

儒家基本存有論

——自哲學始基點之定立與完成

范良光 著

樂學書局 印行

B222.05
200722

港台書

儒家基本存有論

——自哲學始基點之定立與完成

范良光 著



樂學書局 印行

國家圖書館出版品預行編目資料

儒家基本存有論：自哲學始基點之定立與完成
／范良光著。 初版。 —臺北市：樂學，

2003[民 92]

面；公分

參考書目：面

ISBN 986-80267-1-7(精裝)。 — ISBN 986-
80267-2-5(平裝)

1. 儒家

121.2

91024637

儒家基本存有論

——自哲學始基點之定立與完成

著 作 者： 范 良 光

出 版 者： 樂 學 書 局 有 限 公 司

本 書 局 登 記 證 字 號： 行政院新聞局局版北市業字第 673 號

發 行 人： 林 瑜 文

發 行 所： 樂 學 書 局 有 限 公 司
臺北市金山南路二段 138 號 10F 之 1
郵政劃撥帳號 19093715 號
電話：23219033、23935835
傳真：(02)23568068

E-mail: Lexis@ms6.hinet.net

印 刷 所： 淵 明 印 刷 有 限 公 司
永和市福和路 164 號 4 樓
電話：2231-3615、2231-3616

定 價： 精裝新臺幣 500 元

平裝新臺幣 420 元

初 版： 2002 年 元 月

版權所有・翻印必究

*本書如有破頁、破損、裝訂錯誤，請寄回本公司更。

非妙慧者不能言
感唯古詩人始可云
怨

良光同學宗三

自行唯在空中
化他三千赴物
天台判溪隱宗三

蔡 序

范君良光，師事當代哲儒牟宗三先生。他就讀於台灣大學哲學研究所時，適逢教育部禮聘牟先生來台大講學，范君深受感發，乃發憤從牟先生游，並隨之撰寫碩士論文。他二十年前由台北商務印書館出版之《易傳道德的形上學》，即由碩士論文修訂而成書。書中論坤道特具慧識，甚得牟先生之稱賞，以爲雋才不可多得也。

時台大哲學系尙無博士班，范君亦忙於生事而暫時輟學。越十年而向學之心翦勃興發，乃就讀於中國文化大學哲學研究所博士班，意欲再請牟先生指導論文之寫作。未料牟先生遽爾謝世，而范君乃失所宗仰矣。

越明年，范君專程南下台中，登門約請我擔任論文指導教授。因念師門駿足，允宜輔成，乃不揣其陋，勉任論文導師之職。范君強於意志而體氣欠旺，積數年之難辛困頓，終能完成以「儒家基本存有論」爲題之博士論文，並經審查口試通過。甚足喜慰也。

范君此書，是他面對中國實踐智慧學之傳統，順承牟先生之哲學系統（尤其《圓善論》之義理），層層推進而精思之，深研之；從哲學始基點開顯基本存在之意義，悟入表象「道妙」之動力形式，以開顯「德慧圓盈」的實踐智慧學。並指證悟道見體以安身立命，上達天德，正乃基本存有論的最後定位與完成。全書分爲十一章，前六章之「理證」，符應後四章之「行證」，最後理行通一契合。

此書之義理表述，不顯西哲所重之思辯性、分析性；但能深切體悟中土智慧，表述玄深奧義，以證現本心之神明（明悟）。

此書之論述方式，亦與一般強調邏輯論證與概念系統者不相類，

乃由明悟而繼述之，證立之，故能表達己我實證之義理。其文字表達既強烈老練，而亦自有其熨貼性。讀者或將感到范君之主見甚強，自信甚堅，但見得到已不易，見得真更難得。孟子嘗言：君子莫大乎與人爲善。我今致望於時賢俊彥者，亦相與爲善而已耳。

范君誠直之士，歷年來深心嚮往古典智慧之重鑄與再現，以期儒聖老根萌發新枝。此番意向，實乃今世罕見之心靈。而此書正是他多年來深切研治之心得。范君宜可秉執此書向牟先生在天之靈真心致敬，以表達他面對師恩浩蕩之虔誠獻禮。

