

論「道德的形上學」： 牟宗三與勞思光宋明儒學詮釋之分歧

張子立*

摘要

本文目的在釐清：牟宗三視宋明儒學為一種「道德的形上學」是否恰當？「道德的形上學」特色為嫁接道德與存在，形上學與倫理學。牟氏強調陸王心學亦屬「道德的形上學」，勞思光則否定「道德的形上學」之解釋效力，並認為陸王心性論只處理道德問題，不對「價值」做「存有論意義之解釋」。質言之，貫通道德與存在合乎良知「生天生地，成鬼成帝」之界定。牟氏採取「形上解讀」，對「生生」等概念之詮釋符合相關文本脈絡，並可避免勞氏「實然解讀」引發的決定論以及生與生之破壞兩理論問題。基於以上理由，以「道德的形上學」表述宋明儒學之特色可行。但勞思光點出「道德的形上學」隱含「天道」無實有性之空名問題，亦有其理論貢獻。

關鍵詞：道德的形上學、天道、生生、決定論、生與生之破壞

* 張子立，復旦大學哲學學院研究員。

投稿：111年1月7日；修訂：112年1月3日；接受刊登：112年2月6日。

On Moral Metaphysics: The Debate Between Mou Zongsan and Lao Siguang

Tzu-Li Chang*

Abstract

Mou Zongsan regards Confucianism, particularly Song-Ming Neo-Confucianism, as a type of moral metaphysics, which bridges the gap between morality and being, metaphysics and ethics. According to Mou, Lu-Wang School is categorized as moral metaphysics as well. In contrast, Lao Siguang has an issue with this characterization on grounds that Lu-Wang School deals only with morality without engaging in an ontological interpretation of value. Moral metaphysics fits with Wang Yangming's theory of *liangzhi* in that *liangzhi* is defined as the metaphysical principle giving rise to all existing things. Lao adopts a de facto interpretation of *tian-dao*, *tian-li*, and *sheng-sheng*, so that the two theoretical problems, determinism and the coexistence of life and death, inevitably ensue. From an anthropocosmic perspective, Mou takes *tian-dao*, *tian-li*, and *sheng-sheng* as elements of metaphysical theorizing, and therefore the two sticklers proposed by Lao no longer exist. For the above reasons, depicting Confucianism as moral metaphysics can be justified. Nevertheless, Lao's opposing viewpoint is also

* Research Fellow, School of Philosophy, Fudan University.

credited with unearthing the implicit issue of transforming *tian-dao* into an empty concept in Mou's articulation of moral metaphysics.

Keyword: moral metaphysics, *tian-dao*, *sheng-sheng*, determinism, life and death

論「道德的形上學」： 牟宗三與勞思光宋明儒學詮釋之分歧

張子立

壹、引言

牟宗三視儒學，特別是宋明儒學為一種「道德的形上學」，其特色在於嫁接道德與存在，形上學與倫理學。勞思光判定此揉合價值與存在的思路乃一種理論混淆，應該回歸陸王心性論，而此種心性論只專注於道德問題，不對「價值」做一種「存有論意義之解釋」，是最成熟的理論型態。牟宗三同樣肯定陸王心學，但強調陸王心學仍具備形上學之面向，因而亦屬「道德的形上學」之範疇。

關於「道德的形上學」，可以分別從兩個問題進行探討。一是「道德的形上學」此用語，是否符合宋明儒學相關文本？以此表述宋明儒學之特性是否可行？另一個問題則是，「道德的形上學」在理論上是否成立？其理論效力為何？兩個問題彼此相關，但仍可作出區隔。本文之目的，在藉由整體性地爬梳勞思光對牟宗三「道德的形上學」之相關批評，釐清牟宗三以「道德的形上學」表述宋明儒學之特性是否恰當。¹ 先從統

¹ 本文審查人指出，針對某個理論學說之討論，須在「證成」與「釐清」二者間作出區分。「釐清」旨在「闡述清楚」，「證成」則為「提出理由以使其合理化」。兩者固然相關，例如「釐

整牟宗三與勞思光對宋明儒學與形上學的不同看法開始，以此為接續討論之背景與素材。繼而聚焦以下問題：既然雙方對於陸王心學是否具有形上學面向相持不下，不妨就從王陽明的文本切入，確認其思想除了道德哲學與工夫論之外，是否亦包含形上學論點？藉此以做公斷。接著，探討勞思光對宋明儒學中道德形上學思想所提出的兩點批評，亦即：決定論以及生與生之破壞問題。同時分析牟宗三對「道德的形上學」之詮釋，是否也存在這兩個問題？或是可免於其糾纏？²

首先，勞思光認為陸王心性論只談道德，而不涉及存在。不過，僅保留本心之道德面，而忽略其形上創生義，並不符合王陽明對良知「生天生地，成鬼成帝」之界定。牟宗三「道德的形上學」之特色說明，則較符合王陽明之論述。但失之東隅，收之桑榆，勞思光針對「最圓滿之心性論」型態的空名批評，點出牟宗三「道德的形上學」中，究竟是「天道」、還是「本心」具有絕對義之內在矛盾，可謂見人所不能見。

清」可以是「證成」過程的起點，但不能等同。因為有時候一個釐清後的觀點，可能正好顯得難以信服而有重新予以證成的需要。依本文內容來看，應屬釐清「道德的形上學」是否符合宋明儒學整體特性之工作，而非證成「道德的形上學」是否成立。若欲進行證成工作，則必須補強許多論證；若旨在釐清，亦有必要對此予以說明。本文確實著重於「釐清」。目的在聚焦勞思光對牟宗三「道德的形上學」之批評，參考宋明儒學相關論述，以進行兩點釐清。其一，若以「道德的形上學」作為宋明儒學之特色說明，此舉是否適宜？其二，勞思光之批評觀點，有何值得借鏡之處？至於「道德的形上學」在理論上是否成立？其理論效力為何？這些問題所涉範圍極廣（至少涵蓋宋明儒學與牟宗三兩方面的著述），論點亦極為複雜，遠非一篇論文所能處理，亦非本文之設定範圍，而須另以專著處理。審查人之評論頗為貼切，並為標明本文定位有所助益，謹此致謝。

² 有關牟宗三與勞思光圍繞「道德的形上學」之爭議，學界已出現針對某個特定概念或議題之討論。如楊祖漢聚焦於「天道」、「生生」等概念之詮釋，探討勞思光所提「決定論」以及「生與生之破壞」問題是否成立。參見楊祖漢（1998）〈關於道德形上學的若干問題〉一文。馮耀明則發揮勞思光宋明儒學一系說之思路，從道德的形上學詮釋王陽明學說可能出現的問題切入，而對其提出挑戰。見馮耀明（1999）。廖曉輝則從儒學的現代詮釋與文化哲學角度，比較牟宗三與勞思光兩人論點之同異。但未針對雙方在「道德的形上學」之歧見，特別做出探討。詳見廖曉輝（2012）。呂政倚則從牟宗三與勞思光對天道的不同理解切入，討論兩者之異同。見呂政倚（2020）。有別於以上著述，本文則鎖定雙方圍繞「道德的形上學」論爭之整體內容，對其中論點進行檢視。

再來，決定論以及生與生之破壞兩個理論問題是否成立，實可歸因於「形上解讀」與「實然解讀」兩種進路的不同。牟宗三對宋明儒學文本採取「形上解讀」，儘管他並未直接討論決定論問題，但從牟氏論述中可以推斷，其認為「天道」、「天理」決定的是萬物之存在，並不涉及萬物實際如何思考與選擇；「實然解讀」則使勞思光將一切存在物之思考選擇，一併解釋為由「天道」所決定，決定論問題即應運而生。同樣地，若實然地詮釋「生生」，此概念將變成應用在存在物上，而理解為個體生命之不斷生存延續，這就與自然食物鏈萬物生死互相伴隨之現象抵觸。但若對「生生」進行形上解讀，此概念的適用對象應該是「天道」本身，指涉「天道」不斷創生之革故生新過程，所提供的就不是個體恆存的場景，而是萬物代代相傳延續不絕之圖像。可見不同解讀造成了截然不同的理論效應。整體而言，「形上解讀」較符合相關文本脈絡，並可避免不必要的理論問題。

