

# 牟宗三與海德格\*

陳榮灼\*\*

## 摘要

作為當代新儒家的主要創建者，牟宗三也因提出宋明儒學「三系說」而著名於世。依牟宗三，在朱熹所代表的「理學」及陸象山與王陽明所代表的「心學」之外，胡五峰與劉戡山形成了「第三系」。但是，雖然牟宗三的「三系說」已經改變我們對中國哲學的瞭解，至今卻似仍沒有學者試圖找出此一學說的可能來源。為了填補此一空白，本文旨在探索「三系說」某些隱藏的根源。我們將指出：首先，「三系說」可能受到早期海德格在其《存有與時間》第二卷手稿中「三種超越性（或差異）」之劃分所影響。其次，就某種程度而言，海德格的三種倫理學區分也對牟宗三的「三系說」有所影響。這揭示海德格對於牟宗三的可能影響遠超其對康德圖式論之解釋，特別是牟宗三藉深化其「本質倫理學」一概念對於前後期朱熹之分別作出一嶄新的釐清。此外，通過劉戡山對於朱熹早年與胡五峰學派之關連的評述作為證據，本文將指出：雖然劉戡山事實上沒有引述胡五峰，但這不足以否定他對後者理論的熟稔。總而言之，於

---

\* 本文由建國科技大學張展源副教授中譯，經作者校閱修改。初稿曾於2012年4月20-21日由東海大學哲學系所舉辦之「牟宗三與中西哲學國際研討會」宣讀。對於本刊兩位匿名評審人之寶貴意見，十分銘感。

\*\* 加拿大布洛克大學哲學系教授（wchan@brocku.ca）

投稿日期：101.04.23；接受刊登日期：101.07.18；最後修訂日期：101.07.20

面對現今不少學者提出質疑的情況下，本文將發展出一對「三系說」的  
斬新辯護。

關鍵詞：牟宗三、宋明儒學、三系說、海德格

# Mou Zongsan and Martin Heidegger

Wing-cheuk Chan\*

## Abstract

As a major founder of Contemporary Neo-Confucianism, Mou Zongsan (1909-1995) is also well-known for introducing the threefold typology of Song-Ming Neo-Confucianism. According to Mou, besides the School of Principle (*li*) as represented by Zhu Xi (1130-1200) and the School of Mind (*xin*) as represented by Lu Xiangshan (1139-1193) and Wang Yangming (1472-1529), a third lineage was formed by Hu Wufeng (1105-1162) and Liu Jishan (1578-1645). However, despite the fact that Mou's typology has revolutionized our understanding of Chinese philosophy, thus far no one has tried to identify its possible sources. In fulfilling this gap, this paper will argue that there are some hidden sources of this provocative typology. First of all, it can be traced to the influence from the early Heidegger's idea of the threefold transcendence (or difference) in his manuscripts for the second volume of *Being and Time*. Secondly, to some extent, Heidegger's distinction of three types of ethics also contributes to Mou's classifying of Song-Ming Neo-Confucianism. All this will not only uncover Heidegger's decisive influence upon Mou other than his appreciation of Heidegger's interpretation of Kant's schematism, but also give rise to a deeper understanding of the distinction between the early and the later Zhu. Besides, in terms of Liu's

---

\* Professor, Department of Philosophy, Brock University, Canada

Received April 23, 2012; accepted July 18, 2012; last revised July 20, 2012.

appreciation of Zhu's early affinity to Hu Wufeng's school, one can counterbalance the thesis that the *de facto* lack of Liu's reference to Hu implies the elimination of any *de jure* connection between their doctrines. Given the recent challenges raised by different scholars, in terms of this clarification of its origins one can develop a new defense of Mou's typology.

**Keywords:** Mou Zongsan, Song-Ming Neo-Confucianism, School of Principle School of Mind and School of Being, Heidegger

作為當代新儒家的主要創建者，牟宗三（1909-1995）也因提出宋明儒「三系說」而著名於世。<sup>1</sup>依牟先生，在朱熹（1130-1200）所代表的「理學」及陸象山（1139-1193）與王陽明（1472-1529）所代表的「心學」之外，胡五峰（1105-1162）與劉蕺山（1578-1645）形成了「第三系」。但是，雖然牟宗三的「三系說」已經改變了我們對中國哲學的瞭解，至今卻似尚沒有學者試圖找出此一學說的可能來源。為了填補此一空隙，本文將指出：首先，「三系說」可能受到了早期海德格在其《存有與時間》第二卷手稿中「三重超越性（或差異）」之劃分所影響。其次，就某種程度而言，海德格的三種倫理學區分也對牟宗三的「三系說」有所影響。這揭示海德格對於牟宗三的可能影響遠超其對康德圖式論之解釋，<sup>2</sup>特別是牟宗三藉深化其「本質倫理學」一概念對於前後期朱熹之分別作出一嶄新的釐清。此外，藉著劉蕺山對於朱熹早年與胡五峰學派關連之評述，可以論證：雖然劉蕺山事實上沒有引述到胡五峰的著作，但這並不意味他對後者理論之不熟稔。面對現今不少學者提出質疑的情況下，通過對其根源的澄清，本文將發展出一對牟先生「三系說」的嶄新辯護。<sup>3</sup>另一方面，「第三系」與海德格的相似性可以幫助見出於何義上《存有與時間》實已經超出「主體主義」。基本上，當早期海德格宣稱「存有」(Sein, Being)要透過「此在」(Dasein)來彰顯時，其立場是跟胡五峰和劉蕺山的「以心著性」格局相近。

