



二 五年十二月 . 第一四四期

【人文論壇】

新年與青年談中國文化 方世豪 頁 2

【中國哲學】

《中庸》的「誠」與孟子心性論 熊 凱 頁 3

從韓愈的〈原道〉與〈原性〉看其道論、性論與文論 韓曉華 頁 7

【文化研究】

中國思想與美國精神—中西文化形態論 周劍銘 頁 12

【哲學專欄】

沉思哲語—政改·普選·民主 陳成斌 頁 25

哲學淺說—德里達 韋漢傑 頁 27

【本會通訊】

稿約及入會表格 頁 31

編輯人語 郭其才 頁 32

香港
人文
哲學
會
出版

撰文：方世豪

新年與青年談中國文化

我起的這個題目，明顯是抄襲唐君毅先生文章的題目。唐先生《與青年談中國文化》這篇文章被選入中學中國文化科的課程範圍內，使唐先生的大名廣為青年人所知，但這卻不知是幸或不幸？為甚麼？這要由一封來信說起。

我正想如何寫這期人文論壇之際，《人文》編輯郭兄提議不如趁著新年，就寫一些新年的願望和展望。回家後就收到劉兄轉寄來一封讀者的來函，這是一位很熱心的年青讀者，曾參加我們舉辦的講座，對我們提出一些很真實而且有建設性的意見。我在這裏先感謝這位讀者的對本會活動的積極支持和參與，但我也因而對香港青年人對中國文化的態度有更多的了解。

在來信的內容中，有幾點是我想討論的，一是認為中學時學到的西方哲學很少，想知多些，二是中學時已學到些有關儒家道家的中國文化，不必講太多，三是如果講中國文化的話，要講得有新意或批判地講，否則會像中學的中文課。我相信這是真實的事實，也可以代表很多青年人的想法，因此引起我對中國文化前途的一些感想。

本來想知多些西方哲學是無可厚非的，因為中學課程確是不會教授西方哲學的專門內容，但如果擴闊一些範圍看，其實中學課程所學大部份是西方文化的內容，只有少部份屬中國文化。不要說各種科學，如物理、生物、化

學等，就算是文科，如經濟、地理、歷史等，都是西方文化底下的學科，內容都是西方文化的研究成果，並不是中國的傳統學問。其實這種分學科的制度和課程也是西方文化的產物，因此我說中學課程所學的其實大部份是西方文化的內容，只有很少一部份是中國文化的內容。因此青年人如果以為自己在中學階段所學的西方文化很少，那就錯了，因為事實上大部份所學都是西方文化。當然，這裏面沒有西方哲學的專門內容，這自然是一種缺失，但這是在實用至上的社會要求下必然的選擇，當然要選一些較實用的科目來讀，比讀沒有實有價值的、虛無縹緲的形而上學好。而且現在西方文化發展的大勢仍然是崇尚科學而反對形而上學的。

有以上的現象，自然因為現在香港社會是一個以西方文化為主的社會，要在香港生存，便不得不學懂西方文化，所以學西方文化是正確的選擇。我也以為要學一些西方哲學，因為這是西方文化的來源，沒有西方哲學便沒有西方文化，沒有西方文化便沒有香港，因此作為香港人應該總要知道一些。讀者要求我們講多些西方哲學，這是有需要的，我也認為是應該的。但是除了西方哲學外，中國文化我們是否就已不需要呢？

青年人以為在中學已學到了中國文化，至少包括儒家和道家的知識。但看看中學課程學習中國文化的科目，不外是中國語文、中國歷史，中國文化等科目在眾多的學科中，其實只很少一部份。先說中國語文，學的其實只是「語

文」，而不是文化，文化知識在課程範圍中所佔比例非常少，全靠閱讀一些篇章而涉及部份文化知識，所選篇章根本只是一篇作文的範文，沒有多少深刻的文化內容。就算只是學語文，也是西化的語文。現在課程中包括的漢語語法就是這種西化語法的表表者，這套漢語語法實實在在的由西方語法中整套搬過來硬套在中文上來使用，表達的只是西化的語法而已。再說中國歷史，原本老老實實的讀一個完整的中國通史，是很能了解中國文化的，但現在不知是爲了考試或其他政治原因，把中國歷史的課程分割得支離破碎，學生讀完也沒有一個完整的印象。至於中國文化科，按理應是最能了解中國文化的，但在考試模式底下，很精彩的中國文化內容變成爲考試的記誦重點，變成一些死知識。像唐先生的文章，本是一篇有感而發，很有生命力和活力的文章，但成爲考試對象後，便只是一些客觀知識，和生命全無關係，這樣的中國文化科又怎會帶出真正的中國文化。所以我說唐先生的文章不知是幸或不幸，青年人在這樣的學科和考試環境底下又怎算已學到中國文化呢？因此我以爲普遍地青年人以爲自己曾學過中國文化只是一假象而已。

這還不是最令人憂心的，最令人擔憂的是學了所謂中國文化後，便從此對中國文化沒有好感，不願再學，只想學西方文化。認爲西方文化是代表進步，中國文化代表落後，這是五四時期青年人對中國文化的態度，其實直至今

日，情況依然。這不只是課程設計失敗的問題那麼簡單，而是一種文化的大盛大衰的問題。上述來信表達了不想學些像中文課那樣的內容，即是說很厭惡中文課的內容，這不難想像，自己當年中學時期學習中文課不也是這樣嗎？學一些毫不現代的古老內容，沒有趣味，講仁義道德，因爲考試又要被迫說同意這些課文內容一定對，對處於反叛期的青年人來說，自然引起反感。所以青年人對中國文化沒有興趣，對批判中國文化卻有興趣，批判中國文化的講座題目才受歡迎。所以相信中國文化在與西方文化相遇後，直至現在還未能真正的消化，中國文化的復興相信還有一段頗長的日子才會實現。

我再看唐先生的文章，唐先生對中國文化非常有感情，唐先生自覺要負起中國文化興衰的重任，對自己對青年人都期待甚殷，他說：「本來中國固有學術文化之精神，經百年來西方文化思想之激蕩，已飄搖欲墜。再經連根拔起，人即欲在學術上抱殘守缺，亦無殘可抱，無缺可守。」（《人文精神之重建》「論接受西方文化思想之態度」），所以唐先生希望中國知識分子應有中國知識分子的氣概，可惜百多年來，中國知識分子都缺乏應有的氣概，這情況看來還要延續一段日子。中國文化的價值問題，本還有很多話說，紙短話多，在此就以唐先生的話作結，希望「我們必須互相勉勵，以激發其志氣，爲中國民族、中國文化求開啓一新的生機。」

中國哲學

撰文：熊 凱（南京大學哲學系博士研究生）

《中庸》的「誠」與孟子心性論

【內容提要】：《中庸》在發揮孔子德性之天，以及中庸思想時，提出了一個以「誠」貫通天道人道的形而上理論架構。但是作爲天道的「誠」究竟意義沒有被加以具象化落實於人道，使得天道的「誠」與實現人道的

主體之間的關聯較爲模糊，而且就主體如何實現天道也語曰不詳。孟子在繼承《中庸》形而上理論架構的基礎上，進一步將作爲天道的「誠」內化於「心」，並且由「心」推出「四端」，指出人性皆有「四端」，只是由於人沉

淪於物欲，而迷失本性，只要人們存心養性，發揮自身良知良能，寡欲、求其放心，不但可以知性、知天，而且可以成爲堯舜一類的聖人，達到儒家贊天地之化育、與天地參的理想追求；而諸侯如果能夠從自身先天存在的「四端」出發，以不忍人之心，推己及人，實行仁政，不但可以統一天下，而且可以達到古先聖王的境界。從而在內聖外王兩方面將《中庸》進一步大大推進了，這客觀上爲以後宋明理學的發展奠定了理論基礎，進而對傳統文化有著深刻的影響。

【關鍵詞】：《中庸》、誠、；孟子、心

傳統儒學最核心的部分是心性論，儒家心性論自孟子始具規模。孟子心性論不但承繼孔子學說在戰國時期出現的「仁」「禮」分殊的理路，而且爲宋明新儒學開出了心性論義理根據，因此對中國傳統儒學有著重要的影響。近代以來，學術界在對於孟子的「心」可謂眾說紛紜，存在著迥然不同的諸種解說，如有人認爲孟子的「心」是一種主體，也有人從同一性來看待孟子的「心」。這些解釋雖然大都源自於孟子「心」的不同涵義，並且在各自層面都反映了學界對孟子心性論的一些合理性認識，但是也存在著許多不足、片面之處。特別是由於這種解釋暗含了以「西方哲學」語境來解讀傳統思想的意味，而不能對孟子思想中的「心」與「誠」的關係給以歷史的合理的解釋，進而使得我們不但對於先秦思孟學派的歷史思想關聯性問題存在相當的歧異，而且由於這些對於孟子「心」的不同理解，進一步影響到我們對於孟子哲學的總體認識。有鑒於此，本文著重從思孟學派、《中庸》的「誠」來談談對於孟子哲學的一些認識。

(一)

思孟學派是先秦最著名的儒家思想流派之一，同時也是在中國思想上有著深刻影響的流派。從歷史記載看，孟子雖然曾經說過「未得爲孔子徒也，予私淑諸人也」（《孟子·離婁下》），但是孟子私淑的「諸人」究竟指代何人，現在已經難以知曉。子思與孟子之間的這種師承關係，首見於《荀子》。荀子在其《非十二子》中說道：「略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之曰：『此真君

子之言也』。子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶督儒嚙嚙然不知其所非也，遂受而傳之，以爲仲尼、子遊爲茲厚於後世。是則子思、孟軻之罪也。」[1]其後韓非在《顯學》篇說：「世之顯學，儒墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。……故孔、墨之後，儒分爲八，墨分爲三，取捨相反不同，而皆自謂真孔墨。」[2]這裏雖然提到「子思之儒」、「孟氏之儒」等儒家流派，但只是把它們看作「儒分爲八」中的兩派，對於二者關係如何，則根本沒有提到。後來司馬遷據《非十二子》在《史記·孟子荀卿列傳》中就直接說孟子是「受業於子思門人」了。不過這種說法在中唐韓愈《原道》昌明儒家道統以前，並不怎麼被重視，《原道》之後很快就被大多數儒士特別是宋明理學家接受，以此重構儒家道統，思孟學派開始與道統結合在一起，作爲儒家道統的傳遞者。二程認爲：「孔子沒，曾子之道日益光大。孔子沒，傳孔子之道者，曾子而已。曾子傳之子思，子思傳之孟子，孟子死，不得其傳，至孟子而聖人之道益尊。」[3]理學家將思孟學派說成是道統的傳遞者，而這個道統又主要是指內在的心性問題。他們認爲子思所著的《中庸》裏面的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」等觀點，爲孟子所繼承和發揚，進而發展成爲一種以道德修養爲中心的儒家心性之學。雖然後來也有一些儒者對於宋儒的道統論乃至思孟學派是否成立存有疑義，但是從思想文本上看，宋儒的觀點無疑是正確的，《中庸》與《孟子》確實存在密切的思想關聯。

在現存資料裏面《中庸》只是《禮記》中的一篇，由於宋儒將它作爲「孔門心法」而逐漸被重視，如二程就認爲：「此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。其書始言一理，中散爲萬事，末複合爲一理；放之則彌六合，卷之則退藏於密，其味無窮，皆實學也。」[4]（《中庸章句》）宋儒是以《中庸》上溯到上古聖王，去探尋儒家道統之源的。二程之後，南宋朱熹進而將《中庸》與《大學》《論語》、《孟子》合成《四書》，作爲儒家的重要經典，其地位更加突出，爲歷代儒士大夫所傳頌。

《中庸》通篇的主旨是論中和，認爲中和是性，中和是道。要達「中」，首先要「誠」。「誠」作爲一種連接天人之際的道德本體，其思想實際上來自孔子對於天道的認識。在

先秦孔子之時，圍繞天人關係問題之天，便存在著三種含義：自然之天、運命之天以及後來更著名的德性之天。自然之天後來為儒家荀子一派所發展；而德性之天則主要為儒家的思孟學派所堅持。在孔子那裏，「生德予吾」的天道是社會倫理道德的合理性、絕對性、永恆性的最終理據。由此而形成的天人合一論，實際上就是把天道人道化、倫理化，人間的倫理觀念被強加給天地萬物，賦予萬物以這種抽象的德性。這為後來《中庸》以「誠」作為天道本體奠定了理論基礎。

《中庸》認為，「誠者天之道也，思誠者人之道也」，「至誠如神」、「誠者物之始終，不誠無物」。萬物皆由「誠」而出，「誠」是萬物的本源和終極依據，它自身涵括了一切創造和發展的潛在可能性，萬物與人，都是「誠」這樣一種天道本體的體現。就本體意義而言，天道、人道、物道是一致的，天道也是人道、人道也是物道。「誠」本身不以自身為目的，「誠者，非自成己也，所以成物也」，它本身表現為一種圓滿，這種圓滿的實現有待於物盡其用、人盡其職，各安本分，各盡其性。而就萬事萬物包括人而言，其終極價值的實現，也有待於與本體的合一，所以《中庸》最後說「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」。這種價值與本體的合一，實際上也就蘊含著主客、內外、天人合一的意思。

《中庸》雖然指出天道與人道的區別與聯繫，以「誠」為本為體，物為末為用，希望通過對天道「誠」的追求，達到「贊天地之化育」、「與天地參」天人合一的最高境界，但是就人道如何來實現天道，如何達到「至誠」，亦即所謂「天功人其代之」，這實際上其中包涵了人的心靈境界的問題方面，《中庸》沒有作深入的展開，只是較為含糊的談到「思誠」，「誠」與主體的關係並沒有明確說明，可能是內在也可能是外在，而且就《中庸》主導思想看來，是將誠外在處理的。而這方面的努力，主要是由孟子來完成的。

(二)

孟子的「心」是接著《中庸》的「誠」而來的。這可從《孟子·離婁上》說「誠者天之道，思誠者人之道也。至誠而不動者，未

之有也」中得到一些線索，這些表述表明在連接天道人道方面，兩者在以「誠」作為天道、思誠作為人道這一認識上是一致的。不過這樣的表述在《孟子》一書中非常罕見，這可能代表了孟子的早期思想認識。《中庸》還只是「思誠」，《孟子》一書中更多的是就「心」上而言，如文中說「萬物皆備於我，反身而誠」。（《孟子·盡心上》）、「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」《孟子·盡心上》等等。顯然，孟子的這些表述，深化了對於作為天道的「誠」、作為人道的「思誠」的合理認識。孟子明確把《中庸》裏面代表天道的「誠」進一步內化於主體的「心」，從「心」上言。「誠」非外在，「心」本有之。「誠」與「心」，兩者實際上是一而二、二而一的，由此，《中庸》「誠」所具有天道意義被孟子賦予了內在於主體的「心」，「心」同時也具有作為天道本體的意味。

