

牟宗三的感通論：一個概念脈絡的梳理

黃冠閔*

感通是個傳統詞彙，但是要顯題化地從哲學概念的角度談，並不容易¹。嚴格來說，「感通」一詞出自《繫辭傳上》第九章：「易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此。」²〈咸〉卦《象傳》中則有「感應」一詞：「《象》曰：咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與。」³唐代孔穎達《周易正義》對於〈咸〉卦解題為：「咸亨利貞取女吉者，咸，感也。此卦明人倫之始，夫婦之義，必須男女共相感應，方成夫婦。既相感應，乃得亨通。若以邪道相通，則凶害斯及，故利在貞正。既感通以正，即是婚媾之善，故云咸亨利貞取女吉也。」⁴這是將感應與感通聯繫的一個脈絡。然而，實際上，從基本文本引發的概念使用經常是活潑的，隨文分解中，依照不同語脈，論述重點也有不同；有時著重於「感」，有時著重於「感應」，有時著重於「感通」。

* 黃冠閔，本所助研究員。

¹ 少數的例外是在特定脈絡下談，例如楊儒賓：〈同時性與感通——榮格與《易經》的會面〉，收於朱曉海編：《新古典新義》（臺北：臺灣學生書局，2001年），頁113-149；林安梧：〈中日儒學與現代化的哲學省察：「情實理性、氣的感通」與「儀式理性、神道儀軌」——由李澤厚「中日文化心理比較試說略稿」一文引發的檢討〉，《國文學報》第31期（2002年6月），頁53-79；郭勝：〈張載「感通」論研究——以張載「天人合一」之學為背景〉，劉學智、高康玉主編：《關學、南冥學與東亞文明》（北京：社會科學文獻出版社，2007年），頁94-111；李豐楙：〈感動、感應與感通、冥通：經、文創典與聖人、文人的譯寫〉，《長庚人文社會學報》第1卷第2期（2008年10月），頁247-281。

² 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達正義：《周易正義》（臺北：藝文印書館，1981年影印阮元校勘重刻宋本《十三經注疏》），卷7，頁154。

³ 同前註，卷4，頁82。

⁴ 同前註。

在當代新儒學的討論脈絡中，顯著使用「感通」這個詞當作哲學概念來進行解釋的，以唐君毅為代表。在《中國文化之精神價值》中，唐君毅以「感通」作為基本原則來說明「事象」的生起⁵以及心之性情⁶。這一個解說原則也貫穿於他對孔子仁道的解說，而開展為對己的感通、對他人的感通、對天命鬼神的感通⁷。到晚年的《生命存在與心靈境界》更是以感通為軸心進行會通與判教的總結，由心靈開出不同方向的境界而成就不同層次的行為，這是以心靈為體、以感通為用、以境界為相的三層關係⁸。

相較之下，牟宗三似乎並未如此明顯地將「感通」當作一個顯題的哲學原則，但若細讀其作品，卻能夠發現，感通這一傳統詞彙或多或少地居於一個關鍵的地位。此一概念固然不是作為解釋性的原則來撐起牟宗三的哲學體系，但在界定「仁體」、「誠體」或智的直覺（智性直觀）時，感通是一個基本規定。而由於涉及的是以「仁教」為核心的儒學內容，此一「感通」的規定也涉及到工夫論的層面。眾所周知，逆覺體證幾乎可當作牟宗三的儒學工夫論鑰匙，而從智的直覺（智性直觀）建立起道德形上學，也是認識牟宗三哲學的入門。然而，在《心體與性體》中勾勒逆覺體證的本體工夫論時，牟宗三回溯自孔子踐仁知天的渾淪仁體，他提到「仁心感通之無限」、「仁心之感通乃原則上不能劃定其界限者」⁹。這樣的規定指向「仁」的無限性，但更核心的規定是「仁以感通為性，以潤物為用」¹⁰，這幾乎可以當作是牟宗三對於「仁」的獨特定見。從這個角度說，以顯題的方式來思考感通在牟宗三哲學概念網絡中的位置與作用，有其必要。

表面上看來，感通概念的使用，在唐君毅作品中是明顯的，在牟宗三作品中略

⁵ 唐君毅：《中國文化之精神價值》（臺北：正中書局，1979年），頁88。

⁶ 同前註，頁142-143。

⁷ 唐君毅：《中國哲學原論——原道篇》（臺北：臺灣學生書局，1976年），卷1，頁76。

⁸ 唐君毅：《生命存在與心靈境界》（臺北：臺灣學生書局，1986年），上冊，頁12。

⁹ 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1981年），第1冊，頁22。

¹⁰ 原來的論述脈絡以仁智對舉而有「仁以感通為性，以潤物為用；智以覺照為性，以及物為用」，最先似見於〈中國文化之特質〉（1954年），《牟宗三先生晚期文集》，收入《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），第27冊，頁78；《歷史哲學》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁178、頁374-375，文字內容與前引〈中國文化之特質〉相近，應該是同一時期的想法；《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1998年），頁44；《心體與性體》，第1冊，頁346。

見幽微；然而仔細整理出其概念線索，也將發現，對於牟宗三而言，感通概念有其重要性。思考感通的問題不僅可以呈現在唐君毅與牟宗三之間的一種思想對比，也可理出當代新儒家哲學在進行義理詮釋時所運用的概念特徵。本文希望透過此一概念的初步梳理，先指出在牟宗三哲學著作中的具體線索，為進一步的討論做準備。在當代的討論中，梳理感通概念而提升到哲學議題的範圍內，意味著激發不同思考的一種可能性；特別是在比較哲學的視野中，感通概念也有可聯繫到當代現象學的議題。

以下將牟宗三的著作粗略分為三個時期，早期以一九四九年為界，中期則以一九四九年到一九六八年之間回應時局變化的反省，分界線以出版《心體與性體》的一九六八年為準，晚期則是自一九六八年後起算。分別就著作中出現感通概念的脈絡，略做梳理，指出其內容意涵，初步釐定此一概念的思想分量。

一、早期著作中的線索

在其第一部著作《周易的自然哲學與道德函義》中，牟宗三討論到漢《易》所論天人感應之道，也觸及到卦爻之間的感應變化，但是，「感通」並未成為一個顯題的概念。僅僅在解說清代焦循《易》學的旁通原則時，他將旁通與感通等同地提出¹¹。這一等同在論述虞翻的旁通原則時並未出現¹²，整體論述的重點是放在「感」的概念上，用感來說明陰陽之間的交互關係，其基礎則是〈咸〉卦的咸¹³。略微涉及後來「感通」概念的脈絡或許可以見於解釋焦循論「悔」的段落，牟宗三指出：「在具體世界而求其通，其方法則曰『解』；在倫理世界而求其通，其方法則曰『悔』。悔而能仁能誠，能仁斯能通矣，能誠斯能實矣。通而實，則情欲遂，生活擴大，而成已成物各正性命矣。」¹⁴ 這種將仁、誠並舉，而且歸於通的觀點，

