

中国儒学的典范转移

冯耀明

中文提要：本文的目的，主要是借用典范转移(paradigm shift)与“理性重建”(rational reconstruction)这对概念来分析儒学发展的传承与转折。本文作者认为：孔学发展为孟学和荀学，乃是一种理性重建的工作。新理论的主要工作，乃是引申旧理论的某些关键概念而予以重新厘定，并迎接新问题之挑战而在这些概念的基础上作理论的提炼。孔子“仁”一概念的心性论化便是孟子的一大杰作；而荀子建基于“伪”一概念之二种用法的思考无疑是补充了孔子对道德如何可能问题的解答。至于宋明理学与心学之出现，则可说是对先秦儒学的一个革命性的转变。表面上后来者虽声称可“谓适而上遂”，可得“先儒之真绪”，实质上乃是另立山头，前后是貌合而神离，血脉早已间断而难通。此即涵有不可通约的问题。此中原因，实在由于道德心性论与本体宇宙论的格格不入、难以牵合之故。而宋明以后发展出来的道德形上学，势将演变为“没有道德的道德形上学”(moral metaphysics without morality)此一吊诡现象。

本文的结论是：如果说孟学是孔学的一大传承，则宋明儒学可说是先秦（孔孟）儒学的一大转折。

关键词：典范转移，理性重建，仁，礼，性，伪，理一分殊，心外无物

一、典范转移与理性重建

依照当代科学史家与科学哲学家 Thomas S. Kuhn 的看法,科学的革命性发展会带来典范转移(paradigm shifts),而典范转移则涵蕴理论的不可通约性(incommensurability)。Paul K. Feyerabend 和 Thomas S. Kuhn 的后期观点都以局部翻译失败(localized translation failure)作为不可通约性的主要特征。^①换言之,典范转移之后,二者之间的局部词组之翻译是不成功的。尤有甚者,Thomas S. Kuhn 更认为,典范转移会导致革命前后的不同科学家将由其研究所认识的世界看作是不同的“世界”,从而产生相对主义的问题。^②

相对于“典范转移”概念,让我们引入“理性重建”(rational reconstruction)概念来加以对比,并应用到哲学理论上来说明理论发展的另一可能模式。这里所谓“理性重建”是指旧理论发展成新理论的一种继承模式,这种模式之满足至少要有三个必要条件:一个是新旧理论之间的核心命题并无逻辑矛盾;另一个是旧理论中若干重要概念及观点被新理论吸收和继承;第三个是旧理论中的某些关键概念并未经过充分理论化处理,而新理论正是针对这些概念及由之而引出的新问题作出概念厘定与建构及理论整固与发展的工作。与典范转移极不相同的是理性重建不只没有不可通约的问题,也不会出现在不同理论架构之间有不同“世界”的问题。如果说典范转移是不同学派或社群在理论学说上的改弦易辙;理性重建也许可以说成是同一学派或社群在思想发展上的承先启后。

本文的目的,主要是借用这一对概念来分析儒学发展的传承与转折。本文的结论是:孔学发展为孟学和荀学,乃是一种理性重建的工作。新理论的主要工

① Howard Sankey, *The Incommensurability Thesis*, Avebury: Ashgate Publishing Limited, 1994, pp.28-30, 107-108.

② Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 2nd ed., 1970, p.111.

作，乃是引申旧理论的某些关键概念而予以重新厘定，并迎接新问题之挑战而在这些概念的基础上作理论的提炼。孔子“仁”一概念的心性论化便是孟子的一大杰作；而荀子建基于“伪”一概念之二种用法的思考无疑是补充了孔子对道德如何可能问题的解答。至于宋明理学与心学之出现，则可说是对先秦儒学的一个革命性的转变。表面上后来者虽声称可“调适而上遂”，可得“先儒之真绪”，实质上乃是另立山头，前后是貌合而神离，血脉早已间断而难通。此即涵有不可通约的问题。此中原因，实在由于道德心性论与本体宇宙论的格格不入、难以牵合之故。而宋明以后发展出来的道德形上学，势将演变为“没有道德的道德形上学”(moral metaphysics without morality)此一吊诡现象，不亦悲乎！我们认为：如果说孟学是孔学的一大传承，则宋明儒学可说是先秦（孔孟）儒学的一大转折——一个流而离本的转变。

二、孟子可得孔子的真传吗？

除了少数异议者之外，大部分人都会认为孔子的真正继承者是孟子，而荀学乃歧出者，此乃正统的说法。然而，七十年代西方分析哲学家 Herbert Fingarette 却力排众议，利用 J. L. Austin 的语文行为理论(speech act theory) 和 Gilbert Ryle 的逻辑行为主义(logical behaviorism) 观点，对孔学提出了一个崭新的解释。他认为西方哲学与佛教传统所强调的心身之分与内外之别的观点，并不适合用来分析孔子在《论语》中的哲学思想。一般中外学者的主观心理主义的解读是错误的，并不真能掌握孔学的要旨。就以“仁”一概念来说，他认为孟子等人的主观、心理用法只是后来的发展，在《论语》本文中实无此种使用。在 Fingarette 眼中，孔子是仁、礼并重，以二者乃同一物之二面。礼引导我们注意到德行与人伦的传统社会模式；而仁则引领我们关注到作为追求那种德行模式并因之而维系那些人伦关系的个人面相。“礼”指涉在具体角色中体现不变规范的行动；而“仁”指

涉个人取向的行动。^①换言之,“仁”表示具有某种个人倾向性的行为;而“礼”表示具有某种社会约定性的行为。二者乃对同一种行为分就个体面相与社会面相而作出的不同描述。Fingarette认为:许多学者很容易会被常用的西方及印度哲学中的心灵用语所误导,尝试把“仁”说成是用来指涉意向、感情、愿望及意志等内心世界的项目。他建议我们切勿将孔子的用语心理学化,不要把“仁”及其相关的“德”等概念与“意志”、“情绪”及“内在状态”等心理语言在原典中混为一谈,才可能作出正确的解读。

Herbert Fingarette 虽然为“仁”一概念提供了一个非心理学化的或非主观主义的解释,但与“仁”及“德”相关的一些概念,如“忧”、“惑”及“安”等,表面看来都有内在、主观的指涉,他又是否能够用语言分析将他所理解的非心理的或非主观的意义揭示出来,并充分地证明那些内在、主观解读的谬误呢?就“忧”一概念来说,虽然西方的翻译者有心理语词如“sorrow”、“worry”及“bitterness”等来翻译,但他宁取 Arthur Waley 所译的非心理状态语词“trouble”。经过他的用心分析,《论语》中各段文脉中的“忧”都是用来表示针对客观地可观察到的“不稳的”、“不安的”、“混乱的”及“恶劣的”处境或条件而产生的“被困反应”(troubled response)。依此,《论语·为政》中“父母唯其疾之忧”,是父母针对孩子病痛的可观察条件而产生的被困反应,而不必被想成是受困的“内在”心理状态。故此,他虽然承认各段文字并没有清楚地排斥心理的解释,但却不必要有心理的解释才可有确当的理解。^②

一般批评者大多强调“仁”在《论语》中比“礼”更为根本,更为重要,而与“仁”有关的(今日看来是)心理语词也只能作主观的解释,而不容作行为倾向性(behavioral disposition)的因果解释。有些中国学者更指出 Fingarette 不认识汉字,因此不了解在“忠”、“恕”、“忧”、“思”、“志”、“爱”、“慈”、“悌”、“性”、“惑”、“慍”及“惧”等字之中都有“心”字隐

① Herbert Fingarette, *Confucius – the Secular as Sacred*, Harper & Row, 1972, p.42.

② Op. cit., pp.44-45.

