

唐君毅早期境界哲學—「人生之路」的存在思索

唐先生之早期著作「人生之路十部」共成書三部，因分別出版而易其名；包含第一本《人生之體驗》(1944)¹、第二本《道德自我之建立》(1944)²、第三本《心物與人生》(1953)³。然按唐先生對分期之劃類⁴，與求理解之整全計，尚應涵蓋作於1954之《人生之體驗續編》(1961)與由主體邁向客體發展之《文化意識與道德理性》(1958)⁵。唐先生對「人生之路」的構想十分寶愛，其前嘗出版《中西哲學比較論文集》(1943)，自謂內容包含許多人名書名似是豐富，然先生以為實則多似是而非之論。對比無論證、亦無外表之形式系統，帶有文學性之「人生之路」，他則指出《人生之體驗》所透露的對人生的柔情，為其所說一切話之最深的根據、願視之為他的第一本書。⁶是以在晚期集大成之《生命存在與心靈境界》裡，他表示《人生之體驗》、《道德自我之建立》有一面對宇宙人生之真理之原始性，是晚年所著之書之規模實不超越前二書所規定者外。⁷又言三十餘年前即欲寫《生命存在與心靈境界》。⁸由此可見唐君毅早晚期哲學前後相繫帶，由其初未免於自己生命世界之矛盾衝突之「發於情」的存在反思，而後有不忍哲學世界破裂危機之判教「立於禮」的義理建構；此二者乃先生始性情，而終性情之作。

本章以前述唐先生早期哲學為材料，並試對較「人生之路」與《生命存在與心靈境界》言人生境界者，以世間、出世間、世出世間之三階序為分，求見先生早晚期境界論始終相環而互相發明處。我們將從對「人生之路」中道德主體之「心性論—工夫論—境界論」進行整合下手：首先說明唐君毅「心之本體的信仰」；其次，展示他的「道德的形而上學」論構、所標示的境界層級與內容(即人生七事：「求生存」、「求愛情」、「求名位」、「求真」、「求美」、「求善」和「求神聖」)；

¹ 本書於1944年由中華書局初版。

² 本書於1944年由商務印書館初版。

³ 本書第一部「物質、生命、心與真理」寫成於1941年。本書第二部「人生與人文」各篇寫成於1950年至1953年。1953年10月唐先生將上述二部各編修訂合併，訂為今名《心物與人生》，交由亞洲出版社出版。參見《心物與人生》，頁2。值得注意的是，唐先生之「人生之路」十部，不包含《心物與人生》中之第二部「人生與人文」。

⁴ 於《中國文化之精神價值》(1953)第十版自序(1978)，先生自分其著作為四類，亦將《文化意識與道德理性》歸屬於與「人生之路」同為「在大陸之時已出版或已成書，泛論人生文化道德理性之關係之著」之第一類。故本文將《文化意識與道德理性》亦納入先生早期哲學討論之範圍。

⁵ 《道德自我之建立》，頁5。

⁶ 《人生之體驗》，頁3-4。

⁷ 《生命存在與心靈境界(下)》，頁479。

⁸ 《生命存在與心靈境界(上)》，頁3。

再次，說明如何藉由道德實踐同時滿足這七項價值的方法。最後，我們則對「人生之路」中〈自我生長之途程〉之十境、〈人生的旅行〉之八境與《生命存在與心靈境界》九境，早晚期境界層位、義理相應者作論證工作，期以究竟唐先生言《生命存在與心靈境界》不出《人生之體驗》、《道德自我之建立》二書規模之內涵。

第一節 心本體論之確立：我覺，故我在

面對現實世界展現於時空中，事物由存在而歸於不存在，唐君毅與笛卡兒(R. Descartes)，皆以「懷疑」為起點，後確立「我在」，而以「肯定世界存在」為終。然唐先生之進路實與笛氏有根本上之差異，前者是道德的進路、後者是認識論的進路。他以「道德進路」證成主體與世界之存在，乃藉由三步進程：即「我覺，故我在；人與我之共同的心之本體；心之本體即現實世界本體(與天地萬物一體)」。⁹以下我們先討論第一步。首先，從「懷疑」到肯定「我在」歷程來說。在笛氏而言懷疑是作為導出我思的“方法”，睡夢論證它懷疑主體感性知覺無法區分夢與醒而不可信(世界存在虛幻性)、惡魔論證它懷疑主體知性判斷亦可被欺(數學 2+3 計算可出錯)，然惟有一確定而不可懷疑者—正思想懷疑之我之有，不可懷疑，是以笛氏據此推出「我思，故我在」。唐先生則非以懷疑為方法，其懷疑非從知性出發，亦無關感性之不可信，而是以超出自我之關懷外之悱惻之感，去懷疑現實世界不仁。⁹其所著重者非是懷疑的形式本身，而是吾人對懷疑的內容所帶有的價值判斷與特殊情感：

我從時間中一切事物之流轉，及其必須消滅上，我知道了，此現實世界根本是無情的。天心好生，同時即好殺。現實世界，永是一自殺其所生的過程。……現實世界，是一殘酷而可悲的宇宙，這是我對現實宇宙的二個判斷。¹⁰

我感到人生是苦海，我的淒惻與悲酸，化成悲憫。……我心體，並非只是靈明之智慧，我心之大覺之本，不在理之無不通，而在情之無不感。……我情與一切生命之情相繫帶，原如骨肉之難分。¹¹

未嘗如笛卡爾從對感知存疑之角度出發，而暫將世界存在放入括弧中¹²，唐先生

⁹ 唐先生在《道德自我之建立》導言中，嘗將自身之懷疑論與笛卡爾對較。參《道德自我之建立》，頁 31。

¹⁰ 《道德自我之建立》，頁 99-100。

¹¹ 《人生之體驗》，頁 229。

¹² 唐先生以為儒家之直接肯定自然世界為客觀實在，可謂為常識之信仰，而非哲學，對此常識之信仰不加懷疑，亦表示一生命之健康與精神之一直向前發展。參見《中國文化之精神價值》，頁 184。故唐先生此處，亦非意在打破儒家傳統以來之常識信仰也，惟是在為此信仰尋求哲學

惟是從宇宙之律則(天道)乃使事物由存在歸向於不存在上，看現實世界的虛幻性、不真實性。針對何謂非真實、虛幻的，他指出：「我們已預設事物之曾生曾有。但因其兼會滅無，所以我們說其非真實」、「非真實，是曾被認為真實者之真實性之否定，同時即是包含了曾被認為真實」。¹³唐先生上開宇宙觀毋寧是以老子為遠緣，老子曰：「天地不仁，以萬物為芻狗」，道一面生物之後即視同芻狗、另一面復納物以入其自身，而任物之死以殺之、無之，故曰「萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是曰復命」。¹⁴然唐先生並未駐足在此「道」(常久)與「萬物」(有死滅)的不同命運上，他從老子式之「理性之直覺」外另闢蹊徑，從主體自身渾然與物同體之感的「性情之要求」出發。¹⁵吾人何以對自身與世界萬物之由有趨向於無，感到「天心好生，同時即好殺」是無情的、「殘酷而可悲的」、「人生是苦海」，此源自「我情與一切生命之情相繫帶」。我之情通於物而能感物，物之成毀是以情繫於我、連帶於我，故我不願世界有此不真實、不完滿、殘忍不仁之事，然卻無法阻斷此事實情狀之繼續發生，而心生悲憫悱惻之感。唐先生根據此情此感、及其所要求之願想，說明「我感，故我在」：

由我不忍見此世界之不仁與虛幻，以證有要求仁與真實之「我」在，「心」在，可謂是由「我感」以肯定「我在」，由「我不忍」、「我要求」，以肯定「我在」、「心在」。¹⁶

現實世界中之一切事物，均既生而又滅，有意義價值之事物不得保存，使我難過，更是確實的事。這即證明我要求一真實的世界、善的世界、完滿的世界。……此世界不能滿足我的要求，所以使我痛苦。我痛苦，即證明此要求之（心）確實存在。¹⁷

我之發此種種理想，是心知活動，是我心之用，如果我心之本體不是恆常真實善而完滿的，他如何能發出此活動，表現如此種種理想？¹⁸

唐君毅由「我感」以肯定「我在」，這裡所指涉的「我感」、「我在」皆非一般形而下之觀念。吾人主觀所感者，非出於受自然欲望波動產生之心理情緒(emotion)，吾人主觀所要求者（要求真實的、善的、完滿的世界），則是超越私人利害考量之客觀的公的理想；是以此情有其合理性、普遍性。而超越經驗性之情之理之「用」，其之「體」亦必然亦是超越的、絕對的方有可能，此是「即用見體」，故我們能肯定其所依者一無有不存在之可能之心之本體存在，它是恆常、真實、善、完滿的。相異於笛卡爾由知性出發，我愈懷疑此懷疑之我之存在亦愈加被肯定，唐先

之根據。

¹³ 《道德自我之建立》，頁 98。

¹⁴ 《中國哲學原論·原性篇》，頁 407-408。

¹⁵ 此用語乃轉引唐君毅對老子論道之思想評述。參《中國哲學原論·原性篇》，頁 416。

¹⁶ 《道德自我之建立》，頁 31。

¹⁷ 《道德自我之建立》，頁 101。

¹⁸ 《道德自我之建立》，頁 103。

生他則由理性之感出發，我愈感世界虛幻而不仁發此感之性情之我之存在亦愈加真實；這可說在笛氏的論證上再上翻出另一層。

我的心之本體既然是超越的、絕對的，它必定是一、不會是多，那麼如何不陷於唯我論而能解釋他者、現實世界之存在呢？相對於笛卡兒迂迴地先明上帝存在，再論證世界存在，唐先生則採取道德意識入路，先證明與我皆同有感格之他者存在作為第二步：

我相信我的心之本體，即他人之心之本體。因為我的心之本體，它既是至善，它表現為我之道德心理，命令現實的我，超越他自己，而視人如己，即表示它原是現實的人與我之共同的心之本體。同時我從現實世界上看，我之心理活動，都待我之身而表現，而我之認識活動，通過我身之感官，即平等的認識萬物。從我的感覺，來看我之身與他人之身，各是平等的萬物之一，我的感覺認識活動，遍於現實的他人與我之身。我從現實的我身中，瞭解有一超越的心之本體在表現，便可推知，現實的他人身中，亦有一超越的心之本體表現。而我之如此推知，乃本於將我對於現實世界中之人身我身之認識，及對於超越的心之本體之信仰，二者合起來之結果。¹⁹

我之心之本體其存在必發而為用，展現為命令現實自我超越自己之道德心理，心之本體自身無限、其用亦無限，是以必不能設限於人我，故視人如己而共同心之本體，此是客觀上「超越的心之本體信仰」。其次，我之心理認識活動，通過我身之感官而有，此感官認識活動一方表現為有限，另一方則表現為破除有限，此「破除之能」不能來自於它自己，是以「我從現實的我身中，瞭解有一超越的心之本體在表現」。又根據感知內容平等存在，我們肯定「我之身與他人之身，各是平等的萬物之一」，既然如此，則「可推知，現實的他人身中，亦有一超越的心之本體表現」。唐先生以上之說，乃本於劉蕺山之「身在天地萬物之中，非有我所得而私」（先生釋之曰：「我身與他身平等為現實世界中之存在」）及「心在天地萬物之外，非一膜所得而囿」（先生釋之曰：「（心）不在身」）。²⁰藉由心之本體之消極表現，以超越為破除有限義，於我之現實自我與我身，來肯定人我之共同的心之本體。

在論證人我一體後（「人與我之共同的心之本體」），唐先生最後一步指出萬物與我一體（「心之本體即現實世界本體」），以肯定「現實世界存在」，其言：「心之本體即人我共同之心之本體，即現實世界之本體」。²¹一般而言，心之本體是不受限於時空之形而上者，現實世界則相對受限而為形而下者，兩世界究竟如何講

