第十章：對牟宗三詮釋朱熹中和說的方法論反省[[1]](#footnote-1)

台灣大學哲學系教授杜保瑞

摘要：

本文討論牟宗三先生對朱熹中和說的批評意見及方法論反省，首先說明牟宗三先生的哲學問題意識，在於對比中西哲學而主張儒學系統是唯一能完成形上學的系統，以此之故，牟先生特別關心儒家道德形上學的證成義，於是所說之本體宇宙論的縱貫創生系統，成了綰合宇宙論、本體論、工夫論、境界論的天道流行義與聖人踐形義的粽合型態形上學，並以此為孔孟之根本型。以此解讀朱熹哲學時，便將朱熹純粹談論存有論的概念定義及概念解析的儒學系統說為別子，主要關鍵在於指出此一系統並不說明主體活動；同時，牟先生又將朱熹詮解《大學》說工夫次第的格物窮理工夫說為只管認知不管意志純粹化的道德活動。本文即將指出朱熹說存有論與工夫次第論並不違背孔孟實踐義，只是說了不一樣的形上學系統及討論了工夫次第問題，而工夫次第問題亦不是對立於本體工夫的問題，以此還原朱熹學思的型態定位。本文藉由牟宗三先生批評朱熹中和說的意見而進行方法論的反省，指出朱熹中和新說就是一工夫次第論的主題，並不需要把存有論的心性二分的意見置入此處而為批評，亦無須把涵養說視為非本體工夫。

關鍵詞：朱熹、牟宗三、中和說、存有論、方法論、逆覺體證

大綱：

1. 前言
2. 對牟宗三談中國哲學及儒家哲學義理型態的意見定位

三、對牟宗三談朱子學的義理型態之意見定位

1. 牟先生對朱子詮釋的工作架構
2. 牟先生對朱熹中和說的批評及反省
3. 小結
4. 前言

當代大儒牟宗三先生，可謂當代中國哲學界中在理論建構上屬綿密廣袤、深刻悠遠之第一人，他上下儒釋道，綜說中西印，而最終歸本於儒學，牟先生可以說是當代新儒學最重要的理論家、哲學家，說牟先生所建立的儒學優位的哲學體系是當代新儒學中的最大系統應屬實至名歸。

牟先生的儒學建構就是當代新儒家的第一典範，而這個典範的建立則是在牟先生消化西方哲學、融通中國儒釋道三教、又欽點儒學本義、原型、圓教的一連串論述歷程後的結晶，在這個結晶品中，卻對朱子學多有批評，認為朱子學不是孔、孟、易、庸、周、張、陸、王一大系統內的型態，此一評價可謂事關重大。傳統上朱熹的夫子地位直逼孔子，宋明儒學中以朱、王為最大二家，數百年科舉考試中以《朱熹集注》為教材，牟先生卻以「別子為宗」定位朱熹非孔孟嫡傳，牟先生如何說此？此說能否成立？朱熹究竟成就了什麼型態的儒學創作？是否確非孔孟嫡傳？本文之作，企圖正面討論這個問題，將朱熹學術型態從牟先生的定位系統中抽離而出，以哲學基本問題的詮釋架構，重新定位朱子學在儒學史及中國哲學史上的理論地位。

本文之進行，將首先說明牟先生對儒學根本型態的定位論點，再從此反溯牟先生思考儒學問題是如何從西方哲學問題解決的思路上進行，以貞定牟先生理論關懷的根本問題意識，依此，即可重返牟先生對朱熹詮釋的意見，而予以重新解讀。

牟宗三先生對朱子學的討論在他的主要作品中都有不斷的意見的表陳，但是最重要的著作當屬《心體與性體》第三冊之作，全書就討論朱熹一人的哲學，由於該書之討論亦十分繁瑣，本文即僅就其中「中和說」部分進行重新解讀及義理定位。實際上該書中牟先生對朱熹「中和說」的討論最為大宗，概分三章進行，幾佔全書之一半，且其中的討論實已蘊含牟先生對朱子學意見的全體，因為其後諸章節所討論的朱熹仁說、孟子詮釋、心統性情、理氣說諸義，可以說都已經在「中和說」中討論過了。

1. 對牟宗三談中國哲學及儒家哲學義理型態的意見定位

牟宗三先生以《論、孟、庸、易》為儒學的原型，以象山、陽明學為孟子的發揮，以橫渠、明道、五峰、蕺山為《庸、易》的傳承，而程頤、朱熹卻是歧出於《論、孟、庸、易》的新系統，參見牟宗三先生言：

宋明儒學中有新的意義而可稱為「新儒學」者實只在伊川朱子之系統。大體以論孟中庸易傳為主者是宋明儒之大宗，而亦較合先秦儒家之本質。伊川朱子之以大學為主則是宋明儒之旁枝，對先秦儒家之本質言則為歧出。[[2]](#footnote-2)

另見：

惟積極地把握此義者是橫渠明道五峰與蕺山，此是承中庸易傳之圓滿發展而言此義者之正宗。伊川朱子亦承認此義，惟對於實體性體理解有偏差，即理解為只是理，只存有而不活動，此即喪失於穆不已之實體之本義，亦喪失能起道德創造之性體之本義。象山陽明則純是孟子學，純是一心之申展。此心即性，此心即天。如果要說天命實體，此心即是天命實體。[[3]](#footnote-3)

牟先生上述之定位，絕不是一些簡單的浮面意見的定位，而是一大套理論城堡所堆積起來的龐大系統下的論斷，討論牟先生的意見，不是簡單幾個態度立場能夠疏理的。本文之進行，將首先說明牟先生對儒學根本型態的定位論點，再從此反溯牟先生思考儒學意旨的問題意識來源，說明它是如何從西方哲學問題解決的思路上進行，以貞定牟先生理論關懷的根本問題意識，依此，即可準確進入牟先生對朱熹詮釋的意見，而予以重新解讀。

討論牟宗三談中國哲學及儒家哲學義理型態的意見定位，要從牟先生消化康德哲學談起，康德在《純粹理性批判》書中建立物自身不可知之說，建立普遍原理的二律背反說，而在《實踐理性批判》書中建立依實踐之進路而設定之三大設準，唯物自身仍不可知，然上帝依其智的直覺即能知之，上帝之知之即實現之。以上諸義是牟先生綱領康德哲學的最重要的部分，依據上說，牟先生認為，中國哲學儒釋道三教的聖人、真人、菩薩及佛者，卻都能有此一智的直覺，並且，三教聖人皆是一般人存有者得以努力達致的。甚且，西方的上帝概念仍是一情識的構想，而中國三教之學卻都有其實踐之進路以為價值之保證，是實踐而證成其形上學的普遍原理。這其中，牟先生又指出，整個西方哲學是一為實有而奮戰的哲學，牟先生認為，哲學即是一應為實有而奮戰之學，而中國儒釋道三教之中卻只有儒學的道德意識是真主張實有之學，其為透過道德意識創造現實世界而有著在聖人主體的實踐之保證而保住實有，因此，形上學只有透過道德進路才能保住實有而為完成。

依據這樣的思路，古今中外的哲學體系中的形上學的證立問題，便就只有中國儒家哲學的道德的形上學才有其終極的完構。此一由聖人實踐道德理性的哲學，既是形上學的保證，又是形上學的完成。完成一本體宇宙論的創生系統，完成一由聖人之逆覺體證以實現天道理性秩序的哲學系統。也正是在這個詮釋立場下，朱熹學思被視為歧出。

以上是牟先生的話術，依筆者之見，牟先生的思路可以重新解析如下：

首先，牟先生關心形上學普遍命題的成立保證問題，依康德哲學之拆解，整個西方傳統的思辨形上學，因理性能力的反思，已被斥為不能成立，而在康德哲學系統中，則另以實踐的所需，且以設準的地位，而說形上學普遍原理的提出的可能，並訴諸上帝的直覺，而予以真理性的保證，因此是上帝的存在保證形上的命題。而牟先生則以中國哲學的三教共有的實踐之證量，來說中國儒釋道三教之學的形上命題的證立保證，因此是人的實踐而保證了形上命題。於是乎在牟先生所詮解的中國哲學系統下，實踐的部分便以義理的實質內涵而進入形上學構作的系統中，因而系統中論及實踐與否正是牟先生別異中西哲學的判準。

其次，作為當代新儒家哲學家的牟宗三先生，在三教辯證問題上高舉儒學，是透過主張為實有而奮戰的哲學立場，將儒學在三教辯證中高於道佛。哲學就是要論說實有，而只有儒家價值意識的道德創生意志是唯一可以保住實有的哲學理論，因此宣稱只有儒學是一實有型態的形上學，而道佛則只是境界型態的形上學，以此標高儒學，以此詮釋儒學。而儒學因其不但有實有的主張，更有實踐的證成，因此儒學於形上學便有圓滿的完成。