¹¹ 牟宗三：《周易的自然哲學與道德函義》，《牟宗三先生全集》，第1冊，頁296。

¹² 同前註，頁82。

¹³ 同前註，頁456。晚年對於〈咸〉卦的重視，可參見牟宗三：《周易哲學演講錄》，《牟宗三先生全集》，第31冊，頁63。

¹⁴ 牟宗三：《周易的自然哲學與道德函義》，《牟宗三先生全集》，第1冊，頁317。在解釋焦循「利」、「利仁」的觀點時，牟宗三也指出「仁亦即是通，致其通者亦利也」，同前書，頁312。

則是往後解說仁的感通之重要基礎。

有趣的是，早在一九三五年時，牟先生有一短篇題為〈精靈感通論〉論述朱熹與王陽明的學問差異，就題目內容來說是一個傳統議題，但是下的標題卻獨樹一格。文章開場即說：

感通的思想在中國哲學家們中是很流行的，幾乎無人不承認，也幾乎都能體貼到這種境界。不過，王陽明說得更為一貫，更為透徹。王陽明這種「遍萬物而為言」的良知論，我現在以「精靈感通論」名之。¹⁵

在實際說明時，此一「感通」則與「感應」等同。對於形上學（當時術語脈絡稱為「元學」）規定下的「精靈感通」，是用以說明良知。以王陽明所說「良知是造化的精靈」¹⁶為本，在「良知感應之至當」這一說法下，牟宗三是以「精靈」來說明良知的「虛明靈覺」：

良知之本性可以界說為「虛靈明覺」，亦可以界說為「真誠惻怛」，合起來便可說是宿于萬事萬物內的一種「精靈」。這個精靈，隨感而應，無不至當。¹⁷

從感應到感通，只是語詞的轉變，但內容上，則加入良知與仁的等同關係：

仁者與天地萬物為一體。所以為一體，就是因為精靈之隨感而應。窒礙不通，不得謂之仁，乃所謂麻木不仁。所以，仁與良知也是一而非二。¹⁸

根據此一觀點，「通」是順著「應」而來，牟宗三也指出，「我之良知又何嘗不與萬物之良知共同感應」¹⁹以及「良知或精靈便無往不在」，並在王陽明所謂「只是同此一氣，故能相通耳」²⁰的基礎上肯定「萬有一體，一氣相通，此便是精靈之感通論」²¹。在進一步的分別中，牟宗三將形上學意義的精靈感通論聯繫到修養工夫

¹⁵ 牟宗三：〈精靈感通論〉，《牟宗三先生早期文集（上）》，《牟宗三先生全集》，第25冊，頁511。

¹⁶ 〔明〕王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2006年），頁104。

¹⁷ 牟宗三：〈精靈感通論〉，《牟宗三先生早期文集（上）》，《牟宗三先生全集》，第25冊，頁515。

¹⁸ 同前註，頁516。

¹⁹ 同前註，頁517。

²⁰ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁107。

²¹ 同前註，頁518。

上；以道德修養工夫定調的陽明學，被歸結為兩方面的特徵：「在人性方面，卻只是良知窮理之妙用；在存在方面，卻只是萬有相互之感通。」²² 最後，牟宗三在此文中辨別儒學的精靈良知與西方宗教意義下的神有根本不同處，他指出，「精靈只是一個解析現象的終極原則」，簡略地歸結中國思想中的世界是「氣化流行生生條理的物理世界」——「沒有超越的本體，沒有本體與現象的分別；而卻只是即現象即本體，即流行即主宰」²³。

這篇文章寫於牟宗三二十七歲時，論點固然有其簡略之處，但也已經可以讀出哲學家後來發展的基本一貫命題，如以良知寂感為核心，以感應、感通說仁。但涉及氣化宇宙的說法或本體現象的一體等命題，則在後來充極發展的哲學體系中，或者修正、或者深化。在此篇作品的結論部分，牟宗三藉著分析西方形上學的三個派別，而將精靈感通論歸於以直覺法為基礎的神秘系統。這一個說法並沒有被嚴格堅持，往後的思想生涯透過康德、黑格爾的吸收，這種「神秘」的觀點在更多的曲折中脫胎為以智性直觀為軸心之「道德的形上學」。

如果將此篇短文與一九五四年出版的《王陽明致良知教》²⁴ 相比，可以發現，在後一著作中，「感通」這個概念並未顯題地出現，清楚浮現的是更符合王陽明文本中的「感應」概念。唯一的一次使用「感通」一詞，是在隨著解說《傳習錄》中「未發之中即良知也。無前後內外而渾然一體者也。有事無事，可以言動靜，而良知無分於有事無事也。寂然感通，可以言動靜，而良知無分於寂然感通也」²⁵ 時略帶一語，牟宗三評解為「已發即良知天理感通之用，蓋良知並非死體也」²⁶。除此之外，《王陽明致良知教》主要以良知感應為立論重點。然而，在論及感應原則時，牟宗三也延伸早期關注到的「一氣流通」或「一氣相通」之說，同時舉出另一個原則——涵蓋原則。此涵蓋原則要解釋的是，良知是「感應之幾」、是「涵蓋乾坤的靈明」，具體效果是：「人與天地萬物俱在此靈明同體之涵蓋中。此是一個本

²² 同前註。

²³ 同前註，頁 519。

²⁴ 正文曾分兩篇，分別於 1947 年 8 月、1948 年 3 月刊載。

²⁵ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 64。另參考《王陽明全集》：「人之本體常常是寂然不動的，常常是感而遂通的。未應不是先，已應不是後。」（頁 122）

²⁶ 牟宗三：《王陽明致良知教》，《牟宗三先生全集》，第 8 冊，頁 51。

體論的涵蓋原則。」²⁷ 這種「人與天地萬物一體」的說法，實質上乃是後來感通說的一個論述特徵。

同樣地，以良知解仁，這固然是陽明貫徹自孔子以來的學問命脈，但牟宗三的解說也已經預備了概念分解的理路。在解釋陽明「仁極仁，則盡仁之性矣」²⁸ 時，牟宗三指出：

吾心之仁即吾之惻怛之心也。吾之惻怛之心，一念起處，吾之良知即知之。……窮盡吾心之仁之理，則惻怛之心即貫徹於感應之事物，而事物亦得其仁之理，而成爲仁者之行事。²⁹

良知的惻怛具體實現在與事物的感應上，這一個感應原則所聯繫的是即本體即工夫的生生仁體。底下一段話梳理宗教中隔離超越意義的神，文字語氣非常接近理解程明道的識仁一本論，後來在《心體與性體》中可以常見：

口說身行就是良知氣中行。氣即具體也。所以良知即天理。心性理知一也。其感應處即爲物，物亦統於心也。是以無有離越之本體。一念迴機，便同本得。作個羲皇上人，自然樂趣盎然。天理流行，便是鳶飛魚躍。鳥鳴花放，山峙川流，無非妙道。所以只見可樂，無有可怖。渾是仁體於穆，一團和氣，故本體內在，堯舜性之是如此，湯武反之亦如此。³⁰

我們可以說，在大方向的基本理路上，牟宗三相當一致；在此一時期，其分系說也未清理出，然而，以儒家仁學為基本關心，並肯定良知所透顯的價值主體性則也是始終如一。但是，感通並未確定地如早期一般作為顯題的概念，這是確定的。

