

牟宗三《圓善論》的生命關懷

鄭志明*

摘 要

牟宗三的《圓善論》是一部探討東西方生命哲學的專著，從康德的圓善理論來建構出佛教、道家與儒家等圓教的義理模式。如何解決有限身體的生死大事，在人類文明的長期發展下累積著不少的洞見慧識，康德從實踐理性的觀念，認為整全而圓滿的善是純粹實踐理性的對象與最後目的，是與以「心性體認本位」的儒家思想有些相近，徹底地轉化生命的人格氣質，創造出生活真善美等文化價值。不同的是康德以「靈魂不滅」與「上帝存在」作為圓善的兩個設準，是有別於中國儒釋道三教無限智心的義蘊，無法真正開展出能使德福一致的圓教體系。本文根據《圓善論》對康德思想的詮釋與批判，探討牟宗三所謂「無執的存有論」與「道德的形上學」，追究在傳統圓實智慧中對生命存在的真實體驗，以有別於「靈魂」觀念的「心性」主體，教導人們以開放的心胸來面對死亡的關卡，培育出自我修養與解脫的生死智慧。牟宗三的《圓善論》你寫作目的，不是用來批評康德或基督教，也不是要對儒釋道的義理系統做體系性的判教，其根本意涵在於真實的面對生命，以心性的道德實踐來開啟遍潤一切存在的圓盈之教。言說論理是不得不的方便過程，要的是超越語言與文字背後的性命感通，強調的是生命神感神應的自然流行，是超越出心意知物等層面，直接進入到渾化之境的良知明覺。

關鍵字：新儒家、牟宗三、圓善論、生命關懷、心性、靈魂

【收稿】2006/02/01；【接受刊登】2006/05/19

*輔仁大學宗教學系教授

牟宗三《圓善論》的生命關懷

鄭志明

壹、前言

東西文化對生命關懷的認知有何基本性的差異呢？這是一個值得深入探究的課題。1945年錢穆在撰寫〈靈魂與心〉一文時，指出西方思想下的「靈魂」觀與東方思想下的「心性」觀，是兩個可以對比的粗大基本概念，認為西方文化對人生的理解始終不脫個人主義，大體是以個人的快樂與幸福為終極，面臨著靈魂與肉體的二元對立，要在對立下求統一，在個我的不完全中求宇宙與大我之全體，常在肉體感官低下部分之要求與滿足下求解放，而追求靈魂理性高尚部分之體會與發展。東方文化很早就捨棄靈魂觀念而另尋吾人之永生而不朽，建構出人心一元論，從人類心理上之本原的與終極的大同處來建立一切人生觀與宇宙觀。西方思想的個人主義最後的祈求為靈魂不滅，東方思想則不能有個人主義，強調以心通心，重在人心的永生與不朽¹。

錢穆只對西方思想作一簡單概述，指出康德哲學已想在惟心論的系統下求到世界的統一性，但是不能澈底消融西方思想界由來已久的對立形態，先在的我（靈魂）不能為經驗的我所實驗，卻又能約束經驗的我，仍帶有著理性派的神祕思想²。錢穆對康德哲學的分析過於簡略，缺乏對東西思想深刻的學理分析，未進行專主思辨的西方思想與專尚信仰的東方思想之間的理論調適。牟宗三在1985年出版的《圓

¹錢穆，《靈魂與心》（台北：聯經出版事業公司，1976），頁1-21。

²同註釋1，頁4。

善論》，探究康德經由實踐理性建構而成的最高善論，其圓善理論是依據基督教傳統來解答的，從靈魂不滅的觀點肯定一人格神的上帝使德福一致為可能。牟宗三對康德的圓善論進行詳細的解說與分析後，認為圓善問題來自西方，正式解答始於康德，但是並非是一圓滿而真實的解決，強調東方的圓教思想方能正式解答圓善之可能，將圓教用於圓善，則圓善之圓滿而真實的解決即可得矣³。

牟宗三的《圓善論》是一部探討東西方生命哲學的專著，從康德的圓善理論來建構出佛教、道家與儒家等圓教的義理模式。如何解決有限身體的生死大事，在人類文明的長期發展下累積著不少的洞見慧識，康德從實踐理性的觀念，認為整全而圓滿的善是純粹實踐理性的對象與最後目的，是與以「心性體認本位」的儒家思想有些相近⁴，徹底地轉化生命的人格氣質，創造出生活真善美等文化價值。不同的是康德以「靈魂不滅」與「上帝存在」作為圓善的兩個設準，是有別於中國儒釋道三教無限智心的義蘊，無法真正開展出能使德福一致的圓教體系。本文根據《圓善論》對康德思想的詮釋與批判，探討牟宗三所謂「無執的存有論」與「道德的形上學」⁵，追究在傳統圓實智慧中對生命存在的真實體驗，以有別於「靈魂」觀念的「心性」主體，教導人們以開放的心胸來面對死亡的關卡，培育出自我修養與解脫的生死智慧。

³牟宗三，《圓善論》（台北：台灣學生書局，1985），序言頁8。

⁴傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴 - 從臨終醫學到現代生死學》（台北：正中書局，1993），頁228。

