

唐君毅的道德之學與生命之學

Tang Jun-Yi's Ethics and Life Philosophy

葉海煙*

(Hai-Yen Yeh)

摘要

唐君毅的儒學乃一大系統的人文之學，而其核心即為道德之學與生命之學；其間，並特別突出吾人之道德情感與道德理性，及其在倫理場域中所能發揮的意義效力。而若深究唐君毅此一力求人性之真、人道之善以至於人文之高明與博厚的新儒學思維的根源性、通貫性與終極性，則顯然可見其根柢乃在人心自覺之道，以及人我互為主體的感通之道，而由此一充滿人文意涵的自我存在之認知與世界真實之肯定，乃延展出生命多向度以至於精神全向度的道德踐履之道與倫理滿全之道，唐君毅的精神哲學即建立於此一基石之上，而其始終堅守「德行倫理」之立場，則已昭然若揭。至於唐君毅全力經營其試圖整合生命之體驗與終極之關懷的苦心孤詣，更有了「性情形上學」、

* 作者為國立成功大學通識教育中心教授。



「心靈形上學」與「境界形上學」三合一的況味，而此亦即唐君毅的儒學終究是一開放的人文之、道德之學與生命之學且足以返人文之本而開儒學之新局的緣由所在。

關鍵字：道德理性、德行倫理、性情形上學、生命哲學、
境界哲學、心靈哲學

收稿日期：2016/10，接受日期：2017/05。



壹、前言

在當代新儒家的代表人物裡，應數唐君毅最重視也最突出情感在道德實踐過程中所可能發揮的作用與意義。而唐先生（以下稱「唐先生」）的儒學觀自是建立在他以探究中國哲學思想的源起為其學術目的的系統詮釋學的基石之上。因此，唐先生乃盡其心力於《中國哲學原論》系列的龐大著述之中，而它所以刻意銘其書為「原論」，即旨在探中國哲學思想之「原」——此「原」是至少有六個面向的意義：一、文本之原，二、思想之原，三、歷史之原，四、文化之原，五、生命之原，六、形上之原。如此一路追探，由文本之詮釋以溯思想之原，循歷史之路徑以究文化之本，而終揭露生命形上之理，以顯一切存在之奧秘，而終上達於生命終極之境界。由此看來，此一追本探原之路，乃由文本而思想，再由歷史而文化，最後則由生命之存在上達於形上終極之境界，這顯然不只是一道邏輯思維、語意思維或認知性之思維，而是合此三路為一，並繼而探向存有之真、本體之真以及人文之真、人性之真的道德實踐之路與心性修為之路。

由此看來，唐先生乃自有其儒家本懷——亦即對儒學的真摯之情，以及由此而來的專精之探索與精湛之理解。由此，唐先生乃有其作為一兼具儒者與學者之二重身份之自覺，而此一自覺遂使其對儒學之探索有了一以貫之的歷程，也同時由此而生發出其對儒學的系統理解，並因此造就出綜攝而廣大的理論結構。



而若就百年來當代新儒家與現代人文思潮之間所已然展開的理論攻錯與思想會通的學術志業以及因此而獲致的智性成就看來，唐先生此一「兼具儒者與學者之二重身份之自覺」，一方面實自有其自身體現的人格型範作證，一方面則同時在唐先生「對儒學之系統理解有綜攝而廣大的理論」的前提之下，充分流露出一代哲人對儒學作為人文之學、道德之學與生命之學的真摯、專注而深邃之情——而這或許和唐先生突出道德情感與道德理性在其所建構的儒家倫理學體系裡所可能發揮的理論位階與意義效應，有著相當緊密的關聯性；甚至，唐先生還獨拈「性情之形上學」（以「性情」本有之道德意義為核心，來建構一具超越性意含的系統的形上思考）¹，以進一步顯揚

