

論儒學客觀化的曲成問題

——為「一心開二門」進一解

王 邦 雄

一、前 言

儒學的現代化，是第三期儒學的時代使命。所謂儒學的現代化，實則是儒學客觀化的問題。也就是說，做為中國文化主流的儒家，本著內聖外王的道德生命與文化理想，如何落實在知識結構與技術運作的層次，以擔負起開創民主與科學之現代化社會的責任。

這一百多年來，中國文化面對西方文化的沖擊，為了救亡圖存，走的是消化西學的道路。消化西學有兩大問題：一是中學之體如何保住的問題，一是西學之用如何引進的問題。這兩個問題，又是二而一的問題。張之洞「中學為體，西學為用」的根本立場，對時代問題的考察，可以說深具洞見。當然，此一中體西用的模式及其意涵，有待進一步的釐清。西學之用自有西學之體，這是知識之體，中學為體則是道德之體，就文化的整體而言，二者分屬兩個不同的層次。道德之體是德性心，決定生命的方向，是超越的體；知識之體是認知心，不涉及價值問題，客觀的認知現象世界，是內在的體。西化派批判傳統派試圖以中學為體，去消化西學之用，是不相干，所以是不可能的。此誠然是切中癥結之論。問題是，西化派打倒中學之體的對抗行動，也一樣的是非理性的反應。因為超越之體與內在之體，是文化活動的上下兩體，根本不相衝突，且內在之體當統屬於超越之體，才是一根而發的完整體系。

傳統派不反對「西學為用」，不過他們更關懷的是「中學為體」的根本，如何保住的問題；而西化派也不用心在「西學為用」如何引進的問題，而全力反抗「中學為體」的本位主義。如是，西學的內在之體——屬於認知的心靈，如何去開發安立的問題，雙方反而存而不論。此中透露一真相，中國文化的現代化，一定要由文化傳統的自我轉化

論儒學客觀化的曲成問題

去開發出來，才不會有民族感情無處安頓的遺憾。因為感情有憾，就會干擾理性的清明。民國成立以後，有復辟帝制的保皇，與以孔教為國教的保教，這一現代化的逆轉，就是「西學為用」與「中學為體」，二者破裂所造成的文化病痛。（註一）

儒學在今天，最迫切的問題，就在中學的超越之體，要如何自覺的轉出西學的內在之體，再由西學的內在之體，去引進民主與科學的西學之用。當然，民主與科學是近代西方開展出來的，此為歷史的機緣，實則民主與科學是共法，本質上發自人的認知心靈。故儒學的自我轉化，就在由德性心轉出認知心，才能落實在知識與技術的層次，自我坎陷其自身，客觀化其自身，以建構民主制度與科學技術的現代社會。

這樣的話，儒學傳統才能生發它消化西學的活力，有效的回應時代的挑戰，中國文化才不會是僵化的死傳統，而是有生機的活文化。面對這樣的時代問題，從哲學思考出發，避開傳統派與西化派的兩極困境，為傳統儒學開出現代化的未來出路的，則是牟宗三先生「兩層存有論」與「一心開二門」的理論架構。一方面處理儒、道、釋三家與西方哲學會通的哲學問題，另一方面又解決儒學客觀化如何自我轉化而成為可能的文化問題。

本文即以孔孟、老莊與荀韓，約化為中國哲學思想的三大基型。孔孟是道德主體，老莊是生命主體，荀韓是知性主體，且以這三大基型的心靈作用，落實在文化層次的衍生現象，來進行考察，並探究當代中國文化的可能出路，當該如何去開發拓展的問題。

二、「兩層存有論」與「一心開二門」的理論架構

牟宗三先生依康德「現象」與「物自身」的超越區分，言兩層存有論：

「中國哲學，儒道釋三家，皆可證成康德的現象與物自身之分。在佛家，對識心而言即為現象，對智心而言即為物之在其自己。在道家，對成心而言即為現象，對玄智而言即為物之在其自己。在儒家，對見聞之知而言即為現象，對德性之知而言即為物之在其自己。」（註二）

