

儒家「生成哲學」的範式重構

— 基於牟宗三「一心開二門」哲學架構的批判性反思

劉志超 蘇州大學哲學系

摘要：牟宗三「一心開二門」哲學架構下，「攝物歸心」的統攝關係使得一切現象領域皆憑依於自由無限心而無獨立存在之自性，最終不可避免地陷入泛道德主義困境。通過由應然之統攝關係至實然之遞升關係的轉變，將「智」從「仁」的系統中解放出來，同時使得見聞之知證得智德的高度。順此理路，引入涵攝仁生智成的價值層面及天地萬物、人類社會動態生成的客觀事實層面之兩層生成義的「生成哲學」，實現了主觀性與客觀性的互動緣生之統一，並從存在論根基處將自由無限心置換為天地人結構下現世生存的人，完成了先驗的、實體性的思維範式至當下的、系統性的、生成性的思維範式之轉變，為儒學的現代性建構提供一個新的視角。

關鍵詞：一心開二門；仁智雙彰；生成哲學；範式重構

牟宗三之後，其「良知坎陷」說以及在其基礎上進行充其極而至的涵蓋世界哲學之公共模型即「一心開二門」哲學架構備受爭議，而問題的焦點多集中於泛道德主義之爭，本質上亦是內聖開新外王所面臨的困境。由於此困境直接關係到當代儒學在傳統與現代之轉換過程中其現代性建構的進程，因此正視並挖掘此困境及其產生之根源，並積極探索走出泛道德主義困境的可能性道路不僅是必要的，而且是本質重要的。

本文基於牟宗三「一心開二門」哲學架構的批判性反思，積極探索儒家視域下「生成哲學」的範式重構，不僅能夠為儒家哲學的現代性建構提供一個新的視角，亦有利於為儒家哲學的創造性轉化和創新性發展提供一個根本上的源動力。

一、「一心開二門」哲學架構及其困境

（一）「一心開二門」哲學架構的內涵

牟宗三在《佛性與般若》中首次在佛學視域下對「一心開二門」的義理進行了系統性的闡發，其後在《中國哲學十九講》中將「一心開二門」從佛學視域下抽象為一公共模型，並由此出發進一步完善「良知坎陷」說，彌補康德哲學的不圓滿、不究竟之處，融攝東西方哲學。其後在多處重審此義，可謂是牟宗三在其哲學道路上探索一生的成果凝練。

「一心開二門」，由超越的如來藏自性清淨心開出真如門（清淨法界或本體界）和生滅門（染污法界或現象界），二門皆各總攝一切法，生滅門流轉地總攝一切法，真如門還滅地總攝一切法。但「心真如」不離生滅法的空如性而真如，是心生滅法的實相，亦可說如來藏自性清淨心經過一曲折，「依黑格爾的說法即是一辯證的過程」^[1]，引入了無明亦即阿賴耶識，阿賴耶識既間接地依止於如來藏自性清淨心，同時又直接開出雜染法的現象界。如此，生滅法之現象界必須憑依如來藏自性清淨心而起現。因此，法，只是一套法，所爭只在於執與不執。分別說，有



二門；綜合地說，二門不相離而各總攝一切法，實歸一心。由此出發便可自然而然地銜接兩層存有論，「依心生滅門，言執的存有論；依心真如門，言無執的存有論」^[2]。牟宗三經過哲學運思之後，對「一心開二門」進行了重構，將「心」之內涵由原初的「如來藏自性清淨心」擴展至涵攝儒家之「本心」、道家之「道心」、佛家之「如來藏自性清淨心」乃至康德視域下上帝所擁有之「無限智心」或「智的直覺」等的即存有即活動之「自由無限心」。超越的、純粹的自由無限心直接開出本體界以成就「無執的存有論」，經過自覺的自我否定，間接地開出現象界以成就「執的存有論」，此處「執」的內涵由佛家的從消極面而入重在言煩惱的識心之執豐富為由積極面而入重在言知性之執。同時，牟宗三站在儒家的立場上對之作進一步的詮釋，亦是對「良知坎陷」說的豐富與完善：本體界之「無執的存有論」由「良知」直接開啟；科學知識、民主制度等現象界之「執的存有論」由「良知」間接地、「曲折」地開啟。如此以來，現象界的一切領域在「一心開二門」哲學架構所銜接的「兩層存有論」下皆有所安住，內聖開出新外王亦有了理論上的根據。不過在牟宗三看來，縱使各家都能憑藉「一心開二門」之兩層存有論的哲學架構成就圓教，達至圓善，但唯獨儒家以道德的入路進，縱貫縱講，方是大中至正之圓教。

本質上，「一心開二門」的哲學架構實是在「良知坎陷」說不斷發展及消化康德哲學尤其「現象」與「物自身」二元對立之困境並在對《大乘起信論》之「一心開二門」詮釋的基礎上自然逼顯而出，而牟宗三以儒家學說為立腳點，消化道、佛，吸納德國古典哲學以實現中國哲學對西方知識論形而上學路向的融攝，致力於儒學的傳統與現代之轉換，探索內聖開新外王之道路，亦是對宋明儒心性之學的延續與發展。然而，「一心開二門」的基本建制，亦意味著其義理展開過程中必然陷入新的困境。

