第十一章：對牟宗三詮釋朱熹仁說的方法論反省[[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仁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唯一型。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，主要關鍵在此系統中並不說明主體活動，而又將朱熹詮解《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活動。本文之作即是將牟先生的意見重做反省，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仁說的意見而進行方法論的反省。

關鍵詞：朱熹、牟宗三、仁說、存有論、方法論、逆覺體證、縱貫創生

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

五、牟先生對朱熹仁說的批評及反省

六、結論

1. 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，本文之作即僅就其中「仁說」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。

關於牟先生對朱熹「中和說」的意見，筆者已另有專文討論，而牟先生對朱熹「仁說」的討論，亦是形成牟先生詮解朱熹的關鍵要目，本文正欲藉由此一討論，深化筆者對牟先生詮釋中國哲學方法論架構的釐清工作。

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，儒學理論所追求的價值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，實際實踐又是另一回事。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其它需要處理的問題了。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，說朱熹言於理氣說的存有論問題的定位而言是確實的，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，朱熹也不是只在談存有論的問題，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，例如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、朱熹學的理論創作的意義。

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能意識到的正常問題。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。價值意識既已確立，則說明價值意識的存有範疇本身的抽象關係亦應疏理，因此當代學者研究之時即宜獨立地討論這個問題，並準確地檢視朱熹在這個問題的發言意旨，而毋須跟隨不能為思辨之學的象山，一起攻擊朱熹見道不明。

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重視一種儒學問題，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，如此即只會關注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型態，而朱熹的說法即是他律的型態，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，只有在被威嚇下而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來的，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，朱熹的情況亦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混淆範疇地轉入本體工夫地談。朱熹是在談道德活動的時候，去研議那作為原理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「仁說」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。另外，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意旨的類似話語的時候，即立刻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皆在隨後章節中不斷提出。本文亦僅討論「仁說」部分，其它章節之討論另待它文。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「仁說」的討論來反省牟先生對朱熹學說的整體意見。

五、牟先生對朱熹仁說的批評及反省

朱熹仁說繼承程頤而來，說仁是性、說愛是情，牟先生說這是本體論的存有系統，此語確然，說為存有論系統即是將仁概念僅僅視為一存有的對象而進行概念解析的思辨研議。說動態的存有論就是另一種哲學問題的系統了，那是牟先生綰合本體論宇宙論工夫論境界論的一大綜合系統的道德的形上學。所以說牟先生的存有論概念使用有二義，此處說為本體論的存有系統者，指得是如同西方哲學的柏拉圖、亞里士多德、多瑪斯等的思辨哲學傳統地談概念的系統，朱熹此時確實是在作這類的研究工作。而牟先生講的縱貫創生系統的動態存有論、無執的存有論、非分別說的系統，卻是包含了過多的哲學問題而總稱為道德的形上學一辭。也可以說討論中國哲學的形上學有兩種議題，其一為宇宙本體工夫境界融貫為一的實踐義的形上學，其二為僅僅進行概念解析的存有論義的形上學。也可以說，這正是中西形上學的特色分野，中國哲學長於實踐義的動態存有論，西方哲學長於概念解析的存有論，但是中國哲學也有討論概念解析的存有論的系統，朱熹之所論即是此義。此二系無需強分優劣，亦無須強分彼此，使其無關，甚至對立。概念解析的存有論思路自是對動態存有論中諸概念的使用意義的界定而形成思考模式以為實踐的所依，此所依自然是知識上的所依而非實踐意志的提起，實踐意志的提起是主體的道德性活動，概念義涵的解析是主體的哲學思辨活動。

筆者之意即是 :牟先生毋須以儒家道德的形上學的證成是證成在有主體的實踐以及道體的創生的理論型態來否定朱熹之仁說諸義無有此一意境。朱熹此說確實不是在談實踐活動，確實只是在談實踐活動中的價值意識的存有論定位，甚至可以說是在進行概念使用的重新議定，議定之從而清晰地使用之而討論之，至於要進行工夫實踐的活動要求時，朱熹亦得說「我欲仁斯仁至矣」的逆覺體證的話。牟先生關心道德實踐及其證成的問題，說存有論的問題非關道德實踐活動是可以的，但說存有論非孔孟嫡傳，而見道不明，以致工夫滑落至一平鋪的認知系統，而為他律道德，只是別子為宗的種種話語就是說得過多了。

以下就牟先生的討論逐文反省。

朱熹依存有論思路說仁愛概念是一性一情的概念，牟先生以為這樣談仁概念是靜態的分解系統，牟先生定位談仁體需為明道所體貼的意旨，而為即本體即工夫的義理架構，其言：

他依據伊川仁性愛情之說，把「仁體」支解為心性情三分、理氣二分，而以「心之德愛之理」之方式去說，這便把仁定死了。故對于道體、仁體終于未有「親切處」，未有「實見處」，而明道之綱領卻正是相應「仁體」而說者。明道並非真是渾淪，其表面之渾淪亦如孔子之渾淪，皆是指點語，其骨子甚清晰。彼亦非形下形上不分者。如誠不分，何言「仁體」？其對于仁體之體悟亦如其對于「於穆不已」之天命流行之體、易體、誠體、忠體、敬體、乃至神體、心體之體悟，彼不是心性情三分、理氣二分、仁只是性、只是理、而心傍落、心神與情俱屬于氣之格局。彼所體悟之仁是理、是心、亦是情，而心是本心，不是心統性情之心，情是本情，不是喜怒哀樂之以氣言之情，是以能維持住其為仁體之義，而仍不失形上形下之分。至于形上形下之圓融乃是進一步說。此仁體之特性曰覺曰健，以感通為性，以潤物為用，其本身是全德，是一切德之源，故即本體開工夫，即工夫是本體，此是一道德的真實創造性，此是一道德創造的實體，與「於穆不已」、「純亦不已」之天命流行之體意義全同，此其所以為生道。「天地之道可一言而盡，其為物不貳，則其生物不測」。仁體就是這樣的一個生道。言其本身實是一能創生萬事萬物之實體也。生者、化者之實事是氣，而所以使之然者則是此仁體，此天命流行之體。此實體是即活動即存有之實體，是本體宇宙論的創生實體，而非是只存有而不活動的只是本體論的存有。其本身是活動，此活動不是氣之動，是「動而無動，靜而無靜」之純動、神動，所以它即是本心、即是心體、神體。它本身是活動，同時亦是最高的存有。一切其他存在是因這實體而有其存在，它是一切存在之「存在性」（存有、實有）。一切存在之存在性是統攝于這「即活動即存有」之實體，而亦通過這實體而得理解。人心之覺潤、覺潤之所在即是存在之所在：覺潤之即是存在之。此是本體創生直貫之實體。仁體遍潤一切而為之體，故就其為我之真體言，即可說「萬物皆備于我」。仁體感通遍潤本無阻隔，故明道得由「渾然與物同體」識仁，而曰：「仁者渾然與物同體」（同體是一體義，非言同一本體），又言：「仁者以天地萬物為一體，莫非己也」。[[9]](#footnote-9)

牟先生認為朱熹依據伊川之思路所說的仁性愛情說把仁體說死了，而明道說的識仁之仁體是一能創生萬事萬物之實體。依據牟先生這樣的說法，牟先生所指謂的仁體，一方面是天道，另方面則是體貼了天道的聖人境界。但是此說中實有若干義理須待疏解釐清。將儒家的天道說為創生作用自是儒學義理格式中事，論者可以先予尊重而不批評，畢竟這就是儒學的天道觀，主張有此一天道創造天地萬物，並且是一道德意識義下的創造，因而使天地萬物有其存在及可被理解之本性，這是說得天道。但是在說天道創生的道德意識中說及此一道德意識即為仁者的本心仁體之說者，則只能是就聖人境界而說，而非能就任何人的一般存在狀態而說的。說聖人時才可說為其心是本心，其仁體以感通為性、以潤物為用，本身是全德，故即本體即工夫、即工夫即本體，並與天命流行之體意義全同。天道創生天地萬物並以道德意識賦予其存在的可被理解的意義，但是天地萬物並不即顯現為全在有道德理性的存有狀態中，亦即，現象中會有為惡的人存有者，這是需要經由聖人的具體實踐而點化之，才能使整體存在界全幅地呈顯道德理性，因此牟先生所說之此一仁體之活動即是併合天道之流行與聖人之實踐而為一之說法者。

