論楊澤波教授對牟宗三先生圓善論之批評

楊祖漢*

摘要：

楊澤波教授對牟宗三先生《圓善論》中提出的關於「圓善（德福一致）」問題的解決，表達了他個人的理解與批評，他認為牟先生的解決並不能真正回答康德的問題，故並非成功的解決之道。楊澤波的理解與批評，我認為有些不相應處，本文根據筆者對牟先生原意的了解，對楊澤波教授的批評做出回應，分下列三點：（一）詭譎的相即與道德的幸福，（二）分別說與非分別說，（三）存有論的圓的特殊含義。

關鍵詞：牟宗三、楊澤波、圓善、詭譎的相即

* 國立中央大學哲研所專案／東吳大學文理講座教授

On Professor Yang Zebo's Criticism of Mr. Mou Zongsan's Theory of Highest Good

Yang, Cho-hon*

ABSTRACT:

Professor Yang Zebo expressed his personal understanding and criticism on the solution to the problem of "harmony between morality and happiness" put forward by Mr. Mou Zongsan in his *Theory of Highest Good*. He thought that Mr. Mou's solution could not really answer Kant's question, so it was not a successful solution. I think there is some misunderstanding of Yang Zebo's criticism. Based on the author's understanding of Mr. Mou's original intention, this paper responds to Professor Yang Zebo's criticism in the following three points: (1) The paradoxical of coincidence and moral happiness; (2) Analytic and Non-Analytic; and (3) On the special meaning of ontological perfect.

Keywords: Mou Zongsan, Yang Zebo, Highest Good, The paradoxical of coincidence

---

* Project Professor of Graduate Institute of Philosophy, National Central University / Chair Professor of Arts and Sciences, Soochow University.

前言

楊澤波教授對牟宗三先生的著作研究非常用心，出版了《貢獻與終結——牟宗三儒學思想研究》[1]五卷，共兩百四十餘萬字的鉅著，內容很豐富，對牟先生的思想有系統地整理、詮釋與批評，對於他有關《圓善論》的評論，我之前也作了一些回應[2]。最近又收到他寄贈的《焦點的澄明——牟宗三儒學思想中的幾個焦點問題》[3]，把前書各卷論衡部分的重點章節，再行收錄成書，當然也作了一些補充。最近重看了此書有關牟先生圓善論的討論，覺得澤波教授的評論雖然不一定中肯，但藉此可以對牟先生原書的思想作進一步的探究，這也是非常有意義的。本文從「詭譎的相即」與道德幸福、分別說與非分別說，以及存有論的圓在圓善論中的特殊意義三方面來作評論。

一、「詭譎的相即」與道德的幸福

楊澤波教授認為牟先生的圓善論雖然是晚年代表作，但未能解決康德所提的最高善，即德福一致如何可能的問題。他主要認為康德所說的「幸福」，是屬於物質的幸福；而牟先生所說的圓善所含的福，是道德意義的幸福，故不足以解決康德所提的問題。以下先引楊教授的原文，再加討論。他說：

---

[1] 楊澤波：《貢獻與終結——牟宗三儒學思想研究》，上海：上海人民，2014 年。

[2] 楊祖漢：〈《圓善論》中所涵的特別哲學見解〉，「『百年儒學走向』國際學術研討會暨牟宗三誕辰 110 周年紀念大會」，2019 年 7 月 13-14 日，山東煙台。收入顏炳罡主編：《儒家文明論壇》第七期（山東大學出版社。2021 年 9 月），頁 269-280。

[3] 楊澤波：《焦點的澄明——牟宗三儒學思想中的幾個焦點問題》，上海：上海三聯書店，2019 年。

> 牟宗三能夠達到的只是道德幸福。
>
> 「詭譎的即」是牟宗三圓善論頭一個理論步驟。「詭譎的即」包含兩層意思：頭一層意思是，德與福不能分離地看，而應聯繫地看，「德福同體，依而復即」，德離不開福，福亦離不開德。第二層意思是，德與福的關係不能僵死地看，而應該變化、轉換地看。一件事從一般的角度看是苦，從另一個角度看則是福。成就道德往往意謂著犧牲，這種犧牲一般人看來只是苦、只是罪，但在另外一些人的眼目中，卻能轉化為一種愉悅、一種幸福。「詭譎的即」雖然是牟宗三借助佛教天台智慧新創立的概念，但這個概念所要表達的思想對於中國人而言並不特別難理解，它的基本精神其實就是儒家一貫提倡的「孔顏樂處」，通過「詭譎的即」得到的幸福不過是「孔顏樂處」的另一種表達方式。「孔顏樂處」必須在成就道德的過程中產生，單獨的「孔顏樂處」沒有意義，也不能存在。另外，「孔顏樂處」不可能直接得到，必須經過轉化。成就道德的過程中的付出和犧牲，只有經過辯證的視角，才能轉化為成就道德的滿足和愉悅，轉化為一種幸福。如果我們以「孔顏樂處」詮釋「詭譎的即」沒有限制性失誤的話，讀者可以很容易看出，由「孔顏樂處」得到的只是一種道德幸福，屬於精神領域，即使由此可以達成一種所謂儒家式的圓善，但這種圓善也只是精神意義的，而不是康德所要求的物質意義的幸福。[4]

這一段是澤波教授對圓善論的批評的關鍵，文中開始處對於「詭譎的相即」的了解似乎不錯，但如果真能了解此意，就不會認為牟先生所說的德福一致之福，只屬道德的幸福。由於他認為牟先生提出的德福一致的