總之，別異中西以實踐說，辯證三教以實有說，此正是牟先生高舉儒學的兩大判準。

接著，在牟先生深入儒學系統以為各家詮解之進行時，特別對於證成形上學的實踐動力因素十分重視，於是全力形成一套動態的儒學存有論，不論自天道說、自人道說，皆欲說及實踐完成以致圓滿的境界為止。這就導致牟先生在孔、孟、易、庸的詮釋中，以聖人的實踐以見天道的律動而說為一動態實踐型態的實有說的形上學，並在宋明儒學的詮釋中，將濂溪、橫渠、明道、五峰、象山、陽明、蕺山等之系統說為一實踐的動態的實有的本體宇宙論的形上學型態。其中仍有分別，有主要說天道的系統者如《中庸》、《易傳》、濂溪、橫渠，有主要說人道的如孔、孟、象山、陽明，有天道人道並說的如五峰、蕺山。這就使得朱熹學思在此一系統中被置之在外，而是以靜態的本體論的存有論的只存有不活動的話語說之。

再度重新檢視牟先生的論、孟、易、庸、周、張、明道、五峰、象山、陽明、蕺山一脈相承的儒學系統的義理特點，筆者以為，牟先生是把說價值義的本體論、與說本體工夫的工夫論、以及說圓滿地實現了工夫的聖人境界觀等等併合為一同套系統的整體型態中。價值義的本體論自是從整體存在界整體地說的道德意志的本體論，牟先生以本體宇宙論說此一形上學，筆者以為這確實是談價值意識的本體論哲學問題，說為本體宇宙論亦是恰當，因為本體意識就是從整體存在界中定位而出的，論及整體存在界即是宇宙論的功能。另為說主體實踐理論的本體工夫論，即是以本體的價值意識以為主體的心理活動蘄向的本體工夫，此即工夫論哲學中的一種型態，此為工夫論的哲學基本問題。第三為對聖人境界的陳述，是描寫主體做工夫已達至圓滿理想狀態的聖人境界，聖人境界當然是以本體論的價值意識以為實踐蘄向而達至主體狀態的圓滿而說的境界，既是與本體論直接相關，亦是與談實踐的工夫論直接相關。

這三項從本體論到工夫論、境界論的基本哲學問題，確實是同一套價值意識的內部推演，從而形成整體共構的系統，既有客觀形上學的知見，又有主體實踐的主張，更有圓滿人格狀態的呈現，可以說儒學理論的目標即已在此顯現了。然而，儒學理論所追求的現實實現的目標是一回事，儒學理論所需滿足的作為理論建構本身的理論問題是另一回事，並且，說明了理論目標的宗旨是一回事，實際實踐更是另一回事。因此，本體、工夫、境界論的說出是一回事，儒學還有其他哲學問題有待處理是另一回事，儒學並不因為本體、工夫、境界論的說出就再也沒有必須處理的理論問題了。同時，說出本體、工夫、境界論是一回事，實際實踐是另一回事，說出並不等於實踐，說到了實踐以為理論證立的保證是一回事，實際實踐以為事實的創造及理論的證實是另一回事。因此，說到了實踐以為證立的理論保證並不因此就是價值追求活動的圓滿完成，更不因此就與儒學必須解決的其他問題有著問題層次的高下地位之差異。

三、對牟宗三談朱子學的義理型態之意見定位

牟宗三先生即是依據著上述的思路以展開對於朱熹學思的全面定位，其一是形上學的定位，其二是工夫論的定位。

就形上學而言，牟先生以朱熹形上學中的理概念是一只存有不活動的存有，理氣說的形上學是一本體論的存有系統，本身並不能發為創造的動力以致有實踐的圓滿完成。筆者以為，說朱熹言於理氣說者是一存有論問題的定位是確實的，但是說它不能負擔實踐的動力以致不為圓滿的批評是不必要的，因為它本就不是在談論實踐的動力的問題，它就是在談存有論的問題，朱熹就是平舖著在研議作為天道理體的理存有，研議著它是一個什麼意義的概念的存有論問題。更且，朱熹也不只是在談存有論的問題，朱熹一樣談到了本體工夫境界論一貫的話語，只是牟先生都以朱熹的存有論系統為朱熹之真正意見，以致認為朱熹那些本體宇宙論的動態實踐的話語只是偶爾提到，意義貞定不住，一轉就滑失了。這是因為，牟先生並不尊重討論實踐活動以證成形上原理之外的哲學問題，並不將那些問題視為儒學理論發展過程上的有意義的事件而予以尊重，而是過度關切了以實踐的活動而為形而上普遍原理的證成的理論問題，即直以此一議題的相關理論構作以為孔、孟的正統，而在面對朱熹明確地建構有別於論說實踐的道德的形上學系統時，即以朱熹之說為外於孔、孟之言者。

筆者並不認為討論實踐活動而構築的道德形上學，需要像牟先生所認定的具有儒學詮釋的根本性地位。這都是牟先生過度思辨的結果。第一，論說實有並不需要是所有哲學系統的基本立場，哲學領域是沒有哪一個立場可以是所有哲學理論的共同立場的。牟先生高舉之實有的立場即是三教辯證下的儒學立場，此說已是儒學一家的獨斷結構，而牟先生以能證說實有的實踐哲學併入本體宇宙論的系統為儒學正統，因而以此排斥朱熹之學，以為朱熹沒有正宗的實踐哲學以致於不能證實儒家形上學的實有立場。

第二，言說工夫、境界問題並不需要定位為是所有哲學系統中的最重要及最圓滿的問題，我們固然可以說中國儒釋道三學都有言說工夫、境界問題的系統，並且缺乏此一問題即是理論的不圓滿，但是因著哲學活動作為一種純粹創造性的思考活動，新的問題產生之時即是必須面對之重要問題，因此言說三教辯證義下的儒學本位的宇宙論、言說概念關係及概念定義的存有論哲學、言說儒學義理定位的方法論哲學等等，這些都是儒學理論中的重要問題，也有它們各自的重要的理論地位。而依據著上述兩套特定的立場，牟先生即以能證說實有的工夫、境界哲學併入本體宇宙論的形上學系統為儒學正統，而以此排斥朱熹之說概念解析的存有論系統。

牟先生緣於中西哲學比較及三教辯證的高舉儒學之思慮，因而找出回應中西及三教的儒學建構系統，而說為道德的形上學的縱貫縱說的創造系統，結果就只關切儒學系統中的這種哲學問題，即本體宇宙工夫境界問題，而對於他種哲學問題提出批評，即說概念定義的存有論問題，這是不必要的作法。並非朱熹不是存有論系統，而是朱熹的存有論系統不需要被批評，因為這個系統本來就不是在談實踐的問題，而是對實踐活動中一切相關的概念作思辨的抽象定義工程。更且朱熹一樣也有實踐哲學的本體宇宙工夫境界系統，只是牟先生每當讀到此種話與時皆將之轉入存有論系統，而斥朱熹之本體工夫境界系統不能挺住其義。

此外，「存有論」這個詞彙在牟先生的使用中有二義。一方面是討論概念定義概念關係的抽象思辨的哲學領域，這就是他說朱熹討論的「心、性、情、理、氣」等概念的意見是本體論的存有系統的意思，這是牟先生使用「存有論」哲學的一義。另一方面又是包括本體宇宙論、工夫境界論的整套哲學系統，即其說為兩層「存有論」的「無執的存有論」而為道德的形上學者。這兩種用法在牟先生的論著中都時常出現，必須先作以上的釐清。也在牟先生的關切實踐以為證成的思路背景下，牟先生的形上學概念便將具實踐活動義及圓滿實現義的工夫論及境界論亦納入了形上學的本體論及宇宙論的領域中，這樣的作法將使形上學這一詞彙變成一套複雜繁瑣曲折糾結的理論問題，而不易於檢別同在本體宇宙工夫境界論系統下的孔、孟、易、庸、周、張、明道、五峰、象山、陽明、蕺山各家的內部差異，更不能看清不在這個牟先生視為主軸脈絡嫡傳系統之內的伊川、朱熹學的理論創作意義。

就工夫論而言，牟先生以朱熹論於道體之理概念為一只存有不活動的系統，以致朱熹論說工夫時即滑失為一認知的橫攝系統，此即是朱熹見道不明，以致工夫走失。筆者認為，論說存有是一存有論問題，論說本體的價值意識是一本體論問題，論說工夫是一工夫論問題，價值意識的本體論直接與本體工夫的工夫論相關，但是論說概念的存有論又是另一套獨立且有意義的哲學問題。它是對於作為本體的理性存有作一思辨的反省以定位它的存有論地位的抽象討論，討論作為價值蘄向的本體、天道、誠體、理體、性體、心體等等概念的存有論地位問題，這是一獨立的哲學問題，是儒學在理論發展上順著人類理性的自然運思即會意識到的正常問題。它確實不是在討論見道的問題，因此不是與本體工夫直接關聯的問題，牟先生的定位是無誤的，問題只在牟先生將之併入本體工夫系統，而以之為不能實作工夫甚至是不見道的批評是不必要的。

就見道問題而言，朱熹確實多有論說價值意識的本體論的發言，程頤就明確大談性善論的意旨，朱熹接續地談人存有者的性善論，並從天道的理存有說到其為必然且完整地賦命於人存有者的性善論，並即此性而說為理，故謂之「性即理」，而轉入存有論討論。而當朱熹要談工夫論的時候，類似「心即理」的話語一樣會出現，只是牟先生每見及朱熹有類似象山的說工夫的話語時，就斥責這仍是以存有論為系統，因而是不真切認識的發言。

