

# 牟宗三对道家玄理系统的诠释

梁成德

上海师范大学哲学与法政学院, 上海

收稿日期: 2023年7月1日; 录用日期: 2023年7月22日; 发布日期: 2023年7月31日

## 摘要

作为现代新儒家的代表人物, 牟宗三始终致力于将中国哲学与西方哲学融会贯通, 并由此构建出自己的形而上学体系, 也称为“道德底形而上学”, 尽管这个体系是以陆王心学为代表的儒家思想为核心, 但是牟宗三并没有因此而排斥道家思想, 并对以王弼做的《道德经》的注解为代表的多部道家经典文本做了细致入微的研究和诠释工作, 对其中道家“道”“玄”“无”“有”等概念做了深入的解读, 并创造性的提出道家的玄理系统为纵贯横讲, 将其诠释为一种主观的境界形态的形而上学。本文将在新儒家视域之下, 以道家纵贯横讲的玄理系统为核心, 对道家的创生结构和功夫论境界等问题进行解读。

## 关键词

牟宗三, 道家, 玄理系统

# Mu Zongsan's Interpretation of the Taoist System of Mystical Teachings

Chengde Liang

School of Philosophy and Law, Shanghai Normal University, Shanghai

Received: Jul. 1<sup>st</sup>, 2023; accepted: Jul. 22<sup>nd</sup>, 2023; published: Jul. 31<sup>st</sup>, 2023

## Abstract

As a representative figure of modern Neo-Confucianism, Mu Zongsan has always been committed to integrating Chinese philosophy with Western philosophy, and thus constructing his own metaphysical system, also known as “moral bottom metaphysics”, although this system is based on Confucian thought represented by Lu Wang Xinxue, but Mu Zongsan did not reject Taoist thought because of this, and did meticulous research and interpretation of many Taoist classic texts represented by the commentary on the *Tao Te Ching* made by Wang Bi, among which the Taoist “Tao”, “Xuan”, “None” and “Have” and other concepts were interpreted in depth, and the Taoist occult system was

creatively proposed as a transverse and transverse teaching, interpreting it as a subjective metaphysics of the realm form. This article will interpret the Taoist creation structure and the realm of kung fu theory from the perspective of Neo-Confucianism, with the Taoist vertical and horizontal system of metaphysics as the core.

## Keywords

Mu Zongsan, Taoist, Metaphysical System

Copyright © 2023 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

## 1. 道家纵贯的创生结构

牟宗三用纵贯来描述儒、道、佛以及基督教的哲学创生系统，在这里，纵贯代表了这些哲学系统中存在着一个由上而下，上先下后的创生结构。在这个结构之中，上下之间存在着先生与后生，创造与被创造，统摄与被统摄等诸多关系。往往有一个最高的存在创生、统摄着其他存在。

就创生结构而言，道家区别于儒家、佛教、以及基督教的创生系统，展现为一种独特的境界论的形而上学存有体系，在这个存有体系中，道就是最高的存在境界。在牟宗三看来：创生的关系笼统言之，是一种纵贯的关系。道有双重性，可分别从无与有两个方面来了解，无、有合一是玄，再通过玄来了解道，如此道与万物的关系自然是道创生万物的关系[1]。道家的纵贯体系就是从形上学之道到形而下学之具体万物的纵贯。在这里需要注意的是，道家之创生更应该理解为一种消极意义的生，所以在实际中用创生二字并不恰当，这里的创生具体表示为“言任自然之气，致至柔之和……不塞其源，不禁其性[2]”。所以在道家纵贯结构中的生实际上是一种不生之生。其在实践当中体现为让开一步，让万物自由自在地生长完成，这个不生之生也是道家智慧的集中体现，向上追溯，就是道家所讲的无为、自然。那么在这个道家纵贯体系中，连接道家各个境界结构的就是这个不生之生。