孟子進而提出盡心知性，將《中庸》「思誠」轉化為「盡心」，「盡心」即達「至誠」，實際上也就進一步回答了《中庸》中所沒有解決的如何達到「至誠」的問題。盡心知性與《中庸》所提出的至誠盡性雖然在表述上有著許多的共同性，但就實質內容上而言，存在著重大的不同。這種不同表現在孟子雖然繼《中庸》的思路，關注天道本體「誠」的重要意義，但是，孟子比《中庸》更加關注天道的道德實現問題，著重從內在價值的意義上講心性問題。

孟子首先將作為天道本體的「心」體現的為仁義禮智「四端」：

惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。《孟子·告子上》

仁義禮智根於心。《孟子·盡心上》

仁義禮智非由外鑠我也，我固有之。《孟子·告子上》

仁義禮智四端是人的先天本性，「根於心」而「由外鑠我也」，因此人性是本善的。孟子甚至以「人之有四端也，猶其有四體也」來強調「四端」和肢體一樣具有的先天本性。孟子的「四端」說是居於儒家宗法制度親情血緣本性而言的，「親親」「尊尊」「泛愛眾而親仁」是先秦孔子以來儒家道德學說的邏輯起點，「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也」（《孟子·離婁上》）「孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」（《孟子·盡心上》）「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。」（《孟子·梁惠王上》）「親親而仁民，仁民而愛物。」（《孟子·盡心上》）孟子從父子兄弟之間的血緣倫理關係出發，進而引申出人與人、人與社會、乃至人與天地萬物之間的普遍性的自然倫理關係。

孟子認為仁義禮智四端「人皆有之」，「固凡同類，舉相似也」（《孟子·告子上》）自然人人皆具有成為聖賢的「善性」。他說「心所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。」（《孟子·告子上》）聖人之所以為「聖」就在於「性之也」，凡人之所以為「凡」就在於他們沒有能夠保持本心，放縱了自己的私欲，未能發揮先天賦予的良知良能。「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」這種不待學習便能做到的「良能」，不待思考便會知道的「良知」，是生下來就具有的「善性」。人們如果擺脫私欲的幹擾，憑藉良能、良知，去盡其才，求其「放心」，自然而然就會表現出「善」的本性。固守這種善性，並將其發揚光大，則「人人可以為堯舜」。（《孟子·告子下》）「則知天矣」，從而達到「萬物皆備於我」、「上下與天地同流」人生的最高境界；反之，如果人們不假教化，放縱自己的私欲，乃至泯滅這「四端」的人都被孟子視如禽獸。「非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」（《孟子·告子上》）「楊氏為我是無君也，墨氏兼愛是無父也，無父無君是禽獸也。」（《孟子·滕文公下》）「逸居而無教，則近於禽獸。」（《孟子·滕文公上》）「四端」是人與禽獸的根本區別。「人之所以異於禽獸者幾希」（《孟子·離婁下》）

根據這種性善學說，孟子提出了仁政的政治哲學，並且對戰國時期諸國為爭奪土地城囿而長期進行的不義戰爭進行了批判，「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城」，（《孟子·離婁上》）「賊仁者謂之賊，賊義者

謂之殘，殘一賊之人，謂之一夫」，（《孟子·梁惠王下》）他說這純粹是「率土地而食人肉，罪不容於死」（《孟子·離婁章句上》），主張「善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊、任土地者次之」（《孟子·離婁下》）。孟子認為諸侯如果能夠從自身先天存在的「四端」出發，依據儒家「親親」「尊尊」「泛愛眾而親仁」，以不忍人之心，推己及人，實行仁政，不但可以統一天下，而且可以達到古先聖王之道。「人皆有不忍之心，先王有不忍之心，斯有不忍之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」（《孟子·公孫醜上》）

(三)

綜上所述，《中庸》在發揮孔子德性之天，論述孔子的中庸思想時，提出了一個從誠——思誠——至誠——盡人之性——盡物之性——贊天地之化育——與天地參這麼一個天人貫通的形而上理論架構。但是作為天道的「誠」實際上只是一種脫離了現實的抽象，而並沒有被加以具象化落實於人道，對「誠」與主體的關係也只是含糊的以一個「思誠」來加以回答。這樣不但作為天道的「誠」與實現人道的主體之間的聯繫較為模糊，而且就主體如何達到天道也只能是空中樓閣。孟子在繼承《中庸》關於天人之道的形而上理論架構的基礎上，進一步將作為天道的「誠」內化於「心」，並且由「心」推出「四端」，指出人天生皆有「四端」和良知良能，只是由於人沉淪於物欲，而迷失本性，只要人們存心養性，發揮良知良能，寡欲、求其放心，則不但可以知性知天，而且可以成為堯舜一類的聖人，達到儒家贊天地之化育、與天地參這麼一個最高的理想追求。而諸侯如果能夠從自身先天存在的「四端」出發，以不忍人之心，推己及人，實行仁政，不但可以統一天下，而且可以達到古先聖王的境界。

顯然，孟子將《中庸》的「誠」從內聖外王兩方面做了發揮，他立足於人性本善的理論預設，強調了內在的良知發現，以此發掘人之初的善端根源，通過正心誠意、修身養性等道德實踐活動，由內向外地逐漸實現儒家修齊治平、內聖外王的人生目的，最終完成儒士期盼的人皆堯舜、天下為公的大同理想，這客觀上為以後宋明理學的形成與發展奠定了理論基礎，進而對傳統文化有著深刻的影響。

注釋：

- [1] 《荀子集解》，(清)王先謙 撰，沈嘯寰、王星賢點校，中華書局，1988 年
[2] 陳奇猷，《韓非子集釋》，上海人民出版

社，1974 年

[3] 《二程集·河南程氏遺書》卷二十五

[4] (宋)朱熹 撰《四書集注》，《中庸章句》，海南出版社，1992 年，第 25 頁。

撰文：韓曉華(香港公開大學教育碩士)

從韓愈的〈原道〉與〈原性〉 看其道論、性論與文論

引言

韓愈「道」論及文論的關係，一直以來都被冠以「文以載道」、「文以貫道」或「文以明道」等來說明，最常見的說法是：「『道』是目的，『文』是手段，『道』是內容，『文』是形式」、「『文』要為『道』服務」、「文與道二者必須互相結合」(註一)，然而，韓愈的「道」是甚麼意思呢？「道」既然是內容或目的，「文」在韓愈的心目中又處於甚麼地位呢？韓愈的「文」論與「道」論的關係又是否以「文以載道」、「文以貫道」或「文以明道」等即可用來說明呢？韓愈的「文」論又有多少受到其「道」的影響呢？本文的目的正是透過對韓愈〈原道〉和〈原性〉的析論，揭示韓愈「道」的意思，並指出其「道」論和「性」論如何影響「文」論。

從〈原道〉看韓愈的道論

蔣凡先生曾言：「韓愈不是一個理論家，因此，他的所謂『道』缺乏精深博大的理論思

辨色彩，有時還有點迂腐庸俗之味，這是人所共知的缺陷」(註二)在古代中國沒有所謂「哲學家」，其中專稱為理論家的就更少，韓愈雖非一位系統著述的哲學家，但是，他對於「道」的想法還是有一定的理據及系統的，周唯一先生認為韓愈對「道」的論述還有其獨特性，即「從實用的角度來闡發自己對儒道的看法和理解」(註三)，對於理解韓愈的「道」論，本文認為韓愈的「道」是有一定的思辨性質，與老莊的「道法自然」不同，亦與孔孟的「天道」不同，韓愈的「道」是從實用的層面，常識的層次來理解的，包括韓愈對聖人「志」的嚮往，「君子之道」為儒家之「道」等想法。要了解韓愈的「道」論，必先從其〈原道〉說起，本文嘗試從「道」的解說、「道」的作用及「道」的傳承三面來論述韓愈在〈原道〉中所說的「道」。

「原道」是甚麼意思呢？「〈原道〉的『原』字具有追尋的意思」(註四)簡單說，「原：探究本原」(註五)，意思上沒有太大的爭議，然而，「原道」中的「道」又是甚麼意思呢？卻各家皆有不同的說法，有譯者認為：「原道，即探求先王之道的本的意思。」(註六)即「道」是「先王之道」；陳耀南先生認為：「道：宇宙、人生、社會、政治、教化……等等的最高原理」(註七)，鄧國光先生則指出「『道』本身不是內容或對象，只是由到彼

的過程；所以，韓愈探究的，不是道本身，「道的本身不帶內容，所以是『中性』的」（註八），究竟在〈原道〉中「道」的意思是甚麼呢？似乎單憑篇章名目較難掌握。孫昌武先生認為「這（按：即〈原道〉）是一篇求端訊末的綱領性著作」（註九），即〈原道〉開首已為全文作提綱式的論述，以下我們便從〈原道〉中找出「道」的意思。

「道」的意思

〈原道〉：「博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎已無待於外之謂德。」

在〈原道〉文首，韓愈立即為「仁、義、道、德」作一番解說，而且，韓愈都是據儒家經典而說，「博愛之謂仁」見於《論語·顏淵》：「樊遲問仁，子曰：『愛人』」及《孟子·離婁下》：「仁者愛人」；「行而宜之之謂義」本於《中庸》：「義者，宜也」；「由是而之焉之謂道」勉強可說是據《中庸》：「天命之謂性，率性之謂道」而說；「足乎已無待於外之謂德」亦見於《禮記·樂記》：「德者，得也」及《周禮·地官司徒·師氏》：「在心為德，施之為行」，這四句重點是指出韓愈所說的「道」主要是依據儒家的經典而說，不能說是有甚麼深刻的意義。

〈原道〉：「仁與義為定名，道與德為虛位。」

所謂「定名」與「虛位」指的是有沒有具實質內的概念，在韓愈的心目中，「仁義」既為「定名」即具有實質的內容，而「道德」只是「虛位」便表示沒有具體的內涵，鄧國光認為「道」本身並不存在內容，「所以用『虛』字擬狀其特色」，而「『定』字揭示了仁、義的定位指向的作用，而道之所以介定為『由是而之』，就是從仁、義出發以往的意思」（註十）。即是說，韓愈對於「道」的看法應該是從「仁義」而來，「道」本身是只是「率性」而來的方向，而「德」就是由此「道」的方向指導下之行為。故此，韓愈的「道」是「虛位」是一種指導性的概念，並沒有具體的內容，具體的內涵是「仁義」。

〈原道〉：「故道有君子、小人，而德有

凶有吉。」

韓愈再進一步認為既然「道」只是指導性質，「德」祇是顯出的作為，「道」便有所謂「君子之道」與「小人之道」，即是有「仁義」性質的「道」為「君子之道」，此亦是韓愈所探尋的「原道」，沒有的只是「小人之道」，由不同的道所指引下，所得出的作為、行為亦有吉凶好壞。

由上述所示，我們大致可以理出韓愈在〈原道〉中「道」的兩層意思。一般來說，韓愈使用「道」時是代表一種指導性的概念，沒有實質的內容，而在他將「道」區分為「君子之道」和「小人之道」時，所謂「道」便是指由「仁義」為始，再「道」而致向的「君子之道」。

「道」的作用

究竟韓愈何以要說明原「道」呢？即韓愈心目中「道」有甚麼作用呢？當我們明白韓愈的「道」實質即是「君子之道」，「道」的作用便在於它如何指導或引導人們走向「君子之道」。這種「道」亦即「先王之教」，以此為教為「道」，可以達至「君子之道」。

〈原道〉：「其為道易明，而其為教易行也。是故以之為己，則順而祥，以之為人，則愛而公；以之為心，則和而平；以之為天下國家，無所處而不當。」

韓愈認為「先王之教」是易明易行的道理，而且，隨著「先王之教」，為人為事皆能恰當通順，達至所謂「相生養」的祥和政治局勢，所以，鄧國光便說：「韓愈在〈原道〉所追尋的，是聖人所行的道，這是以仁、義的心治為起點，相生養的治世為鵠的一套修、齊、治、平的工夫。」（註十一）由此可見，本於韓愈認為循行「先王之教」能達「君子之道」，故此，韓愈在〈原道〉中提到的要探尋「道」，原因正在於能為當時的政治、社會及個人道德等層面提供恰當的指導。

「道」的傳承

既然韓愈探尋的「道」乃「君子之道」，也由於「道」能作為國家、社會及個人的指導方針，韓愈更要作探尋，至於如何探尋，韓愈認為是遙承於孟子，上繼於孔子及文、武、周公等。

〈原道〉：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻；軻之死，不得其傳焉。」

韓愈認為「君子之道」是從上三代而來的，不過，至孟軻則已經不得傳承，故此，在韓愈的心目中，需要從古代的典籍來看。而且，在〈原道〉中，韓愈還因應當時的佛老思想盛行，刻意指出「道」並不是他們所述的道，「黃老于漢，佛于晉、魏、梁、隋之間。其言道德仁義者，不入于楊，則入于墨；不入于老，則入于佛」、「老子之所謂道德云者，去仁與義言之也」（〈原道〉），此亦即韓愈在中國思想史上有名的「闢佛老」，勞思光先生亦據此說：「韓氏之學雖不足承孟子，而其志則確以復興儒學為己任。」（註十二）故此，韓愈所述的「君子之道」實際是欲上承於孟子，不過，勞思光先生既說「韓氏之學雖不足承孟子」，實指出韓愈的「道」僅是從古代典籍撮取其說而未能深得其意，最明顯的說法是韓愈〈原性〉中的「性三品」根本未能符合孟子的「道性善」說。

從〈原性〉看韓愈的性論

在〈原道〉的「道」中，是一個指導性的概念，作用是引導我們達至「君子之道」，社會可以臻「相生養之道」。其中，所謂「仁與義為定名，道與德為虛位」指出「仁義」才是實際的指導內容，而這「仁義」是從何而來呢？這便本於「人性」。現在，我們便從〈原性〉中的「性」來討論韓愈「仁義」所在，至於本節對〈原性〉的討論之目的有二：一方面指出韓愈的「道」論與「性」論的關係，另一方面亦點出其「性」論與孟子的「道性善」有別，甚至是誤解。

