DOI: 10.6503/THJCS.201903_49(1).0005

牟宗三哲學中的具體的普遍*

史偉民**
東海大學哲學系

摘　　要

「具體的普遍」是牟宗三 (1909-1995) 哲學方法中的重要概念，牟宗三在形上學、倫理學與歷史哲學的脈絡中使用此一概念。對牟宗三而言，具體的普遍性是作為精神實體的本心的性質。本心是普遍的，因為它是應對個別情境、發動道德行為的能力；它是具體的，因為作為能力，它只對於個別情境的應對中，才有確定的內容。然而牟宗三也因為每一個人各自以不同的方式與程度表現本心，稱之為具體的普遍。本心為具體的普遍的觀念，植基於牟宗三的道德的形上學，並蘊涵了一個特殊的道德行動的主張。

關鍵詞：牟宗三，具體的普遍，本心，道德的形上學，道德行動

* 本文為科技部計劃「多樣的『具體的普遍者』」(103-2410-H-029-035-MY3) 成果之一部分，謹此感謝科技部資助研究。
** 作者電子郵件信箱：wmshi@thu.edu.tw

一、前言

牟宗三 (1909-1995) 在其《五十自述》中，敘述自己 1937 年後受唐君毅 (1909-1978) 影響，才開始對於辯證有所理解，[1] 並且認識到知性之「形式的劃分」之外，還有一個形上的「彼岸」，而為了要對之有所認識，必須要進入「具體的精察」，而這就是黑格爾 (G. W. F. Hegel, 1770-1830) 哲學的領域。[2] 牟宗三認為：黑格爾式的具體精察，預設了康德式的分析，以及「辯證的綜合」，而後者也包涵了「辯證的分解」。至於所謂辯證的分解，牟宗三則舉出黑格爾的「抽象的普遍、具體的普遍、在其自己、對其自己」等概念為例。[3] 雖然牟宗三並不認為黑格爾哲學的內容相通於儒家思想，他仍然在方法論上借用了黑格爾的這些概念。[4]

具體的普遍之概念出自於黑格爾，然而即令在黑格爾哲學的研究之中，它的確切意義仍聚訟紛紜，不易理解。[5] 同樣地，雖然具體的普遍之概念是牟宗三方法論的重要元素，在對他的思想的研究中，此一概念即使被提及，似乎也缺乏深入的闡釋，以至於其意義仍然有待釐清。例如曾國祥指出牟宗三以具體的普遍性來詮釋仁，「也就是涉及普遍與特殊、形式與內容、抽象與具體之間無止無盡的辯證發展過程」；[6] 但是關於此一辯證發展歷程的進一步說明，則付之闕如。又如郭齊勇陳述牟宗三的形上學，認為後者主張惻隱、羞惡之心等是情亦是理，並且「這個理固是超越的、普遍的、先天的，但不只是抽象的普遍的，而且即在具體的心與情中展

---

1 依據蔡仁厚的考證，牟宗三與唐君毅初見的確切時間，應該是 1939 年。蔡仁厚，《牟宗三先生學思年譜》，收入牟宗三，《牟宗三先生全集》第 32 冊（臺北：聯經出版，2003），頁 8。

2 牟宗三，《五十自述》，《牟宗三先生全集》第 32 冊，頁 99。

3 同前引，頁 100。「具體的普遍」是牟宗三對 “concrete universal” 的翻譯，他亦稱為「普遍的共理」，參見牟宗三，《人文講習錄》，《牟宗三先生全集》第 28 冊，頁 55；牟宗三稱「具體的普遍」是個名詞，見牟宗三，《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集》第 29 冊，頁 35，所以他意指的應是 “the concrete universal”。由於「普遍」一詞給人形容詞的印象，將 “the concrete universal” 譯為「具體的普遍者」，似乎較為恰當；如果考慮 “the universal” 一詞的傳統意義，它更該譯為「具體的共相」。然而為了行文方便，本文仍然使用牟宗三的翻譯。

4 牟宗三，《心體與性體（一）》，《牟宗三先生全集》第 5 冊，頁 42。

5 Robert Stern, “Hegel, British Idealism, and the Curious Case of the Concrete Universal,” *British Journal for the History of Philosophy*, 15.1(2007), pp. 115-153.

6 曾國祥，〈牟宗三與黑格爾式自由主義：一個歷史的重新評價〉，《哲學與文化》，40.9（新北：2013），頁 71。

現，所以是具體的普遍。」[7] 這樣簡短的陳述，也留下了許多尚待解釋的空間。

依據郭齊勇的說明，理「不只是抽象的普遍的」，而且可以在具體的心與情中展現；換言之，理除了是抽象的普遍，還能夠在具體的心與情中展現，所以才是具體的普遍。[8] 此一脈絡中的「展現」應該如何理解？一種可能性是把展現理解為個例化 (instantiation)，因為理也是抽象的普遍，而抽象的普遍可以被個例化在各種特殊的情境之中，所以在其中展現。舉例言之，摩擦力的原理可以表現在空氣的阻力、水的阻力、地面與輪胎的靜摩擦、動摩擦等等不同的形式之中，作為摩擦的個例，每一種情況都是一種摩擦。再者，三角形內角和等於兩個直角的原理可以表現在等腰三角形、正三角形、直角三角形等中，它們都是三角形的個例，內角和都等於兩個直角。

如果以這種方式理解，那麼因為抽象的普遍都可以被個例化，所有的抽象的普遍就都是具體的。這當然不能是牟宗三的主張，但是也顯示具體的普遍之概念，有待進一步解釋。事實上，牟宗三在不同的脈絡中使用「具體的普遍」之概念，並以此處理不同的議題。本文首先將分析具體的普遍之概念在形上學、倫理學與歷史哲學上的意義，並在確定其意義之後，比較布萊德里 (F. H. Bradley, 1846-1924) 與牟宗三的具體的普遍的概念。[9]

---

[7] 郭齊勇，〈牟宗三的形上學體系及其意義〉，《鵝湖月刊》，35.6（新北：2009），頁 27。

[8] 郭齊勇的解釋應當是基於牟宗三的話：「理固是超越的、普遍的、先天的，但這理不只是抽象地普遍的，而且即在具體的心與情中見，故為具體地普遍的」。牟宗三，《心體與性體（一）》，頁 131。

[9] 有一位審查人批評本文的進路，以為本文未討論「在道德形上學中：何以或何種具體的解悟，即能把握具道德意義的形上實體？在倫理學中：本心如何能在情境的特殊性中，做出符合規範普遍性的道德行動？在歷史哲學中：民族或個人如何具現人類普遍的精神？」等問題，而只是「將應該深入討論的問題，僅視為是牟宗三使用『具體的普遍』之用語的案例」，同時也認為本文沒有必要比較布萊德里和牟宗三，因為「如果這個比較是要有意義的，那麼作者就得說明，同樣面對黑格爾哲學，牟宗三如何透過儒家哲學的研究，超越了康德的局限，而邁向黑格爾論『具體的普遍』的觀點」。基於編輯委員的建議，以下我將回應上述批評。首先，審查人對哲學問題的界定，十分令人困惑。審查人顯然認為「在道德形上學中：何以或何種具體的解悟，即能把握具道德意義的形上實體？在倫理學中：本心如何能在情境的特殊性中，做出符合規範普遍性的道德行動？在歷史哲學中：民族或個人如何具現人類普遍的精神？」都是哲學問題，所以認為本文必須討論它們。然而為什麼它們是哲學問題？我們有理由相信存在著「具體的解悟」、「道德形上學」、「具道德意義的形上實體」、「本心」、源自於本心的「符合規範普遍性的道德行動」或者「人類普遍的精神」嗎？這些都是牟宗三特有的存有論預設，除了執守牟宗三哲學的研究者之外，有多少人會接受這些預設？至少就我看來，現今在倫理學中討論本心的活動或者對具道德意義的形上實體的把握，就和在物理學中討論燃素的性質一樣，完全沒有意義；這種討論屬於哲學史與物理學史，而不是哲學與物理學。再者，審查人似乎以為：研究牟宗三的哲學，就必須預設