---

[4] 楊澤波：《焦點的澄明——牟宗三儒學思想中的幾個焦點問題》，頁 321。

福，只能是道德的幸福，於是不能對康德所要求的「德福一致如何可能」提出真正的解決。雖然澤波所說之意，並不完全等於用「德」來代表「福」，或用有德者的坦然無懼來規定福，如同斯多亞學派的說法，但澤波之說其實也近乎此，這是牟先生十分自覺加以區分的地方。按牟先生所說的「圓善」，是就有德者，甚至是至德者的境界來說，當然是一個通過生命的修持而達到的最高境界，即生命完全純潔化，此並非一般所謂的有德者。一般的有德者當然是會有對自己能具有道德情操，而感到自己生命有意義、有價值，有不管是什麼情況遭遇，都可以坦然無懼，但這些只是道德的愉悅，並非面對遭遇、處境而感到順心如意。牟先生所說的圓善意義的福，是在聖人與佛的境界下，一切法隨心而轉，即是說達到了這種心靈境界，所面對的「物」即對象的一邊，完全受此心靈所決定，成為順心如意的情況，而不是人在面對不順利的情境時，作內心的轉變而表現出心靈的坦然無懼或內心的滿足。我們在面對不如意的情境時，通過精神的修為或涵養，而不至於受外物的宰制，使本來會引發的難受、痛苦，轉而為順應而愉悅的心境，這當然是可能的，但並不是至德者的心靈境界。達到聖人、真人或佛境界的人，如上文所說，是不管遭遇到怎麼樣的情況，都完全當下成為順心如意的情況，一切法由純淨的心靈所決定，而都成為與此心靈一致的順心如意的狀態，即是說物當下由主體的心所決定，心是如何，物就是如何，這裡當然可以說「詭譎的相即」，因為不離開所遭遇的任何情況，而頓時是順心如意，但並不需要如澤波教授所說的，通過辯證的過程而使心靈產生與原初面對事物不同的感受；即當下就是順心如意，而不必從不如意或難受，轉而為順心如意，不需要有所謂辯證的發展，不需要翻轉或改變，而是當下真正表現為事事如意之感。如果說是改變，是物順著心而改變，此改變也只是表現了不同的價值與意義，法的存在情況可以如舊。這裡必須強調心或主體的

對物的決定，不論是儒家的縱講的型態，或佛老縱貫橫講的型態，都是在聖、佛的德行智慧的表現下，一切法隨心而轉，這是因為頓時心與萬物為一體，不分彼我而顯的物皆順心的境界。上述澤波教授的解釋，表示了對牟先生原意的不了解，並不透徹明白所謂「一切法隨心而轉」之意。此一切法隨心而轉，也可以理解為「物即是心，心即是物」，但並非泯除了心物的不同。如果泯除了心物的不同，那就不能有德福的分別說。福還是要從在物邊順心的意思，即不能只從心境上的坦然愉悅來規定。如果只從心上的對德的實踐而有的體會、愉悅來說，那只是德，並不是福。

所謂的「孔顏樂處」，也不能夠只從內心的對德性的悅樂來理解。孔子「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣」，他的樂是在疏食、飲水等的生活上表現，不能離開這些生活來說，才可以說是幸福。顏淵是「一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂」，他的樂，也是從一簞食、一瓢飲、居陋巷的情況上表現，這當然是聖賢修養才能表現的境界。但也要說，他們所處的環境，在這個時候成為他們享受的地方，離開了這些居住飲食的情況，也不能有這種愉悅與快樂。這就是一切法隨心而轉。而如果只就內心的悅樂，或只就自己的踐德的滿意，則不必涵物處順心之意，也沒有表達聖德或聖心對於外物的決定。進一步說，如果「孔顏樂處」要理解為牟先生圓善論的福，則如上文所述，一般人不堪其憂的情況，在顏子都是福，而且此福是沒有福與非福的相對的，「回也不改其樂」雖然說是樂，但顏淵所感受到的並不是與苦相對的樂，此意可以用程伊川所說的「使顏子而樂道，不為顏子矣」[5]，這是說「道」不是顏子所樂的對象，牟先生曾用「無向（相）」來說明此意，表示如果

[5] 宋・程頤、程顥：《二程集》（北京：中華書局，1983 年），頁 395。

道是顏子所樂的對象，就不是真正的樂道。程伊川這說法的境界是很高的，表示了顏子的樂道，是與道合一，道不是作為一個「樂的對象」而存在，嚴格講可以說，道在這個時候與顏淵所處的環境渾然為一，道即顏淵的生活，顏淵的生活即道，他也沒有求道的想法，只是當下該如何就如何的生活，於是道是在忘了道與現實的生活的分別，也忘了所處的環境是苦或樂的不同，而以一種當下即是，而沒有任何分別的想法來面對，而在這種無分別，如郭象注莊所說「芚然直往而與變化為一」[6]的心情面對一切，就是樂，也可以說是「無樂相之樂」。這裡當然是有不同的人生境界的升進，首先人的經驗處境是有苦有樂，然後由於有道德涵養，於是不受苦樂的分別所影響，表現坦然自得的心境；再進一步，有德者完全以完全無心、無分別的心情面對一切，而與萬物為一，於是物即是樂、樂即是物，這是沒有前面苦樂不同的分別，也沒有主客不同的分別，而渾然是一，這就是無樂相之樂，也是無道可樂、處處是道的境界。此種樂，與苦是不離的，在表面苦樂相對的苦中，也表現了不與苦相對的無樂相之樂。這種心靈層次的升進，可以用《大般涅槃經》的說法來說明，一般人以為有常、樂、我、淨，其實是執著，現實上的存在是無常、苦、無我、不淨的，但從無常、苦、無我、不淨的現實中，了解了緣起性空的道理，就可以於無常見常、於苦見樂等等，而兩種情況其實是分不開的，於是最後體會到無常之常、無我之我、不離苦之樂與不淨之淨，於是這就是佛或涅槃的常樂我淨的四德，這四德並不離開現實的苦、無我等而呈現，但又並不只是現實上的苦、無我、不淨等意義。可以說，四德是涅槃法身的意義，此意義是遍一切法而呈現的。可以以此意類比孔顏之樂，即此樂是不離開一切現實的生活，即於任何一種現實處境都

