

XINBIAN ZHONGGUO ZHIXUE SHI

新编中国哲学史

劳思光 著

三卷下



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社

《新编中国哲学史》是当今著名哲学家劳思光先生在中国哲学方面最重要的著作。通过其独特的“基源问题研究法”，如庖丁解牛般，将上下数千年中国哲学的内涵，条分缕析呈现在读者的眼前。每一章节都有深入浅出的说明，其内容正是中国哲学的深层内涵。

ISBN 7-5633-5694-0



9 787563 356942 >



上海贝特

ISBN 7-5633-5694-0/B · 204

整套定价：108元

新编 中国哲学史
XINBIAN ZHONGGUO ZHIXUE SHI

劳思光 著

三卷下

广西师范大学出版社
· 桂林 ·

目 录

第六章 明末清初之哲学思想(上)

壹 阳明后学所引出之哲学问题	379
一 心体问题	379
二 发用及工夫问题	384
三 “客观化”问题	386
贰 东林学派之调和理论	395
一 顾宪成之哲学思想	396
二 高攀龙之哲学思想	413
叁 刘宗周之学说	428
一 概 说	428
二 蕺山学说要旨	435
三 简 评	472

第七章 明末清初之哲学思想(下)

壹 黄宗羲	476
一 《明儒学案》中表现之思想	477
二 《明夷待访录》	481
三 论学之主张	492
贰 顾炎武	498
一 对宋明儒学之批评	499
二 论学之正面主张	503
三 结 语	509
叁 王夫之	512

一	船山之主要著作	512
二	船山之哲学思想	514
肆	颜李学派及其他	581
一	颜李学派略述	582
二	其他儒者	591
 第八章 乾嘉学风与戴震之哲学思想		
壹	论乾嘉学风	597
一	乾嘉学风之形成与特色	598
二	乾嘉之学在哲学史上之意义	605
三	学人识略	611
贰	戴震之哲学思想	617
一	总说	617
二	哲学思想述要	620
 后记		
校后记		
答友人书		

第六章 明末清初之哲学思想(上)

本章及下章将以阳明后学所引出之主要哲学问题为线索,循此以观明末清初诸家之理论。言明末则有东林学派及直承阳明之刘蕺山,言清初则有顾、黄、王三家及颜李学派。下文即先析论阳明学派种种演变下所引出之哲学问题,然后述各家之说之大要。

壹 阳明后学所引出之哲学问题

阳明后学,由于自身体验之不同,及对阳明学说了解之差异,彼此间争执颇多。然撮要言之,则所涉及之哲学问题,大致不外三点,此即:

- 一、心体问题——以“无善无恶”一观念为关键。
- 二、发用及工夫问题——当以“良知”之“知善知恶”与“好善恶恶”二义为关键。
- 三、客观化问题——此点所涉范围较大,可说为“道德心与文化秩序”间之问题。

以下即分别先对此三项哲学问题作一理论上之清理,然后可进而论明末清初之重要哲学思想。

一 心体问题

阳明以“良知”为“心之体”,此点立义甚明,后学中除黄绾、李材之类,另有异说外,大致在此一立场上亦不作明显争论。然阳明身后,二王之徒皆主张“心体”之“无善无恶”。至明末此说遂最为世人所诟病,而东林学派高顾二氏之说,即针对此义而作驳论。就哲学史标准看,此一争论实为阳明学派一大公案,故应先作清理。若就哲学问题看,所谓“无善无恶”之说,本身亦涉及一重要哲学问题,学者于此亦应先求明

确了解。

按阳明四句教中,首以“无善无恶”说“心之体”,门人如王龙溪、钱绪山等皆习闻此义。而所谓“四句教”与“四无教”之不同,固在后三句论意、知、物处,至首句以心体为“无善无恶”,则王钱固无异辞。钱绪山言阳明立教有三变^①,龙溪亦有类似说法,而此三变中最后阶段则是“时时无是无非,时时知是知非”。此中“无是无非”一义,亦即“无善无恶”之另一说法。而如聂双江、罗念庵等,虽言工夫时与龙溪最多冲突,然皆承认“心体”之“无善无恶”。至于心斋一系,则传至周汝登(海门)时,更大张“无善无恶”之论。周曾与湛甘泉后学许孚远(敬庵)激辩,许立《九谛》之说以驳“无善无恶”,周氏则作《九解》以答之,其说则《明儒学案》皆载之^②。亦人所熟知者。周海门为罗近溪弟子,固泰州一派之后劲也。故若就哲学史角度看,则以“无善无恶”说“心之体”,固是自阳明本人至门下各大派皆共持之通义也。

