

※ 勞思光教授逝世十週年紀念專輯 ※

勞思光教授逝世十週年紀念座談會

日期：2022 年 10 月 7 日（星期五）

地點：中央研究院中國文哲研究所二樓會議室

回憶勞思光先生

黃進興（中央研究院院士）

一九八八年，我去香港中文大學講座，記得余英時老師曾跟我說過，勞先生國學底子甚佳，有機會可跟勞思光先生多多請益；於此因緣下我結識了勞先生。後來我有幸將勞先生推薦到臺灣來任教。勞先生談論中國哲學可謂是條理清晰，他雖然受分析哲學影響，但在討論中國哲學的問題時，卻可以說得很節制、平實，並且能夠把握哲學的綜合印象和意義。此外，勞先生做學問的態度是有開放精神的（open minded），在系統建構上也一直強調開放的系統。他在寫《中國哲學史》的時候對前輩學人馮友蘭和胡適也不乏批判，但在方法論上，他運用了解析的方法，創造出一條進路：基源問題研究法，邏輯分析加上歷史方法。勞先生為大家耳熟能詳的例子便是所謂的顯微鏡法，他認為西方邏輯就像顯微鏡，作為一種工具，均適用於解析中西方的哲學。

根據晚年勞思光的幾篇文章可以看出其晚年思想動向，勞先生基本上贊同 Richard Rorty 所謂反基礎主義（anti-foundationalism），但是他一方面試圖修正 Rorty 將基礎打散的這種觀念。勞先生覺得 anti-foundationalism 是有道理的，但是哲學不能完全沒有基礎，整體而言，勞先生晚年的思想主要圍繞在相關的問題上去思索。

另外一點，我比較清楚的是，勞先生到了清華大學任教時，非常提倡中國數術史的研究；如今此類研究在日本學界更是受到矚目。關於數術史，在中文學界幾乎乏人問津，因為數術史要求深厚的國學底子，不過勞先生卻有相關的淵源。我個人做孔廟研究，時常碰到漢代讖緯之學，時常不知要請教誰，後來就找到勞思光教

授請教。事實上，勞先生私底下非常精通數術，而且很會算命，但是他不愛幫人算命。其實，本人陪勞先生算過幾次命，他算得非常準，二、三十年來，他所算過的人在我的觀察來看，真的非常神準，這點讓我十分佩服。記得有次，幫一個遇到危難的人算命，勞先生指出其一、二十年的發展，之後都一一應驗了。還有一件事，就是勞先生當年幫我算命，跟我說，你若找其他人算命，千萬別被騙了，任何侃侃而談的人都是騙子，你的命非常難算。有一次，勞先生幫我算命，覺得非常納悶，期間問了我很多問題，後來他跟我說，你的生辰是錯的，要我回去問父母。我母親當然不信，後來打回老家一問，才知道由於國共內戰的動亂而搞錯了。很遺憾的是，勞先生在清大開數術史的課，張永堂教授雖和他一齊學習，後來卻沒有進一步發展這方面的學問，實在非常可惜。其他學生也沒有繼承其學問，而在這方面有所進展。事實上，透過數術史我們可以看出很多中國思想的發展和變化。我個人研究孔廟，其中許多數術、讖緯，若仔細研究就能看出許多統治者、儒生以及主流的想法為何。漢代以後，讖緯就式微了。勞先生因為其個人的生命故事，所以他私下跟我談了許多往事。其實，數術史需要深厚的國學底子，要不然許多江湖騙子實際上都不知道其中的星象對應的是那個位置，甚或只是虛擬之象而已。

勞先生生命與哲學的特色

楊祖漢（中央大學榮譽教授）

我個人的讀書研究，主要跟從唐君毅、牟宗三二位先生的思想方向，雖然也很受益於勞思光先生的著作，但與勞先生比較疏遠。黃進興先生提到勞先生很懂命理，算命很準，這事我也可以證實。勞先生也曾為牟先生算過命，而且說牟先生有晚運。牟先生稱讚勞先生算得很準，說自己的確是早年艱苦，晚年才順。牟先生晚年的學術影響力巨大，學生也越發親近，他的生命的確愈到晚年愈顯精彩。雖然牟、勞二位先生後期論學不是很相得，但仍有來往，我有一次晚上去牟先生家，他說勞先生剛來下棋。勞先生在中文大學退休時，年紀不算大，黃進興先生說促請清華大學敦聘勞先生來臺講學，這是勞先生晚年在臺灣長期講學的開端，對臺灣學界影響很大，黃教授的推薦，可謂是大功一件。

勞先生崇尚自由，早年因臺灣實行戒嚴而離開，到香港大專學校教書，期間雖有要事須回來處理，但一直不肯回臺，直到解嚴。他的後半生也從未涉足中國大

陸，可見他的立場，即對自由人權的重視，及對於專制政治的厭惡。對於民主自由的肯定，唐、牟與勞先生是相同的，但對於臺灣國民政府的態度，則略有不同。雖然唐、牟二先生都認為中國必須走民主憲政之路，都反共，但對當時臺灣國民政府仍有相當的期望，認為國府與中共不同，能肯定中國傳統文化，可以逐漸走向真正的民主憲政。如同國民黨的說法，從軍政時期、訓政時期到憲政時期，一步一步還政於民。牟先生晚年回臺，常常寫文章，發表演論來期望政府能完善文化建設，政治現代化。勞先生則稍有不同，要到臺灣解嚴、解除報禁才肯回來定居。

勞先生在清華大學的講學錄，即《思辯錄》，我當年仔細看過，很有收穫，了解到勞先生沒有發表在之前著作中的見解。如他對中國文化如何轉型的構思，已聲明不採黑格爾式精神發展說，而與唐、牟二先生不同；又對於所謂儒學乃至於宋明理學中的開放性的部分，多所著墨，如對於程伊川「性中無孝弟」之說做出新解。勞先生當年在清華講學應該是他生命力相當發皇的時期。他前後期撰寫的專書與上課、演講的講錄，我大多留意閱讀，也常要求學生參考。他的著作與演講所表現出來的風格，與唐、牟不同，也都十分吸引人，勞先生很能表現哲學家的清明而開放的精神。他的書思辨清楚，分析性很強，很有分析哲學的味道。也如一些學者所說，他能運用西方哲學的方法，以闡明中國哲學的問題，表現了西方哲學作為思想的顯微鏡的作用。在他身上，表現了哲學家該有的思辨分析及自由而開放的精神。我在中央大學中文系當系主任的時候，透過曾在華梵任教的廖湘美教授聯絡，請到勞先生來演講。他在演講中說：「我不傳道，也不授業，只負責解惑。」可謂是一語中的，把他個人做學問的精神、教學的旨趣表達了出來。他的演講或教學的目的，正是以解惑為先，把問題釐清，去掉其中的錯覺與虛幻，而不先提出自己的見解或主張來進行傳道、授業。其實可以說，他是先以解惑為先來傳道。譬如通過他的解惑，把中國哲學的開放元素解放出來，通過問題的辨析，把人從情感、種族的偏見中解放出來。勞先生並不強調民族情感及對固有文化的自信，而是用其清楚的哲學思辨來破除迷霧，見到傳統文化之得失，這也表現了他見解的獨特。

我本人對於勞先生的印象，最早是在大三寒假回港時，在崇基學院附近的雍雅山房看到他，經廖鍾慶學長的介紹，跟他聊天，很受他的言談風度所吸引。當時我剛看過他的《歷史的懲罰》，該書對我有相當的震撼。他的《中國哲學史》，當時也出版了第一卷與第二卷。在對中國哲學史的理解上，勞先生在書中已經表達了不少與唐、牟二先生不同的見解，他在該書後記說：「我對《大學》，《中庸》及《易

傳》的看法，與宋儒頗有不同，因此與當代為我敬重的儒學名家所持理論也大有距離。學術是非，無法強人同己，也無法屈己從人。」這就明白表示在對儒學思想與發展，跟唐、牟有不同的理解。勞先生對中國哲學與文化的見解與唐、牟頗有異同，這與他比唐、牟二先生年輕了十多歲，應該很有關係，時代與風氣已經相當不同。牟先生曾和唐先生說，不要把勞當作較為年輕一輩的學者，他有「三老」意識（所謂三老五更），即在學術上勞先生很有企圖心，要與他們分庭抗禮，鼎足而三。除儒學外，對於中國文化危機如何解決，如何轉型，勞先生有他特別的見地。我們可以從這裏看出勞先生在學術問題關鍵處，頗與唐、牟不同。但雖如此，其實三位早年論學有過非常相得相契的時候。

勞先生在一九五〇年代有不少他所謂的「少作」，其中有他對牟先生的《荀學大略》的解讀，認為該書是論荀最好的作品，也最有哲學性。他留意到牟先生所說的荀子作為儒學的重智的型態，與孔、孟不一樣，這是中國文化所欠缺的。對牟先生《王陽明致良知教》裏頭的〈致知疑難〉，勞先生特別提出來討論。對於牟先生所謂重德的中國文化如何轉出知性主體，在這個地方需要良知的自我坎陷之說，勞先生在文章中也點出此問題，十分有識見，這也可以看到他對於這個問題與牟先生有同樣的重視。對於唐先生在《道德自我的建立》中表達的見解，勞先生相當重視，也為文加以闡述，認為此書是唐先生的代表作。勞先生這一時期的重要著作《康德知識論要義》有牟先生撰寫的序，可見這一時期三位先生論學的確十分相得。

有一次在臺北，我與友人在茶樓飲茶，遇到勞先生與馮耀明，勞先生要我們與他聊聊天，十分親切。後來牟先生去世，我致電請勞先生擔任治喪委員會的委員，他一口答應，並親擬了一對輓聯，相當工整，也有情感。上聯：「施教意殷授業，持身則氣盡狂豪，晚歲儼開宗，講席孤懷爭剝復。」下聯：「訂交分屬忘年，論學亦誼兼師友，當時曾證道，世情多變感滄桑。」其中「當時曾證道」，說明了早年在學問見解上的相契，除了前文所述之外，勞先生也參加了幾次牟先生在師大主持的「人文友會」，當年二位論學及對中國文化的見解，大體相似，也有共同的企盼。所謂曾證道，就是互相印證，互相認可。應該也表達了當年他們對中國文化的危機有共同的關心，而提出來的解決方案也是相似的。彼此間有如禪宗的互相印證。輓聯的下聯說牟先生「晚歲儼開宗」，即表達了牟先生晚年思想見解，對儒、道、佛三教有個人的深入詮釋，又藉康德哲學作為橋樑，以比較與會通中西哲學，等於是開創出了自己的宗派。這一表達，可算知心。牟先生晚年對三教的圓教境

界，特加表彰，認為是中國哲學的理境之最高表現。對於牟先生這個講法，勞先生未必認同，但也肯定其中開宗立派的意義。這是儼開宗的「儼」字表達的涵義，即雖理解、重視但未必贊成。輓聯中也表達了對彼此的友誼，不能維持到最後的感嘆。勞先生最晚年的書信與文章，對於牟先生的為人與對中國哲學的見解，都頗有批評。