---

[6] 莊子：《莊子・齊物論》:「聖人愚芚，參萬歲而一成純」郭象注。

可以呈現，儒道佛都可以有這種境界，都表示了不離開任何一種處境、任何一法，而可以表現圓滿而悅樂的境界。如果此說可通，這樣的境界就有似於牟先生要表達的德福一致的「福」，此福是就人所面對的客觀情境與人的內心想法順遂如意來說，雖然與有德的心境相關聯，但又不只是對德的感受，而必及於所面對的情境所表現。雖然圓善中的德與福是必然關聯，但仍然有德福或主體與所對的環境的分別，只是此時主客的分別，是有渾然一體的情況。此意可以用天台智者大師一段話來幫助說明：

> 如如之境，即如如之智。智即是境，說智及智處，皆名為般若。亦例云：說處及處智，皆名為所諦。是非境之境，而言為境；非智之智，而名為智。[7]

這一段表達了在佛如如智證如如境的境界下，還是可以有能、所的分說，但如果從主體之能來說，就是主體之智與所對的境不二，於是智與智處都是般若，主體所對的處，也就是主體的般若智的表現；如果從客體之所來說，也是所與能不二，處與處智，皆名為所諦；即是說，要說所或處，所也就是能，處就是智的表現。於是，境是非境之境，因為境一定要連同智來呈現；智是非智之智，因為智一定連同境而呈現。此段所說的如如智證如如境的境界，很能表達一切法隨心而轉或聖德聖心所對的外境，完全由主體的智所決定的意思。於是就可以證上文所說，有聖德者一切法隨心而轉之意。如果是講這種境界，哪裡需要把原來是苦境或對苦境的、不如意的感受，轉化為順心如意的感受呢？不必有這種犧牲或辯證的轉變，而當下即是。

---

[7] 隋・智者大師說、章安灌頂記：《四念處》，《大正藏》冊 46。CBETA 2021.Q4, T46, no. 1918, p. 578a20-23。

澤波教授所認為牟先生圓善論所說的福只是道德的幸福，而康德德福一致所要求的福，是物質的幸福。他認為即使承認道德的幸福也是福，但不合於康德所說的對幸福的定義。於是牟先生是轉換了幸福的意義，來證德福可以一致，因此牟先生這一論證是不能成功的。這的確是需要討論的問題。

二、分別說與非分別說

澤波教授的評論，除了上節所說的，不能理解「詭譎的相即」所含的當下即是、境智一如之義外，他對於牟先生所說的「分別說」與「非分別說」的區分也沒有恰當的了解。他對圓善論的質疑，如圓善論所說的德福一致的福，只是德性的幸福，而不是物質的幸福，是通過精神的辯證的發展，使本來是苦的情況，轉而為樂的情況，而且圓善所說的幸福，是物自身的幸福，而非現象義的幸福，這幾點質疑，都屬於分別說，即分別了苦與樂、德性與物質、現象與物自身。如果了解牟先生圓善論中所說的「詭譎的相即」，是非分別的說法，上述的質疑應該都可以消除。即是說並非通過化苦為樂、去妄為真、轉染為淨的過程，才可以達到「福」的境界，而是如果是聖、佛與真人生命的呈現，則他所遇到的任何情境，不管表面是苦境或樂境、染境或淨境、善境或惡境，皆全體是福。雖然說是一切法隨心而轉，但不是使苦境轉為樂境，而是境隨著心的情況而轉，成為心所樂的境界，客觀境的情況沒有改變，這是所謂「詭譎的相即」。詭譎是說不離開現實的苦與不淨，而就是樂與清淨，也可以說佛的常樂我淨，就在空、苦、無我、不淨中表現。表面與常樂我淨相反的情況，在佛心中，卻是常樂我淨。這兩種表面相反的情況或感受，相即在一起，這是所謂詭譎的，於是雖然是詭譎的相即，但也就是當下是一，而沒有轉化的過程，或可說轉化是「頓」的轉化，即是說沒有轉化的過

程，沒有想去轉化現實的想法而當下頓現，而且這種頓現是可以保住一切法的不同情況的，不管面對何種情況，而就在該情況下頓時就是順心如意的福，因此所謂「詭譎的相即」，是保住一切法的存在，而且保住一切法的不同情況，而說每一個法在聖、佛的心境下都是福，這也可以說是圓頓的境界。圓是就即於任何一法，或不捨任何一法來說；頓是就當下即是之意來說。當然這個境界非常難以實現，但假如按傳統儒道佛三教的講法，通過修德的實踐，這三種實踐的型態都可以使人達到這種最高的生命境界，於是三教的圓教意義下的聖人境界，就可以涵這種德福一致之境。

