

牟宗三道德形上學新詮^{*}

蕭振聲^{*}

摘 要

牟宗三先生所建構的道德形上學備受學人關注，相關研究成果不斷湧現。這些研究成果無疑為道德形上學的探究提供了不同的視角，有助於我們深入把握牟先生的思想；但亦當指出，學人的工作仍有未盡妥善處，其中一點就是他們往往循其常義或表義來解讀牟先生的哲學語言，而不察其另有玄義，從而造成了理解上及批評上的偏差。基於此，本文試圖分析、釐清牟先生的哲學語言所含的特殊用法，並據此為道德形上學確立一新的詮釋。本文指出：這一新詮既可為牟先生的哲學語言之解讀提供一合理途徑，亦可消解道德形上學所遭到的某些常見的挑戰。

關鍵詞：牟宗三、道德形上學、哲學語言、特殊用法、新詮

^{*} 本文初稿曾於東海大學哲學系主辦的「中國哲學中心與自然國際學術研討會」（2014 年 4 月 25 日）上宣讀。此外，本文得蒙兩位匿名審查人從篇題命名、結構布局、內容分析等方面賜予寶貴意見，特此致謝。

^{*} 臺灣中興大學中國文學系助理教授

一、道德形上學的當前研究及本文的問題意識

自牟宗三(1909-1995)先生在上世紀六十年代提出「道德形上學」(moral metaphysics)起,圍繞這套哲學體系而展開的學術討論很快便成為當代中國哲學研究的重心。雖然在英語世界,有關研究尚處於起步的階段,然而在兩岸三地,卻早有不少討論道德形上學的文字問世,當中有部分更是以專書的形式出版。以臺、港兩地為例,曾以專書論述道德形上學之學者實多不勝數,當中較著名的主要有楊祖漢、¹盧雪崑、²謝大寧等。³中國大陸雖曾因政治及文化因素對當代新儒學實施嚴格限制,但近廿年來風氣已大有改變。愈來愈多內地學人投身於當代新儒學研究,當中不乏針對道德形上學進行專門探討者,例如陶悅、⁴程志華、⁵閔仕君⁶等均曾出版相關著作,在中國大陸學界有一定影響力。至於在英語世界,有關中國哲學的研究素以先秦思想和佛學為主流,魏晉玄學和宋明儒學相對較受冷落,當代新儒學尤其稱不上是矚目的領域。以筆者目力所及,以英語介紹道德形上學者多年來仍是以(曾)任教海外大學的中國學人為主,例如劉述先和陳榮灼即從事過相關工作。但其工作亦非道德形上學的專題研究,只是在討論儒學或康德(I. Kant 1724-1804)時附帶述及而已。值得注意的是,雖然牟先生較有系統地討論道德形上學的著作在上世紀七十年代前業已出版,並很快被譽為宋明儒學研究的典範,但是英語世界的宋明儒學研究者卻鮮少談及牟先生其人,即使談及牟先生其人亦對其道德形上學未置一詞,從較早的王陽明權威秦家懿(Julia Ching, 1934-2001)⁷到晚近的宋明儒學專家安靖如(Stephen C. Angle)⁸皆是如此。瑞典學者羅多弼(Torbjörn Lodén)所著的*Rediscovering Confucianism: A Major Philosophy of Life in East Asia*一書風行歐美,⁹內有專章討論清末民初以後的儒家人物。在介紹牟先生一項,亦僅著墨於其生平及其早年的《邏輯典範》一書和《中國哲學十九講》這部概論性的著作,對牟先生別的代表作及其道德形上學竟隻字不提。¹⁰活躍於英美漢學

¹ 楊祖漢:《當代儒學思辨錄》(臺北:鵝湖出版社,1998)。

² 盧雪崑:《儒家的心性學與道德形上學》(臺北:文津出版社,1991)。

³ 謝大寧:《儒家圓教底再詮釋:從「道德的形上學」到「溝通倫理學底存有論轉化」》(臺北:學生書局,1996)。

⁴ 陶悅:《道德的形而上學:牟宗三與康德之間》(北京:中國社會科學出版社,2011)。

⁵ 程志華:《牟宗三哲學研究——道德的形而上學之可能》(北京:人民出版社,2009)。

⁶ 閔仕君:《牟宗三「道德的形而上學」研究》(成都:巴蜀書社,2005)。

⁷ 秦家懿:《王陽明》,臺北,東大圖書公司,1987; Julia Ching, *The Religious Thought of Chu Hsi* (New York: Oxford University Press, 2000)。

⁸ Stephen C. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* (Oxford; Hong Kong: Oxford University Press, 2009)。

⁹ Torbjörn Lodén, *Rediscovering Confucianism: A Major Philosophy of Life in East Asia* (Folkestone: Global Oriental, 2006)。

¹⁰ 同前註,頁176。

界的華裔學者柯雄文 (Antonio S. Cua, 1932-2007) 在他的兩部大作中雖三度提及牟先生的道德形上學，但僅在註腳中作簡略介紹；¹¹而在為牟博 (Bo Mou) 主編的 *Comparative Approaches to Chinese Philosophy* 所撰寫的序言中，柯雄文引介幾位當代中國哲學的領航人物，當中論及牟先生的「道德形上學」和康德的「道德底形上學」之分別，所述不過半頁，未有深入分析；¹²只有在在一篇比較東西方倫理傳統的論文中，道德形上學才成為柯雄文的論述主線。¹³事實上，在英語世界，以道德形上學為主題的專書目前僅止一部，那就是法國學者畢遊塞 (Sébastien Billioud) 的 *Thinking through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*。¹⁴N. Serina Chan 的 *The Thought of Mou Zongsan*¹⁵ 一書亦有多達三章以道德形上學為討論對象。由這些狀況可知，現時歐美學人雖已開始注意牟先生的道德形上學，但此一體系始終未成為英語世界的中國哲學研究之焦點或參考。這與它在兩岸三地的影響力相比，適成一強烈對照。

像大多數哲學理論一樣，牟先生的道德形上學無可避免地面臨了兩極的評價。贊同者恆以道德形上學是對傳統儒學的適當定位，在進行哲學分析或理論評價時亦以之為出發點或衡量標準。這一點在當代新儒家學者的研究中尤為明顯。例如劉述先探討中國思想史從宋明儒的「道德形上學」到清儒的「達情遂欲」理念之過渡，即對後者作為一取代前者的新典範頗表不滿，¹⁶其立場正是把道德形上學視為哲學典範的優劣得失之判準。又如楊祖漢探討韓儒韓南塘和李東有關天道和人性的關係之論辯，褒揚前者而貶抑後者，¹⁷亦是由於前者之說涵有道德形上學，而後者則否之故。李瑞全則透過道德形上學所涵有的「兩層存有論」說明人類道德規範的根源。他認為，在此兩層存有論下，價值根源、道德判斷、實踐動力系統合於知體明覺之起用，此所以道德形上學有進於傳統儒學和西方倫理學之處。¹⁸綜言之，李瑞全是把道德形上學的概念涵架 (conceptual scheme) 運用在一般哲學議題之分析上，和劉述先、楊祖漢以道德形上學作為中國哲學研究的衡量標準稍有不同。然而，三者的不同只是所欲處理的問題的不同，在「以道德形上學作為處理問題之起點或

¹¹ Antonio S. Cua, *The Unity of Knowledge and Action: A Study in Wang Yang-Ming's Moral Psychology* (Honolulu: University Press of Hawaii, c1982), p. 103; *Moral Vision and Tradition: Essays in Chinese Ethics* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, c1998), pp. 110&185.

¹² Antonio S. Cua, "Emergence of the History of Chinese Philosophy," in Bo Mou, eds., *Comparative Approaches to Chinese Philosophy* (Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, c2003), p. 22.

¹³ Antonio S. Cua, "Reflections on Moral Theory and Understanding Moral Traditions," in Gerald James Larson and Eliot Deutsch, eds., *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1988), pp. 280-293.

¹⁴ Sébastien Billioud, *Thinking through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics* (Leiden and Boston: Brill, 2011).

¹⁵ N. Serina Chan, *The Thought of Mou Zongsan* (Leiden and Boston: Brill, 2011).

¹⁶ 劉述先：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000），頁 73-103。

¹⁷ 楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 393-424。

¹⁸ 李瑞全：《儒家道德規範根源論》（新北市：鵝湖出版社，2013），頁 269-296。

標準」這一點上，他們都是相同的。事實上，這種情況亦見於大部分當代新儒家學者的論著中。

當然，反對牟先生學說的論者亦不在少數。例如余英時主張，道德形上學實無以異於宗教經驗的表達，亦無哲學論證、事實描述之成分可言；¹⁹馮耀明則認為，從宋儒到當代新儒家的道德形上學其實混淆了說明萬有生化歷程的「宇宙論」、說明事物存在根據的「本體論」和說明成德之教的「心性論」三者之間的分際：混同「宇宙論」和「本體論」（即所謂「本體宇宙論」），遂出現既「超越」（宇宙論）又「內在」（本體論）的矛盾；²⁰混同「本體宇宙論」和「心性論」，遂產生「道德秩序和宇宙秩序彼此等同」的謬誤。²¹此外，馮耀明又補充說，由陸、王至熊十力一系的道德形上學涵蘊了他所稱的「大心主義」，此一主義不僅悖離孟子的人禽之辨，更衍生所謂「氣質命定論」，使個人之自由意志和道德責任成為多餘之事，²²故道德形上學所主張的「宇宙化的道德」（globalized morality）只會把「人間性的道德」（localized morality）徹底吞沒。²³道德形上學所獲得的評價之所以如此兩極化，撇除一些學派因素或情感成分不論，筆者認為這可能與牟先生的表達方式稍見特殊、以及「以道德為進路說明天地萬物之存在」此一立場看似悖理有關。這些問題即使沒有導致對道德形上學的誤解，最少亦在某程度上構成了學人在進行討論時的阻滯或盲點。本文的目的，就是試圖對牟先生的哲學用語作一番分析與釐清的工作，由此對其道德形上學立一新詮。本文將指出，此一新詮不僅合乎牟先生的哲學語言之用法，並可避免道德形上學所面臨的某些挑戰。²⁴

另要補充說明的是，本文旨在藉著哲學用語的疏解來指示出理解道德形上學的一個新方向，而未及全面審視道德形上學能否在學理上得到證立。在這意義上，本文可看作是一理論詮釋或理論重建的工作，而非一理論批判的工作。

¹⁹ 余英時：《猶記風吹水上鱗》（臺北：三民書局，1991），頁71-72。

²⁰ 馮耀明：《「超越內在的迷思」：從分析哲學觀點看當代新儒學》（香港：中文大學出版社，2003），第二、七、九章。

²¹ 馮耀明：〈本質主義與儒家傳統〉，《鵝湖學誌》第十六期（1996.6），頁85-88。

²² 馮耀明：〈儒家本質與大心主義——敬答楊祖漢先生〉，《鵝湖學誌》第二十期（1998.6），頁245-247。

²³ Yiu-Ming Fung, "Three Dogmas of New Confucianism: A Perspective of Analytic Philosophy," in Bo Mou, eds., *Two Roads to Wisdom?: Chinese and Analytic Philosophical Tradition* (Chicago, Ill.: Open Court, 2001), pp. 265-266.

