

從整體性與個體性的融合 論中國文化的現代化^{*}

吳展良

中國現代史充滿了衝突、挫折與起伏，其思想與文化的發展，也充滿了矛盾與疑惑。如何溝通傳統的思想與現代社會及文化，是現代中國人必需長期探討的問題。什麼是傳統的思想的核心內涵？什麼又是現代社會與文化？針對這個問題，錢賓四先生曾經非常精闢、非常深入地指出中西文化與思想的根本特質。錢先生認為：中國人的思想與心靈，有一種較重視整體的傾向，近代西方則有偏重個體的傾向。¹這番話講得非常精闢。舉凡中西人生的內外生活的各方面所偏重，幾乎都可以用這番話來概括。錢先生又曾說，並不是中國人不重視個體，西洋不重視整體，只是文化有一個比較偏重的方向，而中國人比較偏重整體，西方人則較重個體。他所指的是大傳統，一個文化的主要的傾向。本文將本於這個觀點來分析中西傳統及中國文化的現代化。其中不免加入不少個人的詮釋，錯誤之處，應由我來負責。

從人生價值的基本取向來看，中國人最重視的是「仁」，仁是禮與義的根本。仁指的是人與人之間的溫情厚意，從人與人之間的溫情厚意建立起人與整個世界的關係。不僅對社會、對人類，還要包括大自然，所謂民胞物與而贊天地之化育。古人論仁首重孝，從孝心一路擴充出去，仁愛及於鄉里、社會與國家、天下。仁與孝是中國心靈的中心價值。表

^{*}發表於《錢穆先生紀念館館刊》第三期（1995.8，台北）

現在實際生活上，中國人以家庭、家族為重，重視孝友睦淵仁恤，重視敦親睦鄰，重視整個宗族、社區並進一步講求忠君愛國。歷史上的理想人格典範：殺身成仁，捨身取義，都從這個價值取向而來。相形之下，西方現代人生的個人及個性主義傾向則非常重。人生的價值，人與人之間的關係，主要為了個人與個性的完成，以個人與個性的完成作為人生終極的價值。與此衝突的，如果是婚姻遭遇困難則往往離異，如與社會發生衝突，則仍應堅持自己的基本權利與個人特質。較不強調為了親人、家庭與社會犧牲自己。

不僅在人生價值，乃至在宇宙人生觀的各方面，中西方的思想都明顯有一偏於整體、一偏於個體的傾向。這二種相當不同的態度或取向的基本成因是什麼？其本質特性為何？必須透過歷史學的考察，才能明白。中國人重視整體性的成因，從現代學術的觀點來看，不僅要考慮其思想上的起源，尚需考慮整個社會、經濟、政治乃至宗教的背景。

首先來看遠古時代中國區域內人類的心靈狀態。考古人類學家認為，遠古中國人的宗教信仰屬於一種「亞非薩蠻教」。其世界觀的特質是萬物有靈論，並且相信人與萬物是可以交通乃至轉化。人、物、天地乃至草木石頭，一切東西均可相通乃至轉化，這已經指向一種整體觀。²

從另一方面來看，中國遠古的整體觀同時蘊藏在氏族化的社會生活中。學者公認古代中國社會的氏族性一直非常強大，早在仰韶與龍山文化時期即已如此，夏代大抵亦然，商代更是一個受氏宗教與氏族政治支配的文化，而周代的封建則本乎擴大的氏族倫理。³古代重視氏族與重視祖先，視生者死與者一體的態度，一直保留在中國社會。直到近現代，氏族與家族始終是中國人整體觀的重要支柱。

氏族文化在周代有了飛躍的發展，而發展出一種成熟的世界觀。周初人將氏族的整體觀擴大到天的層面，跨越了個別的氏族，而發展出一套具有普遍意義的價值體系。這使得周代早期成為中華文化之發展的最關鍵時期。周人認為以前夏朝的人，曾經有德與天命，失其德而後商朝興。商朝人曾經有其德與天命，失其德，同樣失其天命，於是周朝人代興。⁴周朝人在氏族之上提出了一個普遍的天與天命的概念，於是每一個人不僅屬於自己的氏族，而必須認識到在自己的族群之上還存在一個普遍的天。周朝人認為文王因為盛德，所以得了天命，周人才能作天下的領導。可是他們承認其他各族也都有它的地位與意義（故曰：「存亡國繼絕祀」），在普遍的天的概念之下，將異族與異文化融合起來。⁵從這個中心信念所發展出來的周文化，是後來整個中國文化最重要的源頭。它所強調的天命與德性、親親與尊尊的觀念，乃至於所謂分位的觀念，綜合起來成為一種整體論式的世界觀。在這整體裡面，大家（各族、各國）都是天的子民，可是各有其位分，共同完成一個世界的秩序。相應於偉大封建王國的建立，周朝人也同完成一個偉大的世界觀，這是中國式整體觀第一步的完成。

到了春秋時代，孔子將周公制禮作樂的精義提煉出來，並加以進一步的發揮。孔子思想最重要的是指出仁與禮的意義。在孔子的詮釋裡，政治與教化的完成均根源於人對人所本有的溫情厚意，即所謂仁。本乎人心而有人事，大家都愛護與維持整體的福祉，才有所謂禮。在孔子所指出的整體情感與秩序之下，君君、臣臣、父父、子子，人人均有其位分，而得到養護與安頓。仁與禮，正是這個世界秩序與人生意義的關鍵。

古代原始宗教的整體觀以及初民氏族化的整體性傾向，首先擴展到封建式的世界秩序，而後再由孔子提出此世界秩序的核心價值（仁與禮），於是傳統中國的世界觀與世界秩序得以確立，人生的意義和位分

亦得以清楚界定，中國文化重視整體性的取向於此完成。爾後雖有繼續的發展，其基本格局大抵難出此大範圍。

先秦諸子各家所論雖不同，主流的儒、法兩家卻都希望「天下定於一」，墨家與名家亦提出兼愛與萬物一體的主張。春秋戰國數百年的歷史經驗使大家都明白，如果天下缺乏整體秩序則將分崩離析，戰亂不已。於是各家都提出一套重整秩序的方法。其主張雖不同，然而背後都有一種重視整體的思想。