藏其间。这些批评当然不能令 Fingarette 信服，他认为这些论据除了乞取论点之外，更有人身攻击之嫌。^①然而，他的非心理解释其实并不是无懈可击的，至少有二个困难难以克服。一个是有关逻辑行为主义应用到《论语》上的分析和解释在具体文脉上是否适切的问题；另一个问题是孔子作为一个在后设语言中没有主张或根本不懂逻辑行为主义的人，有没有可能在对象语言中使用逻辑行为主义的办法，把一般认为是心理语词的语词用作非心理的或行为倾向性的语词。

就第一个问题来说，我们可以提出几点批评。首先，我们虽然承认礼仪是客观地可被观察的行为事件及程序，但 Fingarette 认为与“礼”为一体二面或同一物的两个不同描述的“仁”，实质上在原典中却不太可能毫不遗漏地作这样的化约性的解释。例如“仁者不忧”^②若依 Fingarette 表示为仁者依照礼的程序行事便不会有任何被困的行为反应，则“父母唯其疾之忧”这种仁爱的表现也该被理解为父母依循礼的程序行事而对孩子的病况产生被困的行为反应。何以仁者与有仁爱表现的父母有“不忧”与“忧”之异呢？亦即何以其一没有“被困反应”而另一有“被困反应”呢？这一解释明显是不通的，由此亦可见与仁爱表现有关的“忧”一概念不可以一律当作“被困反应”来理解。《论语》中的许多字都可以有多种解释，“忧”字亦不例外。“仁者不忧”中之“不忧”是指“心安理得”的心理状态，而“父母唯其疾之忧”中之“忧”是表示“担忧关切”之情，二者并不矛盾。同样的，在“三年之丧”^③的论辩中，孔子指责宰我“汝安则为之”正显示“安”与“不安”的状态并不是客观地、公开地可观察得到的，亦即不是一种行为倾向性的因果状态或功能状态、而是指主观的心灵状态。如果“安”是指“安于仁”(rest content in jen [ren])^④，而“安于仁”又与“合乎礼”为一体之

① Herbert Fingarette, "Comments on Charles Fu's Discussion on Confucius: The Secular as Sacred", *Philosophy East and West*, vol.28, no.2 (April, 1978), pp.223-224.

② 《论语·子罕》、《论语·宪问》。

③ 《论语·阳货》。

④ Herbert Fingarette, *Confucius - the Secular as Sacred*, p.40.

二面之描述，则由于“合乎礼”是指客观地可观察的程序，我们似可推断“安于仁”也该是可被检证的 (verifiable) 行为状态之描述。然而，这个争辩最后诉诸的归结并不是一种客观地可检证的程序或行为的事实描述，而是“吾不安”但“汝安否”的责问，目的在要求对方诉诸自己主观性的反省，进而作出抉择。换言之，孔子“汝安则为之”的责问，并不是因为宰我不认识有关的客观程序或行为反应，而要求他去面对事实来确立正确的判断。孔子的责问是要求宰我“内自省”^①，若“内省不疚”^②便可“安”而“不忧”，否则便“不安”而“忧”。这无疑是主观的反思，而不是客观察识的问题。“宰我出”之后孔子仍大骂“予之不仁也”，可见孔子并没有在客观层面上说服他的学生，而主观层面上的诉求则有待宰我日后的自我反思了。

此外，“人而不仁，如礼何？”^③与“克己复礼为仁”^④固然表示二者有互相促成之作用，但却不是如 Fingarette 所说的“因为二者仅仅是不同观点底下的同一事物”^⑤。因为不仅有仁而无礼或有诸德而无礼是可能的，有礼而无仁或有礼而欠缺诸德也是可能的。例如孔子说：“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”^⑥又说：“恭而无礼则劳，慎而无礼则蕙，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。”^⑦两段合并而观，可知“好学”的内容是包括“学礼”的。依此，两段文字可被理解为爱好仁德或拥有诸德而不好学（包括学礼）或不合礼，便会产生种种流弊或偏蔽。当然，Fingarette 也许可以认为：正由于有流弊或偏蔽产生，所好及所行的仁或诸德便是不完善的，因而也不算是真正

① 《论语·里仁》。

② 《论语·颜渊》。

③ 《论语·八佾》。

④ 《论语·颜渊》。

⑤ Herbert Fingarette, *Confucius -- the Secular as Sacred*, pp.48-49.

⑥ 《论语·阳货》。

⑦ 《论语·泰伯》。

的仁或诸德。然而，此解在另一段文字中却是不能成立的。孔子说：“知及之，仁不能守之；虽得之，必失之。知及之，仁能守之；不庄以莅之，则民不敬。知及之，仁能守之，庄以莅之；动之不以礼，未善也。”^①此处的“知及之”之“知”、“仁能守之”之“仁”及“庄以莅之”之“庄敬”，明显地不会因为“动之不以礼”便使之不成为真正的“知”、“仁”及“庄敬”。虽然“动之不以礼”会使所为之政“未善”；但为政者之“知”、“仁”及“庄敬”仍然是他们所具有的品德，不因为政之“未善”而有所消失。另一方面，有礼而无仁或诸德之可能，正是礼之共时性之选取与异时性之因革所预设的。换言之，礼之选取与改革之合理判准不可能在程序性的礼本身，而必须在作为“礼之本”的仁及诸德。Fingarette 虽然可以将“人而不仁，如礼何？”理解为仁乃构成或促成礼之必要条件，但这种说法却不能合理地说明礼之选取与改革的现象，除非经选取或改革后被舍弃的礼都不算是真正的“礼”。因为，在古今或中外不同的 A 与 B 二礼之间，我们选取 B 而舍弃 A，若因为 B 的程序性的礼仪能体现仁的个人倾向性，则 A 的程序性的礼仪必定不能体现仁的个人倾向性。依照 Fingarette 的标准，仁与礼既然是一体之二面，而“仁”与“礼”是对同一事物的两种不同描述，由于 A 的程序不能具有“仁”的描述，因此，A 的程序也必定不是真正的礼，亦不能以“礼”称谓之。依此，Fingarette 眼中的孔子，只能视周礼为“礼”，而夏礼与殷礼便不能算是真正的“礼”。尤有甚者，周礼是不必改革的，因为一改之后，周礼便无缘无故地由仁与礼一体二面的情况转变为仁与礼之分裂，而由另一种仁与礼合一之新制度、新礼仪及新规范所取而代之。如果周礼本来是仁与礼合一的，那便不需任何改革，除非所谓“改革”是任意的。故此，当孔子说：“麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也；今拜乎上，泰也。虽违众，吾从下”^②，他虽然从众而接受今礼，但并没有说麻冕的古礼不是礼；他虽然违众而接受古礼，也没有说拜乎上的今礼不算是礼。由此可见，礼与

① 《论语·卫灵公》。

② 《论语·子罕》。

仁既可分亦可合，才有选取与因革之可能。既然二者可分亦可合，二者便不可能是一体之二面，二者的概念便不可能是指涉不同观点底下的同一事物。

以上的批评是针对 Fingarette 有关逻辑行为主义的分析应用到《论语》的具体文脉上是否适切的问题。以下讨论第二个问题，即孔子有没有可能不自觉地依照逻辑行为主义的方式来使用今天一般人称之为“心理语词”的语词。首先，如果逻辑行为主义是错误的理论，我们实在没有任何理由相信孔子会不自觉地依循一种错误理论来使用上述的语词。逻辑行为主义的理论困难已有不少论者作出有说服力的批评，这里不拟详论。要之，John R. Searle 曾经归纳出多种有力的批评，都是不易响应的。^①例如 Hilary Putnam 设想的超级演员和超级刻苦者，前者可以在无痛的情况下完美无缺地模仿有痛者的行为，而后者可以在深陷苦痛的情况下毫无痛苦的表征。^②这无疑是对以行为判准作为界定心灵事物（状态或事件等）之充分条件（如 Turing test）此一论旨的一个有力反证。逻辑行为主义者的一大错误，也许正是因为他们不了解行为判准最多只能作为指认心灵事物之必要条件，而误推之为界定之充分条件。又如 S. Hampshire 和 Peter Geach 所指出的，从来没有人能给出一个令人满意的具体分析，可以单单使用行为语词便对心灵语词作出倾向性的分析，亦即将有关的心灵事物的语句化约为相关的倾向性行为或行为倾向的词句。^③这是因为有关的潜在的倾向性行为之集合是开放的，因而可能是无限的，所以这样的条件句之前件是无法无所遗漏地形构出来的。^④再者，R. M. Chisholm 也指出，透过行为来分析信念，似乎必须引入意欲；反之，透过行

① John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, 1992, pp.34-35, 53.

② Hilary Putnam, "Brains and Behavior," in *Mind, Language and Reality – Philosophical Papers*, vol.2, Cambridge University Press, 1975, pp.332-341.

③ S. Hampshire, "Critical Notice of Ryle, *The Concept of Mind*", *Mind*, LIX, 234 (1950), pp. 237-255; and P. Geach, *Mental Acts*, Routledge and Kegan Paul, 1957.

