《國立政治大學哲學學報》 第二十九期 (2013 年 1 月) 頁 33-78
©國立政治大學哲學系

陳漢生與牟宗三
論直覺與神秘主義

劉保禧
香港中文大學通識教育部
地址：香港新界香港中文大學許讓成樓 706 室
E-mail: phlau@cuhk.edu.hk

摘要

本文考掘中國哲學的「神秘主義」根源，發現是馮友蘭首先扣連「直覺」與「神秘主義」，致令學界始終籠罩著一股神秘主義思潮。陳漢生卻點明神秘主義不應該被視為中國哲學的特質，因為神秘主義本身一無所說。在他的理論挑戰下，不少講求神秘經驗的說法其實只是思辯不足的遁辭。

本文旨在以陳漢生的挑戰揭示牟宗三的「道德的形上學」恰恰不是神秘主義。「道德的形上學」的基本意思，不過是說直覺／本心是

投稿日期：2011. 09. 19；接受刊登日期：2012. 03. 05
責任校對：周睦凱、劉澤佳

我們踐行道德的根據，這個直覺／本心若能擴而充之即可以有「創造力」，成就物之所以為物的價值。陳漢生忽略了這種道德直覺的創造力，視之為排斥語言的神秘能力，其實有欠公允。

關鍵詞：直覺、神秘主義、道德的形上學、陳漢生、牟宗三

陳漢生與牟宗三論直覺與神秘主義*

Do I reject the mystical interpretation? Since by definition it has nothing to say, it seems unnecessary to reject it. (Hansen 1992: 267)

…以爲知識只是粗劣，未可語于性德之冥契，如是，遂日夜閉目合睛，妄託冥契以蹈空。殊不知學知不夠，雖即于性德亦不知其爲何物，而可妄言冥契乎？（牟宗三 1985：xv）

壹、前言

凡研讀中國哲學者，大抵不會否認先哲對於實存體驗的重視。談論道德問題，中國哲人絕少以冰冷的抽象原則爲重心，他們更重視切身的體會，並從中提煉成其學說精粹，以增強論證的說服力。這種重視切身體會的說理方式，好處是強調實感，親切動人。不過危險之處亦在於其訴諸個人體驗，一旦哲人語帶奧密言及「天人合一」、「與天相通」等說話，後學思辨能力不足，很容易就以爲中國哲學是神秘主義。重視「實存體驗」的說理方式不幸地爲神秘主義者大開方便之門，讓相關的「神秘經驗」成爲了高深莫測的境界。

當代新儒家的代表人物牟宗三提倡「道德的形上學」，就令人有

---

* 本文初稿曾在北京大學哲學系舉辦的「傳統與現代──華人青年哲學會議」（2010 年 9 月）發表，原題為〈牟宗三與陳漢生論儒學──以孔孟為例〉，論文後經大幅修改。筆者在此感謝會議期間與會者及諸位匿名評審的寶貴意見。

這種高深莫測的感覺。他以「天道性命相貫通」爲孔孟儒學的本旨，肯定本心之於道德的作用，認爲中國哲學特別重視主體性，而主體性的彰顯恰恰在於本心之覺悟，以體現天道之生生。這種觀點，不少學者視之爲「神秘主義」。例如馮耀明 (2003)，他認爲新儒家的「主體」往往構連天道，並將孔孟學說納入「超越內在」的模式，既與神秘主義爲鄰，[1] 又在玩弄「弔詭語言」。[2] 又如李澤厚 (2011)，他批評牟宗三錯解康德，錯解的地方恰恰在於牟宗三的「智的直覺」帶有神秘主義色彩。[3] 在批評的聲音以外，亦有支持者正面看待牟宗三與神秘主義的關係。例如楊儒賓 (1997)，他以「冥契主義」[4] 取代「神秘主義」來翻譯 “mysticism”，並認爲當代新儒家是冥契主義。他從「天道性命相貫通」著手，指出學者可以從人性證得萬物一體的形上境

---

[1] 「孔子強調道德內省而未有明顯的『主體』概念，孟子豎立『道德主體』而未有明顯的通貫天人的『宇宙心體』概念，至宋明儒始明顯言『天道性命相貫通』。當代新儒家繼之而起，將此『天人一體之心性』納入『超越內在』或『內在超越』的模式之中，不免與泛神論或神秘主義為鄰。」（馮耀明 2003：73）

[2] 「『超越』涵蓋天與人『不一』，而『內在』涵蓋天與人『不二』；要堅持『既超越又內在』之說，便得斷言天與人『不一亦不二』。但由於『不一亦不二』是自相矛盾之說，要我們接受一種自相矛盾之說，把它當作是很有說服力的說法，這不是『不可理解』(unintelligible) 嗎？…若把所謂『弔詭語言』視為故意違反邏輯規律的語言，那就會使此說推向神秘主義的火坑之中而不能自拔，似非明智者之所取也。」（馮耀明 2003：228）

[3] 「像牟宗三研究康德，其中就有錯，儘管牟譯了三大批判，但其基本精神把握錯了。…像『智性直觀』，他從認識論搬到了倫理學，和神秘經驗接通，而康德是反對神秘主義的。」（李澤厚 2011：30）

[4] 楊儒賓認為「神秘主義」給人神秘兮兮的感覺，故此以「冥契主義」代之（「冥」指「玄而合一」，「契」指「內外契合」），以表示 “mysticism” 的正面意義：「我們此處『冥契』兩字合用…顧名思義，我們取的是『合』義。此種界定與冥契主義第一義『內外契合，世界為一』，是相符合的。」（楊儒賓 1998：譯序，11）。他以「冥契主義」取代「神秘主義」，只是名言上 (verbally) 的差別，兩者其實都表達了 “mysticism” 的「一體性」（關於「一體性」的意涵，詳見下文）。兩個詞彙的分別，只在一個是褒義（「冥契主義」），一個是貶義（「神秘主義」）。

界，這種「證得」就是一種冥契的經驗，故此可說當代新儒家（包括牟宗三）是冥契主義。[5] 換言之，在牟宗三的反對者與支持者中，以神秘主義解讀「天道性命相貫通」其實大不乏人，所不同者只是贊同與否的問題。

可是，牟宗三反對以神秘主義解讀中國哲學（牟宗三 1983：334）。對於輕忽思辨而空談冥契者，牟宗三以強烈的口吻嚴厲斥責。[6] 既然牟宗三反對以神秘主義或冥契主義解讀中國哲學，我們應該如何理解他的「道德的形上學」呢？令人更為困惑的是，牟宗三借用康德的「智的直覺」以改造中國哲學，認為吾人的心靈表現為「自由的無限心」，可以創造「物之本來面目」：

> 我今從上面說起，意即先由吾人的道德意識顯露一自由的無限心，由此說智的直覺。自由的無限心既是道德的實體，由此開道德界，又是形而上的實體，由此開存在界。存在界的存在即是、「物之在其自己」之存在，因為自由的無限心無執無著故。「物之在其自己」之概念是一個有價值意味的概念，不是一個事實之概念；它亦就是物之本來面目，物之實相。（牟宗三 1990：序，6）

驟眼一看，我們可能已經產生不少疑問：所謂自由的無限心可以開道德界與存在界，這是甚麼意思？為甚麼「物之在其自己」是一個有價值意味的概念？心如何開出「物之在其自己」？如果我們願意認

---

[5] 「如果我們承認『天道性命相貫通』是種體驗的形上學：體驗的形上學意指透過道德的實踐，學者可以充分體現人性，並證得形上境界，那麼，這個命題所指就該是種冥契的經驗。用語言詮釋之，那麼，它就是種冥契主義。」（楊儒賓 1997：327）

[6] 「…以為知識只是粗劣，未可語于性德之冥契，如是，遂日夜閉目合睛，妄託冥契以蹈空。殊不知學知不夠，雖即于性德亦不知其為何物，而可妄言冥契乎？」（牟宗三 1985：xv）

同「智的直覺」等於「自由無限心」，則這裏的根本問題就是：直覺如何可以創造事物本來面目？[7]

對於這種以直覺爲道德基礎的理論，出身西方漢學傳統的陳漢生 (Chad Hansen) 抱持懷疑的態度。他認爲直覺與神秘主義之間有密切的關係，而這種關係在孟子哲學中尤其顯著。他更認爲，西方的漢學家一開始吸收的中國思想以宋明儒學爲宗，不自覺地接受了他們的理論預設，因此他說自己致力保持懷疑的眼光，認爲宋明儒者並非正確地詮釋先秦時代的哲學 (Hansen 1992: 7)。雖然陳漢生在著作中從來沒有點名批評牟宗三，但是他所批評的理論立場（以宋明儒學解讀先秦哲學、以孟子爲儒學正宗）恰恰爲牟宗三正面讚同。兩家立場迥異，學界卻鮮見並排兩者互相對照。在此我們可以借用陳漢生之於直覺與神秘主義的批評，檢視一下牟宗三的「道德的形上學」是否經得起考驗。

本文的旨趣，即在於證明牟宗三經得起陳漢生的考驗。「道德的形上學」這種看似違離常識甚遠的說法絕非神秘主義，而是一種講求實存體驗的道德理論，相關的實存體驗並不神秘，而且是可以言說、分享的。經過陳漢生的理論挑戰，我們更清楚神秘主義的解讀只是學者思辨不足、學力不及的遁辭。

---

[7] 必須注意，牟宗三固然是借用了康德哲學的術語 **intellektuelle Anschauung**（漢語學界一般譯作「智性直觀」，而牟宗三則稱之為「智的直覺」），但是他的用法顯然有別於康德，到底他的說法是否恰當地符合康德，非本文關心所在。牟宗三的「智的直覺」是否符合康德的意思是一回事，牟宗三的「智的直覺」是否神秘而不可解是另一回事，本文要處理的只是後一問題。

貳、「神秘主義」釋義：以馮友蘭為基礎

「神秘主義」一詞，英文是 mysticism，源於希臘文 μυω，有「隱蔽」的意思。在古希臘世界，這個希臘詞意指「秘密」的宗教儀式 (Gellman 2011) 。根據這個字的起源，我們知道神秘主義跟宗教有密切的關係。事實上，關於神秘主義的探索往往就是關於「宗教」的神秘主義的探索，不同的宗教之間彼此分享了某些共有的神秘特質，可以用「神秘主義」統稱之。這個課題的代表著作是威廉・詹姆士 (William James) 的《宗教經驗之種種》(*The Varieties of Religious Experience*)，此書出版於 1902 年，仍然是研究神秘主義的經典著作。正如吉爾曼 (Gellman 2011) 所說，這本書偏重以人的皈信經驗爲中心，影響之下令哲學家尤其關注神秘主義那種特別的「神秘經驗」(mystical experiences)。詹姆士就明確指出，書中的〈神秘主義〉探討神秘的意識狀態，而這種意識狀態是個人宗教經驗的根源與中心，因此「神秘的意識狀態應該成爲首要的一章，別章都要由這一章得到說明的。」(James 2002: 294) 這就是說，神秘主義的探索應該以神秘經驗爲基礎，在這個基礎上再描述相關的經驗、並爲相關的經驗分類。