然则所谓“无善无恶”,究是何义?阳明以“无善无恶”说“心之体”,又以“至善”说“心之体”;另一方面,“良知”亦即是“心之体”^③,则此诸说如何能会通无碍?又“至善”一义与“无善无恶”一义纵能会通无碍,毕竟含义不同。就阳明立教而论,何以不只说一“至善”义,而必说“无善无恶”义,以明“心之体”?凡此种皆属哲学理论问题,非仅罗举资料证据所能论断者。本节当拨开资料文件上之种种限制,而直接面对此中哲学问题,作一理论说明。

首先,“无善无恶”与“至善”二义本不相妨,前文论述阳明四句教时即已言及。此处为清眉目,仍再撮述要旨,以通往所关之其他问题。

“良知”一词在四句教中原以“知善知恶”描述之,但“良知”与“心之体”本是一非二,而于“心之体”处又说“无善无恶”,此最易启人疑猜。然学者如对此中所涉及之理论观点先有一了解,则知此处并无难解之问题。以下分数点论之。

第一,“良知”原是一能力。就此能力之发用讲,即以“知善知恶”为功能(按此处“知”字另有确定含义,与普通用法不同,详见下节)。但就此能力本身讲,则“良知”即表“主体性”,而“主体性”即“心之体”。此依旧说则可称为“良知”之“体”与“用”之分,然须注意者,是此所谓“体”只是“主体”,非“客体”也。由此可进至第二点。

第二,“良知”作为“主体”看,乃“善”一意义之根源,因离开此“主体”或“主体

① 见钱著《阳明文集序》。

② 《九谛》、《九解》之文,见《明儒学案》,卷三十六周海门一节。卷四十一许敬庵一节亦可参看。

③ 阳明屡谓“知者心之体”,而此“知”字自即指“良知”。

性”,则一切存有皆成为中立性之呈现,无“善”或“不善”可说。依此“根源义”,乃可说“良知”为“至善”,或“心之体”为“至善”。又因良知既为“善”一意义之根源,故“善”或“不善”即不能转而描述“良知”或“心之体”。此义在前解“四句教”时已有说明,不再赘论。总之,解得“良知”是“主体义”,非“客体义”,是“活动义”,非“存有义”,则“心之体”正因是善之根源,故不可用“善”或“不善”描述。故“心之体”是“至善”,亦是“无善无恶”,不唯二义无冲突,且正相依而立也。但如此解说,只能澄清“四句教”中“无善无恶”之说与“心体”是“至善”之说间之意义关系,仍未能表明何以须强调此“无善无恶”一义,欲于此问题再作探究,即须转至第三点。

第三,以“无善无恶”描述最高主体性,原是佛教论点之一。远自《大智度论》之辨两边,即含有此意。禅宗慧能更明言“真性”之“不染善恶”^①。宋明儒学接触之佛教,大抵以禅宗所传为主。阳明立“良知”之说时,对佛教此种观念之理论意义,原不能不予注意,而其所了解之具体内容,则直接来自禅门之说。此处须加辨析者,是佛教所接触或揭示之理论问题如何是一事,佛教解答此类问题所依之精神方向是另一事。后世议阳明之学为“近禅”者,乃误解阳明之精神方向,自属显然有误。此点在总论宋明儒学时已有说明^②。约言之,即在精神方向一面,儒佛之别即明确定立于“对世界之肯定”或“否定”一问题上,阳明亦不例外。但阳明之精神方向与佛教不同(包括禅宗在内),实表示两种“主体性”之观念不同。故若退至“主体性”本身讲,则两方所肯定之“主体性”虽有不同,其肯定“主体性”则同。由此,禅宗及其他佛教门派阐释“主体性”时所接触之理论问题,在阳明一面亦须加以处理。“无善无恶”之说,基本上由确立“主体性”之最高自由而来。此一确立之要求,在阳明看来,亦是立“良知”以明“主体性”时所应有之要求,故阳明之“良知”虽与禅宗六祖所言之“真性”或“自性”内涵不同,然其强调“心体”之“无善无恶”时,固与禅宗所接触之问题相同也。