聖人的生命是表現了天道創生一切的功能，如天地的普遍的潤澤一切，而且又與萬物一體不分，當然就可以處於任何一個情況下，潤澤當前的存在，而呈現萬物一體的無限意義，而此意義是一種順心如意的感受。在天臺圓教所表示的佛格，由於佛不捨任何眾生，則一切眾生所處的情況，都是佛的悲願要使其成為佛境界呈現的，於是任何三千世間的情況，都可以是佛法身表現的所在，於是佛的任何一種遭遇情況，都可以是常住的法身的表現，而佛法身是永恆的常樂我淨，於是法身所在處，頓時就是永恆的福樂；在道家，真人的自然而然的心境，是不離開他的現實處境，而一體呈現的，即迹本圓融。既然本迹圓融而不相離，於是即使是遭遇到桎梏、天刑等苦境，也是真人自然而然的逍遙境界的呈現，於是也就是有德必有福的情況。於是透過儒道佛三教的圓教理論，德福一致是真實可以體現的理想，而且不能有上述所謂的分解的不同表示，即如果還有福與不福、苦與樂、染與淨的分別不同，那就不是圓聖、圓佛的境界。在聖佛的境界中，所遭遇到的任何情況都是福，而且當下就是，最苦也就是最樂，其實應該說沒有苦與樂等等的分別，只是「如如智，證如如境」，楊澤波教授對圓善論的理論，理解得十分仔細、用心，

但恐怕是想太多了，把比較簡單的想法複雜化了。當然這也可能是對於牟先生所謂的「非分別說」了解不夠。一般人的思考都落在轉惡為善、轉苦為樂、轉識成智來思考，這當然是不能沒有的思考或修養方式，但真正的圓教卻是即九法界眾生而成佛，沒有一個眾生可能存在的狀況不是佛的境界，這樣才是圓教，於是就不能沒有非分別（非分解）的說法，非分解的說法表達了即染而淨、即惡而善，要保住九法界的差別，而肯定這些差別法不必去掉差別，而就是佛法。這並不是廢掉了轉惡為善的工夫努力與轉化的過程，而是雖然有內心或精神上的轉化，需要去掉煩惱，但客觀存在的法，可以是一樣的，這是所謂「不斷斷」，這樣才能保住三千世間法，於是也才能說明整個人間的一切都可以是佛法的表現，在儒家、道家，也需要有這樣理想的境界，如王陽明說「古者四民（士農工商）異業而同道」(《節庵方公墓表》)，四民的差別如果保不住，就不能是真實的人間了，於是實現聖人之道，是必須可以在人生可能的種種差別法上表現。這些人間的差別是不能改的，斷是斷煩惱、無明，但並不斷煩惱法，三千法的差別與佛相即，若是佛境界的呈現，當下就是，不必去掉分別。這也是所謂無明法性相即，無明即法性，法性即無明，二者依而復即。九法界的分別本來是由無明而成，雖然必要轉無明為法性，但既有的差別相可以不改，於是就保住了人間一切差別的情況，由此圓教之意，就可以說明了一切人間的遭遇可以在聖佛與真人的境界下，既沒有改變其現實情況，而當下就是順心如意之福，九法界不用轉也不用壞，如果轉九壞九，才能是佛境界、才能是福，就是天台宗人評華嚴宗的「緣理斷九」之說，此說並不能保證德福一致。

此中固然有如澤波教授所說的精神的辯證，或心靈境界的層層上升，但此一過程在詭譎的相即、不斷斷的表示下已經過去了，上文所說的《涅槃經》之意，可以再用來說明，如果不見空與不空，則並非對空

義的真正了解，真正了解空義，就需要空與不空兩方面都能看到，即必須在無常、苦等的現實經驗，體會到也就是空的意義的呈現，再進一步，二者相即，於是體會到無常相之常、無我相之我，當下就是常樂我淨的佛境界，此佛的境界也就是三千世間法，三千世間法就是恒沙佛法佛性的呈現，這是空即不空，真空也就是妙有，於是吾人可說精神的種種辯證、層層上升的過程，在此詭譎的相即之意義下已經過去了，這是當下即是而沒有翻轉、改變可說。如果明白此意，則楊澤波所作的對牟先生圓善論的各種批評，其實並未徹底了解這一圓境，他還是處在分別說的層次來理解牟先生的說法。

楊氏認為牟先生所說的德福一致之福，或從聖人與佛所呈現的一切法隨心而轉，物處順心之福，還只是道德的幸福，並非康德所言德福一致之福為自然之福或物質之福，這就停留在分別說的層次。首先康德所說的幸福，並非如他所說的為物質的幸福，康德是從幸福離不開自然，而自然的存在服從自然律，並不服從人實踐道德而給出的自由，自由與自然不同，於是人所處的自然，並不能有必然的符合或相一致。固然幸福不能離開自然，但這裡重點是在於自然與人的意志相符，如果人所處的自然或他的生活遭遇，與他的意志相符順、無不如意，那就是幸福，這自然與人的意志相符而無不如意，並非只是物質方面的幸福，此一分辨在賴柯助的討論中已經說明白[8]。如果聖、佛的境界可以心物一如，如如之智證如如之境，則是可以達到物隨心轉而無不如意之境，既然是無不如意，當然就是幸福，而且也不宜再有道德的幸福與物質的幸福的區分，只要能有心境一如、一切法隨心而轉的情況出現就可以了。如果說幸福一定要從感性或物質性方面得到滿足，這也不是對幸福合理的規

