人文

HONG KONG SOCIETY OF HUMANISTIC PHILOSOPHY

二〇〇七年四月

第一六〇期

http://www.hkshp.org

HUMANITIES

香港人文哲學會出版

本期目錄

人文論壇

「仁以爲己任」的意義　方世豪　頁 3

中國哲學

張橫渠的人生理想——《西銘》解讀　方世豪　頁 5

文化比較

互補的人類秩序：契約與道德

——中西文化中的意識形態論　周劍銘　頁 14

西方哲學

簡介格賴斯的「義蘊」概念　韓曉華　頁 22

宗教心靈筆記

基督徒抵打？　張萬鴻　頁 24

上帝的全知與不知　羅偉光　頁 26

本會通訊

哲學講座錄音 CD　頁 27

二〇〇七步行籌款　頁 29

稿約及入會表格　頁 31

華夏人文學課程上課時間表　頁 32

人文論壇

「仁以爲己任」的意義

撰文：方世豪

曾蔭權在北京接受國務院頒發的任命書後，國家總理溫家寶會見曾蔭權。溫家寶在 2005 年曾蔭權就任第二屆特首時，曾贈予《論語・泰伯》上半句的話「士不可以不弘毅，任重而道遠」。這次則特別引用了下半句話「仁以爲己任，不亦重乎? 死而後已，不亦遠乎? 」與曾蔭權共勉。話一出口，即引來各方評論和多種猜度，猜他說話背後的動機，暗藏的教訓，爲何不是讚賞，而是要他「死而後已」等，由此而猜中央對香港的政策，甚至人事變動。原來《論語》的微言大義還可以這樣有用，而且引起人討論《論語》，也不得不感謝溫總理了。

這句話出自《論語・泰伯》:「士，不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎，死而後已，不亦遠乎。」但這句話不是孔子所說，而是曾子所說。溫總理用曾子的話，一方面是因爲他喜歡用中國古語或詩詞的愛好，另方面可能是呼應曾特首是曾子後人的身份。但他引用《論語》時，是否真正明白《論語》的意思？是否明白孔子的思想？這就很成疑問了。我相信中國人以前是明白的，但經過這麼多年否定自己的傳統文化，只願迎接西方文化的歷程，現在的中國人則未必明白了。

其實溫總理的意思很明顯，不必明白《論語》也明白他的意思。兩年前「任重而道遠」表示特首將要做的工作會很艱難，不是容易做的事，不輕鬆。「不可以不弘毅」即表示要強力執行，強政勵治的意思。今天「仁以爲己任，不亦重乎? 死而後已，不亦遠乎? 」即表示工作仍然很艱難，很不輕鬆，要繼續做好它，甚至要比以前更盡力，所以說「死而後已」，可以說和曾特首的競選口號「我要做好呢份工」遙相呼應。由此而言，溫總理對曾特首這兩年來的表現，評價如何，可想而知。

一般評論大多集中在講「死而後已」，我相信溫總理引《論語》的目的，也是想說「死而後已」。報章標題亦以此爲多，都較少提及「仁以爲己任」。其實在儒家思想中，這句才是重點，如果不是「仁以爲己任」，怎樣死也都是沒有價值的。只是把《論語》作爲政治謎語來猜，似乎太過表面。

孔子講仁，仁是孔子思想的核心，也是儒家或中國傳統文化的核心思想。仁的意思很豐富，不是用一兩個西方哲學概念可以定義的。簡單地說，仁主要講道德心的實踐，愛父母愛子女就是最親近的仁的表現。「仁以爲己任」就是要求自己實踐仁，把道德心表現在實踐之中，是中國人的一個人生理想。中國人的人生理想是由家庭開始。孝父母，愛子女，愛兄弟，都是仁，都是家庭中的精

神生活。人只要把仁實踐出來，便可以在家庭中表現出極高境界的精神生活。現代人不重視家庭，才會把工作看成最重要，把「做好呢份工」作爲一個人最有價值的事情。但仁心不是自限於家庭的，仁心是可以擴充，而遍及一切人。但人與人的關係，親疏有別，沒有人能一開始就愛陌生人如同愛父母一樣。人與人的溝通是各有不同的，所以道德的實踐是各有不同。人與人的關係，是由父母開始，兄弟，朋友，鄰里，同胞，天下人，由近而遠，親而疏的漸推開去。所以，仁可以說是直接表現在人與人的關係中。在自己的份位上，在當前情景之下，爲其所當爲就是仁。人與人的關係、情景，都會變化的，因此道德責任也因爲具體情景變化而有所不同。所以有不同的做法，孔子時有禮儀三千，威儀三千的分別。仁，不是規定一定的做法叫做仁，而是時時不同的，重要是依仁心而做。

人與人的關係已很複雜，要做好已很不容易。但人不單對人有道德責任，對集體也有責任，人與集體的關係更複雜，如：家庭、宗族、國家、人類、天地萬物等。由此推至人對天地萬物有責任。其中人對社會文化有道德責任，如：學者要盡心盡力的從事學術研究。所以，由近而遠向外推出，仁就是凡對待宇宙中的一事、一物、一人，人都應依於仁心，求正道，爲所當爲之事，人對之都有一道德責任。

所以「仁以爲己任，不亦重乎」代表了儒家的人生理想，就是對一切人、事、物，都無所捨棄，不逃避，不躲閃，都願意承擔，是一項極重的道德責任，而且永無放下之日，直至死而後已，說艱難是極其艱難的。

這艱難只是就理想的人生而說，在實際的生活實踐中，也不是只有艱難，也有輕易的，否則如何可以人人都應爲之。因爲不是一切事物同時呈現的，所以道德責任也不是同時呈現的。如果事物真的能全部同時呈現，人也不能同時承擔起。在現實生活中的呈現，是一時一地的特殊事物呈現。凡是具體的事物呈現，總是特殊的。所以呈現出來時，總是一特殊的道德責任。即是說人的心量可無限，可對一切事物盡仁，但實踐時則只限於當下的具體機遇。你當下的是父母，便應盡孝，當下的是朋友，便應誠信等。重要的是，爲當下所當爲之事。以無限心量來負起當下有限的道德責任，如此說，則人人可以爲之，可說是極輕易。但要人在每時每刻的當下都負起，都要承擔，不能放下，直至死而後已，則如此說又確是極艱難。

溫總理要曾特首「死而後已」，是取了極艱難的意思，當然是指他的政治任務極艱難。對曾特首而言，則是「做好呢份工」極艱難的意思。但中國人講的「死而後已」，是指做一個堂堂正正的人，依仁心而做的人，爲所當爲的人，這是人人都應做的，也是極艱難的。希望曾特首也可以本於仁心而爲所當爲，做一個堂堂正正的人。我相信要達成中央指定的任務一定是艱難的工作，但我更相信要本於仁心而「做好呢份工」將會是更艱難的道德責任。

中國哲學

張橫渠的人生理想

——《西銘》解讀

撰文：方世豪(香港人文哲學會會長)

一、《西銘》簡介

《西銘》是北宋哲學家張載的著作。張載的教學課室內，有東西兩面的窗子，東西窗子上都寫上了一篇指導學生的文章，東面窗子上的一篇叫《砭愚》(砭，音邊，原意是尖石，是醫療工具，引申爲改善之意；砭愚即改善愚頑者的意思。)西面窗子上的一篇叫《訂頑》(也是改善愚頑者之意)，後來程伊川叫這兩篇文章爲《東銘》和《西銘》(取其東西窗上的格言之意)，故後來《宋元學案》也是以《東銘》和《西銘》稱呼此兩篇文章。但到了橫渠的學生編輯《正蒙》時，把此二文合併收入於《正蒙》中作爲最後一篇，並取其首二字稱爲《乾稱篇》。故現在的《張載集》是找不到叫《西銘》的文章，要找《正蒙》中的《乾稱篇》才找到。

因爲《西銘》的形上內容較多，而伊川的興趣也較重形上學部份，因此比較喜歡《西銘》，多講《西銘》，所以《西銘》遠較《東銘》著名。當然，還有就是《西銘》提出了「民胞物與」的理想，成爲中國文化的大同理想的典型。程明道曾盛讚《西銘》：

> 《訂頑》一篇，意極完備，乃仁之體也。學者其體此意，令有諸己。

伯淳言：《西銘》某得此意，只是須得佗子厚有如此筆力。佗人無緣做得。孟子以後未有人及此。(《二程遺書》第二上)

《西銘》的著名，甚至曾被收入爲中學公開考試的課程內容。但《西銘》其實是一篇不容易閱讀的作品，前段有形上學的內容，後段又有頗多的典故，對沒有哲學及古代文獻訓練的人來說，相信是頗爲艱難的。現在讓我們看看這篇文章的內容，並作一些解釋，嘗試把橫渠的所想說得清楚些。

二、天道在人

《西銘》首句：

「乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。」

「乾稱父，坤稱母」

「乾」代表天，「坤」代表地，乾坤即天地，天地是我們人類的父母，是萬物的父母。

這個天地不是自然天，不是指大自然，而是指「天道」，乾坤就是指「天道」，天道是萬物的根源，因此稱天地爲父母。「乾坤」的思想是來自《易傳》，《易傳》講的乾卦和坤卦，就是天道的內容，所以都以乾坤代表天道。稱「天道」爲父母，是一個比喻，比喻萬物的根源是天道，此即是《易傳》「大哉乾元，萬物資始」的意思。所以張載講義理也是由天道開始，他對形而上的成份較有興趣，這也是他重視《易傳》的原因。

我們今天講哲學，講形而上學，講宇宙論，因爲都受西方哲學的方式影響，總是以柏拉圖、亞里士多德，或者笛卡兒、康德、黑格爾等西方哲學家的思想來聯想，講到天道，便想到「理型」，想到「上帝」「物自身」等概念，講宇宙論就想到古希臘哲學家的地水火風，或者今天的天體物理學、大爆炸理論等等。都是一些外在於人的存在原因，因此一講「天道」，便認爲是中國人講的宇宙論，或形上學，但講起來沒有西方哲學家那麼複雜，只是一些陰陽、乾坤、五行等概念，與西方哲學的宇宙論相比，簡單得多。如果和今天的天體物理學相比完全不能令人信服，幼稚不堪。但其實中國哲人所講的天道，根本不是西方哲學的宇宙論或形上學，這個天道根本不是一個外在於人的存在。張載所講的「乾稱父，坤稱母」所關心的世界，不是一個科學的世界，天道作爲萬物的根源，這個「萬物」不是不個科學觀底下的一個萬物。所以「大哉乾元，萬物資始」的意思不是上帝創造萬物，不是宇宙爲甚麼出現物質的問題，而是一個價值問題。中國哲人關心的問題是人怎樣才可生活在一個有美好價值的世界之中，即怎樣才可以生活和諧開心的問題。萬物也是這個美好世界中的有價值的事物，天道是這些事物之所以有價值的根源。所以這個天道不是一個外在的存在，而是存在人的心中。