二、中期著作中的定調

作為清楚定調意義的，應該是一九四九年流徙後而奮書的著作。出版於一九五五年的《歷史哲學》嘗試著分別「綜和的盡理之精神」與「分解的盡理之精神」，前

²⁷ 同前註，頁 95。

²⁸ 同前註，頁 46。

²⁹ 同前註，頁 32。

³⁰ 同前註，頁 90。在王陽明的脈絡中，「羲皇上人」，見於《王陽明全集》，頁 116；「鳶飛魚躍」是關於「良知的流行不息」，見《王陽明全集》，頁 123。

者用以界定儒家精神的道德理性，以便納入圓教的價值生命³¹。這裏所指的綜和乃是仁與智合一的綜和（綜合），牟宗三稱此種不與仁心分離的智為「圓智」，同時，也已經以「智的直覺」³²為說。在這一脈絡下，感通的基本規定出現了：「仁以感通為性，以潤物為用；智以覺照為性，以及物為用。」³³但是，這一種圓智的基礎在於仁，智必須是有仁以潤之。此一規定的基本觀點在於肯定一種生命原則，基於對生命的重視進而肯定正德、利用、厚生，能夠「用心於生命之調護與安頓」³⁴；牟宗三也據此分別出中國調適生命與西方理解自然的兩種用心，從而標舉中國的「攝智歸仁，仁以養智」。《歷史哲學》借用黑格爾的概念架構，也在解說這種重視生命、把握生命的形式上，證成了黑格爾用語下的「普遍的道德實體」。從《尚書·洪範》到殷商的樸質尚鬼，牟宗三對此種道德實體的解說是：

此雖為現實上之纏繞，然在此「具體之幾」上，亦流露生命之感應，此亦是具體之實理。惟此道德實體上下周流而感通，故易為人間社會之實體³⁵。

周代的禮樂文制則是繼承此一道德實體，而發展出王道的「合理之自由」。孔子的仁教也是在此一基礎上，從尚質的親親來談貫徹禮樂文制的文化。以孔子為典範的文化理想包含著三個方面的通：個人的通體，宗族的通祖先，天地萬物的通天³⁶。此一理解可與唐君毅相呼應。也正是根據孔子的仁教、仁道，牟宗三進而直指仁的感通：

蓋仁，具體者也。妙萬物而為一。天地萬物統體是此生機。……茲就人而言之，其為生命之真幾，極靈敏，極活潑，其感通本無限制，本可與天地同其廣大。然而物不能不有形骸。形骸亦具體者也。仁之具體在通，而形骸之具體在隔。……仁之通之實際表現遂不能不從屯蒙中而破除此間隔。³⁷

這是從生命真幾醞釀出生機，進而通向人與自己、他人、萬物，破除這三方面的隔閡。這種仁的感通聯繫到宇宙論的創造；牟宗三回到《中庸》、《易傳》的老傳

³¹ 牟宗三：《歷史哲學》，頁 170。

³² 同前註，頁 175、頁 177。

³³ 同前註，頁 178。

³⁴ 同前註，頁 13。

³⁵ 同前註，頁 66。

³⁶ 同前註，頁 91。

³⁷ 同前註，頁 96。

統，肯定道德感通的宇宙論意味：「心之創造即仁體之創造。而孔子之仁體即宇宙之仁體。」³⁸ 伴隨著仁者與萬物同體的創造作用，有一種宇宙悲懷³⁹，亦即，真誠惻怛的道德感受也同時是宇宙性的。

雖然《歷史哲學》用來解說仁教的篇幅不多，但對於仁的感通有定調的規定。藉著仁的感通來貫穿自然生命與道德生命，這種生命原則同時是道德原則。感通的發生也不是片面的，而包含著個體自己、家庭宗族、天地萬物的宇宙三個方面。這種非片面的整體性也構成後續使用感通概念的一個基本想法，亦即，感通乃是仁的活動的根本型態；以感通說仁，這種仁的感通，牟宗三往往著重在無限性的特質上。

延續著前述的基本定調，一九六三年出版結集的演講錄《中國哲學的特質》添增了兩個特質來說明仁的感通。在仁的特徵上，以覺與健來概括，而對感通有一更深刻的說明。事實上，覺與健這兩個特徵也已經出現在早先的《道德的理想主義》中，但《中國哲學的特質》加上了感通這個概念，勾勒出仁的概念複雜度。在「仁以感通為性，以潤物為用」這一規定下，牟宗三指出：

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。潤物是在感通的過程中予人以溫暖，並且甚至能夠引發他人的生命。這樣的潤澤作用，正好比甘霖對於草木的潤澤。⁴⁰

這段談感通的說法，是以解說《周易·乾文言》「大人者與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時」⁴¹ 為指導方針。潤澤這一意象在感通的原則下具有倫理的意涵，這是感通概念接引到修養工夫的一個關鍵，尤其是以《大學》所謂的「德潤身」作為基礎⁴²。而就感通而言，感通是個人生命與宇宙生命的結合，同樣保有創生不已的特性，「合其明」、「合

³⁸ 同前註，頁 97。

³⁹ 同前註，頁 98。

⁴⁰ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 44。

⁴¹ 王弼、韓康伯注，孔穎達正義：《周易正義》，卷 4，頁 17。

⁴² 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 101。〔漢〕鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1981 年影印阮元校勘重刻宋本《十三經注疏》），卷 60，頁 983a。

其序」、「合其吉凶」也是一種感通：「人生的幽明兩面應與宇宙的幽明兩面互相感通而配合」⁴³。這種感通形成一種動態，在感通無間的要求下不停止於任意的局限與隔閡，牟宗三論及感通時，往往強調這種取消限制的無限性。不僅從《易傳》的角度有此特性，從《中庸》談「唯天下至誠，為能盡其性」⁴⁴的角度，也有一條由精誠、真誠所貫串的「感通流」⁴⁵，不斷進行感通。因此，誠、仁、天彼此串接，在牟宗三的解釋中，三個概念都屬於主觀性原則⁴⁶，根據誠與仁的主觀性來層層向外推擴，感通所涉及的便是這種「由內向外」的推擴動態過程。按照這一說法，便將傳統的親親倫常與內聖外王的工夫層次結合在感通中，在層次的分別上，感通不僅僅停留在混同一切，以親親的主觀性原則為基礎，還將親疏遠近的差異性包含進來。這種差異性緊扣在由內而外的感通模式上。

在此中期的著作中，牟宗三憂國也憂文化的斷絕，這時出現的著作有強烈回應時代的企圖。仁的感通則是在闡述中國文化的共同根據上得到定調。然而，孔子仁教如何構成儒學系譜的宗旨，則有待進一步的梳理，這是牟宗三往後分判宋明理學、會通康德哲學的一個努力，其成果完成於《心體與性體》以後的著作中。而感通概念也在此一發展中關聯到更多的思想脈絡。

