## 對牟宗三詮釋王陽明哲學的方法論反省

台灣大學哲學系副教授杜保瑞

1. 前言：

本文討論牟宗三先生《心體與性體》中的王陽明哲學，針對牟先生所提出的良知是本體一說，以及良知的坎陷以為知識之了別說，以及事物之知之為心外之物說等等，討論牟先生所設定的程朱、陸王哲學之區別之必要性。筆者的立場是，牟先生嚴分程朱、陸王兩學，卻在對王陽明的哲學詮釋一章中出現了接近朱熹學的意旨，而筆者即將在本文之討論中指出，牟先生為陽明強調的理論特色部份，實在就是一套工夫論意旨，但在牟先生的詮釋中卻將之上升為一套強勢的形上學系統，並以此一系統，嚴分朱王，而致生許多對朱熹詮釋的語言暴力。在其討論陽明學的致知問題中，牟先生為顧及客觀認識的需要，竟自創地提出良知坎陷之說，以良知坎陷後之了別心來為外物之知，但也就因此，貼近了朱熹之理論，而實不必如此嚴分朱王了。

牟先生談陽明學，開頭即主張陽明學是孟子學，其言：「其學之義理系統客觀地說乃屬於孟子學者亦無疑」[[1]](#footnote-1)說陽明學是孟子學，筆者沒有疑義。但牟先生此說卻是以程朱之學乃孔孟之歧出為背景而說的，對這一部分筆者才有不同意見。牟先生依著陽明學是孟子學的定位，又以孔孟之學而發展出《中庸》、《易傳》之學，故主張儒學在《中庸》、《易傳》之處已完成了道德的形上學的圓教系統。因此，當牟先生以陽明學是孟子學的時候，牟先生討論的陽明學時差不多都是朝向一道德的形上學系統在說的，亦即是以形上學的進路在談陽明學的。以形上學進路談陽明學並無不可，但是陽明學的特色在於工夫論而非形上學，當然陽明亦有形上學立場及形上學型態之命題的提出，問題是，陽明眾多的工夫論命題，在牟先生的解讀中，卻幾乎都將之攝入道德的形上學問題裏談，這樣的結果，就導致一方面牟先生不能有效區分工夫論與形上學，二方面又將不同的工夫論型態的程朱學詮釋為不同的形上學型態。然而，程朱所言之工夫論議題，原本確有其理論的必要性，即其先知後行之重知的一部分，這一部分卻在牟先生討論陽明學時，不得不予以收攝。關鍵即在，程朱講工夫次第的格物致知之學，原是一先知後行重知於行的系統，被牟先生以良知的坎陷說所提出的了別心以認識之並運用之，如此一來便成為牟先生在自己的系統中給了程朱學必要的理論地位，於是前此之用力區分別異的程朱學，根本就又回到了牟先生自己的系統裡了。但是，雖然牟先生吸收了程朱學的重知部分，卻始終不肯回頭承認程朱學的功能，亦仍不放鬆程朱、陸王之別，以致更加無理地對程朱之學施予更粗暴的詮釋。

以下的討論，將順著牟先生的著作次序逐一檢視他的思路以進行理論反省。

二、牟宗三說陽明學是孟子學

牟先生要定位陽明學是孟子學，首先就從孟子學定位說起，其實這一部分已經完全呈現在《心體與性體》一書的綜論部份中了。但在討論陽明時再度提出而已，其言：

孟子言性善───其正面之進路唯在「仁義內在」。───乃是此心即是仁義之心，仁義即是此心之自發。如果把仁義視為理，例如說道德法則，則此理即是此心之所自發，此即象山陽明所說之「心即理」。「心即理」不是心合理，乃是心就是理；───此心就是孟子所謂「本心」。───此所謂本心顯然不是心理學的心，乃是超越的本然的道德心。[[2]](#footnote-2)

牟先生談孔孟之學時即已將孟子之良知說與本心說上升為一形上原理，而與《中庸》、《易傳》之誠體、易體合一，此處牟先生再提象山、陽明之「心即理」說，即是將陽明所言之心說為孟子的本心。此說沒有問題，有問題的是「心即理」的命題詮釋。「心即理」本來就存在著兩條意旨，其一為本心具性善之理，此為存有論旨；其二為心做工夫而完全呈現性善之理，此為工夫境界論旨。此處牟先生說為心就是理，若就第一路說，則氣稟之心無處安排；若就第二路說，則未見言工夫即倡此說亦有不妥。牟先生向來特重做工夫以成聖境時之「心即理」義，但卻又將此義說成是本體宇宙論的意旨，是將聖人之作為說成天道之作為，如此則混同了工夫境界論與本體宇宙論。說聖人境界中之心的狀態與天道為一，這是理所當然的。但把聖人之作為說成了天道的作為時，即幾乎將聖人說成了佛教的闢盧遮那佛之全身放光而成宇宙之義旨，亦有替代耶教言上帝創造萬物的理論氛圍。陽明有類似的話，但不能做此種解讀，而牟先生則做了此種解讀，此即牟先生詮釋陽明學的綱領，亦是牟先生《心體與性體》全書的綱領，牟先生專題談陽明學是在《從陸象山到劉蕺山》書中，而上述的意旨即藉陽明文句詮釋而不斷托出。

牟先生從心概念與本心概念轉入討論良知概念與天理概念，其言：

───陽明即依此義而把良知提升上來以之代表本心，以之綜括孟子所言的四端之心。───天理就是良知之自然明覺之所呈現，明覺之即呈現之，───意即「天理之自然地而非造作地，昭昭明明而即在本心靈覺中之具體地而非抽象地呈現」。───故凡陽明言明覺皆是內斂地主宰貫徹地言其存有論的意義，而非外指地及物地言其認知的意義。───它是存有論地呈現之，而不是橫列地認知之。而就此決定活動本身說，它是活動，它同時亦即是存有。良知是即活動即存有的。───良知是天理之自然而明覺處，則天理雖客觀而亦主觀，天理是良知之必然而不可移處，則良知雖主觀而亦客觀。此即是「心即理」，「心外無理」，「良知之天理」諸語之實義。[[3]](#footnote-3)

筆者討論牟先生哲學時，特別關切本體宇宙論義旨與工夫境界論義旨的區分問題，意即是談天道流行與談主體活動的問題意識的區分的問題。牟先生說，良知非只是認知，而是有具體地呈現，是一活動而有存有論義旨。牟先生說的存有論，其實是併合本體宇宙論與工夫境界論地說的，存有論用在本體宇宙論問題的討論是沒有疑義的[[4]](#footnote-4)，但用在工夫境界論的討論就等於是把主體的實踐活動也說成了存有論。依筆者之見，此種命題應說為工夫境界論較為恰當。然而，牟先生卻是合在一起使用，這種工夫論與形上學不分的做法[[5]](#footnote-5)，就會使得牟先生也將朱熹與王陽明不同的工夫論類型說成是不同的形上學類型了。

依據上述牟先生的語意，說良知不只是客觀地認識事物，而是能連帶地有主體的實踐活動，這樣的說法，是很符合孟子意旨及陽明學說的。這就是主體的實踐活動，也就是在談主體的做工夫，因此「心即理」、「心外無理」、「良知之天理」諸語實在就是主體以天理為價值意識而做著修養的工夫，及至完全完成，而使主體達到天理完全呈現的境界。因此筆者要強調，被牟先生特別看重的陽明的這些話語，是工夫境界語，它當然與形上學的本體宇宙論語言有理論的內在關係，但是混同這兩種問題的結果，就會把工夫境界論當成了本體宇宙論，於是王陽明的工夫論便成了一種特殊型態的形上學，而有以別異於朱熹認知心進路的理氣說的形上學。這一部分正是筆者討論牟先生思想時一向最努力辨析的問題。

