從《四因說演講錄》和《圓善論》論牟宗三先生的道家詮釋

臺灣大學哲學系教授杜保瑞

一、前言：

 牟宗三先生的道家詮釋，可以說是他成就新儒家哲學的一個環節，亦即是借道家詮釋而建構儒學新體系，過程中也藉由對西方哲學的詮釋定位而說明中國哲學。筆者對牟宗三先生的哲學的研究，是採取地毯式逐家逐書逐章的研究，在儒家哲學的《心體與性體》及《從陸象山到劉蕺山》的著作中，已經完成了幾乎是逐章討論的研究成果，在佛教哲學的《佛性與般若》部分，也完成了二分之一的逐章研究，在道家哲學研究部分，已針對他的《才性與玄理》、《現象與物自身》、《智的哲學與中國哲學》、《中國哲學十九講》諸書中的道家作品部分進行專文討論[[1]](#footnote-1)。對牟先生的中國哲學之研究及創作，可以說已有許多定見，既可申衍他的思路模式，也可以找出跳脫他的思維的路徑，筆者以為，牟先生有助於我的哲學思辨能力的訓練，可以說是筆者學術研究中最大力的提攜者。然而，越深入牟先生的哲學，發覺牟先生的思路的詭譎，以及對許多傳統哲學體系的曲解，筆者基於文本詮釋的立場，多半在討論他的詮釋意見時是持否定的態度的。

　　牟先生對道家的詮釋，從《才性與玄理》開始，就是以郭象注莊為論道家老莊王弼的基型，郭象是個融合儒道的人物，但筆者以為，結果是既非儒亦非道，然而，原本注莊的郭象學，卻有許多意見有助於牟先生詮釋儒家哲學，於是將之吸取以為談儒論道的模型，其結果，最核心關鍵的立場就是，道家是沒有實體義的道論的，於是，形上學是境界型態而非實有型態，對現象世界有作用的保存卻無存在的必然，郭象否定有實體義的道體，於是莊子的道體亦無實體義，老子的道體縱有實體式的描述語詞，卻根本上也不是實體論立場，王弼則亦是如此。這個基道，從《才性與玄理》到《現象與物自身》到《智的哲學與中國哲學》到《中國哲學十九講》皆是如此。

　　本文之作，將以牟先生的《四因說演講錄》及《圓善論》兩書中的道家意見為討論對象，討論牟先生在此兩書中道家詮釋的新觀點或新的表達方式或深度，就《四因說演講錄》而言，重點在以亞里士多德論物之所以為物的四因說來討論道家哲學。就《圓善論》而言是牟先生建立他的中國哲學的圓教哲學最終系統的創作。《四因說演講錄》是一個歧出之後的再創作，而《圓善論》則是他的追蹤究極反本歸宗的結論。對此二書的道家詮釋意見討論完成之後，就也是筆者對牟先生道家研究的終點了。

 以下先從《四因說演講錄》開始。

二、《四因說演講錄》中的道家詮釋

 牟先生整套中國哲學的討論，固然結穴在儒家，但理論的關鍵在於對現實世界的實有性及必然性的理論建構，為此，中西哲學方法有別，而儒釋道三家則立場不同。牟先生說，哲學就是要為實有而奮戰的，西方自柏拉圖以降的思辨哲學傳統都是在尋找這個實有的如何確認的問題，至於東方，牟先生自認有理的即是以儒家為實有之立場而道佛不是，以此，高低三教。至於中西皆言於實有之事，則是方法不同。《四因說演講錄》之作，可以說，就是牟先生在中西及三教哲學的討論皆已有相當定見之後，再提出的新問題及其解決意見，問題就是，亞里士多德當然是實有論的立場，亞氏以四因說說及一個物之所以為物的架構，一切的實有物皆在此四因中出現且成立。以此說儒家，直接利用此一西方哲學的理論資源，而加上特色，即足以別異與標高。至於討論道家，則正好利用這個實有論立場的四因說，以說道家之非實有及非必然的模型。這是牟先生的詮釋策略與立場，筆者自然是不同意的，以下即引文以討論之。

 參見其言：

現在，我們拿亞里士多德的「四因說」來衡量道家的說法，你看如何來了解。首先顯的不是「形式因」（formal cause）「質料因」（material cause），首先顯的是「動力因」、「目的因」。在道家的形而上學，從哪一個層次來了解「動力因」呢？從哪一個層次來了解「目的因」呢？如何來了解「動力因」、「目的因」呢？就是通過「無」。[[2]](#footnote-2)

　 　「無名天地之始」，可見「無」是天地萬物最後最根本的一個動力。[[3]](#footnote-3)

「無名天地之始」。這就是首先從超越層上顯「動力因」與「目的因」。「無」作為萬物之始，「無」就是實現之理，因此，它是「動力因」，因而亦就是「目的因」，意即所以言無即使這個東西存在，無始能保住物之存在。[[4]](#footnote-4)

而所以能保其存在者乃是「無」也。因此，無成始成終，它既是天地萬物之始，同時也能保住天地萬物，這就是成始成終。無之成始成終就是無之作為實現之理。[[5]](#footnote-5)

四因說有質料因、形式因、動力因、目的因四者，牟先生雖然沒有先從質料因及形式因談道家，但是筆者要強調，道家是有質料因的理論的，老子言：「萬物充氣以為和」，莊子言：「氣聚而生，氣散而死」正是以氣說質料因的問題，再細及陰陽五行之氣，則道家在質料因問題的討論可算是入乎其內了。至於形式因，則確實談得少，形式因依馮友蘭先生的意見，即是理概念在面對的問題，當然理概念還不只面對形式因問題，它更重要的是要面對目的因的問題，有些體系中，也有動力因的問題在理概念內談，朱熹以太極為理，太極動而生陽生陰，是動力因之所在，故而朱熹之理有動力因功能。至於目的因，那就說得更多更明確了。當然，形式因在程朱理氣論哲學中也是所談不多，「大黃熱付子寒」、「磚階有磚階之理」這是接近形式因討論的問題，但不算是正式的大宗，儒家談得多的，倒是目的因為主，仁義禮知之善性，既是事物的本質，也是應該追求的價值，那也就是交代了目的因的問題了。

以上是筆者補充的有關形式因及質料因問題在中國哲學領域的一般實況，至於牟先生從動力因及目的因談道家形上學時，主張以無說之。但是，牟先生簡單地以「無名天地之始，有名萬物之母」中的「無」來說這個動力因及目的因，然而，以無說動力因可解，以無說目的因不可解。依據牟先生的討論，所說的應該都是動力因，而不是目的因。論使物存在，主要就是動力因思考，論物之所以存在的意義才是目的因。牟先生說老學主張無才能保住萬物，無能成始成終，是實現原理。可知，這些都是指向動力因的問題，以無說之，筆者可以理解，也可以同意以無說老子之動力因問題，只是意旨還有待疏理。至於論於萬物之存在之目的，無是無所說的，無不是在說這個問題的，至於道家目的因，筆者以為，牟先生的道家詮釋過程中，始終沒能正視之，無法準確地定位之，也可以說，牟先生根本上就是儒家意識形態本位的中國哲學詮釋史觀，道家哲學的理論理想或理論目的，這不在牟先生的真正關切中，牟先生既未深入討論，也就不能真切相應地了解。