三、晚期著作中的開展

在一九六八年出版的《心體與性體》中，牟宗三重申以「成德之教」為儒家學問的本質，包含著本體（道德實踐的先驗根據或客觀根據）與工夫（道德實踐的主觀根據），其特殊見解在於認為成德之教是一種道德底哲學，包含著道德的形上學，而涵蓋著「本體宇宙論的陳述」⁴⁷（存有學的與宇宙論的）。簡約地說，這種成德之教乃是肯定「天道性命通而為一」⁴⁸。這種「通而為一」也界定著宋明儒學的基本宗旨，在學問傳承上確認「《論》《孟》《中庸》《易傳》是通而為一而無

⁴³ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 42。

⁴⁴ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 53，頁 895a。

⁴⁵ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 51。

⁴⁶ 同前註，頁 58。

⁴⁷ 牟宗三：《心體與性體》，第 1 冊，頁 9。

⁴⁸ 同前註，頁 17。

隔者」⁴⁹。

關鍵概念在於孔子的「踐仁知天」，而「天」這一形上的實體乃是同時具有價值根源與創生活動的兩層意涵，牟宗三總持的基本規定是《中庸》引《詩經·周頌》的「維天之命，於穆不已」⁵⁰。踐仁知天的意義是：「仁心感通之無限即足以證實『天之所以為天』，天之為『於穆不已』，而與之合而為一。」⁵¹牟宗三解釋的理由有二：一是仁心之感通有無限性，因此蘊涵著絕對普遍性；二是仁與天有內容意義上的相同處，可以藉由踐仁「默識、契接」天。在肯定仁與天合一的模式時，也有「生命智慧相感應相招呼」⁵²的效果產生在前聖後聖之間、孔門師弟相承之間。如此看來，仁心的感通所開啟的不能單單是話頭上的天人（仁）合一，而更必須是一種感應招呼的模式。在澄清踐仁知天的可能性時，牟宗三特別強調的是仁心感通的無限性，這是我們在《歷史哲學》中已經看到的。

但是，學問傳承的系譜同時具有建立宋明儒學呼應先秦儒學的正當性，以天道性命通而為一為原則，既可貫穿《論語》、《孟子》、《中庸》、《易傳》系譜的通而為一，也可貫穿宋明儒學自周敦頤、張載、程顥到胡宏、陸九淵、王陽明、劉蕺山的思想系譜⁵³。這種貫通的系譜有一內在義理，亦即，肯認「一本」乃是「通而為一」的模式：

道體、性體、誠體、敬體、神體、仁體、乃至心體、一切皆一。故真相應先秦儒家之呼應而直下通而為一之者是明道。明道是此「通而一之」之造型者，故明道之「一本」義乃是圓教之模型。⁵⁴

以圓教模型為「通而一之」的定案，這一種系譜學的論述具有判教意味。這一種看法是順著前述感通所蘊涵的感應招呼模式，而轉出一種判教的方法論意義。相對之下，這種判教之所以將程頤、朱熹斷定為橫攝系統的歧出，也是根據這種呼應與否

⁴⁹ 同前註，頁 20。

⁵⁰ 參見同前註：「此頌詩即是天道性命通而為一之根源。」（頁 36）〔漢〕毛亨傳，孔穎達正義：《毛詩正義》，卷 19，頁 708b。

⁵¹ 同前註，頁 22。

⁵² 同前註。

⁵³ 牟宗三的三系說認為在程明道以前並不分系，而程伊川之後區分為胡五峰、劉蕺山一系、象山陽明一系、伊川朱子一系。但又肯定前兩系為縱貫系統，後一系為橫攝系統，而可成兩系。參見同前註，頁 49。

⁵⁴ 同前註，頁 44。

的原則：

問題只是伊川朱子對於先秦儒家由《論》《孟》至《中庸》《易傳》之呼應不能有生命感應上之呼應也。⁵⁵

如此來看，感通原本是界定仁心活動的動態關係並涉及主體與他者的交互關係，在此交互關係中也包含著感應、招呼的模式，亦即，呼喚與回應的關係。牟宗三在肯定生命原則具有優先性的前提下，也將生命之間的呼應、感通當作儒學的傳承關係，如此一來，原本感通作為仁的內容意義轉而成為判教的系譜學方法意義。

至於感通的動態意義有一牟宗三獨特界定的「本體宇宙論的創生實體」⁵⁶，是「即存有即活動」的，歸向「寂然不動、感而遂通」的「寂感真幾」⁵⁷。但其實質內容脫落了原本從卜筮卦算來的神秘感應，而推向主體的道德意識：

此一布算之感應由於問者之精誠。此只是一精誠之感應，通過一客觀之物以驗之耳。故著卦之器物只是一象徵，由之以洞見真實生命感應之幾耳。……故《易經》之學即是由著卦之布算而見到生命之真幾。⁵⁸

牟宗三的闡釋包含著幾層轉折：布算、神感神應（象徵）、天道生化、主體精誠。這是從宇宙性的意義經過反省動作而隱喻地轉換領域到主體的道德意識。關於「寂感真幾」這一困難的概念，用以解釋《易傳》感通說的脈絡，牟宗三指出：

類而通之，無論在天道之生化，或在聖心之神明，皆可以「無思無為、寂然不動，感而遂通」形容之。而此總之，即曰「寂感真幾」。故超越實體者即此「寂感真幾」之謂也。神化與易簡皆其本質之屬性。此皆由精誠之德性生命、精神生命之升進之所激悟者。⁵⁹

也正因為這是一種德性生命的理解，故而，感通並不是單純的氣化感通，不是根據物質性的氣來進行，也不停留在身體的血氣上。由於感通的基本原則定立在道德意識的無限性上，這不僅僅有助於釐清張橫渠的「太虛即氣」、「氣清則通」，這種

⁵⁵ 同前註，頁 47。

⁵⁶ 同前註，頁 68；闡釋明道語錄中論「生生之謂易」。

⁵⁷ 同前註，頁 72。

⁵⁸ 同前註，頁 307。

⁵⁹ 同前註，頁 307-308。另參考牟宗三具體說法：「『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瞭解誠體。……誠體只是一個『寂感真幾』。」（頁 307）

感通原則也適用於儒學的本體宇宙論。牟宗三也正是根據無限性原則來拒斥物質的、經驗性的氣：

若是氣之質性，則不能「寂然不動，感而遂通天下之故」矣。即使有所感通，亦是有限定、有範圍，此即不是遍。⁶⁰

此神義之最後貞定與極成是在超越的道德本心之挺立。⁶¹

在此意義下，感通的本性與寂感真幾相同，由於不同於氣感、客感（「有識有知，物交之客感爾」⁶²），感通乃是「即感即寂，寂感一如的」⁶³。對比於現象世界的氣感，以道德意識為本的感通是先驗的（「超越的」），作為現象之感的根據。

值得注意的是，由於此種寂感與生命原則聯結，道德意識的價值定立也是生命創造的根源，在解釋張載《正蒙·誠明篇》中「天所自不能已者謂命，不能無感者謂性」⁶⁴時，牟宗三特別指出：

