

● 思光學術論著新編(一)

中國文化要義 新編



思光著

各

文

時

● 思光學術論著新編(一)

中國文化要義 新編

勞思光 著 梁美儀 編



中文大學出版社

◎ 香港中文大學 1998

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方法，任何文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN) : 962-201-834-3

1998 年第一版

2000 年第二次印刷

出版：中文大學出版社

香港中文大學·香港·新界·沙田

圖文傳真：+852 2603 6692

+852 2603 7355

電子郵件：cup@cuhk.edu.hk

網址：<http://www.cuhk.edu.hk/cupress/wl.htm>

Essentials of Chinese Culture (in Chinese)

By Lao Ssu-kuang, edited by Leung Mei-yee

© The Chinese University of Hong Kong 1998

All Rights Reserved

ISBN: 962-201-834-3

First Edition 1998

Second printing 2000

Published by The Chinese University Press,

The Chinese University of Hong Kong,

Sha Tin, N. T., Hong Kong

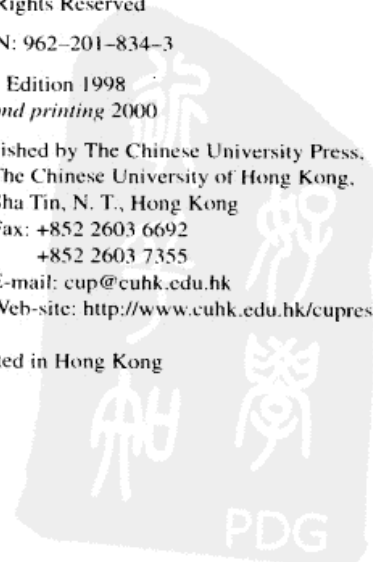
Fax: +852 2603 6692

+852 2603 7355

E-mail: cup@cuhk.edu.hk

Web-site: <http://www.cuhk.edu.hk/cupress/wl.htm>

Printed in Hong Kong



《思光學術論著新編》總序

勞思光先生過去四十年來，執教於港台兩地，作育人才不計其數。期間，先生與香港中文大學的淵源尤深。先生自一九六四年受聘於中大，至八五年底榮休為止這二十幾年間，首先任教於崇基學院當時的宗哲系。根據一些學長的憶述，早期的宗哲系本以宗教為主，而哲學組別當年的所有課務，幾乎全都要由先生獨力肩負。除此之外，先生當年對崇基的通識課程的改革，出謀獻策以外，還於具體的課程設計和教材編寫工作上，付出了不菲之心力。隨着大學制度上的蛻變，和新亞、崇基兩院哲學課程的合併，先生除進一步參與重組課程工作外，更曾出任研究院哲學學部主任之職。八六年以後，先生於中大曾先後出任中國文化研究所高級研究員和逸夫書院高級導師。先生之於中大，可謂鞠躬盡瘁。

先生治學，素稱嚴謹，其於學術上樹立的典範，亦早昭著於海內。然而，最令我們佩服的，是先生從來不把自己的學問與思想限囿於學院之中。先生心中的哲學是康德所謂的「世界哲學」。先生自己長於理論，但其真正的關懷卻絕不止於純粹理論的層面，而直指向傳統的觀念制度、現實的社會文化、乃至國族的歷史命運。先生反思之餘，運筆成書，與其說是為要譽於學術同儕，不若說是體現了中國傳統知識份子坦蕩蕩的一份報國情懷。先生問學，一向講求「尊理」，亦不輟地以此責求於天下間的學子。是以先生的著述之中，除了許多理論性的重點著作之外，亦不乏把哲學向社會上普羅青年讀者推廣的作品。

先生半生著述，先後出版過的論著，難以勝數。其中部份論著雖已絕版多時，但坊間訪求者，仍日有之。台灣的時報出版公司於八十年代中曾把先生早年(至五七年止)的文稿輯成《思光少作集》七卷刊行，多年以來，已於各界廣為傳誦。是次出版的《思光學術論著新編》，計劃中共有十三卷。按年代而言，《新編》基本上收錄了先生五十年代中至八十年代初留港期間的主要代表作品。《新編》所收各卷，除一二例外，基本上以先生從前刊行的專著為藍本。然而，這次重刊，除重新校訂舊有書稿外，如遇有題材相關，而以往尚未收錄於書的文稿，亦將審情收錄，以免遺珠。至於先生於中大任內完成的《中國哲學史》三卷，固可說是先生的代表性力作，但由於已供台灣三民書局再版重印，因此這次未列於《新編》出版計劃之中。

