

※ 勞思光教授逝世週年專輯 ※

勞思光教授逝世週年座談會

第一場 勞思光與語言哲學

一、勞思光先生的語言概念分析

馮耀明（香港科技大學人文學部）

就個人所知，勞先生雖然沒有提出一套語言哲學的理論，但他一直關注這方面的問題和理論發展。尤其值得注意的是他在不少中國哲學的問題上，運用到語言哲學的理論，透過哲學問題的語言概念分析，提出不少深刻的見解。以下讓我舉兩個例子加以說明。

（一）「義命分立」的語言概念分析 (The Is-Ought Gap and Distinction)：

對於宋明儒學中的天道觀、本性觀或道德形上學理論的困難，勞先生在其大著《新編中國哲學史》中有非常精闢的論析。有關天道觀的困難，他說：

「天道」既實際運行於萬有中，則萬有似應承受「天道」之決定，何以有不順「天道」之方向之可能？解答此問題，便須另設一觀念，以建立所謂道德生活中之二元性 (ethical duality)。……宋儒對此問題即取《禮記·樂記》中所提出之「天理」與「人欲」一對觀念，以建立二元性。……

但如此設立二元性後，基本問題仍未解決，蓋「天道」倘實際決定萬有，則何以人之情緒獨能悖乎「天道」，仍是一待解決之問題，此處即隱隱通至「自由意志」或「主體自由」等問題。持「天道觀」者，於此並無確定解說。¹

除了這種「天道決定論」難以提供「自由如何可能」一問題之答案外，即使暫時擱置此一問題，「天道觀」仍有困難，亦即以「天道」之生「理」肯定「世界」時出現的不融貫或不一致的問題。勞先生繼續說：

首先，實際世界中「生」與「生之破壞」常相依而立。某一存有之「生」，

¹ 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1983年），卷3上，頁53-54。

常同時依另一存有之「生」之「破壞」為條件。……譬如，人及動物皆須得食而生，而所食者主要仍為有生之物；則食者得生時，即以被食者之生被破壞為條件；如此，則此處顯有一「背反」問題。蓋若「生」與「生之破壞」相依而呈現，則吾人說世界「生生不息」，同時亦可說世界不斷有「生之破壞」也。

其次，若就立價值標準說，世界之「生」或「生生不息」被視為一有價值意義之方向，則由上述之背反問題，可推出如此之價值標準下，每一「善」皆與「惡」不離；每一「價值」實現時，其否定亦實現。

最後，就道德實踐言，問題尤為嚴重；因為在道德生活中，必有排拒反道德之要求。今若由一含「背反」之價值標準以建立道德生活之基礎，則此種道德生活中，將不見有「善」而「不惡」之行為成立。而與「惡」相依之「善」，本身亦成為一種相對性概念。例如，殺魚以養人，倘視為「善行」，則此「善」即只在全「人」之「生」一意義上成立，亦即僅有相對性之安立。對「魚」而言，乃其「生」之「破壞」，成一「惡」矣。²

勞先生此一以「生之條件」的事實來批判「天道大生論」，和達爾文以「生之條件」的事實來批判「上帝創生論」，可謂異曲同工，我們可稱之為「勞氏的達爾文批判」。

由於「天道」被視為實際上決定事物世界者，而「本性」則只是一規範，一理想狀態，不須視為「已有」的事實，故本性觀似可避免天道觀所遇到的困難。除了「性」或「理」本身的「存有地位」問題外，勞先生認為「性」或「理」之「實現」若只就一性或理及其相應之事觀之，似無困難；但就眾多之本性彼此之間的關係觀之，則有「本性實現中之衝突問題」。勞先生解說云：

〔二程〕謂禽獸「不能推」，其意蓋謂人有「公心」或「仁心」，故能推己及物，自盡其性亦盡萬物之性，禽獸則無此自覺。然此一「推」觀念，只能說明人與禽獸之殊異；不能解答上舉之難題。蓋說虎之食羊，乃因虎無仁心之自覺（不能「推」）故，此自無困難；但虎如有此「推」之能力，又應如何？是否即不食肉而自殺？虎如自殺，是否是「循理」？是「實現其本性」？此則顯有困難；蓋虎食羊，則羊不能全其生；虎不食羊（及其他有生之物），則虎即不能全其生。此處之難局，乃由虎之「本性」如何實現而來；非可用

² 同前註，頁 54-55。

「自覺」與「不自覺」一對觀念解釋也。³

勞先生認為本性觀雖可避免天道觀之決定論，但由於相關論者以「理」與「氣」均為實有，則理之可否實現便不能單從理本身說，亦不能單從氣本身說，必須有第三者做為未定項，此即隱然指向一選取之力量——「自由」或「主體性」。然而，為了充分解說理或性之能否實現而不為氣所阻，便會引入一些超乎本性觀之概念，例如心性論的概念，從而使本性觀不再是本性觀矣。

有些學者認為這種天道論或本性觀，乃是一種「以價值原則為根據，來規定存有原則，此即是對存在界作一道德理性上的價值的解釋」之「道德的形上學」，而非一種「對於道德價值作存有論的解釋」之「形上學的道德學」。他們雖然同意「從實然到應然」(from “is” to “ought”) 會觸犯「自然主義的謬誤」(naturalistic fallacy)，而不覺得「從應然到實然」也是一種謬誤。

勞先生說的「順天道與否」及「循理與否」是「未定項」之選取問題，不是有關「超越義的自由」，亦即不是就「意志之自我立法」言。宋儒之天道觀把「天道」用作宇宙生化起點的宇宙論論述，與本性觀以「天理」用作形上根據的存有論論述不同，故勞先生在其書中嚴分前者之實然義與後者之超驗義。即使就超驗的「本性」或「天理」言，由於「循理」或「盡性」落在一物中會出現衝突的問題，即使各物有其自由意志亦難解此困局。除非「天理」只理解為人的「道德法則」而不兼為「萬有根據」，自由意志才能發揮其在「未定項」中之角色作用，並在「義命分立」的原則下解消上述的困局。但如此一來，儒學必歸結為一種不雜有宇宙論和形上學的純粹心性工夫論，而非勞先生所批評的天道論與本性觀矣。

(二) 對「仁」的語言概念分析 (The Conception of *Ren*) :

勞先生對於孔子的「仁」一概念的分析可謂與眾不同。他說：

[T]he real point to be noticed is that *Jen* [*ren*], as a concept in Confucian philosophy, should be treated as a term which belongs to Confucius' special language. We can grasp its real meaning only through a detailed study of the whole context. For the purpose of the present paper, it will be sufficient to make the following points:

1. *Jen* means the state of mind free from self-love or selfish will.

³ 同前註，頁 57。

“The man possessing the virtue of *Jen*, wishing to establish himself, will try to establish others; wishing to enlighten himself, will try to enlighten others.”

(夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。)

2. *Jen* means the mind in purely rational state.

“The Master said: ‘Only a man of *Jen* can love and hate [in the right way].’”

(唯仁者能好人，能惡人。)

“If one’s will is set on the virtue of *Jen*, there will be no chance for evil.”

(苟志於仁矣，無惡也。)

With these two meanings combined together, *Jen* becomes a formal condition of the search for right. It is the will-to-right. A person with such a will would naturally seek the right in his actions. It is formal, because it does not decide the concrete contents of any special right action, but it is still a basic condition for right actions in general. Here really lies one of the Confucian principles of moral philosophy. Orientation is more important and essential than description. Of course, whenever one decides that a certain action is right, this right action must possess particular contents. Such contents always can be described in empirical terms. However, empirical knowledge is never perfect and we can never be sure that an action with such contents is really right. Therefore, trying to establish the moral value of an action by its contents will inevitably lead to a sort of moral skepticism or even nihilism. This is the general destiny of the empiricist view of moral values. On the other hand, how one’s will is directed when one acts, is a completely different problem. The direction of will is independent of the empirical contents of action. Here is the only ground for the certainty of moral value. Such a view of morality was held by most important Confucian scholars in subsequent ages but was first propounded by Confucius himself.⁴

勞先生認為孔子的語言是一種 politico-moral language，也就是一種 language of

⁴ Yung-wei Lao, “On Harmony: The Confucian View,” in Shu-hsien Liu and Robert Allinson, eds., *Harmony and Strife: Contemporary Perspectives, East & West* (Hong Kong: Chinese University Press, 1988), pp. 192-193.

orientation 而非 language of description。以這種語言來形構「仁」的理念以指向一理想德性，依據勞先生的分析，雖聚焦於人的 will，卻不涉及意志所及之具體內容，而是由意志自己建立一形式條件，此或可稱之為“the principle of universalizability”。此條件或原則只能規範意志對行動的具體決定，而不能做出行動的具體決定。此即勞先生所謂“will-to-right”而不是“right-by-will”或“will to be right”。所以他認為孔子語言所指向的理念與一些後儒的發展基本上並不同。他說：

Now, it is obvious that this original Confucian doctrine is only formulated in a politico-moral language. No terms in this language refer to metaphysical reality directly. Only in an indirect way did Confucius give some hint about transcendental mind or subjectivity. For example, he said: “Is *Jen* remote from us? If only I will to achieve *Jen*, *Jen* is at hand.”（仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。） This is really a hint about the Supreme Freedom or subjectivity. However, a hint is not a theory. The original theory given by Confucius himself remains politico-moral. It is the job of Confucian philosophers in subsequent ages to develop or expand it. Theoretically speaking, there are two possible directions of development. In one way, an ontological language may be annexed to the original theory and thus leads to the construction of a metaphysics or a cosmology. The other way is to strengthen and refine the original politico-moral theory with a philosophy of mind.

In both cases, the concept of harmony will acquire new meaning.⁵

上述勞先生的論證策略，無疑是對有關的哲學問題作出 semantic ascent，從而論析孔子的語言指向與後來宋明儒的語言指向之迥異，並顯示儒學之實質轉向。依照個人的理解，一如勞先生所說，孔子所說的「仁」一概念涉及由意志自己建立的形式條件，而不單涉及具有決意的心靈力量之 capacity。此外，「仁」表示的德性也體現或實現於行為之中。這既涉及 internal，也涉及 external；既關聯到原則之理性規範，也關聯到權用所及的後果。因此，我們不能將「仁」理解為一 thin concept，亦不能將「仁」理解為一 thick concept，這毋寧是一用以導引道德行為的 theoretical construct，我稱之為 heavy concept。

⁵ Ibid., p. 194.

二、勞思光和語言哲學：什麼是「真理」？

米建國（東吳大學哲學系）

我與勞思光先生算是有緣，但是卻與他結緣不深（既無師生之情，也無同事之誼）。我與勞思光先生算是熟識，但是卻對他認識不多（既無哲學之相通，也無生命之相連）。

然而，我對勞先生卻有一種敬仰、一種感恩與一種思慕。基於此，我覺得有義務、有責任，也很有榮幸參加這個紀念勞先生的學術會議，也向「勞思光和語言哲學」這個 panel 主題提供我的引言，表示謝意。雖然語言哲學（在英、美意義下的語言哲學）是我的學術專長，但我對勞先生的哲學卻是個門外漢（雖然我也曾在大學時代讀過他的《中國哲學史》，並且心嚮往之），而且對於勞先生和語言哲學之間的關係，也瞭解有限，難以有什麼特別的貢獻。

如果把勞先生和當代英、美的語言哲學放在一起，我會立刻想到三位哲學家：蒯因 (W. V. Quine)、維根斯坦 (L. Wittgenstein) 與卡納普 (R. Carnap)。(理由在於幾次與勞先生的交談中，這三位哲學家是我們最常談到的「人名」，但是我們並沒有對這三位哲學家的哲學有太多深入的討論！) 另外為了這個引言，我特地向陳振崑教授請教，並向他借了勞先生在二〇〇七年出版的《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》一書，用來多瞭解一些勞先生晚近對於當代哲學的一些看法。這本書是由劉國英教授編輯，收錄的章節，除了第八篇〈論非絕對主義的新基礎主義〉是勞先生為了其他論學集撰寫的專論外，大多為勞先生在學術會議上發表的講辭。這篇論文卻正好是討論英美語言哲學相關議題的論著，也是我想要借題發揮的出發點所在。勞先生在這篇文章中，主要是想對當代哲學中的一些重要問題，提出他所謂「批判思維」！其最終旨趣「是要對哲學研究的路向提出一個建議」：也就是提出他所謂的「新基礎主義」。然而，勞先生自己意識到這個建議需要更多的篇幅與時間來處理與說明，他在這篇文章中主要希望藉此表達他對當代「哲學危機」的態度，亦即「確信哲學思維做為反省思維不能有終結；而且哲學思維只能是理性的活動，不能反理性；最後，哲學思維預認自我意識及自主性，做為意義世界及文化世界之原始觀念，不能取消，而意義世界與文化世界即在我們當前的生活世界中被給與，不需要證明其為『有』」⁶。

⁶ 勞思光著，劉國英編：《危機世界與新希望世紀》（香港：香港中文大學出版社，2007年），頁181。

在此我並不想對勞先生的新基礎主義進行太多的討論與評價，事實上我也沒有這個能力。反而我想特別針對他在這篇文章中討論到「悖辭」(paradox)，與他自己提出的詞語「穿越語言級序的公設」這個想法，提出我自己的一些淺見。在勞先生觀察了「悖辭」及其所引生的問題之後，勞先生認為：

哲學思維的真基礎，是在於對一組不受級序限制的公設（即設定之規則）之認定。哈伯瑪斯所提出的四類「有效性要求」即近似於這種公設。例如說：「有真」，這只能是一個公設，不應視為對實體的肯定；有了「真」的設定，然後一切認知活動方可能有意義。用到規範語言上，情況也是類似的。這種公設即可視為我所要肯定的「新基礎」。⁷

在這段文字中，有勞先生對自己提出之「新基礎主義」所做的方法學(methodology)簡述，一種類似「公設系統法」的想法。另外也有他對於語言、悖辭問題與真理概念的一些簡要說明。

勞先生討論到西方哲學史中相當著名的「說謊者的悖辭」(liar's paradox)，進而討論到羅素的悖辭，並指出羅素如何企圖利用他的「語型論」(theory of types)與「還原公理」(axiom of reducibility)解決其中的難題，勞先生認為這將引出「高級序語意規則」的難題。在區別了一級序語言(first-order language)與高級序語言(higher-order language)之後，勞先生繼續指出其中的問題所在：

現在如說 P2 這個連結式是高級序語言中的「真」陳述，它在何意義下成為「真」呢？是不是這裏可以找出所謂「高級序語言」的「語意學規則」呢？這個問題是被逼出來的問題，它卻不是可以回答的問題。它只能視為對於那些說 P1 一類的悖辭的人的挑戰。實際上，若真去找高級序語意規則，明顯地將陷入無窮後退的困境。⁸

我基本上大致同意勞先生在這裏所做的討論與觀點，但對於他說：「這個問題是被逼出來的問題，它卻不是可以回答的問題。它只能視為對於那些說 P1 一類的悖辭的人的挑戰。」這個觀點我並不太贊同。勞先生提出來的難題，有兩個可能的層次，第一個是屬於提供語意學規則時將會面臨「無窮後退」(infinite regress)的困境，另一個則是屬於「悖辭」自身的難題。悖辭的問題是哲學上一個理性與反省思索下

⁷ 同前註，頁 178。

⁸ 同前註，頁 176。

的「發現」，羅素提出來的解決方式（不論究竟能不能解決這個問題），也是一個做為哲學家最負責與誠實的面對方式。只要「悖辭」確實存在，做為一個哲學家都有義務要面對這個問題（即使一般人並不會積極去面對或解決）。在訴諸高級序語言時所會遇到無窮後退的問題，也是希臘時代以來，西方哲學發展過程中經常要面對的一個主要的（懷疑論）議題，它不僅只是知識論上（對於證成信念）的難題，也是語言哲學或邏輯哲學在處理不同級序 (orders) 語言時的難題。這是個重要的議題，雖然我認為這並不算是個困難的問題，只要我們對於一個「真理」的概念能夠有良好的掌握，其中的一些困難也都可以迎刃而解。

說謊者的悖辭與羅素的悖辭，一般都會歸類為是一種語意上的悖辭，特別是涉及到「真理」概念的一種困境。當代「真理理論」(theories of truth) 之發展，多少與這些悖辭的問題有所關聯。當代「真理理論」的建構，基本上有兩個主要的重點，一個是企圖為真理這個概念進行分析與定義，另一個則是用來解決與面對悖辭的問題。（戴維森的真理理論雖然無法被歸類為這兩種方式中的任何一種，但卻也和第一種工作的重點有密切的關係。更重要的是戴維森的真理理論，可以用來支撐他對於語言意義的理論基礎，進而達成一套戴維森所主張的「詮釋理論」。）我認為一個令人滿意的「真理理論」不僅可以（代表一個哲學家）負責地面對傳統以來的語意悖辭的問題，更可以清楚地掌握「真理」這個語意概念的詳實內容（如果我們真的無法對真理概念進行分析與定義，最少我們還是要對它有個清楚紮實的掌握）。

幾年前（應陳振崑教授之邀）我很榮幸能到華梵大學的勞思光文化哲學研究室進行一場演講，當時也很榮幸由勞先生親自主持該場演講，我在他面前提出我認為蒯因哲學中出現了「真理」概念的兩種想法 (two conceptions of truth)，並指出它們之間存在著緊張的關係。當時我的討論還只是停留在對於這個緊張關係的疑慮。後來我進一步深究其中的問題，繼續設法尋求如何立基於一種純粹語意學的架構之下，同時處理這兩種對於真理概念的不同想法，最後我提出了一種「語意轉換的真理理論」(the semantic switching theory of truth) 的想法，把真理視為一種「語意的轉換器」（同時來回遊走於一級序語言與高級序語言之間），藉以解決蒯因哲學中對於真理概念所形成的緊張關係，同時也解決悖辭的困境。這個理論已經在我最近出版的一篇文章中出現（文章的標題即為〈語意轉換的真理論〉，此文刊登在《哲學與文化月刊》第 40 卷第 9 期〔2013 年 9 月〕，頁 149-167）。很遺憾這個後續的想

法與成果，無法在勞先生面前繼續提出，並就教於他，今天正好利用這個機會與場合，一方面表達我對勞先生的感激與敬意，另一方面把這篇文章敬獻給他。

三、新基礎主義的挪亞方舟

蒲世豪（華梵大學哲學系）

勞思光先生(1927-2012)與語言哲學的關係，分兩個層面來說會更為清楚。首先，勞先生對語言哲學的哲學問題提出的論點，有著很深的認同與了解。對於維根斯坦、蒯因甚至戴維森(Donald Herbert Davidson)等人的重要論題，都有非常深入的理解。在他上課的時候，常常可以聽到他對這些部分的解說。這些論點不但宏觀而全面，即使從研究語言哲學的觀點來看，許多解說仍讓人獲益良多。

更令人意外的是勞先生對這些論點的接受程度，幾乎也與語言哲學中的學者接近。勞先生不只是解說這些觀點，很多時候在一邊解說時，都透露出贊同的正面態度。他曾用例子說明維根斯坦指出傳統哲學用粉筆畫了一道門，卻想開門走出去，這是個讓我一直記憶深刻的例子。

第二個層面是勞先生視語言哲學為其最重要的對手。特別在哲學的意義與價值之問題上。二十世紀的語言哲學對於哲學自身的意義與價值，傾向於懷疑、批評與縮限的態度。早年維根斯坦(1921)點出哲學任務僅限於意義的澄清，一九四七年他辭去教職時，不諱言哲學教授乃荒謬之事。蒯因整體論(holistic)式經驗主義的觀點下，所有問題都與經驗科學或多或少相關，知識論應該被經驗科學替代(1969)，標誌著主體性與徹底反思的哲學反而變成了食古不化的老古董。

這些思想的共通傾向，是哲學自身意義與價值的悲觀。這是勞先生無法同意的地方。他認為哲學有更正面、積極與值得肯定的意義，這也是他試圖透過哈伯瑪斯(Jurgen Habermas)的溝通理性(communicative rationality)來回應。在〈新基礎主義〉這篇文章中，勞先生運用哈伯瑪斯具有主體際性(intersubjectivity)的溝通理性重建批判與反思態度的理性。並且用這樣的溝通理性主體，提點出哲學反省式思考的意義。

勞先生試圖做的是替哲學本身建立一艘挪亞方舟，以抵擋經驗主義與分析哲學的批判。他論點的意義，正如他在《中國哲學史》一書中所強調，得看他的理論本身的合理性來做判定。在〈新基礎主義〉這篇文章中提出的新基礎主義，我認為不

是完整的（正如他自己所言），我認為也不足夠。我的批評簡要而言有以下三點：

（一）單一概念很難當作一個完整的學術發展方向：

即使以在溝通中能批判自我進行反思的自我為基礎，仍難逃笛卡兒 (Rene Descartes) 哲學思路的翻版，因為基礎主義仍很容易遭致後現代或整體主義的批判。一旦接受整體主義的觀點，單一學科的意義，很難安置在單一概念之上。勞先生所做或許是從某方面提點出哲學的價值，這我不反對，但依此文章的思路似乎又回到一種現代式的哲學觀點，這是比較具爭議的。

（二）交互主體性要比主體性來得合理，但仍有許多非理性的層面在其中：

這部分的問題牽涉到公共領域中也有許多非理性層面，例如海德格 (Martin Heidegger) 早年所言的妄談 (idle talk)。維根斯坦在後期談到遵守規則 (rule-following) 時，也傾向於理解意義概念時，最基本的規則沒有反思的理性可言。這牽涉到現代性與後現代的基本問題，我們不便深談，但此重點是指出溝通理性本身可能建立在非理性的層面之上。

（三）忽略哲學的應用對於世界的影響，例如應用倫理學就在動物權利上取得很重要的進展：

勞先生所言的主體，偏向於學術思辨上的主體，哲學對於實際生活的應用，幾乎不在他所談的問題之內。這部分的哲學應用在世界上的確有很重要的進展，以辛格 (Peter Singer) 為代表的應用倫理學中，動物權利 (animal right) 就在歐洲取得了空前的進步。這就很難列入勞先生所言的哲學意義之中。

綜上所言，在〈新基礎主義〉這篇文章中，勞思光先生提出的主要論點仍然是偏向理性主義的現代性觀點。在學術上或許有其時代意義，但若能有更多與後現代或應用哲學對談的機會，相信必能激發出更多的火花。我相信這點必能透過更多學者參與整理他留下的各種稿件來完成。

第二場 勞思光與中國哲學

一、勞思光與中國哲學

李瑞全（中央大學哲學研究所）

勞思光先生在哲學上的論述自是多方面且多睿見，但專家式的哲學專著則只有《康德知識論》一書。此因勞先生的主要關懷是文化的發展，早期因對中國文化的現代困境與發展的思考而研讀哲學，後來更拓展為對人類文化發展的整體探求，企能為全球，特別是中、西、印三支文化，尋求一哲學的理解。勞先生早年的論文主要都是論述文化或為文化哲學做預備的研究。此如《文化問題論集》、《哲學問題源流論》等，都是在《中國文化要義》之前的著作，更是後來的《中國哲學史》進一步發揮的基礎論述。勞先生在中國哲學之研究，主要是由文化哲學研究之深化的要求而探索。換言之，《中國哲學史》⁹是在文化哲學反思這樣的思想脈絡下產生的一部大作。當然這並不否認《中國哲學史》是一部重要的中國哲學史著作，而是要點出勞思光先生在撰寫如此三大冊的《中國哲學史》的用心。雖然在《中國哲學史》中，勞先生有許多細密考察與疏解中國歷史上眾多重要哲學家的論述，但勞先生並不以中國哲學專家自命，更不以某一哲學家之專家自鳴。

勞先生《中國哲學史》是在編次《中國文化要義》之後衍生的一部著作。《中國文化要義》雖是為教學需要而編，且多為講課用而收入歷代的重要文獻為主，個人的論述不多，但是《中國文化要義》一書中的核心理念，即文化精神如何實現在人類文化之中，正是勞先生終身關懷所在。另一影響勞先生撰寫《中國哲學史》的背景，最重要的是《康德知識論》一書的當代西方哲學思考的方式和基本的立場，特別是康德對形上學批判與英美語言哲學的分析方法。勞先生對中國哲學的研究貢獻或有所局限之處，都與這兩方面的背景與取向有不可分的關係。以下試圖進一步申論勞先生《中國哲學史》的內容和由此見出勞先生對中國哲學的貢獻。

（一）《中國哲學史》之方法論與勞思光先生之文化哲學關懷：

由於文化是一個非常廣泛的論域，當前所見中國、印度與西方文化都有不同

⁹ 《中國哲學史》三冊原在香港友聯出版社印行，後於1981年改為《新編中國哲學史》改由臺北三民書局出版，後於1984年又出增訂二版，以下引文皆出自此新編。但行文中仍以簡明的《中國哲學史》稱之。

的面貌與特色，要說明這些方面的表現，涉及的文獻和理論可謂無窮無盡。勞先生基本上是以哲學做為反省文化精神的基礎，「哲學家的觀念才是文化精神的具體表現，這是我談這些哲學體系的理由」¹⁰。此實採自黑格爾論述文化的模式，即文化乃人類自覺精神的實現。因此，此書收集的論文很大部分是論述西方哲學，特別是康德哲學，這是因為勞先生深信：

探索文化的真相必須由自覺活動之根本方向看，而不能僅從事象上看。哲學觀念表自覺活動之方向，因為一時代一地區的人所肯定的或要肯定的是甚麼，便表現在他們的哲學中，而這種肯定決定他們的文化活動。¹¹

此觀點在文化哲學中自有其理論意義，本文在此只藉以見出勞先生之所以進到哲學或哲學史之討論，實是為了論證文化根源所在的文化精神，而此精神集中在哲學之論述。在《文化問題論集新編》一書中，勞先生認為最重要的是第一篇〈世界島上文化的航程〉一文。此文正揭示了勞先生指出的：人類從原初的自覺意識開始即形成一權威、價值與知識的三個面向，由此而有世界之多樣文明。此中主要發展為中、西、印三地的文化。勞先生此文最主要和精彩的分析，在說明希臘的重智文化如何與希伯來之重威權，即基督宗教之重超越的上帝結合成之西方文化。勞先生指出希臘的重智文化由於缺乏對價值之重視，因而被希伯來的宗教入主，主宰了中世紀的哲學發展，直到文藝復興，重智的精神才重新做主。但勞先生卻通過批判地觀察西方哲學與文化之發展，斷言重智的文化最後必然走向在感覺境域中去找價值，因而有當今西方文化之物化表現。而這個發展早已深藏在希臘重智精神之中。

勞先生認為現代哲學中的理性主義與經驗主義，實都是重智精神的步步發展，古典經驗主義正代表重智精神之落到以感官經驗作為判別真假的標準上去，價值則流為隨著感覺之幸福作主導，因而有馬克思、恩格斯之唯物論，重經濟即是一種純物化的表現。唯一能突破此重智取向而突顯個人自覺表現之主體性的是康德的哲學，但康德並非現代西方哲學的主流，因而西方文化沒有走上重德的路向¹²。

勞先生強調在原初以智思、權威、價值之區分，並不是以為任何一民族只能發

¹⁰ 此書原是勞先生到香港後，收集自 1953-1963 年間的著作編成。引文出自勞思光著，鄭宗義編：《文化問題論集新編》（香港：香港中文大學出版社，2000 年），頁 28。此書為關子尹、張燦輝、劉國英主編之「思光學術論著新編」第七部。

