

德福辩证与圆善实现

——牟宗三哲学中“德”“福”统一及其当代意义

董艳雪

贵州大学哲学学院, 贵州 贵阳

收稿日期: 2026年6月16日; 录用日期: 2026年7月8日; 发布日期: 2026年7月21日

摘要

本文聚焦牟宗三哲学中“德”与“福”的辩证统一关系。首先梳理中西传统德福观的局限, 中国古代“以德祈福”“德福矛盾”“以德为福”观或依赖天命、或回避现实、或窄化幸福; 西方理性主义、感性主义及康德“最高善”理论或简化关系、或诉诸超验。进而阐释牟宗三以“无限智心”为形上基础、“圆教”为实践路径、“诡谲的即”为辩证逻辑, 重构德福统一的圆善思想。最后分析其对中西哲学会通的理论意义、实践启示, 以及偏重精神境界、实践路径精英化的局限, 强调需结合内在修养与外在制度实现德福统一。

关键词

牟宗三, 德福关系, 圆善论

Dialectics of Virtue and Happiness and the Realization of the Perfect Good

—On the Unity of Virtue and Happiness in Mou Zongsan's Philosophy and Its Contemporary Significance

Yanxue Dong

School of Philosophy, Guizhou University, Guiyang Guizhou

Received: June 16, 2026; accepted: July 8, 2026; published: July 21, 2026

Abstract

This paper focuses on the dialectical unity of virtue and happiness in Mou Zongsan's philosophy. First, it examines the limitations of traditional Chinese and Western perspectives on their relation-

ship. In ancient China, the doctrines of “seeking blessings through virtue”, “the contradiction between virtue and happiness” and “taking virtue itself as happiness” either relied on the mandate of heaven, evaded real-world dilemmas, or narrowed the connotation of happiness. In the Western tradition, rationalism, sensationalism and Immanuel Kant's theory of the Highest Good either oversimplified their interrelation, or resorted to transcendental presuppositions. Then, it elaborates on Mou Zongsan's reconstruction of the Perfect Good thought, which takes Infinite Intellectual Mind as the metaphysical foundation, Perfect Teaching as the practical path, and the paradoxical identity as the dialectical logic to achieve the unity of virtue and happiness. Finally, it analyzes the theoretical significance of his thought for the integration of Chinese and Western philosophy, its practical implications, as well as its inherent limitations: overemphasis on spiritual realm and the elitist tendency of its practical approach. The paper concludes that the unity of virtue and happiness must be realized through the combination of internal self-cultivation and external institutional construction.

Keywords

Mou Zongsan, Virtue-Happiness Relationship, Theory of the Perfect Good

Copyright © 2026 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. 引言

德福关系作为贯穿中西哲学的核心议题，其本质是道德与幸福的终极统一性问题。纵观思想史，中国古代对德福关系的探讨呈现多重面向。西周时期“皇天无亲，唯德是辅”的观念将德福配称寄托于人格化的“天”，形成“以德祈福”的传统；而颜渊“短命”、伯夷叔齐“饿于首阳”等案例[1]，则揭示出“德福矛盾”的现实困境，庄子以“安之若命”消解这种矛盾，却陷入对命运的被动接受。儒家虽以“孔颜乐处”将幸福归为精神境界，却未能解决现实中德福背离的问题。西方哲学中，康德提出“最高善”概念，试图以“灵魂不灭”“上帝存在”为设准保障德福一致，却将问题推向超验领域，使其沦为宗教信仰的附庸。

