

※ 專題演講 ※

宋明理學，作為一種哲學*

安靖如** 著 李庭綿*** 譯

一、引言

我最初接觸到所謂的「理學」是在八〇年代中期，余英時教授在耶魯大學的「傳統中國史」課堂上。我當時被余教授所描繪的那個複雜的形上學系統所吸引。那個系統——根據余教授言語間所透露的訊息，還有我當時的感受——與我在其他課堂上所學的柏拉圖與亞里斯多德之思想有相似之處。只是，不同於我在哲學課上面對西方思想的態度，在余教授的指導之下，我對中國思想是以描述性的方式入手：不試圖去挑戰那些觀點，而是把它們看成廣泛的社會過程之結果，去追溯那些觀點變遷的軌跡。我從余教授身上學到的最重要的兩件事是：賞析儒家傳統的多樣性與隨時變遷的機動性，以及看出那些中國哲學文獻是由抱持諸多複雜的政治與社會目的人所寫的，而非在真空狀態中出現的純粹思辨之產物。

余教授的課一直烙印在我的腦海中，只是我在考慮上研究所的時候，選擇了哲學，而沒有繼續做思想史。我不禁想，如果我們不去追溯中國思想概念的發展，而是認真嚴肅地看待那些思想概念本身，那會發生什麼事呢？我對這個做法在西方哲

編者識：2015年10月下旬美國維思里安大學(Wesleyan University)哲學系教授安靖如(Stephen C. Angle)先生以特約訪問學人的身分到本所訪問。本文係他在訪問期間於10月29日所發表的演講稿。原稿為英文稿，由中山大學哲學系(珠海)研究員李庭綿女士譯成中文，並經過安靖如先生本人及本所研究員李明輝先生的審定。

* 我很感謝李明輝教授為我在中央研究院安排的演講。本文是以當時的講稿為基礎。我也感謝李教授、何乏筆(Fabian Heubel)教授及其他的與會者給予我具啟發性的評論。

** 安靖如，美國維思里安大學哲學系教授。

*** 李庭綿，中山大學哲學系(珠海)研究員。

學課程上所得出的成果感到興奮；密西根大學的孟旦 (Donald Munro) 教授也用相同的方式考察中國哲學，這對我甚有啟發。從孟旦教授那裏，我了解到有個由國際學者所組成的社群在發展「中國哲學」研究，例如近代偉大的中國思想家，孟旦教授的老師唐君毅也置身其中。我從孟旦教授身上學到的最重要的一課，或許是：儘管花費相當的心力之後，我們現代人（而且是美國人）仍有可能領會一千年前的理學內涵。但我們還是得小心注意到，理學家所關注的問題以及他們所運用的方法，跟我們的問題與方法並不一樣。這並不是說，這是個無法解決的不可通約的問題，只是這些差異的存在表示，我們不能有把握地預期西方既有的範疇與問題會與中國哲學中的論辯緊密相契。孟旦教授注意到，與希臘同期的哲學家相比，中國哲學家較少關注明確的或抽象的有關真理的問題。孟旦教授也指出，如果我們留心朱熹所使用的隱喻，就會了解，朱熹思想的核心概念跟那些有時被拿來與朱熹相比較的西方理性主義者所使用的概念並不吻合。

我這篇論文旨在闡明一個研究與講授「作為哲學的宋明理學」的進路。這個進路主要得自孟旦教授的啟發，並落實在我與田史丹 (Justin Tiwald) 合著並即將出版的《宋明理學：一個哲學性導論》一書中。我與田史丹有過很多討論，因此他對我的影響體現在這篇論文的許多地方，而這篇論文也有多處反映該書初稿的內容。然而，我必須對這篇論文關於「我們該如何把宋明理學當作哲學來理解」這項議題的看法負全責；因為選擇用什麼方式來表述這些看法的人是我，而非田史丹。這篇論文分成兩個主要部分：第一部分介紹我的進路，並說明它與其他進路的差異；第二部分提供例子，來呈現運用這個進路進行理學研究會如何。

二、深入理學的進路

如果我們把理學當作一種哲學來探討，則對於「什麼是哲學」會有一些基本認識上的幫助。當然，我所談到的那些理學家，並沒有使用 philosophy 或「哲學」這些字眼。在十九世紀之前的中國，並沒有與英文中的 philosophy（還有像是 religion 與 politics 等字眼）相對應的詞彙。其實，一直要到二十世紀初，中國與外國的學者才開始明確地使用「中國哲學」一詞¹。這些事實為中外學者對於把中國傳統學派

¹ 探討「中國哲學」這個範疇之出現的最好作品是 John Makeham, *Learning to Emulate the Wise: The*

當作哲學來分析是否恰當一事，留下很多討論的空間。很多具有開創性的，特別是來自中國的「中國哲學」學者，套用對西方哲學現有的研究中各種進路的分析範疇，尋找不同的方式，將中國的傳統納入這些基本概念裏。這意謂：他們把中國的思想家看成是「理性論者」(rationalists)或「經驗論者」(empiricists)，「唯物論者」(materialists)或是「唯心論者」(idealists)，又或是提倡「他律論」或「自律論」的人。這樣的工作，往往是建立在對文本有深入細緻地解讀；如果小心使用的話，的確可以有所幫助。可是我卻擔心，正如有批評者所認為的，當我們試圖把中國的傳統納入既定的範疇中時，我們有可能因此造成對研究材料的誤解。不過，與此同時，我也反對另一些極端的批評者之觀點，即認為傳統中國學者並未從事哲學的研究。我相信，只要我們對「哲學」採取一種適當、廣義的理解，不論是理學家還是其他時代的中國思想家，顯然都在從事哲學研究。況且，如此看待他們，將會帶來不錯的成果。換言之，我們可以區分出三個不同的進路。第一個進路的代表有馮友蘭、侯外廬，也許也包括牟宗三；他們將理學看成一種哲學，但是卻過度地依賴西方的範疇。第二個進路能在余英時與本杰明·艾爾曼(Benjamin Elman)的作品中找到；他們不認為理學可以被看成一種哲學。最後的第三個進路是：不以有問題的方式依賴西方的範疇，把理學看成一種哲學²。