「予茲藐焉，乃混然中處。」

藐，高遠的意思，即形容這個乾坤所代表的天道，從萬物根源這形上觀念來看，好像很高遠似的。天道，不是高高在上嗎？正正不是，原來這天道就在人心中。所謂「混然中處」，即是不分解地、整體地，就處於人心之中。所以張載繼承了《易傳》的講法，由天道開始講，一下就落到人之中，由天到人，不是一個外在的天，不是一個與人對立的天，天道就在人心裏。所以這個天道不是西方哲的形而上學，而是貫通天人的中國的形而上學。

「故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。」

塞是要塞，即重要的地點。天道之重要之處就在我們的身體之內，即是天道在人之心中。天地之統帥就是人之性，即是所謂道的主體就是人性。天道就是人性，就其形而上身份而言，是天道，就其作爲統帥的身份而言，就是人性。人都有人性，所以萬民就好像我的同胞，萬物都是有我參與其中的。既然天地好像父母，萬民與我同是這個父母，萬民都有人性，人性就是天道的內容，所以只要是有人性的人，都好像是同父母的兄弟一樣。而萬物都來源自這個天道，而天道既又在人心內，則萬物都有人心的參與其中。所謂人心的參與，不是說人創造天地萬物的物質成份，而是指人心肯定萬物的價值成份。中國人心中的萬物，不是科學世界的萬物，不是人的研究對象，而是和人有關係的萬物，這種關係還要是一種價值的存在關係。人怎樣參與於萬物之中？就是人的感通能力。人與萬物有所感，人會感受到一朵花、一棵樹的存在，人一感受到花和樹的存在，不是看作科學的對象，而是會感受到花的美艷、樹的蒼翠，人會感受到花和樹的價值，這時花和樹的價值便出現，花和樹也成爲真

正有價值的存在，這就人與萬物的感通，也是人參與於萬物的存在之中。人與其他人因天道和人心而有所感通，所以人和其他人如兄弟同胞一樣，萬物也因人心、天道而有所感通，而使萬物的價值呈現出來。這是人的參與，所以天道、萬物最後都必須要有人心參與其中，天道、萬物、人心是相貫通而非互爲外在的。

所以「民胞物與」是儒家的和諧價值的世界觀，也是形而上的道德理想，也是現實的人間理想境界，因此成爲歷來儒家的理想生活形態的代表。

三、人民如兄弟

《西銘》跟著云：

「大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼〈吾〉幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下疲癃殘疾、惸獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。」

「大君者，吾父母宗子」

這句更具體說明了人怎樣因著人心而視其他人如兄弟同胞。天下人都好像我的兄弟，只是兄弟的際遇各有不同。作爲君主者，其實好像家中的長子，長子就是繼承父母之業的宗子，要負責管理家業，君主就是代表天道的管理者，所以他要負起管理天下的責任。但他管理天下之地位並非真是高人一輩，而是和人民好像兄弟一般，不過這兄弟的責任和其他有些不同，分配到不同的工作而已。

「其大臣，宗子之家相也」

而大臣就好像家相，協助宗子管理家業。天下就好像一個家庭，天下人民就好像兄弟，大家齊心盡自己的責任，協力管治好天下。這其實是孔子「君君、臣臣、父父、子子」的觀念，君要盡君的責任，臣要盡臣的責任，父要盡父的責任，子要盡子的責任，並不是說君高於臣，父高於子，而是說各盡其責，這才是正名分思想的主要內容。橫渠的意思也是繼承這種想法，大君不是高於大臣，宗子不是高於家相，其實大家是同輩兄弟，只是角色不同，協力令天下大同，人人和諧共處，所以橫渠才要用「同胞」來比喻。

「尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼〈吾〉幼」

尊敬年長者，慈愛孤弱者，都是因爲出於我們對自己長輩的尊敬和對自己幼小的愛護，這是孟子「老吾老，以及人之老」「幼吾幼，以及人之幼」的思想，是由自己的最親近的關懷，推擴出去而起的關心。所以這種視天下人爲兄弟的思想是建基於自己最親切的體驗，因爲自己有這種切身的體會，所以才會這樣體諒別人，並非空喊口號，和墨子的兼愛主張不同，不是隨意可說所有人是「同志」的。

「聖其合德，賢其秀也」

要是真正做到時時盡自己的責任，又能常常尊敬年長者，慈愛孤弱者的人，就是聖人。我們自問，是否真的時時做到？這是非常困難的道德實踐，理論上人人可以做到，但實際上是有無限困難，所以道德實踐便有高下之別。聖人就是都能做到這些德行的人，賢人就是未必一定都能做到，但是其中做得傑出的人。

「凡天下疲癃殘疾、惸獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也」

癃，音隆，年老骨質疏鬆，導致腰曲而背部隆起的意思。惸，音瓊，無兄弟的人稱爲惸，亦寫作煢。獨，老而無子的人稱爲獨。顛連，困苦的意思。即是指前面所說的人是我的兄弟中那些困苦而無法申訴的人。這是由自己最親切的感受推出去，而感受到困苦中的人的悲慘，本心自覺不忍，把困苦的人都視如自己的兄弟受苦一般。這是仁心的推擴，也是仁心的表現，也就是天道的表現。因此在仁心下視爲兄弟，也就是在天道下彼此成爲兄弟了，也就是「民吾同胞」的精神。

四、治天下者之本在孝

橫渠由天道講到人道，由治天下講到孝道。這是由上而下，由外在表現反省到內在根據的表述方式，這是典型的宋明理學初期的著重天道論形態的表述方法，周濂溪如是，張橫渠如是。但無論怎樣表述，總是要歸結到人的本心，人內在的真誠，橫渠在《西銘》便是以孝來說明這真誠。《西銘》云：

「于時保之，子之翼也；樂且不憂，純乎孝者也。違曰悖德，害仁曰賊；濟惡者不才，其踐形，唯肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志。不愧屋漏為無忝，存心養性為匪懈。」

「于時保之，子之翼也；樂且不憂，純乎孝者也。」

「于時保之」出自《詩經‧周頌‧我將》，孟子曾引用。《孟子‧梁惠王下》孟子用來解釋「樂天」和「畏天」的分別。《孟子》云：

「齊宣王問曰：「交鄰國，有道乎？」孟子對曰：「有。惟仁者能以大事小；是故：湯事葛，文王事昆夷。惟智者爲能以小事大；故大王事獯鬻，句踐事吳。以大事小者，樂天者也；以小事大者，畏天者也。樂天者保天下，畏天者保其國。詩云：『畏天之威，於時保之。』」

「于時」即「於是」。孟子對齊宣王解說與鄰國相交之道，認爲仁者才能以大國身份來事奉小國，智者則會以小國身份事奉大國。仁者是樂天，是樂於行天道，自然的順行天道，如能做到「樂天」，則能夠「保天下」，即仁者以德服人，順天道而行，自然能保有天下。智者是聰明的，懂得敬畏，小國事奉大國，這是可以「保其國」，是保有自己國家安全之道。即是說仁者如能順天道而行，推擴至治理國家天下的範圍，則能夠保有天下。翼，輔助的意思。在儒家的德治理想底下，畏天者自然不及樂天者，畏天者只是爲自己，只是小聰明，樂天者爲天下，是大智慧。所以「畏天之威，于時保之」只是能保自己，這種智慧只可作輔助，未及樂天者。

「樂且不憂」，即《論語》云：「仁者不憂」，仁者樂而不憂。因爲仁者是順天道而行，因此能樂，不憂。這樂且不憂的境界，其實是就好像孝那樣純化的行爲，完全是出自人之仁心的境界。做到這樣的境界才是真正的仁者、樂天者，也是真正能保有天下的人。所以視天下人民爲同胞，是仁者才能做到，也是仁者仁心的純粹的表現。橫渠想表達的是仁者的表現是真心的表現，而真心最切近的體會是孝，所以不論是天下或國家，都要由最具體的、最切近的孝開始，而不是一開始就是視天下人爲兄弟。因此下文橫渠舉出數個著與孝有關的例子。

「違曰悖德，害仁曰賊；濟惡者不才，其踐形，唯肖者也。」

若違背這真正仁心，只是虛情假義，這就是「悖德」。損害仁心表現的稱爲「賊」。協助作惡者都是些不才的人，他們的所謂實

踐仁心。孟子曰：「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。」踐形，原本是聖人真切的表現，但可惜現實上，統治者總是說爲人民著想，而其實有私心，他們所謂「踐形」，只是外形上相似而已，並不是真心的仁者。

「知化則善述其事，窮神則善繼其志。」

「窮神知化」是《易傳》的內容，「善述其事」和「善繼其志」是《中庸》的內容。橫渠也和濂溪一樣，以《中庸》配合《易傳》來解釋。

《繫辭下》：「窮神知化，德之盛也。」

《中庸》：「子曰：武王、周公，其達孝矣乎！夫孝者：善繼人之志，善述人之事者也。」

橫渠根據《中庸》，舉出治國者、治天下者的武王、周公，就是以真心表現孝的人，因爲他們能孝，所以能善於繼承，善於表述，能以真心對待他人，尊重他人。因爲能「善述其事」就是「知化」，能「善繼其志」就是「窮神」。所謂「窮神知化」其實都是對德行的描述，即所謂「德之盛」，人的品德如能充份表現，便能對千變萬化的經驗事物作出恰當的回應，此所謂「窮神」。「窮」是究極的表現，「神」是神感神應。「知化」則是知道、掌握經驗世界的變化。即是只有「德之盛」的人，才有能力「窮神知化」，有「窮神知化」者便可治理天下爲聖王，而聖王的基礎其實是在「善繼人之志」、「善述人之事」的孝道。

「不愧屋漏為無忝，存心養性為匪懈。」

「不愧屋漏」出自《中庸》：

《詩》云：「相在爾室，尚不愧于屋漏。」故君子不動而敬，不言而信。(三十三章)

《中庸》引用《詩・大雅・抑》的句子。屋漏，古代房子西北角設有小帳的地方。古人把床設在北窗旁，西北角上設有天窗，日光可由此天窗照入房間，所以稱西北角爲「屋漏」。由於有日光所到，也相傳是神明所在，故設有小帳。所以「屋漏」是光明或神明的意思。《詩經》的意思是，君子爲人要好像有人看著你的居室一樣，無愧於神明，心地光明。

「無忝」出自《尚書・周書・君牙》，「無忝祖考」，即不要辱沒祖先父母。

以《中庸》的「不愧屋漏」來解釋「無忝」，即是說明甚麼是真正的孝，真正的孝是由自己的本心出發，是無愧於神明的表現，不是做給人看，不是看來像樣而已，而是發自真心的。《論語》：「孝弟也者，其爲仁之本與。」也是說孝是「爲仁」實踐仁的基本步驟，「爲仁」雖然大者可以治國家，但都要由親近的孝做起。

「存心養性」出自《孟子》：

孟子曰：「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。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」

孟子說盡心知性知天，存心養性事天。就是要我們存良心，培養善性，這就事奉天的工夫。所以天道就在人心裏，我們只要存心養性便是實踐天道。橫渠說存心養性就是不鬆懈，這是相對當時的工夫而說。宋代流行的工夫，受佛教影響，著重小心翼翼的實踐道德，無一刻鬆懈，尤其是面對外界不同事物的不同誘惑。這個花花世界有太多的誘惑，一不小心，我們便墮入罪惡之中。所以人的修養工夫是每一行事都要求小心，要求自己把外界的誘惑從心中去除，所以流行靜坐修煉等小心不鬆懈的工夫。但現在橫渠主