兹当对此处所涉之理论问题作进一步之说明。何以欲确立“主体性”之最高自由,便须有“无善无恶”之说?简言之,此处之理论关键在于“善恶”乃对一定之意念及行为之描述语,而非对“主体性”之描述语。意念及行为由主体性生出,但既经生出,则每一意念,每一行为皆成为一受限定之存在——亦即是成为经验层之对象。若学者只就经验层面平铺而观,则即可走入心理主义,甚至物理主义之思路,而将意念行为皆收入经验现象中而处理之,此即与“主体性”断离。禅宗及阳明之学皆欲建立

① 《六祖坛经·忏悔品》。

② 参看《新编中国哲学史》(三上)第二章。

“主体性”,自不能如此平铺而观。反之,必将“主体性”生出意念行为一义作为基本肯定(建立此肯定之理论过程又是另一事),但此基本肯定极易流为诡论,盖若将“能生”与“所生”看成互相制约之关系,则由于“所生”之意念行为皆成为经验层之对象,逆推之,即可将“能生”之主体性亦牵堕而下归于经验层面,于是“主体性”将成为虚立之名矣。禅宗见及此中问题,故立教处处扣紧“主体性”之超越独立义。换言之,“主体性”虽在经验层面上有种种显现发用,但此种种显现发用,不能反转而限定“主体性”,不受限定,即最高自由也。“善”与“恶”作为意念行为之描述,即皆是一种限定,此种限定与其他限定同样不能施于“主体性”,故必言“真性”乃“无善无恶”也。

禅宗为表“真性”或“自性”(六祖用法,非传统佛教所言之“自性”)之不受限定,而说“无善无恶”。阳明及龙溪等后学,亦欲确立此“不受限定”义,故言“心体”为“无善无恶”。至此为止,但见儒佛言心性时所同具之要求(即要求肯定或确立“主体性”之最高自由,不使“主体性”下堕而与一一意念行为同层),尚不见儒佛之异。

若就儒佛之异着眼,则可知由佛教之“主体性”不含肯定世界之功能,说“无善无恶”一义时,不易引生误解;而阳明一派之“主体性”既必含肯定世界之功能,于是曲折滋多,亦易使人误解。

佛教舍离世界而不在“此岸”建立任何肯定,故说“无善无恶”时,并无理论内部“不一致”(Inconsistency)之问题。盖万有皆是幻作,则对万有之一切描述,亦可同作如是观。一觉而登彼岸,此则无可描述。“善”与“恶”作为意念行为之描述语,皆可安顿于未觉前之幻作层面中,觉性非幻作,自离一切描述,善恶一对描述语,自不例外也。但阳明之学立“良知”以显主体性时,同时立“良知即天理”一义,此是儒学化成世界之方向,于是必对此世界有所肯定。由此,善恶之义显为不可不立者,否则如何能建立任何肯定乎?阳明亦尝明说“循理”即是“善”^①。如此,则既云“心即理”,又云“心体”是“无善无恶”,则由此极易使人生疑,谓心如无善无恶,则理即是无善无恶,则“循理”又如何能为“善”,便似不可解。黄宗羲于阳明之学颇能知其旨要,然对此一疑点仍不能克服,《学案》中屡屡言及。最有代表性者是对薛侃之评语。薛侃因阳明曾告以“无善无恶者理之静”一义,故尝言“所存有善,即为善累”^②。黄氏评薛氏为阳明辩护诸语后,对“无善无恶”之问题自发议论云:

……又其所疑者(按此泛指世人议阳明之言),在无善无恶之一言。考

① 参看《新编中国哲学史》(三上)第五章述阳明学各节。

② 《明儒学案》,卷三十,载薛氏语录。

之《传习录》，因先生去花闲草，阳明言无善无恶者理之静，有善有恶者气之动。盖言静为无善无恶，不言理为无善无恶，理即是善也。……独天泉证道记有无善无恶者心之体，有善有恶者意之动之语。夫心之体，即理也。心体无间于动静，若心体无善无恶，则理是无善无恶，阳明不当但指其静时言之矣。释氏言无善无恶，正言无理也。善恶之名，从理而立耳。既已有理，恶得言无善无恶乎？就先生去草之言证之，则知天泉之言，未必出自阳明也。^①

黄氏辩“理之静”之“无善无恶”非“理”之“无善无恶”，其说原亦可成立，然据此以否定四句教中语，则立论似是而非，兹即就黄氏此论更加析辨，以衬显阳明之本意及此中所涉问题之真相。