這就是牟先生全套思路的系統性架構及問題意識的定位。可以說體貼天道的道德意識的聖人之心，在其提起本心實踐的體證狀態中，即將天命流行之體、易體、誠體、神體皆體之於己心中，而使己心即此天命之體、易體、誠體、神體，而說為即存有即活動。此說甚善甚美，亦是牟先生建構甚力的說天道及聖人境界的一致性系統，問題是，牟先生即以此一系統框架朱熹所有的系統，以致以朱熹之說皆不能呈現此系統之要義而批評朱熹。其所謂之：「心性情三分、理氣二分、仁只是性、只是理、而心傍落、心神與情俱屬于氣之格局。」就是把朱熹在談存有範疇的概念關係的思路，視為割裂存有，仁是抽象的理體，心是現象的氣，一切割裂，成就不了圓教的系統。

以下依牟先生話語逐一討論之。

牟先生批評朱熹承程頤之說法而使此理只是存有論之理而非道德之理，其言：

伊川一見「惻隱」便認為是愛，此已順流逐末，泯失惻隱之心之本義，而復以端為「愛之發」之情，視仁為其所以發之理，即性。視性為只是理，是一個普遍的理，而愛與惻隱乃至孝弟都視同一律，一律視為心氣依這普遍之理而發的特殊表現，而表現出來的卻不是理，如是，仁與惻隱遂成為性與情之異質的兩物，此非孟子之本意也。朱子牢守此說，以為界脈分明，遂有「仁是心之德愛之理」一陳述之出現。此一陳述當然有其道理。此完全是從伊川「陰陽氣也，所以陰陽理也」一格式套下來。氣是形而下者，理是形而上者。如是，遂將心一概視為形而下者，一往是氣之事。惻隱、羞惡、辭讓、是非之心亦皆是形而下者，皆是氣之事。此一義理間架完全非孟子言本心之本義。如此言理或性是由「然」以推證其「所以然」之方式而言，此是一種本體論（存有論）的推證之方式。如此所言之理是屬于「存有論的存有」之理，而不必是道德之理。但仁義禮智決然是道德之理。心之自發此理（此為心之自律）足以決定並創生一道德行為之存在，但卻不是由存在之然以推證出者。[[10]](#footnote-10)

牟先生認定朱熹說心、說仁、說理都不具創生道德行為之功，此說實是混淆哲學基本問題的詮釋進路。就哲學問題之討論言，並不是一個概念有一個固定的意義，而是一個問題有一套固定的思路以及所使用的概念，因此有這個概念在這個問題的思路下的使用意義，而所有的概念都有著因所思考的問題的不同而有不同的界定，而且並非概念的不同界定即是有著對立衝突的，它只是同一個名詞在不同問題中的意義內涵有所不同，而不是同一個名詞被不同的主張割離，以致有義理對錯的問題。

孟子說本心就是朱熹的性善之性之義，孟子的本心發動即是朱熹的心之依性做工夫之義，因此孟子之概念使用意義在朱熹系統中亦皆被繼承。但是朱熹在理氣架構中的心概念之使用義，則確實就是牟先生所說的存有論討論中的使用義，心指人之主宰，就人存有者而言，是由理氣說的存有論結構來說心，任何人都有此一存有論義的理氣結構及心性情結構的心，即便是牟先生所說的聖人亦有此一理氣說的存有論結構義的心。每一個人都有理氣說的存有論結構，這就是朱熹在討論的問題，這就是存有論問題，是心概念在存有論問題的討論中而有的性情結構及理氣結構之實事。

在存有論討論時說心為理氣，然而，在工夫論討論時，則要說心必須處於本心狀態而直接做工夫，這時就回到的牟先生的縱貫系統了。而所謂「操則存、捨則亡」之說，並非說捨則亡之時就無有此一人心之存在了，只其不在提起本心或依性而行的狀態中，此時說其為在一實然的氣存在狀態中則可也，而這時就又回到了由存有論的理氣說說人心的脈絡。

牟先生說程朱之此理是存有論的存有之理而非道德之理，此說實不必要。朱熹從存有論進路所討論之理即是儒家道德意識之天理之理，雖然亦含具存在之物之物理、化學的自然之理之義，但是根本上還是說的以道德意志以創生天地為其本義，不見其說「仁者天地生物之心」的話嗎！只是就人存有者說，經驗存在上的實然的人即是理氣共構的架構，人本具性善之理，但只在工夫發動的時候它才呈顯，談本具此性而說心統性情是存有論地說，談呈顯是工夫論脈絡地說，談實有此道德價值之理之驗證是就聖人境界的全幅呈顯此理而證實之的牟先生的縱貫系統之說，因此牟先生不必以實證問題說朱熹就存在而推所以然之理的存有論討論非為道德性的。談實有此理之實證問題是牟先生有以比較於中西形上學的證立問題的關切，以儒家聖人體證而實踐而為形上學的圓滿義，但朱熹的存有論諸義並不是在談這個問題，不是談這個問題就不必批評他的說法不具此義，因此說朱熹的理氣說中的理不能有在活動的證量因而不具道德義是不必要的評價。

牟先生以本體論的縱貫系統批評朱熹所說的理是只能靜擺、不能活動，而失自律工夫義，其言：

朱子不加分別，一概由存在之然以推證其所以然以為理，而此理又不內在于心而為心之所自發，如是其所言之理或性乃只成一屬于存有論的存有之理，靜擺在那裡，其于吾人之道德行為乃無力者，只有當吾人敬以凝聚吾人之心氣時，始能靜涵地面對其尊嚴。若如孟子所言之性之本義，性乃是具體、活潑、而有力者，此其所以為實體（性體心體）創生之立體的直貫也。而朱子卻只轉成主觀地說為靜涵靜攝之形態，客觀地說為本體論的存有之形態，而最大之弊病即在不能說明自發自律之道德，而只流于他律的道德。[[11]](#footnote-11)

並不是朱熹把理說成只能靜擺在那裡，而是朱熹是在說理的存有論定位之永恆地就是仁義禮知而不能改變，並且本身不是一經驗存在，故而有其作為不變的理存在的意義。孟子講工夫實踐義，此一永存不改的仁義禮知之性發為主體心的情，而活潑生動地實踐著，此義與朱熹之義毋須視為相悖，事實上朱熹當然是就孟子的性善說的人性論而建立心統性情說的存有論諸說，只是朱熹進入存有論問題領域中地談，而孟子在本體論、人性論、工夫論上談。因此說到工夫義的自律他律問題時，也並不是朱熹主張了他律道德，而是朱熹轉入了存有論，故而不指出實踐目的，但是朱熹並沒有就工夫論問題而主張只要窮此思辨義的心性情理氣諸概念的解析定義，即是工夫的完成。朱熹確實有說心是氣之靈的話，此說被牟先生嚴重地視為他律工夫。筆者認為，並不是朱熹主張心不能是道德的超越的本心，而藉由認知活動以為外部工夫而為他律之工夫論主張。而是朱熹在討論存有論的人存在之心，此實是一經驗存在的人之有理氣結構及有性情結構的問題，故而就氣之靈說人心。總之，當朱熹在說心統性情的存有論問題時並不是在談工夫論問題，因此也就不能說朱熹成就了任何一種自律或他律的道德理論。