⁵同註釋3，頁340。

貳、心性與靈魂的判別

「心性論」可以說是中國文化的核心課題，用來探究人生命的本質、本性、使命、價值與終極意義等內涵，是來自於實踐理性對道德本體的直覺與領悟，強調人格的自我完成與自我實現，肯定「心性」是人身的主體承擔者，是當下現實的經驗存在，也是自我超越的本體存在，通過實現道德本性與人格的完善，可以確立人在天地萬物間的主體地位。在中國哲學的義理系統中，心性之學與天人之學是不可分開的，是通過人在自然界的地位以及人與自然的關係，才能確立人的本質與價值⁶。「心性」是一種相應於宇宙規律與自然法則的本體存在，不是具體的物質形態，而是與身體相對的精神實體，人透過此一精神實體的直接體證，可以實現人與天地萬物合一的境界願望，使生命復歸於自然展現出永恆存有的價值。

中國哲學的「心性」觀念，是否等同於宗教信仰下的「靈魂」觀念呢？這是一個很難對比的課題，中國哲學對「心性」的觀念建構是相當多元，同樣地西方哲學與宗教對「靈魂」或「靈性」的詮釋也極為紛歧，雙方不易建構出準確的對焦議題。「靈魂不滅」是從原始社會傳承下來的信仰理念，古代希臘哲學家柏拉圖已有靈魂生死轉化的論證，認為靈魂是與物質是根本對立的單一不可分的精神實體⁷。在西方思潮的發展中靈魂不滅觀念有著複雜的演化過程，已很難找到人人皆能同意的共識定義，各種哲學與宗教對於靈魂不朽的理論建構是大不相同，不宜擺在同一位階上來討論，或者只適合舉單一哲學家的相關論題來作對比性的討論，如牟宗三的《圓善論》是以康德的「最

⁶蒙培元，《中國心性論》（台北：台灣學生書局，1990），頁 15。

⁷呂大吉，《宗教學通論新編》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁 145。

高善論」來討論孟子性善說所發展而成的「心性論」。

牟宗三致力於中西哲學的會通一直是以康德哲學做為主要進路，在其一生以一人之力，全譯「康德三大批判」，是二百年來世界第一人⁸，1982年譯註出版《康德的道德哲學》是合康德「道德底形上學之基本原理」與「實踐理性底批判」等書是據阿保特英譯本而譯成⁹。1983年譯註出版的《康德純粹理性之批判》上下兩冊，據士密斯英譯本而譯成¹⁰。1992年10月譯註出版《康德批判力批判（上冊）》與1993年元月《康德批判力批判（下冊）》對照英譯本及德文原文而譯成¹¹。此三大批判不只是根據譯本翻譯，還隨文作註解加按語，傳達個人會通融合的意見。

牟宗三認為吸收西方文化以重鑄中國哲學的義理系統，康德是最好的媒介，早在1940年牟宗三三十二歲時即已開始構思與撰寫〈認識心之批判〉，完稿於1949年，以約十年的時間契合康德的精神與理路，探討人的知性主體與道德主體，肯定中土聖學在於道德主體的全體大用上¹²。從康德的「純理批判」中體會到中國學問不是以理智來把握自然，而是以德性來潤澤生命，1971年的《智的直覺與中國哲學》與1975年的《現象與物自身》等書，進一步疏解康德的原義，抉發中國思想所含智的哲學，即主張對康德義理作真切的翻譯與講習，方能與中國哲學相接頭，予以消化而充實自己，開出建立「基本存有論」之門¹³。是依儒家的孟子學來融攝康德的道德哲學，以康德

⁸蔡仁厚，《牟宗三先生學思年譜》（台北：台灣學生書局，1996），頁90。

⁹牟宗三譯註，《康德的道德哲學》（台北：台灣學生書局，1982）。

¹⁰牟宗三譯註，《康德純粹理性之批判（上）（下）》（台北：台灣學生書局，1983）。

¹¹牟宗三譯註，《康德判斷力之批判（上）》（台北：台灣學生書局，1992）《康德判斷力之批判（下）》（台北：台灣學生書局，1993）。

¹²牟宗三，《認識心之批判（上）（下）》（香港：友聯出版社，1956），序言頁5。

¹³牟宗三，《智的直覺與中國哲學》（台北：台灣商務出版社，1971），序頁3。

「執的存有論」來對照出儒釋道「無執的存有論」¹⁴。

牟宗三在 1988 年 12 月《五十自述》的序中指出，五十歲後撰寫《才性與玄理》¹⁵、《佛性與般若》¹⁶、《心體與性體》¹⁷等書的同時，譯註康德之第一第二兩批判以資對照，並著《現象與物自身》與《圓善論》以明對康德前兩批判之消化，預計將撰寫《真善美之分別說與合一說》，以明對於康德第三批判之消化¹⁸，1992 年 4 月起在鵝湖月刊 202 至 204 期，發表〈以合目的性之原則為審美判斷力之超越原則之疑竇與商榷〉的長文，其有九大段，以儒家的傳統智慧來消化康德的第三批判，詮釋真善美的分別說與合一說。牟宗三是經由對康德哲學的消化與批判，察照出中國哲學與康德哲學雙方立言的分際與異同，雙方雖然都重視道德的實踐，肯定生命存有的圓善，但是雙方在實踐理性充其極的圓教系統上，有著極為不同的存有論差異。

