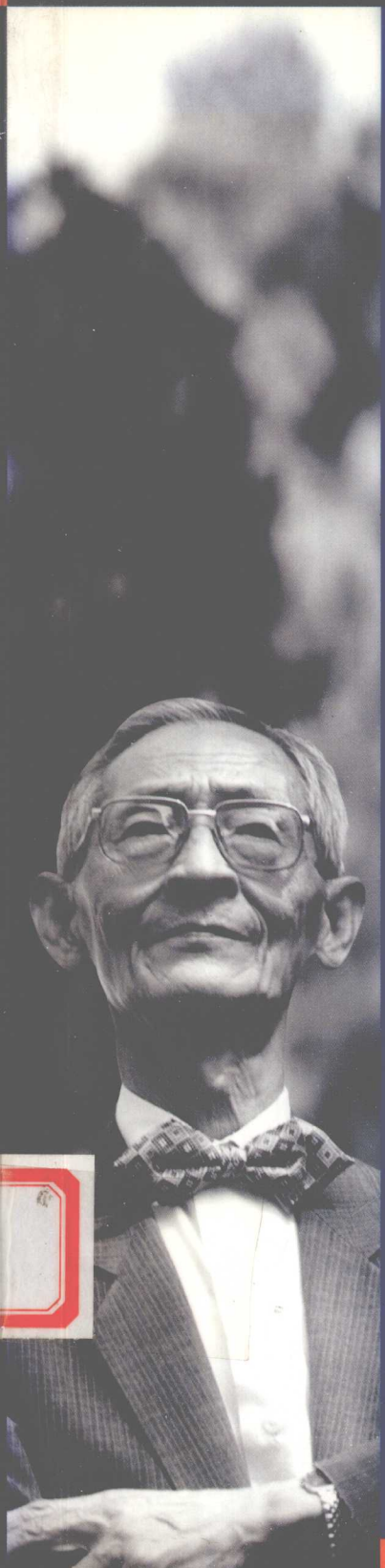

◉思光學術新著之一

文化哲學講演錄

勞思光 著
劉國英 編註

思光學術新著之一

文化哲學講演錄

勞思光 著　　劉國英 編註

中文大學出版社

《文化哲學講演錄》
勞思光 著　劉國英 編註

© 香港中文大學 2002

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)：962-996-090-7

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
電子郵遞：cup@cuhk.edu.hk
網　　址：www.chineseupress.com

封面攝影：張燦輝

Lectures on Philosophy of Culture (in Chinese)
By Lao Sze-kwang, edited and annotated by Lau Kwok-ying

© The Chinese University of Hong Kong 2002
All Rights Reserved

ISBN: 962-996-090-7

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: www.chineseupress.com

Printed in Hong Kong

總序

從一九九八年開始，香港中國人文學會同寅與香港中文大學出版社合作，重編並出版勞思光先生自一九五零年代中至八零年代初的學術著作。系列定名為「思光學術論著新編」，凡十二卷、歷三年而成，為勞先生在港首二十餘年的學術研究成果作出較完備的記錄。

勞先生一九八零年代初完成其哲學力作《中國哲學史》三卷四冊後，於一九八五年年底自香港中文大學哲學系榮休。然而，由一九八零年代初期迄今，勞先生仍活躍於港、台和東亞學術界，不輟應邀出席國際學術會議、擔任訪問教授、主持學術講座，並維持對當前國際學術動態之關注，著述不斷。故此，在完成「思光學術論著新編」出版工作之後，學會同寅隨即着手整理勞先生最近二十年未曾發表或散見於各種刊物之學術著作，名為「思光學術新著」系列。首先編就出版的現有《文化哲學講演錄》及《虛境與希望——論當代哲學與文化》二書，而勞先生其他未刊行近著，亦將陸續安排出版。是為序。

