

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 倫理翻譯與主體化問題：王國維問題重探

The Translation of Ethics and the Question of Subjectivation: The Case of Wang Guowei

doi:10.6752/JCS.200903_(8).0001

文化研究, (8), 2009

Router: A Journal of Cultural Studies, (8), 2009

作者/Author：劉紀蕙(Joyce Chi-Hui Liu)

頁數/Page：9-60

出版日期/Publication Date：2009/03

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200903_\(8\).0001](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200903_(8).0001)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



The Translation of Ethics and the Question of Subjectivation: The Case of Wang Guowei

Joyce Chi-Hui Liu

倫理翻譯與主體化問題： 王國維問題重探

劉紀蕙

本文為國科會人文處專題研究計畫「20世紀初中國／台灣現代性論述的政治性重探」(NSC 95-2411-H-009-015-MY2)之部分成果。初稿曾經以〈倫理翻譯與視野置換：王國維問題初探〉為篇名發表於中研院文哲所舉辦之「文化翻譯與知識轉型：晚明以降的中國、日本與西方」研討會(2007年12月3-4日)，另以英文“The Translation of Ethics and the Question of Subjectivation: The Case of Wang Guowei”發表於*China and its Others: Knowledge Transfer and Representations of China and the West*研討會(The University of Manchester, England, Saturday 28th – Sunday 29th June 2008)。本人要在此特別致謝：上述兩個會議參與者之討論，尤其是James St André、彭小妍、黃克武、李爽學，最初激發本文構思的子安宣邦與江暉，以及本刊匿名審查者與編委會十分專業的指正，這些思想上的對話對於本文的發展有極大幫助。

劉紀蕙，交通大學社會與文化研究所教授

電子信箱：JoyceLiu@mail.nctu.edu.tw

摘要

本文論要討論19世紀末中文世界知識轉型之際，倫理概念如何透過翻譯與體制化的過程，引入了具有功利主義、道德進化論與國家主義的倫理學，而成為中文世界主體化工程的基礎，以及王國維在此過程中所扮演的複雜角色。討論晚清變局知識轉型之問題，論者時常局限於外部視野與內部視野之辨，或是刺激反應與內發變革之爭，本文將指出，知識譜系挪移之過程，不能夠以此二元論的方式討論，而必須以拓樸學的模式來理解。羅振玉創立東文學社與《教育世界》，大量透過日本翻譯而引進各種教育理念、教育體制與倫理學，進而協助推動晚清學部的新政；在早期現代化過程教育理念與倫理學譜系的轉型中，他所涉及的體制工作扮演了關鍵的時代性角色。在此過程中，經由日本的翻譯管道，以倫理學為核心概念的現代教育體制以及教育理論被引入，而逐漸建立了以國家為最高倫理關係的原則，成為了20世紀初期幾個世代的教育養成以及主體化的基礎。王國維自始至終協助羅振玉大量翻譯與書寫，在此體制化過程中舉足輕重。不過，表面上，王國維處於推動此現代倫理學的體制化位置，實際上，他卻在此時刻展開了思考上的抵制張力。這個複雜的位置是值得我們重視的問題。

本文的討論分六節：第一節檢討關於晚清知識變革的外部視野與內部視野之爭的弔詭，以及指出必須透過主體的拓樸位置才能夠充分解釋此知識譜系轉型的問題，第二節透過海德格與傅柯的（倫理）主體概念，以及拉岡的主體拓樸學概念，來說明主體所處的話語結構與世界觀的相互構成關係，以及主體作為銜接話語結構與主體工作的拓樸環節問題，第三節處理倫理話語如何透過晚清知識分子的翻譯工作而引入日本/西方的國家主義倫理學，第四節討論羅振玉的《教育世界》與王國維在此倫理學翻譯的體制性工作中所占據的功能，第五節重新詮釋王國維透過一元論的思考而展開的批判倫理觀，第六節提出倫理主體拓樸學位置的階段性結論。

關鍵詞：倫理學譜系、主體拓樸學、文化翻譯、晚清知識分子、王國維、羅振玉

Abstract

Wang Guowei's translations of utilitarian ethics and education theory reveal clearly the role that he played at *Education World* and as a Chinese intellectual. His participation in the public discourse fit into the plans of Luo Zhenyu both at the journal and later at the Ministry of Education of the late Qing government. The impact that Wang and Luo together produced on the Chinese intellectual world was profound. Those theories of ethics and education they introduced became the main axis of Chinese ethical thought throughout the 20th century; they defined the terms in which the subject related to society or the state. However, Wang's translations of the texts of foreign theories were practiced on another level by a second act of translation on the conceptual level. During his exploration of the limits of Western and classical Chinese ethics, he found the limitations of dualism, and attempted to return to monist models of experience/knowledge. Moving back into the fields of aesthetics and ethics, he suggested a critique of utilitarianism and life-ism (*shengsheng zhuyi*) that was popular at the time. As well as a critique, he also developed a response: no-life-ism (*wusheng zhuyi*). This response transcends considerations of self-interest or the relationship of the self with the material world, and involves the ethics of reducing one's own partial volition. This is not a negative or pessimistic account of humanity. Via the appreciation of art, people may experience an objectification of human will in an aesthetic form, and informed by that experience, they can retreat from the position of the subject in an oppositional relationship with the material world; and they can reject utilitarian politics. Thus, Wang himself maintained a level of detachment and criticism concerning the politicized ethics of his contemporaries and Luo Zhenyu.

Keywords: genealogy of ethics, topology of the subject, cultural translation, late Qing intellectuals, Wang Guowei, Luo Zhenyu

一、內與外的拓樸關係：有關外部視野與內部視野的弔詭

19世紀中後期，日本與晚清面對世界局勢丕變，知識分子積極投入外來新知的翻譯與介紹，引發了知識譜系快速而全面的重大變化。在當代思想界重新處理東亞現代性觀念的知識譜系問題的工作中，汪暉所討論的現代中國思想的興起以及子安宣邦所分析的日本現代知識考古學，是兩個非常具有代表性的研究成果。

汪暉在他的《現代中國思想的興起》一書中，除了檢討晚清知識譜系的改變以及中國現代思想的起源，同時也提出了他對於西方學者針對晚清文化變局論點的批判。汪暉指出，西方學者如列文森(Joseph R. Levenson)、史華茲(Benjamin Schwartz)與韋伯(Max Weber)等人陷入了「外部視野」的局限，並以歐洲現代性的自我理解來描繪中國文化，而暴露了歐洲現代性自我確證與自我理解的迴圈。(汪暉 2004，上卷第二部《帝國與國家》：738-739)

列文森曾經指出，鴉片戰爭之後，西方知識大量輸入，社會關係也同時發生了整體的改變，使得外來知識造成了牽動文化規則的「語言體系的改變」(language change)。列文森認為，晚清的體系變化模式與17世紀以來知識分子緩慢地接觸歐洲知識的模式不同：17世紀以來的知識分子好整以暇地吸收外來文化，豐富了原有的語彙，卻並不涉及文化體系的改變；然而，晚清知識分子在面對西方全面威脅之下所進行的翻譯工作，並不僅只是語彙的引入，而根本地牽動了語言體系的改變，也改變了整套的世界觀。列文森同時強調，晚清知識分子處於高度焦慮之下，反身擷取自身的文化資源，卻為他們所翻譯介紹進來的西方知識體系尋找到了合理化的中國古典資源。¹(Levenson 1965, part two: 158-163)他指出，嚴復所翻譯的赫胥黎(Thomas Henry

1 列文森也指出，中國的儒家知識分子在革命前後，占據官僚體系中的權力位置，並以各種不同方式延續了其體制性的位置，而得以積極地介入思想的建構工作。因此，中國儒家思想的徹底改變，正是在這群知識分子的工作中完成。(Levenson 1965, part three: 82-85; 108-116)

Huxley)、斯賓塞(Herbert Spencer)、孟德斯鳩(Montesquieu)、穆勒(John Stuart Mill)、斯密(Adam Smith)以及其他西方思想家，似乎完全說服了嚴復，而使他透過老子引入達爾文(Charles Darwin)，透過斯賓塞詮釋社會的有機體論點，以至於科學主義全面進入現代中文語境。(Levenson 1965: xiii-xv)

不過，汪暉認為列文森的研究模式假設了晚清之前中國歷代思想與社會體制的穩定延續狀態，到了晚清面對西方的衝擊才發生改變。列文森的研究假設與韋伯研究儒教倫理時，同樣都犯了以「外部視野」描繪中國知識地圖的謬誤，以為中國文化有其內在一致與穩定延續的本質。²汪暉也以類似的模式批評了史華茲對於嚴復的研究：史華茲(1996)認為嚴復所使用的「尚力」與「天演」觀念靠近社會達爾文主義，而呈現了「民族—國家擴張」或是「中央集權」的話語模式。可是，汪暉強調，雖然斯賓塞呈現的社會進化論與赫胥黎凸顯「園藝工作」的社會有機體論都出現於嚴復的脈絡中，但是嚴復所面對與試圖解決的問題並不是民族國家的擴張，而是在殖民擴張的生態之下的生存問題。汪暉認為西方學者對嚴復的「尚力」與「天演」觀念之批判，只不過是「用一種道德的批判遮蓋了現代社會起源的真相」。(汪暉 2004，下卷第一部《公理與反公理》：870-871)

汪暉所謂的「外部視野」，牽涉了他對於西方漢學研究的方法論與認識論的檢討。汪暉批駁韋伯、列文森、史華茲以及其他西方學者的話語模式，認為這些人占據西方立場而試圖捕捉中國這個遙遠陌生的他者文化，而他們的觀點往往呈現了視野隔閡以及自我重複。汪暉因此提出了「內在視野」的概念：進行概念的研究時，「我們需要將這些觀念放置在特定的世界觀內部進行觀察，並從這一世界觀的內在視野出發，解釋那些被現代人歸納在政治、經濟、軍事或其他範疇中的現象及其與天理等範疇之間的關係。」(汪暉 2007：171)此外，

2 韋伯以儒教與新教對比，指出儒教社會的內在凝聚力來自於家庭倫理以及血源共同體的範疇，無法超出地緣、建立國家；相對的，新教倫理則超出了家族的紐帶，突破血緣共同體，建立了信仰共同體，此種新教倫理的內在邏輯使得現代資本主義的國家得以發展。請參見韋伯(2008)。

汪暉強調，如果天理、氣、性、物等中國思想基本概念只是分別納入不同學科的歷史敘述中，那麼這些複雜觀念便會被簡約為片面的問題，而無法看到牽連了不同面向的整體脈絡以及長時段過程的內在視野變化。

汪暉所謂的「內在視野」顯然不是一個平面式的單一視野，而是具有動態的拓樸觀。汪暉十分犀利地指出，中國思想傳統並不是僵固不變的，中國儒學傳統其實是個綿延複雜的政治操作，不斷地透過話語的模式再次將自身的正統合理化、客觀化，以便鞏固權力。這些話語操作同時也暴露了特定歷史環節所鑲嵌的各種政治、軍事、經濟等力量的衝突點。汪暉透過理與物、帝國與國家、公理與反公理、科學話語共同體的四冊巨著，以綿密審慎的過程，試圖描繪出儒學視野內部的緩慢運動與變化的各個環節。以晚清為例，汪暉強調，今文經學包含了本身的歷史變化，以及促成此變化的政治、經濟、軍事衝突之互動關係。汪暉認為晚清儒學所牽連的語彙與語言的變化，其實源起於更早的脈絡，晚清儒學實際上是以不同的歷史條件重構並維持了儒學的正統地位與普遍主義，也再次建立了政治與文化認同的基礎。（汪暉 2004，上卷第二部《帝國與國家》：740）

雖然汪暉對於內在視野有此複雜的見解，黃錦樹卻評斷汪暉的「內在視野」似乎是典型的「以中釋中」，而「隱隱然呈現出大國崛起中的新中華帝國—多民族國家的國家意識型態（或集體欲望）」（黃錦樹 2007：198）汪暉持續對於國家主義的批判為何會引發黃錦樹如此的評斷？我不見得同意黃文的觀點，但是，若我們仔細閱讀汪暉的巨著，我們會注意到汪暉在指出擴張式國家主義以及資本邏輯全球化的弊端時，他其實不斷提出了「帝國」模式的社會主義觀點；此外，他在指出儒學自我合理化的政治性操作的同時，也不斷在為晚清儒學辯護。汪暉的研究所要強調的，是晚清知識分子與五四知識分子不同之處，在於五四時期的知識建制以科學化的世界觀覆蓋於各種分科的學科之上，而晚清知識分子卻試圖保留某種傳統天理世界觀，而維持了對於西方民族—國家與資本主義擴張之現代化進程的批判與抵制。汪暉認為，嚴復的翻譯工作呈現了「易的世界」、「群的

世界」、「名的世界」這三個世界的並存，而此三個世界相互瓦解，使得嚴復的思想內部出現了兩種聲音的並行：達爾文、赫胥黎、斯賓塞、穆勒、斯密的激昂聲調之外，另有一組「低迴的旋律」，那是老子、莊子與無為的召喚與無限輪迴的「悲天憫人的沉思」。因此，汪暉指出，嚴復在提出了完整的現代性方案的同時，也提出了對於此現代性方案的深刻懷疑。（汪暉 2004，下卷第一部《公理與反公理》：922-923）

以康有為的大同觀而言，汪暉強調，晚清儒學的普遍主義與其說是起源於帝國的擴張，不如說是起源於「一種絕望感，一種無法把握『外部』和『內部』的緊張，一種對於『萬世法』蛻變為『地方性知識』的憂慮」。（汪暉 2004，上卷第二部《帝國與國家》：750）對汪暉而言，康有為對於「大同」的恢弘構想，是以儒學背景重構古代的天下概念。這個重新組織出的世界概念，為新的國家政治結構與全球關係創造了一種普遍主義的儒學倫理。晚清儒學的書寫便是在重新整理有關中國與世界的關係視野中進行的：

因此，恢復儒學的普遍主義就必須將儒學從與「中國」的單一聯繫中解放出來，同時將「中國」放置在「世界」的內部，重構「中國」與「世界」的關係。一方面，越是缺乏把握世界的能力，就越是需要建立或恢復普遍主義的視野，從而將無法把握的「外部」或「例外」納入熟悉的經驗之中；另一方面，越是了解世界的現實，就越是需要通過變革將「內部」建構成為統一的、有效率的整體，從而把「內外無別」的「中國」退轉為一個具有明確外部的主權單位。（汪暉 2004，上卷第二部《帝國與國家》：752-753）

汪暉此處的觀點的確精彩，他指出，康有為這種無國界、去級界、去種界的大同世界，以地球為思考單位，是試圖思考帝國如何可以不經歷民族國家的過程而直接轉化為主權國家，以及如何「以孔子作為維持內部的文化統一性和抗衡西方普遍主義」的基本方略。汪暉認為，由於康有為在重構皇權中心的同時迴避了近代國家的專制政體，而使得他的提案具有社會主義傾向的烏托邦遠景，並且含有對民族國家的否定。（汪暉 2004，上卷第二部《帝國與國家》：739，772，777，822）

