

# 從理、氣關係論儒家圓善

鄧秀梅\*

## 摘 要

「圓善」一辭脫胎自康德之「最高善」，為當代儒學熱烈討論的課題，其始源自牟宗三先生研究康德哲學而引發的延伸討論。康德所謂「最高善」是指人之道德實踐至於極點，必有相稱的福以配之，此保證來自對「上帝存在」的信念，因而「德福一致」為最高善之中心意義。牟先生相當重視這個議題，認為可援引至儒、釋、道三家哲學，做為他們的形上學的架構。然而前題必須把「上帝存在」去掉，轉化成圓教型態的圓善意義方可。

後人對於牟先生此舉，有人推崇為有進於康德哲學，有人質疑根本已脫離康德的意思，不論推崇或質疑，全都圍繞著「幸福」一概念各說各話，因為牟先生轉化「最高善」意義時，也是基於幸福之概念而言。本文以為牟先生此舉確有進於康德一步，然而將圓善之義仍奠基於幸福上，恐為不妥，若能將圓善定立在理氣之諧和一致，也就是存在與德行之一致上，或可避免無謂的誤解，故撰此文以表之。

**關鍵詞：**圓善、德行和存在、理和氣、虛靜

---

\* 鄧秀梅：環球技術學院共同科暨通識教育中心助理教授

投稿收件日：95 年 03 月 29 日；修正日：95 年 06 月 12 日；接受日：95 年 06 月 20 日

# 從理、氣關係論儒家圓善

鄧秀梅\*

## 壹、問題的提出

圓善問題乃儒學研究的最終對象，必澈研至此，方能終成儒家成德之學。此問題源自近代哲人牟宗三先生因研究康德哲學所引發的延伸討論。根據康德哲學，人之實踐理性優先於思辨理性，而實踐理性必指向圓滿的善，康德稱之為「最高善」。圓滿的善必有相稱的福以配之，方為圓滿之善。因而「德福一致」便為圓滿之善的最重要特徵。

然依康德之意，德福所以能一致相稱，首要條件在於人之意志能達至神聖純潔化的地步，方可進一步談配稱的幸福。欲達至此，三個基本條件必不可少：意志自由、靈魂不滅以及上帝存在，三項條件缺一不可。意志自由為從事道德實踐的最基礎之肯定，無自由意志的肯定，便無純善可言；靈魂不滅在於人為有限的存有，有限存有無法奢望終其一生即能使其意志純化至神聖意志的境界，故必肯定靈魂不滅，以望來世繼續修為；然而欲得到相稱之幸福以配此至德，又必須有上帝的保證方能實現。蓋幸福不隸屬於道德原則，兩者無多大關聯，因此必須由第三者——上帝——來保證此二者最終必緊緊一起，有德者必有福，德福必然一致。

康德對「最高善」的界定是離不開感性層面之幸福，因此亟須上帝存在的保證。然依儒家之義理，有限存有之能達至圓善之境，未必要經由上帝存在的保證方能為之。圓善之義，落實在儒家成德之學的義理規範下，其意義已有轉化，所循至之教路與根據也與康德之道德神學大相逕庭。就儒家而言，「有德者必有福」是無須藉由上帝的保障方得以實現，無須憑藉的理由在於儒家根本不以為人為一決定性的有限存有。在認知層次上，人誠然是一有限存在，為其須憑藉感性與知性的各種先驗條件，才得以認識事物；然除此之外，人之為善去惡，實踐仁義之

---

\* 鄧秀梅：環球技術學院共同科暨通識教育中心助理教授

道，所依據之仁心、良知，便非感性、知性所能侷限，實際上，儒者所服膺之仁心、良知，是一超越感性層面的「無限智心」，是不摻雜絲毫人欲的神聖意志。這一純粹不為私欲所左右的自由意志，康德否認人具有之，可是儒家卻是從肯定這一點開始其內聖外王的理論。

既然儒者斷言人之有限而可具無限之心，是以由上帝保證德福一致之命題便可取消，而由無限智心取代之。以上大抵為牟先生引申康德道德哲學加以轉化的過程。牟先生在《圓善論》一書之序言說道：

【……】又古代所謂最高善，如柏拉圖之所意謂，以及斯多噶與伊壁鳩魯之所意謂，亦皆未達至康德所意謂者之境。至康德，我們可明確地知道最高善即是圓滿的善，而即此圓滿的善亦未達至圓教下的圓善之境。吾雖就此圓滿的善而譯為圓善，圓善就是圓滿的善之簡稱，然而當吾就圓教說圓善，則此圓善之內容的，具體而真實的意義亦有進於康德所說者，雖然德福一致之義仍照舊。<sup>1</sup>

牟先生明白告知，他所窮究而引申的圓善意義，已有別於康德，且認為這一部份是有進於康德的。牟先生這一研究激起許多後學的熱烈興趣，也投入不少精力探討此問題。目前學界有不少學者相當質疑牟先生研究的成果，他們的焦點多數集中在牟先生所詮釋的圓善，其中「德福一致」之意義是否仍符合康德的本意？攝受在圓教下的圓善，尚有現實意義的幸福可言嗎？會不會是一種無力改變現實情況時退而求其次的一種自我安慰之道？又甚而已退回到斯多噶的意思？這類問題自然有專精牟先生之學的學者做精闢的回應。<sup>2</sup>只是何以某些學者對牟先生的詮釋始終無法信服？是他們無知不解，還是沿襲康德「德福一致」之概念，本身便會招來諸多質疑？也就是對「幸福」這一感性層面的觀念，實在難以將其轉化成聖德遍潤下的「天福」意義。

如果經由康德哲學的啟發，我們嘗試思索著如何理想地保證福德之間恰當的配稱關係，以實踐最高的公道，慰勉人努力實踐道德於不墜，探討圓善之問題確是應當的，且是必要的；然而我們是否得依循康德「德性與幸福得一相配稱之關

<sup>1</sup> 見牟宗三《圓善論》序言，頁5。台北學生，1985年7月初版。

<sup>2</sup> 對於牟先生詮釋的「圓善」義理之爭議與回應，請參閱楊祖漢教授所著〈牟宗三先生的圓善論與真美善說〉一文。文中條列各類對圓善義之質疑，楊先生均一一詳解駁回。此類質疑大都不解圓教義下的德福一致是什麼意思，楊先生於此有精微深入的解釋予以回應。此文收錄在《當代儒學思辨錄》一書中，1998年11月版，台北鵝湖，頁63～72。

係」這種思考的程式來解決圓善問題？換言之，我們必須繳繞在「幸福」這一概念上嗎？假設繞過幸福這概念，直接從存在方面探索德性與存在之關係，是否較不引發爭端？本文基於此立場，試著由理、氣關係來探究圓善之問題。

## 貳、由康德之圓善過渡至理氣論

### 一、圓善論之核心概念

康德論圓善之所以有進於斯多噶的地方，在於他不僅止於道德原則自身之獨立圓滿，他還涉及存在之自然原則。斯多噶將德與福視為分析之必然關係，為善之心安理得、愉悅滿足之狀態即是福；然而康德尚更進一步，他要求有德者也需要有幸福，因為這「不只是在那『使其自己為一目的』的個人之偏面眼光需要之，而且甚至也在依無偏的理性之判斷中需要之。」<sup>3</sup> 如果一位需要幸福，且值得有幸福之至德者，同時又不去參與幸福，這與無所不能之理性存有的圓滿意志不相一致，因此幸福之分配準確的比例於道德，方能構成一圓滿的善。

