

論中國傳統哲學中的真，善，美問題

湯 一 介

我們能否用最簡單而又最精確的命題把中國傳統哲學關於真，善，美的問題表出述來。如果能作到這一點，就可以說對中國傳統哲學有一個總體上的認識。我認爲，中國傳統哲學中關於真，善，美的觀念集中體現在中國古代思想家長期討論的三個基本命題之中：即“天人合一”，“知行合一”，“情景合一”。“天人合一”是討論“真”的問題；“知行合一”是討論“善”的問題；“情景合一”是討論“美”的問題。

關於“天”和“人”這兩個概念可以因不同的哲學家而有十分不同的涵義，這里不可能詳細討論，但無論如何“天(道)”總是就宇宙的根本或宇宙的總體方面說的，“人(道)”往往是就人們的社會生活或人本身方面說的。天人關係問題從來就是中國古代思想家所研究的最重要的問題，司馬遷說他的〈史記〉是一部“究天人之際”的書：董仲舒答漢武帝策問時說，他講的是“天人相與之際”的學問；魏晉玄學創始者之一何晏說另一創始者王弼是“始可與言天人之際”的哲學家；中國道教茅山宗的真正創始者陶弘景說只有顧歡(另一道教領袖)了解他“心理所得”是“天人之際”的問題。在中國傳統哲學中對“天人關係”雖有各種說法，如荀子提出的“明天人之分”，莊子的“蔽于天而不知人”，郭象的“天者，萬物之總名，”等等，而且“天人關係”問

題魏晉時期又常通過“自然”與“名教”的關係表現出來。但中國傳統哲學的主流却大都把論證“天人合一”或以說明“天人合一”爲第一要務。

孔子多言“人事”，而少言“天命”，然而孔子並非不講“天命”。然而孔子並非不講“天命”。我們知道，他不僅說過“唯天爲大”，而且認爲“天命”與“聖人之言”是一致的，他說：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。”最早提出完整意義的“天人合一”思想的哲學家是孟子，如他說：“盡其心者；知其性也；知其性則知天矣”；又說：“夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流”，這表明他把“天”和“人”看成一個統一的整體，荀子雖然講“明天人之分”，而其根本要求則在“制天命而用之”，則從“人”的方面來統一“天”，因而他把“人”擡高到與“天”，“地”並列的地位：“天有其時，地有其財，人有其治，夫是謂之能參”。“故善言古者，必有節于今；善言天者，必有徵于人。凡論者，貴其有辨合，有符驗，故坐而言之，起而可設，張而可施行。”道家的老子主張：“人法地，地法天，天法道，道法自然”，這“天”，“地”，“人”等是統一的系列，都統一于“道”。就是“蔽于天而不知人”的莊周也說：“天地與我並生而，萬物與我爲一”，而“至人”更可“與天地精神相往來”。董仲舒宣揚“天人感應”，他說：“天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副，以類合之，天人一也”。董仲舒這類言“天人合一”的理論自然唯心主義的，且帶有神秘主義色彩。

魏晉玄學討論的中心課題是“自然”與“名教”的關係問題，而實際上也是天人關係問題。宋儒所講的身心性命之學，更是以“天人合一”爲其所要論證的基本命題。周敦頤明確地說：