〈原性〉：「性也者，與生俱生也；情也者，接於物而生也。」

韓愈對「性」的理解是接近於荀子的，

將「性」理解為「生而有」的本能、本性，所謂「性」，「實指人在實然歷程中開始所具之能力講」（註十三），其再將「情」指為受外界刺激而生的「情感」，即所謂「七情」。然而，這樣的「性」與「情」在一開始定義之下，已與孟子的「性」與「情」有別，孟子的「性」是從道德價值的根源問題來說，其「情」可以解為「所強調的一物有某種趨向，而那種趨向是該物的特徵」，亦可以解作「性」的同義。（註十四）這樣，韓愈的「性」與「情」似乎與孟子的「性」和「情」有著不少距離。

〈原性〉：「性之品有三，而其所以為性者五；情之品有三，而其所以為情者七。」

韓愈將「性」與「情」皆分為三品，再以「其所以者五：曰仁、曰禮、曰信、曰義、曰智」及「其所以為情者七：曰喜、曰怒、曰哀、曰懼、曰愛、曰惡、曰欲」的分類來分別指出「五性」的雜純及「七情」的恰當否來區分成三品。在此，鄧小軍先生指出韓愈在〈原性〉中實是有一個大矛盾，其曰：「《原性》人性論主題部分，實際涵有一大內在矛盾，即人性本善與人性三品說之間所形成的矛盾。」（註十五）的確，韓愈在理解孟子的「性」時，實際是等同於荀子、揚雄的「性」，其說：「孟子之言性曰：人性善。荀子之言性曰：人之性惡。揚子之言性曰：人之性善惡混。」又言：「三子之言性也，舉其中而遺其上下者也，得其一而失其二者也。」明顯地，韓愈的「性三品」說是針對於性善、性惡與性善惡混三套說法而來的，不過，韓愈根本對三子的學說理解也有問題，孟子固從道德價值根源而說「性善」，所謂「仁義內在，性由心顯」；荀子的「性惡」，除了認為「人生而有欲」外，還是「人生而有知」，其「惡」實是未能從循從積習正理平治自然生性而言；揚雄的「性善惡混」則是從「才性」而說，韓愈對於三子的學說未能相應理解，反而將三者的學說，以「性」為同一意思——「生之謂性」——來處理掉。其次，韓愈的「性三品」說亦有其內在的問題，即「性」有分為五項（即仁、義、禮、智、信），這五項是從何而建立為「性」呢？何以要分為五呢？在區分為「性三品」時，要如何鑑別呢？這正是韓愈「性」論的大問題。

韓愈對人性的看法是「性三品」說，我們已論述過其實有違於孟子的「性善」，這樣，韓愈如何遙承孟軻的「君子之道」呢？

韓愈對於孟軻的「君子之道」主要的看法是「仁義內在」，這種「仁義內在」的「君子之道」，韓愈認為是可以教而化之，故此才有所謂「原道」，而「性三品」說則是從教化來看，其所謂「上之性就學而愈，明下之性畏威而寡罪，是故上者可以教而下者可以制也。其品則孔子謂不移也」。這樣看來，韓愈的「性」論便為其「道」論提供了一個人性可以教化或制約的基礎，從而引証「君子之道」在實踐上的可能性。

韓愈道論、性道與文論的關係

當我們對韓愈的「道」論和「性」論有一定的理解時，應反個來問：究竟韓愈的道論、性論與文論有何種關係呢？或者，甚至乎有沒有關係呢？市川勘認為：「韓愈文學思想的邏輯形式是：『文』的內容是『道』，『道』的核心是『仁義』，『仁義』存在於世間萬物之中，必須以性情去體察。這樣繞了半天，讓人理出頭緒還是『文』產生於現實生活中，只不過情感首先必須淨化即『仁』化。」（註十六）即是說，韓愈的道論、性論和文論應該是有關的，至於是甚麼關係呢？簡單點說，「道」論使韓愈主張「修辭明道」；「性」論使韓愈實行「以文為戲」。現在，我們先論述韓愈的文論，再分述其關係。

韓愈的文論

所謂「文論」，大抵是指「文學觀」，即對文學的看法。以下我們先略述韓愈對文學（文章）的見解。韓愈的文學觀可以有許多不同的區分與說法（註十七），基本上，韓愈的文學觀有如下的特色：

一，明道的文學觀。在韓愈的文學觀中可以區分為學習與創作兩方面，韓愈對於學習文章之事，主要是志在於學習古道，其言：「然愈之所志於古者，不惟其辭之好，好其道焉爾。」（〈答李秀才書〉），「思古人而不得見，學古道則欲兼通其辭。通其辭者，本志乎古道者也。」（〈題歐陽生哀辭〉），「愈之志在古道，又甚好其言辭。」（〈答陳生書〉），可見韓愈對於古代經典的學習主要是從其「志」而說；至於從文學的創作而言，韓愈認為道是文的根本，作文必先修養仁義，即有個人的修養，其曰：「將蘄至於古之立言者，則無望其速成，無誘於勢利，養其根而

蒞其實」（〈答李翊書〉），而且，在創作上亦需要「為理」，所謂「蓋學所以為道，文所以為理耳」（〈送陳秀才彤序〉），能合乎理便能「出入仁義」，至此，韓愈認為文章「必出於己，不襲蹈前人一言一句，又何其難也！必出入仁義，其富若生蓄萬物。」（〈南陽樊紹述墓誌銘〉）。

二，「去陳言」與「怪奇」。韓愈較為奇怪的文學主張「陳言務去」、「辭必己出」，所謂「去陳務言」，即凡前人已用過的詞句成語都不能再用；所謂「辭必己出」，即作文需要自，立不因循前人。其說：「漢朝人莫不能為文，獨司馬相如、太史公、劉向、揚雄為之最。然則用功深者其收名也遠；若與世沉浮，不自樹，立雖不為當時所怪，亦必無後世之傳也。」（〈答劉正夫書〉）

三，不平則鳴與窮而文工。韓愈認為文章佳作應該是來自不平與窮愁的，其謂：「大凡物不得其平鳴。草木之無聲，風撓之鳴。水之無聲，風蕩之鳴。……人之於言也，亦然。」（〈送孟東野序〉）所謂「不平」是指內在的「仁義」或「性」受到外在的刺激而產生的，其中「不平」更包括窮困愁思。

「道」論與「修辭明道」

現在，回到起初的問題：一，「道」既然是內容或目的，「文」在韓愈的心目中又處於甚麼地位呢？二，韓愈的「文」論與「道」論的關係又是否以「文以載道」、「文以貫道」或「文以明道」等即可用來說明呢？三，韓愈的「文」論又有多少受到其「道」的影響呢？

對應於問題一和二，我們認為韓愈的「道」論是一種指導性質的說法，以「仁義」為重心的「君子之道」才是他所要求達到的境界，而這種要求對於韓愈的「文」論，實亦有其指導作用。而韓愈「文」論的主要特色是「明道」，這是種「修辭明道」的志向，鄧國光先生認為：「『修辭明道』的提出，是韓愈安身立命的寄託所在……『修辭明道』是韓愈的志，是他在『不得位』時的自我肯定；作為韓愈古文內涵的根核，是理解韓文體的關鍵。」（註十八）明顯地，「道」論的指導性質在「修辭明道」中發揮了指引的作用，而所謂「修辭明道」，見於〈爭臣論〉：

「君子居其位，則思死其官；未得位，則思修其辭以明其道。我將以明道也，非以為直而加人也。」韓愈的「道」論主要是指引臻至「君子之道」，而「修辭明道」便在於韓愈以「君子」得位與不得位來作為自己的立場，故在韓愈「不得位」之時，韓愈便以「修辭」來「明道」作為自己立命的方向。由此而見，「文」在韓愈心目中的地位，應該是從「君子不得位」之時，表達自己心志的工具。

對應於問題三，借周唯一先生的說法，先生認為韓愈的「道」在其文學創作中起著指導作用，具體表現為：一、「公開舉起儒學的旗幟，衝破駢文對文學創作的羈絆」；二、「以道作為選擇題材、評價生活的準則」；三、「運用『道』去衡量事物的不平，提出『大凡物不得其平則鳴』的觀點，要求文學作品既要反映現實，又要抒發真情實感，富有情彩和想像」。(註十九)基本上，韓愈的「道」論與「文」論的關係，與周唯一先生的見解相去不遠，即韓愈於「道」中的指導性質與「君子之道」的作用，來為自己的「文」論定下一定的方向。

「性」論與「以文為戲」

韓愈的其中一個文學創作重點是「以文為戲」，所謂「以文為戲」並不是一種兒戲、輕率的說法，而是從另一種角度來看韓愈文學觀的見解，韓愈為文有類是「怪怪奇奇」的風格，更有以「怪神之事」、「駁雜無實之說」為題材，如：〈毛穎傳〉、〈送窮文〉、〈貓相乳〉、〈雜說三〉和〈進學解〉等，對於這類文章實是展現了韓愈「以文為戲」的創作風格，市川勘先生更指出「韓文血脈，韓文之獨創性，恰恰成於『以文為戲』」(註二十)，鄧國光先生認為韓愈這樣的寫作風格是有其原因的：韓愈為文「為戲所以求知於世」，「因為元和世風尚怪奇，為了求佑於天下，韓愈的為戲之文便要迎合趣尚」，而且，「以文為戲借寓言表達不平之鳴」(註廿一)，說實在，「以文為戲」與其「道」論亦有一定的關係，雖然並不是以「明道」的肅穆莊嚴為表達手法，但是，從戲謔的手法而言，「以文為戲」仍然可以達至「明道」的目的。當然，「以文為戲」仍然有一定的底線，在〈上宰相書〉表明「不悖於教化，妖淫諛佞講張之說，無所出其中」。

那麼，「以文為戲」與韓愈「性」論有何

關係呢？韓愈的「性三品」說將「性」分為「性」與「情」分三品，其主要於教化作用中表明可以「上者可以教而下者可以制」，而「以文為戲」之說，除了符合「道」論之外，亦以教化為重，先以「尚奇」為世所好，而再進行「明道」之教，故韓愈的「性」論實在配合「道」論之下，以不同的寫作手法來表達。

結論

從韓愈的〈原道〉和〈原性〉兩篇文章，我們可以為韓愈的「道」論立定為「道」乃引導的性質及「道」實乃以「仁義」為重的「君子之道」；我們亦可以為韓愈的「性」論定義為「性三品」說，其主要的的作用乃是「上者可以教而下者可以制」。以這兩者來看韓愈的「文」論，我們又可以引証韓愈的「修辭明道」是本於「道」論為自己的立命方向，為文實乃在「不得位」時作為「明道」之用，這正是「君子之道」，至於「以文為戲」則在於不同的寫作手法，既配合「道」論，又符合「性」論，以為文可教化為主。

註釋：

註一：王更生編著《韓愈散文研讀》(文史哲出版社，1993) p.48-49。

註二：蔣凡著《韓愈〈原道〉篇新證》(學術月刊第8期，1985年) P.56。

註三：周唯一著《韓愈的“道”及其在文學創作中的積極作用》(衡陽師專學報第1期，1992年) p.52。

註四：鄧國光著《韓愈文統探微》(台灣：文史哲出版社，1992) p.48。

註五：陳耀南著《古文今讀(續編)》(香港：中文大學出版社，1999) p.138。

註六：周啓成、周維德注譯《新譯昌黎先生文集》(台灣：三民書局，1999) p.1。

註七：同註五。

註八：同註四。

註九：孫昌武著《讀韓愈《原道》》(中國哲學史第 5 期, 1989 年) p.67。

註十：同註四, p.47-48。

註十一：同上註, p.49。

註十二：勞思光著《中國哲學史(第三卷上冊)》(香港:友聯出版, 1980 年) p.29。

註十三：同上註, p.27。

註十四：信廣來著《孟子·告子上》第六章疏解, 載於李明輝編《孟子思想的哲學探討》(台灣:中研院文哲所, 1995 年) p.104。

註十五：鄧小軍著《理學本體——人性論的建立:韓愈人性思想研究》(孔子研究第 2 期, 1993 年) p.65。

註十六：市川勘著《韓愈研究新論》(台灣:文史哲出版社, 2004) p.53。

註十七：基本上, 對一位學者的學說特色, 可以本於不同的理解而說。對於韓愈, 王更生認為其文學主張為: 文以明道與文道統一、提倡古文反對六朝浮艷文風、詞必已出文從字順、不平則鳴與反映現實及革新必本於繼承。(見氏著《韓愈散文研讀》); 韓廷一則以載道說、養氣說、創新立奇說來概括韓愈的文學論(見氏著《韓昌黎思想研究》), 當然, 還可以有其他不同的說法, 不過, 本文認為論述韓愈文學觀的重點只為表達其與「道」論及「性」論的關係, 故在陳述韓愈的文學觀時以此為限。

註十八：同註四, p.17。

註十九：同註三。

註二十：同註十六, p.155。

註廿一：同註四, p.83-84。

文化研究

撰文：周劍銘

中國思想與美國精神——中西文化形態論

摘要：在文化形態的闡釋性中文化與人性具有社會精神、社會形態多層次的一致性。人性是自性的文化化，人性不是對獸性的對立或否定，人性是人對獸性的超越過程和連續的進步性，歷史的連續性和文明的動力性正在於此。文化形態在中西文化中具有不同的表現和表達，美國精神是美國文化形態的個性形象，但社會生活中的個人主義並不自由，政治中的自由主義卻是共性現而不是個