張的不是這種流行的工夫論，而是返回孟子的「存心養性」，只要我們做回存心養性的工夫，讓我們的心性能自然流露，自然表現，便是不鬆懈了。所以不是特別的外在修養工夫，而是返回人自己的內心，自然存心便是不鬆懈的工夫。以下所說便都是善於存心養性，實踐孝道又能治天下的人。

五、孝的例子

橫渠一連舉了六人作爲孝的例子，包括：大禹、潁考叔、帝舜、申生、曾參和尹伯奇。《西銘》云：

「惡旨酒，崇伯子之顧養；育英才，潁封人之錫類。不弛勞而底豫，舜其功也；無所逃而待烹，申生其恭也。體其受而歸全者，參乎！勇於從而順令者，伯奇也。富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉女於成也。存，吾順事，沒，吾寧也。」

惡旨酒，崇伯子之顧養；育英才，潁封人之錫類。

這句說了兩個由孝父母而治天下的例子：大禹和潁考叔。崇伯是鯀，崇伯的兒子是大禹。孔孟都對大禹加以讚美：

子曰：「禹，吾無間然矣！菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣！」(《論語・泰伯》)

無間：這個詞並非佛教最早使用，最早其實是孔子，無間即沒有空間，這裏指沒有空間可鑽了，即沒法批評。孔子認爲禹的好品行真的沒法批評了。菲：菲薄。自己只吃菲薄的飲食，卻把祭品辦得極豐厚來孝敬祖先。黻冕：祭祀時穿的禮服和帽。自己穿得很差，卻把祭祀的衣服做得極華美。溝洫：溝渠，指農田水利。自己住得很卑微簡陋，卻盡力來搞好農田水利。所以對於禹，孔子也沒法批評了。禹之所以能治理天下，最初也是由孝開始做起，是真心的具體的表現，不是抽象的觀念，所以孔子大讚。

孟子曰：「禹惡旨酒而好善言。」(《孟子・離婁下》)

旨酒，即美酒(常用婚聯中有「幸有香車迎淑女，愧無旨酒宴嘉賓」)。孟子認爲禹不喜歡美酒而喜歡善言。

孔孟都認爲大禹是至孝之人，也是能管理天下之人。孔孟謂大禹不喜歡美酒美食，其實不是不喜歡，而是有更重要的工夫要做，就孝順祖先，喜好善言，所以橫渠認爲大禹是善存心養性之人，自然能厭惡美酒者，而能照顧家人，養育百性。

潁考叔事跡見《左傳・隱公》：

逐寘姜氏于城潁，而誓之曰：「不及黃泉，無相見也！」既而悔之。潁考叔爲潁谷封人，聞之，有獻於公。公賜之食。食舍肉。公問之。對曰：「小人有母，皆嘗小人之食矣；未嘗君之羹，請以遺之。」公曰：「爾有母遺，繄我獨無！」潁考叔曰：「敢問何謂也？」公語之故，且告之悔。對曰：「君何患焉？若闕地及泉，隧而相見，其誰曰不然？」公從之。公入而賦：「大隧之中，其樂也融融。」姜出而賦：「大隧之外，其樂也洩洩。」遂爲母子如初。君子曰：「潁考叔，純孝也，愛其母，施及莊公。《詩》曰：『孝子不匱，永錫爾類』，其是之謂乎！」

話說鄭莊公把母親驅逐到潁城，還發誓說不到黃泉不相見，誰知說完便感到後悔。潁考叔聽到，便想獻計給莊公，莊公賜給他

食物，但潁考叔剩下肉不吃。莊公問他，考叔回答：「小人有母親，我的食物她都試過，但未曾吃過國君的食物，所以想給她吃。」莊公：「你有母親可以給，但我卻沒有！」考叔問：「敢問爲甚麼這樣說？」莊公告訴他原故，並且說感到後悔。考叔說：「君主你何需憂心？你可以掘地到達黃泉那麼深，在隧道內相見，又誰說不可呢？」莊公聽從他的話去做。莊公進入後賦詩說：「大隧之中，其樂也融融。」莊公母親姜氏出來也賦詩說：「大隧之外，其樂也洩洩。」以後母子和好如初。後人評論說：「潁考叔的純孝，對母親的愛，影響及於莊公。所以《詩經》說：孝子一代接一代，上天會永遠賜給你福氣。就是這個意思了。

橫渠引潁考叔故事，就是想要說明要治理天下治理得好，要愛人民如若同胞，就要由最切近的親情做起，由孝順父母做起，由始推擴出去，才真正的治理天下。

不弛勞而底豫，舜其功也；無所逃而待烹，申生其恭也。

橫渠又說多兩個例子：舜和申生。

「不弛勞而底豫」其實是孟子對舜的評價，見《孟子‧離婁上》：

孟子曰：「天下大悅而將歸己，視天下悅而歸己，猶草芥也，惟舜爲然。不得乎親，不可以爲人；不順乎親，不可以爲子。舜盡事親之道，而瞽瞍底豫。瞽瞍底豫而天下化；瞽瞍底豫而天下之爲父子者定。此之謂大孝。」

瞽瞍是的父親。底，音紙，招致的意思；豫，悅樂的意思；底豫，即招致歡樂。孟子認爲一個真正的君主，是天下人心悅誠地歸附自己，但君主自己會把天下人歸附自己這件事視如草芥，舜就是真正這樣做到的人。未懂得在家事奉父母，即不懂做人，不懂得孝順父母，即不懂做兒子。舜竭盡全力侍奉父母而使瞽瞍得到歡樂，由瞽瞍得到歡樂而使天下人受感化，瞽瞍得到歡樂而給天下當父子的確立了秩序，這就叫大孝。

舜的故事，相信很多人都聽過，《史記‧五帝本紀》是這樣說的：

「舜父瞽叟頑，母嚚，弟象傲，皆欲殺舜。舜順適，不失子道，兄弟孝慈。欲殺，不可得；即求，嘗在側。舜年二十以孝聞。…堯乃賜舜絺衣與琴，爲築倉廩，予牛羊。瞽叟尚復欲殺之，使舜上塗廩，瞽叟從下縱火焚廩。舜乃以兩笠自扞而下，去，得不死。後，瞽叟又使舜穿井，舜穿井爲匿空旁出。舜既入深，瞽叟與象共下土實井，舜從匿空出，去。瞽叟、象喜，以舜爲已死。象曰：本謀者象。象與其父母分，於是曰：舜妻堯二女與琴，象取之；牛羊倉廩予父母。象乃止舜宮居，鼓其琴。舜往見之，象愕不懌，曰：我恩舜正鬱陶。舜曰：然，爾其庶矣！舜復事瞽叟愛弟彌謹。於是堯乃試舜五典百官，皆治。」

相傳舜父和弟象沒有盡父和弟之責任，還要害舜，幸好舜不爲所害，但仍然原諒父及弟，仍然事奉父親。因此堯帝把天下讓給舜管理。這是一個傳說的故事，未必是真事，但舜可說是儒家的理想人物，是聖王，在家能孝，在國能治。因此這是一個典型的孝的例子。這是一個可爭議的例子，現代人常常用來批評儒家的愚孝和迂腐。但現在討論的重點不是舜的做法，而是他的精神。他的父親怎樣，他也會孝他，這是精神所在。其實上例中舜也不是完全順從父親的意思，如果真是愚孝，他就早已死了，或順父親的意思去自殺了。他沒有順從父親的意思，他沒有去死，但不見得就是不孝。孟子的評價其實

也不是只有這一個，同樣在《孟子・離婁上》還有：

孟子曰：「不孝有三，無後爲大。舜不告而娶，爲無後也。君子以爲猶告也。」

這也是很爭議的，暫且不理會「不孝有三，無後爲大」的爭論，這裏也透露一點，就是舜也曾做了一件不順從父親的事，就是「不告而娶」，但孟子仍稱他這做法爲孝，可見順從父親不是最後的標準，孟子心中是另有一標準，另有一評定善惡的道德標準，這當然就是人的本心。

總之，孟子認爲舜能孝，所以能治天下，橫渠也同意孟子此意，故也引用舜的例子。

申生的故事見《禮記・檀弓上》：

晉獻公將殺其世子申生，公子重耳謂之曰：「子蓋言子之志於公乎？」世子曰：「不可，君安驪姬，是我傷公之心也。」曰：「然則蓋行乎？」世子曰：「不可，君謂我欲弒君也，天下豈有無父之國哉！吾何行如之？」使人辭於狐突曰：「申生有罪，不念伯氏之言也，以至于死，申生不敢愛其死；雖然，吾君老矣，子少，國家多難，伯氏不出而圖吾君，伯氏苟出而圖吾君，申生受賜而死。」再拜稽首，乃卒。是以爲「恭世子」也。

這又是一個「不是父母」的故事，申生是太子，但驪姬想自己的兒子奚齊做太子，便誣告申生，向晉獻公說他想謀殺父親(即晉獻公)。獻公聽從驪姬的話，想殺太子申生，二公子重耳(即後來春秋五霸之一晉文公)對申生說：「何不(蓋，即何不)向父親申訴自己的冤屈呢？」申生說：「不可，父親有驪姬才開心，如告發驪姬會傷父親的心。」重耳說：「那麼逃走行嗎？」申生：「不行，父親說我想殺他，天下難道有一個沒有父親的國家可容納我這個殺父的人嗎？我可那裏去呢？」申生派人告訴師傅狐突(字伯行，故申生又稱他爲伯氏)：「申生現在有罪，是因爲不聽伯氏你的話，所以才至於死。申生不敢貪生怕死，但父親老了，其他兒子又小，國家正值多難之秋，伯氏你又不肯出來爲父親圖謀出策，伯氏你如果肯出來父親策劃，申生願受賜而死。」申生行再拜叩頭之禮，然後受死。因此被稱爲「恭世子」。

父親雖不是，但申生仍願盡孝道，以父親，以國家爲己任，不顧自己生死，念念爲父親、爲國家，以此爲孝的代表。這做法是否愚孝，以現代道德標準，當然可以爭論，但現在橫渠所舉，是指其孝的精神，不論他所做爲何，正正證明了不論中外古今，都有一種孝的精神存在，具體做法在不同時代有所不同，但都有一孝的精神存在。申生就是因爲先明白孝，因此明白國家天下，關顧於國家天下，因此而爲橫渠說孝的例子之一。

體其受而歸全者，參乎！勇於從而順令者，伯奇也。

橫渠最後兩個例子是曾參和尹伯奇。

《史記》說曾參作《孝經》，現已證明爲後人所作，橫渠以爲是曾子所作，《孝經》說：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」《孝經》是僞經故不待說，其中義理之迂腐，也不待說，早爲人所摒棄。這句「身體髮膚，受之父母」也成爲封建禮教的代表句子，但這裏其實只是想說明曾子是孝的代表，接受從父母而來的身體，要完整地歸還。這是當時孝的其中一種表現，以曾參爲代表。因此我們要看的是孝的精神，而非其具體方式。