¹ 唐先生認為在吾人之理性思考對應於此一不合理之世界的對反與弔詭的情境之中，極可能出現玩弄詭辭之玄談戲論。因此，他乃將其中所引生的形上學思維，歸屬於吾人當下此心之性情。筆者認為唐先生所謂「吾人當下此心之性情」，即是富含道德意趣的純然之心靈感動，以及由此而油然而生起的種種情愫，而「感動與「情」愫之合為「情感」之名，也就大可在道德思考的深廣幅度之下，發揮其真實之意義效應，而將此一形而下之現實世界向上轉入於那由道德意義所鋪築的形而上的理想世界之中。唐先生於是進一步詳實而有序地做出如下之推論：「於此，吾人之思想，即亦同可不見有實然之事實，而只順此性情、此願望而往，亦如此性情、此願望之所願望，而思，則人即必然以其由性情而出之最高之願望，為一切人皆必成聖，一切有情眾生皆成佛，為其順願望而有之思想歸止之處。如吾人前文之所論，即為肯定此一切人皆有成聖之心性，一切眾生皆有佛性、佛心，而可合名之為一同於上帝之神聖心體，為一形上之至善光明之本原之一絕對之真實存在。然此一肯定，由吾順此性情與其所生願望之所在，以俱往而有，乃一直往而不還之肯定。有此肯定後，唯見此一絕對真實，此外更無不合理之世界之存在，則即可不再問其如何創出此有種種不合理之世界。」而唐先生又接著在儒者情懷湧動的哲學願景之下，將儒家之性情觀高舉為「性情之形上學」的頂峰：「孔子之仁心，即有此性情之心。佛之慈悲心，耶穌之愛心，在根柢上，亦為此物事。然慈悲與愛，皆自此心之性情顯處說，而於此心之性情之為一由隱之顯，由形上以澈形下，由內以澈外之義，猶未能盡達。此則不如儒家之用惻隱、憤悱、惻怛、肫肫之言，說此性情時，能兼表



「情」、「性情」以及由此而延展的「感通之道」所可能全面豁顯的道德深層之底蘊。

因此，從唐先生的道德情感論出發，來重構當代新儒家的倫理思維與相應之道德理論，並由此又一次斟定當代新儒家的人文理想與生命終極之歸向，這或許應該是一項富有真實意趣的哲學工作，而到底唐先生有如何在其道德情感論與道德理性論之間，力求二者兩行無礙又能相互支援的穩定與平衡，則理當是當代新儒學可以和當代各式的倫理學說與道德命題進行對話的關鍵所在。

貳、人心自覺與主體際的感通之道

總的看來，由於始終企圖挺立於人文理想的高峰之上，唐先生乃不斷回顧人間，俯瞰此世，並且一再審思人文、人性與人道三者所交互融攝的真實義諦，他因此始終不離吾人生命關懷與道德實踐共有共成的不變的意理軸承——此即「人之所以為人」的自我肯定、自我覺察與自我反思：「人之特徵在其心靈與精神之活動。人由此而於求自己生存生子孫，以保存種族

此諸義也。人之此性情之心，充滿洋溢，以與上述之形上學與宗教之堅固信仰相結，以至成聖人之心。」由此可見，此一「性情之形上學」幾全由吾人對道德情感的深度之理解與高度之發揚而來，而其間之踐行歷程則幾全由吾人之深心大願推動促進而成。因此，筆者認為唐先生此一「性情之形上學」，似乎也可名之為「願望之形上學」或「理想之形上學」。上述唐先生之語及其見解，請參見唐君毅《生命存在與心靈境界》下冊，台北：台灣學生書局，1986年，頁502-506。



之外；能以無私的心情去認識無利害關係事物之真理，欣賞無利害關係事物之美；以至對於自己之子孫、自己之種族之外的其他人類與生物，表示同情，致其仁愛。人復可以為了實現真善美等，而節制物質欲望，獨身不娶，犧牲自己生命等。這一種人類之心靈與精神活動，常常可以超出單純的生物本能，而抱一目的，是無容否認的。」²由此看來，正本清源地確定「人」之有生有性，有心有情，並且能思能感而因此具備一種「表示同情，致其仁愛」的能力，以生發吾人意欲實現真善美之價值理想的心靈與精神之活動，這委實是唐先生建立其「哲學的人學」的理論根柢；而由「人學」而「仁學」，並從普遍而客觀地理解「人」之本質意趣，一直到全般肯認「人」之特殊之存在，而自主地以無可替代亦無可推卸的道德主體性來形塑自我，來擔負自身之生命而不斷地做出真真實實的自我之承諾、自我之付託與自我之奉獻。顯然，由此一足以融攝自他並力能在主體際性中踴躍而出，挺身向上，決定向前的深心大願，唐先生於是進一步地經由「超越自己」（即所謂「自我之超越」）的行動，以持續而恒定地邁向「客觀世界」，而因此延展出一道道生命自醒自覺、自立自成的精神歷程——其間，所不斷拓開出來的，便是唐先生貫注其全般生命與全副心血而深刻體會出來的「感通之道」，他於是從儒學的核心原理——「仁」出發，而一路延展出足以超越吾人自我經驗範限的開闊的生命大道：

人之仁心是人之最高的心，但此心亦可說與人之能反省回想求真求美依於同一之性。此性即超越自己限制，以顯發

² 唐君毅《心物與人生》，台北：台灣學生書局，1989年，頁176。



昭露一切存在，護持成就一切存在而生生存存之性。不過，人在反省回想自己過去的經驗時，他雖然忘掉了他現在的自己，而超越他現在的自己之限制，然而他又限制於過去的自己中。他未能跳出其已往的生命經驗之範圍之外。及至人根據反省回想，以作推理判斷，以求客觀世界之知識時，人才真跳出其自己之生命經驗之範圍外，而通於感覺所對之更廣大的客觀世界之真理。³