④ Hollibert E. Phillips, *Vicissitudes of the I – An Introduction to the Philosophy of Mind*, Prentice Hall, 1995, pp.63-64; and Todd C. Moody, *Philosophy and Artificial Intelligence*, Prentice Hall, 1993, p.42

为去分析意欲，似乎也必须涉及信念。这里便有循环性的问题。^①如果我们接受 Donald Davidson 有关心灵事物之整体论 (holism of the mental) 的观点，便得承认人的行为并不是单一信念或单一意欲之函数，而是整个信念和意欲网络之函数。^②因此，有关心理语句在经过行为主义的化约之后是不可能没有其它心灵语词残留其间的。此外，David Lewis 认为在日常经验中我们承认痛的感觉可以是某些行为的导因，同样的，信念和意欲都可以导引行为。但逻辑行为主义者把有关的痛感、信念及意欲都化约为倾向性的行为之后，则原先的心灵事物的因果力便不复存在了。^③我认为与上述四点批评或多或少相关、而且更为根本的，是牵涉解释(interpretation) 的问题。事实上，任何逻辑行为主义者透过行为词语来建立有关心灵词语之化约的倾向性的条件句，其中的化约语句固然不大可能不涉及潜在的、无限多的行为，更不可能不含有非物理的或非身体的动作之描述。换言之，任何逻辑行为主义者的化约语句都不可避免涉及意向性的行为，亦即经过解释的行为。正如 Jenny Teichman 所说的：“当一行为的描述无需解释时，那通常是因为该描述自身正背负着心灵主义的字词。”其实，“行为是透过心灵状态去分析的，而非反其道而行。有关心灵状态的命题又如何能够化约为有关行为的命题呢？”^④基于以上各点，如果已足以证明逻辑行为主义的分析是行不通的，那么又有什么理由相信孔子会不自觉地依循这种分析的结果来使用“心”、“志”、“忧”、“安”、“愤”、“悱”、“惑”、“思”及“欲”等词呢？

为了论证上的需要，即使勉强承认逻辑行为主义是正确的，我们认为孔子仍然不可能不自觉地依循此种分析的结果来使用今天所谓“心理语词”的语词。换言之，即使事实上对人或任何生命机体而言，“主观世界”或“内在世界”根本

① R.M. Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study*, Cornell University Press, 1957.

② Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, 1996, p.40.

③ David Lewis, "An Argument for the Identity Theory", *Journal of Philosophy*, 63, I (1996), pp.17-25.

④ Jenny Teichman, *Philosophy and the Mind*, Basil Blackwell, 1988, p.59.

不存在，所有含有心理语词的句子都必须化约为有关行为倾向的句子，我们认为孔子也不大可能正确地使用这些“伪装的心理词语”。首先，孔子使用的这些语词明显地不是物理的、生理的或行为性的描述，而是类似于今天所谓“心灵描述”的语词。但是，如果孔子之前及当时没有指涉内界的“心灵描述”，孔子应该直接使用行为性的描述，而不该使用这些似有心灵、内界指向的语词。即使这些语词并非真有心灵、内界的指向，而是当作有关倾向性行为的缩写或逻辑构造，我们也必须预设孔子及其同时代人已经过一系列极繁复的归纳及分类的人工程序，把各种行为之不同的倾向性找出来，然后再用一些类似今天所谓“心理语词”的语词来称谓这些归纳及分类后的结果，当作是一种缩写或逻辑构造。然而，这种预设可能吗？孔子有可能弃简就繁地使用这些语词吗？无论就历史证据及语言发展的角度来看，我们都没有理由相信孔子不用直接的及自然的心灵指向的语词，而要用间接的以及极人工化的语言缩写或逻辑构造。再者，由于这些所谓“缩写”并不是只含有有关身体动作或物理行为的语词，而是包含有有关意向性行为 (intentional behavior) 的语词，再加上归纳分类的活动本身也是意向性的而非物理性的，因此这些所谓“缩写”都不可避免包含有解释的成分。换言之，孔子即使有所谓“缩写”，也不可能是只含有物理、生理或行为性的描述，他不可避免非物理的或意向性的描述。

其次，我们若考察一下孔子之前及同时的古籍，当可发现其中已有指向内界的心灵概念，孔子又焉能例外呢？在《易经》井卦九三爻辞有“为我心恻”，艮卦九三爻辞有“厉熏心”，益卦上九爻辞有“立心勿恒”等，都不似以“心”指涉模式化的行为倾向，而似表示一些可以被引发或转化的心灵状态。《诗经》中的“我心伤悲”、“我心则降”或“我心则说”^①，也许勉强可作行为倾向的解释，但“我心匪鉴”、“我心匪石”或“我心匪席”^②则明显有实体性而非倾向

① 《召南·草虫》。

② 《邶风·柏舟》。

性的指涉。其它如“实获我心”^①、“莫慰母心”^②、“中心养养”^③、“中心好之”^④、“乱我心曲”^⑤、“中心喜之”^⑥、“中心藏之”^⑦等，都有内在性的或实体化的指涉。因此，这种内在的东西或状态不能客观地被观察、描述，只能够比拟地说：“心之忧矣，如或结之”^⑧或“我心忧伤，惄焉如捣”^⑨。这非客观的东西有时更使人感叹：“我心伤悲，莫知我哀！”^⑩或“他人有心，予忖度之”^⑪。这样的“心”明显地只能作主观的解释。在《尚书》方面，尽管暂时不理《虞夏书·大禹谟》的“人心”与“道心”之说的解释，《商书·仲虺之诰》中的“以义制事，以礼制心”，明显以心为被制的对象。《商书·汤诰》的“惟简在上帝之心”，也明确表示简则、考察之能力在上帝之心。《商书·盘庚》中的“恐人倚乃身，迁乃心”，《周书·天逸》的“不宽绰以心……是丛于厥身”，及《周书·康王之诰》的“虽尔身在外，乃心罔不在王室”，都是以心、身对待，甚至是内、外对待来论说的。与孔子时期相若而稍后的《左传》的“心”字之主观性用法更是不胜其举。其中有两个最明显的例子，一个是郑子产^⑫及宋大夫乐祁^⑬认为属于“心之精爽”的“魂魄”是可以在人身死后“冯依于人”的，可见这种精神性的东西可以在不同的物质躯体间转依。另一个例子是

① 《邶风·绿衣》。

② 《邶风·凯风》。

③ 《邶风·二子乘舟》。

④ 《唐风·有杕之杜》。

⑤ 《秦风·小戎》。

⑥ 《小雅·彤弓》。

⑦ 《小雅·隔桑》。

⑧ 《小雅·正月》。

⑨ 《小雅·小弁》。

⑩ 《小雅·采薇》。

⑪ 《小雅·巧言》。

⑫ 《左传》昭公七年。

⑬ 《左传》昭公二十五年。

周乐官泠州鸠认为“和声入于耳而藏于心，心亿则乐”^①，可见“心”是指一个与外在的“耳”有别的内在机能，不可能作外在的、非实体的解释。总括而言，孔子以前及同时的“心灵”概念既然都有内在、主观的意含，有实体性的用法，我们不可能相信孔子在没有对前人的概念作过一番批判之后，竟可以做一个不自觉的逻辑行为主义者来使用倾向性的“伪装心灵”概念。因此，我们不可能相信孔子所说的“七十而从心所欲不逾矩”^②，“回也，其心三月不违仁”^③，“饱食终日，无所用心”，“简在帝心”^④及“天下之民归心焉”^⑤等，没有主观、内在的指向。孟子说：“孔子曰：‘操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡。’惟心之谓与？”^⑥这种主观性概念的引述相信有一定的可靠性，并非孟子刻意附会孔子的。

总结以上的论析，我们认为 Herbert Fingarette 将孔子在《论语》中的有关概念作非心理化或非主观化的解释是不能成立的。然而，我们却不能因此便推断孔子已有或涵蕴着孟子一样的心性论。换言之，孔子的心灵概念虽不可以非心理化，但却可以非心性论化。孔子使用的心灵概念的确涉及一个内省的、主观的领域，但此一领域与任何常识的观点都是吻合的，却不必预设一个形而上的、心性论化的解释，例如 Descartes 的“超越自我”(transcendental self)或孟子的“先天良知”。孔子只是常识地碰触主观的领域，而孟子才是真正的理论开发者，把孔子那些未有界定清晰及结构松散的心灵概念予以心性论化。孔子虽强调来自内在道德反省的一种动力若发为行动，可以使个体生命里外如一(忠)及推己及人(恕)，从而成为道德行为实践及社会政治秩序确立之基础；但这基础是否可以进一步作心性论和心灵哲学的理论加工，似乎并不是孔子的兴趣所在。孟子在心性论的阐