²⁴ 其中一位審查人對筆者提出了一個很有意思的批評：他認為若要為牟先生的道德形上學建立新詮，有必要就正、反雙方的研究成果歸結出各自的理論困難作為建構新詮的基礎，而非先立別解，復據以回應牟先生的批評者。此一批評的確指出了筆者在思路上的盲點。筆者承認在構思本文內容時，的確沒有仔細地區分「在對各家困難之瞭解上建立新詮」和「建立新詮以避免批評」這兩種不同的論述策略。筆者在此的回應是：本文第三節後半部對牟先生的批評者之檢討無疑是在新詮的基礎上所作的回應，但本文的新詮，在某個意義上也是針對牟先生哲學的正、反論者的若干困難所提出的。對此，筆者已於第三節前半部作出交代。受限於篇幅和避免改動工程過大，筆者擅自保留了若干原先的論述架構。但審查人此一批評，將會是筆者進一步思考相關問題時極其重要的參考。

二、道德形上學的基本論旨

我們知道，牟宗三先生在存有問題上採取了一種非常獨特的說明方式，那就是「以道德為入路證成存有界」。²⁵此一方式釐定了道德形上學的起點，也劃下了它與所謂「道德底形上學」(metaphysics of morals)之間的分界。²⁶由此一方式出發，並綜合牟先生多部著作來看，道德形上學的基本論旨可扼要表述如下(下文簡稱論旨M)：

道德的心性本體具有創生和保存天地萬物的功能。依此，當且僅當(if and only if)人類從事於道德踐履，天地萬物才說得上是真實存在的。²⁷

顯然地，論旨M主要由三個論點組成，分別是：一，人類的心性作為一種本體(或實體)，它的本性是道德的。二，心性本體可創生、保存天地萬物。三，人類的道德踐履是天地萬物真實存在的充要條件(sufficient and necessary condition)。以下即循這三個論點論介牟先生的道德形上學。

就論點一來說，牟先生明確肯定道德的心性本體是「定然地真實的，是就成德成聖而言人人俱有的」。²⁸而此一心性本體，在傳統儒學中實有各種名目，如依孔子之「仁」而有「仁體」，依孟子之「心」而有「心體」，依中庸之「誠」而有「誠體」，依陽明而有「知體明覺」，依戴山而有「獨體」等。²⁹問題是，何以人類的道德心性是一本體或實體？牟先生指出，這種心性作為道德行為的超越根據，其本身是絕對而又無限地普遍的——³⁰道德心性不單創造人之道德行為，更且創生一切而為一切存在之源，即宋儒所謂「仁心體物而不可遺」者。³¹按牟先生的考察，「仁心體物而不可遺」的「體物」，即感通遍潤一切，

²⁵ 牟宗三：《現象與物自身》(臺北：學生書局，1976)，頁39、62-63、92；牟宗三：《心體與性體》第一冊(上海：上海古籍出版社，2007)，頁120。

²⁶ 這是牟先生的著名區分。略言之，「道德形上學」(道德的形上學)旨在對天地萬物的存在作道德價值之解釋，而「道德底形上學」則旨在對道德價值或道德的基本原理作形而上之解釋。參見氏著《現象與物自身》，頁38-39；《心體與性體》第一冊，頁119-120；《中國哲學十九講》(臺北：學生書局，1983)，頁72-73。

²⁷ 論旨M只是對道德形上學的精神的一個扼要的概括，並未涵蓋道德形上學的各個面向，例如它和儒、釋、道三家的關係之思想史面向、它和康德倫理學的關係之比較哲學面向、它區別中西思想文化的差異之分別標準面向等等。此外，為求行文方便、免除艱深，本文對道德形上學的討論盡量不使用「智的直覺」、「物自身」、「物之在其自己」、「自由意志」等具有濃厚西方哲學色彩的術語。

²⁸ 牟宗三：《現象與物自身》，同註25，頁117。

²⁹ 同前註，頁435-437。

³⁰ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》(臺北：商務印書館，1987)，頁190。

³¹ 同前註，頁191。

而使之顯現遍成之意。「體」字此一動詞用法，當轉而為名詞時，即表述萬事萬物之體（本體、實體）。³²

就論點二來說，牟先生主張，心性本體除了是道德踐履之根據外，也是天地萬物得以創生、保存之根據。這裡必須對「創生」和「保存」之分別作出說明。依牟先生，道德心性「創生」萬物，是一「創造原則」(principle of creativity)；而其「保存」萬物，則是一「保聚原則」(principle of conservation)。³³就創造原則來說，牟先生肯定道德心性是在存在界的創造之源：

性體……卻不為道德界所限，……它是涵蘊乾坤，為一切存在之源的。……所以它是一個「創造原則」。……不但是吾人之道德行為由它而來，即一草一木，一切存在，亦皆繫屬於它而為它所統攝，因而有其存在。³⁴

牟先生肯定心性本體是萬物之所以有其存在的本源，這是言其「創生」功能。但「創生」只是描述萬物從無到有的過程之概念。萬物「有」了之後，其存在必須被維繫，此即涉及心性本體的「保存」功能之問題。牟先生通過《易傳·彖傳》說明「創生」和「保存」之關係：

「大哉乾元，萬物資始」就是重視萬物的開始。……假定沒有坤元成份，創造不成其為創造。光是創造原則沒有收斂。……萬物藉賴著坤元以有其生。「有其生」就是有其存在，也就是說萬物各成其為一個物，這就是成。乾卦代表創造原則，坤卦代表保聚原則。³⁵

案此，心性本體非但負責萬物的創生，亦負責萬物創生後的保存，此所謂「成」。蓋一物不得「成」，便談不上有所創造。依此，所謂「保聚原則」，就是指心性本體在創生萬物之後，並非就此停住，而是進一步「生生不已」，承擔起讓萬物持續存在的責任。當然，說心性本體既能「創生」亦能「保存」只是一分解的說法，實際上這兩種功能是密不可分的，即心性本體的創造性表現於萬物的持續存在中，而萬物的持續存在亦展示了心性本體的「創生不已」。此所以牟先生的道德形上學是一「本體宇宙論」³⁶或「生成哲學」——³⁷

³² 牟宗三：《現象與物自身》，同註25，頁463-464。

³³ 牟宗三主講、盧雪崑錄音整理：《四因說演講錄》（臺北：鵝湖出版社，1997），頁22。

³⁴ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，同註30，頁190-191。

³⁵ 牟宗三主講、盧雪崑錄音整理：《四因說演講錄》，同註33，頁39-40。

³⁶ 同前註，頁27-35。

³⁷ 同前註，頁39。

其為本體宇宙論，是因萬物之「創生」（宇宙論）和「保存」（本體論）為一相依不離之關係，故此心性本體實為一即活動（創生）即存有（保存）者；其為生成哲學，是因萬物之生呈現於萬物之成，而萬物之成復反顯萬物之生也。

就論點三來說，「當且僅當」表示「道德踐履」是「天地萬物真實存在」的充要條件。這是說，道德踐履使天地萬物真實存在（充分條件），並且若無道德踐履，天地萬物便不可以說是真實存在的（必要條件）。

牟先生喜引的《中庸》「誠者物之終始，不誠無物」一語，正好表述了這兩種條件關係：「誠者物之終始」是充分條件，意即盡心誠意之德行可使萬物存在（有誠則有物）；「不誠無物」是必要條件，意即若無盡心誠意之德行，則不可謂萬物存在也（無誠則無物）。合言之，「誠」乃是「物」之充要條件。牟先生疏解陽明和門人圍繞「良知靈明」的問答時，亦有相類之說：

良知靈明是實現原理，……一切存在皆在靈明中存在。離卻我的靈明（不但是我的，亦是你的，他的，總之，乃是整個的，這只是一個超越而普遍的靈明），一切皆歸於無。³⁸

在此，「一切存在皆在靈明中存在」表示「良知靈明」為「萬物存在」之充分條件，而「離卻我的靈明一切皆歸於無」則表示「良知靈明」為「萬物存在」之必要條件。合言之，「良知靈明」為「萬物存在」之充要條件。依陽明，「知之真切篤實處即是行」，牟先生認為，這是指良知之真切篤實要求自己不容已地要見諸行事，故知即是行，一切德行悉由性體之明覺而發。³⁹依此解釋，謂「良知靈明」（知）為「萬物存在」之充要條件，即謂「道德踐履」（行）為「萬物存在」之充要條件也。

由於「道德踐履」是「天地萬物存在」的充要條件，故道德的心性本體可說是扮演了讓天地萬物存在的存有論角色。牟先生常言的「遍潤一切存在而為其體是本心仁體的存有論意義」、⁴⁰「良知明覺是天地萬物之存有論的根據」、⁴¹「道德性的性體心體通過『寂感真幾』即轉而為本體宇宙論的生化之理、實現之理」⁴²諸論，即旨在表述此義。

經過上文的分析，我們不難發現論旨M有一個很重要的邏輯涵蘊，那就是：道德的心性本體和天地萬物的本體是同一本體。其理安在？蓋依牟先生的規定，天地萬物的真實存

³⁸ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：學生書局，1979），頁227。

³⁹ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，同註30，頁197。

⁴⁰ 同前註，頁199。

⁴¹ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，同註33，頁241。

⁴² 牟宗三：《現象與物自身》，同註25，頁155。

在是不能脫離道德踐履的脈絡而得到理解或取得任何意義的。一物的存在必有使之存在的根據，此即所謂「本體」。既然在論旨M中，天地萬物之存在僅能從道德踐履而得證成，而心性本體又是道德踐履的超越根據，由此即可推知天地萬物之存在非別有一本體，而仍歸之於道德的心性本體也。⁴³基於此「一本」（同一本體）之論，有關心性本體方能建立各種圓說：在存有位格上，心性本體是「既內在又超越」；⁴⁴在天人關係上，心性本體是「即活動即存有」。⁴⁵前者涉及「概念自一」⁴⁶的表達方式：主觀地說是心、是性，客觀地說是天、是道；⁴⁷後者衍申「繁興大用」⁴⁸的踐履成效：良知呈現即萬物生化，⁴⁹道德秩序即宇宙秩序。⁵⁰由是「道德」和「自然」兩域之界限豁然貫通，牟先生以此為道德形上學之充極完成。⁵¹

三、道德形上學新詮

在上文的論介中，筆者盡可能保留牟先生的措詞，對一些容易引起爭議的關鍵語辭亦未作進一步探析。之所以如此，主要是希望指出學界在討論牟先生的道德形上學時的一個傾向——學人們無論是表示贊同或反對，對牟先生所使用的關鍵語辭幾乎從未進行過嚴謹的意義分析或概念釐清的工作。在這一點上，學人之間又有兩種不同表現——贊同者多是視為當然地直接應用牟先生的語辭來談論道德形上學，似乎這些語辭本身即具有清晰的意思；反對者則往往根據這些關鍵語辭的常義（general meaning）或表義（literal meaning）對道德形上學提出詰難，而未及思索這些常義或表義是否合乎牟先生本人的用法。然而，不管是前者抑是後者，其實都忽略了牟先生對這些關鍵語辭所作出的（有別於其表義或常義的）特殊規定。以論旨M的論點三為例，根據一些贊同者的說法，這是表示「整個宇宙乃根據道德原則而存在。……使存在者得以生存之理，那就是『仁』、『誠』」，⁵²或是表示「萬物都備存於我的本心誠體之中，離開本心誠體，一切東西都歸於不存在」。⁵³驟眼看