然而，汪暉所謂嚴復援用的「易的世界」，真的有效地提出了對

於此現代性方案的質疑嗎？嚴復所說「公心」，「以虛受物、以無為用者，乃能中央集權也」，或是康有為所說的孔教、素王，是否的確與民族國家主義無關？我要指出，這個「虛」、「無」或是「聖王」，其實輕易可以被另一套絕對命令所占據而取代，而只是一系列的轉換詞 (shifter)，³使用此轉換詞的主體以及此轉換詞所指向的意義架構已經被說話者面對的世界所移置而重新定義。雖然汪暉反覆強調，他深信有一套「深藏的邏輯」可以揭示嚴復思想更為基本的方面。（汪暉 2004，下卷第一部《公理與反公理》：840）但是，此深藏的邏輯如何可能逸離其時代所促迫而使主體歸屬的意識型態框架？晚清知識分子在引用老莊或是孔教的同時，這些詞彙已經牽連出說話者所自居的當代視野、感受到的世界觀，以及大量接觸的現代學科知識，而轉換了發言的位置，也調整了此詞彙背後的隱藏邏輯；或許我們更應該檢視這些一樣的儒學或是老莊詞彙背後所匯聚的不同真理結構。

當汪暉強調「內在視野」時，其論點並無法處理所謂「外部」已然上置於「內部」而改變了晚清社會事實與世界觀的問題。汪暉所沒有指出的問題是，康有為大量使用傳統儒學的詞彙「重構儒學普遍主義」的大同思想，藉以抗衡「民族—國家」的政治結構，或是批判殖民體系、超越富強邏輯，他的話語其實已經攜帶了歐洲19世紀甚為普遍的民族—國家主義式的知識框架，包括優生學、類亞利安神話的白種人優越論述，也銜接了當時日本逐漸高張的國家主義，包括孔教素王論、神道儒用的概念，以及其中所顯露的超越民族—國家的擴張式國家主義。問題的關鍵在於，無論是民族國家的擴張心態，或是帝國殖民侵略之下第三世界的生存競爭，其實都牽涉了主權邏輯，都有主權範疇之疆域界定，以及主權之下內部系統穩定、區分敵我與持續擴張的理性結構。

3 拉岡(Jacques Lacan)曾經討論過本維尼斯特(Émile Benveniste)在語言學中所展開的轉換詞(shifter)的問題。拉岡指出，發言與陳述之間的區分是個問題。一方面，做為表記，它明顯屬於陳述的範圍；另一方面，做為一種指示詞，它又顯然隸屬於發言動作的範圍。「我」便是一個占據分裂位置的轉換詞。「其實，發言中的我不同於陳述中的我，換句話說，在陳述之中的轉換詞指的是他。」(Lacan 1978: 136-142)

關於知識轉型，子安宣邦曾經以「外部導入」與「內部召喚」這兩種運動來說明外部思想內攝與自然化的問題。子安宣邦以「倫理學」為例，指出「倫理」一詞的概念原本並不存在，只有在「倫理學ethics的導入」之後才得以成立：倫理是「以既存的漢語轉用再生而作為翻譯語被創造出來」。子安宣邦指出，東亞漢字文化圈以漢語接受歐洲倫理學ethics的同時，也已經重新構造了儒學的倫理概念。明治維新以降的日本知識分子有兩種不同的政治立場：一種是翻譯而導入歐洲的倫理學，另一種是援用儒學傳統，建立「日本道德論」，而召喚出孔教的架構。這兩種倫理學的不同政治立場，以一種曖昧的方式在同時代並存，進而在戰爭時期展開並成為天皇制的國家倫理，「東亞」的概念因此也被強化。所謂「現代性的倫理」，具體的說，便是在19世紀歐洲具有國家主義型態的知識架構之下所展開的倫理學——以國家做為人倫關係的最高點。在此結構之下，倫理學與教育密切結合，也構成了現代國民的基礎。⁴

這種知識概念透過複雜的翻譯、導入、內化與再創造而被建立的過程，說明了東亞現代的根本問題。我要補充說明並且強調的是，子安宣邦所說明的外部導入以及內部呼喚的兩種模式，看起來是不同的政治立場，其實卻是並行而同時發生的雙重運動，而且必然會發生於同一個主體身上。這種同時兼有外部導入與內部呼喚的雙重運動，可以說明一個時代的主體化問題或是主觀位置；換句話說，每一個時代的書寫與言說位置，必然透露了當時的內部視野，也都以回應當時的世界觀作為出發點，而此挪移的世界觀處處以文字滲透於主體所處理的文本或是「原典」，而輸入了外部視野。這就是我要指出的多維空間互涉的主體拓樸學問題。

4 子安宣邦指出，井上哲次郎的《倫理新說》(1883)與大西祝(1864-1900)所著的《倫理學》代表了透過翻譯而導入的近代倫理學，而元田永孚(1818-1891)的《日本道德原論》與服部宇之吉(1867-1939)的《孔子及孔子教》以及《儒教倫理概論》，則是儒教式的重新建構，這兩種倫理學代表了兩種日本近代倫理學的模式。和辻哲郎(1889-1960)則將外部導入與內部召喚的兩種倫理學合而為一，成為昭和倫理學的典型。參見子安宣邦(2008)。

我認為知識譜系轉型的問題不能夠以外部與內部的二元對立來思考，而必須透過主體的拓樸位置才可以獲得充分的解釋；也就是說，內部與外部並不是截然二分的對立空間，也不是作用力與反作用力的關係，而是覆疊並存的空間。內部視野在世界的框架之下已經發生變化，此內部視野不再是封閉的內部，而是不斷被外部所滲透的內部。更重要的是，在視野覆疊處，傳統詞彙的使用已經納入了當代的意義，而在不同的語言符號之下，支撐了與當代共振的世界觀。主體面對世界崩毀以及外部入侵內部的焦慮之下所建立的話語世界，是回應外部視野並援用外部話語邏輯的防衛機制。在某個主體所鋪陳出的話語結構中，無論是汪暉所觸及的主體面對之絕望感以及內部與外部不確定的緊張焦慮，或是子安宣邦所說的外部導入與內部呼喚的不同政治立場，或是列文森所提出的知識分子作為「思考中的人」(men thinking)，⁵都剛好指出這些作為思考者的知識分子之主體化位置。在晚清儒學致力展開的儒學普遍化之工作中，知識分子積極而主動地將他們的世界觀翻譯轉化為自己的儒學普世性語言，同時卻也將當時歐洲與日本同時並進的國家主義與現代性話語納入了中文的語境與視野。此處，我們看到傳統中國詞彙的背後，以拓樸的模式同時並置了幾種世界觀，也結合了不同邏輯的視野。如果試圖強調歷史過程屬於刺激反應或是以歐洲視角詮釋中國文化進程的模式，便會陷入了對立的盲點。同樣的，如果局限於所謂的歷史內發以及內部視野的模式，必然也會如同局限於外部視野一樣，只看到視野格線(grid)之內的可見物，卻無法看到交錯於此視野格線背後的不同退隱點(vanishing point)之座標與場域，以及其匯聚與翻譯的遠方知識與邏輯。

更為關鍵的問題是，若不是在晚清知識分子所建立的知識脈絡與世界觀之下，並且由此而構成了各個不同的體制化位置與主體養成的教育機制，五四時代的啟蒙運動與科學話語能夠如此自發而全面地展開嗎？康有為、嚴復、梁啟超等人的思想與話語模式，都展現了外部

5 列文森認為，晚清知識分子的工作不應該被歸納為思想史的議題，而應該以「思考中的人」來被理解。參見Levenson(1965, part two: 158-163)。

思想的內攝與自然化，我們若無法辨識此內部視野與外部的共振而使外部邏輯內置的機制，便會無法進一步討論知識轉型時的主觀混成，以及此過程背後所挪用的另一種知識 / 真理的權威體系。

晚清知識分子試圖回應當時的變動世局，同時也身處於因世局變動而轉變的主體化過程之中。他們既分享了此體制的問題意識，也實踐了此體制所認知的不同解決方案。在此處境之下，無論是使用中文古詞，例如易、群、名、公、虛、無等等，或是新造辭，透過譯介而引入的資訊與認知框架並不局限於這些作為轉換詞的原屬詞彙脈絡。不同詞彙背後相互符應的意義框架廣泛地滲透於各個話語細節與物質層次，並且成為了現代性話語的合理化資源。創造、驅動與執行這些意義框架所構成的感覺模式，正是各個主體的主觀位置。知識分子以其自發的能動性挪用古典資源，並透過日本翻譯而引入西方知識體系，因此逐漸改變了中文語境之內的世界觀與語言結構，甚至牽動了文化體系感覺模式的轉移。

文化轉型的過程，牽連了多重視野的拓樸移置與混成。我們的問題是，要如何徹底檢視此過程中引發的話語模式與體制化工作，以及其中牽涉的不同主體位置，才能夠充分討論中文語境之內認識型(l'épistémè)與感覺體系的轉變，也才能夠觀察此複雜拓樸結構中一些曾經發生的獨特之思想抵抗空間。

二、倫理主體的世界觀與話語拓樸結構

進入晚清倫理主體話語之前，我們需要先釐清有關倫理主體的概念。晚清知識分子所關注的倫理學，關鍵就在於新民或是新主體的建立，也就是新的倫理主體的問題。所謂倫理主體，或是自居於倫理位置並且執行自我倫理規範與自行闡釋倫理概念、規範他人倫理模式的主體，基本上是個話語結構的問題。我們可以先透過傅柯(Michel Foucault)的論點對此倫理主體的概念進行說明。

傅柯曾經深刻地指出，倫理主體的問題根本上在於：當主體進

入了真理政體(truth regime)，其觀看、感受、判斷與行動的位置已經被更為遙遠的最高邏輯以及被認定為真實的世界所決定。傅柯說，他長期的研究，包括在《性意識史》(*The History of Sexuality*)中所討論的問題，其實便是倫理主體(ethical subject)的問題：在此世界中，個體如何構成他自身道德行為的規範，如何以忠誠來嚴格執行禁令與責任，服從規範與控管欲望之掙扎，都牽涉了個體「與自我關係的形式」，也就是傅柯所謂的「服從的模式」(the mode of subjection)，或是成為主體的模式。⁶傅柯說明，主體化的最根本問題涉及了倫理主體的自我技術，個體透過自我治理以及「修身」(culture of the self, Selbstbildung)，經由他們自己的能力或是他人的協助，而得以操控他們自己的身體與靈魂、思想、行為與舉止，其目的在於改變自身，進而達到愉悅、純淨、智慧、完滿與不朽的狀態。(Foucault 1988: 18)「倫理」便是主體問題的核心，因為倫理占據了個體所認同的真理邏輯的位置，然而，這個倫理概念卻是在習性環境之下被建立的。傅柯曾經定義了他所謂的倫理(ethics)，或是習性(ēthos, ἦθος, ἔθος)⁷：

習性是行為舉止的模式。是主體引以為依據的存在方式，伴隨著一種特定的表演，是他人可以看得到的方式。一個人的習性從其穿著、外表、姿態、應對等，而可以得知。……自己需要對自己進行大量的工作，以便使自己此一自由實踐可以在良善、美好的，被人尊敬、重視、懷念的，以及可作模範的習性中體現。⁸

-
- 6 傅柯指出，個體會透過長久的學習、背誦、教養，來服從紀律，棄絕愉悅，嚴厲地打擊惡行。(Foucault 1990: 26-27)
- 7 ἦθος、ἔθος、「accustomed place」、「custom」、「habit」，亦可參考亞里士多德(Aristotle)在《尼各馬科倫理學》(*The Nicomachean Ethics*)中第二卷對於ēthos的討論。亞里士多德指出，倫理德行是由風俗習慣薰陶培養出來的，因此，習慣的(ēthos)法則便成為倫理(ethike)。(Aristotle 1990: 25-26)
- 8 “*Ēthos* was a way of being and of behavior. It was a mode of being for the subject, along with a certain way of acting, a way visible to others. A person’s *ēthos* was evident in his clothing, appearance, gait, in the calm with which he responded to every event, and so on....But extensive work by the self on the self is required for this practice of freedom to take shape in an *ēthos* that is good, beautiful, honorable, estimable, memorable, and exemplary.” (Foucault 1994b: 286)

這個根據習性邏輯而自己照料自己的自由與創造性的實踐，是傅柯要問題化的對象。傅柯說，透過倫理主體的問題化，他要討論的是主體如何透過特定的「形式」(form)構成自己：主體如何使自己以瘋狂的形象出現，或是以健康正常的形象出現；是個罪犯，或是個清白的人；這些自我操縱，都屬於在權力關係之下自我實踐的真理遊戲。⁹傅柯指出，這個以主動的方式構成自身實踐所依循的，不是個人的發明，而是他所處的文化、社會與群體所暗示、建議或是強加的模式。¹⁰對自己的照料通常與對真理的關懷有密切連繫，傅柯認為這是西方世界的根本問題。(Foucault 1994b: 295)這個自己對自己的照料，也就是傅柯所討論的自我技術(techniques of the self)，或是自我養成(self formation)，所謂的主體化過程(subjectivation)。顯然，習性倫理與主體密切相關，習性倫理說明了主體所自居的位置。我們也要注意：傅柯曾經指出，如果倫理建立於習性，*ēthos*, ἦθος, ἔθος—「accustomed place」，「custom」，「habit」，我們是否要思考一種「不適的倫理」(ethics of discomfort)？這個「不適的倫理」，有別於習性倫理，是對於舒適的習性倫理的不斷質問(Foucault 1994b: 443-449)。如何檢視透過慣性習俗建立的「倫理」，便是重要的研究問題；至於如何針對此習性 / 倫理不斷提出質問，則是更重要的倫理位置。這個倫理位置永遠會讓自己永遠處於思考中並且是不舒適的批判性位置。

傅柯指出他要將此倫理問題視為問題，將其問題化，以漫長的研究工作討論自我如何照料自我以及自我治理的各種技術(technē)，原因在於倫理問題具有「危險性」(dangerous)。¹¹他在《主體詮釋學》

9 “What I wanted to try to show was how the subject constituted itself, in one specific form or another, as a mad or a healthy subject, as a delinquent or nondelinquent subject, through certain practices that were also games of truth, practices of power, and so on.” (Foucault 1994b: 290)

10 “I would say that if I am now interested in how the subject constitutes itself in an active fashion through practices of the self, these practices are nevertheless not something invented by the individual himself. They are models that he finds in his culture and are proposed, suggested, imposed upon him by his culture, his society, and his social group.” (Foucault 1994b: 291)

11 在1983年拉比諾(Paul Rabinow)與德雷福斯(Hubert L. Dreyfus)在加州柏克

(*L'Herméneutique du sujet*)一書中指出，倫理可以成爲強固的存在結構，甚至不需要司法的管束，或是威權體系與規訓結構。倫理主體可以透過快樂的經濟原則而將自身建立爲有道德感而愉悅的主體，生命(bios)因此成爲可以被雕塑成藝術品的材料，享有倫理，便享有美麗的生活。¹²傅柯認爲，在各種物質操作的真實狀態中，我們更能夠具體的看到自我的技術。自我的技術並不取決於製造物件的物質裝置，而存在於日常生活中的技術，此技術時常是隱形的，甚至時常連結到指導他人的技術，例如教育，其背後有一個真理邏輯作爲依據。當我們討論有關倫理的問題時，其實便是討論此倫理觀點背後的話語結構與預設的真理邏輯。在此話語結構與真理邏輯之下，我們可以觀察到權力的操作與社會群體的習性模式。因此，檢視倫理話語的重要工作，便在於分析不同時代的話語模式如何透過各種合理化過程，制定不同的倫理原則，建立人與人之間的習性倫理關係，以及個體如何在此倫理原則之下，使自己成爲良善、美好而可作模範的好人，而同時完成社會化，或是在整體中成爲可被計算的個體。