可是幸福存在於道德法則之內嗎？幸福乃有關乎自然法則，與道德法則實無太大關聯，那麼幸福究竟是什麼？康德界定幸福之意義為：

幸福是世界中這樣一個理性存有之狀態，即在此理性存有身上，每一東西皆依照他的願望與意志而進行——幸福即是這樣一個存有底狀態。因此，幸福是基於「物理的自然與此理性存有底全部目的並亦同樣與此理性存有底意志之本質的決定原則之相諧和」上的。<sup>4</sup>

然而道德法則，它應當是完全獨立不依於自然，當然也不能指望它會與我們的慾望機能相諧和。而一個有限的理性存有，並非世界的原因，也無法創造自然，因而他無法將他所恪守的道德法則與自身存在之物理法則調整為一致。如是一來，我們唯有寄望一全能的最高存有，才有圓善之可能。「此最高存有有一種與道德品質相應和的因果性，現在，一個存有，即那能夠依對於法則之想法而活動的存有，他即是一個睿智體，而這樣一個符順於對於法則之想法的存有之因果性

---

<sup>3</sup> 見牟宗三譯《康德的道德哲學》，台北學生，1985 年 7 月版，頁 350。

<sup>4</sup> 同上註，頁 372～374。

就是他的意志，因此，自然底最高原因就是一個經由睿智與意志而為自然之原因，因而也就是說，為自然之創造者的存有，此即是上帝。」<sup>5</sup> 這便是康德認定上帝非存在不可的理由。因為現實中的理性存有，不能憑藉自己的力量，遂使自然徹頭徹尾與他的實踐原則相諧和，然而整全圓滿的善又是實踐理性的必然對象，因此，除設定最高存有之上帝存在外，實別無其他解決方法了。

由上述引論可以得知，康德之論最高善，重心不在於極善者必得其祿，必得其位，必得其名，康德並未規定所謂「德福一致」應該是怎麼樣，而是聖潔之德性與自然存在能諧和一致，此方為圓善理論的核心概念。道德法則與自然存在，換成理學的另一種術語，便為理和氣的關係，假設可以證明氣化不僅統屬於理，更且為理所生、所妙運，如是即可保證德性與自然之一致。

如欲暫置幸福之概念於一旁，轉而從理氣關係而論圓善，所憑依的理路便是道德法則如何與自然法則諧和一致。如果視人為一決定性的有限存有，當然任一人均不能做為自然因果的最高原因，自然法則亦不從他出；然若不如此看待人，則人實可由踐行仁道達至即有限而即無限，天德、實理貫徹事事物物，即在任一事、任一機上顯露，現實中的事物雖則有限，但貫徹於其中的天理卻使之蘊含無限豐富的意義。在天理、實體的妙運下，每一存在不再是偶然存在，而是必然存在，換言之，每一存在皆有它的存在之必然性，不止是因緣造化的偶一為之。討論儒家圓善必定論及此義，不然何以明道德與自然諧和一致？

理氣論為理學家治學之重要課題，但對於如何說明理、氣兩者關係及其運作，則有不同的說法，大體區分，可循「理」之活動不活動而分判兩種解法，茲陳述如下。

## 二、朱子的理氣論

### （一）朱子思考理、氣問題的模式

理氣論在朱子哲學體系下是相當重要的議題，幾可說是他的形上學理論。分析理、氣二者，氣者泛指一切實然的存在，陰陽、動靜、剛柔、愛惡、喜怒……，一切表現、存在、變化皆隸屬氣化領域。而所謂理者便是這一切氣化存在所以如此存在的道理，花瓶有花瓶的道理，書燈有書燈的道理，愛人則有愛之理，敬人當然就有敬之理，朱子是從存在之如此而不如彼，而逆推每一存在均有其所以如是存在的道理，他是以然推其所以然的方式而推尋「理」。因此朱子所窮究之理，

<sup>5</sup> 同上註，頁 373。

不僅止於經驗的形構之理，更溯及至超越的存有之理，即使是道德之理，亦是如此逆推出來。

物之形構之理是根據它們的特定形式構造相狀而言之理，相當於西哲之形式之理者，於此可說物有許多，理亦有許多，物各有其理或律則，而各有其極。<sup>6</sup> 然而論及物之超越存有之理，層層逆溯上去，最終只能是一，而不能多，朱子稱此終極之理曰「太極」。《朱子語類》記載：

事事物物皆有箇極，君之仁，臣之敬便是極，此是一事一物之極。總天地萬物之理，便是太極。（《朱子語類》卷 94）

事事物物容各有其極，也就是各有它的形構之理，形構之理可以有豐富的內涵，可以是多，但使物所以存在之理，追溯到最後一定是一，不能有二，不可能你的存有之理與我的存有之理相異，因此我們各自有不一樣的存有之理，這不成話！是以總天地萬物之理只能是一，那便是太極。「極是道理之極至，總天地萬物之理，便是太極。太極只是一箇實理，一以貫之。」<sup>7</sup> 太極唯是一個實理，此理使得天地萬物存在，使得陰陽變化得以遂行。陰陽交糅錯變，固是陰陽二氣自身之事，但一陰一陽之能循環不息，卻是理爲之主也。觀朱子解《周易》「一陰一陽之謂道」即可知：

「一陰一陽之謂道」。陰陽是氣，不是道，所以為陰陽者，乃道也。若只言「陰陽之謂道」，則陰陽是道。今日「一陰一陽」，則是所以循環者乃道也。「一闔一闢之謂變」亦然。（《朱子語類》卷 74）

陰陽惟是形而下之氣，未能稱其爲道；須是一陰又一陽，循環不已，方乃謂之道。然陰陽之所以能往來循環不已，蓋有理爲之主也，無理則無此變化。單憑氣化自身，實無必然之理保證一陰必定接著一陽相續而生，提出超越的所以然之理，正爲了保住一陰一陽之循環有它的客觀必然性。依循這樣的推述，萬物之得以完成，理、氣二元素必齊具其中，缺一不可，朱子曾說道：

道，須是合理與氣看。理是虛底物事，無那氣質，則此理無安頓處。《易》說「一陰一陽之謂道」，這便兼理與氣而言。陰陽，氣也；一陰一陽，則

<sup>6</sup> 見《唐君毅全集·中國哲學原論導論篇》，台北學生，1991 年版，頁 465。

<sup>7</sup> 見《周子全書》〈集說〉部分，頁 5。按《周子全書》，宋周敦頤撰，清董榕輯，廣學社印書館，1975 年版。

是理矣。《朱子語類》卷 74)

陰陽之氣固然有其結構之理，但一陰一陽之能相繼而生，則非陰陽自身之理可以決定，太極正是使得氣化可以錯綜變化的超越之存有之理，依照唐君毅先生的用語，太極為一統體之理，此統體之理即為一生生之理，生生之道，而相當於西哲所謂實現原則者。<sup>8</sup>

相對的，萬物之生，不單只是理而已，尚須有氣之凝聚，「人之所以生，理與氣合而已。天理固浩浩不窮，然非是氣，則雖有是理而無所湊泊。故必二氣交感，凝結生聚，然後是理有所附著。凡人之能言語動作，思慮營為，皆氣也，而理存焉。」（《朱子語類》卷 4）理氣兼備並重，此是朱子形上學之特色。在生生歷程中或流行歷程中的氣化，不斷生而化，化而又生，這歷程如果沒有理來貫乎主宰其中，則氣之既生，不應更化，氣之更化，亦不應更生，如此便無生化化歷程之相繼。無此歷程之相繼，可以想見天地毀而萬物息，天地不再生生不已。<sup>9</sup>

