

試論牟宗三先生 對圓善問題的解決

簡義明*

一前言：

牟宗三先生是當代新儒家的代表人物之一，（註一）他對於當代中國哲學界之貢獻主要在三方面。（註二）一是其在五十年代的著作《道德的理想主義》、《歷史哲學》和《政道與治道》等，主要是對中國文化的反省、批導。著重考慮在現今如何以內聖開出外王的問題。二是其在六十至七十年代有關中國哲學的主要著作《才性與玄理》（疏通魏晉時代的玄理與玄智為主），《佛性與般若》（疏通南北朝隋唐一期之佛學），《心體與性體》（疏通宋明六百年儒家內聖之學之傳統），《從陸象山到劉戡山》（可視為心體與性體之續）等，對傳統儒釋道等思想資源作了相當縝密的，功力深厚的疏理和發揮。三是有關中西哲學思想的會通與融攝，牟先生認為「做吸西方文化的工作，康德是最好的謀介」。（註三）其將康德的代表著作《純粹理性批判》，《實踐理性批判》及《判斷力批

*中國文學系大學部83畢。現為碩士班研究生。

註一：當代新儒學又稱為第三期儒學，即以孔孟為第一期，宋明儒為第二期，而當代新儒家自熊十力先生始是為儒學第三次發軔，下啓唐君毅、牟宗三、徐復觀諸先生，以及目前散居港台海外的第三代學人。但牟先生以為在某個意義上，並沒有什麼特定的家派叫「儒家」更沒有所謂「新儒家」。他認為：凡願以平正之心懷承認人理性所有價值以抵抗非理性者，即為「儒家」，即為「新儒家」。見牟宗三，〈當代新儒家（答問錄）〉，收於《寂寞的新儒家》中，台北：鵝湖出版社，民八十一年，頁一八三。

註二：關於牟先生之學思歷程及其哲學思想之介紹，可參《牟宗三先生的哲學與著作》，台北：學生書局編，民六十七年九月。

註三：見牟宗三，〈客觀的了解與中國文化之再造〉當代新儒學國際研討會主題講演，收於鵝湖月刊一九一期，民八十年五月，頁九。

判》三大批判譯註而出，並在譯完第一批判後，寫了《現象與物自身》，依中國傳統智慧消化了第一批判，對顯了中國哲學知識性不足的缺陷。在譯完第二批判後，寫了《圓善論》，消化了第二批判，並顯出中國哲學挺立道德主體性的優越，最近以「康德審美判斷之超越原則的商榷」一文消化了第三批判。（註四）他將康德哲學作為詮釋儒學的重要參考系統提出來，加以深入地闡述和發揮，從而顯示出儒學形上學超越康德的一面。從以上所述，可知牟先生一生的學問，即在透過康德哲學來對揚彰顯儒家的道德生命。

儒家是一門生命的學問，也就是以成就人的德性生命為主要的課程。而其中又以圓善問題為終極的關懷。圓善的問題即德福一致的問題，人之有德是否即能有一個合比例的福與之連結？康德在實踐理性上肯定圓善為必有的對象，而這個對象的實現除了必須預設靈魂不滅之外，還必須預設上帝存在以保證圓善的實現，但牟先生對康德的論證構想作了明確的批判與重建，指出上帝之預設為虛構而不必要，而且也不能擔負圓善的真正實現。牟先生進而依中國哲學的洞見，從圓教來建立儒釋道三家的圓善論。（註五）依牟先生「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」。（註六）

本文即試著對「圓善」問題作一論述與探討，首先，在第二章中，把圓善問題之產生作一釐清，在第三章中，論康德如何以西方哲學及基督教之傳統為此問題提出解答。康德以靈魂不滅及上帝存在的設準來使德福一致為可能，牟先生以為並非圓滿而真實之解決。其以天台判教而顯圓教之觀念，啟發了圓善問題之解決。在第四章中，即論其解決之方式，第一步是對無限智心之肯定，但此肯定雖可開德福一致圓滿之機，但必須進至圓教始能徹底明之。圓教之確立尤以佛教天台宗貢獻最大。牟先生藉天台圓教之模式以明儒道兩家之圓教。圓教確立，用於圓善，則可以獲得「圓善」之圓滿而真實的解決。

二、問題的提出：（德福一致的問題）

圓善，康德名之曰最高善。「最高」有兩義，「一是究極，一是圓滿」。牟

註四：牟宗三，〈康德判斷力之批判譯者之言〉，收於《鵝湖》月刊二〇六期，民八十一年八月，頁二四。

註五：參李瑞全，〈福報與圓善〉，收於《當代新儒學論文集·內聖篇》，台北文津出版社，民八十年，頁二一。

註六：見牟宗三，《圓善論之序言》，台北：學生書局，民七十四年，頁二。

先生認為在此應取圓滿義，意即整全而圓滿的善，這就是為什麼牟先生將康德之「最高善」譯為「圓善」之故。（註七）圓善包含兩個幅度，一是善的極至；一是福的圓滿。善的極至是德之純粹至善，依牟先生：

仁義之行就是善，這是實踐法則所規定的。這樣意義的善就是純德意義的善，絲毫無有私利底夾雜；亦曰無條件的，不是為達到什麼其他目的之工具。如孟子所說往救一將入井之孺子不是為要譽于鄉黨也，不是為納交于孺子之父母也，不是為惡其聲而然也。這是無條件的純善。（註八）

但圓善之所以為圓善正因為它亦應含有幸福，人類本著其經驗的性格，有各種心理的、生理的欲求或性向。這些性向是需要滿足的，倘若我們真要有一種圓善的人生的話。因此福的圓滿亦是圓善境界達成的條件之一。所以在討論最高善時，須同時兼顧道德與幸福兩方面。

但德與福可能同時兼顧嗎？或者說，德福間的結合是怎樣的關係呢？康德以為「兩者的結合或是分析的，或是綜合的。它不是分析的，它必須是綜合的。」（註九）那就是說，有德者不一定即有福。如斯多噶以德行為主，德之所在即福之所在。這樣一來，只成就德的這一面，福的那一面則被吞沒了，沒有獨立的意義。反過來，有福者當然更不表示其即有德。如伊壁鳩魯則是以幸福為主，有福就有德，這當然更不對。此兩者並不是分析此一個之概念便可得到另一個。意即它必須被思議為是原因與結果之連繫。牟先生指出：