三、牟宗三從良知概念說的圓教形上學

以下，牟先生談良知概念的形上學立場再清楚不過了：

良知感應無外，必與天地萬物全體相感應。此即含著良知之絕對普遍性。心外無理，心外無物。此即佛家所謂圓教。必如此，方能圓滿。由此，良知不但是道德實踐之根據，而且亦是一切存在之存有論的根據。由此，良知亦有其形而上的實體之意義。在此，吾人說「道德的形上學」。這不是西方哲學傳統中客觀分解的以及觀解的形上學，乃是實踐的形上學，亦可曰圓教下的實踐形上學，───道德實踐中良知感應所及之物與存有論的存在之物兩者之間並無距離。當然如果我們割離道德實踐而單客觀地看存在之物，自可講出一套存有論，而不必能說它是道德的形上學。但這樣割離地客觀地看存在之物不是儒家之所注意，而且即使這樣講出一套存有論，亦不是究竟的。儒家可以把它看成是知解層上的觀解形上學，此則是沒有定準的，由康德的批判即可知。因此，說到究竟，只有這麼一個圓教下的實踐的形上學，此則乃是必然的。[[6]](#footnote-6)

上文中牟先生說出了由良知以為道德實踐義下的圓滿的存有論，這是儒家的東方式形上學，以及非涉及實踐而言之客觀知解的形上學，這是西方式的形上學。也以此兩分而說朱王之別。但筆者是不同意這樣的區分的。一方面筆者不主張建構圓滿的形上學，二方面筆者不同意朱熹的形上學只是知解的形上學。依據上述論旨，本文以下的討論主要針對這種圓滿的形上學之解構而說，至於朱熹形上學問題，筆者另有它文處理[[7]](#footnote-7)。

說世界是由道德意志義的天道之創造作用而有，這是儒家的一般通義，因此就儒家而言，天地萬物的存在就是依據道德意志而有的。筆者以為，話說到這裡就足夠了。這已經近似柏拉圖的世界依理型而有，或黑格爾的世界依絕對精神而有之形上學問題的解答模式了。在這個意思下的道德的形上學，自另有工夫論旨及境界論旨之可談之處。意即是，主體的良知即是天道天理的賦命，良知在主體的作用，即應扮演主宰者的角色，主體以良知為主宰，主體之作為與天道之作用在價值意識的方向上是一致的，就人而言，良知的角色同於整體存在界的道體，在良知中有仁義禮知之善性，在道體中也有仁義禮知之天理，善性即天理，故程朱言「性即理」，此義陽明同於程朱。當主體的實踐活動達至極致，即主體成聖境，天下因而大治時，則主體的活動與宇宙的秩序合一，此即最高境界的完成。這個完成，可以證成天道是道德意志中心的形上學立場，但是，假若未有聖人治世，天道依然必須說為是道德意志中心的，因此有無聖人的實踐仍無關乎天地萬物是否在道體依天理的流行中而有其存在，因為不管人倫秩序是否如理，天地萬物的存在及其活動都仍然依據著天道的意志而存在及活動著，只是它永恒地等待著人間世界有聖人能來治理而致其天下太平富庶繁榮而已。是否天下大治富庶繁榮是一回事，天道四時行百物生是另一回事，四時行百物生是提供正德利用厚生的可能性的依據，天道的作為無息，人道的是否依天道而行自是人道之事，非關天道之能否被證成。然人依天道而行，而致人倫秩序大治完備，這是就人的實踐而言的道德的形上學理論的被證成。這個依天道而行即是實踐的行動，實踐的行動仍有其理論，此即工夫論。陽明學之重心即在工夫論，工夫論使形上學在理論上有被保證可以成立的可能性。然真正之證成卻是在實際的行動中，而不是有工夫理論即是證成了，有工夫理論只是完成了系統性，完成了形上學理論之所以可被證成為真時所需的理論。形上學是形上學，即實踐哲學進路的本體宇宙論或思辨哲學進路的存有論部分，而工夫論與境界論又是另一問題。王陽明主要談工夫論，然其說預設了形上學，意旨是天地萬物的存在依道德意志而有，是道德意志義的道體的創造作用而有的天地萬物的存在，工夫論旨是要彰顯這個道德創生的宇宙秩序使其在人倫社會上落實，落實之而致理論上說天地萬物是由道德意志創生的形上學理論圓滿完成，理論完成是一回事，實踐而致天下大治才是實際的證成。

然依牟先生的意見，陽明的工夫論旨被併同入天道的活動，人倫社會的禮樂教化活動等同於自然世界的四時行百物生，綰合人倫世界的社會活動與天地萬物的生滅變化為一，說成了一套形上學，曰「道德的形上學」，意味由道德的進路說成及證成的形上學，或曰實踐下的圓教的形上學，意味因實踐而致世界圓滿的圓教義形上學。筆者完全同意儒家是以道德意志的創造活動而說世界存在依據的道德的形上學，更欲依此形上學而追求圓滿的世界的圓教理想。但是，現實世界的事實上圓滿與否並不妨礙這一套形上學的立場，只是現實世界的事實上圓滿可以證成這一套形上學為真，至於追求圓滿的個人主體的實踐活動，則是依據這一套形上學而推出的理論，包括如何實踐的工夫論以及實踐完成後的主體狀態的境界論，故而工夫論境界論與形上學有其理論的內在推演性，但仍不必將之說為即是形上學，即是動態的存有論，即是圓滿的圓教哲學，即是形上學被證成了的理論。

說良知既是道德實踐的依據又是一切存在的依據等於說了良知作用的普遍性，然而，說良知之普遍性只能等於是說主體的良知與天理一致，故而有其普遍性，是價值意識內涵一致義下的普遍性，原非本體宇宙論的創造生發活動義下的普遍性，但牟先生卻說「良知是一切存在之存有論的根據」，又說「良知亦有其形而上的實體之意義」。如果牟先生的意思是將良知說成天理，而天理即是道體的價值意識面向，那麼說上述兩命題都是可以的。但是，牟先生卻差不多還是就著主體的良知而說的上述命題，這樣就把主體的致良知的作用等同於天道的創造生發活動，這差不多是把人的道德實踐活動當成了造化的本身了。牟先生會有這樣的思路的躍進，關鍵即在，只有主體才能談實踐，而牟先生則認定在實踐中才可以證成普遍原理為真，更才可以追求理想世界之圓滿實現，牟先生為倡說中國哲學的實踐特質才是可以證成普遍原理的形上學型態，所以才把王陽明良知說的工夫論說成了道德的形上學與圓教下的實踐形上學，這樣就可以獲得本體宇宙論被保證為真的理論效果，於是而有超越康德《實踐理性批判》中三大普遍原理僅有設準地位的理論效果，主張在致良知的道德實踐及存在依據的理論定位中，這一套儒家的形上學不僅理論圓滿更有實踐的圓滿而致有被證成為真的圓教義的形上學地位。牟先生這樣建構了儒家形上學之後，便自然要與僅僅是客觀解析現象世界的觀解形上學做區分，亦即是要與不能落實理想世界的觀解形上學做區分，後者都因為不涉及實踐，因而不究竟，故而即不圓滿。後者即是其所認定的程朱形上學型態。

