＜對牟宗三透過胡宏詮釋建立的境界形上學之方法論反思＞

台大哲學系教授杜保瑞

1. 前言：

　　牟先生的《心體與性體》之作，乃在藉由程朱、陸王的對比，建立他自己的一套形上學理論，謂之道德的形上學。這一套理論，意境高遠，意旨幽深。在他討論到胡宏哲學的時候，又對這套理論自己提出了三個問題，自我問答，關係重大，本文將予以討論。而筆者對這整套理論，也有許多質疑。本文之作，即是針對此一境界形上學的理論反思，筆者所謂的境界形上學，類似於牟先生自己所提出的境界型態的形上學意旨，但牟先生以為儒道佛皆有境界型態的形上學，唯儒家另有實有型態的形上學。筆者之意，即便是牟先生的實有型態的儒家形上學，亦仍是境界形上學，亦即說的根本就是聖人境界，而不是真正的客觀實有的形上學。牟先生於討論胡宏哲學時自己所問的三大問題的回答，都只能使他的儒家道德形上學成為就是境界哲學，只是被他說為形上學了而已。

　　本文之討論，聚焦上述問題，至於牟先生對胡宏哲學的詮釋，重點都反映在這套形上學的設問及回答中，但是，牟先生的行文，卻仍是大量地就著朱熹詮釋做對比的批判而進展，這部分的討論，筆者將不在本文中進行。一方面，筆者對牟先生的朱熹詮釋，持絕對反對的意見，所論已多，不再重複，二方面，朱熹在《知言疑義》中對胡宏的批評，筆者亦不贊同，這一部分已討論於拙作《南宋儒學》專書中[[1]](#footnote-1)，牟先生自是有理由批評朱熹的誤解的，只是，牟先生的意見，在貶抑朱熹方面，又言之太過，在推崇胡宏方面，則是進入了本文要討論的境界形上學的範疇，總之，為簡明行文，對牟先生在胡宏章對朱熹的批評意見便不在本文處理。

1. 牟先生對胡宏哲學定位的基本問題：

牟先生對胡宏學說，給予了一套明確的儒學型態的定位，「以心著性」，是消化北宋諸儒從《中庸》、《易傳》的道體性體以會通孔孟之仁與本心之路，其言：

五峰之思路，除逆覺體證之工夫入路外，其重點大體是在心性對揚、以心著性，盛言盡心以成性，而最後終歸于心性是一。此路既不同于伊川、朱子之靜涵靜攝系統，亦不全同于陸、王之純從孟子學入者。此蓋承北宋濂溪、橫渠、明道之會通〈中庸〉、〈易傳〉而言道體，即本天命於穆不已之體而言性體，而復本明道之「識仁」，以會通孔子之仁與孟子所言之本心，而以心著性也。此以「由〈中庸〉、〈易傳〉言道體、性體」為首出者，所必應有之恰當之義也。純從孟子入者，則不必有此回應，只直下是一心之申展，陸、王是也。然孔子之踐仁知天，孟子之盡心知性知天，固必然涵蘊〈中庸〉、〈易傳〉以天命於穆不已之體言道體、性體之充分展露，則承北宋之以「由〈中庸〉、〈易傳〉言道體、性體」為首出者，固必應再復返于孔、孟而有此回應也。即在此回應上，遂有「以心著性」義之開出。[[2]](#footnote-2)

牟先生要為胡宏之學設立一個特定的儒學型態，即儒學自孔孟發展到《易、庸》之後，由北宋周、張之路到胡宏、劉蕺山之路，即是再下由《易、庸》轉出而上達孔孟之路。牟先生以「以心著性」一詞說之，此說之真義在於：使客觀的本體宇宙論，與主觀的本體工夫論結合，成立一套動態的道德形上學。就此而言，筆者以為，這一套理論，在孟子學及《中庸》《易傳》學中已經成立，之後宋明諸儒之學，即就此學各自發揮各個哲學基本問題的種種面向，且都呼應並符合孔、孟、易、庸之學，而皆有功於儒學的發展。然而牟先生以三系說之，則是為批評程朱之一系而設，故必強調周、張、胡、劉之系與陸、王之系可以合流，而程、朱另為別子，與孔、孟、易、庸不一路，此說，筆者以為，析理太過，且自身亦有許多問題，就其倡言周、張、明道、五峰、蕺山為一型，與陸、王不同而言，固有可說之處，但也蘊含若干問題。簡述筆者對牟先生說程、朱一系的檢討，關鍵就是並不存在牟先生所說的「橫攝靜涵」的類型，即便程、朱有所謂「橫攝靜涵」的理論項目，程、朱一樣有牟先生自己定義下的「縱貫縱講」的理論意旨，且周、張、陸、王亦有「橫攝靜涵」認知系統的理論項目，絕不能如牟先生如此刻意別異的諸家類型嚴分的詮釋。程、朱之學就不再申述。周、張、陸、王之學，依牟先生分為兩型，其中五峰、蕺山即是周、張型之極致經典，此說，亦有對周、張學說的詮釋上的問題，包括明道，即是牟先生逐漸地建立一套境界形上學的理論模型，以此為經典，周、張亦有缺失，明道亦有不及，唯五峰、蕺山無弊，但牟先生竟說實際上五峰、蕺山尚不知其說之如此精到，唯賴牟先生自己點明之。

五峰、蕺山學之高明於何處？關鍵就是：主體的實踐使客觀本體宇宙論確實具有價值理想的現實意義，故而證成且圓滿了此一道德的形上學。牟先生屢言此學完成於聖人境界，因此筆者要說，其實牟先生最終所談的就是境界哲學，此旨，將在本文後面三節中落實。此處，筆者要強調的是，即便在牟先生建立五峰學說之此一類型的過程中，亦有對周、張、明道、五峰、蕺山學甚至包括孔孟之學的詮釋上的偏差的問題，所以，牟先生自創境界哲學型態的形上學之說固有其創作之功效，但就文本詮釋而言卻有其析理太過以致詮釋偏差的種種缺點，要言之，牟先生自創一套境界形上學，過程中對各家詮釋頗有偏失，以下的討論將一一指出。

首先一個問題是，以五峰、蕺山學為此型之極致時，牟先生卻認為周、張、明道尚未圓成。此說，依牟先生自己標準而言，筆者以為有刻意論述之失。依其說，以主觀面呈現客觀面的道德形上學之圓成，此意旨在周、張、明道學說中已然呈現，並無少欠。端視文本詮釋上的用力程度而已。

第二個問題，牟先生講工夫為逆覺體證，而五峰、蕺山倡言之旨為「以心著性」，「以心著性」實為牟先生自己的鑄辭，胡、劉未及言之，此不嚴重，重要的是，牟先生認為此「形著義」在孟子之說和陸、王之學中竟未能含具，唯由五峰、蕺山說出，此旨實甚費解？形著之旨既是工夫實踐也是知識證成，就工夫實踐，孟子、象山、陽明皆是申論此旨，但若是要說孟、陸、王沒有形著義，那只能說是沒有證成義，但若說是證成義，恐五峰、蕺山亦無證成義，只其本天道以說工夫，而象山、陽明依本心以說工夫，然本心即天道，即性，即理，因此以此區分孟、陸、王和五峰、蕺山學的有無形著義，也是牟先生自己析理太過，刻意分型。

第三個問題，形著義中以主觀面充實客觀面而實踐並證成之，則客觀面的氣化世界便兼及之，兼及之方是理論的圓滿，唯牟先生自討論周、張學說之始，就不斷地伸說此道體理體性體心體仁體者，是唯理無氣的存有，若是，則有義理的嚴重問題，熊十力論於本體，就是涵攝現象的整體，其中有性智作用，翕闢成變，不捨現象，牟先生竟捨現象而說形上學，其用意在別異程朱，因為程朱理氣論言及氣稟，牟先生黜其說，以為不能有純善無惡的本心發動而真充實逆覺體證矣，此說，筆者以為是哲學基本問題的錯置，說現象世界的結構，如佛家的生滅門，但主體有真如，故最終成佛。程朱說理氣論，也是要說現象世界以及為惡的原因，但有天命天理天道本性本心在，故而最終可以做工夫而成聖，除非陸王是幽靈存有，否則亦是氣稟所成，其本心用事固已善反，但所成境界就是及於氣稟及於現象及於世界的，說本心純善無惡狀者可，說本心天理唯心無氣，且成以主觀面充實且圓成客觀面時，此不及氣之說，就顯乖理，若不是對程朱理氣論無謂的犯忌諱，何至於說此？說了對道德形上學沒有幫助，反而限縮了意旨，難道主體實踐已成聖境不是落實在具體現象世界嗎？難道道德實踐的主體人存有者不是活生生的氣稟結構下的人類生命嗎？此一問題，在牟先生文中屢屢糾纏，說過去說過來，始終不能澄清，最後在談聖人境界時則下了定論，但也因此留下了筆者所提的嚴重問題。

