

唐君毅的感通論述： 對《易》、二程與孔子的詮釋性理解

林 維 杰*

摘 要

作為儒家最重要的概念之一，感通包含了「道德的感通」與「氣化的感通」。氣化感通一般表現為陰陽交感，易體的活動則是道德感通的原型。當代新儒家唐君毅關注的是道德感通。本文將以他對《易經》的卜筮感通、二程兄弟人性感通以及孔子的仁之感通作為解析對象。尤其是仁，作為主體感通的核心概念，它不僅是道德實踐的動能，還包含了自我、對他及對天道（內在、外在與超越）的三種向度。唐君毅以「吾心」作為所有感通的核心，通過關於卜筮、人性與仁等三部分的分析，建立了一個貫穿與連結形上學、人性論與主體論的「心學感通論」。

關鍵詞：唐君毅、道德感通、心、卜筮、人性、仁

* 中研院中國文哲研究所研究員

投稿日期：2018.05.08；接受刊登日期：2018.10.19；最後修訂日期：2018.10.29

中央大學人文學報 第六十六期

壹、前言

儒家關於感通（義通感應）概念的論述有三個主要的哲學模式，分別是「德性感通」、「氣化感通」以及「德性與氣化相交織」之感通。「德性感通」包含了「道體」與「主體」之「在自」及「自與他」的交感；「氣化感通」是就「陰陽五行」諸元素於存在之「個體內部」、「諸個體間」以至「全體內部」等大小宇宙的交互感應；「德性—氣化感通」之表現則有諸多型態，其共同點在於「德性」對「氣化」的主導性或軌約性。

本人曾有數篇論文¹處理宋儒與越儒的感通、感應思想，這些論文除了探討上述的三種感通模式之外，尚就其哲學意義歸納出以下幾個特點：一、在「德性」方面，感通（感應）論解釋了道德實踐的動力根據（如程明道〔1032-1085〕以身體知覺為譬喻而言道德感的「不痿痺」）及宇宙生化的創造根據（如《周易·繫辭》的「寂然不動、感而遂通天下」）；二、在「氣化」方面，感通論提供了萬物的存在基礎（陰陽五行等氣化元素的交衍相感），人與鬼神（如先祖與後嗣的血氣生命）的溝通基礎，以及人與自然（自然之氣與人物之氣）感發響應之可能；三、在「氣化與德性交涉」方面，感通論說明了各式災異在政治、民情、日常生活等領域作為道德缺失的警戒徵象（災異是惡行或冤情的象徵），以及宗教祭祀的人文及倫理基礎（如《孝經·感應》，《論語》之〈學而〉、〈八佾〉，《中庸》第16章以及程伊川〔1033-1107〕、朱熹〔1130-1200〕論祭祀之誠可感召先祖）；四、藉由對宋儒與越儒的相關研究，本人將德性與氣化的三種模式置入「理

¹ 〈儒學的宗教人文化與氣化〉，《中國哲學與文化》輯8（2010年12月），頁115-142；〈朱熹論鬼神及其氣化與人文化的相關問題〉，收入鍾振宇、廖欽彬主編，《跨文化視域下的東亞宗教傳統》（臺北：中研院中國文哲研究所，2012年），頁11-56；〈越儒黎貴惇的宗教思想〉，《當代儒學研究》期12（2012年6月），頁1-30；〈黎貴惇的朱子學及其仙佛思想〉，《臺灣東亞文明研究學刊》期20（2013年12月），頁161-186；〈程伊川論感通與感應〉，《哲學與文化》期511（2016年12月），頁97-111；〈越儒黎貴惇的感應思想及其三教交涉〉，已投稿《思與言》（審查通過，編輯中）。

氣關係」架構予以考察，從而提出五種感通、感應的「理氣論模式」：理之自感（道體的自我感通），「同質」的同理相感（天理與人心之間的感通）與同氣相感（天氣與人氣之交感，祖先與子孫的血氣相通），以及「異質」的理氣相感（人心與鬼神、精神與軀體之間的互動感知）與異氣相感（二氣五行的相生相勝及沖和）。

在上述的研究基礎下，本人也展開對當代新儒家牟宗三（1909-1995）、唐君毅（1909-1978）與徐復觀（1904-1982）的感通論研究，並初步完成〈當代新儒家的感通論〉²一文。此文以孔子之「仁」做為核心議題，並兼及牟、唐、徐對《易》之易道與卜筮活動的解析與考察。依該文所得，新儒家的主要論述乃是遵循「德性感通」的思維線索，並分別就道體與主體兩面所涉及的面相進行解析，尤其是唐、牟兩位提出了道體的對外感通，以及主體之向內、向外與向上的三相感通。由於必須兼顧三人的對比性，故該文雖曾討論《周易》的卜筮活動，但不深入，也沒有處理他們對宋代理學文獻的耙梳。對宋儒文獻的詮解，一直是新儒家大師的重頭戲，其詮解中不僅表現各自對理學家的獨特見解，也呈顯其哲學的基本立場。對於本文的討論對象唐君毅而言，情形更是如此。唐君毅對《周易》的形上面感通有很精微的見解，對於二程兄弟的人性感通論細節，也有特別的分析。對於孔子仁說時提出的三向度感通，更是由主體感通出發的全面開展。從論述的「由外而內」以及全面性角度來看，本文將從《易經》卜筮、二程論感與孔子論仁三個角度，重新且深入考察唐君毅遵循「德性感通」線索，以別於前儒依循理氣關係提出的五種「理氣論感通模式」（理的自感、同理與同氣相感、理氣與異氣相感），而解析他甚具創意的五種「德性論感通模式」（道體的對他感通，主體的對自、對他與對超越感通，以及作為感通對象之事物的相互感通）。

² 林維杰，〈當代新儒家的感通論〉，《鵝湖學誌》期 59（2017 年 12 月），頁 33-63。

貳、《易》之卜筮感通與神知感通的感通形上學

《易》原為卜筮之書。由卜筮以決疑，這是原始宗教在先民生活中的一般表現，唐君毅即指出：「由易經原為卜筮之書，以觀其六十四卦卦爻之辭，則其所言，初不過人之行路、履霜、入林、涉川、從禽、乘馬、求婚媾、從王事、遇寇、帥師之一般生活之事。其言進退往來吉凶悔吝，亦不過指人在此類事中，進退往來之行之吉凶悔吝，初無大深旨奧義。蓋由人之恆于其當進當退、當往當來，先有疑惑在心，遂以易為占卜，自定其行止。」³這種論及政治活動與日常生活諸事務之進退行止的著作，本來沒有什麼深旨奧義，只是一「最無哲學價值之書」，然而唐君毅敏切地觀察到這種關於行止之吉凶悔吝的決疑，其實還涉及一哲學判斷，此即一種追求「利」的態度，並與儒家一直以來「重問義不問利之精神」相違背。⁴

按問義不問利的「義利之辨」命題，原出於孔孟。如《論語》〈里仁〉的「君子喻於義，小人喻於利」與〈憲問〉論成人的「見利思義，見危授命，久要不忘平生之言」，以及《孟子》〈告子下〉論「懷利」與「懷仁義」的衝突，〈梁惠王上〉的「王何必曰利，亦有仁義而已矣」。義利的對立形成傳統，宋儒的「公私之辨」與「王霸之辨」都與義利之辨相關涉。重義而輕利（棄利）雖是儒者的一貫立場，然而問題也沒有那麼簡單，否則日後朱熹與陳亮（1143-1195）也不用往來辯論。調解兩者的對峙與衝突之道是將「利」、「義」的內涵進行轉化，或者是視利為義（陳亮以事功為上，以霸道成就王道，近於這種思路），或者是視義為利，唐君毅的解《易》採取的即是這種轉化。事實上他也必須如此，因為不轉化便無法回應將趨吉避凶視為生命的基本欲求。他由〈文言〉的「利者，義之和也」與〈繫

³ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷2，《唐君毅全集》卷16（臺北：臺灣學生書局，2000年），頁137。

⁴ 《中國哲學原論·原道篇》卷2，頁140。

辭〉的「崇高莫大乎富貴」著眼，以為義利關係在此可以別有所指：

吾意此旨即在將此一原重言吉凶利害之易經，加以一從根之轉化，而化之為表現儒家所重之道義之書。此亦即無異將墨法諸家所喜言之利，與當時之游士所尚之富貴，從根上加以轉化，成為一「以道義為一切利與富貴之本原之書」。此轉化之所以可能，則初在易傳之能論一形上學上之「宇宙之生命、宇宙之精神之充實富有」之「富貴」，與「其通亨暢遂之表現」中之「利」，以涵蓋他家所言之人間之「利」，與世俗所尚之「富貴」，亦即同時見道義之為一切「利」與「富貴」之本原。⁵

唐君毅的作法是：跳開一般經驗的義利對立，另從形上學的生命精神處著眼，視此層次的「義」為更高層次的利，從而讓道義能夠涵蓋一般幸福的富貴之利，並充作富貴之利的本原。唐君毅區分「一般之利」與「本原之利」，即「以道義為本原之利」的轉化觀點，與康德（Immanuel Kant, 1724-1804）論德福問題時運用的相關概念（*KpV*, 110-111）⁶，頗有參照的可能（義、利本即有德、福的內容潛力）。康德在此引入了最高善（das höchste Gut, summum bonum）概念，他指出：「最高」包含了「至上」（das Oberste, supremum）與「完全」（das Vollendete, consummatum）兩個意涵。「至上」是無條件的條件，「完全」則是最整全者。德行（Tugend）是使得幸福（Glückseligkeit）成為有價值者，所以是具有「至上」意涵的最高善。然而「最高善」理念所要求的，並不止於「至上」之善的德行，且更須在「完全」的意義下包含行善應得的幸福在內（依據自由底、智思界的因果而非現象界的因果而言），「德福恰如比例」（德福一致）就表現了這種「完全」之善的意涵。由於德與福是「異質」概念（德性產生出有別於德性意識的幸福），所以不能在邏輯上以「分析」關係的方式進行化約，例如將德行化約為幸福（伊比鳩魯學派），或是將幸福化約為德行（斯多

⁵ 《中國哲學原論·原道篇》卷2，頁140-141。

⁶ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993), S. 127-129.