---

<sup>1</sup> 牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1968年）。

<sup>2</sup> 陳榮灼，〈牟宗三對康德哲學的轉化〉，《鵝湖學誌》期40（2008年6月），頁51-73。

<sup>3</sup> 楊祖漢，〈論蕺山是否屬「以心著性」之型態〉，《鵝湖學誌》期39（2007年12月），頁33-62。

## 壹、「三系說」的隱藏根源

眾所周知，牟宗三對海德格的現象學基本上持一批判的態度。早在《心體與性體》這部巨著中他就作出下列之質疑：「即海德格底靈魂深處恐亦是一種英雄氣的美學情調」。<sup>4</sup>但是，雖然牟宗三反對海德格的「基本存有論」，他對海德格的康德《純粹理性批判》圖式論的解釋卻是崇敬有加。牟宗三承認：海德格的康德詮釋幫助他重新認識到其「哥白尼式革命」的本質涵義與重要性。事實上，在《智的直覺與中國哲學》一書中，牟宗三不僅摘譯了《存有與時間》的兩個章節，而且廣泛地引述其《康德與形上學之問題》一書中的關鍵性論點作為奧援。<sup>5</sup>更加重要的是，牟宗三念茲在茲地企圖以其一己的「道德形上學」(moral metaphysics)來取代海德格的「基本存有論」。

不過，雖然牟宗三對海德格之「基本存有論」有所不滿，我們卻仍可看出：即使其宋明儒學「三系說」的形塑也可能是受到海德格早期之「三重存有論差異論」的影響。事實上，在《心體與性體》中牟宗三廣泛地使用了由馬斯·穆勒(Max Müller)所引述源自海德格的「本質倫理」(Wesensethik)、「方向倫理」(Richtungsethik)和「存在倫理」(existenzielle Ethik)一區分來論述宋明儒學不同之相應的倫理學，縱使他對此中關於海德格之「三重差異論」的闡釋並無作出任何申論。<sup>6</sup>而此一欠闕並未排除牟宗三「三系說」之產生係受到海德格「三重存有論差異論」之影響

---

<sup>4</sup> 牟宗三，《心體與性體》，第一冊，頁 186。

<sup>5</sup> 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》(臺北：商務印書館，1980年)。

<sup>6</sup> Max Müller, *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart* (Heidelberg: Kerle, 1958). 牟宗三不能閱讀德文，他引述自馬斯·穆勒著，張康譯，〈存在哲學在當代思想界之意義〉，《現代學人》期 4 (1962年)，頁 21-74。

的可能性。為了確實瞭解這兩者可能的關係為何，讓我們先從闡釋海德格的「三重差異論」開始。

在釐清海德格的「三重差異」時，穆勒寫道：

- a) 「超越的」( *transzendente* )或狹義的存有論差異：存有物( *being, Seiende* ) 與其「存有性」( *beingness, Seiendheit* ) 的差異；
- b) 「具超越性的」( *transzendenthafte* ) 差異或廣義的存有論差異：存有物及其存有性與「存有」( *Being, Sein* ) 的差異；
- c) 「超驗的」( *transzendente* ) 或狹義之神學的差異：上帝與存有物、存有性和存有之間的差異。<sup>7</sup>

可以見出：牟宗三的「三系說」與此一「三重差異論」有下列之對應：

- (1)由陸象山和王陽明所代表的「心學」相應於「超越的差異」或「狹義的存有論差異」；
- (2)由胡五峰和劉蕺山所代表的「性學」相應於「具超越性的差異」或「廣義的存有論差異」；
- (3)由朱熹所代表的「理學」對應於「超驗的差異」或「神學的差異」。

在解說海德格關於第一種差異時，穆勒寫道：「在如唯心論中、思想就是無限的思想。因為沒有任何之東西可從其掌握中逃脫。於無限之反思中、無限的思想之外無物可存。」<sup>8</sup>此一描述完全吻合於王陽明「無心外之理，無心外之物」的主張——甚至可被視作陸象山「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」一聲稱的德文版詮釋。<sup>9</sup>關於陸象山和王陽明義的「心」，順著穆

---

<sup>7</sup> Max Müller, *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*, 67.

<sup>8</sup> Max Müller, *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*, 65.

<sup>9</sup> 陳榮捷著，楊儒賓、吳有能、朱榮貴、萬先法譯，《中國哲學文獻選編》，下冊（臺北：巨流圖書公司，1993年），頁703、795。

勒我們可以說：它是「意志的本質，可擺脫任何內容上之制約、即毋須於任何內容上有所依待，因而避開了他律，純由自身去決定。」<sup>10</sup>的確，對於「心學」，如同對於德國唯心論一般，「精神意志的圓滿性（而意志乃係精神的本質，正如精神乃係意志的本質）就是對其自身所稟賦之絕對性與無限性的自我達致」。<sup>11</sup>而更加重要的是：本來如果能夠（如海德格的「基本存有論」般）做到以「存有」（*Sein*）為核心，那麼便應肯定人之「有限性」，然而可惜「心學」與「德國唯心論」同病相憐，不但將人之主體性「無限化」，並視之為萬物之「本」；職是之故，兩者都犯了將「存有」（*Sein, Being*）化約為「存有性」（*Seiendheit, beingness*）的過失。從而只能囿於「超越的（*transzendente*）（或狹義的）存有論差異」、即以「存有性」與「存有物」（*Seiende, being*）的差異來說明「主體性」與萬物之關係。