（二）「一心開二門」架構之困境及其根源

「一心開二門」的哲學架構並未實現對「良知坎陷」基本建制的根本性變革，相反，恰恰是

後者充其極式的發展所至。因此，「良知坎陷」說所面臨的困境必然籠罩著「一心開二門」這一公共模型，這是其基本建制所決定的。

首先，「良知坎陷」說之困境。學界圍繞著「良知坎陷」說爭論頗多，「良知坎陷」基本建制的學術價值固然不容忽視，是內聖開新外王的積極探索，然而其潛存的問題亦須得到正視。比如由純粹至善的良知自我坎陷開出科學知識、民主制度等現象界領域所易陷入的泛道德主義或道德中心主義之困境，抑或由「攝物歸心」所易陷入的脫離現實生活世界之主觀主義困境等。之所以陷入困境，是因為由純粹的道德心出發去審視乃至建構整個理想世界，卻不是由當下具體的現實世界出發去審視並建構道德生活，因此亦可說是道德的理想主義。由道德心而入，固無問題，問題的關鍵在於重視道德這一向度的同時卻忽略了現實這一向度，縱使牟宗三在其著作中亦多次提到了「現實」、「實踐」、「實踐的智慧學」等字眼，然終歸與當下具體的現實本身存在著巨大的鴻溝。如此以來，雖然說「攝物歸心」極大地彰顯了人的能動性、目的性一面，卻由於忽略了現實向度之客觀規律性這一面，所以每每當觀念中純粹至善之良知的道德意向落實於現實生活世界，尤其牽扯到物質利益時，便顯得十分蒼白無力，處處碰壁，所謂的能動性、目的性由於缺少現實性這一向度，就像被施了符咒一樣，只能被封限在觀念中而淪為空中樓閣式的理想之目的，根於此基本建制的內聖開新外王之構想亦只能成為空話。

其次，「一心開二門」架構之困境。如果說「良知坎陷」是針對儒家學說的具體性架構模型，那麼，「一心開二門」架構則是在其基礎上進行充其極而至的涵蓋世界哲學之普遍性公共模型，其義理一脈相通，其面臨的困境亦本質無異。「一心開二門」架構中「心」的內涵雖然由具體上升到普遍，獲得了普遍的具體性，然而其以純粹超越層的自由無限心作為形上實體並構成整個哲學系統的存在論根基並未改變，以自我否定、間接曲折的方式辯證開顯出現象界以成就「執的存有論」亦未改變。本質上都是心之

本體界經過自我否定而坎陷出現象界，前者是後者之憑依因，後者是前者之「執」，如同「無明」之風「吹皺一池春水」，「波浪雖然不即是水，然而卻必須憑藉水才能起現」。^[3]在牟宗三看來，無明之風是無根的，然而皺起的水波本質上亦無獨立存在之自性。順此理路進一步類比本體界與現象界，自然而然地得出現象界無獨立存在之自性而必須憑依於自由無限心之本體方能存在的結論。再將康德視域下的現象界與現實的生活世界混同，其所帶來的理論困境和實踐困境亦隨之而來：整個現象界是無根的，其所言的現實、實踐、新外王等只能建基於自由無限心之本體，心之本體不呈現、不彰顯，整個現實生活世界便都落入了不真實之虛妄。至此，這一理路在觀念層面形成了完美閉環。很遺憾，牟宗三的哲學探索之路並未突破這一閉環而進至建構觀念與現實之間穩固的溝通橋樑之境域，由此亦遮蔽了真正的現實生活世界這一度。面對此困境，牟宗三的學生林安梧所建構的「存有三態論」可謂是力圖擺脫此困境的積極探索^[4]。綜合來看，牟宗三這一努力無疑在堅守中國哲學傳統中的價值世界，一方面延續著內聖強而外王弱的宋明之心性學，另一方面亟需走出內聖開新外王之困境，以期從根本處實現傳統與現代的範式轉換，這一點須肯定。但是現實向度若不能徹底開掘，則整個探索只能開出價值世界的花，卻不能結出相應之果實。

最後，「一心開二門」架構困境之根源的剖析。探索走出此困境之道路必須深入到存在論根基處挖掘其困境產生的根源之所在，並力求在此根源處探尋合理的解決方案甚至進行範式重構以實現變革，否則只能是頭痛醫頭，腳痛醫腳，無關痛癢。「一心開二門」的哲學框架建構在即存有即活動的自由無限心之存在論根基處，亦可說其「實在主體」即是這純粹超越層的自由無限心之形上實體，其本身即存有即活動，向上則可直接開出「無執的存有論」之本體界，向下則可間接而曲折地開出「執的存有論」之現象界，後者並無獨立存在之自性且必須憑依於前者。按照此理路充其極而展開，便可「生天生地，

成鬼成神」^[5]，真正做到包羅萬象而納宇宙於一心。當然，對自由無限心的開掘固無問題而且值得肯定，以之為入路進行哲學建構亦可，但以之作為哲學系統的存在論根基並由此開出整個現實世界則有所偏頗，本質上是一種顛倒。因為後者意味著整個現存世界包括價值世界和事實世界都建立在此存在論根基處並為之所統攝，這又意味著價值世界的無限凸顯以及事實世界的無限被遮蔽，最終導致自由無限心一念之不覺，事實世界即一念之虛妄不實，科學知識、民主制度等一切現象領域無法獲得獨立自性之根據而不能從根本上得以解放，企圖走出內聖開新外王之困境結果卻從根本上再次陷入了此困境之中。綜合來看，「一心開二門」的困境之根源歸根結底即在於存在論根基處——即存有即活動的自由無限心——這一實在主體之前置，如果不能夠從存在論根基處置換掉這一實在主體以此開掘出現實這一向度，那麼自由無限心的無限凸顯即意味著現實的人與現實的自然界之無限被遮蔽，而「一心開二門」這一基本建制亦無法從根本上被瓦解，走出其困境便只能成為奢談。

不過，「一心開二門」架構之困境亦有其積極的面向，因為其困境之所在即是其出路之所在。牟宗三晚年在「一心開二門」的架構下以孔子的「仁」、「智」二門為入路對實踐的智慧學進行了相應闡述^[6]，倘若從存在論根基處對「仁」、「智」二門的基本建制進行重塑，實能開啟儒家視域下「生成哲學」的範式重構。