¹⁹ 《道德自我之建立》，頁 109-110。

²⁰ 《道德自我之建立》，頁 110。

²¹ 《道德自我之建立》，頁 109-110。文中兩個「即」有不同意涵，前者乃本體論之客觀說，後者則境界論之主觀說。

「一體」?唐先生首先排除以下「一體論」之論式：

第一、把世界之萬物與他人，作為我達到私人目的之工具。野心家要征服世界，亦是使世界與其自我合一。……第二、人在倘佯於自然，或欣賞文學藝術時，亦有一物我雙忘，心與天游，與造物者游之感。但此通常只是個人之一時的境界，來則來，去則去，而非個人所真能自主的。第三、人在相信泛神論的宗教時，亦可覺萬物皆是神的表現，我亦是神的表現，而一時覺萬物與我為一。此是藝術的宗教情調。第四、人亦可本於哲學的理論，把我與萬物之別，用一貫原理加以說明。而人在一心觀照此一貫原理時，亦可一時如悟大道，而我與萬物之別，皆頓時消泯。第五、人在一消極性破壞性的革命熱情出現時，亦可覺整個世界皆一齊震動，我與世界萬物皆融化於一氾濫的熱情之流中，而更無分別。²²

這五種類型的一體論，分別是：野心家以征服把持世界說、鑑賞者憑藉文藝作品以有萬物與我為一之美感體驗說、泛神論信徒從萬物同為神之表現而於此無別說、哲學家自萬物與我皆為普遍原理所涵蓋而無異說、消極性的破壞者出於革命熱情感世界萬物同在此熱情之流中說；唐先生以為這些皆是「歧途」，未能真有我與世界合一之實感。換言之，要有與世界有一體之實感，非能是出於欲望將世界僅視為工具，非能出於感性的僥來境界、或藝術的宗教情調、或消極破壞性的革命熱情，非能出於知性來抽象論說。因從欲望出發世界作為我欲求之對象，與我仍是主客對立；從感性出發，也只能是將世界拉到我這方；至於從知性出發，世界與我也僅是純形式上統一。講萬物與我一體要有實感歸於「正途」，只能是來自儒者的道德實踐之進路，且非一時可達至，尚待工夫修養到家方有可能，如明道言仁者渾然與物同體曰：「孟子言萬物皆備于我，須反身而誠，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對；以己合彼，終未有之，又安得樂?」。總結而言，唐先生先肯定主觀面之「我覺，故我之心之本體存在」，繼而論客觀面「人與我之共同的心之本體」，最終藉由修證工夫，主觀到客觀通而為一「人我共同之心之本體，即現實世界之本體」，此是為儒家道德的形而上學之形態。²³

²² 《人生之體驗續編》，頁 90。

²³ 儒家道德的形而上學之實義，可見牟宗三先生之定義。牟先生以為道德理性可開為三義，此三義即道德的形而上學之內容，牟先生言：「這『具體清澈精誠惻怛之圓而神之境』，如果想把它拆開而明其義理之實指，便是在形而上（本體宇宙論）方面與在道德方面都是根據踐仁盡性，或更具體一點說，都是對應一個聖者的生命或人格而一起頓時即接觸到道德理性當身之嚴整而純粹的意義，（此是第一義），同時亦充其極，因宇宙的情懷，而達至其形而上的意義，（此是第二義），復同時即在踐仁盡性之工夫中而為具體的表現，自函凡道德的決斷皆是存在的；具有歷史性的、獨一無二的決斷，亦是異地則皆然的決斷，（此是第三義）。」參見，《心體與性體(一)》，頁 117。牟先生另言：「主觀方面講仁、心、性；客觀方面講天道、道體，從主觀方面過渡到客觀方面，兩方面通而為一，這就是儒家的道德的形而上學。」參見《宋明儒學的問題與發展》，頁 146。關於儒家道德的形而上學之義涵釐定，請參李瑞全師，〈牟宗三先生之道德的形而上學諸涵義：宋明儒學之義理形態與工夫論〉，《新亞學報》2017 年第 34 卷(香港：新亞研究所)。

第二節 心靈之闡闢與發展之一：世間法

上所言之第六類型儒家義之「與天地萬物一體」，是儒者所共許之終極的聖人境界。以下則要在表述，唐先生如何藉工夫論之修養，使「與天地萬物一體」之境界可能。在他而言達到此終極境界之三階工夫即：「對應世間法—拔乎流俗之心量之工夫；對應出世間法—把我自己放在我的世界去看；對應世出世間—把我的世界放在我裡面去看」。本節處理對應世間法的部分，也就是吾人如何回應「生存」、「愛情」、「名利」這些世間價值的問題。唐先生嘗於《中國哲學原論·原性》附編〈朱陸異同探原〉指出：「二程以降，諸儒者之言之異，皆不在此一究極之理想上，而唯在工夫之討論上」。²⁴此段文，自是亦適用於唐先生自己身上，吾人可說，「人生之路十部」包涵其後之《人生之體驗續編》，並及於《生命存在與心靈境界》，皆是其致力於工夫論反省的成果表現；惟早期為唐先生為己而作，故重於興感而不若後者具較強的系統嚴密性。以上諸著，皆嘗言及不同之境界層別之描述，而可有不同之工夫。是以，以下我們宜先藉由整構唐君毅先生之境界論，以進一步闡釋其工夫論。唐先生早期哲學之境界論，大體而言乃相應於「世間」、「出世間」以及「世出世間」法三階段來說，展開來則可分為數境界。所以有此三階段，唐先生乃出於一普遍的心靈上的由外而內之超越、由易而難之精神上升之道的直線性發展論說。²⁵此三層構於《人生之體驗續編》中表現最為明顯，他在此書指出：

涵有客觀意義的公志願之立，必俟於此拔乎流俗之心量再超轉一步，一方「把我自己放在我的世界去看」，一方「把我的世界放在我裡面去看」。²⁶

「拔乎流俗之心量」是對治於「世間法」而說，「把我自己放在我的世界去看」是對治於「出世間法」而說，而「把我的世界放在我裡面去看」是關涉真俗圓融之「世出世間法」而說。

至於在《人生之體驗》（第一部、第二部）、《生命存在與心靈境界》則共顯為「世間」、「出世間」二階之構造：

當你由上部（第一部）生活之肯定，而反身看你自己的生活，求充實你內在的自我，知道世界充滿價值，以肯定你自己於世界時；你的問題（第二部心靈之發展），變成如何反身看你自己的生活，充時你內在的自我，如何包攝外在的世界，于你內在的自我之中，將你內在的自我擴大，至與宇宙合一。

²⁴ 《中國哲學原論·原性篇》，頁 575。

²⁵ 《道德自我之建立》，頁 26。

²⁶ 《人生之體驗續編》，頁 88。

你的問題由內外合諧，變為內外之滲透。……你的問題，由人生現象的體驗，變為心靈自身之發展的體驗。²⁷

今著此書（《生命存在與心靈境界》），為欲明種種世間、出世間之境界（約有九），皆無人生命存在與心靈之諸方向（約有三）活動之所感通，與此感通之種種方式相應。²⁸

此中之「世間法」之概念無異，而「出世間」以及「世出世間」法則囊括于廣義的「出世間法」以說。上所謂「包攝外在的世界，于你內在的自我之中」即「把我自己放在我的世界中去看」，「將你內在的自我擴大，至與宇宙合一」即「把我的世界放在我裡面去看」。關於「人生之路」一共十部如下²⁹：

- 第一部 生活之肯定（《體驗》）
- 第二部 心靈之發展（《體驗》）
- 第三部 自我生長之途程（《體驗》）
- 第四部 人生的旅行（童話）（《體驗》）
- 第五部 道德之實踐（《建立》）
- 第六部 世界之肯定（《建立》）
- 第七部 精神之表現（《建立》）
- 第八部 物質、生命、心與真理（《心物》）
- 第九部 意味之世界導言
- 第十部 心理道頌（《體驗》）³⁰

人生之路十部，除「自我生長之途程」之十境、「人生的旅行（童話）」之八境留待其後與《生命存在與心靈境界》之九境一併處理，以及「第十部心理道頌」唐先生則謂其性質是屬於其餘九部之「導言」外，以下詮釋我們將針對同層構者交互對照參看，以更明瞭先生之意旨。

²⁷ 《人生之體驗》，頁 119。

²⁸ 《生命存在與心靈境界(上)》，頁 9。

²⁹ 關於人生十部之詳目，唐先生在《人生之體驗》有言：「我前著人生之路，共十部，分為三編。三編將分別出版，故易其名。本書原為第一編。今訂名人生之體驗。第二編擬名道德自我之建立(此書於三十三年在商務印書館出版，五十二年於人生出版社重版)，第三編擬名物質生命與心(此書於四十二年併入心物與人生一說，於亞洲出版社出版，六十四年學生書局重版)」。參見《人生之體驗》，頁 5。《道德自我之建立》之有言：「本書原是拙作人生之路十部中之三部。因此三部文字體裁相近，內容思想，照應較密，可合成一全體。故分出名為道德自我之建立。其餘七部中之五部，改名人生之體驗，已交中華書局印出，讀者可參看(按其中之一部物質、生命、與心，後發表于心物與人生一書，又一部名意味之世界，發表于三十三年之哲學評論)。」參見《道德自我之建立》，頁 23。

³⁰ 此部為人生之路三編十部中最後一部，乃先生初欲從事之哲學著作之導言。唐先生特別提及，一般讀者，需先讀完後二編，方可略明其立言之故，否則宜緩讀為佳。《人生之體驗》，頁 299。

唐先生對人生的反省，與一般哲學家不同處，其一為「對日常生活之肯定」。他以為人生所求不外「求生存」、「求愛情」、「求名位」、「求真」、「求美」、「求善」和「求神聖」七事³¹，人生一切努力都是為了實現這些價值。³²在俗情世間人們生活之動力即在前三者「求生存」、「求愛情」、「求名位」上，先生指出一般哲學家或因太平凡不屑討論，實則這些要求，都有深遠的一面。如從求生存看，人所以飢而求食的理由是使身體與食物互相滲融的一種溝通，這是成就一種更完整和諧的新價值。且就飲食它作為吾人實現其它更高價值之必需的基礎來說，它同是神聖的。³³從求愛情看，它的內蘊是一個生命精神，要與另一生命精神相貫通，以共同創造一種內在的和諧，來具體表現宇宙之諧和美，是以更宜客觀化為子孫為證。³⁴從求名位看，乃希望人的心連結於你的心，同分享你人格之價值，希望你人格所具備之價值，表現於他人之心而普遍化。³⁵。求生存非是滿足生命本能，而是由物質通向精神的；求愛情非是為了形色悅慕，而是由一精神通向另一精神的；求名位非是出於望人尊敬，而是企於精神之普遍化。求愛情之價值高於求生存，人之私在此活動中開始在破除、求名位之價值又高於求愛情，它能超脫有求於人之物質的身體之相結合，而去要人我精神上的結合³⁶；以上要求非是無來由的，人所以有此要求，如上文所證，是根於：「人我」、「物我」有一形而上的統一。³⁷在〈意味之世界導言〉裡，唐先生解釋吾人之所以未能把握日常生活世界之內在價值之裡由，在於我們以「認識對象」的眼光、「追求意義的理智」去看宇宙，這種活動只能在現象與現象間進展³⁸，不能識得宇宙全體。一旦我們拋卻這樣的眼光去感受宇宙自身，便能發現宇宙是一大意味。所謂的意味，就是未意識到的意義之領略³⁹，而感一對象之意味，目光不能停滯於對象、必須超越此對象，是以感意味之心境與對象之關係，是一種不即不離的關係。⁴⁰從意味的觀點，不復有精神生命物質之分別，宇宙之一層層的存在，即表是低層位的意味可為高層所感受，而融入更高的感受者，唐先生言宇宙只是無窮的意味之周流交滲：

只要我們一朝相信了宇宙一切存在只是各種的意味之流，相信了由物質而生命而人心而精神時在中間的貫通之路，同時相信了人性之善，一切惡中必被轉化，則我們相信一切是世界中之存在者都是向此最後貫通之路上走。⁴¹