筆者仍主張談實踐活動的理論要與談形上學的本體宇宙論理論分開來建構，但這並不會就成了知解層面的觀解形上學，它還是實踐哲學進路的本體宇宙論之學，它是工夫境界論的形上依據之學，它可以推演出工夫論與境界論，從而形成本體論宇宙論工夫論境界論互為推演的實踐哲學系統，以此為系統，即是實踐哲學的理論完成，以此為架構，更可以解讀中國哲學各家系統的理論義涵；但是，即便是知解層面的觀解形上學亦非即是無用之學或與實踐無關之學，它只是屬於思辨哲學進路的存有論之學，它將前此之本體宇宙工夫境界之學所涉及到的所有存有範疇予以概念界定，定義之、關係之、從而能更有效地使用之而關聯至實踐哲學的各個領域中。本體宇宙論從流行與活動說天地萬物，存有論從定義與關係說本體宇宙論中所使用的概念。各種理論負擔著各自的功能，回答著各自的問題，沒有哪一種問題才是究竟的問題，因此也就沒有哪一種理論就是究竟的理論。說儒家不在意觀解的形上學，此誠不然，朱熹就十分在意，當理論有需要的時候就會構作觀解的形上學，且觀解的形上學不會與儒家根本的實踐要求衝突、脫鉤、無關、甚或歧出，說這些話都是因為只能緊緊守在一種問題、一種理論的優劣較競心態下才有的立場。

四、牟宗三從聖人境界說的圓教形上學

牟先生上述立場又在詮釋陽明一體說中再度深入發揮，參見其言：

陽明從良知(明覺)之感應說萬物一體，與明道從人心之感通說萬物一體完全相同，這是儒家所共同承認的，無人能有異議。從明覺感應說物，這個「物」同時是道德實踐的，同時也是存有論的，兩者間並無距離。───我們不能從原則上給它劃一個界線，其極必是以天地萬物為一體。這個「一體」同時是道德實踐的，同時也是存有論的──圓教下的存有論的。聖人或大人與天地合德，與日月合明，與鬼神合吉凶，乃必然如此。「感應」或「感通」不是感性中之接受或被影響，亦不是心理學中的刺激與反應。實乃是即寂即感，神感神應之超越的、創生的、如如實現之的感應，這必是康德所說的人類所不能有的「智的直覺」之感應。[[8]](#footnote-8)

牟先生將陽明與明道所說的萬物一體之意旨，置放在實踐中談，亦即是在致良知的活動中談，而說為是存有論的，而且是圓教下的存有論，意即是在聖人境界中談的存有論，而且有康德的智的直覺之意旨。牟先生此說十分複雜，綰合了太多不同的哲學問題於一種情況中談。筆者之意，即是應予以拆解，拆解之成為有工夫論與境界哲學的部份，以及有形上學的本體宇宙論的部份。筆者之意即是，牟先生在一個陽明的良知說中就綰合了本體宇宙工夫境界論於一體，這是因為，牟先生以陽明所言的主體的良知發動而與天地萬物為一體的命題為基礎，一方面將主體的良知視為智的直覺，甚且即是與天道的作用同體，因此當主體與天地萬物為一體的時候，此時亦即天道以萬物為一體的意旨，如此即由談主體的良知轉成談天道的作用。談天道的作用自然即是存有論的，談主體的良知之活動自然是實踐的，談主體良知發動而與萬物一體自然是指聖人境界的，於是牟先生實在是把陽明講的良知發動而與天地萬物一體的主體工夫境界論的話語同時當成了天道的創生作用之本體宇宙論的話語，也就因此同時是存有論的話語，並且即是一套動態的存有論。這樣思考的結果，對牟先生而言，他獲得了一個優異於西方哲學的理論結果，即是這一套存有論是一套活動的而非僅知解的存有論，並且，藉由實踐而可以實證，於是，在牟先生詮解下的陽明學進路的儒家哲學，便成了一套動態的而非僅知解的、以及實踐的且可證成的存有論。

筆者的意見則是，動態的存有論的概念是疊床架屋的做法，討論實踐哲學的本體宇宙論應與討論實踐哲學的工夫境界論分開，而且兩者之間的四個哲學基本問題是彼此有理論上的推演關係的。至於被牟先生視為觀解型態的存有論，仍可保持它自身獨立的理論功能，不必像牟先生對待程朱哲學一般，將之視為非動態的存有論而與先秦儒學的型態為歧出。亦即，存有論就是靜態地、觀解地解析其概念意旨與彼此關係即可。動態的概念要兩分為是對整體存在界的活動敘述、還是對個別主體間的實踐論述，前者就是本體宇宙論，後者就是工夫境界論。依王陽明的良知呈現而與天地萬物一體說，良知呈現即是工夫論，與萬物一體即是主體的聖人境界。而良知呈現及與萬物一體則都是預設在儒家的本體宇宙論的系統內才會發生的事。《中庸》、《易傳》及周敦頤、張載的系統內都已談了儒家形上學的本體宇宙論了，而王陽明談的就是主題實踐的工夫論與境界論，後者預設了前者，後者的實踐也可以說在其成功之時即證成了前者。但後者的理論意義並不即是前者，牟先生將是實踐的說為亦是存有論的，即是將後者亦當成了前者，即是將主體良知實踐而完全呈現至與天地萬物一體的聖人境界說為天地萬物之生發變化，此即是將聖人境界與天道流行說成了同一件事，天道流行是亙古不變的，聖人境界是萬世一遇的，兩者不能等同，把聖人境界說成了人類的最高境界即可，但不必把聖人境界說成為整體存在界的實況。究其實，就是太過企求一套理想的形上學所致，以至於把形上學論述與主體實踐活動的論述合為一談，以致理想的主體境界變成了完美的世界觀。牟先生所謂之圓教是教化的圓滿，但他將教化的圓滿上升為形上學的最理想型態，而在這個型態中，遂不能容納一般形上學的存有論意旨，即程朱形上學的其中一部份之說，這又是太過高舉陸王以致貶抑程朱的做法了。

五、王陽明的形上學論旨

然而，牟先生這樣的詮釋並非於陽明無據，事實上陽明自己也是將良知上升為本體宇宙論的概念的。不過，問題的關鍵在於，不論陽明如何上升良知概念於本體宇宙論的意旨中，談本體宇宙論就是本體宇宙論，談工夫境界論就是工夫境界論，仍不需另外再創造一套動態的存有論，或圓教的形上學，這一部分仍然只是牟先生自己的當代新儒學創作系統，而非對陽明本體宇宙論的準確理解。牟先生引了兩段陽明的談話，最關鍵處如下：

我的靈明，便是天、地、鬼、神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼、神沒有我的靈明，誰去辨他吉、凶、災、祥？天、地、鬼、神、萬物，離卻我的靈明，便沒有天、地、鬼、神、萬物了；我的靈明，離卻天、地、鬼、神、萬物，亦沒有我的靈明。如此，便是一氣流通的，如何與他間隔得？

良知是造化的精靈，這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。

第一段先從認識上講天地萬物基於主體的靈明而有，但接著又說主體的靈明與天地萬物為一體，語氣中似已透出靈明造生天地萬物之義。第二段話語意旨的表面意義就是明指良知靈明造生天地萬物。以下，還有幾段談話意旨更為鮮明而牟先生未及直接引出討論的：

人的良知，就是草、木、瓦、石的良知；若草、木、瓦、石無人的良知，不可以為草、木、瓦、石矣。

夫良知一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣。

良知之虛便是天之太虛，良知之無便是太虛之無形，日、月、風、雷、山、川、民、物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。