南宋人郭茂倩搜集先秦至唐五代的樂府詩，編成《樂府詩集》。書中把樂府詩分爲十

二類。《樂府詩集》卷五十七琴曲歌辭一：

「《琴操》曰：《履霜操》，尹吉甫之子伯奇所作也。伯奇無罪，爲後母讒而見逐，乃集芰荷以爲衣，采椁花以爲食。晨朝履霜，自傷見放，於是援琴鼓之而作此操。曲終，投河而死。」

《履霜操》是尹吉甫的兒子尹伯奇所作。尹吉甫是周宣王中興的重要輔臣，也是尹氏得姓的先祖之一。尹吉甫是周宣王時的大臣，是輔佐周宣王修文武大業、實現周朝中興的重要人物之一。尹吉甫的赫赫戰功，深受周宣王的賞識。周宣王封吉甫官名爲尹，任爲內史，輔佐自己。後來，宣王把鉅(今河北南安縣)賜給尹吉甫，作爲封邑。君伯奇因爲後母的讒言而被父親逐走，只可以荷葉(芰荷，音技荷，指荷葉)爲衣裳，採摘山梨(椁，果名，一種山梨)的果和花充飢。早上在霜上步行，想到自己被放逐的情況，感懷自傷，於是用琴鼓作了《履霜操》一曲，曲終後，便投河而死。

《履霜操》的歌詞云：

履朝霜兮采晨寒，考不明其心兮聽讒言。孤恩別離兮摧肺肝。何辜皇天兮遭斯愆，痛歿不同兮恩有偏，誰說顧兮知我冤。

《宋元學案‧橫渠學案上》張橫浦曰：…伯奇，尹吉甫之子；吉甫惑于後妻，虐其子，無衣無履而使踐霜挽車，伯奇順父之令，無怨尤于天地，是乃若伯奇之孝也。

尹伯奇被父放逐而順從父親的命令，這也是因爲不是的父親而順從，因而成爲孝的代表。韓愈也作一首《履霜操》來說此事，詩云：

父兮兒寒，母兮兒飢。兒罪當笞，逐兒何爲。兒在中野，以宿以處。四無人聲，誰與兒語。兒寒何衣，兒飢何食。兒行於野，履霜以足。母生眾兒，有母憐之。獨無母憐，兒寧不悲。

橫渠以伯奇之順從父母之命爲勇。當然，以現代標準看，這具體做法並不合格，但這裏舉例子的重點只在於孝思這一點，卻是真實的。

富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉女於成也。

即是說：富貴福澤可使人的生命潤厚(厚生)，貧賤憂戚能成就(玉成)人作爲人。無論是富貴或貧賤，都是客觀限制，是命，不是人所控制，人在這裏是求不得，但人之所以爲人就是不受這些客觀限制所限制，人可藉著這些客觀限制來完成自己，完成一個人的價值。人最重要的不是他的客觀限制，因爲客觀限制不是由他自己來負責。在那裏出生，在甚麼環境出生，有些甚麼樣的父母，都不是你能控制的。這些都是命。人應重視的是人的價值，人的價值是由自己掌握的，人能自己掌握的領域不是命，而是人自己的本心。人不能決定客觀環境，但人能決定自己如何對待客觀環境。人不能決定命，但人能決定自己如何對待命，這是中國人自古最關注的問題。

孔子云：「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》)

孟子云：「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫也。」(《孟子‧滕文公下》)

所以父母是怎樣的父母，人不能選擇，所以有不是的父母，以上例子就是說明有不

是的父母，所以儒家其實是認爲父母也有不是的，不是《孝經》所說的無不是的父母。但人的價值不取決於父母是怎樣，而是自己如何對待這樣的父母，這就是爲甚麼儒家重視孝的原因。因爲孝不孝是由自己決定，是由自己的本心出發的，這是「求則得之，捨則失之」，求之於己的。人在這裏便能自己決定自己，自己完成自己。所以在裏橫渠便可以回應孟子的存心養性了。

存，吾順事，沒，吾寧也。

即是說：生存或死亡，我都順從、安寧。這裏著重於順從，但這是順從人自己的本心，而不是盲目順從父母。人的形軀的存在與否，和富貴貧賤、客觀遭遇一樣，並不是人的價值所在，所以都是不被重視。應被重視的是人如何對待這些生死際遇，是否順從本心才是人的價值所在。如果人順從心，則就算死也是安寧的。

最後，橫渠以如何面對生死作結，即是說從縱線講，乾坤天道最也是表現在人的心上，由天到人，也由人才能表天。至於從橫線講，則由近至遠，由孝親而至治天下，視天下人爲同胞，天下物皆有我參與。這是橫面的推開去，最終也是想說明這「民胞物與」的人生理想。《西銘》不是一篇論證，不是要證明有天道存在，也不是要證明人有道德心，也不是要證明世間有客觀的道德標準，更加不是宣傳傳統禮教規條，而是要表明一種人生態度，一種儒家的人生態度，一種民胞物與的儒家理想。

參考書目

1.《張子正蒙》張載撰，王夫之注，上海古籍，2000。
2.《張載集》張載著，中華書局，1978。
3.《橫渠易說導讀》丁原明著，齊魯書社，2004。
4.《孟子譯注》金良年著，上海古籍，1995。
5.《近思錄集注》江永注，上海書店，1987。
6.《近思錄》朱熹、呂祖謙編訂，陳永革注評，江蘇古籍，2002。
7.《中國古代儒家語錄四書》侯仰軍、張勃、張秋升評注，山東友誼，2001。
8《增補宋元學案》四部備要版，台灣中華書局。

文化比較

互補的人類秩序：契約與道德

——中西文化中的意識形態論

撰文：周劍銘

摘要：秩序是一個大文化觀念，人類的社會秩序是自然秩序的高級形態，契約秩序(成文或不成文)只有內化在心中才具有歷史的動力性，內心的道德秩序表達爲社會契約形式

才能強有力地駕馭複雜多元化的現實社會。意識形態是社會無意識的理性化觀念形式。人的秩序是自然秩序的一部份，但世界卻由於被納入了人的秩序而具有意義，這正是「天人合一」的理念的本義，也是中國思想的文化觀在社會學上的最傑出的應用。自覺的秩序就是人類心靈、理性和良知，因此它不是外在的超驗，不是外加的先驗，也不是對歷史的否定或歷史的決定，而是「人文化成」。

1。 物理秩序與社會秩序

秩序是社會的內在本質，在特定的意義上秩序可以看作是社會的內涵，正是在這個意義上，人類的秩序與自然的秩序是一致的，從中國思想的角度看，秩序不是對混亂的否定對立，它們是互易相生的，因此人們常常說秩序與混亂同在，普利高津(I。Prigogine)的著名學說「耗散結構」（1969）就是在熱力學中發現了「無序是有序之源」的普遍性原理，並且他認爲「也許我們最終有可能把強調定量描述的西方傳統和著眼于自發自組織世界描述的中國傳統結合起來」。（普利高津與耗散結構理論，序言，湛垲華等譯，陝西科學技術出版社，1982）熱力學是研究系統物理性質的學科，系統因秩序而建立，普利高津開創了一個非常規平衡態的物理秩序系統的研究，看到了從混沌中產生有秩系統的物理過程，透過它也看到了自然秩序與人文秩序的一致性，並期望西方文化與中國文化這兩種互補的文化的在科學與人文這樣另外兩種文化的對立性中得到勾通可能性。

在中國傳統文化中，對秩序的重視是中國思想的主特徵，與古代希臘人不同，古代的中國人首先意識到的是人與自然的整體秩序而不是秩序的具體的結構，普利高津引用了西方人熟悉的名言：「天其運乎！地其處乎！日月其爭於所乎？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機緘而不得已邪？意者其運轉而不能自止邪？」（莊子·天運），來說明中國傳統思想對宇宙整體秩序的深刻關注。我們中國人更加熟悉古代詩人屈原(340?-278 BC)在「天問」中對天地人寰的一百多個提問，這不是在分析分解的意義上去理解宇宙結構和人生、社會政治關係，而是在當時的人類所能意識到的最大的統一角度上去思考世界的應當如何和爲什麼不能如此的問題，他把一個中國古代文人的華彩、一個政治家個人與國家命運同一的情操，與哲學的理性中凝鑄成爲關注自然、歷史和社會秩序的偉大的詩篇，這種知識與情感、個人與社會、歷史與現實的超層次的綜合性中外無匹，充份地表現了別于西方傳統的中國理性特色--對秩序的理性直覺--這卻正是西方哲人的那種夢想--智的直覺。「子曰：爲政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」(論語·爲政)就最鮮明地表達了孔子的自然秩序與政治秩序相一致的理想。的相對之下，在西方文化中，無論是在自然科學實理論或哲學社會科學領域中，對秩序的研究只是包含和分散在各專門領域中作爲最終結果的推廣而給出的，西方學術思想似乎很難看到整體意義上的秩序即秩序的意義和秩序的價值，而只是專注於秩序的構成即秩序的結構、形式、功能和方法。

自然科學研究自然的性質並將它表達爲規律或公式，規律和公式就是關係結的構物理秩序，但是在人文社會現象中，人們找不到這種表達方式的可能，社會學家、經濟學家等努力地想量化他們的研究物件，但離開研究的具體物件，他們的方法就不具有普遍性的意義。對具體的人性物件具有普遍性的方法只有宗教和道德，當然這已不能稱科學或學科意義上的秩序方法了，仿照對自然科學的哲學批判方法(所謂科學的形而上學)對人類的秩序進行思辨分析的最高的成就就是

康得，雖然他並不是在秩序這一總的概念下展開他的研究的，但被他切割爲三大塊的純粹理性、實踐理性和判斷力，仍是統一在一個看不見的框架之下，這就是自然與人類的統一秩序，只是它們被康得的二律背反的鴻溝掩蓋了，康得所無力完成的物自體、自由意志、判斷力它們之間的統一性最終留給了上帝。

「秩序」是一個同時兼有抽象和現象性的概念，秩序即是概念也是觀念，作爲概念，你可以定義它，但概念的內涵和外延都由這個觀念決定，秩序是現象而不是確定的物件，確定的具體物件不是秩序，但不從確定的對象上你看不到「純粹」的秩序。秩序在運動中存在，但不是運動，比如當普利高津說混沌產生有序的時候，這裏的秩序不是存在實驗容器的中的分子原子中的運動，而是一個系統的物理狀態的生成過程、條件和方式，耗散結構是物理系統的現象，當然它的物理學意義不是僅僅描述這種物理現象，而是表達這種物理現象的生成現象，耗散結構的真正意義就是這種遠離平衡態的系統是處在自身不斷生成的自維持秩序之中，正是這樣它才具有與人類秩序相似的高級物理系統形式，因此秩序在這種情況下就不是指物理過程本身而是「元」過程，由此，我們可以進一步地理解，秩序的真正意義不是指一個秩序現象本身，而是指這個秩序狀態的生成和自我維持的動力學，比如人群擁擠與排隊等候只是物理狀態的區別，真正的社會秩序的意義是指當一個人發現還有其他人在場時就會無意識地自動排隊。人類的秩序就是永遠處在這種無意識（自動）與意識（強迫或被迫）的變易之中。當然，這裏面有無數的問題和課題，其中最重要的就是公共秩序的成文規則與內心的道德秩序。前者就是西方文化中的傾向--社會契約，後者是中國文化的傾向--倫理秩序，契約秩序(成文或不成文)只有內化在心中才具有歷史的動力性，同樣內心的道德秩序表達爲社會契約形式才能強有力地駕馭複雜多元化的現實社會。