“聖人與天地合其德”。故王夫之說：“自漢以后，皆涉獵的，而不知聖學爲人道之本。然濂溪周子首爲〈太極圖說〉，以究天人合一之源”。張載的〈西銘〉更謂“天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性”；〈東銘〉則謂“儒者則因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人”。二程講“體用一源”，其目的亦在明“天人合一”之理，故說：朱熹也說：“天卽人，人卽天。人之始生，得之于天也，既生此人，則天又在人矣。”“人”及人類社會雖由“天”而有，但既有“人”及人類社會，“天道”將由人來體現，卽，“天道”通過人的行爲實現于社會，而能完全實現“天道”者唯聖人。所以朱熹說：“聖人……已與天爲一”。程朱理學如此，陸王心學也以闡明“天人合一”之理爲己任。陸九淵說：“宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事”。王守仁說：“大人之能以天地萬物爲一體，非意之也，其心之人本若是”。明清之際的重要思想家黃宗羲和王夫之都從不同的方面論證了“天人合一”之理。黃宗羲從“盈天地皆心”的觀點出發批評把“理”與“心”析分爲二，他說：“夫自來儒者，未有不以理歸之天地萬物，以明覺歸之一己，歧而二之，由是其不勝支離之病。陽明謂良知卽天理，則天理明覺，只是一事，故爲有功於聖學”，這是按照中國傳統哲學中“體用不二”來說明“天人合一”。王夫之以“天”與“人”之氣化同運，來說明“天人合一”之理，他說“天人之蘊，一氣而已”，所以“道一也，在天則爲天道，在人則爲人道”，“天”與“人”惟其一本，故能合”，蓋“聖學所以天人合一，而非異端之所可濶”也。

中國傳統哲學中，無論那一家，那一派都以討論“天人合一”爲中心課題，唯物主義往往是從“元氣”論出發，把整個宇

宙視爲氣化流行，而人卽在其中謀求與天地氣化流行成爲和諧之整體。而唯心主義，或以“天”(“天道”或“天理”)爲一超時空之至健的大秩序，而“人”(“人道”或“人事”)則是依此超時空之至健的大秩序而行事，“體道”以求宇宙之和諧：或以“天”爲“心”，認爲一切道理俱于一心之中，充分發揮“本心”之作用卽可“與天同體”。從中國傳統哲學上看，雖然唯物主義和唯心主義論宇宙統一性問題時的立論基礎竝不相同：但是，在他們之間也有若干共同點。這些共同點，或者可以說表現了中國傳統哲學思惟方式的某些特殊性。這就是：第一，所謂“天人合一”的觀念表現了從總體上觀察事物的思想，不多作分析，而是直接的描述，我們可以彌他爲一種直觀的“總體觀念”：第二，論證“天人合一”的基本觀點是“體用如一”，卽“天道”與“印度”的統一是“卽體卽用”，此可爲偕“統一觀念”：第三，中國傳統哲學，不僅沒有把“人道”看成僵化的東西，而此認爲“天道”也是生動活潑的，生生不息的，“天行健，君子以自強不息”，人類社會之所以應發展，人們的道德之所以應提高，是因爲其應活應“天道”的發展，此可謂爲同步的“發展觀念”：第四，“天”雖是客體，“人道”要符合“天道”，但“人”是天地之心(核心之心)，他要爲天地立心，天地如元“人”則無生意，無理性，無道德，此可謂之爲道德的“人本觀念”。這就是中國傳統哲學中“天人合一”思想的全部內涵。

關於“知行”問題，一般中國哲學史著作往往從認識論角度去分析他，但在中國傳統哲學中，他更是一個倫理道德問題。認識論問題如果不與道德修養問題相結合，就很難成爲中國哲學的一個部分而流傳下來，因此認識論問題往往與倫理道