中國人文學會編輯委員會
關子尹、張燦輝、劉國英識
二零零二年秋於香港中文大學

自序

這一部講稿是我在二零零零年回香港〔中文大學哲學系〕，任客座教授時的講詞紀錄。由於我在五十歲左右完成了《中國哲學史》[1]之後，我的哲學思維的重點明顯地不再限於中國傳統哲學，有些人在近年談論我的哲學思想的時候，便作三期的劃分。這種劃分，我是同意的。就三期劃分說，我早期的論著有「少作集」出版。[2] 中期的論著則有《中國哲學史》及其他由中大出版社重編的「思光學術論著」。[3] 晚期的思想卻發表甚少。《思辯錄》[4] 和《中國文化路向問題的新檢討》[5] 是僅有的兩本晚期著作。現在這本講稿卻真正包含我五十歲後對某些文化哲學問題的論斷及思考過程；學人們若詳看這些講詞，便不會只用「少作集」或《中國哲學史》來評述我的哲學思想了。

---

1 〔按：本書的註釋均由編者所加，下同〕《中國哲學史》第一、二卷(1968及1991)均由香港中文大學崇基學院出版，第三卷(上、下)則由香港友聯出版社出版(1981)；台版則於一九八一年首次面世(台北：三民)，並於一九八六年出版修訂本，易名為《新編中國哲學史》。

2 「思光少作集」七卷，係善豪、張燦輝、關子尹合編(台北：時報文化，1986–1987)，收錄了勞思光先生自一九五零至五九年間在台灣刊物上發表之各類評論與文章。

3 「思光學術論著新編」十三卷，關子尹、張燦輝、劉國英主編(香港：中文大學出版社，1998–2001)。

4 勞思光：《思辯錄》(台北：東大圖書，1996)。

5 勞思光：《中國文化路向問題的新檢討》(台北：東大圖書，1993)。

此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com

當然，這只是一本講詞紀錄，所涉許多理論問題都未及詳作析論。我在我的寫作計劃中，打算另寫一本純哲學的專書(可能命名為《哲學語言與意義世界》)；若能如預計地寫成，則那本書將是我晚年的代表作。然而歲月既邁、衰病侵尋，是否能完成此書，尚在不可知之數。

因此，我想借這個為「講稿」作序的機會，對幾個需要澄清的重大問題略陳己見，或許可供關心文化問題及哲學前途的人們參考。

先就文化問題的確切意義說。「文化」一詞難於界定。若是一個人去各處抄錄舊說，則很容易引出一二十種說法，而其中未必有一種具有理論的穩定性。這種情況與「哲學無定義」之說甚為相似。但界定「哲學」一詞雖甚多困難，我們仍可以就「哲學思維」的特性作明確陳述，再反過來勘定哲學之領域。這是我提出「哲學之開放概念」時的想法。現在就「文化」的確切意義講，我們也可以從「文化生活」的概念下手闡述。

雖然論者可以從不同的角度談文化問題，但就基本意義說，「文化生活」是與「自然生活」對照而成立的觀念。人作為動物或生物之一種，原有其「自然生活」，但人類不是僅僅有「自然」層面的飲食寢息、生老病死，人類尚有「自覺」層面或意識層面的生活。這一層面的生活，構成一個意義的世界。所謂文化活動以及此類活動的種種成果，都存於這個世界中。

若是人能夠將這個世界完全化約到自然世界中，則即是完成了一個徹底的唯物論；但二十世紀中許多哲學家的探索，都發現這個化約工作無法完成。卡納普 (R. Carnap) 的「物理語言」研究的失敗固然是有名的實例；此外，其他較新進的哲學家在這方面的嘗試，有時恰恰得到相反的結論 —— 即是：意識無法化歸物理主義的解釋。隨便舉一例來說，希格爾 (William Seager) 在一九九一年出版的《意識的形上學》(*Metaphysics of Consciousness*)[6] 便有極客觀的嚴格表述，顯示縱使是最低程度的物理主義，對於構成我

[6] William Seager, *Metaphysics of Consciousness* (London and New York: Routledge, 1991).