第一與第三個進路的主要區別是：前者依賴西方哲學傳統中既有的範疇與需要回答的問題，而後者則是從理學本身的爭論中看出其中的範疇與議題。我承認，正如何乏筆與我討論時所強調，沒有任何範疇是既定而不變的。像是「自律」等詞彙，是經由近代中國思想家按照他們的需要，在他們的脈絡中調整後採用的，而不是直接套用原先的意義。我完全同意這一點。事實上，我認為，我們應當以類似的進路去理解中國有關權利的討論³。但是我們必須清楚地區分兩件事：近代思想家自己的意見，以及他們對理學的詮釋性論述。也就是說，我同意馮友蘭或牟宗三可以在他們的脈絡中調整「理性論」或是「自律」，來發展他們自己的想法，但另一

Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century China (Hong Kong: The Chinese University Press, 2012)。

² 請注意：我說的是「不以有問題的方式」依賴，而非「完全不」依賴。下面對這一點將會有更詳細的討論。

³ Stephen C. Angle, *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry* (New York: Cambridge University Press, 2002).

方面，我不同意追問某一理學家的觀點是屬於自律論還是他律論，能帶來豐碩的成果。提出這個問題，就預設了此一區分在理學脈絡中是重要且有意義的。我承認，我在這裏並沒有提供論證，來解釋為何這個問題容易誤導他人或是沒有太大用處。不過我相信，我嘗試指出的那一類難題，以及第一與第三個進路之不同，現在已經清楚了。

余英時教授於二〇〇三年出版的《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》⁴是採取第二種進路很好的例子。其中一個主要觀點是：對朱熹等理學家而言，政治而非哲學才是核心的。例如，他論證朱熹是從一個理想的社會政治秩序出發，然後才把它提升到形上學的層面。他又認為，朱熹還寧願《近思錄》中宇宙論與本體論的抽象思想，不被視為具有如此顯著的地位。余氏又主張，朱熹對國家制度與派系鬥爭的關注，比學者一般理解的還要深得多。很多這些觀點被廣泛接受，儘管還是有學者批評余氏認為朱熹與王安石有共通點的看法⁵。但是，我跟其他一些評論者一樣，不接受余氏從對政治重要性的強調推展到對哲學核心性的否定。只有在我們認為，在政治上活躍的人不能同時是哲學家的前提下，余氏的主張才有說服力。有學者認為，朱熹與其他理學家單純是哲學家，或只對抽象的學說感興趣，我把余氏的論證看作主要是對這類觀點的修正。

哲學是對於我們的存在之系統性的反省，嘗試去回答像是：「我們在宇宙中有什麼樣的位置？」或「我們該如何以最好的方式過活？」之類的問題。對很多哲學家而言，包括位居西方哲學起點的希臘人，追問與回答這些問題，就是哲學生活的一部分。也就是說，哲學並不局限於抽象的與智性的追求，而更是落實在人的日常生活當中⁶。我想，只要簡單地檢視一下理學家的作品，就能清楚看出，他們正是在這種意義下對哲學有高度的關心。他們討論的議題包括宇宙的結構、人類社會的恰

⁴ 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化事業公司，2003年）。

⁵ Peter K. Bol, "On the Problem of Contextualizing Ideas: Reflections on Yu Yingshi's Approach to the Study of Song Daoxue," *Journal of Song-Yuan Studies* 34 (2004): 59-79.

⁶ 有關這項議題的經典著作是 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* (Cambridge, Mass.: Wiley-Blackwell, 1995)。明確地強調中國哲學這個層面的著作包括 Aaron Stalnaker, *Overcoming Our Evil: Human Nature and Spiritual Exercises in Xunzi and Augustine* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2006) 與 Stephen Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2009)。

當組織方式，以及使個人進步的最佳方法。他們也嘗試將自己的想法落實到國家、社會與家庭之中。就像任何一位哲學家一樣，他們的所作所為當然不只有單一的動機；在很多時候，他們同時追求社會地位、政治影響力與財富。他們參與爭論，不只是因為在意如何以最好的方式度過人生，也是為了在理學社群中有更大的影響力。這種動機對他們時代的思想、社會及政治的歷史，都有舉足輕重的影響。在我以下對理學的不同詮釋之討論當中，這些動機有時會成為預設背景，不過大多時候，我的焦點還是放在思想上。

理學家彼此間經常有爭論，對這些爭論的理解，在我採取的進路中相當重要。過去，標示這些差異的方法，對我的目的用途有限。從理學時期至今，一直採用的對歷史與編纂的分類範疇是系譜式的：師承關係，乃至於區域認同。這些資訊對思想史學家很重要，而且往往能幫助我們理解具體的文本或語句，但是，對於我在這裏所採取的以思想為重點的進路，卻比較不重要⁷。第二種分類範疇是建立於某一思想或思想家，相對於一個國家授意或是社會認定的標準，是正統還是異端。十三世紀以降，所謂的正統意謂符合朱熹對經典詮釋的想法，也就是在科舉考試中具有優勢的答案。正如前面所說的，這些議題對歷史學與文本詮釋而言很重要，但是正統與否對哲學分析則較為次要。

