

第二講 中國哲學的重點何以落在主體性與道德性？

希臘最初的哲學家都是自然哲學者，特別著力於宇宙根源的探討，如希臘哲學始祖泰里士（Thales）視水為萬物根源，安那西明斯（Anaximenes）視一切事物由空氣之凝聚與發散而成，畢達哥拉斯（Pythagoras）歸萬象於抽象的數（數目 number 或數量 quantity），德謨克里圖斯（Democritus）則以為萬物由不可分的原子構成，至庵被多克斯（Empedocles）又主張萬物不外地、水、風、火四元素的聚散離合，安拿沙哥拉斯（Anaxagoras）更謂萬物以無數元素為種子，並且假定精神的心靈之存在，由此而說明種子之集散離合。以上諸家均重視自然的客觀理解。至希臘第二期的哲學家才開始注重人事方面的問題，如蘇格拉底所言正義、美、善、大等概念，柏拉圖所主的理想國，及亞里士多德倫理學所講的至善、中道（mean）、公平、道德意志、友誼與道德之類，都是人類本身而非身外的自然問題。然而，他們都以對待自然的方法對待人事，採取邏輯分析的態度，作純粹理智的思辨。把美與善作為客觀的求真對象，實與真正的道德無關。由於他們重分析與思辨，故喜歡對各觀念下定義。如辨不說謊或勇敢即為正義，由此引申以求正義的定義，顯然這是理智的追求。自蘇格拉底首先肯定（形而上

的)理型(idea)的功用，柏拉圖繼而建立理型的理論(theory of idea)，由之以說明客觀知識之可能。並研究理型之離合，由之以說明真的肯定命題與真的否定命題之可能。如是遂建立其以理型爲實有的形式體性學。亞里士多德繼之，復講形式與材質的對分，上而完成柏拉圖所開立的宇宙論，下而創立他的邏輯學。他們這種理智思辨的興趣、分解的精神，遂建立了知識論、客觀而積極的形上學——經由客觀分解構造而建立起的形上學。這種形上學，吾名之曰觀解的形上學(theoretical metaphysics)，復亦名之曰「實有形態」的形上學(metaphysics of being-form)。這是中國思想中所不著重的，因而亦可說是沒有的。即有時亦牽連到這種分解，如順陰陽氣化的宇宙觀，發展到宋儒程朱一系，講太極、理氣，表面上亦似類乎這種形上學，然實則並不類。它的進路或出發點並不是希臘那一套，它不是由知識上的定義入手的，所以它沒有知識論與邏輯，它的著重點是生命與德性。它的出發點或進路是敬天愛民的道德實踐，是踐仁成聖的道德實踐，是由這種實踐注意到「性命天道相貫通」而開出的。

中國的哲人多不著意於理智的思辨，更無對觀念或概念下定義的興趣。希臘哲學是重知解的，中國哲學則是重實踐的。實踐的方式初期主要是在政治上表現善的理想，例如堯、舜、禹、湯、文、武諸哲人，都不是純粹的哲人，而都是兼備聖王與哲人的雙重身份，這些人物都是政治領袖，與希臘哲學傳統中那些哲學家不同。在中國古代，聖和哲兩個觀念是相通的。哲字的原義是明智，明智加以德性化和人格化，便是聖了。因此聖哲二字常被連用而成一詞。聖王重理想的實踐，實踐的過程即爲政治的活動。此等活動是

由自己出發，而關連著人、事和天三方面。所以政治的成功，取決於主體對外界人、事、天三方面關係的合理與調和；而要達到合理與調和，必須從自己的內省修德做起，即是先要培養德性的主體，故此必說「正德」然後才可說「利用」與「厚生」。中國的聖人，必由德性的實踐，以達政治理想的實踐。

從德性實踐的態度出發，是以自己的生命本身為對象，絕不是如希臘哲人之以自己生命以外的自然為對象，因此能對生命完全正視。這裡所說的生命，不是生物學研究的自然生命（natural life），而是道德實踐中的生命。在道德的理想主義看來，自然生命或情欲生命只是生命的負面，在正面的精神生命之下，而與動物的生命落在同一層次。老子說：「何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患？」（《道德經》第十三章）。所謂「有身」的大患，便是植根於自然生命的情欲。耶教所言的原罪、撒旦，佛教所說的業識、無明，均由此出。佛、道二家都很重視生命的負面。在他們的心目中，人的生命恆在精神與自然的交引矛盾之中，因此如要做「正德」的修養功夫，必先衝破肉體的藩籬，斫斷一切慾鎖情枷，然後稍稍可免有身的大患，把精神從軀體解放出來，得以上提一層。可見釋、道兩家的正德功夫是談何容易！儒家則與釋、道稍異其趣，他們正視道德人格的生命，使生命「行之乎仁義之塗」，以精神生命的涵養來控制情慾生命，所以儒家的正德功夫說來並不及佛道的困難。另一方面，儒家的正視生命，全在道德的實踐，絲毫不像西洋的英雄主義，只在生命強度的表現，全無道德的意味。譬如周文王的三分天下有其二，便是由於他能積德愛民。為王而能積德愛民，固為生命強度的表現，但其實