牟宗三的《圓善論》是以中國哲學通透的圓教智慧來照察出康德存有論的不足，在理論建構上是相當完備，本文無法詳細地重新加以論證，僅從康德圓善的「靈魂不滅」與「上帝存在」的兩個設準入手，討論牟宗三對康德「靈魂不滅」說的認知，以及如何從中國哲學的圓教觀念來落實生命關懷。牟宗三認為康德在談心靈的道德法則時，必然需要生命的無限拉長，產生對「靈魂不滅」的肯定，承認存在於生命之中的超越力量。牟宗三不否定「靈魂不滅」的神聖性信仰，也不反對以「靈魂」作為無止盡人格性生命的延續依據，是可以將「靈魂不滅」作為實踐理性的重要設準。牟宗三要強調的是「靈魂」不是知解性的證明課題，不宜擺在知識的論證上來作說明，如《圓善論》云：

¹⁴牟宗三，《現象與物自身》（台北：台灣學生書局，1975），序頁 8。

¹⁵牟宗三，《才性與玄理》（香港：人生出版社，1963。台北：台灣學生書局，1974）。

¹⁶牟宗三，《佛性與般若（上）（下）》（台北：台灣學生書局，1977）。

¹⁷牟宗三，《心體與性體》（台北：正中書局，第一冊、第二冊，1968，第三冊，1969）。

¹⁸牟宗三，《五十自述》（台北：鵝湖出版社，1989），序 1。

案在純粹理性之批判純粹理性之誤推章中，康德表明理性心理學預設靈魂有四性而期證明之，一曰純一性，二曰實體性，三曰人格性，四曰不滅性。這樣便即表示靈魂是一常存而不可破滅的人格性的單一實體，今生與吾之形軀合一而存在，即使未來脫離形軀亦仍獨自永永存在。然而理性心理學之思辨的證明實是誤推，因此，靈魂不滅當作一知解命題看，是不能被證明的。（頁 214）

康德在《純粹理性之批判》的〈純粹理性底誤推〉一章中，對「靈魂」或稱為「思維的我」的論題作詳細的討論，指出理性心理學或超越心理學對於「靈魂」特性的認知（實體性、單純性、人格性、觀念性）是四種邏輯推理的誤推，是一種「假合理的靈魂學」，在思辨理性上是無法對「靈魂」進行知解的證明，即「靈魂」不是知解理性或思辨理性所可及的領域，指出：「當論及靈魂底各別存在之可能性時，我們決無法知道靈魂底構造（本性）之任何事¹⁹。」牟宗三順著康德的論說，強調「靈魂」或「靈魂不滅」不是一個知解命題，不是知解的證明，而是先驗實踐法則的道德證明。

牟宗三強調「靈魂」是依於實踐理性之目的而設定的概念，此一概念設定不是來自於知解性的理論，而是依康德所述生命主體道德分定的原則或信條。牟宗三根據康德「我們的本性底道德分定」之原則，續云：

就靈魂不滅說，它可以補充思辨理性之無能 - 無能證明靈魂不滅，意即思辨理性不能證明之，但是在實踐理性處，依此道德

¹⁹同註釋 10，下冊頁 145。

分定之原則，我們卻可以必然地設定之，意指若想在無底止的進程中力求意志之完全符順于道德法則，則吾人即須必然地設定靈魂不滅，此則完全是合法的。若視此為證明，則亦是實踐的（道德的）證明，而不是知解的（思辨的）證明。（頁 218）

牟宗三根據康德的說法，主張思辨理性是「無能證明靈魂不滅」，強調「靈魂」或「靈魂不滅」是屬於實踐理性的課題，不是靠知解的證明，而是來自於道德的自我證明，是依據「道德分定之原則」。這是康德實踐理性批判主要論點，認為實踐理性優越於思辨理性，能以理性指導人們通過實踐以淨化生命而至其致，指向於人圓滿的善。從實踐理性的觀點來看，「靈魂」與「心性」在觀念上是可以相通的，都是源自於生命行動的道德法則，繫屬於善的實踐意志，能成就自身為絕對的善。不管是「靈魂」或「心性」，都不是靠思辨的知解來證明，而是仰賴實踐的道德來證明。

若從意志實踐的道德法則來說，牟宗三順著康德哲學的說法，認為「靈魂不滅」的設定，是合於圓善的道德。「靈魂」與「心性」都象徵著生命自我實現的超越力量，在無限的進程中達到純德意義的極善境界，如《圓善論》云：

依康德，只有在無限進程中，在永恆中，如能圓滿地被解決；而無限進程必依據靈魂不滅之肯定始可能，因此，必引至肯定靈魂不滅為實踐理性之設準。（頁 226）

康德認為「靈魂」不是一種實在性的物質與現象，而是超越出感觸形式的直覺體驗，是生命在無限進程中圓滿的自我實現。當從這樣的觀

念來解釋「靈魂」時，「靈魂」與「心性」是可以互通，都是用來指攝生命主體無限與永恆的創造性，是人的生命相應於天地萬物創生的價值實現。康德講的靈魂與儒家講的心性，雖然在名相的認知上是不同的，但是在肯定人性道德的圓滿發用上是可以相通的。在康德的觀念上，要建立超越身體無限進程的價值生命，是要肯定「靈魂不滅」作為理性實踐的基本設準。關於這一點，牟宗三是不認同的，但是從精神層面上同意「靈魂不滅」是有助於生命無限進程的道德實現，是相通於儒家心性主體創生的無窮妙用。