總括來說，牟宗三強調在王陽明心學中道德與存在皆統合於良知之中，較貼近王陽明對良知之界定。牟氏採取「形上解讀」，對「生生」等概念之詮釋亦符合相關文本脈絡，並可避免決定論，以及生與生之破壞兩理論問題。基於以上理由，「道德的形上學」可以成為對宋明儒學的一種特色說明。不過，勞思光對「道德的形上學」之批評仍有其貢獻所在，亦即：看出其中隱含的「天道」無實有性之空名問題，而導致「天道」或「本心」孰為絕對義之內在矛盾。

貳、「道德的形上學」評析——正反兩方之論點

牟宗三視儒學為一種「道德的形上學」，是以道德工夫進路通往形上終極實在的一門學問。而其特色就在於結合道德與存在，形上學與倫理

學。勞思光則不贊同這種將價值與存在合一的思路，認為此理論取向混淆了二者之界限，於是產生了諸多理論問題。以下為雙方論述之重點。

一、牟宗三論「道德的形上學」

牟宗三根據孟子陸王一系「心即理」之原則，把道德界與存在界貫通起來，故又稱儒家成德之教為一「道德的形上學」(moral metaphysics)。本心性體是絕對的普遍者，不僅為吾人道德實踐之內在動力，且亦是宇宙生化之根據，一切存在之本體。道德的形上學乃涉及一切存在而言，「故應含有一些「本體論的陳述」與「宇宙論的陳述」，或綜曰「本體宇宙論的陳述」(Onto-cosmological statements)。」³ 他於是特別提出「道德的形上學」與「道德底形上學」(the metaphysics of morals)之區分，指出康德所講的正是一種「道德底形上學」。他對兩者的說明是：

「道德底形上學」與「道德的形上學」這兩個名稱是不同的。〔……〕前者是關於「道德」的一種形上學的研究，以形上地討論道德本身之基本原理為主，其所研究的題材是道德，而不是「形上學」本身，形上學是借用。後者則是以形上學本身為主，(包含本體論與宇宙論)，而從「道德的進路」入，以由「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了，但卻是由「道德的進路」入，故曰「道德的形上學」。〔……〕⁴

可見「道德的形上學」與「道德底形上學」之分，重點在於前者乃以道德為進路，目的在通往形上學之終極實在；後者則是對道德的形上解析，

³ 牟宗三(1968a: 8-9)。

⁴ 牟宗三(1968a: 139-140)。

欲發掘道德的先驗形式與原理。由此看來，可從兩個層面來說明道德的形上學。

一是道德界。道德實踐重點在孟子所謂「本心」之呈現，「本心」之「官」的自覺（思）。這是一種心性合一的道德主體。此普遍必然的道德意識自定自發先驗的道德法則，同時又是道德情感的湧動，這種道德意識或情感乃是吾人道德行為的動力與根據。不但是行為的意向，更指向行為的實踐。

二是存在界。中庸將普遍的道德意識視為天道之「誠」之「明」，也就是把道德本源擴充為存在的本源，道德根據的自覺被視為存在根據的自覺或具體化。也就是以道德來印證存在、通向存在。在德性之知中，人不但實現了道德行為，也實現了萬物之生化。中庸「誠則形著明動變化」的說法乃典型說明。

二、勞思光對「道德形上學」之批評

勞思光在其大作《中國哲學史》中，將宋明儒的理論發展視為一系，基本方向為歸向孔孟之心性論，其過程可劃分為三階段：⁵

1. 天道觀，代表人物為周敦頤、張載，中心觀念為「天」，理論型態為混合形上學與宇宙論。
2. 本性觀或本性論，代表人物為二程與朱子。以「性」或「理」為主要觀念，淘洗宇宙論成分而保留形上學成分。朱子則為天道觀與本性論之綜合型態，但仍劃歸第二階段。
3. 心性論，代表人物為陸象山、王陽明。以「心」或「知」為主要觀念，所肯定者乃最高之「主體性」，為心性論之理論型態。

⁵ 勞思光（1993：48-50）。

勞氏認為，就理論效力而言，心性論本主體性談價值問題，是最成熟的型態，因而也代表宋明儒學之最高成就。就這一點來看，他與牟宗三對陸王心學之評價有類似之處。與牟宗三不同的是，他不認同濂溪、橫渠、二程、朱子等天道觀與本性觀的理路，認為他們皆不就主體觀念、而就存有觀念建立對世界的肯定，即對「價值」做一「存有論意義之解釋」(Ontological Interpretation)。⁶ 所以他指出：「宋儒欲託於『存有理論』(Ontological Theory)或『形上學理論』(Metaphysical Theory)以建立一『道德形上學』之系統，而不知此類系統必涉及不可克服之困難」。⁷ 「存有理論」即為濂溪、橫渠之「天道觀」，專指以萬有實際上皆已受「理」之決定為特色；「形上學理論」則指涉二程、朱子之「本性論」，則就在萬有之外肯定「理」而不重視理之「已實現於萬有」一義而言。⁸ 可以說，勞思光此處所批評之「道德形上學」，除了其所謂陸王心性論之外，涉及宋明理學中其他所有主要思想家。對他而言，除了陸王心性論之外，其它理論型態因混雜道德哲學與形上學，尚未進入成熟階段，要到陸王心性論出現，純粹講心性，專注於道德層面，才真正臻於理論成熟。這也是其主張宋明儒學一系說之理據。

在此須先釐清的是，「道德的形上學」在牟宗三與勞思光二人的理論中有不同指涉。牟宗三以此做為宋明儒學之整體特徵，是故勞思光所謂「天道觀」、「本性論」與「心性論」可謂皆涵蓋在內。至於勞思光則僅將「天道觀」、「本性論」納入「道德形上學」範圍之內，而未包含「心性論」。因為「天道觀」與「本性論」作為「道德形上學」，皆有其內在理論問題，因而效力不如「心性論」。有別於此，牟宗三著眼於突顯中西

⁶ 勞思光 (1993 : 53)。

⁷ 勞思光 (1993 : 89)。

⁸ 勞思光 (1993 : 84)。

哲學之異，強調就現代西方哲學而言，哲學內部各種學問的分野乃涇渭分明，形上學、倫理學、知識論各有其界域，不可相互混淆。不過道德的形上學卻反其道而行，而欲去除形上學與倫理學之界限，這正是他將陸王心即理的命題同樣視為「道德的形上學」之理由：

近人習於西方概念式的局限之思考，必謂道德自道德，宇宙自宇宙，心即理只限於道德之應然，不涉及存在域，此種局限非儒教之本質。心外有物，物交代給何處？古人無道德界，存在界，本體論（存有論），宇宙論等名言，然而豈不可相應孔孟之教之本質而有以疏通之，而立一儒教式的（亦即中國式的）道德界，存在界，本體論，宇宙論通而為一之圖教乎？此則繫於「心即理」之絕對普遍性之洞悟，何必依西方式的概念之局限單把此「心即理」局限於道德而不准涉及存在乎？⁹

牟氏認為在討論中國哲學之特性時，要超脫西方概念式思考，以一種辯證性的理解來掌握。他從儒家內聖之學出發，藉由道德實踐貫通形上境界與道德境界，其依據在於：陸王心性論突顯的是張載所謂德性之知或誠明所知，其理論特徵為一種智的直覺，乃通道德界與存在界而一之的體證，或說是由道德意識與行為實踐通往終極實在的工夫。在宋明儒學中，形上學與道德哲學是分不開的，反之亦然。甚至可以說兩者根本是合二為一的一體之兩面。

⁹ 牟宗三（2003：16）。

參、圍繞「心性天合一」之爭論

依牟宗三之見，講客觀的天理、天道實有其必要。孔子踐仁知天，孟子盡心知性知天，仁與天，心性與天，似有距離，然已函蘊著仁與天之合一，心性與天之合一。此蓋是孔、孟之教之本質，宋明儒者之共同意識。雖有入路不同之曲折，然濂溪、橫渠、明道、五峰、陽明、戢山，皆不能背此義。即使牟宗三判定伊川、朱子析心性為二、心理為二，也不會違此義。仁與天，心性與天之合一，乃孔孟之教之本質，此一本質即函道德秩序即宇宙秩序。¹⁰ 質言之，在牟宗三對宋明儒學的詮釋中，濂溪、橫渠、明道、伊川、朱子、乃至象山與陽明等儒者的確就存有觀念建立對世界的肯定，並為「價值」賦予「存有論意義之解釋」，而將道德與存在通而一之。在他看來，濂溪、橫渠、明道等人雖然重視中庸、易傳以及其中包含的形上學、存有論思想，卻仍在理論中嘗試由易庸回歸論孟，因而與陸王同屬縱貫系統之理論型態，同以心與理一的即存有即活動思路談論道德意識，還是能本主體性談論價值問題。¹¹ 牟氏在《心體與性體》視明道之「一本」義為儒家圓教之模型。¹² 原因在於明道對客觀的天道與主觀的本心皆很重視，不但體證到可識仁之本心，更強調中庸與易傳盛言的客觀而超越之「天」，因為即使連孔孟也重視此客觀而超越之「天」：