然而天地是生生不已的，不可能有溢出不受主宰的氣，因而，在這樣的思考模式下，自然每一氣化所生之物均統屬於理，如此，我們似乎可斷言朱子的理氣論，應可做為儒家圓善的理論說明，緣於朱子能夠將每一存在統攝於太極之下，太極之理貫徹主導任一物，豈非道德法則與存在法則一致的最佳證明？但是太極作為終極的存有之理，是否與道德法則相關？吾人不能遺忘圓善之義乃建立在道德法則之上的，設若朱子之太極與道德之理不相干，那麼圓善問題自然無關乎朱子。是以有必要檢視朱子所論之太極與道德之理的關係。

## （二）太極即為萬物之性

使天地萬物得以存在之理曰太極，太極是統天地萬物化生的概約名詞，是所以陰陽變化之本體。太極雖是形而上之理，然非有以離乎陰陽而獨存，即陰陽而本體在焉，不離乎陰陽而本體行焉。道不離器，器不離道，理氣不離不雜是矣。當太極落實於人物之生，即曰「性」，而不曰「太極」。察朱子註《太極圖說》「五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。」有云：

五行具，則造化發育之具，無不備矣。故又即此而推本之，以明其渾然一體，莫非無極之妙。而無極之妙，亦未嘗不各具於一物之中也。蓋五行具

<sup>8</sup> 參見《唐君毅全集·中國哲學原論導論篇》，頁 465。

<sup>9</sup> 同上註，頁 469。

質，四時異氣，而皆不能外乎陰陽；陰陽異位，動靜異時，而皆不能離乎太極。至於所以為太極者，又初無聲臭之可言，是性之本體然也，天下豈有性外之物哉？然五行之生，隨其氣質而所稟不同，所謂各一其性也。各一其性，則渾然太極之全體，無不各具於一物之中，而性之無所不在，又可見矣。<sup>10</sup>

五行、四時、陰陽、動靜皆不能離乎太極，而此渾然一體，莫非無極之妙的太極，即是性之本體然也。據此，可說天下有外於性外之物嗎？性即為萬物所以生之理，與太極毫無兩樣。然則何須太極與性兩個不同名稱？朱子特別就此而分疏道：

性即太極。自其為天地萬物公共之理而言，謂之太極；自其在人物稟受而言，則謂之性。<sup>11</sup>

此解說明晰清楚，太極與性惟是分疏的角度不同而已。其實再擴大言之，天與命，性與理，亦同樣無差別。有人問：「天與命，性與理，四者之別：天則就其自然者言之，命則就其流行而賦於物者言之，性則就其全體而萬物所得以為生者言之，理則就其事物各有其則者言之。到得合而言之，則天即理也，命即性也，性即理也。是如此否？」朱子答曰：「然。」（《朱子語類》卷 5）上文雖非朱子親口所說，然亦為朱子首肯，故不妨視為朱子義理體系之所涵。

性既是就其全體而萬物所得以為生者言之，萬理俱為性所含，故原則上性之理可以統攝種種之理，以為其內容，譬如愛之理、宜之理、敬之理、別之理，這是源於人有多樣的道德行為，有什麼樣的道德行為，就有什麼樣的理對應之。人有那些道德行為呢？按《孟子》所述：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」（《公孫丑章句上》）惻隱、羞惡、辭讓、是非，是人最常見的道德表現，相應這些道德行為，即有「仁義禮智」之性理為其根據。何以人有此類表現即等於人有仁義禮智之性？這也是上文所說「以然推其所以然」的再次重現而已。朱子分釋得很清楚：

仁、義、禮、智，性也。心，統性情者也。端，緒也。因其情之發，而性

<sup>10</sup> 見《周子全書》，頁 13。

<sup>11</sup> 同上註，頁 13。

之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。<sup>12</sup>

惻隱、羞惡、辭讓、是非，這些都是外在可見的行為表現，根據理氣論的原則，有是氣，必有是理。因此，有什麼樣的表現，就會有所以這樣表現的理為它的依據。惻隱、羞惡、辭讓、是非，這些均是發用於外之情，因循彼情之發，而相應彼情之性理即可見，猶乎有物在中，則有端緒表露於外。這種推理均不出「以然推其所以然」的方式。

不論物之形構之理、存有之理，抑或道德之理，朱子一律採「以然推其所以然」的方式進行他的論述。然而此論述之法果然可以達到圓教之境？姑不論其他，單就道德之理而言，因循某種情感之發，而推理出相應彼情之性理，這種方式果真切合道德原理嗎？再者，朱子所建構的理氣論，依照他的「理氣二分，不離不雜」的思考脈絡，確實可以達至道德法則與自然法則諧和一致的程度？也就是道德法則可以做為自然因果的創生之因？這些均有待深入的考察，才能作最後的評斷。

### （三）朱子「理氣論」的省思

圓善論立基於道德實踐，它是實踐的智慧學；而所謂道德實踐，就其實義而言，它必須從意志之自律講起，凡是繞道而從他處立足的學說，皆非真正的道德學。那麼何謂意志之自律？依康德的道德哲學，真正的道德不依於經驗與範例，甚至也不依從神學或存有圓滿之概念，實踐之意志只能去選擇那「理性獨立不依於性好而認之為是實踐地必然的」者，即認之為是「善的」者。<sup>13</sup> 雖然意志通常都不依照理性而行，因此對於這樣一個意志，它依照客觀法則而決定之，這樣的決定便是所謂責成或強制，面對這些理性的法則，意志從其本性而言，並不必然地服從之。現在，一個客觀原則之表象，當其對一意志是責成性的，即被名曰命令（理性底命令），而此命令之公式則被名曰律令。<sup>14</sup> 一切律令，其發命令或是假然的，或是定然的，前者是把一可能行動的實踐之必然性，表象為去達到一人所意欲的某種其他事物之手段。後者則是這樣一種律令，即「它把一個行動表象為其自身即是必然的，而並沒有涉及任何其他目的，即是說，把它表象為客觀地必然的」這樣一種律令。<sup>15</sup> 真正的道德絕不能奠基在假然律令上，而須立足在沒

<sup>12</sup> 見《四書章句集註》，台北鵝湖，1984年版，頁238。

<sup>13</sup> 見牟宗三譯《康德的道德哲學》，頁42。

<sup>14</sup> 同上註，頁43。

<sup>15</sup> 同上註，頁44。

有涉及任何意圖或旨趣的定然律令上，唯有定然律令方能名之「道德底律令」。可是此定然律令究竟從何而出？假使服從法則律令的意志都是因著某種興趣而貼合這法則，則此種依靠的意志其自身必仍須另一種法則，以限制這意志的自我貪戀之興趣，如是，任一法則均不會由意志本身發出，全部是因著某種別的東西被強迫依某種一定的樣式去行動，那麼人決引發不出「義務」，所引出的唯是由某種興趣利害而來的行動之必然性，一切耗費在去發現義務之最高原則所做的努力，都成無可挽回的白費。因此我們必須逆反推理，唯有當每一理性存有的意志為一普遍地立法的意志時，它所立的法則方能成為定然律令，只有一個自身是最高立法者的意志才不會依靠於任何興趣上。如此，「義務」保住了，義務之最高原則也找到了。而意志不僅是簡單地服從法則，它必須依照這樣的形式去服從之，即「它必須被認為其自身即是立法者」這樣地服從之。<sup>16</sup> 這便是「意志之自律」，道德必須由此講起，圓善論也需立足於此。