阳明无论就“心之体”或“理之静”说“无善无恶”，其主旨均在于说“动”处始有善恶可言。“气之动”或“意之动”，虽用字不同，所指问题皆无大区别。梨洲以为“理”不能是“无善无恶”，此则正是人所常有之疑点。“循理”即是“善”，与“理即是善”仍属不同。盖“理”本身无所谓“是否循理”，则即不能以“善”或“恶”描述之。梨洲谓“善恶之名，从理而立”，其言甚当，然正因如此，“理”只是“善恶”成立之基础条件或根源，而不能再受善恶之描述。此义常为人所不解，故有疑难，而梨洲显然亦未明白此中理论分际所在也。

但梨洲之论辩虽不能证“无善无恶”与“良知”之教互不相容，却仍然指向一颇有理论意义之问题，此即：“无善无恶”之说对于阳明之学或整个以成德及化成为中心之儒学讲，是否必要？是否有不可替代之功能？

此一问题与上文所澄清之语言问题大不相同，盖当人以为说“心体”或“理”是“无善无恶”，便有语言困难时，吾人可举前说，表明“善恶之根源”本身原不能再描述为“善”或“恶”，将表面上之语言困难消去。然若问此一无语言困难之说，究竟对“良知”说及成德之学，化成之精神有无必要性？此说是否不可用另一说法替代？则此处所涉已非语言意义之澄清，而涉及理论内容矣。

黄梨洲强调“释氏之所谓心，以无心为心”，又“释氏言无善无恶，正言无理也”^②，即显出梨洲心目中实有此进一步之问题。佛教言“无善无恶”，甚为自然，盖对于否定世界之精神讲，此说明有助成其遮遣分别相之作用。阳明及其后学则立

① 《明儒学案》，卷三十，黄氏按语。

② 同上。

“良知”以言成德及化成,持肯定世界之精神方向,然则何以须说“无善无恶”义?此非语言是否有困难之问题也。梨洲原将两问题连说,此自有误,然吾人澄清第一问题后,仍不能解消第二问题。

就第二问题讲,上文吾人已指出“无善无恶”一义可以显出“主体性”之不受限定,即所谓“不着”于善恶之意。然顺儒学肯定世界之精神方向看,建立“主体性”时是否必须依此“超善恶之限定”一义以显此“主体性”之最高自由,则实是一未决之问题,阳明及其后学亦未能扣紧此一关节。证立“无善无恶”义之必要性也。

以上所论,亦可简说如下:

“心体”是“至善”,即“心体”为“善”之根源。“心体”既为“善”之根源,则可说为“无善无恶”,因“善”之根源不能再说是“善”或“不善”,正如推理能力为逻辑之“真”之根源,推理能力本身不能再说为“真”或“不真”也。故“善”之根源说为“无善无恶”,并无不可解之语言困难。然以“心体”为“至善”时,不说“无善无恶”,是否即必有将“心体”化为“受限定之对象”之后果,则须涉及“无善无恶”之说可否为另一种同样能确立“心体”之最高自由之说所代替一问题。再进一步,又涉及此二说之比较问题,而此一“比较”又将落实在“否定世界”与“肯定世界”两种精神方向之殊异上。盖若“否定世界”,则说“无善无恶”以确立“主体性”之“不受限定义”,极为自然,但若“肯定世界”,则依“至善”以建立“主体性”,反较自然,而如此说时,亦未必不能确立“主体性”之“不受限定义”。此是“无善无恶”一问题之要义。

阳明说“心体”是“至善”,亦说“心体”是“无善无恶”,后学中则盛倡“无善无恶”一义,以为是最高究竟之义,于是引出种种误解,种种流弊。而明末之东林学派则面对上述之问题,而强调“心体”之“至善”一面。故以此一哲学问题为线索,即可通往东林顾高二家之说矣。

另一面,学者如欲顺此心体至善之义,而另组理论以显示“主体性”,视为阳明学说之修改,则即是刘宗周之方向。此则应从阳明及其后学所引出之另一哲学问题着眼。至此,乃可转入下节。

二 发用及工夫问题

此一问题可由四句教中“知善知恶是良知”一语说起。

“良知”作为“体”而论,标示最高自由之主体性。由此层面看,涉及如何安立此最高自由之问题,此可由“无善无恶”说之,亦可由“至善”说之,即上节所论。若就“用”一面讲,则阳明自身屡以“知善知恶”作为“良知”之发用或功能所在。后学中议此说者,主要根据皆在于“良知”发用是否对意念之成立为落后之问题。此意应先

