臺大文史哲學報　第八十七期
2017年08月　　頁119~150
臺　灣　大　學　文　學　院　　DOI: 10.6258/bcla.2017.87.04

寂寞的獨體與記憶共同體：牟宗三《五十自述》中的生命修辭

黃　冠　閔*

摘　要

牟宗三的《五十自述》可說是一篇證道辭，在回憶中塑造自己，是以自己為法的試煉。順著情感性的基調，在回顧中既讓記憶流出，又重新塑造記憶，重複地形塑情感（苦、悲），這一書寫以情感為軸心，引出了讀者在修辭佈置中的想像。如果從其回憶所出現的他人來看，這些師友、故交構成記憶共同體的要素，國族、個體之間的命運類同以平行的方式被陳述。此一證道所透露的「證苦證悲」、「覺情」用語也顯示出此一共同體在慧命的連帶之外，有由記憶修辭所串起的情感連帶。從「自述」的修辭策略來看，波濤洶湧的五十年是中華現代性疊合在個人史上的大敘事根源；以證道的方式來診斷此一現代性衝擊，顯露出其中對於種種歷史斷裂、生命經歷斷裂的修補設想。

關鍵詞：獨體　記憶　證道　自傳　修辭

105.08.08 收稿，105.12.22 通過刊登。

* 中央研究院中國文哲研究所研究員；政治大學哲學系合聘教授。

一、前言

哲學家牟宗三有其身屬大時代變遷的生命經歷、情感，也有他的見證方式。《五十自述》是「自述」，但是否是自傳？若以「傳」為拍板定案，則五十之齡所書所述大概難以遽下判斷為「最終定說」，但作者對於自身過往經歷的回顧卻仍有其權威性。「自述」的「述」至少保存這種自身生命見證的權威性，也使得「自述」的「自」這一個「自身」得以現身。以「自述」為題，並不始自牟宗三，在此之前，胡適就有《四十自述》；但牟宗三素不喜胡適，為何取一類似的書名？事實上，在胡適之前，梁啟超就有一文為〈三十自述〉，據說是模仿其故友譚瀏陽的同名文章所作。「自述」之為體，自是有所本，至於張其昀《六十自述》、王雲五、林語堂都各有《八十自述》，則不在話下。

且不說孔子「五十知天命」的境界，一般人上了中年，五十歲是一個大轉折；個人生命似乎累積了夠多經驗，有夠多可回顧的往事，在五十歲時提筆記錄，似乎稀鬆平常。牟宗三出生於 1909 年，五十歲時，應逢 1959 年，距他離開故國的 1949 年，應該也滿十年。歷史的重大轉折未必完全等同於個人生命的轉折，不過，對牟宗三而言，此種等同是一個基調；思考、發言、書寫、論辯、希望都在此一基調上抒發。

《五十自述》由六章組成，其中的後四章曾分別發表於雜誌，但首二章則未曾發表，直到其八十歲正式出版時，方集合成書。牟宗三在八十歲寫的書序裡表示：「此書為吾五十時之自述。當時意趣消沈，感觸良多，並以此感印證許多真理，故願記之以識不忘。」[1]按此說法，「自述」所述的是「感觸」，而感觸則提供真理的印證，以「自述」方式寫作，則是從感觸到真理（印證），再到「不忘」；尋常的記憶與回憶，在八十歲之際對五十歲舊文的此一回顧中，仍舊不是「事情」的回顧，而是對於「感觸」的再次肯定。這種肯定是什麼呢？在序言末段感慨「吾今忽忽不覺已八十矣。近三十年來之發展即是此自述中實感之發皇。」[2]在五十歲時有感而發，當時的感是「實感」；在書末，最後一章的結尾一段，牟宗三總結說：「凡我所述，皆由實感而來。我已證苦證悲，未敢言證覺。」[3]一如「印證」的說法，感觸，並非一時興發，也不是陳年舊帳，

1 牟宗三，《五十自述・序》（臺北：鵝湖出版社，1993），頁 1。序言寫於 1988 年 12 月。

2 同上註，頁 2。

3 牟宗三，《五十自述》，頁 188。

而是「證苦證悲」的印證。最後的結論帶著佛教式偈語的魔力：「一切從此覺情流，一切還歸此覺情。」[4]雖說未能證覺，但在悲苦中，仍有覺情可證。五十歲的回顧與八十歲的回顧彼此疊合，語調雖然略有不同，但情感的基調仍然在。自述乃是一種記憶的鋪陳，但記憶的回顧總是回到某個情感性的基本調性上；回顧乃是一種印證、一種帶有真理性宣稱的陳述，在回顧中既讓記憶流出，又似乎重新塑造記憶。牟宗三的回顧特點則是重複地形塑情感（苦、悲），以情感為軸心的書寫，相當具有感染的魔力，也引出了讀者在修辭佈置中的想像；這種情感要素相當符合修辭的特徵。

此《五十自述》的文體顯示出一種特殊的自傳體寫作，我們將探究：在陳述自我之中，記憶如何編寫？哲學家對於記憶的反思如何？在感觸、覺情、記憶之間形成何種修辭的結構？

二、獨體的邏輯

除了《五十自述》之外，在更早的一篇短文〈寂寞中之獨體〉（1944 年）中透露與該時期（約 35 歲）時研究邏輯學不同的行文風格，尤其，「獨體」一說，雖見於討論劉蕺山的慎獨之學，但在牟宗三的平常行文中，卻相對少見。

正如研究者程志華指出，「獨體」一詞可助於理解牟宗三的「逆覺體證」，他指出了牟宗三著作中出現「獨體」的幾處。[5]在這一線索指引下，可以看到，《歷史哲學》談盡情盡理、盡才盡性時，在「盡」上，個體表現了主體的自由，成就此個體為「獨體」。[6]牟宗三順著黑格爾脈絡，認為主體、個體與獨體是有別的，只有當個體意識到自己是主體時，也才可能成為獨體（概念上接近 singular, Einzelne）。《智的直覺與中國哲學》中，則有「靈魂獨體」一詞，等同於「本心仁體、性體、良知、自由意志、心齋、靈府、如來藏清淨心」，[7]就論述脈絡來看，是康德排斥的智性直觀（智的直覺）（能夠直觀到自己存在的心靈實體）。

4 同上註。

5 程志華，〈牟宗三「獨體」思想研究〉，《燕山大學學報（哲學社會科學版）》第 9 卷第 3 期（2008 年 9 月），頁 23。

6 牟宗三，《歷史哲學》（臺北：臺灣學生書局，1974），頁 75。在此脈絡中，獨體似乎同於「主體」，例如：「中國社會為一人格世界，為個體人格之徹底透露之獨體世界」（頁 80）；「獨體為一全體是『理』之獨體，為一全體是才情氣之獨體」（頁 81）。但談論黑格爾歷史哲學時的引文，仍有「個體性」與「獨體性」的混同（頁 59）。

7 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1980），頁 183。

《現象與物自身》提到的則是劉蕺山的「獨體」，[8]此可從《從陸象山到劉蕺山》看出：

> 此誠體亦曰「獨體」，即獨時不自欺不瞞昧所呈現之真實無妄之體也。[9]

我們暫時不細究此一語詞的各種脈絡，而只專就〈寂寞中之獨體〉所提供的思考為出發點。

即使在往後的著作中也持續被使用，但 1944 年時使用「獨體」一詞仍舊有獨特性，也似乎提示一種預感，我們試著將〈寂寞中的獨體〉當作理解《五十自述》的一條線索。就「獨」與「體」來說，「體」字乃是牟宗三喜用的術語之一，其來源不免與體用關係連結，但更關鍵的是以學問為「見體」的基本立場；至於「獨」，則饒有魅力，也涉及到一個基本的生命感受與事實。

「寂寞中的獨體」這一表述有一明確的語詞規定：

> 嘗記昔人有詩云：「黃梅時節家家雨，青草池塘處處蛙。有約不來過夜半，閒敲棋子落燈花。」（司馬光）大抵有生以來，皆有煩悶。即如此詩，在家家雨、處處蛙的時節，環境是這樣的不分明，不豁朗，一切差別具隱藏於齊同一色之中。生命的靈活不安分總是想向外凸出，衝破這個齊同一色的混沌。這種衝破，即叫做寂寞中見獨體。[10]

所謂寂寞，是「齊同一色」的混沌。獨體，則源自「生命的靈活不安分」。這裡出現的模型是衝破混沌。 這是一種動態的生命模式，帶有生命力的提示；生命的出現則被視為獨體的表現。

牟宗三將生命存在的存在性當作獨體。他從一種事實性來標記「獨體」的表現：「我在此過生活，所以我表現獨體。宇宙內一切的『有』，既然是『有』，

8 牟宗三，《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁 436。

9 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979），頁 479。

10 牟宗三，〈寂寞中之獨體〉，《牟宗三先生全集》第 25 冊（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003），頁 569。

也總是在那裡表現『獨體』。」[11]在存有論上的肯定（一切的「有」）上以及在生命的延續上，有一獨體在表現著。除了這種存有論般的例示外，牟宗三也給了一個邏輯的定義：

> 設有一群現象共時生起於一背景中，而復有一律則將此共時生起之現象統束於一起，而使此群象互相間皆發生一內在關係，因而成一統一的結聚，則此「統一的結聚」即為一「獨體」。[12]

除此邏輯定義之外，牟宗三還給出了獨體的七個函義，我們擷取其核心的表述如下：

> 一、獨體是一個存在的概念，他必指示一「實法」。
>
> 二、獨體必在一「成為過程」中而表現，再稍微強度一點說，則獨體必在行動或踐履中而表現。
>
> 三、獨體不是一個最後的單位。如所謂莫破的原子，而是律則所統馭於一起的「統一的結聚」。依此，每一獨體皆是一複雜體，然既稱為「獨」，則又必又含有統一性。
>
> 四、獨體，依其複雜性，可以消滅，即解體；依其統一性，又不能消滅，可以永在。
>
> 五、假若沒有統一性，即不能成獨體；假若沒有「律則」，即根本不能言獨體。假若律則只可說隱顯，不可說有無，則在某方面，我們還可說：當律則隱而不顯時，即無獨體之可言；當律則復而顯露時，即有獨體之可言。
>
> 六、律則是共相，律則所統馭的現象是殊相，而獨體是個體。
>
> 七、獨體有背景。對獨體言，背景是同質的；對背景言，獨體是異質的。

