

# 辯證感通論

## ——牟宗三對周濂溪、張橫渠感通論的解釋

林維杰

中央研究院中國文哲研究所研究員

### 一、前言

儒學感通論述（感通在此與感應合論）有三個主要議題，分別是氣化交感、德性本體的交感與共感，以及德性本體與氣化流行的類比及交涉感應。牟宗三對儒學文獻的處理，大致上也帶著這三個視域。這三個視域當中，陰陽五行的氣化交感與流行，是先秦與漢代以來的古義，牟宗三當然也是接受的。不過他與宋明理學家一樣，更重視德性本體與他者之間的感通無礙與潤物無方，並把氣化的交感流行視為德性本體活動的證詞。

拙文〈當代新儒家的感通論述〉<sup>1</sup>曾處理牟宗三論《易》之寂感以及論孔子與程明道之「仁」的感通意涵。該文除了討論上述德性與氣化的兩種感通義，並參照其《智的直覺與中國哲學》<sup>2</sup>，進一步區分為由「內在主體」出發的「自我感通」（自向）、「向外感通」（橫向）與「向上感通」（縱向）的三向度感通，以及由「超越道體」出發的「自我感通」（自向）與「感通萬有」（向下）的二向度感通。感通的不同方向、層次與類型是該文的主要內容，並總結為由

---

本文為科技部專題研究計畫「東西方哲學之宗教向度(II)：神學、人性、實踐——當代新儒家的感通論述」(107-2410-H-001-102-MY3)之部分研究成果。感謝審查人與決審人的細心指正。

<sup>1</sup> 拙作：〈當代新儒家的感通論述〉，《鵝湖學誌》第59期（2017年12月），頁33-63。

<sup>2</sup> 其他的參考著作還包括《周易哲學演講錄》、《中國哲學的特質》與《道德的理想主義》。

「自我」出發而與他者（人與物）的不同感通關係，闡明牟宗三（以及唐君毅與徐復觀）論述中蘊含的「位格感通論」思維。

然而牟宗三解析感通、感應的相關文獻並不限於上述材料，尤其是他花了大量精力梳理、詳解的三大冊《心體與性體》與《從陸象山到劉蕺山》，以及日後作為講演結集的《宋明儒學的問題與發展》，對感通內涵的討論均有可觀之處。儒者往往藉著解析前儒文獻以表達自身的義理新意，牟宗三也不例外，宋明儒學成了他展現其感通觀點的論述場域，而其見解與思路也從宋明儒者的學理洞見裏得到琢磨、深化與啟發<sup>3</sup>。

牟宗三解析宋明儒者的感通論，大致上可以用以下一組語彙加以掌握：「仁感無隔」、「神應自內」、「神感無窮」。依照牟宗三的解釋，接物且換位而活潑地感受到對方的生命情狀，是本體的悱惻之感（仁），此悱惻同時具有甘霖恩澤草木般的潤物表現（「仁以感通為性，以潤物為用」<sup>4</sup>），這方面以程明道的陳述最為顯著。其次，德性本體若與外部存在相遇，無論此存在是德性存有者或陰陽氣化物，本體皆能自主判斷是否回應以及如何回應，故它表現為內在性與主動性（生產性）的本體；這種情形不同於單純的氣化之間的感應，以後者論，人之氣性、氣質一旦受到外部刺激，若缺乏德性主體的規約或調節，通常回覆的是定式反應<sup>5</sup>。最後，就刺激前後的動能表現而言，氣化之感乃是或感應或寂靜的

<sup>3</sup> 受此啟發的最重要成果之一，即是牟宗三以陽明良知學的「明覺感應」聯繫到五四遺產的德先生與賽先生（民主與科學），從而構建了一套與「通」相交涉的「良知坎陷說」。即內聖之「直通」式的運用表現，開不出外王之民主、科學的架構表現。然而後一種表現又非真正與內聖無涉，內聖與外王的新關係是「曲通」。比較關鍵的解析參見牟宗三：《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，2003年），頁26、52-59；《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁122-123。學界對此「坎陷說」有很多正反意見的討論，在此無法細論，對本文關注的感通論而言，無執的「良知」轉而開出有執之「知識主體」與「政治主體」的重要意義，在於中國現代性要求下呈現的「良知感通」的終止，即在文化意義下德性主體與萬有之間的「通」坎陷為認識主體、政治主體、技術主體與萬有的「不通」。然而對牟宗三而言，此不通只是表面如此。德性主體投入認識與政治活動而成為認識主體與政治主體時，實則良知隨時扮演著「主體的主體」角色。（相關討論可參見拙文：〈當代新儒家論五四：唐君毅、牟宗三的多重主體論〉，《中國文哲研究通訊》第30卷第1期〔2020年3月〕，頁65-80）

<sup>4</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁30。

<sup>5</sup> 如董仲舒的《春秋繁露·人副天數》：「陽，天氣也，陰，地氣也。故陰陽之動使人足病喉痺起……。」（蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》〔北京：中華書局，1996年〕，頁356）此即天地陰陽二氣的流行變化，會誘發人的病痛，其理論基礎在於〈同類相動〉所言：「天有陰陽，人亦有陰陽。天地之陰氣起，而人之陰氣應之而起，人之陰氣

限定狀態，本體的感通則是寂感一如，寂靜與感通兩狀態彼此涵攝。對牟宗三而言，互攝的基礎在於蜇伏於本體的靜寂狀態所蘊含的「無」形迹、「無」方所的「非限定」性格，進而亦可以一種「非限定」的「無窮」動能昭示自身於「諸有」世界。這種深具形上學意涵的寂感神應（即非限定地超越經驗限定世界之寂感表象，並做為此諸表象變化之根據），乃是建立在遮詮與再遮詮的「辯證的否定性」。

由於牟宗三對感通、感應的討論遍及所有儒學文獻，為了討論上的經濟性與集中性，對相關儒者的觀點與論述必須有所取捨。本文將以本體的寂感與動靜做為討論模式來處理牟宗三對周濂溪與張橫渠的詮解，尤其是前者，原因在於由周濂溪啟發的模式表現了牟宗三對於「辯證的否定性」之強烈關注。

## 二、依周濂溪論誠體感通

在宋初三先生（胡安定、孫泰山、石徂徠）帶起儒學的復興風潮之後，繼起的周敦頤（字茂叔，號濂溪，1017-1073）才真正精進了內聖之學。黃百家在《宋元學案》對這段史實與濂溪的角色有如下描述：「孔孟而後，漢儒止有經傳之學，性道微言之絕久矣。元公崛起，二程嗣之，又復橫渠諸大儒輩出，聖學大昌。故安定、徂徠，卓乎有儒者之矩範。……若論闡發心性義理之精微，端屬元公之破暗也。」<sup>6</sup>按「元」是濂溪的諡號，元公即是濂溪。《學案》說他昌大聖學，固然不錯，但嚴格說來，濂溪的學問未必真的詳盡闡發孔孟的心性之學，對於孔孟以「仁」與「心性」契合天道的路數並不全然相符<sup>7</sup>。他另起爐灶，由《中庸》與《易傳》入手：以前者的關鍵詞「誠」打通天道性體，進而言道德形上學（《通書》）；以後者的太極動靜與陰陽五行，建立一套道德宇宙論（《太極圖說》）。《庸》、《易》的義理連結才是進入濂溪思想的關鍵。《學案》載

---

起，而天地之陰氣亦宜應之而起，其道一也。」（同上書，頁360）「天之陰陽」與「人之陰陽」的同類相動即是定式感應。

<sup>6</sup> [明]黃宗羲原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》（北京：中華書局，1986年），第1冊，卷11〈濂溪學案上〉，頁482。

