

德古來(外星人)的新儒家世界： 一個思想實驗

• 馮耀明

一 思想實驗

在西方哲學和理論科學的探究方法中，時有使用思想實驗的方式來探究理論的引伸和概念的分界之問題。但在中國哲學研究方面，似乎從來沒有人試過用思想實驗的方式來探究問題。本文的目的，主要是構想一個可能世界或模型，從而透視某些中國哲學理論的引伸所遇到的內部矛盾的後果。

在西方哲學和理論科學的探究方法中，時有使用思想實驗的方式來探究理論的引伸和概念的分界之問題。透過這種方式，我們可以想像一個可能世界 (possible world) 或模型 (model)，並透過此一可能世界或模型來檢討某一理論引伸或概念劃分的後果是否內部融貫 (coherent) 一致或與公共承認的理論並行不悖。庫恩 (Thomas Kuhn) 的先驅之作“*A Function for Thought Experiments*”^①對理論科學中的一些典型的思想實驗有扼要的分析。傳統笛卡兒的懷疑論「惡魔」及普特南 (Hilary Putnam) 的「桶中之腦」 (Brains in a Vat)，以至塞爾 (John Searle) 反對「強人工智能」 (Strong A.I.) 論旨的「中文房間」 (Chinese Room) 實驗，都是赫赫有名的哲學例證^②。

在中國哲學研究方面，似乎從來沒有人試過用思想實驗的方式來探究問題。本文的目的，主要是構想一個可能世界或模型，從而透視某些中國

哲學理論的引伸所遇到的內部矛盾的後果。我們都知道，中國哲學的主流思想是要究天人之際，有非常高遠的內聖外王理想，有十分玄奧的天人合一理論。雖然高遠、玄奧可以提昇人的精神狀態，但極超昇的理念若不能落實於人們生活的常識世界及協合於理性思維之中，這都會變成虛幻的光景或思辯的遊戲。

雖然宋明新儒家與當代新儒家的理想從沒有在現實世界中實現，但卻發生在下述的德古來 (Dracula) 外星人的可能世界中。

二 德古來的理想世界

在德古來外星人的世界裏，有一種叫做「德民」 (Duman) 或「德人」的萬物之靈。他們的德力、智力及勇力都是極高而無與倫比的，可以說是或幾乎是「生而知之」、「堯舜性之」的，其一言一行都是或幾乎是「不思而得」、「不勉而中」的。他們的偉大哲學家更

在千死百難中確立了一條聖學的血脈，以人道與天道合一，正所謂「天道與性命通而為一」，以「吾心即宇宙，宇宙即吾心」，人人皆可逆覺而體證「以天地萬物為一體之仁」，並從而可以建立一個(外星)人與萬物皆為「目的在其自己」(end in itself)之「目的王國」。他們在理論上認識到及在實踐上體悟到「萬物皆有生意」，每一生命都有其內在自足的價值而不假外求，因為萬物皆稟得此「天命之性」，甚且「同具人的良知」。這「良知」真是「造化的精靈」，「這些精靈生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對」。

五百年前德古來族有一位大哲學家，叫做「德陽明」(You'n' me Dracula)先生，他寫過一篇《大〔德〕學問》的巨著，可謂力透紙背，振聾發聵。他說：

大德人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，德〔古來〕國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小德人矣。大德人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。豈惟大德人，雖小德人之心，亦莫不然。彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心，是其仁與孺子而為一體也。孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴齟齬，而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而為一體也。鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧折，而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也。草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞，而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也。是其一體之仁也，雖小德人之心亦必有之，是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也。是故謂之

明德。……是故苟無私欲之蔽，則雖小德人之心，而其一體之仁猶大德人也；一有私欲之蔽，則雖大德人之心，而其分隔隘陋猶小德人矣。故夫為大德人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳，非能於本體之外而有所增益之也。……君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川鬼神鳥獸草木也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁，然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物為一體矣。

