對牟宗三詮釋劉蕺山以心著性的方法論反思

臺灣大學哲學系教授杜保瑞

摘要：

牟宗三先生一生詮釋儒釋道三家又排比中西哲學，歷經《才性與玄理》、《心體與性體》、《佛性與般若》，晚年又編寫《從陸象山到劉蕺山》以及《圓善論》之作。其中，《從陸象山到劉蕺山》一書，對劉蕺山的討論，具有兩項特色。第一，這是牟先生集合他在儒釋道詮釋的所有成果，落實到對劉蕺山詮釋的綜合表現，因此可以看出他的哲學思路的全部綱要；第二，他對蕺山學的詮釋提出兩項核心宗旨，一為以心著性，二為歸顯於密，前者與心學進路難分難捨，可以說是一項多餘的觀點，一方面刻意與心學別異，又不能不與心學求同，二方面其實只成就了與程朱兩分理氣三分心性情的型態不同之學而已。至於後者，確實是對蕺山的工夫論指出提綱契領的特點，且又能與象山、陽明對工夫論的討論有重點之別異，也可以說就是一簡易與繁瑣的路線之別。

關鍵詞：

劉蕺山、牟宗三、以心著性、心學、歸顯於密

1. 前言：

牟宗三先生在完成了詮釋宋代儒學的巨作《心體與性體》後，轉向中國佛學研究，撰寫《佛性與般若》，然後，又回到宋明儒學陣營，處理象山心學以至陽明心學一段，當然，有些作品是早先已經完成，但整本專書的內容之定稿，確實就是在《心體與性體》及《佛性與般若》之後的事。這其中，牟先生對劉蕺山哲學的處理，是本文要討論的對象。重點在於，找出牟先生對劉蕺山哲學的定位，反省牟先生哲學建構的方法論體系。

牟先生在《從陸象山到劉蕺山》一書第六章中談〈劉蕺山的慎獨之學〉以兩節的架構提出「歸顯於密」、「以心著性」兩大綱領性觀點，本文之進行，即將以此兩節的進度，集中討論牟先生如何說明及證成這兩大觀點。牟先生討論蕺山學，文分兩節，第一節為綜述，第二節為引文獻以作系統的陳述。其實，就是先整體地陳述他對蕺山學的綱領性意見之後，再附以文獻疏解以為深入之討論。第一節有七點，第二節有十二個段落，前十一段落為文獻疏解，最後一段為總結。為討論之方便、效率及清楚起見，本文之作，將依牟先生行文的次序，整理出要點以為本文之章節的名目及次序，共十節。以下述之。

1. 定位劉蕺山為「歸顯於密」與「以心著性」

　　牟先生於綜述中即提出對蕺山學的整體定位，即是「歸顯於密」與「以心著性」。當然，這是經過相當的討論過程之後才提出的，牟先生對劉蕺山哲學的定位，首先是以蕺山學為對治王學之流弊而起者，但牟先生認為，蕺山所言之王學流弊，只是人病而非法病，至於王學之所以會有蕺山所言之流弊，則是因其為顯教之故，故而蕺山對治之而有密教之系統。那麼，何謂顯密？如何歸顯於密？首先，牟先生言：

劉蕺山之學乃乘王學之流弊而起者。其言王學之弊云：「今天下爭言良知矣。及其弊也，猖狂者參之以情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良於賊。」（劉子全書卷六，證學雜解解二十五。）此數語，吾前曾屢引過，並謂此是人病，非法病。但何以王學偏有此人病？蓋王學者顯教也。凡心學皆顯教。若無真實工夫以貞定得住，稍有偏差，便流於此人病。良知之妙用是圓而神者。雖云「良知之天理」，然天理在良知之妙用中呈現，則亦隨從良知妙用之圓而神而亦為圓而神地呈現。圓而神者即於人倫日用，隨機流行，而一現全現也。良知為一圓瑩之純動用，而無所謂隱曲者，此即所謂「顯」。其隨機流行，如珠走盤，而無方所，然而又能泛應曲當，而無滯碍，此即所謂圓而神，而亦是「顯」義也。順「本心即理」而行，直方大，不習無不利，沛然莫之能禦，實事實理坦然明白，自應如此。此蓋即康德所謂神聖意志：他所應當是的即是他所必然地自會是的。若依象山的話頭說，即是「然惻隱自會惻隱」。這是一條鞭地順「本心即理」之本心為一呈現而說，故為顯教也。但人亦有感性之雜。所謂「即於人倫日用，隨機流行，而一現全現」，一現全現者豈真是良知之天理乎？混情識為良知而不自覺者多矣。此即所謂「猖狂者參之以情識，而一是皆良」也。此流弊大體見之於泰州派。至於專講那圓而神以為本體，而不知切於人倫日用，通過篤行，以成己成物，則乃所謂「超潔者蕩之以玄虛，而夷良於賊」也。此流弊大抵是順王龍溪而來。然流弊自是流弊，教法自是教法。言本心即理，言良知，這只是如象山所謂先辨端緒得失。並非一言本心即理，一言良知，便保你能「沛然莫之能禦」也。故進一步須言「致良知」，而象山亦言「遷善改過，切己自反」，須時時有賴於「博學、審問、謹思、明辨、篤行」也。若真能依四句教從事「致良知」之篤行工夫，則亦可無此流弊。猖狂者自是猖狂，混雜者自是混雜，何與於良知教耶？故云是人病，非法病也。[[1]](#footnote-1)

　　牟先生此文之作，即在說明：陽明學即是顯教，但顯教亦有流弊，故蕺山為密教以糾之。依據牟先生向來的理論模型以及概念使用，形上學與工夫論是不分的，儒釋道各學派皆以工夫實踐而成一人文教化之系統，故言於「教」時即含形上學及工夫論意旨，故「顯教」一詞中實包含形上學及工夫論的特殊模式，此即在性善論的前提下，講直接發用的本體工夫之意，直接肯定主體有價值自覺的能力，一旦自覺，即是孟子之擴而充之、陽明之致吾心之良知於事事物物、也是象山所自謂之易簡工夫終久大的模式，故而確實是在日常生活中隨時興起即可肆應無窮的，只是，如果自覺不足，則或為情識，或為虛玄，前者陽明後學王艮型態之弊，後者陽明後學龍溪型態之弊，此正是蕺山立「密教」以糾「顯教」之弊的重要原因。以上，此文之主旨規模，以下，進行若干細節的討論。