儒家哲學最能表現主觀「意志」含意的唯有「心」這個概念，「性」、「天」、「道」只能代表客觀的理，若要突顯意志自我立法的自律性，除了斷言「性即是理」外，最重要的是肯定「心即是理」，否則永遠無法保證人可以無條件為善。以此來衡量朱子的道德學，顯然朱子所設「心、性、情三分」的理論，怎樣也無法企及意志之自律性，因為其所設之心「並不是道德的超越的本心，而只是知覺運用之實然的心，氣之靈之心，即心理學的心」<sup>17</sup>，這樣的心談不上本具仁義禮智之理於內，這些理本是性體中所含具之理，是實然之情的所以然之理，理是靜態的存有，它對於吾人之道德行為實為無力者，必須敬以凝聚吾人心氣時，始能靜涵此理，進一步引發道德行為。在這樣的表述方式下，心永遠要依靠某種法則來強制自我服從之，它無法憑其自己創造一道德行為。由此可以評論朱子所云「理生氣」<sup>18</sup>之說，不能直接講成「理創生氣」，而是應理解成氣依於理而生，此理即為氣之前導，而貫穿乎其中。用在實踐上便是：心氣通過它的心知之明以認識理而嚮往理，繼而依傍這理，遂引生心氣之革故生新與合度之行。<sup>19</sup> 不論就宇宙

<sup>16</sup> 同上註，頁 70～73。

<sup>17</sup> 見牟宗三《心體與性體》第三冊，台北正中，1985 年版，頁 243。

<sup>18</sup> 朱子曾說：「有是理後生是氣，自一陰一陽之謂道推來。」，又說：「太極生陰陽，理生氣也。陰陽既生，則太極在其中，理復在氣之內也。」前條見《朱子語類》卷一，頁 3；後條見《周子全書》〈集說〉，頁 7。

<sup>19</sup> 參見牟宗三《心體與性體》第三冊，頁 507～508。

論或道德學而言，理均不能直接對氣化鼓舞之妙運之，以引生氣之生化不息與中節合度。

然而事實上，自然生命生來即是稟賦不齊，上智者固然有之，但下愚不肖者，亦所在多有。彼之稟賦衰頹薄濁者，有時真如一塊鐵忒地生硬，終是拗不轉來。如此難克之氣質，心氣又如何凝聚涵養天理而改變自己？氣稟之錮塞難通，愈顯得理之細微薄弱，理終究沒有大力量來照管氣，是以朱子有如下之論：

謙之問：「天地之氣，當其昏明駁雜之時，則其理亦隨而昏明駁雜否？」  
 曰：「理卻只恁地，只是氣自如此。」又問：「若氣如此，理不如此，則是理與氣相離矣！」曰：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這箇氣，只是氣強理弱。譬如大體赦文，一時將稅都放了相似，有那村知縣硬自捉縛須要他納，緣被他近了，更自叫上面不應，便見得那氣羸而理微。又如父子，若子不肖，父亦管他不得。聖人所以立教，正是要救這些子。」（時舉錄）（《朱子語類》卷4）

氣稟之難變化，吾人知之，但也絕無不可變之理，只要有心去為，人一己十，人百己千，久之亦可化愚為明，變柔為強。只是在朱子的哲學體系之下，心不即是理，全憑後天漸進式的「莊敬涵養、格物致知」之工夫，欲保證「人人皆可以為堯舜」實如登天之難。論實際踐行是如此，從宇宙論的觀點上說，理只是氣如此或如彼存在的所以然之理，它只管實現氣的存在，至於氣生出之後，是好是壞，如何作為，理便管它不著，這是朱子的哲學體系下必然會有的想法。因為朱子是由下往上推論理的存在，而非體證天理果真實質地貫注於每一現實生命上，更別談理有妙運氣化之功。是以形質之重，對不即是理的心氣來說，自是一沉重負擔，而在理、氣一靜一動的互相對照下，理顯得弱而微，氣則是羸而強，論到最後，理根本管攝不了氣，直是奈何不得它。若將這一點擴大至宇宙生成的說明上，立見理氣二者根本不若朱子本人所說「相即不離」，依照前引文「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得」這一段話來看，氣還是有溢出理之外的可能，至此，理之總管氣行的本體之位，恐怕得重新檢視，而朱子之理氣論也就難代表儒家圓善了。

欲從理、氣關係論儒家圓善，若同朱子一般從實然而推其所以然，這種思辨性的推理方式，我們已證明是行不通的，其中關鍵便在朱子不認為「心」可以自我立法，而無條件遵循自我所立的道德法則，道德法則本具於性理中，而不具於心中。可是唯有心是內在於生命活動中的，唯一具有活動性的，如果此具有活動

性的心不能自發自律，自我調整人生的走向，靜態而不起作用的性理、天理又如何使它可以依循法則而行？朱子有這樣的認知，而且始終相信心、性、天必須如此解釋，而拒絕象山、五峰的說法，癥結可能就在對於體證道體、天理的方式有誤。朱子是採「外在順取」的方式逆推出性理、道體，是以他的工夫論離不開格物致知、即物窮理，然而此與道德實體的體認有何多大關係？不安、不忍的惻隱之心需要在物上窮究嗎？踐仁行義，首要在先察識實踐的動源在何處，把握住這個動源，仁義之行便可如源泉滾滾而生生不息。察識實踐的動源，也就是察識「仁之體」，靠的是反身逆覺，不順著氣動之流而逆返回來，覺識自身有一超越氣質、脾性的道德意識，主宰吾人一身，此方為體證道體、性理的相應工夫，由此也才有真正的道德行為。

## 參、逆覺體證下的理氣論

圓善論必須以德行為首要條件，而德行也須是先識仁體之下的自覺之善行，此種先識仁之體之察識、覺知即是逆覺體證，它是就道德意識、仁心之呈現而當下反身以體證之，牟先生如此解釋道：

「逆覺」即反而覺識之、體證之之義。體證亦函肯認義。言反而覺識此心，體證而肯認之，以為體也。<sup>20</sup>

不溺於氣動之流，不順利欲擾攘而滾下去即為「逆」。在即將陷溺或已陷溺人欲橫流之時，能反而警覺自己，這便是逆覺工夫。此工夫早於先秦儒家諸多經典便已載明，譬如孟子即有「堯舜性之也，湯武反之也」的對照，《中庸》亦有「自誠明謂之性，自明誠謂之教」的明訓，此又是一例。堯舜乃超自覺的順性體而行，人若非似堯舜一般生而知之者，無不是逆而覺之，方能成聖成賢。「覺」者自是覺道德本心，由陷溺中豁醒本心當為我的生命主宰，這是道德踐履上最切要而中肯之工夫，亦是最本質之關鍵。

從道德意識中的豁醒，其中便已蘊含道德主體之挺立，德性動源之開發，德

---

<sup>20</sup> 見牟宗三《心體與性體》第二冊，頁 476。

性人格之極致。<sup>21</sup> 將此充其極而發展之，可至天道性命相貫通，由道德主體透至形而上與宇宙論之意義。牟先生在其《心體與性體》的〈分論一：濂溪與橫渠〉詳細說道：

所謂「充其極」，是通過孔子踐仁以知天，孟子盡心知性以知天，而由仁與性以通澈「於穆不已」之天命，是則天道天命與仁、性打成一片，貫通而為一，此則吾亦名曰天道性命相貫通，故道德主體頓時即須普而為絕對之大主，非只主宰吾人之生命，實亦主宰宇宙之生命，故必涵蓋乾坤，妙萬物而為言，遂亦必有對於天道天命之澈悟，此若以今語言之，即由道德的主體而透至其形而上的與宇宙論的意義。<sup>22</sup>