德福間的關係既為原因與結果的綜合關係，則德行便是原因，幸福便是結果。此兩者因著行動而被連繫起來，故曰實踐的連繫；因為在圓善中被連繫起來，故此實踐的連繫亦曰必然的連繫。……在現實世界中，德福間也許可能有一種偶然的連繫，即吾所謂I命題，但決不能期望其有必然的連繫，即吾所謂A命題。既然如此，則「德行」之格言是幸福之有「效因」，如斯多噶之所主張者，在現實世界中，自無可能。他之所以認為可能，是因為他把德福關係看成是分析的。在此情形下，福無獨立的意義，結果只是一個德而已，因此，其所謂最高善決不是圓滿的善，只是偏面的純德意義之極善而已。（註十）

註七：同註六，頁一七二。

註八：同註六，頁一八五。

註九：同註六，頁一九五。

註十：同註六，頁一九七～一九八。

極善即是不必有福之安頓之善，也就是偏面的、純德的善，此極善固是極為高貴者。然而，人之生命理想的實現無疑是必須在世界的存在中實現，因此，如果我們不只是要求偏面的極善，而想要同時照顧人的存在性及其幸福，則必須將德與福加以圓滿之安頓，此即圓善的要求。換句話說，圓善是必須安頓幸福這方面的，而幸福乃是在善的圓滿實現的要求中而被要求為必然的對象。

道德意義的最高善只是極善，它缺乏對幸福的安頓，此非人情之所能安。（註十一）由此可知，圓善除了極善的道德實踐之外，同時也要保住一切存在，以做為幸福之基礎。由此而使得德與福皆有其必然性的意義，亦即是德與福的合一。康德說：「在最高善中（此最高善對我們而言是實踐的，即是說，是因我們的意志成為真實的），德性與幸福被認為是必然地相結合的。因此，這一個設無其他一個附隨之，它便不能為純粹實踐理性所認定。」（註十二）此即由德福兩面來說最高善。

但康德與牟先生是如何使圓善的境界達成的呢？以下先論康德之方法。再論牟先生如何以圓教之模式來證成圓善，以補康德之不足處。

三、康德於圓善問題之解決

康德所謂的圓善境界，是以純善為基礎的福德一致，康德說：「道德是極善（圓善底第一條件），而幸福則構成圓善底第二成分，但是只當它是道德地被制約的，然而卻又是前者（即道德）底必然結果時，它始能是圓善底第二成素。只有依此隸屬關係，圓善始是純粹實踐理性底整全對象」（註十三）但德與福分屬不同的範疇，德行純是意志之獨立不依於自然法則之行為，而幸福卻是存在方面的事。道德行為的根據在智思界，產生的行為及結果卻在現象界，而幸福也是理性存有在現象界的存在狀況。既有兩層存有，德行與幸福於此兩界如何出現與相關聯？康德認為圓善在「感觸界之自然系統內決無可能」（註十四）理由是道德的純善屬於意志因果，它與屬於自然因果之幸福無必然連繫。

然而康德卻肯定福德一致之圓滿的善是實踐理性的對象。因此，圓善之促進

註十一：同註六，頁一九九，牟先生指出：「道德法則之實行必須涉及幸福，雖一時不必得，甚至今生亦不必得，但在理性上必須涉及，否則無法尊生保命，亦無法增長個體生命之圓滿發展與價值，而行善必無福，因此行善必等於自毀」。

註十二：同註六，頁一九四～一九五。

註十三：同註六，頁二〇六。

註十四：同註六，頁二〇二。

必須可能，「否則那命令著去促進之的道德法則必虛假而無實」。（註十五）康德認為德與福之間是超感性的關係，並且試著去建立那可能性之根據，即：

第一，就那直接存在于我們的力量之中者。第二，就那不存在于我們的力量之中者（雖不存在于我們的力量之中，但理性卻可把它當作『我們的無能——無能于那「依實踐原則而為必然的」的「圓善之實現」，這種無能之補充』，而呈現給我們），就此兩方面去建立那可能性之根據。（註十六）

這裡所謂「直接存在于我們的力量之中者」當即指在尊敬法則以努力使我們的心意符合道德法則中肯定靈魂不滅而言。至于那「不存在于我們的力量之中」者當指肯定上帝之存在而言。上帝存在不存在于我們的力量所能者之中，我們並不能證明之，但我們必須肯定之——肯定之以保證圓善之真實的可能，以補「我們之無于圓善之實現」這種無能。就靈魂不滅之肯定而言，我們期意志之神聖性，完成圓善中純德一面；就上帝存在之肯定而言，我們期德福一致之保證，作為我們的無能于圓善之實現之補充。由此兩者始足以建立圓善底可能性之根據。（註十七）準此，康德以靈魂不滅及上帝存在兩大設準之肯定，來保證圓善的可能性。以下分別論述兩者在康德於圓善問題的解決中所顯之意義。

（一）靈魂不滅：

康德認為，意志在實現最高善時，意志與道德律完全一致。然而只有在德性無限進步中才能達到完全一致，因此這個「無限進步」必須假設有理性者的存在和人格要無限的延續才有可能，這個「無限延續」便是指靈魂不朽。

康德論靈魂不滅為純粹實踐理性之一設準云：

「心靈之完全的符順于道德法則」必須是可能的，恰如此意志之對象（即「圓善之實現」這一對象或目標）之為可能的，因為「心靈之完全的符順于道德法則」是包含在「促進此對象（圓善之實現）」之命令中。現在，「意志之完全的符順于道德法則」就是神聖性，神聖性這一種圓滿，沒有感觸世界中的理性存有能夠在其存在之任何時（在其有生之日）具有之。縱然如此，但是因為它被要求為「實踐地必然的」，所以它只能被發見于一無限的進程中，即「朝向那完全的符順而趨」的無限進程中，而依據純粹實踐理性底原則，去認定這樣一種實踐的進程以為我們的意志之一真實的對象（目

