

滄海叢刊

哲學類

思 辨 錄

——
思光近作集

勞思光 著

 東大圖書公司

滄海叢刊

哲學類

思

辨

錄

思光近作集

勞思光著

 東大圖書公司

思辯錄 / 勞思光著. -- 初版二刷. -- 臺北市; 東大, 2003

面; 公分. -- (滄海叢刊)

ISBN 957-19-1923-3 (精裝)

ISBN 957-19-1924-1 (平裝)

1. 哲學-中國-論文, 講詞等

120.7

84012462

網路書店位址 <http://www.sanmin.com.tw>

© 思 辯 錄
——思光近作集

著作人 勞思光
發行人 劉仲文
著作財產權人 東大圖書股份有限公司
臺北市復興北路386號
發行所 東大圖書股份有限公司
地址 / 臺北市復興北路386號
電話 / (02)25006600
郵撥 / 0107175-0
印刷所 東大圖書股份有限公司
門市部 復北店 / 臺北市復興北路386號
重南店 / 臺北市重慶南路一段61號
初版一刷 1996年1月
初版二刷 2003年1月
編 號 E 12103
基本定價 參元陸角
行政院新聞局登記證局版臺業字第〇一九七號

有著作權 不准侵害

ISBN 957-19-1924-1 (平裝)



自序

幾年前臺灣「中國時報文化公司」出版我的《少作集》，當時我便向參與該集編務的關子尹、張燦輝等人說，《少作集》出版本來不是我自己的計劃（我原覺得少作應在刪除之列）；但現在既然出版了，我反而被迫要計劃另出一二本論集，刊載我的「近作」。不然，若是別人只根據《少作集》來談我的哲學思想，便會造成嚴重的誤解了。

這些話在當時雖有戲言的意味，實際上卻也涉及一個客觀上為我自己所關切的問題。那就是：我自己的哲學生命歷程有些內在的特色，使別人不容易了解。這一點，我自己在五十歲以前也未曾明確地察覺到；後來漸漸察覺，卻也從未在任何文字中談及。現在，東大圖書公司出版這本《思辯錄》，以「近作集」為副題，使我想起當年閒話，正可順便對這點自我了解略作陳述。

我由於多年來在實際生活中是以學術工作為職業，因此，我對於學院標準一向極為尊重；對於此中功能分寸也看得很清楚。較為熟悉我的作風的人，大抵都認為我頗能嚴守學術標準，無論在探討問題或評估他人工作成果時，都不會因循敷衍。然而，我這種作風其實是由我的社會角色所決定。若就我內在的氣質與心態講，我實在並非一個學究式的人。即以從事

哲學研究而論，我並不是像現代學究人物那樣一味只重視外在表現；反之，我所真正關切的是我自己所見到的理境及所達到的自我境界。我治學之基本目的在於自己的所成與所得，至於對外的表現原只是「餘事」。不過，由於遭遇的決定，我既然成爲一個職業學人，於是這種「餘事」成爲我的社會責任，我又必須以嚴肅心情來完成它；這樣，外表上我的學院作風便很顯著了。

我真正關切的哲學問題，本是哲學現有的危機問題，與未來的希望問題。我從幼年即感覺到一種普遍性的新哲學的需要。後來，我正式入了哲學界，自己所定的工作計劃便是先整理幾個大傳統下的哲學思想，然後面對現代世界從事一種新的建立工作。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爲基本依據，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。也正因爲我視域日廣，所思考的問題日繁，《中國哲學史》的寫作時時似斷似續，以致全書四冊完成時，已到了七〇年代之末；這本書也就成爲我中期思想的主要代表作了。

事實上，於一九六九年前後，我對於當代的意義理論的廣泛探究已經大大加強，隗因教授（W.V.Quine）在這方面曾給我很有力的刺激，而我與維也納學派的菲格爾（H. Feigl）的談論，也使我對於卡那普教授（R.Carnap）的立論及意向

達成明確了解。但同時我在美國接觸哲學界人士既多，又察覺二次大戰後西方哲學思想之演變有極複雜的取向。解析哲學雖提供了嚴密思考的訓練，卻逐步失去歐美哲學主流的地位。我真正要面對的許多難題，都落在六〇年代以後的歐洲思潮上。這就使我又回到德語世界的哲學。在瀏覽與沈思中，我不覺用去了好些年的時間；我只覺得問題一層層浮現，在呼喚徹底的省思與系統化的清理。這需要十分龐大的工作，未必是個人可能勝任。至於我自己能做多少，更是難作預測。不過，我對於不同的意義領域出入既多，哲學生命確也日臻豐富；對於許多「一曲之見」，每每一笑置之。中心蕩然，倒也自得其樂。可是就社會責任方面說，我卻另有感受。事實上，七〇年代以後，我見到的理境愈廣，對於流行思潮的內在困難及謬誤了解愈多，所寫的文字卻愈少。原因是：我漸漸覺得零星片斷的論說，對哲學危機或出路問題都無大作用。我一度開始打算作札記，隨時記下我對許多哲學問題的看法，或對處理問題的建議，不急於寫成一本本的書來問世。到我謝世後，再將這些札記交給後輩整理，作為我對哲學界的最後奉獻。這樣做，好處是不必急迫地寫成論文，則可以儘量保存我思考體悟所得。不過，另一面，也可以隨時耽誤，留不下多少東西。因此，最近我又有意先分寫一二本書，部份地表達我近年思考所得的成果。但這也只是初步計劃而已。