兩層存有論的思想體系，就由「一心開二門」的理論架構而撐開，牟先生就以「致良知」為例，說明如何開出知識世界的曲成過程：

「良知能斷制『用桌子』之行爲，而不能斷制『桌子』之何是。……汝當知此桌子之結構本性之何所是，汝當知造桌子之技術程序之何所是。否則，汝將無所措手足

。雖有造桌子之誠意，而意不能達；雖有良知天理之判決此行為之必應作，然終無由以施其作。此不得歸咎良知天理之不足，蓋良知天理所負之責任不在此。此應歸咎於造桌子之無知識也。就此觀之，造桌子之行為要貫徹而實現，除良知天理以及致良知之天理外，還須有造桌子之知識為條件。一切行為皆須有此知識之條件。是以在致良知中，此「致」字不單表示吾人作此行為之修養工夫之一套，且亦表示須有知識之一套以補充之。此知識之一套，非良知天理所可給，須知之於外物而待學。因此，每一行為實是行為宇宙與知識宇宙兩者之融一。」（註三）

良知是天理，從存有論的觀點而言，徹上徹下僅是一心，在此，心外無理，心外無物，開出的是物自身的世界（或謂智思界），此為無執的存有論。然一心可以自覺的下來了別世界，此一了別心，是良知自己決定坎陷其自己。在此，心物對列為二，一內一外從物以知物，開出的是現象的世界（或謂感觸界），此為有執的存有論。孝親是良知的決定，然孝親當以知親為條件，知親才知如何事親，為了實現孝親的天理，良知就當坎陷其自己而為認知心，把「親」當作知識的對象，如是良知的一心，既開出德行這一門，又開出知識這一門，也就是道德宇宙與知識宇宙的合一，道德系統將知識系統涵攝於其中。「致」良知一方面是德行的致，一方面則是知識的致。

牟先生這一創造性的詮釋，通過佛學「徧計所執」的「相無自性性」，解說科學知識就是執著。既有「所」執著的「相」，也當有「能」執著的「識」。此一識心的執著，可以成就經驗。在康德發自知性的先驗範疇，可以超越的決定經驗現象，使科學知識成為可能。所以，徧計所執也有它相當的諦性。（註四）

佛家講「轉識成智」，又講「除病不除法」，人生煩惱的解脫，在於就著緣起法的依他起，去除徧計執，即成圓成實。由此而有染污依他與清淨依他的超越區分。識心是染污，智心才是清淨。轉識成智，而依他依舊，此保住現象世界，也為科學知識的成立而留下了餘地。故兩層存有論與一心開二門，是從形上學的根源，來解釋知識的形成。

惟所謂「識心」的執著，有兩重的意義：一種是心理學的意義，指引起煩惱痛苦等情緒；一種是邏輯的意義，此即「不相應行法」，指表象一切現象所必須的純粹形式，如法則性概念的範疇，與感性的時空形式，屬於思而不與心相應，故不是心所；與物相連，却不是物所有的特性，故亦非色所。後者才是成立科學知識所必要的執著。

這一解析，可以消解當代人對識心執著這一判定的疑慮，與把認知心的根源安放在

論儒學客觀化的新成問題

「良知的自我坎陷」所帶來的不安。因為坎陷是自覺的，是菩薩道的留惑潤生，而執著所取的不是煩惱苦痛之心理學的意義，而是專就知識所以成立的邏輯意義說，二者牽連在一處，把知識論融攝於形上學的系統，且是由「中學為體，西學為用」的困局中所打開的出路。離開中國文化的當代處境，離開儒學現代化的時代困局，我們即不能充盡理解牟先生這一詮釋系統的創發性與貢獻，反而會不相干的引生諸多不必要的疑慮與不安。

問題在，由「德性心」的自我坎陷，直接客觀化其自己，而轉出「認知心」，在儒學的系統中是可能的嗎？還是得另開曲成之道？

三、「一心開二門」自我轉化的困難

牟先生兩層存有論的形上系統，是扣緊一心開二門而撐開的。他以一心開二門來通貫儒道釋三家，並消化康德的系統。云：

「對於良知，本心或自性清淨心直接呈現的，是事事物物之在其自己，而當它一旦面對感性與知性主體時，則轉成現象。這些現象可以透過時空形式來表象，亦經由範疇來決定。它們是屬於「自然因果性」所決定的。這兩種面向的呈現，不就等於佛教所說的「一心開二門」嗎？」（註五）