勞先生的《中國哲學史》，當然是相當有哲學性的難得著作，此書能夠把中國哲學史的問題與發展的脈絡講解清楚。相比之下誠如他所說，胡適之的《中國哲學史大綱》上卷哲學性十分薄弱。而馮友蘭的《中國哲學史》，雖有其見解，也算完整，但是對於中國哲學史的問題與思想的掌握，可能是不恰當的，其中雖有哲學性，但卻不是中國哲學的哲學性，勞先生批評得很中肯。馮書用新實在論來理解宋明理學，尤其是用來解釋朱子，很不相應，該書的中國哲學史的分期也有問題。勞先生對於整個中國哲學史講得很有哲學性和完備，勞先生雖然不自居為新儒家，但對儒學也如唐、牟二先生般的重視及做深入詮釋。他對先秦與宋明儒學都有特別的見解，而與唐、牟不同，如上文所已提到的。勞先生在他的《中國哲學史》第三卷提到儒學對於客觀面的問題，即建立制度以限制人性的毛病或限制，是有所不足的，這是相當深刻的見解，照見了傳統儒學的不足。當然對於勞先生關於中國哲學史的詮釋，亦可提一些意見來討論。勞先生對於儒學只能是一種心性論的哲學，或者是一種「引導性」的哲學，即要從事教化，著重於意志的改變、意識的純淨化，於是他認為儒家重主體自覺、肯定主體自由，也要肯定所謂「未定項」。他所謂的未定項，應該指抉擇上的自由。人有抉擇上的自由，於是為善為惡，自己需要負責。由於強調此一意思，他對於孟子的性善論，認為須解釋為價值意識內在於自覺心，而不能理解為人有一善的實然的開始點；人通過其自覺的為善的努力，才可以成德，並非生下來就是有德者，成德必須要通過自覺的努力，故人的有善性，須從自覺的朝向道德價值而努力實現處說。這一理解也非常清楚深入，但這一見解亦影響了他對儒家形上學的看法。如對孟子的盡心知性知天（也包含孔子的知天命）的理解，並不夠全面。天命的意義，勞先生不從形而上的實體來論說，對於儒家的形上學，從孔、孟到《易傳》、《中庸》的發展，勞先生的見解很不同於唐、牟二位，他不贊成有關性與天道的論述中所涵的普遍性的存有原則之義，認為如果肯定了普遍的存有原則，則人的為善值得稱賞，為惡則必須受究責中所涵的人的自由的抉擇，就不能存在了，這也是上文所說，他要肯定在實踐上有「未定項」之義。他

對於道德形上學的理论並不贊成，認為這於儒學是不適宜的說法，這是勞先生特別的主張，也是儒學作為實踐的哲學必須要面對的問題。勞先生固然反對如同董仲舒天人理論所涵的宇宙論中心哲學，即價值根源歸於天，以符合天道為善、為有德；也反對如牟先生所持的道德的形而上學見解，即認為人的自覺的道德的實踐，其中表現出來的也就是天道，是存在界所以能夠維持其存在的真實力量。這兩型道德形上學理論，他都反對，認為，如果道德的意義或道德的心性的存在的地位，同於普遍的存有原則，則人的為善並不由於人之自由，為惡也不可能。他在《中國哲學史》卷三中，對此義做了深入的討論。按牟先生的說法，從道德實踐所體證到的，是宇宙的生化與主體的道德實踐之活動是相通的，這一實踐的體會是先秦與宋明儒學都有的說法，並不同於董仲舒的宇宙論中心哲學（而且董仲舒對於義利之辨，也有深切的明辨，不能以其將價值根源歸於天，就說他不知德）。在實踐的體認上肯定天人不二，並不必涵自由之否定。勞先生對於儒學的理论要如何規定，基於他所理解的儒學的目的。他認為，儒學作為引導性哲學，不必要發展成為一套道德的形上學；講成一套形上學，對於儒學不必有利。這是可以討論的問題，但在歷史上的儒學理論，其實情如何？講中國哲學史應該先做客觀的敘述，闡發其中原有的內容意義，而不能以自己的見解為準，對於歷史上存在過的儒學，做出合於自己的見解的詮釋。勞先生對於宋明儒的理论中所涵的形上學的義理，似乎並不能做客觀而同情的詮解。

牟先生曾在言談中批評勞先生的中國哲學史，說只能叫作「中國哲學史論」，即他的書表達了個人對於中國哲學史發展的評論，譬如對於儒、道、佛三教思想型態的個人評價，而不是對中國哲學史本身或三教的義理的發展做客觀的詮釋。在敘述儒學或中國哲學的發展時，勞書對於文獻有不同的觀點與詮釋，如上述認為《易傳》、《中庸》是漢代的儒學，而為宇宙論中心哲學。在當代新出土的文獻的研究上，可以證明《中庸》、《易傳》的成書早於漢朝，勞先生對於這些文獻年代的判定並不正確。對於宋明理學諸家思想的衡量，由於有道德形上學對於儒學為不利的看法，而有逐漸從天道觀、本性論而心性論發展的宋明儒一系說（一系三型論），這些見解固然突出，但似未能表達宋明儒的義理的豐富性，如心性論與天道論之相涵。道德實踐的理论或實踐的體會，如果一定不能通於天道的生生，對於道德實踐的本意其實有所損。如依勞先生，對於存在界如何說明，成為儒學不能置喙的問題，這於儒學也不是有利的講法。以上是我對勞先生的說法之理解，這在唐、

牟二位當然不能認同，而這也是勞先生個人獨到的見解和對儒學的衡量之理據。後來勞先生有沒有試圖進一步回答這些問題，他晚期似乎更關注文化哲學，沒有繼續發展或深化對中國哲學的研究，這相當可惜。

可見勞先生的中國哲學史雖然完整，但還是有一些重要問題仍未能全面解決，如上述的道德形上學的問題。而對於魏晉玄學的理論，他討論得也不夠深入與完備。他認為，玄學是儒學和道家學的混合，他批評說是淺薄無聊的；對於王弼與郭象的思想未能有正面的肯定，對比於牟先生所論說的魏晉玄學中的玄理，及郭象所表達的道家式的圓教，有相當的差距；如無為而自然是本，而有本一定開出無不為，甚至治天下之迹，於是愈能自然無為，愈能實現人世間所需要的種種價值。而人生所需的價值與事為，可以在自然而然的高級修養、生命境界中表現出來，得到實現，這是道家智慧對於中國文化精神的大貢獻。對於佛學輸入及形成中國大乘佛學的過程，勞先生的書固然有扼要的敘述；對於空有二宗的印度佛學本有之義，也有簡明而具哲學性的講述，對於初學者很有用。但其深度，較之唐先生的《原道篇》卷三，則遠有不如；牟先生的《佛性與般若》大力闡發天臺宗之圓教理論，認為天臺宗「三道即三德」及「一念心具三千法」之說所含的「存有論的圓具」，是在佛教之「緣起性空」的根本義之下，又可以保住一切世間法的圓融理論。即雖然承認一切法如幻如化，表達了以解脫為目的的佛教信仰，但同樣可以保住人間一切，一切人間可能存在及其差別，都可以是佛法身之內容，而不可少。不因為解脫的要求而否定人生，而可以即於人生的一切，煩惱即菩提、生死即涅槃，這是中國文化中肯定世界的精神，表現在佛教理論上，這也是很高級的哲學智慧。勞書對於此一佛教式的圓教，表達得更是不夠。講中國哲學史，而忽略了或未能充分表達作為中國哲學主流之儒、釋、道三教，通過對其基本義理之發展，而逐步達到其義理本質或形態可以達到的最高境界，則這樣講中國哲學史，不是很不夠，很可惜嗎？勞先生書對於佛教的處理，與他對佛教作為宗教的看法有關，他認為佛教是捨離式的宗教，強調對人生痛苦煩惱要解脫的一面，此義是勞先生所不贊成的。勞先生對於宗教頗有批判之詞，他對於當代新儒家理論之理解，也認為牟先生的道德形上學是一種宗教信仰。據勞先生文中所說，他問過牟先生，他的儒學理論是否要與基督教爭勝，要作為中國人的宗教信仰？他說，牟先生答是，牟先生是希望為中華民族重建本有的精神信仰。即儒學可以當作信仰來看，既是成德之教亦是宗教，即「人文教」。這人文教與基督教的他信、他仰不同，儒學強調的信仰是自信自仰，內信

內仰。據以上所說，勞先生應對於儒學作為一種宗教信仰之說，是不贊成的，在他的言說脈絡下，宗教信仰是一個貶詞。

最後我想談一下中國文化的路向問題。勞先生與唐、牟一樣，都很關心中國文化的路向與發展，中國文化如何克服其困難，而開出坦途？對於中國文化的看法，根據劉國英教授的說法，勞先生並不反對中國文化有其精神的特性，他所反對的，是強調有某種中國哲學的特有的智慧，而認為此智慧是某種生命體。唐、牟都肯定中國文化有其生命，唐先生在《中國文化宣言》中所說，中國文化不是一個沒有生命的，只表現在文物中的陳跡，而是有一活的精神在表現，有其一本性。用牟先生的詞語，則中國文化有其「精神實體」，即強調其中有不變之本體的意思。然而，勞先生反對把中國文化看作有一個一以貫之的、不變的實體，認為精神生命是不斷在變化的、不斷反省自己以接納新輸入的外在文化，於是也有一個如同生命般的連貫的表現，勞先生此處的見解與唐、牟的立場確不相同。依唐、牟的看法，固然文化的生命有不斷開新的可能，但其中也肯定需有一貫的、不變的精神實體。人是否可以從歷史的發展或哲學史的演變中看出有內在的不變實體呢？這當然是一個很重要的問題，是值得再思考的。依勞先生對當代中國哲學的看法，似認為以後只能有哲學在中國，即普遍的哲學精神在中國表現，而不一定有中國的哲學，即中國的特性不一定能夠長久保存。

總而言之，勞先生要求自己不傳道、不授業，只是解惑，這表現了他的生命與哲學的特色，是一種值得肯定的精神表現。就此而言，勞先生的思想很有其開放性的一面。然而面對中國文化受到重大打擊，而讓中國人或華人覺得自己事事不如人，似須對西方文化全盤接受之情況下，吾人真的沒有足以自豪的東西嗎？中國文化、中國哲學沒有恆常不變的價值嗎？對於生命終極的關懷，五千年來哲人之思考，難道沒有對人類給出貢獻？在此角度來說，唐、牟二先生的努力及精神方向值得肯定。

勞先生把自己學思發展，區分前期、中期、後期，前期之少作集大抵與唐、牟同調，但是中期則有所不同，有其自己的意見，故在〈中國哲學史序〉強調不能屈己從人；後期勞先生比較關注文化哲學，這方面見解記載在他的華梵講課錄中。勞先生討論哈伯瑪斯(J. Habermas)，內容豐富，別開生面。勞先生對於如何克服當代文化危機的看法，當然值得學習吸收。對於中國文化是否有其精神實體，是否中國哲學智慧有其如生命般之常體，即所謂慧命，這在唐、牟二位是堅持的，在勞則不

