對牟宗三談程頤理氣篇的方法論反思

台大哲學系杜保瑞

1. 前言：

　　牟先生在《心體與性體》書中對宋明儒學的討論，可以說就是以程頤、朱熹二人為論敵，所展開出的創造性詮釋系統，將濂溪、橫渠、明道、五峰、象山、陽明、蕺山等人視為同一系統，且上接孔孟，而程頤、朱熹卻是另起一路，別子為宗。本文之作，即是要針對牟先生對程頤的討論，提出筆者的反思意見，筆者對牟先生的詮釋意見，多有不同意之處，並將隨其討論的章節一一指出。牟先生對程頤的討論，和他對朱熹的討論意見方向一致，都是視為橫攝靜涵系統，所論章節有八：理氣、性情、氣稟、才性、心、中和、居敬集義、格物窮理。牟先生思理綿密，意旨詭譎，編織一大網羅拘限程頤，筆者亦將約其旨意，指其缺失。限於篇幅，本文將討論其中的＜引言＞及＜理氣篇＞，其它各項另待它文。筆者對牟先生儒學詮釋的討論，已針對《心體與性體》專書做出全書逐章的討論，唯程頤、五峰兩家尚未進行，今借會議邀請之便，完成最後的兩部分，亦將集結成書，以《牟宗三儒學平議》為題，整理出版，相信不久即將面市，願為當代儒學研究在牟先生思維框架下所受的束縛，予以解脫。

1. 對「引言」做綱領定位的討論：

牟先生首先比較了明道、伊川兄弟倆的學思路數之別，其言：

明道妙悟道體，善作圓頓表示。而伊川則質實，多偏於分解表示。實質者，直線分解思考之謂也。分解思考亦無礙，惟于分解中，道體只成理，則喪失「於穆不巳」之體之義；性體只成理，則喪失「即存有即活動」之義，此則便有礙。因質實而易傾向于切實之重視。切實者，下學上達，「循循有序」，免得「捨近趨遠，處下窺高，輕自大而卒無得之謂也。」(伊川:明道先生行狀語)。但如此泛說之切實，亦很可能只是一般教育所應有之態度，此只能對治一般儱侗、顢頇、蹈空、游蕩、虛浮無根之病，而不能于本質問題有所決定。如欲以此特有所治，則須簡別。[[1]](#footnote-1)

此總綱之說有兩條進路，其一為表述形式進路，說得是形上學問題，其二是實踐活動進路，說得是工夫論問題。此二路，牟先生都以批評否定的立場對待，牟先生之立場，筆者都不贊同。

首先，形上學進路，說明道圓頓、伊川分解，此說可也，但這只是就文風或思路的特色而言，就義理而言，明道說境界工夫，故而表述形式圓頓，伊川說存有論的概念範疇解析，故而表述分解。就伊川言，一旦問題轉向本體宇宙論或本體工夫論，則分解之諸概念就要活動、交流、相即起來，牟先生說道體只是理、性體只是理，以及其理只存有不活動，此說，皆刻意割裂伊川言語的問題意識，讓它只限制在存有論概念範疇解析的問題上，卻要以本體宇宙論、本體工夫論的問題意識去對應其說，而斥其不動，也可以說是形上學問題意識的混淆，牟先生自己結合形上學與工夫論而說出一種動態的形上學，卻把程頤\單在談存有論範疇解析的形上學說為靜態之論。

其次，牟先生說伊川講工夫重下學上達，不及本質問題，只是一般教育態度，對治小病之功而已。這也是牟先生刻意標高之言。所有下學工夫的價值意識與上達工夫皆是一致，所有聖人莫不從小處做起，最高境界達不到時要求高級心法是不錯的，但面對所有資質的一般人的下學上達工夫是不能廢的，牟先生刻意貶抑下學工夫，斥為無關本質的理論，反而有虛懸之病。

牟先生接著以工夫入路批評程頤之學，其言：

儱侗觀之，明道專言「仁體」、妙悟「於穆不巳」之體，又盛言「一本」，亦似乎是「煞高」，亦似乎易令人想到此是單屬于「上一截」，而缺少「下面著實工夫」。伊川與朱子都比較轉而重視下學上達，重視「下面著實工夫」，而表示「下學」與「下面著實工夫」之途徑則落在《大學》之致知格物處。濂溪、橫渠、明道，皆很少講《大學》，濂溪、橫渠且直無一語道及。然則此三人者俱是太高，俱是單屬于「上一截」乎?此三人自非儱侗、顢頇、蹈空、游蕩、虛浮無根之輩，亦自非不切實者。此三人未積極地講出一個確定的工夫入路是實，然並非無工夫語也。即使要講出一個確定的工夫入路，亦不必以《大學》之致知格物為決定性的即本質的工夫入路如伊川朱子之所確定者。然則所謂「高」，所謂「切實」，亦不可不再仔細一想也。[[2]](#footnote-2)

牟先生以程頤之學是要講說工夫入路，但未必需要從《大學》講起。筆者以為，從工夫次第上講，程頤的下學上達確實是講工夫入路，第一步第二步一步步上達，但是，工夫入路中的任何一路，都是本體工夫，本體工夫的操作型定義就是意志的純粹化，也可以說是主體性的價值自覺[[3]](#footnote-3)。工夫次第就成長的實踐項目說，那就有身修、家齊、國治、天下平的進度，或就培養的時間先後說，那就有未發涵養、已發察識的架構。但所有的項目及階段都是本體工夫，都是主體性的價值自覺以及純粹化主體意志的活動為其意旨的真諦。牟先生說濂溪、橫渠、明道少言工夫入路，筆者認為，這只能是說他們少言及工夫次第中的項目階段，而不是他們沒講本體工夫，牟先生說伊川講工夫入路，筆者認為，這只能是說伊川講了次第問題中的項目階段，但不能說伊川沒講到本體工夫，因為每一個階段項目的操作都是心法的意志純粹化的工夫。