⁴³ 牟宗三：《現象與物自身》，同註25，頁155。

⁴⁴ 同前註，頁406-407。

⁴⁵ 同前註，頁36、51、59、64、486。

⁴⁶ 同前註，第二冊，頁51、233。

⁴⁷ 同前註，第一冊，頁277。

⁴⁸ 同前註，頁154。

⁴⁹ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，同註33，頁242。

⁵⁰ 牟宗三：《現象與物自身》，同註25，頁359。

⁵¹ 同前註，第一冊，頁155。

⁵² 黃慧英：《儒家倫理：體與用》（上海：三聯書店，2005），頁210-211。

⁵³ 盧雪崑：《儒家的心性學與道德形上學》，同註2，頁130。

來，這些解釋和論點三似無甚分別，當中的「宇宙」、「萬物」、「存在」等關鍵語辭更是未經釐清便直接應用。這種未經釐清意義的說法要麼在觀念上似乎不夠明晰（宇宙萬物怎樣才稱得上在仁心或道德踐履中存在？），要麼即使承認它在觀念上明晰，卻在道理上顯得反常（沒有仁心或道德踐履，天地萬物即無法存在？）。這種直接借用牟先生的術語而不加分析的情況，雖然不一定引起讀者的困擾，終究是略過了這些術語的特殊用法。再以論點三所涵的「人性即天道」或「道德秩序即宇宙秩序」一義為例，反對者指出這類說法既混淆了成德之教和宇宙生化論，⁵⁴亦未能說明規範性和自然性如何達致統一。⁵⁵這類批評的依據，其實主要落在「天道」、「宇宙秩序」等詞的常義或表義上（即自然規律或物理法則）。但是，依牟先生的用法，「天道」、「宇宙秩序」等詞乃是另有玄義的，非一般所謂自然規律或物理法則。如果這樣，則上述那些依其常義或表義而提出的批評便不一定是對題的。針對這些狀況，本節試圖討論道德形上學中的若干關鍵語辭，並分析、釐清牟先生對它們的特殊規定。以下的討論將集中在「創造」（創生）、「物」、「存在」（存有）這幾組具有緊密關聯的字詞。下文將指出，透過分析、釐清這些關鍵語辭的特殊規定，我們可對道德形上學的基本論旨確立一新詮釋，並消除論旨中不夠明晰或看似悖理的成分。同時，在此一新詮釋下，有關道德形上學的若干質疑亦可得一合理回應。

（一）「創造」、「物」、「存在」三詞之特殊規定

我們可從牟先生有關「創造」的新說開始。牟先生指出，雖然中國傳統特別是儒家無「創造」一詞，但中國古代所謂「生」、「於穆不已」，都表達了「創造」的觀念。⁵⁶但此創造不是西方上帝的「從無到有」的創造，⁵⁷而是「道德的創造」，牟先生認為這才是真正的創造，甚至以此為創造的本義。⁵⁸依牟先生，《中庸》謂「生物不測即是創生」、⁵⁹張載謂「太虛神體之虛明照鑑既圓照、亦創生」，⁶⁰以及王陽明謂「良知明覺之感應為物」⁶¹等，都是講的道德創造。當然，「創造」的本義是否「道德的創造」可待商榷，這裡只是要指出牟先生是把「創造」和「道德的創造」二詞視為語意上等值的（semantically equivalent）。

⁵⁴ 馮耀明：〈本質主義與儒家傳統〉，同註 21，頁 86-87。

⁵⁵ 張錦青：〈儒家的「天人合一」進路〉，收入香港浸會大學宗教及哲學系編：《當代儒學與精神性》（桂林：廣西師範大學出版社，2009），頁 89。

⁵⁶ 牟宗三主講、盧雪崑錄音整理：《四因說演講錄》，同註 33，頁 118-119。

⁵⁷ 同前註，頁 119-120。

⁵⁸ 同前註，頁 222。

⁵⁹ 牟宗三：《心體與性體》，同註 26，頁 424。

⁶⁰ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，同註 30，頁 188。

⁶¹ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，同註 33，頁 234。

依此，「創造」乃「道德的創造」之省略語，我們不可循「物理上的從無到有」或「部件之間的新組合」這些「創造」一詞的常義來理解牟先生的用法。

這種「道德的創造」是怎樣的一種創造？有學者認為，這是指「道德價值的賦予」——創生一事物，就是對該事物賦予道德價值。例如袁保新即指出，道德本心的創造性在於「存在價值」的賦予；「非有」不是指事物之「存在」的喪失，而是指其（以人為中心的）存在價值或道德價值不能彰顯。⁶²又如吳啟超認為仁心的「創生力量」在於使其所感通關懷的事物成為「真實的存在」——比方說，在仁心發用之前，「父母之有別於犬馬」、「嬰兒之有別於生財工具」這一層存在尚未呈現；但仁心覺潤至他們身上，則能使其獲得作為一個人本有的人格和尊嚴。⁶³在此，「人格和尊嚴」就是我們的仁心賦給對象的道德價值。原則上，「創生」或「創造」的這層意思是牟先生所強調的，牟先生喜言的「遍潤」、「覺潤」、「感潤」等詞，都表示「創造」或「創生」含「賦予道德價值」之義：

此心性即可轉而潤澤此已有的存在而使之成為價值性的存在，真實的存在。……因此，凡由其創生者亦皆是一價值的存在，真實的存在，此是基於德行之純亦不已而來的誠信。⁶⁴

在這段話中，「價值性的存在」中的「價值」是指道德價值。依此說，心性使已有的存在成為具道德價值的存在，乃是心性的「創生」功能，牟先生謂之「潤澤」。在這裡，牟先生似乎承認事物具有「物理存在」或「自然存在」的面向，只是認為事物作為一「真實存在」的準據並不在此，而在於其「（道德）價值面向」的呈現。這就是為何牟先生藉「賦予道德價值」以言「創生」。牟先生又說：

一切存在皆在此感潤中生化，而有其存在。此仁心之感通無外就是其覺潤無方，故亦曰覺潤。……覺之即潤之，潤之即生之。故智的直覺本身即給出它的對象之存在，……此即智的直覺的創生性。⁶⁵

「感潤」和「覺潤」與上段的「潤澤」同義，即心性為一對象賦予道德價值之謂。撇除「智的直覺」這類康德術語不談，「潤之」即心性賦給事物以道德價值；「生之」即事物

⁶² 袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》（臺北：學生書局，2008），頁223。

⁶³ 吳啟超：〈仁心何以能生出事物來？——從唐君毅的鬼神論求解，並略說牟宗三的「道德的形上學」〉，收入劉笑敢主編：《中國哲學與文化》第八輯（桂林：廣西師範大學出版社，2010），頁158、162-163。

⁶⁴ 牟宗三：《圓善論》（臺北：學生書局，1985），頁140。

⁶⁵ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，同註30，頁199。

由此成為一道德價值的存在（真實的存在）。合言之，所謂「潤之即生之」，意思是事物一旦被給予道德價值，即有別於一般的物理存在和自然存在，由此而具備「真實存在」的資格。案此，在牟先生的用法中，「創造」確有「道德價值的賦予」之義。

然而，依牟先生，「創造」的意義實不限於此。在說明「創造」的另一意義之前，我們得先引進牟先生對「物」一詞的特殊規定。在道德形上學中，「物」除了「個體物」(individual thing)此一常義外，尚有「行為物」此一新義。所謂「行為物」，即一般所謂的「事」，如王陽明所謂「事親為一物」、「治民為一物」、「讀書為一物」等，即「以事為物」之例證。⁶⁶根據「創造」的「賦予道德價值」一義，所謂「創生一物」既可指「創生一個體物」——讓個體物取得價值存在的身分；亦可指「創生一行為物」——賦予事親、讀書等物理行為以道德的意義。然而很少論者留意到，「行為物」一詞在牟先生的用法中是有歧義的 (ambiguous)：它有時是指個別的德行，如陽明所謂的「事親」、「治民」、「讀書」等；有時是指諸個別德行所匯聚而成的道德傾向——用牟先生的話說，就是道德秩序。由於牟先生認為行為物是「本心仁體所要實現的目標，亦即良知所要正之，成之，而實現之者」，⁶⁷而道德秩序作為行為的某種形態（道德秩序是人類經由共同的道德踐履所逐漸構成者），當然也是本心仁體所要實現者，由此可知道德秩序可看作一行為物，只是這類行為物之作為者 (agent) 並非某個殊的有德者，而是所有有德者所組成的道德社群。依此，道德秩序亦不能僅由一二德行來構成。道德秩序的構成，一方面個人要持之以恆地進行道德踐履（如排除私欲氣質、進行正心誠意工夫），即牟先生常說的「德行的純亦不已」；另一方面群體也要共同作出道德上的努力而後可。用行動哲學的字彙來說，道德秩序賴以構成的諸德行乃是諸次階道德行動 (subsidiary moral action)，而道德秩序作為諸德行的集合所形成的行為傾向，乃是高階道德行動 (higher-level moral action)。可以說，個別德行是次階行為物，道德秩序是高階行為物。

經由「行為物」之二義，可回到上文有關「創造」的討論。如果牟先生的「創造」只有「賦予道德價值」一義，則最多只能說明道德意向可灌注於物理性的個體物和行為物上，使之轉化為一價值存有，而未觸及「天命不已」、「生生不息」這些在道德形上學中更為關鍵的問題。事實上，牟先生提及心性本體的「創造」或「創生」，除了表述「潤澤」或「覺潤」之義外，更重要的是表述「革故生新」一義。牟先生把「革故生新」解釋為「該去掉的就把它去掉，當該創造的、沒有的就叫它有」。⁶⁸這是一形式的說法。綜合牟先生的觀點，革故生新的內容就是「革」去「生命中一切非理性的成分」，⁶⁹以及為感性條件所影

⁶⁶ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，同註 33，頁 233、238-239。

⁶⁷ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，同註 30，頁 198。

⁶⁸ 牟宗三主講、盧雪崑錄音整理：《四因說演講錄》，同註 33，頁 222。

⁶⁹ 牟宗三：《現象與物自身》，同註 25，頁 154。

響而有的種種惡行；⁷⁰並「生」出「致知誠意」之道德工夫或「吾之德行之純亦不已」，以及傳統儒家「親親而仁民，仁民而愛物」及「老者安之，少者懷之，朋友信之」的德化之境。⁷¹依此義，「革故生新」並不限於個人方面排除私欲氣質的努力（革故）和經「正心誠意」而來的德行之純亦不已（生新），更擴及於群體方面對於存在狀態的共同改善（革故），使事皆得其理，物皆得其所（生新）。案此，牟先生的「創造」，實不止於賦給事物物以道德價值，更及於創造各種次階道德行動，由此形成「道德秩序」此一高階行為物——對目前不夠理想的狀態，通過個人之道德奮發以及道德社群中各成員之間的通力合作，將之調整或改變而為理想的狀態。