一樣；到了我們這一代或後繼者，應如何看？遺憾的是，勞先生對於中國哲學史的研究，後來可謂是中斷了，一些重要問題並沒有繼續深探，如上說的道德形上學的問題，這對於追求具恆常性之價值，對於人之終極關切，是很重要的。在這方面，很遺憾，勞先生並沒有繼續發展，有待後人去進一步思考。

從「韋齋詩」考察勞思光先生「自我境界」 貫融安立的實現

林碧玲（華梵大學東方人文思想研究所副教授）

前言

中國文哲研究所為勞思光先生（1927年9月3日—2012年10月21日，八十五歲）舉辦逝世十週年的紀念研討會，令人感動與感謝。承蒙大會邀請，敝人自是義不容辭。

（一）勞思光先生論「自我境界」

勞先生曾提出「自我境界」的設準，以作為他整理「自我問題」的哲學基本問題的標準。並且界定「自我境界」為「在自覺心活動中，心自身留駐的一層」，也就是指「以什麼為我」之自覺而言¹。進而提出自我境界的四種劃分。包括：

- 一、以生理及心理欲求為內容的「形軀我」(physical self)。
- 二、以知覺理解或推理活動為內容的「認知我」(cognitive self)，也就是要掌握確定的知識，了解事物的規律。
- 三、以生命力及生命感為內容的「情意我」(aesthetic self)，指向個人才質和藝術情趣的領域，表現於藝術活動。
- 四、以價值自覺為內容的「德性我」(moral self)，目的在建立規範、秩序，表現為「勇敢」、「堅毅」等等品質。²

¹ 勞思光著，劉國英、張燦輝合編：《哲學問題源流論》（香港：香港中文大學出版社，2001年），頁5、8。據此書〈編者跋〉，此書原稿曾於1956至1957年在香港《自由學人》雜誌中分章發表。時先生二十九歲至三十歲。

² 在《哲學問題源流論》中，勞先生並未提出「形軀我」（參頁8-11）。勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1987年增訂三版）之「形軀我」並未有譯名（參頁148-149、151；

最初，勞先生於一九五六至五七年發表「自我境界」說時，雖然尚未將「形軀我」並立而成為「自我境界」的四種劃分，但已有「形軀我」之名，他說：

如情意我被納入認知我之感覺部分，則即成為形軀我——此為自然過程中之一般情況。³

據此，「形軀我」的意涵就不僅限於生理與心理「欲求」的自覺，還可涵蓋「生理與心理盛衰強弱等實況的知覺經驗」。

就最初所立的「自我境界」的三種劃分而言，勞先生也明白表達他所預認的肯定，即：

我肯定德性我、認知我、情意我應有貫融的安立。⁴

而且在論及「情意我」與「認知我」的關係時，勞先生便說過：「此二者之合，則或共同攝歸德性我而得層層安立。」⁵因而在「自我境界」的四種劃分之下，筆者以為勞先生也肯定「德性我、認知我、情意我、形軀我應有貫融的安立」，且後三者共同攝歸於「德性我」而得層層安立。

勞先生身為自由主義文化運動者的氣節之士，就其長期投入「自由中國文化運動與秩序重建」的活動性質而言，應屬社會運動，因而就其自覺心之駐留在社會實踐活動之一層而言，其自我境界亦可謂之為「社會我」(social self)。然而由於勞先生將建立規範、秩序作為「德性我」之目的，因此其「社會我」便收攝在「德性我」的自覺實踐中，並未另立名目⁶。不過，勞先生說過「自我之境界可以萬殊」⁷，若就勞先生之自我境界的開展而言，實可將「社會我」加以獨立，且界定為「建立合理性的文化路向與社會秩序之自覺」，而形成自我境界的五種劃分。這不僅更完整的彰顯勞先生的文化人格形象，而且也呼應當代凸顯「社群我」意識的哲學關懷與文化思潮，或許也可將規模較小的「社群我」概念，包含進「社會我」之中。

今天，向大家報告的一點心得，就是在述解、新編與研究「韋齋詩」的過程

2005年三版四刷，頁142-143)。本文之譯名，乃2005年6月8日與勞先生確認。

³ 勞思光著，劉國英、張燦輝合編：《哲學問題源流論》，頁11。

⁴ 同前註，頁15。

⁵ 同前註，頁11。

⁶ 參見林碧玲：〈世變民劫——勞思光韋齋詩「奮志回天」主題的恆常顧念與儒家情懷〉，《華梵人文學報》第17期（2012年1月），頁74。

⁷ 勞思光著，劉國英、張燦輝合編：《哲學問題源流論》，頁9。

中，體會到的勞先生對於五種劃分之「自我境界」應有貫融的安立之肯定，以及他自身的實現與證立。

（二）勞先生「韋齋詩」的「自我境界」十二主題

詩人，是勞先生之為自由主義文化運動者的氣節之士、哲學教師、哲學家之外的另一身分，此四重身分共同譜出其文化人的生命之歌。上述的身分次第，也正是勞先生依序開展的生命樂章⁸。若以上述五種「自我境界」而觀之，則以中國古典詩歌，尤其是七律創作為主的「韋齋詩」，是勞先生「情意我」之平生寄興與藝術鑄煉的結晶，與其「認知我」之哲學理論建構與學術教育、「社會我」之參與自由中國文化運動與社會秩序之重建鼎足為三，而攝歸於其文化人的價值自覺與實踐的「德性我」，為勞先生開展「自我境界」與建立「自我形象」的重要面向之一⁹。

「韋齋詩」的創作主體固然是勞先生的「情意我」，然而其「生命感受」的觸動，則來自其獨立之德性我、認知我、情意我、形軀我的種種活動。尤其是詩歌創作乃「完足意象·情意主體·節奏語言」融合為一的藝術活動。在創作過程中，「情意我」的審美判斷，使當下的情意滋味、生命感受，不斷與完足意象、節奏語言相互開啟、激盪，藉著尋思意象與覓求語言的交相琢磨、調適，讓意象與語言、內容與形式，由模糊、浮動、疏鬆，而趨於豁朗、穩定、契合，終而開顯出「情·景·言」三者交融，且獨富音律性的藝術情趣與美感境界。在此創作過程中，「情意我」與「認知我」的貫融，自是不言而喻，特別是具有「苦吟路數」¹⁰、「用典豐贍」而「結構嚴謹」之特色的「韋齋詩」，「情意我」與「認知我」的關係更是密切結合。

筆者曾據勞先生的四種「自我境界」說，分析出「韋齋詩」如下的十二主題，現則可就五種劃分而說明於下¹¹：

⁸ 參見林碧玲：〈世變民劫——勞思光韋齋詩「奮志回天」主題的恆常顧念與儒家情懷〉，頁 74。

⁹ 林碧玲：〈勞思光「韋齋詩」的喜情樂境〉，劉國英、伍至學、林碧玲合編：《萬戶千門任卷舒——勞思光先生八十華誕祝壽論文集》（香港：香港中文大學出版社，2010 年），頁 406。

¹⁰ 林碧玲：〈「思光詩研究」的價值與文獻之考察〉，《華梵人文學報》第 5 期（2005 年 7 月），頁 11-12。

¹¹ 參見林碧玲：〈世變民劫——勞思光韋齋詩情意我之「心志面的他者」考察〉（會後修訂稿。2007 年 6 月 23-24 日於臺灣大學舉辦之「東西思想文化傳統中的自我與他者」學術研討會），頁 6。

(一) 最足以教人全幅體察勞先生抒解其「社會我」活動之感受的，當是以自由中國文化運動為軸心所昭著的如下等主題——

1. 奮志回天
2. 進退歷程
3. 論世鑑人

(二) 最能令人深刻認識勞先生表達其「認知我」活動之感受的，則有如下等主題——

4. 窮理立言
5. 惜才化育

(三) 最能使人親切感受到勞先生流露其「情意我」之個人生活感情的，則有如下等主題——

6. 家族親誼
7. 知交廣遊
8. 流離鄉思
9. 生活情致

(四) 勞先生排遣其「形軀我」體驗之感受的，則有如下等主題——

10. 身體觀感
11. 年華嘆逝

(五) 最後則是整合勞先生這四層「自我境界」的「德性我」之——

12. 自我形象

根據上述的十二主題，大約可見「韋齋詩」中勞先生「自我境界」的貫融而安立。然而這並不意謂著當「德性我、認知我、形軀我、社會我」統攝於「情意我」，而在詩歌創作活動中得到層層安立時，便取消其他四種自我的活動與境界的獨立性。相反地，恰好證成了五種自我境界在獨立性的前提之下，完成其貫融的安立。

上述十二主題，限於時間因素，並未舉其詩例，因而以下謹以勞先生的停筆詩〈冬寒即事〉，論證他的「自我境界」的貫融安立。

(三) 勞先生停筆詩的「自我境界」的貫融而安立

〈冬寒即事〉戊子（二〇〇八年 八十一歲）

一枕渾忘世，嚴寒臥島城。餘年矜大節，垂暮畏浮名。

師友看將盡，生徒或有成。龍潛麟獲日，休更說河清。¹²

此詩寫於勞先生逝世前四年，為筆者所述解，堪稱是勞先生的停筆詩。

勞先生從七十七、七十八歲起，便常常說：「已少有作詩的意興。」果然此後《勞思光韋齋詩存述解新編》所收就只有丙戌年（二〇〇六年，七十九歲）所作〈丙戌七月，返港小住，與生徒閒話，偶成一律〉，以及此詩。

《勞思光韋齋詩存述解新編》稿成付梓之際，勞先生曾在辛卯年（二〇一一年，八十四歲）十二月六日應大陸學者之函請，就洪煨蓮先生遺墨題句，而有〈題洪煨蓮遺墨〉一詩：

洪楊雅謔有高名，長記康橋議海甯。

末節休爭聲律事，還從遺墨感平生。

筆者曾概說此詩：

首句寫洪煨蓮與楊聯陞之交游，二句寫勞氏在哈佛與洪氏論王國維之文字考證事。三句輕點洪氏遺墨之出律，末句轉書親〔睹〕遺墨而觸發追念之情。¹³〈題洪煨蓮遺墨〉並未及收入《勞思光韋齋詩存述解新編》。就客觀事實來說，這是目前所知勞先生的最後一首詩作。然而這是一首應酬詩，並非勞先生自述懷抱之作，如果「停筆詩」不只是具有「發生義」，而是富有更深刻的生命「本質義」的話，那麼就勞先生「情意我」的主觀感受而言，〈冬寒即事〉一詩更適合認定為勞先生的停筆詩。

筆者於此詩「題解」謂：

此詩作於戊子(2008)年十一月三日。時勞氏年八十一，任華梵大學哲學系榮譽講座。因患肺疾多時，常感疲衰，又逢寒流酷冷，垂暮蕭索之際，不免回顧平生，爰有是作。

於「鑑賞」謂：

詩人、志士、教師、哲學家，是文化人勞思光先生的生命四重奏，而「興亡關懷」則為其一貫的基調。此詩乃老年病中自我評斷生命四境，而或為停筆之作。五律仄起，下平聲八庚。

¹² 此詩與下文所徵引的「題解」、「鑑賞」等資料，參見勞思光著，王隆升主編，王隆升、林碧玲等述解：《勞思光韋齋詩存述解新編》（臺北：萬卷樓圖書公司，2012年），頁432-434。