相较之下，牟宗三的“圆善论”突破了这种局限，通过融合中西哲学智慧，系统论证了德福一致的可能性，成为中国哲学史上首部专门探讨德福关系的著作，为解决这一难题提供了全新视角。在理论层面，牟宗三的圆善思想既批判了中国传统德福观重精神轻物质、西方哲学的片面性，又通过“无限智心”与“圆教”的建构，实现了对中西哲学的创造性融合，其逻辑架构与思想创新为理解德福关系提供了新范式。在现实层面，在当代社会物质追求与道德失序的张力下，牟宗三对“德”与“福”辩证统一的阐释，为个体平衡物质欲望与精神修养、社会构建德福一致的正义秩序提供了重要启示，具有鲜明的实践价值。既有研究已从体用范式、逻辑架构、圆教形态等多维度探讨牟宗三的圆善思想。近年学界也有持续争论，杨泽波[2]则坚持其仅能达成精神幸福，未能解决康德意义上的物质幸福问题；蓝法典[3]进一步指出，牟宗三的论证实质是为“内圣开出新外王”的社会理想奠基。2025年底召开的“牟宗三与中国哲学创新发展学术研讨会”¹更将其思想的当代应用作为核心议题，但对德福辩证统一的整体逻辑与制度实践维度的结合仍有深化空间。本文以“德福关系－圆善实现－当代意义”为逻辑主线，围绕牟宗三对“德”与“福”辩证统一的理论建构，深入剖析其思想的核心内涵与现实价值，以期为当代德福问题的解决提

¹山东大学儒学高等研究院。“牟宗三与中国哲学创新发展学术研讨会”召开[EB/OL]。(2026-01-11). <https://www.rxgdyjy.sdu.edu.cn/info/1049/6879.htm>, 2026-06-06.

供学理支撑。

2. 德福关系的理论渊源与牟宗三的问题意识

中国古代对德福关系的思考呈现多元形态,大致可概括为“以德祈福”“德福矛盾”与“以德为福”三种路径。“以德祈福”观将德福配称的权力赋予超越性的“天”或“帝”。《尚书·蔡仲之命》提出“皇天无亲,唯德是辅”[4],认为上天福佑有德者、降祸无德者,人的德行成为获得福报的条件。这种观念在道教中得到延续,东晋葛洪在《抱朴子内篇》中明确指出:“人欲地仙,当立三百善;欲天仙,立千二百善”[5],将修仙的前提设定为积德行善,形成修德即祈福的实践逻辑。但这种观点的局限在于,德福配称的终极权柄掌握在人格化的天或神灵手中,道德的自主性被宗教情识所裹挟,人沦为祈求福报的被动者。“德福矛盾”观直面现实中德福背离的现象。孔子弟子颜渊“居陋巷”而“短命”,伯夷、叔齐守节却“饿于首阳”,这些案例促使思想家反思德福的必然联系。王充在《论衡·福虚篇》中直言:“世论行善者福至,为恶者祸来……福祸之应皆天也”[6],认为福祸并非由德行决定,而是由“天”主宰。庄子则以“死生存亡、穷达贫富皆命之行”的观点,主张“安时而处顺”,将德福矛盾的解决归于对命运的坦然接受。这种思路虽承认现实困境,却弱化了道德对幸福的主动建构意义。“以德为福”观以儒家为代表,将幸福内化为道德实践的精神境界。《论语》中“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣”[7]的表述,将幸福从物质层面提升至精神层面;孟子提出“君子有三乐”,其中“仰不愧于天,俯不忤于人”[8]的道德自足,成为超越物质匮乏的幸福形态。宋儒周敦颐进一步指出,颜渊“不爱不求”富贵而“乐乎贫”,是因“见其大而忘其小”,将道德完善本身视为终极幸福[9]。这种观点凸显了道德的内在价值,却相对忽视了现实幸福的客观维度,未能解决“德”与“福”在经验世界中的背离问题。

西方哲学对德福关系的探讨呈现理性主义与感性主义的分野,最终在康德那里形成系统的“最高善”理论。理性主义以苏格拉底、柏拉图、亚里士多德为代表。苏格拉底提出“美德即知识”,将道德与知识统一,认为有德者必幸福;亚里士多德在《尼各马科伦理学》中定义幸福为“合于德性的现实活动”[10],强调德性需通过实践转化为幸福。感性主义则以伊壁鸠鲁为核心,主张“快乐即幸福即至善”,认为德性是实现快乐的手段,“身体的无痛苦和灵魂的无纷扰”是幸福的本质。康德综合前人思想,提出“最高善”概念,认为其包含“德性”与“幸福”两个要素,且需以“灵魂不灭”“上帝存在”为设准保障二者的配称。他在《实践理性批判》中指出,有限理性存在者需通过无限进程完善德性(灵魂不灭),并依赖上帝作为“自然的创造者”协调德福关系[11]。但这种解决方案将德福一致推向超验领域,使其沦为宗教信仰的产物,缺乏现实可行性[12]。

