

※ 勞思光教授逝世週年專輯 ※

論中國文化與後現代化： 為勞思光先生之文化哲學進一解

李瑞全*

勞思光先生自言早年感到的是一種對現代文化的憂慮與危機感，自然對中國文化的困境與出路，相當關注也極為擔憂。勞先生是以文化之關懷而進入哲學的研習，但常指出一般人只以中國哲學專家看待他和他的著作，實不能相應他的真正關懷所在。換言之，文化哲學才是勞先生一生追求的解答。此從勞先生少作表現的對社會政治和文化的論述即可印證。勞先生早年因緣際會編寫了《中國文化要義》一書，此中即展現了勞先生的文化哲學理念。一直到最晚期的多篇演講，勞先生講述的主題仍然是對現代文化的一再反省和探索，可見文化哲學是勞先生的哲學關懷所在。各種哲學的論述，嚴格來說只是為了充實和發展文化哲學而做的基礎工作。由於勞先生早期以黑格爾的模式論述文化哲學，並以此審視中國文化精神，著重主體精神外化之建構，因而與當代新儒家唐君毅、牟宗三諸位儒者有相近的言論，常被視為當代新儒家的同路人。但勞先生指出這純是一種誤會，因為勞先生關心的不只是中國文化的問題，而是世界文化和人類的前途問題。中國文化只是一個起點。事實上勞先生早期所寫的《中國文化要義》一書，即是通過對中國文化的考察，以理解人類文化的發展，並為世界文化也為中國文化如何現代化尋求出路。但勞先生最終認為中國文化不可能按西方文化的方式達到現代化，且也不可能重走西方文化現代化的軌轍以達到現代化。縱使能達到也不再是中國文化，只能成為西方文化的摹本。這即見出勞先生與當代新儒家的取向與關懷實有不同之處。勞先生認為當代新儒家在傳揚和保護中國文化與哲學的貢獻很大，但也認為唐、牟二先生並沒有深入

* 李瑞全，國立中央大學哲學研究所教授。

當代西方學界在二十世紀中葉以後對西方現代化做出的反省和批判的論述，因而沒能真正使中國文化與儒家回到世界文化與哲學的行列。勞先生因此不斷深化研習西方哲學，包括英美與歐陸當代哲學與西方文化從現代發展到後現代階段的表現與困境，進而加以批判反省，以建構一全面的文化哲學和方向。

勞先生的文化哲學可以分為三期。第一期是以黑格爾的理論為主，此時期的代表作累積而為《中國文化要義》一書。但勞先生其後即發覺此模式只能說明文化之創生，不能說明文化通過模仿而有的發展方式，因而吸納西方盛行的社會學理論，特別是霸生斯 (Talcott Parsons)¹ 的社會結構和社會化理論，以說明文化之模仿模式，以健全文化發展的理論²。此為第二期的研究和成果。勞先生並未停於此一理論之建構，晚期更進而廣習二十世紀六十年代以後西方文化與哲學之後現代發展，吸收哈伯瑪斯 (Jurgen Habermas)、伽達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 與後現代主義 (postmodernism) 等論點，發揮康德與分析哲學之批判論述，開展「新基礎主義」的觀點，為文化哲學奠基。以下依次加以論述。

一、「少作期」之文化哲學：黑格爾之外化論 (externalization) 模式

勞思光先生早期尋求理解和解答現代文化困境的理論，主要是以黑格爾的模式為主³。此第一期之文化理論主要見諸於一九六五年編輯出版的《中國文化要義》

¹ Talcott Parsons 開創了所謂「社會行動理論」(social action theory)，也稱社會結構功能學派，是美國二十世紀主流的社會學派。流行的中譯名為「帕森斯」，至於「霸生斯」一名是勞先生早期自譯的用詞，晚期也從眾而用「帕森斯」一名。

² 勞先生在轉向中期兼採用霸生斯的理論之前，曾一度運用工具主義的說法解說一文化的發展歷程，以補充黑格爾模式的缺點，而且已提出創造與模擬的區分。但勞先生後來採用霸生斯的理論以說明文化的模仿與由外而內化的過程，不再使用工具主義的說法。詳論參閱黃慧英：〈哲學與文化展——勞思光先生對文化路向的檢討〉，原刊於劉國英、張燦輝合編：《無涯理境——勞思光先生的學問與思想》(香港：香港中文大學出版社，2003年)，後收於黃慧英著：《儒家倫理：體與用》(上海：上海三聯書店，2005年)，頁295-311。

³ 勞先生早年對文化的論述見諸少作集中的多本著作，如勞思光著，鄭宗義編：《文化問題論集新編》(香港：香港中文大學出版社，2000年)、劉國英、張燦輝合編：《哲學問題源流論》(香港：香港中文大學出版社，2001年)等，對於這種基本取向的反省，則見諸晚期分列和對照西方多種文化理論模式之中，參閱勞思光著，劉國英編註：《文化哲學講演錄》(香港：香港中文大學

一書⁴。此書雖然只是一講義用書，且抄錄相當多第一手的原始材料，但在編排與解說中具體表明了勞先生在此期間的文化哲學理念。勞先生在此書第一章論列一般以「需求」、「環境」與「能力」等因素，不足以說明一文化的特性之後，提出在這些經驗事實領域之外，尚需要一根源的說明。經驗事實涉及的是一般「因果性領域」(realm of causality) 或「決定性領域」(realm of determination) 之表現，根源的說明則是「自由意志的領域」(realm of free will) 之表現，即「文化精神」之開展⁵。勞先生的說明指出：

所謂文化精神，原即指文化活動背後之自決或自主之成素，它可以被描述為「自由意志」或「自覺心」。這種成素只表一形式意義的活動方向；我們用常識的詞語來講，即可以說是意志的方向或自覺要求的方向。

所謂「方向」，自然是就一個活動講；但自由意志或自覺只是一個能活動的主體；它要獲得內容，就必須穿入現象領域。因此，我們應該指出，自覺要求只是一個定向力，由此定向力所決定的文化活動，本身必表現為一組事象；換言之，文化精神必表現於事象中而實現其自身。⁶