若然如此，那麼研究者沒有相關的神秘經驗，是否就不能研究神秘主義？答案是否定的。詹姆士本人坦白承認自己沒有相關的神秘經驗：「因爲我個人的性格使我幾乎完全不能經驗到神秘狀態，因之我只能由經過第二手的知識說它。」(James 2002: 294) 後來，另一位研究神秘主義的專家史泰司 (W. T. Stace) 區分「經驗」(experience) 與「詮釋」(interpretation)，說明沒有親身經驗而又可以從事神秘主義研究的可能性。這個區分所說的是「感覺是一回事，它的概念詮釋又是另一回事。」(Stace 1960: 33) 套用在神秘經驗的研究上，「經驗」指體驗到神秘主義的第一身的感覺，「詮釋」則是針對這種感覺予以概念詮釋，並作出綜合或分類。詹姆士的研究方法固然以神秘經驗爲基

礎，雖然他本人沒有第一身的神秘經驗，他卻可以閱讀那些紀錄了神秘經驗的二手資料，再作概念詮釋，分析相關經驗的共同特性。

詹姆士提出了「神秘經驗」的四項標記，藉此確定這個用語的使用範圍 (James 2002: 294-295)。這四項標記包括：

1. 超言說性 (ineffability)
2. 知悟性 (noetic quality)
3. 暫現性 (transiency)
4. 被動性 (passivity)

「超言說性」說的是神秘經驗無法用語言準備表達出來，必須訴諸親身經驗；「知悟性」說的是神秘經驗是一種知識狀態，這個狀態觸及真理深處的洞見。詹姆士補充說，首兩項是核心，有了這兩項標記已足以稱爲「神秘經驗」。後兩項如「暫現性」說的是神秘經驗乍閃乍現、不會持續；「被動性」則是說神秘經驗不能主動透過某些特定方法達致。列明四項神秘經驗的標記，其實只是詹姆士解釋神秘主義的初步工作，其後他要在二手資料之中進一步分析神秘主義的序列，從其萌芽、成熟到爛透的整個過程一一排列開來。篇幅所限，本文不作贅論，只想指出詹姆士其中一個重點，就是眾多神秘主義者共享了「一體性」(oneness) 的特點。他說：

> 在神秘狀態內，我們與絕對成為一體，並且意識到我們的一體性。這個是永存的並勝利的神秘傳統，幾乎全不受地域或宗教的差別所改變。在印度教、在新柏拉圖主義、在蘇菲主義、在基督宗教神秘主義、在惠特曼主義，都是同一調子的再現。(James 2002: 324-325)

詹姆士認爲這種與絕對者合一的經驗，成爲了神秘主義的共同特徵。所謂「絕對者」，這裏可以用「上帝」、「梵天」、「道」等名詞代入，說的都是超自然的神秘力量，而神秘經驗其中一大特徵正是人可

以與絕對者合而爲一。

眾所周知，馮友蘭是第一位援引神秘主義解讀中國哲學的學者。根據陳來的考證，馮友蘭早在 1926 年完成的《人生哲學》，其中第十三章就引用過詹姆士的《宗教經驗之種種》（陳來 2010：344）。1927 年，馮氏發表了《中國哲學中之神秘主義》，部份內容修改後收入 1931 年的《中國哲學史（上冊）》。對於神秘主義的理解，馮友蘭顯然受到詹姆士的影響，特別強調「萬物一體」：

> 神秘主義一名，有種種不同的意義，此所謂神秘主義，乃專指一種哲學承認有所謂「萬物一體」之境界。在此境界中，個人與「全」（宇宙之全）合而為一，所謂人我內外之分，俱已不存。…中國哲學中，孟子派之儒家，及莊子派之道家，皆以神秘境界為最高境界，以神秘經驗為個人修養之最高成就。（馮友蘭 1992：127）

馮友蘭認爲孟子與莊子的哲學都帶有神秘主義色彩。爲了方便討論，我們集中討論馮氏如何看待孟子的神秘主義。所謂「以神秘境界爲最高境界」，馮友蘭引用了兩段文字證明：

> 夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈小補之哉？（《孟子・盡心上》）

> 萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。（《孟子・盡心上》)

引用之後，馮氏只說：「『萬物皆備於我』，『上下與天地同流』等語，頗有神秘主義之傾向。其本意如何，孟子所言簡略，不能詳也。」（馮友蘭 1992：127） 寥寥數語，僅此擱筆，基本上迴避了詮釋的責任。孟子與神秘主義之間的關係，沒有說得清楚。那麼，馮友蘭憑甚麼斷言孟子是神秘主義呢？說到底，就是「萬物一體」的觀念。只要他看到任何牽涉萬物同於一己的言辭，他就會視之爲神秘主義。因此他看到孟子說「萬物皆備於我」、「上下與天地同流」，即視之爲

神秘境界。同樣道理，所謂「以神秘經驗爲個人修養之最高成就」，馮氏引用孟子的浩然之氣爲例：

> 其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。（《孟子・公孫丑上》）

他看中了浩然之氣爲神秘經驗，挑中的就是「塞於天地之間」一語。至於具體解釋，馮氏其實欠奉。換句說話，馮友蘭指出孟子是神秘主義的證據，只有「萬物皆備於我」、「上下與天地同流」、「塞於天地之間」三語，因爲他認爲三者反映了「萬物一體」的意思，而「萬物一體」正是馮友蘭界定神秘主義的重點。

雖然馮友蘭在界定孟子爲神秘主義時所言甚簡，但是他始終關注神秘主義與哲學之間的關係。[8]《中國哲學史（上冊）》的第一章是緒論，其中〈哲學之方法〉就見到馮氏以「哲學」與「神秘經驗」爲對立並峙的概念：

> 其實所謂直覺、頓悟、神秘經驗等，雖有甚高的價值，但不必以之混入哲學方法之內。無論科學哲學，皆係寫出或說出之道理，皆必以嚴刻的理智態度表出之。…故謂以直覺為方法，吾人可得到一種神秘的經驗（此經驗果與『實在』符合否是另一問題）則可，謂以直覺為方法，吾人可得到一種哲學則不可。（馮友蘭 1992：7）

對他來說，直覺與理智相對。直覺令人獲得經驗（不論是否神秘經驗），但經驗本身不能直接成爲知識，知識之所成有賴判斷，而判斷是理智的作用。因此，直覺本身不能直接成就哲學。在此我們看到馮氏的基本觀點，「直覺—神秘主義」與「理智—哲學」是相對的，直

---

[8] 關此課題，陳來 (2010) 的研究最為深入，值得參考。

覺之不能成就哲學，猶如理智之不能成就神秘主義一樣。作爲哲學方法，直覺是不應該被承認的。

有趣的是，馮友蘭並非就此排除了直覺與神秘主義的價值，他只是否定直覺是哲學方法而已。根據陳來的考證，馮友蘭始終要爲神秘主義留有一席之地，不願意完全排除神秘主義於哲學的門徑之外。的確，馮友蘭的學思歷程驗證了陳來的說法。成書於 1931 年的《中國哲學史》雖不承認神秘主義是哲學，但在 1948 年出版的《中國哲學簡史》（原文爲英文，名爲 *A Short History of Chinese Philosophy*）卻承認神秘主義是哲學，而且應該是哲學的終極目的。《中國哲學簡史》最後一章〈中國哲學在現代世界〉，馮友蘭以中國哲學的傳統解釋「哲學的任務」：哲學的任務不是增加關於實際的積極的知識，而是提高人的精神境界。精神境界可以由低至高概括分爲四個等級：自然境界、功利境界、道德境界、天地境界。「天地境界又可以叫做哲學境界，因爲只有通過哲學，獲得對宇宙的某些了解，才能達到天地境界。…天地境界的人，其最高成就，是自己與宇宙同一，而在這個同一中，他也就超越了理智」（馮友蘭 1985：391） 在《中國哲學史》，他認爲神秘主義的核心在於「萬物一體」，個人與天地合一；在《中國哲學簡史》，他認爲哲學的任務是提高人的精神境界，而最高的精神境界正是天地境界，在此境界人與宇宙同一。結合上述兩個觀點，神秘主義才是真正的哲學，因爲神秘主義肯定了哲學終極的任務，提昇人的精神境界至最高的位置。哲學固然要講邏輯與理性，但是邏輯與理性最後都爲提高人生境界而服務，神秘主義才是超越理性的終極目的所在：

> 清晰思想不是哲學的目的，但是它是每個哲學家需要的不可缺少的訓練。它確實是中國哲學家需要的。（馮友蘭 1985：395）

> 神秘主義不是清晰思想的對立面，更不在清晰思想之下。

> 毋寧說它在清晰思想之外。它不是反對理性的；它是超越理性的。（馮友蘭 1985：394）

因此，馮友蘭的哲學分爲兩層，第一層是清晰思想，第二層是神秘經驗，而第二層是高於第一層的，兩者並非對立。在他的分析下，「神秘主義」從此進入中國哲學的堂奧，成爲理解中國哲學不可或缺的一部份。而要把握神秘主義，所依據的是直覺，因爲直覺可以直接把握神秘經驗。「直覺」與「神秘主義」因而扣連起來，成爲表述中國哲學人生境界的術語。本來「直覺」與「神秘主義」兩者都不是古代中國典籍的用語，但在馮友蘭的影響之下，無論漢語世界與英語世界都吸收了這種用法。日後關於中國哲學與神秘主義的討論，大都在馮友蘭的理論框架之下進行。[9]

參、漢學家的神秘主義觀點：以史華茲與葛瑞漢為例

漢學家史華茲 (Benjamin Schwartz) 即以神秘主義爲《老子》與《莊子》的共同核心。在其代表作《古代中國的思想世界》(*The World of Though in Ancient China*) 的〈道家之道〉(“The Ways of Taoism”) 一章，他直言自己是以神秘主義的通見 (a mystical vision) 詮釋道家哲學，因此整章的重點在於證明「道家是神秘主義」。根據史華茲的看

---

[9] 例如陳來曾經撰文討論心學傳統中的神秘主義問題（陳來 2006：359-384），運用的概念工具正是馮友蘭所標舉的「直覺」與「神秘主義」。陳來有別於馮友蘭的地方，是他否定神秘主義是儒學的主導傳統，反而理性主義才是主導。可惜他的文章儒者神秘體驗的描述，卻在哲學分析的門檻之前卻步。關於這點，陳來本人亦坦白承認：「本文對儒學神秘體驗的探討，基本上是作為一種 phenomenological description of mystical experience。」（陳來 2006：362）