象山與陽明既只是一心之朗現，一心之申展，一心之遍潤，故對於客觀地自『於穆不已』之體言道體性體者無甚興趣，對於自客

¹⁰ 牟宗三（2003：15）。

¹¹ 牟宗三（1968a：58-59）。

¹² 牟宗三（1968a：44）。

觀面根據『於穆不已』之體而有本體宇宙論的展示者尤無多大興趣。此方面之功力學力皆差。雖其一心之遍潤，充其極，已申展至此境，此亦是一圓滿，但卻是純從主觀面申展之圓滿，客觀面究不甚能挺立，不免使人有虛歉之感。自此而言，似不如明道主客觀面皆飽滿之「一本」義所顯之圓教模型為更為圓滿而無憾。蓋孔子與孟子皆總有一客觀而超越地言之天也。此「天」字如不能被擯除，而又不能被吸納進來，即不能算有真實的飽滿與圓滿。¹³

牟宗三繼而強調，如果成德之教中必函有一「道德的形上學」，此「天」字之尊嚴是不應滅殺或抹去者，陽明正是因為不夠正視此客觀超越之「天」而有所虛歉，才會有「虛玄而蕩」或「情識而肆」之王學流弊，劉戡山即于此著眼而「歸顯於密」也。此為內聖之學自救之所應有者。¹⁴雖然頌揚孔子之仁與孟子之本心，但對超越之天同等重視，是他認為明道堪當儒家圓教模型之主因。「天」作為客觀的於穆不已之體，並非象山、陽明主觀面的「心」所能涵蓋。因其才是存在之創生原理，純粹由主觀面之申展無法使其挺立。

但牟宗三在以智的直覺詮釋儒學後，則轉而以王陽明為儒家表率，心性天仍然合一，但合一之方式已有所不同，重心已由「天」轉換至「心」。試看《現象與物自身》中這段話：

本心即是一自由無限心，它既是主觀的，亦是客觀的，復是絕對的。主觀的，自其知是知非言；客觀的，自其為理言；絕對的，自其「體物而不可遺」，因而為之體言。由其主觀性與客觀性開

¹³ 牟宗三（1968a：47-48）。

¹⁴ 牟宗三（1968a：48）。

道德界，由其絕對性開存在界。既有其絕對性，則絕對地客觀地自道體說性體亦無過，蓋此即已預設本心之絕對性而與本心為一也。然既是絕對地客觀地由道體說性體，其所預設者不顯，故如此所說之性體與道體初只是有形式的意義，此只能大之、尊之、奧之、密之，而不能知其具體而真實的意義究如何。此所以橫渠，五峰，叢山，必言以心成性或著性，而仍歸於論孟也，亦即是將其所預設者再回頭以彰顯之也，故道體，性體，心體，並不對立也。惟先說道體性體者，是重在先說存在界，而道體性體非空懸者，故須有一步迴環，由心體之道德意義與絕對意義（存有論的意義）以著成之也。陸王一系由本心即性即理這一心體之道德意義與絕對意義兩界一時同彰，故無須這一步迴環也。¹⁵

陸王一系由本心即性即理這一思路展示心體之道德意義與絕對意義，即可使道德界與存在界一時同彰，不須有主客觀兩面的迴環。牟宗三以本心為自由無限心之絕對者，理或天只是其中客觀面，甚至理或天之客觀性已預設了本心之絕對性。既以本心之絕對性為理論預設，主客觀兩面之迴環即無必要，陽明亦不再因為不夠正視客觀超越之「天」而有所虛歉，反倒是強調天道天理者，必須回頭彰顯其所預設之本心，才不會只空有形式而可得具體而真實的意義。也就是說，在《心體與性體》以明道為圓教模型的思路，是從「天」的角度說終極實在，而為於穆不已之創造原理；然而，在以智的直覺講創生後，「心」才是絕對層面的創造原理，「天」則成為以理言的客觀面。此種詮解代表終極實在重心之轉移，直接以自由無限心涵蓋道德與存在，於是不再須要主客觀兩面之迴環，繼而導致牟宗三對明道與王陽明的評價做出調整。儘管客觀之「天」仍

¹⁵ 牟宗三（1975：12）。

為儒學之必備要素，可以說未捨棄存在層面之天理天道。然而卻從以「天」作為萬物存在根據之理論模式，轉變為性與天已預設本心之絕對性而與本心為一，亦即以「心」在理論上蘊涵天與性的形上學。¹⁶

依上述，勞思光不認同將道德與存在合而為一的理論型態，也認為陸王心性論只談道德，而不涉及對存在之解釋，因此為宋明儒學之最高發展。勞氏對上述主張心性天合一的說法提出批評，認為這種論點可以解讀為：由主體性建立天道觀念，乃心性論之最高型態，或是最圓滿之型態；換言之，即包含有天道一段理論之心性論，方是最圓滿之心性論。勞思光反對心性天合一的最圓滿型態之心性論，強調此說涉及以下兩個問題：

其一是：倘「天道」只是由「心性」推繹而出之觀念，則在理論上「天道」本身即無所謂「實有性」；如此則不能有所謂「天道觀」，因不能離「心性」而獨立也。更重要者，是「心性論」畢竟有何理論必要須立一「天道」？「天道」若只依「心性」而成立。則此無實有性之「天道」，即成為一「空名」，除產生許多理論糾結外，並無正面功用；因言「天道」者所認定之種種屬於「天道」觀念之功用，皆可收歸「心性」本身，即無理論根據多立一觀念。¹⁷

質言之，此圍繞心性天合一或是否將道德與存在通而為一之爭論，可以從兩個面向予以檢視：首先是作為心性論代表者如王陽明，其理論內容是否主張心性天為一？這是思想詮釋層面的問題。如果王陽明實際上主

¹⁶ 有關牟宗三在提出智的直覺概念後，對於儒家創生的不同詮釋，以及對明道與陽明的不同評價，可參見張子立（2021：79-108）。

¹⁷ 勞思光（1993：71）。

張心性天為一，不論其理論效應為何，牟宗三將其納入「道德的形上學」之範圍內即可成立。另一個問題，則與勞思光上述質疑直接相關。「天道」若依「心性」而成立，是否即成為一「空名」？若以自由無限心為主，而通道德與存在而一之，是否導致「天道」只成為一個「空名」之理論後果？而這項批評若成立，雖然還是可以講「道德的形上學」，但「天」之尊嚴則被滅殺，甚至因為被「心」之絕對性取代，「天」之超越性也有所虛歉、乃至被抹去。

就第一個問題而言，王陽明「良知即天理」的義涵，可以借助以下這段話予以理解：

良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出。真是與物無對。人若復得它，完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈。不知天地間更有何樂可代？¹⁸

這段話明確表現出良知通存在與道德而一之的特性。首先，「良知」為創生天地萬物的本源，所以有「良知生天生地，成鬼成帝」一語。顯而易見，良知自身是運作在宇宙中的形上創生力量，這是其存在義。接下來，王陽明強調「人若復得它」，將是人間至樂。這讓我們想到孟子「禮義之悅我心，猶芻豢之悅我口」的境界。表明人可藉由道德修養工夫而復其存在本源之良知，達致儒家的天人合一境界。此為藉由道德通往終極實在之工夫義，兩者可貫通而無隔。

類似的說法還可證諸其四句教的內容。所謂「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」¹⁹ 此名句清楚區分出「良知」的兩個面向：一是超越善惡二元對立之形上創生動力；

