對牟宗三在《圓善論》中建構儒家「德福一致」說的方法論反思

台大哲學系教授杜保瑞

1. 前言：

　　牟宗三先生的《圓善論》一書 ，應是他晚年結論式的精華之作，其中所處理的最重要問題，便是從康德所講的「德福一致」說，到論證中國儒釋道三教的「圓教體系」。結論是只有儒家才是真正的終極的圓教。此中涉及「德福一致」的觀念解析，以及「圓教」概念的觀念解析，意旨繁瑣。然而筆者卻認為，牟先生的討論中，缺乏了談氣化邊事的宇宙論問題意識，以致理論中有種種的牽強，高舉儒學之際，卻犧牲了道佛的意旨，關鍵在於對宇宙論氣化世界的討論不能深入，以及在方法論上過於一廂情願，一味地在本體宇宙論的思路裡設想，其結果，圓善系統下的圓教，只成了一套主觀意境的學說，並非真能對現象世界有所改變。本文之作，將針對《圓善論》一書的思路，做一解析，並提出批評的意見。

1. 圓善問題的提出：

　　牟先生自己說，這一部《圓善論》的著作是因為講天台圓教而帶出的[[1]](#footnote-1)，康德講最高善的問題，但牟先生卻從天台圓教觀念中找到了解決最高善問題的進路[[2]](#footnote-2)，這個進路首先聲明是從實踐理性進入而非思辨理性[[3]](#footnote-3)，牟先生在之前的大作《現象與物自身》中，建立了「執的存有論」和「無執的存有論」的區分，而本書《圓善論》則要從「圓教」的觀念切入，以實踐理性的問題意識之討論開端，建構儒家「圓教」的理論，其言：

本書則講圓教與圓善，故先以古人所理解的哲學\_\_\_\_\_實踐的智慧學、最高善論，標之於此序，以實踐理性作開端，把圓滿的善(圓善)套於無執的存有論中來處理，即從圓教看圓善，此將使無執的存有論更為真切，使一完整的系統之圓成更為真切。哲學之為智慧學(實踐的智慧論)\_\_\_\_最高善論，這雖是哲學一詞之古義，然康德講最高善(圓滿的善)之可能卻不同於古人。他是從意志之自律(意志之立法性)講起，先明何謂善，然後再加上幸福講圓滿的善。此圓滿的善底可能性之解答是依據基督教傳統來解答的，即由肯定一人格神的上帝使德福一致為可能。[[4]](#footnote-4)

其實，由上帝存在的設想，保證人類之德性實踐必有其福之說，十分合理。問題只是，上帝存在之本身是否能被保證？就此而言，這就必須訴諸信仰的層次了，因為經驗不足以證明。而康德則以實踐理性所需的設準來解決此一問題，對康德而言，上帝是存在的，而且是信仰的對象，而上帝創造了世界，並且是道德實踐的最終仲裁，因而便成為人類世界「德福一致」的保證。於是，在思辨理性中不能證明的命題，以實踐理性的需求而有其實在，故而「上帝存在」，也因此保證了「德福一致」。然而，牟先生不承認上帝存在，而企圖以儒釋道三家的「圓教」理論來取代西方上帝的功能。其言：

然而圓教之所以為圓教之獨特模式卻必須首先見之於佛家天臺宗之判別、圓。若以此為準而予以鄭重注意，則儒聖之圓境卻首先見之於王弼之聖人體無以及向、郭之注(莊)。此等玄言雖是假託道家理境以顯，然而圓境卻必須歸之於儒聖。由此即可啟發出依儒家義理而說儒家之圓教。依儒家義理而說儒家圓教必須順王學之致良知教而發展至王龍谿之「四無」，再由此而回歸於明道之「一本」與胡五峰之「天理人欲同體異用」，始正式顯出。由此圓教之顯出始可正式解答圓善之可能，此則不同於康德之解答。[[5]](#footnote-5)

 牟先生認為上帝不能解答的問題是對於「德福一致」的保證，關鍵即是不能證明上帝存在，而儒釋道的圓教可以解決「德福一致」的問題，關鍵即是三教都有「無限智心」，其能力如同上帝的「智的直覺」，但上帝是假設性的存在的神性存有，而「無限智心」則是人人具有，具體而真實。接下來的問題是，上帝以其神力保證「德福一致」，那麼三教的「無限智心」如何保證「德福一致」呢？上文只是說出了立場，論證尚未展開。牟先生整本《圓善論》著作的討論，便是藉由《孟子》文本的詮釋，而建立儒家圓教體系的圓善論，兼論及道佛的圓教，而謂之超越康德訴諸上帝存在的解答。而這樣的結論，則是基於前此牟先生儒釋道三大部著作的辛苦結晶[[6]](#footnote-6)，其言：

吾人若不能洞曉道家「無」之性格與佛家般若之性格之共通性，則不能解除後世儒者對於佛、老之忌諱，此一忌諱是儒家義理開發之大障礙。吾人若不能了解儒家系統是縱貫縱講之創生系統，佛、老是縱貫橫講之非創生系統，則不能了解三教之所以異。吾人若不能證立三教皆有無限智心之肯認，則不能證立三教皆有智的直覺之肯認，此而不能被肯認，則必致使三教之宗趣，自相刺謬。吾人若不能證立三教無限智心既是成德之根據亦是存在之根據，則必不能預規圓教之規模，因而圓善之可能亦不可得而期矣。吾人若不了然於分別說與非分別說之足以窮盡人類理性之一切理境，而非分別說又有屬於「無限智心之融通淘汰之作用(無)」者，又有屬於「存有論的法之存在」者(縱貫縱講者與縱貫橫講者)，則不能知何以必在兩義兼備之非分別說中成立圓教，因而亦不能知何以必在此究極圓教中始得到圓善問題之圓滿而真實的解決。[[7]](#footnote-7)

以上這段話的重點，勾勒了牟先生過去所有三教詮釋的義理成就，但是，許多立場都是牟先生自己定義系統下的結論，離開了他的定義，則結論就不成立了。例如三教之創生問題的立場，牟先生認為只有儒家有創生觀念，道佛兩家缺乏，此說筆者即不同意，關鍵在世界觀宇宙論的認識問題上，即如上帝存在是西方哲學的信仰一般，道教的它在世界，佛教的成住壞空、此起彼滅以及輪迴生死的世界觀，這些都是宗教哲學體系內的信仰，所信仰的內容對於信仰者而言就是真實的知識，只要他們的實踐能達至其所說之世界的境界，則他們的宇宙論知識就是成立的。然而，上帝存在對牟先生而言是情識的構想，則道教不死的神仙、與佛教菩薩的存有也就不在所論了。亦即，各個宗教哲學體系的宇宙論知識，對牟先生而言，是他的哲學討論所不觸及的部分，他只處理本體宇宙論、以及本體工夫論，而這兩套理論，卻都是主觀的構想，並不真正涉及存在的現象世界。這種理論就是由「無限智心」而啟動討論的，而這個概念，牟先生認定它是既涉及價值又涉及存在，說它既是成德之根據又是存在的根據。問題就在這裡，既是存在的根據，卻對「命限」有不可控制的遺憾，而這在神性存有中是不會失控的，其實在道佛兩教的系統中也是不會被限制的，唯獨只有儒家系統中會有這個限制。本文之作，就是要一直追問這個問題，以逼顯牟先生過於執守儒家優位的立場，其結果，就是造成他的理論世界充滿了詭異與奇幻，亦即是系統混雜甚至矛盾。

命限的問題有二，其一為生死的限制，其二為命運的好壞。就此而言，「德福一致」要談的應該是「命運的好壞」而不是「生死的限制」，生死是既有的現象，沒有哪一個宗教哲學體系會去否定這個現象，只是對於死後的生命有不同的知識立場而已，至於現實世界中人的命運的好壞問題，在不同的宗教哲學系統中各有其安排，可以說各有其解決的辦法。牟先生費盡力氣去說道佛與儒家的理論差異，重點擺在創生與否的問題上，但這仍然是涉及定義的問題，因此，筆者認為，牟先生一直在藉著下定義而談理論問題，繞了一圈又一圈，卻並沒有解決甚麼問題，不只是文本詮釋的問題沒解決，三教比較的問題也沒對準，徒然一場思辨的豪華饗宴而已。

簡言之，「德福一致」的問題必須在宇宙論中解決，西方宗教以及道佛兩教都有其理論上的解決，只要接受它在世界的信仰即可。其實，儒家的價值意識以及世界觀立場也是一套信仰，並沒有更多的理論優勢，牟先生藉由定義將儒家理論的優勢建立起來，且不放棄「德福一致」的理論效果，卻因為「命限」問題的處理，以及存在問題的涉及，雖然藉由「圓教」觀念搭配這些問題的討論，但筆者以為，牟先生不能自圓其說，因此本書《圓善論》對儒家圓教系統的建立，是不成功之作。

 以下，筆者亦將逐章討論此書，以與牟先生對辯。以下各討論小節的設立，直接是牟先生著作中的章節名稱。

1. 基本的義理：

　　牟先生想藉由孟子哲學再次重構或建立儒家道德的形上學，其實這個工程在《心體與性體》中已經建構得十分富麗堂皇了，只是前書主說宋明體系，兼及孟子學，本書主要以孟子文本詮釋討論起，兼及解決「德福一致」問題中的價值與存在問題的交涉關係。本書第一章談基本義理，主要論及性善論意旨，至於跟本文討論主題最有關的「德福一致」與存在及價值問題，應該討論的是牟先生對「天爵、人爵」的詮釋一段，參見其言：

天爵良貴之觀念既確立，我們可看看孟子所說的「古之人修其天爵而人爵從之」這句話。這句話是句警戒勸勉語，不是一個嚴格的有必然性的分析命題。若視之為一分析命題，則人們馬上可提出疑問說：修其天爵，不一定能有人爵。因此，若依康德說法說，天爵人爵間的關係是一個綜和關係，非分析關係。………但孟子未正式提出此問題而予以鄭重思量。………孟子只在點示人人皆有良貴，勉人誠心體現之以成德。但既說到天爵人爵(貴於己貴於人)，這當然是屬於康德所說的「德福之間的配稱關係之問題」。孟子固然重視良貴(德)，但他亦並不否認人有幸福之欲。………孟子只以「所性」為本，而所欲所樂是末，即使肯定其價值，亦必須以「所性」為根據。至於這兩者間在現實人生如何不一致:有德者不必有福，有福者亦不必有德;又如何能理想地圓滿地保證其間之恰當的配稱關係以實現最高的公道，以慰勉人之道德實踐於不墜；凡此等問題皆非孟子所欲問者。你也許可以見到孟子，甚至全部儒者，在此顯出更有陽剛氣(挺拔氣)。但是就全部人生之極致說，德福之間必須有一種諧和，因為吾人固不能抹殺良貴，但亦不能抹殺幸福，正猶如既不能去掉「自由」，亦不能去掉「自然」(形色是天然有的，不能廢除)。既然如此，兩者之間必須有一種圓融之一致(恰當的配稱關係)。人生不能永遠處於缺陷悲壯之中，如在現實過程之中者。因此，孟子雖不討論此等問題，吾人處於今日卻可把此問題當作實踐理性上的一個客觀問題而正視之，看看依儒家之智慧，甚至依儒釋道三教之智慧，當如何處理此問題。[[8]](#footnote-8)

