

《國立政治大學哲學學報》第三十六期 (2016 年 7 月) 頁 33-68

©國立政治大學哲學系

儒家為何要對 存在問題有所交代？ 再論牟宗三的「道德的形上學」

吳啟超

香港中文大學哲學系

地址：香港新界沙田香港中文大學馮景禧樓 424A 室

E-mail: kcng@cuhk.edu.hk

摘要

牟宗三曾表示儒家哲學不能局限在道德，而亦須對存在問題有所交代。本文所論即對此而發，探討儒家哲學有何理論需要去關涉事物的存在問題。文章分為兩大部分（第貳、參兩節），先從「原意」的角度，指出儒家（牟宗三眼中以《論語》、《孟子》、《中庸》、《易傳》為核心的儒家）本就有意對存在問題作交代。再從「理論」的角度指出：（1）（對儒家來說）道德實踐如非荒謬，必得承認道德關

投稿日期：2015.11.30；接受刊登日期：2016.05.20

責任校對：劉又仁、劉鏗銘

懷的對象為「不空」（非如幻如化）。（2）在牟氏的「道德的形上學」裏，對象之為「不空」由「仁心」的覺潤來保證。（3）這種「仁心」的創造作為「『妙萬物而為言』的運用的創造」、「成全事為一必然的實有而不只是一偶然的存在之創生」，實亦配得上「創造」之名。

關鍵詞：儒家、形上學、存在、牟宗三、道德的形上學

儒家為何要對 存在問題有所交代？ 再論牟宗三的「道德的形上學」

壹、引言：「道德的形上學」之基本界說及本文 議題之由來

筆者於 2010 年曾發表〈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」〉¹ 一文（下稱「前文」），時隔六年，今再以〈儒家為何要對存在問題有所交代？再論牟宗三的「道德的形上學」〉為題，作為前文之續作。

這篇續作，跟前文相較，其主要差異或可能有進於前文者，約有以下三點（第二點尤可注意）：

第一，從篇題可知，前文是以唐君毅（1909-1978）為主、牟宗三（1909-1995）為輔。該文主要依據唐君毅關於祭祀的現象學式描述，即（用筆者的話說）「在真誠的祭祀中，吾人那摯誠的、肫肫懇懇的對先人的懷念誠敬之情，就是賦予先人之英靈以存在性的力量——在這種心情中，先人之英靈必然存在」（吳啟超 2010: 144），來解釋傳統儒學裏（尤其宋明理學）一種耐人尋味的觀點：（以明儒王陽明

¹ 吳啟超，2010，〈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」〉，《中國哲學與文化》第 8 輯，頁 143-163。

為例)「良知是造化的精靈。這些精靈生天生地，成鬼成帝，皆從此出」(《傳習錄》，卷三)——良知(或仁心)究竟如何生出天地萬物鬼神?² 相對地，牟宗三的觀點在前文中之地位則為附屬(主要見於前文第四節：「略說牟宗三的『道德的形上學』」)，用以補充和印證唐氏之說。而在本文，牟氏的「道德的形上學」則會獲得正面而仔細的剖析。

第二，焦點議題或探究工作之性質不同。前文題為「仁心何以能生出事物來」，論證「良知生天生地」這種貌似異乎尋常的觀點，其實可以通過我們尋常的生活經驗(例如唐氏所留意的祭祀經驗)去理解。本文則題為「儒家為何要對存在問題有所交代」，主要討論：儒家作為一套哲學，是否有其理論需要去跨出道德哲學的領域，而涉足到存有論、形上學的範圍，對存在問題有所交代？扼要言之，前文的主要工作是「解釋」，旨在使儒家哲學裏像「良知生天生地」一類說法可被理解。而本文的主要工作則在「證成」，旨在說明儒家哲學實有其理論需要去交代存在問題。然筆者必須強調，這個「證成」的工作，僅限於「證成儒家哲學有如此這般的理論需要」，而非「證成儒家的形上學是一種好的或有說服力的形上學」。正如我們說「某個城市有需要建一幢大樓」，不等於說「這幢大樓建得好」或「這幢大樓很堅固」。總之，本文沒有意圖說服讀者贊成儒家的形上學，只是想清楚揭示儒家建構形上學的理論需要。筆者將堅守箇中的論述分寸。

第三，自 2010 年起，英語學界出版了幾部探討牟宗三思想的專書，包括 Jason Clower 的 *The Unlikely Buddhologist: Tiantai*

² 這裏只舉陽明為例，但據筆者觀察，其他宋明儒大宗如程顥、朱熹等，都分享了相近的觀點(儘管朱熹不屬心學陣營)，詳見：吳啟超，〈仁心何以能生出事物來？〉，頁 144-147。

Buddhism in Mou Zongsan's New Confucianism (2010) 及 Sébastien Billioud 的 *Thinking Through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics* (2012)，對牟氏的「道德的形上學」皆有所分析。本文將引述和評論這些新近而前文未及注意的英語研究。

現在，為方便往後討論，讓筆者先界定牟宗三「道德的形上學」的基本旨趣。「道德的形上學」所涉義理精微、千頭萬緒，似乎無從說起。但幸好，牟氏《從陸象山到劉蕺山》有以下一段話，在筆者看來，恰可扼要道出此一理論的真髓：

良知感應無外，必與天地萬物全體相感應。(……)由此，良知不但是道德實踐之根據，而且亦是一切存在之存有論的根據。由此，良知亦有其形而上的實體之意義。在此，吾人說「道德的形上學」。(2000: 223)³

一言以蔽之，「道德的形上學」的真髓就是：良知（或仁心）既負責道德實踐（道德實踐之根據），亦負責天地萬物的存在（一切存在之存有論的根據），使存在成為可能。由本屬「道德」的良知同時兼有「形而上的實體之意義」，而說「道德的形上學」——良知有「道德實踐之根據」與「一切存在之存有論的根據」的雙重身份。至於良知如何可以負責天地萬物的存在，除前文有仔細的析論外，本文第三節

³ 此引文在前文中亦有引述，見：吳啟超，〈仁心何以能生出事物來？〉，頁 159。另外，在前文同一頁的注腳 22，筆者又補充說：「雖然在上述引文中，牟先生使用的是王守仁的『良知』概念，但在別處，他也有直接將孔子的『仁』等同於『天道』的說法：『「仁」有「肫肫」、「淵淵」、「浩浩」的特性，它的感通與擴充當然無窮無盡，它的參贊化育的作用亦無窮無盡，故孔子的「仁」亦可被視為天道。』他進而設定了這個等式：『天命、天道（詩、書等古籍）= 仁（論語）= 誠（中庸）= 創造性自己 (Creativity itself) = 一個創造原理 (Principle of Creativity) = 一個生化原理（創造原理的舊名詞，就是生化原理）。』」見：牟宗三，1974，《中國哲學的特質》，臺北：學生，頁 53。

亦將論及。尤其值得思議的是引文首句：「良知感應無外，必與天地萬物全體相感應。」我們立即會興起一道疑問：若良知能與天地萬物相感應，則天地萬物必須已然存在了，方有「良知與天地萬物相感應」一事發生；這樣，我們還能說「良知負責天地萬物的存在」或「良知創造天地萬物」嗎？顯然，這個問題的解答涉及到我們如何理解「存在」與「創造」兩個概念。筆者的意見是：牟宗三是在某種對「存在」與「創造」的特定理解下，來說良知是「一切存在之存有論的根據」；再者，牟氏的理解雖好像與常識層面的理解有距離，但也是言之成理的。是故，「存在」與「創造」的涵義亦將成為本文的重點考察對象。