康德講「靈魂不滅」是依基督教傳統而說，是帶有宗教性的信仰實踐，是將德性與幸福合起來而成為最高善，在無限存有的意志處，肯定「靈魂不滅」是一切理性存有的依據，這種依據是可以轉向純道德的人文關懷，但是康德仍然是從宗教信仰的立場，認為德福一致的圓善是建立在「上帝存在」的設準上，如《圓善論》云：

蓋此圓善並不是我之努力進德即可獲得者。故于「德之必然完整」一面既須肯定靈魂不滅，于「幸福之比例于德」一面又須肯定上帝之存在。是以上帝存在之設定必須是繫屬於圓善者，即在圓善之可能這一關節上吾人接上了上帝存在之肯定，肯定之以為圓善底可能之必要條件。（頁 227）

德性圓滿是建立在「靈魂不滅」的設準上，但是德福一致的保證則必須仰賴「上帝存在」的設準，在康德的圓善理論中是必須肯定上帝的存在，才能客觀而完整地使圓善成為可能，如《圓善論》續云：

圓善所以可能，依康德之思路，必須肯定上帝之存在。上帝是圓善可能底根據，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，故能使自然與德相和諧，而保障了人在現實上所不能得的德福一致。（頁 243）

「靈魂不滅」與「上帝存在」的設準，都是屬於神聖性的宗教情操，不是知解性的證明，而是先驗的實踐理性，在無限進程中符順道德法則的實現，這在宗教信仰上是有很大的用處的，將人的存在投向於上帝的存在，成就了圓善的需求。牟宗三不反對康德這二個設準，對「靈魂不滅」的說法是可以接受，但是將圓善問題歸之於上帝存有，在理論上是不徹底的，無法達到「教」的圓滿境界。

牟宗三對「教」的詮釋，是不同於一般宗教的概念，其定義為「能開啟人之理性使人運用其理性通過各種形態的實踐以純潔化其生命而達至最高的理想之境」²⁰。在這樣的定義下，對「教」有很高的要求，對其如理而實說的理論能致無一毫虛歉處，方是圓實之教或圓滿之教，稱為「圓教」。牟宗三認為康德哲學在分別說的表面似圓教而實非圓教，最多只是實踐理性的「始教」或「別教」，如《圓善論》云：

若死抱「上帝保證圓善之可能」之信念，則若想使圓善不落空，必歸于祈福佑求眷顧之宗教，而祈福佑求眷顧之宗教乃是康德所放棄者，而康德所主張的道德的宗教亦終不可保，人們可不理你那套道德的勸戒，而只著重在求上帝之眷顧。康德說「惟基督教是道德的宗教」，此語太過。基督教的道德不必是康德

²⁰同註釋 3，頁 268。

所說的道德。康德若根據其所想的道德而說基督教是道德的宗教，那是增益見。依康德的道德哲學而于圓善問題上猶仍歸于上帝之信仰這乃是其道德哲學之不徹底，實踐理性之未充其極，此只到說是實踐理性之始教或別教。若實踐理性充其極而至圓教，則人格神上帝以及以之來保障圓善之可能必被拆穿，此當是康德思路所必應有之歸宿。蓋在康德，道德與宗教仍是兩截未通氣故，關鍵唯在人格神 - 一個個體的無限存有之肯定。（頁 332）

牟宗三認為康德的道德哲學在理論建構上，導向於上帝的存有是不徹底的，在實踐理性的擴充上「未充其極」。牟宗三認為康德主張「道德的宗教」，應該是指善的生命之宗教，不是指求眷顧求福佑之宗教，若康德堅持「上帝保證圓善之可能」的命題，則道德與宗教還是無法相互貫通，人們可能「只著重在求上帝之眷顧」，反而「不理你那套道德的勸戒」，此時康德主張「道德的宗教」是不可能存在，尚未達到圓教的境界。牟宗三認為當康德是以「上帝存在」作為實踐理性的設準時，無法從圓善通向於圓滿說法的圓教，難以通過實踐理性來淨潔化一己生命，導致生命的進德與宗教的祈福無法圓融，來成就教的極致。

牟宗三認為康德哲學若仍依基督教的傳統，強調「上帝存在」的設準，是無法從圓善發展成圓教體系，那麼「靈魂不滅」的道德本質與中國「心性」的存有原理還是有些距離的。中國「心性」思想也是一種帶有宗教性的信仰實踐，是從原始宗教的天命意識轉化而成，導向於道德地人文精神的自覺，徐復觀將這種現象稱為「宗教的人文化」，是宗教與人文的結合，是信仰的神與人的主體性的結合，將宗

教性的上帝視為道德法則性的天，無復有人格神的性質，將神原有的權威性轉化成對人文道德的憑依²¹。「心性」不是人體外來的「靈魂」，是內在人格生命的自然顯現，不是靠「靈魂不滅」來圓滿生命的真實存有，而是心性自足的道德實踐，開啟人類自身無限融合與向上之機。

宜將康德的「道德的宗教」移出基督教的傳統，來解釋中國人文化的宗教傳統，有助於撐開圓教的體系，理解到生命本身原本就是虛靈明覺的發用，不是靠「靈魂」也不是靠「上帝」，而是心性自我操存的體現工夫。牟宗三將心性稱為「無限智心」，用來替代「上帝」的位置，如《圓善論》云：