　　修天爵是修德的事業，而得人爵則是得福的事件，然而在儒家而言，向來就知道修德與得福不會必然關聯，雖然如此，儒者卻從不退卻，故顯悲壯。牟先生認為不能一直停留於悲壯的陽剛氣中，必須要為儒家找到「德福一致」的圓融關係，這也才算是儒家圓教的完成。這個問題在本文討論中將會是筆者一直緊追的問題，並且認為牟先生的處理最後並未成功。牟先生認為孟子並未深入討論此問題，筆者則認為，孟子的立場就是儒家的終極立場，牟先生無法溢出其外地去更好地解決這個問題，關鍵在於，落在經驗現實世界的儒家理論，只能謹守在此一世界觀中而講價值立場，而這卻是沒有更高的理論位階的，牟先生所談的儒學高於西方上帝教以及東方道佛兩教的理論，都是自己下定義後自己做推論下的結論，既於文本詮釋上不準確，也在理論比較上缺乏客觀性。

1. 心、性與天與命：

　　牟先生於《圓善論》第二章討論孟子的心、性、天、命諸義，卻是在這一章中，讓讀者親見了牟先生所建立的道德的形上學究竟是一套涉及存在的客觀宇宙論知識系統？還是只是一套主觀臆想的理論體系？首先，牟先生從盡心知性知天說起：

「盡心」之「盡」是充分體現之意，所盡之心即是仁義禮智之本心。孟子主性善是由仁義禮智之心以說性，此性即是人之價值上異於犬馬之真性，亦即道德的創造性之性也。你若能充分體現你的仁義禮智之本心，你就知道了你的道德的創造性之真性。此中「盡」字重，知字輕，知是在盡中知，此亦可說是實踐的知，即印證義。你若這樣證知了你的真性，你就知道了天之所以為天。此知亦是證知義，在實踐中證知也。「天」是超越意義的天，是個實位字，即天道之天，天命不已之天，與天爵之天完全不同。[[9]](#footnote-9)

 盡心絕對是個工夫實踐的行動，由此一行動中證知道德的創造真性，也證知了超越的天道。這一段討論，牟先生直接把孟子的語意從工夫論旨拉到知識論旨，這當然也是孟子本意的準確解讀，重點是，康德以為純粹理性無法證知的命題，卻在孟子文本中以實踐理性而證知了。這就是牟先生所要的理論效果，以此而可說儒家的道德創生實體、天體、道體、本體、性體、心體等等諸義。牟先生說「天是超越意義的天、是個實位字」，這就表明，牟先生主張，這個被實踐而證知的天，就是創生天地萬物自然世界的天道實體。這就是涉及存在的重大命題，就這個立場而言，筆者要追問的是，它究竟對現象世界的決定性影響為何？此天是否涉及人世命運之決定？牟先生企圖從宗教哲學轉移過來的「德福一致」的理論，在儒家這樣的天道實體的命題中，能否處理好涉及存在、掌握存在、保證存在的效果？文末說這個天道之天與天爵是不同的，此說，就是牟先生的理論開始驚異奇航的轉折處，關鍵是，牟先生言：

天爵之天是個虛位的形容詞，落實於仁義忠信上說天爵，說良貴，天即定然義。說天理、天倫亦是如此。說「此天之所與我者」亦是如此，即固有義。凡固有而定然如此者即說為是天\_\_\_\_以天形容之。即使說天爵是上天所賜給我的貴，說心之官是上天所賦與我者，說天理是上天所規定的理，說天倫是上天所規定的倫，這樣說亦無實義，只表示凡此等等是本來如此者，是定然如此者，其本身即是終極的，並不表示說：凡此等等是由超越的外力規定其為如此的。若由外力規定其為如此，則道德便無獨立的實義，即只是他律道德，非自律的道德。但道德而非自律便是道德之否定，是自相矛盾的。故道德不能是他律，不能不是自律，因此「道德是自律」是分析命題。[[10]](#footnote-10)

　　天爵是盡心而得致的，天道也是盡心而得知的。天爵就是天道賦予的，但所賦予的是靠人的盡心而自得之者，不是天道由外的規定而得。由此，牟先生說了自律的道德，而主張道德不能是他律的。牟先生在此處所面對的問題是，既然知道了有天道，天道是一德性的天道，那麼人的道德實踐究竟是自力的還是他律的？若是由自己主張、自己發動而成就而得天爵，這是自力而得，故而是符合道德必是自律的意旨，若僅是天道要求規範而來，則僅是他律。筆者以為，牟先生這一段討論頗為糾葛，筆者並不贊成。談道德行動必是主體自作之實踐，談道德實踐的原理必具有普遍性，且必是天道的本意，豈可能說有自律的道德行動卻違背天意呢？也就是說自律的道德行動必是符合天道意旨的。就此而言，符合天意並不是他律，談實踐就是主體自做決定的行動，必是自律的，有天道無天道都是主體自己決定要不要遵守的，所要遵守的也必是天道律令的，有天道而刻意違背，則其所行必是違背道德的，因此道德之行必是與天道合德的，只其由主體自己發動、自己體貼、自己落實。但有一普遍永恆不依人之實踐與否而恆在遍在的天道實體的假定還是必須要有的，否則人的道德意志之貫徹下去，究竟合於天道與否？就無從規範了。牟先生忌諱講天道原理，以為就是他律，這是把普遍原理和主體實踐切分為二的做法，但牟先生又要將之合一，於是就造成以主體道德意志說普遍原理的說法，其結果，似乎逐漸地又要把天道與萬物的關係切斷，天道及天爵所負擔的只是人的主觀實踐的事務，下段即言之：

凡上帝所創造的(依西方宗教傳統說)，凡天道所創生的(依儒家傳統說)，都只是具體的個體物(萬物) ;而天爵、天倫、天理、仁義禮智之本心，總之，道德，不是具體的個體物，而是人(廣之一切理性的存有)所獨特表現的精神價值領域中之實事實理，這不是可以由上帝之創造而言的，亦不是可以由天道創生而言的。反之，我們可以籠綜天地萬物而肯定一超越的實體(上帝或天道)以創造之或創生之，這乃完全由人之道德的心靈，人之道德的創造性之真性，而決定成的。此即是說:天之所以有如此之意義，即創生萬物之意義，完全由吾人之道德的創造性之真性而證實。外乎此，我們決不能有別法以證實其為有如此之意義者。是以盡吾人之心即知吾人之性，盡心知性即知天之所以為天。天之所以為天即天命之於穆不已也。天命之於穆不已即天道不已地起作用以妙運萬物而使之有存在也。是以《中庸》云：「天地之道可一言而盡也，其為物不貳，則其生物不測。」此承天命不已而言者也。此天是一實位字。吾人之所以如此知之，乃完全由吾人之心性而體證其為如此。故此天雖為一實位字，指表一超越的實體，然它卻不是一知識之對象，用康德的詞語說，不是思辨理性所成的知解知識之一對象，而乃是實踐理性上的一個肯定。說上帝創造萬物，這只是宗教家的一個說法而已，說實了，只是對於天地萬物的一個價值的解釋。儒家說天道創生萬物，這也是對於天地萬物所作的道德理性上的價值的解釋，並不是對於道德價值作一存有論的解釋。因此，康德只承認有一道德的神學，而不承認有一神學的道德學。依儒家，只承認有一道德的形上學，而不承認有一形上學的道德學。此義即由孟子盡心知性知天而決定，決無可疑者。[[11]](#footnote-11)

 文中說上帝所創造的以及天道所創造的是具體的事物，但是天爵、天倫、天理卻只是價值世界中的事理，前文說盡心可以知天，所知之天即是這個天道，天道是創生具體天地萬物的最高存有，但又說天爵、天倫、天理不是萬物而是價值事務，而天道之所以如此是由人之盡心實踐而證得，因此天道只是實踐理性上的一個肯定，只是對於天地萬物的一個價值上的解釋。牟先生又說這並不是對道德價值做一存有論的解釋，意思是說不是對它做範疇解析，而是只談它的價值意識。依著這個價值意識，而談人的實踐以及創造活動，並反轉之以為即是天道的活動。又，既然是對天地萬物的價值解釋，那麼，就不是對天地萬物做宇宙發生論的知識解析，而只是做價值意識的貞定而已。前文又說，除了人的道德創造活動以外，不可能有別的路徑可以證實此義。

　　筆者以為，既然是一個解釋，那麼，憑甚麼儒家的解釋有其特出的優位性？憑甚麼西方上帝以及道佛兩教的解釋不能也是一套有認知意義以及行動力量的解釋呢？依牟宗三，必定是說哲學是為實有而奮戰的，道佛缺乏這樣的立場。而上帝概念又是個情識的構想，不若無限智心的真實實存於人人之心中。但是，宇宙論上各家不同，不從宇宙論做理論的起點，而只以對經驗現實世界的實有與否的立場做各家各派的討論和評價，這已是固執於儒家哲學立場的一偏之見了。

　　又，以實踐為唯一能證實此道德創生實體的立場，是一個知識論的課題。從知識論說則可也。但是，這也暴露了此一天道實體的道德意識的角色，只有負擔價值意識的天道實體是必須由主體的實踐來證知的，若是天道化生萬物的客觀知識，如聞見之知所知者，則與主體的任何道德實踐是無關的，天道化生的客觀知識是牟先生所講的「執的存有論」在談的範疇，也是牟先生所講的「氣化邊事」，而這一部分，是與盡心無關的，因此也是牟先生棄守的理論陣地，也正因為這樣，對於「命限」的問題，從儒家的角度立場而言，是沒有掌握的能力的。因為這裡只能掌握到的是天爵，至於人爵，本來就照管不到。人有無天生的氣命可以得到榮華富貴、長命百歲是氣化邊事，這一個領域既是盡心無法管窺的、也是道德實踐所無法偵知的，既然如此，盡心所知之天道確實只是主體對天地萬物的一個價值意識的解釋，那麼，它能負責創造天地萬物嗎？