2。 契約精神與資本主義社會意識形態

按照西方主流文化傳統，人是上帝創的，上帝爲什麼和怎樣創造人，是無法回答和禁止提問的，--神的絕對性是絕對的，這才是神的本質，但人類社會卻不是上帝創造的，人類對上帝的背叛就是人類的註定命運，是被上帝創造的人逃離了上帝的天國，創造了自己的世俗自活和世俗社會，世俗社會也產生了與神權對立的世俗治權，人類的世俗世界總是在不斷的自我創生，不斷地變得越來越具有價值，因此就有了第二次從上帝的教庭中的逃離，這就是文藝復興和啓蒙運動，新教實際上以教義創造了一個世俗化的新上帝，爲資本主義的世俗生活確立了精神支柱。

人與神的分裂是西方文化本質的宗教隱喻，當上帝無法阻止人類的必然背叛時，他就和人立約的形式來保留他對人的權力，約櫃就是人類世俗化的自由證書，人類於是享有了自己的被讓渡的權利--它來自于被創造的平等，即道成肉身的平等，這意味著世俗社會中的機會平等，這裏有一個前提，就是上帝已爲人類創造了豐富的物質世界，提供了機會，創造機會與創造人是同義的，機會與人的世俗性是同質的。當上帝讓渡給人的相互平等權力時，也就是讓渡了人與人的契約關係，盧梭的社會契約論實際上說明了這種人與人的立約與神與人的立約的同構性，在這種理解上，血與火的社會革命往往是由外在於社會的或高出於人類社會本身的意識形態和目的支援的，如 1893 的法國革命就是由盧梭的神學道德的意識形態支持的，他想

在世俗世界中重現這種同構，正是在這個意義上，我們可以看出烏托邦的神學理想性，我們也就可以理解爲什麼大規模的社會革命總是具有反社會、反人類的極端因素。，但人的世俗世界不可逆轉，當 1215 年英王約翰在大憲章上鈐印國璽時，歷史就宣告人與神的契約正在換上人與人的契約，新教把教堂中上帝變成了心靈中的上帝，自此之後上帝逐漸從俗世界中隱退，或者更正確地說，人創造的俗世界變得更大，更遠離了上帝，西方社會開始了世俗的治權變成憲政制度的漫長道路，一個新的社會時代已無意識地發生了，當幾百年後人們意識到文藝復興運動時已發生時，已經是資本主義時代了。由此可以看出，人與神的分裂是西方社會的秩序之源，但人不是對神的否定，人對神的逃離就是神對人的世俗化讓渡，所以人中永遠有遠有神，這正是西方宗教的永恆價值。在這種理解上，人與神與人與人同在一個秩序中，--但這些只有從中國思想的視角上才能理解，西方文化自身總是以自身分裂的方式實現的，因此彼岸永不可達到，除了世俗世界的末日。

因此西方社會的秩序是由二個分裂的二方面實現的，一是心靈中的宗教-道德意識，第二是世俗化的經濟-政治形式，社會的進步是在社會無意識的革命中進行的，在這個意義上，意識形態就是社會無意識的觀念形式，即理性化的社會秩序觀念，--它不是被設計的，而是人的不斷自覺化即以讓渡的隱喻形式所進行的。比如哈耶克說，人類文明的秩序如市場經濟、法律制度等都是「自生」秩序，而不是被意識到和事先設計出來被建構的。宗教改革實際是以宗教面目實現的社會意識形態的革命，但社會和社會中的人並不會自覺到這一點，所以即使是韋伯(Max Weber)也無法闡釋這種世俗生活的巨大變化如何能用宗教改革的支持進行說明，它們之間不存在邏輯關係，不同的層次的纏繞是邏輯無法勝任的。「資本主義」實際上是一個遠不是它的字面意義所表達的「文化形態」，它是在經濟上上財產權、自由市場經濟，在政治上的普選代議制，道德上的個人的權利和自主觀念，社會生活中的法治、禮儀等等一起整合的「文化」。

社會無意識比我們想像的更基本，比如，政治自覺就是人與人之間直接秩序的自覺，但社會卻深深隱藏在無意識之中，所有意識不到或未意識到的地方就是社會無意識，更本質地說，社會本身就是無意識的秩序過程，而且只有在無意識的意義上秩序才是無處不在的，而被意識到的秩序往往是希缺的。正是在這個意義上，意識形態也是一種社會主流無意識。契約制度如憲法或經濟合同當然是意識的秩序的表達，但大多數也即正常的社會行爲總是在「無意識」之中完成的，如果人的每一投手舉步都要考慮是否違犯了禮儀，如果每一份經濟合同都要通過一場官司完成，這樣社會不是正常的，當廉潔是無意識時是最好的秩序，廉潔被大力鼓吹時，就是社會腐敗的病態了。亞當·斯密解釋了市經濟的基本原理，所謂「看不見的手」就是指無意識的經濟秩序，基於這種比喻，我們也可以說，秩序是看不見的社會形態。馬克思·韋伯說，資本主義因素遠在資本主義社會以前或之外廣泛存在，我們可以從社會意識形態理論看到，只有當資本主義因素成爲社會生活的主流意識形態時，資本主義才會成爲熟的社會制度，政治契約只不過是無數社會契約行爲的集中表現，真正的社會政治革命不過是簽字或紀念儀式而已，把資本主義當作一種西方社會的專利是一種文化的狹隘，另一方面，把大規模的社會衝突解釋爲社會進步的革命是對歷史的誤讀和對社會的誤導，這兩方面應當也正在成爲人們的今天的共識。

作爲社會結構的法律制度與作爲文化的

意識形態處在不同的層次，它們之間沒有邏輯關係，表現在社會結構中的文化形態就是社會形態，這種觀念就是社會意識形態，文化形態具有自身的生命和歷史，只會在自己的傳統中生長，用消化、吸收的方式實現自己的進步，但不能直接移植或複製，社會結構、社會制度則可以仿效、改造，但無法脫離文化傳統，只有文化形態的自我更新才是真正的無意識的革命，只有當精神信仰、道德規範、社會輿論整合成爲社會的內在動力，社會變革是不可逆轉的光榮革命。英國的近代歷史說明，發育成熟的私有財產制度本身就是法律體系，就是無意識的社會秩序即社會意識形態，不成文憲法的現實有效性表明，社會無意識不僅是理性的有序之源，而且可以在社會現實中表達理性的意識自身，其實這與中國文化中的歷史與現實的同一具有相同的機理，但中國文化是秩序意識的文化，所以中國文化能夠具有對秩序的直覺，但缺少對秩序結構的分析和形式表達，由此我們可以看到中西文化的對比性和互補性的意義。

3。 道德與社會意識形態

由上面的討論可以看出，社會形態在觀念意義上實際就是無意識的同義詞，但人們總是在尋求對它的意識化表達，正是在這種自覺與不自覺的變易中，人類就處在不斷地的理性進步中，這個過程不僅在人類的歷史中是連續的，在從自然到人類社會的總過程中也是連續的。但在西方文化中，人對上帝的逃離使人類社會的秩序與自然秩序完全分隔，因此不僅沒有秩序的本質性概念，而且這種斷裂的秩序一直模糊地混雜在人們的觀念中，康得的研究以思辨的概念形式清理了這個龐大的結構體系，在康得看來，自然現象由先驗理性整理而成爲秩序，自然科學知識領域的純粹理性可以應用於經驗，但不能應用到道德領域，人類社會是由絕對律令驅動的道德自律而實現秩序化，「頭上的星空與心中的道德律令」就是康得世界中的全部秩序。我們可以解讀康得的實踐理性就是從哲學上討論人類社會的秩序原理，這裏的實踐一詞不是指經驗的社會行爲，而是指純粹理性的自我能力(對照純粹理性批判中純粹理性的純粹形式)，就是說康得不是研究道德而是研究道德哲學。實踐理性就是指純粹理性的意志(不是經驗的理性意志)，即道德的理性動力，這正是他稱之爲「道德律令」的原因。但是康得在實踐理性的研究中無法達到純粹理性批判那種形式的清晰性，這是因爲人類社會的秩序不是形式的而是本質的，但康得頑強地要用純粹理性的批判方法來處理它，所以在康得那裏，道德、意志、立法形式、律令意義上層層重疊，遞推解釋。比如人們熟悉的道德律令或絕對命令的定義：不論你做什麼，總應該做到使你的意志所遵循準則永遠同時能夠成爲一條普遍的立法原則（關譯）。這裏就有幾個層次上的意思，第一層是普遍性和永恆性，這由幾個副詞「不論」、「總」、「永遠」，「同時」確立，第二層意思是立法形式對經驗行爲的超越性，由「做到……符合……」關係確定，第三層意思是「律令」的超越性產生，就是「你的意志所遵循的準則」超越地成爲「立法原則」，於是從個人的經驗行爲到經驗的道德準則，再到立法形式、立法意志，最後是純粹的理性意志，在語言表達的遞推中實現意義轉換。當然康得也可以分層地表達，但這些層次的關係就被分解開來，無法表達它們之間的意義同一性，因此康得使這些層次關係纏繞在一種語法相關的結構之中，這就象一個多層的透明中國套盒，你能看到所有的內部，但如果你不理解它的層次性就無法打開它。如果說康得是想理清與自然秩序相對的社會秩序的話，那麼純粹理性的批判方法在這裏就一點也幫不上忙，相反導至更多的困難。

因此，儘管康得的道德哲學的研究具有很大的深刻性，但和盧梭的神學的道德理想一樣，不是真正社會本質意義的，盧梭將神學轉變爲道德，企圖在世俗社會複製天國秩序，康得想以理性的形式純粹性代替道德本質性，實際都是以道德來直接建設社會意識形態，想以直接的道德方式來實現現實社會的秩序，但世俗的社會和經驗的社會是本質的社會，社會秩序在社會之中而不是在上或在外，道德只有通過現實中的人的自我形成才能成爲觀念形態，如果我們理解歷史的文化進程，我們也就可以理解社會秩序是隱藏在現實社會之中的文化本質，因此只有道德生長成爲社會化的人性時才是本質的社會秩序。理性與非理性，意識與無意識永在變易之中，只有中國思想的理性直覺能夠把握住它，因此儘管西方學術界在概念、形式、結構的分析研究中取得了豐富的成就，但秩序的總體性總在他們的視線之外，更看不到秩序自身意義上的元秩序過程，「社會」實際上成爲了西方文化所尋求的自己的本質，這也就是西方社會的無意識，因此在西方文化中，對理性的永遠地呼喚正是一種對全體秩序的矇朧意識，但人的道德理性化是一個自我教化的文化化過程，這與神學、哲學中理性化的道德不同，只有在中國文化的視野中才能看到這種文化的一致性。

