對牟宗三談朱熹心性情理氣論的方法論反思[[1]](#footnote-1)

台大哲學系杜保瑞

摘要 :

 本文對《心體與性體。第三冊》的第七、八兩章的討論，將以牟先生於兩章討論中集結編定的總結性意見為對象，逐一討論，並補充以其它有重要意義的段落。本文討論的主題包括 : 「道體神體的本體宇宙論解析」、「心性情的存有論解析」、「枯槁有性」。首先，牟先生藉明道、濂溪講神體，認為朱熹之解釋，雖符合其義，但卻與朱熹一向的不活動的理、神說不合，筆者認為，這反而是牟先生割裂存有論和本體宇宙論及本體工夫論的錯誤詮釋。其次，牟先生講朱熹的心性情說，以為朱熹講心者氣之靈爽，就是連著陰陽氣化的人存有處講，不能超越至聖境，筆者以為，這還是把存有論當成不活動的工夫論講的錯置，於是對朱熹有道德性減殺、及無創生義、和不能由體及用的批評，筆者力為朱熹澄清。最後，講枯槁有性，朱熹主張，牟先生反對，其實意見與朱熹相同，實為多餘的反對。至於理氣論處，牟先生只引文不討論，因為整部《心體與性體》已經都是在批評理氣論了。本文之作，指出牟先生自己有哲學基本問題的錯置，於文本解讀不足，自創一套混合太多問題的極高明的形上學理論，並不實用，對朱熹的貶抑與錯解，更是嚴重，於朱熹話語合理之處，就說是因襲前人，與朱熹自己系統不合，根本只是不承認主義。朱熹大儒也，筆者願為朱熹力辯，反對牟先生解朱熹的各種錯誤。

關鍵詞 : 朱熹、理氣論、心性情論、枯槁有性、神體、道體、牟宗三

1. 前言 :

　　筆者對牟先生的儒釋道三教之詮釋，進行系統性研究，主要是針對《才性與玄理》《佛性與般若》《心體與性體》做逐章的方法論反思，目前，已接近這個反思工作的尾聲。本文之作，是針對牟先生在《心體與性體。第三冊》書中最後兩章的討論，分別是＜第七章　心性情之形上學的（宇宙論的）解析＞，＜第八章　枯槁有性：理氣不離不雜形上學之完成＞。

在筆者的研究中，牟先生確實建立了一套特殊的儒家詮釋體系，但是這個體系，幾乎便是建立在對朱熹哲學的誤會、曲解中發展出來的，牟先生要高中哲於西哲，理論的金鑰便是西方形上學是靜態的、思辨的，東方形上學是動態的、實踐的。此說筆者並不反對，好好疏解，東西哲學的差異與特質都能揭示清楚。然而，當牟先生進入宋明儒學各家哲學體系詮釋的時候，幾乎就把朱熹哲學當成了西方哲學的東方代表，說他的形上學是靜態的，他的理是只存有不活動。以此為對比，孔、孟、易、庸、周、張、明道、五峰、象山、陽明、蕺山便是動態的形上學，實踐的存有論。筆者以為，說東方哲學是實踐的型態是正確的，但說東方哲學的形上學是動態的存有論是有語病的，甚至是有哲學基本問題的錯置的，這就是針對筆者所說的牟先生自己創造的特特殊形態的形上學而言，這個型態，簡易說之，就是把聖人境界當作形上道體來說，把工夫論話語當作動態形上學命題，把思辨存有論當成靜態形上學。割裂靜態形上學與工夫論、境界論的關係，牟先生不能獨立地分看工夫論與境界論，也不能清晰地分看宇宙論、本體論、存有論、形上學，也不能有效結合這些哲學基本問題下的理論主張於學派理論中，以致有哲學基本問題的錯置，以及對各家哲學理論詮釋的偏差之失，高舉了儒學，卻犧牲了朱熹，強調一種特殊的理論，卻忽略了儒學所需的各種重要成分。

 講工夫論，有心理修養進路的本體工夫，和身體修煉進路的宇宙論修煉工夫，儒家多是本體工夫，道佛兩教兼有身體修煉工夫。本體工夫中還有工夫入手、工夫次第、境界工夫。講境界論有從本體論、宇宙論講下來的主體成聖境界，重點在定位聖人的型態，這在三教辯證中有根本性的重要性；其次為從工夫論講上來的境界論，此與工夫論接軌，最高境界則是展現而已，不須再做工夫了，只是功力展現，但不能因此否定工夫論的價值功能。講形上學有本體論、宇宙論、存有論三個相關的詞彙與問題意識，宇宙論問題意識清楚，即是時空、材質、生死問題，本體論與存有論常常混用不分，這也無妨，約定好就行了，存有論常與本體論混在一起使用，若能有效區分又不失其內在關聯，才能把東方形上學問題講好。形上學問題中除了宇宙論問題之外，東方哲學重視價值意識的討論，西方哲學重視存有實體的討論，筆者刻意以本體論說東方形上學的核心問題，以存有論說西方形上學的主要問題，但東方哲學中也有西方式的存有論問題，朱熹部分理論便是。牟先生有本體宇宙論的用法，便是談的天道流行，但是卻常將主體實踐也混入其中。牟先生有動態存有論及靜態存有論的用法，就是把本體宇宙論的天道流行與主體實踐的本體工夫論視為動態的存有論，牟先生把思辨存有範疇的理論視為靜態的存有論，並且沒有能力把它們結構在一起，積極分立的結果，就取得了批評朱熹的思路。

 牟先生對朱熹的偏見，就是只見朱熹談思辨的、靜態的存有論，便將朱熹所有的理論束縛鎖定在此了，對朱熹的本體宇宙論和本體工夫論的種種語言視而不見，或刻意曲解，或來個不承認主義，以此對比出孔孟庸易周張陸王的另一型。說朱熹有思辨的靜態的存有論，筆者完全同意，認為是牟先生的正確解讀，但是，牟先生以朱熹就只是此型而缺乏它型甚至否定它型就不對了，存有論思路類同西方形上學存有論的問題，馮友蘭的新理學即是繼承此路，中國哲學少談此義，但非闕如。老子開端，名家暢言，莊子鄙視，迭至宋代，程頤繼起，朱熹集成，象山貶之，陽明誤解，牟先生更在象山、陽明的貶視、誤解上更走極端，建立特殊型態的形上學，思路的發端在熊十力，從此陷朱熹於別子為宗的窘境。本文討論《心體與性體。第三冊》的第七、八兩章，便是牟先生針對朱熹分析心性情理氣等存有範疇的存有論思路的討論。筆者的討論方向，是要說明牟先生思路的理論意義，並從方法論反思的立場，為朱熹澄清及辯駁，以限縮牟先生理論的有效範圍。

1. 道體神體的本體宇宙論解析

　　牟先生第七章的標題是＜心性情之形上學的（宇宙論的）解析＞，概分兩節，＜第一節　關於明道所說之易體與神用之解析＞、＜第二節　關於濂溪「動而無動，靜而無靜，神也」之解析＞、＜第三節　心性情之形上學的（宇宙論的）解析＞，可以說，說明道與濂溪的兩節是個開頭，說心性情才是主題。然而，對牟先生而言，筆者認為，當牟先生建立了自己的特殊形上學理論以後，便只能以這個型態去談朱熹的命題，朱熹論於心性情有其重要的理論宗旨，但牟先生不能為其張本，仍是以自己的形上學理論去對撞，而前兩節的討論，就是這個型態的充分流露。等到真要談朱熹的心性情理論時，已經不必深入其中，而是以前兩節的道體、神體理論去定位及批評了。

　　牟先生講明道、濂溪的道體、神體，就是講在聖人境界中，主體以道體、神體的作用流行於天下，並把這個作為，說為形上道體，於是一套既有聖人實踐工夫、又有聖人成聖境界、又有天道流行變化的諸種不同脈絡的理論便被牟先生合在一處，並以為朱熹非此系統，鎖定朱熹只在存有特徵上談理氣論的說法，貶為只存有不活動且道德創生意不足的虛欠之說法。其實，論於道體創生的本體宇宙論，朱熹系統都已預設，論於聖人實踐工夫，朱熹也多有談論，論於聖人境界，朱熹亦有所體會，但牟先生不但不蒐集這些言論，一旦碰到，便扭曲其意，或不承認其說是其本旨，而必以朱熹談於存有論解析的心性情理氣關係等命題，以為對付，而貶抑朱說。

