

※ 勞思光教授逝世十週年紀念專輯 ※

從批判意識到文化交互理解 ——勞思光先生文化哲學的發展歷程 與展望

劉國英*

一、文化哲學在勞思光先生整體哲學工作中的位置

文化反省在勞思光先生整體哲學工作中占有甚麼位置？作為一位學貫中西、博古通今的哲學家，勞先生的文化哲學是否在他思考中西哲學核心問題之餘，把它們「應用」到思考文化問題上的成果，因而在他整體的哲學工作中，只有邊緣的地位？然而，這樣的理解方式，是否能夠把握勞先生一生哲學工作的重心？誠然，勞先生於而立之年便發表了《康德知識論要義》一書¹，條分縷析地對作為現代西方哲學最重要經典之一的康德《純粹理性之批判》，做出了依於德文文本的深入卻通達的疏解，並提供了康德複雜的理論架構之整體說明，奠定了他在漢語學術界中作為現代西方哲學權威詮釋者的地位。從一九六〇年代末至一九七〇年代末，勞先生更完成了三卷四冊的皇皇巨著《中國哲學史》²，確立了他作為中國哲學研究泰斗的不朽形象。這自然會令人覺得，勞先生哲學工作的重心，先在現代西方哲學，然後在中國哲學史。

* 劉國英，香港中文大學哲學系榮休教授。

¹ 勞思光：《康德知識論要義》（香港：友聯出版社，1957年）；勞思光著，關子尹編：《康德知識論要義新編》（香港：香港中文大學出版社，2001年）。

² 勞思光：《中國哲學史》第一卷（香港：香港中文大學崇基學院，1968年）；第二卷（香港：香港中文大學崇基學院，1971年）；第三卷（上、下）（香港：友聯出版社，1980年）；《新編中國哲學史（一）、（二）、（三上）、（三下）》（臺北：三民書局，2006-2010年二版）。

然而，我們不要忘記，勞先生在出版《康德知識論要義》的同年(1957)，已率先發表了於早一年完稿的《文化問題論集》一書。在撰寫《中國哲學史》的同一時期，勞先生先後完成了《歷史之懲罰》(1962/1971)和《中國文化要義》(1965)兩本包含極深刻哲學反省的文化論著。勞先生在一九九九年為《歷史之懲罰新編》寫的〈小序〉中說：「『歷史之懲罰』不是一個特定時代的問題，……它……通過特殊對象顯示某種普遍性的文化理論問題。至於這個文化理論的建構，則是我晚年唯一的著作計畫。」³也就是說，《歷史之懲罰》已經在探討文化哲學的問題。到了公元二千年之後，即勞先生的晚期，他在世時仍然親眼目睹出版的三部著作，分別是《文化哲學講演錄》(2002)、《虛境與希望——論當代哲學與文化》(2003)，以及《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》(2007)，這都是他一直致力文化理論建構工作的成果。若我們把勞先生一生的哲學工作分為三期，則很明顯，文化反省和文化哲學從來都是他思考工作的重要核心之一⁴。

當然，我們要追問，勞先生在哲學一般問題上的思考，與他思考文化哲學問題的關係。他早期的哲學思想，奠基於以康德和黑格爾為主的德意志觀念論，以及中國儒學和源自印度的佛學傳統，並分別以「重智精神」、「重德精神」和「捨離精神」，作為清理西方、中國儒學和源自印度的佛學這三大哲學傳統的理論鑰匙。在文化哲學上，黑格爾模型(Hegelian model)成為說明東西方文化精神的差異之最恰當的文化理論模型。因為黑格爾模型以一個特定文化的文化精神為該文化的核心，視一切文化活動和文化現象皆為文化精神「外在化」(externalization)的結果，以此說明在文化現象層面，不同文化之間的差異及其深層成因。勞先生承認，在寫《中國文化要義》一書之時，雖然已是他思想發展的中期，但仍是「應用」自己早期的黑格爾文化觀來處理中國文化的各種問題⁵。在這一時期的勞先生，雖然文化哲學已

³ 勞思光著，梁美儀編：〈小序〉，《歷史之懲罰新編》(香港：香港中文大學出版社，2000年)，頁x。

⁴ 「由於我在二十歲前後，便關心文化危機問題，因此我開始從事哲學理論工作，實際上也是以文化哲學的課題為中心」。勞思光著，劉國英編：〈新編版小序〉，《自由、民主與文化創生》(香港：香港中文大學出版社，2001年)，頁ix。

⁵ 勞思光著，梁美儀編：〈序言(一九九八)〉，《中國文化要義新編》(香港：香港中文大學出版社，1998年)，頁xii。在同期的另一篇序言中，勞先生進一步澄清了他與黑格爾哲學的關係：「我早年談文化哲學問題，確是運用黑格爾模型；但在價值意識取向上，我則自始即不願肯定所謂『絕對精神』所涵的『歷史的必然』的觀念。因此，我可說從來不是一個黑格爾主義者。我的

是他核心的哲學思考課題之一，但在文化問題上的思考成果，是運用他專長的哲學理論，特別是來自德意志觀念論的文化哲學而得出的；因而相對於他自己已建立好的一套哲學方法論及由此所得的研究成果而言，他的文化哲學可說是有一點從屬的 (subordinate) 位置。

然而，當勞先生進一步思考中國文化面對西方現代文化的挑戰，中國文化要進行文化變革，以便能躋身於現代文化之列之際，他就發現黑格爾模型的不足。因為依據黑格爾模型，文化的外在表現完全來自內在的文化精神，那麼中國文化必須先放棄原先自身的文化精神，完全換上西方現代文化的文化精神，才有可能達成中國文化之現代化的效果。這就好像要求中國文化「換體」⁶，以便植上一個全新的文化精神。但這如何可能？證之以人類文明史，這是從未出現過之事。反之，在人類文明史上，一個文化透過從其他文化學習，以達成文化變革的實例不少。而文化的學習，往往先從外來文化引入一己文化本來缺乏的技術，當外來技術的引進帶來社會生活的大改變，隨之而來的，向上的是制度層面的變革要求，向下的是生活習慣的轉變。當一個文化接受制度層面和生活習慣層面的改變，伴隨著的就是觀念和意識層面的改變，這才會引致所謂文化精神的轉變。

對人類文化變革的經驗之考察和反省，讓勞先生了解到，從結構上看，文化不是一個只有單一層的橫向體，由處於內在地帶的文化精神，從裏向外決定一切在經驗世界中顯現的文化現象（黑格爾模型的理解）。文化結構還有縱的一面：它包含了文化實在性 (cultural realities) ——器物、技術、制度和生活習慣——的一層，以及觀念和意識的一層，合起來成為文化之「雙層結構」⁷。從此，勞先生以自己經深刻反省才摸索出來的文化「雙層結構觀」⁸，取代了早期的黑格爾模型。

基本價值肯定落在『主宰』及『發展』這兩個觀念上。」勞思光：〈新編版小序〉，《自由、民主與文化創生》，頁 ix。

⁶ 「換體的幻想」是勞先生後來在《中國之路向》（1981年初版）中提出的分析概念，用以概括清末部分中國知識分子在思考如何讓中國文化能夠接受西方文化的其中一種反應。支撐「換體的幻想」的是一種文化整體觀，它的來源實則上就是黑格爾以文化精神為文化本質核心的文化理論模型。參勞思光著，劉國英編：《中國之路向新編》（香港：香港中文大學出版社，2000年），頁 21-25。

⁷ 勞思光：〈序言（一九九八）〉，《中國文化要義新編》，頁 xvi。

⁸ 勞思光著，劉國英編：〈「在危機世界中看中國文化前景」之二：論中國文化前景〉，《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》（香港：香港中文大學出版社，2007年），頁 37-38。