建構儒家圓教模型，不能離開牟先生所講論的路線，欲完成道德法則與自然法則一致性的理論，同樣也需遵循「天道性命相貫通」之義理章法。至少要清楚說明從逆覺工夫，何以能達到「道德主體非只主宰吾人之生命，實亦主宰宇宙之生命」這樣的結論。能講明此觀點，即可證明有德者確實能無處而不自得，而與現實自然相諧和。

## 一、道德實踐下的致復工夫

儒家圓善論，基本上就是道德形上學之完成，而道德形上學必從逆覺本心、良知開始，經由本心意志之因果性徹底呈現，所呈現出的圓熟神化的境界，便是平平如實的圓善境界。在這善化的過程中，「自然」已不復是那知識系統所展開的自然，而是全部融化於道德意義中的「自然」，為道德性體心體所通澈了的「自然」。<sup>23</sup> 這一真、善、美合一之圓熟境界，必是立足在人身上，人雖是有限的存有，但這一套即真即善即美的神化境界就得立足在此，只要人能豁醒他的道德意識，由之踐仁行義，至聖神化境，人雖是有限，亦可無限。

按理說，人若能豁醒本具之仁心、良知，再依之辯是與非，履仁行義，似是一個從本體而下貫至事行的行動，因之我們似可斷言所謂道德實踐的動力，應是由上而下，從本體至日用，所謂逆覺或許只是最初豁醒道德意識的第一步工夫。這樣設想道德實踐，恐是過度簡化，也顯示其人之無知。所謂道德實踐，除推致良知於事事物物上使其統歸於正之外，尚有反復良知明覺的「逆反」動力。總言

<sup>21</sup> 見牟宗三《心體與性體》第一冊，頁 322。

<sup>22</sup> 同上註，頁 322。

<sup>23</sup> 同上註，頁 177。

之，在向前推致之時，亦有向後復明的意思；如以「順至」形容前者的實踐方向，則可以「逆反」來摹狀後者的動力方向。一順一逆，順逆咸合，差可貼近道德踐履之實義。

不過真要論究起道德踐履之功，其實應重其後返致復之動向，惟有復得本體明覺完完全全，實踐動力才能充分昭朗呈現，如果身、心、意、知尚有阻塞邪滯，不僅良知本體未能明朗，就連推致之動力亦會減弱，甚而消泯無蹤。「意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊」原是《大學》誨人之道，誠意、正心、修身當然仰賴逆反致復之功，惟有復得明覺完完全全，才能向前推致到齊家、治國、平天下。因此，吾人可說踐仁由義之本在於「致復」。致復之功大矣哉！研究儒家義理者，有必要詳審此工夫之內涵。

## 二、致復工夫所逆顯的存在與本體

當人不順其氣動之流向滾，反而振拔警醒自己，此時之振拔警醒，便是一逆反致復。彼逆反振拔止住己心不順氣動滾下去，便已示其中必有明覺發動臨鑒於上，強以文字描狀此過程，便是逆反以動生明覺，逆反為縱，明覺為橫，乃由縱以生橫，再從橫以入縱。每一明覺鑒照之物均是縱橫交之存在，此存在是為不受時空範疇、知性範疇所限之「物自身」，亦有學者稱其為「基本存在」，或「始基性的存在」<sup>24</sup>。所謂物自身或基本存在，其義是：

如果我們名某些對象，當作顯現者看，曰「感觸物」（現象，法定象），則因為我們把那「我們於其中直覺這些被名曰感觸物的對象」的模式與那「屬於這些對象之在其自身」的本性區別開，是故此種區別就函著：我們把這些對象之在其自身（依它們自己之本性而論，雖然我們不能如其自己本性而直覺之），或我們把其他可能的東西（這些其他可能的東西不是我們的感取之對象，但只通過知性而被思為對象），置於與那些被名曰感觸物的對象相對反的地位，而在這樣置對中，我們名這些對象之在其自身或這些其他可能的東西曰「智思物」（本自物）。<sup>25</sup>

<sup>24</sup> 此為范良光先生的用詞，意為存在之原始性或基本性。此始基性之存在唯有在道德心安立天則之法則性即生化性此一意義下，方能由心體建立。它同時也是圓頓的實踐性證示下的道妙、圓幾，亦即「陰陽合德而剛柔有體」之「天地之撰，神明之德」。見范良光《儒家基本存有論》，台北樂學，2002年元月初版，頁6。

<sup>25</sup> 參見牟宗三譯註《康德純粹理性批判》上冊第二卷〈原則底分解〉第二版文，頁489

依循康德的解釋是如此。「就對象之在其自身之本性而論」，然而一般我們所用以感取、認知對象的方式是不足以窮究物之在其自身之本性，而「物之在其自身之本性」究竟為何，康德以為我們不能直覺之，蓋直覺物自身須憑靠「智的直覺」，此直覺僅為上帝所有，非吾人有限存有者能有之，因之也就無任何有關物自身的知識。康德斷言有限存有無「智的直覺」的依據在於他不認為人類可以呈現純粹無條件之自由意志，此亦只是康德受限於其本國的文化傳統而如此說，未必人就真的無法朗現，中國儒家便不如此看待。《論語》、《孟子》、《中庸》、《易傳》何曾將人完全制定在氣化物類之中？「人之異於禽獸者幾希」，彼異於禽獸之「幾希」便是人可以突破有限之氣化而通達無限的契機。

醒悟人確有異於禽獸的道德意識，便是人開始呈露自由意志的一點曙光，自然此種醒悟不表示便可與天地合其德，與日月合其明，其中尚有艱辛的修省致復之歷程，康德所云「對象之在其自身之本性」便在此歷程漸漸豁朗，宇宙本體與天道生物的奧秘也盡在此透露，一切都在逆反致復當中昭顯。不論關於物之本性或天道妙運的奧秘，此天道創生之存有論皆須在實踐工夫下豁朗，因之吾人可稱此存有論為「實踐的存有論」。儒家之實踐存有論必在逆反致復工夫下成立，「致復逆反」便成此存有論得以建立的礎石。

### （一）逆反工夫所呈現之動力形式

前文已提及道德踐履的動力型態並非一味地向前推致，而是往前推致時，另有一動力往後逆反，如果深入觀察，我們亦可說若無反身之修省，絕無推致良知明覺之可能。逆覺致復乃踐履之第一關，由此逆反，才有後續不絕的道德創造。此過程，或可稱為道德心之明覺的運用展列，當代學者范良光先生於此有精湛的研究，本文引其說法如下：

逆顯進路必用乾坤之德「靜翕、靜專」作為方法論上之基礎，而其超越原則乃由「逆縱以生橫」的方式動生直方大之圓用或義用。既動生，則由「以橫運縱」之知明啟開「圓頓基型」之密圓性而開顯其內容，極成上下、內外通一。此為逆顯以示乾坤「動直、動關」之全體大用。<sup>26</sup>

此文道出實踐動力的生發步驟，乃是先由逆縱而生橫，縱者意謂道德創生性，此創生性能需經反身致復方能得之，橫者即為良知明覺之遍潤、圓用。不論

~490。

<sup>26</sup> 見范良光《儒家基本存有論》，頁94~95。

縱貫性之創生，或橫遍性之圓用，均為道德心之大用，皆以逆縱生橫的方式動生，而啓開物之在其自己的本性內容。明覺之所以能遍潤萬方，乃在其靜虛、靜專之本質，由於靜、虛，故能咸合陰陽、動靜、上下、內外而為一，周濂溪一眼洞悉心體靜虛之奧義，是以特標「主靜」以立人極。人極者人道之極也，人生至充其極必關連宇宙人生之全體。宇宙人生之全體，是自人作為理性存有的世界觀而說，展現於天道與人道之關連中，故統攝人與人，人與自然的社會觀、自然宇宙觀，及前兩者所結合而成的歷史文化觀<sup>27</sup>，全體便是一動態的交感系統。人生至極必對此全體的無限系統有一終極的證悟，儒家之學即是學習如何證悟此全體的無限系統，換句話形容，儒學就是一「體全之學」，所依藉的便是道德心體，據此心體而尋求上達天德的理據。這一切，周濂溪主張循靜以證悟之。《太極圖說》有云：