先秦諸子中除儒、法兩家外，對後世思想影響最大的是道家。道家主要追求的境界是：「與天地精神相往來」⁶，人要在大化中順自然之流行而與天地之精神相親接。莊子講逍遙遊，所謂大鵬鳥，「搏扶搖而上九萬里，……背負青天而莫之夭闕者，而後乃今將圖南」。⁷要使自己與天地造化同遊，必經過大其心以至於與天同量而無所礙的境界，而後才能逍遙於天地之中。這依然是一種整體觀。道家思想同時強調，要拋棄常識中此疆彼界的觀念，認識到一切分別物我與彼此的看法其實都離不開人的主觀，所以「聖人不由，而照之於天」⁸。惟有用與整個世界同體的眼光，我們才能明白一切的衝突、執著與煩憂，其實都起於人們狹礙的知見。人生與人世的大道，在於時時「與天地精神相往來」，與大化自然同呼息。合而觀之，無論從宇宙觀、認識論、與人生觀而言，道家思想都代表了中國式整體觀的高度成就。⁹

東漢以降，佛教進入中國。流行於中國的不是小乘，卻是富有整體關懷的大乘佛教。小乘比較以渡化個人，解脫生死問題為中心。大乘則要普渡眾生，其精神是要讓所有的人皆得解脫。所謂「地獄不空，誓不成佛」，以入世間救濟一切眾生苦難的菩薩道為最高境界。同時佛家的宇宙論與本體觀認為世界是一個整體的流行，所謂：「阿賴耶識恆轉如

瀑流」。以一切分別相為假象，而只有整體流行，才是宇宙之真相。各種分別的物象、名言皆為假合，而非根本。這依然是一種整體觀。¹⁰

儒、釋、道三家及先秦諸子大抵都用整體觀來看世界。前述中國古典時期的政治、社會、宗教也建立在整體觀之上。兩方面配合起來，乃使重視整體性成為中國文化的一個基本特性。以下我們將進一步分析支柱中國人的整體觀直至清末的三個結構性根本因素：

- 一、政治上大一統的需要：從周秦以降的政治及思想家大多相信，為了減少戰亂與紛爭，必需大一統。這種信念便代表並要求一種最強力的整體觀。
- 二、農業經濟的基礎：在中國的農村中，一般老百姓過著平鋪而散漫的生活，彼此之間的分化不明顯，同一地區的人生活方式差不多，沒有太多的個體性分化。要使這些平鋪散漫的人彼此相安，要有一個大家都能明白的道理。農民的生活首先必需遵照四時的運行，而同時農業生活賦予大家一種生命觀。「天道」與「生命」都是整體性的。在農業生活裡，人一方面時時看到天地四時的運行，一方面時時看到生命的生長，這都使人們較容易接受一種天、地、人、各種生命一體相通的整體觀。更重要的是，這種農業的生活方式使社會的分化比較簡單，不像現代工商業社會強調個體生命的特殊性。
- 三、強大的家族與宗族組織：除了政治與經濟基礎，還有一個重要的社會基礎，就是家族與宗族。家族與宗族不僅對中國歷史形成期的政治、宗教與世界觀發生了重大的影響，又與農業生活密切結合，而成為中國社會結構的最基本單元。在農業的社會經濟情況下，管轄廣土眾民的政府所能擔負的社會功能非常有限。於

是舉凡治安、教育、醫療、保險、養生、送死乃至地方的自治，一切種種的事務主要都要靠家族與宗族，所以家族與宗族自然成人們在生活裡最主要的認同對象與社會結構的最基本單元。人們的生活處處均在家族之中，並常常擴大為宗族聚居。這種以家族與宗族為中心的生活，使人不會將價值投注在小我，而自然放在整個家族與宗族之上。

以上這幾點：政治的大一統、農業生活、以及社會上家族與宗族組織，是支撐中國文化整體性與整體觀的幾個最重要因素。在此基礎下而有學術思想對此不斷的提倡。從先秦以降的歷代學術思想，無論儒釋道，均支持這種深深扎根於中國社會的整體觀，使其深入中國人的靈魂。

中國的文化整體觀有上述的結構性基礎與文明形成期的淵源，而西方近代的個體觀又如何產生？今天我們面對現代化的問題，傳統的整體觀應否，及能否繼續維持？要回答這些問題，我們必需先對西方個體觀的興起背景有一番了解。

西方人的個體觀可以追溯到希臘、羅馬與基督教傳統。可是在古典與中古時期西方不是只重視個體觀，整體觀的因素或許更強。西方個體觀的傾向，其實要到近代才明顯，可是它確然有其古代文化的淵源。

首先是古希臘的淵源。希臘在一個半島上，周圍是愛琴海，有許許多多的城邦，每個城邦有其特殊的生活方式與歷史傳統，每個人認同的主體是這個城邦。例如蘇格拉底被放逐時，他不願離開雅典，寧可飲毒酒而亡。因為離開了雅典，他的生命與情感也將失去認同與貢獻的對象。然而希臘人雖認同各自的城邦，在城邦之上，並沒有一個能讓所有希臘人共同認同與奉獻的對象。從大尺度而言，這仍是一個分化的景象。然而希臘人的道德中最重要的是公民道德，公民道德是以整個城邦為對象

來訂立的，而不是私人個體的，故其集體性仍相當強。同時希臘神話中有各式各樣的神，神祇們有各種男女的愛慾乃至像人類一般難以言喻或莫名其妙的情緒。希臘神話把人的世界投射到天上，成為一種誇大的想像，每一個神祇的個性都非常強烈。這些神話代表希臘民族的初始心理，一種根本的意向。而這些英雄崇拜式的神話一直影響到近代西方。西方人每當描繪一個人或事物的傾向，或特別的個性時，往往採用希臘神祇的名字。這也代表了西方人自始便有的一種個體化傾向，雖然其中並非只包含個體化的因素。

同時再看希臘的理性主義，這是希臘乃至現代科學與哲學的根源。理性主義固然重視永恆與普遍的法則、理念與本質(essence, substance)。然而理性主義首重分類，企圖將各類事物的本質性、不可替代的要素找出，以利於吾人歸納紛雜的萬象。理性主義又企圖將事物分析到其最根本元素。這種分析觀相信世界的基本元素可以被認識，並可據其對整個世界做出系統化的解釋。希臘哲學以理性所照見的 Idea 或 Form 為分類及分析的基礎。分類與分析把世界或事物劃成分別的、單獨的、特殊的類別乃至不可再分割的元素。理性、科學與觀念論(idealism)因此助長了個體觀的傾向，而對後來西洋學術與思想的發展產生了決定性的影響。¹¹