① 《左传》昭公二十一年。

② 《论语·为政》。

③ 《论语·雍也》。

④ 《论语·尧曰》。

⑤ 《论语·尧曰》。

⑥ 《孟子·告子上》。

发无疑都能满足上述有关“理性重建”的三个必要条件：孟学与孔学在主要的地方并无逻辑矛盾；孔子有关“仁”、“义”、“礼”、“智”等德性概念及“德治”的思想都为孟子所吸收和继承；顺着孔子在内省领域中的心灵概念，孟子在面对各家（尤其是道家）的冲击而带来新问题，从而作出概念厘定及理论整个的工作。孟子由“性、命对扬”而作出概念厘定的工作，由“以心定性”为前提而发展出来的“四端说”，由“以志帅气”为中心而开展出来的“养气说”，他都把孔子的“心”、“性”、“命”等常识性的一般用法提炼成哲学性的用语，特别是纳入一套心性理论中去使用。这样的发展可以说是一种理性重建的工作，而不是一种典范转移。

三、荀子学说是歧出的儒学吗？

依照上述有关“理性重建”的三个必要条件，我们认为荀学也是孔学的一种理性重建的工作，只是有别于孟学的发展。理性重建不是照本宣科，当然可以不只一套。荀学与孔学在基本之处亦无逻辑矛盾；孔子的“礼”、“学”等概念为荀子所充分吸收和继承；而他由“积学”与“隆礼”而发展出一套社会文化工程的理论，固已越出孔子的简单论述，而与孟子的努力可谓南辕北辙。两套新的发展理论固然有重点之不同，而相互碰触的部分更有逻辑的对反(logically contrary)。但无论孟学与荀学之间有何冲突或偏重的不同之处，二者的相关概念还是可以在对方的语言中互相通约、互相翻译的。换言之，这两套理论内部的语词不只在后设语言中可以得到翻译或诠释，而且在各自(对象)语言中都可以得到对方有关语词的翻译或诠释，此间并无不可通约性的问题。也就是说，孟荀之歧异并不是典范转移所构成的变异。故此，不同的理性重建并不涵蕴典范转移的问题。这是与儒学的后期发展的情况迥然不同的。

在 1992 年为香港公开大学撰写的一套《中国古代哲学思想》的教材中，我曾

指出荀子的《正名》篇中为“性”、“伪”、“知”、“能”各提出两个界说。

① 我在其中论及“性”的两种定义：“生之所以然者，谓之性”，是指未接物前的生理本能及需要；而“性之和所生，精合感应，不事而自然，谓之性”，则指接引外物后由上述的本能或需要而引发出来的各种心理欲望。以荀子的具体例子来说，“饥而欲饱”等是与生俱来的基本需要或情性，而“目好色”等则是由此基本需要或情性于接引外物（见外物之色）后而生出的心理欲望。故他说后者“是皆生于人之情性者也”②，亦即生于前者。《性恶》篇形容后者为“感而自然，不待事而后生之者也”，正是《正名》篇对“性”的第二个定义：“性之和所生，精合感应，不事而自然，谓之性。”简言之，前者乃指自然本能，后者则指由自然本能于接物后而生之自然反应。前者是就内在能力或需要言，后者则更涉及外在因素而衍生的外在反应或表现。

同样的，“伪”在《正名》篇亦有二义。荀子所谓“心虑而能为之动，谓之伪。虑积焉能习焉而后成，谓之伪。”相对于后一种“后成”之“伪”，前一种“伪”明显是“先有”的。前者明显地意指人内在的心灵活动，一种以思虑抉择为主要活动的的能力。上文我说荀子的这一种“伪”与孟子的“前思虑的”道德心能及自动反应不同，正在于这是“思虑性的”。后一种“伪”则指思虑后经过积习过程而形成的思虑抉择的成果及人为事功，这也就是《性恶》篇一再强调的“性伪之分”中的那种“伪”。很可惜，历来大家都只注意到荀子言“性伪之分”的那种“伪”，而没注意到“伪”作为能力而非事功的另一种用法。当然，荀子以“礼义积伪”模拟为陶人所生之瓦埴、工人所造的器木，这完全就成果(result)看伪，而非就能力(capacity)看伪，就难免使人误会他皆以“伪”为外在的东西。这对于说明“善如何可能”的问题，当会误导大家只往外在因素的方向去考虑。

除了“性”、“伪”皆可就（内在）能力与（外在）表现两方面理解其意

① 冯耀明，《中国古代哲学思想》第一册，香港公开大学，1992，5-9页。

② 《荀子·性恶》。

义之外，“知”、“能”二词在《正名》篇中实亦有此类似的二分。荀子说：“所以知之在人者，谓之知。知有所合，谓之智。所以能之在人者，谓之能。能有所合，谓之能。”依此“在人者”与“成之在人者”之区分，可知其“所以知之”之知性和“所以能之”之能力都是“不可学不可事而在人者”，当指人内在本有的知能，亦应属人之性的一部分，不过荀子似有意或无意地忽略之。而“知有所合”乃指这种知性于接应外物后与之相配合，由之而产生的各种知识（智）。同样的，“能有所合”乃指上述的能力于接引外物后与之相应合，由之而产生的各种事功（能）。综言之，“知”、“能”之二义和“性”、“伪”之二义一样，都是涉及潜能（无论是生理本能、思虑心能、知性之能或才性之能）与表现（无论是心理自然反应、思虑成果、知识或事功）两方面。单就“伪”一概念而言，若我们接受此二义之说，那便不难依之以说明荀子学说中“善如何可能”的问题。依我的看法，第一义的“伪”不只是人的一种内在之能，而且也是一种人所生而有之性。以下，我们将提出进一步的论据以分别说明这“伪”之“内在性”和“本有性”的问题。郭店《老子》简甲组 1、2 号，抄有相当于今本《老子》第十九章的文字。今本的“绝仁弃义，民复孝慈”，简文作“绝 Y（上“为”下“心”）弃 Z（上“声”中“且”下“心”），民复季子”。裘锡圭先生在审校时按语云：“简文此句似当释为‘绝 Y（伪）弃 Z（诈）’。”裘先生后来写了一篇自我纠正的文章，提出大量证据，显示《郭店楚简》中各篇多处有以“Y”与“Z”对举并列，更引《庄子》及《荀子》文，以证“Y”为“伪”、“Z”为“虑”，皆为郭店《老子》所指之各种“背自然”的作为和思虑。^①

庞朴先生对于《郭店楚简》中那么多从“心”的字出现特加关注，对于上述“Y”（上“为”下“心”或左“心”右“为”）与“Z”（上“声”中“且”下

① 裘锡圭，《纠正我在郭店《老子》简释读中的一个错误——关于“绝伪弃诈”》，《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，武汉大学中国文化研究院编，湖北人民出版社，2000，25 页，28-29 页。

“心”)这两个从“心”的字的意义及二者并列的现象更有深入的分析。他说:荀子《正名》篇上所说的“‘心虑而能为之动谓之伪’句中的‘伪’字,本来大概写作‘Y’,至少也是理解为Y,即心中的有以为;否则便无从与下一句的见诸行为的伪字相区别。只是由于后来Y字消失了,抄书者不识Y为何物,遂以伪代之;一如我们现在释读楚简《老子甲》篇的‘绝Y’为‘绝伪’那样。另外,荀子所界定的Y和虑的演化关系,与《性自命出》所排列的次序有所不同,而且二者与《老子甲》篇所设想的社会效应,更是大异;这些,并无损于我们认定Y字和虑字,认定它们在表示两种心态,自不待言。”^①庞先生的立论无疑是十分具说服力的。依据裘、庞二先生之论,我们有理由相信:“伪”与“虑”向来是一对相关的词语,都是用以表示人所具有的两种相关的内在心灵动力或心态;而荀子在《正名》篇上所说的第一义的“伪”,原来当为“Y”(上“为”下“心”)(或“X”(左“心”右“为”)),正是指人所内具的一种心灵能力或心态,而与第二义的“伪”字所表示的人为事功相关而有所区别。

若上述分析不误,我们便可以断定:荀子认为作为致善的主要因素“积伪”,除了后天的“积习”之功外,亦当包括人所内具的“心伪”之能。换言之,荀子虽强调“外在的伪”,其实“外在的伪”之所以可能亦须预设人有“内在的伪”,否则徒言外加之功而无内在之能,功亦不可致矣!

