第十二章：對牟宗三詮釋朱熹以《大學》為規模的方法論反省[[1]](#footnote-1)

臺灣大學哲學系教授杜保瑞

一、前言：

牟宗三先生對朱熹的詮釋立場基本上是批判的與貶抑的，牟先生大作《心體與性體》三巨冊中有整本的第三冊都是在談對朱熹的詮釋意見，甚至，在前兩冊討論周敦頤、張載、二程哲學時也多是以與朱熹思想為出入比較的方式進行討論的，因為牟先生的整個宋明理學的最終意見，可以說就是以貶抑朱熹，高舉象山為終極定位的。由於牟先生在《心體與性體》中對宋明理學的討論方式是藉由哲學家原典的疏理而舖陳漫衍出他自己的意見，因此整部《心體與性體》的寫作即是一段創造的歷程，所以處處皆見他的個人創見，以及創見的重疊關聯以及不斷重複表述的呈現方式。因此，要整理牟先生的意見頗不容易，特別是要簡要地、綱領性地呈現他的思路並予以反省批判就更不易進行了，關鍵就是牟先生就是在形成哲學洞見的過程中寫下他的大作的，並且是藉由宋明各家的作品詮釋而同時建構他自己的理論體系的，因此書寫的風格就不斷地有新旨的表露，但也不斷地有綜合意見的統整，因此作為研究者再來整理牟先生的意見、甚至要提出反省批評時，就很難拿捏進行的方式了。

筆者近來對牟先生的著作有計畫地進行系列的研究反省，由於上述的困難，不得已只好依據牟先生著作的章節次序，一一從他對周敦頤、張載、二程、朱熹的章節次序作為討論的進度來進行，而朱熹部份則又依其章節從中和說、到仁說、到大學說、以迄孟子說為進度，實際上，牟先生對朱熹的討論所分設的這些章節，也並不是就哲學體系的基本問題而架構的，這些章節主題，是牟先生認為朱熹學說的凸出項目，並且是順著朱熹學思發展歷程的階段史而說的，牟先生認為這樣即可見到明確的朱熹哲學型態，因此，章節主題既不都是概念範疇進路的分類，如仁說及心性情理氣；也不都是經典詮釋進路的分類，如大學、孟子；也不都是哲學基本問題進路的分類，如存有論、宇宙論。也就因此，在每一個章節的討論中，既會針對概念範疇作哲學意旨的釋義，也會斷言經典所歸屬的系統異同，更會就哲學體系做哲學基本問題形態的分別，所以也可以說牟先生在所有的章節議題背後所討論的思想內涵其實都是互相連結、共成一個體系的，因此牟先生在各個章節的基本意見其實都是大致相同的，只是切入的議題有別而已。特別是在牟先生從朱熹說中和而建立的朱熹學思形態之定位之後，幾乎不論主題為何，牟先生對朱熹的詮釋立場都是已經定型了的。

以下，筆者將針對牟先生《心體與性體‧第三冊》論朱熹的《大學》詮釋部份做討論[[2]](#footnote-2)，牟先生在此章中有幾個特別的意見應為提出並討論之，首先，以「順取」說《大學》之工夫，以「明德」為德行而非德性，以窮理之所窮為存有論意旨，以格物致知為泛認知主義，以《大學》為與《論、孟、庸、易》不同的經典，以他律道德說格物致知工夫，以誠意與格致不是同一種工夫等等。而牟先生討論這幾項議題的哲學立場，則是與全書其它章節的立場完全一致的。以下即展開本文之討論。

二、對朱熹是在中和說與仁說之後定位《大學》的反省

牟先生對朱熹在「中和新說」及「仁說」的意旨是極為重視的，他說朱熹：「中和新說與仁說是其義理系統所由建立之綱領也，此不可以不大書而特書也。」[[3]](#footnote-3)，事實上，筆者認為，這只是牟先生個人定位朱熹的特殊架構與知識立場，朱熹體系龐大，哲學基本問題的各方面都有創造性的建樹，先秦經典的各部重要著作都有詮釋，要定位朱熹學思綱領實非易事，但也應有重點，筆者認為還是應該置放在哲學基本問題的重心上，當然，詮釋傳統中國哲學的哲學基本問題，仍是當代學界的一大有爭議且未定的議題，然而，不論從概念範疇入、不論從哲學主張入、不論從經典詮釋立場入，都不能有明確定位體系意旨的良好成效，因此還是應該深研哲學基本問題，以作為詮釋及定位傳統哲學體系的方法[[4]](#footnote-4)。就牟先生之定位而言，其言：

其為主觀地說是靜涵靜攝之系統，客觀地說是本體論的存有之系統，亦無疑也，總之此義理系統為橫攝形態之系統，而非縱貫形態之系統，亦無疑也。……朱子之學不是能相應孔孟之教的最高綜和形態。最高綜合系統是在以縱攝橫，融橫于縱。……此而確定，則在以下各章中朱子直向橫攝形態走，而確然完成之，亦可坦然明白矣。其以大學為規模乃必然者；其不解孟子乃必然者；其以心屬氣，性只為普遍之理，亦必然者；其理氣不離不雜，理只為本體論的靜態的存有之理，只為存在之「存在性」，亦必然者；其順取漸磨，心靜理明，一理平鋪，萬景皆實，而為他律道德，亦必然者。[[5]](#footnote-5)

此處之縱貫橫攝之說是牟先生自創之哲學詞彙，背後是他自己所認定的宋明儒學的兩大形態，對於這兩大形態的形成及定位，筆者並不認同，依筆者的話語，所謂橫攝系統是牟先生錯把存有論討論和工夫次第的先知後行說混淆在一起而稱說的一套認知主義的思辨哲學；所謂的縱貫系統是牟先生硬把本體宇宙工夫境界論統合在一起說而以境界論為終極的圓滿之學。牟先生以這樣的思路來詮釋及定位宋明儒學，結果朱熹的系統便遭受最不公平的對待，既支離又錯解。而牟先生又以此一定位來說明朱陸之爭的實況，其言：

中和問題之參究與仁之問題之論辨是朱子思想奮鬬建立之過程。一般人忽之而不講，遂致橫攝系統與縱貫系統之差異恍惚搖蕩而莫辨，儼若惟朱子為得其集大成之正，其餘皆偏差而又可有可無者，而于其後來之責斥陸象山遂亦不能得其實義究何在，儼若只是道問學與尊德性之畸輕畸重耳。朱子後半段之論敵是陸象山，但在此期間朱陸之爭辨已不是客觀義理問題之論辨，而只成態度、方法、入路之相責斥。鵝湖之會時，象山三十七嵗，朱子四十六嵗。象山剛露頭角，而朱子與湖湘學者之論辨此時已大體結束。朱子思想已成熟，而且又有十餘年之參究與論辨為其底子，而象山則學無師承，乃讀孟子而自得之。象山對于朱子與湖湘學者之論辨似無所知，或至少不曾留意。鵝湖之會，朱子文集與語類皆無記載，而只見之于象山語錄與年譜。此見此在象山為得意之筆，而在朱子雖受刺激，却似不甚重視，而只斥其為禪而空疏。此後朱子一直斥象山為禪，而象山則斥朱子為支離，不見道。雙方一直無客觀義理問題之論辨，而只各據其成熟之見以相責斥耳。此種不契之緼釀後來爆發而為太極圖說之辨。時象山年已五十，而朱子已五十九嵗矣。但此問題之辨，嚴格講已不是客觀義理問題之論辨，只是不相契之借題發揮耳。若只就太極圖說之真僞問題以及對于「無極而太極」一語之體會問題說，可說象山是失敗者。關此，吾已論之于濂溪章。是以此問題之論辨並無積極之價值，于朱子思想之形成亦非本質之關鍵；而象山在此雖失敗，亦不影響其學路之正大與健康，因象山對此形上學中之義理本無多大興趣，此固其不足，然亦無礙于其根源方向之正確。以此觀之，朱陸間之相責斥以及對于太極圖說之論辨不是朱子思想所以形成之本質的關鍵。以此之故，吾于述朱子思想之生長、發展、與完成中，遂不涉及其與象山之爭辨。與湖湘系學者之論辨却是積極者，此雖誤解，然却是客觀義理問題之論辨，亦是在通過此論辨中而形成其自己之系統者，吾故詳為述之，以發其隱。一般講朱子者對于其中和問題之參究與仁之問題之論辨完全模糊，甚至一無所知，只就其語類之前六卷隨便徵引，泛為猜測浮說，而又只注意朱陸之同異，而又不真知其所以同異之實義究何在，此在理解朱子上可謂輕重本末之倒置，而且捨其重而就其輕（只注意朱陸之同異），隱其本而撂其末（只就語類前六卷泛為浮說），宜其恍惚搖盪而不中肯也。[[6]](#footnote-6)