德是同一問題，故中國古代哲學家主張在社會生活中不僅應“知”(認識)，而且應“行”(實踐，身體力行)。

至于“善”，雖然各個不同的階級或階層，集團的看法不同，所立的標準各異，但在中國傳統哲學中重要的哲學家大都認為“知”和“行”必須是統一的，否則就根本談不上“善”。所以，從總體上看，“知行合一”思想實貫穿于中國傳統哲學之始終。古代賢哲們把“知”和“行”能否統一看作是關係到做人的根本態度問題，知行統一是他們所追求的理想之一。從孔子起就把“言行一致”視為道德上劃分君子與小人的一個標準，“君子恥其言過其行”；孟子講“良知”，“良能”，雖以惻隱之心，羞惡之心，辭讓之心，是非之心等四端為人先天所固有的，但要成為道德的仁，義，禮，智，則必須把四端“擴而充之”，這點必須在道德實踐中方可達到，所以孟子說：“凡有四端于我者，知皆擴而充之矣，若火之始燃，泉之始達，苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”荀子強調“行”為“知”的目的，但同時也承認“知”對“行”的指導作用，因此他說：聖人也者，本仁義，當是非，齊言行，不失毫厘，無他道焉，已乎行之矣。〈大學〉講三綱領八條目，也是說的知行的統一過程。至宋儒，程頤雖主張“知先行后”，但在道德修養方面則認為：“知而不能行，只是未真知”，所以黃宗羲說：“伊川先生已有知行合一之言。”（〈宋元學案〉卷七五）朱熹雖繼承了程頤“知先行后”之說，但他特別提出“知行常相須”，“知與行工夫，須着並進”，其理由是：“論先后，知為先；論輕重，行為重”。朱熹之所以重“行”，則是因為他把“知”與“行”問題從根本上視為道德修養問題，所以他說：“善在那里，自家却去行他，行之久則

與自家爲一，爲一則得之在我，未能行，善自善，我自我。”“善在那里”，是“知”的問題，“自家却去行他”是“行”的問題，是一個道德實踐問題，必得“知行合一”，才可以體現至善之美德。至于王陽明的“知行合一”學說自然爲大家所熟悉，但看來對他這一學說也有誤解之處，往往抓住他的“一念發動處便是行”這句話就斷定他“銷行歸知”，“以知爲行”。其實從一定意義上說，王陽明並沒有把“知”和“行”完全等同起來。所謂“一念發動處便是行”，正是就人們道德修養上說的，所以在這句話的后面他進而指出：“發動處不善，就將這個不善處克倒了，須要徹底，不使那一念不善潛在胸中。”他又說：“知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知。知行功夫，本不可離，只是后世學者分爲兩截用功，失却知行本體。”王陽明對知行的統一關係也有明確的說明，他說：“知是行的主意，行是知的功夫，知是行之始，行是知之成。”如果從認識論的角度，或者可以說王陽明某些話有“合行于知”的嫌疑，但從道德修養層面上看，強調“知行合一”是有一定的積極意義的。到明清之際，王夫之雖主張“行先知后”，“行可兼知”，但他在講道德修養問題時，仍主張“知行合一”，他說：“蓋本知行者，致知力行之謂也。”這正是中國傳統哲學中做人的道理之所在。

“情景合一”是一個美學問題，王國維在〈人間詞話〉中寫道：“詞以境界爲最上，有境界則自成高格，自有名句”。何謂“境界”，王說：“境非獨謂景物也，喜怒哀樂，亦爲人心中之一境界。故能寫真景物，真感情者，謂之有境界，否則謂無境界。”所以，“境界”一辭，除“景物”外，實當亦兼指“情意”。葉嘉瑩在〈迦陵論詞叢稿〉中有段對王國維“境界說”的解釋頗有