¹³ 此詩與概說參見〈凡例與說明〉，同前註，頁1。

因而，我們可藉此詩來體會勞先生「自我境界」的貫融安立。

「鑑賞」續載：

首聯「一枕渾忘世，嚴寒臥島城」，寫冬寒養病況味。句一即事寄情。固是寫臥病安養之實，然藏詞用「一枕黃粱」典故，已暗含人生如夢之感慨，而「忘世」亦隱有病中姑置蜩蟬沸羹於外，而高臥自得其道之意。句二扣緊「冬寒」詩題。看似平常之事實與造語，然「嚴寒」之冷瑟、「島城」之孤離、「臥病」之老衰、〔「忘世」自處之不得已〕，已催逼出滿懷蕭索，而為反思平生之背景。

於此首聯，可見「情意我」統攝「德性我」、「認知我」、「形軀我」與「社會我」的貫融。

項聯「餘年矜大節，垂暮畏浮名」，寫晚節與戒得修持。句三自省晚節猶健；「矜」字感受莊嚴，突顯勞氏畢生致力「自由中國」文化運動，而反獨裁、反共之一貫性，無愧其志士氣節。句四言老而更戒聲名之患；勞氏少年成名，始終對聲名之患戒懼以對。此句不言晚年所獲多項學術殊榮，翻上而寫以戒得存心，則其終生為「世界化之中國」窮究出路的學術貢獻已不言可喻。此聯雖僅語及晚節，實為總說一貫心志與人生態度。

於此項聯，在「情意我」統攝「認知我」的藝術創作中，尤其突顯「德性我」的懷抱與操守。

腹聯「師友看將盡，生徒或有成」，發薪傳感懷。句五既感慨一代之將盡，句六遂綜論繼起弟子之成就；「或」字情謙辭抑而不無寬慰。此聯情辭淡遠而有味，既流露勞氏面對大限而循理自安之態度，亦蘊含對以「解惑」為主之教育實踐與成果，以及師生之情的肯定與欣慰。

於此腹聯，在「情意我」統攝「德性我」的藝術創作中，肯定「認知我」的艱勉學術與育才成果。

尾聯「龍潛麟獲日，休更說河清」，抒志士垂暮之感。藏詞移序以連用「潛龍勿用」、「西狩獲麟」、「河清難俟」三典，而蘊藉深密；於冬寒老病之際，沈吟回顧此生的勞氏，終究難以迴避恐未能完成其「自由中國」之回天心事；畢生之苦志孤懷，遂化為道猶衰而筆將絕的幽幽一歎！

此詩在生命與季節之尾聲的清冷交滲中，吐露自我評斷而暗示絕麟停筆，在悲涼的感慨中，猶透顯其弘毅！

於此尾聯與總結，在「情意我」統攝「認知我」的「言志抒懷」的詩歌創作中，回歸「社會我」畢生投入的「興亡關懷」之社會實踐。

上文藉〈冬寒即事〉得見「韋齋詩」中，勞先生「自我境界」貫融安立的實現。由於「韋齋詩」以七律為主，且每多元兼說環扣而結構嚴謹，因而可以說，只要涉及勞先生自我感懷的詩篇，莫不具有「自我境界」貫融安立的特徵。

（四）勞先生「自我境界」貫融安立的統攝之主

誠如上文所言，勞先生以「情意我」為統攝之主的貫融安立，而成為詩人；以「認知我」為統攝之主的貫融安立，而成為哲學家、教育家，乃至成為數術達人；以「德性我」為統攝之主的貫融安立，而成為文化仁人；以「社會我」為統攝之主的貫融安立，而成為氣節志士。或者，我們也可以說，勞先生以「形軀我」為統攝之主的貫融安立，而成為美食家。

然而，從勞先生一以貫之的「興亡關懷」與「回天心事」而言，勞先生一生的「自我境界」開顯，終究是以「德性我」與「社會我」為統攝之主、根原動力，而貫融「認知我」、「情意我」與「形軀我」。此外，「形軀我」在勞先生的「自我境界」說與生命證立中，較缺乏積極的意義與功能，然而事實上其他各境界的自我之所以得以實現，在在有賴於「形軀我」的操持，如展現在勞先生身上的驚人的記憶力等。因而如何論述「形軀我」的自我實踐定位，是探討「自我境界」說所應正視的問題。

典範在夙昔，今日我們紀念勞先生，面對「世變民劫」的苦難際遇與歷史債務，自當挺立「德性我」與「社會我」為交互統攝主體，勿忘勞先生所提點的「承當精神」¹⁴，而「正常」為學做人¹⁵。

勞思光論中國哲學史的建立、開展與前瞻

陳振崑（中國文化大學哲學系教授）

前言

中央研究院勞思光院士是一位當代憂國憂民的公共知識分子，二〇〇四年反

¹⁴ 勞思光著，梁美儀編：《歷史之懲罰新編》（香港：香港中文大學出版社，2000年），頁225-226。

¹⁵ 勞先生於2001年榮獲中華民國行政院文化獎。致詞時，將自己的成就歸結為「正常」二字。

六一〇八億軍購案的院士聯署，應該是他所參與的最後一次公民社會運動。勞先生也是一位耄耋之年仍然勇於觀念探險的文化哲學家，劉國英教授所編訂的《思光學術新著》三書與華梵大學哲學系所編訂的《思光華梵講詞》三書，以及《當代西方思想的困局》講稿部分，呈現了勞先生文化哲學理論新探索的構思藍圖。勞先生也同時身兼苦吟派的古典詩人，王隆升教授所帶領與主編的《勞思光韋齋詩存述解新編》，忠實保存與詳盡註解了勞先生一生感時憂世的深情詩懷。勞先生更是一位眾所皆知的美食家，助理林士華先生幫我們繪製了一冊勞先生定居臺北十九年的美食地圖。又如黃進興教授所指出：勞先生私下對術數命理學（大六壬）頗有心得。但令我們扼腕的是，勞先生離世前兩年多，曾經透露給我們，他對於自己的壽命已早有定數，我們還以為這只是勞先生在大手術之後，心情低落的一時感傷之言。在港臺海外的學術文化界，勞先生主要是以其中國哲學史家的身分享譽盛名。在這個中央研究院中國文哲研究所所提供紀念勞思光先生的難得機緣下，筆者特別嘗試論述：勞思光先生的中國哲學史研究，以儒家德性理論為核心所鋪陳的理論建立、開展與前瞻的三個發展階段。

勞思光先生曾經自述他從事哲學思考與文化反省的初衷，在於認識自己之思想視域的限制，並不斷嘗試加以突破；而他一生的學術志業，在於面對中國與世界的文化危機與哲學危機，並戮力探索可能的解決途徑。勞先生說：

我生長在中國傳統文化開始失效，而現代文化並未實化為新文化秩序的迷亂時代；在這樣的歷史環境中，面對「中國文化向何處去」的問題幾乎是不可避免的事。就此而論，對文化問題的探究成了一種「歷史的任務」。¹⁶

勞先生為劉國英教授所編註的《思光學術新著》三書之一：《文化哲學講演錄》撰寫〈自序〉，把自己一生的學術代表著作劃分為三個時期：

就三期劃分說，我早期的論著有「少作集」出版。中期的論著則有《中國哲學史》及其他由中大出版社重編的「思光學術論著」。晚期的思想卻發表甚少。《思辯錄》和《中國文化路向問題的新檢討》是僅有的兩本晚期著作。現在這本講稿卻真正包含我五十歲後對某些文化哲學問題的論斷及思考過

¹⁶ 勞思光著，劉國英編：〈自序〉，《文化哲學講演錄》（香港：香港中文大學出版社，2002年），頁xiii。

程。¹⁷

而勞先生在為《思光學術新著》三書之三：《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》所撰寫的〈自序〉中，則再次回顧其早期所面對哲學與文化的「危機意識」與五四後未能建立新規範的「現代化意識」；中期漸漸意識到黑格爾模型 (Hegelian model) 本身的功能限制，並通過不同向度的反省思維，開始使用開放語言建構論點，而脫離了這個代表形上學傳統的大系統，特別是針對牽涉到多數異質文化並立而交互影響的跨領域，並漸漸醞釀出努力避開「絕對主義的封閉性」與「相對主義的放任」，而嘗試建立「新基礎主義」(new foundationalism) 的哲學立場¹⁸。

再者，勞思光先生一生治學雖然不以儒家自許，但論及傳統中國哲學流派，仍以儒家思想作為最重要的哲學型態。而勞先生一生精勤於中國哲學、儒家哲學，甚至對於儒家德性理論的理解與詮釋都是建立在他的哲學觀、文化觀與研究方法之上。本文問題意識即聚焦於上述勞先生思想發展三個時期的中晚期，其中所建構中國哲學史與儒家德性理論的三個發展階段的可能性：一、《中國哲學史》的理論建立；二、《中國哲學史》後的理論開展；三、交互主體性的理論前瞻。

(一)《中國哲學史》的理論建立

勞思光先生認為，哲學是系統性、自覺性的思考方式。基本上，此時期勞先生是以黑格爾的主體性哲學的文化理論模型作為立論與判斷的標準，而研究方法則是基源問題研究法。在研究方法上，勞先生認為，哲學史的寫作必須滿足三個條件：事實記述的真實性、理論闡述的系統性，以及全面判斷的統一性。在綜合這些評判標準之下，勞先生標舉其以「邏輯意義的理論還原為始點，以史學考證工作為助力，以統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿」的基源問題研究法¹⁹。

¹⁷ 同前註，頁 xi。

¹⁸ 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 ix-x。勞先生後來加上了帕森斯文化理論模型 (Parsonian model) 而形成「雙重結構的文化理論模型」。「新基礎主義」參見〈論非絕對主義的新基礎主義〉，同前書，頁 129；又參見張善穎：《勞思光哲學要義：超越中國哲學史》（臺北：漢世紀數位文化，2013年），頁 158。

¹⁹ 參閱勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2012年），頁 15。「基源問題研究法」

勞思光先生在其《中國哲學史》，把孔子視為中國文化裏的第一位哲學家，即是判定孔子思想具有「哲學」所應該具有的「系統性」與「自覺性」。在此隱然透露出勞先生對於哲學特質的界定。再者，勞思光在其《中國哲學史》中對於諸子百家的評定基礎，即自我理論的建立，是以「形軀我」、「認知我」、「情意我」、「德性我」四個設準 (postulates) 來劃分自我境界。他認為，儒學創始者孔子以形軀之生死不足計較，則其他的形軀欲求更不待說。「形軀我」在孔子思想中被置於次要地位，且把「情意我」、「認知我」都看成依附於「德性我」²⁰。再者，勞思光認為意志之純化遠較認知我的作用重要，而以孔子所提出之「仁、義」觀念，顯然屬於「德性我」，因此總結出：