以上三個問題將在本節中討論，另外有三個問題是牟先生自己提出來的，則在後三節中討論。

就究竟「以心著性」及不及於氣言，牟先生以下有一段文字，言之糾纏不明：

五峰言：氣之流行，性為之主。性之流行，心為之主。

牟先生言：

案：性為客觀性原則、自性原則。莫尊於性。性也者，所以為氣變之「客觀之主」也。但如果只有自性原則，而無形著原則，亦不能彰顯而真實化而具體化。心是形著原則。心也者，所以為體現性體之「主觀之主」也。「氣之流行」是實說，言實有「流行」也，故云氣變或氣化。至於「性之流行」，猶云「天理流行」，「於穆不已」之天命流行，此則流行而不流行。雖動而亦靜，雖靜而亦動，與「氣之流行」不同也。故此「流行」是虛說。但性體亦非如伊川、朱子所理解之「只是理」，亦含有至誠不息之神用，故亦云「流行」也。但其「流行」之所以為「流行」之真實義、具體義、形著義，則在心體處見。於性說流行，是客觀地虛說，亦是形式地說，其落實處是心之自覺之「形著之用」。無心之形著之用，則性體流行亦只潛隱自存而已耳。心為性之主，與性為氣之主，此兩「主」字意義不同。性為氣之主是客觀地、形式地為其綱紀之主，亦是存有論地為其存在之主；心為性之主是主觀地、實際地為其「形著之主」，心與性非異體也。至乎心體全幅朗現，性體全部明著，性無外，心無外，心性融一，心即是性，則總謂「心為氣之主」亦可，此就形著之圓頓義而言也。此則亦綱紀亦形著，綱紀形著為一也。心亦主觀亦客觀，性亦客觀亦主觀，主客觀為一即心性為一也。此所以「莫大於心」也。(實則言「莫貴於心」、「莫尊於性」為較好。蓋性亦大亦久也。)[[3]](#footnote-3)

本文之中，兩種問題置於其中，一是說明形著之意，一是處理氣化問題。形著是以心著性，所以其實說的就是工夫論，在本體工夫論中使本體宇宙論被充實而後有了道德意涵。如果沒有心之著性作用，性之流行是虛說，亦即，天地萬物固有其存在及運行，且有其運行之理在，即「氣之流行，性為之主」，但是，尚未落實，不能彰顯具體化、真實化意旨。筆者以為，講本體宇宙論，講到這裡，意旨已明，並無虛欠，更非只是形式虛說，牟先生刻意說此，就是要把工夫論實入形上學中，使成動態的道德形上學，但也就在動態的道德形上學中，心性變成一事，非異體，此心性是一之同體者，便有把原先肯定的氣化世界遺落的缺失，原先講氣之流行，確實是陰陽五行山川大地的存在及作用，但牟先生等於是說，若無心之形著作用，則存在的世界任其變化流行，卻不真實不具體，亦即不形著，不形著即是沒有價值意義。原先性固其理之存有論，尚不具體不真實，只是一個空殼的宇宙。此說，雖非否定《中庸》、《易傳》的價值，但卻是高度抬高主體實踐的意義，亦即，必有主體實踐，山川大地的存在才有其意義。如此一來，程朱之說理，便只是橫攝的空殼，只言及宇宙存在，卻不能實有具體理想化之。此說之中，已無形地邊緣化氣化世界的存在，亦刻意地貶抑說客觀世界的存在之理，此理，已有性在，已是天理的道德意志在其中，卻因尚未形著，故是虛說。筆者以為，牟先生說「性為氣主」之為綱紀之主時，就已經實理化之矣，已使天地有其價值意義，至於做不做工夫，亦不增些亦不減些，這只是人分自己的活動與否而已，牟先生必充實以心之形著以為動態的道德形上學，這是要建立他的特殊形態之境界形上學的用心結果，此一用心，話語過多，意旨糾結，多生難題，於文本詮釋上極有失誤。

　　牟先生為五峰建立「以心著性」之意旨，以下這段文字言之甚明：

五峰言：

天命之謂性。性，天下之大本也。堯、舞、禹、湯、文王、仲尼六君子先後相詔，必曰心，而不曰性，何也？曰：心也者，知天地宰萬物以成性者也。六君子盡心者也，故能立天下之大本。人至於今賴焉。不然，異端並作，物從其類而瓜分，孰能一之？

牟先生言：

案：此則明點心為關鍵。「性為天下之大本」，雖至秘至奧（「性也者，天地鬼神之奧也」，見下第六節），而非心不彰。性至尊，心至貴者，此也。心是形著原則。其「知天地」之知是「乾知大始」、「乾以易知」之知，是「主」義。「知天地」即是「官天地」，是由「仁心體物而不遺」而來。「宰萬物」亦如之。此皆是本體性的心之本體宇宙論的直貫義與通澈義。非是認識論的「知」也。知之照澈與通澈是立體直貫地照澈之與通澈之，是豎知，非橫知。橫知是認知心之認知的知，豎知是實體性的心之直貫；知之即是通澈之，通澈之即是實現之或存在之。故心對性言，是形著原則，對天地萬物言，即是生化原則或創生原則也。

「知天地宰萬物以成性」，「成性」是形著之成，非「本無今有」之成。即因心之形著而使性成其為真實而具體之性也。性至此，始真成其為性。「六君子盡心者也，故能立天下之大本」。此「立」亦是形著之立，非「本無今有」之立。此言惟因「盡心」，始能使作為「天下之大本」之性得其具體化與真實化，彰顯而挺立，以真成其為「天下之大本」也。豈有離仁心而別有空言之「大本」也哉？此形著之義本無可疑。此是由〈中庸〉、〈易傳〉之以「於穆不已」之天命之體言性，而復回歸于孔、孟，而欲會通之仁與孟子之心性者所必應有之義。此義幾乎是必然的，而且亦是恰當的。[[4]](#footnote-4)

　　本文還是說主體之本心呈現性體之價值而使天地萬物之生發有其真實理想義在之宗旨。文中對知的討論，強調非認識橫知之知，亦即不是程朱哲學一般地只是去說存有論的範疇原理以為思辨哲學認識的對象，而是縱貫創生的作用。亦即是配合本體宇宙論地對天地萬物有生發作用的創生之知，知之即創生之之意旨。創生是本體宇宙論本有的功能，是性體本來的作用，必欲強調以心著性者，乃為強調本心至善之價值義是在本體宇宙論的創生作用中之真實作用、實際參與使成理想之旨。其實，心著不著性，是存有者主體自己的實踐修養工夫，對於本體宇宙論的天道作用，是不增不減的，此義橫渠、明道皆已盛發之。牟先生必欲強調五峰之此旨，實為貶抑五峰敵論朱熹的系統，貶為橫攝靜涵認知系統，亦即只說及原理卻不談其創生，工夫只及客觀認知不及主體親證，又因把五峰系統捧得太高，故必須有以別異於陸王系統，說其只是主觀面的挺立，未伸言倡言客觀面的落實。所以才說要以心著性，而不只是一心之發，才真是使性成其具體真實之性，性者天理，即天道，即在本心之成性著性之作為中，建立了客觀天道之所以為天道理體的真實意旨。

　　就此旨而言，筆者認為，《中庸》、《易傳》已完備此旨，當牟先生說《庸、易》是順孔孟之仁與本心而上遂之本體宇宙論系統時，《中庸》性道教之系統，《易傳》「繼善成性」之系統，就是主客觀合一之系統矣，不必待五峰、蕺山盛言之方為一必然有之系統，且周、張、明道之系統亦無有缺差，說有缺差者是論及氣稟世界以及境界展現議題時的牟先生自己的特殊偏見解讀才有偏差的。

