對牟宗三詮釋陸象山的方法論反省

臺灣大學哲學系教授杜保瑞

摘要：

本文將討論以下重點問題：對以分解說及非分解說談象山學的反思、對談陸象山第一義說的方法論反省、對陸象山是自律而非他律系統的觀點、對陸象山並沒有作用義之「無心是道」的禪家風格的討論、對陸象山是樸實之路而非知識之路的觀點討論等等。

關鍵詞：陸象山、牟宗三、朱熹、方法論、宋明儒學

一、前言：

　　牟宗三先生是當世中國哲學界最重要的哲學家，尤其他以當代新儒家的身分，建構儒學、批駁道佛、評比中西，過程中創造了無數的新理論，重塑了整個儒釋道三家的哲學史形象，型構了當代新儒學，但也因此在許多地方不免有創造性的誤解。筆者近年來對牟先生的著作採取地毯式的研究，針對牟先生談儒家的《心體與性體》，道家的《才性與玄理》，佛教的《佛性與般若》諸書都做逐章討論，重點在上下左右全面了解牟先生的思路形成過程及內涵真相，收穫甚大，更清楚了他的偏見及特點。本文之作，針對《從陸象山到劉蕺山》書中的陸象山部做討論，牟先生談陸象山分兩章，一章談象山之心即理哲學，一章談朱陸之爭，本文集中討論第一章部分。第二章部分另待它文，不過，其實思想要旨差異不大，只是討論議題稍有不同而已。

牟宗三談陸象山的時候，不只《心體與性體》都已完成，甚至《佛性與般若》也都完成，雖然有許多地方是早期著作，但確實是很晚期的時候才集結整理完成。因此，重要的觀念與《心體與性體》都是一致的，也因此，牟先生又多談了一些新觀點，本文的討論，都預設了筆者對《心體與性體》的理解，只對新說部分進行反思。依牟先生自己的陳述，本章討論象山學部分都是新寫的，只下一章討論朱陸部分是同時完成於寫《心體與性體》之時。

二、象山學的特色與牟宗三的詮釋策略

　　陸象山哲學，筆者以為，是要求做工夫之學，亦即並不是在提出本體宇宙論或工夫境界論之學的型態，這並不是說陸象山沒有本體宇宙論或工夫境界論的發言，而是，這些發言一方面不成系統，二方面不具新意。所以牟先生才說講象山學很可能幾句話即講完，關鍵即是，他的義理十分簡單，都是前人說過，他不過重拾幾句，做個強調而已，所以牟先生又說他是啟發語、指點語，這就是筆者說的，象山只是就原有命題，要求學者實踐之、篤行之，如此而已，十分嚴峻，強而有力，感人至深，但於理論上沒有真正的創新之辯論。唯一的一辯，就是在《朱陸辯太極圖說書》中不許朱熹有創新理論的辯論，要求堅守他自己所理解的古儒意旨而已。

　　依據筆者的研究，象山哲學在形上學方面確實無所創新，即其論於理氣問題部分，但實有繼承，事實上他的系統中亦完全預設這些理論內容，只是象山的重點在於強調要如理、合理，要心即理，亦即是要去做工夫以呈現這些道德價值原理。因此他的工夫論也沒有特別的新意，就是要求實踐的強調，說實學，說無杜撰，說先立乎大者，說辨志，與其說他提出了新的工夫論的理論模型，不如說他從頭到尾都是在做要求做工夫的陳述而已，這正是牟先生說他無概念的分解之故，亦即不在形上學也不在工夫論上建立新模型，而是直接要求做工夫的實踐派。

　　但是，這個實踐派的作風，卻深獲牟先生之喜愛。牟先生以實踐非實踐定位中西，以此模式，平移於陸王、程朱之對比，象山學正以實踐的模型而為牟先生創說為實踐哲學的高峰型態，此亦本文要深入討論的最重要問題。

　　陸象山哲學確實有其特色，但這個特色的重點不在他所提出的新的哲學理論，而在於他對待儒學的實踐態度，以及因風雲際會之故，儒學史上最偉大的學者朱熹與其同時代而有交流且有衝突對立意見，彰顯朱熹哲學的同時，不能不檢討象山對朱熹的批判意見，隨著歷史的演進，朱熹學不一定永遠佔勝場，象山學有時更受重視，在朱陸之爭的歷史中，始終有可供爭辯的新課題出現。

