＜對牟宗三由道家詮釋而建構儒學的方法論反思＞

臺灣大學哲學系教授杜保瑞

**摘要：**

**文本詮釋與哲學創作，文本詮釋與分類判教。**

**以郭象收老莊王弼，藉郭象高舉儒家批判道家。**

**無道體的道家形上學，只有玄境的道家形上學，以道家工夫論說道家形上學。**

**智的直覺取自康德，卻排斥上帝推開康德。**

**以迹本論吸入儒家，卻以玄境無實批判道家。**

**以實踐與否說中西，以實有與否說三教。**

**大綱：**

**一、前言：郭象中心的道家體貌以辨儒道**

**二、牟宗三《智的直覺與中國哲學》中的道家詮釋與儒學建構\_\_\_\_「的直覺與認識之即創生之」**

**三、《現象與物自身》中的道家詮釋\_\_\_\_「執的存有論與無執的存有論」**

**四、《中國哲學十九講》中對道家的詮釋**

**四之一、第五講道家玄理之性格＿＿境界型態與實有型態的形上學**

**四之二、第六講玄理系統之性格\_\_\_\_縱貫縱講與縱貫橫講**

**四之三、第七講道之作用的表徵\_\_\_＿實有層與作用層**

**五、小結**

一、前言

　　由牟宗三先生所建構的當代新儒學體系，有許多組成部分是由儒學以外的中西哲學所汲取來的養分，例如從康德而來的智的直覺觀念、物自身觀念；由海德格而來的本質倫理與方向倫理及存有論；由天臺宗而來的圓教觀念；由道家而來的迹本論。牟先生幾乎都是取其有用於儒家者以吸收之，成為新儒學的理論組成部分，隨即又以儒家的標準以超越原概念在它教的究竟地位，再反過來批評它家它教。因此，我們也可以說，牟先生是一方面藉由傳統儒學的詮釋以創造新儒學，另方面利用對中西它教的哲學詮釋以配合新儒學的建構，然後再以儒學的標準以批判它家，而終成高舉儒學世界第一的理論使命。

　　筆者過去一段時間以來，致力於深入討論牟先生《心體與性體》的新儒學各家詮釋意見，已有許多成果[[1]](#footnote-1)，本文之作，即企圖轉向專注於牟先生討論道家哲學的詮釋意見，但卻發現，牟先生的道家詮釋幾乎都是在為儒學詮釋做鋪路，不論討論道家的哪個系統，幾乎都是以與儒學對比參照為討論的進路，因此很難說牟先生有進行了全面性積極的道家詮釋工作，只能說牟先生藉由對道家的討論以建構儒家，而不能說牟先生在文本詮釋的意義上討論了道家。

　　筆者討論牟先生的道家詮釋，將以不同著作逐本討論的方式進行，這就是以文本詮釋為研究的進路，只是對象是當代學者的作品而已。牟先生的觀念固然前後貫串、彼此呼應，但畢竟在不同的著作中仍有不同的重點的強調與觀點的創造，因此以不同著作中的道家詮釋意見的文本為討論的對象及進度，這樣的做法反而更能彰顯其思考的歷程與義理的底蘊。

　　牟先生著作中除了《心體與性體》《佛性與般若》為直接討論儒佛兩家思想之外，《才性與玄理》卻是以道家為主。然而，他的其它著作卻都同時有儒釋道三教的觀點討論，筆者已有專文討論牟先生的《才性與玄理》[[2]](#footnote-2)，因此，本文將以《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》、《中國哲學十九講》中的道家詮釋意見為討論的對象。至於《四因說演講錄》、《齊物論講述》、《圓善論》等著作中的道家詮釋意見之討論，則另待它文。

二、牟宗三《智的直覺與中國哲學》中的道家詮釋與儒學建構\_\_\_\_智的直覺與認識之即創生之

　　牟先生寫《智的直覺與中國哲學》一書是在《才性與玄理》之後，《心體與性體》寫作期間，其中重要的觀念，即是「智的直覺」，這是牟先生溝通中西、比較三家的核心概念。重點在於，智的直覺為創生的原理，然依康德，此智唯上帝有之，但依牟先生，中哲儒道佛三家亦皆有之，然雖皆有之，卻仍意旨有別。本節即要討論道家之智的直覺，如何與儒家智的直覺有所不同？其義先由康德之說而來，＜智的直覺之意義與作用＞一節中，其言：

＂通過它自身底表象力，表象活動，對象自身即被給予或被產生＂，那就是說，在直覺的知性之表象活動中，對象自身即存在，它直覺地知之即存在之，並不是先有存在，然後它去綜合之。………這樣一種創造性如何可能呢？康德說，在我們人類是不可能有這樣的知性的，我們對之不能形成些微概念。這是屬於上帝的，故曰神的知性。[[3]](#footnote-3)

　　這段話就是在說：「直覺的知性就是創造的知性」，但卻「屬於上帝的」。這原是在知識論問題脈絡上的觀點，但因論及創造，故而正是形上學的重要意見，牟先生比較中西、辯證三教，始終在做儒與道佛之別異的思考，以及儒學與西方哲學差異的思考。此一「智的直覺」之能有創造的功能，便是牟先生要藉之建立儒學特點的重要概念。牟先生首先借用康德的概念以論「智的直覺」之創造力功能，以為儒學所亦有者，然後就藉著主張此直覺不宜為上帝所有，而只應為道德意志而有的立場，以跳脫康德的思路框架，而進入到中國儒家哲學的型態中。開始是說儒道佛三家皆有，接著再說儒學之直覺與道佛不同了，這就是牟先生使用康德智的直覺觀念的重點。

　　以下先討論牟先生在＜智的直覺如何可能？＿＿儒家＂道德的形上學＂之完成＞一節的意見。這一節就是明確地建立了儒家吸收康德「智的直覺」的創造性功能的地方。牟先生言：

直覺，就概念的思想說，它是具體化原則(principle of concretion)；就事物之存在說，如果它是感觸的直覺，則它是認知的呈現原則(principle of cognitive presentation)，(此時它是接受的，不是創造的，亦須有思想之統一，而統一須假乎概念)如果它是智的直覺，則它是存有論的（創造的）實現原則(principle of ontological (creative)actualization)。[[4]](#footnote-4)

　　首先，牟先生約定了這樣的一個直覺之即創造之的形上學原理，就文本詮釋言，牟先生有權宣說是依據儒家文本的詮釋而有的儒學原理，雖是借用康德之詞語，卻本來就是儒家形上學的宗旨。筆者說牟先生有權宣說是因為牟先生自己即以儒學文本為據而申說其有此義者，牟先生接著就以張載的話語以做此種詮釋，然後再逐步重整智的直覺的功能意旨，主張其為主體的心知之誠明，與天道的作為，如此就能與儒家實踐哲學進路的形上學體系一致了，參見其言：

此種如如相應而印定之的「心知之廓之」即是一種智的直覺。既是智的直覺，則不但如如相應而印定之，即不只如如相應而認知地呈現之，形著之，且同時亦即能客觀地豎立起來與那天道生德之創生之不禦為同一而其自身即是一不禦的創造。[[5]](#footnote-5)

 牟先生藉張載之言以做文本詮釋，張載《正蒙**。**大心篇》言：「天之不禦莫大於太虛，故心知廓之，末究其極也。」牟先生以張載的「心知之廓之」的功能型態，說張載之言中即有智的直覺之知，且此直覺之知，不僅知之真確如實，且同一於創生之天道。亦即將認識論上升為形上學，合認識論於形上學中[[6]](#footnote-6)，成立一掌握真知智慧之形上學義的創生理論，即於儒家形上學中講一套創造性理論，此一創造性是有智的直覺的作用在，此時這個智的直覺的內涵即可接上儒家的道德意識與價值原理，即儒學的天道觀形上學是主張世界是以道德意識為中心，而由道德意識創造而出的現象世界。這些討論參見下文：

現在先說在什麼關節上，理論上必肯定這種直覺。答曰：這關節是道德。講道德，何以必須講本心，性體，仁體，而主觀地講的本心，性體，仁體又何以必須與客觀地講的道體，性體相合一而為一同一的絕對而無限的實體？欲答此問題，須先知何謂道德。道德即依無條件的定然命令而行之謂。發此無條件的定然命令者，康德名曰自由意志，即自發自律的意志，而在中國的儒者則名曰本心，仁體，或良知，而此即吾人之性體，即發此無條件的定然命令的本心，仁體，或良知即吾人之性，如此說性，是康德乃至整個西方哲學中所沒有的。性是道德行為底超越根據，而其本身又是絕對而無限地普遍的，因此它不是個類名，所以名曰性體──性即是體。性體既是絕對而無限地普遍的，所以它雖特顯于人類，而卻不為人類所限，不只限於人類而為一類概念，它雖特彰顯於于成吾人之道德行為，而卻不為道德界所限，只封于道德界而無涉于存在界。它是涵蓋乾坤，為一切存在之源的。不但是吾人之道德行為由它而來，即一草一木，一切存在，亦皆繫屬于它而為它所統攝，因而有其存在。所以它不但創造吾人的道德行為，使吾人的道德行為純亦不已，它亦創生一切而為一切存在之源，所以它是一個「創造原則」，即表象「創造性本身」的那個創造原則，因此它是一個「體」，即形而上的絕對而無限的體，吾人以此為性，故亦曰性體。[[7]](#footnote-7)

　　牟先生這段文字的討論，是在談為何能有智的直覺這種直覺，理由是因為道德活動的特質，所以必然是有的。因此，智的直覺之所以可能，以及存在世界的之所以存在，其實都訴諸於道德意志本身特質的需求結果。因為有道德意志，因為道德意志本身的特質，故而必有本心、必有性體、仁體，必有道體，終於不僅使道德實踐可以完成，並且使存在世界可以被創造而有其存在。這個道德意志的特質即是，它是自由的意志，即如孔子之言：「我欲仁，斯仁至矣。」的意旨，我的道德意志只要肯發動之，則道德實踐必可執行之，既有道德行為之實踐，則就必然落實了現實世界的存在之創生及保證，否則一切行動不在有實有意義的世界之中的話，則道德行動亦將失去其意義。這裡，牟先生是定義上以自由意志亦即智的直覺為道德行動的發動根源以及存在世界的存在根源，因此它是一個創造原則，且必然是一個實體，就主體實踐之發動而言謂之性體、謂之本心，就主體實踐之價值蘄向而言謂之仁體，就整體存在界之根源而言謂之道體。好似康德於實踐理性批判之意旨，康德以實踐理性之需求而有上帝存在、靈魂不滅、意志自由三大設準得以成立，牟先生以道德實踐之特性而有本心、仁體、性體、道體之必然存有。說必有此本心、仁體、性體、道體，是因為道德行動的特性而有的，這也正是牟先生說現實世界的存在的創生之保證，若不是依於道德意志，其實也無從成立的，因為離此一步，就再也找不到能如此自由地直覺之且創生之的動力根源了。