此外，當勞先生認識到，文化的演變既包含了原先自身發展出來的文化形態，以及之後從他文化學習得來的成果，而帶來相應文化環節的轉變，意味著從一種歷史動態觀來理解文化發展過程的話，便進一步認識到，文化不是一個寂然不動，或只是不斷機械地重複指定動作的存在，而是包含了「成長」與「變遷」兩個面向的有機體⁹。從他文化學習，通常是器物、技術和制度的引入在先，然後引來價值意義的調整。於是勞先生再提出「創生」(initiation)及「模仿」(imitation)一對概念¹⁰，來分別說明文化成長與文化變遷這兩個性質不同環節的動力來源，以便能更整全地說明包含文化變遷現象的文化發展歷程。這是勞先生離開黑格爾模型，發展出自己的文化哲學概念的重要理論元素，它包含了三個面向：結構面向（雙層結構觀）、歷史面向（成長與變遷）和動力面向（創生與模仿）。

然而，勞先生進一步發現，當人們從中國文化的視覺出發提出文化變革的要求之際，已是處於世界文化變革的大潮流之中：由西方文化引領的世界文化，已經從發端於十八世紀歐洲啟蒙運動的現代文化，經十九世紀的成熟發展，轉變到二十世紀，特別是兩次世界大戰之後的「後現代」文化。勞先生認為，後現代文化的特徵，是西方文化之自身否定，它顯現為一種文化危機，其主要特徵就是對理性的懷疑以至否定。與這種文化危機同時到來的，就是哲學危機——對哲學理性的懷疑以至否定。

勞先生由對中國文化變革之可能方式的反思，引向對原先奠基於德意志觀念論的哲學理性論所建立的文化理論模型的修正，進而連結到對當代世界的文化危機，以及當代哲學危機的省察。完成《中國哲學史》之後，勞先生的哲學思考重心完全轉到文化哲學為主。踏入一九八〇年代，他談論文化問題之際，完全不再是他原初掌握的哲學理論的應用，而是由文化問題的反思引發哲學核心問題反省的方向上和內容上的轉變。在《文化哲學講演錄》中，勞先生就表明，儘管一門文化哲學在解釋和評定文化現象的部分，可以被看成為一種應用哲學；但由於在進行解釋之際有一種態度上的取捨，必然涉及一種文化取向或趨向，這已經不僅僅是一種應用¹¹。在勞先生而言，他的文化哲學有一個很清晰的文化取向，就是面對當前世界的文化危

⁹ 同前註，頁 38。

¹⁰ 勞思光：〈序言（一九九八）〉，《中國文化要義新編》，頁 xv；同前註。

¹¹ 勞思光著，劉國英編：《文化哲學講演錄》（香港：香港中文大學出版社，2002 年），頁 46。

機和哲學危機，並思考克服危機之道，儘管這道路荊棘滿途。

二、哲學危機與文化危機的內在關聯

倘若我們指出，勞先生由中期開始對文化問題的反省，引發了他對哲學核心問題反省的轉變，並逐漸以文化哲學為他從事哲學反省的主要用力所在，原因是我們認為，勞先生的哲學意識與文化意識是一體之兩面，他在思考當代哲學危機之際，就是在思考當代文化危機：由察覺到對理性的懷疑以至否定，所引發的危機意識。

為什麼勞先生對文化危機的意識就是其對哲學危機的意識？因為他的文化意識就表現在他的哲學意識中。勞先生說的文化不是經驗層面，即社會科學和文化科學 (cultural sciences) 所處理的那類純事實層面的文化，而是作為一個「意義世界」或「意義領域」涵義下的文化¹²。勞先生探討文化問題之際，帶著批判意識。但他的批判不是一般從事文化批判研究 (cultural criticism) 那種方式的批判，即就個別社會或文化在資本主義、帝國主義或殖民主義宰制之下，無法發展出其獨特文化，從而對那些宰制性因素做出揭露和批評的那種樣態的批判。勞先生關心的，是具普遍性意義的文化危機問題，即人類文明整體發展方向的問題：從批判的視野出發，對現代文化危機做出診斷，看出它的病徵何在，然後提出對治的建議。

事實上，勞先生弱冠開始，即早於一九五〇年代，就透過哲學反省來思考當前中國文化的出路問題。因為他察覺到二十世紀的中國文化充滿危機。但這危機不單是中國文化危機，還是世界文化危機。二次世界大戰之後，以西方文化為首的人類文化往何處去？資本主義與共產主義之間的對壘，不論哪一方獲勝，都違背了西方自十八世紀啟蒙運動所建立的理性主義文化對人類社會的允諾——每個人類個體在理性的指引下得以發展成自由與自主的存在。加上二十世紀兩次世界大戰對人類文明的摧毀，令以西方為首的哲學共同體，從內部對哲學的功能產生懷疑：本來以理性主導的現代文化，其功能是否已經失效（這是勞先生說「文化危機」的第一個意義）¹³？是否要放棄理性來另尋文化出路？但倘若放棄理性，人類還能憑藉哪些力量

¹² 同前註，頁 47。

¹³ 勞思光：〈當代哲學文化的困境與希望〉，《勞思光與當代哲學文化》（第十五屆儒佛會通暨文化哲學研討會論文集）（2012年5月19-20日，華梵大學哲學系主辦，香港中文大學哲學系、中央研究院中國文哲研究所、東吳大學哲學系合辦），頁 1-9；此處參頁 4。

去幫助文化重回正軌？這是從最具普遍性意義的高度來理解現代文化的危機，它體現的，就是從哲學意識的高度來理解文化危機。故此，勞先生對文化危機的意識，就是一種哲學危機的意識。

就對現代文化的危機意識來說，勞先生也與中國的傳統主義者不同。勞先生是從具普遍性意義的人類文明整體發展的方向思考。他關注的，是現代文化如何能移植到中國文化的土壤上，令中國文化能現代化，以及現代文化出現各種毛病之後，如何面對後現代文化的挑戰、現代文化應向哪一方向尋找出路的問題。中國的傳統主義者則把中國文化的現代化問題，說成是「西化」問題，即把文化在歷史發展中的、「縱向性」的「階段性」問題，說成僅僅是一種平面的、「橫向性」的「區域化」或「地區性」問題¹⁴；亦即只是地球上位於殊別區域內的殊別文化，與區域外的另一些文化的關係問題（中國文化是否要向西方學習或模仿），而不承認文化發展是具有普遍性意義的問題。這裏涉及的，其實是前現代文化與現代文化之間的關係的問題，特別是從前現代文化到現代文化的「階段性」發展的問題。勞先生指出，在一段很長的時間中，不單是東方和中國，就是西方的歐美，都把這個「階段性」發展的問題，看成「地區性」的問題。這是以一種「相對化」的傾向來看前現代文化與現代文化的發展關係問題，忽略了文化中的普遍性和開放性元素 (universal open elements)，即以一種具客觀性的標準，來理解一個文化的文化成就，即它解決了哪些人類文化共同面對的、普遍的問題¹⁵。

在文化危機與哲學危機緊密相連的意識下，勞先生注意到，晚近的西方哲學界有所謂「哲學之終結」(the end of philosophy) 的說法¹⁶，引起了“After Philosophy: End or Transformation?”¹⁷，即「哲學之後：終結抑或轉化？」的辯論。勞先生認為，這是「文化信心之弱化的問題」¹⁸，它反映了現代文化的困境，這是文化危機的第二個意義或第二層的表現形態：二十世紀作為「迷失的世紀」(the lost Century)，一九六〇年代之後，廣義的「相對主義」和「懷疑主義」流行，它們不再相信共同標準。文化

¹⁴ 同前註，頁 3。

¹⁵ 同前註，頁 2-3。

¹⁶ 勞思光著，劉國英編：《文化哲學講演錄》，頁 233-235。

¹⁷ K. Baynes, J. Bohman, and T. McCarthy, eds., *After Philosophy: End or Transformation?* (Cambridge, MA: MIT Press, 1987).

