

Life, Affection, and Self-Cultivation

—— The “Confucian Moment” in Mou Zongsan’s Moral Metaphysics

Chengye ZHANG

Abstract: This paper examines Mou Zongsan’s moral metaphysics by distinguishing its “Kantian moment” (analytical procedure) from its “Confucian moment” (embodied fusion). Through Confucian life wisdom, Mou constructs a moral reason framework integrating exemplary personality, moral feeling, cosmic consciousness, and the life-world. His critique of Kant’s analytical method reveals a methodological rupture, and he advocates “embodied fusion” as an alternative. Using Confucian *ren* (“humanity”) as a paradigm, he redefines moral reason through three dimensions: seriousness, cosmic significance, and manifestation. The current paper further dissects three elements of moral reason: (1) moral reason as life-learning, rooted in sage-king exemplars and expanded via self-affecting moral feeling into a shared spiritual realm; (2) moral reason as dynamic capacity to transcend boundaries and illuminate existence through intermediary realms; and (3) imoral reason as spontaneous actualization in the life-world, resonating with daily rhythms to generate diverse living modes. Ultimately, Mou’s synthesis forms an organic life-system where metaphysical principles manifest as lived concrete praxis.

Keywords: moral metaphysics, Confucius, life, affection, self-cultivation

Author: Chengye ZHANG received his Ph.D. from the University of Macau and is currently a postdoctoral fellow in the Department of Philosophy at Sun Yat-sen University. His research interests include modern Neo-Confucianism, cross-cultural philosophy, and the intellectual history of modern scholarship.



生命、感通與工夫

——牟宗三道德的形上學的“孔子時刻”

張程業

[摘要] 本文通過區分道德的形上學中的“康德時刻”與“孔子時刻”，並聚焦於後者，探索道德的形上學作為儒家成德之教的精神底色與本來面目，展現現代新儒學之“新”實乃建立在其為“儒”的基礎之上。首先，牟宗三對康德哲學的系列批評可被視為一種方法論的斷裂。藉批評康德步步分解的思辨程序及其內在困境，牟宗三提出“具身的混融”的新方法論範式，在主體模式上變冰冷形式的立法者為溫潤具身的感通者。他以孔子的仁教為典範，闡發了道德理性充其極的三義——嚴整義、宇宙義、呈現義，旨在實踐地證成人格型範、道德心情、宇宙情懷以及生活世界之間圓融無礙的儒家道德理性圖景。本文進一步從中提煉出儒家道德理性的三要素：生命、感通與工夫。中國文化以關心自己的生命為開端，歷代聖人通過尋覓安頓混沌生命的德性工夫與精神修煉，建構起一條跨越代際、具有歷史示範性的生命的道統。孔子以古聖王“溫潤瑩澈如玉”的生命型範為效法典要，同時又通過自我感通的道德覺情開闢為所有人共享的公共精神領域，顯露了根源性的生命自主活動方式。作為躍動不已、真力彌滿的健行感通者，道德主體具有跨越自我界限、創造照亮存有之幽的居間領域的能力。最後，通過工夫實踐對本體的去蔽與敞開，真實生命滲入具體生活世界的曲曲折折與具體脈絡之中，以自動自發的活潑方式創造紛繁豐富的處世之道，將日常生活轉化為德性人格底真實生命之系統與化境。

[關鍵詞] 道德的形上學 孔子 生命 感通 工夫

[作者簡介] 張程業，澳門大學哲學博士（2023年），現任中山大學哲學系助理研究員。主要研究領域為現代新儒學、跨文化哲學、現代學術思想史。在《哲學研究》《世界宗教研究》《哲學與文化》等學術刊物發表論文數篇。

一、序言

面對西方現代性對中國文化的全方位衝擊，以及由此造成的“意義危機”（the crisis of meaning）^①，儒學始終以高度的主體性自覺追尋返本開新的轉化路徑，而牟宗三的“道德的形上學”（moral metaphysics）便是其中最為卓著的理論方案之一。他借鑒康德的自律倫理學來為儒家倫常道德重新奠基，同時又將康德“現象”與“物自身”的二重形上學框架移植入中國哲學之中，建構了蔚為大觀的“一心開二門”與“兩層存有論”體系。但是與此同時，一股針鋒相對的批評聲也隨之而起：牟宗三對異質性西方思想資源未經反思的挪用，模糊了儒學的原初精神面目，致使其義理根基遭受嚴重侵蝕；而經過他哲學化與形上學化的雙重變形，儒學已然脫離了廣大生活世界，被從自己的經驗土壤上連根拔起。^②這一學理批判瞄準了道德形上學的“阿喀琉斯之踵”，在學界引發了持續的理論震蕩，已經成為牟宗三思想研究乃至於整個現代新儒學研究繞不過去的關鍵問題。它促使我們必須整體性地反思現代新儒學與傳統儒學形態以及現代哲學形態之間的複雜離合關係。

針對這一批評，可以有兩種不同的因應之道。第一種是溫和穩健的回應思路，即強調牟宗三並非原原本本地襲用了康德的哲學架構，而是對後者的反省、修正與轉化，因而在諸多核心問題上與康德形成了分殊與差異。^③第二種則是更為激進的詮釋進路，即否認康德哲學在牟宗三思想中的優先地位與奠基作用，對其理論效應予以限定性說明。^④本文即採取這一詮釋進路，並通過提出一對理想類型（Idealtypus）的時刻區分來進一步使其完善成型：“康德時刻”（Kantian moment）與“孔子時刻”（Confucian moment）。作為一種思想史研究方法的“時刻”要求研究者敏銳把握不同主體存在模式的差異及其間脈絡轉換，而“理想類型”的方法則以啟發性的方式聚焦並放大這些差異性的思想圖景。^⑤如果說“康德時刻”指向的是道德的“根基”、形上學的“架構”、體系的“圓成”，因而很大程度上是源於視儒學為理論改造對象的認識興趣，那麼“孔子時刻”則以“作聖賢工夫”^⑥、“關心自己的德行與人格”^⑦、“純潔化其生命”^⑧為終極關懷，通過將儒學視為智慧與實踐的精神性源泉，契接上原始儒家的工夫本旨，顯露了一套與西方“認知的意志”（la volonté de savoir）^⑨不同的以生命為中心的“原始的型範”^⑩。

相較於康德時刻，孔子時刻更能彰顯牟宗三回溯儒家義理源頭的內在理路，以及道德的形上學與西方形上學在方法、進路、目標等一系列問題上的整體差異。藉助這一視域轉移與脈絡切

① Hao Chang, “New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China.” In Charlotte Furth ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge: Harvard University Press, 1976, pp. 276-304.

② 黃進興：〈所謂“道德自主性”：以西方觀念解釋中國思想之限制的例證〉，《食貨月刊》，1984年14卷7&8期，第353—364頁；Joël Thoraval, “Sur la transformation de la pensée néo-confucéenne en discours philosophique moderne.” *Extrême—Orient Extrême—Occident*, No. 27(2005):91—119；唐文明：〈隱秘的顛覆：牟宗三、康德與原始儒家〉，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012年，第1—5頁；張汝倫：〈以西釋中，還是以西化中？——以康德自律道德為參照〉，《哲學研究》，2020年第1期，第11—20頁。

③ Chan, Wing-Cheuk. “MouZongsan’s Transformation of Kant’s Philosophy.” *Journal of Chinese Philosophy* 33.1 (2006): 125—139；李明輝：〈牟宗三思想中的康德與儒家〉，《鵝湖學誌》，1993年第10期，第57—90頁。

④ 鄭家棟：〈斷裂中的傳統：信念與理性之間〉，北京：中國社會科學出版社，2001年，第133頁。

⑤ Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981—1982*, trans by Burchell, G. (New York: Palgrave Macmillan, 2005), pp.9-12.[德] 迪爾克·克斯勒：《韋伯傳：思與意志》，高星璐、黃自勤譯，桂林：廣西師範大學出版社，2023年，第537—547頁。

⑥ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），臺北：聯經出版事業有限公司，2003年，第6頁。

⑦ 牟宗三：《現象與物自身》，《牟宗三先生全集》（第21冊），第21頁。

⑧ 牟宗三：《圓善論》，《牟宗三先生全集》（第22冊），第261頁。

⑨ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976.