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之對象，其實義不可見。實義不可見，吾人不能知其于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，體現之至于圓極，則為圓聖。（頁 333）

牟宗三建議以「無限智心」來替代「上帝」，可以將康德哲學從圓善推向於圓教的體系建構，化解掉對象化人格神的理論缺陷。康德理論的不足，根源於東西方宗教形態的不同，牟宗三認為人類社會的宗教形態可以分為兩大類，一類是西方意義的宗教，一類是中國意義的宗教²²，《圓善論》根據信仰本質也將宗教分成兩類，一類是求眷顧的宗

²¹徐復觀，《中國人性論史 - 先秦篇》（台北：台灣商務印書館，1969），頁 54。

²²牟宗三，《生命的學問》（台北：三民書局，1970），頁 77。

教，著重在祈禱禮拜；一類是道德的宗教，著重在「一善的生命」²³。牟宗三認為基督教不是道德的宗教，康德的說法是不符合基督教的本質，基督教的上帝是不能用道德來替代的，本質上仍是一種依他起信的宗教，是偏重在對上帝的信仰上，中國的儒釋道等宗教形態與基督教的根本差別，在於依自起信的心性自覺，肯定人是以無限的智心來成就生命的理性實踐，不是仰賴對象化的人格神。

牟宗三認為東西方對「宗教」的定義是不一樣的，認為中國儒釋道等三教不是西方傳統所謂的「宗教」，西方的宗教是偏重在「教」的外在形式，是採「以教定宗」的形態，重視人格神的情識崇拜。儒學釋等三教偏重在「宗」的內在意涵，是採「依宗起教」的形態，肯定生命超越而普遍的道德精神實體，替代了基督教所祈禱崇拜的人格神，或許不符合西方「宗教」的定義，但是具有著「宗教性」的信仰情懷，是以道德形上學來替代宗教的終極依據，以人性最本真的體現來充分實踐天人合一，不需要有人格的上帝或全能的創世主²⁴。牟宗三認為中國宗教是道德宗教，或稱為「人文教」、「大成圓教」等，是以「人」為本，非以「神」為本，重視個體生命盡性踐仁的全盤展開，體現天道的形上秩序²⁵，達到體現於圓極的圓聖境界。

參、「命」的本質與工夫

現代社會隨著西方醫院安寧療護的生命關懷，重視生命靈性層面的照顧，肯定個人靈性生活的協調與完成，將靈性融入到護理實務之

²³同註釋 3，頁 129。

²⁴杜維明，段德智譯，《論儒學的宗教性 - 對中庸的現代詮釋》（湖北武漢：武漢大學出版社，1999），頁 78。

²⁵鄭志明，《儒學的現世性與宗教性》（嘉義大林：南華管理學院，1998），頁 264。

中，關懷病人的靈性需求²⁶。問題是在中國的文化系統中沒有明確的「靈性」概念，有的是「人性」或「心性」的認知，二者在觀念上是否可以等同，涉及到龐大義理體系的結構性分析。釋惠敏認為引進西方安寧療護的理念與方法時，應該基於本土化的需求，發展出適合該國文化背景的用語與模式，以佛教教義的立場，要以「覺性照顧」替代「靈性照顧」，展現佛教臨終關懷的特有模式²⁷。若從儒家思想的立場，應以「心性照顧」、「人性照顧」或「性命照顧」等詞來替代西方「靈性照顧」一詞，方能落實為真正本土化的生命關懷。

儒家對生命的理解，不是將人分成身、心、靈等三個層次，不是將靈性或靈魂視為生命本質的絕對實體，一般只將人分成心與身等兩個層次，或者性與命等兩個層次，即「心」或「性」具有著類似西方「靈」的作用，直接經由人性道德的理性實踐，開拓出屬於人精神世界的內在人格，不必仰賴人格神的上帝，或者超越性的天命，從自身的道德實踐就可以發現到無限的生命根源與運作理性，如《圓善論》云：

道德不是具體的個體物，而是人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實體以創造之或創生之，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。（頁 133）

²⁶ Jean Lugton、Margaret Kindlen，陳玉婷等譯，《安寧照顧護理角色》（台北：五南圖書出版公司，2003），頁 161。

²⁷ 釋惠敏，〈安寧療護的佛教用語與模式〉（《中華佛學學報》12 期，1999），頁 425。

「心」、「性」與「道德」是一體的，就其內涵來說「不是具體的個體物」，是指內在於生命超經驗的道德性格，就其本質來說是「精神價值領域中之實事實理」，來自於實踐理性下的生命體驗，不是對「上帝創造」的崇拜，也不是對「天道創生」的崇拜，而是追求人自身等同於宇宙法則的形上存有，肯定「人之道德的心靈」就是創造或創生的主體。儒家所謂的「天」或「天道」，不是指人格神的上帝，不是創造性的權威主宰，而是相應於宇宙創生的道德法則，是經由「人之道德的創造性之真性而證實」，如《圓善論》云：

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。（頁 134）

牟宗三認為儒家追求的不是「人與天同」的現實存有關係，而是理性體驗下「心之體與天同」的生命境界，肯定「心之道德的創造性與天同」，認為天不是創生萬物的人格神，而是與人心同質的道德體，在人的生命中就能開發出與天相同的道德人格。人與天的關係不是經由外在崇拜的宗教形式，是經由自身的道德實踐來成己成物，「心」與「性」原本具有著與「天」相同的創造性，是經由道德實踐來展現其創生的「真性」。