¹⁸ 勞思光：〈當代哲學文化的困境與希望〉，頁 5。

危機的第三個意義或第三層的表现形態，就是「動力的迷失」¹⁹，人們不知道往哪個方向走，所以有「哲學終結論」的出現。然而，哲學作為批判意識，有終結的一日嗎？終結是任務的完成，還是其原本的功能不再能發揮？然則，倘若哲學不是實用知識，而是思考者自身反省的活動，有其他活動可以取代它嗎？人類能停止自身反省嗎？面對威脅人類整體發展方向的文化危機，不去反省，能安然渡過危機嗎？單是從科學和技術層面著手，可以解決文化危機嗎？對勞先生而言，哲學反省的獨特功能，是發揮價值意識，以便思考文化的方向性出路。這種形態的文化哲學，可以被取代嗎？

三、思考文化危機的概念創新：文化功能、 效用與失效、封閉成素與開放成素、解放意識與 建設意識、文化定向性

勞先生從哲學的高度思考文化危機，而不僅僅是做一種文化科學或文化批評式的評論，在於他沒有只就發生在殊別文化中的文化事件或文化現象來分析，而是從最具普遍性意義的文化生活之結構著眼。我們作為生命體，即使是過日常生活，也需要按著一定的秩序來生活。同理，文化生活也必須依據一定秩序去運行。而一個文化之所以為一個文化，就在於它能提供一個文化秩序，讓我們能組織一種文化生活，離開或超出純然自然生活的狀態。因此，一個文化秩序必有其功能，就是維持一種穩定的文化生活。一個文化秩序的效力愈高，在這秩序下的文化生活就愈穩定。一旦一個文化秩序不再能發揮其功能，就是它失效之時，文化生活就會出現混亂。

一個文化為什麼會失去它的功能？由於文化是在人類社會中出現，而人是有限存在，其功能必有一定限制²⁰。當一個文化受困於其功能的限制，而無法維持其既有秩序，它就失效。勞先生提出了文化秩序失效的成素分析²¹。每一個文化秩序必有

¹⁹ 同前註，頁7。

²⁰ 勞先生在多處地方指出一個文化有其功能，但也有其限制。在中國文化脈絡之下的解說，可參：勞思光：〈中國文化之世界化問題〉，《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，頁47-63，特別見頁59-62。

²¹ 就文化秩序失效的問題，勞先生在包括《文化哲學講演錄》的多種晚期著述中提到，但似乎未有

維繫秩序、使秩序順暢運行的觀念與措施。這些觀念與措施不會是從天而降，而是必然出現於具體的歷史脈絡與社會脈絡，是一個文化在具體的社會歷史階段下的產物。因此之故，任何具體的歷史脈絡與社會脈絡都有其相對性，都不會是絕對的。在原先脈絡下誕生的觀念與措施，在新的社會歷史階段中，歷史脈絡與社會脈絡出現轉變之後，便不再完全有效。失效的觀念與措施，不能面對和解決它們本來要面對和解決的問題，便顯現成「封閉成素」。還有效的觀念與措施，或經過修正之後的觀念與措施，能繼續發揮其功能，去面對和解決相關的問題；它們顯現成「開放成素」，因為它們具有更高度的普遍性。對勞先生而言，幫助文化秩序發揮正面功能的觀念與措施，都是可修正的，它體現了這一文化的開放性一面。反過來說，一個文化是否開放，可見於它是否接受觀念與措施的修正。

一個文化在進入一個新的社會歷史階段之後，發現既有的觀念與措施不再能夠面對和解決相關的問題，原先的文化秩序已經失效，文化生活出現各種難題，呈現文化危機。擺在它眼前有兩個可能選擇：一是逃避問題，任由文化敗壞，以至解體；另一選擇，是進行文化變革，放棄那些已失效的觀念與措施，引入新的有效的觀念與措施，以重建文化秩序，恢復穩定的文化生活。選擇文化變革，也是一個文化開放性的體現。

進行文化變革，一方面需要有從事文化變革的意欲，另一方面需要有接受和伴隨文化變革的意欲，以及讓文化變革得以施行的意識。勞先生指出，文化變革需要兩種主要意識共同操作：「解放意識」與「建設意識」。解放意識是去除已經失效的觀念與措施的意識，以便有空間引入新的、能面對新歷史脈絡與社會脈絡下各種問題的觀念與措施。後者顯現成建設意識。新一階段的文化秩序，需要與新一階段的歷史脈絡與社會脈絡相應的觀念與措施，它們顯現成新的規範，以建立新的文化秩序，重建穩定的文化生活。因此解放意識與建設意識是相輔相成的。

然而，勞先生強調，建設意識有本源的地位及來源。首先，建設意識作為價值意識，在一個文化秩序初建之際，是先於解放意識的。因為建設意識作為價值意識，為一個文化認為怎樣是真、善、好、美、合義定出標準。解放意識是在這個基礎之上，去除一個文化中認為是假、錯、惡、壞、醜和不義。也就是說，建設意識

一個完整的說法。以下關於「文化秩序失效的成素分析」，是筆者嘗試整理的結果。

作為價值意識，為文化在結構上提供一種「定向性」²²，它定義出文化的原始目的，「就是要步步的建設和創造」²³。建設意識作為文化的定向性只是在形式上講，而不是在特定內容上講；因為從內容上講，不同文化可以持守不同的價值標準。然而，文化生活之為文化生活，而不是純然停留在自然生活，就在於透過層層遞升的建設和創造，確保生活秩序不會退回純然自然狀態。因此勞先生認為，建設意識所體現的定向性，作為層層的進步和創造，是「不可逆轉的」，它是整個文化生活的「形式條件」²⁴。從另一方面看，倘若沒有建設意識先定出價值規範，解放意識的操作就毫無準則，容易出現只有破壞、沒有建樹，難以建立文化秩序。

四、從解放意識反溯主體性的重新確認

建設意識作為價值意識，是追求真、善、好、美、合義的意識，它顯示了人有反省的能力，並且是經過反省之後能夠做出選擇的存在，這是有別於所有其他自然存在的獨特之處。而人作為能夠經過反省之後做出選擇，是人的應然意識的顯現，使人體現成享有自由、有自主意識的存在，而非僅僅是實然存在：人是由自主的意志所鼓動的生命存在，人的生命所體現的，就是一種尋求美好的意志 (the will to good)。這種有自主意志的存在，是一種主體性存在，而不是一「物」，不論是一個物質性的物，抑或一個純生物性的動物。因此，以「物」或「物化」方式來理解人，是錯誤的，因為它完全忽略人作為追求自主性、有主宰性意志的存在。

勞先生列舉了現代世界出現之後、特別是以現代科學為首的三種以「物化」方式理解人的錯誤，分別是「人作為物或自然對象」(man as natural object)、「人作為貨物或商品」(man as commodity)，以及「人作為動物」(man as animal)²⁵。

第一種把人「物化」的理論是自然科學的思維方式，它把人作為與「物」本質上無異的「自然對象」來理解。從最初的物理學、生物學，伸展至心理學，到晚近的神經科學，都是以經驗科學的方法，把人當成一個自然對象來處理。這些經驗科