⑩ 牟宗三講演，盧雪崑整理：《康德道德哲學》，《牟宗三先生講演錄》（第6冊），新北：東方人文基金會，2019年，第73頁。

換，現代新儒學與傳統儒學的思想連續性與精神呼應性可以得到更好的理解，從而展現新儒學之“新”如何建立在其為“儒”的基礎之上。^①本文首先提出“方法論斷裂”的概念，重新探索牟宗三批判康德強探力索而未至圓熟之境的緣由，以此論證道德的形上學由康德轉向孔子的必要性與必然性；其次系統重構牟宗三藉孔子的原始智慧所建立的另一套道德理性圖景與形上學形態，呈現人格型範、道德心情、宇宙胸襟以及生活世界之間滲透圓融的關聯脈絡；最後從牟宗三的道德理性三義中提煉出儒家道德理性的三要素，以此嘗試沿著牟宗三道德的形上學的理路進一步向前開拓。

二、方法論的斷裂：超越的分解與具身的混融

《心體與性體》是牟宗三援用康德的道德哲學與形上架構建構其“道德的形上學”典範之作。在道德哲學方面，康德的《道德底形上學之基本原則》處理了道德實踐所以可能之先驗根據，其核心貢獻是嚴格判分“意志底自律”與“意志之他律”，因而清晰地將人性中屬於特殊屬性、自然特徵、自然的性向等“用氣為性”的“氣性”與人性中的“用理為性”的內在道德性區分開。這一區分與儒家對於“義理之性”與“氣質之性”的分判可以一一對應。牟宗三因此說：“我們現在很感謝康德這段話，由他這段話，人性論底不同層面與分際完全擄開了，可使吾人簡別得很清楚。”^②除此之外，在“由道德的進路來接近形上學”方面，牟宗三認為康德道德哲學蘊含了一套“道德的形上學”：“由意志之自由自律來接近‘物自身’(thing in itself)，並由美學判斷來溝通道德界與自然界(存在界)。吾人以爲此一套規劃即是一‘道德的形上學’之內容。”^③

但在指出了康德與儒家義理上的親和性之後，牟宗三又對康德的實踐理性觀提出了嚴厲批評。他首先指出康德對實踐理性內涵認識的片面性：康德通過隔離經驗與情感的方式而達至道德性當身，這體現了他對於徹底而嚴整的道德意識的認識，進而與經驗主義與情感主義拉開了距離；但是，這一進路的代價是將道德法則陷入抽象的只是理的“形式主義”困境中：只重視道德法則的普遍性與必然性，而忽視了道德法則的具體性與內在性。就形而上學而言，康德雖無“道德的形上學”的概念，但其“道德的神學”(moral theology)已然具備了道德的形上學的完整規劃。因此，牟宗三此處的質疑，不是康德是否有一套道德的形上學，而是康德是否能夠憑藉其先驗哲學進路真正實現這一規劃。若真能夠完成，則康德在形上學方面可以無憾。但是，牟宗三認為康德實則未能充分證成。因為“意志之自律”作為道德的先驗根據，是否具有無外的絕對普遍性，以及適用於一切存在而非限制於理性存在者的物自身概念是否普遍相應於意志之自律，在康德皆無決定。^④此外，更根本的問題是，康德為求義務概念的嚴格性而人為製造了道德界與自然界如何溝通的難題。康德在第三批判中是以審美判斷來溝通兩界，但是牟宗三認為審美判斷只是“輔助的指點”：“此本是由依據道德實踐中所證的絕對普遍之實體而來的稱體起用之問題。康德不從此處著眼，卻由輔助的指點處著眼，此其所以不能充分解決之故。”^⑤

① 以下研究對筆者“孔子時刻”的提出啟發深鉅：Sébastien Billioud, *Thinking through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*, Leiden and Boston: Brill, 2012, p. 192; 李瑞全：〈牟宗三先生之道德的形上學諸涵義：宋明儒學之義理形態與工夫論〉，《新亞學報》，2017年第34卷，第57—92頁。

② 這段話是指康德所說：“千萬不要妄生念頭，要從人類本性的特殊屬性中導出這個原則的實在性。因為義務應當是行為在實踐上無條件的必然性。”牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第128頁。

③ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第11頁。

④ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第12頁。

⑤ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第12頁。

以上批判可以清晰表明牟宗三對以康德哲學會通儒家的限度有高度自覺。更為重要的是，牟宗三不僅僅對康德與儒家在具體立場上的差別作了描述性陳述，更揭示了這些分歧所由出的方法論起源，其根本意圖在於實現與康德哲學以及其所承載的西方哲學大傳統之間的“方法論斷裂”（methodological rupture）。^①他說：

西方哲學傳統所表現的智思與強力自始即無那道德意識所貫注的原始而通透的直悟，而其一切哲學活動皆是就特定的現象或概念，如知識、自然、道德等，而予以反省，施以步步之分解而步步建立起來的，這徵象也很顯明地表現於康德的哲學中。這樣步步分解、建立，自然不容易達到最後的融和。這是概念思考底好處，也是概念思考本身所造成的障隔。^②

牟宗三因此將程顥對張載的批評“有苦心極力之象，而無寬裕溫厚之氣。非明睿所照，而考索至此”復加於康德，批評其“未至圓熟之境”。需要指出的是，“未至圓熟之境”既不是單純落於主觀的境界與氣象而言，亦非在客觀層面各概念的分際與分合上說，^③而是具體指向康德所操持的“概念思考”這一方法論特質及其限度。牟宗三稱其為“分解的思考方式”或“概念思考”。實際上，康德自己對這一方法有高度自覺，他曾經借用化學家分解物質的比喻來象徵哲學家的工作：“把就其類別和起源而言彼此有別的知識隔離開來，並小心翼翼地防止它們與其他在應用中通常相結合的知識混為一體，這是非常重要的。”^④因而康德不論是在認識論，還是在道德哲學中，都嚴格區分完全先天地在我們掌握之中與只能後天地自經驗獲得這兩種要素。

牟宗三則指出將分解的方法運用到道德哲學中存在嚴重困境：“他只是由抽象的思考，以顯道德之體，他只是經驗的與超越的對翻，有條件的與無條件的對翻，此已極顯道德之本性矣，惜乎未至具體地（存在地）體現此‘道德之體’之階段，故只言道德法則、無上命令（定然命令）之普遍性與必然性。”^⑤道德法則是康德“經過超越分解的方式去抽象地反顯”的產物。然而，一旦將道德生活中先天要素與後天要素涇渭分明地判分開來，則道德法則只具有“反顯地孤懸在那裡的先驗性與超越性”，無法與真實生命以及具體生活混融為一；而另一方面，由於排斥了全部經驗要素，康德的道德哲學不得不面臨一系列經驗生活中的難題，如道德法則如何使我們感興趣、自由之意志如何可理解、純粹理性如何是實踐的。用概念思考的分解程序，可以彰顯法則的先驗性與超越性，這是其特質與長處；然而因為嚴格區分先天與後天，以及誤移思辨理性的界限為實踐理性的界限，康德無法圓滿解釋自由意志在經驗中真實呈現的問題，其結果是“使道德全落於空懸”，這便是由康德的方法論本身決定了他對於實踐理性只是“思辨地講”。^⑥

其次，分解程序除在道德哲學中製造了二元難題，也產生了“道德底當然”與“自然底實然”這兩個截然不同的領域如何契接貫通的難題。康德需要作為第三者的審美判斷來契接兩者，

① 此處借用了法國哲學家巴什拉的“認識論斷裂”（epistemological rupture），它最初指感性知識與科學知識的斷裂。見Mary Tiles, *Bachelard: Science and Objectivity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p.57.