<sup>7</sup> 進一步來說，牟宗三認為濂溪論「心」未能扣緊孟子的本心，論「性」也不夠正視及挺立。相對於此，橫渠論「心」乃能本於孔子之仁與孟子之本心，論「性」則能明白闡發「性命天道之貫通」的要旨。此要旨顯示了性體的通化、通達之意。參見牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1985年），第2冊，頁356、508、557。

錄元代吳澄（草廬）對濂溪的以下評語：「周子生于千載之下，不由師授，默契道妙。」<sup>8</sup> 不由師授，濂溪自己的「默契道妙」即應是指他對於《中庸》、《易傳》的超越性體會，牟宗三也由此線索討論濂溪的道契<sup>9</sup>。

關於《中庸》、《易傳》在濂溪思維中的義理交涉，首先可參見《通書》首章〈誠上第一〉：

誠者，聖人之本。「大哉乾元，萬物資始」，誠之源也。「乾道變化，各正性命」，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」<sup>10</sup>

此段文意先以《中庸》的核心德目「誠」（真實無妄<sup>11</sup>）解釋《易·乾·象》的道體創造<sup>12</sup>，接著以〈繫辭〉的氣化交感闡明道體的造化流程，最後的繼之與成之則是回頭確認聖人的實踐任務。整段文字的基本理路是由人道之誠上提為天道之誠，再由天道之誠回落地確認人道實踐。依此理路而論，人道與天道之間是可以相互規定與確認的<sup>13</sup>，這種彼此的規定與確認凸顯了本體之真實無妄的普遍創造性，而重點更在於倫理學的「同質類比」。〈誠下第二〉又言：

聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之源也。靜無而動有，至正而明達也。<sup>14</sup>

此段承接前述的聖人之誠，論及此誠分布於倫理的五常（仁義禮智信）與百行並做為其德性理據。接續的「靜無而動有」一句，則確認了本源之誠具有之兩組關鍵的動力體相：靜無與動有。依照語脈來看，「靜」與「無」是本源在其自身

<sup>8</sup> 黃宗義原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》，第1冊，卷12〈濂溪學案下〉，頁522。

<sup>9</sup> 牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），頁171。

<sup>10</sup> [宋]周敦頤著，陳克明點校：《周敦頤集》（北京：中華書局，2009年），卷2，頁13-14。

<sup>11</sup> [宋]朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2010年），頁25、31。

<sup>12</sup> 《易·乾·象》：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。」

<sup>13</sup> 勞思光則側重《中庸》與《通書》之「誠」具有的本體與工夫兩義，詳細解說可參考勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1987年），第3冊（上），頁111-112。再者，勞思光以為《中庸》第二十二章「唯天下至誠，為能盡其性」之盡性，使得誠具有「充足實現」之意，乃一 metaphysical term（形上學的語詞），參見勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1986年），第2冊，頁54-55。

<sup>14</sup> 周敦頤著，陳克明點校：《周敦頤集》，卷2，頁15。

的存在體相，「動」與「有」則是本源走出自身而規範五常與各式德行的活動體相。「靜無」與「動有」之間的連繫詞是「而」，表示動有的力量根據來自靜無。這顯示了一種奇詭的辯證關係，即「動能」似乎來自本源的「沒有動能」。牟宗三特別看重此其間的對照性格以及「無」的辯證潛力：

「無」與「有」是借用老子語，無碍也。〔誠之本源為體〕靜時無聲無臭，無方所，無形迹，一塵不染，純一不雜，故曰「靜無」。靜時雖無，然非死體，故動時則虛而能應，品節不差。<sup>15</sup>

相同的哲學語彙可以跨學派運用，牟宗三指出濂溪援借了道家老子的「無」與「有」<sup>16</sup>來詮釋誠體的「有」與「無」，並由存在徵象的有、無連繫到動力學的動、靜。相對性及其辯證張力是此處的重點：有與無，一表肯定，一表否定。無聲、無臭與無方所、無形迹等諸「否定性」表述，表示誠體的蜇伏於自己具有無法測度之相；相對於此，聲臭、方所與染雜等「肯定性」表述則表徵具體經驗表象的可測度性與紛多形貌。無法測度的否定性並不表示本源之體為死體，故牟宗三又以「虛」字來詮釋此「感體」<sup>17</sup>如何能以「無」而應物。相對於「有」作為向外的肯定詞，「無」乃向內的否定詞，「虛」則是更向內的收斂詞，表示否定性感體能夠在其通應的妙動中內斂地涵攝所有可能，以至能夠規約自身之外的一切存在與事態（品節不差）。按濂溪此章的文字原來只是單純的「靜無而動有」，借老子的有、無以顯示動、靜之狀及其動力關連。牟宗三在此則發揮感體的「否定性」奧義：即唯有感體在其自身具備了「否定型態」，才能在其走出自身的「肯定型態」之活動中得以通應地遍顧一切經驗外物之變化。

進一步言，本體之誠若扣緊人的主體而言實踐活動，則其涉外感應的具體念頭往往有善惡之別，故〈誠幾德第三〉又言：

<sup>15</sup> 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁331。

<sup>16</sup> 牟宗三對道家與玄學的「無」，理論上有很深的著墨。他區分了兩種型態的形上學，分別是實有型態與作用型態（按此為 substance 與 function 的轉義），儒家對本體的理解乃是實理實有，工夫實踐上則可以體無，兼具兩種形上學型態；道家玄學則是心境察照地以無為體，實有層與作用層沒有分別。牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁127，詳解見第七講與第十一講。套用牟宗三的語彙，道家的無乃是「作用的保存」，亦可理解為「以心境指涉本體」與「功能地保存實體」。

<sup>17</sup> 「感體」一詞出自《正蒙·乾稱篇》：「感者性之神，性者感之體。」（〔宋〕張載著，章錫琛點校：《張載集》〔北京：中華書局，2006年〕，頁63）牟宗三即順此言性體之「至寂之虛即是感之體，神感善應即是寂之用」。牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁494。

誠無爲，幾善惡。德：愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信。性焉安焉之謂聖，復焉執焉之謂賢。發微不可見，充周不可窮之謂神。<sup>18</sup>

誠之感體在其自身是無爲，行爲處事時的念頭則有善惡的不同表現，此時須依循五常之德（仁義禮智信）。聖人可順本性而行，賢人則須回復本性，根器有異而念頭有別，所以有順性、復性與安之、執之的不同。引文最後語意一轉，以「不可見」之微與「不可窮」之神形容聖賢之感體「發用」，即實踐活動由念頭發微到充周之不可測度的感通展現。濂溪在此對於否定表述又有進一步的意涵拓展，即本體的實踐發用並不限於「肯定詞」，念幾之細微與意志之極致發用同樣也表現「否定詞」的狀態。

牟宗三在詮解上述引文時，同樣並視「否定性」與「肯定性」的雙重交涉表現。他首先指出，誠體的「無爲」出自〈繫辭上〉的「易，無思也，無爲也」（詳說見後），無爲既可指稱誠體之靜，「亦可賅誠體流行之全部」<sup>19</sup>，換言之，否定性涵義不僅適用於做爲本源的「感體自身」，也可進而運用於「感體活動」。這個意思是把易體的在己（無思無爲）之無，聯繫到發用（感而遂通）之動。發用中也有無的體相，故依此進而扣緊「工夫論」的念動幾微以及聖人之幾的發用化境（不可見，不可窮）以言感應、感通，論述上也很順當。對於濂溪論感應於物之「幾」，牟宗三有如下解說：

誠體雖無爲，雖靜無而動有，至正而明達，然吾人之感于物而動，其動之幾，尅就幾之爲幾之本身言，則不能無差異之分化，即不能保其必純一，故有或善或惡之分歧也。……此處所言之「幾」即後來所謂「念」也。<sup>20</sup>

「幾」是虛靜的誠體感應到外物而起的幽微之「念」，由於落在事物上的意念不能保持誠體的純一無雜，所以有善惡好壞的差異<sup>21</sup>。又因爲念頭有善惡之分化，