稍作解释。

所谓“知善知恶”，倘只指对已成立之意念作价值判断言，则意念成立后，“良知”方发用。意念如恶，“良知”可否定之，但此种恶意念之生出，似乎即非“良知”所能照管。倘“良知”果不能使自觉心不生恶意念，则所谓“致良知”之功夫，皆只落在意念成立后之省察上讲。如此处取一“自我”观念为中心，则可说“自我”在“致良知”后，仍不能必无善意念，则“致良知”之“自我”，固未能真实转化，不过在意念出现后追加判断而已。此点刘宗周（戡山）议之最切，所谓“半个小人”之说是也。黄梨洲在《姚江学案》按语中谓如只就分别善恶处言“良知”，则“良知已落后著，非不虑之本然”^①，亦是此意。但黄氏将此问题与“心体”之“无善无恶”一问题连说。遂使此问题之特性不能突出。实则合而观之，“良知”之体用自可合说，分而观之，则专言“心体”处之问题，与言发用处之问题，自可析别，析别后其特性即显出矣。

“良知”之发用，说为“知善知恶”时，所以会引出上述之问题，并非由于阳明之说有病，而由于学者误解阳明之“知”字之确定意义。阳明之“知”，非观察认知之意，实指作肯定及否定之能力。故“良知”本身有一定方向，而此方向即与纯粹意志之方向同一。此义前章论阳明之学时即已说明。兹再撮述数语，以清除可能或向有之误解。

当阳明说“知善知恶”时，盖将价值自觉与意志方向合言，故所谓“知”善恶之“知”，即作迎拒之活动，故阳明常借“如恶恶臭，如好好色”二语以说之。气味与颜色通过感性经验而被人所“知”，但此非阳明所说之“知”，唯当感知“臭”与“色”时，同时即有一“好”或“恶”之意志活动——亦即一种肯定或否定，此方是阳明所谓之“知”。盖阳明之“知”非了解事物在感性或理解中所呈现之属性关系之谓，而指意志之肯定或否定。任何事物——包括吾人自身之已成意念及行为——当为吾人所认知时，自必通过一定认知能力而呈现其认知属性，然仅如此呈现，尚未涉及价值及意志问题。价值自觉或意志决定，乃对于已通过认知而呈现之事物属性，再作一迎拒之决定，此决定乃价值活动，本身非认知活动，而阳明之“知”则正落在此处也。

既明“良知”一词中“知”字之确解，则可知阳明说“良知”时，“知善知恶”与“好善恶恶”之义实一同成立。盖若无对“善”之肯定及对“恶”之否定功能，则“良知”即无所谓“知善知恶”，而将堕为认知观照之能力，即只能显现中性之万有；另一面，“知善”时即有肯定“善”之自觉，“知恶”时即有否定“恶”之自觉，此肯定及否定亦不能离开对“善恶”之自觉说。无“善恶”之察别，即无迎拒活动，有“善恶”之察别，亦必有迎拒活动，此所以就阳明用语说，“知”与“意”发用不二。而阳明所以言“知行合

^① 《明儒学案》，卷十。

一”,其根据亦在此也。

此义凡深究道德理性之功能者,皆不能忽视。如西方康德以“理性”为主而建立其系统,然在“实践理性批判”中,即明言“理性意志”即“纯粹意志”。盖意志本身只是一形式意义之有关能力,以情绪、欲求、形躯之感受为其内容,则有具体之经验意志出现,“纯粹意志”即对“经验意志”而立名。当意志不以情欲及感受为内容时,即与“理性”合一——可说以“理性”为内容,亦可避免用“内容”一词——而成为“理性意志”,而“理性意志”即一切道德活动之基础也。以此理论与阳明之说比观,则阳明之意益明。阳明以“存天理,去人欲”教人,即求意志纯粹化之努力,此是实际上之道德实践工夫之根本。阳明以“知善知恶”说“良知”,即强调心灵本有察别理性与非理性之异之能力;阳明借“如恶恶臭,如好好色”二语说“良知”时,谓“好”与“恶”在自觉到“好色”、“恶臭”时便已发动,则是强调主体之价值自觉与意志之迎拒一齐发用。即“知”与“意”发用不二,亦即“致知”与“诚意”有一贯性也。

