

中華文化的精神價值

鄭宗義教授

課程發展處中國語文課程——「中華文化的精神價值」研討會演講內容

「中華文化的精神價值」是一個很大的題目，範圍廣泛，內涵豐富，因此在正式討論這個題目之前，我想先談談幾個概念，包括甚麼是文化的精神價值？甚麼是「中華文化」？為甚麼我們要討論或研究中華文化的精神價值？以及我們要如何研習中華文化等幾個問題。

甚麼是文化的精神價值？

一般而言，精神與物質相對，各種器物和社會政治制度，是物質部分；價值觀念、宗教信仰、是非對錯、審美判斷、學說理論等是精神部分。不過，這種區分法太簡單，因為我們可以再問，精神和物質有甚麼關係？它們從何而來？何謂精神價值？精神是指人的心靈活動的結晶，最突出的表現就是價值觀念。價值觀念有很多類，例如道德價值、審美價值、文學昇華感情的價值、經濟價值、歷史鑒古知今的價值等等。今天我們進行城市規劃時，主張保留歷史建築，認為它是人文景觀，這就是一種歷史價值。我們大都同意歷史留下來的記憶是有價值的，因為它可以令我們認識到，人們是如何走到今天這一步。精神價值是人類心智活動所創造的多種不同的價值。

精神價值從何而來呢？文化的形成有兩個輸入口。社會學家一般會用人們最容易理解的說法，即「環境、生存、能力」為文化形成的條件。一群人在某個環境中為求生存，就必須運用一些基本能力，如製造工具、使用語言等，來克服環境中的種種困難，於是產生各種生活經驗和行為方式，再慢慢演變成制度，便形成了文化的生活世界，就是上述的物質部分。物質部分可以進一步內在化，成為觀念，例如遠古民族多有圖騰崇拜，假如他們逐水草而居，要靠水才能生存的，那麼他們對水必有一份尊重，水的波紋會是他們的圖騰。

另一方面，人類的心智活動能力、思維能力可以獨立於環境之外，所以文化

的另一個輸入口，就是人類的心智活動和個人思考。人可以在沒有吃飽的時候思考人生意義，在生存的時候思考甚麼是死亡。例如中國偉大的思想家孔子，在社會混亂時思考最理想的社會是怎樣的。人類的心智活動會創造觀念，幫助我們理解和適應世界，這些觀念形成了文化精神價值的部分。這部分與物質制度部分的內在化相反，它會外在化、制度化。漢代以儒家學說治國，就是儒家精神的制度化。總括而言，文化的精神價值影響我們的生活方式和社會制度，反過來說，在歷史環境中形成的社會制度也會影響我們的觀念、價值和信仰。這兩個文化輸出口產生互動，在錯綜複雜的過程中慢慢統一成文化的整體。

甚麼是「中華文化」？

有一種觀點說：沒有一種事物叫中華文化的精神價值。回顧中國歷史，中華民族在不同的時代中，其版圖、政治制度、學術思想都在不斷變化，從來都沒有一樣固定不變的東西叫「中華文化」，所以，討論何謂中華文化時，必須考慮時間和空間的差異。即使在今天，我們到不同地區的農村考查，還是可能發現每一個地方所呈現的宗教、民間信仰及其表現方式和價值觀念千差萬別。社會制度會隨着環境改變，例如漢武帝大肆向西域擴張版圖，結果賦稅日重，便產生了重農抑商的政策。但若果我們只一味強調文化的時空差異，就根本不可能作整體的觀察與論述，也不可能比較不同的文化。此外，我們也必須承認，一個民族在其文化發展的過程中會形成某些共性，呈現穩定的常態，特別是一些價值觀念。我們今天嘗試歸納和總結中華文化的精神價值，其實只是觀其大略，用學術的語言講，所謂「中華文化」，是屬於韋伯（Max Weber）的「理想型」（ideal type）的建構。今天演講時間限制的關係，下面談的主要集中於中國歷史上對人民生活影響最大的儒家，其他的如道家、佛家等則未能涉及。

要注意的是，在歷史發展的過程中，觀念與生活環境之間其實是有差距的，有時生活環境變化快一點，人的觀念後來才受環境的變化逐漸改變；有時是觀念創發得快一點，但歷史環境卻遠遠未作出相應的變化。舉一個簡單的例子，晚清時，中國人開始批判傳統文化，譚嗣同是戊戌六君子之一，他寫了一本書叫《仁學》，提倡廢除儒家的五倫，君臣、父子、夫婦、兄弟都不要，只剩下朋友一倫。在觀念世界中，他的思想走得很前，但是傳統中國家族社會的逐步解體、轉型卻是二十世紀後半期的事情。可見，有時是歷史走前一點，有時是思想走前一點，

大家需要認識這種落差。還有，精英文化與庶民文化之間也有落差，過去就中華文化的精神價值如儒家、道家等，以及相關經典的討論，都只集中在知識階層。大家討論甚麼是中華文化的時候，應認識到沒有一個「中華文化」的概念可涵蓋歷史中的一切，因為一切事物都會在歷史時空中不斷變化。但這並不表示中華文化不可以討論，只是必需要這種警覺性。

為甚麼我們要討論中華文化的精神價值？

人們常說，如果我們對自己的文化有更深厚的認識，便可建立民族認同，這個說法是恰當的，但不止於此。我們學習的母語，本身就是文化的載體，由學習母語開始，中華文化已在中國人身上留下了印記。假如有人問我們的父母在哪裏？很少中國人會理直氣壯地說：「我將他們送去老人院了。」我們通常會感到羞愧，覺得為人子女很難說出這樣的話，難免要為這句話加點辯解：「沒辦法，家裏地方小，爸媽不能跟我們一起住。」中國人的子女要找更多理由解釋為甚麼送父母去老人院，但是在外國，老人家很少跟子女一起住，在老人院終老是很平常的事。這就是我們價值觀念在日常生活行為中的文化印記。

學習中華文化，某程度上是一種自我了解，從個人到民族都是如此。以上面提及的孝親來說，在個人層面，現代人會說：我送父母進老人院，並不代表我不孝。那麼我們就要了解中華文化，思考甚麼是孝的觀念，中國人為甚麼要提倡孝的觀念。假使了解、明白了中國人重視孝是有其道理的，我們就要認取、珍惜它，讓它成為能指導我們生活得更美好的思想資源。肯定孝的觀念後，接下來就要思考，今天我們應以怎樣的形式來踐行孝？我們怎樣才能將孝的精神體現於生活之中呢？這是個需要深思的問題。