其次，當以「天」取代「上帝」即可見出：朱熹之「心理二分」、「氣理二分」等同於海德格義之「神學的差異」。實際上，朱熹義的「理」對應於海德格與穆勒所稱的「存有的秩序」（*Ordnung des Seins*）。<sup>12</sup>兩者都可透過牟宗三下列對朱熹哲學的評述來加以說明：

性只成存在之理，只存有而不活動，心只是實然的心氣之心，心並不即是性，並不即是理，故心只能發其認知之用，並不能表示其自身之自主自決之即是理，而作為客觀存有之「存在之理」（性理）即在其外而為其認知之所對，此即分心理為能所。<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Max Müller, *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*, 30.

<sup>11</sup> Max Müller, *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*, 30.

<sup>12</sup> Max Müller, *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*, 30.

<sup>13</sup> 牟宗三，〈心體與性體〉，第一冊，頁 105。

最後，於極成其將胡五峰和劉蕺山並列為「第三系」上，牟宗三是基於兩者對《中庸》所提出之相同解釋作為證明。此中，牟宗三首先展示劉蕺山晚期對朱熹之「心性二分」或「理氣二分」立場的批評。十分清楚，劉蕺山認為朱熹此一論點偏離了《中庸》的基本立場。另一方面，劉蕺山對《中庸》的理解則與胡五峰者完全吻合。<sup>14</sup>這是說，他們同樣採用「以心著性」之格局來解說心性的關係。而且，此一格局提醒我們：海德格在論述「具超越性的差異」或「廣義的存有論差異」（這是指存有物及存有性〔beingness, Seiendheit〕與「存有」〔Being, Sein〕之間的差異）時，並沒有忘記強調人與存有之間相類的親密關係。如穆勒所述：對海德格而言，「存有卻是那涵攝一切邁向其在、其現實性之實在的歷史」。<sup>15</sup>事實上，這種關係早於《存有與時間》中已經都有所論述。依海德格，人是「存有」彰顯其自身之「處」(Da)。更明確地說，「人底存有」(Being of the human being) 主要被理解成「對存有之瞭解」(Seinsverständnis)。在萬物之中，人享有一獨特的地位，就是說：只有「人」方可以顯現「存有本身的真理」(Truth of Being itself, Wahrheit des Seins selbst)。從一結構的角度以觀，牟宗三所賦給胡五峰和劉蕺山的「以心著性」模式已經隱存於《存有與時間》之中。<sup>16</sup>一言以蔽之，對於胡五峰、劉蕺山和海德格三者來說，人能顯現存有本身。正如劉蕺山所言：「性非心不體」。<sup>17</sup>

以上所述大概足以顯示出於何義上牟宗三之「三系說」可能受到海德格「三重存有論差異」的區分之影響而發展出來的。

<sup>14</sup> 明·劉蕺山，《劉宗周全集》（杭州：浙江古籍出版社，2007年），第二冊，頁301；牟宗三，《心體與性體》，第一冊，頁30。

<sup>15</sup> Max Müller, *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*, 67.

<sup>16</sup> 牟宗三，《心體與性體》，第一冊，頁42。

<sup>17</sup> 明·劉蕺山，《劉宗周全集》，第二冊，頁301。

## 貳、牟宗三「三系說」的文獻學證成

在近來對牟宗三「三系說」的挑戰中，有些學者論證道：不但沒有任何文獻上之引述足以顯示胡五峰與劉蕺山有任何關連，遑論有前者影響後者的任何證據。<sup>18</sup>無可置疑，在劉蕺山的著作中並沒有明白地指涉到胡五峰之處——此一事實也為《心體與性體》所指出。<sup>19</sup>但是，這並不排除兩者之間的可能關連性。基本上，從劉蕺山對朱熹與張栻通信的評述中，我們可以合理地推論：劉蕺山對於胡五峰的論點是相當熟悉的。<sup>20</sup>理由是：在試圖為胡五峰的弟子張栻辯護之過程中，劉蕺山顯示出其對「湖湘學派」的同情理解。而眾所周知，胡五峰正是此一學派的主要奠基者。

從一歷史的觀點而言，朱熹起先是贊同「湖湘學派」的立場。而其早期與晚期學說的本質差別亦反映於他對此一學派的先後不同之態度上。從一文獻的角度來說，此種改變可以明顯地從他與張栻的通信中看出。在這些重要的信函中，朱熹不僅提綱挈領地指出他對於「中和」概念的前後期不同觀點的差異，且對其「思路」(Denkweg)上之改變有所說明。在本質上朱熹之「理學」就是基於其晚期的中和論而建立起來。

於《心體與性體》中牟宗三十分詳細地區分出了胡五峰之「湖湘學派」與晚期朱熹之「理學」的根本差異。他指出：一方面，如同對早期朱熹一樣，對胡五峰，「性在它起用之前已經存在，而心只有在它起用之後才存在。」<sup>21</sup>對他們二人而言，「性」是一「存有論的運動」，而「心」則是一「道德的活動」。這意謂：雖然「性」具有存有論上的優位性，但