註十五：同註六，頁一九六～一九九。

註十六：同註六，頁二〇七。

註十七：同註六，頁二〇七～二〇八。

標)，這乃是必然的。現在，這種無底止的進程只有在「同一理性存有底存在與人格性之無底止的延續」之假設上才是可能的；「同一理性存有底存在與人格性之無底止的延續」即被名曰靈魂不滅。（註十八）

這設準即是為人生是有限的，然為達成「心靈之完全的符順于道德法則」必須是可能的，所以康德才如此假設。但康德亦說「所謂純粹實踐理性之一設準，意謂是一知解的或理論的命題，……它不是可證明的，但它卻是一無條件的先驗實踐法則之一不可分離的結果。」（註十九）不過牟先生並不同意以上的看法，我們在下一章會論及此。

事實上，靈魂不滅只是被用來保證「完成圓善中純德一面」。真正保證福德一致者是對上帝存在之肯定。

（二）上帝存在

康德通過靈魂不滅的設準，從而說明人的德，然而，在圓善中並不只有德，同時還有福的問題，亦即，圓善乃是福與德有一準確之比例，所謂「福德一致」，康德於此乃是通過「上帝存在」的設準加以解決。

上帝如何保證福德間之必然連繫，使圓善成為可能？康德認為，上帝作為最高而絕對之存有，「祂有一種『與道德品質相應和』之因果性，如是，祂照顧了『德』這一面；而因為祂的因果性又創造了『自然』，是故祂又照顧了『福』這一面。祂憑藉祂的神智與神意，祂創造了『自然』，祂又能使『自然』與人或有限理性存有底意志之本質原則相諧和，因此，祂使德福一致（圓善）為可能。」（註二十）這裡所謂的「與道德品質相應和」之因果性即是指上帝的意志。

但康德亦表示，認定上帝之存在是道德地必然的，這種道德的必然性是主觀的，即是說，它是一種需要，而不是客觀的」（註二一）是故這道德的必然性只是主觀的，不是客觀的，是實踐上的主觀需要，不是知解上的客觀確定——客觀地斷定上帝確實存在之確定。依牟先生，這可說是「道德的神學」（註二二）但這比起從上帝來說明道德，當然是合理多了。如若說必須設定上帝存在以為一切義務之基礎，這正好是把道德基于宗教，這是他律道德，是神學的道德學。康德從實踐理性上說設定上帝存在有道德的必然性，這正好是基于自律道德以說上帝存在，是道德的神學。

註十八：同註六，頁二一一～二一二。

註十九：同註六，頁二一二。

註二十：同註六，頁二三五。

註二一：同註六，頁二三六。

註二二：同註六，頁二三八。

康德在分析道德時，強調只有意志的自我立法，意志的自律才是真正的道德，所以並不須預設上帝之存在以為道德義務的基礎。但現在由於圓善必須實現這個道德的要求，上帝存在便成為一必要的設準。由於上帝之睿智，他知道人內心之德是否純粹，他又是自然界所以能存在之原因，故可以調整自然，使有德者之際遇能如其所願而有福。從圓善這實踐理性的必然對象之必須實現，而肯定上帝之存在，這是康德的上帝存在之道德的論證。

總之，「圓善中，德是屬於目的王國者」，「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」；福則是「屬於自然王國者」，此兩王國之合一「便是上帝王國」，「上帝存在之肯定則是客觀而完整地使圓善為可能」。（註二三）

四、牟宗三先生於圓善問題的解決

（一）對康德圓善論之批判

牟先生對康德圓善論之批判，基本上分成兩部分，第一部份是對靈魂不滅的反對，第二部份便是對上帝存在之否定，牟先生認為人格化上帝之概念本身是虛幻的，並且即使它不是虛幻的，對於福德間之必然連繫亦不見得有何保證。

就靈魂不滅而言，牟先生認為「設定靈魂不滅以使無限進程為可能」以及「在無限進程中才能使『意志之完全符順于道德法則』為可能」，此相連而生之兩義是「東西方宗教根本不同的地方」（註二四）。其反對的理由是：

依儒釋道三教說，第一，即使說無限進程亦不必靠靈魂不滅之設定，他們有另一種講法；第二，說在無限進程中始可達到意志之完全符順于道德法則，這實等於說永遠不能達到，因為康德無頓悟義故，而依儒釋道三教，則頓漸兩義同時成立故。（註二五）

這裡所謂「有另一種講法」與「頓漸兩義同時成立」。可以解決「在無限進程中意志之完全符順于道德法則」，是就牟先生所謂的道德形上學而言的。（註

註二三：同註六，頁二一一。

註二四：同註六，頁二一五。但牟先生由康德所立之此兩義，說東西方宗教之根本不同處，恐怕有待商榷。康德說人需一無限之進程才能達于純善，此又是他一家之言，衡諸西方基督宗教之神學義理，並無此種說法。關於這項不同的意見，請參孫效智，〈牟宗三疏解儒家人性論之探討〉第五章註一〇三，台大哲研所碩士論文，民七十七年五月，頁一七八。

註二五：同註六，頁二一五～二一六。

二六)在道德形上學詮釋下的靈魂不滅是指：「現實的人是一個已有的存在，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于生生不息。」（註二七）在道德形上學之下，道德實踐的根源既然又是宇宙生化之具，因此，現實中的個人便可在道德實踐的當下，參贊化育，使其當有而未有的存在，綿延無限。道德心的顯發是使有限而無限的契機，牟先生名之為「無限智心」，此在下一節中有較詳之討論。在此頓漸二義同時成立。所以我們不必假設康德所謂的靈魂不朽才能在無限的進程中臻於德性的完滿；反而，德性的完滿才是使靈魂得以不朽的契機。

就上帝存在而言，牟先生認為康德所提出之最高之存有，「原初只是一個無限而絕對的實體性的心體……即一個無限而絕對的智心」，康德因著某種「情識作用」，並由於西方宗教傳統而習焉不察。（註二八）「遂把這樣的智心人格化而為一有無限性的個體存有即神或上帝」。（註二九）此一人格化上帝之概念是虛幻的，因為：