¹¹ 勞思光著，鄭宗義編：《文化問題論集新編》，頁 xix，此為該書 1956 年之序言。

¹² 同前註，頁 5-46。

展一面，其他兩面即不存在。事實上三者確有畸輕畸重的表現，一者成為主流，其他兩者就只能是附屬的表現，形成一種主從關係。中華民族文化的傳統重視生活秩序，由此衍生孔子之攝禮而歸至義與仁，因而建立禮樂仁德之傳統，因此中國文化之主流形成一個與西方重智精神不同的重德精神與文化。勞先生早年即寫成了《康德知識論要義》一書，此書是其著作中最純粹的專家哲學的論述，雖然勞先生說是由於在氣質上「特別傾向於反省思考」，對「知識論的思維進路最易契合」而有之少作¹³，但勞先生在此書及對第二和第三批判的研習，所啟悟康德之「窮智見德」之說，正與勞先生在文化反省中之「重智精神」與「重德精神」之論，實相表裏。事實上，康德對形上學之批判，特別是本體知識為不可能之說，與道德價值出於行動主體之自由意志所立，是勞先生寫《中國哲學史》的基本立場，也是勞先生據以批判傳統儒學的主要理論依據。勞先生在治中國哲學史上提出一個新的方法，即「基源問題研究法」，也是解讀康德哲學時提出的方法¹⁴。

勞先生批評一般解讀前人經典的兩種方式，即歷史研究法與問題研究法，認為前者常能考據各文獻之細部，但卻只見其分而不見其全，更不見其哲學上的精要意義；問題研究法則在理論上考究得較深入，但卻成了以自己的觀點改變原來的體系，甚致是托古改制的自欺欺人的研究。勞先生顯然是有鑒於清末以來各種論述中國經典與哲學的弊病，隱然包括胡適與馮友蘭之中國哲學史的寫法。因此勞先生提出「基源問題研究法」，以克服這兩種方法的弊病，以還經典之原本面目：

基源問題的研究法與歷史性的研究方法及問題性的研究方法皆不同：它不是以特殊內容的個別部分為對象，因此不致有支離破碎之病，不致見其分而不見其全；同時它關係於一定體系，故亦有確定性，不致有改變體系內容以將就自己意見之病，不致自欺欺人；因此可說是較那兩種方法可靠。¹⁵

¹³ 此書原是勞先生到香港後，1957年在香港出版的書，有牟宗三先生之序。現引自勞思光著，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），頁xi。此書為「思光學術論著新編」第九部。此新編書後，有關子尹編列的勞先生出版此書之前的各篇有關康德的單篇論述之文獻，請參考。

¹⁴ 此方法最先見於勞瓊（勞思光之署名）〈康德知識論的基源問題——康德知識論要義之一〉一文，此文原刊於《大陸雜誌》第5卷第1期（1952年7月），頁4-10；後收為《康德知識論要義新編》第1章（頁1-10）。

¹⁵ 勞思光著，關子尹編：《康德知識論要義新編》，頁4。

基源研究法是對研究資料加以理論的照明，以呈現哲學家的本來思想：

現在基源問題的研究法，即是對一定材料施以理論的照明的方法；這樣研究，我們一方面把握住理論的整體，不把歷史性的決定事實的工作當作了解哲學的工作，而緣木求魚；另一方面我們只以一定材料為材料，能使經理論照明而顯現者確是這一特定體系，不致沉溺於空中樓閣。如果對專家的研究本意是要使此一專家的思想整體大白於世，則這個方法應該是無可非議的方法。¹⁶

勞先生認為每位哲學家或學派根本上都是對某一基本問題的解答，因此哲學史的工作，就是做一種邏輯意義的理論還原，即是從文獻的許多論證中反溯其根本意向，便可以建立其基源問題¹⁷。此方法是以基源問題統合哲學家之理論與經典於一哲學建構之中，使哲學家的體系得以突顯，故所言皆有經典作為依據。綜言之，「基源問題一方面是一體系理論範圍的決定者，與特殊問題不同；另一方面又與此一體系密切相關聯而不可分，與任意設想不同」¹⁸。因此勞先生認為這個方法，可用以處理諸如康德哲學所包含的龐大而繁複的義理和文獻，得出客觀而準確的詮釋。勞先生即以此方法，對中國哲學史上的各種經典加以詮釋，和揭發各哲學家的義理。在《中國哲學史》中，勞先生除了重新引介和批評上述兩個方法為「系統研究法」與「發生研究法」之外，相應西方在二十世紀流行的分析哲學增加了一個「解析研究法」¹⁹，但勞先生認為「解析研究法」基本上是分析的，與哲學史之要求綜合說明哲學家之整體義理不相應。因此《中國哲學史》仍以基源問題研究法撰寫中國的哲學史。

依於西方哲學之做為自我之自覺的精神表現，因而每一哲學體系都會有一主脈的自我境界為核心，勞先生也引用此一觀點做為對中國哲學史的研究。這一構想最初是勞先生在《哲學問題源流論》一書²⁰中提出，原先只有三種自我：認知我 (cognitive self)、德性我 (moral self) 與情意我 (aesthetic self)，但在同一章論價值根

¹⁶ 同前註，頁 5

¹⁷ 參見勞思光：《新編中國哲學史》，卷 1，頁 14-15。

¹⁸ 勞思光著，關子尹編：《康德知識論要義新編》，頁 4。

¹⁹ 勞思光：《新編中國哲學史》，卷 1，頁 9-12。

²⁰ 此書原是勞先生在 1956-1957 年在香港《自由學人》雜誌發表的系列論文，後由劉國英與張燦輝合編為一書，於 2001 年列為「思光學術論著新編」第十部，由香港中文大學出版。

源之歸宿時，則另列有「經驗的形軀我」²¹。後來在《中國哲學史》中，則正式以「形軀我」與前三者並列為詮釋中國各家與各派哲學的自覺表現的自我²²。基源問題研究法與自我之設準是勞先生撰寫中國哲學史和論述各家的基本方法，既具有創意但也有不少有爭議的地方。以下進一步申論勞先生對中國哲學的論述內容。

(二)《中國哲學史》之特色與貢獻：

如上所述，勞先生以基源問題研究法和四種自我觀研究寫成《中國哲學史》三冊，在方法論上是非常有創意和哲學的論述。基源問題研究法確實是可以突破一般以歷史文獻疏解之發生進路或系統論述進路之缺失。首先，這一研究法是一哲學的方法，原則是根據文獻疏釋一位有影響力的哲學家的核心問題，足以揭露其哲學的核心關懷所在，和所提出的哲學回應。這一論述自然是一哲學的論述。另一方面，由於所做的詮釋來自哲學家之經典與分疏，不致流於以作者自身的哲學關懷，取代哲學家自身對所在歷史中哲學問題的哲學回應。由此可以見出一位哲學家在歷史上繼承前人之處和貢獻，也可以合理地說明何以往後之哲學家進而有新的論題，故其完成的論述，自當是客觀而有依據，因此這一方法較能客觀展示歷史上哲學家的系統和針對的哲學論題。同時這一方法更可以呈現哲學史的哲學發展，而不只是一歷史的發展而已。此中自然有勞先生主張的文化做為人類心靈的自覺表現，文化的發展是哲學家的哲學發展形成的歷史累積。因此哲學史即是一民族自覺精神的核心價值在歷史文化表現的根據。在這一方面來說，勞先生的《中國哲學史》自是遠勝於胡適之《中國哲學史：上古篇》之只有考據而無義理，以及有別於馮友蘭以美國新實在論角度為主的《中國哲學史》之有隔閡而不相應；因而更具有哲學的深度與文獻的客觀呈現。勞先生的《中國哲學史》事實上是把高度的哲學論述帶到中國哲學史論述上的開創者，這是勞先生的《中國哲學史》在方法論上的一個重要貢獻。

至於勞先生以四種自我精神的表現，做為哲學史中各不同學派與哲學家的核心價值表現，則頗有爭議之處。如果一位哲學家必有其關心的重要哲學與文化問題，而依回應這些問題建立的哲學論述做為反映一個自覺的心靈表現，則說其為一類自我的表現，亦非無理。特別做為在哲學史上一位偉大的哲學家，針對的自是一些重要的哲學課題，自然會有一基本上融貫一致的表現。此即可說為係此一哲學心

²¹ 勞思光著，劉國英、張燦輝編：《哲學問題源流論》（香港：中文大學出版社，2001年），頁6-8。

²² 勞思光：《新編中國哲學史》，卷1，頁143。

靈的表現。勞先生也強調以哲學基源問題呈現的哲學家面貌，並非只有單一自我的一面，也可以同時含有或混有其他自我的表現，只是總有一主要的表現和方向。勞先生從中、西文化與哲學的考察中，得出西方哲學與文化之重智表現，與中國哲學與文化之重德表現，在主要面向上自是不儻之論。由此而指認出西方主流哲學和哲學家表現的是「認知我」，中國主流的儒家表現的是「德性我」，也無太大爭議。但此種種自我能否用以說明個別哲學家或不同流派的哲學論述，如以「情意我」說道家或老子與莊子，或如佛家之主張無我等哲理，則不容易套入這種自我的模式中。進一步來說，此種種自我之區分在中、西哲學主流比對時，容易見出其間的主要差異，也很可以中肯地說明部分中、西文化的差異，但在中、西文化中，個別的哲學家是否都必以不同的自我做為自己的自覺或不自覺的心靈表現，並不容易證立。因為一位涵蓋性極廣的哲學家，其心靈可以同時涵蓋人類心靈之各種表現，不必只表現其中一種自覺的心靈而已。以康德為例，他的三大批判分別論述人類在知識、道德與美感，或真、善、美的表現，難以說為重德或重智。因此用此種自我表現做為哲學的基本型態，會形成硬套以致扭曲。而且中國哲學家不同於西方主流的重智的表現，較不採取分析的方法申論自己的主張，最高的理想總是期待一種圓融的表現。因此中國哲學家可以被歸為儒家、道家或佛家，但不容易被編列在某種心靈自我的類型。事實上，人生在不同的情境或接觸不同問題的時候，可以有不同的心靈回應方式和取向表現，但卻不必是與在其他時候、其他境況的回應屬於完全分割的不同自我表現。西方哲學是重分析和講求邏輯一致性的論述，因而很早即把知、情、意三方面列為截然不同的生活經驗表現，也常以為三者是各自不同的領域的焦點，如知識論、美學與倫理學等，因而比較容易說為不同的自我觀。但中國哲學史上卻沒有出現類似的區分。中國哲學與文化肯定的價值，常總是所謂「合情合理」，真、善、美總是一體，只是在不同的面向或方向發出的光輝而已。聖人、真人、佛所示現的都是即真、即善、即美的整體的和最高理想的表現。任一大教最後總是以道觀之，總是從宇宙或天地一體看待世界與生命，自我已消融而與道為一體。因此中國哲學的心靈也難以切割為表現不同的自我。勞先生以不同自我做為主要的哲學區分，固然常有見出哲學家論述的特色，或提供一種不同的詮釋與批評，但卻也有割裂而不相應之弊。嚴格來說，重視那一種自我是一種價值的表現，觀諸人類各種文化的表現，價值可以是多元化的表現，而不必有固定的自我指涉。此如儒家重道德價值，道家重自然無為的價值，佛家重解脫苦業之價值等，都不必限於

西方哲學界之以自我為心靈之表現形式，也可以更貼近於中國哲學的表現取向。

勞先生的《中國哲學史》另一特色，即運用了西方哲學專長的分析方法，因而對中國哲學的許多論題和文獻都提供了一種清晰和明確的哲學解讀，《中國哲學史》確實提供了一種中國哲學文獻的現代詮釋。但西方現代的分析哲學實預設經驗主義之基底，即只承認感官經驗之真實性，對經驗所含有的超越性與普遍意義都加以排拒，甚至康德所必須設立的自由意志，都受到質疑和被否定為形而上的說法。因此價值日益流於以感性為決定因素，此所以在十九世紀以後，功利主義倫理學成為主流，至今仍不衰。對於經驗主義這種取向，因而流向以形軀所感受的苦樂為價值依據，以致唯物主義的流弊，勞先生亦有所批判，但在運用分析方法於傳統哲學家之論述上，勞先生卻不免以可驗證的經驗知識為限。勞先生基本上接受康德對形上學之批判與對道德根源之論述，以及西方當代分析哲學在方法與驗證上的一些共識，因而具有強烈的批判表現，諸如對形上學與宇宙論的排拒，因而對中國傳統哲學和經典中含有的玄思都有嚴厲的批判。此尤見於《中國哲學史》對漢代盛行的陰陽五行之說、黃老之學與董仲舒之天人相應之論等，指出漢代哲學與儒學和老莊之學的差異和加以扭曲之處，批判甚烈。勞先生對於《中庸》、《易傳》和宋初濂溪、橫渠之重天道性命之論亦加以強烈否決，認為不是孔、孟之正宗。此中的論述和論斷雖有過當之處，但也有不少值得今人重視和考量的議題。

勞先生固然極稱孔、孟之以道德根源出於人之主體性，認為絕無形上學與宇宙論之弊，但對《論語》、《孟子》中涉及天、天道或天命的論述，都不免略而不論，以及忽視其中含有的本體論與形上學的意義。《中國哲學史》初版完全沒有討論孔子諸如「知我者其天乎」，與「四時行、百物生」所表示的哲學意義的「天」；以及孟子的名言「盡心知性知天」之義。勞先生在重寫《新編中國哲學史》時雖補上《孟子》一書中論天的意義，但卻以天為「自然理序」，或直為「思」，以心為主體，以「性」為「主體性」等等，不但有違文義，亦不能把心、性與天的關係表明。勞先生基本上認為孟子取心性論立場，完全無形上的含義，把《論語》、《孟子》中「天」之一詞含有的超越意義完全排除，此自是受限於康德和分析哲學的哲學理論與倫理學的影響。至於勞先生用語言分析的方法分析《中庸》之用詞，斤斤於「誠」之為「倫理語」或「形上語」，而完全不處理何謂「誠者天之道，誠之者人之道」，「誠者，……聖人也」，或何以聖人是「天下之至誠」，何以聖人能盡己性、盡人性、盡物性，卻只一味以屬「形上詞義」、「倫理詞義」一概否定《中庸》為孔孟

之學的發展。

勞先生對儒學的內部義理發展，基本的取向是否定《中庸》、《易傳》是繼承《論語》、《孟子》的義理發展。此說與宋明儒和當代新儒家的主張截然相反。從義理上說，《中庸》雖不必是在《孟子》之前²³，但在內容上實極為純正，基本上是從心性之實踐以達至使天地萬物得到位育，從聖人之實踐以見出天地生育萬物之道，並無摻雜戰國後期和漢代流行的陰陽五行的思想，以形上或宇宙論之實體來說明道德。《中庸》明顯是繼承孔、孟之心性論往天、天道方面進一步的發展，是以慎獨之道德實踐（心）體證超越面的性與天命，這是對孟子所謂「盡心知性知天」的具體說明。從誠與明而論人道與天道之相契合，不但證成道德之超越義和普遍意義，以達至與天地萬物為一體之義，也是從主體性之誠與明以說明天人合德之義，確立天道、天命之絕對而普遍的價值意義。孔、孟與《中庸》，以及《易傳》都不以天道、天命為截然外在於人之形而上的實體，毋寧是與主體之德性生命相融貫的最高價值所在。康德之立自由意志，固然只是限於人之主體性，但此主體價值如果不流於人類中心，則必須擴展而為天地萬物一體之普遍義，再進而為人所能真實具體體現於生命之中的價值，否則道德行為只是主觀的判斷，沒有客觀的真實性。天道與心性相貫通，正是儒家之所以切於道德本義之處。至於《易傳》也顯然是以儒家之義理詮釋宇宙創生與陰陽變化之論，以證成儒家之人與天地同源同德之義，而非講象數怪異之說。通過日常經驗以探求生命與價值之本源與根據，本是哲學之分內事。認為哲學不能涉及形上學與宇宙論，只能論述感官經驗之所見，正是現代經驗主義與邏輯實證論者的自我設限。經驗主義主張自然世界自身無價值可言，只是各個獨立而不相干的個體結集而成。但由感官感受之苦樂做為道德判斷之依據，不但不切於道德義務之本義，亦不免犯了休謨早已指出的從實然推論應然的謬誤。至於以休謨為代表的古典經驗主義者之倫理學，即由道德情感直接判斷事件或行為之道德價值，固然可免於從實然推論應然的謬誤，但卻不能說明道德的客觀性與普遍性。

（三）《中國哲學史》之哲學詮釋與哲學史論：

勞先生之基源問題研究法，原是以呈現哲學家自身的理論何所是和如何建構，

²³ 特別是第二十章後半開始論「誠者天之道，誠之者人之道」，明顯是後於《孟子》之說。參見徐復觀先生之《中國人性論史》。

此固然不免有歷史的局限。但就哲學家當時所知或所能知之事實或理據而言，哲學家自可以有其自圓其說之處。往後之哲學史家自然可以根據其後之哲學家對前人的批判和否決，知道以前哲學家之錯誤，當然可以在個人的哲學體系或信念中否決這些已被後人證明為有誤的論斷。但做為古代哲學家的歷史代言人，應依古人之觀點而詳加說明，以見該哲學家依據當時對世界的了解上所做的論述有何對當的表現，而不宜以現代人的知識狀況，判斷古人為犯了幼稚的錯誤而勾消其論述。勞先生對摻雜了這認知上錯誤的論述，常一筆勾消，而不加以說明何以該哲學家運用此一資料做出哲學的論斷。古人對宇宙論或形上學的論述，不免有錯誤或玄想的成分，但仍應據其所說而善為周延地說明，以見出其哲學的思辯與發展。且如勞先生之研究法，多少是假定哲學家有所承傳之處，則其後的哲學家很可以承前人的「錯誤」而發展，如果前人的「錯誤」只簡單地被批判掉，則其後哲學家的詮釋即產生問題。換言之，哲學史家雖然對之前哲學家所說有不同意和批判之處，但必須如實呈現該哲學家的義理，使其成一自圓其說的系統。哲學史家自然可進一步批判這些理論的對錯。但哲學史家以當前的哲學觀點而否決前人之論點，以為不值得加以申論，則無疑自陷於以自己的觀點改寫哲學史之弊。

西方哲學史歷史悠久而理論繁複多樣，西方哲學家都很具有批判性。新一代哲學家對之前的哲學都有強烈的批判表現。因此代代都有新的哲學突破的展現。當代西方哲學更嚴厲批判形上學、宇宙論，以至傳統的知識論、倫理學、語言哲學等理論。但哲學家在撰寫哲學史時仍然努力還原哲學家原有和重要的哲學論述，對歷史上重要的大哲學家的文獻總是全面引介，並不自作篩選。縱使以當代語言分析做為利器，把古代哲學視為一語言遊戲，也可以為古典哲學的文獻理出一自成一貫的論述，為古代哲學家留一完整的紀錄。這是哲學史應達成的基本任務。縱使哲學史像是哲學家一連串錯誤的表現，哲學史也可以讓後來者見出哲學家如何建構哲學體系，見出哲學家如何發揮哲學反省和批判的功能，縱使不免有錯誤，也讓哲學可以不斷從錯誤中學習，因而可以不斷推陳出新，提供後人如何破立的指向。正面地來說，哲學史應盡到讓讀者見出哲學家的哲學思考如何發揮，哲學家在突破中遺留給後代的貢獻，如何得以被說明和肯定，哲學史才真有哲學的意義。

勞先生對哲學文獻之詮釋常能言簡意賅，有明確而清晰的表述，且對哲學史上所謂「錯誤」或「幼稚」之說常有嚴厲的批判，但對原作者的主要理論和說法卻不免常略而不論。此種表現在《中國哲學史》之第二和第三冊特別嚴重。此在於勞先

生對形上學和超越方面的境界論述等不能接受，因而不願意，恐怕也難以說明或完整地呈現古人這方面的文獻和經驗，常不免以為只是形上學或宇宙論，而一語否定之。如此則相關的哲學家論述即受到割裂而不完整，後人也無法了解該哲學家成功的哲學的內容，而只見勞先生的評語。此自然不是一客觀的哲學史應有的表現。因而《中國哲學史》肯定的幾乎只有儒學，而儒學中只有孔、孟之倫理學。此或是勞先生重視哲學文化的積極貢獻，對消極的或虛玄的論述都以為無益而不必詳論。因此，不要說秦漢哲學和魏晉玄學與佛學，宋明儒學也只有半個程朱與陸王一系被視為能繼承孔、孟之學。綜言之，在《中國哲學史》中，中國傳統的哲學表現實錯誤極多，內容非常貧乏，論述殘缺不全。此所以牟宗三先生建議此書應名為「中國哲學史論」，只代表勞先生的觀點，但勞先生不同意做出改動²⁴。此大體是勞先生對中國哲學的定論。

二、弘毅之士的學術典範——勞思光先生的哲學志業

葉海煙（成功大學中國文學系）

勞思光先生終其一生致力於極其廣義的哲學志業，而「哲學」對勞先生而言，已然不只是理論思考與建構系統學說的工作——在勞先生殫思竭慮於知識問題、文化問題、道德問題，以及生命自我安頓問題之際，他總是好整以暇地從容獨對之，並謹嚴而細密地處理之。如此地兼治中西，縱貫古今，勞先生的中國哲學研究，其特出之處竟彷彿其為人，始終透露著心智異樣之光采。

且以勞先生的文化觀為例，嘗試勾勒他做為一具有十足「現代性」意涵的當代哲學家的形貌——而若嘗試斷言勞先生為一具現代典範意義的「弘毅之士」，則似乎可以通過他對中國文化與中國哲學的一體性探索，為勞先生哲學慧識之「弘」（指的是思維開闊的弘觀），以及他意欲深入中國文化以迄世界文化內部問題之「毅」（指的是學術探索的毅力），做一明證：

首先，勞先生因對文化各個面向的察看，以至於對文化全面圖像的觀照，而歸結出「雙重結構的文化觀」——一面是以自覺性、自我，或是文化意識為本根，形成文化精神以衍生文化生活的外化結構；一面則是以社會實有為根源，由此而形

²⁴ 此乃作者在課堂內外常聞牟先生之評語。

成經驗世界反制文化意識的內化結構²⁵。而由此一雙重結構的文化觀出發，勞先生在探討中國哲學與中國文化一體共生的意義脈絡之際，乃一方面「以邏輯意義的理論還原為始點，而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」²⁶，於是提出「基源問題研究法」，以滿足哲學研究與哲學史探索必須的「真實性」與「系統性」要求。在此，「真實性」發乎真實之自我與自我之實現，「系統性」則以統攝古今的歷史歷程為經，以個別的哲學家及其哲學理論為緯，從而不斷地回應「設準」的提出，以十足豁顯哲學史作者的識見及其哲學智慧——勞先生不就正是此一兼具哲學史識見與哲學智慧的當代典範嗎？

當然勞先生也充分理解「基源問題研究法」偏重哲學理論內部的解析。不過他仍然一再地顧及歷史的「真實性」問題，於是運用了數萬言，撰就〈論中國古文化傳統之形成〉，做為他《中國哲學史》的第一章，真可謂用心良苦的真摯之作。其間他強調人自覺努力之思維，乃周文化的第一特色，又斷言周文化以憂患感為發生條件，而以肯定人自覺努力之力量為其內在特色。這顯然已具體應用了他的「雙重結構的文化觀」，至於勞先生繼而探究中國民族（集團）在中國文化發展歷程中扮演的角色，以至於南北文化傳統與先秦哲學思想的關係，乃直接地拈出「原始觀念」之存在，本就是鐵錚錚的史實，如此地對文化內化結構的再分析、再疏理與再脈絡化，又豈止是一般的思想史家所能企及？

在此個人願冒「擴大解釋」之名，試著提出個人對勞先生中國文化觀的些許感言：事實上，勞先生本就不滿意黑格爾模式的思想進路，他乃通過文化史的省察，了解到創生與模仿之區別，進而清楚地理解內化理論的客觀意義，終而真正建構出雙層結構的文化觀。由此看來，勞先生念茲在茲的是中國文化路向的哲學問題。因此勞先生並不贊同「先改造中國傳統價值意識以便生出或開出西方文化成果」的講法。個人以為這便是勞先生做為一深具文化關懷與社會意識的哲學家的肺腑之言；而我們似乎也可以如此斷言：勞先生念茲在茲的還有一個重要的問題——中國哲學發展路向攸關的文化問題（此「文化問題」包含著家國、社會、世界以迄個人身心性命之諸多根本問題），「基源問題」之「基」更是文化之基、倫理之基、道德之

²⁵ 參見勞思光著，梁美儀編：〈序言〉，《中國文化要義新編》（香港：香港中文大學出版社，1998年）。

²⁶ 勞思光：《新編中國哲學史》，卷1，頁14。

基與存有之基，「基源問題」之「源」則是自我之源、存在之源、生命之源、心性之源與精神之源。

如此，「基」與「源」並言，中國文化的特殊性乃自有其普遍性之意義，進而可與世界文化之問題接軌合轍。此外對中國哲學的傳統性，我們也絕不能棄若敝屣，而在認真思考「中國哲學的現代化」這個多少有著假設性與想像意味的問題之際，我們也實在不能不深切體味勞先生寄予普世價值與客觀知識的認同與企求。如此一來，勞先生深造哲學慧識之「弘」之意趣，纔可能時時遷變而永不止息，勞先生堅守文化精神之「毅」之大義，也纔可能日日展延以至於無疆無界。

總括勞先生一生的哲學志業，其卓著之成就已然有學術之公評；然而勞先生對中國哲學宏肆的識見，以及其浸淫中國哲學數十年獲致的湛深學養，則似乎仍須後人以公正持平的態度，予以深入之理解，並做出合乎學術規範與理論判準的定位，特別是因為勞先生最堅持的恰正是在學術工作歷程中，須與不能離卸的自我規範，以及在理論思索直行無阻之際，不能不念茲在茲的嚴格判準——在勞先生看似孑然一身的飄然形影游走東西文化廣大的疆土之際，我們其實很容易看出他所以不介入任何學術門戶與思想流派的緣由，一方面當然是他個人行事處世之風格所致，另一方面則是由於勞先生學問文章往往自成一格，自有主張，甚至自我堅持，同時做為一個哲學家與哲學史家所不能輕易放棄的學術風範與思想定見——所謂「風範」，自不須旁人多所指摘與議論；所謂「定見」，則仍可待後人持續地予以關注，予以推敲，予以深入地研索與探勘。

在此，似乎可以通過日本學者岡田武彥提點的「中國哲學的課題」，對照出勞先生苦心積慮，一逕深入的中國哲學最裏層最深層的哲學意涵。岡田武彥認為：

中國哲學給我們提供了下述三方面的課題。這三方面的課題，我想是沒有古今東西之別的。對於個人不用說了，即使對於民族和國家來說，它們也有著必須予以注意的原理；它們被認為是向世界人類提供創造新哲學和思想必要而不可或缺的資料。這三方面的課題就是：現實主義，超越主義和理想主義。它們具有的人生觀、社會觀和世界觀各不相同²⁷