根據上文對「創造」、「物」二詞的特殊規定之分析與釐清，我們不難看到牟先生如何理解「存在」或「存有」。依牟先生，「創造」是指道德的創造，「物」主要是指德行，以及諸德行所形成的道德秩序；據此，所謂「存在」，也是指道德的存在。牟先生指出中國傳統不像西方傳統那樣從「是」（“to be”）字瞭解存在，而是從「生」字瞭解存在。「是」是靜態的，故西方人著重追究存在之物被構成的條件；⁷²「生」是動態的，故中國人講「乾道變化」、「生生不息」或「天命不已」，即一物如何成為一物的「成為過程」。⁷³究其實，此「成為過程」乃是一「道德的創造性」。⁷⁴依此，牟先生對「存在」實有一特殊規定：一物「存在」與否的判準，不在於其現象的呈現，不在於其科學的客觀性，亦不在於其為知覺的對象，而在於其是否被賦與道德價值。故牟先生謂：

存在是對知體明覺而為存在，……不是對感性知性即識心而為存在，即不是當作「現象」看的存在。……在此，存有與存在是一。⁷⁵

在此，牟先生明言「存在」是指「對知體明覺而為存在」，而不是指相對於感官知覺而有的現象上的存在。知體明覺即良知之發用，用白話來說，就是道德意識的呈現或道德意向的湧現。易言之，一物是否「存在」，非可以知覺為據，非可以科學為據，非可以現象為據，一是皆以道德踐履為據。當然，牟先生以「道德價值」或「道德踐履」來界定「存在」，並不意味某物不被賦給道德價值或是無人實踐德行，天地萬物便立即失喪其物理層面的存在和知覺層面的挺現。牟先生對此問題的看法是：

⁷⁰ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，同註 33，頁 234。

⁷¹ 同前註，頁 240-241。

⁷² 牟宗三：《圓善論》，同註 64，頁 337-338。

⁷³ 牟宗三主講、盧雪崑錄音整理：《四因說演講錄》，同註 33，頁 8-11。

⁷⁴ 同前註，頁 119。

⁷⁵ 牟宗三：《現象與物自身》，同註 25，頁 92。

現實的人是一已有的存在，而此已有的存在之所當有而現實上尚未有的一切行事，既可由此心性而顯發（創造）出來，則此心性即可轉而潤澤此已有的存在而使之成為價值性的存在，真實的存在。⁷⁶

牟先生亦承認現實的人是「已有的存在」。同情地瞭解，這是指人屬於自然界中某種物理性的存有物。依牟先生，這已有的存在得經過道德心性的潤澤方能成一價值的存在，而這才是「真實的存在」。這等於反面指出，人的自然生命或物理生命在未經良知發用之前，其存在乃是「不真實」的——不是不存在，而是存在得不真實。如同牟先生在別處所指出的，說明天地萬物的存在必須以道德作為支持點。把道德這個支持點抽掉，天地萬物沒有意義（meaningless）——⁷⁷沒有道德，物理性的天地萬物只是「沒有意義」，而不是「歸於空無」。所謂「天地萬物沒有意義」，既可指作為個體物的天地萬物沒有（道德）價值，亦可指作為行為物的物理行為只淪為自然界的機械運動或物競天擇過程的某一環節。依此，說道德的缺乏使天地萬物失去意義，等於說在道德的缺乏下，天地萬物的物理存在或自然存在即便能夠維繫，仍不可謂真實存在也。

依上文的討論，我們可知牟先生賴以建構道德形上學的哲學用語實有不少特殊規定，未可循其常義或表義進行解讀——所謂「創造」或「創生」，固非物理上的由無到有，亦非部件之間的重新組合，而是指「道德的創造」——賦給事物以道德價值及道德上的革故生新；所謂「物」，並非僅是常識意義的個體物，亦是指行為——主要是德行，以及經由眾多德行的匯聚而確立起來的道德秩序；所謂「存在」，不是科學客觀性的存在，亦不是相對於感官知覺而有的現象上的存在，而是道德價值的存在。換句話說，所謂「創生某物」，意即「賦給事物以道德價值」或「實踐道德行為」；所謂「一物有其存在」，意即「一物被視為具道德價值者」、「道德行為的落實」或「道德秩序的構成」。根據這些字義的轉譯，我們或可對道德形上學確立一新詮釋。

（二）如何理解論旨 M？

在本節，我們將依上節的詞義分析之結果來解讀論旨 M 的論點二、論點三和其「一本」的邏輯涵蘊。我們將發現，這一解讀可減少道德形上學在字面上不夠明晰或有悖常理的成分，也可幫助我們合理地回應反對者對道德形上學的疑問和質難。

⁷⁶ 牟宗三：《圓善論》，同註 64，頁 140。

⁷⁷ 牟宗三主講、盧雪崑錄音整理：《四因說演講錄》，同註 33，頁 58。

論旨M的論點二是：「道德的心性本體可創生和保存天地萬物。」表面看來，這似乎是主張人的良知是天地萬物出現及其存在得以維持的原因。從科學觀點看，這無疑是一假陳述。牟先生的原意當然不是如此悖理。但學人談到類似論點二的說法時，似乎沒有太多分析。例如盧雪崑依牟先生義而屢言誠體、仁體、本心或良知是「天地萬物的基礎」、「生化原則、創生原理」或「宇宙創造之源」，⁷⁸又謂道德形上學主張「宇宙即一道德的創造」，⁷⁹但盧先生在書中對於「天地萬物」、「生化」、「宇宙」等詞卻未作進一步說明。又如顏炳罡也有類似提法：「良知明覺……是萬物底創生原理，是乾坤萬有之基，是造化底精靈，由此開存在界。這裡的存在不是感性合性的存在，不是『現象』的存在，而是對知體明覺而為存在，是萬物底自在相。」⁸⁰在此，顏先生明言良知明覺（心性本體）是創生天地萬物的原因（萬物底創生原理），亦是其持續存在的根據（乾坤萬有之基），同時也指出所謂「存在」不是日常意義的存在，而是「對知體明覺而為存在」。然而，顏先生所使用的「創生」、「乾坤萬有基」等詞只是直接從牟先生或明儒處借用過來，並沒有釐清其實際意義；對於「對知體明覺而為存在」是一種怎樣的「存在」，顏先生亦未作仔細交代。事實上，根據牟先生對「創生」、「萬物」等詞所賦給的新義，「良知創生天地萬物」一語至少有三種意思：一，良知賦給一物理個體物以道德價值，使之成為一價值存有。二，良知賦給一物理行為以道德價值，使之成為一價值存有。三，良知發用為道德踐履，由此建立道德秩序。至於「保存天地萬物」的「保存」之義，根據上文對「保聚原則」之分析，它是指創造萬物後復使萬物存在下去之義，實即指良知透過不斷的發用，而使德行持續不斷之義。合言之，所謂「道德的心性本體可創生和保存天地萬物」，就是說良知可為萬事萬物賦予道德價值，使之挺立而為一價值存有；復經不斷的發用而使個人持之以恆地從事道德踐履，從而在社群中透過諸有德者的合作而逐漸形成道德秩序。這樣的轉譯，不僅消除了「良知可創生和保存天地萬物」一語中的違反科學或悖離常情的成分，亦符合牟先生對「創生」、「萬物」等詞的特殊規定及其有關「創造原則」、「保聚原則」的說法。

由此我們亦不難瞭解論點三的實義。論點三是：「人類的道德踐履是天地萬物真實存在的充要條件。」這是指：（一）道德踐履使天地萬物真實存在（充分條件）；（二）若無道德踐履，天地萬物即非真實存在（必要條件）。像對論點二的討論一樣，學人對於論點三的關鍵語辭也是欠缺分析的。例如盧雪崑謂：「萬物都備存於我的本心誠體中，離開本心誠體，一切東西都歸於不存在。」⁸¹所謂「誠」，依盧先生意是「誠體之明覺朗現」，⁸²亦

⁷⁸ 盧雪崑：《儒家的心性學與道德形上學》，同註2，頁130、137、149。

⁷⁹ 同前註，頁171。

⁸⁰ 顏炳罡：《整合與重鑄：當代大儒牟宗三先生思想研究》（臺北：學生書局，1995），頁294。

⁸¹ 盧雪崑：《儒家的心性學與道德形上學》，同註2，頁130。

⁸² 同前註，頁148。

即「能踐履道德而有所表現」。⁸³據此，盧先生上語要表達的意思是「萬物都存在於我的道德踐履中，離開我的道德踐履，一切東西都歸於不存在」。倘此分析不誤，則盧先生是把「道德踐履」（誠）視為「萬物存在」之充要條件。這正有類於論點三的提法。然而，遍讀盧先生書中相關討論，「道德踐履使萬物存在」或「沒有道德踐履則萬物不再存在」這些說法雖屢屢出現，卻不見進一步分析。范良光亦有相同問題。他說：「仁體無外（仁體的無限性）之道德創造，與天道之創造生化，內容上完全一致。依道德的進路而實踐地證實本心仁體之無外，即是展示一圓教，並由之以說明萬物之存在。」⁸⁴又說：「一圓教式的存有論必須建立。此為逆覺體證中道體之無限性一義所必涵，否則萬物存在之必然性無由證立。」⁸⁵所謂「圓教式的存有論」，應是指儒家的圓教。依牟先生，儒家的存有論作為一圓教，是一通過道德創造之縱貫骨幹而遍潤一切存在，復使一切存在成為真實並引起宇宙生化而至生生不息的教法。⁸⁶依此，范先生謂「圓教式的存有論必須建立，……否則萬物存在的必然性無由證立」，意思就是若無道德踐履（即「圓教式的存有論必須建立」），萬物的真實存在即不可能（即「否則萬物存在的必然性無由證立」）。此一分析加上前句所稱的「依道德的進路……說明萬物之存在」，便可知范先生亦是把道德踐履視為天地萬物存在的充要條件。然而范先生在文中只是表達了「道德踐履是天地萬物存在的充要條件」的觀念，對於「在何種意義上道德踐履可使萬物存在」、「萬物在道德踐履的缺乏中失去哪種意義的存在」等重點卻未有交代。然而按上文之詞義分析可知：所謂「道德踐履是天地萬物真實存在的充要條件」，可轉譯為「每一個體物在而且只在人的道德踐履下才能被賦予道德價值，而有其真實存在」。更重要的是，由於「物」有「行為物」一義，而道德秩序又為一（高階）行為物，則「道德踐履是天地萬物真實存在的充要條件」這一論點，當有一更深長的意思：（諸有德者的）道德踐履可以形成社群中的道德秩序（按：即萬物真實存在），而有利於發展理想的存在狀態；若無（諸有德者的）道德踐履，道德秩序將無由確立，理想的存在狀態即無發展的可能（按：即萬物失喪其真實存在）。合言之，「道德踐履是天地萬物真實存在的充要條件」一論點，就是指「道德秩序和由之形成的理想存在狀態（按：即萬物的真實存在）在而且只在道德踐履中才可能出現」。這種解讀既合乎牟先生之詞義，亦可免去「萬物的存在以道德踐履為根據」這種表面上悖理的說法可能引起的誤導性。