見也，他說：“境界之產生，全賴吾人感受之作用；境界之存在，全賴吾人感受之所乃。因此，外在世界在未經吾人感受之功能予以再現時，並不得稱之為境界。從此一結論看來，可見靜安先生標舉之境界說，與淪浪之興說及阮亭之神韻說，原來也是有着相通之處的。”布顏圖在〈畫學心法問答〉中對“境界”的解釋也如靜安先生，他說：“山水不出筆墨情景，情景者，境界也。”所以王國維說：“昔人論詩詞，有景語，情語之別。不知一切景語，皆情語也。”可見王國維認為一切詩詞等文藝創作以“情景合一”為上品。但這一“情景合一”的美學觀點，並非創始于王國維。中國文學藝術理論真正獨立出來成為一門學問，成為較有系統的理論體系，大體上說應該是在魏晉南北朝時期。當時已有“情景合一”的思想，這點在鐘嶸的〈詩品序〉中反映得較為清楚。他提出文學作品應是“究情寫物”此語實開“情景合一”之先河。到明朝，有前后七子多言“情景合一”，如后七子之謝榛〈四溟詩話〉中說：“作詩本乎情景，孤不自成，兩不相背”；又說：“詩乃模寫情景之具，情融乎內而深且長，景耀乎外而遠且大。”而與謝榛不同派別的公安派袁中道似乎也以“情景合一”立論，如他在〈牧丹史序〉中說：“天地間之景，與慧人才士之情，曆千百年來，互竭其心力之所至，以呈工角巧意，其余無蘊矣。”明清之際大戲曲家李漁亦謂：“文貴高結，詩尚清真，況于詞乎？作詞之料，不過情景二字。非對眼前寫景，即据心上說情，說得情出，寫得景明，即是好詞。”而王夫之在〈董齋詩話〉中說得更明白：“情景名為二，而實不可離。神于詩者，妙合無垠。巧者則有情中景，景中情”，“景中生情，情中生景，故曰景者情之景，情者景之情”，“情景一

合，自得妙語”。所謂“情景一合，自得妙語”，也許正是中國傳統文藝理論基本命題，因此，對“美”的看法也應當由此命題上去尋求。

從中國傳統哲學的總體上看，可以說“知行合一”，“情景合一”是從“天人合一”派生出來的。“知行合一”無非是要求人們既要知“天道”，“人道”，又要行“天道”，“人道”，而“人道”本于“天道”，故實知且行“天道”即可。“情景合一”無非是要求人們以其思想感情再現天地造化之工，故亦是“天人合一”之表現。中國傳統哲學之所以在真，善，美的問題上追求這三個“合一”，就在于中國傳統哲學的基本精神乃是教人如何“做人”，為此就應有一個“做人”要求，即要有一個理想的真，善，美的境界。達到了這個“天人合一”，“知行合一”，“情景合一”的真，善，美的理想境界的人就是所謂的“聖人”。人們的理想所表現的形式和內容雖然千差萬別，但總應有一種理想，追求一高尚的精神境界。在中國傳統哲學思想中有一種理想主義的傾向，從孔子起就向往“天下有道”的社會，並極力想把他實現于現實社會之中，甚至並不認為他肯定能實現，但却認為人們應有這種對理想的追求，應用“知其不可而為之”的精神致力于此。所以當子貢問孔子：“如有博施于民而能濟衆何如？可謂仁乎”的時候，孔子回答說：“何事于人，必也聖乎！堯舜其猶病諸。”可見孔子也並沒有認為堯舜時代的社會就是人類最高的理想社會。人怎樣才能體現“天道”？中國古代的一些哲人認為，如果懂得了“天人合一”，“知行合一”，“情景合一”的根本道理，那嗎，人就有了一種做人的最高境界，也就可以把其美好的理想凝聚心中，而求實現于人間世。

“天人合一”的問題雖然說的是人和整個宇宙的關係，但他把“人”視為整個宇宙的中心。〈中庸〉中說：“誠者，天之道；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。”因此，聖人的行為不僅應符合“天道”的要求，而且應以實現“天道”的要求為己任。人生活在天地之中，不應取消極態度，而應“自強不息”，“天行健，君子以自強不息”，體現宇宙大化的流行。這樣人就會大自己有個要求，有個做人的道理，有個高尚的精神境界。其中最重要的就是要作到“知行合一”，有個道德收養上的知行統一觀。〈大學〉的“三綱領八條目”就是說的這個道理，他說：“大學之道在明明德，在親民，在止于至善”，“古之欲明明德于天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物，物格而后知致，知致而后意誠，意誠而后心正，心正而后修身，修身而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。”從“格物致知”到“治國平天下”，這是一個認識過程，更是一個實踐的過程。人應該有理想，最高的理想是“致太平”，使人類社會達到“大同”境地，由此，儒家提出了“大同”社會的理想。