由此看來，在唐先生斷言「人心之特質在能自覺」的先行命題引領之下，吾人當可進一步斷言：「人心之自覺實乃人心感通之道的起始之點。」而也唯有在自覺的智性光亮之下，吾人纔可能「由自覺到真理與知識」，而終為吾人內心之世界與外在客觀之世界之間，搭建出互相往來的經驗平台以及諸多之概念媒介，唐先生乃如是肯定主與客、內與外的二元對立關係其實已蘊含彼此可以交互參驗以引發吾人認知之活動，並由此而構建出諸多之經驗以及足以教吾人作各式判斷的概念——它們往往以「理」對應於「物」，而使吾人內心之世界與現實之世界得以相互通貫。而如此看似接近符應說的知識論取向，在唐先生及「心物」之際，往往恍似自自然然的人心自現其身。特別在唐先生信誓旦旦地倡言：「本來，凡物皆有理。物體有物理，生物有生理，而凡理皆有普遍性。一類事物之理，貫通著不同時間空間之一切同類事物。」⁴這顯然是「實在論」(realism)的看法，而唐先生所肯定的，是物更是理，物與理渾然合一，

³ 前揭書，頁 185。

⁴ 前揭書，頁 181。



本無先後之別，也無高下之判。

然而，唐先生並不只是一實在論者，因為他進一步如此突出吾人之認識能力：「世界上只有人能對理加以自覺的了解，使一切潛伏的真理昭露顯發於自覺的心靈光輝之前，如在光天化日之下，亦只有人才能體驗真理之普遍性，與其貫通不同時空之同類事物的功能，由此而發現客觀世界，亦原是一統一貫通的世界，人之心靈的光輝亦原是一統一貫通的光輝，人亦才知其自我是一統一貫通的自我。」⁵由此可見，在唐先生眼裡，一切之物與一切之存在是不僅有客觀性，也同時有普遍性——客觀之存在與普遍之真理證實了「感通之道」自始便在主客之間、心物之間全幅地展開，而其中也自包涵了情意、心靈與精神之諸多成素，而這樣的人心之自覺雖仍然主要是知性的，但其實已然包裹著情性、德性甚至是靈性與神性的屬性。

特別是在具有倫理道德意含的生命向度之間，此一感通之道實際上是一元的也是多元的，是殊異的也是可以相互和同一致的，尤其是在唐先生所重視的「情意行為」以及由人文理想所引領的「絕對至善心」照映之下，此物此理、此情此理、在在皆因相互感通而可以獲致真實之存在與價值：

人之順此心而生之情意行為，無論其所抱理想之具體內容如何，皆是期在成己成物、贊天地之化育之情意行為。人有此心與順此心而發之情意行為，人之心才可稱為真正充量昭露顯發其生生存存之理或性的心，而成為絕對至善的心。此即人之最高的道德心。此心既原以生生存存為性，

⁵ 前揭書，頁 181。



故其自身亦即一必然之真實存在，而無一毫之可疑。⁶

顯然，唐先生認為吾人之情感乃始終活動於吾人心靈有體有用且體用相依相涵的場域之中，而從心靈之內蘊，到精神之外顯，此一情感活動之歷程即為吾人心靈實現其目的之歷程——其間，所有與吾人相即而不離的感應關係於是自形塑出吾人情感自主之意向與自由之動向，並由此而全面引發情感之多面向之意義效應遍及身心之間與物我之間。因此，唐先生乃以情感活動為一心靈之活動，並認為吾人心靈內蘊之意義可以自自然然地衍生出吾人情感內在之意趣。因此，吾人之情感所以能不斷地培成「道德之情感」，並非外爍外加之者，而是因為它本就充溢著足以融攝實然意義與應然意義為一體的自主的生命之能與精神之力。由此看來，唐先生關於「道德情感」的論述，其實始終與此超主客、超物我以至於超乎一切對立、阻障、隔閡以及諸多矛盾與疏離的主體意向相互呼應。

如此融攝主客，洽合心物，並兼重理性與情意，吾人似乎就不應認定唐先生只是一客觀主義者或理性主義者，雖然在所謂「融攝」、「洽合」與「感通」的過程中，能否全然消弭二分二元之間的隔閡與對立，仍然是個未知數。然唐先生在由自覺之路到真理之路的遙遙路途之上，是始終「以理入情」，又「用情於理」，而因此不願停留在任何片面的客觀世界之中，他乃奮然升起於情意之世界、心靈之世界與精神之世界。