<sup>18</sup> 周敦頤著，陳克明點校：《周敦頤集》，卷2，頁16-17。

<sup>19</sup> 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁331。

<sup>20</sup> 同前註，頁332。關於解「幾」爲「念」，牟宗三詳解爲：「意念的發動有好有壞。『意念的發動』，周濂溪名之曰『幾』，落在生活上講，『幾』就是意念，……。」（牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》，頁176）此處不嚴分意與念，在《心體與性體》則附識「陽明所謂隨軀殼起念，劉蕺山嚴分意與念之念」云云（同前註，頁332）。

<sup>21</sup> 按此處的解說（誠體感于物而動）而論，感應似乎有其內與外、主動與被動的區別：誠體純一於內，念頭分化於外；誠體感於物而有念頭，所以是內屬而被動，物來則是外屬而主動。其實不然，牟宗三在此只是順誠體起念而說，並未嚴分主被動與內外，此與他解說二程論感應的「自內感」不同。參見「因不動，故言『寂然』；雖不動，感便通，感非自外也。」（〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書》，《二程集》〔北京：中

所以要有實踐上的施力勉力，須得「擇善而固執之以漸復其誠體」<sup>22</sup>以成賢。至於聖人則是順性安行，不待勉強，牟宗三言：

其發也幾微隱幽而不可見，然而其感應迅速頓時「充周而不可窮」，揚眉瞬目，一念之動，即感應無方而無窮無盡，此即為聖而神矣。<sup>23</sup>

此處言其發是指誠體的感應起念，由於此念頭幾微隱幽，所以不可見。幽微的意念雖不可見，然而其感應於物則充周無方而不可窮。這裏仍是循著濂溪以「遮詮」型態的「否定性」（無與不可）說明聖人誠體的一念發用，即發用之動雖表現出有的肯定型態，但帶有否定樣態所涵示的無窮盡可能。〈聖第四〉即講述此起念時的化境：

寂然不動者，誠也。感而遂通者，神也。動而未形、有無之間者，幾也。

誠精故明，神應故妙，幾微故幽。誠神幾曰聖人。<sup>24</sup>

「寂然不動」、「感而遂通」語出〈繫辭上〉第十章：「易，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」無思、無為原來是指占卜時使用之著莖龜甲的靜默無語（卜具的無思想、沒作為）<sup>25</sup>，卜具寂然不動，一旦感應則能測通一切事務而使問者得以趨吉避凶。濂溪則借它談論誠體，以寂然說誠，以感通說神，以有無之間說幾。這個說法和〈誠上第一〉及〈誠下第二〉的意思略有不同，在後兩章中，誠體的涵義兼攝自身之靜無與流行之動有，而本章似乎分設了誠與神，以前者為寂然，後者為感通。其實不然，誠與神的分設只是方便說，兩者都屬於本源之誠的不同而相攝之體相，所以牟宗三在詮釋時，即兼攝兩者而談：

「寂然不動，感而遂通」是先秦儒家原有而亦最深之玄思（形上智慧）。

濂溪即通過此兩句而了解誠體。「寂然不動者誠也」，此就誠體之體說。

「感而遂通者神也」，此就誠體之用說。總之，誠體只是一個「寂感真

華書局，2004年]，上冊，頁43）又如：「『感而遂通』，感則只是自內感。不是外面將一件物來感於此也。」同上書，頁154）關於牟宗三的詮釋，參見牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁268-269。

<sup>22</sup> 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁332。

<sup>23</sup> 同前註。

<sup>24</sup> 周敦頤著，陳克明點校：《周敦頤集》，卷2，頁17-18。

<sup>25</sup> 陳郁夫另有他解，以為易在此指著卦：「五十著本無心之物，所以『無思』、『無為』、『寂然不動』，但人著占以卜吉凶時，卻能『感而遂通天下之故』，所以朱子在《本義》註解這幾句話說：『人心之妙，其動靜亦如此。』」陳郁夫：《周敦頤》（臺北：三民書局，1990年），頁55。

幾」。<sup>26</sup>

「形上」的玄思智慧就是指誠體的寂感。誠體之「動」為感通，然而沒有本體之「寂」，則其感應之動便不可能妙運而通神。連繫前文意涵而論，此寂非通常之定寂、固寂，若真為定固之寂，如何可能生產動能？因此其寂當中必有感之動能蛻伏。同樣地，此感也非定感、固感，所以才能在其動感中表現無方無窮的妙運通神。靜寂與動感是辯證而相攝的，所以顯示為「最深之玄思」。牟宗三援用「默契道妙」盛讚濂溪，講的就是濂溪對道體寂感的玄思掌握。

以上所論，乃是依《通書》前四章關於「誠體」在其「自身」的靜無以及其「發用」的動有，進而說到實踐活動中需要知曉意念的幾微。就其要義而言，乃是發揮《中庸》之誠，並輔以《易》的寂、感與老子的有、無以強化至誠感體的妙運通神。此四章對誠之體用的「否定性」表述，順序上先是言誠體自身本為「無」的動力學潛態，又以「不可見」、「不可窮」等否定辭形容誠體表象於萬「有」界的神妙顯態，故「否定詞」與「肯定詞」乃辯證地相攝相推而互為表裏。此即本體活動之落於「有」其實涵示著「無」的本體自貌，而本體在其自身之靜亦飽含動的潛能。牟宗三的詮釋也是兩頭說，以諸「無」狀詞說誠體自身之靜與感應萬「有」之動的神妙。這種兼具否定與肯定的雙重性，與《易·繫辭》的寂感有相當程度的關連，故牟宗三稱呼此誠體為「寂感真幾」。

牟宗三在上述分疏中，論及《易》時基本上是就〈繫辭〉的寂感而言，對《易》本身尚未多做解釋，比較根本的看法可見其《周易哲學演講錄》。此書對於《易》與濂溪關鍵概念之交涉另有一番看法，可做為此處討論的補充。他指出，《易》是一套「氣化的自然哲學」<sup>27</sup>，但由於《易》與濂溪的連結，遂讓氣化的占卜活動萌生了德性意涵的可能。牟宗三首先由卜算之幾入手：

《易經》本來是占卜之辭，占卜最重要是看幾。周濂溪講幾這個觀念很清楚，《通書·聖第四》云：「動而未形，有無之間者，幾也。」從「動之

<sup>26</sup> 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁333。

<sup>27</sup> 牟宗三言：「氣是自然感應，一氣流通，這個氣就是好的，是有機體中的氣。中國人講氣化之妙，這個氣化是好的意思。從《易經》本身的象數發端，了解氣化之妙，自然造化之妙，這是中國人講的自然造化，自然造化就是氣化，這一套叫做中國式的自然哲學。」牟宗三主講，盧雪崑錄音整理：《周易哲學演講錄》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），頁17。

微」說幾，幾就是「有無之間」。<sup>28</sup>

占卜所看之「幾」乃事態變化的微細迹象。引文說濂溪看得很清楚，應該是指後者以卜算看「幾」來闡釋誠體起念時的幽微。如果占卜屬氣化之事，則濂溪對「幾」的解釋就是由氣化過渡到德性，後者之「幾」是誠體起念的幽微（有無之間），兩者分屬氣化事態與德性主體的不同範疇<sup>29</sup>。進一步說，占卜時之能看幾而有所得，必須對事態有所感應。感應與否，則與占卜者之心誠有關：

你借用它〔按指龜著〕來占卜，你要誠，你誠，它就對你有感應。從占卜說的無思無為來顯出道理。誠則靈，一感應就能通天下的事。……你誠，天下的事情都能告訴你，一通全通。神才能有這個情況，身體上不能說感而遂通，不能說一通全通。拿「神」作宇宙本體，它妙運萬物，使萬物有變化。<sup>30</sup>