荀子所言“心虑而能为之动”的“伪”(即“X”或“Y”),似乎不只是内在于人心的,而且也是人所本有的。此所谓“本有”,即指其非后天培养而成者,而是先天内具的。“伪”作为一种“心虑”之能,当包括心知思虑的成分;作为一种“能为之动”之力,当亦包括由此心知思虑而开展的实践动力的成分。就前者言,此或即是《性恶》篇所说的“可以知仁义法正之质”之“知”,而与“禽兽有知而无义”的感觉性之“知”大不相同。就后者言,此或即是《性恶》篇所说的“可以能仁义法正之具”之“能”,亦即不只可以辨分而知义,而且可

① 庞朴,《郢燕书说——郭店楚简中山三器心旁文字试说》,《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,武汉大学中国文化研究院编,湖北人民出版社,2000,39页。

以成积而行义的潜在能力。对荀子来说，这两种“知”、“能”对禹和涂之人是一同的，当然不会是经由后天学习得来的，因而它们应该是任何人所生而有的两种知能。

荀子也曾直接或间接地肯定这两种知能是人所生而有的。例如他说：“人生而有知”，“心生而有知”^①。我们知道，凡说“性”之处，荀子皆言“生而有”或“生之所以然者”，可见上述所谓“心知”也是人之“性”的一部分。荀子虽在《性恶》篇一再强调性为情性与欲望，但这可能只是他为了对付孟子性善论而作出的策略，他实未否定人性中仍有非情性、非欲望的成分。所以他在《解蔽》篇仍可说：“凡以知，人之性也。”换言之，这种“心知”部分之“伪”也该是先天而本有的。

至于荀子的“伪”中所包含的“心能”部分，我认为也是先天而本有的。关于此点，我在1992年为香港公开大学撰写的《中国古代哲学思想》一书中已提过一项重要的证据，^②此即在《荣辱》篇上一段一向被人忽略及误解的文字：

“凡人有所一同：饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也。目辨白黑美恶，耳辨音声清浊，口辨酸咸甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨体肤理辨寒暑疾养，是又人之所常生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也。可以为尧禹，可以为桀跖，可以为工匠，可以为农贾，在孰注错习俗之所积耳，是又人之所生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也。”

此段最后二十三字被王先谦据王念孙判定为“涉上文而衍”^③，且未提供充分

① 《荀子·解蔽》。

② 冯耀明，《中国古代哲学思想》第一册，香港公开大学，1992，9页。

③ 王先谦，《荀子集解》，北京：中华书局，1988，63页。王氏引“王念孙曰：‘案此二十三字，涉上文而衍’”。又云：“下文‘为尧禹则常安荣，为桀跖则常危辱’云云，与上文‘在注错习俗之所积’句紧相承接，若加此二十三字，则隔断上下语脉，故知为衍文。”并以“在孰注错习俗之所积”中之“孰”字为衍文，皆大错。

理据。对此，后之研究者亦全无异议，一律因循，此真可谓对荀学理解的一大错误，至今仍未得翻案。他们认为删去此二十三字，即删去“生而有”，“无待而然”及“禹桀之所同”所涵之“性所本具”之义，上文便可与下文“为尧、禹则常安荣，为桀、跖则常危辱；为尧、禹则常愉佚，为工匠、农贾则常烦劳。然而人力为此而寡为彼，何也？曰：陋也。”所涵之“后修为之”之义相通，其实大谬不然。若论者以为尧禹、桀跖、工匠、农贾之异在后天积伪之果，故各各并无“一同”之理，更不可将“注错习俗之所积”视为“人之所生而有也，是无待而然者也”的人之本性，此不免是先入为主之见。我认为此段是用以说明人之本性中有致善成积之能，是先天而内具者。首先，我认为“在执注错习俗之所积”之中“执”字不可以被视为衍文，如王先谦之所为。此“执”若当作“艺”或“势”，文句便不可通；这毋宁是“执”字之误抄。我们知道，先秦文献中此二字常有“形近混用”的情况出现。^①若上述段落中的“执”确定为“执”之误，则原文便可通解。所谓“在执注错习俗之所积”，即以“注错习俗之所积”之“积伪”成果来自“执取”之能，亦即由意志抉择而付诸实践之能动性。此能力即《成相》篇上所谓“君子执之心如结”之定于壹的决意之能。这种能力当然是“人所生而有”的，是“无待而然”的，也是“禹桀之所同”的。此段文字之上一段言“材性知能，君子小人一也”，其所指实亦包括此种“执取”之能。

此一解释虽或融贯，但有没有更充分的证据以支持此一翻案呢？我的回答是：我们可以找到更明显确实的证据以证明删去此二十三字所带来的后果是陷荀子于自相矛盾，不删去之则于义理更为顺畅。此一证据乃见于《性恶》篇中一段备受重视但部分内容却毫不起眼的文字：

“夫工匠农贾，未尝不可以相为事也，然而未尝能相为事也。用此观之，然而可以为，未必能也；虽不能，无害可以为。然则能不能之与可不

^① 李零，《郭店楚简校读记》增订本，北京：北京大学出版社，2002，194页。李氏文中亦提及此二字之混用，在王引之《经义述闻》“形讹”条中已有所涉及。

可，其不同远矣，其不可以相为明矣。”

此段文字备受重视，因为荀子在这里提出一个重要的观点，即“能不能”与“可不可”之区分。依此区分，荀子得以说明涂之人虽与禹同样有“可以知仁义法正之质”，同样有“可以能仁义法正之具”这两种先天而内在的知能，因而涂之人亦可以为禹；但由于涂之人不能积伪以至全之尽之，故终不能为禹。在此段落中可谓毫不起眼的乃是所举的“工匠农贾”之例。依此义，工匠农贾之间亦有同具的知能而可以相为事，但由于各有所偏而未能成积，故未必能相为事。此亦有“可以为”之潜能而未必有“能为”（或“能使”）之实能的另一例。由此可见，《荣辱》篇中所说的“可以为”尧禹、桀跖、工匠、农贾，乃是指可以执取决意而为，从而可以成积的一种潜能，当然没有禹、桀之间的区别，这是人人同具而先天本有的知能，故可说“人之所生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也”。若不作此解，而依“双王论调”以此二十三字为衍文，则须将“可以为”尧禹、桀跖、工匠、农贾归因于后天积习，则由于后天积习各各不同，“涂之人可以为禹”固不成立，“工匠农贾”之“可以相为事”亦不成立，此段自身不但自我否定，更且与《性恶》篇建基于“可以相为事”而未必“能相为事”之义理大相径庭。此二十三字绝不可删也！

总结言之，我们认为荀子所言之第一义的“伪”（即“Y”或“X”）包含有“知”与“能”两部分，是人所先天本有者，并为致善成圣的内在因素。若配合以外在因素，在内外交修的情况下，便可以有积伪的成果，进而隆礼义、起法度，此即第二义之“伪”也。

若上述所论不误，则可断定荀子是以性中含有致善之知能，实非以性之本身为恶之根源。他在《性恶》篇上说：“所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也。是善恶之分也。”这无疑是以人类行为的后果（治或乱）来界定善恶之二元性，有很浓厚的后效论（consequentialism）色彩；而非以性情动机本身为善或恶，亦即荀子所持者并不是动机论（motivationalism）的观点。此一观点虽与孟

子之说不同，但亦为孔子道德学说的另一发展，为另一理性重建的可能途径。

四、宋明儒学可得先秦儒学的真传吗？

不少论者认为：两汉儒学是传统儒学之歧出，荡失了先秦（尤其是孔孟）儒学的真绪；至宋明儒学出现，才恢复了儒学的道统，承先以启后。然而，在宋明六百年的儒学发展史中，并不是只有一种声音在高唱，而是有许许多多错综复杂的声音夹杂其中。其间先后有各种所谓“道学”、“理学”、“心学”等等不同旗帜的儒学出现，而各种学派之间的内外斗争比绪与儒学外部的斗争更为激烈。因为别尔我异同是分明而易作的，但争正统辨歧出则是暗动而难成的。正因如此，将暗动变成实事，将难成转为易作，便得花更多的力气去作掘井汲泉的工夫，务求证明自己是自本而至，他人则是流而离本的。这里所谓“暗动”，乃是指宋明儒学各家各派大多暗中用自己的理论预设来解读先秦的经典，而不是尽量客观地让原典自己“说话”。职是之故，他们各别对正统与歧出之判教工作，其背后的判准是暗地里从各自的理论预设引带过来的，而非客观地无可争议者。而事实上，尽管各家自称已得先秦之真血脉，实质上在他们的曲读及误判之下已不能掌握原典之真义。我们可以说，对一些先秦儒学的基本概念来说，如“心”、“性”、“理”、“命”等，各家在他们自己的理论语言中并不能找到准确的翻译或诠释，亦即出现了不可通约的问题。