在道家的纵贯体系中，居于最高地位的是道，《道德经》中五十一章即讲：道生之，德蓄之。当然，此处之生乃是不生之生。道家通过不操纵把持、不禁其性、不塞其源、让开一步，来让万物自己生长，自己完成自己，如此完成了道生万物的过程。那么道是如何可以居于最高地位，统摄、生成万物的呢？牟宗三将其归纳为道的三大特性：主宰性、常存性、先在性。道之主宰性在道德经第四章中表现为“道冲而用之，或不盈，渊兮似万物之宗”，王弼为此做注为：冲而用之，用乃不能穷。满以造实，实来则溢。故冲而用之，又复不盈，其为无穷亦已极矣。形虽大不能累其体，事虽殷不能充其量。万物舍此而求主，主其安在乎？不亦渊兮似万物宗乎？道在这里体现了其主宰性，为万物之宗主。道之所以可以成为万物之宗主，就在于其不是一个实物，而具有“冲虚”“玄德”的特性。以“不主之主”的方式成为了万物之宗主，冲虚代表一种恬淡虚静的精神境界，冲有灌进去的意思，虚字的关键则在于一个似空非空。所以冲虚二字看似是无物，实际上却是不可穷尽，生生不息。冲虚的关键就在于其无适无莫，无为无造，才得以妙于一切形物之先。玄德是指“凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎玄冥”，此句重点在于有德无主，强调德应该是不做定义，自然无为的。由此道因其冲虚玄德的特性以一种不主之主的方式来作为万物之宗。因为有虚玄的特性，所以并非是以实体的形式来存在，而是一种境界型宗主。依托于主观的修正来证实的，所以此道并不存在西方所说的客观绝对的广延性和实存性，并不存在一个以无形

无名的形态而客观存在的万物之宗。牟宗三称其为：“此为境界形态之宗主，境界形态之体，非存有形态之宗主，存有形态之体也[3]。”由于道作为一种主观上的存在且自身具备的冲虚玄德特性，所以从自身向外关照万物，万物皆受其统摄，由此所谓不主之大主。道之常存性与先在性的解释与主宰性相似。道之所以可以永存不变，世间常存，就因为其无所存，因为其并非存有形态而是一种绝对的境界形态，所以“不以挫锐而损，不以解纷而劳，不以和光而渝其体，不以同尘而渝其真”。在这种冲虚玄德的特性上，道是永存的。道的先在性也是在境界形态上讲，因其本身冲虚玄德的特性，作为一种无形无态的境界论存在，所以在一切有形物之先，作为一种形而上的先在，消解了一切存有形态的先在性。

有与无是道的双重性，也是道的两种表现方式，二者和而则为道。两者的关系又遵循一个“有生于无”的总原则，而且两者又是一个对立统一而又相互转化的关系。无所代表的正是道家所说的虚一静的境界，牟宗三先生讲“无的境界就是虚一静，就是使我们的的心灵不粘着固定于任何一个特定的方向上”我们平时的行为、情绪、心理活动都是有特定的方向的，如果所有人都是有所黏着，那么人与人之间必然有所矛盾，所以要讲究一个心灵不粘着于一个特定的方向才能达到一个静的境界，只有不粘着于任何一个特定的方向，才可以向所有方向奔赴，才可以有无限妙用。老子讲“有生于无”也是在一个以无为本的心境上讲，因为无通过虚一静可以达到无限妙用的心境，而有就是这个心境的微向性。道德经中讲微是在“常有欲，以观其妙，常无欲，以观其微”《道德经》第一章，王弼做注为“微。归终也。凡有之为利，必以无为用；欲之所本，适道而后济。故常有欲，可以观其终物之微也”《老子注》，牟宗三认为无就是虚一静的境界，以观其妙中的其妙就是指道，不仅仅在无的境界中去观道之妙，也要在有的状态中去对道的微向性进行观照，微如同要求的要，一有微就有了一个方向，微向性代表着端倪征兆。也可以说微就是道的有性。也正是有了微向性，为才得以转化为有。从无到有的生成(或者说是转变)是一个内发的过程，在无限妙用的心境下微向性的发起就是这个内发过程的体现。同时无有作为道的双重性又是道在不同状态下的显露，平时深藏不漏就是无的状态，一旦有所显露就是道的微向性开始起作用，这时的状态就是有。除此之外，有无还存在着境界论的差异，所谓“无名，天地之始。有名，万物之母”。《道德经》第一章。无名就是无形无名，有名就是有形有名。在牟宗三看来“天地与万物，其义一也。之随文异其辞耳”。又有《道德经》原文讲“天下万物生于有，有生于无”《第四十章》此时有、无、物是三层概念，即无生有，有生物。同时结合以上两段原文，万物之始与万物之母也是两层概念，但是牟宗三提出在《道德经》五十二章中有云“天下有始，以为天下母”在此种意义上始与母是混一的，此种冲突还需要说明。笔者认为这两处并不矛盾，“无名，天地之始”强调的始无的先在性，即先万物而存在，而在“天下之始，以为天下母”中，始依然是讲无，而说以为天下母也不矛盾，因为在创生体系中，万物生于有，有生于无，万物向上追溯就是无，在这种起源意义上讲母是讲得通的。