爲何所謂的倫理主體與本文第一節所處理的視角問題有關？關於視角、觀點與真理的話語結構，傅柯在《物的秩序》(*The Order of Things*)一書中就已經說明，此話語結構是建立於所謂的認識型之上，也就是描繪、辨識、感知與衡量事物的格線，以及此格線背後透視

萊大學與傅柯的訪談中，傅柯強調，當他討論希臘的自我照料之倫理模式時，並不在尋找任何替代性的解決方案。他也指出，奴隸是沒有倫理實踐的。希臘的倫理實踐只有少數的菁英貴族，而且是充滿陽剛生猛的性格的。這個不容他者的陽剛倫理屬於主人階級，因爲，如果納入了他者的愉悅，這個以主人爲中心建立的內外高低階序就會被瓦解了，而這些生猛陽剛而迷戀於穿刺性的快感倫理是相當令人厭惡的。“The Greek ethics of pleasure is linked to a virile society, to dissymmetry, exclusion of the other, an obsession with penetration, and a kind of threat of being dispossessed of your own energy, and so on. All that is quite disgusting!”(Foucault 1994b: 258)

- 12 在《主體詮釋學》中，傅柯銜接了主體化、真理、修身技藝、生活的藝術/技術與生命(bios)的管理問題。管理「生命」成爲培養、治理、改變自己的途徑，而生命成爲技術的對象，成爲理性與合理的藝術的對象，則說明了主體化的過程。(Foucault 2005: 465-466, 473-474, 505-506)

角之退隱點。¹³傅柯設法闡明如同透視角的退隱點般不被置疑的最高點，是認識型所依據的邏各斯 / 話語(logos)或是真理邏輯；此真理邏輯決定了話語的關係結構、可見性的秩序，統理觀看的模式，以及執行知識的分類體系；此知識分類體系是持續進行分析、生產、複製，以及辨識相同與區分差異之工作的依據。傅柯說，在預先決定的觀看格線之下，眼睛瀏覽物件，連結物件，同時區辨出類屬與差異。不過，傅柯強調，在可見與不可見之間，有其曖昧的並存關係。區分又連結事物的黑暗空間，格線之間的黑暗處湧發的經驗雖然似乎是最為真實的物質面，卻也透露了隱藏而等待被描述的秩序。傅柯指出：

秩序既是作為物的內在規律和確定了物與物相互間遭遇的方式的隱蔽網絡，而在物中被給定。秩序又是只存在於注視(regard)、檢驗和語言所創造的網絡中。只是在這一網絡的空格，秩序才深刻地宣明自己，似乎它早已在此，默默等待著自己被陳述的時刻。(Foucault 1973: 8)

傅柯在《臨床醫學的誕生》(*Naissance de la clinique*)一書中以理性知識目光為例，說明確定性知識如何完成分類體系，自動再次生產可見物與不可見物的系統，並且繼續被機構化、概念化，甚至在社會空間被銘刻書寫，而進行區分、組織、分配、監視、控制。透過多重注視的聚集，臨床醫學建立了一種人與人之間的特殊契約關係，而醫學目光也被賦予了權力。¹⁴這個開放而無限往復的過程中的遙遠真理目光，無論是醫學知識或是真理邏輯，會透過各種體制化的轉移，銘刻於個體的身體感覺之上，也構成了主體的自我感受模式。主體感覺自

13 “the sovereign vanishing-point, indefinitely distant but constituent.”(Foucault 1973: 277)

14 關於理性目光與總體化運動的轉移問題，傅柯有兩段十分關鍵而具有說明性的闡釋：「構成醫學目視(*medical gaze*)統一性的，不是知識的完成，不是在知識完成中實現的統一性，而是開放的、無限的和運動的總體化。這種總體化隨時在轉移，並且越來越豐富，其軌跡有始無終，但是，支撐這個對於無限變化的臨床記錄的，不是對特殊病人的感知，而是一種各種信息交織的集體意識。這種集體意識以一種複雜的、日益繁衍的方式發展起來，直到最終擴展到歷史、地理與國家的各個方面。」(Foucault 2004: 32) 「醫學目視在一個僅受自身控制的封閉空間裡，以一種自發的運動循環往復；它居高臨下，向日常經驗分派知識。這種知識是它從遠方借來的，而它使自身成為這種知識的匯聚點和傳播中心。」(Foucault 2004: 34)

身之頹廢病態，或是高尚完美，都是在此感覺體系之下透過共享與分配的位置而確立。傅柯指出，透過更深層次的扣合，各種匯聚之知識、經驗與意識型態是同構物：「觀察的目光與它所感知的事物是通過同一個邏各斯／話語來傳遞的，這種邏各斯／話語既是事物整體的發生過程，又是目視的運作邏輯。」(Foucault 2004: 120)

傅柯對於主體化問題的論點，基本上銜接了海德格(Martin Heidegger)對於主體出現的討論，而傅柯關於真理政體、認識型的視野、可見物的範疇、事物的命名與秩序、價值層級以及倫理的問題，則呼應了海德格所討論的主體／主觀性的自發主動以及價值持存的主觀動機之問題。¹⁵海德格在〈尼采的話「上帝死了」〉一文中檢討現代主體的概念並指出，主體是個托體或是基座(subjectum)，主體以主觀性(Subjektivität, subjectivity)作為其匯聚思維、感受、認識、意志之基礎；然而，主體所占據的主觀位置與視角，其所依據的習性模式以及其所統合的感知，分享了同時代人的價值觀與衡量尺度，以致於主體要完成的自身潛力以及主體要以特定形象出現的衝動，都牽涉了認識主體以及其所面對的世界圖像之間的相互構連。(Heidegger 1996, 〈尼采的話「上帝死了」〉：796-797) 主體回應著世界圖像而出現，而所謂世界觀或是世界圖像(Weltbild)，牽涉了製造與構圖以及此操作所預設的尺度與準繩。海德格說，構成尺度與準繩而驅動進程的巨大東西(das Riesenhafte, gigantic)，以不同的形態喬裝。這個巨大的體系製造了圖像，卻也使得此巨大體系本身成為不可見的陰影，抗拒我們的知覺。製作圖像的體系隱藏而不見，然而，日常生活的種種細節卻都顯現了此製作圖像的體系，也不斷複製此體系。(Heidegger 1996, 〈世界圖像的時代〉：904)

15 傅柯曾經坦承，在他的長期研究中，海德格的影響最為深刻。(Foucault 1988: 12)也有多位研究者處理傅柯與海德格的內在關連，例如在Alan Milchman與Alan Rosenberg所編的*Foucault and Heidegger: Critical Encounters*(2003)一書中所收錄的13篇文章都是處理此問題；Charles Scott(1990)在他處理倫理問題時，將尼采、傅柯與海德格納入，也是一例。

有關現代主體以及世界圖像的問題，基本上牽涉了尼采(Friedrich Nietzsche)所提出的道德與價值之衡量尺度的觀點問題。尼采在《道德系譜學》中指出，善惡概念起源於種族問題與社會階級貴賤的問題，包括膚色、髮色，甚至身體的潔淨與否，而延伸為純潔與不純潔的判準。統治階級政治位置的優越帶出的精神優越感決定了區辨善惡的準則。(Nietzsche 1995: 14-22)具有主觀色彩以及權力位置的善惡對立與價值觀，透過各種古老的責罰形式，以及教導個體去記住「我不要」的律令，而使得他可以參與社會的福利；此種記憶之術，以及透過理性、嚴肅與情感控制，使人們得以「達到了他們的意義感」。(Nietzsche 1995: 53-54)尼采指出，意義感透過文明所發展的各種契約關係以及負債關係而被穩固，此處涉及了價格製造、價值評估、相等物交換，而同時也展開了有關物物交換、契約、權利、義務、賠償等概念。(Nietzsche 1995: 55-58, 62-63)尼采強調，在罪與責任所連結的契約關係，以及隨之發展出的懲罰機制、善惡概念以及意義感中，不可忽略的是個體的「自發的、侵略性、再闡釋、再建造」的力量。(Nietzsche 1995: 55-58, 69-71)尼采說，所謂價值，就是根據生成中的生命之相對延續的綜合產物，並且受到如何保存與提高其條件之「觀點」所決定。尼采也說，價值之為價值，關係到了衆多關係之間「數字與計量刻度」的問題，也關係到了刻度的升降基礎何在的問題。(Nietzsche 2000: 284-286, 474-482)

此處，主體根據其價值觀點而產生的自發性、侵略性、再闡釋與再建造的力量，以便保存與提高其生存條件，牽涉了內在欲求與自行闡釋複製的問題，正是討論倫理主體時最令我們感興趣的問題：此自保與提高的價值觀點，也是後文要處理的盛行於19世紀具有功利目的論的「生生主義」與倫理觀。

海德格認為，尼采所指出的價值的確立、廢黜、重估、重新設定，已經說明為何西方在不同歷史時期的更迭之下，背後仍舊有如上帝一般地位的最高價值。海德格指出，此處價值的本質就在於「成為觀點」(Gesichtspunkt, view point, point of view)，而此觀點，則是「觀看之點」：

作為觀點，價值總是被一種觀看並且為這種觀看而設立起來

了。這種觀看具有這樣的特性，即是它看，是因為已經看到了；而它已經看到，是因為它表象並設定了被看見的東西本身。通過這種表象的設定，那個對「針對某物的看」來說是必需的，從而對這種觀看的視線起著指導作用的點，才成為視點(Augenpunkt)，也即成為在觀看中並且在一切受視野引導的行為中起標尺作用的東西。因此，價值並非首先是某個自在的東西，然後才得以偶而地被看作觀點。

價值之為價值，是由於它起作用。價值之起作用，是由於它被設定為標尺。它如此被設定，通過一種對必需被指望的東西的看望而被設定起來。……存在者之存在包含了一種欲求(nisus)，亦即一種露面的衝動；這種衝動使得某物湧現（顯現）出來，從而決定著它的出現。一切存在者的本質——具有這種欲求的本質——於是就占有自己，並為自己設定一個視點。這個視點給出要遵循的視角。這個視點就是價值。

（Heidegger 1996，〈尼采的話「上帝死了」〉：781-782）

海德格所討論的主體與時代的世界圖像相互構聯，令人注意的問題便是其所指出的主觀感受性受到時代世界觀的驅使而自行闡釋、自行湧發的內在欲求。主體自行複製此尺度準繩之規範，不必以規訓與懲罰來完成其主體化的效果。時代體系處於此「呼求之中」，使得人們感覺處處「受到要求」(herausfordern; demand)——「時而遊戲地，時而壓抑地，時而被追逐，時而被推動」，以致於轉而「致力於對一切的規劃和計算」。（Heidegger 1996，〈同一律〉：654-655）此要求(demand)使人與存在「相互擺置」(zu-stellen; toward place)，而此要求的聚集之名稱，就是海德格所討論的「座架」(Ge-Stell)以及其所牽涉的「規律」(Ge-setz; law, statute, regulation)。這個「座架」，或是時代性的話語結構，到處與我們關涉，具有機械性的組織力、訊息傳遞以及自動化的力量。海德格說，我們無法思索這個給出存在的座架，而以「它」稱呼之，並且視之為「天命」。（Heidegger 1996，〈時間與存在〉：670-671）

海德格對於世界圖像、座架與技術的討論，清楚地指出了主體位置被歷史話語所決定與建構的問題，而讓我們能夠更深刻地理解傅柯對於主體化問題的論點。這個要求、訂製、召喚、規範、設定尺度、建立律法，安置觀看之點，誘引人做出決斷而不斷自行複製價值的「座架」，正是傅柯討論的認識型與感受性體系的問題。當傅柯強

調，我們並不需要透過法律來決定主體的狀態，感受性的體系已經滲透於日常生活的細節中，他其實準確地指出主體會以其自主而能動的主觀位置，自由地執行其所認知的真理。理性的真理透過話語體制的繁複空間化、技術的製作與法令的規範，在層層派生的機構與話語中移轉權力。知識－權力／機制－主體的三環扣連，不斷繁複地延展擴散，滲透於文化的各個層面，而衍生了機構、法律、教育、倫理觀、意識型態等權力關係。個人在此權力結構之內進入了主體位置，並隨之產生了占據真理位置或是倫理位置的主觀感知模式。認識型受到歷史先決條件而形成，並且先行決定話語模式，使世界圖像成為可見，也使主體自行闡發，以主觀的位置自由而主動地出現——這就是主體化工程的基本模式。

海德格與傅柯所指出的視野、視角、視點以及決定價值的準則與刻度，說明了起指導作用的視線如何使得可見性事先被決定與被欲望。主體在此視線的觀看之下，受到自身所依托的模式驅動，而欲求出現，成為主體。此處，海德格與傅柯的論點清楚說明了主體的歷史拓樸點以及其自發的主動性。傅柯所討論的具有創造性的倫理／習性培養(*éthopoétique*)，便是指倫理的生成具有產生、改變、轉化、培養、塑造等性質，其主動與自發是關鍵所在。(Foucault 2005: 252-3)

但是，我認為，這種主體與知識譜系的拓樸環節，要透過拉岡(Jacques Lacan)的主體拓樸學概念，才能夠說明的更為清楚：再現主體被遠處透視退隱點所決定的大他者目光所吸引，而選擇作為自我出現的圖像。拉岡所謂的大他者，便是話語本身。主體將大他者／話語體系的要求固定而想像為自己的欲望對象。主體企求自己成為想像中的大他者所認可、期待、欲求的樣態，也依照大他者所要求的圖像而出現：「在視覺領域中，視線在外部，我被看，我是一個圖案」。(Lacan 1978: 106)此處，拉岡的論點有效地說明了再現主體的自我再現欲望如何依照著大他者的光源或是真理邏輯而出現。主體欲望著大他者的欲望／認可，主體的具體欲望對象便是依照著大他者的視線（欲望）而出現的自我形象。如同海德格所分析，主體(*Subjectum*)必然與維繫當下的權力關係之法與意志相互依存，我思主體(*ego cogito*)

以其主觀性(Subjektivität)作為其基礎，並在此基礎上展現自身。主體出現的欲望，已經被此再現圖像所座落的座架所決定；換句話說，此欲望的對象匯聚於大他者的視線與主體欲望所交會的屏幕之上。然而，拉岡的主體拓樸學說明了主體的複雜位置：此主體所處之點狀空間，是一個異質性的拓樸空間，不同質的交叉面在此拓樸式的緊密空間(compact space)穿越，而得以無限延展。(Lacan 1975: 9-10)此處，拓樸學的概念能夠充分說明這個點狀空間的連續性與多維度：拉岡的主體拓樸學說明了主體如何以一個點狀環節(knot)的拓樸空間，以迴轉的運動(loop, la volte)，扣連話語體系的多維度以及主體工作的多種空間。

本文將以此主體拓樸學的概念出發，來檢視晚清話語中的認知圖式與倫理話語。無論是嚴復、康有為、梁啟超，或是同時期的大量翻譯作品，都牽涉了具有道德位置的倫理話語。但是，這已經不是傳統的倫理概念。晚清話語中的政治話語被高度的倫理化，倫理話語也被高度的政治化，而其底層牽涉的邏輯，則是如何進行新倫理與建立新主體的話語結構。羅振玉創辦的《教育世界》大量譯介西方以及日本的教育理論、教育制度，特別是倫理學，羅振玉也進入了清學部，推動早期教育體制現代化；這個體制性的位置最能夠凸顯晚清知識翻譯所引發的世界觀、真理邏輯與視野移置的問題。