《新編》的出版，首先要感謝的，是勞先生本人的首肯。其次，我們要感謝友聯出版社林悅恆先生慷慨回贈勞先生原於該社出版的書籍的版權。就物質條件而言，中文大學出版社上下的支持，當然是計劃得以順利完成的主要關鍵。此外，中大副校長金耀基教授對出版計劃提供的寶貴意見，亦給予我們很大的鼓勵，在此一併致謝。

中國人文學會編輯委員會
關子尹、張燦輝、劉國英
識於香港中文大學
一九九八年仲夏



《思光學術論著新編》編校凡例

(一)《新編》以重刊勞先生五十年代中至八十年代初留港期間刊行成書的學術著作為主。於重編時，除校訂原本外，若遇有題材相關、卻未曾收列於書之文章，均審情採用，收作附錄。

(二)勞先生同期發表的其他論文中，不乏已有輯錄成書之條件而終未成事者，是次新編，將按題材匯編成冊。

(三)重編各書時，基本上按舊作重校；除訂正誤植及漏植之文字外，內文原則上不作改動。

(四)標點符號依現今通行的法則作適當之修訂。

(五)編者為求文義更清晰而偶爾加插的文句，均置於方括號〔 〕中，以資識別。

(六)源自外文之哲學術語譯名，悉依勞譯；原文只有外文之術語，在可能情況下提供今日通行的翻譯。

(七)外國人名翻譯，如與今日通行中文譯名有別者，均依今譯修訂；原文中只有中文譯名者，則附上外文原名。

(八)原文中如出現古體字或異體字，於不影響原文文義之情況下，均改用今日通行的字體。

(九)為方便編排與閱讀內文出現之外語文字，新編各書一律橫排。

(十)一切註釋，皆統一為書頁下之腳註。

(十一)重編各書之章目，以及附錄文章之名稱，悉依初版；若有需要，則適當地加上小標題。

(十二) 新編各書，如外語學術名詞及外國人名出現頻繁，均於書末附上中外人名及學術辭彙對照表。



《中國文化要義新編》序言

(一九九八)

若從純粹學院觀點來看，像「中國文化要義」這樣的書名，一望便令人有浮泛之感；因為這是一個範圍過大的論題，極難有精確周全的陳述及論斷。但我之所以會寫這本書，卻完全由於外在機緣。

在香港中文大學正式成立以前，崇基學院本設有通識課程，以「人生哲學」為名，但講授內容，宗教色彩頗重；在教學效果上一向欠佳。因此，到了中大正式進入籌備階段，三個成員學院各自檢討課程計劃的時候，崇基師生都覺得通識課程有徹底改革的必要。我當時參與這個改革工作，主要的主張是要依所謂「通識」的原意來設計課程。當時自然有許多爭論，但結果形成的共識便是依不同主題定下四年課程的範圍。第一年以方法論與一般學術研究的訓練為主題。第二年以講解中國傳統文化的特性為主題。第三年以介紹西方重要思潮為主題。第四年則以培養撰寫學術論著及從事獨立研究的能力為主題。這樣的改革計劃決定後，首先要面對的問題即是教材的選用。此中最成問題的是第二年。講中國文化的專書，不似講方法論或西方思潮的書那樣容易找；於是最後決定由我來寫一本小書，作為教材。這樣，我就寫了這本《中國文化要義》。

由於這根本只是教學用的課本，我下筆時也不曾將它當作一書學術專著。而且這門課並非由我一人來講授，因此，我只注意要提

供一些必要的資料與一些觀點，供講授者發揮而已。不過，我既然要提出一貫性的觀點，自然不能離開我自己當時的思想。如今，多年後重印這本書，自己再閱舊作，便又覺得有許多感想，可以順便在此略談。

首先，我要申明的是：這本書中所表達的文化哲學觀點，基本上與我的《少作集》中的觀點相同；就思想特色講，都是屬於黑格爾模式的理論。這應看作我的早期思想；與我寫《中國哲學史》第三卷時的中期思想已不全同，跟我近二十年來的晚期思想更是大異。