至於談道家的動力因問題，依據筆者的意見，還是要先定位好道家的宇宙論，而所謂道家的宇宙論，在老子之處是沒有正式而清楚地發展的，至於莊子的宇宙論，那就很清楚了，基本上就是一套氣化宇宙論。講宇宙論才有宇宙發生論，講宇宙發生論才能講動力因，牟先生講四因說，並沒有正式對準宇宙論講。若是由宇宙論講動力因，就是講宇宙發生論的動力因，則道家哲學史的傳統中有此說法之系統者多矣！且多半是提出一套由無生有的氣化發生歷程，若由此說動力因，則道或有才是那動力因的核心概念，無適合談形式因，不適合談動力因，談動力因就是要談如何使其有，因此，牟先生由「無名天地之始，有名萬物之母」的老子的語句的表面形式來說無是動力因時，顯然不是很深刻精準的討論。確實，牟先生以無說動力因也是聊備一說而已，事實上他是要脫離道家有宇宙發生論意義下的動力因說的，牟先生對道家的詮釋，根本上就是以郭象注莊之無道體意旨而說莊學及老學的，道體既無，談宇宙發生論是沒有根據的，既無宇宙發生論，則動力因究竟是在說甚麼？是的，牟先生所說的不是宇宙發生論意義下的動力因，而是工夫論的。參見其言：

先提綱契領地講「無名天地之始，有名萬物之母」。這兩句是籠統地講，形式地講，你要對這兩句話有真切的了解，必須要落到你的生活上來體會，落到生活上體會就是下兩句：「常無，欲以觀其妙，常有，欲以觀其徼。」(道德經第一章) 「常無，欲以觀其妙」這句就是落在主觀心境上說，「無」是作用所顯的境界。[[6]](#footnote-6)

「常無，欲以觀其妙，常有，欲以觀其徼。」你要想了解這兩句話的真實意義，你就要在生活上，使你的生命，你的心境常常處於「無」中。處於「無」中，你便可以觀道的妙。[[7]](#footnote-7)

依道家精神，你要常常處於「無」中，又要常常處於「有」中。[[8]](#footnote-8)

「常無，欲以觀其妙」，就是觀道或心的無限妙用性。但不只是觀道或心無限妙用性，無限妙用是活的，活之所以為活是在「有」中表現，所以也要常常處於「有」中。「常有欲以觀其徼」，一「有」就有要向。[[9]](#footnote-9)

　　牟先生要落實亞里士多德的動力因，以道家為例來討論，但是，牟先生也說，亞里士多德就個物說四因，說物之所以為物之四因，但是中國哲學都是就整體存在界講存有論的，也就是本體宇宙論地講的，意思是說中國哲學談整體存在界之存有論問題，而不是像亞里士多德在個物上講，但是，即便是在整體存在界上講，卻有儒道佛三教之別，依牟先生的意見，只有儒家的本體宇宙論是實有的立場，道佛皆非，因此道佛的本體宇宙論是論及整體存在界卻並不真的能建構本體宇宙論。現在，被牟先生說為動力因的無，就因此要被解消它的在本體宇宙論問題上的宇宙發生論意旨下的動力因意義了。無與有必須是在生活體會上來認識，並且以老子自己的常無及常有來說無是主觀的境界，無與有是一對作用的概念，既是道的妙用，也是主體的作用，作用當然有動力義，但這確實不是亞里士多德就個別經驗存在事物而說的動力因，而是實踐的動力，是主體的意志的作用活動，依據筆者的術語使用，這就是工夫論旨。其結果，道家所謂的無的動力因便不再是存有論意義下的動力因了。參見其言：

所以道家的有與無不是西方從存有論上講的存在範疇，乃是從生活上講的心靈境界，以境界控制存在。[[10]](#footnote-10)

　　既是心靈境界，則還有動力因意旨嗎？筆者認為，這時候牟先生說道家有動力因，且以無為這個動力因的意旨至此已完全落空了。無變成只是主體實踐的活動及其境界。但是，筆者以為，這樣理解老子的這一段文句，卻是準確的，因此有問題的是，牟先生對整個道家的動力因問題背後的宇宙發生論問題的理解不準確，倒不是對有無範疇表現在工夫論問題上的老學意旨之理解有誤。但也因此，牟先生企圖藉亞里士多德的四因說中的動力因來說道家哲學的努力，當然也就落空了，等於是沒有談到了。擺脫了從宇宙發生論脈絡談動力因問題之後，牟先生就完全進入了工夫境界論脈絡談老子的有無一對概念的使用意旨，參見其言：

所以，從盲爽發狂到意識形態統統是造作，色、音、味固然是壞的，觀念系統也不是好的，就是儒家那一套，道家都要給你化掉，這種化掉是工夫上的。道家這個「無」就是這樣顯出來，這樣的「無」明明是我們的一個心境。所以，這個「無」不能像西方哲學中那樣，把它當作範疇看，當作一個普遍的概念看，它也不是存在主義者所說的「存在的虛無」。存在主義者的虛無是表示我們平常說的空虛、痛苦。道家講的「無」不痛苦，很舒服、灑脫。所以，在道家這裡，西方那些思路完全不能用。基督教的基本觀念是原罪，佛教的基本觀念是無明，道家的基本觀念是造作，不自然。[[11]](#footnote-11)

　　依據上文，無就是對於造作、不自然的化除，「就是儒家那一套，道家都要給你化掉，這種化掉是工夫上的。」所以筆者說，牟先生由此完全走上了以工夫論解讀老子文句的路上了。既然是此義，則當然再也不能拿無來說天地萬物的發生問題了，確實，如其言：

所以，這個「無」所表示的是我們生命的灑脫自在的境界。這樣的「無」怎麼能作為天地萬物之始呢？[[12]](#footnote-12)

道家並不是說：天地間有一個東西叫「無」，它可以產生天地萬物。客觀的說，「無」在哪裡呢?哪一個東西可以叫做「無」而又可以產生天地萬物呢？道家講「無」不是這個意思，道家是很切實的，基本觀念是「造作」，這是負面的表示，這個最親切。「無」是從現實上造作、不自然翻上來的一層次上說。當老子說「道生之、德畜之」，這個「生」是「不生之生。」[[13]](#footnote-13)

　　上文中，牟先生正式否認無可以說天地萬物之生發的問題，無只是針對人文社會的人際關係中的一套做法，針對儒家製造的威權與僵化，無就是要去化除它們的工夫作為，亦即「損之又損，以至無為」一句之意旨。以無作用之，即進入以無說道生、德畜之旨，而道生德畜是針對整體存在界的，以此，牟先生找到論說道家形上學的新進路，參見其言：

