

論牟宗三對人間道家的哲學建構

——以老子思想的詮釋為例

陳德和*

摘要

老子的道向來被認為是形而上的絕對真實，它周行不殆、獨立不改，居萬物之先並為萬物生成的根源。惟牟宗三卻獨標新義，他雖然同意老子的道具有存有論的性格，但它並非一「客觀的實有」而是繫屬於人的「主觀的境界」；質言之，道就是虛靜自然，亦即通過人為造作之消解、所證成之無為無執的開放心靈。牟宗三的「主觀境界說」義理別緻而論證精當，其最大的貢獻是證明了老莊之間慧命相續的可能，也為人間道家的何所是，完成了理論的建構。然而「主觀境界說」是否完全符應了《道德經》的原義？它沒有以莊解老的嫌疑？凡此「客觀實有論」者都一直強烈批評，彼此之孰是孰非，也成了學界間長期以來所爭議不下的難題。本文之做，是在全盤呈現「主觀境界說」的精義，並忠實記錄牟宗三這劃時代見解在觀念及表達上的發展過程。其目的之一固在表揚牟先生貞定人間道家之地位的精采，並同時指出，他的限制是忽略黃老道家的價值及其在思想史中的重要地位；另一方面則希望藉由此文的清楚勾勒，有效提供「客觀實有論」者在反駁對方之前，能先獲得恰當的理解，以免流於無的放矢之譏。

關鍵詞：牟宗三、道家、老子、無執、境界。

* 南華大學哲學研究所副教授

On Mou Zong-San's Philosophical Construction
of Humanistic Taoism
——his Interpretation of Lao Zi as an Example

Abstract

The Dao of Lao Zi has long been viewed as a phenomenological absolute reality, which is restless, everlasting movement, independent and changeless. Preceding all things, this Dao is held to be the source of the formation of all beings. Although concurring in the view that Lao Zi's Dao is characterized by ontological thinking, Mou Zong San presents the new interpretation that the Dao is not an "objective reality" but rather belongs to the "subjective realm" of man. Mou Zong San says, in essence, that the Dao is Nature, and embodied in a boundless mind without action and attachment through the dissolution of artifice. The "subjective realm interpretation" of Mou Zong San is a subtle idea and is supported by his refined and precise arguments. This interpretation's greatest contributions are that it demonstrates the possibility of the intellectual succession between Lao Zi and Zhuang Zi, and that it erects a theoretical framework for humanistic Daoism. However, it must be asked whether or not the "subjective realm interpretation" fully reflects the original meaning of the *Dao De Jing*. Does it exhibit the suspicion to explain Lao Zi through Zhuang Zi? Supporters of the "objective reality theory" have constantly and strongly criticized the aforesaid interpretation, and the ideological duel between the two camps has become a long-standing subject of endless contention in

academia. This paper will comprehensively lay out the subtlety of the "subjective realm interpretation" and faithfully record the process of development, both conceptually and in terms of its expression, of Mou Zong San's epochal view. One of its goals is to illuminate Mou's contribution to reckon with the position of humanistic Daoism . This paper will also point out that the limitation of Mou's interpretation lies in the fact that he ignores the value of Huang-Lao Daoism and its important position in intellectual history. In addition, it is hoped that through the clarification of this paper, supporters of the "objective reality theory" may be provided with proper understanding before they refute the other side, and that any straw-man criticism may thus be avoided.

論牟宗三對人間道家的哲學建構

——以老子思想的詮釋為例

陳德和

壹、前言

以熊十力先生為中心開啓性人物，因生命理想之相契與文化使命之共許，寢假而凝聚以成的當代新儒家，數十年來對中國傳統哲學的整理與闡揚，其成績是有目共睹的，當中牟宗三先生尤其是位具原創性、體大思精又著作等身的大家，他的哲學論述已經斐然成為當代中國思想的寶庫；牟先生不但被當代新儒家們奉為一代宗師，舉凡國內外關心中國哲學未來發展的學人，無論贊成或反對，也常不能或免地要以牟學的理論架構做為探討的焦點及起點。

牟先生對道家哲學的論述遍及他的各項著作，主要的意見則集中在《才性與玄理》、《現象與物自身》、《中國哲學十九講》和《圓善論》等書。在這些資料中，牟先生莫不充分展現出創關的心靈和突破的詮釋，尤其是將老子的道看作「主觀境界」而非「客觀實有」最引人側目。說莊子內篇哲學中的道概念及偏於境界義而與德概念的區別不大，這在學界中應當沒有太多的疑義，但是如果說老子的道概念也是如此，這在牟先生之前除了魏晉時代的王弼有那麼一點意思之外，其它就絕無僅有了，由此難免引發莊子是否為老學的嫡傳或正宗的問題。筆者以為「主觀境界說」乃強力抉發了老子和莊子思想之間慧命相續的線索，使老莊的生命哲學心同理同

地共爲人間道家的型範¹，同時可以肯定魏晉玄學對老莊的承繼與發展，這是牟先生最重要的貢獻，然而限制也在這裏，因爲它對黃老道家及道教道家顯然缺少同情的了解。「主觀境界說」事實上也引起甚多的爭議，而且到目前爲止還方興未艾，可惜有很多的論辨是因爲認識不清所導致的。筆者不敏，願以本文爲先生直達其義，以平息不相干之混淆，在夾敘夾議的同時也做了一些方法論的探討和意見的補充。文中所根據的主要是《才性與玄理》、《現象與物自身》和《中國哲學十九講》等三書，恰好這三書的前後出版也標示著牟先生對道家哲學的詮釋歷史。至於《圓善論》因爲主要是在講莊子，和本文的主題沒有直接的關聯，所以不單獨闢章討論。

貳、《才性與玄理》的十字打開獨探驪珠

筆者之對道家所做的六種型態的區分猶如前述，它除了反應歷史的事實外，在簡別的標準上也較爲細緻，《莊子·德充符》說：「自其異者而觀之，則肝膽楚越也」，道家之必須再有六型之不同，蓋類於是。不過，若僅從學理以論而不計其當下實踐之向度與呈現的話，六家中之生活道家和玄學道家當是一脈相承的；換言之，如王弼之注老（包括《老子注》和《老子微旨例略》）、向郭之注莊當皆有默逆於老莊而能盛發《道德》、《南華》二經之玄旨者，然「智及之而仁不能守之」則是王弼、向郭之不如老莊也。牟先生在

¹ 筆者以爲道家思想在中國是一大傳統，歷史上所出現的型態也不一而足，大體言之，約有六種：一是薩蠻道家（神話傳說古道家）、二是人間道家（生活道家）、三是稷下黃老道家（帝王學道家）、四是玄學道家（清談道家）、五是有道教道家（神仙養生道家）、六是能肯定對待前五義並以道家之精義和當代之哲學、科學和諸文化之挑戰做回應之當代新道家。從春秋戰國之際的時代背景而論，當以關懷生命、關懷世道人心的人間道家最吻合老莊創說立教之原義，人間道家的目的本在爲天下蒼生找尋生活之安頓，所以又可稱之爲生活道家。牟宗三境界型態之說，乃完全符合人間道家的本懷，亦即能有效確立人間道家的義理型範。

哲學的思考上，亦視玄學道家之理論能相應於老莊之重點。牟先生有關道家義理比較完整而又系統的詮釋，首先見於《才性與玄理》一書²，該書之〈第四章〉、〈第五章〉原是討論王弼的易學和老子學，然牟先生既說：

王弼對於老子確有其相應之心靈，故能獨發玄宗，影響來者甚鉅，其注文雖不必能剋應章句，落於章句上亦許有謬誤，然大義歸宗，則不謬也。³

後來在《現象與物自身》自序中又說：

王弼之注老、向郭之注莊，對於此玄智玄理之奧義妙義多所發明，而亦畢竟是相應者。魏晉名士固多可譏議處，然其言玄理、表玄智，並不多謬也。……吾人於此須以『依法不依人』之態度平視之，亦勿得動輒以魏晉自魏晉，老莊自老莊，而視若有何懸隔者。⁴

依上可知，牟先生乃一貫認為魏晉學人如王弼、如向郭之玄論老莊，其所發明皆為可信者；以此推論，牟先生當亦承認：若確定董理出王弼老子學之面貌，即等於掌握老子學說之原義。⁵如是，《才

² 牟先生任教台中東海大學時，著有《魏晉玄學》一書，由東海大學出版，台中中央書局發行，此當為《才性與玄理》之藍本，惟該書既自《才性與玄理》刊行後即不再付梓，則歷述牟先生之老子哲學自以《才性與玄理》為嚆矢。又《才性與玄理》1962年在香港出版，1974年在台灣由學生書局刊行，本文所據者則為1978年之修訂四版，亦即台再版。