就「獨體」是一種體來說，牟宗三的邏輯定義與函義（implication）仍然在亞里斯多德以來的實體（substance, ousia）的意義上成立。這種獨體，若以萊布尼茲的方式理解，似乎等同於「單子」。不過，牟宗三所謂「諸現象的統一結聚」

11 同上註，頁 571。

12 同上註，頁 572。

則又似乎夾雜了康德對於經驗公理的思考。將邏輯界定推到實在上的作法，則又似帶有懷海德（A.N. Whitehead）的影子。[13]牟宗三與懷海德最接近的當屬「歷程原則」（principle of process）。[14]但若回到牟宗三的論點上，他關注的「成為過程」卻是「行動、踐履」，亦即，不單單是創造、生成，而是道德行動，這又回到實踐優位的康德式思考上。反過來說，獨體與獨體之間的關係如何，是否有另一種律則來規定，這些都不見於文本中有何處理。前述關於「獨體」的邏輯定義和函義說明，並不停留在邏輯存有論上，也不是宇宙論意義（如懷海德），更像是道德存有論的雛形，進而到晚期發展為道德形上學。總之，此一「獨體」的表達似乎揉合了不同的思想來源，有可理解的線索，總體而言卻也令人困惑難解。

對比來看，牟宗三緊接著討論「生命」（抽象）與「生活」（具體）的概念差異，並以生命作為使得四肢百體形成一個「統一的結聚」之「動盪的律則」（動的理）。[15]據此，生命是一種動態，一種「不安分」的動態，「它要表現，要衝破」背景環境。牟宗三繼而指出：有環境裡的「獨體」、生物的獨體。將生命連結到獨體，則有從邏輯跨越到生命的跳躍。這益加證實前述的推斷，獨體的概念界定乃是基於道德存有論，而不是單純邏輯規定。雖然，他在字面上賦予邏輯性的規定，但實際上，獨體概念指涉的是生命原則，以生命的動態以及統一為原則。牟宗三以西方人向外看的比喻，指出理智原則無法滿足對生命的安頓，在智慧的開闢（知識層次）與美的欣賞兩方面都無法安頓生命，亦即，無法安頓獨體。[16]牟宗三所發揮的部份是「生命之道德方面的實踐與參贊」，其典範乃是孔子：「孔子直接把住了生命，承當了生命，亦安頓了生命。……

13 若依照《歷程與實在》的界定來看，獨體頗似 actual entity（現實存有物）——「最終的實在事物，是藉由這些事物所組成」，用以取代「實體」。只不過，在現實存有物之間的聚合關係（nexus）卻不是牟宗三所意味的，在牟宗三的使用中，獨體這種統一的結聚似乎指向的是「一」，是「一個存有物的單一性（singularity of an entity）」。參見 Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (London: Macmillan, 1979), 18.

14 歷程原則是「一個現實存有物如何變化構成了此現實存有物究竟是什麼」。見 Whitehead, 23.

15 牟宗三，〈寂寞中之獨體〉，《牟宗三先生全集》第 25 冊，頁 574。

16 同上註，頁 578。此處有「黑格爾天天講獨體，實則還是這個無安頓的生命之開發（帶著智慧）。」此論斷中所謂「黑格爾天天講獨體」，無法讓人把握究竟獨體指的是黑格爾的哪種概念，或許可以猜測為「絕對者」，牟宗三的脈絡也提到「神的絕對」、「西方人則視絕對為理想」等語，卻又顯示出「絕對」乃是另一個詞彙。若從「無有所對者」來看「絕對者」，則藉以理解「獨體」的線索，也在此有一可能來源。

因為它把那個『非理性的生命』（硫磺）予以理性的安頓與潤澤。……此時，生命真成了一個獨體，有一個理性的律則將他維繫起來。」[17]按照此說法，獨體不只是涉及生命原則，也不停留在動態原則上，而是又提出理性原則，不同於理智（知識或審美）的另一種理性原則，此即，實踐理性的原則。康德的模式相當明顯：純粹理性、審美判斷力都不足以擔當「安頓生命」的任務，唯有實踐理性方能達成。

獨體中的理性律則顯然更具有主宰性、優先性。但同時也顯出牟宗三在此處隱含的二元論，生命本身若作為一個動態原則，則頂多是一種赤裸的生命，特別是「赤裸的生命之情欲」。[18]要安頓生命，不能仰賴這種動態的生命原則，而必須仰賴理性律則；換言之，安頓生命的，不是生命自身，而是生命動態之外，能使得生命成為「統一的結聚」的律則。從獨體與律則的關係來說，時間性與意識居於關鍵：「這個『理性的律則』，一覺便出現，剎那即有獨體。不覺便不出現，剎時即無獨體。」[19]這種覺察的意識，幾乎是良知的同義詞；對律則的覺察，使得律則由隱而顯，所仰賴的是一種直觀，能夠使得理性律則顯現的直觀，按照牟宗三更晚期的說法，則是康德所不容許的「智性直觀」（智的直覺）。這裡似乎有一種立場選擇。我們會疑惑，同樣講直觀、生命、動態宗教的柏格森為何沒有被提及？牟宗三強調「理智」的優先性，似乎阻礙了他向柏格森靠攏，當他往康德靠攏時，卻又擯棄康德對經驗直觀的限制，而想從實踐理性導出理智的直觀。問題是理智與直觀如何等同？以理性的律則為意識內容，這使得道德規範、理性立法這些康德強調的意義得以被保存，但是，柏格森強調的生命動態與價值創造，卻傾向於認為律則與規範屬於「靜態宗教」的表現。生命動態與理性律則之間的對立成為不同理論型態的選擇，一旦將兩者融合也將面對一種理論內部的緊張。這就是牟宗三論述中隱含的二元論問題。

這種「直觀」若謂是「逆覺體證」的早期版本，可能也有道理；最接近的證據是顏淵「克己復禮」的「復」，也是《易經》中的「復」。牟宗三實際引的是羅近溪《盱壇直詮》「孔子渾身是易，顏子庶幾乎復，而孟子庶幾乎乾」，並以為復等同於覺，以復為覺，[20]則類似「逆覺」。再者，以獨體為說，引用羅近溪就有特殊性；此文連引三段羅近溪的文字，以良知逆覺為當作獨體的背

17 同上註，頁 579。

18 同上註，頁 574。

19 同上註，頁 579-580。

20 同上註，頁 582。

景，並不是妄斷。

雖然對獨體的討論從邏輯的規定開始，但文章結尾卻指出，安頓生命可成就獨體的表現，卻不是可由邏輯必然性就得以解釋。似乎獨體的邏輯終歸於必須探尋另一種邏輯。關鍵的問題或困難就在於該如何釐清此邏輯究竟是哪種邏輯、該如何證成這另一種邏輯。安頓生命與心安，應該還是有邏輯（理則）可言；只是那會是什麼邏輯，在此階段上無善解。理論的問題不是〈寂寞中之獨體〉所希望、所能解決的，牟宗三須等到《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》，方徹底面對此一問題。本文也不多涉入此一問題，但可從中看到修辭、理論、論述宣稱之間的關聯；「寂寞中見獨體」預先展示了一種帶有生命直觀為基底的理性主義。這種蘊含直觀卻又帶入理性要求（或宣稱）的雙重性，可以提供為分析《五十自述》修辭的線索。

三、記憶的情感塑造

「獨體」一詞如何構成我們解讀的線索呢？在「寂寞中見獨體」隱括了「見體」的想法，不僅僅是以「寂寞」、「獨」作為形容詞背景，更關鍵的是「獨」乃是「見體」的樣貌。見體，相呼應的是「覩體相遇」，不是虛懸，不是形式，不是儀文，幾乎是剝除了所有的華飾而才有所見。相較於本文所希望剖析的角度，見體，幾乎是反修辭的。不過，如果以「修辭立其誠」的中國老傳統來說，見體並不是反「修辭」的，甚至必須說，是修辭才得以使得獨體顯露。如此說來，「寂寞中見獨體」是「有體」的實說（「實感」、「實法」），而不是形式的虛說。獨，若相較於寂寞來說，則是去除掉「數量的一」的形式，而加重了「性質上的一」；獨，改變了齊一同質、無差異的呆板混沌，凸顯出個體的奠基方式（按照律則），這樣的個體是不可化約的。

放在《五十自述》的脈絡來看，自述的說法並不是平鋪直敘的自傳；自述，雖像是自己現身說法，但「法」與自己如何結合卻是此中的一件大事，甚至可以說是唯一的大事。自述，陳述自己，也對自己陳述；更重要的是，自己如何成為自己。並非僅僅在歲月中，根據記憶的拼湊，拼出一個模糊的自己，而是確定一個不可移動、充滿實在的自己。這樣的「自述」是以述來成立自己。「述」所說的法，是自己如何現身，同時，在現身中成為法的承載者、成為法的化身。從此一角度看，《五十自述》是證明「見體」的一篇回憶，是在回憶中塑造自己，是以自己為法的試煉而符合證道過程的陳述。

《五十自述》共有六章：第一章「在混沌中長成」，第二章「生命之離其自己的發展」，第三章「直覺的解悟」，第四章「架構的思辨」，第五章「客

觀的悲情」，第六章「文殊問疾」。最初的面世，只有第三到第六章曾經於刊物發表過，而第五章則一部分曾以「我與熊十力先生」為題發表，後收錄於《生命的學問》一書中。就年紀的劃分而言，全書並未交代確切的分期，但約略而言，第一章所謂的「混沌」指的是童年到十五歲，第二章開始少年的獨立到外地就學的中學時期（約為民國十三年到十七年，即十五歲到十九歲），第三章則是十九歲進北大預科至大學畢業的時期，以閱讀易經、懷海德為主。第四章與第五章則屬於同一時期，但有兩條線的發展，第四章「架構的思辨」陳述牟宗三在邏輯上所下的功夫、興趣與方向，第五章則以抗戰到大陸淪陷的時期，國族命運與個人命運的重疊。第六章大約是四十到五十歲的時期，陳述如何「有疾」，如何在悲情三昧與文殊問疾的對比中，邁向療癒的可能，而療癒的語言便即是證道的語言。