分離了「存有論」與「本體宇宙工夫境界論」之後，朱熹見道亦明，論說本體工夫亦明。但是，在工夫論問題中，並不是只有「本體工夫」一種問題，以《大學》傳統來說，就有「工夫次第」的問題，朱熹因著文本詮釋而倡說《大學》的工夫次第問題，牟先生卻以教育程序與逆覺體證為不同工夫，認為《大學》只是涉及教育程序而不是談逆覺體證的本體工夫，因此批評朱熹依《大學》而說者為教育程序問題，只是認知的橫攝系統，割裂了知行，而非縱貫的逆覺體證之本體工夫，是為他律而非自律系統，為本質倫理而非方向倫理。筆者認為，這還是牟先生心目中只有一種儒學問題，所導致的認識的偏差。

牟先生是以辯證於西方形上學的普遍原理的依實踐而證立的問題為儒學根本問題，如此即只會關心主體在自證自覺時的實踐及至圓滿狀態一事而已，此即本體工夫論的論旨，亦即說為逆覺體證的工夫模式。而朱熹因著《大學》詮釋而說工夫次第論的論旨，完全是依《大學》而說《大學》的文本詮釋脈絡，至於本體工夫論的意旨，朱熹一樣把握清楚，因此在詮釋《大學》格致誠正修齊治平的工夫次第問題時，皆能綰合八目工夫為即知即行、為首尾相貫、才是真知真行真完成之宗旨。亦即，說主體之實踐義是一回事，說工夫次第義是另一回事，朱熹並沒有因詮解《大學》而說工夫次第就因此不說本體工夫，或是以工夫次第取代本體工夫，甚或否定本體工夫。事實上工夫次第是工夫次第、本體工夫是本體工夫，兩者無從互相取代，但更不會互有扞格。更重要的是，朱熹說工夫次第中的每一項目都是即知即行地說的，也就是都是本體工夫的項目，只是其中有次第。並且工夫次第自格致以至治平是全體完成才是真完成，因此絕對沒有割裂格物窮理與切實篤行之義，因此牟先生以教育程序說朱熹的工夫次第是無涉逆覺體證的話是不對的。

同時，牟先生屢說朱熹以格物致知的認知方式談工夫，是有別於逆覺體證談工夫的本體工夫之事。筆者以為，格物致知而誠正至修齊治平是《大學》講的工夫次第的問題，此中需要格物窮理的是針對經營家國天下之事業之需要實事求理而作為的，此處有客觀之知，但是，所求得之客觀之知之理仍是以仁義禮知之儒家道德意識以為行為貞定的價值原理，因此，任一事業的窮理的活動皆是一逆覺體證的本體工夫，格物致知窮理的目的就是為著修齊治平，就是為著實現聖人的理想事業，待治平境界達至之時，就是牟先生所關切的圓教的圓滿實現，因此，不能以朱熹言於工夫次第之窮理工夫為僅只是認知活動而非主體的心志提煉的逆覺體證活動，而說其為非本體工夫。

這種被牟先生列為認知活動的工夫，又被冠上為他律道德而非自律道德，這也是筆者不認同的部分。牟先生說為自律道德者，指道德實踐活動之為由主體的自證自立的型態，而朱熹的說法卻是他律的型態，因為朱熹並沒有在談主體的逆覺體證，而只在談認知的課題。

筆者以為，一切道德活動皆應是自律的活動，道德與自律應為套套邏輯，只有在被威嚇下的不敢為惡的情況才說為他律，但此時之主體意旨並非道德性的，因此亦說不得是他律道德。而系統中設定了它在存有者以為道德律令的頒佈者的理論被說為他律也是有爭議的，因為主體欲為其價值意識之時，仍是主體自願之行為。因此就形上學而言，雖可有若干系統說價值原理自外而來，但是就工夫論而言，仍然必須說願意實踐的意志是由內而出的，因此即便是某些宗教哲學中的形上學的價值他律說亦必須說為工夫論的自律系統，否則一切有宗教信仰知識的人便皆能直接行善了，實則不然，他們還是必須經由主體的自願實踐，才能有作為真道德行為的自律工夫。

然而，朱熹的情況並不是主張價值意識是形上學地自外而來，而是朱熹並沒有在談存有論問題的時候範疇錯置地轉入本體工夫地談。朱熹是在談道德活動的時候，去研議那作為律則的價值意識的價值內涵甚或存有論地位，這並非與道德活動無關之理論事業，更不等於即是在進行一外在於主體的他律道德活動，而只是說價值意識的客觀存有論地位，當然這只是關於哲學概念的討論，本就不是正在做工夫。即便如此，在朱熹的這個存有論地位的討論中，他還是主張主體的心即含著性善之性，此善性為主體內在的本質性本性，因此主體仍是就著內在的善性而發為善行，朱熹的說法即是價值意識仍是來自於內，至於做工夫的事業，這永遠是主體活動的事情，可以不與價值意識的本體論在主體之內或之外的問題混為一談。

筆者認為，道德活動的進行一定就是自律的，他律的都稱不上是道德，說對於家國天下的事業的認知可以不是正在進行道德活動，但是朱熹說的格物致知窮理都是要求實踐之於身家國天下的，修齊治平的完成才是格致工夫的完成，因此並沒有一停止在認知的非道德活動的工夫主張，在知之且行之之時即皆是主體的自我要求的逆覺體證之實事實行之行為，因此不會出現牟宗三先生所說的他律道德的情況。

以上從牟先生對中國哲學及儒學在中西別異及三教辨正下的基本立場說朱熹學的定位，說明牟先生如何以本體工夫系統以批評朱熹存有論系統及工夫次第系統的脈絡，指出牟先生可以無須如此定位以還原朱熹學的面貌。

以上總說牟先生對朱熹詮釋的意見定位，以下先介紹牟先生詮釋朱熹的工作架構，然後再就牟先生對朱熹「中和說」的實際討論進行疏解。

四、牟先生對朱子詮釋的工作架構

牟先生對朱熹的討論最主要的材料當然是《心體與性體》的第三冊[[4]](#footnote-4)，全書皆是針對朱熹的討論，其中對於朱熹「中和說」費了最大的篇幅，接著討論朱熹的「仁說」，討論「心性情之形上學的解析」，討論「理氣論的形上學」等。牟先生的處理基本上是基於他自己已有的儒學詮釋系統的定見，一方面說明朱熹的問題意識及其立場、主張，另方面極力斷稱朱熹之說不合孔孟原意，而所謂不合即是未能彰顯本體論的創生意旨。亦即牟先生是把工夫境界論及本體宇宙論合為一動態的存有論的形上學架構，以為儒學的圓滿型態，因此從頭至尾都是形上學地說儒學，既使得工夫論及境界論無法獨立出來被辨識，又使得工夫論中的不同工夫論問題無法分開來討論，如工夫次第問題。並且，又使得形上學中的存有論問題喪失獨立地位，因此朱熹學思中的存有論及工夫次第論系統，也就變成在本體宇宙工夫境界論合構為一的理論系統之外的別子系統。而一旦當牟先生閱讀到朱熹也有像是逆覺體證及本體論的創生系統的類似話語的時候，即立即以朱熹的存有論系統的話語給遮蓋過去，以為這只是朱熹一時的歧出，而非對之有真知真識。因此，在整部著作中對朱熹的討論，牟先生即是以朱熹非本體論的創生系統作為論說朱熹的重心而不斷申述，可以說牟先生就是挑選朱熹之談存有論及工夫次第論的語句段落以為申論朱熹的主要材料，而將朱熹談存有論的話語也視為朱熹在談工夫論的主張，因而批評其為非逆覺體證的工夫，於是朱熹便被牟先生排斥在他所論說孔孟的道德的形上學系統之外，這正是牟先生的道德的形上學之為一大套自我圓滿的系統的堅實主張的結果，是牟先生未能分解地談本體論、宇宙論、工夫論、境界論以及存有論問題的結果。

牟先生《心體與性體》大作中分九章處理朱熹思想，實際上是八章，因為第九章只是主要在引文而沒有再多作疏解了。其中第一章談朱熹早年的傾向。此處牟先生多以朱熹後期理論的內涵定位早期思想的方向，認為早期思想中已有這些傾向，以致於並不能真得其師李延平的本旨。這也是牟先生在本書中的重要工作方式，亦即透過年譜的協助而序列朱熹的著作，從中見出他的思想的發展與轉變。牟先生也認為朱熹思想有一特殊型態[[5]](#footnote-5)，但又與牟先生為儒學所定出的自孔、孟、易、庸而降的主流傳統混攪一起，因此極難疏解[[6]](#footnote-6)，但牟先生亦認為自己終於能確實釐清朱熹義理型態，那就是「朱子學之主觀地說為靜涵靜攝之系統，客觀地說為本體論的存有之系統。」[[7]](#footnote-7)。牟先生得出此一朱熹學思型態定位是千迴百折之後的定論，在《心體與性體•第三冊》第一章「論朱熹早年學思」中，亦處處提出牟先生全書共同之定論：