　　牟先生說蕺山承陽明流弊而起，筆者同意。說蕺山所駁斥者為陽明學之人病而非法病，筆者也同意。但說到「凡心學皆顯教」，筆者有意見。牟先生以顯密對比陽明與蕺山，其實是工夫論的比較，然而儒家的工夫論沒有不是心學的，也就是說密教也是心學。這是就工夫論說，若就形上學說，區分心學、理學、性學、氣學的意義不大，因為沒有一個系統是單一範疇能建構成功，也沒有一個哲學問題真正是在追問屬心、屬性、屬理、屬氣的，通常只是後人在理解時簡化地以單一範疇詮釋之而已[[2]](#footnote-2)。牟先生已以心學、理學說陸王、程朱，如其言於「心即理」與「性即理」之區分者，此處則有心宗、性宗之分，此分固來自蕺山本人，但牟先生亦善承之，而講「以心著性」，此暫不論，後文詳之。此處，筆者要說，密教亦是心學，因為心學就是本體工夫論的哲學，故不能說凡心學皆顯教也。牟先生似是以「以心著性」則是密教，但「以心著性」仍是心學。其實，真正的關鍵在於，心學、性學、理學、氣學皆是意旨不明的理論表述方式，心學多為工夫論，理學多為存有論，氣學多為宇宙論，性學就是人性論。以此別異，則工夫論不能不是心學，因為就是心在做工夫的，心是主宰，本體工夫以之作用，故而要說顯密之別，不能是在形上學意義下的理氣心性之不同中做分別，只能是在工夫論的模式中做分別，當然也可以說是在心學內部中做分別。而這個分別，陽明良知教、蕺山誠意教就是一顯一密，重點是誠意教要收拾的心念的層次是更多更密更複雜的，故曰密教。良知教以性善本體一路透發就臻至極境，故曰顯教，這是忽略細節只講重點的模式。誠意教則不放過修心過程中的細微念頭，逐一收拾，以此表達本體工夫的深度，故曰密教。

牟先生說顯教易有情識虛玄之病，但這是人病，筆者同意。為何顯教易有此弊病呢？關鍵就在，顯教教法太簡易，掌握宗旨就可執行，但是人心隱微，不易察覺，過程中流入虛偽放蕩就難免了。也正是因此，就需要做工夫的過程更為繁複仔細的密教助之。也可以說，密教似漸教，顯教似頓教；顯教易簡，密教繁瑣；頓教就結果說，漸教就過程說。

　　顯教如上說，密教及「以心著性」則見下文：

然既隨此教法而有如此之流弊（人病），則乘此流弊之機而重新反省，亦可重開一新學路。乘此機雖可重開一新學路，然並非因此即能證明王學為非是。此不過更端別起（不是象山所說的「異端」），重新予以調整，直下能堵住那種流弊而已。[[3]](#footnote-3)

此更端別起，重開一新學路者，即是「歸顯於密」，即，將心學之顯教歸於慎獨之密教是也。大學中庸俱言慎獨。依劉蕺山，大學之言慎獨是從心體說，中庸之言慎獨是從性體說。依此言有心宗性宗之分。[[4]](#footnote-4)

本文明確地是以蕺山學為對陽明學之流弊之反省而新起之學，此說亦可接受。陽明而後，幾乎天下儒者皆陽明後學，但流弊甚茲，蕺山學建立之際，即是在此環境氛圍中。但牟先生又認為，蕺山學只是防治陽明學之流弊之學，從另外一些路向進行工夫，以免除原來的缺點。因此蕺山學仍是陽明學系統，至少是與陽明學可以溝通交流合作共事的系統。此一新路向即是「歸顯於密」之路，亦是由心體到性體之路，是從大學之慎獨到中庸之慎獨之路。是心學之顯教之路到性學之「以心著性」之密教之路。依筆者，牟先生說的顯密其實就是工夫理論的模式之易簡與繁瑣之別而已，依牟先生，這卻是心體與性體或心宗與性宗之別。雖然，兩者可以合為一系，但理論的模式有別，參見其言：

此即第一步先將良知之顯教歸於「意根最微」之密教也。然意與知俱多於心，而心則在自覺活動範圍內，劉蕺山所謂「心本人者也」。自覺必有超自覺者以為其體，此即「隱乎微乎穆穆乎不已者乎」之性體。劉蕺山云：「性本天者也」。「天非人不盡」者，意即天若離開人能即無以充盡而實現之者。「性非心不體」者，意即性體若離開心體即無以體驗現而體證之者。體證之即所以彰著之。是則心與性之關係乃是一形著之關係，亦是一自覺與超自覺之關係。自形著關係言，則性體之具體而真實的內容與意義盡在心體中見，心體即足以彰著之。若非然者，則性體即只有客觀而形式的意義，其具真實的意義不可見。是以在形著關係中，性體要逐步主觀化，內在化。然在自覺與超自覺之關係中，則心體之主觀活動亦步步要融攝於超越之性體中，而得其客觀之貞定──通過其形著作用而性體內在化主觀化即是心體之超越化與客觀化，即因此而得其客觀之貞定，即可堵住其「情識而肆」，亦可堵住其「虛玄而蕩」。此是第二步將心體之顯教復攝歸於性體之密教也。經過以上兩步歸顯於密，最後仍可心性是一。[[5]](#footnote-5)

 這一段話說明蕺山承陽明之弊而另起新路向時，可分兩步以識之。第一步由知入意，第二步由心入性。由知入意是就大學心意知物的架構說的，心意知物本來不是一套架構，而是格物致知的工夫以及誠意正心的工夫，由於陽明將致知工夫說為致吾心之良知，良知本身即是一有獨立意義之概念，故而連帶地正心之心、誠意之意、致良知之知、格物之物便都成了有特定意義且值得討論的概念，這是在陽明系統中形成的，此即其「四句教」及其後之「四無教」之運用模式。牟先生討論蕺山學，承此架構，以蕺山為由陽明之知概念而進入意概念的新系統。但是，由知入意究是何意？不過是捨致知而以誠意為大學工夫的最核心宗旨，甚至可以說，針對同樣的本體工夫問題，從陽明以大學的致知概念的表達方式轉變為蕺山的以誠意為主的表達方式。可以說，不過是藉致知發揮和藉誠意發揮的轉變而已。針對致知和誠意的差異，牟先生對蕺山的轉變可以接受，但是對蕺山對致知系統的批評則不能接受。這當然是因為牟先生已完全接受陽明良知教，這也是因為必以誠意替代致知的辯論只能是以繁瑣的定義而拉開差距以比較優劣而已。