　　總之，以心著性之說，高則高矣，美則美矣，本身無誤，有偏差者，對周、張、明道略有不及之詮釋本身有誤，對程、朱之貶抑更有誤旨。

　　然而，此一極高之型態，在後來的討論中，便發現其實只能是就境界哲學而說方才可以。

　　牟先生必強調以心著性又見下文：

胡氏此處，言盡心不悖孟子之意。性固是「天下之大本」，然「六君子先後相詔，必曰心，而不曰性，何也？」豈非因盡心以成性乎？此明示心為形著原則，性為自性原則。如無心之形著，性只是客觀地潛存，即不能成為具體的、真實的性。「成性」是形著地成，這通過心之形著始能完成或成就性之為「天下之大本」也。故云：「六君子盡心者也，故能立天下之大本。」此「立」亦是形著地立，非「本無今有」之立也。[[5]](#footnote-5)

這是同一段五峰文本的解讀，意旨前文已現，現再強調，此說，以未經心之著性前之性者，只客觀潛存，不能為具體真實的性，那就是說，天地固有其然，卻未盡善盡美，必有君子聖人之實踐，才有其盡善盡美之境。此說，可也，但已非形上學問題，而是社會政治哲學問題，收回四方架構說時，則是境界哲學問題，意即，是在聖境中此性才真正完成其真實具體的天道理體純善無惡之性。所以筆者要說，牟先一味飆高之論，最後必須只能是說聖人境界，卻把聖人境界說成了動態的道德形上學，然後貶抑只說及工夫的陸王系統缺此客觀面，而只說及存有論原理的程朱系統缺此實踐面。

牟先生必欲成就其以心著性說是圓滿完美的系統，筆者以為，此說是牟先生自己過高的推崇，為成就此高明之旨，不免犧牲各家理論的地位，但是，即便是五峰之說，亦有許多和各家理論意旨相同的論點，牟先生不能一一抹除，故而費力註解，其中，關於氣稟之事，胡宏有一段討論，牟先的討論就見出前此被他貶抑的系統確實有其不可非議的理論功能在，參見：

五峰言：

凡天命所有，而眾人有之者，聖人皆有之。人以情為有累也，聖人不去情。人以才為有害也，聖人不病才。人以欲為不善也，聖人不絕欲。人以術為傷德也，聖人不棄術。人以憂為非達也，聖人不忘憂。人以怨為非宏也，聖人不釋怨。然則何必別於眾人乎？聖人發而中節，而眾人不中節也。中節者為是，不中節者為非。挟是而行，則為正。挟非而行，則為邪。正者為善，邪者為惡。而世儒乃以善惡言性，邈乎遼哉！

牟先生言：

案：情、才、欲、術、憂、怨等等皆可有好壞兩義，只在溺與不溺耳。本心屹立，則皆可稱體而發，轉化而為好的意義。「聖人發而中節」，則皆善也。「眾人不中節」，則皆惡也。此亦「同體而異用，同行而異情」之義也。中節者即天理，不中節者即人欲。天理者為是、為正、為善。人欲者為非、為邪、為惡。是非、正邪、善惡乃是情、才、欲、術、憂、怨等之表現而為事相上的事。在明道「生之謂性」義中，善惡是性體混雜在氣稟中表現的事。性雜在氣稟中的表現是性之表現。性之表現亦正函氣稟之表現。性之表現亦正函氣稟之表現。性之表現上有善惡正因氣稟之表現有善惡。五峰此處是就情、才、欲、術、憂、怨等之表現說。而情才等等屬於氣，故亦屬於氣稟之表現也。氣稟之表現同時亦函有性體之表現。無論就性之表現說，或就屬於氣者之表現說，是非、正邪、善惡皆是就表現上說，而一有表現皆是事相，故亦是皆就表現上之事相說。性體自身非事，故亦無相。性體無相是至善義，非中性無記義，因此值得嘆美。但「人生氣稟，理有善惡」。氣稟自身本有種種顏色，如滑濁、厚薄、剛柔、緩急之類是。是以氣稟自身不能說無相。[[6]](#footnote-6)

又，此段就情、才、欲等而言其為「天命所有」，此「天命」是帶著氧化說，不純是以理言也。「天命之謂性」，則純是以理言。「維天之命，於穆不已」亦是純言體。「天命不已」雖非即氣化，然由其「不已」亦函著氣化不息。故通氣化而言「天命」亦可許也。凡孔、孟所言之天命或命或天而有超越限定意味者，或有慨嘆意味者，皆是帶著氣化說，不純是以理言或以體言的天或天命，當然亦必是通著體的天或天命，決不是隔絕了體而單落在氣上說。惟偏重其超越限定義，始有令人慨嘆的意味，因而亦有其嚴肅義。若純以理言或以體言的天或天命，則無可容其慨嘆也(當然亦有其莊嚴、崇高、嚴肅等義)。在此不說限定，而說是吾人之本分(「分定故也」之「分」) ，性分之所命，天命之體之所命。五峰此處帶著氣化說「天命」，不是說其超越限定義，而是據之以說情、才、欲等之實有，即此亦是天命帶著氣化之所必有也。「眾人有之」，聖人亦有之。聖人于此單純的有上不能異于眾也，故亦不能廢(至于氣稟上所有之顏色自不同)。聖人之所以異于眾者唯在其能「發而中節」耳。「節」之源仍在以理言或以體言的天命性體也。(中節不中節之因，氣稟顏色之異亦大有關係，此已隨處言之，茲不必詳。)[[7]](#footnote-7)

五峰談聖人發而中節，故超越情才欲術憂怨，後者氣稟之所成，且聖功之所依，故而聖人者，變化氣質以成性者。就此而言，談工夫，無有不是變化氣質而成就的，談現象，無有不是陰陽五行之氣所成就的，因此談本體宇宙論也好，必就現象之氣稟以論說，談本體工夫論也好，亦須就主體的氣稟結構以論說，因此，從存有範疇進路討論理氣結構問題，正是儒家道德哲學必要有的理論環節，牟先生好言高論，好說聖境純善無惡，故而多有排斥氣稟之論。

然而，就此文而言，牟先生不好再非議了。這種對氣稟之事的非議之論，已經發生在牟先生談周濂溪、談張載的理論中多處矣。牟先生高胡宏貶朱熹，要是再予非議，便沒有知音了，這次只好適為順解。文中說天命不能不在氣稟事項上表現，天命帶著氣化，情才欲為天命所有，因此聖人之作為亦不能不在情才欲術憂怨上處理，便是對此旨之尊重。但是，文中仍說性體自身非事，且無相又至善，這些說法都是多餘，都是還要別異心性是一而非氣化之旨的殘餘，若性是純善無相非事，那豈非正是朱熹言於理者潔淨空闊純善無惡之意旨了，牟先生之性能不是天理嗎？能不是天道嗎？能不是潔淨空闊不動純善之性體嗎？所以說，從存有論說這些概念的定義及關係之旨，就是必須要有的儒學理論部分。至於當說及工夫論時，便是以心著性之旨，便是牟先生的逆覺體證之說，則是心性是一的所論之處，此時說為主體狀態純善無惡無氣稟之私是當然的，然而，這就是就聖境而說的，不是就形上學而說的，所以，必說有純善無惡非氣動態的道德形上學之旨，只能就聖境說，亦不能因此貶抑諸儒之它說。

牟先生以心性是一說純善之理體道體，再將情與氣屏除在外之作法，仍不斷出現，以下另有兩段文字說及，筆者不厭其煩再予呈現，胡宏言：

五峰言：

天地，聖人之父母。聖人，天地之子也。有父母，則有子矣。有子，則有父母矣。此萬物之所以著見，道之所以名也。非聖人能名道也；有是道，則有是名也。聖人指明其體曰性，指明其用曰心。性不能不動，動則心矣。聖人傳心，教天下以仁也。