由此看來，唐先生的感通之道乃在吾人互為主體的關係脈

⁶ 前揭書，頁 187。



絡之間全向度地延展向無垠無窮無盡之世界（此「世界」已然意謂可能之世界、想像之世界與應然之世界），而如此兼有橫向性與縱向性以至於無可限判之意義向度，對唐先生而言，其實已有了倫理學、形上學以至於終極關懷等多重的深廣意向。

叁、精神哲學與德行倫理

在此，若追溯儒家論「善」之傳統，吾人可以發現：孟子「可欲之謂善」（《孟子·》）應可作為此一論述傳統的轉捩之點——而這所以是「轉捩之點」，乃在於孟子突出吾人之道德主體性，是以「惻隱之心」為首端，而直承孔子「唯仁者，能好人，能惡人」（《論語·》）、「我欲仁，斯仁至矣！」（《論語·》）的仁學傳統，而孟子終於如此地為此一由道德主體（以「可欲」之為主體與「可欲者」之為主體之所對，二者不即不離之實存狀態為核心），所展開的道德實踐與倫理修為，做出簡潔有力的結語：「仁者，人也；合而言之，道也。」（《孟子·》）而這顯然是吾人生命內在之感通，也是由內而外，由己及人以至於物，至於天，至於道的全向度的感通；其間，仁始終是仁，仁者也始終是仁者，而以惻隱之情，不忍人之心為內核的道德主體之意識與能力更始終是剛健不息，不忘不怠的。

此外，或許有人會問：「到底是吾人情感本自有道德之意涵？或是在道德活動開啟之後，吾人情感纔生發出道德意味？」對此，唐先生運用中和之原理與調和之原則，將吾人情感納入深廣的心靈與高遠的精神二者彼此涵覆的範域之內，於是唐先生在情感的兩面性（包括道德的與非道德不道德的）之間，進行連結與融合之工作，而終於高揚「精神」與「心靈」



的意趣——唐先生甚至以為心靈乃精神之體，精神是心靈之用，而情感之助成道德，便是一涵攝自然與人文的生命志業，至於情感（尤其是具有道德意含的情感活動）之有體有用，有始有終，有本有末，便理當是順理成章之事。在此，且讓我們來看看唐先生是怎麼定義「精神」和「心靈」的：「什麼是精神？精神一詞與心靈一詞，在我們通常似可交換互用，上文亦如此。然嚴格說，其意義實微有不同。我們說心靈，或是指心之自覺力本身，或是指心所自覺之一切內容。此中可包含人所自覺之各種求真美善等目的。我們說精神，則是自心靈之依其目的，以主宰支配其自己之自然生命、物質的身體，並與其他自然環境、社會環境，發生感應關係，以實現其目的來說。我們可以說心靈是精神之體，精神是心靈之用。體用相依而涵義不同。心靈可以說純為內在的，而精神則須是充於內而兼形於此心靈自身之外的。」⁷而若回歸吾人生命自身，精神之為用，實乃可大可久；此外，在精神之發用與心靈之動向一逕展拓之際，唐先生一方面以客觀之境（其中，充斥的是吾人情感所對之事物物）為吾心所感通者。他說：「境為心所感通，不言為心所變現。」⁸由此看來，唐先生並不是一主觀唯心論者；另一方面，唐先生則認為境有真有妄，有虛有實，他於是斷言：「無論謂境在心外或心內，無論境之真或妄，皆與心之某種感通相應。一切心境關係，皆復如此。謂境有真妄，與真妄心各相應而不相離，亦復如是。」⁹顯然，心與境相關相對而共成一足以涵攝

⁷ 前揭書，頁 188。

⁸ 唐君毅《生命存在與心靈境界》上冊，台北：台灣學生書局，1986 年，頁 13。

⁹ 前揭書，頁 14。



一切關係之整體，而心有真有妄，境亦有真有妄，此真此妄已不僅是認識論意義的判別，而且還蘊含諸多形上學之意含。因此，唐先生一方面肯定「知、情、意皆為人心靈生命自體之活動作用。」¹⁰一方面則在體用和合的生命脈絡（特別是情意脈絡）之中，建立起以「性善論」為前提的道德修養論與倫理實踐論——而若謂此為「德行論」，則應不至於背離唐先生的本意。

而唐先生所以高倡德行養成之論的倫理觀，乃緣於唐先生堅持情感與理智二者融為一體的整全的生命觀與人格論——他曾如此地秉中道之精神而慨言：

理智活動與情感之相違，唯自純粹的理智活動本身正顯發之時而言。然純粹理智活動有停息之時，且吾人之理智活動可非純粹之理智活動，而為情感意志本能欲望所潛驅暗使之理智活動。吾人若自整個人生以觀，則人之只作純粹之理智活動，或使理智活動永不停息，皆不可能者。吾人或通過整個人生之以觀理智活動之情感之關係，吾人將指出二點，一為理智活動為自內開拓人生之情感者，一為理智活動對情感本身為不能加以誕育。¹¹