們的經驗的主體意識，在其本身的特殊模式上，即令「物理的解決」(physical resolution) 成為不可能。

這種問題若是從內層作理論的展示，便涉及極繁重的工作。但我覺得也可以從整體來看，試作一種易解的說明，那就是：用物理語言說明意識世界，結果所呈現的世界圖像，並非我們實際面對的世界。實際的生活世界，便是有自覺生活和自然生活這兩個層面的世界。

現在回到「文化」觀念上。文化生活即是這種自覺生活。當然，一切價值意識都只在個領域裏呈現，但這並不是說：自覺生活是「好」，而自然生活是「壞」。自然生活中無「好壞」可說；而自覺生活中則有好有壞。因此，只在自覺生活中方有價值問題。

文化生活領域中，又有許多不同的層次的問題。各支哲學理論總在某種程度上與其中某一層次的問題相應，倘若我們循這個思路作一番細密的析論，便可能勾劃出世界哲學史的新面貌。這自然不是在這裏可以詳談的話題，我也不再說下去了。

回到我自己的研究來說，我之所以在晚年致力於文化哲學，其實並不意味着我在哲學思維上有甚麼突然的改變。我最早關懷哲學問題，原是以文化危機意識為動力。數十年中種種研究工作，都只是為了解及克服這種危機而作的努力之一部份。我想在這裏可以再作一點說明。

我生長在中國傳統文化開始失效，而現代文化並未實化為新文化秩序的迷亂時代；在這樣的歷史環境中，面對「中國文化向何處去」的問題幾乎是不可避免的事。就此而論，對文化問題的探究成了一種「歷史的任務」。

進入純理論的層面講，則我了解哲學學說愈多，愈發現哲學本身正陷入一種危機狀態。這使我不得不通過重重的反省思考，自己尋找出路。我曾經採用黑格爾模型的理論，來探求中國儒學的新出路（「少作集」）；後來決意對傳統中國哲學作一番整理，因之寫了《中國哲學史》。但這些工作都只是我面對哲學及文化危機時努力的過程；等到我出入各家之說，對現代文化及當代的反現代文化的思潮有一定的了解之後，我才能嘗試為危機問題提出一

定的論斷及主張。然而，時不我予，似乎已經太晚。好在我一向不認為重大的工作必須由自己完成，相反地，我相信克服現有的文化危機和哲學危機，原本應是靠一群人的努力來完成。我自己或許只是這一番大努力中一個認真嘗試的人而已。

最後，我要申明的是：這本講稿中並不呈現甚麼系統，而只有一個個的論斷與理論區分。這是由於我嘗試走「開放思想」的路向，不是要造出另一個封閉系統。這種用心，或許一個熟悉李歐塔 (J. F. Lyotard) 反對"grand narrative"〔大敘事〕的立場的人不難了解。但喜歡大系統的人必定感到不滿。這又是無可奈何的事了。

二零零二，九月

引言

講授哲學的基本態度

今天在講這個課以前，我先要講幾句話，這些話好像跟課程沒有直接的關係，但是對於講者和聽者之間的溝通，卻有一定的重要性。我想說說我對於講課，尤其講哲學課的基本態度是甚麼。我們都知道東方人、特別是中國人有一個所謂「道統」的觀念，這個觀念影響了傳統上很多知識份子在師道上的看法。我現在要指出的是，我講學的態度與傳統的態度之間的一個基本的差異。傳統的態度，我們可以拿韓愈的〈師說〉來作代表。韓愈當時從一個理論的立場指出了講學是應該怎麼樣的。他列了三個條件或者說是三個論點：(一)傳道；(二)授業；(三)解惑。這個「傳道」的觀念就和我剛才說的「道統」的觀念有一定的關連。因為「傳道」的意思就是指有一個已成的道統(它代表了真理，裏面包含了宗教情感的因素)，講學者基本上就是把這個已定的原則闡述一遍，就好像一個宗教人士去傳道一樣。我相信很多比我長一輩的老師和先生都可能有這種傳道的想法。但是傳道這個觀念跟我們現代學術和教育的觀念是完全不能相符的，這一點我想就不用多解釋了。需要多作討論的是後面的那兩點。韓愈所講的「授業」就是指：一個講學的人，他有他的研究成果，他就把這個研究成果交給來學習的人。授業就是把已成之業授予他人。這個講法聽起來也沒有甚麼大錯的地方，但其實中間卻有一個很嚴重的問題，