亞學派)，而是必須通過「綜合」的方式予以結合，⁷才可能成就德福恰如比例的完全之善。

與康德的見解相對照，吾人可以如此詮釋唐君毅的調解與轉化：即一方面視《易》的生命理念乃是儒家道義觀的形上學展現，此生命之義乃是為最高價值的「至上之善」；另一方面把富貴之利納入此類之善（後者充作前者的本原），兼顧生命的基本需求，此義利雙全的觀點又表現為「完全之善」。值得討論的是，唐君毅以更根源層次的富貴與利來解釋道義，是否在本質上表現為斯多亞學派「意識到其德行，便是幸福」命題的中國版本？按此命題為取消幸福而代之以德行，但唐君毅的構想並未取消世俗的幸福；更根源的幸福（道義之利）與一般意義的幸福（富貴之利）在層次上並不相同。由於兩者的不同，所以其結合乃是異質的。用斯多亞的表達方式來說，可以是：「意識到宇宙生命之義，便是更根源的幸福。」在此觀點下提出的「完全之善」，乃是以綜合關係的角度包含兩者。就「以道義為一切（普通之）利與富貴之本原以及涵蓋此利與富貴」來看，道義彷彿是在一種接近自由底、智思界的因果性之非經驗意義上，作為經驗意義之富貴之利的條件。在《易》的脈絡中，此道義便是在道德實踐中體證「宇宙之生命、宇宙之精神之充實富有」與宇宙之「通亨暢遂之表現」，並以此體證作為吉凶悔吝之行事規約（本原義）與測度準則（涵蓋義）。

就《易》的卜筮活動來看，如何能在論析上達到前述效用，唐君毅從一個深具啟發且不斷為後儒引用的命題開始，此即〈繫辭上〉所言：「易，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」由於作為占卜用具的龜筮（易）⁸乃無思無為之物，所以「寂然不動」；一旦此卜具有所感應，則能通曉天下一切事物。無思無為是描述卜具的存在狀態，所以朱子視它

⁷ 以上關於康德的解說與部分翻譯，參考了李明輝，《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1990年），頁158-159。

⁸ 朱熹對「易，無思也，無為也」的注解是：「易，著卦也。」見宋·程頤、朱熹，《易程傳、易本義》（臺北：世界書局，1996年），《周易本義》，頁62。

們是箇「無情底物事」⁹。這種無情的卜具狀詞，乃是唐君毅所本：

原人在卜筮之時，其初意所及者，只是欲定事物之吉凶禍福，由龜筮以問于神明，而決疑。此時人之主觀心理中，初只為一希利畏害之心；而人所面對之龜為死動物，筮為死植物，皆人以下之無知無情之物。〔……〕然正以龜筮為人以下之無知無情之物，則人面對龜筮，人即自忘其有知、自忘其有情，而自謙抑其心，以自居于龜筮之下，亦若同于一無知無情之木石，而無思無為；此無思無為之心，又正所以使人得上交于神明者也。¹⁰

原人應即為巫。卜巫決疑時¹¹面對的龜筮（龜甲著草）為死物，死物為無情無知，所以無思無為指的即是龜著之無知無情。卜巫面對無知無情的龜甲著草，首先並非強加一己的蠱測，而是以「謙抑」的倫理態度將自身同歸於、甚至屈居於龜著之「下」的無知無情。唯有如「卜具」般的無思為、無情知，「卜者」才能開啟自身與神明的交感。這種倫理要求，近似朱子論解經的主張，他在談到如何解讀《論語》的夫子之言時，也常強調一種謙抑如奴僕的態度：「聖經字若箇主人，解者猶若奴僕。今人不識

⁹ 如朱子言：「『《易》，無思也，無為也。』《易》是箇無情底物事，故『寂然不動』。占之者吉凶善惡隨事著見，乃『感而遂通』。」宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，2004年），第3冊，卷34，頁886。

¹⁰ 《中國哲學原論·原道篇》卷2，頁141。

¹¹ 《易》的占卜系統，遠較龜著占卜來得複雜。唐君毅此處的描述，自然不盡然是《易》的系統，而是推想《易》之前的占卜方式，故有「原人」一詞。張秉權提及甲骨占卜的程序有灼兆與辨兆，在灼燒龜甲前，卜人與龜甲有其事前約定，「如果出現某樣的卜兆，便算是吉；如果出現了另一某樣的卜兆，便算是凶。」（張秉權，《甲骨文與甲骨學》〔臺北：國立編譯館，1988年〕，頁59）黃鳴則依此指出：「《易》的占卜卻是以一種數字化的程式來解讀人事的臧否，它要求卜官能通過將直觀的數字代碼轉換成概括的種屬觀念，再還原成具體的人事因果。」黃鳴，〈試論殷周之際由巫到史轉變中《易》的作用〉，《雲南師範大學學報（哲學社會科學版）》卷40期3（2008年5月），頁93-98，引自頁95。張文亦引自黃文頁95。

主人，且因奴僕通名，方識得主人，畢竟不如經字也。」¹²相對於主人（聖經），奴僕（詮釋者）處於「下位」。卜巫面對神明時，也是「下」位者。唯有如龜蓍般處於無思為、無情知的下位，才能「上」交於神明。

需要留意的是，唐君毅在描述無思無為時，引入了「心」概念。按「心」概念在唐君毅具有重要的觀念論意義，本人在其他論文¹³已經分析過這一點，以卜筮之「心」來連結無思為、無情知，也具有這種主體哲學的詮釋脈絡。¹⁴卜筮者居於下位，其無思為之「心」本亦應居於下，然而對唐君毅來說，此謙抑的「下」只是思維程序上的暫存狀態，實則此心之「無」即涵蘊向「上」潛力，其關鍵在於以「虛」解「無」：

吾人此時之心之無思無為，亦即如虛涵、虛載此一天地萬物之全體，而範圍之。此時在無思無為之世界中之天地萬物，與此易之為書、及吾人之心，即皆同在一寂然不動之境。然當卦爻既定，則易之為書，顯出其象象之辭，亦顯出其辭所象之天地萬物中之若干類之物，與物與物所結成之若干之事；而我即可由此若干之物象、事象以定吉凶，而知我之若干進退行止之道，亦降至于有若干之思與為之境。是即可稱為易之為書之「感而遂通」，亦我心之「感而遂通」。此中同時即有原為我心所虛涵虛載之天地萬物之全體中之若干之事物，自「寂然不動」之境出現，而亦「感而遂通」。¹⁵

虛才能容物。能以「虛」的狀態容攝千萬事物，其所狀之「主體」（吾心、我心）即不能視為普通活動的決定者，而是能容受一切存在事物的觀

¹² 《朱子語類》，第1冊，卷11，頁193。此意又可見：「聖人言語，自家當如奴僕，只去隨他，教住便住，教去便去。」（第3冊，卷36，頁978）除了「奴僕」的比喻之外，朱子論解經還提及虛心、無執、迎客等近似的態度。

¹³ 林維杰，〈當代新儒家的感通論〉；〈心的無限性：唐君毅思想中的詮釋學意涵〉，《當代儒學研究》期17（2014年12月），頁181-207。

¹⁴ 朱子亦注：「无思无為，言其无心也。」《易程傳·易本義》，《周易本義》，頁62。

¹⁵ 《中國哲學原論·原道篇》卷2，頁142。

照者（可類比於日常倫理應對的虛心）。此「我心」（卜者之心）的涵載效能，與《易》書的涵載效能相同，所以兩者皆冠以「寂然不動」之狀詞。¹⁶唐君毅又進而把「易書」的徵象與吉凶悔吝的決疑之能，以及「吾心」能據此而測度物事之吉凶與決定行止之進退，予以並列：

而此上所說者，雖只是卜筮時之此一易之為書之由寂然而感通，然此中同時亦有吾人之心之由寂然而感通，更有由此書所說之天下之故，或天地萬物中若干事物，由寂然而感通。¹⁷

引文中包含了三種感通（寂感）：易書、吾心、萬物之感通。易書的感通是由前述占卜用具之感通系統作為書冊而來，萬物感通則是依易書及運用此書之心的類推而來。如此則易書與吾心亦皆能「感而遂通」，此「感而遂通」乃是通至有思有為之境，而有別於無思無為之境的「寂然不動」。按吾心可言其寂感，然而《易》之為書，乃是談論卜筮與寂感之作，如何能視其亦具寂感效能？其實這不難理解，例如宗教領域內記載神之言語的聖典（如《新舊約》），便歷經了常言、聖言、神的逐步身分變化，這是存有論的翻轉，由手段轉化為目的。¹⁸

由「寂然不動」的虛涵虛載以及「感而遂通」的徵象決疑來看，唐君毅的敘述隱然分判了兩個層次或世界，一是屬於經驗界的萬物變化與吉凶悔吝的行止決疑，一是屬於本體界的「吾心」（我心）與代表本體界的「易書」。唐君毅據此將兩者劃為形而上（寂然不動）與形而下（感而遂通），

¹⁶ 關於《易》的虛涵虛載，朱子也有類似的說法，可供參照：「《易》則是箇空底物事，未有是事，預先說是理，故包括得盡許多道理。」《朱子語類》第3冊卷34，頁885-886。空底物事即是「虛」，此乃作為諸活動的理據，其「虛載」的理據效能近於「預先說理」而能「包括得盡諸理」。

¹⁷ 《中國哲學原論·原道篇》卷2，頁144。

¹⁸ 借用高達美（Gadamer）的語彙來說，具有規範而獨斷的神聖經典，其存有性格恆表現手段與目標之聯繫（Mittel-Zweck-Zusammenhänge）。H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register* (Tübingen: Mohr Verlag, 1993), S.163.