　　在這裡，筆者要說，牟先生是以定義來論證，以定義來論證無疑就是理論的直接創造與建構，可以說是訴諸套套邏輯了，亦即並不是有事證、例證與理證，而就是一套哲學創作的建構，筆者說其無理證是說其理仍是依定義而申說，故只能是套套邏輯的約定，而不是有依據、依推演而理證。以上牟先生把智的直覺說成了依此智的直覺之道德意志而有道德行為，以及世界之被創生亦依此智的直覺之道德意志而有其存在，亦即智的直覺即道德意志，而智的直覺的功能，卻唯道德意志能實現之，實現其道德行動與創生其存在世界。智的直覺既已與道德意志二而為一，牟先生又再度討論了關於此一智的直覺之為何不能限於只是上帝的理論，其言：

如果第一因是絕對而無限的（隱指上帝言），則自由意志亦必是絕對而無限的。天地間不能有兩個絕對而無限的實體，如是，兩者必同一。………如是，或者有上帝，此本心仁體或性體或自由意志必與之為同一，或者只此本心，仁體，性體，或自由意志即上帝：總之，只有一實體，並無兩實體。康德於自由意志外，還肯認有一絕對存在曰上帝，而兩者又不能為同一，便是不透之論。[[8]](#footnote-8)

　　牟先生在此又是以定義來討論問題，好似以史賓諾莎來取代康德，以與萬物同一的能產的上帝來取代康德有人性位格義的超絕的上帝概念，當然，牟先生其實就是以儒學的道德實踐主體與天道創生實體來取代上帝，因此，在康德，唯上帝能有之的智的直覺，在牟先生，就都歸給了儒家的道德實踐主體與天道創生實體，理由是，道德意志必須是無限的，因此就是第一因，同時也就必須是自由意志的本身，而自由意志既是在人而有，亦是在整體存在界的創生根源處而有，因此做為整體存在界的創生實體，也必須同時是主體實踐的性體、心體、本心、仁體，合稱之為智的直覺。於是，牟先生透過功能的合併，把主體的道德實踐與道體的創生世界兩種重要的功能藉由康德的智的直覺概念予以完成，於是將智的直覺與道德意志完全等同，然後又藉由道德意志之必須為自由意志以及第一因義以說其必須有絕對唯一性，因此，僅僅是位格義的上帝概念便不再能承擔智的直覺的這許多功能，於是呈請上帝退位[[9]](#footnote-9)，從而完全轉進中國儒家哲學的體系建構中。

　　以上，筆者對於牟先生所談的智的直覺概念，認為他是借自康德之後又遺棄訴諸上帝的康德原意，而實之以儒家的理論，筆者又認為，牟先生所說的智的直覺的義涵，又是藉由道德意志這個概念的定義的套套邏輯而說的，所以，可以說智的直覺全然只是存在於思辨世界中的假設而已。然而，牟先生也應該是意識到他的討論方式會致生這樣的問題，下文即是牟先生說智的直覺如何不只是理論上的假設而是現實上實有的存在，這是很重要的一段討論，它說明了如何確知有此智的直覺，參見其言：

現在再說在什麼關節上，智的直覺不但是理論上必肯定，而且是實際上必呈現。這個關節即在本心仁體之誠明，明覺，良知，或虛明照鑑。本心仁體不是一個孤懸的，假設的絕對而無限的物擺在那裡，因而設問我們如何能智地直覺之。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），當惻隱時則惻隱，當羞惡時則羞惡，等等，此如象山之所說，這都表示本心是隨時在躍動在呈現的。當吾人說「仁體」時，亦是當下就其不安，不忍，悱惻之感而說之，此亦是其具體的呈現，此如孔子之所說以及明道之所說。這亦表示仁心隨時在躍動在呈現，感通周流而遍潤一切的。潤是覺潤，以不安不忍悱惻之感這種「覺」去潤生一切，如時雨之潤。是以本心仁體是一個隨時在躍動的活動，此即所謂「活動」（Activity），而此活動是以「明覺」來規定。只有當吾人鄭重正視此明覺義，活動義，始能知本心仁體是一呈現，而不是一假設（不只是一個理論上的設準），因而始能知智的直覺亦是一呈現而可為吾人所實有，不只是一個理論上的肯定。[[10]](#footnote-10)

　　牟先生這段文字的思路可以說有兩個脈絡，第一個脈絡是智的直覺是事實上在人心中有其真實的呈顯的存有，也就是說經由觀察而確知此有，也就是說智的直覺的實有性是在經驗中可以驗知的，此其一。其二，智的直覺本身是一種活動的概念，當我們提到它及討論它時，所論者是一個實際上在活動著的主體或實體的對象。以此，牟先生說智的直覺因此「不但是理論上必肯定，而且是實際上必呈現。」其實，這樣的討論還是只有第一條脈絡說到了對於智的直覺的實有及存在的證實，但這樣的證實實際上就是訴諸經驗上的實有，經驗之即證實之。但設若經驗不及之，則是否其存在即被否證呢？這就要展開關於實踐哲學的理論的知識論檢證的問題了，筆者認為是不能否證的，此處暫不展開，但說到此即可。就第一路而言，筆者的立場是，同意這是說智的直覺的存在的進路。至於第二條脈絡，只是說及智的哲學的概念義涵的特質，但是，說它的特質是活動的，並不等於證明了它已經在活動中存在了，因此並不增加對其實存的理論效力。

　　以上，筆者簡單地呈現了牟先生對智的直覺的意旨的定位，然而，牟先生說了甚麼是一回事，牟先生之所說是否能成立是另一回事，以上兩個問題，筆者都無意在此深入討論之，牟先生說了甚麼就尊重他的意見即是，這就是他的哲學創作，至於能否成立？需要討論的線索太多，這也不是本文要追究的問題，本文要追究的是，在這樣的概念定義及理論建構下，牟先生如何說及道家與儒家的異同問題。在討論儒道同異之前，以下這段文字是對於智的直覺的定義的總結。參見其言：

本心仁體是無限的，有其絕對普遍性。它不但特顯于道德行為之成就，它亦遍潤一切存在而為其體。前者是它的道德實踐的意義，後者是它的存有論的意義……在道德的形上學中，成就個人道德創造的本心仁體總是連帶著其宇宙生化而為一的，因為這本是由仁心感通之無外而說的。就此感通之無外說，一切存在皆在此感潤中而生化，而有其存在。[[11]](#footnote-11)

　　在這一段總結性的問字中，牟先生已經把形上學問題中的宇宙創生與實踐哲學問題中的道德意志完全連結了起來，依三教言，三教皆是實踐哲學，實踐以理想為目標而為其追求，理想依價值意識而立，價值意識三教有別，牟先生此處的道德意志純以儒學理想價值為意旨，這就約束了形上學只能從儒學的道德意志予以申說的型態，道德意志既實踐德行又創生存在，於是便只有儒家能談形上學的創生義了。

　　進入到＜道家與佛教方面的智的直覺＞一節中，牟先生即以上述的理論定位了對道家的看法，所以筆者說，與其說牟先生在詮釋道家文本，不如說牟先生是在藉由對道家文本的詮釋及討論中，再度申說及捍衛了儒家，而繼續創造新儒學的龐大體系。

　　牟先生於《智的直覺與中國哲學》書中對道家的討論，實已預設了《才性與玄理》的創作內涵，筆者對此已有專文處理，簡言之，他是以無道體的郭象莊學壟罩王弼老學及老莊之學而為道家的體貌，因此整套道家哲學全部都是郭象型態，如此，對比儒家及批判道家的進路就極為清楚且易於為之了。

　　《智的直覺與中國哲學》一書的要目在「智的直覺」一觀念之中西申展與三教對比，其擇取於康德的意旨與鑲入儒學之意旨前節已明，其論於道家的意見以下討論之，參見其言：

道家所隱藏的智的直覺（隱藏者含有此義，而無此名），不能從道德底真實可能來辯說，但只能從「由有至無」來辨說。[[12]](#footnote-12)

　　牟先生同意道家有智的直覺，但究為何義？這要在《中國哲學十九講》中才澈底說清楚了，此暫不申論。但說其為隱藏的，仍是以道家與儒家對比而言，關鍵即在其智非道德性，而只在無的玄智境界中，即道家能說出無的玄境而為儒道共法，但因其非道德智慧之直觀，因此不能實負創生存在之責，既不創生存在，則其智的直覺便只有隱藏性，牟先生此處說隱藏性的概念，其意旨不清楚，後來亦不再多用此狀述詞，其意就還是說道家的智的直覺非此名之寶滿義，而只有部分義，故雖有部分義，卻不能真承擔此名義。又見：

但在道家，其心齋之道心只就消化學知之依待與追逐後之止、寂、虛、無說，並無道德的內容，亦不為道德實踐之可能而建立此道心，彼雖不必反道德，但亦不積極地為道德立可能之根據，且由遮撥道德之德目而顯（如絕仁棄義，大道廢有仁義等），一往視道德為外在物，並未意識到如何內在化之以開悟道德可能之超越根據（本心仁體），是則其言道心在道德方面即落空，故其道心之寂照之創生性亦不顯。[[13]](#footnote-13)

　　談智的直覺必依道德意識之智悟才是本義、真義、圓滿義，但牟先生所見之道家在主體對待天地萬物的問題上多有止寂虛無之姿態，此實老莊工夫論的特殊宗旨，其亦依老莊形上原理的智悟而來，然牟先生論於形上原理便只關心論究實在及創生存在一事，且已依定義之規定而只許儒家所言之道德意識一型，老子由道至萬物的創生說法，莊子言於有情有信的道體之說法，王弼言於萬物宗主之實有且為無形的說法都置之不理、視若無睹，僅願以工夫論上的止寂虛無之諸概念來彰顯道學，並將之直接訴諸於無道體觀的郭象莊學，於是體上是無，工夫作為上是止寂虛無，既不能創生存在，又不能直接承擔道德意志於現實社會上的創造活動，所以說道家不能建立道德之可能的超越根據，於言道德面上即落空。依道德心而有之創生便缺乏了。以上種種總說，都是牟先生依其自創之「言存在只能由道德意識的智的直覺之路說」的脈絡定義而下的理解與詮釋，此即是以無道體的郭象學為道家體貌，並提起之而要求其面對一非其能面對的哲學問題與理論立場。此說，對郭象而言完全準確，但對道家而言完全不公允。從新儒學建構而言，牟先生是創造，從文本詮釋而言，牟先生則是錯解了。又見：

關鍵即在道家自始即不對應道德創造而說。故其無向就只是無向，它的自然，無為，就只是一個止、寂、虛、無，而無任何規定者。此若落實了，就只是一個圓照，而非方中之圓者。此非方中之圓之圓照，其創生性就只能是消極意義的生──我無為，「萬物將自化」。[[14]](#footnote-14)

　　郭象之學旨既不對道德說也不對創生說，故而只有一態度上對萬物的止寂虛無之對待，在對待中似乎十分圓滿，但牟先生卻批評其為非方中之圓，此說，都在後來的《中國哲學十九講》中獲得更清楚的解釋。最後，在《智的直覺與中國哲學》書中，牟先生對道家的結語應是：

……此謂靜態的「智的直覺」，亦可曰「非決定判斷」的智的直覺。此是道家之獨特形態的智的直覺，隨其道之創生性之獨特性而來者。但此靜態的智的直覺亦為智的直覺所應有之一面。道家只意識到此一面，因其自始即非對應道德之可能而說故。[[15]](#footnote-15)