法，神秘主義的精髓在於「靈智」(gnosis) 概念。靈智可以令人獲得一種特殊的知識，這種特殊知識的特殊之處正在其可以直接把握終極實在：「這個實在無法用言語溝通，但卻是人類所有的來源，正是這點令神秘主義在某個意義上獲得了宗教的外觀。」(Schwartz 1985: 193)[10]

不難發現，史華茲所說的「靈智」恰恰等同於馮友蘭所說的「直覺」。兩者所指向的都是終極實在，而把握這個終極實在只可直接契悟，不可透過語言。然而，馮友蘭與史華茲兩人討論至此，點到即止。前者指出孟子與莊子有神秘主義的特徵之後，再無深究；後者在《老子》與《莊子》文本找到類似神秘主義的描述，認爲足以證明「道家是神秘主義」，之後亦無細論。到底神秘經驗如何可能？如何訓練「直覺」或「靈智」以把握終極實在？爲甚麼不可以透過語言把握終極實在？這些問題，馮、史兩人一概沒有回答。

他們避而不談神秘主義的細節，或許因爲他們都明白神秘主義者的矛盾所在：一般神秘主義者既宣稱「神秘主義不可言說」，卻在宣稱之餘大談神秘經驗。這是自相矛盾的。若要避免這個矛盾，其中一個方法，就是在點破「神秘主義不可言說」之後不再言說。馮友蘭在《中國哲學簡史》文末宣稱哲學必將歸於沉默，史華茲在證明道家有神秘主義特徵之後再無細論，兩者都沒有仔細探討神秘經驗本身，只強調神秘經驗不可言說的特點。

這種做法雖然避免了神秘主義本身的矛盾，卻沒有釋除我們對於神秘主義的疑慮。稍加分析，其實我們對於神秘主義有兩層疑慮：(1) 第一層疑慮是神秘經驗本身：爲甚麼有限的人類可以通達終極實在，

---

[10] "…this reality—incommunicable in words—is nevertheless the source of all meaning for human beings which makes mysticism in some sense a religious outlook."

並可與之合而爲一？這種經驗本身是怎樣的？ (2) 在第一層疑慮的基礎上，神秘主義強調不可言說，就令神秘經驗更添神秘。神秘主義往往預設了語言與直覺／靈知之間的對立，語言會妨礙我們通達終極實在。我們可以試想一個例子：某人從來未曾嘗過橙汁，那麼最直接讓他知道橙汁是甚麼味道的方式就是喝一杯橙汁，而不是用語言描述橙汁是酸酸甜甜的。相信這點無人反對。換一個情況，在他未曾品嘗橙汁之前，我們預先告訴他橙汁是酸酸甜甜的，這會否妨礙到他品嘗橙汁？當然不會。我們用了語言描述，橙汁的味道不會因此流失。於是我們第二層的疑慮就很清楚了：既然日常生活之中經驗與語言之間並非對立，那麼語言在甚麼意義下跟神秘主義有衝突呢？

長於分析的漢學家葛瑞漢 (Angus C. Graham) 曾經撰文〈神秘主義與私密通達問題〉(“Mysticism and the Question of Private Access”) 爲神秘主義辯護。他的文章恰好回應了我們對於神秘主義的兩層疑慮。關於第一層疑慮，他嘗試提供一種半神秘的經驗 (semi-mystical experience)，讓我們明白所謂神秘經驗其實並不那麼神秘，我們的日常生活亦有類似的經驗；關於第二層疑慮，他認爲半神秘經驗既然是日常生活的經驗，那麼用語言來描述這些經驗其實沒有問題。

葛瑞漢首先指出有種道德上或美學上的盲目，這種盲目有別於瞎眼，因爲我們難以說明他們看不見甚麼東西。[11] 當有人說他們看不見的東西，他們難免就稱之爲神秘。葛瑞漢譬喻說，就像一個小男生會

[11] 眼光銳利的讀者應該發現到葛氏述及「道德上」與「美學上」的盲目，其實與馮友蘭的神秘主義相關。馮氏認為孟子與莊子都是神秘主義者，他們代表兩種不同型態的神秘主義。粗略言之，前者是「道德上」的神秘主義，而後者是「美學上」的道德主義。葛瑞漢全文沒有談及孟子與莊子，卻隱隱然呼應了馮友蘭對於神秘主義的看法。

認爲他的兄長浪費時間於女生身上是愚蠢的，直至他性欲覺醒的一天，才會明白自己當時的判斷才是愚蠢的 (Graham 1991: 154)。這個例子說明，一旦我們通達相關經驗，之前所謂的神秘其實沒有那麼神秘，只是以前尚未開竅而已。

那麼我們可以如何通達神秘經驗呢？相關經驗如何可被言說呢？爲了令大眾明白神秘經驗及其言說的可能，葛瑞漢舉了一個相當震撼的例子：吸食迷幻藥物。他認爲在眾多私密經驗之中，吸食迷幻藥物似乎最適合言辭上的溝通：「它對公共論述的好處就在其完全外向。就感知到的事物來說，它是可以描述的。」 (Graham 1991: 155)[12] 他坦白承認在 1960 年代後期試過迷幻的經驗，不時與人相聚吸食大麻，令他嘗到極樂的快感。這種快感表現爲最純粹的狀態，會令人身心放鬆，感官清澈，甚至在進食後還會持續一整天或更長時間 (Graham 1991: 158-159)。這個例子之所以震撼，在於馮友蘭與史華茲宣稱不可言說的神秘經驗，原來簡單地透過迷幻藥物就可以獲得庶幾近之的感受，而且這種感受還可以用語言描述出來。如果葛瑞漢的說法成立，則古人憑藉修行工夫而證得的天地境界，現在只需一夥藥丸即可達致。葛瑞漢吸食迷幻藥物的例子的確消解了神秘主義的神秘性質，亦令相關經驗可以用語言描述出來，但是他的消解方式實在令人難以接受。

現在我們彷彿陷入兩難的困境：要麼我們繼續接受神秘主義不可言說的神秘性質（馮友蘭、史華茲），要麼接受迷幻藥物與神秘經驗的親和關係（葛瑞漢）。到底我們可以如何面對這個兩難困境？

---

[12] "Its advantage for public discourse is that, being wholly extroverted, it is describable in terms of the things perceived."

肆、陳漢生：語言、直觀與神秘主義

在此，陳漢生的說法值得我們參考。我們面對這個兩難困境，其實有一個重要的預設，就是我們認真看待神秘主義。陳漢生來一招釜底抽薪，直指神秘主義的要害：「我否定神秘主義詮釋嗎？根據定義它根本一無所說，否定它似乎大可不必。」(Hansen 1992: 267)[13] 神秘主義之所以不值得被認真看待，在其一無所說。這是甚麼意思？一個語句有所說，不在其發出聲音，而在其有認知意義。說一個語句有認知意義，就是說這個語句具備「真值條件」(truth condition)，讓我們可以判斷這個語句在甚麼意義下爲真，在甚麼意義下爲假。舉一個例，「臺灣有五千萬人口」這個語句是有認知意義的。我們可以根據戶籍紀錄、人口普查等方式，得出臺灣的人口約爲二千三百萬，那麼上述語句就是錯誤的。所以，說一個語句有真值條件，就是說我們可以根據經驗判斷它的真假。再舉一個例子，「終極實在是超越的，超出人類的語言與思維所能把握。」就是沒有認知意義的。如果終極實在是超越的，則人不能憑藉感官經驗來把握這種實在；對於柏拉圖主義者來說，的確有這種不能憑藉感官經驗把握的實在，那就是理型，但是理型本身可以透過理性的思維能力把握，也能夠用語言表達出來。本來柏拉圖主義者的宣稱已經難以用經驗判斷它的真假，現在神秘主義者再進一步說終極實在超出人類的語言與思維，斷絕了語言與思維的道路，餘下來把握實在的可能性只有一種特殊的直覺能力。這種直覺能力既不是感官，亦不是思維，但可以直接把握終極實在。問題卻是，並非人人具備這種直覺能力，是否真的有終極實在根本無從驗證，所以上述語句無所謂「真」或「假」，是沒有認知意義的。上

---

[13] "Do I reject the mystical interpretation? Since by definition it has nothing to say, it seems unnecessary to reject it."

述語句可說是連「假」的資格都不具備。陳漢生說自己並不否定神秘主義就是這個意思，神秘主義本身不知所云，他根本不知道自己在甚麼意義下算是否定了神秘主義。

嚴格來說，陳漢生的確沒有否定神秘主義本身，他純粹忽略它。陳漢生否定的是神秘主義與中國哲學之間的關係，他認爲不應該以神秘主義詮釋中國哲學，因爲神秘主義毫無解釋能力：

> 但如果我們真的困惑，神秘主義的解釋是幫不上忙的。如果詮釋理論並不融貫，還看看它是否可以解釋文本是毫無意義的。它不能解釋任何事情，因為它本身就沒有融貫的真值條件。(Hansen 1992: 228)[14]

陳漢生否定神秘主義與中國哲學的關係，其實背後牽涉一個莫大的中國哲學研究計劃。根據神秘主義觀點，一個人若不能契悟天地境界，始終是學不見道的表現。這種神秘主義的「道」的觀點，籠罩了西方漢學界的先秦哲學研究。在陳漢生的筆下，「道」確實是先秦哲學各家的共同目標，但是此道絕不神秘，而是可以言詮的道。他以語言哲學爲進路，重構整個先秦時代的中國哲學研究。他特別重視語言與行動之間的關係，認爲先秦時代的哲學家都以下述觀點爲共識：

> 語言是社會實踐，其基本功能是指導行動。指導話語 (guiding discourse) 的最小單位是「名」，我們串連不同的「名」在一起而逐步發展為更大的單位，最重要的組合語言結構是「道」。(Hansen 1992: 3)[15]

---

[14] "But a mystical explanation cannot help if we are so frustrated. If the interpretive theory is not coherent, there is no point in seeing if it explains the text. It couldn't explain anything since it has no coherent truth conditions itself"

[15] "Language is a social practice. Its basic function is guiding action. The smallest units of guiding discourse are **ming**. We string **ming** together in progressively larger units. The salient compositional linguistic structure is a **dao**."