現在出版的這本《近作集》，只包括我的幾篇論文和幾篇講辭，自然遠不足代表我近年的思想；不過，如論王門後學之

工夫論爭議一篇，也透露出我的特殊觀點。幾篇講辭雖不是繁徵博引的論著，但所接觸的問題都有一定的理論意義；而我所提出的建議或意見，也都不是率爾發言，自有其理論依據。讀者看這本論集，至少可從這些片段論述中看出我晚期思想與《少作集》的不同。

前些年我寄給中國大陸上一位詩人兩首寫懷的律詩，其中有句云：「無涯理境歸言外，有限文章付世間」。我想，這足以表明我自己的哲學生命的反觀。如此，則《近作集》雖與《少作集》不同，亦不過是「有限文章」中的一部份。各篇論旨甚明，倘在拓充理境方面對讀者稍有助力，我即深感快慰了。

思光

乙亥九月於台北寓所

思 辯 錄

——思光近作集

目 次

自 序

- 對於如何理解中國哲學之探討及建議 1
- 從「普遍性」與「具體性」探究儒家道德哲學
之要旨 39
- 王門功夫問題之爭議及儒學精神之特色 55
- 《方以智晚節考》及〈補證〉讀後感 99
- 試論當代反儒學思潮 123
——理據與功能的雙重檢討
- 由儒學立場看人之尊嚴 137
——問題與奧密
- 附錄一：傳統主義與反傳統主義 157
- 附錄二：文化變革與中國現代化運動 165

- 附錄三：悲情、悲劇與生命之悲涼 …………… 177

——聞梁漱溟先生逝世書感

對於如何理解中國哲學 之探討及建議^①

一、前 言

現在我倘若說要幫助西方思想家及學人了解中國哲學，或許有點傲慢的味道。我寫本文的目的，不過是要表述我對於有關了解中國哲學時所涉基本問題的省察，並提出對這類問題的可能解答。我想這應該是可接受的。

然則究竟什麼是中國哲學？或者說，作為一種學問，中國哲學的特性究竟是什麼呢？要答覆這個問題，我們會發現一開端就有嚴重困難，因為，只要談到一種「中國哲學」，便需要提出理由，並澄清其詞義。就現代中文來說，所謂「哲學」這個詞語原是英文的“Philosophy”的譯名。但在傳統中國語文中並未曾有過「哲學」這個名詞。中國舊日學人，包括那些我

① 原題為：“On Understanding Chinese Philosophy: An Inquiry and a Proposal”。載英國牛津大學出版論集：*Understanding the Chinese Mind*，1989年。

們所謂的古代的「哲學家」事實上對「哲學」這個詞語並無所知。直到十九世紀，中國的翻譯家選出「哲學」一詞來對譯“Philosophy”這個英文名詞，中文中方有「哲學」一詞出現^②。然則，我們是否有良好理由來選出某些中國人的著作，來作為代表中國哲學呢？也許有人會說，可以根據著作內容而知道那些作品代表中國哲學，可是，真正的困難正在這裡出現。在有代表性的中國哲學典籍中，如孟子學說或王陽明學說，我們幾乎不能發現有什麼與歐美傳統哲學作品相同之處。這些中國典籍的基本旨趣，表達方式及意義標準都完全不同。

當然，在日常生活中，很少會覺察到這個問題的存在。我們走入圖書館或書店，總會發現某些書架上的書籍標明為「哲學部門」，而中國哲學的書就擺在那裡。似乎不難認出什麼是哲學書或中國哲學的書。可是，這不過依照某種約定俗成的方式加標籤或命名而已。標籤理論也許能解釋弗雷格（Frege）所說的專名（Proper Names）^③，但對於特性的描述並無作用。

既然並無已成的理論能幫助我們，而訴於日常經驗又顯然無用，我們便不能不將這個問題看作任何涉及了解中國哲學之

② 雖然最早是誰由日文譯語引進「哲學」這個譯名無法確定知道，但在二十世紀初，北京的「京師大學堂」確已設立以「哲學」為名的課程；這表示當時這個譯名已被正式接受。其前這個譯名應早已有入使用，故最初使用應在十九世紀末年。