最後，絕大多數的學者把十二世紀至今的理學家分成兩個不同的「派別」：一般稱之為「程朱理學」（或理性論[rationalism]）與「陸王心學」（或唯心論[idealism]）⁸。它們各自以該學派的核心人物來命名：分別是程頤與朱熹，以及陸象山與王陽明。我認為，把理學家分成這兩派是有問題的，原因有三：第一，這個分類與歷史事實不相符。對應於程頤、朱熹的分類的確有明確地被承認的結構，正如我前面有關正統的討論中所提到的。但是，陸象山與王陽明卻沒有相對應的派系集團。陸象山是朱熹的論敵之一，而隔了很久以後，王陽明才在晚年發現自己與陸象

⁷ 強調系譜的角色之闡釋性研究請見 Peter Ditmanson, "The Yongle Reign and the Transformation of Daoxue," *Ming Studies* 39 (1998): 7-31。

⁸ 雖然「程朱」與「陸王」的二分法是最普遍的，不過也有學者使用其他的分類。另一個常見的選擇是加入第三個學派「氣學」。「氣學」指的是強調構成宇宙的「氣」這個觀念之理學學派。我同意把注意力放在強調「氣」的哲學家上是有用的，但是我不認為這能構成一個「學派」。另一個常見的三分法是建立在現代儒者牟宗三(1909-1995)的作品之上。

山的學說有類似之處。但是，這從來沒有導致「陸王」學派的產生⁹。第二，將理學分成兩個學派的做法，一方面過度強調許多思想之間的差異，另一方面則使得部分顯然屬於程朱一系，卻展現出被視為陸王的關鍵哲學思想之思想家，失去他們的空間。有幾項議題跨越了所謂的「陸王」與「程朱」的區分，而我們很難找到有任何哲學主張的組合，能把同一學派的成員串聯在一起。第三，不論我們如何去理解「理性論」與「唯心論」這兩個詞彙，把它們與這兩個學派連結在一起，都非常容易誤導人。因此，我建議避免有關「學派」的討論。

如果我們不談「學派」，那又該用什麼範疇來組織我們的分析呢？我認為有關哲學「問題」的想法極為有用。我所說的「問題」，並不是西方傳統中長久以來的那些問題，像是心靈與身體之間的關係，或是我們如何獲得關於外在世界的知識。

⁹ 狹義上，我們可以說有朱熹學派與象山學派，因為他們各自都有徒子徒孫。有關陸象山的學生與影響，見 Linda Walton, “‘The Four Masters of Mingzhou’: Transmission and Innovation among the Disciples of Lu Jiuyuan (Xiangshan),” in *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, ed. John Makeham (Dordrecht: Springer, 2010), pp. 267-293、Winston Wan Lo, *The Life and Thought of Yeh Shih* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1974) 與 Chin-shing Huang, *Philosophy, Philology, and Politics in Eighteenth-Century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ch'ing* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)。朱熹與陸象山在他們的年代都想把理學帶往不同的方向。例如：陸象山的「道學」，至少在十二世紀的時候所指的是對道的學習，其實大致上就對應於我所謂的「理學」（關於「理學」一詞所指的範圍與適當性有很多爭議；保留此詞的詳細論證可見田史丹與我將出版的專書之引言）。無論如何，陸象山說，如果朱熹一派的人繼續以他們的方式使用「道學」一詞，那麼「那些使用該詞的人就會受到徹底的排斥與強烈的責難」 Hoyt Cleveland Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015), p. 761。不過，陸象山與朱熹的差異不該被誇大，而且不論如何，陸象山的「學派」並沒有延續到以後的朝代。（李紱 [1675-1750] 追索陸象山「學派」的系譜所花的精力，就是它不再存在的證言。參見 Huang, *Philosophy, Philology, and Politics in Eighteenth-Century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ch'ing*。此外，把「心學」狹隘地連繫到陸象山、王陽明及他們的追隨者，是有問題的，因為在陸象山以前就已經有人強調「心」，而且對二程、朱熹及很多其他人而言，「心」都是重要的觀念。（William Theodore de Bary, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism* [New York: Columbia University Press, 1989] 對於採取後者的立場有更強烈的主張。）事實上，按照 William Theodore de Bary, *Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought* (New York: Columbia University Press, 1991), p. 223 的說法，最早把「理學」連繫到程朱，把「心學」連繫到陸王的，也許是馮友蘭在他具開創性的兩冊《中國哲學史》(Yu-lan Fung, *A History of Chinese Philosophy*, vol. 2: *The Period of Classical Learning [From the Second Century B.C. to the Twentieth Century A.D.]* [Princeton: Princeton University Press, 1953]) 中提出的。

這兩者都不是理學家明確提過的問題。我會毫不猶豫地承認，把焦點放在「問題」上，確實是狹隘地聚焦於我們如何可以將理學看作哲學的方法上，而這樣做只會呈現出複雜的實際情況中的一面。我這樣做的部分理由，無疑來自現今世界，而非宋代或明代的中國。我將會說明我如此探討這些文本的動機。但首先，我想強調，即使把一些東西明確地概念化為「問題」，包括將一個名稱加諸在它身上，是從現代學界中像我這樣的哲學家而來的；儘管如此，我們的目的是要發現理學本身的爭論中之議題。換言之，我認為這些問題是由理學的文本與對話當中產生，而非由外部強加的。道德指導的外在根源具有「模糊」與「零碎」的特性，在本文的後半部，我會舉例說明這兩種特性所引起的問題，以及一些看似能對道德指導的問題有很好的答案，但卻往往在解釋道德動機方面碰到相應的困難的觀點。