聖人定之以仁義中正（自注：聖人之道仁義中正而已矣），而主靜（自注：無欲故靜），立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。

「主靜」並非意謂周子力主實踐工夫應當從閉關靜坐著手做起，心靈之靜安主要得力於沒有欲望的紛擾，無欲望之紛擾才能厚培靜斂之心體，故周子自注「無欲故靜」。靜者，既是形容心體，同時也是踐履工夫之要義。就工夫義而言，逆覺體證本身即是一靜養、靜涵之功；就心體義而論，道德心必是靜安平平，無紛擾，無騷動，虛靜翕斂，即寂即感。取周子之言便是「靜虛動直」，《通書·聖學第廿》曰：

一為要。一者無欲也。無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通。動直則公，公則溥。

如能致復存養靜虛之心，必能透發虛靈明覺，明覺所動發之實踐動力亦必直必正，周流普及，無不遍攝。蓋心體本身雖是靜而正，然非一靜而無動之死體，其靜是「靜而無靜」之靜，故其動亦是「動而無動」之動，靜寂中即蘊含感發之動，其寂也即有感之用，其感也亦無所不寂。是為寂感通一，動靜合一之神。《通書·動靜第十六》即針對此而說明道：

<sup>27</sup> 參見蔡仁厚《儒家思想的現代意義》，台北文津，1987年版，頁23。

動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。水陰根陽，火陽根陰，四時運行，萬物終始。混兮闢兮，其無窮兮。

動則無靜，靜則無動，這是物也，不能同時兼合動靜兩相，在物上，動靜是兩相對立的；可是「神」則不然，動而無動，靜而無靜，當誠體寂然不動時，儼若靜止，但其中已蘊藏無限之動力，隨時虛活感應，而能感而遂通天下之故。是以其動也，亦非有顯著的空間移動，它純然是一片虛靈之感應，一下遍感萬物，充周不可窮，恰如老子形容道為「寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆」，此道囊括萬物，故曰大，然大而又可逝，往逝至極遠處，又可反而歸於原處。是大無大相，逝無逝相，遠無遠相，一切限定之相均無法用於「道」上。濂溪之意亦如此。

是故心體雖是至靜，然亦至動，靜不顯靜相，動亦不顯動相，純然是一神感神應。此處「神」固可狀其用，亦可取之直呼其體，心、誠、神、道本為一，就其份際之異而有不同的稱呼罷了，但若論心體之實質作用，唯是一「交感神用」當之。由於明覺之交感神應，是以能妙運萬物，不論陰陽、上下、內外、動靜均在虛靈明覺的交感下，通而為一，四時得以運行，萬物得以始生而終成，莫不原此神應交感。繼周子之後的北宋大儒張橫渠便曾說過：「無所不感者，虛也。感即合也、咸也。以萬物本一，故一能合異，故謂之感。若非有異，則無合。天性，乾坤陰陽也，二端故有感，本一故能合。天地生萬物，所受雖不同，皆無須臾之不感，所謂性即天道也。」（《正蒙·乾稱篇》），道之為體，本清通虛靈，故能咸合而化生萬物。雖然天性唯是乾坤陰陽變化，然此變化之中即有虛明之感通貫其間，交感之使其皆為神化意義之存在。不論濂溪或橫渠，對此明覺神體之交感均有深湛體會，只是橫渠特標此義，故吾人可依其說法而定立虛靈交感的形式。

## （二）虛靈明覺交感之形式

雖說虛明神用可以感合萬物，但是神體究竟如何交感妙運萬物？依《正蒙》之意，當是「參兩通一」之方式。欲解「參兩通一」，首應知橫渠論「兼體無累」的思想。〈太和篇〉有云：「氣之為物，散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常。太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然也。然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣。」在氣之或聚或散之中，唯獨聖人可以盡道其間，聖人之盡道在於他能兼合各相而不偏滯於一隅而無所滯累，能兼體而不累，是謂存神之至。是以所謂「神」，橫渠是以「兼體不累」界定之。所謂「兼」即「參和不偏」之意，所參和之體即晝夜、陰

陽、動靜、聚散等之相體或事體，故此「體」字無實義，乃虛帶之詞。<sup>28</sup> 由兼體不偏即可論至「參兩通一」。

〈參兩篇〉曰：

地所以兩，分剛柔、男女而效之法也。天所以參，一太極兩儀而象之性也。

此文應是據〈說卦傳〉而來，〈說卦〉曰：「天圓地方。圓者一而圍三，三各一奇，故參天而爲三。方者一而圍四，四合二耦，故兩地而爲二。數皆倚此而起。」「圓者一而圍三」，即以數之三象徵天圓，名曰「參天」，表天德之「圓而神」；「方者一而圍四，四合二耦，故兩地而爲二」，即以數之二說「兩地」，象徵地之方，表地德之「方以智」。橫渠即由此「兩地」之二而說此「兩體」（如剛柔男女、推之，虛實、動靜、清濁、聚散等）之方德，由「參天」之三而說「兼體無累」之圓德。

29

兩體而能交融爲一，緣於本體之靜虛，靜虛之體又是致復工夫所體證，因此總論其道，致復逆顯靜虛之本體，靜虛之體又透顯咸合交感的動力。此交感之動力源自太虛神體，是以其生發之力不可能僅限於某些事體，定是遍交宇宙所有事體，萬物也才因之生生不息。是以此動力必爲無限之動力，蓋靜虛之體是一無限本體。所交感通化爲一之「一」即誠體、太極，也是周子所說的寂感通一之真幾，前引〈乾稱篇〉之文「以萬物本一，故一能合異，故謂之感。若非有異，則無合。天性，乾坤陰陽也，二端故有感，本一故能合。」萬物所本之「一」，非太極、誠體而何？因爲萬物本一，故一能合異，乾坤陰陽，擴之虛直、剛柔、上下之能有感有合，亦源於「本一」，是以能合。

不過，此交感咸合之一並非憑空立一個宇宙本體以符順理論的需要，而是通過逆覺進路的實踐方法，在「道德心精進不已之下，逆提至直虛同體同行且全體放下之域，而得此動靜、虛直、有無、虛篤通一之論，此域即神之明所至。」<sup>30</sup> 欲論動靜合一、陰陽合一，須知此爲無間斷之踐履下的境域，自然這些都是透過虛靜之作用而達此神之明之域。橫渠所言「義命合一存乎理，仁智合一存乎聖，動靜合一存乎神，陰陽合一存乎道，性與天道合一存乎誠。」（《正蒙·誠明篇》）亦不外乎此方法而通合爲一的。