並提出一套「形上學」：

今以此一觀點〔按即涵載之寂然以至於感通〕，看一切天地萬物，即見一切天地萬物，皆由寂而感，由有形而無形、由形而上，而形而下。即見一切形而下之有為，而可思者，皆如自一無思無為之世界中流出，而生而成。知此，即可以入于易傳之形上學之門矣。¹⁹

有思有為與無思無為分屬於形而上與形而下，並以前者乃自後者之作為一世界所「流出」，如此則亦可說形而上乃本體界、智思界，後者為現象界、經驗界。按「流出」的說法令人聯想到新柏拉圖主義者普羅汀（Plotinus, 204-270）的流出（Emanation）概念。普羅汀運用水與太陽的雙重意象來譬喻最高的神，祂是唯一且最高的「一」，所有具體世界的萬物之「多」都是如水流般由「一」所出，「一」產生出「多」亦有如日光的普照，但此照射在存在意義上並未減少「一」，而是增長了原先的光源。普羅汀「流出說」的一與多，以及存在的增長，自然也可以豐富唐君毅關於兩重世界的流出講法。需要強調的是，普羅汀的「流出說」是相對「靜態」的，而無論唐君毅是否有意識地使用「流出」一詞，形上世界既然「無思為」，則以「流出」表述此世界之偏於靜態的生產方式，也相當合理。進一步來說，這種「靜態流出說」乃是無形的本體世界以一種規制的方式涵載一切有形世界及其事物（各卦爻即象徵這種規制），萬事萬物的生成則是以循制之方式而產出，所以藉由卜筮才能蠱測這種規制的各式變化。用宋儒的語彙來說，形而上的主體世界（我心）是「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙」（象山語，卷 34《語錄》），道體世界是「沖漠無朕，萬象森然已具」（伊川語，《二程遺書》卷 15）²⁰。由森然世界流出具象世界是儒家生成觀的模式之一，而此生成乃是沿著原初占卜系統的寂感而來。

¹⁹ 《中國哲學原論·原道篇》卷 2，頁 142。

²⁰ 關於陸象山（1139-1192）、程伊川論森然及其寂感問題，可參考牟宗三，《心體與性體》第 2 冊（臺北：正中書局，1983 年），頁 266-267。此論題下文還有討論。

由唐君毅一系列論述的推導來看，其思維順序大致是：先論占卜時「龜筮用具」的無知寂然與決斷吉凶的感通；其次將處於下位的卜筮之「心」與卜筮之「書」（《易》）同視為兼具寂感，並進而以虛載虛涵與測度事物來解釋寂感；再其次主張「心」與「書」之皆能虛涵虛載，則必然上翻一層指向一無思為的、超越的形上世界（「主體」世界與「道體」世界），以對稱於有思為的、現象的形下世界，並可依此提出一套「感通形上學」（「形上世界」作為「形下世界」之體或該世界之變化理據）。這種形上學是兩種世界的關係集結，其具體的切入途徑則是卜筮時的「問于神明」。唐君毅以為對神明之問，乃是求關於「時空」向度之知：

原人之所以卜筮，乃由于其所已知之往者之外，更對未來有疑，故求對之有所知以決疑，而自定其當有之行。〔……〕知來之義中，包括對於空間上之遠處之事物、與時間上之未來之事物之知。此即求超出人當下之時空之限制，以求知其他時空中事物之事。²¹

往者與來者是「時間」上的過去與未來，此時間之往來也間接涉及事物遠近距離的「空間」。卜筮即是由現在時空求取對未來時空（超出人當下之時空之限制）的理解以決定行止。這樣的說法不難理解，富有辯析教益的是，唐君毅認為對未來的求知，其實排除了對「已知」的據守態度，故他續言：

此與一般之由已知推未知之不同，唯在一般之由已知推未知，乃以已知者為根據之推知。至本易以為卜筮，則是欲直接由龜卜以問于神明，而求直接知在吾人所已知而已往之物之外之來者，〔……〕吾人誠欲問于神明，吾人正須先忘此吾人所已知之已往者，而藏之於密；方能由卜筮以問于神明，以待神明之答吾人之所問，于卜筮之結果之中。²²

²¹ 《中國哲學原論·原道篇》卷2，頁147。

²² 《中國哲學原論·原道篇》卷2，頁147。

依唐君毅的觀點，卜筮的求知（感應、感通之知）不同於普通的求知（認知、認識之知），後者是據「已知」而求「未知」，「已知」與「未知」之間有一種詮釋學的前理解（Vorverständnis）與理解（Verstehen）的關係；前者則是退藏「已知」而求「未知」于神明，即處於神明面前的忘知（忘而藏之）。以忘知、藏知式的無知面對神明，才能期待神明的回答。唐君毅此言與我們在一般談話得到的經驗，其實相當近似。在談話中若總是追逐自己的欲求（已知），便常會聽錯他人的意思。（不過這裡也存在著一種詮釋學經驗的詭詞，即無論是否忘卻已知，已知總是相隨在我們「傾聽」他人說話的過程之中。）

此「知的忘而藏之」即是無思無為。如此則無思為的虛涵虛載之能，一方面便轉為「神明之知」對吉凶禍福的納受感應，另一方面也開啟了「我心之知」與「神明之知」同登感應化境的可能。就納受作用來說，唐君毅指出：「神明之知」能夠「本其所知」，使得不同時空之事物之象得以顯現於退藏、謙抑的卜筮者之「心」中，²³但唐君毅以〈繫辭〉描述聖人的「神以知來，知以藏往」為例，認為卜筮者在感通于神明時，不會恆是謙遜而自限其能：「本藏往之知，以有知來之神，而更本此知與神，以觀天地萬物，即必言其生生之不息，亦必言人之利用器物之事，亦有其不測之神矣。」²⁴此表明卜筮決疑可以在「神與人的類比」中，將其「有限測度」轉化為「無限測度」（由於無限，故為不測），故「人知」亦具有藏往知來之「神知」式的生生之能。唐君毅接著認為：「唯是言人能兼本此藏往之知、知來之神，以觀天地萬物之變，即同時知天地萬物中之遠者與近者、往者與來者之相感應」²⁵。觀、知都是感應之詞，能夠通觀、感知一切萬物萬事在遠近往來中的時空感應，則這裡應存在著兩層感應，一是「物事的相互感應」，一是對「物事的相互感應」有所感應的「人知」與「神知」。物事之相互感應是弱義，人知與神知是強義。

²³ 《中國哲學原論·原道篇》卷2，頁147。

²⁴ 《中國哲學原論·原道篇》卷2，頁146。

²⁵ 《中國哲學原論·原道篇》卷2，頁146。

依此而論，卜筮事件的感應義，乃由卜筮者初以無知面對未知、期待交于神明之自身的「有限感應」，進至獲得啟示而知事物彼此間的「有限感應」，最終則是吾心與神明同登化境的「無限感應」：

[……]在易傳中，亦即由此卜筮之義，更轉出一義。是即更求吾人之心知，自化同于此神明之知，而形成一類似此神明之知之人之神明之知，而「平等的虛涵通觀遠者與近者、已往者與方來者，而視之若無別」之一心知，而更不求知此人外之神明之知之所知，如卜筮者之所為。²⁶

對卜筮者而言，「神明之知」本是超越者的無限感應，但在〈易傳〉的意義轉化中，「神明之知」也可以如前述所言發生在卜筮或讀〈易傳〉者的心中，並進而能將卜筮讀《易》者視為普遍證道者，其知由「常知」轉為「神知」，由「常感」轉化為「神感」。如此則神明可在一超越的凝止之點，將一切遠近、往來的「事物感應」皆視為平等地列於其「神知神感」之前，而「吾心」之感也可同樣平等地通觀一切而具有此神知神感。此為「人之心知」與「神明之知」的驅同化、一體化，吾人之心知亦由此成為一「無定限之心知」而得以在一確定的時空中「與其他時空之所知者，彼此往來相通，相感應而變化者」²⁷。

以上是陳述「求知于神明」而能極致地掌握、相通於時空中之一切變化的「心知感應」，即達到「神知感應」的地位。至於如何具體的掌握一切變化？唐君毅的思維表現在歷經由卜筮活動上升至感通形上學，以及由求知于神明上升至神知感應之後，又螺旋地開啟一次上升過程，其切入點是「知幾」。「幾」是事物感應變動的端苗，知幾即是卜知感此端苗。在《易》的系統中，能真正知幾者是聖人與君子，如〈繫辭上〉的「夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下

²⁶ 《中國哲學原論·原道篇》卷2，頁149。

²⁷ 《中國哲學原論·原道篇》卷2，頁149。

之務；唯神也，故不疾而速，不行而至」以及〈繫辭下〉的「知幾其神乎？君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎？幾者，動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日」。聖人研幾極深，所以能感通天下的各種幽微變化而如有神；君子知幾，所以上下交往中能夠不諂不瀆。值得讚嘆的合宜交往並不容易，所以能真正知幾的君子，也可以在交往中達到通神之境。通神、如神的知幾，能知一切事物感應變化之幾微，而能達至此境，則與「德行」有關：

此人之能知幾，賴于人之能知一事物種種變化之可能，亦即賴于知一事物，與其他事物可能有之種種感應關係。故必人于一物對其餘一切物之感應關係，所知之範圍愈大者，乃愈能知幾。此則全賴于人之心志所關切之物之範圍之大，亦即繫于人之德行。人之德行厚、而心志大者，其于個人之得失利害看得輕，則能知存亦知亡，知得亦知喪，知進亦知退，而皆有以自處之正道，以成其德行。²⁸

