

※ 勞思光教授逝世十週年紀念專輯 ※

比較、分析與實踐——再讀勞思光 《新編中國哲學史》

鄭宗義*

—

由於三卷四冊《新編中國哲學史》的影響力，一般皆推崇勞思光先生是研究中國哲學史的專家，卻較少注意到他自己是如何定位這套哲學史。首先，勞先生多次強調這是他的中期著作：

我公開表明我對黑格爾文化觀的批判意見，雖然較晚（大約一九七九年前後），實際上我完成《中國哲學史》這部書之後，我的哲學思維便轉入晚期的階段了。在這個階段中，我不斷澄清一些有關文化觀的理論問題，顯示哲學思維的新取向。對於焦點不同的二十世紀重要哲學理論，漸能虛心納受其成果，平心衡定其得失。回到哲學與文化危機的大問題上，客觀的現況雖然未見改善，我對「困局」中的出路問題，也有了足以自主的看法。¹

其次，他從一直關注的哲學與文化危機問題來看，把哲學史視為面對危機時的階段性工作：

說到我寫中國哲學的目的，其實本來是我面對哲學危機的時候，想做幾部分工作，所以在中國哲學這一部分我就寫中國哲學史。不過，因為我書寫成的時候，正是我中年的時候，那套書比較流行。很多人現在說我是研究中國哲學的，原因就是他們就那本書來看。不過在我自己來說，那個工作只是一部

* 鄭宗義，香港中文大學哲學系教授。

¹ 勞思光著，劉國英編：〈自序〉，《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x。

分，可是那一部分也有一定的意義，這個意義就是說，我講這中國哲學的時候，我隨時在注意到中國哲學的 open elements 在甚麼地方。²

事實上，當勞先生的思想轉入晚期階段，即回到對當今哲學與文化危機的思考時，他雖然還陸續發表過一些研究中國哲學的文章，剖析當中的開放成素（主要收於《思辯錄》），但主要是將中國哲學與文化置放於文化危機和困局這一大背景下，來討論它的未來發展路向與可能貢獻。因而，即使面對一些質疑、商榷或批評，他已經沒有興趣去重新辯護過去對中國哲學所形成的詮釋觀點，更不要說修正舊說。不過，這並不妨礙我們可以將他的中國哲學史與晚期思想合而觀之，以更深入省察他在中國哲學與哲學史研究方面留下的思想遺產。

對勞先生的《新編中國哲學史》，我曾在幾篇文章中論及³，本文題為「再讀」，就是希望不致舊調重彈，而能從新的角度來挖掘勞著對中國哲學與哲學史研究的啟示。本文將從比較視域、分析技術及實踐關懷三個角度來嘗試做這一更深入的省察工作。但在進入正文之前，有必要說明一下，為何選擇這三個角度。其實，這三個角度是現代中國哲學發展環環相扣的問題。如所周知，二十世紀初中國哲學（學科）的出現與建立，一直是以西方哲學作為參照。可以說，比較的視域從開始就已根植於中國哲學研究的基因內，當然亦從來不缺生搬硬套、削足適履的疑慮。而借取西方哲學最突出的，不是某家某派的學說，乃是哲學思辨的工巧或分析技術。但分析愈細緻，理論建構愈嚴密，招來脫略中國哲學實踐關懷的批評便愈猛烈。所以，由這三個角度去扣問勞著，當能引發出更多有益、有建設的思考。

二

先來看比較視域的問題，而這實牽涉到中國哲學或哲學史研究者是否自覺到其

² 勞思光：〈中國哲學之世界化問題〉，同前註，頁 56。

³ 參看拙著：〈論 20 世紀中國學人對於「中國哲學」的探索與定位〉、〈心性與天道——論勞思光先生對儒學的詮釋〉，《儒學、哲學與現代世界》（石家莊：河北人民出版社，2010 年），頁 1-28、118-148；〈如何充分繼承勞思光先生對中國哲學研究的成果〉，《中國文哲研究通訊》第 23 卷第 4 期（2013 年 12 月），頁 63-74；〈哲學、歷史與哲學史——對二十世紀中國哲學史撰寫的省察〉，鍾彩鈞主編：《中國哲學史書寫的理論與實踐》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017 年），頁 217-259；Chung-yi Cheng, "Modern Versus Tradition: Are there Two Different Approaches to Reading of the Confucian Classics?" *Educational Philosophy and Theory* 48.1 (January 2016): 106-118。

工作有一歷史性 (historicity) 的影響在焉。如果要用一句話來綜括勞先生中國哲學史最鮮明的貢獻，我認為應是它很清楚地顯示：從事中國哲學史是從事哲學而非從事歷史 (doing history of Chinese philosophy is doing philosophy not history)。但話雖如此，哲學史畢竟比哲學多了「史」的部分。我曾分析這「史」包含三項意義：1. 材料義 (material)；2. 時間義 (temporality)；3. 歷史性⁴。材料義，指哲學史是清理前人的哲學思想，故得根據前人的著述材料來講。這一點，勞先生自能把握得住，他說：