以下，本文要以羅振玉的《教育世界》作為知識分子介入現代知識翻譯之實踐工作為切入點，來討論此倫理話語與體制化的問題。王國維於1901到1911年間協助羅振玉主編《教育世界》，以及他隨著羅振玉進入北京清學部，主管教育與編輯事務，大量投入翻譯工作，也進入了這個體制性的位置。在這個知識轉型與西式教育體制化的過程中，新的倫理觀開始被建立，而知識分子介入時代變遷與知識轉型中所扮演的曖昧角色，也充分展現。王國維的問題則是本文真正的重點。但是，要充分理解他們的時代性意義，我們也須先釐清他們所處的倫理話語位置。

三、現代倫理話語的譜系：ethics如何在漢字脈絡被翻譯為「倫理」？

倫理在中文的脈絡下具有什麼意思？根據段玉裁注的《說文解字》：倫，輩也，意指同類、同輩。「倫」也指「道」，是條理、順序、道理、事物之理。例如《周禮·考工記·弓人》中寫著「枝幹其倫」，注解是：「倫，順其理也。」（《大辭典》，上冊，「倫」條，頁291）「理」，則指道理或是事物之理，《說文解字》解釋：「理，治玉也。」另外，《易·說卦》「窮理盡性，以致於命。」《易·繫辭上》「易簡而天下之理得矣。」《禮記·樂記》「不能反躬，天理滅矣。」（見《大辭典》，中冊，「理」條，頁3053）至於「倫理」二詞所構成的詞彙，在《禮記·樂記》有「凡音者生於人心者也，樂者通倫理者也。」此處的「倫理」意指人與人之間的情理。此外，「倫」也指人與人之間的關係，例如《孟子·離婁上》中寫道「聖人，人倫之至也。」《新書·時變》「商君違禮義，棄倫理。」此處的「倫理」則有人與人之間應有的理想關係。從這些古籍中，我們注意到「倫」與「理」所指的皆是條理、關係，或是物理、道理，而當「倫理」二字結合起來，則是指人倫之理，也就是人與人之間某種被想像或是規範的理想關係。

「倫理」概念隨著在19世紀末到20世紀初中文脈絡現代性話語建立的同時，經歷了一場巨大的變化。中文脈絡的現代性話語，緊緊跟隨著日本19世紀明治維新所開啓的翻譯工作，而納入大量具有西方知識論的新造詞，或是再次啓用的古詞重新被賦予新的意義。¹⁶在這一

16 Michael Lackner, Iwo Amelung & Joachim Kurtz 所編的《新詞彙，新思想：晚清中國的西方知識與詞彙轉變》(New Terms for New Ideas: Western Knowledge & Lexical Change in Late Imperial China)(Leiden, Boston, Kln: Brill, 2001)收了多篇文章，討論中文如何納入西方思想，例如 Joachim Kurtz 在“Coming to Terms with Logic: The Naturalization of an Occidental Notion in China”一文中討論的 logic，名理探、名理之學、推論之法、明辨之學、邏輯、理則；Iwo Amelung 討論的 mechanics，「重學」或是「力學」都是典型的例子。

波知識與概念的翻譯工作中，被借用的「倫理」是一個重要的問題。在新語探源與近代漢字術語生成的研究中，馮天瑜指出「倫理」這個學術用語的出現，是日本翻譯者採用與西洋概念吻合的中國古典漢字中保留其原義而沿用的翻譯例子之一。馮天瑜也指出，日本最先翻譯西方倫理學(ethics)的思想家是西周。他原本使用名教學、彝倫學、道義學等翻譯方式，而在明治8年(1875)才開始翻譯為「倫理學」。(馮天瑜 2004：353-355)，仔細檢視日本與中國一連串的倫理學翻譯，以及伴隨著此工作而展開的各種倫理話語，我們注意到，「倫理」二字其實不是馮天瑜所謂的保留古典漢語原義的詞彙，而已經被19世紀西方興盛的倫理學以及教育理論所滲透，並且被學科化。

倫理學成為日本近代化治理國家之話語建構中的重要工作，可以從大量的倫理學翻譯與論著中觀察。梁啟超在《東籍月旦》中第一編普通學的第一章所討論的就是倫理學，其中梁啟超介紹了日本文部省對於倫理學所發布之訓令，推薦了一系列日本當代學者的倫理學著作，例如元良勇次郎¹⁷的《倫理講話》與井上圓了的《倫理通論》，日本當時編撰的倫理學教科書書目與倫理學翻譯，包括添田壽一譯述(1888-1890)的《倍因氏倫理學》(Alexander Bain's *Moral Science*, 1868)、中村清彥翻譯的《珂氏倫理學》(Henry Calderwood's *A Handbook of Moral Philosophy*, 1888[1872])、田中登作翻譯的《斯氏倫理原理》(Herbert Spencer's *Principles of Ethics*, 1892)，以及同時期日本思想家的倫理著述。(梁啟超 1999：326-329)這些大量的翻譯與著作顯示出，明治時期以降到昭和時期每一個重要的思想家都要談論倫理學的問題。¹⁸

17 元良勇次郎，1890年起任教於日本東京帝國大學，是日本最早的心理學教授，1906年成為日本帝國學士院會員，並培養了眾多的日本心理學家。他研究心理物理學並重視心理現象的實驗研究，提倡心元（即心源）說，認為心元即精神化了的能量並引起意志行動。引用自中國百科網：<http://www.chinabaike.com/article/316/336/2007/2007022584419.html>。

18 此外，井上哲次郎的一系列倫理新說，例如《敕語衍義》(1891)、《日本倫理彙編》(1903)、《國民道德概論》(1912)，中島力造談論教育的《德育與倫理》(1907)，以及他所主編的《倫理學說十回講義》(1911)，和辻哲郎的《為人之學的倫理學》(1934)與《倫理學》(1937)，也都是典型的例子。可參考馮天瑜(2004: 355)；子安宣邦(2003: 101-117)。

雖然日本倫理話語大量使用儒學的語彙，但是，研究此問題的子安宣邦認為，經過「倫理學」的翻譯轉換，儒學固有的傳統道德學說已經被否定，而使得「倫理學」成為裁定善惡標準以及規範行為舉止的學科，甚至成為以國家為最高點的倫理準則，而被納入教育制度之架構中。（子安宣邦2003：106-107）子安宣邦指出，井上哲次郎在他所編輯的《哲學字彙》（1891）中說明倫理的字義，列出了《禮記·樂記》以及《近思錄》對於倫理的註解，以對等於西方各時期的ethics的繁複意義。井上哲次郎的工作顯示出當時他以及其他學者如何刻意使用儒家用語「倫理」來翻譯西方的ethics。但是，在此過程中日本倫理話語已經將「倫理」概念徹底改變。井上哲次郎向當時日本社會所提出的「倫理學問題」，在探究「為何人會以追求幸福為其目標」的同時，將西方倫理觀有關「終極之善」的倫理學問題轉變為日本談論倫理問題的關注所在。（子安宣邦2003：103-105）子安宣邦也指出，西村茂樹於1866年所舉行的「日本道德論」之演講，雖然排斥西洋道德學，指責神儒混合，不過，西村茂樹所提出的幾點「道德教條」，例如善其身、齊家、善其鄉里、治其國、友鄰國之民，其實是《大學》的修身、齊家、治國、平天下的「近代國民國家翻版」。（子安宣邦2003：110）至於和辻哲郎，子安宣邦指出，當他以人類之「共同型態」來解釋「倫」，以道理、理路來解釋「理」，同時將倫理置入「人類共同型態的根本道義」或是「人類之理法」，他其實已經根據西洋近代哲學的語言與方法，而將「人類共同型態根本的秩序、道理明朗化、透明化」。這個關於「共同型態」的論點，使得和辻哲郎在《倫理學》中將「國家」訂為「人倫組織」中最高層次的人倫型態，有了合理化的基礎。（子安宣邦2003：115-117）

「國家」作為最高的人倫關係的組織原則，也同時說明了個人在國家中的位置。在國家與個人之間有機連結的倫理觀之下，個人的存在意義被國家所賦予，個人的生命權利以及義務被國家所制定，而個人的行為規範與生產活動也由國家來定義。日本19世紀中後期的這些倫理學的話語，顯示出為何當時倫理話語與生理化的國家概念結合，並與教育制度密切配合。

日本在明治維新時期所接受的西方教育思想，除了英國斯賓塞式的功利主義教育理論之外，影響更為深遠的其實是德國的教育理論。1882年（明治15年）伊藤博文到德國調查憲法，並招聘了幾位憲法編撰顧問，法科大學的教師，以及陸軍教師，引發了日本的德國熱。1880年以後，日本學習的主要國家便是德國。無論是招聘的外籍教師，或是出國留學的國家，都以德國為最多。日本文部省翻譯局於1882-1884年翻譯出版德國佛朗茲(Gustav Adolph Constantin Frantz，日譯為佛郎都)的《國家生理學》(*Die Naturlehre des Staates als Grundlage aller Staatswissenschaft, Leipzig: Winter, 1870*)，¹⁹亦反映出了此親德的潮流。這本書充分鋪陳出作為「自然的有機體」的「國體」概念。全書分二編，上編處理國權，下編處理國體概念。國權亦即是統治權、立法權、兵馬權、司法權、諸國權的更迭關係及政治上自由的意義；而國體概念則包括國家領土、社會、人民、主權、國體之起源、國體與民俗關係、國體之基礎性質、國體之天性、國體之目的、國體之職分等。貫串上下兩本書的理念，並不是政治體制的問題，而是「國體」的概念。知識分子反覆提出他的研究是「政治生理學」，或是「國家生理學」，也就是說，他將國家視為「自然的有機體」，如同動植物，如果體內的「液汁」循環不良，則國家必然衰弱。內部組織服從於全體的目的，正如動物體內的器官服從於腦，而政府便是執行此全體目的中樞器官。²⁰

19 例如德國人愛彌爾·赫斯耐克特(Emil Hausknecht)於1887年應聘到日本東京帝國大學文科大學擔任教育學教師，講授赫爾巴特(Johann Friedrich Herbart)的教育思想，使得赫爾巴特對日本教育理念有長遠的影響，同時也影響了中國的教育理論。可參考李文英(2001: 128-131, 178-179)；陸有銓(1997: 269-277)。

20 此書根據1857年出版的*Physiologie der Staaten*（國家生理學）發展而成。日文翻譯本以原書之書名「國家生理學」代替「政治生理學」（*Staatswissenschaft*意為政治學、國家學）。請參見佛郎都(1882-1884: 359)。佛郎都在他的《國家生理學》一書中，以非常複雜而龐大的篇幅，鋪陳出有關國家的政治理論。（佛郎都 1882-1884: 179-180）本人在〈「心的治理」與生理化倫理主體：以《東方雜誌》杜亞泉之論述為例〉一文中曾經討論過此問題，此處不贅述。

文部省主導翻譯並出版《國家生理學》是個典型的例子，說明了當時日本對於「國體」的想像，也呼應了伊藤博文與森有禮對於整頓教育所進行的種種國體教育的論述與措施，而德育則是其中關鍵。森有禮於1884年自歐返日，擔任文部大臣，協助伊藤博文建立各級學校之學制，包括小學校、中學校、師範學校、帝國大學等。森有禮深受德國的國家主義思想的影響，而提出了「國體主義的教育」之說法，強調教育人民之護國精神，忠武恭順之風俗，而使人民成爲富強之國的「無二的資本，至大的寶源」。森有禮也是首先提出學校採用兵式體操的倡導者，1885年在師範學校實行，以軍隊的隊伍編制分班，著軍服，日常生活包括飲食、沐浴、日用品等一切以兵營方式管理。軍事化管理的教育制度企圖建立富強的國家，因此，教育中加強規律的訓練，發揚體育，提倡武藝，培養每一個學生堅忍卓絕與忠君愛國的精神，以便日後可以成爲國家的優秀軍人。森有禮的軍事教育使日本邁向了軍國主義的道路。²¹教育的首要目的在於透過教育而鍛鍊人民的氣質與軀體，道德教育以及倫理教科書成爲重要的基礎。

日本從明治維新到明治後期所逐漸靠近的國家社會主義式的教育理念，呈現在明治30年代所大量輸入的德國學者柏格曼教育社會學所強調的「集全精神」。柏格曼在《最近大教育學》(1903)中指出：「社會是一個有機體，每個人的腦髓細胞就是社會有機體的一個一個的細胞，每個人的腦髓運動以語言、書籍、報紙、雜誌等爲媒介相聯繫，而形成爲一大運動，以此爲生理基礎出現了社會的精神生活。」（轉引自李文英 2001：197）類似的概念也出現在主張國家社會主義的樋口勘次郎所寫的《教育者和國家社會主義》(1904)：「個人是社會的細胞必須從精神方面來看，社會是一個團體，是同胞。以日本來說，日本人全體都是天照皇太神創造的同胞，宛若天照大神身體裡的一個細胞。」（轉引自李文英 2001：199）

倫理與教育的結合，使得倫理成爲對於個體的教化，並且透過

21 請參見宮原誠一(1994: 67-74)；亦可參考加藤仁平(1993)討論國家意識的發展與國學的關係。

全民義務教育，進行對於國民的養成、規訓、治理，進而社會化、個體化，而成爲國家體制下的國民。這種生理化的國家概念以及其中所揭示的倫理層級關係，普遍瀰漫於日本19世紀中葉以後的倫理思想，而成爲井上哲次郎1891年《敕語衍義》的基礎。《敕語衍義》發行數十萬冊，廣泛被教科書使用，成爲日本修身教育的基本方向。在這本影響深遠的小冊子中，我們清楚看到了倫理被納入國家有機體的脈絡而成爲基本教育方針的論述模式：「國君之於臣民，猶如父母之於子孫」，「國家和有機體相同，……君主比如心意，臣民比如四肢百骸」。（峯間信吉 1998；宮原誠一 1994：80-83；沖田行司 1988：339-356；杜武志 1997：33）此處，國體與國民統合的論述，延續了森有禮的國體主義教育理念，更展現了日本憲法所確立的天皇作爲國家元首，而規範政治領域的構成原則。（小山常實 1988：116-133）井上哲次郎在《國民道德大意》（1912）中說明，國體與國民道德有密切關係。國民道德是國民教育中重要的一環，國民教育可以建立國民自衛的基本能力。國家是國家全體的機關統轄之機構。國民道德與倫理學的關係有所差別。日本的國民道德要透過儒教與佛教來達成。他強調主權所在，是國體的基礎。法律上的主權在於皇統萬世一系。因此，神道、祖先以及忠的概念都被用來強化此國體的結構。他甚至以「細胞國」的比喻，說明細胞之忠實的必要性：社會組織之統一，全國統一之中心點，是萬世一系的皇統，而此中心點與身體組織之細胞關係相同。身體腦髓是身體的中心，細胞都隸屬於身體，如果細胞不忠實而謀叛，則身體便會發生病變。（井上哲次郎 1991：180-184）井上哲次郎的論點，不僅複製了佛朗茲模式的國家生理學理論，更徹底地再次闡釋了柏格曼與樋口勘次郎的論點。