由此對照勞先生研究中國哲學的深沉用心，他顯然是從個人、民族、國家以迄全人

²⁷ 岡田武彥：〈中國哲學的課題及意義〉，辛冠潔等編：《日本學者論中國哲學史》（北京：中華書局，1985年），頁3。

類、全世界的多向度的視角，來一探中國哲學真實而豐富的義理與脈絡，他最盼望的應是中國哲學所具有的現代性、普世性及未來性，能夠得到世人真正的肯定與認同。

此外，岡田武彥所指出的中國哲學三方面的課題，勞先生也幾乎都予以收納，並從而消融轉化。首先所謂「現實主義」，實乃緣於中國哲人立身所在，正是動亂不安之世，因此不斷萌發憂患意識與問題意識，勞先生的「基源問題」恰是剋就此一充滿主體性的哲學根由，做出直接而有效的對治。接著所謂「超越主義」，勞先生則以其形而上之見解與器識，擺脫了一般性的「形而上學」的理論糾纏，畫龍點睛地為中國哲學開啟一道道智慧之光——對此，吾人似乎不必強加「超主體」之辭於任何具有形上意趣的主體自覺之活動；同時也不必以任何宗教之情感與信仰，來做跨界的附會與牽引。

至於所謂「理想主義」，勞先生則往往以其富含文化哲學、社會哲學與政治哲學等意趣之思考推擴歷程，來為任何文化理想、社會理想與政治哲學，落下鐵錚錚的註腳，這也已然把哲學的世界觀安置於超世俗的廣大心靈之中。

因此應可斷言：勞先生的哲學是普世的，是現代的，同時也具有未來性；他理想中的「中國哲學」與「中國哲學研究」也理當是普世的，現代的，同時是具有未來性的。

三、如何充分繼承勞思光先生對中國哲學研究的成果

鄭宗義（香港中文大學哲學系）

（一）勞思光對中國哲學研究的貢獻：

勞先生三卷本《新編中國哲學史》，從內容上看，有精彩能啟發理解處，亦有可商榷爭議處。對此，應充分繼承其中的研究成果，以求中國哲學更進一步地發展。

從形式上看，勞先生的貢獻尤其突出，可分三點說明：

1. 示範了如何以哲學的方式處理中國傳統思想；易言之，示範了如何從事中國哲學 (doing Chinese philosophy)。
2. 對中國哲學的研究方法有高度的自覺與反省。
3. 為中國哲學研究本身做出定位。

(二) 如何從事中國哲學？

此首先涉及中國哲學與中國哲學史的關係。對勞先生而言，兩者應做區分：中國哲學史是對已有理論的清理工作，中國哲學則是思考的開發工作。

勞先生說：「以哲學史的研究做為中國哲學研究的全部，實在涵有一個很嚴重的後果。這其實不難說明。凡是史學性質的研究，基本功能都只是『述往事』；雖然這裏會牽涉到有關『解釋學』的種種複雜問題，但畢竟史學的語言最後是用來表述過去的一切。因此，史學描述的對象可以是在當前世界不再有任何作用的——即所謂『僅僅的歷史的存在』。如果我們要涉及當前及未來，譬如說，要提倡甚麼，則我們就必須越出史學的語言，而採用其他語言。」²⁸又說：「所以，這裏的問題實在是一個態度問題。我們可以將中國哲學看成『已死的哲學』或『活的哲學』。若是當它是『已死的』，我們可以滿足於哲學史的研究。若是當它是『活的哲學』，則哲學史的研究只是了解它的必要工作，而中國哲學的研究不能停在這一個層面上。」²⁹

勞先生上述的說法，強調的是中國哲學必須以思想的開發工作為鵠的，不能只停留於清理已有的理論成果，但說哲學史的工作是史學性質的研究，其基本功能是描述往事，故使用的語言是史學語言，則不恰當，亦與勞先生《新編中國哲學史》的主張不侔。事實上勞先生在別的地方說過，哲學史包括了「理論展示」與「歷史定點之確定」兩項工作³⁰。當研究者從事哲學史時，固然應注思想與歷史時空的互動，但他關注的並非某一思想如何出現於某個歷史時空，以及它如何反過來影響歷史，而是思想本身內在邏輯 (inner logic) 的步步開展。換言之，研究者是在追蹤先哲思考的足跡，這種工作嚴格來說是藉由理解（即上引文字中所謂「牽涉到有關『解釋學』的種種複雜問題」）進行哲學思考，其目的正是要掘發所清理的理論中仍未失效的部分，亦即勞先生常說的「開放成素」，而此指向的自然是思考的進一步開拓。因此對勞先生來說，哲學與哲學史應是既分且合。此即一方面我們可以區分兩者為清理與開發的兩種工作，但另一方面兩者又是密不可分，離則兩傷，合則雙美。

²⁸ 勞思光：〈中國哲學研究之檢討及建議〉，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4。

²⁹ 同前註。

³⁰ 參看勞思光：〈哲學史的主觀性與客觀性〉，同前註，頁76-78。

如是，中國哲學史的研究非是從事歷史工作，更非是從事文本詮釋，而是從事哲學思考，故必重視：

1. 問題意識的測定（或曰理論問題的還原）。勞先生說：「我們著手整理哲學理論的時候，我們首先有一個基本了解，就是一切個人或學派的思想理論，根本上必是對某一問題的答覆或解答。我們如果找到了這個問題，我們即可以掌握這一部分理論的總脈絡。」³¹ 能測定哲學家或哲學學派關懷的問題，亦即能掌握了解他們理論的基源問題，但是「基源問題雖是每一學說的根源，但有很多學人每每並不明顯地說出來。因此，我們自己常需要做一番工作，以發現此一學說的基源問題是甚麼。這裏就需要邏輯意義的理論還原的工作了。」³²

2. 理論思考的整理（或曰理論系統的闡釋）。勞先生說：「掌握了基源問題，我們就可以將所關的理論重新做一個展示，在這個展示過程中，步步都是由基源問題的要求衍生的探索。因此，一個基源問題引出許多次級的問題；每一問題皆有一解答，即形成理論的一部分。最後一層層的理論組成一整體，這就完成了個別理論的展示工作。」³³

3. 理論得失的估價（或曰理論效力的評估）。從事哲學史者，既已先測定某一哲學家或學派關注的問題，復已闡明其回答此問題的理論思考，剩下來的自然工作是評價答案對問題的有效性（即理論效力），以及是否會引起其他無法妥善處理的困難（即理論困難）。這一估價工作，可以有更細膩的說法，勞先生就曾提出此中涉及：(1) 學院意義的精巧性問題，(2) 文化意義的有效性問題。前者指理論是否能為當前學院哲學約定而成的標準所承認、接受，並反過來影響到標準的釐定，後者則指理論能否在當前世界中找到相應的對象，並發揮其解釋（世界）或主張（改變世界）的功能³⁴。

明乎此才懂得為何勞先生對中國哲學未來發展的憂慮，其中一點是「理論能力的虛弱病」。他說：「清代乾嘉以來便有以史學代替哲學的風氣，五四後的新史學思潮深受這種學風的影響。近年則是這種風氣在某些地區的哲學界人士中又有轉盛之勢。這種理論能力的虛弱病，倘不能在哲學界中排除，則將造成哲學研究的淺薄

³¹ 勞思光：〈序言〉，《新編中國哲學史》，卷1，頁15。

³² 同前註。

³³ 同前註，頁16。

³⁴ 參看勞思光：〈中國哲學研究之檢討及建議〉，頁7-9。

化，中國哲學研究不能獨免。」³⁵

最後順著勞先生提出的基源問題，或可再進一步提出一區分：即基源問題是那能「超越於理論系統外的哲學問題」(philosophical problem)，所引出的許多次級問題則是「內在於理論系統中的哲學問題」(philosophical question)³⁶。這區分的意義在於提醒以下一點：由於很多中國哲學研究都屬於理論系統內的哲學問題，例如詮釋孟子的「知言養氣」，或宋明理學的「理氣」，研究者因而很容易忽略了背後那理論系統外的基源問題，因而使研究的問題意識不彰，並流為純粹的文本分析。

(三) 對中國哲學研究方法的反省：

上面分析了勞先生對於如何從事中國哲學的看法，其中實已涉及他對中國哲學研究方法的反省。下面再專就研究方法，分數點析述勞先生的思考：

1. 區分「發生歷程」(genetic process)與「內含意義」(intrinsic properties)；哲學或哲學史研究不應混淆，且所重尤在後者。勞先生說：「在我們不了解哲學理論的嚴格意義時，每每不知不覺地忘記『哲學』問題的客觀性；因此常將『發生歷程』與『內含意義』相混；由之就有種種謬誤的看法出現。即如，流行的『階級意識』之說，便是這種錯誤的最明顯的代表。如果稍做深思，本來不難明白『階級意識』對一種理論的內含意義實在無一定關係的；可是，我們倘自己將兩種問題混起來，一切思路便都大亂了。其實，一個理論本身是真是偽，自有客觀檢證可憑，與它由誰提出，為何提出，並無一定關係。」³⁷

2. 澄清以外觀中的疑慮。勞先生說：「同樣的理由可以說明運用西方哲學解析的正當性。邏輯解析的訓練，一向被喻為『思想上的顯微鏡』；這個『思想上的顯微鏡』誠然是西方的產物；一切較嚴格的解析技術，也是到近代才有，但我們並不能據此而說，邏輯解析下所發現的思考規律，也必須在邏輯解析本身發展之後才有。正如，顯微鏡發明之前，細菌一樣存在；『思想上的顯微鏡』出現以前，思考

³⁵ 勞思光：〈回顧、希望與憂慮：關於「中國哲學研究」的幾點意見〉，《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，頁 127-128。

³⁶ 這裏基於 problem 與 question 而做的區別，乃受關子尹分析的啟發，他以為前者是 extra-linguistic 的「疑難」，後者是 intra-linguistic 的「問題」，特此說明，示不掠美。參看關子尹：〈從大克鼎和史牆盤中的「哲」字看哲學〉，《語默無常——尋找定向中的哲學反思》（香港：牛津大學出版社，2008），頁 21-22。

³⁷ 勞思光：〈後序〉，《新編中國哲學史》，卷 1，頁 407。

規律也一樣存在。」³⁸ 又說：「我以前與陳榮捷先生即在這方面有一個小小的辯論。陳先生主張『以中觀中』。但我告訴他，問題是，我們如果從一個理論抽取其結構時，我們即不能完全依靠常識，而所依靠的即是理論的訓練，而理論訓練是有一般性的。就如用顯微鏡來看細菌；顯微鏡當然是歐洲文化的產物，但不可因此而以為不可以用來觀察亞洲細菌，因為顯微鏡本身是有一個中性的功能。所以，我用以做理論展示的，是理論技巧。最近幾十年來所發展出來的邏輯解析、語言解析等等，成果甚富，我們應當儘量利用這些成果。」³⁹

3. 區分開放成素與封閉成素。勞先生說：「我在近年來提出一對觀念，這對觀念就是所謂開放的成素與封閉的成素，就是 elements（成素）這個觀念，因為通常我們用封閉和開放的字眼的時候，本來是指 system 講，本來指一個系統講，但我就覺得，我在文化哲學的看法的時候，我就愈來愈發現，每一個文化系統裏面，它都有一些成分，它是被所謂 historical context（歷史脈絡）和 social context（社會脈絡）這兩個條件所限定，就限定的那一部分來講，它當然就有封閉性，它就只能在那個 situation（處境）上發揮功能。但是除非那個理論是很簡陋的理論，否則，那個理論只要是比較豐富的理論，比較面對人類共同問題的理論，它一定有一些 universal 的成分。正是那種成素給那個理論以生命，雖然那個理論一定受特殊的社會歷史、人類因素的限制，它成為那特殊的內容的時候，一定有一大部分是封閉的，跟那些 historical-social contexts 沾在一起，一定有這一部分。」⁴⁰ 又說：「我們假定取每一個 tradition（傳統）的文化傳統來看，在每一個系統裏面，它有的開放的成素，都是為了未來更高層次的發展做準備，因為那些 universal、那些 open elements 就是要求離開傳統限制而保持它的功能。……我講這中國哲學的時候，我隨時在注意到中國哲學 open elements 在甚麼地方。」⁴¹

對於撰寫中國哲學史的方法，勞先生亦有自覺的反省。

1. 哲學史必須照顧到材料的真實性與理論闡述的系統性⁴²，由是形成哲學史兩個評價標準：歷史標準與理論標準。

³⁸ 勞思光：〈序言〉，同前註，頁 19。

³⁹ 勞思光：〈哲學史的主觀性與客觀性〉，頁 76-77。

⁴⁰ 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 55。

⁴¹ 同前註，頁 56。

⁴² 勞思光：〈序言〉，《新編中國哲學史》，卷 1，頁 14。

2. 哲學史如果不是一部教科書或一部哲學理論雜記，則必須有全面判斷的統一性。勞先生說：「或許有人以為，從事哲學史的研究，不需要提出甚麼理論；其實這是忽略了哲學史工作所要求的統一性。每一哲學史工作者，必須表述他的某種統一性的觀點，通過它來解釋全部哲學史；不然，則他只算寫了一本『彙編』式的東西，而並非一本哲學史。」⁴³ 稍涉獵過《新編中國哲學史》的人，都不難察覺勞先生對中國哲學提出的統一性判斷乃是「主體性」這觀念。他說：「一個哲學理論，或歸於主體性，或歸於客體性；基本上更無例外。所謂『主客統一』之說，仍然不外是『以主攝客』或『以客攝主』兩型。」⁴⁴ 又說：「中國哲學傳統中，誠然有宇宙論、形上學等等，但儒學及中國佛教的基本旨趣，都在『主體性』上，而不在『客體性』上。」⁴⁵ 至於勞先生晚年從「主體性」轉而重視「交互主體性」則是後話，此處不多說。

3. 檢討及批評三種研究哲學史的方法：系統研究法、發生研究法、解析研究法。勞先生說：「系統研究法容易有過分主觀之弊，毛病是常使所陳述的理論失真。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。對於哲學研究講，這個毛病是嚴重的，因為它與哲學的基本目的相違。」⁴⁶ 又說：「我們知道一部哲學史，原不僅是零星散亂地紀述許多人的理論，而必須將一全面的圖像透顯出來。否則，它將成為一本『哲學理論雜記』，而不能成為『哲學史』。但透顯全面的圖像，就不是一個解析的工作，而是一個綜合的工作。這就顯出解析法有所『窮』了。」⁴⁷

最後，讓我們對以上所述做些進一步的思考：

1. 勞先生對「哲學史」（或「中國哲學史」）的構想。特別是其中「歷史」的意義是：(1)「哲學史中所敘述的理論，必須盡量密合原著，而不失真。這就是所謂『真實性』；它是一切有關『史』的工作所必須滿足的條件」⁴⁸。(2)「每一家理論學說，

⁴³ 同前註，頁 17。

⁴⁴ 勞思光：〈後序〉，同前註，頁 403。

⁴⁵ 同前註，頁 402。

⁴⁶ 勞思光：〈序言〉，同前註，頁 9-10。

⁴⁷ 同前註，頁 11。

⁴⁸ 同前註，頁 14。

皆有其基源問題；就全部哲學史說，則基源問題有其演變歷程；這種演變歷程，即決定哲學問題在哲學史中的發展階段⁴⁹。又「我們將各時代的基源問題，排列起來，原即可以發現整個哲學史上的理論趨勢」⁵⁰。如果我們把(1)稱為哲學「史」的材料義，則其中已涉及材料的真確性及詮釋的客觀性、恰當性兩面，後者所謂「真實性」則還需要進一步簡別，因其已入於詮釋的範圍。如果我們把(2)稱為哲學「史」的理論演變歷程義，亦即思想發展的時間性(temporality)，則理論的演變除了是它所關注問題內在邏輯的步步展開外，是否仍有受到外緣因素左右，或與別的思想學派辯難對話造成的吸收、轉折與善化？這些因素固屬勞先生所謂「發生歷程」的範圍。可知勞先生提出不應混淆發生歷程與內含品質是對的，但若要全面照顧到理論的發展變化，則發生歷程便不可忽略。此蓋發生歷程比內在邏輯更能突顯思想或觀念的歷史性格，而為哲學史所不得不重視者。關於這點，勞先生是承認的，他說：「最後，哲學史除了有理論展示與歷史定點之確定二工作外，還有二者合起來的歷史圖象問題，也即是所謂的 historical image。譬如中國哲學史中，在何時出現何種理論？其內涵為何？眾理論之間有何意義關連？這都是哲學問題；然後，這些理論的交互影響、起伏興衰情況為何？這是歷史問題。而其總合即是整個歷史圖象。所以，哲學史工作的最後即是要呈現其歷史圖象。」⁵¹此外，由於(1)與(2)都涉及對思想關注問題的測定，與對思想展開的思考理路的詮釋或闡述，故結果是否因測定和詮釋的影響，遂建構出一種非歷史(ahistorical)的哲學史論？以勞先生對宋明理學發展提出的「一系三階段」說為例，他以為宋明理學的發展先後經歷了從周濂溪、張橫渠的「天道觀」到程明道、程伊川及朱熹的「本性觀」再到陸象山、王陽明的「心性論」三個階段。此三階段的劃分不無根據，此則周、張思想的「特徵是混合形上學及宇宙論以建構其哲學系統」⁵²，二程「則建立較純粹之形上學系統」⁵³，到陸、王則能「立『主體性』而歸向『心性論中心之哲學』」⁵⁴，「嚴格言之，以歸向

⁴⁹ 同前註，頁 15。

⁵⁰ 同前註，頁 16。

⁵¹ 勞思光：〈哲學史的主觀性與客觀性〉，頁 77。

⁵² 勞思光：《新編中國哲學史》，卷 3 上，頁 48。

⁵³ 同前註。

⁵⁴ 同前註，頁 50。

孔孟為方向之儒學運動」至此正式完成⁵⁵。但勞先生認為三階段的次第演進，是在步步解決以至抖落宇宙論、形上學的理論困難，則恐怕是無法得到文本證據支持的推斷，這是出於他那反形上學立場而來的一種非歷史的哲學史論。必須補充一點可能引起的誤解，即這裏所謂的歷史或非歷史，並不是以預認一歷史事實 (historical fact) 為對照而說，因人類心智發展的歷史事實到底如何說，畢竟大有疑問，此與歷史事件的事實性不同。所以這裏的歷史或非歷史，歸根究柢乃是材料與詮釋密合至何種程度，以及由此得出的哲學史論有多大說服力的問題。

2. 再說，勞先生肯定使用西方哲學的解析技巧研究中國哲學，這是十分正確的論斷。當然在借用西方哲學的同時，如何避免削足適履、張冠李戴，則仍大有學問在焉，值得我們深思。此處只想對借用西方哲學從事哲學史的清理工作，可能引出的問題略做分析。勞先生說得對：「我們應該運用世界哲學多年來的研究成績，將各種方法用來顯示各種中國哲學理論的內容。」⁵⁶ 但使用某一哲學解析闡述中國哲學思想，常會碰到中國哲學思想本身究竟有沒有面對過同樣問題的疑問。例如，老子「法自然」有沒有犯上從實然推論出應然的謬誤？宋明理學的天道觀是否必須面對類似西方神義論 (theodicy) 的困難？可能的回答有：(1) 他們的思考未觸及這些謬誤、困難，但若依其思路，亦未能做出妥善的回答。此處即透露出所涉及的理論困難或哲學問題的真相。(2) 他們的思考未觸及這些謬誤、困難，但若依其思路，卻可進一步做如此引申以解決這些謬誤、困難。如是，則我們是否應該分別：前者是哲學史清理工作必得承認者，而後者則已入於哲學思考工作的範圍。(3) 他們的文字表面上固然像未觸及這些謬誤、困難，但實際上是他們的理論根本未有犯上這些謬誤及困難。此處即可藉詰難以更深入透視所涉及的哲學問題的真相。然則 (1)、(2) 與 (3) 哪個是較符合歷史的哲學史論？此恐怕仍是材料與詮釋密合至何種程度，以及由此得出的哲學史論有多大說服力的問題。

3. 關於開放成素與封閉成素，我們應澄清它們的規定條件。開放成素是以甚麼條件來規定？是 (1) 理論中具普遍意義的內容 (universal ideas)，或 (2) 理論中因是思考普遍性哲學問題而帶有的普遍性要求或宣稱 (universal claims)，或 (3) 理論中仍可以普遍地被承認的部分 (universally recognized ideas)，或 (4) 理論中仍然可以發

⁵⁵ 同前註。

⁵⁶ 勞思光：〈後序〉，《新編中國哲學史》，卷1，頁408。

生效用的部分 (useful and pragmatic ideas)。綜觀勞先生的文字，如說：「這裏問題的關鍵在於：任何文化成果是否可以在離開它的特定 context 之後而仍然能夠發揮它的功能？亦即這一個文化是否有開放成素、是否有 universal significance（普遍性意義）？當然，這種 universal 可能只是 relative（相對的）。我們要問：我們已有的智慧，在當前世界裏，能否發揮功能？因此這不是把我們的固有文化作宣傳的問題。若我們的文化仍然能夠發揮功能，自然有別人接受。」⁵⁷ 則他的答案不是 (1)，而是 (2) 和 (4)，並因而涵蘊 (3)。同樣道理，封閉成素乃是那些無法離開它出現的特定脈絡，因而在當前的歷史行徑裏已然失效，亦則無法為別人承認的成素。

(四) 中國哲學的定位：

建立一具統攝性的哲學概念（或開放的哲學概念）來定位中國哲學。勞先生說：「我們必須有一套理論的設準，足以統攝中國哲學與西方哲學，然後我們方能表明中國哲學在世界哲學中的地位與意義，方能揭示中國哲學的真面目。」⁵⁸ 他提出的統攝性哲學概念則是分兩步驟來完成：

1. 認定「哲學可以通過哲學思考的特性（即使它與其他思考不同的那種特性）來表明，而並不通過其題材來界定」⁵⁹，哲學思考「即是那種反省的性質」⁶⁰。

2. 順著上述對「哲學」的構想 (conceptualize)，進而區分哲學的兩大功能：引導性功能 (orientative function) 與認知性功能 (cognitive function)⁶¹。前者提出「主張」(proposal)，後者提出「知識」(knowledge)⁶²。由是中國哲學傳統中雖「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」⁶³。勞先生說：「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，我們可以提出兩個詞語，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。」⁶⁴

⁵⁷ 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 40。

⁵⁸ 勞思光：〈序言〉，《新編中國哲學史》，卷 1，頁 20。

⁵⁹ 勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，《思辯錄》（臺北：東大圖書公司，1996 年），頁 6。

⁶⁰ 同前註，頁 7。

⁶¹ 同前註，頁 17。

⁶² 參看勞思光：〈答友人書〉，《新編中國哲學史》，卷 3 下，頁 894-896。

⁶³ 勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，頁 18。

⁶⁴ 同前註，頁 18-19。

主張「在世界中的中國哲學」(Chinese philosophy in the world)。勞先生說：「世界中的中國，這個事情，不僅僅說是應該如此，而且是說你不得不如此，因為目前的中國，我們是不可以成為一個絕緣的、封閉的中國，這是不可能的。所以，談政治的利害的時候，當然不可以不講國家利益，但你要談一種理念、一種是非的標準或是一種思考中的論點，談這些東西的時候，你如果認為我們有一種特殊的 Chinese truth (中國式的真理)、Chinese logic (中國式的邏輯)，這個想法，基本上是 self-deceptive，是一種自欺的想法，所以在這個上面來說，所謂 China in the world 這個觀念，其實是相當溫和的觀念。我們並沒有權強烈要求中國在世界中是應該怎樣變化，應該丟掉多少東西，我們只是說，你不能夠主張 China against the world (與世界對抗的中國)。」⁶⁵ 又說：「我對中國哲學的前途的看法，是中國哲學必須經過一番提煉淘洗，在世界哲學的配景中重新建構，排去那些封閉成分而顯現其普遍意義。」⁶⁶ 如果不以辭害意，勞先生並非要否認中國哲學有其特殊性，即其特殊的關懷、問題與思考，他只是強調若想彰明這些特殊性的意義，則必須進至普遍意義的宣稱，並能參與到世界哲學的攻錯討論當中。可知他的「世界」包含了「普遍」(universal) (上述所分析的普遍義) 和「全球」(global) 兩義。

對上述的析論，可稍做進一步地澄清與思考：

1. 或疑勞先生以哲學思考而非哲學題材來界說哲學，不是重新落入他認為不可能的本質定義的窠臼，則答曰此疑非是。因為勞先生是把哲學定義的問題轉換成為哲學概念的構想與使用的問題。儘管我們無法從內容上或本質上定義哲學，但我們使用哲學這一概念時則仍然必須對之有所定性或界說，亦即表示「哲學」可以說甚麼不可以說甚麼，否則哲學這概念便將無效。當然我們對「哲學」的定性、界說或構想，不必人人同意，此中須有商量、斟酌與修改以期達至一共同的理解，故對概念的定性、界說或構想不同於本質定義。本質定義講求的是一獨立於主體的客觀性、普遍性，概念的定性、界說或構想追求，則是一交互主體意義下的客觀性、普遍性，兩者不應混為一談。勞先生說：「許多年來，我對不同傳統下之哲學群間的溝通問題深感關切。我屢經失望及頓挫，然後方發現真問題不在於語言或意識型態之限制，而在於哲學概念本身。西方哲學在笛卡兒之後，許多年來總認為哲學應像

⁶⁵ 勞思光：〈中國哲學之世界化問題〉，頁 57-58。

⁶⁶ 勞思光：〈後記〉，《新編中國哲學史》，卷 3 下，頁 888。

數學或一般科學一樣地提供強迫性知識。定立哲學知識的領域，曾成為他們的注意力的焦點。……這樣，在一種相當嚴重的意義下，中國哲學即被排斥於哲學研究的領域之外。對這種看法本身，我也並無大反感。畢竟誰不是在一種傳統脈絡下思考和言說呢？將『哲學』一詞依成俗使用有甚麼錯處呢？不過，若是一個人要了解其他哲學傳統，則這就是一種障礙了。移除這種障礙，便須修改或擴大哲學概念。這裏其實並無理論困難。正是依成俗使用一個字原則上無可反對，提議對這個字做另一種用法，以便某種重要目的能夠達成，也同樣是無可反對的。」⁶⁷ 熟悉勞先生思想的人，大概不難察覺此處他對本質與概念的反省，其實即是他後來提出非絕對主義的新基礎主義之先導。他後來論新基礎之必須時說：「『基礎』之所以為必要或必須，是因為我們的自覺活動必須有定性、定位與定向的條件，否則它即不能與其他活動辨別。這些條件決定這個活動能做甚麼、要做甚麼，以及與其他活動有甚麼關係。通過這些條件，我們可以展示意義世界的一般結構。現在專就哲學說，則哲學理論的基礎即是決定哲學思維能做甚麼，哲學思維與其他活動之關係，以及哲學思維的發展是如何等等的條件。」⁶⁸