性不是乾枯的死體，亦不是抽象的死理。乃是能起宇宙論的創造或道德的創造者。故寂感一如的神即是性體之具體的意義與具體的內容。⁶⁵

這裏的生命原則對比著「死體」、「死理」，但也呼應著仁的潤澤這一種用，潤澤乃是生命的意象；順此倫理意象的使用，基本規定「仁以感通為性，以潤物為用」始終貫串其中。在感通與生命創造、生化的關係上，有潤澤的意象與根源的意象出現其中；前述的「寂感真幾」乃是「道德的創造之真幾」⁶⁶，這種道德的創造通於仁體與誠體，也通於性體。在解釋周濂溪與程明道兩者在此點上的細微差異時，牟宗三重提過去自《歷史哲學》以來的定調說法：

仁有二特性，一曰覺，二曰健。綜此二特性而識仁體，則仁以感通為性，以潤物為用，故仁即是道德的創造性之自己也，故曰仁體。⁶⁷

仁的感通顯現出有潤澤的功效，這種潤澤卻是生命性的，而且不單單是生命的維

⁶⁰ 同前註，頁 471。

⁶¹ 同前註，頁 472。

⁶² 〔宋〕張載著，章錫琛點校：《正蒙·太和篇》，收入《張載集》（北京：中華書局，2008年），頁 7。

⁶³ 牟宗三：《心體與性體》，第 1 冊，頁 378、頁 492。

⁶⁴ 張載著，章錫琛點校：《正蒙·誠明篇》，收入《張載集》，頁 22。

⁶⁵ 牟宗三：《心體與性體》，第 1 冊，頁 493。

⁶⁶ 同前註，頁 345。

⁶⁷ 同前註，頁 346。

持，同時也是生命的創造。

由於以生命原則為主要關注點，因此，牟宗三肯定程明道的「一本論」時，乃是以「識仁」為核心。運用身體感的比喻來貼近「仁」的感受，這是明道的一個特徵，而牟宗三則認為：

「痿痺為不仁」，則「仁」之義便是感通無礙，而以「仁者以天地萬物為一體」以示之矣。⁶⁸

「痿痺」如同「乾枯」一般都是與生命活動相關的隱喻，以病體、死體反顯生命的活潑，這是論述仁的一個重要策略。痿痺或麻木乃是感覺的喪失，所喪失的乃是透過肢體、身體展現的生命感。重點不在於身體軀殼的經驗性上，而在於透顯於身體感上面的生命感，通暢的身體感乃是「感通無礙」，但其實質意義是以仁的生命感所貫串流通的無阻礙。

從具體文本來說，《心體與性體》出現感通的地方非常多，我們不必一一展示於此。然而，前述的幾段引文與討論多少能夠概括牟宗三在此著作中的幾層看法。孔子的踐仁知天是一個通教、圓教的根據，因此，仁的感通（「仁以感通為性」）也足以成為判教分系的一個系譜學判準。從經驗的氣化宇宙論推向道德主體性的本體宇宙論，則是此一感通概念所涉及的實質哲學內容。居於關鍵的是從生命感的流通引向有創造性的生命原則，故而，仁的感通乃是結合著道德價值與生命創造的雙重作用。

基本上，「仁以感通為性，以潤物為用」這一規定可以視作牟宗三談論感通的基本命題。《心體與性體》也已經全然鋪陳出牟宗三有關儒學中感通概念的梗概。然而，從另一個脈絡也可突顯感通這一概念的重要性。在一九七一年出版的《智的直覺與中國哲學》一書描述智的直覺時，牟宗三區別了有限的耳目見聞與無限的德性知識，其中有兩種「內外合」的型態。以德性之知所成立的內外合，也稱為「智的直覺」⁶⁹（智性直觀）。此種智的直覺則聯繫到仁心的感通，關於此種德性之知有下述的說明：

在此知上之「合內外」不是能所關係中認知地關聯的合，乃是隨超越的道德本心之「遍體天下之物而不遺」而為一體之所貫，一心之圓照，這是攝物歸

⁶⁸ 牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁220。

⁶⁹ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1980年），頁186。

心而為絕對的，立體的，無外的，創生的合，這是「萬物皆備于我」的合，這不是在關聯方式中的合，因而嚴格講亦無所謂合，而只是由超越形限而來之仁心感通之不隔。若依明道之口吻說，合就是二本，而這卻只是一本之無外。⁷⁰

以「不隔」來解釋「內外合」的合，也等於承認並沒有知識關係中主體與對象的原始分裂，因此說它不是能所關係。牟宗三也隨即指出，這種「合」乃是「虛合」，實質上是「一本」（程明道用語），其規定是：「此合不是兩端底關係，而只是一體遍潤而無外之一。德性之知即隨本心仁體之如是潤而如是知，亦即此本心仁體之常潤而常照。遍潤一切而無遺，即圓照一切而無外。」⁷¹當以感通模式來看待這種德性知識時，進行感通者與被感通者都不是對象關係下的相對，牟宗三藉著海德格的康德詮釋，採用一種融合著康德學的獨特現象學語言：「在圓照與遍潤之中，萬物不以認知對象之姿態出現，乃是以『自在物』之姿態出現。既是自在物 (e-ject)，即非一對象 (ob-ject)。故圓照之知無所不知而實無一知，然而萬物卻盡在其圓照之明澈中，恰如其為一自在物（由本心自身所自生者）而明澈之。」⁷²在這種感通的模式中，蘊藏有兩種作用：朗現（圓照）與遍潤，一個是光與視覺的意象，一個是水的意象。但從「一本」來解釋「合」的意義時，也可見到主要的關鍵在於無限性，亦即，條件限制的取消；無限性也是無條件性。按照牟宗三的說法，如果承認萬物「朗現其為一『物之在其自己』者，此即物自體」⁷³，而且這一命題包含著萬物（各種存有者）在物自身的方式下的諸種差異，那麼，在「既圓照，亦創生（遍潤）」這一雙重作用下顯現客觀的太虛神體與本心仁體「兩者為同一而為『一本』」。如此說來，差異性其實是消融在同一性中，尤其這是取消了條件限制的同—性，是無條件的、絕對的同—性。

在論述「智的直覺如何可能？」這一問題上，牟宗三的回答採兩步驟：一是指

⁷⁰ 同前註，頁 187。

⁷¹ 同前註。

⁷² 同前註。另參見《智的直覺與中國哲學》，頁 35-36。E-ject/ob-ject 的寫法來自海德格的 *Entstand* (*Entstehende*)/*Gegenstand*，此一意義下的 *Entstand* 或許可以翻譯為「樹立體」，但由於是非對象性的，意義也接近「自立體」或「獨立體」，見 Martin Heidegger, *Kant und Das Problem der Metaphysik* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965), S. 36-37。

⁷³ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁 187。

出在理論上可能，二是指出其實際上必定呈現。

在理論的可能性上，牟宗三除了突破康德以人類有限性為本的感性直觀論，而推出無限的、無條件的智性直觀，更緊要的是迴向中國儒學傳統所論的道德根據——心體與性體的同—性。這是聯結主觀原則的心體與客觀原則的性體而成說，「理論的根據」就在於道德根據（人的本心、良知）也同時是創生根據（性體），換言之，這一根據是牟宗三所界定的「道德的形上學」。這種合一的同一體可簡縮為「仁體」，仁體包含著良知的主觀根據與創造的客觀根據，他的闡述如下：