當然，太虛神體之交感必有天則規範之，是爲天秩、天序，天則天秩亦非由

<sup>28</sup> 參見牟宗三《心體與性體》第一冊，頁 448。

<sup>29</sup> 同上註，頁 451。

<sup>30</sup> 范良光《基本存有論》，頁 17。

外強加在神體之上，而是生發於神體的自律，神體的自律性動力便是宇宙生化的主宰。一陰一陽、一動一靜、一剛一柔，是神體遵循其自律性的法則而有的變化，《易傳》所說「一陰一陽之謂道」，除表示這是一藉顯語<sup>31</sup>之外，應可更進一步推斷：此為天道自律性的展現。《易傳》所言不過垂示神心感應咸合的創生，陰陽、動靜、剛柔所象徵的即是氣化的流行，於茲不是透露出「理（神體自律之動力）生氣」之義嗎？而不論是誠體、神體或道體，均是逆反道德心體所豁顯的宇宙本體，因此至終確然可以收攝在心體上說自律交感，欲至此境地，當然洗心藏密之工夫必已達到極致，方能使心之動靜能貼合陰陽之變化，不，確切地說應是「心之動靜即是陰陽」。

此語本出自《朱子語類》，朱子道：「性猶太極也，心猶陰陽也。太極只在陰陽之中，非能離陰陽也。」又說：「心之理是太極，心之動靜是陰陽。」（《朱子語類》卷五），就朱子本意而論，不過是區分太極與心之不同，太極是形而上之理，心為形而下之氣，是以說「心之動靜是陰陽」。本文雖引朱子語，但不採朱子義，純為表達心之時行而行，時止而止，動靜不失其時，其道光明的圓頓化之境。當心提煉至承天而時行，所顯發之虛靈明覺必有天秩天序可言，此即為心之自律性，「水陰根陽，火陽根陰，四時運行，萬物終始。混兮闢兮，其無窮兮」，這些就是心之自律的表現。而明覺所朗照者即是陰陽合德、陰陽合一的「整全之生」，也是物之在其自己的原初本性。儒家所言「天道創生」之創生性、生化性，其實乃虛靈明覺之極照，生化性所至者是陰陽合一之物之在其自己，如此便是對存在之究極意義可以原則地決定，同時也揭示一切法皆有其存在之必然性，無一可棄。<sup>32</sup>

如盡澈心之動靜即是陰陽之義，則可明白先儒所言有關宇宙生化之文句，例如「太極動而生陽，靜而生陰」一類令人費解之文。

### （三）「太極動而生陽，靜而生陰」之解析

濂溪《太極圖說》首文曰：

無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，

<sup>31</sup> 牟先生曾說道：「故一陰一陽之謂道，其語意當是就道之所資以顯其自己者而說道，並非說陰陽即是道也，甚至亦非說一陰一陽即是道也。故此語非界定語，乃藉顯語。」見牟宗三《心體與性體》第一冊，頁327。

<sup>32</sup> 「心之動靜即是陰陽」乃受范良光先生的啟發，范先生於其大作《儒家基本存有論》再三明示此義，如能證成心之動靜便是陰陽生發，則便可建立「理生氣」之法則而無疑義，而理生氣正為儒家圓善之保證。

互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土。五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。

按照牟宗三先生的解釋是：誠體固可以動靜言，只是其動是「動而無動」之動，其靜是「靜而無靜」之靜。所謂「動而生陽」者，是順事應物而顯動相；所謂「靜而生陰」者，是順事應物而顯靜相。<sup>33</sup> 陰陽純為氣之事、跡上事，牟先生全然將之視為現實的氣跡，誠體神用便在氣跡的具體妙用中顯。舉例來說，孔子道：「張而不弛，文武弗能也。弛而不張，文武弗能也。一張一弛，文武之道也。」天道誠體是無所謂張弛的，張弛是現實生活上的事。人的自然生命需要有這樣的一些波浪與曲折。該張時，自然要張；到休息時（弛），自然要休息。這是自然生命的限度。限度到了，到了該動或該靜的時候，便是跡上之該動，跡上之該靜。跡上之該動而動就是自然上的陽，跡上之該靜而靜就是自然上的陰。<sup>34</sup> 可是這本是自然生命所會有的限度，好像不必經由太極之動或靜才有，或由誠體之露動相或靜相才有，然則誠體之神用用在何處？

牟先生解釋道：

蓋若只是順自然生命之自然的張弛滾下去，那張弛常不必是合理有度的，常有一張張下去，而不知節，到發狂而死者，此即不成其為張，亦常有一弛弛下去而不知振，直弛到腐爛而死者，此亦不成其為弛；此皆所謂縱欲敗度者是。故順其限度之該張該弛而欲成全之，不能不提升一層從精神生命之超越誠體上說。從超越層說下來，說動而生陽，靜而生陰，或說張而有動，弛而有靜，此所謂「生」或「有」乃是成全地生或有，不是說自然生命連同其曲折與波浪皆是存在地由誠體而生出也。<sup>35</sup>

審度這番解釋，可察覺牟先生有其一貫思路，此思路可遠溯他解析「誠，靜無而動有，至正而明達」即已確立下來。「靜無」乃是形容誠體自己無聲無臭，無方所，無形跡；「動有」則是「隨事而應，品節不差，因其所應之事而有方所，有形跡」。由是觀之，牟先生均從實然的氣化形跡上說有無、陰陽，所以在陳述誠體生物時，不得不輾轉曲折地說此所謂「生」或「有」乃是成全地生或有，不是說自然生命連同其曲折與波浪皆是存在地由誠體而生出也。此解當然可以保全

<sup>33</sup> 見牟宗三《心體與性體》第一冊，頁 387。

<sup>34</sup> 同上註，頁 364。

<sup>35</sup> 同上註，頁 365。

誠體純一無雜之超越性，蓋有生滅變化者，皆是氣之事也。自誠體以至氣跡，不能表面地徒順字面的次序而空頭地視為外在之直線的宇宙演化，是以自然生命中的一切波浪與曲折，只是誠體順應感物之妙用中，順跡上之該動該靜，其自身不能不相應地起皺痕，此皺痕就是陰陽、屈伸、動靜等。

循是推述，雖則太極神體之動應是「動而無動，靜而無靜」，可是神體之動必帶著陰陽氣化而動，一旦落入氣化之跡，動靜之相必不可免。當誠體靜無寂然時，此即「無極而太極」，無方所無形狀無聲臭之可言；當其動有時，帶著氣化之跡，就有動相可見。動極而靜，此時之靜則是帶有靜相之靜，與動相對立者，非「靜而無靜」之靜也。故爾牟先生方有如是的解析：

誠體之「動而無動」非實是「不動」也，只是不顯動相而已。茲順其不動之動而若一露動相即是陽之有。一露動相即是限定於動。一限定於動，即是氣邊事，非神之自身也。「靜而無靜」非實是「不靜」也，只是不顯靜相而已。茲順其無靜之靜而若一露靜相即是陰之有。一露靜相即是限定於靜。一限定於靜，亦是氣邊事，非神之自身也。<sup>36</sup>

抽象地論誠體自身，當然動靜相皆附著不上，然而誠體流行必貫徹於物之終始過程中，否則誠體無由展現，而成一虛無流。一帶上了物，亦即沾上了氣邊事，動靜相立即附隨而有，而有動時、靜時之分別。是以誠體神用固是寂然不動、感而遂通之充周不可窮，然其感應必在具體的事為中感應，不可能有一「隔離」的寂感神用，是以誠雖神矣，卻不能不有跡。「自跡而觀之，則動是動，靜是靜，乃陰陽氣邊事；但自神之自體而觀之，則動而無動靜而無靜，不失其虛靈之純一，仍是神而不是氣也。<sup>37</sup>」牟先生綜合此二義而作此結論。此種種詮解均是表明太極之動靜如何落實到「氣跡」上，故不得不有如此的詮釋。