② 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第119頁。

③ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第447頁。

④ [德]康德：《純粹理性批判》第2版，李秋零譯，見李秋零主編：《康德著作全集》（第3卷），北京：中國人民大學出版社，2005年，第537頁。

⑤ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第133頁。

⑥ 並非只有牟宗三看到了康德方法論的缺陷，法國哲學家保羅·利科後來也指出，康德將《純粹理性批判》中對於先天與經驗的“方法論分離”模型徑直運用到《實踐理性批判》犯了嚴重失誤：“人類行動領域的特殊性無法承受先驗方法所強加的摧毀，相反，它需要對於轉變和中介的敏銳感覺（un sens aigu）。”Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil, 1986, p.249.

而如前所述，牟宗三認為這種湊泊仍是“外鑠的第三者”與“工巧的構思”^①。當然，牟宗三不僅是認為康德對此問題的解決方法不夠精巧，更是指出這一問題本就不應該產生，兩個決然不同的領域的外在溝通困難仍是由方法論本身的缺陷而人為造作的。因此，康德未將實踐理性充其極以建立道德的形上學，並非其不為，而是不能為：“這是他的哲學思考把他限住了。”^②

牟宗三對康德的種種批評，涓滴歸海，皆是對“超越的分解”的方法論批判。^③康德強探力索、曲折建構的超越分解方法之缺陷，在於不能直面人類道德經驗的真實構造及其圓熟之境，即實事實理本身：“這是中國儒家言道德之當然與康德的道德哲學之最根源的然而為人所不易察覺到的差異處。”^④點明這一“最根源的差異”反映出他欲與康德及西方傳統哲思方式徹底斷裂的努力，進而相應於儒家成德之教的實踐哲學而建立新的道德理性圖景。牟宗三由此提出道德理性三義：第一義即對應一個聖者生命與人格而接觸道德性當身之嚴整義，第二義為因宇宙的情懷而達至形而上的宇宙義，第三義是在踐仁盡性的工夫中具體表現的呈現義。牟宗三說：“這是儒家言道德理性充其極而為最完整的一個圓融的整體，是康德所不能及的。”^⑤

牟宗三將道德理性充其極以後所形成的完整而圓融的學問稱作“原始智慧”，這充分表現於宋明儒之大宗：“他們自始就有一種通透的、具體的圓熟智慧，而把那道德性之當然滲透充其極而達至具體清澈精誠惻怛之圓而神的境地。這裡是一個絕大的原始智慧，不是概念分解的事。”^⑥原始智慧之原始性，並非指其時間上之初始性與性質上之樸素性，而是指憑藉從生命與人格深處發出的實感、熱愛與悲憫而產生的對道德理性的整全、具體與圓融的體悟。^⑦它不同於概念的分解，而是一套生命的學問，源於生命的實感，歸於德行的成就。如果說自由以及圍繞自由的懷疑論深淵賦予了先驗方法以優先性，那麼生命以及生命直接現身說法的明見性則催生了另外一套方法論：這就是“孔子時刻”所指向的孔子人格及其具身特質。

為與康德“超越的分解”對照，本文將孔子所體現的智慧方法論歸結為“具身的混融”(embodied fusion)。牟宗三特別指出，這一“原始智慧”不是憑空讚歎之辭，而具有哲學上的嚴謹性。他首先凸出的是原始智慧的“具身性”，即智慧總是對應一個聖者的生命或人格：“因為我們有一個body，我們是一個人，就有體現的問題。……在上帝那裡無所謂體現。”^⑧牟宗三將這種具身性與後天心理學的概念或某種人類的特殊自然特徵嚴格分離，道德性的當然具身混融於聖人“真實生命”(authentic life)之中：“那具體清澈精誠惻怛的真實生命本身就是全幅是仁道的表現。”^⑨

同時，真實生命是一渾淪混融之所，是異質性存有的匯集之地，也是先驗性與普遍性的活動機理所在。康德將道德情感視為源於經驗層的人性之特殊構造，拒將道德奠基其上，牟宗三批評其理路為“類乎尊性卑心而賤情”。孔子則尋覓了一條將道德情感提升至超越層面的體現方式。不安、不忍之感，悱惻之感，悱啟憤發之情，不厭不倦、健行不息之德，它們既是理，也是情，

① 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第182頁。

② 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第184頁。

③ 需要指出，牟宗三並非完全否定超越的分解。見牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第123、144頁。

④ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第120頁。

⑤ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第143頁。

⑥ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第120頁。

⑦ 牟宗三：《五十自述》，《牟宗三先生全集》（第32冊），第73頁。

⑧ 牟宗三：《康德道德哲學》，第184頁。

⑨ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第122頁。

也是心，構成了“即心即情即理”的具身混融。再次，真實生命不僅與道德情感混融，且表現為直貫“宇宙生化”（cosmos creation）的宇宙胸襟，由此自然界與道德界之間有一直貫的非中介的通達路徑。最後，是混融於“生活世界”（life world）的具體的普遍性。這意味著真實生命是“隨著具體生活之曲曲折折而如水銀瀉地，或如圓珠走盤，遍潤一切而不遺的這種具體的普遍”。^①

真實生命的具身混融性之發現是道德形上學的一個決定性時刻，也是康德與儒家在道德主體的活動模式上的關鍵分水嶺。從具身的混融視域出發，道德主體不再被設想為康德式理性與情感二分的自我立法者^②，而是位於身體、心情、宇宙以至生活世界貫通交織處的自身感通者。作為一種方法論態度，它直面道德經驗的實事實理，“呈現”“體現”“朗現”“顯現”“表現”“展現”“實現”^③了具有瀾漫、遍佈、融合、流瀉等先天氣態性能的生命能量，具有準現象學的特質。正如現象學家梅洛—龐蒂（Merleau-Ponty）指出的：“我們的生命，在這個詞的天文學意義上說，是氣：它被人們稱之為可感世界和歷史世界的霧團緊緊包裹著，它被身體生命的人和人文生命的人，被現在和過去包裹著，作為身體和精神混雜的總體，它是面孔的、言語的、行為的混雜，是所有這些東西之間的、人們不能拒絕的一致，因為它們都是某種同一事物的達至極點的差異和不同。”^④

綜上所述，康德步步分解的超越方法不僅有使道德全落於空懸的虛無主義危險，亦無法擔綱道德的形上學之建立，“只是一旁蹊曲徑，不是一康莊的大道，只有輔助指點的作用，不足以盡擔綱的說明”。^⑤牟宗三提出以先秦孔孟儒學為大宗的原始智慧，尤其是經由孔子生命所十字張開的道德理性全景，不僅展露了一全新的方法論態度，更在根本上對康德式主體模型發起挑戰，將冰冷形式的立法者一變而為溫潤具身的感通者，袒露了一條通向儒家成德之教的工夫道路。以下將對道德理性之三義做進一步的闡發。