眾多城邦代表了政治上的分裂，多元擬人化的神祇代表人的情感及意欲的多元性，理性與科學代表人類分割世界以便認識世界的企圖。這些特質仍深刻地表現在近代西方文化之中。

個體化傾向也有羅馬傳統的淵源。羅馬人的世界基本上是由羅馬人統治許多其他民族，而羅馬人沒有真正與其融合在一起。羅馬的法律分成三種，適用自己的是一種，適用於其他民族又是一種，理論上的普遍自然法又是一種。羅馬人並沒有將其他民族變成羅馬人的意圖。三種法

律系統中人的位分、人的權利義務、人與人之間的界限，訂得非常清楚。這種立法的與政治上對非我族類的態度，後也變成西方個體化傾向的重要淵源。¹²

基督教對個體化傾向也有相當的助力。基督教義著重將人的靈魂從罪惡的世界中解救出來，每個人的靈魂最後必須個別地面對上帝的審判。一個人的父親得救、母親得救，並不代表他得救；他得救也不代表他的父母親得救。個人的靈魂歸個人，而靈魂是人最終極、最寶貴與最根本的東西。雖然天主教強調教會，教會組織表現了整體，可是要論教義，還是以個別靈魂的救贖為依歸。

所有古代文明都比較具有整體性與集體性的傾向，可是西方文明傳統則特別具備了許多個體化的因素。前述有關對城邦的認同、對教會的認同、對整個羅馬世界秩序的認同固然也表現整體性，可是其文化傳統已經包含許多個體化的重要因素。到了近代，西方個體性的傾向就更為清楚。首先是文藝復興時期。文藝復興最核心的精神即所謂人的主體性之崛起，這是人對於以人作為一切價值的中心的一種新的自覺。文藝復興時期的代表性人物的生命力都非常旺盛，情慾也很強烈。肯定世界上種種的快樂，想望與追尋。他們的價值觀與中古時代那種出世態度大為不同。這是近代個體情慾、個人理念崛起的根源。¹³

另一個增強個體化傾向的大運動則是新教改革。新教改革打破教會對信仰的壟斷，讓人直接面對上帝，也就是讓每個個體以他最真實的內心與靈魂赤裸裸地去面對上帝。在這過程裡面，個體性大幅增加。所以凡是新教地區文明的發展，尤其在早期，與舊教相當不同。新教徒對個人的義務與權利，對事業的經營，對於人生種種原則與價值、目標的肯定，都表現出非常積極的態度。這不僅受其入世而禁欲與「命定論」式

教義的影響，亦根源於其強烈的個體性傾向，即個人必需直接對上帝負責的信仰。¹⁴

文藝復興與新教改革已初步奠定西方近代文明的基礎，而再往下則有科學革命與啟蒙運動。科學革命與啟蒙運動均本於古希臘的理性主義，而同時進一步由自然中尋求經驗的佐證。其主要特色在於：

- 一、不斷地尋求事物的「共相」（form），以便於系統化的分類，並以之為進一步分析的基礎。
- 二、在前述的基礎上，探尋一切普遍性的律則。
- 三、企圖把複雜的世界簡單化成一些基本的元素與原理。

這些態度都源於希臘，而得到進一步的發展。在此過程中，他們不僅要求得系統化的分類體系，並且要企圖世界作窮根究底的分析。其所謂分析不是分類，而是找出現象背後的元素與主宰規律。故其探討基本元素與原理的心志非常強烈。隨著科學與理性的發展，西方人發現化學元素表，把世界一切物質離析成一百多個元素，在物理上則分割到原子，乃至電子、質子、中子；而電子、質子、中子猶有不足，乃進一步分割到種種基本粒子。研究自然科學如此，研究社會也類似，都企圖找出政治上、經濟上、法律上最根本主宰的元素與原理（Principle 在英文原意是指第一的、不可再分、不能由他物造成的東西）。這些元素與原理，被認為是人類所應掌握的最終極、最實在的對象。

系統化的分類與分析，將源自古代信仰中的一體混成、人與自然可透過一種有機或有靈的方式來互相溝通乃至轉換的觀點徹底打破，而把整個世界分割成一個一個類別與元素。相應於這樣的原子觀，（通常稱

為啟蒙時的 atomism），近代西方在個人生活上強調個人的人權，強調個人不可分割的、不可剝奪的一些基本價值與權利。¹⁵

啟蒙運動之後有浪漫主義，浪漫主義的一大特色是對於個體性的強調。浪漫主義者強調個體性主要是因為啟蒙運動的哲人太過於強調普遍性，而忽略了任何人、事、與群體都有其生長變化的歷程，與由之而來的，不可磨滅的特殊性。對於浪漫主義者而言，發展這種特殊的個性（individuality）至其意義的極致，乃是人類應當努力的最高目標。這是西方現代的個性主義（individualism）最重要的根源。

浪漫主義、啟蒙運動、新教運動以及文藝復興奠定了西方近代與現代個體化世界觀的基礎。（工業革命及經濟生活的進步，則進一步強化了這種世界觀。）至於增強並支撐著近代西方個體觀的社會結構則可以分為以下三個面向：

- 一、高度分工的工商業體系：在高度分工的經濟體系之下，社會每一分子必須互相配合才能建立一個有高度效率的社會。個人在現代社會裡的生活與農業社會大不相同。個人的專業不同，為了因應其職業，所需要表現的才能與創造力也大為不同。個體必須在這在分工體系裡不斷表現他的才能以求得更多的報償，而整體經濟社會生活亦為之向上，在此體系內每個人的生活水平也因而不斷提高。這使得西方近代表現出豐盈的活力。此種強調個體自由的經濟體系，展現出人類前所未有的創造財富與文化的能力。
- 二、都市化的生活：現代的城市生活以分工為基礎。在現代城市生活裡，每個人生活的內容與交往的對象和周圍的人通常都不一樣。鄰居之間並無太多東西可共享或交換，大家過著個體化的生活。