由此看來，唐先生認為吾人情感乃由內而外，並一路由理智導引；同時，情感之為用，乃自有其本能與本性，故須理智予以調節，予以克制。此一看似稀鬆尋常之論，其實已蘊含中道之精神與中和之原理，其作為德行論之實踐原則，以及由此

¹⁰ 前揭書，頁 24。

¹¹ 唐君毅《文化意識與道德理性》，台北：台灣學生書局，1986 年，頁 408。



所可能發生之道德行為，則自始便在自我超越的精神向度中，而終將一切人我之間的對立與對等之關係，涵化為超越主客的所謂的「宇宙性的心情」，恰如孟子之謂「萬物皆備於我」（《孟子·盡心上》），以至於「上下與天地同流」（《孟子·盡心上》），其精神之境界與心靈之取相乃終能實現吾人此一「心情之為善」，而吾人之能自作主宰（至少在道德意義上，而且是在吾人獨對此一廣大高遠之世界之際），又似乎已然超出一般德行論之況味：「吾人之心情，乃一超越於我個體之主觀，而涵蓋他人與外物於其內之一客觀性的或宇宙性的心情。因而能具此心情之自然生命，亦即包含一超自然個體之意義之生命，而為一精神生命或宇宙生命之直接呈現。此心情中所包含之道德價值與善，亦即屬於此心情之自身，而見此心情之為善，見此心情之為依一內在之善性之主宰而生者。」¹²考察此一有關人性之論述，唐先生顯然是站在孟子性善論的立場——通過「同情共感」的感通之道，而由「本善」而「向善」，以終於轉自然之性為道德之性，而此一人性化的歷程亦即是人文化成的歷程；其間，血緣之肉體生命之繁衍與超乎血緣之精神生命之發揚，皆可在心、性、天三者通貫為一的超越進路之中，一方面建構出以吾人實際生命之存在為基石的存在之哲學，一方面又在「性情之形上學」指引之下，超出個人為經驗所局限的生存情境，而終培成「知天事天以立命」的終極關懷：「人性亦不如告子所言，唯有一保存自己生命與子孫生命之食色之欲。乃實有一超個體生命而與一切人物相感通而成就之之心情：及與我之生命所自來之一切父母祖宗之生命相感通，而順承之之心情。

¹² 唐君毅《中國文化之精神價值》，台北：台灣學生書局，1953年，頁144。



即由此以見人之有遍覆萬物而對之有情(仁)，而寄與敬意(禮)，而使之各得其所(義)，而貞定的成就之(智)之仁義禮智之性。夫然，故此性亦即通於一切人物之所以生之性。有此性之心，亦即通於天心。故充吾與人物之感通之性，而盡心知性，則可以知天事天而立命。」¹³

因此，唐先生乃由肯定人性本善的德行論發端，而最後上達於超乎此生此世此有此在的普遍理則之境，則已彷彿康德之「一切理性存有底意志底決定之法則」，而吾人乃終於可在「理性的存有」的基礎上，嚮往那一切「為我們而立的法則」。由此看來，唐先生應不是情感至上論者，因他始終不為一般之情感主義所困。而就唐先生以「精神哲學」與「境界哲學」為終極之目的的哲學理想而言，他的德行論其實已蘊含義務論的意趣，而其突出道德的意志與意向，並且一心一意地從具相對性的生活情境，起而向普遍而超越之精神世界勇邁，其連結具體與普遍，此世與彼世，以及轉暫時性為恆存性的用心，實已歷歷可見。在此，且引康德之言，為其義務論所突出的道德的普遍原則，作一簡要的闡發：

當我們進一步這樣說時，那是很清楚的，即：沒有經驗能使我們甚至去推斷出這樣確然性的法則之可能性。因為我們有何權利能把那「或許只在人類底偶然條件(情況)下成立」的事物，當作每一理性存有之一普遍的箴言，帶進無局限的尊重中呢？〔因為有何權利我們能把某種只在偶然的人類的情況下妥當有效的東西帶進無限制的尊重中

¹³ 前揭書，頁 142~143。



呢？——依拜克譯。〕或如果我們的意志底決定之法則只是經驗的，而且不曾完全先驗地從純粹而亦是實踐的理性中取得它們的根源，則那些法則又如何能被看成是一般地說的一切理性存有底意志底決定之法則，而且只當我們是理性的存有時，亦是為我們而立的法則呢？¹⁴