---

<sup>18</sup> 劉述先，《黃宗義心學的定位》(臺北：允晨文化，1986年)。

<sup>19</sup> 牟宗三，《心體與性體》，第一冊，頁46。

<sup>20</sup> 清·黃宗義，《黃宗義全集》(杭州：浙江古籍出版社，2002年)，第四冊，頁830。

<sup>21</sup> 牟宗三，《心體與性體》，第二冊，105頁。也見胡宏，《胡宏集》(北京：中華書局，1987年)，頁336。

卻只能透過「心」、「性」才能夠彰顯出來。另一方面，對於晚期朱熹而言，「心」與「性」則是相互分開的。更加重要的是，「性」變成了僅僅是一「不活動」的存有論原理，而「心」亦只係屬於認知性之「現存的」（ontic）活動。這引生了「理」與「心」之間的「存有論差異」。由於將「心」的本質功能定位為認知性，所以朱熹又必得區分「人心」與「道心」的不同。因此，對照於胡五峰將「性」與「心」連結為一體的立場，牟先生認為朱熹於兩者之間建立了不可跨越的鴻溝。（而正於此義上我們將其所言之「心理二分」與海德格義「超驗的存有論差異」、即「神學的差異」相提並論。）

現在讓我們轉向劉蕺山對朱熹之背棄「湖湘學派」所作出的評述。首先，劉蕺山完全贊同朱熹早期的中和論。尤其，如他指出：「但有覺處，不可便謂之已發，此覺性原自渾然，原自寂然。」<sup>22</sup>其次，劉蕺山推崇早期朱熹於論「心」的本質功能時所作之強調：「這知覺又有箇主宰處，正是天命之性，統體大本、達道者。」<sup>23</sup>第三，對於朱熹的中和新論，劉蕺山寫道：

而實有所謂未發者存乎其間，即已發處窺未發，絕無彼此先後之可言也……以性情為一心之蘊，心有動靜，而中和之理見焉，故中和只是一理。一處便是仁，即向所謂立大本、行達道之樞要。<sup>24</sup>

從一批判的角度來看，必須指出：劉蕺山此處完全誤解了朱熹「中和說」底轉變的本質。十分清楚，劉蕺山只把朱熹「中和新說」之出現理解成非關鍵性的轉變。其分別不過如他進一步於評論朱熹給張栻的信函中所

<sup>22</sup> 清·黃宗羲，《黃宗羲全集》，第四冊，頁 830。

<sup>23</sup> 清·黃宗羲，《黃宗羲全集》，第四冊，頁 830。

<sup>24</sup> 清·黃宗羲，《黃宗羲全集》，第四冊，頁 832。

寫道：「第一書言道體也，第二書言性體也，第三書合性于心，言工夫也，第四書言工夫之究竟處也。」<sup>25</sup>

總而言之，於劉戡山眼中，這些轉變充其量只顯示了朱熹「工夫論」上的新進路，因而並不影響朱熹對「湖湘學派」的「理論哲學」之忠實度。正正由於劉戡山把後期朱熹與「湖湘學派」的差異只化約至實踐的層次，所以他方會認為：在說明朱熹的轉變上，應轉向周敦頤、而非李延平以作為參照點。這是說，只有周敦頤、而非李延平的立場方可以充當溝通朱熹與「湖湘學派」的橋樑。無可否認，劉戡山後來終於也能辨認出朱熹之「中和新說」對「湖湘學派」的棄離。然而，重要的是從其上列對於朱熹新舊「中和說」之差異的理解可以清楚地看出：劉戡山不但非常熟悉「湖湘學派」之理論，而且他根本上很認同胡五峰的思想。十分明晰，這是一確立劉戡山與胡五峰在思想上有本質相似性的有力證據。

可是，相當奇怪，牟宗三本人卻竟忽視了上述劉戡山對朱熹信函的這些具有關鍵涵義的反應。基於牟先生辛勤地於整部《心體與性體》第三冊集中分析朱熹前後期「中和說」之轉變的本質、乃至史無前例地提出「三系說」，此實屬一使人感到非常可惜的失誤。事實上，由此而造成的局限也助長了當今一些學者對其「三系說」之批評的出現。不過，從以上所指出劉戡山對胡五峰學派之認同的證據出發，卻可以為牟先生之「三系說」作出一嶄新的辯護。因為，十分清楚：任何否認劉戡山與胡五峰思想有本質性關連的宣稱根本無法再成立了。

---

<sup>25</sup> 清·黃宗羲，《黃宗羲全集》，第四冊，頁 832。

## 參、牟宗三「三系說」的哲學證成

在「轉向」(Kehre)之後，海德格放棄了「三重存有論差異」的說法。據其後來之說明：這是「因為它是一個未經證實，而僅是思辯性建構出的一個理論。」<sup>26</sup>不過，此一改變並不影響牟宗三「三系說」的有效性。相反地，這種區分還可以為「三系說」發展出一海德格式的安立。現讓我們來看此一弔詭式的結果如何可被證成。

在對其「三重存有論差異論」作自我批評時，海德格承認：

於這種超脫實在或事實之哲學活動朝向其可能性、從而挺進那作為使得一切之可能性成立的根本可能性之存有，恰在其行程中邁向這一可能性……這一種實在性只有那使得可能性成立的根本可能性能夠可以為之準備一理解盤地，不過一定要自然地挺進這一可能性，而毋須受到外加之強制才成。存有並非「本來」即為現實的。它不是「純然的行為」，但它卻作為使得可能性成立的可能性而實在，甚至是「實在的實在與一切的實在」，而作為先行的實在、它既存於一切之中又使得一切通過它而存在。<sup>27</sup>

這顯示出早期海德格至少犯了兩重錯誤。首先，將「存有」等同為「超越根據」(transcendental ground)、甚至是「終極基礎」(ultimate foundation)。其次，他並未對「存有」之作為萬物的「超越根據」提出任何現象學的證據。簡言之，海德格早期的「三重存有差異論」尚未能完全擺脫「康德式的超越進路」(Kantian transcendental approach)。在方法論上，像胡塞爾一樣，海德格未能突破「尋本」之進路的局限。直到「轉

---

<sup>26</sup> Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, trans. Daniel Margurshak and Sigmund Barber (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, INC., 1987), 129.