　　以下這段文字就是牟先生以聖境為道體而批評朱熹說法的思路，其言 :

Ⅱ《朱子語類》同卷討論《通書。誠幾德》章有以下各條:1.「發徵不可見，充周不可窮之謂神」，言其發也微妙而不可見，其充也周遍而不可窮。「發」字、「充」宇就人看，如性焉、安焉、執焉、復焉，皆是人如此。「徵不可見，周不可窮」，卻是理如此。神只是聖之事，非聖外又有一個神，別是個地位位也。

案:朱子謂「發字充字就人看」，其意只在說明「神只是聖之事」云云。實則「發微」、「充周」即是說的神自己:「發微」是神之發微，「充周」是神之充周。此只是說「神」一字之義。亦如孟子說「大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神」，即是說聖、神字之三義。《易傳》謂:「寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此?」此亦說的神字之義，神體之妙。「不疾而速，不行而至」亦然。就人說，亦是說聖人之心誠德妙如此。故其主詞是心誠德妙，而不是人。發微充周之主詞亦即是神，而不是人，若繫屬于聖人，亦是聖人之誠心仁德之發與充。若直說人或聖人之發與充，則不通矣。[[2]](#footnote-2)

　　朱熹意旨清楚，解說周濂溪話語時，以此為聖人實踐中事，故有發微、有充周，然其理則不可見、不可窮，不可見、不可窮是此理之存有論抽象性徵，它須待人去發微、充周，於是，活動者是人，不是理。然依牟先生，這不是他主張的理，他幾乎講出了一個自體運動的理存有，而不是不可見、不可窮得的理存有。筆者以為，這是一個混淆問題的說法。講存有範疇固可有理氣天人心性情種種，若講存在及活動，就只有人以及天地萬物，而不是直接講理，說理在活動其實就是說人或天地萬物在活動而已。天地萬物之活動可總收為天道的活動，即天道流行，故亦得說有天道實體以為存在及活動的主體，於是能存在及活動的就是天道以及人，不會有另一個虛脫的理體、神體、道體自身在活動，一旦講活動，必及存在，必是含氣而言之活動，且是人的活動還是道體的活動這要分開講，牟先生就是把人的活動和天道的活動合在一起講，結果取消了人和天氣陰陽之氣的活動角色，遂講成了抽象理體、神體的自我套套邏輯，既無氣亦無人，說為動態的形上學存有論，卻已喪失的面對現實世界的理論效力了。

　　先生說發微充周說的是神自己，而不是人，就人說，只能是聖人之心誠德妙，故主辭是心誠德妙，而不是人，而是神，若歸於聖人，則是聖人之誠心仁德的發與充，而不能直接說為人或聖人之發與充。牟先生此說，排除了人，此亦怪異之說，查周敦頤原文 : 「誠，無為，幾，善惡。德：愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信。性焉安焉之謂聖。復焉執焉之謂賢。發微不可見，充周不可窮之謂神。」〈誠幾德第三〉」，顯然是在說聖人體貼天道之誠而於善惡之幾，執守之，一旦發微充周，便不可窮，以其不可窮，而謂之神，此神即是對聖人作為的神妙之形容，聖人之作為可以如此神妙，當然是體貼天道之誠之後才可有的意境，至於天道作用，本身亦神妙不已，以其神妙不已，說天道為神亦無不可，說有神體亦無不可，但說神體之時，說的還是天道實體。今牟先生說只是神的作用，若是聖人，只是聖人的誠心仁德之發充，也就是說只是神體、誠體、仁體的活動，捨棄了人與天地陰陽之氣，若說天道以誠體說之、以仁體說之、以神體說之亦無不可，甚至說天道有其發微充周的作用亦無不可，但周敦頤這一段話明明是講聖人以天道之誠而作用，故有其神妙的效果在，活動的是人，作用的是人，只其達聖境而神妙，故而牟先生的文本詮釋走偏了，把人家講聖人的活動說成了只是天道的活動。為什麼會這樣呢？這就是因為牟先生只管形上學，且只管動態的道德實踐的形上學，只管有一個道體的種種多功能特質，而不管單單就人而言的聖人境界，也不管單單就一般人而言的下學上達工夫，即便願意說聖人，也要說得是聖人的心誠德仁，亦即還是那個誠體仁體的活動，而且還要強調是神體自己的活動，說到底，都是天道的活動。其實，天道的活動在於天地萬物的發生發展及變化，天道的價值亦是落實在人存有者身上，由人體現實踐而參贊其行，活動的是天地萬物以及人，總是要說一個超越的神體道體仁體誠體以高視己說，貶視他人之說，這種處理方式，於文本詮釋上就是不對，雖有創造己說之成就，但此一成就的理論效用何在？筆者以為，只是一套自己滿足的套套邏輯而已。

　　下面這一段文字也是同樣的思路　：

朱熹言：

2.「發徵不可見，充周不可窮之謂神」，神即聖人之德妙而不可測者，非聖人之上復有所謂神也。發，動也。微，幽也。言其「不疾而速」，一念方萌，而至理已具，所以微而不可見也。充，廣也。周，遍也。言其「不行而至」，蓋隨其所寓，而理無不到，所以周而不可窮也。(下略)[[3]](#footnote-3)

　　朱熹明指周濂溪談的是聖人，神是聖人的不測之意境，非聖人之上又有一神。至於聖人即是人，人即是心統性情、性即理的存有者，人心即具此天理，但有呈現不呈現的不同，不做工夫必不呈現，做了工夫達到聖境，意即於發微充周此天道性體理體之後，此理無不到，至理已具。朱熹於詮釋周濂溪此段本體工夫的命題時，毫無短視虧欠。牟先生於討論此段文字時，則又是極力發揮天道理體的作用，並且積極貶抑朱熹之理，說其不能活動。其實，本來就不是理在活動，論於人則是人在依理活動，論於天道，則是天地萬物在依天道而活動，或說是天道以天地萬物的活動來呈現它自身，因此，說天道的活動必及萬物，說人的活動就是有血氣心知的人的活動，天人之動有依理循理、呈顯此仁義之理的時候，也有天之失常的時候，人亦然，有道心呈顯的時候，也有人之悖理之時，於是體現了有一恆存不變的天理，以為天之常道以及人之理想，論其永恆不變，則是天道天理，論其即存有即活動，即是萬物與人，而不是這個天道理體，天道理體只能以萬物流變、天地化生以及人物行止以為其動，然而，牟先生卻硬是要講一個自動的道體神體，並且一味地要抵制朱熹的理也可以在聖人實踐中被動了起來的意旨。其言：

朱子在此說「不疾而速，一念方萌，而至理已具，所以微而不可見」、「不行而至，蓋隨其所寓，而理無不到，所以周而不可窮」。此所謂「至理已具」，「理無不到」，究是何意，亦頗難說。若依朱子之思路，「一念方萌」是心氣之動之實然。聖人之心全體是天理。一念萌動雖極微細，然已為其心之明所涵攝之理所貫注，故其一切後果之一切所以然之理實早已全體具於此一念萌動之中。理無形迹，又已全體隱含於此一念萌動之中，故「微于不可見」。是則「微不可見」單就理說，並不就心氣之念說。蓋心氣為之念雖極微細，然總是有形迹者。若單就「理」說，則理固無所謂疾而速，但亦無所謂「不疾而速」。理無所謂疾不疾、速不速，亦無所謂「不疾而速」之弔詭也。同理，「隨其所寓，而理無不到」，此言聖人言行所在，理亦隨之。言行是氣之事。 「周不可窮」單就理說，亦並不就言行說。理之遍在即是「周不可窮」。然理之遍在固無所謂行而至，亦無所謂「不行而至」。理無所謂行不行，至不至，亦無所謂「不行而至」之詭語也。理是靜態的實有，根本不能用「不疾而速，不行而至」去形容。然此兩語卻是形容神之最精語，亦是最恰當語，蓋神是即活動即存有，動靜一如，故須用「不疾而速，不行而至」之詭辭去形容。然于只存有而不活動之理，則不能如此去形容。朱子援引此詭語，而又單就理說，此只是習而不察，而不知此詭語與其單就理說並不相應也。[[4]](#footnote-4)