　　就第二步由心入性而言，牟先生的說明是心必預設性，自覺之心必有超自覺的性體以為支助，而性體當然也必須依賴心體以彰顯之，心性關係是一形著關係，心體要超越化客觀化是顯教之路，但性體要內在化主觀化則是密教之路，當然後者還須依賴前者，因此牟先生最後還是要說心性是一的話。筆者以為，說心說性都是理論發展的模型轉變而已，究其實，孟子已心性並說，後儒的系統不管是主要強調心還是心性同置，都是共同預設心性的系統，象山、陽明豈無孟子性善論的預設，而只是說心的系統？蕺山兩分心性二宗，也只是在理論的精細度上更為深入，而並不是有提出不同於孟子、象山、陽明的理論模型。因此，要說心學，則孟子、象山、陽明、蕺山皆是，要說「以心著性」，則亦是四家皆是，說由心體而入性體其實是沒有甚麼改變理論的實義的，因此從這一由心入性之路向說，筆者以為其與心學之路是難辨雌雄的，其差異一如「由知入意」之非關根本一般，反而都不如另一路「歸顯於密」的詮釋，確實是有說出一些頗有價值的新論點，如說蕺山為密教是有更具體精密的約束以為工夫之實踐，而陽明之顯教則只顧一心之開展故易有一發不可收拾之弊病。

　　牟先生「以心著性」的理論模型在談胡五峰時即已提出，其實義即在提出一具人性論、本體論及本體工夫論的完備的理論，牟先生愛鑄新辭而以「以心著性」說之，實際上胡五峰、劉蕺山皆未有此語。牟先生又特愛對立程朱、陸王，但是，陸王中有程朱，胡五峰、劉蕺山中也有程朱，於是程朱、陸王、五峰蕺山各以其被牟先生認定之理論特色而為三系，雖為三系，牟先生心中其實只有程朱為別系，故而陸王、五峰蕺山仍可合而為一，就在這種既欲別異之又要合一之的心態下，「以心著性」的模型，不僅變得系統模糊，且與心學型態也界線難明了。以下二文，即是牟先生界定象山、陽明與蕺山學的同異辨正。參見其言：

（一）心性之所以能總歸是一者，因劉蕺山所說之心，不是朱子所說之形而下的「氣之靈」之心，乃是「意根最微」之意與良知之知，除繼承陸、王所說之心外，復特標出作為「心之所存」之意，此種心仍是超越的道德的自由自律之真心，而非與理為二之格物窮理之心（認知意義的心）；又，其所言之性亦不是朱子「性即理」之性，即作為「只是理」之性，只存有而不活動之性，乃是本「於穆不已」而言之性，乃是「即存有即活動」之性，其內容與自心體而說者完全相同，不過一是客觀而形式地說，一是主觀而具體地說，故兩者既顯形著之關係以及自覺與超自覺之關係，復能不可以分合言而總歸是一也。若如朱子所了解之心與理（性）則不能是一也。（二）象山本孟子言本心即性，以為「情、性、心、才都只是一般物事，言偶不同耳。」（孟子告子篇公都子問性善章以及牛山之木章都涉及情字才字。情實也，指性之實言，非情感之情。才亦指性之能言，非一般之才能。情與才不是兩個獨立的概念。故象山說「都只是一般物事」是對的。）然當李伯敏再問時，則答曰：「若必欲說時，則在天者為性，在人者為心。此蓋隨吾友而言，其實不須如此。」象山以為只就它們「都只是一般物事」著實「理會實處，就心上理會」，便自能通曉。否則徒「騰口說，為人不為己。」雖然如此，然性與心究竟是兩個字眼」。「為人」的方便亦是需要的。是故「若必欲說時，則在天者為性，在人者為心。」象山此說亦劉蕺山所謂「性本天者也，心本人者也」之意。對於此種字眼，基本處蓋有共同之理解，不會相差太遠。「在天者為性」，「天」是自然義，定然如此義，亦含有客觀地說之之意。故就其自然而客觀如此而言，則謂之性。「在人者為心」，人是人能義，主觀的自覺活動之意。故就其能自覺活動而呈現其為如此如此者，則謂之心。實即是一也。象山雖如此分說，然彼特重在心，只就心說，而且一說便說到極，並不分別地特說性天之尊，此其所以為心學，亦為顯教也。象山如此，陽明亦如此。[[6]](#footnote-6)

　　牟先生以蕺山、五峰學為「以心著性」之學，似與象山、陽明之心學不同，但牟先生真正要建立的詮釋觀點，是程朱、陸王的別異，故而「以心著性」固與心學不同，但總不如心學與理學之差異來得大，最後，心學與「以心著性」之性學仍是需要合一的。本文即說心性之必須合一。此處有兩條線索。其一為心性情理氣之分言的存有論進路，其二為心性情理氣之合言的工夫境界論進路。實際上，牟先生並沒有這兩種進路之不同的思路，這也就是為什麼他可以嚴分朱陸為二，而又合陸王、五峰蕺山為一的原因了。就存有論進路而言，一切概念皆是分設的，討論這種存有論問題的立場並不妨礙工夫境界論進路的立場，牟先生就是對這兩種進路不予區分，以致把兩種進路的不同意見以為是同一問題的不同立場，從而把同一學派的儒學分為三系。雖然，程朱、陸王本身就爭執不停，但今人為學，並不是要去接續舊人的爭端，而是要去解消舊人的爭端，只要有更好的研究工具，就能清楚爭端的不必。

　　牟先生說朱子的理氣心性諸意見，筆者已有多文討論之，此處不再深入[[7]](#footnote-7)。重點是，朱熹是存有論進路地分解諸概念，若就存有論說，象山亦分心性，陸王亦言氣稟，因此並不是單獨只有朱熹說心是氣之靈爽，從而有心無法與性理合一的限制。這根本是宋明儒學的共法。又，說到工夫論，必定是心為主宰以進行的，而所進行的必定是本體工夫，既是本體工夫就必定是以性以理為蘄向標的，故而必是本於性以為心之行，故說「以心著性」確實是對的，心性在本體工夫的關係上是分不開的。又就境界論說，則是心之實踐已如性如理而全與理合一，此即天人合一之境界，此時更是心性理氣天道才情皆合一了，此實蕺山學的重要特色之一[[8]](#footnote-8)。

　　就上文第一段言，牟先生以朱熹與蕺山，一就客觀形式地說，一就主觀具體地說，這就是筆者所謂的朱熹是在談概念關係的存有論問題，而蕺山是在談工夫論問題，工夫自是主體的活動，故為主觀而具體，存有論自是要做清楚的分析定義，故是客觀地與形式地，此兩種進路，問題不同，答案不同，自無對立的立場。這也是牟先生一貫論於朱陸之爭的立場，但究其實，程朱於存有論進路之餘，亦論本體工夫，陸王於工夫論進路之外，亦接受存有論進路的命題立場。只因牟宗三先生於朱陸別異用力過度，將差異視為優劣高下的對比，突出朱陸命題理論的某一方，因而界定如此。