德古來族人都承認德民以外的有情及無情之物亦潛具「天命之性」，而德陽明先生更進一步肯定「草木瓦石也有德人之良知」。他們的當代大儒德十力(Silly Dracula)先生更在「天地閉，賢人隱」的歷史浩劫當中拍案而起，霹靂一聲，繼承德陽明先生將斷欲斷之道統，斥「以良知為設準」之謬論，立「以良知為呈現」之大道。他認為此心「實非吾身所得私也，乃吾與萬物渾然同體之真性也」(見《新〔德〕唯識論》，頁252)。他「篤信生命是全體性，是不可分割的。每一個〔德〕人，都是與天地萬物共同稟受一元內含之大生力。此大生力無定在而無不在。其在每一個〔德〕人的獨立體中，為彼自有的大生命。其遍在天地萬物，為一切物共有的大生命，亦可別稱宇宙大生命」(見《〔德〕存齋隨筆》，收入《〔德〕體用論》，頁726-727)。既然此全體性的大生命或宇宙大心靈非吾身所得私，故「無機物出現時，生命心靈之性，只是隱而未顯，非本無也」(見《明〔德〕心篇》，頁3。在《〔德〕乾坤衍》頁324也有類似的說法)。至於草木瓦石之所以未能如〔德〕人一般顯發其良知，乃在其

在德古來外星人的世界裏，「德人」幾乎是「生而知之」、「堯舜性之」的。他們的偉大哲學家更在千死百難中確立了一條聖學的血脈，以人道與天道合一，人人皆可逆覺而體證「以天地萬物為一體之仁」，並建立一個(外星)人與萬物皆為「目的在其自己」之「目的王國」。

「形體閉塞、粗笨」之故，亦即為「形氣所限」也。（見《〔德〕乾坤衍》，頁328。）依此「天人合一」的「美麗新世界」之偉大構思，可見宇宙心靈即德人心靈，德人良知即草木瓦石的良知，這是「一而非多，同而非異」的。此一「無私的大心」遍在萬物而又不為萬物所限，「既超越而又內在」，「先天而天弗違，後天而奉天時」，真可謂「超越言表」，「不可思議」！凡有所醒覺者，皆知此說之宏深神妙，可謂至矣盡矣，不可復加矣！

當從高遠的太虛想望中返回塵世的現實生活時，德古來族人也免不了偶爾出現的「沙塵惑」。德民雖然深信自己能充盡地體現此唯一的「無私的大心」，並由之而通向無限，但他們究其實和其他萬物一樣，畢竟是有限存在，仍然要承受現實的種種限制。精神上的前翼可以使他們騰飛萬里，但物質的後腿卻被塵土的墮性牽纏得寸步難移。他們受到根本的限制乃是生物邏輯的限制。他們和其他生物一樣，都需要汲取外來的營養才能維持自家的生命。事實上，在德古來外星人的世界中，德民只有一種維生的食糧，那就是從另一種生物——狄勤士(Dickens)——身上汲取的鮮血。為此，他們建立了一個全族管理的大型「狄勤士農莊」。在農莊之內，他們有一套十分完善而文明的管理系統，藉最先進的科技提供狄人(「狄勤士」的簡稱)以最舒服而又自由的飼養環境。德民深深體悟到任何生命之可貴，皆有其內在自足的價值，故所有大德君子皆遠庖廚，以吸其血而不忍聞其聲也。他們在飲食方面皆很有節制，絕不容許暴殄天物或濫殺無辜，所以他們只在深夜睡前吸吃一頓，僅足糊口

而已！他們利用超卓的醫學技術，於吸盡狄人之血後，可以使之安樂而死，無痛而歸。尤有甚者，他們更於狄人死後給以豐厚大葬，以安其魂也。每年於行大禮之日，除天、地、祖三祭之外，更有「狄祭」，以示不忘其生命滋養之源也。

然而，德民中亦偶有一二異端哲學家反對這種由「天人合一」的體悟而得的「仁民而愛物」的思想，認為這與「吸血維生」的行為是不相協合的。但絕大多數主流哲學家與德民卻不以為然，他們認為依照德陽明先生的教義，這二者之間並無真正衝突之處，唯是輕重厚薄有分的道理。德陽明先生曾經在其巨著《傳習〔德〕錄》中說過：