牟先生接著便為本質工夫和補充助緣工夫做出區別，目的就是要說伊川的工夫只是助緣、補充而非本質，其言：

原此學本是內聖之學，而內聖之學之本質唯是在自覺地相應道德本性而作道德實踐，故其中心問題之所以落在心性，即是因要肯認並明澈一超越的實體(心體、性體)以為道德實踐(道德行為之純亦不己)所以可能之超越根據。故此學之本質的關鍵不能不落在對于此實體之體悟與明澈。而內聖之學之道德實踐是以成聖為終極，而聖之內容與境界則是「大而化之之謂聖」，是「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時」，是于吾人有限之個體生命中直下能取得一永恆而無限之意義，故其所體悟之超越實體、道體、仁體、心體、性體、於穆不己之體，不能不「體物而不可遺」，「妙萬物而為言」，蓋聖心無外故也。[[4]](#footnote-4)

牟先生說得很好，做工夫就是主體的心性對超越的道體的體悟與明澈，且要以成聖境為終極目標。自此以往，牟先生便關心聖境的描述，關心在聖境時的道體與主體心性的合一的問題，並以是否對準這個問題的討論為是否孔孟嫡傳的路線。筆者以為，說境界自是天人合一，自是道體性體心體為一，但說道體性體心體的存有範疇解析，以及說項目階段的工夫次第理論，一樣是孔孟哲學的所需，且這不同的幾路都是互相關聯、互依共構而成為儒學整體的有機部門。牟先生輕視伊川談範疇解析的存有論問題，和工夫次第的階段項目問題，認為其於道體不明，並於工夫非本質。此說決是過高虛浮之論。牟先生說明道工夫即是下學之路，其言：

然則明道專言仁體，妙悟於穆不已之體，盛言一本，並無所謂「高」。亦無所謂單屬「上一截」。此不是高不高的問題，乃是內聖道德實踐之本質問題。人之不及此義，而至于儱侗、恍惚、蹈空、游盪、虛浮無根，只是其道德意識不真切，對于道德實踐之本性認識不明透，而非此學之本質不應如此也。明道云：「若修其言辭，正為立己之誠意，卻是體當自家敬以直內義以方外之實事」。又云：「終日乾乾，大小大事卻只是忠信所以進德為實下手處，修辭立其誠為實修業處。(明道章一本篇第二十二條)。此便是相應道德本性而來的切實不蹈空。要說「下面著實工夫」，此就是「下面著實工夫」；要說「近」，此亦就是「近」，並不遠也。要說「下學上達」，此就是「下學上達」；要說「循循有序」，此就是「循循有序」。若必以為書冊句讀、致知格物、格物窮理，方算下學上達，方算「下面著實工夫」，寖假復以為只如此方能接近「上一截」，方是道德實踐成聖之決定性的關鍵，方可不流入禪學去，則是迷失問題之本質而岐出。[[5]](#footnote-5)

牟先生說明道之一本重在即心性之純化，並即是下面著實工夫、即是下學上達、即是近，而非必是書冊句讀、格物致知窮理，且不是後者才能上達，才可不入禪學，若以為是如此反而才是迷失本質。筆者以為，肯認道體的工夫確實是本質的功夫沒錯，但肯認道體不就是在格致誠正修齊治平的事業中去肯認嗎？莫非躺在床上肯認、坐在椅上肯認、寫篇文章肯認就是肯認？天下國家身心意知物就是這一切肯認的實踐場合，肯認已是肯認了，但實踐就在項目階段中展開，就項目階段的次序而言是工夫次第的問題，就肯認的價值為何而言是本體的問題，向著本體純粹化主體意志是本體工夫，純粹意志是操作型定義，階段項目是次第歷程，說次第歷程是一門學問，說意志價值是另一門學問，兩不相礙。至於流入禪學，皆非義理問題，而是人病。禪學也無病，只是儒者不明其旨，遂以虛懸為禪學，而說為禪病，禪實不病，虛懸為病，意志純粹無病，沒有實際事業的實踐而空說心性便是虛懸之病，次第問題對治虛懸，並不是否定意志純粹。次第中的任何階次項目都在意志純粹中完成，是牟先生硬要割裂次第問題而貶抑之，以及刻意標高本體工夫和成聖之境，故而特殊地為程頤及朱熹之學建立了一套別於聖境的理論型態。

伊川講次第，是就「格致誠正修齊治平」之次第講的次第，這本來就是《大學》中所論。次第講循循有序，講下學上達。作為本體工夫，概念太多、項目太多、層次太多，故而要講一個次第，也要講一個入手或完成，從而有下學與上達。次第就事上說，而有家國天下心意知物，至於本末終始、下學上達的強調，就是說這個次第的必有其秩序，此說不妨礙本體工夫，根本上諸次第中所有項目都是本體工夫。至於講到工夫入手，主敬、立志等都是入手。可以說，都是本體工夫，但有不同問題層次而分說，牟先生強調的是工夫入手甚至是境界展現，這都不妨礙仍有一個不同實踐項目間的先後次序問題。然而，牟先生仍是嚴厲批評程頤及繼承程頤的朱熹之學，其言：