俗情三事，固是形而下的，惟皆朝向一更高價值之和諧、貫通之實現而趨，日常生活世界是價值流行之世界。反對此三事之具正面價值意義者，唐先生謂為三大

31 《人生之體驗續編》，頁 55。

32 《人生之體驗》，頁 111。

33 《人生之體驗》，頁 99-100。

34 《人生之體驗》，頁 101-102。

35 《人生之體驗》，頁 105。

36 《道德自我之建立》，頁 43-44。

37 《人生之體驗續編》，頁 26。

38 《哲學論集》，頁 95。

39 《哲學論集》，頁 96。

40 《哲學論集》，頁 98。

41 《哲學論集》，頁 109。

迷妄⁴²：

人生之第一迷妄，是以為我於世間無所佔有。

人生之第二迷妄，是人自己為能安於其所有，而滿足於其中。

人生之第三迷妄，人能真見得其絕對不能滿足於其任何所有中，即可自證其真自己之為超越自己之一切所有之一存在。由此而可視其一切所有，為自己以外之物而捨棄之，故人可發出一逃出世間之名利、權力，以即不要富貴壽考之意志，以至發出一不需要任何在身體外之物質，以及心靈以外之身體之意志。

此三大迷妄，未能正視人在世間，既有所有又不能滿足於其所有，又不能一往只棄其所有，以求個人之超越其所有之絕對真理。人一但絕去任何占有，他不能在自然與社會中存在。並且人總是不滿足於現有，而另求有的。而在精神上精神不滿足於現有，以棄其所有(名利、權力、富貴、壽考以至身體)，來求其個人之超越其所有者，唐先生以為是最深之妄說。先生亦不諱言自己嘗嚮慕此境界，然其後瞭解「未能將此一切所有，與俗世中之他人，皆加以安頓，使之皆得其所。而這些東西不能安頓，則純精神的世界外，仍是一片荒蕪」，一旦人自覺到此，則不能真安頓自身於此純精神之世界內了。⁴³

由上可見「生存」、「愛情」、「名位」之本質，固有其合理性、必要性與超越性。然世間之人恆未能自覺此內在價值，心靈反是受本能或欲望支配，將之外在化或客觀化為一對象而生佔有之念，致生高價值(如道德)易位於低價值之顛倒，這便是「求生存」、「求愛情」、「求名位」它們所以通向罪惡之故。唐先生特別重視對這一念所以生之歷程分析，並進而提出其存在之根源性的理由：

我們之任何活動，我們都可對之加以反省。而任何活動，當我對之加以反省時，都可把它固定化、符號化，成一現實對象；而我們將它固定化、符號化，成一現實對象以後，我們又可對它再加以把握，使隸屬於我，執著之為所有而生一種有所佔獲的意思。而當我們把一對象隸屬之於我，生一種佔獲的意思時，同時我即隸屬於對象，為對象所佔獲，而我之精神即為對象所限制、所拘繫而陷溺其中。⁴⁴

它(本能、衝動、欲望)是如何來支配你。我們說他們是從你過去等流下來，到你現在，要決定你的未來。他之來支配你，必表現在如此如此之時間形式。

⁴⁵

⁴² 《人生之體驗續編》，頁 84-85。

⁴³ 《人生之體驗續編》，頁 85。

⁴⁴ 《道德自我之建立》，頁 164。

⁴⁵ 《道德自我之建立》，頁 81。

當吾人「求生存」、「求愛情」、「求名位」非是出於融通物我或人我，而是出於將所求者對象化成一現實對象來爭取，此馳求貪欲之念的最大弊病在，人因而可不見他人，乃無復對人之同情，便對人麻木，只想著如何爭貨、爭色、爭權，甚至以善為達成目的之工具。⁴⁶心之本體是時已失清明為小體所代位主宰，故原本所具的無限之用不再是出於破除隔限，而是陷落在身體之內、執此為我，要脅身體超出自身能力以佔有對象的方式，表現它的無限於任何時空中；所以黏滯於舊之所習、現在之所務、未來之所求。吾人或以佔獲為擁有更大的力量和自由，孰不知一方面身體畢竟有限，佔有此則彼不能為我所有，又人我同欲佔有此亦不免衝突矛盾，另一方面心靈的黏滯、陷溺就是對自身的綑綁，致使生命流蕩於非理性之現實自我，而非理性必招致自我衝突、造成自我毀滅；原始之一點，即是那一念陷溺，是以唐先生謂凡陷溺即是惡，不限於外逐形色、名位與財富才是罪。

吾人或有疑於形而上的心之本體既是至善、向上的，何以會有陷溺沉墮發生？唐先生之思路不隨「吾所以有大患，為吾有身」，以人不純粹是精神存在作理由即止。他以為這是一最困難解釋之問題，是以而先後嘗試圖給予解答。在《道德自我之建立》裡他說：「這問題，有一最深遠的答覆。即人精神之沉墮，仍所以為其上升；人之犯罪，仍所以為其實踐善」⁴⁷、另一處他又說，惡的存在根據是將有限當無限用，即「心之本體似乎離開他的本位的無限，陷落在有限的身體中，要脅身體，以表現他的無限」⁴⁸，《人生之體驗續編》裡他則綜合以上說法，說明何以吾人會將「有限當無限用」的根本理由：

此超越的無限者，須表現于現實之有限者中（如：有限的現實生命之存在，有限的身體，及各種有限的現實生命之活動，與有限的所有物等），而它又會順此現實之有限者之所牽連，而欲化此有限者為無限者，以求自見其自己之倒影於其中，而視之為其自己之所在。在另一方面，此超越的無限者，亦有超離有限者，與之脫節，以虛陳其倒影。它初不知此化有限為無限之事，非真實可能，而唯是一虛妄，其在此求化有限為無限之歷程中，及與有限者脫節時所見自己之倒影，亦實非其真正自己之所在，此即人之所以有顛倒性與一切顛倒相。⁴⁹

我們須先瞭解，在唐先生而言，何謂無限者？無限者，即吾人形而上的心之本體也，它非是積極表現其無所不知、無所不能者，而是以消極破除有限的現實身體、生命或物之形式存在。先生特別強調這有限與無限之間的相即性，並從這相即性的辯證中見無限的心之本體之超越的絕對性；換言之「正不離反」、「反中無正，是以反『反』顯正」（惡惡顯超越之善之良知本體）。⁵⁰超越的心之本體其表現必

⁴⁶ 《道德自我之建立》，頁 155-156。

⁴⁷ 《道德自我之建立》，頁 158。

⁴⁸ 《道德自我之建立》，頁 129。

⁴⁹ 《人生之體驗續編》，頁 138。

⁵⁰ 《道德自我之建立》，頁 131。唐先生謂：「無限之所以是無限，即在它之破除有限。它必有

與有限者相牽連而不可分，惟它不知有限者不可能化為無限，故將自己投射於化有限為無限之歷程中，這便是吾人之顛倒性之所由，而所以有高低價值顛倒之情事。值得注意的是，唐先生雖稱心之本體有此顛倒性，但其並不真以之為「性」，因為它的存在不是真實的而是可消除的，換言之也就是「心之本體不曾真離開它本位之無限」也。⁵¹也因如此，吾人能進一步申言，生活的「完全道德化」是可能的，我們如果認為不可能，只因我們「從外面看自己」⁵²，以為自己純是衝動欲望之奴隸受其擺佈。「從內在看自己」知人之性好善惡惡，且這個好惡不是主觀的而是絕對客觀的，其是吾人能自我主宰獲得自由的超越根據，其表現為我們否定過去的現實自我、置定一新的超越自我。至於生活的道德化如何可能？的唐先生以為，我們一方面當去體驗各種道德心理，由任一便可引發出一切道德心理，因為他們是同源的，另一方面我們還要從非道德心理，以至罪惡心理中體驗道德心理。⁵³

然而在吾人日常生活實踐中，如何一方既肯定「求生存」、「求愛情」、「求名位」之價值，一方又超拔於其外而不陷溺於其中？此則兼涉及「見理」與「踐理」之問題。唐先生有言，於此自己實際上莫有工夫，如有工夫只在「求見理」而矣。此「理」，乃至善、真美善神聖之價值世界當身。理在何處，即所以見之難者也，「此中必須兼超越於現實世界與內在於現實世界之二義，即：不即俗世，亦不離俗世二義，出世間，而又不捨世間二義，以得其中道」。⁵⁴理之所在，既與現實世界不即、不離，踐理時即當不落入或離俗世或即俗世之二邊見，然唐先生以為實際操作上，當先落入前一邊，以超越俗情世間，與現實世界若有一距離，而此還賴吾人求超越感之建立的工夫，他說：

人第一步理當落入前一邊（離俗世、出世間）。即人首須肯定此（價值）世界在眼前的現實世界之上，而首先的體驗，亦是體驗其洋洋乎在現實世界之上。這一步做到，則下一步之落下而圓成，便似難而又不難。⁵⁵

我認為首當從當前具體生活中，求有一拔乎流俗的心量之樹立下手。這亦是一超越感之建立。此超越感，並不是直接由對人傲慢，看不起人而生。……亦不是由欲捨離世間生活而生。此乃是即我自己分位上，自下升起我之心靈生命精神，而冒至我們營營擾擾的與世周旋之生活之上，而使我之直與天通、虛靈不昧的心靈生命精神之自體直接呈露。⁵⁶

在「求生存」、「求愛情」、「求名位」當中，皆能使吾人喪失真實自我，其中又以

限可破，然後成其無限」。

⁵¹ 《道德自我之建立》，頁 129。

⁵² 《道德自我之建立》，頁 86。

⁵³ 《道德自我之建立》，頁 83-84。

⁵⁴ 《人生之體驗續編》，頁 67。

⁵⁵ 《人生之體驗續編》，頁 67。

⁵⁶ 《人生之體驗續編》，頁 87。

「求名位」影響最劇，因其乃出於「我之外化於人心」⁵⁷，我們要肯定此三者之正面價值，還需要先對他們不加計較保持距離、虛靈其心，才能使吾人精神得以提升，而回到他自己，也就是「發展一個自覺生命自身的心靈」⁵⁸，這生命指的不是生物性的有生有滅之生命，而是永恆的道德性生命。而超越感建立之方法，即《人生之體驗》說的「對宇宙人生生疏，與之有距離」⁵⁹，這表現為《道德自我之建立》說的把慣於力量外用總想支配世界的態度翻轉過來，將力量往內用自覺的自己支配自己⁶⁰。

以上「拔乎流俗之心量」、「超越感之建立」之工夫乃總持地講，要翻轉吾人慣性外逐究非易事。唐先生於《道德自我之建立》更將其反省所得分之為十步，它們可謂為先生第一階段世間法之工夫論之精髓，以下不避繁加以摘引⁶¹：

第一、你當時時反問你的本能、衝動、欲望為何當有，為何我們當受其支配。你愈反問，你將發現他們之有，實無理由可得。

其次，如你覺你的反問，尚不能使他不支配你，那你便可再反問，他是如何來之配你。我們說他們是從你過去等流下來，到你現在，要決定你的未來。……那麼你只有拆壞他如此之時間形式，他便不能再支配你。

第三、你當反問：你的一切衝動欲望等之表現，其必須資具是什麼。你將發現這是你之身體。……你當時時求忘卻你的身體之重要。

第四、你當反省你的衝動欲望之活動，均必於外物想有所取得，均有其所繫著之一定情境。你便當逃出你所愛戀之情境，隔絕你所欲得之物。

第五、你當反省你在要求滿足你之衝動欲望時，你必認為你所待以滿足他們之物是實在的……，你又恆兼相信你心理中之衝動欲望是實在的。……那你便當時時看天、看大自然之空處、體會妳心之空處，觀一切事物之無常而旋生旋滅處。你當去學哲學佛學，觀一切無常，觀一切事物之自性空，及因緣生之道理，使你破除你對他們的實在之想。