孔子之學為「重德」之學。孔子之精神方向可稱為「德性之學」。²¹ 儒學作為「成德之學」，是以健動的主體性為根本，在客觀世界中開展主體自由，並求人文化成於德性生活與文化秩序。然而，孔子之所以主「殺身成仁」，乃是面對形軀與德性兩難衝突之特殊狀況的價值抉擇，並非單面向的一味輕視形軀我。不忘對於身體的愛護，被儒者視為孝德的表現之一。但若對比於道家哲學之重視「自由」與「逍遙」，以及佛教哲學之企求「捨離」、「解脫」，孔子開創之儒家思想重心，確是一種以德性為優位的人格自我理論。這在孟子仁義內在學說中，大致規模初定；日後宋代理學家陸象山之講「本心」，明代王陽明之立「致良知」，都是順著孟子心學的模式講成德之學²²。

儒家成德之學，其道徳理論真正的基礎在於，道德意志之主宰的透顯。而此道德意志之主宰性的證立，並不是從論證或解析而來，乃是由意志自身直接體現其主宰性。勞思光先生指出，孔子即是同時承認自覺的主宰性與客觀的限制，他採取

不只能被運用在《中國哲學史》的研究，亦被應用在《康德知識論要義》、《哲學問題源流論》等哲學問題的研究。張善穎：《勞思光哲學要義：超越中國哲學史》，頁 142。

²⁰ 「子曰：志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」（《論語·衛靈公》）。「子曰：知及之，仁不能守之；雖得之，必失之」（《論語·衛靈公》）。「子曰：有德者必有言〔思辯論議〕，有言者不必有德。仁者必有勇，勇者不必有仁。」（《論語·憲問》）。參閱勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 143-145。從後文的討論看出：需要增益以建立在交互主體性的「社群我」。

²¹ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 146。

²² 勞思光著，劉國英編：《虛境與希望——論當代哲學與文化》（香港：香港中文大學出版社，2003年），頁 152。

的是一種「義命分立」與「命中顯義」的人文主義立場。他既不奉神權，亦不落物化，更不求捨離²³。勞先生的德性我觀念，立基於一個蘊涵「最高自由」與「主宰性」的「主體」。由此最高自由主體面對世界，則以是否合於「理」的意志方向之選擇，作為道德價值的判準，而有其正反兩面活動之可能性。「合於理」乃「德性我」之最高目標²⁴。勞先生更以自由意志之理性化（理性意志）作為成德之學的根本主張。最高主體中的自由意志，以其主宰性與超越性只能充當成德工夫的必要條件。此階段的勞先生標舉「自覺心」的理論判準，主要呈現出與當代新儒家學者們相類似的黑格爾主體性現代哲學的理論型態。但此時，勞先生亦已提出「理分」概念（以身弱者搬石和小孩犯罪為例）詮解孔子面對「葉公好直」之問時，能兼顧道德原則的普遍性與道德情境的差異性的經權考量，已隱含道德義務論與德行論之義理交融的開展可能性。

（二）《中國哲學史》後的理論開展

勞思光先生在完成《中國哲學史》之後，學術重心雖然並不單單放在中國哲學的問題領域，而進行一番廣為涉獵西方當代歐陸與英美哲學的觀念探險。不過在這期間，勞先生仍然留下一些寶貴的對於中國哲學研究的學術論文或講詞，呈現新觀念的理論開展。勞先生界定哲學為「反省思維」(reflective thinking)，並改持「雙重結構的文化理論模型」，而研究方法兼顧強調理論的解釋效力與文化的實踐動能，並著重思想理論的開放性與可修改性。勞先生秉持批判哲學的立場，不僅拒絕獨斷的形上學與絕對主義的封閉性；也拒絕相對主義的放任性，堅持兼顧建設意識與解放意識的理性反思，嘗試逐漸建構他的新基礎主義哲學。

而儒學被視為「引導性的哲學」(orientative philosophy)，不同於「認知性的哲學」(cognitive philosophy)，著重於從事自我轉化與社會轉化。此時，勞先生以最高自由主體中的主宰性與超越性作為成德工夫的必要條件的同時，亦肯定理性化的活動中「合於理」的價值判準必須符合客觀理性的可普遍性、有效性的理論要求。因此對「活的儒學」在理論詮釋與文化實踐上，都有更為開闊的期許與要求。勞先生論述宋明理學乃隱含能和會陸王良知之自覺心與伊川理學講「公心」之「循理」或

²³ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 78。

²⁴ 勞思光：《新編中國哲學史（三上）》，頁 68。

「合於理」的客觀合理性的詮釋，並可依此建構一個「主客交融」型態的道德主體理論。在臺灣三民書局所出版的《思辯錄》，更收錄了勞先生幾篇重要的論文與講詞。其中〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉一文中，勞先生說：

將哲學思考表述為反省思考，用意不在於給哲學一個定義。它要滿足雙重的目的，即一方面確定哲學論說的一般範圍，另一方面留下哲學思考的開放的向度。這個特性表述必須補以哲學功能的數計，方能去造成一個特殊的哲學概念。為了更明確一點，讓我將我的論旨表述為下列的形式：哲學思考是對於(a,b,c···)的反省思考。

當我們說，哲學思考是反省性的，或反省思考基本上是哲學活動的時候，我們並不只指專業意義的哲學家說。²⁵

勞先生在文化活動的世界中，區分有認知功能或引導功能，這一功能的區分就把哲學區分為「認知性的哲學」與「引導性的哲學」兩大類，並把中國哲學主要判定為「引導性的哲學」。勞先生說：

中國哲學作為一整體看，基本性格是引導的哲學。中國傳統中有許多哲學學派，但除了極少數例外，他們的學說全是引導的哲學。……當我們說某一哲學是引導性的，我們的意思是說這個哲學要在自我世界方面造成某些變化。為了方便，我們可以提出兩個語詞，即「自我轉化」與「世界轉化」。這兩個詞語可涵蓋中國傳統中哲學的基本功能。²⁶

更為重要且更為豐富的資料，都被收錄在劉國英教授所編註的《思光學術新著》三書之中，並明確判定中國哲學與東方哲學為「引導性的哲學」，勞先生說：

認知性的哲學以建立某種客觀知識為宗旨；引導性的哲學則以達到某種轉化為宗旨。就世界上已有的哲學大傳統而論，中國的儒學及道家哲學、印度的佛教哲學與奧義書哲學等等，皆屬於引導性的哲學。歐洲自希臘傳統到近代哲學，則皆屬於認知性的哲學。²⁷

勞思光先生指出，儒學作為「成德之學」，處理的不是對宇宙的解釋問題，也

²⁵ 勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，《思辯錄：思光近作集》（臺北：三民書局，1996年），頁8-9。

²⁶ 同前註，頁18-19。

²⁷ 勞思光著，劉國英編：《虛境與希望——論當代哲學與文化》，頁149-150。

不是對形上實有的探索，而是如何使人從自然狀態轉化上升，成就有德性的人格。從儒學立場看，所謂智慧、功業等等，都應該作為德性的一種外在表現。而人的所謂文化生活，就全體來看，只是德性的達成及表現的過程。儒學既然以達成人格的轉化與社會轉化為課題，所以從來就與人格教育和社會人文教化息息相關。而儒學的教育原則實在就是成德之學的實踐部分。無論是轉化自己或轉化他人，都可以看成一種教育或陶養。因此，儒家成德之學除了要說明德性根源的理論基礎之外，也要講究具體可行的實踐工夫²⁸。

儒家成德之學作為一種「引導性的哲學」與只以建立有關道德之知識為宗旨的道德哲學有極大的差異。認知性的道德哲學以建立某種客觀理論知識為宗旨；引導性哲學則以達到某種人格的與社會的轉化為宗旨。引導性的哲學學說，要達成自我轉化 (self-transformation) 與社會轉化 (social transformation)；因此重點落在意志與行為上。雖然作為學說看，它自然有言說的鋪陳，但宗旨不在於言說的建立，而在於通過言說所造成的人的意志狀態或社會秩序的改變²⁹。

最後，勞思光對於中國哲學作為引導性的哲學，提出成立思想結構的三個步驟，並以孟子哲學和莊子哲學作為範例，加以詳細講解。孟子哲學作為引導性哲學的三個步驟為：一、理想目標：道德與人文秩序的建立；二、理據說明：良知作為內在的固有能力和同時重視人民的經濟福利與教育的仁愛政治；三、實踐規條：自我轉化、社會轉化³⁰。而莊子哲學作為引導性哲學的三個步驟則為：一、理想目標：心靈之自然運行，逍遙自由，不被主客觀內外條件所限制拘束，以道通為一；二、理據說明：氣化一體的存在與靈台心；三、實踐規條：坐忘、心齋等離形去知，以擺脫形體、知識與心智等的相對性或片面性的限制³¹。

勞思光先生對於原先所常引用的黑格爾文化理論模型，進行深入的反省，並指出其理論缺如或限制之處，特別是用來處理中國文化危機問題時，即顯現出其局限處：

²⁸ 勞思光：〈中國哲學之世界化問題〉，《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，頁 48-49。

²⁹ 勞思光著，劉國英編：《虛境與希望——論當代哲學與文化》，頁 49-50。又，可參勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，頁 18-19。

³⁰ 勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，頁 28-35。

³¹ 同前註，頁 19-28。

他的〔按，指黑格爾〕螺旋線上升的文化觀實際上本只適用於闡釋一個個文化傳統內部生長的歷程；……如果只就內部的需要著眼，則此一模型的理論效力甚強，但若牽涉到多數的異質文化並立而交互影響的領域，則即不能適用。……這對於我所關心的中國哲學及文化之出路問題，顯然極為重要。因為十九世紀以來的中國文化危機，基本上正是由異質文化之壓力導生，並不能看作一個文化內部的生長問題。螺旋線的上升在這裏不是會自然地出現。³² 勞先生對於黑格爾文化理論模型有所反省，發覺文化生活具有一個雙重的結構，一方面由自覺性或文化意識為根本，由此向外衍生文化生活的外化結構；另一方面則是由以「社會實有」(social reality) 為根源，由之形成經驗世界以反制文化意識的內化結構，兩者相反相成，以構造文化生活的全景，即所謂「雙重文化理論模型」³³。

勞先生再一次肯認哲學的開放概念，以及哲學溝通對現代世界的重要性³⁴。而孔子的開放心靈便是一個最好的典範。勞先生引證我們，把孔子哲學作為中國哲學文化的代表，最具有其深刻的哲學義涵與文化精神價值。勞先生說：

孔子的心靈是一開放的心靈；而且能安於開放，不求封閉。原來不求一種息止，則自即在此念念不息的開拓中無處不有自得之樂了。以孔子的開放心靈或不息的開拓精神為儒學原始精神特色的代表，與其他宗教或精神傳統的開創者之封閉傾向相比，儒學精神的真特色即可大明……。³⁵

勞先生以孔子開拓不息，不求封閉的開放心靈，對照其他宗教的封閉大系統。勞先生亦依此評判宋明理學家，大多局限於各自的封閉的形上學或宇宙論系統，唯有陽明致良知之教尚能保持這種不息的開拓精神；並展望儒學真精神在現代文化生活中的復興或重獲活力，而成為「活的哲學」，如何上承孔子的開放心靈是一個關鍵的問題³⁶。