哲學史所敘述的理論既是已有的個人或學派的理論，則敘述的內容必須是那個人或那個學派的理論，縱然在表述方面可以作一番整理工作，但所表述的理論必須是與原著密切相應的。否則，所敘述的雖是一套很完整的理論，卻不是人家原有的理論。這也表示哲學史工作的失敗。⁵

時間義，指對哲學史上出現的哲學觀念做一時間性追蹤，也就是說，對它們的變化做一發生性說明。這樣，我們才能從中充分了解不同思想的對話交鋒，在動態中察覺到某些被遺忘或未被注意的思想側面和論點。平心而論，勞先生對此似乎未有給與足夠重視。他在討論哲學史的發生研究法時說：

發生研究法雖易於保持真實資料，但毛病每每使研究者只看見零星片段的事實，而不見理論的全體，結果只有碎片的記述，而不能達成對某一理論的全面把握。⁶

可見，勞先生將觀念的發生性說明，即時間義的歷史，看成不過是材料義的歷史的增加而已。因此，他不以為觀念的發生性說明能提供系統闡述的成果，更遑論是哲學效力的估定。後來，當他強調，評估哲學思想的價值必須劃分開「發生歷程」(genetic process) 與「內含價值」(intrinsic properties)，並以後者為對象時⁷，便更容易忽略哲學「史」的時間義。下面舉兩例作佐證：一是勞先生提出宋明理學發展的一

⁴ 參看拙著：〈哲學、歷史與哲學史——對二十世紀中國哲學史撰寫的省察〉，頁 235-236。

⁵ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1995 年增訂八版），頁 6。

⁶ 同前註，頁 9-10。

⁷ 這區分見於勞先生多部著作，如〈後序〉，《新編中國哲學史（一）》，頁 407-408；《中國文化路向問題的新檢討》（臺北：東大圖書公司，1993 年），頁 7-9；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 88-93、173、252。

系三階段說⁸。無疑，宋明理學由天道觀而本性觀而心性論，在歷史的材料義上是有根據的，此即大體而言，周濂溪的無極而太極、張橫渠的太虛與氣化，是一個形上學、宇宙論的階段；程明道的天道、程伊川與朱子的理氣，是一個存有論的階段；陸象山的本心、王陽明的良知，是一個心性論的階段。不過從細處看，則心性觀念自濂溪、橫渠以來即已有之，天道造化與理氣不離不雜的思想，到陽明以下仍保存。勞先生不從這些觀念變化的發生性說明下手去考慮分系問題，反認為三階段的發展，是步步克服前一階段的理論困難（即形上學的負擔），以回歸儒學正宗的心性論，實是將他認定的理論演進的內在邏輯 (inner logic) 當成思想或觀念變化的發生歷史，故未可謂善會。二是勞先生對魏晉孔老異同的詮釋與判定。由於忽略觀念變化的消息，對王弼回答裴徽之問而說「聖人體無」，勞先生的按語是：「裴徽之問，本已無聊；孔老是兩學派，自然立論不同。倘學者欲評定二家之高下，則須另立一標準。今問老子所言之『無』，在孔子何以不言；根本是一不合理之問題。而王弼之答，則益發糊塗。然當時名士固反以為有理也。」⁹先不論孔子有「無為而治者」（《論語·衛靈公》）、「民無能名焉」（《泰伯》）、「予欲無言」（《陽貨》）及「毋意、毋必、毋固、毋我」（《子罕》）的話，玄學時期是儒家與老莊的第二次對話，若細考「無」這觀念的變化，是否儒聖亦可以講某種意義上的無，而「聖人體無」非糊塗話，反能揭示儒家與老莊的共法。沿此，甚至不難看到這番對話成果，如何被宋明理學所充分吸收。好像濂溪云：「故誠則無事矣」（《通書·誠下第二》）、「誠，無為；幾，善惡」（《誠幾德第三》）；橫渠云：「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二。」（《正蒙·太和篇》）

至於歷史性，指中國哲學或哲學史的撰寫，仍不免是在二十世紀的歷史籠罩與影響下進行，換言之，得以西方哲學為參照，故無可避免帶有比較的視域。對這一點，勞先生有相當的自覺。這從他早年回應陳榮捷「以外觀中」的質疑（即「不能用外國的方法」研究中國哲學），並以「思想上的顯微鏡」喻哲學思維無分中西的普遍性，已可見一斑。他說：