2. 勞先生以反省性思考來說明哲學思考，但反省性思考應如何說明？勞先生說：「讓我們先問：『在甚麼時候，我們是在做哲學思考？』不是在報告外在世界中的事實，或者對我們所觀察到的東西，擬定經驗的解釋的時候；只在我們反省自己的活動的時候，方是做哲學思考。」⁶⁹ 但甚麼叫「我們反省自己的活動」？這反省本身是以何種思維模態 (mode of thinking) 進行。顯然，西方哲學傳統的反省思考就是概念分析 (conceptual analysis)，但除此以外還有別的嗎？如果沒有別的，用概念分析來達成認知目的比較容易理解，但用概念分析來達成引導目的則易引起異化了實踐本懷的質疑。對此，勞先生的回答是：「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

⁶⁷ 勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，頁 36-37。

⁶⁸ 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 180。

⁶⁹ 勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，頁 7-8。

的旨趣去談說中國哲學。」⁷⁰ 但倘若以理性思辯的方式去處理非思辯性的中國哲學，如何可以避免拋開了中國哲學本來的實踐旨趣？可能的回答有二：(1) 是勞先生曾說過中國哲學的工夫，不因你論一論它，它就變成工夫論而不是工夫。此則藉由明白工夫論亦是工夫之義；思辯亦可引歸實踐之義，可作回答。(2) 是反省思考除概念分析的模態外，是否仍有別的？此換一個角度看，亦即引導性哲學的表達語言問題。在以概念分析進行反省外，我們是否還可以詩化的語言 (poetic language)、啟發性的語言 (heuristic language) 進行反省。這就涉及如何重新理解勞先生所亟欲清除的中國哲學中的形上學語言 (metaphysic language)。因此 (2) 的回答非勞先生所取，但卻未始不是我們想充分繼承他的中國哲學研究成果應努力嘗試的探索，畢竟充分繼承絕不等於亦步亦趨的跟從，而是以雖不能至心嚮往之的超越、發明和開新為目標。

四、勞先生的《中國哲學史》第二卷

周大興（中央研究院中國文哲研究所）

勞先生晚年在臺的日子，尤其是在華梵的最後幾年歲月，我有幸多次聆聽他的教誨，大師風範，令人感懷。勞先生晚年為肺疾所苦，幾回陪他吞雲吐霧之際，心中總是夾雜著既不捨又放任的矛盾情緒，繁華看盡，總趨平淡，雖然我已不再年輕，但在大師跟前，卻又嗅得出彼此間的一番淘氣。去年 (2012) 夏天的中研院院士會議期間，我代理所長參加主管會議，在會場看到勞先生一人獨坐在會議室門口，趕忙上前打招呼，他吃了幾口點心，我喝了一杯咖啡。勞先生是中研院唯一的哲學組院士，我請教他未來還有誰可能當院士？他沉吟良久，細數了幾位，接著又談到中研院的生態與院士提名的作業問題，眼睛望向窗外，那當下，雖然人聲鼎沸，時間卻彷彿凝結了。

我這些年在華梵哲學系開過不少的課，主要圍繞在「魏晉玄學」、「漢代道家」、「魏晉南北朝佛學」等領域。上述領域，當然都難逃勞先生的《中國哲學史》第二卷的陰影籠罩之下。所謂「陰影」，是說雖然我基本上並不認同勞先生的一些觀點，但卻無法不正視他在書中提出的問題。勞先生的《中國哲學史》三卷四大冊，號稱港臺兩地學子的「聖經」，但是學界一般也認為第二卷論述兩漢、魏晉、

⁷⁰ 勞思光：〈回顧、希望與憂慮：關於「中國哲學研究」的幾點意見〉，頁 126。

隋唐的部分，確是全書較為薄弱的一環。泰山其頽，哲人其萎，在他生前我很少有機會向他請教這一問題，今天在他逝世週年的座談會，竟要談談我從學生時代起接觸《中國哲學史》第二卷的一些感想。

眾所周知，勞先生的《中國哲學史》一書以其標舉的「基源問題研究法」獨樹一幟，華人學界的中國哲學史著作，少有人能像勞先生這樣，具備「思想上的顯微鏡」，運用邏輯解析的方法，試圖還原每一個哲學家或學派的思想理論的根本問題。《中國哲學史》第一卷的〈序言〉中開宗明義：「一部哲學史，雖然是『史』，但也必然涉及『哲學』。……他不僅要敘述事實，而且要解釋理論。」「哲學史……一方面要真實，一方面要深透，因此他必須具有史學的與哲學的兩面的成分。」上述的要求看似尋常，卻是一部「中國哲學史」專著既嚮往之而又難以達到的目標。畢竟什麼是歷史的事實（真實）？如何敘述事實？如果從「哲學史」而非「哲學」的角度說，「哲學要成見，而哲學史不要成見」⁷¹，然而半個世紀前的中國哲學史並不存在帛書《老子》、郭店《老子》、帛書《易經》，或郭店儒簡等等的歷史事實，當時的「中國哲學史」中的一些事實，如今看來似乎免不了也成了「成見」。而且所謂歷史事實，從根本上說何嘗不是一種成見。從「哲學史」必然涉及「哲學」的角度說，哲學既離不開成見，哲學史要解釋理論，愈是深透，愈是免不了成見。勞先生將其《中國哲學史》中邏輯解析的方法比喻為「思想上的顯微鏡」（但勞先生也強調：這並不意謂邏輯解析可以處理一切哲學問題），對勞先生而言，這是用具有「普遍性」形式意義的顯微鏡來觀察、還原具有「特殊性」的中國哲學的內容。

上述歷史與哲學的兩個面向，充分展現在勞先生的《中國哲學史》中的「基源問題研究法」，以及他所主張的「沒有形上學的心性論」⁷² 二者的有機結合，也就是說勞先生的《中國哲學史》，試圖表明中國哲學史的發展，不論從思想史或哲學史、發生意義或本質意義來看，乃是以心性論（主體性）的發展做為判準。這是我們閱讀勞先生的《中國哲學史》最能夠掌握形成的中國哲學史圖象 (image)。上述的問題，涉及我們對勞先生《中國哲學史》中的「史」的認識，也涉及我們對勞先

⁷¹ 金岳霖：〈審查報告二〉，馮友蘭：《中國哲學史·附錄》（臺北：臺灣商務印書館，1993年），頁1201。

⁷² 勞先生說：「我不認為『心性論』必歸於『道德形上學』。在這一點上，我不僅與強調形上學的中西哲學家大有不同，甚至與康德的觀點也不全同。……」見氏著：《中國哲學史》（香港：香港中文大學崇基學院，1980年），卷1，頁356。

生《中國哲學史》中的「哲學」的評價，這當然見仁見智。其中的問題所涉及的意義及其複雜性，在此也不必多說。

「中國」哲學史所涉及的「普遍性」與「特殊性」的問題，仍然值得多說，在《中國哲學史》第一卷的〈後序〉中，勞先生主張：發生於「中國」的「哲學理論」，並非只屬於「中國人」，這些理論本身乃是具有普遍性的。引申而言，我們也可以說，中國哲學史或中國心性論史中所討論的問題，其普遍性也可以映現出西洋哲學史中所討論的哲學問題的特殊性。

「中國」哲學史的歷史，一開始就與（西方）哲學史的命運大不相同，這就是金岳霖在馮友蘭《中國哲學史》上册〈審查報告〉中拋出的「金岳霖問題」：「所謂中國哲學史是中國哲學的史呢？還是在中國的哲學史呢？」金岳霖提出的兩個問題，本來的意思似乎是：「所謂中國哲學史是中國（傳統）『哲學』的史呢？還是在中國的（西方）哲學史呢？」金岳霖的問題讓八十年來的學者們都不得不思考、回應中國哲學的合法性問題：「除了在中國底哲學（如果有的話）之外，究竟是否存在中國的哲學呢？」這個問題若依勞先生上述的話做為判準，「發生於『中國』的『哲學理論』，並非只屬於『中國人』，這些理論本身乃是具有普遍性的」。那麼勞先生的《中國哲學史》帶給我們的啟示，似乎是中國哲學史的問題，應該從原本致力於尋找：「在中國（發生）的（西方）哲學史呢？」（這一「發生意義」的問題，從勞先生的《中國哲學史》中的邏輯意義的理論還原工作，已經給予肯定的答案。）進一步追問，究竟什麼是：「（具有）中國哲學（特色）的史呢？」（這一「本質意義」的問題，從勞先生的《中國哲學史》中的心性論立場，也賦予了肯定的答案）⁷³。

《中國哲學史》第二卷與《新編中國哲學史》第二卷的問題。勞先生的《中國哲學史》第二卷處理中國的兩漢、魏晉、隋唐的「中期」哲學，僅從分量上的比重來說，占全書四分之一，確是顯得薄弱了些。如果對比馮友蘭的《中國哲學史》上下册，「子學時代」的先秦諸子時期、「經學時代」的漢魏隋唐時期（其中計入「子學時代」十四章秦漢之際儒家、十五章易傳及淮南子）、宋明清時期，三個

⁷³ 這一問題，若用現在流行的「漢語哲學」的術語來看，可說是扭轉、超越了金岳霖式的問題：「所謂漢語哲學，究竟是漢語哲學的史呢（具有中國的特色的漢語哲學）？還是用漢語寫的哲學史呢（用漢語寫的中、西、印哲學史）？」

時期約各占三分之一，其中宋明理學的分量也顯得薄弱了些。分量上雖然薄弱，但正如同馮友蘭對宋明理學的詮釋所產生的「效果歷史意識」(effective-historical consciousness)一般，勞先生《中國哲學史》第二卷的詮釋也一樣產生了它的效果。

馮友蘭將漢代以降二千年的中國哲學稱之為「經學時代」，在西方哲學輸入以前，不外乎「舊瓶裝舊酒」時期。用馮氏的說法，先秦諸子之後，哲學家所釀的酒雖有新舊，但是「因其不極多或不極新之故」，仍舊可以（也只能）裝在子學時代的「富於彈力性」的舊瓶中，唯有等待大變之局，西學東來，「至多至新」的新酒（新見）方能撐破舊瓶（舊系統），代之以新瓶。

若打個比方，勞先生在《中國哲學史》第二卷中以西學西酒的標準，提早二千年就判定此一「中期」哲學所釀的酒實屬劣酒。勞先生在《中國哲學史》第二卷中對於「中期」哲學的評價，基本上並未有什麼改變，但如果仔細比對《新編中國哲學史》第二卷的內容，仍然可以看出一些細部的微妙不同。

（一）中國哲學的「衰亂期」：勞先生認為在此時期，中國文化精神之衰落及哲學思想之混亂，皆已至極可驚之程度。要而言之，可以說處於「中國哲學之大劫」、「心性論大衰」的階段。《中國哲學史》第二卷的〈前言〉：

自漢至唐末，劃為「中期」，實即中國哲學之「衰亂期」；蓋此一階段中，古代思想皆為當時惡風所歪曲，而新思想之創發則繼起無人；唯有外來之佛教教義大盛於中國；中國文化精神之衰落及哲學思想之混亂，皆已至極可驚之程度，故以「衰亂」名之，屬本卷。……

陰陽家之幽靈，附經書之軀殼而橫行中國，降至東漢，圖讖書益盛，而妖言與儒學竟不可分。此中國哲學之大劫也。……「宇宙論中心之哲學」(cosmo-centric philosophy) 與孔孟之「心性論中心之哲學」(psycho-centric philosophy) 根本為不相容之系統，……世之言儒學者悉歸於陰陽五行。而價值德性亦依「宇宙論中心」之觀念而解釋之；心性論大衰。孔孟之學統實已斷絕。⁷⁴

以「宇宙論中心」代「心性論中心」，導致儒學之沒落；以「形軀我之功效」代「情意我之境界」，導致道家之沒落。此為漢代思想問題兩大主脈。⁷⁵

⁷⁴ 勞思光：〈前言〉，《中國哲學史》，卷2，頁9-11。

⁷⁵ 勞思光：〈漢代哲學〉，同前註，頁10。

上述說法對於中國哲學史而言，影響深遠，即使不認同勞先生立場的學者，也無法不正視他在書中所提出的哲學問題。後來，勞先生在《新編中國哲學史》第二卷的〈導言：總論中國哲學之中期——附論漢唐文化問題〉中，雖然沒有改變前述的立場，但也做了些微的調整與補充：

中期包括兩漢至於唐代。此時期中，一面有古學失傳之問題。偽書迭出，讖緯風行；儒道之言，皆喪失本來面目。另一面又有外來思想侵入之問題。佛教各宗教義先後傳來；中國哲學思想，一時皆受其支配。此時期可稱為中國哲學之「衰亂期」，亦即本卷論述之對象也。⁷⁶

漢代哲學思想之衰亂，有兩大特徵。其一為「混淆」，其二為「偽作」。……秦漢之際，古學既漸失傳，思想之混亂尤甚。……思想混雜之結果，使中國哲學思想退入「宇宙論中心之哲學」之幼稚階段。另一面「偽作」叢出，又益使先秦思想真義不傳。……如《爾雅》託於周公，《易十翼》託於孔子，《禮記》中〈大學〉一篇託於曾子，〈中庸〉一篇託於子思，……孔孟心性之義，成德之學，反為此一套偽作文件所掩。此中國哲學史一大關目，固不僅為中期之大事也。⁷⁷

在《新編中國哲學史》第二卷中，勞先生同樣認定此時期是中國哲學的「衰亂期」，只是將部分如「中國文化精神之衰落及哲學思想之混亂，皆已至極可驚之程度」的情感性字眼刪去了。

（二）魏晉玄學做為中國哲學衰落之副產品：過渡期。若對比《中國哲學史》第二卷與《新編中國哲學史》第二卷的魏晉玄學部分，勞先生的綜述性說法基本相同，只是加上了魏晉玄學的「過渡期」說法：

《中國哲學史》第二卷：

魏晉清談，非中國哲學主流所在。然就哲學史眼光衡之，則至少在此一時期中（即「中期」），亦有其歷史意義。……魏晉清談之內容，大體不外承道家及部分儒學觀念之餘緒；但亦有由儒學問題之變形而轉生出之新問題，如

⁷⁶ 勞思光：〈導言〉，《新編中國哲學史》，卷2，頁2。

⁷⁷ 同前註，頁3-4。

「材質」之類。⁷⁸

《新編中國哲學史》第二卷：

所謂「魏晉清談」或「玄學」。……其立說則表面以老莊為依歸，實則先與儒學相混，後乃轉為佛教徒所利用。本身固是一最雜亂之思想傳統，其所以興起，實作為中國哲學衰落之副產物而已。顧此副產物亦有其歷史意義，即代表某種「過渡期」是也。⁷⁹

(三) 漢唐文化之特色。另外，相較於中期哲學的「衰亂」，在歷史文化上漢唐時期畢竟難以用「衰亂」二字名之，因此勞先生在《新編中國哲學史》第二卷的〈導言〉中，特別增加了一節「漢唐文化對士人心態之影響」做為補充。

專就哲學思想本身著眼，判定漢至隋唐為「衰亂期」。若就制度風氣其他層面著眼，則漢唐文化自各有特色，且影響中國知勢分子之心態至大。……漢代之政治制度，可視為中國傳統政治制度中最具代表性者；……第一為內朝與外朝之劃分，亦即「君權」與「相權」之設計。……此種制度，雖非「虛君制度」，亦可稱為「半虛君制度」，……。第二為漢代之選舉制度，亦即溝通政府與社會之制度。……唐代考試制度確立，就政府言，乃一大進步。然就知識分子而言，則益使士人以仕宦為主要生活方式。……知識分子雖經常參與政治，但對政治制度之種種基本問題，皆常不予注意。結果則使中國士人對政治理論貢獻特少。⁸⁰

以上為勞先生在《新編中國哲學史》第二卷中的補充看法，主要是針對政治思想方面而言。當然，勞先生對於中國傳統政治文化的得失與批判有其完整、精闢的看法，並不能放在中國哲學史中來談。

五、勞思光先生「一系說」的內容與特質

林維杰（中央研究院中國文哲研究所）

勞先生的「一系說」融攝理、性、心等範疇，唯獨沒有「氣論」的位置。由於「氣論」（也包含「身體論」）的論述延伸到清代，若接受氣論，則傳統上慣稱的「宋

⁷⁸ 勞思光：〈前言〉，《中國哲學史》，卷2，頁12。

⁷⁹ 勞思光：〈導言〉，《新編中國哲學史》，卷2，頁4-5。

⁸⁰ 同前註，頁7-12。

明儒學」即應在視野上擴大成為「宋明清儒學」⁸¹。反過來看，沒有提升「氣」範疇地位的一系說，則把焦點集中在心、性主體與天道彼此之間的關係，同時也割截了宋明與清代儒學之間的臍帶。

「一系說」乃是視宋明儒學為一「整體」，即通過一發展演變之動態觀，把觀點各異的諸學說整合到一條主軸之上，各自不同的學說皆被視為整體過程中之「階段」。由於此一系說運用到所謂「階段」詞語，因而學界亦稱其一系說為「一系三階段說」⁸²，甚至認為是變相的「三系說」⁸³。分開來說，第一階段：周濂溪與張橫渠。此階段以天道與誠體為重點，其「天道觀」的哲學形態上屬於「半宇宙論半形上學」，勞先生批評它混淆了「存有」與「價值」（此與牟先生強調與擁護「本體宇宙論」與「道德的形上學」的立場有別）。第二階段：二程與朱熹。三人的「性即理」命題乃是「本性觀」的架構。至於理、氣、性、無極、太極等重要概念，則仍落在客觀面的宇宙論與形上學範圍。第三階段：陸象山與王陽明。象山開始正式確立「心即理」的體系，這是宋明儒學的發展中首次突出了「主體性」的地位，而且比前兩階段更逼近孔、孟本旨。然而此階段的代表學說仍有待於王陽明，直到陽明的「致良知」學說出現之後（分解性的建立），才真正構成了一套心性論的系統。以下進一步分析勞先生「一系說」的特徵。

（一）實踐主體：對勞先生而言，象山陽明階段的儒學之所以能夠獲得最高評價，乃在於心性主體的實踐效力。換言之，勞先生肯認的（道德）價值在於主體面而不在客體面。在評論漢代哲學時，勞先生曾表示價值問題「並非出於事實上某種存在，或某種關係；換言之，即不能從『客體性』(objectivity) 一面獲得解

⁸¹ 劉又銘指出：「『氣本論』一系跨越宋明清三代，於是向來所謂的『宋明理學』也就擴大為『宋明清理學』了。」見劉又銘：〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁203。

⁸² 如高柏園：〈論勞思光先生對宋明理學的分系態度〉，《淡江學報》第2期（1998年11月），頁23-42。

⁸³ 如劉桂標所言：「勞先生雖然持一系說，但卻承認宋明儒學有三個不同階段的發展，而理論內容和價值亦有不同，其實亦間接承認了宋明儒可分成不同的三系。因此，我以為勞先生的所謂『一系說』其實只是一種不一致的、變相的三系說。」參見劉桂標：〈宋明理學分系問題〉，「香港人文哲學會網頁」，網址：<http://arts.cuhk.edu.hk/~hkshp/humanities/ph98-21.txt>，檢索日期：2009年10月15日。

釋，只能從『主體性』一面獲得解釋」⁸⁴。客體性解釋即「對『價值』之“ontological interpretation”」⁸⁵。這個立場也延伸到他的宋明理學研究。

（二）價值與存有：承上所言，勞先生不同意在實踐領域內參雜任何「宇宙論」與「形上學」的存有成素，亦即不能「對價值做存有論的解釋」，因為真正的實踐「動能」只能來自實踐主體的「心」，而「性」與「道」作為形上學（或存有論）的根源乃是存有肯斷。對勞先生來說，只有「心」才能做為實踐與價值的最高依據，牟先生所肯定的「天道性命相貫通」之類的命題，乃是混淆了存有與價值（實踐才有價值）。勞先生把《中庸》、《易傳》的內容視為宇宙論中心，此與重視《中庸》、《易傳》的牟先生不同。牟先生對勞先生的這類斷言曾有反駁：「講宇宙論並不一定是宇宙論中心。」⁸⁶又說：「假若《中庸》、《易傳》真的是宇宙論中心的，當然可以反對。但是《中庸》、《易傳》不是宇宙論中心的，周濂溪、張橫渠也不是宇宙論中心的。董仲舒、陰陽家才是宇宙論中心。勞思光以為《中庸》、《易傳》是對價值做存有論的解釋，假若真是如此，當然不對。但恰恰相反，《中庸》、《易傳》是對存在做價值的解釋。」⁸⁷

簡言之，「對存在做價值的解釋」以及「對價值做存在（存有論）的解釋」，可以視為牟先生與勞先生對漢、宋、明儒學中涉及形上學、宇宙論範疇的不同解讀。不論勞先生的解讀為何，他的堅持乃是「存在與價值的分立」。若進一步連繫到「內在超越」議題來看，牟先生的「道德的形上學」涵蘊著內在超越的相即性格，勞先生的反形上學、反宇宙論立場，則表現為「去除超越性、堅守內在性」，其一系列的三階段發展，則可視為「由超越性逐步走向內在性」⁸⁸。

⁸⁴ 勞思光：《新編中國哲學史》，卷2，頁103。

⁸⁵ 同前註，頁101。

⁸⁶ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁71。

⁸⁷ 牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），頁157。

⁸⁸ 事實上，本心學系統的象山、陽明其實也有不少形上學命題，如象山的「吾心即是宇宙，宇宙即是吾心」與陽明的「良知是造化的精靈」等，鄭宗義即據此認為：「勞先生析論二家〔按：指象山與陽明〕時卻刻意略去隻字不提這部分，以保持其三階段演進的清晰性。由是觀之，勞先生的三階段說，恐怕並不一定能得到歷史事實的支持。而他之所以會形成這樣一套獨特的看法，……實是建基於他對儒學理論旨趣的判定。」（參見鄭宗義：〈心性與天道〉，劉國英、張燦輝合編：《無涯理境——勞思光先生的學問與思想》〔香港：香港中文大學出版社，2003年〕，頁79）針對以個人理論旨趣而刻意略去的說法，勞先生其實也可以有某種程度的辯解，此即由心（或良知）

(三) 整體與部分：將天道觀、本性觀及心性論等三個論述分別比對，其實各自有其價值可言，否則心性論不會代表宋明儒學的較高發展。不過勞先生又動態地把它們視為某個「整體」發展的不同階段，各學說理論乃是整體之不同「部分」。這就帶來一個值得考量的後果，即心性論之為「部分」及其與「整體」之間的關係表示了一種競爭，即關係的兩方究竟以何者為優先？按「整體」之所以能夠完成，唯有各「部分」經過某種安排，即必須把不同階段的理論，視為合理的、對整體發展不可或缺的部分（後一階段的發展在理論價值上勝過及取代前一階段），如此一來，就不存在牟先生所謂「別子」（程頤）與「繼別」（朱熹），程、朱不同於其他儒者的歧出與特殊，也必須銷融在「全體論」的視野當中。若真從「整體」優先的角度著眼，宋明儒學六百餘年的最高學術評斷，固然在於「理論效力最高」的「心性論」或「主體性」，然而更重要的是每個不同的階段論述，均以其個別的犧牲而成就了理學的「整體」。此外，這種「整體」與「部分」還具有一種動態的辯證特質，即勞先生的構想近於黑格爾以「絕對者」展現自身的三階段說法，即思想的發展一方面顯示後階段比前階段站在更高的位置（依更高的理論效力而論，「一系說」並沒有「相對主義」的問題），而另一方面又以「整體論」的角度收攝每一階段於自身之內，而且後一方面（整體論）的重要性大於前一方面（心性論）。

第三場 勞思光與德國觀念論

一、勞思光先生對於德國觀念論哲學家的詮釋

彭文本（臺灣大學哲學系）

我是一九九九年年底從德國回來之後，有一段時間參加了勞思光先生主持的 seminar，這段期間除了對勞先生那種哲學家談論問題的風範感到折服之外，也知道哲學只是勞先生擅長的眾多學問的一支而已。可惜後來去了東海大學哲學系任教，就較少親炙勞先生的教導。今天要談勞先生對德國觀念論的詮釋，記憶中只知道勞先生晚年常常談論哈伯瑪斯，另外他曾經提到過一件事，他有一年到 Princeton 講

之主體的「超驗義」著眼：本心良知乃超越於一切經驗而能涵蓋萬有（勞思光：《中國哲學史》，卷3上，頁382-383）。依此而論，象山、陽明所使用之宇宙、造化之類的語詞，只是主體之超驗性的投射或形變，而不具備真正的宇宙論或形上學意涵。

學，在場有美國哲學家對他的談論下評語：他是來自中國的黑格爾。美國人當然語帶貶抑，勞先生也不以為忤，可見他對黑格爾的評價應該不低。《中國哲學史》一書提到的德國觀念論哲學家裏，勞先生似乎對康德哲學涉獵較深，而對於其他三位哲學家 (Fichte, Schelling, Hegel) 幾乎沒有談到，因此我在以下只就《中國哲學史》一書中提到的康德思想做一整理與評論。勞先生有三處以康德的思想來詮釋中國哲學：

(一) 首先是第三卷上册第四十五頁，勞先生談宋明理學中的「性」或「理」的存有地位，他區分「有」的四種意義，並直陳「性」或「理」的存有與康德的「先驗綜合」相通：「於此，吾人乃不得不轉至第四種『有』之義。此一意義距常識頗遠。如用哲學詞語說之，則可說與德國康德所持之『先驗綜合』(synthetic a priori) 相通。以簡明語言表之，則可說：吾人用『有』或『存有』時，尚有另一意義，即專指一自主自動之能力之活動方式講。此種『方式』亦可稱為『形式』，但與邏輯數學意義之『形式』不同，乃具有一定內容者。而此內容又非源自任何對象者，而屬於此能力之活動方式本身。稍知康德哲學者，當不難看出此種意義之『有』，正與所謂『先驗綜合』相應。」按勞先生的分析，存有分四義：「經驗對象義」(當前世界的事物)，「科學構型義」(電子、原子)，「形式規律義」(邏輯數學)，「主體活動義」(宋明儒的性與理)。第一，勞先生承認用這樣的主體活動義解釋性與理，不是伊川、朱熹一脈，但是「性或理」因為在排除前三種存有意義又無第五種可能存有意義的情況下，只能歸諸行動義，而行動不能脫離主體，因此最好的辦法是用「主體活動義」解釋性或理。問題是這個「主體活動義」如何與康德的「先驗綜合」相應？synthesis 在康德那裏的確有行動義：B103 “By synthesis, in its most general sense, I understand the act of putting different representations together, and of grasping what is manifold in them in one [act of] knowledge. Such synthesis is pure, if the manifold is not empirical, but is given a priori as manifold in space and time.” 問題是先驗綜合行動可不可沒有主體？如果在康德系統內不可以，則勞先生對性或理的解釋沒問題；如果可以，則勞先生的解釋需要進一步分辨。我們可以問：形成時空的表象 (representation) 需要 synthesis a priori in sensibility，可是它需不需要知性的 transcendental apperception (主體)？