綜上所言，本文的工作於是可概括為：以「證成儒家哲學有其理論需要去交代存在問題」為目標，附帶釐清「存在」與「創造」在牟宗三「道德的形上學」中的涵義。

最後，說到本文議題——儒家為何要對存在問題有所交代——之由來，實亦本乎牟宗三之言。牟氏在《中國哲學十九講》第四講：〈儒家系統之性格〉中說：

你可以不喜歡神學，可是存在問題你總要有個交待呀，這存在問題你交待給誰呢？在西方，存在是交待給上帝。你如果不講這個話，那麼存在問題如何解決呢？(1983: 74)

本文之題目即取材自這段話。而我們要探討的問題將是：儒家為何對存在問題「總要有個交代」？不交代不行嗎？首先，一個簡單而算不上充分的回應是：儒家本就意欲或打算對存在問題有所交代。

貳、儒家本就意欲對存在問題有所交代

同樣在上述〈儒家系統之性格〉一講裏，牟宗三說：

你贊成不贊成儒家是另一回事，你可以不贊成，但是儒家本身的義理它的原意是如何，這你得先作恰當的了解才行。先作恰當的了解是第一個問題，了解了以後你可以贊成也可以不贊成，這贊成不贊成是第二個問題。(1983: 84)

而綜觀這一講，牟氏所謂「儒家本身的義理它的原意是如何」即在於：由《論語》、《孟子》、《中庸》、《易傳》所構成的這個儒家哲學系統，本就涵有或呈現出一套「道德的形上學」。所以，對於「儒家為何要對存在問題有所交代」這個問題，一個簡單的回答就是：它本來就打算交代存在問題，這是它的原意，而非後人的增益。這個回答是簡單的，卻是不充分的，因為本文所要求的答案，恰恰關乎引文所說的「第二個問題」：儒家本身原意是如何，這是一回事；我們贊成不贊成它，即是說，儒家到底有沒有一種實質的理論需要去談論存在，卻是另一回事。本文的重點，即放在此「第二個問題」上。

不過，雖說「訴諸儒家原意」並不能充分回應那「第二個問題」，但由於「儒家原意」可以見出「道德的形上學」的淵源或立論根基，有助釐清牟宗三的思路，故仍值得稍作析述。必須指出，這裏所說的「儒家」，是「牟宗三眼中以《論語》、《孟子》、《中庸》、《易傳》為核心的儒家」。而現在要做的，就是說明我們如何能從這個儒家讀出一套「道德的形上學」——良知或仁心可以負責天地萬物的存在。

讓我們從《論語》中的一句孔子語開始。筆者甚至認為，這句孔子語，足可作為牟宗三整套「道德的形上學」之最親切淺近的表述。〈為政〉篇載「子游問孝」，孔子回答說：

今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？⁴

父母的自然生命或物理形體，對子女而言，是「現成的」或「既定的」存在——不是由子女「創造」或「生」出來，而是現成地擺在那裏。但孔子之言透露出，父母的存在中，有一個層面，是「未定的」、「非現成的」：父母是真真正正作為父母而存在呢？還是僅僅如同犬馬一般的存在？這裏的關鍵是子女對父母的「敬」：（有養並且）有敬，則父母是父母，或「真正作為『父母』而存在」；（僅僅有養而）沒有敬，則父母與犬馬無別。於是，這個「敬」有著非常重大的作用，它可以在現成地被給予的、父母的「物理意義的存在」之上，有所增益，決定對方的「物理意義之上的存在」——是父母，而不是犬馬。如果這個「敬」隸屬於「仁」（「仁」的多種展現形態之一），則我們有理由說，孔子的「仁」具備一種「管攝存在」或「負責存在」的功能：父母的「物理存在」乃現成，但父母能夠作為父母而非如同犬馬，卻非現成地給予，而是來自子女的心——敬父母之心，或簡言之，「仁心」。⁵

牟宗三立論時雖無援引此條孔子語，但通過它，牟氏以下這句話確可獲得部分的理解：

⁴ 孔子此語，於前文亦有引錄和分析，見：吳啟超，〈仁心何以能生出事物來？〉，頁 148。

⁵ 這裏立即便碰到上一節提出的問題：若良知能與天地萬物相感應，則天地萬物必須已然存在了，方有「良知與天地萬物相感應」一事發生。放入「子女敬父母」一事上說，必先有父母存在，才有「子女的仁心與父母發生感應」而敬之，使其自別於犬馬而真成其為父母。換言之，「子女憑其仁心之敬而使父母存在」中的「存在」，或「子女憑其仁心之敬而創造了父母」中的「創造」，究竟意謂什麼，便成一亟待回答之問題。但為免影響論述的流暢，現在且先點出問題，詳細解答見第三節。

儒家有個天來負責存在，孔子的仁和孟子的性是一定和天相通的，一定通而為一（……）。(1983: 76)

為配合目前的討論，我們且將這句話分析為三點：(1) 孔子的「仁」能負責存在，(2) 孟子的「性」能負責存在，(3) 孔子的「仁」和孟子的「性」，都與「天」相通，均能負責存在。這樣，上述孔子關於「敬父母」的說法，使我們得以理解這裏的 (1)。

現在來討論 (2)。說到孟子的「性」與「天」，最重要的文字當然是《孟子·盡心上》的「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」對此，牟宗三在《圓善論》第二章〈心、性與天與命〉裏作了詳細的疏理。首先，他將孟子的說話解釋為：

你若能充分體現你的仁義禮智之本心，你就知道了你的道德的創造性之真性。此中盡字重，知字輕，知是在盡中知，此亦可說是實踐的知，即印證義。你若這樣證知了你的真性，你就知道了天之所以為天。此知亦是證知義，在實踐中證知也。(1985: 132)

我們現在的重點是「知其性，則知天」——「你若這樣證知了你的真性，你就知道了天之所以為天」。牟宗三進一步表明：

我們可以籠綜天地萬物而肯定一超越的實體(上帝或天道)以創造之或創生之，這乃完全由人之道德的心靈，人之道德的創造性之真性，而決定成的。此即是說：天之所以有如此之意義，即創生萬物之意義，完全由吾人之道德的創造性之真性而證實。外乎此，我們決不能有別法以證實其為有如此之意義者。是以盡吾人之心即知吾人之性，盡心知性即知天之所以為天。(1985: 133)

若問我們何以能通過「吾人之道德的創造性之真性」(孟子之「性」)來證實天有「創生萬物之意義」，則關鍵在於吾人之「性」(或「道

德的心靈」)本就有創生萬物的功能。這關乎孟子的「萬物皆備於我」(《孟子·盡心上》)。牟宗三續說：

孟子下文亦說：「萬物皆備于我矣，反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」不是現實的人與天同，而是心之體與天同，心之道德的創造性與天同，故盡心知性即可以知天之所以為天也。(1985: 134)

何以說「萬物皆備於我」即表示吾人之「性」有創生萬物的功能？牟宗三在〈宋明理學演講錄〉裏有較為詳細的說明：

孟子是要從「誠體」這個地方證明「萬物皆備於我」。後來《中庸》說「誠者物之始終，不誠無物。」「不誠無物」就是「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」的一個翻版。「萬物皆備於我矣」是什麼意思？陸象山說：「萬物森然於方寸之中」，這句話也是孟子「萬物皆備於我矣」的一個翻版。兩句話一個意思。若拿《中庸》的意思來確定「備」字，就是說，萬物都備存於我之本心誠體之中，離開本心誠體，一切東西都歸於不存在。本心誠體本來就是道德創造的實體，也就是說，萬物不能離開道德的創造性而有獨立的存在。上帝創造是宗教家的說法。儒家講「天命不已」、「大哉乾元，萬物資始」，這是客觀地講，主觀地講是本心誠體。萬物不能離開本心誠體而有獨立的存在，這應當是對「萬物皆備於我」的一個確切理解。(2003a: 139)