二、具體的普遍與形上學

具體的普遍之概念具有方法論的意義。牟宗三區分抽象的解悟與具體的解悟，前者透過歸納分類以把握類概念，它具有抽象的普遍性，[10] 這種普遍性屬於「邏輯、數學、科學所表現者」，[11] 後者則把握具體的普遍性：

> 此並不要通過歸納分類，而只要通過存在的證悟，在精神發展之認識中以把握之。故此種認識過程即是創造過程。[12]

他又宣稱：兩種認識均是由特殊以見普遍，然而具體的解悟「所見的普遍不是代表知識的，而是形而上的原理」。牟宗三舉由一粒沙中見世界、由二十四節氣見陰陽消長之理、由《詩經》與《書經》體悟人之性善等，為具體的解悟的例子。[13] 是以牟宗三主張：

> 具體的解悟或是屬於形而上的原理或是屬於歷史。不管是那方面，這種解悟所把握的都必須是精神的實體。形而上的原理，亦必須是精神的實

甚至接受其哲學，所以才主張必須要說明「牟宗三如何透過儒家哲學的研究，超越了康德的局限，而邁向黑格爾論『具體的普遍』的觀點」。但是研究牟宗三哲學，就必須要承認他「超越了康德的局限」嗎？同樣地，審查人似乎認為牟宗三的研究者必須同意牟宗三「本心在情境的特殊性中做出符合規範普遍性的道德行動」的觀點，才要求本文討論本心如何可能這樣行動。然而牟宗三的研究者，一定要接受牟宗三此一觀點嗎？審查人似乎混淆了哲學研究與哲學史研究，從而誤會了哲學史研究的方法。以「本心如何能在情境的特殊性中，做出符合規範普遍性的道德行動」的問題為例，本文的目的完全不在於回答此一問題，而僅在於探究「牟宗三如何回答此一問題」。前者是個理論問題，後者則是哲學史問題；如果不先釐清牟宗三如何設想本心、如何理解普遍性，要如何回答此一哲學史問題？哲學史的研究，並不須要預設研究對象的哲學為真；研究牟宗三的哲學，意謂理解他所提出的對某些議題的獨特觀點，這並不表示研究者必須同意他的觀點。而不藉由檢視牟宗三使用「具體之普遍」等觀念的方式，如何能夠了解他的獨特觀點？最後，即令要像審查人所堅持的去嘗試證成牟宗三的命題，也仍然必須先要了解其命題所表達的獨特觀點。就此而言，釐清牟宗三某些獨特的觀念，當然不可或缺，而這就是本文的目標：釐清牟宗三如何了解「具體的普遍」。

[10] 牟宗三，《歷史哲學》，《牟宗三先生全集》第 9 冊，頁 462。

[11] 牟宗三，《心體與性體（一）》，頁 328。

[12] 牟宗三，《歷史哲學》，頁 463。

[13] 牟宗三，《人文講習錄》，頁 55。

> 體 (spiritual substance)，並不是任何外在的形而上的概念都可說由具體的解悟來把握。此譬如唯物論的物質、原子論的原子，便不可說是具體的解悟所把握的。[14]

所以具體的解悟的對象是表現在歷史之中或者作為形上原理的精神實體。[15] 既然牟宗三也主張具體的解悟所把握的是具體的普遍，可以推論：具體的普遍性是精神實體的性質。事實上，牟宗三主張：

> 儒者所說之「性」即是能起道德創造之「性能」；如視為體，即是一能起道德創造之「創造實體」(creative reality)。此不是一「類概念」，它有絕對的普遍性（性體無外、心體無外），惟在人而特顯耳，故即以此體為人之「性」。[16]

牟宗三主張「道德的形上學」，意謂道德行動揭露了世界的形上基礎。[17] 是以對他而言，形上實體具有道德意義，他以不同的方式稱謂它，例如仁心、本心、性體、誠體等。他更明確地宣稱：「具體的解悟由道德的我發，它所把握的是具體的精神的普遍之理」。[18] 既然具體的解悟與道德的行動有關，它所把握的形上的精神實體必然具有道德意涵。

就具體的普遍性是實體的性質而言，它的確和概念所具有的抽象的普遍性不同。概念之所以為普遍的，乃在於它所意指的共相可以被不同的存有物個例化，從而不同的存有物可以具有相同的性質，並且因此同屬於一類。既然牟宗三區分抽象的普遍性與具體的普遍性，具體的普遍性自然不能與個例化有關；相反地，精神實

---

[14] 同前引，頁 56。

[15] 牟宗三有時把 “reality” 譯為「實體」，“substance” 則譯為「本體」。牟宗三，《心體與性體（一）》，頁 41。此外，他有時也將 “entity” 譯為「實體」。牟宗三，《中西哲學之特質》，《牟宗三先生全集》第 28 冊，頁 22-23。

[16] 牟宗三，《心體與性體（一）》，頁 43。

[17] 牟宗三說：道德的形上學「重點則在形上學，乃涉及一切存在而為言者，故應含有一些『本體論的陳述』與『宇宙論的陳述』，或綜曰『本體宇宙論的陳述』 (onto-cosmological statements)，此是由道德實踐中之澈至與聖證而成者，非如西方希臘傳統所傳的空頭的或純知解的形上學之純為外在者然，故此曰『道德的形上學』，意即由道德的進路來接近形上學，或形上學之由道德的進路而證成者，此是相應『道德的宗教』而成者。」同前引，頁 11。由道德的進路證成形上學，預設了道德行動能夠揭顯實在的形上基礎。

[18] 牟宗三，《人文講習錄》，頁 57。

體之所以普遍，乃因為其「無外」——是以牟宗三宣稱「性體無外、心體無外」，換言之，無物存在於普遍的精神實體之外。這符合牟宗三對於「仁心」的描述：

> 從「聞見之狹」中解脫出來的超越的道德本心自然不能有外，這是它的普遍性、遍在性。這普遍性是由「體天下之物」或「視天下無一物非我」而規定，這就是仁心之無外。故此普遍性是絕對而具體的普遍性，非抽象的類名之普遍性。[19]

在這裡，牟宗三明確地用遍在性界定道德本心的普遍性，所以道德本心的普遍，意謂作為實體，道德本心無所不在。[20] 換言之，具體的普遍的觀念，預設了一種一元論的形上學。牟宗三把道德本心的活動稱為「德性之知」，並且依據張載 (1020-1077) 的觀點，將之描述為「合內外於耳目之外」的認知，也就是不以對象為外在於自身之物的認知；[21] 德性之知所把握到的，似乎即是實在的一元向度。[22] 牟宗三所舉的具體的解悟的例子——由一粒沙中見世界，也預設了一元論的形上學；因為只有當世界本身是一個實體，而其性質整全地呈現於世界上的一切事物時，才可能由一粒沙中見世界。

作為實體，牟宗三認為精神實體是具體的——「凡實體都是形而上地具體的，具體不礙其為普遍」。[23] 就此而言，牟宗三並不以時空中的存在界定具體性；[24]