¹⁸ 陳榮捷（1998：323）。

¹⁹ 陳榮捷（1998：359）。

另一個是明辨善惡的道德良能。陽明所謂「良知只是箇是非之心」，雖將「良知」與「心」等同起來，重點則在解釋「明辨善惡的道德良能」之第二個面向。至於第一個面向，則需先解釋良知作為「心之本體」的意義為何。在王陽明的學說中，「心即理」意指心正是所有存在物的終極基礎。因此心自然也不須要任何事物作為其存在根據。除此之外，心也是對一個人的意識狀態的統稱，它既可以作為良知，也可以作為意：「心者身之主也。而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。其虛靈明覺之良知應感而動者謂之意。」²⁰ 由此看來，王陽明「良知者心之本體」的說法，是指良知和心最終可以是同一個事物，而良知是心虛靈明覺之本然或原初狀態，不是心的原初實體。若解釋良知為心的實體，則心就以良知為存在根據，「心即理」即成為不可解。良知或心作為形上的創生動力是所有存在物的存在基礎。有鑑於其形上地位，經驗相對層次的善惡二分並不適用於描述存在根據之良知。當良知分殊為人之道德良能而具體化之際，就顯現為道德感以明辨善惡，此時即為知善知惡之良知。可見王陽明確實是主張心性天為一，欲通道德與存在而一之。

接下來的問題是：「天道」若依「心性」而成立，是否即無實有性，而成為一「空名」？

站在牟宗三的立場，或許會對勞思光的質疑作出如下回應：並非「天道」依「心性」而成立，而是心性天乃表述終極實在之不同面向，以此避免「空名」問題之糾纏。若是心性論只談道德，而不涉及存在，這種心性論正與「道德底形上學」類似，只侷限於道德面，作為道德之形上解析，尋求道德之先驗原理，而非將道德視為通往形上終極實在的工夫或途徑之「道德的形上學」。²¹ 「天道」並非由「心性」推繹導出之觀

²⁰ 陳榮捷（1998：176）。

²¹ Billioud 即特別討論「道德底形上學」與「道德的形上學」之區分，在牟宗三說明儒家工夫

念，若是如此，自然在理論上即無「實有性」。相反地，「天道」與心性可謂是同一事物的不同面向，自有其作為存在物最終根據之不可替代性。既非由「心性」推導而來，也非依「心性」而成立，因而不是一「空名」。

質言之，上述問題之關鍵在於：牟宗三所謂「體物而不可遺，因而為之體」的特性描述，究竟是適用於「天道」，還是自由無限心？若細看前引《現象與物自身》中那段說明，答案是必須歸諸自由無限心。所謂本心是主觀的，自其知是知非言，是要由「心」表達道德良能義；至於本心是客觀的，自其為理言，則以「天理」指涉道德原理或法則；最後，本心是絕對的，自其體物而不可遺，因而為之體言，明顯是以自由無限心做為創生萬物之終極實在。雖說天是客觀義，則客觀之「天」仍為此理論型態之必備要素，可以說未捨棄客觀面之天理天道。然而「天」之客觀性，卻已不再是作為萬物之存在根據，而只是道德層面之客觀原理或法則。所以牟宗三才強調講道體性體必須回過頭來彰顯其所預設者，亦即本心或自由無限心。天必須預設本心之絕對性才能與本心為一，不啻是以「心」在理論上蘊涵天與性。可見就牟宗三對自由無限心的說明來看，正是以「本心」涵攝「天道」概念於其中，屬於勞思光所批評的「最圓滿之心性論」型態。天之實有性的確預設了本心或自由無限心之實有性，而無獨立自主之存在。在此種「道德的形上學」中，「天」之尊嚴已被滅殺，而被「心」之絕對性取代，以致「天」之超越性有所虛歉、乃至被抹去。如此一來，言「天道」者所認定之種種屬於「天道」觀念之功用，皆可收歸「本心」概念之中，勞思光空名之批評可謂是一語中的。²²

論中的重要性。參見 Billioud (2012: 49-54)。

²² 此一判斷之形成，筆者極大程度地獲益於本文審查人之寶貴意見，謹此致謝。

事實上，「天道」在《心體與性體》中作為於穆不已之創生原理，才能算是既非由「心性」推繹而出，也非依「心性」而成立，而自有其作為存在物最終根據之不可替代性。「體物而不可遺，因而為之體」的描述，才能應用於「天道」。但如此一來，就與牟宗三在《現象與物自身》中將創生原理之地位歸諸自由無限心有所牴觸。透過勞思光對「最圓滿之心性論」型態的批評，此一內在矛盾適可獲得釐清。²³

肆、決定論問題

一、勞思光對決定論問題之說明

對勞思光而言，凡是以通道德與存在而一之的進路建構道德形上學，都必須面對不可克服之困難。從其相關說明來看，其中的理論困難主要有兩個：決定論問題，以及生與生之破壞的背反問題。現在首先探討決定論問題。

勞思光指出，周敦頤與張載之天道觀首先要面臨的問題，就是落入決定論。因為天道觀斷定有一形上共同原理，實際運行於萬有中，而為存有界之總方向，即就此方向建立價值觀念。但天道既實際運行於萬有中，則萬有似即應承受天道之決定，何以有不順天道方向之可能？宋儒對此問題則以立道德生活中之二元性解決之。以禮記樂記中所提出的天理與人欲一對觀念為道德之二元性。人有情緒，而情緒之活動可以合乎或不合乎天道之方向，故必在情緒上有所節制，方能合乎天理或天道。

²³ 應用勞思光此種檢視「道德的形上學」思想內部一致性的進路，亦有助於發掘其他可能的理論問題。參見本文結論「區隔存在與動機之隱憂」以及「生生與本心概念之矛盾」的相關說明。

如此一來，惡就只是一形式概念，而非實質存在。因情緒本身並非另一惡之存有，只在有節或無節上說善惡之別，萬有之中，並無一種存有是惡。²⁴ 但勞氏認為此二元性並不能解決問題。因倘若天道實際決定萬有，則何以人之情緒獨能悖乎天道，仍是一待解決之問題，此處即隱隱通至自由意志或主體自由等問題，持天道觀者，於此並無確定解說。²⁵ 如此一來，兼具價值與存有論意義的天道或天理所產生的第一個問題，即是落入了決定論：

當存有原則與價值原則合一時，是否即認定一切所謂「好」或「善」終將自己實現？倘是如此，則一切自覺努力是否亦皆已被此原則決定而不能不符合此原則？抑或是自覺努力可能符合亦可能不符合此原則？如不能不符合此原則，則一切努力是否皆屬已被決定者？如可能不符合，則此原則是否仍可說是決定一切存有？凡此種種問題，皆指向一根本問題，此即：當吾人說一同時有價值意義及存有意義之原則（即如「天道」）時，此原則本身之存有地位為何？²⁶

揆諸勞氏這段話，其重點應是：就天道觀而言，世界既已被看成本來符合最高之「理」者，則一切「違理」之可能，人之所以違反「理」的錯誤，即不能不推到第二序之某種因素，亦即人欲上，因此有「天理」與「人欲」之對立。但這種說法「實是預認人之意識或自覺活動在『世界』之外，與其所立之『天道決定萬有』之觀念有內在衝突」。²⁷

²⁴ 勞思光（1993：53-54）。

²⁵ 勞思光（1993：54）。

²⁶ 勞思光（1993：69）。

²⁷ 勞思光（1993：82）。

但若因此而轉向本性論，還是不能解決問題。本性論把「『理』」作為實有而肯定時，並不同時肯定當前之世界已受『理』之決定。在此理論中，一切價值問題均化為一『理』之『實現』問題；而此『實現』並不假定為『已有』，而只作為『應有』。²⁸ 就本性論而言，「理」在「氣」中實現，即為價值實現之歷程。萬有之違理處皆可以從「氣」解釋。但勞思光認為這樣就無法解釋「理」之實現於「氣」中的動力何在。因為此動力不能來自氣，若說來自氣，不啻又將「此實現視為『已完成者』，即與天道觀無別」。²⁹ 因為氣若可以實現理，代表理已經可以透過氣實現於萬有，萬有於是已經實際為天道所決定，就與天道觀無異。

若專落在「道德實踐」上，理未實現之未定項則可以得到安頓，因為此未定性可以完全收歸意志之自主性上講，以人之自覺活動或意志方向，亦即天理人欲之分予以說明。但就「形上實有義」之「理」與「氣」而言，此兩種「實有」皆無「主體性」。³⁰ 因之亦無法說有自主性，因此欲解決此困難，必須在「理」、「氣」兩觀念外，另設定一能決定「理之實現」的力量，這就需要心性論所認定的「最高自由」或「究竟意義之主宰性」的「最高主體」。³¹

二、分析與釐清

天道觀以天理、天道作為價值與存有之雙重原則，並不一定蘊涵天道實際運行於萬有中。我們可以分別從存在與道德兩方面來看這問題。就存在層面而論，勞氏對天道觀作為存有原則的說法，採取實然地解讀方式，以天道實際決定宇宙萬物的一切。如此一來，一切事物，包括存