²² 勞思光著，劉國英編：《文化哲學講演錄》，頁 172。

²³ 同前註。

²⁴ 同前註。

²⁵ 勞思光講，郭朝順、林士華編註：《勞思光論哲學基本問題》(新北：華梵大學勞思光研究中心，2016年)，頁 415。

學要建立一些理論來解釋人的行為，並透過理論的預測效力之高低，來證明這些理論的解釋效力的強弱。然而，當這些自然科學把人視作自然對象，置於一系列實驗條件之下來觀察相關科學理論的預測效力之際，人就只被視為物理和生理條件系列制約之下的實驗對象。勞先生指出，由於一切科學語言下的陳述，都只是依於條件系列做出種種規定性，在這些規定性之下，「主動性」或「自主性」的觀念是沒有位置的。也就是說，科學語言無法接納與自我意識有關的任何陳述。一句話：「在科學語言的架構中，自我確不存在。」²⁶此時人一如「物」一般被支配。作為實驗對象的人，不是被視為有主宰性的自主存在，而是被「宰制」之下的對象。這是第一種把人「物化」的趨勢²⁷。

第二種把人「物化」的理論，是馬克思的歷史唯物論。它基本上以經濟用語來解釋人的生活，看到人類歷史上，人在經濟生產活動中，總是作為被宰制的對象。歷史唯物論本來有一個道德起點，即結束人在生產活動中的被宰制的狀態。但歷史唯物論在政治層面發展成無產階級專政的革命理論，把社會組織收到一個絕對的權力結構中，與它本來要解放人的被宰制狀態的允諾完全不相符。另一方面，歷史唯物論是一種經濟決定論，人作為生產力的一環，被理解為只是市場上可以被交換的一個貨物，或一個商品。在經濟決定論中，人其他面向都被忽略，更不要說把人看成一個有自主意識的存在。這是第二種把人「物化」的理論²⁸。

第三種把人「物化」的理論，是把人還原到動物的本能上理解，人是一堆動物性的慾望，人自身也只是「慾望對象」；於是人與動物無本質性差異。勞先生認為，這種把人化約成動物性慾望的理解方式，可上溯至十七世紀英國的霍布斯(Thomas Hobbes, 1588-1679)²⁹。不過，霍布斯還是承認人有超乎動物的能力，例如為了調解人類之間由於慾望帶來的衝突，會建立契約。這就顯示，霍布斯仍然承認人可以創造秩序和締造文明。勞先生指出，英國經驗主義頂峰的休姆(David Hume, 1711-1776)，也以慾望解釋人行動的理由，於是理性只建立在效用，沒有定向性

²⁶ 勞思光：〈論非絕對主義的新基礎主義〉，《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，頁157。

²⁷ 勞思光講，郭朝順、林士華編註：《勞思光論哲學基本問題》，頁412-414。

²⁸ 同前註，頁416。

²⁹ 同前註，頁414-415。

的作用，「理性只是為欲望服務」³⁰，成為僅僅是工具理性。把人還原到動物的本能的理解方式，與基督教和東方傳統的價值意識有極大差異。東方傳統強調「人禽之辨」，即視人有異於動物之處，就是可以建立秩序、確立價值標準的能力，這都是動物所無的。倘若把人還原成完全由肉慾支配的動物式存在，而沒有超越動物性的能力，這種理論怎能解釋人類社會可以發展出多姿多彩的文化生活³¹？

上述三種把人「物化」方式的結果，是人的自主性喪失，沒有應然意識，即沒有價值意識，沒有規範語言，於是無法建立社會秩序。倘若有，則價值和秩序完全由利益決定，導致工具理性抬頭，為我們分辨真、善、美、義的理性解體。這就是現代文化發展引發的危機。面對這危機之道，就是重建理性的地位；而重建理性的第一步，就是為主體重新建立其合理的地位。

上述對把人「物化」的三種方式的批判，是勞先生運用解放意識的結果，與德國法蘭克福學派 (Frankfurt School) 發揚的批判理論 (Critical Theory)，以及對現代世界中工具理性之批判 (critique of instrumental reason)，有異曲同工之妙。但勞先生認為，法蘭克福學派第一代領導人賀爾克海姆 (Max Horkheimer, 1895-1973) 和阿多諾 (Theodor Adorno, 1903-1969) 只停留在解放意識，沒有進一步發揮建設意識，因為他們在批判對人的物化之後，不能回頭從哲學上肯定人的主體性。這令早期法蘭克福學派無法在理論上說明，為什麼人在社會政治層面可以並值得享有自身主宰的能力。批判作為解放意識的發用，其進一步功能就是與建設意識合同運用，以重新確認主體性在哲學層面、而非僅僅是經驗層面的地位。這就是勞先生的批判工作與早期法蘭克福學派的主要差異。

五、哈伯瑪斯的貢獻與不足

勞先生對法蘭克福學派第二代學者哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas, 1929-) 的哲學發展道路極為欣賞。因為勞先生認為，哈伯瑪斯由早年仍以承接有濃厚馬克思主義味道的批判理論，逐漸發展出試圖重新確立理性的地位的理論，這一理論體現在一九

³⁰ 勞思光講，陳振崑、林士華編註：《哈伯瑪斯論道德意識與溝通行為》（新北：華梵大學勞思光研究中心，2017年），頁341。

³¹ 勞思光講，郭朝順、林士華編註：《勞思光論哲學基本問題》，頁415-417。

八一年出版的《溝通行為理論》(*The Theory of Communicative Action*)中。從勞先生的視角，哈伯瑪斯的最大貢獻，在於沒有停留在解放意識，而是懷著濃厚的建設意識，以建立溝通理性論作為他進入成熟期之後，其哲學工作的主要目標，並在這基礎上進一步發展出「對話倫理學」(discourse ethics)。哈伯瑪斯的建設意識，顯現於以交互主體性(intersubjectivity)收攝十八／十九世紀德意志觀念論中形上學色彩濃厚的主體性³²。這是二十世紀中期以後極少數正面肯定哲學與文化世界的理論之一，更是一般後現代論者所缺乏的。不過，勞先生認為，哈伯瑪斯理論的基本取向雖有理據，但「在內容上仍須做補充，方能穩定發展」³³。也就是說，哈伯瑪斯關於主體性的建設工作仍不足夠，但勞先生未有進一步說明³⁴。

然而，筆者認為，哈伯瑪斯的不足，在於溝通理性論對話語主體的主體性地位(status of subjectivity of the speaking subject)未能妥善處理，因而難以面對「價值意識何來」這一巨大問題。溝通理性論以由眾多話語主體所共同組成的交互主體性先行：任何個別話語主體從事溝通活動之際，必先跟從基本的語法結構和文法規則，亦即必須運用她／他所身處的語言共同體所傳承下來的基本語言規則。在語言規則面前，任何話語主體的說話倘要被明白和被賦予意義，都必先挪用已經被建構而成的語言活動對象(constituted objects of linguistic activities)。這些語言活動對象既是在交互主體性先行的語法結構和文法規則中被建構，則這建構者一定不會是來自經驗層面的話語主體(她／他們只是語言規則的運用者，而非建構者)。經驗層面的話語主體，就像語言活動的對象那樣，只在被建構項的一邊，沒有建構性功能(constituting function)，即沒有能建構者的地位。

這一問題，在價值語言的運用中，便更突出地顯現。價值語言意味著在語言運用中，引入了好壞、善惡、美醜、義與不義等等從質的層面的區分，並在這些區分的基礎上做出選擇。而這一層面的選擇，並非是在擺在眼前的若干經驗所予項

³² 勞思光著，劉國英編：《文化哲學講演錄》，頁 229-230。

³³ 勞思光：〈論非絕對主義的新基礎主義〉，頁 180。

³⁴ 勞先生指出了哈伯瑪斯不先承認主體性就跳到肯定交互主體性的困難：「因為我們分析語言可見，如果『主體性』是未定義的“x”，那麼『交互主體性』就是“inter-x”。如果是“inter-x”，那麼它是什麼意思？……他是要離開『主體性』來講『交互主體性』。這要怎麼在理論上成為可能，就形成他理論上的困難。」勞思光講，陳振崑、潘玉愛編註：《哈伯瑪斯論事實性與規範性》(新北：華梵大學勞思光研究中心，2019年)，頁 112。