第一段將良知由人類的價值意識主體上升為天地萬物的存有論實體，第二段與第三段將良知直接說為張載所言之太虛即氣。我們必須這樣理解，在陽明的話語意旨中，良知已經從人類主體的價值意識之主宰心之概念，上升為天地萬物的創造性實體，即一般始源義及原理義的道體。定義人人可下，系統人人可造，這就是陽明辯證道佛的儒學創作，然而，以良知說天道流行，這就是本體宇宙論旨，以良知說主體性善本質，這就是人性論旨，以良知說主體實踐活動，這就是工夫論旨，以良知說主體完全呈現天理，這就是境界論旨，各種義涵皆意旨清晰，但切勿混在一起成為一套系統，牟先生的詮釋就是走上了混在一起成一套系統的路上，如此便形成了有一與程朱別異的工夫境界論旨及本體宇宙論旨的陸王系統。參見：

案：「良知是造化的精靈」，這是存有論地說，「人若復得他」以下是實踐地說。「復得他完完全全，無少虧欠」，即含著圓頓之教。

若依牟先生上述之說，其存有論即實踐哲學的本體宇宙論，其實踐地說即說及工夫論，其圓頓之教即是就境界哲學而說。可見，陽明話語本就有個別意旨，若牟先生皆如此地分開地界說陽明意旨，則筆者即是完全同意，然而實非如此，牟先生於《心體與性體》綜論部也好，《圓善論》也好，以及本章後文也好，都不斷地依此原型提出他特有的道德的形上學之說，參見其言：

就事言，良知明覺是吾實踐德行之根據；就物言，良知明覺是天地萬物之存有論的根據。故主觀地說，是由仁心之感通而為一體，而客觀地說，則此一體之仁心頓時即是天地萬物之生化之理。───中庸言誠，至明道而由仁說，至陽明而由良知明覺說，其實皆是說的這同一本體。是故就成己與成物之分而有事與物之不同，然而其根據則是一本而無二。就成己而言，是道德實踐，就成物言，是形上學，然而是在合內外之道之實踐下，亦即是在圓教下的形上學，故是實踐的形上學，亦曰道德的形上學。[[9]](#footnote-9)

成己是實踐的活動，故是工夫論旨，若言及成事，亦是主體的社會實踐活動，亦是工夫論旨。若言成物之義是成事，則仍是工夫論旨，若言成物是指天地萬物的生成，則當然是形上學論旨，但天地萬物的生成與主體的成己成事之社會實踐活動不是一回事。在《中庸》、《易傳》及宋明諸儒之學說中，確實論及成己之主體實踐的工夫論，以及成物之大化流行的形上學，但就牟先生的詮釋而言，卻是將此兩者當做同一套理論，亦即同一個事件，同一個狀態，同一個世界。所以才有「圓教的形上學、實踐的形上學、道德的形上學」等概念之出現。要說這樣的一個狀態，則主體實踐已成聖境時亦是可說的，但這就是「境界哲學」的論旨，而非「圓教的形上學」。要說這一個活動，則”誠之者人之道”的實踐活動即是，但它就是「工夫論旨」，卻不必是「實踐的形上學」。若要說「道德的形上學」，則說「天道」為「由道德意志之普遍原理以為之最高實體而創生天地萬物」即可，但毋須併合主體的良知活動而說為實踐的及圓教的形上學。筆者要再申說，牟先生要建立這樣一套新穎的當代新儒學仍然是可以的，所謂可以就是概念自訂、系統自創、各說各話即是，但是有一點是不可以的，即是文本詮釋，不僅是對程朱之文本詮釋不對題，甚至對陸王的文本詮釋亦不對題。事實上，就是因為這一套嵌入了形上學的本體工夫論旨，就使得牟先生在談儒家工夫論的時候，過於拘謹狹隘，且刻意排斥程朱之說，而致犧牲了正確的文本詮釋。這樣的意見再次出現在另文中：

就成物言，是宇宙生化之原理，亦即道德形上學之存有論的原理，使物物皆如如地得其所而然其然，即良知明覺之同於天命實體而於穆不已也。在圓教下，道德創造與宇宙生化是一，一是皆在明覺感應中朗現。[[10]](#footnote-10)

就本文言，天道以良知明覺感應生化萬物，使物得其所然，這是形上學的存有論說，說宇宙創造即是一道德創造，這應是原始儒家在《中庸》、《易傳》中的立場無誤。這樣的說法只是將天道、天命、誠體、神體、易體等形上道體的概念以甚具主體實踐義的良知概念轉用而已，但當牟先生講到圓教的時候，卻又是將主體的實踐以成聖境的活動說進來這個宇宙生化的秩序中，並必及如此才是圓教的，是圓教的就是主體的實踐甄致圓滿，而使天下有其道德秩序之旨。這就需要主體的實踐活動不只是主觀的主體自己的德性純化，更需要客觀的社會秩序亦已純化。至於自然秩序，就天道作用而言，必須定義為本來就是純化的，而不是經主體實踐後才是純化的。主體的實踐只是配合自然秩序而將社會秩序亦予純化而已，若要談純化社會秩序而及自然秩序的改變，這就進入了董仲舒的天人感應說了，但牟先生所想應非此事。故而牟先生所說的圓教便只能是主體實踐致社會秩序純化義下之圓，是道德秩序自己同化於宇宙秩序。這是社會政治哲學，這套社會政治哲學依據道德的形上學而落實，但不能即將這套社會政治哲學即說為形上學，要硬說也可以，但這套形上學就確實是遺漏了自然秩序進路的形上學，亦即遺漏了氣化宇宙論層面的自然哲學，這一步的遺漏，就會引生對於人類主體的氣性生命的討論的遺漏，也就是對程朱一路的理氣說的形上學問題意識的遺漏，這在牟先生討論張載形上學意旨之言於太虛概念時即有此項缺失[[11]](#footnote-11)。總之，筆者主張，被牟先生說為圓教義的形上學之對象，實言之就只是聖人的主觀境界而已，是牟先生自己言之過溢，故說成為圓教義的道德的形上學。

六、牟宗三批評程朱非本質工夫

陽明談致良知以為實踐活動的意旨，在牟先生的詮釋中，即以致良知的本體工夫為圓教的意旨。筆者的立場是，說主體的實踐至聖境絕對是儒學的理想，但即此聖境說為形上學卻是不恰當的，因為正是如此，使得牟先生將非直接說聖境的其它的工夫境界論述視為不圓滿的形上學，這就嚴重地影響了各家儒學經典的準確詮釋了。參見以下牟先生的討論：

陽明言「致」字，直接地是「向前推進」底意思，等於孟子所謂「擴充」。「致良知」是把良知知天理或良知所覺之是非善惡不讓它為私欲所間隔而充分地把它呈現出來以使之見之於行事，即成道德行為。───能如此擴充之，則吾之全部生命便全體皆是良知天理之流行，───「致」表示行動，見於行事。但如何能「致」呢？此並無繞出去的巧妙方法。───只因良知人人本有，它雖是超越的，亦時時不自覺地呈露。致良知底致字，在此致中即含有警覺底意思，而即以警覺開始其致。警覺亦名曰「逆覺」，即隨其呈露反而自覺地意識及之，不令其滑過。故逆覺中即含有一種肯認或體認，此名曰「逆覺體證」。───人人有此良知，然為私欲蒙蔽，則雖有而不露。即或隨時可有不自覺的呈露，所謂透露一點端倪，然為私欲，氣質，以及內外種種主觀感性條件所阻隔，亦不能使其必然有呈露而又可以縮回去。要想自覺地使其必然有呈露，則必須通過逆覺體證而肯認之。若問，即使已通過逆覺體證而肯認之矣，然而私欲氣質以及種種主觀感性條件仍阻隔之，而它亦仍不能順適調暢地貫通下來，則又如何？曰：此亦無繞出去的巧妙辦法。此中本質的關鍵仍在良知本身之力量。良知明覺若真通過逆覺體證而被肯認，則它本身即是私欲氣質等之大剋星，其本身就有一種不容已地要湧現出來的力量。此即陽明所以言知行合一之故，亦即孟子所言之良知良能也。良知固即是理，然此理字是從良知明覺說，不是離開良知明覺而與心為二的那個空懸的寡頭的理。「心理是一」(不是合一)的心(良知明覺)才有那種不容已地要湧現出來的力量。若與心為二的那個空頭的理，則無此力量，因此，要想使理能夠貫通下來，則必須繞出去而講其它的工夫，如居敬(後天的敬)，涵養，格物，窮理等等，此便是朱子之一套。這一套工夫並非不重要，但依王學看來，則只能是助緣，而不是本質的工夫。本質的工夫唯在逆覺體證，所依靠的本質的根據唯在良知本身的力量。此就道德實踐說乃是必然的。以助緣為主力乃是本末顛倒。凡順孟子下來者，如象山，如陽明，皆並非不知氣質之病痛，亦並非不知教育，學問等之重要，但此等後天的工夫並非本質的。故就內聖之學之道德實踐，必從先天開工夫，而言逆覺體證也。[[12]](#footnote-12)