牟先生又說朱熹的心不是道德本心，不是本質地具此理，其言：

心並不是道德的超越的本心，而只是知覺運用之實然的心，氣之靈之心，即心理學的心；仁義禮智本是性體中所含具之理，是實然之情之所以然之理；心之具此理而成為其德是「當具」而不是「本具」，是外在地關聯地具，而不是本質地必然地具，是認知地靜攝地具，而不是本心直貫之自發自律地具，此顯非孟子言本心之骨架。[[12]](#footnote-12)

 牟先生說孟子的本心是本具、是本質地必然地具此仁義禮知之理，此說過於跳躍，筆者不同意，此說表面上是存有論問題，其實是工夫境界論問題，其實就是主體提起本心做了工夫後才得有的說法，主體若不提起本心，則也無有這些必具、本具的狀態可以發生的，所以牟先生的說仁說心概念實在是就著工夫境界論脈絡說的。在此脈絡中，性善之理先天本具，後天因實踐而持守不退而已具，因其不退說為必具。而牟先生說朱熹的心不是道德的超越的本心，因此心與性理的關係是外在的關聯的當具關係，而不是本具關係。此處說當具亦合理，然為何當具？乃因其本具也。而本具者何？先天性善之理本具也，而非純善之義行已成也。總之，筆者認為，牟先生所說的明道等嫡傳系統的本具，其實就是此處說朱熹的當具之義而已，朱熹就是從存有論脈絡來說，於是說性就是先天之性善之性，說心就是說得人的理氣結構的主宰體，它在一般狀態中有善有惡，做了工夫以後才會轉惡為善，牟先生卻因此就存有論的脈絡說它不是在本心的狀態，因此朱熹之心跟性善之理的關係是外在關聯地具，所以朱熹所言的做工夫以成聖之事業是他律道德。以上牟先生的思路，筆者不同意。筆者以為，朱熹從存有論進路所說之心，一旦做了提起此心之本具之性時，即得在一本心狀態了，即是來到牟先生所說的自做主宰的自律地具了，即是當具者已具矣！但是這就是從存有論脈絡轉到工夫境界論脈絡了。至於牟先生另說朱熹此心是認知地靜攝地具此理者，實是就朱熹強調於格物窮理工夫而說的，這本來就是談工夫次的的問題，完全不是存有論的問題，因此是二事，不是一事，不必關聯至此。朱熹說格物窮理是就格致誠正修齊治平八目的工夫次第而說的格物窮理之為次第之先之義，不是說得本體工夫的只要認知不要行動的工夫理論，至於朱熹因此被指責為只談外部工夫，這是牟先生把朱熹談工夫次第的說法割裂其義之後再對朱熹所做的批評，是牟先生在朱熹各種不同的觀念系統中作不當連結而致生的定位，此義當然不是朱熹之型態。

牟先生對朱熹反對「以覺訓仁」之說批評甚重，其言：

至於其駁「以覺訓仁」之說，則謂「彼謂心有知覺者，可以見仁之包乎智矣，而非仁之所以得名之實也」。夫以覺訓仁者，此所謂覺顯然是本明道麻木不覺，「委痹為不仁」而來。覺是「惻然有所覺」之覺，是不安不忍之覺，是道德真情之覺，是寂感一如之覺，是人心之惻然之事，而非智之事，是相當於Feeling而非Perception之意。(當然人心惻然不昧，是非在前自能明之)。今朱子以智之事解之，而謂「心有知覺，可以見仁之包乎智，而非仁之所以得名之實」，此則差謬太甚。以朱子之明，何至如此之乖違！不麻木而惻然有所覺正是仁體所以得名之實。今乃一見「覺」字，便向「知覺運用」之知覺處想，不知覺有道德真情寂感一如之覺與認知的知覺運用之覺不同，遂只准於智字言覺，不準於仁心言覺矣。此駁最為悖理，其非甚顯，不必多言。[[13]](#footnote-13)

筆者以為，朱熹批評「以覺訓仁」之說確實是朱熹過度用力於從概念定義以及從存有論思路說仁概念是為一理概念、性概念之角色，而忽略了在實踐中仁體確實是由主體的逆覺而體證的意旨所致，但是，朱熹從存有論進路說仁概念是性、是理亦是無誤。至於在工夫論問題中，朱熹就一般人的狀態說知覺，實是朱熹不信任一般人的價值主宰能力，則以此一般人的知覺來說仁時極易流於任意恣性之弊，此亦屬實。朱熹一方面從工夫論脈絡上不信任一般人說的以覺說仁，另方面又從存有論進路說仁概念是性、是理概念，併此二路而導致牟先生的強力批判。雖然如此，仍不表示朱熹不能即見仁之為性、已具於心，當心提起，即此本心全幅是仁體流行之工夫境界義的仁。從知覺說覺只能說是朱熹的概念運用的型態如此，並不表示朱熹否定可有人心體貼仁性而發為工夫作為之覺潤義之工夫觀念。此說確實是朱熹說得過度，但牟先生整個否定朱熹不能體貼仁體流行的主體自覺的工夫義也是不必要的。

牟先生又總評明道說仁及孔孟言仁之義與程朱思路不類，其言：

故依孔子之指點及明道之體會，仁與諸德關係亦非仁性愛情，心之德某之理之關係：仁並不專限。仁固可說是性，但卻是純一的性體，仁體即純一的性體，性體亦即心體（超越的本心天心之心體）。若如朱子之所理解，性體只是一綜名（或通名），並不是純一的性體，結果終于分散而為許多理，而仁只是這許多理中之一理。又性只是理，而不是心，故仁亦只是理，而不是心。心統性情，心外在地關聯地具這些理，而復外在地存在地依這些理中之某某理而發為某某情。每一理各自成體用，各自分性情，各有其專限之定體。此非孔子所指點，明道所體會之仁之意。依孔子之指點，明道之體會，仁是純一的真生命，創造之真幾，於穆不已之真體。純一的仁體即純一的性體，而純一的性體即心體，亦即誠體，此真體一撥動，一呈露，則諸德即當機呈現。故仁是全德，是一切德之源，因而可以統攝諸德，而不為任何一德所限，故仁不能專主于愛而單為愛之理。如果當機呈現之諸德亦可以說是些當然的道德之理，則此純一的仁體性體即心即理，心即是理，此諸德亦即是仁心一體之當機而為必然如此之呈現，如當惻隱即惻隱等等。在此，並不就此諸德之每一德再各自成體用，各自分性情。此諸德之當機呈現（必然如此之具體呈現），如果因其中有情的意義而可以說情，則亦是即心即理即性之情，此可曰本情，而不是與性分開的那個情，尤其不是其自身無色而屬於氣的那個情。本情以理言，不以氣言，即以仁體、心體、性體言而為即心即理即性之情。此非朱子之境界也。朱子必又以為是渾淪儱侗矣。然而如果真言道德行為之創生，當然的道德理性真可付諸實踐而有力呈現，則必須如此講始透澈。論、孟、中庸、易傳皆如此發揮，濂溪、橫渠、明道皆相應此義而體會道體。惟朱子于此不能相應，遂轉成另一系統，而以「心之德愛之理」之方式說仁。伊川對於道體仁體已無相應明澈之契會，而只以分解思考的方式清楚割截地理解成只是理，則其成為朱子之以「心之德愛之理」說仁，乃甚順適而自然者。是以朱子與伊川之間，可說並無距離，即有之，亦甚小。朱子實可了解伊川也。[[14]](#footnote-14)

牟先生說朱熹所說的仁只是諸理之一，其實，依朱熹之說，仁與其它義禮知之性的關係既可分說亦可統說，分說時仁義禮知各為一性之德，合說時四德統於仁德，此時其義即同於牟先生所說的「故仁是全德，是一切德之源，因而可以統攝諸德，而不為任何一德所限，故仁不能專主于愛而單為愛之理。」。至於性情分說亦是就存有論脈絡說的性情，並不是就工夫提起時的主體狀態說的性情分說，工夫提起時當然不必再予分說，但就存有論言，則分說絕對是必須的。