唯是道理自有厚薄。比如身是一體，把手足捍頭目，豈是偏要薄手足？其道理合如此。狄人、禽獸及草木同是愛的，把草木去養禽獸，把禽獸去養狄人，又怎忍得？德民與狄人同是愛的，吸狄人之血以養親及宴賓客，心又忍得？至親與路人同是愛的，如簞食豆羹之血糧，得則生，不得則死，不能兩全，寧救至親不救路人，心又忍得？這是道理合該如此。及至吾身與至親，更不得分別彼此厚薄。蓋以仁民愛物皆從此出，此處可忍，更無所不忍矣。《大〔德〕學》所謂厚薄，是良知上自然的條理，不可踰越。

因此，從德民的觀點來看，對於一切有情及無情之物來說，仁愛是有親疏厚薄之分的，這是良知在發見流行處的自然條理，雖則輕重厚薄毫髮不容增減也(略似西哲所謂「應然涵蘊能夠」[ought implies can]之應然性)。所謂「墨氏兼愛而無差等」，正正是違反這

當從高遠的太虛想望中返回塵世生活時，德古來族人也免不了偶爾出現的「沙塵惑」。德民精神上的前翼使他們騰飛萬里，但他們究其實是有限存在，仍然要承受生物邏輯的限制。事實上，德民只有從另一種生物——狄勤士——身上汲取鮮血才得以維生。為此，他們建立了一個全族管理的大型「狄勤士農莊」。

自然的條理，反而不仁。依此準則，即使一體之仁遍及於草木，亦可與除草去木之行不相矛盾。德陽明先生認為：有人以為草既非惡而不宜去，其實是佛老一般意見。他說：「草有妨礙，理亦宜去，去之而已；偶未即去，亦不累心。若着了一分意思，即心體便有貽累，便有許多動氣處」（見《傳習〔德〕錄》）。換言之，能使自己不動氣而一循於理、一任良知，便可以順着「節目時變」而如如相應，達至「廓然而大公，物來而順應」矣！

由德陽明先生發展至德十力先生的道學或心學，並不是紙上談兵的無根之談。事實上，這種已臻真實理地的生命學問在德古來外星人的世界中得到落實。在這個既合理想亦成現實的「美麗的新世界」中，一切人物皆如理地生活及存在，恰如其分地各安其位。因此，德民不只覺得自己的生命「德化」了，而且同時地也「福化」了，實際上已臻「德福一致」的「圓善」之境矣！

雖然在這「圓善」之境中可以令德民逍遙自在，不着意，不累心，甚至覺得「天刑也是福」，可是塵世上的命限始終不會因德人的主觀意志而轉移，甚且會迫使他們所謂的「良知上的自然條理」必須順着命限而發展。事緣一次科學實驗的意外，竟使整個狄勤士農莊的部分狄人染上一種無藥可救的「德滋病菌」，而且瞬息之間蔓延開來，以致全部狄人皆中此毒。這真是世紀的大災難！儘管德民的科技水平超絕群倫，但對此一世紀病毒卻束手無策，正面臨糧絕命斷的困境。然而，德古來民族始終是一個偉大的民族，他們絕不可能畏懼艱巨的挑戰而坐以待斃，因此，他們的偉大聖王振

臂一呼，乃命「德記太空總署」馬上發射多架超光速太空穿梭機，往其他星球探尋類似狄人的生命血糧。很幸運的，他們的「太空德人」經過九萬億里的行程之後，終於到達一個叫做「地球」的星球上，找到許多令他們雀躍不已的食物。這些食物和德古來星球上的狄人在外表上是一模一樣的，都是有眼、耳、口、鼻及四肢而直立的生物；而且他們的血液與狄人的完全吻合，含有相同的化學結構及滋養成分。至此，德古來民族上下歡騰，慶幸可以絕處逢生。由於德古來民族的德力、智力及勇力皆無與倫比，他們很快控制了地球上的一切生物，並建立了一個類似「狄勤士農莊」的農莊，叫做「戚勤士農莊」(Chickens)。他們除了把所需的血糧運回故鄉外，亦打算在地球上開闢新殖民區，在這個新天地上拓展德古來的道德文明。