牟先生整段談話的理論基礎都在《心體與性體》中表述過了，基本上就是將程朱談整體存在界的理氣說之形上學系統，併合程朱談先知後行的工夫次第說，以與陸王的心即理說及致良知說做對比，而提出陸王之說才是圓滿的形上學。而牟先生在《從陸象山到劉蕺山》書中談王陽明的部份，便只是前書的再申述而已。從上文看來，牟先生談致良知的觀念，實在就是一套工夫論的觀念，實踐主體以良知道體為價值蘄向，純粹化主體意志為仁義禮知之價值意識，這就是儒釋道三教共通的本體工夫模式，只儒學之本體為仁義禮知之良知概念而已，而價值意識義之天道是人類存有者先天本有的，即良知是先天本有的，因此牟先生說為先天工夫，而非後天工夫。此說卻需釐清。主體實踐所依據之良知是先天本有的，但主體是有了生命以後的後天產物，否則何必另言先天？而主體之實踐義為即在後天的不理想狀態中進行的，亦即是在良知非能完全恢復地呈現的狀態中作進行起來的，因此工夫之施做必是在後天中依據先天本有之良知而作用的意思，否則又何須言做工夫？此即牟先生說必有私欲氣質之阻隔之意，而當遭受阻隔時亦無巧妙方法，仍是良知提起一事而已，即是致良知而已，即是知行合一而已，此說亦無誤。但是，說到程朱之學為助緣而非本質，說到良知是心理為一而非為二，則是混淆不同問題的不當批評。

陽明批評程朱為析心理為二，實際上陽明是在講知行合一的工夫境界論旨，批評時人之心與天理未能真誠合一，然現實上既有不合一的狀態，則形上學存有論即應對於此一狀態予以界定討論，於是而有程朱哲學中之說整體存在界的理氣說的存有論，以及說道德實踐主體的心性情說的存有論，以及說人死後之魂魄說的存有論。這些理論只是要說明存在界的一般現實情況，這就是一般形上學要交代的理論項目。程朱的說明就是要強調人類主體亦是一理氣共構的現實，就實踐主體而言，主宰的是心，心涵天理之性，是先天本有的且是純粹至善的，但因後天之氣的存在，使得主體的生命狀態有善有惡，此即是情，導情入性以為善即是良知的呈現，未能導情入性，即主體之心未能將天理完全呈現，此時天理以性之意旨仍為人心先天本有，故終將必能為善，但現實上目前並未做到。程朱並未主張心不需即理、如理以與天理一致，而是在說明心未能如理時的存有狀態，但因心仍具性，性即理，故心事實上先天本具此理，故而只要願意做工夫，即能心即理，故而程朱之說與陽明之說無有理論之衝突在。陽明之說在心必須做工夫以為心即理上強調，即知行合一之強調，即需致良知之強調。良知本具，復反之、逆覺之、致之即能心與理為一，故而陽明是在說工夫論的心理為一，程朱是在說存有論的心理有二之狀態，後說與前說無有任何理論矛盾或不同之處。然而，牟先生必說為不同，甚至亦牽連至程朱言於居敬、涵養、格物、窮理等為後天工夫，實無必要。工夫都是主體在後天的狀態中做的，所以才有氣質私慾之阻隔。工夫都是要復反先天本性的，這就是本體工夫論旨，就是儒者共義。因此居敬、涵養、格物、窮理等無一不是本體工夫，無一不是求放心工夫，無一不是致良知工夫。只是本體工夫的語言表達方式有多種類型，有氣質之病痛即需對治之，此即是致良知。於知識上有所不足，即需求學問，即需教育，此即是致良知。從無所謂後天的非本質工夫之事。工夫都是本質的工夫，因為都是本體工夫。工夫都是後天不完美的普通人在做的，陽明除非是天生聖人，否則亦是在其後天生命中百死千難地鍛鍊的，至其工夫純熟之時，即是逆覺體證而臻心即理之境界。主體實做工夫，境界即上升，心即與理為一。主體若不做工夫，則心志散漫，甚至會有私欲氣質之阻隔，而落入為惡狀態。此時即需教育、問學，此時所做之居敬、涵養、格物、窮理等工夫都是致良知的同義辭，都是本體工夫，都是逆覺體證。

牟先生認定程朱之言於工夫是後天的非本質工夫，只有一個原因，就是牟先生只對象著主體成聖之境界而說的，在成聖境界中，主體之心與天理完全合一，主體心之作為即是天理之流行，此時也根本不必談工夫了，只以誠敬守之即可，此即明道之識仁意旨。

七、牟先生另創良知坎陷說

陽明就《大學》講本體工夫，實際上，《大學》的本體工夫特重「工夫次第」義，程朱之詮解從此一路，陽明之詮解實為創造，創造地將格物致知皆以誠意正心義解之，此舉則導致格物致知義之追求客觀外物知識的義涵滑落，亦模糊了先知後行的工夫次第義。以上詮釋的缺點是一回事，但陽明仍有權力自造一系統創作之並言說之。不過，當牟先生一昧地肯定並維護陽明學說時，牟先生自己也發現了對於事物之客觀知解的問題必須有以處理，實際上陽明也是有所處理的，陽明的處理就是並不否認客觀知識之追求，只是就道德實踐而言，更重要的還是誠意正心的致良知的本體工夫之貫徹落實，還是主體意志的純粹化的工夫問題，即是要求知行合一的實踐問題。陽明的回應亦無問題，只是對於《大學》的文本詮釋仍有一隔，面對此一問題，牟先生的處理則不是回頭去維護《大學》文本詮釋的正解，而是在陽明的詮釋立場下自己再創作一理論，以收拾對外在世界的客觀知識的認識問題，且是仍收拾在致良知的道德形上學系統內。

牟先生的作法有兩項重點，其一為製作一良知坎陷說以面對客觀世界的知識認識問題，其二為再度將程朱之學亦排斥在面對客觀知識的認識系統之外。亦即，原來在《大學》本義中的客觀知識之認識的理論部份，牟先生亦要依陽明的致良知說予以收進來，而對程朱本來就重視客觀知識認識的工夫次第理論，牟先生則再度說為是一種接近致良知說的本體工夫，以致仍為一與認識客觀知識無關之理論。牟先生對朱熹真是不公平。參見其言：