心誠是占卜靈驗與否的關鍵，心誠便能通暢地感應天下事。換言之，「誠則感通」原是占卜之事，牟宗三則如濂溪一般以倫理之「誠」鍛造出倫理的感應空間。引文最後言感通如神，神在此自然不是鬼神之神的宗教義，而是妙運萬物之本體義。卜算感應而能通宇宙神體，則為至誠的倫理表現。

### 三、牟宗三論辯證的詭詞

前一節所述的有無動靜與寂感真幾，皆是談論本體的動力學辯證，即至誠感體自身之靜無（感之寂）與發用於世界之動有（寂之感），但還未直截涉及事物層面的感之動靜。《通書·動靜第十六》則把問題意識推進至形上學的「兩層次」來分說，一屬本體層，一屬事物層：

動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。<sup>31</sup>

<sup>28</sup> 同前註，頁16。

<sup>29</sup> 在此也可參考勞思光對「研幾」有主體與對象世界的劃分：「〈繫辭〉原文重在『研幾』，『機』即指細微難察之處而言，純是就對象一面說；『研幾』故能『成天下之務』，『天下』即指對象世界也。周氏所說之『幾』，則指自覺心或意志狀態而言，故以『幾』說明『善惡問題』之發生。」勞思光：《新編中國哲學史》，第3冊（上），頁113。

<sup>30</sup> 牟宗三主講，盧雪崑錄音整理：《周易哲學演講錄》，頁198。

<sup>31</sup> 周敦頤著，陳克明點校：《周敦頤集》，卷2，頁27。

此段分兩層以陳述感通的動靜概念。承前文所述，由於本體的感通具有否定與肯定互攝——甚至可說是「否定地保存肯定」的體相，故可用遮詮式的無動來言說感體的妙動（動而無動），可用遮詮式的無靜來言說感體的妙靜（靜而無靜）。物的感體則是滯塞（不通）的，其感之動與靜只是一般的定式感應缺乏外物刺激時就只是制式的靜，有刺激時就只是制式的動，故無法表現出遮詮地、否定地保存肯定之體相。牟宗三認為此處言至誠感體的「動而無動，靜而無靜」乃是詭辭<sup>32</sup>，必須如此理解：

「動而無動」是動無動相。動言其非抽象之死體，它純然是一虛靈。然純然是虛靈之動乃無動相者。無動相言其非限定之物之動也。限定之物之動，動即是動，因而無靜矣，是即動與靜對。然而無動相之動，則動不與靜對，因而動即是靜矣。此純是即動即靜動靜一如之虛靈寂體，故「不疾而速，不行而至」也。……虛靈寂體，儼若靜也，然「靜而無靜」。靜言其無動相。無動相非即與動為對之靜也。故亦無靜相。無靜相，即靜即動矣。即靜即動，靜動一如，故仍是「不疾而速，不行而至」也。<sup>33</sup>

牟宗三將「本體」與「物」相區別，並且指出：「本體之感」能夠虛靈地受納動與靜且進而超越單純的動與靜，所以是「動不與靜對」、「靜不與動對」的即動即靜、動靜一如，並能表現出感之「動無動相」<sup>34</sup>與「靜無靜相」；「物之感」則是死體般的制式、定式之感，這種感之動靜只能呈現「動即是動」、「靜即是靜」的「動與靜對」。動靜不相對的虛靈感體，不疾不行（靜）卻能速至（動）；若為動靜相對的物感死體，其疾與行絕不能速而至。言說至此，還圈限於濂溪文獻之意涵，關鍵是牟宗三引進的「限定」以及可順此延伸出的「無限定」概念，拓展了其中的否定性要義。

關於「無限定」一詞的使用，在此可藉助牟宗三對「無極」與「太極」的解

<sup>32</sup> 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁348。

<sup>33</sup> 同前註，頁347-348。

<sup>34</sup> 關於「動無動相」的哲學意涵，此命題很容易令人連想到亞里斯多德將第一因的神 (theos) 理解為「不動的動者」(τὸ κινεῖν ἀκίνητον, the unmoved mover, der unbewegte Beweger)。此第一因實體本身不動，卻是諸動之原因，如此才能使其他物被推動；它又具有現實性 (actuality)，如此才能夠推動其他物由潛能 (potency) 到實現。(Aristotle, *Metaphysics* 7. 1071b, in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon [New York: Random House, 1941], p. 877.) 不過此處的「動而無動」及「靜而無靜」之涵義與亞里斯多德無關，而是與兩個哲學意涵有關：非限定與辯證法，而此兩者又在黑格爾處得到統一。詳見下文。

釋以增進理解。他在詮釋〈太極圖說〉的「無極而太極，太極動而生陽」時，首先指出：太極與無極並非兩物，「太極是對於道體之表詮，無極是對於道體之遮詮。太極是實體詞，無極是狀詞，實只是無聲無臭、無形無狀、無方所（神無方）、無定體（易無體）、一無所有」之寂感一如的誠體本身<sup>35</sup>；從同一道體之遮詮與表詮的對揚來看，「『無極』中之『極』意許為限定之極，『太極』中之極字是無限定之極。遮彼限定之極而顯其為無限定之極，此即『太極』，此即是絕對的最後者」<sup>36</sup>。依此，無極、太極與生陽的關連是：作為無法限定（作為狀詞之無極）的最高無限定者（作為實體的太極），才能妙動而帶生陽氣。亦即只有否定遮詮的本體才能妙運二氣五行。牟宗三又將〈圖說〉與《通書》「靜無而動有」的語意相聯繫：「『靜無』即無極而太極，『動有』即太極動而生陽。」<sup>37</sup>換言之，從感通的角度來看，道體與二氣五行的關係即為道體之感與物之感的關係。

由此審視牟宗三對無限定虛靈的詮釋，此中關鍵在於以「無」、「不」等「否定詞」來規定動靜，所以至誠感體的動靜必須通過否定掉遲滯、相對之「限定」的動靜來理解。如果以他使用的「本體」與「現象」的區分（參見《現象與物自身》<sup>38</sup>）來進一步明確化前引文的道體與物，則這兩個命題（動無動相、靜無靜相）的第一個動與靜可以視為「本體」的無限定之相，第二個動與靜則是「現象」的限定之相。「現象」的限定之動靜是制式的彼此對立，「本體」的無限定動靜則是虛寂與妙動，故不同於「現象」的動靜相。此種以「無限定」（「限定」之否定）來解釋虛靈之體的動靜，與前述牟宗三由無方所與無形迹、不可見與不可窮的「否定性」表述來解說誠體，思路是一致的，並具補充作用。這種思路也可以參照古希臘的哲思與黑格爾的詮釋得到進一步說明。

按無限定（無限）對限定（有限）的統治與規定，可以追溯到古希臘先蘇期的哲人阿那克西曼德 (Anaximander)。他以「無限定者（無限者）」(ἄπειρον [apeiron] non-limited, infinite) 來定義「基原」(arché)：「無限定者是諸存在物的始基物質，依據必然性而言，甚至諸存在物乃由此源頭而獲得其存在，也在消解

<sup>35</sup> 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁358。

<sup>36</sup> 同前註，頁359。

<sup>37</sup> 同前註，頁360。

<sup>38</sup> 牟宗三：〈序〉，《現象與物自身》，序頁3以下。

後復歸於它。」<sup>39</sup>意即無限定的基原可產生與消亡限定的存在物，「無限者才能包含與控制一切」<sup>40</sup>。阿那克西曼德敏睿的哲思命題，使得他超出同時期埃歐尼亞的其他基原論者（無限者比水與空氣更能解釋萬有的殊異型態）。這種對「基原」的創造性解釋，充滿了後世的「辯證法」精神。黑格爾在其《哲學史演講錄》第一冊中，對阿那克西曼德的評論中有不少是針對 apeiron 究竟是否為一物質？以及討論無限者的不變與有限者的變化，對本文來說，最關鍵的是以下一段話：