由危機創造新機，德古來民族終於克服了一次斷根絕命的危難，更覺一己生命之可貴與難得。吾此生命，乃天之所予者，又焉能自我放棄呢？求生得生與求仁得仁乃是兩相協合的，這正是良知發用流行上的自然條理，其輕重厚薄乃不可以毫髮增減者也。至此，德民得了一個地球的屬土，並加以整治，使之納入合理如分的生活秩序之中，而自己則繼續過着以往那種「德福合一」的理想生活。

三 天人合一與人禽之辨

德古來外星人的故事發展至此。我們若把他們的可能世界和宋明以及當代新儒家(尤其是由王陽明至熊十力一系)的理想世界作一對比，便可以發

由德陽明先生發展至德十力先生的道學或心學，並不是紙上談兵的無根之談。在這個既合理想亦成現實的「美麗的新世界」中，一切人和物皆如理地生活及存在，恰如其分地各安其位。因此，德民不只覺得自己的生命「德化」了，而且同時地也「福化」了，實際上已臻「德福一致」的「圓善」之境矣！

「人禽之辨」與「天人合一」二論是極不相容的。德民與人類既同屬道德主體，理應遵從「己所不欲，勿施於人」的原則，而不應犧牲他人以求自保。然而，德民是否應該自我犧牲而必須絕食而死呢？這裏遇到的衝突正正是道德理想與生存命限之間的問題。

現其間的關鍵處有同構的關係，而且二者的人生觀和世界觀更是一模一樣，難分彼此的。二者對「天人合一」之境界有完全相同的體悟，彼此對厚薄、差等之自然條理有全然一致的肯認。然而，唯一不同之處是：在德古來地球上，萬物之靈不是地球上的人類（或德古來地球上類似的狄人），而是那些具有超級德力、智力及勇力而無與倫比的德民。當德古來地球上的生物與地球上的生物有所接觸之前，亦即在德古來地球上發生大災難之前，基於二者的人生觀與世界觀之相同，地球上的新儒家似乎沒有多少理由反對德陽明先生及德十力先生的哲學理想和生命體證，因為他們所信守、承當的，正正是地球上王陽明先生及熊十力先生所信守、承當的。然而，當大災難發生之後，亦即德民在地球上建立了新農莊之後，新儒家是否仍然願意接受德陽明先生及德十力先生的哲學理想，從而認同那些秉承此理想而作出最大努力以續命保根的德民之所作所為呢？這似乎是一個極難回答的兩難問題：基於理論應用之一致性，如果德民的一言一行是一循於理，完全是秉持德陽明先生及德十力先生的教誨，而這些教誨又與王陽明先生及熊十力先生的一模一樣，則地球上的新儒家理應接受德民的一言一行，視德民致人類於安樂死為合理者。相反的，如果新儒家認為德民致人類於安樂死為不合理，但由於德民的一言一行皆合乎德陽明先生及德十力先生的教誨，因而亦合乎王陽明先生及熊十力先生的訓示，那麼，新儒家必須放棄自己所承當的「仁者以天地萬物為一體」的理想或不再認同「親疏厚薄為良知發用流行上自然的條

理」的主張，才可以避免自相矛盾。但如此一來，新儒家便不再是新儒家了！

當然，某些新儒家及其追隨者也許會反駁說：這裏並沒有理論之應用的一致或不一致的問題，我們也不必放棄新儒學的理想，因為這兩個世界的關鍵處並不一樣，焉能透過比附來否定新儒學的道德理想之合理性及可行性？人類或狄人雖在德力、智力及勇力方面比不上德民，但這區別只是程度上之不同，而非如「人禽之別」般有本質之不同。因此，德民與人類或狄人俱是萬物之靈，不應以德民宰制人類或狄人為合理者。此反駁好像言之成理，其實大謬不然，因為「人禽之辨」與「天人合一」二論是極不相容的。有關論證可以分三點來說，分別是「道德與命限」的問題；「能推不能推」的問題；及「氣質命定論」的問題。茲分別論析如後。