牟先生認為朱熹思想綱領已定於「中和新說」及「仁說」之中了，而且這就是他的哲學的總體系統相，且此一系統形成之後，後來的朱陸之爭都不是在朱熹哲學的真正綱領性問題上爭鋒，而只是一些態度、方法、入路之爭，只是互相不契入的表面爭執，真正的差異還是在朱熹橫攝系統的義理形態中。此說筆者有相當同意處，也有相當不同意的意見。同意者在於朱陸之爭所呈現的資料內涵，幾乎全部都是態度、方法、入路之爭，並未涉及真正的形上學、本體論、宇宙論的哲學基本問題的意見對立，這是筆者同意於牟先生的說法的。但是另一方面來講，牟先生認為這樣的態度、方法、入路之爭是有他的內在的形上學、本體論、宇宙的哲學基本問題的立場差異的，而這正是牟先生所提出的縱貫與橫攝系統之別異的地方，當然這一部分也正是牟先生的創作的最關鍵、最根本的地方，而這一部分正是筆者不同意的。筆者主張，並不存在一套朱熹的橫攝系統之如牟先生所言者一般，而牟先生所說的縱貫系統則是所有儒者的共法，朱熹亦具備之。至於牟先生所說之橫攝系統的朱熹哲學觀點，朱熹確實有這些觀點，但是它們或者可以匯入牟先生所說的縱貫系統中，或者可以與縱貫系統有一外在但有意義的關聯，它們並不在牟先生定位的橫攝系統中形成系統，那是牟先生自己過度詮釋的錯誤連結所形成的系統。然而，牟先生的意見卻難以被離清與駁斥，關鍵即在，當代中國哲學界始終沒有為中國哲學建立系統性的詮釋架構，從而任由各家或依所使用的概念範疇或依所提出的哲學主張以為類型定位的基礎，但也就因此充滿了個人獨斷的詮釋色彩，如果好好建立哲學基本問題的解釋架構，則朱熹思想體系的詮釋就可以在哲學基本問題的架構中一一陳列，而不必如牟先生般地自鑄縱橫難解之詞彙以為複雜曲折之論辯了。

三、以順取為《大學》工夫意旨之反省

牟先生就朱熹在《大學》經典詮釋進路中所強調的格物致知及窮理之學是一順取之路，而孟子以降陸、王之工夫乃一逆覺之路，兩路決然有別，牟先生順取之路之說之意旨其實並不明確，差不多重點是放在認知功能上說，亦即說工夫以認知為軸線，從而其實尚未真正在心理意志內進駐錘鍊，因此尚稱不上本質性的本體工夫，只有孟子的形態才是真正本質工夫的形態。其言：

朱子之先窮理致知是「順取」，而先識仁之體是「逆覺」。此顯是兩路。[[7]](#footnote-7)

說工夫有順取與逆覺之別是牟先生自己的設定，筆者已論之於它文，此處不再詳細討論，僅簡單陳述宗旨如後。牟先生講逆覺是逆著自己的感性欲求而追求良知良能的回復與呈現，牟先生講順取是順著認知活動而在知識上明白事務之原理。而牟先生又規定前者才是真正的孟子工夫，後者是朱熹談儒家工夫的歧出之走向。筆者同意孟子之工夫就是如牟先生所認定的形式，亦即由良知良能性善本體而發露呈現的工夫，但是筆者認為在表述上不必執定在就是逆覺，孟子自己就說為擴充，因此說為順取亦可。牟先生以知識性認知活動為順取之工夫路徑，其實朱熹並沒有主張做工夫就是在做知識性的認知活動，做工夫之意旨在朱熹仍是孟子之存養擴充之義，只是此中有次第問題，亦即先知後行，亦即先格物致知再誠正修齊治平，而格物致知與窮理同義，故說窮理亦即說格物致知，而說格物致知就含著工夫次第之必及於誠正修齊治平才是言格物致知的真諦。因此此知是含著行的，此行是包含誠意正心的，因此就是孟子的存養擴充的工夫，此行更是必須達至修齊治平才算是真正的完成，因此當然亦是一知行合一之系統。而牟先生一見到朱熹強調此知的工夫一面，就立即在此打住，以為此格物致知工夫就只是談認知活動，更以此格物致知的活動即等同於窮理，而窮理又就只是窮其理氣論的理，因此完全成了哲學思辨的認知活動，而即與存心養性、盡心知性的本體工夫無關了。事實上，窮理確實即是格物致知，但是格致工夫含著誠正修齊治平，因此窮理工夫亦是含著誠正修齊治平。至於窮理中連帶著辨析了理氣二元、心性情三分之哲學知識，此事並不妨礙朱熹對工夫的主張仍是孟子一路，因為談理氣心性問題本身純粹是哲學思辨活動，藉由哲學思辨釐清概念關係，在說明理論時便能更加清楚，而不應該像牟先生的作法一樣地把哲學解析工夫視為工夫理論的建構，從而批評這項工夫中沒有實踐的意味在。

牟先生錯解朱熹工夫論是一回事，但牟先生也有強解孟子工夫論的意旨之另一面，參見其言：

由孟子仁義內在之心即理而說「心具萬理」；此「具」是本心自發自律地具，是本體創生直貫地具，不是認知地具，涵攝地具，是內在之本具、固具，不是外在關聯地具。此種分別，朱子不察，遂只以「認知地具」說「心具萬理」；而凡遇本心自發自律地具或本體創生直貫地具，如孟子之類，或仁體含萬德之類，朱子皆不能有相應的理解，皆轉成認知地具，或關聯地具。……此即把孟子之本心轉成心知之明，只注意其照物之認知的作用。此既非孟子意，亦非胡五峯之意。吾每看到此等處，便替朱子着急。朱子之心態合下是順取之路，他這樣最合勁道。說成習慣，便自然不知不覺總轉到此。他從不在此有所警醒。此亦「智之于賢者也命也」，亦可慨矣。[[8]](#footnote-8)

上文亦是將朱熹工夫論說成順取，而有別於孟子之為逆覺之路，至於孟子之路，牟先生將之解讀為本心自發自律地具理，以及本體創生直貫地具理，是把工夫論說到了工夫已完成之後的境界狀態中，而又再進一步地把境界論說到了形上學上的作法。依筆者之見，存有論上可以說主體本具性善本體，工夫論上要說主體變化氣質、努力恢復、或呈現此一性善本體，境界論上才能說主體全體是性善本體且與本體合一了。想必牟先生不會主張孟子是說任何人在未做工夫前的一般情況下就已經是本具、固具此理的吧。所以，說孟子的工夫是逆覺的話，筆者是可以接受的，但是，將孟子的工夫說成了孟子主張此心本具、固具性善之理的話，這就成了形上學的命題了，這就不是在說工夫的話語了，這就是牟先生對於孟子說工夫話語的一個過度強調的做法。牟先生更在這個過度的做法中又比較於朱熹存有論談理氣心性情的概念區分之學，說朱熹的心是氣，而其與性情及理的關係是外部認知地關聯的關係，而不像孟子的內在本具的關係。牟先生這樣的說法是混亂存有論概念解析之路與境界論圓融合一之路，是把朱熹說存有論當成朱熹說工夫論，把孟子說工夫論當成孟子說形上學，於是以有工夫論基礎的孟子形上學來否定無工夫論基礎的朱熹存有論，而說朱熹的工夫論是認知地、外部涵攝地具理，因而只是一套認知的順取工夫，結果也就不是一套良好的工夫理論了。