伊川雖未覺其以《大學》表下學之切實與其老兄所說有若何不相應，亦未曾以其老兄所說為禪而生忌諱，然由于其不自覺間之轉向，遂致于道體之體悟漸有偏差與迷失，已不能透至其老兄所說之境。依其質實的直線分解的思考方式，遂將太極真體、太虛神體、乃至於穆不已之體，只分解地體會為只是理，將性體亦清楚割截地直說為只是理(性即理也)。性與廣泛的存有之理合流，而復與格物窮理之理接頭而以格物窮理之方式把握之，則原初講性體以為道德實踐所以可能之超越根據之義亦漸泯失而不見；而于心體則弄成疲軟、浮動、恍惚，而處于泛而不切不定之境，有時看來很好，有時看來又不然，未若性理觀念之清楚。而亦正因性理觀念清楚確定，遂將心逼顯得恍惑不定，而實則在此情形下，心亦應有其一定之涵義，而逼顯得呼之欲出矣。朱子即順此將此情形下有其一定函義之心清楚地說為屬于氣之靈之實然的心，而特重其認知之明義，而孟子所說之實體性的本心遂全不能講，而心遂與性(理)亦終于為二矣。[[6]](#footnote-6)

牟先生只管成聖境狀態下的概念描述以為道德的形上學及動態的形上學型態，對於講各種存有範疇概念的關係定義的學問皆是為靜態分解，皆視為不能體會道體的迷失之路。此誠哲學基本問題的混淆錯置之誤判。又，程頤畢竟有時談到心性工夫，且其話語十分精到，遇此，牟先生則刻意規避，以範疇的解析之學束縛程頤的理論架構，認為其把握不住本體工夫之論旨，且最終為朱熹的更加系統化的解析之學所定型。終於與孟子的實體性本心之學分道揚鑣。也就是說，牟先生跳躍在不同的哲學基本問題之間，導致對程頤之說有所誤解。

筆者的立場是，談存有論是一路數，談本體工夫及本體宇宙論是一路數，成聖境完成於本體工夫，但本體工夫及本體宇宙論的所有概念範疇是有其清晰的解析意旨，程頤開其端，朱熹究其論，皆有功於孔孟道德哲學，且程朱之論，亦及於本體工夫和本體宇宙論，惟當牟先生見及此說時，都以程朱把握不住丟棄之，實際上程朱皆不可能恍惚於心體，亦不會不見於道體，這都是系統已經預設的理論，且有時亦申說之，只是牟先生刻意束綁其說，不准其跨界而刻意誤解之而已。

牟先生最後以《大學》為本之橫攝靜涵認知型態定住程頤：

體上既為「性即理」一語所截煞，此下皆成必然者。自此遂以《大學》為定本，轉成橫攝系統，而不復是先秦儒家原有之縱貫系統矣。生動活潑、健康軒昂、「直方大」之理想主義的情調隨之亦喪失，而于不自覺間遂轉成「靜攝存有」之實在論的情調之他律道德矣。伊川、朱子不自知也，而人亦莫之能辨也。[[7]](#footnote-7)

筆者以為，牟先生講一套「縱貫縱講」系統實在很好，所謂「縱貫縱講」，就是本體宇宙論地談大化流行，從而就主體談其本體工夫論，而謂之道德的形上學。這是牟先生為儒學開創新意的新儒學創作體系，但是，並不存在牟先生以為的「縱貫卻橫攝靜涵」系統，意思是對本體宇宙論的問題，卻不做實踐活動，且只管知識認識，此說就是針對程朱講的心性情理氣諸概念的範疇學系統而言的，範疇學是形上學，致知窮理是工夫論，這是一種混淆，把形上學和工夫論混淆。筆者以為，若要講程朱是「橫攝靜涵」，則程朱也是預設「縱貫縱講」，就算程朱有「橫攝靜涵」，則程朱之系統中亦仍有「縱貫縱講」系統，而陸王系統中亦必須預設「橫攝靜涵」系統，這就是儒學發展中所需的面向，不宜如牟先生刻意限束程朱、割裂縱橫之作。要有本體宇宙論的形上學，也要有本體工夫論的實踐哲學，形上學中也要有概念範疇的存有論形上學，工夫論中也要有先知後行的下學上達之學。牟先生把講知識認知階段的工夫論和講存有論的命題錯誤地連結，而建立「橫攝靜涵」系統，所以筆者說，根本沒有這樣的一套系統，這是牟先生自己的構作想像，其實解曲解錯解而已。

以上這一套「橫攝靜涵」系統，就表現在牟先生為程頤新編八目的議題討論中。

1. 理氣篇談只存有不活動的理體

 牟先生於程頤「理氣篇」談「一陰一陽之謂道」的伊川解讀，伊川主所以陰陽是道，陰陽是氣。伊川言：

1. 一陰一陽之謂道。道非陰陽也，所以一陰一陽道也。如一闔一闢之謂變。(《二程全書、遺書第三，二先生語三。謝顯道記伊川先生語。》)
2. 離了陰陽更無道。所以陰陽者是道也，陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者。形而上者則是密也。(《二程全書、遺書第十五，伊川先生語一。》)
3. 一陰一陽之謂道。此理固深，說則無可說。所以陰陽者道。既曰氣，則便是二。言開閣，已是感。既二，則便有感。所以開闔者道，開闔便是陰陽。老氏言虛而生氣，非也。陰陽開闔本無先後。不可道今日有陰，明白有陽。如人有形影，蓋形影一時，不可言今日有形，明日有影。有便一齊有。(同上)。[[8]](#footnote-8)