二、「仁」、「智」二門孕育著「生成哲學」之萌芽

（一）「一心開二門」架構下「仁」、「智」二門義及再反思

牟宗三借康德論哲學之古義所引出的以踐行最高善為旨歸之「實踐的智慧學」作為《圓善論》的序言，以接引儒、釋、道三家圓教下圓善之證成，其後在「一心開二門」之兩層存有論基本建制下將孔子的仁且智視作實踐的智慧學之最根源的模型可謂是一洞見。

一方面，牟宗三以「仁智雙彰」的架構模型



來消化康德的「實踐的智慧學」，「儒家仁智合一這一套就是實踐的智慧學」^[7]。康德視域下實踐的智慧學以「最高善」為中樞，無論是思辨的理性知識還是決定行為的實踐原則，都致力於彰顯最高善，如此言智慧必不離最高善。^[8] 牟宗三借此理路通至孔子的仁與智，並視「仁」為實踐的智慧學之拱心石，智及仁守，仁以養智，在儒家視域下言智慧亦不離仁。另一方面，牟宗三通過「一心開二門」架構來支撐實踐的智慧學，「實踐的智慧學一定含著一心開二門，開不出二門不能講實踐的智慧學……這樣，實踐的智慧學才能撐得住，文化生命才能定得住」^[9]。這樣「仁」和「智」便通過「實踐的智慧學」這一環與「一心開二門」架構銜接在一起，可見「仁智雙彰」與「一心開二門」架構的基本建制同質，因此縱使牟宗三沒有明確提出「仁」門和「智」門，但「仁」、「智」二門實為其義理所蘊含。比如牟宗三明確指出仁智合一的整個系統即含有兩層存有論的問題。仁感通到的地方就有存在，感通不到的地方就沒有存在，仁所感通之處，便潤澤之，此即「以感通為性，以潤物為用」，此處所言的存在，特言本體界意義上的存在，故以仁言「無執的存有論」。智則通上貫下，具有雙重性，同時涵攝德性之知和見聞之知，向上通與仁合一，成就道德界，向下通則開知性，成就邏輯、數學、科學等，此處之存在，特言現象界意義上的存在，故以智言「執的存有論」。^[10] 因此，「仁智雙彰」的架構模型來闡明「實踐的智慧學」本質上就是「一心開二門」架構下兩層存有論的同質化展開，「智」的通上貫下之雙重性與阿賴耶識的上下通、即超越即內在之雙重性具有異曲同工之妙。仁是海水之體，智本質上只是「波浪」，並無獨立存在之根據，是無自性的，必須憑依於仁之體方能存在。因此順著此理路發展，必然得出「攝智歸仁」的結論，「攝智歸仁」，「就是要把這個智收攝，歸到仁裡面。這個關係雖然是仁智雙彰，兩面都重要，但是有主、從的關係。一定要有主、從的關係，智一定要隸屬到仁，就是要以仁作主」^[11]。如此一來，「仁智雙彰」的模型便是在「一心開二門」之兩

層存有論這樣一個基本建制下的具體化展開，以仁為主可，仁主智從亦可，但「攝智歸仁」的統攝關係最終使「智」之系統失去了獨立存在之根據則不可。歸根結底「一心開二門」的基本建制所引發的困境依舊籠罩仁智合一之實踐的智慧學，若想走出此困境，非得重塑此基本建制使「智」之系統獲得獨立性而得以解放。否則，既不利於仁的彰顯，亦不利於智的開掘。接下來的問題便是探究「仁」與「智」到底是一種什麼樣的關係以及將「智」從「仁」中解放出來何以可能？這牽扯到為邏輯、數學、科學知識、民主制度等現象界各個領域之自性探索獨立性根據的奠基問題，因此不僅是必要的而且是本質重要的。

探討「仁」與「智」的關係，必須回到孔子哲學本身，而孔子的整個思想體系本質上就是以「仁」和「智」為雙核，其中仁是主核，智是副核，仁是根是本，智輔助此根此本枝繁葉茂、開花結果。仁的目的就是由不忍人的惻隱之心而發出的博施濟眾、安民惠民，使天下百姓皆能安居樂業的大同理想，仁之所在方是根本目的；智的作用就是輔仁利仁以實現其理想，智之所在方是根本手段，因此說「知者利仁」^[12]。利者，「銛也，從刀。和然後利，從和省」^[13]，其本義是鋒利，表現為一種動態趨勢性。故智使仁之所在變得鋒利無阻，如此仁方能借助智通出去而不斷得以彰顯呈現。無智之仁，因缺少「智」這把利刃而易陷入愚鈍之境，「好仁不好學，其蔽也愚」^[14]，難以通出去以實現由惻隱之心而發之理想，故無智則不能及。無仁之智，因缺少「仁」之樞軸而易陷入散漫流蕩之境，「好知不好學，其蔽也蕩」^[15]，難以固守大中至正之道，故無仁則不能守。須注意的是，此處的「學」，特指聞、見、學、行聖人之道視域下的「學」。由上述可知，無論是滯於仁還是滯於智皆有所偏，仁且智既是儒家之聖境，又是儒者一生工夫修養之最高目標。在孔子的視域下，仁固是主，是本，智固是從，是末，但是仁和智並非是「攝智歸仁」式的一方統攝另一方的絕對憑依關係，而是各具獨立之自性且能夠相輔相成的潛在互通

之關係。此二者類比於唐君毅的「三向九境」架構下的多重境界更為合適。^[16]就此而言，智者境——仁者境——仁且智之聖者境，應屬彼此相通而又層層遞升之境。因此，仁德和智德是人人皆擁有的潛在可能性，有時只是隱而不顯，或隱或顯亦皆由人自身決定。若只成就智德，只能成其小，通至仁德，方能成其大。此處並不抹殺智的獨立性，但智德對人來說還不是根本，最根本的是仁德，而二者如同一陰一陽、一剛一柔、一文一武皆不可輕忽，唯有以仁潤智，以智利仁，仁智雙彰，方能保障天地人結構下萬物的生生不息。