(二) 第三卷上册第二一二頁，談「總天地萬物之理，便是太極」之「總」是採「總攝」或者「總和」之義，採總和義是太極包含萬理「於其中」，總攝義則是

指太極統攝萬理「於其下」，勞先生在註釋中提到這個差別出自康德《第一批判》時空為直觀之論證。如果太極和萬理之間是總攝的關係，其實就是一個概念歸類 (subsumption) 的關係。如果是總和關係，是內包的關係。我現在正在研究室寫文章，研究室是一個空間，它與臺北市之間是總和關係，我眼前的電腦與電腦的概念是總攝關係，我眼前的電腦之所以能夠被歸類到電腦的概念，其實是因為它們之間至少有一個 common character，例如：主機板。太極與萬理之間如果找到這樣 common character，則它們之間應該是總攝關係，例如：善 (good) 的性質。勞先生利用康德〈先驗感性論〉的理論所區分出的總和義與總攝義，認為朱熹對於太極的解說有時偏「總和義」（例如：所謂太極者，只二氣五形之理，非別有物為太極也），有時又偏「總攝義」（月映萬川）。

（三）第三卷下冊第三八六頁，談康德理性意志與王陽明良知的關係：「西方康德以理性為主而建立其系統，然在《實踐理性批判》中，即言明『理性意志』即『純粹意志』。蓋意志本身是一形式意義之有關能力，以情緒、欲求、形驅之感受為其內容，則有具體之經驗意志出現，純粹意志即對經驗意志而立名。當意志不以情欲及感受為內容時，即與理性合一——而成為理性意志，而理性意志即一切道德活動之基礎也。以此理論與陽明之說比觀，則陽明之義益明。陽明以『存天理，去人欲』教人，即求意志純粹化之努力，此是實際上之道德實踐功夫之根本。……依此，陽明之本旨如明，則純粹意志即以良知為方向之意志。」

此處我們可以與牟先生的詮釋做對比：「在康德，即使自由意志（亦稱純粹意志）亦不是神聖意志。所謂神聖的意志是如此，即：任何格準與道德法則相衝突乃是根本不會有的。那麼，在純粹意志，這兩者的衝突乃是可能的。……依孟子學，現實的被造物的人不是神聖的，但自由自律的純粹意志必須是神聖的……在這裏，說純粹等於說神聖。」（《康德的道德哲學》，收入《牟宗三先生全集》，第 15 冊，頁 289-290）(A perfectly good will would, therefore, equally stand under objective laws [of the good], but I could not on this account be represented as necessitated to action in conformity with law. . . . Hence no imperatives hold for the divine will and in general for a holy will.)（參考 Groundwork II 414）如果分辨仔細些，問陽明的「良知」是康德理論中的純粹意志或是神聖意志，我想牟先生應該是對的。

二、勞思光與黑格爾

史偉民（東海大學哲學系）

勞思光先生於〈論非絕對主義的新基礎主義〉一文，對於黑格爾有以下簡短的陳述：

黑格爾所建構的一個「無所不包的系統」(all-embracing system)，有黑格爾模型(Hegelian model)之稱。他確定是所謂「偉大的哲學家」；但同樣確定的是，他這個大系統代表舊式的，預認絕對主義的基礎主義的高峰，因此當舊基礎主義為人質疑時，他一定成為眾矢之的。⁸⁹

勞先生界定「基礎主義」⁹⁰為「對於一種必要的認定或斷定的尋求說」⁹¹。根據勞先生的觀點，最早的基礎主義，乃是尋求「終極的實有」的形上學，從而基礎主義者賦予終極基礎「存有的涵義」，而不認為「某種活動的規則或形式條件」具有終極性；此外，基礎主義者進一步認為他們對終極者的陳述具有「不可修改性」，是一種「不可修改的形上知識」⁹²。終極性、實體性與不可修改性三個觀念，共同界定了勞先生的所謂「絕對主義」⁹³。勞先生認為：絕對主義的基礎主義，涵蓋了「幾近全部的形上學理論」與「近代哲學中較早期的知識論理論」⁹⁴。例如笛卡爾由具不可修改性的「我思故我在」推繹出存在著三種實體的主張，在勞先生看來，這表示笛卡爾接受了終極實在的實體性⁹⁵。

勞先生對於傳統形上學及近代知識論的論斷是否能成立？並不是我的重點。然而由他的論斷，似乎可以看出：他同樣認為黑格爾的哲學是有關終極實在的實體形上學，黑格爾宣稱要提供有關此一終極實體的先天——從而不可修改的——知識。這是一種傳統的解讀方式；根據此一解釋，黑格爾主張實在是一元的實體，也就是絕對者或者絕對精神，自然世界的結構與歷史世界的進程，其實是此一實體自我認

⁸⁹ 勞思光：〈論非絕對主義的新基礎主義〉，劉翠溶主編：《四分溪論學集》（臺北：允晨文化實業公司，2006年），上冊，頁381。

⁹⁰ 勞先生強調「基礎主義」是 foundationism，以與宗教的 foundationalism 區分，他用後者意指堅持原始教義的主張；參見同前註，頁332。

⁹¹ 同前註，頁333。

⁹² 同前註，頁334。

⁹³ 同前註，頁335。

⁹⁴ 同前註，頁333。

⁹⁵ 同前註，頁334。

識的階段。

要詳細檢視這種對於黑格爾哲學的傳統解釋，當然不是我在這篇引言中可以完成的工作。因此我只想要略為陳述一種不同的可能解釋。根據此一解釋，黑格爾延續了康德的先驗哲學，他和康德一樣，關切的是規範如何建立的問題。康德的哥白尼革命主張認知、實踐與審美的規範並不外在於主體，而是由主體自身所提出。所以並不是自然提供了判準，從而決定什麼是知識；相反地，只有那些主體認為實在的東西，才是實在。同樣地，並不是自然或者超自然的存有物提供了判準，從而決定了什麼是道德，只有那些主體根據其自律的意志決定為道德律的規則，才是道德律。

康德的德國觀念論後繼者接受了他的哥白尼革命，並進一步將之徹底化。康德指出：只有主體接受為實在者，才是實在。然而主體何以接受某物為實在呢？康德訴諸先驗主體的認知結構回答此一問題。對於康德而言，先驗主體的認知結構是一項事實；例如知性的先天範疇，可以藉由一項已在形式邏輯中發現的事實——也就是判斷表——來認識。德國觀念論者並不滿意此一回答；對於費希特而言，如果主體的結構不能由其自身所決定——亦即如果自我不能夠建立自我，自我就不能與客體有所區分，也就不能夠是主體。換言之，康德認為主體依據其自身之結構，提出了認知、實踐與審美的規範；費希特則認為這樣子的規範仍只是客觀的事實，並不源自主體的自由。所以他進一步要求主體必須能夠決定其自身之結構：自我要能在一種形上的發生學歷程中建立自我做為自我。

黑格爾同樣關切規範如何建立的問題，然而不同於費希特的形上的歷史 (*die pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes*) 的進路，黑格爾徹底地接受了主體性的歷史向度。不同於康德與費希特，黑格爾不認為有一種非歷史的先驗主體性，在時間中存在的主體共同具有這種主體性。然而與康德和費希特相同，黑格爾認為規範來自於主體；因此黑格爾主張：不同的主體社群，各自提出他們的規範，並據以形構他們各自的世界。這並不表示黑格爾接受相對主義；相反地，他區分正確性與真理。正確性預設了既成的規範，根據既成規範如實地描述世界之命題，就具有正確性為其性質；真理則是規範本身的性質。對黑格爾而言，每一個哲學都反映了一個由基本概念發展出來的世界觀，也就是一組形構世界的規範，他堅持存在真的哲學觀點；承認有真的哲學，因此就是承認：不同的主體社群提出的規範，並不是等值的。黑格爾認為他能夠說明：歷史中出現的一組規範如何由於概念性的理由而

為另一組規範所取代，並且此一歷程以那個真的規範為終點，根據此一規範，實在應當被理解為由主體自身提出的規範所形構而成。所謂辯證，即為對此一歷程的描述。

在這樣的解讀中，黑格爾的哲學並不描述一個形而上實體的自我認識歷程，而是描述人類歷史之中主體社群提出的規範的演進。和勞先生的理解不同，這樣子的黑格爾哲學，並不是一個有關終極實在的體系；相反地，它反而近似勞先生提出的「某種活動的規則或形式條件」具有終極性的新基礎。

三、勞思光與德國觀念論

黃冠閔（中央研究院中國文哲研究所）

《思辯錄·自序》：

我在二十八歲以前，主要工作只是以中國儒學及德國觀念論為基本依據，來處理文化哲學問題——特別是中國文化的路向問題。結果便是《少作集》中那些論著。但在二十八歲以後，我便不拘守那個廣義的「黑格爾模型」。我寫《中國哲學史》以前，即已逐漸加強對當代解析哲學及語言哲學的探究。⁹⁶勞思光先生生於一九二七年，若按此自述，則早自一九五五年起，他已經有意識與黑格爾模式保持距離。然而，《中國哲學史》卷一出版於一九六八年，在這之前，居於主導地位的仍是黑格爾模式。勞先生所切分的二十八歲，可能是《國家與國家主義》中〈國家論〉（寫於一九五一年，後收於《少作集》⁹⁷）的出版或〈黑格爾的國家理論〉（刊於《民主潮》第5卷第20期）、刊於一九五六年元月的〈黑格爾的政治哲學〉⁹⁸。

不論如何，這個自覺或許是「事後的」，也或許是從黑格爾轉向康德。事實上勞先生自一九五二年起，已經逐步在《大陸雜誌》發表《康德知識論要義》的各章，該書結集後實際出版則在一九五七年；康德更像是一個思考的基調。寫於一九五六年到一九五七年間的《哲學問題源流論》諸篇，帶入了設準說，也已經為《中國哲

⁹⁶ 勞思光：《思辯錄》，頁2。

⁹⁷ 勞思光著，關子尹等編：《哲學與政治》（臺北：時報文化出版公司，1986年），頁48-109。

⁹⁸ 勞思光著，劉國英編：《自由、民主與文化創生》（香港：香港中文大學出版社，2001年），頁1-26。原刊於謝幼偉編：《黑格爾哲學論文集》（臺北：中華文化出版事業委員會，1956年），第2冊，頁1-36。

學史》卷一鋪路。如果所謂「轉向」不是突然的，那麼在逐漸往意義哲學、語言分析靠攏的過程中，以「理論語言」為議題的長期思考，仍有黑格爾模型的痕跡在。例如《哲學問題源流論·新編版自序》也自陳：

到了一九六〇以後的幾年，寫《哲學問題源流論》的構想也完全取消，運用黑格爾模式的習慣也已在淡化中。雖然我在某些論著中，仍從「文化精神」的角度來談中國文化（如寫《中國文化要義》，我大體仍用黑格爾模式，原因是我覺得這個模式用來表達一個文化傳統內在特性，仍有很強的理論效力），但我自己的思想取向已非這個模式所能限制。⁹⁹

在這段文字中，勞先生用的字眼是「(習慣)淡化」，提到寫作構想的取消，似乎「源流論」的作法與黑格爾模式緊密相關，勞先生自覺自己的思想寫作習慣仍在黑格爾模式的籠罩下，只是痕跡越來越淡，影響力越來越少（而不是深化），並且為「轉向」其他思考模式做準備。他要突破的限制同時是「傳統內在特性」所設下的限制，離開此傳統內在性，同時也離開黑格爾模式。

勞先生的夫子自道，在晚年各著作的新序中，時而重複。不強調是否有康德模式，勞先生卻一再重提中年後自覺擺脫黑格爾模式，或指出黑格爾模式的局限。這種行文風格雖然是既否定、又肯定，也讓讀者清楚了解原作者在晚年對其思想轉變所做的交代。晚年《文化哲學講演錄》分從兩章陳述黑格爾模型對文化解釋的適用效力，勞先生通過清楚自己對黑格爾模式的理論效力進行檢討，也對自己早年的思想成素進行反省，並藉以指明文化哲學所需要的理論語言及所採用的模式，可以有哪些典範，而又各自有哪些理論困難。

這一種對於「黑格爾模型」的態度，雖似無庸置疑，但卻不免可以引發別的問題思考。

問題一：在明顯點出黑格爾模型時，似乎並沒有涉及康德的部分。那麼究竟是康德被當作始終潛存於勞先生思想中不可或缺的元素，還是被當作異於黑格爾的哲學普遍語言，或是隱然地被當作等同於黑格爾，乃至德國觀念論的同一套說法？

構成問題處在於寫作《哲學問題源流論》或《中國哲學史》時運用的「設準」說，以及分析問題源流時的「基源問題研究法」。設準說，主要是將一套哲學論述放在體系性（系統性）的角度檢視，然而採用的語言是康德式的語言。基源問題研

⁹⁹ 勞思光著，劉國英、張燦輝編：《哲學問題源流論》，頁xiv。

究法，原來也是一種體系性思考的研究進路，在《康德知識論要義》中已開宗明義點出為「從一體系的基源問題以把握全體」¹⁰⁰，或「『基源問題』即一體系的理論範圍的決定者」¹⁰¹。但後來基源問題研究法也擴大為哲學史的研究方法，哲學的歷史意識則是按照黑格爾模式在運作。對於哲學史寫法的反思，勞先生頗仰賴文德爾班(Wilhelm Windelband)，亦即通過對黑格爾哲學史的批判，形成一種帶有康德批判色彩的哲學史方法。如果將兩者合而觀之，不禁會問：勞先生採用的黑格爾模型，其中是否參雜了康德哲學的成分？本來，黑格爾或德國觀念論都是在康德先驗哲學之後，承繼與批判康德而出，在概念語言上，本就難以避免康德式的語言，但卻也正因為如此，更必須分辨何者是康德的、何者是黑格爾的（或費希特的、謝林的）、何者是批判哲學的、何者是觀念論的。

勞先生在《中國哲學史》卷三中，論及宋明理學的分系說，固然在分系的命題上有隱含可辨的理論對手，但歸於一系的三階段發展，則不免呈現出揉合康德與黑格爾的雙重處理手法。在設準的設定上，形成「同一個基源問題」的判準（成立為「一系」），再以問題的內在歷史發展，詮釋宋明理學中的爭議與差異（分階段）：前者是援用康德的批判（形成判準），後者則是援用黑格爾，將問題歷史化，或者說將體系性問題放入歷史中觀察。關於「同一個基源問題」的看法，若取設準的各項來看，四大項的設準其實是兩大設準的分野：價值根源與世界意義；在價值根源上，再分出自我境界的判準，在德性我的自我境界中又分出價值自覺的主宰。自我境界與價值自覺都是從價值根源推演出的設準項目（另見於附表的整理）。這樣的判準分立不僅可成立為分析中國哲學史的方法，價值與世界的分立本身也是可用以觀察勞先生如何身處於現代哲學氛圍的一組概念。

問題二：主體性的問題原是從笛卡爾後現代哲學的基本發現，但勞先生從德國觀念論立場推衍出來，特別強調主體性。從設準說來看，價值根源的設準（絕對主體、自然、形軀我）或自我境界、價值自覺都屬於主體性概念的開展。勞先生自己的哲學主張更是偏向主體性。例如〈哲學問題的解析〉附語承認：「我肯定價值之根源必須歸於主體。」¹⁰² 主體性的肯定，既出現為對康德哲學的論斷，也是勞先生

¹⁰⁰ 勞思光著，關子尹編：《康德知識論要義新編》，頁 4。

¹⁰¹ 同前註。

¹⁰² 勞思光著，劉國英、張燦輝編：《哲學問題源流論》，頁 15。

自己的哲學主張。解讀康德如此，如《康德知識論要義》結語：「〔智性〕它是本體義，亦是主體義，因康德知識論之結果本是將本體收歸於主體中。」¹⁰³或〈論康德精神與世界文化之路向〉（1957年）：「本體與主體合一，是康德知識論與形上之探索所得必然結果。」¹⁰⁴分析中國儒學亦如此，如指出孔子德性之學顯現「主體自由」，黑格爾式語言「主體自由之客觀化」則用在「『仁、義、禮』三觀念構成一體系」¹⁰⁵上；或以孟子的主體性與黑格爾¹⁰⁶比較。

在主體性概念上，核心內容是主宰性。德性我或價值根源都因主宰性（自我規定、自律）而歸於主體性。這一種重視主體性的理解，若放在當代中國哲學脈絡中，或重置於現代西方哲學脈絡中，都可以有深入而多樣的討論。

問題三：自由的問題。主體性概念也必然連結到自由問題。在「主體自由」的觀念下，勞先生都以價值問題涵蓋，因此也連結到道德、政治、文化。與黑格爾對比的是勞先生強調在單一主體外，政治領域是「複多主體並立」¹⁰⁷或「眾多主體並立之境域」¹⁰⁸。這一「並立」的說法，是否可以延伸為費希特到胡塞爾的「交互主體性」¹⁰⁹的看法，有討論空間。如何將「眾多主體並立」的問題分別置回主體性的思考脈絡，或拉出交互主體性的概念？是否容許在康德批判哲學外，還能夠談現象學的可能？

此外，關於意志自由的論證，勞先生曾反駁哈特曼 (Nikolai Hartmann) 批評謝林的論證¹¹⁰。事實上，這涉及康德所謂自由做為「理性事實」的問題，而做為設準的自由意志，原也非以一般論證方式所可證立。勞先生反駁哈特曼的理由是：自由「作為客體之存有或存在」，不能與自由意志視為「主體性活動」混為一談，但主

¹⁰³ 勞思光著，關子尹編：《康德知識論要義新編》，頁 208-209。

¹⁰⁴ 勞思光著，鄭宗義編：《文化問題論集新編》，頁 152。

¹⁰⁵ 勞思光：《中國哲學史》，卷 1，頁 90。

¹⁰⁶ 同前註，頁 127。

¹⁰⁷ 勞思光：〈民主政治價值之衡定〉，《哲學與政治》，頁 156。原載於 1953 年《民主評論》。

¹⁰⁸ 勞思光：〈理性與民主〉，《文化問題論集新編》，頁 122。

¹⁰⁹ Cf., Petra Braitling, *Hegels Subjektivitätsbegriff. Eine Analyse mit Berücksichtigung intersubjektiver Aspekte* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990).

¹¹⁰ 勞思光著，劉國英編：《自由、民主與文化創生》，頁 199-200。引 Hartmann, *Ethics*, vol. III, pp. 119-120。哈特曼批評謝林《先驗觀念論體系》對於先驗自由問題的解決，即自由的現象（恣意）與絕對自由的同一性。

體意義的自由意志「只能直證地成立」。什麼是「直證」？「直證」是否意謂著「直觀」，而立場與費希特、謝林接近？可否從此角度回顧勞先生的自由概念，考慮他在黑格爾、康德外，是否有其他的思想資源？是否討論也仍回歸主體性的概念上？

在這些問題上，我僅僅提出粗略的觀察，或許可以當做重新思考勞先生問題的線索。回顧以往，哲人已萎，但哲學思考繼承的或許是問題，將問題重新概念化，或許也是一種思考的延續。哲人的未竟之業或許是他的未竟之思，後來者無法重走相同的道路，但是卻可以在足跡與線索中，重新將問題拋得更遠。

附錄：設準的整理

| | |
|---|---|
| 一、價值根源： <div style="border: 1px solid black; padding: 2px; display: inline-block;">絕對主體、心</div> 自然、天 形軀我 | 二、自我境界（源自 <div style="border: 1px solid black; padding: 2px; display: inline-block;">絕對主體</div> ）： 認知我 德性我 情意我 |
| 三、價值自覺（源自德性我）： 超越內在的主宰 超越外在的主宰 | 四、世界意義 肯定 否定 |

第四場 勞思光與文化哲學

一、歷史理性與歷史判斷——與《歷史之懲罰》相關的哲學議題

劉國英（香港中文大學哲學系）

（一）《歷史之懲罰》的貢獻與其未被思項：

中年時期的勞思光先生，以明確的方法論意識（如自創「基源問題研究法」）、清晰的理論架構（如從「心性論」、「宇宙論」和「形上學」三種說明價值根源的理論模型，區分先秦儒學、漢儒、宋儒與明儒的不同儒學理論形態）、重要的概念創新（如以「形軀我」、「認知我」、「德性我」和「情意我」，區分主體的不同形態及其開展出的不同境界）和精練的現代漢語，深入而全面地整理了自先秦至清末的中國傳統思想，寫成了三卷四冊的煌煌巨著《中國哲學史》，成為當代中國哲學研究的典範性著作，為整個漢語哲學文化留下了極珍貴的哲學遺產。然而筆者認為勞思光先生的哲學遺產，不單在於哲學界中家喻戶曉的《中國哲學史》。做為當代

中國的批判思想家，勞先生的另一項哲學遺產，在於其豐富的文化哲學著述。而他在文化哲學方面的著作，並不限於晚期的《文化哲學講演錄》，以及收錄在《虛境與希望》和《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》兩文集集中的多篇重要論文。事實上，早於一九五七年出版的《文化問題論集》，已是勞先生在文化哲學方面的初步嘗試。一九六一至六二年分章發表、一九七一年始首次出版單行本的《歷史之懲罰》，更是他最具原創性與系統性的文化哲學著作。

與《中國哲學史》的寫作方式完全不同，《歷史之懲罰》並不是一本學院式的哲學著作。是書並非以論析古今中外哲學家的歷史文化理論為核心，而是以直接面對現代中國文化危機為任務，從思考現代中國文化生活的深層因素為出發點，試圖解答為何現代中國苦難重重的問題。倘若《中國哲學史》是勞先生做為優秀的專業哲學家 (professional philosopher) 的代表作，他的文化哲學論著，就是他以哲學為天職的哲學家 (vocational philosopher) 之身分而寫的著作；《歷史之懲罰》則堪稱他以哲學為天職的著作中的佼佼者。

為回答「為何現代中國苦難重重」這一個在近代中國歷史脈絡中產生的問題，勞先生在《歷史之懲罰》一書中提出了一系列的創新概念，如「歷史之債務」、「歷史之債權」與「歷史之懲罰」等等。所謂歷史之債務，是指人類在犯了錯誤之後所面對的歷史處境：人們在歷史中犯了嚴重錯誤，會對人類社會帶來惡果，這時人類便處於對歷史負債的狀態。若人們能自覺地認清他們所犯的歷史錯誤之根源，並且能對症下藥，改正這些錯誤，就是向歷史之債權人償還了債務。倘若人們沒有改正他們所犯下的歷史錯誤，甚至在歷史面前拒絕承認犯下錯誤，處於執迷不悟的狀態，由行事錯誤而導致對人類帶來的惡果不單無法阻止，還會繼續累積，對人類造成更大的禍害；此時人們犯了歷史錯誤而不能償還歷史債務，就會招致歷史之懲罰，這就是現代中國苦難重重的深層文化因素。

勞先生的分析指出人類的錯誤，源自人類自身的幻想、迷信與欺詐。但人類的錯誤如何會演變成歷史的錯誤？這可歸結為把這些錯誤以文明的外衣粉飾，勞先生稱之為「幻想、迷信，與欺詐之文明化」。幻想是虛幻而沒有確實指涉對象的思想，它本來只是一種認識上的錯誤；但若我們執迷於錯誤的信念，便會由幻想進而「迷信」。當迷信提供了情緒上的滿足感時，就會做成意志的扭曲：人們耽於這種滿足感，不但會執迷於錯誤的信念和判斷中，還影響了人們從事自覺活動的方向。此時人們不是從事正當的行為，而是進行欺詐，即欺騙與詭詐的行為。持著欺詐的

心理，從事著欺詐的行為而不以為恥，沒有視之為罪惡，反而讚頌之，就是欺詐的「文明化」。在《歷史之懲罰》中，勞先生對各種幻想現象——民族地位之幻想（西方人認為西方民族有優越性）、歷史方向之幻想（共產主義者認為歷史有一個必然的方向）、人性之幻想（很多中國人把儒家性善論，誤解成行善是人的自然趨勢，因而不明白為惡才是人之自然趨勢，以致不覺得極權制度可怕和不熱中於建立民主政治）、中國知識分子之幻想（「革命家的幻想」、「教主的幻想」、「幸運兒的幻想」和「苟安者的幻想」）、國際謀略之幻想（非共世界反抗共產主義運動的「不戰而勝」謀略的虛幻思想）——以及欺詐現象（政治制度之欺詐、社會活動之欺詐、言論之欺詐）做出了非常精闢的觀察和深入的分析。

幻想、迷信與欺詐之文明化，即人類將幻想、迷信與欺詐，假扮成一種值得讚美及鼓勵的美德，進一步成為某些制度之基礎原則。倘若某國族犯了這種制度上的錯誤，該國族就陷於苦難，例如整個國族在專制制度下受奴役；倘若人類整體犯了這樣的制度上的錯誤，則人類整體便陷入苦難，例如人類東西方民族之間充滿仇恨、整個人類社會的生機遭到阻塞、整個時代瀰漫著恐怖不安之情，對人類前途不再懷有希望。這些苦難是因我們犯錯誤而招致的，乃是歷史對我們懲罰的結果。

勞先生就人類錯誤的種種，即幻想、迷信與欺詐之文明化，做了頗為詳盡的描述與分析。然而就人類行為之為對或錯的判斷，是如何做出的？是誰來做出這判斷？倘若是歷史對人類施以懲罰，顯示歷史對人類行為做出了對與錯的判斷。這樣的判斷如何進行？勞先生在《歷史之懲罰》一書中未做說明，故歷史判斷如何可能的問題，可說是《歷史之懲罰》一書中的未被思項 (the unthought)。筆者希望從這一未被思項開始思考：歷史如何就人類行為之對與錯做出判斷？

十七、十八世紀的歐洲哲學家，曾就各種形上學課題，產生了無休止的爭議，形上學一度成為哲學家之間的戰場。面對這些無休止的爭議，德國哲學家康德認為要訴諸理性的法庭 (Gerichtshof, tribunal)，就各種互相衝突的形上學命題的真理宣稱 (truth claim) 做出裁決，即考察人類理性在甚麼條件之下，可以判斷這些命題的真假。我們都知道勞先生十分重視康德就理性法庭對形上學爭議的判斷和裁決功能；我們在了解歷史如何從事對人類行為之對與錯的判斷之際，也可以沿著理性法庭發揮其真假判斷功能這一思路進一步思考。倘若歷史認為人的行事犯了錯誤，並對人類施以懲罰，這就意味著歷史就像一個法庭，就人們的行為之為對或錯，做出公正的判斷和裁決，就如康德訴諸理性的法庭，就人們對形上學無休止的爭議做出裁

決。歷史的裁決若要公正，則這法庭必須是無私的，它就人類的集體錯誤行為做出評斷和裁決。這一裁決是建基於就人類行為之對錯做出的判斷。這裏馬上涉及兩大問題：首先，這一歷史法庭是怎樣組成？由誰去主審？誰去判斷？其次，這種關於人類集體行為，或對集體有直接影響的行為判斷，是如何進行？也就是說，歷史法庭如何操作？

(二) 歷史法庭的幾種可能模式：

就歷史法庭的組成和操作來說，我們可以構想出以下幾種可能模式。

1. 基督宗教神學模式：第一種模式，是廣義的基督宗教神學模式。在這模式下，歷史法庭的主審官就是全知全能全善的上帝。由於上帝是全能的主宰，沒有任何人可以逃離上帝的法眼，所以這一歷史法庭應該是最公平。然而在基督教教義中，凡人皆有原罪，因為人背棄了上帝、與上帝分離，這是人的各種罪行的最終根源。而人贖罪的最佳辦法，就是透過懺悔求取上帝的寬恕。從人類的集體而言，救贖之路就是期待末世的來臨，一起回歸天國，從此得永生。因此之故，人在歷史中的行為雖然有錯，但犯了甚麼錯誤不會是最重要因素；因為反正最重要的是懺悔後獲得上帝寬恕，然後與上帝復合。在這種模式之下，做為主審官的上帝，祂從事判斷之際，其實不真正需要參考人在歷史中的表現；祂的裁決標準，最終還是取決於人選擇背離祂，還是選擇回歸祂。倘若有這樣的法庭，它不會是真正的歷史法庭。