在万物生成的这个环节，王弼做注为“言道以无形无名始成万物，以始以成，而不知其所以，玄之又玄也”牟宗三将其内容作详细解读为：言道以无形无名始万物，以有形有名成万物，以始以成，而不知其所以，玄之又玄也。这里的无形无名就是道的无性，有形有名就是道的有性，无性是天地之始，有性是万物之母，道的有性和无性合在一起就是玄。而“玄之又玄，众妙之门”《道德经》第一章天地万物都是从玄之中出来的。玄也就是具体的道，此时就可以发挥道创生万物的作用。而实现创生万物依靠的就是微向性即有性的发挥。前文已经讲过，这里的生实际上是不生之生，而这个微向性或者说是有性的发挥创生万物是从主观上讲，靠的是我们无限妙用的心境，随时都有微向性，微向性起，端倪征兆就显露出来，从而实现了万物的创造。

总结本节，牟宗三由此构建了一个完整的道家纵贯体系，在这个体系中道居于最高地位，统摄着万物，具有着主宰性，常存性和先在性。除此之外，道还具有双重表现形式，即无和有，也就是道的无性和有性，无性先有性而存在，且生有，无有结合，即是道的微向性的发挥，构成了玄，玄就是具体的道，

由此道发挥创生万物的作用。这就是道家纵贯体系的大概轮廓。

## 2. 道家横讲的工夫论境界

在牟宗三看来“客观的、形式的了解是纲、是经、是纵线；对工夫的了解是维、是纬、是横线。经纬会合就可以把握住道家玄理之性格”。这个纵横交叉的经纬网也就构成了道家的理论系统。之所以讲道家是纵贯横讲，其原因就在于道家其不生之生的工夫论，道家以工夫论的形式来对其境界论做了诠释，上文有讲，所谓不生之生就是境界形态的生，是在消极意义上讲，不禁性塞源，让万物自由生长。在研究角度，牟宗三对道家不生之生做了详细的讨论讲解，回到个人立场上，牟宗三显然还是更支持儒家之纵贯纵讲的创生结构。并且这个结构显然更可以体现创生真正的意义，因为他是要构建一个以儒家外王思想为核心的传统思想体系。回到道家思想，我们知道道与有、无、玄以及万物的关系是纵贯的，这个纵贯体系中在加上不生之生、徼向性、境界形态等概念，就构成了纵贯横讲的思想体系。牟宗三认为这是“纵贯的关系用横的方式来并表示”，这里的横是寄托在工夫论这个纬线上的横。在这个纵贯横讲结构中，工夫论的横是贯穿、交错在整个纵贯结构的多个层次中的。牟宗三又在后文讨论佛教之横讲结构时补充：横讲。并不是把知识之横的方式插进来，而是不以纵贯的创生的方式讲，而是一体呈现。一体呈现在佛教就是指当般若呈现时，一切法也都呈现，并且一切法都是在般若之中，所以般若就保证了一切法的存在，而在道家，一体呈现就是指当道呈现时，道的有性无性也就呈现，万物也就出现，道也保证了世间万物的存在。