如此，仁與智便從牟宗三視域下由道德心出發而建構的應然之統攝關係轉變為由現實出發而建構的實然之遞升關係的轉變，將「智」從「仁」的系統中解放出來，而智本身又涵攝德性之知和見聞之知，故隸屬於見聞之知框架下的邏輯、數學、科學、民主制度等知識領域亦全部獲得解放而具有獨立存在之根據，皆證得智德的高度。

（二）「仁」、「智」二門孕育著儒家視域下「生成哲學」之萌芽

牟宗三獨顯孔子的「仁」、「智」雙核並在「一心開二門」架構下試圖證得儒家視域下「實踐的智慧學」。但由「攝智歸仁」的範式亦可預見到相應其側重於仁之發微，智則容易被遮蔽而不顯的命運。因此其在多處提到「仁」是保證生生不息之「生道」，卻未見其盛發「智」之「成道」，故「一心開二門」架構下「仁智雙彰」之「實踐的智慧學」亦難以得到現實之保障。不過其獨顯仁智二門並盛發「仁」之生道，本質上已孕育著將智門從仁門中解放出來以實現真正意義上的「仁智雙彰」而開啟儒家視域下「生成哲學」之潛在可能性。

一方面，由仁與智的統攝關係轉為智與仁的遞升關係，二者各具自性又相輔相成，使得仁生智成的「生成哲學」之建構成為可能。仁主生，只要能夠博施濟眾、安民惠民之理想皆由仁所發，因此是生道。智主成，只要能夠助成博施濟眾、安民惠民之理想，皆為智所及，因

此是成道。仁智雙彰，既生且成，此即是保障生生不息的生成之道，是全人類皆能安居樂業的大道，其旨歸是天地人和諧共處的大同社會。而關涉何以「成」的問題便是由理想切入現實向度的關鍵，因為它不僅牽扯到由仁而發的道德理想之合目的性，同時還牽扯到由智而顯的天地人結構下的現實本身之合規律性。順此脈絡，可知儒家視域下的生成內涵同時涵攝價值層面和客觀事實層面之兩層生成義。因此，心性之學仍作為一個重要的部分為其所涵，同時又吸納了客觀現實這一向度而豐富其自身、增強其力量。顯然，在此種意義下的「仁生智成」模式已經超出了「一心開二門」基本建制的範圍，倒逼「一心開二門」架構進行範式轉換。

另一方面，「一心開二門」的範式轉換——其前提由即存有即活動的「自由無限心」置換成以天地人結構「現世生存的人」——孕育著「生成哲學」架構的雛形。仁生智成必然是在天地人結構下、在現實生活世界中進行的，因為人並非是孤立的、抽象的、純粹的人，而是生存於天地之間的人，是在社會中進行著各種實踐活動的人。這便意味著必須由存粹的道德心出發轉向由大本大源的整個現實生活世界出發，將「一心開二門」基本建制的前提由即存有即活動的自由無限心擴充為具體的、活潑潑的、現世生存的人，亦即生活在天地人結構下的人。若從整體來看，亦是古人視域下的「天下」，用今天的術語即是「既定社會」。這樣一個轉向，同時意味著由偏向內聖的較為純粹之心性分析轉向兼具內聖外王的天下萬物、人類社會之系統性分析。伴隨著存在論根基處的改弦更張，將擺脫先驗的、實體性的思維範式，轉向當下的、整體性的、生成性的思維範式，由「一心開二門」架構下自由無限心的辯證開顯轉變為「生成哲學」架構下整個天下的辯證運動。

至此，基於牟宗三視域下「一心開二門」哲學架構的批判性反思，以孔子的「仁」和「智」雙核為入路，經由存在論根基處的範式轉換，進一步開啟了儒家視域下「生成哲學」的新境域。



三、仁生智成——當代視域下儒家「生成哲學」的範式重構

「生成哲學」並非是新詞，比如馬克思的歷史生成論，海德格爾的生存論哲學，德勒茲的「生成哲學」，國內科哲領域金吾倫的「生成哲學」等，其在義理上皆存在相通之處，亦有本質上的不同，不過這些都不是以儒家為入路建構而成。先秦儒學雖然亦蘊含著生成哲學之義理，但由於自宋明儒以來一直延續著內聖強而外王弱的弊病，因此重構兼具內聖外王的仁智雙彰之生成哲學，對於在傳統與現代轉換問題上仍處於現代性建構階段的當代儒學來說，仍然具有本質重要性。

（一）生成哲學的存在論奠基

首先，「生成哲學」以儒家視域下最基本的結構——天、地、人——為基本框架。在儒家視域下，「天」蘊含著「天時」，由之引入了內在於存在論根基處的「時」則。從天地萬物運行規律之客觀面言，須遵守天時的客觀規律性，如「日中則昃，月盈則食。天地盈虛，與時消息。而況於人乎？況於鬼神乎？」^[17]。從人之能動性的主觀面言，須修德愛民，自強不息，如「存亡禍福，皆己而已，天災地妖，不能加也」^[18]，在這個意義上，違逆天時，既可以轉福為禍，亦可以得禍為福，「天災地妖，所以儆人主者也；寤夢徵怪，所以儆人臣也。災妖不勝善政，寤夢不勝善行，能知此者，至治之極也」^[19]。天時固然是一重要的維度，但儒家並不拘泥於純粹客觀意義上的天時，而強調天與人互動相應，凸顯人的主觀能動性，故強調「君子藏器於身，待時而動」^[20]。與天時緊密聯繫的便是「天命」，儒家視域下亦不拘泥於純粹被動式的宿命式天命觀，而是強調掙脫宿命式天命觀的束縛，開啟人生的自由向度，不斷超越自身。人雖有對之無可奈何的客觀意義層之受動性，但亦有行之由己的主觀意義層之能動性，恰恰因後者而使人獲得了開放性、自由性這一度，人可以由自強不息至生生不息，不斷超越自己。在這個向度上人可以成為自己的主宰，獲得更高級的自由，而且只要是現世生存