牟宗三敏锐察觉中西传统德福观的局限,中国传统或依赖天命,以德祈福,或回避现实矛盾,或窄化幸福维度;西方则要么将德福关系简化为理性主义的分析命题,要么诉诸的超验上帝。他认为,真正的德福关系应突破这种片面性,既需承认“德”的绝对性与“福”的独立性,又需在哲学层面论证二者的必然统一。基于此,牟宗三提出“圆善”概念,主张通过“无限智心”的确立与“圆教”的建构,将德福统一的根据从外在的“天”或“上帝”拉回人的道德本心,实现“德”与“福”的辩证融合。这种思路既继承了儒家心性哲学的内核,又吸收了康德哲学的批判精神,为德福关系的解决提供了新路径。

3. 德福关系的重构:从“无限智心”到“圆教”的辩证路径

牟宗三认为,解决德福关系的关键在于确立“无限智心”,以此替代康德“上帝存在”的设准,将德福统一的根据从超验的人格神拉回人的道德本心。在他看来,儒、释、道三教虽义理不同,却共同肯定“无限智心”的存在,且均未将其对象化为人格神,而是通过实践理性证成其真实性。儒家的“无限智心”体现为“良知本心”。孔子以“仁”为核心,主张“仁体”与万物浑然一体,“万物皆备于我,反身

而诚，乐莫大焉”[8]，孟子进一步提出“四端之心”，认为仁义礼智非由外铄，而是人固有之德性根源。牟宗三指出，这种“仁心”具有创生义，既能挺立道德之必然，又能“觉润万物”，使存在顺适于德，从而为德福一致奠定本体论基础。道家的“无限智心”表现为“玄智”或“道心”。《老子》提出“玄之又玄，众妙之门”[13]，认为“道”作为万物本源，其智用在于“有无合一”，既超越有无对立，又成全一切存在。庄子进一步以“迹冥论”阐释这种智慧——“迹”即现象之存在，“本”即道之本体，“迹冥即于本，本冥即于迹”[14]的圆融状态，使“玄德”与自然存在相即，实现德福的内在统一。佛家的“无限智心”体现为“般若智”或“清净心”。依“缘起性空”之存有论义理，佛家主张“转识成智”，即从现象界的分别识转至本体界的圆融智慧。天台宗“一念三千”的义理认为，主体心体含摄一切世间法，智德、断德与法身德贯通万有，德福在圆融境界中自然相即。这种“无限智心”既超越个体局限，又内在于一切存在，其“创生”与“觉润”功能确保了德与福的必然关联[15]，即依智心而行即是德，智心感应所成之存在顺适即是福，二者同源同体，构成德福统一的形上根基。

牟宗三进一步指出，仅有“无限智心”尚不足实现德福一致，需进一步通过“圆教”确立实践路径[16]。“圆教”即“圆满之教”，通过“诡谲的相即”消解德与福的对立，在不同义理系统中展现德福统一的具体形态。佛家圆教以“一念三千”的义理为核心，主张烦恼与觉悟并非异体，而是“同体依而复即”。在“一念三千”的架构中，主观之德与客观之福通过“不断之断”的辩证方式形成必然关联，一切存在皆随心而转，德福在存有论层面得以圆融。道家圆教体现为“迹本圆融”。郭象注《庄子》提出“游外以宏内，无心以顺有”，认为圣人虽“俯仰万机”，却能“淡然自若”，在现象之“迹”中冥合本体之“本”[14]。这种境界中，“玄德”的彰显与自然存在的“顺适”并非外在结合，而是“迹即是本，本即是迹”，如庄子“安之若命”的态度，使“桎梏天刑”转化为“福之所在”，德福在境界中浑然一体。儒家圆教的成熟形态见于王龙溪“四无”说：“无心之心则藏密，无意之意则应圆，无知之知则体寂，无物之物则用神”[16]。这一思想超越王阳明“四有”的分际，主张“心意知物浑是一事”，在“明觉感应”中，“依心意知之自律天理而行即是德，明觉之感应为物，物随心转即是福”。儒家圆教以“仁体”的创生性为宗骨，通过“纵贯纵讲”的存有论，使德福不仅是境界形态，更成为道德实践的真实成果。三教圆教虽路径不同，但共同指向“德福浑是一事”的圆善境界[17]——非以德消福，亦非以福统德，而是通过“圆教”的实践智慧，使二者在本体与现象、超越与内在的辩证中实现统一。