³ 同前註，頁一二三～一二七。

⁴ 牟宗三《現象與物自身·自序》，台北學生，1975，頁十。

⁵ 牟先生後來在《圓善論》中更是高度肯定王弼、向秀和郭象對於道家義理的貢獻。牟先生認為他們在智慧風範及踐履修行上雖然不如老莊，但是像「貴無論」、「聖人

性與玄理》中對王弼玄學之探究，實亦表現牟先生對老子學說之詮定。當然這就引發文本原來意思與詮釋者意思有無相應以及是否出現距離的問題，和牟先生意見相左而主張老子的道主要是「客觀實有」的唐君毅先生就不認為王弼是好的詮釋者，他對魏晉玄學評價也沒有那麼高，唐先生說：

因王弼之特重無與自然之道相，道體之為「有」之義遂不彰。而為萬物之本母或本始之道體，亦如歸於寂，而此寂然之境相，亦即成本。此即王弼之「寂然至無，是其本也」之論之所從出也。……而魏晉玄學之論有、無、自然、獨化……等玄見，實皆本虛靈之心，以觀照理相道相，而新義日華，遂與老子論道之明文，乃實有道體以成用而呈相者有異⁶。

有關這些詮釋立場上的公案並不是本文所能處理的，筆者之所以刻意提出只在通過對比以凸顯牟先生的詮釋背景而已，底下即扣住主題，揀擇「主觀境界說」的精義而逐次表述之。

一、體用之型態區分

「體用」是魏晉時代討論學術時的重要話題和課題。體用又最常和「道」概念相關聯，大家都習慣說道是有體有用的，甚至會把體用就當做道。道從存有論的觀點說就是最高的存有或實體，然

有情論」和「跡本論」等，在會通孔老以明道家義理之圓教上是真能做思想之開發而值得肯定的（參見牟宗三《圓善論》，台北學生，1985，頁二八八～三〇二）。筆者剛接觸「主觀境界說」時，即發現牟先生事實上是從向、郭注莊來界定莊子，再由此以界定王弼的注老，最後及於老子而證成其說，等到後來看到《圓善論》之後乃益信吾言之不謬。

。唐君毅《中國哲學原論·導論篇》香港人生，1966，頁三五七。

此存有之體並非寂滅沉靜而是妙運靈動者，從其妙運靈動言就是活動、就是道之用。體用都是就著同樣的一個道說的，而道是不可分割的整一，所以體用原本也是一如的，它們在言說上容有不同，究其實都是指萬有之根據⁷。然此體用一如之基構或模式只是通義，諸子百家間在規定道的時候固然可以共此基調，但在實質的內容上卻是各有千秋，牟先生就依儒家道家為例對不同的體用做出四種區分：

（一）形式特性之體用與內容特性之體用

凡有體必有用，「一之為體是成用之體，非隔離之體也。……由一以統一、運之，則紛然之動皆得其理，而非虛妄之幻象。」⁸這是一個總原則。道是萬有生化之源，道乃獨立於萬有之上而為萬有之超越的根據，道非名言概念所能盡其蘊，復不可以感官知覺測其奧，凡此皆表道體道用的形而上性，此形而上性也是道體道用的通性，設若僅僅以此形而上性來規定道體和道用的意義，則只是形式地規定，其實並一無所說，今觀《道德經》中之〈第四章〉、〈第十四章〉、〈第廿一章〉和〈第廿五章〉，其對道之種種敘說，都只表道體之無限與不可言表，所以都是形式地說；再者，《道德經》中之〈第一章〉和〈第四十章〉以「無」和「有」來形容道，此亦只是形式地說，蓋「無」是遮詮，吾人無法從正面去說一個實體叫「無」，而「有」是泛論，老子也沒有進一步將「有」再特殊化。總之，若純粹從形上學或存有論之立場來考察老子的道體和道用，

⁷ 傅偉勳認為老子的道概念有六個意義，即道體(Tao as reality)、道原(Tao as origin)、道理(Tao as principle)、道用(Tao as function)、道德(Tao as virtue)和道術(Tao as technique)。參見傅偉勳(Charles Wei-hsun Fu)：“Lao Tzu's Conception of Tao”, *Inquiry*, 16, pp. 367-94, 1973. 此義可參酌。

⁸ 同註 2，頁一〇二。

不難發現其實老子是沉默之智者，牟先生乃稱《道德經》中如是對體用之表述為「形式特性之體用」。

如果老子所代表的道家是形式特性之體用的話，那麼儒家就是「內容特性之體用」了。儒家對超越的本源大體以及化育的大用都迥異於道家之遮詮而正面地有其規定，例如《中庸》說：「誠者天之道也，誠之者人之道也。」⁹就是正面說一個「誠」字（誠是表詮不是遮詮，且誠的內在是倫常，所以有其特殊之規定），來形容為物不二、生物不測的天命道體，此之謂「內容特性之體用」。以形式和內容區分兩種不同的體用表述，是牟先生詮釋老子哲學的起點，也是為老子哲學尋求定位的重要預備。

（二）存在上之體用與境界上之體用

「存在上之體用」是肯定有一個客觀實存的超越道體，並確認它之繁興大用乃生發天地萬物，並決定天地萬物之意涵，使天地萬物因道體之慷慨賦予而具足真正的本質以成為定然不可疑之實事實物者。此一客觀實存的超越道體固然是超名言概念之形而上者，但它也不是泛泛虛說之形式之體，乃是被賦予特殊之規定而正面表詮者，換言之它即是有內容特性的體或用，儒家當然是這種典型。以《中庸》為例，儒家終極關懷之天道誠體完全是德性的意義，人既秉此天道誠體以生，故人之真正存在亦當是一道德之存在。《中庸》又以忠恕來容誠¹⁰，曾子也說夫子之道忠恕而已矣，所以實踐忠恕、做道德的活動也就成了人的本務。《中庸》之以道德來說天道誠體，這當然是根據孔子而來，然在《論語》中孔子所盛言者是

⁹ 見《中庸·第二〇章》（依朱熹之分章）。又〈第廿五章〉說：「誠者，物之終始；不誠，無物。」

¹⁰ 《中庸·第十三章》說：「忠恕違道不遠。」。

仁，牟先生乃曰：

依孔子之教與儒者立場說，則孔子以「仁」為體。客觀地言之，仁是天地萬物之本體；主觀地言之，孔子之生命全幅是仁體流行，此仁體名之曰道亦可，故曰仁道，亦是「天道」，述之以「一」亦可。「道」或「一」皆是外延的形式詞語，仁、誠、中，則皆是內容的實際詞語，此為存在上的或第一序的體（實體、道體）¹¹。

準此，則儒家之體用乃內容特性之體用，同時也是存在上之體用。蓋依前者義是強調儒家在正面之有所說，依後者義是強調它是肯定客觀之實有。惟牟先生又說儒家的這種道體道用的體認與表述是屬於第一序的，這顯然是就儒家之正面有所說且必指涉一客觀對象而言的。筆者認為這是牟先生為了詮釋上的方便，才依仿語言分析學派提出的層次論（Theory of Type）所做的格義和比附，同時也隱含著牟先生在思想史上對孔子、老子年代先後的一個判準，凡此諸義於論第一序與第二序之體用時再詳。

「境界上之體用」則完全就人之主觀心境及其修養應世而立言。依老莊之義，當人通過生命之修證鍛鍊，滌除淨化氣質中的渣滓之後，必顯一無私無偏、無欲無執的虛靈道心，以之應世，必理事無礙、物我自在。人之行走人間若能隨時隨地理事無礙、物我自在，就是真生命起大用，相對於此活動之大用，則虛靈道心當然就是存在之主體。此虛靈道心因為它靈故能動，動即是用，但它又是虛，虛是遮詮，無定執謂之虛，所以它不是內容特性的體用，也不是存在上的體用，而是形式特性或境界上的體用。

¹¹ 同註 2，頁一二〇。

(三) 實現之體用與寂照之體用

從邏輯上看，儒家和道家對體用的表述和認知是不相容的，但是無論儒家或道家卻同樣都是實踐性之生命的學問，凡真誠信服此學問者，就必須將它落實於生活世界中，反躬篤行以求生命的超拔拓昇，這裏就有主觀境界可言，於是乎，儒家雖然主張存在上之體用，但究其實並不能離開實踐主體的主觀心境以印證存在之本真，若扣住義理來說，就是要天道性命相貫通，要體天立極、統貫天人，要如《易·離卦·彖傳》說的：「重明以麗乎正，乃化成天下」，當然這種境界相較於道家的「安時處順，委運應化」以及佛家的「行於非道，以成其道」，仍然是涇渭有別的，所以牟先生說：