這一段話根本就是牟先生自己的莫名其妙的詭辭，牟先生一向說朱熹的理只存有而不活動，現在朱熹明明說此理遍在已顯，牟先生就說這只能是說得神體，不能是朱熹自己原本的意思的理體，亦即只能是用牟先生的即存有即活動的理體解釋才可以，若以朱熹自己的理來解釋是不會有這樣的陳述的。說是朱熹的習而不察，不知道此說與朱熹自己並不相應。筆者要說，這就是牟宗三的「不承認主義」，自己夸夸奇談之後，發現朱熹竟然講話能到這個地步，只好把這些話說成不是朱熹能講的，朱熹只能講被牟先生約束過的只存有不活動的理體的話，試問，牟先生這樣處理朱熹，究竟是學術討論還是人身攻擊呢？當朱熹意旨被他限縮之後，再來，就是要硬碰硬地強勢推銷他的神體自身活動說，其言：

又應須知，就聖人言，誠心之神固是其精誠所至之境界(精誠不二、純一不二之所至)，然此境界所示之誠心亦即是體，故曰誠體、心體(即工夫即本體)。仁心之覺潤無方，仁德之妙應無方(如綏之斯來，導之斯和等)，固亦是其「純亦不已」之所至、「肫肫其仁」之所至，然此所至之仁心之覺潤與仁德之妙應亦即是體，故曰仁體。誠心仁體之「發微不可見，充周不可窮」之神用固亦是其精誠所至之境界，然此境界所示之神用亦即是體，此「圓而神」之妙用自身即是體，故曰神體。誠體、心體、仁體、神體是一，而此等等體自身即是理。誠心之發微充周(寂然不動，感而遂通天下之故)即是神，仁心之覺潤無方亦是神。此神用即是體，理亦是此神用之本具(本體論地本具，非認知地具)。故神用即是理。神如如呈現即是理如如呈現。此是即存有即活動之實體、妙體。此神用是扣緊體說，其自身即是體，不是普通體用之分別說，亦不須假借別的來見，亦不是落於陰陽動靜上說。若能正視這「妙萬物而為言」的神體自己，則陰陽動靜之所以為陰陽動靜而不窮者，亦正是因神體之妙而然，故亦正可由之而見或指點這神體。若不能正視這神體，只假託陰陽動靜來說，則說來說去，很可只是氣與所以然之理，而神成虛脫，一如「天地之心」之成虛脫。若能正視這誠心仁體之神用，則聖人之一切言行，皆是神體之流行，皆是誠心仁體之睟面盎背。故由聖人之言行以及其睟面盎背之氣象即可徵神。若不能正視這誠心仁體之神用，則體只是理，而聖人之言行以及睟面盎背亦只是聖人之氣之依理而行，是則神體義亦虛脫。朱子於此不甚能提得住也。故於明道所說之神即自覺地解析為氣、為形而下者。若能正視而提得住，何至有此?此處順濂溪語說，故極力向體上說，下文亦視神為形而上者。然體悟不透，故說來說去，結果只成理，而神義則虛脫。[[5]](#footnote-5)

本來說得是聖人的境界，牟先生必欲高此境界為一純粹神體之流行，說其為聖人全依純粹神體理體仁體誠體以為行為進止也無妨，但此行動必及於天地萬物陰陽之氣，這樣話說得才完整。然而，牟先生卻要強調其不可落於陰陽動靜上說，若假託陰陽動靜會變成只是在說氣之所以然之理，此時神成虛說。若說聖人之境界則是聖人之氣之依理而行，則神體義又虛說了。

其實，就算又神體，也必須即是天道實體，但天道實體不可能外於陰陽動靜的存在而獨立為體，存有論上說有此獨立的天道實體是可以的，但宇宙論上就必須強調其存在就只在天地萬物之中，說其作用神妙而以神描述之，這是濂溪、橫渠的作法，上升此神妙為神體，而等同於道體亦無不可，但硬是把聖人作用的神妙性說為神體的作用，就有過激脫節之失了，應是聖人依道體作用，故有神妙之實效。說此聖人境界中的聖人活動純粹，只依誠體仁體道體理體以及神體是可以的，但是此一活動如何不是聖人之氣之一依理而行呢？它就只能是這個意思，朱熹就是這樣說得清清楚楚，牟先生就是要下墮朱熹的理，使其不能引動主體的活動，所以高舉一個神體來做擋箭牌，主張是神體自身之活動，而非人和陰陽之氣的活動，且朱熹的理本身不能活動，朱熹只能講到陰陽之氣與人的形氣活動，不能講到活動的理以及神體的本身。其實牟先生之所說若要合理，則必須即是同於朱熹所說，唯其無論如何不允許朱熹有說對了的時候，於是一方面硬派朱熹之理不能活動，故而語意有乖，另方面將朱熹之理黏於陰陽之氣，則不是純粹天道誠體仁體，故當天到神體活動時，朱熹的理還是停在形氣之下，活動不了。就是牟先生這樣硬派的建構，變成不是聖人依理而行，而是理它自己在行，變成不是天道藉陰陽而流行變化，而是天道它自己在活動變化，這樣的理論就奇乎怪哉了。豈不等於是一個虛脫的靈魂、理型，自己在沒有時空的虛無中漂流了？看來，若不是為了否定朱熹，牟先生不必建立這麼奇怪的理論，就是為了超越朱熹、貶抑朱熹，導致牟先生說了一套自我高視、卻兩邊不落實的抽象理論。

牟先生自己把朱熹談存有論靜態分析的命題視為洪水猛獸，一味地以自己的動態存有論與之對立，這是絕無必要的錯誤作法。牟先生講朱熹講靜態的存有論，此說筆者完全認同，但那是就朱熹講這些問題的時候而說的，靜態地思辨地就著理氣心性情作概念解析，說理氣不離不雜，說心統性情，說心者氣之靈爽，都是針對這些概念的詞語意旨作語意約定，約定後論其關係，關係後以之談人存有主體的本體工夫論，談天道實體的本體宇宙論，前面是抽象的思辨的存有論地談，後面是具體的實踐的本體工夫或本體宇宙論地談，命題意旨不同，理論功能相依，朱熹談存有論時是存有論意旨，談本體工夫論時是本體工夫論意旨，談本體宇宙論時是本體宇宙論意旨，牟先生卻在朱熹談存有論時就把他關進監牢裏，當朱熹談本體宇宙論及本體工夫論時，就說這不是他該做的好事，說他已經失去了談這兩種理論的基本人權，而牟先生自己談本體工夫論及本體宇宙論的時候，便一味高舉此說，盡量撇開神體道體的作用與陰陽之氣的關係，這更是無謂之談，若非刻意與朱熹別異，何需如此忌諱，且論及天地萬物陰陽之氣是不能迴避的，根本就是主張現象世界實有的儒家哲學的命門要緊之處，牟先生如此排斥，又一味高舉單純純粹的道體理體的語言，只是想要提出一套人所未言、己則獨發的新理論，實在來講，既無文本詮釋的準確度，又沒有解釋問題的有效性，只是自滿自足自建立領地而已，真像是郭象的獨化於玄冥之境，玄冥之境何有也？曰，無何有也。則仍乃儒家之學呼？

朱熹討論《通書》動靜第十六章云 :

2.問：「動而無動，靜而無靜。」曰:此說「動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動」。此自有個神在其間，不屬陰，不屬陽，故曰:「陰陽不測之謂神。且如畫動夜靜，在畫間、神不與之俱動;在夜間、神不與之俱靜。神又自是神。神卻變得晝夜，晝夜卻變不得神。「神妙萬物」。如說「水陰根陽，火陽根陰」，已是有形象底，是說粗底了。

2.1問:「動而無動，靜而無靜，神也。」此理如何?曰:譬之晝夜，晝固是屬動，然動卻來管那神不得。夜固是屬靜，靜亦來管那神不得。蓋神之為物自是超然於形器之表、貫動靜而言。其體常如是而已矣。[[6]](#footnote-6)

《通書》全篇都是說聖人，說的如何依本體論及宇宙論以定位聖人的境界，《通書》文如下 :