的人，便始終處於開放性的動態生成過程中。地，不單指土地，亦特指大道流行的空間場所，由之引入了內在於存在論根基處的「空間」。「地」不離天，有其天時，方成就其地利。與天時相應，儒家對地利的態度亦不是純粹從客觀意義而言，而是充分考慮到人亦參與成就其地利的主觀能動性一面，強調地與人互動相應、不斷生成。人，不離天地，是天地之心，而天地之心，即孔子之仁心，孟子之本心，陽明之良知等。仁心立，是謂天地立其心，由之引入了內在於存在論根基處的「人」，向內貫至仁心，向外通至天下。人有人則，從客觀面而言，人生存於天地之間，須受制或者說承擔天地範疇下的客觀規律，包括人類社會本身的運行規律。從主觀而言，人須承擔起天地之心，聞、見、學、行「聖人之道」，無論是成就天時還是地利，最終都是為了成就天下大同的「人和」，強調天、地、人三個維度之間處於一種互動相應、動態生成的關係之中。合而言之，即是天人合一境域下客觀性與主觀性的互動緣生之統一。天地人結構為「時間」、「空間」和「人」奠定了存在論根基，三者不斷地互動相應、動態生成，折射出瞬息萬變的現實世界，開啟了生成性的當下思維。

其次，「生成哲學」以天地人結構下現世生存的人作為存在論根基。孔子的整個哲學系統以仁或者說以不忍人之仁心為入路，但這並不意味著以本體論思維理解之，比如仁能夠統攝一切、生天生地等，而是意味著人是樞軸，既是起點，也是目的，聞、見、學、行「聖人之道」即圍繞此樞軸而展開，人能夠徹底實現其自身的大同社會之理想即是此「聖人之道」充塞於天地之間。仁是人當下的、具體的、活潑潑的呈現，聖人之道彰顯亦是人當下的、具體的、活潑潑的湧現。因此孔子不脫離具體情境中的人而抽象地、先驗地談論仁或仁道，而具體情境中的人在儒家視域下即是生存在天地人結構下具體的、活潑潑的人。如此，孔子雖以仁為入路，實質上是以生存在天地人結構下具體的、活潑潑的人作為其整個系統的存在論根基，具體情境中的人向內貫至仁心，向外通至以天地人結構

為框架涵蓋整個人類社會、自然萬物的天下。仁是現實中具體情境下人的不忍人之心所呈現，天下是生存在天地之間的人參與其中的天下。因此其樞軸既不是純粹的仁或仁體，也不是純粹的天地萬物，而是現世生存的人本身，用今天的術語亦可說是現實的人。再由現實的人出發，向內修己以實現在任何具體的情境下虛靈無滯之心都能夠通至涵攝智、仁、勇三達德乃至所有具體德目，並且達到不偏不倚、無過不及的中和之境而成就內聖。順此內聖之境，向外掌握天地萬物、人類社會運行之規律以實現在任何具體的情景下都能做到動靜行止皆得其宜而安百姓，成就外王之事功。隨著這樣一種思維範式的轉變，存在論根基處實在的主體便由「一心開二門」架構下的即存有即活動的自由無限心擴充至「生成哲學」架構下生存在天地之間、具體情境中的人，這亦意味著由純一性的單向度思維方式轉變為系統性、整體性的多向度思維方式。

最後，「生成哲學」架構下現世生存的人處於不斷地動態生成過程中，即存有即活動。生存在天地之間、具體情境中的人，不是僵死的、靜態不變的、抽象的人，而是活潑潑的、動態發展的、具體的人。「苟日新，日日新，又日新」^[21]，即在強調人並非是現成化的、先驗的存在，而是在不斷地生成過程中超越其自己、實現其自己最終成就其真實的自己。「天行健，君子以自強不息」^[22]，同樣蘊含著現世生存的人，須當下承擔起自己的使命，視天地為人呈現的舞台，在尊重客觀規律的同時亦充分發揮人的主觀能動性，在這樣一個天地人的架構下不斷地超越自己，朝著更加本真性的自己自強不息地前進，最終以成就人類社會、天地萬物的生生不息之境。從心性進德處說，聞、見、學、行「聖人之道」是一個動態發展、不斷生成的過程，由聞、見、學、行「聖人之道」的過程所得即德亦是一個不斷動態生成的過程。就人類社會而言，是在揚棄舊社會的基礎上不斷地生成新社會的過程。就整個天下來說，是人與天地萬物不斷地互動生成的過程。可見，基於現世生存的人之各個向度都是一動態發展、不斷生成的過程，恰恰基於這一生

成性思維，才使得儒家視域下轉無道之天下為有道之天下，通過博施濟眾、安民惠民之政最終成就百姓安居樂業、天地萬物和諧共生的大道流行於天下成為可能。

（二）生成哲學的辯證開顯

「生成哲學」架構下實在的主體，其樞軸是天地人結構下現世生存的人，向內可貫至仁心，向外可通至天下，而天地人之間互動相應、動態生成的過程，即是辯證運動展開的具體化過程。

首先，天地人所構成的實在主體即存有即活動，其存在本身即是辯證運動的動力源泉，不過與其他生成哲學本質不同的是，儒家以道德為入路，形成了獨特的仁生智成之「生成哲學」架構。上文已經提到，在孔子視域下，由當下的、具體的、活潑潑的人所呈現出之仁即是生道，順仁而發所呈現出之智即是成道，仁智雙彰，即是保障人類社會、天地萬物生生不息的生成之道，此與《易傳》中所透顯的哲理相呼應。儒家以道德為入路來解讀《周易》，比如孔子曰：「易，我後其祝卜矣！我觀其德義也……吾求其德而已，吾與史巫同途而殊歸者也」^[23]，且在儒家視域下，仁智和乾坤本質上相通且同構，比如《易傳》有言：