我們可以說，中國人不曾建立邏輯解析，因此自己未「發明思想上的顯微鏡」，但不能說，「思想上的顯微鏡」不能用於中國思想的考察；正如，顯

⁸ 參看勞思光：《新編中國哲學史（三上）》，頁40-72。

⁹ 勞思光：《新編中國哲學史（二）》，頁143。

微鏡雖非中國的發明，我們也不能據此說，西方發明的顯微鏡看不見中國的細菌。¹⁰

後來，勞先生更將此觀點全面發揮，形成一套他對「哲學史」觀念的設想，名為「哲學思維之歷史圖像」¹¹。此即他以為，哲學思維是去反省人類所面對的普遍性問題，惟當此反省在某個特殊的文化脈絡中進行，就會得出一特殊的回答，這是「表層之特殊性」。尤有進者，某特殊的文化脈絡在其自身發展中，是會經歷「旨趣的選擇」階段，即選擇某些它認為最重要、最關心的問題。如此，普遍性問題的思考在旨趣選擇後將可能被陳構為帶有特殊性的問題，並順著一定的路向去解答，這是「深層之特殊性」。顯然，勞先生是以這兩層特殊性來說明哲學思維的不同歷史及其多樣性（即有不同的哲學史）。但更重要的是，點明哲學史的清理工作，正是要對哲學傳統做成素分析，找出當中不因特殊性限制而失效，亦即在今天仍可以為我們的理性所普遍承認 (universally recognized) 的「開放成素」(open elements)。這樣，勞先生乃說：

在一個學問的範圍裏面，出現的那些文化成果，是哪一國人就不是最重要的事情。我是比較不願意接受「歷史主義」(historicism) 的那種想法，我是覺得就「事」講，就有特殊的歷史；就「理」講，是要接觸有普遍性的那種觀念、思路、主張，這就是我之前講的「封閉成素」與「開放成素」這個問題。就是說，著眼在有普遍性的觀念理論這一方面，這個時候接觸的是「開放成素」。¹²

所以，不同的文化與哲學傳統相遇時，就像我們當前面對的全球化處境，正是要去尋找彼此的開放成素，並讓它們相互會合以產生更普遍的哲學（即做更高層次的整合）。可見，勞先生充分認識到，二十世紀以來中國哲學或哲學史的研究離不開比較視域，且認為這是合理和必須的。

回到勞著哲學史，他採用的比較視域有二：一是主體性的觀念；二是去形上學，而這明顯是以德國觀念論的康德和黑格爾哲學為參照。其實，這兩點在勞先生看來，正是中國哲學史清理後所得的開放成素¹³，也正可以依此，來建立他認為哲學

¹⁰ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 19。

¹¹ 參看勞思光講，郭朝順、林士華編註：《勞思光論哲學基本問題》，頁 223-254。

¹² 同前註，頁 249。另類似的話還可參看勞思光：〈中國哲學之世界化問題〉，頁 54-57。

¹³ 參勞思光：〈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》，頁 45-46。

史必須滿足的條件：全面判斷的統一性¹⁴，亦即哲學史工作者本其哲學識見，所提出的足以統攝與評估哲學史內已有理論的一套標準（勞先生名為「設準」）。但問題是，勞先生採用的比較視域是否能與中國哲學「史」的材料義與時間義密合無間，則恐怕大有商榷餘地。例如，以主體性講中國佛教，能否對三論宗（空宗）與唯識宗（有宗）做恰當相應的了解？又如，勞先生為了論證先秦儒學不涉及形上學，乃煞費苦心從上古南北文化分途說起，再判定《中庸》、《易傳》不能代表孔孟思想。他說：「其次，則南方文化與北方文化之分立，自周初開始形成。而形上學旨趣顯屬南方，此以道家為代表。儒學則承北方文化之道德政治旨趣。其不涉及形上學問題，頗為自然。後世儒學屢經演變，自可以有儒家之宇宙論及形上學出現，但此種後起之說，不能強加於前代之人。講先秦儒學自當依先秦資料探究，《中庸》、《易傳》，可能價值極高，但決不能代表孔孟之『儒學』也。」¹⁵但從今天的研究成果與出土竹簡看來，勞先生的說法難以成立，更不要說他以「本然理序」或「自然理序」解釋孟子的「天」時，實在顯得有點左支右絀¹⁶。

總之，中國哲學史的撰述，依勞先生的思考，必須 1. 採取比較的視域；2. 在清理工作中提煉出開放成素（比較視域有助這一工作，因為如此，不同哲學傳統的開放成素才有望做更高層的統合）；3. 再依此開放成素來統攝與評估以往理論的發展與得失，以形成統一的全面判斷。那麼，勞先生採取如此的比較視域，別人也可以採取不同乃至相反的比較視域。例如，最近就有不少聲音呼籲離開主體性研究的範式；英語學界亦流行以德性倫理學來解說儒學。倘若勞先生面對這些不同的比較視域，他會做何回應？我想他會一方面辯護己說，一方面本其開放思維，提醒任何比較視域的採用，都得自覺反省它們是否能被證成為開放成素，且是否能得到哲學「史」的材料義與時間義的支持。