牟先生言：

五峰言：「指明其體曰性」，意與堯夫語同，言道以性為體。性命、天道為一，道不能不落實而為個體之性。道體於穆不己，生物不測，本即是一「即活動即存有」之奧體，而此實義完全在性體中見。故「指明其體曰性」，即就性體之創生義、定向義、奧密義、即活動即存有義，來證實道體之所以為奧體、屬於穆不已之體也。言道即以性體處所見之創生義、定向義、奧密義、即活動即存有義，為其體性或本質也。「指明其用曰心」，言即就道之「生物不測」之用、妙運無方之神，而說為心也。落于心自身而言之，則心自身之自覺義、妙用義，乃至自主、自律、自有天則義，即反而形著道之生物不測之用與妙運無方之神也。形著道體之用，即形著也。客觀地言之，道體、性體之用即是心。「性不能不動，動則心矣」，此亦是客觀地順性體而言也。「性不能不動」即示性體為「即活動即存有」之體，而不是「只存有而不活動」之「只是理」也。就其「活動」義言即是心矣。主觀地就心自身之自覺義、妙用義，乃至自主、自律、自有天則義言之，則心亦反而形著道體性體之用，即形著其活動義也。「盡心以成性」即此形著之用也。客觀地順體言之，是融心于性。主觀地形著言之，是融性于心。融心于性，性即是心矣。融性于心，心即是性矣。五峰惟是心性對言。對言者為明形著之用，而最後是一也。此是以〈中庸〉、〈易傳〉之道體性體為首出而欲會通〈論〉、〈孟〉之仁與心者所必應有之義。融心于性，性即是心，則性不虛懸，有心以實之，性為具體而真實之性，是則客觀而主觀矣。融性于心，心即是性，則心不偏枯，有性以立之(挺立之立) ，心為實體性的立體之心，是則主觀而客觀矣。分別言之，心是形著之主，性是綱紀之主。主立而情從之，即不必鼎立而再言情矣。蓋依五峰，心、性唯自體言，情則以氣言。盡心成性乃所以主情而宰氣，而心不可以氣言。此則唯是體之主情宰氣以成用，情之「有」不自體上葛藤也。[[8]](#footnote-8)

牟先生說道體時已是自身能動之存有實體了，功能完整，道體以性體說之，範疇等同。然而，為提高聖境以別異他說，竟又主張若非「心體形著性體」則性體不真實具體，此說確實多餘。除非，此心非聖人之心，而是天道之心，是仁者天地生物之心，則天已有心矣，不待聖人而後有「以心著性」，是天道自身之作用而以心說，心又反著其性其天道，這樣，天道論已說完了一切，工夫論是另一個問題，則聖境亦不必強說了。然而，牟先生必以心性二分對舉然後合一，「五峰惟是心性對言」，又說心是主觀，則此心非聖人之心又不可矣，故而進入工夫論與境界論旨。此時，主立情從，情又不在體上葛藤了，亦即，以心著性、性立心宰，此時，又不可言情了。此處之又不可言情，就是又要把情與氣稟排除了，前說道體自身活動，活動者不能不是整體天地萬物之大化流行之動，主體實踐的以成聖境的修養活動，以心著性的活動，也不能不是及在氣稟存有者的人身上的實踐活動，若一定要說個惟理無氣只心性理道者，則與朱熹論於存有範疇時之潔淨空闊不動之理體有何差別？若此純善之理又要活動，則不能不及氣及現象及才情欲憂怨而動。總之，說存有範疇是一套文字理路，說主體實踐是一套文字理路，說存在界的大化流行是一套文字理路，牟先生就是把存有論把本體宇宙論把本體工夫論把境界論都合在一起說，要肯定誰時就拿哪部分出來說，要否定誰時又拿另一部分出來說，總之就是他自創的聖人境界以為動態的道德形上學最為優異，此種方式，不斷犧牲各家學說的本意精要，輾轉跳躍，意旨詭譎。

牟先生說性體之動有三義，其中五峰之性，非程朱之性，此處，又是就各種哲學問題混同而言者，把本體宇宙論和存有者的存有範疇混在一起處理，其言：

（二）胡五峰之說法，在此，性為「天下之大本」，為「天地鬼神之奧」，為絕對至善之實體，此則本「於穆不巳」之天命之體而言。「性不能不動，動則心矣」。此動是就性體之為「即活動即存有」之「活動」義說，不是激發起之動，更不是氣之動靜之動。故不就此「活動」義說情說欲，而說心。就此活動義說心，此心是形而上的本心、天心，由孔子之仁與孟子所說之道德的本心以實之，或由〈中庸〉、〈易傳〉所說之誠體神體以實之。心性是一，對言者為明心之「形著之用」，亦為明性為「具體而真實」之性。心性俱是形而上者，「即活動即存有」之創造實體。此體主情宰氣而成用，即其創生之大用，使生化不息為可能者，亦即其道德創造之大用，使道德行為純亦不已為可能者。情以氣言，生化亦就氣言，皆是形而下者。形而下者有體以貫之，則皆成實體之用矣。五峰言:「情效天下之動」，此動是氣化之動，情變之動，不是「性體之動而為心」之動也。〈易傳〉言「天下之動貞夫一者也」。「貞夫一」，則動不妄動，亦非虛浮之動，乃有體以宰之與實之之動，如是，「天下之動」乃成天道性體之大用流行矣。在此系義理中，並無「性之動為情」與心性情三分之說法。即使「太極動而生陽」，如果太極是「即活動即存有」之誠體神體，則由其活動義之自身亦只能說神，而不能說氣；如果由其活動義而說到氣，所謂「動而生陽」或「靜而生陰」，于此想予以本體宇宙論的解析，而可使吾人說太極真體動而為氣，或性體動而為情，則亦當有一種特別之解說，須善會其過渡，而不可直認太極真體或性體之「活動」義即是成為氣或成為情之動也。關此詳見〈濂溪章〉。孟子說惻隱之心、羞惡之心等，明是說心，而不是說情，尤其不是心與情之二分。此只是說具體而真實的道德真心，即使惻隱等有情的意義，亦是「即心」之本情，是以心言以理言的情，而不是以氣言的情。在孟子，此具體而真實的道德真心即是性，只是一個道德創造之真體，並無心性情之三分、性只是理、性動而為情、心統性情之說也。[[9]](#footnote-9)

此說之中，心性是一，也是誠體神體道體，是形而上者，是實體，固然宰情主氣而動，能貞夫一，而成大用流行，但自身不是氣。說不是氣並無不可，但僅就形上世界而說時，豈不類似柏拉圖之理型矣，此說與熊十力論於本體意旨不符。且，僅是形上實體，便不是聖境，聖境必就人存有者而說，是人存有者，豈有無氣稟之人？所以牟先生說的心性是一且是神體誠體之形上道體，而不是氣，美則美矣，但功能上要做甚麼？實是意旨不明。

本文又以此說別異程朱論於心性情關係理氣關係之論，說太極之動不能成氣，難道太極成了柏拉圖的理型？說孟子之心不能是情，難道此心不去人欲存天理？說此心只是以理言不是以氣言，只是一個道德創造的真體，而有以別異心性情三分的程朱之說，難道盡心盡性之功不在情上處置而能有其功？筆者主張，說天道必及於氣化世界，說人道必及於氣稟善惡，說靜態的存有範疇，才可以心性情才理氣一一分說而互不相混，說動態作用，則所有概念交涉相關，尤其是以心著性之時，若非主體實踐做工夫以去人欲存天理，則何以言此以心著性之意旨？牟先生確實是混合問題，從而任意抑揚諸論。

牟先生主張孔孟之仁心與《易、庸》之實體必須呼應合拍以成同體，不使合拍者是小慧，此說，當指勞思光先生「心性論中心」以貶抑形上學、宇宙論系統的理論[[10]](#footnote-10)。