道家在实践中特别强调静观玄览的工夫境界，这在道德经第十六章得到了体现“致虚极，守静笃；万物并作，吾以观复”，虚要到达极点就是致虚极，此时人的心性放空，虚寂到了极致，守静笃就是守静要做到笃实彻底，使生活清净坚守不变，不加打扰，万物才可以蓬勃的生长，就是在实践中把造作的和不自然的东西都化掉，化掉就显得空荡荡，由心境之虚上升到虚一而静的工夫，在这种功夫之下才可以对道进行观复，此时生命是纯一无杂的，无限心的作用就呈现出来了，无限心就是道心，也是玄显现的阶段，此时处于创生统摄万物的“无”和作为万物之母的“有”合一形成了玄，与物一体呈现，道的创造性得以发微，达到了“夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是谓复命”的境界，也就是庄子所说的逍遥齐物的境界，这时主观虚一而静的心境会显现出来，万物各归其位，各自随生长。这也是康德所说的“存在之在其自己”万物皆因自己而生，独立而生，只有如此万物才是真实的存在。至于玄览也可以做两重理解，玄览出现在《道德经》第十章，“涤除玄览，能无疵乎？”大意与静观类似，就是在观照道时，排除外物杂念的干扰，保持一个内心虚静的状态，达到对道的反复观照。但是玄应该做两重理解，一种是主观上的玄的智慧即玄智，这也是从作用层来讲，是无在作用上的显现，呈现在当下，没有轨道的，此时的玄览是作为工夫论存在，另一种玄也是在作用上显露，不过是从客观方面看，作为一种客观的玄理而存在，作为最高的智慧来指导工夫论。牟宗三又讲在这种静观玄览纲领引导下的工夫论分为两类，即为学与为道，出自原文“为学日益，为道日损”《道德经》四十八章，牟宗三认为“为学指学经验知识，需要天天累积增加；但为道不可用经验知识、科学知识的方式学，方向恰好相反，要将这些知识都化除掉，曰日损，化到最后就是损之又损，以至于无为，无为而无不为。”在为道之中，讲究一个损字，所谓损就是指生理的欲望、心理的情绪、意念的造作等。为学是要认真努力而让经验知识增加，而为道与为学是相反的进路。真正的道不是在路途可以看到的，所以道德经中讲：“不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而明，不为而成。”世人往往被眼前的事物所蒙蔽，更看重耳目获得的经验知识，忽略了无限心得发用，身心纷乱，所有叫弥远而弥少，走的路越远，获得的越少，自然是没法做到为道。在为学与为道这两种工夫论的作用下，又分为两种知识，第一种是为学日益而获得的经验知识，就是我们平时从课堂和实践中的科学的知识。第二种是为

道日损带来的精神境界上的升华与提高。二者比较，为道带来的境界提高显然更为重要，这也是道家的主要工夫。但是这并不是轻视、抹杀知识，而是相比较之下，价值重点不同。道家侧重点在为道，而经验知识的增加是对无助于为道的，所以道家对待经验知识是一种消极的态度，但并不代表否定经验知识。前文在讲述道之常存性时有提到“挫其锐、解其纷、和其光、同其尘”，此处提到这四句是对道家之工夫论进行解读，牟宗三将这四句分成两部分分别解释，认为前两句中“其指道……和其光的意思是把光明浑化柔和一下，就是要人勿露锋芒。挫其锐也是勿露锋利的意思”。所以我们自古以来就有韬光养晦的说法，对待才气要重视涵养而不可以外露，由此对待经验知识也是如此，这也是自然生命能够生生不息维持持续至今的一大原因。在解其纷和同其尘这里，牟宗三讲到“解其纷谓化除万物之纷杂而道仍为清明闲适的。同其尘则指道与天地万物相浑同”。这里的纷与尘就是指世间的天地万物，道家所讲出世但是并不是离开世间讲，而是在世间讲，道的诠释与显现都离不开世间万物，修道不需要离开世间的现实生活，所以道家之修道工夫并没有否定经验知识。而是相比之下更追求道的境界。道家静观玄览的工夫论在其对待周文的态度中得到充分体现，道家把周文看成是形式主义，是外在的。牟宗三讲“它只看到周文是虚文、是外在的，所以是对我们生命的束缚桎梏，使我们不能自由自在”在追求生命的自由和超越的道家看来，周文的存在对人的内心境界的提高起了一个反面作用。老子更是说“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。《道德经》第三十八章”“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”《道德经》第十八章，所以所谓的礼即周文的存在是忠与信缺失的表现，之所以去提倡仁义忠信这些美好的品质，正是因为道的缺失，由此就会导致社会灾乱的产生，而在道家圆教境界中，道在无限心的关照下是一体呈现的，忠与信自然不会缺失，周文也就没有必要存在。此时即是解其纷同其尘，不让人受到繁文缛节的约束，自由的生长发展，无限心才可以与物一体呈现。