4。 中國傳統文化中的秩序觀念

透過盧梭，我們可以看到，中國傳統社會中的非民粹主義和非宗教性是一致的，透過康得，我們可以看到，中國傳統文化的理性和西方文化中的理性也很不相同，這也正是中國傳統文化區別于西方文化在社會形態上的對應特徵，因此中國傳統文化中的道德觀念與西方文化中的道德觀念具有不同的意義。

在中國傳統文化中，自然、人、社會具有本質的同一性，它們之間具有自生的秩序一致性，人的理性自覺就是這種連續秩序的最高形態，對於西文化來說，社會形態可以理解爲社會的無意識存在，但對於中國古人來說，自覺的秩序才是最理想的秩序社會，這種秩序不僅是社會的，也是統一于自然的。自覺的秩序就是人類心靈、理性和良知，因此它不是外在的超驗，不是外加的先驗，也不是對歷史的否定或歷史的決定（二者本質相同）。一個淺薄的教條就是認爲從人類的心靈來解釋世界是「唯心主義的」，這正是一個西方式的文化觀（不是「哲學」），因爲西方文化中神與人、自然和人類社會的兩個世界是分裂的，此岸和彼岸二者擇一，別無選擇，但中國文化建立在世界的一致性的基礎上，人類的心靈是自然和人類發展的最末端，人類理性的思想是所有秩序的最高視點，中國文化中的心靈即不具有超驗的神性，也不是與意識對立的先驗理性，中國心靈作爲處在自然秩序最末端的最高形態就是思想意識化和意識思想化的變易相生，所謂的「唯心」與「唯物」的對立正是秩序之鏈的斷裂，這種教條是西方文化在中國文化上的最有害的套用。

在中國歷史的發展道路上，由於地理環境和資源相對的缺泛(請注意稀缺是現代經濟學中最重的觀念，需求則是今天經濟問題的中心)，中國古代的社會結構性分化不充分，因此總體秩序傾向較大，文化的自覺意識表現強烈，儒家文化代表了這一總體性趨勢，並自覺爲秩序的責任，因此天人合一，天下一統（文化、文明意義上的）就成爲最自然的秩序觀念，在這種情況下，自然性的無意識秩序也是社會形態的無意識主流，「天視自我民視，天聽自我民聽。」（孟子·萬章）「天下有道，則庶人不議」（論語·季氏），中國古人具有一種無意識的秩序直覺，秩序就是歷史與文化在現實中的統一。在西方文化

中，秩序幾乎與理性同義，這種理性或來自于自然神性，或來自於神學神性，但最終都是信仰，因此秩序最終歸屬於神，這樣建立世俗的秩序也就是對天國的仿效了。

中西社會秩序建設中的最大區別就在於中國人必須擇人，而西方人則依賴於建制，西方社會的主流政治結構形式一直處在不斷的改造之中，從斯巴達、雅典城邦政治到古羅馬的共和帝國政治，到政教合一與政教分離貫串的中世紀，從近代開始的君主憲政到現代的議會政治、政黨、精英政治等等。而在中國，自傳說中的堯舜禪讓到嫡傳制開始到清末，天子帝系制就從來沒有人質疑過，在封建制度中，考察、和選擇(相對於競爭形式--契約式的權力讓渡)就是承續社會主幹結構的主要方法，這對於官僚制度並不困難，「左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之。」(梁惠王下)特別是科舉制度形成後，中國的封建官僚體制建設得到了完善的形式，在這樣一種文化氛圍中，甚至於政策決定都應當選擇，「取之而燕民悅，而取之，取之而燕民不悅，則勿取。」(梁惠王下) 這幾乎就是民主集中制了。但這一切的前提是「天下有道」，因此當寡人無德，秩序就沒有意義了，對最高統治者的選擇成爲封建秩序無法逾越的障礙，由於封建社會的世襲權力制度別無選擇，封建社會的秩序維持基本上就寄託在「外聖內王」的教化上，封建王朝一直到清代最睿智的君王，都無法解決擇君的問題。

儒家文化成爲了中國封建社會的意識形態，但中國文化的大觀念是自然、歷史、現實的秩序一致性，社會秩序是整個秩序的一部份，因此人在社會化中通過文化化達到與自然、歷史、社會的一致是中國文化的大秩序觀，儒家的教化的本義是自我教化，即人的思想和意識的自我理性化，這與超驗的宗教和先驗的理性均不相同，中國文化自身總在的所有的文化現象之中，實現自身文化化的文化，因此不會有分裂或對立性，它不是決定或被決定的文化，而且也不是排斥任何即存與即在的文化的文化，這也正是中國文化具有的融和性的和諧性這種大文化本質，這是秩序之源即秩序的秩序。

5。 儒學的社會秩序理論

雖然從大體上看來，儒學沒有社會結構分析的完整理論，但是對社會結構的次序思想是處處可見的，並且由於這些思想具有中國文化的大背景，所以它們也就具有超過當時歷史環境的大視野。

荀子是儒學學術化思想成就最在大的儒家，比如他就在社會的結構性秩序中看到了人的社會與自然性秩序的一致，他把社會秩序歸屬到人的源於動物種群性的自然屬性的秩序的變革性延伸，「人之生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也；有分者，天下之本利也；而人君者，所以管分之樞要也。」(荀子·富國) 而且，人類以社會化方式存在時，不僅人社會化了，與人有關的自然之物也被動地社會化了，正是在這種人與自然之物的交互人文化過程中，人類社會在分化中得到了質的進步：「北海則有走馬吠犬焉，然而中國得而畜使之。南海則有羽翮、齒革、曾青、丹幹焉，然而中國得而財之。東海則有紫紵、魚鹽焉，然而中國得而衣食之。西海則有皮革、文旄焉，然而中國得而用之。故澤人足乎木，山人足乎魚，農夫不斲削、不陶冶而足械用，工賈不耕田而足菽粟。故虎豹爲猛矣，然君子剝而用之。故天之所覆，地之所載，莫不盡其美，致其用，上以飾賢良，下以養百姓而安樂之。」(荀子·王制) 因此荀子不是象今天的社會學家一樣，僅僅從人與人的社會結構、功能關係上來理解社會，而是從人與自

然環境共同的社會化過程來理解整個世界，就是說， 人的秩序是自然秩序的一部份，但世界卻由於被納入了人的秩序而具有意義，這正是天人合一的理念的本義，也是中國思想的文化觀在社會學上的最傑出的應用。

人獸之分是秩序的革命，但荀子對人與獸之間的分別完全是一種文化意義上的：「人，力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰：人能群，彼不能群。人何以能群？曰分。分何以能行？曰義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則強，強則勝物。」（荀子·王制篇）人能夠從動物中實現自己就在於自身文化性的分化即文化意義的社會化，「分」不是混亂和離散，混亂和離散是反秩序，分化則是秩序，從「分」到「一」、和「強」的過程是「義」的動力學，這是秩序的秩序，現代普遍的觀點就趨同認爲，按照自然科學的標準和方法上無法在人和動物之間劃分界限，如以使用工具或勞動等等，任何人類的智力行爲總能在動物身上看到影子，從中國思想的角度看，人的人類化是文化化、社會化的自身連繼進程，人永遠(過去、現在、將來) 只是這個過程的最末端的文化形態，人只是高於動物而不是分離於動物，人是在世界秩序的最末端成爲人。中國思想給今天的社會學家的最重要的啓示就是不能僅僅從人與人的相對或相互關係來理解社會，而要從人與人、人與自然的文化化成關係來理解社會，這就是中國人文學家的傳世法印--人文化成。中國文化的精粹理念將給現代社會學帶來全新的概念更新。

荀子就看到社會秩序的文化形態--禮：「禮起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。……禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉無安人。故禮、上事天，下事地，尊先祖，而隆君師。是禮之三本也。」(荀子·禮論) 荀子是一個兼社會學與文化思想的大儒，他把中國傳統的文化理念「道德」與儒學的社會學觀念「禮」闡釋爲社會結構化形態，得到了禮治與法治的統一的封建政治政策學說：「治之經，禮與刑，君子以修百姓甯，明德慎罰，國家既治四海平。」

在一個垂直統的封建制度中，嚴刑酷法總是對下的，不會對統治者有約束，相反只能助長專制和暴虐，成爲治人的人治了，所以以法治國往往被認爲是統治者失道無能的象徵，因此儒家大力倡導的德治，以期較正人治，但官僚化的儒士把文化行爲的禮制變成爲政治化的禮治，禮治與法治成了封建統治的政治工具，儒學也因形式化而僵化了，因此對腐儒僞學的斥責常常是非常有力的：「繁飾禮樂以淫人，久喪僞哀以謾親，立命緩貧而高浩居，倍本棄事而安怠傲。貪于飲食，惰於作務，陷於饑寒，危於凍餒，無以違之。……」(墨子·非儒) 當然，全面地評價應是這樣的：「故有俗人者，有俗儒者，有雅儒者，有大儒者。……呼先王以欺愚者而求衣食焉……儼然若終身之虜，而不敢有他志，是俗儒者也。」「故人主用俗人，則萬乘之國亡；用俗儒，則萬乘之國存；用雅儒，則千乘之國安；用大儒，則百里之地，久而後三年，天下爲一，諸侯爲臣；」 (荀子·儒效) 這正是中國封建社會的擇人的政治理念，當然，在封建社會中不可能存在擇君的秩序機制。

在封建社會，禮治並不能達到儒家文化的德治理想，無法擇君，只有通過教化達到理性化的「自擇」，歷史意識與現實環境的雙重性卻是人類特有的境域，縱便古代聖賢也不能免掉入這種「自擇」的困境：舜父瞽瞍

殺人，作爲爲人君，他不能阻止他伏法，作爲人子又不能讓他伏法，孟子讓他棄天下而逃(孟子·盡心上)，這與「父爲子隱，子爲父隱，」(論語·子路) 「封象有庳」(孟子·萬章上)之類故事的複雜含意相同，古今的辯白總顯得勉強和無力，其實這正是人性的最高文化境域，這種情況古今中外概不能免，比如在西方社會中，小團體榮譽與社會正義之間的衝突是常見的，寧可違法而不作告密者就是一種在正義與榮譽之間的艱難決擇，西方文化中，通常是榮譽高於正義，因爲人性總處在秩序之鏈的最末端，以這樣特殊的案例來分析評價文化價值也不會有統一答案的，這正是人性分化的自長點，這樣的案例的意義正在於使人看到了特殊境域中人性的，它是啓發的而不是結論的，是永遠的希望，這也是文化所揭示的意識與無意識、自覺與不自覺的人的社會境域。

主要參考文獻

普利高津與耗散結構理論，湛墾華等譯，陝西科學技術出版社，1982
從混沌到有序，伊·普裏戈金等著，上海譯文出版社， 1987
康得，實踐理性批判，關文運譯，商務印書館，1962
盧梭，社會契約論，其林譯，網上電子書
李澤厚，批判哲學的批判，人民出版社， 1979
朱學勤，道德理想國的覆滅 從盧梭到羅伯斯庇爾，上海三聯書店 1994