那就是所謂個人的學說與所謂客觀意義的學術本身的水準的問題。講授業、就是我講一套學問，你們學習的人就跟着我來學這一套。這想法跟我們現代學術教育的理念也是有很大差距的。當然，一個研究者，他在講一個課題的時候，他有他已成的成果。他的成果也是可以交給他的學生的。不過，在這過程中，他的態度不應是「你就跟我這一套」，而是應讓學生自己來選擇。一個人自己的理論、自己的學術成就最多不過就是一家之言，而學生最後會不會接受這套一家之言，是要在學生的能力提高了以後，由學生自己去作選擇。這是現代學術教育活動中講者或教育者和傳統的講者在角色扮演上的差別所在。如果從傳統上講，是我設一個圖，然後我就交給你。但是我們現在講學，是希望提高聽者的理論能力；所以講者的理論是可以交給學生的，但是學生接不接受，那是學生自己能力提高了之後的判斷和選擇。提高能力才是教學的核心。所以在教學的時候，特別是教哲學的時候，不是要你維護甚麼道統，也不是要你接受一個已定的學說，而是要提高你了解理論問題、處理理論問題的能力。等到你的能力提高了之後，我這個教學的目的就基本上完成了。也許在你提高了能力之後，你就恰恰不接受我的一家之言，那個倒是沒有甚麼關係的。

一個人的思想會有種種的變化，也許一個人開始的時候就接受某個老師的一家之言，後來他可能又不接受了；也可能在開頭的時候，他不接受，但到了後來又接受了。這個情況在哲學界裏例子多得很。一個人對於一個哲學理論在甚麼時候被接受、甚麼時候不被接受，大概連他自己也不能預先決定，因為這是生命智慧本身的成長、運轉和變化。我們現在隨便舉兩個例子。我們都知道羅素 (Bertrand Russell) 在做學生的時候，是很反對德意志觀念論 (German Idealism) 的。所以他跟摩爾 (G. E. Moore) 兩人，當時在劍橋時就覺得被孤立。因為在他們那個時代 —— 十九世紀末、二十世紀初期，在歐洲的哲學界，就學院而論，德意志觀念論 (特別是從康德〔Kant〕到黑格爾〔Hegel〕的理論) 是非常非常的流行，因此他們的老師們不是講康德就是講黑格爾。那時候圖書館裏人文學科類所藏的書中，最多的就是關於莎士比亞 (Shakespeare)

和康德的書。而在當時，羅素和摩爾都是反對德國觀念論這個潮流的。我們回看羅素和摩爾一生的工作，會發現他們在初期所走的路線，不論是偏向語言哲學還是邏輯哲學，都反映出他們對康德的超驗哲學是持反對態度的。可是，你們可知道羅素在他最後一次的講演中，他講的題目是甚麼嗎？羅素在兩次大戰以後，從美國回到劍橋作演講，講辭的總題目就是"Non-deductive Inference"（〈非演繹的推理〉）。他對這個題目分別作了幾次的演說，當他的演說都完了之後，當時英國哲學界的反應是：原來羅素現在已是個康德主義者（Kantian）了，這是因為他講的"non-deductive"，已是綜合的意思了。他說這當中有一種確定性，它跟我們的推理（reasoning）的確定性是可以相比的。當時維根斯坦（Wittgenstein）的學生像賴爾（Gilbert Ryle）和斯特勞森（Strawson）都說羅素用了一個特別的用語，但事實上所謂"non-deductive"就是"synthetic"〔綜合〕的意思。如果它可以跟推理的確定性相比的話，那就隱含了一種超經驗、先驗的意思，就剛好就是我們所謂的先驗綜合（synthetic *a priori*）。當然這當中仔細的詮釋可能並不盡同，但它的大概意思是這樣。羅素在這次最後的講演中所要講的是，我們的經驗活動背後有一些預設（presuppositions），這些預設本身有一定的有效性（validity）。雖然他沒有用到"transcendental"〔超驗〕這個字眼，但很明顯它是指超經驗的意思。羅素在早年也不會預料到他在後期會在某一個程度上接受了康德的想法 —— 在純形式的、必然的推理論斷以外，我們還可以有一種不是演繹（deductive）而又具有效性的命題。看這個例子大家就可以明白，一個人究竟接受甚麼理論是不能事先說得準的。