如果德民與人類或狄人是同一級的存在，他們彼此之間雖有程度上之不同，但作為一類仍可與其他事物構成本質上之區別，則廣義的「人禽之別」可立，而他們與其他有情或無情之物仍可作道德主體與非道德主體之判分。如是，德民與人類或狄人既同屬道德主體，理應遵從「己所不欲，勿施於人」的可普遍性原則，而不應犧牲他人以求自保。因此，德民便不應汲取人類或狄人的鮮血以自存，否則便違反推己及人的恕道。然而，如果德民不應犧牲別人以自存，是否應該自我犧牲而必須絕食而死呢？這裏遇到的衝突正正是道德理想與生存命限之間的問題。當這種衝突出現時，任何理性的個體要在犧牲別人與自我犧牲之間作抉擇，真是一生死的抉擇，相信

並不可以從容中道或一循於理地輕易作出來的。這種衝突還不算太嚴峻，我們可以設想一個更嚴峻的情況。假若有一天人類患上某種惡疾，必須接受德民的大量輸血才能存活，在此情況下，德民雖有自願犧牲的精神，但人類應否接受他們的犧牲而自保呢？接受德民的犧牲而不願自我犧牲以供德民吸血養命，這似乎很難說不是自私的行為。如果要維護推己及人的道德理想而彼此又不應犧牲對方以求存，那麼唯一的辦法就是雙方都要絕食而死，拒絕對方的血液而靜待死亡。換言之，在此情況下，為了維護此一理想，所有道德主體都應自我犧牲，以至道德世界中的份子完全消失，亦即道德世界變成空集合(empty set)。我們願意接受這一悲慘世界嗎？新儒家的理想世界不是一個既有人樂亦有天樂的世界嗎？怎麼會演變成這種萬劫不復的死寂世界呢？我們認為：推己及人的恕道或康德式的可普遍化原則(principle of universalizability) 雖然是合乎理性的，而且可行性相當高，但卻不可能是無條件的行為準則。這一道德原則之應用若遇上生存的命限時，它必須受到適當的限制才能繼續有效地使用。如果違反了生存的理性計量，好的道德原則都會變成空想。當然，我們並沒有一個解決道德理想與生存命限之間衝突的最妥善方案，但現實世界的情況是：當人的存在沒有受到最根本的威脅時，人們信奉及實踐「仁民愛物」的可普遍化原則之可能性是不能被排除的；但是，當人的生存發生危難時，「仁民愛物」的「愛」通常會使同一愛的對象由具有內在價值轉變而為具有工具價值——由目的一變而為手段。如

果道德必須以生存為先在條件，則維護整體生存的「強權」仍然是「必要的惡」。因此，德民要犧牲人類或狄人以求自存，似乎比雙方集體自殺要來得明智。如果新儒家不贊成集體自殺，那麼他們就沒有理由反對德民依循親疏厚薄之自然的條理而犧牲人類或狄人的做法^⑥。

以上說明人類或狄人不該被犧牲之理由，不只會引向所有道德主體須完全自盡的荒謬結果，而且亦要預設德民與人類或狄人只有程度之異，而他們共同作為萬物之靈又與其他有情、無情之物有本質之異。此一辨異其實與王陽明至熊十力一系的「天人合一」思想是有所矛盾的。如果此一辨異是基於孔孟「人禽之辨」的精神，則這種「天人合一」思想將會與孔孟的辨異精神有所遠離，而使「人禽之辨」無由確立。雖然宋明儒有「人能推，物不能推」之說，但依照王、熊一系的「大心主義」，由於「草木瓦石也有人的良知」，故「良知非人所私有獨有」，可知「能推」是由於人「得氣之清靈」，不能推是由於人以外的萬物的「形體閉塞、粗笨」之故，而並非如孟子及朱熹所主張的人有而他物無的「幾稀」——「良知」——是「人禽之辨」之所在。既然氣質之清濁、靈塞是「能推不能推」之決定性因素，而非由於那無私而遍現於萬物的「唯一的大心」有以致之，則氣質清濁之程度只能提供「人禽之辨」(或德民與人類或狄人構成的萬物之靈的整體與他物之間的「靈蠢之辨」)以程度性之區分，而不可能有本質性之區分。再者，要在這程度性差別的系譜中準確而清晰地劃出一條「能推不能推」的界線，似乎不太容易。我們知道：有些高等的非人動物的心智非常