2. 天道觀模式：歷史法庭的第二種可能模式，是「天道觀」模式。這一模式設定一種有最高主宰義的天道，視它頒布的天理為判斷人的行事之是非、善惡、對錯、好壞的最高標準。人若違反天理，就會遭到上天的懲罰，天就是歷史法庭的主審官。然而「天不變道亦不變」，是天道觀的基本立場——天道就是那恆久不變的常道，它支配著萬物的變化，自身卻是不變。天道支配著自然的變化，是為自然規律的最終根據。但天道怎樣介入歷史，從而做出歷史的判斷和裁決？例如在古代中國，人人牢守三綱五常做為行事的指引；但在現代社會下的公民，他持守的價值是尊重基本人權，以維護自由、平等、民主等精神做為行為的準則。「天道」怎樣說明這些依歷史時代演變而出現的新行為準則？即「天道」怎樣說明在新歷史時代才出現且具普世意義的「理」？為甚麼一些具普遍性意義的「理」，會在新的歷史時代出現？不變的天道，是否早已預見了並事先接受了在歷史演變中出現的、新政治社會秩序下的「理」？歷史演變不是一些人類不可預見的變化嗎？為甚麼不變的天道，可以預見人類不能預見的變化，並且會接受其「理」在歷史衝擊下的大轉變？

這樣的天道，還有主宰義嗎？反過來，倘若認定天道有最高主宰義，人還有行動和意志上的自由嗎？人還有選擇的可能嗎？這是「天道觀」模式歷史法庭的一些基本困難。

3. 黑格爾的歷史理性模式：歷史法庭的第三種可能模式，是黑格爾的歷史理性 (*Die Vernunft in der Geschichte, Reason in History*) 模式。對黑格爾而言，歷史理性既是歷史的動力因，也是歷史的質料因、形式因和目的因。以這樣理解下的歷史理性為歷史法庭，意味著人類行為的對錯，取決於它們是否符合歷史理性所預認的終極目的。對黑格爾而言，歷史理性的終極目的，就在於「精神」(Spirit) 自覺地實現它的自由。在這樣的歷史終極目的下，人類歷史中出現的一切暴力，都是理性統治之下歷史航程中的枝節。個別的人以至個別的民族可能在不同歷史階段中受到壓迫、暴力或罪惡的殘害，但歸根究柢，歷史理性會給所有人帶來自由。儘管這一結論在歷史現實中還有待證明，但黑格爾認為在哲學層面，他的思辨哲學 (*speculative philosophy*) 方法已經證明上述命題為真。然而倘若歷史法庭由這樣的歷史理性主宰，它根本難與勞先生歷史之懲罰的論說相融。在黑格爾思辨的歷史理性論下，即使一些人類行為是罪惡的，由於歷史最終由理性主宰，某些人類行為之為罪惡，也是次要的或衍生的，它們並不影響歷史終極方向與終極目的之實現，因為歷史的終極目的，早已埋藏於歷史的起點，只是當時「精神」不自知；要待歷史走到其終點，「精神」才認識到整個歷史航程的目的，是「精神」自身的自由之實現。但這樣一來，就沒有一個無私的歷史法庭可言，因為它根本不會對人的行為做出獨立的判斷。它一直都是偏私的，以自己認定的終極目的為是非、善惡、對錯、好壞的最高標準。它不單容忍歷史過程中出現的暴力和罪惡，還會就歷史的終極目的來判斷歷史中出現的苦難為合理（黑格爾《法哲學原理》序言中的名言是：「凡現實的就是合理的。」“What is real/actual is rational.”）。人在歷史中的自覺反省、自覺努力有作用嗎？倘若有，恐怕作用也不大。

4. 馬克思的歷史唯物論模式：歷史法庭的第四種可能模式，是馬克思歷史唯物論的模式。根據這一模式，歷史發展的動力，源自一定社會歷史階段下的物質生產力與生產關係之間的矛盾和衝突。同一社會歷史階段中的兩種主要社會階級，在生產關係中的矛盾和衝突，是該歷史階段中物質生產力和生產關係之間的矛盾與衝突的反映。在這一階級對立的社會關係中，很多罪惡行為和不義之事發生；歷史法庭就是指出主導階級的壓迫和剝削行為，是不義的和罪惡的，它的裁決方式是以人類

行為能否帶往歷史發展的目的——共產主義社會，做為實現一了百了地解決階級壓迫和階級剝削的社會生產方式那一歷史階段。然而這一歷史裁決模式是「目的成為手段的合理化依據」(The end justifies the means)：無產階級透過暴力革命手段推翻資產階級政府是合理的，以無產階級專政手段來搗毀資產階級國家機器是合法的。在促進歷史往下一階段發展的過程中，透過階級暴力做成的階級罪惡是被容忍的、被視為合理的，甚至是合法的。但這樣一來，是非、善惡、對錯、好壞的判斷，就完全刻上了階級烙印。為了實現更大的公義，即實現具普世性的、超階級的公義，我們首先要對敵對階級施行暴力與專政手段。資產階級壓迫和剝削無產階級的手段本來被譴責為不義和罪惡，現在被無產階級政權用來對付其敵對階級，以便實現共產主義理想中更大的公義，但對手段本身是否合理與合義不再過問。但做出歷史判斷之際，不問手段、只問目的，是合義的嗎？這樣的歷史裁決，是公正的嗎？

5. 海德格的存在的歷史模式：歷史法庭的第五種可能模式，是海德格存在的歷史 (*Seinsgeschichte, History of Being*) 的模式。海德格視人的陷落狀態為人的負罪狀態，人之陷落的終極原因，在於人對存在之遺忘及昧於存在之被遮蔽而不自知。《存在與時間》時期的海德格，提出一套「實存的決斷論」(existential decisionism)，即積極地面對存在的召喚，以對治日常生活中人的陷落狀態。後期的海德格則強調存在做為命運 (*Geschick, destiny*) 的特性：對存在的遺忘不單是人在日常生活狀態中的存在特性，更是人的歷史命運。存在的歷史其實就是對存在之遺忘的歷史，也就是人的陷落的歷史。人如何可從這陷落狀態中獲得救贖？聆聽存在的召喚、為存在的真理，即存在之開顯服務。但此時的海德格認為我們不能積極行事，只能「泰然任之」(*Gelassenheit, releasement*)，靜待下一個存在的歷史之階段到來。這一模式下的歷史法庭，早已對人類行為做出了判斷：人類行事的是非、善惡、對錯、好壞本身毫不重要；重要的是人是否遺忘了存在，抑或把握了存在的真理，即恢復了與存在之本源的密切關係。尤有甚者，我們與存在的關係之處於疏離（陷落）抑或復合（救贖），完全取決於存在做為命運。所以存在的歷史本身實則是人之陷落的歷史的代名詞。人類的救贖有待歷史的終結，起碼是當前時代的終結，靜待下一個歷史時代的來臨。這樣的歷史法庭模式，有濃厚的末世論色彩，也有歷史命定論味道，不單善惡、是非、對錯與好壞的判斷沒有獨立地位，人的自覺反省努力也顯得不重要了。眾所周知，在被問及當前人類文明危機有何出路時，海德格的回答是：「只再有一個上帝能拯救我們！」(“Nur noch ein Gott kan uns retten,” “Only once more

a God can save us”)

上述幾種歷史法庭可能的組織與操作模式，都有它的問題。倘若歷史法庭的判斷是根據一種不變的天道或天理做為最高原則，在歷史的變化過程中，這種不變的天道或天理根本難以發揮作用，因為這樣的天道觀與勞先生主張的歷史動態觀不相容。倘若歷史法庭預先認定了一種歷史的終極目的做為其判斷的最高準則，那麼一切歷史過程中出現的罪惡、暴力與不義很容易被合理化，以推動歷史前進為名，成為容忍以至施行暴力與不義行徑等罪惡行為的最大藉口。在這方面，歷史目的論與歷史命定論的差異不大，它們都為歷史中出現的不義和罪惡行為開脫。在歷史目的論和歷史命定論，人的自覺努力毫無作用，也沒有歷史之懲罰可言，因為即使歷史中有罪惡或不義行為出現，若它們最終被視為朝著歷史終極方向進發，有助於實現歷史終極目的，它們就不會被判斷為罪惡或不義了。這樣一來，歷史也不會懲罰所謂罪惡或不義的行為了。

(三) 批判的歷史理性模式及其操作方式：

一個既非末世論模式，也非天道觀模式，亦非歷史命定論或歷史目的論模式的歷史法庭，只能從一個像康德的批判理性那樣構想的歷史理性組成，亦即歷史法庭的主審官必須是一個批判的歷史理性。只有一個批判的歷史理性，才有可能充當歷史法庭中無私的、不偏不倚的歷史主審官的角色。批判的歷史理性既不預認有永恆不變的天道，因為後者難以說明歷史的偶然和時代的變化，也不接受歷史命定論和歷史目的論，因為它們令人的自覺行為沒有意義，自覺性卻是行為的意義其中一個重要來源。

一個批判的歷史理性是如何操作的？以下是筆者的一些初步思考。

1. 歷史有別於自然，因此考察歷史現象時不能照搬考察自然現象的方法。自然現象是按照自然法則的規定而呈現和運行，並且是一種可重複的現象。自然的變化是可逆轉的變化 (reversible change)，自然的時間則是屬於可以循環 (cyclic) 再現的時間，例如四季是不斷循環再現的時間，季節的變化是可以預見的變化。以康德關於判斷力區分的語言來說，產生關於自然現象的知識的判斷，是一種規定性判斷 (bestimmende Urteilskraft, determining judgment)。這是一種由上而下、從既有的或事先預認的概念或普遍的法則之高度，落在特殊事例上的判斷。歷史現象卻是難以重複的現象，所謂歷史事件，就是那些局部地甚至整體地改變了人類社會、政治或文化生活面向的事件，其帶來的演變是不能逆轉的變化。歷史時間既不像四季

般循環重覆，也不會像四時變化般有一個基本的模式 (pattern) 可以輕易被預見。因此我們無法找到像支配自然現象的變化那樣具規律性的歷史法則，從歷史普遍項 (historical universal) 的高度預見、說明以至解釋 (explain) 歷史的殊別項。面對歷史現象，我們的首要任務是去理解 (to understand)，而不是在該歷史現象之外去另找解釋。由於歷史現象一定落入特殊的歷史場景，即特殊的歷史時間和特殊的歷史空間，理解歷史現象的工作就是要在面對眾多殊別項之際，透過康德所說的反思性判斷 (reflektierende Urteilskraft, reflecting judgment) 去把握其意義，即通過殊別經驗事例之間的對照與比較，由下而上地去了解這些殊別事例如何在特殊中顯出普遍。

2. 對歷史事件做出判斷時，我們當然可以參考其他歷史事件，即參考歷史中已出現過的先例，以助我們理解當前的歷史事件。但一事件之為歷史事件，恰恰就在於它往往是不尋常和前所未見，即在過去歷史中未有先例，因而無例可援。然而我們不能因歷史事件無先例可援，就不做判斷。例如一九八九年的六四天安門民主運動，是當權者在世人面前以對北京學生和工人的公開鎮壓和屠殺結束，這在中國歷史上未有先例。但歷史法庭的職責，就是要對這一歷史慘案做出判斷——判斷對和平爭取民主的學生和工人公開鎮壓和屠殺的行動之對錯，判斷民間和官方就鎮壓和屠殺行動的報導和評論的真假和是非曲直，判斷對當代中國做成這一巨大歷史傷口的道德責任應由誰來負擔——是手無寸鐵的平民，還是下令武力鎮壓的黨政軍高層？不對這一歷史慘案的實情做出真假、對錯和是非的判斷，就無法為這段歷史血債找到合理的償還方法。

3. 對歷史中人的行為之對錯的判斷，因涉及道德判斷，當然需要意志——自由的意志。然而單是意志並不足夠。面對歷史事件，人做為有限的理性存在，無法擁有完全全面的知識。歷史事件總有一些面向不為我們所知，或者未為我們所知。然而我們不能逃避對重大歷史事件的判斷，這時我們就要運用我們的想像力 (imagination)。想像力的作用，首先在於試圖填補未知項上的空隙，特別是連結一些已知項與另一些已知項之間的未知項，使我們對歷史事件盡可能達到一種整體的了解，以便進行對歷史事件或歷史中人的行為做出判斷。

4. 想像力的另一作用，是發揮其鑑賞判斷的能力，即康德在《判斷力批判》中所說的 Geschmacksurteil (judgment of taste)。鑑賞判斷相應於我們面對一個觀賞對象之際，在不受任何具體實用目的牽引，或利害考慮時，心靈產生的快意或快感 (the feeling of pleasure) 的狀態。能為我們帶來快意的對象或事物，我們就認可

(approve)；為我們帶來不快的對象或事物，我們就不認可 (disapprove)。這種鑑賞判斷中快意與不快的感覺，是我們美感判斷的基礎：為我們帶來快意的對象，我們覺得美；令我們產生不快感覺的對象，我們覺得醜。對歷史事件、對公共世界中發生的事情之對錯判斷，可以借鏡於康德所說的鑑賞判斷：令我們不快的、產生厭惡感的事情，我們視之為醜陋，我們不認可；令我們產生快意的事情，為我們所認可，我們視之為美事。我們對歷史事件中涉及的人之行為的對錯判斷，顯現為對之認可與否，這都要借鏡於我們想像力中的鑑賞判斷來進行。

5. 歷史判斷之可借鏡於康德式的鑑賞判斷，其中一個重要因素，在於康德認為鑑賞判斷雖然不像理解力從事認知判斷那樣，依於具有客觀性的概念做出，因而所有鑑賞判斷都只能是主觀的，但美感層次的純然鑑賞判斷與僅僅是感官層次的滿足感 (satisfaction of sensation) 不同，它不是僅僅依於個人意欲任意而為 (arbitrary)；反之，康德認為我們從事鑑賞判斷之際，總是希望能說服他人接受其判斷為合理的和有根據的，而且根據是來自事態的某種存在理由 (raison d'être)，因此能有一種普遍性。換句話說，康德認為殊別的主體在美感鑑賞層次做出的判斷，有一種「體同」的能力，這種「體同」能力來自每個人做為人共同擁有的 *sensus communis*。*Sensus communis* 一般被譯作 *common sense*，即所謂「常識」。但常識往往缺乏深思，在面對疑難之際，很多時候會不知所措。是以康德強調此詞的拉丁語來源，即“*communis*”中 *communal* 的意涵，即其共同體意義 (*gemeinschaftliches Sinn, communal sense*)。在《判斷力批判》第四十節中，康德對 *sensus communis* 做出以下說明：「所謂 *sensus communis*，必須被理解成一個有共同體意義的觀念，亦即那種判斷能力，當它從事反思時，先驗地考慮到每一個他人在思維上的表象方式，以便總是能把它判斷提升至整個人類理性，從而避免把僅從主觀私自情況下做出的判斷輕率地視為客觀的那種幻覺。……這之可能發生，在於並不著眼於他人的實質判斷，而僅僅著眼於他人的可能判斷，並把一己置身於所有其他人的處境中，純然地把因偶然性而附帶在我們的判斷上的局限抽去。」

依康德的解說，*sensus communis* 可譯作「同理感」或「同理心」，因拉丁語中“*sensus*”一詞不單是感覺的意思，還有理解、思考的意思。康德認為鑑賞判斷之可以具有普遍性並可傳遞予他人，在於判斷主體想像自己做出如此判斷之際，認為他人理應也做如此判斷，亦即鑑賞判斷具有一定規範性意義。然而鑑賞判斷的規範性意涵，並不在於事先有一客觀的概念或律則要求我們遵守，或者有一律則指令我們

如此行事；鑑賞判斷的普遍性及規範性意義，來自人有一「同理感」或「同理心」，這是人類共有的理解及思考能力。在同一處境下面對同一對象從事鑑賞活動之際，人類應會產生同樣的愉悅之感，但這愉悅之感不是由感官 (sensation) 帶來量方面，即強度上的滿足，而是某種質方面 (qualitative) 的快意。這種質的快意，源自我們的想像力與理解力在觀照此對象時，在沒有壓迫、沒有強制之下進行互動，想像力能滿足理解力要求我們思考時，須在形式上符合規則性（康德稱為想像力與理解力之間的“freies Spiel,” “free play”）時產生的和諧狀態。康德還進一步指出，「同理感」或「同理心」之培育，可以從以下三方面著手：

- (1) 為自己思考，即自主地、無偏見地思考，而不是迷信或盲從地思考；
- (2) 為所有其他人設身處地般思考；
- (3) 為自己的一致性 (consistency) 思考，即不要把自己陷於矛盾之中。

康德式鑑賞判斷的普遍性，雖然是一種主觀普遍性，但它是奠基於人皆有之的「同理感」或「同理心」，而且「同理感」或「同理心」是可培育及強化，它就不會是任意的。借鏡於鑑賞判斷的歷史判斷，也就可以避免流於任意，而指向一種主觀普遍性了。

6. 康德式鑑賞判斷的操作方式，之可以為歷史判斷提供參考的另一個原因，在於鑑賞判斷是一種純粹美感判斷，這是一種不作利害考量、不為任何殊別實用目的的服務 (disinterested) 的判斷。它只有形式上的合目的性，但具體內容上則沒有目的，故是一種沒有目的之合目的性 (purposiveness without an end) 的判斷。這樣一來，鑑賞判斷只以自身為目的，因而是自由和自主的。歷史判斷要發揮其不偏不倚地從事對歷史中的人和事的是非對錯做出判斷，必須像鑑賞判斷般超出日常生活中的私人旨趣及個人利益考慮，以體現「同理感」或「同理心」為目標。此時歷史判斷就可以顯現出其公共性格：歷史判斷是關乎公共世界的人和事的判斷，從事歷史判斷，在超越任何個人私利的利害考慮之際，同時就是指向公共世界的建設。

7. 是以，超越任何個人私利的利害考慮，並不等於對世事漠不關心。以世界公民身分從事歷史判斷，關心的對象不是個人、家族、集團、政黨的利益，而是與人類整體相關的旨趣，包括每個人應有的自由、權利、平等、尊嚴等。因此歷史判斷不應只著眼於成功的人和事，也要著眼於在歷史中失敗的行動者 (actors)，因為他們以行動捍衛了人的尊嚴，雖然行動失敗，但他們在殊別歷史處境下的行動，卻能起著照亮歷史的作用。相對於在該殊別歷史事件中的成功者而言，失敗者因他們的

行動捍衛了人的尊嚴，反而是他們彰顯了人的道德價值的普遍性，亦即所謂人性的光輝。例如一八九四年戊戌維新失敗被殺的六君子、被鎮壓告終的一八七一年巴黎公社、一九五六年匈牙利人民起義和一九六八年布拉格之春，都是行動的失敗者照亮歷史的良佳例子。

8. 此外，在試圖償還歷史債務之際，也要運用想像力，以具創新性的行動嘗試結束對歷史的負債狀態。南非結束種族隔離統治，實施種族平等政策後，為了平息白人與有色人種之間由歷史累積下來的怨恨，平穩過渡到多種族的民主政治體制而成立的「真相與和解委員會」(Truth and Reconciliation Commission, 以下簡稱 TRC)，就是以具創新性的行動，處理南非種族隔離時期的歷史債務的傑出例子。TRC 是一個類似法庭的組織，以「彌補性公義」(restorative justice) 原則而非傳統的「懲罰性公義」(retributive justice) 原則，做為為南非種族隔離統治時期，嚴重違反人權事件中的受害者尋求公義的裁決方式。受害者及被指控者(犯罪者)在公開聆訊中都要道出真相；被指控者在受害人面前承認自己的罪行後，可以申請赦罪(amnesty)。當受害者接受犯罪者可獲赦罪後，等於在對方認罪後寬恕了對方，於是達成雙方的和解。在種族隔離時代發生的種族罪行中，由於受害者是黑人和其他有色人種，被指控犯罪者是南非白人(Afrikaner)，當和解在眾多案例中達成，和解便延伸到種族層面，即白人和有色人種之間，這大大有助於消除南非歷史流傳下來的種族之間的怨恨。故 TRC 的彌補性公義裁決方式，被視為南非歷史上史無前例的裁決，它幫助全體南非人走出過去種族隔離時代的歷史陰霾。與二次大戰後西德紐倫堡法庭對納粹戰犯的審判相對照，南非的 TRC 是個極具創新性的類法庭組織，也做了有助南非人整體償還歷史債務的判斷。

總結上述討論，由於歷史判斷面對的是在殊別處境下發生的歷史事件或歷史現象，它只能以反思性判斷的方式進行。以反思性判斷為基礎的歷史判斷也可以達到普遍性，其方式是借鏡於康德解說下的鑑賞判斷，透過訴諸人類共有的「同理感」或「同理心」而體現普遍性。此外，歷史判斷也要像純粹鑑賞判斷那樣，不以私人利益以致任何利害考慮出發，才能對歷史中的人和事做出不偏不倚和公正的判斷。鑑賞判斷既是想像力與理解力合同運用的結果，借鏡於鑑賞判斷的歷史判斷也就極需要想像力的協助。不單從事正確和公正的歷史判斷需要想像力運用，當我們犯了歷史錯誤、處於對歷史負債的狀態之中，希望償還歷史債務之際，也要運用想像力，提出具創新性的行動嘗試結束對歷史負債的狀態，以便打開歷史新的一頁。

(四) 結語：

勞思光先生《歷史之懲罰》一書，透過「歷史之債務」、「歷史之債權」與「歷史之懲罰」等一系列概念創新，以及對幻想、迷信與欺詐之文明化的仔細分析，不單對「為何現代中國苦難重重」這一問題提供了深層的文化哲學解讀，更對現代世界中為何人類東西方民族之間充滿仇恨、整個人類社會的生機遭到阻塞、整個時代瀰漫著恐怖不安之情，以及人們對人類前途不再懷有希望等，各種文化現象及文化心理做出深入的病理分析，並就人類免受歷史之懲罰的方法，做出了原則性及方向性的指引。故此《歷史之懲罰》一書是勞先生留給當代漢語學術界極為重要的文化哲學遺產。

儘管《歷史之懲罰》一書成就斐然，但未就歷史法庭如何判斷、歷史判斷如何操作這一課題著墨。在上文就「歷史之懲罰」這一論題，需要繼續思考而尚未被思考的工作，從批判的歷史理性論中，歷史判斷如何操作這方面，做出了一些初步思考。它只是龐大的歷史理性之批判的工作中很少的部分。歷史理性批判的工作包括探討歷史知識的客觀性如何可能？歷史判斷中的價值判斷如何操作？歷史時間是甚麼一回事？為何歷史時間有長時段與短時段之分？有沒有一般的歷史時間？歷史時間是否必須依於歷史敘事展開？歷史敘事和歷史書寫與發生意義下的歷史之間的關係如何？歷史事件的發生，除了必須有具歷史意識的人這種存在之外，還需要讓歷史事件得以展開的場域，即一個公共世界；因此對發生意義下的歷史之理解，也指向一門植根於公共世界之上的歷史存在論，它首先過問何謂制度？何謂創制？這種種屬於歷史理性批判範圍內的問題，都與「歷史之懲罰」預設的「歷史法庭如何操作」相關。勞先生《歷史之懲罰》一書，留給我們的除了是一份重要的文化哲學遺產之外，還有面對歷史理性批判之各種問題的重大挑戰。

二、「從哲學看文化」或「從文化看哲學」？

——勞思光文化哲學的初步考察

游淙祺（中山大學哲學研究所）

文化哲學具有雙重涵義，可以是「從哲學看文化」，也可以是「從文化看哲學」。

從哲學看文化，就如同從人類學看文化或任何其他人文社會學科看文化一樣，問題重點在於文化如何被研究、思考，不同之處僅僅在於學科上的差異，哲學做為

眾多學科之一，本身並無特別突出之處。瑞士籍學者霍倫斯坦 (Elmar Holenstein) 在這方面下了很大功夫，闡述文化間相互理解與誤解的多種型態與條件，堪稱當代文化哲學的典範之一。

反過來從文化看哲學，則文化哲學便能將十分不同於文化人類學、文化政治學、文化社會學等之特性突顯出來。之所以如此，關鍵在於哲學這門歷史悠久的學問向來擁有追求普遍真理的基本信念，哲學的古典精神希冀獲得對於所有人類都普遍有效的命題，就是不因時代或文化上的差異而有所不同的真正知識。自古希臘以來，哲學以堅持這項信念而自豪，然而多元文化的問題卻對這項信念產生強烈衝擊。假若我們承認如同古代的希臘，古印度與古中國同樣也都曾發展出各具特色的哲學傳統，則這些不同的哲學所獲得的「真理」，究竟具有何種程度的普遍性，便不得不成為問題。如果我們認為古印度與古中國所獲得的知識，只是相對於個別的文化傳統有效，則為何不主張古希臘所認定的知識也僅僅是相對於該文化才有效呢？

對文化多元性的體認衝擊著人們對哲學古典精神的看法。哲學究竟能否突破困境，維持它的古典精神與理想呢？奧地利籍學者魏莫爾 (Franz Wimmer) 對此提出看法。

他認為我們一方面既不能否認文化多元性的事實，另一方面也不該放棄哲學追求普遍真理的理想。他的基本認知在於沒有一套哲學思想不是透過自然語言表達出來，因此先天上哲學追求普遍真理的想法，就不得受制於語言，以及語言背後的文化因素。但是哲學並沒有因為受到此種限制就放棄理想，而是努力突破限制，以追求普遍真理為職志。魏莫爾認為這種追求理想的精神極其可貴，不宜輕言放棄，特別是當今全球化的時代，更是需要大力提倡這種追求普世價值與理想的精神。所謂全球化時代，魏莫爾的認知乃是全世界的人，都不再像過去的人一樣，可以僅僅活在特定的文化環境裏，新時代的跨文化生活形式，顯然需要一種新的哲學表達方式，這個新的需求與哲學的原初精神——追求普遍的真理——正好又是相一致。普遍的涵義正是在於對全球各文化的人來說，都是能夠接受與認可的。魏莫爾樂觀地認為這個目標，可以透過他所說的「多方會談」(polylogue) 來達成。

然而正如許多人指出的，「多方會談」真的能夠有助於獲得全球一致認可的普遍真理嗎？這會不會僅僅是痴人說夢而已？假如這個烏托邦式的理想永遠只停留在「理想」的階段，則這個理想真的那麼值得肯定嗎？再說，哲學追求普遍知識的理