---

[19] 牟宗三，《心體與性體（一）》，頁 561。

[20] 「普遍性在以前佛教中叫做平等性，它不用普遍性這個名詞。平等就是普遍、到處一樣的意思」。牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 36。換言之，牟宗三以「到處一樣」理解普遍，這並不是僅只侷限於一類事物中的類共相的普遍性。

[21] 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，《牟宗三先生全集》第 20 冊，頁 240。

[22] 一位審查人認為：「牟宗三實是從康德主張物自身應是在道德實踐中才能把握的對象，來說良心如何即是天理的問題，但這與形上學的一元論實無關係」。首先必須指出：眾所皆知，對於康德而言，物自身並非認識的對象；再者，牟宗三區分道德的形上學和道德底的形上學，即是在反對康德，主張道德的實踐可以揭顯實在的形上向度。審查人並未說明為什麼牟宗三哲學與形上學的一元論無關。關於牟宗三形上學的一元論向度，請參見 Shi Weimin and Lin Chiulo, “Confucian Moral Experience and Its Metaphysical Foundations: From the Point of View of Mou Zongsan,” *Philosophy East and West* , 65.2 (2015), p. 553.

[23] 牟宗三，《心體與性體（二）》，《牟宗三先生全集》第 6 冊，頁 310。

[24] 牟宗三認為具體性的原始意義意指事件：「本來我們說，具體是指著事件說的，只有事件才可以說具體的」。牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 34。此一觀點頗難理解。一般會承認個別在時空中存在的事物是具體的，例如人、狗、樹、房舍等，但是它們並不是事件。事件發生在時間與空間中，或許當牟宗三將具體性與事件關聯時，他意指的是時間與空間中的存在。事實上，牟宗三說：「顏色若是具體的一定要在時間、空間中，……如人的概念，古今中外的人都可包括在內。

他似乎認為：作為實體，它就是具體的，因為它不是可以被個例化的抽象共相。然而對於牟宗三而言，精神實體的具體性，還有另一個更重要的向度。

牟宗三以如下的方式描述誠體：「自應迹當機言，是特殊的，而所發之律則則總是異地則皆然之普遍的，此是具體的普遍，而非抽象的普遍」。[25] 此處的具體性，意指形上的精神實體在不同的個別情境中的不同活動與應對，牟宗三以社會人倫中的分際為例，他認為：

> 有不同之分位，故本心天理亦有差別之表現，在不同之分位上，有不同之表現。有不同之表現而成為不同之道德行為，始有真實之道德行為可言。這是普遍之在具體中表現，具體中之普遍，亦曰具體的普遍……。而同時具體之差別、分際、分位亦因普遍之本心天理貫注于其中而有普遍之意義……。[26]

某些倫理原則的確要求我們在不同的情境中做不同的事，例如根據行動效益主義 (act utilitarianism)，某些情境之下應當做的事，可能是其他情境中的惡行。即令一般視為義務論的康德倫理學，也允許某些義務的實踐可以依情境的不同而有迴旋的餘地——也就是康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 所謂的不完全義務 (unvollkommene Pflicht; imperfect duty)。例如對康德而言，在有能力的時候幫助他人是一項義務，[27] 但是此項義務並未限定我們以什麼方式幫助他人，而留有某些自由衡量的空間。

以上的例子，都牽涉到具有命題形式的倫理原則的實際應用。然而這似乎並不是牟宗三意指的具體性，這是因為牟宗三意指的具體性屬於精神實體，而不屬於有命題形式的原則，後者即令可以普遍適用，它所具有的普遍性，仍然只能是抽象的。事實上，牟宗三明確否認精神實體本身所具有的法則是「抽象地懸起來的普遍法則」；[28] 以仁為例，他說仁雖然是個普遍的原則，然而不是個抽象概念，「仁

如要講一個具體的人，如孔子，就是春秋時代周遊列國的那個聖人，一定要舉出具體的時間、空間」。牟宗三，《中西哲學之會通十四講》，《牟宗三先生全集》第 30 冊，頁 130。

[25] 牟宗三，《心體與性體（一）》，頁 386。

[26] 同前引，頁 684-685。

[27] Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Hamburg: Felix Meiner,1999), p. 48.

[28] 牟宗三說：「因而仁之為普遍的法則不是抽象地懸起來的普遍法則，而是混融於精誠惻怛之真實生命中而為具體的普遍，隨著具體生活之曲曲折折而如水銀瀉地，或如圓珠走盤，遍潤一切不遺的這種具體的普遍」。牟宗三，《心體與性體（一）》，頁 122。

是不能和科學、數學、邏輯裡面所謂抽象概念相提並論的」。[29] 抽象概念可以應用在個例之上，然而這並不會使得抽象概念成為具體的。

牟宗三進一步說明具體的普遍性，他說：

> 孝也是仁的表現，也具有普遍性，只不過孝這種表現是在對父母親的特殊關係中表現。這情形本身雖然是特殊的，但是表現出來的是理，是普遍的真理。而且孝的表現是無窮無盡的，它是在一個具體的強度裡隨時呈現，並且有不同程度的呈現，它是在動態的彈性狀態中呈現。它不是一現永現，不是一成永成。所以它是具體的，絕不是抽象的。[30]

牟宗三首先說孝是仁在特殊關係中的表現，繼之則宣稱孝的表現是具體的，因為它「在動態的彈性狀態中呈現」，從而「不是一現永現，不是一成永成」——「這個具體就是指有彈性說的」。[31] 換言之，他用「彈性」來界定孝的具體性。這個脈絡中的「彈性」是牟宗三特有的概念，然而十分遺憾地，就作者所見，牟宗三似乎除了在《中國哲學十九講》〈兩種真理以及其普遍性之不同〉一章之中提出此概念外，並未在他處進一步闡釋。考察彈性的意象本身，因此是了解牟宗三之具體性觀念的唯一管道。

牟宗三的意思似乎是：具有彈性的東西沒有固定不變的形態，而能夠在不同的環境中呈現不同的樣貌。一個具彈性的物體和它的不同樣貌之間的關係，不是一個具有固定內容的命題和它在個別情境中之應用的關係。在後一關係之中，命題本身和其應用分屬不同的層級，命題本身維持不變，變動的僅只是它的應用；在前一關係之中，則根本沒有維持不變的成素，因為除了在不同情況中表現的不同樣貌之外，一個具彈性的東西沒有其他形態。

藉著彈性的意象，牟宗三似乎意指：孝之理或者原則並不能夠以任何一個具有固定內容的命題來表示；不同情境中的孝行，並不是具有命題形式、從而內容固定的概念性原則在個別情境中應用的結果，而就是孝之原則——也就是孝心——應對個別情境的表現。孝之所以「不是一現永現，不是一成永成」，即是因為孝行之所由出的原則，並不是具有固定內容的概念性原則，而是能夠應對個別情境的孝的非

---

[29] 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 34。
[30] 同前引，頁 35-36。
[31] 同前引，頁 36。

概念性的能力，牟宗三稱之為一種「能起道德創造之『性能』」。[32] 這種能力是非概念性的，因為如果它是概念性的，那麼就會有一個它的運作所根據的概念性原則，而可以用一個命題表示。

正是因為牟宗三將仁行、孝行等都溯源至人心中非概念性的道德能力，他才主張：

> 這個仁的表現是無窮無盡的。它不能抽象地單講仁這個原理，就好像不能離開假名法單講那個空一樣，它一定是相即的。照仁的表現來講，它一定要就著這些不同的境況，比如對父母、對朋友、對兄弟……這些不同的境況，在這些不同的境況中它總是在一個彈性的過程中表現。[33]