　　此處說為「靜態的智的直覺」、「非決定判斷的智的直覺」，意旨都還不清楚，牟先生的立場就是要說道家有智的直覺但又不是儒家道德意志義之圓滿型，種種思辨，還需在《中國哲學十九講》中由「縱貫縱講與縱貫橫講」說、「實有型態與境界型態的形上學」說、「實有層與作用層」說中才得落實。

三、《現象與物自身》中的道家詮釋\_\_\_\_「執的存有論與無執的存有論」

　　牟先生於《智的直覺與中國哲學》書後續作《現象與物自身》，此書對道家討論不多，但仍有對中國儒釋道三家的整體發言，重點在提出無執的存有論觀點，並於序文中，重申對郭象注莊之肯定立場，亦由此說證明牟先生有正知見於郭象，卻無正詮解於道家老莊王弼之學。參見其言：

《才性與玄理》是以疏通魏晉時代的玄理與玄智為主，以王弼注《老》、向秀、郭象注《莊》為代表，而老莊之本義亦見於此。「玄理」是客觀地言之之名，以有無「兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門」為根據。「玄智」是主觀地言之之名，以「致虛極，守靜篤」，歸根復命之玄覽觀復為本。玄理是在玄智中呈現。玄智者虛一而靜，無為無執，灑脫自在之自由無限心所發之照明也（知常曰明）。此所謂「自由無限心」之自由不是由道德意識所顯露者，乃是由道家的超脫意識，致虛守靜之工夫所顯露者，然其為「自由」則一也。凡是無為無執，灑脫自在，無知而無不知者，都是自由無限心之妙用，因而亦就是玄智之明。王弼之注《老》、向、郭之注《莊》，對於此玄智玄理之奧義妙義多所發明，而亦畢竟是相應者。魏晉名士固多可譏議處，然其言玄理，表玄智，並不謬也。輕浮者視之為輕浮，真切者視之為真切。勿得動輒以陋心、慢心、掉舉心而輕忽之。吾人於此須以「依法不依人」之態度平視之。亦勿得動輒以魏晉自魏晉，老莊自老莊，而視若有何懸隔者。相應者畢竟是相應者；不相應者，縱同異萬端，亦不相應。自其異者而觀之，則肝膽楚越也。豈但魏晉玄理不同於老莊？即老莊之間亦不同也。粘牙嚼舌，虛妄分別，徒增無謂之糾纏。若知玄智、玄理之端緒，則知王郭等之所闡發者畢竟是相應者。須知凡是「內容的真理」( intensional truth )，此與邏輯、數學、科學範圍內之外延的真理 extensional truth 不同，此言內容與邏輯概念之內容外延之內容亦不同，此只是類比的借用，（如言內容的邏輯與外延的邏輯是），都是極富有彈性的。只要知其端緒，則輾轉引申，花爛映發，皆是「未始出吾宗」（《莊子。應帝王》篇）也。若在此分同異，皆無意趣。（如佛家「緣起性空」一義，輾轉引申，可有種種說。若在此分宗派，立同異，徒增繳繞）。要者在能知此種玄智、玄理是何形態耳。

[[16]](#footnote-16)

　　本文中，牟先生第一定位道家的智的直覺即其玄智，玄智者由致虛守靜工夫把守之，第二堅定地支持王郭對老莊之注解為相應之正解，但究其實，在更關鍵的道體問題上，實是以郭注收編王注更壟罩老莊。就第二點而言，一直要到《圓善論》書出版之時，牟先生才說郭注未必是莊學正解，但在此一階段之所有論於道家詮釋的立場，都是郭象學型態的。其實，牟先生對郭象學的理解是正確的，因此對以郭象為典範而批評於道家的話語也是正確的，只是筆者必須強調，由此定位老莊王弼是不對的。就第一點而言，這也是牟先生於《中國哲學十九講》中持續發揮的立場，筆者對這個立場有批評意見。重點在論於老莊工夫，不能以致虛守靜為唯一型及根本型，致虛守靜是老子靜心玄覽的第一步，以此悟入道體，而得「反者道之動，弱者道之用」的本體律則與工夫理論，實際上老子的工夫是無私義的無為、守弱、慈、檢、不敢為天下先等等，依此工夫才入聖人智慧境界。莊子的工夫是心齋、坐忘、墮肢體、黜聰明、外仁義、忘禮樂、忘天下、而入不死不生的神仙境界，若以形式內容分說，致虛守靜只是老子工夫的外在形式，其價值理想的追求意旨在於無私、無為、損之又損之要節上，致虛守靜在莊子便要連結到他的「遊**心於淡，合氣於**漠，順物自然而無容私焉」，才能成就莊子的最高境界。然因牟先生必以郭象說老莊，執「無作為」之意旨，便以老子致虛守靜之「止、寂、虛、無」說道家全體，此所以筆者要致言反對之故。《現象與物自身》書中談「無執的存有論」以言中國三教與西哲之別異，參見：

＂道德的形上學＂重點在形上學，說明萬物底存在。此是唯一的一個可以充分證成的形上學。此獨一的形上學，我們將名之曰＂本體界的存有論＂，亦曰＂無執的存有論＂………依此，我們只有兩層存有論：對物自身而言本體界的存有論；對現象而言現象的存有論。前者亦曰無執的存有論，無執是相應自由的無限心（依陽明曰知體明覺）而言。後者亦曰執的存有論，執是相應識心之執而言。………分別言之，只無執的存有論方是真正的形上學。執的存有論不可言形上學。………道德的形上學不但上通本體界，亦下開現象界，此方是全體大用之學。就學言，是道德的形上學；就儒者之教言，是內聖外王之教（外王本只就政治說，然同是識心之執層，此書不論），是成德之教。哲學，自其究極言之，必以聖者之智慧為依歸。[[17]](#footnote-17)

　　牟先生依康德物自身與現象界的區分，特別重視物自身概念，以之為一真正的形上學的對象，真正的形上學依《智的直覺與中國哲學》書中所說，只有儒家的道德意識擔當得起，此處提出「道德的形上學」一詞，即是為儒家形上學量身打造的概念，即形上學要說整體存在界的之所以創生，則唯有道德意識能智及之即創生之，因此唯有儒家才建構得來。牟先生以「道德的形上學」又說為是「本體界的存有論」及「無執的形上學」，以有別於「言現象的存有論」和「執的形上學」。依牟先生的立場，成了依進路而說有兩套存有論，且有高下究竟與否之別異，牟先生可以這樣自我約定，我們只好尊重，因為這是他的術語世界的創作。但以無執的存有論來談本體界，且本體界須負創造現象世界之責任，而創造唯依道德意志而能，最後就只有儒學能承擔得起無執的本體界的存有論的圓滿義，然而，在無執的存有論一義上，牟先生卻以儒道佛皆同有此一義，因此「無執的存有論」與「執的存有論」所能分辨的則只是中西之別異而已。參見其言：

中國的哲學生命與哲學智慧，無論儒釋或道，皆寄託在這種智知底可能上（即肯定上）。因此，我們承認我們可以知物自身。上文從佛家方面說的執相與無執相底對照即顯露智知之可能，以及以智知物自身之可能。………智知即純智無執地直接證應物自身。………純粹知性底分解所取代的存有論就是執的存有論，說明現象之所以為現象的存有論。[[18]](#footnote-18)

　　此文中說儒釋道皆有這種智的直覺之知，都可以認識物自身，所謂認識即是都能無執地直接證應物自身，而成就無執的存有論，以別異於只說現象界的執的存有論。既然如此，那麼三教的差別又如何說明呢？尤其是，物自身只能是同一個物自身，不能三教的證應物自身後各不相同，因此，我們也可以說，儒釋道共成一儒學，釋道有功於儒學處即接納使用高舉肯定之，唯哲學只有一理，形上學只有一型，三教的差別就在於對此一終極問題的討論是否充實飽滿，依此，牟先生牟先生轉入工夫論型態的不同，來說三教對物自身的不同進路，以證說教理之圓滿度的別異。但自始至終，牟先生都還是以儒學義理來定位無執存有論對物自身的討論向度，以此道佛與儒學終需一別。佛家本文不論，對道家而言，牟先生以致虛守靜說其工夫以及智的直覺對無執存有論的建構型態。參見其言：

造作底根源在心，故一切工夫都在心上作。這工夫即是致虛守靜底工夫。故老子曰：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根日靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明；不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久義。沒身不殆。」此一章是道家智慧底全部綱維。[[19]](#footnote-19)

　　牟先生以此章為道家智慧之綱維，筆者不同意，前文已述之，此處不再申述。重點是，以此章為綱維之後，牟先生便以工夫論的進路來詮釋道家的形上學型態，從而說出道家型態的無執的存有論。再見其言：

在虛靜中，觀復以歸根，復命，知常，即是明照萬物之各在其自己也。………明照亦就是玄覽，後來所謂冥契。牽引下去，則有定相可執。玄覽，冥契，則無定相可執。此亦是實相一相，所謂無相，即是如相。此如相是因著虛無之靜所生的明而朗現，亦因著無而穩住此如相之有也。此亦是無執的，亦即本體界的存有論。存有是就物之在其自己說。本體界中之本體，若實指而言之。便是以無為本體。無當然是一種有，此是無限的有以無限的妙用來規定，是因著虛無了那一切浮動妄動之造作與膠著而遮顯出來的。因此，無限的有，無限的妙用，就是無。即以此無來維繫那在其自己之有。此有無兩者同而為一，便曰無執的存有論。[[20]](#footnote-20)

　　本文中，牟先生以老子之虛靜工夫入手，亦利用郭象之冥契意旨，而說由主體的玄覽、冥契之工夫，於是有對萬物無相的實相明照，即是明照住萬物之在其自己，即是萬物之如相，即是入其物自身矣。既識入物自身，即是察照及本體界的存有論，察照之而以無來規定之，以無來穩住此如相之有，來維繫那在其自己之有，此即道家的無執存有論。

　　說到此，牟先生籠統混合出一種特殊形態的道家工夫論，並由此而說出一種特殊型態的道家存有論，目的是要藉智的直覺以智識悟入物自身的系統，來納無執的存有論入道家佛家及儒家之中。在對道家的論述定位過程中，道家的存有論便是以無的態度對待物自身意義之有，只要面對的是物自身，就不是現象界了，就不是執的存有論了，就不是分解的進路了，就是無執的存有論了，至於牟先生是怎麼定位道家如何智識悟及物自身呢？牟先生其實就是拿玄覽、冥契、明照、致虛、守靜這些工夫論詞語來說道家對物自身的認識的。差不多可以說，有工夫論者即有對物自身的認識，有對物自身的認識者即是有無執的存有論，然因工夫的不同，則所完成的存有論有圓滿不圓滿的差別而已，至於圓滿不圓滿，關鍵在於現象實有的創生是否提出，還是只是在工夫作用上的保住而已。