为什么会出现这样的“异象”呢？宋明儒家大部分不都是先秦儒家听话的乖孩子吗？我们的怀疑及论断是不是无的放矢呢？我们可以找到充分的外在和内在的证据，并不是无的放矢的。从外缘方面来说，如果细心地看看宋明儒家在史书上记载的个人数据，当不难发现他们大部分人都是“出入释老二、三十年，退而求诸六经”的。至此，我们怎么可以相信：一个练过二、三十年武当剑法的武林高手，当后来转向练习少林工夫及成为少林传人之后，他的武功连一丁点儿武当

成分也没有？同样的，我们也不太可能相信：具有这种“出入”及“退求”经历的宋明儒家竟可以在其学说中毫无佛、老的观点痕迹。他们虽然口口声声要严判儒佛，排拒老庄，但他们无论在概念建构上或思考方式上都与佛老兴味相投，难分难舍。从周敦颐的《太极图说》、程明道的《识仁篇》，到朱熹的“理一分殊”说及王阳明的“良知遍现”之旨，都明显可见这些“出入”的鸿爪。我们知道，孔子固然没有一套心性论，而孟子的心性工夫论也未有经过严格形上学的提炼。但宋明儒学则与此不同，他们把先秦儒学的道德心性论本体宇宙论化，从而建立了一套又一套的道德形上学。这样的转变基本上是革命性的，而革命的动力来源，正是要面对佛、道二家之挑战而在“欲迎还拒”的辩证思考中激发出来的。公平地说，宋明儒学当然仍是儒学，不会是佛、老二家之说。但他们的“内圣外王”或“天人合一”的建构模式却有佛、道二家的印记，这是毋庸置疑的。

（一）朱熹的“理一分殊”说

从内在证据方面来说，我们也可以明显地发现宋明儒学（尤其是最具影响力的朱熹理学与王阳明心学）与孔孟儒学有不可通约的问题。例如孟子的“心”、“性”及“天”等概念与宋明儒家的“心”、“性”及“天”等概念看似相同，实质意义却迥然不同，彼此实不能互相通译。我们可以在朱熹和王阳明的学说中各举一例来证明上述论断。就朱熹的“理一分殊”说来看，他说：“万物各具一理，万理同出一原。”^①“理一分殊，合天地万物而言，只是一个理。及在人，则又各自有一个理。”^②这是说，从本源处说，亦即就天理之未杂于形气上说，“只是一个理”；但从万殊的人、物上说，亦即就天理之杂于形气上说，“则又各自有一个理”。由于后者乃源出于前者，故谓“万理同出一原”。此说若成立，便须预设有未杂于形气之“一理”与已杂于形气之“万理”二层，然后才可

① 《朱子语类》卷18。

② 《朱子语类》卷1。

说“万理”同出于那个“一原”的“一理”。此二层之分可以用“(天)理”与“性(理)”二概念之分别来表示。朱熹认为：“性是就人物上说”^①，“性者，人所受之天理。”^②“人生而静以上，即是人物未生时，只可谓之理，说性未得。”^③“须是个气质，方说得个性字。若人生而静以上，只说得个天道，下性字不得。”^④“性已兼理气。”^⑤“人生而静，是未发时，以上即是人物未生之时，不可谓性。才谓之性，便是人生以后，此理堕在形气之中，不全是性之本体矣。”^⑥“未有形气，浑然天理，未有降付，故只谓是理；已有形气，是理降而在人，具于形气之中，方谓之性。”^⑦由是可知，“性”是指人物已生之后，已涉形气之理，不全是性所本之体，即不全是未堕在形气之中的天理，故朱熹有“偏全”及“分殊”之说。“天理”则是指“未有形气”、“未有降付”及“人生而静以上”的一理浑然之天道。此分别彰彰明甚，似乎可以表示天理或天道纯然是超越于已涉形气的人物之上的。

然而，天理或天道虽降付于人物之上而为人物之性，但它本身是否也内在于人物之中呢？如果内在于人物之中的是杂有形气之性，而不复是浑然一理之本然，则那浑然一理似未可说是内在于人物之中的。事实并非如此。朱熹虽有“一理”与“万理”二层之分别，但他又认为二者实质上又是同一的。他说：“万物皆有此理”^⑧中的“此理”即那浑然之“一理”。更明确的表示是：“言万个是一个，一个是万个，盖体统是一太极，然又一物各具一太极。”^⑨“天下之理万

① 《朱子语类》卷28。

② 《朱子语类》卷5。

③ 《朱子语类》卷95。

④ 《朱子语类》卷95。

⑤ 《朱子语类》卷94。

⑥ 《朱子文集》卷61，《答严时亨》。

⑦ 《朱子语类》卷95。

⑧ 《朱子语类》卷16。

⑨ 《朱子语类》卷94。

殊，然其归则一而已矣，不容有二、三也。”^①“浑然太极之全体，无不各具于一物之中。”^②这似乎是要表示“一”与“万”无别，浑然太极之全体虽为超越之一理，而亦内具于万物之中而体现为万理。然而，这个作为万物本源之超越之一理，虽可说“万物分之以为体”，却不可以是“割成片去”^③之整体与部分之关系。朱熹的学生曾有此疑而请教老师说：“《理性命章》云：自其本而之末，则一理之实而万物分之以为体，故万物各有一太极，如此则是太极有分裂乎？”朱熹则借用华严宗的“月印万川”之喻来回应说：“本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。”^④由本之“只是”一太极，至末之禀受而各“全具”一太极，可知一理与万理的关系不是全与分的关系；而且由于“万个”与“一个”无别，可见二者也不是类同 (type-identity)，而是个同 (token-identity)。依此规定，一理浑然之天道与含具万理的万殊之物的关系毋宁是“既超越又内在”的。这正是一般神秘主义者所强调的“一即一切”及“不一亦不二”的关系。这样的概念运用及思考模式无疑印有由印度传统（特别是佛教传统）带过来的标记，在孔孟身上是找不到的，而且在这种模式下的论说与孔孟的人性论也是格格不入的。

（二）王阳明的“良知遍现”说

再举王阳明的“良知遍现”说来说，我们会发现他比朱熹走得更远，更加偏离孔孟儒学的本义。我们这种说法是否过于大胆呢？不是的。我们可以拿出充分的证据来证明上述论点。

朱熹主张“格物致知”，王阳明认为这是“外心以求理”，“于事物物上

① 《朱子文集》卷63，《答余正甫》。

② 朱熹，《太极图说注》。

③ 《朱子语类》卷94及《通书解》。

④ 《朱子语类》卷94及《通书解》。

求至善，却是义外也”^①。王阳明认为朱熹之说是“析心与理为二”；反之，若能体悟“心即理”，则能确认天下无心外之理，亦无心外之物或事也。有关“心外无物”之说，更有被理解为继承孟子“万物皆备于我”一说之真绪。^②然而，欲要确定这种诠释是否正确，必先对阳明“心外无物”之种种解释加以梳理。

王阳明“心外无物”之说历来有多种解释，我们认为较合理的至少有以下几个可能的解释。第一种可能的解释是柏克莱 (Berkeley) 式的“主观唯心论”的解释。例如王阳明说：“意之所在为物”或“意在于事亲，即事亲便是一物”^③，似乎与柏克莱的“存在即是感知”的说法类同。他说：“若无汝心，便无耳目口鼻”，“若无真己，便无躯壳”等^④，亦似以物理的躯体为依心灵而立 (mind-dependent) 者，并无客观的实在性。

如果王阳明是这种主观唯心论者，以一切事物皆为各人心灵作用之构造，势必和柏克莱一样，会引至独我论的绝路。如是，道德实践及改造现实世界的儒家理想便成虚幻之物了。因此，王阳明是不可能接受这种解释的。另一种可能的解释，亦是近来学术界较为重视的解释，是用胡塞尔 (Husserl) 的“意向性理论”来说明。最明显的例子是当王阳明游南镇时，“一友指岩中花树问曰：‘天下无心外之物，如此花树，在深山中自开自落，于我心亦何相关？’先生曰：‘你未看此花时，此花与汝心同归于寂。你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。’”^⑤王阳明说“同归于寂”，而非“同归于无”，显然没有否定客观世界之物的独立存在性。此处所谓“明白”与“归寂”相对，似表示心灵能起作用与不起作用之状态。因此，“无心外之物”在这里似可被解释为

① 王阳明，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992，2页，45页。

② 孟子：“备物”（尽心上）之说似不宜作形上化的解读。《易系辞上》言“备物致用”，《左传定公四年》言“备物典策”，《国语楚语下》言“求备物”，以至《郭店楚简》中〈语丛〉言“备之谓圣”，“物不备不成仁”等，皆不必作形上化的解读。