---

[8] 見賴柯助：〈誤解與澄清：論楊澤波詮釋牟宗三之德行與幸福的合理性〉（《當代儒學研究》第 24 期，2018 年 6 月），頁 99-143。

定。幸福是人事事如意之感，對於怎麼樣的情況遭遇會使人如意呢？是可以不一定的，因此有人以辭官歸故里為幸福，有人則非要漏夜趕科場不可；住高樓大廈不一定幸福，而住草舍茅寮也不一定不幸福（當然必須要有住的地方），可見幸福感固然與物質或物質對於感性的作用相關，但並不能決定在何種物質情況下才是幸福，故康德雖然說幸福不能離開自然，但也不是規定何種自然情況就是幸福，幸福在康德也說是「想像的理想」[9]，與人的知性、感性、想像有關，而且是隨時變動的，並不能明確規定，如果從這個意義來看，則是否感到幸福，與人的生命的綜合情況，或與人的精神修養境界是非常相關的，如果是至德者，他的幸福當然與他的德性境界的呈現有相當的關係，在他的幸福的感受，也可能是偏向德性的意義，但說至德者之福，只是德性的幸福，就不合理了。固然人如果自覺他有道德的人格，而且其德性人格的精神，獨立而不受任何情況所影響，即他有強烈的道德的操守，如孔子所說的「據於德」，即能夠如同戰士的守在戰壕，不容易為外敵所攻破。人能據守他的德而抵抗種種誘惑，能夠有這種操守，人當然是會有道德上的愉快的，但這並非圓善論中所說的德福一致的福。在德性的實踐給出來後產生的愉快，可以如楊澤波所說的德性的幸福，而不是康德所要的德福一致之福[10]，但牟先生所說的，在聖人與佛的境界下，德福詭譎的相即福，並不只是對於自己實踐道德的純粹的悅樂，而是不能離開所存在的情況，而

---

[9] 見牟宗三譯注：《康德的道德哲學》之《道德底形上學之基本原則》（台北：聯經出版社，2003），頁 55。

[10] 楊澤波把道德的幸福，理解為人在道德上的需要得到滿足，按此說法也有問題。把道德視為人的一種需要，容易與人感性上的需要相混，感性上的需要讓人不由自主，很難擺脫，道德上的需要則是自由的表現，人自由自主的表現德性的意義，如按理所當然、無條件的律令而行，並非如天生的感性的需要，迫使人不得不為。用「需要」來說德性的要求恐怕很不恰當。

得到的幸福之感。這種福，固然由於聖德的呈現，而使一切法隨心而轉，但法的存在也提供了此一愉悅幸福的作用。即是說，在德福一致之福中，存在界的情況也提供了福的內容。此意可以用唐君毅先生的「心靈九境」論中，心所對的境於境界的內容是有貢獻的說法來幫助說明。唐先生用「開門見山」[11]來表示客觀的境對於心靈境界的構成有其作用，即固然開門才能見山，但山的存在對於開門見山這一境界是有一定作用的，不能說山的存在完全由心所變現所產生，此中唐先生不贊成「唯心無境」的說法，也不贊成不管人認不認識外境，外境都以他本來的狀態存在的實在論說法。參考唐先生的理論，可以如下的表達牟先生的一切法隨心而轉之意。即，法的存在意義，或對於人的感受是隨心而轉的，於是有物處順心感受的地方，但也不能離開物的存在，而有此順心之感。物或心所對之境，對於順心如意之福，是有其貢獻的。於是不能夠把牟先生所說的德福一致的福，理解為只是踐德之人對於德性、價值的體會，或由此而生的坦然、愉悅的心情。物或境的存在，也有其客觀意義，也是造成人此時順心如意的構成成分。如果可以這樣講，則德福一致的福，不只是內心的踐德之境界，而是有對境而順當的感受，這種就是福的享受。這種享受離開了物境的存在，是不能有的，於是楊氏說德福一致的福，由於是物隨心而轉，而為只是道德的幸福，就不恰當了。此處不能說只是道德的幸福，也不能說只是物質的幸福，而是二者可以是「詭譎

[11] 唐先生說：「中國思想，則不言上帝造天地，只言天地開闢以來。天開地闢而萬物生，此乃謂天地開闢與萬物之生俱起。故今謂心開而境現，亦可是心開與境現俱起。與境現俱起而開後之心，亦存於境，而遍運於境，遍通其境。固不須說先有離心之境先在，心開而後至於其境，而更知之通之也。如人之開門見山，此山雖或先有，然如此如此之山之境，以我開門而見者，亦正可為前此所未有也。」唐君毅：《生命存在與心靈境界》上冊，《唐君毅全集》卷 23、24，（台北：台灣學生書局，2006 年），頁 97。

的相即」的關係。在這種二者必然連結，而又各有作用的情況下，產生了德福一致之福。這是德性心的作用於境，而且是心所對的境作用於心，合而成為二者相即的情況下而產生的福。也可以模仿上引智者的話來說。如果說是德性心這邊的幸福，則德性的幸福也就是物質的幸福；如果從德性心所對的境來說的幸福，則物質的幸福也就是道德的幸福。

三、存有論的圓的特殊含義

順此意，就可以理解牟先生所說的「存有論的圓」的特別含義，楊澤波教授對於牟先生所說的存有論的意義的特別與在理論上的重要性，是有了解的，但可惜不完全相應。存有論的圓，是牟先生解釋佛教的圓教義理所用的一個概念，他認為由於「佛性」一觀念的加入，使得佛教的教義有各種宗派的不同發展，由於按佛的悲願，需要度盡一切眾生，於是肯定眾生都能有成佛的保證，佛性義的提出就是要肯定一切眾生都能成佛，而也因此佛性是如來藏恆沙佛法佛性，一切眾生都收進來而成為佛性的所及的範圍，由於一切眾生都是佛要救度的內容，任何一個都不能少，於是就有對一切眾生的存在給出根源的說明的要求，即要說明，所謂一切眾生要如何理解，於是對一切眾生的來源、範圍及其性相，需要有說明，於是便有天臺宗「一念三千」之說，即一切眾生是十法界的眾生，包含地獄、餓鬼、畜生以至佛的十類眾生，每一法界都有國土、五陰及眾生三種世間，又可以通過「十如是（如是相、如是性、……如是本末究竟等）」，要對三千法作這樣的說明，才可以表達究竟都可以成佛的眾生，是什麼情況的眾生。這種存有論說明是非常重要的，不然只是籠統地說一切眾生都要度盡，而對於所謂眾生沒有真實而具體的說明。另外，要度眾生必須說明眾生的煩惱的來源，及如何還滅，於是對於煩惱的根源，及解脫的根據，又必須有說明，於是有妄心系與真心系