- (1) 此無限性的個體存有之概念之形成有虛幻（註三十）；
- (2) 既虛幻地形成一無限性的個體存有，便發生此個體存底存在之問題，而此問題亦自是一虛妄；
- (3) 肯定此無限性的個體存有之存在原是知解理性底事……此種肯定實只是一假設，知解理性並不能證明之……
- (4) 知解理性不能證明之，則轉而就實踐理性而說需要之，這需要只是一種信仰，而這信仰亦只是情識決定，非理性決定，且不能是一種證明，因證明其存在之證明本是知解上的事，不是實踐上的事。（註三一）

依此，牟先生認為上帝概念是虛幻的。因此，若將「圓善所以可能之根據放在這樣一個起于情識決定而有虛幻性的上帝上……是一大歧出」。（註三二）進

註二六：所謂道德的形上學，它的內容是以形上學本身為主，涉及一切存在之討論。其進路則是道德的進路，由道德性當身所見的本源（心性），滲透至宇宙之本源，此就是由道德而進至形上學者。故名為「道德的形上學」。請參註二四引書，頁一四二。

註二七：同註六，頁一四〇。

註二八：同註六，頁二四一。關於牟先生此處說法，「以康德之智」，亦因於西方宗教傳統而「習焉不察」，遂立出一人格神來。本文認為與其說康德在其傳統中習焉不察，不如說不同之思想在不同之背景中，有不同之立足點的詮釋，故有不同之看法。

註二九：同註六，頁二三九。

註三十：所謂上帝概念之形成有虛幻性，是指知解理性在形成上帝概念時，所產生之虛幻性。這點康德亦指出，詳見《圓善論》，頁二四八～二四九。

註三一：同註六，頁二四四。

註三二：同註六，頁二三九。

一步而言，即使上帝不是虛幻的，牟先生認為說他是圓善的保證，「也只是這麼說而已，並不能使人有落實而可信服的理解」。蓋「人之德與有關於其『存在』的福既不能相諧一，何以與人絕異的神智神意就能超越而外在地使之相諧一」？並且，安個上帝以說明存在，存在仍是同一的存在，「物理的自然亦是這同一的物理自然」，一切「既無重新調整，又未重新創造」，如何能說「神智神意地因果性就能使那不諧和者成為諧和」？這一切問題，牟先生認為均是難以索解。若有人說「這是神底事，他能使你的德福相配稱，你只要信祂祈禱他就可以了」。那麼，這是訴諸於信仰。牟先生認為「這等于未說明」。（註三三）由於福必涉及存在，而負責存在者是一「無限的存有」，這是對的。但把這無限的存有看成是一人格化的上帝，其中便有虛幻。去掉這人格化之虛構，這最高的無限存有其實是無限的智心。由無限智心來負責一切存在，由此而言圓善所以可能的根據，便是對圓善問題的真正解決。

(二)無限智心之肯定

牟先生否認康德之上帝能做為福德一致之終極保證。指出上帝一概念有虛構滑轉之處，而縱使設定上帝仍不足以使德福一致為坦然明白。然而他所否認之上帝只是人格化而超越地存有之上帝，並非否認一無限而絕對之存有本體或無限智心。相反地，他肯定無限智心，並且認為圓善之所以可能，正是應由無限智心開出。牟先生指出：「無限智心一觀念，儒釋道皆有之，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。」（註三四）但此無限智心如何被確立呢？首先，牟先生依孔子之仁，孟子之本心，以建立仁心為一無限的智心：

仁者或大人即是能操存踐履以天地萬物為一體的人。其能以天地萬物為一體非意之也，意即非主觀造作臆想虛設其是如此也，乃是「其心之仁本若是其與天地萬物而為一也」。此即由大人之操存踐履定知仁心為一無限的智心。此心不獨大人有之，人人皆有之，甚至一切理性的存有皆有之、惟大人能勿喪耳。大人是此心之體現者。孟子已充分建立起此義。……孟子即此心以說性乃即是宋明儒所說的「義理之性」。義理之性即義理之心，故有無限性及絕對普遍性，一切理性的存有皆有之。就不安不忍而指點之，乃是「當機

註三三：同註六，頁二三九～二四〇。

註三四：同註六，頁二五五。

指點」之意。當機指點之即示其當下可以呈現。每一現實之機即是引起其當下可以呈現之緣。因為它是心，焉有既是心而可以不呈現？此心即是性，焉有既是性（人之爲人之超越的性，非生之謂性之性）而可以不呈現？機是特殊的，故使其當下可以呈現之緣亦有局限性。但此心之本身則不爲此機此緣所限而有無限性及絕對性，此則由大人之操存踐履而已體現之矣，故云「其心之仁本若是其與天地萬物而爲一也」。此即此無限的智心之證成。此則純由實踐理性而證立者，決不涉及思辨理性之虛構。（註三五）

牟先生以大人即聖人的道德實踐之表現以見出仁心必以天地萬物爲一體而後止，由是顯示此心乃是無限的，必要求遍潤一切而不容已。遍潤一切即創生一切，是以此心爲一無無限的智心，而可以爲天地萬物存在之依據。而此心同時又是使德行為純淨至善的道德本心。故無限智心一方面是道德實體，一方面是存有本體，它「能立道德之必然且能覺潤而創生萬物使之有存在」。故此智心「大本之確立即足以保住『天地萬物之存在以及其存在之諧和于德』之必然性」（註三六），此即開德福一致所以可能之機。

以上是依儒家所說而確立之無限智心。道家義的無限智心是玄智，是道心。依牟先生：「道心玄智一旦呈現，則人之生命虛一而靜，亦和光同塵而成全一切，而天地萬物亦皆歸根復命而得其天常。如是，此一無限的道心玄智一旦呈現亦可保住玄德之純與夫存在之諧和于德（道家意義的德）。此亦可開德福一致之機。」（註三七）不過其實踐途徑不由道德意識入，而是由「無」之意識入，其所說之「無」爲作用層者；其無限智心無作用層與實有層之分，乃牟先生所謂「縱貫橫講」之系統，和儒家之「縱貫縱講」有所不同。（註三八）

至於佛家義的無限智心，依牟先生「直接地橫說，是般若智，通過佛性一觀念而間接地說，即豎說，是如來藏自性清淨心。」（註三九）如依般若智，它是通過「依緣起性空一法理之理性而起修行」這一實踐而轉識成智，則無限智心呈現。（註四十）如依如來藏自性清淨心，「由於一心開二門，即生滅門與真如門，如此亦可保住無量無漏功德之純（佛家意義的德），並可說明一切法之存在