③ 王阳明，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992，6页。

④ 王阳明，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992，36页。

⑤ 王阳明，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992，108页。

“无意向性以外的意向对象”。又如王阳明说：“天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了”，因为“今看死的人，他这些精灵游散了，他的天地万物尚在何处？”^①这里的说法是涉及“他的天地万物”，而不是“天地万物”本身，似乎是指他的意向所及之“意义世界”，而非独立存在的客观世界。换言之，王阳明所谓“心外无物”，很可能是强调“没有人的道德意向之心灵作用，便没有人所建构的道德意义的生活世界”。

这种意向性的解释其实也大有问题，因为由意向至其所涉之物之间的关系是单向的，而不是双向的。一般而言，没有意向活动固然便没有涉及某物之指向；但没有某物却仍可有此指向之意向活动。例如想及某人必涉及某人，但某人不存在却不妨碍人们去想及他。王阳明的心与物之关系无疑是双向的，他不只说“无心则无身”，也说“无身则无心”；他不只说“无意则无物”，也说“无物则无意”。他一方面认为“天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了”，另一方面也强调“我的灵明离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明了”^②。后来他答罗整庵时以“明觉之感应为物”代替“意之所在为物”，更显示感应所及之外物不是主观的构造。此外，由于胡塞尔的意向性理论是要打破自然主义和心理主义所假定的“内在”与“外在”之分，认为意向对象等同于外在对象，因此和一般的意向性理论并不相同，也与王阳明同时承认有“归寂之物”（他的天地万物）与“归无之物”（客观存在的天地万物）之二元性不相同。由于王阳明所言的心与物的关系不是单向的，而且他的物也有上述二义，其说法似与胡塞尔及一般的意向性理论不同，反而有点像普特南 (H. Putnam) 所说的“内在实在论”或“实用实在论”的说法，认为世界（物）是由我（心）与世界共同构成的，王阳明更进一步认为我也是由我与世界共同构成的。因为我们既找不到离开心灵概念的世界，也找不到离开客观世界的心灵，否则便是“所与的神话” (the myth of “the given”)。心与物二者仍是互相倚赖而又不可互相化约的，“心外无物”与

① 王阳明，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992，124页。

② 王阳明，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992，124页。

“物外无心”之双向说法亦颇与此相若。

意向性的解释和内在实在论的解释虽看似有理，其实与王阳明的“万物一体”说距离甚远，因此都不是“心外无物”的善解。王阳明认为“道无天人之别”，以“良知之虚便是天之太虚，良知之无便是太虚之无形。日月风雪山川民物，凡有貌象形色，皆在太虚无形中发用流行，未尝作得天的障碍。圣人只是顺其良知之发用，天地万物俱在我良知的发用流行中，何尝有一物超于良知之外，能作得障碍？”^①这都表示良知或天道之发用流行并不受人物之隔所障碍，此“无外”、“无对”之“一体”正是由于有一良知或天道贯注其间，好比人之一身，是“精神流贯，志气通达”的，是“元气充周，血脉条畅”的。^②人只要经由良知明觉之“感应之机”上看，便可见这是“一气流通”的。王阳明在这里无疑是把宇宙万物视为一个有机整体，并以一种无所不在的精神力量来说明其间的机体性的联系。

这种机体性的说法可以在王阳明年谱附录中的《天成篇》中找到更明显的证据。其说云：

“吾心为天地万物之灵者，非吾能灵之也。吾一人之视，其色若是矣，凡天下之有目者，同是明也；一人之听，其声若是矣，凡天下之有耳者，同是聪也；一人之尝，其味若是矣，凡天下之有口者，同是嗜也；一人之思虑，其变化若是矣，凡天下之有心知者，同是神明也。匪徒天下为然也，凡前乎千百世已上，其耳目同，其口同，其心知同，无弗同也；后乎千百世已下，其耳目同，其口同，其心知同，亦无弗同也。然则明非吾之目也，天视之也；聪非吾之耳，天听之也；嗜非吾之口，天尝之也；变化非吾之心知也，天神明之也。故目以天视，则尽乎明矣；耳以天听，则竭乎听乎；口以天尝，则不爽乎嗜矣；思虑以天动，则通乎神明矣。天作之，天成之，不参

① 王阳明，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992，106页。

② 王阳明，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992，55页。

以人，是之谓天能，是之谓天地万物之灵。”^①

由此可知，王阳明不只反对独我论及主观唯心论，更以耳目心知之客观性及灵通性发自人心，而复归根于天地万物之机体中的一种灵能。此一灵能可透过人与天地万物同体之“发窍最精处”（即所谓“人心一点灵明”）显发出来，由之而成就的耳目心知之现象，乃是“天作之，天成之”的。依此，我们认为在王阳明的万物一体论背后，实隐然有一“泛心论”（pan-psychism）的基础，而非主观唯心论、意向性理论或内在实在论的解释所能配合。

说王阳明的“心外无物”说背后有机体性的“泛心论”的含义，我们还有一个更重要的论据。昔日阳明弟子中有道教背景的朱本思问：

“人有虚灵，方有良知，若草木瓦石之类，亦有良知否？”阳明的回答是：“人的良知就是草木瓦石的良知，若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石然，天地无人的良知，亦不可为天地矣。”^②

此一说法不是和斯宾诺莎（Spinoza）一样，他以上帝遍在于万物，阳明以良知遍在于万物，同属“泛心论”或“泛神论”吗？当然，也许有人会作出不同的解读，认为“人的良知就是草木瓦石的良知”并非指“同一大心”，而是用作“人的良知就是（作用于）草木瓦石的良知”之缩写，故草木瓦石本身并无良

① 王阳明，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992，1338页。此篇在年谱上未有明言作者是谁，与年谱引述文字的一贯做法不同。此篇似隐含道教的思路，钱绪山也许不欲明言其为师作或己作。此篇所言确与阳明的良知与万物一体之说一致，阳明与其高弟如王龙溪等亦曾一再使用“天成”一概念于各人语录中。此篇揭示于嘉义堂上，钱绪山作为此一祀先师的书院之主讲，亦有可能是承师说以作此文。日本《阳明学大系》辑有是篇，标示《钱绪山遗文抄》。但此文亦有可能是师作而非绪山之作，因为此篇出现于年谱中，年谱为绪山所作，而此篇未标作者名，日人也许就此推断为绪山之作，故作如是处理。此外，年谱中凡有引述文字，都注明“洪作”（钱德洪作）或“畿作”（王畿作），何以此篇之作者不予注明呢？也许此篇隐含道教观点，故绪山不欲明言为师说，此一可能实亦不可排除也。

② 王阳明，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992，107页。

知。同样的，当阳明说“若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣”，也可解作“若草木瓦石无人的良知（作用于其上），不可以为（具有道德意义的）草木瓦石矣”之省略。依此，“泛心论”的解读似乎便可被消除了！其实这只是似是而非之论，因为当朱本思问“人有虚灵，方有良知，若草木瓦石之类，亦有良知否？”时，明显是以“人有虚灵”而“草木瓦石无虚灵”对比为说，并以虚灵之有无来判定人有良知而草木瓦石则无。因此，如果王阳明不是故意要逃避学生的问题，当他响应说“人的良知就是草木瓦石的良知”时，他理应是针对朱本思的质疑而重申人与草木瓦石俱有良知之旨。依此，此句中前后两个“的”字（“人的”和“草木瓦石的”）在语法上应该是一致的，都是表示“占有格的”（possessive），而不是将后一“的”字用作“修饰性的”（predicative）词尾。

除了“泛心论”或“泛灵论”这种解释可与“万物一体”说兼容之外，第五种可能的解释“灵窍说”也是与之相容的。王阳明是第一位宋明儒家用“窍”或“发窍”来说明良知之太虚之贯通性（其后为王龙溪、钱德洪等追随此用语），以使天地万物皆在良知之发用流行中通为一体。如是，天心便非遍在于万物，而毋宁是以人心为发用流行之通道，亦即“灵窍”或“发窍”。如果说“草木瓦石也有良知”这种“泛心论”是受到佛家的“无情有性”式的命题影响，“灵窍说”无疑是来自道教“灵关一窍”之说的诱导。至少自宋代开始，已有白玉蟾等人的“心外无别道，道外无别物”之说，宋元之际的《中和集》，以及明代的《性命宗旨》和《性命圭旨》皆有以“中”、“心”或“一”为“灵关一窍”或“玄关一窍”，为“天之太虚”与“人之太虚”相贯通之“灵枢”。此说无疑是王阳明的“灵窍说”之先导，而与其“良知之自然条理”一说所隐含的“人理天地”之旨协合无间。