　　就上文第二段言，牟先生首先是在說象山也有存有論進路，其次是在說，象山主要還是心學的型態。其實，象山言性言天就是存有論問題意識下的回答，此舉本不妨礙其於工夫論的觀念，因此象山雖然偶有分別心性人天的話頭，也完全不妨礙他可以走回心學之路。象山重言本體工夫，故為心學，談本體工夫時就不是談存有論時，因此做性天之分不是重點，但絕對在理論上預設了性天之理以為心行之目的蘄向，象山如此，陽明亦然。既然如此，若非存有論問題意識，則說心性之分確乎不是重點了。因此說有心學為顯教以及有「以心著性」之學為密教也不是真的很重要的界定。既然如此，分心分性也不是理論的重頭了，牟先生就自己在工夫境界論脈絡上主張心性之合一。參見其言：

心性之別只是同一實體之主客地說之異。象山、陽明、五峰、蕺山皆如此理解也。唯陽明雖亦如此分說性與心兩字眼，然彼與象山同，亦是特重心體，知體，且只就良知說，而且亦是一說便說到極，並不分別地特說性天之尊，性天只是捎帶著說，終於良知即是性，心體即是天（重看前第四章丙中之第三辯），此其所以為心學，亦為顯教也。但蕺山歸顯於密，則必先特說性天之尊，分設心性，以言形著關係以及自覺與超自覺之關係，以「見此心之妙，而心之與性不可以分合言」，而總歸是一也。及其總歸是一，則與心學亦無以異矣。故吾在心體與性體中總說此兩系為同一圓圈之兩來往，而可合為一大系也。雖可合為一大系，而在進路上畢竟有不同，是故義理間架亦不同，一為顯教，一為歸顯於密也。由以上兩面，既與伊川、朱子不同，又與陸、王不同，而見其為一獨特之間架，故我總說宋明儒當分為三系也。[[9]](#footnote-9)

　　本文說心性分不得，實為一實體之兩面，但又要說象山、陽明是心學，是顯教之類型，而蕺山是說性天之尊，分設心性，並以心著性，從而為密教之類型，所以還是兩類，但雖為兩類，大關節上還是一型。本文說心性之分別不是重點，說心性之合一才是重點。以心性為同一實體之兩面之說，已見牟先生談於張載、程顥之學中了[[10]](#footnote-10)，牟先生言心有五義，性也有五義，心性一一符合，實心性不分而為同一實體。此說十分含混籠統，實則混和許多哲學問題於一爐中，目的只是為與程朱劃分界線。程朱分理氣為二、分心性情為三，牟先生就立心性五義，且皆同合，故陸王心學和蕺山五峰「以心著性」之學可以二合一，故宋明儒學三系中有兩系是同一類型的。此處，同一實體之說甚為不清，其成立只在境界論中，若就存有論的解析而言，應是不當之理。說宋明儒應該分為幾系以及與程朱之辨義並非本文重點，便暫不論。

1. 對劉蕺山批判王陽明意見的駁議

 王陽明依大學立心意知物四句教系統，使心意知物成為了重要的理論範疇，蕺山反陽明後學之情識虛玄，重新約定了心意知物的使用意義，也重新安排了正心誠意致知格物的工夫論意旨，處處皆與陽明不同。對此，牟先生十分不認同。筆者以為，陽明確實是依《大學》講一套孟子教法，免不了創造新解，但宗旨確是儒家的無誤，然而，蕺山學亦是儒學，卻一一修改陽明的原意，面對此局，牟先生的做法是，同意蕺山可以自創系統進行扭轉，但批評蕺山對陽明所做的攻擊，認為這些攻擊是無謂的，一方面只是語意約定的轉變，二方面則是歸顯於密的特質差異。參見其言：

則乘此流弊之機而重新反省，亦可重開一新學路。乘此機雖可重開一新學路，然並非因此即能證明王學為非是。[[11]](#footnote-11)

陽明之致良知教自是獨立一套，不過依附大學說之而已。大學之致知固不必是致良知，然其所說之誠意卻未必不是大學之原義。汝能確定大學之「意」必是汝所說之「意根最微」之意，而決不是意念之意乎？說意是「心之所存」固好，說「知藏於意」亦不錯，這只是另一套。在汝說誠意，在陽明即說致良知，兩者之地位及層次皆相等，而「知之與意」既「只是一合相」，又云「即知即意」，則說誠意豈不與致知等乎？在陽明，致知以誠意（轉化意念），即等於蕺山之「誠意」以化念還心也。如此消融豈不兩得？何苦穿鑿周納以橫破之？（破不如理為橫破。）[[12]](#footnote-12)

　　由本文可見，牟先生並不能說蕺山的大學詮釋是錯的，但是對心意知物的定義，牟先生認為蕺山沒有必要一定要說陽明的使用意義不對，牟先生對陽明的創造性大學詮釋已經是完全接受且繼續創造理論予以證成之，故而不能忍受蕺山的攻擊，這也等於是對牟先生的攻擊。在《從陸象山到劉蕺山》書中的第一節之3、4、5小段，牟先生花了許多篇幅在替陽明與蕺山一一辯駁，此處的討論頗為繁瑣，本文即不再深入追問。

1. 對劉蕺山的人格意境的衡定

　　牟先生綜述蕺山學之後，再從人格意境討論蕺山學性格，其實就是再找一個討論的進路以定位對蕺山學宗旨的意見，而這個意見，亦是符合前說歸顯於密的基本型態的。參見其言：

現在再就其踐履造詣境界略說幾句。在此方面，其齋莊端肅，凝歛寧靜之風格大類朱子。但不同於朱子者，朱子是外延型的，而蕺山是內容型的。朱子之底子是即物窮理，心靜理明。蕺山之底子是誠意慎獨，「從深根寧極中證入」。黃梨洲說他「從嚴毅清苦之中發為光風霽月」，其嚴毅清苦類朱子，而底子不同也。劉汋亦說其父「盛年用功過於嚴毅，平居齋莊端肅，見之者不寒而栗。及晚年造履益醇，涵養益粹，又如坐春風中，不覺浹於肌膚之深也。」凡此皆類朱子，而底子不同。姚希孟說其「退藏微密之妙，從深根寧極中證入，非吾輩可望其項背。」此則說的最為恰當。此即其歸顯於密，所以為內容型者也。正因為歸顯於密，故顯得太緊。「從嚴毅清苦之中發為光風霽月」，正顯緊相也。此雖可以堵絕情識而肆，虛玄而蕩，然而亦太清苦矣，未至化境。若再能以顯教化脫之，則當大成。王學門下，如泰州派所重視者，正嚮往此化境。汝以歸顯於密救其弊，彼亦可以顯教救汝之緊。此中展轉對治，正顯工夫之無窮無盡；任一路皆是聖路，亦皆可有偏。未至聖人，皆不免有偏。然而劉蕺山亦不可及。其人譜所述工夫歷程，如一曰微過，獨知主之；二曰隱過，七情主之；三曰顯過，九容主之；四曰大過，五倫主之；五曰叢過，百行主之；此工夫歷程可謂深遠矣。無人敢說能作至何境，此所以成聖之不易也。[[13]](#footnote-13)