文化現象不是自然現象，但文化現象是文化精神與自然世界的材料結合才能實現，這即是文化改變世界的一種創造。做為文化精神的表現，文化現象有獨立意義，不可化約為自然現象。勞先生在此尚未指出所沿用的是黑格爾的模式。但就文化之經驗現象做為表現文化精神，文化精神又是自由意志或自覺心之外在化的表現，則黑格爾之模式已昭然若揭。以下一段更明確表明了此模式的特色：

一個自覺要求，即是一種價值意識。種種不同的價值意識即決定不同的活動；活動的結果即在經驗世界中生出一定的事象（即所謂「文化改變世界」）。我們談「文化精神」時，即是要探究一組組文化活動背後的價值意

出版社，2002年），第1章。此書為關子尹、張燦輝、劉國英主編之「思光學術論著新編」第一部。

⁴ 此書原是勞思光先生1965年在香港中文大學崇基學院的上課講義，原為手抄稿，1972年排印出版，香港的中國人文研究學會首重印。目前參考的版本是1998年由關子尹、張燦輝、劉國英合編之「思光學術論著新編」之第一部，勞思光著，梁美儀編之《中國文化要義新編》（香港：香港中文大學出版社，1998年）。此書有一〈編者跋〉說明此書之版本和緣起，請參考。

⁵ 勞思光著，梁美儀編：《中國文化要義新編》，頁2-5。

⁶ 同前註，頁5。

識是甚麼；唯有當我們了解一文化精神的時候，我們方能確切說明這一文化精神如何會生出如此的文化現象。當然在「生出」的歷程中，價值意識所推動的活動必以經驗界的存在作為質料；沒有質料，則沒有任何東西能被生出來；但同樣重要的是：僅僅質料也不能有任何活動方向。⁷

人類做為一自然生物，必須生活在自然環境之中。人類面對的環境，包括自身的生物生理需求，都是生命與生存必須的質料。文化是人類之心靈與環境互動產生的結果。文化活動是人類生活在環境中有意的創作。這是人類的一種自覺表現，此即文化精神。因此勞先生說文化精神決定經驗世界的事象，文化精神是文化活動的價值意識所在。文化現象由文化精神「生出」。這是典型黑格爾式的由絕對精神自我展現（生出）文化世界的說法。只是勞先生強調此中的價值意識，又落在個別的個體上說人之主體性，由個體價值主體性而說明文化的價值和特殊性，此則不同於黑格爾之無所不包的絕對精神或理性，以及在此絕對理性的體系中，個體只成為實現絕對精神價值的工具，而歷史也成為定命論。至於文化精神之落實，還是需要相關質料的表現，而為各種「觀念」、「生活態度」、「制度」、「習俗」⁸。此表現由價值意識通過民族之實踐，一步步實現於質料上，即成一歷史活動的歷程。

由此，我們可以簡略的說：一個文化之所以成為如此的文化，其方向是由自覺的價值意識決定；這個方向「表現」在經驗事象中，而並非源生於經驗事象。經驗事象受價值的鑄造，而成為「文化現象」，價值意識本身卻不是一個被決定的現象；它是自決的「文化精神」。從「文化精神」到「文化現象」是一活動歷程。⁹

勞思光先生此一文化理論，基本上是要解明人類文化之普遍的發展模式，並非專為中國文化打造，只是依此而評估中國文化的特性。勞先生之意是此模式同時可用以檢核印度和西方文化，由此而見出人類三支主要文化的不同特色與得失，進而取三者之所長，構成一「世界文化理念」。這是勞先生嚮往的哲學與文化的規模，中國文化的研究只是一先行的初步運用。

在此階段的中國文化研究，勞先生自然同意儒家是中國文化的主流，是塑造中國文化現象的文化精神所在。勞先生解讀儒家的文化精神和發展為一「重德的文化

⁷ 同前註，頁 5-6。

⁸ 同前註，頁 6-7。

⁹ 同前註，頁 6。

精神」：

自孔孟至陽明，儒學之發展步步走向德性之肯定；最早之秩序觀念，步步與價值自覺連接，最後顯現出一徹頭徹尾之道德秩序，內歸於一心，外達於萬物。可稱為世界哲學中最純粹之「道德形上學」。此一哲學實化於文化生活中，即成為一「重德的文化精神」。¹⁰

雖然勞先生後來對儒學的解讀與評估，不同於當代新儒家唐、牟二先生，如以周濂溪和張橫渠為歧出¹¹，但在早期，基本上承認中國文化是以儒家為重德的文化精神所開創，同時更接受王陽明以一心之伸展而擴及宇宙全體的道德形上學，傾向牟先生之「宇宙秩序即道德秩序」的說法，且在此更稱讚宋明儒的道德形上學為最純粹的典型。此一結論幾全同於唐、牟二先生之基本論點。無怪勞先生被認為是當代新儒家的同道。

勞先生最後總結此一階段的文化哲學與關於中國文化之未來為八條最重要的命題：

第一：文化活動之基本方向，由自覺意識決定；一切自然條件只是質料。

第二：自覺意識最顯明之表現為價值意識，即「應該如何」之意識。所謂「自由意志」，亦即在此處顯現。

第三：價值意識決定文化活動之方向；某一價值意識能生出一系列生活態度及制度等等。當我們著眼於這種已展開的價值意識時，我們即以「文化精神」一詞，標指文化活動中這種自覺成素。

第四：就文化成果而論，人所追求的目的，不必能獲得；但人所不追求者，必不能獲得；因文化成果只能由自覺活動中生出。由此，一文化精神常對其文化成果有一定的局限作用。某種文化精神中不能產生某種文化成果，因受此精神支配的心靈，不作那種追求。

第五：中國文化基本方向，受重德精神決定；故重德精神之局限，即在實際歷史中表現為中國文化之局限。從哲學思想，到政治、經濟、社會結構、宗教、藝術等，無不表現此種精神之特性，亦無不受其局限。