　　牟先生以上對道家的無執的存有論的討論是接著對佛家的無執的存有論的討論而來的，文字中佛家如來空性般若智的色彩極濃，幾有道佛不分之立場，而似乎，牟先生也就是有這個立場。關鍵是說，如來空義不礙道家無義，甚至，佛家之空道家之無亦不礙儒家之有，牟先生幾乎是要整編這些無執的存有論的狀述命題齊入儒學聖殿中而共成之，因為說到底，這些道佛的命題意旨，都是對物自身的掌握，都是智的直覺的作用，進路雖各不同，但所說皆如理，甚至即同共一理，甚至即眾理同義矣。此義，見下述諸文：

道家並未以緣生觀萬物，它直把萬物當作一個體物看。但是未以緣生觀，這並不表示它反對緣生，因為無人能反對；甚至它亦可隱含有此義，不在說不說也。萬物並作，順並作而牽引下去，這便是緣生。天下萬物生於有，在有底層次上生長成熟，即是緣生。有生於無，這不是緣生，因為無不可視作緣。故此語中的生字亦當別解。………萬物得一以生，生是萬物在有之層次上生長其自己，這個生長是緣生。順緣生而執著其有定相，便是現象，亦即是執的存有論。順緣生而不執，而把它繫屬於一，（所謂無與明），那便是緣生的物之在其自己，當體即回復其為一個體的自在物，即郭象所謂獨化（莊子說朝徹而後見獨之獨）。獨化無化相，因而緣無緣相，生無生相。**此亦即是無生無滅，無常無斷，無一無異，無來無去也。**空是空的這些定相，並不是沒有物。不過順兩家的名言，似乎也有點不同。………**道家重個體物之整一，佛家重散開之緣生。佛家就緣生而當體空寂之，即是緣生物（帶上這個物）之在其自己（如相）。兩者無有異也，勿以名言之異而異於實際理地也。[[21]](#footnote-21)**

　　這段文字中，郭象的獨化玄智與佛教的如來空智竟等同為一，流暢無礙地變換道佛術語以符應他正在重點討論的兩層存有論。牟先生的思辨十分令人詫異。為說儒釋道三教皆有智的直覺及無執的存有論，一個對物自身的無執存有論的認識，郭象之獨化說竟等同於佛家的空性說，筆者以為，牟先生此處的討論十分混亂，義不成理，應是他的思想尚在發展階段中而作的，牟先生要求「不得因名言而生執諍也」[[22]](#footnote-22)又說：「兩者無有異也，勿以名言之異而異於實際理地也。」此語，筆者完全不能接受，尤其是從理解與詮釋的角度言，說牟先生正在創造他的新哲學，但不能說牟先生在作正確理解與準確詮釋儒道佛三家之學。總之，說道家有無執的存有論，其實就是見到了道家的工夫論，以之為智的直覺之智識悟入，即整體把握現象世界的價值意旨，至於道家的工夫論，牟先生的把握也不成系統而是零落散亂，但無論如何，無執的存有論就是從工夫論進入是沒變的，參見其言：

損即是致虛極也。此是為道之方向，於此而有無執的存有論，此繫於無，明，至人，真人，乃至天人等等而言也。為學日益則又是另一方向，此即順緣生而執著之經驗知識，亦即化而欲作，而不知歸返以後之事也。於此，吾人有執的存有論，有全部現象界，有種種定相，此則繫於有，無明，成心（莊子），情識，知性，感性，等等而言也。[[23]](#footnote-23)

　　說為道說到了無執的存有論可以說是牟先生的哲學創作的特殊作法，說為學說到了執的存有論就差不多可以說牟先生是在比附了，在排比的思路下，名言的差異及背後義理的不同都已被忽視，可以說在工夫論中談無執的存有論，未做工夫之時即所談者皆是執的存有論了。

　　筆者在其他文章中討論牟先生的思路時常說，牟先生是把工夫論塞入形上學中了。由《現象與物自身》來看，無執的存有論是形上學，竟就是從致虛守靜、以無觀「如其自身之有」的工夫論論述中直指提出的，以工夫論說形上學，其結果，道佛形上意旨即分辨不了了。

四、《中國哲學十九講》中對道家的詮釋

　　《現象與物自身》書中對道家討論不多，且不深刻，重點在排比，牟先生自己的思路尚在發展中，但到了《中國哲學十九講》，很多隱伏在《才性與玄理》《智的直覺與中國哲學》《現象與物自身》的道家特殊定位術語，便皆托盤而出，意旨仍從前三書中來，但論述清晰，且創作了更多術語來定位道家，並且概念十分清楚，當然成見也更堅定了，因為從文本詮釋角度言，也離老莊愈加遙遠了。

四之一、第五講道家玄理之性格＿＿境界型態與實有型態的形上學

　　首先，在＜第五講道家玄理之性格＞中，牟先生說道家乃是從反對周文皮弊而來的人生智慧，因此一開始不是一套知解的形上學概念，參見：

道家老莊所說的自然不是這個意思，它就是自己如此，就是無待。所以講無為函著自然這個觀念，馬上就顯出它的意義之特殊。它針對周文疲弊這個特殊機緣而發，把周文看成是形式的外在的，所以嚮往自由自在，就一定要把這些虛偽造作統統去掉，由此而解放解脫出來，才是自然。自然是從現實上有所依待而然反上來的一個層次上的話。道家就在這個意思上講無為。從無為再普遍化、抽象化而提煉成「無」。「無」首先當動詞看，它所否定的就是有依待、虛偽、造作、外在、形式的東西，而往上度顯出一個無為的境界來，這當然就要高一層。所以一開始，「無」不是個存有論的概念（ontological concept），而是個實踐、生活上的觀念，這是個人生的問題，不是知解的形而上學之間題。人生的問題廣義說都是practical，「無」是個實踐上的觀念，這樣不就很容易懂嗎？[[24]](#footnote-24)

　　牟先生以無待說無為，以之為對待世界的自然意旨，所以此無有其工夫論及境界論上的意旨，是人生的問題，是實踐的觀念，而不是知解的形上學問題。這些說法筆者都可以接受，除了以無待說無為比較是莊子路線而非老子路線之外。但以之為實踐的哲學故而即非知解的形上學，則是蘊含它是有智的直覺的實踐觀念，以及蘊含其為無執的存有論，而非執的存有論之意。然而，無執的存有論也是蘊含執的存有論，前書《現象與物自身》中，牟先生也說老子為學一路開執的存有論，為道一路開無執的存有論。重點還是，道家的存有論與儒家之別異，這是牟先生更重要的堅持，這一別異，還得從無為與自然、無待這些觀念入手。參見：

如此，無先作動詞看，就是要否定這些。經此否定已，正面顯示一個境界，用名詞來表示就是無。將名詞的nothing（無）拆開轉成句子就是no-thing（沒有東西）。所以nothing（no-thng）不是存有論的無（沒有東西）。當我們說存有論時是在西方哲學的立場，照希臘傳下來的形而上學的存有論講，無沒有存有論的意味，但當「無」之智慧徹底發展出來時，也可以函有一個存有論，那就不是以西方為標準的存有論，而是屬於實踐的（practical），叫實踐的存有論（practical ontology)。中國的學問都是實踐的，像儒家的moral metaphysics也是實踐的。實踐取廣義。用道家的話講，實踐的所表現的就是解脫、灑脫、無為這一類的字眼，是這種智慧全部透出來以後，可以函有一個實踐的存有論。解脫用於佛教比較恰當，道家沒有這個名詞，但後來有灑脫之類的名詞，意思稍有不同。總言之就用practical這個字吧！一旦智慧透出來了，因為智慧無外，那麼它對天地萬物當該有所解釋與說明，因此可以有個實踐的存有論，也可謂實踐的形而上學practical metaphysics。這實踐的形而上學、存有論就寄託於對無的瞭解。[[25]](#footnote-25)

　　這一段文字在牟先生系統中是很經典的一段，主旨在提出實踐哲學進路的存有論觀念，且為儒釋道共用，並不同於西方形上學，關鍵在所含有之實踐一義上。因此實踐與否是牟先生別異中西的關鍵判准，卻不是三教有別的要目，三教皆為實踐的，但是，實踐的形上學既是無執的，又也含著執的存有論一面，因此也含著對現象解析的一面，那麼三教之別異要如何說呢？依牟先生，則是訴諸實有與否的立場。因此，最終，道家雖在實踐上及有存有論上無異於儒家，卻會在有無問題上道不及儒，這個思路的開展，就是由《中國哲學十九講》中眾多術語的開創所細述出來的。我們慢慢解析之。續見：

道德經說「天下萬物生於有，有生於無。」明講無、有、物三層。到這種話頭出現時不就成了形而上學了嗎？形而上學就是要解釋天下萬物。西方哲學是由存在上講，從存有論、知識論上講，因此將無當作一個存有論的概念；道家不如此，所以首先不能由這路來瞭解，要從生活上來瞭解。[[26]](#footnote-26)

　　本文中，牟先生說道家講「無、有、物」三層，因此是有一套形上學沒錯，其實講形上學就是面對著現象世界的整體講了普遍的終極原理者，就此而言，道家不差，亦已說及之，但是，牟先生所特別強調的實踐進路，卻從另一個角度上回過來限縮了道家形上學對待天下萬物的功能了，此即此「無」，此「無」固因說「無」及「有」與「萬物」而為有形上學意旨，卻因為仍是實踐的，故而成了只在實踐中對待及天地萬物之有者，參見其言：

無所顯示的境界，用道家的話講就是「虛」。………所以第一步先分解地瞭解無，就是虛一靜。虛則靈，心思黏著在一特定的方向上，則心境生命即為此一方向所塞蔽所佔有，就不虛了，不虛則不靈。………無、自然、虛一而靜都是精神的境界，是有無限妙用的心境。所以無不是西方哲學中存有論的觀念，像康德將無分作四類，都是從對象的有或沒有，或概念是空的或不空來說無，（參閱史密斯英譯本「純粹理性批判」頁二九四~六），道家不這樣講，所以首先從這裏劃分開。[[27]](#footnote-27)

　　這裡，牟先生重點地將道家之無說成了是一種境界，且要依此而將東方實踐哲學與西方思辨哲學的形上學型態劃分該來，也因此，牟先生進入了講實有與否的重要思路中，即是是否真正能說及使世界整體的天地萬物真的被實有起來的問題，這就進入了西方哲學的形上學的說及整體的方式之比較，這個劃分就從柏拉圖、亞里士多德及海德格處說，這個劃分，最終也將成為儒釋道三教形上學型態的劃分的判準，參見：

這不同於西方人的講法，西方人由物講的有Being就提不起來。例如柏拉圖的Idea是對物而講的，它沒有創造性。創造屬於Demiurge，後來等於上帝，就是造物主。造物主把Idea這個form加到matter上就成功這個東西。因此柏拉圖的Idea屬intelligible world，但它本身並無創造性。所以到了亞里斯多德就只說形式與質料，他批評柏拉圖為transcendent，而他的universal是immanent。假定對著物講，最後一定落在immanent。柏拉圖事實上只是抽象地在思想上把它提起來，嚴格講還是提不起來。後來如海德格講存有論，講being也是一樣。[[28]](#footnote-28)