大抵儒聖立教及孔門義理必須合存在之體用與境界之體用兩者而觀之，始能盡其蘊而得其實。境界之體用是儒釋道之所同，存在之體用是儒聖之所獨，以存在之體用貫境界之體用，則境界之體用亦隨之而不同，即不可以權假論，亦不可以應跡論¹²。

儒家和道家都是生命的學問，所以都可以有境界的體用，惟其實踐的型態和意義則不必相同，此不同又可以「實現的體用」和「寂照的體用」來區分。實現的體用是指：在客觀上有一於穆不已的創生實體，以其生生不息的創造性化育萬物；於是在主觀上，人之內在當具足此創生實體之意義與生化而為我人之陽剛乾健的主體，並據此主體以明辨篤行、裁成輔相而圓現參贊天地之功德。

¹² 同註2，頁一二五。

寂照之體用顧名思義乃是以虛寂之心觀照萬物、成全萬物，它不曰客觀存在之實體，而只純粹就主觀修養所顯之沖虛玄德說主體，循是，萬物沒有客觀實有之體的依據為其存在的保證，而惟有繫屬在真人至人的境界中，靠著真人至人的靜觀明照，才得以超轉活現、調適上遂，牟先生形容此為「以自己主體之虛明而虛明一切，一虛明，一切虛明」¹³，的確是傳神之勾勒。

不過吾人亦可質疑：寂照之體用既能使物我俱證，為何不可曰實現？定得如儒家之論方可為實現嗎？筆者以為無論儒家和道家都可以是實現之體用，惟若以寂照之體用名道家，則儒家當屬創造之體用。

（四）第一序之體用與第二序之體用

第一序、第二序本來是層次論的用語，語言分析學家拿它們來區分對象語言（object-language）和後設語言（meta-language）。凡語言之使用是有一客觀之對象被指涉者，此類語言稱為對象語言；此外，另有一種語言並不指涉任何客觀對象，而是對某一語言（通常是對象語言）提出說明或檢討者，此稱為後設語言。後設語言是第二序，被檢討之對象語言是第一序。牟先生因儒家之體用是指涉一客觀之實有，所以名其為第一序者，這當然是格義，依此格義，道家之體用無如儒家之有指涉者，故可類比之而稱為第二序者。但筆者以為牟先生之藉格義分儒道為兩序，至少還有兩個意思。

第一個意思關聯到思想史的判準。牟先生認為老子的年代在孔子之後，因為孔子思想先出現，老子則是反省孔子來的，最明顯的證據是：孔子講聖智仁義，老子卻要絕聖去智、絕仁棄義；孔子

¹³ 同註 2，頁一四一。

主張學恐不及，老子卻認為為學日益、為道日損；孔子告訴我們要志於道、據於德，老子卻說道可道非常道，又說上德不德是以有德。老子既然是孔子的反省者與批判者，此猶如後設語言之以檢討第一序之語言為能事，所以說老子是第二序的。

第二個意思是從主觀和客觀說。若依前之所述存在之體用為第一序，則境界之體用就該是第二序。牟先生又說儒家是存在與境界統而有之，並以主客一如、天人合德名其義，是故，第一序無乃是特從客觀上之超越依據立言，至於人之能自覺到此客觀上之必然，然後無偏無黨地精思力踐，以成就人格之境界，則是主觀上的事，主觀既然是反省客觀而證成，則當是第二序的。牟先生曾說道家只是第二序，儒家則第一序、第二序通通都有，應該是就此意思而發才對。但不可諱言的，拿客觀的理體及主觀的境界來比附第一序、第二序，總是有點隱晦、有點彘扭，且道家雖然沒有儒家意義下的理體，但是它的主觀境界還是要有一放諸四海而皆準、百世以俟聖人而不惑的客觀性，否則也無法成一大教，因此說道家完全沒有第一序，恐怕並不應理，牟先生後來不常用第一序、第二序的說法，而改以「縱貫縱講」和「縱貫橫講」區分儒道兩家之不同，就能跳出此格義窠臼而顯得義精辭達。

二、《道德經》中「道」之性格

牟先生除了從體用基型的對照上，總體彰顯出老子哲學的特色外，也回到原典，根據《道德經》的記述，爬梳其妙義和精采，尤其是對「道」的詮定，著墨更深，底下亦分項說明之。

(一) 道的雙重性

牟先生說：「道亦是無，亦是有，因而亦為始，亦為母，無與有，始與母，俱就道而言，此是道之雙重性。」¹⁴道有體有用，老子是以「無」為體，體非死體，必有其無限之妙用，「有」即是表徵道用，此道用之「有」非定有，故能隨時歸「無」，「無」與「有」乃形成了道之雙重性。若扣住《道德經·第一章》：「無名天地之始，有名萬物之母」來說，「無」是就天地萬物向後回返所證知之本體，此本體必在天地萬物之先（存有論的先，非時間序列的先），故曰「始」；「有」則是關聯萬物而實現——一個物之道用，既說實現則有生成義，故又曰「母」。綜合言之，天地萬物的母始就是具「無」、「有」之雙重性的道；分解地說，則「無」是先物之本、生物之妙，「有」是終物之用、成物之微。微是矢向性，蓋體非掛空，其顯現成物之大用時，必一一指向雜多之個物而俱證之，此一一指向就是「矢向性」，就是「有性之微」。至於聖人的修養，就在他能體貼道的全體大用以觀照、成全天地萬物，讓物我皆得其所哉，所以《道德經》曰：「故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微。」

牟先生既以「無」和「有」為道的雙重性，接著又說：「無非死無，故由妙用而顯向性之有；有非定有，故向而無向，而渾化於無也。」¹⁵這是解釋《道德經》的「同謂之玄」。蓋若無而不無、有而不有，則「無」與「有」非不相干、非不相容，乃當渾圓一如而「同」、而「玄」，當然此「玄同」亦只是對道之模擬，若執取為定名，亦不足以窮盡道妙，所以《道德經·第一章》最後說：「玄之又玄，眾妙之門。」

¹⁴ 同註 2，頁一三一。

¹⁵ 同註 2，頁一三六。

從《道德經·第一章》說明道的雙重性，此可與〈第四〇章〉、〈四二章〉相互發明。蓋道本出乎涉求的強謂之名，義既無窮，名則多端，吾人若就其體以言之，它是「無」（道生一）；「無」非死無而必具徼向之「有」，這是從體以言用（一生二）；「無」與「有」本非截然對立，而是渾化爲一之「玄」（二生三）；有無相通、神用無方之玄道爲天地萬物之所從生，萬物皆以其爲始母（三生萬物）。又凡萬物皆因道之徼向作用而被實現之，此終成萬物之徼向性乃直接自道體出，合而言之，就是「天地萬物生於有，有生於無。」素來之解《道德經》，最難處理者莫過於此三章，牟先生本王弼注老之洞見，輕弄點撥，其義理即如水銀瀉地，誠是慧眼天成也。

「無」之作為天地萬物的本源是乃《道德經》的基義，但「無」是遮撥字，並沒有正面說出是什麼，即不能指涉一客觀之存有，所以只能算是對道體的形式說明，牟先生乃認爲「無」必回到主觀心境上來理解才是恰當，他說：

老子之道，本是由遮而顯，故況之曰「無」。他首先見到人間之大弊在有爲，在造作，在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂動手腳，故有適、有莫、有主、有宰，故虛妄盤結，觸途成礙，其弊總在「有爲」、「有執」也。……是故遮者即遮此為與執也。無為無執，無適無莫，無主無宰，則暢通矣（暢通即萬物自定自化，自生自成）。由此諸動詞之無所顯之沖虛玄德之境即曰道，曰自然，而亦可以名詞之「無」稱之。依道家，此沖虛玄德之「無」，不能再自正面表示之以是什麼，即不能再實之以某物。如實之以上帝，或實之以仁，皆非老子之所欲也。他以為道只由遮所顯之「無」來理解即已定，此外再不能有所說，亦不必有所說，說之即是有為有