第六：在究竟意義上講，每一具體存在，必有其限制，故在理論上，實不能

¹⁰ 同前註，頁 30。

¹¹ 參見《新編中國哲學史》第三冊。

有絕對無局限之文化精神。但扣緊某一問題說，則某一文化精神所缺乏之某種成果，必須通過此文化精神之改造方能獲致，此種「改造」本質上是自覺意識之轉向，故在理論上是可能的。

第七：中國文化精神的局限是：智性受德性壓制。中國歷史中所以缺乏民主制度、經驗科學及解析思考，皆由於此。倘今日有人要使中國文化能生出此種種成果，則必須從文化精神本身的拓充著手；這即是新文化哲學的任務。

第八：中國原有的文化精神作此種拓充，並非極端困難。¹²

第一至四項大體是前文的文化哲學綜述。第四項更指出由人體現的文化精神總有一定的局限。此局限有兩面，一是因個人總是有限的個體，一人一生也只能表現某些價值，或只能高度表現某一價值。民族雖有較廣大和不斷地相續擴展的能力，但一時一地也只能表現某種精神價值，甚至只是某種精神之某一面向。因此文化固然是由文化精神生出，但也不免受限於個體，而只能有某些特殊表現，不可能全盡某一文化精神之無限價值。同時由於某一文化精神有一定指向，因而也限制了它的成果，即只表現為某一方向的文化成果，不會產生出此文化精神不曾追求或包含的價值和成果。此如中國文化不會產生純智思性的科學。勞先生藉此說明民族精神的特殊性和有限性，並由此說明中西文化的差異。第五至八項專論中國文化的特色。由於中國文化精神是重德的精神，因此一切觀念、器物、制度、宗教、藝術等等，都不免貫注和偏向這種精神的實現，具有中國文化的特色。因而也不免有所局限，諸如開不出西方所謂重智的傳統和文化。但勞先生此時卻很樂觀，即認為文化精神可以拓展，只要拓展諸如重智方面的表現，即可以開出重智精神的文化成果。因此雖目前中國文化因文化精神之偏向而開不出現代文化，但只要人們能夠自覺，通過文化精神之改造，如開拓智性精神，即可以開出諸如西方分解的思維、民主制度與科學。這種文化精神之轉向，勞先生以為雖然不容易，但並非極端困難之事，更不是根本達不到的夢想。這亦很接近唐君毅先生之由道德理性開出各種文化意識和文化表現，以及牟宗三先生之由良知以辯證開顯民主與科學之說。由此可見勞先生此時雖對中國文化之往前發展深為憂慮，但仍相信前景不遠，充滿樂觀精神，認為中國文化可改造成功和達成現代化。

但勞先生後來進一步研究和反省，對於中國文化能否走上西方現代社會的模

¹² 勞思光著，梁美儀編：《中國文化要義新編》，頁 317-318。

式，卻產生很大的懷疑。因為正如韋伯所指出的西方文化之所以生出宗教改革，產生新教和新教倫理，再由此衍生出資本主義和民主政治等，都是獨一無二且是不可重覆的歷史過程。中國文化固然不可能重走一次這樣的現代化之路，縱使要這樣走，中國的文化精神已不再是重德精神，而變成重智的精神，成功的也不再是中國文化現代化，而是一附庸於西方文化之下的另一文化。此自是中國文化不會採取的發展方式。中國文化要發展出現代化社會的民主與科學，要另闢蹊徑。但就此期的發展而言，勞先生並沒完全排除有一綜合各種文化精神而為一圓融的整體表現。

二、中期之雙重結構理論：兼採納霸生斯之內化論

勞思光先生在《中國文化要義》之後，進一步寫成《中國哲學史》。這是他貫徹文化哲學的研究而做的深化工作。自此之後，勞先生即脫離少作期而進到中年期。勞先生自言在建立早期的理論之後不久，漸漸了解到黑格爾模式的不足，進而採取雙層結構的模式來說明文化的創生與發展。勞先生認為黑格爾的模式切合於一個由內部自生自長的文化系統的模式，對於西方文化發展出現代社會的說明，有很強的理論說明效力。但對於一個接受另一文化成果的傳統文化的發展而言，如中國文化要發展出如西方現代文化而言，黑格爾的分析即不足夠。因為如果中國文化要完成現代化，即無疑要中華民族的心靈部分地變為歐洲民族的心靈，再重覆一次西方近代文化的發展過程。勞先生引述韋伯之說，指出這是不可能的事。這是黑格爾模式的困難。因此勞先生開始尋求理論的出路。勞先生首先提出一個區分，即「創生」與「模倣」。「創生」是文化精神之外在化，「模倣」則是一種由外而內的歷程。勞先生引用社會學的研究成果，以說明文化的這種由外而內的模倣過程：

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——即所謂“Parsonian Model”。¹³

勞先生由文化發展的歷程需要說明，因而突破了黑格爾的模式，同時從霸生斯的社會學理論中，見到社會有獨立的「社會性的實有」(social reality)，認為此詞對了解價值意識和建構文化哲學有其重要性。勞先生於是根據霸生斯建立的社會的實有的

¹³ 勞思光：〈序言〉，同前註，頁 xvi。

建構與功能，提出文化可以是由外而內的發展：

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。¹⁴

帕森斯的社會結構功能理論是從韋伯的社會學研究發展而成，原本只就西方文化自身的發展和理解而立言，當然也意涵適用於所有人類的社會發展的普適性。勞先生借用到跨文化發展的說明，這自是勞先生的創見。這種內在化實即所謂「社會化」(socialization)的過程。由此勞先生得出了一個新的理論架構，可以更有效地說明在「模倣」階段的文化的發展方式：

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外化結構，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。¹⁵

勞先生受到帕森斯的啟發，見出文化的發展有由內而外化及文化生活由外而內化的歷程，因而組成一雙重結構的模式。這個雙重結構的模式，對於說明類似中國文化之傳統文化，進行現代化的發展具有較優的說明效力。但勞先生並不認為這兩種模式是完全對立。在「原生式」的文化中，黑格爾模式的「外在化」仍然具有不可取代的理論效力。在一模倣的過程中，一文化在內在化其他文化的成果後，形成新的價值意識，即可「創生」出新的文化生活、制度等。兩者可以互相為用，因而構成對一切文化的創生與發展一個合理的說明。