③ 弗雷格自己自然不曾用標籤理論來解釋「專名」，但他所謂「專名」與個別事物的概念非常接近。而標籤理論本只能用於個別事物的定名。

談論中首先有待澄清的一點。在我看來，對這個問題的解答，即喚起我們對哲學概念本身的重新考慮。只有在一個經過擴展的概念下，對中國哲學方可能有不作歪曲的了解。

二、論哲學概念

我特意談哲學概念，而不談哲學定義。這因為，依我的了解，在這裡亞里斯多德式的「本質定義」(Essential Definition)是不可能建立的。不過，即就這種不可能性尋求解釋，也還是可以為我們掌握哲學思考特徵提供某種線索。讓我們先問下面的問題：

問題 A：為何哲學不可能有定義？

答覆是：我們找不到那樣一個邏輯的類差 (Differentia)，足以涵蓋所有的哲學思考的題材，而同時又能有提供知識的作用。舉例說，我們試取一般人的觀點，認為哲學是要去發現「終極原理」(Ultimate Principles)的學問。雖然這在某些人聽來似乎很合理，稍作細密考察即顯見這樣一個定義不能提供多少關於哲學是什麼的知識。它也不能涵蓋一切稱為哲學性的檢討。首先，所謂「終極原理」屬於一般性的描述語，缺乏確定內容。聽者可以追問：「是什麼東西的原理？」這個問題若尚未答覆，則說「哲學是研究終極原理的學問」並不能給我們一個哲學概念。不論怎樣說，即使專就西方哲學稍作觀察，顯然在過去許多世紀中，哲學探討的對象也有極大的變化。古希臘

的宇宙論者，自以為他們是力求發現世界構造的終極原理，但從康德的觀點看，這些宇宙論者只是造成了嚴重的錯誤。而康德力持的主張，是認為哲學應是對知識及德性之超驗原則的尋求；但英國傳統的經驗主義者卻會說，康德這種研究計畫根本不可能成立。所有這些學人都被稱作哲學家。而且他們都自稱在尋求某種終極原則，但這些原理所關注的對象卻屬於完全不同的領域或向度。

其次，如果我們轉而看現代哲學家，則會發現這種陳義似乎甚高的詞語，如「終極原理」或「終極實有」，根本被排於他們所用的語彙之外。卡納普主張哲學應從事一個謙退的工作，即是對科學語言提出系統性的解析。晚期的維根斯坦則宣說哲學只是一種醫療性的活動。對於這些解析哲學家來說，一個終極原理的概念對他們的研討並無意義。

尋求哲學的本質定義的努力不能有結果，還可以更說得詳細些。不過，姑且說到這裡為止。就本文的目的看，我們應轉向另一個問題。

問題 B： 有無另外的途徑，去界定或解釋哲學？

在這裡，首先會想到的另一選擇，是實指定義 (Ostensive Definition)。實際上，這差不多就是我們在日常談話中慣用的解釋哲學的方式。設想有一個小孩問我們哲學是什麼，在這種情況下，我們通常會指著架上或案頭的哲學書籍說：「哲學就是指這些書」。換一個情況看，當你發現你的小弟弟在讀柏拉圖的《對話集》或者一本卡納普的著作的時候，你

會說：「你在搞哲學呀」。這一切證據都明顯表示我們是很習慣於用哲學的實指定義的。可是，這是否可作為對哲學定義問題的最後解答，卻尚有待決定。顯然，以指向那些被稱為哲學作品的書籍來解釋什麼是哲學，只不過是將「哲學」一詞當作標籤，用於一群已寫成的文件而已。我們在前面已經說過，標籤理論並不能解答我們的問題。當然，實指定義若是加以某種運用方式作為補充，可能對於某些目標甚為有用，但對於本文這個推進對中國哲學之了解的目標卻不能有什麼作用^①。

可是，從另一個角度來看，這裡也可以透露某種引向解答的線索。當我們指著一群書籍或作品，來解釋哲學的意義的時候，我們可能只是在順著習俗說話；換句話說，可能只因為那些作品已被過去或現在的一些人看作哲學作品。但是為何恰恰是這些作品被加以「哲學」的標籤，本身又可以成為一個研討的對象。是不是此中可發現某種共同成素呢？若有這種成素，則我們將發現理據何在。

就這一點說，我必須冒險作以下的制定：首先，哲學縱使通過一個實指定義來了解，也不能是由於人們隨意地如此使

① 在我早年所寫的《哲學淺說》裡面，我事實上是給了「哲學」一個實指定義。我的作法，是將各部門的哲學列成一表，然後對各部門分別作一描述，而將「哲學」一詞當作這些部門的共名。我當時有意這樣作法，是因為那本書原是為初學者寫的，我就是幫助讀者儘可能早些擺脫這個麻煩問題。那個目的與本文要做的工作大不相同。