牟宗三強調仁不能脫離它所應對的特殊情況，所以「講普遍性也可以講獨特性」，而且「這個獨特性是就著內容真理本身講的」。[34] 牟宗三似乎認為：在命題形式中具有固定內容的道德原則，不可能適用於殊別不同的情境，因為個別情境所要求的道德行為，也是個別而不同的。牟宗三因此說：「凡道德行為都是具體的、獨特的、存在的、當下的，責無旁貸，雖父子兄弟亦不能相為的」。[35]

然而孝行出自於孝心——也就是孝的性能或者能力，並不排除此一能力以相同的方式應對相同的情境，所以不同的人的孝心，在相同的情境中有相同的反應，所以牟宗三才能主張：誠體「自應迹當機言，是特殊的，而所發之律則則總是異地則皆然之普遍的」。誠是如此，孝也是如此，「異地則皆然之普遍的」，指的就是不

---

[32] 牟宗三，《心體與性體（一）》，頁 43。

[33] 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 38。

[34] 同前引，頁 39。

[35] 牟宗三，《心體與性體（一）》，頁 685。劉桂標在其博士論文中以一節的篇幅討論具體的普遍性，並以權的觀念詮釋之，他主張具體的普遍性意指：「道德原則雖然有普遍性，但它卻需要因應具體情況而有所變化」。劉桂標舉了三個例子——孟子的嫂溺援之以手的例子，以及王陽明所提出的舜不告而娶，和武王不葬而興師的兩個例子。劉桂標，《康德倫理學與王陽明心性論的比較》（香港：香港中文大學哲學系博士論文，1999），頁 188-189。然而在他的詮釋中，這三個例子都只牽涉到道德原則之間的衝突，例如男女有別的原則和救人的原則，而權變不過意指比較相互衝突的原則，從而決定何者具有優位。所以因為救人的優位而忽視男女有別，即為權變。羅斯 (W. D. Ross, 1877-1971) 即主張：如果在一個情境中存在著一個以上的「初步義務」(prima facie duties)，一個人就應盡可能完整地考慮此一情境，以決定那項初步義務更為義不容辭，從而即為他在此一情境中的義務。W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 19. 根據如此理解的權變觀念，權變預設了可應用於不同情境的道德原則，而後者具有抽象的普遍性；然而對牟宗三而言，具體的普遍性並不是概念或者命題的性質。

同人的誠心與孝心，都會以相同的方式應對相同的情境，而不是同一個道德命題，可以在不同的情境中適用。

三、具體的普遍與道德行動

在道德行動的脈絡中，牟宗三的具體的普遍之概念，蘊涵了一種特殊的有關道德行動的觀點。對他而言，道德行動出自於本心，是本心應對個別情境的反應。本心反應個別情境，並不是把一個具有命題形式而內容固定的原則應用在個別情境，從而推論出應當採行怎樣的舉動，然後再依之行動；相反地，本心直接且不經過關於道德法則的概念思維而反應個別情境。為了強調本心這種直接的反應，牟宗三說：

> 順本心天理而起之意而無意念而無念實即是本心天理之在具體的分際上之具體的流注。是以如說是意，必須是意而無意，如說是念，必須是念而無念。[36]

本心反應個別情境，從而引起行動，而行動則預設了意念，其內容即為要如此而行。如果沒有意念指引，就不能有行動，而只是無意識的活動或者反射動作。然而指引行動的意念之所以是意而無意，念而無念，則是因為它並不是經過考慮之後才產生的。如果一個人是因為考慮到某一道德原則，從而決定自己應當做某事，他的如此而行的意念，就不是意而無意，念而無念，而是刻意的、有意的意念。前者的例子是見到孺子將入於井，感到惻隱而去救他，後者的例子則是見到孺子將入於井，然而卻是因為意識到幫助他人是一項義務，從而前去救助他。前一例子中，救小孩子的意念由惻隱之情直接產生，而並不是考慮道德法則要求什麼行動之後，才決定要去救小孩子，後一例子中同樣有救小孩子的意念，但是卻是由於遵從道德法則的意念而間接產生。當然，這並不排除有人既對孺子將入於井感到惻隱，也意識到救助他是一項義務，然而即令如此，仍然可以分辨救助小孩的意念出自於惻隱之情，還是牽涉了道德法則的考慮。

既然本心反應個別情境，並不經過道德考慮而直接地引生道德行動，牟宗三認

[36] 牟宗三，《心體與性體（一）》，頁 684。

為「是以此時即根本亦可以不說意，不說念」，[37] 而就稱之為「本心天理之在具體的分際上之具體的流注」，例如孝、慈、友愛、情愛、忠義、法律等德行，均是本心之流注，也就是本心之反應。[38] 牟宗三說：

> 當吾人說「本心」時即是就其具體的呈現而說之，如惻隱之心，羞惡之心，是隨時呈現的，此如孟子之所說，見父自然知孝，見兄自然知弟（這不是從生物本能說，乃是從本心說），當惻隱則惻隱，當羞惡則羞惡，等等。[39]

在這段陳述中，本心與生物本能的對比，最值得注意。本心當然不是生物本能，那麼牟宗三何以要特別對比二者，強調二者不同？如果不是因為牟宗三認為二者有相似之處，從而本心可能被誤認為生物本能，他特別區分二者，似乎就沒有意義。本心與生物本能相似之處，即在於二者皆毋需藉助概念思維以推動行動。出自本能的行動如此，出自本心的活動亦然。當動物或者人出自本能而做某事，它或他並不是先認為應當做某事，然後再去做。同樣地，當人出於本心而做某事，他也不是先認為那是他應當做的事，從而決定要做它。

道德行動的意念是無意之意與無心之心的觀點進一步蘊涵了：對道德法則的意識，並不先於道德行動；[40] 正是因為如此，牟宗三才主張：

> 它〔心〕，自給法則就是悅，就是興發力。心與理義不單是外在的悅底關係，而且即在悅中表現理義、創發理義。理義底「悅」與理義底「有」是同一的。悅是活動，有是存在，即實理底存在（存有或實有）。[41]

理義之悅與理義之有同一的命題，即意謂對道德法則的意識並不先於道德行動；相

---

[37] 同前引。

[38] 牟宗三以此說明朱子「理一分殊」的主張。同前引，頁 685。

[39] 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，頁 249。

[40] 此一命題乃就「順本心天理而起之意而無意念而無念」而言，而並不表示不能夠先意識到道德法則，再依之行事。然而對牟宗三而言，我們之所以能意識到道德法則，乃是因為本心源初而直接地推動道德行動，這樣的行動，才是最圓滿的道德行動。相反地，預設了對於道德法則的意識的行動，並不表現圓滿的道德。

[41] 牟宗三，《心體與性體（一）》，頁 172。

反地，道德法則即是個別道德行動所揭顯的合理性。牟宗三在此把本心的反應界定為「悅」，意指本心「甘願」如此行動，[42] 而不是意指欣喜或者快樂的情感。另一方面，牟宗三的確視情感為本心反應個別情境的方式，所以他說「惻隱、羞惡、辭讓、是非等是心，是情，也是理」。[43] 此一命題的意思並不是心同時具有認知與情感的官能，[44] 所以心認知道德法則，並且具有道德感情；因為如此一來，為心所認知的道德法則是只具有抽象的普遍性的規範性命題，所以即使心悅理義，心與理義間也只能有「外在的悅底關係」，也就是彼此符合。牟宗三毋寧主張：心在它的情感中表現理；只有如此，理義的悅與理義的有才能同一，而不僅是相互符合。