我稱道家的形而上學是境界形態的形上學，不是實有形態的形上學。西方的形上學、儒家的形上學都是實有形態，但道家不是實有形態。不是實有形態如何能說明「無」是天地萬物之始呢？它也可以說明，這是消極的說明，基督教、儒家是積極的說明、正面的說明。[[14]](#footnote-14)

老子說：「無名天地之始，有名萬物之母」（道德經第一章）若依這句話，說宇宙本體是「無」，這是客觀形態的講法。唐（君毅）先生仍是從客觀形態了解，那是不對的。道德經除此頭一章外，再加上「天下萬物生於有，有生於無」（道德經第四十章）。這個「道」好像有客觀性，客觀地在天地間有一個東西叫做「無」，有客觀性，跟著就有實體性，還有能生性（實現性）。表面看是如此，這樣看的時候，把道家的「無」看成是個本體宇宙論的本體、客觀的本體，而且是有能生性的一個客觀的本體，這樣看好像沒有人能反對，直接從道德經的話很容易想過去。還有「道生一、一生二、二生三、三生萬物」（道德經第四十二章）。這些話從表面看，你很容易從客觀形態意即實有形態去了解道家的道，但這不是對的，講不通的。我在「才性與玄理」一書有一節講老子與莊子的區別，其中一段說明道德經所顯之實有形態之形上學只是一貌似之姿態，並非經由真正之分解而建立得起的。故道之客觀性、實體性、創生性，亦易於拉下而化除。究其實，道德經之形上學，亦只是境界形態之形上學。[[15]](#footnote-15)

　　牟先生說道家形上學是境界形態的，不是實有形態的，因此以無說天地萬物之始是一種消極式的說法。所謂境界形態的形上學，是指說整體存在界的原理時，不負責天地萬物的實在性及必然性的說明，但卻有一對待天地萬物的主體的作為在，所以其形上學原理亦是面對整體存在界的，只是所處理的是主體的對待方式，而不是對世界自己的必然及實有的存在方式的說明。後者，只有儒學有之。牟先生之所以可以如此詮釋，關鍵就在他以郭象無道體的理論定位莊子，從而也定位了老子。因此，老子系統中就沒有最高實體了，也因此，就沒有辦法說及世界的創生問題了。牟先生對於此一立場十分堅持，事實上，這是他所認為的儒學別異的關鍵立場，若道家亦有實體性的最高道體，則儒道別異就很難講了。所以，當唐君毅先生說老子的道體有客觀性的實體義的時候[[16]](#footnote-16)，牟先生便公開明白表示反對。依據唐先生的詮釋，老子就有客觀的實體義，即是客觀性、實體性、創生性，既能說明天地萬物的創生，又能保證天地萬物的實在性、永恆性、及必然性。然而，這是牟先生所反對的老子詮釋。為什麼反對？當然是為了儒道別異，強分兩家。如何反對？那就是要靠郭象了。利用郭象以無道體說莊子以定位老子，老子無客觀實有創生義之道體，因此以無說天地萬物之始之話語就只是一種在主體的作用上對待天地萬物的態度。筆者以為，無確實可以解為工夫論上的主體作用原理，但是，老子的道體卻不能說為只是主體的姿態。此義，在筆者討論牟先生在《才性與玄理》的道家詮釋觀點實已討論過，此處不再深論，簡言之，這只是郭象個人的哲學，莊子也是有實體義的道體立場的，老子更是，至於那些被牟先生以為莊子及老子是沒有實有義的道體的語句，通常都是作用義的，也就是工夫論的命題，因此這是牟先生自己的誤讀及錯解。

　　再回到亞里士多德的動力因問題，經過牟先生這樣的轉折，若還要說無是動力因，則顯然已經很困難了，但是牟先生又再創一說，即以實現原理替代創造原理。參見其言：

照道家思想，不能說創造性，籠統地說實現性還可以，因為說創造有一定的意義。實現性就是根據亞里士多德的「動力因」使這個form實現到matter上去。那是比較廣泛的一個名詞，道是一個實現的原理，它使萬物存在。可是使萬物存在有好幾種形態，道家是一種形態，基督教講創造，創造地使萬物存在，是另一種形態。創造可以劃歸實現原理，但實現原理不一定是創造，實現原理是一個廣泛的名詞，萊布尼茲的系統由兩個原則支撐起來，一個是充足理由原則，一個是矛盾原則。實現原理、創造原理都是充足理由原則。「無」不能創造、所以我用實現性，它使這個東西實現，使它有存在，就是實現原理。[[17]](#footnote-17)

　　牟先生此處對創造性及實現性的區別其實也並不是很清楚的，簡言之，「創造性」確實紮紮實實是從無至有的，至於「實現性」是就一些既有的條件再去作用從而完成的。在這種思路下，便就是亞里士多德的動力因也是在物質因和形式因的架構下將形式加到物質上而成為事物的。這樣講來，依據牟先生的理論需求，則創造性就必須既包含動力因也要包含物質因了。當然，亞里士多德本來就是針對經驗現實的個物說的四因，而牟宗三先生卻是就整體存在界而說創造性的，因此理論的意旨當然就難以合會了。不過，當牟先生找到實現性及創造性的差異了以後，「無名天地之始」的命題就可以脫離客觀創生性的立場了。如其言：

所以，道家是境界形態，這樣，道的表面上的客觀性、實體性、能生性這三性的樣子便被拆穿了。在莊子最容易看出來，莊子講逍遙、齊物，就是從我們的心境講。莊子講天籟，天籟指不出東西來，天籟是一個意義。你們讀莊子「逍遙遊」、「齊物論」就可以了解莊子的全部大義。老子是原始一點、樸素一點，到莊子把實體性、客觀性、能生性的樣子都化掉，是徹底的境界形態的形上學（”vision-form”metaphysics）。[[18]](#footnote-18)

　　牟先生整個把老子、莊子的客觀實有道體義全給否定掉了，原來，老子還有貌似實有立場的語句，莊子就根本取消了。筆者以為，老子及莊子對整體存在界都是客觀實有的立場，以牟先生所使用的本體宇宙論的概念而言，老莊都是有實有創生的立場的。郭象的創造性誤解是郭象的事，牟先生接受這個立場也是牟先生自己的事，但不能就以此定位老莊。上文中，牟先生說莊子講逍遙講齊物講天籟等等，就是從我們的心境上講的。此說筆者完全同意。老莊都有工夫論及境界論，但是，老莊另有本體宇宙論，不能把工夫境界論當作本體宇宙論來認識，從而說本體宇宙論只是主體的作用姿態，以至於形上學便成只是境界形態的形上學。