若指作聖賢言，則物限於生活行為上說，自已足矣。然而不礙尚有桌子椅子等等一種物，此將如何統設之於致良知教中？復次，此物如其為一物，有理乎？無理乎？如其有理也，將何以窮之？此自非窮良知之天理即可盡。良知之天理流於生活行為中而貫之，亦流於桌子椅子中而成其為桌子椅子耶？此故甚難矣。然則，吾將如何對付此一種物？此自是知識之問題，而為先哲所不措意者。然在今日，則不能不有以疏解之。關於桌子椅子之一套與陽明子致良知之一套完全兩會事，然而不能不通而歸於一。桌子椅子亦在天心天理之貫徹中，此將亦為可成之命題。然徒由吾人日常生活之致良知上則不能成立之。如成立此命題，不知要經多少曲折。蓋此為一形上學之命題，繫於客觀而絕對之唯心論之成立，即「乾坤知能」之成立，亦即「無聲無嗅獨知時，此是乾坤萬有基」一主斷之成立。然無論將來如何，即使此命題成立矣，而在眼前致良知中，總有桌子椅子一種物間隔而度不過，因而總有此遺漏而不能盡。吾人需有以說明之。看它如何能進入致良知之教義中。此是知識問題也。。[[13]](#footnote-13)

本文有兩個重點，其一是將良知教說為一套形上學系統，其二是將知識問題另起爐灶後又收歸良知教中。首先，就形上學問題言，牟先生以陽明致良知為形上學問題，且為客觀絕對之唯心論。筆者認為，這正是形上學與工夫論問題不分的情況，或說是必欲將工夫論問題與形上學問題結為一套來談。其次，對於知識的問題，是《大學》文本中特別重視的問題，為了配合《大學》格物致知的詮釋，所以必須討論其中的物概念，此當即是人倫社會的事務義之物，而且此時面對的正就是一個知識的問題。牟先生認為必須討論此客觀存在義之自然物及人為器物問題，討論其有理無理，且認為這種知識問題是先哲所不措意者。實則不然，程朱已處理及此，只是牟先生不能正面正視肯定之而已，依牟先生後文的立場，知識之問題就是進入知識之細節系統，而此仍程朱所不及討論者，但筆者要強調的是，對知識問題的重視態度就是《大學》本意，也是程朱詮釋《大學》的立場，光是這一個立場的強調，程朱之正確詮釋就應該予以高度肯定。更何況，程朱理學更是在此項問題走得最遠的儒學系統，比起王陽明僅僅是不否定的立場，程朱之討論是更具實質性地多了。

在程朱的詮解下，格物致知的對象包含價值意識之總原理，即仁義禮知之天理問題；也包含處理社會人倫事務的原理，即公共政策的做法；亦包含自然物與人為器物之存在原理，此即形上學存有論之存有原理問題，即牟先生此處所設問之有無其理問題所涉及的。而牟先生則坦言此則非是良知天理能對付的，為何不能對付？因為依牟先生之理論建構，良知天理是形上學問題，且是客觀而絕對之唯心論系統的立場，故而無論如何，客觀知識結構義的自然物與人為器物之理就是談不到的。說談到多麼地細節以致成就科學知識這自然亦非程朱的成果，但說談到更說重視則程朱已經走在這條路上了。牟先生認為王陽明的良知到不了這一塊，是因為牟先生自己將知識的問題交由本體工夫論處理，而工夫論的問題又提升為形上學問題來處理，結果建構了一套客觀絕對之唯心論系統，因此就完全觸碰不了一般事物之知識的問題了。

說形上學或儒家形上學是客觀的系統是可以的，但說為唯心論的義旨就需要追究了。依牟先生，那就是在主體實踐的活動中就其成聖境而說為整體存在之客觀絕對唯心論了。所以其唯心是唯心在主體的實踐活動上，但是主體的實踐活動何須說為是形上學呢？主體實踐以成聖境更何須說為是圓滿的形上學呢？圓滿只是家國天下的圓滿，無須說為是形上學的圓滿，形上學只需說其究竟義即可。由於牟先生這一套主體實踐成聖境的客觀絕對唯心論系統不能談客觀事物的知識問題，因此牟先生認為必須另找途徑以說及之。但是其說及之之目的卻仍是在以良知發動為主軸的說及之的途徑中，這是因為，良知是造化的本體，天下萬物皆出自良知，無論依王陽明還是依牟宗三皆是如此。良知既生化萬物，則關於外物之客觀的知識問題仍須與良知的活動有其關係。其言：

良知能斷制「用桌子」之行為，而不能斷制「桌子」之何所是。───雖有造桌子之誠意，而意不能達；雖有良知天理之判決此行為之必應作，然終無由以施其作。此不得究良知天理之不足，蓋良知天理所負之責任不在此。此應歸咎於對造桌子之無知識也。就此觀之，造桌子之行為要貫徹而實現，除良知天理以及致良知之天理外，還須有造桌子之知識為條件。一切行為皆須有此知識之條件。是以在致良知中，此「致」字不單表示吾人作此行為之修養工夫之一套，(就此套言，一切工夫皆集中於致)，且亦表示須有知識之一套以補充之。此知識之一套，非良知天理所可給，須知之於外物而待學。因此，每一行為實是行為宇宙與知識宇宙兩者之融一。(此亦是知行合一原則之一例)。良知天理決定行為之當作，致良知則是由意志律而實現此行為。然在「致」字上，亦復當有知識所知之事物律以實現此行為。吾人可曰：意志律是此行為之形式因，事物律則是其材質因。依是，就在「致」字上，吾人不單有天理之貫徹以正當此行為，且即於此而透露出一「物理」以實現此行為。（實現不只靠物理，而物理卻也是實現之一具）。───就此全套言，皆繫於良知之天理，猶網之繫於綱。從此言之，心外無物，心外無理。然而此全套中單單那一分卻是全套之出氣筒，卻是一個通孔。由此而可通於外。在此而有內外之別，心理之二。此個通孔是不可少的。沒有它，吾人不能完成吾人之行為，不能達致良知之天理於陽明所說之事事物物上而正之。是以此知識之一外乃所以成就行為宇宙之統於內。由孔而出之，始能自外而至之。（自外至者無主不止。）[[14]](#footnote-14)

牟先生這一段話說得很辛苦，之所以這麼辛苦，是因為他把只是道德實踐活動的良知發動義說成了同時是天道作用的大化流行，但是現在卻對製造桌子這等需要外在客觀知識的事情，認為不是單靠道德意識就可掌握的，於是將良知的作用說成兩套。一為全套的，即本體工夫論的一套，由天理來，是意志律，以道德意識貫徹實踐的一套，它造成的存有論效果即是心理不二；另一為副套，卻是道德實踐的通孔，沒有它仍辦不成道德事業，但它是物理的知識，是事物律，因此有內外之別、心理之二。牟先生這麼辛苦的定義，其實早在程朱理學中都已處理了，朱熹所言之理即是包括了價值意識及存有原理。說存有原理時不涉及實踐活動，因此有客觀的物理在，物理不依人心而存在或變化，故被批評為二分，甚至是支離，然而，此處之為二並非有對峙義，只是從存有論地位上說其屬性不同而已，所以，說到底，其實是原本陽明對朱熹析心與理為二的批評本身是不恰當的。牟先生前此接受王陽明的立場，現在，自己要再度為這個立場建立存有論的成立意義。也就是說，當初陽明說朱熹為二分的時候，可以只是存有論討論上的二分之定位義，無須引申有工夫論上的支離義，更不應持批評否定的態度。現在，牟先生要結合不分與二分兩說為有關聯的系統，且同置於良知說下，牟先生之愛戴陽明學，真是令人忌妒。