我們認為：推己及人的恕道或康德式的可普遍化原則雖然是合乎理性的，而且可行性相當高，但卻不可能是無條件的行為準則。這一道德原則之應用若遇上生存的命限時，它必須受到適當的限制才能繼續有效地使用。如果違反了生存的理性計量，好的道德原則都會變成空想。

熊十力採一種「形上進化論」，認為無機物、植物、動物以至人類之進化過程乃是乾道(良知、心靈、生命或本體)潛運於坤質(質能、氣質、形質或物質)之中而步步破險而出者。然而，他沒有注意到：如果物質不是「自力主變」之動力所在，則那個獨一無私的宇宙大心或大生命，何以體現在不齊之萬物中而又有所偏私呢？

發達，性情亦很溫馴，我們可以依據甚麼判準把牠們劃歸為「不能推」一類？牠們不是比初生嬰兒「更能推」嗎？比起老人痴呆者、大腦受損者或心智不健全的人來說，牠們的氣質不是「更為清靈」的嗎？我們憑甚麼把牠們貶視為「不能推」？我們人類把牠們貶為「不能推」的理由如果成立，那麼德民也可依同樣的理由把我們人類貶視為「不能推」或「不是真正自律的道德主體」。王陽明說五穀、禽獸之類可以供養人類是天然的條理，只為同此一氣而相通^④，為甚麼人類的血液供養養德民就不是天然的條理，不是一氣的流通呢？如果我們不考慮功利主義的理由(新儒家不承認工具價值為真正的道德價值!)，犧牲非人的高等動物並不見得比犧牲植物人更為仁慈。基於醫學上救人的需要，為甚麼未經同意的宰牛行動並不違反道德(熊十力不是承認牛有「大德」嗎？願「人人學牛」的嗎？)^⑤，而宰殺植物人則是觸犯法紀的罪惡？我們相信：要合理地解答這些問題，即使不一定要訴諸功利主義，恐怕也不可能單靠氣質之清濁所提供的程度性差異作為解決問題的判準。除非良知是人所私有而非遍現於萬物，否則由氣質之清濁所界定的「人禽之辨」便只能是相對的：焉知德民之視人類非如人類之視禽獸耶？

尤有甚者，由氣質之清濁來界定「人禽之辨」，將會引出新儒學的一個大災難——「氣質命定論」！如果王陽明的良知不是純主觀的體驗，他也不是柏克萊式的主觀唯心論者，那麼當朱本思問他：「人有虛靈，方有良知。若草木瓦石之類，亦有良知否？」他回答說：「人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以

為草木瓦石矣。」^⑥此處他不可能逃避朱本思的「良知是否亦為草木瓦石所有」的客觀性問題，而滑轉為人的純粹主觀境界。所以，王陽明的良知遍現說被熊十力理解為宇宙大心的泛心論，確是一種準確的發揮。王陽明只注意到人得天地之最精靈，因此道德自主性至高，而沒有注意到良知遍現說會引至氣質命定論，從而使道德自主性無由確立。熊十力則採用一種「形上進化論」，認為無機物、植物、動物以至人類之進化過程乃是乾道(良知、心靈、生命或本體)潛運於坤質(質能、氣質、形質或物質)之中而步步破險而出者。「如太始物質初凝，只是氣體，所謂鴻濛一氣是也。及其發展而凝為液體，當是乾道主變，有以導之。」^⑦如是，「宇宙之發展，由物質層而進於生命層，乃至心靈層，顯然是生命、心靈一步一步戰勝物質，而卓然顯露出來。上極乎人類，飛躍而升，則生命、心靈之盛，庶幾光燄萬丈」^⑧。他認為這是萬物之「自力主變」所致^⑨，乃是「終必戰勝」者^⑩。然而，他沒有注意到：如果物質不是「自力主變」之動力所在，則那個獨一無私的宇宙大心或大生命，何以體現在不齊之萬物中而又有所偏私呢？此獨一無私的良知是不可能人的身上主動發出較大的動力，而在禽獸及草木瓦石之上發出較小的力量或力量全無。「祂」也不會偏幫君子而薄待小人的。正如熊十力所謂：「心無偏繫，如日大明，無虧無蔽，是謂圓神。」^⑪因此，除非浮雲(氣質)蔽日(良知大心)，否則日光之下無二照。換言之，除非是氣質決定良知之是否能顯現，否則單憑那唯一的良知大心是不足以說明「能推不能推」的。熊十力以生命力「終必戰勝」