童年是一種混沌的自然生命，以清明掃墓、寒食為敘事開端的第一章，雙重地觸及生命的根源，一是血緣的根源，集結在掃墓的象徵上，另一是混沌的根源，藉著春天時節點出生命的初機。這裡是以衝破混沌的獨體為修辭模式，牟宗三稱此種童年生活是一種自然生命：「我從那聖潔的春光裡之安息永恆的生命而落於那純然塵世的自然生命。這是個混沌，純然的混沌。」[21]山東棲霞鄉間的村溪前綠桑旁，可讓童年的牟宗三有一種混沌的舒暢；在這種混沌中，有一種「說不出的荒漠寥廓，落寞而不落寞的渾處之感」，「落寞，但個體的我並沒有凸顯出來，因此那不是『就是孤獨』的落寞」。[22]在春光中的混沌情感，是「傷春」的來源（但非「悲秋」），牟宗三在自述中回顧地指出「對於混沌而迷離的昏沉之感之事後的說明」，他分析傷春的情感如何對應於混沌的生命狀態：「滿盈無著是春情，虛無怖慄是『覺情』（覺悟向道之情）」。[23]在這個仍無覺悟的背景中，童年的懵懂對應著小兒女生長發育的生命情感，傷春是「混沌無著處之寂寞，是生命內在於其自己之洋溢洄漩而不得通，千頭萬緒放射不出，即不成其為直線條，每一頭緒欲躜出來而又躜不出，乃蜷伏回去而成一圓圈的曲線。重重疊疊，無窮的圓曲，盤錯於一起，乃形成生命內在於其自己之洋溢與洄漩」。[24]非孤獨的落寞，並非有充分定向或自覺的情感認知，這如同尚未被衝破的寂寞，卻無以成就個體性的自我，仍無法讓獨體出現。

牟宗三也採用「生命在其自己」與「生命離其自己」這一類似黑格爾的語

21 牟宗三，《五十自述》，頁 4。

22 同上註，頁 5。

23 同上註，頁 11。

24 同上註，頁 10。

彙來描述生長變化。值得連帶一提的是，在 1951 年的〈論黑格爾的辯證法〉中，牟宗三將觀念論的辯證法與儒家道德相比，他更進一步認為「道德人格，聖賢人格，是獨體的：有主體精神與絕對精神（天地精神），而不顯客觀精神。」似乎，在黑格爾語彙的脈絡下，獨體兼包含「主觀精神」與「絕對精神」；獨體（亦即「個體」或單獨者）作為第三環節，乃是普遍者與特殊者的綜合。以「自己」為軸心的辯證過程包含著從「在其自己」與「離其自己」的過程，也直到重新回歸「在其自己」之際，才能算是呈顯出獨體來。具體來說，第一種「離其自己」的形態是離開家鄉，但這種離開對牟宗三來說，卻是無法回歸的離開：「從此之後，我再沒有與父母兄弟姊妹相處的家庭生活了，再沒有鄉居的自然生活了。」[25]若要回歸，則是以另一種型態的生命重回自己。牟宗三在此區別了「生命」與「生活」，耗費生命的生活與在生命中的生活。他贊許農民的生活是生命在其自己的生活，而在對象上生活（例如求學）是生命離其自己的生活。但畢竟人世間不能夠全都只是農民，「生命不能只是在其自己，也當離其自己」，除了農民般的生活外，他追尋另一種意義的「在其自己」。在事後的回顧中，他切換到「存在的踐履」來尋求此一可能，那也是「由存在的生活過程所開出來的實感」。[26]若按照最後這一層來說，從生活到生命，再到存在，則有三層的關係，這種「存在的實感」則是連結到更高層次的「在其自己」。

在農民的關心上，以農民、農村生活為底蘊的生命（讀書人的生命之根在農民身上），[27]構成少年牟宗三遠離共產主義的一個批判基礎。他以 1928 年國民黨軍北伐為背景，陳述了山東鄉村的共產黨運作方式。我們不必討論此一歷史細節，相對地，可以注意到牟宗三的批判修辭。他描述左傾、唯物論為一種仇恨意識，而基底為「氾濫浪漫的精神」。[28]在說明他如何接近共產黨而後又厭惡離開，則是以事後之姿說明當時是「神魔混雜的局面」。革命鬥士有志氣的錘鍊，卻是在氾濫浪漫的生活情調下進行：「在東倒西歪一切不在乎（不是一切都放下）的氣氛下進行。這是一種絕對的粗獷的放縱恣肆」；這種生活情調是「大浪漫的精神」、「大浪漫的時代」。[29]以「神魔混雜」、「氾濫浪漫」來描述，可以見到一種隱然的規範性要求。自述者牟宗三也現身說法，指出他自己的浪漫也接上吳稚暉的「浩瀚生命縱橫才氣」，卻直陳那種浪漫、才氣的

25 同上註，頁 21。

26 同上註，頁 22。

27 同上註，頁 28。事實上，徐復觀也有相同的見解。

28 同上註，頁 30。

29 同上註，頁 32。

誘惑，原來只是「混沌生命之直接向外膨脹」，[30]只屬於力，而不是理。與浪漫生命成對比的，仍舊是以父親為名的鄉村農夫。農民的生命是在自己裡面生根，是「真理的見證者」，能剝除浪漫才氣人物的光彩、風姿、花腔——「收拾頭面，原來是臭屎一堆，痴呆的狂夫」。[31]

事實上，此種證道詞所植入的自懺，除了鋪陳出「理」的可能性之外，也不無情感的佈置。以「神魔混雜」來稱呼，見證了共產黨以農村革命起家的混雜現代性。但判定當時的時代為「氾濫浪漫」，並以父親的「義理信念」為對照，以農民生命的根為對照，連結到的並不是單純的以理來推斷，相反地，是以修辭佈置來包裹赤裸的情緒。見證的契機，不僅僅是承認有神聖的光輝，但透過魔的辨認，端詳出裡面只有聖人的影子，沒有聖人的實情。牟宗三的自懺則是以通過浪漫而反浪漫的方式來告白。捨棄「臭屎一堆」的物化傾向，牟宗三從其父親身上見到降伏浪漫的可能，也預示著「另一種境界的來臨」。[32]如果從生命轉向存在的過程是發現生命如何歸向自己的證道過程，相對來說，浪漫則是一種非存在狀況。以臭、痴、狂等形容詞來拒絕浪漫，肯定的是此一證道過程的自我確定。

當牟宗三以「直覺的解悟」來解說他的大學時代（閱讀懷海德與易經），這種直覺顯然不是浪漫主義者所同意的直覺。以「解悟」來接上「直覺」，則標示出他尚未採用邏輯推理的方式來解悟，宇宙論式的解悟只是「收攝了一下，凝聚了一下，直接向外照」，[33]那是靈覺的浮現，不脫想像式的直覺解悟。若以「向外照」的類比來看，牟宗三並沒有改變「獨體」的主要修辭動機。書寫《從周易方面研究中國之玄學及道德哲學》，平行於牟宗三閱讀懷海德的宇宙論，兩者都表現著牟宗三在此階段的豐富想像，但那只是美感的欣趣（數學、物理的美感），無涉乎「生命」。正是這種自承「我當時是極討厭『生命』一詞的」，卻「總會重歸於生命之自己」，會「由那外在化在提升起來而向內轉」。[34]「往內轉」的說法正體現出證道的理路，這樣的生命證道詞吻合著獨體的邏輯。獨體在宇宙之中，或是獨體觀照宇宙，這都不足以證立獨體的生命；必須再向內轉，只有往內轉才能凸顯出獨體本身，但此獨體卻更像是切斷了他和宇宙的關聯。

30 同上註，頁 35。
31 同上註，頁 37。
32 同上註，頁 35。
33 同上註，頁 41。
34 同上註，頁 59。

向內轉的姿態，可否稱之為獨體的內化呢？內在性與外在性的關係值得有些迂迴的考慮，我們可以借助黑格爾的說法來幫助我們理解牟宗三所謂的「向內轉」與「回憶」、「證道」之間的相關問題。

如果以黑格爾的邏輯學來看，一個有生命的個體就同時包含著主觀的單獨性（subjektive Einzelheit）與無差異的普遍性（gleichgültige Allgemeinheit），[35]在內部是自我規定，在外部則涉及獨立自存的客觀性。然而，黑格爾處理的是概念運作，從普遍生命的概念進展到個體生命；牟宗三則不接受將生命視為概念。但是，內在性與外在性的否定關係，卻值得我們注意。黑格爾指出：「概念在它的單純性中包含了特定的外在性（bestimmte Äußerlichkeit），當作是單純的環節而囊括於自己之中。」[36]但當靈魂以外在的方式存在時，它採取了肉體性的方式呈現，這時，內部性也必須有外部性的實現。相較之下，肉體與物質的問題被牟宗三當作是第二義的。黑格爾的生命過程則是順著普遍性、特殊性、單獨性的三環節鋪陳發展，是內在性不斷與外在性產生關連的過程。

同樣的邏輯若放到回憶/記憶的關係來看，也有意義。回憶（Erinnerung），是一種內化的過程，「當回憶起直觀時，睿智在其內在性（Innerlichkeit）中、在其自己的空間、自己的時間中，設定了情感的內容。」[37]相較之下，記憶（Gedächtnis），[38]往往與符號（Zeichen）相連結，是外在性的表現，因此也跟記憶力、記憶術這類用語相關。記憶力好，未必與意義把握有直接關係，相反地，當能夠完整記誦一篇文章時，往往是不去管他的內容意義如何，[39]而是透過聲音或字詞符號來記住的；這樣的例子顯示出外部連結與內部意義的斷裂。

對牟宗三來說，生命的向內轉，一是符合獨體的邏輯，一則是符合回憶的內在化運動。當自述以文字表現時，重新安排了生命的次序、層級、優先性；文字的符號性呈現外在化的特徵，但意義確定則是朝內尋求自我規定的根據。以「在其自己」、「離其自己」、「重歸於自己」（通過「離其自己」的過渡階段）的三段環節來看，確實是順著黑格爾辯證法的進程來鋪陳個人生命史。但他的要求更凸顯著「自己」或「獨體」作為核心的基準，這也聯繫到「向內

35 Georg W. F. Hegel, hrsg. Hans-Jürgen Gawoll, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)* (Hamburg: Meiner, 1994), 216.