「動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。水陰根陽，火陽根陰。五行陰陽，陰陽太極。四時運行，萬物終始。混兮闢兮！其無窮兮！」〈動靜第十六〉

本章說人與動物、植物對比，聖人依天理而行時，動而無動，靜而無靜，有其神妙。天理之神妙作用，落實在陰陽五行之動靜中，混闢無窮，故說動而無動、靜而無靜，意旨一切依天理仁義禮知而行，應變萬事，只依一永恆不變的價值，故曰動而不動，日常生活，雖非利害得失之際，但威儀俱在，不曾少欠，故曰靜而無靜。朱熹之說，亦有神體，但即是理體，即是道體，說主體依天理天道而行時，動而無動、靜而無靜。《通書》以神說，朱熹亦以神說，其實就是聖人依道而行之神妙，此神妙即天理之作用，非有一個神高高在那兒，至於說動說靜，那就是聖人肆應天地萬物時的動靜，聖人依天道而行，天道肆應萬物時也是動靜紛然，重點是要講那個天道作用在萬物中，也是聖人依天道作用在人間萬事中，而不是要講一個超越的天道神體自在地作用在那兒。然而，牟先生因為朱熹對神的作用的解釋符合他的心意，亦即獨立地提起來講了，故而十分肯定，但卻說這並不是朱熹自己的思路，「不承認主義」又來了。其言：

案:此兩條甚好，很能顯出神體之超越性。若如此，則神不能視為氣與形而下者亦明矣。但朱子不甚能守得住此此義。此恐是順濂溪語自如此說，及到其自覺地解析之，則又不能證成此義。在其自覺的解析中，或是視神為氣，亦形而下者，或是視為形而上者，但卻只是理，而神則只成為形容或贊嘆理之虛位字。此兩解析雖不合濂溪原意，然在朱子思想中卻甚一貫。此兩條既甚能顯神體之超越性，則神體之不能為氣與形而下者甚明。但這只是順濂溪辭語而顯神之超越性，至于對于神如何解析則是另一回事。汝若問神落實了究竟是甚麼，則在此一問中，朱子又很可能答曰:神只是「形而上之理也，理則神而莫測」。若如此，則神又虛脫。在此一問中，汝必須能正視神體自己，透澈其既是形而上者，又是神即理、神理是一，能使神為實位，不失其實體義.。(神當然是理，但不只是理。神理是一與只是理不同)此層，朱子未能透澈。[[7]](#footnote-7)

牟先生關心的不是聖人以人的身分所為的行動，而是那個抽象的道體自身的動而無動、靜而無靜之作用，以為朱熹把握得甚好，其實朱熹是說無論萬物如何，萬物總是被天道、被聖人主宰役使，動即動、靜即靜，唯聖人體天道之恆常不變卻能肆應天下之萬事萬物，故活動中有不變之常，不動中有威儀之伸。牟先生卻說朱熹言神會成氣，為形而下，言形而上時又只是不動之理，則神又虛脫，顯見，牟先生只想談一個曠古未有人談到的形上道體，且只有他能談，朱熹不察而因襲濂溪思路而談到算他運氣好，但依朱熹自己的思路，就是分解地談理談氣，而神或為形下之氣或為形上之理。筆者以為，本來就存在存有論地談理氣道物心性情概念的哲學問題，這就是老子與名家在思考的問題，這些問題不妨礙主體在實踐中伸展至極，這些概念解析的工作更能說明主體在實踐時的結構及進程，否定這些討論只是學者自己心氣上的不耐煩，如象山批之為支離。但牟先生亦未全予否定，甚至十分清楚這是分解的存有論問題，即對存有範疇進行概念定義，唯牟先生結合實踐活動的命題，將概念定義與主體和道體的活動一併說了，於是說出了一個超越分解意識下的道物理氣心性情概念，其實是以聖人境界為聚焦的概念收攝型態，幾乎把聖人說成了道體神體，成為了牟先生自創的實位實說的實體義者。

本文中，對朱熹的肯定曇花一現，之後又是「不承認主義」了。這就是對存有論概念解析之學，與對本體宇宙論和本體工夫論的理論功能的混亂。牟先生知道朱熹在談存有論概念解析，卻拒絕此義與本體宇宙論及本體工夫論會通合流，只允許自己談本體宇宙論及本體工夫論，硬是要對立出一個存有論靜態解析來高顯本體宇宙本體工夫的動態實踐哲學。

接下來論於心氣問題更是如此，其言：

若于此真透澈，則于心必不只取其知覺義、認知義，亦必不視心只為氣之靈，而于孟子之「本心」亦可有進一步之體悟，而與陸象山亦不必為敵矣。是此層所關甚大，朱子只是一間未達，故轉成另一系統。(言本心不必否定氣之靈之心與知覺義認知義之心，而本心卻不可以氣論，亦不可以認知意義論。此兩者是異層的問題，不是矛盾對立的問題。朱子卻必堅持心只是氣之靈之心與認知意義之心而誤解孟子，而斥象山為禪。此其所以一間未達也。)此處所錄之兩條，若孤離看之，一條鞭順著講下去，而不顧其他，必可講成縱貫系統，而與象山學會而為一，不見其有異。但若如此講，則又與朱子其他思想不一致。此朱子思想之所以難整理也。吾未嘗不欲如此講而會通之，但照顧其他，則又不能這樣順適地講下去。朱子亦未嘗不可進一步以昇轉其自己，但事實上彼卻終于滯于其所見而不能進。吾人亦只能順其所實是而順通之，至于會通此兩系統而一之，則是跳出來講其當然，而不是了解朱子之事。[[8]](#footnote-8)

朱熹並沒有誤解孟子，更沒有因誤解孟子而說象山為禪，朱熹說象山為禪是就其行徑說的，不是就心氣關係說的，就心氣關係而言，朱熹發揮了孟子性善論，而不是限縮了孟子本心義，牟先生不善讀朱熹，故而處處誤解之。關鍵在本心，這又是一個被牟先生上升為道體的概念，本心為性，為道體，此自當是，人心依本心而行動而充至其極，這就是一般儒家本體工夫的理論模式，朱熹談心者氣之靈爽，卻是在為這個本體工夫的存有架構作範疇約定，而不是要提出不一樣的本體工夫理論。孟子講性善，卻未對惡作存有論解析，只留下了自暴自棄的指責，面對道佛挑戰，儒者需予回應，張載的「氣質之性」，「善反之」，「不以嗜欲累其心」，都是在面對這個問題，關鍵就是，人是血氣心知的存在，孟子＜盡心章＞也說：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。」以張載的話說，就是口目耳鼻四肢的功能是氣質之性，然因有天命之性在，故而人應善反之，有天命之性存焉。耳目口鼻就是血氣心知，故曰心者氣之靈爽，人是血氣動物，無人能說個不字，人要做工夫就是變化血氣心知的動物本能而成為與天道參贊的君子聖人，心是人的主宰，主感官知覺，主是非善惡之辨，存有論上心統性情，心有天命之性，就是本心，依之而動，就是做工夫，做工夫達聖境時主體理氣性情都純粹於仁義誠善價值而為一，後者就是牟先生要談的範圍，但是，他卻在談這一步的時候，否定之而棄絕了前面的血氣心知的正常人，朱熹談人心而以氣之靈說之，且有認知感官，此說正是濂溪＜太極圖說＞之旨，此說有何錯誤？牟先生談做工夫達聖境自是一依本心，但本心是性，人心是氣之靈，心統性情，這有何衝突之處？朱熹並未以人心是氣之靈就不能做工夫、提本心成聖境，說氣之靈正是周濂溪「二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。惟人也得其秀而最靈。」的解釋而已，這正是存有論的解析之學，牟先生愛談本體宇宙、本體工夫之學自然可以，何必否定他人談存有論概念解析之學？勝心過度，高己貶人，曲解朱熹，固執疾甚。

後半討論說朱熹之學可與象山會通為一，但又與其他的朱熹思想不一致，這就是牟先生自己調適不順的結果。說為兩層，並不對立，但必主朱熹以此異層對立象山，其實是把朱熹說象山為人風格的批評語，以異層對立的哲學詮解了，這正是牟先生的不善會通，說異層是對的，以哲學基本問題的不同問題意識以分別之即可，然而，就算牟先生調適和會了，前此許許多多斥責朱熹、貶視朱熹的批評可得全部刪除，否則只是想取巧討好而已。不過，牟先生並沒有要會通朱、陸，這些異層不對立話也只是說說而已。