再者，勞先生對於中華文化與儒家傳統之客觀性的欠缺與制度法權的限制，亦進行一番深切的反省：

³² 勞思光：〈自序〉，《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，頁 ix-x。

³³ 同前註，頁 x。

³⁴ 勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，頁 37。

³⁵ 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 95-96。

³⁶ 同前註，頁 96。

傳統的成德之學，由於以主宰的肯定為基礎，對於社會結構層的客觀獨立性從來未加以注意，因此即將全面的人生活動問題都約化為個人生活及行為層面的問題。這種約化的取向，表現在政治生活領域上，即成為忽視制度而只重個人的思想；此所以傳統儒家人物對政治生活的態度便是只寄望於「聖君賢相」，而不知制度或法權自身的重要性。……一切行為都看做個人道德心發用的向外開展，於是，政治生活並無獨立領域，成為道德生活的延長，……若是再追進一步，則我們可以看出儒學對政治生活領域所以取如此態度，實在由於儒學中對於所謂「社會性的實有」根本無所認識。³⁷

勞先生亦指出，儒家成德之學強調德性，偏於個人的私德，對於公共事務與社會結構的客觀形式較未能掌握。勞先生判定為只講「內容的合理性」，而欠缺「形式的合理性」：

中國是成德之學，是非常強調德性。當然這個德性是個人的德性，……它對公共事務和私人的事物有劃分，……個體權利的觀念與從這裏產生出來的民主政治這些觀念，在中國那麼長的歷史裏它所以不能夠出來，原因就是中國儒家講德性的時候，那個價值理論的結構，那個結構它沒有這個功能。……它只是講行為內容的合理性，它並沒有形式的合法性。……這就是它的功能限制。³⁸

勞先生進而反省，即使是儒家傳統所最為重視的教化事業，多半主張由內在的心性覺醒而向外擴充推廣出去，所謂「己欲立而立人，己欲達而達人」與「老吾老以及人之老；幼吾幼以及人之幼」。雖然由內聖而外王，由獨善其身到兼善天下，具有其人文化成的社會關懷與教育熱誠，但仍然是抱持一種「教育者對受教者」、「我對你」、「高對低」的姿態，而缺乏一種平等並列而相互學習於共同法則規律的姿態。勞先生說：

中國人講道德心的時候，也並不是說我和你現在通過一套共同的規律來辯論，在這辯論中間讓你了解甚麼道德根源。中國人並不是這種想法。他們是認為你之可以看到道德真理 (moral truth) 是需要引導的，在引導的時候，兩

³⁷ 勞思光：〈論儒學在中國現代化運動中之正反作用〉，《虛境與希望——論當代哲學與文化》，頁 153-154。

³⁸ 勞思光：〈中國哲學之世界化問題〉，頁 60。

人之間是一高一低的關係，而不是並列的關係。我們說這些話都是些純理論的話，要落實講就要落實到政治上面講。³⁹

勞先生洞察到儒家傳統成德之學較為傾向於著重我對你的「教化」，而忽略我們可以透過一個「思辯」客觀性形式的共同規則追求；較局限於「單一主體」的統攝作用，而未能形成「並立主體」之間共同思辯程序⁴⁰。勞先生的理論反省隨著他的觀念探險以及與時俱進的觀念更新，一再的重新來思考中國哲學史的發展中儒學的道德哲學議題，企圖提出更貼近時代而深具理論效力與實踐動能的嘗試。

(三) 交互主體性的理論前瞻

勞思光先生晚年戮力於文化哲學的理論奠基工作，從解放意識方面看，《當代西方思想的困局》一書曾針對後現代哲學進行一番完整的分析與批判。然而亦因為後現代的解構思想，可幫助吾人理論的建構免於主體性的獨斷與系統性的封閉⁴¹；從建設意識方面看，勞先生晚年集中講解哈伯瑪斯的《溝通行為理論》(*Theory of Communicative Action [Theorie des kommunikativen Handelns]*)、《道德意識與溝通行為》(*Moral Consciousness and Communicative Action [Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln]*)、《事實性與規範性》(*Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy [Faktizität und Geltung]*)⁴²三書，哲學思考融攝了合理性(rationality)的重建、交互主體性(intersubjectivity)的建構與參與於「生活世界」等重要觀念，而對於哈伯瑪斯的溝通行為理論與對話倫理學，寄予高度的期待與持續的投注⁴³。

³⁹ 勞思光：〈由主宰性到外化觀：黑格爾模型〉，《文化哲學講演錄》，頁112。勞先生：「黑格爾強調客觀精神這方面，認為政權有正當不正當的分別，所謂正當就是看它是否合乎形式的規則。我們通過憲法主義，就有選舉這些東西，通過這一套就有合法的程序，在這個層面上它才是合理的。而通過合乎程序所得到的政權，拿來做甚麼事情，事情做得對不對，這是第二個層面的事情。這個問題，就是形式的合理性和內容的合理性的分別。這兩個概念，彼此不能代替，也不是互相補充。中國人只講內容合理性，卻不講形式的合理性。」（《文化哲學講演錄》，頁113）。

⁴⁰ 勞思光：《中國文化路向問題的新檢討》（臺北：東大圖書公司，1993年），頁112-113。

⁴¹ 勞思光著，汪琪編：《當代西方思想的困局》（臺北：臺灣商務印書館，2014年）。筆者著有〈導讀〉，介紹了勞先生一生的學術志業與學思歷程，並摘錄全書思想要點。

⁴² 《事實性與規範性》書名為勞思光先生所訂，或譯作《在事實與規範之間》。

⁴³ 勞先生在《當代西方思想的困局》中最後一節「執迷破除之建議」，正面地提出主張與建議，所

吾人順著勞先生對於哈伯瑪斯與文化哲學的研究前景，可以嘗試以前瞻的視野，建立一種溝通對話與循環詮釋下的合理性，這是一種溝通行為互動辯證下的思考方式。這種思考方式契合於哈伯瑪斯的交互主體性的自我理念，以及建立在溝通理性基礎上的跨文化理論模型。回顧儒學道德實踐的傳統，原先就不僅只是「反身而誠」的誠意之學，更是講求「致知窮理」、「絜矩之道」⁴⁴與「和而不同」的語言結構與社會結構的和諧安頓，分別在個人的「安身立命」與社會的「經世濟民」上探求理論的可能性與實踐的可行性。因此，如何在儒學之道德實踐上重新檢討道德直覺與道德認知在道德判斷中所必須擔負的功能與作用，是一件頗為關鍵性的課題。哈伯瑪斯溝通行為理論中之真誠性 (truthfulness)、真實性 (truth)、正當性 (rightness) 與可理解性 (comprehensibility) 四個有效性要求，以及對話倫理學的「普遍法則」與「議論原則」，仍然可以作為適當的參考與補充。

首先，就哲學的功能而言，哲學不再只是系統性、自覺性與反省性的思考活動。哲學是「合理性的守護者」(guardian of rationality)。哲學相對於科學，可以發揮「參與」(participate)、「詮釋」(interpretation)的作用、不同專業文化與不同價值分化之間「中介」(mediation)與「整合」(integration)的功能。勞先生講述哈伯瑪斯的《道德意識與溝通行為》一書，引用維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein, 1889-1951) 的大弟子萊爾 (Gilbert Ryle, 1900-1976) 所提出的一對觀念來提問：哲學是一門“mother science”？還是只能是一門“sister science”？前者有如康德 (Immanuel Kant, 1724-1804)，把哲學看成是「拿來指導和糾正科學研究」的一種學問。這種哲學使我們對於其他的知識能夠產生一種引導或指導的作用。後者則有如維根斯坦後期，認為科學與哲學彼此之間都是平行的發展。哲學的用處就好像醫生準備一種「療方」，只能夠在語言被誤用時提供「治療」(therapeutic)的作用⁴⁵。哈伯瑪斯則秉承啟

下的標題，可印證其對哈伯瑪斯溝通理論哲學的肯認與期盼：「i. 支持並加強哈伯瑪斯之普遍主義 (universalism) 立場；ii. 堅持哲學乃『合理性之捍衛者』——基本斷定；iii. 哲學無終結，文化之自覺努力無終結；iv. 超越自我解釋之失敗——建立形式主義之新基礎理論；v. 改換異質文化之溝通範式，確認『開放成素』之實在性；vi. 消解文化傳統之衝突，指向新的文化整合。」(頁 247-253)

⁴⁴ 《禮記·大學》云：「所惡於上，毋以使下，所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後，所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左，所惡於左，毋以交於右。此之謂絜矩之道。」

⁴⁵ 勞思光講，陳振崑、林士華編註：〈哲學的功能〉，《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 148-151、193。

蒙的精神，肯定康德的反省思惟。他雖然要突破康德先驗哲學與黑格爾意識哲學的限制，也不再把哲學當成能判定一切學問的「法官」，但在「後現代」與「哲學終結」的否定思惟浪潮衝擊下，哈伯瑪斯仍然要維持哲學對於其他學科的引領功能和解釋功能。哈伯瑪斯肯定哲學可以在價值分化的現代性真、善、美的三個向度所形成的不同專業文化（科學、道德法律、藝術）之間，發揮「中介」與整合的作用⁴⁶。

再者，哈伯瑪斯提出一種立基於溝通行為理論的道德哲學：「對話倫理學」(discourse ethics)⁴⁷。哈伯瑪斯把人的行為分成「策略行為」(strategic action) 和「溝通行為」(communicative action) 這兩大類。人類透過為了達致目的的「策略行為」可以成就工具理性的效果。但人類面對「應該怎麼做才好？」等價值問題，還要透過「溝通行為」在相互瞭解的思辨，以及眾多主體「交互主體性」(intersubjectivity) 之間的論辯，彼此提供「理據」(justification)，亦即在一種「合理性的對話」(rational discourse) 之下，共同尋求「道德的同意」與合乎可普遍性原則的共識。依此運用溝通理性，形成客觀性的規範語言，可以建立來自不同文化傳統之後習俗期 (post-conventional) 般具有自主性的「行為規範」與「社會秩序」⁴⁸。

勞思光先生更分辨兩種自由：意識世界之「主宰性自覺性的道德自我」（內在的自由）與當前經驗世界中「客觀限制的彼此對立與社會實有性」（外在的自由）。這兩種自由是否存在著甚麼樣的互相隸屬的關係？哈伯瑪斯在《事實性與規範性》將溝通行為理論應用在法律問題之上，並論述法律與道德的關係是法律與道德並行的「同源性的互補關係」，而不是法律從屬於道德之「從屬性的互補關係」，使得主觀意識與客觀結構之間能內外交相互動影響與開展⁴⁹。哈伯瑪斯探討道德與法律的關聯，追溯道德的根源，可以嘗試進行以下一番當代語境的開創性詮釋：從「意識哲學」與「實踐理性」邁向「共識哲學」與「溝通理性」(communicative reason)；從獨白的「存心倫理」到對話的「責任倫理」；從「主體