對牟宗三而言，道德行動出自於對本心天理的把握，由於本心天理是具體的普遍，道德行動並不預設對於道德法則的概念思維。他更從形上實在與現象世界之分的角度，說明概念思維的不足：

> 但是形而上的、超越的存在之理則只是純一而非多，絕對的普遍而非概念之相對的普遍化；其自身無跡，亦無曲折之內容，故根本不能施行描述、記錄、類同、別異之歸納活動。……然則此理不由歸納而得，亦非歸納普遍化之理，亦明矣。[45]

牟宗三以一與多的對比區分形上實在與現象世界，根據他的主張，形上實在不包含雜多與分殊，也就是「其自身無跡」，所以不能是歸納活動的對象，因之不是「歸納普遍化之理」；相反地，現象世界之結構呈現是「氣之凝聚結構之性，是多」，從而可以透過歸納而了解，並因此是類概念的內容。[46]

牟宗三的意思不僅在於否定可以透過經歸納而產生的經驗概念以把握形上實在，他毋寧以歸納來描述概念的結構，所以形上實在不能藉著歸納活動來掌握，即意指形上實在根本不能藉著概念來掌握。例如牟宗三說：

---

[42] 同前引，頁 171。
[43] 同前引，頁 131。
[44] 心固然既是情感、也是思維的官能，然而此一命題的主詞並不是心，而是心的活動，亦即惻隱、辭讓等道德情感。
[45] 牟宗三，《心體與性體（一）》，頁 106-107。
[46] 同前引，頁 96。

> 假定照康德所了解的神秘主義講，我們可以說在中國思想中，有些是肯定我們對超絕世界可以有直覺；既然可以有直覺，那麼此處是否仍可以用 schema 來說明，就成問題。[47]

圖式 (schema) 的概念與康德有關，對後者而言，圖式意指使得概念能夠應用在感性表象上的規則；牟宗三認為對於形上實在的直觀不需要圖式，即是反對可以藉概念把握形上實在。他的理由在於：藉助圖式把握對象，即是「具象化」對象：

> 所謂 schema，就是把超絕世界圖象化，好像活龍活現而且很具體地呈現在眼前。康德指出我們不可以把超絕世界的事物具象化，而不能具象化即表示我們對超絕世界不能有直覺。[48]

和康德不同，牟宗三認為人對於超越世界可以有直覺，他反對的是用圖式的概念說明對超越界的直覺。牟宗三認為這種操作預設了超越界可以被具象化，而這就是它的問題。此一觀點呼應了牟宗三有關形上實在「其自身無跡」的主張。無跡的形上實在不具有確定形式，然而藉諸圖式的概念說明對超越界的直覺，即是藉諸概念，這種操作使形上實在具象化，從而扭曲了它。所以對牟宗三而言，智的直覺的運作，並不依據範疇，也就是不依據概念：「但在神智處，範疇無任何意義，範疇即可廢除。假若在人處亦可有此直覺的知性、智的直覺，範疇亦可廢除」。[49]

正由於超越的形上實在不能藉著概念把握，藉著概念為之下定義，並不能夠成功。[50] 所以要呈現對超越的形上實在的把握，就需要特殊的方式。牟宗三因之區分「分別說」與「非分別說」：

> 用非分別的方式把道理、意境呈現出來，即表示這些道理、意境，不是用概念或分析可以講的；用概念或分析講，只是一個線索，一個引路。

---

[47] 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 336。

[48] 同前引，頁 335-336。

[49] 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，頁 195。依據牟宗三自述，他在二十世紀三十年代末，即曾在西南聯合大學演講時主張「廢除範疇」。

[50] 牟宗三主張：「老子的道、孔子的仁、孟子的性善之性、王陽明的良知，都不是定義中的理，也都不是可以下定義的。即使下定義，也只是字面的定義或名稱的定義 (verbal definition or nominal definition)，而不是真實定義 (real definition)。字面定義也只是一個引子，由之以悟其德之全。而這種悟中亦就是具體的解悟。」牟宗三，《人文講習錄》，頁 56。

照道理或意境本身如實地 (as such) 看，它就是一種呈現，一種展示。[51]

要向他人說明超越的形上實在，不能不訴諸語言，而語言離不開概念的使用。既然形上實在並不具有概念可以把握的紛雜結構，概念性的語言只能藉著指引而呈現它；這就是牟宗三所謂的非分別說。和意而無意的道德行為理論一樣，非分別說的主張，也植基於視形上實在為「其自身無跡」的形上學。

四、具體的普遍與歷史

對牟宗三而言，作為具體解悟的內容，具體的普遍之概念與形上學有關，並因為他主張的是道德的形上學，也具有倫理學的意義。然而不僅如此，具體的解悟也和歷史的領域有關。牟宗三主張：無論是形上學或者歷史，具體的解悟都以精神實體為對象。[52] 他的理由似乎是：正如道德行為，歷史文化領域中的成制與觀念，可以視為精神實體自身的表現。

牟宗三認為：由於人是有限的存有，他的精神的表現，就必然受到限制，「在限制中表現」，這是一種形上的必然性。[53] 除了這種內在的限制之外，還有「外部世界的環境」的限制，牟宗三把內在與外在的限制，稱為表現精神生活的「通孔」，[54] 並且主張不僅是個人，一個民族的精神生活，也在這兩種限制之中表現。[55] 他認為在人類歷史之初期，受制於現實條件，人們易於產生一致的生活態度，從而產生一民族之共同傳統；對於在一個傳統之中發展出來的對於精神生命的自覺而言，傳統構成了一項限制。[56]

即令有這些限制，牟宗三仍然認為一個民族的精神方向具有普遍性，也就是它可以被不屬於該民族的人所接受。就中國的儒家傳統而言，牟宗三認為：「雖然西方人以前沒表現這一套，或者說他們表現得不夠好，但是一旦他接觸到這個問題，他也是如此表現」。[57] 因為一個民族的精神方向可以被其他民族所接受，它是普

[51] 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 347。
[52] 牟宗三，《人文講習錄》，頁 56。
[53] 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 7-8。
[54] 同前引，頁 9。
[55] 同前引，頁 11。
[56] 牟宗三，《心體與性體（一）》，頁 328。
[57] 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 40。牟宗三對於文化之間的溝通十分樂觀：「這個仁、性也有

遍的；因為它是在一個民族特定的傳統與環境中呈現，它是特殊的：

> 然此種普遍性又不是邏輯、數學、科學所表現者之抽象的普遍性，而是具體的普遍，是在一聖者之生命中透顯，是在傳統背景之制約中透顯。故有耶穌之形態，有釋迦之形態，而在中國，則即是孔子之形態。[58]

然而具體的普遍之概念在此一脈絡中的意義，與在前此脈絡之中有所不同，其差異之處在於兩種不同的特殊性。在道德行為的脈絡中，本心是具體的普遍，因為它反應個別的特殊情境，而它的反應方式舉世皆然；相對地，一個民族的精神方向是具體的普遍，因為它是在特殊的內外限制——牟宗三稱之為通孔——之中表現的普遍真理。牟宗三自己看到了這一點，他指出本心的真理「就都是在這種彈性的過程中呈現……。所以在這個地方，它可以講普遍性也可以講獨特性。這個獨特性不是……那個通孔的特殊性，這個獨特性是就著內容真理本身講的」[59] ——牟宗三稱本心之真理為一種「內容真理」。是以他自己區分就真理本身而言的獨特性與「通孔」的特殊性；前者意指本心應對個別情境而生的個別行動，然而每一個人依其本心，在此一情境中都是如此應對，後者則意指不同的人或民族雖則以相同的行動應對個別情境，然而由於內外條件的限制，各有不同的樣態。樣態的不同，至少也包括了「沒表現這一套，或者說他們表現得不夠好」兩種可能性；[60] 前者指並未表現出本心應對某一個別情境中而發的行動，後者指表現出自本心之行動的不同程度。[61] 無論如何，牟宗三並未因此指出具體的普遍的概念有不同的意義。[62]