想本身，是不是也該加以檢討呢？我們未嘗不可以問，這是哲學唯一從事或該從事的工作嗎？

關於「普遍性」的問題，另一位當代德國學者瓦登斐爾斯 (Bernhard Waldenfels) 曾經指出，所有的普遍性說起來都是普遍化的產物。換句話說，普遍性都離不開文化性，因為它是特定文化的觀點塑造而成。哲學的普遍性何嘗不是出自某個文化的觀點而已。以此觀之，所有的普遍性本質上便帶有偏狹或相對的色彩。假如硬要所有的文化傳統都認可某一類態的普遍性，倒不如讓不同的「普遍性」都獲得應有的肯定，就是不同的文化相互尊重彼此的普遍性觀點。畢竟共同的普遍性無法強求。瓦登斐爾斯認為與其如此，文化哲學倒不如把焦點擺在探索文化間溝通與交流的基礎上面，還更務實一些。

回頭看魏莫爾，他在有關各種中心主義的論述中，曾提及所謂「暫時的中心主義」(tentative or transitory centrism)。這個中心主義有別於「擴張型的中心主義」(expansive centrism) 及「內聚型的中心主義」(integrative centrism)，關鍵在於前兩者都是以自己的文化為滿足，只顧向外推銷或是吸引別的文化來認同自己，完全不顧其他文化是不是有值得學習效法的地方。「暫時的中心主義」採取開放的態度，願意向其他文化學習，和其他文化交流溝通，他不把目前的文化型態看成是最終的結果，還願意保留向前發展的意願。這種開放的態度，瓦登斐爾斯顯然會十分認同，但對於魏莫爾背後的追求普遍真理的看法則不見得會接受。如果我們的開放態度只是為了造就另一造成封閉情況的目標而存在的話，那麼這種開放的態度很可能稱不上是真正的開放吧！

瓦登斐爾斯會質疑，為什麼所有的文化傳統非得接受建構於一個特定文化的普遍真理不可？古典的西方哲學向來有這個想法，而且以此自豪，然而當代的哲學是不是還非如此堅持不可？哲學活動除了追求普遍有效的知識以外，難道沒有其他該做的事？回到文化哲學的基本問題來說，文化與文化之間的關係究竟該如何去面對，不是也很值得關心嗎？不同的哲學傳統究竟是處在什麼關係中，同樣也值得我們關注。底下姑且讓我們試著從瓦登斐爾斯的觀點來看這些問題。

首先，瓦登斐爾斯會質疑每一個個別的文化傳統是否都是封閉自足的，或者就每個文化與其他文化之間的關係來說，是不是說每一個文化都是事先清楚地知道自身的模樣之後，才和其他文化有所互動，並且在此互動當中，它是它，我是我，彼此涇渭分明？

瓦登斐爾斯認為在人我關係上，並不是我先清楚明白我自身的模樣，而後才與他人互動交往。反而是往往在與他人互動之後，我才能清楚知道自己是什麼樣子。缺乏來自他者（陌異者）的挑戰或至少是召喚，我不可能認識自我。同理，缺乏來自其他文化的挑戰或至少是召喚，我自己的文化面貌不可能被認識清楚。召喚與回應的關係是人我，以及我的文化與異文化之間的基本關係。想要認識自我以及自身的文化，在瓦登斐爾斯看來絕無可能跳過這個召喚與回應的關係而達到。用在哲學傳統的問題上，我們是不是可以說，缺乏其他哲學傳統的挑戰，或至少是某種形式的呼喚，我們很難界定自身的哲學傳統。例如究竟什麼是中國哲學？又什麼是西方哲學？透過瓦登斐爾斯的思路，我們或許會得到很不一樣的想法。

勞思光文化哲學的問題首重價值觀念與制度體系之間的關係，前者是根源，後者是成果。勞先生的另外一項預設是價值根源於特定的文化，每個文化首先各具其價值觀念（他所謂「創生」原則），而後逐步發展出特定的制度或其他文化成果，勞先生用「黑格爾模式」描繪這種依創生與發展兩個主要原則表現的文化經驗，他又稱之為「外在化」，所謂「外在化」無非即「內在觀念」建立在先，而後有種種制度文物的「外在表現」。

但這種模式不足以廣泛應用在人類的各種文化經驗上，文化會產生變遷，文化群體彼此之間會相互影響，變遷與影響往往先發生於外在文物制度的接受上，而後才慢慢融入思想觀念中，經過適應、調整而改變原有的價值觀念。勞先生稱之為「帕森思模式」，又名「內在化模式」。

引發勞先生區分這兩種模式的主要動機，無非是藉此解釋近現代中國面臨的文化危機問題。在西方強大的衝擊之下，中國文化逐步放棄或被迫走出原有的文化格局，一步步向西方文化學習、靠攏，特別是五四的口號，「科學」與「民主」等核心課題。

勞先生以此文化危機為背景，亟思對這般文化巨變做出適切的解釋，指出民主或科學既非根源於中國既有的價值觀念體系，便不可能奢望中國文化能從自身長出這兩樣屬於西方文化的成果來。但又不能因為它的根源不在中國，就拒之於千里之外，而是應該接納它，其過程則是先學習其外在表現，再慢慢內化成精神之素。換句話說，中國接受民主與科學的道路，只能是帕森思模式而不可能是黑格爾模式。勞思光特別強調，要是非用黑格爾模式處理中國文化與民主、科學的關係，無非意味著中國人要先變成歐洲人，也就是先改變其觀念體系，而後自然地得到其文化成

果。但勞先生徹底反對這種論調，直言觀諸人類文化史，從未曾有過這種先例。另一方面，當他論及韋伯的基督新教倫理與資本主義精神時，也不只一次提到歷史不能重來，更不能複製的問題。換言之，科學與民主既然是外來的，那就只得依循帕森思模式來面對它，亦即先學習表面的部分，再內化其精髓。對應於瓦登斐爾斯討論我的文化與異文化之間的基本關係，也就是召喚與回應這點而言，勞先生顯然會肯定西方文化思想對於自身中國文化構成召喚，而後者則對前者有所回應。其次，他也不難肯定魏莫爾主張的「暫時的中心主義」，就是人們應採取開放的態度，願意向其他文化學習，與其他文化進行溝通與交流。

勞先生以此解釋中國近現代的歷史經驗，用心良苦。他從少年開始便時時不忘如何面對思考這般的文化危機問題，他終身治理哲學，歷經中西各主要哲學流派、思想，晚年以文化哲學為其思想歸宿，不能說與其年少經驗沒有關係。勞先生家學淵源，傳統文化涵養深厚，堪稱中國傳統文人典範，但除此之外，他又能吸收接納諸多西方哲學思想，擅長西方式的哲學討論，其治學風範比起任何哲學專業人士毫不遜色。從其個人求學治學經驗來說，不難看出他既具有創生發展原則的黑格爾模式，又兼備模仿整合原則的帕森思模式。這般兼容並蓄的開放態度，對今日的學者相當具有啟發性。處在文化混雜情境下的當代中國知識分子，無論海峽兩岸，或有緬懷傳統而抗拒外來影響者，或有擁抱外來文化思想而鄙視自身傳統者，勞先生的文化開放態度或可提供作為當代知識分子的一種範式。

其次，勞先生的這般論述是從哲學看文化，抑或從文化看哲學？從其《文化哲學講演錄》的論述脈絡來看，看起來像是前者，當他區別社會科學式的與哲學式的處理文化問題時尤其明顯。然而若從另一角度來看卻又不盡然如此，勞先生在《文化哲學講演錄》結語指出文化哲學的任務，在於克服文化危機。顯示在勞先生心目中，文化哲學不單是理論思辨的學問，更兼具他所謂「指引」(orientative)的作用，亦即涉及文化群體，進而涉及每個群體中的個人之安身立命的問題。哲學作為文化表現的一環，不能自外於文化脈絡的大環境，處理文化的問題，堪稱勞先生處理哲學的先行課題。這或許是近現代中國文化遭受巨變下無奈的產物，但反過來看，未嘗不能說勞先生對哲學與文化之間的關係，多了一分敏銳的洞察。對照於魏莫爾對哲學追求普遍真理前提的肯定，視多元文化的各式傳統哲學為必要過程；勞先生的文化哲學或許對文化間差異性，以及如何藉由模仿整合的過程重塑各個文化的主體性給予更多關注。換言之，瓦登斐爾斯重視的文化交錯現象，不難在勞先生的文化

哲學思想裏得到呼應。各個文化的主體性不必然只能建立在原來自行創生的價值觀念與制度體系上，而是經由文化交錯的過程，遞嬗變遷，轉化學習之餘，自能形成新的文化主體性。

三、勞思光先生文化哲學之啟示與省思

陸敬忠（中原大學宗教研究所）

勞先生哲思之基源問題應為哲學如何自處於當代的文化危機，當其越深究哲學理論向度本身，反而越發現當代哲學本身的危機。這促使勞先生如海德格般走自己的樵徑而另闢蹊徑：從《少作集》嘗試「採用黑格爾模型的理論，來探求中國儒學新出路」¹¹¹；接著在其巨著《中國哲學史》中從基源問題之方法論，由哲思之自覺性與系統性出發，在宇宙論、本體論及主體論之系統哲學架構下，並且以主體論為中心詮釋中國哲學之本質與發展，尤其以德性意志主體性，情性美感主體性，以及佛性理智主體性，分別儒、釋、道之主體性論，成為一家之言；然後在《文化哲學講演錄》中揭示其解決當代，包含現代與後現代之哲學與文化危機底論斷與主張，為後生開啟文化哲學之新路。

做為閱讀勞先生《中國哲學史》長大的後生，必須慚愧地表白，對於他後期的發展，實在陌生，因為個人從碩士研究起便順著勞先生留下的線索，走了另一條或許是歧路，或許是迂迴之路：首先從康德到黑格爾的德意志觀念論之路，然後從胡賽爾、海德格至高達美的現象學及詮釋學轉向之路。現在乍然回首驚豔勞先生的文化哲學之時，不但有靈光乍現的啟示，也有典範在夙昔的省思。由於勞先生特別強調哲思之開放性，個人在此野人獻曝，竊思如何在其文化哲學之基本討論中，向某些竊以為其尚未開展的向度投石問路。

首先，勞先生的哲思基源於對於哲思對象之洞見。這就文化向度而言，其洞見不只在於從現象學生活世界出發，指出人類文化生活與自然生活不同，更在於以自覺生活標示前者之特質——尤其是價值問題，這顯然是奠基於其哲思之基設：主體性論。從中國哲（儒）學之心性論而言，這便是人與禽獸之分底極致；從康德哲學之主體論而言，這是有名的現象與物自身或感性與智性之區分底文化哲學運用，從德意志觀念論，特別是黑格爾哲學之本體論而言，則顯示出從自然哲學至精

¹¹¹ 勞思光著，劉國英編註：《文化哲學講演錄》（香港：香港中文大學出版社，2002年），頁 xiii。

神哲學之路。在此，勞先生不但顯露出其中國哲學之底蘊，也透露出其西方，特別是德意志古典哲學之功力。雖然在這條路上，勞先生也參照李歐塔關於身體意識之思想，勞先生關於文化（生活及意識）之觀念是否有二元（論）架構，亦即所謂唯心論與唯物論二分之傾向，乃至於又偏向唯心論（或者更合適地翻譯為觀念論）？吾人雖然贊成勞先生反對物理化約主義之旗幟，但是也須顧及人類文化中另兩種層面的問題：一則人類在自然及物質界的勞動，始終已經是一種最基層的文化活動。而且正是因為人類的勞動始終是精神性的，使得我們在文化哲思中，不會將從勞先生定義下看似非文化生活者排除於文化活動之外，尤其是在面對所謂舊、新石器文化以及原住民文化時，或者在省思宗教文化而非人文文化時。如是，文化人類學及宗教學等社會科學或精神科學，便可做為文化哲學之參考學科，乃至進行學科際研究。其次，在人類文化生活中，心、物或精神與物質界之互動不僅是現象，也是文化活動的一種本質！最明顯的就是人類文化活動，始終以人類語言的方式呈現出來，換言之，語言理解或理解語言 (language-understanding) 便是文化活動之主體，而不只是精神之自覺生活。這使得文化哲學也可從主體（性）論轉向詮釋學。而且由於將語言理解視為主要的心、物互動之文化活動，因此以互動論為主的體系性詮釋學 (systemic hermeneutics) 更可成為該詮釋學轉向之平臺。由於以語言理解為文化活動主體，中國哲學便可以有新的向度：以詮釋學為典範的漢語哲學，不但可以避免中國哲學之概念給人中國本位乃至沙文主義之錯覺，也可以涵蓋所謂東亞文化圈中以漢語為語言理解媒介的哲學，如日本、韓國及越南之儒學及佛學等。此外，在語言理解為文化活動主體之層次中，價值問題首先是意義問題，因此遂可以銜接上勞先生晚年關懷的哲學語言問題。

再則勞先生之文化哲學體大精深處，首在於其揭示並攝納西方哲學與社會科學中，最系統或最基本的兩個互補之文化理論模型：黑格爾模型與帕森斯模型。勞先生再次展現其哲思洞見能力，直指前者之特質在於從精神之主宰性展開價值觀念之外在化，後者則是在於從社會性實有之制約性回溯價值觀念之內在化。勞先生似乎暗示一種將兩者予以整合之文化哲學進路。不過實際上勞先生仍從主體（性）論之基本立場出發，開示出一種從文化理論反溯至意識之取向，並且揭櫫兩種可以在東西方哲學文化史中發現的文化活動之意識模式：建設意識與解放意識。於是勞氏哲思不但可以從文化現象返回主體意識，為主體論開啟新路，也能從此種文化活動之意識理論，重新詮釋東西方文化中，從前現代經現代至後現代的哲學活動，亦即

建設意識與解放意識：例如在古典文化時期，柏拉圖及亞理斯多德與儒家屬前者，辯士與老、莊屬後者等。雖然勞先生自謙地認為這不算系統哲學或宏大敘事，卻處處可見其哲思成為一種開放性體系 (open systemics) 之潛能。例如，若重新省思黑格爾模型與帕森斯模型，豈不隱涵著一種更基源與更圓融的黑格爾體系之攝納？正如勞先生所暗示，黑格爾哲思體系之基源在於《邏輯學》精神活動之外化與迴返之辯證法循環性（或更確切地表達是一種螺旋性）結構。其體系性圓融架構則在於從該辯證法循環性或螺旋性結構所建構，並於《哲學百科全書》中展示的自然哲學及精神哲學，特別是後者從主體性精神經客體性精神至絕對性精神之圓融發展。換言之，所謂黑格爾外化模型與帕森斯內化模型，本來就隱涵於黑格爾哲思之辯證法與體系性中，若是以其語彙而言，外化模型便是主體性精神外化為客體性精神之活動，內化模型則是客體性精神內化至主體性精神，乃至迴返至絕對性精神之過程。若能將此雙向動態或三元發展模型轉化成文化哲學之思路及言說，上述所謂開放性體系便為可能。當然詮釋學轉向在此也不可或缺：從古典的，仍然具有形上學本體論，甚至是實體論陰影，乃至基調的主體（性）論，須轉向至詮釋學性的在脈絡中位格論 (person in context)：因為主體性位格始終在體系中，因而也在脈絡中，所以此種實在性（以海德格語言言之：在世存有之實在性 *Faktizität des In-der-Welt-Seins*）導致其向體系及脈絡之開放性，乃生存性的必須性與存在性的可能性。如是，吾人可以從當代人格之脈絡性開展出諸如：生活世界脈絡、科學世界脈絡及精神文化世界脈絡，或者從人性位格之為語言理解者而解析出：自然世界脈絡、文化世界脈絡及絕對精神世界脈絡等，同時還可以解消自然與文化對立之潛在問題。換言之，一則漢語哲學中儒、釋、道三家的主體（性）論可以重新被理解為：在人性位格之脈絡中的位格、在生命脈絡中的位格，以及在自然脈絡中的位格。另則在絕對精神向度中，傳統黑格爾將藝術、宗教及哲學列入，而排除其他文化向度之封閉系統，也必須在哲學詮釋學發現人性精神中，關於絕對精神之無限性關聯下重新被理解。換言之，不論是何種人類文化向度，自然世界的、生活世界的、公共生活世界的、精神文化世界的，不論是生存需求勞動，或是倫理道德實踐，或是美感藝術活動，或是宗教精神事件，或是哲學省思運動，均在終極關懷下具有絕對性訴求，也可能變成意識型態而被利用。也因此不論建設意識或解放意識，均須回到在脈絡中位格之基源精神活動之為存有意義，或生命價值等基源理解。要建構須先有基礎性理解，要解放須先有批判性理解。

最後，由於在脈絡中位格之文化理解，首先甚至根本就是語言理解，因此詮釋學從文化哲學之向度，將語言理解成物質與精神之中介、實在與理念之綜合 (language as a medium of material and spirit or synthesis of idea and reality)。所謂物質文化與精神文化之二元論遂亦可在此獲得解消：所有文化現象與活動中，精神界均以各種語言之方式呈現於物質界中，即使在絕對精神向度中神祕主義式的靜默或無言，也是一種語言表達方式，亦即精神以物質之否定形式呈現自身。如是，再次聯繫上勞先生晚年關懷的哲學語言問題，而且此須向另一個超越傳統文化哲學之向度開放：文化際哲思。以主體論為基礎的文化哲學容易導致文化本位主義，而以自身文化排斥或消除他者文化之文化沙文主義，若再加上價值意識問題，更易陷入比較文化優劣之困境，乃至造成 Samuel Huntington 所指出的文化衝突問題。然而若是在語言際，亦即溝通、對話與翻譯等語言理解模式中，吾人會真正經歷主體之困境與突破之可能，這是哈伯瑪斯必須離開主體性論而進入主體際性論，發展其溝通理論之基設問題脈絡！總體而言，文化哲學須向文化際哲學轉向，否則很難想像當代文化及哲學問題該何去何從。若是轉換此典範，漢語哲學反而會豁然開朗，發現原來中國文化及哲學向來是文化際過程，這使得漢語文化具有既不失其主體性，又能以柔克剛，而終究具文化融合及創生力！換言之，漢語文化應大膽地與西方文化對話，乃至融合，在此過程中，雙方須遺忘主體，傾聽他者。正如高達美所揭示，真理在對話中，文化主體也只有文化際活動中生生化。

四、勞思光文化哲學的基本架構、理論限制與研究展望

林遠澤（政治大學哲學系）

勞思光先生自述在五十歲以後，傾其全部的心力於文化哲學的建構上。他對文化哲學的整體構思，首見於二〇〇〇年香港中文大學的講課紀錄。在這部二〇〇二年編輯成《文化哲學講演錄》的晚年代表作之後，他從二〇〇二年起又在港臺兩地，經由多次的公開演講，以及在華梵大學逐年開設的專題課程中，不斷地擴充與深化他的主要論點。部分未刊之講稿與錄音整理後的演講內容，也陸續編成《虛境與希望》、《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》等兩本專書。我將先初步綜合這些原始資料，說明勞思光文化哲學的基本架構，以突顯出他對文化哲學的理論貢獻；其次我將把勞思光文化哲學的構想，與新康德主義（特別是卡西勒）

及哈伯瑪斯的文化哲學做對比，以對顯出勞思光文化哲學的理論限制所在；透過前面兩項工作，最後我將說明勞思光期待的未來文化哲學之研究工作，應具有什麼面貌。以及站在勞思光文化哲學的基礎上，後學應進一步研究的方向何在。

(一) 勞思光文化哲學的基本架構：

勞思光在《文化哲學講演錄》中，雖謙稱他講課並未呈現出系統性，但從他對講課大綱的安排，可清楚看出他對文化哲學，實有一個完整的架構。這個架構的出發點，是他對當代文化危機及哲學自身危機的斷定。他說：「我了解哲學學說愈多，愈發現哲學本身正陷入一種危機狀態。這使我不得不通過重重的反省思考，自己尋找思路……等到我出入各家之說，對現代文化及當代的反現代文化的思潮有一定的了解後，我才能嘗試為危機問題提出一定的論斷及主張。」

二〇〇五年十二月，他在中央大學演講〈在世界危機中看中國哲學之未來〉，演講的第一部分即是「論文化危機與哲學危機」。在演講中他透過「文化危機概說」，指出「希望世紀之幻滅」、「從解咒到物化」、「解放意識之氾濫」，係當代文化的主要危機。針對「哲學危機之剖觀」，則主要以「對理性之不信任與語用之矛盾問題」、「物理主義問題」等進行討論。在勞思光看來，文化危機與哲學危機互為因果，他出入各家之說，發現「從解咒到物化」的現代性文化危機，實與「物理主義」之科學——技術主義的工具理性觀脫不了關係；後現代性文化危機突顯的「解放意識之氾濫」，則又與哲學「對理性之不信任」密切相關。

針對現代性的合理化過程，轉變成人類生活的牢籠；與後現代性對於理性的不信任，導致生命意義的虛無，勞思光二〇〇三年十二月在中正大學的演講中，即以〈理性思維之起源發展與前景〉為題，主張應進行「理性功能之重估」。他指出工具理性獨大造成反理性思潮的產生，因而必須從交互主體性的觀點重估理性的功能，他訴求要重視哈伯瑪斯在《溝通行動理論》中提出的理性構想，以因應對理性不信任的哲學危機。二〇〇五年十月在東海大學演講〈哲學思維的批判功能〉時，也同樣認為「哲學思維的批判功能」，被康德理解成「認知能力的批判」、被馬克思理解成「意識型態的批判」、被法蘭克福學派理解成「社會文化的批判」，但這些都不是充分的理解。我們應跟從哈伯瑪斯的思路，從批判理論再走到溝通理論才行。

可見在面對當代的文化危機與哲學危機，勞思光都支持哈伯瑪斯的看法。因為他認為相對於現代性的「從解咒到物化」，以及後現代性的「解放意識之氾濫」，

哈伯瑪斯的溝通行動理論提供了一種「非絕對主義的新基礎主義」構想。二〇〇四年六月在中研院史語所即以〈當代思潮與文化哲學的路向——非絕對主義的新基礎主義〉為題演講，日後並擴充成相當重要的一篇論文。

勞思光的文化診斷與哈伯瑪斯在《知識與興趣》對實證主義的批判，以及在《現代性的哲學話語》對後現代主義的批判是一致的，他透過「哲學思維的批判功能」與「理性功能的重估」，將文化哲學的基礎建立在「非絕對主義的新基礎主義」之上，這也是借鏡哈伯瑪斯在《溝通行動理論》中的溝通理性構想。勞思光晚年在華梵大學講學，接連於二〇〇四年開設「溝通理論與批判理論」、二〇〇五年與二〇〇八年兩度開設「哈伯瑪斯哲學專題」、二〇〇七年開設「哈伯瑪斯的文化哲學專題」、二〇一〇年開設「哈伯瑪斯法哲學專題」，顯示他對哈伯瑪斯哲學的高度重視。但即便如此，勞思光的文化哲學卻不只是哈伯瑪斯學說的翻版。觀察他在《文化哲學講演錄》中的內容，即可顯示他對文化哲學有自己的理論架構。《文化哲學講演錄》除第一部分〈總說〉外，主要包括〈基本概念之解析〉、〈近代文化理論主要模型之展示〉與〈由文化理論反溯意識取向〉等三章。這三部分可分別視為勞思光文化哲學中的「文化存有論」、「文化理論類型學」與「文化意識論」。

勞思光說文化哲學就是「對文化問題的哲學思考」，但要談文化問題，當然先須確定文化存在的領域。〈基本概念之解析〉這一章，主要即在界定文化的存在領域。在此勞思光說明了文化的成長與變遷的基本法則（亦即發展／完成與模仿／整合這兩種基本法則），他認為論證文化的存在，必須先將人性與物化及神權的宰制區分開來。就此勞思光得以確立：相對於自然物化，文化是一意義的世界；相對於神權，人文則來自於自覺的意識。

由於勞思光一開始就確立文化的存在領域，乃在於自覺意識創造的意義世界，因而他進一步指出：當我們要對文化問題進行哲學思考，以提出文化的哲學理論，甚或文化的社會科學理論時，應先從文化意識的反思出發。文化意識不是抽象無內容的，它必或多或少具體地表現在傳統思想與近代理論中。勞思光在《講演錄》的第三部分，即先處理「近代文化理論主要模型之展示」。在這裏他選擇黑格爾做為文化哲學的代表，並以帕森斯做為社會科學的文化理論代表。他選擇這兩位哲學家與社會學家，分別做為「由主宰性到外化觀」與「由約制性到內化觀」這兩種基本的文化理論模型。勞思光所說的主宰性，係指主體性的自由。自由的主體性能自主行動，精神主體能將自身的理念客觀化，這即形成文化創造的主體性來源。勞思光

認為黑格爾即是這種「由主宰性到外化觀」之理論模式的代表。社會學理論通常強調社會系統的功能自發性優先於個人的自主性，這即是系統約制性的起因。但勞思光接受帕森斯的觀點，指出這種系統的約制性，其實是透過個人將社會規範視為個人的價值理念，以至於在接受這些觀念的內在化過程中，透過價值系統的重新整合，才產生社會團結的穩定性。由此可見個人的自覺意識與意義世界仍在起作用。

近代文化理論的這兩種基本模式，不論表現在社會學或哲學的領域中，都突顯出它們背後是基於人類自覺之文化意識的創造，勞思光因而在第四部分提出他的「文化意識理論」。黑格爾的外化觀顯示出一種建構文化存在的建設性意識，帕森斯等社會學家的系統理論，則在其內化觀的解釋中，突顯社會實有的制約性，這因而讓我們看到文化活動的功能限制。不過這也同時反顯出我們內在必存有一種解放的意識，否則即不至於會認為社會系統的功能性作用，會產生約制性的限制。勞思光在此所論的建設意識與解放意識，最終因而仍歸諸意志自由的概念。自由的自主性即要求自我作主，此種主體自由的建設性意識，表現在黑格爾的文化哲學形態中，即是一種「由主宰性到外化觀」的文化理論模式；自由的不受限制即是要求不被約制，此種主體不受約制的解放意識，在帕森斯的社會學文化理論中，即以要求能「由約制性到內化觀」的理論模式呈現。這兩種文化意識不僅見諸近代文化理論的建構，同時也反應在古今中外的主要文化發展中。在中國，儒家表現文化建設意識；道家表現解放意識。在西方，古典亞里斯多德的本性論，以及近代啟蒙運動、德意志觀念論與晚期資本主義，表現出文化的建設意識；古典的辯士學派，以及近代的馬克思主義、法蘭克福學派、哈伯瑪斯〔早期〕與後現代思潮，則表現出解放的文化意識。

對於勞思光而言，建設意識與解放意識只是主體自由的一體兩面，因而這兩方面不是互相對立，而是互相補充。若只有建設意識而無解放意識，那就會固執於已有的制度與規範，從而會有逾範而走向獨斷論的危機。若只有解放意識而無建設意識，那麼就會因為不信任理性而走向虛無主義。在此，勞思光又回到他思考文化哲學的出發點，亦即又回到當代文化在現代性中出現「從解咒到物化」，以及在後現代性中出現「解放意識之氾濫」的文化危機。對於當代文化危機的現象層面分析，勞思光與哈伯瑪斯所見略同，但勞思光卻出於「文化存有論」、「文化理論類型學」與「文化意識論」的三層推證，說明解決當代文化危機的關鍵，仍在於主體性問題。關於這一點，勞思光二〇〇七年在華梵大學演講〈為文化哲學奠基的構想〉