性，美國精神是在文化形態的創造和認同上成為美國精神；中國傳統文化以它的社會現實中的歷史精神表現為中國的文化形態，中國精神始終是中國社會、國家、個人的文化意識。

- 1) 文化與人類化
- 2) 文化與人性

- 3) 儒家的文化思想
- 4) 美國精神的文化形態
- 5) 文化形態的中國精神

在哲學的玄奧思慮與科學的嚴格邏輯之間，近代蓬勃發展的社會科學和它們的複雜交叉的學科和分支中，出現了以「形態」(morphology)為物件或觀點的理論方法，形態一詞雖然在社會科學諸學科中沒有確切一致的定義，但與科學如生物學中的形態學明顯不同，它沒有具體可見和可操作的物件或確切可描述的外形性態，因此社會科學中的形態一詞具有與「現象」(phenomenon)非常相近的意義，社會科學中的形態一詞是指存在人類社會中的抽象的事物或過程，它表現在諸多社會事物和過程中，但不是這些事物或過程的本身，只有在一種整合(integration)的抽象上才能具有這種形態的意義。這是一種非常艱難的思想方法，作為形態，它的每一個物件都不能確切地枚舉，每一定義都無法精確地表述，但是它們確是一種可以感受的東西。人們經常在輕鬆、廣泛地使用著它們，並沒有感到很大的困難，如傳統文化、美國精神、民族氣質、人格或國格等等，這些概念在社會科學一些最基本的交叉重合的領域以各種不同的形式被除注意，如象徵、符號體系、規範、模式等等，在一些專門學科中也可以有一些特別的表達方式，如原型、圖騰、心態、心理場等相聯繫，在更廣泛的意義上，文化形態與社會形態相重合，在更深的層次上，文化形態與基本價值相關聯。對比之下，哲學中的概念也是非常抽象和具普遍性的，但哲學的普遍性是終極性，它的抽象是思想和概念的自身意義上，而且在自己的歷史中已形成確定的論題和論域，因而具有人們能基本上把握的層次和焦點，但文化和社會科學中的形態，無論從物件的捕捉或表達方法上都具有極大的困難，不僅決非定於物件，也決定於觀點方法的形成，甚至與這二者的互動有關，文化形態的研究在學科學分支上交叉複蓋，概念上模糊不清，但一些具有開創性工作的研究正是在這樣的情況下做出的，比如歷史學家斯賓格勒(Oswald Spengler 1880-1936)把所有的人類歷史按文化形態進行了分類，湯因比(Arnold Joseph Toynbee 1889-1975)稱之為「文明」的也就是指文化的歷史的存在狀態，文化人類學家露思·本尼迪克特(Ruth Benedict)的文化模式(culture

pattern or configuration)的研究等等，就是這方面的範例，在研究觀點、方法上，近代西方的學者如狄爾泰(Wilhelm Dilthey 1833-1911)、舍勒(Max Scheler 1874-1982)等人結合哲學和人類學的研究，展開了闡釋學和現象學的獨特的視角，突破了西方學術研究的傳統，給世界範圍內的學術發展帶來了一種空前的融合性，實際上，近代開始的以人類學為基地的一大批交叉和邊緣學科中，從哲學、歷史文化角度就出現了一種大文化的趨勢，但只有在整個人類文化的平臺上，這些研究在學術和文化上的意義才能真正得到它的價值和歸宿。

中文裏形態一詞由形(form)與態(state)複合構成，可以理解為 the state in formulization 或 forming-state，因此 state 與「文化模式」中的模式(pattern or mode)一詞不同，文化形態具有自身歷史性和動力性意義，能夠將中國文化的精髓植入這個概念中，從而更精確地表達它的動力性內涵，這個用法與現代物理學中的態如量子態(quantun state)具有相似性。本文中的「文化」(無前尾碼的情況下)一詞具有比文化人類學中的文化更廣泛的意義，與哲學文化人類學具有基本相同的深度，但不限於人類學而更廣泛。本文中避免了使用狹義的「文化學」一詞，這與「歷史」與「歷史學」所具有的微妙區別一樣。

1) 文化與人類化

人類是從動物進化而來，人脫離了獸性而具有人性，但人性並不是人的屬性，這是人文學與自然科學中的概念的根本區別，一個生物學意義上屬性的人並不同於人性的人，人性不能被分解成為可以判別的人的屬性，當然我們不會滿面足於「歷史地理解人」這樣的泛泛之談，現代社會科學正在從多方面努力地企圖對人的理解精確化，圍繞著人這個中心開拓了分支複雜、複蓋交叉的學科群。

人類的生存方式與動物最大的區別就是以社會方式生存，但要精確地定義這一點卻非常困難，人與動物之間的區別從具體的方面看是幾乎是絕對的，但從整體和歷史方面看，卻連續和一致，這好象一根莫比烏斯帶(Mobius strip)，在一個具體截面上，正反兩側是絕對對立的，但從全體看，卻是同一

個面。人類從動物到人的進化歷史中，從動物式的群居演化為人類的社會生活，這是一個連續的人類化過程，同樣，一個人從出生時的自然人（就個人而言）到成長為一個具有人性的社會人，是人的社會化過程，這個過程其實也是人類的人類化過程的縮影，正象人的胚胎期化育是動物進化歷程的縮影一樣，個人的社會化就是個體人的意義上的人類化。在人的社會化過程中，人成為社會人、人性的人，個人的社會化就是自然人的人性化。但人的人類化不是屬性化，人的社會化也不是共性化，恰恰相反，是本質的是個性化，共性總可以理解為事物或種群的屬性，但是屬性的內涵卻不同於人的內涵，屬性的內涵是同一性，但人的內涵卻不同，人的內涵只有在人與人的差異性上才是個性的，因此人的個性才是人性的本質，人的個性也完全不能在動物的個性意義上理解，動物的個性只有彼此之間在行為上的區別，但人的個性具有氣質、性格、人格等等不同的層面，他甚至可以超越他所在社會和個人的歷史，表現更高的精神氣質，沒有一種綜合或整體的方法能夠全面地表達人的方方面面，或者這個正在模糊中形成的概念可以深度和廣度兩方面同時表達這個意義——文化或文化形態。人的社會性並可以理解為人的社會關係的總和，但人性卻不能由全部社會關係代表，人性的豐富性來自全部人類文化，而不僅僅是由當時的社會與社會結構和社會關係決定的，世界的歷史進程和人類歷史的全部文化不會總是為當時的社會形態所表現，也不可能完全由圖書博物館、歷史遺跡所保存，它們以文化的方式保存和傳承在人性中，這正象生命不僅僅只是基因一樣。個人不會僅僅是從他自己的生活經驗和所在社會而直接獲得營養，他能夠從整個人類歷史和文化中成長人性，人的個性正是由於這種種文化因素交織的背景而呈現無限的本源生命力，沒有人自身的歷史成長，沒有個性中融入的無限豐富文化因素，就沒有人的個性，也就不會存在人性。

與西方文化不同，在中國文化中似乎從來沒有關於歷史、文化或人類起源方面的困惑，由於中國傳統文化自身基於文化的連續進步性，中國傳統文化的精髓就是變易的文化思想，所以從開始起就能夠地理解人類文化的演化性本質，能夠地理解文化在人類社會的進步和退步的動力性意義，文明就是人類社會的文化進步，不進則退：

「初，平王之東遷也，周幽王為犬戎所

滅，平王嗣位，故東遷洛邑。辛有適伊川，見被發而祭於野者，曰：不及百年，此其戎乎！其禮先亡矣。」（左傳·僖公二十二年）

雖然我們的先人沒有在兩千年就提出進化論，但確切地肯定人類的文化與生命演進的一致性：

「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，」「上古穴居而野處」（易傳）；「男女雜遊，不媒不娉」（列子·湯問篇）。「昔太古儻無君矣，其民聚生群外，知母不知父，無親戚、兄弟、夫妻男女之別，無上下長幼之道，無進退揖讓之禮。」（呂氏春秋·恃君覽）

傳說中由包犧氏、神農氏、燧人氏、有巢氏等等先人在文化的創造性進步中展開了連續的進步歷史，這不象西方傳統觀念一樣，古希臘認為人是從神中分化出來的，希伯來人則認為人是由上帝造就的，中國古人卻能理解人與自的連續性關係，雖然沒有明確的人的進化環節的知識，卻有明確的從獸性到人性的文化演進思想，因此達爾文（Charles Darwin 1809-1882）的進化論以一種空前的革命方式引起了 19 世紀的近代人的憤怒和恐慌，而當它傳播到中國時卻波瀾不驚，我們的先人早在兩千年就以經典地方式平淡地這樣說了：

「昔者先王未有宮室，冬則居營窟，夏則居橧巢。寒則累土，暑則聚薪柴居其上。未有火化，食腥也。食草木之實，鳥獸之肉，飲其血，茹其毛，未有麻絲，衣其羽皮。此上古之時也。」（禮記·禮運）

這正是人類人類化過程階段性的寫照，進化論不過是對中國傳統信念的實證化而已。

人類化就是人類的文化化，是人類的个性化過程，這一點在中國傳統文化中是一個最重要的基本思想，文化化使人成為社會人、文明人、人性的人，這是一個人從自然中連續演進的過程，在中國傳統的文化思想中這是一個變易的進步過程，西方哲學（如

辯證法)和實證科學難以解釋的人與獸之間斷裂性突變,無法理解人性與獸性在概念上的對立性與事實上自然連續性,人與獸之間是無法用進化的環節填滿的,這與無法用數去填滿數軸在本質上相同,這種本質性雖然在科學的領域中可以得到精確和充分的展示,但科學不能理解這個本質本身,自然科學是現代文明的代表,它充實了人類的文化,是人類文化中不可或缺的組成部份,但它不能取代人類文化自身,這也就是自然科學的限度。近代西方學術在人類學、文化人類學的領域展開了迅速發展中的諸多學科和複雜的分支方向,取得了許多重要的結果,但由於從西方文化的源頭上得不到支持,無法形成一種包容萬象的大文化闡釋體系,因此總是在眾多的分化和歧見被瓦解。在中國文化思想中,卻早就認識到了人性與獸性的變易性關係,從中國古有的文化思想可以理解,一方面,人類的獸性是無法去除的,但另一方面,獸性決不是人性的組成部份,因此獸性不能在人性中被分析或證明,人性在變易中存在,存在在人類文化化過程中,存在在自身不停滯的連續變易中,他的動力性就是他的進步性,只有在這個理解上,人性才是永遠的。

哲學和哲學思想是人類文化的精髓,也正是在一點上它能充份表現中西文化的差異性和互補性,中國哲學以思想方式無形地體現在普世的事物上,能用最簡潔的文字方式表達最深深邃的思想,包含著歷史的豐富,守候著自身的大氣和從容,一一這正是人的宇宙形象或宇宙的人的形象;西方哲學能夠以豐富的概念方式表達關於或對於事物的哲學,世界因此面劇烈地擴張,因之而享用繁榮和混亂,但即使讀遍他們的書籍也未見得能抓住他們想說或可以期望得到的東西——自為的人。

2) 文化與人性

所有關於人的思想中,人與自然的關係與人與自身動物性的關係是最令人困惑的,如果想將人從自然和動物中劃分出來,就必須將人界定為一種模式,比如一種原始類型或一種現代意義的社會結構,這樣勢必以人的屬性來標籤人,但屬性總是種群性,這樣任何一種定義都暗含有一種先驗的框架,而這樣一來「人」就僵死了;另一方面,為了尋求人的本質,則必須將人還原為生命的人,關注人本源的個性和個性的具體性,但

這樣一來,人最寶貴的理性方面往往會無形中消失了,人也就無法區別於動物,在這種兩難的困境正是所有在人文學或社會科學中所做的無數努力都陷入了泥沼的原因。這種情況早在中國古代學術紛爭中早已是一個焦點,這是由於人們不瞭解文化的形態性的原因。

但是從變易的觀點看,人的人性永遠是流變的,人性就是不斷地超越自我,人性不是絕對地脫離、分別於獸性的屬性,而總是離獸性不遠,迄止今天亦是如此,人只有依靠不斷的自我更新,不斷地從整個人類文化中吸收營養,不斷地向著人性化的方向攀登,才能化解獸性為人性,我們往往不會對這個過程有太多的瞭解和自覺,這種無明是自然的,如果我們有了對此的自覺,那就意味著人生的成熟,這是人的自我價值,是人生的真正財富,但人往往只能在生命的日落才能有幸看到這種輝煌的美麗。原始的獸性因文化化而成為人性,但這不是人性對獸性的取代,而只是一個時時刻刻仍在進行中的文化化過程,不但慣穿整個人類歷史,而且貫穿人的一生,近在咫尺,只要你轉過背去,文化的進步動力性消失了,人就恢復了獸性,這無論對於個人,群體甚或是一個國家都是這樣,人類社會與個人是同構的,因此一個社會也不能避免這種人性與獸性之間變易的命運,社會的進步和衰退總在歷史和現實中發生,如果一個社會中的文化進步動力消失了,人性就開始泯滅,就可能成為病態甚至墮落入罪惡和苦難的深淵,這時這個社會就與獸群不遠了,甚至更可怕,我們有時不得不為一個文明社會何以能突然成為法西斯的殘忍或千百萬人歇斯底里的瘋狂而扼腕斷腸,也會為我們今天也無法理解的人類的自相殘殺的戰爭和恐怖面困惑,歷史上和今天仍然繼續存在著的戰爭、恐怖、獨裁、歧視,貪婪……等等就是雄辯的證明,無論你有多進步的文明,無論你擁有多高的權力,無論你有多博學的知識,無論你如何道貌岸然、金鑲玉裹、美麗動人,只要你一旦從文化的進步流變中停滯或脫落,你就墮入了無明,也就與獸類無異了。但是這一切都江堰市難以解釋,我們總是覺得任何尋找這些現象的根源的長篇累牘的文章的努力總是不得要領土完整,無法使人真正滿意,我們在事後的反省中(如果可能有的話)無法將這些現象歸結為無數的所謂前兆現象,事件的搜尋、羅列,事件的過程、發生的時間順序,或者對它們的分類排列部是紛紜複雜,一個現象的原因幾乎能在所有其他現象中先期找

到，而不能肯定所有因素之間相存在或不存在因果關係就意味著因果方法的失較，它的答案只能存在在整個事件和整個背景的合成上，最大的整合就是對人類自身的理解，文化或文化形態就是這樣的觀點和方法，在這個意義上所理解的人性總超出對人性的研究方法，現代心理學以本能、潛意識、集體無意識等等概念去解釋病態的人格和病態的社會，在病態中能夠從人性自性的異變中間接觀察到真實人性的影子，但心理學的臨床經驗無法做到自然科學中的確定性，因此從西方學術的原則看，從心理學中看到的人性只能是一種假設性的文化解釋，它的前提無法直接延伸到文化的背景上，無法解釋人類的理性與獸性之間瞬息萬變的不確定性，比如宗教、政治原因引起的大屠殺、歇斯底里式的瘋狂、無人性的迫害、殘忍的恐怖等等總是在神聖的使命、崇高的革命精神、偉大事業這樣的理性的名義下自發自願地進行的，這樣的文明人與獸性的結合令時過境遷的人們難以置信，在這些事實前面，任何分析、解釋或辯白都那麼無力。社會心理學家們或許能夠歸結為與個性心理學完全不同的群體心理學，如勒龐（Gustave In Bon, 1841—1931）或更普遍地歸結為國民性 民族性甚至是人類性，威爾海姆·賴希（Wilhelm Reich, 1897-1957）認為法西斯主義的情感因素滲透到所有民族的機體中，把它歸結為被壓抑的卑微者既反抗又崇拜強權的一種基本心理因素，但這種解釋正是把獸性分析為人格或人性的既成組成部份，把獸性分化為社會的階層屬性，並不能使人真正理解人性與獸性之間的文化關係。

中國的古代學者爭論中也可以看到這種困惑：從自然性出發，比如「飲食男女，人之大欲存焉。」（禮記·禮運）「性相近也，習相遠也。」（論語·陽貨），「告子曰：生之謂性」「食色，性也。」（孟子·告子上）等等這是中國古人的基本觀點，但如果把人性約化為這種自然性，人性就是一種屬性，這樣人性也就無法區別於物性了，孟子分辨了本質與形式的區別，這是對人性的自性意義精微的理解：