這種自我了解對於一個民族特別重要，尤其是在今天全球一體化的時代。一個民族在不斷發展的過程中，如果不能正視傳統的影響，不了解它、清理它，保留當中有用的東西，傳統就可能消失。更重要的是，習焉而不察，則不但無法繼承文化中好的東西，有時反倒在不覺中把文化積澱中最差的東西留了下來，產生負面的作用。這在柏楊《醜陋的中國人》、孫隆基《中國文化的深層結構》等批評中國人的行為心習的文章中見到很多，我們沒有好好整理、反省我們的文化，去蕪存菁，才會如此。因此，對於文化的自我了解，從個人以至整個民族都是必須的。

中華文化教育除了讓我們自我了解之外，它其實是人文教育。人文教育的意義在哪裏？顧名思義，人文教育是人文學科的教育，人文學科是人類心智活動所創造的不同價值，以不同的形式諸如歷史、藝術、音樂、宗教、哲學等，於人類的文化中傳承下來。歷史教導我們鑑古知今；藝術、音樂、文學昇華我們的情感世界；宗教引領我們嚮往超越；哲學訓練我們思考人生。通過人文學科的教育，學生就能培養出對於價值多樣的敏感，懂得欣賞人類歷史留下來的種種價值，不會以為金錢、效益、經濟就是唯一的價值。學習中華文化，學習當中各門人文學科的智慧結晶，除了了解過去、了解自我之外，還可以從中體悟到對我們人生有用的東西，它的「受用性」，並非只在課本上及考試上。

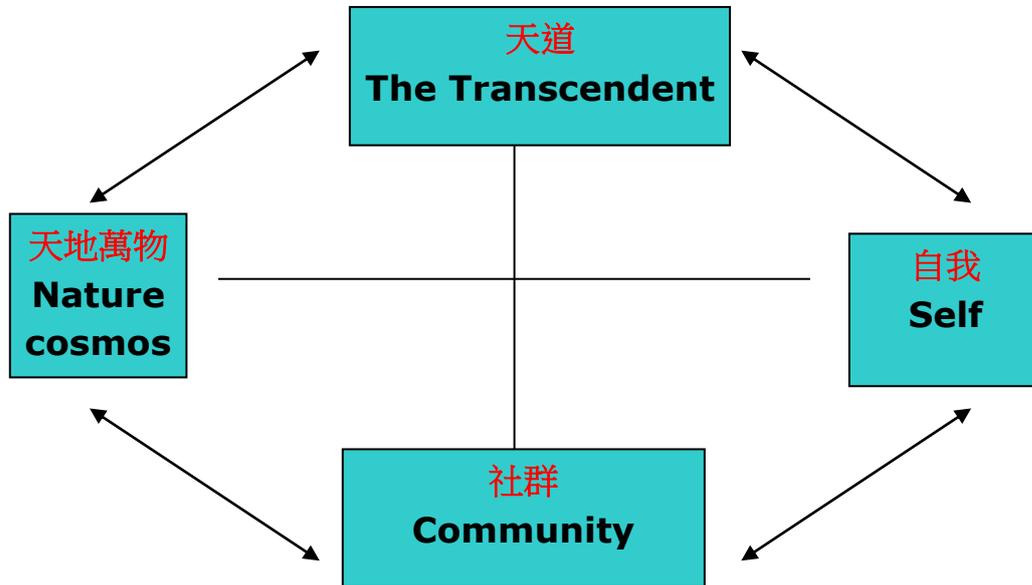
如何研習中華文化？

勞思光先生曾經提出文化的一對概念，就是「封閉成分」(closed elements)與「開放成分」(open elements)。「封閉成分」指文化中那些完全受歷史時空限制的成分，它們在過去某個特定的歷史環境下產生，今天已經毫無用處，例如舊社會的紮腳、三綱思想等。「開放成分」指文化中那些較具普遍意義的成分，它們仍然能夠對我們今天的生活和處境起指導作用。例如前面提及的孝和下面將要講到的一些觀念。當我們從事文化教育的時候，其實就是要提煉文化中用得着的「開放成分」。不過要注意的是，文化永遠在延續、變化之中，有時觀念的某些部分不見了、某些被扭曲了，我們清理文化的時候，要知道傳統中每一個觀念，實際上都是一個「觀念叢」，由很多觀念構成，像一大堆繩扭在一起似的，要將「繩」逐條梳理清楚，將沒用的扔掉，有用的保留。

理解中華文化精神價值的框架

討論了上述四個問題，接下來我想用一個框架來幫助大家提綱挈領地理解中華文化的精神價值。余英時先生的《從價值系統看中國文化的現代意義》和杜維明先生的《儒家思想》(Confucian Thought)都提出過類似的架構來理解中華文化的精神價值。這個架構由四個不同的維度組成，詳見下圖：

理解中華文化精神價值的框架



一個文化發展出的精神價值，其實就是那個族群思考如何面對自己，如何面對環境的過程，其中人們要思考的是甚麼應該做，甚麼不應該做。對於個人，首要的問題一定是自我了解以及了解生命的意義，例如「我是誰？」「我來這裏幹甚麼？」「我將來會是甚麼樣子？」「我應該希望自己變成個甚麼樣的人？」個人如此，一個民族亦如此，這是文化留下來的精神活動紀錄中的最基本的問題。

接着，其他三個維度會相繼展開。人們在回答有關自我的問題時，同時回答了自己與他人的關係，即「社群」的關係。人除了在社群網絡中生存外，同時是「兩腳踏地，抬頭望天」的，換句話說，人在自我了解的同時，其實也回答了自己與自然世界的關係。

「天道」是關於世界上一切事物是否有一個創造的根源和根據的問題，也就是形而上學或宗教的問題。這個問題好像比較隱蔽，其實是存在的。當人理解自己和自己周遭的一切時，必然會引發更深層次的疑問與探求，超越一切所見所聞，實際利益與關係以外，如存在、變易、生死、命運、德福等，進入形而上學或宗教信仰的範圍。