下文即是牟先生將朱熹說存有論的意旨，當成說工夫論的命題來解讀及批評的文字，其言：

總之，朱子依其泛認知主義將仁體、性體、乃至形而上的實體皆平置而為普遍之理（存在之然之所以然），通過其格物窮理（窮在物之理）而成爲心知之明之認知作用之所對，永為客為所而不能反身而為主為能，而立體創造的實體性的心體亦不能言，此則決非先秦儒家論孟中庸易傳一發展所表示之舊意。此是順取之路中泛認知主義之所決定。當然，任何東西皆可作爲理解之對象。吾人說契會體，默識體，或認識本體，以及所謂于體上有工夫，皆亦是以體作爲理解之對象。但此所謂理解是要恢復其為超越之大主，為道德創造之實體，無論是主觀地說，或是客觀地說。尤其當吾人說仁體、心體、性體、誠體、神體、中體、乃至敬體、忠體、或形而上的實體時，主要目的是在説明真正的道德行所以可能之超越的根據，故必肯定每一人的生命中皆内在而固有地本具此自發自律自定方向之道德實體以爲道德創生之源，此即吾人之真主體，亦即宇宙之真主體。吾人之理解此實體實只是反身地經由逆覺而體證之，無論是超越的體證，或是内在的體證。此種體證實無「窮在物之理」之認知的意義，亦無法以「窮在物之理」之方式去體證。蓋如以此方式去體證，永為客而不為主，永為所而不為能，即喪失其為内在而固有的道德創生之源之義。故捨逆覺之路，別無他法。逆覺此體為道德創生之源，即可體證一切存在為一體之所貫，因而亦可靜觀一切存在處皆是此體之呈現處。[[9]](#footnote-9)

以上是牟先生將朱熹談存有論的仁義禮知與心性情概念之關係的話語當成格致窮理工夫的認識目標，因而說朱熹的形上實體變成普遍的原理，只為認知之對象，而本身不能立體實踐；而朱熹的工夫是一泛認知主義的工夫論者，而不即能提起主體以為超越的實踐之活動。經牟先生這樣詮釋的結果，在朱熹所討論中的心性理氣仁義概念皆呈解析隔異之局面，而牟先生自己主張了一套其實是境界論意旨的形上學命題，因而主張心性理氣仁義應是一貫同條內在一體的系統，而這又即是工夫論的逆覺之路，文中牟先生明確地強調了這一內在體證之工夫形態。筆者以為，體證為一即是實踐為一，實踐為一即是已達境界，因此說體證即是做了工夫並已完成之意，但是真要說其完成，仍需實事求是地在事業中踐履才是，因此有《大學》八目之工夫次第之學之出現，其目的即是要將這個主體的體證發為具體的現實，因此《大學》與孟子的本體工夫必是有內在關聯、共成儒學的功能在的。然而，牟先生卻只以孟子之逆覺體證之路說為是《論、孟、庸、易》共同之路，此說即示現了牟先生說《大學》與《論、孟、庸、易》路數不同的立場，而這個路數不同的判斷，其實是牟先生將形上學與工夫論混合在一起講時所說出的系統，參見其言：

依以上之分別，其窮在物之理，雖無積極知識之意義，然其認知之方式却影響其言性體、太極之形上學之形態。其結果是一種觀解的，外在的形上學，而與先秦儒家之所開發者不合。說其系統主觀地說是靜涵靜攝之系統，客觀地說是本體論的存有之系統，即就此客觀地說者見其形上學為一種觀解的，外在的形上學，而其所表示之道德為他律道德（所謂本質倫理）。此則有類于廣義的柏拉圖型的系統，尤類于聖多瑪也。此則自不合先秦儒家論孟中庸易傳之型範，自此而言，謂其為歧出不算過分。[[10]](#footnote-10)

本文即是牟先生自為之錯解，將朱熹言於格物致知義的窮理概念，連上了朱熹講存有論的學說，結果定位了朱熹的形上學是一觀解的、外在的形上學，並說其與先秦儒家諸說不合，這是帶著貶意的批評意見。其實，說形上學而為觀解的並不即是錯誤的，說工夫時才需要說是活動的，只是牟先生必欲結合工夫論旨而說了一套動態的形上學，所以才以為有理由批評朱熹的存有論進路之形上學是觀解的、不動的，且是不同於《論、孟、庸、易》的。

以上就牟先生以順取之工夫說朱熹對《大學》的定位意見進行反省與討論，以此為基礎，牟先生建立了更多的說法。

四、以明德為德行而非德性

《大學》首章說「大學之道在明明德」，朱熹對此頗耗心神以為解讀，其中之明德一辭，頗可順著孟子之言心性的思路以定位文義，然而，在牟先生的討論下，似有意地將朱子解明明德之說法，轉說為與孟子不類之形態，更有甚者，其實是將《大學》說為與《論、孟、庸、易》不同的形態，而一旦當朱熹順著孟子言心性思路說明德時，牟先生則將之轉入認知主義的詮釋脈絡中，一方面以認知活動說第一個明字的工夫，二方面以存有論的思辨內涵說明德的心性意旨，參見其言：

大學所謂「明德」、其原意究何所指？是指「德行」說，還是指「德性」說？「德行」是果上之詞，意即光明正大的行爲。「德性」是因上之詞，意即吾人本有之光明正大的心性。宋明儒皆是就心性說，無異辭也。但是鄭注孔疏卻似是就「德行」說。[[11]](#footnote-11)

以上說大學之明德是德行而非德性，指具體道德事業，而非道德主體性。對牟先生而言，一切道德事業乃依據道德主體性的實踐提起而後有，因此道德主體性自是超越於道德事業的更高存有，牟先生之意是要說《大學》並非《論、孟》言心性是一的思路，亦即，在《大學》所言之明德並非指心性，而只是指具體事業，亦即，《大學》一書尚未進至談普遍原理的心性之學，因此並非《論、孟、庸、易》一路。又見其言：

汝或可說鄭孔等甚淺，並無心性之觀念。然大學本身也許就是如此，亦並未意識到本有之心性。堯典康誥言「德」或「峻德」皆指德行說，那時似更不能意識到本有之心性。大學引之，似亦並未就德行再向裡推進一步說本有之心性也。須知大學並不足繼承論孟之生命智慧而說，而是從教育制度而說，乃是開端別起。雖為儒家教義之所函攝，然不是孔孟之生命智慧之繼承。中庸易傳倒是直接繼承孔孟之生命智慧而發揚。吾人讀之，實感到一系生命之相振動與相契。而大學則是開端別起，好像是外插進來的。[[12]](#footnote-12)

牟先生貶抑朱熹，說朱熹是別子，連帶地就朱熹所重之經典《大學》一書亦予以貶抑了，而此處之作法則是把《大學》所言之明德說為非直指心性，牟先生還透過思想史的疏理，從堯典到鄭注，指出有一尚未上升到《論、孟》言心性主體的思路，為大學所繼承、接續而不及《論、孟》。筆者以為，是牟先生自己把明德割裂於心性之外，筆者主張，即便《大學》是說德行，那也是在預設了德性的心性論旨的前提下發為事業的宗旨而說的德行，並非不及德性而說的德行，當牟先生又認知到宋明諸儒不論何派仍多為以心性說明德[[13]](#footnote-13)，因此勉強地說，有順著《孟子》的走心性之路的講法，也有順著《大學》本意只是講外在事業的講法，而牟先生即說朱熹所走的路是《大學》原意之路，是從教育程序的認知主義進路的解法，而如果是順著孟子的心性之路的講法就是：