造，惟此沖虛之無，始是絕對超然之本體，而且是徹底的境界型態之本體¹⁶。

若依牟先生對無、對道家義理之詮釋，老子必非拱默山林的隱者，相反地，是位以世道人心之安頓為己任的淑世主義者，後來的莊子就更明顯地表達出這個意思，筆者認為以此來理解老莊才是最恰當的，老莊哲學的真正用心，應該是要關照世人如何以虛壹而靜的修養去自解倒懸，讓自己逍遙解放地活在人間、生在人間，所以他們是人間道家，也是生活道家。牟先生「境界型態」的提出，充分豁顯了老莊的本懷，也完全披露了人間道家的精義。

(二) 道即自然

老子之道的全體大用，就是遮撥一切意計造作，以顯一無適無莫之灑脫自在，灑脫自在是身心如如，我觀天地萬物亦如如，如如就是自然，當然也就是道，牟先生乃說：

是以此「自然」亦是沖虛玄境所透顯之「自然」，非吾人今日所謂之自然世界或自然主義所說之「自然」也。……乃是浮在實物之上而不著於物者¹⁷。

自然主義的自然不是經驗意義，是受有待的因果律所支配，難免於依他而然，而非能自是如如，惟有不著物者才是非經驗的。筆者以為，依康德，因果律有自然因果律和意志因果律兩類，前者是

¹⁶ 同註 2，頁一六二～一六三。此段文字在了解牟先生的道家哲學上是相當具關鍵性者。

¹⁷ 同註 2，頁一四四。

經驗界，後者非經驗界，惟非經驗之意志因果律才能說創造或實現，老子的自然是價值意義，應該屬於意志因果，只是老子不曰創造，儒家才是創造，老子主實現，老子說的自然其本質是：在x而無所執，如其為x而任之，故王弼說：「法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」¹⁸凡最能曲盡道的圓通無礙、沖虛無執者莫過於此，老子哲學的高義就以此結穴，所以牟先生說：

道尚是一稱謂，尚有所由。（「道也者，取乎萬物之所由也。」）故道尚是虛說，至乎「道不違自然，乃得其性」，直認取道以自然為性，而違乎「自然」，則方是拆穿一切稱謂虛說，而歸於實，乃落於平平。……「自然」一詞，乃直如如之描述詞語也，故是「窮極之詞，無稱之言」也¹⁹。

《道德經·第廿五章》「道法自然」，一般皆知是道即自然，但語意之所以然則頗費思量，常見是籠統帶過，或縱有說明亦只是瑣言，不得理趣，牟先生卻是一語道破，豈不快哉！

（三）道之主宰性、常存性、先在性

道究其實是主觀心境上無適無莫、無執無欲的沖虛玄德，彼既一切因應隨順，則彼之為萬物宗主必非以「有意主之」之方式為之，而是「妙應無方，不主之主」，不主之主，則雖首出庶物卻無宰制之施也，只是純任萬物之自濟自主而已矣，於是牟先生認為：

¹⁸ 王弼《老子注·第廿五章》。

¹⁹ 同註2，頁一五五。

道之常存性與先在性亦如此解，其永存而不可變者，即無所存之存也。……此即沖虛玄德之永存也。其先在性亦是境界型態也。……此境界型態之先在性，乃消化一切存有型態之先在性，只是一片沖虛無跡之妙用，此固是形上實體，然是境界型態之形上實體，此固是形上的先在，然是境界型態之形上的先在。此是中國重主體之形上心靈之最特殊處也²⁰。

一言以蔽之，道家的形上學，是境界型態的形上學也。

（四）道之生成性或實現性

天地萬物皆由道而生而在，所以道為「實現原理」，然而如果道只是寂照之體用，則「道生之」就不是創生而是無宰制義的「不生之生」，王弼以「不塞其源」、「不禁其性」解釋《道德經》的「道生之，德畜之」，就是這種見解，如此一來《道德經》中〈第二章〉、〈第卅四章〉、〈第卅九章〉和第〈第五章〉所陳述的類似宇宙論辭語，都僅是貌似而已，它若亦可表述宇宙論的立場的話，則是一種類似的宇宙論，因為它還是繫屬於主體，牟先生乃特稱此一另類的宇宙論為「不著之宇宙論」或曰「觀照之宇宙論」²¹。

「不生之生」的實現原理，具體的意義是：從遮撥有為有執而保證萬物之自定自化、自生自長；換言之，是在有主觀心境的無適無莫、無主無宰下，讓一切都能如如。不生是反，生是正，不生之生就是反反以顯其正，是故何謂「絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚」²²？何謂「非為仁而仁跡行，非為義而義功見」²³？何謂「忘

²⁰ 同註 2，頁一四二～一四三。

²¹ 同註 2，頁一六二。

²² 王弼《老子微旨例略》。

堯舜乃能爲堯舜，忘仁義乃能爲仁義」²⁴？都可得到確定之意義，而非只是詭辭而已，牟先生名此之反反以顯其正曰「作用的保存」²⁵。老子曾曰「正言若反」，細觀牟先生「不生之生」、「作用的保存」之義，皆得其肯綮，《道德經》之「極盡辨證詭辭之能事」²⁶，至此誠無所隱頓矣。

惟「不生之生」與「作用的保存」是境界型態之實現原理，此是以「不塞其源」、「不禁其性」來保證天地萬物的自生自長，今又稱其爲「不著的宇宙論」，這是否有形上學與宇宙論混淆之嫌？且既然天地萬物是在不塞不禁的情況下得自濟自長，則萬物之能濟之源與能長之性又從何解釋？牟先生亦嘗謂：「『道生德畜』是超越意義的生、畜，……『物形勢成』是內在意義的形、成」²⁷，則「不著的宇宙論」是什麼意義下被理解爲超越的呢？又是否必須另外再說一種非超越意義的宇宙論呢？凡此都是可以再進一步深討的課題。

參、《現象與物自身》的開光點眼炬耀玄關

牟先生以境界型態詮定道家的玄理性格，在《才性與玄理》中已淋漓盡緻的表達，其論述老子哲學之諸般重要概念，在該書中亦大體呈現，本文之所以在前節用較大篇幅去敘述，原因在此。此外，《現象與物自身》牟先生自謂是一生學思的綜消化與妥貼綜述²⁸，其對於了解牟先生思想的必要性，自不待言。該書之主要內容不在老子哲學，事實上對道家的敘述也不多，但筆者認爲，它一者

²³ 郭象《莊子注·駢拇》。

²⁴ 同註2，頁一二二。

²⁵ 同註2，頁一六三。

²⁶ 同註2，頁一二二。

²⁷ 同註2，頁一五六。

²⁸ 同註4，頁一。

承接《才性與玄理》中，所有有關老子哲學的重要概念，同時藉康德「現象與物自身之超越區分」及「智的直覺」的理論，消融轉化出自己的心得，證明中國哲學必含一「人雖有限而可無限」的規定，最後提出執與無執之兩層存有論來安立現象界與存在界。凡此新慧，不但豐富了原先的詮釋內容，並且使其眉目更為清楚確定，相對於《才性與玄理》的獨探驪珠則有開光點眼、炬耀玄關的妙應，所以必須給予獨立的介紹。

不過在提舉《現象與物自身》之前我們不得不注意牟先生另外一部重要的著作，那就是《智的直覺與中國哲學》。該書大可分為兩大部分：前一個部分是順著康德講康德、講現象與物自身的超越區分、講智的直覺；後一部分是對著康德講康德、講儒釋道三教中的智的直覺義、講物自身的積極義。其中牟先生最大的企圖是希望根據中國哲學的傳統，證成被康德視為惟上帝方有可能的「智的直覺」其實是人人皆能有之的，他說：

如果吾人不承認人類這有限存在可有智的直覺，則依康德所說的這種直覺之意義與作用，不但全部中國哲學不可能，即康德本人所講的全部道德哲學亦全成空話。這非吾人之能安。智的直覺之所以可能，須依中國哲學的傳統來建立。西方無此傳統，所以雖以康德之智思猶無法覺其為可能。吾以為這影響太大，所以本書極力就中國哲學抉發其所含的智的直覺之意義，而即在其含有中以明此種直覺之可能²⁹。

牟先生要依中國哲學的傳統來證成人有智的直覺之可能，其實是一句寬鬆的話，我們觀察該書的〈第十八〉到〈第廿一〉發

²⁹ 牟宗三《智的直覺與中國哲學》台北商務，1971，〈自序〉頁三。

現，牟先生是在說明儒家、道家以及佛教中的天台、華嚴兩宗之所以能夠提出一套存有論以保住天地萬物的如如存在，是因為在儒家的德行之知、道家的玄智及佛教的般若智中都具含著智的直覺，惟在此智的直覺的觀照下，萬物方能以在其自己、也就是物自身的身分被實現。由此看來，智的直覺其實是牟先生從康德那裏所得到之新的靈感和新的詮釋策略，事實上這個靈感也讓他更有效的說明了中國哲學中尤其是道家「主觀境界」的妙義，牟先生更樂意據此以說明他之進於康德之處，例如他說：