然而，即使牟氏對孟子「萬物皆備於我」的解釋——「萬物都備存於我之本心誠體之中」——於文字訓釋上能站得住(尤其是「備」字)，我們仍可追問：為什麼我們的「道德的心靈」或「本心誠體」竟能負責起萬物的存在，而「離開本心誠體，一切東西都歸於不存在」？

讓我們回顧孔子的「不敬，何以別乎」。此「敬」，能使父母真

正成為父母(而非如同犬馬),得其恰如其分的存在。倘若離開此「敬」,則「真正作為父母的父母」便「歸於不存在」。如果我們將這種特殊作用(即特殊地投身在父母上的作用)予以一般化,則我們可以說,這個一般性的作用——仁(敬父母之敬是此仁的特殊樣態)——投身到何處,則該處便有一「恰如其分的存在」被成就出來,真正作為其自己,而非任何人(包括我)的工具或附庸;倘若離開此作用,則那「真正作為其自己」的東西便「歸於不存在」。正如在「孺子將入於井」的事件裏(見《孟子·公孫丑上》),那個被關懷的孺子,是真正作為他自己而被關注,而非一隻為了幫我「內交於孺子之父母」或「要譽於鄉黨朋友」的棋子;在齊宣王「以羊易牛」的故事裏(見《孟子·梁惠王上》),那隻「穀觫」的牛在齊王的「不忍」之下,就不再是用以「鑿鐘」的工具,而是他自己。相比之下,那隻用來替死的羊就是工具了。但孟子明言,這個「以羊易牛」的行為已然是一種「仁術」;齊王之「仁」僅及於牛而未及於羊,只因「見牛未見羊也」。總之,此「仁」用到哪裏,則哪裏有「物之自己」(非工具、非附庸)。關於此意,牟宗三曾一語中的地表示:

儒家的基本精神在「物各付物」,就是每個東西各歸其自己(……)。(1983: 172)⁶

如果筆者對牟宗三的理解不差,則他應該有意把這個「使每個東西各歸其自己」的作用歸屬於「仁」:

⁶ 原文在「物各付物」下有一注腳,表示「物各付物」乃宋儒二程語(牟宗三於正文表示此乃程顥語):「二程全書,遺書第六,二先生語六:『致知在格物,物來則知起,物各付物,不役其知則意識不動,意識自定則心正。始學之事也。』」見:牟宗三,1983,《中國哲學十九講》,臺北:學生,頁176。

故吾常說仁有二特性：一曰覺，二曰健。健為覺所函，此是精神生命的，不是物理生命的。覺即就感通覺潤而說。此覺是由不安、不忍、悱惻之感來說，是生命之洋溢，是溫暖之貫注，如時雨之潤，故曰「覺潤」。「覺」潤至何處，即使何處有生意，能生長，是由吾之覺之「潤之」而誘發其生機也。故覺潤即起創生。故吾亦說仁以感通為性，以潤物為用。橫說是覺潤，豎說是創生。(1968b: 223)⁷

「仁」的最核心特性在「覺」。這個「覺」涵著「潤澤作用」，它「潤」到哪裏，哪裏就有「生意」、「生機」，「故覺潤即起創生」——「仁」之「覺潤」能成就「該對象之成為其自己（而非工具或附庸）」。「若它以「敬父母」的方式顯現，則父母得其「潤」而真正成為父母。若它以「不忍」的方式作用於孺子和繫鐘之牛，則孺子與牛得其「潤」而「各歸其自己」——不是工具或附庸，而是其生死安危有被重視的資格、必須被當成一回緊要事，並且不是基於我之個人目的或繫鐘典禮之目的而緊要，而是無論如何，他們的生死安危都是緊要。這裏，吾人的「仁」不僅能「覺潤」到父母，亦能「覺潤」到素未謀面的孺子，更能「覺潤」到動物（但當然，齊宣王只「覺潤」到牛，而未「覺潤」到羊）。是故，牟宗三即緊接前言而說：

橫說，覺潤不能自原則上劃定一界限，說一定要止于此而不當通于彼。何處是其極限？並無極限。其極也必「以天地萬物為一體」。此可由覺潤直接而明也。此即仁之所以為「仁體」。此非明道之誇大。孟子說：「萬物皆備于我」，

⁷ 這段話亦在前文述及，見：吳啟超，〈仁心何以能生出事物來？〉，頁 158。

亦非孟子之誇大。此乃是孔子言仁所必函。(1968b: 223-224)⁸

而在別處，牟宗三復又說：

仁心之覺潤、覺潤之所在即是存在之所在；覺潤之即是存在之。此是本體創生直貫之實體。仁體遍潤一切而為之體，故就其為我之真體言，即可說「萬物皆備于我」。(1969: 233)⁹

這樣，我們就能理解何以孟子說「萬物皆備於我」（牟：「萬物都備存於我之本心誠體之中」），並理解其與孔子之「仁」的關連。

前面基於牟宗三之言而分析出 (1) – (3) 三點。至此，(1) 孔子的「仁」能負責存在，和 (2) 孟子的「性」能負責存在，均已說明。現在當進而解釋 (3) 孔子的「仁」和孟子的「性」，都與「天」相通，均能負責存在。在此我們當問：再以「敬父母」為例，既然敬父母的

⁸ 這段話亦在前文述及，見：吳啟超，〈仁心何以能生出事物來？〉，頁 158。

⁹ 這裏的「仁體遍潤一切而為之體」，正呼應前面牟氏說的「良知不但是道德實踐之根據，而且亦是一切存在之存有論的根據」——「仁體」即「良知」，而「為之體」的「體」即「存有論的根據」之謂。離開此「體」，亦即前面引言中的「本心誠體」，則「一切東西都歸於不存在」；相反，有此「體」之「覺潤」，則「覺潤即起創生」。至於引文之以「仁體」為「我之真體」，亦有可說。牟氏在《中國哲學的特質》之第五章〈孔子的仁與「性與天道」〉有言：「從上述的兩種特性（筆者按：即指「覺」與「健」兩種特性）作進一步的了解，我們可以這樣正面地描述『仁』，說『仁以感通為性，以潤物為用』。感通是生命（精神方面的）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（……）。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。仁的作用既然如此深遠廣大，我們不妨說仁代表真實的生命 (Real life)；既是真實的生命，必是我們真實的本體 (Real Substance)；真實的本體當然又是真實的主體 (Real Subject)，而真正的主體就是真我 (Real Self)。至此，仁的意義與價值已是昭然若揭。」(1983: 44)因此，「我之真體」即指我的 real life、real substance、real subject 和 real self 而言。

是子女、使父母「歸其自己」（安頓於其恰當的分位上——恰如其為「父母」之分）的是子女，這整件事到底與「天」何干？換言之，即使沒有「天」，子女也能憑其「敬」去「創生」父母。那麼，何以見得孔子的「仁」和孟子的「性」乃「與天相通」？為什麼不是「天」負責起父母的物理存在，而子女的「敬」則成就了父母之真成其為父母——各有職能，互不相涉？

但我們應注意，這個問題目前並不作為一個「理論問題」——儒家有何理論需要去說「仁、性與天相通」，而是作為一個「原意問題」——在牟宗三眼中以《論》、《孟》、《易》、《庸》為核心構成的儒家，真有意圖把孔子的「仁」和孟子的「性」與「天」相通嗎？