其以大學為規模，對於孟子之誤解，以及心性情之宇宙論的解析，理氣不離不雜之形上學的完成，與夫晚年所確定表示之宗旨、境界，與方法學上之進路，皆其自然而必然之歸結。讀者若順此次序步步仔細理解下去，亦必自可見其為靜攝系統而無疑矣。[[8]](#footnote-8)

為討論集中並聚焦起見，對於首章論於朱熹早年學思傾向之討論先不進行，因為較有意義的命題亦在隨後章節中不斷被提出。本文亦僅討論「中和說」部分，其它章節另待它文。其實，不論牟先生對朱熹的中和說、仁說、心性情說、理氣說，牟先生的詮釋架構都是相同的，因此討論其中一說，即已得見出牟先生思路的整個型態了。本文即集中以牟先生對朱熹中和說的討論來反省牟先生對朱熹學說的整體意見。

五、牟先生對朱熹中和說的批評及反省

對於中和說的討論，牟先生認準了朱熹有一關於《中庸》「中和說」的前後不同說法，因此亦以此一前後不同的說法定位朱熹學思的特殊型態，認為在朱熹早年的說法中仍有些類似於孔、孟、易、庸談縱貫創生系統的話語，但是認識不清，攝授不住，以致成熟之後即滑向橫攝系統。

牟先生概念系統繁多，不能一一申論，直接簡化說明之，「縱貫系統」意謂該哲學系統申論天道創化及聖人實踐的理論，「橫攝系統」平列天道概念及主體結構，談存有而不談創生及實踐的活動。牟先生主張的是縱貫系統，這就顯示牟先生是併合天道活動及聖人活動為一形上學大系統的哲學概念使用觀，因此一般本體論、宇宙論的問題與工夫論、境界論的問題皆被構作於形上學系統中。而朱熹中和說的舊說及新說的差異，就在於舊說中尚保持談論縱貫創生的理論，新說中卻把握不住，以致將工夫移轉為平列的認知系統。橫攝系統即不涉及縱貫創生的逆覺體證的主體實踐活動，而為一認知心的對於平列的天道概念及主體架構的知識性活動。

朱熹中和舊說如下：

中和說一（自注云：此書非是，但存之以見議論本末耳。正篇同此。）《與張敬夫》曰：人自有生即有知識，事至物來，應接不暇，念念遷革，以至于死，其間初無頃刻停息，舉世皆然也。然聖人之言則有所謂未發之中、寂然不動者。夫豈以日用流行者為已發，而指夫暫而休息、不與事接之際為未發時邪？嘗試以此求之，則泯然無覺之中，邪暗鬱塞，似非虛明應物之體，而幾微之際，一有覺焉，則又便為已發，而非寂然之謂，蓋愈求而愈不可見。于是退而驗之日用之間，則凡感之而通，觸之而覺，蓋有渾然全體，應物而不窮者，是乃天命流行、生生不息之機，雖一日之間萬起萬滅，而其寂然之本體則未嘗不寂然也。所謂未發，如是而已矣！夫豈別有一物，限于一時，拘于一處，而可以謂之中哉。[[9]](#footnote-9)

牟先生分三項要點討論此文，首先講朱熹文中的「天命流行之體即是一創造之真幾，或創生之實體。………中庸言誠體、言為物不二生物不測之天道，易傳言窮神知化，皆是對於此天命流行之體之闡揚。而北宋濂溪、橫渠、明道亦皆是重在對於此天命流行之體之體悟。」[[10]](#footnote-10)，其次講「朱熹此書說中體幾完全以心體說之。天命流行之體即中體，亦即心體。如此說中，心體完全能客觀地，實體地挺立起，不是偏落一旁而與天命流行之體為平行對立也。」[[11]](#footnote-11)，第三講朱熹「此書言致察是察此良心之發見，操存是存此本心良心而不令放失。如此言工夫，是孟子求放心之路，………皆是表示致察與操存唯施於此本心，工夫唯是在使此本心呈現上用。因而有先察識後涵養之說。先察識者即學者需先識仁，先識仁之體之謂也。」[[12]](#footnote-12)，由於後來朱熹自注此說「非是」，故而牟先生結論之謂：

如上三點所說，好像此書亦未見得非是。然而朱子竟自注其為非是何耶？此示朱子雖在此書雖在辭語上如此說，然對於此等辭語之實義，彼並無真切之體悟，亦並不真能信得及，………此非其生命之本質，彼於此用力不上。故著實磨練幾年後，至四十歲而覺其非是。非是者是對四十歲時中和新說而說，亦是自朱子本人主觀地而言之，非是客觀義理上，此書之辭語所示之方向真有謬誤處也。[[13]](#footnote-13)

由於朱熹自己著文否定此書之說，牟先生十分嚴謹看待這個事件，即從此入路尋繹朱熹學思型態，就朱熹中和舊說之文而言，實是對《中庸》中和概念的討論，而牟先生亦依據朱熹之文定位了《中庸》文義宗旨如下：

若對於此天命流行之體有相應之契悟，則本體宇宙論地言之，此體即中體，中體呈現，引生氣化，並主宰氣化，氣化無不中節合度，順適條暢，此即所謂達道之和。若自人之道德實踐而言之，此中體即是吾人之性體，亦即本心。本心呈現，創生德行，則凡喜怒哀樂之發，四肢百體之動，無不有本心之律度以調節之，亦無不在本心之潤澤中而得其暢遂，此即所謂晬面盎背，以道徇身，此亦即所謂達道之和也。[[14]](#footnote-14)

由牟先生的話語來看，即是筆者所申說的，牟先生合本體宇宙工夫境界論的四種哲學問題一齊而談，說天命流行之體亦稱為中體，一是從天道說，一是從人道說，說天道流行而主宰氣化，說聖人實踐已至達道之和。此即筆者所強調的牟先生論說儒學究竟義自始至終是一義貫串，並且是併合本體宇宙工夫境界論四種哲學基本問題一齊併說的方式，說天道是本體宇宙論地說，說人道是說聖人的工夫實踐並及達道之和的境界，說主體之實踐即是說工夫論哲學，說主體之和即是說境界哲學，此種說法是轉《中庸》說喜怒哀樂之人心活動以為主體體貼本體的聖人創造以及預設天道理體的大化流行併一之說，此說自是對《中庸》詮解的一路。但是要詮解《中庸》也可以不只這一路，朱熹提中和新說的用意主要是在進行《中庸》文本詮釋，事實上朱熹幾乎都是自覺地在作文本詮釋時同時發揮他的創作天分而有以建立新體系，所以會就《中庸》文本詮釋之考量而提出新說，朱熹「自注非是」之意應視為朱熹就其中已發未發部分有更深入的看法，認為此處應為工夫次第問題，至於朱熹舊說之原意，就是一基本的本體工夫之路數。牟先生自己也說由李延平所提的未發工夫以及《中庸》的宗旨之學的說法不是合義於章句訓詁之作的，亦即牟先生也認為李延平本來的說法亦不能即是中庸之本旨，其言：

體驗未發前大本氣象為何如是道德實踐工夫上之本質的一關，此自是自覺地做道德實踐之事，自與章句訓詁無關。朱子非不知此義，其系統中亦可承認此義。[[15]](#footnote-15)

就牟先生所關切的縱貫創生圓滿義的儒學建構而言，牟先生認為中和舊說中朱熹本來已曉其義，但是在中和新說中卻滑失了此義。筆者以為，就《中庸》文義的經典傳注而言，則更是朱熹後來說中和新說的用心所在，且用心在於工夫次第的問題上，舊說固是符合牟先生為儒學體系所創造的詮釋之作，固然是圓滿了儒學體系建構之需，但忠實地詮解傳注文本亦不妨礙後來的創造詮釋，此則是朱熹的新說之用意。牟先生此處轉入關切朱熹於舊說中原本已呈現的意旨，卻在後來的討論中轉出，而朱熹自己竟攻擊此種創造之詮解系統即為入禪之思路，牟先生引朱熹原文：

原來此事與禪學十分相似，所爭豪末耳。然此毫末卻甚占地步。今之學者既不知禪，而禪者又不知學，互相排擊，都不劄著痛處，亦可笑耳。[[16]](#footnote-16)

牟先生評論道：

明道于『於穆不已』、『純亦不已』之實體處辨儒佛，而朱子此時卻說『原來此事與禪學十分相似，所爭毫末耳。』即此可見其對於『天命流行之體』之不透。就此道德的、形而上的實體看，此乃是儒佛之本質的差異處，何言只爭毫末耶?其『相似』乃是義理型態之相似，成佛成聖工夫型態之相似，工夫進程上境界型態之相似，而剛骨基體則根本不同也。………兩皆不透也。………朱子於此不澈，後來對於凡自縱貫系統立言者，彼皆斥之為禪，亦可謂不幸之甚矣。[[17]](#footnote-17)