36 Ibid., 217.

37 Georg W. F. Hegel, hrsg. Friedrich Nicolin und Otto Pöggeler, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)* (Hamburg: Meiner, 1991), 364.

38 Ibid., 374.

39 Paul de Man, *Aesthetic Ideology* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), "Sign and Symbol in Hegel's *Aesthetics*," 101-102. Cf., Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man* (Paris: Galilée, 1988), 64-65.

轉」的要求上。這種「向內轉」呼應於奧古斯丁在《懺悔錄》中提出的「內在性」或「內在的人」，[40]也呼應於奧古斯丁對記憶和時間的內在性主張。我們可以說，自述，呈現著一種回憶的過程，但呈現的方式則是重新組合記憶，也就是說，透過文字（符號）的確定重新將回憶的內容納入思考，這種思考證成的是書寫者（回憶者）的概念運作。但正如黑格爾所言，回憶設定了「情感的內容」，在書寫中所流露出的回憶，乃是以情感為核心的。如此說來，自述的文字乃是一種情感意義的重新配置；但這正是自己或獨體所真正把握到的東西，也是記憶所希望產生出的真理。

對牟宗三來說，要滿足這種對情感的描述，一則是證成儒家仁體通向獨體的必然性，而這種必然性就在於「仁」作為感通的特徵上，隨後則以「悲情三昧」來總括此種情感真理的證道，另一方面則是證成個人歷史中與他者的情感關連，這種他者卻是深深嵌在自我的辨認上。他者的存在是根據「生命離其自己」的外在化方向被認可，並落在國族情感與個人命運的交疊上，牟宗三以「客觀的悲情」這一表述來總結，涵蓋了自 1932 年到 1949 年的十餘年間對日抗戰、國共內戰的動盪時代。以悲情為主軸，從客觀悲情回到主觀悲情，繼而從悲情中提煉出三昧體證來，「覺情」的說法便是順著此一雙重論述的邏輯開展，也彼此證立。

四、身份認同與他者的見證

生命過程如何有所覺悟，是依照情的開展、頓挫。牟宗三描述為從情識轉出覺情的體證解悟。順著黑格爾的自由邏輯，在混沌階段的生命在其自己，頂多只有個體，但沒有主體的自由，在生命離其自己的向外擴張階段，則是承認了客觀體制所賦予的自由條件。當生命重歸於「在其自己」時，按照黑格爾的看法，應該是以「在己且為己」（an und für sich）來表述；不過，《五十自述》中並未見到這樣的說法。能確定的是，在承認客觀體制後，還要重新肯定主觀的自由，引入良知的關鍵作用，則是點出這種轉折的主體性：「有了『主觀之潤』之具體表現，良知本體才算真正個人地存在地具體生根而落實，由此引生出客觀的表現，則亦是徹內外俱是良知之潤而為存在的，此方是真正的主客觀之統一。」[41]雖然模式是「主客觀統一」，但卻是以主體性（「主觀之潤」）為規定原理；統一必須又回到主體性上。同樣以黑格爾辯證法為模式，通向「為

40 Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 118.

41 牟宗三，《五十自述》，頁 148。

己」（für sich）的階段則有「為他」（für das Andere），以「他者」為過渡；他者的存在乃是「客觀的悲情」所陳述的重點，其中卻有兩種層面可注意，一是相較於「自己」的他人、歷史情勢、他族、他方，另一則是連結到悲情的「疾病」。

若以國族命運與個人命運兩者平行的結構來看，像是一種同心圓的圖像；但這一圖像其實忽略了另一個脈絡：他人的存在。在戰爭對抗中，對日抗戰圖示中的他人為外族（日本人），在內戰圖示中的他人則是共產黨（對牟宗三來說，卻是早自北伐時期的少年階段已經有共產黨的接觸交鋒）。至於地理性的他方，則是不斷的流徙經驗：北平、天津、南京、長沙、衡山、南寧（一年）、昆明（一年）、重慶（一年）、大理（二年）、北碚（一年）、成都（三年）、南京（不到二年），[42]最後渡海到臺灣。他者所編織起的記憶是有如此多不同層次的疊合，獨體是對比於這些他者形貌、他者所構成的風景而成。但從悲情的角度看，《五十自述》真正在乎的卻不是僅只由政治的敵人（共產黨、侵華日本人）、他方所編織成，而是由師友關係所編成的情感網絡。相較於掙脫寂寞的獨體而言，則有由記憶中他人所形成的共同體。

這一共同體除了張遵騮外，多為哲學的學術界中人。居於關鍵的師友風義是熊十力與唐君毅。熊十力代表著中華文化的「慧命」，[43]唐君毅則是學問與性情的相契，同時開啟對黑格爾的理解。[44]

至於當世其他學術人物的交錯，例如胡適、馮友蘭、張君勱、梁漱溟，也多有情感的修辭，且多半是負面情緒的表達。

牟宗三在昆明時，曾謀雲南大學講席，但湯用彤謂胡適通不過。牟宗三在自述中回顧，胡適當時人在美國，早已經離開北大，「猶遙控校事」；他的自許則是「胡氏只能阻吾於校門外，不使吾發北大之潛德幽光。……惟吾所耿耿不能自已者，學風士習為所斲喪耳。」[45]涉及己身與北大的臧否，點名「胡氏輩排除異己，窒塞聰明，斲喪生命」。胡適有關追問「何故請熊十力為教授」一事，牟宗三的措詞十分強烈：「此喪心病狂之壞種，竟爾竊據學府，發此狂吠。」[46]這種評斷是夾雜在對學風、士風的檢討裡面，正面的表述則是期望北大的潛德幽光有「真實生命」、「真實思想」、「真實義理」、「真德」、「真

42 同上註，頁 91-92，102，115，128。

43 同上註，頁 89。

44 同上註，頁 108。

45 同上註，頁 93。

46 同上註，頁 95。

光」。此處所謂的「真」有兩層意義：一是復活創造的文化生命，二是用此文化生命建設近代化的新中國。情感修辭便似乎同質於文化生命與國家生命的表達，臧否人物的前提，是從個人情感的私領域通向學術機構、學問風氣的公領域。但是公領域的代理是否就能證成私領域的情感抒發呢？對於一個回憶中的人，如果他不能夠在他自己的回憶中擔保他有如此的情感記號，是否就喪失了回憶的專屬性呢？然而，這樣是否等同於說：回憶始終是情感性的回憶呢？

牟宗三與張君勱的關係，更形複雜。牟宗三早年便加入張君勱所組的國社黨，並編輯《再生》雜誌；但離開北平後，在他生活無著之際，求助於張君勱，卻未收到回音。張君勱回答說，未收到信，牟宗三的感受是「此妄語也」、「其誠何在？」[47]後來的數種芥蒂（例如代回《立國之道》的問題、續編《再生》雜誌的糾葛），導致牟宗三的評斷是「欲以貌似昏聵掩其無誠而愚弄人耶？」甚至有「彼無挑破芥蒂之豪傑氣，亦無給人溫暖之長者風。此公直是一未能免俗之庸人耳。」[48]但這種情感抒發對牟宗三來說，有極為理直氣壯的時空脈絡：「吾自念我孑然一身，四無傍依。我脫落一切矜持；我獨來獨往，我決不為生存委屈自己之性情與好惡。……我需要驕傲，驕傲是人格之防線。」[49]同樣在論及張君勱時，個人、民族、國家、學風、士習都放在同構的關係中被看待。他人的存在，直接與個人自我的存在碰撞，性情的碰撞也映照為人格、人品的彼此碰撞。即使牟宗三承認「當時也許有意氣處」，但自認大體是純潔的、向上的；這種純潔無需懷疑，但「意氣」的凹陷是由個人處境的「無盡屈辱」所決定。在他人與自我的對峙中，可以看到獨體的邏輯在運作（「孑然一身」、「獨來獨往」）；反過來說，這種獨體是站在界限上而特顯的，是以人格最後防線為無所憑藉的憑藉，甚至可說，獨體是在他者的界限上才成立。這樣的獨體屢屢面對著他人，[50]而且是複數的、各種各樣的他人。

面對張君勱、胡適如此，面對梁漱溟也是如此。牟宗三以「不相契」來鋪陳他與梁漱溟的關係，間接映照出他與熊十力的相契。在回顧中，牟宗三追溯他最早於 1936 年至山東鄒平看鄉村建設的記憶，與梁漱溟有三問三答、不辭而別的經驗；1942 年在重慶北碚的勉仁書院，牟宗三與梁漱溟重逢，是間接依附於勉仁書院中，精神即為不安；但「勉仁諸君子視梁若聖人，吾益起反感。」[51]對於三問三答的回顧，牟宗三評斷梁漱溟的「氣質與造詣」為「鍥入有餘，透

47 同上註，頁 96。

48 同上註，頁 99。

49 同上註，頁 96。

50 Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 99.