引文先陳述「知幾」乃指能知事物的各種感應變化，與感應範圍的大小。感應之知的大小，則繫于人的德行厚薄，此即「此心知之明之能通乎神，則又賴於人之有徹始徹終之德行」²⁹。按一般的理解，德行的厚薄與對事物變化的各種細節與範圍之掌握，往往並無關連。唐君毅則順〈易傳〉之言，以為德行之厚（心志之大）乃是指知存亡、進退、得失的自處之道。這樣來看，德行必須表現為近似《論語》諸篇所言的仁智（知）雙顯，仁且智的有德者才能深知各種感應，即能以虛涵通觀的態度平等地感通遠近往來變化之無窮，若神之無方而不測。³⁰唐君毅進一步言，德行君子之能知存亡、進退、得失的各種細節變化，與一般意義的趨吉避凶「未必相違而可相成」，此即可在進退的吉凶感應中進德修業，將利害得失吉凶之心

²⁸ 《中國哲學原論·原道篇》卷2，頁154。

²⁹ 《中國哲學原論·原性篇》，《唐君毅全集》卷15（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁72。

³⁰ 《中國哲學原論·原道篇》卷2，頁154。

轉化為進德修業之心，³¹亦即平等通觀利害得失之諸變化感應而領悟「得而不驕、失而不憂，則得固是德之得，失亦是德之得」³²，這便回應了前述之以道義之利為富貴之利的觀點，並將後者收納於前者。

唐君毅由卜筮活動出發的多次螺旋式說明中，一方面見證了「心知感應」具有向上提升至與「神知感應」相互匹配的同層次可能，且能感知「事物」在遠近往來狀態的交互感應，由此提出一套兼具「主體」與「道體」（或宗教的超越神明），並以「心學主體」（我心）為主要思路的、兩層次與三模式的「感通形上學」；另一方面則就吉凶存亡進退之事物幽微變化（幾）而言感應，且以為此知幾感應中存在著富貴利害收攝於道義的相成可能，由此提出了一套「主體」修業以成君子聖人的「感通倫理學」。倫理學與形上學在此感通關係中得以相互支援與彼此說明，而其支援與說明的基礎在於「我心」於宗教卜筮、倫理行止以至天地萬物萬事的無盡感通。對唐君毅來說，我心之「主體」才是一切感通的根源，而「感通」也讓主體不限於單純的實體形上學範圍，而具有關係形上學的論述潛力。此乃因為感通之各方（人與物、人與神明、人與諸事物之情境）得以在感通能量的流動交往中，確立彼此間涉及吉凶悔吝的利益關係以及由此上翻一層的倫理關係。「感通形上學」是「關係形上學」的基礎，由此建立的「感通倫理學」也是「關係倫理學」（如五倫關係）的基礎。

以下一節將處理唐君毅對宋儒程明道、程伊川相關思路的轉化性詮釋。依文獻的歷史出場順序，在解《易》之後應接著處理孔子論仁。然而對《易》與宋儒二程文獻的耙梳闡發雖然也反映唐君毅的「心學」思路，但孔子的仁論更近於他自身的構想，而且對於「主體感通」的範圍與層次也更為全面，因而留待最後處理。

³¹ 《中國哲學原論·原道篇》卷2，頁156。

³² 《中國哲學原論·原道篇》卷2，頁155。

參、二程之即性言感與即生言感的心學化

除了二程的感通論之外，唐君毅對張載（1020-1077）的感應、感通思想也有分析。在他的詮釋中，橫渠感應論的基本屬性為「氣化感應」。此感應論本來不太能夠表現唐君毅的感通論特色，然而由於橫渠將「感應」與「性」合論，與後文論二程有共通處，所以可略加陳述。

唐君毅對橫渠的詮釋，可以用《正蒙·乾稱篇》的一句文獻為基本命題：「感者性之神，性者感之體。」³³「感應」為「性」的根本活動（性可以「體萬物」），「神」則是形容此感應的妙化作用（神故可「妙萬物」）。唐君毅又以〈太和篇〉的「清通而不可象為神」³⁴來解釋此感應之妙化，以為「橫渠言性，純就氣依清通之神，而相感處說」³⁵，亦即氣化的交感運行如果能有如「清通之神」，萬物才有相感應的生成可能。按此處有兩點（感應為性，清通之神）可說。以「感應」說性，不論此性是人性（個體之承受天命）或是天地之性（萬物之同源），皆表示「存在」的本質要由各存在之間的「動態關係」來確定，此即把氣化之單向流動規定為雙向的交感流行（陰陽交感），並以此氣化交感來定義性。「清通之神」則是此交感之狀詞，清通即沒有「硬塊質礙」³⁶，而各存在物及其性亦由此而生成，對此唐君毅指出：

〔……〕由此天道之太和之化生一一個體物，或此一一個體物之受天命而生成，說其各皆有一依其氣之清通之神，以與其他萬物相感，而相施受之性。³⁷

³³ 宋·張載著，章錫琛點校，《張載集》（北京：中華書局，2006年），頁63。

³⁴ 《張載集》，頁7。

³⁵ 《中國哲學原論·原性篇》，頁327。

³⁶ 《中國哲學原論·原性篇》，頁329。

³⁷ 《中國哲學原論·原性篇》，頁326。亦可參見唐君毅對《正蒙·誠明篇》「性其總也，性者，萬物之一源，非我之所得而私也」的解說，其義相近：「吾人今見彼無情之萬物，

依引文解說，感應因而必須是無質礙的「清通」—而且是「清通之極」的交感神應，各存在才可能據此稟受天道太和且具有「能與他物相感」之性。這裡兼有感通的兩個指涉，一是各存在具有「氣之清通感應之神」而能與他物相感通之性，一是此「氣之清通感應之神」富有整體性、根源性而指向太和。

以上所述，乃是兼就「存在」的整體義與個體義而言「氣化感應」。由「清通」說明感應，其倫理意涵也由此得以建立：

[……]張橫渠之論人性，其始乃自人之為萬物之一，而依其氣中之清通，以能體萬物而謂之性。依氣之清通，而內無質礙，故感物而能應；中無所阻，其應亦無方，此之謂神。其應物而生變化，亦外無所滯，隨物曲成，此之謂化。唯聖人能極仁義，以極神化。³⁸

依此，「清通感應」既有存在義（性），也依此動態的存在義而類推其實踐義（聖人能體證此神化）。然而橫渠以感應說性的論述雖有倫理實踐面相，然而依唐君毅的詮解，其感應論的基底仍是一套「氣化感應論」。但反過來說，吾人也不能停留在此感應層面，而必須上翻一層，就氣化而言德行。唯此處論性、論感通，唐君毅並無與「吾心」之觀念義相連結。只有在論氣之清通無礙時，他略微提及「凡有所感，皆能體之，而以心知之明遇之，進而生之成之，而對之自盡其仁義之誠，人乃可以希賢而入聖矣」³⁹。這裡的「心知」不是感通義，而是認知義與體知義。

唐君毅對二程的感通論也是由「性」著眼。他順二程之義將「性」定義為「生」（二程言：「『生之謂性』，性即氣，氣即性，生之謂也。」⁴⁰），

未嘗不能與他物相感，以成變化，而各自生自成，以有其生命之始終；則無情之萬物，無不同有此氣，亦無不同有依此清通之神，以有『與他物相感，以相施受，而生種種動靜變化』之性也。」（頁 326-327）

³⁸ 《中國哲學原論·原性篇》，頁 330。

³⁹ 《中國哲學原論·原性篇》，頁 330。

⁴⁰ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，2004 年），上冊，《河

由「生之性」來解釋「感通」（即生言性，即性言感），並將其一貫的心學思路注入其中，使得「吾心」與「天地萬物」的相感應成為生命延續（生生）的證詞。唐君毅此舉與他由《易》言感而最終論至吾心與天地之相感參贊，是同一立場。⁴¹

關於由性言生，唐君毅提出的命題是「即生道言性」（即生言性）。他先是通過一系列的解析與論述上的轉進⁴²，將北宋周濂溪（1017-1073）、張橫渠與邵雍（1011-1077）的天道人性論歸結出以下共旨：「自人性之其欲於物有所生、以有所成，或能往體物而不遺、或往以物觀物、而神運於萬物等處以言人性」⁴³。唐君毅以有所生成、體物不遺、以物觀物，分別對應於北宋三子，其細節如何，暫且不論，重點在於此三子之人性論思路乃是有其超拔而入聖的指引作用：「此人性雖屬於人之個體，此個體固初只為天地萬物之一；然此人性，同時亦為使人超拔其個體，以及於他人與天地萬物，而可導人成聖，而與天地合德者。」⁴⁴唐君毅據此以為此中有其「理想原則」（而非「現實原則」）之表現，所以又用「導」、「緣」等詞表示其指引性及理想性。⁴⁵換言之，人性論不是就實然（雖然也可以包含）而是就應然來確定存在之本質，亦即非實然人性而是應然人性或價值人性。這是儒家的通義，唐君毅的詮解也屬於此通義。然而他以為濂溪、橫渠的人性論以及其涉及理想性之道與理，還未真正落實至緊扣「生命之氣」而言的實踐（行踐），故言「凡吾人未能盡之性，亦皆可說為尚未全實現於

南程氏遺書》，卷1，頁10。

⁴¹ 表現心學的這類感應思路很多，在此可以舉孟子心學為例：「吾人欲知孟子言修養工夫及為政之道，所以如此簡易；要在知孟子之言心，乃直就心之對人物之感應之事上說。〔……〕孟子所謂惻隱之心、羞惡之心發動時，此心當然是明覺的。〔……〕而在孟子之言，則重在直指此心之如是如是呈現，而其呈現，乃即呈現於與外相感應之事之中。」唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁102。