　　筆者以為，牟先生所說的由孟子盡心而知道證知的天道，確實是被認為是創造天地萬物的實體，而且是由它的道德創生意識來將天地萬物創造出來的，透過主體的實踐可以體知這個天道，但是這個天道的具體氣化作用的部分，則仍是不得而知，至於主體盡心體知之後，主體仍然繼續盡心，繼續實踐，且此一持續實踐的動力又與這個創生天地萬物的動力是同一回事，於是，牟先生形成了這樣的一個理論內涵：人的道德實踐證實了有天道存在，此天道創生了天地萬物，使天地萬物有其價值，人亦參贊其間實現自己的價值，但此天道對萬物的創生只負責創生以及貞定價值意識，卻不及變化的細節，不及執的存有論，不及現象世界的變化知識，既然如此，儒者的道德實踐就改變不了現象世界了，現象世界另有一氣化的原理在主宰其運行，人類雖然是一存在，在現象世界中生存及活動，且天道實體的創生動力是同一動力，但天道實體並不真正介入現象變化的細節，因此人的心體性體的主動實踐也改變不了人在現象世界的存在的命運了。參見牟先生言：

不但知之，而且心之道德的創造性(由德行之純亦不已而見)即是「天命不已」之創造性，故兩者為同一也。此即心外無物，性外無物，道外無物也。《孟子》下文亦說：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」不是現實的人與天同，而是心之體與天同，心之道德的創造性與天同，故盡心知性即可以知天之所以為天也。那就是說，天之創生萬物之創造性完全由心之道德的創造性來證實也。天之所以為天之具體而真實的意義完全由心之道德的創造性而見也。此決無誇大處。《孟子》之實義就是如此，因實理本當如此。[[12]](#footnote-12)

　　本文說得極為清楚，不是現實的人與天同，而是人之心體與天同，人心之心體與天道之實體是同一個實體，且天道實體之道德意識與創生動力是由人之心體來證實的。也就是說，盡心所知者唯道德意志，既是主體的本體也是天道實體的本體，此一實體使天地萬物之實有被創生，此一實體使天地萬物的存在有其價值意義，此義由人性主體之道德實踐可以真知實知，但所知亦僅止於道德意識，而不及聞見之知，不及氣化實然，不及世俗義的貧富貴賤壽夭，不及人爵，不及現實命運義的幸福。然而，牟先生是要為孟子義的盡心實踐找到「德福一致」的意旨的，那麼，怎麼找？找得到嗎？其結果，這一找就又牽連甚廣甚遠，以致拉到天台圓教與儒家圓教觀上去了，但是，問題解決了嗎？筆者認為並沒有解決，反而引生更多的理論糾結而已。

　　既然費盡千辛萬苦而說出來的天道實體只是對天地萬物做價值的解釋，那麼，此一天道的角色功能就很有限了。筆者要不斷追問牟先生的是，如何儒家可以掌握幸福？如何道德意識義的無限智心可以取代西方上帝？以及優於道佛的無限智心？筆者並不是反對牟先生以上對於儒家天道實體的知識論進路的討論意見，只是反對牟先生對於中西比較及三教辯證問題上的意見，牟先生主張儒學高於它教的理由能成立嗎？以下繼續看牟先生的討論，是否能解消這個質疑。

　　以下，牟先生展開對孟子事天義的闡釋，而提出自律和他律之說，並認為儒家的自律優於基督教的上帝之說，其言：

天是一超越的實體，此則純以義理言者，而即如其為一如此之超越的實體，它即須被尊崇;它被尊崇即函著人須奉承之而無違，亦函著說順天者昌，逆天者亡。「事天」即是仰體天道生物不測之無邊義蘊而尊奉之而無違之意………在事天上，「事」字之意義須完全轉化為自道德實踐上體證天之所以為天，而即如其所體證，而自絕對價值上尊奉之。因此，人格化方式的事天中之純被動地聽吩咐之意完全消逝而不見。………，基督教的人格化方式的事天(祈禱上帝)卻把本應屬剛性的尊尊原則之事完全轉化為屬柔性的親親原則之事，而上帝又不能是親親中之親也。因此，其為教也，主體不立，而完全以順從為主，故價值標準保不住。無自律的道德即無挺立的絕對價值之標準，而上帝自身亦難保也。天之所以為天，上帝之所以為上帝，依儒家，康德亦然，須完全靠自律道德(實踐理性所規定的絕對圓滿)來貞定。此即張橫渠所謂「為天地立心」也。[[13]](#footnote-13)

　　牟先生第一段文字中就說明了人的道德實踐必須是符合天道的意旨，此說筆者當然同意，但牟先的理論操作卻是把符合上帝意旨的說成他律，也把朱熹講普遍天道原理的系統說成工夫論的他律，此旨筆者不同意。做工夫必須符合天道律令，這才是在做正確的工夫，絕不會因此變成了它律道德，若有哲學體系用力於說明此天道的價值意識及其作用及其規範性，這並不表示這個體系主張了甚麼它律道德，而只是把天道的超越、絕對、規範、主宰義說清楚而已，就像是牟先生這一段文字中所說的一樣。

 牟先生第二段文字強調，人的道德實踐都是自立自為自做主宰之事的，此義筆者也完全同意。但筆者要主張，這並不表示此一行為並非遵從那絕對的天道律令之義，天道律令仍是超越地存在著，只是人心主動去實踐而實現它而已，若非主動實踐而實現，當然不叫做道德行為，但是此一實踐與實現，卻又必須就是符合那絕對律令的實踐實現，此中本無它律之義在。

　　第三段文字中批評西方宗教以相信上帝而行道德實踐之做法，等於不是自律道德，而是它律道德。此說筆者不能同意。若依康德的思路，上帝與天道都是智的直覺或無限智心的自我體知之結果而已，可以說是實踐理性的不同設想而已，作為道德律令的理論功能都是一樣的，關鍵只在上帝具備了人格神的意旨，而天道不具備人格神的意涵。但是，依據康德，他已經說了上帝存在就是為了人的道德實踐而必須有的設準，其出發點還是人的實踐理性的需求，只是上帝存在是宇宙論的客觀事實，只是不能由思辨理性推論而出，但實踐理性必須假定其有，且作為宇宙論上的真知識，其說上帝存在的方法論軌道根本就和牟先生講儒家天道的路徑是一樣的，根本上牟先生就是依康德講上帝的模式在講天道的確立的，這就是牟先生實踐哲學進路的儒家形上學。只因為上帝是它在世界的存有，就變成了它律道德，筆者不同意。就算不透過康德知識論進路對上帝的角色定位，而接受宗教神學對上帝的角色規定，就算是人格神，仍是有信有不信，不信就不必說了，就信者而言，依然有他要聽不聽的自由在，這個信徒的道德實踐，依然是自主的，上帝不會拿槍抵住人的後背要人做道德行為，就算信仰基督教的所有教徒都知道有死後的審判，但並不表示所有的基督徒都會自動實踐道德以及絕不違反道德，這還是要靠個人的修養，這也才有死後審判的意義在。筆者同意牟先說的道德與自律是分析命題，沒有自律的就不算是道德，但是筆者不同意說有上帝存在、有鬼神存在、有死後審判、有因果報應的理論體系的道德行為就是他律的，因為道德就是主體自律自為之事，此事必須自律自主，此律就是絕對律令，不論是儒家的天道、基督教的上帝、佛教的輪迴因果，都是天道，都是人類必須尊崇無違的，都是順天者昌、逆天者亡的，就普遍原理的強度而言，沒有差異。只有個別的人存有者的自信、自律、自做主宰的實踐力有別而已。至於普遍原理是否真是普遍原理？這是形上學體系的理論爭辯的問題，並不是道德實踐是否依據普遍原理、絕對律令的問題，所有的道德實踐都必須是依據某一套普遍原理、絕對律令的。所以自律與否的重點在工夫論，而不在形上學世界觀體系。自律是對行為的自律，至於所律定於自己的價值意識都必須是普遍原理的，若非普遍原理，若非放諸四海而皆準，若非「己欲立而立人，己欲達而達人」，若「非己所不欲，勿施於人」，則其行為還能叫做道德的嗎？道德就是利他，利他依儒家言就是符合天道，依基督教言就是符合上帝的意旨，依佛家言就是走向成佛之道。

　　以上的討論著重於自律義的問題，尚不及「德福一致」的問題，下文就涉及了，其言：

為什麼存心養性是事天底唯一道路呢?蓋因存心養性始能顯出心性之道德創造性，而此即體證天之所以為天：天之創生過程亦是一道德秩序也。此即函著說宇宙秩序即是道德秩序，道德秩序即是宇宙秩序也。天之所以值得尊奉即因它是心性之道德創造性所體證之天命不已之道德秩序也。最後，心性之道德創造性即是天道之創造性。[[14]](#footnote-14)

　　本文說「宇宙秩序即道德秩序」，這話在《心體與性體》中牟先生已經盛言此說，這話從主體實踐而體知天道處建立，說天地萬物亦天道之展現，於是天地萬物之宇宙秩序即是一道德秩序，此說甚美，亦儒者之心所共識者，然而，依牟先生前文之所言，依然可以將之視為只是對天地萬物做了價值上的解釋，至於天地萬物的物理、化學定律的問題，仍是尚未談到，只是說了天地萬物的種種運行是為了道德價值而做的，至於天地萬物之運行中有種種天災人禍事件之違於道德觀感之事者，此說無法涉及，也就無法辯駁。故而，即便說了宇宙秩序即道德秩序，但是，人類的人爵依然不從於天爵，亦即涉及存在的幸福問題的「德福一致」立場依然出現不了。牟先生盛讚的「道德秩序即宇宙秩序」就像康德的「自然王國和目的王國」的說法一樣，究竟如何共構合體？則仍未建立。

　　牟先生在此便對《易傳、乾文言》一段談「大人」之文再做討論，其言：

案：此所謂大人意同于聖人。大人或聖人即是能將本心真性充分體現出來的人，也就是德行之純亦不已的人。他與天地合其德即合其同一創造之德:在大人處即是心性之道德創造(德行之純亦不已)之德，在天地或天處即是天命不已(天道創生萬物)之德：天命不已(天地或天之生德)即是本心真性之客觀而絕對地說，本心真性即是天命不已之主觀而實踐地說(只就人或一切理性的存有之實踐說)。就其為體言，其實一也。天命不已是天之體(天之所以為天)，本心真性是人或一切理性的存有之體。但在人處有體現與被體現之別：人是能體現，體是被體現。在天處卻無此分別：天命不已即是天自己，此只是一創造性自己。人之體、天之體之平行的說去只是圖晝式的語言之方便。本心真性是就人說，這是因為唯有人始能特顯此道德創造之心性。既顯出已，此道德創造之心性便不為人所限，因為它不是人之特殊構造之性，依生之謂性之原則而說者，它有實踐地說的無外性，因而即有無限的普遍性，如此，吾人遂可客觀而絕對地說其為「創造性自己」，而此創造性自己，依傳統之方便，便被說為「天命不已」，或簡稱之曰「天」。此則便不只限於由人所顯的道德創造、所顯的德行之純亦不已、所顯的一切道德的行事而已，而且是可以創生天地萬物者。其可以創生天地萬物之創生乃即由其於人處所特顯的道德創造、德行之純亦不已而透映出來，而於人處所特顯的道德創造乃即其精英也。[[15]](#footnote-15)