牟先生批評朱熹分說心性情理而致性為外在於心，其實，依朱熹之說，說「性是理不是氣」、說「仁是性不是情」是就概念分解的存有論問題而說，若就主體做工夫說時，則此心提起本具之仁義禮知之性，而即直證天理，且呈顯此理，此時朱熹亦得說「心即理」的話了，而事實上朱熹曾經對弟子講的「心即理」的話表示認可[[15]](#footnote-15)。心就是同一個主體的心，性就是這個主體的性，如何可說朱熹言性是外在於心呢？心統性情就是一個主體的存有論結構中性情皆具於此人心之內，怎麼能說是外在地關聯地具？牟先生說的外在關連地具是說只在認知心下而不涉及逆覺體證而說為外，亦即不能在主體的工夫境界狀態中而說為外，但這是工夫論議題，討論工夫論議題時是有沒有做工夫以致有沒有呈顯的問題，也不是是否為本具必具的問題，此時呈顯不呈顯有其狀態上的差異，欲其呈顯即是要做工夫，在做工夫時，則主體拳守此性此理而成一能覺潤遍生的聖人境界，如此即可轉入牟先生說明道識仁的諸義，亦即可說理在心內本具必具呈顯地具。但若是在就概念說其存有論問題時，仁自是可說為就只是性而且是愛之理。

牟先生其實是清楚地分疏了朱熹「仁性愛情」說是存有論意旨，而明道識仁說是本體工夫論旨，此義筆者完全接受，可惜牟先生卻批評朱熹言仁不及明道，關鍵即在牟先生只管實踐呈顯的仁概念使用義，而不能重視概念因此此處的問題只在哲學問題意識的轉移，而不在任一概念之只能就特定問題而說其意旨，但是牟先生自己卻總是以本體工夫論的縱貫系統去斥黜存有論系統，這才是筆者批評牟先生言說儒學的重點。牟先生只以一義說儒學諸概念的使用意義，牟先生亦並非不理解各個概念在不同系統中的殊義，實際上牟先生從存有論說朱熹所論之義已是對朱熹學說最準確的定位，既已清楚定位，即以此定位理解此諸義即可，實不必又從主體實證天道的本體工夫論脈絡再說朱熹諸義不是此脈絡，而說朱熹不能體貼此義。

牟先生說孔孟之心是能當機呈現，而批評朱子之說非此境界。筆者以為，牟先生說的此當機呈現的即心、即理、即情、即仁、即天之諸義，是只能就境界哲學的聖人狀態而說的，在聖人狀態中，聖人之心即已提起性善之理，因而其情皆發而中節。牟先生說此非朱子之境界，實際上是此非牟先生所引朱熹談存有論諸文所談之議題，而非朱子本身的修養無此境界。至於事實上明道、伊川、朱熹、象山、陽明誰能有此境界？這是另外的問題，根本不能從他們的理論內說出。能談的就是他們的理論，至於理論，事實上是這幾位儒學家所談的問題各不相同，明道是談境界，故而語多圓融而合一，朱熹說存有，故而語多分解而獨立，但是朱熹也有說境界、說工夫、說本體工夫等議題之語，且有圓融話語出現之時，但是牟先生又不許其說有此義之貞定。此實不甚公平之事。說朱熹能承伊川思路是實然，說朱熹反對《論、孟、易、庸、》、周、張、明道說本體論的創生系統是不公平之事。朱熹有權力討論新的問題，《庸、易》即有新意於《論、孟》，孟子亦有新意於孔子，因此是牟先生不許朱熹有談新問題的權力。從本體論說工夫以致境界是一大系統，此誠其然，這是牟先生關切的部分，但是說存有論亦非不能是儒學的義理，這是朱熹「仁說」諸文的問題意識重點。問題意識分解清楚了，即不必提此朱熹不能接續孔孟境界之批評。

牟先生一方面認為朱熹談「心之德愛之理」的說法於工夫有礙，一方面也明說了朱熹是對一般人的不信任而提出反對「以知覺說仁」的話，其言：

夫由「惻然有所覺」了解仁，即是識仁之名義，豈必「心之德愛之理」方是識仁之名義耶？於惻然之覺而施存養之功，正是有根本可據之地，且比由「心之德愛之理」之說下工夫更為真切，何言「反之于身，愈無根本可據之地」耶？此皆隔閡太甚，故不能聲入心通也。末言「『所謂天地之用即我之用』」，殆亦其傳聞想像如此耳，實未嘗到此地位也。」。胡伯逢亦許誠未到此地位，然試問有幾人真能到此地位？此並不礙其「傳聞想像」所表示之義理方向之為是。何必由人之造詣以衡量其言乎？此亦不免有過分輕視對方之嫌也。………原夫朱子之所以深厭「以覺訓仁」之說，除其誤認覺情為智德外，還有一種禪之忌諱之心理。[[16]](#footnote-16)

牟先生說由「識仁」做工夫比由「心之德愛之理」下工夫更為真切，實際上「心之德愛之理」的命題並非工夫論命題，而明道之「識仁」則確實是工夫論命題，並且依明道的型態實是工夫已達純熟之聖境上的功力展現之境界工夫，朱熹自不會對明道話語有異議，但是對他人說此類高明圓融的話語就會有異議，牟先生說朱熹以人廢言，事實上就是如此，朱熹就是對一般人的不信任，而否定他們的「以覺訓仁」之說，朱熹當然也可以不以人廢言，但是朱熹不能不擔心境界不及之人使用此言而致聖學的灼傷，朱熹關切的是眾人之聖學之事，因此制止此類發言，並轉而關切工夫次第問題，此舉並非否定本體工夫的直貫創生義，亦非否定工夫即是本體工夫、即是逆覺體證之路，只是忌諱人病而嚴謹次第，此實為大器量、大格局之儒者胸懷。牟先生說朱熹忌諱入禪而總反對「以覺訓仁」諸說，這就是朱熹怕一般人拿此些高明話頭而恣意任情、公私不分而入禪病的心態，此誠確然。後人能如此而正面理解朱熹用心所在，並正面釐清朱熹所非者在人病而非法病，即得同情地了解朱熹每以工夫次第進路框正直截簡易的本體工夫之用心。朱熹或有話語過激之失，但絕非不明義理、旁落滑失、見道不明。

牟先生說「仁體」之客觀面已由主體實踐之主觀面來證實，而所成之一體實為道德理想主義之真正實現，其言：

明道識仁篇………此客觀地說者須由主觀地說者來證實：一、證實（印證）天命實體即仁體，使天命實體有具體而真實的意義，不只是一個客觀地說的形式詞語，仁體與天命實體兩者完全同一，其內容的意義完全相同。二、證實（印證）萬物一體並非虛說，非只由本體宇宙論的同一本體而說的「一體」之義，此「一體」只是虛的，而且由仁者（大人）的真實生命體現這仁體而真至「一體」之實（感通無礙，覺潤無方，莫非己也），此是澈底的道德理想主義之實現。由此兩步印證，即可由「一體」直指「仁體之真」，即可認「一體」即是「仁之所以為體之真」。蓋仁心覺情、自其為「無所不體」之仁體言，它是絕對普遍的；而仁心覺情之呈現即是感通無礙，覺潤無方的，此即函「一體」之義，此「函」是分析地必然地「函」。仁體之感潤無礙無方與「一體」之間並無距離，「一體」並非是仁之量，乃即是「仁之所以為體之真」，是仁之質，是仁體之本性本來如此。仁體並非只是一抽象之理，乃是仁心覺情之感潤無方。仁體不呈現，其為體是潛存的體，而「一體」之實亦不能有。仁體本身之有（存有之有）是自有，本有，固不待體現不體現，亦不待「一體」不「一體」。自此而言，「一體」與「仁體自身」有距離。但就具體而真實的、呈現的仁體言，仁心覺情是真實的、存在的仁之覺情，不是潛存不顯，擺在那裡，覺是真實的、存在的惻然之覺，不是潛存不顯，只為覺之理（覺心可能）擺在那裡不動。就此而言，則依其感潤無方之本性，即分析地必然地函著「一體」之義，此時一體即與仁體自身無距離。此具體而真實的仁體自身因一體「而後在」，同時亦即因一體「而後有」。有即在，在即有，有與在是一，並無分別。故感潤無方是「仁之所以為體之真」，而必然地所函之「一體」亦是「仁之所以為體之真」。古人說仁體（仁心覺情）都是就具體而真實的仁體之義說，並不就其潛存之義說。[[17]](#footnote-17)