孟子的「盡心知性」開啟了「心之道德的創造性」，即是康德所謂的「圓善」生命，以心性來體驗天命不已的創造作用。牟宗三認為中國哲學不只關注「心性」的創生作用，也關注個體「命」的生死問

題，討論到現實存在幸福與不幸福的命運遭遇，如《圓善論》云：

故曰：「生死有命，富貴在天。」生死是必然的，這不是命；但在必然的生死中卻有命存焉。人生或富或貧，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。因此便說為在天。（頁143）

一般民眾比較不關心「心性」的形上課題，重視的是「命」的生死感受，意識到身體的生命形式是有限的，避免不了生死壽夭與富貴吉凶等氣命限制，人是活在無可奈何的悲愴淒涼之中，在心性道德的精神超克中也難以擺脫「有命存焉」的現實際遇。中國的哲學與宗教是要以心性的道德圓善來指引人們洞察生命本質，了解到人的命是無法違逆自然萬物的生滅變化，「或富或窮，或幸福或不幸福」都是命，是外在於我非我所能掌握的，是皆有命存焉的無可奈何，是「在天」而不是「在人」的努力，承認「命」是人力所不能干涉的一種客觀的必然力量²⁸。

「命」是有限的，但是可以經由心性無限的道德實踐來加以轉化，以求之在我的精神證悟，來承受有命存焉的生死挑戰，以存心養性與盡心知性來安然面對「命」順或不順的遭遇，如《圓善論》云：

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

²⁸葛榮晉，《中國哲學範疇導論》（台北：萬卷樓圖書公司，1993），頁622。

何，然而重性不重命，君子進德修業不可以已矣。（頁 155）

人們因「氣稟不同」就自然會造成「命限之差」，這是現實存活「無奈何」之事，是無所逃於天地之間。人可以奮鬥的是以「安之若命」的心理建設來變化自身的氣質，體察到個體生死的真相本質，擺脫個體本位的狹隘觀點，以寬廣的宇宙論的領悟來安時處順，以道德的自得其樂來圓滿幸福的感受，以透脫豁達的人生哲學，消解掉生死禍福的無奈與恐慌，追求死而不亡的生命境界，在精神上與道合一，達到永恆與不朽的證悟²⁹。這是仰賴人在心性上的進德修業，方能從種種欲望與命運的束縛中解脫出來，不再被氣化的「命」限制與宰制。

牟宗三的「重性不重命」，不是否定「命」的存在，而是以道德實踐工夫，將「命」解消在「心性」之中，展現出德福一致的圓滿之善。這種最高善不是在現實「命」的形式中去求取的，是來自於生命道德主體的理性實踐，不是仰賴上帝的命定主義，如《圓善論》云：

西方道德哲學家無命之觀念，以不講實踐之工夫故也。基督教只神話式地講原罪，而無真切的罪惡意識，亦以其有宗無教（只有一個空頭的上帝），主體之門不開，無慎獨之實踐工夫故也。一切都交給上帝來決定，這真成了命定主義，亦無實踐上命之觀念乃至正命之觀念也。因此，道德實踐中命之觀念是儒家所獨有者，此一嚴肅之觀念既不使儒家成為命定主義，亦不使儒家成為樂觀主義，而只使之成為誠敬于「進德修業之不可以已」者。（頁 155）

²⁹鄭曉江主編，《宗教生死書》（台北：華成圖書出版公司，2004），頁 129。

牟宗三認為「命」在中國哲學還是個相當重要的概念，重實踐工夫來印證本體，不必靠上帝的力量就可以改變自身的命運。儒家不是「命定主義」，也不是「樂觀主義」，而是「進德修業」的奮鬥者與實踐者，是依著理性之命而來的道德行動，積極地成就生命達到最高理想的境界。「進德修業」是心性的道德工夫，但是也可以經由氣質的變化，改善原有的生存環境與生命際遇，由德行的實踐創造美好幸福的一生，「命」不是被上帝所命定，而是操之在我，這不是過度樂觀的想法，是經由憂患意識的踐履工夫來完成。

肆、德福一致的生命關懷

儒家重視道德也不反對追求幸福，肯定性命是一體的相互完成，達到德福一致的生命境界。牟宗三以孟子的〈盡心上篇〉的所性、所欲與所樂為例，說明性與命的對應關係，以及德與福的對應關係。所謂「所性」，是指根于心的仁義禮智，是人絕對價值的所在，是行以成德的本心生命。所謂「所欲」，是指人自身感性欲望與權力欲望的需求，是個體感官的享受與滿足，是私自性的欲望生命。所謂「所樂」，是指比欲望高一點的感性滿足，不只是私自性的個人快感，還包含為人民謀求幸福的快感。孟子認為「所欲」、「所樂」是「求在外者」的行為，所謂「外」是指無法由自己來決定的，即「求之有道，得之有命」的行為，是處在窮通順逆的環境中。孟子認為「所性」是「求在我者」的行為，是內在生命的主體實踐，是「求則得之，舍則失之」的行為。

牟宗三認為人的道德實踐，不只要貫徹「所性」的主體活動，也不能排除「所欲」與「所樂」的需求，「所欲」與「所樂」不是屬於

德性的課題，而是屬於幸福的課題，雖然「得之有命」，但是不能忽略「得」的重要性，人在現實生活中仍渴望著個人的幸福與社會全體的幸福，「所性」的「得」應與「所欲」、「所樂」的「得」是一致的，如《圓善論》云：