須知儒者所講的本心或良知，都是根據孔子所指點以明之的「仁」而說的。仁心底感通，原則上是不能有封限的，因此，其極必與天地萬物為一體。仁心體物而不可遺，即客觀地豎立起來而為萬物之體，無一物或能外，因此名曰仁體，仁即是體。是以仁心不但直接地彰顯之於道德行為之創造，且以其絕對無限的普遍性同時即妙潤一切而為一切存在之源，是以歷來都說仁為一「生道」也。⁷⁴

主觀根據顯現在道德命令的無條件性上，同時這種無條件性也證成本心良知的無條件性。轉折點在於從主觀性推向客觀性，「客觀地豎立起來而為萬物之體」，在無限性的考量下，以仁為體的仁體被設立為各種存有者的共同基礎。從主觀性到客觀性，貫穿的是無限性、無條件性，而其所依賴的原則是感通原則的無限性。

在實踐的可能性上（「實際上必呈現」），牟宗三訴諸於仁心的道德情感，這便歸於其從熊十力領受的良知呈現說。但關鍵處仍在於感通的既定作用：

當吾人說「仁體」時，亦是當下就其不安，不忍，悱惻之感而說之，此亦是其具體的呈現，此如孔子之所說以及明道之所說。這亦表示仁心隨時在躍動在呈現，感通周流而遍潤一切的。潤是覺潤，以不安不忍悱惻之感這種「覺」去潤生一切，如時雨之潤。是以本心仁體是一個隨時在躍動的活動，此即所謂「活動」，而此活動是以「明覺」來規定。⁷⁵

特別要辨別的是，此種道德情感不是一般的情感，不是源自氣質之性的感性感通。感通也不是氣化的、氣質的感通而已，更包含著形上的感通。不同於康德的說法，牟宗三強調「本心仁體之悅」是「感興趣於理義」、「悅此（自由意志頒布的）法

⁷⁴ 同前註，頁 191。

⁷⁵ 同前註，頁 193。

則」⁷⁶。這種「自悅法則」乃是使得純粹實踐理性得以可能的根據，也是理性在實踐上可能的根據。

如此看來，智的直覺聯結道德秩序與宇宙秩序，在無限性與普遍性上說其為感通。以道德活動揭示存有學與宇宙論的見解，乃是以仁為本。牟宗三的解釋也十分明確：

在道德的形上學中，成就個人道德創造的本心仁體總是連帶著其宇宙生化而為一的，因為這本是由仁心感通之無外而說的。就此感通之無外說，一切存在皆在此感潤中而生化，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。仁心之明覺活動覺潤一切，同時即照了一切。此照了活動是它的「虛明照鑑」，在此說「智的直覺」。它的「虛明照鑑」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（對象是方便言，實無對象義），此即智的直覺之創生性。⁷⁷

簡述此段引文，其論點在於指出：（一）感潤——仁體之感通有生化創造的意義，一切存有者（引文中作「存在」）是基於感通而成其為存有者，理由也在於感通的無限性、普遍性，使得所有存有者都在此一感潤之中；（二）覺潤——感通的無限性也是覺照的無限性（「覺潤無方」、「覺潤一切」）；（三）創生的無限性——推論原則是「覺之即潤之，潤之即生之」，以感通為核心的潤（感潤、覺潤）使得此種創生得以成立。

但是，整個智的直覺的論述困難也在此。無對象義的給出對象乃是理解的關鍵。本文不追溯牟宗三如何從康德系統出發批判地證立智的直覺，僅在此點出這一觀點與感通之間的緊密關係。就目前脈絡來看，關鍵處在於理解此處所謂的創生；牟宗三指出：「智的直覺覺之即創生之，是把它引歸於其自己而由其自己所引生之自在物 (e-ject)。」⁷⁸ 或「由其自己所潤生所實現之物之在其自己」⁷⁹，接著指出所創生的是「此直覺上之內生內在物」⁸⁰。此處所謂的「其自己」首先是指智的直覺自己，而「在其自己」一詞則同於「物自身」（物自體、物之在其自己）的概念；

⁷⁶ 同前註，頁 195。

⁷⁷ 同前註，頁 199。

⁷⁸ 同前註，頁 198。

⁷⁹ 同前註，頁 200。

⁸⁰ 同前註，頁 198。

牟宗三同時認為，仁心的對象是德行、道德行為⁸¹，如此一來，道德意義的創生乃是道德活動的道德性、活動性本身。由於本心仁體要呈現的乃是它自己，感通也必須通過自己來成立，感通的無限性有一最後根據在於一切存有者的自己；遍潤與朗現能夠視為等同的，也是基於此一理由。這種「自己」是一種絕對的、無限的、無條件的同一性，在道德意義下，這個自己是良知本身、仁體、誠體本身，「感通無外」恰可以描述此一良知仁體本身的無條件性、無限性、絕對性。

從內容看，《心體與性體》與《智的直覺與中國哲學》在理論深度上論及感通處，已經可視為牟宗三晚期確定的看法。他在《現象與物自身》中論及無執的存有論時，以王陽明為立論基礎解說儒家型態的無執存有論，此一脈絡不將感通與感應分開，頂多順著語意談「仁心之感通」與「良知之感應」，所著重的仍舊是無限性——「此感通或感應並不能原則上劃一界限也」⁸²。雖然在細部上對於感應有較多的討論，但有關感通概念與意義在實質內容上並未超過前兩書所談。最後具代表性的《圓善論》亦然，儘管以「無限智心」來取代「智的直覺」一詞，但此一無限智心所開出的仁教則仍然以《心體與性體》的說法為準⁸³。仁體的遍潤與創生乃是此一圓教、圓善的基礎，仁的發用也始終被規定為「無限智心之感通潤物之用」⁸⁴，而彰顯出仁者與天地萬物同體。基本的理解方式並未改變。

四、反省與前瞻

在上述的概念史線索中，我們可以發現，固然感通並沒有如同逆覺體證或智的直覺那樣被突顯地當作主題來論述，但實質上卻與儒學的基本規定息息相關。感通是詮釋仁的核心概念，而牟宗三所稱「仁以感通為性，以潤物為用」，則為此一仁學詮釋定調。綜合來看，感通在這些不同時期脈絡下所涉及的層面可以整理如下：

（一）感通基本上來自一種情感性的基礎，這是道德情感的部分，展現在側隱、真誠等情感上，因此，這一意義下的道德情感來自一種同情、一種情感的共有

⁸¹ 同前註。

⁸² 牟宗三：《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁442。

⁸³ 牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁256-262。

⁸⁴ 同前註，頁307。

與「感染」。習慣上，從自己到他人、他物的過程，儒者感通所採用的模式為「自內向外」的模式。但這種模式預設著自感，自內而外的模式也包含著三方面：對己感通（自感、通體）、宗族（祖先、群類）感通、宇宙感通（天地感通）。

（二）但是，這種情感基礎並不受限在人類的同情而已，當擴及到人類社群以外時，儒家常以「天地萬物」來概括，牟宗三則稱此種擴大的情感為「宇宙情懷」。然而，此種宇宙實際上乃是有生命的宇宙，宇宙情懷等同於生命感。