這裡，我們必須對牟先生所使用的「天道」和「宇宙秩序」等語辭作一些補充性的分

⁸³ 盧雪崑：《儒家的心性學與道德形上學》，同註2，頁150。

⁸⁴ 范良光：〈縱貫系統「圓教模型」的證立與開展——新儒家道德智慧之哲學重建〉，收入李明輝主編：《牟宗三先生與中國哲學之重建》（臺北：文津出版社，1996），頁54。

⁸⁵ 同前註，頁53。

⁸⁶ 牟宗三：《圓善論》，同註64，頁306-307。

析。牟先生說「仁體挺立，天道亦隨之而挺立。……若離開大人之踐仁而空談天道，這便是玩弄光景之歧出之教」，⁸⁷故其激賞橫渠的「天道性命通而為一」，以為其言極精透。⁸⁸依「仁道即天道」義，牟先生常謂仁體誠體既起道德創造之大用，又能妙運萬物而起宇宙生化，⁸⁹此即「道德秩序即是宇宙秩序」。⁹⁰但須注意的是，「天道」和「宇宙秩序」等語辭在牟先生的語言中是有某種特殊規定的，未可將之看作常識意義的自然規律——即客觀的自然界運動、科學中的物理法則，或荀子的「天行有常」。牟先生這樣理解「天道」一詞：

西方哲學通過「實體」(Entity)的觀念來了解「人格神」(Personal God)，中國則是通過「作用」(Function)的觀念來了解天道，這是東西方了解超越存在的不同路徑。⁹¹

依牟先生意，天道是從「作用」上見，即有「作用」才有天道存在之可言。但「作用」卻是何義？牟先生說：

照儒家的立場，肯定這世界繼續下去，最後根據是道德的創造性(moral creativity)。……創造是新名詞，儒家不是用「創造」這個詞，是用的「於穆不已」。……這個天命，不停止地起作用，它作用到那裡，那裡就有存在。……這個於穆不已的天命從哪裡證實呢？最重要的是從孔子所講的「仁」與孟子所講的道德的心性。⁹²

牟先生指出「作用」就是「道德創造」。依此，說有作用才有天道存在，即是說有道德創造才有天道存在。牟先生在另處謂「本體宇宙論……這生化之理是由實踐的體證而呈現」，⁹³在此，「宇宙生化之理」即天道運行，「實踐的體證」即道德踐履。這也是說不踐德則天道不可謂存在。就在此一意義上，牟先生把「道德秩序」和「宇宙秩序」視為同一（嚴格地說，是同一秩序的兩個面向）。由這些說法可知，牟先生實不認為「天道」或「宇宙秩序」可獨立於道德踐履而有其存在。換句話說，根據牟先生的用法，「天道」、「宇宙生化」或「宇宙秩序」並不是指客觀世界的自然規律或物理法則。

⁸⁷ 牟宗三：《圓善論》，同註 64，頁 309-310。

⁸⁸ 牟宗三：《現象與物自身》，同註 25，頁 37。

⁸⁹ 同前註，頁 35-36、155。

⁹⁰ 同前註，頁 32、73。

⁹¹ 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：學生書局，1994），頁 31。

⁹² 牟宗三主講、盧雪崑錄音整理：《四因說演講錄》，同註 33，頁 117-118。

⁹³ 牟宗三：《現象與物自身》，同註 25，頁 155。

牟先生的「天道」不是指自然規律或物理法則，那麼它是指什麼？我們可回到牟先生對「創造」的說法審視這個問題。約言之，牟先生所規定的「創造一物」主要有兩義：一是賦給個體物或物理行為以道德價值，二是實踐德行（次階行為物），並由之形成道德秩序（高階行為物）。依牟先生的邏輯，「創造天道或宇宙秩序」不會屬於前一義，因為這涵蘊了「為地球自轉或太陽公轉這些自然規律賦以道德價值」這些無關宏旨的意思。事實上，「創造天道或宇宙秩序」主要屬於後一義——創造行為物，包括各種德行以及由此形成的道德秩序。由於德行必見諸某種身體動作，而道德秩序亦必見諸某些可被觀察的物理性之行為事件；因此，實踐一德行，即同時實踐一身體動作，而形成一道德秩序，即同時形成一連串物理性之行為事件。此關係牟先生亦嘗言之：

性體心體在個人的道德實踐方面的起用，首先消極地便是消化生命中一切非理性的成分，不讓感性的力量支配我們；其次便是積極地生色踐形，辟面盎背，四肢百體全為性體所潤，自然生命底光彩收斂而為聖賢底氣象。⁹⁴

牟先生明言道德實踐在個人方面是「消化生命中一切非理性的成分」和「積極地生色踐形」。前者是「排除私欲氣質」，後者是「實踐良善行為」。由於排除私欲氣質和實踐良善行為皆見諸某些身體動作，而身體動作又是發生於自然界的某種事態（state of affairs），由此可知道德實踐必當見諸自然界。下句所謂「聖神功化，仁義不可勝用，表現為聖賢德業」云者，則是指道德秩序之建立。由於仁義之施必涉民生的物質條件之改善（如衣食溫飽）以及社會風氣之演變（如遵守禮義），而民生條件如衣食溫飽、社會風氣如遵守禮義又是某種可被經驗觀察的行為事件；因此，道德秩序亦必當見諸自然界。牟先生被熊十力的「良知是呈現」一言所震動，⁹⁵夫「良知呈現」者，道德意識實現為含道德價值之身體動作或可被觀察之行為事件之謂也。

依前文之分析，牟先生的「天道」或「宇宙秩序」，實不可被理解為科學上的自然規律或物理法則，而應當被理解為自然界因著人類道德踐履的參與而由不理想的狀態改變或調整為理想的狀態的過程。唯有這樣理解，我們才能明白為何牟先生贊同「仁心即天道」——蓋其「天道」一詞，不是指常識意義的自然法則，而是指人類社會、自然界或存有界在人類充廣其仁心後有以形成的良好秩序；我們也才能明白為何牟先生常說「道德實踐即同時起宇宙生化」——蓋其「宇宙」一詞，不是指科學家所要研究的宇宙，而是指道德踐履對人類社會以至自然界進行改造或調整後的理想狀態。用一個譬喻來說，人類充擴

⁹⁴ 牟宗三：《現象與物自身》，同註25，頁154。

⁹⁵ 同前註，頁153。

仁心從事道德踐履就好比駕駛人提高自律性遵守交通規則一樣。假設大部分駕駛人都喜歡讓汽車橫衝直撞，不顧路人安全，那麼一二位遵守交通的駕駛人當然無法改變馬路上的亂象；然而，當愈來愈多駕駛人自覺要遵守交通規則，在維護路況安全上亦逐漸提高意識，那麼我們可以想像，馬路上將會是一片井然有序的景況。在這個譬喻中，駕駛人的自律自覺喻示良知之發用，他們駕駛時的謹慎和對規則的遵守喻示道德秩序之形成，而條理井然的路況則喻示宇宙秩序之建立——顯然地，在所有駕駛人自律自覺要注意安全的同時，由所有汽車所構成的條理井然的路況即隨而起現。這一譬喻是要指出，一二聖人的道德努力固然難得，卻不一定能為混亂的世代撥亂反正。只有當愈來愈多人投入道德踐履，才能讓社會和世界由不理想的狀態扭轉為理想的狀態。而這種理想狀態的出現方稱得上是「天道」或「宇宙秩序」。「天道」或「宇宙秩序」這一新義，牟先生論析《中庸》的「唯天下至誠為能化」⁹⁶和程明道的「只此便是天地之化，不可對此個別有天地之化」⁹⁷時已多有論述。

「天道」、「宇宙秩序」諸詞之義既明，則可處理最後一個問題：在什麼意義上，道德的心性本體和天地萬物的本體是同一本體？我們已經知道，牟先生所說的「天地萬物」，不是一般意義的天地萬物，而是經良知灌注的個體物，以及諸德行和由之形成的道德秩序（行為物）。由於德行必含身體動作，道德秩序亦必含物理性的行為事件及程序；因此，道德踐履的過程和自然界的變動過程乃是同一個過程的兩個面向。以牟先生喜用的「孝親」一例來說，「孝親」是一道德踐履，但此道德踐履必同時是一身體動作（如侍奉榻畔、守喪三載等）。依此，在「孝親」此一道德踐履出現的同時，相應的身體動作亦必在自然界中發生，而某些物理事物如禮義制度的名器亦必在孝親的行為中獲得運用。而這些在道德踐履中涉及的身體動作的發生、物理事件的變化和物理事物的運用才有資格被稱為「天地萬物」。從這個角度看，沒有良知之發用，道德踐履固不可能，而上述意義的「天地萬物」之出現亦不可能。這樣，良知作為道德的心性本體，固是道德踐履所以可能之超越根據，同時亦是天地萬物得以真實存在之本體也。

（三）如何回應對道德形上學的批評？

上文指出，在一些對道德形上學的批評中，有一點是不能忽視的，那就是：很多批評往往源於反對者只循常義（general meaning）或表義（literal meaning）來理解牟先生的哲學用語，而未有注意其特殊用法。本節試根據上文的詞義分析、概念釐清之結果，對這些

⁹⁶ 牟宗三主講、盧雪崑錄音整理：《四因說演講錄》，同註 33，頁 25-26。

⁹⁷ 牟宗三：《心體與性體》，同註 26，頁 439。

批評作一討論。討論主要集中在兩個常見的批評上：一是混同「價值」與「存有」之範域，二是滑轉「超越」與「內在」之詞義。

1、混同「價值」與「存有」之範域

在「混同價值與存有」一語中，「價值」是指道德價值；「存有」是指自然性質。說兩者「混同」，既可指把本屬道德領域的價值理想和本屬自然世界的物理事件彼此等同起來，也可指把有關兩者的描述視為可互相規定者。這一批評主要有兩個版本，一是「混同應然與實然」，一是「混同道德秩序與宇宙秩序」。

「混同應然與實然」一說可以勞思光為代表。勞先生曾不點名批評牟先生對儒學發展史之詮釋及其道德形上學。⁹⁸暫撇開他和牟先生在「天道觀」與「心性論」之關係問題上的迥異立場不論，勞先生認為道德形上學中的「天道」一概念實有混同「應然」與「實然」的困難：

持「天道觀」以肯定世界時，其說大致先斷定有一形上共同原理，實際運行於萬有中，而為存有界之總方向，即就此方向建立價值觀念。……「天道」雖是一形上之實有，但此實有必須兼為價值之根源；否則，若「天道」在價值上有「中立性」，則據「天道」以肯定世界即不可能。⁹⁹

而這一意義下的「天道」，必使「應然」與「實然」混淆：

「價值謂詞」……與「存有謂詞」本不同類。倘強欲將此兩種謂詞合一，則結果必使「實然」與「應然」混淆。……如此，則必須認定存有狀態永遠符合價值原則。¹⁰⁰

綜合勞先生的觀點，這一「表存有與價值合一」¹⁰¹的天道觀，至少引致三個不可接受的理論後果。一，無法說明人的自由意志或主體自由；二，無法說明世上存在「惡」的現象；三，天道作為一「生道」，必涵「生之破壞」。