答案可以在《易傳·乾象》找到。此篇開首就是「大哉乾元，萬物資始」，表示「乾元」（相當於「天」或「天道」）是萬物的創生者（或更好地呼應「萬物資始」的「始」字說，是萬物存在的肇始者）。¹⁰ 但僅僅這樣說，「天」仍可能只負責萬物的物理存在（如同父母的形體層面的存在是天地給予的），而事事物物的「恰如其分的存在」（例如父母之真為父母而與犬馬有別），則仍可能純粹歸屬於人事而與「天」無涉。直到後面說：「乾道變化，各正性命」，答案終於明朗起來。牟宗三解釋說：「『正』是動詞，主詞省略了，這句的主詞是『萬物』，意即：在這個變化的過程中萬物分別地皆得以正其性命。」（2003b: 32）並說這個「各正性命」的「命是命令的命，是命令的應當之命，不是命運的命。」（2003b: 32）筆者之見，這裏我們不妨借用孟

¹⁰ 在《周易哲學演講錄》中，牟宗三說：「乾元即是形上實體 (metaphysical reality)。」（2003b: 33）。順帶一提，筆者這裏所用的「肇始」一詞，於牟氏的文字裏亦可找到呼應。在《圓善論》第六章〈圓教與圓善〉裏，牟宗三說：「此無限智心通過其創造性的意志之作用或通過其感通遍潤性的仁之作用，而能肇始一切物而使之有存在者也。肇始一切物而使之有存在即所謂『創生』或『始生』。」（1985: 328）

子「分定故也」的「分」來理解。孟子說：「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心」（《孟子·盡心上》）——君子所視為「性」的，就是那根於心的「仁義禮智」；這個「性」，大行時不會增加，窮居時不會減損，因為它是君子生命裏一個「定」好了的「分」（「本分」的分、「分內事」的分），意即無論大行還是窮居，「仁義禮智」都是人所當盡的「分」（違背了仁義禮智之性或分，則人不堪稱為人，而為禽獸）。這個「分」字，正好呼應「各正性命」的「命」字。前者配以「君子所性」，可改稱「性分」，亦正與「性命」匹配。甚至，「各正性命」的「正」，也就是「分定故也」的「定」。因此，回到「乾道變化，各正性命」上，我們可以說，在「乾道」（天）創造的過程裏，萬物的「性分」被「定」好了，各得其「性命」之「正」。就是說，物物各有其應該身處的崗位：父母應分地、理所當然地要作為父母，而非犬馬；孺子應分地、理所當然地要過孺子的生活，而非無辜地掉進井裏；即連齊宣王之牛，也不應「無罪而就死地」（《孟子·梁惠王上》）——天沒有給牠「定」這樣的「分」，故「無罪而死」是不應該發生的，這有違天的原意。總之，依牟宗三，根據〈乾象〉的說法，「天」並不僅僅製造出物理意義上的各各物，而是在其創造活動之中，即含有使它們「物各付物」（或借用郭象〈逍遙遊注〉之語說：各當其分）的原初意向。¹¹

因此，在「牟宗三式儒家——以論孟易庸為義理核心」的系統中，

¹¹ 本段用上「天的原意」、「原初意向」等字眼，以至下一段將說到「天本來就有意進行『道德創造』」，彷彿表示「天」是有位格的，如同宗教中的上帝。但實情是，筆者傾向相信儒家基本上是一套目的論的學說，而本文中之若干「天有意」云云，只是由於闡釋儒家典籍（尤其《易傳》）而作的一種方便表述而已。所謂「目的論的學說」，簡言之即天地萬物各有其「性分」。筆者認為，在這種學說裏，理論上並不需要設定一個有位格的「天」，儘管在實際的儒家思想發展史上，有位格的「天」似乎曾經存在。

並無上文所疑惑的「天人分職」——天負責製造物理意義的父母之存在，子女則負責「真成其為父母而非犬馬的父母」之存在。實情應當是：天與人共同創造和護持一個「物各付物」的理想世界。是故，天本來就有意進行「道德創造」（例如使父母真成其為父母）。何以見得？正是靠人的「盡心知性」的道德創造來彰顯和證實。如同牟宗三在《圓善論》這段別出心裁的解說：

其可以創生天地萬物之創生乃即由其于人處所特顯的道德創造、德行之純亦不已而透映而來，而于人處所特顯的道德創造乃其精英也。(1985: 140)

「透映」和「精英」二詞在原文裏都加了著重號。天之本然有意於「物各付物」（道德創造），乃由人的道德創造「透映而來」，人這邊的道德創造就是天的道德創造活動中的「精英」。換言之，兩者的創造，其本質一也；「精英」只表示出類拔萃者、顯而易見者，並非指「天之創造」以外的另一類創造活動。亦因此，牟氏進而說：

大人之德與天地之德是合一的；不但是合一的，而且就只是一。因此，始有程明道所云「只心便是天」，「只此便是天地之化」之究竟了義語。言「合」者只是就大人與天地之圖畫的分別而方便言之耳。就德（創造之德）言實即是一也。(1985: 141)

總之，「究竟了義」就是：天與人做著同一個道德創造（要使「物各付物」——物物各歸其自己而各當其分），這裏只有一個「天地之化」。於是，上文的(3)——「孔子的『仁』和孟子的『性』，都與『天』相通，均能負責存在」，至此可得理解：這個「天人相通」，甚至「同一」，乃（牟宗三式）儒家的原意。

參、儒家有何理論需要去交代存在？

以上，我們從「原意」的角度，說明牟宗三眼中的儒家如何「本來如此地」意欲對存在問題有所交代。現在，我們即改從「理論」的角度，處理本文真正想要探討的問題：儒家到底有沒有一種實質的理論需要，去談論存在，或對存在問題有所交代？

對此，筆者想提出兩點解答：「仁心（或良知）之特性」與「道德之意義」。前者表示：仁心本有「能創造」或「使對象存在」的特性，對這種特性的正視和描述是儒家「仁心分析」（對仁心作分析）的題中應有之義。換言之，若缺去這份正視和描述，儒家對仁心的分析或認知便為不完全、不週延。後者則談及「道德實踐有否意義」的問題。此兩點，皆旨在表達儒家哲學「談論存在」的理論需要。但由於前者在筆者的前文中已有一定程度的闡述，故現在我們先從後者說起。當然，「仁心之特性」一點涉及「創造」和「存在」兩個我們應當釐清的概念，故下文仍當予以充分的說明。

先說「道德之意義」。讓我們設想一種情況：常言道「富貴如浮雲」、「成敗轉頭空」，寓意「求富貴」、「求成」（或計較成敗）這些活動是沒有意義的，因為你所求的這些對象，本身是空的、浮的，表示它們是不實的、不定的，轉瞬即溜走、即消散。正如水中之月，沒有實體，如幻如化，純粹由因緣和合而生（例如要有水、要有月，並且天上無雲蔽月，而水面大致平靜，足以映現天上之月等條件），既撈不起，其本身又轉瞬即逝（太陽出來，水中月即消散）。那麼，倘若父母是空的、將入於井的孺子是空的、穀鯨的牛是空的，我們還值得在乎他們嗎？（事實上，父母生存於世短短數十年，亦不過如水中月般，轉眼即過。猶如相比於「青山依舊在，幾度夕陽紅」，是非成敗確然是「轉頭空」的。）或者說，我們對他們的在乎，是否太無謂、太多餘、太荒謬，如同爭名逐利、計較成敗之為不智一般？果真