三

再來看分析技術的問題。「分析」有廣狹兩義。狹義的分析是指把分析對象的

¹⁴ 參看勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 16-17。

¹⁵ 同前註，頁 201。

¹⁶ 參看同前註，頁 196-197。

邏輯涵義抽繹出來，它本身並不能創造與發展思想。勞先生在討論哲學史的解析研究法時，所謂的「解析」就是狹義的分析¹⁷。廣義的分析則是泛指理論思辨的能力，此中可包括分析、對話、綜合與解釋等思維。勞先生雖然「確信中國哲學的基本旨趣，不在於思辯，而在於實踐」¹⁸，但他亦強調就理論工作本身講，思辨或分析技術是必須的，因為：

理論的精確性或嚴格性本身是一個共同標準，從事中國哲學研究的學人應該明白這種基本條件的普遍意義，不可用題材的特殊性為藉口而走入一種自我封閉的狀態，只以常識性的思考自足自限。¹⁹

在勞先生看來，分析技術（或能力）不足，便很容易將「西方的一切哲學成果，都看作屬於西方特有的，而不能了解其中的『開放成素』，因此他們便不能吸收近代哲學興起以來的理論成績」²⁰。這是「理論能力的虛弱病，倘不能在哲學界中排除，則將造成哲學研究的淺薄化，中國哲學研究不能獨免」²¹。

事實上，勞先生的分析技術是一流的，例證在其《中國哲學史》中可謂俯拾皆是。例如，他以「權分」解釋孔子的正名觀念，並反駁以為孔子正名是維護封建制度的說法。他說：「此即儒家最早之名分理論。孔子未言『分』字，但言『名』時即已明白透露此意。為政以『正名』為本，即是說以劃分『權分』為本；蓋一切秩序制度，基本上皆以決定權利義務為目的。在一社群中，權分之分割既明，即可建立一生活秩序；如專就政治秩序說，一切政治制度之主要作用亦只是權分之劃定。」²²又說：「說『君君臣臣』時，亦是意謂：不論『君』或『臣』之權利義務如何劃定，『權分』總是必須遵守者。故孔子此說未涉及具體制度內容問題，俗論或以為此語表示孔子『擁護封建制度』，則是謬以千里；不唯誤解孔子，而且看錯問題。」²³我曾借用塞爾 (John Searle) 的社會存有論 (social ontology)，把孔子正名演繹

¹⁷ 參看同前註，頁 10-13。

¹⁸ 勞思光：〈回顧、希望與憂慮〉，《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，頁 126。

¹⁹ 同前註。

²⁰ 同前註，頁 127。

²¹ 同前註，頁 128。

²² 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 123。

²³ 同前註，頁 124。

為儒家政治存有論 (Confucian ontology of politics) 的重要組成部分²⁴。塞爾的理論雖遠較勞說精細，但大意相通，而勞說實可謂早著先鞭。

此外，勞先生主張分析技術可以昇進理解，將一些不甚明確的奧秘觀念（或形上學語言）變為有明確意義的問題，並形成合法的評估論斷。他曾分析「宇宙和諧」，先排除道家的「自然和諧」（即「道法自然」），再步步追問儒家的「文化和諧」（即「致中和，天地位焉，萬物育焉」）「(1) 究竟是否給我們某種知識」；倘若 (1) 的答案是正面的，則可追問「(2a) 我們所得的知識，是關於什麼對象的知識」；倘若 (1) 的答案是反面的，則可追問「(2b) 如果這些學說並不給我們任何知識，則是否有真正的問題在這些學說中獲得處理」；倘若 (2b) 的答案是肯定的，則更可追問「(3) 假如這裏所處理的問題並非認知性的問題，我們應該怎樣描述這樣一個問題的性質」。最後，勞先生指出，「宇宙和諧」雖不給與我們描述世界的知識，卻能給與我們自覺生活方面的引導，所處理的是目的、意志與行為的問題²⁵。值得注意的是，這已是勞先生對形上學語言最為妥協，或曰最富同情的理解，而他始終認為：「形上學語言並不提供對世界的知識，並不提供一種超乎經驗的知識。它是一種意識的傾向，一種態度，就這個來講，我們已經看見這是一種到現在也沒有解答的一個問題。」²⁶

不過，分析技術固然是清理與研究中國哲學所必須具備的，但僅憑它是否充分足夠呢？如果我們仔細閱讀勞著，應不難察覺，分析技術似乎未能讓他對中國哲學中豐富的辯證思想有恰當相應的了解。例如，他詮釋《老子》的「道」，以為要在歸於一「反」之理，即「『相反相成』與『每一事物或性質皆可變至其反面』之理」²⁷。依此，他解《老子》那些詭辭表達 (paradoxical expression) 如「大成若缺」、「大盈若沖」、「大直若屈」、「大巧若拙」、「大辯若訥」，便只說：「類似之語尚