牟宗三以“诡谲的即”概括德福关系的辩证本性，既区别于斯多葛学派“德即福”的分析关系，也不同于康德依赖上帝的综合关系，而是“分析中有综合，综合中有分析”[9]的圆融状态。在这种逻辑下，德与福的关系具有三重特征：其一，德为本、福为末，却非单向决定。“幸福必须以道德为条件，不可逆其序说道德以幸福为条件”[16]，但德并不直接“分析”出福，需通过“无限智心”的创生作用实现存在的顺适。其二，福有独立意义，却非外在于德。“存在有独立的意义，不可化除，幸福亦有独立的意义，不可化除”[16]，但这种独立性在圆教中被纳入德的创生序列，“物随心转”的福是德的自然延伸。其三，二者的统一是“当下相即”的真实呈现。如儒家“圆圣”境界中，“德即存在，存在即德”，非依赖未来或超验世界的承诺，而是在道德实践的“神感神应”中直接实现。这种“诡谲的即”[15]突破了中西传统德福观的二元对立，既保留了德的绝对性与福的实在性，又通过“无限智心”与“圆教”的双重架构，使二者在哲学层面获得必然统一的理据，为圆善的实现提供了逻辑保障。

4. 德福辩证统一的当代意义与理论局限

牟宗三的德福辩证统一思想，打破了中西哲学在德福关系上的壁垒。他消解康德“上帝存在”“灵魂不灭”的设准，以儒释道“无限智心”重构德福统一的形上基础，将西方哲学的“最高善”拉回人自身的道德本心。这种融合并非简单嫁接，而是以儒家“仁体创生”为宗骨，吸收康德道德哲学的批判精

神，形成“纵贯纵讲”的存有论架构。由此，既彰显了中国哲学“内在超越”的特质，又为解决西方哲学中“自然与自由”的二元对立提供了新的思想资源[18]。其理论创新在于，以“诡谲的即”替代分析或综合的单向关系，既承认德与福的相对独立性，又论证二者在本体论层面的必然统一，为建构现代性的中国伦理学提供了范式。在实践层面，牟宗三强调“德之所在即是福之所在”，主张通过“修德”实现精神境界的提升。这对当代人平衡物质欲望与精神追求具有警示意义。如儒家“孔颜乐处”所彰显的，即便物质匮乏，道德实践本身可成就内在幸福，这种幸福观有助于抵御消费主义对人性的异化。同时，其思想暗含对“德福一致”的制度诉求。尽管牟宗三未直接展开制度论述，但圆善的实现需以“物随心转”的社会环境为前提，这要求社会建立正义秩序，保障“有德者有福”的现实可能性。当代社会可借鉴其精神，通过完善法治、分配公平等机制，使道德行为获得客观福报，弥合“善有恶报”的现实裂痕。

然而，牟宗三的理论也存在不容忽视的局限。首先，牟宗三的德福统一主要停留在精神境界层面，其“福”更多指“物边顺心”的主观体验，而非客观物质境遇的改善。他承认“圆圣之德泽未必能保天下人皆得福报”[16]，说明其理论对现实中“有德无福”的物质困境缺乏有效回应。例如，颜渊的“陋巷之乐”被视为德福统一的典范，但这种幸福无法解决贫困、疾病等现实苦难，导致理论与大众的生存体验存在距离。“无限智心”的呈现依赖个体的道德修行，需经“士－贤－圣－神”的进阶过程，这种路径本质上属于少数人的精神成就[18]。对普通大众而言，“明觉感应”“迹本圆融”等境界过于高远，使得德福统一成为“圣贤之事”，缺乏普适性的实践方法。最后，其理论未充分考虑社会结构对个体德福的影响，将问题过度归因于“心之呈现”，忽视了制度、环境等外在因素的制约，削弱了理论的现实解释力[17]。综上，牟宗三的德福辩证统一思想为当代提供了重要的精神资源，但其境界化、精英化的局限也提示我们，解决德福问题需兼顾内在修养与外在制度，在哲学思辨与现实实践的互动中寻求平衡。