⁴⁶ 勞思光：〈價值分化：現代性的三個向度〉、〈區域化以及哲學與整體性的關係〉，同前註，頁 199-212。

⁴⁷ 勞先生早已取名為：「對話倫理學」(discourse ethics [Diskursethik])，參閱勞思光著，劉國英編：《文化哲學講演錄》，頁 229。

⁴⁸ 勞思光：〈溝通理論的道德哲學：對話倫理學〉，《哈伯瑪斯論道德意識與溝通行為》，頁 17。

⁴⁹ 勞思光講，陳振崑、潘玉愛編註：〈以規範主義論法律〉，《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 148-149。

性」到「交互主體性」的典範轉移。

勞先生指出，當面對不同的道德主張或理論，或是彼此的規範性標準有所衝突的時候，就必須訴諸於共同的「高級序原則」來加以合理的化解⁵⁰。勞先生也引用後設倫理學家黑爾 (Richard M. Hare, 1919-2002) 的規約論 (prescriptivism)，並進而指出，康德和哈伯瑪斯都企圖建構一種「高級序的普遍性原則」。筆者認同勞先生的說法，的確哈伯瑪斯對話倫理學的兩個主要原則即是「普遍法則」(principle of universalism)⁵¹ 與「議論原則」(principle of discourse)⁵²。雖然哈伯瑪斯不再像康德著重在單一的主體，而是往一群人共同對道德判斷達成一種同意，在此還是可以看見哈伯瑪斯承繼於康德哲學要求普遍性原則的深刻影響。

哈伯瑪斯也面對了邏輯分析、意義論的重新檢查，譬如：維也納學派的卡納普 (Rudolf Carnap, 1891-1970) 所提出的「形上學的取消」與「統一科學語言運動」。哈伯瑪斯接受了前者的觀念傾向，卻以詮釋學的充分應用打破後者的招牌。詮釋學對於哈伯瑪斯而言，最主要的影響是成就社會科學研究內部的一種典範。哈伯瑪斯確認了蘇利文 (Harry Stack Sullivan, 1892-1949) 所謂的「詮釋的轉向」(interpretive turn)，並讓詮釋合理性在他的溝通理論與對話倫理學中，發揮極為重要而關鍵的功能⁵³。

哈伯瑪斯指出三個詮釋程序比較重要的涵義：1. 交互影響與詮釋循環：在取消形上學語言，而採取批判角度下，詮釋者帶著「前理解」與被詮釋者的文本意義的逐次呈現之間，形成一個動態的發展過程，而成就詮釋循環 (hermeneutic circle)。

⁵⁰ 勞思光：〈麥卡錫的導言之綱要與講解〉，《哈伯瑪斯論道德意識與溝通行為》，頁 43。

⁵¹ 周明泉「普遍化基本法則」(簡稱 U 法則)：「任何有效性的規範必須滿足以下這樣的條件，也就是，每個人一般性地遵循自身志趣(或旨趣/Interessen)的滿足所產生的可預期結果與副作用，都在無強制脅迫的狀況下，被所有相關的人所接受。」Universalisierungsgrundsatz (U 法則) 林遠澤則翻譯為「可普遍化原則」。英譯為：“(U) All affected can accept the consequences and the side effects its general observance can be anticipated to have for the satisfaction of everyone’s interests (and these consequences are preferred to those of known alternative possibilities for regulation).” Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge MA: MIT Press, 1990), p. 65。

⁵² 周明泉提出 D 原則：「任何有效的規範，僅能由所有相關的人共同參與實際的議論予以同意而產生的。」Diskursprinzip (議論原則，D 原則)。英譯為：“(D) Only those norms can claim to be valid that meet (or could meet) with the approval of all affected in their capacity as participants in a practical discourse.” Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, p. 66。

⁵³ 勞思光：〈對於社會科學之客觀主義的懷疑〉，《哈伯瑪斯論道德意識與溝通行為》，頁 217。

2. 文本的脈絡或架構：詮釋者是帶著既有的「架構」(framework)去解釋文本，讓文本被放置在社會脈絡或歷史脈絡交相縱橫之中而交互影響。因此對文本的理解可以因著不同的架構而能被逐漸的修改。3. 參與與意義詮釋：詮釋者以參與的態度而不是第三人稱超然的觀察態度，尋求意義的理解與單純認知意義的反應事實狀態的命題。因此，意義的理解有其真誠性(truthfulness)、真實性(truth)和正當性(rightness)的豐富意涵⁵⁴。

為了說明「合理的解釋」(rational interpretation)如何產生？勞先生指出哈伯瑪斯對於伽達默爾的批判繼承：雖然詮釋預認了合理性，但是如果不通過一個不斷自我批判的過程，合理性就沒辦法顯現出來。而且除了肯定自己的合理性，還要承認別人的合理性，並尋求能夠在不偏袒的理想情境中彼此交談論辯。哈伯瑪斯奮力從溝通理論的理論證成中，發揮詮釋合理性的作用，以確保哲學的引導與解釋其他理論的功能。勞先生肯定地評論說：

我們只要記得「哲學是合理性的守護者」這句話。哈伯瑪斯的意向與用心所在，都在這一句話中透露出來。⁵⁵

再者，更為關鍵所在，哈伯瑪斯的意義理解，全在「交互主體性」上尋求意義的指涉。不同於康德以來的先驗主義或意識哲學，在自覺的意識內尋求意義的指涉；哈伯瑪斯溝通行為下的交互主體性所尋求的意義指涉，就要在我們與別人實際互動交往的這個世界，也就是自然世界與理序世界中間的生活世界(life world [*Lebenswelt*])中尋求⁵⁶。

勞先生指出，哈伯瑪斯把溝通理論建立在對於哲學功能的基本反省之後。接著，哈伯瑪斯要把溝通理論應用到道德意識與規範語言的重建上。他把道德問題區別為：客觀存在的、約定俗成的、主體性和交互主體性的幾個不同的層面。而哈伯瑪斯最為著重的是最後這個層面。哈伯瑪斯在一九九〇年代後的著作宣稱：唯有通過社會的互動，客觀的陳述和主觀的表達才能獲得交互主體性之間真正合理性。而人際的溝通，透過彼此協商以調解主客之間歷史的對立，是社會發展唯一的可能向度。因此，哈伯瑪斯將原先同心圓式的「私人／公眾」對比觀念（強調主體性與

⁵⁴ 勞思光：〈哈伯瑪斯的三個觀點〉，同前註，頁 253。

⁵⁵ 勞思光：〈個體生命史的統一與哲學引導生活世界的整合〉，同前註，頁 193。

⁵⁶ 勞思光〈詮釋的重建〉，同前註，頁 287。勞思光：〈「生活世界」與社會整合〉，《哈伯瑪斯論事實性與規範性》，頁 423。

客體性的二元性) 改變為「溝通理性的螺旋觀」(a spiral view of communication), 透過交互主體性的互動進行主體之間的對話 / 辯證⁵⁷。

對於哈伯瑪斯而言, 溝通行為是基礎的和無可推諉的社會化過程, 其關鍵在於程序上的公平性。而且溝通行為能夠實現有其條件: 只有在有效性宣稱不被質疑的背景共識下, 溝通才能在有秩序的行動協調下彼此互動與相互整合, 而順利進行。若背景共識受到質疑, 大家又不想淪落於赤裸的權力鬥爭時, 只好訴諸於論辯 (discourse) 的批判檢驗, 讓被提議出來的行動方案的正確性宣稱, 能禁得起大家的質問與批判, 並讓所有的共同參與者能接受而成為共識, 甚至形成具有普遍性的規範, 方使溝通行為成為可能。

然而, 哈伯瑪斯在此對話倫理學單單訴諸於道德性的做法, 卻因正當性的規範在生活實踐中, 缺乏普遍遵守的可期待性, 反而為溝通理論所期待達成的社會整合的目標, 帶來高度的異議風險。因此, 哈伯瑪斯繼續探索存在於「道德的義務性要求」與「法制的制度性建構」之間的一種「同源性的互補關係」⁵⁸。

再者, 在後習俗期規範語言的自主性如何形成的課題上, 勞先生重視哈伯瑪斯對於「道德直覺」(moral intuitions) 的討論⁵⁹, 並肯定道德直覺的意識能力, 是講道德理論不能否定的基本事實。但另一方面, 勞先生也指出, 對於道德直覺的肯定, 期許能夠取得更為深入的合理性的解釋。哈伯瑪斯援用施特勞森 (Peter F. Strawson, 1919-2006) 的道德現象學對於人類 “resentment” 的道德心理分析。“resentment” 的涵義是, 除了人受到直接傷害後, 對於加害人「憎惡」的情緒狀態之外, 還有「鄙視」、「輕視」的道德上的譴責意味與某種價值判斷。在此哈伯瑪斯要強調的是, 「鄙視」心理之所以發生, 源於某人侵犯了我們眾人生活世界的共同秩序狀態下的

⁵⁷ Hsin-i Liu (劉新儀): 〈How is Rationality Possible? Habermas's Spiral View of Communicative Rationality〉, 黃瑞祺主編: 《溝通、批判和實踐——哈伯瑪斯八十論集》(臺北: 允晨文化公司, 2010年), 頁224-225。哈伯瑪斯區分三種型式的溝通行為: 市民社會日常生活面對面的溝通、以媒體為基礎的大眾社會溝通和系統層次的組織辯論(政治溝通)。

⁵⁸ 林遠澤: 〈論哈伯瑪斯溝通理性建築學的法權地位〉, 黃瑞祺主編: 《溝通、批判和實踐——哈伯瑪斯八十論集》, 頁96、105。同源性的互補關係把道德與法律放在平行的地位, 不同於從屬性的互補關係把法律放在從屬於道德的地位。

⁵⁹ 勞先生特別引介摩爾 (G. E. Moore) 的《倫理學原理》(Principia Ethica) 對於道德語言與道德直覺的解析。

「規範期待」(normative expectation)⁶⁰。如此可印證道德意識不只是存在於個人主體意識的內省而已，更是產生於人際關係社會互動，以及價值觀念的合理性尋求的結果。勞先生指出，哈伯瑪斯用交互主體性取代了主體性，把道德意識從個人的內在意識的講求，轉移到人與人彼此互動的社會化的層面上來。因此，建立在溝通理性之上的合理性的道德言談，是應該，也是可以期待的。

最後，更有啟發性的是哈伯瑪斯對於道德語言之客觀性的探討。哈伯瑪斯既不像杜明(Stephen Toulmin, 1922-2009)抱持經驗主義的看法，把道德語言看成個人特殊而不具普遍性的感覺作用(sense)。例如：「雖然你不覺得，但我覺得這樣做是不對的。」因此道德判斷訴諸個人的感覺，不能透過某種「符應論」來作為判斷道德語言的真偽，使得規範的客觀性無法建立⁶¹。哈伯瑪斯也不同意懷特(Alan R. White, 1922-1992)的客觀認知主義，把道德語言看成如同事實語言一般，都是認知的，如此道德語言都被化約為抽象活動，而缺乏其具體的內涵⁶²。哈伯瑪斯則介於兩者之間，而指出：交互主體性的規範世界尋求「正當性」(rightness)⁶³。依照哈伯瑪斯來看，規範世界仍具有一種特殊型態的客觀性。這種客觀性作為規範要求(claim of norm)的保證(guarantee)態度。即眾人之間透過溝通行為，能彼此自主性地達成「接受某些規範」的互相了解，於是形成共同遵守的合理性的秩序。此時的道德規範雖然並非已然成為事實，而是對於眾人生活的一種規約(regulative)，仍具有一種指引與約束行為的功能⁶⁴。