此一理論也改變了勞先生對中國文化在現代世界要進一步發展的不同判斷：

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。¹⁶

¹⁴ 同前註，頁 xvi。

¹⁵ 同前註，頁 xvi-xvii。

¹⁶ 同前註，頁 xvii。

換言之，勞先生在第二期的文化哲學反省中，對中國文化現代化已做出一不同的結論，即中國傳統文化現代化實不是一黑格爾式的外化過程，而是一帕森斯式的內化過程。這對中國傳統文化的改造會有很不同的方式。雖然勞先生留了一個後路，即中國文化在內化之後，仍可以再以創生的方式外在化文化精神與價值，但這已經與當代新儒家的基本取向和中國文化現代化之完成的模式完全不同了。同時勞先生的雙重結構模式在伸展到世界文化的分析上，卻遭遇到更嚴重的困難。因為勞先生進一步檢討西方二十世紀中後期的文化論述，特別是後現代的發展與分析，對西方文化精神與基礎的批判，已不是黑格爾或帕森斯的論述所可解釋。但勞先生並沒有放棄兩重結構的模式，而是加入新的成素和區分，以詮釋人類文化發展到二十一世紀的表現。

三、晚期強化雙重結構理論與反思後現代之情狀

勞先生的文化哲學並不只意在對中國文化的現代化做出說明而已，更在於建立一可應用於世界文化的理論。在步入晚期的研究中，勞先生不斷吸收和運用西方討論和分析西方社會現代化發生的變化和面對的問題。在此勞先生深入反省西方社會從現代到後現代的文化問題。《文化哲學講演錄》即是勞先生的文化哲學全面綜論的專著，勞先生在此書中，最主要的是更詳盡地申論黑格爾、帕森斯與哈伯瑪斯的哲學與文化哲學的觀點。在黑格爾之論述方面，主要是詳細說明黑格爾的哲學與文化理論的關係，做為文化哲學的一個典型的模型¹⁷。

對於帕森斯的理論，勞先生做了更詳盡的說明和發揮¹⁸。勞先生認為帕森斯採納「唯意志論」(voluntarism)與社會結構的真實性之肯斷，確立了自我在社會行動中的獨特性，和社會科學中理論與事實均可作為獨立變項的結論，而不是實證主義之以事實作為檢證理論的獨立變項和依據，或流於觀念論之無視社會獨立的真實性。帕森斯採取了介乎實證主義與觀念論之間的立場，建立起社會的真實性與人的行動對文化建構的真實作用。在文化變遷的說明上，勞先生認為帕森斯最重要的兩個觀念

¹⁷ 勞思光著，劉國英編註：《文化哲學講演錄》，頁 103-126。

¹⁸ 同前註，頁 127-142。

是「整合」和「穩定性」(homeostasis)¹⁹。勞先生乃以帕森斯著名的社會行動與系統變遷的研究方式說明文化的內在化的模式：

人與文化的關係基本上是：一套又一套的價值模式 (pattern of value) 被我們接受了以後，它們……就形成了一種社會秩序 (social order)。這種秩序的形成本身有兩個重要的條件和因素。一種秩序的形成，是把已內化的價值觀念與其他的已有的行為模式之間形成一種調合的情況。我們若舉一個文化變遷的例子，就很容易明白他的意思。我們現在已有一些文化秩序，當中可以包括某一套宗教信仰、哲學思想。接受某些思想，就有了某套秩序。假定現在有了變化，我們從外面來的某種價值觀念納進一些新的成素，這成素一旦被納進來，原有的結構就會有變化，這時候所要面對的就是如何重新的再建立一套秩序，就叫做「整合」，就是我們把新來的東西如何整合進已有的觀念之整體 (body of ideas) 中……我們要通過整合來重新達到一個穩定的狀態，這就是通過整合達到穩定性。這也就是文化活動基本上要滿足的兩個條件。²⁰

勞先生在此把帕森斯的社會變遷直接轉為文化變遷的說明，而且是就一個已具有一定文化秩序的文化而立言。所以他先從一套已被接受的價值模式和已建立的社會秩序開始。若依帕森斯理論的社會行動系統變遷研究的方法，即所謂「適應」(adaptation)、「達成目標」(goal attainment)、「整合」(integration)、「保持模式」(latency of pattern maintenance) (所謂 AGIL 模式) 的四個程序，即社會變遷之出現乃由於外在環境之改變，一個社會必須做出相應的「適應」，否則此社會將被淘汰。但它的適應是朝向一個目的，此目的最後可以達至穩定的結果。在達成目標時須就社會各方面做出「整合」。勞先生似乎是以原有的觀念受到影響，由是引起觀念之適應，相應新的觀念即有結構的改變，就可以整合出新的秩序。但勞先生卻同時也說把新的秩序整合到觀念去，強調了外在秩序的改變而引生觀念的改變。此即是勞先生主張的由社會實在情況，導致文化精神改變的由外而內的內在化模式。勞先生在此書中也簡要地申論了包括伽達默爾與盧曼的模型，但以為都有不足而略過。

勞先生更進一步由文化理論之研究反溯至文化意識的表現。因為文化精神總有一定的指向，文化總是在一定的條件與環境中實現，因此文化精神必表現為各種文

¹⁹ 同前註，頁 139。

²⁰ 同前註，頁 139-140。

化活動中成就某一民族文化的創造。但由於總有各種現實的限制，文化精神的表現不得不出妥協或受到局限，文化的表現因此總不完全理想，由此而引起改變的要求。勞先生乃藉此引進文化精神之建設意識與批判意識的表現。所謂建設意識是文化精神外化時一種自然的表現，即建構一套文化價值和文化秩序。這是文化精神的正面和積極的表現，也是文化精神自然而必有的目的。至於批判意識則認為文化的秩序成為人的某種限制，因而應該努力去破除這種限制²¹。勞先生指出中西文化的哲學中，都具有建設意識或批判意識的表現。如在西方古典文化中，柏拉圖與亞里斯多德是建設意識，辯士派屬批判意識；在中國古典文化中，儒家屬建設意識，道家則是批判意識的表現。勞先生最後的重點是在申論西方當代的批判意識，特別是哈伯瑪斯與後現代主義。