　　以上，從牟先生在《四因說演講錄》書中從動力因問題再度對道家哲學所展開的討論，進行筆者的介紹及反省，以下，進入《圓善論》。

三、《圓善論》

 《圓善論》是牟先生最後親筆寫作的哲學總結之論，「圓善」的觀念自康德來，但有牟先生自己的創作。依康德，圓善即是要有德福一致，而圓教者即是使德福一致成為可能的教化系統，聖人之言即是教化，聖人之言達於極致成就之境界者，即是圓教，圓教使圓善完成，所謂完成即是一德福一致之境之完成。依牟先生，儒釋道三教都有圓教及圓善，惟型態仍有不同。首先，依康德，只有上帝之無限智心才有圓善的可能，但依牟宗三，上帝概念自身是一情識之構想，不可依恃，而儒釋道三教都有無限智心，因此都可以追求達致圓善，其追求，由各家聖人的教化言說系統以及之。此圓教，就道家言，就是以「跡冥論」說其理想完美的人格境界的完成，此說由郭象注莊成功之。

　　要說道家的圓教之前，還是先將道家的形上學型態再作定義，關鍵在道家不同於儒家之為道德意識進路的實有型態之形上學，雖與儒家形上學型態有別，但仍可同臻於圓教之境，只此境界之類型有別而已。關於形上學型態的差異參見其言：

故般若成全一切法，玄智亦成全一切德如仁義禮智等，同時亦成全天地萬物令歸自在。此種成全曰「作用的成全」，吾亦曾名之曰「作用的保存」。例如「絕聖棄智，絕仁棄義，絕學無憂」，此並非是從存有上棄絕而斷滅之也，其實義乃只是即于聖智仁義等，通過「上德不德」之方式或「無為無執」之方式，而以「無」成全之也。此「無」是作用上的無，非存有上的無。但就聖智仁義之德言，道家卻亦無從存有上正面肯定之之工作，蓋以其並不從道德意識入手也。就天地萬物言，道家似初亦有一根源的說明，如道德經由道之無性與有性（此為道之雙重性）以說明天地萬物之根源，此即是從存有上說明之也。但此種由無與有之雙重性以說明之只是「上德不德是以有德」中之無與有之擴大，故總歸是道心玄智之作用地成全之。在此作用的圓中保住一切德，亦保住天地萬物之存在，此可曰道家式的圓教中之存有論。[[19]](#footnote-19)

　　形上學即是要論及整體存在界的普遍原理者，依牟宗三，談形上學甚且是要談如何使世界實有且必然持續地有才是關鍵中的關鍵。因此，只有以道德意識之「我欲仁，斯仁至矣！」的進路才能真正成就此一實有型態的形上學。亦即是，以仁德為說一實踐的動力才能真正落實整體存在界之必然及實有性地存在。至於佛家之般若智及道家之玄智皆非此型。雖非此型，亦仍論及整體存在界，亦仍有其法以面對及對待及完美化此整體存在界。通過儒家之仁義禮知者是智及之即創造之及實現之，通過道家的玄智是就其事實上已有之存在而作用之、保全之而完美之。亦即儒家同時負責對待及創造，道家只負責對待，不負責創造。但雖不負責創造，卻仍作用於整體存在界之上從而成全、美化而完成且保全之矣！既亦使之完美化，則即為圓教之完成，故而道家亦有其圓教之系統。只是未臻究極圓滿，因為不負真正創生之責。故而道家雖有無之作用，且此作用實有以動力因而完成之之意旨在，但是此無之作用卻只是作用，因其並非實體性的道體存有，故而只能保存不能創造。關於道家之道體非實有及不能創生之意旨，筆者在討論牟先生道家詮釋立場的過程中都已經處理過了，關鍵就在他以郭象無道體之義定位莊子及老子和王弼，既無道體，便無實體性的形上存有，如此亦當然沒有創造世界的理論根源。至於道家仍然面對整體存在界的實踐活動，就變成只是主體的作用，從而只能在作用中保存整體存在界，而不能如儒家者之既是聖人之作為亦是天道之作用而有創造整體存在界的功能。老子文句中雖有明示創生世界的實體義存有論意旨，牟先生卻只願以郭象進路視之而予以暗置之，遂使其隱沒不顯，目的只在保住儒家的創造性優越地位，使論及形上學問題的系統只有儒家能究竟其義。

　　形上學系統雖未究竟其旨，但是面對整體存在界的作用姿態卻一點不遑多讓，這也是牟先生高提道佛的善意，至少道佛兩家在提出聖人教化的問題上仍有其精彩之姿態以為圓教之完成。以下即進入牟先生說明道家圓教型態的討論，首先，說圓教就是要說聖人所提出的教化的觀點，或者就是要去說聖人境界的內涵，說到聖人成就聖人就是教化的圓滿而謂之圓教。參見其言：

是故莊子決無撐開說的宇宙論的生成根源之分解的表象或追溯的表象，但只有靜態的境界形態的存有論之如境，即吾所謂無執的存有論。此是莊子最高最圓之玄境。（老子雖顯有宇宙論的陳述，然其實只是一姿態，最後必歸于莊子之玄境。詳見才性與玄理。）就萬物泯一切相冥而如之既為最圓滿之化境，則圓滿教不能不用詭譎的「即」之方式來表達，這是甚為顯然的。特彰此義，提出迹冥論以明之，則是向、郭注莊之慧解。以下試就其明圓聖之所以為圓以明之。聖人之所以為聖即在其已至渾圓之化境。「大而化之之謂聖，聖而不可知（不可測度）之謂神。」渾圓化境之生命即是神聖之生命。魏晉人義理崇尚老莊，然真能體現老莊之「道」者，彼等皆以為唯聖人能之。聖人遠說指堯舜，近說指孔子，老莊本人固不能至也。此義，王弼首先發之。[[20]](#footnote-20)

　　上文中牟先生說莊子沒有宇宙論的生成根源，筆者不同意。莊子及莊子系統的道家正是說宇宙論及宇宙根源論的學派，如「夫道有情有信，無為無情，**\_\_\_\_\_\_\_**神鬼神帝，生天生地」，牟先生又說莊子只有靜態的境界型態的存有論，此說筆者也不同意。牟先生曾以靜態的存有論說程朱理學，但程朱理學確實是在說概念範疇之間的關係的存有論問題，因不直接說及主體的實踐，因此說為靜態者可也。唯加一注，即程朱仍有動態的本體宇宙論及工夫境界論，只牟先生依陸王之說以說程朱，則自然不識程朱之本體宇宙論及工夫境界論的觀念系統[[21]](#footnote-21)。至於莊子之為境界型態，則是因為莊子充滿了工夫論旨，工夫論旨就是對準整體存在界的理想及圓滿而施為之主體的操作實踐者，故而既有工夫又有境界，此義，儒釋道三教皆同，牟先生亦說境界型態之路是儒釋道三教皆有的，但卻只有儒家有實有型態，這當然是牟先生的固執成見，此不多論，重點在，以此定位莊子，即是郭象型態的莊學，不能是莊學本旨。但牟先生既如此定位莊學，亦復如此定位老學，故而說就算老子是明顯地有宇宙發生論的說法，但仍然是姿態作用型而不是實有創生型。