<sup>27</sup> Max Müller, *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*, 67.

向」之後，海德格才得以體認到「無本」(Ab-grund)的積極意義。於是他方瞭解到一關於「存有」的真正現象學只能從克服「尋本」之進路方能獲致。<sup>28</sup>與此相類，「心學」同樣困囿於「超越分析」之進路。因此，海德格的「轉向」可以為劉戡山之反陽明「心學」提供一種支持。實際上，這也可幫助我們見出劉戡山之所以批評王陽明「於性(存有)猶未辨也」絕非偶然。<sup>29</sup>更重要地，海德格早期「三重差異論」的「思辯性」本質主要是顯諸於「神學的差異」(這也見於朱熹)以及「超越的差異」(這也見於陸象山與王陽明)均缺欠現象學上的「明證性」(evidence)。因此之故，從現象學的角度否定「神學性差異」與「超越性差異」之合法性並不蘊涵必須放棄「廣義的存有論差異」的成立。而在此種改變方式下，海德格晚期對「三重差異論」之修正不僅沒有動搖牟先生的「三系說」，而且能夠證成其對劉戡山之進路所做的「現象學式」解釋。<sup>30</sup>

無可否認，牟先生本人對於其「三系說」的發生性根源從未作出交待。然而我們以上對其根源的探索在雙重意義上應是一有價值的嘗試。首先，它有助於揭露牟先生「重存有論進路」的隱藏動機。其次，它也能夠證成後來牟先生將劉戡山從陽明「心學」區分開來的舉動。總而言之，這對於其「三系說」無論於釐清其本質或為其正確性之辯護上都可產生正面的作用。

---

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen: Neske, 1957).

<sup>29</sup> 明·劉戡山，《劉宗周全集》，第二冊，頁 285。

<sup>30</sup> 陳榮灼，〈論唐君毅與牟宗三對劉戡山之解釋〉，《鵝湖學誌》期 43 (2009 年 12 月)，頁 71-94。

## 肆、對牟宗三關於宋明儒學之「倫理分類」的修正

如上所已提及，在《存在哲學在當代思想界之意義》(*Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*)一書中，穆勒也介紹了海德格關於「本質倫理」、「方向倫理」和「存在倫理」的區別。在釐清三者的差異時，穆勒首先寫道：

於本質倫理學之倫理中個人為各種之存有秩序所覆蓋，所以這種倫理乃係一種覆蓋與遮蔽的倫理；與此相反，唯心論的倫理學之倫理則是一種全面開展性的倫理：它擺脫了牢固的覆蓋性本質秩序、而代之以直接通向無限的、無內容的境界之突進。於本質哲學之實在論中，存有被等同為種種之本質秩序，在其背後存有卻同時消失了，而只淪為這些本質秩序。另一方面，唯心論則把存有等同精神，而精神就是那從感性和有限性解放出來的無限性、亦即是絕對的自由本身。<sup>31</sup>

從一歷史的觀點來看，柏拉圖、亞里斯多德和聖多瑪斯被視為「本質倫理」的代表；而從康德到黑格爾「德國唯心論」的倫理學說則屬於「方向倫理」。此外，在肯定「存在之抉擇」作為「存在倫理」的核心概念上，海德格與沙特乃係其主要奠立者。

原則上此三種倫理學之區分可對牟先生的「三系說」作出支持。眾所周知，牟先生明白地將「心學」視作一「方向倫理」。而在證成此一定性時，他指出：如同德國唯心論，「心學」將人等同為一絕對無限的心靈。<sup>32</sup>基本上，「攝理歸心，心即是理……心亦即是『道德判斷之標準』」

---

<sup>31</sup> Max Müller, *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*, 30-31.

<sup>32</sup> 牟宗三，《心體與性體》，第一冊，頁 184。

乃係「心學」的口號。<sup>33</sup>此外，與德國唯心論肯定「神聖本性」之說法相似，「心學」確立了「道體」、「性體」、「神體」、「仁體」和「誠體」等概念。毫無疑問，正如牟先生所強調的，類似於德國唯心論反對康德只以「自由意志」作為一「設準」的立場，「心學」堅持：在「心體」之「開顯」（Entbergung）過程中、「自由意志」可以「具體地呈現」（concretely present）。

其次，在描述朱熹倫理學之特性時，可以遵循穆勒的描述：「於此中人之意志活動為受到一外來者所決定，即受制於具有一定內容的自然本性、欲望、乃至種種的特定目標，以致意志無論在動機或方向上都受制於這種『他律』。」<sup>34</sup>而這正是牟先生將朱熹倫理學判為「本質倫理」的理由所在。<sup>35</sup>正如牟先生所指出：

此一系統澈底是漸教，亦澈底是唯智主義的他律道德。形構之理之重要即順成此他律道德。形構之理與存在之理皆所以律吾人之心氣者也。……此一系統亦使一切行為活動只要是順理（順形構之理之實然與順存在之理之當然與定然）即是道德的，此是唯智論與實在論之泛道德，而道德義亦減殺。此其所以為他律道德，亦曰「本質倫理」也。……提綱說，這一存有之系統，即是應當之系統。此是以「存有」決定「善」者。此其所以為實在論、為本質倫理也。<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> 牟宗三，《心體與性體》，第一冊，頁 165。

<sup>34</sup> Max Müller, *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*, 59.