這些問題有時與西方傳統討論過的一些議題相似，但這並不是這些問題之所以有趣的理由。我的目的並非是要在理學中挖掘出能幫助解決西方思想中既有問題的資源。相反地，理學中的這些問題之所以值得我們注意，是因為他們形塑理學的核心爭議，從而能幫助我們對理學思想有比過去更深入的理解；同時，也是因為這些問題呈現了那些基本上我們現在也能理解的，有關人類存在的關鍵問題。我們有可能會發現我們也面對這些問題，又或是它們以間接的方式刺激我們的思考（不論我們是美國人還是中國人，自由主義者還是儒學家）。並沒有普遍的程式可以描述我們如何學習或是會學習到什麼。這只能是個零碎的過程，視某一現代思想家的脈絡及他所關注的問題之細節而定。

在可能反對我的進路之諸多理由當中，我將討論其中的兩個。第一，既然我堅持主動釐清並嘗試關注理學思想，而不把自己局限於歷史解釋，那為何我要發明新的「問題」並使用「哲學」的語言，而不試圖以理學家之間的互動方式，去釐清理學文本與學派？也就是說，我為何不模仿他們的寫作體裁，使用他們的教學方法，並追求他們的目標呢？我對這個挑戰有兩方面的回應：我認為，這個想法有部分是正確的；我們不應該預設我們目前對哲學的教學、研究及溝通的方式是理想的。有很多理由讓人相信，美國當前的專業化哲學有許多有待改進的地方。所以，我們應該要抱持開放的態度，認為不只是我們的哲學思想之內容，還有我們從事哲學的方式，都是可以被批評與改變的。我們應該注意理學的實踐與體裁，尋求可以把它們運用於我們自己的作品與教學的方法，例如，李蕾 (Leigh K. Jenco) 敦促政治理論

家不要只局限於他們如何提出理論的觀念¹⁰。譬如說，我現在的理學課程在最後會給學生一項作業，在這個作業中，學生必須選擇在課堂中研究過的人物，再按照他所建議的方式去生活五天；之後，他再寫一篇小論文，針對這個人物的哲學之優點與缺點，反省自己從中所學到的東西。尤其是當學生接觸到理學家對於個人修養的認真程度時，正如在吳與弼的個人日誌（現在已有相當好的英文譯本）¹¹中所能看到的，這類的生活實驗極具啟發性。

不過，我們也必須認識到，我們可以或應該實踐理學的方式有很重大的限制。我們不能也不該重現理學家當時的社會與政治環境。用威廉斯 (Bernard Williams) 的話來說，要成為理學家，在今日不是個「活的選項」。張祥龍要建立儒家文化保護區的建議是極不切實際的，而且如果真的可能的話，在道德與政治方面也相當有問題¹²。我們不能忽視我們在道德、社會與科學方面已經學到的，我們無法再度以理學家當時的方式去關心像是正統的議題。所以，讓我們務必開放心胸而選擇性地進行實驗。但是這樣做的唯一方式，仍然是透過翻譯甚或轉化的有效過程，讓這些實踐在當今變得可行。

第二個反對的意見，正是針對我剛才提到的翻譯與轉化之過程。我剛才說，我們可以用沒有明顯扭曲理學的方式去思考哲學的問題與實踐，可是什麼能保證我們成功呢？在某些思想裏，會有一些面向是在我們的思考方式裏無法被接受的，為了讓這些思想能被現代的思想家所掌握，我不是會傾向於放棄或是盡量減少這些面向嗎？當然，這裏的危險是，不論這樣的哲學本身多有趣，如此得到的哲學會與理學不太相像。撇開艾文賀 (P. J. Ivanhoe) 所謂的「英雄式的形上學託付」(heroic metaphysical commitment) 不說，在犧牲掉歷史的準確性之後，理學或許會變得較易理解¹³。我當然承認，這是任何認同我的進路的人都要認真看待的問題。任何單一的

¹⁰ 見 Leigh K. Jenco, *Changing Referents: Learning Across Space and Time in China and the West* (Oxford: Oxford University Press, 2015)。

¹¹ 見 Yubi Wu, *The Journal of Wu Yubi: The Path to Sagehood*, trans. Theresa Kelleher (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2013)。

¹² 見 Bernard Williams, “The Truth in Relativism,” in *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 132-143 與 Xianglong Zhang, “The Dangers of Reconstructing Ru Religion, Its Necessity, and an Intermediate Line,” *Contemporary Chinese Thought* 45.1 (2013): 62-79。

¹³ Philip J. Ivanhoe, “McDowell, Wang Yangming, and Mengzi’s Contributions to Understanding Moral

回應都無法消解這個問題。我相信，我們的詮釋應該要寬容 (charitable)，可是被廣泛討論的「寬容原則」 (principle of charity) (以及其他相關的原則) 並非意謂要將理學中的每句話都詮釋成依我們的標準為真。所以，我唯一的回應是，我的目標是使理學的思想及其關心的議題，變得能被現代的學生與思想家所掌握，同時保留這些思想及議題的本質。讀者必須依個別的個案來判斷我達到這個目標的程度¹⁴。

三、個 案

要說明我提議的方法，最好的方式就是仔細審視實際運用這個方法的個案。這也是唯一能評估它能否成功地達到上述目標的方法。因此，本文的這個部分提供兩個詳細的個案，這些個案是關於我所提出的，以看待哲學的方式看待理學的方法。第一個個案以程頤與陸象山的對比為中心；第二個個案將焦點放在朱熹。這些材料節錄自田史丹與我合著的專書原稿。在每個個案中，我都使用了固有的與非固有的詞彙來闡明到底什麼哲學問題具有關鍵性。

(一) 關於「心」的兩個觀點

在宋代理學之中，因為存在兩種對立的關切，使得「心」的角色在概念層面上來回拉鋸。一方面，心被賦予的能力越大，似乎越容易達到聖人的境界 (sagehood)。另一方面，我們的心越接近理，則越容易解釋我們如何有動機去做好的行為。其最極端的說法，是將我們現有的實際動機之集合 (以及我們實際的情緒反應) 等同於理本身：這是一種倫理學上的主觀主義，因為倫理規範被等同於一個人自己的主觀反應。這種及其他的主觀主義之困難，使得其他理學家把心拉往另一個方向，而強調它容易受到自我中心的偏見所影響之弱點，以及日常的心與客觀性之真正標準 (像是天) 的差異。包羅萬象的天似乎被認為部分或完全獨立於我們人

Perception,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 10.3 (2011): 272-290.