他指出先秦時代「語言」的主要作用不在描述事實，而是用作規範或指導行爲。先秦的哲學家會從最少的語言單位著手，從而建立一己的「道論」(Daoist theory)。在陳漢生的分析下，先秦哲學的「道」有三重不同的意思：所謂「道」，既有道路 (way) 之意，又有「指導」(guide) 之意，亦可解作言說 (speak)；三重意思更是互相關連，合而言之，即是說先秦各家都從言說入手，指導我們所當行的道路。陳漢生的著作題爲《中國思想的道論》(*A Daoist Theory of Chinese Thought*)，正是以「道」觀照各家之於語言與行動的理論立場。[16] 在陳漢生的系統下，先秦時代的哲學家都圍繞著同一個核心問題：如何規劃語言以指導我們的行爲？

在陳漢生的重構之下，先秦各個學派的論述都是針對同一哲學問題的結果，各家互相呼應，彼此推動著理論的發展。他認爲其前輩史華茲的《古代中國的思想世界》與葛瑞漢的《論道者：中國古代哲學論辯》(*Disputers of Tao: Philosophical Argument in Ancient China*) 在不同意義下都強化了傳統的標準觀點，就是將先秦中國哲學二分爲分析與直覺兩種基本元素，由此開出理性分析 (analytic reason) 與直覺神秘主義 (intuitive mysticism) 兩套既不相同又不相容的哲學風格。在這種觀點下，先秦哲學家彼此之間雖處身同一個時代，卻處理著不同的哲學問題。對陳漢生來說，這種觀點之所以成立恰恰在於「直覺」被理解爲神秘主義式的能力，遂與理性分析互不相容。只要摒除神秘主義於中國哲學之外，解除直覺的神秘性質，我們對於先秦各家哲學就有一個更融貫的理解。

---

[16] 陳漢生雖明言以道家的立場詮釋，但本書並非道家哲學專論，他關注的是作為指導行動的「道」，這是先秦各派共同承認的前提，不限於道家哲學。因此筆者棄用一般譯法《中國思想的道家理論》，而改譯為《中國思想的道論》。

既然要摒除神秘主義的負面影響，陳漢生自然要找出源頭所在，而他認爲源頭正是孟子：「中國哲學依於直觀多於理性的刻板印象，幾乎完全由孟子而起。」(Hansen 1992: 154)[17] 縱觀《中國思想的道論》全書，陳漢生對孟子可謂極盡詆毀諷刺之能事。一般研究中國哲學的學者往往不能接受這種嘲諷的筆調，其實他這樣做，目的在於平衡英語世界的中國哲學研究，因爲他發現英語世界詮釋中國哲學的偏見，就是以儒家爲中心。他說：

> 他們所有人（或者不自覺地）都是支持儒家的。在不同程度上，他們將中國哲學等同於儒家哲學。他們只會談論儒家或側重談論儒家，或是他們的解釋誇大了儒家的中心地位。他們談論其他學派，主要都是從儒者的觀點看。標準的解釋都典型地包括了捍衛儒學的辯辭。(Hansen 1992: 2)[18]

陳漢生稱這種偏見爲「主導理論」(ruling theory)。在這套理論下，墨家是浮淺而低等的道德學說，道家變成自相矛盾的神秘主義，名家只會討論支離破碎的邏輯名相，法家是殘暴專制統治的無理支持者。換句說話，中國哲學只餘下儒家有哲學意涵。陳漢生卻批評主導理論下的儒學亦不全面，只有孟子的心性之學被視爲儒學正宗，但這是否符合孔子的意思亦值得商榷。結果，中國哲學的豐富意涵在這種主導理論之下被消磨剩盡，一般著作彷彿都是從孟子的觀點來閱讀中國哲

---

[17] "The stereotype that Chinese philosophy depends on intuition more than on reason stems almost totally from Mencius."

[18] "They are all (perhaps unwittingly) pro-Confucian. To varying degrees, they identify Chinese philosophy with Confucian philosophy. Either they talk only or mainly of Confucianism, or their explanations exaggerate the centrality of Confucianism. They discuss other schools mainly from the perspective of Confucian thinkers. A standard account typically includes defensive apologies for Confucianism"

學。陳漢生針對的固然是英語世界的中國哲學研究，可是他所批評的現象並不限於西方，現時漢語世界的中國哲學面臨著同樣的問題。例如勞思光編寫的《中國哲學史》卷一（勞思光 1984）談論先秦時代的哲學，其觀點正好落在陳漢生的批評之中。這樣說來，陳漢生觸及的即不僅是個別學圈的問題，而是漢語世界與英語世界共同面對的問題。

他提出一個相當大膽的說法，認爲孟子之於早期儒學是極端的背叛 (Hansen 1992: 163)。背叛之處，在於孟子看待「禮」的意涵已經遠遠有別於孔子。孔子重視禮儀習俗的實踐，即使他以仁點化禮的內涵，但他並無取消「禮」作爲習俗的意義。孟子沒有繼承孔子的禮俗觀，而以禮根於心，收攝客觀的禮儀爲主觀的標準，禮俗本身的根據不再是相關的法典，而是我們的心。孔子經常仁禮對舉，孟子卻以仁義並稱，作爲習俗的「禮」已非孟學核心，孟子將儒學推向內在的心性論。

現在我們要問的是：爲甚麼孟子的「禮」就是背叛孔子呢？爲甚麼這是「背叛」而不是「提昇」？回答這條問題最大的關鍵，在於孟子看待「禮」的觀點塑造了一種新的「直覺」，而這種直覺正是儒學走上神秘主義道路的關鍵所在。

在這裏我們有必要交代陳漢生如何重構孔子的禮俗觀與人性觀。熟悉《論語》的讀者，大都清楚孔子沒有一套架構分明的人性論，人性論似乎不是孔子所關心的課題。整部《論語》言「性」只有兩次：

> 子貢曰：夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。（《論語・公冶長》）

> 子曰：性相近也，習相遠也。（《論語・陽貨》）

第一段文字透過子貢的口說出孔子罕言「性與天道」，側面反映了孔子很少關心人性論的課題；第二段文字對照「性」與「習」，指出人

的天性本來相近，只是後天的學習令人相遠。綜合兩段文字，陳漢生認爲孔子的確沒有一套完整的人性論，但是第二段文字透露了孔子人性觀的基本方向：人是學習禮俗的動物。換言之，孔子的人性觀與禮俗觀是相即不離的，脫離禮俗不足以成就真正的人。「子曰：我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」（《論語・述而》）生而知之是上智的聖人，孔子固然讚嘆，但是他更重視後天的學習。陳漢生認爲《論語》談論人性與心理最精簡的表述正是全書的第一句：「子曰：學而時習之，不亦說乎？」（《論語・學而》）孔子所學而時習者，不是甚麼抽象的知識，而就是禮。透過習禮，人得知待人處世、應事接物的法度何在。這句說話，顯示孔子認爲人會因學習並實踐禮俗而生愉悅之情，人是樂於學習禮俗的動物。

相對於漢語世界以「仁」爲詮釋孔子的重心，陳漢生傾向跟隨芬格萊特 (Fingarette) 以「禮」爲重心 (Hansen 1992: 71)。芬格萊特在《孔子：即凡而聖》(*Confucius: the Secular as Sacred*) 認爲孔子的貢獻在於展現禮的「神奇魅力」(magical power)：

> 我所謂的「神奇魅力」，是指一個具體的人通過禮儀 (ritual)、姿態 (gesture) 和咒語 (incantation)，獲得不可思議的力量，自然無為地直接實現他的意志。…他只是在適宜的禮儀環境中，通過恰當的儀態和言詞來希冀他的目標。(Fingarette 1972: 3)[19]

芬格萊特以「神奇」來描述孔子所展現的力量，並非鼓吹神秘主義。他重視的是「禮」，認爲禮俗的實踐令人在日常生活之中不自覺地踐

---

[19] "By "magic" I mean the power of a specific person to accomplish his will directly and effortlessly through ritual, gesture and incantation…He simply wills the end in proper ritual setting and with the proper ritual gesture and word"

行道德，社會就在禮俗的約束下變得秩序井然。套用亞當・斯密(Adam Smith) 的經典用語，孔子的禮俗就像一隻「看不見的手」(invisible hand) 來協調人與人之間的關係，只要人遵從禮俗，就能恰當地表現道德，社會關係也就得以和諧。因此，「神奇」是指實踐禮俗的結果神妙，而不是指禮俗本身有何神秘元素。爲了說明這種禮俗的力量，他在書中舉了一個相當著名的例子：握手 (handshaking)。握手是一項社交活動。當兩位認識的人在街上偶遇，彼此之間會伸出友誼之手，握著對方搖擺。兩人有此動作是經過禮俗教化之後的結果，彼此之間動作的一致、力度的輕重，涉及一系列微妙而複雜的教化。人就是活於禮俗之中，不自覺地踐行了道德 (Fingarette 1972: 9)。

以芬氏的說法爲基礎，陳漢生認爲「仁」的理論地位在此才得以表現出來。孔子固然點出仁爲禮之本，但是他點到即止，沒有再進一步標舉「仁」的獨立性質，亦沒有說「仁」植根於心的能力。人要成仁，始終要在禮俗之中成就。仁不是某種獨立於禮的能力，而是發揮禮俗力量的本源所在。抽離禮俗而言「仁心」，絕非孔子的意思。

同樣道理，「直覺」的意義也要放在禮俗的脈絡之下理解。「我們所說的『直覺』通常是習得的技術，藉以處理語境線索並迅速地回應，這種迅速回應足以在瞬息萬變的環境下調節我們的行動。」(Hansen 1992: 73)[20] 陳漢生以麥可・喬丹 (Michael Jordan) 上籃爲例，指出他的妙射並非出於甚麼事前的設計；他會視乎環境調節自己的活動，從對方守衛的反應、己方隊員的位置、自己活動的範圍，再上籃得分 (Hansen 1992: 73)。他得分的直覺不是生而有之者，而是經過反覆不斷練習所成就。一旦練習有成，這種直覺會表現爲自發性

[20] "What we call **intuition** is usually the acquired skill to process contextual clues and react to them quickly enough to adjust our action to ever-changing circumstances."