這一例有普遍性的共同模型，在儒道釋三家有充分的證成，因為超越真心可以當下呈現，儘管人有識心，也可以轉識成智，兩個主體識心與智心俱在吾身，所以一心開二門是極其自然，有如家常便飯。但對康德來說，智的直覺專屬於上帝，人只有感觸直覺，將兩個主體錯開，所以他的哲學體系，只能說一心開一門，只開出感觸界的生滅門，卻沒有開出智思界的清淨門。（註六）以是之故，物自身的觀念，在康德只有消極的意義，而現象與物自身的超越區分，也就不能充分的證成。（註七）

問題在，儒道釋三家，承認人有智的直覺，所以人的地位等同上帝，遂背負了上帝實現人間的責任。實現人間是出於生命理想與道德感情的直下擔當，而不是經由知識的理解與制度的規畫。如是，人落實人間，心執著物，不是認知的執，而是擔當的執。人擔當物即人背負物，人背負物則與物沒有距離，無可避免的被物套住，等於心物糾結在一起，心為物役，心陷溺於物中。超越的本心沈落，是為放心。放心不是認知心，而是情識心。

對儒道兩家而言，德性心貞定物，定住生命的方向，虛靜心觀照物，照現生命的真實。前者縱講，後者橫講，皆是縱貫的關係，以超越的真心來擔負萬物的存在。這一超越真心的創造，等同上帝的創造。孔子說：「天生德於予。」（論語述而篇）孟子說：「心之官則思，思則得之，不思則不得也，此天之所予我者。」（告子上）老子云：「道生之，德畜之；物形之，勢成之。」（五十一章）莊子云：「假於異物，託於同體。」（大宗師）又云：「其有真君存焉。」（齊物論）兩家的天道，皆既超越又內在，是天人合一，物我同體，如是，天與物不在人心之外，不成爲人信仰與認知的對象，也就沒有信仰與認知的過程，所以儒道兩家的文化傳統，開不出西方式的宗教與科學。唐君毅先生就由此說「宗教道德化」與「科學藝術化」。（註八）不論是心愛物或心觀物，物都是被決定被實現的存在，物本身的構成，未被認知未被思考。重點在我們的主體修養，能否「一日克己復禮」，使得「天下歸仁焉」（論語顏淵篇），能否「致虛極，守靜篤」，在「萬物並作」中，「吾以觀復」（老子十六章），如是，天下萬物僅是被歸仁，被觀復的對象，它本身的存在不受尊重，不被肯定。

儒家的生命，在以德性心愛萬物，「親親而仁民，仁民而愛物」（孟子盡心上），儘管關係有遠近之分，對待有親疏之別，本質上皆出於仁心的愛。然仁心的愛，不能是寡頭掛空的理，而要感應於人間事變之曲當，並發爲具體特殊的表現（註九）。此人間事變之曲當，與具體特殊的表現，不能僅是「顯然」的價值判斷，而且還有待「實然」的事實認知。孔子雖云：「知者利仁」（里仁篇），「知者不惑」（憲問），然此「知」是「可與立，未可與權」（子罕）的權，是智慧的權，不是知識的立，不惑是就生命有定向說，此所以「愛之欲其生，惡之欲其死，既欲其生，又欲其死，是惑也」（顏淵），既愛之，當然欲其生，却又惡之，轉而欲其死，這是矛盾的，是愛的自我否定，知者才不會在愛惡之間搖擺不定。再依孟子「執中無權」（盡心上）之義來理解，權是無執的智慧，知者所以利仁，乃在其權變求通的智慧，也就不會自我對反，而有愛轉成恨的矛盾了。儒家由內聖開外王，關涉到人間現實的問題，心投入人間，生命直下擔當萬物。這樣的愛心擔當，從主體而言，一者有賴生命的才情，二者有賴生命的氣魄，吾心會執著自己的才情，而成優越感，會執著自己的氣魄，而成英雄氣，才氣的駁雜已滲進仁民愛物的心。再從客觀面而言，任何外王事業離不開權力的結構，與名利的分配，如此吾心亦不自覺的捲進權力與名利的對抗角逐中，而轉成權力欲與名利心，此所以有權力