明德既就本有之心性說，若依陸王之講法，本心即性(此承孟子而來)，則「明德」及「明明德」之意義皆極單純、確定、而順適。「明德」即是本心之明，既是靈昭不昧，又是光明正大，此即純是就自覺地作道德實踐言，蓋只是明體以起用也。[[14]](#footnote-14)

此旨自是一般本體工夫之論旨，重點在以明明德說本心、說性，說主體實踐之工夫論旨，但依牟先生的說法，則又將之講成同時是形上學意旨，亦即說其心、性是一，且是實體義之心性是一之形上學立場。這就是順孟子之路的《大學》講法，而與牟先生所認定的朱熹之說心性情三分之形上學立場並不相同，於是就進入了形上學討論，而且更以之批評朱熹的工夫論，且認定朱熹之工夫論無論在何處言，皆是一泛認知主義的工夫論，因此，明德之在朱熹處雖有心性意旨，卻因心性分離，(這就是筆者說的，碰到這種心性進路時，牟先生又跳到形上學問題中談的作法)且只是在進行認知活動，故而與孟子、陸王一路截然有別，即見其言：

但在朱子，則因心性情之三分，而心又只限定為心之明之認知作用，「明德」一辭遂弄成極為複雜，而難確定。……心只限為心知之明之認知作用，則明明德「明」字之工夫又復歧出而為致知格物，此則尤不順適。……明德又綜主在心字上，……雖亦關聯著性(理)但卻綜主在心。綜主雖在心，但因朱子所意味的「心具」是認知地具，則就心說明德之力量又減弱。[[15]](#footnote-15)

以上即是牟先生說朱熹對明德概念的解釋之意見，牟先生說朱熹所提出的實在是一套曲折複雜的解釋脈絡，其實正是牟先生自己的曲折複雜而已。首先，明德之是心還是性的問題被牟先生刻意支離出來而成為一個問題，亦即牟先生論究朱熹之明德是心而非是性，牟先生自己明白地建立孔孟之心性是一的立場，但在說朱熹之心性時是一套心性情三分的格局，因而定位此時朱熹討論之明德是心而不主要在性。明德是心，明明德之第一個明又是心的工夫，而牟先生一早就認定朱熹的心的工夫是認知的心，所以牟先生認定朱熹的明明德就是認知心對於心性情三分之心的存在之所以然的認識活動而已，因此也已經不是德性義的明明德之為做社會事業的意旨了，當然就更不是牟先生言於孔孟心性論旨的本體工夫的意旨。

至於牟先生如何以朱熹之心性不是一來定位呢？參見其言：

「有得于天而光明正大者謂之明德」，此是就性說得乎天。「明德者，人之所得乎天而虛靈不昧以具眾理而應萬事」，此是就心說得乎天。……心與性之得乎天是否為同一意義？依朱子之說統，似並不同。……性之得乎天是就天之所命之理說。然則心之得乎天是就什麼說？依朱子，此似乎是當就天所命之氣說。所謂「得其秀而最靈」(此雖濂溪語，朱子於此無異辭)即得五行之秀氣而最靈也。是則靈是就氣說，即是心也。……心之得乎天並無超越的意義。此與性之得乎天不同。性之得乎天是超越的，而心之得乎天則只是實然之秀氣如此，只是秀氣所具之自然的心知之明而已。……然而性之得乎天則是普遍而同一，不但人如此，即物亦然，此所以說「枯槁有性」也。是則心之得乎天與性之得乎天顯然有不同，朱子未能自覺也。[[16]](#footnote-16)

朱熹明講「心統性情」，即是一個存有者主體之心有性與情之兩個意義的面向，因此存有論上心具性，但顯現時之情有時如理有時不如理，要如理即要做工夫，無論是求放心、養氣、變化氣質、涵養、察識、心即理等等都是朱熹會談的本體工夫。然而，牟先生必欲以做了工夫以後的心即理的命題為孔孟之正解及唯一之解，因此而說心性是一，因此對於朱熹純粹在存有論上做概念解析的心統性情之命題，便刻意地批評其為心性不一。顯然，牟先生就是以朱熹所說之「心者氣之靈爽」說朱熹的心是氣，以朱熹的「性即理」說朱熹的性只是理而非心，既然心在未做工夫以前只是氣，且不即是理，因此心不是性。故有本文中所說朱熹之心之得乎天者只是氣，性之得乎天者只是理，因此朱熹之心性不是一的說法。由此下來，明明德只是心之工夫作用，而此一作用又只是認知活動而已了，牟先生之說，真極盡曲折複雜之能事了。依筆者的立場，朱熹在講存有論，所有存有論的命題都是要提供工夫境界論命題作為範疇而使用的，一旦談了工夫境界意旨，範疇間的關係就連結了起來，如心即理命題者，但就範疇自身而言，自是心是心、性是性、理是理、氣是氣一一解析分明。牟先生執著於此，便不允許朱熹依範疇說工夫時有本體工夫的逆覺體證之旨，其言：

明明德之功之實義亦實是順心知之明之認知地管攝眾理而歸於格物窮理以致知也。[[17]](#footnote-17)

又見：

明之之功是就心知之明之認知作用說。「知其不明而欲明之，便是明德」此語當改爲∶「知其不明而欲明之」，便是心知之明之彰顯（實然存在）。在心知之明之彰顯中，可以逐漸依理發情，此即明德之類現，亦即為「明明德」之實功。[[18]](#footnote-18)

以上，就是牟先生極盡其能地將朱熹言明明德之旨說為就是客觀的外在知解的做法。事實上，朱熹以明德概念說工夫之話語不計其數，即便就牟先生專書中所引之朱熹言明明德之話語亦絕非只是這一個意旨而已，朱熹當然會有這個知解進路以說明明德之工夫，因為這是站在「先知後行」的工夫次第的思路下所說的，但是站在本體工夫路數下說明明德的工夫，甚至是站在以德行為明德以實施社會建設為明明德釋義的說法亦所在多有，然而，牟先生卻只是一味地以認知行動的存有論思辨為朱熹言說明明德工夫的最終唯一意旨，牟先生這樣的解讀實在是太偏狹了，此誠牟先生的過度曲解，牟先生在不斷引用朱熹文本之後，亦不斷釋出此意，又見：

簡言之，只是一、明德必有發見處(明處)，此是客觀地就性理説明德之發見，性理之發而為情便是明德之發見；二、因其發見處（明處）而「推明」之，「漸明將去」，便是明明德，此是致知格物之實功，是主觀地就心知之明之認知地攝具眾理而說明明德。[[19]](#footnote-19)

此即是以認知心之知道存有論之眾理來解讀朱熹的明明德工夫，這又純粹是歸屬於牟先生一貫地說朱熹存有論的思路脈絡，他接著就強調了兩點，首先是對心性義旨作區分，其次是對心的活動作區分，參見：

一、問者所謂「本心發見」，……依朱子之說統，此「本心」非孟子所意謂之本心。……蓋「心統性情」，心之統攝「性」是主觀地認知地統，心之統攝「情」是客觀地行爲地（激發地）統。但孟子所說之「本心」則並無此心、性、情之三分，本心是實體性的、立體創造的本心，是即理即情之本心∶情是以理說，以心說，不是以氣說；心是以「即活動即存有」之立體創造說，不以認知之明説；理即是此本心之自發自律自定方向之謂理，不是心知之明之所對。[[20]](#footnote-20)

