## 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

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)

───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)

三、牟宗三從良知概念說的圓教形上學

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。[[4]](#footnote-4)

四、牟宗三從聖人境界說的圓教形上學

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。[[5]](#footnote-5)

五、王陽明的形上學論旨

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。

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。

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。

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。[[6]](#footnote-6)

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。[[7]](#footnote-7)

六、牟宗三批評程朱非本質工夫

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。[[8]](#footnote-8)

七、牟先生另創良知坎陷說

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。。[[9]](#footnote-9)

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。）[[10]](#footnote-10)

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。[[11]](#footnote-11)**

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。[[12]](#footnote-12)。

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。**[[13]](#footnote-13)

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. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁223~224。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁225。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁241。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁242。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁229~231。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁246~247。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁250~251。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁252~253。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁254~255。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，頁258~259。 [↑](#footnote-ref-13)