综上所述，对于“心外无物”一说，虽然“泛心论”的解释比诸其它三种解释较为合理，却不免使王阳明之说背离孟子儒学之本义，亦使其内部理论产生不一致的毛病。孟学的良知之教是严人禽之辨，强调本心之自做主宰；但王学的良知之教则以人与万物俱有良知，人物之别便无本质判分的依据，而只有程度之

异。更严重的问题是，王阳明虽也强调自做主宰，但良知既为共有，主宰之力能否发出，亦即“能推不能推”的问题，便只好靠气质之是否清通了。至此，王阳明的“泛心论”推至极致，便会引出“气质命定论”的问题来，从而使儒学本义中所一再强调的道德努力及责任变为虚说。至于“灵窍说”虽可判人禽之别，却仍未能去除天道透过灵窍而发用流行于天地万物而引致个人自由意志成为“虚君”之恶果，亦即仍未能摆脱“气质命定论”之困境。总结来说，王学之误走，主要是由于阳明在出入佛老二十余年之后，自觉或不自觉地将孔孟的道德伦理之教形上学化，本体宇宙论化，把道德规矩的良知膨胀为“乾坤万有基”之宇宙大心，或畸变而为天心下贯的“灵窍”，因而使孔孟有力、有体的个人本心变成无力、无体的遍在幽灵或虚灵通道，可谓尽失孔孟之精神，全悖儒学之大义。孟子言“万物皆备于我”之“备物”，也许和《易传·系辞》之“备物致用”之“备物”，《庄子·天地》之“万物之应备”之“物备”，意思接近。《郭店楚简》中思孟学派的文章也有“备万物”之说，此皆平实易解，而不必过推之为“天地万物一体”之玄义也。王学之根本处非孟学，也许是由于此一过推之故。

我们认为：由王阳明发展下来的这种“大心主义”所引至的正是一种“气质命定论”，和泛神论者 Baruch Spinoza 在其《伦理学》中所规定的“自由”竟是没有选择性的概念可谓有异曲同工之妙！我们可以说，这样的“大心主义”不仅在孔孟身上找不到，而且与孔孟所强调的“戒慎恐惧”的“小心”是背道而驰的。孟子的“尽心”、“知性”及“知天”与他们的“心”、“性”、“天”之规定明显是在不同概念架构底下的说法，二者是不通约的。

在孟子的心性论中，“性”是指“人之所以异于禽兽者几希”的那一点，无论朱熹的“性即理”说或阳明的“心即理”说，都不可能确立那本质性的一点，正因为他们的“万物一体”观把人与他物之间的阻隔打通以后，再容不下那一丁点儿的“人禽之辨”。孟子的“心”是指人类个体的道德心灵，并不是遍现于万物的宇宙心灵。孟子的个体心灵可以有操舍的自由选择，因而亦须为选择的错误背负上道德的责任。但王阳明及熊十力的宇宙心灵并非个体生命及事物所私有

的，因而大心之能否体现并非基于心之自力，而是纯因气质因素之命定，而不可能有道德抉择及责任问题之可言。孔子强调“义命分立”，孟子确立“性命对扬”，但到宋明儒家则因其本体宇宙论的枷锁而使“义”与“性”的自由领域被封锁起来。孔子认为“鸟兽不可以同群”，而王阳明却是肯定“草木瓦石也有良知”，这样的跳跃何止十万八千里，怎可能仍然在孔孟儒家的道统之中，继承着孔孟的真血脉、真精神呢？儒学发展至此，可以说是一个“格斯塔式的转换”（Gestalt Switch），这不是对旧儒学作“调适而上遂”的理性重建，这是一个哲学的革命。

五、结论：儒学的家族相似性

大凡经典传统之形成，总会有内敛性和外散性这二向的辩证发展，由之乃形成一具有家族相似性的学派。学派中的各支及各人之所以认同于某一经典传统，往往不在于其中有一不变的、共同的核心义理，甚或是本质主义的道统、心法等，而在于家族相似性中聚敛出一些大部分成员都接受的基本概念及基本论旨，亦即某些理论的基型。可是在另一方面，由于后继者对一二基本概念及基本论旨之着重点与引伸点在诠释和说明上有或多或少不同的发挥，便在各种可能的理论建构中形成不尽相同的边缘性论旨，以及因应不同时代的历史环境而形成各种因缘性的义理。此即任何经典传统在发展过程中所显示的外散性的一面。只有外散性的扩张，某一经典传统才能推陈出新，有所发展；只有内敛性的回归，传统的成员才能继承血脉，不致流而离本。当某一经典传统渐趋保守僵化之时，便会有开拓性的人物出来，因应历史的因缘，吸收外来的养分，大力做外散性的发展。但它在枝叶繁茂的发展之后，一旦出现内部的紧张或分裂，便会有集大成的人物出来，主张经典判析、位阶判分的判教，务求内敛性的回归。所谓“依了义不依不了义”正是要回归传统、寻求本义的一个形式原则。

把此一形式原则转化为有效诠释的实用原则，必须定出“了义”或“本义”的实质标准。所谓“理论基型”并不是“理论”，它只有一些大多数家族成员都接受的基本概念及基本论旨，却未有定型的理论系统。譬如说，孔子有一些道德概念可被发展成心性论，但他本人却没有成型的心性论。又如孟子有一些有关心性的论旨，但他本人却没有成型的“心性与天道相贯通”的形上学。寻求“了义”或“本义”除了掌握经典传统中的理论基型（包括基本概念与基本论旨）之外，也要确定某一被诠释的经典所包含的理论或可被理论化的论说是否经过诠释后满足一些理性的条件。这些条件包括“内部融贯性”、“架内指涉的相应性”及“完备性”等，其中“内部融贯性”更是掌握“了义”或判别有效诠释的一个至为重要的必要条件。经由此一判准，我们往往可以判定某一经典被诠释为包含某一理论之说法是否合理，以及是否有理论（的理性）重建及理论（的典范）转移的问题。

（作者系中国 香港科技大学教授）

参考文献

- 朱 熹，《朱子文集》，《朱子语类》。
- 王阳明，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。
- 王先谦，《荀子集解》，北京：中华书局，1988。
- 李 零，《郭店楚简校读记》，北京：北京大学出版社，2002。
- 冯耀明，《中国古代哲学思想》，香港：香港公开大学，1992。
- Herbert Fingarette, *Confucius – the Secular as Sacred*, Harper & Row, 1972。
- Howard Sankey, *The Incommensurability Thesis*, Avebury: Ashgate Publishing Limited, 1994。
- Jenny Teichman, *Philosophy and the Mind*, Basil Blackwell, 1988。
- John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, 1992。
- Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 2nd ed., 1970。

Paradigm Shifts in Chinese Confucianism

Fung Yiu Ming

This paper mainly aims at using the concepts of “Rational Reconstruction” and “Paradigm Shift” to analyze the developmental succession and deviation of Confucianism. On the one hand, the author thinks that the theoretical development from Confucius to Mencius and Xunzi is a rational reconstruction respectively. As a rational reconstruction, in addition to developing some new concepts, some key concepts in an old theory will be developed and redefined in a new theory in a new way. In order to respond some challenge from a new situation, the new theory has to reconstruct or redefine the old concepts with some kind of sophistication and subtlety. Mencius’s mentalistic interpretation of Confucius’ concept of “*ren*” is a good example of this kind of rational reconstruction. Based on the two uses of “*wei*,” Xunzi develops a much sophisticated theory to supplement Confucius’s answer to the question of how morality is possible. On the other hand, the author claims that the development from Pre-Qin Confucianism to Song-Ming Confucianism is a revolutionary change. Although the Song-Ming Confucianists claim for their status as true successors of Confucius and Mencius, they do in reality establish a new paradigm and there is a real problem of “Incommensurability” between the old theory and their new theories. The main reason is that there is a big gap between moral psychology and ontological cosmology; it is very difficult to combine them into one thing. Eventually, what the Song-Ming Confucianists develop would be a moral metaphysics without morality.

The conclusion of this paper is that Mencius’s theory can be considered as a rational

development of Confucius's ideas, but there is a radical change from Pre-Qin Confucianism to Song-Ming Confucianism.

Key Words: Paradigm shift, Rational reconstruction, *Ren*, *Li*, *Xing*, *Wei*, One principle with many manifestations, No things outside mind.