1. 牟先生對主客合一的討論：

接著，牟先生便綜論北宋諸家，這其中，實在有太多對各家的曲解貶抑之詞，而絕非必要者。其言：

北宋三家即承〈中庸〉、〈易傳〉之圓滿發展，而以〈中庸〉、〈易傳〉為首出，從此頂峰上言。彼等如此進入亦當是在原則上不能認為〈中庸〉、〈易傳〉所展示之道體性體乃至誠體神體與孔子之仁以及孟子之內在的心性為有隔異而不可通者。其初濂溪雖少講〈論〉、〈孟〉，只是意識興趣之未及。橫渠已能及之，而言之不顯豁，人不易見。實則其言「兼體無累」，言「繼善成性」、言「心能盡性」、言「仁敦化」、言「仁體事無不在」，皆本〈論〉、〈孟〉而言，是已充其極而通而一之矣。至明道盛言「一本」，則尤能充分意識到孔子之仁、孟子之心性與〈中庸〉、〈易傳〉之天道性體直下為一矣。先秦儒家是由〈論〉、〈孟〉發展到〈中庸〉、〈易傳〉，北宋三家則是由〈中庸〉、〈易傳〉漸回到〈論〉、〈孟〉。如果吾人知由〈論〉、〈孟〉到〈中庸〉、〈易傳〉是一步圓滿的發展，則由濂溪、橫渠而發展至明道之直下認為一並非無據矣，亦並非不可矣。此「認為一」甚至乃是宋、明儒之共同意識。陸、王系純從心說，無論矣。即伊川、朱子亦不能認為原則上不應合一也。惟對于心性之自覺的理解有不同，遂不期而成為三系矣。[[11]](#footnote-11)

　　牟先生第一段話就頗為多餘，北宋諸儒若非儒家意識又何來振興儒學的創作，固然其說多由《中庸》、《易傳》入，但絕不少論及《論、孟》，周敦頤承《論語》之說多矣，張載亦然，牟先生對周、張的兩段評語皆不真諦，先秦儒固是由孔孟上至《庸、易》，但宋明儒自始即是孔、孟、庸、易一齊承受，而各自再度創發各個哲學基本問題的不同面向而已，此旨筆者已多言於《北宋儒學》專書中，以及對牟先生談北宋儒學的多篇論文中，不再多言。至於說陸王純從心說，而程朱不解心性意旨，則絕非筆者所能同意。周敦頤是從本體論宇宙論說聖人境界，張載是宇宙論、本體論、工夫論、境界論皆豐富意旨，程明道是從聖人境界的展現說其意旨，程伊川是對孟子性善論做存有論的發揮，並及《大學》下學上達之工夫次第論的發揮，朱熹承繼伊川，亦兼及本體宇宙論和本體工夫論，陸王是本體工夫論為主。牟先生的工作模式是單以形上學為論題，卻把不同問題皆以形上學說之，結果成就了特殊型態的形上學，就是聖人境界也成了圓滿的形上學，工夫論也成了動態的形上學，講心性情理氣關係的形上學反而成了靜態橫攝的形上學，講工夫論的只成了心學。這樣混合為一的說法，實不能彰顯諸儒意旨，反而限縮諸義，且曲解文本。以下，及是本文中牟先生所提的第一個重要問題，而令他十分費詞地討論者，即是如何真能以心著性？其言：

胡五峰是南渡後第一個承北宋三家尤其是明道而重新消化反省者。明道之以〈中庸〉、〈易傳〉為首出，會通〈論〉、〈孟〉而為一，直下言「一本」，此乃是北宋開始復興儒學所成之圓教之模型。惟明道在分解的認識上說〈中庸〉、〈易傳〉之天道性體乃至誠體神體與孔子之仁以及孟子之心性是一，此只是平說，即只是以「即是」之方式說，人尚不易知其所以是一之實，即在分解的解析上似稍有不足處；其在融會的認識上說「一本」，只是直下圓頓地言之，人亦嫌籠統，朱子所謂「渾淪」是也，人亦不易知其所以為「一本」之實。前者似易補充，而于後者欲明其所以為「一本」，則須有一特別之勁道，須先明〈中庸〉、〈易傳〉言道體性體與言孔子言仁、孟子言心性之分際，並于其中見出實有一可以使雙方契接而為一之關節。此即五峰學之著眼處。盡心成性，心以著性，即是雙方契接而為一，成其為「一本」之關節。蓋〈中庸〉、〈易傳〉之言道體性體是「本體宇宙論地」言之，客觀地言之，而孔子言仁，孟子言心性，則是道德踐履地言之，主觀地言之。兩者對比，即使皆視為體，亦很易見出此「體」之意義之不同。設客觀方面綜曰性體，主觀方面綜曰心體，此兩真體如何能相契入而為一耶？說到最後，天下不會有兩真體，其應為一也必矣。此則分解的認識上本已視為一，但既有主客觀言之之異，即應說明其如何能相契入而真為一。此非只是「即是即是」之平說方式所能盡，亦非只是直下圓頓地說之所能盡。若純依孟子，只言一心之朗現與申展，則無此問題，此如陸、王是。但以〈中庸〉、〈易傳〉為首出而欲會通〈論〉、〈孟〉而一之者，則有此問題。以〈中庸〉、〈易傳〉為首出，客觀地言之之道體性體是萬物之客觀性原則、自性原則，五峰所謂「性立天下之有」、「性也者，天地所以立也」、「性也者，天地鬼神之奧也」是也。即使就此奧體自身之「活動」義而言心，此仍是「本體宇宙論地」言之之心，客觀地言之之心，尚不即是道德自覺地、主觀地言之之心之真成其為心。如是，此兩者如何能相契入而為一，真成問題矣。此相契入而為一之關節即是以心著性，正式認識主觀地、道德自覺地言之之心為一「形著原則」。本心仁體其自身本是實體性的，本即是體，但對客觀地、本體宇宙論地言之之「性體」而言，則顯其「形著之用」。[[12]](#footnote-12)

這一長段文字中，首先，開頭即是對明道之說的誤解，牟先生以形上學是動態圓滿成聖境的意旨說之，認為明道是分解地說天道誠神仁心性等是一，這樣不易解，其實，明道就是說境界哲學，說在聖境的體證中主體所感知的諸存有範疇其價值意識皆是為一的，且牟先生於諸概念中不加分類，誠仁是價值意識，道理心性是存有範疇，神是作用姿態，主體純守仁誠善之價值意識時，主體之心性與天道之理體道體的價值意識同一，而有其神妙的姿態，故明道合天人、讚化育、言一本。牟先生沒有單純的境界哲學問題意識，以為是形上學命題，卻盛言合一，只是分解的進路，意旨正確，卻方法不諦，必見以心著性才是正確完整圓滿的形上學命題。故而須有將客觀面的本體宇宙論與主觀面的道德實踐學合一之說，才見圓滿。其實，明道就是孔孟仁義價值由心而發作為工夫達至聖境，而有天人合一之境界體證，故發為一本之論者。明道已合一，牟先生見其說諸概念合一，卻以為明道還在分析地談諸概念，這就是牟先生處在自己的一種混合式形上學進路的思路所導致的偏見。

接著，客觀面的性體與主觀面的心體是否真能合一？牟先生竟然問了這樣的問題。其前不是說孔孟之仁心必能上達於天道嗎？而《庸、易》之道體必是由孔孟之仁與心上遂的嗎？牟先生自己說，天下不會有兩個真體，明道分解地已知其是一，但如何契入而真為一仍須說明？以為明道只是即是即是之平說，這尚不真能合一，而孟子只談主體心的開展，故無此問題，惟自《中庸》、《易傳》談下來時便有此一問題。牟先失這些擔憂及疑慮，本身就很奇怪，關鍵就是他自己的問題意識的設定過於糾纏，都是形上學問題，而有動態的縱貫的圓滿的，也有認知的靜態的分解的形上學，必為別異五峰、朱熹，而不是為他們的衝突尋繹化解，故而五峰必是從《中庸》、《易傳》入，如何優異諸說呢？那就是以心著性說。

此處，真有問題矣。牟先生說，《中庸》、《易傳》是本體宇宙論地說，即便言心，仍是客觀的心，尚不是主觀的道德真心，這就是筆者所說的一大混亂。如果本體宇宙論的道體以心說時，此心說的即是仁者天地生物之心的心，則此心是以性說心，並非人心。天道仁體，此旨已滿，無有欠缺。仁道之心呈不呈現已無關天道，不增不減，此心不現亦有他心呈現，否則天道豈不陷塌？牟先生必欲以道德實踐之人心而以心著性以實之，才能真成其心，就是把工夫論塞入形上學去說，是把人心和天心合為同一實體，人心之本心作用，本身即是實體，即是道體，即是將性體形著之實體。亦即，只有以心著性的主體實踐才有本體宇宙論的大化流行，否則本體宇宙論的大化流行不成其真實也不成其具體矣。此說固有其高明神美之妙意，但就是把工夫論和主體實踐和形上學和本體宇宙論混合在一起講了，這也就是為什麼他會說孟子之學沒有形著義了，參見其言：