依此,阳明之本旨如明,则纯粹意志即以“良知”为方向之意志,故“致良知”之功,向外看虽表现在“格物”上(即表现在“正”一切行为意念之“不正”者上——而向内看则落在意志自身之纯粹化上)。致得良知,即使内在意志归于良知之统率,则恶意念之消除,即在意志纯粹化时完成。戴山、梨洲所疑,皆可消融矣。

以上乃就阳明本旨说,重在阐明此处所涉之哲学问题在阳明学说中原有解决之道。但若就字面说,则阳明用“知”字显然与“意”字分开。二者在发用上之不二,阳明只在论“好善恶恶”时说及,四句教中未显此义。且“知善知恶”之“知”字,与通常日用语言所说之“知”字含义之不同,亦未单独说明。由此,后学者未能完全了解此中理论线索时,仍不免疑“知”之不足以净化意志。此即刘戴山所以对阳明学说,不满,而另立“诚意”之说之故。学者倘只随戴山之说以解阳明,固是大谬,但既知阳明本旨之后,亦不妨另观戴山立说之思路及其特色。盖戴山立论固亦有至精处,实宋明儒学中之殿后人物,其评阳明虽不当,其立说亦自有特长也。

戴山立“诚意”之说,重点自是在工夫及发用上。但由于戴山另行组织一理论,故其说涉及“体”时,说法亦大有不同。下节论戴山之学时当详及之。

此是明末儒家由阳明后学所争之第二哲学问题所生出之理论,亦谈明末清初哲学思想时一重要论题。

三 “客观化”问题

兹进至影响明末清初哲学思想之第三问题。

前节所论之心体问题及发用工夫问题,皆由阳明学说内部引出,可说与阳明之特

定理论有直接关系。阳明后学对此二类问题种种争议,虽常涉及对阳明学说之误解,然此类误解亦皆与阳明自身所用之某些特殊词语有关,故无论就“无善无恶”之说讲,或就“良知”是否因其为“知善知恶”之能力故后于意念之成立一问题讲,总是专对阳明学说而立论。现在将讨论之第三问题则不同,所谓“客观化”问题并非阳明学说独有之问题,而实是整个儒学思想内部向有之问题。自先秦儒学成立以来,所谓“客观化”问题从未获得确定处理,倘吾人承认此一问题之重要性,则即应说,对“客观化”问题之未能处理,乃整个儒学传统之内在缺陷,非某一儒者之学说之病痛也。

关于“客观化”问题之确定含义,下文当即作一阐释。此处有须先加说明者,是此一问题何以适在此一时期出现。盖“客观化”问题既是儒学内部向有之缺陷,则何以恰在阳明学说盛行之后乃为人所注意,而成为影响明末清初思想界之一大问题,而在其他阶段出现,似应有某种解释。

此点虽一部分与历史外在因缘有关,但专就儒学精神内部也发展演变讲,亦非全无可说。吾人若了解儒学思想本身之历史,则应知先秦孔孟立说之后,荀卿已不解孟子之心性论;秦火之后,汉儒杂糅古代各种不同传统之观念而建立其“宇宙论中心之哲学”,其说本身既粗陋可嗤,又全离孔孟立说原旨,故严格言之,汉以后儒学思想实即进入衰落时期。此与汉代在政治上之成就非为一事,不可混同也。自汉末至于隋唐,就哲学思想一层面说,儒学始终在衰落中,但此时期中佛教之另一种“心性论哲学”则已大行。因此,世人虽不解儒学之心性论,然已逐渐对心性论问题之重要性有所觉察,遂亦发觉汉儒哲学思想之粗陋,此所以南北朝以后之知识分子,在哲学思想上多少皆倾向佛教。而中国佛教大成于隋唐,亦正是中国心灵在本有之心性哲学衰落时,自寄于外来之心性哲学之表现也。

为本书前章所示,唐末至宋初中国思想界即渐渐转入重建儒学之阶段。然北宋诸儒皆不能摆脱秦汉以来伪书托古之影响。于是濂溪以下诸家,虽皆以重建儒学为己任,然皆未能真正回归于孔孟之心性论,反为《易传》、《中庸》、《大学》等等杂乱文献所笼罩,徘徊于宇宙论及形上学之间。“天道观”及“本性论”之出现,皆是宋明儒学之成果,但与孔孟心性论比观,则皆属异说,非原旨所在也。南宋朱熹收周张二程之说构成其综合系统,可视为北宋儒学之总结,然以归于孔孟之学为标准看,则其系统与心性论哲学之殊异,亦由此益显。陆象山承孟子而立说,遂不能不有朱陆之争矣。晚期之宋明儒学自以阳明为代表。阳明虽未能完全摆脱后出伪托之书之影响,然其主旨确已归于“心性论”。故纵观儒学自身之历史时,可说阳明学说方代表宋明儒学之成熟期。而至此时期,儒学本身之优胜处及缺陷处,便同时显出。盖某一学说