51 牟宗三，《五十自述》，頁 101。

脫不足」；但總評來說，仍承認其為「克己守禮之君子，與俗輩不同也」。[52]這是在儒門內部的分歧，但也顯示出儒家人格評斷的張力，在君子與聖人之間的張力。可以學作聖人，但不可被視為聖人，更不可自認為聖人，否則非瘋即狂（反映在熊十力與梁漱溟之間的緊張）。在脫俗的要求中，以神聖化人格為目標時，若平實做人而停在君子的品相上，聖與俗的界限並不明顯；一旦要凸顯「脫俗」的「灑脫」時，在難以成聖的狀態下，是否反而難以掙脫「瘋狂」或「非瘋即狂」的威脅呢？這種張力究竟是來自成聖修養中受獨體邏輯的羈絆，還是受自我與他人所合構的共同體要求所羈絆？

不論是張君勱成立於大理的民族文化書院，或是梁漱溟在重慶北碚的勉仁書院，最終也都解散。若不以時代的偶然因素來看待，轉以書院作為一共同體型態的角度思考，獨體的存在始終衝擊著共同體的羈絆。對於強調生命學問的儒者來說，嚴峻的問題就在於共同體的成立與獨體的存在如何並存？牟宗三對獨體的強調，逼近了一種共同體破裂的邊界而不自知。但是，記憶中存在的張、梁等君子豈不都是儒門共同體的成員嗎？在情感的修辭中，這些人物既被囊括入記憶的編寫中，又似乎被以負面情感所排除。情感修辭所加諸於獨體的邏輯上的是更深刻的質問，這種共同體在當代還能成立嗎？若將此類問題聯繫到當代共同體的討論（巴岱耶<Georges Bataille>、布朗修<Maurice Blanchot>、南希<Jean-Luc Nancy>等），或許可以有不同的角度可觀照。即以南希為例，他對 singulier / singularité 的強調，應可與牟宗三所謂的獨體相比，同樣也逼近著共同體的（破裂）條件。[53]然而限於篇幅，本文無法深入續探此一問題。

反觀熊十力的存在意義，牟宗三的評價順著類似的「獨體」邏輯：

> 熊師之生命實即一有光輝之慧命。當今之世，唯彼一人能直通黃帝堯舜以來之大生命而不隔。此大生命是民族生命與文化生命之合一。他是直頂著華族文化生命之觀念方向所開闢的人生宇宙之本源而抒發其義理與情感。[54]

52 同上註，頁 102。

53 Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée* (Paris: Christian Bourgois, 1990), 23-24, 41, 70.中譯本可參見儂曦著，蘇哲安譯，《解構共同體》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，2003），頁 17，33，60。蘇哲安將 singularité 翻譯為「奇點」，取的是數學（拓樸學）脈絡的意義，在本文的脈絡則可以「獨體」來理解。

54 牟宗三，《五十自述》，頁 102。

可以注意到「唯彼一人」的用語，「一」是此一引文的關鍵字，不僅有「唯一」也有「合一」；這是「獨體」的呼應。生命的軸心同時串連民族和文化，也貫穿人生和宇宙，用傳統詞彙表示是「通天人之際」。但如同司馬遷所自許的，這種「天人」是歷史的。因此，在「慧命」這一概念的引導下，牟宗三自謂並非「獨尊吾師」，而是以慧命承接歷史：

> 不能通過歷史陳迹而直透華族文化生命之源，不得謂能接通華族之慧命。接不通慧命，不得謂為有本之學，其學亦不能大，不得謂為真實之中國人，其為中國人只是偶寄之習氣之存在。其偶寄之習氣之存在是中國人的，而其意識觀念，即其義理之性情一面，則是非中國的。非中國的，中國不受。但他亦不能即是真實之英國人、德國人、或美國人，是則英美德法等亦不受也。此為不能作主之存在，夾縫之存在，甚至為國際之遊魂。[55]

此段引文完整而關鍵地呈現出牟宗三自己對於中國認同的看法，其中涉及偶然性的問題，以及偶然與真實的對比、「不受」、「不能作主」、「夾縫」、「遊魂」的幾個說法也非常值得思考。不過，我們在此僅先考慮慧命與認同的邏輯。這種慧命的要求實際上是編寫「身分認同」的方式，以「真實之中國人」、「中國的」這類的形容詞來賦予歷史與慧命的貫串關係，最終又聯繫到學問與人格，例如真實學問、真實生命、真實思想等說法。如此一來，身分認同的問題卻表現為真實存在的問題。原本的身分認同是同與異的問題，但一旦到了真實與否的問題時，就變成真實存在與虛假存在的問題；將知識判斷的真假轉成為存有論意義的真假。危險之處就在於：不同的認同將被此類論述判定為不真實。「不受」的界限劃定在於國族認同上，但這種「不受」則顯示出一種排斥的邏輯。不同的認同，被排除了能有真實性的可能，甚至被判定為虛假的存在時，也可能被斷定為不必有存在的意義，使其存在被消滅。

如果從情感的修辭來看待這種排除的邏輯，或許比較容易理解。

認同的邏輯建立在情感的訴求上，修辭運用就以能夠激發情感為目標之一。「修辭立其誠」意味著必須要在語詞使用中，樹立起說話者或書寫者的真實樣貌。這種「真實」是回到「真實生命」的真實，同時有「如實表露」的誠摯，即使所表露的誠摯情緒包含著憤怒與怨恨。在情感的直接抒發上，「直率」的

55 同上註，頁 105。

判準也常讓存在的情緒帶有憤怒、痛苦、怨恨；使用的語詞也就難以避免暴力了。對於牟宗三來說，證苦證悲是真實情感的流露，為了保留其真實面，語詞並不特意避諱，亦不為君子諱。隨著客觀悲情而來的是憤怒與怨恨，但這些是記憶的刻痕；抹平了這些刻痕，記憶無所依傍。一旦記憶無所依傍，生命中的一段歲月似乎也將蒸發，成為空白。牟宗三非常有自覺地承認：

> 就吾個人言，從成都到共黨渡江，這五六年間，是我的「情感」（客觀的悲情）時期。……來臺後，則根據客觀悲情之所感而轉為「具體的解悟」，疏導華族文化生命之本性，發展，缺點，以及今日「所當是」之形態，以決定民族生命之途徑，簡言之，由情感轉而為理解。[56]

不過，情感與理解這兩種時期都從屬於客觀領域，另一種回歸主體性的需要同時隨之而來，展現的形式是疲倦，因而開啟了「文殊問疾」的一個時期。這是由「非存在的」轉為「存在的」：

> 吾重起大悲，個人的自悲，由客觀的悲情轉而為「主觀的悲情」。客觀的悲情是悲天憫人，是智、仁、勇之外用。主觀的悲情是自己痛苦之感受。……在此痛苦中，吾病矣。[57]

由疲倦而為有疾，是五十歲時候的生死關頭；這是藉由重歸主體性而「調伏我自己」[58]的探求，亦即，一種自我診斷。從客觀轉到主觀，配合著從「非存在的」轉為「存在的」，彰顯的是一種見證的結構。這種見證的結構就如同「立其誠」的結構一樣，是見證者以自己為祭壇、為法庭的一種自我關係。診斷與見證有著同構的關係。

見證，若依照亞里斯多德的歸類，屬於「法庭演說」，論證公正或不公正的事情（Rhet. I, 3, 1358b）。[59]公正與否是審判的事，但在記憶的見證中，證道

56 同上註，頁 129。具體時間大約是 1944 年到 1949 年。

57 同上註。

58 同上註，頁 130。

59 Aristotle, *The "Art" of Rhetoric*, trans. John Henry Freese (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), 35.

的見證似乎與法庭的見證有所不同，就出現在記憶之前來說，卻是類似的。亞里斯多德列舉見證的種類，除了以古人為證或以近人為證的分類外，還有其他的分類方式：「各種見證之中，有些事自己方面的，有些是對手的；有些是事實方面的，有些是品性方面的；……倘若沒有事實見證——或支持己方或反對對方，我們總還可以找到品性方面的一些見證，以顯示己方的正當和對方的猥瑣。」[60]（Rhet. I, 15, 1376a）涉及情感的見證呢？情感是事實還是品性？從訴諸情感的修辭，情感的介入是希望在語言使用時「促使人們改變其判斷」（Rhet. II, 1, 1378a）。[61]這樣的情感始終是以現前（presence, présence, Gegenwart）的模式來當做見證。[62]現前，是呈現在眼前、呈現在現在這一活生生的時刻上。對於過去的事件作見證，喚起的途徑是情感，而希望達成的目的則是對於歷史以及個人品格下判斷；這樣的曲折方式便構成《五十自述》的見證結構。真實，既是記憶的真實（以披露情感為核心線索），也是人格的真實（透過人格與認同的結合，證成自己存在的價值）。牟宗三以「客觀的悲情」所召喚的見證則是一種歷史法庭，從抗戰到共產黨渡江，這一些歷史轉折促成了《歷史哲學》的寫作。在歷史法庭的面前，為自己的公正（正義）作見證，就如同在信仰的祭壇前為自己信道的篤實作見證。在此一結構中，語言中的情感與暴力，或者是恨意的流露，並不只是情緒的發洩，而是回歸到一種以真實人格為基底的見證。在人格的真實之下，回憶等同於情感塑造，有真實的痛苦，也有真實的語言暴力，更有真實的人格憎恨。

就自我認同的塑造來說，這樣的方式並不完全是斷裂，而是同一性的加強。但如同整個記憶與見證的過程中，經常甚至總是涉及他人；在這種同一性的塑造（或認同過程）裡，實際上可看到有相反或互相拉扯的兩種論述力量彼此作用。自我的見證，必須是在記憶的流出中，留下各種印記。就時間性的意義來說，那是從當前的此刻跳回過去，讓過去的真實來保證此刻的回顧沒有虛妄；然而，每一個對於過去的肯定都帶著現在此刻的標記。當此一自我涉及他人時，他人卻既被帶入自我的記憶中，被賦予特定標記（亦即，被評斷），又似乎因此成為我的見證者。並不只是我見證了他人的存在，肯定他人有種種行為，更是藉著他人與我的關係肯定了、塑造了我此刻的認同（人格的獨立性）。從情感的修辭來說，當我是被侮辱者，他人就必定是被我所排斥者。相反地，越有排斥的可能，就越有使自我成為獨體的可能。獨體與共同體以一種弔詭的方式彼此證成。