吾人不能因所性是「求之在我者」，便認為只是這「求之在我」便已足夠窮盡一切，而不須要求于所樂（幸福）；復亦不能因為凡所樂者皆以所性者為條件，便認為所樂者即是所性。言所性者旨在成德，所性與德之關係是分析的；言所樂者旨在幸福，所性與福之關係是綜合的。在此，吾人不能以分析的代綜合的。所樂者以所性者為條件，萬事萬物皆以所性者為條件，盡皆統攝于此條件下，這是綜合地備于所性者，不是分析地備于所性者。我們不能因此綜合地備便認為萬事萬物都是所性。在此，我們不能以綜合的為分析的。（頁 168）

牟宗三認為生命的圓善，不是只靠「所性」的「求在我者」的道德實踐工夫，也要重視「所欲」與「所樂」的「得之有命」的生存需求。或許「所性」是人們尊生保命的最高自律實踐原則，有其絕對存在的價值需求，但是不能因此而化除掉人們「所欲」、「所樂」的幸福期待。牟宗三指出「所性」與「德」是分析的關係，「所性」與「福」是綜合的關係。所謂「分析關係」，是指「所性」與「德」是依著必然本分來決定的，即「所性者旨在成德」，性是依道德之當然而行，有著分析的必然關係。所謂「綜合關係」，是指「所性」與「福」是內外對應的函蘊關係，經由成德的實踐可以間接地綜合地相互函蘊。不能以「分析關係」來替代「綜合關係」，也不能以「綜合關係」來替代

「分析關係」，即「所性」與「德」「福」等關係是不能相互混用。

道德的實踐不保證可以獲得必然的幸福，但是可以開啟幸福的可能性，這種可能性牟宗三稱為「綜合關係」，或者稱為「本末之關聯」，不是分析關係的必然之關聯，如《圓善論》云：

就人而言，所欲所樂之幸福與所性之德既兩不可化除，則此兩者必須關聯起來。其關聯不是對立並列的關聯，乃是隸屬之關聯，即本末之關聯。本末是就人生之價值意義說，不是就時間先後之實然說。價值意義之本末意即幸福必須以道德為條件。不可逆其序而說道德以幸福為條件。這二者之本末關係，就現實人生來說，是綜合的本末，不是分析的本末。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。兩者皆有而被綜合起來，康德名之為「最高善」。(頁172)

「本末之關聯」或稱為「隸屬之關聯」，說明二者的關係是基於人們的需求而被綜合起來的本末，不是分析的本末關係，即有性者必定有德，有德者未必有福，有福者也未必有德，是基於人們「兩者皆有」的渴望被綜合起來，肯定「幸福必須以道德為條件」，但是不能說成「道德以幸福為條件」，道德不是用來追求幸福的，但是可以成就人的幸福。這樣的說法，基本上是以「德」為本，以「福」為末，「德」與「福」的本末關係不能保證二者的聯繫是必然的，但是經由二者的綜合，能展現出無限存有的圓滿意志，康德稱為「最高善」。

問題是康德的「最高善」是以「上帝存在」作為基本設準，是不適用於中國原有的文化傳統，將「德」與「福」作必然的連繫，似分析的關係，而非綜合的關係，導致圓善的理論不夠周延，如《圓善論》云：

幸福與道德之準確的配稱即是上帝眼中一可能世界底最高善，即整全而圓滿的善。是故只有一無限存有之圓滿意志始能保證圓善之真實的可能，即圓善之實現。在德福一致中，德與福雖是兩個異質的成分，然而卻又是一種必然的連繫，此只是靠「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，則德福一致不是靠上帝來保證，而此時之德福一致似乎也不好再說為綜合關係，它當然仍舊不是分析的關係。（頁 175）

牟宗三認為康德的德福一致說，若不是從綜合的本末關係來討論，是有理論上的缺陷。道德法則只能命令我們行善，但是不能保證幸福，當以「上帝存有」來肯定德福一致時，是將「德」與「福」作必然性的連結，已是分析關係，非綜合關係，經由上帝來成全德與福的一致性。牟宗三強調圓善所以可能的根據，是不需要由虛構的人格神上帝來充當的，康德的信仰還是受到情識的決定，非理性的決定，要真正展現圓善世界，還是要靠中國原有的文化傳統，從圓教的義理模式來討論德福一致的綜合關係。

中國文化傳統下的德福一致，還是建立在「無限智心」的發用上，不是靠思辨理性的虛構，是純由實踐理性來證立，從圓善開展出圓教，彰顯出德福一致的圓滿之機，如《圓善論》云：

要想達至德福一致，必須確立無限智心。但光只一無限智心，雖可開德福一致之門，然尚不能真至德福一致。必須由無限智心而至圓教始可真能做德福一致朗然在目。因此，德福一致是教之極致之關節，而圓教就是使德福一致真實可能之究極圓滿之教。德福一致是圓善，圓教成就圓善。（頁 271）