如此，則會衍生出一種道德危機：敬父母、惻隱孺子、愛牛等表現原來是沒有意義的。

因此，如果道德實踐不是荒謬，則道德關懷之對象必須為「不空」，必須跟有如浮雲的富貴和轉頭空的成敗為不同。這就說明，「道德」不能不有一種來自「存在」的保證和支援——在這個意義下，「道德」在理論上要過問「存在」。¹²

無庸諱言，上面屢屢提到「空」，所想著的正正是佛教。Jason Clower 的 *The Unlikely Buddhologist: Tiantai Buddhism in Mou Zongsan's New Confucianism* 一書的第五章：「佛徒失誤之處」(“Where Buddhists Go Wrong”)，正是探討對牟宗三來說，佛教哲學到底有何缺失，其分析值得參考。Clower 說：

¹² 說到這裏，須澄清兩點。第一，筆者並不是說「道德實踐的啟動或運作需要一種來自『存在』的保證和支援」，而是說「道德實踐如果有意義（不荒謬），則需要一種來自『存在』的保證和支援」。試設想，一個孝子在夢中看見父母，依然可以啟動或運作起「敬父母」的道德實踐——這個啟動或運作無需「過問『存在』」。但當此孝子問：我的「敬父母」（道德實踐）是否有意義？則其父母之是否存在便成為關鍵。第二，澄清了筆者的意思之後，接著的問題是：筆者是否在採用一種「逼迫讀者」或「要脅讀者」的論證策略？意即筆者似乎在告訴讀者：如果你不想陷入道德實踐的意義危機，便得承認道德對象（例如「敬父母」中的父母）之存在。若實情如此，則我們大可反駁說：為什麼道德實踐必須要有有意義（不荒謬）？「有意義與否」是一個「真相問題」，我們不應出於一種教條主義心態，為了遷就一個未經檢驗的「道德實踐有意義」之信念，來勉強自己的理性去承認「道德對象之存在」。然而實情並非如此。筆者並無採用「脅迫策略」，因為我們在討論的，是「儒家的理論需要」，而非「我們的理論需要」。就是說，儒家哲學自來即有一種「道德實踐有意義」的立場，這個立場如要維持，儒家哲學便需要在「存在」課題上表態。而我們當然可以不贊同儒家的前提立場。因此，筆者實際上是在對讀者說：我們一起來觀察儒家哲學，它有這樣一種立場；如果它想這個立場站得住，則它顯然要在另一個課題或論域上表態和立論。讓筆者重提本文第一節裏的一句話：「本文沒有意圖說服讀者贊成儒家的形上學，只是想清楚揭示儒家建構形上學的理論需要。」

牟氏指出，佛教明確否定有任何像儒者之「天」與「道德律」的東西，即一自生的創生者、自動的推動者，一個指令宇宙並給予它存有論基礎或實體的積極原理。(Clower 2010: 170)¹³

而根據 Clower 所理解，牟宗三亦正如上面所說般，認為「道德」需要「不空的存在」（非如幻如化的、有定體的對象）：

歸根究底，道德律不能離乎特定之物而存在。沒有父母給我們去榮耀、沒有孩子給我們去愛護、沒有群眾給我們去服務，便沒有道德律。然而，佛教並不承認有這樣的存有論的立足點。(Clower 2010: 171)¹⁴

簡言之，若道德關懷之對象——父母、孩子、群眾——為空（沒有實體、如幻如化），我們便無所用其道德，因為根本沒有承受道德之施行的著力處，如同水中月之無從撈起一般。

關於佛教「不能真正肯定存在」或「不能真正言創生」一義，Clower 的上述理解頗能切合牟宗三的看法。牟氏說：

然而習于佛教者，既無真正之道德意識，亦不能真切于儒聖之意，只為佛教之圓融義所吸住而不能詳察其所以，好為通泛之言，如佛家世出世間打成一片，菩薩亦能繁興大用等等，實則此皆不相干者，徒環繞此事而爭辯有何益哉？

¹³ 引文為筆者之中譯(下同)。原文為：“Mou points out, Buddhism specifically denies that there exists anything like the Confucians’ ‘Heaven’ and ‘moral law’, namely an uncreated creator, an uncaused causer, a positive principle that commands the universe and provides its ontological foundation or substance.”

¹⁴ “After all, moral law could not exist without particular things. We could have no moral law if there were no parents to honor, no children to love, and no public to serve. But Buddhism recognizes no such ontological stopping-point.”

其真如空性並非實體字，乃甚顯也。「以有空義故，一切法得成」，並非說「空」義能創生一切法也；緣起法非此「空」義之所創生也。般若、解脫、法身即三千世間法而為般若、解脫、法身，並非說般若、解脫、法身能創生三千世間法也。本體論的生起論並非佛家義，此固甚顯然。不管天臺之「性具」，華嚴之「性起」，抑或六祖壇經之「性生」，皆非本體論的生起論，亦甚顯然。（不可為表面詞語所惑）。（1985: 327-328）

萬法怎麼來呢？佛教有一個解釋：萬法從無明來。識的變現，唯識宗講識的變現，不是涅槃法身造的，不是三德秘密藏造的。所以，嚴格講，佛教沒有存有論呀！到甚麼時候，可以說它完成一個佛教式的存有論呢？它要對萬法有一個說明。你說萬法從無明來，這還不能保證萬法的必然性。到甚麼時候，佛教能夠保證萬法的必然性，那個時候佛教式的存有論才能夠出現。（2003b: 111）¹⁵

我們特應注意「保證萬法的必然性」這個牟宗三對於存有論的要求，它與後文有關「真實的存在」或「真正的存在」之討論息息相關。現在，筆者試以自己的語言略作闡明。我們試問：宇宙為什麼要「有東西」而不是「沒有東西」？雖然現實上宇宙裏已經有天地萬物，但這個既定事實並不涵蘊天地萬物是「必須要有」，而非「最好沒有（只是迫於無奈我們要接受其有）」。

舉例：我們生病，把病治好了，當然很好，但若然根本沒病，顯然更好；進一步說，如果從來都沒有身

¹⁵ 但當注意，牟宗三在別處又表示佛教到達某一意義時亦能維持萬法的必然性：「佛教根本不能用創造，說涅槃法身說般若創生萬法是不通的。即使說實現也不恰當。但到圓教也總能維持住『法底存在』之必然性。若勉強說實現，這是天台家所說的『理具事造』之實現，實即是必然地一起帶著呈現。」見：牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 105。

體，則更不會有生病的可能。又如：地震會死很多人，如果沒有地震，就不會死人；進一步說，如果從來沒有地球，便永遠不會有地震。那麼，為什麼宇宙要有身體？要有地球？它們是「必須要有」？還是「最好沒有」或「最好從來不存在」？似乎佛教會選擇後者。佛教說空，表示萬法之背後「無體」——無一創生之實體在其背後規定其必須如此。故萬法皆空，即表示一切都不是必須如此的，其出現和發生，只是因緣和合而已。若用唯識學的觀點說，萬法由「識」所變現，而「識」本身是「無明」的（此所以修行者要勉力於「轉識成智」，把「無明」的「識」轉化成「明」的「智」）。此即表示萬法的存在是「無理可說」的，非有什麼堅實的理由使其必須存在。因為「無明」的「識」本不是個好東西，它的「變現萬法」的活動因此最好不要發生，而由其變現出來的萬法亦「最好沒有」、「最好從來不存在」。是故牟宗三認為，佛教基本上不能提供一套合格的存有論，因其不能「保證萬法的必然性」。至於此「必然性」的具體意指，則詳見下文。