(empirical givenness) 中任意挑選，而是依於從事好壞判斷、善惡判斷、美醜判斷、義與不義判斷之判斷者自己持守的某些判斷準則，而進行的活動。在這裏，判斷活動的主體必然處於高於經驗所予項的層次，透過反省才能從事好壞、善惡、美醜、義與不義的抉擇。換句話說，涉及價值層面的選擇活動，必然來自一個帶有價值意識、能透過反省而做出價值選擇的主體。一個經驗層面的語言活動主體，面對的只是一組組的被給予的語言活動對象，在從事語言活動之際，可以只是純然實證地接受和跟從語言遊戲的規則，而不帶有或運用價值意識。在這一層面從事語言運用所涉及的理性，可以純然是工具理性，而沒有目的理性的意識。例如在進行溝通活動之際，可以完全只從功效著眼，而並沒有引入任何價值自覺層面的反省意識。

就從事語言遊戲之際，純然服膺工具理性而不涉及價值意識這一點，於我們學習外語運用的經驗被清楚揭示。在學習外語之際，為了避免錯誤，我們必須嚴格跟從作為學習對象的外語的詞彙構造和語法規則，不能有所偏差，否則就會犯錯，被視為不懂得，或不完全懂得該外語的運用。在這種狀態下的語言活動中，即使話語主體帶有價值意識，後者卻完全無從發揮，因而完全無法顯現。

我們學習外語時還常常遇到以下經驗：我們發現該外語某些詞彙或語句的構造十分奇特，並沒有依照該外語慣常遵守的語法規則，而該外語的字典和辭書也無法說明這樣違離既定語法規則的運用的理由，我們作為外語學習者只可接受這一既定事實。然而，當我們以這一來自外語學習的經驗，用於反省我們的母語運用，也會發現有同樣違離既定語法規則的例子，卻是字典和辭書也不能說明理由的所在。這在顯示出，經驗層面的語言運用並非必然依理而行，我們又怎樣可以期望它能擔起確立價值準則的功能，從而有助發揚價值意識？

故此，哈伯瑪斯的溝通理性論，雖則透過在語言活動中建立的交互主體性來賦予主體性一定的地位，但由於參與這一交互主體性的經驗層面的各個殊別話語主體，無法發揮其價值意識，因此並未能顯現具有創發性及反省性意識的主體性之地位。

勞先生雖然未有做出上面這樣仔細的說明，卻非常明白溝通理性論在這方面的不足。也就是說，在勞先生心目中，哈伯瑪斯就後現代思潮所遺留的其中一個嚴重的哲學性核心問題——主宰性的誤置，即把享有自由的主體下降至自然化的自

我 (natural self)³⁵——仍未解決。因為哈伯瑪斯也像後現代論者那樣反對主體論，不肯定主體的自由，特別是落實價值的實踐主體的自由。但在哈伯瑪斯的溝通理性論中，透過被建構的經驗層面的話語主體組成的交互主體性，無法發揮充當建構性的、具應然意識及價值意識的主體的功能。勞先生後期思想中，提出「引導性哲學」(orientative philosophy) 的概念，並以中國先秦儒家和道家之自身轉化的主體 (subject as self-transformation)，作為能夠顯現和發揮價值意識的主體，這才是對治「主宰性的誤置和自然化的自我」這一當代哲學中重大缺失的方向。

六、引導性哲學與人作為能「自身轉化」的主體： 中國先秦儒家和道家的貢獻

在一篇發表於一九九一年的論文〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉中，勞先生提出他思考已久的「引導性哲學」概念，來概括中國先秦道家哲學和儒家哲學的特徵及基本旨趣，以標誌它與西方以認知旨趣為主的「認知性哲學」的分野，藉此為中國哲學的合法性地位做出有力的辯護。在認知性哲學中，從事哲學反思的主體與其反思對象分離，把哲學反思的成果形構成一套理論，以解釋相關的主題，特別是關於世界的現象（例如回答「世界是甚麼？」的問題）。因此，認知性哲學的功能，就在其「解析效力」(explanatory power)。中國的引導性哲學就不同，它從事哲學反省的方式、視野和目的，不在於解釋世界，而是把反省目光帶回反思主體自身。這種透過反省自身的活動組織起來的哲學理論，目的是達成對自身的指引，它提供的是一種「指引性」或「引導性」功能 (orientative function)；它要回答的是：「我們應往何處去？」的問題³⁶。而從事引導性哲學的反思主體，透過哲學反省作用在自己身上，以達成自身轉化，此時她／他顯現成自身主宰的主體，實現了主體自由。透過自身轉化以達成自身主宰的主體，不再是一個自然化的自我，這才是對治主宰性的誤置之道。

³⁵ 勞思光：〈「在危機世界中看中國文化的前景」之一：論危機世界〉，《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，頁 15。

³⁶ 勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，《中國文哲研究集刊》創刊號（1991年3月），頁 89-115，現收入勞思光：《思辯錄：思光近作集》（臺北：東大圖書公司，1996年），頁 1-37；此處參頁 18-19。

（一）莊子作為道家式引導性哲學

勞先生首先以莊子的道家哲學為例，去說明何謂引導性哲學。勞先生指出，《莊子·內篇》第一篇〈逍遙遊〉的標題，直接展示了莊子哲學的目的，是追尋超離的自由。這種自由不是體現於在世界中建立客觀事業，或對客觀世界發揮影響。然而，這種自由，作為一個目的，「要由自覺努力而達成」³⁷。也就是說，超離的自由不是在自然生命中給予的，它需要某種修持工夫才能達致。

勞先生跟著解釋，莊子的篇章之為哲學，在於它提出了為什麼以追尋超離的自由為目的之理據，並進而說明如何實現這目的的實踐方法或進路。

莊子的理據，在於其「化」和「造化」的理論。不單世間事物不斷流轉變化的，處於這種種世間事物中的形軀我，也像這些事物般在不斷變化中，因此是虛幻的。形軀我不是真我。〈大宗師〉篇說得很清楚：

夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死……。

真我不在形體上找到，那麼真我何處尋？真我不是對象性存在，不能被「物化」，它是超越一切經驗存在層面的；若我們明白這點，就不要再在經驗存在層面找尋真我。只要我們不自限於「物」和「形軀」的層面，真我是可以找到的，條件是「通過自覺努力，擺脫自限的傾向即可」³⁸。

在勞先生的詮釋之下，莊子不是虛無主義。為了實現自由，自由的追尋者要以自由為目的；亦即實現自由不是為其他目的，而是以自身為目的。「如自我不作自相矛盾的活動，則它只會走向自由」³⁹。但這種實現自由的方式，「只能在反省思考中顯現，而不能以對象界的語言來描述和推證」⁴⁰。

但如何能持守此一超離的自由？不能透過世間中的認知活動和道德活動，因為超離的自由不在認知領域和道德領域中；世間的認知活動和道德活動只會為自身造成煩擾，也為世間造成煩擾。要保有由主體的自覺努力得來的自由與自主，就必須離開經驗世界所建立的價值和規範。主體必須定立在自身的自由中，持守其超離的自由，這是莊子哲學中，「人們應追求的唯一價值」⁴¹。在這理解下，莊子哲學是一