第六、你當反省在你順欲望衝動而行時，你的心光總是向前看，你便當時時把你的心光，折轉過來看你自己。你不要只看你所自覺，你當時時收回來看你之能自覺。你要時時把你的心向後一收，這一收是你心光之寧靜而反照，這即你之靜，由凝聚反照，你的心乃進而超越外物及衝動、欲望而向上，這是你之敬，這敬使你的心超越現實而連貫於你超越的自己，你將由此而專注在你超越的自己之本身，這即是你之定。

⁵⁷ 《人生之體驗續編》，頁 87。

⁵⁸ 《人生之體驗》，頁 42。

⁵⁹ 《人生之體驗》，頁 43。

⁶⁰ 《道德自我之建立》，頁 37。

⁶¹ 《道德自我之建立》，頁 82。

第七、你當反省你衝動欲望發生時，你必不安於你現在之環境與身體之關係，而希圖你之身體居於另一環境，你便當常常想你身體在任何環境都可以。……你當視一切時計的遭遇，都有其外在的必然原因，如你不能改移，便一概承認他，因為你承認他，即是超越他，你當有樂安天命的精神。

第八、你當反省你有衝動欲望而未能滿足時，你必感苦，並怕一切苦之再來臨，你便當勉力求能忍受你現在之苦，並當不怕一切苦，你當放棄一切為幸福求幸福的思想。

第九、你當反省你衝動欲望發生時，你必覺你身體內部有許多不自覺的反應在湧動，而不自主的向外泛濫。你便當時時故意把你的身體之活動，加以規律秩序化，使守一定之形式。……他便表現一「對你之不自覺的內部反應之湧動泛濫加以遏抑」的功效，而可節制你的衝動欲望。

第十、你反省當你衝動欲望發生時，你時時必覺有一我。你便當時時想莫有我，所為我並不能成我之對象。……我能常忘我之實在而知無我，則衝動欲望自少發生。

唐先生這十步的內蘊，即是「毋意，毋必，毋固，毋我」，意必固我四者始終相環，步步圈限我們於觀念的囚牢不得自由，要覓得真我之解放即要求超越它們。第一點是講「毋意」，吾人常以私意來臆測我們需要什麼，將人生目的擺在俗情三事「求生存」、「求愛情」、「求名位」，順欲望衝動而行，是時吾人之心光總向前看、向外逐(第六點)。當吾人以公心、公意來判斷，便能瞭解它們操之不在己的虛妄性。何者能真操之在己？子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！」（《論語·述而》）。我之應當意識，隨感而應，不待外求。第二點是講「毋必」，我們對外在事物之追求有期必的慣性心態，旦暮不可得便望有一日終將得，在這歷程裡我們有無窮煩惱苦悶隨之而生。唐先生指出這種支配的危險性在，以過去控制現在並滲透到未來的意向中。但這種支配不是必然不可打破的，因為雖然「能所不離」但「能到底不是所」⁶²，從這裡截斷「所」對「能」的支配，將「能」的自覺由「所」的陷溺超拔出來，一念自反，你便會恢復自由；此即唐先生常舉的詭論「知道你不自由，即證明你能自由」⁶³。第四點是講「毋固」，有了期必之心理就會對這預想之物或結果生成執著，將心思黏固在特定方向上，就容易閉塞。我們要學會虛靈其心，去觀空觀無，一方面瞭解我們之所求無實性（第五點），應忍受求之不可得所感之苦，放棄追求這種幸福（第八點）、一方面忘卻所以生這些所求之身體之重要性（第三點）並去節制它的行動（第九點）。第十點是講「毋我」，當心靈由外照而回歸自照，由覺他而反身自覺，我們便不受制於外物或自己之虛影倒影（以我為客觀對象）而不起波瀾，透過不斷的修養能得到真正的寧靜。這種最高的心靈境界，它表現為「樂安天命」（第七點）。一般以「性」為內、

⁶² 《道德自我之建立》，頁 40。

⁶³ 《道德自我之建立》，頁 28。

「命」為外，以安命是消極的順命運既定安排，然儒家非如是看，子曰：「不知命，無以為君子也。」（《論語·堯曰》）、孟子曰：「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」（《孟子·盡心下》），唐先生以儒家上所言之「命」，乃具有積極超越環境限制之義，即：「吾人所遭遇之某種限制，此本身並不能說為命，而惟在此限制上，所啟示之吾人之義所當為，而若令吾人為者」⁶⁴，這個命就是「道德命令」。即便逆境亦能不怨天尤人，加以承當責任，為所當為，此即儒家修身以俟命之工夫也。

第三節 心靈之闖關與發展之二：出世間法

透過「拔乎流俗之心量」之工夫，吾人能與現實世界保持距離不受物欲牽引，使心光由照外而自照，開啟吾人之精神生活。由此吾人能有對「真」與「美」之價值的探求。本節則將要點在放在工夫論之過與不及之問題。在唐君毅而言，此工夫操作上之「不及」固然使人無法從沉淪世俗欲望的自我陷溺中拔起，但工夫操作上之「過」也有閉鎖自我、對他者麻木不仁等弊端。故唐先生以為，吾人需要再做「把我自己放在我的世界中去看」之工夫、進而能「把我的世界放在我裡面去看」；透過這兩層工夫修養以達到「與萬物一體」之境。而唐先生所謂的「把我的世界放在我裡面去看」，有同於孟子之「萬物皆備於我」、《中庸》之「不誠無物」、象山之「萬物森然於方寸之中」也。以下我們先由「拔乎流俗之心量」之工夫它在操作上極端所引致的後果談起，再論及此後果為何是不道德的，最後指出如何從中超拔之道。

唐先生指出精神現象與心理現象不同，後者的特性是隨感而發、前者則待吾人能持續一自作主宰、專心致志的心境，於其自覺有價值的理想之實現時方有之創造性的文化活動與道德活動。⁶⁵惟此心量亦可發展為一種極端的人生態度，以舉世皆濁我獨清，禮法人倫節度亦屬外在束縛，唯尚自然欲自潔避人避世者以獨善其身；孔子嘗評此類離世異俗之隱者「與鳥獸同群」、子路則言其「欲潔其身，而亂大倫」。這種自潔自愛的境界所以有問題之理由，唐先生則以其為「封鎖於一高級的主觀世界中」⁶⁶。也就是說，當吾人將世界之人或物從現實生活之功利運用關係中游脫開來，純粹就其知識、藝術意義有所觀照，遊於「求真」或「求

⁶⁴ 《中國哲學原論·原性編》，頁 545-546。

⁶⁵ 《人生之體驗續編》，頁 22-23。

⁶⁶ 《人生之體驗續編》，頁 90。

美」之價值世界，雖為一高級之精神生活，但與此同時卻於自己身邊的親人以致世界正發生之苦難之置身事外，是為不仁。故其境界，真而不美僅是抽象孤懸、美而不善僅是沉溺於感性。唐先生以為我們要從此境界超轉的一步的關鍵在「把我放在我的世界內看」：

所謂把我放在我的世界之中去看，此即在自然世界與人間世界中重確認我的現實存在地位。……此存在地位，一被確認，即把我重置定於世間，而使我能通過自然與他人來看我。我通過他人與自然來看我，不是由求他人認識我而生之好名位權力之心，或向自然求財富一類之活動，而是我能認識之精神，自動的升向廣大高明，以包涵他人與自然後，再來認識我自己之存在於我所認識之他人與自然世界之內。然而在我認識了我之存在與他人與自然之內時，我同時即置定了現實的我之有限性(體力、聰明、才力、德性)……及我在自然世界、人間世界之處一特定之地位(居於一特定之時空、有特定的身體構造、有特定人倫關係社會關係、屬於一特定之國家、居於一特定之歷史時代)。此等等合以構成我之特殊性。⁶⁷

我們前所說的與世俗保持距離以超越現實自我，其目的不在拋棄現實世界，相反地在肯定現實世界之價值對吾人生命之正面意義。因「拔乎流俗之心量，乃一超越流俗，而亦可涵蓋流俗之心量」⁶⁸，是以吾人能對「求生存」、「求愛情」、「求名位」與以肯定，不陷溺於其中，因為這是一種以「求善」為人生之目的的態度。而所謂的以超越自我去涵蓋流俗，這也正意味著「把有限當有限用」，明白現實自我居於一定時空、有特定人倫社會關係，以及我們對有限的體力、聰明、才力、德性之有所自覺；而「把無限當無限用」即就著當下我們的有限性、特殊性去表現具體道德上之應然，不安於內心的平靜，而試圖對外在世界之反價值者以實際可為之道德行動作為改變之，尋求內在與外在世界之間的合諧。能夠達到「把有限當有限用」吾人之行為能合理化，「把無限當無限用」以超化不真實者，各為所當，則人生便能真實化。

這一拔乎流俗亦涵蓋流俗之心量，也就是前面我們所說的價值體驗之擴大至現實世界。唐先生有言：「當你將現實的存在與價值分離，只視為價值為個人內心的靈境時，你所體驗的價值範圍太狹小了」⁶⁹，這是吾人止於以虛靈心去發現體驗價值之故：

心之無限性、超越性、涵蓋性、主宰性，如只在人心之明覺上言，皆只為其一形式的性質，而非有必然的實效性，亦不具備一定之內容。故言心之一定之內容與有實效之主宰性等，必自心之性情上說。如離此性情，則心之虛靈，正所以使其空而無實。……孟子、中庸、易傳，皆自性情說心之虛靈明覺，

⁶⁷ 《人生之體驗續編》，頁 88-89。

⁶⁸ 《人生之體驗續編》，頁 88。

⁶⁹ 《人生之體驗》，頁 74。

不自心之虛靈明覺說性情。⁷⁰

如果我莫有此惻惻然之仁，我心之靈明，算得什麼？他將會墮入枯寂。如果我莫有此惻惻然之仁，我之以理想之善，向人宣揚，算得什麼？他將會墮入傲執。如果我莫有此惻惻然之仁，我之愛美，算得什麼？他將化為一種沉溺。如果我莫有此惻惻然之仁，我之求真理，算得什麼？他將只是一些抽象的公式。⁷¹

儒家自性情說心之虛靈明覺，也就是重吾人惻惻然之仁與現實世界之人事物感通，據之「求真」、「求美」、「求善的理想」方有“具體性的普遍性”，心之靈明亦因而表現它的真正的實效性與主宰性。然如何使之展現？唐先生以為以「立志」、「立理想」為先，子曰：「吾十有五而志於學」（《論語·為政》）。為學以立志為先，但多數人其實不明此志之真正意涵，故人人自顧立己之志，也未能堅固。先生以為這是由於一般人所以為之志，乃懸於一認識理想心之前、為其所對之抽象普遍的社會文化理想人生，它不內在於我之實際存在，實只是浮於意識表面之物，根本不是志。真正之「志」，需內在於我之實際存在，而由深心發出；其之內涵在「由當下我之實際存在，『向』一理想之實際存在，而由前者『之』後者」。是以志之為心之所之，能轉移變化此實際之我，超升擴大此實際我的力量。而所謂「志於學」即「志於道」也，其之內涵唐先生則以橫渠之「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」四方面以說。⁷²因此，這種「志」之謂理想，不同於思辨性之所對，必須下一真實的反躬體會的工夫⁷³；這種「學」之謂大道，雖涵蓋見聞之知但與之不同，乃秉於天所性所命去返本開新、內聖而外王。

當吾人能秉持仁心去求真、求美、求善，自然亦能秉持仁心去體解人們求生存、求愛情與求名位之平凡又深遠的一面。首先，俗情世間這些願欲乃天性賦予我的，非由我之自由意志或自覺心所決定，我固可以不承擔不服從如：自動的斷絕求生意志、不婚以從無限的自然生命之流抽身退居岸上、特立獨行不顧他人毀譽，但與這生命根柢的要求相抗衡需要大工夫，分明是艱難的。⁷⁴再者，如若順自然生命之流行方向走，相較比較容易，但亦會面臨人為乞丐之可能、天長地久有時盡、盜名等問題。⁷⁵關於人世饑寒之苦、鰥寡孤獨無告之苦，世間之人尚能秉其自然之德對之有所應。至於「人之名與實乖，人之德與位違，智者寂寞而愚者喧，賢者沈淪，不肖者升」之名實不符，唐先生以為賢者聖人自身固然能以自知言之真是處的「自信」之工夫，而有「雖千萬人，吾往矣」自挺立而超越之，但世間之人非能有此一自信，故恆有無窮憤懣、無限冤屈，是以自信真正到家的仁者能持大不忍人之心以平此不平之氣，為世間毀譽立標準，如孔子作春秋以正