個人或自我

憂患意識

「憂患意識」指人憂慮自己能不能找到生命的意義，而不是憂柴憂米的意思。中國先哲認為只有當人具憂患意識的時候，才會主動尋求活出理想生命的途徑，才能開始過有意義的人生。人在憂患，會生出智慧去思考生命的意義。有了智慧，就可以找到使人悅樂的方向，猶如大海中的船有了定向；有了定向，人生便得以安頓，安頓在不斷努力朝這個方向前進的過程中；有了安頓，才能體會到於奮進的人生中忘我的快樂，這就是孟子所說的「然後知生於憂患，而死於安樂也」。這個追尋意義的進程最終使我們培養出各種能力——德。「德」其實即是「得到」的「得」，「德者得也」，就是栽培自己有種種的「德」或能力，去完成生命的追求。

晚近出土的《郭店楚簡·五行》中，有這樣的話：「君子無中心之憂則無中心之智」，人如果不憂則沒有智慧去思考生命的意義；「無中心之智則無中心之悅」，就找不到悅樂的方向；「無中心之悅則不安」，找不到方向便無法安頓自己的生命；「不安則不樂，不樂則無德」，無法安頓生命自然也體會不到人生的快樂，也就等於說根本沒有培養那成就生命的能力或德性。古人講的「德」並不完全等同於今天日常語言中的「道德」(morals)，「德」是一種能力，培養能力安頓自己的生命，這就是《論語》中所說的整個人的學問。人的學問，即「自我」的問題，孔子叫做「為己之學」。「為己」不是自私，是要成就自己的生命，努力令自己活得更有意義，即「安身立命」。在所有受造物中，只有人類才有這種能力，中國人認為這是人與禽獸最大的分別。

「中心之憂」不但是人尋找自我理解的起點，某個意義上也可說是一切宗教信仰的起點。但這裏面若要說清楚，涉及很多觀念和問題，就暫且不說。

仁愛

當人憂慮人生的意義時，是自愛，即愛自己的一種表現。人希望自己活得有意義，自然也希望別人活得有意義，這並不是自私自利的愛，而是推己及人的愛，也就是儒家所說的「仁」。「仁者，愛人也」的「仁愛」。

儒家的仁愛，可以借用墨家「體愛」和「利愛」的區分來說明。墨家有一種關係叫「利愛」，即愛對方是因對方有利於自己，含有利益計算，所謂「利愛生於慮」。「利愛」的人其實並沒有體認到愛的意義，譬如一個人幫助別人只為了自己快樂，不快樂便不幫人，那他其實不是幫人，在某個意義上，也不是愛人。

愛是甚麼？愛是將對方看作自己的一部分，這就是「體愛」。儒家的「仁愛」就是墨家所說的「體愛」。同情共感，同體痛癢才是愛的真正意義。當我們愛一個人的時候，他的快樂就是我的快樂，他的痛苦就是我的痛苦，他就像是我身體的一部分，這就是仁愛。

怎樣實踐仁愛呢？儒家有「忠」、「恕」兩個概念，可以在日常生活中做得到。「忠」是甚麼？就是對別人懷有一種謹慎、認真、誠敬的態度，不能只當別人是一種工具去利用。「恕」又是甚麼？即是在日常生活中對所愛的人做到「己所不欲，勿施於人」、「己欲立而立人，己欲達而達人」。透過感通來實踐忠恕，易地而處去設想別人的處境，同情共感地了解別人的需要，然後才能真正體認仁愛。

西方宗教例如基督教認為愛是犧牲，儒家雖然沒有明確指出這一點，但它的思想實在也包含這個意思。人與人的相處，在愛中需要有讓步、犧牲，而不是霸佔、控制。真正的「體愛」，既然視對方為一體，能與對方同情共感，關心對方，則當自己的喜好與所愛的人的喜好有衝突時，是會願意讓步的。恕道的實踐，實際上是追求人我欲求的和諧，這樣才能表現仁愛。

成己成物

在中華文化中，仁愛可以成為生命的定向和意義。仁愛可以推展開去，愛親人、朋友、陌生人，甚至天地萬物，所謂「親親而仁民，仁民而愛物」。孟子說：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」，不管那孺子是誰，我們都會對他的危險處境不忍不安。就如日常生活中，我們見到有路人受傷，心裏不舒服，會上前看看有甚麼可以幫忙，那怕只是召喚救護車那麼簡單的舉動。儒家思想的仁愛，原則上可以不停地向外推展，因着仁愛，我所關懷的對象都會與我建立起某種意義的連繫，都會通通納入我的生活世界中，成為自我的一部分。因此，自我世界可以不斷擴大、不斷豐富，這就是中國人所謂的「大我世界」。相反，人若果只看到自己的利益，則有意義的東西會十分有限，生活會十分貧乏，自我世

界會逐漸變得狹小，因為「我」與世界有關聯的東西實在太少了，這就是「小我」。明白這個道理，我們便知道仁愛可使生命安頓的意義。

生命可以不斷自我轉化，當我們活出「大我」，不但能令自己的生命變得更加豐富，還能夠成就所關愛對象的生命，這叫「成己成物」，也是仁愛的意義。

以仁為義

中國人以為仁愛是應該的，所以視之為「義」，「義者，宜也」，是正當、應該的意思，也即是我們平常說的道德或者道理。為甚麼仁愛是應該的呢？仁愛本身會讓我們認識到何謂道德，當你對別人仁愛時，你會有喜好的感覺；當你對別人不仁愛時，你會感到羞惡。換句話說，仁愛之心是好仁惡不仁，好善惡惡的；正面表現為惻隱、辭讓，反面表現為羞惡、是非。所以，仁愛之心也就是道德意識。

工夫問題

實踐仁愛，需要「智」和「勇」。我們不能只懂關心別人，還要知道如何關心才能讓對方受惠，否則可能會好心做壞事，只有具備相關的知識，才能將愛心實踐，這是「智」。

「勇」也很重要，我們有時碰到應做的事情而不敢去做，其實就是「見義不為，無勇也」。人要培養勇氣，養孟子說的「浩然正氣」，因為有勇氣才能實踐仁愛及應該做的事。

智、勇是成就仁的工夫，故《論語》把三者並列：「仁者不憂，知者不惑，勇者不懼」；《中庸》亦說：「知仁勇三者，天下之達德也」。

安身立命

知道了甚麼是仁，體認到仁是應該的，又有一定的知識和勇氣去行仁之後，儒家認為人還應該了解生命中有些事情是自己控制不到的，是為「命」。孟子說：「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。」這就是義命分立的智慧。人應該追求生命活得