¹⁴ 或許值得一提的是，類似的考慮讓田史丹對我的書《聖賢》寫了一個批判性的評論。這個評論促使了我們後來有出版的交流，而且最終讓我們決定合著我們現在的專書。這個合作的前提是，我們會不斷地研究任何特定議題，直到我們能同意那代表什麼，和我們應該如何表達它。見 Justin Tiwald, “Review of Stephen C. Angle: *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 10.2 (2011): 231-235。

類；天之生生不息的過程，而非我們個人的心，是事物與價值的來源。不過，要是將這種客觀主義的觀點推到極端，一樣會產生問題：如果天與其理如此不同於心，我們又怎麼能確實遵循理呢？聖人又如何可能呢？我們將會看到，努力回答這些問題，會開始把心拉往對立的方向。

要審視這些爭議，我們可以從程頤主張的「聖人本天，釋氏本心」¹⁵出發。對於程頤同時代的人與學生而言，這句話不外是說儒家站在客觀主義的一方，而在心所具有的感覺與知覺之外，為標準與規範尋找更深的基礎與依據。程頤的一個學生也有類似的觀點，他說：「佛氏所謂性，正聖人所謂心；佛氏所謂心，正聖人所謂意。」這個觀點認為：佛教欠缺一個真正客觀的概念，像是儒家所理解的「性」。在這個解釋裏，佛教的「性」其實只是儒家所說的「心」——雖然它比只是偶爾發生的「意」更為客觀，但是「性」比它更為客觀¹⁶。程頤的學生一方面將心對比於性，另一方面對比於意，藉此強調在客觀實在性與主觀能動性的需求之間，尋求平衡點之重要性。換句話說，我所說的「客觀性」其實至少有兩個面向：1. 固定不變的，或是獨立於人類的反覆不定與偏見；2. 遠離或甚至獨立於人類的意識或稟賦。第一點很重要，但是過分重視第二點卻可能造成困難。

所以，到底程頤自己如何嘗試去平衡這些不同的關切呢？他的解決辦法似乎是以兩種不同的方式來使用「心」。一方面，是我們物理的心，它有「形」，會出錯或是帶有偏見，也有它的局限。另一方面，程頤也把心使用成帶有形上學的意義，請見以下的段落：

問：「人之形體有限量，心有限量否？」曰：「論心之形，則安得無限量？」
又問：「心之妙用有限量否？」曰：「自是人有限量。以有限之形，有限之氣，苟不通〔一作「用」〕之以道，安得無限量？孟子曰：『盡其心，知其性。』心即性也。在天為命，在人為性，論其所主為心，其實只是一箇道。苟能通之以道，又豈有限量？」¹⁷

¹⁵ [宋]程顥、程頤：《河南程氏遺書》卷21下，收入王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，1989年），頁274。

¹⁶ 引自[宋]朱熹撰：《朱子語類》卷126，朱傑人等編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社/合肥：安徽教育出版社，2002年），第18冊，頁3939。朱熹在此引用謝良佐的話：「佛氏所謂性，正聖人所謂心；佛氏所謂心，正聖人所謂意。」

¹⁷ 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷18，頁204。

我們在別的地方也找到程頤的類似觀點，他說：「理與心一，而人不能會之為一。」¹⁸ 可是，如果心與性是一樣的（如第一個段落所說的），或是與理是一樣的（如第二個段落所說的），那為何我們還需要「心」這個概念呢？一個可能的答案見於第一個段落中提到「主」的地方。心可以解釋我們人類如何跟天的其他的面向（例如：動物、植物與其他的事物）不同，人類可以轉化自己成為道德完善的聖人。

但是，如果我們理解我們的「所主」與成為主體的能力，我們必須理解我們所經驗到的有所局限的物理性之心，與等同於性和理的心之間的關聯。討論這兩種意義的「心」，能幫助我們解釋轉化的能力嗎？程頤試圖引用《尚書》中一段隱晦的文字來處理這個問題：「人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中。」¹⁹ 程頤在對這段文字的評論當中，把「人心」連繫到「私欲」及危險，又把「道心」連繫到宇宙之理及幽微。他也補充道：「滅私欲，則天理明矣。」²⁰ 有人可能想知道，根據這個解釋，心的「主宰」面向有什麼作用？「人心」似乎就是有問題，而一旦在人心被排除或壓制後，「道心」似乎是自動運作的。這裏有容許主體的空間嗎？也許在去除私欲的過程中需要主宰，但是到底是什麼在進行這樣的主宰呢？雖然人們很容易回答說主宰者是心，但是哪個心，或是心的哪個面向呢？關於我們如何改變自己，程頤提出一個影響很大的學說，但是他卻很少討論，也就是：我們的心如何在某種意義下雖不完美而可以改善，卻又能從正面促成它自己的進步。