　　此後，說及面對整體存在界既缺乏了實有創生意旨，而仍有其面對之之時，則此面對便是一詭譎的相即之面對，所謂相即，便是主體實踐的工夫論之由主體發出而導致社會理想的達成的創造性行動，最後臻至圓滿的境界，此即即本體即工夫、即工夫即本體、即跡即本、即本即跡等類語言的實義，根本上都是工夫境界語，而且一點兒也不詭譎，牟先生自己曲折扭曲，因此說詭譎，筆者也只好由他去說了。

　　說即即是說工夫實踐，說工夫實踐即是說教化，在牟先生，說道家之教化就是郭象型，郭象型的經典就是跡冥論。跡冥論就是說聖人的，說聖人就是說聖人的教化，也就是說圓善及圓教的問題的，說聖人問題時，魏晉時人是以孔子高於老莊的。此義由王弼倡發之，王弼言於聖人無情論者即此。繼承此義的是郭象，郭象即跡冥論之提出者，跡冥論是郭象就莊學中涉及理想人格問題時所提出的，因此是凡涉及聖人、神人、君王等問題時就是郭象提出跡冥論旨之所在。針對＜逍遙遊＞中「堯讓天下于許由」一段，牟先生言：

許由隱者也。隱于箕山，師于齧缺，依山而食，就河而飲。堯知其賢，讓以帝位。許由聞之，乃臨河洗耳，以為污吾耳也。如許由者，世俗以為有德之高人。堯為君不過世俗之富貴，治天下乃累心勞形之俗事。厲未俗，許由固足尚，然不必是圓境。君臨天下固俗事，然孔子稱堯曰：「大哉堯之為君也，唯天為大，唯堯則之，蕩蕩乎民無能名焉。」是則堯必有其所以為堯之至德，豈只馳鶩于俗事而已哉？即俗迹而見至德，至德亦不離乎俗迹，豈不更為圓聖乎？稱許由者乃分解地單顯「不即迹」之德耳，固非圓境也。向、郭注莊即盛發此義。[[22]](#footnote-22)

　　上文中牟先生的詮釋完全不是莊子原文之意旨，而是牟先生依據郭象思路所說的話語。牟先生引孔子之語說堯，這就完全是回到儒家的立場了。文中肯定世俗所知之堯之為君的意義，主張那只是跡，「即俗迹而見至德，至德亦不離乎俗迹，豈不更為圓聖乎？」，於是堯為圓聖，而許由因「不即跡」，故不達圓境。宗旨已定，隨後其他所有跟聖人有關的討論，牟先生都依郭象思路解之。針對上文之郭象注，牟先生表達意見如下：

此亦許由有對，而堯無對。獨立高山，雖可顯無以為本，而不能順物無對，則滯于無而無亦成有。堯雖治天下，而「以不治治之」（如以無為為之），則無心而成化。是則圓境必在堯而不在許由也。論語子曰：「大哉堯之為君也－巍巍乎唯天為大，唯堯則之；蕩蕩乎民無能名焉，巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章。」又曰：「無為而治者其舜也與？夫何為哉？恭己正南面而已矣。」又曰：「巍巍乎舜禹之有天下也而不與焉。」此是儒聖之贊語，向、郭注莊即本此而明圓境在堯也。然而世人只從表面以觀則不能知此義，故向、郭注文有「宜忘言以尋其所況」之語，又常云莊子提「寄言」以出意。莊子本人是不是如此則難說，也許莊子本人只是憤世嫉俗一往不返之狂者，未能就堯以明迹本圓。然而無論如何，就迹本圓以說圓境固應是道家之所許可，向郭之注固有其推進一步「辯而示之」之新發明也。（莊子齊物論云：聖人懷之，眾人辯之以相示也。）[[23]](#footnote-23)

　　牟先生主張圓境必在堯而不在許由，又再度引《論語》中文字以說明堯聖的意旨，並認定郭象注莊就是本於儒家立場而說的。但是，這就導致莊子原意之是儒家意旨，還是另有莊學獨立意旨的問題，牟先生當然也明白這一步詮釋之路走得離莊子太遠了，就回到郭象自己的脫罪之詞：「宜忘言以尋其所況」，湯一介先生就說郭象是「寄言以出意」。至此，牟先生也退一步說莊子也許沒有郭注走得那麼遠，莊子仍是自己憤世嫉俗之狂語，也就是說莊子還是在批評儒家聖人的代表堯，而沒有反過來讚美堯之意境有跡本圓融的意旨。但是，牟先生卻自己主張，跡本圓之圓境應是道家所許可，郭注是道家理論的進一步發明。筆者以為，此說不對。道家之所以為道家，尤其是莊子之所以為莊子，就在於他對儒家的批判上，以儒解莊以充實儒學是儒學自己的事情，但是以此為莊學就不對了。莊子明白高許由貶堯帝，通《內、外、雜》篇立場一致。莊子要講出來的是一出世的逍遙價值立場，甚至結合神仙說以否定世俗世界的理想性，並不是如郭注之曲折詭譎地三轉四轉地說回去堯帝身上來個跡冥論旨。因此郭注不是莊學意旨的合理發揮，郭注是一非儒非道的新哲學創作。牟先生自可接續郭注發明一郭象注莊義的道家式的圓教系統，但以之解莊，筆者不能接受。

 談圓教聖境就是針對最高理想完美人格者說的，則在莊學中一為聖人論、一為神仙論，針對＜逍遙遊＞篇中「藐姑射山有神人」一段，牟先生在郭注下作了以下的討論：

案此即假託神人以明「無」。「託之于絕垠之外，推之于視聽之表」只是分解的表象，所謂寄言以出意。聖人如堯舜不只是「迹」，亦有其「所以迹」。雖在廟堂，無異山林。雖心如山林之閑淡，不泯廟堂之俗迹。迹不雖本，本不失迹。此其所以為圓境。然世人徒蔽于其耳目可見之迹而不能透悟其「所以迹」，故推開聖人之渾化，而假託世外之神人以明其所以迹，即明其有本而能冥此迹。能冥迹而不滯于迹，則迹即本；迹即本而不滯于本，則亦能迹也。即迹以冥，則本非遠；即本以迹，則迹即神。[[24]](#footnote-24)