三、生命的學問：型範與覺情

對於康德為何只能形式主義地與思辨地建立實踐理性，牟宗三解釋道：“他無一個具體清澈、精誠惻怛的渾淪表現之圓而神的聖人生命為其先在之矩矱。”^⑥此中透露出“孔子時刻”的兩點消息：一方面，在實踐地建構道德形上學過程中，具體而實存的聖人生命與人格居於核心地位；另一方面，對於完整、渾淪的聖人生命與人格，不能對其進一步還原以萃取其中之道德完善性的理想或理念，而應正視它在道德、精神與歷史生活中實際發揮的巨大示範性作用。

是否從聖人的生命與人格出發，不僅是“中國儒家傳統與德國理想主義底哲學傳統所不同的地方”^⑦，也構成了整個中國哲學傳統與西方哲學傳統的大分流。從聖人的生命出發，構成了中國哲學以“生命”為中心的傳統。當然，牟宗三並非認為西方哲學中沒有對於生命的言說與實踐，而是看到在理性與生命二元對立的西方哲學視域中，生命失卻了其本來面目，陷入了不變與變、形上與形下、外與內的二元泥淖之中。啟蒙運動的開明理性主義將一切平鋪齊同，窒死了生

① 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第122頁。

② 李明輝：《儒家與康德》，臺北：聯經出版事業公司，1990年，第9頁。

③ 以上詞彙皆為牟宗三所常用。

④ [法]莫里斯·梅洛—龐蒂：《可見的與不可見的》，羅國祥譯，北京：商務印書館，2008年，第107頁。

⑤ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第183頁。

⑥ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第144頁。

⑦ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第195頁。

命；與之反動的浪漫理性主義又昭彰生命，鄙棄理性。直到近代生物學發達，達爾文、柏格森以至於文學家矚目生命，但無不抨擊理智。在理性與生命之間形成了不東倒則西倚的醉人格局，牟宗三因此批評“這是生命與理性都是偏的，都沒有講好的結果”，而“哲學上與理性對立的生命，究竟也沒有成為真實學問的對象”。^①

生命成為無理以潤之的荒涼存在，亦非學問所貫注的蓁莽地方，不僅是生命之殤，也是理性之厄。牟宗三由此提出“生命理性”的概念，意欲超越理性與生命的破裂對立而還歸於古代聖賢對於生命及其內在理性的原始洞見。他說：“我們的前聖往賢，都是在生命上講學問，他們是首先把握生命。但是他們的把握，一方固不是詩人、文人口中的讚嘆，一方也不是西方人所表現的生命只是生命，與理性為對立。他們首先把握生命，同時也首先把握理性。”^②

中國先哲所同時把握到的並非同質性的生命與理性，而是異質性的分層的理性與生命。生命的開端與現實形態呈現為混沌的自然生命，它是沒有理性介入的生命之在其自己。^③然而自然生命無法長久維繫自身，隨著在時空領域中的不斷離散的經歷而漸次破裂、歪曲、泛濫。把握生命不是把握生命的概念，而是一種對於混沌生命的氾濫無歸與摧折易逝的憂慮，是對“在險阻中存在”（being-in-the-danger）的人生境況的明察，進而謀求在調護、安養、厚生中創造“再度和諧”的生命的實踐活動。在從混沌生命中超拔、創造再度和諧的生命實踐中，作為真實生命的主體性與內在的道德性才同時性地綻出。牟宗三說：“在現實中，生命是混沌的。從混沌中提鍊出真實的生命，即透現道德心性，這是價值、理想的總根源”，^④“以當下自我超拔的實踐方式，‘存在的’方式，活動於‘生命’，是真切於人生的。”^⑤中國哲學由此形成了“關懷自己的德行”這一源遠流長的修身傳統。

同時，只有先“關心自己的生命”，如此才會進一步去“關心自己的德行”：“中國文化在開端處的著眼點是在生命，由於重視生命、關心自己的生命，所以重德。德性這個觀念只有在關心我們自己的生命問題的時候才會出現。”^⑥中國的歷代先哲無不尋覓安頓混沌生命的德性工夫與精神修煉，跨越代際性的生命呼應前後相繼，建構起一條具有歷史性的“生命的道統”：“中國的聖人究竟是鞭辟近裡，不同凡響。伏羲、神農、黃帝、堯、舜、湯、武、周公，這一串英雄豪傑用了智慧，用了思考，但始終沒有擱淺在智慧思考上，也沒有斤斤於此，作為講說道理的關鍵。隱或顯，逐漸地皆將目光轉移到生命上來。到了孔子，劈頭戡破，直向這最後關頭上說話。智慧思考不是問題的所在。有了孔子的振作，天人一齊明朗，群聖隱隱約約的線索頓時暴露。所謂‘直接堯、舜之統’，所謂‘虞廷之訓’，皆成定然而不可移的法語。”^⑦

《尚書》的〈堯典〉〈舜典〉以及《詩經》的〈大雅〉諸篇對於理想的聖王人格型範有詳盡的描畫。中國聖人不以概念式思考見勝，而是直接於生命中表露其德性人格，由此創關心靈的方向。與哲學家相較，中國先哲的人格型範更近先知，但又與西方傳統中熱烈而具激情的先

① 牟宗三：《人文講習錄》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第30頁。

② 牟宗三：《人文講習錄》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第31頁。

③ 牟宗三對生命的混沌階段有精彩的描寫，見牟宗三：《五十自述》，《牟宗三先生全集》（第32冊），第1—15頁。

④ 牟宗三：《人文講習錄》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第81頁。

⑤ 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第6頁。

⑥ 牟宗三：《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集》（第29冊），第45頁。

⑦ 牟宗三：《牟宗三先生早期文集》（上），《牟宗三先生全集》（第25冊），第579頁。

知與宗教家不同，他們既不狂熱，亦不誇誕，而是著重顯現德行修養後的如實平淡之氣象^①。牟宗三用“溫潤瑩澈如玉”來總括其人格型範：“此皆言其穆穆、緝熙、精純、溫恭、安安、宥密之德行，皆是如如之實，無絲毫露相之光彩……其德性之純備不可以一端論，要以既通且化之‘溫潤瑩澈如玉’為準的，此則前聖後聖其揆一也。”^②又說：“此種形容古代帝王之人格正恰是反映中華民族所嚮往之最高德性人格何所是之心靈方向，而此心靈方向正恰為儒家之道德意識所代表。”^③儒家生命的學問以具身化的人格型範為楷模與典要。它不僅具有“精神示範性”（spiritual exemplarity）的強大輻射力，更因為有德性人格的“具身體現”（embodied exemplarity）而具備跨世代的真切感通效果與說服力，遂逐漸在歷史的長河中編織起一條具有“歷史示範性”（historical exemplarity）的生命的道統。^④

三代聖王的德性人格之具身表現代表了道與德之“本統”與“體統”，它確立了“將目光轉移到生命上”的心靈方向，因而可謂原始的綜合構造。但是它也存在著缺陷，即這一傳統中的聖王是以王者的身分從事於開物成務及盡制施政，因而便囿於君師合一、政教不分的王者身分。它凸出的是一人的生命，普遍人道的尊嚴與每個德性人格的光輝還沒有被挺立。因此，針對道之本統的潛在封閉性及政治上強己從人的危險，孔子直接承當起“生命”的大擔子，開闢獨立的、向所有人敞開的仁教。牟宗三說：