我早期思想是以德國觀念論及東方的儒學與佛教哲學為基礎，因此，表現在文化觀上，即是以文化精神為中心，而將自覺文化活動視為精神之「外在化」(externalization)。至於不以自覺價值意識為根源的偶然經驗事實，則都收在「文化現象」裏面，與「文化精神」分開。此所以在這本書開頭，我即標出「文化精神」與「文化現象」之分；這裏所謂「文化現象」包含有精神外化的成果，但也包含偶然性的經驗事實。觀念與制度是文化精神的主幹，此外則有習俗。習俗大抵與經驗性的外在環境有關，原可存在於文化精神定型以前，因此，習俗不能看作文化精神外化的成果；然而，文化精神定型以後，某些習俗之被保存或被排除，仍歸於文化精神之影響。由此，談論有關任何高度成熟的文化（這裏，成熟的判準是觀念與制度的確立），必以文化精神為中心。這是我當時所持的觀點。事實上，這個觀點是在《少作集》中形成的，寫這本書時只是應用這個觀點來處理中國文化的種種資料而已。

我在上面說過，這只是我的早期思想；中期到晚期，我的思想變化甚大。不過，或許正由於我表述早期思想的論說流行較早，許多人今日仍根據這一方面的資料來談我的思想。我近年常覺得應該找機會作一點說明，以免誤解。現在我就借這個為舊作寫序文的機會，略說幾點。

為了方便，我想即順着我處理中國文化問題的態度如何演變來談，以免離題之譏。

我原本採用黑格爾模式的文化觀，何以後來會改變呢？我現在要很鄭重地說：這並不由於我認為黑格爾思想完全謬誤。這裏的關鍵只在於理論功能的限度問題。

為了容易說清楚，我還是落在中國文化問題上來講。

自清末以來，中國人所面對的中國文化問題，實際上即是一個文化變革的問題。換言之，即是文化路向或文化出路何在的問題。這個問題之所以會出現，很明確地是由於外來的異質文化的壓力。我這一代的知識份子，與上一代的知識份子，基本上都要面對這個問題作種種思考與實踐方面的努力。

若是用黑格爾模式的思考來處理中國文化的出路問題，很自然地必歸於文化精神的改造。因為文化生活被看作文化精神的外在化，則要達成「西化」或「現代化」的目的，便必須從價值觀念層面着手，重新為文化精神定向。這正是我早期思想的中心所在。由於我取這樣的思路，在《少作集》及其他早期論著中，我提出了一套觀點，包括對中國傳統文化精神與西方文化精神特性之分判，及拓展中國文化精神的基本主張。可稱作我早期所持的文化哲學理論。

這個理論牽涉到一定深度的探討，自有一定的系統性及解釋效力。而在我的青年時代，另有一些屬於「新儒學」一派的學人，基本上也採取這個廣義的黑格爾模式建立他們對中國文化路向的理論；雖然他們彼此間也有不同的見解，而他們對於「哲學」的態度更是與我的基本態度大大不同，但專就這一部份理論工作來說，卻由於基本模式相近，顯得頗多契合之處。這樣，他們有一段時間頗為贊賞我的早期理論，而許多局外人也因之將我也列入所謂「新儒學」一派。如果只看我的早期思想，這種認識也不能說全是誤解；我雖一向不是傳統主義者，但黑格爾模式的文化哲學，是我與這些學人的理論的共同基礎，也不妨說成同一派。真正的問題在於我自己並未停止在早期理論上。中年以後，我自己的思想步步進展，不久即越出黑格爾模式。這個演變過程也正是我現在要說明的要點。

人的思想變化本來可以有種種情況，但若是一種「進展」，則必由於他發覺原有的理論的效力不能及於某一組他本來要處理的

問題。現在我即就問題的脈絡來說明我怎樣會不再拘守黑格爾模式。

黑格爾的外在化理論，若只就一個文化傳統本身的長成說，確實能洞見本末，有極高的理論意義。我之所以察覺到這個模式不可拘守，只由於我在長期的省思中，看清楚了我所要處理的中國文化路向問題，並不僅僅是涉及文化成長的；它涉及另外幾個問題層面，不在黑格爾模式籠罩之下。為了眉目清楚，我要分幾步來說。