所代表之精神方向,愈成熟则其特性愈显,而此类特性即包含优胜与缺陷两面也。^①

本节所论之“客观化问题”,原属儒学内部之缺陷所在。孟子时儒学初盛,此缺陷亦稍稍透露,故荀卿稍见及此问题而形成孟荀之对立。此后儒学既衰,内在缺陷反而不显,故魏晋玄谈,隋唐佛教攻儒之说虽多,皆未能接触儒学之真缺陷所在,甚至北宋儒者纷纷立说时,派内派外所争亦皆未进至此一层面。独南宋朱陈事功之辩,稍触及此问题,然龙川本人于此中理路亦只恍惚见之,而朱熹亦未尝由陈之挑战而反省儒学精神本身之缺陷,但视为谬论妄说而已。阳明立说,正因其成熟,故亦最能显出儒学之特性;而此类特性中即包含“客观化问题”;换言之,儒学之内在缺陷,正在最成熟之系统中显出。此是阳明后学所以会觉察此一问题之内在解释。

至于外在解释则甚明显。阳明生当明之衰世,其说日行,明政亦日衰。最后明亡于满族。此种历史上之挫败,自使知识分子于其所承之学统及精神方向不能不先有所疑而继有一番反省,反省处便可揭露此种内在缺陷问题。此点世之论者已多,不再赘述。

以上交代已明。兹即进而析论“客观化问题”之含义,并说明此一问题对此阶段之哲学思想之影响。

所谓“客观化”问题,原指“主体性”之“客观化”而言,倘离开“主体性”则无所谓“客观化”;譬如日常用语中所谓“简单化”,自指某种“复杂”事物之“简单化”,倘根本无所谓“复杂”,则“简单化”即无从说起。故所谓“客观化”,应视为“主体性之客观化”之缩写,方可避免误会。世人滥用“客观化”一词,时时可见;皆因不知“客观化”一观念,须附于“主体性”一观念而成立也。

又与此相连者又有“客观精神”一词,其误用情况亦复类似。“客观精神”一词,自是黑格尔之用语;而黑格尔系统中,“主观”、“客观”、“绝对”三观念相依而立,与正、反、合相应;倘不先明“主观精神”之意义,而但言“客观精神”,则其说即不可解。此点虽不如“客观化”一词预认“主体性”之明显,其理则一。兹将说明“客观化”之确定意义,故先对此类基本了解略说数语。

以下即分数点阐释“客观化”问题:

(一)“客观化”之活动义

对于“客观化”作最明显易知之解释,可由主体之活动说。此可称为就“活动义”解释“客观化”。

^① 参看《新编中国哲学史》(三上)第二章对宋明儒学之总说。

如上节所指出,所谓“客观化”原指“主体性之客观化”,故若将“客观化”视为主体之一种活动,而与主体之其他活动分开,则“客观化”之含义即可由此显出。

今先就“道德理性”讲。“道德理性”作为主体性看,则相应而言,此处主体性之活动即为作道德价值肯定及否定之活动,可简称为“道德活动”(此自是取广义说,下文另有解释)。

道德活动如何可有“客观化”与“非客观化”之区别?此可举事例作初步说明。

兹以政治事务为例。道德活动落在政治事务上,自是要求政治事务之合理;若专就政治事务之处理结果讲,则其处理结果或合理或不合理,似与个人事务亦无大异。如只顺此观点说,则只能将政治事务与个人事务视为同层之两部分,于是政治生活中之是非或善恶问题,遂亦将视为与个人生活中此类问题完全同质。其区异即不能显出。但吾人如进一步考虑“政治事务如何能合理”一问题,则将发现有两种极为不同之可能情况。于此着眼,即可看出政治事务上之道德活动另有其特色,而“客观化”问题即可由此步步透显。盖此种特色即标示“客观化”与“非客观化”之分界也。