综上，牟宗三认为，道家虽然有“道”“有”“无”“玄”等概念来对万物之来源做了一个最高追溯，但是这些创生的本体并不是实在的存在，只不过是一个姿态境界的存在，所以道家所达成的圆教境界也不过是境界形态上的，并非客观的，创生之生实际是不生之生，万物生之的根源其实在其自身，并非另外一个实体创造，所以在道家横讲的工夫论体系中，其形而上的核心也就是是不生之生的境界论工夫，不生之生境界论发微至现实世界体现为静观玄览的实践论工夫，在实践当中又分为学与为道两种进路，分别对应的是形而下的经验知识和形而上的道，二者对应的分别是日益和日损。道家之境界论正是这种横的方式寄托在了道家的工夫论之中，所有的经验知识，精神境界都是与道同时出现，不可消去，同时在实践工夫中又穿插着道家形而上境界论的显现。

### 3. 道家纵贯横讲与儒家纵贯纵讲的存有论区别

纵贯纵讲这一概念在儒家发展由来久矣“儒家自孔子开始，通过孟子而至《中庸》、《易传》，此是先秦已有之发展，后来再经过宋明儒之发展，其中义理多端，此亦必须有一判教始能将那纵贯纵讲的圆教彻底显出[4]”。所谓的教就是启发人的理性从而作用于道德和解脱的实践，儒家长久以来形成的纵贯纵讲的存有论系统之关键就在于对道德意识的把握，最终作用于现实世界体现为道德实践，道德实践之关键在于对新存在的创生，此种创生必须在无限智心的润泽之下进行。即“《中庸》所谓参天地方地赞化育，或致中和，天地位焉，万物育焉”。所谓无限智心就是无限的理性，是乾坤万物存在的基础，先天天地万物而存在，是一种客观的存在，本身就具有存有论的遍润性。“王阳明依此意说：有心俱是实，无心俱是幻。意即一有此无限的智心的润泽，则一切俱是真实的；无此心之润泽，则一切都是虚幻的。”所以说这个无限智心是万物存有的基础，是使一切存在真实有意义和让宇宙生生不息的前提。不仅在圣人身上存在显现，也在众人身上存在着，只不过显现的程度不同，就如同一般大众的道德涵养总是低于