勞先生以相當長的篇幅介紹了哈伯瑪斯一生的理論發展，重點式指出哈伯瑪斯由早期繼承法蘭克福學派之新馬克思主義的批判意識，如何一步步吸收了伽達默爾之詮釋學與盧曼的系統論，且採納了維根斯坦和分析哲學的長處，創造出「溝通行動理論」，提出普遍語用學、對話倫理學、對話理論等，建立了人類在互動中必要的普遍規則和秩序。勞先生認為這是哈伯瑪斯愈來愈強的建設意識的表現。勞先生深感西方文化最難理解的是走向極端批判意識的後現代主義的出現。勞先生初步綜述後現代的特點為三：對於文化進化論的不信任、對絕對單一系統之排斥、對於理性功能的懷疑。雖然勞先生藉哈伯瑪斯批評後現代主義者，但並沒有得出明確的結論。勞先生此書最後提出現代西方哲學所謂哲學的終結，實是三種謬誤與一種抗拒文化的心態的表現。但論述到此為止，顯然不能說已對文化問題有所解答，因此勞先生仍要致力建構一全面的文化哲學。

四、最後的奠基：新基礎主義之文化哲學構想

以上所論，把討論帶入勞先生在二十一世紀最後十餘年的文化哲學的論述中。勞先生晚年在多次演講中，發表自己不斷在探討和發展中的構想，最後輯錄為《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》²²一書。由於主要都是主題演講的論

²¹ 同前註，頁 161-165。

²² 勞思光著，劉國英編：《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》（香港：香港中文大學

文，故所涵蓋的常隨會議主題而略有不同的針對性，諸如多篇論及中國文化現代化與當代新儒家，以及亞洲文化與世界文化危機等，但內容仍然是環繞文化問題而論，論文之間也增加一些新的論題和區分。其中最主要的是最後一篇專文，即〈論非絕對主義的新基礎主義〉，重寫了《文化哲學講演錄》中的核心義理和進一步的發展，這是勞先生文化哲學的最後總結。以下先做一綜合引介。

勞先生指出由於現代化發生於西方社會，而且由於西方國家的不斷擴張，形成跨國的霸權。西方現代化的成就是各傳統與落後國家，不能不學習和跟進的發展，但由此而來對其他傳統國家進行現代化，即產生顛覆性的作用。在西方文化對其他民族和國家現代化的互動中，產生四種勞先生名之為「文化困局」的現象：

這四種情境是：(一) 傳統文化面對現代文化挑戰的情境。(二) 傳統文化向現代化讓步、走向現代化，這中間是另一種情境。(三) 受現代化影響的傳統文化有意抗拒現代化，這是第三種情境。(四) 然後，現代文化本身從歐洲興起，發展到今天，本身所顯現出來的內在的功能上的問題、內在的一致性的問題、內部理想文化之間的種種關係的問題，這些東西就成為第四種情況，我們稱為現代文化內在的困局。²³

第一種困局，是中國文化所面對的情境，即在回應西方文化的挑戰之中，如何發展自己的文化。第二種困局，是一些西方殖民地國家，已經全盤接受西方現代文化的社會，此即全盤西化模式。第三種，是中東的伊斯蘭國家，回教的傳統與西方文化產生嚴重的文化衝突，走向抗拒和反對現代化。第四類，是西方文化自己的困局，此即是西方文化的後現代化問題。在這四種困局中，勞先生較多論述中國文化的情況，但更關注第四種西方文化或現代文化的內在的困局，因為這是西方之外其他文化傳統困局的根源和進一步發展的難題。先略說此期間勞先生對中國傳統文化回應西方文化挑戰的問題。

在反省中國文化的境況時，勞先生更進一步藉伽達默爾的詮釋模式引進一個區分。傳統文化產生的困局，基本上是在現代化中要保存多少傳統的問題。有些學者以伽達默爾之「視域的融合」(fusion of horizons)的樂觀態度看待中國文化與西方文化的融合。但勞先生認為此說並不清晰，無法解答要如何融合，即要保留多少

出版社，2007年)。此書為「思光學術新著」系列中之第三部。

²³ 同前註，頁5-6。

傳統，要放棄多少傳統以符合現代化，這是有待說明的。勞先生在此提出另一區分做為回應。勞先生把一般通稱一個文化系統整體為封閉系統或開放系統的用法，轉為開放成素和封閉成素以說明一文化系統的內涵。勞先生認為每一個文化系統都有這兩種成素，一是由特定的歷史脈絡和社會脈絡而來的限制，這些成素必須在那特定的處境上才能起作用。這些成素與其他文化沒有交集，即不可能共通的東西，勞先生稱之為「封閉成素」。但任一文化也必有一些普遍的成分，這些成分並不受限於特定社會歷史的特殊情況，因而可以與其他文化共通，這即是此文化系統的「開放成素」。換言之，開放成素是一個文化與其他文化可以互通共融的成素。勞先生提議：一個傳統文化要解決它的現代化困境是揚棄「封閉成素」，發展自己和其他文化共通的「開放成素」。在中國文化和哲學的現代化中，要找出和發揮「開放成素」，由此與世界文化接軌，即可完成現代化和解除中國文化的困局²⁴。由於西方文化在二十世紀下半頁，已日漸從現代發展到後現代的情況，後現代社會反而有與中國傳統社會相應之處，因而勞先生提議中國文化之往前發展，不是走現代化的路，而是探尋後現代化的可能性。勞先生認為中國哲學的旨趣不是思辨而是實踐，以成就「自我境界」為主，同時強調反省中國哲學與文化要保持「中國在世界中」的基本態度，不能憑空而論，否則所提的建議根本無法實現，但也不要保守文化的主體性，變成故步自封的封閉系統²⁵。