⁷⁰ 唐君毅，《中國文化精神之價值》（台北：正中書局，1979年），頁144-145。

⁷¹ 《人生之體驗》，頁230-231。

⁷² 唐君毅，《中華人文與當今世界補編(下)》（台北：學生書局，1978年），頁236-237。

⁷³ 《人生之體驗續編》，頁76-77。

⁷⁴ 《人生之體驗續編》，頁56、58。

⁷⁵ 《人生之體驗續編》，頁60、63。

是非是也⁷⁶。而此名譽世間，亦未嘗不可由形而下超化至形而上：

莊子曰：「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」「與其譽堯舜而非桀也，不若兩忘而化道。」有毀譽，則人與我不能相忘。人與我不能相忘之世間、破裂之世間，乃未嘗體現呈露人我之形而上的統一之世間也。……(儒者所嚮)人互欣賞其善而過失相規，是視人之善若其善，視人之過若其過，此即人我相忘之世間也。然此人我相忘之世間，非逃空虛之境，亦非人我隨緣遇合之境，而是人之心光，相慰相勉，相照相溫，見無限光明，無限情懷之世間。此即儒家之理想的人間世，所以勝於道家也。⁷⁷

道家之忘毀譽，乃拔乎流俗忘人我成心是非，獨照之於天、遊乎塵垢之外。儒家之忘毀譽，亦是拔乎流俗忘人我，但於「是非」則有所忘、有所不忘，忘私意之是非、不忘公意之是非也。人我相忘則相通，這緣於「我與他人有一心靈上的相依為命」、「我與他人有一形上的統一」⁷⁸，故他人之善惡皆若己事，成己成人之心光互明互照之無限。名譽世間就此而言，可是一理想之現實世間、是「一日克己復禮，天下歸仁」世間也。

人之感通心量無所限極，不僅及於人、尚能及於宇宙中之天地萬物，此是「把世界放在我以內看」之工夫，即要求吾人不把一切環境中事物與其矛盾衝突推開，使之外在化，卻把它加以內在化之謂。此工夫之意涵唐先生詳述如下：

「把世界放在我之內看」或「我與世界合一」，不是一現成之事實，不是先在的真理，亦不是一儻來之境界，而是一在道德的實踐歷程中逐漸成就。……在此實踐歷程中，人不是把世界向我這裡拉，亦不是以我去擁抱世界；而是我之放開我自己，去迎接世界，或離開我之原來的自己，去承擔世界。一切合一，皆是在此迎接與承擔處之合一。此所謂迎接承擔，乃把除我自己以外，而為我所接觸的其他人物本身之獨立的生長成就之歷程或其嚮往願欲要求，迎接起來，承擔起來。此即一成己而成物之志。⁷⁹

在儒家而言，道德不僅只是內在善惡的問題也關涉存在。人與天地萬物不只是從同一根源上來，且「生則一時生，皆完此理」(《二程全書》)皆完具此本源之「生化之理」，即便草木、或是瓦石枯槁了無生氣之物亦是如此，此謂牟先生所說之「本體論的圓具」。二者別異處在「人則能推，物則氣昏，推不得」(《二程全書》)；能不能推關鍵在「心」，其助緣則在氣。人之氣清，故其心真能以此「生生之理」為性，去重現這一道德之創造，此是「道德實踐的圓具」。這實踐的工夫歷程即唐先生講的「放開我自己，去迎接世界，或離開我之原來的自己，去承擔世界」，吾人自覺地做道德實踐去盡人、物之性分，根據人物本身之獨立的生長成就之歷

⁷⁶ 《人生之體驗續編》，頁 31。

⁷⁷ 《人生之體驗續編》，頁 31-32。

⁷⁸ 《人生之體驗續編》，頁 26。

⁷⁹ 《人生之體驗續編》，頁 91。

程，把他們的願欲迎承擔起來，而不是把以之所欲加諸其上去成己成物也。唯有人能純亦不已地以道德行為承繼天地生生之志、去「參贊天地之化育」述事。

唐先生早期哲學之規模，已於「人生之路」中完成，惟在 1945 抗戰完結後，他對人倫關係及客觀的社會文化理想有了不同向度的反省，他嘗數次加以提及：

在早年，我並不喜歡倫理的意思。如在從前我寫的《道德自我之建立》一書中，即以自我之超越為道德之根據。這七、八年來，始知倫理之意義非常深遠。離開倫理，個人固然亦可有高卓一面的道德成就，而令人尊崇仰讚；但只有在倫理關係中(如朋友、夫婦)，才有互相內在的意義，才有最高的道德。這幾年在香港，常常念及自己的師友、家庭，乃知與我有倫理關係之人為最難忘。因此，遂對倫理的莊嚴深厚之意，有了深切之感解。⁸⁰

惟從其(《道德自我之建立》)整個來看，……不免太限於個人之醒所及之天地中，而太缺乏把道德問題當作一客觀的人類問題，或宇宙問題，來討論之意味。而此書中雖亦多少談論人倫關係及客觀的社會文化理想，但皆只是在個人之求建立德自我，提起其自己之向上心情之氣氛的壟罩下……如充極其量言，固亦可說為涵天蓋地而至大無外的。……然此個人之向上心情，仍畢竟只是屬於個人的。……到抗戰完結(1945)，回到南京，乃感到由人與人組合成之家、國、及天下之觀念之建立之重要，曾寫一文論此。後又到江南大學任教務行政的事，乃由人與人之共同事業中，體悟到社會組織之重要性，而在當時開始寫文化意識與道德理性一書。……十三(1949)年前，來到香港……十二年來陸續出版之《中國文化之精神價值》、《人文精神之重建》，及《中國人文精神之發展》等書。此諸書與本書(《建立》)相較，則亦明有我個人之思想之一發展，亦算我之由個人主觀的向上心情，擴展了一步，開闊了一步，以面向客觀問題之表現。⁸¹

於「人生之路」寫作時期，雖亦涉及人倫關係與客觀世界宇宙之問題，但這些問題畢竟是被包攝於個人層面，對其作為具體客觀層面有如何之意涵，尚無深刻之認識。至 1945 年抗戰勝利，他則由主體面邁向客體面。是時他本欲只寫作一文，論道德理性與家、國、天下，後擴大總論文化意識，成《文化意識與道德理性》一書。⁸²唐先生由主體面邁向客體面之倫理轉向顯現在兩方面，一為道德主體與道德主體之間倫理的相互內在性，一為道德主體與客觀世界宇宙之間倫理的相互內在性。

在「道德主體與道德主體之間倫理的相互內在性」方面，表現為他對孟子四端之心之重新詮釋。他指出，道德雖不僅存在於人與人之間，「人在安頓其自

⁸⁰唐君毅，《病裡乾坤》(台北：鵝湖月刊雜誌社，1980年)，頁145。

⁸¹《道德自我之建立》，頁4-5。

⁸²《文化意識與道德理性》，頁3。

己之生活，自己之活動上，即有道德」⁸³。但此對己之道德，一方既非為最高道德，因為它僅能直接完全地涵蓋吾之各種活動⁸⁴；一方亦非為人之根本德性，仁義禮智四德最初表現是為仁德，亦即人之根本德性。⁸⁵原始的仁義禮智作為「自然道德」，顯現為道德情感或道德直覺，乃先於自覺的求合理之理性活動，而是超自覺的作自然合理之表現者。⁸⁶其中「仁」為吾人根本之德，它之原始表現乃“渾然與人無間隔”之超自覺的願望他人活動之暢遂，是無自覺人我差別的不忍其他人活動阻抑之心情。其餘三者「義」、「禮」、「智」之原始表現，係屬由其分殊出之“肯定人已差別相伴之德”故以其為根為原，先生釋之如下：

義之原始表現……是孟子所謂羞惡之心，不受他人爾汝侮辱之心，或孟子所謂無欲害人，不為穿窬之心。……吾人因先有仁心以涵蓋人我，而吾人之私欲又可能顯發而只知有我，不知有人，故吾人有此一原始之自然的自制，以制我之私，以實現吾人之原始之仁。……吾人即同時有一自尊之感，此自尊之感乃由吾人直覺「由吾人之自制，所託現之超越自我」並非欲望自我，非物質，而復自印證敬持其「非欲望自我性，非物質性」所生。⁸⁷

依原始之義之表現，有原始之禮之表現。原始之禮之表現……只是孟子所謂辭讓。原始之辭讓，或為讓一種他人之稱譽，或為讓一種可滿足欲望之其他事物。……在義之意識中……此道德自我之順展其自身，即不僅不願受人侮辱以得欲望之滿足，抑且根本不願意自陷於欲望自我，而有求自他人所賜或人我所共享之足欲之物超拔之意向。……而還以敬意，尊重人之道道德自我之意識。⁸⁸

智之原始表現……唯是以自己之超越的道德自我為背景，與自我及他人之行為相照映；而直覺其合或不合此自我所含藏之原理之是非。……必須吾人之自我為自私欲超拔之自我，吾人乃能言對他人知是非好惡……自私欲超拔之自我，即常能自人我所共享之足欲之物超拔，而常能表現辭讓之心之自我。故吾人以原始之道德上之是非之心，乃依辭讓之心而起。⁸⁹

以上唐君毅理解仁義禮智之概念，區別於「人生之路」者，主要見於仁與義禮

⁸³ 唐先生指出：「四德之第一德，為自己之求成就自己，即自己對自己之仁。第二德為自己裁制自己，為另一自己留地位，即自己對自己之義。第三德為自己對自己將來活動之尊重，即對自己之禮。第四德為自己之保持清明理性，以判斷自己，即自己對自己之智。」參見《文化意識與道德理性》，頁 534。

⁸⁴ 《文化意識與道德理性》，頁 537。

⁸⁵ 《文化意識與道德理性》，頁 537。

⁸⁶ 《文化意識與道德理性》，頁 544。

⁸⁷ 《文化意識與道德理性》，頁 540-541。

⁸⁸ 《文化意識與道德理性》，頁 541-542。

⁸⁹ 《文化意識與道德理性》，頁 543-544。

智之理解。以「義與禮」之扣連來說，在「人生之路」唐先生之自尊(義)尊人(禮)乃以己度人之方式連接起來⁹⁰，故仍是偏向主體式的詮釋。然在倫理轉向後他乃以仁(渾然與人無間隔)為主，將義、禮以內在遞演之方式步步連接，並完成於智，其有言曰：

是非之心所進於辭讓之心者，在此中人不僅有自尊其道德自我(之義)，尊人之道德自我之意識(之禮)；且有對於「違於人我之道德實際行為」之否定，及「順於人我之道德行為」之肯定(之智)。故是非之心，乃見吾人之道德自我對吾人之行為，恆欲施主宰之用，恆欲實現其自身，以成就其自身者。故是非之心為求貞定於善之心，亦即完成惻隱羞惡辭讓之心者。⁹¹

吾人藉由良知之好善惡惡的是非之心來貞定於善，這個知不是外及對象的純粹理解之知，而是內轉的實踐主宰之知，其活動表現為兩重向度—「性體的主觀化」及「心體的客觀化」。劉戡山云：「天非人不盡，性非心不體」。心、性乃在二者彼此之相著相形中表現是一。在致良知之行動中，性體在良知好善惡惡中，一方主向善(肯定)，一方宰制惡(否定)之下⁹²，逐步主觀化內在化。而當惻隱羞惡辭讓之端倪在日常中呈露時，心體之主觀活動不令其滑過再加以覺之自覺體證其自己，此時心體逐步融攝於超越之性體得到客觀貞定。這便是唐先生所謂是非之心，即完成惻隱羞惡辭讓之心之意義。