牟先生對於儒禪之辨之意見，筆者完全同意，但是筆者以為，牟先生對於朱熹辨儒禪之事有所誤解。首先，朱熹所謂「所爭毫末」並非謂儒禪之間差異甚微，不見其言「此毫末卻甚占地步」，朱熹之意可以解成是說此一大目關節之事卻難以辨認，需辨析入理才能撥雲見霧，故「所爭毫末」，即「毫末必爭」，毫末中關係至大，必所爭已。其次，朱熹轉入新說中之新的義理之關切，筆者以為是一工夫次第的問題，筆者另亦以為，一切工夫皆是本體工夫，但是本體工夫之中有次第問題，朱熹關切的就是這種次第問題，因此分已發未發談察識涵養之次第，次第不分、知之不明而為冥行者皆是說禪，因此後來學者說的本體工夫之話語者，朱熹則多見說此話語者之見識未明，並多有為任意之行者，故而說其為禪，實是一人病之指責，而不能說為法病，朱熹自己指責他人之說為法病，於是牟宗三先生指責朱熹之話語有理論上的錯誤，實皆是一多重之誤解。筆者不認為朱熹不辨禪佛，不認為朱熹不解牟先生言於逆覺體證的本體工夫之縱貫創生系統之學，只是朱熹欲以工夫次第的義理架構框正不實的本體工夫的實踐者的人病，因其用語直指義理，稱人為禪，所以牟先生以之為不解逆覺體證之路，而歧入橫攝認知系統。

至於朱熹舊說中和的義理系統，牟先生已定位之為縱貫系統[[18]](#footnote-18)，而後來的新說卻被朱熹自己轉向，但牟先生詳細檢視朱熹舊說期間的相關作品，確實多有縱貫系統的發言，牟先生引若干朱熹文字[[19]](#footnote-19)，指其「意指最為顯豁明當，幾亟近于陸王之學矣。」[[20]](#footnote-20)又謂：

朱子此時明知此義，何以以後又終落於支離耶？………必其新說成立後，其義理系統影響了其工夫途徑，使其工夫途徑轉成曲折，因而入處遂不親切，本領上亦不是當。[[21]](#footnote-21)

牟先生併形上學與工夫論於一說的系統於此一評斷中亦再見出，並認為朱熹後來的歧出必是從形上學的縱貫系統中轉出，轉到了靜涵橫攝系統，而致工夫有了曲折相。因此這裡就有幾個問題產生了，《中庸》說中和一段可以作形上學的本體宇宙論的討論及創作，但也可以作為主體的工夫活動的討論及創作。而主體的工夫活動的討論及創作，可以討論本體工夫問題，也可以討論工夫次第問題。可以說文本詮釋本就難以與義理創作割裂開來，因而很難堅持只有一種文本詮釋之本義。因此朱熹固然是在作文本詮釋，但卻也涉及義理創作。因此以《中庸》說中和之文本而為牟先生的即天道及人道說其縱貫創生及聖人踐行是一種文本詮釋，亦是一種哲學義理創作，而朱熹自己所提的中和新說即可以是另一套文本詮釋以及義理創作。甚至可以說，既然都是義理創作，因此毋須爭論是否更為符合文本詮釋，更可以說，個人創作個人的系統，亦並無高下對錯之可言。因此，牟先生以《中庸》說天命流行之體的本體宇宙論併和聖人主體的工夫境界論以說《中庸》是一回事，朱熹中和新說的工夫次第論之問題意識與關切方向也可以是另一回事。筆者以為，朱熹在新說中轉入以文本詮釋的嚴密系統建構工夫次第的觀點，是一新的哲學議題，並非脫離舊說所預設的道體流行及主體實踐之義，只是朱熹自己關切了新問題，而這個問題，正是文本詮釋關懷下的對於中和說的工夫次第進路的重新議定。

朱熹中和新說依據牟宗三先生之引文，其重要文句如下：

中庸未發已發之義，前此認得此心流行之體，又因程子『凡言心者皆指已發』之云，遂目心為已發，而以性為未發之中，自以為安矣。比觀程子文集、遺書，見其所論多不符合。因再思之，乃知前日之說，雖於心性之實未始有差，而未發已發命名未當，且於日用之際欠缺本領一段工夫，蓋所失者不但文義之間而已。[[22]](#footnote-22)

據此諸說，皆以思慮未萌事務未至之時，為喜怒哀樂之未發。當此之時，即是心體流行，寂然不動之處，而天命之性體段具焉。以其無過不及，不偏不倚，故謂之中。然已是就心體流行處見，故直謂之性不可。………未發之中本體自然，不須窮索。但當此之時，敬以持之，使此氣象常存而不失，則自此而發者，其必中節矣。此日用之際本領工夫。………以事言之，則有動有靜，以心言之，則周流貫澈，其工夫初無間斷也。但以靜為本爾。向來講論思索，直以心為已發，而所論致知格物亦以察識端倪為初下手處，以故缺卻平日涵養一段工夫。其日用意趣常偏於動，無復深潛純一之味，而其發之言語事為之間，亦常躁迫浮露，無古聖賢氣象，由所見之偏而然爾。[[23]](#footnote-23)

依筆者之見，朱熹的改變是就因於文本詮釋的深入，以及新的問題意識的提出而為之回答之作，新的問題是為一工夫次第的問題，這當然是有取於《大學》論於本末先後的思路而得到的啟發，文中的未發、已發皆設定為主體心的狀態，此心周流貫徹、無動靜之或息，而事有動靜，事亦即主體之事，未發指無事時之喜怒哀樂之情之未發，即是日用平常之際的處境，此時以主敬存養之是為未發涵養，已發指有事之際之有所涉及是非對錯的價值臨在情境之時，此時以主敬察識之是為已發察識。則既有未發涵養於心以為中，即較易有已發察識以為和之理想。此說確實是一工夫次第之思路，雖有明顯的未發已發相，但次第間亦非不可融通，就朱熹後來若干更為圓融的話語而言，朱熹固有次第之思路，但卻未有固執的已發未發的工夫方法之堅持，參見朱熹之言：

「大抵未發已發，只是一項工夫，未發固要存養，已發亦要審察。遇事時時復提起，不可自怠，生放過底心。無時不存養，無事不省察。」

「未發已發，只是一件工夫，無時不涵養，無時不省察耳。」  
「已發未發，不必大泥。只是既涵養，又省察，無時不涵養省察。」

「存養省察，是通貫乎已發未發工夫。未發時固要存養，已發時亦要存養。未發時固要省察，已發時亦要省察。只是要無時不做工夫。若謂已發後不當省察，不成便都不照管他。」[[24]](#footnote-24)

依朱熹上述諸說的重構，未發已發之涵養察識者皆是同一種工夫了，就是本體工夫一事而已，只是其中仍可有次第之別，但那都是針對不同人不同狀態而作的區分，並沒有嚴格的界線，根本上都是本體工夫的表現。因此，牟先生實在毋須以朱子後來於新說中對於察識說之反對，就直以為朱熹已不再論及本體工夫，而評其本心滑失。依牟先生之解讀：

唯於本心、中體、性體，乃至天命流行之體無相應之了解，因而影響己敵雙方對於心性之實有不同之了解，朱子始覺先察識後涵養為非是，而必爭先涵養後察識以為本領工夫。是則爭論之關鍵不在涵養察識本身，而在涵養察識所施之心性之實有不同之理解也。[[25]](#footnote-25)

牟先生以為朱熹的轉變是因為對於心性之本體有不同於以往的了解，筆者不同意，筆者認為：察識涵養之先後問題即是一次第問題，兩者都是本體工夫，因此朱熹並未有於道體意旨之滑落的問題。牟先生在此處所提出的對於心性有不同的理解的說法，就是指責朱熹的形上學思路有所歧出之義，而牟先生即從朱熹論於主體的心性情結構、論於整體存在界的理氣結構、論於概念的仁性愛情說及性即理說等等命題來說朱熹走上了本體論的存有系統，以此系統說朱熹於體上見道不明，以致不識察識為識仁之說，以致其言於涵養者亦只為一空頭的涵養，牟先生以六點意見分析朱熹中和新說如下：

一：仍就喜怒哀樂之情說未發已發，………此未發時所顯之中直接是指心說即平靜之心境，………但同時復顯一異質的超越之體，此即是性。[[26]](#footnote-26)

牟先生說朱熹以情說未發、已發，此事確然，朱熹確實是在討論主體心的工夫活動的兩種前後狀態之別。因此牟先生說朱熹此處之中變成了只是一平靜的心境，此亦屬實。只是朱熹加上了要在此時即行涵養之功，則發後繼之以察識之工夫方能實得其致和之達道。因此，朱熹就是就著心的未發、已發前後的情的狀態說中、和兩概念，並發展出未發涵養、已發察識的工夫次第觀念。然而，牟先生認為，朱熹言於心概念者在此說中便脫離了性體之義，性成為了一異質的超越之體。此義下文不斷申說發展，並成為牟先生強加於朱熹思路之上的哲學。續見：

二：………心性平行而非是一，………則在此新說中，真正的超越之體當該是性，而不是心。………心既是平看的實然的心，不是孟子所說的本心，（在本心，心即是理，心體即性體，心性是一）則其寂然只是由思慮未萌事物未至之未發時而見，其自身不能分析地、必然地必為『發而中節』之和，而且節之標準亦不在其自身，是則心故不能為真正的超越之體也。[[27]](#footnote-27)