1. 心性情的宇宙論解析

牟先生第七章標題為＜心性情之形上學的（宇宙論的）解析＞，這個標題其實很合理，意味要從存在的角度定位心性情概念的意旨及關係，而心性情是人存有者的存有結構，故而也是宇宙論問題。其實，存有論對概念的討論就是要為宇宙論、本體論、工夫論、境界論服務的，單單針對概念進行討論時可以謂之存有論，但所討論的概念都是要用來談實質問題的，談本體宇宙論、談本體工夫論的，朱熹有存有論概念解析的特殊思維，整個宋明儒學都不能不意識到這個問題，但真能入乎其內、出乎其外的只有程頤、朱熹二人，其餘則點到為止，甚至有象山批評為支離、陽明誤解為析心與理為二，這樣的弱視，牟先生也繼承了。牟先生在本章的討論中，引用許多朱熹的話語，給予評語，最後總結四點收攝之。以下討論，檢其過激處對談。朱熹講心之理是太極，動靜是陰陽，牟先生談到：

案:「心之理」可兩面說:一、橫說，意即心認知地所攝具之理；二、縱說，意即「心氣之然」之所以然之理。關此縱說，心氣是實然，實然必有其所以然之理，此理亦是太極。此是心之存有論的解析。通常朱子說「心之理」，如「心之德愛之理」中之「心之德」，或心具眾理，是「心認知地攝具之」之義。不常說此「存有侖的解析」之義。但然必有其所以然，如愛之然必有所以然之理(仁)，此原則亦可反而用於心之自己，此亦是「心之理」，此與說「愛之理」同，但不與說「心之德」同，亦不與說「心具眾理」同，此即形成心之「存有論的解析」。心有動靜、必有其所以動之理、所以靜之理，而此理即是太極。方便言之，則說太極有動之理，有靜之理。如此說明心之動靜陰陽是存有論的脫明。如從未發已發說心之動靜陰陽，此動靜陰陽是工夫地說。工夫地說之以顯性之渾然與粲然，此亦是橫說。[[9]](#footnote-9)

此處，牟先生以橫說、縱說分析之，這是牟先生用橫說、縱說一段十分清楚的話，橫說為工夫論，縱說為本體宇宙論或存有論，也可以說橫說為工夫論，縱說為形上學，只是，牟先生以橫說的工夫論以說朱熹之學時，是認知的工夫、未發已發的工夫，這兩套工夫牟先生在《心體與性體》書中都大加韃伐過了，說只是學習程序上的事，不至逆覺體證的本體工夫。至於縱說，牟先生要的是上下天地萬物與人的動態實踐理論，是天道流行化生萬物的動態存有論，是主體實踐以成聖境的動態修養論，而今，朱熹之縱說系統，卻只是只存有而不活動的對理氣概念之靜態解析的存有論之學，言下充滿了惋惜之情。

上述的橫說、縱說之語意約定，筆者完全尊重牟先生的用法，認為亦頗有協助討論的效果，對朱熹之說的問題分類亦無誤解，只是對意旨認定的偏差。關鍵在於，朱熹的存有論可匯通於本體宇宙論及本體工夫論，且不是他人的而是朱熹他自己的。至於朱熹的工夫論，是工夫次第論，且可以匯通於本體工夫論。牟先生喜比高論低，總是要批評朱熹理論不及陸王，這其中講誤解很大。一方面對朱熹的理論可以會通的不讓會通，另方面已會通的就說不是朱熹的本意，這就是牟先生的大問題所在。

針對朱熹講心者氣之靈爽，牟先生評論到：

案:「氣之精爽」、「氣之靈」，是心之「宇宙論的解析」。說其所以精爽之理、所以靈之理、以及所以知覺之理，則是心之「存有論的解析」。對於性自身之說明則只是存有論地說明其為「存有」。此種說明也許只是一種申明，並不能算作解析。對於性自身之申明也是一種存有論的申明。根據此性以說明存在，此是對於存在之存有論的說明(解析)。心是氣之靈，是氣之精爽，此是對於心作實然的解析，此實然的解析即曰宇宙論的解析。存有論的解析是當然、定然的解析。存有論的申明則只是一種如如的指證或肯認。[[10]](#footnote-10)

牟先生這段話很清楚，筆者都同意，如此定位朱熹甚是正確，但朱熹也不只有此說，朱熹說心以及本體工夫更有許多與陸王同樣深刻精緻的話語，不只相當，甚有過之[[11]](#footnote-11)，於是從宇宙論說心，和從本體宇宙論說天道流行，以及從本體工夫論說主體實踐，根本就可以融通合會，這些不同的脈絡並不是朱熹批評象山為禪的思路之別，這倒是牟先生自己刻意割裂的分別，朱熹批評象山之禪都是就象山及其弟子的行徑而說的，然而，牟先生卻張羅了這麼一大套理論來說朱熹之學是只存有不活動的靜態存有論的理論，以和其他儒者的即存有即活動的動態存有論做分別，這是一個錯誤的方向。

針對朱熹講心統性情，牟先生有所批評。朱熹言：

7.性情心，惟孟子、橫渠說得好。仁是性，惻隱是情，須從心上發出來。心統性情者也。性只是含如此底，只是理，非有個物事。若是有底物事，則既有善，亦必有惡。惟其無此物，只是理，故無不善。

 牟先生言：

案:性情「須從心上發出來」，此發字有歧義。情是從心上發動出來，而性則只能因心知之攝具而彰顯出來，所謂「粲然」是也。「心統性情」，心是認知地統攝性而具有之，行動地統攝情而敷施發用之。[[12]](#footnote-12)

筆者以為，這個評論，就有失偏差了，明明朱熹都講了從心上發了，牟先生就硬是要說這是情發，至於性，依牟先生，朱熹的性只能是作為被認識的對象，心認知地認識此性而彰顯而已，亦即牟先生簡直不允許朱熹可以性自命中流出，也等於說不承認朱熹可以談本體工夫，朱熹只可以談認識本體的認識活動，卻不能由本體發動以為實踐。這不是任意妄言嗎？朱熹講心統性情，強調性之純善，就是要保住孟子性善論立場，使人始終有一內在能動的本體以為主宰的動能，一旦談工夫，就是本體內在而發，就在此處牟先生自己所引之朱熹話語之意，存有論上心統性情，本體工夫論上性自心中發出而為情，即是仁之性發為惻隱之情，此是性情一，若悖性即妄情，性情分矣。朱熹自是藉存有論說本體工夫論，唯牟先生卻是限制朱熹於存有論中，而不許朱熹跨界至本體工夫論上。

下一段也是如此，朱熹談心性情之辨，牟先生也批評。朱熹言:

10.問:，心性情之辨。曰:程于云:「心譬如穀種，其中具生之理是性，陽氣發生處是情。」推而論之，物物皆然。[[13]](#footnote-13)

牟先生言:

案:朱子自是伊川學，而非孟子學。此條引伊川語而謂「推而論之，物物皆然」，則伊川此語甚簡要，自可視為理解心性情三者之一般原則。「心譬如穀種」，亦只是譬喻而已。在穀種處，綜穀種之全而言之曰心。此言心是只取其籠綜義。嚴格言之，穀種實無所謂心也。心是虛說。穀種置於土中，自會生長。此「生長」是情，其所以能生長之理是性。心是虛說，是譬解，情在此亦是虛說譬解。說實了，只是氣之生長發動。氣之生長發動(所謂氣化)之自然處是無心，理之定然處是有心，是則心只是虛說，實處只是理氣。在人處，人實有心。綜「人之一身，知覺運用」、「動靜語默」，而言之曰心，此言心是實說。心之實然呈現發動(無論動靜語默)是情，其所以如此呈現發動之理是性，此性情對言是縱說，即存有論地說。「中和新說」中由靜時見「一性渾然，道義全具」，由動時見「七情迭用，各有攸主」，此種性情對言是橫說，即工夫地說，於此言心統性情，亦是橫說、工夫地說。橫說說的「心統性情」是:心認知地統攝性，性在心之靜時見，而行動地統攝情，情即是心自身之發動。縱說的「心統性情」，朱子是就孟子說，即惻隱是情，仁是性。在此，心與情為一邊，性為一邊，實只是性情對言，「心統性情」並無實義，只是就心之發動為情須關聯著性以說明此情之所以然之理，其實義是在橫說處。朱子時常是以這橫說、縱說的兩種心統性情義來解孟子:當說惻隱是情、仁是性待，是縱說，當解盡心知性時，則是橫說。在人處有這縱說橫說兩義;但在萬物處，則只有縱說，而無橫說。而且心與情都只是虛說之喻解，故只成理氣之關係。[[14]](#footnote-14)