對比於康德視道德實踐之法則為「一般地說的一切理性存有底意志底決定之法則，而且只當我們是理性的存有時，亦是為我們而立的法則」，唐先生之重視「情」與「性情」以及作為吾人道德實踐之動力的道德情感，顯然自有其獨特之倫理學觀點。在此，吾人應可斷言唐先生在文化意識與群體意識（融族群意識與社群意識為一之共同體意識）的浸潤之中，乃不斷地回應中國古典之「情」論以及「性情」之論，而且由本然之情、實然之情到應然之情，唐先生開拓出的是合事態與情態為一體的生活世界——其間，恰如論者以為情、性、道三者之本然關係，其實已在中國的哲學傳統裡一再地被具體地實證著：「回應中國哲學中既關注群體，又強調個體的本源探究方式，也真正重視到「倫理」之德目，是根源於「事態中之情」，「人情」所回應的不是個體，也不是形式結構中的「關係」，而是「情」之於人之本然，以及人與人之間的「事態之情感」，這一種具體化之普遍之「情」，才是真正的與「性」相聯繫之「道」。」¹⁵由此看來，一切之人文之作為與人文之現象，終究與「情」、「性」、「道」三者融貫為一的倫理道德之理境不即不離，而也

¹⁴ 牟宗三譯註《康德的道德哲學》，台北：台灣學生書局，1982年，頁36。

¹⁵ 郭黎華《出土文獻與先秦儒道哲學》，台北：萬卷樓圖書公司，2008年，頁298。



唯有在吾人之精神力量始終引領吾人之道德實踐的前提下，德行養成之道與人格培成之道方能一起前行而步步延展，而終建構出儒家獨有的德行倫理學，並由此拓展出儒家特有的道德之學、生命之學與境界之學。

肆、生命哲學與終極關懷

吾人生命之為一體之結構，實乃天生而人成，而其中所蘊含的奧秘以及其所不斷生發的種種意趣，則已是吾人生命之作為一存在，以及吾人生命之實際境況之作為人性、人心以及諸多之人際關係所相互聯結而成的繁複而多變的實存狀態，自始便與吾人生命之發展所不能不涉及的文化、社會與諸多主體際之關係境域，有著十分緊密的連繫。因此，既言及「生命哲學」，便不能不在客觀的生命存在與主觀的生命意義、生命理想之間來來回回、上上下下地進行探索，而終真正理解人性之常與變、人心之動與靜，以及吾人面向未來所無可迴避的往復、流轉以及循環之道；其間，如何以知性為進路，以道德為鵠的，以人格為平台，以生活世界為場域，在在是吾人必須嚴肅思考的生命哲學的基本命題。此外，在生命美善之本質與本性牽引之下，生命之終極關懷究能如何讓生命美好之願景不斷地照面而來，而既步上自我與他者共生共存之道，而且已然置身於生與死不即不離之際，吾人又究應如何越過諸多阻障而進行自我之超克，其實已是任何試圖融合道德之學、人格之學與生命之學以深入生命終極奧秘者所不能不嚴正面對的重大課題，而身為一心關切生命之真知、真誠、真愛與真福是否能真正地融合為一的當代儒者，唐先生的真實用心幾乎全般落在這些實質蘊含感性、



情性、理性與靈性等等意趣的基本的生命課題。

在試圖建構現代意義的「道德形上學」的當代儒學思考主力催使之下，唐先生由吾人本心本性出發，進而以兼治道德情感與道德理性的人格修養論，來開發道德原始之力，而將道德情感轉入於以道德理性為軸心的道德判斷之歷程，並從而展開道德之行動以自我造就出真真實實的道德人格，此自是唐先生特殊之「性情形上學」、「心靈形上學」與「境界形上學」三合一的儒學新脈動所持續推擴開來的意理系統。

而如何上轉道德情感與道德理性於足以提振吾人生命的價值體系，以真正地培成道德意識於現實與理想始終相互交涉的人文場域之中，正是唐先生從道德工夫論向道德境界論一路挺進的核心課題。在此，且讓我們回想唐先生所以重視吾人情性與情感的根源義普遍義與交互主體之義，究竟是在道德與情感之間採取倫理學的「情感主義」？或是始終守住具傳統意義的德行論立場？其實，唐先生始終堅定地相信：就人性的意義源頭看來，道德情感與道德理性二者之間本然而有的關聯性、一體性，以至於相互整合為人格培成之基石，而終成為人文世界核心之所在，已然毋庸置疑。

而若吾人以「生命存在」為生命哲學之核心概念，則「生命哲學」亦自是一種「存在哲學」；若由此而論及道德情感、道德理性以至於一切與生命存在之本質與境況相關相應的價值與理想，則「心靈」之有體有用，以及「境界」之有始有終，以至於所謂「心靈境界」或「精神境界」之無可制限、無由測度，也在在是生命哲學與存在哲學必須誠實面對的課題——這