結語

綜觀勞先生晚年對於哈伯瑪斯《溝通行為理論》、《道德意識與溝通行為》、《事實性與規範性》三書的論題分析與詳盡講解，延續前面兩個階段之對於中國哲學史與儒家德性理論的建立與發展，對吾人後續接著勞先生的工作的勇敢前瞻，已

⁶⁰ 勞思光：〈施特勞森的道德現象學〉，《哈伯瑪斯論道德意識與溝通行為》，頁 389-391。

⁶¹ 勞思光：〈杜明：道德語言的客觀性〉，同前註，頁 429。

⁶² 勞思光：〈懷特：規範語言的真偽〉，同前註，頁 436。

⁶³ 現代價值領域分化觀念：科學、哲學追求「真理」(truth)；道德、政治追求「正義」(justice)；藝術世界表現「品味」(taste)。參勞思光：〈價值分化：現代性的三個向度〉，頁 199。

⁶⁴ 勞思光：〈哈伯瑪斯規範語言之主、客觀性的尋求〉，《哈伯瑪斯論道德意識與溝通行為》，頁 439。

經可以呈現出以下諸多具有啟發性的理論價值：

1. 詮釋合理性的哲學觀：哲學雖然不再具有充當法官的權威地位，但是仍然具有引導與解釋其他理論或文化現象的功能。哲學是合理性的守護者。哲學的功能，相對於觀察對象取得認知知識，乃是一種透過參與於生活世界的理解詮釋活動。再者，在現代文化社會分工、專業領域劃分以及區域化的發展中，哲學的反省的、形式的、可普遍性的、互動的思惟方式所能展現的合理性，正是我們從事價值中介與社會整合所不可或缺的力量。

對於中國哲學的現代詮釋與儒家德性理論的重建而言，除了自覺心的道德主體性的挺立，更要輔助於合理性的客觀性與交互主體性的互動與溝通，哲學思考者更要走出抽象的理論建構，而參與於具體的政經文化與生活世界之中。

2. 交互主體性的生活共同體理論：對照於主體性的意識哲學，勞思光教授跟隨著哈伯瑪斯經歷與從德國觀念論、批判理論、意義理論與語用學、詮釋學、系統論、道德心理發展理論，以及後現代哲學……等等思想理論的對話與融攝的思路歷程，漸漸形成了對於溝通行為理論的肯定。而溝通行為只有在預設人人在保有「主體性」的同時，還兼具「交互主體性」的資質或能力，使得彼此之間自主性的、開放性的、合理性的語言溝通與社會互動成為可能。吾人回頭重建儒家傳統以「感通」與「公心」（仁）建構生活共同體，以「絜矩之道」建構勞先生期許的「並立主體」，讓道德自我的成長與社會的融合亦都在哈伯瑪斯交互主體性的基本架構，在理論溝通更為深邃與意義詮釋更為豐盈的思辨開拓下，成為更為合理與可被預期的客觀合理性架構，而能呈現主客交融的共榮的和諧。

3. 建構溝通與論辯的規範語言：溝通理性的規範的形成，是交互主體性進行社會互動的結果。特別在現代化的民主社會，在形成道德規範之不斷溝通與持續論辯的過程中，語言的可理解性、真實性與正確性的有效性宣稱都需要受到公眾的檢驗，就顯得與個人內在意識的真誠性有同樣重要的地位。因為，溝通行為須透過語言的說與聽交互進行，語言必須被理解才能進行交流互動，而且言說者與行動者的道德主張或行動方案是否不違反事實？與是否具有充分的理據？個人或團體的承諾是否被兌現？公共權力是否被剝削？都是溝通與論辯的關鍵。因此，道德語言的使用，其重要性在溝通行為與道德論辯中大大提高。而在我們道德行動的道德判斷中，道德語言是否被恰當使用與道德善良意志是否能充分呈現？兩者所扮演的角色

必須重新加以反省與檢討。再者，「道德直覺」⁶⁵與「道德認知」在道德判斷中所可能發揮的作用，須適當的調整與安置。傳統的儒學德性理論重視道德動機或道德直覺，亦即自覺心的重視，必須調整為兼顧道德認知的思考模式，且需要輔助以「合理性」的客觀性道德思考。由「自覺心」與「合理性」並行互補，讓「心學」與「理學」的道德義理與修養論和會共融，不僅心理合一、主客融合，更要達致交互主體性的社群共榮。特別是在此知識經濟與資訊科技氾濫發展的二十一世紀，道德直覺與道德認知兩者相成相輔，才能成就道德主體理論之現代建構的艱難任務。

回憶父親勞思光

勞延韻（勞思光教授千金）

首先，感謝文哲所的邀請，讓我有機會參與這個特別的紀念座談會。我知道，在這樣正式的場合，我的發言必須是從一個特別的角度出發。雖然爸爸已經離開我十年了，但是很多的記憶仍然歷歷在目。記得我小時候，爸爸常常背誦這樣的一首詩：

人生不相見，動如參與商。今夕復何夕，共此燈燭光。
少壯能幾時，鬢髮各已蒼。訪舊半為鬼，驚呼熱中腸。
焉知二十載，重上君子堂。昔別君未婚，兒女忽成行。
怡然敬父執，問我來何方。問答未及已，驅兒羅酒漿。
夜雨剪春韭，新炊間黃粱。主稱會面難，一舉累十觴。
十觴亦不醉，感子故意長。明日隔山嶽，世事兩茫茫。

這首詩我聽了好多遍，因此記憶猶新。但是，印象中他從來沒有解說這首詩的含意，我也是日後才知道這原來是杜甫的〈贈衛八處士〉。我覺得，在今天這個紀念座談會上吟誦這首詩，很有意思，好像又回到我小時候和父親相處的時光。

⁶⁵ 李賢中：〈中國哲學中的直覺方法〉，《中國哲學研究方法的可能之路》（臺北：臺大出版中心，2022年），頁47。李教授以「體認」（由小見大的推測性直覺）、「體悟」（崇本息末的本體性直覺）與「體會」（體用合一的價值性直覺）析論中國哲學直覺方法的基礎性、普遍性、導向性與整體性。而道德直覺的功能與「體會」，作為儒學之道德與政治思維中體用合一的價值性直覺，最為貼合。

王耀宗教授在〈思想巨人，學者楷模——悼勞思光先生〉一文中⁶⁶，用「巨人」和「楷模」來形容我的父親，這是他在哲學領域給人的印象。但他在我心中卻是一個慈父，一個很感性的人，既守信用又有童心；不過同時，他對日常生活的瑣事有些「一竅不通」，每當發生問題時，就會焦急萬分。

最能體現爸爸是一個慈父的例子，發生在我小學的時候。我的學校有一個奇怪的規矩，就是每次考試測驗後，都必須給家長簽名，然後第二天再交回給老師查看。我媽媽對分數的要求非常嚴格，我如果拿不到九十分或以上，就會給我一頓臭罵。為了避免這「災難」發生，每次我考得不好的時候，都會趁媽媽在廚房或洗手間時，悄悄地跑去找爸爸簽名，重點是不能讓媽媽看到。爸爸會看著我點一下頭，動作很快地把名簽好，然後笑一笑，大家心照不宣。有時爸爸晚上不回家吃飯，我就慘了，整晚坐立不安地在等，既怕媽媽發現我的考試卷，又怕等不到爸爸回家幫我簽名，整晚都忐忑不安。

大家都說我爸爸做的哲學工作是以理性為主，其實私底下他是一個很感性的人。記得我初中時讀的是女校，要上縫紉課。在老師指導下，我做了一個粉紅色的墊枕(cushion)，放在沙發上的那種，上面還繡上了我的英文名字(Brenda Lao)。做好後我把墊枕帶回家中，爸爸非常喜歡，用它當作枕頭在客廳的沙發小睡。過了十多年之後，我從美國回來，見到這個墊枕因為很久沒有洗過，變得好髒，粉紅色也變成了黑色，再加上手工也不怎樣精美，於是就把它丟掉。爸爸發現了之後非常的不高興，半天不跟我說話，還難過地說：「哎喲，真是太可惜了！」

這件事令我印象深刻，過了幾年之後，我從香港到臺灣探望爸爸，專程去買了二個粉紅色的墊枕給他，讓他放在沙發上。結果這二個墊枕雖然顏色差不多，他卻不特別喜歡。那時我才明白，爸爸喜歡之前的墊枕，是因為是我親手做的，而我大概也不會再做了，所以他才如此惋惜。爸爸真是很感性啊！其實，這二個粉紅色墊枕至今還在，放在勞思光研究中心的沙發上，和其他的家具成了有趣的對比。

爸爸是個守信用的人。記得我在上幼稚園的時候，媽媽去了加拿大，於是爸爸每天都會來接我放學。他十分守時，令我覺得很安心。反觀其他小朋友的父母，未必每次都準時來接他們，每當父母遲到，他們就會焦急地哭起來。

爸爸其實很有童心。大家都知道，爸爸住在臺北時，出入都是搭乘計程車。十

⁶⁶ 《新亞生活月刊》第40卷第5期（2013年1月），頁30-31。

多年前附近的市政府捷運線通行了，他就興致勃勃地要和我去試坐。記得他非常享受那次的旅程，途中興奮得像個孩子，沿途還順道帶我去了木柵動物園，看了企鵝和熊貓呢！

不過，爸爸的心思都用在哲學上，日常生活的瑣事卻往往做得不好。我記得他曾說過，如果老是把氣力花在這些小事上，簡直是浪費生命！老實說，我覺得這樣講有些言重了。

有一次，家裏客廳的燈泡壞了，爸爸爬在桌上想把燈蓋取下，誰知手一滑就把玻璃燈罩弄翻，碎了一地。爸爸非常難過，晚餐連飯都吃不下。

不知不覺，爸爸已經走了十年了。他在我小學時，常常帶我去崇基書院的教職員飯堂吃飯，又會帶我去參觀香港太空館。他過世後我再去這些地方，都會想起他。

爸爸去世前不久，有一天忽然在電話中跟我說，「希望你快樂」，我當時不明白他為何這樣說，後來才明白，爸爸大概是知道自己已經時日無多了。

爸爸去世前一天晚上，他收到了一封詐騙電郵，以為我在越南出了意外，急忙請助理林士華先生聯繫我，當他知道我平安無事時，才安下心來吃晚飯。想不到，這是我最後一次和他說話。雖然他沒有正式和我道別，但我仍然感覺到即使到了人生的盡頭，仍然很關心我。

時光荏苒，父親已經離開十年了，我永遠懷念我的爸爸。