的說明。而這些說明，都是有可諍處而不是圓說，於是依天臺宗的非分解的說明，即一念心即是三千法，而一念心是一念無明法性心，於是才可以成為無諍的、對一切法的存有論的說明。一念三千、十法界互具，於是佛是即一切眾生而成佛，一切眾生乃至於一切世間的種種情況，都可以是佛境界表現的場所，於是一切的存在由於都可以是佛境界呈現的機緣，一法也不能少，這所謂「是法住法位，世間相常住」，於是雖然佛教以緣起性空來說諸法實相，但這一切以空為性的一切存在都有其存在的客觀根據，甚至有存在的必然性；因為都可以是佛法身的呈現處，都可以表現無限的價值意義，而一法不可少。而這一種對一切法的存有論的說明，才可以保住一切法，及一切法的差別相，世間相全部可以因為就是佛法身的呈現而被保住，而此保住一切法，或言一切法都可以是佛法，就保住了一切法都可以是福，即給出了德福一致的真實可能。這是圓教與圓善的關係。圓善是德福必然一致，而由於世間一切法都可以是成佛的機緣或佛法身的呈現之處，可以在人生任何的情況下，為佛境界的實現，是佛境界的表現處就表現無限的價值意義，如上文所說；由於在此時是佛境界或佛法身的呈現，那就一定是常樂我淨，所謂涅槃四德的呈現處，既然是常樂我淨的表現，當然就是福。即如上文所曾表示的，按照《涅槃經》的講法，此四德是在無常、苦、無我、不淨處表現處的意義，可以外表是苦、無我、不淨的情況，而就是樂與清淨實現的所在，所謂無常之常、無我之我、不淨之淨。由於一切法的確是緣起性空的，於是在任何一種存在處，都可以證空而表現佛智，而佛智就含常樂我淨，於是按《涅槃經》與天臺宗的說法，由於即九法界眾生而成佛，圓具一切法，一法不可少，那任何一法既然是可以不改其差別相、煩惱相，而當下是佛境界，則於佛或聖人他所遭遇的任何情況，就可以是福樂的所在，這種樂當然是順心如意或一切法隨心而轉的（此所謂轉，是即一切

煩惱無明法不離開其差別相，而覺悟一切都是佛法，也可以說是「不轉轉」)，由於有這存有論的圓具的說法，才能佛或聖人在其即於一切可能的存在情況，即於任何一法而實現福樂，可見此「存有論的圓具一切法」是很關鍵的理論，由於有存有論的圓具一切法，才可以保證佛或聖人遭遇到不管是人生哪一種情況，都可以成為常樂我淨表現之處，由於成佛必須即九法界眾生而成，於是有存有論的圓具或天台宗所謂的「性具」之說，這本來是為了說明一切眾生都可成佛的理論，而現在又成為保證德福必然可以關聯在一起的關鍵性理論，一法不能少，與世間相常住，才可以保證佛在任何一種情況下都表現佛境界，而由於佛境界含常樂我淨的意義，那也保證了有德者必有福的圓善理想，牟先生這種說法其實是相當合理的，當然成佛是一個難以達到的理想，但也不是沒有實現的可能，而假如佛境界是可以實現的，則按照佛即九法界眾生而成佛的圓教理論，又按照佛境的表現處，必具有常樂我淨的四德，於是就使有德者必有福，或圓滿的善成為可能，怎麼會如楊澤波所說牟先生的說法不能解決德福一致如何可能的問題呢？

這種存有論的圓具一切法的理論，雖然是從佛教的圓教開發出來的說法，但用在儒道二教也是很適當的。牟先生甚至認為儒家的形上學是縱貫縱講，比佛老的形上學（或存有論）為縱者橫講更為飽滿，更能肯定一切存在，在儒家肯定本心仁體是天道生化之本體，則一切的存在本來就具有從天德而來的無限的價值與意義，於是對一切法的存在，從道德之理而來的肯定，即一切的存在都是善的應該的存在，而這一切存在的善或價值，在仁心、良知的呈現下，就顯發了存在界的無限意義，而人就有與萬物同體一切法都是仁心、良知所關愛善化的對象，於是聖人所處的任何一種情況，都可以即存在而表現無限的價值與意義，朗現天道生萬物的遍潤一切，感通萬物的活動。雖然人的形體是有限的，不能

如天道生萬物遍及一切，但即於當前的任何一法或存在情境，就可以表現與萬物為一體的無限價值的實現，雖然只即於眼前有限的範圍，但所實現的是如同天道生萬物的無限創生，當然那是從意義上說的，那也就是把天地生萬物的創生再一次在聖人的生命中具體表現。於是聖人即於任何一種存在，而表現天道的無限創生的價值意義，應該也可以如同佛表現涅槃四德的情況，即無往不是福樂之所在，於是儒家的形上學更能肯定一切法的存在的客觀意義，也可以說明任何一個世間法都不可少，因為都是天道生生而使之存在的緣故。再進一步說，牟先生通過對王龍溪四無說的闡發，表達了聖人的境界是心意知物一體無分別，於是就可以說一切法隨心而轉，更證實了德之所在就是順心如意的福之所在，然後牟先生認為胡五峰的「天理人欲同體而異用、同行而異情」，也表達了天臺宗一念無明法性心所含的無明與法性同體之意。即任何一個事情可以是天理，也可以是人欲；人要斷的是煩惱，而不是煩惱法，於是去除煩惱而仍然可以保住一切法，即是胡五峰的說法也是一種存有論的圓具，也就是無明與法性同體相即或「依而復即」之意。這也可以證儒家義的德福一致，也需要有存有論的圓具一切法作為基本的理論。牟先生此一引入存有論來說明德福一致必須要有的理論根據，並不如楊澤波所說的用存有論或用道德的創生來賦予德福一致之福，即不是要以存有論的說明一切法的根源，或以道德形上學來說明一切法可以通過道德的實踐、遍潤，而賦予一切存在道德的意義，於是產生了道德的幸福。