³⁷ 同前註，頁 21。

³⁸ 同前註，頁 24。

³⁹ 同前註。

⁴⁰ 同前註。

⁴¹ 同前註，頁 27。

門引導性哲學：引導人們以這種超離的自由之實現及持守為人生方向⁴²。

(二) 孟子作為儒家式引導性哲學

勞先生指出，與莊子道家哲學的出世傾向不同，儒家哲學的原創性目標是在現世創造文化秩序，這就要對自然世界轉化。孔子立教，奠基於其對文化之態度，就是「人之主宰性之肯定」⁴³。其核心就在轉化原則。孟子承接孔子的使命，也是以達成轉化為首要任務。他首先要達成人之自身轉化，所以首先問：「人如何能成就一道德秩序？」、「為何我們要去求正當或要有道德？」孟子也要達成世界轉化，故此也問：「為何我們要為社會建立一個文化秩序？」⁴⁴

孟子的理據在哪裏？就在他認為，人有天賦的道德心，要發揮道德心來實現道德價值和創造文化秩序，這才能顯現人之為人的本心本性。

人能為自身以及社會建立道德秩序，意味著人有道德價值意識和文化價值意識。這些價值意識何來？孟子認為就在人的本心，即自覺的道德心靈，是人之主體性的內在本有能力。但人也有形軀及其欲望，如何能讓道德心發揮其自覺功能？「保持心靈對軀體的主宰力量」⁴⁵。勞先生認為，孟子與莊子同樣不信任形軀我，但孟子不是莊子般追求超離世界的自由，而是為世界建立正當秩序，並且信任道德心，視之為世界正當秩序的根源。故此孟子認為要努力保存道德心：「人之所以異於禽獸者幾希。庶民去之，君子存之。」（《孟子·離婁下》）

孟子以著名的「四端說」進一步說明人的道德能力的來源：

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。有是四端而自謂不能者，自賊者也。……凡有四端於我者，知皆擴而充之矣……。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。（《孟子·公孫丑上》）

如何達成自身轉化？不要讓形軀的欲望占有主宰地位，以讓道德能力發揮其引導性

⁴² 同前註。

⁴³ 勞思光：《中國哲學史》第一卷（香港：香港中文大學崇基學院，1974年再版），頁67；《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2010年第四版），頁131。

⁴⁴ 勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，頁30。

⁴⁵ 同前註。

功能。勞先生的說法是：「意志之純化。」⁴⁶ 這不單是思考反省的成果，還把這反省成果作用於反省主體自身之上，達成自身轉化。這就是孟子式的引導性哲學。

勞先生早在《中國哲學史》論孟子一章中指出：「擴充四端乃工夫中事。孟子此一理論遂成為後世儒者論工夫之根據。」⁴⁷ 勞先生後來在一篇深入探討明代儒學工夫論的文章中，展示了這種形態下的引導性哲學。勞先生指出，王陽明把良知體現為「一種念念不息的工夫」⁴⁸；而聶雙江的主張，則是確認「良知」為純化意志，「致良知」就是「使意志進至純化狀態之工夫」⁴⁹。這就是儒家式引導性哲學的進一步發展。

七、引導性哲學與當代西方哲學家的吻合：晚期傅柯和晚期胡塞爾的道德轉向

限於篇幅，這裏只能簡述⁵⁰。

（一）晚期傅柯的道德轉向體現的引導性哲學

以其獨創的知識考掘學 (archaeology of knowledge) 和權力系譜學 (genealogy of power)，自一九六〇年代開始在西方思想界獨領風騷的法國哲學家傅柯 (Michel Foucault, 1926-1984)，在其晚期著作《性經驗史》(*Histoire de la sexualité*, 1984) 第二卷《快感的享用》(*L'usage des plaisirs*) 中走上道德轉向的道路。在是書中，傅柯首先指出了我們一般講「道德」時的兩種意涵。道德首先顯現成「一套價值及行動

⁴⁶ 同前註，頁 35。

⁴⁷ 勞思光：《中國哲學史》第一卷（1974 年再版），頁 98；《新編中國哲學史（一）》（2010 年第四版），頁 158。

⁴⁸ 勞思光：〈王門功夫問題之爭議及儒學精神之特色〉，《新亞學術集刊》，1982 年第 3 期，頁 1-29，現收入勞思光：《思辯錄：思光近作集》，頁 55-97；此處參頁 57。

⁴⁹ 同前註，頁 63。

⁵⁰ 更詳細的說明請參拙作 Kwok-ying Lau, "Self-transformation and the Ethical *Telos*: Orientative Philosophy in Lao Sze-Kwang, Foucault and Husserl," in *Phenomenology and Intercultural Understanding: Toward a New Cultural Flesh* (Dordrecht: Springer, 2016), pp. 125-151; 劉國英：〈自我轉化與終極倫理目的：勞思光、傅柯與胡塞爾中的引導性哲學〉，《現象學與文化交互理解的實踐》（臺北：政大出版社，2022 年），第 7 章。

規則，透過多種規約性媒介——家庭、教育機構、教會等等——向個體倡議」⁵¹。這一套價值及行動規則時而以明確和公開的方式宣導，時而以潛移默化的方式在社會上傳遞。這意義下的道德顯現成一套「道德規條」(*code moral, moral code*)⁵²。此外，道德也可指在已有的價值和道德規條的倡議下，個體在具體行動上對這些價值標準和行為準則的回應，例如對某些確定的道德規條的服從，和對另一些道德規條的違反或踰越 (*transgression*)。這意義下的道德顯現為「行為的道德性格」(*la moralité des comportements, morality of behaviours*)⁵³。然而，這種從外在的道德規條而引發的所謂道德行為，與人作為目的性存在沒有內在關係。由於這些道德規條的頒布，通常沒有經過個體的認受，它們往往對人作為欲求主體 (*subject of desire*) 構成外在規限，而不是作為協助人們去實現或完成目的性活動的動力。因此，在這些道德規條面前，人往往沒法顯現成有主宰性意義的道德主體 (*le sujet moral, moral subject*)。

是以，傅柯從第三種進路去理解道德活動，認為還有第三意義下的道德行為，以突顯人作為欲求主體轉化成道德主體的可能性：「那就是在相應於構成道德規條的那些規約性元素來行事之際，我們自身建構成為道德主體的方式。」⁵⁴ 這第三意義下的道德行為顯現於希臘和羅馬的一些思想家中，他們要求自己不僅僅是一些道德規條的執行者 (*agent*)，而是在行事中，為這一行為注入道德性格，從而把自己確立為這一行為的道德主體。這需要對這一行為的道德實體做出規定 (*détermination de la substance éthique*)，辨認出自己在這道德行為中所擔當的主要角色為何，以便訂出自己要服從的是哪些戒律，理由何在，在對特定規條與自己的關係之充分理解下，知道自己為什麼必須服從這些規則，從而訂出自己的服從方式 (*mode d'assujettissement, mode of subjection*)⁵⁵。

這樣態之下以確立自身為道德主體而從事的道德行為，便顯現成道德工夫 (*le travail éthique, ethical work*)：

⁵¹ M. Foucault, *Histoire de la sexualité, tome 2: L'usage des plaisirs* (Paris: Gallimard, 1984), p. 32; *The History of Sexuality, vol. 2: The Use of Pleasure*, trans. Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1985), p. 25.

⁵² Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 32; *The Use of Pleasure*, p. 25.

⁵³ Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 32; *The Use of Pleasure*, p. 25.

⁵⁴ Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 32; *The Use of Pleasure*, p. 26.

⁵⁵ Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 33; *The Use of Pleasure*, p. 27.