(spontaneity)，能夠因應處境而作調節。換到日常生活其他活動，我們學習語言、踏單車等等，往往亦可以不假思索面對特殊情況，直覺地知道在甚麼情況下說甚麼話、知道面對斜路應該如何控制車身，這都是練習得多、訓練有素的成果。在這個意義下，直覺是透過後天練習得來的，雖然表現爲自發性，卻不是生而有之的神秘能力。

然而，孟子的思想系統沒有安立作爲禮俗意義的「禮」。「心」才是孟學的基點。這個心有四個端緒，分別是惻隱、羞惡、辭讓、是非，經過擴充存養的工夫，即可成就仁義禮智四者。《論語》中仁禮之間的張力在此已經消解，仁禮同時收攝於人的心，成爲人心所表現的德性。在孟子的思想系統下，心是一種特殊的直覺能力，它不是後天習得的成果，而是先天地生而有之，而且在任何情況下均可作出合理判斷。就像「孺子將入於井」的例子。孟子相信任何具備正常心智的人都會直覺地知道是非標準，會不假思索立即拯救那個孺子，而且不是爲了名譽、利益、讚賞等外在原因。不去拯救的人，孟子稱爲「禽獸」。

至此我們明白陳漢生所謂孟子背叛孔子的意思。孔孟雖俱言「禮」，但是孔子的「禮」取禮俗義，重視的是禮俗的實踐以成就真正的人性；孟子之「禮」卻還原於心，成爲這個心表現出來的其中一種德性。考察《論語》文本，間或夾雜孔子踐行禮儀的篇章（如〈鄉黨〉），《孟子》卻沒有相類的篇章，孟子關注的始終是心這種特殊的直覺能力，禮俗的具體實踐不是孟學的重心所在。

孟子認爲禮根於心，肯定一種生而有之的道德直覺。陳漢生指出孟子及其後學其實混淆了直覺 (intuitive) 與先天 (innate)。不錯，我們的確有一種道德的直覺，但是這種直覺絕非生而有之。如果真的有一種先天的道德直覺，則人可以不待於任何公共的禮俗規範，而直接判斷是非對錯。承認有這種先天的道德直覺，結果就是令道德變成了私人體驗，而無法以理性或語言促進之、培育之：「心是知道如何踐

行道德的唯一來源。他（按：孟子）的理論結予他以理由反對理性論辯：『在我心裏我知道這是錯的！』」(Hansen 1992: 194)[21] 這種無法言傳只可意會的直覺能力，令是非對錯只需要問問自己或對方的良心，而不需要言說清楚。因此，陳漢生認爲孟子排斥了「語言」在其哲學系統之外。

說到這裏，我們可以提出質疑：孟子不是說過「知言」嗎？在甚麼意義下，孟子算是排斥語言呢？我們先看原文：

> 「何謂知言？」（孟子）曰：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」（《孟子・公孫丑上》）

這段文字，有兩點值得注意：第一，孟子在此沒有正面肯定言辭的作用，他提到的「言」包括詖辭、淫辭、邪辭、遁辭，每一種言辭都是有害的，都要洞悉其弊。這樣說來，語言本身其實沒有甚麼正面作用，重點是如何避免其負面作用，特別是對於「心」的影響，一旦影響到心，則會危害政治以至社會事務。第二，孟子沒有說明「知言」的根據何在，他就是知道甚麼是有害的言辭，他更自信地認爲即使聖人復起亦必從其言。然而自信歸自信，孟子始終沒有說明判斷言辭對錯的客觀標準何在。故此，孟子所謂「知言」更暴露了他反對語言的立場，道德只關乎心之發用，語言的討論似乎無大幫助。於是孟子建立了一套特殊的「道論」：作爲言說的道，在孟子的系統中沒有地位；作爲行動指導的道，在孟子的系統中卻保留下來。兩者結合之下，孟子的道論就是純粹依據直覺而不靠語言的指導。所謂「不靠語言」，就是

---

[21] "The heart-mind is the sole source of moral know-how. His theory gave him a reason to refuse to engage in reasoned argument: 'In my heart-mind I know it's wrong!'"

不以描述、命名、區別的方式闡析自己的學說，其所成就的是無方程式、無系統性可言的道論 (Hansen 1992: 176) 。

一般而言，漢語學界多以工夫論的角度探討「知言養氣章」，陳漢生從語言的角度剖析，他認爲「知言」反映了孟子排斥語言的面向，「養氣」則反映了孟子建立了一套以「氣」爲本的道德神秘主義 (a moral mysticism based on **qi**) (Hansen 1992: 175)。合而言之，排斥語言與神秘主義之間有著密不可分的關係，正是這種排斥語言的道論，令儒學走上神秘主義之路。

爲甚麼培養「浩然之氣」是神秘主義呢？我們再看原文。當公孫丑問孟子何謂「浩然之氣」，孟子答曰：

> 難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。（《孟子・公孫丑上》）

孟子第一句說話，就說很難用語言描述浩然之氣。後來勉力而爲，說出來的話就帶有神秘主義的味道。陳漢生解釋說：「我們可以與宇宙世界的力量和諧共存，『浩然之氣』流動於聖人與世界之間。『氣』聯合聖人之『道』、聖人之行動、以至整個世界的『道』。聖人之行動變爲完美而自然的反應，適於所有處境。」(Hansen 1992: 175)[22] 根據這段文字，陳漢生所言的「神秘主義」重點落於人與宇宙之間的和諧，而這種和諧最終表現於道德之上，因此他才說這是以「氣」爲本的道德神秘主義。不難發現，陳漢生的詮釋有背離文本的地方，「聖人」、「和諧」都沒有在文本出現過，他卻以這些詞彙串連起一套講

[22] "We can be in harmony with a universal world force. The **floodlike qi** flows between the sage and the world. The **qi** unites the sage's **dao**, the sage's actions, and the **dao** of the whole world. The sage's actions become perfect and natural responses to the total situation."

法，即使有背於文本亦在所不惜。不過他又不致於完全脫離文本，因爲他始終牢牢地抓住「人與宇宙和諧」一點以言神秘主義。這點甚有馮友蘭的色彩。陳氏指出孟學是神秘主義的根據亦在談論浩然之氣的章節，而他所說的「和諧」其實是依於文本「塞於天地之間」的進一步解釋，馮友蘭亦是以此爲憑。陳漢生在解釋文本上的確有不妥貼之處，但是他最核心的一點仍然扣緊馮友蘭「萬物一體」的觀念，藉以判家孟子是神秘主義。唯一不同的是，馮友蘭的神秘主義是正面的，而陳漢生的神秘主義是負面的。

綜合陳漢生的理論，「道」是言說，亦是指導我們所行道路的理據。孟子卻抽離了孔子的禮儀習俗，純粹以一種生而有之、排斥語言的道德直覺爲根據，從而建立一套有別於孔子的道論。孟子所強調的道德直覺，一旦配合修養工夫就會生出一種充塞天地之間的氣，陳漢生認爲這種莫測高深的說法無助於討論，亦無助於中國哲學研究。既然道德的根據全在於心，那麼一切只需扣問良心，任何公共討論再無必要，道德歸於修養，成爲一種充塞天地氣化流動的神秘經驗。而這套孟學觀點更隱然成爲了中國哲學研究的主流，結果墨子被貶爲浮淺而低等的道德學說，名家只會討論支離破碎的邏輯名相，法家是殘暴專制統治的無理支持者，甚至孔子的禮俗觀亦遭漠視，荀子亦被視爲儒學之歧途。凡此種種，正是以孟子爲中心閱讀諸子的結果。

伍、牟宗三：智的直覺、物自身與道德的形上學

牟宗三上接宋明儒者「天道性命相貫通」的框架，自言遙契孔孟之統緒，建立了一套「道德的形上學」；在這套理論中，「智的直覺」

扮演了核心的角色。[23] 初步跡像顯示，這套理論正是陳漢生筆下的孟子哲學之變型。那麼，牟宗三「道德的形上學」是否就是神秘主義呢？

有不少學者認爲牟宗三的學說是神秘主義（馮耀明 2003；李澤厚 2011）或是冥契主義（楊儒賓 1997）。有趣的是，牟宗三明確表示「西方的 mysticism 一詞，並不適合於中國哲學」（牟宗三 1983：334）。他的理由有二：

> 1. 西方的 mysticism，它是存在於西方哲學傳統中的不成氣候的動相 (moment)，它也沒有獨立的地位；神秘主義可以說是不為西方人所重視的一種思想，西方哲學家對它的評價並不很高。（牟宗三 1983：333）
>
> 2. 馮友蘭的中國哲學史即以神秘主義來概括孟子…當時我們看到這裏就覺得很不妥當。因為孟子的思想有頭有尾、有始有終，思想很清楚地呈現出來，怎麼可以用「神秘主義」一句話就把它給定住了呢？…你說它是神秘主義，可是照中國人說起來這才是真正的理性；那麼你說他究竟是理性主義呢？抑或是神秘主義呢？這就很成問題。（牟宗三 1983：334）

第一個理由針對神秘主義本身，牟宗三指出神秘主義本身沒有獨立的理論地位，西方人對之亦不甚重視。以一套不成氣候的思想解釋中國哲學，牟宗三認爲是不適合的。第二個理由，牟宗三指名道姓針對馮友蘭，認爲馮氏以神秘主義概括孟子哲學甚有問題，因爲孟子思想卻自成系統，用「神秘主義」概括會隱沒了孟子哲學中的理性。結合兩

---

[23] 他說：「如若真地人類不能有智的直覺，則全部中國哲學必完全倒塌，以往幾千年的心血必完全白費，只是妄想。」（牟宗三 1990：序，3）

個理由，他的意思不外是說神秘主義不成氣候，而中國哲學（尤其是孟子哲學）卻彰顯了理性，以不成系統的神秘解釋自成系統的理性自然是不適合的。

論者以牟宗三的哲學爲神秘主義，其實忽略了他相當重視中國哲學中的「理性」面向。他在最後一本論著《圓善論》的序言借熊十力的說話勸人勿輕視知識與思辨，尤其不可妄託體證與冥契等玄虛之辭：

> …以為思辨只是空理論，不必有實證，遂妄託證會以自高。殊不知思理混亂，基本訓練且不足，而可妄言證會乎？汝焉知思辨明徹者必無證會乎？又或以為知識只是粗跡，未可語性德之冥契，如是，遂日夜閉目合睛，妄託冥契以蹈空。殊不知學知不夠，雖即於性德亦不知其為何物，而可妄言冥契乎？汝焉知學知周至者家無性德之冥契乎？（牟宗三 1985：xv）

其用語之嚴厲，可見牟宗三絕不接受自己的哲學被視爲「冥契主義」。牟宗三肯定「理性」的地位，指出爲學進德始終有賴於知識與思辨，汲汲於神秘經驗的追尋絕對是哲學的墮落。學者如以「冥契主義」爲當代新儒家大做文章，恐怕亦會落入牟宗三的批評之列。

當然，牟宗三的個人宣稱未足以釋除神秘主義的指摘。宣稱自己不是神秘主義者是一回事，事實上是不是神秘主義者是另一回事，宣稱與事實之間仍然有一道鴻溝。尤其是牟宗三的行文風格或多或少帶有神秘主義色彩，其中令人最爲困惑的恐怕正是「智的直覺」與「物自身」兩個概念：

> 我今從上面說起，意即先由吾人的道德意識顯露一自由的無限心，由此說智的直覺。自由的無限心既是道德的實體，由此開道德界，又是形而上的實體，由此開存在界。存在界的存在即是『物之在其自己』之存在，因為自由的

> 無限心無執無著故。『物之在其自己』之概念是一個有價值意味的概念，不是一個事實之概念；它亦就是物之本來面目，物之實相。（牟宗三 1990: 序，6）

驟眼一看，我們已經產生不少疑問：所謂自由的無限心可以開道德界與存在界，這是甚麼意思？爲甚麼「物之在其自己」是一個有價值意味的概念？心如何開出「物之在其自己」？如果我們願意認同「智的直覺」等於「自由無限心」，則這裏的根本問題就是：直覺如何可以創造事物本來面目？