第一：我要指出單一文化的成長發展與眾多文化間的交互影響之區別。黑格爾的外在化理論，用於說明一個個文化內部的結構及其發展，有極高的理論效力；這一點在通曉黑格爾哲學的人看來，是不須多作解說的。然而當我們面對着兩個或更多的異質文化系統間的影響問題，或某一文化系統如何吸取另一文化系統的成果等等問題的時候，能夠仍然循外在化理論的思路來尋求解答嗎？這裏便有非常嚴重的疑難了。

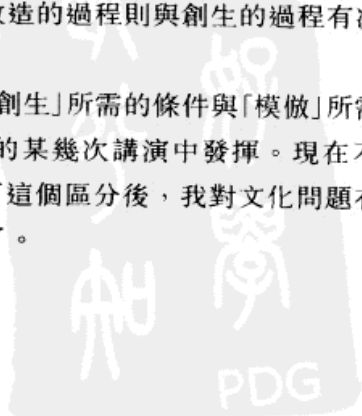
讓我們仍以中國文化路向為實例來作一點剖示。中國文化自有其獨特的文化精神；而且這一精神外在化為中國文化的制度及全面的文化生活。這都是可以用黑格爾模式的理論來解說的。但我們怎樣依這個思路來解答中國文化路向問題呢？假定我們仍堅守黑格爾的外在化理論，則我們似乎必會走往以下的主張，即是：中國要現代化，既是已定的目的，則中國文化精神必須先求改造，以能生出歐美所代表的近代西方文化的成果。事實上，這正是由清未經五四運動再到今日，許多迥然不同的「中國現代化思潮」所共同預認的主張。這種黑格爾模式的「整體觀」(holistic view)，事實上被不同思想的個人或集團所接受；彼此間在這一點上只有程度差異。更具體地說，全盤西化論者，正因為深信中國文化須從根本處（相當於黑格爾強調的「精神」或觀念根源）改變，所以主張「全盤」地西化；而立場相反的強調傳統化精神價值的學人們，卻期望能保存原有的文化精神但作某種改變，以能生出西方近代文化的成果。雙方主張似是互不相容，然而深一層看，則他們都深信制度與社會要改變，便必須先改變心靈或觀念；換言之，即是預認了由

文化精神到文化生活那個外在化歷程，亦即是接受黑格爾模式的思路。

我早年原也是寄希望於中國傳統的「重德精神」之開拓。但在寫出《少作集》中那些理論後，過了幾年，我便對這種主張發現根本的疑難。中國文化的改造或路向問題，原以如何吸取西方近代文化成果為重點；但吸取另一異質文化的成果本不是由原有的文化精神直接拓展。現在若主張由拓展文化精神以生出近代西方文化成果，實在即等於說：要中國心靈先部份地變為歐洲心靈，然後再複演一次西方近代文化成果的創生過程。這是文化史上絕無之事。就文化史的實際情況看，一個文化傳統下的人，若是接受另一文化的成果，必是一個學習活動。學習與自己創造根本是不同的活動。由此，我開始另尋理論出路。結果，我提出「創生」與「模倣」的區分。由一個文化精神生出制度與生活秩序，基本上是「創生」的活動；這個歷程可用黑格爾模式解釋。但若是某種文化成果（例如某種制度）已被創生出來，而屬於另一文化的人們要來取得這種成果，則這基本上是一種「模倣」的活動。我曾用兩個英語名詞來標標示這個區分，即是“initiation”與“imitation”。

當然，用那一對字眼並不很重要，重要的是對這種理論區分本身的認識。文化史上的創生過程，照例不能重複；模倣過程則是某種文化成果所以能影響較大的世界圈的關鍵。這在文化史上卻是屢屢出現的文化現象。中國文化的改造問題事實上是一個學習或模倣的問題。具體地說，應即是先攝取近代文化的成果，然後再逆溯到觀念或精神層面的調配適應。到了改造完成而有新的文化穩定結構時，則由觀念到制度間的融貫性亦將再度確立；那時候理論上又可以用黑格爾模式來解釋了。但改造的過程則與創生的過程有次序上的相反情況。

若再說準確些，則應指出「創生」所需的條件與「模倣」所需的條件之不同。這一點我曾在近年的某幾次講演中發揮。現在不必再說。我現在要談下去的是：有了這個區分後，我對文化問題有甚麼進一步的看法。這就是第二點了。