牟先生此文中即明確地以形上學天道論的命題須由主觀的實踐來證實其真，以說古儒之仁體義涵，此即筆者提出的牟先生關心的是證實的問題，是形上學說實有之路在儒學之以道德意識由聖人實踐之而證實之而保住實有。實體是就天道的理性意志說，仁體是就聖人的價值意識說，說兩者內容意義完全相同，實是以聖人的價值意識以為所設想的整體存在界的天道原理，因著聖人之真有仁體發為實踐，而證成天道實體亦真有其實存者。因此牟先生說形上實體必拉著聖人實踐而說，而聖人實踐實是一工夫境界論的問題，因此筆者說牟先生的形上學系統中涵攝了工夫境界論而為一整套系統，否則所說之形上實體變成只是一概念的設想，今因聖人之踐行，而使天道實體有一作用之真實而宣說，因此以聖人實踐仁體之作為即成了同時是本體宇宙論的形上學意義，同時是社會實踐的圓滿完成的工夫境界義。因此我們可以說牟先生是把社會實踐的活動結果置入形上學理論建構之中，結果牟先生談的是聖人的活動，而不只是儒家的形上學，是形上學理論併合聖人實踐活動而成為道德的形上學理論。

牟先生強言古人說仁體一定是就著具體而真實的仁體之義說，並非就朱熹所討論的存有論地說潛存之義說。其實，古人說仁當然是會要求主體實踐的，但是隨著哲學問題意識的發展而有新問題的提出也絕對是必須的。說本體論義的仁體是為一價值意識而為天道原理是說仁的一義，說工夫實踐義的仁體的在主體上的提起的境界狀態也是說仁的一義，說存有論的仁體的作為性即理的意義也是說仁的一義。牟先生強調其必有真實實現的一義，此是就聖人境界說，說聖人境界之仁體而說為必然呈現當然是正確的。但是就眾人之仁體而言，因其尚未實踐，但卻亦潛存地有，故而只在存有論的潛存上說，亦是應有之說，這就有了當具之義。就眾人而言之尚在潛存故應做工夫以實踐之之說者，此說更能於工夫義上得其凸顯。而為說工夫之實做之必然性要求及必成性之保證之義，而說其「性即理」之性善說的存有論，此一說法事實上更具有現實的功能，是為一要求於每一個人皆需做工夫的理論上的需要。依牟先生所關切的圓滿的系統而言，從頭至尾就說哪必然實現、已然呈現的一體之仁體者，反而是只能說到聖人境界，只能說到天道理體自身，而不能即於一般人。牟先生所論之形上學的被證實為真之圓滿義固然無誤，但是儒學不可能只談此主體臻至聖境之義而已。這樣的說法是牟先生企圖證說儒學作為一說實有之學在一中西哲學比較中之優異之學之心態下的強調，此一強調亦是牟先生有所創造於中國儒學的重要義理，但是不必要因此犧牲朱熹學之若干部分亦為一有意義的理論建構，而強說朱熹學思之為非是。

牟先生甚且直指朱熹是不喜談主體活動的，其言：

原朱子所以故意這樣文致料度亦只在不喜就主體（觀時自己處之本心呈露）言仁體耳。一、不喜就主體言；二、不喜言仁體。[[18]](#footnote-18)

筆者要強調的是，朱熹沒有不喜就主體言，朱熹亦有眾多就主體言之本體工夫的話語，只是朱熹為制止一般學者就知覺任意上說仁，而轉到先從存有論思路定義仁概念，再轉出從工夫次第脈絡說本體工夫的討論而已。所以牟先生說朱熹不喜言主體亦是批評過度了。

牟先生對於朱熹批評他人言仁之說法為近禪之事極為在意，牟先生皆以之為朱熹不解逆覺體證之工夫，其言：

蓋朱子視「于實際踐履中就主體而體證仁本體心」為禪。實則此只是反身逆覺體證之方式內容相同，並非內容意義「切要處」相同。若因方式相同，即認為是禪，則「反身而誠，樂莫大焉」之全部孟子學皆成禪！寧有斯理耶？朱子于此何不自反乎？儒者言心言性，稱為內在而固有，於此建立真正道德主體性，若不採取反身逆覺體證方式以肯認之，進而體現之，試問敎人採取何方式以體證汝所宣稱為「內在而固有」之道德主體（心性）以明其為本有耶？朱子于此總不回頭，全走平置順取之路。難怪其言性最後只成一個消融于太極之普遍之理而平置在那裡。[[19]](#footnote-19)

牟先生以儒者說於識仁、覺仁之語為與禪家形式相同但價值意識不同之說，筆者完全同意，但是朱熹對於此類話語之批評近禪，皆是就說此話語者之實證不足，以致話頭落空而批評的，亦即皆是批評人病，因此都不是對於做工夫應是反身體證的反對，朱熹對做工夫是主體實踐之事都是肯認、主張且強調的，而朱熹所提之觀點則都是切實篤行的實功，參見牟先生引朱熹語：

大抵向來之說皆是苦心極力要識仁字，故其說愈巧，而氣象愈薄。近日究觀聖門垂教之意，卻是要人躬行實踐，直內勝私，使輕浮刻薄、貴我賤物之態，潛消於冥冥之中，而吾之本心渾厚慈良、公平正大之體常存而不失，便是仁處。其用功著力，隨人淺深各有次第。要之，須是力行久熟，實到此地，方能知此意味。蓋非可以想像意度而知也。[[20]](#footnote-20)

由此文其實正能見出朱熹的問題意識及關懷重點，實在充滿了主體性自覺的本體工夫，只是對仁概念做了存有論義涵的範疇約定，即仁性愛情者是，牟先生實不必指責朱熹「只在反對于實際踐履中就主體而識仁體耳。」[[21]](#footnote-21)。

牟先生說逆覺體證為自律工夫，說逆覺體證才為真道德，因此主張必須確有一道德本心，但為證說此逆覺之本心如何而有，則是訴諸主體的自我不安之體會，所以筆者說牟先生一直是在證實道德本心的實踐活動義上說道德本心作為形上實體的思路，其言：

凡由心之自知而言逆覺體證者，皆是就自覺地作道德實踐之工夫言，亦皆是就對遮不自覺地順物欲氣質之私滾下去，而並不知何者為真道德，而說。如果道德行為真是自發自律自定方向，而並不為任何條件所制約，則自覺地作工夫乃是必須者。惟有通過自覺地作功夫，方有真正道德行為之可言。如果真要相應道德本性而自覺地作道德實踐，則必須承認有一個「自發自律自定方向而非在官覺感性中受制約」的超越的道德本心而後可。………人在此可問：真有那樣一個自發自律自訂方向不受任何條件制約的本心嗎？茫茫生命海，波濤洶湧，何處尋覓此純淨的本心？汝能指證之乎？汝所說之真正的道德行為真可能嗎？[[22]](#footnote-22)