把原則 [arché] 規定為無限者 (Unendlichen) 的進步在於，絕對本質不再是單純者，而是一個否定者 (Negatives)、普遍性 (Allgemeinheit)、一個對有限者的否定 (Negation des Endlichen)。無限的全體比我所說的，原則是一或單純者，要來得更多。<sup>41</sup>

「無限」是對「有限」的否定（「無限」由否定「有限」來定義），「否定有限的無限」才能涵攝「一切有限」，所以「無限者」比單純而肯定的一，更具有存有論的包容能力，即對於有限者的否定 (Negation des Endlichen) 更具有存有論與形上學的意義空間與發展潛力，其涵義潛力上可以延伸至所有關於「有限」與「無限」相對峙的哲學議題。這種「否定有限」以成就「無限」的型態，牟宗三稱之為「詭詞」(paradox)<sup>42</sup> 或「辯證的詭詞」<sup>43</sup>。他以老子的「道」為例來解說《道德經》第一章言「道可道，非常道。名可名，非常名」，道不是如宇宙萬物

<sup>39</sup> Kathleen Freeman, *Ancilla to Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker* (Oxford: Basil Blackwell, 1962), p. 19. 引文係筆者所譯。

<sup>40</sup> Andreas Graeser, "Die Vorsokratiker," in *Klassiker der Philosophie I*, hrsg. von Otfried Höffe (München: Verlag C.H. Beck, 1994), S. 18-19. 引文係筆者所譯。

<sup>41</sup> G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. 17: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, erster Band, hrsg. von Hermann Glockner (Stuttgart: Frommann-holzboog, 1965), S. 228. 引文係筆者所譯。

<sup>42</sup> 牟宗三：《理則學》，《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），卷12，頁329。

<sup>43</sup> 關於中國哲學與道家哲學的辯證的詭辭，還可以參考牟宗三：《中國哲學十九講》第一講與第七講，以及《莊子〈齊物論〉講演錄》第十講（在此講中，牟宗三引王弼《老子指略》「絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚」而言辯證的詭詞，參〔魏〕王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》〔北京：中華書局，1980年〕，上冊，頁199）。對牟宗三而言，此類詭詞乃是通過表面的矛盾與否定而達到「作用的保存」，此與儒家由實有層肯定聖功仁義不同。

般是個「有限物」，它必須通過「辯證的遮撥」來顯示：

它不能是任何一定的概念，我們也不能用一定的概念去限制它或範圍它。如果我們用上一個概念說它是什麼，它實不就是這個概念之所是，所以它並不「是」什麼。……它是 A 而又不是 A。你若固執它「不是 A」，它就不是「不是 A」。……著上去就等於對於道的否定而不是道，所以必須經由「否定之否定」這辯證的發展而顯示。<sup>44</sup>

任何概念上的肯定道，都是固著與遲滯的「有」。化掉「有」的「限定義」，才能凸顯道的「無限定」的「無」義。此即吾人指稱道時（它是 A），往往是歸之以某屬性，這是著上某限定屬性而讓道陷入滯固之態，此時必須否定其限定屬性（不是 A）。但若依此以為道即「不是 A」，則仍是落入另一限定之態，所以必須再次化除（不是「不是 A」）。這就是「雙重否定」的辯證遮撥，有若王弼解《老子》「玄之又玄」時的不可「定於一玄」，如此才能保住道的無限定奧義。牟宗三的雙重否定說，可以精進此處對濂溪「動而無動」、「靜而無靜」的感通論理解。

按虛靈感體之動靜並非「限定的動靜」（不是 A），這是前文言及「動而無動」、「靜而無靜」時即已闡發之意，不過此處依詭詞邏輯的雙重否定，以動為例，必須進而主張：不能限定地以為「不是限定的動」（即不是「不是 A」）。然而「不是限定的動」即應已充分闡發無限定要義的「不動之動」，若又申明「不是『不是限定的動』」，則豈非等於否定了誠體妙動的「不動之動」，如此該如何理解？事實上，可以把「雙重否定」視為以「本體界」的視野否定「現象界」的界定，猶如牟宗三解《道德經》時以無限定之道對比於限定之宇宙萬物。單純的動與靜屬於現象的律動，彼此的動力學型態是彼此區分而不互攝的。誠體之動「不是現象界的動」（即不是 A，此為第一次否定），但若因此執滯地以為「不是現象界的動」便是「現象界的靜」，則須再次指出誠體之動也「不是『現象界之靜』」（即不是「不是 A」，此為第二次否定）。據此，對現象界之命題與概念進行的「雙重否定」，其實是站在本體視野對現象界的「一重否定」。甚至究極來說，現象界的動力學否定詞（它不是 A）就是本體界的動力學肯定詞（它是 A），只是後者必須通過遮撥前者。濂溪的默契道妙，從牟宗三的角度可以視為雙重否定辯證的詭詞為用，而此也符合黑格爾對阿那克西曼德的辯證法詮

<sup>44</sup> 牟宗三：《理則學》，頁 328。

釋。

無獨有偶，高達美 (H.-G. Gadamer) 依循黑格爾辯證法在討論經驗 (Erfahrung) 具有的否定性 (Negativität) 時，也主張「否定性」具有一種特別的積極意義 (produktiver Sinn)，即經驗總是通過對於錯誤的修正而使我們獲得更多更好與普遍的知識，他認為：「經驗通過否定而獲得普遍知識，說明否定乃是一種被規定的否定。我們稱經驗的這種型態為辯證的 (dialektisch)。」<sup>45</sup> 這種對於經驗的解釋之積極意義在於：對於肯定知識之否定，能夠達到更好甚至更高的普遍性（無限性）。這種經驗的辯證過程，對牟宗三解釋具有的說明作用，首先在於：「本體感通」之妙運，乃是基於對「現象感通」之遲滯不通的否定，否定即能超越有限而達至無限；其次，就儒家感通論而言，「本體」無限感通的「否定邏輯」還能進一步為「現象」有限感通的「肯定邏輯」，取得一種力學形上學的意義，即前者充作後者的活動理據。

比起其他前輩學者如徐復觀與勞思光，前者站在內在人性的立場不喜超越主義的形上學、宇宙論與宗教思維；後者特別重視道德主體及其實踐的效能，對形上學及宇宙論亦無好感（尤其反對氣化宇宙論），故論及濂溪時，對寂感等語詞不置一語。兩人都有道德內在主義的傾向，即道德行為無須考慮人性主體之外的理據或理由。牟宗三則不同，他談濂溪的誠體感通，特別注重寂與感、動與靜的連結與互攝，這表示他有很強的形上學興趣與辯證法洞見（此與唐君毅同）。這種興趣與洞見也顯示在他對橫渠性體感通思想的解析。牟宗三對橫渠感通論的討論不算多，主要是解析《正蒙·太和篇》言「性」的「至靜無感」，並將它連結到濂溪的「寂感」與「動靜」。

#### 四、依張橫渠論本體感通及祭祀感通

學界關於張橫渠的思想型態，一直存在著「氣論」與否的爭議。最有名的是王船山《正蒙注》對於〈太和篇〉諸句的理解往往充滿氣化想像，例如他把「太虛無形，氣之本體」一句注解為：「於太虛之中具有而未成乎形，氣自足也。聚

<sup>45</sup> H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode—Grundzüge einer philosophische Hermeneutik* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990), S. 359.