從陳漢生的觀點看，這種奠基於（智的）直覺的理論說到底都是神秘主義，牟宗三不過是現代的孟子。上述疑問其實不必多問，不過是毫無意義的一堆言辭而已。智的直覺是牟宗三「道德的形上學」的基礎，現在陳漢生直指核心點出這個基礎根本一無所說，只是一堆神秘言辭。如果此說成立，則牟宗三的哲學（以至他認爲的中國哲學）就會全面崩潰。

筆者卻認爲陳漢生的指摘是不成立的。箇中關鍵，在於他未能看清楚牟宗三所言「直覺」的意思，視之爲反語言的神秘能力。事實上，牟宗三的直覺既不反語言，亦不神秘。

千頭萬緒，第一步我們先要釐清牟宗三的「直覺」是甚麼意思。「智的直覺」一詞固然源於康德，但是牟宗三的用法顯然有別於康德，後者不承認人有智的直覺，但是牟宗三卻堅持人有智的直覺。牟宗三只是借用了康德「現象與物自身」的理論框架與「智的直覺」概

念，借用之後卻賦予了新的意涵。[24] 考察牟氏所言的「直覺」，其實更近於儒家心學傳統的「仁心」或「良知」，他往往交替使用上述三者而不加注明。

明白了這一點，我們就要說明這種「直覺」或這個「仁心」到底有何作用。按照牟宗三的說法，直覺／仁心有創造性。我們嘗試以《論語》一段說話爲例：[25]

> 子游問孝。子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」（《論語・為政》）

孔子以父母與犬馬對舉，以言「敬」的涵意。父母的形體與犬馬的形體固然是不同的，但是孔子認爲兩者的真正差異不在於形體，而在於身份。子女若不存「敬」，則父母與犬馬無異。孔子的意思，當然不是說父母不受尊敬就會變成犬馬的形體，而是說父母之爲父母的身份與尊嚴其實有賴子女存敬之心。父母的形體是現成的，不因子女的意志而改變；但是父母的身份與尊嚴是無形的，有賴子女存敬之心而成就。在這裏，我們可以說有兩種不同意義的存有，一種是「物理意義的存有」，另一種是「價值意義的存有」。子女不是上帝，不能創造父母的形體，但是子女的心卻能創造價值（「敬」），成就父母之爲父母的身份與尊嚴。心的作用就是創造，使父母真正成爲父母。而心的創造性僅限於價值層面，心不負責創造事物的形體（事實上心亦無此能力）。

---

[24] 關於牟宗三如何誤用康德的「智的直覺」，可參考鄧曉茫的說法 (2006: 297-318)。鄧氏的文章分為三個部份：第一部份為「智的直覺」釋義，第二部份指出牟宗三如何誤用「智的直覺」，兩個部份建基於康德的文本而立論，大抵紮實可靠；但是第三部份藉此批評牟宗三的中國哲學以至中國哲學整個領域，難免失之武斷，讀者不可不察。

[25] 這個例子源自吳啟超 (2010: 148)。

換成另一個名相，「仁心」就是「覺潤」。牟宗三說到「仁」，絕不會從神秘經驗著手，所引用的大都是合乎日常生活的切身體會，例如以孔子訓示宰我「汝安則爲之」的語錄反面說明仁是一種不安之心、不忍之情，有此心情者則可進一步化爲創造事物價值的能力：

> 由不安、不忍、憤悱、不容已說，是感通之無隔，是覺潤之無方。…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。（牟宗三 1968b：223）

關鍵就在於「覺」。這種「覺」不是契合天道生生的神秘感應，它首先是一種不安之心、不忍之情。看到不義之事會憤慨，知道死傷事故會不安，這些都是人之常情，日常生活之中我們或多或少都有相關經驗，而相關經驗毫不神秘。我們姑且稱這些經驗爲「實存體驗」。當一個人親眼目睹日本 9.0 級大地震而毫無哀慟之情，或者知道了某個父親爲了滿足一己私慾而強姦親生女兒，亦毫無感覺，我們會斥之爲麻木不仁，因爲他的感覺已經鈍化了。相反，如果他見到災難坐而起行捐款賑災，或者他憤而舉報該位父親的獸行，他也算是成就了「關愛」的價值、彰顯了「正義」的價值。相關成就之所以可能，說到底還在於「心」。心既可以被動地覺知事物，亦可主動地成就價值，牟宗三稱前者爲「覺」，後者爲「潤」。後來牟宗三嘗言人有智的直覺，他所說的已經不是康德哲學中的 **intellektuelle Anschauung**，也不是馮友蘭那種與神秘主義掛勾的直覺，而是上述所言的覺潤之情。

於是我們進而可以明白牟宗三何以反覆申論「『物之在其自己』之概念是一個有價值意味的概念，不是一個事實之概念」（牟宗三 1990：序，6）。牟宗三心目中的「物自身」其實是《中庸》「成己成物」的那個「物」，而不是康德哲學的 **Ding an sich** / **Noumenon**。

兩種「物」的最大差異在於存有地位的不同：前者是一種價值存有，雖然無形無相，但卻是存在的；後者卻不是實在的存有，只是康德反面地用以限制經驗領域的「權宜概念」(**Problematischer Begriff**)。[26] 經歷了牟宗三的理論轉移，「物自身」不再是一個權宜概念，而是事物之爲事物的價值。牟宗三與康德的「物自身」只有名言上的相似性，兩者所談論的基本上是不同的「物」。

那麼，在牟宗三的哲學下，心如何開出「物之在其自己」？「物之在其自己」是一個有價值意味的概念又是甚麼意思？上文已經提到牟宗三筆下的「物」其實源自《中庸》所言「成己成物」的那個「物」：「誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之爲貴。誠者非自成己而已也，所以成物也。」（《中庸》） 牟宗三解釋這句說話時，就標舉了「真實的存在」一語：

> 一切事物皆由誠成始而成終。由誠成始而成終，即是誠體貫徹於其中而成全之。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。（牟宗三 1968a：325）

所謂「真實的存在」，其「真實」可以由以下的話來說明：

> 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。（牟宗三 1968a：367）

真實之存在之爲「真實」，關鍵就在於其爲「必然的實有」，而不是

---

[26] 以「權宜」翻譯 **Problematisch** 反映了康德所言「物自身」的理論地位。詳見關子尹 1994：23-71。

任何一個「偶然的存在」。當牟宗三用到「必然」、「偶然」等詞彙時，很容易令人誤會他在談論邏輯上的命題，但是他的意思不在談論邏輯上的恆真句（例如「四邊形有四條邊」），也不在談論經驗命題（例如「水在攝氏一百度會化爲蒸氣」），他針對的始終是價值。若不以辭害意，他想說的「必然」其實是說價值上的不可更易，「偶然」是說價值上的可以替換。再舉一個例子，假設有一個女人，並且有兩個在經驗上感知著他的男人。一個是覬覦她美色的男人，一個是深愛她的丈夫。在前者的眼中，女人固然是「物理意義的存有」，更是他欲望投射的對象，這個女人本身只是洩慾工具，只要有機會讓他可以跟她一洩慾火，女人的價值也就完了。對於前者，女人只有工具價值，而這種價值是可以替換的，只要有另一個女人代替即可。在後者的眼中，女人也是「物理意義的存有」，他跟她也會發生性行爲，但是除此以外，女人尚有獨立的人格，她是一個「人」，有個人的感受、福祉，而這些感受、福祉都應該予以正視。女人不僅是工具，而且她本身就是目的，她是丈夫心中「價值意義的存有」。在丈夫的心目中，作爲妻子的女人不可任意替換，她是不可更易、必不可少的。上述例子說明，雖然「工具價值」本身也是一種價值，但是其價值卻是相對的，隨意可以替換，故此牟宗三不以之爲「真實」的，只承認有絕對價值或內在價值者爲「真實的存在」。[27]

撇除各種理論名相，牟宗三所謂（智的）直覺可以創造事物本身，不過是說一種「心」與「物」的關係：心表現爲覺潤之情，可以賦予

[27] 上述關於牟宗三「真實的存在」的解讀，筆者參考了吳啟超的說法 (2010: 160-163)。

事物以價值。[28]

在這個基礎上，牟宗三建構了一套「道德的形上學」。根據筆者的理解，這套形上學不在於標舉一個最高的道德實體（天道）並教人效法遵從。若然如此，這套理論將會面對相當大的理論困難。[29]「道德的形上學」的重點，應該落於吾人的心性之上，心性既是吾人道德實踐所以可能的根據，亦是萬物的價值創造者。牟宗三說到本心可以「開出」道德界與存在界，就是說心是道德活動的基礎，心亦創造了

---

[28] 我說心「能」創造，而心「所」創造者為價值，顯然是一種能所有待、主客二分的模式。這似乎違反了牟宗三的說法，因為他說：「於智的直覺處，物既是內在的自在相，則是攝物歸心，不與物對，物只是知體之著見，即知體之顯發而明通：物處即知體流行處，知體流行處即物處，故冥冥而為一也。因此之故，物無對象義。」（牟宗三 1990：99） 這種「攝物歸心，不與物對」的觀點，有學者表示認同：「『智的直覺』不預設主客能所的對待，因而是一種無差別的狀態。這也似乎和龍溪所謂『無分別』、『無起滅』、『無能所』的『神解』頗為相似。」（彭國翔 2005：55）亦有學者質疑牟宗三「以物自身為『內在的自在相』，無對象義可言」，即是預設「能所不二」，然而「能所不二」是否可能，值得商榷（馮耀明 2003：136）。上述兩位學者，對牟宗三解讀的「智的直覺」與「物自身」或認同或質疑，但是兩者同樣承認牟的說法是能所無待、主客不分。在這個觀點下，我的說法似乎有違反了牟宗三的意思。不過，我認為上述兩位學者誤解了「不與物對」的意思。所謂「不與物對」，牟宗三是用來闡說「心外無物」論旨的。「不與物對」的「對」，是符應、對應的意思。不是首先有一「物」擺在那裏，再由我的「心」來符應之、對應之；而是「心」（價值意識）直接創造「物」（價值存有）。在心以外，無物存在，「心」與「物」不應該截然二分。以上引述牟宗三文字的前後文，他就說：「並不是有一個既成的天地萬物來感而後應也。若如此，則是心外有物。是故在明覺感應中一起朗現，由此而言『心外無物』，此是存有論地終窮之辭也。即物而言，心在物；即心而言，物在心。物是心的物，心是物的心。…此即曰無分別的心，亦曰無分別的物也。」（牟宗三 1990：97-98） 所謂「攝物歸心，不與物對」，轉換成可被理解的語言，即是說將價值存有（物）收歸於價值意識（心），而不是首先設定一個價值存有擺在那裏，再由我的價值意識來對應。在這個意義下，「不與物對」跟能所無待、主客不分無關，牟宗三旨在強調心的創造性。筆者之說，與之相合。