²⁸ 勞思光（1993：84）。

²⁹ 勞思光（1993：85）。

³⁰ 勞思光（1993：86）。

³¹ 勞思光（1993：87）。

在、思想與行為皆已被預先決定，而無其它發展或自由取決之空間；牟宗三則採取形上地或本然地解讀方式，天道、天理是所有存在物之所以存在之最後原理或實現原理，並非實然地決定了萬物的一切樣貌與發展軌跡。他指出「天道、仁體、乃至虛體、神體皆實現原理也，皆使存在者得以有存在之理也。」³² 在此，牟宗三只從存在層面說明天道之效力，並未將人之思想、動機涵蓋在內。若依照其形上解讀立場，則創生存在歸諸天道之作用，而人實際上之意識與念慮等活動，既然屬於實然層面之決定，自應與存在層面之決定有所區隔。亦即：天道決定的是天地萬物是否得以存在，而非天地萬物之思想、動機與行為。所以牟宗三指出，客觀地、本體宇宙論地自天命實體而言，萬物皆以此為體。正是指出天地萬物皆因天道而得以存在。然而，從自覺地作道德實踐的角度來看，則只有人能以此為性，宋明儒即由此言人物之別。³³ 天地萬物之動機與行為不一定合乎天道，甚至只有人能自覺地從事道德實踐。如此一來，就存在層面而言，人之意識或自覺活動乃因天道而存在（因天道乃其得以存在之原理或依據），但人之意志方向則不一定與天道一致（因其思想、動機與行為可依、也可不依天理）。此以良知或道德自覺規定「性」之內涵的思路，乃反映宋明儒學之立場。³⁴

至於道德層面，依照牟宗三的詮釋，天道也不被認定為已實際決定萬物一切活動，並非所有的活動都算合乎天道。人能依據自身道德意識

³² 牟宗三（1968a：460-461）。

³³ 牟宗三（1968a：40）。

³⁴ 必須予以說明的是，從「天道決定事物之存在」此原則，未必一定導出宋明儒「存天理而去人欲」之結論。既然「天道決定事物之存在」，天道理應也使得人之感官慾望存在。若是如此，則可以追問一個問題：何以我們只能通過「依良知本心而行」來合乎天道，而不能通過「依感官慾望而行」來合乎天道？感官慾望的存在不也是天道決定的嗎？僅從終極實在（不論是天理、天道或任何其它存在原理）決定事物存在之前提，不一定得到存「天理」去「人欲」之結論。此說自是涉及宋明儒學對終極實在之特定立場，從享樂主義或其它立場來看，就不一定會有相同結論。在此感謝本文審查者針對這一點提供補充。

而行為，才算是合乎天道的活動，並非將一切實然活動皆視為天道所決定。人在道德層面展現的自由是：人能自覺地從事道德實踐，反觀天道，則無法迫使人從事道德實踐。牟宗三在解釋張載「心能盡性，人能弘道也。性不知檢其心，非道弘人也」這段話時，強調就道德實踐而言，應是「以心為決定因素也。人能弘道，道自弘人。人不能弘道，則道雖不為堯存，不為桀亡，亦不能彰顯也。不能彰顯，即不能起作用。故自道德實踐言，以人之弘為主。」³⁵ 按照宋明儒的說法，天道發揮創生作用而落實於個別存在物，即為其「性」。依牟宗三之見，「性不知檢其心，非道弘人」的意思是：「性」在道德層面無法具有決定作用。因為性需要人的道德意識之彰顯，才能具體化為吾人之道德行為，而成為可觀察之事實。如果行為者無心於道德，天道或性就無以顯用，而成為抽象空洞之道德原理。也就是說，從道德實踐的角度來看，「人能弘道」反而可以解釋為：人決定了天道是否得以彰顯。人若依照道德意識之指示而行為，不算是被動地被天理所「決定」，而是主動地體現天理；人若背天理而行，則不是由天道，而是被人欲私心所「決定」。人有此二元性，所以可視之為具有自由。³⁶

³⁵ 牟宗三（1968a：533）。

³⁶ 或有論者察覺到，上述「人能弘道，非道弘人」之自由觀，實反映了牟宗三所謂「超越內在」之思路。質言之，二者間確實有關。但有鑑於「超越內在」所涉層面太廣，參與論者眾多，實無法在此論文中進行有意義的討論。此說除了牟宗三之外，支持著述尚有劉述先（2010：19-50）、杜維明（1989：180-188）、李明輝（1994：129-148）、李明輝（2016：241-263）、楊祖漢（1998：131-132）。支持者之論述主軸為，不宜以西方基督教神學外在超越的思路，批評儒家內在超越的論點。儒家天人合一與天道性命相貫通的思想型態本就獨樹一格，而與外在超越大異其趣。至於反對者主要有郝大維（David L. Hall）與安樂哲（Roger T. Ames）（1984：42-44；1987：12-25）、馮耀明（2003）。安樂哲與郝大維將超越概念僅限制於存在層面，而定義為獨立不改，排除道德與存在合一之思路，是以反對「超越內在」說。馮耀明對於牟宗三「內在超越」說之主要批判，在於此說詮釋下的程明道與王陽明，都將背離孟子的人禽之辨，而陷入氣質決定論之泥淖。相反地，朱子因為對「內在超越」說的證成失敗，反而在理論上有解套之可能，以說明孟子的人禽之辨，並免於氣質決定論的困難。近年呂政倚（2020）則以相當篇幅探討馮耀明對「超越內在」說之批評是否成立。

第二個決定論相關問題是：勞思光質疑本性論無法解釋「理」實現於「氣」中的動力來源。因為此動力不能來自氣，若說來自氣，就等同說理已實現在氣中，與天道觀天道已實際決定萬物之說無異。如之前分析所說，若對天道觀予以形上地解讀，可以避免勞氏實然地解讀的問題。氣作為動力來源同樣可以取「本有」義或是「現實」義，若取現實義，的確會產生等同於天道已實際決定萬有的問題；若取本有義，氣作為動力來源就可以視為本有能力，可實現可未實現，可合理可不合理，要經由自覺的道德努力以求合乎理，就不致有現實義隱含的困難。朱子正是採取這種解釋，這就涉及以下對朱子心氣關係論點之探討。

勞氏認為「形上實有義」之「理」與「氣」皆無主體性，因之亦無法說有自主性，所以不能作為實現理的動力來源。若以朱子理論為例，「理」無主體性自是成立，至於「氣」無主體性之論斷，必須從兩方面予以檢視。

首先，如果從陸王心學，或是牟宗三發揮康德自律倫理學的心性情合一道德主體來看，朱子之「心」由於與理或性不一，而無法自定自發道德律則，的確難以被視為具有自主性，也不能算是合格的道德主體。³⁷李明輝即指出，朱子之「心」約略相當於康德之「意念」，而與其「意志」不在同一個層面上。故朱子之「心」「不等於康德意義下的道德主體，因

³⁷ 參見牟宗三(1968a)，綜論第一章第四節：宋明儒之分系。觀諸牟宗三對自律道德的說明，其重點在心之自定自發道德律則，對於自願自主之選擇義，似未予以強調。史偉民即依此主張，對牟宗三而言，道德行動是人性的表現，而非如康德所言，是理性主體基於其對道德法則的認識而採取的行動。換言之，道德行動由性所致使，而非由行動者選擇為之。道德行動出自於人性之中固有的行動傾向，此一行動傾向，並不是人所選擇的。參史偉民(2020:48)。此種解釋若用在「堯舜性之」則頗貼切。蓋牟宗三詮釋「堯舜性之」是起自覺，稱體而行，自然如此，此中庸所謂「自誠明謂之性」也。至於「湯武反之」與「自明誠謂之教」則偏重人之自覺活動，仍可表現自願自主之選擇義。相關論述參見牟宗三(1968b:476)。

為它不是立法者」。³⁸ 若就朱子論心異於陸王之本心良知，因此不具自主性而言，勞思光與牟宗三立場可謂一致。³⁹

但若跳出陸王心學與康德哲學框架之外，將「心」界定為具有認知與意志選擇能力，以此為主體之特性，朱子論心則合乎主體性之要求。其「心統性情」之說，以「心者氣之精爽」（《朱子語類·卷五》）的動力前提，指出人脫然貫通而復其明德的成立條件。氣之精爽的心，其功能正在依理行事而發為情上：