其實朱熹這一段話就是很一般的存有論解析語，講存有論時並不是在講本體宇宙論，也不是在講本體工夫論，但是牟先生卻從這兩路去解讀，於是自信地定位朱熹此心是虛說，意即說不到真正做君子實踐以達聖人境界的份上。再加上朱熹有先知後行的工夫次第之論，遂把朱熹的認知工夫搭上朱熹的理氣存有論，以為朱熹的認知工夫只能達到解析存有概念，不能進行主體逆覺體證的本體工夫，也就是說，先把朱熹的存有當成工夫論，再套入朱熹工夫次第論，而謂其割裂知行，這就是筆者所說的，牟先生繼承了象山、陽明批評朱熹的所有錯誤思路。依朱熹，心統性情是牟先生所說的縱說沒錯，但不是本體宇宙論，然而牟先生又以工夫論討論性情對揚關係，說這裡都只是認知地統攝性，而不是性體發動的本體工夫。牟先生常常講解析朱子「甚為不易」，其實都是他自己扭曲誤解所致。還原朱熹講存有論，了解朱熹另有工夫論，不要把存有論當成非逆覺體證的本體工夫論，就不會有這些不易了。

牟先生在本節中最後提出四點綜論，其實許多意見在《心體與性體》書中都一再重複，筆者檢其特殊意見再為討論如下。

牟先生於第（一）＜性體之道德性之減殺＞一段中，說朱熹的理論造成實踐中心之轉移，筆者以為，這實在是無謂之批評，其言：

無論道德的與非道德的，彼一律就存在之然以推證其所以然以為性，則即使是屬於道德的性，此性之道德性與道德力量亦減殺，此即所謂他律道德是。在此，性體未能實踐地、自我作主地、道德自覺地挺立起(提挈起)以為道德實踐之先天根據，道德創造之超越實體。朱子所說之性雖亦是先天的、超越的，但卻是觀解的、存有論的，實踐之動力則在心氣之陰陽動靜上之涵養與察識，此即形成實踐動力中心之轉移，即由性體轉移至對於心氣之涵養以及由心氣而發之察識(格物窮理以致知)，而性理自身則是無能無力的，只是擺在那裡以為心氣所依照之標準，此即為性體道德性道德力之減殺，而亦是所以為他律道德之故。此三孟子、《中庸》、(易傳》言性體之義也。[[15]](#footnote-15)

因為牟先生所看到的朱熹就只能是朱熹在講存有論解析的那些命題，而那些命題本來就不是工夫論，卻被牟先生硬是當作工夫論來解讀，牟先生是這樣看的，那些命題是在作心者氣之靈爽、心統性情、理氣二分的解說，那些命題配合朱熹講《大學》作先知後行的工夫次第說，以及講《中庸》作未發涵養已發察識說的工夫次第說，故而工夫次第是割裂知行、是僅重其知、是未能逆覺體證、是只在心氣之間涵養察識、不能出自性體。於是種種無謂的批評攻擊紛至沓來，關鍵就是牟先生主張性體必須自我活動，使性體即是神體道體理體誠體仁體。牟先生高舉了一個超越的形上道體，刻意有別於朱熹作存有論靜態分析時對道物理氣結構的論點，牟先生的超越性之道體性體，其實是就著在聖人境界中，聖人的天地道物理氣心性情等範疇依據純善無惡的誠仁價值而實踐而統攝為一時而說的，但這是統攝於聖境中的合一，而不是諸存有範疇的定義上同一，總之，存有論有存有論的講法，本體宇宙、本體工夫論亦各有講法，境界論有境界論的講法，牟先生的性體意旨，其實是把本體工夫論、境界論、本體宇宙論以及存有論合併為一，謂之為動態的存有論，以別異於朱熹的靜態的存有論、割裂知行的工夫論、不能活動的本體論、只流於陰陽氣化的宇宙論。牟先生這種作法，既悖離文本詮釋的準確性，又犯了哲學基本問題錯置的缺失，顯示刻意為敵、一味曲解的作風。

牟先生於第（二）＜性體之為道德創造的實體之創生義之喪失＞文中，盛言在活動中的心與理，其言：

但吾人進一步說此實體之內容實義時，吾人即本《孟子》、《中庸》、《易傳》說此實體是心、是神、同時亦即是理;自其自定方向言，即是理;自其妙用言，即是神;而此自定方向與妙用皆是心之定、心之妙，即皆是心之活動，即此而言之即曰心。故心、神、理是一，此理字是此實體之內容實義之一，而不是那個形式字的「理」字。………故朱子之說所以然之理是由對於存在之然作存有論的解析推證而得，不是就道德實踐之所以可能逆覺而得，故自始即定死者。在此直接推證中，無法加上心義與神義。是以實體必成「只存有而不活動」者，是即喪失其創生義。故其所說之「所以然」是靜態的、存有論的所以然，而不是動態的、本體宇宙論地同時亦是道德地創生的所以然。[[16]](#footnote-16)

這一段文字就是筆者說的，牟先生把工夫論當成形上學在講了，講孟子的工夫論，此時盡心知性知天、窮理盡性至命，心神理一致。牟先生明講這是心之活動，所以筆者說，說到動態就是工夫論與宇宙發生論才須講動態，不是甚麼時候都是動態的。動態講創生與工夫固無誤，但靜態講概念定義亦無誤。所以當牟先生講到朱熹時，就說朱熹談理是思辨的解析而得，並非逆覺體證、親證而得，故無創生性。問題是，天道創生、人實踐，都是創生，人盡皆知，朱熹只是就這個創生的活動中所使用到的存有範疇進行概念定義的解析及概念關係的分析，並不是在談他如何創生以及如何實踐，則牟先生何以必要以孟子談實踐工夫的動態語，來對立朱熹談概念解析的靜態語，並說其靜態而不能創生，這不正是哲學基本問題的錯置嗎？牟先生談得高興，對朱熹的學問全無敬意，隨意曲解。

牟先生於第（三）＜順取之路異於逆覺＞中言朱熹必厭此逆覺，必欲以解析與窮理倒轉而平置之、順取之、橫攝之，其言：

至於慎獨更不必言。此皆逆覺自證之實也。此與禪決無關係。而朱子必厭此逆覺，必欲以存有論的解析與格物窮理之方式去倒轉而平置之順取而橫攝之，何也?在順取之路中，所謂「我固有之」，所謂不待外求，皆只成口頭滑過，依附著隨便說說而已，實則皆待外求，而固有之者亦被推置于外。此不得以所窮之理即為吾人之性為解，亦不得以「心之德」、「心具眾理」為解，蓋心與理為二即是外也，以認知的橫攝而一之，而貫通之，亦仍是外也。此蓋順取之路所決定而必然如此者。[[17]](#footnote-17)

 這些都是象山的支離與陽明的外心求理的等同語，朱熹厭象山之語乃是以其狂疏而謂之為禪，不見朱熹於鵝湖之會後言：「德義風流夙所欽，別離三載更關心。偶扶藜杖出寒谷，又枉籃輿度遠岑。舊學商量加邃密，新知培養轉深沈。卻愁說到無言處，不信人間有古今。」朱熹並不是厭此逆覺，朱熹說到本體工夫處，正不少此逆覺，甚至說《大學》八目條條都是求放心之學。至於強調認知，那就是《大學》先知後行的規模，不見象山亦多言於《大學》先知後行的意旨嗎？至於順取與橫攝，這只是牟先生個人自創的解析模型，能有效解讀文本則佳，不能有效解讀，而致生問題與曲解則劣。所謂外求，是陽明的錯解，朱熹繼承張載德性之知之說，而說格物致知自己心中求，亦即格物致知仍是依價值意識的主導下的主、客觀知識的求索活動，仍是求放心的工夫論矣。