三、民主政治與議會政治：民主政治將每一個人視為最終的價值，每一個人應當堅持自己在政治、社會、與經濟上不可剝奪的基本權利。由於大家的共同要求與抗爭，才能將傳統社會中那種從上而下建立的統治方式改換過來，變成由下而上的建立秩序與政治結構。在民主社會裡對於個體的尊重，以及對於個人權利的維護是根本原則。

簡而言之，近代西方文明的個體化傾向，以下列三方面為其政、經、社會的基礎：一、現代經濟的高度分工。二、都市生活所產生的分化現象。三、民主政治對於個體的重視。由是觀之，傳統中國整體觀，與西方近代個體觀的衝突，實在非常嚴重。傳統中國的整體觀建立在農業經濟與農業生活，大一統的政治（其政治的秩序，基本上是由上而下），與在農業經濟底下的一種家族與宗族式的社會組織之上。在現代工商業式高度分化的都市生活中，乃至民主社會的個體化情況下，要維持傳統的整體觀實有其困難。因此我們必須問：中國現代化的道路在那裡？在現代化的趨勢底下，傳統的整體觀要如何調整，我們應如何看待西方的個體化趨勢？

關於這些問題可以有很多不同的回答。對傳統有濃厚情感的人，會認為保持傳統中優良的精神與價值是首要的考量。然而我們也應了解，現代化的核心正是以工商業化與高度分工來增加生產力。這種生產方式的變革是必然也已然來臨。隨著工商業化與經濟的高度分化，農村式的生活退居次要，原來的宗族及家族的生活退居次要。人變成了都市裡的個體。至於民主政治，則是人類所共同追求的良好制度。隨著生產力的增加，都市化與民主化的發展，個體與人的分化是一個不可避免的趨勢。而且這不僅是趨勢，它對於人類在經濟、社會、政治、文化的生活，乃至於許許多多其他的方面均有其積極的價值。在這種情形下，我們看到

原來支撐中國人的整體觀之核心要素——傳統的社會、經濟、政治基礎正在崩解，傳統的世界與世界觀崩潰，中國人的心靈自然感到失落與痛苦。我們應如何面對這個挑戰呢？首先我們應進一步地檢討現代化與個體化趨勢的意義與問題。

西方近代個體化的傾向是人類文明發展不可避免的趨勢。然而同時西方文明內部對這種個體化的傾向也有許多反省，其中最重要的是異化與疏離（**Alienation**）的問題。疏離包括經濟上的疏離、社會生活中的疏離及情感上的疏離。人在高度分化的經濟體系裡面容易受階層或階級限制，其思想不容易脫離各自階層的觀點，而與他人產生矛盾。同時人在生產過程中，其生產所得被剝奪被異化，亦導致他的種種不自由。另一方面，現代社會生活中人與周圍的家人、周圍的鄰居、乃至周遭的社會都產生一種疏離，與自然界也產生疏離甚至對立，於是人生都個體化了。在價值取向方面，人生如果只從小我的個體立場來看，似乎什麼都可以，而當什麼都可以時，似乎任何價值或意義也很難確立。人生的價值取向高度分化而游離，人與人之間的關係與情感也不可能穩定。高度個體化的個人，無論思想與情感都處在一種與他人疏離的狀態。在個體化的趨勢之下，現代社會有同時所謂機械化與物化（**Reification**）的問題，人生被社會生活的流程固定，沒有辦法自由選擇。在現代社會裡面，我們好像被關在一個鐵籠子裡。我們周圍大多的事物已經被限制死了，我們很難真正有所謂自由的抉擇。高度的異化也帶來了物化，人成為生產的工具，同時視別人也如工具，人性與人的主體性均告喪失。¹⁶可見所謂現代個體性的高度發達，本身也有嚴重的缺點，而這些缺點正有待人進一步的改善。

上述問題的核心正是：對主體與個體的過度強調使得人與人爭、團體與團體爭、國家與國家爭，人與自然也產生了嚴重的衝突與疏離。針

對這些問題，當前許多學者專家乃至社會菁英提出了生態主義、群體主義或社區主義，希望重新建立一種重視整體和諧的世界觀。這表示在過度個體化的缺失下，人們轉而肯定古代所重視的整體性，在這種新的整體觀裡，人與自然能有一體之感，人與周圍，人與環境，人與親朋好友之間有一種真正的溫情厚意，以重新安立人生的價值。

過度趨於個體或過度趨於整體均不可取，在其間應取得平衡。中國現代化的大趨勢，是從比較重視整體的文化，慢慢走向必須強化個體的文化。我們反對過度強調整體而壓抑了個體，也希望不要過度個體化而產生高度的疏離感與物化現象。這中間有許許多多的衝突與矛盾，如何去求得理想的中道？平衡與中庸本是極難的事情，以下我們將從宇宙觀、認識論、人生家庭與社會倫理觀、經濟與政治思想方面等幾個大方向來看整體性與個體性之間如何、以及可不可能取得平衡的問題。

首先從宇宙觀來看：中國古代宇宙觀的核心信念是萬物乃一氣之所化。此說法為道家所首先提出，而為儒家所吸收，陰陽家又對其加以進一步的發揮。事物之間的此疆彼界，在他們來看並不是終極的，萬物其實是天地混然一氣所變化生成。既然是一氣之化，所以萬物為一體，人與天地萬物應有同體之情感。本乎萬物一體說而有天人合一的思想。天與人、天道與人道是合一的，這是中國式宇宙觀的基本要素。其核心的概念，是一種整體觀。整體是不可割的，任何分割或分別相均屬人為主觀而不可憑恃。這也呼應萬物，或曰作為分別相的個體，都是變動不居的看法。這種整體觀清楚表現在道家、陰陽家、《易傳》、《中庸》乃至引入中土之佛學的思想。後代的宋明理學也繼承了這種宇宙觀。¹⁷