[29] 勞思光就指出，既然天道是至善，則萬物理應遵循並同而為善，那麼如何解釋「惡」的出現？同樣，既然天道是最高的道德實體，決定了人類的善性，那麼人類的道德自覺又有何意義？詳細討論見勞思光 (1997: 76-90)。

事物之爲事物的價值，爲其價值存在的根據。在這個意義下，心性即是天道，人類盡己之性參贊天地化育本身已是天道生生的表現。正如孔子所言：「人能弘道，非道弘人」（《論語・衛靈公》）——是人的心性彰顯天道，不是天道彰顯人的心性。人的自覺，在道德實踐上始終有著首要的地位。

讓我們回到陳漢生的批評。陳漢生指摘孟子式的道德直覺爲神秘，其實是他忽略了這種道德直覺的價值創造能力。在陳漢生的筆下，孟子的道德直覺只是一種莫名其妙的神秘能力，不知從何而來，卻成爲了道德判斷的根據；牟宗三反駁說，孟子直言「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」（《孟子・告子上》）仁義禮智是吾人固有的道德直覺／本心。[30] 孟子的道德直覺／本心是一種生而有之的能力，這種能力並不神秘，在我們日常生活的實存體驗說明了我們有相關的直覺能力，它也是我們能夠踐行道德活動的基礎。沒有這種道德直覺，人的道德行爲不過是外在地遵行一些規條而已，卻不是從心而發認爲那些規條本身是應該遵從的。既然不是從心而發，我們可以說一個人遵從規條的道德動機會大爲削弱，他只是外在地符應相關規條的內容。

---

[30] 告子的「生之謂性」與孟子的「仁義禮智我固有之也」所言的「性」／「心」都是固有的，兩者應該如何簡別清楚？牟宗三解釋說，孟子反對告子之說，不等於完全否定生之自然之質亦是「性」：「孟子反對『生之謂性』並不一定反對食色等是性…其所以反對『生之謂性』是只因為若這樣說人之性並不足以把人之**價值**上異于牛馬者標舉出來，這明示孟子另有說人之**超越的真性**之立場。」（牟宗三 1985：6-7）；「孟子理解人之性，其著眼點必是由人之所以異于犬牛的**價值上的差別**來理解之。這決不能由『生之謂性』來理解。」（牟宗三 1985：10）這就是說，孟子分開兩層論性，一層是生之自然之質，另一層是超越的真性，兩層都是人所固有的性。孟子反對告子，不在於反對告子言食色之性，而在於告子以為食色即是性之全部，致使人禽不辨，看不到人亦有把握（超越的）價值存有的能力。所以，孟子特意標舉「仁義禮智」之心，突顯人之為人的價值。

陳漢生是否注意到這一點？事實上，他在談論儒家的語言觀時，提到了語言學習之所以可能的條件——人類語言習得 (human language acquisition) 預設了一種先天的架構。他以語言學家喬姆斯基 (Noam Chomsky) 爲例，說明人類能夠學習語言之所以可能不僅在於外在環境的刺激，而且在於人類大腦有一套內在的普遍語法 (universal grammar)，因此人類才可以學習任何一套特殊的語言。相對於此，人可以接受某一套特殊的「道論」，原因在於每一個人內具了「德」：

> 這是內在於我們的「道」。「德」被預設為我們接受社教化的能力。我們可以將它思議為自然之道、不言之道。這是不被程式化的程式。缺乏這種我們藉以習得語言的能力、本能、偏好，永遠沒有語言能夠指導行為。(Hansen 1992: 91)[31]

這就是說，「德」是我們生而有之的能力，能夠讓我們習得任何一套道論。打個譬喻，道論就是一些特殊的電腦程式，這些程式之所以可能運作，首先要預設一套能夠將之運行的基本驅動程式，沒有這個基本驅動程式，其他電腦程式的運作並不可能，因此他說這是「不被程式化的程式」。既然如此，「德」就是「不言之道」(unspoken **dao**) ——這套不言之道不是任何一套具體語言，卻先於一套套的語言並使之成爲可能。語言如是，道德實踐亦復如是。任何一套禮俗道德之所以可能，預設了一套道德的內在文法。

以子之矛，攻子之盾，陳漢生關於「不言之道」的論述其實恰恰

---

[31] "This is a **dao** within us, a **de** that is presupposed in our ability to absorb socialization. We may think of it as a natural **dao**, an unspoken **dao**. It is the program that is not programmed. Without the capacity, instinct, and predilection we have to acquire languages, no language could ever guide our behavior."

可以用來回應他自己對於孟子哲學的批評。孟子的直覺／本心不是反語言 (anti-language)，而是先於語言 (prior to language)。若要說明，孟子的直覺／本心就是一種內在於我們的道德能力，有了這種能力我們才能踐行各種禮俗道德，而各種禮俗道德可以用語言書寫爲具體規條時，那就更是後來的事。根據《孟子》文本，我們可以說「語言」的確不是孟子關心的課題，但是我們卻沒有證據顯示孟子哲學本身是反語言的。

同樣，孟子也沒有混淆「直覺」與「先天」。孟子的道德直覺的確是先天的，是我們道德實踐所以可能的條件，只是這種直覺不是生而爲成熟的。就像一個小孩子內具學習任何語言的能力，但是他在習得一套語言的時候，始終有一個後天的學習過程。就是這個後天的學習過程讓他的語言運用臻於成熟。同樣道理，孟子所言的「心」讓我們學習禮俗道德成爲可能，只是我們習得一套道德規條也有後天的學習過程。在這個後天的學習過程中，我們的道德直覺更臻成熟，令我們知道在甚麼情況下做甚麼樣的行爲是適當的。換句說話，孟子的直覺／本心是先天的，跟後天的學習過程根本沒有矛盾，先天的直覺在後天的學習下會更趨成熟。

陳漢生批評孟子的浩然之氣是一種以氣爲本的道德神秘主義，亦不成立。無論是馮友蘭與陳漢生，都根據浩然之氣的描述而說孟子是神秘主義者，他倆將重點放在「塞於天地之間」一語。考察原文，這句話本來是「以直養而無害，則塞於天地之間」，塞於天地之間只是結果，孟子的重點在於前者——以正義來培養浩然之氣，不加損害。以這種方式養氣，我們就會正氣凜然，不可侵犯。這句話之後的重點也是如何培養這種浩然之氣，沒有再進一步談論甚麼人與宇宙和諧，

也沒有描述浩然之氣如何上入於天下流於地。[32] 因此，孟子的意思似是說一個人的氣質、神采，在培養浩然之氣後剛足以構成迫人氣勢，而不是說他真的有令風雲變色的能力。令孟子變得神秘的，似乎不是孟子本人的言辭，而是詮釋者的疑神疑鬼。

話雖如此，陳漢生的說法絕非一無是處。當代新儒家在解釋孟子哲學的時候，往往放大了「心」的作用，不僅視之爲道德實踐的根源，而且視之爲自足的條件。也就是說，有了這個「心」就足以踐行道德。陳漢生批評說，這混淆了道德心理學 (moral psychology) 與規範理論 (normative theory) (Hansen 1992: 168)。前者探討人類的道德性格、情感、動機、意向等心理面向，指出人類的道德行爲事實上是如何發生的；後者探求甚麼是道德上的正確行爲，並解釋其爲正確的理由。孟子的四端之心其實是一套道德心理學，它描述了人的道德心靈有惻隱、羞惡、辭讓、是非的面向，擴而充之更可化爲仁、義、禮、智四種德性。心有感通事物的特質，有助推動我們踐行道德。但是，孟子始終沒有提供一套完整的規範理論。也就是說，他沒有說明甚麼行動是正確的，更沒有說明正確行動的合理性何在。舉例言之，當孟子說到我們見到孺子將入於井會「有怵惕惻隱之心」，這只是一個心理的宣稱，指出我們會對孺子入井事實上會產生甚麼樣的心理反應，但是這個心理反應本身不足以令我們拯救孺子的行動有道德上的規範性。

必須釐清，當新儒家說到「心」是道德實踐的根據，這裏的「根據」有含糊其辭的地方。用英文來表達，這裏所說的「根據」是 root 或者 source，而不是 ground 或者 justification。孟子所說的心，只是說明我們有道德實踐的能力 (capacity)，而不是我們純粹憑藉這個

---

[32] 文天祥的《正氣歌》就有這種上天入地的描寫，氣可以化為日星河嶽。說文天祥有神秘主義色彩，倒是合宜。

「心」即足以做出正確行動。例如齊宣王不忍殺牛而以羊易之的故事，孟子雖然說宣王的不忍之心「是心足以王矣」，但是他的意思是說宣王有行仁政的可能性而已，而不是說宣王有此心足以令其一切行動都是道德的。最少，「以羊易牛」的行動本身是道德上錯誤的。如果祭祀之禮是應該遵從的（宣王亦說祭禮「何可廢也」），而且應該用牛來祭祀，那麼宣王基於不忍之心而以羊易牛就是錯誤的（正確的做法是孟子後來建議的「君子遠庖廚」）；如果以殺牲口來祭祀的禮制是不應該的，那麼宣王根本不應該以另外一頭牲口取代牛隻，以羊易牛也是道德上錯誤的。換言之，宣王基於心之所發的感受而直接作出的行爲在上述兩個情況下都是道德上錯誤的。因此，我們的心理事實上有甚麼反應是一回事，我們的行動是否道德地正確是另一回事。

陳漢生批評孟子背離了孔子的禮俗觀其實是一個相當深刻的批評。孟子點出「禮根於心」，不錯是說明了禮之所以可能的根據在於我們先有踐禮的能力。不過這種能力始終不能脫離禮俗實踐而獨立地標舉出來，單憑我們先天的道德直覺不足以構成正確的道德行爲。正如單憑我們先天的語言能力，卻沒有後天的語言環境，我們就不足以閱讀寫作。稍一不慎，以爲「心」本身已是道德上自足的條件，就會犯上獨斷的毛病。例如牟宗三以下的說話，足以顯示上述講法並非危言聳聽：「道德問題與證據無關，只能自己作證，不能問爲什麼。你一問爲什麼，你就不是人，而是禽獸。」（牟宗三 1983：441）如果道德問題不問爲什麼，則不能成爲一套規範理論。事實上，牟宗三的「道德的形上學」是否一套規範理論亦屬疑問，他固然標舉了「心」這種道德直覺，但是單憑此心並不足以回答「甚麼是正確的行爲？」、「相關正確行爲的理據何在？」等問題。即使他說的「心」並不神秘，亦不是反語言的，他的學說仍然不足以構成一套完整的規範理論來指導我們如何行動。陳漢生的批評，實在值得予以正視。