讓人腐化，絕對的權力絕對的腐化之說，韓非子云：「勢者，所以養虎狼之心，而成其暴亂之事者也。」（難勢篇）故吾心由摺負而執著，既拉不開心物對列的格局，就有沈落的危機。

故孟子云：「非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」（告子上）人性的自體實質無不善，問題在人心會在人間的行程中陷溺，而淪為放心。孟子又云：「耳目之官不思，不思則蔽於物，物交物則引之而已矣；心之官則思，思則得之，不思則不得也，此天之所予我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。」（告子上）心之官所以是大，乃因它的本質作用是思，可以有自我照明的能力，可以貞定生命的方向；耳目之官所以是小，乃因它的本質是不能思，被自己的物質性所封閉所遮蔽，照不破自己的幽暗，故物交物，就落在相互牽引的糾結中。心之官可以思而不思，本心不思則轉為放心，心沒有逆覺體證其自己，等於放空流失了自己，而與物欲官能相結，執著名利權勢，隨之牽引流落了。由是可知，在孔孟的儒學系統中，知性的主體並未開發出來，所以「良知的自我坎陷」，不是認知心的執著，而可能是情識心的陷溺。

道家的生命，在以虛靜心觀照萬物，就在觀照萬物中，實現萬物的真實。老子云：「明白四達，能無爲乎！」（十章）莊子云：「虛室生白，吉祥止止。」又云：「氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者心齋也。」（人間世）待物是橫講，實則吾心虛靜以照物，是縱貫關係，待物是照現實現的意思。吾心虛靜，心靜如鏡，莊子云：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」（應帝王）鏡子返照萬物的自我真實，不在人我牽引中扭曲物或沈落物，只是因應順任，彼此不藏就可以相互不傷，如此，等於實現了物，這是道家式「無爲而無不爲」的實現原理。道心一下落執實，卽成成心，「未成乎心而有是非，猶今日遠越而昔至也。」（齊物論）成心是成立了是非，然在道家，此是非是主觀的執著，未有客觀認知的意義。老子言知善知美的分別心，使人間由對立而破裂，正是人生困苦的根源，故「聖人處無爲之事，行不言之教」（二章），以消除由心知執著所帶來的壓力苦痛。莊子云：「其分也，成也；其成也，毀也。」（齊物論）心知的分別，成立了是非系統，然對生命而言，却是毀壞了本來的一體之感。又云：「是非之彰也，道之所以虧也；道之所以虧，愛之所以成。」是非的成立，毀壞了生命，也虧損了大道，只因為是非不是客觀的認知，而是主觀的執著。故直以仁義爲是非，並以是非等同愛憎，甚至視同利害。（註一〇）「儒墨之是非」，乃言

儒墨兩家對自家的執著而生起兩家的對抗。執著仁義構成是非，愛憎利害等同對抗。如是而言，道家的成心，是「其覺也形開，與接為構，日以心齋」與「其形化，其心與之然」（齊物論）的滯陷與沈落。惟有「離形去知」（大宗師），「莫若以明」而「照之於天」（齊物論），超越儒墨之成心執著，而平齊儒墨相對之是非。

儒道兩家，以天道內在於人的超越真心，來愛物來觀物，超越真心等同天道，如是，道德主體絕對化，良知就是天理，抓住權勢名位的人，自以為天命在我，忘掉做為一個人的有限性，是以，天理與人欲纏結混同，一方面依據至高無上的天理天道，走入人間，當然不能容許悖離抗拒，當他人不接受他的愛，不願被他救的時候，就等同背判他的高貴；另一方面超越真心是獨立自主，傾向於自我完成，執著並肯定自己對人間的愛，他所愛的人，他所救的人的存在感受，反而會被忽略甚至抹殺，使命感與權力欲混同無別。以是之故，儒學傳統最強調人格修養，然基本人權却不被在位者所尊重，天地君親師都是無條件的愛，然萬物、百姓、子女及學生的意願，不被在上者所思考，不被客觀定位，他們的存在價值，似乎就在成全天地君親師的高貴。儘管孟子有云：「民為貴，社稷次之，君為輕。」（盡心下）仍是道德主體的自覺擔當，是君上的超越真心，自覺的以民為貴，來擔當家國天下，而把自己放在最後面，突顯的仍是德性心的尊貴，並未由認知轉向客觀化的意義。