這種宇宙觀與西方近代的分析觀可說正好相反，西方現代分析觀企圖把世界分析、分割到基本元素與其作用。不分割到基本元素，就無法

用數理方式清楚描繪事物的本質特性。例如電子有它的質量，繞著原子核運行的時候有它的速度，有其時空的位置，這是其基本的性質，科學家必須把這些本質特性分析出來。電子如此，質子與中子亦然。另外，不同數量的電子、質子與中子的結合，造成不同的原子，這些不同的原子在一起會有什麼樣的化學與物理反應，理論上都可納入數理模型之中加以計算。牛頓力學把一切物質納入質量、能量、力的作用以及時空位置等範疇，此種分析法對傳統的中國人而言，確然是相當陌生的。啟蒙時代的人相信，當我們掌握每個基本元素的特性與相互之間的作用方式時，我們就可預測世界未來。（根據牛頓力學，如果我們掌握世界上每個粒子的位置、質量及動量，我們便可預測整個世界的未來。）這是一種強力的機械論與命定論，這個世界變成一些簡單元素所組成的可預測的構造。這種宇宙觀與中國傳統的宇宙觀有很大的距離。

中國人雖有陰陽五行說，卻不認為陰陽與金木水火土是截然分立的元素。它們彼此相生相剋，周流變化而一氣相通。「木」可以生「火」，「火」又生「土」，「土」又生「金」，其間每個因素是相生而互通的。在西方哲學裡的元素與原子觀則企圖在這複雜變動的世界背後找到一些根本的、不變的、不可化約亦不可轉化的東西。可是中國的思想認為根本找不到那種永遠不變的東西。老子說：「道可道，非常道，名可名，非常名」，最終至高者不可言傳，只要能夠指陳、認定出來的一定都不是。最終至高者變化無方，不可以名言限制。最終最普遍的道理，不可以簡化成固定的元素、原理或理論。在這種心裡之下，中國不容易發展出西方分析化、系統化的科學與哲學。西方分析觀企圖找出一切事物的基本性質並加以精確的描述，整個西方學術的基本精神是找出這個世界複雜的現象中每一方面的本質（*substance*）。中國人主要不朝此方向走，所以也不會發展出西方那樣的知識及科學系統來。

西方近代科學的發展，代表這種個體觀及其相應的數理觀之成功。他們似乎有能力用數理方式或精密的定性與定量方式把所有的複雜現象背後的基本元素與原理清楚地描繪出來。但是愈到晚近，這種數理觀便愈受到挑戰。在近代物理中，尤其是量子力學與晚近的量子場論嚴重挑戰了傳統的宇宙觀。早期的元素或粒子觀不再能堅持了。它先被量子力學中的波動觀念所取代——我們沒有辦法精確地說明一個電子在一定的時空位置所具有的速度與質量，而必需把電子說成是一種電荷的機率分佈。量子場論更進一步地說電子是一個電荷的場。這在哲學上代表一種重大的變化。當我們認為電子是一個場、中子是一個場、質子是一個場，各種基本粒子都是不同的場的時候，就意謂這些基本的元素都沒有固定的時空位置，或曰沒有清楚的疆域。這種觀念比較接近中國「一氣之化」的思想。用現代名詞來講，中國古人的一氣之化是把整個世界看成一個很大的場。這個場裡有各式各樣的東西，而這東西都在進行變化，互相影響。大場中間存在中型場，中型場之內有小場，無盡的場結合在一起，貫通其中的則是一個一貫的道理。西方近代物理在長期發展之後，最新的宇宙觀反而與十八、十九世紀的原子論、個體論式宇宙觀逆反。它反而認為這個世界是由各式各樣的場所形成。就理論而言，一個電子的電荷分佈，可以到無限遠，所以沒有任何東西的位置是固定的，這當然對人的思想有極大的影響。與此呼應的是當代最有名的分析哲學大師 Willard Quine 的思想，他從認識論上的綜合與分析命題著眼，將分析觀發展到極致，結果變成一種整體觀。¹⁸也就是說分析觀發展到最後，我們並沒有辦法找到獨立、不能再分割的元素，反而回到一種萬物皆相關連的整體觀。認為個體與整體不能絕對分割，呼應了中國傳統中不可分割、一體混成的觀念。在科學與哲學意義上來講，傳統的宇宙觀不但沒有被推翻，反而被當代科學與哲學所肯定。

然而，傳統的宇宙觀仍有所不足。中國人的心力既傾注於整體觀，認為最為高的道理，是那種不可名言，不為方所所拘的東西，它的思想便傾向於尋求一貫的大道。認為一旦掌握了最高道理，便能夠解決一切問題。因此，對於個別的物理乃至事理的探討便空疏了。西方科學所建立的知識體系，無論是自然科學乃至社會科學，對於天地間萬物萬象的分析，幾乎是無所不用其極。這種對於每一個細節的分析式探索，中國人比較不太用心。可是中國人並非就此不談物理，其實中國書中到處可見個「理」字。理學家尤其好言理，古人對於物理、物性也有許多認識，然而卻與現代西方大不相同。所以我們要進一步來比較中西方的認識觀。

中國人所認識的「物理」與「物性」是什麼？且舉最能代表中國人整體論式的宇宙觀與認識觀的中醫為例子：中醫認識事物，尤其著重「性」字。古人對事物的認識本來最著重對於「物性」的認識，中醫也是順著這條路線。中醫常問一物的陰陽寒熱屬性，這是去認識事物整體所表現的一種特性。一個人的體質可分寒熱；講五臟，則有所謂每個臟腑功能的陰陽寒熱虛實。在中醫裡有四診八綱，四診一望聞問切，八綱一陰陽寒熱虛實表裡。透過望聞問切去認識人身的八種基本特性，而這八種特性又互相影響雜揉，必須綜合觀察。中醫所謂的臟腑、經脈、血氣、疾病，也都表現了一種整體觀的思維方式。例如所謂「肝」包括了肝臟、靜脈系統以及所有的相關過濾、解毒、清血機能與組織。這便是一種整體觀。中醫所用的名詞就典型地代表中國人的思想。它研究物性，可是並不把事物分割成一個個的單元來研究，它不像西方人一直分解到肝的細胞、肝裡面種種的組成，這些細胞組成之間複雜的關係，怎麼進行化學作用。中醫完全不走這分析的路，他談的都是整體性的概念。例如說脅痛口苦，耳不聽，中醫便可能認為這是「血熱內壅」，乃肝膽實火太甚，應當瀉肝火以涼血。這類說法，處處可見一種從整體的特色與其內