牟先生言：

案：以上三條嚴格為朱子所遵守。如只說「所以陰陽者是道」，尚不足以決定此形而上之道只是理，即只存有而不活動者。因為「於穆不已」之體，自其為實現之理或存在之理言，亦可以說是一超越的(動態的)所以然。但此為氣化之所以然的於穆不已之體卻是即存有即活動者，是心，是神，亦是理，是心神理為一者，是誠體神體，亦是寂感真幾、創生的實體。是以唯因（一）將此「所以然」之表示方式視為存有論的推證，或視為對於陰陽氣化之「然」所作的存有論的解析，（二）通過格物窮理之方式以把握之，（三）再加上於此所推證者不能明澈地說其神義以及寂感義，（四）在心性方面不能明澈地言心性是一，而卻言性只是理，仁是性、愛是情，心如穀種、生之理是性，發出來是情；這樣，此「所以然」所表示之形而上之道才成「只是理」，只存有而不活動者。[[9]](#footnote-9)

牟先生把伊川的討論併和朱熹的發揮設言為「只存有不活動的理體」理論，說道即是說理，原伊川之文尚未必是不活動之理，但經朱熹之發揮且依伊川之思路，牟先生定然決意就是不活動之理義。依筆者之轉譯，活動之理義何義？那就是言說於本體宇宙論的大化流行之道體之動，以及言於本體工夫論之主體心性的純粹化仁意志的實踐活動，此時說為動者乃天道流行與主體實踐。牟先生說為不動者何義？即其第一條所說，伊川將一陰一陽之所以然的原理，向上做了存有論的推證，做了存有論的解析，於是就是釘死的概念，而不是天道的流行及主體的實踐義了。筆者認為，做存有論的解析是問題的另一個方向，本體宇宙論及本體工夫論的所有概念範疇皆有範疇解析的論證推演的需要，以定義範疇，及推演關係。筆者正是這樣界定程朱之論於「所以陰陽是道」的思路確實是做著存有論的範疇解析工作，但是這個工作正是為釐清概念，提供關係原理，使本體宇宙論和本體工夫論的意旨更為清晰，使本體宇宙論和本體工夫論的話語更加精確，故而概念皆須一一落實於確定意旨上，此是此、彼是彼，不容混淆，此旨亦是有功於實踐的進行。然而，牟先生卻斥其不動。牟先生初以伊川說「所以陰陽是道」尚未必能確定只是說理而不活動，但當加上了上述第二、三、四條之後，就決定了伊川之理是「只存有而不活動」。

觀其第二條，亦是牟先生詮釋上的錯置，說「格物致知」是說《大學》工夫次第的先知後行，說「格物致知」連著「窮理」時還是「格物致知」的意思，但是「格物致知」既是「先知後行」的次第之先，不行則知亦未有完成，故說格物致知即是說到格致誠正修齊治平。窮理亦然，亦是「窮理盡性以至於命」之完成才是窮理之完成。所以格致、窮理都是實踐活動，都是本體工夫。原格致窮理是研議家國天下的聞見之知與德性之知的研議，至於窮理而說為研議理氣關係的存有論原理，此亦無妨，那就是道德哲學的範疇解析工程，牟先生卻把前說「只存有不活動」的範疇解析說成格致、窮理的唯一目的，格致窮理就是進行「所以陰陽」、「理氣不離不雜」、「心統性情」等等存有論建構之活動，於是格致、窮理的「先知後行」的實踐義便滑失，程頤的工夫論又變回存有論，筆者要說，這就是牟先生的錯置，牟先生的超越連結，是對程朱之學的誤解、錯解。

第三條說其不能明澈神義、寂感義，筆者以為，神義、寂感義既是本體宇宙論亦是本體工夫論，說存有論就要確立概念，說本體宇宙工夫論就要運用概念於意旨論述上，定義概念與運用概念是不同的理路，就像講遊戲規則與進行遊戲是不同的任務一樣，但不能說講遊戲規則是不遊戲的、不活動的，這樣的批評毫無意義。

第四條說伊川言「仁性愛情」、「心是生理」等義正是不活動義，這還是誤解、錯解，這還是問題意識的錯置，論於「心性情」是論於道德實踐主體（亦即人）的存有論架構，論於「天道理氣」是論於整體存在界（亦即大化流行）的存有論架構，當然還是要確定意旨，此是此、彼是彼，不容混淆。牟先生還是再度把說遊戲規則的話語，當作不是在進行遊戲的話語，而批評其不活動，這種批評，毫無意義。

牟先生接著說伊川和明道正是兩套不同系統的儒學理論，其言：

在神與寂感方面，伊川態度似不甚明確，但亦可以看出大體是並不以神體與寂感真幾言形而上之道體。伊川並無一字言及神體，而於寂感方面則並不透澈。即如上錄第3條，「言開闔，已是感。既二，則便有感。」此已落於氣上言「感」，並不自神體言寂感。伊川於此「於穆不已」之體實並不透澈。至朱子即自覺地視神屬氣，或消融於理而成為虛位。至於寂感則只能就心言，而不能就性言，而心性並不是一。在心性方面，伊川有時好像可以表示心性是一(是一與合一不同)，但其顯明而凸出的主張，如性即理，仁性愛情等義，乃原則上心性並不是一者，故朱子得以順而確定之而成為心性情三分、心統性情之說。是則伊川之思路大體是向朱子所釐清而確定者走，其抽象的、分解的、質直的思理心態固易於視形而上之道為「只是理」也。至於一二兩點則更顯明。但依明道所代表的縱貫系統說，即使「於穆不己」之體亦可以說為「所以然」，但卻並不以此「所以然」為對於「然」之「存有論的解析」，亦不視作由然推論所以然之「存有論的推證」，而是由「於穆不已」之體之創生妙運之直貫下來而說，而且同時亦並不通過格物窮理之方式以把握之，而是通過「逆覺體證」之方式以把握之。此是兩系統之大較也。[[10]](#footnote-10)