　　幾乎是同樣的立場，只是用了不同的概念，說天命不已就是本心真性，「就其為體言，其實一也。」，而這個與人心同體的天道是可以創生天地萬物的。於是讀者應該這樣理解，牟先生建構的是一個天道實體的理論，是儒家的道德創生實體，是這個實體使有天地萬物的存在，也是這個實體使人心趣向道德實踐，人心所體與天道所為之目標價值是同一個道體，其實便是把天道實體拉下來成為只是人心主體而已。不過，人之氣稟，萬物之結構，則都是無所知及的，則再談涉及存在已無意義了。亦即，人之氣稟與萬物之存在，一切現象世界的結構變化之成因及歷程，都不是這個道體在決斷與主宰的，道體只負責使其有，至於氣化邊事則是另外的原理在支配的，至於它是甚麼樣的存有，牟先生就不談了，一是不關心，二是沒研究。其結果，涉及存在的幸福不能把握，而主體之實踐永遠只及於價值意義，更絕無與存在的交涉，如此而論的儒家的「德福一致」，當然只能落在主觀感受而已。至於所說的創生天地萬物，理論上的意義僅及於以道德目的而創生天地萬物，目的因是說到了，至於質料因、形式因等等，完全不涉及。再看牟先生接下來的說法，更為明確：

現實的人是一個已有的的存在，而此已有的存在之所當有而現實上尚未有的一切行事既可由此心性而顯發(創造)出來，則此心性即可轉而潤澤此已有的存在而使之成為價值性的存在，真實的存在，而且可使之繼續存在而至於生生不息。此「轉回來潤澤已有的存在」之能返潤者與那在此已有的存在身上向前起創造而能顯發應有之德行者是同一本體。由其返潤而擴大之(因其本有無限性)而言其廣生大生之妙用，即創生天地萬物之廣生大生之妙用，這是實踐地體證地說，同時亦即是客觀而絕對地無執的存有論地說，即對於天地萬物予以價值意義的說明，即無執的存有論的說明，因此，凡由其所創生者亦皆是一價值的存在，真實的存在，此是基於德行之純亦不已而來的誠信，實踐上的一個必然的肯斷。此亦即《中庸》所謂「誠者物之終始，不誠無物」，亦即王陽明所謂「有心俱是實，無心俱是幻」。因此，大人之德與天地之德是合一的;不但是合一的，而且就只有一。因此，始有程明道所云「只心便是天」，「只此便是天地之化」之究竟了義語。言「合」者只是就大人與天地之圖晝的分別而方便言之耳。就德(創造之德)言實即是一也[[16]](#footnote-16)。

　　此處所說的確實是經驗現實世界中的人類的道德實踐行動，是人類的道德行動使現實世界的家國天下之事業有其道德意義，這一個行動的道德意識之心體，是與創生天地萬物的天道實體同一個實體，牟先生說這是「無執的存有論」的說明，也就是說這是本體宇宙論以及工夫境界論地說，而非言說客觀知識的宇宙論地說，如其所言之「非知識義的現象界的自然主義也」。總之，牟先生以人類心體與天道實體為同一實體，此實體使天地萬物有其存在，也是人類在社會實踐的行動上使天下國家有其價值。唯其不涉及自然世界的具體變化，因此對於存在邊的幸福之事無有作用，雖說道德秩序即宇宙秩序，但是宇宙秩序畢竟不以道德秩序為其運行之公式，道德秩序只是說出了宇宙運行的價值意義而已，並非真能決定並主導宇宙秩序。

　　這樣的說法，其實含蘊了一個弔詭的局面，既然大人之德與天地之德是一回事，那麼《中庸》所言「。故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其壽。」的命題就應該被正式認可，且納入理論，然而，依牟先生的系統，這是無法納入的，下文討論「命限」問題時，牟先生的立場就出現了。

　　以上從「盡心知性知天與存心養性事天」處說，以下從「立命」處說。

　　筆者前文一直強調，牟先生自己說談「德福一致」必須涉及存在，而存在即是氣化世界的宇宙論問題，但是在談到「命」的問題的時候，牟先生的道德的形上學卻對存在一邊幾乎就是完全棄守不顧的。其言：

「命」是個體生命與氣化方面相順或不相順的一個「內在的限制」之虛概念。這不是一個經驗概念，亦不是知識中的概念，而是實踐上的一個虛概念………它既不屬於理性，它應當屬於「氣化」方面的，但又不是氣化本身所呈現的變化事實。客觀的變化事實是可以經驗的，也可以用規律(不管是經驗的規律抑或是先驗的規律)來規制之的。命不是這變化事實之本身，但卻總是屬於氣化方面的。氣化當然是無窮的複雜，經驗知識無論如何多如何進步也不能窮得盡。………生死是必然的，這不是命;但在必然的生死中卻有命存焉。人生中或富或貧，或貴或賤，或幸福或不幸福，這也有命存焉。「在天」即在「你個體如何樣地存在」中即函蘊你有如何樣的遭際。為何有這樣的遭際是無理由可說的，這是一個虛意，即此便被名曰命。[[17]](#footnote-17)

　　牟先生認為，命是生活上順不順的感受，它屬於氣化領域，因為是在氣化存在的領域中才能見到以及討論的，但是，它仍不屬於宇宙論的具體知識，不是現象變化的事實，它指得是貧富貴賤等事，面對這些，沒有理由可說，故而說是命。以上，其實是牟先生對於命這個概念在一般印象中的定位，其中對於命是屬於氣化邊事正是筆者的立場，但是，牟先生認為，宇宙論的現象變化都尚有知識可說，不過命的部分就沒有理由可說了，因為它不是一個經驗上的概念。筆者以為，牟先生這樣的定位就頗有受限了，嚴格說來，這就是受限於儒家世界觀的立場。對於貴賤、貧富、壽夭等世俗命運類的問題，莊子以為正是命定的，造物主無意為之而所成者。佛教以為是自做的，故而在業報因果中，在輪迴生死的歷程中被處理了。基督教以為都是上帝安排的，所以接受就好，因為死後可以受審。牟先生卻以為此事無理由可說，既然沒有理由，幸福就沒有管道了。其實，這是牟先生沒有正視宗教哲學的宇宙論系統所致，對於命運問題，對於幸福之得致問題，基督教及佛教都有理由可說，只是儒家近似莊子，以為是無理由的造物結果而已。筆者無意與牟先生爭辯命運之事究竟有無理由可說，因為一旦接受了某一套宇宙論體系，則命運之事就在該系統裡面被說明及解決了，牟先生拒絕接受有它在世界存在的宇宙論體系，故而認為命運就是無法被消除的。參見其言：

因此，命是修行上氣化方面的一個「內處的限制」之虛意式的念，它好像是一個幽靈，你捉不住它，但卻是消極的實有，不可不予以正視。它首先因著「修身以俟」而被確立，其次因著孟子下文所說的「順受其正」而被正當化。此皆屬於「知命」，故孔子曰：「不知命無以為君子」。再進而它可以因著「天理流行」之「如」的境界而被越過被超化，但不能被消除。這個境界，孟子未說及，但未始非其聖人神化境界之所函。茲再歸於孟子之正文[[18]](#footnote-18)

　　牟先生說命可以被超越但不能被消除，就是說它必定存在，而且無可改變，只能改變自己的心態，謂之超越。然而，如何知其存在？其實只要對生活上的境遇做一感受便可察覺，感受到貧富、貴賤、夭壽時就察覺到了，因為這些現象是人各有別的，一旦形成，甚且是終生受限的，不易更改的，至於原因為何？若非接受宗教哲學上的解釋，則甚不可解。即便有所謂命相之術，也只是提前測知，而不等於知其形成之原因。所以說有命在焉，此說不誤，筆者同意。只是，面對此命，儒家的道德形上學亦並不可解，只能「修身以俟」、「順受其正」，既不能改變，也不知道形成的原因。此說，有值得商榷的地方。牟先生要為儒家找出「德福一致」的思路，要處理涉及存在的幸福邊事，且說道德實體創生天地萬物，此實體與人心的道德意識是同一個主體，結果，同樣這個主體可以創造天地萬物，卻不能了解人類命限形成的原因，更不能藉修身以改變它，只能改變自己的態度而超越它，這就意味著，牟先生道德的形上學體系中，除了天道實體之外，尚有一氣化原理是他的理論全未涉及的地方，道體只是對萬物做價值的解釋，至於萬物的演變生發之經驗現象，道體對這些問題的作用功能，就不得而知了。筆者以為，這應該是理論設計上的一個缺失。這也說明了，牟先生在《心體與性體》書中，如何地排斥氣化邊事，談主體工夫時完全棄絕氣化相關的功能作用，這就導致，面對幸福的存在問題時，牟先生認為儒家只能選擇態度卻不能做出改變。

　　此外，儒家對命運不可解，若依牟先生之思路，此誠固其然。然而，牟先生卻認為道佛亦不可解，此說，筆者不同意。至少佛教哲學系統可以說是對命運的形成以及解脫的方法做了最完整的理論建構的宗教哲學體系，只是牟先生不能正視佛教因果業報輪迴的宇宙論知識體系而已。其言：

因為或殀或壽既是命定，則你無論怎樣憂慮亦無益，即使你改變了常度以妄想期求或多方避免，亦不能因而有絲毫助益，即不能因而於或殀或壽之命定有所改變。因為「命定」一觀念只屬「氣化」方面的事，于理方面不能說命定，只能說義理之當然。即使後來道教經過修煉期望長生不老，亦是有限度的，並不真能長生不老，亦要羽化而登仙，還是要把軀殼脫掉的。佛家了生了死，亦是從涅槃法身來解決，不是從「色身」來解決。色身無常還是不能免的。即使圓教法身有色，色心不二，那亦是常色，不是無常色，是色之意義之轉化：一色一香無非中道。色法，耳即如其為色法而觀之，仍是生滅無常的。因此，在氣化上必然有「命」一觀念。儒家即于道德實踐上確立命一觀念。生死中之或殀或壽只是命一概念之一例。其實現實生活中或吉或凶，或幸福或不幸福，或富貴或貧賤，甚至五倫生活中之能盡分或不能盡分，皆有命存焉。[[19]](#footnote-19)

　　牟先生承認命是氣化所及之事，且人皆有命。這就包括：吉凶、禍福、貴賤、貧富、壽夭等事。知命進而改命是最佳的處置，然而儒者最多只能事後地知命，學易則能事先地知命，至於改命，則從孔子以降就沒有這樣的想法了，儒者知命就只是要接受而已。但是，牟先生討論道佛的說法，必須釐清。就道家道教言，不論說得是生死壽夭、還是長生不死，牟先生的意見都不能從道佛自己的宇宙論知識立場去看問題，也就是缺了從氣化邊事討論的角度。生死之命限，在道教有長生不死之術，在佛教有久壽常住之願，等於可以破生死。就算是羽化登仙的死後長生，亦是長生不死了。至於佛教，阿羅漢即是脫離生死。牟先生的批評，都是站在經驗現實世界的生命型態之不能長久的立場，而去說道佛對命限的不可超越，但是若站在道佛自己的生命觀世界觀時，則都有超越甚至改變之法，至於一般活著的時候的貴賤、貧富、吉凶、禍福而言，道佛更是充滿了造命改命之法，此則全未能為牟先生所識及。牟先生又言：