本文即是說：朱熹之言心性是心認知外在之性，心發為外顯之情。而孟子之心性是本心發為本體工夫，以致心性情皆純化於一。此意是牟先生通貫《心體與性體》專書處處對朱熹所下的定語，是誤將朱熹說存有論的概念解析之命題，與孟子言於本體工夫之命題混淆而批評朱熹的。筆者主張，存有論必別異概念，且非關活動；工夫論必上提主體境界，以致必連結概念，且必言及活動。然而，牟先生卻將朱熹存有論命題說成了錯誤的工夫論，將孟子工夫論的命題說成了動態的形上學，這其中充滿了哲學基本問題的混淆與錯置，以致充滿了對朱熹命題的曲解與誤解。牟先生又說第二點：

二、「人心至靈」云云，此是心知之明之認知地可能地攝具眾理。若是置定而為本體論式的具，而忘掉其認知的關聯義，便歸于孟子而成為陸王的講法。但朱子不是此意，亦不能是此意。……朱子也許不自覺，但其實義決非如此，蓋若如此，便是陸王之講法，此則非朱子所許可，至少亦非其自覺地所意謂之詞語之所應至。……朱子是順「人心至靈」之「知」向外看，單注意其認知作用，而以理為其所對，是則其具衆理是認知地可能地具，而不是其本身即是理，故亦不能即以此「人心至靈」為明德也。「人心至靈」之心知之明只能認知地帶出明德來，認知地提挈明德而令其顯現，而其本身非即明德。此則必須注意者。否則，必講成陸王而不自知。[[21]](#footnote-21)

牟先生之意即是朱熹是在認知活動中知曉了眾理而為明明德工夫之意旨，並不是在本體工夫中主體自我提昇而致與道體為一，以致道體內在地圓滿具足於主體之心性之內，後者正是孟子學，亦是陸王繼承、發揮的重點，其實就是本體工夫的命題，而此類命題在朱熹解明明德工夫時，甚至在朱熹說一切本體工夫時，其實都是時常出現的意旨，但是牟先生死守朱熹講存有論的心統性情及理氣二分之思路，以及死守朱熹講工夫次第之先知後行之思路，硬是要說朱熹不能同時也是孟子、陸王之本體工夫之思路，牟先生這樣固執頑強的立場，我們只能說是因為他自己的儒家系統已經形成，且是形成於與朱熹對立的思路中，以致無法平心和氣地認同朱熹的思路。牟先生自己都引了不少朱熹話語中非常接近孟子思路的文句，但是牟先生都硬是扭轉朱熹意旨而趨向都是不活動的存有論思路以及割裂知行的工夫論思路來解讀，牟先生自以為如此解讀才會心安，其實正是重大扭曲而不自覺，如其言：

吾讀朱子語類此一卷，心中最爲着急。此卷是最近于陸、王者，所謂心學。然而終湊泊不上。看着上去了，然而又落下來了。最令人着急，又最令人搖蕩不定。若不知其底子，順其援引之辭語一直說下去，可以完全依孟子講成陸、王之講法。然而再囘頭子細看看，照顧到別的，如「心具」義，心性情三分義，致知格物義，則又不能這樣一直説下去。故吾終于作以上之疏解，而歸于朱子之本意，如是則心中坦然矣。其表面辭語而可以講成陸、王之講法者乃是假象。其實義終非孟子學也。[[22]](#footnote-22)

上文中明見牟先生總是不忘朱熹言於心性情三分及格物致知工夫的意旨，而在朱熹進入孟子學思路言說時，牟先生即不願承認朱熹有孟子學之本體工夫意旨，而必欲轉入牟先生自己錯置地解讀的朱熹心性情理氣之存有論及先知後行的工夫次第論的意旨才承認是朱熹的本意，可以說牟先生已經是在刻意的成見的基礎上談朱熹思路，而非客觀的研究的立場上談了。更進一步說，牟先生不僅將朱熹往孟子之外推出去，牟先生也將《大學》往孔孟之外推出去，其言：

朱子援引孟子以遷就大學，以大學為定本，而將孟子之本心拆為心性情三分，而心只講成認知義，非是。此示朱子對于孟子無相應之理解。王陽明之講法合于孟子學的精神，而于致知格物之講法則更遠于大學之本意。此是以大學遷就孟子也。朱子之失在孟子，陽明之失在大學。朱子從因地上就心、性說「明德」雖不必合于大學之原意，然其心性情之三分，心取認知義，而以致知格物為恢復明德（明明德）之工夫，則猶近于大學外在之精神，雖有所推進，亦是順着推進，不似陽明之完全予以倒轉而成爲本體之直貫也。然則孟子與大學終不可以平等觀認爲可以出入互講也。據吾之疏解，大學之「明德」不當從因地上看。當恢復其原意，從果地上看。大學與論、孟、中庸、易傳不是同一系者，亦不是同一層次而可以出入互講者。大學是從另一端緒來，可以視爲儒家教義之初階。由大學而至論、孟、中庸、易傳是一種不同層次之昇進，亦是由外轉内之轉進。大學與學記以及荀子之勸學可以列為一組，雖不必為荀學，但亦決非與論、孟、中庸、易傳為同層次而可以出入互講者。當然根據論、孟、中庸、易傳講出另一個大學之道、大人之學來，亦至佳事，但非原來之大學。陽明之講法自是孟子學之大人之學。朱子之講法自是伊川學之大人之學。其結果仍是直貫系統與橫攝系統之異。荀子亦是橫攝系統，只差荀子未將其禮字轉爲性理耳。原來之大學既非直貫系統，以根本未接觸到因地之本故，亦非顯明地是橫攝系統。講成橫攝系統者是朱子學，講成直貫系統者是學陽明。如此判開省得許多無謂之糾纏。[[23]](#footnote-23)

牟先生的思路十分曲折，首先說《大學》之明德不是言於心性者，因此就不類於孔孟者，然後說朱熹之討論《大學》之明德卻有是屬於談心性的路線，可是朱熹的談法是心性情三分，而非心性合一地說，因此也仍然不是孔孟之路，而說工夫以格物致知說，其實是泛認知主義，並非孔孟之天人性命一貫之本體工夫者，陽明藉《大學》說良知工夫，雖非《大學》意旨，卻正是孟子心法。因此最終規定《大學》與《孟子》決非可以互相取義、交通互講者。牟先生認為《大學》是儒家教義之初階，《大學》與《論、孟、庸、易》是不同層次的轉進，是由外轉內之轉進。以上牟先生定位意見的主要部份筆者多不同意。筆者認為，說《大學》與他書不同層次的話不是不可以的，至於更以此為一標準，而隔離朱熹對《大學》的詮釋意見為與《論、孟、庸、易》不同的系統，並推開程朱與陸王及周、張、明道之學統，這個做法就是詮釋太過了。牟先生又明確地講陽明所講之《大學》卻是依《論、孟、庸、易》的傳統而不合《大學》原義，原來，牟先生心中所認定的《大學》根本不是直貫系統，因其未接觸到因地。所謂「未接觸因地」是指《大學》未接觸到「本心即性」的天道根源，亦即前說之明德非指心性、而只為事業之意。最後牟先生說《大學》並非明顯地是橫攝系統，是朱熹把《大學》講成橫攝系統，所謂橫攝系統是說以心性情三分之存有論關係定位心性，因而心性不是一而謂之橫攝。牟先生認為這樣開判省得許多糾纏，筆者卻認為，這樣開判正是製造更多的糾纏、而曲解《大學》、且誤解朱熹的做法，其結果也未必就能讓孟子、陸王之學說有準確的定位了。

五、以格物致知為泛認知主義

牟先生一直以來對朱熹《大學》格物致知的觀念都有過度膨脹的詮釋，亦即會無限擴充朱熹對《大學》格物致知的觀念而至任何朱熹言說工夫的意旨裡頭，並且，定位朱熹的格物致知工夫為窮理工夫，而窮理工夫就是窮究存有論的心性情理氣概念分析之學，故而缺乏行動的力量，因而格物致知在《大學》原意及朱熹詮釋中的必至誠正修齊治平方為完成之行動意旨，一慨被其抹殺，可以說是牟先生硬將格物致知的知的工夫與行的工夫割裂，又錯置地將存有論命題連結到工夫論宗旨中，從而使得朱熹的先知後行的工夫次第觀念完全被淹沒不見了，替代的是沒有行動意義的哲學思辨活動。如其言：