我與康德的差別，只在他不承認人有智的直覺，因而只能承認「物自身」一詞之消極的意義，而我則承認人可有智的直覺，因而亦承認「物自身」一詞之積極的意義³⁰。

在《智的直覺與中國哲學》的〈第十九〉牟先生是以全部的篇幅來討論道家的義理，重點莫不放在「人依無執的心靈所顯之玄智其實就是一種智的直覺，就在此玄智、亦即智的直覺的觀照下，萬物皆可如如以呈現」，這個解釋系統在《現象與物自身》中完全被保留，並且又有新的開發，今就以《現象與物自身》為對象擇其宏旨論述於後。

一、現象與物自身之超越區分

如眾所知，現象與物自身之超越區分是康德原創性的洞見，依康德之見，上帝是一切的創造者，祂從無創造一切並無任何假藉，甚至時間和空間都不需要，相反地，時間和空間也是上帝所造

³⁰ 同前註，頁一二三。

之一；總之，上帝並不需要在時空中創造一切，上帝之所造對上帝自己而言都不具時空相，換句話說，一初被創造物對上帝來說都是如如之一物，此之謂「物之在其自己」或「物自身」。物自身只有上帝能知，康德又稱上帝能知物自身的本領是「智的直覺」，上帝之所以為上帝就是有此智的直覺，上帝以此智的直覺去直覺萬物，即是創造萬物，上帝的無限亦以此智的直覺而無限。相對於上帝的無限，人是有限的，人之所以為有限一者它是被造者，但最根本的是人沒有智的直覺。人對萬物的理解，一定要通過感性和知性，依康德之義，就是要通過時空感和十二範疇，時間和空間是人先驗的感性形式，萬物都是在人的時空感中被呈現，這種呈現並不是物自身，因為物自身是不帶時空相的，這種呈現是萬物的現象，現之於我人之時空感下的象，既現為具時空之相，則它是會生住異滅的。物自身無時空相所以是超越的，物自身和現象的不同就是超越的區分。

牟先生肯定康德所提出之超越的區分，但他基於中國哲學的考察，認為智的直覺若果真是上帝之所以為無限的充要條件的話，則不能為上帝所專屬，蓋依中國儒釋道三教的義理，莫不肯定人的生命人格當具無限性，換句話說人雖有限卻可無限，既可無限，所以人也有智的直覺之能力，牟先生說：

我反觀中國的哲學，若以康德的詞語衡之，我乃見出無論儒釋或道，似乎都已肯定了吾人可有智的直覺，否則成聖成佛，乃至成真人，俱不可能。因此，智的直覺不能單劃給上帝；人雖有限而可無限，有限是有限，無限是無限，這是西方人的傳統，在此傳統下，人不可能有智的直覺。但中國的傳統不如此。……如若真的人類不能有智的直覺，則全部中國哲學必完全倒塌，以往幾千年的心血必完全白費，只是妄

想。……要想超越的區分能充分被證成，充分被穩定得住，吾人必須依中國的傳統肯定「人雖有限而可無限」以及「人可有智的直覺」這兩義³¹。

牟先生的這個宣示是否經由論證的手續被提出？它有沒有邏輯上的合法性？這都會被質疑，甚至如前所述這個宣示有可能是配合著他的詮釋策略而來的，但是無論如何這個宣示在肯定儒釋道是生命的學問也是哲學的立場上，絕對是重要的。在《現象與物自身》中，牟先生無不以此兩義為預設以發展他對中國哲學的認識。依牟先生意思，人的無限性是建立在人的超越本心上，此超越之本心可統稱曰「自由無限心」。在道家的立場，此超越之自由無限心就是「致虛極，守靜篤」的道樞靈臺，真人至人的理想，就在能充其極體貼修鍊此道樞靈臺，圓現生命的目的，使自已成為具永恆意義的人格存在。真人至人是體現無限者，他之玄覽天地萬物，則見天地萬物皆得其自然，他之觀照天地萬物，則見天地萬物皆歸根復命、得其所哉，故《莊子·應帝王》說：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」〈庚桑楚〉又說：「宇泰定者，發乎天光；發乎天光者，人見其人，物見其物。」此若比之於康德哲學，若玄覽觀照、發乎天光就是智的直覺的話，那麼人見其人、物見其物當然就是智的直覺下之物我皆如如了。牟先生巧思，不但讓現象與物自身是超越區分也是主觀區分的意義更加豁朗，也同時讓它因為套上中國哲學的外衣而成了價值的區分。

在《才性與玄理》中，超越區分一義並沒有被積極運用，此外該書論及體用關係時還說過：「用即現象，一即本體」³²，可見牟先生在當時似乎也沒有現象與物自身的簡別，但筆者以為在文字

³¹ 同註 4，頁四～五。

³² 同註 2，頁一〇二。

上雖沒有表露，義理中卻早已蘊含。蓋牟先生既然詮定老子哲學的體用是主觀境界的體用，則物之實現或不實現就繫於我人一心之虛明與否，此實現、不實現當時雖然沒有用現象、物自身來表示，但在詮釋地位上是相對照的。其次，牟先生固然說：「用即現象」，但他又說：「一之為體是成用之體，非隔離之體也。用由體而成而運，則用非妄然之用也。……由一以統一運之，則紛然之動多皆得其理，而非虛幻之妄象」³³，顯然他是用現象與妄象做兩層的區分：現象即為道用，物物皆如；妄象悖道離體，是物之失其自己。現象和妄象對揚，亦猶如實現與不實現之別也。

以現象、妄象相對舉，並不是康德的哲學詞彙，但衡之牟先生的詮釋系統，二者之關係及地位，無論在思考模態或形式架構上，都和康德的現象與物自身之超越區分近相雷同，這殆無疑義，惟牟先生逕說「用即現象」的確也很容易引發聯想和誤解，他自己後來也承認：「平常依存有論的方式說本體現象，或依中國傳統說體用時亦把用視為現象，那是不檢之辭」³⁴，因此他改用物自身和現象說道心、成心之所對，這在了解道家上就更為明順了，同時也開啓了他兩層存有論的哲學視野。

二、執的存有論與無執的存有論

存有論的任務是在為宇宙萬有的存在做出根源性的說明。順著康德現象與物自身的區分，則吾人可以對此現象和物自身分別提出一存有論，亦即現象界的存有論和物自身界（或曰本體界）的存有論。又牟先生既然從中國哲學的立場，預設人如上帝般具智的直覺能實現物自身，且此智的直覺是在自由無限的道心（簡言之曰無

³³ 同前註。

³⁴ 同註 2，頁一二八。

執之心)中才顯，否則依然不能「人見其人，物見其物」，是故，無執之道心就是物自身的存在保證，以無執之道心來說明物自身之然的所以然，就成功一「無執的存有論」，相對地，用有執之心說明現象的存在，就是「執的存有論」。牟先生清楚說明了以上的意思：

「物之在其自己」之概念是一個有價值意味的概念，不是一個事實之概念；它亦就是物之本來面目，物之實相。我們由自由的無限心之開存在界成立一本體界的存有論，亦曰無執的存有論³⁵。

又說：

現象根本是由知性之執而執成的：就物之在其自己而縉起或挑起的。知性之執，我們隨佛家名之曰識心之執。……知性、想像，以及感性所發的感觸直覺，此三者俱是識心之型態。識心之執是一執執到底的：從其知性形態之執執起，直執至感性而後止，我們由此成立一現象界的存有論，亦曰執的存有論，現象之所以為現象，在此得一確定的規定³⁶。

牟先生的兩層存有論既安頓了本體，又安頓了知識，這也就是他所一主張之一心開二門的本懷。《道德經》說：「為學日益，為道日損。損之又損，以至無為，無為而無不為。」（〈四八章〉）為學是在求知，正是識性之執而一執執到底，以見現象之雜多，所以說日益，莊子在〈齊物論〉中則用成心來說明是非產生，最後歸之曰：「是亦一無窮，非亦一無窮」，〈養生主〉亦道「知也無涯」，並皆有警惕之義。其實「為道日損」固然可貴，「為學日益」更非