不只此。因為西方英雄的表現，大都為情欲生命的強度，而中國聖王的表現，是必然兼有而且駕臨於情欲生命強度的道德生命強度。

中國哲學之重道德性是根源於憂患的意識^①。中國人的憂患意識特別強烈，由此種憂患意識可以產生道德意識。憂患並非如杞人憂天之無聊，更非如患得患失之庸俗。只有小人才會長戚戚，君子永遠是坦蕩蕩的。他所憂的不是財貨權勢的未足，而是德之未修與學之未講。他的憂患，終生無已，而永在坦蕩蕩的胸懷中。文王於被囚於羑里而能演《易》，可見他是多憂患且能憂患的聖王。我們可從《易經》看出中國古代的憂患意識。〈繫辭下〉說：「《易》之興也，其於中古乎？作《易》者，其有憂患乎？」又說：「《易》之興也，其當殷之末世，周之盛德耶？當文王與紂之事耶？」可見作《易》者很可能生長於一個艱難時世，而在艱難中鎔鑄出極為強烈的憂患意識。《易·繫辭》又描述上天之道「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂。」這是說天道在萬物的創生化育中、仁中顯露；（「天地之大德曰生」。仁，生德也。故曰「顯諸仁」。）在能創生化育的大用（function）中潛藏；它鼓舞著萬物的化育，然而它不與聖人同其憂患。（「鼓之舞之以盡神」。神化即天道，自無所謂憂患。）程明道常說的「天地無心而

①「憂患意識」是友人徐復觀先生所首先提出的一個觀念。請參看他的〈周初宗教中人文精神的躍動〉一文。見《中國人性論史·先秦篇》第二章。這是一個很好的觀念，很可以藉以與耶教之罪惡怖慄意識及佛教之苦業無常意識相對顯。下講「憂患意識中之敬、敬德、明德、與天命」，亦大體根據徐先生該文所整理之線索而講述。請讀者仔細參看該文。

成化」，便是這個道理。上天既無心地成就萬物，它當然沒有聖人的憂患。可是聖人就不能容許自己「無心」。天地雖大，人猶有所憾，可見人生宇宙的確有缺憾。聖人焉得無憂患之心？他所抱憾所擔憂的，不是萬物的不能生育，而是萬物生育之不得其所。這樣的憂患意識，逐漸伸張擴大，最後凝成悲天憫人的觀念，悲憫是理想主義者才有的感情。在理想主義者看來，悲憫本身已具最高的道德價值。天地之大，人猶有所憾，對萬物的不得其所，又豈能無動於衷，不生悲憫之情呢？儒家由悲憫之情而言積極的、入世的參天地的化育。「致中和」就是為了使「天地位」，使「萬物育」。儒家的悲憫，相當於佛教的大悲心，和耶教的愛，三者同為一種宇宙的悲情（cosmic feeling）。然則儒家精神，又與宗教意識何異？

宗教的情緒並非源於憂患意識，而是源於恐怖意識。恐怖（dread）或怖慄（tremble）恆為宗教的起源。近代丹麥哲學家，存在主義的奠基契爾克伽特（Kierkegaard）曾著《恐怖的概念》（*Concept of Dread*）一書，對恐怖有精詳的分析，其中特別指出恐怖（dread）之不同於懼怕（fear）。懼怕必有所懼的對象，而恐怖則不必有一定的對象，它可以整個宇宙為對象，甚至超乎一切對象，故人面對蒼茫之宇宙時，恐怖的心理油然而生。宇宙的蒼茫，天災的殘酷，都可引起恐怖的意識。耶教視人皆有原罪，在上帝跟前卑不足道，更視天災為上帝對人間罪惡的懲罰，帶著原罪的人們在天災之中，只有怖慄地哀求寬恕，故耶教的根源顯為典型的怖慄意識。至於佛教，其內容真理（intensional truth）的路向，雖同於耶教，同由人生的負面進入，但它異於耶教的，在由苦入而不由罪入。佛教的苦業意識，遠強於恐怖意識，它言人生為無常，恆在業

識中動盪流轉。由此產生了解脫出世的思想。

耶、佛二教從人生負面之罪與苦入，儒家則從人生正面入。它正視主體性與道德性的特色，在憂患意識之與恐怖意識和苦業意識的對照之下，顯得更為明朗了。