是以當一個人迫切地期望有真道德行為出現，真能感到滾下去之不安，則此不安之感即是道德本心之呈露。在此有一覺醒，當下抓出此不安之感，不要順著物欲再滾下去。此時是要停一停。停一停即是逆回來，此時正是要安靜，而不要急迫。停一停逆回來，此不安之感即自持其自己而凸現，不順著物欲流混雜在裡面滾下去而成為流逝而不見。自持其自己而凸現，吾人即順其凸現而體證肯認之，認為此即吾人之純淨之本心使真正道德行為為可能者。此種體證即「逆覺的體證」，亦曰「內在的逆覺體證」，即不必離開那滾流，而即在滾流中當不安之感呈現時，當下即握住之體證之，此即曰「內在的逆覺體證」。但是既曰「逆覺」，不安之感停住其自己而凸現，此即是一種隔離，即不順滾流滾下去，而捨離那滾流，自持其自己，便是隔離。此曰本心之提出。此隔離之作用即是發見本心自體之作用。有隔離，雖內在而亦超越。[[23]](#footnote-23)

牟先生要談真道德行為，這當然是儒學要義、本義、核心義、終極義，在道德實踐之時也絕對應該是主體自律自做主宰的意境，主體於此時當然必須認定實有此一主體自覺之本心，然而此一自我認定是一工夫活動的意旨，以談活動狀態中的主體的仁體的活動義而為形上實體的實證是當代新儒家的思路，問題只是牟先生一往直前地就只認定這個脈絡的儒學義理，而對於存有論的討論皆以不能證成此實體而批評朱熹學說，此筆者所欲為朱熹辨正之處。

牟先生說逆覺體證的話語在本段文字中是說得極詳的，此說反而見出牟先生是以主體在不仁、不安的狀態中的感悟此不仁、不安而當下逆反、當下提起、自證仁體而為工夫本義，實際上孟子尚言「擴而充之」的工夫，即是由性善本體論的依據而直上提起，而為擴充，而非逆反。筆者亦非欲以孟子說「擴充」反對牟先生說「逆覺」，其實擴充也好、逆覺也好都是本體工夫。然而牟先生此種對於主體的有惡之不安的察覺以為本領功夫之說法，正預設了主體有不仁的狀態，而更見出程頤、朱熹言於理氣善惡諸存有論說法的理論必要性。由此正可見出：牟先生以對準工夫實踐以證成仁體一路，來駁斥朱熹說存有以分析本體一路，實無其必要。

本文中見出，牟先生對於工夫實做中，主體由不安之自覺而自律提起而呈顯仁體而為一體的路徑，言之甚深甚詳，亦即由此見出，牟先生一直是在談活動，是併合活動而與，談活動狀態中的主體的仁體的活動義而為形上實體的實證是成立的路　形上道體同義齊談，是把實踐證成與道體義理視為一事，反而排斥了只說道體的存有論思路之種種義理。

而牟先生又不斷地說朱熹的從存有論進路說仁體、道體之義是一順取之路，而只成了他律的工夫，其言：

朱子力斥此「觀心」之義，只在誤解假能所為真能所，而又不識逆覺體證是自覺地做工夫之本質的關鍵，故不敢由逆覺體證言仁體，而力反之，因而亦終于不識仁體為何物。此路一堵絕，便總不回頭，而只走其「順取」之路。只順心用而觀物，即曰「順取」。故其正面意思只是「以心觀物，則物之理得」，「本心以窮理，而順理以應物」，此即為「順取」之路也。如是，心只停在其認知的作用，而永遠與物為對，以成其為主。此非本心仁體之為於穆不已的創生大主之義也。故其「順理以應物」之道德只成為他律之道德，而非自律之道德。此其所以不識體也。………孔子固未言逆覺，然其所言之仁如自仁道而落實於仁心覺情上說，則一切指點皆是在「即工夫便是本體」中體現此體，同時即是體證此體，因而逆覺體證為其所必函。孔子本人只是「即本體便是工夫」、「即工夫便是本體」之如如呈現。然而後人未至此境，如想自覺地作工夫，則先說說此逆覺的體證以識仁體（須先識仁，先識仁之體），又有何妨？此不得動輒以孔子未言為言，而吾人亦總不能把孔子之仁只視為平置的普遍之理也。[[24]](#footnote-24)

牟先生說朱熹走的順取之路，是就做工夫由不安而逆覺之對立面而言的，實際上牟先生所有言說朱熹順取之路的話語，或者一方面不是朱熹在說工夫的話語，而是在說存有論的話語，或者另方面朱熹的話語意思不是牟先生所解讀的只認知不實踐之義。對牟先生以為是朱熹順取工夫的話，牟先生自己明確地說這些是存有論而不是本體宇宙論的縱貫縱說系統，筆者完全同意這一點，問題是，牟先生的縱貫創生系統是併和工夫境界論而談的，而朱熹所談的存有論是談不到工夫論的，這就是此一系統的缺點，牟先生所謂之順取地談存有論，是就著認知意義的脈絡談的道體、仁體、心體、性體諸義，這些思路本就不是作為工夫論在談的，是牟先生把這種非談工夫而為概念認知的存有論系統視為一種工夫論，並稱之為順取的進路，以有別於他的逆覺之路。其實，言於工夫只要談本體工夫即可，說為本領工夫亦得，說為逆覺、說為擴充、說為求放心都是本體工夫的話語，本體工夫毋須定為只是逆覺一路，程顥不就甚至說得「不需防檢、不需窮索」的話以談境界工夫的觀念嗎！而牟先生又以他所定義的順取之工夫為他律道德，此實不能切合朱熹之意。牟先生以「認知心與物為對」說為外在、說為他律，實是將存有論的認知活動說成了工夫論，而這本就不是朱熹之意，朱熹並不在此處說工夫，那麼又何來工夫的他律呢？說荀子的「禮義外於人性」而為他律、說董仲舒的「天意志作為君王行仁政的要求」而為他律皆猶有可說，但是說朱熹在談存有論的話而變成了他律工夫實在是義理錯置。問題是發生在朱熹說存有論的話確實只是認知活動，而朱熹說工夫問題時又因著《大學》文本詮釋而說工夫次第問題，而說先格物窮理再誠正修齊治平的話，牟先生就將先格物窮理與只說概念定義的存有論思維為朱熹對立於逆覺體證的順取之路，只管認知，故是外部他律工夫。筆者之意即是這些都不是朱熹的意思，而說到工夫，朱熹的工夫論亦是逆覺體證的本體工夫，而且工夫次第並不是與本體工夫對立的另一種工夫。

文中說孔子境界高，故而即本體即是工夫，而一般人做工夫時需為逆覺，明道之識仁即此逆覺，此些話語皆是可說，筆者並不反對。但實亦毋須將逆覺之說說成了與順取之路正面衝突，而批評朱熹是他律工夫，因為並沒有牟先生意下的順取工夫之朱熹本義這一回事。

牟先生在談「仁說」時，也轉入「中和說」中言涵養察識工夫是以教育程序取代道德實踐的討論，並批評《大學》知行之次序，其言：

朱子中和新說成立後，由中和問題言先涵養後察識，以小學大學為比配。今言知行問題，亦以小學為「涵養踐履之有素」。中和問題本是內聖之學之核心問題，由此言工夫如涵養察識之類，本是自覺地做道德實踐，承體起用上之工夫問題，而今全外轉而全就教育程序上言。此為問題之歧出。如是中和問題上之涵養乃成空頭無實者，只如小學之「涵養踐履有素」之養成好習慣，而察識亦全外轉而為格物窮理以致其知。[[25]](#footnote-25)

故大學之書，雖以格物致知為用力之始，然非謂初不涵養踐履而直從事于此也。又非謂物未格知未至，則意可以不誠，心可以不正，身可以不修，家可以不齊也。但以為必知之至，然後所以治己治人者始有以盡其道耳。若曰必俟之而後可行，則夫事親從兄，承上接下，乃人生之所不能一日廢者，豈可謂吾知未至，而暫輟以俟其至而後行哉？[[26]](#footnote-26)