我說過，客觀性有兩個層面：不會反覆無常，以及無待於主體或其稟賦。當我們把注意力轉向陸象山時，我就可以具體地說明這些有關客觀性的議題，而且也會看到與程頤思想有大不相同的觀點。陸象山取消了程頤對於宇宙與心的區分，他說：「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。」²¹ 他反對程頤有關「人心」與「道心」的區分。陸象山認為，這個區分會使我們低估我們自己的心之重要性，並帶來兩個負面的結果。首先，這代表我們必須依賴外在的價值標準（例如：經書），而不是存在於自己內部之純粹的根源與標準，而這些外在的標準本身，只是古代聖人之心所留下的模糊痕跡；我們稱之為模糊性的問題。再者，一個人能成為聖人，並與宇宙處

¹⁸ 同前註，卷5，頁76。

¹⁹ 出自《尚書·大禹謨》；參閱 James Legge, *The Shoo King, or the Book of Historical Documents* (Taipei: Southern Materials Center, 1985), pp. 61-62。

²⁰ 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷24，頁312。

²¹ [宋]陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京：中華書局，1980年），頁273。

於完全和諧之中的可能性，會讓自我修養落為一個只是逐步拼湊外在概念與價值的過程；我們稱之為零碎的問題²²。這兩個問題，都可能源自過度強調客觀性之無待於人類稟賦的面向。反之，陸象山把仁看作本心，而要求他的讀者「發明」或「復」這種反應能力。我們大多數人由於物質欲望、意見或經驗知覺之誤導而「失去」這些能力²³。陸象山跟孟子一樣，用「失」這個字，但是這只代表暫時的失去，並非永久的喪失。至於我們如何達到本心，他說：

且如專言靜是天性，則動獨不是天性耶？《書》云：「人心惟危，道心惟微。」解者多指人心為人欲，道心為天理，此說非是。心一也，人安有二心？²⁴

可是如果心只有一個，那「本心」指的又能是什麼？依我的理解，陸象山的立場是：本心永遠為我們所有，當它完全自發地、不偏不倚地對現實世界的特定刺激做出反應時，那就是（唯一的）心。至於我們如何能讓自己自發地、不偏不倚地反應，則需要另做討論。現在的關鍵是，陸象山為何認為把理與本心看作一回事，就能避開模糊性的問題與零碎的問題呢？本心不偏不倚的反應是完全具體與清楚的，一點都不會模糊或是不統一，它正是發展為，能處理一個人所遇到的任何情況下的具體細節。這也把我們帶到陸象山的觀點中的最後一個特徵：高度的特殊主義。雖然陸象山並不完全否定文本與教師的價值，但是他強調：過去所有想清楚說明本文中的「理」之嘗試，都只能針對該特殊情況，而不能一成不變地應用到任何新的情況²⁵。

陸象山只代表理學中一種將心等同於理的看法。所有將心等同於理的看法，都把避開模糊性的問題和零碎的問題當作目的之一。值得一提的是，這類觀點可能會遇到的問題，朱熹已經提出其中的一個疑慮，而一位日本學者把這疑慮解釋得相當清楚²⁶。這個問題並非只是陸象山太接近於禪宗；雖然其他理學家常常對陸象山做

²² 對這些主題更進一步的討論，見 Philip J. Ivanhoe, "Lu Xiangshan's Ethical Philosophy," in *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, ed. John Makeham (Dordrecht: Springer, 2010), pp. 249-266。

²³ 陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，頁 5、149；參閱 Philip J. Ivanhoe, trans., *Readings from the Lu-Wang School of Neo-Confucianism* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2009), pp. 49, 73。

²⁴ 同前註，頁 395-396；參閱 *Ibid.*, p. 78。

²⁵ 「然往哲之言，因時乘理，其指不一」。同前註，頁 263。

²⁶ 荒木見悟著，廖肇亨譯：《佛教與儒教》（臺北：聯經出版事業公司，2008 年），頁 294-296。

如此的指控，但是有很多版本的理學思想，與不同派別的佛學思想都有很多類似之處。所以「如此如此的觀點本質上其實是禪宗」這個概括性論述，太過於模糊而難以評價。我們更好的做法是，用更中立的哲學性語言提出批評，而暫時擱置佛學的影響與系譜。那麼，一個廣泛的憂慮是，在取消了宇宙與心——或是說性與心——的區分後，像陸象山這類思想家，或許會無法解釋我們的實際情況，以及我們實際上達到與理、宇宙、性合一的能力。朱熹擔心在他們的解釋裏，心能引導的內容是「空蕩蕩底」²⁷。陸象山當然不否認人是有缺陷的，但是他如何解釋這類事實與心的關係呢？如果宇宙只是心，心就是宇宙，那就很難看得出心如何有進步的空間。與此相關的是，當陸象山想要避開一種毫無限制的主觀主義時，他據以否定這種觀點的理由，可能比他所想要的還要弱。

（二）四端、動機與引導

我的第二個案例與「情」字有關。「情」這個字在早期文本中有很多意義，有時指一物的本質，或是指一物所特有的情緒或激情²⁸。對理學家而言，「情」顯然有後一意義。在那些他們為了說明這種「情緒」而引用到的古典篇章中，有兩段文本特別重要。其中一段出自《禮記·禮運》，當中列舉了七種情緒，這些情緒不需要學習，而聖人必須藉由禮來理解與節制它們，人類社會才會繁榮。這一段話如下：「何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者弗學而能。」²⁹這裏的想法顯然是說：人類的情緒是自然且無可避免的。它們不需要被教導，也不必被消除，但是它們能使人誤入歧途，所以必須被節制。同樣的想法出現在第二個段落中。《中庸》說：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」³⁰這裏所列的四種情緒並未明確地稱為「情」。但是，其一般意義是一樣的：只要喜、怒等情被「中」與「和」之後，就能達到和諧。這些情緒本身——無關乎它們是否被視為「和」的脈絡——似乎只能說是中立的。它們的重要性在於引發或甚至決定行為，所以我們藉

²⁷ 朱熹撰，朱傑人等編：《朱子全書》，頁 3122；參閱同前註，頁 295。

²⁸ Halvor Eifring, "Introduction: Emotions and the Conceptual History of *Qing* 情," in *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*, ed. Halvor Eifring (Leiden: Brill, 2004), pp. 1-36.