孔子直接把握住了生命，承當了生命，亦安頓了生命。他要直接承當起“生命”的大擔子，剎那之間要使生命光芒萬丈，剎那之間要使生命永垂無疆，他不得不首先予以安頓。^⑤

歷史演進至孔子，似是冥冥之中必然要天降一“不有天下”之德性生命以闢精神、價值之源，以開生民光明其自己之門。此即仁教之所以立，而由踐仁以知天也。踐仁以光明每一生命之自己必落於個人之進德修業。^⑥

“仁”作為獨立的精神與價值之源，使得個體生命不屈從於聖王之“廣被嘯拂”，敞開了光明其自己的獨立生命之門。仁教之“教”，並非“宗教”之教，而是“成德”之教：個體生命之光明是依靠德之“進”與業之“修”，即實踐工夫而現實完成。

“踐仁”或仁的實踐構成孔子思想的核心，構成其兩翼的是真實生命的感通與潤澤作用。首先，成聖的道德實踐是孔子仁教的根本關切。對於仁的言說目的不在思辨與觀照，而是直接關切自我與他人的德行人格之生長：“仁、智、聖是以成聖為目標，指出道德人格向上發展的最高境界，換句話說，便是指出人生修養的軌道或途徑，同時指出了人生最高的理想價值。”^⑦從跨文化比較的角度來看，牟宗三指出，基督教也關注生命，如耶穌叫人跟祂走以便獲得真正的生命。然而，“跟祂走”的最高限度只是成為忠實的跟從者，而非成為耶穌。與之相較，儒家不僅關注

① 程艾蘭後來在其研究中指出：“在西方文化的主導模式中，如蘇格拉底或耶穌的死亡價值不亞於，甚或超越其生命；而中國聖人的典範性首先在於他的生命，不是在命運的意義上，而是指一種生活方式。這裡既無命令亦無信條，無需神跡或壯舉博取關注或贏得追隨，唯以具身化的生命或行為立為楷模。” Anne Cheng, “La valeur de l'exemple: «Le Saintconfucéen: de l'exemplarité à l'exemple»”, *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 19(1997): 73-90.

② 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第223頁。

③ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第223頁。

④ 參考王慶節：《道德感動與儒家示範倫理學》，北京：北京大學出版社，2016年，第71—90頁；Ian James Kidd, “Spiritual exemplars”, *International Journal of Philosophy and Theology*, 79.4(2018): 410-424; Victoria S. Harrison, Rhett Gayle, “Self—transformation and Spiritual Exemplars”, *European Journal for Philosophy of Religion*, 12.4 (2020): 9-26.

⑤ 牟宗三：《牟宗三先生早期文集》（上），《牟宗三先生全集》（第25冊），第579頁。

⑥ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第231頁。

⑦ 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第30頁。

真實的生命，更強調這一生命的理想、目的與潛力：希賢希聖與成賢成聖。

其次，踐仁是仁的本質，成聖是仁的目的，那麼仁本身是什麼？如何領會仁的能力？牟宗三拈出“覺”與“健”兩個維度：“覺——不是感官知覺或感覺 (perception or sensation)，而是惻隱之感，即《論語》所言的‘不安’之感，亦即孟子所謂惻隱之心或不忍人之心。”^①牟宗三以“道德覺情”來指點、啟示、詮釋仁，是對英國的經驗主義與德國的理性主義的倫理學傳統的雙重超越。“感官知覺” (perception) 或“道德感 (取)” (moral sense) 是英國哲學家胡企孫 (Francis Hutcheson) 使用的概念，他類比經驗認知中感官提供認知對象的方式，假定具有認知道德對象 (善) 的道德感取能力，這一思路可以被稱作“認識論的取相的知覺” (epistemological perception)。^②“道德感覺” (moral sensation) 則是休謨的概念，因其完全為係屬於感性層面的情感能力而為牟宗三所不取。康德有見於道德之先天性而反對將道德奠基於經驗情感，卻因其概念分解的方法而拒斥任何超越的道德情感，使其道德主體有形式主義之患。

有鑒於三者之弊，牟宗三認為孔子所言的仁，既非認識論取向的知覺，亦非局限於形而下層面的道德情感，而是“本體論的覺情” (ontological feeling)。^③感性的情感需要對象的刺激與激發，因而是被動性與對象性的。孔子言“仁”，不是由外在對象的激發而來，而是指向自發自律的道德覺情。需要指出，此處所言道德覺情之“自律”並非僅在“自我立法”上說，而是指向具身性的道德主體之收歸生命、反身體證與自我挺立的主宰歷程。在孔子所體現的一系列道德覺情中，以“不安”最為典型與切身。牟宗三以孔子答宰我問三年喪為例：“就宰我之安於食夫稻衣夫錦，而責宰我之不仁。此非就‘不安’之仁心覺情而說仁而何？故收歸到自己身上來，就實際踐履上所呈露之本心，當下反身體證仁體 (識仁)，決無不相應處。”^④食夫稻、衣夫錦在經驗層面可以激發各種程度不同的心理情感：舒適、幸福、得意、自在、羞愧、畏懼等等。這些情感中，有的根本不具道德價值，有的可以進一步通過反思成為道德意識的準備，但是它們自身都不具備道德價值。“不安”則並不由任何對象決定，也非由順逆道德法則而來，而是源自真實本心的怦然悸動。本心不是空靈如鏡的明覺照物心，而是“柔嫩活潑、觸之即動、動之即覺”的具身之心。^⑤

牟宗三因此提出：“仁是全德，是真實生命，以感通為性，以潤物為用。”^⑥生命與仁心是一體兩面，其本性為感通，且是一種非被動性與非對象性的“自身感通” (auto-affecting)。道德覺情的湧生即本心自身感通的呈現過程，因此與其將其局限於固定的道德情感，不如說它是一種根源性的生命自主活動的方式。牟宗三關注的正是道德意識如何在個體生命中湧現這一真實生命的覺醒與發生過程，而非具體行為的規範性準則。前者才是源發性與奠基性的。自發自律的道德覺情的意義就在於點醒真實的生命，促成個體生命的實存轉變，從而為嗣後的具體道德行為與道德生活奠基：在覺情朗現的過程中開啟自我主宰之機。

① 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第31—32頁。

② 牟宗三：《康德的道德哲學》，63—69頁；《康德道德哲學》，《牟宗三先生全集》（第15冊），第412頁；《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》（第7冊），第308頁。牟宗三對於胡企孫哲學的解釋與康德本人有別。

③ 牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》（第7冊），第308頁。亦參考李明輝：《孟子重探》，臺北：聯經出版事業公司，2001年，第118—124頁。