註三五：同註六，頁二四二～二六三。

註三六：同註六，頁二六三。

註三七：同註六，頁二六四。

註三八：關於道家乃「縱貫橫講」之系統，請參看牟宗三，《中國哲學十九講》中第五、六、七三講，台北：學生書局，民八十年十二月，頁八七～一五四。

註三九：同註六，頁二六四。

註四十：關於「緣起性空」之觀念，請參註三八所引書第十二章，頁二五四～二六二。

以及轉識成智後一切清淨法之存在之諧和于德。此亦足以開德福一致之機。」（註四一）

以上分別由儒道佛三教來略述無限智心之義涵，但肯定無限智心，只是開啓了圓善的真實可能之機，而圓善之能充分證成，德與福能合比例地必然相連，須待儒道佛三教之圓教義理。

（三）圓教之確立與圓善之解決

圓教的意義，是佛教判教而生發出來的義理，牟先生言圓教，及由圓教證成圓善，主要是根據佛教天台宗的圓教意義來說的。所謂判教者，乃分判教相層級之謂，依中國天台宗與華嚴宗所判，其教相之最高層則稱爲「圓教」。「圓」者，圓滿圓融之義。既有「圓滿」「圓融」之教，即表示有是不圓滿圓融者，內在於佛教說，諸大小乘乃至空有諸宗教義，皆爲佛所說，皆爲真理所寄，不能有錯，其所以有各宗之不同，蓋因佛說法對象不同而有各種權說以及最後之實說。但不管權說實說，皆流自佛心，其價值之根源本來並無差別，一一皆是佛法，皆可通佛。判教的工作，即在綜攬佛所說之各種法門以及其說法之各種方式，作一合理的安排，以定其高下或權實。定出高下權實，其本意並不在於摧彼揚此，而在期望由此分判點醒各層權說，令不自滿於其自身之地位，化解其情執而更向上一機，最後都通於一實。所以判教之判本義是判釋、判攝，而非批判，若帶有批判，其意亦在於疏通統理。故判教不僅須要有高度之見識，還須要有平正而涵容之胸襟，牟先生認爲「判教是一大智慧。必須真能相應地了解佛之本懷始可」（註四二）。

佛教所說的圓教，並不像西方哲學或宗教從上帝本身說圓教，而是從表示「上帝本身圓滿」的教義上來看它圓不圓滿。即從表達上帝的方式來判其圓不圓。如照佛教之判教，圓教所以爲圓不是從涅槃本身說，而是從表達涅槃的方式圓不圓來判定。

依牟先生：「我們若想了解圓教的意義，首先就要了解什麼是分別說與非分別說。」（註四三）分別說與非分別說是佛教的詞語，若依西方哲學的說法，則是分解地說與非分解地說。人類的思考歷程，大體都可以概括在這兩者之下。就廣義的分別說而言，西方哲學家從古至今，大概皆是這個進程。依牟先生：「凡是有所立教，就是分別說」（註四四）既是分別說，皆可爭，皆非圓實之教。所

註四一：同註六，頁二六四～二六五。

註四二：同註六，頁二六七。

註四三：同註三八引書，頁三三二。

註四四：同註三八引書，頁三四六。

以，要真正表示圓教，一定要用非分解的方式來說；「用非分解的方式就著法的存在說圓教，並不同於佛用非分別的方式說般若。」（註四五）但為什麼般若的不淨法，還不是天台宗所說的圓教呢？依牟先生「般若的性格是融通淘汰，是將以前分別說的法，加以消化」（註四六）但這基本上是般若智「作用地具足一切法」（註四七），就此說圓，只能說是作用的圓，只是圓通無礙的圓，這還不是真正的圓教。必須進至圓滿無盡、主伴俱足方是最終之圓教。此必從法華經來說，既就法的存在說，它便是有所說，因此它仍是個教，既是個教，就是個系統，但它卻沒有系統相。「其所以是個系統，因為它是就著佛性與法的存在說；但它用的是非分解的方式，所以無有系統的限定相」（註四八），既是個系統又無系統相，在此成了一個弔詭（paradox），因其無系統相，所以不可諍辯，也因此成其為圓教。「將般若經的不淨法，加上法華經的不淨法，一經一緯，兩個不淨法合在一起就是圓教。」（註四九）

至此圓教境界，所有的法是一體平鋪，所有權教所形成的大小土堆，至此都化為平地。因所有權教在圓教境界下皆已被開決，所以佛教才有「一切法皆是佛法」之說。天台宗將諸大小乘開決以後，即以「一念三千」來說明一切法之存在。成佛並不是眾生不能為之事，一切法皆可是佛之法身意義之呈現。而三千法是佛法身抑非佛法身，要看心是迷抑是悟。迷、悟是主體的事，而法則是客觀之存在。法之差別相狀不改，而其淨或染之意義則隨心而轉。法之淨或染，是由於般若智心之是否呈現，而不是以另一套之淨法來取代此一套染法。「三千法不改，世間相常住，三千法無一法可捨，一切差別都必須被保位。天台之圓佛，是即於三千法而顯佛法身之無限意義，而不是斷了地獄，餓鬼等九法界之法，而獨顯佛法界之重重無盡，圓融無礙，如華嚴宗之說法。」（註五十）

依此，佛即於九法界，即於三千法而見，不是斷了九法界才顯佛法界，任何一種存在之事體，當體便可說是佛境界之呈現，不是有另一套異於三千法的佛法。而三千法是佛法抑不是佛法，決定於佛智的是否呈現。佛智呈現，則任一法皆是佛法。故一切法之存在，都可隨佛智之呈現而轉，佛智呈現，則三千法之任一法當體就是常、樂、我、淨之佛法。任一法都是常樂之佛法，則亦可說是福。