正是唐先生結合「生命哲學家!」、「存在哲學」和「心靈哲學」三者的核心課題，而唐先生幾乎視「生命之存在」與「存在之生命」為同義之辭，而進一步以心靈為生命存在之主，亦以心靈為生命存在之用、心靈之義實兼有體、用二義：

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。至于言心靈者，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。然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。一「存在而有心靈的生命」，或一「有心靈生命的存在」，或一「有生命能存在之心靈」，其義無別。¹⁶

同時，唐先生認為吾人若欲體現生命存在之真實意義，則非經如實之知與真實之行不可，他甚至相信吾人生命自能超越種種之限制而終成就「無限之生命」，他乃如此慨言：「至于所謂由如實知、真實行，以成就吾人生命之真實存在，而立人極者，此即謂未有此如實知、真實行，吾人之生命尚未真實存在。何謂吾人之生命之真實存在？答曰：存在之無不存在之可能者，方得為真實之存在；而無不存在之可能之生命，即所謂永恆悠久而普遍無所不在之無限生命。此在世間，一般說為天或神之生命。世人或視為此乃人所不可能有者，然吾將說其為人人之所可能。吾人之生命能真實通于無限之生命，即能成為此無限之生命。」¹⁷顯然，唐先生的生命哲學自始便和存在哲學、心

¹⁶ 同註 8，頁 9。

¹⁷ 同註 8，頁 17。



靈哲學、境界哲學根柢相連，聲氣互求，而若欲轉生命之有限境況向無限無窮無極以入於普遍永恆與悠久之境，則須遍觀一切價值與倫理之實存境況，而探入心靈無限無窮無極之義；其間，如何理解唐君毅運用真、善、美、仁、聖等義理之概念，乃是吾人欲探入此一既廣大宏偉又無比崇高、無比深沉的生命哲學的入門之鑰：「凡此類之義理概念，皆無不可使人心靈活動，得循之以遍運于宇宙人生之一切事物。而無論其為屬於元序，或屬於最大類，或屬於最高層位之義理概念，皆有一普遍的意義，更有一永恆悠久的意義，而可使人終身由之，以遍觀其所遇之一切事物，而可不見此意義之所涵或所指之窮極處，而其所涵與所指若為無窮無極者。此所謂普遍、永恆悠久、與無窮無極，其本身自亦為一義理概念。人之心靈活動，亦可循之以次序遍觀一切普遍者、永恆悠久者、與無限者。」¹⁸由此看來，一切倫理學與價值哲學之義理概念實非一般之抽象概念，它們和吾人心靈之活動乃始終相應而互通，而吾人之心靈活動則自始便包含如實之知與如實之行，其中自有直觀、理性、感性等等之成分，甚至於一切生命與存在所能發顯的人文活動，都在在是人間義理（此「義理」是一切意義之道理，亦是一切道理之意義）的真實之理解以及切實之實踐。

而吾人之知解與理解所以能有真實之意義，吾人之言行以及一切之實踐與作為之所以能切實而有效，乃緣於吾人之生命存在之能對應於吾人之心靈與精神，乃是通過吾人對人間義理的如實觀照、如實踐履以成德養德而終能盡性立命，終能轉人

¹⁸ 同註 8，頁 29。



德上達於「天德流行」之境——唐先生的生命哲學之究竟義在此，其終極關懷之真實義亦在此。而對此一既旁通又統貫的生命大系、存在大系、義理大系與哲學大系，唐先生做了如下的觀念推擴與脈絡整合：「此所謂天德流行境，乃於人德之成就中，同時見天德之流行，故同時為超主觀客觀之境。然此不同於歸向一神境，乃由自下而上之縱觀，以見一統主觀客觀之上帝或神靈之存在，以使吾人之信心上達，而超主觀客觀之對立者；亦不同於佛家破除主觀之我執，客觀之法執，橫遍十方世界，如實觀法界中主客內外之一切法之性，更使智慧下澈，而超主觀客觀之對立者。今茲所言之使人德成天德之流行，要在順吾人生命存在之次序進行，與當前之世界之次第展現於前，依由先至後，由始至終，由本至末之順觀，以通貫天人上下之隔，亦通貫物我內外之隔，以和融主觀客觀之對立，而達於超主觀客觀之境。和融即所以成其統，通貫即所以知其類，而其本則在依序，而順成其言行。」¹⁹由此看來，唐君毅乃已然將其所謂「意義」或「義理」視同一道天梯一般，讓吾人可以由平地而高天，由有限而上達無限，由有極而入於無極，而終入於「遍觀一切普遍者」的終極且無終亦無極的境界——儒者的生命安頓在此，儒者的終極關懷亦在此，而唐先生認為宋明儒之以天命為一神明而可依理以命萬物，終可昭臨萬物之上。²⁰此即將生命哲學之「理」契入於終極關懷之「境」，而終由真實之理性入於真實之信仰，唐先生的宗教觀乃由此而超離一神之論與泛神之論，其中道理實已昭然若揭。