然心體至大無外無所隔限，是以進而論「道德主體與客觀世界宇宙之間倫理的相互內在性」，值得注意的是，此所謂相互內在性並非否定客觀現實世界之實存，因而不是世俗意義的主觀唯心論⁹³，在《人生之體驗》中唐先生實已有所表述：

你的自覺，可無窮繼續。一切似乎與你自己相對而外在的世界之物，只要你一加自覺，即收入你的自覺中，猶如無邊的明鏡，收攬山河大地。你當自信你是世界之主宰。但你不能只自信你是世界之主宰……你當實證你是世界之主宰……所以你必須超越純知的階段，而到體會的階段。……你真體會你自性之無限，必須先肯定世界之客觀存在，世界在你之外你須再承認你之有限，而重新以無限之行為活動，去破除你有限之自己，以通貫內外之世界。⁹⁴

上言之「體會」，非通泛的停駐於主觀內心之領會而說，若只是如是說乃無真實主宰義，可陷於一光景。唐先生之言體會，是一方承認自己是有限的感性的存在而有限制，瞭解自己能力之限極，不把有限當無限用而生苦錯惡、知道世界外於

⁹⁰ 《人生之體驗》，頁 40。

⁹¹ 《文化意識與道德理性》，頁 544。

⁹² 《中國哲學原論·原教篇》，頁 477。

⁹³ 《文化意識與道德理性》，頁 32。

⁹⁴ 《人生之體驗》，頁 141-142。

我而依於物理因果非操之在我；另一方則能知我既有限而無限，我之無限即表現於破除有限。牟宗三先生亦嘗言吾人之有限與無限間之相即關係：

如果你瞭解這(感性的)限制有它形而上的必然性時候，它也有積極的意義。也就是說，真理必須要通過這限制來表現，沒有限制就沒有真理的表現。……我們這個身體當然是個限制……但它也有它的作用，就是「道」、「真理」必須通過這生命來表現。⁹⁵

在《文化意識與道德理性》唐先生則詳加闡述如下：

使主觀理想實現而現實化客觀化，使外在現實理想內在化，即為人之一切精神活動之本性。……文化乃人之精神活動之表現(或創造)，亦即文化之概念與精神之概念，同為一綜攝主客內外之相對，心與物，心與生命，生命與物，個人與社會之相對之一概念。……吾人之本精神活動文化活動，以實現理想，或自覺的形成理想之事，即為貫攝吾人之主觀心理，與自然生命、身體物質、個人與社會之事。……(吾人之自然生命、身體、物質、他人與社會)皆為吾人實現理想，使吾人精神客觀化，以成就文化活動之必須條件之……吾人如肯定精神之實在性，同時即必須肯定此種條件之實在。⁹⁶

綜上吾人可知《人生之體驗》與《文化意識與道德理性》在闡釋精神之本質在通貫主客、內外世界上無有區別。然就道德意識、文化意識之內涵理解上，「人生之路」與《文化意識與道德理性》則有差異。在「人生之路」他並不對這兩個概念詳加區辨，然唐先生在倫理轉向後，對二者之別異特別加以標示⁹⁷：

一般之自覺的道德意識，雖亦能為我之文化活動之善不善作見證；然此一般之自覺的道德意識，能自覺文化活動之善不善；而未能自覺其自身為一「獨立的超越涵蓋其他文化活動之意識，而自覺的發展完成其自身者」；則其作見證之量，不能自覺求充大，亦未能自覺其為見證者。⁹⁸

唐先生至此對道德自我之文化自覺，有了更具體而指向客觀化之規定，是以除了要求自身自覺的為文化活動之善不善之見證者，亦做為主動的參與者而更自我見證，如是真正可言「人性、神性、人文」不二矣。

⁹⁵ 牟宗三，《中國哲學十九講》(台北：學生書局，1997年)，頁9。

⁹⁶ 《文化意識與道德理性》，頁31-32。

⁹⁷ 值得注意的是，這不代表唐先生以為道德意識、文化意識為二物，是以他亦嘗言：「道德自我、超越自我、精神自我，創造文化具備文化意識之自我，只是一自我之異名」。《文化意識與道德理性》，頁20。

⁹⁸ 《文化意識與道德理性》，頁526-527。

第四節 人生之路的心靈境界

透過以上分析，吾人已把握唐君毅在「人生之路」中所述講的三階境界及其工夫論。惟它們又可更展開為多境，如「人生之路」裡〈自我生長之途程〉之十境、〈人生的旅行〉之八境所示，究竟它們與《生命存在與心靈境界》之九境：前三未能自覺其所觀在能觀中之客觀境（萬物散殊境、依類成化境、功能序運境），中三自覺客觀境在主觀中之主觀境（感覺互攝境、觀照凌虛境、道德實踐境），後三能自覺此統主客之超主客觀境者（歸向一神境、我法二空境、天德流行境）有何對應或聯繫？本節我們主要分為兩部分處理此問題：首先，我們將先對《生命存在與心靈境界》之哲學簡述其要；後論九境說其與「人生之路」境界哲學之層位對應關係。

唐君毅《生命存在與心靈境界》乃是以「一體論」為中心⁹⁹，何謂一體論？它指向五義：其一，心靈、生命、存在之一體；其二，心靈、感通、境界之一體；其三，九境之一體；其四，感通之知、情、意之一體；其五，心、性、道之一體。首先關於前二者，「心靈、生命、存在」及「心靈、感通、境界」如何講一體，此乃預設「體、相、用」之渾合論而有¹⁰⁰，唐先生闡釋如下：

合「心」「靈」為一名，則要在言心靈有居內而通外以合內外之種種義說。然人有生命存在，即有心靈。則凡以說生命或存在或心靈者，皆可以互說，而此三名所表者，亦可說為一實。¹⁰¹

生命即存在，存在即生命。若必分其義如以生命為主，則言生命存在，即謂此生命為存在的，存在的為生命之相。如以存在為主，則言生命存在，即謂此存在為有生命的，而生命為其相。至於言心靈者，則如以生命或存在為主，則心靈為其用。此心靈之用，即能知能行之用也。心靈亦可說為生命存在之主，則有生命能存在，皆此心靈之相或用。此中體、相、用三者，可相涵而說。¹⁰²

言境為心所感通，不言心為境所變現。心所變現者，自是心之所通及。主體之心，通及客體之境時，此境即自呈現其「性相」于此心。此中，境亦可說

⁹⁹ 關於唐君毅先生「一體論」之研究，可參李瑞全老師，〈唐君毅先生之生命哲學：心靈與境界一體論〉，《鵝湖學誌》2008年第40期（台北：鵝湖月刊出版社，2008年），頁34-50、〈唐君毅先生與中國哲學現代化之發展--心靈九境之哲學意涵〉，《天府新論》2015年第6期（四川：成都），頁20-32。

¹⁰⁰ 唐先生在嘗提出「體用渾合論」，也就是即用見體、順用見體之說，且要能即用見體、順用見體，需以知有「體」為先。參見《生命存在與心靈境界(下)》，頁331。實則先生之理論，不止於體用渾合，乃以體、相、用三者渾合，故此處沿用以說。

¹⁰¹ 《生命存在與心靈境界(上)》，頁11。

¹⁰² 《生命存在與心靈境界(上)》，頁9-10。

有呈現其性相之「活動」或「用」，而後此境與其性相，方得呈現以「存在」于心；而通於境之心，亦必因此而自變為以「呈現此境之性相」，為其「性相」之心，此心又必有此自變之「活動」或「用」，及有此變成心之呈現以「存在」。故此中有心境相互為用之義，不能只言心變現境。¹⁰³

自此生命存在與心靈之感通，與世界或境界之恆相應之一面言，則一一世界或境界，不在此生命存在或心靈以外；而此生命存在與心靈，亦依其有此境界或世界，而稱為真實的生命存在與心靈，故其存在，亦存在於此境界或世界之中。此「生命存在心靈」、「境界或世界」與「感通」三者，即互為內在，而皆為真實。¹⁰⁴

人是既有限而無限的復合體，人有生命存在即有心靈，這是從先天體性學上講「心靈、生命、存在」一體。進而人能「以生命為主，心靈為其用」，顯其自然生命存在相狀(如「順氣為性」在美學欣趣下可顯為藝術境界)，亦能代以「心靈為主，生命為其用」，顯其精神生命的存在相狀(如「逆氣為性」在道德意識下可顯為盡性立命境界)；這生命心靈其存在之相狀即稱為「境」。以上為一體之第一義的兩種形態。其次，「以生命為主，心靈為其用」、「心靈為主，生命為其用」，用之所指就是「感通之用」。按「體、相、用」之渾合論，說「心靈、感通、境界」之一體，則能瞭解不只心靈有能動性，以客體境來說，它需有自呈現(用、活動)之性相，心靈方能以「呈現此境之性相」為其「性相」(用、活動)，使之存在于此心靈當中。由此可知心與境，各有其活動表現性相，且能相互相作用。是以唯識宗以境為心所單向變現義為非，不能盡心與境之相互為用的雙向義。值得注意的是，心、境、感通三者這種相互性是「內在的關係」，吾人該當理解此內在義？李瑞全師言，三者間有一種不可分割的互相滲透關係，惟「此並非是說世界是心靈的變現，只是世界之存在和內容是心靈所到之處。可說是心靈與境界互為主體性，亦同時是互為客體性所結合成的一體」¹⁰⁵。而此能互為主體、能互為客體之內在關係，其所以可能之超越根據為「超主觀的客觀的心靈」，是以九境雖分立有別，但無礙「超主觀客觀相對之絕對境」能通貫於「客觀境」、「主觀境」圓融為一，是以從一體論之第二義可導出第三義，唐先生謂「分別述生命存在與心靈之九種境界，總而論之，要在言此整個之世界，不外此生命存在與心靈境界」之九境一

¹⁰³ 《生命存在與心靈境界(上)》，頁 13。

¹⁰⁴ 此內在義之不易為人所皆受，乃出於人之天生信有客觀存在之實在論者。唐先生以為若進一步慮及「此客觀實在乃在思之之心中，或為其心靈之感絕活動所可感覺，其心靈之可能情意行為之所對」，知此境內在於心，則必轉為「主觀唯心論者」。然此不代表「九境說」是主觀唯心論，唯是表示客觀實在論之不盡處。主觀唯心論之說本身亦非究竟說，唐先生謂其面對尚未有而「求其有」之心，在思想中為一面否定「當前之心」視之為將無而成非實有、一面肯定「其所求之心」必當化為實有；「由此人即可以其所求有之心靈，唯一超越於其當前之心靈之外之客觀實在之有，而人即可有一『超主觀的客觀的心靈』之存在之肯定」。又此被肯定之「超主觀的客觀的心靈」，既為主觀唯心論者之所求，除自身所有之超主觀之客觀義，尚能有通於主觀義。此心靈既具此主觀、超主觀之客觀二義，則可無執於主客之別或兼通貫主客。參見《生命存在與心靈境界(下)》，頁 254-258。

¹⁰⁵ 〈唐君毅先生與中國哲學現代化之發展--心靈九境之哲學意涵〉，頁 28。

心靈之「感通」，具體來說是以「知」、「情」、「意」為感應通達之用，而知情意三者亦具一體性：

知之所以必歸於行者，以一切心靈活動原是行，知之一活動亦原是行，與其餘非知之活動如情意等，亦原不可分故。人謂知與情意有別，乃自知只對境有所感通，而不必對境之有所感受、感應說。感受是情，感應是意或志行。心靈似必先以其知通於一境，乃受此境，而應之以意或志行。知、情、意雖皆屬人心靈生命自體之活動或用，而其為用與性相，固不同。大率知之活動，能知人自己之心靈自身與他物之體、相、用，而不能改變之；情意之行之活動，則可對其他人物或自己之心靈之自身，更有一作用而變之。此即知行二者之不同。然心對境若先無情上之感受，亦無知之感通；人心若初不求應境，亦對境無情上之感受。¹⁰⁷