然依筆者之見，Clower 的理解似乎與牟宗三「道德的形上學」的觀點尚有一間之隔。此中關鍵，在於他似乎未能簡別開：(a) 以「盡心知性知天」所表示的、通過人的道德創造去證實或透映天的道德創造，從而保證萬物的存在，與 (b) 先斷定萬物是存在的（而非本乎人的道德實踐），從而使得道德之施行有其著力處（有真實存在的事物為其道德實踐之對象）。前者方為「道德的形上學」，後者則為牟宗三所反對的進路，以董仲舒為代表：

依儒家的立場來講，儒家有中庸、易傳，它可以向存在那個地方伸展。它雖然向存在方面伸展，它是道德的形上學 (moral metaphysics)。他這個形上學還是基于道德。儒家並不是 metaphysical ethics，像董仲舒那一類的就是 metaphysical ethics。董仲舒是宇宙論中心，就是把道德基於宇宙論，要先建立宇宙論然後才能講道德，這是不行的，

這在儒家是不贊成的，中庸、易傳都不是這條路。（牟宗三 1983：76）

這裏說董仲舒的「宇宙論中心」之路「是不行的」，如果這個「不行」是一個理論判斷，指這種思路在理論上難以成立，則我們可以這樣解釋所謂「不行」：人家分明見到萬物是如幻如化，背後沒有什麼「實體」去支撐（如同水中之月），而你一口咬定萬物是真實存在而不空，這只是一種未經提出根據來的硬說，是純粹的斷言（assertion）。

是故，雖然我們知道，道德如果要有意義（不同於追逐有如浮雲般的富貴、計較轉頭即空的成敗），便需求援於存在。就是說，儒家哲學如要徹底站得住，終須過問「存在」（萬物到底是空還是不空），而不能自限於「道德」。然而，若要妥善回答我們的問題，尚有一步之遙：我們得簡別開董仲舒式的硬說與真正有效的回答。

筆者認為，這關鍵的一步就是把萬物之「不空」歸結或植根於真實的、當下可見的「實踐」（而非無根的硬說），以「實踐」去保證事物之存在。筆者的前文之所以極其重視唐君毅關於「鬼神存在」的論述，正因他把鬼神的存在植根於祭祀實踐上，以當中那「深情厚誼與誠敬之心」來顯示：「人之鬼神為必有，人皆可內證而自明。」（唐君毅 1993：106）¹⁶ 尤其重要的是唐氏對以下一種質疑的回應：

世之為說者又曰，（……）吾人之所以慎終追遠，致祭於祖宗忠烈聖賢，亦所以表其不忘之意，自盡其心而已。（……）祖宗忠烈聖賢之英靈在，我當如是；不在，我亦當事死如事生，事亡如事存也。（唐君毅 1993：109）¹⁷

¹⁶ 引述於：吳啟超，〈仁心何以能生出事物來？〉，頁 150。

¹⁷ 引述於：吳啟超，〈仁心何以能生出事物來？〉，頁 150。

質疑者認為，致祭可不問受祭對象之存在與否，而純粹出於致祭者的「自盡其心」，無論對象存在與否，我亦當如是。唐君毅反駁說，這種看法乃「似是而實非」：

至于謂吾人不問祖宗忠烈聖賢之英靈之是否尚在，吾皆當自盡其心，以致其懷念誠敬之意，則似是而實非。蓋吾人須問：此懷念誠敬之意，果有所向乎？抑無所向乎？若其果無所向也，則此懷念誠敬之意，乃直向幽冥而沉，對虛無而陷，何懷念誠敬之足云？如其有所向，而所向者唯是吾人主觀虛擬之想像中之印象，或記憶中之觀念，則須知印象觀念之生起，如夢中之虛影，此虛影亦不堪為人之致其懷念誠敬之意之所向也。懷念誠敬之意者，肫肫懇懇之真情也。真情必不寄于虛，而必向乎實，必不浮散以止于抽象之觀念印象，而必凝聚以著乎具體之存在。既著之，則懷念誠敬之意，得此所對，而不忍相離。事死如事生，事亡如事存者，「如」非虛擬之詞，乃實況之語。言必以同于待生者存者之情，以與死者亡者相遇，乃足以成祭祀之誠敬之謂也。（……）而人之所以與之相遇，除肫肫懇懇之真情外，不容人視之作一般之理智與感覺可把握之現實存在物想。（唐君毅 1993：110）¹⁸

簡言之，祭祀時對於先人的「懷念誠敬之意」必有所向、必有所對（即有一被懷念誠敬的對象），否則便「直向幽冥而沉，對虛無而陷」，不足稱為懷念誠敬；而先人英靈之真實存在（不空），即在此「懷念誠敬之意」、「肫肫懇懇之真情」中得到保證——倘若此情為真，則先人之英靈存在。唐君毅這裏的講法，完全相應牟宗三的「覺潤即起

¹⁸ 引述於：吳啟超，〈仁心何以能生出事物來？〉，頁 151。

創生」——覺潤到哪裏，哪裏便有生意、生機。並且，這種「訴諸實踐」的交代存在問題的方式，有別於上述「宇宙論中心」那種一口咬定萬物不空的無端的硬說，理論上較勝一籌。

從唐君毅說懷念誠敬之「意」必有所「向」，可說對象的存在乃源自吾人實踐活動中的「意向」。此「意向」一詞，當亦適用於描述牟宗三的「道德的形上學」。例如 *Thinking Through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics* 一書的作者 Sébastien Billioud (畢遊塞) 即說：

簡言之，在牟氏對王陽明思想的（我相信是忠實的）再詮釋之中，「物」並不作為外在對象而被獨立地考察，而是放在與意向（意）的關係中思考。(2012: 148)¹⁹

Billioud 並進而強調，在牟宗三的想法中，此意向並非泛言的、一般的意向（例如認知活動的意向），而是具體地規定為「道德意向」：

牟宗三從王陽明思想中標舉出「意」，表明它的首出身份乃道德意向，而非吾人認知的意指或指向（價值中性的意向性）。(2012: 148)²⁰

Billioud 的理解可謂扼要，因為在「道德的形上學」中，事物的「創生」乃由「仁心」之覺潤起動，而「仁心」所發出的意向（例如敬父母的意向、在祭祀中懷念誠敬先人的意向），當然是道德的意向，而

¹⁹ “In sum, in Mou’s – I believe, faithful – reinterpretation of Wang Yangming’s thought, things (*wu*) are not regarded independently, as exterior objects, but considered in relation to intentions (*yi*).”

²⁰ “Evoking the intentions at stake in Wang Yangming’s thought, Mou Zongsan explains that they are primarily moral intentions and not simply the marks of the mere intentionality (*yizhi* 意指, *zhixiang* 指向) of our epistemic mind.”