大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流行……乾道變化，各正性命。^[24]

至哉坤元，萬物資生，乃順承天。^[25]

乾知大始，坤作成物。^[26]

分解地說，乾坤並舉。乾，可以說是創始原則，乾道變化的創生過程之目的就是為了使天地萬物皆能有所安住，剛健不息，生生不息，主生道，君子效法於乾之剛健而自強不息，進德修業以成就內聖之德業。坤，可以說是終成原則，坤不離乾，坤之順承，是順承天行健的生生不息之生道，主成道，君子效法於坤之順承而厚德載物，安頓天下之民，以成就外王之事業。綜合地說，實歸於一易，一切以生生不息為樞軸。乾、坤可謂易之一體兩面，單顯任何一面都不能成就易之本身。天之剛健不息，然若「無柔救之，不死必亡」；地之柔弱沉靜，然若「無剛文之，則



窮賤遺亡」。^[27]無天之剛健，則不能保功；無地之柔靜，則不能保安。滯於剛或柔皆有所偏，故須剛柔並濟，方能保障生生不息之道，此與仁智雙彰可謂是在同一基本建制下的同質化展開。無論是仁智雙彰還是乾坤並建，本質上都是以天地人結構下現世生存的人作為其存在論根基，以天地人互動相應所構成的整個天下作為其辯證運動的動力源泉，以道德為入路，以聞見學行「聖人之道」為其辯證運動的展開，最終使「聖人之道」彰顯於天地之間，涵蓋整個人類社會、天地萬物之天下。

其次，生成哲學架構下，實在的主體在辯證展開的運動過程中，開出價值世界、事實世界等豐富多彩的大千世界。前文已經提到，智者境——仁者境——仁且智之聖者境，彼此相通而又層層遞升，仁德和智德各具獨立之自性而又相輔相成。但倘若由仁境不能通至智境，則只開價值世界而事實世界不顯，最終價值世界亦不能保；倘若由智境不能通至仁境，則只開事實世界而價值世界不顯，最終事實世界亦不能保。二者有所偏、有所隔，皆不能成就人類社會、天地萬物生生不息的生成之大道。因此仁生智成之「生成哲學」架構下，仁智雙彰，乾坤對舉，剛柔並濟。當下的、具體的、活潑潑的人面對人間憂患之境況，一念不忍人之仁心呈現，期望天下永久和平，百姓安居樂業，道德理想之合目的性的價值世界便於此得以彰顯。然而，一旦落入現實中的生活世界，發現欲成就此價值世界，須滿足一切現實客觀條件。因此又須在立足於現實並遵守天地萬物運行之客觀規律的前提下，創造所需的一切現實客觀條件，開物成務，濟利天下，在成就事實世界的同時以成就道德理想之目的，合規律性亦於此得以彰顯。這格物致知——誠意正心——修身齊家——治國平天下的整個運動過程，在儒家視域下亦可謂是君子聞、見、學、行「聖人之道」的運動過程，是君子合目的性與合規律性地進行實踐活動的統一過程。以上是由仁境通至智境最終以成就仁且智之聖境的境況。不過，現實中有多種潛在的可能性，比如由智境向上通至仁境而開出，亦如直接由仁且智

之聖境開出，或如由仁境與智境不斷地互動生成過程中開出價值世界、事實世界等豐富多彩的大千世界，本質上殊途同歸，都是在「生成哲學」這一基本建制下的具體化展開。須注意的是，無論是價值世界還是事實世界，都有其獨立存在的根據，都有其真實性，而且這兩層世界的每一個領域都處於一動態生成的過程中，不過唯獨其生成過程兼顧合目的性之價值世界與合規律性之事實世界，亦即合於生成之道方能保障其生生不息。

最後，生成哲學架構下，實在的主體在辯證展開運動過程中，開出當下境界。生成，從客觀面而言則意味著在對舊事物解構的基礎上而積極地建構新事物，本質上是一不斷地建構、解構、再建構的動態發展過程。因此，在天、地、人三個向度之間互動相應、動態生成所折射出的瞬息萬變之現實世界的境域下，壓根就不存在一個放之四海而皆準的先驗法則，其前提條件皆因時、因地、因人而有所變，其適用範圍亦隨之而變。故孔子說：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。」^[28]孔子並不以自己已有的知識、智慧為有所得，更不認為自己擁有一個放之四海而皆準的知識或智慧框架體系，能夠一通百通地框住世間一切。面對具體問題，先讓自己的內心保持虛靈無滯，「空空如也」，「毋意、毋必、毋固、毋我」^[29]，不先入為主，不讓已有的知識體系成為自己認識新事物的干擾而陷入畫地自牢、自以為是的境地。而是立足於當下的現實境域，回到事情本身，分析現實中各個事物之間的邏輯關係，最終實現在各種具體情境中都能夠做出切合現實的適宜決斷。如此便能立足於大本大源的現實生活世界而始終保持智慧鮮活，永遠處於創造、創新之中，生生不息，同時亦能避免智慧因知識化、概念化而僵死，亦由此而開啟了當下境界。因此，在儒家視域下，道德本質上絕非一個先驗的道德規範，而是聞、見、學、行博施濟眾、安民惠民、濟利天下的「聖人之道」所得，是當下的、具體的、活潑潑的智慧呈現，是動態發展、鮮活生成、具有無限生命力的，是立足於當下現實