「命」亦是由氣化邊之限制 (感性之限制、氣質之限制、遭遇之限制)而顯者。罪惡與無明可以化除(斷盡)，而命限則只可以轉化其意義而不能消除之。命限通於一切聖人，即於佛亦適用。佛家有無明之觀念，而無命限之觀念。實則只是不意識及而已，理上並不能否認之也。事實上，若一個體生命即九法界而成佛，十界互融而為佛，凡所成者皆是圓佛，凡圓佛皆是一，此一是質的一(法身之一)。若就其色身之色的成分(根身器界)而言，則必有種種差異。此種種差異即是其命限，因此，必有種種形態之圓佛。………若在儒家，聖人是一，這也是質的一(亦如金子，一錢是金子，一兩也是金子，純金是一，這是質的一)，然而卻有孔子與堯舜之別。以前人說堯舜萬斤，孔子九千斤。同是聖人，何以有斤兩之差?正因個體生命之氣稟不同故也。因氣稟不同而示現出命限之差，此無可奈何也。無可奈何而安之若命，然則命者即是你氣化方面所無可奈何者。雖無可奈何，然而重性不重命，君子進德修業不可以已也。[[20]](#footnote-20)

　　依據牟先生這兩段文字的分析來看，牟先生所講的命限，就是個體氣化的差異，可以說就是氣質之性，氣質之性是命限，它有差異在故而是命，它不能改變，甚至有種種限制故而是命限，然而，這都是就此生而言，牟先生說佛教有無明觀而無命限觀，其實，由根本無明而形成了個別習氣所成我的生命歷程，這裏面有業力不可思議，唯佛能知，但是阿賴耶識輾轉輪迴的種種歷程，在有宿命通的修行者而言，皆是能知的。亦即，佛教對命限是完全有能力知道的，牟先生所謂命限就是佛教的因果業報，而它是來自有情眾生自己的造業結果，且是在輪迴的生命觀下說的。可以說，在佛教世界觀及生命觀中，命限不是問題，他們大有辦法，既能擺脫，阿羅漢即已擺脫，更能超越，菩薩救度眾生甚至要協助他人擺脫。不像儒家，只能無可奈何，只能說從心裡感受上超越之而不能擺脫之。

1. 所性所欲與所樂：

 牟先生於孟子談所欲所樂所性相關文字時，以康德所論於上帝對「德福一致」的保證之理論，對比於儒家的說法，並認為儒家的「圓教」觀能優於上帝對「德福一致」的保證。首先，牟先生定位問題：

總之，有存在，即有護持與滋長存在之幸福之要求。「存在」有獨立之意義，不可化除，幸福亦有獨立之意義，不可化除。但人生有「存在」之實然，同時亦有「理性」之當然。「所性」即是屬於理性之當然方面者。幸福屬於「存在」之事，所性即屬於「理性」之事。道德是屬於所性者，故道德屬於理性之事。故道德亦有獨立之意義。[[21]](#footnote-21)

 人有血肉之軀，有耳目口鼻之欲，這就是存在之實然，但另有理性之當然，存在有幸不幸的差異，而理性的應然則是道德邊事，總之，存在和道德各有其獨立的地位。然而，存在之幸不幸的追求，卻必須以道德為本，顯然，牟先生更重視甚至只能談及道德邊事，其言：

依孟子，定然原則與道德法則皆由所性而發，決不能由經驗與幸福而立。故道德不但有獨立的意義，而且是一切價值之標準，其自身是絕對價值，是評判其他一切有價值的東西之標準。此完全是屬於理性的事。因此，「存在」 (尊生保命)以及屬於存在者(幸福)固屬重要，但必須以道德為本。[[22]](#footnote-22)

 存在之幸應以道德為本是沒錯的，但是，道德的法則對存在的幸不幸的作用力是否為一直接決定的影響，這就是德福是否一致的關鍵了。於是，牟先生談到就人而言，兩者尚不一致，除非是神，於是，對人而言的德福之間，是必須另外追求的，其言：

那就是說，德雖為本，然有德者不必即有福;反過來，有福者當然更不表示其即有德。此兩者並不是分析此一個之概念便可得到另一個。然此兩者既皆必須被肯定，則雖一時有此不必有彼，然吾人總希望「兩者皆有」方是最好。兩者皆有而被綜和起來，康德名之曰「最高善」。「最高」有兩義，一是究極，一是圓滿。在此取圓滿義。因此，康德道德哲學中之「最高善」最好譯為「「圓善」，意即整全而圓滿的善。依孟子，天爵與人爵之綜和，所性與所樂之綜和，便是整全而圓滿的善。[[23]](#footnote-23)

　　對康德而言，德與福的結合是最高善，牟先生認為就是圓善的意思，但是，人不能得之，因為人的能力是有限的，唯有依靠上帝才能保證擁有之，其言：

在德福一致(準確的配稱)中，德與福雖是兩個異質的成分，然而卻又有一種必然的連繫，此只有靠「上帝存在」始可能。這是西方基督教傳統下的說法。但若依照中國傳統，則當從圓教處說。依圓教說圓善之真實可能，則德福一致不靠上帝來保證，而此時之德福一致(準確的配稱)似乎也不好再說為綜和關係，它當然仍舊不是分析關係。然則它是什麼一種關係呢?這頗不好說。此中有甚深微妙處。這必須俟圓教明白了，始可明白。[[24]](#footnote-24)

　　在西方是靠上帝，在中國則是依「圓善論」，「圓善論」如何說？牟先生接下來先轉向對康德講「德福一致」的討論了。

1. 康德的圓善觀

　　上帝如何可以保證「德福一致」？牟先生於《圓善論》第四、五兩章講康德論圓善時即長篇討論此一問題，關鍵就是「上帝存在」與「靈魂不滅」。其言：

圓滿的善中德福間的必然連繫(如因與果間那樣綜和而必然的聯繫，必然的隸屬關係)是超感性的關係，而且不能依照感取世界底法則而被給與，因為它是屬於意志因果的事。因此，圓滿的善在現實的人生中，在感觸世界中的今生中，是得不到的，縱或偶爾得之，亦不能保其必得。但是圓滿的善既是道德地決定了的意志之一必然的對象，而促進之使其實現又是此意志之一終極目的，是故它必須是可能的。但是我們必須在智思界中尋求其可能性之根據。我們之這樣尋求其可能性之根據可從兩方面想。第一是從我們的努力方面想。[[25]](#footnote-25)

第二是從圓善所以可能之根據即那保證圓善之可能者方面說。德福一致既是超感性的關係，不是感觸世界中所能有者，然則誰能保障其可能?曰:只有上帝(自然之創造者)能保之。上帝之存在是我們的力量之外者。圓善中，德是屬於目的王國者，福是屬於自然王國者。這兩王國底合一便是上帝王國。因此，唯人格神的上帝這一個體性的無限存有始能保障德福一致。因此，在此問題上，我們必須肯定「上帝之存在」。靈魂不滅之肯定使圓善中純德一面為可能，因而亦主觀實踐地或偏面地使圓善為可能者;而上帝存在之肯定則是客觀而完整地使圓善為可能者。[[26]](#footnote-26)

　　依上帝觀念的思路，存在有獨立性，道德又有獨立性，兩者的綜合關係在經驗現實世界中沒有必然的保證，於是只有訴諸超越界的上帝，以及無限期延續其生命歷程的靈魂，可以落實這個訴求。以上四、五兩章的討論中還有許多極有價值的命題部分，然非筆者所欲討論的重點，暫略之。重點是，牟先生批評上帝只是一虛妄的存在，因此要另闢蹊徑。其言：

圓善所以可能之根據放在這樣一個起於情識決定而有虛幻性的上帝上本是一大歧出。[[27]](#footnote-27)

道德法則之確立是理性的，意志之自律亦是理性的，要求圓善亦是理性的，要求一絕對而無限的智心之體證與確立亦是理性的。惟對於絕對而無限的智心人格化之而為一絕對而無限的個體存有則是非理性的，是情識決定，非理性決定。在此，中國儒釋道三教之傳統有其圓熟處。我們依此傳統可期望有一「徹頭徹尾是理性決定」的說明模式。此將在下章中詳展之。[[28]](#footnote-28)

　　要談道德，則必然要有意志自由，這是各家各派不能反對的立場。但是，靈魂不滅及上帝存在就不一定是各家的立場了。康德之學說，在有上帝信仰的人的眼中，從知識論及形上學兩路都取得了成果，可謂解決了「德福一致」的理論問題，唯一就是對於上帝存在的信仰是否接受，然而，不走此路的中國哲學，應如何建立「德福一致」呢？牟先生藉由「圓教」系統說之，筆者以為，這其實是一套詭譎曲折的說法，沒有必要，只是牟先生必欲逼西方哲學一退下，而高舉儒家哲學一優勢地位的構作系統而已，理論上十分牽強，且充滿了對道佛兩家的誤解。

1. 圓教與圓善：

牟先生講儒釋道三教的圓善與圓教，從康德講上帝說起，其言：

圓善所以可能，依康德之思路，必須肯定上帝之存在。上帝是善可能底根據，因為圓善中福一面有關於「存在」＿＿我的存在以及一切自然底存在，而上帝是此存在之創造者。上帝創造了自然＿＿使自然存在，故能使自然與德相諧和，而保障了人在現實上所不能得的德福一致。………但是說福涉及存在，這是對的。存在是既成的，不是我所能掌握的，人不能能創造存在，這也是對的。必須肯定一「無限存有」來負責存在，這也末嘗不對;但是這無限存有若人格化而為一無限性的個體存有，這卻有問題。上帝所以能創造自然是因為衪的無限的智心，因此，本是無限的智心擔負存在。說到存在，必須涉及無限的智心;但是無限的智心並非必是人格化的無限性的個體存有，是故將此無限的智心人格化而為一個體性存有，這是人的情識作用，是有虛幻性的。因此，欲說圓善所以可能，只須說一無限的智心即可，並不必依基督教的途徑，將此無限的智心人格化而為一個體性的無限存有。中國的儒釋道三教都有無限的智心之肯定(實踐的肯定)，但卻都未把它人格化。若依此三教之路而言圓善可能之根據，則將一切是理性決定，而毫無情識作用，因此，這是圓實之教。圓者滿也，實踐上的圓滿;實者無虛也，實踐上的無虛。[[29]](#footnote-29)