「無限智心」是前提，真正的完成是靠圓教，是以圓教來成就圓善。「圓教」一詞原本是佛教判教中的一個觀念，所謂判教是分判佛所說的教法而定其高下或權實的價值，判教以圓教為究極，是如理而實說的圓滿之教。牟宗三認為儒釋道各有其存有論的圓教體系，是有助於人達到「使德福一致真實可能究極圓滿之教」。牟宗三從無限智心進而講圓教，以圓教的究竟，德福一致才有真實的可能，以德為理性之事，福為存在之事，德為本，福為末為跡，跡本圓融，理性與存在合一，使德福渾是一事³⁰。

牟宗三有關「圓教」理論的反省與開發，是其晚年最為純熟的思想建構，以圓教來達成康德心目中所希望的圓善之理想，促成人性圓善生命的真實呈現³¹。牟宗三以圓教來證實圓善的可能，是他有別於康德又進於康德之處，其根本性的主張為「圓教成則圓善明」，如《圓善論》云：

由士而賢，由賢而聖，由聖而神，士賢聖神一體而轉。人之實踐之造詣，隨根器之不同以及種種特殊境況之限制，而有各種等級之差別，然而聖賢立教則成始而成終矣。至聖神位，則圓

³⁰顏炳罡，《當代新儒家引論》（北京：北京圖書館出版社，1998），頁 415。

³¹王財貴，〈新儒家圓教理論之特殊性〉（《牟宗三哲學與唐君毅哲學論》，台北：文津出版社，1997），頁 59。

教成。圓教成則圓善明。圓聖者體現圓善于天下者也。此為人極之極則矣。(頁 334)

牟宗三的圓教理論涉及到心性的體用問題，引發了學術界有關哲學論述的討論空間³²，但是這些知識層面的討論，只著重在體系性的理論建構，忽略了實踐理性超越知解辨證的生命境界，牟宗三的著書立說也只是方便的巧門，其目的是要人們充其極而致圓教的真實體驗，直接回到圓極的圓聖理境，從真實的生命體驗中領悟到德福一致的實義，這是來自於心性自我作主的圓善境界，幫助人的生命突破不同根器的限制，進而能「士賢聖神一體而轉」，以圓教成的聖神位，來落實無限智心的實踐理性，這是人們一致追求「人極之極」的理想生命。

伍、結論

知識的探求與生命的實踐是兩種不同的文化進路，現代人們可以沒有生死學的知識，但是不能沒有生命實踐下的生死關懷，每一個具形的生命體都必然要面對生死的存有歷程。在現代社會裏各種文化觀念是並立的，西方的靈魂或靈性的終極關懷相當流行，相對地本土化的心性理念反而隱晦難明，世俗民眾只知靈魂反而不知心性的成德之教³³。實際上中國的傳統文化是不重靈性的課題，強調的是性命的修持與實踐，肯定本心道德實踐的圓滿之理。

³² 賴賢宗，《體用與心性：當代新儒家哲學新論》（台北：台灣學生書局，2001），頁 170。

³³ 唐亦男，〈從儒家的「生死觀」說起 - 看牟先生對康德「靈魂不滅」一義之詮釋〉（《牟宗三哲學與唐君毅哲學》，台北：文津出版社，1997），頁 216。

牟宗三的《圓善論》不是用來批評康德或基督教，也不是要對儒釋道的義理系統做體系性的判教，其根本意涵在於真實的面對生命，以心性的道德實踐來開啟遍潤一切存在的圓盈之教。言說論理是不得不的方便過程，要的是超越語言與文字背後的性命感通，強調的是生命神感神應的自然流行，是超越出心意知物等層面，直接進入到渾化之境的良知明覺。

近年來社會逐漸重視生死學與生命教育，熱絡了生死的終極關懷，除了西方強調的靈性照顧，也應該建構出本土化的安寧療護，推動傳統的心性照顧或性命照顧的理念與方法。牟宗三的《圓善論》在生命關懷的理論建構上，是值得參考的，以「心性」來代替「靈魂」，不靠上帝，人性也可以自我無限的提昇，展現出配合天理創生潤澤萬物的主體作用。

Mou Zongsan on Concern for Life

With Reference to His *A Treatise on the Perfect Good*

Cheng, Chih-Ming

Abstract

Mou Zongsan's *A Treatise on the Perfect Good* (圓善論) is a work on the Eastern and Western philosophy of life. Based on Kant's theory of the supreme good, the work seeks to reconstruct the modes of thinking of the three traditional Chinese schools, Buddhism, Confucianism and Daoism. With his notion of practical reason, Kant holds that the supreme good is the final goal of pure practical reason. In this respect, his view comes close to the Confucian thought that aims at radically transforming the characters of human life to create such cultural values as truth, good and beauty. However, Kant posits as the postulates of the supreme good both 'the eternity of soul' and 'the existence of God,' and this deprives him of the probability of developing a system of perfect teaching (圓教) that ensures the concordance between virtue and merit. This essay attends to Mou Zongsan's *A Treatise on the Perfect Good* for Mou's interpretation and criticism of Kant's thought. It also discusses Mou's 'the Ontology of nonattachment' and 'the Metaphysics of Morals' to see how the three traditional schools teach one to face death with an open mind and to cultivate wisdom about life and death. In our view, Mou's purpose of writing this work is not really to criticize Kant or Christianity, but to resort to the moral practice of human mind and nature (心性) to open up the perfect teaching for facing human life in the most sincere way.

Keywords: Neo-Confucianism, Mou Zongsan, concern for life, soul, mind and nature