如是而言，在一心開二門所撐開的兩層存有論之下，由於認知心開不出，沒有獨立的地位，是以中國文化傳統也是一心開一門，僅能開出智思界的清淨門，却開不出感觸界的生滅門。此其結果是，人生僅能往超越的路上走，「存天理，去人欲」，「為學日益，為道日損」，才能保住道德的理想，心靈的虛靜，與人間的乾淨，故除了理想世界之外，就是情識世界，心知這一個中立地帶，一直開展不出，這是中國文化傳統開不出西方近代民主與科學的本質原因。在儒道兩家的系統下，未有佛家編計所教的不相應行法，識心執著僅有心理學的意義，而透顯不出邏輯形式的意義，而佛家的識心流轉，僅成煩惱的根由，人生的解脫惟有轉識成智一途，仍然走上超越觀空的道路，入世外主的客觀學問，依然是無根的。

四、由孔孟而老莊，再開荀韓的曲成過程

牟先生「一心開二門」的理論架構，在面對西方文化沖擊的當代，誠然為傳統儒學

論儒學客觀化的曲成問題

打開了一條自我轉化返本開新的道路，由中學的超越之體，下開西學的內在之體，再由西學的內在之體，引進民主與科學的西學之用。使第三期的儒學，能擔負起開創民主與科學之現代化社會的責任。

問題在，「一心開二門」的理論架構，套在儒學的系統中，却產生難以化解的困難。「良知的自我坎陷」所成立的知性主體，與主客對列的認知關係，在孔孟的思想系統中，沒有開發出來。當然，傳統未有，並不妨礙今日之可能有，關鍵在，「自我坎陷」如何可能？良知坎陷即成放心，放心是情識，而不是心知。「自我坎陷」是自覺的自我否定，走離天理純一，而轉向人欲雜多，去擔當知識制度的責任。既是自覺的陷落，當然不是真陷落，只是心知的執取了別，不會有生命的滯陷沈落。所以，當該是認知心，不會是情識心。

本文為「一心開二門」進一解，重點不在理論上質疑，而在實踐上做「曲成」的工夫。順著儒學內聖外王的生命進路走下去，就是自覺的陷落，對天下萬物的擔當，仍是生命的情意，而不是知識的制度，仍是主體的投入，而不是客觀的規定。故心物依然相結，而不是心物對列。西方的科學傳統，來自希臘的知識理性，而不是希伯來的救世宗教，可做我們的借鏡。故儒學的自我轉化，主要的一步不在自我的否定，自我的陷落，而是自我的放開，自我的退讓。

此一理路，可以還歸先秦由孔孟而老莊，由老莊而荀韓之思想史的發展進程，而得一印證。在此司馬遷老莊中韓同列一傳，也透顯一代史家的睿智洞見，而當代學者對儒家思想能否開出民主科學的批判反省，也自有其理論上的根據。（註十一）

（一）由孔孟讓開一步到老莊

孔子的仁民愛物，是道德主體所不容已的自覺擔當，本心的善端良知，知善知惡，好善惡惡，超越的決定天下的是非，此尚不會形成主體生命的負擔，然本心良知自覺的坎陷其自己，而來擔負外王淑世的責任，則天下萬物立即成為主體生命的負擔，「仁以為己任，不亦重乎，死而後已，不亦遠乎！」（論語泰伯）一轉為負擔就不再是理想，而是現實，不是心知的執著，而是情識的陷溺。

且內聖外王，既自以為聖，則理當為王。「作之君，作之師」（孟子梁惠王下），天下事當然由聖人的主體生命，來提供最後的保證。「子帥以正，孰敢不正！」（論語顏淵篇）「天下曷敢有越厥志！」（孟子梁惠王下）何必制禮作樂，把天下事交給客觀