60 Ibid., 159.

61 Ibid., 173.

62 Jacques Derrida, *Poétique et politique du témoignage* (Paris: L'Herne, 2005), 34-36.

五、證道的修辭

相較於為歷史作見證，牟宗三的所謂的「印證真理」還包含著另一層的見證：宗教的真理。在自覺的解說中，是從客觀面轉回到主觀面，雖然像是從歷史中機體的命運轉回到個人的命運，但內容則是提升到宗教般的真理見證。《五十自述》中最具說理特徵、但又相當引人入勝的章節恐怕就是第六章〈文殊問疾〉。「問疾」便是前引文中所提「在此痛苦中，吾病矣」，在對抗客觀命運中所產生的疲倦，而此疲倦卻是家國分裂所造成的無可慰藉的狀態。作者的自我書寫既然意識到自己的「有疾」，在書寫中除了描寫此種「疾病」之外，其實也帶入了自我診斷。在前節中，我們認為「診斷與見證有同構的關係」，亦即，在見證中達成診斷的效果。在此節中，我們將更進一步指出，這種自我診斷帶入一種書寫的轉變，文字風格從歷史見證轉為證道。修辭的轉變使得「自述」的歧義也有所展現：「述」不只是敘事的陳述，不只是敘述，還包涵一種雙層次的敘述，亦即，一方面直白地如同重述記憶中事件那樣地編織敘事，另一方面彷彿第三者般地解說此一敘事。在具體的文字風格上，則是夾入了大量的解說，這是在敘事模式中加入了解說模式。[63]

除了書寫風格的位移之外，個人認同的危機藉著診斷式的見證得到調節，這時，記憶得以透過對於記憶的證道式解說重新整合，重新形成一個個人，使得此一「個人」得以更新。在宗教脈絡中，見證與證道並無真正的界限；證道者所作的見證，並非只為了再現，只為了指出一個過去、一個曾經發生過的事件，在證道中還呈露出一種「歸屬於道」的結構。證道的特殊見證，並非一種既像是身在其中又像是旁觀者那樣的見證，而是一種歸屬；所證的道提供這樣的歸屬，也就提供了重新整編記憶的依據。

牟宗三所證的道乃是「良知本體」，但是這一證道體驗則是通過一個逆轉式的曲折展示出來。核心的曲折是在大疾病中所體證到的「悲情三昧」，但隨著此一體證則有更深刻的宗教抉擇，所涉入的是體驗中的判教。以良知本體為原則，從悲情三昧所引發的判教原則乃是「證悲為體、泯所歸能」；良知的心覺本體，既是蘊涵「活動」義，也蘊涵「存有」義。[64]對比之下，抉擇中肯定了儒家、捨棄了佛教、基督宗教，佛教的不究竟處在於「證如不證悲，悲如判為二」，[65]耶教（基督宗教、甚至包涵廣義的亞伯拉罕宗教）則是「證所不證

63 Paul Ricœur, *Temps et récit*, Tome 1 (Paris: Seuil, 1983), 188. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 235.

64 牟宗三，《五十自述》，頁 177。

65 同上註，頁 166。

能，泯能而歸所」。[66]這種判教確實呈現出教門與教法的邊界，透過共通的信仰條件（悲、如、能、所）指出不同教門之間的可共量處，以共通的衡量來證成皈依的必要性。在這一以判教為宗旨的解說中，共通性的承認是第一義的，以共通性為基礎導引到歸屬的方向上；在共通性上加入的差異，也就是他異性的引入，得以產生不同歸屬的判別；經過此一操作，排他性則是衍生義。如此一來，可以說，共通性是第一義的，排他性是第二義的。相應於情感的身分塑造，此處根據判教而來的排他性則與記憶共同體中認同的排他性相呼應。如果說，這是由主觀的真理所支撐出來的排他性，卻並非主觀而任意的排他，相反地，不同於情感與身分認同的排他性，判教的排他性是建立在證道的歸屬性上。主觀真理所尋求的不是單純獨體的成立，相對地，是能夠讓此一獨體得以有歸屬的更高價值。在歸屬的意義上，證道似乎預設著一種隱含而未明言的共同體。

我們可以迂迴地從修辭策略來觀察。如果單從回憶錄的角度來看，〈文殊問疾〉中借用了齊克果（Søren Kierkegaard）的「致死的疾病」為說，但這種絕望的「病至於死」，[67]究竟是哪種實況？我們並未能從文字中得知。牟宗三以「悲嘆三昧」、「怖慄三昧」來概括的是孝弟的欠缺──受傷的情感生活、無家庭的溫暖。這是在體證良知本體時，無法落實於人倫生活的困頓。在日本侵華以及共黨劫難的脈絡下，這一家庭苦難在客觀處境下使得個人無法透過人倫生活得到「主觀之潤」[68]：「父親不在，這些脆弱生命（按：指兄弟姊妹子姪）都成為孤苦星散的靈魂，不得享其天地之位育、人間之位育、家庭之位育，成為顛連而無告。……我亦失掉了依止的憑藉與維繫，而只剩下了橫陳於曠野的七尺之軀。」[69]更貼近個人狀態的描述是：

> 我在工作之餘，要鬆弛我的緊張的心力時，我總是喜歡獨自跑那荒村野店、茶肆酒肆、戲場鬧市、幽僻小巷。現在我的現實生命之陷於「沈淪之途」又恰是順著那原有的氣質而往這些地方落，以求物質的接引，得到那「平沈的呈現」。那裡是污濁，亦是神秘；是腥臭，亦是馨香；是疲癃殘疾，顛連而無告，亦是奇形怪狀，誨淫以誨盜。那裡有暴風雨，有纏綿雨，龍蛇混雜，神魔交現。那裡沒有生活，只有悽慘的生

66 同上註，頁 168。同樣的判語也見諸：牟宗三，《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1998），頁 66。

67 牟宗三，《五十自述》，頁 135。

68 同上註，頁 148。

69 同上註，頁 149。

> 存，……那裡沒有真善美，亦有真善美；沒有光風霽月，亦有光風霽月；沒有人性，亦有人性；那裡沒有未來，沒有過去，只有當下：一會兒是真，真是當下。這裡是宇宙罪惡魔怨缺憾的大會萃，是修羅場，亦是道場。[70]

在場所的轉換中，家庭的缺位存在，讓位給修羅場，以修羅場為道場。牟宗三作為敘事者也分裂為觀察者，這一種彷彿從「我」抽身出來的觀察，也體現為將自己的身體存在作為被觀察者的敘述：「我觀照著我的一介一塵一毛一髮的要求舒展與呈現，我讓它全部得滿足，無一讓它窒塞乾枯而歸梏亡。我觀照著我的沈淪交引，看至於何極。」[71]分裂的語氣體現在代名詞的使用上，引文中「我的一介一塵一毛一髮」被概括為無人稱的「它」，這就明顯地將「它」與「我」隔開。主體的「我」繼續將客觀的我的身軀當作外部，當作非主觀性的原則。

不過，我們隨即看到，在文法使用上的「我」、「它」之外，還有一個第二人稱的「你」出現在敘事脈絡中：

> 它自成一機栝，作了你的生命之暴君，很可以損之又損以至於梏亡。……那時，你的良知本體完全不能作主，不能盡其主觀之潤，你將澌滅於這沈淪中而悲劇以終，如一棵乾草，如一塊瓦石土塊，將隨自然生命之原則而歸於虛無。[72]

這個「你」的出現，使得一種內在的對話形式含括於自述之中。即使在修羅道場的敘事段落中，筆鋒也出現著「你」的蹤跡：「明明告訴你這裡是欺騙，為生存而欺騙」、「這明明是要錢。你若沒有錢，立地給你眼色看」、「你不能在這裡擺虛架子」等等。脈絡中雖然像是引《水滸傳》白秀英的段落，像是說書人為場邊觀眾身份的「你」下註腳評語，但實際上，敘事場景調度乃是藉著前述的修羅道場的隱喻，將說書中的水滸神魔以換喻修辭移置到悲劇性的修煉場景中。文中的「你」不再是旁觀者，而是那見證著「良知本體無法作主」的病人、苦主。

這樣的語氣也出現在〈客觀的悲情〉章中，途徑是宗教體驗的類比；牟宗

70 同上註，頁 151-152。

71 同上註，頁 153。

72 同上註，頁 153。

三藉著趙紫宸的《耶穌傳》以類似靈修的閱讀方式，將時代與個人命運的情感融入耶穌證道記的張力中。類比的修辭是直接的：「耶穌內心瑩徹，他所肯定的，是他的天父，而我所肯定的，則是華族歷聖相承所表現的文化生命。」[73]耶穌的證道歷程是印證了父、子、靈三位一體的意義，但牟宗三筆鋒一轉，又轉一層而跳到另一個語氣上，不再是用來描述耶穌的「他」，而變成一個既像是讀者又像是追隨耶穌的信徒的「你」：

> 你之如此印證，不是在顯「價值之標準」嗎？顯價值之標準，為的是成就價值。如是，還須回來肯定一切，成就一切。……你的如此印證還只是一個契機，一個動相。……上帝要顯此一相，也要顯「反回來」一相。這「反回來」一相就是孔子所表現的形態。[74]

從「他」跳到「你」，從耶穌跳到孔子，在語氣轉換上並非偶然。有證道經驗的「你」可以是耶穌，可以是基督宗教信徒，也可以是一般的尋道者。透過「你」的插入，使得證道經驗不單純是來自「我」的見證，而是彷彿有一個可對話者的對話交談，甚至是基於見證而來的說服。

類似的修辭結構充分體現在第六章〈文殊問疾〉第六節「悲情三昧」上，從該節第一段「一旦來臨了，你可感覺到一切都是外在」到第二段中間「俗世生活的『憧憧往來朋從爾思』，更足以使你全部忘記」（梵音哀徹出現之前），語氣都以「你」來陳述。牟宗三自述「我之體證『悲情三昧』本是由一切崩解撤離而起」，固然落在「我」上，但體證的主體性卻帶入了一種虛擬的對話。這種對話的可能建立在歸屬的邏輯上，彷彿從「我」之中分裂出一個承受苦難、有待說服的「你」，透過「你」的設問，擴大了體驗的普遍性，也就擴大了「我」的範圍。悲情三昧的體證，揭露出一種自我激勵：