物質的墮性之說雖然牽強，但我們即接受其說，這也只能用以說明在進化歷程中宇宙萬物整體之步步向上之方向，而不足以說明每一個體物或生命之必可克服其物質的墮性。「自力更生」或「自力主變」只有就每一個體的有限生命之上進歷程說才有意義，才能說明每一個體生命自己「能推不能推」的問題。

熊十力以大海水與眾漚「不一不二」來說明他的泛心論。他認為^②：

我，一而已，豈可妄說於大我以外更有小我乎？大我即是大生命，是乃無定在而無所不在。其在甲物也，即是甲物自身之主公。其在乙物也，即為乙物自身之主公。其在丙物也，即為丙物自身之主公。乃至遍在一切物也，則為一切物各各自身之主公。猶復須知，一切物各各自身之大生命，即是天地萬物共有之大生命。易言之，一切物各各自身之主公，即是天地萬物各各自身共有之主公。

無怪乎除了用斯賓諾莎式的泛神論所用的水波之喻外，熊十力也喜用來自華嚴宗的「一即一切」式的「月印萬川」之喻。這種泛靈論或泛心論無論把超越於萬物之上的大心與內在於萬物中的良知說成是「個(體相)同」(token-identity)^③或「類(型相)同」(type-identity)，都不足以在不齊的萬物之間劃出一條本質性的區分界線，亦不足以說明「能推不能推」的問題，從而只會走向「氣質命定論」的死路。如果氣質之清濁厚薄是決定那宇宙大心、良知能否在每一個體生命身上推擴、顯露出來的因素，那麼對每一個體的有限生命而言，都不可能真正

的道德自主性。由於禽獸的氣質較為粗笨，即使牠們怎樣努力，也不可能在其生命的有限時間內變化氣質，使良知充分顯發出來。同樣，不肖者之所以不肖，並非由於來自共有的良知在他們身上欠缺自覺的努力，而是由於氣質不如君子的清通，故良知無法充盡地呈現。因此，禽獸與不肖者之不如君子，並不是由於自力不足(因為自力是由同一個宇宙大心發出來的)，而是由於他力妨礙所致，一若浮雲之蔽白日也。如是，禽獸與不肖者除了嗟歎自己的稟賦不佳之外，似乎不應負有任何道德的責任。至於君子，由於他們的自力主變不過是氣質清通所浮現出來的「幻影」，因此也沒有真正的道德自主性(moral autonomy)可言。

四 宇宙化的道德與人間性的道德

總結地說，由王陽明至熊十力一系列的「大心主義」可以產生「氣質命定論」的後果。由「氣質命定論」，可斷定「氣之不齊」可使「良知之體現」有程度之不同，而不可能建立本質性之差異。如是，依照這些新儒家的理論前提，他們似乎沒有足夠的理由拒絕德古來族人的生存要求——「汲取狄人或人類的鮮血之後，使他們如理合分地安樂而去」。再者，這些新儒家有關輕重、厚薄、差等、隆殺之自然的條理之說，不僅只針對有所謂「本質差異」之物而說的，即使對同質同類之物，例如至親與路人，彼此都是「能推」而非「不能推」者，只要遇上「不能兩全」之時，基於親疏厚薄之理，也須厚親