 上帝能夠保證「德福一致」，就在於上帝對自然的掌握能力上，此說，筆者認同，問題只是信不信上帝的存在而已，至於牟先生的討論，則是否定上帝存在，然後藉由天台圓教觀，改頭換面為儒家圓教觀，而以為超越了西方上帝之說。但是，上帝是可以掌握自然世界存在變化諸事的，這個掌握能力，在牟先生以圓教說圓善的理論過程中，筆者認為，卻是逐步滑失的。所以，筆者認為，牟先生過於自信地要評點中西各家，以及三教辯證，把許多不能比較的理論比附在一起，結果以為優異於康德之學，卻其實是不能成功的。首先，牟先生接收了上帝具備無限智心的功能，但不認為這必須就只能是一個人格神，若是，則中國的天道論，可以當此功能，不論是儒家的天道、道家的道論、佛教的佛性論等概念，都可以有這樣的功能。於是，牟先生便在三教的無限智心中以圓教為標準評比優劣之，最終歸結於儒家。

 但是，上帝是人格神的概念，佛性亦是一盡虛空遍法界的概念，其以菩薩及佛的身分出入三界內外，其概念之超越性格只怕比上帝還厲害，這點，牟先生皆未論及。只是直接以非人格神的概念討論三教的無限智心。筆者以為，上帝是否存在並不是以其為情識、為虛構一句話就能否定了的，這樣的否定就是思辨理性企圖對實踐理性的否定，這點，在思辨理性上也是沒有依據的。其言：

依此，撇開那對於超越理念之個體化(真實化對象化)，實體化，人格化之途徑，歸而只就無限智心以說明圓善可能之根據，這將是所剩下的唯一必然的途徑。這途徑即是圓教之途徑。………無限智心一觀念，儒釋道三教皆有之，依儒家言，是本心或良知;依道家言，是道心或玄智;依佛家言，是般若智或如來藏自性清淨心。這都未對象化而為人格神。凡此皆純自實踐理性言，毫不涉及思辨理性之虛構。[[30]](#footnote-30)

　　又言：

有此無限而普遍的理性的智心，故能立道德之必然且能覺潤而創生萬物使之有存在。只此一無限的智心之大本之確立即足以保住「德之純亦不已」之純淨性與夫「天地萬物之存在以及其存在之諧和於德」之必然性。此即開德福一致所以可能之機。[[31]](#footnote-31)

以上分別略述三教無限智心之義蘊。三教無限智心雖依教路不同而有不同之義蘊，然而其為無限智心則一也;皆足以開德福一圓滿之機亦一也;皆未被人格神化被推出去而視為一對象亦一也。無限智心雖可開德福一致圓滿之機，然而光說無限智心之確立尚不能使吾人明徹德福一致之真實可能。如是，吾人必須進至由無限智心而講圓教始能徹底明之。蓋德福一致之真實可能只有在圓教下始可說也。圓教之確立深奧非凡，並非籠統地一二語所能明。關此，佛教方面之天臺宗貢獻最大。以下先依天臺宗之判教以明圓教之意義;次則藉其所明之圓教模式以明儒、道兩家之圓教;最後歸於儒家圓教之境以明德福一致之本義。[[32]](#footnote-32)

 上帝以其大能神妙可以保證有德者可以有福，牟先生欲以中國三教的無限智心取代之，那麼，關鍵是，那一家的無限智心可以保證「德福一致」？牟先生以圓教說圓善，圓善是個人的「德福一致」下而有的，圓教呢？依佛教，論至一切眾生皆可成佛、無一眾生會被捨棄者是，然而，在儒釋道三教的對比下，各教的理論的圓滿各自決定於各教的教義系統，沒有哪家的理論最為圓滿，筆者認為，這是不可能比較的，因此對三教討論哪一家的圓教更為圓滿是不必要的。以下牟先生展開道佛兩家的圓教觀之說明，但最終還是儒家最為圓滿，對於道佛兩家，筆者不在此處討論，筆者已另有多文涉及此議題，實際上，筆者對牟先生以天台後期說天台，以天台說佛學的進路根本是不認同的，也對牟先生以郭象說莊子，以郭象之莊子說道家，也是不認同的。以下直接討論牟先生以無限智心保住「德福一致」的儒家圓教系統。討論中，筆者要追究的是，如何說儒家能掌握存在？如何界定儒家的德能有相應的福的理論建構？

　　牟先生言：

凡聖人之所說為教。凡能啟發人之理性，使人運用其理性從事於道德的實踐，或解脫的實踐，或純淨化或聖潔化其生命的實踐，以達至最高理想之境者為教為。此是籠統一般言之。儒聖之教從道德意識入。因此，若就道德意識而言儒聖之教則當如此言：那能啟發人之理性，使人依照理性之所命而行動以達至最高理想之境者為教。依理性之所命(定然命令)而行動即曰道德的實踐。行動使人之存在狀態合於理性。因此，道德實踐必涉及存在。此涉及存在或是改善存在，或是創生一新存在。因此，革故生新即是道德的實踐。[[33]](#footnote-33)

　　本文所言之道德實踐必涉及存在，此語並無重要意義，因為牟先生所說的是改善存在或創生一新存在的語意，主要都說得是社會事件的改善及創造，而不是現象世界的創生，更不是個人幸福的得致。「德福一致」講究的是個人幸福與個人德性的匹配，而上帝之所以能夠保證，是因為上帝根本就是自然世界的創造者，一切在上帝的意志與設想中，至於無限智心呢？能否有這樣的功能？且看牟先生言：

依此，此普遍而無限的智心乃是一存有論的原理，或亦曰本體宇宙論的原理，乃使一切存在為真實而有價值意義的存在並能引起宇宙生化而至生生不息之境者。若把此無限智心撤掉了，則一切存在終歸於虛幻而不實，因而亦就是說，終歸於無。**此終歸於無是價值地說，非經驗地說。**此無限智心不獨仁者（大人)有之，一般人皆有之。[[34]](#footnote-34)

 筆者對牟先生討論「德福一致」問題的質疑就是，當他必欲高儒於道佛、於西方上帝時，無限智心的功能本來應該是生化、創造現象世界，以及決定一切價值原理的，並且因此保證個人道德實踐與其幸福可以比配的。然而，此處牟先生竟然說若無無限智心，則一切存在的價值意義終歸於無，而不是經驗上歸於無。這就使得，牟先生所說的無限智心義之儒家道體，表面上負擔了天地萬物的創生，但竟是這創生的價值義涵之賦予，而不是這創生的質料因、物質因、現象世界的所成因，甚且，無限智心之外另需掛搭一氣化原理，即便無限智心沒有了，現象還是有的，只是沒了價值意義而已。若然，這個無限智心的角色功能是頗為不足的，因此筆者以為牟先生不應該說「終歸於無，非經驗地說」這句話，否則，這個無限智心的功能便只能是個人主體的道德實踐意志而已，絕不涉及現象世界的物質存在，當然也就沒有「德福一致」的能力了。這雖然是突然出現的一句話，但深入探討牟先生所說的儒家道體，事實上，牟先生談的儒家的道體，根本上就只能說是主體的實踐意志，而不是真正涉及存在界的創造發生變化的原理者。參見其言：

踐仁成德必函通契於這形而上的實體＿＿這涉及一切存在的存有論的原理，這本體宇宙論的原理。[[35]](#footnote-35)

是則仁與天俱代表無限的理性，無限的智心。若能通過道德的實踐而踐仁，則仁體挺立，天道亦隨之而挺立;主觀地說是仁體，客觀地說是道體，結果只是一個無限的智心，無限的理性(此不能有二)，即一個使「一切存在為真實的存在，為有價值意義的存在」之奧體\_\_\_\_存有論的原理。這完全是由踐仁以挺立者。踐仁而至此即是大人之生命，聖哲之生命。一切存在俱涵潤在這大人底生命中由大人底生命持載之，俱覆在這無限的智心理性下而由此無限的智心理性涵蓋之，此即所謂天覆地載也。自無限的智心理性而言，則曰天覆;自大人底踐仁之實踐而言，則曰地載。《易傳》乾道創生萬物，即是天覆;坤德成物即是聖人之實踐，此曰地載(此義，范良光同學首發之)。性體是居中的一個概念，是所以能作道德實踐之超越的性能\_\_\_\_能起道德創造之超越的性能。無限智心(仁)與天道俱在這性能中一起呈現，而且這性能即證明其是一。這性能即是仁心，人本有此能踐仁之仁心，仁不是一外在的事物。踐仁即如其本有而體現之而已。這「體現之」之能即是其自己之躍動而不容已地要形之於外之能。(此義，孔子未言而孟子言之)。是以這仁心即是無限的智心，這性能亦是無限的性能，此其所以為奧體，因而亦即同於天道道體，因而仁體、性體、道體是一也。一切存在俱函攝在這仁心性能中，這能作道德實踐能起道德創造的大人生命中。若離開大人之踐仁而空談天道，這便是玩弄光景之歧出之教，亦曰偏虛枵腹之妄大;若隔斷天道道體而不及存在，不曉仁心性能之無限性即是道體，這便是小教。兩者皆非聖人圓盈之教之規模。[[36]](#footnote-36)

 牟先生所有的意見，幾乎都是以定義的方式提出的，時常是，需要甚麼立場就下甚麼定義，甚至有時候所下之意旨亦不得連貫，講道德實踐，自然是要去改變自己以及社會的，牟先生的講法中，則是將改變自己和社會的道德實踐主體，說成了同時也是創造世界的道體，但是，幾乎就是只是下定義地這樣說說，實際上，並沒有因為這樣的定義，而使得主體的道德實踐就能怎樣地「德福一致」。上文中，牟先生刻意要強調它是涉及一切存在的本體宇宙論原理，但是，它卻只是使天地萬物的存在有其價值意義而已，因為道體只是客觀地說，主觀地說就是仁體，也就是主體實踐的價值意志本身，因此它一定有主體的實踐義在，亦即改善社會、美化世界的道德實踐活動，但是，對於它涉及天地萬物的存在的意旨而言，其實就只是在定義下的約定而已。

　　於是、牟先生說、若不是大人、就沒有這套天道論、以為可以沒有大人之實踐就是歧出之教、這可以說是把談實踐的工夫論說成了形上學。又若說不及存在，便是小教，這一點，只有勞思光先生的系統是這樣講的，因此等於是在說勞思光的哲學、但是、牟先生自己的存在的涉及也是不澈底的。

　　《圓善論》書中牟先生接下來一段涉及對朱熹的批評，對心屬於氣且是形而下者的批評，以及它律而非自律之說者，筆者都不同意，但也都已在它處之文中深入觸及了，故不再多說。重點是，定位了儒家道體的角色功能之後，如何才是圓教的系統，牟先生最後是以王龍溪的「四無句教」替代王陽明的「四句教」而說的。而這一部分的圓教觀點，筆者以為，充滿了文本的錯解以及理論的錯置，因此，不能算成功之作。