> 而當虛無之感來臨時，整個生命癱瘓軟罷了，只想下沈於感性。……你可忽然感到相信上帝固然是歧出的吊掛，即肯認良知、天命之性，亦是一種外在的攀援，……假定你此時無悲憐之覺，便是完全沈淪。假定你有悲憐之覺，而又不能轉，則你感覺到人生有不可克服之悲劇，……你將深深地悲嘆著你的根器之薄弱。……

73 同上註，頁 121。

74 同上註，頁 123。

> 這悲本身就表示一種戰鬥，純消極地「在其自身」之戰鬥。……你只證這「悲憐之覺」之自身。這是「魂兮歸來」之消息。……總之是「悲情三昧」。在這三昧中，你可以甦醒你自己，安息你自己。……你在這「悲情三昧」中所體證的只是內在於這三昧中的自感自受，沒有任何分化，沒有任何理路。[75]

這一個沈浸在「你」的悲情三昧中的自感自受是一種根據徹底的悲而起的戰鬥，但只有自己與自己的搏鬥，但像是唯有透過「我」與「你」的對峙可以將「自己」內裡的「自感自受」以及感受中的拉鋸呈顯出來。這一個「安息你自己」的呼喚，是一種證道的安魂曲。安魂曲喚醒自己又得以與自己道別（安息）：

> 一夕，我住在旅店裡，半夜三更，忽梵音起自鄰舍。那樣的寂靜，那樣的抑揚低迴，那樣的低迴而搖蕩，直將遍宇宙徹裡徹外最深最深的抑鬱哀怨一起搖拽而出，……這勾起我全幅的悲情三昧。此時只有這聲音。[76]

悲情三昧的梵音迴盪勿寧是在敘事場景中的必然，能夠聽到此一梵音低迴的「我」也只有那一體證著悲情三昧的「我」，但梵音本身不來自「我」，而是一種他者。這種「他者」與敘事中虛擬對話的「你」相呼應，似乎「我」的在其自身並不是單純的「自感自受」，還有某種「我」之外的「他」、「你」。在證道的體驗中，虛擬的對話他人、無人稱的他物（聲音）仍然在場。

從此種證道修辭來看，在自傳體中用「你」指向發話者自身，這個修辭意義下的「你」隱括了一個虛擬的對話。即使《五十自述》本身的「自述」並非全然地只給自己閱讀，當此自述形諸文字而且發表時，就已經預設了「我與你」並在的閱讀與敘事結構。然而，證道修辭的特徵在文字表達上，也有些轉化。奧古斯丁在成為基督徒之前是一教授修辭學的名家，但在他肯定佈道的修辭技巧時，仍然承認：「要先成為一個祈禱者，而後才是演說者」。[77]在奧古斯丁

75 同上註，頁 164。

76 同上註。

77 Augustin, *De doctrina Christiana*, 4, 32 轉引自 Wilfried Stroh, *La puissance du discours*, tr. Sylvain Bluntz (Paris: Les Belles Lettres, 2010), 439; cf., *Die Macht der Rede* (Berlin: Ullstein Buchverlag, 2009), 504.

的《懺悔錄》中，我們總是看到每一卷的開頭總是以祈禱為始開卷。這種祈禱的意義是一種現前化的作用，如卷一第二節：「向天主呼籲，就是請天主降至我身，那麼我將怎樣向我的天主，向我的主、天主呼籲？」[78]但告白的陳述包含著悔罪的部份，這是尋求寬恕的言語：「天主，請你俯聽我。人們的罪惡真可恨！一個人說了這話，你就憐憫他，因為你造了他，但沒有造他身上的罪惡。」（卷一第七節）[79]然而，牟宗三並沒有如此的原罪與救贖意識，嚴格講，在此一證道的虛擬對話中，良心法庭不是面對著絕對的他者、絕對超越的天主上帝。在朝向虛無沈淪的痛苦中，有的只是悲情三昧，並沒有在他者面前悔罪與尋求寬恕的動機。拔除沈淪是面對自己的良心。被召喚的良知，是在自己之中，是召喚者在良知本體面前，讓良知本體現身；一旦現身，則是體證了「慧根覺情」。[80]但如同奧古斯丁使用 confessio 這個字的雙重意義，既是對於過去罪愆的表露又是對於恩寵的讚揚，[81]牟宗三藉著體證悲情三昧中的虛無與沈淪，同時肯定著心覺、慧根覺情：「天心仁體或良知天理便即是『悲情三昧』或『慧根覺情』所必然要函蘊的光明紅輪。至於生命之助它或違它或限它，這要看個人之根器，但總擋不住它。……我個人能受用多少，我總是在戒慎恐懼中以將事。」[82]這是「我」的直證，卻也是從消極轉出積極、從罪愆轉出讚頌的契機。

對牟宗三來說，唯一可能的救贖就來自這種以良知本體為基礎的慧根覺情，不來自上帝、天主、大能者的寬恕。但如同前面分析所見，這種慧根覺情仍是受到一種對話的修辭結構所配置而召喚出來。如果要類比於基督宗教的信仰共同體，那麼，儒者所構思的共同體是以人倫生活為核心的想像。

牟宗三所證的道，是以心覺為良知作用的道，所寄託的現實（「道成肉身」）是倫常生活：父母、兄弟姊妹、妻子、師友、國家事業、國與國間的和諧。[83]行文間出現的「致太和」，乃是永久和平的同義語。無法「盡其性以建國」，不

78 奧古斯丁著，周士良譯，《懺悔錄》（臺北：臺灣商務印書館，1998），頁 2。參見 Augustin, *Les confessions*, Tome 1, tr. Pierre de Labriolle (Paris: Les Belles Lettres, 1944), 3. Augustin, dir. Lucien Jerphagnon, *Œuvres 1, Les confessions précédées de Dialogues philosophiques* (Paris: Gallimard, 1998), 782.

79 奧古斯丁著，周士良譯，《懺悔錄》，頁 8；Augustin, *Les confessions*, Tome 1, 9; *Œuvres 1*, 788.

80 牟宗三，《五十自述》，頁 165。

81 Pierre de Labriolle, “Introduction” in Augustin, *Les confessions*, Tome 1, xi.

82 牟宗三，《五十自述》，頁 166。

83 同上註，頁 157-158。

論是猶太民族或是華族，都是「道德價值方面之大缺」。[84]牟宗三面對此缺憾，則引用黑格爾所謂「訴諸世界史法庭之裁判，人間之悲劇乃存於上帝之永恆觀照中。此言之痛也，有大悲存焉。」[85]面對大悲、大缺憾，只能以「神祕」、「不可思議」來面對。但對於個人來說，已經有「個體生命之冥契」、「冥契天道」的經驗存在著；就證道者來說，即使有大缺憾存在，並不影響證道和冥契的成立。在個體生命的冥契天道和國家成立或永久和平之間，真的都能夠用道德價值的一貫判準來看待嗎？對於證道者來說，其實並沒有完善的解答，因此，只能以神祕、不可思議來稱呼。若以更晚的良知坎陷說來衡量，坎陷正是為了解答前述的斷裂或差距，亦即，所謂的不可思議的神祕點。從共同體的可能性來說，證道的修辭已經隱約概括了一種人倫生活的共同體型態，這樣的構想決定著判教的動機。或許可以說，除了基於前述「證如不證悲，悲如判為二」和「證所不證能，泯能而歸所」的理由，從而肯定「證悲為體、泯所歸能」的抽象原則之外，可以推測，良知本體開展為人倫生活幾乎是和悲情三昧互為表裡。悲情三昧所設想的證道結構指向一種同於人倫生活的共同體。

個人的命限、根器、業力顯出的是有限相，但天心仁體、良知天理、心覺法力本身有無限相。「我」作為一個個人承受、體證這種良知仁體，是落在各人限定上來說；但良知仁體卻不限定在單一獨體的個別「我」上面，而是召喚出「我們」來。從語氣來看，就有「我」和「我們」的分別。為了提出有說服力的修辭，牟宗三的語氣又從「吾」轉為「吾人」。這仍然不能只歸諸於習慣性語氣的用法，也不應該被當作是不自覺地轉換，而應該有一修辭上的斟酌考慮；一個進行陳述過程的「吾」轉說成「吾人」時，就已經希望溢出個體而召喚著一種「吾人（我們）」的隱微共同體存在：

> 就吾人分上說，心要翻上來而潤澤生命，但生命亦總限制著心。……但吾人依心性之客觀化與絕對化，吾人亦肯定與宇宙生命合一之宇宙心覺，與宇宙氣化合一之宇宙性理，此即不是寡頭之生命，赤裸之氣化。此雖為無窮之神秘，非吾人知測所能及，然依吾人心性充盡之無止境，可以冥契而通之。……依心性充盡無止境言，吾人通而契之。依吾終是一個體而受限言，則說超越之天命與天道。[86]

84 同上註，頁 158。

85 同上註。

86 同上註，頁 160-161。

此處的對比落在「吾人通而契之」與「吾終是一個體」，反映著無限中作為共同性的「吾人」、「我們」與有限中作為個體差異的「吾」、「我」。這種以無限相為基底的「我們」似乎可說是修證的共同體，提供了有限相的獨體我有另一種突破限定的可能。相應於記憶的共同體，此處用「吾人」所召喚的不再是一個個有限的個人所聚集而成的集合體，而是能夠感通冥契的修養、體證的共同體，是能夠承接超越者而體現良知天理的共同體。以「你」、「吾人」所標記出、有別於「我」、「吾」的他者，在這種修辭的轉接中，逆轉了記憶共同體中獨體與共同體之間的弔詭關係。

獨體透過悲情三昧得以逆證著慧根覺情，進而冥契於良知仁體，但修辭中插入的「你」、「吾人」則遙指那些隱然現身的他者，於是，獨體曲折地連結到共同體。反過來說，只有在以人倫生活為具體表現形態的共同體通相才擔保獨體的冥契體證不停留在悲情三昧中，而有得到潤澤之可能；對牟宗三來說，這種潤澤遠超邁於解脫與救贖。在判教氛圍中，基督教或者西洋人的個體性不是牟宗三所設想的能夠接上慧根覺情自身的獨體，聖父「只是慧根覺情之自身，並不真是倫常中的父」。[87]但是，——語氣措辭有突然的切換——