　　牟先生作為當代新儒家第一號大哲學家，也可以說是以批評朱熹肯定陸象山為其儒學理論建構的核心問題。這個工作的成立基礎，就在建立象山學的型態上，為此，牟先生藉用了許多它教它學的名詞及理論來說此事，當然也有些是他自己創新的，包括分解說及非分解說的架構、康德的自律它律說，佛教的第一義說，禪宗的言說法及如實法說，禪宗無心是道說的實有層及作用層說等等。這些創新或借用的觀念或理論，有時候非常有益於解說問題，但更有時候其實是基於對文本的誤解以致同時也誤用了它教的概念。因此必須好好反思並進行方法論的討論。

三、說陸象山是「非分解說」哲學的反思

　　以下，首先討論牟先生以分解說及非分解說的架構說陸象山哲學的特色，參見其言：

象山之學並不好講，因為他無概念的分解，太簡單故；又因為他的語言大抵是啟發語，指點語，訓誡語，遮撥語、非分解地立義語故。在此種情形之下，若講象山學，很可能幾句話即完，覺其空洞無物，然亦總覺此似若不能盡其實者。吾今即相應其風格逐步真切地疏解出其學之實義，以期讀者逐漸悟入其學之實，自真實生命上與其語言相呼應，直達至其所呈現之理境而首肯之，以為真實不謬也，而後止。吾之此種疏解中所成之疏解語言亦大體是第二層序上的，即相應其學之為「非分解的性格」而為第二層序上的，而非「分解地立義」之為第一層序上者。[[1]](#footnote-1)

 就本文言，牟先生針對象山哲學提出了綱領性的定位意見，就是缺乏概念的分解，因此，牟先生也以「非分解的性格」定位象山，而說為是第二序的陳述，而非第一序的陳述。因為若就第一序的陳述，象山學實在沒說甚麼，也就是說，象山學根本沒有說出甚麼有意思的新的哲學理論，他只是在要求實踐這些傳統儒學的價值觀念，因此以哲學理論創造的意義來講時，象山就沒甚麼東西可以講了。講哲學理論就是要講新創造的系統，這就是第一序的陳述的意思，第一序的陳述就是分解以立義，就是層次分明條條清楚地陳述它的知識建構，但是象山沒有這些東西，所以無法幫他條條分明，只好轉入第二序，至於第二序如何說呢？牟先生這可是無所不施其能地幫著說了，本文之作，即是針對牟先生從第二序又創造出的許多說法來面對象山的觀點的討論。

四、以第一義說談象山學特質

　　接著以上的開場，牟先生接著就驢列了六項象山最重視的觀念，包括：「辨志、先立其大、明本心、心即理、簡易、存養。」而說：「凡此六端並本孟子而說，並無新說。即此本孟子而說者亦是指點啟發以說之，並非就各概念重新分解以建立之。」[[2]](#footnote-2)此誠其然。但是，牟先生異軍突起，卻是要為象山的這種指點啟發語建立新說而論證之、肯認之、並高明之、且優異之，首先，牟先生是建立了實踐活動與知識分解的差異以辨異之，而且是以佛教中人講說第一義觀念的模式來討論的，參見其言：