　　講圓教，源自佛學，有天台華嚴之圓，牟先生偏天台圓，頗有一番論辯，但都是依天台觀點說話，並不公允。牟先生偏天台的理由，關鍵在於成佛不捨眾生，遍一切處成佛，以此為圓，此義筆者亦持反對意見，此不多論，重點是，牟先生以陽明、龍溪的四有、四無來說儒家的圓教，其言：

四句教中心意知物四者既皆處於「有」境，則致知以誠意正物而復心之正位這一實踐工夫隨而亦可以說為是一無限之進程，而吾人亦永不能至無迹之化境。[[37]](#footnote-37)

在四無之境中，「體用顯微只是一機，心意知物只是一事。」(天泉證道記)。此方是真正的圓實教。心、知是體是微，意、物是用是顯。然這「體用顯微只是一機，心意知物只是一事」並非是分別地說者，乃是非分別地說的四無化境中之事。俄而心意知物矣，而未知心意知物之果孰心孰意孰知孰物耶?此即是聖人之冥，亦即是聖人之迹本圓。[[38]](#footnote-38)

 依天台之圓圓於華嚴之圓而言，重點是遍一切眾生皆予救度而不捨之。此義，在儒家而言，沒有哪家不是此義，只世界觀落在經驗現實世界而已。筆者以為，牟先生以許多儒學內部不相干的議題去比附圓教不圓教的問題，目的只是要擺脫康德最高善或曰圓善的系統，汲取他要的圓善觀，剔除他不要的上帝觀，將「德福一致」說為儒家的理論，卻藉佛家圓教觀來說儒家的圓教，其結果，龍溪「四無」以及五峰「天理人欲」說雀屏中選，以為圓中之圓，筆者以為，實際不然。

 陽明「四句教」經王陽明親自立法，為澈上澈下的工夫語，龍溪「四無教」是境界語，若依「四句教」做工夫，達成最高境界，任運無心，主體進入化境，如孔子的「七十而從心所欲不逾矩」，則可以說「心意知物」四者都是無善無惡的，亦即都是化境無心的，「四無句」之義即是如此，沒有甚麼它比四句教更圓的理論意義在。至於五峰「天理人欲同體異用，同行異情」之說，更只是一句簡單工夫語，主體依天理或依人欲而行，其實都在一念之間，依於同一件事上而已。此語尚未說至境界，是做工夫前的評點語而已。然而在牟先生的詮釋中，「四無句」和「天理人欲」句被描寫得入了天際，甚至獲得「德福一致」的功效。其言：

至此可謂極矣。然若依天臺圓教之方式而判，此種從「無」處立根之說法猶是於四有之外立四無，乃對四有而顯者。此如華嚴圓教唯是就佛法身所示現之法界緣起而說十玄之圓融者然，猶是高山頂上之別教一乘圓教也。若真依天臺「一念三千，不斷斷，三道即三德」之方式而判，則四有句為別教，四無句為別教一乘圓教，而真正圓教(所謂同教一乘圓教)則似當依胡五峰「天理人欲同體而異用，同行而異情」之模式而立。同一「一念無明法性心」之三千法體不變，而「三千在理同名無明，三千果成咸稱常樂」。[[39]](#footnote-39)

 天台華嚴互相比較高低之事，已經是一義理混亂的互相批評語，再以之比附於儒家命題，除了比附並無深意。而且，五峰語並非境界語，仍是工夫指點語，主張依天理不依人欲，如此簡單，牟先生必欲抽象複雜化其說，並使其取得許多的功能。其言：

但須知如此圓說必須預設那些分別說者，進而通化之。分別說者雖皆是權教，非圓實教，然必須就之而予以開決，方能顯圓實，所謂醍醐味不離前四味也。若不預知那些分別說的眉目，平面地空講圓實，則必覺一團混沌而沈落矣。但是只有在非分別說的「只此便是天地之化」之圓實教中，德福一致之圓善才真是可能的。因為在神感神應中(神感神應是無執的存有論中之感應，非認知的感性中之有執著的被動的感應)，心意知物渾是一事。吾人之依心意知之自律天理而行即是德，而明覺之感應為物，物隨心轉，亦在天理中呈現，故物邊順心即是福。此亦可說德與福渾是一事。[[40]](#footnote-40)

 本文首先說「圓說必須預設分別說」，筆者以為，這又是一段毫無意義的話，依牟先生，朱熹的分別說被批評得不見道，現在又說要依據分別說，意旨才完整，這是毫無實義的公關語。又說，圓說中，「物隨心轉」「物邊順心」，故而有其「德福一致」。筆者以為，問題的關鍵就在「物隨心轉」，若是真的「物隨心轉」，這就是涉及存在的幸福被獲得了。但是，牟先生的「物隨心轉」卻不是此義。牟先生以「詭譎的相即」說此德福關係，其實只是心自己轉而已，其言：

這德福渾是一事是圓聖中德福之詭譎的相即。因為此中之心意知本是縱貫地(存有論地)遍潤而創生一切存在之心意知。心意知遍潤而創生一切存在同時亦函著吾人之依心意知之自律天理而行之德行之純亦不已，而其所潤生的一切存在必然地隨心意知而轉，此即是福\_\_\_\_一切存在之狀態隨心轉，事事如意而無所謂不如意，這便是福。這樣，德即存在，存在即德，德與福通過這樣的詭譎的相即便形成德福渾是一事。[[41]](#footnote-41)

 無論就王龍溪原意而言，還是就牟先生之意而言，都不是說主體將天地萬物轉化了，使天地萬物之存在及變化順於己心而運行，至少，是不能使主體的富貴、幸福隨己意而有之的。依龍溪，只是說主體的心境高逸，不陷入相對的善惡分別中計較。依牟先生，則是說主體所涉及之生活周遭諸事，都能心無罣礙，對一切存在之狀況，心中都無不愜意之處，達一事事如意之境也。然而，這卻只是主體自己的心態的改變，而不是主體的富貴幸福唾手可得，是主體自己改變心態而不會不如意，而不是存在改變現象而使主體獲得人間的幸福。王龍溪的語句無此功能，牟先生的文意亦非此旨。事實上，牟先生自己明明白白地說了：

例如在四有中，「意之所在為物」，此物是行為物，實即是事。縱然一切行為物(事)經過致良知以誠意而得其合乎天理之正(此即正物，陽明義之格物，格者正也)，然而吾之存在以及一切其他自然物之存在不必能隨良知轉，因而亦不必能表示吾有福，此則德福仍不一致也;縱或偶爾有之，亦是德福之偶然連繫，非必然連繫，此即仍無圓善也。必升至「明覺之感應為物」，然後始可至德福一致。因為此時之「物」不只是事，亦指一切存在。而「明覺之感應為物」即是心意知物渾是一事。而亦即是「四無」也。又在四有中不必能得德福一致之必然連繫，只有偶然連繫，故福之得不得有「命」存焉。然而在四無中則無命義，因命已被超化故。[[42]](#footnote-42)

 本文首先說「四有句」，認為德福不能一致，筆者以為，儒學規模就是如此了，陽明「四句教」不能保證「德福一致」，則也不會有其它的儒學理論能保證「德福一致」了，文中說的「四無教」之「心意知物」渾是一事，牟先生是把它理解為聖人的心境，無分於現象世界一切善惡美醜貧富貴賤而都予以一體同化，主體自己無分別心，既已無心於世俗幸福，則命的問題在主觀心境中即被超克。就此而言，並非有德者即有福，而是有德者以德為福，則亦非《中庸》所言之「故大德，必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。」之說之義。而只是主體自己以為的美好而已，這就是牟先生借用郭象「迹冥論」以美化君王心境的意旨。以下這段話，就是戳破牟先生言於儒家「德福一致」的明證：

儘管聖人亦奉天時，聖人亦有死(指自然生命言)，然不管怎樣死，怎樣奉天時，一切天時之變，生死之化，盡皆其述用。縱使一切迹用，自外觀之，是天刑，然天刑即是福，蓋迹而能冥迹本圓融故。天刑即是福，則無「命」義。一切迹用盡皆是隨心轉之如如之天定，故迹用即是福。縱或此如如之天定自外部觀之仍可說是「命」之事，然迹用既隨心轉，則事之為事雖或可說固自若。而其意義全不同，故實亦可說為無所謂命也。此即是命之被超化。適說事之為事或可說為固自若，實則亦並非自若之事，蓋迹用隨心轉，已不是那說為「命」之事矣。蓋命原只是非圓教中「吾人之生命與氣化之相順或不相順」之虛意概念(參看前第二章)，在圓教中無所謂不相順，故命亦被超化矣。命者聖人之謙退也。若在圓教則無所謂命。在謙退中「安之若命」，實非命也。蓋已能迹而冥冥而迹矣。[[43]](#footnote-43)

 就上文之意而言，所有現實世界不能幸福的事情依然存在，依基督教，死後上帝審判而保證「德福一致」，依佛教，一切依眾生自己的習性而遭善惡報應，在輪迴生死中，因果業報論就是「德福一致」論的佛教意義。依儒家，既然沒有死後生命，更沒有輪迴生死觀，則德福之間就只能在今生解決，得之我幸不得我命，就是接受便了。要不就深入易經哲學或道教知識系統中，發展預測或掌握之技術，以助儒者經略天下，兼及個人的福祿壽喜。至此，並不是龍溪「四無教」或五峰「天理人欲」說能改變存在世界的個人命運，以取代上帝功能，而是改變了自己的心境，而不予計較。這就是孔孟以降所有儒學理論說到了境界之處時的文句而已，並不是另有一更高的「圓教」以有別於其它不圓非圓別圓之教，牟先生的理論進程只能至此，下面這段文字就是本文及本書最後的歸結了。其言：

圓教必透至無限智心始可能。如是，吾人以無限智心代上帝，蓋以無限智心之人格神化為情執故，不如理故。無限智心不對象化而為人格神，則無限智心始落實。落實云者人能體現之之謂。人能體現之始見其實義。對象化而為人格神只是情識崇拜祈禱之對象，其實義不可見。實義不可見，吾人不能知其於德福一致問題之解決將有何作用。無限智心能落實而為人所體現，體現之至於圓極，則為圓聖。在圓聖理境中，其實義完全得見:既可依其自律而定吾人之天理，又可依其創生遍潤之作用而使萬物(自然)有存在，因而德福一致之實義(真實可能)亦可得見:圓聖依無限智心之自律天理而行即是德，此為目的王國;無限智心於神感神應中潤物、生物、使物之存在隨心轉，此即是福，此為自然王國(此自然是物自身層之自然，非現象層之自然，康德亦說上帝創造自然是創造物自身之自然，不創造現象義的自然)。兩王國「同體相即」即為圓善。圓教使圓善為可能;圓聖體現之使圓善為真實的可能。[[44]](#footnote-44)