惟此種格物之實義(基礎意義)是就事事物物之存在之然而究知其超越的所以然。[[24]](#footnote-24)

此話之意就是格物致知只是在研究形上學原理，而不是一「知行合一」的本體工夫。又見：

把仁體、性體俱視為存在之然之所以然而由格物之就「存在之然」以推證而平置之，此已是泛認知主義。[[25]](#footnote-25)

意即在這種認知活動中，仁體、性體只被以認知心平置對待，亦即被橫攝性地定位，因此所剩者只是一哲學思辨活動的意義而已，其言：

是以在「推就如何謂之性」處，如說「性只是理」，或說「性只是存在之然之所以然之理」，此處並無格物之實，只是一反省上的重言，一重言式的名目式的定義，而不能有真實的定義。……此實層上之泛認知主義只表示仁體、性體(不能說心體)只能就存在之然而平置為心知之明之所對，而不能與實體性的本心融而為一，即實體性的本心即是理，以成其為「立體創造之直貫」之實體。此當是朱子實層上泛認知主義的格物之實義。[[26]](#footnote-26)

本文說重言、說名目、說泛認知就是指朱熹在「性即理」的命題上的知識意義，充滿了套套邏輯的名目認知定義，所以根本只是在作純粹思辨性的哲學認知活動，而不是在作主體純化意志的本體工夫的活動，既然只是認知活動，所以仁體與性體只是心知之明之所對，而不是主體之心因其意志純化的本體工夫的貫徹，而能與性體、仁體及實體為一。其實，這都是牟先生始終不變的解釋方式所造成的錯置及誤解。朱熹說「性即理」就是在說存有論的概念解析，這並不是直接在說工夫論的命題，更不是在對做工夫作狀態描述，因此不會在此處提出主體心與普遍原理的仁體、性體融合為一的命題，但這並不表示朱熹會反對工夫論主張心、性、仁合一的立場，這只是牟先生在哲學基本問題上的錯置，導致在說朱熹格物致知工夫意旨時，走向了存有論問題，而批評此知的工夫沒有行的意旨，只是哲學思辨的活動而已。又見其言：

依孟子，惻隱羞惡等之心即是吾人之道德本心，亦即是吾人之内在道德性之性；惻隱、羞惡、辭讓、是非之心即是仁義禮智，此中並無然（情）與所以然（性）之別。所謂求放心，所謂操存，所謂存心養性，盡心知性，並不是即物而窮其理的格物問題。……今朱子將此視為格物工夫之所對，納于「人心之靈莫不有知，天下之物莫不有理」之格範下，一律平直而為存在之然（物）以究其所以然，此顯然非是，顯然非孟子之本意。蓋如此，即將孟子所說之本心拆散而不見，推出去平置而為然與所以然，只剩下心知之明與在物之理間之攝取關係，而真正的道德主體即泯失。象山與朱子爭，斥其為支離，為不見道，實只在此點上；而朱子之疑胡五峯，斥責胡廣仲等，亦實只由于朱子在此點上不囘頭；濂溪、橫渠、明道之體悟道體、誠體、神體、性體、心體、仁體，亦只是為的要見此道德創造之源以爲真主體；而後來之陽明以孟子義講大學亦只在此點上與朱子爭；而朱子之必以其泛認知主義之格物論平置之以成爲橫攝系統亦只在此一關之不透。[[27]](#footnote-27)

牟先生的思路很清楚，就是將孟子言說工夫時的心性概念之間的關係拿來與朱熹言存有論時的心性概念之間的關係做比較，又把朱熹談格物致知的工夫一定要趨向窮其存有論之理的方向解讀，因此說朱熹的格物致知工夫與孟子言存心養性工夫是決然有別之兩路，說朱熹之路是沒有道德主體的實踐力量。筆者認為，牟先生說朱熹的形態並不是朱熹的形態，是牟先生自己對朱熹學說的錯誤連結而製造之形態，牟先生以此定位朱陸之爭，以此定位整個宋明諸儒的路線之爭，此皆只是牟先生構作了一個泛認知主義橫攝靜涵的所謂的朱熹形態之後而說的，但是，那並不是朱熹的哲學定位。

六、格致工夫是他律道德

牟先生一直以來亦以他律道德說朱熹之學說，實際上自律、他律究竟如何定義？這本身是一個問題，本文暫不深入這個議題。僅就牟先生在談朱熹之以《大學》為綱本這一章中的定義，牟先生的他律是以認知主義的格致工夫即是他律道德，如其言：

即就道德之事以窮之，其所窮至之理道平置而為外在的理道，納於心知之明與此外在理道之攝取關係中，其道德力量亦減殺。是以其泛認知主義之格物論終於使道德成為他律道德也。……朱子之「即物窮理」徒成為泛認知主義之他律道德而已。他律道德非能真澈于道德之本性者，他律道德中之外在的理道，其為道德實體之道德性非必真能證實而保住者。[[28]](#footnote-28)

牟先生十分曲折地將朱熹言於存有論的理論系統視為工夫論，然後對於這樣的工夫論又要指責它道德力量不足，因為此心只進行認知工作，而認知之後此理道為心所攝得，因此與心只有一外在的關連性關係。非如孔孟之心性是一，甚至心性與天道實體是一的模式，孔孟之心既與性與天道是一，則自是內在自律自為之道德實踐工夫，而朱熹之心與性情成三分，心又只進行認知活動，其結果，就只成就了一個哲學思辨的活動，所進行的只是去識得心統性情與理氣二分之理論，而非進行了一個純粹化主體意志的本體工夫的活動。如此一來，其實牟先生說朱熹的格物致知窮理是他律道德也不對，既然只是在做哲學思辨的認知活動，那就也稱不上是工夫論了，那麼又如何能說是他律道德呢？而牟先生又確實是把他所詮解下的朱熹之格物致知的活動視為工夫論，因此批評其為他律道德，其言：

就知識上之是非而明辨之以決定吾人之行為是他律道德。[[29]](#footnote-29)

此處說為他律是說以所明之是非之理，以為行為之決定原理，此原理原外於心，故謂之他律。此說，筆者以為意旨不佳，關鍵在於，真正的實踐都是主體心之純化意志之行為，此意志非任意所定，必即於天理而定之，此天理應為如何之生活道義？則需有一知識進路之辨識，此一辨識，乃為主體意志之純化定位宗旨而已。所以，就算有知識之辨義以為道義之理之決定，亦非取一外在之理而為他律之工夫，實際上仍是主體心的自作決斷、欲仁而仁的行為。

　　自律道德則是如王陽明所言者，其言：

是以王陽明得就此「是非之心」向裡看，以與羞惡、恭敬、惻隱之心合而爲一，名之曰良知，而致此良知亦非在即物而窮其理之格物上推致心知之明之認知作用也。此顯是道德創造之源之本心之開發以引生道德行爲之不已，所謂「沛然莫之能禦」者是也。此是自律道德之於穆不已，而非心知之明之認知作用之推致所成之他律道德也。此雖不必合于大學之原義，然却合于孟子之精神，而朱子之以心知之明之認知作用之推致講孟子之本心顯然非是也。[[30]](#footnote-30)

牟先生說陽明之良知發用是道德本心之自己開發，而有之道德行為之實踐不已，這就是自律。以此說自律，筆者完全同意。可見牟先生所講的自律道德其實就是本體工夫，是主體之意志純化、自作主宰的實踐活動，此說確實是一切本體工夫的本來意旨。但是，意志純化之後的實際行動，仍需要辨識作為，此時之認知活動便有其必要之作用，可惜牟先生硬是將朱熹的格物致知工夫推為非本體工夫，而以朱熹的格致工夫為認知活動，乃在討論外在原理以為主體的行動標準，此標準既在心思之後之外，因此是他律。但是，這種解釋下的他律道德，實在已經談不上是工夫活動了，以此說他律其實也沒有什麼意思了。