個體與國家之間的關係，被透過生理化想像的倫理模式所結構，而構成了個體成爲國民／主體的首要條件。從柏格曼到森有禮、樋口勘次郎以及井上哲次郎，同樣的文字反覆流通於他們的作品中。個體依照國家有機體的原則治理自己的倫理主體話語，便在國家體制之下透過教育以及倫理學被構成。令我們重視的問題是，完全一樣的文字也繼續在中文脈絡中流通，例如細胞與身體或是分子與整體的有機體

結構，從梁啟超、羅振玉到五四知識分子的書寫中反覆出現，而成爲「群」、社會與倫理概念的基本構成元素。²²

四、《教育世界》： 羅振玉與王國維之倫理學翻譯的體制性功能

日本19世紀下半期的倫理學與教育制度、教育理論，透過翻譯而大量進入中文脈絡。梁啟超在1899年所寫的《東籍月旦》中除了介紹日本各種出版物，也曾經刻意記載日本文部省發布訓令要求中學倫理道德教育遵循的倫理學六個領域：自己的倫理（健康、生命、知、情、意、職業、財產）、家族的倫理（父母、兄弟、姊妹、子女、夫婦、親族、祖先、婢僕）、社會的倫理（他人之人格、他人之身體、財產、名譽、秘密、約束等、恩誼、朋友、長幼貴賤、主從等、女性、協同、社會的秩序、社會的進步）、國家的倫理、人類的倫理（國憲、國法、愛國、兵役、租稅、教育、公務、公權、國際）、萬有的倫理（動物、天然物、真、善、美）。（梁啟超 1999：326-327）這種將自身倫理羅織於社會、國家與萬有倫理之內，並且將憲法、國法、愛國、兵役、租稅、教育、公務、公權、國際等項目具體列在倫理關係之內的話語，顯然便是歐洲19世紀的倫理學模式。梁啟超除了介紹日本的倫理學教育之外，也在不同文章中反覆提倡道德進化與國家富強的重要關連。在《自由書》(1899)中，梁啟超強調文明與野蠻的區分，而從半開化到文明，有其「順序而生」之公理，而以文明國統治野蠻國之土地，爲「天演上應享之權利」，以文明國開通野蠻國之人民，則是「倫理上應盡之責任」。（梁啟超 1999：340）至於建立新國民的工作，則必須從建立「新道德」開始著手。梁啟超開宗明義便指出：

22 關於清末民初的有機體社會觀問題，已有不少研究成果出現，僅舉一例。王汎森(2005: 325-343)處理五四時期受到晚清知識分子群學概念影響，指出1920年代的傅斯年以及毛澤東，都呈現了明顯的有機體組織的論述。另可參見Wang (1997: 258-278)；Zarrow (1997: 232-257)。

國也者，積民而成，國之有民，猶身之有四肢、五臟、筋脈、血輪也。未有四肢已斷，五臟已瘵，筋脈已傷，血輪已涸，而身猶能存者；則亦未有其民愚陋、怯弱、渙散、混濁，而國猶能立者，故欲其身之長生久視，則攝生之術不可不明。欲其國之安富尊榮，則新民之道不可不講。（梁啓超 1999：655）

因此，梁啓超的「新民論」，從新民、公德、國家思想、進取冒險、權利義務、自由自治、毅力進步、自尊合群，到尚武、私德、民氣、政治能力，其實是他希望提出的「道德革命」之論。²³不少論者已經指出梁啓超所建立的權利義務相依、私德公德並存的思想是受到了日本19世紀下半期國家主義論述的影響；其中涉及道德與教育者，包括福澤諭吉的《文明論之概略》與《勸學篇》，加藤弘之的《強者的權利的競爭》，浮田和民的《國民教育論》與《帝國主義與教育》，則有更為深遠的效果，而反覆出現於梁啓超以及其他同時代知識分子的著述中。（鄭匡民 2003）

然而，梁啓超的新民論其實需要具體的機構使其能夠得以實踐，那就是涉及教化的教育體制。羅振玉以及其主辦的《教育世界》便占據了具體使日本教育理論與教育體制在中文脈絡擴散而實踐中不可忽視的重要一環；或者，換一種說法，晚清新政中張之洞所推動的教育體制所以全面採取日本模式，羅振玉的影響其實不小。張之洞所推動的湖北學制，以及1904年學部推動新政所提出的《奏定學堂章程》，是參考羅振玉於1902年出訪日本考察並引進的日本教育制度。羅振玉收購了日本教育制度各種章程100多份，並且在《教育世界》連續翻譯刊載。羅振玉與張之洞多次會面，暢談日本見聞，日後張之洞的湖北學制以及新政的學部，區分初等、中等、高等之基礎教育與分屬師範、實業、特別教育的職業教育，都刻意仿造日本學制。（李細珠 2003：112-114）張之洞採取日本教育體制，這是因為他認為日本教

23 梁啓超：「苟不及今急急斟酌古今中外，發明一種新道德者而提倡之，吾恐今後智育愈盛，則德育愈衰。泰西物質文明盡輸入中國，而四萬萬人且相率而為禽獸也。嗚呼！道德革命之論，吾知必為舉國之所詬病。」（梁啓超 1999：662）

育體制體用兼備。張之洞從1898年《勸學篇》所強調的「中學爲體，西學爲用」，「不可變者，倫紀也，非法制也；聖道也，非器械也；心術也，非工藝也」，（李細珠 2003：70-72）都顯示出其體用分離的思想，也就是說，中學爲體所要維繫的，是倫紀、聖道、心術等核心本質，所謂「國粹」，而西學則是可以變更的體制技術。張之洞針對新政所提出的奏摺曾經寫道：「考日本教育總義，以德育、智育、體育爲三大端，洵爲體用兼賅，先后有序，禮失求野，誠足爲我前事之師。」（轉引自李細珠 2003：115）對於張之洞以及晚清知識分子而言，日本似乎提供了可以銜接古禮的典章儀式。

羅振玉在教育體制的革新工作上涉入甚深。他於1898年創辦東文學社，主要目的是培養日語翻譯人才。學社內之課程以日文爲主，另輔以修身、教育、歷史、地理、數學、格致。羅振玉先後被盛宣懷聘爲南洋公學監督、被兩廣總督岑春煊邀請到廣東參議學務、赴南京創辦江蘇師範學堂。1905年清政府實行新政，成立學部，羅振玉被張之洞舉荐進入學部，擔任參事，參與振興教育的工作，先後被派赴河南、山東、江西、安徽等地視察學務。羅振玉曾經提出22條具體措施，包括修訂章程、養成師範、各府成立中學校、設高等專門學校、譯印書籍，創圖書館、博物館、教育陳列館，興實業教育、振興醫學與法律，高小以上學校設兵式體操，以便爲全國徵兵之準備等等。（羅琨、張永山 1996：54-56）

羅振玉所創辦的《教育世界》從1901年創刊，是中國最早的教育學術刊物，到1908年停刊，總共166期。在光緒二十九年(1904)年底出版教育學書籍最多的是教育世界雜誌社，其次是廣智書局，這些書籍都是翻譯的，而當時修身科目的教科書占第二高位。（汪家熔 2008：21-22）從第一卷到第十八卷《教育世界》全文刊載日本明治維新時期各級學校章程法規就有84種。（謝長法 1999：69）根據周谷平的研究，《教育世界》是當時教育理論與教育體制範圍中，發行量最大而影響也最深遠的刊物。（周谷平 1996：40-48）除了教育理論、教育制度以及各種改革建議之外，《教育世界》也刊載了哲學、美學、心理學、倫理學等範疇的知識，因此在現代思想翻譯、傳遞與

體制化的工作上扮演了重要的角色。周谷平指出，在《教育世界》所刊載的大量教育理論中，可以明顯看到德國教育學家赫爾巴特(Johann Friedrich Herbart)學派對於當時教育理論的全面影響。赫爾巴特教育學中的系統教育學中的教育理論分方法學與目的學，方法學就是指心理學，包括所謂教學方法，以及牽涉管理、訓練、身體之養護的教授、訓育、養護三個部門，至於目的學，則是倫理學。²⁴（周谷平 1996：58-63）當時《教育世界》所刊載的〈日本現時教育〉是羅振玉委託其弟羅振常翻譯的，此文清楚說明各級學校體制、小學教員之重要性、師範學校教員的鑑定、教科書的圖書經費、圖書館的設立等等事宜，已經相當完整地涵蓋了現代教育體制的機制。（吉村寅太郎 1903b）這些日本教育體制，相當清楚地反映出了赫爾巴特的教育理念。

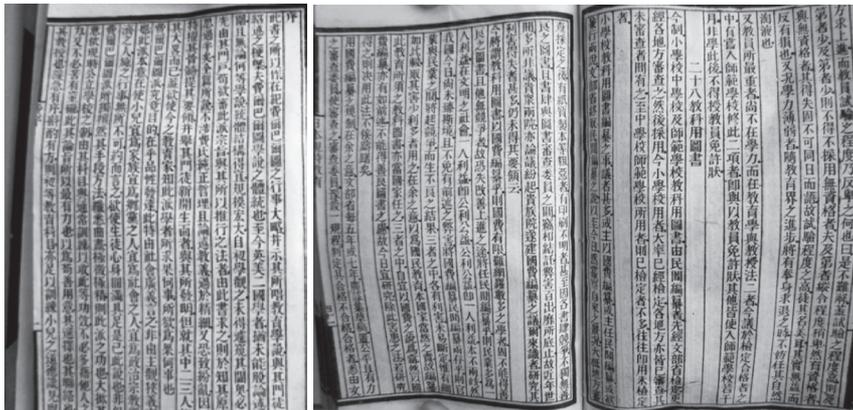


圖1左：《教育世界》刊載的〈費爾巴爾圖派之教育〉

圖1右：《教育世界》刊載的〈日本現時教育〉

24 在《教育叢書》於1901年刊行的第一冊便介紹赫爾巴特。當時翻譯為費爾巴爾圖、海魯伯爾。《教育叢書》的第三集便是《費爾巴爾圖派之教育》，是中島端根據德加謨(Charles De Garmo)於1895年出版的所翻譯的。可參考侯懷銀，祁東方(2008)。赫爾巴特將心理學歸納為方法學，而倫理學則納入目的學。在《教育世界》所翻譯的教育理論中，不少是心理學與倫理學，王國維於1902年翻譯元良勇次郎的作品，便是《倫理學》與《心理學》。

《教育世界》中亦刊載關於「視學」（督學）機制的〈視學提要〉，詳細陳述中央文部省設立視學官「以掌學事之視察」的職掌，由中央派發到地方視察，每年至少一次，包括學校行政組織、教育敕語的施行狀況、教授與管理方法、教員編制與教科書、學生之出席狀況、學生之成績與風儀、學校衛生、學校經紀等等。中央的視學要督導地方的視學，每週頒布教育法令時，還需要注意「親切而解釋之，衍暢其意旨，而力促其實行」。〈視學提要〉還強調：學校教育要使「外部諸力之動作，以啓發兒童內心之諸力」，既要「助長」，又要「巧為制御」，其目的在於使兒童的「內心生活」得以被「養成陶冶」。（吉村寅太郎 1903a）如此，從中央到地方、府縣、郡市的組織層層鋪疊，甚至深入兒童的「內心生活」，教育敕語的精神與法令徹底貫串，不會有任何疏漏之處。

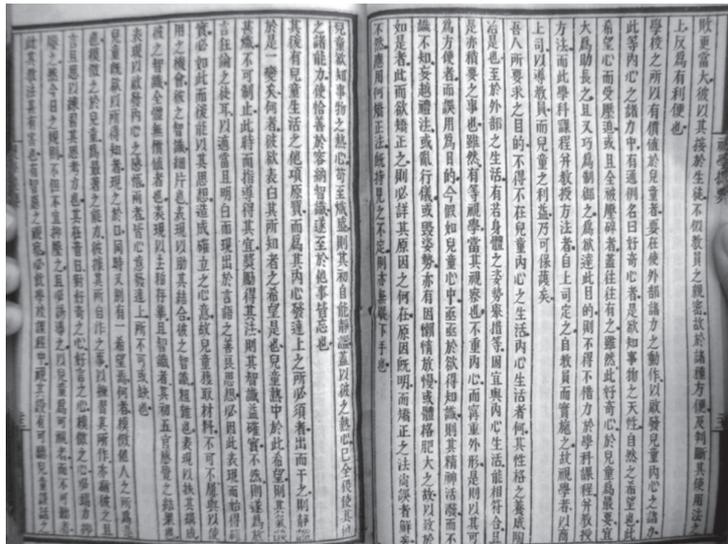


圖 2：《教育世界》刊載的〈視學提要〉

羅振玉自己所撰寫的〈教育五要〉，也清楚顯示他所承襲的日本教育理念：教育是作為治理的技術，而倫理是其根基。教育五要中第一條強調教育有如「營室」，「教習猶工匠也，學生猶材料也，章

程猶繩墨也，課書猶斧斤也。」第二條提醒要以本國的宗教、語言、文字教學，因為國家民族的精神情感凝聚於本國的宗教、語言與文字之中；第三條限制不得將教育之權交給外國人；第四條規範不得開設不合格的學堂；第五條則強調「修身」是各科目之首要，而培養「德行」，以「公德」為最重要，以「謀公共之利益」。（羅琨、張永山 1996：40-41）這五條要點都顯示出羅振玉的日本經驗之痕跡，或是日本所銜接的德國教育理念，也就是以教育作為國民治理之技術，以倫理作為教育之首要項目。羅振玉更在〈日本教育大旨〉中釐清「國民」之定義：「所謂國民者，以受義務教育，與國家之興衰有關係之謂也。……若夫人民之未受義務教育者，則不得冒國民之稱，以此等人民未進化也。」（鄭愛華 2004）此處，國民與國家興亡息息相關之責任與義務，已經明確界定。

從《教育世界》所翻譯刊載的日本教育理念與教育體制，羅振玉所提出的教育體制具體措施，他反覆討論的教育五要等文章中，以及張之洞推動的新政與學部的分科分級教育制度，我們注意到當時從歐洲傳到日本的現代教育學制，在羅振玉以及清學部他所推動的中國現代化教育中，已經留下了深刻的痕跡。此分級分科教育制度，以及以倫理學為教育中之核心一環，正是20世紀中國教育界沿用的體制。

王國維在此教育制度現代化的環節中，是占有重要地位的。他原本是羅振玉所創辦的東文學社的學生。1902年王國維為了協助東文學社以及《教育世界》的翻譯計畫，曾經聽從羅振玉的吩咐，刻意到日本一趟，延攬了三、四十位日中翻譯的人才。根據佛雛的研究，王國維其實在《教育世界》占據了主導的地位，1904年王國維開始主編《教育世界》，而有更多的統籌與介入。（佛雛 1993：2-4）《教育世界》每一期都有王國維的譯文或是論著，他發表於《教育世界》的翻譯著作，除了教育問題之外，也包括心理學、倫理學、哲學與美學，例如1901年翻譯立花銑三郎講述的《教育學》，藤澤利喜太郎的《算學條目及教授法》，1902年翻譯元良勇次郎的《倫理學》與《心理學》、牧瀨五一郎的《教育學教科書》，以及桑木嚴翼的《哲學概論》，1903年翻譯西奇威克（Henry Sidgwick, 1838-1900，王國維