④ 牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》（第7冊），第352頁。

⑤ 牟宗三：《心體與性體》（二），《牟宗三先生全集》（第6冊），第235頁。

⑥ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第231頁。

四、踐仁以知天：敬畏與健行

孔子繼承了生命的道統譜系中古聖王溫潤瑩澈如玉的德性人格，現身為“開朗精誠、清通簡要、溫潤安安、陽剛健行的美德與氣象”^①，確立了為人之道的具體型範。但是，孔子的重要性更表現於對道之本統的重建與重啟。重建後的仁教，解除了“予一人”的封閉危險性，轉而以開啟每個個體的真實生命為目的，重點落於道德覺情之反身體證。經由自發自律的道德覺情，形式主義的道德主體被轉化為真力彌滿的健行感通者。在突破習性密網固結後，感通主體自然舒展伸張開來，一旦覺醒便不容已地漸次通達敞開，在跨越存在界限的過程中聯結，呈現上文所言先天氣態的感通能量。基於這一躍動不已的活動機制，感通主體具有跨越存在界限（他人、歷史、存有、宇宙）從而創造貫通契機的可能性。^②牟宗三因此說：“感通是生命（精神方面）的層層擴大，而且擴大的過程沒有止境，所以感通必以與宇宙萬物為一體為終極，也就是說，以‘與天地合德、與日月合明、與四時合序、與鬼神合吉凶’為極點。”^③

這就涉及孔子思想的第二行。孔子思想的第一行即前文所言仁與智或仁與聖，牟宗三稱其“別開生面，從主觀方面開闢了仁智聖的生命領域”^④。然而，仁之感通不限於自身感通，也不囿於主觀面，而具有向宇宙、天道之客觀面不斷擴展的能力，必然與“性與天道”的超越意識發生關聯，因此需要重視仁學感通的客觀向度與超越維度。《論語》中記載子貢之言：“夫子之言性與天道，不可聞也。”（《公冶長》）《子罕》又有“子罕言利與命與仁”之語。從字面上看，孔子似乎是以對待鬼神的敬而遠之的態度來同樣對待性與天道。牟宗三則反對這種意見，並通貫“孔子之前”與“孔子之後”的長時段語境提出了全新詮釋。

牟宗三首先談及孔子對中國歷史文化中的超越意識的繼承性：“孔子所說的‘天’、‘天命’，或‘天道’當然是承《詩》《書》中的帝、天、天命而來。此是中國歷史文化中的超越意義，是一老傳統。以孔子聖者之襟懷以及其歷史文化意識（文統意識）之強，自不能無此超越意識，故無理由不繼承下來。”^⑤這一繼承性根源於孔子的文統意識。同時，孔子除了憑文統意識而承接《詩》《書》文教傳統外，更從“心態氣氛”方面與其有生命的感應：“‘維天之命，於穆不已’，難說孔子未讀此詩句，亦難說其不契此詩句。前聖後聖，其心態氣氛之相感應，大體可見矣。”^⑥

從長時段語境來看，《詩》《書》中的天、帝具有明確人格神的意味，但是也同樣重德、敬德，強調主體性的修身一面；而儒家思想發展到《中庸》《易傳》，天則失去了其人格神的意義，轉化為一純粹的形而上的實體。牟宗三認為，孔子心目中的天正處於從具有敬德導向的人格神意味發展為純粹形而上的實體這一轉化過程的中途，因而可說是一中間形態。

對於這一中間形態，可以兩種解說方式：一是側重其意謂層面，將孔子在《論語》中所言之天向前隸屬於《詩》《書》的宗教性維度，表現為一“超越的遙契”：“孔子所說的‘知我其天’、‘知天命’與‘畏天命’的天，都不必只是形上實體的意義。因為孔子的生命與超越者的遙契關係實比較近乎宗教意識。”^⑦這一宗教意識引生出一種對於超越之天的敬畏與崇敬態度，

① 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第229頁。

② 可見黃冠閔：〈牟宗三的感通論：一個概念脈絡的梳理〉，《中國文哲研究通訊》，2009年第3期，第65—87頁。

③ 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第32頁。

④ 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第27頁。

⑤ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第23頁。

⑥ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第24—25頁。

⑦ 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第38頁。

天保持為高高在上的地位。但同時，孔子也說：“不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎？”（《憲問》）天人感通是交互性與雙向的。人踐仁以知天，天亦對人有所喻解，這一交互性的天人感通構成了儒家精神生活的境界之維：“此時天人的生命互相感通，而致產生相當程度的互相了解。這樣的契接方式，我們可以名之為‘默契’。……儒教中的天人感通，也只是一個精神生活上的境界。”^①

另一是側重其蘊謂層面，牟宗三從歷史感通轉向師生感通，即從師弟子之間生命智慧的感應層面來看孔子之天所可能蘊含的意義，以此來斷定孔子思想之“所函與所許”：“孔子雖未說天即是一‘形而上的實體’ (metaphysical reality)，然‘天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉！’實亦未嘗不函蘊此意味。……是故後乎孔子之《中庸》即視天為‘為物不貳，生物不測’之創生實體，而以‘維天之命，於穆不已’明‘天之所以為天’，此即以‘天命不已’之實體視天也。此種以‘形而上的實體’視天雖就孔子推進一步，然亦未始非孔子意之所函與所許。”^②從這一蘊謂層面出發，天人關係在宗教性的相互喻解、感通應接外，更直接顯現道德實踐的意義。這裡，形而上的實體不同於西方哲學中作為基底的不動之實體，而是彰顯其活動、健行、不已的創造性一面，牟宗三因此將其稱為“創生實體”。這一層面的天人感通呈現的是“仁”在“覺”之外的第二個意義“健”：“君子看到天地的健行不息，覺悟到自己亦要效法天道的健行不息。這表示我們的生命，應通過覺以表現健，或者說，要像天一樣，表現創造性，因為天的德（本質）就是創造性的本身。至於‘健’字的含義，當然不是體育方面健美之健，而是純粹精神上的創生不已。”^③

孔子將天命意識轉化為超越意識，並非在聖與仁的第一行思想之外別開生面，建立獨立的客觀領域。在牟宗三看來，孔子第二行的工作正是基於第一行的“踐仁”而進行的。牟宗三將孔子在主體與天道之間建立的一條穩定的聯通紐帶與意蘊關聯稱為“踐仁以知天”。它既非頭出於唯我的封閉主體性，亦非頭沒於知天的冥契合一之境，而是以“主體的工夫”作為徹上徹下的通達路徑。

在通達中遭遇差異存在，在阻隔中湧生創進力量，仁的感通工夫論因此是一門有別於智測存有論的“光學” (une optique)。它在朗照自我生命，因而進行自我感通的同時，也同時性地暢通了感通的宇宙通道，將客觀面的天道與萬物從奧秘的幽暗中朗現出來，為人所喻解。從天人關係的維度來看，踐仁的哲學意義更加得到顯豁：創造出“虛室生白吉祥止止”的居間領域。

性與天道是自存潛存，是客觀的、實體性的、第一序的存有，而仁智聖則似乎是凌空、自我作主地提起來的生命、德性……這是在第一序的存有——客觀的或主觀的——外，凌空開闢出的不著迹的“虛室生白吉祥止止”的居間領域，但這卻是由其自我作主、自己站起來、自己創造出的陽剛天行而有光輝的領域，這是德行上的光輝，價值、生命、精神世界的光輝。人的生命在這裡光暢的、挺立的。他的心思是向踐仁而表現其德行，不是向“存有”而表現其智測。他沒有以智測入于“存有”之幽，乃是以德行而開出價值之明，開出了真實生命之光……它徹盡了超越的存有與內在的存有之全蘊而使它們不再是自存與潛存，他們一起彰顯而挺立，朗現而貞定。^④