這些作用於自身的努力、道德工夫 (*l'élaboration, le travail éthique qu'on effectue sur soi-même*) 的方式可以很不同，不單可以讓行為服從當前的守則，還可以自身轉化 (*se transformer soi-même*) 成自己的行為之道德主體。⁵⁶ 任何道德行為，必然在一定的社會現實的脈絡中出現，因此必然與在該社會中發揮著規約作用的一些道德規條相關。然而，當一個道德行為是為了確立行動者的道德主體性，它就不再僅僅是對一些從外而來的道德規條的機械式回應，而必然與這個主體有一種更深層的自身構成的關係。這種關係經過反思確立，但卻不單是一種純思維層面的「自身意識」 (*conscience de soi*) 的關係，還是一種在實存層面的自身構成成為道德主體的關係：

〔這與自身的關係〕自身建構成「道德主體」，在這個過程中，個體規定自己作為道德實踐對象所要投進的部分，界定他面對所要遵從的戒律之立場，明確訂出某種存在樣態作為自身道德完成 (*accomplissement moral*) 的目標；為了實現這目標，它作用於自身，進行自身認識、自身控制、自身歷練、自身完善、自身轉化。⁵⁷

傅柯指出，這種與自身的關係是道德實踐的核心，是落在自身之上的修持工夫的樞紐：

這種與自身的關係之重點是使得人們不會被欲望和快感所征服，要控制它們和超越它們，把他的各個感官維持於平靜的狀態，避免受制於激情的奴役，以達至一種可以被視為對自身的完全享受，或對自身的完美主宰的存在方式中。⁵⁸

一句話：這種與自身的關係作為道德行為是一些實踐修煉，其目的是「對其存在方式達成自身轉化」⁵⁹。

傅柯的研究顯示出，到了公元二世紀的羅馬時代，西方人對愛慾的態度又有進一步的轉變，由「歡愉的運用」發展成「自身關顧」 (*le souci de soi*)，這是一種

⁵⁶ Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 34; *The Use of Pleasure*, p. 27; 中譯參考米歇爾·福柯著，余碧平譯：《性經驗史》（上海：上海人民出版社，2000年），頁138。

⁵⁷ Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 35; *The Use of Pleasure*, p. 28; 中譯參考米歇爾·福柯著，余碧平譯：《性經驗史》，頁139。

⁵⁸ Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 38; *The Use of Pleasure*, p. 31.

⁵⁹ Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 37; *The Use of Pleasure*, p. 30.

苦行 (*ascèse*) 式的自身修持 (*exercice de soi sur soi*) 活動。傅柯指出，這種苦行式的自身修持早已存在於希臘世界中，特別是廣泛流傳於柏拉圖及其後學中，漸漸成為一個「自身修養」 (*culture de soi, cultivation of the self*) 的傳統。傅柯認為，柏拉圖的對話錄如《亞西比德初篇》 (*First Alcibiades*) 及記錄蘇格拉底供詞的《申辯篇》 (*Apology*)，對蘇格拉底行事守則的記載，就是這一「自身修養」傳統的見證：主體透過一系列的自身修持活動去達成自身轉化，從而自身建構成道德主體⁶⁰。這種修行活動包括自身修養的一些技巧、對一己的意識的檢查、自身考驗，以及以不同方式做自身表達。傅柯羅列出羅馬人自身關顧的一些仔細項目：

照顧自身遠非遊手好閒。要打理身體、處理健康，適量的身體鍛鍊，盡可能適當地滿足身體的需要。要打坐、聽講道、看書或聽談話之後要記筆記，然後重溫筆記，牢記一些我們已經知道的真理，但要更好地運用它們。⁶¹

羅馬人這種自身修養的文化，不單顯現在修行者個人自身，還有其社會面向，包括修行者協助他人關顧自身，建立起他自己的修行模式。因此，羅馬人的修身不是一種獨知和獨行；他們追求的不單純是個人的修德，他們還把修身作為一種社會實踐來落實。從修養工夫傳遞的層面看，有些具有層級性的組織，例如由師傅教導徒弟；有些則以較為平等互助的方式進行，例如在家族之內、親屬之間，或在會社之內、朋友圈之間。故此自身關顧作為自身修養的文化，也是強化社會關係的一種方式⁶²。

總的來說，這種道德行為並非僅僅是對道德規條的外在回應，它本身就是把道德實踐者建構成道德主體的道德工夫：它以「苦行」或「修身」 (*pratiques de soi, practices of the self*) 的方式，去完成道德實踐者的主體化樣態 (*modes de subjectivation, modes of subjectivation*)⁶³。它包含著自身認識和自身反省的實踐行為，其目標是主體的自身轉化，以自身建構成自主的道德主體。由於這道德工夫包含著自身認識和自身反省，所以也是一種哲學活動。但這種自身認識和自身反省不是以

⁶⁰ M. Foucault, *Histoire de la sexualité, tome 3: Le souci de soi* (Paris: Gallimard, 1984), pp. 57-59; *The History of Sexuality, vol. 3: The Care of the Self*, trans. Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1986), pp. 43-45.

⁶¹ Foucault, *Le souci de soi*, p. 66; *The Care of the Self*, p. 51.

⁶² Foucault, *Le souci de soi*, pp. 67-69; *The Care of the Self*, pp. 51-54.

⁶³ Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 35; *The Use of Pleasure*, p. 28.

純理論旨趣為優先；反之，是以達成自身轉化以便自身建構成道德主體這樣的道德實踐為首，故不是一種認知性哲學，而是勞思光意義下的引導性哲學。

晚期傅柯的道德轉向，是在多位希羅文化史家和思想家的研究成果之影響下出現的⁶⁴。傅柯特別受到法國的西方古代哲學史家哈都 (Pierre Hadot, 1922-2010) 的影響⁶⁵。哈都在其一篇著名的文章中指出，希羅哲學的特質在於轉化生命：

希臘及羅馬時代的哲學的一個基本面向在於：它是一種生活方式，這不表示它僅僅是某種道德行為……，它還是一種於世界中存在的方式，它應無時無刻地被實踐，它的目的應是轉化整個生命。⁶⁶

儘管傅柯和哈都沒有用上 “*la philosophie orientative*” ——法語中相應於「引導性哲學」——這一明確術語，但這兩位法國思想家對古代西方哲學之特質的理解方式，完全符合勞思光提出的「引導性哲學」概念：這種哲學在明確的道德目的之指引下，透過反省性修煉達成主體的自身轉化。

(二) 晚期胡塞爾：現象學懸擱體現的引導性哲學

現象學之父胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938) 一生經歷了思想方向和研究課題上的幾次大轉變。在這些思想方向和研究課題上轉變的同時，胡塞爾每每重新思考他所發明的現象學方法——現象學懸擱 (phenomenological epoché) 和現象學還原 (phenomenological reduction) 的意義。胡塞爾自成熟期開始，視現象學懸擱和還原為現象學研究的基本操作程序。現象學的首要任務，是克服我們在日常生活中前反思狀態下樸素的自然態度 (natural attitude)。不單如此，為進入現象學式反思的大門，一個現象學哲學家也必先去除任何偏見，對其要進行研究之課題的任何未經檢查的相關意見或判斷進行懸擱。然而，這僅僅是懸擱的第一步。要更徹底地推行懸擱，就要進行第二步：把我們在俗世態度 (mundane attitude) 下對世界存在的設

⁶⁴ 傅柯自己的說明見：Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 14; *The Use of Pleasure*, p. 8, 以及 *Le souci de soi*, p. 57, n. 1; *The Care of the Self*, p. 243, n. 3。

⁶⁵ 參 Pierre Hadot, “Réflexions sur «la notion de culture de soi»,” in *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Albin Michel, 2002), p. 323; “Reflections on the Idea of Cultivation of the Self,” in *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, ed. Arnold Davidson, trans. Michael Chase (Oxford and New York: Blackwell, 1995), p. 206, 以及傅柯自己的說明 (參前註)。

⁶⁶ Hadot, “La philosophie comme manière de vivre,” in *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 290; “Philosophy as a Way of Life,” in *Philosophy as a Way of Life*, p. 265.