有意義、應該成己成物、應該成為大我，這些都屬於「義」的領域，完全可以由自己決定。「求則得之，舍則失之」，你追求就得到，不追求就失掉，所以說「求在我者也」。除此之外，人亦可以追求財富、名譽、健康等，這些固然要「求之有道」，以合理的方式去追求，但最終得不得到，卻有命在焉，並非可以完全由自己決定，故謂「求在外者也」。顯而易見，把人生的追求放在自己可以決定的義之上，「是求有益於得也」；放在自己不可以決定的命之上，「是求無益於得也」。有時候我們覺察到命限的存在，都會有無可奈何的感受，如此便不是真正的「知命」。唯有在人生中努力盡義，才能具體真實地體認到義的界限，換句話說，不管你怎樣努力去做該做的事情，卻並不保證必能成功，能否成功是有命在焉的，明白這道理，你才能坦然面對，才能真正的「知命」。不知命的人，當遇到逆境時，往往會怨天尤人。

人若能知道義命分立，便不會不盡義或做不義的事而諉過於命。例如沒有盡力溫習，考試不合格，卻把這個結果說成是命。又如十號颶風信號生效時，仍冒險去滑浪，卻藉口說死生有命，結果溺斃，這也是諉過於命。死與不死固然是命，但應否輕率地把生命置於危險的境地卻是自己能決定的、應不應該的義的問題。你不能做了不應該做的事，卻硬把責任推給命，諉過於知也是不知命（亦不知義）的表現。

知命以後，我們就能「正命」、「安命」，亦即是運用自己持守的義（應該如何的信念）來應對生命中種種的順境或逆境，即是「以義安命」。人固然不能控制命，但卻可以選擇以怎樣的態度去面對命，這個選擇是義的問題，是人自己能決定的。命的事實雖然不能改變，但命（對我而言）的意義卻可以轉變。譬如一個人遇到意外斷了雙腿，當然很痛苦，但事實無法改變，這是命。我們若不知命，就會怨天尤人、放棄自己；若知命，就會以應該的態度來坦然面對，雖然很困難，卻可以做到。事實上很多傷殘人士仍能活出亮麗的人生便是最好的證明。如果我們學懂無論遇到順境或逆境，都以應該如何的信念來應付，往往可以把事情由消極轉化為積極，這是中國人面對生命中不能夠控制的命限的智慧。

社群

親親、尊尊

儒家認為社群大致分為兩類：跟自己有血緣關係的，與跟自己沒有血緣關係的。跟自己有血緣關係的叫「親」，五倫（父母、君臣、兄弟、夫婦、朋友）中的父母、兄弟是血脈相連的親人。夫婦雖然沒有血緣關係，但通過通兩姓之好而生育了下一代，就由非自然關係進入自然關係。有子女的夫婦如想離異，應該慎重考慮，因為子女的血緣是跟父母連繫的。對於親人，我們應該親愛他們，這叫「親親」。考慮到人的存在境況及能力有限，儒家認為人親其親，有其遠近親疏的道理。打個比喻，人有限的生命就像一根蠟燭，點燃時，它的光能照亮別人，它的熱能溫暖別人，這是前面講過的成己成物的意思。然而大家都知道，最接近蠟燭的地方是最亮、最暖的，遠一點的便沒有那麼亮、那麼暖了，再遠一點就更可能光照不到了。同樣，人的存在境況及能力有限，所以遠近親疏是很自然的。舊社會中喪禮的五服，即斬衰、齊衰、大功、小功、緦麻，就是要體現親親中遠近親疏的道理。

當然，儒家教人親其親，並不表示若非親人就不愛。相反，儒家所提倡的正是把人把仁愛從血親的家庭「推」向非血親的社會，試問人若果連家人都不愛，怎麼可能去愛路上的陌生人？對與自己沒有血緣關係的人踐行仁愛，最基本的表現就是尊重，尊重別人對社會作出的貢獻，這叫「尊尊」。尊其尊，意思是我們應該尊重社會上有尊崇地位的人，因為他們對社會作出了莫大的貢獻。由此推之，我們亦應該尊重每一個對社會有貢獻的人，而且對不同貢獻的人應有不同的尊重方式，這就是所謂「尊尊之等」。尊尊之等，與遠近親疏的「親親之殺」，共同構成了儒家對社群最根本的看法。

必須指出，儒家很早已經認識到社會分工的觀念。孟子有「勞心者治人，勞力者治於人」的分別；荀子更明白地說，人的「群」有「分」，然後才能「和」，才能「一」。「和一」就是一個和諧的社會，同時也是一個有差別（有「分」）的社會。儒家主張「和而不同」，「和」與「不同」放在一起，因為只有不同才有和諧與否的問題，若所有東西都變成一樣，就無所謂和諧。社會上不同的人有不同的職能，各有差異，若所有的人在社會上都受到尊重，則我們的社會就是一個由

不同職能的人，共同組成的有分級、分別的和諧社會，這是儒家很早就體認到的道理。

對等關係

在先秦儒家學說中，和諧建築在人際間彼此對等的關係上，社會分工各盡其責，勞力者與勞心者並無從屬關係，雖然上司下屬有別，但下屬並不屬於上司，任由上司勞役，而是上司、下屬各自在其工作崗位努力盡責，在對等的關係中和諧地合作。孔子說「君使臣以禮」，君主以合符禮的方式來役使臣下；「臣事君以忠」，臣下則以忠心來服事君主，這是對等的關係。孟子說得更清楚，「君之視臣如手足」，手足是身體一部分，如果上級當下屬如手足一般，「則臣之視君如腹心」，下屬會把上級當成是比手足更重要的腹心來回報，推心置腹，以報知遇之恩。這是互相對應的、仁愛的關係。如「君之視臣如犬馬」，只視為工具來利用，「則臣之視君如國人」，國人即路人，路人的意思就是可以隨時跳槽，蟬過別枝，另投明主，大家沒有甚麼感情。如果「君之視臣如草芥」，即當臣子是地底泥，那結果就是「臣之視君如寇讎」。