散變化，而其本體不爲之損益。」<sup>46</sup> 氣之聚散變化而不失本體，固是儒家本位，但此本體實爲氣化本體。又如把「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水；知太虛即氣，則無無。」一句注爲：「人之所見爲太虛者，氣也，非虛也。虛涵氣，氣充虛，無有所謂無者。」<sup>47</sup> 太虛是氣之本然或本體，又是氣聚散之容器，兼具本、容雙義，故太虛與氣又具有涵與充的關係。至於虛而非無，明顯是針對老子。以上的正文與注解都表現出很強的氣化意味，即太虛是氣之本然或容受場域。大陸學者對橫渠的理解，多不脫船山思路，如早期的唯物論到後來的氣一元論與氣本論。當代新儒家唐君毅與牟宗三則不同，縱使兩人見解略有差異——如前者偏重虛氣不二，後者則強調虛氣圓融——但都不會解橫渠爲氣論<sup>48</sup>。

牟宗三在解析〈太和篇〉首段時，就認爲橫渠以氣化的「野馬絜縕」等狀詞描繪太和道體，「自然主義」的氣化味道固然太重，但其思維仍屬於正宗儒家（即主張天道性命相貫通之儒家）<sup>49</sup>，故橫渠絕非「唯氣論」。橫渠另一段容易引來誤解的段落，是同出於〈太和篇〉的文字：

太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾。至靜無感，性之淵源。  
有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。<sup>50</sup>

依照此段語脈，太虛與氣截然二分，前者是至靜的無感無形，後者是聚散變化的客感客形，牟宗三據此主張「太虛無形，氣之本體」一句的太虛與氣並非「氣與氣化本體」的關係，而是「氣與道體」的關係。太虛有如太和，也是指道體，太虛以「虛」爲存有樣態（太和則以「野馬絜縕」爲樣態），故表現爲「清通不可象之神」（見〈太和篇〉首段「散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神」<sup>51</sup>）；以清通之神爲體，氣才可能活<sup>52</sup>。太虛既是清通不可象，則爲無形，此乃相對於氣化流行的有形；前者至靜無感，後者則是識知之客感，故言無感無形與客感客形。橫渠此段文字區分了感與無感、客形與無形，顯然有分設之意，無感無形之

<sup>46</sup> [宋]張載撰，[明]王夫之注：《張子正蒙注》（臺北：世界書局，1962年），頁3。

<sup>47</sup> 同前註，頁13。

<sup>48</sup> 關於大陸學者與港臺新儒家的詮釋差異，可參考陳政揚：《張載思想的哲學詮釋》（臺北：文史哲出版社，2007年），頁23-35。

<sup>49</sup> 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁437。

<sup>50</sup> [宋]張載著，章錫琛點校：《正蒙》，《張載集》（北京：中華書局，2006年），頁7。

<sup>51</sup> 同前註。

<sup>52</sup> 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁443-444。

「無」並沒有「否定而無限」之意，而只是就性之奧秘淵源處（性自身即是淵源）發言。

然而依牟宗三的理解看來，橫渠之論感與靜完全可以與濂溪的寂感動靜相比類，此即誠體是寂感一如，太虛亦為清通之神與寂感之神：

「至靜無感」即是「寂然不動」。「寂然」是性體自身之寂然。「感而遂通」亦是性體自身之神用。皆是就性體自身說也，亦是就清通之神、太虛自身說也。但落在個體生命處說，識與知亦是其感之形態也。此感之形態亦是性體自身（清通之神）接于物時所呈現之暫時之相，此即曰「客感」，或「感之暫時形態」(temporal forms of feeling)。故云：「有識有知，物交之客感爾」。如此，太虛固可以「清通之神」定，實亦可以「寂感真幾」定。寂感真幾即是寂感之神。總之，是指點一創造之真幾，創造之實體 (creative feeling, creative reality)。此真幾實體本身是即寂即感，寂感一如的。<sup>53</sup>

寂然不動、感而遂通以及合二者的寂感，乃是濂溪借《易·繫辭》來形容誠體感通之語，牟宗三覺得完全可以用來描述橫渠的性體（與太虛道體，兩者通而為一）。可以描述的關鍵不僅在於「至靜無感」，更在於性體的「清通之神」。「神」是無象迹、無聲臭、無可捉摸的本體狀詞及其流行樣態，此即前述所謂清通之神的「不可」象，此類狀詞皆涵蘊「否定而無限」的詭詞特質，所以具有「辯證的形上學興趣」的牟宗三很容易即把本體之單一的「至靜無感」意涵擴展至「即寂即感」、「寂感一如」、「寂感真幾」的寂感雙顯型態。此意涵的拓展，使得橫渠的本體感通論得以銜接濂溪的義理型態，共同表現出「辯證的感通本體」。「辯證的感通本體」顯示其為超越的無限定實體，因而就是生產性的創造本體，而與現象界的「物之交感」（浮沉、升降、動靜、相盪、勝負、屈伸）有別。清通的「無感無形」（無限定的永恆）與物交的「客感客形」（限定的暫時）之對比，與前述濂溪「本體之感」與「物之感」的對比，型態完全相同，都顯示出存有論的兩層等級，也是感通論的等級差異。理學家喜言形上與形下、理與氣的分別，此不僅是存有的分判，也是價值的分判，即「形而上」作為「形而下」之本體根據，「形而下」作為「形而上」之表現場域或體證手段，關鍵在於「本體的無限定感通」乃是「氣化的限定感通」之動力學理據。

<sup>53</sup> 同前註，頁 444-445。

牟宗三接著提及以倫理實踐統攝本體感通與氣化感通（物交）：太虛道體落實到個體生命而為「性」，人與物相接交往時，容易受限於形軀與私欲而不能善盡其本性，故需要「盡性」的復體實踐活動：

此須有一自覺地作道德實踐之勁力以復其真體，此即所謂「盡性」之工夫也。……在盡性之工夫中，清通虛體之神與其所運之氣之變化之客形以及其自身接于物時所呈現之客感遂能貫通而為一。<sup>54</sup>

此能將清通之感應神體與客感客形之氣化通而為一的「盡性」，即前述〈太和篇〉所言「客感客形與無感無形，惟盡性者一之」的盡性，亦同於前文講濂溪時的「復焉執焉之謂賢」與牟宗三謂「擇善而固執以漸復其誠體」的復性、執性與復體。打通「形上神感」與「形下客感」而為一，必須通過盡性的實踐活動，亦即在盡性中能夠以虛神的非限定感通面對、規約事物的諸種限定性感應。套用牟宗三的一組語彙（「內在的逆覺體證」與「超越的逆覺體證」）<sup>55</sup>來說，盡性既是「內在的逆覺感通」，又是「超越的逆覺感通」。

牟宗三對橫渠的詮釋中提及的關鍵詞——如清通之神、清通虛體等，表示否定性思維於其中扮演的角色。清、虛、通皆可視為「否定詞」（否定了濁、實、滯），只有否定詞才能說明本體收攝在自身的潛能以及發用時於現象事物的妙運規定。進一步言，濁、實、滯的客感客形也可以視為對清、虛、通的否定，然而後一種否定詞只具有有限的作用，現象的否定乃是與肯定相對而無法達到無限提升與擴充的效用。依此而論，寂感之能夠是清通之感體、神體，必須奠基於本體的、根源的否定辯證。

除了上述由太虛與性體論感通之外，牟宗三又另起一感通思路。此非直接由橫渠思想立說（虛體與性體是橫渠感通論的重點），而是牟宗三藉橫渠論鬼神的延伸之說，其中亦表現了強烈的否定辯證意味。橫渠〈太和篇〉言：

鬼神者二氣之良能也。聖者至誠得天之謂。神者太虛妙應之目。凡天地法象皆神化之糟粕爾。天道不窮，寒暑也，眾動不窮，屈伸也。鬼神之實，不越二端而已矣。<sup>56</sup>

按「鬼神」之神與「神者」、「神化」之神非同一指涉。以鬼神為氣的屈伸（二

<sup>54</sup> 同前註，頁 445。

<sup>55</sup> 關於兩種逆覺體證，見同前註，第 2 冊，頁 425、430。

<sup>56</sup> 張載著，章錫琛點校：《正蒙》，頁 9。

端)變化,乃實然的宇宙論解析<sup>57</sup>,屈伸有其氣化之象(相),故為太虛天道之神化妙運的糟粕。此法象之狀,出於〈乾稱篇〉:

凡可狀皆有也。凡有皆象也。凡象皆氣也。氣之性本虛而神,則神與性乃氣所固有。此鬼神所以體物而不可遺也。<sup>58</sup>

有象而可狀,屬於氣化型態,此殆無疑義。氣之性即氣之能存在的理據之體(氣、性二分),此體是「虛而神」而不可形狀,以對應於氣化的「象而可狀」。依辯證詭詞之說,這裏也是「無限定」對應於「限定」狀態。至於「神與性乃氣所固有」一句,讀來意思不甚通暢,牟宗三說此句「尤其窒礙不順,尤易使人想成氣之質性」,其指涉理應為「太虛神體」<sup>59</sup>,所以其義或可解為「神與性乃氣所固有之本體」。引文最後一句「此鬼神所以體物而不可遺也」,則又增添理解上的麻煩,此句是連結前一句「神與性乃氣所固有」的思路而來。鬼神為陰陽屈伸之氣化,若其體物而不可遺,容易視氣化與本體為一,意思鬆弛而不夠精審。「鬼神體物」之說即是引來牟宗三討論感通的切入點,按此語出自《中庸》第十六章:

子曰:「鬼神之為德,其盛矣乎!視之而弗見,聽之而弗聞,體物而不可遺。使天下之人齊明盛服,以承祭祀。洋洋乎!如在其上,如在其左右。《詩》曰:『神之格思,不可度思!矧可射思!』夫微之顯,誠之不可揜如此夫。」<sup>60</sup>

此章言祭祀時須抱「誠敬之心」,並以齊明盛服顯示莊重,便能感通到鬼神「洋洋乎」一般的周流遍在,有如「體物而不可遺」(遍在萬物以為體)一般。引文最後引《詩·大雅》之言,意謂鬼神降臨的不可預測與不可怠慢,故而需要誠意。牟宗三對於鬼神的存在特性,與祭祀鬼神時的誠意感通,皆有分析。他對鬼神存在的理解與宋儒(例如朱子)的理解一致:

鬼神是已存在的生命之歸于幽冥。此仍可視為幽冥中之實然的存在。視為一個體生命(自然的或是德性的)之精靈不散可,視為氣之屈伸,予以宇宙論的說明,亦可。然無論如何解析,總是屬於精氣之實然。<sup>61</sup>

<sup>57</sup> 牟宗三:《心體與性體》,第1冊,頁477。

<sup>58</sup> 張載著,章錫琛點校:《正蒙》,頁63。

<sup>59</sup> 牟宗三:《心體與性體》,第1冊,頁478。

<sup>60</sup> 朱熹:《四書章句集注》,頁25。

<sup>61</sup> 牟宗三:《心體與性體》,第1冊,頁479。

視鬼神爲精靈與氣之屈伸，一是宗教義，一是宇宙論義，兩者皆循氣化流行。（《左傳》、《禮記》、《楚辭》以降的魂魄與鬼神概念很複雜而豐富，牟宗三此處乃通說）對於鬼神之祭祀，牟宗三區別祭鬼與祭神之不同：

鬼神的觀念只能應用于祖與聖人。祖宗不必皆是有極高之德性者，然所以必祭之，乃是崇始報本之意。其死後是否成神，是否精靈仍不散，並不是重要者。故重在自己之仁德與誠敬，不重在對方之存在。至于祭聖人，是重視其德性生命，是對於其德性人格之崇敬。其死後是否成神，精靈不散，亦非重要者。故就祭祀言，仍是祭神如神在。……由此亦示鬼神正是夾縫中之存在，乃是由德性所帶起者，故須以誠敬貫注之。<sup>62</sup>

一般而言，祭祀中的鬼神，鬼是先祖，神是山川社稷之外神（「祭神如神在」見朱子對《論語·八佾》的注解）。牟宗三略轉其義，以三祭（祭天、祭祖、祭聖人）爲準，故以神爲已逝之聖人。承上段之義，祭祀之先祖或已逝聖人是否仍是精靈不散，並非重點，重點在於崇始報本與崇敬其德性人格，須以「誠敬」貫注之，才能通於鬼神。誠敬一詞是整段的畫龍點睛之語，此亦爲《中庸》第十六章的重點。由此帶出祭祀鬼神時的「誠敬感格」（至誠感通），牟宗三續言：

鬼神雖爲實然之精氣上的事，然當以誠敬之心感格之時，則覺其洋洋乎而無所不在，周流充滿，有類乎無限。實則彼自是屬有限之事。此是主體之誠敬之心之感通而將其擴大化、無限化，遂即以爲是鬼神之盛德矣。故由鬼神之盛德反而亦可證成主體誠敬之心之神用。……此是從道德的超越的本心之誠德上說，不是從實然之精氣上說。由是遂有從誠體上說「神」之一義。不管是祭祀時之誠，還是卜筮時之誠，還是待人接物之誠。總之，不管所關聯之對象是什麼，而道德的誠敬之心之自身即呈現一不測之神用。<sup>63</sup>

此段略可歸結出五點，前半內容的要點爲：(1) 鬼神是精氣，屬於有限的氣化（由氣之屈伸進至氣之存在）；(2) 祭祀時的誠敬之心能夠感通氣化鬼神並使之到來（感格）；(3) 在祭祀的誠敬感通中，「有限的鬼神」即轉化其存在性質而進至「無限的鬼神」，彷彿洋洋充滿而無所不在的本體。以上三點，即是氣化鬼神在誠敬感通中進至、化身爲無限存在，無限之鬼神有如太虛道體，如此才有

<sup>62</sup> 同前註，頁 480。

<sup>63</sup> 同前註，頁 481。

體物之盛德可言。顯然主體的誠敬在此扮演關鍵角色，它是引發、連結祭祀者與受祭者之「感通」的觸媒。(4) 牟宗三在引文的後半段更視祭祀之「誠」為「誠體」，賦予誠以主體義，使其義與超越的太虛道體相通，具有同等位階；(5) 且進而視一切誠意的至極表現（祭祀之誠、卜筮之誠與待人接物之誠）皆同於道體的「不測神用」，誠意之不測即為本體的不測。就本文的關切點來說，此段一方面點出祭祀之誠作為感通鬼神的觸媒，另一方面將此感通之誠提升為神妙不測的誠體、道體。「意念感通」在此轉化為「本體感通」。

牟宗三由橫渠引《中庸》的「鬼神體物而不可遺」，進而闡發鬼神的無限性以及祭祀之誠的「無限感通」意涵。此雖是順橫渠的間接立說，但前述「客感客形」與「無感無形」的兩層感通論，未必不能與此處「祭祀之誠敬感通」進行對話。鬼神是限定存在，其能做為萬物存在之基體（體物）原不過是一種氣化原質，祭祀鬼神時的感通亦只是祭祀者與被祭祀者（包含先祖與已逝之聖人）兩方的氣化或血氣交感。然而至誠至敬的感通觸媒作用，使得「有限的氣化交感」得以轉化為「無限的德性感通」，鬼神成了本體盛德的狀詞，甚至表現為盛德的無限定本體自身，而祭祀之誠也得以具有不測神用的無限定內容。換言之，在祭祀感通中，同樣得以看見形下氣化與形上德性、有限與無限的兩層對揚，而且對揚中還要求相即一如。這是牟宗三解析儒學最常運用的圓教解釋模型，即德性造化的妙運不能脫離氣化流行。

## 五、結語

如果把牟宗三詮釋《中庸》祭祀的誠敬感格、橫渠的虛體感通與濂溪的誠體感通放在對比平臺，則此三者的意義拓展與深化，可說是出於同一模式，或者說前兩者幾乎是順著他解釋濂溪文獻時的思路模式而展開的。這個濂溪模式表現為：分設現象世界與本體世界的不同感通，現象世界（物）的感通是固滯的，感之動不與靜相通；本體世界的感通則無方無迹而不可測，以至其感之動與靜既有辯證又可互攝。互攝而不可測的神感妙應是基於本體活動帶有的否定屬性，在對有限的否定中包容一切對立而達至無限<sup>64</sup>。