註四五：同註三八引書，頁三六〇。

註四六：同註三八引書，頁三五八。

註四七：同註三八引書，頁三五八。

註四八：同註三八引書，頁三六〇。

註四九：同註三八引書，頁三六二。

註五十：參楊祖漢，〈牟宗三先生對圓善問題之解決〉，收於《鵝湖》月刊一八五期，頁二十。

如是則佛無往而非福，在佛而言，德（即無限智心）與福（即常樂之法）是永遠相即而不離的，如是福與德便有其必然的連結，福德一致便能真正實現。以上已由佛教圓善境之證成而論至圓善問題在圓善境中之解決。依牟先生：

在此圓修下，生命之德（神聖的生命）呈現，存在面之福即隨之。……當德呈現時，由解心無染，通達惡際即是實際，行于非道通達佛道，魔界即佛，是故一切存在即隨之而轉，一切善惡淨穢法門皆成佛法，咸稱常樂，此即是福。是則德福必一致，「自然」（存在）必與「德」相諧和。（註五一）

依此義，同一事體，當無限智心呈現而悟時，即是福，不必離開此當前之事體而別求福；若無限智心不呈現而迷，則無論你目下所處的是如何安樂之境，都不是福。即同一存在法，悟即是福，迷即非福，福與非福相即。而佛智呈現，便即於任一法而為福。這樣的德與福的關係，並不是分析的。因此說是從存在方面說福，並不是從佛智中直接分析出福來。二者之間關係亦不是綜合的，因是永遠地相即不離，不需第三者來作保證。故此在圓教意義下的德與福之關係，牟先生說是「詭譎的相即」的關係。（註五二）

以上依佛家天台宗說明圓教之所以為圓教共基此以明圓善之可能。次論道家。道家之圓境，首先見於王弼言「聖人體無」與向秀，郭象注莊所發之「跡本論」。所謂「聖人體無」即聖人能于生活上體現無，而無又不是可以用言說訓解的，故不說也。依牟先生「是以聖人決不分解地言有言無，而只從事于生活之跡以順通乎萬物。不言無而自有無之用。是以表面上其本身全是跡，而亦必不離跡通無。此即天台宗所謂『佛本身即是跡，非神通變化才是跡』也。」（註五三）故聖人能會通萬物而無隔。而跡本圓之論則首發之于向、郭之注莊，前提是「道無在而無所不在既超越而亦內在」（註五四），因此而有當機指點，因而有當下即是。以堯為例，堯之治天下之跡，其實是出於他的不以天下為事的無為之本的。無為之本即在堯的為之跡中，不是在堯之跡之外另有所謂本，跡即是本，本即是跡，任一跡，任一事體，在堯而言，都是冥化了的跡。譬如他雖居於廟堂之上，而其心無異於在山林之間，即使他歷山川，同民事，而顯疲勞憔悴，表面是

註五一：同註六，頁二七八～二七九。

註五二：同註六，頁三二五。另參註五十引文中之註一：「牟先生在《中國哲學十九講》中曾說在圓教中德與福的關係是分析的，但後來修正此說，在《圓善論》中，說此二者之間關係既不是分析的，亦不是綜合的是『詭譎地相即』的」。

註五三：同註六，頁二八九。

註五四：同註六，頁二九四。

受苦受難，其實這時的竟是在逍遙無待的境界中的，於此是解脫的。在道心呈現下，任一事行皆是逍遙，故亦可說是德與福永遠相即不離，而有德福一致之意義。依牟先生：「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）而成全一切跡用亦即保住一切存在而說，然而卻無對於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。」（註五五）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。無限智心在跡本圓融中而有具體之表現以成玄德，此即為為圓善中「德」之一面（道家意義的德）；而一切存在皆隨玄德轉，即無不順適而調暢，此即為圓善中「福」之一面。此即是「德福一致」之圓善。

以上言道家之圓善境。最後論儒家之圓教與圓善。儒家的圓教如何理解？牟先生首先指出：

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于理性。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。革故即是改善，生新即是創生。革故生新即是德行之「純亦不已」。我之個體生命之存在是既成的，雖是既成的，但可改善。因此，茲並無定性的存在，此如佛家說無定性眾生。推之，凡天地萬物都是既成的存在，但亦都非定性的存在。一切存在都可涵泳在理性底潤澤中。（註五六）

存在既非定性的存在，則一切存在都可在一純善的道德實踐中轉化，轉化而特顯為天理流行下的存在。而個體的德行乃表現而為參贊天地化育之行，因而可以有轉化存在之可能性。

依牟先生之分析，王陽明的四句教雖可代表儒家的基本義理，但圓教之義卻應以王龍谿的「四無」為準，「四無」抑且仍未能完全擺脫與「四有」之相對而立而為有諍，並認為：若真依天台「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」（註五七），應依胡五峰之「天理人欲同體而異用，同行而異情」之模式而立。牟先生指出：

註五五：同註六，頁三〇二。

註五六：同註六，頁三〇六～三〇七。

註五七：同註六，頁三二四。

同一世間一切事、概括之亦可說同一心意知物之事，若念念執著，即是人欲……。若能通化，即是天理……此如色心不二，煩惱即是生死色遍，此即是人欲；若能通化自在，以其情應萬事而無情，以其心普萬物而無心，則即是天理。……順理則跡本圓，不順理則跡本交喪。順理則「體用顯微只是一機，心意知物只是一事」之四無妙義通體透出而無餘蘊矣。如此說方為真實圓教。若以明道「只此便是天地之化」之語衡之，則同一世間相，順理而跡本圓即是天地之化，而天覆地載之分別亦化矣。不順理，則人欲橫流，跡本交喪，人間便成地獄。順理不順理只在轉手間耳。（註五八）

牟先生借佛道二家之一念三千跡冥圓融義來表彰在儒家之圓教規模。簡言之，當本心發用，人欲亦轉化為天倫天理，跡本圓融；若本心退隱，則成人欲橫流，跡本交喪。本心發用即道德踐履，存在即順理而轉，本心退隱即喪德敗行，存在即不順理而橫逆，此為圓教下道德與存在的一個關係。在這一圓教之模式下，乃可進而言儒家的圓善之意義。