西方哲學

簡介格賴斯的「義蘊」概念

撰文：韓曉華(香港公開大學教育碩士)

格賴斯（H.P. Grice，又譯格拉斯或格萊斯，1913-1988）是日常語言學派的重要哲學家，他的主要研究在於語言哲學的意義理論，合作原則（包括會話的格準及對話的合作原則）及義蘊（implicatures，有譯作「蘊涵」、「涵義」或「含義」）的理論，格賴斯對於當代研究的語用學（pragmatics）有著建構上的貢獻，格賴斯畢業於牛津大學後於該校任教至 1966 年，1967 年後格賴斯移居美國並於加洲大學柏克萊分校任教至 1988 年去世爲止。

格賴斯的「義蘊」概念主要見於＜邏輯與對話＞、＜邏輯與會話的詳註＞和＜幾個關於義蘊的解釋模型＞等文，所謂「義蘊」是一個語用學的概念，語用學主要研究的範疇是語言的使用方式或語言在具體的情境中的表意方式。「義蘊」與「說出」（say）是相對的。所謂「說出」是一個語義學的概念，意即一句話由詞語意義及句子結構所決定的那部分的語義內容，而相對的「義蘊」概念正是非由詞語意義及句子結構所決定的內容，我們可以簡單地說「義蘊」即是「言外之意」的意思。

「義蘊」可分「約定的義蘊」（conventional implicatures）與「非約定的義蘊」（non-conventional implicatures）兩大類。

「約定的義蘊」是指一個句子藉詞語或句子形式的約定用法而傳達的、在語義內容以外的、與真值無關的意義，如態度、預設等。以格賴斯的舉列來說，「當我得意地說出：『他是一個英國人，因此他是勇敢的。』（If I say(smugly), He is Englishman; he is, therefore, brave）」這句子在語義上表達了：因爲「他是英國人」推論出「他是勇敢」，然而，這結論卻不是從嚴格意義上推論出來的含義（即與真假值沒有關係），這是一種以爲「他是英國人」並認爲「他是勇敢的」是相關聯的「態度」。這種語義內容以外的，又遵守了語義規則所作的含義，我們可以稱爲「約定的義蘊」。我們再舉另外一個例子說明，「家明都可以成爲班長？」這句子表述了「家明成爲班長」的事實（有真假值可言）及懷疑（或不相信）「家明可以成爲班長」的態度，更因爲「都可以」的約定用法傳達了「在我的心目中，他的行事爲人未能稱職於班長」的意思，這層意思（即是「預設」）即是「家明都可以成爲班長？」的「約定的義蘊」。

「非約定的義蘊」與格賴斯對於會話的「合作原則」有關。所謂「合作原則」是指交談時須符合交談者共許的目標或方向，而所說的話須符合當時的需要。從「合作原則」中，格賴斯仿傚康德（I. Kant）提出了四組格準（maxims）：

（一）數量（quantity）：所說的話不會過多或過少。

（二）質量（quality）：所說的話是自己所相信的、有根據的話。

（三）關係（relation）：所說的話與當下的話題相干。

（四）方式（manner）：說話清晰、明確、簡要而且條理分明。

以這四組格準來說，刻意違反這些格準而進行「言外之意」的正是「非約定的義蘊」中的「交談的義蘊」。至於刻意違反在「合作原則」之下，又不屬於以上四組的格準，如：美感的、道德的、社會的格準等而進行「言外之意」的則是「非約定的義蘊」中的「非交談的義蘊」

「非約定的義蘊」可以區分出兩類：「交談的義蘊」（conversational implicature，有譯作「會話的義蘊」）與「非交談的義蘊」（non-conversational implicature）。所謂「交談的義蘊」是指說者刻意違反四組格準的任何一組，但在會話的過程中，以「言外之意」仍然能達到交談的效果。舉例來說，香港銅鑼灣昨天進行了遊行，甲問乙：「你昨天有沒有參與遊行呢？」乙却回答：「我昨天全日在旺角遊逛。」乙的答覆與甲的問題並不相干，違反了「關係」的格準，不過，乙卻可以傳達了「我昨天沒有到過遊行的地點，即是無法或沒有參與遊行」的意思，這正是「交談的義蘊」。格賴斯在＜邏輯與會話＞一文中主要正是論述這一類的「義蘊」。所謂「非交談的義蘊」是指說話者刻意違反非以上四組的格準，如：美感的、道德的、社會的格準等而進行「言外之意」，如說話者刻意用了一些沒有禮貌的行爲來回答「沒有禮貌有甚麼害處？」問題，在交談上說話者遵守了上述四組的格準，但實際上是其「言外之意」是「以態度來表明沒有禮貌的害處是惹人討厭」的意思，這正是「非交談的義蘊」

在格賴斯提出「義蘊」概念後，有不少學者亦提出相關於「義蘊」概念的研究，這方面可以粗略可分成兩類：一，對於「合作原則」可行性或有效性的研究；二，對於「義蘊」概念與格賴斯的「說話者意思」

（speaker-meaning）可能性的研究。對於「合作原則」的研究由不少語用學研究學者批評過，甚至又提出一些所謂「新格賴拉原則」的理論，如霍恩（L. Horn）提出了所謂「Q 原則」和「R 原則」來修訂格賴斯的四組格準；斯波伯（D. Sperber）和威爾遜（D. Wilson）更提出了新的、歸一的「關聯理論」。這一類的研究主要是從交談的格準，或甚至可以說「合作原則」的修補或以不同的方式說出「合作原則」而已。至於「說話者意思」的研究，以語言哲學的範疇來看，格賴斯提出的「義蘊」是爲意義理論提出了另一個解決方案的，不過，史格達（S.Schiffer）在《Remnats of Meaning》已做了一個典範性的論述，並指出格賴斯的「說話者意思」是難以貫徹的。

不過，我們認爲格賴斯提出「義蘊」一概念仍有其價值的，「言意之辨」是我們中國哲學中魏晉時期的一個重要項目，與格賴斯「義蘊」概念比較之下，我們會發現格賴斯或其後的批評者與追隨者皆太著意於「交談的義蘊」，反而「非交談的義蘊」與中國哲學「言意之辨」的哲學論述較接近，亦較易比對於中國哲學許多典籍，如《老子》、《莊子》等，所用以表達的詭辭問題。岑溢成先生就試曾以此來詮釋《莊子・養生主》的「爲善无近名，爲惡无近刑，緣督以爲經」的詭辭。以後，或許我們可以從魏晉時期的「言意之辨」的重要思想與格賴斯的「義蘊」概念比較。

參考書目

H.P.Grice,＜studies in the way of word＞（Harvard,1989），＜邏輯與會話＞中譯本，見 A.P.馬蒂尼奇主編《語言哲學》（商務印書館，1998）。

W. G. Lycan,《Philosophy of language》（Routledge,2000）。

岑溢成著＜詭辭的語用學分析＞，香港科技大學人文學部編《邏輯思想與語言哲學》（台灣學生書，1997）。

宗教心靈筆記

基督徒抵打？

撰文：張萬鴻(新亞研究所哲學組碩士)

有人說：「他想信耶穌，但聽到耶穌叫他連左臉也轉過來，讓打他右臉的人再打一次，就感到難過。心想：難道要給搶過我的搶匪再搶一次？若當基督徒要白痴如斯，不當也罷。」

當然有「基督徒」會教他：「耶穌說的是當有人打了你的右臉後，才將左臉轉過來，由他打。即是被人打了右臉才任別人再打左臉，若他絕無機會打你的右臉，難爲的情況便不會發生了。(註 1)」於是基督徒比普通人更懂得自保，更像刺蝟。

當然，另有基督徒對他說：「耶穌講登山寶訓的重點在愛人，愛既是恆久忍耐，一點點的羞辱或蝕底算不了甚麼。爲了使人覺得基督徒對人有愛，忍他一下又何妨？說不定在不可知的將來，他良心發現，自覺逼迫了

一個好人，從而反照出自己的不是，便有機會相信神。那時便可知今日的忍耐是有價值的。」於是有人寫了一本書，叫《基督徒最愛姑息養奸》。

前者是法利賽人的走法律隙式信仰觀，自圓其說且自得其樂。後者則是好好先生的鄉願式信仰觀，吸引了一個人，卻嚇怕了一千人。

這困惑源自耶穌教導我們不要與惡人作對後，舉了三個例子去闡明，卻反而生了無盡的爭議。這三個例子是：(1)被人打了右臉，連左臉也要轉過來由他打，(2)被人告上法庭，要取內衣，連外衣也給他，(3)被逼走一里路，主動多走一里。要澄清耶穌的意思並不容易，因爲太多註釋書教我們要在行動上仿傚耶穌的舉例(如：任打左臉)，甚或以此爲命名(如：走第二里路=好行爲)。且以爲於人看來甚難的行爲，正就是神的標準，而且神的標準不會因人的不濟而修訂。所以基督徒勉力爲之是必然的。

吾不以爲然。重要的是，若耶穌以爲我們應該在行爲上任惡人肆虐，則絕不會在群眾拿石頭打祂時，躲藏逃避(約八:50)。再者，任憑惡人肆虐而不加攔阻是否有益於他？若基督徒說要愛人，必要行出對人(不論好人惡人)有益之事，吾人很難想像姑息惡人逞凶乃係於其有益(註 2)。反之，正是神的懲罰方式之一。所以，行動上必要遵行耶穌的舉例，在實際上是行不通的，起碼是有違常理的(極端例子：強姦惡行)(註 3)。

那麼，耶穌的意思究竟是甚麼？

我們試看《論語・憲問》：

弟子問：以德報怨，可以嗎？

孔子說：若以德報怨，則怎樣報答別人對你的好行爲？應該是以公正對待惡行(以直報怨)，以好行爲來報答好行爲(以德報德)。(註 4)

驟眼看來，孔子的指導與耶穌的教訓相悖，因耶穌正是講以德報怨。實不然，其實二人皆不贊成冤冤相報，耶穌說不要與惡人作對，即勿以牙還牙，孔子說以直報怨，而不是以怨報怨。二人皆基於積蓄仇恨於己心非君子(或基督徒)所當爲，故不爲。意念先於行動，若我們能先端正自己的心，使不存惡念，則由之而引生的行動便不會有互相恨怨，冤冤相報的結果。而孔子所說的，正是在行動上指出當怎樣對別人的惡行作出反應：以德報怨，乃是姑息，是非不分；以直報怨，乃是使當事人受適當的制裁；以德報德，乃是人人所當爲。而耶穌所講的，一直被誤以爲是行動上的以德報怨(孔子所反對的)，其實只是心態上的以德報怨(孔子不反對的)，亦即是對別人的惡行不存怨念。一個基督徒，作爲屬乎神的人，基本上應該是一個「不再爲自己而活」的人，所以沒有個人的怨仇可言。若有人將惡行加諸我身，在未有行動上的反應之先，我們應搞妥自己的心態，了解到吾不能因他的惡行而被觸怒，反而應放下個人的考慮，爲對方的益處而作出反應。在有了這樣的心理準備後，才開始考慮行動上的反應。若仍以爲應轉過左臉來由他打，則爲之；若以爲應走第二里路，則走之(註 5)。但假若未有如斯大方，或以爲任其逞凶乃係姑息，則以直報怨亦可。不過，絕不可以爲被人打第二次臉或走第二里路是誡命是訓條，不可不爲。耶穌的舉例不過是用來打破當時的人對以牙還牙的誤解(註 6)，重申人與人之間可以有愛，可以有放下私人恩怨的反應，對得罪我們的人亦然。當然，這種愛不是不分是非的「博愛」。姑息的博愛不叫對方真正得益，可能只是一種自我表現，即非真愛。是故，耶穌接著說的有求必應與