此乃范君深造自得之作，甚爲珍貴。故樂綴數言以爲序。

蔡 仁 厚

民國九十一年，西元二〇〇二年秋月
於台中市孔子廟旁，惠字椰風之北軒

自序

本書是我的博士論文《宋儒默契道體的基本存有論－自哲學始基點之定立與證成》修潤付梓。並蒙蔡仁厚教授賜序，改定書名為《儒家基本存有論》。書名特標《儒家基本存有論》者，中西哲學史中或儒釋道三教判釋的結果顯示：唯儒家專當基本存有論－最高智慧論一名，而古今儒者直承論孟庸易一根而發之華族慧命法脈，從來貞定不改，唯宋明理學中的縱貫系統諸儒能承續此道統不失，圓成于吾師牟宗三先生之形上學系統而已。

本書得以出版印行，若非蔡先生的勉勵和提點，或將十分困難。所以，我除感念蔡先生恩德外，其器識和與人為善之謙雅古風，當誌存于此，以為學者之戒惕。同時，此亦表明師弟法智恆運不息，固有其理存焉，只有真正參與當代中國儒家智慧學之哲學重建工程的哲學心靈，才能默識心通此理。

本書以宋儒妙悟道體的智慧為引論而展開。簡言之，宋儒妙悟道體的智慧規模，就在定立哲學始基點或哲學模型而展開其全幅意義。然此問題即是「自下面說上去」的基本存有論之證成，關聯到天道論與實踐工夫論的契合，即由表象「道妙」之動力形式而悟入，開顯基本存在之意義，如是悟入，方得以開顯「德慧圓盈」的實踐智慧學，並因指證安身立命，上達天德，體現基本存有論的最後定位與完成，充極地以唯一始基點而挺立起儒家天心生物的無限智慧學系統。故本文主要討論此一悟道的智慧模型之哲學意義，並依此闡發其智慧底蘊及其以仁心為原則動用之義理規模。

當然，此一智慧形式，配稱基本存有論之「下面」或「極下」的

2 儒家基本存有論

哲學始基點者，其始生與歸止，有如劍鋒浪花，只有在一究極完成的哲學系統，即牟宗三先生所建構完成的儒家圓頓教式的道德的形上學中被照察，在此密圓的哲學系統之「諸開合之端」上，即是利貞的劍鋒之頓現。反之，若急辭言之，若能定立此「極下」的哲學始基點，即能進入此一無限智慧系統，而定立之始，即法輪之起，儒家圓慧或天慧即畢現無隱。詳如本書所論，不煩具述。略言之：

如本文第十一章第二節所論，在崇德安身論極成中所透顯之「上達天德」無限智慧系統之四大綱領或「一句數行」中所示，存在之必然性或法之安頓，只能在道德的實踐動力論中完成。攝主從能而言，在道德心這一咸合之體的感通中，「即此便是天地之化」的大化流行，雖云其是天心天道的「秘示」，然而，在悱惻仁心感通潤物中的每一當下事幾中，吾人由哲學模型或基型之「無限原則圓盈活動所頓現之『有』」一義，去開顯其密勿自運之意義，是即天心生物之「生」；同時，依基型之爲體義，而貞定住其自己，非空非幻，靈明若神，它即是天行之所終成的始基性之「有」，不流失、不斷滅，始終恆存天行之運，胡五峰所謂「性立天下之大本」、「性者天地鬼神之奧」。蓋其是天命流行之「命之」的動力性始終展現，獨爲本心明覺之體所照察。因此，依基型之體義，通心物于一源，以咸合之天功動力形式保障住「法之必然性」，蓋因攝物歸心，即心是物故，自性心生一切法故。此即儒家「實有體、實有用、實有果一體證現」的圓實智慧所至之實踐的動力論結穴所在。佛道兩家並無「立法」義，即因彼不能建立基型之體義，故必不能有真正的基本存有論之建立，就智慧上說，即未澈入至「一切存在之始基性」，當然不可僭稱普遍智慧。三教智慧之判教必判至此，方爲究竟。