至於西方現代文化產生的內在困局，主要是從西方現代化衍生的現代化黑暗面(dark side of modernity)的問題。這些黑暗面促使一些西方學者提出啟蒙精神之規劃已被凍結，終止了理性化的過程，以解除由理性化而來的對個體的壓迫²⁶。此即是後現代主義的發展。勞先生把後現代化的困境列為四點，即理性之自我否定、普遍性之扭曲、主宰性之誤置，最後引致文化人格之退化²⁷。勞先生稱之為大顛倒的境況，這是勞先生認為最難置信的一種發展，也是文化哲學最難解答的現象。勞先生後來進一步地分析指出這種現象，乃是由於西方現代文化所具有的擴張性與宰制性的流

²⁴ 同前註，頁 47-63。

²⁵ 同前註，頁 126-128。

²⁶ 我對現代性的黑暗面和後現代的理解，請參閱我的〈論現代性與後現代主義：當代新儒學的反省〉一文，此文收於李瑞全：《當代新儒學之哲學開拓》（臺北：鵝湖出版社，1993年），頁 291-309。

²⁷ 勞思光著，劉國英編：《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，頁 12-16。

弊，由此延伸而有「物化」(reification)的表現。由「物化」之導向引出科學主義與人之對象化，與虛無主義與自我之動物化²⁸。對於這種後現代思潮，勞先生認為從正面說是一種「解放意識」，是要求由現代化之理性和文化的束縛中解放出來。但此一意識如果片面化，即變成反理性而無所不用其極，則會流於所謂「什麼都可以」(anything goes)的放任狀況。這純然是消極破壞性的表現，不但悖理而且有自我破壞的弔詭情況，此即勞先生所指的理性自我否定與普遍性的扭曲。文化在這種放任狀況之下，只能訴諸於情欲，流於以情欲為主體，此即主宰性之誤置，因此文化人格日益下流，終至回歸純自然的野蠻狀態而後止。如此的解放意識絕不能成為文化發展的動力。勞先生因此提出需要重申前文所述的另一「建設意識」以建立文化秩序，走出此困局²⁹。勞先生提出「大重建的呼喚」，要開放思維、整合秩序與「人」之再肯定。

勞先生在學術生涯發表的最後一篇長文〈論非絕對主義的新基礎主義〉中，再回到當代西方哲學的全面反省，吸收西方哲學的成果，以回應人類文化所以產生困境的哲學根源。勞先生首先對舊基礎主義之絕對主義所涵的終極性、實體性和不可修改性提出批判，進而建立「非絕對主義之新基礎主義」的構想。勞先生首先詳細分析以卡納普(R. Carnap)為代表的邏輯實證論者之物理主義(physicalism)的論述，論證物理語言之不能表述意識與自我的經驗與活動，但保留物理語言做為一種規約觀念，提出心靈與自我乃是物理語言之外的「外加特性」(supervenience)，有獨特性，不能化約為其他的經驗現象，以保留心靈現象的真實獨立性。勞先生明確表示，對心靈與自我主張的「外加特性」的論述，不同於物理主義者總是意謂心靈意識可以化約為心理，心理化約為生理與物理之預設，而是保持自我與意識的獨立性³⁰。勞先生此說略近當代從語言哲學的角度申論的心靈哲學，反對化約主義之把心靈語詞化約為物理語詞的取向。

至於形而上學方面，勞先生在此只簡述了眾所周知的康德對形上學之批判，但指出康德建立的主體主義，引生了黑格爾式的絕對主體主義的形上學。勞先生指出哈伯瑪斯的後形上學思維，批判了主體主義的形上學，保持哲學與文化之可修正性

²⁸ 同前註，頁 72-74。

²⁹ 同前註，頁 78-80。

³⁰ 同前註，頁 135-167。

與可批判性。最後勞先生認可哈伯瑪斯由此而展示的三個重要觀念。第一是「符號活動」，即以「使用符號的能力」解釋人的主體性。勞先生則以「自我意識」或「自主性」描述人的特性。符號活動所指的是意義創造，不是實體的指涉，此是文化建設之為自我建構的意義世界所在。第二是「溝通行為」(communicative action)，即在人與人之間的交互理解中有所謂四項「有效性要求」(validity claim)，即在論述中使用的語言是可理解的、真的、對的和誠實的態度等四項理想語言情境的條件。勞先生以此為穿越語言級序的公設，以化解當代許多反理性的現代論述中，所含有但不能合理地說明的自我解釋的悖辭(paradox)，和在語言行為上的「作為的矛盾」(performative contradiction)，由是保持哲學具有的理性表現。這是勞先生用以回應後現代主義者之挑戰，即否定一切真理的標準，而自以為真的語言行為的表現。第三是「交互主體性」(inter-subjectivity)的觀念，徹底離開主體性的形上學，這是勞先生認為哈伯瑪斯所謂後形上學思維的實際指涉。但勞先生認為哈伯瑪斯的理論尚有待修補之處，特別是對於主體性的內在世界，意志本身和道德語言的特殊語用規則等，實有所缺³¹。

在經歷過和瀟清當代西方哲學各種思潮之後，勞先生由此檢討結果，建立新的哲學藍圖是一種「新基礎主義」，其主要方向如下：

與舊基礎主義的特性相比，新基礎主義可以用運作意義的活動規則及規約觀念代替存有意義的實體觀念；可以用定向功能的極限概念代替絕對確定性的觀念，以保留可修改性或可批判性；這樣，所肯定的「基礎」，將呈現為一組在意義世界中為一切「符號活動」(symbolic activities)所普遍預認的「穿越語言級序的公設」(cross-order postulates)³²。

此新基礎主義雖以哲學的名義出之，但所要建立的明顯是一套文化哲學之哲學基礎。勞先生接受西方當代哲學對傳統基礎主義的批判，但了解建立文化必有一定之基礎，即有一定的定向。所謂定向功能即是價值意識的建構，價值只做為一種理想的極限概念，即人類文化活動所朝向的理想，但非預定的絕對的確定性或實體性的對象。此意涵新基礎主義和所成功的文化哲學具備開放性。這是勞先生文化哲學的奠基工作。至於視意義世界為符號活動與穿越語言級序的公設，即上文所引述的勞