　　牟先生說實有的問題是連著創造性說的，此處牟先生否定柏拉圖的理型能為創造，牟先生在《現象與物自身》書中亦已否定康德所說的上帝真能為創造的實體，而必須只能是意志自由一概念命題內的智的直覺，而智的直覺就只能是道德意志，因此只有道德意志能為創造，能為創造才真能談實有的哲學，談實有要談現象世界的整體在某種創造力中被必然地固定地永恆地創造著，所以才「提起來」了，因此，柏拉圖的理型是不能為創造性型態的實體的。雖然，它說及了整體存在界，是一套執的存有論，柏氏亞氏皆然，但卻不能真為現象的實有奠基必然永恆固定的創造力基石，故而終究不圓滿。依牟先生，這個提起來的創造力就是要從實踐哲學的進路來講。參見：

此處說可以提起來是從道講，無性有性是道的雙重性，有無合一為玄就是具體的道，才能恢復道的創造性。先籠統地說這個創造的方向，不就有形而上學的意義了嗎？這是道家式的形而上學，說存有論就是道家式的存有論，特點就在以主觀的方式講無講有，這正好可以創造對象，這是個創造的講法。[[29]](#footnote-29)

　　牟先生此處從有無作用的道的雙重性講道家的形上學，重點在於，講其有創造性，而創造性是依於實踐型態而建立，故而思路轉回中國哲學的儒釋道三教，但三教仍有不同，不過，講創造才能講實有，這是牟先生以中國實踐哲學的創造意旨來取代西方形上學的執的存有論的思路，後者，成了只分解而不真實有。三教，則是重點不在分解卻真能實有。然而，三教雖因實踐而能為創造，卻終究其創造性有別，關鍵即在實踐路數有別，故而說到底，還是只有儒家才真能以創造而說實有者，固而此處雖說道家因有無之道的實踐意旨而有創造性，但最終，牟先生還是要取消道家的創造性而保留只給儒家具有。這些思路，又要從下文慢慢說起。參見：

道家式的形而上學、存有論是實踐的，實踐取廣義。平常由道德上講，那是實踐的本義或狹義。儒釋道三教都從修養上講，就是廣義的實踐的。儒家的實踐是moral，佛教的實踐是解脫，道家很難找個恰當的名詞，大概也是解脫一類的，如灑脫自在無待逍遙這些形容名詞，籠統地就說實踐的。這種形而上學因為從主觀講，不從存在上講，所以我給它個名詞叫「境界型態的形而上學」；客觀地從存在上講就叫「實有型態的形而上學」，這是大分類。中國的形而上學­──道家、佛教、儒家──都有境界型態的形而上學意味。但儒家不只是個境界，它也有實有的意義；道家就只是境界形態，這就規定它系統性格的不同。由和儒家佛教及西方哲學的分別就顯出它系統性格的不同，這個和其他系統不同的智慧很特別，所以要注意。[[30]](#footnote-30)

　　首先，中西之別異是在實踐哲學與思辨哲學上，然後，三教依其實踐的特質而建立的形上學與西方形上學的差異性即得說於「境界型態的形上學」與「實有型態的形上學」但是，在三教之內部比較上，卻會依據是否面對整體存在界的存在性問題，而講出是否真正是實有的論旨，這其中，就只有儒家，既是有「實踐的進路」的「境界型態的形上學」，卻同時也是「實有型態的形上學」，且真正具備「創造性」來創生這個實有的現象世界，到後來，牟先生即會取消道家的實有創造性，以保留儒家高舉儒家圓滿儒家。牟先生自己把話說得很明白了，參見：

現在還謄下最後一個問題。剛才說無有是道的雙重性，合在一起就是玄，玄才能恢復道創生萬物的具體作用。通過徼向性就實現一個東西，即創生它、使它出現，所以徼向性（有性）是萬物之母。如此就不只限於主觀的生活上，天地萬物也出不了這無與有的範圍。這樣當然是個形而上學，也想對存在有個說明，但這說明仍只是個主觀的、從實踐上說的，而且還是境界形態的說明。這和西方哲學直接客觀地由對象方面講實有形態的形而上學顯然不同，這不同是大分類，是很容易分開的。那麼再看看它和儒家佛教各有何不同，藉此以作詳細的分別。中國三大教都是實踐的，都從主觀面講，那為何還有儒釋道的不同？道家是純粹的境界形態，和儒家佛教的分別相當微妙，當該如何瞭解？關鍵就寄託在這第四個問題，就是玄恢復「道之創生萬物」之具體的創造性。說創生創造，是暫時方便籠統地先如此說，以與知識論相對。知識論只是論認識對象，而不是論創造對象。講道不可以知識論水平（horizontal）態度講，而是要把橫的態度豎起來，是從上往下直貫地講，這是縱的（vertical），縱的表示道之創造性。[[31]](#footnote-31)

　　這段話只是對問題的說明，或者是說對牟先生的問題意識的自我定位以及對概念使用的自我定義，牟先生說道家有說及整體存在界，但卻是實踐的進路，故與西方不同，關鍵在西方直接面對對象講其存在性，東方卻面對對象講其主體自己的實踐，因此是從主觀面講的現象世界。但是，雖然儒釋道三教都有從主觀面講世界，卻有創生不創生的差別，亦即有對待的態度是三教共義，而有創造與否卻只有儒家有之，但既是面對了世界，即是形上學，即是有創造性，但是，處理對待義的創造卻與整體存在的存在根源的創造還是不相同的，後者創造世界，前者只對待世界，這就是儒家創造世界道家對待世界的意思，對待之、面對之、而成就境界型態的形上學，此三教共義，但創造之、保證之、必然之、永恆之就只有儒家擔得起了，且就只有儒家的道德意識能擔得，康德的上帝多了位格性，故不足以扮演此一角色。

　　所以，依牟先生的術語定義之構思，實踐之、面對之、而有對整體存在界的說法者即是縱貫的形上學型態，單單認識之、分解之則只是橫說的型態，此說在本書中牟先生持續地大力發揮之。也依此而別異了儒道兩家。參見其言：

道家的道和萬物的關係就在負責萬物的存在，籠統說也是創造。這種創造究竟屬於什麼形態？例如：「道生之，德畜之」（五十一章）道也創生啊！莊子也說：「生天生地，神鬼神帝」（大宗師）。天地還要靠道來創生，何況萬物！道德經又說「天下萬物生於有，有生於無」，這不明明用生嗎？所以要用現在的話說創生創造不能算錯，但你要是再進一步瞭解，就知道用創造這個名詞不很恰當。儘管也用生字，但照道家的講法這生實在是「不生之生」。儒家就是創生，中庸說「天地之道可一言而盡也：其為物不貳，則其生物不測。」那個道就是創生萬物，有積極的創生作用。道家的道嚴格講沒有這個意思，所以結果是不生之生，就成了境界形態，境界形態的關鍵就寄託於此。因此創造creativity, creation用在儒家是恰當的，卻不能用於道家，至多籠統地說它能負責物的存在，即使物實現。「實現」更籠統，說創造就太落實了。所以我們不要說創造原則，而叫它「實現原則」(principle of Actualization）。實現有許多種方式，基督教的上帝創造萬物是一個意義，以創世紀神話的方式講，上帝從無創造萬物。儒家講天道不已創生萬物又是一個意義，那不是從無而造，而是「妙萬物而為言」的那運用的創造。二家都講創造也還有不同，但都可以用實現原則說。佛教根本不能用創造，說涅槃法身說般若創生萬法是不通的，即使說實現也不恰當。但到圓教也總能維持住「法底存在」之必然性。若勉強說實現，這是天臺家所說的「理具事造」之實現。實即是必然地一起帶著呈現。是故不管是耶教的上帝、儒家的道體、道家的玄、還是佛教的般若法身，若籠統地都用實現原則說，這「實現」底意義也不一樣，尤其在佛教方面為特別。這個問題甚為微妙。現在只簡單地如此說，以後將有機會較詳細地講。[[32]](#footnote-32)

　　這段文字中牟先生就明白地把同是實踐哲學進路的境界型態形上學的道佛兩家與儒家做了分別，也把同是實有型態形上學的儒家與西方哲學做了分開，關鍵都還是在創造世界的問題上，道家是實踐的，但只有對待，對待之而實現其理想，但不創造萬物。西方哲學固然說上帝創造萬物，但分析創造概念到最後只有道德意志一路可以擔當，因此道佛及西方所有形上學體系都只能說到實現，不能擔當得創造。只有儒家可以。又見：

道家只能籠統地說實現原理，不好把它特殊化，說成創造，因此道家是徹底的境界形態。………由不生之生才能說境界形態，假定實是生就成了實有形態。譬如儒家天命不已的道體就實有創生萬物的作用，就成了客觀的實有，創生的實體了，道家的道是無，無起徼向性，從徼向性說生萬物。因此首先不能客觀地說客觀世界有個東西叫無來創生萬物，而要收進來主觀地講，靠我們有無限妙用的心境，隨時有徼向性，由徼向性說明客觀事物的存在。它又是不生之生，完全以消極的態度講。………因儒家是「妙萬物而為言」的運用的創造。故亦必須和萬物連在一起說。道家的道之具體的妙用即玄固然必須要和天地萬物連在一起來說，但這時說創生，創造的意義就不顯，而生就是不生之生了，這才是道家的本義、真實的意義。何謂不生之生？這是消極地表示生的作用，王弼的注非常好，很能把握其意義。在道家生之活動的實說是物自己生自己長。[[33]](#footnote-33)

　　前文說道家是實踐哲學，以有別於西方哲學，但也就因為是實踐哲學，牟先生就只看道家在實踐活動的方式上的特殊性，便忽視了道家在存在上的發言意旨，王弼注老之「不生之生」無甚大謬，但那是工夫論旨，道家另有道體實存之論旨，牟先生可以直接以工夫論旨之不生、無待、無為說道家，實際上是依據郭象無道體之立場而說，此在《才性與玄理》書中已明白表述，既無道體，當然不負責創生，而因有實踐，故而有對待，因而有實現原理，但絕無創生原理。因其對待天地萬物只是依其已然之現實消極地對待之、處置之、而保住之，而非就其存在之根源，創生之、實現之、而終極圓滿之。

四之二、第六講玄理系統之性格\_\_\_\_縱貫縱講與縱貫橫講

　　筆者說牟先生是由工夫論的意旨差別來說實有與境界型態的儒道差別，牟先生的思路只能定在此處，否則儒道皆為實踐哲學且皆有智的直覺的型態之別異難以出現，此義，即見下文：

**上次我們討論了道家玄理之性格，這次將由道家的修行工夫這方面來進一步確定道家玄理之意義。**並且將引進一個新的名詞，來分別各家形態的不同。[[34]](#footnote-34)

　　牟先生要引進的新名詞就是縱貫縱講及縱貫橫講，縱貫系統是講到了整體存在界的存有論哲學，另有橫攝系統，則是講知識論的，縱貫系統中卻有縱講與橫講之別，這就是儒與道佛之別異，這就要由工夫來說。其實，是由工夫來收管形上學，形上學意旨已被決定為只有道德意志為能創生萬法，道佛之創生萬法的路數牟先生盡皆不取，但道佛之有形上學的宗旨牟先生又決不放棄，故而由道佛之工夫論來說及形上學，由工夫以對待萬物、以保住萬法、以實現萬法來說道佛的形上學，形上學是說到了，最終一點創生萬法的功能卻得不到，只有儒學能得之，且不能是宣說創造的上帝，因為上帝是道德意識的位格化，位格化是多餘的情識構想，所以就只有道德意識當得之了。這就是牟先生這一講的整個思維，我們還是細細來看，參見：