依上所論，基本存有論非他，客觀地就「法之必然性」上說，即圓善一義之指證，主觀地說，是圓慧、天慧或圓教智慧之指證。當然，

主客觀兩面之指證，確需哲學心靈且哲學地予以解明其全程，並非儻然一悟。

依是，「法之必然性的保證」，即本書之所以論究的思想來歷，因此，牟宗三先生「智的直覺所知是物自身」一義自然是吾人縱下直探的線索之一。通前所述，本書之用心和展佈，可以引導讀者進入儒家古典的形上智慧之智思領域，而其內容可畢現無隱于眼目前。

若更細緻以言之：

中庸第二十四章：「至誠之道，可以前知；國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽；見乎蓍龜，動乎四體；善必先知之，不善必先知之；故至誠如神。」至誠如神，故至誠之道即誠明之發用。張載即云：「誠明所知，乃天德良知，非聞見小知而已。天人異用，不足以言誠。天人異知，不足以盡明。性與天道不見乎小大之別。」如是，「至誠如神」即易教「知幾其神」，此能知之心即誠明自己，即是心知之明，當具道德通化作用之動力。至誠可以「前知」，不亦「知幾其神，吉凶之先見」之「先見」？它統攝于道德心的通化作用，而保住其為道心之妙用，故斷非情識或神秘主義，唯深于易道者能知此義。知幾其神之「先見」者，幾之來感于我至誠之心，吾心虛靈如神矣，來幾方能破迷入明而來，而為此至誠如神之心所感，是即「前知」、「先見」。故在此知幾之妙用中，迷明兩層，「執與無執之兩層存有論的立法」義，已由此一智慧形式之悟見而展露。此即儒者對「天命流行」之悟解中，必通極至「兩層存有論之立法」義，方稱究竟，詳如本書第五章所述。要之，天人不異知，不異用，由至誠知幾之妙用可見：道德理性確是領航者，足以帶領吾人理性存有的有限生命滲透入聖神功參化育之無限性中，主觀地說，此即理性之實踐的使用足以通徹入「實踐理性之必然對象」，而指證圓善之何所是。

圓善或最高善既是實踐理性的必然對象，此一位處于理性極境遼

遠疆域上的「必然對象」，又即是一必可為哲學所探究與指證者，則唯當哲學是實踐的智慧學，且哲學之所從事者，意指「最高智慧之被實現或展現于圓善的證立」上，而被表明；易言之，圓善之指證，必須是一最高智慧或圓滿智慧的圓實教之指證中的事，思辯理性或思辯的哲學進路完全一律地被阻隔于此一「圓慧之展現、理性極境之證述的領域」之外。牟宗三先生云：「何謂智慧？洞見到最高善，即是智慧。」此語之真義，必在圓善或最高善被一真實的哲學證述，或被一「究極完成」的形上學系統中真實地定立，方能被顯示和理解。

主觀地說，「洞見到最高善或圓善」之洞見，正是儒家圓慧、天慧之所表現者；它照極至實踐理性所澈盡至之聖神化育或神明之德的無限王國中，照極至「天地之撰，神明之德」的撰德秘示中，存有論地說，是照極至宇宙生化、大化流行之究極的無限豐富的意義上。哲學地說，此一問題是「一切存在之必然性」的證成或保證，以照徹法源、法之淵底故。於是，攝總以言，基本存有論只在關涉一「圓頓教的兩層存有論之立法」是一必然，且其由實踐的動力性所開顯，在這樣的哲學架構下而可能被建立，或易言之，在這樣的哲學架構下之明悟中，才能哲學地予以展露其全程。而「洞見到圓善」之智慧洞見，本即是仁心或本心明覺自運自發的實踐的動力性，因此，在此一智慧洞見中所成之「指證」，即名圓慧的動力論，從心能上說，它即是實踐的動力論；唯心以言，心是生道故，此一指證之全程，即名基本存有論。

若必實言之，此即儒者「見道」中之事。此中，「見得到」、「見得真」確如牟先生所說，是智慧識見的問題，因為其所見者，是一理性極境的聖神化境，而去給予一理性基礎之哲學解明，則有事於圓實教或圓實智慧中之真正的哲學問題－實踐智慧學意義的哲學解明。唯依中國的慧解傳統為指引，才有可能作成此一「給予人類理性所至極