牟先生說客觀知識之掌握為主體實踐之一通孔，且致良知於事事物物之實踐活動中必須要有此一知識之掌握，否則不能成功其實踐。依牟先生此說，豈不甚為看重此與心為二之理，此物理之理，此事物律，此客觀知識。然而，從工夫次第進路說的《大學》格致工夫，先知後行工夫，此時所探究追問的不就是公共政策之知識、客觀物理之知識等等，先知曉此些知識才能正心誠意修齊治平，則順著《大學》原義及程朱《大學》解，這些問題就早已被處理了。惜陽明未走此路，只以主體價值意識之決斷為工夫之首要，此說亦不誤，只是對於《大學》原旨中對外在事物之知之看重的一面未能正面面對而已。然牟先生卻欲從陽明言致良知的道德實踐工夫中曲折坎陷地亦要面對此問題，謂其亦是致良知工夫內事項，只是所知之理有所不同。行為宇宙所知者為仁義禮知之理，知識宇宙所知者為物理、事理、公共政策之理，在存有論地位上，前者心理為一，後者心理是二。筆者不能否認牟先生所建立之此說，不能認為此說有謬誤，但此說之建立實是緣於致良知說本身擴充得太過了之後才警覺地必須收拾基本問題而提出的，此處所提出的觀點，程朱詮解《大學》時早已關注及之，而程朱之論曾遭陽明以心理為二之批評，牟先生於《心體與性體》書中亦駁程朱之學為理氣二分、心性情三分的只存有不活動的存有論，前此批評過當，後此又不能不要此種理論，此誠奇怪之事也。

牟先生為說良知作用的知識宇宙世界，將良知之作用予以創造性地轉化，轉化之而提出坎陷說，實在也是一過溢之後的扭曲之論。其言：

此言將知識攝入致良知教義中。然知識雖待外，而亦必有待於吾心之領取。領取是了別。了別之用仍是吾心之所發。───即在致字上，吾心之良知亦須決定自己轉而為了別。了別之用仍是吾心之所發。───即在致字上，吾心之良知亦須決定自己轉而為了別。此種轉化是良知自己決定坎陷其自己，此亦是其天理之一環。坎陷其自己而為了別以從物。從物始能知物，知物始能宰物。及其可以宰也，它復自坎陷中湧出其自己而復會物以歸己，成為自己之所統與所攝。───此方是融攝知識之真實義。在行為宇宙中成就了知識宇宙，而復統攝了知識宇宙。在知識宇宙中，物暫為外，而心因其是識心，是良知自己決定之坎陷，故亦暫時與物而為二。───在良知天理決定去成就「知親」這件行為中，良知天心即需同時決定坎陷其自己而為了別心以從事去了別「親」這個「知識物」。就在此副套之致良知行為中，天心即轉化為了別心。既為了別心，必有了別心之所對。故即在此時，心與物為二，且為內外。「知親」這件行為為良知天理之所決定，故不能外於良知之天理，故曰心外無物。然在「知親」這件行為中，要去實質了解「親」這個知識物，則天心轉化為了別心，了別心即與「親」這個知識物為二為內外。了別心是天心之坎陷，而二與內外即因此坎陷而置定。[[15]](#footnote-15)

牟先生此文，是在討論陽明被問到對客觀知識的認知問題時，針對陽明的回答而做的發揮，陽明的回答就是客觀知識也是要知道的，不過關鍵重點仍在良知的發動，亦即道德意志的發動仍是優位，至於對客觀知識的認識就是轉化一下就出來了。牟先生以上的發揮，倒是鄭重其事地就良知之作用的不同，以說對此客觀知識之認識能力是何種意義的良知。牟先生特創了別心此概念以說之，並說了別心是良知自我轉化後的作為，亦屬良知，卻是良知自我坎陷後才有的。依陽明之意，原先，在致良知的活動中是與物無對，心物是一，依牟先生之發揮，現在，良知坎陷為了別心時，則是與物有對，而有內外，故能識物。牟先生所發揮之此說，簡直就是把被陽明批評為心外之理的朱熹思想又予以還原了。此說中心與物二，復心內物外，這都是陽明批評朱熹格物窮理說的意見。牟先生為何要進此言呢？理由很清楚，客觀認識亦是實踐中必須要有的環節，前此已將致良知的合內外、合心物、合天人義徹底堅實了，但為顧及認識客觀外物知識，故需增添良知作用之了別心義，此一了別心在作用時，就是要知曉原先未知的外在事物之知識，故又容許心物為二了。其實，依朱熹之言於格物致知窮理說時，本來就是依《大學》做文本詮釋而說的，大學言欲明明德於天下，必先治國必先齊家必先正心必先誠意必先致知格物，此時之格物致知確實有聞見之知的意義在，確實有外物之知的意義在，確實先倡導知再倡導行，確實主張先知後行，確實主張窮事物之理之後再發為誠意正心以修齊治平，這就是為平治天下需先有的客觀具體知識之認識，先知後行，此知亦是明明德的本體工夫之所蘊含，此知亦必須是以價值意識之決斷為最後的決斷，亦是以道德意識統攝客觀知識，亦是以實踐至平治天下為格物致知之真正完成，因為《大學》本就是以平治天下為最終目的，本就是為此一偉大事業提出本末先後的工夫次第說而已，依此而有客觀事物之認識之強調，而提出先知後行之意旨。就其仍需斷之以道德意識言，其實不需兩分為道德心與認知心，即如牟先生此處所為之良知之心與良知之坎陷後的了別心。就其認識外物之客觀知識以作為正德利用厚生之依據而言，亦毋須批評其義為理在心外、心物為二，說理在心外、心物為二是就工夫實踐上批評時人未能落實實踐，陽明是就人病所為之批評。以為朱熹之說導致人病這對朱熹之意旨是不恰當的指控，而陽明正是進行了這樣的指控；以為朱熹之說主張理在心外、心物為二的存有論立場，這是對朱熹之說不準確的詮釋，而牟先生此刻卻正在進行這樣的創作，就是在提出存有論上客觀事物之知識與主體的良知心是二非一的理論。牟先生可以建立這樣的存有論哲學，但朱熹之學未必需要承擔這樣的理論定位。這樣的定位是依據陽明從人病的批評立場轉出的存有論定位。這是牟先生詮釋下的陽明新哲學。再見其言：

是以每一致良知行為自身有一雙重性：一是天心天理所決定斷制之行為系統，一是天心自己決定坎陷其自己所轉化之了別心所成之知識系統。此兩者在每一致良知之行為中是凝一的。───此種坎陷亦是良知天理之不容已，是良知天理發而為決定去知什麼是事親如何去事親這個知識行為中必然有的坎陷。坎陷後而了解什麼是事親如何去事親，然後才能實現「事親」這件行為。───原來天心與了別心只是一心。只要為成就這件事，天心不能一於天心，而必須坎陷其自己而為一了別心。而若此坎陷亦為良知天理之不容已，則了別心亦天心矣，每一個致良知之行為皆可如此論。「行事親」與「知事親」是同時並起的。惟「知事親」是一知識行為，由此行為可以成知識系統。[[16]](#footnote-16)。

牟先生此說就是要將了別心說為良知心實踐時所必然蘊含的環節，如果前此朱熹之格物致知說被批評為客觀認知的橫攝系統，牟先生此處就是在為這種客觀認知的橫攝系統建立其理論存在的必要性，多出來的就是主張此兩種作用是一時並起，以及了別心是依據良知心坎陷而建立的，總之是說，道德實踐的歷程中其理論意義上必有此二環節。若依牟先生此處之創作，則何須批評朱熹依《大學》言先知後行？格致誠正修齊治平亦是一個行為中的意義次第而已，先知後行中之知行亦是一個行動的兩個面向，依《大學》語脈已說明清楚，依牟先生之創作亦只指涉同樣道理而已。然而，前此已經批評朱熹為認知靜涵的橫攝系統，此處雖然意識其說之理論意義，牟先生對朱熹的否定態度卻仍不放鬆，繼良知坎陷說之後，又再度創為新說以批評朱熹。再見其言：