似此所言，則象山乃是就第一義非分解地啟發點示，令歸於實處。實處洞朗，則「本心即理」坦然明白。順此而行，則「當惻隱處自惻積，當羞惡，當辭遜，是非在前自能辨之；當寬裕溫柔自寬裕溫柔，當發強剛毅自發強剛毅，所謂溥博淵泉而時出之。」（語錄）。此即所謂簡易也。孟子十字打開，千言萬語，不過說此義。若能如此理會實處，其語言不待分解亦自明。要想明白其語言，而分解地說出之，亦須先能如此理會，其分解始不謬。分解無論如何重要，總屬第二義。縱使分解得「如此分明，說得好剗地」，最後亦總歸於實處，歸於坦然明白之簡易，歸於實理實事之踐履，一切分解皆只是助解之筌蹄。言必有宗，義必有當。若能如其分，不氾濫，不增減，則分解之言所出之義無有不恰當者。問題不在分解，而在分解之不當。分解之不當乃由於失其宗主。是故象山先令人辨志，先明本心即理，蓋其經典的宗主在孟子，而實理實事之宗主則在道德的實踐也。象山非必抹殺分解，亦非不能分解，然其所吃緊示人者則在先明輕重本末，故彼常言：「端緒得失，則當早辨。」（全集卷一，與邵淑誼書）。又言：「天下正理不容有二。若明此理，天地不能異此，鬼神不能異此，千古聖賢不能異此。若不明此理，私有端緒，即是異端，何止佛老哉？」（全集卷一，與胡季隨書）。朱子重分解，此非其病，病有端緒不明也。象山所有話頭大部皆對朱子而發。即就孟子而言，朱子之分解失其端緒矣。此由於未能先理會實處也。朱子不自省覺，反以不相干之指責責斥象山，此則一間未達也。是則朱陸之同異寧有如世俗之所想者乎？[[3]](#footnote-3)

　　本文重點有三。其一，說象山學即是實踐活動之學，其二，講理論的系統都是分解的，無論如何分解都還需要實踐活動以圓實滿足之。其三，分解的系統有端緒不明，故宜象山指責之。以下筆者逐一討論之。

　　首先，牟先生說象山學的特點重在實踐。牟先生說象山學是就第一義啟發之令歸實處，此說等於在說象山學就是儒學在實踐上的落實，進入實踐，義理自明，所謂簡易也。於是，牟先生即隱含象山學以方法之簡易應優於程朱學。其實，象山就是在講要做工夫之學，而儒學就是實踐哲學，儒學的理論就是要拿來實踐的學問，但講理論是為了這個實踐之有道理及如何做而講的，講理論不等於正在做實踐活動，但沒有任何一套儒學理論不是為了成為君子聖賢的目的而建構的。因此，就理論講理論的圓滿，這是不能與實踐混淆的。實踐有實踐的對路而圓滿，理論也有理論的對路而圓滿，牟先生要求理論的圓滿而以實踐實之，其實是搞錯了問題。理論的圓滿標準在理論，實踐的圓滿之標準在現實世界的呈現狀態。象山在要求別人要實踐時等於自己正在做實踐，但是，正在做實踐不等於實踐已經臻至圓滿，象山並非已經達至聖境，只不過，象山將前此先儒所講的所有理論都落實在實踐了。理論自是要落實的，但這是個人的實踐的部分，就講理論而言，最後也應該多此一句，即是要求實做工夫而自讚此為第一義哲學。但是，任何理論的圓滿並不是自加一句要實踐就圓滿了，加實踐也好不加實踐也好，它都是關於實踐的理論，這只是個人的實踐活動中有沒有去落實的問題，這不是哲學家的理論圓滿不圓滿的問題。現在，牟先生以象山在實踐處有所落實，而有高明於其它只講知識的系統，關鍵在端緒之明，此說，筆者不同意。

　　第二點，牟先生討論象山對待分解的態度。認為問題不在分解，而是分解得不當。但是，筆者認為，牟先生的意見根本就是有分解就有問題，而不是分解得不當才有問題。依牟先生的意見，既然分解得再好，總屬第二義，第一義就是去實踐。則，這時所關心的當是實踐的圓滿，終至成聖，而不是理論的圓滿。但是，「實踐以達圓滿」這件事情不是言說法的範疇，哲學討論，本來就是在言說法內進行，並且所有的實踐哲學的言說法都是為了實踐而說的，說了就是要去做，至於有人不做或是做得不對，這是人病的問題，而不是言說法有法病。甚且，實踐是一件不容易的事情，那麼，實踐的圓滿如何檢證呢？這個議題在當代中國哲學界及傳統中國哲學都沒有好好討論過，它在理論上的言說根本尚未開啟。並且，並不是說了第一義就是實踐臻至圓滿，而是成聖才是實踐臻至圓滿。說了第一義只是說了要去實踐，並不等於實踐已經圓滿。因此，牟先生有問題意識的錯置。如果分解之不當在於失其宗主，而宗主就是要求實踐，則是把實踐的問題和理論的問題混在一起說了。光講理論而不實踐確實是失其宗主，但是講錯了理論又去實踐這可是危害更大，至於講了理論也有去實踐這當然是最理想的，但是，現在的重點是，去不去實踐是人的問題，不是理論的問題，理論的問題有理論本身的標準來檢查，而不是拿有無實踐來檢查，更不是拿有無強調要求實踐來檢查。牟先生以第一義不分解高於分解，而分解之是否失去宗主，則是以有沒有要求實踐來斷定，這是筆者不同意的部分。