　　首先，郭注很乾脆，沒有神人，只是寄言。然後說，神人即聖人。然後就發揮聖人身在廟堂，卻心在山林的意境之說。筆者以為，莊學中之神人是確有其知識上的意義在的，而不是寄言，亦即不是隱喻、譬喻的文字手法而已，莊學中的工夫修煉理論就是對準神仙意境而說的。今郭象以神人即聖人解之，直接把莊子的世界觀從天上立體的圖像拉回扁平的人間來了，而牟先生就完全繼續其說。牟先生所發揮的，就是為站在廟堂之上治理國家的國君身分者說話，說其既有勞務又有意境，故是「跡不離本，本不失跡」。至於神人，就是國君有山林意境的假託譬喻之詞而已。其實，君王心境如何是一回事，牟先生依郭注將君王的心境向山林意趣化地詮釋，這只是一理論的構想，並不是君王真有做了甚麼改變，而只是哲學家思辨地構作一聖人理想的心境模式，提出以為道家圓境的展示。但是，這個所謂的道家，並不是老子原型，也不是莊子原型，而只是郭象型態。郭象型態能不能說是道家型態呢？筆者是不認同的，筆者認為郭象是自創一派，非儒非道。

　　＜逍遙遊＞中「堯往見四子藐姑射山窅然喪其天下」一段，郭象描繪出一位跡冥圓融的帝堯，牟先生盛讚之，其言：

此在儒家名曰「極高明而道中庸」，在道家名曰「和光同塵」，在佛家名曰「煩惱即菩提，生死即涅槃」，一是皆可以迹本圓（迹本相即）表達之。而迹本圓之論則首發之于向、郭之注莊。開其端者則為王弼之聖人體無，聖人有情而無累于情。此等理境雖由王、郭等說出，然卻亦是三教本有之義也。其大前提，籠統言之，是「道無在而無所不在既超越而亦內在」（依三教教路不同，此一大前提須依不同辭語表達之），因此而有當機指點，因而有當下即是，因此而可總說之以迹本圓融。[[25]](#footnote-25)

　　本文依莊學原意是指堯一心為民治理天下勞形傷神，往見神人之後，驚覺自己多事，自是不再願為天下勞形傷神矣！郭注卻是，堯治天下為其跡，堯喪天下為其冥，堯之治天下與喪天下在其內心中取得跡冥圓融之和諧。若是郭注之旨，則說其類似儒家「極高明而道中庸」以及佛家之「煩惱即菩提，生死即涅槃」是可以的，但要說為老子之「和光同塵」卻不甚類似。和光同塵是說所有突出的表現都會被摧毀以至齊平，而不是大家從語詞表面聯想地是主體與外在世界取得和諧一致之意。

　　牟先生以跡本圓之哲學意旨是郭注首發，跡本圓依牟先生自己的定義是「道無在而無所不在既超越而亦內在」，依此定義，確實三教都有。現在的問題是，郭象所對的是一個未經修養工夫實踐的國君，而不是一位經過了主體實踐以臻聖境的聖人，如此，則不免只是美化了國君，而不是像儒釋道三教的聖人境界，都是在千辛萬苦的努力之後才臻聖境的，如此而說其跡本圓融則必然是恰當的。然而，依郭象，既無實體義的道體，便無價值總原理，即無努力追求之標的，因此，其跡亦無高尚價值，其本更無追求意義了，則何來「極高明而道中庸」的評價？

 ＜德充符＞文中，「叔山無趾踵見仲尼」一段，談到了孔子之天刑的問題，莊子以為是天刑，就是說是孔子的自我束縛，以此譏之。但牟先生認為孔子的天刑是可以解救的。其言：

案以上之疏解是莊子原文之本義，本是道家的立場，仍是高視叔山無趾而譏諷孔子。莊子未必視孔子為迹本圓之圓聖，亦未必視「天刑」為迹本圓中之必然而定然者，彼視「天刑」為未得自在者所自然而定然有的桎梏。然向、郭之注莊卻是就迹本圓而說天刑，因而亦視孔子為圓聖，仍是高抬孔子而貶偏至，亦如高視堯舜而貶許由也。[[26]](#footnote-26)

　　由上文來看，牟先生確實是對於郭象注莊之準確性有所不安，但卻仍是支持郭象的理論，其立場就是以孔子為圓聖，以孔子為圓聖自然是儒家立場。郭象是否是儒家還有待商榷，筆者以為他是非儒非道，但郭象高儒家孔子而貶道家人物的立場卻是鮮明的，而牟先生，則是接受了這個立場。針對「叔山無趾踵見仲尼」一段之郭象註解，牟先生又接著討論道：

此亦猶人不能不行，行則影從；亦不能不言，言則響隨。順物者不能廢學，學則必有幻怪之生；亦不能廢禮，禮則必有華藻之興。影與響是自然而必然地隨著行與言而來者，幻怪之名與華藻之飾是自然而必然地隨著學與禮而來者，故順物者不能廢學棄禮，即必然有名迹隨之。儘管順物者不為名而順物，然而終不能免乎名？不為名而順物，則已至乎極至之境；而終不能免乎名，則名之累是其必然所有之桎梏，自然而受之天刑，安可解之哉？此即示天刑乃圓聖所必受者，亦如天台宗言佛亦有惑業苦三相也。蓋三道即三德，不斷斷故也。夫聖人不廢學不廢禮，雖必帶有學之名迹與禮之華藻，然解心無染，無心于迹，則雖迹而能冥，迹亦即于本也。迹即于本，本不空懸，本亦即于迹。如是，則名迹與華藻不為累。然而世人不能知其是如此也。故自外觀之，以為這是至人之桎梏，必去之方可為至人。去此名迹與華藻，自亦必廢禮與廢學。此為遊方之外者之偏尚。故自彼觀之，孔子並未至「至人」之境，故其桎梏亦不可解，而視之為天刑。然孔子富幽默，即甘心受此「天刑」而不辭。大宗師篇孔子自居為「天之戮民」，亦此義也。[[27]](#footnote-27)

　　牟先生此文也是發揮郭象註解的精神，強調學習與禮法都是不可廢棄的工具，但就一定會有幻怪與華藻的流弊，則隨之而來的名教之負累亦不可免，此即天刑，然為服務天下，因此甘心受此天刑。以為天刑必去之者是偏至的思考，是遊方之外者的立場。但是，依莊子，天下的秩序是政治人物假想的工具，一方面根本建立不起來，二方面所建立的都只是為政治人物自己的私利服務的工具而已。因此，政治人物以自以為的禮法制度建立起來的框架，既是他限制別人的工具，也是他限制自己的枷鎖，故謂之天刑，實非天所與之，而乃己所設之。然而，郭象與牟宗三，卻是站在社會秩序維護的角度，從儒家的立場出發，肯定禮法的必要性，於是對於隨之而來的桎枯，雖是天刑之而無可奈何，卻亦能安之若素而為圓聖之境界矣。話說到此，可以說根本就是儒家解釋還是莊子解釋的問題了，既是莊學文本，當然應該莊學解釋，郭象曲折詭譎，牟先生也跟著曲折詭譎地轉出儒家式的解讀，這當然有哲學創造的功能，但絕不能承認是文本詮釋的意旨。