此处当用更具体之事例说明之。例如,惩罚罪犯而保护善良,乃主要政治事务之一。此种司法性之事务,若就其实际处理讲,则结果自总以能使罪人得罚,而善良者不蒙诬为“合理”。而在此种处理上求“合理”之活动,似亦与在其他个人事务上求“合理”之活动,同为道德意义之活动。盖某人此种事务上,若不能“合理”,则将与在个人事务上不合理时同样遭受道德之谴责。但吾人若不停留此一最普遍之层面上,而逼进一步问:人当如何达成司法事务之“合理”?则显然有两种可能:

第一,纯依处理者之道德意志、智慧及勤劳等等条件而达成“合理”。简言之,即纯依赖执行审判权力之个人之主观条件而求其处理之“合理”。在此情况下,司法事务之能“合理”,即完全依赖某些个别心灵之优越能力(包含道德自觉及意志等)。往者中国民间流传之“包公”一类故事,即充分显现此种想法。在此情况下,此类政治事务之“合理”,纯由当事者或主持者之道德及智慧直接发用而决定,因此即不见其与个人事务之区异。

第二,另一种情况是:人当肯定惩罚罪人等等司法事务应求“合理”后,注目于一种脱离特定个人之轨道或秩序之建立,以使此类事务必通过此种轨道秩序而获得“合理”之处理。其所谓“合理”在内容上与前一情况固无不同,然其达成“合理”所依之条件则迥异。前者依赖特定之个人或个别心灵之优越性,此一情况下,则达成“合理”须依赖轨道秩序之优越性。此种轨道秩序可统称之为“制度”或“法制”。制度或法制如能“合理”(注意:此是另一意义层面上之“合理”),则一切纳入此制度下之事务,即可依赖此制度之“合理”而获得“合理”之处理,不必依赖特定之个人,或个

别心灵。二者之分别实甚明显。

试想,若司法之“公正”或“合理”全依赖主持者之优越性,则此类事务之能得“合理”之处理,不能离开此种特殊人物而获保证。世有“包公”一类之公正司法者,则司法事务即由此类司法者之活动而获得“合理”之处理;“包公”死去,则“人亡政息”,世人只能希望再有一“包公”出现。此即显示,在此情况下,司法事务之“合理”,并无客观保证。无客观保证即是求司法合理之精神未能“客观化”也。

至此可知,以司法事务为例,人可只依赖特定之司法者而求其“合理”,又可依赖司法制度而求其“合理”。此种制度本身乃人之自觉创造之成果,而从事此种创造时,由于其自觉方向仍以道德理性所要求之“合理”为定向,故仍可称为广义之道德活动。然此种道德活动与个人道德意志之净化等内在工夫不同,而是落在客观世界上去创造某种秩序,以使客观世界中事象之运行纳入此秩序中。如此,通过此一创造活动,客观世界本身即有一改变,此改变即是受道德理性之铸造而由自然存在渐化为文化性之存在(此处用一“渐”字以表此种转化并非可完全圆满者)。道德理性转化客观世界,故即称为“道德理性之客观化”,盖“客观化”者,谓“道德理性”使自身成为客观世界之一部分而已。当客观世界受道德理性之转化而增多其存在内容,成为文化世界时,其所增者即道德理性客观化自身之成果也。

解说至此,吾人可知,纯就“活动”解释“客观化”时,则可说,求一一事务之“合理”,乃道德理性之“直接活动”;而创造制度或秩序,以使事务能通过此种形式性之铸造而成为“合理”则是道德理性之“间接活动”,“间接活动”即“客观化”之活动也。

上节只以司法事务为例以说明此两种活动之殊异。扩而言之,整个文化秩序皆可作如是观。倘回到“客观化”一词本身说,则应知解释“主体性之客观化”时,原可就不同层面或角度着眼。政治事务与个人事务之对比,乃最浅近之解释进路。“直接活动”与“间接活动”之分划,亦是在此种解释下方为有用。吾人倘更进而探求此处“直接”与“间接”之别何以会定立,则又须涉及进一步之解释。于此吾人乃可论及“客观化”之“境域义”。

(二)“客观化”之“境域义”

由于“客观化”原不能离“主体性”而言,而“主体性”又必依活动而立,故取“活动义”以解释“客观化”,最易下手。但只就活动之不同以说“客观化”,其意蕴尚多未尽,故现再取“境域义”以作进一步之解释。

前说“活动义”,曾举“直接”与“间接”之分,以表明“客观化”与“间接活动”相应,今试再追问此种“间接活动”成立之理据何在?则即不能再用上节所论者答复。