的制度呢！

故老子云：「絕聖棄智，民利百倍。」（十九章）又云：「聖人無常心，以百姓心為心。」（四十九章）聖人不自以為是聖人，才會無掉自己的心，而以百姓心為心，「使夫智者不敢為也」（老子三章），智者不自以為是智者，才不會有心有為，而「常使民無知無欲」（老子三章）。莊子云：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」（應帝王）用心若鏡即是無心，心虛無而歸平靜，則清明如鏡，可以照現百姓的心。由是而言，「藏天下於天下」（莊子大宗師），實則是因應而不藏，而把天下還歸天下，此老子云：「以國觀國，以天下觀天下。」（五十四章）

吾心虛靜觀照，才會選天下於天下，藏天下於天下，而不以自我來宰制天下，或藏天下於一家。天下從道德主體的擔負中解放出來，而顯現其自身的地位。

儒家有心救世，以「生」為德，而有德者常有福。（中庸十七章）就會以「有」為福。故我「生」天下，卻不免以天下為我所「有」。道家無心無為，不以「生」為德，才不會以「有」為福。這就是「生而不有」（老子十章）的玄德。能放開天下，無心自然，則德如天地之玄妙奧藏。聖人不做聖人，不做天下的主宰，天下才能獨立出來，還歸它的自然，實現它的真實。

（二）由老莊下來一步到荀韓

孔孟擔當萬物，以生命情意來貞定萬物；老莊則超離萬物，讓萬物回歸萬物的自己；到了荀韓，則推開萬物，交付給禮法制度去規定安排。

老子是「致虛極，守靜篤」（十六章）。莊子批判「端而虛，勉而一」的「執而不化」，實則仍肯定心的虛一，故「心齋」的工夫境界是「虛而待物者也」（人間世）。荀子用以認知的虛靜心，即承自老莊用以觀照的虛靜心，云：

「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不兩也，然而有所謂壹；心未嘗不動也，然而有所謂靜。」（解蔽篇）

荀子的思想，與孟子大異其趣，不走主體修養的進路，而走客觀規制的進路。問禮義之道由何而知，是通過認知的心；再問心何以能知，是因為虛壹而靜。老莊的虛靜心，是超越的觀照，荀子的虛靜心，則是平對的認知。超越的觀照，故照而不留，應而不藏；平對的認知，故知而能藏。心因虛而能藏，因壹而能同時兼知，因靜而能明察，此是心的認知作用。然心在認知活動的過程中，會因物藏而不虛，會因同時兼知而不壹，

會因動而不靜，此即面對自我蔽塞的危機。故荀子的解蔽，旨在化解吾心在認知過程中的自我蔽塞，經由自我的修養，使吾心在藏中虛，在兩中壹，在動中靜，一邊認知，一邊虛靜，保持自身虛壹而靜的大清明心，而有客觀如實的認知。

孔孟的心，是仁義禮智的實現；老莊的心，是絕仁棄義絕聖棄智的虛用；荀子的心知，是以老莊的虛用，客觀的建構孔孟的實現。由孔孟到老莊的讓開一步，才能照顧天下人，此是「曲」；再由老莊到荀韓的下來一步，才能建構客觀的制度，並經由制度軌道尊重天下人，此是「成」。「曲」是作用的放開，「成」是作用的建構。心涉及實有，可能因執著而陷溺，作用出於虛靜，才能保住自身的清明而不陷落。老莊的虛靜，是化解心的德行執著，荀韓的虛靜，是化解心的知識執著。老莊是常保超越之體的清明，荀韓是常保內在之體的清明。

孔孟與老莊的本心，都是超越的真心，是無執的心，前者本其實理，後者獨顯虛用。孔孟的放心，老莊的成心，與荀韓的認知心，也在同一層次，是有執的心。惟放心與成心，是心物相結的心，認知心則是心物對列的心。前者心物纏結，是為情識，後者心物對列，才是認知。此是何以要由孔孟而老莊，再由老莊而荀韓，以避開情識陷溺，而曲成心知執著的根本原因。超越真心是心在物上，認知心是心在物外，情識心則心在物中。故關鍵在，如何使超越真心落實下來，是心在物外的認知，而不是心在物中的情識。倘若由孔孟直接下來，則是心在物中的情識，若能經由老莊之「曲」，則可「成」荀韓「心在物外」的認知。