牟先生於第（四）談體用義處，以本體宇宙論的直貫說體用圓融，此說甚美，但卻批評朱熹道：

但在朱子之存有論的解析中，由存在之然推證其所以然之理以為性，則性體與存在之關係只能是理與氣不離不雜之關係。理既不能創生地實現此存在，則理與氣之間亦不能有那些體用不二、即用見體等圓融義。[[18]](#footnote-18)

在理氣不離不雜下，通過涵養察識以及格物窮理以致知之工夫，朱子自亦可達到一種境界，即:心氣之動全依理而動，乃至只見有理，不見有氣。但這俱不同於直貫系統中全體是用、全用是體、體用不二、即用見體等義。[[19]](#footnote-19)

這第一段的文字朱熹是看不懂的，因為朱熹就是就著這個德性的天道之創生與德性的主體之實踐，而定義這些必是純善的天地之性，與有理有氣的萬物存在，以使天地創生與主體實踐有其清晰的概念可用，牟先生割裂存有論與本體宇宙論、本體工夫論，就像象山說朱熹支離一樣，以為只有自己才能體會道德實踐，以為人家講的不是德性之學，故謂之不能體用不二、即用見體。

第二段文字依據第一段的誤解而來，對朱熹的工夫論施以語言暴力，請問牟先生，既然心氣之動全依理而動，只有其理不見有氣，則此語不是張載的「善反之，天地之性存焉」而為何？不是孟子的「持其志，毋暴其氣」而為何？不是孟子的「求放心」而為何？不是周濂溪的「主靜立人極」而為何？不是陽明的「致吾心之良知於事事物物」而為何？牟先生說朱熹這些工夫的語意，不屬於他所定位的直貫系統，若是其然，肯定牟先生自己的系統有重大缺點了。

但是，牟先生既不能超出自己的話術之外，又不能理解朱熹的語言，於是在一些朱熹語言已十分明顯等同陸王語言的時候，只好閉上眼睛，來個「不承認主義」，如其言：

(朱子答象山《辨太極圖說》第一書云:「故語道之至極，則謂之太極。語太極之流行，則謂之道。雖有二名，初無兩體。周子所以謂之無極，正以其無方所、無形狀，以為在無物之前，而未嘗不立於有物之後，以為在陰陽之外，而未嘗不行乎陰陽之中，以為通貫全體，無乎不在，則又初無聲臭影響之可言也。」此已說得煞好。若不知其底子，此表面觀之，似已甚為圓通暢達之至矣。實則若仔細按下去，貫通朱子思想之全部而觀之，此只是存有論的解析下理同、枯槁有性、理氣不離不雜等義之另一說法。其對於太極、道體、誠體、神體之體會也不合濂溪之原意，故此圓通條暢之說法亦非直貫系統下體用不二、即用見體等圓融義也.[[20]](#footnote-20)

 余已無言，牟先生固當代之大儒必得尊敬，那朱熹呢？八百年來中華之大儒，吾不忍心其說遭曲解至此。

1. 枯槁有性

　　牟先生於《心體與性體》第八章之標題為＜枯槁有性：理氣不離不雜形上學之完成＞，討論分為兩部分，前段為「枯槁有性」之討論，後段為「理氣」之討論，然而，「理氣不離不雜」之討論竟不寫了，牟先生說，依本書討論至此，若前面諸意皆通，則此時只要再引出朱熹的命題就能完全明瞭了，不必再講了，此事，筆者可以理解。牟先生《心體與性體》之書，從談周敦頤開始，就一直是以朱熹的別子為宗、只存有不活動、橫攝順取之說對比諸家，藉諸家之說建立牟先生自創的道體直貫圓融的形上學理論，而以朱熹為對立比較的敵論，用以成立其說的前提。牟先生對朱熹的使用已盡其極，至直接討論朱熹時，所論已盡，無須再言。此其只列文本不再叨絮之緣由。筆者甚可理解，也省下再為論辯之氣力。唯枯槁有性一節，又是牟先生的錯解之一例。

回到孟子性善論，人性是善的，關鍵在誠者天之道、誠之者人之道，但這人性是善的論旨，必須即是天道意旨，則天地萬物必共同稟受，於是又需有性善論的天道論。論於人性是善卻有為惡的事實，已頗費理論述解了，孟子未能說到徹底處，固有荀子性惡論、揚雄善惡混、韓愈性三品說等等，但所論不合孟子性善論路線。張載、程顥、程頤面對此一問題，有種種理論建樹，才真能挺立性善論立場，以與道佛辨，如天地之性氣質之性、心統性情、天下善惡皆天理、謂之惡非根本惡、君子不可自流於惡、上智下愚固有可移之理、性非相近而是相同等等，皆為保住性善本體，而說明為惡現象的存有論原因，以提供實踐工夫的理論脈絡。朱熹集其大成，論之更詳，及於天地萬物，萬物皆善，皆稟受天地之性，當然亦稟受各自不同之氣，故有各自不同之氣質之性，亦即萬物殊別之理，然而，天地之性則萬物同焉，唯其氣稟之限制，人可完全呈現，動物則不能，而人與人之間又有呈現能力的高下之別，因此，既保住天地萬物皆是天道至善的產物，又說明了人之獨一無二的得其秀而最靈的存有地位。

本章枯槁有性成為牟先生討論的問題，關鍵就是，牟先生千篇一律所關心的超越內在直貫體證的道體性體，必須是能動的，且，只有人能為之者，逆覺體證而呈現之。然而朱熹竟謂枯槁有性，等於萬物皆有天地之性了，牟先生反對之，說萬物和此天地之性之間，只有被創生而存在其體，卻不能內在為其性。其實，牟先生之說法與朱熹的講法沒有不同，只是細節多些，詞語現代化些，兩家意旨無別，若真有別，則是儒家形上學的最新問題，大哉問矣。對朱熹而言，就是枯槁之物既有本然之性也有氣質之性，即是天地之性於萬物賦命之初，萬物之稟受皆是相同之意，然仍有氣稟之差異，故其天地之性有絕無可顯之限制在，但作為被動的接受，被人類正德利用厚生之餘，也竟顯其大能大用矣。對此，牟先生分三點說之，其中第一條和第二條意旨相近，第一條就工夫論說，第二條就本體宇宙論說，其言：

(一)、依孟子，直下以人之內在道德性為人之真性，此內在道德性之性不但枯槁之物不能有，即禽獸亦不能有。依《中庸》、《易傳》「於穆不已」之天命流行之體，或「為物不貳，生物不測」之天地之道，總之，作為「道德創生的實體」之誠體、神體、乾元、道體，雖是創生地普妙萬物而為其體，然並不函著亦內在地具於每一個體之中而為其性，亦不函著每一個體真能具有之以為其自己之性。其創生地、超越地為其體之義與內在地為其性之義是兩回事，這兩者並不能同一化。[[21]](#footnote-21)

(二)明道根據《中庸》、《易傳》之「道體(誠體、神體)創生地超越地普妙萬物而為其體」之義，復進一步，依據圓教義，而謂萬物「皆完此理」，復謂每一個體皆是「萬物皆備於我」、「都自這裡出去」，此即表示此道德創生的實體既創生地超越地為萬物之體，復內在地而為其性。然此中亦有別，即因能推不能推，只人能創造地呈現地以此體為性，而其他有生無生之物，因「氣昏，不能推」之故，便只能是潛能地、圓教義下之靜觀地以此實體為性，此實體之內在地為其性亦只是圓教義下之靜觀地、潛能地如此說，非呈現地為其性也，而人以外之其他物亦非真能創造地呈現地以此實體為其自己之性也。此即示:理想地說，其他物可以此實體為性，而實然地說，實仍不能以此實體為性也。此義之所以可允許，依圓教義，固定然如此，此如天臺家之言無情有性。但分解地言之，理上亦有可說者。蓋此道德創生的實體之不能內在地復為人以外其他有生無生之物之性，此所謂「不能」亦並非邏輯地不可能，乃只是在宇宙進程之現階段中實然地不能而已，就氣說，亦只是氣之實然結聚使之不能而已。有誰能保證其氣之結聚必不變耶?一旦其氣之結聚變，而訣竅開，則復能之矣。然普遍地說皆能之，此亦無保證。故終於是理想地、潛能地而已。然依圓教義，則定然如此，即使是潛能地，亦是定然地潛能地。而處於圓教自證之一中，亦無潛能與呈現之分，此分別是跳出來說也。然無論如何，明道所說之道體、性體是那「於穆不已」之道德創生的實體則無疑。[[22]](#footnote-22)