第二：這裏我要說的是所謂「雙層結構」的理論。這個理論我只在「中國文化路向問題的新檢討」中曾作概要的陳述，並未寫成專書來詳細展示。現在能說的自然也只是其基本要旨。讓我們還是從黑格爾模式說起。

黑格爾模式的思路，以精神之外在化為重點所在。當我提出與「創生」對別的「模倣」觀念時，「模倣」顯然不能由外在化解釋。模倣之成為必要，並非由本有的文化精神所發出的決定。反之，由模倣而引致改造，正是一個由外而內的歷程。這樣便牽涉到另一個理論領域。我現在只能點出最居核心地位的問題。

首先就這個由外而內的歷程看，文化的改造要由這樣的歷程來完成，便不是黑格爾所說的外在化，而恰恰符合與黑格爾模式相反的霸生斯模式——即所謂：“Parsonian Model”。

霸生斯提出「內在化」，說明價值意識以經驗生活為根源。他析論社會行為、制度體系以及文化整體，基本斷定即是以外在經驗世界為「實有」，而將他人所謂的內在世界看作外在實有內在化的結果。這個「內在化」的觀點，事實上已成為許多社會科學理論所共同接受的觀點。儘管近二三十年來，社會學家們常常抨擊霸生斯，霸生斯模式仍足以代表一般社會科學家對價值問題的基本態度。

我的文化哲學理論基本上要肯定人的主宰性，因此，我在原則上本不取這個內在化理論，但由於我看到了模倣對文化改造的重要性，便由此了解霸生斯模式自有其理論意義。

要看清楚這種理論意義，又得涉及另一個社會學的基本觀念，即所謂「社會性的實有」(social reality)。可以簡稱為社會實有。

自涂爾幹(Durkheim)正式建立社會學時開始，社會實有便是社會學理論的基石。霸生斯的內化理論自不例外。社會實有原是人的社會行為或社羣生活之派生物(derivative)，但它一經出現便成為決定人的文化行為及文化生活的重大力量。社會實有由此顯現出經驗世界決定意識世界的可能；恰與文化意識或自我的主宰性成為對照。

我觀察了文化生活這一個面相(aspect)，於是文化的全面圖像便有了一個大變化；它顯示出一個雙重結構：一面是由自覺性或自

我，或文化意識為本根，由此形成文化精神衍生文化生活的文化結構，另一面則是以社會實有為根源，由之形成經驗世界反制文化意識的內化結構。它們各自成為文化全景 (panoramic picture) 的一個必有的部份，但又不能取代對方。換言之，展示這兩個結構的理論，各有其正當功能，但亦有其功能限度。

以雙重結構的文化觀為基據，再來看當代的文化現狀，則將接觸到複雜的問題。這是我要談的第三點。

第三：我個人由於探討中國文化出路問題，因而先採用黑格爾模式的思路，建立早期的文化哲學理論，然後通過文化史的省察，我了解創生與模倣之區異，再進而看清楚內化理論的客觀意義，終於形成了雙層結構的文化觀。這只是對於我的思考及工作歷程的說明。它既是以中國文化路向問題為基本課題，似乎這一個文化觀也得回到中國文化路向問題上。實際上，我也確實由於思想上有如此的發展（注意：我在早期以後的思想發展，主要是哲學思想的演進；以上所談的關涉文化理論的發展，只是其中一小部份。這一點萬不可誤解），便不能贊同先改造中國傳統價值意識，以便生出或開出西方文化成果的講法。我判斷中國文化的現代化問題，是一個學習與模倣的問題，須通過內在化歷程來完成，儘管改造的結果仍會形成一個符合黑格爾模式的結構，但這次改造根本不是一個外在化歷程。

然而，我在這個思考進程中所見到的理，卻不能是特屬於中國文化傳統的。即以雙重結構觀而論，它自有普遍性的理論意義。我們也可以通過它來看當代世界文化問題。

所謂當代文化問題，重心在於現代與後現代之文化衝突。近三四十年來，文化衝突問題愈來愈烈；這類衝突分析起來有許多面相，在這裏無法詳談。我特別提出現代與後現代的衝突，因為它最富於理論意義，或者說，因為它牽涉到文化哲學的基本問題。

如果只就表層看，也許有人認為問題很簡單，會說：後現代思潮只是批判西方現代文化的思潮。但我們若審慎觀解，則會發現這種批判思潮實在指向一種大崩解，而且觸及文化生活基始目的之迷失。它顯示出當代的人正面臨一個人類文化史上未有過的大危機。