「告子曰：性，猶杞柳也；義，猶柎棬也。以人性為仁義，猶以杞柳為柎棬，孟子曰：子能順杞柳之性而以為柎棬乎？將戕賊杞柳而後以為柎棬也？如將戕賊杞柳而以為柎棬，則亦將戕賊人以為仁義與？」（孟子·告子上）

以傳統的中國思想看問題，人性就是自性的變易，因此荀子得到的人性皆惡的結論並不是絕對的，他是從人性的自然性開端看人性，正是變易的觀點使我們能理解他對人性的生化性描述：

「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合于文理，而歸於治。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。」（荀子·性惡篇）

荀子一方面肯定人性的一致性：「材性知能，君子小人一也；好榮惡辱，好利惡害，是君子小人之所同也；……凡人有所一同：饑而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。」（荀子·榮辱篇）

荀子同地深刻性揭示出人類從自然性演化人性的文化性意義，他洞察凡聖、偽善、禮法之間的文化形態上的變易關係：

「故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度；然則禮義法度者，是聖人之所生也。故聖人之所以同于眾，其不異於眾者，性也；所以異而過眾者，偽也。」（荀子·性惡篇）

這不是人從伊甸園中的墮落，不是人性從神性中的分有，而是從人聖相同的自然性演化為人聖相同的禮義文化，人性是自性一致的，聖人和聖人化是人性的文化和文明化過程，善惡相互變易，並不是對立存在或相互否定的，因此當現代文明人為人性的異化、失落而困惑時，他就已理解了這種內在的一致性：

「凡人之欲為善者，為性惡也。夫薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴，苟無之中者，必求於外。故富而不願財，貴而不願勢，苟有之中者，必不及於外。用此觀之，人之欲為善者，為性惡也。」

「人之性惡，其善者，偽也。……凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。」(荀子·性惡篇)「不能為也，然而可化也……習俗移志，安久移質」《荀子·儒效》。

今天來看，人性也就是人的文化形態，因此人性就是無法被分解為結構和組成的，這正是造成人性善惡理解的爭議的原因，這一直也是現代人的困惑，人性是自然性與人性的理性化演化過程，把人性約化為自然性或理性就是對人性分解，分解後它們就已不是真正的人性自己了，只有在從中國的文化源頭而下的統一的文化歷史中，中國的古代學術成就才能被完全闡釋，在這種觀點下，荀子、孟子等之間對人性的不同說法只是表面上不同，他們的不同觀點在中國文化傳統的統一視野中是一致的。

後人往往把人性理解為獸性之中的人性或人性之中的獸性，或者兩者並在，即是理解為相互否定中的統一，這種過程也不是自性的連續性，而是外在的、強迫的、教條的階段性或階層性的連斷性，這正象數軸的連續性在數軸自身而不在所有的數一樣，如果不能把中國古代文獻資料中表面不同的觀點與全部中國傳統文化統一起來，我們就不能真正理解他們，這樣中國傳統文化的精義也就完全失去了，只有從文化形態變易性的觀點看，即以中國思想的觀點方法，才能很好地理解儒家和包括所有包含在中國文化傳統中的諸子百家在對人性的演化性的重視，也才能在今天文化的表現形式完全不同的情況下，理解整個人類文化的意義和價值。在古人的論述中「人性」、「物性」、「獸性」在用詞上雖相同，但其意義在論述中卻是在層次上時時變動的，這並不是他們的學術方法中的不一致，而是文化形態和文化思想自身的變易性本質，就是說如果不具有這種文化思想，你就無法理解和解釋文化態。因此我們應當理解，當他們說諸性一致時，是說人性與獸性在變易中一致，當他們說人性異於物性或獸性時，只是說人性以高於獸性的方式存在，而不是說人性對立於獸性、離於獸性、在獸性之外，這是一個非常重要的理解點，這也是中國思想與辯證法的區別：人性不是與獸性的對立，人性不是對獸性的否定，人也不是人性與獸性在斷裂中的教條式的統一，人性是人對獸性的超越過程和連續的進步性，歷史的連續性和文化、文明的動力性正在於此。

實際上人們紛爭是企圖得到為性善或性惡的人性定義，但文化形態意義上的人性卻是不能以屬性定義的，有因此一方而孟子說人性與獸性不同：「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」(孟子·告子上)但又肯定人性中普遍的自然性：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」(孟子·離婁下)從人性的變易性出發，人性高於自然性就是人性的文化化：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。」(孟子·盡心下)這裏的命當然不是指宿命，而是指儒家意義的天命，這裏的性就是自然性，不謂性而有命就是人性之中的天道，但他接著說：「仁之于父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之于天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」這裏的「命」已經是道之于人的意義了，因此是人的文化使命，在這個新的高度上，人性就是身心合一的人性修養的自覺責任，所以有性不謂命。孟子正是這樣遵循中國思想的變易方式，他的論述正是沿著「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」(中庸)這樣的命性互易的教化之道上升的，這就是人性自性的本義，人性文化化的闡釋。同樣，表面看來與孟子論點不同的荀子其實也是具有這樣的一致性，一方面他指出人性的本原方面和共通性：「性者，本始材朴也」(荀子·禮論)「生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性」(荀子·正名)。「凡性者，天之就也。……不可學，不可事之在天者，謂之性」(荀子·性惡)。「塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具」(荀子·性惡)等等，但他同時強調教化變易性中的人性：「可以為堯禹，可以為桀跖，可以為工匠，可以為農賈」(荀子·榮辱)「如學而能，可事而成之在人者，謂之偽(荀子·性惡)。「心慮而能為之動，謂之偽。慮積焉、能習焉而後成，謂之偽。」(荀子·正名)。「偽者，文理隆盛也。」(荀子·禮論)。

所以他說人性惡不過是從人性的演進起點角度向文化化方向看的初視角，正是在這一點上，他對文化進步的動力性理解更具社會現實性和社會實踐性，構成了他在儒家文化中的特色。

人性是文化形態的概念，人們對性善與性惡的爭論實際上是把人性作為可分解的屬性而定義人性，但實際上，善惡是人性的表現，總是人性在變易中的不同文明高度，因此說人性是善的或惡的或不善不惡、有善有

惡等等總是由於層次上的混淆而成爲混亂，人性在善惡上的表現只有在人性的進步性的意義上才有可能被理解，善惡是相對的，即不是相互否定，也不是相互對立，甚至說善中有惡、惡中有善都十分含糊，性善就人性的進步，性惡就是人性的獸性墮落，只有在人性自性變易中，才能真正理解人性。

3) 儒家的文化思想

人性的文化闡釋不僅在人性與獸性的理解上，更直接表現在人的人性的自身進步上，在孔子對仁的闡釋是人性的文化闡釋的最經典的範例。仁是孔子的學說的核心，但孔子從沒有直接定義仁是什麼：

「子罕言，利，與命，與仁」(論語·子罕)

「司馬牛問仁，子曰：仁者，其言也訥。曰：其言也訥，斯謂之仁已乎？子曰：爲之難，言之得無訥乎？」(論語·顏淵)但是「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」(論語·裏仁)

一方面，仁高於生命：

「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」(論語·衛靈公)

也高於社會形態：

「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」(論語·八佾)

另一方面，仁是普遍的、平等的、淺近的，實踐的，仁在生活中：

「子曰：仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」(論語·述而)

「樊遲問仁，子曰：愛人。」(論語·顏淵)

「子貢問爲仁。子曰：工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。」(論語·衛靈公)

「子夏曰：博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」(論語·子張)

「當仁不讓于師」(論語·衛靈公)

仁是崇高的，是大人、偉業：

「衛子去之；箕子爲之奴；比干諫而死。孔子曰：殷有三仁焉！」(論語·衛子)

「子曰：桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁，如其仁！」(論語·憲問)

「子曰：如有王者，必世而後仁。」(論語·子路)

「子貢曰：如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？子曰：何事於仁！必也聖乎！堯舜其猶病諸！」(論語·雍也)

仁具有教化的遞進性，當然也是艱難的、努力的，差等的：

「子曰：『回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。』」(論語·雍也)

「子曰：君子而不仁者有矣夫？未有小人而仁者也！」(論語·憲問)

「民之於仁也，甚於水火。水火，吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。」(論語·衛靈公)

「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」(論語·裏仁)

最後，仁就是人性的超越，表現爲人的

文化素質，仁就是人的文化化，文化的動力性甚至外化爲人的氣質性：

「惟仁者能好人，能惡人。」「苟志於仁矣，無惡也。」(論語·裏仁)「樊遲問仁。子曰：居處恭，執事敬，與人忠；雖之夷狄，不可棄也。」(論語·子路)

「子曰：君子道者三，我無能焉：仁者不憂；知者不惑；勇者不懼。子貢曰：夫子自道也！」(論語·憲問)「子曰：知者不惑；仁者不憂；勇者不懼。」(論語·子罕)

「子曰：……仁者必有勇，勇者不必有仁」(論語·憲問)「孔子曰：能行五者於天下，爲仁矣。請問之？曰：恭、寬、信、敏、惠。」(論語·陽貨)

「子曰：剛、毅、木、訥近仁。」(論語·子路)

仁的社會化形態就是禮，禮不能單純理解爲文化模式，而是文化形態的表現型，或者說只有闡釋禮後面的文化形態才能真正地理解禮在中國傳統文化中的意義，這裏深藏著孔子關於人性在個性與社會性之間的同一性理論，這不僅是概念上的抽象分析，而且是現實的行爲規範，是觀念的道德理性與實踐的理性道德之間的統一，如果稱之爲社會學的中國原理，應當使西方無數的哲學家和現代社會學家爲之折腰：

「子曰：克己復禮，爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由仁乎哉？……出門如見大賓；使民如承大祭；己所不欲，勿施於人；在邦無怨，在家無怨。仲弓曰：雍雖不敏，請事斯語矣！」(論語·顏淵)

「孔子曰：能行五者於天下爲仁矣。請問之。曰：夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」(論語·雍也)

「子貢問曰：有一言而可以終身行之者乎？子曰：其恕乎！己所不欲，施於人。」

(論語·衛靈公)

「子曰：我未見好仁者，惡不仁者。好仁者，無以尚之；惡不仁者，其爲仁矣，不使不仁者加乎其身。」(論語·裏仁)

但孔子並沒有關於禮的社會形態上的進一步論述，止于「正名」，荀子將禮推進到了社會學領域。

從中國傳統文化的闡釋中我們可能看到，在文化形態的意義上進行文化分析和比較是非常艱難的，邏輯的方法、實證方法、臨床方法、調查方法、統計方法等等都只能局部和限時性地得到一種視角上的結論，文化模式的研究和文化形態的研究爲人們供了一種廣闊的視野，但仍然不能適應于對中國傳統文化的研究，人們往往是將文化的具體表現形式、人的社會行爲、事例等等直接進行歸納、分析、比較而想得到一個簡化的結論，但文化形態的層次性疊加是非常難以清理的，這樣，對一種文化的評價在不同的人，不同的時期就有極大的區別或完全相反，西方人對中國文化形態的印象存在的差異就常常令人歎爲觀止，而中國人對西方文化的意見也常常是尖銳對立和自相矛盾的，實際上僅僅從具體的人、事例出發依靠有限的學術方法而想達到文化形態上的結論總是片面性的，而且往往由於問題的需要和受已有文化形態的支配，這些結論總是因人而異，對文化的研究需要的是中國文化自身的闡釋方法，中國思想就是它的精髓。

4) 美國精神的文化形態

現實社會力性的並不在它的社會結構而是它的文化精神，社會結構是相對靜態的，因此社會才具有一定的穩定性，一個社會內在的動力性卻無時不在產生作用，如果層層追尋下去，自然落實在人這個最終動力上，但這仍然不能解決問題，因爲人不能解釋爲動物性或物理性的動力，人的社會意義的動力性是由個人的精神狀態表現的，它也就成爲社會的精神面貌。比如衆所周知最爲世人矚目的所謂「美國精神」就是一個最顯著的例子。美國精神代表了「美國人」的精神氣質和嚮往美國的梦想，是美國人和美國社會的精神動力，這是一個真實的但卻不是具體可見的文化形態。美國精神可以看作是美國

文化形態的同義詞，它代表了美國社會的真正的人性的動力性。

但是並沒有"美國精神"的確切定義，無論是最叫響的美國人自己或者是博古通今的文化學者們都不能確切地定義什麼是美國精神，無數的有關文章和書籍可以羅列、分類無數的事例和資料來展示美國精神的種種表現，人們也都能大體無誤地使用美國精神這一詞，人們可以堆徹一大堆詞藻來表達這一概念，比如財富夢想、個人奮鬥、冒險、正直、剽悍、享樂、炫耀、刺激、標新立異、自我表現、個人主義、實用主義……等等，但這一切都只是對美國精神的零碎表達，而不是一個全整形象，實際上現代社會的文化形態主要以個人的精神面貌表現，美國精神就是美國人的生活方式，這幾乎都可以由"美國英雄"或"明星"來代表，因此好萊塢的大電影能鮮明、形象地表達最基本的美國文化形態，這一切與美國的社會結構重合卻完全不同，社會結構只是文化形態的表現型，可以具有具體的形式，是可以分解分析和進行比較的，比如美國的制衡型政治制度就是由諸多的法律和龐大複雜的社會機構組成，但美國精神卻不能分解為美國牛仔的拓荒精神、基督教傳統的犧牲、志願精神、社區自治傳統……等等，也不能抽象地看作它們的總和，它們是無形地表現在具體的個人身上，使人能真切地感受到的魅力，因此美國精神是現實、具體、活生生的美國形象，是美國文化形態最具動力性的表現。

人們可以用個人主義、個性自由等抽象內涵來定義美國文化的基本品質，但是每一種解釋在現實性中都可以找到無數的反例和對立性，比如你無法解釋個人主義與美國人的愛國精神、公德意識的同時存在的關係，你無法理解個人獨立與無所適從的法律、法規之間的適應性，你也無法適應美國人的直率、不拘禮節、甚至粗野與處處有禁忌的社交禮貌之間的平衡，你也會為拜金主義的冷酷與慈善慷慨同時並存而迷惑，更難理解科學的客觀精神與對上帝的虔信的共存……造成這種困難的原因可以歸結為美國文化形態所具有的形式拼合性，文化形態不僅僅是表現在諸多社會現象上，也表現在文化的自身表達性上，這就是美國文化形態的同構性特徵，而這一切又只能以源于文化形態自身所具有的闡釋性才能理解。