用。我可以認為，我之所以稱某些書為「哲學的」，只是依照語言的成例；但這個成例本身是一種累積的理解結果，而不是一個選定標籤的活動的結果。當人們將亞里斯多德或笛卡兒的某一篇論著稱為哲學作品的時候，他們必是指涉論著內容的某些面相，而作出這個決定。雖然在作這種決定中，畢竟什麼成素有最重要的作用，甚至在每一情況中是否有嚴格相同的成素出現，都尚欠明確，一個這樣的決定若並無此類基本成素作基礎，總是不可能的。所謂成例只在作這種決定後方能形成。

進一步說，如果我們考慮一個事實，即永遠會有新作品被歸入哲學作品一類，則我們不能依靠語言成例來解釋這種歸類怎樣會作出來。一個涉及現有作品的語言成例不能自動地擴大使用到未來的作品。至少我們得先將新作品的內容與那些依成例已被稱為哲學的作品的內容作一比較，然後方能將這些作品與哲學作品放在一起，視為同類。這就不可避免地會涉及對不同的哲學間某些共同特性的指認。真正的問題是我們應該如何了解這些特性，而不是這種特性是否存在。這就引到我要作的第二個制定了。

第二制定是：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。

為什麼要決定哲學的本質定義時，我們總會面對不可逾越的困難呢？簡單地說，第一，由於本質的定義必涉及題材；第二，由於哲學研究的題材永遠在變動中。這在歐洲哲學方面特別顯得真實。從「世界質料」之尋求，到知識，意義及語言之

探討，哲學研究的題材已有鉅大變化。如果我們心目中只有這個哲學傳統，而又要依一種明確意義來使用「哲學」這個詞語，則我們很自然地會訴之於維根斯坦的「家族類似性」(Family Resemblance) 的觀念^⑤。但那並不是我要表明哲學思考的共同特性時所想的事。就我的意見說，澄清哲學概念的唯一有希望的途徑，是就哲學思考來考慮，而不就哲學研究的結果來考慮。儘管從一面看，哲學研究可以涉及遠不相同的論題，但從另一面看，哲學思考卻總是帶有它自身的特性，即是那種反省的性質。對這兩點我想稍作解釋。

說哲學思考基本上是反省自身的，並不是新說法。當蘇格拉底借用德爾斐神廟的格言「認識你自己」作為口號的時候，他便已提出這個想法。然而，近代與現代哲學中的經驗主義傾向是如此強盛，以致大多數哲學家都力求完全避免談及反省的思考。在這一點上，我相信我們大概得持舊式一點的態度，以便我們的新努力能夠起步。

讓我們先問：「在什麼時候，我們是在作哲學思考？」不是在我們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

^⑤ 所謂「家族類似性」只指一種特殊的關係意義的共同特點。因此，具這種類似性的對象構成一定次序的系列，而系列中的某一分子只與緊接的在先或在後的分子間有共同特性。這並不保證這個系列中最早的分與最後的分與間有共同特性。這個想法顯然並不能有助於我們如本文所要求的那樣表述哲學特性。

是作哲學思考。這在知識論及道德理論研究方面甚為明顯。形上學與宇宙論，則由於要在世界的經驗圖象上加以某種統一性，也就有反省思考的性質。甚至解析家在考察語言及意義時，實在也都是在從事反省思考，儘管他們並不喜歡這個詞語。懷疑這個對哲學特性之表述的人可能有兩種反對意見。第一個是：反省思考是否單獨屬於哲學領域。他們可以指出數學家及科學家常常會作類似的反省思考。但這並不是一個難答的問題。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。人人都可以在某些時候從事反省思考，而在那一瞬間，他即進入哲學思考的領域。一個數學家以反省態度思考數學基礎問題，由之而從事數理哲學的探討，並不是什麼令人驚異的事。這也可以應用到科學家或一般不是學者的人們身上。不過，將從事反省思考作為專業，使哲學家與其他的人有所分別而已。反省思考，亦即哲學思考，可以在人人身上發現，只是它常常未成熟到足以生出一個哲學理論。第二個反對意見是：由於許多支經驗性學問都源出於古代哲學，至少在古代，經驗思考必已包括於哲學思考中；因此認為哲學思考是否必是反省性的，頗為可疑。這個問題牽涉到歷史事實與內含本性的理論區分(Theoretical Distinction)。當我們判定哲學思考在本性上是反省性的，我們並不是說，歷史上的哲學家實際上都使他們的思考保持純粹反省性。確曾將這兩類混而為一的古代哲學家，可以根本未覺察到此中的差異。不論如何說，某些哲學家誤將經