時，即主張為文化奠基應有三個待解的先決問題，亦即：1. 由系統思維到開放思維，2. 回至建設意識，收攝解放意識，3. 傳統文化主體性問題的基本認識。

(二) 勞思光文化哲學的理論限制：

借用勞思光先生的術語，可以說文化哲學還不是一門具有理論穩定性的哲學學科。不僅勞思光這樣認為，在西方哲學史第一個把文化哲學當成第一哲學，甚至用以取代康德先驗哲學的卡西勒 (Ernst Cassirer) 也說，文化哲學還不是一門已經明確成立的科學。我們底下可以透過與新康德主義文化哲學，以及哈伯瑪斯文化哲學進行比較，以說明勞思光文化哲學的「見與不見」之處。首先把勞思光在《講演錄》第二部分對於文化存有論的說明，與卡西勒的《符號形式哲學》、《文化科學的邏輯》做個簡單的比較；再把勞思光在第三部分中對於「文化理論的類型學」之說明，與哈伯瑪斯的《溝通行動理論》進行比較，這樣最終就可以對勞思光的「文化意識理論」進行評價。並檢討勞思光將文化危機的解決訴諸意識哲學層次的主體性問題，是否恰當。

前面說過，勞思光是借助人文與物化及神權的區分，說明文化或文化生活的存在領域。但這種說明其實是略過了人類創造具體文化產物的跨主體性建構活動。新康德主義的卡西勒，主張應以「文化批判」取代康德的「理性批判」。且由於文化產物是出自人類精神之形構能力的創造，因而可以透過文化產物的實在性，推證它之所以可能的基礎，即在於精神的形構性力量。如此一來，真正的先驗哲學應即是文化哲學。在這個意義下，卡西勒認為文化哲學的奠基工作，首先在於分析能創造出語言、神話、藝術、宗教、歷史與科技這些文化產物的精神形構能力，以能理解文化創造背後的知識論原則為何。卡西勒把認知或建構文化創造物的精神形構力依循的法則，稱為「符號功能的文法學」，並以之代替康德理性批判之先驗哲學所依據的意識哲學分析。

相較之下，勞思光的文化哲學不僅缺乏文化建構的知識論分析或缺乏對文化科學之邏輯的說明，他仍然將文化領域限制在意識活動的領域中。但如同卡西勒的《符號形式哲學》已經清楚說明的那樣，像語言與神話這些文化存在物，都不是單憑個人意識所能形成，它們必然存在於具跨主體有效性的符號領域中。勞思光二〇〇三年十一月在臺大文學院演講〈儒家人文教育之哲學基礎〉時，他其實就是將「人文與物化之對照」、「人文與神權之對照」的問題，稱為是儒家的「人文精神」。就此而言，可知勞思光的文化哲學，基本上是一種人文精神的哲學理論。否

則就很難了解物質生活與宗教，何以不屬於文化哲學探討的範圍，以至於勞思光可以主張透過與自然物化與宗教神權的對比，即可突顯出文化領域之所在。

再者，在「文化理論的類型學」分析中，勞思光選取了黑格爾的文化哲學與帕森斯的社會學文化理論，以做為代表主體的主宰性與系統的約制性。這兩種文化理論的基本模式，可以對照哈伯瑪斯在《溝通行動理論》中，對「生活世界」與「系統」的區分。對哈伯瑪斯而言，唯有在生活世界中，能以意義理解取向的溝通行動互動，我們才具有自由或自主性。這種溝通的自由不是個人主體性的外在化或客觀化活動所能確保。因為即使在黑格爾，這都得經過主奴之生死鬥爭的承認過程，才有客觀的可能性。因而由主宰性到外化性，不能以黑格爾絕對觀念論的思維模式來說明，而是透過溝通理性的語用學重構，找出建構溝通共識的語用學規範性基礎，才能說明在生活世界之日常實踐中，如何具有自主的可能性。同樣地，系統宰制的問題也不能僅在帕森斯的內在化理論中解決，哈伯瑪斯認為這個問題，應從帕森斯過渡到韋伯再到馬克思，最後才能透過道德發展理論對歷史唯物論進行的重構，達到這個理論目的。簡言之，對哈伯瑪斯而言，內在化只是一種學習過程，它基本上是建立在：個人的自我認同必須經過社會化的承認才是可能的。學習的內在化過程，重點不在於透過價值認同達成社會的團結穩定，而在於必須批判社會的合理性，以使個人的自我認同能在不受強迫的條件下，自由地形成。

由此可見，生活世界的溝通自由，不是僅出於建設意識就能達成，而是唯有生活世界不被系統殖民，建設意識才一方面有可能性，一方面能夠不逾範而成為獨斷。同樣地，透過社會化之自我認同的建構，不是僅出於解放意識就能達成，而是必須透過自由溝通的不被扭曲，解放意識才一方面可能，一方面不會因為對理性的不信任而流於虛無。就此而言，可以很明顯看出勞思光仍主要將文化的危機與出路，化約成意識轉變的主觀問題，忽略了人在系統宰制所造成的溝通扭曲中，如何能借助民主法治等社會結構的改革，使得我們能真正透過溝通的共識建構，重建個人的自由與社會的良序整合。

（三）勞思光文化哲學的研究展望：

從上述的比較來看，可以發現從勞思光文化哲學的角度來看，卡西勒的文化哲學顯然還是一種文化科學，因為他仍從各種文化科學的領域出發，去探討我們建構這些文化產物的精神形構力，但卻未更根本地理解到真正的文化領域，應出於人文精神的自覺。否則我們僅可以達到社會學、文化人類學或經濟學模式所理解的文

化科學，達不到文化哲學的高度。另一方面，從勞思光對建設意識與解放意識的分析，也可以看到勞思光不是採用一種系統與生活世界二分的模式，來理解文化進化的過程。而是動態一體的從建設意識與解放意識的相互預設、相互補充，說明文化之創造興起與危機衰亡的過程。他的架構使個人能有更多自主參與的空間，而非如哈伯瑪斯必得訴諸生活世界之公共領域的結構性改革，才有希望能使文化生活條暢發展。但同樣地，從卡西勒與哈伯瑪斯的角度來看，勞思光局限在以主體性的意識哲學來看待文化哲學的問題，的確容易忽略文化哲學應對語言學、神話學、宗教學與藝術學等，提供人文科學之哲學基礎的理論建設工作。勞思光想以文化意識的轉變，亦即從「回至建設意識，收攝解放意識」來解決文化危機的問題，也的確容易輕忽社會結構改革在文化哲學中所扮演的重要實踐涵義（雖然勞思光本人從未忽略他做為知識分子負有社會改革的批判使命，且他實際上並為此立下了典範）。

勞思光在《文化哲學講演錄》之後，擔任華梵大學講座教授時，又不斷深化他的文化哲學的構想，在二〇〇六年的「當代文化問題的哲學探索」之專題研討課程中，他已經將「新康德學派之模式」加入他對「文化哲學之理論模型」的討論中。二〇〇七年的「哈伯瑪斯的文化哲學專題」課程中，他除了仔細分析哈伯瑪斯「溝通理論之形成及主要內容」外，更專闢一單元，針對哈伯瑪斯溝通理論進行「解釋與評估」。二〇一〇年勞思光更開設了「哈伯瑪斯法哲學專題」。透過這些講課內容的反思，勞先生若再重寫他的文化哲學專書，那又會是何種理論風貌？在這些講課中，他是否已經開始嘗試綜合他個人的創見與新康德主義及哈伯瑪斯的理論優點？這些講課內容仍未經整理，未來若能將勞思光這些講課的觀點整理出來，那麼必極有裨益於我們對文化哲學的進一步探討。

五、論勞思光的文化哲學

張政遠（香港中文大學哲學系）

勞思光在《文化哲學講演錄》中提及在他完成《中國哲學史》的寫作後，哲學思維的重點已不限於中國傳統哲學。晚年，他對文化哲學問題有一定的反思。他特別強調學界不應只用《少作集》或《中國哲學史》評述他的哲學思想¹¹²。然而勞思光對文化哲學的思考，並非始自晚年。勞思光在《哲學淺說》的初版（1962）裏

¹¹² 同前註，頁 xi。

簡介了哲學的各部門，即：宇宙論、形上學、道德哲學、神學、方法論、知識論、文化哲學、邏輯解析、心性論；有關文化哲學，他的說明如下：「上面所說的各種哲學理論，大抵都是比較專門的。現在我們要介紹一範圍很廣的哲學理論，就是所謂『文化哲學』了。『文化哲學』是研究一切文化活動的意義的哲學，它可以包括『歷史哲學』以及所謂『政治哲學』、『社會哲學』等等，不過，其中最重要的成分仍是價值哲學……文化哲學這個部門，雖然較為晚出的，但在西方思想界卻又不算是很『時髦』的東西，因為它必須以價值哲學作基礎；而西方現代思想在價值哲學方面甚不發達，所以也就不能推動文化哲學的研究了。」¹¹³ 勞思光的根本關心在於中國知識分子如何看「文化問題」。「『文化問題』這個詞語，原是意義甚雜的。不過，無論我們怎樣解釋所謂『文化問題』，當我們為『中國文化向何處』而擔心的時候，總會或多或少地牽涉到『文化哲學』本身的各種問題。這樣，文化哲學的研究近年又漸漸盛行起來。不過，這種研究不是很快就可以有成果的。因此，我們還很難說目前中國哲學是不是算已經有了某種確定的文化哲學，但至少我們可以說，研究文化哲學的趨勢，在現代中國是存在的」¹¹⁴。

在《中國文化要義》的初版(1965)中，勞思光說明了「文化」的特性不能以「環境」、「需求」或「能力」解釋。繼而他指出「文化現象」有別於「文化精神」。「文化精神」是一種「自由意志」或「自覺心」，它是一個能動的主體。「一個文化之所以成為如此的文化，其方向是由自覺的價值意識決定；這個方向『表現』在經驗事象中，而並非源生於經驗事象。經驗事象受價值意識的鑄造，而成為『文化現象』，價值意識本身卻不是一個被決定的現象；它是自決的『文化精神』。從『文化精神』到『文化現象』是一活動歷程」¹¹⁵。他認為：「研究文化現象的工作，即是人類學家、社會學家、心理學家們所從事的工作。但當我們從自由意志一面來觀察文化的時候，我們所研究的題材，在實質上，已有了極大的變化。我們所研究的，已經不是這些現象本身，而是在現象背後的『文化精神』。」¹¹⁶ 這裏勞思光為「文化理論」做了一個新的定位：「在經驗事實的層面上，有文化現象之研究；在自覺活動的層面上，有文化精神之研究。前者生出有關文化問題的經驗科學，後者則生

¹¹³ 勞思光著，文潔華編：《哲學淺說》（香港：香港中文大學出版社，1998年），頁42-44。

¹¹⁴ 同前註，頁44。

¹¹⁵ 勞思光：《中國文化要義新編》，頁6。

¹¹⁶ 同前註，頁4。

出文化哲學。這兩種研究各有不同的工作領域；彼此也不能取代。但另一方面，二者也並不排斥。一個文化問題的研究者，如果具備了適足訓練及智慧，他常可使兩層面的研究互相補助，而形成一個完整的文化理論。」¹¹⁷

然而在《中國文化要義新編》的序言(1998)中，勞思光做了如此的申明：「這本書中所表達的文化哲學觀點，基本上與我的《少作集》中的觀點相同；就思想特色講，都是屬於黑格爾模式的理論。這應看作我的早期思想；與我寫《中國哲學史》第三卷時的中期思想已不全同，跟我近二十年來的晚期思想更是大異。」¹¹⁸勞思光提出的黑格爾模式(Hegelian model)，主張文化現象背後有一個支配性的文化精神。「依 Hegelian model 的想法，人所以創造某文化，必定先肯定其價值，至於在史中的現實阻礙，即所謂歷史的惰性，則只是一消極的干擾而已」。¹¹⁹他尤其反對馬克思模式(Marxist model)的文化哲學，把一切的文化活動都還元為生產或勞動活動。晚年，他日漸了解到黑格爾模式的限制。文化精神可以「外化」到文化現象，但與之相反的「內化」是否可能？勞思光嘗試提出帕森斯模式(Parsonian model)，指出我們實際生活的世界才是唯一的實在，人的需要或社會制度可以「內化」成價值觀念。

勞思光認為黑格爾模式，仍然有一定的有效性，特別可以用來解釋文化的「創生」；但文化仍有另一活動，即所謂「模仿」，這難以用黑格爾模式說明。值得注意的是，勞思光經常引用日本的例子，借以說明「模仿」在現代化的角色。勞思光自問：「我們可說，在中國，現代文化的壓力造成一段衰亂的歷史。反過來看日本的一面，情況卻大不相同。現代文化的侵入，在日本造成『明治維新』的局面。日本不但未因此進入衰亂，反而逐漸成為當時東亞唯一強大國家。它不曾成為西方侵略的對象，卻成為東方的侵略者……中國與日本境遇為何如此不同呢？」¹²⁰日本有別於中國，它在現代化的學習歷程上特別強調模仿。「我們現在就舉一個文化史的例子來看。日本當初的漢化運動，並不是先清算自己的傳統。從中國吸收進來的東西與它原有的，譬如像武士道的精神，仍然可以共存，這當然有個改變內部傳統的過程，可是這不叫『脫胎換骨』，是慢慢發展的。明治維新西化時，情況也很類

¹¹⁷ 同前註，頁 5。

¹¹⁸ 同前註，頁 xii。

¹¹⁹ 勞思光著，梁美儀編：《中國文化路向問題的新檢討》（臺北：東大圖書公司，1993），頁 24。

¹²⁰ 勞思光著，劉國英編：《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，頁 89-90。

似，西方文化對它雖有影響，但這種影響是『長成的過程』，不是『代換的過程』，先模擬後調整」¹²¹。「文化史上最典型的模擬的例子是日本。日本與中國同受西方壓力，日本的明治維新與中國自強運動也差不多同時，然而日本的維新並不認為要脫胎換骨，把傳統信念、價值都丟到茅廁去，日本文化是很自覺地在模擬。由文化眼光看明治維新，他所改變的主要是效率層面、技術上的東西，至於當時的日本憲法（作為根本理念）則仍是皇權欽定的憲法……日本至今的生活仍然有許多保留傳統的地方，他沒有代換的意思，但他模擬得越深，內部自然會有些改變、調整」¹²²。「日本和中國差不多同一時期遭受西方文化之壓力。日本從明治維新以來，沒有一個哲學家、思想家理論，主張日本文化要脫胎換骨，要重新改造……日本學得西方文化成績，是通過一逐步的調整、反應而來。二次大戰以前，日本有若干傳統文化在西化過程中都並沒有改變，中國人因此瞧不起日本，總認為它的西化是表面的、零碎的。其實，倘就學習歷程講，日本的方式才是自然的過程」¹²³。

勞思光重視日本的現代化，他的目的當然不是要成為一個日本研究專家，而是要回應中國現代化的問題。他指出中國現代化有傳統主義與反傳統主義這兩極，反傳統主義不能承認傳統的永恆價值，而傳統主義卻持相反的立場。「通常無論是擁護傳統或是反傳統的人，都容易犯一個毛病——流於過度簡化；表現在行為上便是彼此任意地歧視對方，反傳統者指責擁護傳統者封建、病態；而反傳統者則被對方指責為膚淺、盲目；其所以有此互相猜忌、指責，主要是由於對理論本身欠缺了解」¹²⁴。顯而易見，傳統主義與反傳統主義各有嚴重的理論問題，因此勞思光非常重視一種第三的立場。「我既非傳統主義者，也不是反傳統主義者，基本上，我可以算是一個批判者，居於這樣的立場，我不會刻意去為那一方護衛辯說……只要中國人好好地整理自己的文化，將其中該揚棄的揚棄，該珍存的珍存，中國文化的未來發展，會是光明的。這是我個人的推測，我也樂意見到這一天的到來」¹²⁵。

第三的立場是一個怎樣的立場？這可以說是文化哲學的一大課題。然而，晚年勞思光的關懷所在，並不只在於檢討解決「文化危機」路向，而且還包括了對「哲

¹²¹ 勞思光：《思辯錄》，頁 176。

¹²² 勞思光：《中國文化路向問題的新檢討》，頁 56。

¹²³ 同前註，頁 191-192。

¹²⁴ 勞思光：《思辯錄》，頁 157-163。

¹²⁵ 同前註，頁 163。

學危機」的分析。勞思光指出：「我從少年時期開始，所面對的原是『哲學危機』與『文化危機』的問題。我的工作計畫是先清理傳統哲學思想，再探討二十世紀的世界哲學思潮，最後歸於新的文化哲學的提出。因此，我雖然用了很長時間研討中國哲學傳統，但從來不是要成為中國哲學的專家；《中國哲學史》完成後，我轉向二十世紀的世界哲學問題之探討，其實也是很自然的事。」¹²⁶ 在晚年完成的〈論非絕對主義的新基礎主義〉中，勞思光一再主張二十世紀的哲學非常奇異。他指出：「從一方面看，在這個階段中，哲學的成果可說甚為豐富；從另一方面看，則所謂『哲學的終結』及『告別哲學』這種口號式的觀念，也是在二十世紀出現。」¹²⁷ 「事實上，二十世紀中期以後的哲學思想，偏向否定思維，這些哲學理論的基層都充滿了悖辭……放棄科學與哲學思維而偏要依片斷的否定思維來對哲學與文化提出主張，他們就以早期社會中的『先知』的姿勢說話。從尼采到當代的後現代思潮的某些人物，大致都屬於這一類型。這些人具體表現當代哲學的自我否定的趨勢。在他們身上透露出當代哲學之真正危機。」¹²⁸ 勞思光對「後現代」(postmodern) 持否定的態度非常明顯，例如他指出：「所謂中國文化路向問題，基本上就是現代化問題。現代化的意思是說在歐洲出現了一個現代文化，然後大家去學這個現代文化，因此就談現代化，我們先得對 modernity 有一了解，然後再問 modernization 是怎麼一回事。對現代文化的探究可分為兩層，一層是研究現代，一層是吸收模倣西方對現代文化本身的批評，即所謂後現代思潮。高談後現代思潮對當代中國而言是一 mislocated 的現象。」¹²⁹

然而勞思光對「後現代」的理解是否準確？在《後現代處境》中，李歐塔(Jean-François Lyotard) 給後現代一個簡單定義：後現代是「不再相信後設論述」(incredulity towards metanarratives)¹³⁰。此定義很容易被某些論者將後現代詮釋為甚麼都可以、沒有真理等等。有些人亦再進一步認為後現代是一些人對理性的批判，但他們同時亦以理性做出論述，因此是自我矛盾的(self-defeating)。然而李歐塔本來

¹²⁶ 劉國英、張燦輝合編：《無涯理境——勞思光先生的學問與思想》，頁 276。

¹²⁷ 勞思光著，劉國英編：《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，頁 134。

¹²⁸ 同前註，頁 176-177。

¹²⁹ 勞思光：《中國文化路向問題的新檢討》，頁 127-128。

¹³⁰ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester: Manchester University Press, 1984), p. xxiv.

的意思並非提出一套「主義」，而是透過對高度發展的社會進行考察，揭示出該社會的文化、科學、經濟、政治等處境。他借用了當時在文化及藝術評論等領域已出現的「後現代主義」或「後現代文化」討論，用「後現代」一詞描述此處境。哲學在後現代處境中衰落的原因，並不單是因為哲學理論內容出現問題，而是因為知識在後現代已出現了轉變，人文科學的研究機關（如：哲學系）面臨嚴峻挑戰。勞思光對哲學系的發展並非漠不關心，例如他對中文大學哲學系的教學與研究做出一些非常深刻地批評：「中大哲學系人數在慢慢增多，但是大家好像沒有一種共同的意識，比如說我們哲學教育在培養專家的理念怎麼樣，對一般人的影響，對文化的影響，這些基本的問題大家都不去談，可以說，空白了好多年。」¹³¹ 勞思光認為專業哲學家們未能正視當今的哲學與文化危機，這本來就是後現代哲學的根本關懷所在。「我們今日不論從事任何有關哲學與文化的運動，都只能是在這個已成現實存在的『現代世界』中活動，而不能是在一個想像中的非現代世界中活動。雖然我們對現代文化可以取嚴厲的批判態度，但不能不承認的是：現代世界之現實存在是對任何實踐活動的不可避免的限制。不幸的是我察覺今日的哲學研究者每每不察覺這個問題的嚴重性。尤其對於中國哲學的新生運動而言，它既是一種實踐性的要求，若與一種虛幻的世界圖象結合在一起，即就是最可憂慮的事了」¹³²。

關子尹在評論勞思光思想時，指出：「我認為最能代表勞先生的根本關懷，還應數《歷史之懲罰》和《中國之路向》等書……《歷史之懲罰》書中，先生更一度把自己比喻為醫生，而把向來只知片面地『重德』而導致力量不振的中國喻作一『癱子』，和把『重智』而只知無止境地追求征服自然和世界的西方喻作一『瘋子』。」¹³³ 什麼是歷史之懲罰？勞先生指出：「中國文化的路向、改造問題，基本上是有學習過程在內，講現代化是學西方的文化，這學習過程如何配合我們自己內部的調適，又是再進一步的問題，但我們總要知道有那些是值得學習的。上一代學習得不够，所以留下麻煩給下一代，此即『歷史之懲罰』。前人犯的錯誤就好像欠了歷史的債務，後代人就要來還賬。」¹³⁴ 勞思光從不忌諱批評上一代的知識分

¹³¹ 〈從崇基哲宗系到中大哲學系：勞思光教授訪談錄〉，劉國英、張燦輝編：《修遠之路：香港中文大學哲學系六十週年系慶論文集·同寅卷》（香港：香港中文大學出版社，2009年），頁12。

¹³² 勞思光著，劉國英編：《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，頁128。

¹³³ 關子尹：〈說悲劇情懷〉，《無涯理境——勞思光先生的學問與思想》，頁205。

¹³⁴ 勞思光：《中國文化路向問題的新檢討》，頁129。

子，例如他直言梁漱溟的《東西文化及其哲學》是一部失敗的著作¹³⁵。然而勞與梁在文化問題上，卻犯了同樣的錯誤：他們都接受了文化本質主義。梁漱溟主張西方文化以意欲向前要求為根本精神，中國文化以意欲自為調和持中為其根本精神，印度文化則以意欲反身向後要求為其根本精神；勞思光在《哲學問題源流論》中，亦預設了中、西、印三大哲學傳統有著根本的文化差異：西方文化重智，中國文化重德，印度文化則重捨離精神。勞對印度文化的了解，甚至包含了一些根本的偏見。「至於印度，則根本連一部歷史都沒有，自然更沒有歷史哲學了。這一點本來是很自然的，印度傳統思想一向以超脫現世為目的，當然不重視現世的文化。在他們眼中，文化本身就是多餘的，那會再去建立甚麼文化哲學呢？」¹³⁶

近年「跨文化哲學」運動的學者們，已提出了非常充分的理據論證文化傳統的複雜性，中、西、印哲學三分說難以成立。賀倫斯坦 (E. Holenstein) 指出：「『文化傳統』並不是一些密集的、彼此分離的、同質性的單體，彼此間互相獨立。它們通常是一些持續地互相滲透、彼此交疊的結構體，因而也就是『異質的』。大陸、或甚至次大陸之間的疆界，氣候區的疆界，人口（或即：「種族」與民族團體）的疆界，國家、經貿區、語言、宗教與其他（倫理的或審美的）價值社群的疆界，並不是完全相合的……為什麼文化傳統不像許多哲學家數世紀以來未加細究就逕自宣稱、種種政治上的意識型態直到今天都還在宣稱的那樣是同質性的？為什麼文化 (cultures)，或用英語較為流行的語彙說：為什麼文明 (civilizations) 會如此地複雜與多面？答案其實很清楚。一個文化的許多不同向度間固然會彼此互相影響，但這些向度間的『輻合』 (convergence) 卻絕不會長久持續下去。改變它們的原因實在太過多樣了。」¹³⁷ 許倬雲更表明：「中國的歷史，不是一個主權國家的歷史而已；中國文

¹³⁵「梁先生一生可分為三個重要階段。第一個階段他早年立說的階段。梁先生寫《東西文化及其哲學》這本書，如就學院標準看，則幾乎是一無是處……梁先生以並無憑藉的一介書生的地位，面對中國之苦難，而在青年時期即能作這種選擇，發表他個人的宣言，要獨立地承擔中國文化出路問題。其矯矯不群，無人能夠否認。而背後的動力，若說為某種對真理的洞見，不如說為對時代的悲情。」〈悲情、悲劇與生命之悲涼——聞梁漱溟先生逝世書感〉，《思辯錄》，頁 177-181。

¹³⁶勞思光著，文潔華編：《哲學淺說》，頁 44。

¹³⁷Elmar Holenstein, "Complex Cultural Traditions," Paper presented (as keynote speech) at the First PEACE (Phenomenology for East-Asian Circle) Conference (on "Identity and Alterity: Phenomenology and Cultural Traditions"), The Chinese University of Hong Kong, 24-29 May 2004. 中文為張旺山所譯〈複雜的文化傳統〉。

化系統也不是單一文化系統的觀念足以涵蓋。不論是作為政治性的共同體，抑或文化性的綜合體，『中國』是不斷變化的系統，不斷發展的秩序，這一個出現於東亞的『中國』，有其自己發展與舒卷的過程，也因此不斷有不同的『他者』界定其『自身』。」¹³⁸

表面上勞思光的文化哲學，保留了某種「中、西、印」三分的偏見，但可以把勞思光的哲學解讀為一種「跨文化哲學」嗎？何乏筆已論證梁漱溟的思想中包含了一些跨文化哲學的元素¹³⁹。勞思光反對故步自封的國學思想，但卻不贊成「以西觀中」的中西對立。「『以西觀中』的研究方式，由於缺乏了對哲學思維的普遍性問題的探究，結果所得甚少，而且接觸不到真問題」¹⁴⁰。勞思光本人亦不執著要把中、西、印三分，他承認：「我原是要寫一本很長的書，清理中、西、印三大傳統的哲學問題，其所以只寫了很小一部分便不再續寫下去，主要原因是我自己改變了工作計畫。」勞思光指出：「我前幾年提出『開放成素』與『封閉成素』的理論區分，來處理不同哲學傳統間的溝通問題；主要由於我覺察到有一種對於所謂『文化主體性』的迷執，成為研究傳統文化之發展問題的學人們的通病，所以想通過這一個區分來澄清此中的觀念。但近年觀察華人社會中從事中國哲學研究的學人們的思想趨向，卻發現這種迷執正在蔓延；在中國大陸，這一點尤為顯著。」¹⁴¹ 故而我們有必要重新認識文化哲學中文化本質主義的流弊，並思索跨文化哲學的潛力。

¹³⁸ 許倬雲：《我者與他者：中國歷史上的內外分際》（香港：香港中文大學出版社，2009年），頁2。

¹³⁹ 何乏筆：〈比較哲學與跨文化哲學：從梁漱溟《東西文化及其哲學》論起〉，「跨文化視野下的東亞哲學」國際學術研討會（中研院文哲所，2012年1月）。

¹⁴⁰ 〈從崇基哲宗系到中大哲學系：勞思光教授訪談錄〉，《修遠之路：香港中文大學哲學系六十週年系慶論文集·同寅卷》，頁121。

¹⁴¹ 勞思光：〈回顧、希望與憂慮：關於「中國哲學研究」的幾點意見〉，《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，頁126。