道家要達到它所嚮往的無為、自然的境界，或是莊子之逍遙無待的境界，需要通過怎樣的實踐工夫？譬如孔子講「下學而上達」，實踐「仁」道；孟子講「擴而充之」；大學中庸則講慎獨；這些是儒家的道德實踐的工夫。道家的入路不是道德意識的，因此工夫與儒家不同，但仍有修道的工夫。能了解道家的工夫，就能更真切地把握上次所作的客觀、形式的了解。客觀的、形式的了解是綱、是經、是縱線；對工夫的了解是維、是緯、是橫線。經緯會合就可以把握住道家玄理之性格。中國儒釋道三教都很重工夫，古人的學問不像西方人用思辨的（speculative）、知解的（theoretical）方式，而都由工夫實踐的緯上著手，由此呈現出一些觀念。後人就先對所呈現出的觀念作客觀的了解，反而常把緯忘了，於是整個系統就飄蕩無著而衍生許多不相干的誤解。因此當了解了經之後，還應該轉回來把握住其在工夫實踐上的根據──緯──才行。[[35]](#footnote-35)

 這一段講話中提了經緯的概念，經緯也就是綱維也就是縱橫，道家的緯是講到了境界，而境界，儒家也是講得到的，只道家講得更好，似乎，道家幫儒家講好了境界。於是道家講的境界就是儒家講的境界，只儒家還說了經，也就是縱貫，也就是實有創生的問題。而實有創生的問題只能是依儒家的講法講，道家即沒有這一層。

　　然而，沒有經，沒有縱，沒有客觀的形式，沒有實有創生的道家，其緯者又如何可能有呢？牟先生不管這個問題，道家之緯也是可以幫儒家的境界講好的進路，也是於儒家有用的資糧，道家只管把它的工夫特質的緯說好就可以了。筆者的立場是，道家有工夫，有緯，但也有經，也有實有型態的形上學立場及命題原理，唐君毅先生就是這樣明講的[[36]](#footnote-36)，道家工夫論預設著道家形上學立場，道家形上學說明了現象世界的存在之緣由，道家絕非只有一虛無化境的工夫所達致的境界，但是，牟先生卻一昧只從實踐哲學進路的工夫論來說道家，說到工夫論，實際上是老莊有別，牟先生卻混同為一，參見其言：

現在進一步來了解道家由生所表示的縱貫關係。道家所謂的生其實是「不生之生」，由不生之生就成了境界形態。儒家是妙運的實有形態；基督教是人格神的實有即上帝自無而造萬物；這是教路所決定的不同。道家不是實有形態，即不能客觀地指出個東西叫「無」來創生天地萬物。雖說「無名天地之始，有名萬物之母」（一章），但若由平常的習慣順著天地萬物往後想，想到最後有個東西叫「無名」，那就完全錯了。因此我們說道家的無不是個存有論的概念，存有論的概念是可以客觀地實指的，是可以分解出來的。實有形態通過客觀的分解可以實指出一個客觀的實有（objective entity），或是上帝、或是原子或地水風火等等，都是客觀的實有。道家的無並不是客觀的實有，而完全是由主觀修行境界上所呈現的一個觀念，所以要從生活實踐上來了解，這就函著工夫問題，由對工夫的了解可以確定這個意思。[[37]](#footnote-37)

　　這一段講話中，牟先生一直以「無」來說道家的存有論，實際上有無都是老子表意道體的兩個蘄向，老子是有道體的，莊子也是有道體的，王弼也是有道體的，老子強調工夫論的無為，莊子強調道之有情有信，但工夫論上是逍遙意境沒錯，王弼強調有萬物宗主，只是它是無形的，老莊王弼都是有道體的，且是有價值意識的本體論的，老、王為無為，莊生為逍遙，三家也都談到了境界，一是聖人無為而無不為者，一是至人無己神人無功聖人無名的神仙為標的的境界，絕非一「無」到底就只有工夫之緯而無形上學之實有立場的存有論。所以，老子不是講無來創生天地萬物，而是講道來創生萬物，以有無名天地萬物只是抽象思維的道體特徵，老莊都是有道體且創生的實有論者。甚至，此義理雖可謂早已蘊含於儒家系統中，卻畢竟由老莊先說而由《庸、易》接續繼承而為儒學開說者。牟先生因為是以郭象莊學之無道體立場定位老莊王弼，因此對道家工夫論旨的把握也就只剩玄境，即由郭象獨化無待的玄覽之玄境，因此當牟先生攝取老子工夫論命題的時候，就只重致虛守靜一段文字，然而，這只是老子說要靜思深慮以理解玄理的一段收斂工夫，並不是老子為開示聖人領導智慧的個人修養工夫，因此，筆者要說，牟先生對老子工夫論旨把握不準確，關鍵還是因為它只能準確體會郭注莊學，參見其言：

現在來看道家的實踐工夫。道家的工夫也很特別。儒家是道德的實踐，佛教是解脫的實踐。道德的實踐是平常所謂實踐一詞之本義，如康德所說的實踐理性（practical reason），就是講道德。但也不能說佛教的禪定工夫不是實踐的，凡說工夫都是實踐的，道家亦然。因此廣義地說，東方的形而上學都是實踐的形而上學（practical metaphysics）。道家的實踐就很難用一個名詞來恰當地表示，大概也類乎**解脫**一類的，但仍有不同。工夫是緯線，縱貫的關係是經線。若是了解了道家工夫的特殊意義，因而了解了它的緯線，那麼就可以用一個新名詞來表示：**道家的境界形態的形而上學是「縱貫的關係橫講」。**道家的道與萬物的關係是縱貫的，但縱貫的從不生之生、境界形態、再加上緯來了解，就成了「縱貫橫講」，即縱貫的關係用橫的方式來表示。這橫並不是知識、認知之橫的方式，而是寄託在工夫的緯線上的橫。[[38]](#footnote-38)

　　這段話中清楚地說出了縱貫橫講的境界型態的形上學意旨，這就是道家形上學的型態，由實踐入固然沒錯，卻只屬解脫，只有不生之生的對待態度，就現實之虛偽痛苦以不生之生及解脫的工夫對待之，則整體存在界的存在問題以主體的對待態度面對之，而有了對待，即是有了處理，即是有其對待，即是形上學的討論意見，即是將縱者橫講之以為處理的形上學意見。也就是牟先生自己明白地說，他的道家形上學意見，是以他認為的道家工夫論的意見來說的。但，工夫論是依據形上學而有的，不認識道家的形上學或不承認道家有形上學則何來道家的工夫論呢？但，牟先生就是這樣，由他所認定的道家工夫論旨，來定義道家的形上學意旨，再來別異儒道的形上學類型。那麼，道家工夫論是如何呢？要說清楚這個問題，就首先要說清楚儒家的型態，把儒家的工夫論和他的形上學說清楚了，道家與儒家不同的型態就直接顯現出來了，參見其言：

再看儒家。儒家之天命不已的道體就是創生萬物，………嚴格講創造之所以為創造之實義要從道德上見。就是基督教從上帝說創造，嚴格講也是由道德上見。因此儒家由天命不已、天地之道的道體所表示的創造，人就叫做創造性自己、創造性本身（creativity itself）。耶教的人格神──上帝──嚴格講就是造創性自己，也叫做創造性原理（principle of creativity）。創造性就是天地萬物之本體，人格化就是上帝，不人格化就是創造性本身，亦即創造的實體(creative reality），是絕對的實體。………道德性的「創造性自己」人格化就是上帝。[[39]](#footnote-39)

　　道家的實踐工夫可以是一種存有論，但這種存有論卻不創生，關鍵在創生只有道德意識一路，即便上帝的創造也只能是據於道德意識的本身，說上帝都多說了，這個概念只是道德意識的位格化。實際上創生就只有道德意識而無位格化的任何存有。

為什麼由道德見創造呢？因為道德乃發自意志（will），是意志的作用，而意志是個創造的能力，沒有人由知性（understanding）處講創造。不但如此，已有的還可以去掉，所謂「革故生新」。能令有者無，能令無者有，就是創造。創造的意義要透過意志來表示，因而康德講道德實踐就一定提出自由意志（free will）；中國人則講良知，這才是創造之源。因此嚴格講真正的創造若不取宗教家神話式的講法，就必是儒家的形態。其實就是宗教家的神話，也要根據道德才能真了解神的創造。道家並不屬於此種形態，因而用創造一詞是不恰當的。[[40]](#footnote-40)

　　牟先生如此肯定只有儒家才能講創生，是因為道德意志是能付諸行動的意志，「意志可決定當該有，若現實上沒有，付之實行不就有了嗎？」筆者以為，現象世界的人間事務可以如此說，存在世界的天地萬物就不能如此說了，當然，此道德意志做為天道觀時，即亦能為於創生。不過，道家並不只是只有一個自然虛無的態度，在現象世界已被創造之後為其對待之作用而已。道家雖不以道德意志論天道，卻畢竟仍有一天道以為萬物之創造，因為創造的問題是一哲學基本問題，任一哲學學派皆須言說此一問題，老莊一開始就先談到此議題，孔子卻尚未談及，孟子所談不深，《中庸、易傳》才真正正面談及，且確實是以道德意志談出來的，但說及萬有之出現，是道家老莊更早提出的觀點，牟先生卻以晚出的郭象之無道體立場解讀老莊，又以萬法之創生只能由道德意識談，因此儒家以外之中西哲學學派只能有實現原理而竟無創生原理，此說對他教而言皆不公允。關鍵即在，說及現象世界的整體存在之如何所以而有的這個問題，是一哲學共同問題，但不能說只有一套答案是唯一且絕對的典範，牟先生以道德意志願使其有，因此成就真正的形上學，此說竟與馮友蘭先生的四境界說中的以道德境界直接認識之為天道目的時即上升為天地境界意旨相同，因為他們都是儒學本位的思路，此說使世界存在的動力必須要定義為即是一種道德意識，又說為即是儒家的型態的道德意識，若非完全預設康德的實踐理性的思路，又挑出自由意志及免除靈魂及上帝的話，則此說無從成立，此路完全是牟先生的個人創造。在定義中創造形上學系統，創造部分人人可為，且值得尊重；但詮釋部分即需有爭辯，筆者即是不同意牟先生為道家所提之詮釋意見及型態定位，參見：

道家是縱者橫講的形態，就顯不出創生的意義。佛教也是縱者橫講，就也不宜說創生。凡不宜說創造性本身或創造性原理的都是縱貫橫講，有道家與佛教二個形態。[[41]](#footnote-41)

道家也有道家式的存有論，它的形而上學是境界形態的形而上學。**境界形態是縱者橫講，橫的一面就寄託在工夫上，工夫是緯線。[[42]](#footnote-42)**

　　終於，牟先生就以縱者橫講來定位道家形上學型態，橫講就是有工夫論的，也就是沒有道體的，也就是說不到創造的，也就不是圓滿的系統。為於儒學創造而大張其說是可以被尊重的，但為高舉儒學而詮釋它教卻不能究其本旨則是要被批評的。牟先生把握道家的工夫論旨就在下面這段談話中，參見：