儒家圓教之境指本心性體或無限智心充其極而與天地萬物為一體之極境。在此境中德行上是「純亦不已」，存有上則「無一物能外此無限智心之潤澤」（註五九）。德行之純亦不已，至于圓極，則為圓聖之純善，純善則能依無限智心之自律天理圓滿無缺的踐行。此即是德，即是康德所謂的目的王國；無物外智心之潤澤，則「無限智心于神感神應中潤物、生物、使物之存在隨心轉，物隨心轉即是福，即是康德所謂的自然王國」。兩王國「同體相即」即為圓善。由此可知儒家圓教之境即使圓善成為可能。（註六十）

在儒釋道三教中，圓善之境雖都能以「詭譎的相即」之關係來證成，但依牟先生，三教之圓善境仍有不同，因儒家之圓教乃是「縱貫縱講」，而與佛教、道家之「縱貫橫講」者有所不同。佛道之「橫講」，則不肯定一實體義之創生，而只肯定一圓境下的呈現是以此並非由圓善問題之反省而進入圓教義，此即其只能有作用層，而無法如儒家肯定一實有層。蓋佛教及道家均非由道德意識下手，是以此不強調道德創造義，進而落入縱貫橫講之路數。此即說明儒釋道三教之論圓教義不同之所在，而此並不妨害三教共有其「詭譎的相即」之圓教義。同時，牟先生也依實有層及作用層兼備為原則，而判道家、佛教為「團團轉之圓教」、「偏虛的圓教」，而儒家乃「大中至正之圓教」、「方中有圓圓中有方之圓教」。

註五八：同註六，頁三二四。

註五九：同註六，頁三〇七。

註六十：同註六，頁三三三。

」。(註六一)由此充分突顯了儒家論圓教與圓善之特色所在。

五、結論：反省及展望

本文雖是論牟先生對圓善問題之解決，但圓善問題之提出，是康德而來，故必須先探討康德對此問題的處理。康德以靈魂不滅及上帝存在之設準來保證圓善之完成，而牟先生則依無限智心之肯定，進而從中國哲學儒釋道三家之圓教義來證成圓善。兩者間差別之關鍵實在於無限智心之內化與否。康德講上帝也是講無限智心，然而超越而外在化之「無限智心」。它既是超越的，人根本無從體現之；而且外在化就是被推出作為一對象，如此便會產生「關於其存在以及存在之證明」之虛妄問題。(註六二)故超越而外在化之上帝(無限智心)，並不能使人體現圓教而達于圓善。

反觀儒家之圓教一本思想，它在實踐之逆覺體證中肯定無限智心之存在，且是內在化為人的本心性體之存在。此一肯定「是實踐上的事，不是知解一對象這知解上的事，故無像一個對象底存在不存在那樣的問題」(註六三)。並且，它既是內在化之本心，我們便能體現之；而它的無限性，更使我們能「圓頓」地完全體現之而達于圓聖之純善境。純善境中，無限智心完全朗現，此即是儒家之圓教境。此境德福兩面「同體相即」，自他之間亦圓盈一如。至乎此，則圓教成而圓善亦明矣。

末了，本文擬對圓善論提出幾個問題，以作為檢討及更進一步研究之準備。

首先，康德本人之所以提出圓善的問題，主要是要回答「我們能祈望什麼？」這一問題，可是依康德，「我們能祈望什麼？」這一問題，只是與「我們能知道什麼？」及「我們應該做什麼？」三者並列，而康德之所以提出這三個並行的問題，目的在於回答更重要的「人是什麼？」這一問題。所以圓善問題之解決，在康德只是一個基本環節，而非哲學系統之究極完成的標幟。此與牟先生所言有所出入。其次，「徵之於西方哲學的發展，把圓善問題看做實踐哲學的首要問題，只是古典政治哲學之殘留而已。而隨著社會哲學之開展，西方哲學早已轉

註六一：同註六，頁三三〇。

註六二：同註六，頁二四五。

註六三：同註六，頁二四五，牟先生此言，表示他認為無限智心存在與否之肯定，不是知解理性所能及者。康德論上帝存在之肯定，亦自知此非知解理性事，而是實踐理性事。依此，牟先生以「上帝存在在知解理性上是虛幻的」作理由來反駁康德，事實上此一理由亦適于反駁其所謂之無限智心。

進一個新的向度之提昇。」(註六四)因此之故，即使圓善問題能夠充分被解決，也只能代表一個「古典問題」的終結，甚或是「古典實踐哲學」的終結，而不能說是整個哲學本身之究極完成。

在牟先生的哲學體系中，無限智心扮演了一個關鍵的地位。其挺立一無限智心以為存有根源，基本上是跟隨孟子「盡心知性知天」、「存心養性事天」乃至易庸中「易道」、「乾道」、「天命」之觀念。但本文認為傳統儒家思想對於無限智心之肯定是直觀的，似乎不曾論證過無限智心的存在，而是以當下肯定的方式而展開。然而，直觀的肯定，並不等於我們在知性上能證知無限智心的存在。這一點牟先生亦了解，故他指出無限智心須在實踐中體證，而非知解中論證。但是，只要我們承認無限智心是不能論證的，那麼，對無限智心之肯定就幾乎只能算是信念了。當然，說它是一種信念並不表示它就是迷信，相反的，它也可以是一種「合乎理性的信仰」(註六五)。雖然牟先生對其終極信念之論證不無問題，但這並不表示他的終極信念一無可取，更不表示其終極信念不能作為形上學及人性之合理預設。只是後學者在客觀且相應的了解牟先生之哲學思想之後，更應設法超越牟先生，因為哲學是人類智慧的一種探求，人類不會也不應停止對這智慧的探索。

其它尚有對牟先生哲學系統基本架構有所懷疑的問題(註六六)，因牽扯頗廣，本文不擬詳討，待另為文而論之。

牟先生自云其對圓善問題之解決乃「經由長途跋涉，斬荆截棘，而必然地達到者。中經才性與玄理，佛性與般若、心體與性體，從陸象山到劉戡山等書之寫作，以及與康德之對比，始達到此必然的消融。」(註六七)觀其對圓教與圓善之研究的主要貢獻，即在於充分展現中國哲學在道德學及存有論的問題上所特有的規模與價值。此中之發展固然是相應於康德哲學而更進一步地調適上遂，然其真正之本質仍在中國哲學固有之精神。牟先生曾認為：凡決定精神生命方向之大教，應彼此「相觀摩，相資益，且相限制，相善成，以期各止於至善」。(註六