³¹ 同前註，頁 167-173。

³² 同前註，頁 132。

先生依哈伯瑪斯理論的發揮。

最後勞先生提出建立「新基礎主義」的一些基本觀念，並簡要綜述為以下五點：

第一，所謂「基礎」，並不必然牽涉絕對性。歷史上出現的哲學上的舊基礎主義，所以都會代〔帶〕有絕對性。是因為那些立論者加上了另一些條件（如「實體性」、「終極性」之類，前文已提到）。今天談新基礎主義，正要離開這些牽涉絕對性的條件。

第二，「基礎」之所以為必要或必需，是因為我們的自覺活動必須有定性、定位與定向的條件，否則它即不能與其他活動辨別。這些條件決定這個活動能作甚麼、要作甚麼，以及與其他活動有甚麼關係。通過這些條件，我們可以展示意義世界的一般結構。現在專就哲學說，則哲學理論的基礎即是決定哲學思維能作甚麼。哲學思維與其他活動之關係，以及哲學思維的發展是如何等等的條件。

第三，新基礎主義要避免絕對主義的限制，首先須離開「實體性」的預認；換言之，不尋求某種實體來作為「基礎」，而尋求某種形式條件或形式規則來做「基礎」。

第四，要避免「終極性」的預認，即是不以任何已有的決定為最後的。這裏可引入「可修正性」(revisability)的觀念或「可批判性」(criticizability)的觀念。這即是說，對基礎的陳述可以修改……也可以依精確與精簡的標準予以修改。數學定理之證明即是實例。

第五，建立新的基礎，須建立具體陳述；但這些陳述的具體內容僅屬暫定的，自然是可修改、可批判的。這個新基礎主義正可通過這樣的過程而獲得發展。³³

這五條要點主要是一方面避開受到嚴重批判的本質主義的傳統的基礎論，但又不能流於虛無主義，以至非理性、反理性的困局。因此第一點首先表明沒有所謂絕對性的條件，以成就一開放的系統。但沒有絕對性條件並不表示沒有方向和規範，並不因此成為純粹的否定或虛無主義，第二點即指出：只有在一定的基礎之下，方有一定的方向和確定的行動和意義。由此方向開展的即是一個文化世界和文化秩序。最

³³ 同前註，頁 180-181。

後三點著意提出的是此新的基礎，也是可加以批判修訂，不會成為獨斷的論述，更不會倒退為傳統的絕對主義。勞先生在此似乎採取一經驗主義的底限，以實用主義的態度建立一可用的基礎，而不致使之成為絕對不可動搖的東西，容易受質疑的形上學。同時勞先生為了避免爭議，第三點因此表明對基礎的內容不予制訂，只以一形式陳述為已足。這五點的內容仍然停留在形式的陳述階段，完全沒有正面積極陳述這一新基礎主義的內容。至於如何進一步發展這一套文化哲學，勞先生猶未能再加以申論，而先生已逝，誠可歎也！

五、對勞思光先生的文化哲學的一些反省和回應

細考勞先生文化哲學的論述，實與當代新儒家互相激盪的結果。勞先生雖然非常推崇當代新儒家的論述，特別是唐君毅、牟宗三兩位先生對中國哲學與文化哲學的貢獻，但認為兩位先生未能把中國文化的發展置於世界文化的位置上考量，因而忽略了理論的可以實現性。此評自有許多層面的爭議，不能在此詳論。但勞先生確實相當深入研習當代西方哲學的各種理論與發展，包括語言分析與批判理論等，更進而結合當代社會理論的發展，反省人類文化的前途，因而得出相當豐碩和具有創造性的文化哲學的構想。以下分為幾點做進一步反思。

勞先生以自我意識為文化的根源，此在說明文化建構上誠然是一共識。因為相對於自然現象或自然世界，文化或文化世界自始即是人類的創造，此自是人類心靈的表現和結果。但重點是對此「自我」之意義和內容之理解與詮釋。勞先生之說無疑是接受西方哲學與文化中對自我的各種論述與分隔而來，此如知、情、意之三分。揆諸西方傳統哲學，在論述文化與社會方面，仍然相當強調人際之間的合作與共業。在社會與政治論述中，柏拉圖與亞里斯多德都視人為一社群中人，不是一群個別獨立自存的個體。西方自啟蒙時代開始的個人主義，加以康德之重視人之自由意志的人格價值，形成西方現代傾向自由個人主義的社會文化，在解除傳統社會之束縛上，自有正面和解放個體的價值。但由於經驗主義成為現代哲學的主流，現代社會日益以感官經驗為唯一具客觀性與確定性之標準，認知與道德主體性都不能維持，因而對理性的規範性與合理性，都視為對個體的自由自主的限制——實只是對情欲要求之限制，因而有各種反理性、反巨構論述 (grand narrative) 的後現代主義的論述。勞先生之救偏方法，仍恪守英美語言分析的限制，只追求語言的形式

意義之普遍性，如此在實質內容的表現上，恐仍不能破除現代文化走向膚淺化、感性化與反理性化的發展。誠如勞先生所肯斷，文化即是在當前已被給予的存在，如文化是人類價值的呈現，則文化中自有一定的主體性表現。換言之，文化價值仍是人的創造，但人類亦有各種非主體性的表現，亦反映在文化活動中。因此若文化中有活動不由具有普遍意義之主體性產生，或由感性情欲而來，則種種非價值反價值之「文化」仍不可免。此自非單純的語言條件的限制可以約制。面對後現代主義者之行動的矛盾，批判其言之為不可解、不真實、不合理，以至不誠實，恐亦不足以改變文化之流於感性欲望之表現，所謂日近於禽獸而不自知的後果。