³⁵ 同註4，頁六。

³⁶ 同註4，頁七。

毫無意義，可惜道家的關懷不在此，老莊只是想到用無執的道心觀照萬物，讓物物在其自己。若儒家則雙面俱到而豐富，蓋儒家依經用、權用而講德行之知和聞見之知：「誠者，物之終始，不誠則無物」是經用，德行之知即智的直覺，於是它有「無執的存有論」；又聞見之知是良知之坎限為有執之識心以成者，這是權用，據此則是「執的存有論」。經用、權用都是用，然權必不離經，聞見、德行都是知，聞見終得以德行為依歸，兩層存有論最後還是要以無執者為真正的形上學，綜上諸義牟先生乃說：

如果識心與現象俱是真心之權用，則它們皆因依止於真心而得到其歸宿以成其必然性。分別言之，只無執的存有論方是真正的形上學，執的存有論不可言形上學。統而為一言之，視識心與現象為真心之權用，則亦可說是一個「道德的形上學」而含有兩層存有論，道德的形上學不但上通本體界，下亦開現象界，此方是全體大用之學³⁷。

牟先生對照儒道兩家，判決道家不能真正開出現象界，以致無法貞定知識，亦不積極成就知識之意義，這比起視老莊學說為反智主義的激烈意見，當然更為中肯，但老子學後來有黃老一系的開展，其對現象之著墨，不可不謂積極，並影響中國政治十分深遠，基於此義，吾人若曰老子其實也能下開現象界，彼亦可從其有帝王學之術用而展現一套「執的存有論」，不知先生以為然否？

³⁷ 同註 4，頁四〇。

肆·《中國哲學十九講》的精義入神粲然大備

《現象與物自身》在牟先生的老子學中，主要以「現象與物自身的超越區分」和「執與無執的兩層存有論」二義為其開光點眼以炬耀玄關，至於《中國哲學十九講》更是一部精義入神的大作，牟先生對它也很滿意，希望能被翻譯成英文向西方世界介紹。此書是對中國哲學做全面性的第二序論述，所以副名為〈中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題〉，惟各講次對諸家之疏通與釐判，亦如其理分，而可啓發來學做後續的專題探討，「合則成體，散則成章」，此書當之無愧，非義精辭熟何能致之？本書還有一大特色，就是連續用三講約七十頁來闡釋道家，尤其特別針對老子的概念。這七十頁的文字除了提綱挈領地將《才性與玄理》和《現象與自身》中的老子學系統呈現外，並且另鑄偉辭表其義旨，使老子哲學的面貌更為真切呈現，言說上也更為周延，他原創之「境界型態形上學」的全幅意義到此粲然大備，本節特就該書所最新提出及重新說明的意見或講法做描敘。

一、老子哲學的起源與特色

牟先生過去對老子哲學的詮釋都是從觀念的開發著眼。他是以負責任的態度直接面對《道德經》去探尋其中的玄義，至於文獻的產生和時代的背景並未刻意觸及。由此而論，牟先生向來的立場是哲學的而非思想史的。但是假如中國的哲人都是基於人心世道的關懷才熱衷地提供他們的思想理論的話，那麼完全割離時空因素、純以哲學性的觀念反省去經營中國的學問，就不免會有概念遊戲的盲點。牟先生素來認為儒釋道都是生命的學問、都是存在的體驗，所以不能離開生活世界掛空談哲學，因此在《中國哲學十九講》裏

面就由歷史與思想的互動，證明老子的道應為「主觀境界」，並對「客觀實有論」做出批駁。

牟先生在本書的〈第三講〉中特別指出先秦諸子都是對應著春秋以來「周文疲弊」的問題而起的³⁸，然後在〈第五講〉就扣緊這個特殊的機緣來反省老子哲學的意義，他認為老子是出現在戰國時代，老子的「無為」是對著「有為」說、「自然」是對著「造作」說，而在老子那個禮崩樂壞的時代，有為和造作其實指的是束縛了人性自由之虛假的禮樂、外在的形式，「無為」正是要無掉這些有為的桎梏以回歸人生的自然美好³⁹。筆者曾說老子不是懸絕於世情的人間道家，對牟先生上面的意見，當然心有戚戚焉。另外牟先生又說：

講無為就函著講自然。……它針對周文疲弊這個特殊機緣而發，把周文看成是形式的外在的，所以嚮往自由自在，就一定要把這些虛偽造作通過去掉，由此而解放解脫出來，才是自然。自然是從現實上有所依待而然反上來的一個層次上的話，道家就在這個層次上講無為。從無為再普遍化、抽象化而提煉成「無」。無首先當動詞看，它所否定的就是有依待、虛偽、造作、外在、形式的東西，而往上反顯出一個無為的境界來，這當然就是要高一層。所以一開始，「無」不是一個存有論的概念起（ontological concept），而是一個實踐、生活上的觀念；這是個人生的問題，不是知解的形而上學之問題⁴⁰。

³⁸ 牟宗三《中國哲學十九講》，台北學生，1983，頁六〇。

³⁹ 同註 38，頁八九。

⁴⁰ 同註 38，頁九〇～九一。

牟先生的這段話含有兩個用意：一在凸顯他的「主觀境界說」乃真能合乎思想史的背景而有充足的詮釋合法性者；二在控訴「客觀實有論」之將「無」當成西方存有論之概念，或把「道」當做超越的實體，這無異是把老子當成不食人間煙火、不在乎生民疾苦的形上學者來看待，此有悖於歷史的真象。

學界中確實有很多人喜歡說老子是中國形上學的開拓者，甚至讚美老子的偉大就在他有純哲學的興趣，於是在論及老子的道概念時，就一味從西方存有論式的思考來發揮其中抽象的形上理論，老子乃儼然成了天外飛仙般的智者，完全撒落一切、行其所行，而無視於存在的艱難。筆者認為忽略歷史的機緣而逕從純粹知識的角度去詮釋中國哲學，固然會有知性上的收獲與精采，但畢竟都不是中國的本色，所以牟先生的一破一立是相當有力道的，不過順著牟先生的思考筆者又不禁要問：老子之以周文為虛假的禮樂形式而要無掉它，這是他的全部目的嗎？還是在無掉的同時，老子已經設想著另外一套更好的取代方案呢？如果是後者的話，那麼這一套新的方案會不會就是黃老所主張的東西呢？

二、實踐的形上學與觀解的形上學

從歷史的機緣做考察，發現「周文疲弊」是諸子百家所面臨的共同問題，老子就在這個挑戰下，存在地講他的無為、講他的自然、講他的道，道概念成了他實踐關懷下的具體心得，而非純抽象思考的知識產物，「無」也就不是西方存有論的概念，而是一種修養工夫和境界。這是牟先生堅持他「主觀境界說」的一個重要理由，但是牟先生並不反對老子也有一個形上學或存有論，只是這種形上學不同於西方式的形上學，而是帶有價值意味的境界型態的形上學，或實踐的形上學（practical metaphysics）。

形上學或做爲一般形上學的存有論就是要解釋天地萬物的存在。牟先生在《現象與物自身》中所提出的執的存有論與無執的存有論，是把存有論中國化，把中國人之重主體性的傳統，透過西方人的哲學思維形式詮表出來，這種中國化的存有論和純西方式的存有論是不同的，在《中國哲學十九講》中，牟先生乃做了清楚的區分。本來西方人講形上學、講存有論時，所關心的是“on to be”，重點放在“being”的討論上，它們把「在」也只當做事實之一般，不涉及價值，而且向來是憑藉理性的思維、用認知的態度去找尋第一原理，因此在西方哲學史上儘管有種種不同之形上學或存有論的主張，但是長於概念的演繹、以知識條件的滿足爲滿足，是它們共同的特色，牟先生稱西方這種進路及其所成功之形上學爲「觀解的形上學」(theoretical metaphysics)。中國人則是重生命的反省與實踐，實踐之即是要真實呈現之，所以中國人比較是以價值的色彩看物之所以爲物，表現在形上學的立場上就是側重生成義、側重“becoming”、側重其實現原理，這種形上學顯然不是認知性的建構，也不是從理智的好奇所引發，它是由生命的實踐所透脫之宇宙的智慧，因爲此德行智慧之無外能對天地萬物的成其爲在皆有解釋說明，所以算是一種形上學，這種形上學牟先生稱它是「實踐的形上學」。