德福一致的福必須要有存有論的圓具作為根據，那是對於聖或佛境界中帶出的幸福，是不管遭遇什麼情況都有的，那是一個理論的根據或保證，而不是由存有論創生而給出了幸福，幸福之有或產生，是由於聖人之德使一切法隨心而轉，存有論的說明是要說明這種情況、這種福的產生是在任何的存在情況中都可以有的，而說天道超越而內在，人的道

德心可以遍潤一切法，呈現天道創生的意義，也是把本有的天道的創生再一次落在人的實踐中呈現，可以說是暢通了原來有的存在的意義與價值，這是人通過理性的實踐而去除生命的障蔽，恢復存在界的價值與意義，這就不能說是德性實踐或天道生生賦予了德性的幸福。故德福一致之福，依牟先生，既不只是道德的幸福，也不是由道德心的活動而賦予的幸福，楊澤波之說可能犯了上述兩處的謬誤。從以上的說明，可知楊澤波下面引文說理的不恰當：

> 牟宗三以「縱貫縱講」論圓善的核心是存有論。如上所說，牟宗三明確講過，他這樣做就是要把圓善問題「套於無執存有論中來處理」……。按照牟宗三的一貫思想，在無執的存有論視野下，道德之心可以賦予宇宙萬物以道德的價值和意義。因為道德之心是無限智心，其思維方式是智的直覺，所以其所面對的對象不再是現象，而是物自身。更有意義的是，牟宗三堅持主張，在道德之心創生存有的同時，也可以改變人們對於成德過程中所付出的犧牲的看法。成就道德並不是一個輕而易舉的事情，在很多情況下必須付出犧牲。這種犧牲在一般人看來，只是迂，只是苦，只是罪。但從存有論的眼光來看，這種迂，這種苦，這種罪，也可以在道德之心創生存有的過程中改變性質，變成一種內心的愉悅和快樂，從而出現「物隨心轉」而成福的情況。有了「物隨心轉」，儒家歷史上所說的命也沒有了意義，被超化了，不起作用了。因為「物隨心轉」並不受客觀條件的限制，即使現實生活再不好，再困苦，從道德存有論的視角來看，也可以轉變為幸福。在道德存有的境界中，已經完全沒有了孤立看的苦和罪，所有的苦和罪都成為了成就道德過程中必不可少的一環，成為了成就道德過程

> 中內心的滿足和愉悅，「事事如意而無所謂不如意」，……苦即是樂，罪即是福。因為這種福不再受任何的限制，是必然得到的，所以有德就一定有福。特別有趣的是，由於無限智心屬於智的直覺，在其朗照之下，與此相應的幸福，也具有了物自身的意義，屬於「物自身層之自然」，這樣一來，德福便達成了完全的一致，康德意義的圓善難題也就得到了解決。為了便於表述，我把牟宗三對於道德幸福的這種解說稱為「賦予說」。簡要而言，所謂「賦予說」就是將道德幸福視為道德之心在創生存有的過程中將對象賦予道德的色彩而產生出來的一種說法。[12]

從這一段話可以了解楊澤波教授對牟先生圓善論雖有了解，也很認真思考，但卻有不相應處。從前文的說明，可知在不肯定有創生性的本體，但仍然可以說明一切法的存在的佛教式的存有論，照樣可以說明有德者必有福，於是楊澤波此段引文說，由於儒家的形上學創生一切存在，而且仁心、良知的呈現，使一切法隨心而轉，於是一切法成為物自身的存在而為福的表現，而為賦予說，是並不周延的說法，因為佛道的存有論並沒有創生性，而佛道的福，雖然也要以存有論的圓具來說明其所以可能，但德的產生是在人修養到聖佛或真人的地步，而表現出來的與物相合的境界，這是至德者的心靈境界所產生的結果，當然在此境界中，做為客觀的存在之境，對於福的產生也一定給出了貢獻，如上文所說。這是由德性心、佛智、道心，即物而表現的境界，由主體之心做主，這樣怎麼可以說是通過存有論的說明而給出或所賦予呢？即使說是由道德心的創生性，而給出使一切存在產生存有論的意義的改變，而表現道德的幸福意義，也是不對的，上文已說由道德心的遍潤，固然是實現了存

---

[12] 楊澤波：《焦點的澄明——牟宗三儒學思想中的幾個焦點問題》，頁 354-355。

在界的道德價值與意義，但那是原來的一切存在本有的意義與價值，只是通過人的德性的活動，而再一次呈現，這也無所謂賦予。而且如果從佛道不必肯定道德的本體的創生，仍可以用存有論的圓具來保住德福一致，可見以德福一致之福為道德的福，而且是道德心創生、賦予一切存在，是不恰當的說法，佛道並非主張道德創生的理論型態。如果說是天道賦予也不恰當，天道即超越即內在，在主體或自由無限心的活動中呈現，雖然說是天道創生，但也是自由的主體的作主而發用，是聖佛的主體自由自己呈現的無限意義，雖然用詭譎的相即或存有論的圓，智的直覺呈現物自身來作說明或作理論的根據，但並非由這些理論所賦予，主體（自由無限心）的活動還是主要的關鍵所在，而幸福與否，不是在於主體與存在界相遭遇是否順心如意決定嗎？而人只要能通過修德的實踐而成聖人、佛與真人，就自然表現出福的感受，這是實踐所決定，雖然不同於一般人所了解的幸福，但幸福這種感受隨著人的主體境界的提升而有不同，這也並非不可能。