牟先生此項分析意見即是筆者所謂的總合本體宇宙工夫境界問題為一系統的分析架構，牟先生認為那有善意志的動力因素在朱熹中和新說中不見於心了，關鍵即在心自身不能作為行為的標準，因而非能為完成實踐的超越之體，因為心性平行，超越之體在性不在心。筆者不同意此說，試分析如下：筆者以為，朱熹說心統性情，性是必具於心，但心有呈顯不呈顯的狀態之別，狀態以情說之，狀態之別在中和說中以已發、未發說之，未發、已發皆須做工夫以保住而呈顯此性善之理，這是朱熹的概念使用格局。此心之不做工夫時即處於現象實然的狀態，這是一般人的一般狀態，眾人皆有此一狀態，而朱熹則特別要強調於此狀態時即需進行平日的未發涵養工夫。至於眾人之必能成為君子聖人，則是成聖之性已然以性善之理而內具於心，雖然此性已具於心，卻受氣稟限制而有不能呈顯之時，且大多數人大多數時候皆是此種狀態，故而平日涵養、動時省察，一旦呈顯此性，在工夫次第中的一切本體工夫實做下即能達此致和之聖境，此亦由同一個主體之心之決行而致之境界。此一必達致和之聖境需有存有論的依據，心統性情之架構即是為說明心性在存有論地位上是性具於心，因此不必如牟先生所說的朱熹的心性是平行的。依朱熹說，性具於心，心即有性，存有論地說心統性情，工夫境界論地說心有呈顯此性之狀態時也有不呈顯之時，因此需要平日涵養及動時察識。如果就牟先生的說法，則只有處在聖人狀態中之心才是時時呈顯此性此理者，所以筆者說牟先生只論於主體實踐至聖境時的一種哲學問題，此種狀態中之主體的心已全幅呈顯性善之理並即與天道流行同義，故說為心即理，此亦是一義理格局。但即便如此，亦不能否定對主體在尚未做工夫的凡人狀態中的存有論分析，朱熹即是在作這個分析，負責任地說明人在尚未至聖境之前的有善有惡的狀態之實然，就此實然而說心統性情的理氣說架構。至於<中庸>中和說則非是存有論問題，而是工夫論問題，而朱熹以工夫次第脈絡討論之，而論其在未發臨事之平日之時應做涵養工夫，就其在臨事之必作抉擇之際需發為動察之工夫。至於牟先生圓融地、非分別說地、無執的存有論說地道德的形上學系統，則只能是那實踐已達圓滿的聖人境界義，故心性情不分，而朱熹卻言心統性情，牟先生即以此義割裂朱熹之心性概念，指其為平行不相統之二事，更指責朱熹之言於心者不具能斷善惡的價值覺察之能力，此實對朱熹學說的誤判。

再見牟先生之第三點：

三：因為靜時所見之寂然（心）與渾然（性）無可窮索，無可尋覓，即無法可辨察，故只能施涵養或存養之功，而不能施察識之功。[[28]](#footnote-28)

牟先生說朱熹只能涵養不能察識，而此一涵養並無逆覺體證之功，亦即意謂朱熹之說不能作逆覺體證的察識工夫，筆者不同意此說。朱熹言於涵養者亦是心之涵養，言於察識者亦是心之察識，心統性情，性是心之性而不是別的，就是這個主體的心之性，因此此心之實做涵養抑或實做察識即是企欲呈顯此心之即理如理，即皆是進行心即理的活動，即各是一本體工夫，即皆能有逆覺體證義。因此，筆者不同意牟先生把朱熹言於察識、涵養兩工夫概念分而解之，而說朱熹的涵養不能作道德抉擇，而只有五峰的察識能作道德抉擇。牟先生此一察識概念的使用系統實是源於湖湘學派五峰學思之說察識之義而用者，五峰說察識即是牟先生言之識仁之察識，確實是一逆覺體證的本體工夫之察識說。

至於朱熹後來提出先涵養、後察識之說，並非指責察識工夫不是本體工夫，而是就工夫次第問題的關切上提出平日無事之時即應先作涵養之功。朱熹只是擔心人病，而以為臨事察識之前需加一平日涵養工夫，並不是說察識工夫不是本體工夫，而是提出平日涵養工夫以補不足，扣合《中庸》中和說之未發、已發說而建構工夫次第理論，而為未發涵養、已發察識之說。此說並非否定察識之說為本體工夫，而是就一般人的修養次第問題指出平日之涵養與臨事之察識有一前後關係。而其實，涵養即涵養那察識底，察識即察識那涵養底，兩者都是本體工夫。因此對於牟先生就境界狀態說朱熹言於未做工夫之前之心無一性體之義，因此做不得察識的本體工夫，只能做涵養活動，而此涵養活動亦不具道德決斷力，故而非一逆覺體證之工夫，此說筆者不能認同。續見第四點：

四、靜養動察既有分屬，朱子此時即認未發時之「莊敬涵養」為「日用之際本領工夫」，而以舊說之以察於良心之發現為本領工夫為不當。………今知心有已發時，亦有未發時，則未發時之須莊敬涵養自凸顯矣。此義是『本領工夫』之移位，亦涵舊說對於良心發見之發與喜怒哀樂未發已發之發之混擾，亦涵舊說對于『察于良心之發見』義為不真切。[[29]](#footnote-29)

而其由已發未發所見之心寂然與感發（通不通其自身不能決定），因其與性平行而為二，非本心，固亦不含有此道德意義之良心之義，固不易凸顯道德意義之良心也。此為空頭的涵養察識分屬下道德意義的良心本心之沈沒。新說只能向心性情三分，理氣二分之格局走，故亦可說此為心性情三分，理氣二分格局下道德意義的良心本心之沈沒。此則已完全脫離縱貫系統矣。[[30]](#footnote-30)

牟先生認為朱熹講先涵養後察識是對察識作為本領工夫之移位，並認為朱熹已經不再認為察於良心之發現為本領工夫，筆者不同意這樣的解讀。這就是筆者所一再強調的，本領工夫即是本體工夫即是逆覺體證，而涵養及察識皆是本領工夫，只是其中有次第，而朱熹之批評於察識工夫者，非以「察於良知之發現」為錯誤，而是就工夫次第問題要先有平日之涵養，其實說為平日之察識亦得，亦即平日即需「察於良知之發現」，則有事時才能更準確地「察於良知之發現」。只因伊川言於涵養致知之說，言於未發只能涵養之說，遂以涵養一辭用於平日未發之本領工夫，再使用察識一辭用於已發之際之本領工夫，前後皆是本領工夫，唯本領工夫有次第，故而是工夫次第的問題意識成為朱熹重解中和說的宗旨，而不是否定「察於良知之發現」為本領工夫，也不是否定「察識」作為本領工夫。而此說也與存有論的心性情格局不是同一個問題，工夫論與存有論問題意識有別，朱熹並沒有在談工夫次第問題時，併合存有論問題一起談，反而是牟宗三先生以本體宇宙論的說工夫境界脈絡的動態存有論之說無法分辨此中問題意識的差異，以致產生種種指責朱熹義理系統的話。

至於牟先生說朱熹此處所言之心非本心，非道德意義之良心，此說亦是將做了工夫之後的主體心與未做工夫之前的主體心混為一說。心就存有論地說，首先一個實存的實然的心，這樣的概念界定是必須的，這就是朱熹論於理氣說、心性情說之理論所要對付的問題。至於談論工夫論問題時，實然的理氣結構下的一般人的心因其必具性善天理之性，故必能實做工夫而有成德之境界。實做工夫之時，主體的狀態即轉凡入聖，主體即在一良知發動的狀態中，主體即是處於逆覺體證的狀態，此時即是本心提起的狀態，此時之心即可說為即是本心，只其尚有並未臨事之平日涵養以及臨事時之動時察識的兩節次第之分。這就是牟先生將朱熹說工夫次第問題與說存有論問題混為一談而有的指心非本心之誤解。心就是同一個主體的心，未行踐履之時的主體狀態甚且有為惡的可能，然即便於此時亦不表示其即已無作為性體義之良知良能，說性善論的本體論就是要說人人具有為善的必然性天理存在，此亦即程頤、朱熹強調性善論意旨之重點。所以，論於本體論時，性善論宗旨的程朱之學之說於主體者自是性善的主張，故而其心即當然有良知，否則豈不變成荀子之學或非儒學矣。再者，論於存有論時，則需說明主體之如何有為惡之可能 ? 以及如何又必然可以為善，這就是理氣說、性善說、心統性情說之存有論的理論功能所在。又，論於工夫論時，一切工夫皆是本體工夫，只其有工夫次第的問題需強調，因此說涵養察識之先後之分只是就其次第說，從《大學》說格致誠正修齊治平即是一工夫次第的問題。就工夫次第問題而言，朱熹說光察識不夠不是反對察識工夫，而是要強化察識工夫之應有平日察識一節而以涵養概念說之。