牟先生是從大的分類，依據中西哲學的不同進路和特，把形上學分爲觀解的和實踐的兩種型態。此外，牟先生又說實踐的形上學籠統地說都是境界型態的形上學，中國儒釋道三家全部包括在內。所謂境界，就是「心境視界」的簡稱，亦即是心靈面對外在對象所產生的知見(vision)，可見它是主觀的。再者，當心境的修養進展到那裏時，所觀照的世界就會水漲船高地到那裏，萬物莫不隨生命的超轉而調適上遂，苟能體證心靈的最高圓滿，萬物亦如如呈現而無一法可去，這就是「一體呈現」的道理。從形上學說，心

境之能保證天地萬物的存在，它不啻就是天地萬物的創造原理或實現原理。這種形上學並不是完全依賴外在的實有做第一因，而是從主觀心靈上說，是之謂「境界型態的形上學」。牟先生在《才性與玄理》中就使用過「境界型態形上學」這個概念，但是不像《中國哲學十九講》表達得的這麼確定真實，這是因為當時還沒有「智的直覺」和「物自身」等概念之提煉的緣故。

當然這種境界型態的形上學和牟先生先前《現象與物自身》說的無執的存有論意義是相通的。牟先生曾說無執的存有論才是真正的存有論，且這種存有論乃是依實踐的智慧而證成。境界型態的形上學亦然，它同樣主張天地萬物的保證是在心靈修養的極成，可見這種形上學的證成還是靠實踐的工夫，換句話說，它主要的訴求依樣是在智慧的圓熟而非知識的建構。此外，它對外物的貞定則是從富有日新的價值說而不是從定性的現象說，天地萬物的何所是通通決定在觀照者的修養，修養者的工夫所拉出來的緯線就是天地萬物存在的價值層級，由此來看，天地萬物的存在好像是不定的，但是從人的主觀修養上講終極的理境既然是唯一的，那麼存在的真實也終究是唯一的，唯一就是不變，至於知性所面對的現象世界表面看是定性的，但是此定性現象在主觀心靈的觀照下卻必然會被昇華揚棄，所以反倒是不定的，可見真正的形上學就在這種型態的形上學。

凡實踐的形上學必是境界型態的形上學這是大原則的劃分，然而在細分上，牟先生認為道家的形上學是純粹的主觀境界型態，理由是老子的「無」絕對不能從西方存有論的立場把它理解為「不存在」或「沒有東西」，它最好的解釋應當是「無執的心境」，所以老子說的「道生萬物」其實也就是依此心境的觀照妙用而一體呈現天地萬物之自在的意思，是即「一逍遙，一切逍遙；一無待，一切無待」的玄旨。若是儒家則非主觀境界而是客觀實有，因為它除

了有內在的性體、心體做為實踐的根據和理想的極成之外，還從超越的所以然處肯定一個客觀的天命實體以為萬有之大本。

三、縱貫縱講與縱貫橫講

牟先生喜歡用「縱貫」來形容生命境界的拓揚和存在意義的創造。因為不論是拓揚或創造，都是讓本來不存在的能夠實現出來，所以具有「生」的意思，「縱貫」就是在講這種關係。相對於「縱貫」就是「橫列」。牟先生認為認知的活動是建立在主客對立的格局之下，在這種格局中我們不能說主觀是客觀所生或客觀是主觀所生，主客二者乃平行對待的，凡知識的發明或發現莫不在此對中進行，這就是橫列的表現。今境界型態的形上學既然不似觀解形上學之以認知的方式來理解存有、來探討第一因，所以不應屬於橫列式的，同時它的真切義乃離不開通過修養實踐以證成道心理境的圓滿實現、並以此境界保住物之在其自己的如如朗現，因此它又必定是縱貫型的。又儒家和道家都是大分類下之境界型態的形上學，所以它們勢必是縱貫的思想。但儒道終究是不同的，這種不同除了一是主觀境界、一是客觀實有之外，牟先生又提出「縱貫縱講」和「縱貫橫講」這對新的概念來做對比。

本來在《才性與玄理》中牟先生就曾經仔細對比過儒道兩家形上學的不同，本文上節亦就該書的內容歸納出四種不同的體用來彰顯牟先生的用心，今牟先生在《中國哲學十九講》中對儒道兩家義理性格的理解並沒有改變他一貫的態度，卻重新用「縱貫縱講」和「縱貫橫講」來做區隔，筆者認為此不只表現出一個更總持的講法而已，恰當地說這應該也是因為有了「智的直覺」與「物自身」等概念的介入之後，才催化出來的結果，因為牟先生說：

當主觀虛一而靜的心境朗現出來，則大地平寂，萬物各在其位、各適其性、各遂其生、各正其正的境界，就是逍遙齊物的境界。萬物之此種存在用康德的話來說就是「存在之在其自己」，所謂的逍遙、自得、無待，就是在其自己。只有如此，萬物才能保住自己，才是真正的存在；只有在無限心（道心）的觀照之下才能呈現。無限心底玄覽、觀照也是一種智的直覺，但這種智的直覺並不創造，而是不生之生，與物一體呈現，因此還是縱貫橫講，是靜觀的態度。程明道說的「萬物靜觀皆自得」，就帶有些道家的意味，也是縱貫橫講⁴¹。

由此可見「智的直覺」和「物自身」在牟先生中國詮釋系統中的重要性。不過依康德，智的直覺惟上帝獨有之，此智的直覺在上帝處就是創造的直覺，上帝不只是認知地直覺一物，而是直覺它就創造它。牟先生則以為人在無限心證成時（儒家曰德行之知，道家曰玄智，佛教曰空慧）即同時具有智的直覺，直覺之即創造之，所以三家都是縱貫的，但是真正創造的本義卻只能從儒家顯，若道家之無限心終究不足以講創造，因為它純粹只是玄覽觀照而讓物我一體呈現，一體呈現只是實現義而已。道家對天地萬物具實現義所以是縱貫的，但是也因為只限於實現而未達乎創生的型態，所以牟先生說它是橫講。

一體呈現是境界型態形上學的通義，道家是這種代表，但它的不足就在純粹以主觀的心境作第一因。道家在實踐的當下都只是圍繞著我與物如何灑然自在做存在的思考，它實踐的最後理想當然是物我皆如，並以此理想可以保住天地萬物的存在，所以它有存有

⁴¹ 同註 38，頁一二二～一二三。

論的性格，但是它始終只能對存在之如何被保住來負責，對存在的根源則不肯多贊一詞，換句話說，那些被我無執的道心所保住的天地萬物是怎麼來的，它並不做任何表示，而且天地萬物除了現在我所面對者之外，是否還有生化不已的繼起者及其此生化不已的可能又何所是，它也都存而不論，甚至無能為力。相對地，儒家之能以天道為存在的根據，並以天道的生生不息為萬有的生化源頭，這就充分顯示了創造的意義，如《中庸》說：「其為不貳，則其生物不測。」儒家的這種創造又叫妙運的創造，它是在客觀上肯定有一個超越的實體為宇宙的真幾，這種真幾乃「體物而不遺」同時又是「妙萬物而為言」的，從這裏說儒家就不只是以主觀心境為宇宙的大本，它也不是純粹的境界型態而已，它在大分類上是境界型態沒有錯，但它又有神化不測的天道做為萬有的大本，所以又應當屬於客觀實有型，也惟其如此才能真正講創造、才真正合乎縱貫的要求，牟先生是這樣的肯定儒家，所以說它是「縱貫縱講」，若道家若佛教則只能算「縱貫橫講」者。

顯然地牟先生在使用境界型態一詞時是有不同意旨的。它或被做為實踐形上學的主要內容，用來凸顯工夫修養乃中國哲學的本色時，儒家當然被歸類為境界型態；而當它是指純以主觀的心境為物我一體呈現之根據而不涉及客觀實有之超實體時，則道家才是它的標準，儒家就不類，反而是實有型態。這種不同雖然不是很難辨別，但總有不周洽之處，尤其是在對儒家做形容時，最容易產生言者與聽者間的混淆，相形之下「縱貫縱講」和「縱貫橫講」也許意思較晦澀，卻是清楚的當多了。

四、實有層與作用層

道家之所以為「縱貫橫講」是因為它沒有在客觀上肯定一個超越的實體做為萬有存在的依據和生成的根源；它只是以無執的道心去觀照天地萬物，讓萬物在我的玄覽下各安其位、各適其性而已。道家這種「縱貫橫講」的特色，牟先生又稱它是「『實有層』和『作用層』分別不清楚，或者說沒有分別」⁴²，總之是它「沒有實有層上的本」⁴³。實有層、作用層的提出也是到《中國哲學十九講》才有的，可是它和實踐的形上學、縱貫橫講等新名詞其實是一脈相承而讓道家義理的表達更為顯豁者，當然它還有一個重要的任務，那就是用來說明道家圓教的意義。道家之所以會有實有層、作用層不分的情況，關鍵處還是在「無」的概念上，牟先生說：