境作一真正的哲學說明」，此則非思解之所能，因它被阻隔于此一「根源的思想」層面以外，思解無知于「根源的思想」故，智測卜度之「格義化的哲學解釋」只是文字戲論，不可與論儒者真知力行之悟道見體之學。如是，吾人化繁入簡，返璞歸真，依中國的慧解傳統和一「究極完成」的哲學系統為指歸，單提一哲學始基點，且哲學地展論此一悟道見體智慧規模之內涵與全程，若果若合符節，則本書實已證明了自己是古典形式的基本存有論，恰足以彰顯牟宗三先生的《圓善論》，是真正的現代典型，上下通極，古今儒者所見者，確有所本。

在圓實教下，基本存有論是一「統體一太極，物物一太極」的密圓系統，上下內外通一不隔，所謂超越而內在的存有論，易言之，它是一「自下面說上去」以極成「自上面說下來」的真實的形上學系統：天心道體妙運，即是生道生德之遍潤，徹法源底，直徹入「天地之撰，神明之德」之一切存在的始基性，是即天德之止。故在「上下通極」之儒家圓頓教下，徹底的唯心論就是徹底的唯物論，蓋天造地設的物之在其自己就是基本存在，天心妙運所生之物，即「性立天下之大本」這一意義的「純粹形式之有」、「乾知大始」之「純粹精」。只有在儒聖智慧中，才可以建立如是意義之真實的唯物論；非此之義者，皆是任意性的私意的智測而已。

茲回顧牟宗三先生「兩層存有論的立法」這一哲學建構，執與無執之對照，確有必然之理存焉。自知體明覺辯證地開顯知性，以安立現象界的一切法，原是十分順適。因「自上面說下來」的良知自我坎陷之辯證歷程，是通過良知或知體明覺自體自發自運的實踐的動力性，而自覺地開顯知性主體的全體大用，而且，它與知體明覺之自運自照所成的無執的存有論中之一切法相對顯，保住了兩層存有論立法之辯證義。當還歸「以理生氣」之古義，則且只有依實踐的動力性透穿現象界的一切法，而還歸明覺主體所自運自立之無執的存有論中一

切法之本來面目，即照見道德的形上學之理境或天心系統之如如化境，破迷入明，迷執可化故。如是，執與無執的對顯，與良知自我坎陷一義，可說完全同其內容，此所以牟師說「一心開二門」是一普遍的哲學間架。如果吾人洞明實踐的動力性之意涵，即洞明了良知自我立法及良知自我坎陷之辯證說明，那就是說，洞悉了良知心體的無限活動之全程。

因此，「諦視本心，自證神明」確是儒家哲學心靈之智慧洞見，若無此一智慧洞見，單就「良知自我坎陷」此一黑格爾式的辯證歷程之意義，在名言文字上致思之，質疑之，確難得其實解，此正乃因近代學者無見於道德心自我活動所產生之實踐的動力性的本源和其作用，「生」義遂成不可知；若如近人直斥此動力學說明為玄想，正顯其人器識之不足和草率之病，淪入文辭論辯之未決中。故開決此近人之蔽，只需展示一「自下面說上去」之基本存有論，即可破斥其人之妄說，並引導其人正視悟道見體的實踐智慧學確有須于「務本」，即去注視道德心之全體大用，本立而道生故，那些擾攘嘈雜知解宗徒式的文辭論辯，皆是「平地起土堆」之舉，只是學者對哲學之誤用，皆非明悟。

一個真實的形上學系統似是凌虛地被建立。當然，歷史的現實更不必是其思想之來源，因理性知識有別於歷史知識，道德理性之思想，正當地說，確凌虛飛越而振拔於歷史現實之上，而發古哲潛德之幽光，以指導歷史現實通向光明、光暢華族慧命，為其天職，故儒家智慧乃得以長昭不晦。而且，一個「究極完成」的形上學系統，即是一個圓滿智慧系統，亦無什麼「終結」、「解消」之可言，始即是終，終始通一，所謂原始要終貞下啓元故，它就是一永恆的無限智慧系統，唯其人默契自得其智慧的源頭活水而已。