而自強不息、生生不息的生成之道。孔子視域下禮可損益的根本精神亦通於此，皆是從具體的現實本身出發去彰顯仁義道德，而不是通過一先驗的仁義道德規範去限制活潑潑的人，最終釀成違背儒家根本精神的以理殺人之悲劇。因此，由於人類社會發展的生成性所帶來的歷史性原則，道德規範、禮樂制度、知識概念等亦只有相對的穩定性，故不能執滯於一時的道德法則、典章制度為道德之本質，而須透過禮樂之現象形式直指作為其源頭活水之本質內容，再由此源泉而發，視聽言動皆能因時、因地、因人而合禮合宜，如此方能守經用權而產生無限之妙用，透顯立足於現實生活世界而「時止則止，時行則行」^[30]的實踐智慧。

（三）生成哲學的旨歸——天下大同的圓實之境

由上述可知，儒家視域下的生成內涵兼顧仁生智成的價值層面與天地萬物、人類社會動態生成規律的客觀事實層面之兩層生成義，而且此兩層生成義互涵互攝、相輔相成，並以價值層之生成義引導客觀事實層之生成義，其最終旨歸即天下大同的圓實之境。

首先，君子聞、見、學、行「聖人之道」的運動過程，即是在仁生智成的價值層面之基本建制下所展開的實踐活動，其目的便是不斷地開拓通往天下大同之大道。此「聖人之道」不是先驗的，而是人實踐出來的，是當下的、具體的，可以說只要是由仁心而發，合於博施濟眾、安民惠民、濟利天下之大道皆可謂在踐履「聖人之道」，而聞、見、學、行此「聖人之道」所得，即德。合而言之，即儒家視域下的道德。君子聞、見、學、行「聖人之道」，不是一孤懸的、抽象的運動過程，而是在現實生活世界中所進行的格物致知——誠意正心——修身齊家——治國平天下之內聖兼外王的具體化辯證展開運動，整個過程的根本目的就是平治天下以通達天下大同的圓實之境。

其次，既然君子聞、見、學、行「聖人之道」是在現實生活中進行的，那麼這一過程必然也必須切入現實向度進而考察天地人結構下人類

社會、自然萬物不斷生成過程中的運行規律，由此便引入了客觀事實層面之生成義。這兩層生成義並非是隔絕不通的關係，而是互涵互攝、相輔相成、動態相應的關係。對於人而言，並不存在純粹意義上的、與人隔絕的、完全脫離主觀價值的客觀事實，亦不存在純粹意義上的、與物隔絕的、完全脫離客觀事實的主觀價值，在現實生活中，兩者往往不會界限分明，而是處於一種互相影響的、複雜攪擾的、動態生成的整體性關係之中。唯有時機成熟（此包含人之自強不息的主觀能動性以及客觀事實世界之生成運動所處的階段等），方能轉出政治、經濟、數學、邏輯、科技、文化、藝術等領域。在儒家視域下，客觀事實之生成義為主觀價值之生成義所引導，其最終旨歸亦是通達天下大同的圓實之境。

最後，唯有兼顧主客觀兩層生成義，在現實世界中實現天下大同方成為可能。君子聞、見、學、行「聖人之道」的過程即是價值世界和事實世界下兩層生成義的互動統一。君子在朝向大同世界之理想努力奮進的過程，固然須堅守保障人類社會、天地萬物生生不息之仁生智成的價值世界，如「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」^[31]。然若只是執滯於此，猶腳跟未著地，脫離了現實本身，因此須同樣重視天地萬物、人類社會之事實世界的運行規律，如同一陰一陽，剛柔並濟，缺一不可。故《易傳》有言：

是以自天佑之，吉無不利，黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤。剡木為舟，剡木為楫，舟楫之利，以濟不通，致遠以利天下，蓋取諸渙。服牛乘馬，引重致遠，以利天下，蓋取諸隨。重門擊柝，以待暴客，蓋取諸豫。斷木為杵，掘地為臼，臼杵之利，萬民以濟，蓋取諸小過。弦木為弧，剡木為矢，弧矢之利，以威天下，蓋取諸睽。上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇，以待風雨，蓋取諸大壯。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期無數。後世聖人易之以棺槨，蓋取諸大過。上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察，蓋取諸夬。^[32]

聖人效法天地之運行規律而作易以濟利天



下之民，其根本精神便涵攝兩層生成義，亦可以說是儒家視域內「生成哲學」基本建制下的辯證展開運動。須指出的是，大同社會固然是儒家視域下「生成哲學」之旨歸，但這並不意味著順著天地萬物、人類社會的生成運動便能自然而然地通達至此。客觀事實之運行規律固然重要，但人的主觀能動性亦是一個不可忽視的關鍵因素。天下大同之理想如同沙漠中的一片綠洲，通過考察、分析並掌握天地萬物、人類社會的生成運動規律便是為了發掘出一條通往此綠洲的大道，減少不必要的彎路，但路最終還是人一步一步走出來的，一味的積極樂觀或消極悲觀皆不可取：縱使洞見此綠洲之所在，然若忽視客觀事實之生成規律，忽略當下的客觀現實條件，企圖一躍而直抵此綠洲，必然釀成烏托邦式的悲劇；又或就此低迷消沉，下墮生命以貪圖享樂，誤以為只要任其發展，天下大同的理想社會便會像魔法師變魔術一樣自然生成而降臨人間，同樣會釀成滑稽荒謬之笑話。此兩種態度，皆與儒家一陰一陽、剛柔並濟、文武並舉的精神相違背。天下大同之理想只是一潛在之可能，並不先驗地具有現實之必然性，而人類社會具體朝著哪一個方向生成是由綜合性因素決定的，亦具有不確定性。人類應該持有憂患意識，因為科技的負面影響、現代戰爭等因素亦可能提前終結人類社會的自然進程，而這本身，亦是天地人結構下各個因素動態生成的一個可能性向度。因此，無論是《易傳》中的「天行健，君子以自強不息」^[33]，「地勢坤，君子以厚德載物」^[34]，還是《論語》中的仁智雙彰，皆透顯出儒家兼顧二者的根本精神。君子順天地運行之規律，進德修業，自強不息，不斷地超越過去的自己，生成更具本真性的自己，立己立人，達己達人，最終實現人人皆能立己之本心。天地之心立，人人皆能倫常有序，安居樂業，過著「風乎舞雩，詠而歸」^[35]的詩意生活，此即大道流行於天地之間，至此方抵生生不息之天下大同的圓實之境。