註六四：參見陳榮灼，〈圓善與圓教〉，收於《當代新儒學論文集內聖篇》，台北：文津出版社，民八十年，頁四四。

註六五：參註二四引書，頁一九三。

註六六：此問題大約是論康德哲學中現象與物自身之超越區分因西方知識典範的轉移。而發生危機，而牟先生的存有論必須以康德之系統為前題，因而遭受衝擊。參見謝大寧，〈牟宗三先生哲學系統基本架構之商榷〉，「第二屆當代新儒學國際學術會議」論文，台北，民八十一年十二月。

註六七：同註六，序言，頁十四。

八)依其一生研究取徑，大抵可說是援康德哲學以入儒家哲學，其學貫中西而使中國哲學獲得生機與活力之成就，我們可說牟先生是當代新儒學的「典範」。(註六九)

註六八：參註二四引書，頁一九六。另外，牟先生亦指出未來中國的文化是一個大綜合時期。參見〈鵝湖之會〉，「當代新儒學第二屆國際學術會議」主題講演，載於聯合報，民八十一年十二月三十日。

註六九：此「典範」之觀念，是由孔恩（Kuhn）《科學革命的結構》一書中而來，孔恩是從科學史的發展來說明此觀點，其認為科學史上樹立「典範」的巨人一般地說必須具備兩種特徵：第一、他不但在具體研究方面具有空前的成就，並且這種成就還起著示範的作用，使同行的人都得踏著他的足跡前進。第二、他在本門學術中的成就雖大，但並沒有解決其中的一切問題。恰恰相反，他一方面開啓了無窮的法門；而另一方面又留下了無數的新問題，讓後來的人可繼續研究下去。參見余英時〈近代紅學的發展與紅學革命〉收於《歷史與思想》，台北：聯經出版社，民八十一年，頁三八五，本文認為此「典範」觀念恰可用來詮釋牟先生在當代新儒學中的地位。

參考書目：（以作者姓氏筆劃為序）

一、專書

- 1.《圓善論》 牟宗三 學生書局。
- 2.《中國哲學十九講》 牟宗三 學生書局。
- 3.《寂寞的新儒家》 牟宗三、唐君毅等著 鵝湖出版社。
- 4.《歷史與思想》 余英時 聯經出版社。
- 5.《新儒家的精神方向》 蔡仁厚 學生書局。
- 6.《當代新儒學論文集·內聖篇》 文津出版社。
- 7.《牟宗三先生的哲學與著作》 學生書局編。

二、期刊論文

- 1.〈開啓一條消化西學的新路〉 王邦雄 《鵝湖》月刊一〇一期 民七十二年十一月。
- 2.〈客觀的了解與中國文化之再造〉 牟宗三 《鵝湖》月刊一九一期 民八十年五月。
- 3.〈中國哲學的未來拓展〉 牟宗三 《鵝湖》月刊七二期 民七十年六月。
- 4.《康德判斷力之批判》譯者之言 牟宗三 《鵝湖》月刊二〇六期民八十一年八月。
- 5.〈鵝湖之會〉 牟宗三 《聯合報》 民八十一年十二月二十日。
- 6.〈當代新儒學之哲學開拓—牟先生之哲學貢獻與啟發〉 李瑞全 《鵝湖》月刊一七六期 民七十九年二月。
- 7.〈康德論善與最高善〉 吳汝鈞 《鵝湖》月刊一九八期 民八十年十二月。
- 8.〈中國當代哲學（下）〉 吳汝鈞 《鵝湖》月刊一七七期 民七十九年三月。
- 9.〈牟宗三疏解儒家人性論之探討〉 孫效智 台大哲研所碩士論文民七十七年五月。
- 10.〈圓善論評介〉 陳錦鴻 《哲學與文化》十三卷十一期 民七十五年十

一月。

11.〈唐牟徐合論〉 郭齊勇 「第二屆當代新儒學國際學術會議」論文民八十年十二月。

12.〈牟宗三先生對圓善問題之解決〉 楊祖漢 《鵝湖》月刊 一八五期 民七十九年十一月。

13.〈牟先生的思想及其對文化學術的貢獻〉 蔡仁厚 《鵝湖》月刊一七六期 民七十九年二月。

14.〈學思的圓成(下)〉 蔡仁厚 《鵝湖》月刊 一六八期 民七十八年六月。

15.〈我所了解的「開出說」與「新儒家」〉 霍晉明 《鵝湖》月刊二一〇期 民八十一年十二月。

16.〈牟宗三先生哲學系統基本架構之商榷〉 謝大寧 「第二屆當代新儒學國際學術會議論文 民八十一年十二月」。

〈維摩詰經講經文〉 之通「俗」化研究

謝月鈴*

前言

羅家倫先生曾綜合中西，對「文學」下了一個界說。他說：「文學是人生的表現和批評，從最好的思想裡寫下來的，有想像，有感情，有體裁，有合於藝術的組織；集此衆長，能使人類普遍心理，都覺得他是極明瞭，極有趣的東西。」我們根據這個定義來理解，則「變文」應該也稱得上是一種文學。

現今研究敦煌變文的專論中，有的直稱之為「民間文學」；有的委曲的說是「佛教的通俗文學」；更有的認為變文根本稱不上是一種文學，只能算是「佛教宣傳品」。對於第三種的看法，是較難令人接受的。筆者以為用「佛教文學」這個稱呼，是目前對變文較恰當的定位，或者說是歸屬吧！

「佛教文學」的意義，依各人所見而有種種差異。或者說是：佛教徒關於佛教的教理將思想表現於文學的；又或者是：佛教中文學色彩較濃厚的。筆者的看法以為：所謂「佛教文學」這個名詞，明顯的是由佛教與文學兩個辭彙結合而成，因此其所包含、顯現的文化價值，不可不有佛教上的宗教價值和文學上的藝術價值。也就是說，在對讀者傳達虔敬的宗教情操的同時，不單單是枯燥無味的道理，而是經由情感豐優的藝術表現。了解「佛教文學」的概念，在研究或者閱讀「變文」時，應能幫助我們採取一個更為客觀而超然的態度。

*中國文學系大學部 82 年畢；現為碩士班研究生。