對顯於「現代典型」這一究極完成的形上學系統而言，儒家這一

實踐智慧學之古典形式，撰述上確須有妙觀「陰陽之義」的智思，方能定立一真實的哲學始基點、天德之止，以其能對「天地之撰，神明之德」賦予一理性基礎而開顯之。然而，它是一普遍的智慧形式，普遍地滲透于此一形上學系統的「諸開合之端」上，徹上徹下，收攝入聖人體現之哲學原型中，而示其由妙慧所成的圓實教之本色。悟入此一模型，一悟全悟，因此是「一全相攝」無限系統之展露和依據，是即悟道見體之一種切題的哲學說明。具體地說，「體、用、果」兼備下，基本存有論只是圓實教圓實智慧之指證系統，兼備主體性、存在性和表達圓教之表述三方面之密圓化。

因此，基本存有論之為必要，使吾人越過「世界是一假設或一實用性的功能性顯示」此一迷妄之思想或意識，更在「法之安頓、身心安頓」中，顯其翻迷入明之智慧，而益覺其切要。並依此之故，而顯其是自深寒智慧大海中湧出，特顯潔靜精微之簡易性古義。

吾人依一個智慧洞見給予「基本存在」一特殊的內容意義，即賦予一悟道見體的智慧形式，而展示出「自下面說上去」的天心系統，此則為逆反于「自上面說下來」的證述方式，展述完成一特標「事法首出，攝物歸心」的基本存有論，以此表明儒家智慧是「即事明理，理事雙彰」之圓實教本色。事行或事法皆名事事物物之「物」，中庸「誠者物之始終，不誠無物」意準此，如是，「心生物」、「心是生道」義下，仁心作為寂感真幾的圓頓教義理，可正式給予諸義充極以動力學的哲學解明。簡言之，在這種理論設計下，「默契道妙」的古典智慧，是一「和順理陰陽，誠精通神明」的純粹哲學說明或證述，主觀地說，即是「諦視本心，自證神明」，由對天心仁心活動的全神透視而成。

此中必含安身極成中，實踐生命在致曲以復明歷程中之振拔精進全盡的內容說明，而此中正是實踐的動力性或天功生化性產生之說

明。「生物」之道德創造，由實踐生命在復明工夫歷程中所經歷之「破裂與綜合之統一」所示，依易教之隱示者，此即「一身六位」的純粹形式之動力學說明，而知其與「天行健」天功之生化性完全同其內容。致復工夫即入聖工夫，由仁心之「不復復」的詭譎辯證方式而展示，見道悟體的動力學說明即指此義而言，絕無歧出。在此義上，當可進一步指明基本存有論實含有儒家實踐的治療學的重大義蘊：在身心安頓的醫療向度上，安身極成中的實踐生命，既證示了「六爻之動，三極之道」于其身心意知物中之一切，它就是基本存在自身，「一身六位」的純粹形式正是生命復歸其天道生化的始生化幾所示，即復歸「陰陽合德而剛柔有體」的「天地之撰，神明之德」之正位上。因此，因實踐的動力性之被指證和展露，即在正心誠意修養為主綱的「靜虛」或「貞靜」工夫格局下，展露於實踐生命中，進德、修業、安身、立命諸環節遂通一不隔，身心意知物皆復歸其正位，渾全而不裂解；致曲復明即涵閒邪去病，其精微可徹法淵底地進至于圓成之境。如是，儒學治療學的全體大用，正因仁體仁心為動力之源，致復工夫內涵兼備體、理、力、用，俱起俱發，而有堅實的理論根據，並得全幅建立與穩固。其去病治療、安頓身心之實功，斷非那捨實踐工夫而思辯玄想其一端一倪者所能至。因此，實踐動力論可說是提供了儒家實踐的治療學的理論依據和證明系統，整全的身心醫療有需于作為最高智慧論的基本存有論，正因實踐的動力或天功是安頓身心的大本大源。