定也擱置。胡塞爾把懸擱方法的徹底執行，解釋成對整個俗世態度的轉變：我們不單對與特殊的研究對象相關的判斷採取中立態度，還對我們生活其中的整個自然世界採取中立態度。胡塞爾在晚期大著《歐洲科學的危機與超越論的現象學》(*Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*)中，認為現象學哲學家對世俗態度下呈現的自然世界採取的中立態度，即整個現象學還原與懸擱的執行所帶來的，首先是「一種完全的個人轉化」(*eine völlige personale Wandlung*)，並形容為這一轉化「可與宗教皈依(*eine religiöse Umkehrung*)相比擬」⁶⁷。當現象學哲學家對整個自然態度下的世界從事具普遍性意義之懸擱，它帶來的轉化不單在個人層面，還在整個人類的實存層面，亦即「轉化」涉及兩層：

首先是完全的個人轉化——作為起點它可與宗教皈依相比擬；但在此之上，它還附帶著最巨大的實存轉化(*existenzielle Wandlung*)之意涵，這實存轉化是一種頒布給人類作為人類的任務。⁶⁸

換句話說，胡塞爾認為懸擱從事的態度轉換——由素樸的自然態度轉上從事徹底反思的現象學態度——帶來的是反思主體之自身轉化。一如勞思光、傅柯和哈都都強調自身轉化為哲學反思的本質特徵，對胡塞爾而言，透過懸擱轉上現象學反思態度而達成的自身轉化，是哲學反思主體對自身負責的體現。哲學反思主體的自身轉化，分兩階段來完成。在第一階段，自身轉化在個人層面出現：

人的個人生命進行不同階段的自身反思和自身負責行為，從這一形式下個別的偶發行爲上升到普遍的自身反思和自身負責的階段，以至在意識中出現自主性的觀念，出現決志的觀念，直至把一個人之整個個人生命形構成一個普遍的對自身負責、具有綜合統一性的生命。⁶⁹

在第二階段，懸擱帶來一個更具普遍性意義、具有更廣泛效應的實存轉化：

⁶⁷ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana VI*, ed. Walter Biemel (The Hague: M. Nijhoff, 1954) (以下簡稱 *Krisis*), S. 140; *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970) (以下簡稱 *Crisis*), p. 137; 胡塞爾著，王炳文譯：《歐洲科學的危機與超越論的現象學》(北京：商務印書館，1981年)(以下簡稱《危機》)，頁165；譯文為筆者所譯，中譯本頁碼僅供參考，下同。

⁶⁸ Husserl, *Krisis*, S. 140; *Crisis*, p. 137; 《危機》，頁165。

⁶⁹ Husserl, *Krisis*, S. 272; *Crisis*, p. 338; 《危機》，頁321。

哲學的誕生不單體現於個別的反思主體（例如西方哲學之父泰勒斯 [Thales, c. 624/623-c. 548/545 B.C.]）身上，還體現於共同體意義的哲學社群的形成。在一九三五年〈歐洲人文的危機與哲學〉（“Die Krisis des Europäischen Menschentums und die Philosophie”）這著名的維也納講座中，胡塞爾指出，由哲學的誕生帶來的共同體層面的實存轉化，催生了哲學家作為「一個新人類」（*ein neues Menschentum, a new humanity*）⁷⁰，這是一個透過對人類整體從事自身負責行為的哲學家們所組成的共同體。因此，哲學作為自身反思和對自身負責的活動，不單是一種個人的志業，也是整個哲學共同體的志業，它不能在任何國族土壤的邊境上停止。這個以哲學為志業的新人類，「過著哲學式的生活，以志業的方式創造了哲學作為一種新的文化形態」⁷¹。

胡塞爾反覆強調，哲學這一新文化形態，是由懸擱帶動的，從日常生活的實用旨趣，「重新導向」（*Verwandlung, reorientation*）往本源意義下的理論態度，即以「中立態度」（*uninteressiert*）的方式看世界⁷²。然而，這一新的看世界的方式是由一種絕對的、無條件的求真意識所導引。這是一種全新的認知態度，它帶來的是「對人之實存的整個實踐影響深遠的轉化，即對整個文化生活的轉化」⁷³。

哲學本來是一種不帶實用目的之純理論反思，胡塞爾卻對哲學態度作為一種全新的認知態度，提出一個頗為弔詭的說法，他稱這為「一種新的實踐形態」（*eine neuartige Praxis*）⁷⁴。胡塞爾解釋說，與實證科學式的認知態度不同，哲學的理論態度以本源意義的道德實踐為目的：

這是一種實踐，它的目的是透過普世的科學理性，依於各種形式的真理規範，把人類提升，把她從下而上轉化成一個新人類，一個能夠在絕對理論洞見的基礎上絕對自身負責的新人類。⁷⁵

懸擱促成了哲學共同體作為一種新的文化形態，以至一個新人類的誕生，因此是一個更高階段的自身轉化行為。晚年的胡塞爾要求哲學負起「人類公僕」（*Funktionäre*

⁷⁰ Husserl, *Krisis*, S. 332; *Crisis*, p. 286; 《危機》，頁 388。

⁷¹ Husserl, *Krisis*, S. 333; *Crisis*, p. 286; 《危機》，頁 388。

⁷² Husserl, *Krisis*, S. 332; *Crisis*, p. 285; 《危機》，頁 387。

⁷³ Husserl, *Krisis*, S. 333; *Crisis*, p. 287; 《危機》，頁 392。

⁷⁴ Husserl, *Krisis*, S. 332; *Crisis*, p. 285; 《危機》，頁 387。

⁷⁵ Husserl, *Krisis*, S. 329; *Crisis*, p. 283; 《危機》，頁 384。

der Menschheit) 的職志⁷⁶，就是導向一個透過絕對求真以實現自身負責的新人類。當他把哲學本來的純粹理論旨趣從屬於這樣一個至高的道德功能，就與哈都和傅柯認為，希羅哲學把「認識您自身」之格言重新置於「關顧自身」這一道德原則之下那樣，以人的自身轉化為哲學的首要任務。作為現象學家的胡塞爾，此舉顯示了他的哲學理念實質上是一種引導性哲學。

八、總 結

對文化問題的反省，一直都是勞思光先生的核心關懷之一。他早期以黑格爾的精神哲學系統建立他的文化哲學理論模型，是為黑格爾模型。但自進入中期之後，勞先生面對當代文化危機和哲學危機的反省努力，讓他認識到黑格爾模型的不足，驅使他發展出一整套新的文化哲學理論，提出了文化的「雙重結構觀」和「歷史動態觀」，並創造了一系列新穎概念來理解文化的複雜結構，包括從「成長」與「變遷」理解文化的內部發展軌跡，以及從「創生」與「模仿」理解文化發展的動力來源。與此同時，勞先生從批判的視野出發，對現代文化危機做出診斷之際，亦提出另一系列的概念創新：從文化功能理解文化的效用與失效、一個文化中的封閉成素與開放成素、陷入文化危機的解困之道所必須的解放意識和建設意識，以及一個活文化所不可缺少的文化定向性等等。勞先生還出於糾正主宰性誤置問題的需要，創造了以「自身轉化」為主要功能的「引導性哲學」一概念來理解中國哲學的特質，以別於西方的認知性哲學。勞先生此舉帶來了三大後果：一、挽救了主體性的主宰性地位，避免了當代西方哲學中的主體性危機，即主宰性的誤置和自然化。二、為中國哲學建立其合法性地位。三、達成東西方哲學相遇、跨文化哲學的新契機。從後一點著眼，勞思光先生也是跨文化哲學在東方的先驅。

⁷⁶ Husserl, *Krisis*, S. 15; *Crisis*, p. 17; 《危機》，頁 28。