由荀而韓，荀子禮法並稱，所重在禮；韓非法術並稱，所重在法。法制是「人所得設」（難勢篇），此一制度建構，當然出自虛靜心的平對認知；而明君用術，也出自虛靜心的潛藏運用（難三篇）。史記老莊申韓同列一傳，重在主體虛無的術用。吾人將老莊荀韓做一思想史的發展過程來思考，則重在客觀制度的建構。此凸顯積極正面的意義。

老莊的讓開一步，可以化解主體的執著，荀韓的下來一步，可以開展客觀的規制。聖人讓開一步，不自以為是聖人，可以「生而不有」，而以天下觀天下；再下來一步，把天下事交付客觀建構的禮法，去規定運轉。

孔孟主體擔當，老莊虛靜觀照，荀韓則認知建構，以心知物，對物有結構性的分析，與功能性的結合，故荀子由「分」而「能羣」（王制篇）。韓非把人人自利，引向君

國公利，老莊的讓開一步，與荀韓的下來一步，總是不讓我們的生命與感情，被赤裸裸的暴露在人間社會的十字街頭，不直接以生命去體貼，以情意去擔當，而以禮義法度拉開人我的距離，來保護我們。不傷感情，也無關生命，只是制度的運作，只是大多數的票決。否則，不把是非定在制度與程序的規範運作，就是民主法治的社會，也總是有人傷感，而承受挫折。因為雖云尊重少數，也只是安慰的姿態而已，自己的觀點議論，還是被否定被排除，若不能放開自己，交給票決，且認同多數的話，不盡心不能平，甚至會有對抗決裂的行動。那可真是生命的陷落，理想的自我否定了。

五、結 論

當代學者，討論儒學現代化問題卓有成績，並具有代表性的有余英時及林毓生兩位。余英時先生在「反智論及中國政治傳統」中，認定儒家是主智論，而道、法兩家則是反智論（註十二），故惟有從宋明儒「尊德性」與「道問學」兩支的發展中，去尋求現代化的可能性。云：

「今天無疑又是一個『儒學淡薄，收拾不住』的局面，然而問題的關鍵已不復在於心性修養，而實在於客觀認知的精神如何挺立。因此我深信，現代儒學的新機運祇有向它的『道問學』的舊傳統中去尋求才有著落。」（註十三）又云：

「則有清一代的『道問學』傳統正可以代表儒家發展的最新面貌。尤其重要的是這個新的發展恰好為儒學從傳統到現代的過渡，提供了一個始點。」（註十四）

「道問學」之所以是儒學現代化的始點，就在於認知精神的挺立。故云：

「傳統儒學以道德為『第一義』，認知精神始終被壓抑得不能自由暢發。更不幸的是現代所謂道德已與政治力量合流，如果知識繼續以『第二義』以下的身分維持其存在，則學術將永遠成為政治的婢女，而決無獨立的價值可言。」（註十五）

問題在，學術知識如何在「尊德性」的舊傳統中，掙脫道德的壓抑，而取得其「道問學」的獨立地位？「道問學」的學術獨立，是荀韓的認知建構，如何掙脫「尊德性」的道德壓抑，就在老莊的虛靜觀照。如是，學術才真能避開「政治婢女」的附屬地位，而真正的客觀化其自己。

林毓生先生有「創造的轉化」之說，云：

「把一些中國文化傳統中的符號及價值系統加以改造，使經過改造的符號及價值系

論儒學客觀化的兩成問題

統變成有利於變遷的種子，同時在變遷的過程中繼續保持文化的認同。」（註十七）

這一改造，依林毓生自己的觀點，是將「內在超越」的宇宙觀，轉化為「外在超越」的宇宙觀；將政教合一的價值觀，轉化為政教分離的價值觀。因為，西方的法治精神就建立在這兩個觀念的基礎上。（註十八）故云：

「中國人不易建立類似西方的法治觀念，『法治』強調法律高於一切，這是與西方『外在超越』的宇宙觀，及『上帝是立法者』的觀念，是分不開的。」（註十九）此外，中國儒學的困難在政教合一，云：