　　蕺山的性格是絕對嚴苦的，他於崇禎皇帝自縊身亡後亦絕食殉國而死，其性格之剛毅可見一般，牟先生的這段文字倒是顯出十分符合歸顯於密的性格。不過，文中說蕺山的這種風格與朱子有相近之處，但蕺山是內容型，而朱子是外延型的，此說筆者不同意，此說仍是站在朱熹就是橫攝認知系統而言的，亦即朱熹只管外在客觀認知，談不上主體內心的實踐修養，故有外延與內容之別。有關牟先生對朱熹的種種不公平的評價，筆者已有它文述之，此處不再深入，但表明反對立場即可。不過，牟先生說蕺山風格類朱子的話，筆者十分同意，朱子強調先知後行、工夫次第，屬漸教，頓漸跟顯密可有一定的類比性，漸教重次第，要求嚴格，不能躐等；密教破隱微，嚴格內斂，不容狂放，此與朱熹講主敬，重收斂、專一、謹畏等都是同類型的工夫[[14]](#footnote-14)。

　　最後，牟先生以蕺山的這種清苦嚴毅的性格仍可臻至聖人之境，尤其是《人譜》所提出的一層深入一層的細微工夫理論，此義，在牟書第一章第二節文末又有更深入的發揮。並且，意見更為強勢而明確，後文再述。

1. 兩分心宗與性宗談蕺山之學

　　牟先生於本章第二節引文獻以作系統的陳述處，所討論的就是蕺山最重要的哲學文本，同時也是牟先生詮釋的最核心觀念，即「以心著性」及「歸顯於密」說，前者在心性分宗的脈絡上談，後者在《人譜》著作的介紹中說。首先，牟先生將蕺山兩分心宗性宗的說法拿出來討論，蕺山雖立性宗心宗，但重點在講工夫論的不同理論模型，並無意藉兩分兩宗而建立差異。經牟先生的闡釋，則是要將理論模式朝向他在詮釋張載、程顥的性心合義之要點上，牟先生的做法則是，將兩宗的差異再說得更清楚些，但是最終仍主性心合義。牟先生的依據即是：劉蕺山於《易衍》書中討論的性宗心宗問題。牟先生接續討論，參見其言：

易衍共四十二章，此第七章合中庸易傳而為「先天之易」，由此而言性宗之慎獨，戒慎恐懼於不睹不聞之獨時而呈現性體也。於獨時呈現性體，故此性體亦曰「獨體」。此性體以「維天之命於穆不已」來規定，「至哉獨乎！隱乎，微乎，穆穆乎不已者乎！」中庸說此為「天之所以為天」。統天地萬物說言曰「天」，即道體也，即創造的實體也，吾亦名之曰「創造性之自己」。對個體而言，則曰性體。性體與道體，立名之分際有異，而其內容的意義則一也。說「性體」，乃自其為固有而無假於外鑠，為自然而定然者，而言，故象山云：「在天者為性，在人者為心。」而蕺山亦云：「性本天者也，心本人者也。」（易衍第八章，見下）。此所謂「在天」或「本天」，即自然而定然義。吾亦說性體與道體是客觀地言之，即就其為自然而定然者而客觀地言之也。說此「隱乎，微乎，穆穆乎不已者乎」之性體乃是分解地顯體以言之，然此性體不空懸，必與「喜怒哀樂四氣周流」為一體而運，此是具體地融即地言之；而喜怒哀樂亦是自其自然者而言，故亦屬於性宗也。「存此之謂中，發此之謂和」，此言中和亦自性宗而言也，順性體而來之自然之中和也，亦客觀地說之之中和也。[[15]](#footnote-15)

　　蕺山說先天易，轉入工夫論議題，說天道是體用一原、顯微無間，君子所以慎獨也，以此是性宗。牟宗三先生發揮此性宗之言於上，重點有四：其一在說明蕺山言性宗，說慎獨工夫，重視主體內在本體的價值發揚，由本體收斂主體以為工夫的模式。其二在說性體與道體之內容意義為一，性體即道體之個體化，道體乃整體存在界之創生原理，性體即其賦命於人存有者之主體者，性體道體價值意識是一，故牟先生說其內容是一。其三在說此性體道體是道德實踐活動的客觀面言之者，亦即道德實踐有其主體以為主觀面的挺立，但所實踐的意旨應有其在天地間的客觀義，此客觀義由性體擔當之。其四， 性體不虛懸，必有實義，即有具體呈現之旨，此即喜怒哀樂發而中節之謂。此說實已說及工夫論，與第一項重點的意旨互相呼應。此亦牟先生終於會將性體與心體合一的原因。

　　前說性宗，以下說心宗，性宗心宗雖立名於蕺山，實際上談的是工夫理論的模型，然而，牟先生的詮釋，卻逐步走上存有論形上學的模型。蕺山於《易衍》中續言後天易，實際上還是說得工夫論旨，只後天易由心宗言，其言：「天非人不盡，性非心不體也。心也者覺而已矣。」[[16]](#footnote-16)，牟先生發揮如下：

案：此為心宗之慎獨，慎獨之實功。實功在心處見，其要即誠意，此為大學之慎獨。「先天之易」處「天命不已」處說起，是超越地客觀地言之，由之以言道體性體也。性體本天，即本乎其自然而定然如此而無增損於人為者也。人為雖不能增損之，然而卻可以盡而體之。盡而體之者是心，故「心本人者也」，言本乎人之自覺活動反顯超越的意根誠體與良知，從事於誠意致知（照蕺山系統理解），以彰著乎性體也，即盡而體之也。性本天，心本人，天人對擧，即示性體固有，自然而定然，而心體則表現人能也。橫渠云：「心能盡性，人能弘道也。」以心成性，以心著性，橫渠首言之，五峰繼而特言之，至蕺山分性宗與心宗，歸顯於密，而大顯。此一系義理乃承北宋首三家之規模，經過伊川、朱子之歧出，陸、王心學之扭轉，而為綜和地開出者。[[17]](#footnote-17)