⁴² 《中國哲學原論·原性篇》，頁321-335。

⁴³ 《中國哲學原論·原性篇》，頁336。

⁴⁴ 《中國哲學原論·原性篇》，頁336。

⁴⁵ 《中國哲學原論·原性篇》，頁336。

我之生命之氣中者」。⁴⁶對唐君毅來說，只有二程之即氣言性、即生言性的人性論，才真正能觸及生命意涵。

由於與「生命」（生命之氣）相關涉，因而此二程所論之性（性理之性）乃是「自始直就人生命之所以能由卑下而高明，由狹小而廣大，此中應有一道一理，內在於此生命之中，而引導之以上升，而使其內部日趨於擴大者，為其生命之性。」⁴⁷簡言之，二程人性論走的不是「天命下貫」之路，而是由具體的「生命」表現而言性理之性。唐君毅又進一步認為，由生命而言性，則有一生之創造性價值：

此中之性，只是一生命之上升而擴大之性，即一生而又生，以成其生之充實之性。故此生，亦只是生生之理、生生之道。然人有此生生之理、生生之道，以為其性，則其生命之沿其心思之所及，以求上升擴大，即可至於對此心思所及之天地萬物之所在，亦皆視為我之生命之所在。⁴⁸

即生言性之「生」是「生命」，更是「生生」（生而又生），由此而言性理，則此性理乃是「生生之理」（生生之道）。然而生命一詞猶有已成、現成的姿態；以動態的生生說生命，則此生命便進而具有不間斷的無限生產與創造意涵。個體的生命可上升與擴大為全體生命，天地萬物皆可視為「我之生命」。這裡涉及的是一種形上學原理的轉換與延續，即將生命視為由「個體性」至「全體性」的連續性創造，而此「全體性」又是「個體性」的擴大。

以上所述諸義，照唐君毅所述，乃是「二程思想之同處」。然而要特別指出的是，這裡所談論者應是明道而非統稱的二程思想。按唐君毅曾略微提及二程的分歧在於明道強調性與理、性與氣的「相即」性格（「性即

⁴⁶ 《中國哲學原論·原性篇》，頁 337。

⁴⁷ 《中國哲學原論·原性篇》，頁 337。

⁴⁸ 《中國哲學原論·原性篇》，頁 337。

氣，氣即性」)，伊川則是「不相即，而為二」；且又指出，明道對生的理解乃是一「生之理」與「創造原理」。⁴⁹依此而論，唐君毅的論述步伐可能跨得太快，把由生言性、強調生之為理的明道略混同於伊川。此可取證於唐君毅自己的著述。他討論二程論性與感通的內容是在《中國哲學原論·原性篇》第12章的第1、2節，第1節論二程思想共旨，第2節則主述明道。但第1節與第2節的關鍵內容之一（生之理）幾乎相同，尤其是由生言感，更是只見大程而不見小程。由此可推知，其論述對象其實是明道，並以明道涵攝伊川。此所以論及以生言感時，唐君毅所述皆為明道之意。

唐君毅指出，由「生」（生命、生生）之理而言性，此理、此性乃是與「感應」有關的性與理，由此將「生」與「感」相連結：

〔此理此性〕表現於其具體特殊，而落實地與天地中其他之物相感而有應之事中。因必有此感應之事，方實有所生也。此感應之事，即此性此理之表現為生之事。故此性此理亦即感應之理；而離此感應之理，亦無生之理。⁵⁰

以感應言生，此「生」便不是現成之生命，或僅是單純的生產，而是表現為一種交互的動態生成，動態交互之生才是實存的性、理，感應之理才是生之理。唐君毅又引明道之言「天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也」，以感應解釋有對，並認為「感應之事」即是「生之事」⁵¹。需要指出的是，這裡對生的解析不是從氣之交感（如陰陽交感）立論，也不是指「萬物之間的相感」，而是就「與天地中其他之物」而言相感，換言之，「主體義」已隱含其中，所以唐君毅接著表示：

⁴⁹ 《中國哲學原論·原性篇》，頁338-339。

⁵⁰ 《中國哲學原論·原性篇》，頁341。

⁵¹ 《中國哲學原論·原性篇》，頁341。明道之言見《二程集》，上冊，《河南程氏遺書》，卷11，頁121。

然欲真識得此感應之理即吾人所具之生之性之理，則只泛觀萬物之相感應，尚不切；只觀其他人與物之相感應，亦不切。此亦必須直落實到吾人之一己，而觀此一己之如何與其他之天地萬物相感，然後能深切著明其義。此正明道之言所已及。⁵²

吾人、一己都指向主體。唐君毅直言，只是泛觀「萬物的相互感應」，或是「他人與萬物的相感應」，都是隔了一層而非究竟義，只有落實而不是泛觀「吾人一己與天地萬物的相感應」，才真正觸及明道的要義，因而唐君毅又解釋：只有「純在吾人一己，如何與天地萬物相感應，以求知吾人所具之性之理，便可見得〔明道之言〕」⁵³。按「吾人一己」的主體意涵乃是主觀義（就主體為感應他物之「吾人」）而非泛觀的客觀義（就主體為感應他物之主體），而此主觀義則與「吾人之心」有關：

吾人之一己，在與其他天地萬物之感應中，乃一方有吾人自己之心之生而內感，同時有此所感之天地萬物之生於吾人之心，及緣「吾人對天地萬物之所為之事」去「生」，而亦有之「天地萬物之變化」或「生」。此中所見者，正是己之去感去應，與所感所應之天地萬物之一種「生則一時生」之關係。⁵⁴

可與天地萬物相感的「吾人一己」，即是「吾人自己之心」，心與吾、己連用，這是唐君毅著作中常可見到的主觀心體意涵。心與萬物相感應，唐君毅以為此中有「生」之義，也有「內感」之義。心之感應是「去生」萬物之變化（去為主動），表示萬物的諸變化感應是出於心的主動感應；心有其主動感應，萬物才有各種感應變化。能感應是能生，所感應是所生，

⁵² 《中國哲學原論·原性篇》，頁 341。

⁵³ 《中國哲學原論·原性篇》，頁 341。按所謂明道之言，或許是該頁（頁 341）中所引之明道語：「天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。」然而此句乃說明天下萬物之理為有對，而未涉及「吾人一己」。故唐君毅的明道之言究竟引自何處，不得而知。

⁵⁴ 《中國哲學原論·原性篇》，頁 341-342。

所以「生則一時生」。此心之感應是一種決定，其表現比參贊來得強烈。唐君毅以二程的「內感」一詞來說明「吾心」之感應，如此則涵蘊一深具強度的主觀義，即天地之生生皆處於、籠罩於吾心的感應之內。唐君毅對心之內感有如下注解：

二程言感之第一義是內感，[……]人之自己之心之生，其先後自相感，皆內感也。⁵⁵

心之內感是所有感應、感通中的第一義，此意謂所有感應皆受納、收攝於心之感應，亦皆為心之內感所變現。此義與前一節論易的卜筮感應時，強調我心的心知感應統攝一切感應，乃同一思路。

然而在二程處，「內感」一詞指涉的其實並不是「心之內感」，而是「理之內感」或「道之內感」。按上述「內感」一詞的文獻出處是唐君毅所引用《二程遺書》卷 15 的一段話：「感而遂通，則只是內感。」該書卷 15 屬於小程子，故內感為伊川所言。伊川的原話比較長：

「寂然不動」，萬物森然已具在：「感而遂通」，感則只是自內感。不是外面將一件物來感於此也。⁵⁶

萬物森然已具，指的是道體。寂然的道體能涵攝萬物，若言感，則只是就道體自身之能夠涵攝萬物變化的理據而說。故其感乃是虛說，實則無法說感。

按二程皆有「自內感」或「自內」的語彙。如明道即言：「感而遂通，感非自外也。」⁵⁷感非自外，即是內感。內感與外感有別，所以內之所以感並不是由於外物。不過這句話是孤語，無法判斷是何者的內感。明道言內感時，與伊川前述引文較為相近的一段話是：

⁵⁵ 《中國哲學原論·原性篇》，頁 341，註 3。

⁵⁶ 《二程集》，上冊，《河南程氏遺書》，卷 15，頁 154。

⁵⁷ 《二程集》，下冊，《河南程氏粹言》，卷 2，頁 1261。

「寂然不動，感而遂通」者，天理具備，元無欠少，不為堯存，不為桀亡。父子君臣，常理不易，何曾動來？因不動，故言「寂然」；雖不動，感便通，感非自外也。⁵⁸

此段話與伊川同，皆引用自〈繫辭傳〉的「寂然不動，感而遂通」，而且皆以「內感」說感通。在明道處，易道轉為天理，寂感說的是他自行體貼出來的天理，⁵⁹而天理即是君臣父子之類的倫常。此倫常恆不改變，所以為寂然，一旦於現實情境有所感，則天理自身自有通應。但在伊川處，道體自內而言只是萬物的理據，所以感而遂通的自內感是虛說。關於道體的森然還可見伊川的另一段話：「沖漠無朕，萬象森然已具，未應不是先，已應不是後。」⁶⁰此是言道體的寂然而無形，雖然如此，萬象之種種姿態與變化皆已俱在於道體之中，所以無所謂先後的未應與已應。對於道體的森然與寂然，伊川又表示：「『寂然不動，感而遂通』，此已言人分上事，若論道，則萬理皆具，更不說感與未感。」⁶¹有寂感（未感與感）之分，則已落入人事；道則未分寂感，因為作為變化根據的萬理皆在道之內（萬象森然已具）。職是之故，道體之感是權說、虛說，「自內感」是內涵理據。

關於伊川之論感，牟宗三有另解，他主張伊川所言的感應其實是一氣之感應。在其討論的諸伊川文獻中，可舉以下一條為例：

「一陰一陽之謂道」，此理固深，說則無可說。所以陰陽者道，既曰氣，則便是二。言開闔，已是感，既二則便有感。所以開闔者道，開闔便是陰陽。⁶²

⁵⁸ 《二程集》，上冊，《河南程氏遺書》，卷2上，頁43。

⁵⁹ 《二程集》，上冊，《河南程氏外書》，卷12，頁424。

⁶⁰ 《二程集》，上冊，《河南程氏遺書》，卷15，頁153。

⁶¹ 《二程集》，上冊，《河南程氏遺書》，卷15，頁160。

⁶² 《二程集》，上冊，《河南程氏遺書》，卷15，頁160。牟宗三的解析很長，可參見《心體與性體》第2冊，頁259-269。

牟宗三認為，開闔屬於「氣」之變化。伊川既以「開闔」說感，則開闔之感便只能是「陰陽之感」，此乃「氣之感應」。既然伊川所論之感皆為氣化之感，則其所謂「感則只是自內感」，便不只限於內感，也可以是「自外感」，外感、內感皆是一氣之感。