孟子盡心知性，此非心性對言，故不表示形著義。蓋本心即性。盡之即知吾人之性。所以有盡心知性之異者，蓋為其初是以人性為論題也，故此心性之對言只是名言之施設，非有實義也。蓋孟子並未自本體宇宙論的立場言道體性體也。故其「知」字並不表示著成義。「知」字輕， 「著成」字重。「知」字並不表示一義理，一主張，而「著成」字則表示一義理，一主張。即「知天」之知亦是如此，並不表示以心性形著天也。孟子是純由主體直線地申展出去，故象山得以直下視心為絕對普遍性之心，涵蓋宇宙之心也。陽明言良知本體亦是如此。此是純依孟子而來的圓頓之教。[[13]](#footnote-13)

五峰心性對言，才有形著義。形著義者，將客觀的本體宇宙論具體真實化之之作用矣，意思就是，這個天地萬物才是真有道德意旨的天地萬物。簡單來講就是待人才呈顯，不待人即不呈顯，筆者認為，天道不能待不待人，聖境才是待人不待人，聖境待人體天道而呈顯，使天人合一，天道本就呈顯，人之實踐與否是不增不減的。當然，牟先生必欲如此建構其學，筆者尊重，但不能因此曲解諸儒的文本意旨。

本文說孟子不具形著義，其初只人性論問題，不能形著此天，只是主體的伸展。此說，實大怪異之說。天道待人做工夫而顯，今孟子工夫論大家，卻不及天，故言盡心知性知天、存心養性事天、誠者天之道，諸盛大之文具在於此，竟謂其知沒有著成義，也就是說，牟先生自己圈陷在概念語詞的使用及否，未能言及以心著性、未能言及盡心成性，就不是著成義。但卻又說，象山陽明可及於宇宙之心，是依孟子而來的圓頓之教。牟先生太為高五峰之說，竟也可以犧牲孟子之說，以孟子無形著義，不能合客觀面和主觀面，但前此又說孟子之說，亦未限制其旨於只是在人之範圍[[14]](#footnote-14)，則孟子之說，如何不能有形著義呢？為了合理化牟先生的限制孟子，只能是說五峰依《中庸》、《易傳》而說的本體工夫合會本體宇宙論，在孟子之時，本體宇宙論尚未建構完整，故而孟子未能意識及，即便如此，依牟先生的建構，孟子的理論也必須已經涵攝及矣，這不也證是牟先生自己說的，孔子言仁，孟子言心，已然觸及天道面而由《庸、易》實之之旨嗎？

牟先生接著介紹蕺山之學，說蕺山言及之而未意知之，此說亦真怪異之論也，關鍵就在五峰之學為朱熹扭曲之後無人識之，陸王之說只是主體面的伸展，必待蕺山方才重新言之。其言：

吾甚至懷疑：即劉蕺山本人亦只是如此言之而己，亦未必能自覺到其所言之形著義之在系統上之獨特＿＿使其系統既不同于伊川、朱子，亦不同于象山、陽明也。此蓋為伊川、朱子系與象山、陽明系之辭語所吸引，而言誠意慎獨不同于其前輩，不復能反省自覺到其所言之「形著」義乃是其系統完整之關鍵，是以決定其系統之獨特之本質的標識也。誠意慎獨義之獨特只是其系統中之一義耳。若不能透出，自「形著」義上覺識到其系統之全貌與獨特，則其分別心宗與性宗，言「於穆不已」之性體，徒為錦上添花之贅辭。豈只是誠意慎獨之獨特即足以別異于陽明，而復由之即足以見陽明之不足乎？自己不能充分覺識自己所言之形著義之殊勝，亦難怪人之輕忽而不易為人所注意也。然而吾人今日予以反省比觀，則覺此形著義有決定系統之獨特的作用；其分別心宗與性宗，其言「於穆不己」之性體，非只是錦上添華之贅辭，亦非只是人云亦云之通常語；其言誠意慎獨非吸收于此不足以完成其殊特，亦不足以見其系統之完整與充其極，人固有自己言之而不必盡能覺識其恰當的函義與作用也。然而事實則總是如此，不可泯也。

蕺山之學大體是由嚴分意與念，攝良知于意根(知藏于意)，而言心體，由於穆不已而言性體；以心著性，性不能離心而見；融心于性，心有定體有定向而不漫蕩，不但良知可不流于「虛玄而蕩」，即「意根最微」亦得以成其為「淵然有定向」之獨體；攝性于心，性體成其為具體而真實的性體，不只是本體宇宙論地言之之形式意義的性體，而性體可存，即在眼前：如是，則心宗性宗合而為一，而性體不失其超越性與奧密性，而心體向裏緊收，向上浸透，見其甚深復甚深之根源，亦總不失其形著之用。故工夫唯在誠意慎獨以斷妄根，以澈此性體之源也。[[15]](#footnote-15)

牟先生盛說蕺山之學即是性體與心體的相融，故能有以別異於陸王，筆者質疑，陽明之良知非性呼？非天道呼？而蕺山的慎獨誠意非工夫論呼？筆者之意即是，牟先生太過高愛自己所提的以心著性說之詞藻了，必見此二辭合表者才是以心著性意旨。然而，陽明已說及良知是造化的精靈，前文牟先生亦已言及陸王已依孟子一心伸展而上至宇宙之心，則何來陸王無此所謂以心著性意旨而只蕺山重新發掘呢[[16]](#footnote-16)？更怪異的是，牟先生甚至懷疑蕺山自己不解其說之深意，只能說，牟先生太高愛自己了，這樣的理論論述，是否太像編劇本而不是理論討論呢？

筆者之意就是，沒有那麼多的特殊形態的理論，沒有那麼多的各家理論差異對立的事情，有的只是文本依據不同，用詞喜好不同，大家偶有一些衝突都易於化解，只有牟先生喜歡自建理論體系，刻意別異諸家，評點江山之餘，眾人皆醉我獨醒，犧牲各路英雄的戰功，只成就我自己一家之言而已。

牟先生說的陸王精采處程朱亦言及之，牟先生說的五峰之精彩處實在來講五峰並沒有那麼精彩，是牟先生過於厚愛了，說孔、孟、庸、易拾級而上一脈相承，筆者絕對接受認同，但周、張、二程、胡、朱、陸、王、劉諸家的同異之間，都不能如牟先生剛烈拆解般地來認知，否則儒學體系不成其論矣。

　　接下來，要進入到牟先生談胡五峰最後關鍵的兩大問題中，也正是因著這樣的自問自答，牟先生等於把形上學說成了境界論了，這也正是本文宗旨所說，牟先生是藉五峰詮釋，而把境界論說成形上學的討論要緊地了。

1. 心如何形著？

牟先生最後自己又提出兩個問題，其實這兩個問題也可以說在前文的種種討論中已經申明，但因其意旨確實詭譎，所以自己也覺得說之不易，故而再度自問自答。牟先生的討論還是從對程朱的意旨之非議說起，這一部分筆者不再引文討論，直就牟先生申論五峰意旨處說起，其言：

性之原義，就孟子說，本是道德創造(道德行為之純亦不已)之動源，故即以本心說之。就〈中庸〉、〈易傳〉之綜天地萬物而言之說，性本即是「於穆不已」之道體，惟分散地對萬物言始為性體，故五峰云：「性立天下之有」，是「天地鬼神之奧」，是「天地之所以立」，而蕺山從性宗方面亦言：「至哉獨乎！隱乎微乎！穆穆乎不已者乎？」故性是本體宇宙論之「客觀性原則」(principle of objectivity)亦為萬物之「自性原則」(principle of making thing as thing-initself)。此性體是本體宇宙論的生化之源，是「生物不測」的「創生實體」(creative reality)，是「即活動即存有」者，而在人處則真能彰顯其為「創造實體」之實義，而其彰顯而為創造之實體則在實體性的道德本心處見。在此本心處見，即是此本心足以形著之也。形著之即是具體而真實化之為一創造實體也。蓋此本心亦是實體性的「即活動即存有」者。故對「於穆不己」之性體言，此心即為「主觀性原則」(principle of subjectivity)，亦曰「形著原則」(principle of concretion, realization, or manifestation )。此形著是通過心之覺用而形著，不是在行為中或在「踐形」中形著。是故性之主觀地說即是心，心之客觀地說即是性；性之在其自己是性，性之對其自己是心；心性為一，而「無心外之性」也。在五峰，即明言盡心以成性；而在蕺山則即以心宗之「意知獨體」或「意根誠體」浸澈此「於穆不已」之性體也。[[17]](#footnote-17)