嚴格遵守本體與氣化之兩種不同層次，明標各有其應當如何解釋的義理章法，牟先生之解可謂精妙透闢。然而如採參兩自律之交感來理解「太極動而生陽，靜而生陰」，則於牟先生之詮釋外，吾人尙可有另一種解釋——那即是太極、心體「靜合動分」運通兩儀的法則。回溯前文討論逆反致復之工夫，曾提及「主靜立人極」之義，此義明示道德心體乃至靜至虛之體，當逆覺至靜虛之體時，正是摒退一切外緣而歸藏於靜密之體，取《易傳》之言便是「君子以此洗心，退藏於

<sup>36</sup> 同上註，頁 361。

<sup>37</sup> 同上註，頁 361。

密」，此時乃「至靜無感，性之淵源」時，為淵深靜斂之合一；當其動分而生無限動力之時，即是「分陰分陽，兩儀立焉」，所交感神應之存在，便即從幽而入於明。基本存在之從幽入明，或自明入幽，全為參兩自律之動力使之通一。遵此解法，太極動靜生陰陽乃是宇宙本體論之一直述，所彰顯的是「神妙萬物」之玄義，不一定非解釋成「成天地生或有」不可。純自道德心體之交感神妙，動靜合一，誠然可直說為「動而生陽，靜而生陰」的。由此更可確立「理生氣」之義——其實乃是虛靈明覺感應化生下，物之在其自己如朗現，萬有均繫於心之自律活動，如是謂之「理生氣」也。

本體、天理應如何解說才能籠罩、統馭一切氣化？取朱子與周、張二子比較，正為突顯這一點。循朱子理氣不離不雜之論，固然可以言之成理，亦似可涵蓋一切氣化，所謂「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理」（《朱子語類》卷一）是也。但朱子是將所有動態交感生化的活動消解而平鋪下來，直敘其中的理序關係。於是，實踐動力不見了，逆覺工夫取消了，寂感通一之神用也煙消雲散了，最後只剩下靜態的理和形而下的氣。少了動力與神用，由道德實踐所逆覺的天理、天道要怎樣創生統馭一切氣化？雖則理論上，朱子可以自成理氣二分、不離不雜之論，然落實至現實上，總難免有「理弱氣強」的慨歎。這樣便無法證成「理生氣」之奧義，也就無法體現儒家圓善之精神。實踐形上學本非經由思辨推理而得其實，儒家道德形上學源自踐仁履義之行，最終而默契道妙，上達天德。沒有實踐方法論，便無道德形上學；朱子卻是反過來，先有一套「以然推其所以然」的推理模式，架構起他的理氣論，而後才有「莊敬涵養」的工夫論。這種思解性的認知，已無從契合道妙、神用，更遑論儒家的圓教精神。是故，欲從理、氣關係而論儒家圓善，必是從周、張這一系統說起，方能接契得上。

## 肆、結語

在踐行仁義道德之餘，為何意志仍屬望能有相配於德行的幸福？固然一個純德者不會考慮是否會有幸福，但在一個旁觀者看來，有德者本當有福，因為他值得有幸福。如果有德者沒有福，而享福者卻無德，這總是人所不願樂見的事情。所以在有德者的主觀立意上說，他不能為求幸福而踐德，但客觀的從理上說，有德者必應有福，福應該隨著德而來。因此德福一致之圓善當然會是實踐理性的必

然對象。<sup>38</sup> 多數討論圓善問題之學者，大率採上述理由作為圓善乃實踐理性的必然對象之解答，包括康德本人也有此意。既然如此推論圓善乃是必要的，我們看待所謂的德福一致之「福」，自然會將之想成是「世俗之福」，縱使無法福祿壽全歸，至少也不能孤寂貧困地終老一生。就這一層面之幸福來說，雖然人人所見有別，也總是在不確定的狀態，可是我們總有大略的共識，分辨得出什麼是幸福，什麼是不幸福。

設若肯定圓善的出發點永遠限制在此，則對於「福」之概念，實在難以提升到隨心而轉的理境之福。而且就康德本人來說，因為缺乏實踐工夫的理論，恐怕也無有「三千果成，咸稱常樂」之天福觀念，所以必須轉移焦點，不能一直停留在「幸福」觀念上爭是非。康德所論，其實意應在於目的王國如何與自然王國相諧和，用中國哲學術語來說，便是理和氣的關係，進一步論，也可說是德行與存在的關係。德行與存在是否能一致，即是圓善能否實現的關鍵。因而把幸福轉為氣化或存在，或許可以跳出「精神上的如意是不是真正的幸福」之爭論。就儒、釋、道三家而言，亦無人針對「幸福」來論圓教，蓋三家各自具足實踐理論，由工夫之深淺自然能顯各層次的理境，換言之，從實踐工夫便能升轉存在意義。工夫到何處，存在意義便升轉至何境界，一切隨心而轉，無處而不自得焉。如此論圓善，不是較為顯豁順適嗎？是以本文從理、氣關係論儒家圓善，應是妥當而適宜的。

說到圓教，雖然牟先生是受天台圓教的啟發，但儒家圓教畢竟不同釋、道二家，它有其獨特的圓教模式，此模式繫屬在實踐動力之發用。肯定實踐動力，堅信創生本體，乃為儒家異於其他二家的獨到處，因而其圓教模式便不能簡單地以「詭譎相即」來概括，當中實有特殊的義理脈絡，不容混淆漠視。本文首要在標出儒家圓善的宗法骨幹，至於如何彰顯這骨幹，乃採北宋周子與張子的學說而入，為此二人較多著墨於天道生物的宇宙論，故取其文而論儒家圓善。

<sup>38</sup> 見楊祖漢《當代儒學思辨錄·牟宗三先生對圓善問題之解決》，頁152。

## 參考文獻

- 朱熹（1984）。**四書章句集註**。台北：鵝湖。
- 牟宗三（1985）。**圓善論**。台北：學生。
- 牟宗三（1985）。**心體與性體第一冊**。台北：正中。
- 牟宗三（1985）。**心體與性體第二冊**。台北：正中。
- 牟宗三（1985）。**心體與性體第三冊**。台北：正中。
- 牟宗三譯（1985）。**康德的道德哲學**。台北：學生。
- 牟宗三譯註（1986）。**康德純粹理性批判上冊**。台北：學生。
- 周敦頤撰，董榕輯（1975）。**周子全書**。台北：廣學社。
- 范良光（2002）。**儒家基本存有論**。台北：樂學。
- 唐君毅（1991）。**唐君毅全集·中國哲學原論導論篇**。台北：學生。
- 楊祖漢（1998）。**當代儒學思辨論**。台北：鵝湖。
- 黎靖德編（1987）。**朱子語類**。台北：華世。
- 蔡仁厚（1987）。**儒家思想的現代意義**。台北：文津。

## **From Li and Gi to Discuss the Highest Good of the Confucianists**

Hsiu-Mei Teng\*

### **ABSTRACT**

‘The highest good’ is the term that Kant initiated, and its meaning is that there must be lots of happiness to match with the perfect moral. This idea that developed into Mr. Mou, Zong-San has turned into another meaning, the highest good of the satisfactory religion.

To Mr. Mou's way of doing things, someone accepts, someone suspects, no matter accept or suspect, all discuss around ‘happiness,’ the concept. This study argues that Mr. Mou is indeed better than Kant, but he settled that the highest good on the concept of happiness is not appropriate. If putting it on the relation of li and gi, then it will infer that what is called the highest good has to base itself on the harmonious and identical relation of li and gi. Thus we will omit a lot of unnecessary misunderstandings, and express the great worth of the highest good.

**Key words: the highest good, moral and existence, li and gi, quiet with an open mind.**

---

\* Hsiu-Mei Teng: Assistant Professor, Liberal Education Center, Transworld Institute of Technology