普遍性，因為有普遍性才能共通。有普遍性，文化才可以互相溝通」。同前引，頁 41。然而牟宗三並未為他的樂觀提出任何理由。

58 牟宗三，《心體與性體（一）》，頁 328。

59 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 39。

60 同前引，頁 40。

61 對於牟宗三而言，表現出自本心之行動的程度之差異，植基於人類的有限性，並且是歷史的基礎：「而人又是有限的存在，故其心德之內容決不能一時全現，而必待於在發展中步步自覺，步步實現，因而亦步步有所成就。此即所以有歷史之故。」牟宗三，《歷史哲學》，頁 463。

62 陳嘉明討論了牟宗三的具體的普遍的概念，然而僅限於歷史脈絡中的具體的普遍。陳嘉明，〈哲學的普遍性與中國哲學的發展〉，《哲學分析》，3.4（上海：2012），頁 151。同樣地，盧興和顏炳罡也僅在此一脈絡中論及具體的普遍。盧興，〈論牟宗三的「道德—歷史目的論」〉，《華東師範大學學報》（哲學社會科學版），2（上海：2014），頁 43-44；顏炳罡，〈人文教之證成及其意義——兼論牟宗三的儒教說〉，《煙臺大學學報》（哲學社會科學版），18.2（煙臺：2005），頁 140。

在文化哲學的領域中，牟宗三還訴諸具體的普遍的概念，為中國文化與民主制度辯護。他稱人的個體為獨體：

> 獨體為一全體是「理」之獨體，為一全體是才、情、氣之獨體，故由其盡而透露之「普遍者」亦必為「具體的普遍者」。西人單知中國只有普遍性，而無個體性。正不知此普遍者非抽象之普遍也。正不知此個體性非知性中之個體性也。[63]

牟宗三主張中國傳統中的普遍性，其實是具體的普遍性，並以此反駁中國文化不重個體性的批評。他認為中國文化所具有的是道德的與藝術的個體性；相反地，西方文化具有的是在政治制度與數理科學中表現的個體性，「其所透露之普遍者皆是抽象的，有界限的，與個體性分離為二的」。[64] 牟宗三認為政治制度與數理科學的個體性，植基在對立的關係上；就前者而言，是為「階級對立」，也就是各行業集團之間的對立，就後者而言，則是「抽象地概念地思考對象」之主體與其對象的對立。[65]

牟宗三的上述觀點雖然陳述得相當簡略，然而在他的具體的普遍的觀念所蘊涵的一元論形上學的脈絡之中，仍然不難理解此一觀點。首先，當牟宗三言及個體性時，他意指個體自由，所以他說：中國之個體性，「此指非集團地自外限制而來之個體自由，亦即非近代國家政治中之自由」。[66] 根據牟宗三的觀點，以數理科學而言，個體性表現在個人對於自然世界真理的自由追求之中，個人所追求的真理，即是牟宗三所謂的普遍者，個別的認知者必須向外求索，以發現真理，所以普遍者與個體性分離為二。以政治制度而言，個體性表現在個人的自由之中，而其中的普遍者，則是保障個人自由的制度，個人必須透過限制其他個人，方能獲得其政治自由；對牟宗三而言，在西方的歷史中，這種限制藉著階級的對立而產生，所以他說：「在西方，因階級之對立，而以集團之方式相爭取、相限制，故易有國家政治意義之主體自由之表現」。[67] 這兩種普遍者，都是個體有意識地追求的結果，是

---

[63] 牟宗三，《歷史哲學》，頁 92。
[64] 同前引，頁 93。
[65] 同前引。
[66] 同前引，頁 92。
[67] 同前引，頁 121。

以牟宗三稱西方政治制度所保障的個人自由來自「構造的、有成果的」知性。[68]

相反地，以儒家為代表的中國文化承認道德行為出自作為世界之精神實體的本心。一方面，道德行為具有普遍性，另一方面，人類個體是世界的一部分，是以本心內在於人類個體，因此道德行為所呈現的普遍性，並不由個體有意識地追求而來，其中的知性活動，牟宗三稱之為「非構造的、無成果的」。[69] 這樣的描述，與稱道德活動的意念是無意之意相互對應。

以上是牟宗三在 1955 年《歷史哲學》一書中有關中國文化中之個體性的觀點，他在其中把中國文化呈顯的具體的普遍性與西方文化的抽象的普遍性對比，以反駁中國文化不重個體性的批評。然而約略同時期（在 1954-1956 年間演講）的《人文講習錄》中，牟宗三的觀點又有所不同。《人文講習錄》之中，牟宗三舉孟子反對楊朱墨子為例，證明儒家除了普遍性之外，也未全然忽略個體性，然而他也承認：「儒家要將普遍性返回到個體性使有統一之表現，則仍是不夠」。[70] 一方面，牟宗三以建造萬里長城使用奴工為例，說明中國對個體性缺乏重視，因為「用奴工則不把人當人看，忽視人格價值，此乃量的精神（光有普遍性，無個體性）」；[71] 相反地，他盛讚西方的民主制度：

> 個體性與國家之關係是具體地表現在權利義務之關係中，而真正表現自由民主之精神維護自由民主之制度，一方面固保持吾人之個體性，而同時一方面亦即透現一普遍性。若不能透現普遍性，則自由民主之制度是不能保持的。此即為普遍性與個體性之有機的統一。[72]

牟宗三並未詳細說明個體性的意義，然而就他以「量的精神」說明中國傳統不夠重視個體性而言，他在此似乎把個體性理解為個體差異。同樣地，在進行於 1982-1983 年間的演講《中西哲學之會通十四講》中，牟宗三主張：「自由世界所代表的普遍性是具體的」，他並且宣稱：「普遍性可以言會通，由特殊性可以言限制、多彩多姿、講個性」，[73]「自由世界的普遍性是在個人的特殊性中表現，這樣才能

---

[68] 同前引，頁 92。
[69] 同前引。
[70] 牟宗三，《人文講習錄》，頁 150-151。
[71] 同前引，頁 151。
[72] 同前引，頁 154。
[73] 牟宗三，《中西哲學之會通十四講》，頁 12。

保存這個社會的自由與多姿多彩」。[74] 他以「個性」、「特殊性」與「多彩多姿」的概念說明個體性，所以個體性即意指個體差異。與《人文講習錄》的觀點相同，牟宗三在《中西哲學之會通十四講》也認為：「中國人就一直對這方面〔意指個體化原則〕很模糊」。[75]

據此言之，中國傳統並不夠重視個體性，即意指它不夠重視個體差異；牟宗三甚至在這裡看到中國之所以接受共產主義的內在基礎，因為後者正是抹殺個性，把理想置於個人之上。[76] 共產主義的「無產階級」的理想，即為一種抽象的普遍性。[77]