漢代以後，為了鞏固君主家天下的思想，這種對等關係變成了從屬關係，即變成了尊卑關係，卑的從屬於尊，下的從屬於上。漢代政治化的儒家，採納了法家韓非的「三綱」——「君為臣綱，父為子綱，夫為婦綱」來維持以男性的夫權、父權及君權為中心的家族社會和君主制度。後來更有君要臣死，臣不死視為不忠，父要子亡，子不亡視為不孝等的話，其實這些話出現的時候很晚，有學者考究以為要到明代才出現。父要子亡，子不亡視為不孝，這並不是孝道，按照儒家，這是不合理的。孔子教曾子小杖受、大杖逃才算是孝，正是最好的反證。試問為人父母者怎忍心要置兒女於死地呢？若父母因一時怒火，子女任由打殺，豈不是陷親於不義，這時趕快逃開才是孝。父母慈愛子女，子女孝順父母，在儒家思想中亦是一種對等的關係。

不過正如之前已提及過，儒家的仁愛沒有利益計算，並且能夠推展至親人以外的。我們雖然先愛親人，卻並非因為他們是親人才愛，否則就變質為「利愛」。儒家的仁愛是無條件的，是從親人開始體認的，「孝悌也者，其為仁之本歟？」從家庭開始，卻並不限於家庭，若我只愛家人，不愛其他人，那是自私，儒家並不提倡這種愛，而是主張「親親、仁民、愛物」。在中國家族社會中，「仁愛」有

時會被扭曲，就好像巴金的小說《家》、《春》、《秋》中，不少角色之間的愛都有利益的、集團的、家族的考慮，實在都扭曲了儒家原來的想法。無疑，當涉及到人的存在境況，特別是人的能力有限時，假設親人與路人的情況一樣而我只能施愛於一人，則施愛予親人而捨棄路人是合理的。設想如果只有一碗飯，得則生不得則死，我們用來救路人還是救家人？答案當然是救家人了；那這碗飯給父母還是給兄弟？答案當然是給父母。但再下來，只有一碗飯，救自己還是救父母？若答案是救自己而不救父母，則可知所謂的愛，所謂的親其親，說穿了，不過是自私自利的擴大；父母、家族只是利益中心的擴大，到了生死存亡的時候，一定會先自救，家族也要讓路，這是自私，不是儒家的主張。儒家的仁愛、推愛絕不是以自利為中心的親緣主義（parochialism），儒家認為人為了生存先救自己，犧牲父母是麻木不仁的，不要忘記，仁者，愛人也，不是愛己也。這個問題，明代學者王陽明的《傳習錄》有仔細的討論。

仁政德治

基於對等的關係、親親尊尊的社會觀念，儒家對於理想的社會政治有一套看法。我認為很多人誤解了儒家的政治理想，好像「仁政德治」，大家讀《孟子》第一篇（〈梁惠王上〉）開首，「王曰：『叟不遠千里而來，亦必將有利於吾國乎？』孟子對曰：『王何必曰利？亦有仁義而已矣。』」大家讀了之後，就認為儒家說的是「仁義」的治國理想。如何以仁義治國呢？流行的解釋是託付於聖君賢相，只要皇帝有仁德之心，做仁德之事，便能好好管治天下了。但這種想法可行嗎？合理嗎？首先，一個有道德的人，卻可能是一個很壞的執政者，他可能沒有辦事能力，卻總是說鞠躬盡瘁，死而後已，死也不肯退位讓賢，這就很麻煩了。現代人認為政治的關鍵是管治者的才幹、能力而不是道德，因為政治生活和道德生活是兩回事，能管好家庭、令家庭和諧的人，並不代表就能勝任政府要員或管理一個部門。再說，一個既有道德又有能力的聖王，實在千載難逢，試問孔子、孟子、荀子身處春秋戰國禮壞樂崩的時代，諸侯王都是爭名逐利之輩，他們會天真到將政治理想寄託在難得出世的聖王上嗎？儒家的政治學說並不這麼簡單。

其實，「何必曰利？亦有仁義而已矣」是說，政治的目的並非為了競逐利益，而是要讓每一個人能夠在社會上發揮他的才能，並獲得應有的尊重，含有道德在內。「仁義」就是彼此關懷、相互尊重，整個政治和社會制度的設計都應向這個

目標發展，追求和諧的社會。

不過儒家並非只唱高調而不講利。大家如果認真讀《孟子》，當中齊宣王說「寡人好色」、「寡人好貨」，即自己既好色，又貪錢時，孟子教他不要自私，要「與民共之」，而不是教他不要好色、好貨。正因為統治者好色，所以要明白「色」的重要，要在自己的管治之下，讓人民都有美滿的婚姻，這是他應該做的事情，也是仁愛的表現。統治者既然也「好貨」，大家都喜歡錢，那麼施政的時候，他就應該讓所有人豐衣足食，獲得足夠的物質財富。講利益而能「與民共之」，便不是一己的私利而是天下的公利。由此可見，儒家從來沒說過物質財富不重要，大家常以為孔子說「富貴於我如浮雲」，其實孔子是說「不義而富且貴，於我如浮雲」，忽略了後面這句話，將儒家思想變成不食人間煙火、唱高調是不正確的。

那麼儒家的社會政治理想能夠如何實踐？為甚麼只有仁德的心並不足夠呢？因為不是每個施政者都懷有仁德之心，亦不是每個施政者都懂得如何將之表現。仁德之心必須客觀化成為一套可以落實執行的政策，這樣就算是沒有或不知如何表現仁德之心的施政者，都可以在這套政策的規約、指導下逐步學習，走上正確的路，這套政策，儒家名為「王道」。