牟先生的縱貫系統的討論議題是特定的，它是論於天道流行併合聖人踐履至聖境一事，這是本體宇宙論併合工夫境界論而完成於聖人境界哲學中的一義，此一型態自是儒學究竟義無誤，但儒學並非只有此一問題意識。儒學亦得論於天道理體及人性主體之性體之種種概念架構的存有論問題，儒學亦需論於主體做工夫由不完美以致完美的下學上達之工夫理論，此是一本體工夫及工夫次第問題併合的工夫論問題，這些也正是朱熹義理中所關切的大問題。牟先生可以說聖人境界的理論模型是他所關心的哲學問題，是屬於縱貫系統之型態的理論，但是其他問題並非就是不相干、不重要甚或義理錯置。牟先生以朱熹論於心性情說及理氣說的存有論問題不能至聖境以致非縱貫系統之說是完全沒有必要的，因為存有論問題和本體工夫論問題是同一套哲學理論的不同部份而已，因此朱熹在談存有論問題的同時，本體工夫論的理論也在別處建立了，而且，存有論問題跟工夫次第的涵養察識一先一後的問題也不是同一個問題，所以並不是朱熹談先做涵養而否定察識的本體工夫，然後又結合心性分說的存有論，以至成就了一套靜涵橫攝系統，這是牟先生只有一套理論一種問題的思路導致的結果，所以看不清楚朱熹有各層分立、議題鮮明的各種問題。

其實也不能說牟先生沒有看清朱熹有不同的問題，牟先生其實說得很清楚了，朱熹之心性情理氣說諸意旨即是存有論的客觀平置系統，只是牟先生只關心天道流行及聖人實踐以致能為形上學的圓滿這種問題，遂說朱熹的存有論不能達致此境，此說亦無誤，但是朱熹的存有論本就不是在談這個天道流行及人道實踐的問題，因此不能達此聖境並非其理論缺點。朱熹卻亦另有談論這個天道流行及人道實踐的問題，只是牟先生皆將之引入存有論的系統而說朱熹之說不能貞定己意。

又見第五點之討論：

五、………心有情變未發時之寂然不動，亦有其隨情變之激發時之發用，此種分說固較舊說為妥當，然而其承接伊川此改後之說而如此分說，其所見之心乃與性相平行而為二者，此則既與舊說根本不同，亦非『心體即性體』之本心。如此，此心乃成只是平看的實然的心，因此，心之道德意義的實體性自不能有。其承接伊川此改後之說法而分說，雖有寂然不動，感而遂通之語，然易傳說此語是就『至神』說。在至神之感應上，寂然不動是必然地即能函著感而遂通，故應用於本體宇宙論的實體上或應用於本心上亦皆是如此，故即寂即感，寂感一如，寂然不動其自身即能決定其為感而遂通，此是本體論地分析的、必然的。………據心性平行為二而觀之，此平看的實然的心之寂然不動自身之不能決定其本身感而遂通固甚顯然。………至朱子此新說，心性平行，心乃順伊川為平看的實然的心，則其自身不能決定其必為感而遂通，發而中節，則固甚顯然也。[[31]](#footnote-31)

純粹就主體的狀態之情的角度分析問題時，朱熹的做法確實是一較為清楚的做法，這是牟先生自己也首肯的意見。問題是，牟先生一方面將朱熹論於存有論的平列的分析架構拿來談朱熹的工夫理論，緊接著就認定朱熹此說中的心概念並非是本心，並非是心體即性體之本心，而只為一平看的實然之心。說心性情格局下的心在理氣說架構中之論說於一般人的普遍工夫之主體時，這個心確實是一平看的實然的心，但就是這個心之統性情之格局使得它本具性善之理而使其必能呈現此理而為聖賢，只要其實做工夫。因此，朱熹費盡力氣建立的性善說意旨，並置之於心之性情結構及理氣結構，如何還能說其非能有道德意義？牟先生必欲為此種解讀，就是牟先生心目中的儒學只剩下了主體成聖的境界哲學一型，此型並函具本體宇宙論的天道創生義，即如其言於《易傳》之為：「故應用於本體宇宙論的實體上或應用於本心上亦皆是如此」，說實體即是說天道，說本心即是說人道，所以是天道創生併合聖人踐形之一型，因此直指朱熹論於尚未發動工夫之前的主體狀態的心性情格局為不具道德意義。

牟先生說縱貫之一型是本體論地、必然地、分析地函著自寂然不動至感而遂通，亦即在此一縱貫型態的形上學中道體、主體、心體、性體皆是一體，故而由中而和、由寂然而感通，皆是分析地必函的。而朱熹之說中則沒有這個必然性在，筆者以為，此說有根本性的錯誤。此說之成立只能說於實踐主體的在於聖人境界的狀態，才有由中至和由寂然至感通的必然，寂然至感通是一個活動，此所以牟先生所言詮的理是一即存有即活動的理，此一即存有即活動的說法說於道體是無妨的，若要說於主體則必只能是就聖人境界說，就一般人說，則只能是在實踐有成之後才能說此蘊函，尚未實踐之前是說不上來的。然而，對一般人在尚未實踐之前卻必須在理論上主張其必有可成之存有論依據，此即朱熹的理氣說、心性情說之理論功能。至於一般人的主體之能不能行道德的問題則永遠應說為一在自由中的未定狀態，而不能說為一本體論的必然地分析地可行，只有在說已達至聖人境界的主體狀態時才可以如此說，說一般人則就是要視其是否實做工夫了，這就是做工夫的重要性所在，這也正是象山要求實做工夫的意義所在，這依然是朱熹說明工夫次第所要面對的真實做工夫的問題。是牟先生只談聖境一型，而致義理緊縮，甚至強行建立必然性分析命題，此說本身意旨狹隘，以致分析不了朱熹之學說，並不是朱熹之學說有走位之失。

續看第六點：

六、………胡五峰說「以心成性」，心是形著原則，結果心性是一。………但朱子所謂「因心而發」、「以心為主而論之」，卻似不能表示這種形著義、心性是一義。………心具與性具在朱子新說後之系統中，並不相同。「性具」是分析地具，必然地具，性即理。而心具則不是分析地具，必然地具，心不即是理。心具是綜和地關聯地具，其本身亦可以具，亦可以不具。其具是因著收斂凝聚而合道而始具，此是合的具，不是本具的具。此即所以為靜涵靜攝系統之故。其「因心而發」所表示之形著義亦是如此。其底子是心性平行為二，心不即是理，故心體亦不即是性體。其「因心而發」、「以心為主而論之」，結果即是「心統性情」之義。………此為中和新說所必函，而亦所以為主觀地說，是靜涵靜攝系統，客觀地說，是本體論的存有之系統，而遠離縱貫系統之故也。[[32]](#footnote-32)

牟先生前文說於寂然至感通是分析地必然地函具之說，必須是通過主體實踐以成聖境之下才可為此說的，故而筆者有上述附加的討論。但牟先生此處說朱熹的性具理是分析地必然地具則確實是一概念分析下的分析地必然地具，筆者完全同意，所以朱熹說性即理就是在作一存有論的概念解析的工作，並非在談一主體的實踐活動的本體工夫論的工作。就存有論而言，心存有論地必具理，但呈現上不一定如理，就主體狀態分析而言，一般的人存有者雖然存有論上必具、本具此性此理，但卻不一定在當下能呈顯之，所以牟先生說朱熹的心之具理是綜合地具，是可以具也可以不具，因此不是本具，此說亦是無誤的。但這是就一般人的主體狀態來說，而這也正是朱熹論學的標的，朱熹本來就是在談所有的人的一般處境之存有論問題，因而牟先生以自己的術語系統說之為靜涵靜攝系統亦無有失誤。但是這只能是就存有論問題意識說，並不能就此認定在工夫論問題中朱熹的心體不能決斷道德、成就聖境、而彰顯性善之理，存有論上的心性平行、心不即是理、心體不即是性體是一回事，實做工夫之後即將心性是一，心即理，心體即性體了。同時，中和新說只是改變了主體的本體工夫的分析架構而成為平日工夫及臨事工夫之次第問題，並非取消了本體工夫，雖然同時朱熹也發展了存有論之學說，但存有論就是存有論，不必把存有論拿來談工夫論，而牟先生所談的也不只是工夫論，而是一套複雜纏繞的本體宇宙工夫境界論，是牟先生把不相干的問題糾纏混雜於朱熹義理系統上，以致將朱熹在存有論上說的心概念說成工夫論上的不能提起道德意識的心作用，因而有詮解上的重大錯誤。牟先生此說與其在談佛性與般若時對天臺性具說及華嚴性起說的分析結構真是如出一輒，天臺性具是分析地必然具，華嚴性起是隨緣的不必然地具。牟先生宗天臺貶華嚴，此處則是宗象山貶朱熹。

牟先生其實時常發現朱子也有他所設定的縱貫系統的話語，但總以朱子的存有論橫攝系統轉回定位這些縱貫系統的話語，這對朱熹實在是很不公平的事情，其言：

朱子學中常有此等妙語，皆易起混擾而令人困惑。若順此等妙語說下去，而不知其義理之背景，則很可以說成孟子學，說成象山、陽明學，然而朱子實非孟子學，亦實非象山、陽明學，是以看此等語句不可不審慎也。大抵朱子有其自己著力自得之間架，其他妙語皆是浮光撂影得來，常只是粘附著作點綴而已。彼自亦有其穎悟，亦常在對遮上隨著興會說。然非義理骨幹之實也。[[33]](#footnote-33)