在西方文化的理性傳統中，文化總是以

模式化或形式化為表現的，所以美國文化中的一些基本概念是在一系列或一套概念中才有確定性意義，比如美國人的自由與個人主義的概念具有一致性但並不相同，也與中文環境中的含義有很大的差別，在西方文化中，個人自由是一個政治概念，一方面是指個人不受政府、教會、階級或政治集團或其他組織機構的統治、干擾的權力，同時卻也是被同構地形式化為法律、政治結構，成為一種政治共性，因此個人自由與政治民主是相互支持的同構的意識形態和形式；這與社會學中的個人主義不同，個人主義表現了個人在社會生活和社會關係中的價值，支配個人在社會中的行為，強調個人之間差別，暗示每個人可以各行其是，是道德行為的下意識。個人在政治中的自由是由法律本現和保護的相互間的政治自由，實質上是對政府的自由，但是，在社會生活中的自由卻只是對自己的自由，而不是對別人的自由，所以對於美國人來說，不存在政治生活中的個人主義，也不存在社會生活中的對他人的自由，個人自由是政治共性，而個人主義是社會性共性，兩者在不同層次，因此我們就不難理解個人自由、個人主義與社會公德、國家意識等等之間的多元性和文化形態上的一致性。

在日常生活中定位自己的行為的層次性是一個微妙的問題，這主要地只能在文化環境中習得、養成，這樣就在個人的社會化過程中基本形成了個人的社會共性或稱之為民族性氣質，在社會日常生活中，一個人縱使有一時或場景上的定位錯誤或誤會，不會造成重大的問題，但是如果在長時段混淆了文化的層次性，就會釀成人生和社會的大禍，比如將個人主義應用到政治上就會成為政治獨裁，將自由主義應用到社會生活中就會成為個人終生的陋習，因此我們可以看到美國政治生活中也有的虛偽、無信，社會生活中也充滿了野蠻，暴力，為財富、為出名可以不擇手段，以及種族歧視、社會歧視、資源濫用……它們不會被歸結到美國精神中去，為「英雄諱」，「直也在其中矣。」

當然美國的大眾生活在長時段上是普遍建康的，這正是文化能具有最潛在的動力性的根基，每一個人意識深處的文化精神才是人類的人性自我。在這個意義上，美國精神成為了一種在現實中實現的信仰，成為了對美國文化的努力認同的自覺意識，正是在這個意義上美國精神才成為美國精神，它不僅僅是政治制度、社會行為規範、個人理想、

社會和個人財富等表像，甚至宗教都成爲了這種文化認同的生活方式而淡化了宗教在自身精神意義上的宗教，這甚至可以看作基督教精神在文化形態中與理性形式的更深層次上融合，因此你無法將美國精神分解爲你能夠找到的那些辭彙或事例，作爲一種文化形態的形象，它可以由文化英雄所代表，但實際上它是嚮往這塊土地的人在這塊土地上的文化再創造的歷史。

北美這塊原始土地是上帝的禮物，它的富饒爲這種創造提供了全新的地理空間，夾在兩洋之間的這塊廣袤的土地土質肥沃，雨量充沛均勻，可耕地、草原和森林資源的擁有量均位於世界前列，僅僅它的充沛的水量就是這個世界上比石油資源更基本的最大的財富，今天能夠騰以最少的投入(農業人口 2%)供養了數十倍的非農業人口和工業、商業原料，這就是最基本的美國夢想——富饒的土地，只要你索取，必有收穫，這是冒險家和淘金者的天堂，沒有這種普遍性的物質豐富，就不會有美國的感恩節，也就沒有這個最基本的人人平等的物質平臺，這是美國精神的希望、信心、機遇的前提，當然這僅是一個先決性的基本條件，由移民帶來的多元文化的相遇給清洗、組合、重建一種全新的文化形態創造了前所未有的動力性，這就是美國精神中個性自我的原動力，這種自我首先是一種文化意義上的新生，然後成爲美國生活方式的自我創造的本源。五月花號載來的帶著歐洲傳統文化傳統而從政治專制中逃離出來追求個性自由和美好生活的人們就像是出埃及記的重演，在這塊土地上，西方的多元文化再次融合重生成爲現代美國精神，成爲社會意識形態，成爲活生生的真實的真實的美國，沒有這個意義上的西方文化的再造，也就沒有現代美國，而且可以更進一步說，西方現代主流文化的形成很大程度上得益於這種文化形態的混合再生。西方主流社會的社會形態好象是一幅拼畫，美國精神就是這幅拼畫的粘合劑，這種拼畫式的社會形態可以稱之爲索取—保衛型，索取是人與自然之間的關係，保衛是人與人之間的關係，前者產生基於財富的個人意識，後者形成政治意識中的平等、多元化格局，持槍的開發者就是這種文化的最精確的形象——從踏上這塊土地的先驅者到西部的墾荒人，從這裏使我們今天能理解槍在美國文化中的意義，我們能在美國的憲法制度中看到這個原型的強硬、剽悍形象。財富和槍就是美國精神的原人，今天所有繁榮富強、自由民主、文明禮貌只不過是它的現代形象。當然美國精神

和美國文化不能代表或代替整個西方文化，更不能代替整個人類文化，比如科學的實證精神就不是美國精神的專利，歐洲的理性傳統今天仍是人類文化中最重要因素，而其他多元的文化形態特別是中國傳統文化的所具有的精華，更是美國文化所未能汲及的。

5) 文化形態的中國精神

文化形態是表現和表達在社會生活中的自身存在，但與西方文化不同，中國文化的形態就是它自己的文化傳統精神，更精確地說，中國傳統文化以它的社會現實中的歷史精神表現爲中國的文化形態。傳統既是歷史，也是現實中的思想，傳統不僅只是典籍，而是籍中的文化精神，但應當記住，文化精神作爲文化形態只有在活的思想中才是現實的和真實的，也只有在意義上我們才能把握文化形態這一概念在中國文化中的特殊性，在這個基礎上才能理解人類文化和世界文化的全部意義。

中國的文化形態和美國的文化形態是完全不同的，美國文化形態的表現型在個人和社會上具有形式意義的一致，比如個人主義在社會生活中的形象就是鮮明的，在法制中有具體的規定性保證，因此在這個意義上我們可以說個人主義是美國人和美國社會的「共性」，但在中國卻找不到這樣的同構表現型，比如中國人的家庭、家族觀念是很強烈的，但這即不是集體主義，也不能算作個人主義，中國人有強烈的國家觀念，但這與現代國家概念並不完全相同，也與民族主義有很大的區別，如果要有一種和美國文化形態有相比較的方面，那就只有用中國的社會形態與之相比較，中國的社會形態可以在與美國的索取—保衛型相比擬的情況稱之爲爲奮鬥—分配型，中國古人沒有直接可得的財富的概念，從來就沒有流著蜜與奶的土地夢想或是淘金者的現實，而只有與自然—土地的直接依存關係，中國古人與自然關係的形象就是大禹，在自然中爲生存而奮鬥是中國文化的基色，普通中國人的財富概念幾乎與勤勞與儉樸同義，不可能有投機，不可能取巧，甚至不可能有浪漫，中國古人在這塊貧瘠的土地上創造了歷史上最發達的農業和農業文明，達到了歷史上最高的勞動生產率，最發達的農業科學技術、最壯觀的水利工程，80%以上的農業人口供養了歷史上最大、最多、最繁榮的城市：長安、洛陽、開封、蘇杭、邯鄲、臨淄、南京、北京……，但這一切卻

不能人人平均共用，而是一種中國封建制制度形式的分享，這就是由無數讚美與咀咒堆砌而成的中國的金字塔——帝制官僚體系下的中國社會結構。中國古代的文明不是象古埃及、羅馬時代那樣的奴隸制下的直接對人性的掠奪的物質創造，在這種情況下奴隸與獸類地位無異，而人性平等卻是中國傳統文化的下意識，中國的古代文明是對人力和物力以社會結構組織方式下最大限度地集中下產生的，帝制官僚體系無疑是獨裁的，天下人與財富的分配、享用集中在一個人的身上，一個有效的文官系統雖然執行它的最終決定，但它背後的大文化精神卻動力性地制約著它，天、道、社稷、人民的理念高出於其上，禮、法、情、義其為而制，甚至從社會底層揭竿而起農民起義和社會遊俠都在「替天行道」，「呂氏春秋」、「史記」、「春秋繁露」、「鹽鐵論」……中的震撼人心的理性力量和現實態度完全不是宗教或藝術的力量所能比擬的，這就是中國社會形態後面的中國文化精神。

中國精神就是中國社會、國家、個人的文化意識，它是自覺化的文化精神，它的社會形態就是天下一國家一體，家庭——個人一體，以天下為己任是一種歷史的自覺，家庭、家人的安危和溫飽就是個人的價值中心，在這樣一種關切的意識中，純粹的自我的形象(形式自我)消失了，這裏沒有單獨的個人利益但卻有時時存在的私心，沒有普遍的社會經濟利益的驅動而只有和平與延續的殷切希望，個人的尊嚴、個人的榮譽感、個人的快樂都以國家、家族、家庭的形象出現，從天下一統中感受自豪，從家人的平安、團聚中獲得快樂的精神享受幾乎是每一個中國人的精神動力之源。在這樣一種社會形態中，沒有個人意義的平等，也沒有個人意義的自由，但人卻是人性自覺的，這正是人性本質的個性，這種自覺不是自我的外化、物化，而是人性的直接社會形態化。一般把中國傳統社會稱之為倫理型，正是著眼於這種人性意義的人與人的關係的社會形態，但是由於社會形態集中地由政治結構表現，因此帝制官僚體直接攫取了文化的動力性，系獲得了對人的精神控制能力，這是人類世界上最可怕的與神權一樣的力量，——現在我們知道了中西文化之間的另一種同一性。

把一個國家、一個民族、或一段歷史作為一種整體文化形態進行比較已經是現代人的基本觀點方法，但是文化形態不等同於社會形態，社會形態具有相對於文化形態的表

現型，文化形態以表現型表達自己但自己卻不是形現型，因此一個普遍的錯誤就是將文化的表現型看作文化形態即當作某種代表的某個國家或民族的文化形象。比如一個普遍的看法是中國傳統文化中沒有個性精神，甚至是壓抑自由和摧殘個性的，上述分析中我們可以看到，這首先是將文化形態與社會政治結構相混淆造成的，即以封建政治對人的控制代替了文化的特性；其次是沒有理解中國文化形態變易性的本質，文化形態與人類的人性是本質相同的，所以文化形態是以文化的方式表現人性，或者在人性中表現文化的進步性即文明，對於中國文化而言，中國傳統文化在社會形態表現的人性並不是普遍人的政治性，相反，文化人具有逃向自然的普遍的自由精神傾向，這不同於西方的個人政治平等的自由，而是希望逃脫政治體制的精神自由，因此是一種源於人性自性的自由而不是形式化的自由，中國文化的個性精神主要地不是表現個人與物質，個人與個人之間的形式或物性的關係上，所以中國文化形態的動力性主要地也不是人與物或人與人之間的形式動力性，而是人性的自我意識即中國文化意識，這種意識正是中國人身上普遍表現的對文化的崇尚、對文化國家的忠誠、歷史使命感，而這不能作為一種屬性的共性來理解，這恰恰是一種文化意義的「個性」，即真正的、現實的、本質的自為的人性——個人的文化自覺。中國人的「沉重」感正是重於此，這已經成為一種文化的下意識，個性的文化氣質正是文化形態在個人身上的表現，但在人的社會化過程中，特別是在政治化過程中，卻被形式化，模式化，控制化了，它的動力性的個性隨之固化、窒息，但是我們仍可以看到在非政治領域，在學術、文學、藝術、民間文化中，中國人的個性精神和創造性並不亞於任何一種其他文化，從這裏也可看出儒家文化與宗教不同，儒家文化自身具有豐富的社會形態表現，甚至以文化形態方式深刻地滲入其他宗教中，因此僅僅以儒家文化政治化的精神控制方式罪儒是不恰當的。

另一種普遍誤解是儒家文化輕視物質生活和經濟生產，如董仲舒的「夫仁人者，正其義不謀其利，明其道不計其功，……」(漢書·董仲舒傳)這句話廣為流傳，其實，義利之爭如果在道德領域的範圍內是無可存疑的，沒有那一種主流文化會把重利輕義作為道德的信條和人品的楷模，因此在這種情況下，「君子喻于義，小人喻於利」，(論語·裏仁)「見利思義」，(論語·憲問)等等無論古

今中外都是道德批評和教育的信條，人們的困惑在於在經濟領域是否應當遵守道德訓條？幾乎沒有人能夠全面地回答這個問題。

說儒家文化不重視社會經濟發展完全是一種誤解，恰恰相反，強烈的實用主義精神正是儒家文化的本色，也正是在這一點上體現了儒家文化的普遍人文關懷，儒家文化中甚至能感受到一種悲天憫人的情懷：

「子曰：富而可求也，誰執鞭之士，吾亦爲之。如不可求，從吾所好。」(論語·述而)「司馬牛憂曰：人皆有兄弟，我獨亡！子夏曰：商聞之矣：死生有命，富貴在天。君子敬而無失，與人恭而有禮；四海之內，皆兄弟也。君子何患乎無兄弟也？」(論語·顏淵)

儒家完全進解經濟生活是人與人類社會的基礎，在這種基礎上理解的文化的進步性才是文明的本質：「子適衛，冉有仆。子曰：庶矣哉！冉有曰：既庶矣，又何加焉？曰：富之。曰：既富矣，又何加焉？曰：教之。」(論語·子路)

至少處理經濟與道德兩個領域之間的迭加關係的一般原則是：

「子曰：富與貴，是人之所欲也；不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之惡也；不以其道得之，不去也。」(論語·裏仁)

「是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡；然後驅而之善，故民之從之也輕。王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂」(孟子·梁惠王上)

「故聖人之爲天下興利也，其猶春氣之生草也」。(春秋繁露·考功名)

當然對於個人，這何償不是一種無奈：「子曰：飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」(論語·述而)

但是孔子的下面這句名言可以看作是一個社會的經濟生活與個人道德狀況綜合的最高評判準則：

「子曰：邦有道，貧且賤焉，恥也，邦無道，富且貴焉，恥也。」(論語·泰伯)

儒家不僅是抽象的道德說教，也是理性道德的實踐者，但這樣他也就無逃於人們對他的誤解了：

「子貢曰：貧而無諂，富而無驕，何如？子曰：可也；未若貧而樂，富而好禮者也。」(論語·學而)

「李氏富於周公，而求也爲之聚斂而附益之。子曰：非吾徒也，小子鳴鼓而攻之可也！」(論語·先進)