²⁹ [漢] 鄭玄注，[唐] 孔穎達正義：《禮記正義》（北京：中華書局，1980 年《十三經注疏》本），卷 49，頁 194。

³⁰ 同前註，頁 397。

由塑造我們的「情」來塑造我們自己，以及我們的社會。

《孟子》其中一個最知名的段落，賦予四種特定的道德反應以特殊的意義。這些反應在結構上類似於我們剛才討論的情緒：

今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。（《孟子·公孫丑上》）

孟子只針對四種情緒中的一種提供我們一個思想實驗，但是這個段落也意謂，這四種情緒同樣是自動的。在英文版中，我把「心」翻譯成「情感」(feeling)，是因為在這個脈絡裏，「心」指的是心的特定反應。這四種情感是對環境的反應，就像我們至今討論的情緒一樣。雖然在此沒有用到「情」這個字，但是我們能清楚地看到，擁有這四種情感是界定人的特徵之一，而且看來它們也是自然的或天生的，而非習得的。簡言之，它們跟前面引用的《禮記·禮運》中之段落所列出的七種情緒，在結構上非常類似。不過，這個段落的兩個面向讓事情變得更加有趣。首先，這四種反應似乎不是中性的，而顯然是倫理的。也許就它們自身而言，他們已是倫理的，但就它們關聯於相應的德行（仁、義、禮、智）而言，它們更是如此。其次，這些反應被視為「端」，「端」指的是「尖端」或「開始」。當代很多學者相信：在孟子的脈絡中，「端」應該被理解成「芽」，而一個人初生時的倫理性格，需要從培養這些「芽」而長成。但是，我們很快會看到，理學通常以不太一樣的方式理解這個段落。

四端有可能解決兩個哲學問題。第一，我已經提過，我們的情緒就它們自己而言，或多或少是不可靠的，但是卻有理由（我在他處討論過）認為：情緒或許是我們對於純粹善的本性之唯一入口。四端能否可靠地引導我們的善良本性（藉此解決我們所謂的「引導問題」）？第二，《孟子》明確地把第一個「端」（惻隱之情）連繫到仁。戴震曾批評，宋明理學家在談論純理之倫理要求時，缺乏對實際的道德動機之討論，而「端」是否可以提供這種道德動機（而解決我們所謂的「動機問題」）呢？

程頤似乎是第一個特別重視四端的理學家，而與他同時代的儒家著作並未提到

四端³¹。在以下的段落中，我們可以看到程頤設法解決我所提出的兩個哲學問題：

惻隱則屬愛，乃情也，非性也。恕者，入仁之門，而恕非仁也。因其惻隱之心，知其有仁。³²

程頤在這裏明確地說：像是惻隱這種「端」是情（或至少是像愛這種成熟的感情之一面），而不是「仁」這個規範本身。不過，如果我們把「恕」連繫到「惻隱」所指的與他人相繫的這種情感，那麼此「端」或許真的能夠幫助我們理解我們如何受到仁的感動，從而解決動機問題。不只如此，他更宣稱：正是透過「端」，我們才知道我們有仁，這就直接為引導問題提出了解答³³。

程頤對四端的討論並不全然一致³⁴。當他的解釋被進一步追問時，他也不會去回應由此出現的問題，例如：四端是否總是促使人走向正確的道路？如果是的話，它們跟一般的情緒又有何不同呢？為了探討這些問題——儘管不是要找到明確的解答——我們必須轉向朱熹。一個恰當的出發點，是他對《孟子》中提到「四端」的段落之註解。朱熹說：

惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心，統性情者也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外

³¹ 張載與周敦頤極少使用「端」這個字，也從沒有依孟子的意義使用它。在理學的重要作品《近思錄》中，只有程頤會以孟子的意義去使用這個字。指涉四端的具體詞彙（例如：「惻隱」）也有同樣的使用規律。

³² 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷15，頁168。參閱 Peter K. Bol, *"This Culture of Ours": Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford, CA.: Stanford University Press, 1992), p. 324. 及 Angus C. Graham, *Two Chinese Philosophers: The Metaphysics of the Brothers Ch'eng* (La Salle: Open Court Publishing Company, 1992), p. 54。

³³ Bol 論證說：程頤用四端來具體解釋，他把「理」理解成是一種統一而融貫的組織之想法。Bol 所說的，除了他似乎在作為情緒的「端」本身與相對應的規範（例如：仁）間搖擺不定外，在這裏多半都是正確的；他所討論的其實是後者。參見：Bol, *"This Culture of Ours": Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, pp. 323-326。

³⁴ 有一回程頤說「人性中只有四端」，即使水受到外在的刺激時會形成波浪，但四端就像是水之性一樣，「湛然平靜如鏡」（程顥、程頤：《河南程遺書》，卷18，頁204）。相關的討論見 Angus C. Graham, *Two Chinese Philosophers: The Metaphysics of the Brothers Ch'eng*, p. 53。這裏把四端等同於性，即使在程頤自己的思想中似乎也是個錯誤，這或許是由於我在本文中要繼續討論的問題太難以解答，而造成的結果。