譯為西額惟克)²⁵的《西洋倫理學史要》，撰作《論教育之宗旨》，1904年寫《孔子之美育主義》，並根據叔本華的《意志和表象的世界》翻譯的《叔本華氏之遺傳說》，1905年作《周秦諸子之名學》，1906年作《奏定經學科大學文學科大學章程書後》、《論普及教育之根本辦法》。1907年王國維隨著羅振玉進入北京清學部，擔任總務司行走，圖書館編輯，主編與審定教科書，又繼續他的翻譯與論著工作，例如1907年翻譯的《歐洲大學小史》與海甫定(Harald Hoffding, 1843-1931)的《心理學概論》、1909年翻譯《論幼稚園之原理》、《法國之小學校制度》、《世界圖書館小史》，1911年翻譯《法蘭西之教育》，這些後期的翻譯作品則都刊載於《學部官報》。²⁶

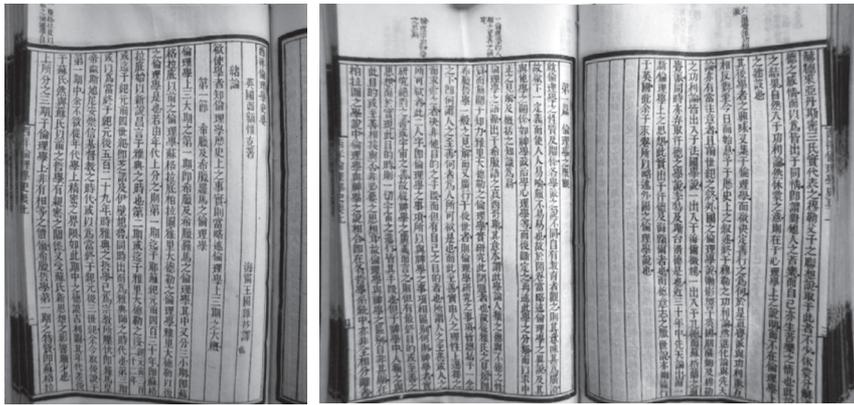


圖3：《教育世界》所刊載王國維翻譯的《西洋倫理學史要》

25 西奇威克，英國哲學家 and 作家。以《倫理學方法》(Methods of Ethics, 1874)而知名，被認為是19世紀最重要的以英語寫成的倫理學著作。先後在劍橋三一學院以及奈特布里奇(Knightbridge)擔任倫理哲學教授。在哲學方面，他結合穆勒的功利主義與康德(Immanuel Kant, 1724-1804)的「絕對命令」之倫理學原則，寫成了第一部主要著作《倫理學方法》。他認為一切想求得方法的企圖可概括為三種態度：利己主義、功利主義和直觀主義。可參見大英百科全書：<http://wordpedia.eb.com/tbol/article?i=068898&db=big5&q=Henry+Sidgwick>。

26 1911年之後，清朝結束，王國維隨羅振玉赴日本之後，也停止此翻譯工作了。可參考佛羅(1993: 374-390)。

從王國維所翻譯的西奇威克與元良勇次郎(1858-1912)的倫理觀為例，我們便可以看清楚《教育世界》當時所介紹的倫理觀之話語型態。²⁷西奇威克強調追求「最大多數者的幸福」，更是邊沁(Jeremy Bentham)與穆勒以降的功利主義(Utilitarianism)之集大成，此功利倫理主義的傳統下接莫爾(G. E. Moore)、羅素(Bertrand Russell等人)。²⁸西奇威克的倫理學是在道德感與功利主義之間的妥協，他強調構成人類幸福的行動在於此行動之正確與否，而取得正確道德行動的方法，是先要取得「必須如此行動之確信」的理由，而此實踐理性則是以自我利益的指導而朝向最大多數人的幸福為原則。這個必須執行的道德感，就是倫理。麥金太爾(Alasdair MacIntyre)指出，西奇威克的《西洋倫理學史要》(1886)是他為《大英百科全書》(*Encyclopædia Britannica*)第九版寫的「倫理學」詞條為基礎所展開的。這個倫理學詞條的撰寫，最初是為了保護蘇格蘭神學家的教會利益，而西奇威克認為，「現時代普遍流行的文明化道德」是「一漫長發展過程中的一個階段」，在這個階段中，「我們看到的不只是變化，……我們也看到了進步」。(轉引自麥金太爾 1999：180)麥金太爾指出，西奇威克將道德探究的倫理學奠基於「反思的個人」被導引到尋求一種倫理方法，依賴「共同理性與人類共同的道德經驗——那種可能要求所有宗派普遍接受的倫理學方法」。(轉引自麥金太爾 1999：181)

王國維所翻譯的另外一位倫理學者元良勇次郎則認為日本之倫理主義若要「與各國並立，以占宇宙文明之大勢」，便必須採擷「日本古來之倫理思想」可採用者，並「參考歐洲之科學的及社會的思想」，以考究「道德的原理」。此書中對倫理進行分解，區分情之性質，「至善」是與「最大福祉」相符合者，而倫理的「骨髓」則是「本於生義務之感情者」。(轉引自佛羅 2006：36-37)元良勇次郎進行對於情緒的分類，指出最大多數人之幸福為至善，以及合於「社

27 王國維翻譯的這兩篇倫理學著作，分別在1902年與1903年刊載於《教育世界》，其所根據的西奇威克版本是日文版翻譯。

28 除了莫爾、羅素之外，斯馬特(J. J. C. Smart)、黑爾(R. M. Hare)、帕菲特(Derek Parfit)、辛格(Peter Singer)等人亦承認西奇威克對他們的影響。

會進化之大勢」者為善，反之為惡。元良勇次郎的倫理學會將現代戰爭視為「謀自國之利」與以「自國之發達為目的」的手段，而國家的利益與發達作為此國家之內「最大多數人之幸福」的先決條件。（轉引自佛羅 2006：48）國家之善作為最高點，優先於個人之善，這便是國家主義式的功利主義倫理的內在邏輯。

西奇威克或是元良勇次郎的功利主義道德進化論，可以透過斯賓塞的《社會靜力學》(*Social Statics*)來進一步說明。斯賓塞認為，為了要達到邊沁所說的「最大多數者的幸福」，必須把運用於「動物人」的科學用來討論「道德人」的科學。他認為生理學所討論的各種器官的正常狀態，可以協助我們討論他所謂的「道德生理學」。(Spencer 1998: 23)斯賓塞強調，這個過程包括「不斷使缺乏自我克制能力受到懲罰」，以確保一切人透過經常的、令人厭煩的努力，來獲得這種自制能力。(Spencer 1998: 39)此外，斯賓塞強調，人民的身體與人民的精神都應該交給國家政府監護與管理：

在把人民的身體健康托付給政府監護和把他們的精神健康托付給政府監護之間，有著明顯的類似性。假如人們靈魂的福利能夠根據議會法令適當地加以處理，那麼他們身體的福利也能夠同樣適當地加以處理。去除社會中的邪惡的作法自然可以引用為去除他們的精神環境之邪惡一樣完全合情合理。(Spencer 1998: 194)

斯賓塞所討論的「社會有機體」以及「最大多數人的幸福」，使得每個人的「道德意識」被納入了生理學的領域，而根據健康、正常或是不健康、不正常的分類，進行管理，或是懲罰、清除，以便慢慢朝向進化的階段發展。

西奇威克與元良勇次郎所共有的斯賓塞式的功利主義與道德進化論，以及日本19世紀以來的倫理觀，其實是建立於身心二元論與善惡二元論之基礎。身體的概念上置於心靈，將治理身體的生理衛生邏輯視為治理心靈的心理衛生的同構體，並以管理身體的方式管理心靈，區辨善惡，使心靈保持健康的狀態。這種生理化的倫理觀占據了最高的位置，如同宗教性或是政治性的絕對命令，會決定功用性結構與價值層級之屬性。當國家占據此功利原則的最高點，便可以依照其治理

邏輯而要求國民改造道德、教化倫理。

王國維在《教育世界》所翻譯的倫理論述，顯然支撐了這些生理化與政治化的功利主義倫理觀點，而扮演了體制性鞏固、擴散與複製此理性知識的功能。因此，王國維在羅振玉所主導的教育革新與體制化的工作上，協助翻譯大量日本教育制度與功利主義教育理念，占據了實質擴散與實踐的作用。但是，王國維在此時期的思想地位卻值得重新認識與評估。

五、王國維的批判倫理：一元論的思考

過去研究王國維的學者多半著重於他的文學、史學、哲學、美學與古文字研究的論著，近年來則不少研究者轉向討論他所積極翻譯的西方教育理論著作。（羅鋼 2005；田正平 1996: 169-194；周谷平 1996；肖朗 2005）從王國維所翻譯的教育理論與倫理範疇的文章來看，的確都不出19世紀功利主義以及道德進化倫理觀之脈絡，例如他曾經接觸過的費爾班(Arthur Fairbanks, 1864-1944)的社會學、杰文(William Stanley Jevons, 1835-1882)的邏輯學、海甫定的心理學，以及新康德主義者如巴爾善(Friedrich Paulsen, 1840-1908)、文特爾彭(Wilhelm Windelband, 1848-1915)的哲學。他所翻譯的元良勇次郎與西奇威克的倫理觀點，也都屬於「最大多數者的幸福」之功利主義倫理觀。王國維於1903年到1906年之間，先後在通州師範與蘇州師範講學，根據佛雛的推斷，王國維於1903年在通州師範教授的課目，就是元良勇次郎的《心理學》與《倫理學》。（佛雛 1993：394）²⁹

關於王國維與西方知識的關係，有多人指出王國維早期大量接觸與譯介西方知識，晚期卻從西方科學回轉到東方道德哲學與考古研

29 佛雛也引用曾經就學於江蘇師範學堂第一屆的蔣息岑之回憶：「王雖講授修身、倫理，出入於封建名教綱常之領域，然王能夠溝通不同之中外禮俗，時創新說，著眼當時之國勢名風，講求實效，而為學生心悅誠服」。（轉引自金德門 1999；佛雛 1993：396）

究，是一種保守心態。³⁰也有人認為王國維始終處於西方與中國、科學與哲學的二元論，王國維基本的悲觀主義以及他從康德與叔本華哲學中所導出的不可知論點，是他的內在矛盾，也是一大限制。（單世聯 2006）包納(Joey Bonner)則認為王國維是晚清知識分子中少數對於嚴復以及張之洞的富強論點持批判態度的學者。包納指出，王國維反對張之洞將哲學排除於教育科目之外，也激烈批評嚴復、梁啟超與康有為等人將哲學作為政治用途，而積極地展開了他翻譯西方哲學與美學的工作。（Bonner 1986: 5, 46-47, 50-51, 53）

不過，我對於上述論者的看法並不同意，對於包納所指出王國維認為中國思想沒有形上學與哲學，轉而潛心研究歐洲哲學之論點，我也有所保留。王國維於1903年在通州師範開設的課目的確是《心理學》與《倫理學》，他在1904年到1906年之間在蘇州師範教授修身與倫理課程，也延續了這個倫理、美學與教育的脈絡。不過，我認為王國維早期翻譯西方倫理學以及評介西方哲學的同時，另外也進行了兩個工作：他除了對當時具功利主義與社會進化論的倫理教育觀進行批判與評估，也對中國傳統思想進行批判與重新評估。在此時期王國維的著作，例如〈論性〉（就倫理學上之二元論）、〈釋理〉、〈原命〉、〈叔本華之哲學及其教育學說〉與《紅樓夢評論》等，不僅批判了西方倫理學的二元論，也檢討了中國思想中倫理觀的二元論。此外，他更透過這些討論而提出了他的一元論觀點，以及他的批判倫理觀。這些倫理、美學與哲學的論著，需要一起對照閱讀，才能夠理解王國維對於他所翻譯的倫理學的批判態度，也才會看到王國維在這個時期的書寫中思想上的激進位置。

王國維透過字源學的角度，探討了「理」的意義，也進行了對於倫理的重新思考。他指出，「玉未理者為璞，是理為剖析也」（段氏玉裁注），「理者分也」（鄭元樂記注），因此分析之作用稱為「理」。物

30 有人認為王國維將周制視為「政治上的理想」，以及道德與習俗在社會轉變與制度設計中的重要性，是復古主義與文化保守主義。（魯西奇、陳勤奮：1998：307-308）

之可分析而粲然有系統者，或是物的條理，也稱之為「理」。王國維指出，中國古代對於理性之作用僅在於真偽之辨，而不在於善惡之區分。他說：「所謂理者，不過謂吾心分析之作用，及物之可分析者而已。」（王國維 1979：1535）但是，王國維認為，宋代以後「理」的概念便發展為形上學的意義。朱熹所謂天理，「天即理也，命即性也，性即理也」，只是「預想一客觀的理，存於生天生地生人之前，而吾心之理不過其一部分而已。」（王國維 1979：1547）王國維指出，所謂「客觀」之理，只存在於「吾人的思索中」，事物之間的因果關係實際上是因為「觀念聯合之法則而生，即由觀念之互相連續者屢反復於吾心，於是吾人始感其間有必然之關係，遂疑此關係亦存於客觀上之外物。」（王國維 1979：1548）然而，主觀位置以及連結觀念所認定的「理」，卻被設立為外在客觀之事實。王國維指出，康德正是要批判這種由主觀的確認轉為客觀的確認，所以才會說出「宇宙不能賦吾心以法則，而吾心實與宇宙以法則」的論點。王國維強調，「有」的概念衍生而為中國的「太極」、「玄」、「道」，或是西洋的「神」，都是此主觀轉為客觀的謬誤，只不過是「寄生於廣莫暗昧之概念」，都只是「幻影」而已。（王國維 1979：1551-1552）然而，宋儒以降，理與欲的區分成為倫理學上的論戰。「人心莫不有知，蔽於人欲則亡天理矣。」「天理與人欲相對，有一分人欲，即滅卻一分天理，存一分天理，即勝得一分人欲。」如此，倫理學便被納入形上學的架構之中。（王國維 1979：1554）

王國維所考究的「倫理」字源，以及他批評宋代以後「理」的概念是形上學的問題，並指出宋儒以降「理」與「欲」的區分成為倫理學上的論戰，都顯示出王國維對於倫理問題的重新省思。從作為分析能力與可被分析之圖式的「理」出發，討論「理」如何後來被主觀的立場附會為天理、真理、公理，或是邏各斯／話語，如同透視角的退隱點之「理」，而成為規範性與衡量尺度的準則，正是王國維此處所進行的思考。

王國維於1904年發表的〈就倫理學上之二元論〉，顯示了他對於倫理二元論的批判。王國維提出的論點是：無論是孟子的性善說，荀子的性惡說，若占據於善惡對立的二元論，或是性與情、理與器等

等二元論，則必然會陷入自相矛盾的論點。二元論的起點在於某個主觀位置所占據的「理」成爲真理或是準繩，由此定義所謂的「善」，而進行區辨不同於己者爲「惡」。所謂的善惡之辨，背後的最高點已經被某個主觀位置所占據。王國維指出，爲何康德會有「道德之於人心，無上之命令也」，卻又有「根惡」之說？爲什麼叔本華提出人的根本是「生活之欲」，卻又提出了「拒絕生活之欲」？這些對於人性的矛盾論點，似乎讓我們必須將人性視爲超乎於我們的一般性知識與經驗之外。因此，王國維強調，若要從一般性知識與經驗論來推論，而區分善惡，此二元論已經不是人性之本來面貌。所謂善惡的對立，其實是經驗上相互反對的事實，不能從其一端來論斷。但是，爲了要求論述之統一，歷來論性者卻都不得不自圓其說，卻暴露自身之矛盾。