非價值中性的認知的意向。因此，「道德的形上學」並非主張：只要吾人發出一意向，不論是道德的還是非道德的，便即有一承接此意向的物被創造出來。而是說：唯有吾人發出道德意向，才有物（例如真正作為父母的父母）被創造出來；同時，只要吾人發出道德意向，便有承接此意向之物被創造出來。兩句話合看，意思就是：「吾人發出道德意向」是「有物被創造出來」的充分且必要條件，有前者即有後者，無前者必無後者。是故在「道德的形上學」中，「創造」從來都是「道德創造」。

引申來說，「道德意向」和「道德對象」（即上一段中「承接道德意向之物」一詞的簡稱）之間當有一種「共時性」或「同體性」：兩者是同時發生或一體呈現的。關於此意，儒學傳統中最經典的說法自然要數王陽明此語：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。」（《傳習錄》卷下）當然，陽明這裏並未特就「道德意向」立論，因為他說的「看花」，本身只是一種認知活動，不涉及「道德意向」。但是，他話中「此花」與「汝心」之間那種「共時」和「同體」的形式特性，實為「道德意向活動」和「非道德意向活動（例如看花）」所共享。據陽明之意，「意向」有把對象物「帶入存在」——或用其字眼說：由「寂」而至「明白起來」——的功能。我們固然可據常識而說：必須先有花存在，我們才有花可看。而就筆者目前所知，傳統儒家以至當代儒者如牟宗三，似亦未有明確否決這種常識的看法。但王陽明也許會認為，未經任何意向（道德的與非道德的）所染指的「純物」的存在，只是一種理論的設定而遠非自明；與吾人打交道的對象物，必已受到吾人意向的染指。回看本文第一節所引牟宗三之言：「良知感應無外，必與天地萬物全體相感應」，如果用王陽明的觀點來理解，自可與「（良知）是一切存在之存有論的根據」相容。因為此說並不立根於常識觀點——先有天地萬物存在然後良知去感應它們，而是建基於陽明式的看法：良知的意向把萬物「帶入存在」（即「創生萬物」），

而其感應（發出意向）與對象物之「進入存在」乃同時發生。

然而從 Clower 看來，牟宗三將「創造」說成「道德創造」而非「物質的創造」，實為一種誤導的說法，即把一種本來不應稱為「創造」的活動——將價值設置於事物中的活動——誇大成「創造」：

「天」透過頒令給宇宙一道德標準或道德法則來「道德地創造」它。牟氏有一種營造劇力的本事，常會誤導讀者；而我們必須小心牟氏的「道德創造」概念，因為（如同他的作品所經常出現的情況）當他講「道德創造」時，他正附加著一種有點深奧的意思給一個尋常的字眼，卻不提醒我們。經過仔細審視，明顯他並非說「天」物質地 (materially) 創造宇宙，如同上帝之創造世界，或弗蘭肯斯坦博士 (Dr. Frankenstein) 創造出一隻怪物，或一個木匠創造出一個櫥櫃。「天」所做的其實是 *creatio ex materia*，即用已然存在的物質來創造。他拿起手邊現成的 (ready-to-hand) 物質的宇宙（或用牟氏語說：「已有的存在」），通過賦予它道德意義來所謂「創造」它。因此，真正在牟氏心中的並非物質創造 (*material creation*)，而是道德創造 (*moral creation*)。「天」拿著已然存在者來申明其道德意義或道德存在。根據現代英語中「創造」一詞的用法，嚴格講我們實在應該說「天」並不創造事物甚至為那些事物創造或頒令意義。或者，用一個更為尼采的方式 (Nietzschean mode)，我們當說「天」所做的其實是「假設價值」。(Clower 2010: 160.)²¹

²¹ “Heaven ‘morally creates’ the universe by decreeing for it a moral standard or moral law. Mou has a flair for the dramatic that often misleads readers, and we have to take care with Mou’s notion of ‘moral creation’ (*daode chuangzao* 道德創造) because, as is so often the case in his writing, he is attaching a somewhat esoteric meaning to an

Clower 這個指控很有意思，因為相信不少讀者，包括筆者本人，在其最初接觸「道德的形上學」時，都曾有此疑問：當我們仁愛、誠敬、關懷一個對象時，哪有「創造」到他？正如子女敬父母，父母是現成地擺在那裏讓子女來敬的，何必說子女「創造」了父母？

答案其實已存在於上一節對孔子的「不敬，何以別乎」的析述裏，但我們現在更應聽聽牟宗三的說法。事實上，Clower 的指控並非出於誤解，因為就連牟氏自己也說：

實現有許多種方式。基督教的上帝創造萬物是一個意義，以創世紀神話的方式講，上帝從無創造萬物。儒家講天道不已創生萬物又是一個意義，那不是從無而造，而是「妙萬物而為言」的那運用的創造。(1983: 104)

分析地講的道，當然是超越的，但道也是內在的。既超越而又內在才是具體的道，東方思想都是如此。既然內在，那道具體的運用一定和萬物連在一起說（……）。若沒有天地萬物也可以講道的微向性，那就是耶教式的創造萬物，即儒家亦不如此，因儒家是「妙萬物而為言」的運用的創造。故亦必須和萬物連在一起說。(1983: 106)

ordinary-looking word without warning us. On close inspection it is clear that he does not mean that Heaven creates the universe *materially*, as God is said to have created the world, or in the way that Dr. Frankenstein created a monster or a carpenter creates a cabinet. What Heaven does is *creatio ex materia*, creation from pre-existing materials. It takes the universe of matter that is ready-to-hand (or, in Mou's phrase, is 'an already-existing existence' (*yiyou de cunzai* 已有的存在) and 'create' it by endowing it with moral meaning. So what Mou has in mind is not *material* creation but *moral* creation. Heaven takes what already is and affirms its moral significance or moral existence. Given the way we use 'create' in modern English, strictly speaking we should probably say that Heaven does not *create things* so much as it creates or decrees *meaning* for those things. Or, in a more Nietzschean mode, we might say that what Heaven does is to 'posit values.'"

牟宗三這裏用《易傳·說卦》的「神也者，妙萬物而為言者也」來說儒家的創生或創造。他說得很清楚，這種創造不是「（上帝式的）從無而造」，而是「和萬物連在一起說」：共時、同體（試回顧王陽明「看花」的例子）。因此，Clower 的上述理解是對的——天並非物質地創造宇宙，如同上帝之創造世界。但既然如此，則憑什麼說天道「創造」萬物？牟宗三的想法是，「實現有許多種方式」，儒家的方式是「『妙萬物而為言』的運用的創造」。就是說，未經道德意向染指的萬物本來沒有什麼高貴可言；其為高貴，必得經過一種活動、一個過程，使它高貴起來，是這個活動去「妙」它，「創造」即從這裏見。回到「敬父母」的例子講，子女之敬，使得父母從犬馬中脫穎而出地高貴起來。這個「敬」沒有以上帝的方式創造出父母，但它「妙」了父母，使他們高貴，這就是牟宗三所說的儒家的創造——運用的創造。因此，Clower 的指控其實算不上誤解。他的問題乃在於將「創造」局限在從無到有的「上帝式」的創造，而不解「妙運式」的創造。

但是，Clower 仍可不滿說：牟宗三雖然有權賦予「創造」一詞以一種富有創意的用法，但平情而論，這種用法始終是一種誇大——使父母高貴起來而有別於犬馬，怎麼能說成「創造了父母」？

這就來到本文論述至今最為重要的一點。先看一段牟宗三之言：

莊子所嚮往的逍遙齊物等均已包函在老子的基本教義裏，莊子再把它發揚出來而已。當主觀虛一而靜的心境朗現出來，則大地平寂，萬物各在其位、各適其性、各遂其生、各正其正的境界，就是逍遙齊物的境界。萬物之此種存在用康德的話來說就是「存在之在其自己」，所謂的逍遙、自得、無待，就是在其自己。只有如此，萬物才能保住自己，才是真正的存在；這只有在無限心（道心）的觀照之下才能呈現。(1983: 122)

撇開這裏的道家詮釋不論，我們留意的是「真正的存在」、「保住自

己」。在牟氏的論述裏，此理境不獨道家能講，即儒家的《中庸》亦顯示：

一切事物皆由誠成始而成終。由誠成始而成終，即是誠體貫澈于其中而成全之。在此成始成終之過程中，物得以成其為物，成其為一具體而**真實之存在**。(1968: 325)²²