然則我們如何理解這個危機呢？它是不是西方近代文化精神發展的一個階段呢？如果我們隨着黑格爾模式來思考，便會認為當如是觀；可是，看後現代思潮的特色，我們很難從「解構」、「顛覆」……等等觀念中看見符合黑格爾的發展觀念的跡象。它是不是只由於人類有新的需求，便內化為一種充滿負面色彩的價值意識呢？如果論者依霸生斯模式來解說，又會認為是如此；可是，究竟是甚麼新需求，足以喚起這樣一種大否定的意識傾向，似乎無人能說清楚。

我無意於誇稱雙重結構觀便足以對當代文化危機提供圓滿解釋；實際上，我深信當代的文化危機，須靠文化意識的徹底反省方能有克服的希望。不過，我們若能了解雙重結構的文化觀，則至少會早早明白外在化或內在化的理論都有其功能限度，便不必在面對當代文化危機問題的時候，陷入一種自我封閉的思路。

當代文化危機最令人愕異的表現，是在西方文化的自我否定上；而這種否定不顯出有任何正面上昇的動力，則更是令人迷亂。批判文化的人們喜歡用“myth”這個字眼；台灣的習用譯名是「迷思」。近年在我看來，大部份的後現代思潮似乎在形成一個大「迷思」。再說明確一點，即是，這種種思潮都通過一種不可解的理論來表達。他們提出種種論點，卻同時否定人的理性思維，似乎不承認人有提出論點的能力；他們對於既有的文化成果，取一種鄙視及醜化的態度，但又不能使我們了解他們何故能有這種「卓見」；他們動輒視已有的規範或秩序是一種「宰制」，但他們的努力似乎正在形成另一種宰制局面，卻又從不能說明這裏是否有甚麼級序性的差別。總之，他們在理論上，總是使用一種「自破的語言」(self-defecting language)，在實踐上，則似乎在進行文化的「自毀的活動」(self-destructive activities)。

當然，這裏所涉的每一個問題，要作嚴格討論，都得費不少心力。我現在只是寫一篇小序，不能牽涉那種煩重工作。我之所以提出這些看法，只是乘此機會略說我到了晚期時所關心的文化問題而已。這已經越出了中國文化問題的範圍，不再多說下去。

*

*

*

由於負責重編我的舊作的幾位後輩朋友，希望我能為《中國文化要義》的重編本寫一篇小序，並說明我自己先後對中國文化問題的不同觀點，因之便說了許多話。我是隨手下筆，只算閒談，並非著論。不過所談的倒大致是我的真感想和看法，或可供某些注意我的思想演變的人參考。至於我晚期思想的全面陳述，則須寫一本專書。序中許多不及詳說的問題，只能等書中再作清理了。

思光

一九九八，七月



初版自序(一九六五)

本書作為人生哲學叢書之一，以提供有關中國文化特性的一般知識為目的；因此，既不是一本文化史，也不像文化哲學論著那樣嚴格。這是讀本書的人們首先應該了解的。

作為一本概論，作者在下筆時力求客觀；雖然處理文化問題總不免涉及某種文化觀，但就大體上說，本書只作描述性的介紹，避免提出價值判斷。讀者如果想對中國傳統文化形成某種意見，自然應求之於文化哲學理論。不過，基本知識也應是作任何價值判斷時所必需的基礎，這樣，本書對於有興趣批評中國文化的人們，也可以有一點助力。

本書論及中國傳統文化之各面，在方法上比較接近精神現象學方法；所以，描述的重點不落在純事實上，而落在「事實之意義」上。讀本書的人，不能希望通過本書獲得多少歷史知識；但假若已經具有一般歷史知識，則通過本書可以進一步認識如此如此的事實在文化上的意義。明白了這種意義之後，自然可以作出價值判斷來；但那已超出本書範圍了。

一本教科書不能代表作者的思想體系，但至少可顯現出作者的思考方法。這種方法即決定描述的深度。研究中國文化問題的人，自然可以採取種種不同方法。本書所表現的只是作者的方法及此方法下所得的描述。讀者可以將它看作許多觀察中的一種，而予以了解。

選讀材料以考證上無嚴重問題者為主。有些地方所選材料似嫌不足，當於日後繼續補充。不過這些材料都只是作「例示」用，讀者