5. 结论

牟宗三通过“无限智心”与“圆教”的双重架构，实现了对德福关系的创造性重构。他消解康德“上帝存在”的设准，以儒释道共有的“无限智心”为本体，确立“德为根本、福为顺适”的价值秩序；通过佛家“一念三千”、道家“迹本圆融”、儒家“四无”等圆教形态，以“诡谲的即”实现德福的辩证统一，使“圆善”从康德的超验预设转化为内在道德实践的可能。这种理论既继承了儒家“以德为福”的精神传统，又吸收了西方哲学的逻辑建构，为中西德福观的会通提供了典范[19]。

其思想的局限在于，一方面，“福”的内涵偏重精神境界，对物质幸福的现实保障关注不足，如颜渊“陋巷之乐”的典范难以回应大众对客观境遇改善的诉求；另一方面，“无限智心”的呈现依赖精英化的修行路径，“士－贤－圣”的进阶模式缺乏普适性，难以成为社会大众的实践指南。这些局限提示我们，德福统一不能仅停留在形上思辨，更需落地于现实的生活实践。牟宗三的圆善思想对当代的启示在于，个体层面需秉持“修德即享福”的精神追求，抵御物质主义的侵蚀；社会层面则应构建正义制度，以“制度善”保障“有德者有福”，如《尚书·洪范》“五福”中“攸好德”与“富”“康宁”的协调。唯有将内在修养与外在制度结合，方能使“圆善”从哲学理想转化为可感的生活现实，这正是牟宗三思想在当代的生命力所在。

参考文献

- [1] 司马迁. 史记: 卷六十一伯夷列传第一[M]. 北京: 中华书局, 1982.
- [2] 杨泽波. 再议“圆善”——对卢雪崑教授批评的回应[J]. 哲学分析, 2023(5): 3-22.
- [3] 蓝法典. 论“德福一致”的内在危险与实践指向——对牟宗三相关阐释的反思与辨析[J]. 人文杂志, 2021(4): 73-82.
- [4] 孔安国传, 孔颖达正义. 尚书正义[M]. 黄怀信, 整理. 上海: 上海古籍出版社, 2007.

-
- [5] 葛洪. 抱朴子内篇[M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1995.
- [6] 王充. 论衡校释[M]. 黄晖, 校释. 北京: 中华书局, 1990.
- [7] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [8] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 2005.
- [9] 周敦颐. 周敦颐集[M]. 陈克明, 点校. 北京: 中华书局, 2009.
- [10] 亚里士多德. 尼各马科伦理学[M]. 苗力田, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 1990.
- [11] 康德. 实践理性批判[M]. 韩水法, 译. 北京: 商务印书馆, 1999.
- [12] 谢远筭. 体用范式下的圆善问题[J]. 中国哲学史, 2021(5): 112-119.
- [13] 楼宇烈. 校释. 老子道德经注校释[M]. 北京: 中华书局, 2009.
- [14] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 郭象, 注, 成玄英, 疏. 北京: 中华书局, 2012.
- [15] 苏磊. 牟宗三圆善论之再分析[J]. 中国哲学史, 2013(1): 102-108.
- [16] 牟宗三. 圆善论[M]. 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2010.
- [17] 徐波. 牟宗三哲学中的两种圆教形态及其内在张力[J]. 哲学研究, 2016(10): 65-70.
- [18] 张俊. 牟宗三对康德圆善的超越与局限[J]. 孔子研究, 2008(4): 14-24.
- [19] 罗义俊. 圆教与圆善: 康德与牟宗三——读牟宗三先生《圆善论》[J]. 社会科学, 2004(3): 97-108.