王國維認爲，中國古典思想中，只有孔子、告子、蘇東坡、王安石才提出「一元論」的觀點，而老子、莊子、韓非子、淮南子、孟子、荀子、董仲舒，則都處於二元論的立場。所謂人性之一元論，也就是孔子所說的「性相近，習相遠」，性不分善惡，如同湍急的流水，可以往東，也可以往西。告子延續孔子的思考模式而說：「生之謂性，性無善無不善也」，以及「性如湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。」王安石說：「性情一也，七情之爲發於外而存於心，性也，七情之發於外者情也。性者，情之本，情者，性之用也。」蘇軾亦說：「人生而莫不有飢寒之患，牡牝之欲，今告於人曰，飢而食，渴而飲，男女之欲不出於人性也，可乎？」（王國維 1979：1518，1524）這些論點之共同處在於對人性採取接納觀點，不區分性與情之善惡，「就性論性，而不涉於形而上學之問題」。（王國維 1979：1525）因此，王國維的一元論其實正是多元論，而倫理二元論其實是固著於一端所建立的二元對立，同時也否認了人性的變化多元。³¹

31 有關一元論的觀點，值得重新探討。章太炎、譚嗣同等人受到老莊與佛教思想的影響，也都呈現出此一元論的觀點。限於篇幅，本文不再岔出處理此問題。

王國維認為，宋代哲學都陷入形上學的問題：「至宋代哲學興，而各由其形而上學以建設人性論。」（王國維 1979：1525）雖然從形上的觀點可以認識人性之一元論，但是一旦進入了形而下的「器」，則仍舊陷入了形而上與形而下的二元對立觀點，因此也出現了被區分的惡的問題。其中矛盾，並沒有獲得解決。例如周敦頤的《太極圖說》所呈現的一元論的形而上學層次：

無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互為其根，分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土。五氣順布，四時行焉。……無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。

此處的一元論點相當明顯。但是，王國維指出，當周敦頤發展出「誠」作為聖人之本，「誠」是「純粹至善」（周敦頤，《通書·誠上第一》），周敦頤並沒有解釋人的本體既然是善，為何其動會有善惡之分。

張載、程明道、程伊川也發展出類似的形上學觀點。張載說：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾，至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。」（正蒙太和篇）此處，張載提出了人性與太虛是同體的，所謂善惡之名，是「無自而加之」。不過，王國維指出，張載繼續發展出如同黑格爾（王國維譯作海額爾）的正反合之辯證法：「氣本之虛，則湛而無形，感而生則聚而有象，有象斯有對，對必反其為，有反斯有仇，仇必和而解。」（太和篇）王國維認為張載從形而上學的太虛一元論，展開了形神二元論，善出於神，惡出於形，而形又出於神，合於神，所以神是本體，形是客體，而一物有此二體。王國維提出他的質疑：形既然出自於神，為何氣質之性會與天地之性相反？氣質之性為何不能夠也稱之為「性」？他認為張載同樣沒有辦法解釋此矛盾。（王國維 1979：1527）

王國維認為程明道也提出了精彩的一元論：

「生生之謂易」，是天之所以為道也。天只是以生為道，繼此生理者，即是善也。善便有一個元底意思。「元者善之長」，萬物皆有春意，便是「繼之者善也」。「成之者性也」，成卻待它萬物自成其性須得。（《二程全書》卷二）

王國維說明，此處程明道所謂的善，是廣義的善，是「生生」的意思，而不是孟子所說的性善之善。不過，王國維指出，程明道的理論薄弱之處在於，他既說「善固性也，然惡亦不可不謂之性」，卻又說「纔說性時便已不是性也」。王國維認為這種「曖昧之語」是因為程明道不敢反對孟子的性善論，所以不敢寫成「不容說善惡，纔說善惡便不是性」。（王國維 1979：1528）程伊川要糾正程明道的論點，進而區分了性與氣，而提出性善論，性無不善，氣則有清濁，秉其清者為善，秉其濁者為惡。此處，王國維認為這種性與氣的區分，必然導致了善惡二元論。

朱熹延續了程伊川的學說，也主張理氣二元論，而更理論化了這種二元論的形上學：

理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形。（《朱子文集》卷五十八〈答黃道夫書〉）

性非氣質，則無所寄；氣非天性，則無所成。（《朱子語類》卷第四〈性理一〉）

性譬之水，本皆清也。以淨器盛之，則清；以不淨器盛之，則臭；以淤泥之器盛之，則濁。（《朱子語類》卷第四〈性理一〉）

此處，朱熹發展了理無不善，而氣則有善以及不善的二元論。（王國維 1979：1530）陸象山駁斥朱熹所說的天理人欲以及人心道心之分的說法，但是，陸象山又提出「人性皆善，其不善遷於物也」，「氣質偏弱，則耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣」（《陸象山》全集三十二）。王陽明則承繼陸象山的學說，提出「格去物欲」以便「致良知」的嚴格論點。

在王國維所引述的這些片段中，我們已經看到，從朱熹的污濁之器，到陸象山的物之惡，進而到王陽明的驅除物欲，已經清楚發展了物我對立，必須摒除物之惡，並且要拒絕物欲的自我否認的論點。王國維所以不厭其煩地梳理中國儒家思想中的二元論，目的是要檢討此善惡二元論之局限。無論是形神二元，或是理氣二元、理欲二元，都

會以形上學之預設建立善惡對立，而引發歷史上政治、道德、宗教與哲學的鬥爭。王國維指出，火教的光明之神與黑暗之神，猶太教之耶和華與撒旦，希臘神話中的阿波羅與酒神，都是此二元論的延展。基督教思想承續此二元論，將萬物的理型視為精神，而物質則是墮落黑暗的魔鬼。王國維認為，這些宗教與理性思維的二元論，都是脫離經驗而自相矛盾的觀念。（王國維 1979：1532-1533）

王國維所檢討的二元論，以及宋儒以降有關理欲區分的倫理學論戰，都是倫理被納入以主觀之「理」作為客觀之「理」的形上學架構之問題。王國維指出，西方自柏拉圖開始的二元論，亦將理性視為克制嗜欲血氣的倫理功能，以至於理性染上了倫理學的色彩。王國維說，「大惡之所由成，不由於其乏理性，而反由與理性同盟之故。」人可以透過謹慎堅忍而精密深慮的實踐理性，逐步「獵取國家」，甚而「蠶食鄰國」，成為世界之主，有妨礙其計畫者，則「翦之除之屠之刈之而無所顧，驅億萬之民於刀鋸縲紲而無所憫，然且厚酬其黨類及助己者而無所吝，以達其最大之目的。」（王國維 1979：1558）王國維指出，理性是人類構造概念之能力，而概念須要以言語為記號，最大的理性，卻會造成最大的惡，但是，人們卻將形而上學所討論的「真」與倫理學所討論的「善」混為一談。「世人遂以形而上學之所謂真，與倫理學之所謂善，盡歸諸理之屬性，不知理性者不過吾人知力之作用以造概念，以定概念之關繫，除行為之手段外，毫無關於倫理上的價值。」（王國維 1979：1560）因此，王國維強調，理性頂多可以作為行為的形式，而不應該作為行為之標準。

對於19世紀末期斯賓塞式功利主義倫理學所發展的倫理觀，王國維更提出了他的嚴厲批評。王國維說，所謂「最大多數之最大福祉」只是「倫理學者之夢想而已」，因為「以極大之生活量而居於極小之生活度，則生活之意志之拒絕也。」（王國維 1979：1626-1627）王國維透過叔本華的觀點，說明所謂善惡之別，只在於「拒絕生活之欲」的程度，而「惡」其實是「主張自己之生活之欲，而拒絕他人之生活之欲。」（王國維 1979：1572）王國維已經準確地指出了倫理問題之所在：形上學體系所認定的真理其實是片面的主觀所架構出衡

量尺度。但是，以此真理作為善之準則以及倫理體系之理性，卻正可能是最大之惡的源頭。功利主義倫理學，正是以利益為原則的倫理邏輯，此功利理性或是主觀之欲，在判斷與排斥他人之欲時，時常會造成理性之惡。

王國維認為當時晚清學術界不事思想工作，僅以偏重實利目的或是涉入政治野心之學術為滿足，因此他提出了犀利而沉重的批判。他認為透過嚴復所引進的達爾文與斯賓塞等物競天擇之功利論與進化論，以及當時附和西方自然主義者之流，皆是「聊借其枝葉之語，以圖遂其政治之上的目的」，只是出於情感的意圖，並無任何學術或是知識上的價值。王國維更認為晚清知識分子如康有為的孔子改制考與譚嗣同的仁學，都是「蒙西洋學說之影響而改造古代之學說」，其結果都是失敗的。王國維指出，康有為的孔教模仿基督教，雖然試圖脫離中國數千年的思想束縛，卻以西方已經式微的宗教迷信代替，目的在於政治上的企圖，而譚嗣同「以太說」的形上學，半唯物論兼半神秘論，目的也在政治上的意見。至於當時各種學術雜誌，王國維更認為多半是「紕謬剽竊」，完全「不知學問為何物」。王國維也注意到當時各級學校所教授的國民知識並沒有思想上的教育，海外留學界則僅以海軍製造或是法律為主，例如嚴復等人，因此完全沒有能力「接歐人深邃偉大之思想」。王國維慨嘆：「近數十年之留學界，或抱政治之野心，或懷實利之目的」，而沒有人願意研究「冷淡乾燥無益於世之思想問題」。因此，王國維認為晚清數十年之學術界既不似先秦諸子九流各創學說燦然放萬丈光焰的「能動時代」，也不似六朝以至於唐朝匯聚佛教思想而極千古之盛的「受動時代」，反而動輒詆毀異端，疑慮西洋思想，因此格局甚小，根本無法滿足宇宙人生中知識上的要求或是懷疑上的苦痛。（王國維 1979：1698-1705）

王國維的倫理觀與其同時代人的倫理觀截然不同。他透過叔本華的哲學，說明意志與身體實為一物，身體僅是意志之客觀化，一切物之自身皆是意志，超越了物我對立的物化原理，也就是倫理的基本立場。（王國維 1979：1572）他也強調，倫理是不可教的，正如美術，只能夠透過經驗而獲得直觀的機會。（王國維 1979：1590）不

過，我認爲，王國維自己獨特的倫理觀則呈現在他對於《紅樓夢》的闡釋。他認爲《紅樓夢》是生活的意志客觀化的一種最高的美學形式倫理經驗。《紅樓夢》提供了人世間經驗之強烈悲歡啼笑、滿足與苦痛、希望與厭倦，並不會使人進入生活之欲，停留於眩惑之快，而是透過經歷此塵世，歷盡生活之欲，卻大徹大悟，而獲得解脫。王國維認爲《紅樓夢》的美學與倫理經驗的最高成就，就在於寶玉悖離了世俗人倫的同時，所呈現的解脫的意義。所謂解脫，是拒絕一己之生活的意志，同時也是認知到一切人類與萬物都與我的意志相同。（王國維 1979：1623）王國維強調，這種脫離生活之欲的解脫，與當時盛行的「生生主義」正好相反。「生生主義」期望使「生活之量達於極大限」，其實是造成「弱肉強食」的問題所在；《紅樓夢》的解脫所提供的「無生主義」，則是大宇宙之解脫的基礎。（王國維 1979：1627）《紅樓夢》之所以可以提供此解脫的倫理經驗，正是因爲人的複雜而矛盾的情感意志在文學中完全被客觀化，使人經由進入此美學形式而經驗到此矛盾，並喚起瞭然一切的明晰意識。（王國維 1979：1631-1634）王國維評論《紅樓夢》時所提出的美學經驗，以及他所反覆斟酌的「無生主義」，關鍵在於超然於利害之外與物我關係的美學經驗，是一種更爲激進的位置：這個扣減自身主觀意志的倫理觀，是值得我們深思的問題。

六、結論：倫理主體的拓樸學位置

回到本文最開始時所提出的視野問題，也就是科學知識 / 理性目光建制時所牽涉的世界觀 / 視野結構的內在轉化，以及此知識在日常生活經驗中所衍生的體制化過程。當時代發生巨變而知識分子主動介入翻譯的工作，這些引用自遙遠知識體系的衆多話語，透露了各個文本之視野框架背後更深層次的邏各斯 / 話語結構。正如王國維所說，這些知識分子的工作一則是「借其枝葉之語以圖遂其政治之上的目的」，再則是透過「西洋學說之影響而改造古代之學說」；在此借用之下，其工作都已經摻雜了同時代的世界觀與主觀焦慮。所謂視野的

隱藏邏輯，或是「客觀」之「理」，就在主觀地納入與混合不同視角的過程中，以隱匿的方式發生改變。在主體的工作中，並沒有外部視野與內部視野的對立，而是透過主體化的工作積極納入外來的話語邏輯，並且透過在地化的工作，縫合傳統思想中具有共振性質的詞彙。在此過程中，無論是外來詞彙或是傳統詞彙，都被主體依循著時代法則以自然化與合法化的模式竄改。

倫理是主體工程的核心概念，因為倫理涉及了人與人之際的關係模式。日本與中國在現代化過程中大量關注倫理學的問題，並不是偶然的文化現象。在歷史過程中，知識主體、權力主體與倫理主體有環環相扣的關係，而共同構成了譜系結構，在此結構中，牽涉了我們所認定的真理、權力場域，以及我們如何將自身建立為道德執行者的問題。個體如何被導引而朝向對自身以及對他人之欲望的特定詮釋模式與控制技術，是個牽涉甚廣的問題。倫理主體的形成，其實是一個時代的主體自行完成的起點，牽涉了一個歷史時期主體化的工程與治理的技術，更涉及了綿延繁複的話語工作。主體會學習此話語邏輯，也會透過曲折繁複的話語架構來設計一系列體系，來規範與限制他人的愉悅，更會設計長久的教養過程，來導引其他主體服從其所設定的話語法則。因此，無論是梁啟超所提出的「新道德」與「新民論」的道德革命，或是羅振玉所強調的將學生作為「材料」施以繩墨斧斤，以「營室」來執行教育，都是為了凝聚國家民族精神，使國民具備國民道德，進而展開軍事體操以備徵兵，以便建立以國家為框架的倫理秩序：這些都成為了晚清學部新政的教育方針，也成為五四時期新文化運動的基礎。

我們要研究晚清知識轉型之際的倫理學問題，就是要將此「倫理學」的話語模式問題化，並探索此現代倫理的形成譜系以及其拓樸面向。我們要思考的問題是：倫理的翻譯與建構是在什麼學科知識、理性思維與話語體系之下被建立的，有哪些不同論述共享其核心邏輯，透過挪用哪一些中文脈絡的傳統語彙而獲得正當性，以及其中被隱匿卻持續發生效應的邏輯如何成為五四啟蒙運動中具有自發性主體的前驅。19世紀盛行於歐美的倫理話語大量納入生理化想像與進化論