²⁴ 參看拙著：〈先秦儒家的政治存有論〉，李瑞全、楊祖漢主編：《二十一世紀當代儒學論文集 I：儒學之國際展望》（桃園：中央大學儒學研究中心，2015年），頁 413-428。塞爾的社會存有論，參看 John Searle, *Freedom and Neurobiology* (New York: Columbia University Press, 2004); *Making the Social World* (Oxford: Oxford University Press, 2010)。

²⁵ 參看勞思光：〈由儒學立場看人之尊嚴——問題與奧秘〉，《思辯錄：思光近作集》（臺北：東大圖書公司，1996年），頁 137-156。

²⁶ 勞思光講，郭朝順、林士華編註：《勞思光論哲學基本問題》，頁 221。

²⁷ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 240。

多，其所論雖有層次之不同，但皆以明『反』之理。」²⁸又說：「通常人每喜就一一語中究其具體意義，如研究『大辯』何以『若訥』之類。其實，老子此類話頭，皆只為『反者道之動』一語之譬解或注釋；所重者在揭明此『反』之理，畢竟在一語中之具體意義如何，則未可知。且就老子思想之系統言，亦不必對此一一具體意義做決定，點出『反』即足。」²⁹與此不同，牟宗三的研究判定道家的「無」、「有」與「玄」主要是在作用層上講，也就是說，它們不是在實有層上說無說有，而是去思考你若做一些實有層（即存有論或價值論）上的主張，如何才是最好的體現方式。所以「依道家的講法，最好的方式就是『正言若反』這個方式。『正言若反』是《道德經》上的名言。這個話就是作用層上的話。『正言若反』所涵的意義就是詭辭，就是弔詭 (paradox)，這是辯證的詭辭 (dialectical paradox)」³⁰。此處我們不是要比較勞說與牟說孰是孰非，而是想在兩相對照下，顯示勞先生在詮釋中國哲學的辯證思想時似未能切中肯綮。勞先生既如此解讀《老子》，則詮釋王弼時就更欠公允，而謂王弼「立論混亂不堪」；「老子所說之『無為』，必須收歸『主體自由』觀念下，方見其真意義；王注始終不能接觸此種觀念，故就注老而言，有關價值及自我境界之部分，王弼皆無所見；只能說了解老子之形上學觀念而已」³¹。對研究王弼的學者而言，相信完全無法認同如此的判斷。

尤有進者，主要憑藉分析技術來講中國哲學，是否能有效發揮勞先生所提出的引導性功能？勞先生判定中國哲學是「引導性哲學」，其功能是「要在自我世界方面造成某些變化」³²。但中國哲學或哲學史研究，若只偏重在運用分析技術來將箇中思想理論做清晰的系統性闡述與效力評估，那即便能把義理講得明明白白，又如何產生引導功能？此處實涉及哲學語言的問題，亦即分析語言能否勝任引導功能，或者引導性哲學在使用分析語言外，是否還應有引導語言。對此，勞先生亦嘗思及，他說：

不過，就西方世界而論，認知的哲學語言經長期的發展，已經使知識問題成為哲學思想的主流。今天，我們仍看見大部分的哲學語言，都是描述及解析

²⁸ 同前註。

²⁹ 同前註，頁 240-241。

³⁰ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁 140。

³¹ 勞思光：《新編中國哲學史（二）》，頁 165。

³² 勞思光：〈對如何理解中國哲學之探討及建議〉，《思辯錄：思光近作集》，頁 18-19。

的語言。十九世紀末的尼采與馬克斯，雖從不同角度質疑純認知的哲學的可信性，但他們留下的影響，表現為現代的種種虛無思潮；只是在破壞認知的哲學，卻並未能提供可建立的引導哲學。³³

既然「描述及解析的語言」是「認知的哲學語言」，助長了知識問題成為西方哲學的主流，則要建立引導性哲學，是否需要有一套引導的哲學語言？可惜，接下來勞先生筆鋒一轉，說：

事實上，我並不認為我們可以回到古代原有的立場，將引導功能看成哲學語言唯一的功能。不過，我們終究並無排斥引導功能的理由。我深信我們應建議將這兩種功能都看作哲學語言的正當功能，而繼續使哲學能處理人類兩大問題——意志問題與知識問題。³⁴

如此，建立引導性哲學，便只在於承認引導功能與認知功能同屬哲學語言的正當功能。但這裏的「哲學語言」是什麼語言？若是描述及解析的語言，或認知的哲學語言，又如何起引導的作用？若是要擴大「哲學語言」的涵義，則是否在認知的哲學語言外，須有引導的哲學語言？可見，引導的哲學語言是個無可迴避的問題。下一節論實踐關懷時，我們還會回到這一點上。