¹⁹ 唐君毅《生命存在與心靈哲學》下冊，台北：台灣學生書局，1986年，頁155-156。

²⁰ 前揭書，頁251。



伍、結語

總結而言，唐先生之論道德與生命，乃並用其人文之情懷、寬容之態度與超越之嚮往，而將三者合為探究文本之原、思想之原、歷史之原、文化之原、生命之原與形上之原的動力，而這在當代新儒家一心一意地從事儒家義理之重構與再造的學術志業之中，唐先生所突出的，正是一具綜攝性、整合性、根源性、普遍性與超越性的哲學工作，而其核心之目的乃在闡揚人心之自覺與人性之體察，以上達於人際感通、物我相融、天人合德之境；其間，實自有其縱橫兼攝、下學上達的知性探究與德性培成二路並行之歷程。由此，唐先生乃兀自高舉其生命之哲學、存在之哲學、道德之哲學、精神之哲學、心靈之哲學與境界之哲學，而終在此一哲學智慧的光照之下，展開其兼具理論意義與實踐意義的新儒家之學。當然，避免主體性思考之單向與客觀性思考之扁平，仍然是吾人不能不謹慎以對的課題：「若本道德理性以回應這些問題，當代新儒家並不必然有令人滿意的解決方案。在發明主體性的切己思維中，道德活動與認知活動是否能與心性自覺的歷程並進，而展現一定面向的文化關懷，以及足以指導人生的知識系統，更是令人憂心的客觀性論題。理性、道德、文化的一貫性其實並不是單向的，而是必須在吾人生活中作多元的開展；其間，對文化的關懷與尊重，對思維的反省與批判，以及對道德的體認與實踐，三者均具有完足的人文意義，而皆可在生命目的論中獲致適度的實現。」



²¹顯然，一生浸潤於人文主義精神的氛圍之中，唐先生雖未獨樹一特殊化的倫理學的理論型態，但在對文化的關懷與尊重，對思維的反省與批判，以及對道德的體認與實踐的歷程中，唐先生實自有其陶冶情感、調攝理性以及節制意欲以培成人格的道德觀與倫理觀，則已然無庸置疑。

²¹ 葉海煙《道德、理性與人文的向度》，台北：文津出版社，1996年，頁92。



參考文獻

- 唐君毅：《生命存在與心靈境界》（上下冊），台北：台灣學生書局，1986年。
- 唐君毅：《心物與人生》，台北：台灣學生書局，1989年。
- 唐君毅：《文化意識與道德理性》，台北：台灣學生書局，1986年。
- 唐君毅：《中國文化之精神價值》，台北：台灣學生書局，1953年。
- 唐君毅：《道德自我之建立》，台北：台灣學生書局，1985年。
- 唐君毅：《人文精神之重建》，台北：台灣學生書局，1988年。
- 牟宗三譯註：《康德的道德哲學》，台北：台灣學生書局，1982年。
- 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，台北：台灣商務印書館，1971年。
- 牟宗三：《心體與性體》，第一冊，台北：正中書局，1968年。
- 郭梨華：《出土文獻與先秦儒道哲學》，台北：萬卷樓圖書公司，2008年。
- 葉海煙：《道德、理性與人文的向度》，台北：文津出版社，1996年。



Abstract

The Confucianism of Tang Jun-Yi covers the humanities in a systematic fashion. The core of his thinking is his studies in Ethics and Life philosophy, which has had a huge impact on the ethical sentiments and rationale of the Chinese people, as it has given us the opportunity to abstract effective meaning in the moral arena. If we delve deeper into Tang Jun-Yi's notions of the truth of human nature as well as the innate goodness and wisdom of humanity, we see it provides the source, continuity and aim of his Neo-Confucian thought. This offers a clear foundation for the notion of self-consciousness as well as how to relate to the other. Moreover it provides recognition of the self in the face of reality as well as a basis for the affirmation of life. This leads to the full moral practice, which is the cornerstone of Tang Jun-Yi's philosophy of the spirit, which obviously falls under the category of a virtue ethics. Tang Jun-Yi is intent on integrating life experience with the notion of ultimate concerns through the utilization of a metaphysics that includes the temperament, mind and realm. This Neo-Confucian approach gives us an open, humanistic, and moral direction for today's world.

Keywords: Moral Reasoning, Virtue Ethics, Metaphysics of the Temperament, Life Philosophy, Philosophy of Realm, Philosophy of Mind