牟先生以能主「心性是一」說為明道系統，以說「心性是二」說為伊川系統。其實，說「心性是一」是本體工夫論，說「心性是二」是存有論。兩人問題意識不同，但不是兩套系統。重點是，牟先生文中說伊川之語有時似乎亦有「心性是一」之意旨，但因其它「仁性愛情」之說，使伊川之心性終於是不能為一之系統，之所以會有這樣的陳述，關鍵就是一旦當程頤、朱熹在講本體工夫論問題的時候，自然心即理，心即性，心性一，這就是說，牟先生總是以存有論問題的意旨鎖定程朱的理論類型，將其綑綁在這種問題及理論主張中不能逾越，進而否定程朱亦能有本體宇宙論和本體工夫論的發言，以為是一時恍神之作而已，這樣詮釋先哲的方式，筆者決不認同。

牟先生又引程頤講天地寂感之文字四條，並提出批評，牟先生引程頤之文如下：

13. 天地之間只有一個感興應而已，更有甚事？(《二程全書、遺書第十五、伊川先生語》)

14. 沖穆無朕，萬象森然已具。未應不是先，已應不是後。如百尺之木，自根本至枝葉皆是一貫。不可道上面一段事無形無兆，卻待人旋安排、引入來、教入塗轍。既是塗轍，卻只是一個塗轍！(同上)

15. 寂然不動，惑而遂通，此已言人分上事。若論道，則萬理皆具，更不說感興未感。(同上)

16. 寂然不動，萬物森然已具。感而遂通，感則只是自內感，不是外面將一件物來感於此也。(同上)[[11]](#footnote-11)

牟先生討論其中１３、１６兩條，其言：

案：以上四條皆言寂感，初看亦甚好，但仔細看，則有些搖蕩處。首先，第13條「天地之間只有一個感與應而已」，實則感若是「自內感」 (16條)，則感即是應。今將感與應分說，則感好像是自外感，而應則是自內應。依上第三條「言開闔，已是感。既二，則便有感」之語，則此條感與應分說，感、應便都是落在氣上說，天地之間便都是一氣之感與應而已。此非《易傳》言寂感義之本意。《易傳》言寂感是從誠體神體自身說，不從氣上說。氣之「感與應」與誠體神體之寂感並非同一層次。濂溪、明道言寂感俱從神體上說，而明道復以此代表易體。誠體、神體、易體、寂感真幾、即「於穆不已」之體也。橫渠言「客感」是從氣上說，然其言「至靜無感，性之淵源」，即是從體上言寂。既從體上言寂，自亦有體上之神感而非「物交之客感」。「客感」之異必預定神感之一，而神感之一即是感而無感也。「客感客形與無感無形，唯盡性者一之。」言客感而不言神感者，神感即已隱含於寂體無感之中也。言「客感」者，蓋為與「客形」對，偏重之言也。所以偏重「客感」者，蓋為言體用一也。否則，性體豈只一寂體無感而已耶？是以「客感」之事用，即寂體神感之顯現也，故曰「惟盡性者一之」不能盡性者，客感不能統于寂體神感之中而一之，則「客感 」與寂體神感脫節，亦只是交引日下之亂感而已。由此可證知橫渠言寂感 亦是自體上言，惟復別立「客感」一義耳。今伊川自氣上言感與應，而不自體上言寂感，是已落下乘矣。[[12]](#footnote-12)

伊川言天地之感應，自是在道德意識下言天地萬物的存在是為正德利用厚生的目的而有，而人感應之亦應參贊化育之，實一真切體會樸實平正之論，但是牟先生卻硬是要把程頤之說貶為下乘，理由是程頤只論及氣而不論及誠體、仁體。文中涉及張載之言於客感與神感，言於客感即言於氣，言於神感即言於誠體、仁體，惟伊川只於氣上言，故落下乘。牟先生說《易傳》之寂感是從誠體、神體自身說，伊川卻只是從氣上說。筆者以為，言天地就是氣存在之天地，固有天地之性在，但無氣便無天地，就算牟先生要說《易傳》之言寂感有誠體、神體義，亦不能說《易傳》只言於誠、神、仁，而不及氣，若不及氣，豈不成了柏拉圖的理型論，顯然，中國哲學不會只論理型而不論天地，此其一。其二，說伊川之論只是氣，此說只是刻意淪陷他說意旨，說天地萬物之感應必是氣之交流變通而謂之感應，然天地萬物之交流變通是為了提供人類存在的資糧而交流變通，人在其中，體天地生物變化之心而為人心，此即仁者天地生物之心之體會感知，而效行其道，於是天地萬物之感應與人的道德實踐之感應互而為一，此即伊川言說的意旨，所以，言感應必就氣化世界與人的實踐之互感為言，牟先生限縮伊川意旨而為只言及天地萬物的氣化感應，此說刻意歪曲之言。其實，張載亦說客感，但張載主張人不能只依耳目口鼻之生理需求以為生活的感應，而應以天地之性以為行為的主導，故而雖然生存於天地之間，更應體會天地生生之理，而參贊其間，所以要收攝於寂感神體中，亦即以性正命，變化氣質，善反天地之性。此說甚善。其實，伊川之言便是就人在天地氣化之中而談道德實踐之感應之言，牟先生卻要割裂道德意識而貶抑為只是生理感應、草木感應之氣化世界的感應意旨，甚為誤解更錯解。