前段即講天道與人道的再申論。性體即是道體本身，是天道創生萬物之奧體。此說甚能成立，這就是儒家的天道觀，唯《中庸》亦將天道賦命於人，而成人性，人皆修此性而為人道之極，此性，即心體，牟先生以心著性的用法就是以性說天道，以心說人性。惟以心著性之說重在強調即在人之覺用實踐中，更加地主觀化了天道的價值意義，形著之即使其作用之價值意旨實現之顯化之充實之。如此一來，心即性，人心即天道，亦提高了人心的形上學地位，亦充實了天道的價值性意旨，此說亦甚合理。有問題的是，刻意別異程朱論於道體性體心體的存有範疇解析之理論功能，割裂程朱言下學上達工夫的體證意義。此其一，其二，以此形著原則又復批評孟子陸王不具形著義，且此道德創生作用中無氣化的滲入空間。這是本文前段中筆者的討論重點。

接下來，牟先生便自己提出兩個問題並深入討論及解答之，這兩個問題都是牟先生形著說理的根本問題。其言：

如果採取五峰、蕺山之路，言心以著性，則心之一面，無論依孟子、象山之本心說，或依陽明之良知說，或依蕺山之說，其形著也，能澈盡性之全蘊一如其普遍而普遍地形著之耶？又即使能普遍地形著之矣，能豎起來復客觀地、本體宇宙論地為一生化原理，一如性體之客觀地為萬物之「自性原則」或「客觀性原則」耶？[[18]](#footnote-18)

簡言之，這第一個問題就是工夫如何實現成功的問題，第二個問題就是主體的實踐又如何說成是形上學普遍原理的問題。筆者以為，這兩個問題並不需要質疑，問題只在，牟先生混合工夫論與形上學，又混合境界論與形上學，所以才會有這樣的自己以為的問題，說道體即是整體存在界的存有原理了，所以說性體即已足矣，主體稟賦性體，以心之覺知作用發為工夫，上合天道，成聖境時即是個人的完成，成天下太平時即是天道於天下的作用的圓滿，天下未能太平，天道亦不少缺，只是人道的實踐不能圓滿，個人成聖沒有缺漏，天下太平尚不圓滿而已，至於天下的太平，就是歷代的儒者永無間斷的神聖使命。個人成聖是工夫論與形上學的關係問題，天下太平是聖人境界與形上學的關係的問題，聖人境界有個人的圓滿與天下的圓滿兩層，不能因天下尚未圓滿就否定個人成聖，孔子即是聖人，但中國始終未能完全實現天下為公的政治理想，時而興盛時而衰頹，但這是人道努力的問題，不礙道體完足也不礙個人成聖。

針對第一個問題，牟先生言：

就前一問題說，自道德自覺以彰心之自律以成道德行為言，似是一時不能澈盡性體之全蘊。蓋道德、自覺是有限制的，而某一特殊的道德行為亦是有限制的，此蕺山所謂「囿於形」者也。自此而言，道德的本心一時不能澈盡性體之全蘊。故必須純亦不己，在一過程中澈盡之。胡五峰所謂：「一有見焉，操而存之，存而養之，養而充之，以至於大，大而不已，與天同矣」是也。然過程是一無限的過程，故如從過程上說形著，亦等于說永不能澈盡也。亦即永不能一如性體之普遍而頓時普遍地澈盡而形著之也。在過程上說，人可說此總是屬于道德自覺之道德界，而永不能進入普萬物而為言的形上學之領域。即因此故，遂有西方通常所說之道德一方與形上學不一，一方亦與宗教不一。然依中國儒家之傳統，自自覺過程上言固是如此，但自終極言，則即可達至普萬物而為言的形上境界亦即宗教境界，而且認為此兩境界是同一的。[[19]](#footnote-19)

而聖人之化境即證實此義。是則自過程上說，雖不能全蘊，一如其普遍而普通地形著之，然自心體自己之為絕對地普遍的說，則原則上是能澈盡性體之全體，一如其普遍而普遍地形著之，然自心體自己之為絕對地普遍地說，則原則上是能澈盡性體之全蘊，能如其普遍而普遍地形著之者；而實現此原則上之可能則在肯定一頓悟，在此有圓頓義之立。(圓義、頓義，非可隨便濫講)。「反身而誠，樂莫大焉」，即藏一頓悟義。「滿心而發，充塞宇宙無非斯理」，亦涵一頓悟義。「只心便是天」、「只此便是天地之化」，亦是頓悟義也。而聖人之化境即證實此義，所謂「堯舜性之也」。此頓悟化境亦函一從自覺到超自覺。及至超自覺，則即成同時是道德界，同時亦即是超道德界而為宇宙性的與宗教性的。[[20]](#footnote-20)

牟先生雖然設問了兩個問題，但針對兩個問題的回答意旨卻幾乎是相同的，也可以說，牟先生問了一個自己未必真能有效解決的問題，關鍵就是他混淆了形上學和工夫論以及境界論的問題。針對這個第一個問題而言，牟先生自己認為主體的實踐是不一定能夠完全無礙無誤無雜質地達到永恆不變完美圓滿的境界的，其實，這是把工夫論和形上學也就是天道論混合在一起看的誤解，工夫的實踐，固有其艱難，但不能說沒有成功的時候，也許還會有新的人生挑戰，也還需要繼續堅守，但不能說聖人從未達致聖境。此其一。但是，聖人達致聖境，和天下是否太平，以及天道是否圓滿，這是必須分開談的。牟先生自己提問的道德境界和形上領域的合一問題，這是牟先生的大哉問問題，但根本上，則是哲學基本問題的問題意識和語意約定的問題，所以牟先生自己要追求的是道德與宗教之合一，以及道德宗教與形上學之合一，牟先生依據孟子、象山、陽明的話語而說此意旨，又說聖人之化境能證實此義。前此是問道德實踐能否澈竟，就此而言，筆者以為這就是工夫論能否成功的問題，答案當然是因人而成，有人能成有人不能成，能成不能成端視個人的努力，理論上及現實上都有能成已成。後來的討論便進入聖境與形上學合一的問題，筆者以為，牟先生自己的問題意識不明，孟子、明道、象山、陽明的話語都是在說主體的實踐實現了天道的意旨而成聖境，這就是聖境，也就是天道的意旨，這樣的說法是沒有問題的，也就是透過主體的實踐而實現了天道的價值意識，完成了天道的理想。而且當聖人成聖境時，即是此旨之完成，所以聖境有宇宙性的意義在，此說一直是儒者的所想，理論上亦無問題。問題只在，聖境是聖人實現了天道意旨，還是聖境是聖人進行了天道活動？亦即是有宇宙的意義還是有宇宙論的意義？是人的活動充實了宇宙，還是人的活動就是宇宙的活動？後者真是形上學問題，甚至是唯心論的主張，前者只是工夫論的問題，是心性論的主張。

1. 心之形著如何能為一客觀普遍的生化原理？

　　這個糾結，在牟先生針對第二個問題的回答時被解明了，牟先生究竟是在問工夫境界論的問題呢？還在問形上學的問題？答案是，牟先生是混淆哲學基本問題而在問一個工夫境界宇宙本體的問題。其言：

就第二問題說，人可說以上所說之心體之普遍性很可只是一種境界，只是一心之無限地申展，吾心之無限地函攝，似乎尚不能豎立起來復客觀地、本體宇宙地為一生化之理，一如性體之客觀地為萬物之自性原則。即，此尚只是道德的無限境界，尚不能即說為存在界之客觀而說為存在界之客觀而普遍的自性原則。從主觀頓悟或聖境上說是如此，但主觀頓悟或聖證是境界，而頓悟或聖境中之心體自己則不是一境，而是一實體性的實有，無限的實有。此即頓悟或聖證上一心之普遍的涵攝境界，同時即函其能豎立起來而復客觀地、本體宇宙論地為一生化原理、自性原則也，蓋一心之函攝非是只為靜態地觀照之涵攝，而卻是創生感潤之函攝，故此心體自己即是一客觀的、本體宇宙論的生化原理，同時亦即為萬物之自性原則也。此種肯認並無過患，蓋為道德的形上學之所必涵。頓悟或聖證中一心無外之函攝即涵道德秩序與宇宙秩序之同一。此蓋亦為儒者之所共許。[[21]](#footnote-21)