道家就是拿這個「無」做「本」、做「本體」。這個「無」就主觀方面講是一個境界型態的「無」，那就是說，它是一個作用層上的字眼，是主觀心境上的一個作用。把這主觀心境上的一個作用視作本，進一步視作本體，這便好像它是一個客觀的實有，它好像有「實有」的意義，要成為實有層上的一個本，成為有實有層意義的本體。其實這只是一個姿態⁴⁴。

又說：

道家的這個境界型態的形上學就是表示：道要通過無來了解，以無來做本，做本體，「無名天地之始，有名萬物之母。」這個「無」是從我們主觀心境上講（主觀心境不是心理學的，而是實踐的）。假如你要了解「無名天地之始」，必須進一

⁴² 同註 38，頁一二七。

⁴³ 同註 38，頁一三九。

⁴⁴ 同註 38，頁一二七。

步再看下面一句，「常無欲以觀其妙」，此句就是落在主觀心境上說。道家的意思就從這裏顯出來，就是作用與實有不分，作用所顯的境界（無）就是天地萬物的本體。……道家實有層上實有這個概念是從主觀作用上的境界而透顯出來，或者說是映出來而置定在那裏以為客觀的實有，好像真有一個東西（本體）叫做「無」。其實這個置定根本是虛妄，是一個姿態。這樣的形上學根本不像西方，一開始就從客觀的存在著眼，進而從事於分析，要分析出一個實有。因此，我們要知道道家的無不是西方存有論上的一個存有論的概念，而是修養境界上的虛一而靜的境界⁴⁵。

這兩大段的文字因為非常重要，所以不厭其詳予以披露。從這些引文，我們清楚看到牟先生整個道家詮釋的統宗會元處，就在他對「無」的詮定上。其實牟先生之對「無」做如此的理解，是非常哲學性的，誠如他所說的「天地萬物的物，才是真正講存在的地方」⁴⁶，若這個意思是合乎存有論的思考的話，那麼就惟有將「無」了解為虛一而靜的道心理境，才是最能夠顯發道家哲學精采的義諦了。

因為道家哲學是實有層與作用層不分，所以牟先生乃進一步指出，道家並沒有在實有層上肯定什麼或否定什麼的問題，道家有的只是如何保住一切的問題，由此乃透露出道家圓教的觀念。原來道家中多的是示否定及批判的表達，如曰「絕聖棄智」、「絕仁棄義等」、「絕學無憂」等，然而假如我們了解道家因為根本沒有實有層所以它並非在實有層上表達這些反對的意見時，那麼我們就可以說道家其實不一定要反對道德、反對知識，也不能用反文明論或

⁴⁵ 同註 38，頁一三一～一三二。

⁴⁶ 同註 38，頁一三五。

退化論裁賊侮蔑它，我們反而要重視道家在作用層上的開發，要同情的了解道家是正言若反的表達，它的主要目的是要通過蕩相遺執的工夫，作用地保住這些文明的成果及人文的價值，這就是它的高明處，也是它所彰顯的圓教的意義。當然這種圓教是作用的圓而非存有論的圓，其所以如此還是因為道家是縱貫橫講、是以作用層代替實有層、是一體呈現之實現原理的緣故。

伍、結論

牟先生詮定老子思想中的超越理據是境界型態的存有論，亦即以「主觀境界」來說明老子之「道」，這在當今學界是相當引起震撼的，而他整個詮釋系統的關鍵，就在對「無」的掌握上。牟先生既對比中西形上學的特色而認為兩者是「實踐的形上學」和「觀解的形上學」之不同，又徹底地從實踐的形上學出發，把老子的「無」完全理解為人的實踐智慧，這種實踐的智慧也就是《道德經》中的「道」。哲學地說中國人的「道」皆有體也有用，而且全體在用、全用在體；從具體地實踐講，老子的道或者無究其實就是自我反省、自我批判，以回歸素樸、實現理想的修養工夫和境界。

牟先生認為老子的實踐心靈最重視「無」。「無」起先是一種功夫，所以它應讓先當做動詞看，乃無掉、解掉、消融掉的意思，這時它和《道德經》中其他常見的損、絕、棄、不……等否定詞或否定性動詞一樣，代表著滌除心靈、淨化生命之體道證德的自覺，一言以蔽之就是蕩相遺執的作用。牟先生發現，老子觀察到世人若有為有作就勢必引起計較和爭議，等而次之則不免對抗、衝突和疏離，生命之傷痛與人間之災難莫此為甚，於是提出化解的智慧，主張無為無作，希望大家放下我執，從無掉一切的人為造作中，讓天地萬物走出自、他所施設的桎梏羅網，以回歸原有的純真和逍遙，

並在這種物我包容下，營造出共生共榮的大和諧，是之謂「功成事遂，百姓皆謂我自然」、是之謂「無為而無不為」。

牟先生又指出，「無」又可以當名詞用，那是境界意義的無，亦即是無執的心靈。此無執的心靈和是視之不見、聽之不聞、搏之不得的道是一而二、二而一的。又老子曰「道法自然」，意謂道即是自然；是故，在老子哲學中，自然不是西方自然主義的自然，也不是做為經驗科學研究之對象的自然，而是從人為、我執的超克而顯之具實踐性的德慧，它表示一種虛以待物、應而無方的心境理境，這種心境理境正是證道成德的自我圓現，也是對萬物存在的保證。不過老子主張的這種心境理境終究不像儒家參贊天地之化育的聖人境界那樣，要在仁心理性的自覺基礎上去正面擔綱、創造性地給出人文化成，而只是「不塞其源則物自生，不禁其性則物自濟」的無為而無不為罷了。

依詞義而論，「無」本身就是遮撥而非表詮，老子既以此遮詮的無來做為道、做為天地存在的保證，那麼我們就不能持客觀實有論的立場來理解無或道，蓋若將此遮撥的無或道當做超越的客觀的實體，將無法避開「絕對的實有就是非存有」或「道之保證天地萬物的存在就是要取消天地萬物的存在」的矛盾，而惟有從主觀境界來看待老子的道，始能既不悖其遮撥之原義而又能充其極啓示生命的全體大用，使老子的哲學相應如理。

牟先生用蕩相遺執、融通淘汰的修養工夫和虛以待物、應而無方的玄德理境界說明老子無的智慧，使老子哲學呈現主觀境界的面貌，這種詮釋結果將老子排除在稷下黃老的陣容之外，並讓老子和後來的莊子建立起慧命相續的血脈關係，無論從哲學的創造性或從思想史的連貫性來說，其貢獻和意義都是非常值得重視的，而道家在中國的歷史發展中，原本多元又多樣的，牟先生用主觀境界所串起的老莊一脈，當可稱之為人間道家。人間道家的終極關懷是為安

頓天下蒼生而主張「絕對開放，無限包容」，從先秦諸子產生的時代背景以及無的遮擋智慧而言，人間道家應當也就是老子的本懷，換句話說，牟先生的主觀境界說，正是為人間道家建構了義理範型。

主觀境界說和客觀實有說在當代老子學的研究上是壁壘分明、分庭抗禮的，事實上牟先生主觀境界說的提出，也沒有讓客觀實有說銷聲匿跡，反而相互之間又引起許多見仁見智的意見，但是無論如何，牟先生從《才性與玄理》，經《現象與物自身》，一直到《中國哲學十九講》的問世，十多年來對於老子哲學的經營，用孤明先發與匠思獨運來形容，應當是毫無疑議的，說牟先生是一位富原創性的哲學家，更是實至名歸了，而本文在研究上，先以較多的篇幅去介紹《才性與玄理》，用意即先凸顯牟先生早期就靈光乍露的精采，最後說《中國哲學十九講》是粲然大備，所費筆墨卻不是太多，則是一方面顯示牟先生創闢性詮釋的過程中，其原先的心慧智光是迤邐而直貫者（因觀念理路前後一致，則凡已敘述者，皆可不必重複），另一方面確認牟先生最圓熟的老子學乃盡粹於《中國哲學十九講》中，其後之《圓善論》、《四因說演講錄》中所涉及之道家理論，亦不外乎此精義之引伸與補足，所以凡欲進入牟先生所建構之老子哲學之殿堂者，應以此書為發軔。如果前面所述皆稱理應實的話，那麼把本文的處理過程，具體而微地當作牟先生老子哲學的證釋史，似乎亦不謬矣。