　　第三，牟先生討論象山批評朱子的關鍵。這個關鍵就在於宗主及端緒上，依牟先生一貫的做法，他所關心的哲學問題，既有是否直接要求實踐的宗主端緒問題，也有如何實踐的方法步驟問題，甚至也包括了形上道體的存有範疇知如何界定的理論型態問題，基本上，牟先生是含括所有這些問題於一爐的，也就是他是本體宇宙工夫境界論混同不分的。其結果，就可以把要求實踐的象山學說成為動態的存有論者，因而也有了一高於朱熹的形上學立場，可以說，所有牟宗三先生的儒學討論的核心問題，都是面對此一朱陸分辨的問題而發展的。

五、從自律與他律問題定位象山學

　　對於端緒之辨，牟先生認為康德所說的實踐規律之依據不同，導致有意志之自律及他律的不同，這就是端緒之辨的要點。參見其言：

案此段話甚分明而簡截，吾讀之甚喜。然則象山之言簡易寧有如世俗之所譏笑者？此段話倒真能道出象山之所以言簡易與夫朱子之所以「道問學」之故。當然，朱子系統中之實踐規律並不是基於利益；但是他的格物窮理之路卻使他的實踐規律大類乎西方理性主義者之實踐規律之基於存有論的圓滿上。依康德，基於有論的圓滿與基於上帝底意志俱是意志底他律之原則。快樂主義基於利益，基於幸福，亦是意志底他律之原則。基於利益之他律其所需要有的世界底知識是經驗的；基於存有論的圓滿其所需要有的世界底知識是理性的；基於上帝底意志最初是訴諸恐怖與權威，最終亦必落於需要有世界底知識，這知識或是經驗的或是理性的。這些原則俱是他律，蓋因為其所含的實踐規律皆取決於作為目的的一個對象，對於這對象必須先有知識。[[4]](#footnote-4)

　　牟先生首先引用了一段康德的文句，不過，筆者的討論是要以牟先生的理解及認知為對象，故而牟先生之康德學部分之是否正確便不討論。僅就牟先生之所言而言，他認為朱熹格物窮理的思路正是意志他律的模型，因為它類似基於存有論的圓滿或上帝底意志，依朱熹的模型，應是依據存有論的圓滿這一型的，最終也是需要有關於世界的知識，這些知識說出了關於目的的對象的實況。

　　筆者以為，此處所謂的意志底他律原則，應得不與意志底自律原則有所衝突與對立，理由是，主體的自律決斷所行之理念，從其他人的角度而言，若願說其為合理時，則必以其自律的理念是符合於世界底知識的為證成之據。亦即任一自律的理念並非任意妄為之意志，它必有其理，其理必以世界底知識為依據。除非主自律者否定有世界底共同知識，否則自律他律不應兩相為異。不過，牟先生顯然仍有自律優於他律的立場，且以朱熹為他律的型態說之，參見其言：

朱子既取格物窮理之路，故道問學，重知識。雖其通過「道問學」所需要知的是太極之理（豁然貫通之理），存有論的最高實有之理，不是零碎的的經驗知識所識取的事象以及事象之曲折之相，然亦必須通過這些事象以及曲折之相始能進而認取那太極之理，此即所謂「即物而窮其理」，即就著「實然」而窮究其「超越的所以然」。是則決定我們的行為者是那外在之理；心與理為識知的對立者，此即所謂心理為二。理是存有論的實有，是形而上者，是最圓滿而潔淨空曠的；而心是經驗的認知的心，是氣之靈，是形而下者。因此，決定我們的意志（心意）以成為吾人之實踐規律者乃是那存有論的實有之理（圓滿之理），而不是心意之自律。因此，對氣之靈之心意而言（朱子論心只如此，並無孟子之本心義），實踐規律正是基於「存有論的圓滿」之他律者。故彼如此重視知識。[[5]](#footnote-5)