 牟先生不接受上帝存在的觀念，這是信仰的問題，從知識論說，就算基督徒無法依論證證明有上帝存在，非基督徒也無法依知識論進路證明無上帝存在。若依康德實踐理性進路而說者，則東方三教亦皆為實踐進路之理論性哲學，則熟優熟劣應有其它標準。依牟先生，分別說非分別說、執的存有論無執的存有論、動態形上學靜態形上學、圓教別教等等之說，都是他在同是實踐哲學內部所做的義理優劣之分疏架構，此事，應依實踐哲學的檢證邏輯而論[[45]](#footnote-45)。不是一句情識、虛幻、不可見就過去了。

 牟先生說「德福一致」必涉及存在，說上帝能保證是因為上帝創造存在，因此既是目的王國又是自然王國，皆得統一於上帝的主宰之下，本文卻說康德言於上帝創造自然只是創造「物自身」之自然，不及「現象」之自然，若真是如此，則上帝也被牟先生從天上拉下地面了，至少，這絕非一般基督教義下的上帝理論。則牟先生棄守存在，虛化「德福一致」之理論工程，已昭然若揭。

1. 結論：

　　牟先生的《圓善論》，在其儒釋道三大部完成之後寫作的，此時，其分別說非分別說、執的存有論無執的存有論、道德的形上學、郭象迹冥論、天台圓教觀等諸種理論都已建構過了。本書之做，以康德「最高善」觀念切入，以「德福一致」命題為對象，以孟子文本為疏解材料，以天台圓教為模式，企圖建立儒家的圓善理論。筆者認為，迹冥論是套用的理論，本身是來自郭象對莊子的誤解而出現的，牟先生以之曲解道家而使用了。天台圓教觀是為與華嚴爭勝而建立的，內容也是對華嚴的曲解而發展的，主張華嚴緣理斷九，牟先生藉之以評點儒學理論，刻意高低儒門內部各家優劣。「最高善」是康德藉由上帝存在的實踐理性而建立的體系，以保宗教實踐者的「德福一致」，牟先生不接受宗教，卻要使用「德福一致」的命題立場，同時還要糾結在三教辯證的思路裏，於是把最高善改成圓善，把圓教拿來說圓善，本來不必立異的「四句教」和「四無教」硬被區分高下，本來無甚奇異的五峰「天理人欲同體異用」之說被牟先生高為圓教的模型，原來只是它像極了天台「一念無明法性心」的命題。這些都是比附。

 但是，最重要的是，儒家的「德福一致」觀念，在本書中並沒有獲得跨越性的創解。福者，現實的富貴，此事，各個宗教哲學都不易建立理論以保證現世能擁有，康德理論中藉上帝存在對上人類的靈魂不滅保證人死後在天堂得福，雖然今生不能獲得，但至少在死後的世界必蒙天主寵召得福。牟先生理論藉無限智心在心意知物渾淪不分中讓主體自己感覺幸福，今生就得福，但並不是富貴、長壽、健康之幸福，而是自己的化境無心之心態而已。並沒有藉由對存在的改變而改變了自己，而是提升自己的境界以改變自己對存在的感受而已。這並不是康德義的對存在的處理以保證「德福一致」的理論模式[[46]](#footnote-46)，只是牟先生自創的「詭譎」的模式。總之，對「德福一致」的處理，筆者以為，雷聲大，雨點小。至於三教無限智心的圓善與否的比較，則是重複牟先生三教辯證的思路所進行的高下優劣之討論，本文並沒展開，相關討論已有它文涉及，就不再多論了。

　　針對幸福與存在的問題，筆者以為，存在之生死命限問題，並不是三教或基督教在談的「德福一致」問題的關鍵，死是必然的，最多談的是壽夭問題。但壽夭與貴賤、貧富都是一般談命限問題時的共同題目，且是涉及存在的問題。幸福即是要解決這些問題，即是以為長壽、富貴就是幸福。「德福一致」則是因為道德實踐的要求，要求有德者必有福，因此就此而言，基督教有上帝存在保證德福一致，佛教的因果業報論本身就是「德福一致」論，道家道教所說不明，儒家則有待商榷，至於《中庸》所講：「故大德，必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。」便真是絕對符合「德福一致」要求的命題立場了。然而，牟先生以龍溪及五峰之話語當之，顯然不搭配，反而達不到這樣的理論境界，所得者盡是德一邊事，福一邊幾乎是放棄了。只能說《圓善論》一書是一部討論儒家「德福一致」論的驚異奇航，從康德理論說起，破上帝，進入《孟子》疏解，強調天道就是人心，破自然王國，只及目的王國，放棄經驗世界，只是對經驗世界做價值的解釋，然後提出無限智心，曲折地辯證三教，主張道佛之無限智心涉及存在卻不創生存在，只有儒家天道創生存在，然而儒家天道只負責價值，不負責改變存在，故幸福是主觀的物隨心轉，其實是心自己在轉，以為這樣就是「德福一致」。其結果，並沒有達到「故大德，必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。」的理論境界。關鍵在於，牟先生幾乎只是想把他在儒釋道三大部的所有理論作一統整，所以費力地將各種學說綁在一起，同時還不忘較勁中西，辯證三教，而歸於儒家最高，但是卻不能有機地整合各種理論，關鍵在於問題意識不一定相同，而且世界觀宇宙論也不一致，且受到他自己的刻意忽略，許多說法就是下定義式的硬接硬套，表面上高舉儒家，其實可能是牟先生所有著作中系統最混亂、義理最跳躍、理論最不能成立的一部著作。

 在理論上、最大的限制就在於牟先生只以經驗現實世界討論此一「德福一致」的問題、儒家世界觀本來就只及於經驗現實世界、但是道教和佛教以及基督教就不是如此、它們都是主張有它在世界以及死後的生命，就佛教而言，甚至無分與此世它世，根本上就是過去現在未來無窮無盡的輪迴，輪迴中受因果業報又展開新生，故而本身就是德福一致的世界觀。若是否定了它在世界以及死後生命，佛教的德福一致當然建立不起來，並不僅只是非色身而法身的問題。道教要死後才得永生，但若其說屬實，則至少羽化死後的長生的命題亦是德福一致的落實。基督教有上帝存在，又主張靈魂不滅，故而死後審判也是德福一致的保證。若不去正視這些它在世界的哲學意旨，則基督教與道佛兩教的德福一致都不必談了。故而牟先生就直接在經驗現實世界談儒家的德福一致，而所謂的德福一致並不是及身獲得了長壽富貴，而是存在的境隨心轉，是主體自己的主觀境界化解了存在的不幸或不必然可得的幸福，以此為德福一致的落實。但是，牟先生依據康德不斷強調要在存在上落實才是德福一致的落實，因此龍溪四無教的模式並不等於落實了這個模式，這個模式跟孟子的天爵說和陽明的四句教並無不同，還是不能德福一致，還是大德者不能必得其位、其名、其祿、其壽。只是牟必欲高儒於道佛於康德，所以已經在別的問題的取捨上高儒於它了，這些問題及立場的關鍵就是，只及現象世界，唯論道德意志，主觀的意志證實了本體的存在，說明了現象的存在的價值意義，主體的工夫自我化解存在的衝突，以為達到了圓教，可以說他自以為成功了，但是卻忽視了道佛和基督教的它在世界觀，所以不能是真正的辯論，也不是真正的成功了。也就是說，基督教道教佛教都能解決德福一致的問題，然而一旦否認它在世界，則它們的解決方式都失效了。不過，它在世界的宗教哲學體系如何討論其是否為真？這是另一問題，這是實踐哲學涉及它在世界的理論的檢證問題，筆者另有專文處理[[47]](#footnote-47)，本文討論至此。

1. 「我之想寫這部書是開始於講天臺圓教時。天臺判教而顯圓教是真能把圓教之所依以為圓教的獨特模式表達出來者。圓教之所以為圓教必有其必然性，那就是說，必有其所依以為圓教的獨特模式，這個模式是不可以移易的，意即若非如此，便非圓教。天臺宗開宗於智者，精微辨釋於荊溪，盛闡於知禮，皆在大力表示此獨特模式。觀其所說實有至理存焉。這是西方哲學所不能觸及的，而且西方哲學亦根本無此問題＿＿圓教之問題。」《圓善論》＜序言＞頁1。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 「由圓教而想到康德哲學系統中最高善\_\_\_\_圓滿的善(圓善)之問題。圓教一觀念啟發了圓善問題之解決。這一解決是依佛家圓教、道家圓教、儒家圓教之義理模式而解決的，這與康德之依基督教傳統而成的解決不同。」《圓善論》＜序言＞頁1。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 「依康德，哲學系統之完成是靠兩層立法而完成。在兩層立法中，實踐理性(理性之實踐的使用)優越於思辨理性(理性之思辨的使用)。實踐理性必指向於圓滿的善。因此，圓滿的善是哲學系統之究極完成之標識。哲學系統之究極完成必函圓善問題之解決；反過來，圓善問題之解決亦函哲學系統之究極完成。」《圓善論》＜序言＞頁2。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 《圓善論》＜序言＞頁9~10。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 《圓善論》＜序言＞頁10。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 牟宗三討論儒釋道三家哲學體系的三大部包括：《才性與玄理》《佛性與般若》《心體與性體》。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 《圓善論》＜序言＞頁13~14。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 《圓善論》頁56~58。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 《圓善論》頁132。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 《圓善論》頁133。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 《圓善論》頁133~134。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《圓善論》頁134。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《圓善論》頁136~137。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 《圓善論》頁137。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 《圓善論》頁139~140。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 《圓善論》頁140~141。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 《圓善論》頁142~143。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 《圓善論》頁144。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 《圓善論》頁145。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 《圓善論》頁154。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 《圓善論》頁170。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 《圓善論》頁171。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 《圓善論》頁172。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 《圓善論》頁175。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 《圓善論》頁209。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 《圓善論》頁211。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 《圓善論》頁239。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 《圓善論》頁241。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 《圓善論》頁243。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 《圓善論》頁255。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 《圓善論》頁263。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 《圓善論》頁265。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 《圓善論》頁306。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 《圓善論》頁307。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 《圓善論》頁308。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 《圓善論》頁309~310。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 《圓善論》頁322。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 《圓善論》頁322~323。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 《圓善論》頁323~324。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 《圓善論》頁324~325。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 《圓善論》頁325。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 《圓善論》頁326。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 《圓善論》頁326~327。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 《圓善論》頁332~333。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 杜保瑞，＜實踐哲學的檢證邏輯＞《哲學與文化》。？？？？？？？？？？？？ [↑](#footnote-ref-45)
46. 楊澤波。？？？？？？？？？？？ [↑](#footnote-ref-46)
47. 參見拙作：杜保瑞，2015年3月，＜實踐哲學的檢證邏輯＞，《哲學與文化月刊》，490期：頁77~98。 [↑](#footnote-ref-47)