以上兩條洋洋灑灑說了許多，其實弔詭纏繞，不甘不願，想說枯槁根本不能有天地之性，又不敢斷言，所以創發新辭，甚麼超越為其體與內在為其性是不同的，甚麼靜觀地、潛能地為其實體之性，而非呈現地為其性，甚麼不能不是邏輯上不能、而是現實上不能。其實，牟先生說得纏繞，只是想藉此批評朱熹而已。然而，以朱熹於動物之於仁義禮知只能呈現其中部分，而不能像人類般地呈現其中的全部之論而言，動物既已如此，枯槁之物就更是如此了，此已不待言，可以說，朱熹已經處理了這個問題，而且處理得清清楚楚，依據理氣論而無模羚兩可之意，朱熹的處理就是牟先生的處理，只是語言表達方式上牟先生自己有其新穎之處，但亦陷入模糊不清之窘境。然而，這其中仍透露些許不同，就是能動不能動的道體仍是有別的。這就進入第三條之說，其言：

（三）朱子順《中庸》、《易傳》言道體義，自亦承認道體普萬物而為其體之義，但卻把《中庸》、《易傳》所說之作為道德創生的實體之道體、誠體、神體理解為只是理，是則普萬物而為其體即是普萬物而為其理。反之，依存有論的解析，由存在之然推證其所以然之理以為其性，此為其性的所以然之理即是那為其體的理，超越地(但非創生地)為其體與內在地為其性兩者完全同一化。「為其性」是在「存有論的解析」下為其性，不是就其是否能為道德的創造而言為其性;「性」是存有論的解析下之性，不是就其能自覺地，道德實踐而說的那道德創造之性;個體之普遍地具有此性是「存論的解析中之有，不是就其能自覺地作道德實踐、逆覺自證，而自肯認有此性，如孟子之所說，亦不是依圓教義而謂每一個體普遍地有(此若跳出來說，實只是理想地潛能地有)，如明道之所說。如是，每一個體之普遍地具有此性乃是依存有論的解析而成為形上地(非邏輯地)分解地定然地有，而此語亦成為形上地分解地斷定語，而非圓教下之定然地有(處於圓教之一中)或理想地潛能地有(跳出來反省地說)，亦非圓融語。[[23]](#footnote-23)

對於存有論的性之有無的問題，前已說明，即是朱熹以為枯槁之物也是有的，而牟先生用他的十分複雜的表述方式說是何種意義下的有，這都無妨，現在，不論枯槁之物，就是人，也因為朱熹的天地之性之賦命其中是存有論的，故而不能呈現而為主體的真實境界，這才是嚴重的指控。並不因為牟先生承認朱熹講人性亦是賦命於天地之性，則人就是能為善去惡必成聖境的存有，因為，朱熹的理是只存有不活動的，是存有論解析下的理，因而不能做道德實踐矣。話說至此，枯槁有性無性根本不是重點了，就算朱熹說枯槁無性，只有人有性，但在牟先生的認定下，此人之天地之性仍是動彈不得的，這真是奇乎怪哉，朱熹明明就是要強調萬物皆稟受此天地之性，而人得其秀最靈，於是可以實踐呈現而人人成聖，何來此理不能自覺體證自認肯定之說呢？朱熹談人之實踐話語眾多，牟先生一句不認，唯對朱熹談存有原理，認死了這就是朱熹的真諦。即便如此，存有論地談道體理體，本來也並不妨礙本體宇宙論或工夫論地談主體實踐，唯牟先生有其理解上自己的滯礙之限制而已。

牟先生於本節最後又提出六點綜述，意見多重復，唯最後一條提到實證的問題，牟先生如此摯愛他的新說，關鍵還有中西比較的意味在。牟先生講三教以實有對虛無高儒辯道佛，牟先生講中西以實踐與否高中貶西，關鍵在於實踐可以證成，於是，筆者前說牟先生將本體宇宙工夫境界論合為一體的一套理論，現在又要增加一項問題意識了，那就是知識論。證成與否是知識論的問題，不是形上學的問題，比較形上學體系之能否證成是知識論問題，牟先生可以強調東方哲學可以實現故而可以證成，此說曠古今合中西一大卓見也，當然如何可謂之已實現且已證成還是一大問題，此非所談。但是，存有論地說道物理氣心性情，與本體宇宙論工夫論地說這些範疇，並無任何對立的立場在，存有論就是為本體宇宙工夫境界論服務的概念約定工程，儒家承認有天有帝，朱熹亦承認，儒家以實踐證成之，朱熹說其存有論結構，並非無涉於實踐、否定此實踐，反而是助成此實踐之體系清晰、話語明確，以談實踐而批評存有論解析之不能實踐呈現之說，真不必要。也不成立。其言：

朱子順聖教傳統肯定此遍為萬物之體的太極，故順下逆上皆是此一理。當《詩》、《書》中肯定天、帝、天命、天道時，本有點宗教性的獨斷(雖不是哲學的)。今朱求子只順聖教傳統之傳承如此肯定，此肯定亦不免是傳承上之獨斷;而由存有論的解析以呼應契接之，此契接亦嫌虛弱而不強實，迂曲而不充直。于此，吾人可以看出朱子之說統不是孔子踐仁知天，孟子盡心知性知天之道德的逆覺之路。逆覺之之路可以免除那憑空的獨斷、亦不須由「存有論自的解析」之順取之路來契接來推證，而是直接由盡心知性來證實(當下體證)，由肫肫其仁、淵淵其淵、浩浩其天來直下自證。此則太極真體、天命流行之體、道德創生的實體之強實而充沛，而真能站住其道德意義者，而此體亦不只是理，只存有而不活動者。以此比觀，則朱子系統中太極性理之道德意義被減殺而弄成虛弱，甚為顯然。[[24]](#footnote-24)

牟先生這樣的排斥朱熹，跟陽明批評朱熹外理於心是一樣的，朱熹講了無以計數的本體工夫的話，陸象山、王陽明、牟宗三看也不看，就抓著幾句話便一路追打到底，以為辯勝，實則是偏見至極。牟先生說逆覺體證可以證實道體，這是知識論問題，朱熹反思道體特徵，並不是在做這個體證，也不是在提供證實，體證自是工夫語，朱熹自有工夫語，至於證實，這是牟先生的知識論問題意識下的判斷，朱熹的本體工夫亦能承擔這個判斷，亦能證實。關鍵只在，牟先生把朱熹關監牢在只是存有論解析的理論型態中而已。

1. 結論

原本要談理氣不離不雜的完成的，但牟先生竟然只引其文不談其理，因為所有的理論在此之前都已使用出去了，故而無須再談，這樣也好。總結牟先生對朱熹的詮釋，幾乎是刻意以為敵論，歪曲錯解之以為拳擊沙包，沙包只存有而不活動，牟先生則活靈活現不斷出招攻擊，後來牟先生也不動了，這一段影片被側錄下來，供人觀賞，筆者疼惜沙包，為朱熹一辯。牟先生自創一套圓教的動態形上學，以朱熹為對比的別論，卻產生哲學基本問題的錯置，以及無謂的批評，使宋明儒學的理論圖像受到曲解，牟先生之作，理應被修正。

1. 本文為參加2014年11月21日，「儒家思想與儒家文化」國際學術研討會而作，成功大學中國文學系主辦。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁452~453。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁453~454。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁454。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁455。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁461~462。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁462。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁462~463。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁467。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁468~469。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 參見拙著，《南宋儒學》，台灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁474。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁475。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁475~476。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁477~478。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁478~479。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁480。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁481。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁482。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁484。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁493。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁494~495。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁495。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 牟宗三《心體與性體．第三冊》頁509。 [↑](#footnote-ref-24)