就第一點來說，勞先生認為，天道作為一生生不息之原理，實決定了萬有之總方向，

⁹⁸ 勞思光：《新編中國哲學史》（三上）（臺北：三民書局，1993），頁 66-67。

⁹⁹ 同前註，頁 53。

¹⁰⁰ 同前註，頁 69。

¹⁰¹ 同前註，頁 69。

如此則萬有即應承受天道的決定。¹⁰²依此，由於人為世界的一部分，則人之一切活動亦皆應受天道所決定。這樣的話，人不能有作任何努力之餘地，一切價值選擇或價值判斷亦無從說起。¹⁰³勞先生的質疑是：此處所通至之「自由意志」和「主體自由」等問題，持天道觀者實無確定解說。¹⁰⁴

不特此也，倘天道實運行於萬有中，而決定了萬有之總方向，則何以人有不順此方向的可能？這正是第二點的困難：天道規定了「善」為萬有之總方向，則逆此方向則為「惡」。這樣，若謂人有「情緒」，故其活動對天道之方向可順可不順，則何以人之情緒獨能悖此天道，仍為一有待解決之問題。¹⁰⁵更何況勞先生認為此種存有與價值之合一從未顯現在現實世界中。¹⁰⁶

至於第三點，勞先生指出，天道之為一「生」之原理，必須以世界實際上循此生生之理運行為論據。唯在實際世界中，「生」與「生之破壞」常相依而立，即一存有之「生」，乃依另一存有之「生之破壞」為條件。例如人及動物皆須得食而生，而所食者主要仍為有生之物；則食者得生時，必以被食者之生被破壞為條件。如此即有一「背反」問題：若說世界「生生不息」，同時亦可說世界不斷有「生之破壞」也。¹⁰⁷

顯然地，上述幾項批評都立足於「天道」一概念上：天道是決定萬物發展總方向的存有原則，故人不可言有主體自由；天道亦為一價值原則，其發展之總方向必為「善」，故世界不可言有「惡」；天道作為一存有原則，必以生生不已的原理為其內容，故世界不可言有「生」之破壞。在這些批評中，勞先生其實暗中加入了歸謬法的運用：人有主體自由是一事實，可反證「天道」作為一存有原則在人類活動領域上實不具備說明效力；世界有「惡」的現象是一事實，可反證天道作為一價值原則是可被置疑者；世界的「生」必與「生之破壞」相依而立，可反證天道不是現實上的生生之理。有此三項事實，無怪乎勞先生認為道德形上學中的「天道」只是主體自立自定之理想方向或信仰，如康德所謂「設準」，即只能歸於「應然」也。¹⁰⁸

倘若道德形上學的「天道」概念果如勞先生所理解那樣，則上述幾項批評應是完全成立的。然而，如上一節所指出，牟先生所謂「天道」，實是指自然界或存有界經由人類道德踐履的參與而起現的調整或變化。依此義看，牟先生的「天道」並不像勞先生所理解那樣是「存有原則和價值原則的合一」，因為牟先生的「天道」根本不是一存有原則。既非

¹⁰² 勞思光：《新編中國哲學史》，同註98，頁53。

¹⁰³ 同前註，頁81。

¹⁰⁴ 同前註，頁54。

¹⁰⁵ 同前註，頁53-54。

¹⁰⁶ 同前註，頁69。

¹⁰⁷ 同前註，頁54-55。

¹⁰⁸ 同前註，頁70。

「存有原則」與「價值原則」之合一，自無勞先生所提出的「實然和應然混淆」之難題。楊祖漢發現，勞先生的不恰當之處，在於以為道德形上學是從存有界尋求價值原則，復求兩者之合一；而不識道德形上學是以道德原則說明存有界，其主張是「存有與價值是一」，而不是分立兩界，又求其合一。¹⁰⁹楊先生無疑正確地指出了勞先生對道德形上學之誤解，但楊先生本人的說法也是可以商榷的，因為「存有與價值是一」一語的意思似不甚明確——當中的「一」字尤能引起爭議。若此「一」是指有關「存有」的描述和有關「（道德）價值」的描述皆屬於相同邏輯類型的描述，即把「事實如何」和「（道德上）應當如何」看作是兩組在任何脈絡上皆可互換的形式說法，則這要麼形成範疇誤置（category mistake）的弊害，要麼犯上自然主義的謬誤（naturalistic fallacy），兩者皆有混淆「實然」、「應然」之弊。同情地瞭解，楊先生的「存有與價值是一」，必須被理解為「存有與價值『自一』」才不致碰到上述困難。說「存有」和「價值」自一，並沒有把「存有」和「價值」視為屬於相同邏輯類型的兩個語辭，亦沒有把「事實如何」和「應當如何」視為可表達相同意義的語句形式，而是把「存有」和「價值」視為從不同面向對同一物所作的描述——即「意義不同但指涉相同」。例如在「孝親」這一行為物中，「存有」是指作為者在此行為中展現了某種身體動作及相關物理事件（如侍奉榻旁、守喪三年等）；「（道德）價值」是指作為者的行為是他應當履行的責任（應對雙親展現孝心）。顯然地，「做某種身體動作」和「應當履行某些責任」兩個語句在意義上並不相同，但其指涉是相同的——兩者皆指涉「孝親」這一行為物。基於此，楊先生的「存有與價值是一」必須被詮釋為「存有與價值自一」（即存有與價值屬同一物之二面向）才符合他的立場。

由是觀之，勞先生所理解的「天道」，絕非牟先生所規定的「天道」。首先，分解言之，牟先生的「天道」非但不是規定人類活動的存有原則，相反，它乃是人類的道德踐履作用於自然界或存有界而出現的成果。前者或許取消了自由意志，後者卻是以自由意志為必要條件的。其次，牟先生的「天道」亦不是一價值原則。勞先生的「價值原則」，是指「天道」把「善」規定為萬物發展之總方向。然而，倘若「善」為萬物發展之總方向，便無法解釋「惡」之存在。但依牟先生，「天道」是否出現，端視人類是否從事道德踐履。道德踐履除了良知發用的一面外，尚有使行為勿隨軀殼起念之克制工夫的一面。前者和善有關，後者則和惡有關。據此，人類的「惡」，乃是道德踐履所要對治者，亦即天道所以得呈現者；反之，天道之愈發呈現，適反映了人類的「惡」之愈發消除。由此關係看，我們非但不能說「天道存在則惡之現象無法解釋」，相反，天道的存在，正是使惡之現象得以消除者。勞先生的誤解，在於以為在道德形上學中，「天道」是「人類道德踐履」的充分條件（天道規定了萬物之總方向），而不察「人類道德踐履」方是「天道」的充分（且必要）

¹⁰⁹ 楊祖漢：《當代儒學思辨錄》，同註1，頁133。

條件（踐德即見天道）。最後，勞先生認為「生」和「生之破壞」必相依而立，由此質疑天道之「生生之理」。然而牟先生的「生」卻不是勞先生的「生」——勞先生的「生」，是指發生於自然界的物競天擇、弱肉強食的生態循環（觀其以食者和被食者作例釋可知）；但牟先生的「生」，卻是指「道德的創造」或「道德行為的實踐」。由這些分析可見，勞先生對道德形上學的哲學用語實有不少誤解，而基於這些誤解而作的批評亦只是對稻草人之攻擊矣。

至於「混同道德秩序與宇宙秩序」這一批評，則可以馮耀明為代表。馮先生認為，牟先生視「天道性命通而為一」為儒家本質，由之而可說「道德秩序即宇宙秩序」。¹¹⁰綜合馮先生的觀點，其所理解的「宇宙秩序」是指「天地萬物生存發展所依之終極性的規律」，¹¹¹即「實然的則律」；¹¹²而其所理解的「道德秩序」則是指「人類社會修己治人所遵之規範性的規律」，¹¹³即「應然的規範」。¹¹⁴而「道德秩序即宇宙秩序」一語，意思是「道德秩序和宇宙秩序自一」。¹¹⁵依此義，馮先生無疑是認為牟先生主張道德秩序和宇宙秩序乃是同一秩序的兩個面向。然而，馮先生亦指出，這種觀點得面臨混同實然、應然之困難：

道作為自然規律是必然的，但道作為人生規範卻容許自由。若規律意義之「道」包含自然性與價值性之二面而相即，則此“is-ought”的鴻溝如何得以縫合，似乎並未得到任何論證。……後世儒家言「天行健」之「生生不已」，和「君子自強」之「生生之仁」也有此實然與應然之鴻溝，兩個「生生」的意義實不相同。¹¹⁶

馮先生的意思很清楚：自然規律沒有例外（必然），而人生規範卻是有選擇性的（自由）。因此我們很難想像這兩種性質迥然大異的表現竟是同一個「道」的兩個面向。由於「宇宙秩序」屬自然規律，而「道德秩序」屬人生規範，故我們可依馮先生義而說宇宙秩序和道德秩序是不相容的。若勉強將兩者視為同一秩序的兩個面向，就是混同了「實然」和「應然」的不同範域。所謂「混同」，意思是把兩個分別發生的秩序或兩個互不相攝的範域視為相同者。然而在這裡，有一個問題得先釐清：為何在楊祖漢的詮釋下，「存有與

¹¹⁰ 馮耀明：〈本質主義與儒家傳統〉，同註 21，頁 82。

¹¹¹ 馮耀明：〈從分析哲學觀點看天人之際學說的根本問題〉，《人文中國學報》第十六期（上海：上海古籍出版社，2010），頁 351。

¹¹² 同前註，頁 342。

¹¹³ 同前註，頁 351。

¹¹⁴ 同前註，頁 342。

¹¹⁵ 馮耀明：〈本質主義與儒家傳統〉，同註 21，頁 88。

¹¹⁶ 馮耀明：〈從分析哲學觀點看天人之際學說的根本問題〉，同註 111，頁 342-343。

價值是一（自一）」沒有實然與應然之混同，而在馮先生的詮釋下，「宇宙秩序和道德秩序自一」卻出現了實然與應然之混同？問題的關鍵在於馮先生對「宇宙秩序」的理解實不同於牟先生對「宇宙秩序」的規定。上文屢指出，牟先生的「天道」（宇宙秩序）是指自然界或存有界經人類道德踐履之參與後所形成之理序，而不是指一般意義的自然規律或物理法則。然而，馮先生所說的「天道」，卻仍然是指一般意義的自然規律或物理法則。把此一意義下的「天道」（宇宙秩序）視為和「道德秩序」自一，自會出現「實然」和「應然」之間無法協調的困難。