本書展佈略如第一章導論。要者，只在印持或默識心通古儒之智慧，主觀地亦可說是一哲學思考之「洗心」的歷程，因其只有「道德心的活動」一主題；道德心自發明悟或自發無限解析之動力，而透照、運轉此一智思，以成印持，以仰見上下通極，而始基即是終極，攝物歸心故，于以見吾儒之教確有至理存焉，性海圓明、智慧大海現前之境，已不言可喻。

自唯一的哲學始基點或始基模型之定立始，以反思、逆溯方式以至終，步步反思地證明其真實性，此一「證立」即名「圓慧、天慧之照止同成」。以此展示悟道思參造化之極境與全程，儒聖智慧通徹入「一切存在之始基性」，即是天德之止的「天心仁心交會之所」，在此照見始基模型就是「普遍智慧基型」，一切法唯心所立義成于此境。而悟道之全程與極境之理性基礎亦顯明，吾人可理性地即哲學地建構此一系統。

那就是說，依理性建構儒家圓實智慧的純粹哲學研究，是論述悟道見體的最高智慧之研究，如古典形式者，是儒家「理性建構的無限智慧」的圓實教之哲學建立，圓慧、天慧動行於其中理性極境之證述皆有其必然性，不得妄意曲解，若唯求撥弄於文字解析技巧而止者，皆是智不窮源。進一步，以此唯一始基點，去融通且完成易學、宋學與當代典型三大系，而統攝之于一基型中，來往密圓，徹上徹下，以極成所謂「『智思之極成』的圓實智慧之指證」，即成就「圓慧的動力論解釋」的基本存有論，即是一依仁體天心之實踐動力論，落實在主體智心上的哲學說明系統。

如實而言，「圓慧的動力論解釋」正是保衛實踐的智慧學所需，因其有核心的實踐的動力性動行表現于其中，而哲學系統之真實性和密圓性，可以由以上所述的進路而建立故；因「天慧照止同成」一義，由圓慧通徹「究極完成」的道德的形上學系統中之諸開合之端上，一一歷之，而歸止其自己于一個「徹上徹下」始基點上，亦以示天慧所究極完成的天心系統亦當密圓如此，渾無罅縫：它是「聖意」，一純粹形式之展佈，正于此諸開合之端上，示現儒家天慧之機鋒，而始終上下密圓，統體頓入一基型之體中。此或可說是牟宗先生所云「一切存在俱涵潤在無限智心理性涵蓋」（略引《圓善論》句）一語之精當而全盡的展示—即在縱橫兩義兼備的「非分別說」圓實教中，「德福

渾是一事」的圓善之被證立。而古典形式不過轉由哲學模型所象的動力形式，以指證它就是基本存在，而由「自下面說上去」以指證而完成之而已。

當然，謙遜地說，基本存有論此一莊嚴的名稱，理當開放給真正的哲學心靈以去更深入而寬廣地展拓之，因聖神功參造化之始之妙慧，本有多重入路以悟入，然而，此中必無戲論游辭可以間雜，而且，除了現代典型的《圓善論》和古典形式者之外，如其另有奠基於「實踐理性之必然對象」一義者，亦必是同義反覆之分析展論，此則可以斷言者，因為始基性即唯一性、絕對性，無二無三，不容杜撰。而且，此一妙慧系統，可由學而覺以自致，故「自得」之學亦是普遍的，非關私意杜撰。

范 良 光

2002 壬午年秋初

于晚晴小室

目 錄

牟宗三先生墨寶

蔡 序

自 序

第一章 導 論 1

第一節 本文研究動機與目的 1

一、 1

二、 10

第二節 本文研究方法與範圍 24

第三節 本文進程序與提要 30

第二章 綜述「默契道妙」的基本存有論 39

第一節 規模、進路及定立哲學始基點之視域和原則 39

一、回歸古典智慧：洞見「道妙」的「哲學模型」 39

二、逆顯進路建立「徹上徹下」形上智慧 44

三、實踐的動力性是一心恆運的基型自律性 49

四、默契道妙：以「知明之優先性」建立哲學說明 54

第二節 基型決定的身慧合一圓頓教 55

一、逼顯實踐方法論之必要——一個「究極完成」的參攷系 55