四、結論

由以上的討論，可知楊澤波教授執著於幸福只能是物質性的幸福，而不承認或理解聖、佛之德的呈現，可以達到心與物不離，一切法隨心而轉而表現順心如意的境界，就是最高的幸福，他只認為這是道德的幸福，而且是由德性的活動所賦予的，說賦予就不是原來的自然物質世界或人現實的生命所本有的。他不了解存有論的圓具一切法，是聖佛於任何情況都可以表現福的理論說明；又對於牟先生所說分別說與非分別說沒有深切的理解，於是陷入以分別說來理解德福一致的境界，這都是楊澤波教授未能善於體會《圓善論》理論的原因。

詭譎的相即與非分別說是相關聯的，詭譎的相即是保持所論或所涉

及的對象的不同，而又必須相關聯，而且這種關聯是有必然性的，可謂「德福同體」。此如牟先生所理解的天台宗所說的無明與法性的相即，是同體的相即，即在同一事體上，可以是無明之事，也可以是法性之事，故曰「無明無住，無明即法性；法性無住，法性即無明」。此意也同於宋儒胡五峰所說的「天理人欲同體而異用」，同一事情可以是天理之事，也可以是人欲之事，端賴人處此事的存心為如何，是順理或者不順理。[13]德福一致所要求的詭譎的相即也是此意，即就同一個事情上，一般人會是不幸福的事，而在聖佛，就是幸福，不是把眼前的事情換掉成為另外一個事情，才可以是幸福，這也名曰「同體的相即」或「依而復即」，依此意來理解德福一致，則德與福是在同一個事情上的表現，雖有德、福的不同，但就在任一個事情上表現，此是德之事，而又是福之事，德與福的不同必須保留，不能把德歸到福，或把福歸到德，但就在同一事情上表現德福二者，雖然可區分為物質的幸福與道德的幸福，但作這區分後，必須要了解在圓教的意義下，二者相即。如果要區分主體與客體，則必須說明主即客、客即主，二者相即不離；如果要說現象與物自身的區分，在聖與佛的心靈境界下，當然是物自身境，而不是現象。但在旁人看來，聖、佛所表現出來的生活，也就是現象，並非有與一般所感到的與現象界不同的情況。於是也可以說，是即現象而表現為物自身。即也可以說，現象與物自身的區分，當然可以有，但必須說這兩種意義也是相即而不離的。如果可以這樣來理解詭譎的相即，即保留二者的分別，而又肯定二者相即，於是你說牟先生所說的圓善意義下的福，只是精神性的、道德性的幸福，他所說的在物邊的、或在存在界而言的幸福，只是物自身的物，福是由無限心的呈現而賦予，這種種表示與批評，都不是從詭譎

---

[13] 牟宗三：《圓善論》（台北：台灣學生書局，1985 年），頁 274-275，及頁 324。

的相即的說法來理解，可以說都是由分別說而來的批評，而圓教意義下的德福一致，則是非分別說，那是不同層次的，可能也可以用這一解釋，來說明楊澤波教授對圓善論的理解之不相應處。當然，牟先生所說的圓善，並不是康德所理解的德福一致所說的福，康德所說的福並不能心物一如，一切法隨心而轉，任何一法都與有德者的心相符順，而德福二者為詭譎的相即，即，任何情況保持其各別不同，而同時可與有德者心境相應，這是圓教下的心靈境界，而且是通過發揮人的理性，以純淨化人的生命，通過不同的實踐型態而達到最高之境的人的生命境界，當然與康德所說的不一樣。但假如人的確可以通過他的理性，從實踐而達到這種境界，則雖然是康德所說的德福一致義的升進，但也不能說不是福，即，假如人通過成德的努力而可以達到這種生命的最高境界，而真能感受到事事如意，怎麼不能說是福呢？何必一定要以康德所規定的，或一般所認為的幸福來自限呢？

參考書目

一、專書

牟宗三：《圓善論》，台北：台灣學生書局，1985 年。

牟宗三譯注：《康德的道德哲學》之《道德底形上學之基本原則》，台北：聯經出版社，2003 年。

唐君毅：《生命存在與心靈境界》上冊，《唐君毅全集》卷 23、24，台北：台灣學生書局，2006 年。

隋・智者大師說、章安灌頂記：《四念處》，《大正藏》冊 46。CBETA 2021.Q4, T46, no. 1918。

宋・程頤、程顥：《二程集》，北京：中華書局，1983 年。

楊澤波：《貢獻與終結——牟宗三儒學思想研究》共五卷，上海：上海人民，2014 年。

楊澤波：《焦點的澄明——牟宗三儒學思想中的幾個焦點問題》，上海：上海三聯書店，2019 年。

二、論文

楊祖漢：〈《圓善論》中所涵的特別哲學見解〉，「『百年儒學走向』國際學術研討會暨牟宗三誕辰 110 周年紀念大會」，2019 年 7 月 13-14 日，山東煙台。收入顏炳罡主編：《儒家文明論壇》第七期（山東大學出版社，2021 年 9 月），頁 269-280。

賴柯助：〈誤解與澄清：論楊澤波詮釋牟宗三之德行與幸福的合理性〉，《當代儒學研究》第 24 期，2018 年 6 月。