但什麼是「真正的存在」、「真實的存在」、「保住自己」？牟宗三解釋說：

這就是《中庸》所謂天道之誠之「生物不測」也。這是通過本體論的妙用而顯的創生，也可以說是依誠體之神而來的形式的創生——**成全事為一必然的實有而不只是一偶然的存在之創生**。(1968: 367)²³

前面提過牟宗三認為佛教「不能保證萬法的必然性」，這句話的意思即結穴於此。不但如此，上一節的「物各付物」、「各歸其自己」、這裏的「保住自己」、「真實的存在」等，通通匯聚起來，成一個意思，就是表示「其存在不是一偶然的存在」。所謂「偶然的存在」，我們試用「狡兔死，走狗烹」來說。「走狗」值不值得存在？值得，因為牠要用來捉「狡兔」。但當「狡兔」死了呢？「走狗」可以烹掉。這就是所謂「偶然的存在」：有用時則有存在的資格，用完以後，則可棄如敝屣——牠的存在資格是隸屬於這個特定之「用」的，這個「用」完了，牠的存在資格可以隨時取消。換言之，牠並非無條件地——不隸屬於任何「用」地——必須存在。牠保不住牠自己，那個「用」的目的滿足了，牠便存亡皆可。至於父母，對不孝的子女而言，如果他

²² 此段亦引述於：吳啟超，〈仁心何以能生出事物來？〉，頁 160-161。

²³ 引述於：吳啟超，〈仁心何以能生出事物來？〉，頁 161。

們有很可觀的遺產，那當然與犬馬有別。但這個狀態下——隸屬於某種特定之「用」的偶然的（作為一時之工具的）存在——的父母也是「保不住自己」的。相反，在「惻隱之心」的「覺潤」之中，那個將入於井的孺子是非存在不可的，雖然他於我無用，雖然世間有千千萬萬個孺子，少了一個不算少——這個孺子的存在的必需性得到仁心的保證；在仁心的覺潤下，他能「歸其自己」、「保住自己」，即真正能以「自己」的身份存在於世，而不是任何「用」之下的工具或附庸。因此，「道德的形上學」必須歸結到「真實的存在」一義上來，方能顯出其要義。

筆者認為，這種意義的「創造」其實非同小可，配得起「創造」之名。正如父母「物質地」(materially) 生下孩子，卻不關愛他，則這個物質的創造 (material creation) 其實沒有什麼了不起，或者說，這個創造「尚未竟其全功」。相比之下，父母愛子女而使其獲得「作為其自己而非工具或附庸的存在」反而顯得更重要。如果我們不許將這種「妙運式」的創造稱為「創造」（如同 Clower 所想），則未免把「創造」的用法定得太狹窄。然而，筆者並非主張：只要我們把「創造」的語意加以擴充，便能自行其是——這實際上只是一種言辭之諍。與此不同，筆者的實質理據是：如同前述王陽明的「看花」一例所表示，良知的道德意向有把對象物「帶入存在」的功能，這裏可言「創造」，因為它符合了「創造」一詞之「使之存在」的核心義。一言以蔽之，仁心的道德意向（例如愛、敬、惻隱）把一物之真正的自己帶入存在。

總的來說，對於「儒家有何理論需要去對存在問題有所交代」的問題，本文的回應是：首先，道德實踐如非荒謬，則必得證明道德關懷的對象之「不空」（非如幻如化）。其次，對象之為「不空」由「仁心」的覺潤來保證——能「真實化對象」、「使對象存在」本來就是「仁心」自己的一項特性。因此，如要準確而週延地描繪「仁心」，

必不可遺落此特性，否則對「仁心」的理解便欠完整。最後，這種「仁心」的創造作為「『妙萬物而為言』的運用的創造」、「成全事為一必然的實有而不只是一偶然的存在之創生」，亦配得上「創造」之名。

參考文獻

中文：

- 牟宗三 MOU Zongsan, 1968a, 《心體與性體(一)》*Xinti yu xingti* Vol. 1, 台北 [Taipei]: 正中書局 [Cheng Chung book Co., Ltd.]。
- , 1968b, 《心體與性體(二)》*Xinti yu xingti* Vol. 2, 台北 [Taipei]: 正中書局 [Cheng Chung book Co., Ltd.]。
- , 1969, 《心體與性體(三)》*Xinti yu xingti* Vol. 3, 台北 [Taipei]: 正中書局 [Cheng Chung book Co., Ltd.]。
- , 1974, 《中國哲學的特質》*Zhongguo zhexue de tezhi*, 再版 rev. edn., 台北 [Taipei]: 臺灣學生書局 [Taiwan Studentbook]。
- , 1983, 《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shijiu jiang*, 台北 [Taipei]: 臺灣學生書局 [Taiwan Studentbook]。
- , 1985, 《圓善論》*Yuanshan lun*, 台北 [Taipei]: 台灣學生書局 [Taiwan Studentbook]。
- , 2000, 《從陸象山到劉蕺山》*Cong LU Xingshan dao LIU Jishan*, 再版 rev. edn., 台北 [Taipei]: 台灣學生書局 [Taiwan Studentbook]。
- , 2003a, 《宋明儒學的問題與發展》*Songming ruxue de wenti yu fazhan*, 台北 [Taipei]: 聯經出版事業股份有限公司 [Linking Publishing]。
- , 2003b, 《周易哲學演講錄》*Zhouyi zhexue yanjianglu*, 台北

[Taipei]: 聯經出版事業股份有限公司 [Linking Publishing]。

吳啟超 NG Kai-chiu, 2010, 〈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」〉Renxin heyi neng shengchu shiwu lai?—Chong TANG Junyi de guishenlun qiujie, bing lueshuo MOU Zongshan de daode de xingshangxue,《中國哲學與文化》第 8 輯 *Journal of Chinese Philosophy and Culture*, no. 13: 143-163。

唐君毅 TANG Junyi, 1993, 《人生之體驗續編》*Rensheng zhi tiyan xubian*, 全集修訂版 rev. edn., 台北 [Taipei]: 臺灣學生書局 [Taiwan Studentbook]。

西文：

Billioud, Sébastien. 2012. *Thinking Through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*. Leiden: Brill.

Clower, Jason. 2010. *The Unlikely Buddhologist: Tiantai Buddhism in Mou Zongsan's New Confucianism*. Leiden: Brill.

Why Confucianism Should Address the Issues of Existence? Further Discussion of Mou Zongsan's Moral Metaphysics

NG Kai-Chiu

Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong

Address: Room 424A, Fung King Hey Building, The Chinese University
of Hong Kong, Shatin, N. T., Hong Kong

E-mail: kcng@cuhk.edu.hk

Abstract

Mou Zongsan thinks that Confucianism should deal with not only moral philosophy, but should also the issues of existence. This paper therefore aims at examining his view – is it necessary for Confucianism to deal with the issues of existence? The paper is divided into two parts. Firstly, we examine the pre-Qin classics which were considered by Mou as the canons of Confucianism. These include the Analects, Mencius, the Doctrine of the Mean and Yi Commentaries. We will see that these texts indeed address the issues of existence. Secondly, from the theoretical perspective, we argue that: (1) If moral practices are to be meaningful, they must depend on the existence of the objects they are concerned. (2) In Mou's moral metaphysics, this existence is guaranteed by the moral

mind's intention. (3) Although this notion of "moral creation" by the moral mind is different from God's creation, it still deserves the name of "creation".

Keywords: Confucianism, Metaphysics, Existence, Mou Zongsan, Moral Metaphysics