說氣是說宇宙論，說神感神應是本體宇宙論，說宇宙論之言者並未否定本體宇宙論之命題，牟先生刻意分立兩型而貶抑其一，此其過失之緣。

針對十四條，牟先生言：

第14條最為圓融，看之似無病。「沖漠無朕，萬象森然已具」。此亦可以說是意謂「上天之載，無聲無臭」，是寂然不動之體，是寂感之真幾。「未應」即是寂，「已應」即是感。未應已應並無先後可言，乃是自然一體「一貫」的事，不是人于「無形無兆」上安排上一些事。此已說得甚好。然上條言「感與應」是落在氣上說，此條言未應已應豈不可亦落在氣上說耶？其所言之「沖漠無朕」、「無形無兆」之「未應」豈不可只是渾然之氣耶？未感未應時是渾然寂然，已感已應時是粲然著然，而粲然著然者實即早已森然隱具于寂然渾然之中，故實無先後之可言也。未應已應、若隱若顯，只是分別相示之權言，而實則只是一氣之化而已。若如此，則此條之寂(未應)感(已應)圓融亦仍是落在氣上說，而非由寂感以言誠體、神體、於穆不已之體也。其所舉之例，如「百尺之木，自根本至枝葉皆是一貫」，根本與枝葉並非體用之異質，故「一貫」亦非體用之圓融的一貫，只是一個具體的物之有機的一貫。當然此只是一個例，亦可喻解體用圓融之一貫。但伊川此條言未應已應之一貫，卻不甚能見得是體用圓融之一貫，而很可只是氣機渾然粲然之一貫。吾未嘗不欲向體上講，但就體上說寂感，則既不是落在氣上說感與應，亦不是就未應已應說一貫，乃是就寂感誠體神體與其所創生妙運之氣化(事事物物)說體用圓融之一貫。而伊川既落在氣上說感與應，而復于此條接著說「未應不是先，已應不是後」則未應已應之一貫很易使人想到只是氣機渾然粲然之一貫，而「沖漠無朕」、「無形無兆」亦不必是說寂感誠體也。或間曰：如果此一貫只是氣機之一貫，則仍是形而下者。然則形而上之理(道體)復何在？將如何講？曰：未應之寂、已應之感，或未感之靜(陰)、已感之動(陽)，是氣，而所以寂、所以感，或所以動靜、所以陰陽者，則是理，形而上者。而形而上者之理(道)則無所謂「感與未感」也。此證之第15條可知。[[13]](#footnote-13)

牟先生的思路就是，以本體工夫論和本體宇宙論為言說儒家道德的形上學的根本義，此旨自是正確無誤。亦即，言道德的形上學的時候，天道理氣心性情才便在主體的實踐中一以貫之，價值意識貫通天道理氣性命情才，但是，這是在主體有實踐的時候才可言之，否則僅是講天道流行則意旨僅完成一半而已，天道流行自亦是貫通之，只是人道自己累於嗜欲之心而已，一旦人心挺立，逆覺體證，提起主體性的價值自覺，則人道與天道之價值意識合一。然而，牟先生建立此旨固佳，他卻要為程頤、朱熹建立另一套道德哲學，即是本體宇宙論上只談氣化流變，本體工夫論上只談客觀認知。於是，一段簡單的程頤談「冲穆無朕、萬象森然」的討論，竟要將其意旨限縮在就是只談氣化流變的理論，亦即只有宇宙論而沒有本體宇宙論，只是談客觀氣化世界，而不是談道德目的創生下的大道流行，故而只言於形而下者，至於形而上者之理，則不參與感應，只存有不活動，割裂理氣矣。其實，牟先生之論於此，心中甚是不安，不見其屢言：「看之似無病」、「很可只是氣機渾然」、「很易使人想到只是氣機渾然」，這些都是牟先生固然發現程頤言意正當，卻要無病找病，以程頤言於存有論之不動之理，割裂程頤言於本體宇宙論之氣，於是理氣分離，言感應只是氣化宇宙論中事，而非先秦孔孟庸易以降的本體宇宙論，只有本體宇宙論才能理氣合、心性合、而一以貫之，於是把程頤之說判為形上形下分離之論。

牟先生這樣的思路，真可謂詭譎難通，然而為了貶抑伊川，下一段的討論就十分乖理了，關鍵就是，竟然不許濂溪、橫渠、明道之論旨亦即於氣，其言：

第15條是說「寂然不動，感而遂通，此已言人分上事。若論道，則萬理皆具，更不說感與未感。此一分判即明示伊川不以寂感說道體，其于「於穆不己」之體未能明澈甚顯。其心目中所意謂之道(道體)乃只是理。理則無所謂「感與未感」，故云：「更不說感與未感」也。尤可注意者，伊川對于道則說「萬理皆具」，而于「沖漠無朕」或「寂然不動」，則說「萬象森然已具」。于前者，則偏就理說；于後者，則偏就事說。當然，在就寂感以言道體 (於穆不已之體)者，固亦可說在此寂感誠體神體或於穆不已之體中「萬象森然已具」。此如濂溪言：「誠，五常之本，百行之源也。靜無而動有，至正而明達也」。又如明道言：「萬物皆備於我，不獨人爾，物皆然，都自這裡出去」。(天理篇)。又言：「言體天地之化，已賸一體宇。只此便是天地之化，不可對此個、別有天地」。(一本篇)。又如象山言：「萬物森然於方寸之中，滿心而發，充塞宇宙，無非斯理。」若如此，則伊川言「萬象森然已具」亦不必是就氣機之渾然寂然說，而其所說之「沖漠無朕」、「無形無兆」、「寂然不動」，亦不必是說氣機之渾然寂然。曰：固是如此，但因其有此第15條之分判，即可顯出其言「萬象森然已具」是就有「感與未感」可說之氣機之渾然寂然說，而其所說之「沖漠無朕」等語亦實是說的氣機之渾然寂然。而據濂溪、明道、象山所說之森然已具一切事，或統攝一切事，卻是就誠體、神體、心體，或於穆不已之體說，而此體亦不可以氣言。此體亦即是理，故既具萬理，同時亦即統攝一切事，或創生妙運一切事，因而亦即森然已具一切事。然而伊川卻分判說，寂感是「人分上事」， 于道「更不說感與未感」。此即表示「感與未感」、統天地萬物而言之，是就氣說，而于「人分上」則是屬于心，並不屬于性，而于形而上之理、道、性，更不可說「感與未感」也。是以說不可因濂溪、明道、象山，就體上言統攝一切事，即謂伊川之言「萬象森然已具」亦是就體上說，亦不可因伊川之言「萬象森然已具」是就氣上說，即謂濂溪、明道、象山之就體上言統攝一切事，其所謂體亦是氣或理氣不分也。蓋濂溪、明道、象山等所體會之體是心、是神、亦是理，是即存有即活動之動態的，而卻不即是氣，故既可即是理，因而具萬理，亦可說寂感，而卻不是氣機上之寂感也。而伊川所體會之道體卻只是理，是只存有而不活動的，不可以說寂感，故寂感只好屬于氣或屬于心(人分上)也。[[14]](#footnote-14)