牟先生說中和問題為內聖之學的核心問題，是談自覺地做道德實踐之工夫問題，其實這是牟先生詮釋的角度。中和問題在宋儒的發揮中，可以談自覺地做道德實踐問題，也可以談道德實踐的次第問題，也可以談形上道體的存有論問題，作為哲學創作本就不只一義可以發揮，非必要何義才是最高義。本體工夫為牟先生所重，筆者亦無有疑義，而就工夫次第而談平日涵養及臨事察識之朱熹之說亦無有可以反對者。朱熹就未發已發談工夫次第，這是一種問題，牟先生就致中和談本體工夫，這是另一種問題。就什麼問題該怎麼談而言，朱熹與牟先生所談皆如理，這是筆者的態度。

牟先生批評朱熹之說涵養為小學工夫，此中沒有主體自覺，故而只成空頭工夫，又批評朱熹之說察識只是做格物致知，故而是外部工夫。筆者以為，牟先生以教育程序非道德實踐之用語實是過度用力之說，牟先生所言之道德實踐就是主體當下的自覺體證一義，朱熹言於涵養時豈能無此一義？言於察識時豈能無此一義？教育程序中的所有程序豈非即是道德教育？儒學是沒有道德教育以外的教育的，因此說朱熹是談教育程序是可以的，說朱熹的教育程序不是道德實踐是不可以的。

牟先生批評朱熹強調格致，以致知未至即意不能誠，此說是不成立的，此事朱熹自己處理過多次，都極力明講致知必同時含著實踐，知多少就實踐多少，絕不能以尚未盡知便藉口不行，但確實是要有完全明白才可能有完全成熟的聖賢大業，朱熹說致知是就著實踐之於家國天下的規模說的，意誠亦需就著事之處理而為其誠，事之處理需有知之研議，為成就家國天下的事業豈有不知盲行之可能？聖人即是行之於家國天下的完成者，聖人境界當然是知之而行之而完成之，但是一般人呢？問題決不只是意誠不誠的問題，這還涉及了一般人對於事情的知不知的問題，因此要從格物致知的次第一路下來。牟先生所說的主體逆覺體證的道德活動確實是一切工夫活動的根本義，但是在《大學》八目中的每一個項目都是此一逆覺體證的本體工夫活動的具體操做項目，一切都是本體工夫，但本體工夫中是有次第問題的，這就是筆者解決這個爭議的根本立場。

朱熹在談《大學》文本詮釋的工夫次第問題，牟先生在談任何人特別是聖人的道德意志的提起的實踐問題，而儒學都是就著社會角色扮演以至平天下的聖人理想而說的儒者事業，此一事業是現實實踐中事，需有次第，需有知識，此事真真實實，故有《大學》八目之次第工夫之觀念提出，並非為改道德意志為非當下逆覺體證的意義，是牟先生只關心這唯一意義，故而將朱熹說次第的工夫論的話語視為朱熹不解本體工夫的意思來解讀。

牟先生十分執意地以朱熹說《大學》的格致工夫是一外部的工夫而非孔孟本旨，題已經不是意誠不誠了之完成者行之可能說的的義故而只呈空頭功夫　，其言：

然則朱子視小學為涵養，且謂已能「持守堅定涵養純熟」，實為不足恃矣。朱子以小學為涵養時期，以大學格物致知之知至為察識時期，此是以教育程序比配聖賢工夫之進德，此是一般的外部的知行工夫之陳述，非孔、孟求仁、求放心之旨也。[[27]](#footnote-27)

牟先生說朱熹視小學涵養已能持守堅定之說是不足恃的，筆者不以為然。原本小學涵養即是為著涵養道德意志而進行的，而古人於小學涵養已熟，而至十五、二十時即進行格致誠正修齊治平的大學教育，這確實是一個教育程序的課題，但是於小學時將道德意志涵養純熟確是教育目標所在，不知牟先生依何所據而能說小學涵養是不足恃的。牟先生說的不足據，應是就他自己所詮解的朱熹說涵養的理論是空頭的說法，而說為不足恃的，但那本就是牟先生自己的過度詮釋，朱熹的小學涵養即是涵養那察識底，即是涵養得道德本心，因此沒有理由不信任朱熹說的小學涵養。就教育程序言，小學有小學的課題，大學有大學的課題，而且也並沒有哪一個課題是外部工夫的意旨。

牟先生此說即是以朱熹之說《大學》的致知工夫為只限於知而不及於行，而說為外部，故而非孔孟求仁、求放心之說。筆者以為不然，事實上，朱熹說致知是以及於修齊治平而為致知之完成，因此並沒有只知不行的問題。而孔孟求仁、求放心是談得主體的價值意識，若要追究此仁心在現實的完成，則亦必即是《大學》之言於家國天下之完成而無疑義，所以《大學》的課題也需視為是孔孟之發展的課題，而並不背離孔孟說主體的道德活動要求的方向。

牟先生以朱熹之說只是教育程序而非道德活動，筆者也不以為然。達到聖賢的境界是需要教育程序的，聖賢也須是藉由教育程序拾級而上而致聖賢境界的，但是聖賢自身確實已毋須多做工夫了，其已為即本體即工夫、即工夫即本體的境界。需要做工夫的都是一般人，則談工夫修養理論時豈能不研思教育程序之事，而教育程序中之每一程序皆是為著成就聖賢人格的道德實踐的項目，亦即都是本體工夫。其實只要牟先生能將工夫次第視為即是本體工夫的一節，則這許多的批評糾纏皆可化消了。事實上，即便是聖人自己成聖的過程，也是從格致誠正修齊治平依序而來，也不可能有未能窮理即得治平的聖人。牟先生關切主體道德意識之提起一義，無人反對，但是朱熹關切一般人自小學涵養至大學察識而有格致窮理以至誠正修齊治平之現實事業的完成活動，又有何錯誤？何需緊抓逆覺體證一義而嚴詞反對之。

朱熹所言之涵養、察識皆是本體工夫，只因必須強調平時及臨事時之兩面皆實做工夫，故為一程序問題或次第問題，牟先生不能以次第問題非本體工夫而否定此旨。

牟先生言求仁、求放心自能知是知非，並以此義批評朱熹走上《大學》格物窮理之說，其言：

求仁、求放心、（識仁體），非孔孟立教之本旨乎？仁與本心而可以外在地求之乎？然則逆覺體證以知之，此豈非聖門授受之主觀地說的機竅乎？惻然之覺，悱惻之感，一旦呈現，自然知是知非，知善知惡，當惻隱則惻隱，當恭敬則恭敬，當羞惡則羞惡，當是非則是非，耳自聰，目自明，事親自能孝，事兄自能弟。此是本心之沛然莫之能禦，亦是仁體之於穆不已。……但其外轉的平說，順取之路，所成之義理規模卻遠于孔孟之精神，反不若其所斥為禪者之為近也。………朱熹自喜平說，但其外轉的平說，順取之路，所成之義理規模卻遠於孔孟之精神，反不若其所斥為禪之接近也。[[28]](#footnote-28)

牟先生所說的這種一旦呈現、自然知是知非的狀態，或者是就聖人境界說的，或者是就一般人臨事時提起道德意識說的。如果是就一般人對事物處置之常識性知識之研議，那就不是提起道德意識可以確斷的了。朱熹要談的是在《大學》中所討論的家國天下的具體經營知識，以及臨事的道德意志，這一部分的格物窮理的研議工夫是絕不可忽略的，朱熹依據《大學》的宗旨而為認真的強調，此義必須是儒學的重要工夫意旨。朱熹強調此客觀知識併合主觀價值判斷的格致窮理工夫，並主張致知需及行之才為致知之完成，因此本來就是一個「知行合一」的工夫理論，其強調於工夫次第的重點，並非為反對聖人之「即知即行」的可能，而是為反對一般人未至聖境、亦不研議、即發為行動而說的，因為此時造成盲行的情況是所在多有的，故而嚴格要求必須「格物窮理」為行動之先，此即次第工夫之旨，此說十分合理，絕不背離孔門，更不能說禪學反比朱熹更近孔門，此實是牟先生言之過當之說。