結語

綜上所述，「一心開二門」基本建制所面臨

的最大困境便是「攝物歸心」「攝智歸仁」，使得現象界一切領域都建立在自由無限心這一存在論根基之上，籠罩在泛道德主義的氛圍之下而失去了其獨立存在之根據，由於缺少現實這一向度，最終導致內聖開新外王成為了一句空話。

因此，將智之系統從仁之系統下解放出來而使之獲得獨立自性之根據成為了本質重要的一環，而智本身又涵攝德性之知和見聞之知，故隸屬於見聞之知框架下的邏輯、數學、科學、民主制度等知識領域亦全部獲得解放而具有獨立存在之根據，皆證得智德的高度。順著此理路，便引出了儒家視域下同時涵攝仁生智成的價值層面及天地萬物、人類社會動態生成的客觀事實層面之兩層生成義的生成哲學。該視域下的生成哲學以天地人結構下現世生存的人作為其存在論根基，以人類社會、天地萬物所構成的整個天下之辯證運動作為其具體展開，以百姓安居樂業、天地人和諧共處的大同社會作為其旨歸。如此以來，生成哲學便引入了現實向度，兼顧內聖與外王，可謂是在牟宗三「一心開二門」哲學架構及「實踐的智慧學」之批判性反思的基礎上對儒家哲學現代性建構的積極探索。

[1] 牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：聯經出版社，2003年），第299頁。

[2] 牟宗三：《佛性與般若》（台北：聯經出版社，2003年），第454-455頁。

[3] 參見牟宗三：《佛性與般若》（台北：聯經出版社，2003年），第459頁；牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：聯經出版社，2003年），第297-299頁。

[4] 林安梧：〈「存有三態論」及其本體詮釋學——後新儒學的思考向度之一〉，載《人文論叢》，2006年；林安梧：〈「存有三態論」下的「本體詮釋學」〉，載《船山學刊》，2017年第5期。

[5] 王陽明：《傳習錄·門人黃省曾錄》卷下。

[6] 相關闡述主要見於由牟宗三講演，盧雪昆整理，楊祖漢校訂的《牟宗三先生講演錄五·實踐的智慧學》一書（新北市：東方人文基金會，2019年）。

[7] 牟宗三講演；盧雪昆整理；楊祖漢校訂：《牟宗三先生講演錄五·實踐的智慧學》（新北市：東方人文基金會，2019年），第169頁。

[8] 此處引用牟宗三的注解，參見牟宗三：《圓善論》

序言（台北：聯經出版社，2003年），第4-11頁。

[9] 同注[7]，第129頁。

[10] 同注[7]，第178-182、184-187頁。

[11] 同注[7]，第136頁。

[12] 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），第96頁。

[13] [漢]許慎撰；[宋]徐鉉等校訂：《說文解字》（北京：中華書局，2013年），第85頁。

[14] 同注[12]，第178頁。

[15] 同上。

[16] 「三向九境」或「心痛九境」的哲學架構，詳參唐君毅的《生命存在與心靈境界》一書，（北京：中國社會科學出版社，2006年）。

[17] 《周易·豐卦·象傳》。

[18] [三國]王肅注；[日]太宰純增注；宋立林點校：《孔子家語》（上海：上海古籍出版社，2019年），第44頁。

[19] 同上。

[20] 《周易·繫辭下》。

[21] 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2012年），第5頁。

[22] 《周易·乾卦·象傳》。

[23] 郭沂：《帛書易傳·衷》，《孔子集語校注》（附補錄）下（北京：中華書局，2017年），第863頁。

[24] 《周易·乾卦·象傳》。

[25] 同上。

[26] 《周易·繫辭上》。

[27] 同注[23]，第842頁。

[28] 同注[12]，第110頁。

[29] 同注[28]，第109頁。

[30] 《周易·艮卦·象傳》。

[31] 同注[12]。

[32] 同注[20]。

[33] 同注[22]。

[34] 《周易·坤卦·象傳》。

[35] 同注[12]，第130頁。

Paradigm Reconstruction of Confucian Generative Philosophy: Critical Reflection on Mou Zongsan's

Philosophical Framework of “One Mind Opens Two Doors”

Liu Zhichao (The Department of Philosophy, Soochow University)

Abstract: Under Mou Zongsan's philosophical framework of “One Mind Opens Two Doors”, the unifying relationship of “taking in things and returning them to the mind” makes all phenomena dependent on the free and infinite mind without any independent existence, and ultimately falls into the predicament of pan-moralism inevitably. Through the change from the unifying relationship of contingency to the ascending relationship of reality, “wisdom” is liberated from the system of “benevolence”, and at the same time, the knowledge of seeing and hearing can be proved to be the height of wisdom and virtue. Following this line of reasoning, the “Generative Philosophy” was introduced to cover the two levels of generativity, the value level of benevolence and wisdom, and the objective factual level of the dynamic generation of all things in heaven and earth, and human society, realizing the unity of the interaction between subjectivity and objectivity, and replacing the free and infinite mind from the foundation of the theory of existence to the human being who is living in the present under the structure of heaven and earth and human beings, and completing the change from the a priori, physical paradigm of thought to the present, systematic, generative paradigm of thought. It completes the change from an a priori, physical paradigm of thinking to a contemporary, systematic, generative paradigm of thinking, and provides a new perspective for the modern construction of Confucianism.

Key Words: One Mind Opens Two Doors, Benevolence and Wisdom, Generative Philosophy, Paradigm Reconstruction