回到中國哲學傳統的自身資源來看，它原來確有十分靈活的語言運用，如：詩化語言 (poetic language)、譬喻語言 (metaphorical language)、存在經歷與工夫實踐過程中的體驗語言 (experiential language)、描述境界的證悟語言 (embodied language)、老師教導學生的訓誡語言 (admonitory language) 和指點語言 (heuristic language) 等。並且，正是這些語言產生出引導功能，轉化學者的自我世界。但勞先生卻始終不願正視這些語言，這大概是因為在他眼中，這些語言大部分是屬於意義含糊不確定的形上學語言；若正視之，則與他去形上學的立場背道而馳。不過，為了重建中國哲學作為引導性哲學，我們在運用分析技術釐清確定這些語言的意義後，是否應該保留和繼續使用這些語言來講中國哲學，讓它們以言取效 (perlocutionary effect)³⁵，在語用上發揮感動人心（意志）的引導功能。

³³ 勞思光：〈由儒學立場看人之尊嚴——問題與奧秘〉，頁 155。

³⁴ 同前註。

³⁵ 參看 John L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford: Oxford University Press, 1962)。

四

二十世紀中國哲學的重建既以西方哲學為參照，遂在西方哲學的影響下益發理論化，也自然引來脫略實踐本懷的憂慮。可以說，從事中國哲學的學人無不究心於此。馮友蘭由早年懷疑工夫或工夫論（即對工夫做第二序的討論）是否為哲學，到後來將之定位為人生修養的方法論³⁶。熊十力主張思辨可以引歸實踐，兩者應相輔相成³⁷，並為他的學生唐君毅、牟宗三所繼承發揮³⁸。勞思光先生身居其中，他的取態又

³⁶ 馮友蘭說：「不過因中國哲學家注重『內聖』之道，故所講修養之方法，即所謂『為學之方』，極為詳盡。此雖或未可以哲學名之，然在此方面中國實甚有貢獻也。」見氏著：《中國哲學史》（香港：三聯書店，1992年），上冊，頁12。後來馮友蘭修正自己的看法：「所以這些哲學底觀念〔筆者按：指理、道體〕，雖不能予人以積極底知識，因而亦不能在技術方面，使人能做什麼，但可以使人所做底事，所見底事，對於他都有一種新意義。此種新意義，使人有一種新境界。此種新境界，是天地境界。此是哲學的大用處。用西洋哲學的話說：哲學的用處，本不在於求知識，而在於求智慧。」又說：「哲學雖有如此底功用，但只能使人知天，可以使人到天地境界，而不能使人常住於天地境界。欲常住於天地境界，則人須對如此底哲學底覺解『以誠敬存之』。研究哲學，是『進學在致知』；『以誠敬存之』，是『涵養須用敬』。先有哲學底覺解，然後『以誠敬存之』，是『先立乎其大者』。」見氏著：《貞元六書·新原人》（上海：華東師範大學出版社，1996年），下冊，頁661。

³⁷ 熊十力說：「證會，才是學問的極詣。思議，畢竟是膚泛不實的。或有問言：『如公所說，思議遂可廢絕否？』答曰：我並不曾主張廢絕思議。極萬有之散殊，而盡異可以觀同；盡者，窮盡。察眾理之通貫，而執簡可以御繁；研天下之幾微，而測其將巨；窮天下之幽深，而推其將著。思議的能事，是不可勝言的。並且思議之術日益求精。稽證驗以觀設臆之然否，求軌範以定抉擇之順違，其錯誤亦將逐漸減少，我們如何可廢思議？不過思議的效用，不能無限的擴大。如前所說，窮理到極至處，便非思議可用的地方。這是究玄者所不可不知的。」又說：「本來，證會，是要曾經用過思議的工夫，漸漸引歸此路。證會。唯恐學者滯於思議之域，不復知有向上一機，所以說不可思議。不可者，禁止之詞，戒其止此而不更求進，故言不可，以示甚絕。常途以不可思議一語，為莫明其妙的神秘話頭，若作此解，便非我立言的意思。」見氏著：《新唯識論（語體文本）》，蕭萐父主編：《熊十力全集》（武漢：湖北教育出版社，2001年），第3卷，頁146、147。

³⁸ 例如，唐君毅在《生命存在與心靈境界》的結尾寫道：「世人果能知此書之意，亦當求心契之而入於無言，與由言起行之境。吾亦將自視其所言，皆如浮雲之過太虛，更不以其自累其心。則前此所謂使言說思想義理成具體的存在，在哲學中為了義者，在生活與生命中，仍非了義，實亦如生命之流中之冰塊，而終將融釋於生命存在之流行中者。然不先結冰塊，亦無此冰塊之融釋。若無此世界，亦無世界之超升，無凡亦無聖，無思想上之葛藤，亦無斬伐之功。此皆同是一理一道。」見氏著：《生命存在與心靈境界：生命存在之三向與心靈九境》（臺北：臺灣學生書局，1986年），下冊，頁524。牟宗三亦說：「因此，能不落在一定形態下，而單從名理以辯之哲學