王道政治

王道政治和個人修養是兩個不同的層面，即修己與治人。一個君子，要求自己應該很嚴格，但對別人要寬容，即所謂律己以嚴，待人以寬，這是儒家在個人生活層面上對君子的要求。政治層面所關注的，不是追求進德修業的君子，而是為求生活溫飽的黎民百姓，這就不能唱高調。孟子說：「無恆業者無恆心」，一般人若連飯也吃不飽，如何談人生意義、道德規範？沒有物質的基本滿足，難以跟民眾去講道德，所以王道政治的第一要務是「為民制產」，要令每一個人的生活得到基本保障。古人還有一個智慧，就是把錢藏在人民那裏，當敵人來侵略時，就不會一下子將國家掏空，相反如果人民很窮，沒有抵禦能力，他們就會舉手投降。荀子說得好：「聚斂者，召寇、肥敵、亡國、危身之道也，故明君不蹈也。」最好的政策是讓人民富裕，「藏富於民」，若有敵人來犯，人民自然會組織起來抵抗。

為民制產只是第一步，接下來還是要講道德。貧而怨，人沒有錢固然會「發

窮惡」；但富而驕，有錢沒有道德的話，則很易放縱。如此看來，有錢沒錢都很麻煩，是故保障了人民的生活後，便需要教育，所謂「先富而後教」。教育從來都是儒家最重視的，理由是：不教育人民，卻在人民犯錯後處罰他，那是害他，因為他沒有知識分辨對錯，是為「罔民」，「不教而殺」更是「虐民」。即使人民清楚知道法律禁止甚麼行為，若沒有教養，則他們之所以不犯法亦只是為了免於刑罰，而並非打從心底裏認為犯法是不對的、不應該的、不道德的。相反，若有教養，人民有是非之心、羞恥之心，則某些行為儘管法例沒有明文禁止，他們還是會主動覺得不應該做、恥於去做，這就是為甚麼孔子說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」教育是改變人心最大的工具，而改變人心就有機會改變現實。教育是一種良心事業，任重而道遠，一代的教育可以改變整個社會的風氣，我們不能輕視教育的影響。

另外，施政者要照顧社會上的弱勢群體。孟子說「文王發政施仁」，必先是鰥寡獨孤，必先是「天下之窮民而無告者」。荀子亦說「五疾，上收而養之」，養之最好的方法並不是給他綜援，而是「材而事之」，為殘疾的人找一份適合的工作，令他活得有尊嚴。當然，對那些完全沒有工作能力的人，還是要「官施而衣食之」。這是儒家特有的「仁義」為本的政治思想，在古代希臘哲學如柏拉圖的《理想國》、亞里士多德的《政治學》中是找不到的。

民本政治

依上述仁政德治的解釋，順理成章，儒家認為政治的基礎是人民。《孟子》〈盡心下〉說：「民為貴，社稷次之，君為輕。」人民最珍貴，因為政治的目的，是要讓每個人能發揮所長，有所貢獻，獲得尊重，達致仁愛、和諧的社會；「社稷」是祖宗神、土地神，泛指過去留下來的典章制度，比較次要；君主的重要性則排在最後。下面的一句是「是故得乎丘民而為天子；得乎天子為諸侯；得乎諸侯為大夫。」有人一讀到這句，就說儒家提倡民主政治，這是過度的詮釋。這幾句話的意思是，得到天子的分封就成為諸侯，得到諸侯的分封就成為大夫，而得到一般人民的擁戴就能做天子。事實上，中國歷史從沒有出現過民主選舉制度，有很多人都把「得乎」解釋為「取悅」的意思，即取悅人民的人可做天子，取悅天子的人就可以做諸侯，取悅諸侯的人便可做大夫，孟子的說話並沒有天子是由人民選舉出來的意思。

無論如何，儒家認為民本政治的體認非常重要，這亦與「正名」的理論密切相關。有一次，齊宣王問孟子究竟有沒有湯武革命（「湯放桀，武王伐紂」）這回事，他以統治者的立場，質疑湯武造反、弑君篡位。孟子不同意，表示從未聽過湯武弑君的說法，湯武革命是因為統治者殘賊仁義，把天下當成自己的財產，這種獨裁者已不配稱為「君」，而是「一夫」，所以湯武革命只是「誅一夫」而非弑君篡位。只有君主盡了做君主的責任，以民為本，做到名實相符，臣民就不應該造反；但若果君主沒有做他應該做的事，他就沒有資格再被稱為君，要幫他正名，叫做獨夫，臣民可以革命將他推翻。

執政者的德性及精英的政治參與

中華文化很強調執政者應具備相稱的德性（或能力），若為政者不具應有的德性，那麼無論制度如何健全，他仍然有擾亂政治的可能。但這並不等於提倡人治，相反，正如前面所講，儒家的王道政治本身是一套客觀的制度：為民制產、藏富於民、先富後教、照顧貧窮無告者等，只不過在提出王道政治之外，儒家也注意到人在政治中的重要性，特別是執政者的言行對人民起着十分重要的示範作用。試想若執政者德行有虧，其身不正，人民有樣學樣，便會亂作一團，更嚴重的是執政者無法取信於民，不管你的政策好壞，人民都一律懷疑，無法信任，施政就舉步為艱。孔子「民無信不立」的話，在今天絕未過時。明白儒家為何強調執政者的德性，荀子「有亂君，無亂國；有治人，無治法」的話，便應該從這個角度來解讀。總之，儒家不是只講人治，否則人存政舉，人亡政息，又有甚麼用。

對於人在政治中的關鍵作用，儒家還提出精英參與的重要性。在知識領域中，我們信賴精英、權威，所以有病便得看醫生。同樣道理，在政治領域中，精英的參與和意見是否應該比一般人的參與和意見更值得重視呢？儒家的精英主義，對現代以一人一票來決定事務的民主政治是有衝擊的。假如社會有一百個人，一個是孔子，其餘九十九個都是偷生淺知的人，進行民主投票，結果可能是孔子跟着九十九個人的決定去做，但孔子的想法可能更合理、更可行、更能為人民帶來福祉。當然，過去儒家心目中的精英都是以天下為己任，「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，今天我們卻可以懷疑精英都是人，都不過是為了一己的利益，賦予他們太多的權力，會造成濫權、腐敗。如何在善用精英與防範權力敗壞之間取得平衡這個問題，值得我們深思。