七、對格物致知與誠意關係的解讀

牟先生談工夫，強調主體心貫徹天道性命的本體工夫，此自是純粹化主體意志的本體工夫之標準形式，然而儒者的事業是在家國天下，而欲平治天下則需實事求是，因此需要格物致知以為先導，確定政策及價值之後，實之以誠意正心之本體工夫，從而修齊治平一路實踐下去，是以《大學》在孟子求放心、盡心知性知天之基礎上擴充開去，而講一套工夫次第之學，先知後行，知以行為終止，知不離行，知即是行。惟牟先生只肯定本體工夫一項意旨，又割裂《大學》及朱熹講格物致知之學於行動之外，遂於格物致知與誠意正心工夫之間多做曲解，但是牟先生自己又宗旨不定，一方面說誠意只是對於知的工夫的真切之誠，因此誠意仍是認知工夫；另一解則說誠意是道德行動之原，因此誠意與格致工夫不是一回事。總之，《大學》格致、誠正之間被牟先生拆解支離，宗旨分歧混亂，關鍵只在，牟先生就是要說朱熹所詮解的《大學》格致、誠正之路不是孟子之路而已。

　　首先，朱熹對格物、誠意兩項工夫有一善譬喻，牟先生對朱熹說格物是夢覺關、誠意是善惡關之語[[31]](#footnote-31)，評價為：

所謂凡聖關或夢覺關乃至善惡關或人鬼關，亦是泛認知主義的格物論下之説法。此固可以優入聖域，但却是走的「後天而奉天時」之路，尚不是「先天而天弗違、後天而奉天時」通而一之的圓教，而格物與誠意之間亦又不能彌縫之罅隙，而誠意終成軟點，只能作教訓性的說，或作用性的說，而不能自實體上做實體性的說或挺立的說。[[32]](#footnote-32)

朱熹說誠意是善惡關，是說是人非人的關鍵區別，說格物是夢覺關是說是凡是聖的關鍵區別，格物致知明，即由凡入聖。但誠意工夫不明，則根本非人而鬼了。亦即誠意工夫更隱微，而格致工夫乃決定是否能入大學之道！朱熹此說只是一譬喻，誠意也好、格物也好都是本體工夫，只是有隱顯之別而已。但牟先生對於此說之立場，卻是認為都仍是外部知解的事業，依一後天知覺之道義宗旨以匡正主體的行為，故而是一他律之工夫。而且，牟先生認為，依朱熹如此之譬喻，則格致與誠意即有一鴻溝在，因為破得善惡觀者不一定能破得夢覺觀，而誠意亦非孔孟直貫的本體工夫形態。但是，究竟牟先生之意是因朱熹解釋之後之誠意有如此的定位？還是《大學》文本中的誠意本來就是這樣的宗旨？對此，牟先生的意見其實是猶疑不定的。總之，牟先生對於大學所言之誠意極度不願其宗旨是一純化意志的本體工夫，是一主體心主宰的本體工夫，因此又定位之言：

大學云：「知至而後意誠」。……此是以「知之真切」帶出「誠意」。此固可說。然此種誠意黏附于「知」而見，很可能只表示知之誠，即實心實意去知，不是浮泛地知，真感到求知之迫切，真感到理之可悅而真切地去知之，……但以此「真知」說誠意，反過來亦可以說誠意只是知之誠。是則真知與誠意只是一事之二名，意之誠為知所限，而與知為同一。[[33]](#footnote-33)

本文就是牟先生將《大學》誠意工夫解說成外部知解工夫的例子，牟先生此處所說之誠意，以「知之真切」解之，則如此一來《大學》之誠意只是誠意去知，因而就不是誠意正心、純化主體意志之工夫意旨了，則誠意之作為道德行動力之根源的力量即已減殺，這是牟先生自己對《大學》言誠意意旨的一解。其實，即便是在此義中，道德行動力亦未有減殺，因為連著格致之誠意就算只是知之真切，然此一真切之知，卻將發為修齊治平之行動，因此無有道德行動力減殺的問題。這只是牟先生一直刻意地抹殺《大學》八目是「知行合一」宗旨的詮釋作法所致。雖然如此，牟先生對誠意又另有一解，則是以誠意為道德行動力之根源義，但卻又認為此意之誠意是與《大學》之格致工夫有隔的意旨，其言：

然正心誠意所表示之心意，是道德之心意，是道德行動之機能，而知是認知之機能。求知活動固亦可説是一種行動，因而作爲行動之源的心意亦可應用于心知之明之認知而成爲真切地去認知，但却並不能限于此而與之為同一。意是行動之源，而實心實意去知、所誠的只是知，此與誠意以開行動之源、這其間畢竟有距離。「如好好色，如惡惡臭」之意之誠是真能實現這行爲之好與惡，好善惡惡亦然。此即預伏一本心之沛然而真能實現此善之好與惡之惡，而真能為善去惡者。是即不得不承認「意之誠」與「知之真」為兩會事。[[34]](#footnote-34)

牟先生於《心體與性體》一書之開頭即說《大學》是一宗旨不定的作品，亦即《大學》可以開放地由程朱、陸王以不同的解釋方向，這就是牟先生自己制定了一套朱熹學的形態，從而將《大學》拉下來以符應於這個牟先生的朱熹學形態，但是陽明之解《大學》以孟子本體工夫之路數為法規，牟先生又要認為這也是《大學》可能的一條解釋路向，因此此處即發揮《大學》言於誠意工夫之本體工夫意旨。筆者並不是要主張此意旨並非《大學》之旨，而是在同意此意旨即是《大學》之意旨下，亦要同意此誠意與格物致知工夫可以有機地結合，關鍵即在，從格致到誠正是一工夫次第的命題，知之真切之後繼之以意之誠篤，從而正心以至修齊治平地行將開去，亦即一開始之格物致知就是要誠意正心地修齊治平的。而不是如牟先生所解釋的格致只是窮其存有論的理，因此當誠意是發為道德行動意志的時候就與純粹認知活動有脫勾了，這實在只是牟先生的泛認知主義解朱熹言格致工夫之後所犯下的詮釋錯誤。牟先生既已以格致為認知主義，則朱熹之《大學》詮釋就只能還是停留在割裂知行的架構中了。其言：

即使意之誠不與知之真為同一，朱子亦可讓意之誠有獨立之意義，然而知之機能與行之機能、在泛認知主義的格物論中，只是外在地相關聯，他律地相關聯，而行動之源並未開發出，却是以知之源來決定行動者，故行動既是他律，亦是勉強，而道德行動力即滅弱，此非孟子說「沛然莫之能禦」之義也。[[35]](#footnote-35)

本文是說，就算朱熹解釋誠意時能同意其有獨立的主宰心以為本體工夫之旨意，但是因為朱熹已經以認知活動定位格物致知之學，因此知與行已經割離，因此不論誠意怎麼講，孟子義的本體工夫就出不來了，誠意只能成此真知之意，而不能誠此本心之仁義禮知之宗旨。也可以說，牟先生在貶抑《大學》的宗旨時，見到誠意難以不是本體工夫之誠意意旨，於是同意誠意是有獨立的本體工夫之意旨，但是，在朱熹詮釋系統下的誠意說，仍然受到外部認知主義的制約，因此只是知識上的誠此心知之意而非誠此本心之仁義禮知之旨。換言之，都是朱熹的錯，《大學》本身可能還有一些是逆覺體證的本心一貫之旨，而由劉蕺山、王陽明詮釋發揮之，但在朱熹的詮釋中，就無論如何必是割裂知行、平列一認知的活動而已。筆者以為，朱熹之以認知解格致知說無誤，認知為之，誠正修齊治平為行，朱熹自是「知行合一」之旨者，至於王陽明以致良知取代格物致知，劉蕺山以誠意為《大學》八目的宗旨，此二說都是專注於發揮本體工夫一路，但也不能說此二路有意忽略外王事業，亦即是朱熹所發揮的由內而外、下學上達的內聖外王工夫次第之論旨者。但是，就牟先生對《大學》之詮釋而言，指出另有蕺山、陽明之它塗，只是一本體工夫之逆覺體證之意旨，這卻是藉《大學》另行發揮一套本體工夫的創造性詮釋，並非《大學》本旨，但筆者也願意承認這仍是儒學的一條重要的理論線索。最後，牟先生總結而言：