是如何？首先，正如上文已指出，勞先生判定中國哲學的基本旨趣是實踐，故屬引導性哲學。他說：

我願意誠懇地表明，我確信中國哲學的基本旨趣，不在於思辯，而在於實踐。說得更明確些，中國哲學是以「自我境界」為主題的引導性的哲學。當然，正好像藝術雖不是知識，我們仍可以對藝術建立知識；我們仍可以對非思辯性的中國哲學進行理性思辯。不過，我們卻不能拋開本來的旨趣去談說中國哲學。不論是儒家的「成德之教」，或先秦道家的「無為」與「逍遙」之說，都指向自我境界的上升。所以從心性論看儒學，方顯出儒學的精采處；從超離世界的大明智慧看道家，方顯出道家的精采處。在這一層面上，我的希望是中國哲學的研究要在這種核心部分著力。³⁹

但言下之意，似乎對中國哲學實踐本懷的保任，只是扣緊其實踐或引導性哲學的旨趣或主題，做思辨性的整理與評估。如此，則實踐或引導便純粹是思辨的對象和課題，與我們現實上的實踐與引導非可同日而語。究竟勞先生引導性哲學的實義為何？我們留待最後做總結時再來衡定。

即便勞先生只是判定實踐與引導為中國哲學的旨趣，工夫或工夫論亦是題中應有之義。他曾剖析普遍意義的道德哲學所涉及的三個層面：即道德理論、道德境界與道德教育，並申明，道德境界基本上屬於意志活動，故工夫或工夫論就落在這一層上，以追求意志純化為鵠的。儘管在西方道德哲學中，並未產生工夫論此一特殊部門⁴⁰。由是觀之，儒家固是如此，佛老兩家若依勞先生的判定為屬主體性哲學，追求自我轉化，則大體而言，兩家的工夫也應歸入意志純化一路，不過所純化的意志非是道德的，而是去蔽執的（佛家）與超離的（本勞先生所理解的道家說）。必須指出，勞先生本其分析技術，梳理儒家的工夫論亦自成一說。好像他分判朱陸說：

家，則可拆穿聖人之渾一，而一一予以辯示，而暢通其理理無礙，事事無礙，事理無礙之途徑。哲學以名理為準。名理凌空，不為生命所限。聖證以生命為資，不能不為其所限。無生命之聖證，則道不實。無名理之凌空，則道不開。哲學辯而開之，顯無幽不燭之朗照。聖證渾而一之，示一體平鋪之實理。然哲學家智及不能仁守，此是哲學家之悲劇。聖證仁守而封之，此是聖人之悲劇。兩者永遠在開闢相成中，而各有其獨立之本質，藉以觀人之所以為人，精神之所以為精神。」見氏著：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁283-284。

³⁹ 勞思光：〈回顧、希望與憂慮〉，頁126。

⁴⁰ 參看勞思光：〈從「普遍性」與「具體性」探究儒家道德哲學之要旨〉，《思辯錄：思光近作集》，頁39-54。

「一派以建立形上理論為主，希望由智性來使意志純化；因此，朱熹的『心』就屬於『氣』，成為被治的對象。另一派則肯定理性意志的主宰性，以磨煉、透視理性意志為工夫，而堅認意志純化時即成為理性意志。這與西方的康德論『實踐理性』時所說的“Pure will”即“Rational will”一大斷定可以比觀。」⁴¹又如他評鷺王門工夫問題的爭議，以為聶雙江的歸寂「若作為下手工夫看，原無可議。問題在於雙江卻以此作為全部工夫看，於是認為只有『致知』工夫，『格物』只是餘事，無工夫可說，這表示雙江雖看準了『良知』未必自然顯現（這是無可反對的），但卻以為『良知』顯現後，自然處處發用。對於成德工夫講，這裏就有一個理論困難」⁴²。相較之下，王龍溪的先天正心「真正所持的，仍是那個渾然一體而不可分的主體性觀念」，雖「每每依『致知在格物』一語而說格致不可分而已。於是，龍溪之論『致知格物』，也是全廢任何段落義」⁴³，並且其「所謂『工夫』只是使『良知』通徹顯現的擴充活動，而就『良知』最初顯現說，則無工夫」⁴⁴。勞先生的闡釋不必人皆同意，這裏只須指出，他對中國哲學的工夫論是多有關注的，其說也自有足供學界參考的價值。

最後，讓我們來衡定「引導性哲學」的實義，以申明勞先生的實踐關懷來結束本文。首先，勞先生提出引導性哲學時，除了用以定位中國哲學的哲學功能外，亦是不滿現代西方哲學全面倒向認知性哲學的發展情勢。除了上面引錄的文字外，下面再舉一例：