有借必貸，亦應按「爲對方益處」的原則而施予，非是盲目地依從字面要求去做。就如耶穌對我們向祂有所祈求時所作出的反應一樣，雖然祂應許過奉祂的名求就必得著。

所以不用爲難了，趕快去當基督徒吧！

註釋：

註 1：可以有不同版本：你可以說若被打的是右臂，左腿，右額等等，皆無須予人再打，效果則一。

註 2：愛必有寬恕，因愛「不計算人的惡」。愛必不姑息，因愛「不喜歡不義」。

註 3：吾人不是說「走第二里路」行不通，但若在整體理解上不能一致時，吾人應該反省耶穌是否在舉例上另有精意，非單按字面遵行。

註 4：原文是：或曰：「以德報怨，何如？」子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德。」

註 5：若心態正確，如何反應則是個人考慮，其間千差萬別。如天時地利人和，走第二里又有何不可？

註 6：當時人以爲以牙還牙的教訓既出自《聖經》(出廿一)，則私下復仇乃是理所當然。想不到這原則乃是爲審判官量罪施刑，禁止私下不公道的復仇而設。

上帝的全知與不知

撰文：羅偉光

上帝全知這個神學思想我是贊同的，但在聖經內有很多地方都顯示祂與人交往時是不知對方所想的是甚麼。在此我列出三個明顯的例子。第一個是在列王紀上三章五節至十四節，耶和華與所羅門在他的夢中相遇，問他要求甚麼。所羅門要求智慧，好去判斷祂的子民，能分辨是非。他的所求蒙主喜悅，於是神賜他聰明智慧，並且賜他富足尊榮，在這過程中顯出上帝是不知所羅門要求甚麼的。

第二個例子在創世記十八章二十三節至三十二節，當中記述耶和華要毀滅所多瑪與蛾摩拉，亞伯拉罕向祂求情，爲了五十個義人（後來請求了數次以至減至十個）耶和華答應不毀滅。在他們的對答過程中，可見耶和華不知亞伯拉罕心中所想。

第三個例子在創世記二十二章，上帝試驗亞伯拉罕是否願意獻以撒。上帝是全知的，難度祂不知亞伯拉罕爲祂而甘心獻上他的獨生愛子嗎？楊牧谷牧師解釋說：「上帝是全知的，但祂在感情上是不知的。」這個解釋很難接受，因爲在感情上不知也不算全知。

當上帝與人交往時，若事先知道他的一切，這樣祂還問來幹甚麼，這種交往也沒有意思。而當我們向祂祈禱時，祂也願意在事先不知的情況下聆聽我們，答允我們，幫助我們，亦喜悅我們對祂的稱頌讚美，而祂與我

們的感情亦不斷進深，其實祂要知時就知；　　帝。
要不知時就不知，這就更顯出祂是全能的上

香港人文哲學會　哲學講座錄音 CD

這是本會近年所舉辦哲學講座的錄音，讀者如因事未能參加而想補聽，或有參加者想重聽，本會備有下列錄音 CD，歡迎訂購。請填妥下列表格，連同畫線支票(抬頭「香港人文哲學會」)，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。再由本會幹事聯絡讀者取件。

編號	講題	講者	定價(元)
1	刁禪：從刁鑽公案禪出新天地	何曼盈博士	20
2	《周易》的人生智慧	岑朗天先生	20
3	胡塞爾論西方人道危機	葉達良先生	20
4	全球公義的問題（與解答？）	陳成斌先生	20
5	論原罪與人性中的根本惡	劉桂標博士	20
6	論道德的最高原則	方世豪先生	20
7	論圓善與上帝存在	劉桂標博士	20
8	論永久和平	陳成斌先生	20
9	墮胎與潛在人論證	報告：楊國榮博士 評論：溫帶維博士	20
10	張橫渠的心體論——《大心篇》解讀	報告：方世豪先生 評論：陳敏華小姐	20
11	謝勒論價值世界初探——價值的現象學分析	報告：英冠球博士 評論：葉達良先生	30
12	後期維根斯坦論語詞的意義	報告：劉桂標博士 評論：梁光耀博士	30
13	哲學問題的消解	梁光耀博士	20
14	情之探索與《神鵰俠侶》	陳沛然博士	20
15	輔導的哲學資源（一）：孟子	英冠球博士	30
16	牟宗三先生對於康德物自身思想的發展	吳明博士	20
17	道家的「道」、「無」、「有」	劉國強博士	20
18	從《彖傳》、《象傳》探討中國哲學的特色	報告：鄧立光博士 評論：劉桂標博士	20
19	牟宗三與潘霍華(Bonhoeffer)對海德格的閱讀	報告：鄧紹光博士 評論：葉達良先生	30
20	香港的快餐文化	方世豪先生 黃鳳儀小姐	20
21	知識產權的哲學反思	劉桂標博士 冼偉林先生	20
22	歐洲留學生活剪影	趙子明先生 葉達良先生	40
23	香港政黨政治與社會發展	呂永基先生 郭其才先生	20

24	伊拉格勒朵與巴門尼德論是與變	葉達良先生	30
25	倫理學釋論	梁光耀博士	30
26	唯識哲學與人生智慧	黎耀祖博士	20
27	《維摩經》的思想架構	報告：何曼盈博士 評論：黎耀祖博士	20
28	田立克論科技	陳家富博士	30
29	輔導的哲學資源（二）：莊子	英冠球博士	30
30	儒佛會通	吳　明博士 陳沛然博士 劉桂標博士	30

訂購表格

姓名					
電話					
郵寄地址					
講座編號					
數量					
價錢(元)					
講座編號					
數量					
價錢(元)					
共(元)					

本會通訊

香港人文哲學會舉辦

二〇〇七步行籌款

眾志成城

香港人文哲學會，只憑著幹事們一股熱誠，推廣本港哲學學術活動不遺餘力，背後並沒有任何財力支持，故此希望藉著今次步行籌款活動，使財政困難得到解決。希望各位有心人鼎力支持我們，我們必能成就大事！

相信各位也曾參加過燒烤野火會，如果每人都把一小塊炭或一根柴放進燃燒著的火堆中，火焰必會更烈更旺。但如果每人各自從火堆中拿走那一塊炭或一根柴，火便會熄滅！

每一分的捐獻，都是小塊炭或一根柴，集合起來，必成就熱火，燒旺人文每一份子的心。

小小點點水滴，積聚成大海；小小細細沙粒，積聚成大地。

讓我們都捐獻一分一毫，爲推廣本港文化學術活動盡一分力量，多謝各位！

日　　期：2007 年 5 月 24 日(四)(佛誕公眾假期)

集合時間：2:00pm

集合地點：地鐵迪士尼站

行　　程：環繞迪欣湖活動中心步行一周

迪欣湖活動中心佔地約達 30 公頃，內有全港最大的人工湖、緩跑徑、兒童遊樂場、服務中心和植物林等等。活動中心四周遍植超過 4800 棵樹和 43 萬叢灌木，布局精心巧妙，如畫美景映入眼簾。人工湖面積達 12 公頃，湖中有噴泉，並有瀑布、大小錯落的景石及水生植物點綴湖邊。湖中噴泉的中央噴水器可向上射水高達 18 米，有水底射燈照明，令夜景別具特色。湖水除可作康樂用途外，更是灌溉整個竹篙灣發展區的主要水源。沿人工湖有一條 1500 米長的緩跑徑，由服務中心出發，繞著人工湖一直延伸，沿途設有多個健身站、觀景亭及瀑布橋。

參加辦法：1.願意親自出席參加步行者，請填妥下列參加回條，並於當日帶同背頁的贊助表格準時到達集合地點，待行畢全程後，交回表格，並請將款項交給本會幹事，或以劃線支票方式(抬頭「香港人文哲學會」)連同贊助表格於活動後十四天內寄回本會(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)。

2.未能出席參加步行活動，但願意贊助本會幹事步行以示支持者，可以填妥參加回條，填上贊助金額連同劃線支票寄回本會。

參加回條(適用者加✓)

敬啓者：本人_____

☐願意準時出席步行籌款活動。

☐未能出席步行籌款活動，但願意贊助貴會幹事步行，贊助金額：

港幣_____元。此覆

香港人文哲學會

聯絡電話：

聯絡地址：

贊助表格

步行者姓名：

性別：

聯絡電話：

聯絡地址：

此欄本會專用，請勿填寫。　　本會證明_____行畢全程。

日期：

贊助人	贊助金額	簽名	贊助人	贊助金額	簽名

(如不夠空格填寫，歡迎自行影印使用。)

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爲主，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爲限；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

爲方便本刊編輯、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。

2007 年春季(3/2007~7/2007)

本科時間表

	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	星期六	
地點/平日課節	華夏	人文	人文	人文 / 華夏	※	華夏	地點/週六課節
1 6:40-8:10pm	吳明 當代新儒家哲學	韋漢傑 理性主義導論 韋漢傑 康德《純粹理性批判》導讀	黎耀祖 印中佛學通析	劉桂標 哲學概論(人文哲學會) 劉桂標 哲學與現代問題(人文哲學會)	※	／	／
2 8:30-10:00pm	／	何曼盈 佛家哲理通析	岑朗天 莊子講讀	方世豪 宋明理學(華夏書院)	※	譚寶珍 思考方法與謬誤	7:30-9:00pm

星期一至五上課時間：1－6:40~8:10pm　2－8:30~10:00pm
星期六上課時間：7:30~9:00pm

研究課時間表

	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	星期六	
地點/平日課節	華夏	／	／	人文	※	華夏	地點/週六課節
8:10-10:25pm	方世豪 唐君毅《中國文化之精神價值》研究	／	／	劉桂標 唐君毅《中國哲學原論.原教篇》研究	※	劉桂標 牟宗三佛道論著研究	一 2:30-4:45pm
／	／	／	／	／	※	英冠球 從舍勒哲學看倫理學的基本問題	二 5:00-7:15pm

星期一至五上課時間：8:10pm~10:25pm
星期六上課時間：一－2:30-4:45pm　二－5:00-7:15pm
※案：星期五爲舉行中西哲學研討月會及其他文化學術活動的日子，不設任何課程。

上課地點

華夏書院：旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室
香港人文哲學會：旺角煙廠街 9 號興發商業大廈 1806 室