從現象學的觀點看，這一“生白”之光不來自視覺意義上的目之觀看，即總括性與總體化的客

① 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第36頁。

② 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第24—25頁。

③ 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第32頁。

④ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第229—230頁。

觀化性能，而具有完全異質性的關係與意向性。^①它源於凌空而現的“居間領域”與“精神世界”，是德性人格自己站起來的創闢行為。依託踐仁而發射出的光明與光輝，存有的意義世界得到了彰顯、朗現、挺立與貞定。這一德性生命的光輝首先朗照了生命自身，“剎那之間要使生命光芒萬丈”，通過自己站出而安頓了易破易悲的混沌生命；其次是朗照了獨立的價值之源與精神世界，“予奉天承運者以限制與折衝”^②，使其無法強人從己，立理限事，肆於民上；繼而是朗照了超越（天道）與內在（性）的存有之幽，使其由自存與潛存的狀態而朗現為具有確定性的道德意義，成為生命的縱深背景與極限境遇；最後則是朗照了日、月、鬼神的幽暗宇宙，使得生命的幽（死）明（生）兩面同時接觸到宇宙的幽（鬼、黑夜、秋冬）明（神、白晝、春夏）兩面。^③牟宗三總結說：“故曰‘五十而知天命’，又曰‘下學而上達，知我者其天乎？’又曰：‘天何言哉？四時行焉，百物生焉。’而孟子，便說盡心知性知天，存心養性事天了。原來存有的奧密是在踐仁盡心中彰顯，不在寡頭的外在的智測中若隱若顯地微露其端倪。”^④

孔子繼承《詩》《書》文教傳統而抒發其超越意識，又將其奠基於踐仁工夫所朗照的“居間領域”，在希伯來的人格神傳統與近代智測的存有論傳統之外開闢了一獨立理路。同時，他在陽剛而有光輝的精神世界與幽暗而潛存的存有世界之間建立了直貫的、一根而發的內在聯結，這構成了一條既不同於“無根”的希臘自然哲學，亦不同於“不透”的近代批判哲學的哲學進路：

“既不是外在猜測的，先隨意建立宇宙論，如希臘早期自然哲學家之所為；亦不是從認識論上摸索著以前進，如經過科學知識之成立，批判哲學之出現者之所為。摸索著以前進，對於宇宙人生之本源是不透的；外在的、猜測的、隨意建立的宇宙論，是無根的。”^⑤可以說，孔子在精誠的道德意識之感通中，既貫通了天的超越性的一面，達成與天的交互性喻解；同時也體會其繁興大用的創造性一面，以“健”的宇宙情懷滲透至天地萬物的生成不已，以同時超越獨斷的自然哲學與狹隘的主體哲學為目標，建立了憑藉凌空創造的居間領域而不斷朗照存有之幽的感通宇宙論。

五、工夫的呈現：創造與化境

孔子的仁教開闢了向所有存在者開放與共享的居間領域。它一方面斬斷了外在對象與欲望對象的牽連，自我作主、自作主宰，通過嚴整的人格型範與道德覺情彰顯自我感通的自律性；另一方面直貫於客觀面的性與天道，涵蓋了宇宙萬物的生化與流行，開放出創造性的健行源頭。自我感通中蘊含著自我的工夫，宇宙感通中則蘊含著宇宙論的工夫；前者落於“覺”，後者歸於“健”。感通與工夫是一顯俱顯、一在並存的。但在牟宗三看來，工夫有獨立構成道德理性第三義的必要性與必然性，這就再次涉及他與康德關於自由意志是“設準”還是“呈現”的公案。在牟宗三看來，意志之為“具體而真實的呈現”的關鍵，正在於工夫；道德情感具有超越性的內涵，亦必落在工夫上方始成立。康德在意志自由與道德情感兩方面的缺陷，便都集中於工夫上來：“正因康德之道德哲學無自實踐工夫以體現性體心體一義，故亦不能正視此道德感、道德情感也。”^⑥

① [法]列維納斯：《總體與無限：論外在性》，朱剛譯，北京：北京大學出版社，2016年，第5頁。

② 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第231頁。

③ 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第31頁。

④ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第230頁。

⑤ 牟宗三：《五十自述》，《牟宗三先生全集》（第32冊），第92—93頁。

⑥ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第133頁。

牟宗三對於康德的質疑，不在於後者沒有提供一套工夫，^①而是工夫沒有成為意志自由與道德情感的構成性視域，不具有奠基性與源發性的意義。因此，工夫不是指將被抽離的命令和法則復施加回人的內心的康德式道德訓練，或者一般意義上的品性教育與道德教化，而是首先指向其對於本體的去蔽與敞開，即通過對心體性體的去形式化而呈現為真實存在。就此而言，工夫具有相對於本體的優先性。牟宗三說：“人固以道德而決定其價值，但反之，道德亦必須就人之能成德而向成聖之理想人格趨始能得其決定性之真實。”^②在這裡，不是本體為工夫奠基，而是工夫為本體擔保，可以將其視為對於本體的工夫論證實：“體證”（bodily verification）而“真實化”（actualization）之。因此，他批判康德的自由意志為理上當該如此的設準，而非“事實上是否真實如此”，所指的“事實”就不是孤懸於經驗之外的“理性的事實”（Faktum der Vernunft），而是指人的成德工夫與自我轉化這一“生命的實事”。^③

其次，工夫敞開本體視域，本體亦為工夫賦能，兩者形成動態的交互關係。工夫與本體的交互論的特殊性在於交互雙方都具有活動的意義。工夫是生命的活動，本體是心性的活動。性體心體在道德實踐中發揮著革故生新的創造性作用，因而工夫始終與根源意義上的創造性原則聯通，不息不已，由此使四肢百體得到潤澤，自然光彩收斂而煥發聖賢氣象，最終與宇宙日月合其德。

最後，工夫與生活世界之間有著相互成就的內在關聯。心體性體需要具體而真實地呈現，這要求道德自我不僅從本體中汲取能量，頂天立地，更要面對廣大的生活世界之海，體貼入微。經過這一轉化，本體不僅落於生命而顯於人格型範，更進入生活而成就德性脈絡，心體性體之著見便更為具體而真實。牟宗三在此使用了大量具象性的隱喻語言：隨波逐流，水銀瀉地，圓丸走盤。這些隱喻意味著進入生活世界是需要工夫技巧的冒險事件。一方面，具體的生活世界不是某種為他奠基的穩固據點，而是起伏不定、波濤洶湧的複雜事態流，但另一方面，道德主體也擁有足夠的靈動性來面對如此的具體生活世界，以隨順橫斜圓直的靈活身位滲透入生活世界的曲折脈絡，將原本特殊意義的“麗物之知”轉化為被普遍性所通徹潤澤的“德性之知”。對生活世界的工夫論轉化造就了“德性人格底真實生命之系統”，用傳統的詞彙說，即是達到了不見今與後、己與人的真實化境：

此即是特殊不作特殊觀，“渾是知體著見”，雖特殊而亦普遍，雖至變而亦永恆。

此即羅近溪所謂“捧茶童子是道”也。亦程明道所謂“道亦器，器亦道。但得道在，不繫今與後、己與人。”……此即所謂化境：一起都是真實的，絕對地必然的。性體心體乃至意志自由就是這樣在體證中、在真實化、充實化中而成為真實生命之系統裏得到其本身的絕對必然性。^④

在體證、真實化、充實化的系列工夫實踐中，道德理性最終呈現的是一切皆為真實的生命之系統，表現為一種“落實平平”的化境氣象。

孔子的仁教正是以工夫滲入並轉化生活世界從而成就真實生命系統的典範。牟宗三以孔子言仁之方式揭示了這一點。在他看來，孔子既不以字義訓詁的方式（如“二人偶”之類）解釋仁之意義，亦不以概念定義方式（如朱子“心之德，愛之理”的定義）解仁，而是以仁為“啟發語”