陽明與蕺山之說雖不必合于大學之原意，然皆是自體上開發行動之源則一也。此皆是合于孟子學之精神（雖各用詞語有不同），亦合于先秦儒家言天命於穆不已之體之義，而為立體直貫之系統也。朱子之講法固較順于大學之辭語，（欲誠其意者先致其知，知至而後意誠），然却亦不必即是大學之原意。其說成泛認知主義之格物論，以「格物窮理」之知決定「誠意」，此中至少實有問題，即致知與誠意並無必然之關係，行動之源並未開發出，而大學亦並不必顯明地即是此系統也。最可注意者大學經文雖云：「欲誠其意者先致其知，致知在格物。格物而后知至，知至而后意誠」，然誠意傳却並不說「所謂誠意在致其知者」，而只說「所謂誠其意者，毋自欺也」，而歸納于「慎獨」。是即打斷致知與誠意之因果關係，而于誠意則單提直指，而以「慎獨」之工夫實之。慎獨之工夫對于誠意之力量並不亞于致知，而且更切近于誠意，故劉蕺山得以就「慎獨」而發揮，以「慎獨」為提綱也。如是，亦可以說「欲誠其意者先慎其獨。慎獨而後意誠」。此即完全就心體上言工夫。中庸之言慎獨、致中和，即發揮此一路，並不言致知以率性慎獨、乃至致中和也。大學之知字、格字、物字、皆可有不同之解析，其本身本不明確，而復有錯簡，又有參差不齊處（如誠意傳與經文），可以作各方向之發揮，而難以一義律之也。茲捨大學本身不論，只就朱子之說統言，則有以知之源決定行之源之難題。如以爲此只是就大學說大學，只是大學之意如此耳，則或者其可。如以此為定本，以之概孟子，則非是。蓋孟子言本心並非他律道德也。[[36]](#footnote-36)

牟先生本來是在講《大學》，但都要以孔孟為儒學正宗，所以要講《大學》不合於此一孟子言工夫之本旨。牟先生先肯定陽明、蕺山之說合於孟子之義，但他也不能就執定地說此二路就是《大學》本意，但是牟先生雖說朱熹之路更近於《大學》本意，可是卻又說「却亦不必即是大學之原義」，牟先生簡直是拿《大學》開玩笑，《大學》竟成了不知是何義的作品了，簡直可以說他的目的只是要批評朱熹而已，因為他竟然犧牲了《大學》之本意，說《大學》自己就是一套宗旨不定之學。牟先生接著又以《大學》自己所說的誠意與慎獨之命題來說《大學》可以是《中庸》所發揮的本體下貫之工夫路數。筆者認為，《大學》本來就可以與《中庸》融通，也可以與《論語》、《周易》融通，也可以與《孟子》融通，問題都只出在牟先生刻意曲解朱熹，並為之定出的橫攝認知系統上，就是這個系統使得朱熹的工夫與孟子隔別，使得朱熹所詮釋的《大學》與《論、孟、庸、易》隔別，然而，事實上並不存在這樣的一套朱熹學說的系統，這是牟先生錯誤地將存有論與工夫次第論結合所自製的朱熹系統，而牟先生自己始終沒有正視工夫次第問題，更沒有區分工夫論與形上學之本體宇宙論或存有論的哲學基本問題意識之區別，且一味地割裂知行關係以詮釋《大學》八目以及朱熹所詮釋的格物致知窮理工夫的意旨，以此比附進去朱陸之爭的意旨中，也以此建立宋明儒學的三系分說之系統。而這一切的理論建構則都是來自牟先生對朱熹中和新說及仁說的詮釋定位中。

八、結語

談論牟宗三先生的哲學是不能以一篇文章盡詮的，應該是以一大部著作來討論才或許有可能說清楚的，而且，筆者並不是以肯定的立場來說清楚牟先生的哲學，反而是要以否定的立場來說清楚他的哲學，因此就更不易進行了。本文之作，是筆者一系列討論牟宗三哲學的一個環節，許多意見亦扣合在筆者的其它文章之中，認真思辨，誠實寫作，以此就教於學界先進。

1. 本文第一次發表於，2010年10月19～20日，「人文與價值：朱子學國際學術研討會ˍˍ暨朱子誕辰880周年紀念會」，Humanity Value: International Conference of ZHU XI Learning 主辦單位：清華大學國學研究院、華東師範大學古籍研究所。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 在此之前筆者已討論過《心體與性體》的綜論部、周濂溪章、張橫渠章、朱熹中和說章、朱熹仁說章。參見筆者著作目錄：http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/1dbr/paperbook.htm [↑](#footnote-ref-2)
3. 牟宗三著，《心體與性體‧第三冊》，頁230，台北正中書局，1981年，10月，第5版。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 筆者即以本體論、宇宙論、工夫論、境界論的四方架構作為談論具實踐哲學特色的中國哲學之基本哲學問題的解釋架構系統，亦即談中國哲學體系最適宜的哲學基本問題。此外，仍有從思辨哲學特質的進路而談的存有論哲學，其亦為本體論哲學的另一支，此即朱熹之學說中最易為人誤解之處。詳細討論請參見拙著，《哲學概論》，杜保瑞，陳榮華合著，台北，五南圖書，2008年，1月初版。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 《心體與性體‧第三冊》，頁352~353。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 《心體與性體‧第三冊》，頁353~354。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 《心體與性體‧第三冊》，頁356。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 《心體與性體‧第三冊》，頁358。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 《心體與性體‧第三冊》，頁363。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 《心體與性體‧第三冊》，頁366。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 《心體與性體‧第三冊》，頁368。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《心體與性體‧第三冊》，頁369。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 參見：「宋儒自伊川着重大學之致知格物，遂想將大學納于孔孟之生命智慧中而一之，因此遂將『明德』就德行向裏推進一步視作本有之心性。宋明儒于此皆無異辭也。此固能見四書之有機的統一，然非必即大學說明德之原意也。」《心體與性體‧第三冊》，頁369。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 《心體與性體‧第三冊》，頁369。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 《心體與性體‧第三冊》，頁369~370。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 《心體與性體‧第三冊》，頁371~372。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 《心體與性體‧第三冊》，頁374~375。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 《心體與性體‧第三冊》，頁376。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 《心體與性體‧第三冊》，頁378。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 《心體與性體‧第三冊》，頁378。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 《心體與性體‧第三冊》，頁378~379。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 《心體與性體‧第三冊》，頁383。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 《心體與性體‧第三冊》，頁383~384。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 《心體與性體‧第三冊》，頁385。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 《心體與性體‧第三冊》，頁385~386。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 《心體與性體‧第三冊》，頁386~387。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 《心體與性體‧第三冊》，頁391~392。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 《心體與性體‧第三冊》，頁394~395。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 《心體與性體‧第三冊》，頁397。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 《心體與性體‧第三冊》，頁397。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 參見《心體與性體．第三冊》，頁398，牟先生對朱熹之引文。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 《心體與性體‧第三冊》，頁399。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 《心體與性體‧第三冊》，頁402。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 《心體與性體‧第三冊》，頁402。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 《心體與性體‧第三冊》，頁402。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 《心體與性體‧第三冊》，頁403~404。 [↑](#footnote-ref-36)