馮先生曾對牟先生的「本體論地圓具良知」和「道德實踐地圓具良知」之區分提出嚴厲批評。¹¹⁷他指出，基於人有良知而物無良知之別，人的活動與物的活動即分別構成了「道德秩序」和「宇宙秩序」。如此即不得不放棄「道德秩序」和「宇宙秩序」之間的自一關係。在這裡，馮先生即暗示了牟先生的自一說含有「混同實然和應然這兩個不同範域」的難題。然而這一難題之成立，實取決於「物無良知」的「物」之意義——馮先生所說的「物」，乃是一般意義的、獨立於道德活動以外的天地萬物。由這種「物」所構成的宇宙秩序當然和道德秩序是兩個獨立發生的秩序。但上文已指出，牟先生的「物」，不是自然性的事物，而是在道德踐履中取得道德價值者，甚至可以說，道德踐履和由之而成的道德秩序也是一種「物」（行為物）。在這一語意規定下，「物」乃是隨道德踐履而存在者，而「物」之發展亦是隨道德踐履而起現者。這樣，人的道德踐履在構成了道德秩序的同時，亦構成了物的存在及其發展——此即牟先生賦予「宇宙秩序」一詞的新義。在此，道德秩序和宇宙秩序乃是同一個秩序，並不是兩個獨立發生的秩序；亦即，「道德秩序」和「宇宙秩序」二詞並不是指涉兩個分別發生的秩序，而是指涉同一個秩序的兩個面向。綜言之，根據牟先生對於「物」、「宇宙秩序」等詞之規定，「宇宙秩序」一詞的意義乃是在「道德秩序」的脈絡上被界定的，故「道德秩序即宇宙秩序」實為一分析真句（*analytically true sentence*）。我們容或可以說牟先生改變了「物」、「宇宙秩序」或「實然」等詞的慣常用法，但我們卻不可以說牟先生的「道德秩序即宇宙秩序」此一主張「混同了實然和應然」。

2、滑轉「超越」與「內在」之詞義

除了混同「實然」與「應然」外，馮耀明認為牟先生的道德形上學亦有「滑轉『超越』與『內在』之詞義」的困難。¹¹⁸牟先生主張，心性和天道乃是同一實體。由於心性是在「內在」的，而天道是「超越」的，故這一實體乃是「既超越又內在」者。至於此說何以有詞

¹¹⁷ 馮耀明：〈本質主義與儒家傳統〉，同註 21，頁 87-88。

¹¹⁸ 馮耀明：《「超越內在的迷思」：從分析哲學觀點看當代新儒學》，同註 20，頁 188、236。

義滑轉之困難，綜合馮先生的觀點，理由主要有二。一是「使天道或心性喪失『形上實體』之義」，二是「喪失和西方的『超越外在』進行對比的意義」。

依理由一，馮先生指出：「超越」的正統用法是「超離」，當中涵有「外在」(beyond)及「分離」(separate)的意思。¹¹⁹這一意義的「超越」即和「內在」一詞構成對反關係。由於「內在」涵「不是外在」一義，故牟先生若要主張天道此一超越實體同時是內在的心性本體，而「超越」又為「外在的超越」，則便無異於說這個實體或本體既是外在又非外在，而成一自相矛盾的提法。¹²⁰馮先生指出，既然牟先生說其「超越」一詞和「內在」一詞不構成對反，則其「超越」自當另含新義。事實上，馮先生認為牟先生所謂「超越實體」實已滑轉至「超驗的概念或原理」一義。如此，天道或心性作為一存有論上的「形上實體」之義即被抹煞。¹²¹

依理由二，馮先生指出：牟先生的「超越內在」說如果沒有自相矛盾，則其「超越」或「內在」與西方的「超越」或「外在」必有不同用法。但這樣的話，縱使「超越內在」說能夠被建立起來，和西方的「超越外在」說也無法形成有意義的對比(contrast)。¹²²馮先生舉例說，「超越外在」好比「圓而不方」，「超越內在」好比「圓而且方」。「圓而且方」如果沒有自相矛盾，則它的「圓」概念與「圓而不方」說的「圓」概念便不一樣，或它的「方」概念與「圓而不方」說的「方」概念不會構成對反。如此一來，二說表面上好像可以加以對比，其實並不相干。¹²³

在理由一中，馮先生認為牟先生的「超越」實即「超驗」。所謂「超驗」，意思是概念的「普遍性」和「必然性」。¹²⁴據此，馮先生等於批評牟先生的「本體」、「實體」、「天道」已從存有論概念滑轉而為知識論概念或規範性概念，從而背離了其說明存有問題的初衷。¹²⁵但我們知道，牟先生是把心性本體規定為一「即活動即存有」者。所謂「活動」，是指道德踐履(工夫)；所謂「存有」，是指使道德踐履成為可能的根據(本體)。兩者相即，即表示無此本體即無此工夫，而本體即在此工夫中見。至於何以需作此工夫，牟先生則以傳統的「天命」作解釋，認為「天命」所下達的「標準」(行敬或道德踐履)乃萬古不滅不變者，且人類的行為在其制裁下不應有所越軌——¹²⁶前者表示「普遍性」，後者表

¹¹⁹ 同前註，頁 181。

¹²⁰ 同前註，頁 48、83、189、234。

¹²¹ 同前註，頁 189-190。

¹²² 同前註，頁 195-196。

¹²³ 同前註，頁 196。

¹²⁴ 同前註，頁 189。

¹²⁵ 馮先生認為牟先生的「必然性」其實是「必需性」之義，參見同前註，頁 38。按：粗略言之，「必然性」是一知識論概念，而「必需性」則是一規範性概念。本文不擬討論牟先生的「必然性」是否「必需性」，因為無論是「必然」或是「必需」，都不妨礙馮先生的批評：兩者都不屬於存有論概念。

¹²⁶ 牟宗三：《中國哲學的特質》，同註 91，頁 24-25。

示「必然性」。可知所謂「天命」、「本體」或「主體」，實含有馮先生所說的「超驗」之義。可以說，在牟先生的規定中，心性本體作為一「即活動即存有」者，乃是通過踐德（活動）以呈現良知（本體），而踐德的理據在於它是天之所命（超驗）。這一主張背後正是「心即性即理」的觀念：踐德是「心」，良知是「性」，而天命是「理」。牟先生正是要對心性本體同時賦予道德動力、存有基礎和實踐規範三種性格。依此，即使此一本體或天道有「超驗」之規範義，我們似乎也不能說牟先生排斥了其「實體」之存有義及其「活動」之實踐義。也就是說，即使牟先生的「超越」乃是「超驗」之義，我們似乎亦不能說此一「超驗」的規範義之滑轉排斥了天道或心性的「形上實體」義。因為按牟先生的規定，此二義是共存於「超越」概念中的。至於此二義如何能共存於同一個概念，則是另一問題也。

而在理由二中，馮先生其實預設了一項原則：兩個說法若要形成有意義的對比，則兩者的關鍵語辭必須要有相同用法。據此，馮先生認為，由於西方的「超越」是「超離」的意思，而牟先生的「超越」則是「超驗」的意思——兩者的「超越」概念根本不同，故其對比即失去意義。所謂「對比失去意義」，即雙方各說自話，而無法進行理想的交集之謂。

案此原則是否適用，要視乎語境中的關鍵語辭之性質而定。倘若關鍵語辭在普遍的用法中本就有很確定的實質內容，那麼這一原則非但適用，而且是必需遵守的。然而，我們得承認，很多語辭其實都是形式性的概念，它們所具有的意義主要是形式性的意義。至於這些形式概念有哪些實質內容，則視乎不同的使用者在其形式意義的規約下確立了哪些判準而定。例如「國家元首」是一形式概念，它在不同國家的制度中有著不同的實質內容。在此意義上，這些不同的國家制度即為「國家元首」一概念所含的實質內容確立了各式各樣的判準。例如在英格蘭，國家元首是「國王」(King)；在美國，國家元首是「總統」(President)；在日本，國家元首則是「天皇」(Emperor)。雖然國王、總統、天皇在彼此的國家制度中被賦與了不同的政治權力或承擔了不同的政治責任，但身為其所屬國的國家元首則無異。可以說，「國王」、「天皇」、「總統」等都是在「國家元首」這一形式概念下所構造的不同形態。而通過對這些不同形態的考察，我們可以進一步比較不同的國家如何為「國家元首」這一形式概念賦予實質內容。依此，倘有人比較美國和日本的「國家元首」概念，我們顯然不能以「兩者的『國家元首』概念不同」為由批評這種對比沒有意義。事實上，正因為「國家元首」只是一形式概念，我們才需要瞭解不同的國家如何憑藉制度上的不同設計賦給這一形式概念以實質內容，從而比較這些不同的實質內容之優劣得失。

和「國家元首」的例子一樣，我們也可以把「超越」看作一形式概念。無論是西方（如柏拉圖）的「超越」（超離）還是牟先生的「超越」（超驗），都含有「非經驗的」這個形式意義。換言之，「超離」和「超驗」都可被視為「超越」這一形式概念的不同形態。正因「超越」主要是一形式概念，我們才需要考察雙方為何及如何在「非經驗的」這一形式

意義的規制下表達了什麼不一樣的哲學理念。就像我們不能以「美國和日本的『國家元首』概念不同」為由批評兩者的對比沒有意義，我們似亦不能以「中國和西方的『超越』概念不同」為由批評兩者的對比沒有意義。而更重要的是，假如只著眼於雙方所用的「超越」概念不一樣，而批評他們無法形成真正的對話，似乎會錯失雙方之所以會採納不同的「超越」形態背後的哲學洞見。

四、結語

表面看來，牟宗三先生的道德形上學是一個頗為悖理的哲學體系。依上文分析可見，所謂「悖理」主要是悖兩種理：一是常識觀點，一是理論要求。就前者來說，我們可能難以明白為何人類所身處的存有界竟然要在道德踐履中才能存在——因為常識告訴我們，世界的存在與否，和人類有沒有道德似乎談不上有何關係。由於道德形上學給人以這樣的印象，故實不免「背離常識」之譏。而就後者來說，學人認為道德形上學的建構並不合乎某些理論要求。例如它混淆了「應然」範域中的「道德」和「實然」範域中的「存有」，而有範疇誤置之弊病；甚至混淆了「超越」領域中的「天道」和「內在」領域中的「心性」，而有自相矛盾之謬誤。即使「超越內在」說沒有自相矛盾，也難逃「詞義滑轉」的嫌疑，而使中西對比之哲學計劃全盤落空。由於道德形上學的理論建構含有這些困難，故它所遇到的問題便不止是欠缺說明效力的問題，更有能否在學理上自我證立的問題。

本文指出：牟先生在建立道德形上學時，對不少語辭均作出有別於其常義或表義的特殊規定。根據這些特殊規定，道德形上學非但沒有違反常識，而且也不需面臨上述「不合理論要求」的批評。例如「存有」或「存在」一詞，並不是指常識意義的存在，而是指「道德的存在」。依此，說萬物在道德踐履中方存在，並不是說道德踐履是萬物在物理層面上的存在基礎，而是說道德踐履可使萬物呈現其價值性的一面。又如「天道」或「宇宙秩序」一詞，並不是指諸如地球自轉或四季交替等自然界的運行規律或科學上的物理法則，而是指存有界或自然界經人類道德踐履的參與後所起現的調整或變化。故「道德秩序即宇宙秩序」一語，實不是指社群的道德踐履（應然）等同於自然現象之規律變化（實然），而是指道德行為的實踐和道德秩序的建立，必有存有界的相關事物或現象隨而變動或起現者。而此隨道德踐履而起現的存有界之秩序，才能稱之為「宇宙秩序」。例如牟先生經常援引的程明道之名言：「只此便是天地之化，不可離此個別有天地之化」，以及牟先生本人所云：「一切存在之狀態隨心轉」，¹²⁷皆在表述此一意義。故「宇宙秩序」乃是在屬於應然範域