以下，是牟先生對跡冥論的總結之論：

此內外相冥所顯示之迹冥論，由迹冥論所顯示之迹本圓融（迹冥即于本，本冥即于迹），乃由向、郭之注莊並由莊子之狂言而得之。郭象莊子序曰：「夫莊子者可謂知本矣，故未始藏其狂言。……然莊生雖未體之，言則至矣。」山木篇末述莊子「守形而忘身，觀于濁水而迷于清淵。」又述莊子自謂「遊于雕陵而忘吾身。異鵲感吾顙，遊于栗林而忘真。」以至于「栗林虞人以吾為戮，吾所以【三月】不庭」（庭即逞字，快也）。注云：「夫莊子推平于天下，故每寄言以出意，乃毀仲尼，賤老聃，上掊擊乎三皇，下痛病其一身也。」由此狂言，即顯其必有嚮往，其所嚮往者即其所未能體之之迹本圓融也。此迹本圓融之境界，依王弼、向秀、郭象之意，當寄託于堯舜或孔子，此即其所以會通孔老之道。蓋自兩漢以來，堯舜周孔之聖人地位已確立而不搖動，故王、向、郭等以為老莊雖知本，然實未能體之而至于聖人之境。迹本圓融者謂之聖人。此一迹本之論，由魏晉始直貫至南北朝，乃四百餘年玄言之最高原則。[[28]](#footnote-28)

　　文中所說的跡冥論的合理依據，就在莊子之狂言必有其背後的真實嚮往，此嚮往莊子不能說出，需由郭象及牟宗三代為說出，即一跡本圓融之境者，此境，是以儒聖為典範而為之張羅，而非以莊子的至人神人真人為典型的落實。其實，所謂之狂言，正是莊子的真言，非欲以其狂而更有未言之意者在，這是郭象的曲解，真寄莊言以出郭意者。牟先生依郭註解莊，已有多處體認恐非莊意，但仍接受此說，只能說，這是牟先生的儒家本位的意識形態使然，是其不能脫離儒家立場的思考，於是於郭注中找到知音。文中言自兩漢以來，堯舜周孔之聖人地位已確立而不搖動，這句話放在三教辯證的理論爭議中是沒有意義的，依誰而確立不搖呢？依道家道教之徒者言，那只是儒者的聖人而已。因此郭象依之以建立理論，這是郭象的選擇，並不是莊子的選擇。而牟先生依郭象之解莊而定位老莊王弼都是此一路線，此一立場，筆者反對。這只是牟先生單獨依據郭象註解而建立起來的道家類型，真是掛一漏萬以偏概全的道家詮釋史觀，然而，牟先生的思考與創作已經無法停止及改變了，他不斷地下結論云：

由王、郭等之闡發，道家之圓境固已昭然若揭，此實相應而無若何歪曲者。惟須知此迹本圓融之圓境，雖說儒聖能有之，然並非依儒家義理而說者，乃只是依道家義理而說者，故只可說這只是道家之圓境，誰能有之，則不關重要。此一圓境惟是就無限智心（玄智）之體化應務（亦曰體化合變）與物無對（順物者與物無對）而成全一切迹用亦即保住。一切存在而說，然而卻無對于一切存在作一存有論的根源的說明。故此亦可說只是一境界形態之圓境，而非一實有形態之圓境，亦如佛家般若智成全一切法，此只是般若智之作用的圓，尚非存有論的圓，以般若學（空宗及般若經）對于法之存在無根源的說明故。老子雖言「無名天地之始，有名萬物之母」，又言「天下萬物生于有，有生于無」，又言「道生之，德畜之」，此似對於天地萬物（一切存在）有一根源的說明，然此實只是一姿態（監說之姿態，縱貫之姿態），最後總歸于此境界形態之圓境，而非真有一實有形態之圓境也。蓋「無只是一沖虛的無限智心之境界，並非一客觀的存有也。是故「道生之」之生實亦是不生之生，生之實唯在物之自己，並非真有一實體如上帝，如天道，或如仁體，以創造之，或創生之。故「無」只是聖人生命之沖虛心境，故亦可曰一沖虛的無限智心之妙境。只就此無限智心之體化合變順物無對而成全一切，此並非說此無限智心能縱貫地創生一切也。故吾亦說此境界形態之圓境是縱貫者橫講。（儒家是縱貫者縱講，佛家雖對于一切法之存在有一根源的說明，然最後亦是縱貫者橫講，蓋三德秘密藏並非創生一切法也，以佛家非本體論的生起故。）[[29]](#footnote-29)

　　上文一開始就說這一套詮釋理論，已使道家的圓境昭然若揭，且沒有任何歪曲。其實，依筆者的立場，牟先生之說就是充滿了歪曲，牟先生自己都多次說了莊子或許不是這樣的意思，但或許是為了護教的關係，也多半是因為理論立場的關係，使得牟先生一往直前地就還是以郭象的哲學作為道家的哲學。並且，因為郭象的跡冥論旨很能說明儒家的絕妙意境，因此牟先生大力地盛讚跡冥論，雖然如此，跡冥論再怎麼好，它畢竟還是道家的理論，它在儒道別異中仍需稍遜一籌，此稍遜一籌即是此跡冥論配合郭象無道體的哲學立場，因此缺乏對整體存在界有一實有、必然、永恆的說明，所以只有主體的實踐態度在對待整體存在界，而沒有一超越的道體在創造及保全整體存在界，故其只能保住存在，卻缺乏上面一節的創造存在。所以這套跡冥論旨以及聖人作用的理論變成只是境界型態的形上學，而非實有型態的形上學，老子文本中的非常宇宙發生論的語句也必須弱化其義，強迫地使老子語句只成了姿態而已，說姿態就是說是主體的對待原理，而不是天道實體的創生作用。所謂縱者橫講者，即面對整體存在界的縱貫之事，只以主體活動的態度處理之而謂之橫講，而不是從天道創生的脈絡去說明，天道流行地說就是縱講，主體實踐地說者就只是橫講了。這些理論說法，都是牟先生的創造，筆者十分讚嘆，更絕對尊重，但要說是道家文本詮釋，筆者便不能贊成。這只能說是牟先生以郭象為對象的再發揮再建立之牟宗三哲學。