在相關性來觀察事物的方法。這就表現出中國人雖也講物性及物理，但在講物性及物理時，基本上用的也是整體觀。

就認識論而言，這種整體觀有一個非常大的特點，就是一種超名言、超脫名相，輕視理論、不重視局部真理而且追求根本大道的態度。無論是道家、禪宗、理學乃至於儒家所講最高陳意都強調這種觀點。必須是玄之又玄，不能明言，只可意會不可言傳，羚羊掛角的道理，才可能幾近最高境界。其他凡是可言傳的均是第二義，這與西方的知識態度正好相反。西方人認為凡是值得相信的，一定要能用語言或符號清楚定義。從整體論式的認識觀出發，我們不容易發展出嚴謹的、有系統的、可以累積的知識體系，對於世界的掌握就有所偏。但西方的知識與科學體系也並不就代表終極真理。瞭解現代反理性主義、反啟蒙運動乃至於解構思想的人都明白，現代西方思想的主流，正是對於理性、實證方法、知識主義，以及對於真理和各種名言理論的一種解構。認為凡是我們能創造出來的論述，其實都有個人主觀的限制，或認識方法上的限制，而不代表絕對真理。西方傳統中奠基於理性主義、分析方法的真理觀是衰落了。無論在宇宙觀與認識論上，當代西方人對於知識的態度，在反對希臘與啟蒙的傳統同時，反而較接近中國的傳統。然而，中國古人所講的道理，及其對宇宙人生的種種領悟，固然有分析方法與分析觀所不及之處；可是分析觀、理性觀與科學觀對每個個體或個別面相清楚的定義、對每一個個體的本質及運作的規律作一清楚描述的知識態度，仍然非常重要。沒有那種態度，就不會有現代的文明。不僅自然科學，乃至於社會科學亦如此。現代經濟與社會政治的運作都需要一個系統化、精確、而可重複操作的知識系統來支撐。與其沾沾自喜於傳統那一套的「顛撲不破」，不如設法使東西方的宇宙論與認識觀相輔相成。

就中西學術方法的異同而言，首先涉及學術上通與專的問題。中國學術因為要講貫通的大道，所以重視通人、通學，講到學問最高處則看重通人、通儒，以其為學問的極致，分門別類的學問總是次一等的。西方近代則重視專家之學。兩者其實各有長短。中國人愛講大道，對於專門事物的研究便頗為不足。西方人好講專家之學，在很多事理上也似乎難以通澈。在思想上，中國思想講究「統之有宗，會之有元」，一切的思想，無論怎麼發展變化，最終總是統宗會元到儒釋道三家。¹⁹而這三家從思想史、文化史的觀點，似乎還可作進一步的會通。例如我們本文所論中國人的整體觀，便企圖把中國所有思想與文化統統匯通到一個大觀念之下。問題是這樣一來，在學術思想上就難以百花齊放，面面俱到。相形之下，重視專家之學的西方近代學術文明則是百花齊放，處處盛開。中國文化應當借鏡西方百花齊放的本領，要重視個別學問、個別學門、個別領域、個別事物的研究。不僅是學術上這樣，在文藝美術上也應如此。西方近代所追求的個體性，不僅表現在學術思想上，在建築、在藝術、在音樂、在各式各樣的文化心靈創造，乃至所有的心靈活動創造力上，真是展現出一種活力澎湃、百花齊放的局面。這在強調整體觀與整體性的文化是不容易達到的，因為重視整體的文化中第一流的心靈都把他的精力用在尋求一個統宗會元的境界、一以貫之的根本大道之上。至於針對個別事物的研究，因為人的精力有限，就比較不充分。這是近代東西方文化發展的一個大分野。我們看到西方近代文化上各方面的創造力，不能不說他們對個體的重視，對於個別的，無論是何種方式的學理或者何種方式的藝術之探尋，實在值得國人學習引進。

其次論及人生倫理觀。中國人的人生倫理價值，以「仁」與「孝」二字為其核心。這有它農業經濟與氏族生活的基礎，並配合了大一統政治的需要。這種價值觀使古人的生命得到貞定。中國一個家族常常延續

幾百年。人在這種生活方式裡面，認同的對象非常穩定。家業好時固然平安，家業不好，困境更刺激個人努力奮發，以期光宗耀祖。人的感情有一個堅實的對象。對大多數的傳統中國人而言，他整個生命就是為了這個家。少數的讀書人心中有國與天下，然而大部份庶民的人生幾乎完全以家庭為骨幹。傳統倫理與價值也因此以仁、孝為中心，重點在於完成以家族為中心的人生倫理。每個人在家族與宗族中有其位分，透過孝與仁的發揚，使整個家維持和樂的情感與秩序。現代世界的人生則大為不同。工商業的高度分化，都市生活的疏離，民主政治對個人價值的強調，使我們的人生愈來愈個體化，而傳統的大家族顯然無法維繫。在現代生活中，同一家族乃至家庭裏各人的職業南轅北轍，而且隨著職業而到處遷徙。每個人因工作不同而所需要的生活方式不一樣，所需要的靈感也不同。例如說作廣告的必須很活潑，很有讓人眼睛為之一亮的想像力。研究學問，則可能需要一個較安靜的生活。生活方式與觀念不能配合的夫婦就時常出問題。每個個體因為經濟生活的不同，對於人生的價值取向也難免不同。上下兩代之間的差異就更為明顯。社會快速變遷，於是現代生活裡個體性愈來愈強，原來的整體性愈來愈難以維繫。不僅傳統式家庭崩潰，連現代的核心家庭亦不穩固，這問題不是提倡「仁」與「孝」就能解決的。兒子要孝，太太若不樂意，家庭問題恐怕只會更嚴重。而在現代家庭中，個人如論如何像傳統般地犧牲、哀感與努力，也未必能解決家庭中的種種矛盾。在現代化的社會裡，人生的個體化傾向的確是愈來愈明顯，矛盾與衝突也越來越多，在此過程中，很多人覺得很痛苦，因為人的感情沒有一個穩定的歸宿。以前人的感情可以寄託在父母、祖宗、宗族之上。就算父母不愛、兄弟姊妹不親、夫妻不合、家庭缺乏溫暖，卻仍然可以將情感寄託在一個抽象的家族永恆生命之上，認定了我還是要為這個家族，仍然堅持要孝要悌要慈。例如在二十