<sup>35</sup> 牟宗三，《心體與性體》，第一冊，頁 59。

<sup>36</sup> 牟宗三，《心體與性體》，第一冊，頁 111-112。

無疑，在牟先生眼中，朱熹的倫理學為一「他律道德」——因而必須被批評。不過於方法論上，朱熹的「唯智主義」(intellectualism) 祇是其「本質倫理」的結果、而並非其原因。正如牟先生所強調：

理是存有論的實有，是形而上者，是最圓滿而淨潔空曠的；而心是經驗的認知的心，是氣之靈，是形而下者。因此，決定我們的意志（心意）以成為吾人之實踐規律者乃是那存有論的實有之理（圓滿之理），而不是心意之自律。因此，對氣之靈之心意而言（朱子論心只如此，並無孟子之本心義），實踐規律正是基於存有論的圓滿之他律者。故彼如此重視知識。<sup>37</sup>

此外，正如穆勒所進一步指出，「本質倫理學的口號是：你要通過實現你的自然本性來完善自己，這只能透過遵守秩序來進行，而這同時意謂：當你達致圓滿且對這種圓滿性有所認識，那時你便成為有福之人了。」<sup>38</sup> 這可幫助說明朱熹「主敬論」的目標所在。一般而言，依「本質倫理」之觀點，「只有當人將種種之客觀可能性、種種之本質性轉化成現實的存在，從而建立出家庭、經濟條件、藝術、科學知識和國家，方為使到自己真正落實與達致圓滿。」<sup>39</sup> 此處亦可有助於瞭解緣何朱熹如此重視《大學》一書。但是，在存有論的層次上，像作為本質倫理的西方主要代表之柏拉圖一樣，朱熹主張「兩重世界的理論」(two-world theory)。就是說，如同於柏拉圖的哲學中，朱熹的「本質倫理」與其「實在論之形上學」並行不悖。這證實了前面所揭示的論點：於其哲學的底層有一可與「神學的差異」相提並論的「存有論差異」。

---

<sup>37</sup> 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（臺北：學生書局，1979年），頁10。黑體強調為作者所加。

<sup>38</sup> Max Müller, *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*, 26.

<sup>39</sup> Max Müller, *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*, 26-27.

最後，於釐清海德格義「存在倫理」概念時，穆勒寫道：

人的本質是：「挺立」( Ek-sistenz )，即是躍升至存有中去( Ausstand in das Sein hinein )，對之開放。人的生命是一「走出自身的存在」( Aussersichsein, Ekstasis )，這是說：人不是存在與挺立於自身之中、而乃係於「存有」之中。並不是人作為主體本身便可以變成「存有」、「絕對」與「無限」……人不是「存有」本身，更不是「存有」之「主宰」，而乃係「存有」之「守護」、「存有」之「牧者」。「存有」雖然無限地超越人，但它卻將自己托付給人；「存有」恰在這一「將自己托付給人」、「將自己付給人之手」中，讓人參與此一無限的超過程。<sup>40</sup>

正如牟先生所進一步指出：

「存在倫理」以「存有」( 實存 ) 為中心：面對實有而站出來，把自己掏空，一無本性，一無本質，然而完全服役於實有便是人的本性、人的本質，即真實存在的人。<sup>41</sup>

這是說，「存在倫理」不但凸出人之「有限性」( finitude )，而且此中透露出「人能弘道，非道弘人」的格局，此與胡五峰和劉戡山所持之「以心著性」立場非常相應。特別地，劉戡山不是高呼「天非人不盡，性非心不體」嗎？<sup>42</sup>不過，相當可惜，牟先生並未將「第三系」單獨視為「存在倫理」，他反而宣稱：

就海德格說，當「後天而奉天時」的時候，就是他的「存在倫理」。可是「後天而奉天時」原與「先天而天弗違」連在一起的。良知

---

<sup>40</sup> Max Müller, *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*, 41.

<sup>41</sup> 牟宗三，《心體與性體》，第一冊，頁 186。

<sup>42</sup> 明·劉戡山，《劉宗周全集》，第二冊，頁 238。

的當下決斷亦就是他的「存在倫理」中之存在的決斷，獨一無二的決斷，任何人不能替你作的決斷。可是良知的當下決斷原是本良知本體（即性體心體）而來。<sup>43</sup>

十分清楚，對牟先生而言，作為「方向倫理」之皎皎者的「心學」同時乃是「存在倫理」的一個代表。這顯示了牟先生並未看出「方向倫理」與「存在倫理」之間的本質差別。職是之故，縱然牟先生努力地將胡五峰與劉戡山從「心學」中分離出來，他卻對「第三系」與「心學」的倫理學作出一致之定性。換言之，在他眼中，這兩個學派同時符合「方向倫理」和「存在倫理」的標準。特別地，他強調「存在的抉擇」應該由王陽明義的「良知」所執行。這意謂：如果離開了良知，則一切「存在抉擇」都不可能。