國際關係

不少西方學者喜歡在儒家的典籍中尋找政治理論的資源，可惜中國學者反而比較忽視自家的寶藏。儒家發展到戰國時代，已有很完整的「天下」的概念，與今天的國際關係相若，我們比較熟悉的是「王道」與「霸政」。如果用儒家的標準，今天的美國絕對是「霸政」，「以力假仁」，雖滿口仁義，骨子裏卻是以強大的國力為後盾。儒家認為只有「以德服人」，才能「王天下」。王天下不是一統天下，而是建立一個講道理、講道德、講信修睦的國際格局。從現今國際政治的情勢來看，能踐行「以德服人」政治理想的，大概可能只有聯合國了。不過，聯合國在某個意義上是大國壟斷，如果各國平等相待的話，聯合國或者就能維持一個講道理、以德服人的國際格局，達至所謂「王天下」的理想。

儒家對維持國際關係的另一個觀念——「義戰」，是大家較少注意的。先秦儒家不主張打仗，但並不反對所有的戰爭，關鍵在於戰爭是否正義。正義的戰爭絕非覬覦別國財富進行侵略，而是當別國人民被殘暴統治，活在水深火熱中，便應拯救他們，去「弔民伐罪」，那是義戰，有點像我們今天以武力實行的人道救援。孟子更明白地指出，義戰與否可據客觀指標判別，譬如說，當王師（相當於現今的維和部隊）進入那個水深火熱的國家時，如果人民「箪食壺漿以迎王師」，那就表示這確確實實是場解救人民的義戰；相反，如果人民以武力反抗，是否義戰便大有可疑。又如果軍隊開進國家後，「殺其父兄，係累其子弟，毀其宗廟，遷其重器」，便是赤裸裸的掠奪。王師的職責是救助人民，幫助他們重建秩序，「謀於燕眾，置君而後去之」，故要有退兵的時間表。

天地萬物

利用厚生

中國人很早已認識到人要生存，就得有效地使用自然環境的資源。先秦時代，諸子百家的文獻，不少都提及對待自然應有的態度，其中一個主要的觀點是，利用自然資源之餘也要厚待它，所謂「利用厚生」。厚生，即是厚待自然本身的生機，讓自然生機勃發，人才能有所利用，利用完還需要厚生，不可隨意濫用。

成語「一網打盡」，意思指在池塘打魚的時候，不應一網便將所有魚都撈上來，將大魚、小魚都撈上來，不厚待自然的生機，日後的魚穫便沒有保證了。孟子說「數罟不入污池」，亦是說魚網不要織得太密，網眼的大小應該在於讓已成長的大魚游不出去，但未成長的小魚可從中溜走，所以有「網開一面」、「漏網之魚」等成語，這全都是有關如何保育環境的詞語。至於怎樣才能在利用自然資源的同時又厚待它呢？這就必須依照自然變化的規律，「謹奉天時」，根據四季氣候的不同，恰當採用合時的自然資源，並且只要足夠就行，不要無節制地濫用。其實厚生這個概念至今仍然適用，很多國家有休魚期政策、禁止捕殺瀕危的動物便是很好的例子。厚待自然的生存，即是追求自然資源的可持續使用。

客觀了解

中國人除了利用自然，還會了解它。先秦時候，已經出現以氣化、陰陽、四時（春、夏、秋、冬）、五行（金、木、水、火、土）等觀念來解釋宇宙變化的理論，秦相呂不韋編的《呂氏春秋》就是一個典型的例子。雖然這些理論很多，不盡相同，但都同樣認定宇宙由陰陽消長、四時迭運、五行生剋所構成的一個有機整體，而且自然與人事有着對應的關係，漢代便十分流行天人感應的說法。這種前（現代）科學的宇宙觀，對中華文化影響深遠。例如中醫學理論便是建立在這個基礎上，把人體分為金、木、水、火、土，對應肺、肝、腎、心、脾，這不單指特定的器官，而是包含經絡系統在內的功能區，它們互動互補，相生相剋，構成一個有機的健康身體。中醫的理論與現代西方醫學所認識的機械式宇宙觀截然不同。機械式的宇宙觀認為人體是一部由不同組件構成的機器，各組件可以切除或更換，手壞了，便切了它；腳壞了，切了它；心壞了，以前不能切，現在可以換了，好像更換零件一樣。中國傳統的有機體宇宙觀，把世界看成是由差異構成的和諧，所謂「太和」，就像人類構成的社會一樣。天地萬物都是分工合作的，例如種子、泥土、雨露、陽光、蜜蜂等合而造成植物的生長，萬物分工合作的結果，造成既變易多端又相互平衡的生態。進一步說，中國人認為天地萬物不斷榮枯，正充分體現了一股仁愛的創造力量於其中起作用。這股創造力量令四時有序，萬物得其位置和育養，生生不已，是最大的仁愛。

超乎利用的愛物

除了了解世界，我們還可以愛它。我們愛親人，推廣出去，也愛陌生人，再進一步，把愛推到人類以外。《孟子》記述了齊宣王因為見到快被宰殺作祭祀的牛哀鳴戰慄，不忍心就放了牠，這是對動物的愛。我們也可以愛植物。不少深綠（deep green）的環保人士告訴我們其實植物也有感應，多和植物說話，植物會生長得更茂盛。愛死物也可以，用王陽明的例子，「墟墓興衰」，我們看見了殘破荒廢的歷史建築，也會發思古之幽情，想像它在全盛時期的模樣，感受它現在英雄遲暮的悲涼。這是以仁愛之心和死物感通。按照儒家的說法，感通的心可以推至一切事物，最後，「仁者與天地萬物為一體」，用現代的說法即是愛護這個世界。如果說「天人合一」是中華文化精神價值中最重要的觀念，那麼仁者與天地萬物為一體就是當中一個最主要的意思。「為一體」並不是說我們變成了天地萬物，而是說仁愛使我們把天地萬物當成自己身體的一部分，同體痛癢，休戚相關，可以說，是天地萬物擴大了我們的生命，天地萬物成了我們生命的一部分。對於人類以外事物的情感，我們往往先擬人化，再投射愛。以人的名字為寵物起名，或說「地球伯伯生病了」，這就是孔子說的「能近取譬，可謂仁之方也已」。