近年來，我對近代及現代學院性的哲學用心愈多，愈覺得這些研究雖然有精妙的成果，但在文化功能上似乎作用很弱。順著這種風氣走下去，哲學愈來愈像是專家們的智力遊戲，只是哲學家交談的課題，與社會似乎無大關係。而儒學作為傳統哲學的一種，更有成為歷史研究對象的趨勢。但我自己則深信儒家義理之學本身可以繼續吸收新的思考成績而發展；而儒家工夫論可以籠罩宗教問題的大部分。特別是儒家肯定理分的主張，在今天仍然可以作為今日世界道德教育的原則，發揮具體的引導力。所以，至少在這個第三層面上，我確信儒學仍是活的哲學；而且對現代社會文化問題說，有獨特的重要

⁴¹ 同前註，頁 48。

⁴² 勞思光：〈王門功夫問題之爭議及儒學精神之特色〉，《思辯錄：思光近作集》，頁 76。

⁴³ 同前註，頁 82。

⁴⁴ 同前註，頁 83。

性。⁴⁵

接下來，就是如何界說引導性哲學？勞先生是以「旨趣」來說明，即以引導功能（要在自我世界方面造成某些變化）為旨趣的哲學就是引導性哲學，以區別於以認知功能（探究人的認知活動及其成果）為旨趣的哲學，即認知性哲學。但這裏立即出現兩個問題，一是引導性哲學若僅以旨趣來規定，而其研究仍是以哲學思辨去分析其理論系統和評估其理論效力，它的引導功能即改變某方面的自我世界究竟如何可能。須知，研究一套關於改變意志的理論，並不必能導向意志的改變。第二個問題是，若以中國哲學為引導性哲學的範例，則過去中國哲學研究並不只是在分析、整理與評估一套套關於成德為己的思想，而是探究者於探究過程中就被引導去轉化自己的意志與人生目的。換言之，中國哲學不僅以引導為旨趣，它本身就能產生引導的功效。而這之所以可能，正是由於前面提及過的，它除了分析思辨的哲學語言外，還有豐富多樣的引導性語言，可以讓身在其中者，對所說道理產生共鳴，並導向改變。若問勞先生，是否應該順著第二個問題的思路走，認真探討引導性語言作為哲學語言的可能，則他的答案恐怕是否定的，雖然我認為他應該要肯定。

上面已指出，對勞先生而言，中國哲學傳統中那些看似靈活的語言運用，更多地是屬於意義含糊不確定的形上學語言；在此處用心來建立具引導性功能的哲學語言，恐怕與他去形上學的立場迥不相侔。由此亦可見，勞先生心目中的「哲學」仍是以思辨分析、從事理論建立工作為基礎。引導與實踐只是旨趣的選擇，之後哲學便能對這選定的旨趣做仔細的反省思考，以成就各種理論。但這樣一來，勞先生的引導性哲學便有產生不了引導功能的嚴重問題。為此，他在以分析技術釐清中國哲學的工夫論時，看到這些工夫論都是環繞著意志純化而展開，自具有可實踐性與某種程度的引導性。不過，他有時並不以為這是哲學在發揮引導功能，而是視之為「可以籠罩宗教問題的大部分」，即入於宗教的靈性修養之類。再來，勞先生的引導性哲學在哲學的層面雖不產生引導功能，但將之置放回文化層面，則可以有教化作用。必須指出，這教化「所涉及的是常人和日常生活，並非特殊人物和特殊精神境界」⁴⁶。對常人的教化，引導性哲學有其在文化生活方面的主張，勞先生指出，「這

⁴⁵ 勞思光：〈從「普遍性」與「具體性」探究儒家道德哲學之要旨〉，頁 53。

⁴⁶ 同前註，頁 49。

基本上是一種『引導性的語言』(Orientative language)⁴⁷。以儒學的分類觀念為例，就是教導人「只要能肯定『事物有理』，『人生有分』，就能進入道德意義的文化生活」⁴⁸。析論至此，可知勞先生「引導性哲學」的引導功能是在文化教化上講，而「引導性的語言」非哲學語言，而是文化教化語言。

如果以上的衡定不誤，則我們就能懂得為什麼勞先生晚年講哲學思維的正面功能時，只有批判功能、建設功能（可涵認知功能）與整合功能，而沒有引導功能的位置⁴⁹。此即他最終的定見或是：哲學的目的可以分為認知與引導，但哲學思維則沒有引導功能的位置，雖然他亦曾一度承認引導功能是哲學語言（即涵思維）的正當功能。不過，勞先生在對文化危機做病理診斷後，明白指出，要讓哲學思維的正面功能發揮作用，關鍵在知識人必須具備「昇進心態」⁵⁰。但須知，心態涉及的是意志、目的與行動，則又離不開引導功能。並且此處的問題是要引導知識人而非一般人，文化教化語言恐不能竟其功，則知識人能被引導的根據到底是什麼？

⁴⁷ 同前註。

⁴⁸ 同前註，頁 50。

⁴⁹ 參看勞思光講，郭朝順、林士華編註：《勞思光論哲學基本問題》，頁 201-222。

⁵⁰ 勞思光：〈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 18-19。