① 牟宗三認為，康德《實踐理性批判》中的方法論就是講工夫。牟宗三：《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集》（第29冊），第395頁。

② 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第142頁。

③ 陳立勝教授對整個心學工夫論傳統中的“實事”作了系統分疏。見陳立勝：《陽明學與中國現代性問題》，北京：商務印書館，2024年，第284—314頁。

④ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第177頁。

與“指點語”。^①語言方式的差異揭示了生活方式的差異。孔子在日常於弟子的互動情境中，啟發人的真實生命，指點人的精神方向，這正是一個德性人格底真實生命之系統的鮮活呈現。仁在繁複的生活世界紋理中，配合個體生命不同工夫，表現為異彩紛呈的語義彈性：既催生了關於仁的不同解說，也形塑了不同的具體德目。仁之“多”是本體真實而具體地表現於生活的結果。但反過來，多亦攝於一。對於仁的不同解說都匯歸為一點，即便是形形色色的具體德目也非散亂無軌，而皆統攝於一根本目的，這就是“開啟人之不安、不忍、憤悱、不容已之真實生命”，由此表現仁的根源義。牟宗三說：

他是從生活實例上“能近取譬”來指點仁之實義，來開啟人之不安、不忍、憤悱、不容已之真實生命。仁甚至亦不是一固定之德目，甚至亦不能為任何德目所限定。孔子本人根本未視仁為一固定之德目。恭、敬、忠，都足以表示仁，恭、寬、信、敏、惠，亦都足以表示仁。……仁是超越一切德目之上而綜攝一切德目，是一切德性表現底根源，是道德創造之總根源，故仁是全德。^②

牟宗三認為，不論將具體德目固結為秩序化的概念層級，還是將優先性賦予某一具體德目，都遺忘了“仁是全德”之義。仁是人以創造性與活潑潑的方式在生活世界中開啟德性生命的總根源。因此，恭、寬、信、敏、惠，在啟發人的真實生命上，具有相同重要的作用，它們在道路指示的意義上共同遙指仁的感通，作為獨立的德行又參與轉化了生活世界的意義脈絡，形成了真實生命的網絡系統。孔子看似無條理與隨性的指點與啟發，其一以貫之的樞紐正是此仁體的具體呈現與真實生命的湧動：

真心仁體昭然呈露，自能“克己復禮”，自能恭、敬、忠，乃至恭、寬、信、敏、惠，自能“其言也訥”，自能于不安處惻然不安，自能“愛人”，自能悱啟憤發，不厭不倦，自能與人為徒而不崖岸自高，自能“樂山能守”，而不憂不懼，自能“久處約長處樂”，自然“能好人能惡人”，自能“造次必於是，顛沛必於是”，自能“無求生以害仁，有殺身以成仁”。是故仁為全德，為一切德行之源，為道德創造之創造實體、真實創造性之自己。由任一德皆可指點到此實體，而未嘗為任一德所限。^③

牟宗三運用的一連串的“自”，既蘊含了反求諸己、實有諸己、為己之學的修身指向義，但更重要的是表達了此真實生命的自發、自覺、自立、自決、自動的能動創造義與隨機應變義。真實生命一旦開啟，就具有自我躍動不已、聯結感通、在具體處境中創造應對方式的可能。“渾是知體著見”就並非意指莊子式的渾沌宇宙，而是在仁之感通的日常工夫中融入生活世界的波紋與縐縐，同時以主動與創造性的方式成就豐盈多姿的德性人格，將生活世界的意義之網真實化與充實化，形成圓融互通的真實生命之系統。

六、結語

通過聚焦牟宗三道德的形上學的“孔子時刻”，一個與康德的步步分解的超越方法論態度截然不同有別的“具體清澈精誠惻怛之圓而神之境”呼之欲出。相較於康德對實踐理性的思辨證解，牟宗三以孔子的原始智慧證實了道德理性的嚴整義、宇宙義、呈現義三義，把康德形式主義的道德性之當然滲透至充其極，提供了一套具身混融的感通主體性新模式，昭彰出道德形上學之為儒家

① 牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》（第7冊），第277頁。

② 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第236頁。

③ 牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》（第7冊），第277頁。

成德之教的精神底色與本來面目。這並非否定康德哲學對牟宗三哲學建構的重要性，而是反思與質疑康德哲學在這一哲學建構中的奠基性與優先性。事實證明，離開康德，道德的形上學亦可以四無依傍地建立一套自足的思想架構與話語體系，且更能彰顯其獨特方法進路與儒家實踐理想。

同時，為了以更加明見的方式把握道德形上學的活動機理，本文進一步從道德理性三義中解析與提煉出道德理性的三要素：生命、感通與工夫。這三要素並非與道德理性的三義一一對應，而是道德理性的任一義都可包涵此三要素。道德理性的生命要素既是指一種生命體驗的反身方式，也是指一片至大無外的活動場域。作為時間性的存在，生命在時間性帶來的脆弱與離散中感受到了“再度和諧”的緊迫性。真實生命正是在混沌生命分崩離析的“臨界境況”

（Grenzsituationen）中翻湧而出。“關心自己的生命”構成了“關心自己的德行”的真實起點。同時，真實生命不是封閉的單子，當歷史性在其面前敞開時，真實生命發現自己處身於一生命智慧的感應與招呼的譜系之中。這一生命的道統不是以經典、權威或非理性的方式，而是以具身體現的人格型範形成了精神示範的歷史效應網絡。它輻射人心，生發感召，構成了生命的理想、目的與企及之所。感召同時也是“自身感通”，仁的發現即是自身覺醒的過程，道德覺情是其最切身的表現形式。在儒家的道德覺情中，牟宗三通過不安、悱惻、不容已等負面情感表達袒露了一條打破生命固結的自我躍動之路，看似與心學工夫論對“樂”的凸出形成比對，實則共同關心真實生命的本來面目。

道德理性的生命要素已然包涵了感通要素的最初表現形式：自發、自律、自作主宰的自我感通。它既是萌芽，也是根本，但絕非全蘊。感通之為一持續性的界限去除活動，也同時意味自我感通的自毀。它不以自我為界限，躍動不已的活動機制必然促使其跳出自我，不斷創造跨越界限與實現溝通的契機。溝通不限於主體與主體之間的溝通，而亦向存有與天道等宇宙論維度敞開，生命的幽明與宇宙的幽明於是彼此接觸。因此，實然與應然不是依靠外在的第三者中介勾連，而是基於感通光學的一根而發，一體同貫。自己站出、自己挺立、自己作主的踐仁開闢出足以朗現存有之幽的居間領域。

真實生命的自我超拔與型範感召已然滲入工夫義，而感通的界限去除更不能不依靠踐仁所開闢出的光亮之居間領域，由此可說，工夫義不是作為某種特殊的自我技藝，而是作為超越性的維度貫穿了道德的形上學的全部歷程。但是在道德的形上學中，工夫亦仍有其殊勝之處。作為對本體的“去形式化”與“可視化”，工夫以確定性的方式讓本體在生命中“呈現”，一如理論之眼讓意向結構在意識中顯現。更有意義的是，工夫是一“契”機：契入生活世界的曲曲折折與具體脈絡之中，隨生活世界的波紋、縹緲之波動而活動。隨波逐流而不失獨立，正是仁體的自信與自持，其自動與自發更創造了紛繁豐富的處世之道，是為對生活世界的體悟與充實化，其最終理想是實現道與器、今與後、己與人圓融互通的真實生命系統。

[責任編輯：黃奇琦]