四孝的故事裡，閔子騫被趕出去，他還是一心的愛這個家。因為離開了家，試問他的感情何所寄託？人的感情不能沒有寄託。然而現代人的情感要找寄託往往很困難。隨著經濟生活與都市生活的發展，情況必然更為惡化。個體與群體的衝突愈來愈嚴重，同時個人的價值與其他人的價值也有很大的衝突。當人的情感不能寄託於整體時，便會變成要求自我完成——一種個性、欲求的完成或者理想的個人生活方式之完成。當人們堅持以這些事物作為生命最主要的意義時，我們將覺得外在的規範、人際的種種限制或社會的束縛是不真實或者不重要的。個人要常常的突破，這在現代西方而言叫前衛。前衛主要是不斷凸顯個人的風格，追求與生活方式，打破原來社會的成規。而這些前衛的嚐試，因其代表了個體的解放，往往很快蔚為風潮。於是在個體性的崛起之下，我們看到了個體與整體的衝突加劇，個體與周圍環境及家庭的矛盾加劇，人的疏離感與自由度、享受與失落感同時都增加了。

很多人緬懷中國人原來的價值體系，一方面鍾愛家庭，一方面透過修齊治平的一整套道理，把人生的基本價值一步一步的推擴出去。完成自己、完成家、報國、造福天下。似乎只要掌握住仁與孝的道理，透過誠心的實踐，便可以將理想一步一步的推拓出去。這種儒學的理想，在歷史上有其政治、經濟與社會乃至文化結構的穩定基礎，所以確實有相當的道理。然而在現代社會中，一切外在條件大變。仁與孝固然是人與群體關係的起點，良心的本源，然而現代社會需要有很多的社會機制與機構，對於社會運行的規律，社區運作的方式、以及政治、經濟運作的方式加以規範，才能建立秩序。亦即在現代的自由與個性主義裡，我們越來越仰賴機構與法律，來維持集團的和諧，而比較不依賴原來中國傳統的對個人德性或群體的禮的強調。禮與仁其實是不可分的一體二面。不重視整體觀，不重視仁與孝，傳統的禮也無從維繫。

現代社會的和諧與秩序固然必需建立在大家共同接受的法制之上，可是情感與價值的問題還是沒有解決。中國的整體觀從一開始就抱著一種很強的氏族宗教與天人合一的精神，比較重視感情與精神層面，讓人感覺精神與感情有寄託、生命有情味與價值，人與人之間不是像法律關係那樣冷冰冰。對中國人及失去宗教與理性主義信仰的許多當代西方人而言，法律或契約行為，只是一種遊戲規則。然而，這種遊戲規則只讓人減少衝突，卻不能增進情感與價值。當我們失掉整體觀時，在情感上造成很深的失落，同時加速了人的異化與物化，而最終使得法律與契約亦無法落實。如何在整體觀與個體之間得到一種平衡呢？這是中國人現代化過程中所面臨的極大挑戰。

進一步論政治觀。整體觀表現在中國政治，即「溥天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」的大一統式的思想。²⁰認為天下要安定，必須統一在一個政府底下。如何維持統一的局面呢？必須道一風同一道理如果是一致的，各地風習就會漸趨相同，內部也比較不會有太多衝突，才容易納入一個體系之下。中國人相信這樣的世界比較安定。在中國歷史上也確實只要一分就亂，統一時方能達到治世。但在此整體觀下，中國人也犧牲了很多。要維持大一統的政府，對於地方上的各種勢力就不免加以抑制，宋以下的中國變成一個上面有個權位甚高但管事甚少的政府，下面則是平鋪散漫的百姓。只有齊民，卻缺乏有力的中間階層。只有鄉紳，力量也不大。近千年以來的中國大抵如此。顧亭林正是看到了中國缺乏地方自治，缺乏中間階層，所以他希望恢復封建，認為封建時代一個一個區域性的力量可以抵抗外侮，經營地方。雖然這在政治演化上是不可能的，但顧亭林重視地方自治的思想，確實是深有見於中國近世的大問題。亦即上面的政府離老百姓太遠，下面老百姓平鋪無力量又散漫，而政府也不希望發展出地方勢力來。在此情況下，難怪孫中山先

生曾說：中國人是一盤散沙。其實古代中國人在生活上相當自由，只要不造反，按時繳稅，政府根本不太來管你，所謂「天高皇帝遠」。但在這種「自由」的情況下，卻無法發展出有效率的地方自治。相較於西方近代的情況，很多地方正好相反，西方是由羅馬帝國崩潰後分裂的局面，逐漸建立起現代國家。從所謂封建到現代國家，封建勢力固然受到壓抑，各個國家受到原來的貴族或其他國家的挑戰，則勵精圖治，類似中國戰國的局面。原來的封建像王綱解紐後的春秋，後來的現代國家像戰國。在國家競爭中，大家拼命發展政治、經濟、科學、藝術、文化，以圖存爭勝。這是西方近代文化與學術能快速發展的一個重要原因。其國家規模小，統治者與政府較能對每樣設施仔細講求。到歐洲一遊，不難發現他們對每個環節的建設幾乎都下了工夫。以德國為例，德國的封建遺跡最深，其建立現代國家的時間最晚，1871年俾斯麥輔相威廉皇帝才達成統一。但在此之前的封建領主已把地方治理得相當富厚，發展出各地的風格，各地有各地的財富集中區域，也有高度的文化藝術，這與德國文化的高度發達有密切的關係。相較起來，中國大一統格局的政治，固然有其長處，即融成一個廣土眾民、數千年一脈相承的大國，表現人類史上從來沒有過的奇蹟，但其缺點則在於地方的建設相形見黜，乃至於各區域文化的發展無法多元化。相較之下，西方的多元化與個體性的發展，使每個人有自己認同的區域和國家，使得文化有突破性的發展。

從這一點來看，台灣與大陸的統獨問題也可獲得更深一層的釐清。很多人主張台灣獨立便基於發展台灣的主體性，並造成一個重個體與多元發展的社會之觀點。然而西方如此發展有其歷史背景，其個體觀根源於希臘與希伯萊的傳統，又早從十三世紀文藝復興、新教運動、再經過科學革命、啟蒙與浪漫主義的運動一路發展。同時西方的政治社會原本就不一統，從來是個分化的局面，於是到近代便發展出分立的局面。台

灣有些人希望效法西方而建立一個東方瑞士，其理想可以被瞭解，但事實的情況是中國重整體性的文化不可能快速轉變。如果違逆歷史演化的進程一定要獨立，必然刺激十二億中國人的情志，結果是為台灣招來一場大禍。中國人的整體觀，要求天下一統的情感仍極為強烈，恐怕至少百年以上才會有變化。現在就去挑戰它，其結果不問可知。