¹²⁷ 牟宗三：《圓善論》，同註64，頁325。

的「道德秩序」之脈絡上被重新界定的概念，非一般意義的實然概念也。經此轉譯及重新界定，道德形上學的論旨實無違反常識處，亦無混淆「實然」與「應然」處。至於「超越內在」說的「超越」，則是一「內在式的超越」，與「外在式的超越」實有形態之異，故不得依後者之義而言前者之為矛盾。至於「內在式的超越」何以能夠有意義地運用，則為另一方法論問題也。

當然，這裡有一點是要強調的，就是即使上述兩種「悖理」的批評未必成立，最多只表示道德形上學無需承擔這兩種批評的後果，而不表示道德形上學不需面臨其他批評，亦不表示道德形上學本身具有足夠成立的理據。事實上，如果本文的詮釋是合理的，或者說本文對牟先生的哲學用語之分析與釐清是確當的，則道德形上學最少有兩個問題是必須回答的——

首先，牟先生認為良知發用可「消除生命中一切非理性的成分」（消除私欲氣質的限制），從而通過道德秩序的建立而善化存有界，以啟「德福一致」之契機。然而，良知之發用即使不受私欲氣質的限制，也有可能受到「意志軟弱」（weakness of will）的干擾。如果良知不會受其干擾，則意志之軟弱如何能在良知發用中被消解掉乃是需要解釋的；如果良知會受其干擾，則「良知發用」和「意志軟弱」之間的張力如何舒緩也是有待說明的。但道德形上學對這些問題均未有足夠注視。退一步說，即使承認良知發用可消除意志之軟弱，從而在個人方面可毫無阻撓地從事道德踐履，進而取得存在上的幸福；然而，道德之成功和幸福之取得往往有不少人力以外的因素介入，此即涉及「道德運氣」（moral luck）之問題。即使我們承認「道德秩序即是宇宙秩序」，也相信「德福同體相依」，但從個殊有德者之「道德踐履」充擴至整個道德社群的「道德秩序」之間會否涉及「道德運氣」的干預，以及若有此干預則它會否減損一道德行動之價值，道德形上學亦似未能在理論上提出解答。

其次，雖然牟先生認為「道德形上學」的重點在於說明萬物的存在，是唯一可以充分證成的形上學，¹²⁸其他形上學都是站不住的；¹²⁹然而，從牟先生特殊的表達方式可知，道德形上學有關存有論的概念或論旨皆可型變或化約為有關道德哲學的概念或論旨。例如「物」可轉述為「德行」或「道德秩序」；「一物存在」可轉述為「一物之道德價值之呈現」或「德行之純亦不已」；「良知是天地萬物的存有論之根據」可轉述為「良知發用為道德踐履可使存有狀態得到改善」；「天地萬物只有在道德踐履中才有其真實存在」可轉述為「若無道德實踐，天地萬物的物理存在是沒有道德意義的」。可以說，經過對這些詞義之抽絲剝繭後，不僅其表面上悖理的成分沒有了，就連形上學的意味也喪失了，最後只剩下對「自

¹²⁸ 牟宗三：《現象與物自身》，同註 25，頁 39。

¹²⁹ 牟宗三主講、盧雪崑錄音整理：《四因說演講錄》，同註 33，頁 52。

律道德」的肯定和讚美罷了！我們知道，形上學之字譯為「物理學之後」(metaphysics)，意即探索隱藏於物理現象背後、而又是支撐物理現象之存有基礎的一門學問。無論對這個存有基礎有何描述，甚至否認有此存有基礎的存在，相關的存有論的概念和論旨都是不太可能型變或化約為道德哲學的概念和論旨的。由此可知，牟先生的道德形上學和西方形上學似乎是貌合而神離的。牟先生謂老子之「道」看似有創生功能而實不然，故「道」之為實有僅為一「姿態」，此所以道家之形上學理論乃是「縱貫橫講」，而非一「縱貫縱講」者。¹³⁰同樣地，道德形上學看似講存有問題而實不然，則我們是否可以說道德形上學有關「創生萬有」之提法亦僅為一「姿態」？若是，道德形上學尚稱得上「形上學」否？倘若我們面前擺著它與西方形上學的種種差異而仍然認為這無損於其「形上學」之身分，借問理據安在？若謂道德形上學可基於某種「家族相似性」而成為「形上學」之一員，則此一相似性的判準如何確立？即使退一步承認此相似性的判準可被確立，它又是否會造成「形上學」概念之詞義滑轉或扭曲？甚至使得「形上學」變成了穿在「道德哲學」這個模特兒身上的一襲迷幻的衣裳？凡此皆值得深入思索之問題也。¹³¹

¹³⁰ 牟宗三：《心體與性體》，同註 26。

¹³¹ 其中一位審查人提醒筆者，即使筆者的新詮能指出牟先生的反對者之批評未必正確，也不一定能由此證立德德形上學，並認為「道德形上學能否證立，遠不是釐清語義能解決的」。筆者認為審查人思慮周詳，對其說深表贊同。事實上，筆者在進行論述時已盡量小心謹慎，因此在首節末段已表明本文旨在為道德形上學建立新詮，未及審視其證立問題；而「釐清語義」此一策略，亦無非為建構新詮服務。審查人此一提醒，讓筆者對上述分際有更清晰之自覺，謹在此深表謝意。另外，這位審查人請筆者反思道德形上學會否是一假問題，也是一極富啟發性的建言。限於題材內容，本文無法觸及這一問題，但它無疑有助於筆者從批判的角度探究牟先生的哲學。

引用書目

一、近人論著

牟宗三：《政道與治道》，臺北：學生書局，1970年。

——：《現象與物自身》，臺北：學生書局，1976年。

——：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：學生書局，1979年。

——：《中國哲學十九講》，臺北：學生書局，1983年。

——：《圓善論》，臺北：學生書局，1985年。

——：《智的直覺與中國哲學》，臺北：商務印書館，1987年。

——：《中國哲學的特質》，臺北：學生書局，1994年。

——：《心體與性體》（全三冊），上海：上海古籍出版社，2007年。

牟宗三主講、盧雪崑錄音整理：《四因說演講錄》，臺北：鵝湖出版社，1997年。

李瑞全：《儒家道德規範根源論》，新北市：鵝湖出版社，2013年。

余英時：《猶記風吹水上鱗》，臺北：三民書局，1991年。

吳啟超：〈仁心何以能生出事物來？——從唐君毅的鬼神論求解，並略說牟宗三的「道德的形上學」〉，收入劉笑敢主編：《中國哲學與文化》第八輯，桂林：廣西師範大學出版社，2010年。

范良光：〈縱貫系統「圓教模型」的證立與開展——新儒家道德智慧之哲學重建〉，收入李明輝主編：《牟宗三先生與中國哲學之重建》，臺北：文津出版社，1996年。

陶悅：《道德的形而上學：牟宗三與康德之間》，北京：中國社會科學出版社，2011年。

袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：學生書局，2008年。

秦家懿：《王陽明》，臺北，東大圖書公司，1987年。

閔仕君：《牟宗三「道德的形而上學」研究》，成都：巴蜀書社，2005年。

張錦青：〈儒家的「天人合一」進路〉，收入香港浸會大學宗教及哲學系編：《當代儒學與精神性》，桂林：廣西師範大學出版社，2009年。

馮耀明：〈本質主義與儒家傳統〉，《鵝湖學誌》，1996年。

——：〈儒家本質與大心主義——敬答楊祖漢先生〉，《鵝湖學誌》，1998年。

——：〈「超越內在的迷思」：從分析哲學觀點看當代新儒學〉，香港：中文大學出版社，2003年。

——：〈從分析哲學觀點看天人之際學說的根本問題〉，《人文中國學報》，上海：上海古籍出版社，2010年。

程志華：《牟宗三哲學研究——道德的形上學之可能》，北京：人民出版社，2009年。

勞思光：《新編中國哲學史》（三上），臺北：三民書局，1993年。

- 黃慧英：《儒家倫理：體與用》，上海：三聯書店，2005 年。
- 楊祖漢：《當代儒學思辨錄》，臺北：鵝湖出版社，1998 年。
- ：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，臺北：臺大出版中心，2005 年。
- 劉述先：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000 年。
- 盧雪崑：《儒學的心性學與道德形上學》，臺北：文津出版社，1991 年。
- 謝大寧：《儒家圖教底再詮釋：從「道德的形上學」到「溝通倫理學底存有論轉化」》，臺北：學生書局，1996 年。
- 顏炳罡：《整合與重鑄：當代大儒牟宗三先生思想研究》，臺北：學生書局，1995 年。
- Angle, Stephen C., *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*. Oxford; Hong Kong: Oxford University Press, 2009.
- Billioud, Sébastien, *Thinking through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*. Leiden and Boston: Brill, 2011.
- Chan, N. Serina, *The Thought of Mou Zongsan*. Leiden and Boston: Brill, 2011.
- Ching, Julia, *The Religious Thought of Chu Hsi*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Cua, Antonio S., *The Unity of Knowledge and Action: A Study in Wang Yang-Ming's Moral Psychology*. Honolulu: University Press of Hawaii, c1982.
- , "Reflections on Moral Theory and Understanding Moral Traditions," in Gerald James Larson and Eliot Deutsch, eds., *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1988, pp. 280-293.
- , *Moral Vision and Tradition: Essays in Chinese Ethics*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, c1998.
- , "Emergence of the History of Chinese Philosophy," in Bo Mou, eds., *Comparative Approaches to Chinese Philosophy*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, c2003, pp. 3-30.
- Fung, Yiu-Ming, "Three Dogmas of New Confucianism: A Perspective of Analytic Philosophy," in Bo Mou, eds., *Two Roads to Wisdom?: Chinese and Analytic Philosophical Tradition*. Chicago, Ill.: Open Court, 2001, pp. 245-266.
- Lodén, Torbjörn, *Rediscovering Confucianism: A Major Philosophy of Life in East Asia*. Folkestone: Global Oriental, 2006.

A New Interpretation of Mou Zongsan's Moral Metaphysics

Siu Chun-sing^{*}

Abstract

It has been a trend to study moral metaphysics, a kind of metaphysical theory established by Mou Zongsan, who is one of the representatives in the field of modern Chinese philosophy, and publications on this issue has been increasing. Definitely, these publications can be considered as providing approaches for studying moral metaphysics as well as for grasping Mou's thought; but, it should also be recognized that, scholars have probably been led to a misunderstanding or even an irrelevant attack of moral metaphysics, for they have always limited themselves to the general or literal meaning, rather than the real meaning, of Mou's language. In this regard, this article aims to provide a new interpretation of moral metaphysics by clarifying how Mou's philosophical language are constituted a peculiar use, which can be seen as a reasonable response to challenges offered by critics who do not on the right track.

Keywords: Mou Zongsan, Moral Metaphysics, Philosophical Language, Peculiar Use, New Interpretation

^{*} Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University, Taiwan.