廣義的感通實包含「知」之感通、「情」之感受與「意或志行」之感應，一般人以它們作用不同，且以為就順序而言應是認知為先、後有相應之行。在唐先生看來，知情意三者原不可分，然若真要分解的講，知乃始於情意、終於情意者也。情意先在而後有知，因為情意者乃知之所以生，是以「知之一活動亦原是行」。值得注意的是，「情」可以往下講出於感性喜怒哀樂之情、亦可以往上講是天情、道德理性之好善惡惡，唐先生所指乃以後者為言。又，知既從情意出還要歸於其所自，否則此純粹之知不僅不能自知、亦不能知其所從來之情意，宛然立於所根之情意外，恆搖蕩不定流於戲論，則礙真實知、真實行者，是以先生言「知之所以必歸於行」。¹⁰⁸唐先生此主張如李瑞全師所說，要在針對柏拉圖知情意三分說，及西方道德根源之或主知或主情，有所不盡之缺失而有。¹⁰⁹而唐先生又將感通之用，它如何觀其自身與其所對境物之體相用的「方向」加以名之，觀「體」是“縱觀”上下之層位、觀「相」是“橫觀”左右並立之類、觀「用」是“順觀”前後其成之序：

凡觀心靈活動之體之位，要在縱觀；觀其相之類，要在橫觀；觀其成用之序，要在順觀。……綜觀此心靈活動自有其縱、橫、順之三觀，分循三道，以觀其自身與其所對境物之體、相、用之三德，此即心靈之所以遍觀通觀其「如何感通于其境之事」之大道也。¹¹⁰

是以九境，乃三觀(縱、橫、順)與三德(體、相、用)和合所成之數。九境之「序、類、層」之別則有定、不可混，唐先生謂「學必先知有妄，知有妄，即知吾人之

¹⁰⁶ 《生命存在與心靈境界(下)》，頁 253。

¹⁰⁷ 《生命存在與心靈境界(上)》，頁 24。

¹⁰⁸ 《生命存在與心靈境界(上)》，頁 25-26。

¹⁰⁹ 參李瑞全老師，《儒家道德規範根源論》(台北：鵝湖出版社，2013 年)。

¹¹⁰ 《生命存在與心靈境界(上)》，頁 17。

知有不如實者」¹¹¹，對序、類、層或不知有高低之別、或泯此別、或有以高為低以低為高之顛倒，是為妄見妄說。此如實知妄知之知，乃實踐之知(知情意為一)，非前所指孤懸之純粹之識知，故能在明覺之照中決定一應當之方向(好善惡惡)並不容己地要貫徹實現這一方向(為善去惡)起真實之使顛倒者復其位之行、是以能真成就知行合一。

一體之第五義是指「心性天是一」，此義為天德流行第九境所涵，此一體義亦即「一本」(主客、形上形下、體用一本而現)義也。言「心」是從主觀面講，言「性」是從客觀面講，言「天」則是從超越面看，這是分解地言是二本；講一本則是通貫圓頓的表示，如明道曰：「只心便是天，盡之便知性，知性便知天。」(《遺書第二上》)。明道又曰：「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。」(《遺書第二上》)，明道以「覺」言仁之感通性，仁就是有不麻木的悱惻之感，聖人能將此感由己身推擴出去，以致宇宙萬物的痛癢為與己一體相關，則能證知至善之性、生化之天理。惟唐先生九境說非直指上之最高化境以說，其目的在使賢人學者皆能「循序漸進而由淺入深，由易及難」¹¹²，透過低層位逐步提高擴充自身之自覺程度，以高層位者去涵蓋低層位者¹¹³、去遍觀遍運以超越自我，達到第九境「成為一無限而唯一生命」之目的：

(感通)所運愈廣、所通愈大。愈廣愈大，亦愈永恆而悠久，愈普遍而無不在，愈無限而無外。無外之謂唯一。故亦愈與人求吾人生命成為一無限而唯一生命之目標相應。境之廣大者，莫大乎以全宇宙為境，心靈活動之廣大者，莫大乎能遍運于全宇宙之知之情之意。¹¹⁴

自覺之原則，即存在之貫通透明原則，以使所自覺者見其存在之原則。……人在未有自覺之活動時，其所歷之活動之一逝不回者，亦為由存在，以向於不存在，而無此一(貫通透明)存在意義者。唯在人自覺之活動，人方有心靈與生命之存在，與其自覺，即同義語。故唯有一自覺得心靈生命之存在，方為真實義之存在。¹¹⁵

九境說之「客觀境」中，有能觀此客觀境之「主觀之生命存在與心靈」存在，然卻未能自覺雖存在而不自覺其存在，如隱而不見，亦若不存在。其感通之用流蕩外逐，未能自安其性命。「主觀境」中，方自覺此客觀境在自覺中，亦自覺其感覺、觀照、道德實踐活動之存在。其感通之用雖已攝客歸主，卻不能知此「能」有其超越根源，故仍有所不通、不能真貞定住自身存在。唯在「超主客境」中，

¹¹¹ 《生命存在與心靈境界(上)》，頁 19-21。

¹¹² 《生命存在與心靈境界(上)》，頁 56。

¹¹³ 《生命存在與心靈境界(上)》，頁 15。

¹¹⁴ 《生命存在與心靈境界(上)》，頁 27-28。

¹¹⁵ 《生命存在與心靈境界(下)》，頁 442。

人更自覺此統主客、超主客、通主客之存在。其感通之用能知自身有限而無限之超越性，故能盡己性亦盡物性，安立自身與萬物之存在。¹¹⁶唐先生以「自覺原則」發用，勝言人之如何由外而內、由下而上去貫通自我，使隱而未顯者呈現它自己，去盡性立命通向無限、使生命心靈永恆存在之道。

《生命存在與心靈境界》一體論之五義，亦是九境說之內在原則。又，唐先生以九境說將中西印文化中之知識論、價值哲學、倫理學、形上學、人生哲學分以層位，以下所討論者，就其與早期「人生之路」中〈自我生長之途程〉十層人生境界、〈人生的旅行〉八層人生境界，較緊切、相關者以論。為論述之便，僅將先生早晚期之境界說，同分以「世間、出世間、世出世間」三層構，同以「價值」(人生所求七事)為引導；針對義理有相應者表圖如下，並加以說明：

	價 值	《生命存在與心靈境界》	〈自我生長之途程〉	〈人生的旅行〉
I、世間	生存·愛情 名位	◎零數境 ①萬物散殊境 ②依類成化境 ③功能序運境 ④感覺互攝境	◎嬰兒之自言自語 ①為什麼之追問與兩重世界之劃分 ②愛情之意義與中年之空虛 ③向他人心中投影與名譽心之幻滅 ④事業中之永生與人類末日的杞憂	◎母親的隱居 ①長途的跋涉 ②幸福之宮的羈留 ③虛無世界之沉入 ④罪惡之嘗試
II、出世間	真 美	⑤觀照凌虛境	⑤永恆的真理與真理宮中的夢 ⑥美之欣賞	⑤價值世界的夢遊 ⑥到不死之國的途中
III、世出世間	善 聖	⑥道德實踐境 ⑦歸向一神境 ⑧我法二空境 ⑨天德流行境	⑦善之高峰與堅強人格之孤獨寂寞 ⑧心之歸來與神秘境界中之道福 ⑨悲憫之情的流露與重返人間	⑦重返人間

儒家之宇宙觀，一方言天地萬物一體，一方嚴人禽之辨，唐先生在「人生之路」更吸收進化論思想說明物質、生命、心靈之關係，並破斥唯物論之非。常識以物質為客觀可見、物質能力不滅，且生命、心靈皆依附先在之物質而有，更甚者以物質為必然之存在，生命心靈則為偶然發生。先生指出此論之問題在「以現實為可能之根本」，惟現實未成為現實時必先是可能的，故可能與現實同樣真實。生命與物質在概念上是二，在生物中實連結為一，生命與心靈之關係亦然；溯及本始物質、生命、精神三者原是一體互相滲透，宇宙之生物進化之目的在呈露本具之人類精神：

原始宇宙中物質生命與精神，是凝而為一，而想像此物質生命精神之一體，如何一步一步的展開。首先獨發展其物質性之純物質分開，成所謂物質世界。當時除純物質外只有生物，包含生命與物質，而精神即潛存在生物之生命中。

¹¹⁶ 《生命存在與心靈境界(下)》，頁 259。

此時生物即為能保存原始宇宙中物質生命精神之一體者。後來獨發展其生命性之生物分開，成今所謂生物世界。只有人類獨保存原始宇宙中物質生命精神之一體，而精神性特顯露，遂發展成今日之人類。所以我們說，人類乃承繼原始宇宙之正統，人類精神之以物質生命為基礎，正所以構成其為宇宙之中心。¹¹⁷

我們所謂「神」，原是指我們之內在精神，「神」亦指我們精神要發展到之一切。所以「神」具備我們可以要求的一切價值理想之全部，他是至真至美至善完全與無限。¹¹⁸

在自然界中只有物質之時，此心靈之自身已存在，只潛伏而未顯；而所謂自然進化之由只有物質而有生物、動物，至有人之心靈，亦當說為此自始已存在之心靈，由潛伏而顯現之歷程。此心靈今既顯為一能思想彼一切可能存在者，而位居一切可能存在之上一層位之一超越的主體，則其今後之事，只是更充量的顯現其自身之所涵，而不能說此心靈之存在之自身，可在進化，而便為超心靈而非心靈之存在。……此自己超越之事，亦永不能使其失其自身；其自己超越之事，亦只能內在於其自身。¹¹⁹

唐先生以宇宙之發展、人類精神之發展實是一事，因為人類精神便是宇宙的中心、沒有另一超越於其外的造物主(神)，它不得不透過進化，鑿破渾然狀態由潛隱到去呈露它自己、去實現至真至美至善。是以從宇宙全體以說「人類精神之以物質生命為基礎」，非在言精神對物質生命之依附性，相反地是在言精神對物質生命所創造之價值性，自然界中只有物質之時，此心靈之自身已潛伏存在。值得注意的是，唐先生以為此原始宇宙之進化，以潛在之心靈、精神之呈露為終極，它反對心靈之再進化為非心靈、超心靈、或具體化為超人之說法。因為宇宙這一進化實是內在的、自己的進化，而自己超越之事，永不能使其失其自身，心靈、精神既已顯現，今後之事，只是更充量的顯現其自身之所涵之無限價值。在「人生之路」中，唐先生以“嬰兒之自言自語”、“母親的隱居”加以描摹宇宙之初始未分化之狀態，於《生命存在與心靈境界》他則名以“零數境”¹²⁰；它們皆在意指一主體未有自覺時之渾然主客感通，而無分別之境。當吾人主觀客觀、內界外界有分辨之自覺時，有“為什麼之追問與兩重世界之劃分”並能觀個體事物之萬殊、面對人生則有行為生活上之個人主義，如中國之楊朱是也，此屬“萬物散殊境”。然自原始的宇宙中獨立出來，而與客觀世界對立的孤獨感，使人走向尋根的“長途的跋涉”。這種空虛與隔絕，首先在「愛情」中得以打破，用愛情去誕育嬰兒，以自延其類之方式得永生，此乃歸於“依類成化境”。再者人亦能以「名位」為手段，在他人心中得以存在，此求有功之心有二方向：一為求主觀之個人