然而整體性與個體性實應得到適當的均衡，區域的差別性應受到尊重。中國傳統對地方太過壓制，而為了全國人民的福祉，應讓區域得到進一步的發展，各地得到比較多的自治、自主的權力，各個地方才能有好的發展。台海的格局也是如此。台灣的歷史經驗與大陸有許多不同，其特殊性應當被尊重，以求在整體與個體之間達到適當的平衡。從歷史上看，整體化的政治並非一無是處，個體化的傾向也未必盡善。近代西方戰爭連連、死傷無數，雖然在戰爭的刺激之下學術與文明快速發展，但其代價非常可怕。（如將全歐洲近數百年戰爭的頻率與中國歷史同期的戰事相比，中國內部戰爭的頻率實在相當低。）個體性高度發達，衝突必然擴大，故不能無限的發展。中國大一統的發展格局，亦不可能一蹴而及於西方個體化的格局，違反歷史發展的程序，後果必然是大亂與內戰。西方政治個體化有數百年以上的基礎。中國政治的發展程序，則應在原來的整體取向下，逐漸加入個體的因素。包括地方自治、個人自由，對於人權的尊重，給個人更多發展的機會，更多言論的自由。應當逐漸加入自由主義，而不能一下全面自由化，否則原來的政治秩序與結構難免垮台。整個中國近現代歷史已說明了這一點。將滿清政府推翻後一路內戰到一九四九年。國民黨從來沒有統一中國，而後共產黨又走向集體主義的統治方式。今天中國面對一個新的歷史契機，個體性的加強是必要的，然而必須配合著經濟與社會生活的發展。近代西方發展個體性，是在經濟高度分工與都市生活高度發達的基礎上建立的。隨著經濟

發展與都市生活的普遍化，個人的自由以及區域性組織進一步的發展才能水到渠成，才符合歷史發展的常軌。

中國的傳統無論是政治、經濟、社會組織、家族、學術思想、藝術文學、宇宙觀、認識觀，人生家庭社會觀以及其他方面都受整體觀的強烈影響，是一個以偏重事物之整體性為主要特質的文化。中國的現代化的主要趨勢，則可視為一個引進西方現代文化以促進個體性之發展的大過程。引進必須漸進，才不會引起太多的混亂與痛苦。而此發展則希望能夠在未來達到更適當的綜合，不偏於個體，也不偏於整體。人類生活本來不可能絕對的整體化或個體化。人生活在社會中，有我的個體，也有社會各層次與層面的整體，人對一切外物的認識掌握本來也有個體觀與整體觀兩個層面，二者應得到適當的綜合。當整體與個體性均得到適當發展之後，我們會看到一個宏偉甚至是偉大的文明在東方崛起。像這樣規模的國家，人類不可能再建立。十幾億人，廣土眾民，幾乎不可能再有。此因西方近現代文明個體化的趨力強，凡受西方文明影響的區域，多傾向於分化。因為政治經濟的利益雖然可以構成種種的結合，文化上卻難以再融合成一體。但中國的整體性早已形成。長遠來看，中國文明將全方位加強個體性的發展，而仍然在相當程度上保留其重整體的基本特質。在此過程中固然必須面對種種嚴峻的挑戰，卻有可能完成一個世界上前所未見的宏偉文明。

¹ 此意參見錢穆先生《晚學盲言》（台北：東大，1987），頁1—24，以及《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》（台北：聯經，1980），頁21—98，以及其他各類著作。它代表錢先生對中國文化之一主要看法。錢先生之說，雖有其獨立發展之軌跡，似亦曾受梁漱溟先生之影響。本文之立論，雖亦有別出之思路，然所受錢先生之影響極深、受梁先生之啟發亦多，難以一一註出，在此先為申明。

² 張光直，《中國青銅時代—第二集》（台北：聯經，1990），頁134—141。

³ 侯外廬，《中國思想通史》（北京：人民，1957），頁9—17。案：侯氏在《中國古代社會史》（上海：新知，1948）中，首先有系統地提出氏族在古代社會的關鍵性地位。杜正勝，《古代社會與國家》（台北：允晨文化，1992），頁67—86。

⁴ 參見《尚書·召誥》：「嗚呼！皇天上帝改厥元子，茲大國殷之命。惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。嗚呼！曷其奈何弗敬！……相古先民有夏，天迪從子保；面稽天若，今時既墜厥命。今相有殷，天迪格保；面稽天若，今時既墜厥命。」

⁵ 傅斯年，〈性命古訓辯證〉中卷，《傅斯年全集》（台北：聯經，1980），597-631。

⁶ 《莊子·天下》。

⁷ 《莊子·逍遙遊》。

⁸ 《莊子·齊物論》。

⁹ 參見拙作“*The Cosmo-ontological View of Becoming in Ancient Chinese Taoism*”，《台大歷史學報》第十九期（1996，台北）。

¹⁰ 梁漱溟，《東西文化及其哲學》（上海：商務，1922，第三版），頁48—51。

¹¹ Frederic Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. 1 (New York: Image Books, 1962), pp. part 1, 125-134, 173-231, part 2, 20-61.

¹² 羅馬人極重視秩序與法律，同時重視作為整體之一份子的公民之道德。然而羅馬人的階級與階層觀念又非常重，對子女、奴隸、與非我族類擁有巨大的操控權力。此種視所屬如物品的態度，代表一種個體權力意志的擴張與人我的異化。

¹³ Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind* (New York: Ballantine Books, 1911), 227-228.

¹⁴ Max Weber, tr. Talcott Parsons, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), 98-127; Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, 234-239.

¹⁵ Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 1-2, 94.

¹⁶ Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (New York: The Humanities Press, 1954), pp.273-287. Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Concept of Man in Capitalist Society* (Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, 1975).

¹⁷ 錢穆，〈中國學術通義〉（台北：學生，1976），頁44—48。

¹⁸ Williard Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980), p.p. 20-46, 160-167.

¹⁹ 錢穆，〈從中國歷史來看中國民族性及中國文化〉（台北：聯經，1979），第四章。

²⁰ 《毛詩·小雅·北山》。

民國八十四年八月出版

民國八十九年三月修訂