從一反省的角度出發，可以提出下列的質疑：牟先生會否接受王陽明的「良知」等同於海德格之「此在」（Dasein）的結果？從牟先生之拒絕海德格的《存有與時間》，可以確定地推論出否定性答案。十分明顯，對他而言，「存在抉擇」之真正主體應當是王陽明的「良知」、而非海德格的「此在」。此外，在堅持「良知」的無限性的情況下，牟先生必然地會拒絕海德格認為「人是有限的」一主張。但是，細察之下，於將「第三系」與「心學」兩派倫理學混成一體上，牟先生卻因而犯了一個自相矛盾的錯誤。理由是：「存在倫理」的主體必須是「有限的」，而這正與「方向倫理」中之主體為「無限的絕對精神」相互對立。如前所述，實際上「心學」與「德國唯心論」一般同將人之主體性「無限化」，因而只能以「存有性」（Seiendheit, beingness）與「存有物」間之「超越的」（transzendente）（或「狹義的」）存有論差異」來說明「主體性」與萬

---

<sup>43</sup> 牟宗三，《心體與性體》，第一冊，頁 187。

物之關係。於此義上，「心學」根本與以「存有」(Sein, Being)為核心的「存在倫理」無緣。

毫無疑問，如果忠實於其「三系說」的立場，那末仍可找出修正牟先生上述的錯誤之途徑。事實上，甚至早在牟先生引入「三系說」之前，他已經體認出：對劉蕺山而言，「心自心，意自意，原不可以意為心，但不可離意求心耳。」<sup>44</sup>原先當劉蕺山宣稱「意者，心之所存，非心之所發也」，<sup>45</sup>其目的就是要以他所言之「意」來取代王陽明義的「良知」。就倫理的向度而言，這意謂：依劉蕺山，只有他所言之「意」，而非王陽明的「良知」，方是「心」的主宰。藉著重新將「意」定義成「心」的「定盤針」，劉蕺山之立場在本質上已經遠離了王陽明的學派。這蘊涵在其倫理學中，劉蕺山是以其所瞭解的「意」，而非王陽明義的良知，作為「存在抉擇」的主體性。所有這些均在在地顯示出兩者的倫理學在本質上之差異：一方面，王陽明屬於「方向倫理」，而另一方面，劉蕺山則屬於「存在倫理」。然而，這也證實了牟先生早期的洞見：「劉蕺山不先抽離地設定一『無善無惡』之『心之體』，直就具體的眼前呈現的動用之心而言心，此不是超越分解地說，而是現象學地、描述地說。」<sup>46</sup>更明確地，正如牟先生所進一步闡釋：劉蕺山的心「雖不是經驗層上的『念』，但它卻也是現象學地呈現的，它不是一個抽象，也不是一個設定。」<sup>47</sup>最為重要的是：順著劉蕺山的現象學進路，「心」可以被具體地給出的。相比之下，王陽明卻無法提出任何現象學上之證據來顯示其所言之「良知」非僅為一設

---

<sup>44</sup> 明·劉蕺山，《劉宗周全集》，第二冊，頁 344；牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》（上海：華東師範大學出版社，2004 年），頁 174。

<sup>45</sup> 明·劉蕺山，《劉宗周全集》，第二冊，頁 390。

<sup>46</sup> 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》，頁 173。

<sup>47</sup> 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》，頁 174。

定而已。因此之故，藉著將劉蕺山的「存在倫理」從王陽明的「方向倫理」區分開來，反而可以強化牟先生「三系說」的正確性。

另一方面，可以發現：「內在的超越」(transcendence in immanence) 之概念是同存於海德格和「第三系」中。這讓我們進一步見出：胡五峰和劉蕺山的「以心著性」模式也潛藏於《存有與時間》之中。首先，就早期海德格緊扣「顯現存有」言「此在之存有」而論，我們已不能宣稱《存有與時間》是受困於「主體主義」。此外，在「轉向」之後海德格發現「存有的真理」是一「彰顯」和「隱閉」之「雙重活動」。這讓他體認到：「非真理」(untruth, *Unwahrheit*) 屬於真理的「本質」(*Wesen*)。在此一對真理本質的新發現之幫助下，海德格其實可以重建其早期的「三重存有論差異」理論。無可否認，如前所述，海德格本人晚期由於這一理論的「臆測性」而對之放棄。不過，順著其晚期「存有之真理」的新概念，應可以發現：實際上，「神學的差異」和「超越之(狹義的)存有論差異」二者的思辯性格只不過顯示了它們的「非真理」地位。然而，作為「非真理」，這無改它們仍可屬於真理的本質。換言之，它們反而應視為屬於「作為存有底歷史的形上學」(*Metaphysik als Seinsgeschichte*) 一部分。於此意義上，這兩種「存有論差異」的可能性反而印證了只有「存有物」及其「存有性」和「存有」之間的「存有論差異」——即「廣義存有論差異」——方為「存有底真理」中與「真理」相應之部分。這樣一來，可以再次支持「第三系」是優於「心學」和「理學」。

基本上，藉助於海德格之「三重超越性」之概念還可為牟先生的「三系說」提供一嶄新的勾劃方式：首先，朱熹之「理學」所信守的乃係「超驗之超越性」(transcendent transcendence) 觀念——因為「理」外在於「心」。其次，在肯定「心與理同一」上，陸象山和王陽明的「心學」僅僅把「超越性」化約成「內在性」(即 *transcendence = immanence*)。換言