朱熹本就是孔孟之學的傳承，是牟先生自己硬派給朱熹一套詭異的哲學而歧出於孔孟的，筆者之意即是，朱熹自有談存有論以及談縱貫系統的話語，談縱貫系統時即以縱貫系統解之而還其公平，談存有論系統時即以存有論系統解之，而毋須以其非縱貫故不見道來批評。這才是忠實於文本詮釋的哲學研究做法，至於牟先生的做法，可以說是在成見之下的刻意曲解了。

牟先生另也說朱熹在工夫問題上是混亂教育程序與本質程序，此說在牟先生談朱熹仁說時及《大學》時皆一再提起，其言：

論、孟、學、庸之所說皆有其習學程序中自覺地作道德實踐之轉進。後人取法孔、孟，就其所說而了解內聖之學之途徑自不能止于教育程序為已足。朱子欲使人只應限于教育程序之「順取」，而不准人言「逆覺」，顯混教育程序與本質程序而為一，而不知其有差別，故終于與孔、孟精神不能相應也。[[34]](#footnote-34)

對於說朱熹不准人言逆覺之本質程序者，實是朱熹對言說識仁工夫者的人病的批評，牟生不必強解為朱熹是對於此一法門的根本性否定，因為朱熹也有屬於本質程序的本體工夫的發言，因此也不必說為與孔孟精神不相應，況且孔孟精神豈有不注重教育程序之事者，更重要的是，義理通透之後，教育程序即本質程序，更無須在此嚴分彼此，而是應互為順解，如此才能使儒學工夫上下照管、多元並進。

牟先生以朱熹分未發、已發工夫的作用，倂合著朱熹談存有論的心性情及理氣說而認為朱熹中和工夫不能有本體論的逆覺體證，其言：

朱子于新說成立後，「以胡氏先察識後涵養為不然」，好像復歸於延平，其實彼所成之義理間架既非胡五峯之內在的體證，亦非延平之超越的體證，不因其「先涵養後察識」，即歸于延平也。蓋彼之涵養于未發是空頭的涵養，而延平之涵養于未發是在默坐之超越的體證中。又朱子之分解中和，視心性平行而為二，視心為平說的，實然的心，這一分解理論並不包含在其涵養察視分屬之全部工夫中而為一種本體論的逆覺體證，嚴格言之，尤其不含在其所意謂之涵養中而為一種本體論的逆覺體證。其作這一步參究工作好像只是一套解說，而其如此解說亦不能使之收進來成為一種體證（超越的體證）之工夫，故其說到工夫時，其所意謂之涵養只是一種莊敬涵養所成之好習慣，只是一種不自覺的養習，只是類比于小學之教育程序，而于本體則不能有所決定，此其所以為空頭也。涵養既空頭，則察識亦成空頭的。其著力而得力處只在「心靜理明」。涵養得心靜故理明。所謂理明，或在情變之發處知其為是耶？抑為非耶？或在格物窮理處能逐步滲透或靜攝那存有之理。此即成全部向外轉，而並不能于此察識中以檢驗吾之情變之發是順于本心性體耶？抑違于本心性體耶？是本心性體之具體地顯現耶？抑是順驅殼起念耶？即此種察識只能決定（靜攝的決定）客觀的存有之理，而不能決定吾人內部之本心性體。其涵養所決定的，是心氣之清明，並無一種超越之體證。其察識所決定的，是看情變之發是否是清明心氣之表現，亦非是看本心性體之是否顯現。[[35]](#footnote-35)

牟先生這樣的評語筆者以為過重了，說朱熹將心性平行是牟先生自己的詮釋結果，說此一結果不能為本體論的逆覺體證是牟先生把朱熹談存有論的話語拿來做本體工夫的要求以致不能做工夫。而朱熹正式談涵養察識工夫的時候，牟先生便以朱熹於心上的主體實證性不夠，以致涵養察識皆為空頭的，因為牟先生都把朱熹說涵養察識的工夫次第問題，說成了只是在進行窮理致知的活動，而非主體逆覺體證的活動。筆者主張即便是朱熹的格物窮理也是本體工夫，涵養察識也都是本體工夫，是牟先生把朱熹言存有論的活動拿來談本體工夫的活動，以致把朱熹說工夫次第的話結合於存有論的話，而否定朱熹的工夫次第說。

牟先生在說朱熹中和問題的討論尚有眾多篇幅，並且不斷地將朱熹其他相關存有論主張併合進來一起討論，包括仁說、心性情說、理氣說等，為使討論聚焦起見，關於牟先生說朱熹中和說部分便先討論至此，以下轉入牟先生論朱熹仁說的討論。

1. 小結

經由以上討論可知，牟先生對朱熹說中和說的新舊二說的討論意見，主要結構即是以縱貫創生系統說朱熹之舊說，而以橫攝認知系統說朱熹之新說，此說實是將朱熹存有論的討論併入朱熹於新說中開出的工夫次第問題來解讀，以存有論思路中的心性分說來說朱熹新說中的工夫非能為縱貫創生之心即理、心性是一等義，因此朱熹之涵養工夫不成為一本體工夫，又以縱貫創生之聖人境界義之諸概念合一互具之格局說朱熹新說中之心不必然具理而為橫攝平列的認知系統。筆者認為：中和新說是一工夫次第論的問題意識，並不是在說存有論問題，所以不能將朱熹說存有論的架構拿來說朱熹在說一只認知而不活動的工夫理論，並且，工夫次第論有所論於次第問題而非有反對於工夫是主體心行的本體工夫義，所以也不能指責朱熹新說缺乏逆覺體證義，甚至是他律工夫義。牟先生對朱熹中和說的這些指責都是因為牟先生自己將儒學義理發展僅只設定在實踐以證成普遍原理的一義一型上所致，以致非關此一議題的哲學意見都被牟先生曲折支離而多有誤解。

對於牟先生討論朱熹哲學的方法論反思，實是關乎當代中國哲學詮釋系統的一大關鍵問題，牟先生實有創造於儒家哲學的新義理，但是也有過度強勢的意見。將朱熹學說的問題意識釐定清楚，還原朱熹學說的理論地位，準確理解及詮釋傳統中國哲學各家系統，正是促進中國哲學當代化及世界化的重要工作。本文只討論中和說部分，對於牟先生處理朱熹其他理論部分另待他文。

1. 本文第一次發表於：「 二十世紀後半葉人文社會學術研討會」而作，2006年12月15~16日，主辦單位：東吳大學人文社會學院。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 牟宗三，《心體與性體•第一冊》，台北，正中書局，1981年，10月，台4版，頁18。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 牟宗三，《心體與性體•第一冊》，頁31--32。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 牟宗三，《心體與性體》台北，正中書局，1981年，10月，台4版。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 參見牟先生言：「殊不知其基本觀念之幾微處如此說或如彼說，此在義理型態之系統上有決定性之作用。」《心體與性體•第三冊》，頁65。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 參見牟先生言：「朱子嘗自謂實肯下功夫去理會道理，吾竊自謂亦實肯下功夫去理會朱子。問題不在其靜攝系統本身有何難了解，而在其基本觀念處常與縱貫系統相出入、相滑轉，彷彿相類似，而人不易察之耳。」頁64。「吾為此困惑甚久，累年而不能決。」《心體與性體•第三冊》，頁65。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 《心體與性體•第三冊》，頁68。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 《心體與性體•第三冊》，頁67。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 牟先生討論的中和舊說即是此篇，此篇亦是《宋元學案》引朱熹中和說四篇之第一篇。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 《心體與性體•第三冊》，頁73。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 《心體與性體•第三冊》，頁74。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《心體與性體•第三冊》，頁75。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《心體與性體•第三冊》，頁75。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 《心體與性體•第三冊》，頁83。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 《心體與性體•第三冊》，頁106~107。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 《心體與性體•第三冊》，頁107。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 《心體與性體•第三冊》，頁107~109。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 參見牟先生言：「中和舊說，依其辭語之係絡與間架，其所應含之義裡方向自是縱貫系統。」《心體與性體•第三冊》，頁118。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 參見牟先生言：「因其良心發現之微，猛省提撕，使心不昧，則是做工夫底本領。本領既立，自然下學而上達矣。若不察於良心發現處，即渺渺茫茫，恐無下手處也。」《心體與性體•第三冊，頁121。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 《心體與性體•第三冊》，頁121。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 《心體與性體•第三冊》，頁122。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 《心體與性體•第三冊》，頁130。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 《心體與性體•第三冊》，頁132~133。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 《朱子語類》卷第六十二，中庸一，第一章。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 《心體與性體•第三冊》，頁135。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 《心體與性體•第三冊》，頁137~138。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 《心體與性體•第三冊》，頁138~139。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 《心體與性體•第三冊》，頁139。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 《心體與性體•第三冊》，頁141。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 《心體與性體•第三冊》，頁143~144。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 《心體與性體•第三冊》，頁144~145。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 《心體與性體•第三冊》，頁146。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 《心體與性體•第三冊》，頁190。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 《心體與性體•第三冊》，頁191。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 《心體與性體•第三冊》，頁210。 [↑](#footnote-ref-35)