牟先生說朱熹這些立論的型態，不能相應孔門的最高型態，其言：

吾如此釐清，于朱子並無所損。吾只明確地恢復其為橫攝形態，如其自性而見其價值。其系統非縱貫系統，並非即無價值。但以此為準而斥縱貫系統為禪，則非是。於此見朱子之所以偉大以及其所以不足處。朱子之學不是能相應孔孟之教的最高綜和型態。最高綜和型態是在以縱攝橫，融橫于縱。[[29]](#footnote-29)

筆者以為朱熹並沒有斥責縱貫系統為禪，朱熹根本不知道什麼叫做縱貫系統，朱熹是斥責一般平庸的學者說些高明話語時的自我心境狀態，這些人於道德意識亦提起不夠，故斥其為禪，牟先生架構起縱貫系統為一理想的最高綜合型態，此一型態卻是說聖人境界的，孔孟自己自是聖人境界，但要一般人達到這個境界在工夫上是需要次第的，次第中是需要以窮理為先的，朱熹發展了孔孟之學的一個必要的路向，實在合理。然而，牟先生為回應西方哲學於形上學不能實證的缺點，而以儒學聖人實證之義而說為道德的形上學，此為一可以實證之形上學型態，而為形上學的圓滿，此說強調儒學宗旨在說聖人境界的即本體即工夫，和即工夫即本體，卻也因而誤解、支離了言說存有論及次第工夫的朱熹學說。

因此，並非朱熹不是孔門的最高綜和型態，而是朱熹多了一些理論型態，即是存有論的概念定義，而這些並非牟先生所關心的問題。至於《大學》八目的工夫次第，則不能說不是孔門型態，只是牟先生因朱熹而遷怒於《大學》，以致不肯承認《大學》為孔孟之教而已。牟先生關切到了孔門有言說於聖人境界的型態，以之為根本型且最高型，但是孔門也毋須拒絕言說存有論的型態及言說工夫次第論的型態，至於聖人境界的型態，朱熹一樣處理到了，只是牟先生都不肯承認而已，所以也不能說朱熹只是存有論及工夫次第論的型態。

以上意見在前面諸多討論中皆已申明，但是這裡有一個新的問題，即牟先生所說的縱的與橫的型態其實是不能互相融攝的，牟先生所說的縱的型態，依筆者的術語使用，即是本體宇宙工夫境界併合為一的型態，橫的型態即是存有論及工夫次第論中的格物窮理工夫型態，其中的存有論本就不是在實踐的脈絡中談，因此沒有所謂的以縱攝橫的可能，這就是牟先生也把存有論當成了工夫論的一型，只是不能動起來，因而是橫攝型。至於格物窮理的工夫次第問題，也不是一個獨立的橫攝系統的工夫論問題而有別於本體工夫的縱貫系統，格物窮理就是涵攝著「知行為一」的完整的《大學》教育的工夫理論，並不是只知而不去行，世間豈有如此愚笨的理論？不是牟先生刻意曲解，哪來這種認知靜涵橫攝型的工夫論？朱熹之格物窮理的工夫次第論，亦是一縱貫系統，朱熹根本也沒有牟先生所謂的橫攝系統。

也就是說，牟先生以為的縱貫系統就是說得聖人境界的系統，就是這種哲學問題的圓滿型態，朱熹有些發言並不是在談論這種問題，但這並不表示朱熹是在否定這種型態，而是朱熹在進行另一種獨立的中國哲學的形上學問題。至於牟先生重視的這一型理論，朱熹一樣發表了，只是牟先生刻意曲解因而否定了。

1. 結論

本文以牟先生對朱熹對仁概念的意見為討論對象，對於牟先生討論朱熹哲學的方法論進行反思。此一工作實是關乎當代中國哲學詮釋系統的一大關鍵問題，因為牟先生的思考模式及方法論架構已對當代中國哲學研究形成一大詮釋系統，影響力最為巨大。然而，牟先生固有創造於儒家哲學的新義理，但是也有過度強勢的個人意見，本文重點在指出，朱熹說仁、說心性情、說理氣的存有論問題不必跟實踐哲學問題作較競而致對立，應獨立地討論及理解其理論功能。而朱熹說工夫論的問題更毋須置入存有論以為同一系統，而致存有論問題意識混亂，朱熹說的格物窮理就是工夫次第中的一項目，並不是唯一項目，更不是只知不行。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，才是促進中國哲學當代化及世界化的正確做法。

本文亦同時處理牟先生思維的根本特質，說其別異中西以實踐為要目，辯證三教以實有為要目，而建構其即存有即活動的道德的形上學型態。筆者以哲學基本問題的解釋架構，重構牟先生的理論架構，企圖將牟先生所形成的堅實的儒學詮釋系統適做釐清，期能更清楚見出傳統中國哲學的命題意義與理論間架，以使程朱之學、甚而道佛之學能有以擺脫牟先生的強勢詮釋系統，以及被批判的命運。此一理論工程十分繁瑣，筆者有意努力於此，並非執意否定牟先生之學，而是有意接續其說，汲取其養分，轉出新意，而更公平地對待傳統中國哲學的各家理論，期使中國哲學還能更有創意，這當然也才是牟宗三哲學的再創造之真正意義，亦即從牟宗三之說中走出新說。筆者認為，這樣的努力才是牟宗三哲學的新生命所在。

1. 本文第一次發表於，2006年12月13＿14日，「 中國哲學建構的當代反思與未來前瞻國際學術研討會」，主辦單位：深圳大學國學研究所。 [↑](#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。」《心體與性體•第三冊》，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. 《心體與性體•第三冊》，頁232~233。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 《心體與性體•第三冊》，頁241。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 《心體與性體•第三冊》，頁242。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《心體與性體•第三冊》，頁243。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《心體與性體•第三冊》，頁251。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 《心體與性體•第三冊》，頁269~271。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 參見：先生問：「公讀大學了，如何是『致知、格物』？」說不當意。先生曰：「看文字，須看他緊要處……。」次日稟云：「……夜來蒙舉藥方為喻，退而深思，因悟致知、格物之旨。或問首敘程夫子之說，中間條陳始末，反覆甚備，末後又舉延平之教。千言萬語，只是欲學者此心常在道理上窮究。若此心不在道理上窮究，則心自心，理自理，邈然更不相干。所謂道理者，即程夫子與先生已說了。試問如何是窮究？先生或問中間一段『求之文字，索之講論，考之事為，察之念慮』等事，皆是也。既是如此窮究，則仁之愛，義之宜，禮之理，智之通，皆在此矣。推而及於身之所用，則聽聰，視明，貌恭，言從。又至於身之所接，則父子之親，君臣之義，夫婦之別，長幼之序，朋友之信，以至天之所以高，地之所以厚，鬼神 之所以幽顯，又至草木鳥獸，一事一物，莫不皆有一定之理。今日明日積累既多，則胸中自然貫通。**如此，則心即理，理即心，動容周旋，無不中理矣。先生所謂『眾理之精粗無不到』者，詣其極而無餘之謂也；『吾心之光明照察無不周』者，全體大用無不明，隨所詣而無不盡之謂。**書之所謂睿，董子之所謂明，伊川之所謂說虎者之真知，皆是。此謂格物，此謂知之至也。」先生曰：「**是如此。**」朱子語類 卷十八 大學五或問下。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 《心體與性體•第三冊》，頁282~283。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 《心體與性體•第三冊》，頁286~287。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 《心體與性體•第三冊》，頁316。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 《心體與性體•第三冊》，頁322。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 《心體與性體•第三冊》，頁320~321。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 《心體與性體•第三冊》，頁321。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 《心體與性體•第三冊》，頁337。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 《心體與性體•第三冊》，頁338。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 《心體與性體•第三冊》，頁341。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 《心體與性體•第三冊》，頁345。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 《心體與性體•第三冊》，頁345~346。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 《心體與性體•第三冊》，頁350。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 《心體與性體•第三冊》，頁351。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 《心體與性體•第三冊》，頁352。 [↑](#footnote-ref-29)