「所謂『內聖外王』，那是各派儒學的共同理想，同時他們又假定政治權力的確能夠道德化的。……政治之為政治，無法在中國思想中產生中性的獨立範疇。」（註二十）

問題在，創造的轉化把中國文化傳統中的價值系統，改造為西方的價值系統。如是，或許可以「變成有利於變遷的種子」，又如何讓現代化的中國人「繼續保持文化的認同」？

儒學的現代化，依余、林兩位的觀點，首重認知精神的挺立的使學術可以獨立，政治可以獨立。而其關鍵，就在由孔孟而老莊的讓開一步，「絕聖棄智」就是政教分離，「絕仁棄義」就是外在超越，道德退出政治，政治就有獨立的地位；再由老莊而荀韓的下來一步，開放給學術知識，去做客觀的認知建構。

儒學客觀化，是儒學的時代使命，而客觀化是扣緊現代化來說，現代化又離不開消化西學的問題。消化西學的問題，不僅在引進西學如何可能，更重要的是，儒學傳統要如何保住的問題。既要保住中學之體，又要引進西學之用，二者兼顧的惟一出路，是由中學的超越之體，開出西學的內在之體，再引進西學之用。

此牟先生「一心開二門」的理論架構，正是回應時代而開展出來的。儒釋道三家的超越真心，自我轉化而為知性主體，知性主體就是西學的內在之體，再引進民主與科學的西學之用，以建構現代化的社會。

依本文的反省，「良知的自我坎陷」而開出的「知性主體」，在儒道兩家的系統中，沒有開發出來，也沒有獨立地位。若直接坎陷，則為放心與成心，因為心物沒有距離，心在物中而不是心在物外，心擔負物，心執著物，等於心陷溺物。如是，心知執著不

成，反成情識陷溺。爲了避開這一困難，故特爲「一心開二門」進一解，首先由孔孟讓開一步到老莊，不做聖人而放開天下，還天下於天下，讓天下依循自己的軌道去運轉，是曲；其次由老莊下來一步到荀韓，再把天下交付給客觀禮法的制度去操作，是成。儒學客觀化，不能直接坎陷，當有此一「曲成」的自我轉化過程。如是，避開心在物中的情識纏結，而構成心在物外的對列認知。故本文爲「一心開二門」進一解，不在理論上質疑，而在實踐上「曲成」。且與余英時、林毓生兩位先生之說，有一對應的反省，免除其理論之困難，而融會兩家的高明洞見。

附 註

- (一) 參見拙著「儒道之問」頁九至卅二，漢光文化事業公司，七四年八月初版，臺北。
- (二) 「從陸象山到劉蕺山」，頁二〇四，學生書局，六八年八月初版，臺北。
- (三) 前引書，頁二五〇。
- (四) 「中國哲學十九講」，頁二七三，學生書局，七二年十月初版，臺北。
- (五) 前引書，頁三〇八。
- (六) 同前註。
- (七) 參見前引書，頁二七七。
- (八) 「中華人文與當今世界」冊下，頁六二二。學生書局，六四年五月初版，臺北。
- (九) 參見「從陸象山到劉蕺山」，頁二六二。
- (十) 「齊物論」：「自我觀之，仁義之端，是非之途，樊然殽亂。」又言：「至人固不知利害乎！」「南華真經正義」，頁三六，新天地出版社，六一年十一月初版，臺北。
- (十一) 林毓生先生有「創造的轉化」之說，參見「思想與人物」頁三三二至三三六。聯經出版事業公司，七四年七月第三次印行，臺北。
- (十二) 「歷史與思想」頁一至四六。聯經出版事業公司，六八年七月第五檢印行，臺北。
- (十三) 前引書，頁一六四。
- (十四) 前引書，頁一六二。
- (十五) 同前註。
- (十六) 前引書，頁六六。
- (十七) 「思想與人物」，頁三三二。
- (十八) 參見「知識分子」頁九〇至一〇九，卷一期四，一九八五年七月出版，紐約。

論儒學客觀化的曲成問題

(均) 前引書，頁九二。

(甲) 前引書，頁九四。