良知既只是一個天心靈明，所以到致良知時，知識便必須含其中。知識是良知之貫徹中逼出來的。否則，無通氣處，便要窒死。良知天理自然要貫徹。不貫徹，只是物欲之間隔。若自其本性言，或吾人良知天理真實湧發時，它必然要貫徹，不待致而自致。致良知原為有物欲間隔者說。去其間隔而一但發現出本性之真實無妄，則良知天理之真誠惻坦，或良知天理之善，自能不容已其湧發而貫徹於事事物物。其湧發不容已，則其坎陷其自己而為了別心亦不容已，蓋此即其湧發貫徹歷程中之一迴環。若缺少此一迴環，它還是貫澈不下來。一有迴環，便成知識。知識便有物對。有物對便有物之理而在外。此問題若予以形上之解析，便是「個體」問題。靈知是一，吾的靈知便是蓋天蓋地的那個靈知。然蓋天蓋地那個靈知是乾坤之知能，是總攝全宇宙而言之的。而吾的知能雖就是那個乾坤之知能，而「我」卻是一個體。良知在「我」這個個體，亦在「他」那個個體。說到個體便有對，有對便有殊。有對，此其所以與我為二而為內外；有殊，此其所以彼此個體皆有其自理，（此理是形下的），因而必須從物而知之。所以知識系統在個體上成立。良知雖一，而不能不有分殊。個體便在分殊上說。乾坤知能既成就了全宇宙以及萬萬個體，所以在「我」這個個體上要致良知而成行為宇宙，而將全宇宙攝於吾之行為宇宙中，便不能不有一知識宇宙，而復將全宇宙攝於知識系統中。吾人於此知識宇宙只在說明知識之容納為已足。此所說之知識之容納，不惟陽明無此義，即朱子亦無此義也。蓋朱子之格物窮理義，雖可以順而含有知識義，而其本意實不在言知識。其所謂格物窮理，意在當機體察，乃含於動察之中：察之於念慮之微，求之於文字之中，驗之於事物之著，索之於講論之際，皆是格物，亦皆是窮理。而此格物窮理卻是去病存體，旨在求得普遍而超越之一貫之理，所以仍是一套道德工夫，不在成知識也。吾人現在既順致良知教而容納知識，則朱子此一套在整個知識系統之關鍵上自不甚肯要，然於慮的工夫上，則亦無甚可譏議也。吾人將在知識系統之統於行為系統上說明知識義之窮理，將在行為系統之發於良知天心上說明陽明義之窮理盡性，將在慮的心知工夫上吸納朱子之動察靜養。而若識得良知天心之大本原，握得良知之大頭腦，則動察靜養皆無不可，亦無所謂支離矣。[[17]](#footnote-17)

牟先生此文之重點有二，首先，擴充良知之功能於知識宇宙中，良知原為行為宇宙中之概念，所謂行為宇宙其實是將主體實踐義併合大化流行義而為一整體的行為宇宙，亦即將本體宇宙論與工夫境界論的論述皆依據良知概念之在天及在人之作用而合兩為一。然而，此兩固可合而為一，但是，具體說於人的道德實踐情境中時，仍為人與客觀世界一一事物的實際互動之事，此事業中有人我、有他心、有外在事物，此人我、他心、外物之一一個體仍需有知識之細節在，就此知識之細節，必須知曉，否則，實踐無著落處，其言：「無通氣處，便要窒死。」、「若缺少此一迴環，它還是貫澈不下來。一有迴環，便成知識。」這些話，不過就是《大學》中，「欲誠其意，必致其知，致知在格物」的作用，牟先生又言：「知識便有物對。有物對便有物之理而在外。」這些話，又是陽明批評朱熹理在心外時要否定的立場，但牟先生將它檢起來了。問題是，陽明本來不需要如此批評朱熹的，牟先生本來不需要依據陽明對朱熹的批評亦倡言朱熹是理氣二分、心性情三分的只存有不活動的理的，但牟先生前此批評了，而牟先生現在又要建立被他自己批評過的意見了，雖然建立了，卻否認這是朱熹的理論型態。這就進入本文的第二個重點，也就是，要說朱熹之格物致知窮理並不是在建立這些客觀世界的知識細節，而是一如陽明所為之行為宇宙中的本體工夫之學，即是其所言：「此所說之知識之容納，不惟陽明無此義，即朱子亦無此義也。」接下來整段的談話要點，就是在說朱熹的格物致知工夫並不是真正在建立客觀知識，而是更接近陽明的建立道德價值判斷的活動，於是所有朱熹的窮理、靜涵、動察之學變成了陽明的致良知學，因而亦無所謂支離之病矣。天啊！哲學討論可以這樣不公平嗎？前此不能正確理解準確詮釋朱熹依《大學》所講的格致之學，而極盡攻擊之能事，以認知的橫攝靜涵系統說朱熹，後此又要爭取認知活動於系統內，故又再度排斥朱熹在此系統，而將其推回無所謂支離的道德價值系統。牟先生的哲學對朱熹的預設成見之反對立場，可以說，已經不是哲學討論應有的態度了，說其十二萬分地非理性可也。

八、結語

牟先生一力維護陸王學以批判程朱學，但面對理論世界的實際時，他的做法幾乎就是「只許州官放火，不許百姓點燈。」一直以來，筆者認為中國哲學除了三教要辯證以外，在各家系統內都應該是一脈相承、互相發明的，只有偏執的哲學家才硬要區分你我、究竟高下。甚至，三教之間也只是因為整個世界觀及問題意識的不同而有系統相的差異，因此可以溝通融會卻不需辯證互難，這是筆者研究中國哲學的基本立場。本文之作，針對牟宗三先生的陽明學詮釋，提出討論的意見，基本上不同意牟先生依陽明意旨而批判程朱的立場，至於依陽明學旨而建立的圓教的形上學，筆者表示接受牟先生的新儒學的創作成果，但仍不同意他以這套系統為標準對程朱進行的誤解性批判意見。筆者對牟先生的儒學有全面的討論，本文即是其中論於陽明的部份，其餘的討論參見它文。

1. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁216。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁216。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁217~220。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 此處說沒有疑義是說就牟先生的用法言，但筆者另有將存有論與本體論兩分的用法，存有論指抽象的概念思辨之學，本體論指實踐的價值意識之學。這是為區分討論本體宇宙論與討論形上學存有論時而做的區別，是為了在中國哲學的實踐哲學特質的討論下，本體宇宙論與工夫境界論有直接推演的關係，而討論形上學存有論時，是僅就概念定義做的抽象討論，本身不與工夫境界論直接推演，但亦不妨礙工夫境界論的命題意旨。朱熹的理氣論就是這種意義下的存有論之學，卻時常被放在不好的本體宇宙論脈絡下解讀，而遭受誤解與批評。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 形上學就實踐哲學說，有本體論與宇宙論。就思辯哲學說，就是前注中所謂之存有論哲學。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁223~224。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 參見拙著《南宋儒學》，臺灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁225。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁241。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁242。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 參見：杜保瑞，2010年10月，[＜牟宗三以道體收攝性體心體的張載詮釋之方法論反省＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/2004.htm)，《哲學與文化月刊》437期。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁229~231。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁246~247。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁250~251。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁252~253。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁254~255。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁258~259。 [↑](#footnote-ref-17)