牟先生挑剔伊川文句，將其所言分為兩路，一路說理、一路說氣。首先，將伊川第十五條之「論道之萬理皆具」說為只是言於只存有不活動的理體，只因伊川說「更不說感與未感」，而牟先生認為，只是理則便無所謂感與未感，因牟先生認定的伊川之理就只是存有論上的不動理體，且不能即轉化為本體宇宙論的即理即氣之理，這就是限縮其意的刻意曲解。其實，伊川之意可以是說道體流行，自是圓滿而發，相對於人之體貼，會有感與不感、感得誠與感不誠而言，則天道必是直接流行，應感則感、當感則感、感而必通，故不必說感與未感，則伊川說得「萬理皆具，更不說感與未感」便是本體宇宙論的大化流行語，牟先生見到伊川說理，便直接黏在只存有不活動之存有論的形上理體說，故而不許其動。

其次，將伊川第十四條和第十六條說為只是氣，而說其：「偏就事說」。但是，相比於濂溪、明道、象山之類似之言，又難以區分，似乎伊川之說也可以是如其他幾位的以體攝事之言，但是，牟先生把話說死，因而其理甚乖。牟先生將其他三子的類似言語，明定為只是道體理體誠體仁體神體心體性體之活動，而不及氣，而伊川之說，便只是於氣上言。三子之道體，以理攝事，伊川之言，雖是言事而只及於氣。然而，既是事，便是人份上之事，既是人，便是心上之工夫，牟先生便把他一貫說伊川朱熹割裂心性、心性不一的論旨拿來擋話，心既不及性，心即不能感通形而上之性體理體道體神體誠體仁體，就算是人在做工夫，也做不上道德崇高境界，只是氣化形下世界的聞見之知而已。說到這理已經是很奇怪的話了，不料牟先生竟講出更奇怪的話，那就是以三子之論於道體固即理攝事，但其道體卻不是氣，亦不是理氣不分，而是心神理一的動態寂感，而不是氣機渾然的寂感。筆者所謂之乖理是說，人無有不是存有論上的氣化實然的存有者，人之行事無有不是在現實世界的正德利用厚生之事，而天道流行無有不是在國土大地草木鳥獸諸現實世界上的流行，今說濂溪、明道、象山之言於道體者只是心性理神誠仁之一貫而不及氣，只能說主體的實踐全依誠仁之價值意識而行，而不受氣質之性耳目口鼻之欲之影響，卻不能說大化流行和主體實踐不在氣化世界上進行，難道牟先生是說得柏拉圖理型世界之自我套套邏輯嗎？這不正是方東美先生誤解柏拉圖而批評柏拉圖的理型世界的活動不及現實世界的眾生的意思嗎[[15]](#footnote-15)？牟先生為下貶程頤之說只落在氣化世界不能真為道德實踐，卻乖理地建立三子之說非關形下世界，於是程朱之論只及形下氣化世界，其他儒者之論只在形上空理世界，這不是怪異至極之論嗎？

其實，牟先生論於程朱以外諸儒之道體是即存有即活動意旨，此旨，程朱亦然。牟先生特為別異程朱、陸王，便為陸王及濂溪橫渠明道建立即存有即活動卻不及氣的形上道體之論，而偏說程朱之道體理體只存有不活動，論寂感只在氣化世界，論工夫只在客觀認知，高陸王一系的結果，只能使他們脫離氣化世界，此誠不通之論，不必建立的理論，此說反而使周、張、明道、陸、王之說，脫離現實世界，成一理型之套套邏輯世界，若牟先生亦願以其及於氣，就必須同意程朱亦及於理，牟先生說程朱理氣分、心性情分，故氣不及理，理只是形上理體，只存有不活動，這也是奇怪至極之論了。

牟先生又針對第十六條談實體問題，其言：

大抵伊川當時常聽老兄說此義，故亦如此說。但明道說此義是就誠體神體說，並不落在氣上說。吾人一看《易傳》此語，明是說的是神，而于此亦很易想到「感非自外」之義。「感非自外」意即寂體之神感神應，一通全通，非是氣上相對之二之有限的感應也。用今語言之，即非刺激反應之感與應。如是刺激反應之感，則不必能「遂通天下之故」也。《易傳》言「不疾而速，不行而至」，皆是言神感神應。寂體之神感神應不在條件制約之中，故「感非自外」，一通全通，而亦是即寂即感，寂感一如。此完全是稱體而言，非就氣而言也。伊川于此不澈，既落在氣上言感，而又言「只是自內感」，此亦彷佛之辭耳。故朱子得以內外兼看，並以「語極須默，默極須語」說內感，此在氣上亦只能如此說，然非明道說「感非自外」之義也。