> 那倫常中的父，他是有血有肉的個體人格，而且是「我之為其子」的父，所以當我顛連無告而失其主時，他真可以安慰你、溫暖你，……進一步通過他的教導，而甦醒了你自己，呈露了你生命中的真實普遍性，重新恢復而站住了你的個體性。[88]

在這種「你的個體性」裡面，「你所要求的『真有』即在這裡。這是你的真主體，也是你的真生命。」[89]為何在一個自傳性的記憶鋪陳中，接近結尾處，不在於重述「我」的真主體或「我」的真生命，而說「你的」真生命、「你的」真主體呢？這似乎已經不是「我的」記憶了，而是我對於「我」作為「你」的一種證道。在證道的修辭中，甚至可以說：我的記憶已經是你的記憶，我的記憶即將是你的記憶；「已經」、「即將」全都齊聚在「現在」的記憶體制中。體證或證道的修辭以獨特的方式將倫常生活的共同體接上了一個記憶共同體，這種記憶共同體似乎有超乎尋常的意義；在道的見證下，記憶不再是集體的、文化的，而是道德的、倫常的，從而取得一種絕對的基礎。這樣的記憶似乎也

87 同上註，頁 184。

88 同上註，頁 185。

89 同上註，頁 187。

穿越時間，走向永恆。在這樣的視野下，個體性不再是一般意義的個體性，而是串接著獨體與共同體的個體性。

根據這樣的修辭分析，我們可以看到《五十自述》的文字魅力何在以及原因為何，但同時也更清楚地可以導出一種不同的閱讀方式，有助於設想哲學思想在表述時如何運用不同文體寫作。證道的修辭明顯地揭露了自傳中記憶編寫所蘊涵的宗教性，同時也揭露出記憶編寫中角力與張力的線索。《五十自述》所欲透露的真實性，必須從「真主體」、「真生命」的角度來看才能理出其特殊意義；但也正是這種尋求絕對基礎的趨向，重新根據特殊印記的「真實性」來規範記憶的歷史性。如此一來，個體的悲情三昧同時也就是記憶中「歷史」的悲情三昧。歷史不只是知識體系所建構的歷史，而是充滿情感的歷史，但是這種情感必須回到證道經驗的層次來理解。除了儒家宗教性的回應之外，歷史與記憶皆化為尋道、證道的歷程，這似乎是牟宗三受黑格爾影響的明顯痕跡。

六、結論

從「自述」的修辭策略來看，波濤洶湧的五十年乃是中華現代性（國族的、文化的）疊合在個人史上的大敘事根源。以證道的方式來診斷（包含自我診斷）此一現代性衝擊，顯露出其中對於種種歷史斷裂、生命經歷斷裂的修補設想。從此一角度來看，牟宗三《五十自述》提供了一個思考哲學文體與現代性關係的絕佳材料。「寂寞中的獨體」是牟宗三的一種夫子自道，點出了他一貫思路中「見體」與「見獨」的雙重軸線。見獨與見體，使得生命必須擺脫俗套，從世俗層面升進到神聖層面，發展出生命的真實狀態。可是，當個人敘事總是套入國族的大敘事時，獨體似乎不得不逼近於破裂的界限，這種界限的逼近直接地作用在情感上。自述成為一種見證，不只是對個人史、國族史的見證，更是對獨體的情感見證。以記憶所書寫而銘刻的點滴，都像是此一情感塑造的反映。自我呈現的敘事串接在個人與國族之間，同時也隱括了一個必須思考他人、他者存在的共同體。

情感的修辭便以不同的方式測度出個體與不同他人的距離。以距離來說，標示的是差異，甚至是斷裂。就認同的機制而言，則是排他性的操作，藉以塑造出獨一無二的認同出來。明顯地，此種「獨一無二」乃是神聖性要求下呈現為獨體的類同關係。只是，獨一無二的認同（價值認同、文化認同、國族認同）所成就的獨體或主體，不能不將被排斥的他人拉入共同體裡面，反過來說，這種獨體本身也可能是一個虛擬共同體中被他人排斥的自我獨體。越是被排斥，越是可辨認出此一獨體的存在與價值。越是有必要承認獨體的存在與價值，越

是可以使得國族的共同體條件被鋪陳出來。因此，獨體與共同體始終在拉扯中；對於一個從儒家價值出發的哲學家來說，這種拉扯豈不就是其遭遇現代性時所必須面對的核心困難？將文化價值的認同與國族認同畫上等號時，這種拉扯豈不是必然的？

帶著這樣的困難來重新思考，或許能夠接上當代的共同體論辯。牟宗三所念茲在茲的「安頓生命」，實質上是安頓一個不可化約的獨體；儘管這一獨體本身不能被固定下來，始終在一個尋求主體性確立的過程中。進德修業的要求，固然是可歸於實踐，但更需關注的是獨體的絕對化。這樣的絕對化，反而帶入了主體與他者之間的曲折關係。若以絕對為「泯除對立」，則化銷主體與客體的對立關係，一直是從熊十力到牟宗三或唐君毅這兩代儒者在道德形上學的努力。這一觀點納入共同體的思考時，或許可以重新刻劃共同體中各個成員之間的關係，亦即，既非在否定中有辯證的連結，也不是透過主權伸張的立場來鞏固主體性的操控。關鍵問題就回到自由、回到獨體的自由上。《五十自述》幾乎未以自由為主題，相較之下，《歷史哲學》在黑格爾脈絡下希望回應此問題，但最終仍觸及國家自由的界限。從悲情三昧轉化出以良知為軸心的生命，卻是「悲情得以解放，證悲以為體」。[90]證「體」得以「解放」悲情，解脫即是自由。批評佛教「證如不證悲」、耶教「證所不證能」，[91]都回歸到這一個自由的邏輯上。獨體的自由卻不能不以他人的自由為見證，這應該不是共同體的宿命，而是共同體的條件。以此條件為出發點，記憶的專屬性是否可能開放為非排他性的？為獨體見證，是否也將是為他人的獨體見證？記憶召喚了獨體，也重新塑造了獨體；同樣地，這一記憶也實際上召喚了他人、他者、諸多的他人、遠方的他人、逝去的他人，但卻是透過如此的重新塑造各種他人、重新梳理獨體與獨體之間的關係，例如寬恕、鬆脫、捨離，這樣的記憶才可能真正觸及到共同體的條件。共同體的目標或許就是成全他人成為獨體，而不只是我成為獨體。在這樣的邊際條件下，記憶始終是存在於共同體與獨體之間。

90 同上註，頁 178。

91 同上註，頁 168，182。

引用書目

牟宗三，《歷史哲學》，臺北：臺灣學生書局，1974。
———，《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1979。
———，《智的直覺與中國哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1980。
———，《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1982。
———，《五十自述》，臺北：鵝湖出版社，1993。
———，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1998。
———，《牟宗三先生全集》第 25 冊，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003。
程志華，〈牟宗三「獨體」思想研究〉，《燕山大學學報（哲學社會科學版）》第 9 卷第 3 期，2008 年 9 月，頁 22-27。
Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. Translated by John Henry Freese. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
Augustin. *Les confessions*. Traduit par Pierre de Labriolle. Paris: Les Belles Lettres, 1944. 中譯本：奧古斯丁著，周士良譯，《懺悔錄》，臺北：臺灣商務印書館，1998。
---. *Œuvres 1, Les confessions précédées de Dialogues philosophiques*. Dir. Lucien Jerphagnon. Paris: Gallimard, 1998.
De Man, Paul. *Aesthetic Ideology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
Derrida, Jacques. *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988.
---. *Poétique et politique du témoignage*. Paris: L'Herne, 2005.
Hegel, Georg W. F. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*. Hrsg. Hans-Jürgen Gawoll. Hamburg: Meiner, 1994.
---. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*. Hrsg. Friedrich Nicolin und Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner, 1991.
Nancy, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois, 1990. 中譯本：儂曦著，蘇哲安譯，《解構共同體》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2003。
Ricœur, Paul. *Temps et récit*. Tome 1. Paris: Seuil, 1983.
---. *La mémoire, l'histoire, l'oublie*. Paris: Seuil, 2000.
Stroh, Wilfried. *Die Macht der Rede*. Berlin: Ullstein Buchverlag, 2009.
---. *La puissance du discours*. Traduit par Sylvain Bluntz. Paris: Les Belles Lettres,

2010.
Whitehead, Alfred North. *Process and Reality*. London: Macmillan, 1979.

Solitary Singularity and Community of Memory: the Rhetoric of Life in Mou Zongsan's *Self Presentation atthe Age of Fifty* (*Wushi zishu*)

Huang, Kuan-min*

Abstract

In reviewing the past, Mou Zongsan's *Self Presentation at the Age of Fifty* (Wushi zishu), with the tone of affection, evokes and reconstructs his memory in terms of expressing the affections in a repetitious way. Grounded in articulating feelings, his work stimulates readers' imagination through its disposition in rhetoric.

One may take *Self Presentation at the Age of Fifty* as preachment, for it reveals a process of forming oneself in recollection and testifying oneself to achieve the authentic way of life. The friends, the teachers, and the enemies mentioned in the preachment constitute the elements of a community of memory. The analogy between the individual and the nation indicates a parallel to that of the community of memory. Besides the wisdom or intelligible destiny relevant to the community, there are affective connections evoked by the rhetoric of memory. Through the analysis of the biographical discourse, we find, in the case of Mou Zongsan, the overlap between Chinese modernity (culturally and nationally) and the individual history. Mou's preaching strategy responds to the challenge of modernity in exposing some historical ruptures and personal experiences on the way to a self-diagnostic. Viewed by this perspective, the text of Mou provides an excellent material for considering the relation between philosophical style of writing and modernity.

Keywords: singularity, memory, testimony, biography, rhetoric

* Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.
Professor (joint appointment), Department of Philosophy, National Chengchi University.