（三）當道德情感指向生命感時，感通也涉及到生命原則，在感通的一體性中，生命感彼此傳遞，也因此牟宗三稱這種感通（仁心）有一種創生性。創生，是根據生命感的傳遞，才從無生命變成有生命；然而，其實質應理解為從無生命感變為有生命感的變化，而不是生物學意義下的賦予生命。

（四）感通是一種過程，一種聯繫不同感受存有者之間的動態關係，但也是在道德的形上學之意義下，而不是從物理、化學、生物學意義下，來肯定這種過程。牟宗三即稱此一過程是「寂感」、是一種弔詭的「不動而動」的過程，感通的仁心、良知也因此被稱為「寂感真幾」。

（五）感通的動態過程乃是聯繫不同存有者、不同主體之間的過程，這種聯繫是取消隔閡與限制的，因此，牟宗三最常使用感通的脈絡也在於肯定感通（仁心感通、良知感應）的無限性。在這一概念使用中，取消隔閡、限制則同時肯定了感通作用中的無限性、無條件性、絕對性。

（六）感通也包含著倫理意象的使用，由於是強調生命感呈現中的生命原則，這種生命感的流通是以潤澤、感染的意象（「以潤物為用」）出現。換言之，是以水的滲透、浸潤當作基本意象，隱喻地詮解感通的模式。

（七）在特殊的圓教模型下，以「一本論」為宗，或以「通而為一」貫串生命學問的系譜原則，產生判教的方法論意義。仁的感通可以當作是儒學的基本精神，但也可以作為前聖後賢之間彼此生命感應招呼的共同底蘊。

從上面七點的歸結，可以發現，感通的概念有其內在脈絡下的複雜內容，而此一概念值得被提出來作哲學上思辨的檢討。其次，感通不僅僅是一個形上學系統下的概念，它更是在為「仁」定性時的一個實踐概念。從牟宗三始終強調即本體即工夫的論點，在「性命天道通而為一」的基本要求下，感通也是一個實踐上可操作的概念，亦即，具有工夫論的意涵。若就此七義中的前三義來說，核心的表述乃是生命感的貫穿，這種生命感以「通」為模式聯繫了自己、他人、群類、宇宙。這種生

命感的貫穿才是創生的獨特意義。而在第四、第五義上則是將感通定立為一種取消限制的動態過程，這是將前三義的宇宙性意義放在無限的動態性上來闡發。基於無限的動態性，使得感通一方面具有融合著實踐的工夫論意涵，一方面刻畫出儒家以生命感來貫穿聯繫著自己生命、他人生命、萬物生命的宇宙景象。這便是在第六義的倫理意象所蘊涵的工夫論張本，以潤澤為基本意象其實呼應著「生命感的貫穿聯繫」這一意味；故而，生命的潤澤是種轉化作用，使得有所感的存有者能夠展現生命的樣態。至於第七義的方法論意涵是否意味著感通可以作為一個理論體系的詮釋學原則，這卻有待進一步的思考。

重新梳理感通概念在牟宗三著作中的一些線索，或許在今日有一種新的思考方向。不僅僅關注牟宗三與傳統儒學的聯繫與創新，同時也關心這一聯繫與創新如何與當代的哲學議題、當代人的生命處境相關聯，如何從前瞻的角度來思考這一可能性。關於此點，我們的構思有兩方面的線索：

（一）感通概念在哲學上的意義。從比較哲學的角度來看，感通的問題可以深度地展開複雜的哲學層次。

儘管牟宗三在《智的直覺與中國哲學》中強烈批判胡塞爾、海德格的現象學進路，指稱「存在的進路是相應的，現象學的方法是不相應的」⁸⁵，這裏稱「存在的進路」應是指貼近人的存在而有不安、虛無、怖慄、疚仄、焦慮；良心呼喚、決斷⁸⁶這一層面。然而，這是囿在康德所做「現象與物自身」的分別中，對於現象、現象學的一個拒斥。然而，現象學關心的「現象」基本上乃是「顯現」的問題，是有所現、何者現、如何現、現於誰、現於何處等等問題，這自然也關心遮蔽、坎陷的問題。牟宗三所執以肯定「智的直覺」之可能者在於「良知的呈現」，這種「呈現」確實不是設準而已，但也確實不是單純有別於物自身的現象，但作為「呈現」來說，卻又必須思考「呈現」、「顯現」、「朗現」的本質與意義等問題。尤其牟宗三強調智的直覺中有非對象性，這也涉及到「非對象性的呈現」如何可能的問題。

當代現象學的發展，在這些問題上有非常深入的討論與發展，值得從事者以比較的角度思索探究。以法國哲學家昂希 (Michel Henry, 1922-2002) 為例，其主張便可以與牟宗三思考的問題相關。簡略地說，昂希處理顯現的問題有三個特點：(1) 顯現、

⁸⁵ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁 362、366。

⁸⁶ 同前註，頁 365。

朗現、呈現 (manifestation) 的本質在於一種無中介的、直接的內在性 (immanence)⁸⁷；(2) 這種內在性即是顯現於內、顯現於己的內在性，「內」、「己」作為現象的視域、場域來說，不依賴於對象性的模式，而獨立地在「感」的「自感」(auto-affection)⁸⁸ 型態上呈現。能夠提供此種自感的是聯結時間化、身體感、情感而言的「感」或「感觸」(affection)；(3) 重視感、感觸、自感、感觸性或情感性 (affectivité⁸⁹, affectivity) 的現象學乃是基於生命原則，這種現象學是生命現象學 (phénoménologie de la vie, phenomenology of life)，同時，這種感觸性不是身體經驗的感性，而是有啟示意義的感觸性，故而，生命也不是感性生命而已。這三點說法自然高度濃縮了昂希的哲學論述與其所身處的法國現象學問題網絡。不過，由於內容上的比較不是本篇文章的撰寫目標，因此，不得不暫時捨卻更多的細部討論，而概略地勾勒可能發展的問題輪廓。

綜合以上三點來說，昂希在現象學傳統中批評了意向性的原則，認為由意向性 (intentionalité) 所導入的客觀性同時主宰了主體性。這時，對象是外在的、超越的，而顯現的、被思考的不是在自身中的存有者 (l'être-en-soi)⁹⁰。在此種意向性的原則中，對象的客觀性（對象性）同時也是主體的主體性⁹¹。然而，昂希強調，真正的呈現卻是要擺脫這種對象性，而追問使得對象浮現的視域，此一視域不是超越而是內在，是使得顯現得以顯現的現象性本身。能夠成立現象性的就在於現象顯現的本質，這一本質是直接而無條件的，僅就自身而可能。這種脈絡下的現象性便不是預設了物自身、受物自身制約的現象性，也不是與物自身割裂的現象性，而是與物自身無差別的現象性。昂希的這種觀點固然沒有專就康德所作的現象與物自身之分別立論，但若與牟宗三的思考途徑相較，確實有部分異曲同工之處。其中的關鍵在於將現象理解為呈現、顯現的這種立場，並追問顯現的本質。如果暫時脫落「智性直觀」這一術語，牟宗三從道德的角度亟思證成的豈不也是可能有直接的顯現嗎？昂希重視「感」是從「受」的接受 (réceptivité)⁹²、承受 (souffrir⁹³, suffering) 的角度出

⁸⁷ Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (Paris: PUF, 1990), p. 279.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 229.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 577.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 261.