牟宗三的解釋是建立在伊川之不同文獻的對比上，很有說服力。但我們還是可以為伊川辯解：在伊川處，論及感的「萬物森然」或「萬象森然」，說的都是道體。由於道、理是「在其自身」的不活動（「若論道，則萬理皆具，更不說感與未感」），所以真正說起來，「感則只是自內感」並不是真的言道體之感，而是道體將感應之諸活動以「然必有其所以然之理」的存在方式收攝於自身之內。

無論是否接受牟宗三對伊川的解釋，伊川的「自內感」皆不涉及「吾心」之感應（吾心之內感）。唐君毅顯然有些過度詮釋，然而在詮釋學的意義下，過度詮釋並不減消唐君毅哲學論述的價值。對他來說，二程（尤其是明道）的即生言性、即性言感，必須在「吾心」的統攝籠罩下才能彰顯感應、感通的意涵，這是儒家切己意涵的擴大。「切己的修身」與「切己的感應」是對稱相符的，吾心之感應正是此意涵的徹境，它把一切生命的感應活動都收攝到自身之內而成為「心之內感」。心之感應所及，即是萬物的生生表現。吾心既是個體存在的吾心，也是天地萬物之吾心；而說到底，吾心乃是一己的我心。只有盡性實踐的行道者，才能真正體證這層意旨。

在前一節，本文說明了「神知感應」與「心知感應」的一體化，本節則說明了生即是性，生之性即是感應之性，萬物的「生生之感」收攝於「心之內感」。這兩節都表明，唐君毅在其耙梳儒典時，心學的主體強度與主導性。在下一節處理的孔子仁論中，主體的感應意涵將得到更全面的三向度展開。

肆、孔子論仁的感通三向度

唐君毅解析孔子論仁之感通的文獻，主要是《中國哲學原論·原道篇》卷一的〈孔子的仁道〉上、下篇。在該書的〈序言〉中，唐君毅論及此上下篇的論述意義時，揭示了心學原則及其感通三向度：

此中，吾首論孔子之仁道，於此仁道，吾以生命心靈之感通說之。此感通即兼具一己之生命心靈之「前後之度向」中之感通，人我生命心靈之「內外之度向」中之感通，及人與天命鬼神之「上下之度向」中之感通。⁶³

「生命心靈」是生命與吾心的綜合體，也是後文「精神」一詞的同義轉換，兼具主體、心學與德國觀念論之意涵。引文展示了孔子仁道具有生命心靈的三面相感通：一己、人我、人與天命鬼神，並分別標示出前後、內外與上下等三向度（度向）。與前文所述唐君毅的觀點比較起來，「一己的感通」約略為我心主體的「自內感」（或自感），「人我的感通」乃是我與橫向天地萬物的相感，「人與天命鬼神的感通」則近於卜筮者交于超越神明的感應模式。至於向度方面，內、外與上、下都容易理解，前後則不是尋常的表示方式，或許可以理解為一己生命的時間歷程。無論如何，序言〈序言〉的三向度與心靈意涵的揭示，為感通論綜合出一個更完整的思維方式。

關於仁道感通與生命心靈或心的關係，可以從唐君毅對「仁」的概念史考察著眼。唐君毅歷數仁的意義，從諸德之首、愛人、人之仁原於天之仁（董仲舒）、從二人（許慎）、相人偶（鄭玄）一直到宋儒，以為明道的「仁者，渾然與物同體」⁶⁴與「疾痛相感」⁶⁵最能表現仁之感通。按「仁者」

⁶³ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷1（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁10。

⁶⁴ 《二程集》，上冊，《河南程氏遺書》，卷2上，頁16。

⁶⁵ 「醫書有以手足風頑謂之四體不仁，為其疾痛不以累其心故也。夫手足在我，而疾痛不

與物渾然同體（〈識仁篇〉），這是正面表述，「不仁」的負面表述其實是更有名的譬喻，以下一段話則是由不仁凸顯仁：「醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者，以天地萬物為一體，莫非己也。」⁶⁶明道藉著「生機的痿痺不仁」來對比「道德的無法感通的不仁」：痿痺即無感、不通，這是明道在「生理」意象方面的善譬。⁶⁷唐君毅對同體與疾痛進而表示：

此渾然與物同體、疾痛相感，則為仁者之情懷或心境，而明道未特重此愛之義。朱子以仁為心之德、愛之理，乃不更離愛以言仁。然仁只是心之德、愛之理，此德此理自在心之內，而不在其外，又非必皆表見于愛之情者。此仍不違明道在心上說仁之旨。唯不如明道自仁者心境情懷之通內外處說仁，而專自心之內在之德之理上說仁而已。此自心上說仁，亦教學者在心上求仁，為宋明儒之通說。⁶⁸

按明道〈識仁篇〉雖無感通之詞，但確實與感通有關。渾然與物同體是因為雙方有所感，才可能越出自己而打破人我之別。手足風頑的疾痛則是仁之譬喻，以疾痛的感應來比喻仁的感應。〈識仁篇〉言識仁則心不能懈，《程氏遺書》的四體不仁之疾痛則言其不累於心（不仁則無心之感應）。這兩段論仁的文獻皆與心相交涉，此乃唐君毅言「仁者之心境（情懷）」之所本。至於論及朱子之以「心之德、愛之理」解釋仁，此涉及朱子繼承伊川之「仁是性、愛是情」命題，在此無法細究其相關的理論繼承與轉折，但可說明一點：在朱子，仁與心分設為二，仁是德與理，心則是理（仁、性）在氣中而雜有氣質屬性。依此而論，唐君毅說「此德此理自在心之內，而不在其外」，其意無誤，但若說此「仍不違明道在心上說仁之旨」，則

與知焉，非不仁而何？」《二程集》，上冊，《河南程氏遺書》，卷4，頁74。

⁶⁶ 《二程集》，上冊，《河南程氏遺書》，卷2上，頁15。

⁶⁷ 可參考拙文，〈程明道的經典詮釋與人物想像〉，《國文學報》期61（2017年6月），頁1-22，見頁14。

⁶⁸ 《中國哲學原論·原道篇》卷1，頁73。

明道與朱子兩人的義理立場著實不同。無論如何，唐君毅指出，明道以仁者的心境情懷能通內外（感而通之）的說法才是勝義。引文最後又強調自「心」上說仁與求仁是宋明儒的通說，則是說得太快的分判，在此亦無法細談，但也表明了唐君毅的根本立場：「仁之感通」即是「心之感通」。

關於仁與心的關連性，又可見於唐君毅對墨子與董仲舒的評述，他以為墨、董二者強調法天志與法天道天神，其意義之根源在於「人之自身」，尤其應當先實質「見得人心中之仁，然後能更推本之于天」，由此可見「心」在仁說中的重要位置，唐君毅續言：

理當以在人之行事、德行與心上言仁之義，為先、為本，而以其言之推本于天道者，為後、為末。乃知宋明儒之自人之德行與內心境界、內心性理上言仁，而知其本亦在天道，最能契于孔子之旨。⁶⁹

行事是實踐，心或內心境界則可以聯繫到感通。仁之感通以「心」（內在主體）為優先義，推論其本於「天道」（超越道體）則是次要義，此所以唐君毅認為宋明儒落實到心之感通而言仁最契合孔子之旨。而宋明儒者之中，又以為明道的「渾然物同體」及「疾痛相感」的感通心境與情懷，最能合於孔子。⁷⁰唐君毅據此展開其言仁之「感通三向度」，這是序言中提及的三向度感通之詳細闡發：

此渾然與物同體之感，又可說為吾與其他人物有其生命之感通，而有種種之愛敬忠恕……之德之原始，亦通于孔子之言法天道之仁，人事天如事親，與「仁于鬼神」之旨者。此則吾三十年前中國哲學史稿已及其義，亦嘗佈之于世。來港後講授中哲史之課程，初仍本此意講述。十年前新亞書院移天光道，乃將此諸意綜攝而說孔子言仁之旨，更開之為對人之自己之內在的感通、對他人之感通、及對天命鬼神之感通之三方面。皆以通情成感，以感應成通。

⁶⁹ 《中國哲學原論·原道篇》卷1，頁75-76。

⁷⁰ 《中國哲學原論·原道篇》卷1，頁76。

此感通為人之生命存在上的，亦為心靈的，精神的。如說其為精神的，則對己之感通為主觀的精神之感通，對人之感通為客觀的精神之感通，對天命鬼神之感通，則為絕對的精神之感通。又此感通之三方面，其義亦可相涵而論，有如主觀精神、客觀精神、與絕對精神之可通為一。⁷¹

《中國哲學史稿》之存續狀況如何，今不可考，但可知感通的向度問題是唐君毅早年即有的構想。引文中所言的三向度，與前述的三向度，基本一致，所不同者在於「生命」與「心靈」之外，另以「精神」概念補充之，並借用主觀、客觀與絕對的黑格爾觀念論的辯證思路（絕對精神在此略轉其義）。關於精神一詞，唐君毅的使用很廣泛，以下一段文字可以初見其基本意涵：