從中國傳統文化的視野看，儒家對義利的辯析通常都是在人性的意義上進行的：

「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。窮人欲，言無所不爲。於是有悖逆詐僞之心，有淫泆作亂之事。是故強者脅弱，眾者暴寡，知者詐愚，勇者苦怯，疾病不養，老幼孤獨不得其所，此大亂之道也。」(禮記·樂記)

「今之成人者，何必然？見利思義，見危授命，久要不忘平生之言；亦可以爲成人矣！」(論語·憲問)

道德是普遍的。但道德訓條是道德領域的而不是普遍的，比如：

「王曰：叟！不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？何必曰利？亦有仁義而已矣」。(孟子·梁惠王章句上)

「君子喻於義，小人喻於利」(論語·裏)

仁)(論語·憲問)「見得思義」(論語·季氏)

「義勝利者為治世，利克義者為亂世。」
(荀子·大略)

「先義而後利者榮，先利而後義者辱。」
(荀子·榮辱)

這些出語是道德準則而不是經濟領域內的原則，在經濟與道德之間的關係上理解，道德高於物質財富是古今中外的通例，但在經濟行為中是否運用和如何道德原則與在戰爭中能否或怎樣應當運用道德原則一樣，即不是道德問題也是不經濟行為或戰略戰術原則，而是一個人性問題，正如前面對人性的分析一樣，這裏不可能性存在評判的形式標準，當然也正是在這種情況下，最能表現真正的人性，不在文化闡釋領域就完全不能真正地理解這一點，後世斷腐儒章取義和人們對此的攻擊，造成了對傳統文化的誤解，今天如果以自己的誤讀此歸罪於傳統文化，就愧對今天這樣廣闊的文化大視野，也愧對先人了。

以貧窮抵制富裕當然是一種愚昧，以富裕歧視貧窮卻是一種罪惡，前者是經濟領域內的文化問題，後者是道德領域內的文化問題，文化問題與經濟、道德問題都不在一個層次，相互之間不能簡單地引用原則，儒家文化首先是文化，或說是中國傳統文化的社會化形式，儒家文化的政治化只是它作為社會形態的一個方面，一方面儒家文化以自己的自覺犧牲造就了封建政治體系，成就了它的偉大和輝煌，也以政治形式把這種犧牲強加到所的人，包括它自己，這也造成了中國封建社會的黑暗：保守、封閉、壓抑、不平等的一面。美國精神能夠直接成為美國文化

形象首先是在物質利益基礎上個人與社會有共同的價值平臺，個人精神面貌與社會意識形態可以在文化上同構，但文化形態的動力性永遠是自身的，對文化認同的文化自覺性才是美國精神後的真正動力性，但美國文化缺少文化自身的精神形態，基督教精神與理性文化的結合總是互為的而不是自為的，個性的人性總是被分解，當個性成為屬性時，個性的真正本質也就消失了，因此人總是在社會生活中被俘獲，失卻具有最終意義——真正的人性自我；中國傳統文化沒有這種先天的物質基礎，因此也沒有這樣一個社會性的文化平臺，作為奮鬥一分配型的社會意識形態與本源的文化形態並不同一，前者是功利價值，為生存導向，後者是對前者的自覺，是純粹精神形態，在這個意義上中國文化具有完全的文化形態特徵，在社會形態上表現超越的統一性。中國人的文化個性是鮮明的，當然自覺程度差別很大，但在社會形態上的文化一致性恰恰不是屬性，因此也就沒有社會結構上的共性，政治上的不自覺就成為奴性，或許這正是過去許多志士痛恨中國人一盤散沙，沒有政治上的凝聚力的原因，但把這些現象歸結為文化上的原因卻是錯誤的，有人以至於認為反文化反理性才能得到徹底改變，文化形態恰恰是以對文化的認同的自覺性成為社會的最本質的精神動力，中國社會形態的病態不是文化精神病而是生理病，這與西方社會的社會病態恰恰相反，如果理解了文化形態與人性之間的一致性，我們就會對我們的文化、我們的人生有更深刻的理解。

與本文相關的觀點可參見周劍銘論中國思想和中西文化系列文意

二〇〇五年九月于岳陽市南湖大道楊樹塘
9-2-6-1 號蝸居

哲學專欄：沉思哲語

撰文：陳成斌

政改 普選 民主

作為一篇哲學雜文，我不想談很細節的政改爭論，只想談談面對這個問題時的一些感受。我總覺得哲學家的一項社會責任是要找出社會運動的理性基礎，亦要同時指出正反兩面有甚麼思考上的不足之處。因此，我希望中間落墨，考察一些當前政治討論要留意和思考的地方。

談政改，當然要談改往哪個方向去，而基本法訂明循序漸進地達到普選，也因此才會出現了何時有普選的問題。普選其實只是指投票選舉的選民基數應是全體的公民而不是有限的特定人士，並且應該每人的選票都是平等的。當然，甚麼是「公民」是有些爭議的。不久之前(少於一百年)女性是沒有投票權的，因為一直以來女子與小孩都被認為不是或未是理性得可以投票的人類。現在女性可以投票了，但兒童不能投票好像還沒有甚麼爭議，頂多就是十八歲還是廿一歲才成年的問題吧了。當然，「誰人能投票」這問題其實是可以擴充的，也可以問為何要每人都具有平等的投票權而不是比方說越聰明的人有

更多的票？支持功能組別存在的人，恐怕或多或少都有類似的疑問吧？

我並不排斥討論普選的基本問題(為何所有公民都有投票權？為何每人都要有平等的投票權？)。這是學術問題，至少是需要知識與理性去思考的問題。可惜，人們(或許包括我自己)在討論時有意無意間都會掛一漏萬。現在立法會的功能組別真的可以反映社會上的「精英」有更大的政治主導權嗎？老實說，我不相信有人可以找到合理的原因來證明剛好這二十多個界別比其他人更值得有更多的議席。更甚者，有些界別代表的根本不是「人」。比方說勞工界有三個功能議席，但可以投票的卻只是那些工會而非工人。概言之，現在的功能組別根本是個怪胎。想要保留功能組別的人，若果不是只為自身的利益的話，請拿出一點理性的能力來說明功能組別有甚麼值得留戀或可以改善的地方。我上述所言的為何公民要有平等的投票權其實正是其方向，值得他們參考參考！

當然，這個還是次要的問題，更重要的是在政改討論的過程中，普選和民主兩個概念常常混淆了，令得很多論證都走了樣、離了題。如果普選只是關於投票選舉的話，普選其實只是民主政治的其中一項要素。可以說，這是必要但非充分的條件(其實普選是否民主的必要條件亦可討論；有學者便認為抽籤選舉會比一人一票選舉更為優勝。當然，在現存的政改討論中，沒有普選的民主並不是相關的議題)。當然，混淆普選和民主是頗為常見甚至「正常」的，至少我相信自己也常常犯上這種錯誤。無他，現存的民主政治制度多數都以普選為當中的核心元素，也很多時是決定一個地方是否民主的標準。但其實一個民主社會還有很多其他因素，而這些未必就是普選的問題。比方說，一個與之相關但不完全是投票的問題便是可以有多少和甚麼的候選人以供選擇。之前伊拉克的候賽因可是得票接近百分之百的，也就是全伊拉克的人都「投」了他一票；但這恐怕和民主距離不少。有香港人建議「選舉委員會」改為「提名委員會」，如此即使是「普選」特首亦可以由這個委員會把關，刪走不被北京接受的候選人。這樣和伊拉克有點類同的選舉方法或許真的是窄義下的普選，但將之稱為民主好像就有點兒怪了。

反過來說，有些關於民主的討論也不應該放到普選的討論之中。比方說，我們要找尋方法以避免在選舉過程中有人貪污；但說要用普選來防範政治人物貪污就很奇怪。對，或許選舉可以用選票把貪污的政客踢走(亦也許不能)，但這個恐怕不會是選舉的主要功用(甚至不會是設計功用)。說選舉能防止(政客)貪污，就像是說選舉能防止他們殺人、防止搶劫一樣奇怪。貪污一如殺人搶劫一樣，是刑事罪行，我們需要的，是一個能夠執行相關法律的機關(香港便是廉政公署)

和能夠維持公義的司法體制。很多地方無法肅貪，或是因為執法機關的權力不夠，又或是司法體制無法彰顯公義。民主的其中一個好處是權力有所制衡，不同黨派的政客會互相檢舉(特別是在選舉期間)，使得貪污調查可以容易一點；每次選舉都是權力重近洗牌的時候，而普選又是各種選舉中比較公正和公開的一種。普選和防止貪污便是這麼的一種間接關係。以為既然不能肅貪民主制度便沒有用已經夠奇怪，如果因此說普選沒有用就更奇怪了。民主只是一種政治制度，也談不上是完美的制度(是否有完美制度亦是疑問)。我們可以衡量各種民主制度的得失，但不能以偏概全，更要小心別張冠李戴的把普選和民主等同起來。

說起來，香港人爭取普選恐怕已超過二十年的吧？筆者從小孩子的時候已經聽到大人在談論民主，到今天自己也在唸博士了，為甚麼卻只見爭來爭去仍只得蝸牛步伐的進展？「循序漸進」真的要那麼「漸」嗎？到了今天，政改方案出爐又否決了，07/08 雙普選看似無望，而最堅持民主理念的民主派卻半死不活的，提不出甚麼好建議，其他黨派自然更等而下之不值一提。爭了這麼多年的理想，到了今天卻變得如此舉步為艱。一個奇怪的現象是，這些年來，香港總是分「民主派」和「親中派」，彷彿民主和親中是相對立的。這亦難怪，多年來努力爭取民主的人似乎都不是傳統左派人士，而香港民主進程的最大阻力亦似是來自中央政府。這種歷史結構自然令得「民主派」一詞在香港成了一個吊詭：一班可以是在其他理念上完全南轅北轍的人通通被稱為民主派(或者是泛民主派？)，然後又會有人覺得爭取民主只是這班民主派的事，與普通人無干。其實，「親中」未必和「民主」不相容，民主更不只是一小撮人的政治利益交換問題。我們或者可以期

待有「親中民主派」的出現，以有利中國的角度來爭取香港的普選和民主。民主這場運動也是全民的事情，不是多加幾個議席讓第二梯隊上位不上位的權力問題。五四運動至今八十多年了，當年在喊兩位先生中的「德先生」現在哪兒？兩岸三地裡，台灣在普選的進程上走在前面，現在是我們發力迎頭趕上的時候了。趕上了，香港的政治歷史地位可以再開新的一頁。

雜七雜八的談了一大堆，總覺得知識份子論政其實很有無力感。人們或許能知物理

學的定論是不對的，將之推翻，但政治(或一切人文學科)的理論卻不同。我歷年來寫了一些談論民主的文章，但作用有多少呢？我不知道。這篇文章，或許只當是給自己的情感留一個紀錄吧！

二零零六年一月五日

注釋：

[1]Burnheim, John (1985), *Is Democracy Possible? The Alternative to Electoral Politics*, London: Polity Press.

哲學專欄：哲學淺說

撰文：韋漢傑

德里達

德里達(J. Derrida, 1930-2004)是當代法國解構主義大師、當代最重要亦最受爭議的哲學家之一。德里達1930年生於法國統治下阿爾及利亞的一個猶太家庭，雖有著猶太血統，但卻在一個充滿著殖民氣氛的環境長大，從小就被迫接受殖民地正規的法語訓練。由於是猶太人，他在青少年及第二次世界大戰期間飽嘗驚恐與屈辱。十九歲來到巴黎，1952年考進巴黎高等師範學院(École Normale Supérieure)攻讀哲學，師從傅柯(M. Foucault)及阿圖塞(L.

Althusser)等，後來在魯汶大學胡塞爾檔案中心師從利科(P. Ricoeur)。從1960到1964年，德里達任教於巴黎大學哲學系，1965至1984年返母校巴黎高等師範學院任教。當德里達剛開始其學術生涯，法國的結構主義剛產生它的影響，德里達從一開始便質疑及批評結構主義，1966年正當結構主義的影響達至高峰時，美國的約翰·霍布金斯大學(Johns Hopkins University)舉辦一個結構主義的學術會議，德里達亦被邀參加，他在會議中宣讀他的〈人文科學論述中的結構、符號與遊

戲)的論文[1]，不用說，與其他參與者不同，德里達在這篇文章中對結構主義持保留及批評態度。在這次會議中，德里達認識了拉康(J. Lacan)，亦奠定了此後他在國際學術界的重要地位。1967年是德里達重要的一年，這個一生多產的思想家在這年發表了三本重要著作：《書寫與延異》、《語音與現象》及《論文字學》。德里達的著作還有《散播》、《哲學的邊緣》和《立場》等等。2001年，德里達被邀訪問中國，並被獲北京大學等頒授榮譽博士學位。2004年10月因胰癌病逝巴黎，享年74歲，他的逝世，也許標誌著解構主義時代的結束。

德里達的解構主義首先基本上是一種批判和顛覆傳統西方理性主義文化的策略，這裡傳統西方文化特別是指西方傳統的形上學與本體論，特別是以西方邏各斯中心主義(或邏輯中心主義 logocentrism)及語音中心主義(phonocentrism)為基礎的形上學。西方傳統文化採用二元對立的模式來論證人的理性、自由、道德及主體性，這些都是受到邏各斯中心主義和語音中心主義所規範的對人的限定與宰制，一個活生生的、充滿血肉感情和真正自由的「人」就失掉了，德里達更著重由西方邏各斯中心主義和語音中心主義所產生的西方種族中心主義(ethnocentrism)，他指出邏各斯中心主義或語音中心主義意味著理性主體或說話主體的中心地位，人在面對自然及客觀世界、人在面對他人及整個社會的主體中心地位，都是以理性主體和說話主體的基本假設為基礎及出發點，這種主體中心主義就導致(西方)種族中心主義。這種西方種族中心主義意味著西方文化的優越地位，並以西方文化去同化或「漂白」其他民族的文化，德里達諷刺地說，西方的「白種人」具有很強的「漂白能力」。[2]