我們可以舉一個更近的例子。法蘭克福學派（Frankfurt School）的哈伯瑪斯（Jürgen Habermas），在早年的時候，他第一本重要的著作是*Knowledge and Human Interests*。[1] 這書背後的理論是

[1] 是書之德文本為：J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1968; mit einem neuen Nachwort, 1973)；英譯本：*Knowledge and Human Interests*, Eng. trans. J. J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971)；中譯本：《認識與興趣》，哈貝馬斯著，郭官義、李黎譯（上海：學林出版社，1999）。

此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com

甚麼呢？就是要去改進(enrich)馬克思(Karl Marx)的意識形態(ideology)理論。我們知道從早期的法蘭克福學派以下到早年的哈伯瑪斯，他們基本上都是「新馬」(「新馬克思主義」〔Neo-Marxism〕)。哈伯瑪斯不像阿當諾(Theodor W. Adorno)那樣有文人藝術家的氣質，感性力特強，他的理論性的興趣較高，是一個細密的思想家。因為他是比較細密，所以他就覺得馬克思意識形態的觀念就理論上言是很鬆散的。馬克思只說了個大概的意思，指出人都是受利益、權力分配的影響，然後向外展開，它其後又怎樣影響社會、政治等。對於馬克思提到人類的活動是受利益、權力的影響這一點，哈伯瑪斯認為這部份在理論上是應該加強的，所以他才寫出了*Knowledge and Human Interests*這本書。如果我們單以這本書看，我們就會覺得哈伯瑪斯不過是一個替馬克思補漏洞的人。但到了後期，哈伯瑪斯卻完全不一樣了。到了一九八一年以後，哈伯瑪斯發表了他的溝通行為(communicative action)的理論。他的這個理論，從表面上看，會覺得他對馬克思的一些主張還有某些的同情，但在理論上講，他已經沒有依靠馬克思理論的結構了。他開了一個新的向度(dimension)，他整個理論的形式條件已經跟馬克思的沒有甚麼相像的地方了。到了九零年代以後，哈伯瑪斯講道德、國家的問題，面對着後現代思潮，特別是解構思潮(deconstruction)對思想界的震動，他明顯地是站在一個批評者的立場。在他批評這些思潮時，他所透露的觀點，就剛好跟他早期講意識形態的立場完全相反。這立場是甚麼？我們可以看他的《道德意識與溝通行為》(*Moral Consciousness and Communicative Action*)[2]這本書。這本書的英文版大概是在九零年代才出版。當中他辯論說哲學快到終點了，他分析了人們對歷史、哲學本身的誤解，然後他又說哲學永遠是理性的保衛者。你們都知道critical theory〔批判理論〕所批判的是啟蒙運動。啟蒙運動

---

[2] 是書之德文本為：J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1983)；英譯本：*Moral Consciousness and Communicative Action*, Eng. trans. C. Lenhardt and S.W. Nicholsen (Cambridge: Polity Press, 1990)。

的特色之一就是特別強調理性思考。不管早年的阿當諾或者是後來在法蘭克福學派以外的那些批判啟蒙運動的人，像德里達(Derrida)、傅柯(Foucault)，他們都有一共同點，就是對理性的不信任(mistrust in Reason)。然而哈伯瑪斯到了晚期，卻覺得哲學的目的就是理性的捍衛者，所以他就講普遍語用學(universal pragmatics)。他通過這點來解釋所謂人權的觀念、權力的觀念、政治上合法的觀念，甚至個人的道德上的觀念。哈伯瑪斯所做的是很大的工作。在我看來，當代能正面建立一個全面的文化理論的人還是很少，哈伯瑪斯是唯一在哲學界裏作這事情的人。他的工作，究竟成不成功，我不敢說。我們現在只是拿他來做個例子，表示說我們講哲學的時候，要是太強調授業的話就是很危險的。我們教學的目的是幫助學生成長而不是限制學生的發展；學生最終成長到哪裏去或將來走甚麼路，不單別人很難判斷，就連他自己也不能預先料定。我們剛才舉的兩個例子就可以說明這點。