伊川于寂感真幾、「於穆不已」之體並不透澈。此四條渾淪一看，亦覺得不錯，亦似是說的這同一回事。然仔細檢查，由于其第15條之分判，以及感從氣之二上說，則知其所說並不是同一回事。伊川不自知也。彼對於誠體、神體、於穆不已之體，似並無清澈之意識。只因濂溪、橫渠、明道俱盛言誠體神體並於體上言寂感，故彼處於那早期之氣氛中亦隨之不明澈地如此一言耳。此「實體義 」實並未進入其生命中也。故彼之〈語錄〉除此四條外，實少談及此「實體」義。伊川所能親切把握者，是工夫意義的「敬」(不是明道所說的敬體)，是格物窮理的致知，以及天理之靜態的存有義。其質直、死板之心態固亦只能適宜于此也。彼對于誠體、神體、寂感真幾、於穆不已之體不能透澈，故于中和問題亦糾結繳繞，無結果而終。其言辭與見處顯不及呂大臨之明澈。彼于實體與中體無明澈之體會，然其思理之端緒與綱維固應有其所必至之歸結。朱子承之，經其辛苦參究，即能自覺地予以釐清與確定表示，將其所應有之歸結一一予以明朗化而善成之。朱子誠可謂伊川之功臣，亦是伊川之知己，真能善紹伊川者也。[[16]](#footnote-16)

伊川講感是自內感，就是主體性的價值自覺，由內而發，「寂然不動，感而遂通，萬物森然已具。感而遂通，感則只是內感，不是外面將一件物來感於此也。」此說之意是就天道作用而言，人性主體對之感通，是以主體內在自性的價值意識來感通其德而效法其行，而不是看到外面有甚麼事物就以感官知覺來做感官感應而已，而是做了價值的自覺之感通，這就是本體工夫之旨。然牟先生已經固執地以伊川說道體寂感是在氣化現象世界的流變感知，即是感官知覺的刺激反應之感，沒有道德意識貫澈其中，此說，只是牟先生故意歪曲而已。又言《易傳》之寂感都是神感神應，故是一通全通，寂感一如，且非就氣而言也。事實上，《易傳》之說寂感，要不說有擬人化位格義的天道實體在感在通，要不就只能講人性主體體貼天道作用而後效行其寂其感，意即說寂感指天道作用有其目的有其價值有其意義有其規範，故有其感應，有其作用，而此作用，都是天地萬物大化流行的作用，都是藉氣以顯的作用，其價值明確、目的單一，故而四時行、百物生，牟先生硬說此《易傳》道體流行只是神感神應，等於是不及現象，則所論空泛無歸。又，此一價值目的為人性主體所體知而做工夫以實現之，因其能體能證，故曰感應，既是人之實踐，就是在現象世界的活動，就是家國天下的實事實理之行為，牟先生硬要說伊川之旨只是在講花草樹木鳥獸蟲魚黑白大小輕重寒暑的氣化世界的感知，此事從何說起？

牟先生說伊川對此實體把握不切，而此實體者，依牟先生之義就是道體、理體、心體、性體、誠體、仁體、神體等等之體之合一之體，其實，不做範疇解析則已，一旦進行範疇解析，這些範疇皆各有其意旨，不能等一，而且只有一種情況可以等一，那就是人性主體做工夫達聖境時，此時主體的價值意識貫徹不離，存有範疇皆貞守價值意識，在主體聖境中，諸範疇合義於價值意識，此時等一。然而，這不是實體的問題，這是境界論的問題，說為實體的問題是把境界論說成了存有論、形上學，反而是牟先生自己陷入了存有論的渾淪，故而牟先生所說的實體義是不諦之論。

至於說伊川能把握的只是敬的工夫，且是格物窮理的認知以及靜態的理體，這些都是牟先生自己創造出來的假議題，前文已論及，不再多談。

1. 小結

 牟先生論程頤，刻意為他建立橫攝靜涵系統的理論模型，筆者以為，並不存在這樣的模型，而是程頤較諸他家，多論於存有論議題，至於本體宇宙論，本來就是存有論預設的系統，是牟先生刻意框限其說而已。至於工夫論部分，亦非只是認知型，而是強調下學上達的多，但這不能表示，程頤論於工夫無有本體工夫意旨，即牟先生所謂逆覺體證意涵，且下學或上達或次第中的任一項工夫之進行亦皆是本體工夫。筆者以為，強調程頤有存有論特色及工夫次第論要點是對的，但說存有論是儒學的一型，而有別於或不通義於本體宇宙論者，以及說下學上達是助緣工夫而非本質工夫，與達聖境無關，筆者決不認同。牟先生討論程頤尚有許多主題，其它議題，另待它文，暫結於此。

1. 牟宗三《心體與性體》第二冊，台北正中書局，1983年5月，台修五版，頁251。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 《心體與性體。第二冊》頁251~252。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 勞思光先生用語。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 《心體與性體》第二冊，頁252。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 《心體與性體》第二冊，頁253。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 《心體與性體》第二冊，頁254。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 《心體與性體》第二冊，頁258。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 《心體與性體》第二冊，頁259。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 《心體與性體》第二冊，頁259~260。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 《心體與性體》第二冊，頁260。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 《心體與性體》第二冊，頁265。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《心體與性體》第二冊，頁265~266。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《心體與性體》第二冊，頁266~267。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 《心體與性體》第二冊，頁267~268。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 方東美《中國大乘佛學》，?????????????? [↑](#footnote-ref-15)
16. 《心體與性體》第二冊，頁269~270。 [↑](#footnote-ref-16)