道德經中所說的「致虛極、守靜篤」（十六章）就代表道家的工夫。當然關於工夫的詞語很多，但大體可集中于以此二句話來代表。極是至，至於虛之極點就是「致虛極」。守靜的工夫要作得篤實徹底，所以說「守靜篤」。這就是「虛一而靜」的工夫，在靜的工夫之下才能「觀復」。由虛一靜的工夫使得生命處而靈、純一無雜、不浮動，這時主觀的心境就呈現無限心的作用，無限心呈現就可以「觀復」，即所謂「夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命。」（同上）。這些都是靜態的話頭，主觀的心境一靜下來，天地萬物都靜下來了，就都能歸根復命，能恢復各自的正命。不能歸根復命就會「妄作、凶」。當萬物皆歸根復命，就涵有莊子所嚮往的逍遙遊的境界。莊子所嚮往的逍遙齊物等均已包函在老子的基本教義裏，莊子再把它發揚出來而已。當主觀虛一而靜的心境朗現出來，則大地平寂，萬物各在其位、各適其性、各遂其生、各正其正的境界，就是逍遙齊物的境界。萬物之此種存在用康德的話來說就是「存在之在其自己」，所謂的逍遙、自得、無待，就是在其自己。只有如此，萬物才能保住自己，才是真正的存在；這只有在無限心（道心）的觀照之下才能呈現。無限心底玄覽、觀照也是一種智的直覺，但這種智的直覺並不創造，而是不生之生，與物一體呈現，因此還是縱貫橫講，是靜觀的態度。**程明道所說的「萬物靜觀皆自得」，就帶有些道家的意味，也是縱貫橫講。**若主觀浮動就不自得，萬物也隨之不自得，於是時間空間範疇等等都加了上去：就成了現象（phenomena），而不是物之在其自己。[[43]](#footnote-43)

 牟先生這段談話中對老子工夫論把握不到要點，對莊子工夫論所說的就只是郭象意旨，對道家工夫論最後就定位出一個玄覽靜觀的境界，無怪乎只有縱者橫講，說縱者都說多了，只剩橫講而已，即所說只是一套虛說的玄靜觀照而已，然而，這是郭象，既非老莊亦非王弼。

四之三、第七講道之作用的表徵\_\_\_＿實有層與作用層

 這一講中，牟先生又創作新說，即是實有層及作用層兩概念，以便分說道家與儒家的差別，這個差別，要點在道家只有作用層，而儒家則實有與作用兩層皆有。但也就在這種詮釋架構中，道家成了以儒家仁義價值為中心的備用系統，道家發揮的作用層義理，儒家也是有的，且意旨相同。然而，牟先生在這一講中的這一套架構，卻主要是以老學的材料為對象，若說於莊學，必不成立。然而，在《才性與玄理》書中，牟先生早就將老莊王郭合而為一，且全部混同置入郭象無道體有意境的無待無作為系統，以老學材料為對象，就是為要拉近道家與儒家的關係時較易言說而使用的。參見其言：

上一講我們談到儒家是縱者縱講，道家、佛家是縱者橫講。今天我們接著講，道家還有一層意思，就是「實有層」和「作用層」分別不清楚，或者說沒有分別。何以是如此？這主要是因為道家所講的「無」是境界形態的「無」。我們先把「無」當動詞看，看它所「無」的是什麼？道德經說：「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。」（註一）這是從主觀方面講。道家就是拿這個「無」做「本」、做「本體」。這個「無」就主觀方面講是一個境界形態的「無」，那就是說，它是一個作用層上的字眼，是主觀心境上的一個作用。把這主觀心境上的一個作用視作本，進一步視作本體，這便好像它是一個客觀的實有，它好像有「實有」的意義，要成為實有層上的一個本，成為有實有層意義的本體。其實這只是一個姿態。在道家，實有層和作用層沒有分別，此一義涵著另一義，就是道家只有「如何」（How）的問題，這還牽涉到其他概念，例如聖、智、仁、義等概念。道德經裏面有「絕聖棄智」（註二）；「絕仁棄義」（註三）之語。牽連到聖、智、仁、義這方面，道家只有如何（How）的問題，沒有「是什麼」（What）的問題。這個就是因為道家的「實有」和「作用」沒有分別。[[44]](#footnote-44)

　　筆者前已指出，牟先生是以工夫論說儒道之別異，再由之而定位其形上學型態之別異的，道家工夫論旨在牟先生處，無論老莊，筆者都認為牟先生沒有掌握準確，掌握準確意指從老莊普遍原理的價值意識本體來進入它的工夫論，關鍵即在，牟先生以無道體之郭象學定位整個老學，郭象學實際上也無工夫論，錢穆先生即明言於此[[45]](#footnote-45)，郭象學就是只剩一主觀的意境面對世界，化消一切價值。牟先生亦掌握住此一意境，因此詮解道家哲學時，首先是沒有言說於實有層之思路，此即其無道體立場而來的說法，其次是言其工夫論時，即將之表述為一無有明確價值立場，而只有一對待之主觀心境的作為者，此即其作用層。但是，道家畢竟仍有道體概念及普遍原理的思維，而牟先生即將之以工夫論術語整個壟罩，亦即以工夫論意識說其意旨，並且，在本講中，還批評這種類型是混淆實有層及作用層的做法。謂其「實有層」和「作用層」沒有分別。

　　牟先生這樣的討論方式，則是以「無」作為道家工夫論的代表，一如其以致虛、守靜、無待為代表的定位，此義，易於與郭象無道體思路結合，故說道家自己誤把「無」上升為本體，其實「無」並非本體，而只為一主觀的心境，此義又見下文：

道家實有層上實有這個概念是從主觀作用上的境界而透顯出來，或者說是透映出來而置定在那裏以為客觀的實有，好像真有一個東西（本體）叫做「無」。其實這個置定根本是虛妄，是一個姿態。這樣的形上學根本不像西方，一開始就從客觀的存在著眼，進而從事於分析，要分析出一個實有。因此，我們要知道道家的無不是西方存有論上的一個存有論的概念，而是修養境界上的一個虛一而靜的境界。[[46]](#footnote-46)

　　牟先生就是說，一般講存有論，是就現象世界說其普遍原理的，但道家存有論，卻是就其主觀心境說的，主觀心境是主體做工夫達至一定境界的意思，牟先生以為道家把這個東西當作了實有層的存有論，亦即以此說形上學。其實，是牟先生自己把道家的工夫論旨說成了形上學論旨，而這個工夫論旨就只是郭象型態的詮解，而道家的形上學，卻另有論旨，但牟先生全未正視，他乾脆說，老子還有有道體的論述姿態，到莊子就完全朝化掉此一道體的道路前進，郭注就是把握這個方向的道家哲學。因此，我們可以說，牟先生的馳騁思辨以創造道家別異儒道之作，就確實是自己的創造，若說文本詮釋，則對老莊王弼盡皆不確，可以說只是以郭象為對象展開的思辨及創作。依郭象，就是沒有實有層只有作用層的姿態而已，說境界都還低看了境界這個詞與應有的深度。

　　在意旨如此單薄下的道家，則其必以儒家為歸旨的論述就容易進行了，接下來，牟先生的討論，就是要走出一條道家哲理發揮了儒家所未及發揮的一項要點，但此義儒家亦已有之且應蘊含之，故而道家就成了只是以儒學為典範下的一種部份哲學的角色了，也就是說，道家幫儒家開發了一部分的哲學內涵，而這一部分，儒家也有，也需要開發，只未及開發而被道家開發，既被開發，就快樂地拿來使用就好了。於是老莊王郭就成了牟先生可以論說儒家的理論資糧。此義，全在郭注中當之，但說於老莊王弼，便十分不準確了。參見：

再進一步，牽涉到聖、智、仁、義這一方面說，道家就只有How的問題，沒有What的問題。How就是作用上的觀念，比如說康德的哲學裏面最喜歡問：某某東西如何可能？如何可能是高一層的問題，事實上已經可能，現在的問題是如何可能？當我們說道家只有How的問題，就是說當它牽涉到聖、智、仁、義時，它不正面說什麼是聖、智、仁、義。仁、義直接是道德的觀念，聖、智是道德修養所達到的境界。道德修養的最高目標就是成聖人。但是道家並不先正面肯定有聖、智存在，然後再正面解釋什麼是聖、智。假如先正面肯定聖、智、仁、義，再進一步加以說明，這就是What的問題，「是什麼」的問題。What的問題，即是一個存有問題，道家沒這個問題。道家只是「提到」聖、智、仁、義，並不正面去肯定它們，並加以說明（當然亦未正式去否定它們）。道家怎樣提到？道家只是順著儒家而提到。儒家正面肯定仁義聖智，它正面肯定，就要正面說明，儒家有這個問題。正面肯定、界定，就表示仁義聖智都是正面上的實有。[[47]](#footnote-47)

這段談話就是說仁義聖智這些儒家的價值，就道家而言，也是已經預設的，但道家未從正面肯定之論述之，而是從如何運作的進路討論之。以老子為例，老子確然保住聖智仁義的價值，但莊子絕非此義，郭象以寄言出意說莊子時才有此義，但究其實，老子的根本價值意識還是無為，仁義只是次德目，至於莊子，則是批判仁義。至於郭象及牟先生，則是將道家視為一型，藉由作用以實現仁義，於是功底都在作用層上。又見：

道家呢？好，你儒家說仁義聖智，道家就要問你如何善於體現仁義聖智呢？你如何把聖、智、仁、義，以最好的方式把它體現出來？這就是如何（How）的問題。道家說「絕聖棄智」、「絕仁棄義」，並不是站在存有層上對聖、智、仁、義予以否定，這樣了解是不公平的。這個「絕」、「棄」、「絕聖棄智」、「絕仁棄義」、「絕學無憂」（註六），字面上看，好像是否定聖、智、仁、義、學，這樣了解是不公平的，這樣了解，顯得道家太大膽了。否定聖智仁義，豈不是大惡？這真是異端了！但這樣了解是不公平的。如何來做一個恰當的了解呢？道家不是從存有層否定聖、智、仁、義，而是從作用層上來否定。「絕」、「棄」是作用層上的否定字眼，不是實有層上的否定。儒家是實有層上的肯定，所以有What的問題，道家沒有這個問題，所以也不從實有層上來說「絕」、「棄」。道家不從實有層上說「絕」、「棄」，那麼是不是從實有層正面上來肯定聖、智、仁、義呢？也不是。所以我們可以說，道家對聖、智、仁、義，既不是原則上肯定，也不是原則上否定。從實有層上正面肯定或否定，就是原則上肯定或否定。道家沒這個問題，那就是說道家沒有What的問題。道家只是順著儒家，你儒家正面肯定聖、智、仁、義。好！我問你一個問題，你如何把聖、智、仁、義以最好的方式體現出來呢？什麼叫最好的方式？你可以說出一大堆，說是學校教育啦！家庭教育啦！風俗習慣啦！就道家看，這統統不對，都不是最好的方式。所謂最好的方式，也有一個明確的規定，道家的智慧就在這兒出現。[[48]](#footnote-48)