新儒家的「天人合一」說與孔孟原始儒家的「人禽之辨」說是不相容的。前者由「天人一體」的概念而建立的道德是一種超歷史的「宇宙化的道德」；而後者由「人禽有別」概念而建立的道德則是一不離社會歷史處境的「人間性的道德」。

新儒學的道德形上學企圖把「天道與性命通而為一」，企圖將「道德秩序同化為宇宙秩序」，而其「未預定的後果」則是「氣質命定論」。這種「氣質命定論」將使宇宙良知變成「無力的大心」，因而不足以作為「自我主宰」的道德根基。若要回歸到孔孟所開創的人間道德世界，除了徹底地放棄「天人合一」的理念外，恐怕再沒有其他途徑了。

而薄人，犧牲路人以成全至親。依此，對德民來說，除非他們集體絕食自殺，否則不管他們的生存要求是為了自奉或養親，這些新儒家似乎也沒有足夠理由譴責德民違反道德或自私自利。

新儒家的「天人合一」說與孔孟原始儒家的「人禽之辨」說是不相容的。前者由「天人一體」的概念而建立的道德是一種超歷史的「宇宙化的道德」(globalized morality)；而後者由「人禽有別」概念而建立的道德則是一不離社會歷史處境的「人間性的道德」(localized morality)。原始儒家雖然沒有完全離卻殷周傳統的宗教信仰，但也沒有將人間的道德形而上學化。與孔孟舊儒學極不一樣，這種新儒學的道德形上學企圖把「天道與性命通而為一」，企圖將「道德秩序同化為宇宙秩序」，而其「未預定的後果」(unintended consequence)則是「氣質命定論」。這種「氣質命定論」將使宇宙良知變成「無力的大心」，因而不足以作為「自我主宰」的道德根基。透過思想實驗中的德古來外星人的「文明化的宰制」及「道德化的安排」，可以類比地令我們了解到地球上人類對天地萬物的「一體化的感通」，也不過是一種「道德化的戕害」。雖然唐君毅先生告訴我們：從仁心、天心之感通處說，「鳶飛於天，魚躍於淵」，「花放草長，山峙川流」，都足見「天地之生意」與「萬物之自得意」^⑭。但唐先生所不以為盡然的達爾文卻警告我們：「草上林間，處處都在鬥爭，自然實遍地血腥，千萬不要以為鳥在唱獸在舞。他們實只在緊張地爭生存。」^⑮

若要回歸到孔孟所開創的人間道德世界，恢復原始儒學的真精神，除

了徹底地放棄「天人合一」的理念外，恐怕再沒有其他途徑了。

註釋

① Thomas Kuhn, *The Essential Tension* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), chap. 10.

② Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), chap. 1; John Searle, *Minds, Brains and Science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), chap. 2.

③ 我們也可設想人類分為兩部分，彼此具有類似這裏德民與人類之間的關係和困境。換言之，即使不假設德民這類超級存在物，我們也可以藉兩部分人類的關係來說明類似的問題。

④⑥ 王陽明：〈語錄〉，卷三，見《王陽明全集》，上冊(上海：上海古籍出版社，1992)，頁107。

⑤⑧⑩ 熊十力：〈明心篇〉，見《體用論》(北京：中華書局，1994)，頁249；269；186。

⑦⑨ 熊十力：〈存齋隨筆〉，載註⑤書，頁745；701-702。

⑩ 熊十力：《十力語要》，卷三(北京：中華書局，1996)，頁322-23；〈乾坤衍〉及〈存齋隨筆〉，分見註⑤書，頁584、747。

⑪ 熊十力：〈明心篇〉及〈存齋隨筆〉，見註⑤書，頁269、703。

⑫ 有關「個同」說的困難，見拙作：〈當代新儒家的「超越內在」說〉，《當代》，1993年4月，頁92-105；有關「類同」說的困難，見拙作〈「超越內在」的迷思〉(即將出版)。

⑬⑭ 唐君毅：《人文精神之重建》(香港：新亞研究所，1974)，頁239-40。

馮耀明 香港科技大學人文學部副教授，著有《中國哲學的方法論問題》、《中國古代哲學思想》，另發表論文多篇。