之，其「主體主義」形上學在本質上以「內在性」吞沒了「超越性」。而與此兩種立場殊異，於胡五峰和劉蕺山的「性學」卻找到可以相應於「內在的超越性」(immanent transcendence)之概念。這因為惟有奠基於「以心著性」的模式上，真正之「內在的超越性」方可能。

總括而言，海德格之「廣義的存有論差異」顯示了胡五峰和劉蕺山「性」一概念的現象學分位。這是說，「第三系」的「性」是一「存有論的」(ontological)概念。相比之下，朱熹與「心學」所立言之「性」則是屬於「現存的」(ontic)概念。而且，可以看出：「心學」與朱熹難以通過海德格對形上學的批判，但「第三系」卻可以和海德格的「存有思想」並行。<sup>48</sup>此也可對牟先生立足於「第三系」發展儒家式圓教之做法有所支持。<sup>49</sup>因此之故，雖然牟先生本人反對海德格的現象學，可是十分弔詭地，海德格的「存有思想」反而對其「三系說」之成立有莫大之裨益！

---

<sup>48</sup> Wing-cheuk Chan, "Confucian Moral Metaphysics and Heidegger's Fundamental Ontology," *Analecta Husserliana* no. 17 (1984): 187-202.

<sup>49</sup> 牟宗三，〈圓善論〉（臺北：學生書局，1985年）。

## 徵引文獻

### (一) 古籍

- 明 Ming · 劉戡山 Liu Jishan, 《劉宗周全集》 *Liu Zongzhou quanji*, 杭州 [Hangzhou]: 浙江古籍出版社[Zhejiang guji Chubanshe], 2007 年。
- 清 Qing · 黃宗羲 Huang Zongxi, 《黃宗羲全集》 *Huang Zongxi quanji*, 杭州 [Hangzhou]: 浙江古籍出版社[Zhejiang guji Chubanshe], 2002 年。
- 宋 Song · 胡宏 Hu Hong, 《胡宏集》 *Hu Hong ji*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua shuju], 1987 年。

### (二) 近人編輯、論著

- 牟宗三 Mou Zongsan, 《心體與性體》 *Xinti yu Xingtì*, 臺北 [Taipei]: 正中書局 [Zhengzhong shuju], 1968 年。
- , 《從陸象山到劉戡山》 *Cong Liu Xiangshan dao Liu Jishan*, 臺北 [Taipei]: 學生書局 [Xuesheng shuju], 1979 年。
- , 《智的直覺與中國哲學》 *Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue*, 臺北 [Taipei]: 商務印書館 [Shangwu yinshuguan], 1980 年。
- , 《圓善論》 *Yuan shan lun*, 臺北 [Taipei]: 學生書局 [Xuesheng shuju], 1985 年。
- , 《宋明儒學的問題與發展》 *Song Ming ruxue de wenti yu fazhan*, 上海 [Shanghai]: 華東師範大學出版社 [Huadong shifan daxue Chubanshe], 2004 年。
- 陳榮捷 Chen Rongjie 著, 楊儒賓 Yang Rubin、吳有能 Wu Youneng、朱榮貴 Zhu Ronggui、萬先法 Wan Xianfa 譯, 《中國哲學文獻選編》

- Zhongguo zhexue wenxian xuanbian*, 下冊[xia ce], 臺北[Taipei]: 巨流圖書公司[Juliu Tushu gongsi], 1993 年。
- 馬斯·穆勒 Friedrich Max Müller 著, 張康 Zhang Kang 譯, 〈存在哲學在當代思想界之意義〉“Cunzai zhexue zai dangdai sixiang jie zhi yiyi”, 《現代學人》[Xiandai xueren] 期 4, 1962 年, 頁 21-74。
- 劉述先 Liu Shuxian, 《黃宗羲心學的定位》*Huang Zongxi xin xue de dingwei*, 臺北[Taipei]: 允晨文化[Yuncheng wenhua], 1986 年。
- 陳榮灼 Chan Wingcheuk, 〈牟宗三對康德哲學的轉化〉“Mou Zongsan dui Kangde zhexue de zhuanhua”, 《鵝湖學誌》[Legein Semi-Annual Journal] 期 40, 2008 年 6 月, 頁 51-73。
- , 〈論唐君毅與牟宗三對劉蕺山之解釋〉“Lun Tang Junyi yu Mou Zongsan dui Liu Jishan zhi jieshi”, 《鵝湖學誌》[Legein Semi-Annual Journal] 期 43, 2009 年 12 月, 頁 71-94。
- 楊祖漢 Yang Zuhan, 〈論蕺山是否屬「以心著性」之型態〉“Lun Jishan shifou shu ‘yi xin zhe xing’ zhi xingtai”, 《鵝湖學誌》[Legein Semi-Annual Journal] 期 39, 2007 年 12 月, 頁 33-62。
- Chan, Wing-cheuk. “Confucian Moral Metaphysics and Heidegger’s Fundamental Ontology.” *Analecta Husserliana*, vol. 17 (1984): 187-202.
- Heidegger, Martin. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1957.
- Müller, Max. *Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg: Kerle, 1958.
- Pöggeler, Otto. *Martin Heidegger’s Path of Thinking*, trans. Daniel Margurshak and Sigmund Barber. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, INC., 1987.