　　牟先生此段的討論，就是把道家整個納入儒家價值觀系統內了，指出道家從作為上否棄仁義，卻正是真正的保住仁義，雖未在價值意識上正面主張肯定之，卻也絕未正面否定之。要是說道家否棄聖智仁義，則是太大膽了，則是大惡。此話固然不假，但這樣一來的道家形象，真成了儒家的小附庸了。而牟先生以郭象為典範的道家詮釋，就走得是這樣的一條路。筆者固然主張孔老互補[[49]](#footnote-49)，但老學無為價值意識中仍有其本體論的普遍原理以為依據，並非老學自己無價值本體，而是為保住儒家的價值本體，因而只在作用上提供智慧，即不正面把捉之，而是退一步讓開之，而使其自生自長。若是依照牟先生的詮釋，老學及道家也只是為儒學之發達，略盡一言論之職責而已了。又見：

你如何以最好的方式，來體現你所說的聖、智、仁、義呢？這是How的問題。既是How的問題，那我也可以說你是默默地肯定了聖、智、仁、義！當然可以這麼說，但它不是從實有層上、正面原則上去肯定，它的肯定是作用中的肯定。我就給它找一個名詞，叫做：**作用地保存。**它當然不是正面來肯定聖、智、仁、義，但也不是正面來否定它們。道家既然有How的問題，最後那個What的問題也可以保住。既然要如何來體現它，這不是就保住了嗎？這種保住，就是「作用地保存」，對聖、智、仁、義，可以作用地保存得住。因此**不能把道家的「絕」、「棄」解錯了。**………道家講無，講境界形態上的無，甚至講有，都是從作用上講。天地萬物的物，才是真正講存在的地方。如何保住天地萬物這個物呢？就是要從作用上所顯的那個有、無、玄來保住。[[50]](#footnote-50)

　　這一段話就是牟先生直指道家正是默默肯定聖智仁義，且既有作用層的智慧，則實有層的意旨即得以保住，因為道家也是用體現它的，關鍵就是，道家無本體、無實體、無自己的終極價值意識，只是為儒家的聖智仁義從操作面上做討論，而達一哲學上之理境而已。既然如此，道家成了儒家的附庸，而儒家的詮釋，就再度由此而顯豁了。參見：

儒家則有實有層和作用層的分別，仁是實有層上的觀念，不論是就著道德實踐上講，或是就著天地萬物的生化講。照儒家看道德秩序就是宇宙秩序，宇宙秩序就是道德秩序。仁本來是道德的，是道德實踐之所以可能的最高根據，這是道德的秩序。但是仁無外，心亦無外，心外無物，仁外也不能有物。萬物都涵蓋在仁這個道德心靈之下，仁具有絕對的普遍性，當它達到絕對的普遍性時，仁就是宇宙秩序，從這裏可以說一個道德的形而上學（moral metaphysics）。………儒家是不是也有作用層上的問題呢？譬如說，是不是有道家作用層上那個「無」呢？儒家也有。從那兒可以看出來呢？從作用上講無，儒家的經典也有。[[51]](#footnote-51)

　　牟先生在這一段談話之後，就展開儒家經典有談到作用上的無的境界的文本詮釋，其說皆不差，筆者亦完全認同，如先秦文獻以及程顥意旨者，筆者就撰書主張程顥正是境界哲學的進路[[52]](#footnote-52)。但是，牟先生說儒家有實有層也有作用層，筆者卻主張，依牟先生用語之定義，道家也有實有層及作用層，任一大教皆有實有層及作用層，否則其作用意旨不明，其系統基礎不完備。系統完備意旨分明之大教，皆是有實有層、有作用層者，皆是有執的存有論及無執的存有論者，皆是有本體宇宙論及工夫境界論者。本體宇宙論的概念要在《四因說演講錄》時才為牟先生大力提出，但筆者以為，本體宇宙論工夫境界論四方架構是一套中國實踐哲學的基本哲學問題，儒釋道三家皆豐富其旨意，但各家系統教相不同，卻皆能充分展現思路理路的一致性與完備性。三教皆不必抵死非議它教，尤其是價值意識，儒家之仁義何須道佛抵死非議？但道佛之價值意識又另有它旨，其各自之宗旨是依據其各自之本體宇宙論而來，亦即其各自之實有層而來，牟先生有肯定於儒家之實有層，卻否定道家有實有層的討論，只能是郭象型態，而郭象型態正是中國哲學史上唯一一型之沒有道體的虛無主義者，以之當於道家而為文本詮釋者，正低視道家貶視其意而只為高舉儒家護衛儒家之論旨而已。

五、小結

　　筆者對牟先生道家詮釋之討論，亦是為申說牟先生如何建構新儒家宗旨而作，於新儒學，牟先生有創作之功，於道佛詮釋，牟先生有曲解之誤，是以筆者倡文本詮釋進路的中國哲學史研究，以本體宇宙工夫境界為實踐哲學之基本哲學問題解釋架構，還原各家本義，無須較競三教，三家各是一系統完備理論一致的大教，比較之彰顯之尊重各家者可也，高舉一家變難它教之事業非不可為也，然若無對諸教之正確理解與準確詮釋，則反致哲學史之混亂與時人學習之障礙。

　　對於牟先生道家詮釋之討論，工作尚未完成，筆者以著作史進路為當代新儒家文本詮釋之工作，以牟先生為對象，尚有《四因說演講錄》《齊物論》《圓善論》之作品需要討論，而這樣的進程，卻更能了解牟宗三先生的思辨歷程及理論宗旨，牟先生思辨之力道適為增長研究者的學術資糧，而闡釋其義導正其說正為當代中國哲學研究者應為學術界盡一心力之職責所在，望祈批評指正。

1. 參見：杜保瑞，2007年2月，[＜對牟宗三詮釋朱子中和說的方法論反省＞](file:///F%3A%5C20110715A%5CMy%20Webs%5C4pap%5C5mod%5C27.htm)，《二十世紀人文大師的風範與思想﹍後半葉》，頁275-312，東吳大學人文社會學院主編，臺灣學生書局印行。杜保瑞，2009年８月，[＜對牟宗三批評朱熹與程頤依《大學》建立體系的方法論反省＞](file:///F%3A%5C20110715A%5CMy%20Webs%5C4pap%5C5mod%5C2601.htm)，《哲學與文化》第423期：頁57-76。杜保瑞，2009年11月，[＜對牟宗三詮釋周敦頤言誠體的形上學之方法論反省＞](file:///F%3A%5C20110715A%5CMy%20Webs%5C4pap%5C5mod%5C2003.htm)，《哲學與文化月刊》第426期：頁77-102。杜保瑞，2010年10月，[＜牟宗三以道體收攝性體心體的張載詮釋之方法論反省＞](file:///F%3A%5C20110715A%5CMy%20Webs%5C4pap%5C5mod%5C2004.htm)，《哲學與文化月刊》437期。杜保瑞，2011年9月，[＜對牟宗三詮釋朱熹以《大學》為規模的方法論反省＞](file:///F%3A%5C20110715A%5CMy%20Webs%5C4pap%5C5mod%5C2602.htm)《人文與價值\_\_朱子學國際學術研討會暨朱子誕辰880周年紀念會論文集》，頁504~524。上海華東師範大學出版社出版。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 杜保瑞，2011年11月4~5日，[＜對牟宗三道家詮釋的方法論反省＞](file:///F%3A%5C20110715A%5CMy%20Webs%5C4pap%5C5mod%5C1901.htm)，第八屆《詮釋學與中國經典詮釋--「全球化」作為「視域融合」的詮釋學經驗》國際學術研討會，成功大學中文系與中國山東大學文史哲研究院合辦。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，1980年10月第3版，頁151。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 《智的直覺與中國哲學》，頁184。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 《智的直覺與中國哲學》，頁185~186。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 參見，陳清春言：可見，智性直觀在康德那裏只是理性的一個設想，存在與否已經超出了人類的認識範圍，其理論意義在於為人類認識的有限性假定一個超越的根據。而牟宗三卻將康德只有消極意義的認識論的設想完全肯定為有積極意義的存在論的實現原則，它不僅是真實的直觀方式而且就是人類這種有限存在者所能有的直觀方式。＜牟宗三「智的直覺」理論的內在矛盾與出路＞，《國立臺灣大學哲學論評》第四十期（民國九十九年十月），1-28。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 《智的直覺與中國哲學》，頁190~191。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 《智的直覺與中國哲學》，頁192。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 牟先生取消上帝的討論另見下文：智的直覺既可能，則康德說法中的自由意志必須看成是本心仁體底心能，但是，自由意志不但是理論上的設準而且是實踐上的呈現。………智的直覺既本於本心仁體之絕對普遍性，無限性以及創生性而言，則獨立的另兩個設準(上帝存在及靈魂不滅)即不必要。此本心仁體即純一不滅永恆常在之本體(實體)。《智的直覺與中國哲學》頁201。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 《智的直覺與中國哲學》，頁193~194。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 《智的直覺與中國哲學》，頁199。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《智的直覺與中國哲學》，頁203。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《智的直覺與中國哲學》，頁208。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 《智的直覺與中國哲學》，頁209。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 《智的直覺與中國哲學》，頁211。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 《現象與物自身》序10~11。台灣學生書局，1982年4月3版。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 《現象與物自身》，頁39~40。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 《現象與物自身》頁400~401。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 《現象與物自身》頁430。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 《現象與物自身》頁431~432。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 《現象與物自身》頁432~433。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 《現象與物自身》頁433。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 《現象與物自身》頁434。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 牟宗三，《中國哲學十九講》，台灣學生書局，1983年10月初版，頁90~91。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 《中國哲學十九講》，頁93~94。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 《中國哲學十九講》，頁94。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 《中國哲學十九講》，頁94~95。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 《中國哲學十九講》，頁102。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 《中國哲學十九講》，頁102。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 《中國哲學十九講》頁103，台灣學生書局，一九八三年十月初版。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 《中國哲學十九講》，頁103~104。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 《中國哲學十九講》，頁104~105。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 《中國哲學十九講》，頁105~106。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 《中國哲學十九講》，頁111。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 《中國哲學十九講》，頁113。 [↑](#footnote-ref-35)
36. [↑](#footnote-ref-36)
37. 《中國哲學十九講》，頁115。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 《中國哲學十九講》，頁115~115。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 《中國哲學十九講》，頁116~117。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 《中國哲學十九講》，頁118~119。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 《中國哲學十九講》，頁119。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 《中國哲學十九講》，頁121。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 《中國哲學十九講》，頁122~123。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 《中國哲學十九講》，頁127~128。 [↑](#footnote-ref-44)
45. [↑](#footnote-ref-45)
46. 《中國哲學十九講》，頁131~132。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 《中國哲學十九講》，頁132~133。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 《中國哲學十九講》，頁133~134。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 杜保瑞，2001年11月，[＜儒道互補價值觀念的方法論探究＞](https://nscnt12.nsc.gov.tw/../WINDOWS/Temporary%20Internet%20Files/Content.IE5/MAIL/DOC/sys/sys08.htm)，《哲學與文化月刊第三三零期》頁997。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 《中國哲學十九講》，頁132~135。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 《中國哲學十九講》，頁136~137。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 杜保瑞，《北宋儒學》，臺灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-52)