是以牟宗三一方面主張中國傳統——主要指儒家——因為主張具體的普遍性，是以並非不重視個體性，另一方面卻同意中國傳統不重視個體性的批評，認為自由世界才代表了具體的普遍性。此項不一致，似乎並不表示牟宗三觀點有所改變，因為他是在時間相近的兩部著作（《人文講習錄》與《歷史哲學》）中提出了不同的主張，而觀點的轉變需要時間。他的觀點的不一致，毋寧更可能是因為他其實使用了不同的「具體的普遍性」的概念。正如牟宗三自己區分就真理本身而言的特殊性與作為通孔的個別性，因而以兩種不同的方式界定具體的普遍性之所以為具體，他在個體性問題的脈絡之中，也以不同的方式理解個體性。

首先，根據牟宗三所詮釋的儒家形上學，本心遍在於世界，並因此內在於人類個體之中，就此而言，本心所代表的普遍性並不外在於個體，而是具體的普遍，因此牟宗三可以主張：以儒家哲學為核心的中國文化，並不偏廢個體性。其次，牟宗三就個體差異理解個體性，並據此批評中國傳統對於個體性的重視有所不足，是以仍然未能呈現具體的普遍性。個體差異約略相當於他的通孔的概念，然而通孔的概念意謂表現本心的不同方式，因而仍然指涉了本心的普遍性，個體差異的概念，則完全不指涉普遍性。牟宗三將前一個意義的具體的普遍性與表現在數理科學與西方政治制度中的普遍性相互區分，然而卻只將「數學或科學的真理」的普遍性與後一個意義的具體的普遍性對比。[78] 無論如何，牟宗三並未明確指出有兩種不同的具體的普遍性。

---

[74] 同前引，頁 11。
[75] 同前引，頁 15。
[76] 牟宗三，《人文講習錄》，頁 152。
[77] 牟宗三，《中西哲學之會通十四講》，頁 11。
[78] 同前引，頁 12。

五、牟宗三與布萊德里

以上的分析顯示，牟宗三以非常特殊的方式使用「普遍」和「具體」兩個概念，從而能夠主張「具體的普遍」的存在。「具體的普遍」的概念出自於黑格爾，後者主張：作為思辯邏輯之對象的概念是具體的，[79] 而一般意義下的概念則具有抽象的普遍性，它的內容是藉由去異存同的抽象過程而產生的普遍特徵。[80]「具體的普遍」的概念的特殊，十分明顯。

牟宗三自述，在他第二次與唐君毅見面時，因論及布萊德里，[81] 才向後者請教辯證的意義。事實上，雖然具體的普遍的概念出自黑格爾，然而黑格爾並未曾專門闡釋此一概念；布萊德里繼承了此一概念，並且較為具體地發展了它，雖然這並不表示布萊德里的發展與黑格爾的原意一致。然而既然牟宗三是透過布萊德里才接觸到辯證，牟宗三對於具體的普遍的理解，與其直接來自黑格爾，更有可能受到布萊德里的影響。

布萊德里主張：凡實在的東西均為個體，就一個個體和其他個體有所區分而言，它是特殊的，就它在它自身的差異之中保持相同而言，它是普遍的；「具體的普遍」(the concrete universal) 和「具體的特殊」(the concrete particular) 是個體的不同稱謂。[82] 對布萊德里而言，具體的普遍性因此意指個體在它所具有的不同屬性與樣態之中保持自我同一，所以具體的普遍性是個體的性質。一個個體在變化中保持自我同一，所呈現的即是它的具體的普遍性；[83] 相對於其「內在的多樣性」，個體是「一個真實的共相」。[84] 甚至一個意志的行動，也具有具體的普遍性，因為固然此一行動具有特定的對象，是以為特殊的，然而作為意志，它至少可能不選擇它事實上選擇的對象，所以它存在於它的諸多可能對象之外，而不能與任何一個

---

[79] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986), p. 313.

[80] Ibid., p. 311.

[81] 牟宗三譯為「布拉得賴」。牟宗三，《心體與性體（一）》，頁 41。

[82] Francis Herbert Bradley, *The Principles of Logic* (London: Kegan Paul, Trench & CO, 1883), p. 175. 此二詞應譯為「具體的普遍者」與「具體的特殊者」較適當，本文採取此處的翻譯，以配合牟宗三「具體的普遍」一詞；相應地，下文將把 “the universal” 譯為「普遍」。

[83] Francis Herbert Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay* (London: George Allen & Unwin, 1916), p. 124.

[84] Francis Herbert Bradley, *The Principles of Logic*, p. 44.

對象等同，這是它的普遍性所在。[85] 無論如何，雖然布萊德里一開始宣稱：「具體的普遍」和「具體的特殊」是個體的不同稱謂，他隨後即指出有一個例外的情況：如果存在著絕對的個體，它只是具體的普遍，而不能是具體的特殊，因為絕對的個體之外並無他物，是以它不能與其他個體有所區分。[86]

依據布萊德里，具體的普遍性之中的普遍性，其實意指個體在其不同的狀態中的同一。這樣子使用「普遍」一詞，使得此一詞端脫離了它在哲學史中原有的使用脈絡，從而個體是具體的普遍的命題，其實植基於術語意義的轉變。[87] 這是因為依據傳統的意義，「普遍」(the universal) 實即「共相」，而共相並不是個體。關於以不同於哲學傳統的方式使用「普遍」一詞，布萊德里自己有所意識。是以雖然布萊德里同時主張「沒有實在的東西是普遍的」與「所有實在的東西都是普遍的」，他也指出：兩個命題之中，「字詞以不同的意義使用」，前一命題中的普遍性是共相的普遍性，而後一命題中的則是個體的普遍性。無論如何，他稱前者為抽象的普遍，後者為具體的普遍，[88] 這或多或少模糊了「普遍」一詞在二者之中並不具有相同意義的事實。

以上的說明足以顯示牟宗三與布萊德里二者「具體的普遍」概念之間的相似性。最重要的相似性在於：牟宗三同樣把就「真理本身」而言的具體的普遍，視為實體的性質，相反地，抽象的普遍性只能是類概念的性質。[89] 此一相似性，一方面支持了本文對於牟宗三「具體的普遍」之概念的分析，另一方面也表示牟宗三的確受到布萊德里的影響。

布萊德里認為個體都是具體的普遍的，不管它是精神性的或者物質性的個體。相對於此，牟宗三則認為：作為具體的解悟的對象，具體的普遍只能是精神實體，它和非精神實體之不同，在於它具有「性能」，也就是能力。相較於布萊德里接受實體在其諸多性質與狀態之中的同一為具體的普遍性，牟宗三的具體的普遍並不僅只是這種「基底」(substratum) 的同一，而毋寧更是能力的同一——也就是「能起道德創造之『性能』」[90] 的同一；換言之，牟宗三的普遍性意指的是表現在所有

---

[85] Francis Herbert Bradley, *Ethical Studies*, Second Edition (Oxford: Clarendon Press, 1927), pp. 71-72.

[86] Francis Herbert Bradley, *The Principles of Logic*, p. 180. 絕對個體的觀念，可以和牟宗三「性體無外、心體無外」的主張比較。牟宗三，《心體與性體（一）》，頁 43。

[87] 這也是司騰 (Robert Stern) 的批評。Robert Stern, "Hegel, British Idealism, and the Curious Case of the Concrete Universal," p. 118.

[88] Francis Herbert Bradley, *The Principles of Logic*, p. 175.