　　這一段文字重點有二，其一旨在說出心宗為人能之實義，人心盡而體之，以心成性，以心著性，性者先天易，心者後天易，性者超越客觀地言之，心者表現人能也，是主觀面地言之。心宗既是主觀之言，即是談主體的工夫操做，談慎獨而由心實踐落實之者。其實，一切工夫論都是心在實踐的，由性宗談工夫論時還是心在實踐的，此即牟先生後來合性於心、心性為一之所以可能之原因。第二項重點在說明此心性合主客合的路數是正宗儒家的路數，是橫渠、五峰、象山、陽明、蕺山一脈相承之路數。說一脈相承筆者不反對，但說伊川朱子為歧出時則筆者不贊成，此一立場筆者已申說於其它著作中，此處暫不申論[[18]](#footnote-18)。以上從先後天易說性心二宗的兩個重點尚未深入牟先生說心宗、性宗的實際思維底蘊，及其所發揮的性心合一之旨。下一段文字就深入得多了，參見其言：

又，心宗之慎獨猶在自覺活動範圍內。在此自覺活動範圍內，意知是終極的，故意曰意體，知曰知體，因此得名曰超越的本心。此本心之所以為本心正在其類乎超絕而客觀的性體，由性體之然而然也。故前性宗章說性體是「心之所以為心」。此即由自覺者而進至超自覺者。由自覺說心，由超自覺說性。性是心之性，心是性之心。性是心之性，「則心一天也」………心形著性而融即於性，則人也而亦天也，自覺即超自覺也，故陸王逕直說心就是性。心是性之心，則性一人也，超自覺者即由自覺而見，性內在於心而主觀化，則天也而亦人也。是故性與心之別只是同一實體之客觀地言之與主觀地言之之別耳。客觀地言之之性即是「心之所以為心」，言心雖活動而不流也，流則馳而逐於感，即非心也，是則性即是心之客觀性，即活動即存有也。主觀地言之之心即是性之所以得其具體而真實的意義者，言性雖超絕而客觀而卻不蕩也，蕩則空洞而不知其為何物也，即非性矣，是則心即是性之主觀性，即存有即活動也。是故「心性不可以分合言」，而總歸是一也。蕺山是就意是心之所存以及知藏於意而亦說意與知是「心之所以為心」，此「所以」是內處的所以，即內在於心而說其所存以為主也，即說其自身之超越的本質也。說性是「心之所以為心」，此「所以」是超絕的所以，統就意知之心而言其超自覺的超絕性與客觀性也。以上易衍兩章，點出性宗與心宗，是蕺山慎獨學之綱領。其他千言萬語皆是順此綱領而展轉引申者。[[19]](#footnote-19)

　　蕺山實際上說心宗又說性宗，說工夫由兩路之任一路說皆可，正是由心而發出及由性而收回兩種模式之轉換，牟先生的詮釋努力卻是放在建立一形上實體的圓滿義從而收編兩義合而為一的做法。這有三步，其一為由心說性，說性是心之性。其二為由性說心，說心是性之心。由心說性者將心說為本心，本心即性，心融性於內而使心即性即天，「人亦天也」。筆者以為，牟先生此說有種種跳躍，關鍵即是將主體的主宰以本體收之而後即直接說主宰為本體，為道體，為天。其實，主體還是主體，心還是心，只是心以本體的價值意識為工夫之蘄向而全心是仁義禮知之價值流行，從而完全呈顯天道，但並非心即是天道，或心即是天。第二步，從性說，說心是性之心，則性下降於心，性內在於心而主觀化，「天亦人也」！筆者以為，此說亦是有種種跳躍，且跳躍得更為任意。性入於心仍是心為主動的，這是工夫論語言，若說是天道賦命則是存有論語言，只要是說主體實踐就是工夫論語言，工夫論語言就必定是心在主宰，所以不是存有論義的性體入於人心，而是主體的心以性為目標而彰著之，或以性為本質而復返之，則此與前面第一步之意旨全同。所以牟先生的「天亦人也」之說頗有怪異。總之，說存有論，則天道道體賦命於主體而為性體；說工夫論，主體實踐貼合道體而成「心即性」、「心即理」矣！但是，牟先生不分存有論與工夫論，故而建立了一套存有論與工夫論混合為一的理論，此即心性合一說，也就是同一實體的主客兩面說。以下進入第三步。第三步是，經由上二層之思路，則說性體與心體實一實體之主客兩面。於是即存有即活動，又即活動即存有。此說，正是形上學工夫論不分的極致典型。此時，心體與性體皆實體矣，皆天道實體以為普遍原理亦皆道德主體以為實踐活動。此二義之結合，除了建構一個抽象詭譎、話頭漂亮的思辨系統之外，其實沒有甚麼理論功能的實義。說道德實踐主體時，人存有者是活生生有血有淚有善有惡有存天理去人欲的實踐活動，當其達至聖境時則是從心所欲不逾矩，此時不必論實體，論主體才是重點。說天道創生意旨時，則是道體以仁義價值以為意志原理，配合氣化宇宙論而生天地萬物，此時不必論心體，論實體才是重點。所以，牟先生以心體與性體意旨全同合一的做法，說其為同一實體的主客兩面的說法，其實沒有理論實義，只是學者的漂亮話頭，裝飾光景，好為驚人之語，說得詭譎相即，但卻是實義不明，理論功能不顯，沒有實際用處。

　　總結而言，從心說從性說都可以說本體工夫，從心說重於直接發展，從性說重於約束治理，心學是顯教系統，性學是密教系統，此義，筆者十分可以接受。但是，若企圖將此工夫論進路的不同模型上升為都是存有論形上學的理論模型而談其同異，則必導致理論定位滑失，便成了一些虛說的話頭！

1. 以劉蕺山人譜為內聖之學的完成

 牟先生以蕺山學有「以心著性」、「歸顯於密」的兩大重點，「以心著性」說筆者以為是牟先生自己的刻意鑄辭，為建立三系說且置程朱於別子之列而設，故而筆者以為此說意義不大。但是，以「由心學入性學而論歸顯於密說」就確實有說出蕺山工夫論特色的要點。心學進路說工夫主直接發揮性善本體的意旨，開朗、光明、自信、樂觀，性學進路說工夫主自我約束，故層層轉深、兢兢業業，如臨深淵、如履薄冰。故心學為顯明教法，性學為隱微教法，以此說顯密，比喻恰當。為此，牟先生以為蕺山《人譜》之作實為密教之經典，亦為宋明儒學談成聖之路的完成。參見其言：