的共同體敘事，鞏固了個人與群體的倫理紐帶，確立了正常與病態或是進步與頹廢的對立，進而在身心二元論的架構中判定善惡，展開了自我管理的技術以及對於他人心靈的管理模式。日本與中國吸收西方新知的同時，也納入了此知識體系背後的邏各斯／話語，讓國家占據最高位的「道」或是「理」。掌權者可以透過話語機制操縱此「道」與「理」，而國家之下的諸種體制則會以相互支撐的方式無限延展此道／理。主體在體制內接受教化，同時複製體制，自行詮釋與創造其倫理位置：主體的自由與能動性正好發揮於其倫理位置的闡發。

梁啟超與羅振玉處於銜接時代話語邏輯的倫理主體拓樸學位置，是介入體制化的積極實踐者，而王國維同樣處於此拓樸學位置，卻是退出此時代性價值框架的另一種倫理位置。

羅振玉所回應的時代需求，以及其所實踐的現代教育理念與引介的體制，替後世的教育改革鋪設了一條取徑日本的道路。我們清楚地看到，羅振玉在《教育世界》的體制性功能，或是作為一個有機的知識分子參與時代的集體話語，已經透過此刊物所翻譯的功利主義倫理學與教育理論，以及他具體推動清學部的新政工作，充分的展現。20世紀初的這些倫理教育話語，成為了中國20世紀倫理話語的主軸，界定了主體與社群／國家關係的基本道理。集中式的教育體制，從中央到地方的分級教育、師範體系以及教育行政組織，國家制定的教育理念，更透過義務教育深入每一個兒童的內心生活，以至於國民的養成與陶冶可以完全執行。蔡元培的教育革新，也是按照此模式而推動的具體實踐。

至於王國維的問題，則遠遠超過羅振玉的模式而更為複雜。王國維的確參與了《教育世界》的翻譯計畫，也著手翻譯了多種具有關鍵意義的倫理學與教育學理論。但是，王國維在此時期也進行了另外一個層次的二度翻譯，這是主體位置的另一種獨特面向，一個具有思考抵制空間的激進位置。王國維並不單純地附和同時代的思維模式，在他反覆探索西方哲學與中國古典思想對於倫理問題的思考極限處，他碰觸了二元論的局限，以及如何重新掌握經驗／知識的一元論思考模式。從王國維的觀點來看，理與欲的二元論正是使「理」的主觀位

置擴大，成爲具有規範性與普世性的形上學之原因，而孔子、告子等人所提出的人性一元論其實是接受人性多面向之可能起點。王國維從根本處批判進化論模式之倫理觀、功利主義式的最大多數人之幸福的修辭，以及自保與擴張式的「生生主義」。王國維不但不試圖縫合時代的迫切需求，反而不斷思索如何可能達到從一般欲望中扣減自身主觀生命之欲的倫理位置，這就是他所謂的「無生主義」。王國維因此回到了美學的倫理層面，他指出透過美感經驗，可以使人獲得超然於利害與物我關係的倫理思維。王國維的「無生主義」並不是虛無與悲觀，而是更爲積極地透過美感形式將意志與欲望客體化，使人們可能經驗到欲望世界之衝突極限，從而退離物我對立之認識關係，而得以從被功利目的操縱的倫理位置鬆脫。在王國維從根本處質疑倫理觀點，翻轉了倫理意義之同時，我們看到王國維也對同時期政治性知識分子的倫理觀，包括羅振玉，也保持了其激進批判之倫理距離。

引用書目

一、中文書目

- Aristotle (亞里士多德) 著，苗力田譯。1990。《尼各馬科倫理學》(*Nicomachean Ethics*)。北京：中國社會科學院。
- Foucault, Michel (米歇爾·福柯) 著，劉北成譯。2004。《臨床醫學的誕生》(*Naissance de la clinique*)。南京：譯林出版社。
- ，余碧平譯。2005。《主體解釋學》(*L'Herméneutique du sujet*)。上海：上海人民出版社。
- Frantz, Gustav Adolph Constantin (佛郎都) 著，譯者不詳。1882-1884。《國家生理學》(*Die Naturlehre des Staates als Grundlage aller Staatswissenschaft*)。東京：文部省。
- Heidegger, Martin (海德格爾) 著，孫周興選編。1996。〈同一律〉(頁647-660)、〈時間與存在〉(頁661-687)、〈尼采的話「上帝死了」〉(頁763-819)、〈世界圖像的時代〉(頁885-923)、〈技術的追問〉(頁924-954)、〈語言的本質〉(頁1061-1120)，收錄於《海德格爾選集》。上海：三聯書店。
- MacIntyre, Alasdair (麥金太爾) 著，萬俊人、唐文明、彭海燕譯。1999。

《三種對立的道德探究觀——百科全書派、譜系學和傳統》
 (*Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*)。北京：中國社會科學出版社。

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (尼采) 著，陳芳郁翻譯。1995。《道德系譜學》(*On the Genealogy of Morality*)。台北：水牛出版社。

——，張念東、凌素心譯。2000。《權力意志：重估一切價值的嘗試》(*The Will to Power: Attempt at a Revaluation of All Values*)。北京：中央編譯出版社。

Schwartz, Benjamin (史華茲) 著，葉鳳美譯。1996。《尋求富強：嚴復與西方》(*In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*)。江蘇：江蘇人民出版社。

Sidgwick, Henry (西額惟克) 著，王國維翻譯。1903。《西洋倫理學史要》，《教育世界》59-61號。

Spencer, Herbert (斯賓塞) 著，張武雄譯。1998(1902)。《社會靜力學》(*Social Statics*)，中英對照譯本。北京：商務印書館。

Weber, Max (韋伯) 著，于曉等譯。2008。《新教倫理與資本主義精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*)。台北：左岸文化。

三民書局大辭典編纂委員會編。1985。《大辭典》。台北：三民書局。

子安宣邦著，范淑文譯。2003。〈日本的儒學傳統與近代漢語的成立——「倫理」概念的出現及其儒教性重構〉，收錄於《東亞儒學：批判與方法》，頁101-117。台北：喜馬拉雅研究發展基金會。

——，陳徽宗譯。2008。〈近代日本的兩種倫理學〉，發表於「子安宣邦：關於思想史的方法——《論語》與倫理」系列演講第二場：「何謂倫理——儒學是倫理學嗎？」，清華大學中文系及人文社會研究中心主辦，2008年11月28日。

王汎森。1995。〈清末民初的社會觀與傅斯年〉，《清華學報》新二十五卷第四期（民八十四年十二月）：325-343。

王國維。1979。〈論性〉（頁1513-1534）、〈論近年之學術界〉（頁1698-1705）、〈釋理〉（頁1534-1560）、〈叔本華之哲學及其教育學說〉（頁1560-1592）、《紅樓夢評論》（頁1592-1635），收錄於《靜安文集》；〈原命〉（頁1747-1755），

收錄於《靜安文集續編》，均輯於《海寧王靜安先生遺書》卷四。台北：台灣商務印書館。

田正平。1996。《留學生與中國教育近代化》。廣州：廣東教育出版社。

吉村寅太郎著。1903a。〈視學提要〉，《教育世界》50-51號。

——，羅振常譯。1903b。〈日本現時教育〉，《教育世界》57-59號。

西村茂樹。1992。《日本道德論》，收錄於《近代日本思想史》（第一卷），近代日本思想史研究會著，馬采譯。北京：商務印書館。

佛籙。1993。〈《王國維哲學美學論文輯佚》序言〉（頁2-4）、〈王靜安先生年譜訂補〉（頁374-390）、〈王國維與江蘇兩所師範學堂〉（頁391-399），收錄於《王國維哲學美學論文輯佚》，王國維著、佛籙校輯。上海：華東師範大學出版社。

——。2006。〈跋《倫理學》〉，收錄於《王國維哲學譯稿研究》，頁35-48。北京：社會科學文獻出版社。

吳潛濤。1994。《日本倫理想與日本現代化》。北京：中國人民大學出版社。

李文英。2001。《模仿、自立與創新——近代日本學習歐美教育研究》。石家莊：河北教育出版社。

李細珠。2003。《張之洞與清末新政研究》。上海：上海書店出版社。

杜武志。1997。《日治時期的殖民教育》。台北：台北縣立文化中心。

汪家熔。2008。《民族魂——教科書變遷》。北京：商務印書館。

汪暉。2004。《現代中國思想的興起》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。

——。2007。〈對象的解放與對現代的質詢：關於《現代中國思想的興起》的一點再思考〉，《文化研究》第五期，頁168-189。

周谷平。1996。《近代西方教育理論在中國的傳播》。廣州：廣東教育出版社。

金德門。1999。〈1982.10.14蔣息岑信〉，收錄於《蘇州中學校史》。蘇州：蘇州大學出版社。

- 夏中義。2006。《王國維：世紀苦魂》。北京：北京大學出版社。
- 梁啟超。1999。《東籍月旦》（頁325-335）、《自由書》（頁336-403）、《新民說》（頁655-735），收錄於《梁啟超全集》第一冊。北京：北京出版社。
- 陸有銓。1997。《躁動的百年——20世紀的教育歷程》。濟南：山東教育出版社。
- 黃錦樹。2007。〈帝國，現代性與合法性：回應汪暉〉，《文化研究》第五期，頁190-198。
- 馮天瑜。2004。《新語探源——中西日文化互動與近代漢語字術語生成》。北京：中華書局。
- 劉紀蕙。2006。〈「心的治理」與生理化倫理主體：以《東方雜誌》杜亞泉之論述為例〉，《中國文哲研究集刊》第29期（2006年9月），頁85-121。
- 鄭匡民。2003。《梁啟超啓蒙思想的東學背景》。上海：上海書店出版社。
- 魯西奇、陳勤奮。1998。《純粹的學者：王國維》。武漢：湖北教育出版社。
- 謝長法。1992。〈清末教育改革家羅振玉〉，《歷史月刊》(1999.12)，頁68-71。
- 羅琨、張永山。1996。《羅振玉評傳》。南昌：百花州文藝出版社。
- 羅鋼。2005。〈王國維與泡爾生〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》2005年第五期，頁20-30。

二、日文書目

- 小山常實（小山常実）。1988。〈「憲法・教育敕與體制」的確立、展開與崩壞〉（「憲法・教育勅語体制」の確立、展開、そして崩壞），收錄於《日本教育史論叢：本山幸彦教授退休紀念論文集》（日本教育史論叢：本山幸彦教授退官紀念論文集），本山幸彦教授退休紀念論文集編輯委員會編，頁116-133。京都：思文閣出版。
- 井上哲次郎。1991(1912)。《國民道德大意》（國民道德大意），收錄於

《修身科講義錄》，日本教育史基本文献・史料叢書5，寺崎昌男、久木幸男監修，東京府內務部學務課編。東京：大空社。

日本儒教宣揚會編。1997。《日本之儒教》，寺崎昌男、久木幸男監修。東京：大空社。

加藤仁平。1993。《日本教育史》，日本教育史基本文献・史料叢書21，寺崎昌男、久木幸男監修。東京：大空社。

沖田行司。1988。〈井上哲次郎の國民道德與世界道德—敕語體制補完の論理〉（井上哲次郎の国民道德と世界道德——敕語体制補完の論理），收錄於《日本教育史論叢：本山幸彦教授退休紀念論文集》（日本教育史論叢：本山幸彦教授退官紀念論文集），本山幸彦教授退休紀念論文集編輯委員會編，頁339-356。京都：思文閣出版。

松平直亮。1932。《泊翁西村茂樹傳》（下卷）。東京：日本弘道會。

宮原誠一。1994。〈天皇制教育體制的形成〉收錄於《教育史》（日本現代史大系），日本教育史基本文献・史料叢書31，寺崎昌男、久木幸男監修，頁80-83。東京：大空社。

峯間信吉編校。1998。《教育敕語衍義集成》（教育勅語衍義集成）日本教育史基本文献・史料叢書49，寺崎昌男、久木幸男監修。東京：大空社。

三、英文書目

Amelung, Iwo. 2001. "Weights and Forces: The Introduction of Western Mechanics into Late Qing China," in *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*, edited by Michael Lackner, Iwo Amelung and Joachim Kurtz, pp. 197-232. Leiden, Boston, Kln: Brill.

Bonner, Joey. 1986. *Wang Kuo-wei: An Intellectual Biography*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.

Foucault, Michel. 1973(1971). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books.

———. 1980. "The Eye of Power," in *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, edited by Colin Gordon, pp. 146-165. New York:

Pantheon Books.

- . 1988. *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, edited by Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton. Massachusetts: University of Massachusetts Press.
- . 1990. "Introduction," in *The History of Sexuality, Vol. 2: The Use of Pleasure*, pp. 1-32. New York: Vintage.
- . 1994a. "For an Ethic of Discomfort," in *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984, Vol. 3*, edited by James D. Faubion, pp. 443-448. New York: The New Press.
- . 1994b. "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", "The Ethics of the Concern of Self as a Practice of Freedom," in *Ethics: Subjectivity and Truth, Essential Works of Foucault 1954-1984, Vol. 1*, edited by Paul Rabinow, pp. 253-280 & 281-301. New York: The New Press.
- Kurtz, Joachim. 2001. "Coming to Terms with Logic: The Naturalization of an Occidental Notion in China," in *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*, edited by Michael Lackner, Iwo Amelung and Joachim Kurtz, pp. 147-176. Leiden, Boston, Kln: Brill.
- Lacan, Jacques. 1975. *Seminar XX: Encore: On Feminine Sexuality the Limit of Love and Knowledge (1972-1973)*, translated by Bruce Fink. New York & London: Norton & Company.
- . 1978. *Seminar XI: The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, translated by Alan Sheridan. New York & London: W.W. Norton & company.
- Lackner, Michael, Iwo Amelung and Joachim Kurtz eds. 2001. *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Leiden, Boston, Kln: Brill.
- Levenson, Joseph R. 1965. *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1990. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

- Milchman, Alan and Alan Rosenberg eds. 2003. *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*. London & Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Scott, Charles. 1990. *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Wang, Fansen. 1997. "Evolving Prescriptions for Social Life in the Late Qing and Early Republic: From *Qunxue* to Society," in *Imaging the People: Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship, 1890-1920*, edited by Joshui A. Fogel and Peter G. Zarrow, pp. 258-278. London and New York: M. E. Sharpe.
- Zarrow, Peter. 1997. "Liang Qichao and the Notion of Civil Society in Republican China," in *Imaging the People: Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship, 1890-1920*, edited by Joshui A. Fogel and Peter G. Zarrow, pp. 232-257. London, New York: M. E. Sharpe.

四、網路資料

- 肖朗。2005/07/21。〈王國維與西方教育學理論的導入〉，中國學術論壇。<http://www.frchina.net/data/personArticle.php?id=2843>。(2007/11/27瀏覽)
- 侯懷銀、祁東方。2008。〈赫爾巴特《普通教育學》在中國的傳播及其影響〉，《中國教育學刊》2008年第1期。<http://epc.swu.edu.cn/article.php?aid=1808&rid=4>。(2009/8/24瀏覽)
- 單世聯。2000/12。〈現代性的分裂與王國維的矛盾〉，南方網。<http://big5.southcn.com/gate/big5/www.southcn.com/nflr/llzhuanti/lndjt/xgwz/200606190439.htm>。(2007/11/27瀏覽)
- 鄭愛華。2004。《羅振玉教育思想與日本》，浙江大學日本文化研究所碩士論文。<http://www.ch.zju.edu.cn/rwxy/rbs/shuoshilunwenZHENG-AIHUA.htm>。(2009/03/30瀏覽)