[89] 牟宗三，《歷史哲學》，頁 463。

[90] 牟宗三，《心體與性體（一）》，頁 43。

人的一切殊別的道德行動之中的道德能力的同一。「彈性」的意象，表達的正是這一點：雖然個別情境的道德行動各自有不同的內容，它們均出自於作為道德能力的本心。固然布萊德里也認為意志的行動具有具體的普遍性，這種普遍性同樣是能力——選擇意欲對象的能力——的同一，但是他並不像牟宗三一樣，進一步強調這種能力的規範性向度。

布萊德里主張：作為個體，絕對的個體也是具體的普遍。依據牟宗三，作為精神實體，本心就是這樣的絕對個體。本心是整體實在的形上基礎，從而一切均在本心之中，亦即包含了一切的人類個體，既然本心決定了道德行為，所有人類個體的道德行為，均相互一致。是以牟宗三宣稱：作為本心的一個向度，誠體「所發之律則則總是異地則皆然之普遍的」。[91] 這個意義的普遍性，相對於牟宗三所謂通孔的獨特性。通孔的獨特性意指不同人或者民族呈現同一本心的不同方式，相對於殊多的表現方式而言，本心可謂普遍。事實上，布萊德里也在類似的意義下使用具體的普遍的概念。他宣稱善的意志是具體的普遍，因為它是客觀的，而不能等同於任何主觀意志，然而善的意志同時是具體的，因為「它應當被實現，這屬於它的本質，而且除了在它的特殊者之中並且藉著它的特殊者，它沒有真實的存在」。[92] 這和牟宗三提出的生命之內在限制——它和外在限制共同構成了所謂的通孔——的形上必然性，如出一轍。[93]

六、結論

本文主張：對牟宗三而言，具體的普遍性是精神實體的性質，而非可以用命題的形式表達的概念性原則的性質。布萊德里的具體的普遍的觀念，支持此一解讀；對他而言，具體的普遍性同樣是個體的性質。

具體的普遍是既特殊又普遍的。牟宗三區分了兩種不同的特殊性。首先，他認為本心為世界之精神實體，而本心是非概念地應對個別情境的道德能力，所以本心只能在其對殊別情境的應對中呈現；其次，不同的人表現本心的方式與程度也可以有所不同。對應於兩種不同的特殊性，具體的普遍的本心也在兩個意義上具有普遍性：一方面，相對於它對於個別情境的應對，本心是表現在一切行動中的道德能

[91] 同前引，頁 386。
[92] Francis Herbert Bradley, *Ethical Studies*, Second Edition, p. 162.
[93] 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 7。

力，另一方面，不同的人表現方式與程度即使有所不同，他們的本心仍然相同。

由於特殊性與普遍性的不同意義，具體的普遍的概念似乎也有兩個不同意義，分別對應於上述的第一個與第二個意義的普遍性與特殊性。第一個意義的具體的普遍性，蘊涵了一個特殊的道德行動的理論；第二個意義的具體的普遍性，則指向牟宗三道德的形上學所主張的世界的一元本性。牟宗三自述他借用黑格爾的詞彙表達儒家思想，透過與布萊德里的比較，可以看出至少就「具體的普遍」的觀念而言，他所借用毋寧是布萊德里的新黑格爾主義。

（責任校對：李育憬）

引用書目

牟宗三 Mou Zongsan，《人文講習錄》*Renwen jiangxilu*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 28 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2003。

_____，《中西哲學之特質》*Zhongxi zhexue zhi tezhi*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 28 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2003。

_____，《中西哲學之會通十四講》*Zhongxi zhexue zhi huitong shisijiang*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 30 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2003。

_____，《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shijiujiang*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 29 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2003。

_____，《五十自述》*Wushi zixu*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 32 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2003。

_____，《心體與性體（一）》*Xinti yu xingti I*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 5 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2003。

_____，《心體與性體（二）》*Xinti yu xingti II*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 6 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2003。

_____，《智的直覺與中國哲學》*Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 20 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2003。

_____，《歷史哲學》*Lishi zhexue*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 9 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2003。

郭齊勇 Guo Qiyong，〈牟宗三的形上學體系及其意義〉"Mou Zongsan de xingshangxue tixi ji qi yiyi"，《鵝湖月刊》*Ehu yuekan*，35.6，臺北 Taipei：2009，頁 26-41。doi: 10.29652/LM.200912.0005

陳嘉明 Chen Jiaming，〈哲學的普遍性與中國哲學的發展〉"Zhexue de pubianxing yu Zhongguo zhexue de fazhan"，《哲學分析》*Zhexue fenxi*，3.4，上海 Shanghai：2012，頁 148-154。

曾國祥 Roy Tseng，〈牟宗三與黑格爾式自由主義：一個歷史的重新評價〉"Mou Zongsan yu Heigeer shi ziyouzhuyi: yige lishi de chongxin pingjia"，《哲學與文化》*Zhexue yu wenhua*，40.9，新北 New Taipei：2013，頁 61-87。

劉桂標 Lau Kwai-piu，《康德倫理學與王陽明心性論的比較》*Kangde lunlixue yu Wang Yangming xinxinglun de bijiao*，香港 Hong Kong：香港中文大學哲學系博士論文 Xianggang Zhongwen daxue zhexuexi boshi lunwen，1999。

蔡仁厚 Tsai Jen-hou，《牟宗三先生學思年譜》*Mou Zongsan xiansheng xuesi nianpu*，收入牟宗三 Mou Zongsan，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 32 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2003。

盧 興 Lu Xing，〈論牟宗三的「道德—歷史目的論」〉"Lun Mou Zongsan de 'daode-lishi mudilun'"，《華東師範大學學報》（哲學社會科學版）*Huadong shifan daxue xuebao (zhexue shehui kexueban)*，2，上海 Shanghai：2014，頁 41-46。

顏炳罡 Yan Binggang，〈人文教之證成及其意義——兼論牟宗三的儒教說〉"Renwenjiao zhi zhengcheng ji qi yiyi: jianlun Mou Zongsan de rujiaoshuo"，《煙臺大學學報》（哲學社會科學版）*Yantai daxue xuebao (zhexue shehui kexueban)*，18.2，煙臺 Yantai：2005，頁 137-141。

Bradley, Francis Herbert. *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*. London: George Allen & Unwin, 1916.

_____. *Ethical Studies*, Second Edition. Oxford: Clarendon Press, 1927.

_____. *The Principles of Logic*. London: Kegan Paul, Trench & CO, 1883.

Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

Ross, W. D. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Shi Weimin and Lin Chiulo. "Confucian Moral Experience and Its Metaphysical Foundations: From the Point of View of Mou Zongsan," *Philosophy East and West*, 65.2, 2015, pp. 542-566. doi: 10.1353/pew.2015.0027

Stern, Robert. "Hegel, British Idealism, and the Curious Case of the Concrete Universal," *British Journal for the History of Philosophy*, 15.1, 2007, pp. 115-153. doi: 10.1080/09608780601088002

The Concrete Universal in Mou Zongsan's Philosophy

Shi Wei-min
Department of Philosophy
Tunghai University
wmshi@thu.edu.tw

ABSTRACT

The "concrete universal" is a key concept in Mou Zongsan's 牟宗三 (1909-1995) philosophy. Mou makes use of this concept in his metaphysics, ethics and philosophy of history. According to Mou, concrete universality is an attribute of the original heart as a spiritual substance. The original heart is universal since it is the faculty that initiates moral actions in response to individual situations. It is concrete in that it has a determinate content only in its response to a given situation. However, Mou also characterizes the original heart as a concrete universal because every individual person displays the original heart in his own way and in a different degree. Rooted in Mou's moral metaphysics, the idea that the original heart is a concrete universal implies a specific doctrine of moral action.

Key words: Mou Zongsan 牟宗三, the concrete universal, the original heart, moral metaphysics, moral action

（收稿日期：2017. 5. 16；修正稿日期：2017. 10. 5；通過刊登日期：2017. 12. 5）