　　跡冥論已說畢，牟先生在道家圓教與圓善一節的討論到最後，就是提出了＂德福一致＂說以為收尾。參見其言：

在此圓滿之境中，一切存在皆隨玄德轉，亦即皆在無限智心（玄智）之朗照順通中。無限智心在迹本圓融中而有具體之表現以成玄德，此即為圓善中「德」之一面（道家意義的德）；而一切存在（迹用）皆隨玄德轉，即無不順適而調暢，此即為圓善中「福」之一面。故主觀地就生命之「體沖和以通無」而言，即謂之為「德」；客觀地就「體化合變順物無對」而言，即謂之為「福」。此即是「德福一致」之圓善。此時之「一致」不但是德福間外部地說之有相配稱之必然關係，而且根本上內部地說之德之所在即是福之所在。此只有在迹本圓之圓實境中始有真實的可能。此迹本圓中之德福一致既非斯多噶與伊壁鳩魯主張中之分析關係，亦非如康德所言之綜和關係之靠上帝來保障，乃是迹本圓中詭譎的「相即」之關係。辨解地說，德福間的關係原是綜和關係；在現實人生中，在漸教漸修中，在一切權教中，其因綜和而成的連繫只是偶然的連繫，即其綜和是偶然的綜和，因此，便無圓善之可能。圓善之所以為圓善即在德福間有相配稱的必然連繫，即其綜和是必然的綜和。此在康德只有上帝能保障之，但還是綜和關係，只不過是必然的綜和而已，因為若非必然的綜和便無圓善。但康德這一思路，好像是圓教，其實非圓教，它只是一情識決定之權教，吾人已明其並不能使圓善之可能真為可理解。是以只有在圓教中，德福之必然連繫始真成為可理解。但一旦在圓教中，此必然連繫即德福一致，吾人即不說之為綜和，但只說之為詭譎的「相即」，因為分析，綜和等詞語是辨解地說的即分別地說的權教中的詞語，並非是非分別說的圓實教中的詞語。依此而言，康德的說法亦只是分別說的表面似圓教而實非圓教的權教中之一途法門，尚非是權教之通方法門（以無限智心人格化而為個體存有故）何況是圓實教，此更非其所能及。德福之詭譎的相即（德福同體）是依圓聖言。一切圓聖皆是「天之戮民」，然其所受桎梏之戮（天刑）即是其福之所在，同時亦是其德之所在。蓋桎梏天刑即是其一切存在狀態迹，即迹而冥之，迹即是其德之所在；迹隨本轉，則迹亦是其福之所在。故德即福，福即德，此「即」是詭譎的「相即」之即，非分析關係，亦非綜和關係，蓋並非依靠一什麼物事把它們兩者綜和起來使之有必然連繫也。在此「相即」中，德固有獨立的意義，福亦有獨立的意義，以本迹本圓融而來故也。若在自以為能解天刑而卻並無迹用之至人身上，則德與福便成斯多噶之主張中之分析關係，福便無獨立的意義。故德福相即而又不失其各自獨立的意義只有在圓聖中始可能。圓聖非人格化之上帝也。故將德福一致之根據寄託于人格化的上帝存在之肯定，則德福一致便渺茫矣。[[30]](#footnote-30)

　　牟先生是不信上帝的，因此依靠上帝的保證讓世人有其德福一致的理論路線他是不接受的，但中國儒釋道三教都有其各自的德福一致，因三教皆有無限智心，此無限智心類似上帝的能力，上帝是知及之即能創造之，無限智心至少即能實現之。而無限智心是人人所有的，但上帝是牟先生並不相信它存在的，因此當然不走上帝的智的直覺之路，而走中國儒釋道三教的智的直覺之路，此即無限智心之路。至於，德福一致問題，這是圓善論旨之必須要有的理論，德是主觀的價值追求立場，福是主體的客觀現實生活，康德謂因著上帝存在可保生命有其德福一致，牟先生不接受上帝，故不走康德之路，而另闢一徑，此即由儒釋道三教之聖人所提出之教化哲學之路，教化之而成聖，於聖境中即德福一致矣！然而，此聖人之型態三教有別，儒佛者暫不論，道家的聖境即此處所謂之跡本圓融者，而跡本圓融者卻都是被莊子批評為天刑之的儒者，莊子的批評現暫不論，依牟先生之說者，即是在天刑中受桎梏的儒者自身便已經是德福一致了，此說，筆者甚為質疑。明明道家莊子是以神仙為理想人格的境界，牟先生偏要以受天戮之刑的儒者當之，則理論之詭譎扭曲已臻極致，說有德福一致只能是十分強言了。

四、結論

　　牟先生的道家詮釋，筆者以著作史的形式予以討論，至《四因說演講錄》及《圓善論》止，牟先生從《才性與玄理》一書開始的立場從未改變，只是創造了更多的理論工具以建築之而已。在《四因說演講錄》中提出動力因之說，在《圓善論》中深化了跡冥論、跡本論之說，都只是順從了郭象的思維以解道家。郭象是中國哲學史上唯一無道體的哲學異數，牟先生卻甚喜之，以之為道家後期發展的理想型，並從而定位老莊王弼，而建立無實體性的境界型態的形上學以及跡本圓融的圓教理論，美高道家之餘，卻仍在無實體性一事件上貶道家就只是境界型態的形上學。筆者以為，牟先生真誤道家矣，以不是道家的哲學理論以高儒家，則亦使儒家哲學勝之不武。此路走得崎嶇詭譎，後人不應從之。可以尊重牟先生的自我創作，但不能接受它就是所謂的道家的正確的文本詮釋結果。

1. 參見：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:///C%3A%5CUsers%5CNTUSA_Dean%5CDocuments%5C20121118dbr%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。<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/1901.htm>;　以及：杜保瑞，2011年12月5~7日，[＜對牟宗三由道家詮釋而建構儒學的方法論反思＞](file:///C%3A%5CUsers%5CNTUSA_Dean%5CDocuments%5C20121118dbr%5CMy%20Webs%5C4pap%5C5mod%5C1902.htm)，「當代新儒家與西方哲學\_\_第九屆當代新儒學國際學術會議」，香港中文大學哲學系，中央大學中文系哲學系儒學研究中心，鵝湖月刊社，師範大學國際與僑教學院聯合主辦。 <http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/1902.htm>。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 牟宗三，《四因說演講錄》，頁60。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 牟宗三，《四因說演講錄》，頁60。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 牟宗三，《四因說演講錄》，頁61。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 牟宗三，《四因說演講錄》，頁61。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 牟宗三，《四因說演講錄》，頁62。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 牟宗三，《四因說演講錄》，頁62。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 牟宗三，《四因說演講錄》，頁64。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 牟宗三，《四因說演講錄》，頁65。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 牟宗三，《四因說演講錄》，頁70。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 牟宗三，《四因說演講錄》，頁71。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 牟宗三，《四因說演講錄》，頁72。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 牟宗三，《四因說演講錄》，頁72。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 牟宗三，《四因說演講錄》，頁73。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 牟宗三，《四因說演講錄》，頁74。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 參見唐君毅先生言：「」《中國哲學原論》＜老子言道六義＞。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 牟宗三，《四因說演講錄》，頁74~75。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 牟宗三，《四因說演講錄》，頁79。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 牟宗三，《圓善論》，台灣學生書局，頁281。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 牟宗三，《圓善論》，頁288。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 參見拙著：《南宋儒學》。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 牟宗三，《圓善論》，頁290。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 牟宗三，《圓善論》，頁291~292。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 牟宗三，《圓善論》，頁292。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 牟宗三，《圓善論》，頁294。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 牟宗三，《圓善論》，頁296。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 牟宗三，《圓善論》，頁297~298。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 牟宗三，《圓善論》，頁300~301。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 牟宗三，《圓善論》，頁302~303。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 牟宗三，《圓善論》，頁303~305。 [↑](#footnote-ref-30)