現在回到我們的主題上，就是關於教學的態度。我覺得所謂傳道不是我們現在教學應有的態度，而對於授業的觀念，我想也必須修改。真正的教哲學所應有的態度是解惑。

解惑的意思包含兩面。一面是說：學生有具體的疑惑，有問題不懂。譬如說學生看一本書，看了一年半載，可能還是朦朦朧朧的，中間的論點還是弄不清楚。那麼一個合乎要求的老師，就應有這樣的能力：他作一兩次演說，就可以使學生懂了書中的主要意思。這就是解惑的其中一種。解惑的另一面的意思，不在於對具體的問題的疏解，而是在於學生整個思考的方式上，例如他對於人生、對於有沒有真理這些廣泛的問題上感到困惑。對這些問題，不是要你給他結論，不需要你告訴他答案是甚麼，而是要你提高他思考的能力，使他思考越來越嚴密。現在我要大家預先對我教學的態度有些了解，我不是給你一個現成的理論，要你跟着我走，而是希望喚起你哲學思考的能力與你處理哲學問題的能力。你們聽了我這句話，到了學期完結的時候，回頭想想，看你有沒有得到甚麼。

課程綱要簡說

現在我們回到我們的課程上。我離開了中大已經好久了，到我要回來教課的時候，我才知道文化哲學這課是個學期課程(term course)。我原先準備的課程綱要是用來講一個學年課程(year course)的，並且講授的對象是研究生。如今，修課的同學是大學部的同學，那麼用一個學年課程並且是研究所的綱要來講這個課似乎就不太適合，所以我想我們不妨這樣子，我講的這個課，可以簡化的地方就儘量簡化。我主要是專就一個一個問題的理論成素去分析，讓你們了解有這樣的問題，這些問題有甚麼論斷或者意見。現在我大概把這綱要的內容解釋一下。

這個綱要，我們分了幾個部份。第一個部份，我們只是作一個總說。我會舉出幾個我們需要弄清楚的問題，譬如說文化理論。講文化問題並不只是哲學家講；討論文化問題，像文化人類學、社會學都有很多不同的理論。你們也許聽過別的系的老師，用他的角度來講文化，也許你們覺得他的講法跟我們哲學的講法很不一樣，這是甚麼回事呢？我們會有這些懷疑。我在這裏就預先澄清一下，所以我在這裏把文化哲學和社會科學對照起來，指出文化哲學講文化的理論，跟社會科學講文化的理論在方法論上、態度上、取向上是如何的不同。這是第一點。

第二點，就文化哲學來講，我們講的不是一個特殊學派的立場，但是很容易跟當代所謂文化批判混淆起來。通常，人們一聽見文化批判這字眼，就以為是文化哲學了，其實兩者之間有很大的距離。我們從文化批判傳統內部的理論來看，就知道他們自己怎樣來看所謂的「文化批判」，從而看出文化批判與文化哲學之間有甚麼差別。我們還會談論一下文化哲學的特性和定位的問題。此外，我在這個總說裏也會交代一下關於「現代性」和「後現代」的觀念。這裏我當然不是詳細的講，而是講這兩個觀念的意義和這兩個觀念如何興起。這是第一部份。