也。³⁵

這個段落所表示的一件事是：四端之為「端」，並非展現不成熟或不完全的本性之開端。毋寧是，它們使人的本性之固有的完美狀態具體可見。但它們還只是端緒或開端，因為它們只是讓我們短暫而有限地瞥見事實上統一的、整體的且無所不包的東西。即使是完美的情緒展現，也只是當下的，完全合於當前脈絡的。

可是，四端是否總是完美的呢？朱熹言論的記載卻提供了相互牴牾的證據。在某處他說：「四端是理之發，七情是氣之發。」³⁶可是在一些詮釋當中，這似乎與朱熹整體的形上學觀點不一致。例如，對於這個段落最有力的解讀認為：四端是純理，七情是純氣。因為朱熹顯然認為：任何能被察覺的展現必須要透過氣，而氣的任何展現都一定有其理，所以這種解讀完全行不通。即使是後來十分重視這個段落的詮釋者，還是得承認這些事實³⁷。另一個重要的證據，來自朱熹所說的：「惻隱、羞惡、辭遜、是非是情之所發之名，此情之出於性而善者也。」³⁸這明白地讓我們了解：四端是「情」的一種形式，這也似乎意謂它們總是善的。可是在第三個段落中，朱熹卻明白地說：四端並非總是善的：

惻隱羞惡，也有中節、不中節。若不當惻隱而惻隱，不當羞惡而羞惡，便是不中節。³⁹

朱熹沒有說惻隱這個反應有多常會不中節，但這顯然可能發生。大概是因為惻隱的反應有可能過於強烈，也可能是由於惻隱的反應並無該情境的其他面向來平衡，而這些面向也需要一個人的反應。畢竟朱熹在他處說道：「父母愛其子，正也；愛之無窮，而必欲其如何，則邪矣。此天理、人欲之間，正當審決。」⁴⁰

總的來說，我們應該要這樣理解朱熹：正如田史丹與我在我們已完稿的專書中更詳細的討論，按照朱熹的說法，我們除了能（並非毫無爭議地）說「性完全是

³⁵ 朱熹撰：《孟子集注》卷3，收入朱傑人等編：《朱子全書》，第6冊，頁289-290。

³⁶ 朱熹撰：《朱子語類》，卷53，頁1776。

³⁷ 例如：韓國性理學家李滉在有名的「四七之辯」中甚至說：「二者〔四端與七情〕雖曰皆不外乎理、氣，而因其從來，各指其所主與所重而言之……。」Michael Kalton, ed., *The Four-Seven Debate: An Annotated Translation of the Most Famous Controversy in Korean Neo-Confucian Thought* (Albany: SUNY Press, 1994), p. 11。

³⁸ 朱熹撰：《朱子語類》，卷5，頁228。

³⁹ 同前註，卷53，頁1762。

⁴⁰ 同前註，卷13，頁398-399。

善的」以外，我們無法直接描述或接觸「性」。可是，「性」之定向是透過我們的情而顯現。正如朱熹所說：「有這性，便發出這情；因這情，便見得這性。因今日有這情，便見得本來有這性。」⁴¹ 四端是特殊類型的「情」，因為它們是情能呈現性的方式之典型例子，但它們還是會出錯。同時，我們的任何情都可以是性的完美表現，即使「七情」可能比「四端」更不可靠。畢竟「大公應而順，天理之極」⁴²。總之，朱熹比起他的前人，在人的心理上賦予「情」以一個更為主動與積極的角色⁴³。

先前，我在本節提到了引導問題與動機問題。朱熹對後者的答案似乎是這樣：關於依理而行，並無特別的問題，因為恰當地依循理的反應，不管是由四端還是七情所引發，全都屬於真正的情，而真正的情係內在地引發行動。一種完全不同類型的（也難以置信的）純粹動機並不需要。引導問題則更加複雜。我曾指出：朱熹可能認為四端比七情更加可靠，但是卻很難看出其根據何在，而且無論如何，他明白地認為，連四端都會出錯。所以，他的立場是一種「可錯論」(fallibilism)——儘管我們在任何一個特定的事例中都無法保證自己會成功，但我們仍然持續地努力使自己能妥善地反應。

四、結 論

按照我先前所說的廣義的「哲學」，理學家是哲學家，儘管他們同時可以有其他的角色。藉由強調關於模糊性、引導、客觀性等問題，我想我們能很清楚地了解理學家之間所爭論的一些事情。我們也能同意這些哲學問題的重要性，而且，無論我們有什麼樣的哲學背景，我們也可以找到方法，讓它們刺激我們當前的思想。我曾經將當代由於與其他傳統的遭遇之刺激而產生的建設性哲學稱為「有根源的全球哲學」(rooted global philosophy)。我認為：藉由將理學看作哲學，我們能為今日的哲學家開啟新的可能性，去參與有根源的全球哲學。但是，透過理學家的哲學問題來看他們的哲學，並不只是希望能讓理學家與今日的哲學家對話。更重要的是，這

⁴¹ 同前註，卷 5，頁 224；參閱 Curie Virág, “Emotions and Human Agency in the Thought of Zhu Xi,” *Journal of Song-Yuan Studies* 37 (2007): 49-88。

⁴² 朱熹撰：《朱子文集》卷 67，收入朱傑人等編：《朱子全書》，第 23 冊，頁 3277。

⁴³ 許多現代學者都強調朱熹的這個主題，參見荒木見悟：《佛教與儒教》、Curie Virág, “Emotions and Human Agency in the Thought of Zhu Xi”、藤井倫明：《朱熹思想結構探索：以「理」為考察中心》（臺北：臺灣大學出版中心，2011 年）。

使我們更能了解，對理學家而言，什麼是在哲學上重要的。而這樣看待理學傳統的進路是我從孟旦先生那裏學到的。