蓋主宰運用底便是心，性便是會恁地做底理。性則一定在這裡，到主宰運用卻在心。情只是幾箇路子，隨這路子恁地做去底卻又是心。（《朱子語類·卷五》）

實際從事活動、發出行為者是心。而其活動、行為之根據為理、為性，情在此是行為之動機。從產生動機而至落實於行為皆屬心之範疇，所以說「情」是「幾箇路子」，「心」是「隨這路子恁地做去」。在此，已有一心性情三分的架構出現。「心統性情」是在說明心與性理、情用之關係。心是可知理、順理者；就心與情來講，心是情呈現產生的條件，情是心順理而動的發用，就情而言，心真正發揮了其主宰之意。所以「心者性情之主」之意為：心統攝性情。心可領悟性理並依性理而發為情，在其情用中表現出性理：

心統攝性情，非儻侗與性情為一物而不分別也。（《朱子語類·卷五》）

³⁸ 李明輝（1997：139）。

³⁹ 經由本文審查者之提醒，在此將牟宗三及其繼起者李明輝基於康德倫理學對朱子之心的批判，在文中予以交代。朱子之心固然可以視為一種從事道德活動之主體，但與陸王之本心，以及牟宗三康德自律倫理學詮釋中所謂道德主體意義並不相同，宜予以適當釐清。謹此致謝。

性只是理，情是流出運用處，心之知覺即所以具此理而行此情也。（《朱子文集·卷五十五·答潘謙之書一》）

職是之故，儘管李明輝指出，朱子之「心」並不等於康德意義下的道德主體，但在朱子系統中相應於道德主體地位的仍是心。因為朱子的「性」雖與康德的自由意志在同一層次，但只是靜態之理，並無主體應有的活動義；此活動義只能表現於心。而且因心有活動，故有善惡。⁴⁰

事實上，勞思光在探討朱子理論時也曾明確指出朱子之心具有自主性或善惡二元性，而界定朱子之心可以是善或不善，此有善惡的心本身非超驗主體，故本身不含規範，心之活動合於理即善，不合於理即惡；故「心有善惡」。⁴¹ 心之動非必然依理，故此處可以有不善或惡出現。勞氏於是規定心為「兼就依理或不依理二種可能說」。⁴² 尤有甚者，勞思光在其《哲學問題源流論》一書中，甚至斷言朱子由於是理學集大成者，故所說轉雜，「超越心與經驗心遂常混雜」。⁴³ 可見他也發現了朱子論心已經蘊涵氣稟層面之自主性與善惡二元性，卻未意識到這部分的內容與其對本性論理氣概念之批評有不一致之處。勞氏已經從存在義轉向到心之意識義以言人之善惡來理解朱子之心，「若說心為秀而靈，又說它知覺理義而有善惡，則應從其〈宋明儒學總說〉中所說的自由意志以詮釋此概念之意涵，由是才能彰顯朱子在詮釋周氏幾善惡而來的心概念以突破天道論之困難。」⁴⁴ 朱子將心只定位在氣稟層面而無法與理為一，

⁴⁰ 李明輝（1997：138-139）。

⁴¹ 勞思光（1993：293-294）。

⁴² 勞思光（1993：114）。

⁴³ 勞思光（2001：41）。

⁴⁴ 陳士誠（2020：446）。該文作者並指出，勞思光對「未定性」與「未定項」兩語的用法與意涵其實並不相同。分別表示兩種自主觀念。「未定性」乃指涉犯錯的自由，要在不被強迫的自由上理解人在道德上的善惡。此原表示人若沒有自由而被強迫違逆天道，則人對此違逆也根本無責任可言；若無此自由，人只能被視為產生行為之原因，而不能被視為惡行之承責

固然與陸王詮釋本心良知，以及康德之自律主體進路不同，而難以被勞思光認可。但氣必無主體性，因而沒有自主性的說法，至少可以從朱子理論中找到反例。

伍、生與生之破壞的背反問題

一、勞思光論背反問題

勞思光指出，天道觀以易傳「天地之大德曰生」為內容，此不斷創生、生生不息的原理，既是存在原理，也為價值原理。這是專指以「萬有實際上皆已受『理』之決定的存有論立場」。⁴⁵ 據此以肯定世界時，必須以世界實際上循此生之理運行為論據，同時此處又是一價值肯定，即以世界本身為實現此價值之歷程，故又必須將此運行方向定為一最高價值標準。且此價值標準又必須與道德實踐直通，成為道德生活及判斷之基礎。但他認為就此三層看，皆有明確之困難：⁴⁶

首先，實際生活中「生」與「生之破壞」常相依而立。某一存有之「生」，常同時依另一存有之「生」之「破壞」為條件。譬如，人及動物皆須得食而生，而所食者主要仍為有生之物；則食者得生時，即以被食者之生被破壞為條件；如此則會有「生」與「生之破壞」並立的「背反

者，這是決意自主之概念最原初的意思。「未定項」則是指涉最高自由，涉及主體自主決定出善並實行之；然在其概念中並不能分析出上述犯錯的自由，而只表示主體實現道德之自我決定與實現其中的動機，決定自己道德方向之絕對主宰性。若這主宰性亦稱自由，則不是以抉擇之可能性為內容的主宰性，而是勞氏所謂人最高的道德主體性，它決定了善惡，並於為善去惡提供動機。亦可作為理解勞氏決定論問題之參考。

⁴⁵ 勞思光（1993：84）。

⁴⁶ 勞思光（1993：54-55）。

問題」。蓋若「生」與「生之破壞」相依而呈現，則吾人說世界「生生不息」，同時亦可說世界不斷有「生之破壞」也。

其次，就立價值標準而言，世界之「生」或「生生不息」被視為一有價值意義之方向，但由上述背反問題，可推出如此之價值標準下，每一「善」皆與「惡」不離。每一「價值」實現時，其否定亦實現。

最後，就道德實踐言，若由一含「背反」之價值標準以建立道德生活之基礎，善惡將全成為相對性概念。因為在此種道德生活中，將不見有「善」而不「惡」之行為成立。例如，殺魚以養人，倘視為「善行」，則此「善」即只在全「人」之「生」一意義上成立，亦即僅有相對性之安立。對「魚」而言，乃其「生」之破壞，成一「惡」矣。

乍看之下，本性觀似可避免天道觀面對之「生」與「生之破壞」並立的「背反問題」。因「天道」乃視為實際上決定事物世界者，「本性」則只是一規範，一理想狀態，不需視為已有之事實。如此，肯定世界時，亦不須謂世界實際上受一「天道」支配，只須視世界為萬理實現自身之場。⁴⁷ 持本性觀以肯定世界時，可以不在自然世界之萬象中求形上原理，亦不在此求價值標準。因「本性」本非一經驗對象，亦不在實際世界或自然世界中。如伊川之說，萬物各有其性，亦各有其理，即以「萬物實現其理」作為一價值標準；於是「本性」（即「理」）加「充足實現」一觀念，即成為一切價值判斷之基礎。⁴⁸ 換言之，「理」與「事」可分為兩領域。「理」可在事中實現，亦可不在事中實現。倘「理」未實現，仍不礙此「理」之存有。因「理」與「事」不視為本來合一者，故實際世界中善惡之糾結混亂，皆可不妨理之分明確定。⁴⁹

⁴⁷ 勞思光（1993：56）。

⁴⁸ 勞思光（1993：55）。

⁴⁹ 勞思光（1993：56）。

但依勞思光之見，上述背反問題同樣適用於本性觀。因為若就單一事物之本性而言雖無問題，但若從眾多事物之本性彼此間關係來看，就呈現出一種「本性實現中之衝突問題」。⁵⁰ 因為有生之物，雖本性各自不同；但既是有生之物，則「全生」必不能不為其「理」或「性」所要求。但恃肉而生者如虎，若欲全其生，則必食他獸。而此被食之獸如羊，則即在虎能全其生時，自己必不能全其生。如果照伊川之解釋，以人有「公心」或「仁心」而能推己及物，虎則不能推來回應，困難還是存在，因為：

〔……〕虎如有此「推」之能力，又應如何？是否即不食肉而自殺？虎如自殺，是否是「循理」？是「實現其本性」？此則顯有困難；蓋虎食羊，則羊不能全其生；虎不食羊（及其他有生之物），則虎即不能全其生。此處之難局，乃由虎之「本性」如何實現而來；非可用「自覺」與「不自覺」一對觀念解釋也。⁵¹