邏各斯中心主義和語音中心主義其實是

一體之兩面。邏各斯中心主義(logocentrism)意即以邏各斯(Logos)為基礎或中心的思想，邏各斯有理性、邏輯(logic)、話語、真理和根源的意思；語音中心主義是指語音能夠呈現真理或意義的功能，或者說，語音和邏各斯(真理或意義)是一體之兩面[3]，語音是能指(signifier)，而真理與意義是(超越的)所指(signified)，由語音將意義顯現或呈現出來(present)，德里達說：「語音(phonè)的本質在作為邏各斯的『思想』內部同『意義』相聯繫，它與生產『意義』，接受『意義』，言說『意義』和構造『意義』的東西，具有直接的相近性」[4]，又說：「…邏各斯中心主義也是一種語音中心主義：語音(voice)與存在(being)、語音與存在之意義、語音與意義之理想性(ideality)的絕對相近性」[5]，又說：「因此，邏各斯中心主義將支持把事物之存在(being)決定為在場(或呈現 presence)。」[6]西方文化從蘇格拉底開始，經過基督教的中世紀時期，一直到現在，都受到邏各斯中心主義及語音中心主義的影響。柏拉圖認為，思想和邏各斯是相同的，不過思想是靈魂內部不發出聲音的對話，而將它發出聲音來就是邏各斯(說話、判斷)，思想是靈魂自己的自我對話；柏拉圖不但確立了人作為理性的思想主體，也強調了說話的邏各斯的優先地位。[7]從古希臘時代起，希臘人就將他們自己的民族所使用的希臘語當成唯一「正當」的語言，把講非希臘語的異族，統統稱為barbarians，意思是「野蠻人」或「不會說話的人」(說話結結巴巴的人)。[8]另外，基督教時代一開始，就受到希臘思想的影響，耶穌基督的門徒約翰在《約翰福音》一開頭就說：「太初有道(Logos)，道與神同在，道就是神」，這個「道」(Logos)有說話和真理的意思，和希臘思想一樣，它表示真理與話語是一體之兩面，一方面是真理與上帝，另一方面是上帝的話語，基督教把Logos翻譯為「道」這個漢字亦很貼切，因為漢字「道」

亦有說話和真理兩方面意思。[9]德里達認為，邏各斯中心主義和語音中心主義標舉真理或意義的「在場出席」(presence)，突顯出一個理性的說話主體，或把人限定為一個理性主體，從而限制了人的自由，這全是西方形而上學的虛構，因此他竭力顛覆或解構西方的傳統文化。

西方的邏各斯中心主義和語音中心主義的一個作用就是建立絕對真理和塑造一個普遍同一(identical)的理性主體，這樣就導致生命失去了個體的自由，德里達的解構主義的策略就是用書寫(writing)去顛覆語音、用差異(difference)去顛覆同一性(identity)。西方傳統文化受到語音中心主義的影響，認為話語優於書寫，話語與真理是一體兩面，話語使真理或意義「在場出席」，由於語音使意義重現，意義能保持同一；關於書寫，西方哲學家如柏拉圖、索緒爾(F. de Saussure)、盧梭(Rousseau)、李維史陀(Lévi-Strauss)等都表示懷疑，例如，柏拉圖認為，書寫是一種「意義」(meaning)的自我異化(alienation)，它引入不同解釋之可能，與原本意思有差異，這種意義之異化最明顯地表現在這個事實中：在作者缺席時，甚至在作者死後，書寫符號能繼續有指涉作用。因此，柏拉圖能夠指控書寫犯了某種弑父罪。書寫符號像非法的私生子，拋棄了生養它們的作者；話語才是合法的兒子，柏拉圖指的是「銘刻在靈魂中的理智言詞(word)」、「知識之活的言詞(living word)」，而書寫詞語(written word)只不過是它的影像而已。[10]為了反對西方傳統文化的語音中心主義，德里達利用書寫文字的模糊性、歧義性或差異性去顛覆話語的精確性與同一性。德里達認為，書寫文字既然已經脫離了原作者而獨立存在，就成為一個隨時待閱讀、待詮釋和待賦予新生命的事物，這表明書寫文字從一開始就作為一個無限可能差異的詮釋體系而存在。[11]解構既是一種

創造性的詮釋(hermeneutics)，又是一種「延異」(différance)的自由遊戲活動。德里達的「在延異中解構」的策略，其實過程實際上是一種創造性的詮釋活動。在他看來，一切詮釋活動，都是優先於文本(text)的原創活動[12]；閱讀就是錯誤的閱讀(reading is mis-reading)。[13]

「延異」(différance)是一種不斷產生差異(difference)的自由遊戲或展現活動，它是產生差異的源頭(differentiating origin of differences)，它是一個「本源的延異」(originary différance)，但這個源頭是不完滿(non-full)及複雜的(non-simple)，因此「源頭」(origin)這個名字又不太合適。[14]德里達的「延異」的思想似乎啟發自尼采、佛洛伊德、海德格、拉康和列維納斯(E. Levinas)等哲學家，延異是一個隱晦的「無意識之異域」(alterity of the unconscious)，它不是理性主義的、現象學的、具有清明意識的、在場的視域[15]；它如尼采的權力意志、佛洛伊德的潛意識，是一種無意識(或潛意識)的自由遊戲活動。一切理性主義的形上學系統皆源自這種延異的遊戲活動[16]，但形上學亦只是西方傳統文化的虛構，哲學應重新發現延異的領域。同一性是理性主義的形上學的特徵，而延異則是產生差異的「源頭」。西方傳統形上學習慣使用二元對立的思考方法，將事物區別開來，把它們凝固起來，把時間中的差異變化壓抑起來，因而去顯出事物的自我同一，這些都是理性主義的虛構。[17]在延異的差異化活動中，二元對立中的一項將變為另一項的延異，它是在延異中的另一項，亦是另一項的延異，因此，理性主義的二元對立是一種理論的虛構。[18]「延異」再不是一個言詞(word)或符號(sign)去指涉一個在場出席的意義或真理，因它屬於隱晦的異域。[19]語言是在「延異」的遊戲活動中自我產生或創造的，不再受邏各斯中心主

義的支配。

我們這裡必須指出，德里達利用「延異」(différance)這個雙義詞去顛覆西方的語音中心主義的同一性，因為 différence 與 différer 在語音上是不可分辯的。因此，延異有兩個意思：(1)在時間上延遲(différer, defer)；(2)差異(différence)。由於 différence(中的 a)是直接由現在分詞(present participle)différant 所派生，因此更接近動詞différer 之作用，而 différence(差異)只是 différer 之作用所產生的結果。[20]於是，「延異」(différance)有「延緩」和「差異」的意思，它一方面是在時間上的「延遲」中的產生差異的自由遊戲活動，另一方面又是「差異」之結果。

差異是延異在時間的延緩中產生的，延異因此亦產生不斷變化的意指關係(signification)，或者說，它產生意指關係的運動(movement of signification)[21]，由於書寫符號的模糊性及歧義性，這種延異的遊戲活動在文本(text)的創造性詮釋中更容易發揮其作用，它是一種絕對自由的、無底的(bottomless)棋盤遊戲(chessboard)[22]，爲了顛覆西方傳統文化，這就是德里達的在詮釋中延異的解構遊戲活動或策略。

德里達雖然透過書寫與延異來拆毀意義理論，但又似乎沒有正面提出質疑意義的嚴格理據。雖然德里達對現代思潮產生很大的影響，但他也是位極具爭議性的哲學家，尤其受到一些較傳統的思想家所反對。有一次在「文本與解釋」的會議上，德里達和伽達默爾(Hans-Georg Gadamer)之間展開一場精彩的對話，伽達默爾認爲，對話中存在「相互理解」和實現「相互理解」的願望；德里達卻認爲，這種「相互理解」及實現「相互

理解」的願望是一種在場的形上學奢望，理解中呈現的「意義」畢竟仍是觀念性的東西，伽達默爾不認同。德里達認爲，除了詮釋學的理解方式，更重要的是，還有解構主義的理解方式。[23]

註釋：

- [1]這篇論文後來收於《書寫與延異》。
 [2]高宜揚《當代法國思想五十年》，台北：五南圖書出版公司，2003，頁 401-402。
 [3]德里達指出，索緒爾(F. de Saussure)認爲語音與意義只不過是一片葉之兩面，參看：J. Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997, p.11。
 [4]*Of Grammatology*, p.11。
 [5]*Of Grammatology*, pp.11-12。
 [6]*Of Grammatology*, p.12；《當代法國思想五十年》，頁 394。這裡，「在場」(presence)只不過是存在、顯現或出席的意思，大陸學者一般把 presence 譯爲「在場」，或許「在場出席」是較好的翻譯。
 [7]《當代法國思想五十年》，頁 115。
 [8]《當代法國思想五十年》，頁 404。
 [9]這裡，筆者並沒有中國文化是一種邏各斯中心主義及語音中心主義的文化的意涵。
 [10]R. Kearney, *Modern Movements in European Philosophy*, Manchester: Manchester University Press, 1986, p.118；德里達著、楊恒達、劉北成譯《立場》，台北：桂冠，頁 126。
 [11]《當代法國思想五十年》，頁 411。
 [12]《當代法國思想五十年》，頁 424。
 [13]R. Kearney, *Modern Movements in European Philosophy*, p.123。
 [14]J. Derrida, "Différance", *Margins of Philosophy*, Brighton: The Harvester Press, 1982, pp.9-10, 11；此書以下將簡稱 MP。
 [15]MP, p.21。
 [16]MP, p.16。
 [17]R. Kearney, *Modern Movements of European Philosophy*, p.122。
 [18]MP, pp.17-18。
 [19]MP, pp.7, 11。
 [20]MP, p.8；尚傑《德里達》，長沙：湖南教育出版社，1999，頁 198。
 [21]MP, pp.9, 13。
 [22]MP, p.22。
 [23]尚傑《德里達》，頁 167-169。

關於本會

本會宗旨：本會致力弘揚中西人文哲學，一方面推廣基本的哲學知識，一方面促進深入的哲學研究，普及與專業並重。

會員義務：凡本地會員須交會費，以及認同本會宗旨與支持本會活動。

會員權利：將收到每期《人文》，並可優先參與本會舉辦之研討會、講座、讀書組及其他活動，以及以優惠價格購買本會出版的書籍與其他刊物。

本年度（2006 至 2007）本會幹事名單如下：

會長：方世豪

外務副會長：郭其才 內務副會長：葉達良

文書：呂永基 財政：陳美真 康樂：岑朗天

公關：王考成、關建文 海外義工：梁孝慈

海外聯絡：陳成斌(美國)、余國斌(加拿大)

學術：韋漢傑、溫帶維、趙子明 出版：譚寶珍

網頁統籌：劉桂標、陳成斌、英冠球

網頁管理：黃鳳儀

人文月刊編委會：

總編輯：方世豪。執行編輯：郭其才、呂永基、韋漢傑

委員：英冠球、劉桂標、譚寶珍、溫帶維、岑朗天

《人文》稿約

一、本刊以發揚人文哲學為主，亦關心人類文化的其他領域；故中西哲學論文以外，舉凡中西文學、史學、藝術等論述，均屬本刊歡迎之文稿。

二、本刊園地公開：短文一、二千字左右，長文以不超過一萬二千字為限；但有篇幅不符而內容適合者，亦可於本會網頁上刊登。

三、本刊有刪改來稿的權利，不願者請註明，但文責自負。

四、譯稿請附原文及其出處。

五、本刊編輯、撰稿等均屬義務性質，故來稿刊登後，**唯奉贈本刊當期乙份。**

六、來稿的版權歸本刊所有，若作者需要以其它方式再行出版，請註明曾刊載於本刊。

七、來稿請寄：旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室香港人文哲學會收；或電郵：phil@hkshp.org。

《人文》稿件規格建議

為方便本刊編輯、有利讀者閱讀及符合學術要求，我們建議來稿依循以下的規格：

1. 文稿請存成電腦檔案（*.txt 或 *.doc）以電郵寄交。
2. 標點符號方面，引號用「」，引號中的引號用『』，書名用《》，篇章名用〈〉，注釋請用尾註方式及以阿拉伯數字（1, 2, 3……）編號。若用電腦存檔者，則中式符號請全部用全型符號。

3. 文稿應有部分：

所有稿件—— 論述題目、作者姓名（可用筆名）、通訊地址、電郵位址及電話。

哲學論文—— 除上述各項外，請附真實姓名、學銜或（及）職銜、內文註釋；如附論文摘要及關鍵詞則更佳。

香港人文哲學會

會員申請表

相片

姓名：〔中文〕 _____ 先生/女士

〔英文〕 _____

身份證號碼： _____ ()

通訊地址： _____

聯絡電話： _____

傳真： _____

電郵： _____

職業： _____ 教育程度： _____

填表日期： _____

本會賬號：匯豐銀行(177-9-028719)

將會費港幣 120 元正(香港以外會員港幣 200 元正)以畫線支票〔抬頭「香港人文哲學會」〕或入賬收條連同表格寄回旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室香港人文哲學會收。

編輯人語

郭其才

方兄在人文論壇談中國文化，有感而發。文中談及中學課程讓學生以為在中學已學到了中國文化，其實不然，因為中學課程的中國文化科目多數是以學習中國語文和中國歷史為主，談文化的範圍很少，即使這些課程讓學生了解一下中國文化，也因為考試之故反而惹起學生厭怕。方兄引唐君毅先生一句話作結：「我們必須互相勉勵，以激發其志氣，為中國民族、中國文化求開啓一新的生機。」，我希望這段話會有更多青年學生認真看待和思考，並且作為對中國文化的展望。

聽一位有心的老師說，要求中學學生就對中國文化有較充份的了解是有些困難的，一來是現實上學校的課程內容太多，講多一些中國文化，就少講一些其他課程，多搞一些認識中國文化的活動，就少搞一些其他活動，時間和資源都不容易獲得平衡。二來是因為不容易打通學生的心懷，以此去博通古今，培養文化探源熱情。我

聽了以後，覺得既同情和同意她，亦想批評一下教育當局。

教育當局一直重視怎樣提昇學生的英文水平，推出嚴格的基準試、高薪禮聘外籍老師，目前還投放資源在營造學校的英文語境上。然而，我想問當局有否以同等的資源來讓學生有機會浸淫一下中國文化？以往是因為殖民地政府的管治需要，才提高英文的地位，現在，即使英文作為一項極重要的語言能力是無可否定的，但似乎當局投放於培養學生認識中國文化的資源，還遠不及在提昇英語能力方面，如果我們有這方面的數字，比較一下就一目了然。本文借題發揮，並非針對教育資源分配而提出上述的批評。我想強調的是教育本身就是一種文化活動，然而我們學校現時的文化環境是怎樣的呢？當局的各項政策有否為教育這種文化活動著想呢？這不是當局應該反思的嗎？

二〇〇六年(春季)

華夏人文學課程

即將接受報名(二月起)

宗旨

繼承新亞學風

薪傳華夏文化

開展人文精神

啟動時代對話

華夏人文學

繼承新亞學風 薪傳華夏文化 開展人文精神 啟動時代對話

- 證書
- 專上文憑
- 研究文憑
- 中西哲學講座
- 哲學論文討論月會

春季課程燦爛
(2006年2月至6月)

香港人文哲學會
Hong Kong Society of
Humanistic Philosophy

華夏書院
Wah Hai College