圣人的，所以相比之下在道德实践中就会发挥的少一点。无限智心的显现是理性做主的结果，人人都可以通过操存涵养的方式使无限智心随时显现。所以此无限智心类似于道家之道，是一个在儒家纵贯系统居于统摄地位的存在。无限智心体现在孔子的理论体系中，就是践仁知天，践仁就是人的主体性的豁醒，使关于成德的实践，知天则是践仁的达到的效果，天道作为一个笼综一切的存在，也是一切存在的存有论原理。因践仁可以知天，所以仁与天之间必然有固定的联系，可以理解为创生万物的道德实践就是对万物的成全。如果离开践仁空谈知天，则是歧途和妄大。自孔子以后儒者也都对天道与践仁之结合颇为看重，如孟子所谓“尽心知性知天，存心养性事天”在知天的过程中都强调一个个人道体的挺立，《中庸》之中也说“肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天”。重视世间真诚之人仁心智慧的发扬。《易传》中也提出地载天覆的概念，牟宗三总结为“乾坤并建，尊乾而法坤。圣人之实践即法坤，此曰地载；乾道创生即尊乾，此曰天覆”此出也强调了无限智心与践仁对知天的重要性，为形成一个纵贯纵讲之圆教不可或缺。牟宗三更是直言“《大学》乃实践之纲领”。至宋明，周濂溪以“几动于彼，诚动于此”来表示对实践工夫的重视，发展至朱子时有一歧出，如牟宗三所言：“盛言《大学》之格物穷理者自伊川始，朱子承之而张大其军，如是遂不自觉走上歧出之路而与孔孟原有之规模不相应。”如朱子认为《大学》之实践纲领为空壳子，要做到“即物而穷其理”，在牟宗三看来，朱子之“格物穷理”的做法“是由无限智心之遍润一切而开出一途法门，非通方法门，尽以其将原初之无限智心于不自觉中转为只是一终极之理，而无限智心之心意则失落之故也。”并直接指出朱子的工夫之路为顺取之路，是一个彰显他律道德、本质道德的横摄取系统，与儒家以往的逆觉之路相反。此朱子之歧出直至陆象山承孟子而立言才扭转，王阳明更是从孟子之讲《大学》出发来否定朱子顺取之路的修行方法，提出了“致良知”的学说，并最终归宗于孟子，良知有孟子最早提出，语义为人之本心之本明，王阳明之致良知则是从《大学》之“正心、诚意、致知、格物”出发，提出“心”“物”“知”“意”四者之关联，将儒家之践仁知天的本体实践工夫提高到了一个新的高度，并提出四句教“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”《大学问》无限智心本身是绝对纯净的，所以其自身本体无善恶划分，并且无限智心并非是不动的死体，其一念发动就或善或恶，并因无限智心之统摄性，故其良知在其自身，对于善恶自然也是无限的了解和掌控，以上都是在超越层面上讲，落实到经验实践之中，实践工夫之要点就在于格物致知，因在超越层无限智心已了解善恶之区别，所以在实践之中就会依据天理来使不正者改正，从而为善去恶，这是王阳明对从《大学》之中“正心、诚意、致知、格物”而来的致良知做的综合概括。就此扭转了践仁知天在朱子处的歧出。但是整个儒家纵贯系统圆教的完成是在王龙溪提出的“四无”完成的，与之相对，王阳明提出的四句教被牟宗三总结为“四有”，“有”就是心意知物四者在其各自意义上在超越层和经验层上都有自体相，“四无”即“无心之心则茂密，无意之意则应圆，无知之知则体寂，无物之物则用神《天泉证道记》”，此“无”就是无自体相，无心之心中讲无要区别于道家之无，此无是在实践表现之中讲，在存有论上仍是有心，因为在存有论中良知之心是必然存在的，这也是一切万物存在的基础，无意之意中意也是存在的，是天机流行的意思，不过在表现中是以无意相或者说是不起意之方式来表现，意之动也为无动之动，意自然也就不会显露，牟宗三将其概括为“无相之意”。无知之知中，知是无知相之知，知相为“有意之善恶与物之正不正为其所对而显良知知之之作用即谓有知相”此知为良知之知，无论有无知相，良知总是自然表现出来的，所以在经验层面上良知并没有对应的意与物，自然也是无善无恶的。浑化之境中，无物之物之所以说物无物相是因为这个物没有在良知之中的对象相，也没有善恶意中的正不正相。物的存在在于意的发起，物就是意所归处，如事亲为善意，那么其发起的物就是正，如偷盗是恶意，那么其发起的物就是不正，良知可以判断意的善恶，并且产生趋于善意的动向，所以也可以察觉物之正与不正并使物归于正。此四无之中，心与知是本与微，意与物是迹与显。心知作为最终本体创生万物，与天相联结，这也是天覆，心知意物相互圆融就是地载，“天

覆之即在地载中，地载之即在天覆中”，如此天覆地载构成天地万物之变化，人之心知随天理而行，这就是德，作为形而上存在的心知意具有遍润性且创生一切，从上而下，由心至物构成了一个纵贯的存有论体系，心知意所润生的一切物与存在顺心而行，随心而转就是福，所谓福就是事事如意而无事不如意。如此使德福一致的圆善境界成为可能。

儒家纵贯纵讲的存有论和道家纵贯横讲的存有论之最大不同在于对创生的解读之中，儒家之心知意是创生一切存在的心知意，而道家之最高存在乃是无为无执的玄智，相对儒家创生万物的本体来说无创生性，且道家讲德福之德也并非道德意义上的德，而是一个玄德，是从消极意义上讲，而儒家之德乃是创生、遍润万物之创造意义上的德。牟宗三讲“因此要真正恰合创造的实义，一定是纵贯的关系纵讲，儒家就是如此，纵者纵之，横者横之；纵贯者纵讲，横列者横讲，如知识是横的就要横讲，恰如其分绝不错乱。这是最好的形态。”儒家之创生就是实在意义的创造，创生万物，这维持了创造的意义，因为最高的道德性的无限智心是通过其意志的作用创造性地来通过其遍润性的仁来让万物创生存在，此创生意义也穿彻儒家始终，从仁到心性，再到致良知、天命不已都是如此。而道家只不过是因其无为无执的道而保证了万物可以独化生成，并不是道可以创生万物。牟宗三讲“佛道两家皆无此创生意，故严格言之，于彼不能言纵贯系统。然吾仍以纵者横讲说之者，是因为他们对于万物之存在亦有一种讲法故。凡对于万物之存在有讲法者，不管如何讲，开始总属于存有论的纵贯系统，以问题属于同一层次也，即同属于存有论的层次也”道家之所以说是纵贯横讲是因为其可以不讲创生而可以说明并保证万物的存在。而相比于道家来说，儒家有一个作为道德创造主体的无限智心，由上而下，竖直贯彻下来，具有创生万物、遍润万物的意志作用。万物的存在都依赖于这个竖立的道德意识，践仁与知天在这里结合在一起，物随心转，顺心而行，德福也达成了一致，所以儒家才可以成为大中至正之圆教。