¹¹⁷ 《人生之體驗》，頁 159。

¹¹⁸ 《人生之體驗》，頁 162。

¹¹⁹ 《生命存在與心靈境界(下)》，頁 473。

¹²⁰ 《生命存在與心靈境界(下)》，頁 271。

目的之達到，是為「功名心」，一是求客觀上他人或一切人之目的之達到，是為「功德心」，如中國之墨子、西方之功利主義；此乃歸於“功能序運境”。在“幸福之宮(愛情、財富、名位)的羈留”，使我們在享樂中同情心自然麻木，故通向「罪惡世界」(“罪惡之嘗試”)，沉溺其中所換得滿足感亦只能是一時性的，人類投注心力之工作所成之事業亦難免有成有敗(見於“事業中之永生與人類末日的杞憂”)；無常能將這些價值化為烏有(見於“向他人心中投影與名譽心之幻滅”、“虛無世界之沉入”)。在“感覺互攝境”人雖已能自覺所對之萬物散殊之世界為感覺之心所統攝，對愛情生存名位之追求因內在的感通之仁德尚未真正覺醒，所以僅表現為自然的模倣認同，即隨順流俗之鄉愿者也。以上乃言俗情世間之種種境界。

但人之自覺不止於自知能照物，人同時還能自照「能自覺，自己反省自己，自己知道自己，亦能自己超出自己，以擴大自己」，故能超生物之本能，有無私的求真美善之心¹²¹。常人罕能自照，唐先生喻此有如無面目、無頭之鬼而行走於世間，惟人一旦能常放下與人交際適應行為、功利行為、習慣性行為，以充「拔乎流俗」之心量，便能見真美善之意義(見於“永恆的真理與真理宮中的夢”、“美之欣賞”、“價值世界的夢遊”、“到不死之國的途中”)，此價值世界為“觀照凌虛境”所涵。唯在觀照境所寄寓之真美善，雖不為流俗所壞安然不動，未嘗不可謂為一至美心靈，然就其對身邊之苦惡錯置若罔聞，不求與之貫通統一來說，同時是最不仁之一魔性的心靈¹²²，雖有頭臉以出離世間，但其內部愈不矛盾愈遠乎生命存在，唐先生喻之有如結晶之頑物，終將因內縮而爆炸自毀¹²³。心為一主體而落實表現為仁，其自始不能做為客體對象，若以觀照態度求之只能得心之影子(光景)。要破除此一魔性，即要拆穿光景去踐仁，將觀照所得之意義轉為理想、求實踐於世間的道德理性之心靈，這便要求我們對現實存在之事物、其餘一切生活境界有「知其為存在」之實感¹²⁴；這「把我放在我的世界內看」的心靈，所相應者就是“道德實踐境”(見於“善之高峰與堅強人格之孤獨寂寞”、“重返人間”)。道德價值是其餘一切境所以能繼續存在的內在理由，它一方支持價值世界之存在，一方也支持生活世界之存在。愛真理之所以是道德的，因為它超越已有意見之限制、愛美之所以是道德的，因為它將心中之想像客觀化為自然社會中之存在¹²⁵，吾人努力於生活世界之所以是道德的，因為它使生活世界「在未來相續」這一不自覺的理想實現¹²⁶，然以上僅就自然道德以說，它是不自覺的、故不可依恃。在道德實踐境之人，則能自覺求具德而成德，因他能同時自覺其生

¹²¹ 《心物與人生》，頁 178。

¹²² 《生命存在與心靈境界(上)》，頁 606。

¹²³ 《生命存在與心靈境界(下)》，頁 432。

¹²⁴ 《生命存在與心靈境界(上)》，頁 607。

¹²⁵ 《道德自我之建立》，頁 58-59。

¹²⁶ 《生命存在與心靈境界(上)》，頁 607-608。

活中之不德，要求去此不德與不德之可能。¹²⁷藝術品一旦完成完成，便離開主體成為被欣賞的對象，吾人透過實踐的工夫，以自身之性格為材料，去鑄造自己的人格，則創造一真正唯一、絕對與我永不離的藝術品，這是最高的美、是人格的美(“人格之美之創造”)。¹²⁸

心靈既有依主觀覺客觀、主觀之自覺以成六境之「能」，自覺此「能」者為超主客之分之超自覺之「超主客觀之心」，其所對應者為「超主客之絕對主體境」。¹²⁹唐先生又稱超主客觀境為「形上境」，其所根者為吾人之「性情」，「性」是順理而行之理性、「情」是理性與境相感通，所必有理性的好惡之情。詳言之，吾人依此情此理有“凡人與一切有情皆可成聖”、“個人生活可全幅理性化”、“世界可全幅理性化”之「一切止於至善」的理想，再有信理想之當實現之“信心”；形上學便在以「理之思議」，論證其所以必然可能來助成此信心¹³⁰、而內在於信心建立歷程之中，並歸於一充塞於「宇宙之性情之不可思議」，即易乾文言：「大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」也；始性情而終性情，故此先生又名之為「性情的形而上學」¹³¹。哲學之目的在以成教為究竟，「教」之內涵即牟宗三先生所謂「凡足以啟發人之理性並指導人通過實踐以純潔人之生命至其極者」，“歸向一神境”、“我法二空境”、“天德流行境”即在藉哲學提供一橋梁道路，成就真實知起真實行之教化之目的，從根上去除非理性者、致生命通體透明真實無妄與道合一而超生死(見於“心之歸來與神秘境界中之道福”、“悲憫之情的流露與重返人間”)。而後三境根據它們之進向，又可分為以形上真實與現實世界相對「相對論」與以形上真實包涵現實世界「絕對論」：

不同進向之思想之根原，在吾人有上述之由先感一當然之理想與實然世界之相對，而有好善惡惡之惻怛性情之表現，更順此性情而生之願望，以形成(相對論)之形上學與宗教信仰之後；則人又必須化除此相對，以歸於見一為一切至善之光明之原之絕對真實，更不見有其他；而此世界之一切不善者，即只為此絕對真實之一時之表現，而其本身為虛幻無實者。此即歸於絕對論。

¹³²

循中國傳統之教之核心言，人若真依其內心之實感，以見一善善惡惡，而至善之性命之原，能充內形外，以成其德業，即步步見有不合理者之自化自空，亦步步見此至善本原之真實，其力其能之無盡，則亦非必須先說此宇宙之神聖心體之具全德大能(一神教)，亦不須先遍觀一切出於生命之妄執者之虛幻

¹²⁷ 《生命存在與心靈境界(上)》，頁 611。

¹²⁸ 《人生之體驗》，頁 213。

¹²⁹ 《生命存在與心靈境界(上)》，頁 51。

¹³⁰ 《生命存在與心靈境界(下)》，頁 10。

¹³¹ 《生命存在與心靈境界(下)》，頁 507。

¹³² 《生命存在與心靈境界(下)》，頁 511。

而空(佛教)。……吾書即更明此二型宗教思想中之種種超越的信仰，亦視之為人所當有，而亦以之為出於人之性情與理性思想之所要求，唯指當使之存於心之陰一面，而不當使之存於心之陽一面，即只取其消極的自卑俗拔起，與破除斷見之意義，以成此當然者無不可成實然之信仰；而不重其積極意義，以使人只做高慕外之想，而忽其在當前境中之盡性立命之事。¹³³

形上的心之本體實只是一¹³⁴，之所以有「相對論」與「絕對論」之形上境的不同，自原因看乃因吾人如何觀心之本體¹³⁵、自結果看乃歸於心之本體是否能盡其用¹³⁶。在相對論的形上學中，心之本體未能盡其用，現實界與當然界無法全然貫通，故相對開列為二：“歸向一神境” “自下而上觀”天心神性與人心相對，以對大我之超越之神靈信仰化除小我之執；“我法二空境” “自上而下觀”有佛心佛性與眾生心相對，人在破主觀人我執與客觀法我執之後，成其對法界之一切法之橫觀，方見佛心佛性由隱而顯。在絕對論的形上學中，能知天心神性、佛心佛性即自身之本心本性；一方能直接破主觀客觀之執，不依藉對他力之信仰以間接旁破(異於一神教)¹³⁷；一方能不以此破執之善心本性為潛隱，而以為一當下之呈現(異於佛教)，故執障起時其為破執之超越根據、良知呈現時人能更加自覺之，率此心性而盡之，即可至於聖賢之途，是以心之本體能盡其用。¹³⁸然唐先生之義非謂二教可去，唯在依性情之所異而當機施教，去病不去法，「可以一神教之接凡愚、佛教之接智者」與儒教相輔為用。¹³⁹又儒教與耶佛二教固為相輔關係，但當以前者為陽為主後者為陰為輔，原因在三教雖同歸於「一切止於至善」之信仰¹⁴⁰，然耶佛二教所以助成於此之三世因果報應、神聖心體存在、佛之普渡有情之事業無窮等，儒家對之雖不加反對，但以其僅能做消極運用，不能做積極運用。這一方是為免落於「先神而後人，先念天堂地獄而後人間，先念前生來世而後此今生，先言因果報應，而後此當前義所當為，先言普度有情眾生，而只視人為有情眾生之一」，以當下之生命存在與現實世界，為存在未來世界之手段之高級功利主義。¹⁴¹另一方二教不能對現實世界之價值，即前所說之生存、愛情、名位以至各種文化活動，做真實肯定，他們尚不能瞭解「執可是不善，而所執者本身，不必是不

¹³³ 《生命存在與心靈境界(下)》，頁 497。

¹³⁴ 神心、佛心與人之本心之異同問題，詳參《生命存在與心靈境界(下)》，頁 344-354。。

¹³⁵ 《生命存在與心靈境界(下)》，頁 212、504。

¹³⁶ 《生命存在與心靈境界(下)》，頁 514。

¹³⁷ 《生命存在與心靈境界(下)》，頁 348。唐先生於此處勝言何以佛教高於一神教之理由之一，在於此一信仰，不必與真誠相連，故不能必化除人我之執。

¹³⁸ 《生命存在與心靈境界(下)》，頁 359。值得注意的是，此處唐先生以耶教、佛教為「相對論的性情的形而上學」，以儒教為「絕對論的性情的形而上學」乃就系統性格為說。然就宗教哲學之歷史發展看，三教自身內部皆有相對論與絕對論之形上學，必至極而轉以互補偏弊。詳參《生命存在與心靈境界(下)》，頁 497、511-514。

¹³⁹ 《生命存在與心靈境界(下)》，頁 354。

¹⁴⁰ 唐先生謂三教同歸一「一切止於至善」之信仰，即「整個宇宙中一切當然者皆必然實現」、「整個宇宙之一切善皆必完成」、「人實現善之願望無不能究竟滿足」。《生命存在與心靈境界(下)》，頁 300。

¹⁴¹ 《生命存在與心靈境界(下)》，頁 158、297-299、434。

善」。¹⁴²再者則是因為二教尚未能直見仁心本體為當下呈現、或更自覺其為呈現，則破執之事少此正面根據，將少功或至同無功。¹⁴³是以唐先生謂其所以對儒道耶佛有如是判教，非在爭高低，而在辨主從也。¹⁴⁴，

唐先生嘗以叔本華「人之三十歲前為人生之本文，三十歲後則只為人生之註腳」之語自比並以自身為證，而可說《生命存在與心靈境界》不超「人生之路」之規模所規定者外，而為其註腳。透過上文剖析可見《生命存在與心靈境界》由零數境到前三客觀境、至中三主觀境，再到統主客之超主客觀之後三境，與《人生之體驗》之〈自我生長之途程〉十層構、〈人生的旅行〉八層構，早晚二期義理相貫通，此可實證唐先生所言不虛，故其謂：「吾亦初不欲過尊吾之少年，而自貶其後之生活歷史也」。又「人生之路」乃是唐先生有感自己之問題、使用誘導性、暗示性之語言之「為己而寫」之作，是以學者有不可學之嘆。然藉由上開對二期境界論交相明之循環詮釋的嘗試，再回觀「人生之路」先生刻意保有之理境朦朧處，則或能提供吾人契入之一機也。

¹⁴² 《生命存在與心靈境界(下)》，頁 159。唐先生對此喜以吾人之呼吸作例，明世間者可為超世間。吾人之所以未能見此極平易之道理，在於一切宗教家與哲學家多犯智者過之之病。見《人生之體驗》，頁 59-60、《生命存在與心靈境界(下)》，頁 162。

¹⁴³ 《生命存在與心靈境界(下)》，頁 359。

¹⁴⁴ 《生命存在與心靈境界(下)》，頁 156。