依劉蕺山之人譜，可清楚地使吾人見到心體性體之真與過惡之妄皆在誠意慎獨之道德實踐中被意識到，抑且不只被意識到，而且心體性體之真可實踐地被呈現，過惡之妄可清楚地被照察到而且可實踐地被化除掉。自孔子提出改過一觀念後，人皆說改過，說過惡，蓋過惡是日常現實生活中很容易意識到者，然大皆是就現實生活之皮面現象學地說此改，說此過。自劉蕺山之人譜始能完整地徹底而透體地說之，因而可使吾人有一確定之概念。從氣質之偏說過惡亦將收於此而確定之。其實氣質之偏本身無所謂過惡。個體存在自有各種不同的氣質。偏者只是「各種不同」之謂，多姿多采之謂，特殊各別之謂，亦猶如說才性。其本身無所謂過惡也。順其特殊各別之偏，通過感性之影響，使心體不能清明作主，以致行為乖妄，心術不正，始成為過惡。是則過惡是吾人之行為離其真體之天而不真依順於真體之理者，是感性、氣質、真體三者相交會所成之虛幻物。是則感性、動物性其本身亦無所謂過惡。[[20]](#footnote-20)

　　本文重點有二，首先，談密教就是從過惡之改過談起，亦即性宗以收斂為進路，對比於心宗以發揚為進路，確實密教以改過為做工夫的途徑。牟先生首先說孔子《論語》就說改過，而蕺山《人譜》一書就是由層層微細過惡之改善而談的工夫路數，正是此型的經典，此說，筆者十分同意。其次，牟先生說過惡與氣稟的關係，主張過惡固然是依據偏差之氣稟為基礎不被主體整治而形成，但絕不表示氣稟是惡，只是主體不能治氣稟之偏，因而在行為中有所過惡，因此，所謂惡就是行為惡，而不是氣稟惡。說氣稟惡，則一切性善說皆失效了。牟先生此說，在筆者詮釋程朱性善論旨時即如此界定[[21]](#footnote-21)，則牟先生可以為蕺山定位如此，卻不能讓程朱之性善說有善紹孟子的地位，則牟先生不是以成見批判朱熹是甚麼？

　　牟先生對於蕺山由過惡之化除以說道德實踐之路十分讚賞，但是，卻對討論惡之形成的存有論建構有所批評，以柏拉圖的理論為對象討論之又批判之，其實，這又是犯一哲學基本問題的錯置之誤。參見其言：

是故真體須呈現，過惡須化除，而動物性、氣性、才性、氣質則只能說變化或轉化而不能說化除。因此，凡從此等方面論善惡皆得消融於人譜中而與過惡有簡別，使吾人對於此等方面有恰當之安排，並對於過惡有確定之了解。佛家說無明是由智與識之分別說照出，其底子是苦、空、無常與無我，此固已具體而真切矣，然不如儒家之由道德意識入為更具體而真切。佛家猶如此，而何況基督教之神話式或象徵式地說原罪乎？順柏拉圖傳統下來，以存有之圓滿說善，惡是善之缺無，其本身非是一正面之存有，此種從存有之圓滿否說善惡，善惡只是一思解之概念，使人無真切之實踐上的感受，徒為一可喜之議論而已。是故這一切說法皆當消融於人譜中而得其實義。罪過，過惡，是道德意識中的觀念。道德意識愈強，罪惡觀念愈深而切，而且亦只有在道意識中始能真切地化除罪惡。儒聖立教自道德意識入。自曾子講守約慎獨後，通過宋明儒的發展，這道德意識中的內聖之學，成德之教，至蕺山而為更深度更完備地完成。是故道德實踐中正反兩面更為真切而深入，而過惡意識亦更為徹底而窮源，此為內聖之學所應有之文章。[[22]](#footnote-22)

本文涉及問題有三，其一為與佛家之對比，其二為對柏拉圖存有論之批評，其三為對蕺山改過之學的稱讚。首先牟先生說佛家之無明、苦、空，正是正視過惡之學，筆者同意，但佛家講的過惡甚至是以心意識的結構而成為存在的生因，亦即存有者直接因無明業識而有其存在，顯然，佛家說過惡說得比儒家的份量要重得多了。但牟先生又要強調儒家比起佛教談過惡談得更具體而真切，甚至比柏拉圖的存有論進路要真切。這就轉入第二項重點。

牟先生說柏拉圖以存有論的圓滿說善惡，惡是善的缺乏，非正面之存有，如此說善惡，牟先生批評這只是一思解之概念，使人無真切感受，只是一套可以接受的理論而已。筆者以為，這就是牟先生向來的做法，把工夫論拿來和形上學做比較，從而說工夫論較具體真切可以實踐，故而優於形上學。柏拉圖之說法，是要為為何有惡予一存有論的地位之說明，此一說明完成，方能於理上安心於去惡向善的實踐活動，而道德意識便不只是屬於意氣任意的動作而已。存有論的說明是哲學家的任務，這和朱熹講氣稟是同樣的道理，牟先生將朱熹和柏拉圖存有論都視為空理，只存在不活動，這樣的批評是不對的。存有論的問題說清楚了，實踐的道理就更能講清楚了。不見陸王之工夫論都預設程朱之理氣說進路的存有論嗎？哲學史研究應準確定位理論的功能從而瞭解其意旨即可，不必強調其一批評其二，這樣的做法反而多使理論的面目功能意旨受到曲解而不明。

第三，牟先生強調蕺山的改過說正是強烈的道德意識的具體落實，從而是內聖之學應有的理論。此說筆者同意。理論常是看它在面對甚麼問題而建立的，實在不需要依據某一標準然後就去批評那些理論好那些理論不好，蕺山學有其價值，能被說出當然是很好的事情，但前此朱熹的主敬說，竟被牟先生詭譎地說為只是徒具形式而沒有內容的工夫方法，這樣說實在是不必要的。

下文實為一總結：

象山興起，本孟子明本心，辨端緒之得失，遂扭轉朱子之歧出，而歸於正。陽明承之言致良知，使「明本心」更為確切可行者。至蕺山「歸顯於密」，言慎獨，明標心宗與性宗，不期然而自然走上胡五峰「以心著性」之義理間架，而又著人譜以明實踐之歷程，如是，內聖之學、成德之教之全譜至此遂徹底窮源而完備，而三系之分亦成為顯然可見者，而陸、王系與胡、劉系總可合而為一大系，同一圓圈之兩來往，亦成為顯然可見者。自實踐規模言，象山提綱挈領，略擧端緒；至陽明而較詳。然而學者用心亦可廻環參用，不可執一。如若順蕺山人譜作實踐，覺得太緊、太清苦，則可參詳致良知以稍活之，又可參詳象山之明本心以更活之。反之，如若覺得象山之明本心太疏闊，無下手處，則可參之以致良知。如若覺得致良知仍稍疏，則再詳之以人譜。[[23]](#footnote-23)