天本是客觀的、本體宇宙論的生化之理，為存在界之創生實體，不能作一境界看，則與之為一的心性，甚至無所謂與之為一，只是此心，只是此良知之靈明，此心與良知靈明亦不能不為存在界之實體亦明矣。此雖為象山、陽明之所推進，然亦未始非孔子之仁與孟子之心性之所函或所開啟。明道言「一本」，必先解仁為感通無礙、遍潤無方之實體，必言「只心便是天，盡之便知性，知性便知天，當處便認取，更不可外求。」此雖亦是明道之推進，然亦未始非孔子之仁與孟子之心性之所涵或所開啟。在自覺境界中，心是道德界底實體；在超自覺境界中，其主觀的無限的申展所函攝之普遍無外的境界(化境) ，即涵其同時亦是客觀的、本體宇宙論的自性原則。在孟子、象山、陽明概是如此，則在五峰與蕺山之本〈中庸〉、〈易傳〉或本本是客觀地言之之天(於穆不已之天)先客觀地言一性體者，主觀方面之心之形著既可以澈盡其全蘊而普遍地形著之矣，則亦當復能豎立起來同時即客觀地、本體宇宙論地復為萬物之自性原則，存在界之實體。如此，方真至「無心外之性」，而心性為一矣，而「盡心以成性」，方真能成其為「成性」也。[[22]](#footnote-22)

　　牟先生的意思就是要說這個主體實踐所成的道德境界，不只是體貼天道而作為的人間秩序，而且本身就是宇宙的秩序，整體存在界的秩序。主體所成的是境界，但天道所為的卻是經驗現實，不只是境界。現在，牟先生要把主體所成的境界同時也說成是天道所為的經驗現實。筆者以為，就儒家而言，主體實踐無論如何成聖境，都只是人間事物的價值化之，不能說是天地萬物山川草木大化流行的經驗實現，聖人盡心盡性實際成就的是人倫社會秩序，不能成就春夏秋冬日生月落的經驗現實，因此，不論牟先生再怎麼上升合體於天道原理，聖人之實踐始終就是人間的秩序，可以說此秩序即是天道意志的貫徹落實，但這只是落實於人間，至於「四時行焉、百物生焉」這還是天道的事業，甚至也可以說聖人的實踐參贊了四時行百物生，但不能說聖人執行了四時行百物生，如果自然世界經驗現實還是天道的範疇，那麼說聖人道德境界即是宇宙秩序的話，就有其限定，既有其限定，聖人完成的就是人道，但是說聖人之人道彰顯了天道，這話完全就是儒家的理想，沒有問題，但是哲學問題的範疇仍然必須劃分清楚，人道就不是自然世界物質運行的秩序。就哲學比較而言，西方上帝當然也照管物質世界的秩序，佛教唯識學也照管物質世界的秩序，但要說儒家的聖人也照管到物質世界的秩序，這話是說得太過了，若牟先生無此意思，則一味強調道德秩序即宇宙秩序之意旨何在？筆者不能否認王陽明的話語內含有此意思在，但除了陽明過於大膽倡言，且敢於將佛教唯識觀點收進儒家形上學觀點系統內之外，儒學史上的諸家理論，即便五峰、蕺山，要說他們的說法也將天道運行說為聖人事業，此說定是太過。因此筆者主張，牟先生此處的論說，宜有限縮。

　　牟先生之此說，都是在聖境中談者，亦即境界哲學中談，以為在聖境時即可證及其說，然而，成聖境可證者，天道道德意識，但不能將聖人實踐等於宇宙化生，可以說宇宙化生亦是道德意識之所成，所以聖人道德實踐更是天道實體的落實，但仍不能混同聖人的工夫境界論等於天道的本體宇宙論。如果要從工夫境界論說本體宇宙論，那麼筆者不得已只好定位牟先生的本體宇宙論就是工夫境界論，也就是牟先生的形上學就是境界哲學，說為境界型態的形上學也可以了，既是境界型態的形上學，則沒有系統性的絕對優位性，亦即儒者實踐證成此界，不能否定道家佛教亦實踐亦證成其界，亦即道家佛教的聖者亦得實踐其價值理想，亦得於成聖境時證成其理想，亦即證成其本體宇宙論之為真。於是各家自證其真，而無有排它性。

　　依牟先生的道德秩序即宇宙秩序之說者，且由成聖境即可證成之旨者，則儒家的形上學有其被證成的理論絕對性，筆者以為，儒家聖境之完成，可證及儒家天道觀的本體宇宙論有其實義，但聖境仍不及天道，人能不能代天功，所以天道的道德意識之宗旨雖可證成其有，但天道的自然經驗流行，仍是天道自身之所為，聖人無法完成之，聖人開顯了天道的道德意識面向，故而說道德秩序即宇宙秩序，但宇宙秩序的動力，仍是天道實體之所自為，至於道家佛教的實踐且實證而證成並且開顯者，則又是天道的另一些面向，沒有哪一家的說法能壟斷，能排它，這就是形上學依工夫境界論而開顯的實踐哲學的特質。

1. 結論：

　　牟先生固然自鑄宏辭而謂以心著性，即盡心以成性，但筆者認為，此說於先秦《中庸》、《易傳》已顯其旨，並沒有五峰、蕺山之說之超越邁出孟子、象山、陽明之說之更高明處，牟先生之意是要說以心著性實化了天道實體，工夫境界論即是本體宇宙論，故而特別標舉此一類型，筆者以為，工夫境界論預設於本體宇宙論，本體宇宙論既明，工夫境界論即有可說者，只是說詳說略說疏說密的差別而已，或是依據哪一套文本以詳說的差別而已。至於《中庸》、《易傳》的本體宇宙論又是預設了孔孟的工夫境界論而建立起來的，此說筆者也絕對認同，這就是筆者所說的，儒家的本體宇宙論是儒家的工夫境界論所證成的，是儒家的工夫境界論所開顯的本體宇宙論，因此本體宇宙工夫境界勢必是一套內部自圓其說系統一致的體系，這樣來講，中國哲學儒釋道三家的形上學都是境界型態的形上學，沒有主體的實踐開顯不出也證明不了這一套形上學的本體宇宙論，但就算它被實踐實現而證成，也只能說是被開顯，而不能說有理論的絕對性和排它性，因為不同的工夫境界論也會開顯出不同的本體宇宙論。

　　牟先生必用其力於五峰、蕺山系的以心著性以工夫具體現實化客觀世界之說，就是要證說此型的絕對性，但是筆者認為，此型之證成就是依聖境而說，既是依聖境而說，則一方面不能說為就是天道的實況，二方面不能說有絕對性排它性。此一儒家的聖境，就是儒家的理想，儒家的世界觀，儒家的本體宇宙論與工夫境界論的系統一致的學說，此型，先秦已經完成，宋明諸儒就是在不同的詳略疏密的程度上和不同的文本詮釋的依據上特別是不同的哲學問題的進路上做的再詮釋創作發展而已，各家都言之成理無有高下只有取徑之差異。

本文對牟先生詮釋胡五峰哲學的討論，重在其境界形上學問題的闡釋與批評上，其他牟先生彰顯五峰學說的純儒意旨者，以及依此而與朱熹對五峰批評意見的反駁者，未有討論，這一部分筆者也認為是朱熹言之有過，就不另行申述了。

1. 杜保瑞，《南宋儒學》，台灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁431。台北，正中書局，1983年5月，台修五版。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁438。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁446~447。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁453。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁470~471。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁473~474。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁486~487。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁488~489。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁508。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁508~509。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁509~510。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁510~511。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁506。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁512~513。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁520~521。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁525~526。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁526。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁526~527。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁527~528。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁528。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁529。 [↑](#footnote-ref-22)