⁹¹ *Ibid.*, p. 111.

⁹² *Ibid.*, p. 207, p. 215.

⁹³ *Ibid.*, p. 590.

發，正是基督教宗教傳統中的受難經驗 (*souffrance*⁹⁴, *Passion*)，這種宗教旨趣也使得昂希被視為當代法國現象學之神學轉向的重要成員。這種宗教面向意味著與昂希所身處的存在處境與精神傳統相接軌處，其處境也與新儒家有類似之處。姑且不論其宗教面向的問題，也不必在此深入現象學界對於神學轉向的種種內部批評；筆者在此關心的層面是，昂希重視「感」與自感、感觸性、情感性的這一觀點十分接近牟宗三承自程明道從「痿痺不仁」論感通的惻怛感；同時，昂希的理論根據並不限制在單純情感或身體感的因果關係上，而是直指「顯現的本質」（基督教則稱為啟示，這種受難被昂希詮釋為生命的自我啟示），這一點也與牟宗三的關心有類似處。同樣地，在感通中不斷被突顯的生命原則也可對應到昂希所思考的生命現象學，故而，從比較的意義來說，以生命問題為基本原則，在生命的視域中或許可能就就此展開哲學對話。這點也或許更可以突顯當代新儒家在面對西方哲學時，所採取的回應策略與批評。尤其在道德形上學的界限上，新儒家更思回應的是以基督教為核心的宗教面向。

然而，此一問題脈絡必須有更多的細節討論，甚至也包含某些哲學困難，但都無法在本文中再行鋪陳，在此僅僅約略勾勒可能延伸討論的梗概。同時，這也不意味著只能從此一角度進行比較與延伸。相對地，這是一個可能方向的提點，只不過，詳細的討論必須另文檢討。

（二）感通涉及到倫理意象，並有工夫論的意涵。

在感通的討論中，潤澤是一個基本的倫理意象。如果回溯牟宗三所援引的思想資源，在「性命天道通而為一」的基本立場上，《中庸》二十六章引用《詩經·周頌》「維天之命，於穆不已」⁹⁵，也發揮著貫串孔子仁道的功能，而在《中庸》三十二章從誠的化育天地而稱述「肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天」⁹⁶，也是牟宗三把握仁體、誠體通而為一的根本線索。根據「仁以感通為性，以潤物為用」這一規定，牟宗三將「感潤」與「生化、化育」結合起來，也稱之為「覺潤」：「就此感通之無外說，一切存在皆在此感潤中而生化，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。」⁹⁷有時也將感通與覺潤並舉，而稱「感通無隔，覺潤

⁹⁴ Michel Henry, *De la phénoménologie. Tome 1: phénoménologie de la vie* (Paris: PUF, 2003), p. 65.

⁹⁵ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 53，頁 897a。

⁹⁶ 同前註，頁 900a。

⁹⁷ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁 199。

無方」⁹⁸。在此一說感通覺潤的脈絡中，「潤」是一種表示生命原則的倫理意象。牟宗三明確提點：

覺即就感通覺潤而說，此覺是由不安、不忍、排惻之感來說，是生命之洋溢，是溫暖之貫注，如時雨之潤，故曰「覺潤」。⁹⁹

從「淵淵」、「浩浩」這類形容詞，所展現的不只是狀態的隱喻，同時也是作用方式，是感通潤澤的方式。

這樣的倫理意象如何決定著對於生命原則的想像與把握呢？如果能夠更深入地解明此點，其意義將不只是點出隱喻推理的思考模式，更有助於貫串良知呈現與天道化成的具體關係。倫理意象的使用不是間接的轉折，而是直指朗現的本質、直指現象作為朗現的本質。這種直接性也聯繫到感通的無限性，但兩者都不是認知上去除限制而有直接性，而是在實踐上的無限性與直接性。因此，感通與覺潤都涉及到實踐的工夫，對此，牟宗三謂：「感通一切而不扞格，此正是最真切最正大的道德實踐。」¹⁰⁰ 具體方針既是孔子指點的仁，也是程明道所謂「識仁」、「觀聖賢氣象」、「觀天地生物氣象」。然而，「聖賢氣象」不是經驗意義的氣象，而是在倫理意象的引導下進行仁心、仁體的感通。「德潤身」的作用是源自感通的通於自己，這是本心的工夫，意象上，如同感潤一樣，是「沛然順暢」¹⁰¹。故而，從感通的規定到倫理意象的發用，這種德性生命與工夫修養的關係也值得探究。

以上兩點乃是可能的發展方向，在本文中，礙於篇幅，無法細究。

五、結 語

本文從概念史的角度出發，進行對於感通概念的脈絡梳理，並顯題地說明感通概念在牟宗三文本中的具體位置。然而，這只是一個初步的梳理，其餘牽涉較廣的問題無法在此文中處理。有些是牟宗三哲學內部理路的問題，在感通與智的直覺的關係中自然引入相關的問題，例如，從發生學的角度看，感通是在一種特定的因果脈絡中出現的嗎？如果有此種因果脈絡，那麼是否反顯出感通的無限性是個有困難

⁹⁸ 牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁220。

⁹⁹ 同前註，頁223。

¹⁰⁰ 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁542。

¹⁰¹ 同前註，第2冊，頁188。

的說法？這一問題類似於牟宗三援引康德論自由的因果關係。但這類問題不是本文關注的焦點，本文的構思是希望藉著感通概念的顯題化討論，勾勒出不同的思考方向，一方面有所本於傳統語彙中豐富思考經驗，一方面又能夠揭示細微差異中的新的思考可能性。這樣的構想也等於問：討論感通的問題可能有任何新義嗎？那麼，如何真正把握「感」的哲學意涵，這並不是停留在隱喻性的表達上便可解釋清楚。從一種單純不帶有混雜的惻怛感如何聯繫著道德感與生命感？感通的模式是如何切實地取消種種限制——身體的、心理的、處境的、乃至於文化的限制？一旦回到這些較為基本的哲學思考上時，我們或許更能夠開啟哲學討論的貢獻。

感通，因此或許要求一種思考的律令，讓我們從概念線索出發而進入具體感通經驗的還原，不僅在思想的高度上確立其在儒學中關鍵地位，更需要進行一種活生生經驗的還原。牟宗三的基本立場可以是個很好的思考原點。在論及智的直覺與仁心感通的聯繫時，其主要的關鍵在於否定對象性意義下的直觀，而是將身體的自己提升到物自身意義的自己，亦即，從氣化的經驗生命提升到先驗的道德生命。這是否能夠導出兩種生命觀，或兩種不同的生命層次？或者是對生命進行形上學把握的必要？我們也面臨一個關卡，勢必將生命原則當作更深刻的討論議題。

然而，即使從感通概念的線索來說，牟宗三確實在其儒學統緒的哲學論述中，著重地在部分核心文本中使用著感通的概念。感通，乃是仁教的核心作用之一，也因此可延伸出判教的方法意涵。本文也希望藉此一概念的簡單整理，探索感通的可能性與工夫意義，而為後續的分析與比較提供明確的脈絡與討論依據。