　　本文說朱陸部份此暫不論，另文為之。說象山本孟子下陽明續蕺山的說法筆者同意。尤其可貴的是，以象山之心學上陽明心學再上蕺山性學的說法，此一說法，正是工夫由心向性、由顯向密逐步升級層層轉密的方式，此說筆者甚為同意。從象山路線做工夫開始，這是心學之顯學，只立乎其心之大者一句，即是澈上澈下之學，然而，若覺疏闊，則可實之以陽明致良知學，良知已是本心、已是性，擴而充之於事事物物，實踐的動能就更大些了。若仍不易把持自己，則入蕺山以心著性、歸顯於密、改過向善之學，則有更為具體的次第步驟以及驗證的標準。這樣疏通三家工夫論的做法就是筆者最為支持的中國哲學研究的方法，然而，陸王蕺山之間可以如此，何程朱之不可？程朱之學，下學上達漸教之學，心學有顯密之分，聖教有頓漸之別，講工夫入手者都是頓教，講次第進展者都是漸教，沒有甚麼漸教之學與本體有隔而上不去的事情，否則蕺山改過說諸歷程之次第升進也不能成聖教了。其實，牟先生已於《心體與性體》之綜論部說此為內聖之學，而非外王之學。筆者以為，儒學豈能只是內聖而遺漏外王？外王又豈能不依內聖而成立？是故格致誠正修齊治平之外王絜矩之道正是由內聖而發展出來的，此外王學可有頓漸之分，頓教說入手，漸教說過程，亦非頓教直入聖境而漸教始終在底層，此又另一重大儒學詮釋議題，另待它文。

1. 結論

　　本文對牟先生討論蕺山學的意見做反思，牟先生主「以心著性」、「歸顯於密」定位蕺山綱領，「以心著性說」筆者有意見，「歸顯於密說」筆者認同之且以為善解。牟先生說心學皆顯教，筆者以為，密教也是心學，心學指其主體性價值自覺之本體工夫論之學，至於分心宗性宗之學，這只是心學本體工夫論之學的不同理論模型，一為擴充工夫模型即顯教模型，一為收斂工夫模型即密教模型，牟先生以「以心著性」說之，前顯教之學即是象山之立吾心之大者及陽明之致良知於事事物物的說法者，其實，孟子有「擴而充之」之學，豈不也有「求放心」之學，亦即孟子心學中有心宗有性宗有顯教有密教，而孟子亦有諸多公共政策之意見，因此是下學上達以至治國平天下之漸教之學。聖學於孔孟處即已燦然，後人的發揮都是依聖教而深化的道理，不必高此低彼、自作聰明展開內部戰爭。

　　蕺山學為牟先生著述討論宋明儒學的最後一家，意旨上沒有太多新意，只是以過去的成果定位蕺山而已，但對蕺山學的定位亦極有特色，述之如上。

1. 參見：牟宗三著《從陸象山到劉蕺山》，臺灣學生書局，1979年8月初版，頁452。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 詳細的討論參見拙著：[＜中國哲學的基本哲學問題與概念範疇＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/9ord/24.htm)杜保瑞，2009年7月，山東大學《文史哲》學報，第4期頁49-58。<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/9ord/24.htm> [↑](#footnote-ref-2)
3. 參見：牟宗三著《從陸象山到劉蕺山》，頁452。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 參見：牟宗三著《從陸象山到劉蕺山》，頁453。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 參見：牟宗三著《從陸象山到劉蕺山》，頁453~454。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 參見：牟宗三著《從陸象山到劉蕺山》，頁455~456。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 參見：杜保瑞，2011年9月，[＜對牟宗三詮釋朱熹以《大學》為規模的方法論反省＞](file:///H%3A%5C20120828dbr%5CMy%20Webs%5C4pap%5C5mod%5C2602.htm)《人文與價值\_\_朱子學國際學術研討會暨朱子誕辰880周年紀念會論文集》，頁504~524。上海華東師範大學出版社出版。杜保瑞，2009年８月，[＜對牟宗三批評朱熹與程頤依《大學》建立體系的方法論反省＞](file:///H%3A%5C20120828dbr%5CMy%20Webs%5C4pap%5C5mod%5C2601.htm)，《哲 學與文化》第423期：頁57-76。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 筆者主張劉蕺山形上思想的合一說，參見拙著《劉蕺山的功夫理論與形上思想》台北，花木蘭出版社，2009年9月初版。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 參見：牟宗三著《從陸象山到劉蕺山》，頁457。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 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＞](file:///H%3A%5C20120828dbr%5CMy%20Webs%5C4pap%5C5mod%5C2004.htm)，《哲學與文化月刊》437期。杜保瑞，2011年9月，[＜牟宗三對程顥詮釋的方法論反省＞](file:///H%3A%5C20120828dbr%5CMy%20Webs%5C4pap%5C5mod%5C2005.htm)，《嘉大中文學報》第六期：頁35-92。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 參見：牟宗三著《從陸象山到劉蕺山》，頁452。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 參見：牟宗三著《從陸象山到劉蕺山》，頁469。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 參見：牟宗三著《從陸象山到劉蕺山》，頁487。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 參見：杜保瑞，2009年6月，[＜朱子談本體工夫的項目與義涵＞](file:///H%3A%5C20120828dbr%5CMy%20Webs%5C4pap%5C1con%5C4501.htm)，華東師範大學 出版社，《宋代新儒學的精神世界\_\_以朱子學為中心》頁87-111。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 參見：牟宗三著《從陸象山到劉蕺山》，頁489~490。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 參見：牟宗三著《從陸象山到劉蕺山》，頁490。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 參見：牟宗三著《從陸象山到劉蕺山》，頁491。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 參見：杜保瑞，《南宋儒學》，臺灣商務印書館，2010年9月初版。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 參見：牟宗三著《從陸象山到劉蕺山》，頁493~494。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 參見：牟宗三著《從陸象山到劉蕺山》，頁536。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 參見拙著，《北宋儒學》，臺灣商務印書館，2005年4月初版，頁235。《南宋儒學》，臺灣商務印書館，2010年9月初版，頁277。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 參見：牟宗三著《從陸象山到劉蕺山》，頁537~538。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 參見：牟宗三著《從陸象山到劉蕺山》，頁539~540。 [↑](#footnote-ref-23)