天道

上面說中國人認為萬物都有自己的位置育養，然後相互平衡，構成一個有機和諧的整體。中國人進而在這種認識中體會到創生的力量，《易傳》〈繫辭下〉說：「天地之大德曰生」；《中庸》說：「天地之道，可壹言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。」天地萬物的生長，有一股創造的力量於其中起作用，這力量有很多不同的稱謂，如「天道」、「天理」、「天德」、「太極」、「無極」等。因這創造力量的緣故，萬物的變化才能如此井然有序，循環不已，所謂「一陰一陽之謂道」（《易傳》〈繫辭上〉），所謂「物無妄然，必由其理。統之有宗，會之有元。」（王弼《周易略例》〈明彖〉）。在天地萬物當中，我們一方面看到一個自然世界；另一方面，通過自己的關懷、感通，擴大自己的「大我」，使眼見的花草樹木，陰晴圓缺，都彰顯了另一種意義：它們不單是自然現象，其背後有一股創生力量在運作。

毋庸置疑，現代人對天道的體認大有隔膜。樹就是樹，有甚麼創生力量。但

這真的那樣難以理解嗎？當我們觀賞畫展時，那幅畫呈現了甚麼？是顏料化學成份堆在畫布上？不！我們看見的是美，是畫表現出來的意義。透過藝術的訓練，我們能欣賞畫的美。同樣道理，人能擴大對天地萬物的感通，看到的花草樹木，不是植物學意義的樹木，而是生生不已的創造的意義和價值。現代科技造就的人工環境，使人與大自然愈隔愈遠，我們愈來愈抗拒和大自然交往，下雨的時候覺得煩，又要打傘，又怕淋濕衣服，但其實下雨不正是天道親吻大地的過程嗎？空氣和水是我們生存的必要條件，若不下雨就糟糕了，沒有水，地球就完了。我們下次和情人在雨中漫步，試一試不打傘去領受下雨的感覺。對中國人來說，春有百花秋有月，夏有涼風冬有雪，都是宇宙生生不已的呈現，是一種最大的仁愛，這就是中國人所說的天道。

中國傳統對人有兩方面的態度，一方面認為人很重要，另一方面又要人警惕不應自大。人很重要，因為在天地萬物當中，惟獨人才能明白天地萬物創造的意義和偉大，只有人才會追求「意義」，亦因此只有人才有文化、歷史。豬和石頭也有歷史，但那是人替它們寫的，放在圖書館。只有人才會追問生命的意義、人與人關係的意義、人和天地萬物之間的意義，最後感嘆天地萬物造化的神奇和生生不已的力量。既然人如此獨特，能理解天道，就要幫助自然界維持其和諧與平衡。《中庸》叫人「參贊天地之化育」，就是這個意思。

既然人在天地萬物之中如此重要，就更有責任好好地活得像個人，不要像動物。但另一方面，人不可以自大，須知道人只是天地萬物中的一份子，也是有限的存在，也有生老病死。一個人不管如何偉大，不管如何留名歷史，比起那亙古常存的天道，實在是微不足道，正如宋儒程明道說：「雖堯舜之事亦只是如太虛中一點浮雲過目。」

從以上可見，中華文化中的天道思想教我們建立正確的人生觀。人在生時，要追問自己生命的意義，替自己尋找方向，安頓生命，好像大海中的船要有目標、要泊岸。死亡亦是人生的一部分，是人生的終點，這倒真是人人平等。人生的終點是怎樣的呢？要看起點在哪裏，所以「未知生，焉知死」，人生走過怎樣的路，才能真正認識死亡作為終點的意義。

中華文化在學與教中的運用

學習先賢的智慧

喜歡辯論的人，往往言詞敏捷，能夠運用心戰，以攻心為上，逐步引導對方說出自己預期的話，是最厲害的言辭技巧。如果我們想學這些，應多看古文。孟子、墨子是中國辯論的老祖宗，墨子所有文字都用辯論的方式，逐步引導讀者進入他要辯證的議題。作為語文老師，我們可從文章結構入手，例如分析《齊桓晉文之事章》（《孟子》〈梁惠王上〉）孟子游說齊宣王的厲害技巧，他一開始就利誘齊宣王，提出「保民而王，莫之能禦也」，並直言齊宣王可以做得到。接着再從齊宣王的生活經驗入手，引用牽牛過堂，牛哀鳴穀觶，齊宣王不忍而放牛的例子，說明這就是仁心。之後孟子談仁術，指出實踐仁政的措施。孟子再說王道，令齊宣王主動提問「此心之所以合於王者，何也？」為甚麼仁心可以變成王道政治，可以天下無敵？孟子乃借機申明「不為」與「不能」的分別，提出有仁心者必然有仁術，並提出推恩的道理和具體推行的方法，例如「為民制產，先富後教」等，這是高度的智慧。

文化教育要有開放的心靈

我們要批判地繼承中華文化的精神價值，並要持開放的態度，允許學生提出問題。我們要做好準備，面對學生不同的發問。仍以《齊桓晉文之事章》為例，學生可能會問的第一個問題是羊和牛有甚麼分別？齊宣王對牛有惻隱之心，對羊卻沒有，這算甚麼仁心？孟子說「聞其聲而不忍食其肉，所以君子遠庖廚。」孟子這個說法不是沒有道理的。我記得小時候，看見雞販拿起雞，倒轉牠，割牠的頸放血，再倒吊一會，通常會等到牠沒有知覺，才放進沸水中去掉雞毛。但有時雞販因為太忙，會把一大群雞放進盛滿沸水的桶內，讓雞在裏面掙扎，被沸水「灼」死。如果看見這樣的殺雞過程，我們還會吃雞嗎？大家還能下嚥嗎？同樣，屠宰田雞時，看到魚販先斬了牠的頭，然後「剝」牠的皮，這時我們大多不會再有興趣吃田雞飯、椒鹽田雞腿了。但看不見的就能殺，這又是不是虛偽？既然儒家主張仁者與天地萬物為一體，那照道理是否所有儒家學說的信奉者都應該是素食者，因為我們不應一邊吃牛，一邊說愛牠，那是虛偽。再想深一層，既然草木亦有生命，那即使吃草而不吃肉也還是虛偽。宋明理學家曾討論過這問題，並批評

佛教徒不殺生，但吃草不吃雞，還用草去餵雞或動物其實是虛偽的。這些追問，不容易有答案，但能引導學生逐步去思考，正是中華文化教育所應追求的教學目標。唯有這樣的教與學，我們才能真正繼承中華文化精神價值中那些有用的思想資源。