第二部份是我把我近年來在檢討各種已成的理論時，牽涉到

的一些關鍵概念作一個澄清的工作。我會把幾組重要的基本概念(basic concepts)提出來，跟大家概略的講講。

第三部份會講近代文化理論的重要模型。在開始的時候，我們只指出了兩種不同的取向，一種取向是社會科學的取向，可以說是文化科學，另一種是文化哲學的取向。我們在總說部份只是把這點提出來，但卻不會具體的講它的內容。等到我們講第三部份的時候，我們會舉兩個有代表性的模型，對之作比較詳細的討論。在文化哲學方面是黑格爾的模型(Hegelian model)，在社會科學方面是帕森斯的模型(Parsonian model)。我在這裏稍為加一兩句的解釋。你們在座中，不知道有沒有人是學社會學或社會理論的？如果有的話，你可能會感覺到從七零年代以後、八零年代下來，芝加哥學派的挑戰。到最近十幾年來美國學術界裏，都有很多人是反對帕森斯模型的。大家可能會覺得既然那麼多人都是反對帕森斯模型的，帕森斯的模型不是已經過時了？那麼為甚麼我們還要選他的模型作為代表呢？這是我們對這個問題了解的層次問題。我們現在選帕森斯模型，不是表示帕森斯的具體主張還為我們大家所接受。帕森斯的理論取向，扣緊一個觀念來講，就是所謂的內在化(internalization)。當我們扣緊了這個觀念來看，不僅是到現在為止的社會學在處理價值問題上沒有離開帕森斯的模型，其他百分之九十的社會科學在講人類行為的時候，背後假定的想法都是帕森斯基本的假定。這正是帕森斯了不起的地方。然而，他對西方文化太樂觀了，所以連西方人也覺得他不太可信。可是從他在處理問題的大取向上講，他確是開出了一個新的視域。從這個視域來看問題，會發現整個問題都不一樣了。我們現在點出一個觀念，就是他所講的「內在化」。一切價值觀念、內在的世界、精神世界、文化世界，他都擺在一個所謂social reality〔社會性實有〕的層面，它才是首要(primary)的。由這個首要的東西內化成為派生(secondary)的世界。單就這個講法而言，我們再去看任何一家的學說(即使是反對帕森斯理論的學說)，他們在觀察人的意識、社會行為時，基本上用的都是這個模型。他是從如此的社會性實有去解釋如此的價值觀念；他不像黑格爾，認為價值觀

念有一種自動性，然後這種自動性往外開展，這不是他的想法。帕森斯所取的路線不是往外開展，而是把外面收進來，所以他的內在化的觀念，恰巧跟黑格爾外在化 (externalization) 的觀念成為對比。所以近代文化理論的部份，我們選擇了這個模型來作代表。

下面的部份，會牽涉到我自己對文化哲學取了一種甚麼特殊的論斷。近年我有所謂文化意識分類的理論，說的是文化意識跟文化理論的不同。我要看文化理論的根源：為甚麼會有某種文化的理論？它背後最根本的一種未被定義的概念 (undefined concept) 是甚麼？我們應怎樣去看文化、從哪個視域來看文化活動的意義？為甚麼會有文化活動？文化活動是用來做甚麼的？這些問題全都涉及一種很根本的意識，它們是在理論出現以前、觀念形成以前就有的意識。就這種意識來講，我們又可以有另一種的分類，這就是我在第四部份所要談的問題。這些問題是我們為未來的文化哲學作準備時所要預先奠基的工作。所以關於這問題，我也會多費一點時間去講述。我會舉一些古代的例證、現代的實例來說明，譬如像古代的亞里士多德 (Aristotle) 的模型，像中國儒家的、道家的模型。這些問題我們都會留在文化意識的反省上來講。我們會把它們作為實例來看，看它們表現哪一種文化意識。

最後一點就是結論，我會講我對於哲學的危機、文化的危機的反省。我從十幾歲開始學哲學時，我的焦點 (focus point) 就在這問題上。我剛做學生時，我就感覺到那些教授都好像看不見目前的哲學是在一個很巨大的危機之中。他們講課時講得很得意。但我的感覺卻不同，我覺得哲學非常不安全，有些內在的問題非常的嚴重。我那個時候就有哲學危機的想法。所以我後來做哲學時，就一方面注意有甚麼哲學危機，另一方面又看看有哪些人去面對這些危機以及有甚麼取向。我後來看到取向是很多，包括各種哲學流派的興起和衰落。我們看到甚麼詮釋學 (hermeneutics)、現象學 (phenomenology)；此外又有存在主義 (existentialism)，鬧哄哄的一陣又過了。其後出現了法蘭克福學派、文化批判 (cultural criticism)、當代的解構思潮等。它們都是在文化危機、哲學危機

之下出現的，但出現之後，卻沒有指出一條解決危機之道，反而是加強了這危機本身。事實上，這個問題在這班上不可能深談，談到整個文化危機，和它可能有甚麼出路，這跟我們的課程要求差得很遠。不過如果各位對哲學問題抱一真誠的態度的話，也應該關心這個問題。好，我們現在進入解釋綱要的部份。

此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com