精神所要求的是什麼，就是超越在時空中的現實的身體與物質對他自己的限制束縛，成為自由無限的精神，體現形上的精神實在。精神的目的是在成為純粹的精神。⁷²

這裡包含了精神的幾個屬性：精神與身物的相對性，即超出身物束縛的自由無限性、純粹性與形上等。除了最後一個，前兩個屬性大約都是在西方哲學架構（尤其是黑格爾哲學）下提出的。這幾個屬性或意思，與宋儒在理氣二分架構下的「心」概念（程朱另行考慮）大致可通，都是有別於氣（包含身物）且超越氣的純粹自由主體。此所以唐君毅在陳述完三感通向度之後，即續談宋儒之以人之「心」與「生命」之感通說仁。依此，心與生命皆藉著精神的超越、純粹、自由、無限諸義而得到意涵上的擴大。而精神的主觀、客觀與絕對，其中涵蘊之曲行與揚升的性質，也提供了「心之感通」的「辯證」可能性。唐君毅即以對父母的盡孝為例，說明「心之

⁷¹ 《中國哲學原論·原道篇》卷1，頁76。

⁷² 唐君毅，《道德自我之建立》，《唐君毅全集》卷1之2（臺北：臺灣學生書局，2015年），頁141-142。

感通」具有「精神感通」的辯證關係，在進入說明之前，唐君毅先解釋了三種所屬的關係：屬己、屬人物與屬天，即我與其他人物之間有相攝之可能，其他人物在我之中（屬於我），我亦在其他人物之中（屬於其他人物），而我與其他人物皆攝入「天」之全體，則人與我皆屬於天。⁷³唐君毅接著認為：

然吾人如承認屬己，屬人物自身、與屬天之分別，不必由於存在者自身之內容之不同，而唯是由吾人所以觀同一存在者之態度之不同，而有其意義上的分別；則自存在的內容而觀，人之盡己之事，即可同時是及於人之事，亦同時是事天之事。如人之盡己之孝，即及於己之父母，亦即所以完成此天之使我有此父母，使我有此孝心，而為我之所以事天之一事也。在此一事中，若言我之孝父母之事，為我之能孝之心之表現，其中有一我之自己之生命之「心」與「事」之「一貫」，或內在的自我感通；則須知此感通，同時是我與我父母之生命之一相互的橫面的外在感通，亦同時是我與「使我有此父母，有此孝心之天」之一縱面的感通。人亦必須見及此我盡孝之一事之中，兼具此我之內在的感通、與對父母、對天感通之三種意義，然後能知此一事之存在之意義之全。⁷⁴

屬己、屬人物與屬天之「屬」，在此延伸出「感通」之義，⁷⁵而三者的分別在於吾人觀同一存在者的態度差異，盡己、及人與事天亦同樣如此。

⁷³ 《中國哲學原論·原道篇》卷1，頁125。

⁷⁴ 《中國哲學原論·原道篇》卷1，頁126-127。

⁷⁵ 屬己、屬人物與屬天，與盡己、及人與事天，兩組之間的類比性有必要稍做解析。「屬」是相攝關係，所以其他人物在我之中是屬己（屬於我），我亦在其他人物之中是屬其他人物，屬己與屬他都是相互隸屬的關係，前者偏於己，後者偏於他。而照唐君毅引文所述，盡己是自我感通，及人是外在感通，即由我走出去而與他人的感通（亦可言我與他人的相互感通）。與「屬」比照起來，以盡孝感通為例，在我之孝行中，父母（他人）隸屬於我之孝心之內，這是盡己之本分的自我感通；對他感通則是在盡孝時，我能真切感通於我之隸屬於父母，這是對他感通。

故在「盡孝」的事例中，吾人所面對之同一存在者的父母，即可同時體證三個感通向度：孝順的盡己本分（盡己之自我感通）、孝順於父母（及人之對他感通）、孝順於父母之源自於天（事天之對天感通）。但盡孝之例與一般事例不同，孝心感通表現了生命淵源，即我源於父母，而父母則源於天（大父母）之所予。一般事例（盡忠、盡義等）只表現「倫理感通」的三向度，盡孝之例的三向度則是諸倫理感通中最具深意的「根源感通」⁷⁶。

以上是感通三向度的綜述，具有很強的貫穿性與辯證性，而且論題集中度很高，唐君毅對此三向度亦有分論。

關於主觀的仁之精神的「對己感通」或「自我感通」，唐君毅以孔子的話語進行解釋。他首先區分了孔子自說與答諸弟子提問兩種情形，以為孔子自說的涵義最為深遠，而此類語言大抵涉及了仁者的心志、氣象與內心境界的表述。⁷⁷內在的心志可顯露為外在氣象，外在氣象的表現則反應心志的境界。唐君毅舉的例子是《論語·雍也》的「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。」其中與仁者有關的是「仁者樂山」、「仁者靜」與「仁者壽」。但唐君毅認為仁者未嘗不動、不樂與不樂水，所以又仔細分疏了仁者在山水、動靜與樂壽等面向的心境表現，主張此皆「表狀仁者之生命之安於其自身，而有其內在的感通，亦見仁之純屬於人生命之自身，〔……〕凡此諸孔子自說仁之言，皆純自仁者之心境態度上，言仁者生命之自身，有其內在的感通」⁷⁸。由生命安頓與心境態度言仁之感通，這是仁者向內「自省」其生命依歸的心境與心志，由此說內在感通，這是以心之自省言心之自感。唐君毅又進而以孔子答司馬牛（〈顏淵〉：「內省不疚，夫何憂何懼？」）與孟子之言（〈盡心上〉：「仰不愧於天，俯不忤

⁷⁶ 延伸此涵義，則同樣情形也可見於祭祖與祭天：後嗣與先祖之間具有血緣關係，而先祖源自於天。祭祖時後嗣發之以誠，才可能感召祖考來格，慎終追遠則可追至於天，這是後嗣盡己之祭、祭於先祖與祭天的三向度感通。

⁷⁷ 《中國哲學原論·原道篇》卷1，頁103。

⁷⁸ 《中國哲學原論·原道篇》卷1，頁103。

於人，二樂也。」唐君毅誤記為一樂）為例，以為這種內省是生命的無所虛歉，而有其內在的「一致與貫通」，並以一致與貫通說「內在的感通」。易言之，內在感通必然是無所掙扎與矛盾的心志確定。

唐君毅順此而論及「外在感通」或「對他感通」。他由克盡私欲著眼，以為「人之有德行，私欲克盡，而其生命即有與他人之生命相感通」；克盡私欲是無一己之私而可通向他人，「蓋人有一己之生命猶可樂，則由與人之生命相感通，而合他人之生命，於一己之生命，自更可樂。」⁷⁹這是克制私欲以達於與他人的共享，乃「樂之感通」。「樂之感通」與「孝之感通」，皆為生命心靈的交相感。在孔子的仁說之外，唐君毅對「橫向」的心或精神感通還有大量解說，在《道德自我之建立》一書中，唐君毅對於追逐形色、求名求權以至更高更純粹的同情與愛、求真求美，皆有分析。由於這些分析並非出自仁說，所以在此僅加以補充。值得注意的是，唐君毅在關於「同情」的感通中提到「平等」理念，他指出：對人求同情、表同情時，「我們是把人看做一純粹之生命精神，直接對等的與我之生命精神互相感應者。于此，人與我之生命精神，便無上下之距離」⁸⁰，他又認為，同情乃是去求「與我平等存在之生命精神之與我互相感通」，並且是「向另一生命，互相擴充投注」⁸¹。對等、平等、無上下距離，都是類似之意，表示對他人之「同情感通」中的尊重，尊重即有「平等感通」之可能。此與「樂之感通」的私欲克盡，頗有相通之處。克盡私欲為公，公必然普遍而可共享，能共享者必然也是在「平等關係」中才有可能，否則即是「上下關係」中的施捨。在「孝之感通」中，平等之意不易說明，但也可用「否定」的方式轉折地指出：我與父母的盡孝關係，並不是出於上下位階的畏懼或威勢權力而盡孝，而是感受到自身之根源而有所感通。值得對比的是，在前述的卜筮感通中，謙抑的倫理態度與上交于神明有其上下位關係，這類的宗教活動不可能接受「平等關係」與「平等感通」。

⁷⁹ 《中國哲學原論·原道篇》卷1，頁105。

⁸⁰ 《中國哲學原論·原道篇》卷1，頁145。

⁸¹ 《中國哲學原論·原道篇》卷1，頁146。

至於對超越之天命與鬼神的感通，可分為兩部分來看。孔子對於天的態度，主要可見幾段關於天的文獻，唐君毅舉的是〈憲問篇〉的「知我者其天乎」。唐君毅首先強調：無論孔子是否接受天為人格神，皆不妨礙人可以有事天之禮與感通于天之情；而孔子雖未明言天為人格神，卻亦不否定《詩》《書》以來的以天為神的傳統，此即他有「知我者其天乎」之語。唐君毅因而認為，對孔子來說，「此天之為一真實之存在，亦自有其超越於其所已生之人物之存在之上之意義。此亦不礙天之為人之仁之所感通，人之所敬畏，而亦內在於此人之仁之感通與敬畏之中，而非只一往超越於人與萬物之外，以自為一絕對完全之獨立自足之真實存在也。」⁸²換言之，即使是人所敬畏的超越神祇，也不是封閉自身的自為存在，而是可以通過仁之感通而通達者。⁸³其理由乃出於「屬」與「恭敬心」，我與我之外者皆可相互隸屬，而開啟之道則是恭敬之心。對此唐君毅先區分了為我所知所思所感因而屬於我的天地人物，也有不為我所知所思而起初不屬於我者，並言：

對此初不屬於我，而我欲與之感通者，我初恆只能以一原始之恭敬心，加以期待盼望，而更求與之感通，以見其亦有屬於我之意義。⁸⁴

此恭敬之心同於卜筮時的謙抑態度，這是出於下位者的期待。這種恭敬之心在面對超越於我之外的渾然之天或統體之天（即不確定其真實屬性）時，我持恭敬寅畏的應待之道（畏天命），即可知天亦必對我有所命（知天命），而我亦知待俟此命之出現（俟天命）。延伸而論，對天命的種種態度與分際，其實是出於恭敬寅畏的對應之道，如此才可能感通于天命。