陸、結論：子不語怪力亂神

每次我讀到學者以神秘主義「解釋」中國哲學，總想起《論語》的一段說話：「子不語：怪、力、亂、神。」（《論語・述而》） 汲汲於神秘經驗的追尋，以爲冥契天道，其實只是學不見道枉費精神，背離了孔孟哲學的意旨。本文考掘中國哲學的「神秘主義」根源，發現是馮友蘭首先扣連「直覺」與「神秘主義」來詮釋中國哲學，因其影響之大，致令學界始終籠罩著一股神秘主義的思潮。即使研究漢學出身的史華茲與葛瑞漢亦不能免，兩人在不同意義下均爲神秘主義辯護。但在陳漢生的觀點下，神秘主義根本不應該視爲中國哲學的特質，因爲神秘主義本身一無所說。以神秘主義「解釋」古聖先賢之說，只會徒勞無功。在他的理論挑戰之下，不少講求神秘經驗的說法其實只是思辯不足的遁辭。

本文旨在以陳漢生的挑戰揭示牟宗三的「道德的形上學」恰恰不是神秘主義。縱使牟宗三的言論偶有沙石令人誤解，其基本意涵始終是清晰的，他強調的是直覺／本心是我們踐行道德的源頭，這個直覺／本心若能擴而充之即可以有「創造力」，成就物之所以爲物的價值。在這個意義下，直覺即是天道，直覺的創造力彰顯了天道之生生。陳漢生忽略了這種道德直覺的創造力，視之爲排斥語言的神秘能力，其實有欠公允。不過，陳漢生在另一意義下指出了孟子哲學（以至當代新儒家）抬高「心」至一個無以復加的地步，其實是混淆了道德心理學與規範理論。這個批評相當深刻，值得認真看待。

參考文獻

中文：

王文錦 WANG Wenjin，2008，《大學中庸譯注》*Daxue zhongyong yizhu*，北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua book]。

史華茲 SCHWARTZ Benjamin，2004，《古代中國的思想世界》*Gudai zhongguo de sixiang shijie*，程鋼譯 CHENG Gang Trans.，南京 [Nanjing]：江蘇人民出版社 [Jiangsu Peoples Publishing, Ltd.]。

史泰司 STACE Walter Terence，1998，《冥契主義與哲學》*Mingqizhuyi yu zhexue*。楊儒賓譯 YANG Rubin Trans.，臺北 [Taipei]：正中書局 [Cheng Chung book Co., Ltd.]。

牟宗三 MOU Tsungsan，1968a，《心體與性體（一）》*Xinti yu xingti I*，臺北 [Taipei]：正中書局 [Cheng Chung book Co., Ltd.]。

——，1968b，《心體與性體（二）》*Xinti yu xingti II*，臺北 [Taipei]：正中書局 [Cheng Chung book Co., Ltd.]。

——，1971，《智的直覺與中國哲學》*Zhi de zhijue yu zhongguo zhexue*，臺北 [Taipei]：臺灣商務印書館 [Taiwan The Commercial Press, Ltd.]。

——，1974，《中國哲學的特質》*Zhongguo zhexue de tezhi*，臺北 [Taipei]：臺灣學生書局 [Student book Co., Ltd.]。

——，1983，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》*Zhongguo zhexue shijiujiang: zhongguo zhexue zhi jianshu jiqi suo yunhan zhi wenti*，臺北 [Taipei]：臺灣學生書局 [Student book Co., Ltd.]。

——，1985，《圓善論》*Yuan shan lun*，臺北 [Taipei]：臺灣學生書局 [Student book Co., Ltd.]。

——，1990，《現象與物自身》*Xianxia yu wuzishen*，臺北 [Taipei]：臺灣學生書局 [Student book Co., Ltd.]。

李澤厚 LI Zehou，2011，《該中國哲學登場了？——李澤厚 2010 談話錄》*Gai zhongguo zhexue dengchang le? ——LI Zehou 2010 tanhua lu*，上海 [Shanghai]：上海譯文出版社 [Shanghai yiwen chubanshe]。

吳啟超 WU Qichao，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 heyineng shengchu shiwu lai ? ——cong TANG Junyi de guishenlun qiujie bing lueshuo MOU Tsungsan de daode de xingshangxue，《中國哲學與文化（第八輯）》*Zhongguozhexue yu wenhua VIII*，劉笑敢編 LIU Xiaogan Ed.，143-163，桂林 [Guilin]：廣西師範大學出版社 [Guangxi Normal University Press]。

芬格萊特 FINGARETTE Herbert，2002，《孔子：即凡而聖》*Kongzi: jifan ersheng*，彭國翔、張華譯 PENG Guoxiang, ZHANG Hua Trans.，南京 [Nanjing]：江蘇人民出版社 [Jiangsu renmin chubanshe]。

陳來 CHEN Lai，2006，〈心學傳統中的神秘主義問題〉Xinxue chuantong zhong de shenmi zhuyi wenti，《有無之境：王陽明哲學的精神》*Youwu zhi jing: WANG Yangming zhexue de jingshen*，359-384，北京 [Beijing]：北京大學出版社 [Peking University Press]。

——，2010，〈馮友蘭哲學中的神秘主義〉FENG Youlan zhexue zhong de shenmi zhuyi，《現代中國哲學的追尋：新理學與新心學（修訂版）》*Xiandai zhongguo zhexue de zhuoxun: xinlixue yu xinxinxue xiudingban*，340-362，北京 [Beijing]：生活・讀書・新知三聯書店 [SDX Joint Publishing Company]。

陳漢生 HANSEN Chad，1999，〈道家在中國哲學中的地位〉Daojia zai zhongguozhexue zhong de diwei，《道家文化研究》第十五輯 *Daojia wenhua yanjiu XV*，陳鼓應編 CHEN Guying Ed.，25-41，北京 [Beijing]：生活・讀書・新知三聯書店 [SDX Joint Publishing Company]。

勞思光 LAO Siguang，1984，《新編中國哲學史（一）》*Xinbian zhongguozhexueshi I*，臺北 [Taipei]：三民書局 [San Min Book Co., Ltd.]。

——，1997，《新編中國哲學史（三上）》*Xinbian zhongguozhexueshi III a*，臺北 [Taipei]：三民書局 [San Min Book Co., Ltd.]。

馮友蘭 FENG Youlan，1985，《中國哲學簡史》*zhongguo zhexue jianshi*，北京 [Beijing]：北京大學出版社 [Peking University Press]。

——，1992，《中國哲學史》*zhongguo zhexue shi*，香港 [Hongkong]：三聯書店 [Joint Publishing]。

馮耀明 FENG Yaoming，2003，《「超越內在」的迷思——從分析哲學觀點看當代新儒學》*Chaoyue neizai de misi ——cong fenxi zhexue guandian kan dangdai xinruxue*。香港 [Hongkong]：香港中文大學出版社 [The Chinese University Press]。

彭國翔 PENG Guoxiang，2005，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》*Liang zhi xue de zhan kai: WANG Longxi yu zhong wan ming de yangmingxue*，北京 [Beijing]：生活・讀書・新知三聯書店 [SDX Joint Publishing Company]

楊伯峻 YANG Bojun，1958，《論語譯注》*Lunyu yizhu*，北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua book]。

——，1960，《孟子譯注》*Mengzi yizhu*，北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua book]。

楊儒賓 YANG Rubin，1997，〈新儒家與冥契主義〉Xinrujia yu mingqi zhuyi，《當代新儒學的關懷與超越》*Dangdai xinrujia de guanhuai yu chaoyue*，陳德和編 CHEN Dehe Ed.，317-363，臺北 [Taipei]：文津出版社 [Wenjin publish]。

詹姆士 JAMES William，2002，《宗教經驗之種種》*Zongjiao jingyan zhi zhongzhong*，唐鉞譯 TANG Yue Trans.，北京 [Beijing]：商務印書館 [The Commercial Press]。

鄧曉芒 DENG Xiaomang，2006，〈牟宗三對康德之誤讀舉要（之二）——關於「智的直覺」〉 MOU Tsungsan dui Kangde zhi wudu juyao zhier——guanyu zhi de zhijue，《康德哲學諸問題》*Kangde zhexue zhu wenti*，297-318，北京 [Beijing]：生活・讀書・新知三聯書店 [SDX Joint Publishing Company]。

關子尹 GUAN Ziyin，1994，〈本體現象權實辯解〉Benti xianxiang quanshi bianjie，《從哲學的觀點看》*Cong zhexue de guandian kan*，23-71，臺北 [Taipei]：東大圖書 [Grand East Enterprise Ltd.]。

西文：

Fingarette, Herbert. 1972. *Confucius: the Secular as Sacred*, New York: Harper & Row.

Gellman, Jerome. 2011. "Mysticism." In Stanford Encyclopedia of Philosophy, available from http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/mysticism/ (Summer 2011 Edition)。

Graham, Angus. C. 1991. Mysticism and the Question of Private Access. In *Rules, Rituals, and Responsibility: Essays Dedicated to Herbert Fingarette*, 153-168, La Salle, Ill.: Open Court.

Hansen, Chad. 1992. *A Daoist Theory of Chinese Thought: a Philosophical Interpretation*, New York: Oxford University Press.

James, William. 2002. *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London / New York: Routledge.

Schwartz, Benjamin. 1985. *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Stace, W. T. 1960. *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan.

Chad Hansen and Mou Zongsan on Intuition and Mysticism

LAU Po-Hei

University General Education, the Chinese University of Hong Kong

Address: Room 706, Hui Yeung Shing Building, The Chinese University of Hong Kong, NT, Hong Kong

E-mail: phlau@cuhk.edu.hk

Abstract

This paper investigates the origin of "mysticism" in Chinese philosophy. It is Fung Yulan who first connects "intuition" and "mysticism" together and creates a mystical atmosphere in studying Chinese philosophy. But Chad Hansen argues that we should not interpret Chinese philosophy in terms of mysticism, for mysticism by definition has nothing to say. After Hansen's clarification, mystical interpretation is just an utterance without critical reasoning.

Through Hansen's challenge, I show that Mou Zongsan's moral metaphysics is not mysticism. To put it simply, moral metaphysics claims that intuition / heart-mind is the source of people's virtuous conduct. By moral cultivation, this intuition / heart-mind will be "creative" in the sense that it actualizes the value of things. Hansen neglects this aspect of creativity of intuition / heart-mind in his analysis. Thus, it is unfair to claim that intuition / heart-mind is an anti-language capacity.

Keywords: Intuition, Mysticism, Moral metaphysics, Chad Hansen, Mou Zongsan