<sup>64</sup> 橫渠思想中還有另一種「辯證感通」型態。他比濂溪更重視「即」與「兩」（如虛空即氣、一物兩體），如《正蒙·太和》所言「感而後有通，不有兩則無一」（張載：《張

綜合而言，牟宗三掘發的「辯證的否定」思維（否定有限而無限）有三點可說：其一、「否定性」對「肯定性」的力學規定與活動擴充；其二、否定性之所以能夠對肯定性有前述（第一點）作用，乃是否定性有其無限性效能（否定而無限），而肯定性則常隸屬於有限性（肯定而有限）；其三、「否定的無限性」必須立基於本體界，才可能對「肯定的有限性」之現象界進行力學規定。具有以上三點性質，濂溪與橫渠的感通論才可能具有本體的高度。

宋儒的本體論述以及由本體言其感通，在牟宗三看來，具有很強的「辯證」性格。動與靜、寂與感、有與無、形上與形下，以及顯示相攝而化的「一如」，都是這類的典型語彙。牟宗三非常強調與肯定這種表述的意義，這種肯定與否定相即的「辯證的詭詞」討論，早見於他解析老子的《理則學》一書，後來在多本著作中又不斷重申這種觀點。本文前述他自己發揮的關於《中庸》第十六章的祭祀感通，以及學界討論甚多的內在超越論（包含兩種遙契論），都是這種思維型態的發揮。富有理論探討價值的是，這種強調是否只是出於「形上學的興趣」，抑或也具有「道德實踐」上的需求？勞思光對此即不置一詞，這並不偶然。對勞思光來說，道德主體（陸王的本心良知）才真正逼近孔孟本旨<sup>65</sup>，所以其一系說才会有階段說的設置及完成（一系三階段），並以心學為最高標準與最終階段。相對於此，牟宗三除了伊川朱子系，其餘兩系都給予正面肯定，尤其是明道的圓教模型。從牟宗三的立場來說，這不單是興趣問題。辯證的否定性與相即一如不僅是「感通形上學」的徹境，也是「倫理實踐」的最高表現。本體工夫（而不僅是神妙道體的美學欣趣）有其不固滯、不著相的神化表現，此顯示道德實踐有其境界之分。工夫型態除了苦煉與鍛造，還有實踐化境的啓示與興發。

載集》，頁9），乃是就兩體（虛與實、動與靜、聚與散）而言感通。這是另一種辯證關係，強調的是相即而化、分立相合。

<sup>65</sup> 對勞思光而言，周濂溪、張載兩人「尚未擺脫漢儒之『宇宙論中心之哲學』的影響，與孔孟之『心性論』距離尚大」（勞思光：《中國哲學史》，第3冊上，頁48），乃是「宇宙論及形上學相混架構」；二程與朱熹則以性、理為主要觀念，具形上學成分；陸王所肯定者為最高的主體性，乃心性論型態的哲學系統（頁50-51）：「就理論標準看，則陸氏代表者乃第三階段——即立『主體性』而歸向『心性論中心之哲學』之階段，與孔孟本旨已漸逼近矣。」（頁50）

# 辯證感通論

## ——牟宗三對周濂溪、張橫渠感通論的解釋

林維杰

感通是儒家形上學最重要的概念之一。如同瞭解另一個重要概念「倫理」般，瞭解感通概念的關鍵在於互動性思維。這種思維認為不同的力學單位之間存在著某種雙向作用，例如宇宙與人體、天的秩序與存在的秩序，甚至世界的諸基本元素。總結來說，它包含了兩種基本的動力學型態，即「道德的感通」與「氣化的感通」。氣化的感通一般表現為陰陽的交互感應，道體與萬物的感通則是道德感通的最重要模式。當代新儒家牟宗三關注的是後者。本文將探討他的辯證式思維，特別是詭詞式的感通思想。文中的討論主要分為兩部分，分別是周敦頤的誠體感通與張載的虛體感通。誠體與虛體都是道，道的感通是無限的，現實世界的感通則是有限的。無限感通無疑是有限感通的否定。對牟宗三而言，只有否定的無限感通與肯定的有限感通之並存，才能解釋世界的變化與創造。

關鍵詞：辯證 詭詞 否定 有限 無限

## Dialectic Communion: Mou Zongsan on the Concept of Communion in the Thought of Zhou Dunyi and Zhang Zai

LIN Wei-chieh

Communion (*gantong*) is one of the most influential concepts in Confucian metaphysics. As with the important concept of “ethos” (*lunli*), the key to understanding communion is interactive thinking. This type of thinking believes that correspondences exist between different dynamic units, and that these units can have an effect on one another; thus, the cosmos and the human body mutually influence one another, as do heaven and earth. Interactive thinking comprises two fundamental dynamic models: the material correspondence model (where we see, for example, a correspondence between *yin* and *yang*), and the moral communication model (where, for example, *dao* is in communication with all of existence). The contemporary Neo-Confucian Mou Zongsan’s main concern is with the latter model. This article examines Mou’s dialectical thinking, especially his paradoxical ideas of communion. They are communion of *chengti* (as found in the works of Zhou Dunyi) and of *xuti* (as found in the works of Zhang Zai). For Zhou and Zhang, both *chengti* and *xuti* are aspects of *dao*. The communion of *dao* and existence is unlimited with respect to the limited communion between all things of the real world. Unlimited communion is the negation of limited communion. For Mou, only through both negative unlimitedness and affirmative limitedness of communion can the variation and creation of our world be explained.

**Keywords:** dialectic paradox negation limited unlimited

## 徵引書目

- 王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年。
- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2010年。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1982年。
- \_\_\_\_\_：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- \_\_\_\_\_：《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- \_\_\_\_\_：《心體與性體》，臺北：正中書局，1985-1986年。
- \_\_\_\_\_：《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，2003年。
- \_\_\_\_\_：《宋明儒學的問題與發展》，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- \_\_\_\_\_：《理則學》，《牟宗三先生全集》第十二卷，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- \_\_\_\_\_主講，盧雪崑錄音整理：《周易哲學演講錄》，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- 林維杰：〈當代新儒家的感通論述〉，《鵝湖學誌》第59期，2017年12月，頁33-63。
- \_\_\_\_\_：〈當代新儒家論五四：唐君毅、牟宗三的多重主體論〉，《中國文哲研究通訊》第30卷第1期，2020年3月，頁65-80。
- 周敦頤著，陳克明點校：《周敦頤集》，北京：中華書局，2009年。
- 黃宗羲原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》，北京：中華書局，1986年。
- 陳郁夫：《周敦頤》，臺北：三民書局，1990年。
- 陳政揚：《張載思想的哲學詮釋》，臺北：文史哲出版社，2007年。
- 勞思光：《新編中國哲學史》第2冊，臺北：三民書局，1986年。
- \_\_\_\_\_：《新編中國哲學史》第3冊（上），臺北：三民書局，1987年。
- 張載撰，王夫之注：《張子正蒙注》，臺北：世界書局，1962年。
- \_\_\_\_\_著，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，2006年。
- 程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2004年。
- 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1996年。
- Aristotle. *The Basic Works of Aristotle*. Edited by Richard McKeon. New York: Random House, 1941.
- Freeman, Kathleen. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*. Oxford: Basil Blackwell, 1962.
- Graeser, Andreas. "Die Vorsokratiker." In *Klassiker der Philosophie I*. Hrsg. von Otfried Höffe. München: Verlag C.H. Beck, 1994.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Sämtliche Werke*, Bd. 17: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Erster Band. Hrsg. von Hermann Glockner. Stuttgart: Frommann-holzboog, 1965.
- Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode—Grundzüge einer philosophische Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990.