#### 4. 结语

牟宗三的思想受以康德为首的西方哲学影响颇深，在解决一些传统中国哲学的问题时，他的解决方法受康德对德福关系讨论的影响很大，在面对中国哲学中各流派思想时，他特别注重对“最高善”的问题的讨论，所以无论是在面对儒家还是道家佛家时，牟宗三都在致力于在各教派中找到一个圆教的理境，于自身发展上，更有利于儒释道哲学自身体系的完善发展，于中国哲学整体发展上，让中国哲学走向世界时更易于被接纳，在面对西方哲学文化的强势冲击时，更易于西方研究者在西方哲学语境之下对中国哲学进行理解，为解读中国哲学提供新路径，从而更易于在世界文化体系中彰显出中国哲学自身的独特魅力。道家纵观横讲的知识结构也是道家之圆教思想的主要框架，在道家纵贯体系中居于最高地位的道对天地万物进行了一个根源性的说明，“最高者为道。道之所以为最高以其法自然无为而无不为，无为故无败(为者败之)，无执故无失(执者失之)之故也。此明示道为圆满之境。凡有为有执者皆有限定，有限定即不圆满，即其生命不合道，未成一神圣之生命，未成一真人或天人”道家之道以无为无执的方式来存在作用，具体到世间万物则显微为玄智之妙用，与佛家般若智之妙用类似，同为一种融通淘汰之精神，所以佛教之般若可以成全一切法，道家之玄智自然也可以成一切德，如仁义礼等，自然就可以成全天地万物，使万物自得其存，牟宗三成此种成全为作用的成全，也叫做作用的保存，道家之无不是实有层上的无，而是作用层上的无，而此种作用的保存的方式，正是源于道家没有从作用层上出发来正面来给道德以肯定，而是从道这个根源性的本体出发，经由道的有性与无性，在道心玄智的无为而无不为中，作用地保存一切德。牟宗三将道家思想诠释为一种主观境界形态的形而上学，道作为一种境界形态的存在，与万物同一不二，作为一种境界，具有“无”与“有”的双重性，“无”与“有”合一化为玄，而“玄之又玄，众妙之门”虽然道家之道的创生性在牟宗三看来也不过只是不生之生，与儒家之创生相比，缺乏一些积极意义，但是也是一种生存论意义上的实践哲学，相比于传统对于道家思想消极、无为的批

判有着长足的进步，并且，牟宗三并不像宋明理学家那样否定道家，而是充分肯定了道家思想中“无”的意义和价值，在对“无”的解读基础上，发掘出道家思想中所蕴藏的，中国哲学中所一直欠缺的个体自由思想，这也是现代新儒家在于西方文明对话中所缺乏的，由此我们可以发现，牟宗三对道家思想的诠释实际是将中国传统的道家思想作为东西方文明对话的一个契入点，将道家思想在现代中国哲学对外传播能够起到的积极作用发掘了出来。这不仅与我们当代文化自信的精神号召相吻合，同样也将是中国传统哲学文化精神中最深沉、最持久的力量。

## 参考文献

- [1] 牟宗三. 中国哲学十九讲[M]. 牟宗三先生全集 29. 台北: 台湾联经出版事业公司, 2003: 109.
- [2] 王弼. 老子注[M]. 北京: 中华书局, 2012: 75.
- [3] 牟宗三. 才性与玄理[M]. 牟宗三先生全集 2. 台北: 台湾联经出版事业公司, 2003: 164.
- [4] 牟宗三. 圆善论[M]. 牟宗三先生全集 22. 台北: 台湾联经出版事业公司, 2003: 297.