至於文化精神所表現之自我，勞先生的區隔似乎過於嚴格。由於每一個體相若，可以表現為多種自我的取向，我們可以合理提出：各種自我是否不可融合而為一大自我？或各種自我只不過是自我的不同面向的表現。若文化精神不是一有特定局限表現的全部，則任一文化精神也是一無窮的精神，無窮的價值嚮往，則所謂個別的文化精神必有所重疊，而必由人之文化行為而可融合為一。在文化表現上，真正讓人感受到真或善或美的行動，常是使人感到即真即善即美的表現。真、善、美縱不是相即而為一體，也可以是合而為一的表現。此中自有如何理解三者之內在的結合與價值的層位。依儒家的基本取向，自是以人之實踐成德為主。不但不排斥真與美，實即視之為相即不可分之表現。在實踐上，人之德行主體也必然要求在認知工作上，開放讓認知主體自行做主，只提供若干道德的形式限制，如不可傷害參與研究者，不可傷害研究的對象或環境等，以及在科技或知識的實踐使用上，必須遵守一定的規範，而不能肆意做有違倫理的使用等。此種真誠與善意即有美之光輝。此三者不必分割而定為不可相容。因此在文化本義和發展上，基本的倫理要求是不可避免之規範，否則文化發展真是不知所為何事。嚴格來說，認知行為、社群行為、人在自然界之行為，都涵蓋在人類的自覺行為之下，都不免涉及人之道德自覺表現，因而都必有自我規範的要求。由此而言，人文活動必須不傷害他人他物，以至自身，這是人際互動的基本原則，此實即孔子之仁心或孟子之惻隱之心，不必先設定一實體性存有或絕對的存有即可開展。因此文化的理性內容不是外加，但卻也不是純粹形式而無任何實質意義的預設。

勞先生之文化的建設意識與批判意識之區分很有理論效果，也可以說明人類文化的一個重要意義和表現。沒有文化是一成永定而不在歷史之中發生演變，差別只在演變的快與慢或方向是不是有調整。如果一個文化不是走向滅亡，在文化

發展中，即表示有所建設，在改變之中即有所淘汰，此中即有批判的意義。此自是一種理性的表現。換言之，在文化發展中即同時具有理性的建設意識與批判意識的表現。除了論述哈伯瑪斯的後期表現，勞先生似乎把兩者分屬不同哲學的取向，如以哈伯瑪斯與後現代主義為批判意識的表現，此似乎有一定的理據。但此種分屬用於大哲學家之體系恐不恰當。因為一個偉大的哲學體系，總是對前此的哲學論述有所批判，並由此而成立自己的正面主張，即正面的建設，因此必兩面俱備。此如康德的批判哲學顯然不會只破不立，也不會只立不破。又如勞先生也以此兩者分屬儒家與道家，恐不合理。孔子固然對中國文化與哲學有前所未有的創建，立一大教，但前此之傳統也有所揚棄，不會只是一接受者。儒家的批判精神可說歷代相傳。這從真正儒者常被當朝的權貴排斥，即知道儒家必含有對現存建制的批判意識，故必受當權者排斥而不見用。此在孔、孟即如此。道家也不純然只是批判意識而已。老子固然要建立道之意義與價值，也對文化有一定的構想，並不是如極端反理性主義者的純消極負面的文化批判。莊子更轉化為某種意義之大宗師和應帝王的論述。道家主要是解消文化的限制或人為的傷害，並不是否決人間的一切，更不是取消一切的價值或理性的要求。在某些極端的論述之中，如勞先生所見的現代主義者徹底反理性的論述中，片面而不完全的批判式的表現，固有只是純批判意識的樣子，但任一大系統都必兩者兼而有之。嚴格來說，按康德用批判一詞之本義，批判實是有所破有立方成為批判。所以文化之建設意識與批判意識不可能截然分割。後現代主義的表現，可以結合整體的西方當代思潮而論，視為整體的與文化表現的其中一翼，自是可以見出西方當代文化與哲學的取向，也可做為文化哲學反省的資源。文化之同時具有建設意識與批判意識的表現，正可以見出文化的開放成素與封閉成素的表現。

由此可以開發出勞先生的文化開放成素與封閉成素之區分。勞先生之意是由一文化之與其他文化相通之處，即開放成素，見出文化之間可以互相相容以及學習的焦點。在中國文化的現代化中，勞先生期待中國文化中的開放成素可以發展而通向世界文化，不必採用西方文化的特殊成素，即西方特定的歷史機緣，如新教與新教倫理的發展等，可以自行發展出現代社會的文化。勞先生曾提議中國文化與西方後現代文化的成素反有相合之處，不必走現代化的路，這是勞先生饒有意味的說法。此或可說是勞先生強調當代新儒家，應採取更批判的態度看待中國傳統文化，或可超越西方的現代化而成功轉型為世界文化的一支。若依當代新儒家之論述來看，

唐、牟、徐三位先生本是自儒家之傳統以吸收西方文化在現代的表現中具有優點，主要是民主與科學的表現。在當代新儒家來說，這兩者都是儒家追求安立民生民命理想中的必要工具。但當代新儒家從無放棄儒家的基本義理，遷就西方的現代化模式。如果西方後現代世界有值得取材之處，恐怕不是一些後現代主義者之極端的批判表現，這同樣是儒家不能接受的非理性的極端表現。但如果後現代主義做為針對巨大的理性壓力而來的批判觀點，則儒家自可以讓開一步，以見出西方現代化的理性化，可以導致韋伯所謂鐵籠的現象，因而加以開解，如此則不但儒家自有從現代化而達致化除現代化之鐵籠效應，真正成為世界文化的表率意義。此是儒家之文化哲學中蘊涵的一種邁向世界文化的開放成素³⁴。

勞先生在長期的文化論與文化哲學的架構中，有不少精要的學術洞見和分析，非常值得重視和參考，本文自不能一一備論。總而言之，勞先生在新基礎主義奠基的觀念中，特別提出自覺活動的定性與定向的要求，明顯是以重建哲學的基礎，做為確立和充實文化精神之價值意識，以達到重建的文化目標。勞先生所列的新基礎主義的五點，基本上是申論所意想的一組開放的成素。但可惜由於時日不予，未能見到勞先生把此新基礎主義的理論全面論述，以及發揮到他的文化哲學的建構上。此中豐富含義的發揮，唯有待來者了。

³⁴ 詳論參見李瑞全：〈論現代性與後現代主義：當代新儒學的反省〉，《當代新儒學之哲學開拓》，頁 291-309。