虎若食羊，則有害羊本性之實現；虎若是能推而不食羊，則不啻自殺行為，也是有害於其自身本性之舉。如此一來，一物本性之實現，必伴隨另一物本性之被破壞。基於此「本性實現中之衝突問題」，「生」與「生之破壞」並立的「背反問題」還是沒在本性論中獲得解決。

二、分析與釐清

就背反問題而言，勞思光一方面延續前述之實然解讀，將天道觀解釋為主張天道已實際運行於世界中；另一方面，則將易傳「天地之大德曰生」解釋為不斷創生與維持個體生命之意，所以「生」與「生之破壞」

⁵⁰ 勞思光（1993：56-57）。

⁵¹ 勞思光（1993：57）。

並存之背反問題，就成為反駁生生之說最有力的證明，由此可見等同存有與價值原則說法的缺陷。針對前一點，本文在討論決定論問題時已指出：若對天道觀予以形上地、本然地解讀，則不致有此問題。至於將「生生」理解為不斷創生與維持個體生命之意，亦屬基於實然地，而非本然地解讀方式，遂而衍生背反之困難，試分析如下。

首先，孔穎達將「生生」解釋為「不絕之辭」，其意涵為生必有死，死必有生。故曰「陰陽變轉，後生次於前生，是萬物恒生，謂之易也。前後之生，變化改易。」⁵² 依此解釋，「生生」乃指生命之不斷繼起，「不絕」或「恆生」並非指個體生命之永存，而是後生次於前生，無數個體由生到死的前後不斷接續過程。所以說「前後之生，變化改易」。易傳所謂「生生」，應是兼含「生」與「死」而言。孔穎達遂以「新新不停，生生相續」界定《易經》生生概念。曾春海將「新新不停，生生相續」進一步詮釋為萬物有成有毀，此為萬物在時間歷程中的「變易」。但「物窮則革故推新」，須由「時會的運轉無窮，事物更迭之綿延賡續」來理解生生。⁵³ 另外，孫向晨嘗試從「生衍」角度詮釋「生生」。「生衍」對於人類而言遠不止是一種生物性行為，更揭示了「生命的延續性」，一種在「斷裂」中的「延續」，一種使存在得以「更新」的存在論結構，因此具有深刻的存在論意義。以此來看「生生」，「生」不僅僅是生命的開端，也一直伴隨著生命的「始終」；因為「生」不僅僅是「出生」，也是「生長」，更指向「未來」，同時它也表示一種「新鮮」，一種源初的力量；是「生命」中向著「世代交替」的「未來」開顯的可能性。⁵⁴ 綜上所說，

⁵² 王弼注、孔穎達疏《周易正義》，見李學勤編（2000：315）。

⁵³ 曾春海（2003：96-97）。

⁵⁴ 孫向晨（2019：223）。

「生生」應該是合「生」與「死」，「聚」與「散」，生生不已「並不是執著於生，只以這一面為存有原則」：⁵⁵

「生生」是「生而又生」，而不止於一生。故易傳所謂的「生生之德」，是超越層的生，此「生」是敞開而讓萬物成就其自己，而不偏愛於任何一個個體物。此生是合「生死聚散」而言的，並不是與死為對立的生，[……]。⁵⁶

另外，也可以從日新又新的道德實踐角度來詮釋「天地之大德曰生」與「生生之謂易」等語。這些語句既可以就存在界萬物之生化現象上說，也可以德行實踐所體證的道德之創造為詮釋依據。而就道德實踐來看，「生生」可以從「道德心性之自發而無條件的活動，及仁心之無限感通來了解的。德行生命之精誠奮發，時時振拔而不昏昧，即是生生。」⁵⁷ 如此一來，「生生」就成為「一息尚存，永矢弗諼」之永不間斷道德實踐過程，德行生命之精誠奮發，時時振拔而不昏昧，即是「生生」。這與自然生命的維持、延續是不同層面的問題。可以說，不論是以合「生」與「生之破壞」，「生」與「死」，「聚」與「散」解釋「生生」；或是將「生生」視為永不間斷的道德實踐過程，論者藉以回應背反問題的方式是：指出「生生」一語並非不斷維持個體生命之意，而進行一種詞義澄清工作。

牟宗三的詮釋亦與上述論點一致。儒家生生的宇宙觀之「生成」，乃是「使存在之事永遠生息下去而不至於枯亡，這便是對於存在之創造。這就是中庸所謂天道之誠之『生物不測』也。」⁵⁸ 他在解釋「天地之道

⁵⁵ 楊祖漢（1998：135）。

⁵⁶ 楊祖漢（1998：135-136）。

⁵⁷ 楊祖漢（1998：135）。

⁵⁸ 牟宗三（1968a：367）。

可一言而盡，其為物不貳，則其生物不測」這段話時，強調「生」者妙運，妙應之義。又說「生者實現義，『使然者然』義，故天道、仁體、乃至虛體、神體皆實現原理也，皆使存在者得以有存在之理也。生者引發義，滋生義。因天道之誠、仁體之潤、虛體之清通、神體之妙應而滋生引發之也。」⁵⁹ 以上解釋正適用在「生生」中的第一個「生」字。此「生」字乃動詞，指涉作為存在與實現之理的天道之作用，並非表述經驗界的事實情況。他在詮釋明道從「生生之謂易」說「天之所以為道」時表示：

天就是道。此道是「生道」，即「為物不貳，生物不測」之生道，即創生之道，能起創生大用之道。此「生道」亦曰「生理」，即所以能生生不息之超越之理也。此生道、生理亦曰易體、神體、於穆不已之體、寂感真幾。「一陰一陽之謂道」即是指點的這個道，「一陰一陽」亦猶「生生」也。由生生不息指點「易體」即可明「天之所以為道」——生道。⁶⁰

天就是道。此道是「生道」，能起創生大用之道，並作為陰陽氣化之根據的超越之理。生生即在表述陰陽氣化永不止息的整體特性，故曰「一陰一陽」亦猶「生生」也。這是對天道形上作用之說明，並非對存在物生滅之實然判斷。牟氏另在它處指出：「中國人從『生』這個地方說存在。儒家講『生生不息』，也是從『生』講存在。」⁶¹ 依其詮釋，可以說「生生」中的第二個「生」字表述的就是存在，而非個體生命。

⁵⁹ 牟宗三（1968a：460-461）。

⁶⁰ 牟宗三（1968b：49）。

⁶¹ 牟宗三（1997：8）。

質言之，作為天道內容之「生生」，其涵義應為各種存在物之不斷創生與實現，並無永遠維持、不可滅亡之意，若是如此，事實上已違背經驗觀察，成為追求個體生命恆存性的主張，勞思光所提「生」與「生之破壞」以及「本性實現中之衝突問題」即會如影隨形。另一方面，易傳講生生是在表述天道之特性，而天道是超越的、而非經驗的層次，所以在經驗層面有關生死的事實描述，並不能涉及超越的天道。生生之天道著重的應為萬物的價值、生命力、創造力之不斷呈現與提升，朝多元化與價值善性改進的方向發展，而非追求任何個體之永恆存在，如此則多樣性與創造性容易僵化，對生命整體發展而言未必有利。既然生命之更迭遞嬗乃自然規律，「生」與「生之破壞」的背反，當可在生命不斷繼起與推陳出新中化解，而再無矛盾存在。

陸、結語

依勞思光之見，陸王心性論只談道德，而不涉及存在。然而僅保留本心之道德義，而省略其形上創生義，並不符合良知「生天生地，成鬼成帝」之特性。相較之下，牟宗三將陽明學視為一種「道德的形上學」，則較符合其論述內容。不過換個角度來看，勞思光批評「最圓滿之心性論」型態，使「天道」成為無實有性的空名，點出牟宗三「道德的形上學」中，究竟是「天道」、還是「本心」具有絕對義之內在矛盾，實一針見血。

對勞思光而言，「道德的形上學」涉及兩個問題：決定論以及「生」與「生之破壞」的背反問題。而這兩個理論問題之所以出現，又可歸因於「形上解讀」與「實然解讀」兩種進路之差異。透過「實然解讀」可導出決定論問題：天道既然實際運行於世界，則人的一切應該皆由天道