⁸² 《中國哲學原論·原道篇》卷1，頁131。

⁸³ 對於這種封閉性與自為性之根源性格的神秘性，唐君毅認為：「此一天之秘密性、神秘性，唯是由其發育流行之無盡處之所昭顯。即在其發育流行之無盡處，同時有此秘密性、神秘性之昭顯，而見此天之原無必然須保留之秘密或神秘。」《中國哲學原論·原道篇》卷1，頁133。

⁸⁴ 《中國哲學原論·原道篇》卷1，頁128。

另一方面，關於孔子對於鬼神的態度，唐君毅指出：孔子之教，仁必以孝為本，孝必極於慎終追遠，因而必祭祀鬼神（祖先為鬼神）。⁸⁵鬼神與天為人格神之存在與否，孔子的態度是一致的，其重點在於仁與禮：

人對於鬼神之禮及仁，唯所以使其生命與鬼神有心靈上精神上之感通為止。此鬼神之存在於吾人仁與禮之感通中，只是「洋洋乎如在其上，如在其左右」。⁸⁶故此鬼神之存在，乃非可想像推測其為有一定之存在狀態。人之祭祀之禮，只是「祭神如神在」，「事死如事生，事亡如事存」。⁸⁶

人死為鬼神，後嗣祭祀鬼神，乃以鬼神為生命之根源。以鬼神為不存在，不僅是情上之不忍，也是不仁的表現。仁的不忍表現於禮的祭祀之中，而我之心靈精神相感於鬼神即是相感於生命的根源，所以對鬼神的感通乃是交于神明式的、縱向的超越感通，尤其是超越的根源感通（對天則是更根源的感通）。「洋洋乎如在其上，如在其左右」語出《中庸》第 16 章，即在祭禮中感受到鬼神盛德的洋溢以及其存在的周流遍在。「祭神如神在」語出《八佾》篇的「祭如在，祭神如神在」，兩個祭的對象分別指祖先（祭如在）與外神（祭神如神在，神指非祖先之外神），「如在」意指有如在場，「祭神如神在」在此則統括祖先與外神。「事死如事生，事亡如事存」語出《荀子·禮論篇》，其意為敬其所尊、愛其所親的盡孝須以事生與事存的態度來事奉亡者。數個「如」字，表示的是人對鬼神的態度，即存而不論而有祭禮與事奉之誠。若以其不存在，則不能有祭祀之禮，也不可能有仁心的感通可言。

⁸⁵ 《中國哲學原論·原道篇》卷 1，頁 134。

⁸⁶ 《中國哲學原論·原道篇》卷 1，頁 141。

伍、結語

本文以唐君毅對三類儒家文獻的解析為題材，討論他在感通、感應論題上的構想。首先是論《易》卜筮活動中的心知感應與神知感應之一體化，以及此兩種感應與事物感應之三模式的「感通形上學」。其次論及二程的感通論，唐君毅別出心裁，將「生」、「性」與「感」聯繫起來，並把萬物的「生生之感」收攝於「心之內感」。最後是孔子的「仁之感通」，唐君毅揭示了由「心靈主體」出發的對自、對他與對超越等三個層次的感通模式。以下是幾點值得釐清與深化的內容：

一、本文以《易》、二程與孔子等三者為論題，並不表示唐君毅的其他著作沒有類似的陳述，但其重要性也反映了可能的思想發展藍圖：感通形上學、感通人性論與感通主體論的內在關連。在唐君毅心學化、精神化的理念主導下，上述三者具有「由外而內」的回歸思路。他自己或許沒有真正留意到此三者的辯證關係，本文的處理卻無形中回應了勞思光的構想。後者在評述宋明理學時，曾提出著名的「一系說」（見其《新編中國哲學史》第3冊上），其基本模型是「視宋明儒學為一整體」，歷史發展表現為「由易傳中庸回歸孔孟」，哲學理路則分為天道論（周張）、本性論（二程與朱子）與心性論（陸王）。本文以《易經》（形上學）、二程（人性論）與孔子（主體論）之「由外而內」的安排處理唐君毅的感通論述，並在心學化、精神化思路的貫穿下「視三個感通論為一整體」，模型上相當近似勞思光的設想。

二、唐君毅在此三個論述部分，大致上是以「心學」的觀念論視野涵攝、貫穿了「主體」、「道體」與「事物」三個面相的各自感通或感應活動，並特別以「主體」的角度開發了對自、對他與對超越的三相感應。不過嚴格說來，對於一般事物的交感變化與超越層面的神知感應，唐君毅的討論都不算多。按陰陽五行的氣化交感是中國思想的大宗，唐君毅甚至整個

當代新儒家走的是德性感通路線，對氣化交感的著墨有限。至於道體或超越者的感通，則是通過道體與主體的類比而來，尤其是神知感應凸顯了心知感應的超越可能。與神知感應相平行的是程伊川論道體的自內感，這是很值得留意與開發的議題，特別是道體在感應上的內外關係（唐君毅則將此錯解為明道的主體〔心〕內感）。

三、主體方面的討論則最為豐富，它呈現為自我感通（如明道言生的心之內感，以及孔子、明道論仁心的自我感通）、對他感通（如卜筮的心知感應，以及盡孝的對父母的感通）與對天命鬼神的超越感通或絕對感通。向內、向外與向上充盡了儒學由主體感通出發的可能向度，甚有創見。值得一提的是，在「平等」的尊重態度下，儒者不能提出主體的向下感通，向下只能表現在超越道體或神祇對天地萬物（包含人）的感通，例如卜筮者上交于神明以求神喻，神明則將諭命下放於卜筮者。然而從儒者的關懷來說，道體或超越神祇的向下感通，其實是仁者感通的變奏，神知感應乃心知感應的類推。

四、唐君毅感通論蘊含的理論價值其實並不止於「感通類型學」的提出，而更在於感通論對存在面與實踐面的「理據」（*Begründung, Grundlegung*）效力。貫穿所有道德感通的「本體」（吾心、我心）概念，容易聯想到西方古典「實體形上學」的意味。然而儒家的本體論（主體與道體），一般都是在與他者的「關係」中得到說明的。唐君毅論孔子的仁之感通也是如此，主體與橫向他者或縱向超越者之不同向度所顯示的「關係性」，即可能解除了「實體性」帶來的自立性、內縮性與凝滯感。而這種化解實體諸屬性的關係性，其實是建立在一種力學（*Dynamik*）的基礎上。感通不僅是通達兩方的泯除界線，更是一種力（*Kraft, force*）的表述，「力」讓本體走出自身而與其他本體產生分際，如此就可能淡化了實體形上學的獨白性與疏隔性。感通思維中蘊含的「力學」潛力（本體的力，以及本體作為力），使得「實體形上學」必須進一步轉向「關係形上學」，並由此為「關係倫理學」取得論述的合理性。

徵引文獻

（一）古籍

- 宋·張載著，章錫琛點校。《張載集》。北京：中華書局，2006年。
- 宋·程頤、朱熹。《易程傳、易本義》。臺北：世界書局，1996年。
- 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校。《二程集》。北京：中華書局，2004年。
- 宋·黎靖德編，王星賢點校。《朱子語類》。北京：中華書局，2004年。

（二）近人論著

- 牟宗三。《心體與性體》第2冊。臺北：正中書局，1983年。
- 李明輝。《儒家與康德》。臺北：聯經出版事業公司，1990年。
- 林維杰。〈心的無限性：唐君毅思想中的詮釋學意涵〉。《當代儒學研究》期17，2014年12月，頁181-207。
- 。〈程明道的經典詮釋與人物想像〉。《國文學報》期61，2017年6月，頁1-22。
- 。〈當代新儒家的感通論〉。《鵝湖學誌》期59，2017年12月，頁33-63。
- 唐君毅。《中國哲學原論·原性篇》，《唐君毅全集》卷15。臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 。《中國哲學原論·原道篇》卷1。臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 。《中國哲學原論·導論篇》。臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 。《中國哲學原論·原道篇》卷2，《唐君毅全集》卷16。臺北：臺灣學生書局，2000年。
- 。《道德自我之建立》，《唐君毅全集》卷1之2。臺北：臺灣學生書局，2015年。
- 黃鳴。〈試論殷周之際由巫到史轉變中《易》的作用〉。《雲南師範大學學報（哲學社會科學版）》卷40期3，2008年5月，頁93-98。

中央大學人文學報 第六十六期

Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke, Bd. 2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*. Tübingen: Mohr Verlag, 1993.

Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993.

Tang Junyi on Sympathy: An Interpretive Understanding of *Book of Changes*, *Cheng Brothers and Confucius*

Wei-chieh Lin *

Abstract

As one of the most influential Confucian concepts, “sympathy” contains two meanings. The one is material (e.g. the interaction of *yin* and *yang*), and the other is moral (e.g. the activity of *yiti*). The contemporary new Confucian Tang Junyi’s main concern is the latter. I tries in this article to discuss his thinking of moral sympathy through three section: in the first section it aims at the divination of *Yi Jing (Book of Changes)*, and in the second the doctrine of human nature of Cheng Hao and Cheng Yi. The third section, which can be seen as the most import part of Tang’s thinking of sympathy, is about his interpretation of “humaneness (*ren*)” of Confucius. Humaneness by Tang means not merely the energy of moral exercise, but rather includes three dimensions, namely “sympathy of self,” “sympathy between the self and others” and “sympathy between the self and the *dao*.” The above mentioned three sections, in which Tang introduces “my heart-mind (*wuxin*)” as the leading idea to develop the theory of “sympathy of heart-mind,” bring us into a significant connection or relationship between “metaphysics,” “philosophy of human nature” and “subject philosophy.”

Keywords : Tang Junyi, moral sympathy, heart-mind, divination, human nature, humaneness

* Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica
Received May 8, 2018; accepted October 19, 2018; last revised October 29, 2018