決定，不會有違背天道之可能性；若有，則代表天道並非實際運行於世界。至於本性論雖非主張天道實際運行於世界，但「形上實有義」之「理」與「氣」兩種「實有」皆無「主體性」，因之亦無自主性。牟宗三則採納「形上解讀」，天理是所有存在物之最終原理或存在依據，並非實然地決定了萬物的一切。亦即：天道決定的是天地萬物是否得以存在，而非天地萬物之思想、動機與行為。至於本性論中「理」與「氣」皆無「主體性」，因之亦無自主性的論斷，可藉由朱子對心的說明為例，從兩方面予以檢視。若是以陸王心學或康德意義下的道德主體而言，朱子之心的確不符合道德主體之要求；但若純粹以具有認知與意志選擇能力，視為主體之特性的話，朱子之心則具備主體性，本性論就無須面對此「氣」無「主體性」問題。

對「生生」的實然詮釋，亦導致「生」與「生之破壞」的背反問題。天道觀與本性論皆宣揚此「生生」理念，「生生」若為價值標準，則「生」為善，「生之破壞」為惡。但實際生活中「生」與「生之破壞」常相依而立。某一存有之「生」，往往依另一存有「生」之「破壞」為條件，則每一「善」皆與「惡」不離，善惡將全成為相對性概念。此背反問題關鍵在於：「生生」是否意指不斷創生與維持個體生命？眾多詮釋者，包括牟宗三，皆把「生生」解釋為各種存在物之不斷創生與實現，並無個體生命恆存性之意涵。此外，「生生」乃表述天道之特性，而天道是超越的、非經驗的層次；經驗層面有關生死的事實描述，就不能涉及超越的天道。從這兩種「生生」解讀出發，則無所謂背反問題。

最後須予以說明的是：本文之目的，在釐清以「道德的形上學」作為宋明儒學之特色說明是否適宜。至於「道德的形上學」是否成立之理論效力問題，範圍至少涵蓋宋明儒學與牟宗三兩方面的著述，所涉論點亦極為複雜，則非本文可以處理。但有兩個與「道德的形上學」相關之

理論效力問題，雖非直接涉及勞思光與牟宗三之論述內容，由於亦具參考價值，值得在結論處略作交代。⁶²

第一個問題可稱之為「區隔存在與動機之隱憂」。若天道決定的是天地萬物是否得以存在，而非天地萬物之思想、動機與行為。這種形上創生原則是否理論效力有所不足？此解釋固然可免於決定論之困擾，但也可能無法說明惡之來源問題。若是惡的行為歸諸人的自由意志，而不在天道之形上學原理規定的範圍，那麼惡的行為有什麼形上學根據？如果有，這個原則和天道的原則關係如何？如果沒有，如何可能有形而下的事物沒有形而上原則做基礎？在此，天道概念面臨與西方神學中如何解釋惡的起源之類似問題。上帝既然創造一切，那麼惡之產生亦須歸咎於上帝。但上帝若創造了惡，又怎能稱之為全善之上帝？再來，若惡之創造是人之自由意志導致，不啻意味著仍有事物是在上帝能力之外，又與上帝之全能定義牴觸。參照西方神學對此問題的回應方式，典型代表者如萊布尼茲（G. W. Leibniz, 1642-1716）的論點是：區分形上的、物理的與道德的三種惡，形上的惡為不完美，物理的惡在遭受苦難，至於道德的惡則是罪過。物理與道德的惡皆來自形上的惡，因為受造物不完美，所以才會有苦難，才會做錯或犯罪。所以道德的惡可說是由人的缺陷（privation）所衍生之後果。但上帝為何要創造有缺陷的存在物呢？答案是：存在比不存在好。受造物的不完美並非取決於神的選擇，受造物若是完美，豈非成為另一個上帝？所以上帝不得不選擇創造不完美的存在物。但無論如何，祂總是選擇創造最好的可能世界。⁶³ 不論上述說法是否令人滿意，不可否認的是，相較於西方神學，「道德的形上學」對此

⁶² 以上兩個附帶理論問題，獲益於本文審查人相關申論說明。筆者得以吸收、統整為「道德的形上學」必須處理之議題，謹此致謝。

⁶³ 見 Leibniz（1985：90-136）。

並未提出相應之理論解釋，僅指出天道決定的是事物之存在，而非其動機與思想。此可謂「道德的形上學」遺漏的一個論述環節。

另一個問題則為「生生與本心概念之矛盾」。「生生」之天道作為形上原理，若規定為「個體生命恆存性」，才會陷入勞思光所謂生與生之破壞的背反問題；如果解讀為「生死相續，代代相傳」的原則，則不致出現此問題。然而，這會衍生另一個必須考量的問題：「生死相續」作為天道觀的原則，與心性論的「惻隱之心」原則二者是否相容？因為根據孟子，本心可以表現為「惻隱之心」，而「見其生不忍見其死」正是一種惻隱之心的表現。這可以從梁惠王不忍見獻祭之牛受死得到印證。如果依據「生死相續」原則，不論是代代相傳的新舊交替，或是生死相伴之食物鏈現象，皆屬正常的自然法則而必須接受，不必排斥或不忍，則不應該產生不忍人之心的反應才對。不過當吾人面對親人，乃至他人、他物生命之消逝，仍舊會產生惻隱或不忍之心，如孟子所謂「君子遠庖廚」即是一例。在此生生與本心兩概念就產生一種矛盾。該如何解釋或調解此矛盾，也是「道德的形上學」，甚至儒學內部尚待努力解決的理論課題。

參考文獻

一、古籍

(魏)王弼注,(唐)孔穎達疏(2000)。《周易正義》。李學勤主編《十三經注疏·第一卷》。北京:北京大學出版社。

(南宋)朱熹(2000)。《朱子文集》。臺北:德富文教基金會。

--- (1980)。《朱子語類》。臺北:漢京文化事業公司。

二、現代資料

史偉民(2020)。「孟子式的道德行動觀與道德情感——倪德衛與牟宗三」,《東吳哲學學報》, 41: 35-61。

牟宗三(1968a)。《心體與性體(一)》。臺北:正中書局。

--- (1968b)。《心體與性體(二)》。臺北:正中書局。

--- (1974)。《智的直覺與中國哲學》。臺北:商務印書館。

--- (1975)。《現象與物自身》。臺北:學生書局。

--- (1997)。《四因說演講錄》。臺北:鵝湖出版社。

--- (2003)。《從陸象山到劉蕺山》。臺北:聯經出版事業股份有限公司。

杜維明(1989)。《儒學第三期發展的前景問題》。臺北:聯經出版事業股份有限公司。

李明輝(1997)。《儒家與康德》。臺北:聯經出版事業股份有限公司。

--- (1994)。《當代儒學之自我轉化》。臺北:中央研究院中國文哲研究所。

--- (2016)。《儒學與現代意識》。臺北:國立臺灣大學出版中心。

呂政倚(2020)。《人性、物性同異之辨:中韓儒學與當代「內在超越」說之

- 爭議》。臺北：新文豐出版公司。
- 郝大維、安樂哲（1984）。〈孔子思想中宗教觀的特色——天人合一〉，《鵝湖月刊》，108：42-44。
- 陳士誠（2020）。〈宋明儒論人之善惡——對其存在條件及意識條件之倫理學研究〉，《清華學報》，50，3：439-481。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳注集評》。臺北：學生書局，1998年。
- 勞思光（1993）。《中國哲學史》（三上）。臺北：三民書局。
- （2001）。《哲學問題源流論》。香港：中文大學出版社。
- 孫向晨（2019）。《論家：個體與親親》。上海：華東師範大學出版社。
- 張子立（2021）。《儒學之現代解讀：詮釋，對比與開展》。臺北：學生書局。
- 馮耀明（1999）。〈勞思光與新儒家〉，《哲學與文化》，26，8：712-720。
- （2003）。《超越內在的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》。香港：香港中文大學出版社。
- 曾春海（2003）。《易經的哲學原理》。臺北：文津出版社。
- 楊祖漢（1998）。《當代儒學思辨錄》。臺北：鵝湖出版社。
- （2010）。〈儒家思想的超越性與內在性〉，《東海哲學研究集刊》，15：373-395。
- 廖曉煒（2012）。《牟宗三·勞思光哲學比較研究——以儒學重建和文化哲學為中心》。臺北：花木蘭出版社。
- 劉述先（2010）。《儒家哲學的典範重構與詮釋》。臺北：萬卷樓圖書股份有限公司。
- Billioud, Sébastien (2012). *Thinking Through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Hall, David L. and Ames. Roger T. (1987). *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press.

Leibniz, G. W. (1985). *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. La Salle, Illinois: Open Court Publishing.