　　牟先生以朱熹為他律，是從朱熹格物窮理說開始，以至於太極之理為止，因此得以描述出一個朱熹哲學的他律模式，但是，筆者以為，這個模式是對朱熹哲學的誤解。朱熹論於格物窮理是為了明明德於天下，此一理念在實踐上從格物致知開始，經歷過誠正修齊治平而為完成，是一工夫次第的問題意識，與自律他律之分別無關。要說自律他律，只要是本體工夫的理論則都是自律的。而所謂窮理以至窮究太極之理者，固然屬於格物致知的階段之所為，但重點已不是工夫次第的先知後行的工夫論問題，而是單單討論存有論的問題，亦即已非工夫論議題而是存有論問題。至於自律他律問題，在牟先生處沒有劃分是工夫論還是形上學問題來討論，而是都放在形上學問題處討論。於是，牟先生便認為朱熹的太極之理是外在之理，且為實踐的理據，故而決定意志者為存有論的實體義之原理，故為他律。至於作為實踐主體的心，是形而下的氣之靈，而理又是外在的，所以便是心理為二的體系。

　　筆者以為，這許多的討論既涉及對朱熹文本的誤解，也包含牟先生個人的哲學立場。首先，牟先生硬把朱熹的形上學存有論的討論當作實踐的問題在談，而主張朱熹的這種實踐哲學是他律的，是心理為二的。其實，朱熹的實踐哲學不能有別於其他宋明儒者的實踐哲學，因為儒家的工夫論都是以仁義為價值的本體工夫，只是朱熹多重視工夫次的問題而已，但是，次第中的任何一項都是本體工夫的。因此，若象山工夫論是自律，則朱熹的工夫論也是自律，事實上所有的儒家哲學體系的工夫論都是自律的，若自律所說的是主體自作決斷自我承擔自覺而行的意旨的話。至於主體的如此決斷、承擔與自覺，為何有理？則此時才是進入存有論形上學的討論處，就此而言，象山的形上學、存有論意見也不能有別於朱熹之說，事實上，象山也都有同樣的說法。所以，說決定意志之價值方向者是存有論原理之他律與說決定意志去實踐之自律不應是有衝突的立場。談道德實踐必是心意之自律，但心意之自律所追求的理念必須是合於存有論的原理，否則每個實踐者依欲念而任意妄為時，亦是依意志之自律了。因此，說自律指得是主體的自覺，但此自覺之所覺所悟必是有理的，要說明它的合理性，就涉及關於世界的知識，說此理即天理，此即進入存有論原理的討論範疇，此時並不會因為它是涉及世界底知識而稱為他律，便有對立於自律的立場。很遺憾的是，牟先生卻嚴分他律與自律為極不同的形態，說朱熹為他律，說象山為自律，甚至認為，談道德實踐就是自律一型才是準確的，對題的。其言：

決定我們所應作者是什麼並不是如此之容易。若不通過格物窮理道問學之工夫，焉能知所應作者是什麼？故彼自然不喜歡言簡易。朱子言「艱苦」，一在就知識言，一在就氣質之病痛言。此正是以知識之路講道德所應有者。此即象山所謂「失其端緒」。就知識言，格物窮理固非簡易；就變化氣質言，知識之路更是困難，而且尚不是難易問難，乃根本不對題。依意志自律之原則而行，則知所應作者是什麼固甚易，即變化氣質之不容易亦是對題的不容易，而非不對題的不容易。象山並非不知變化氣質之難，然其難是對題之難，非不對題之難。對題之難好辦，不對題之難不好辦，始是真難矣。[[6]](#footnote-6)

　　牟先生本段文字中的重點就是，談知行問題，依意志之他律者是知識進路，不對題，難成功，而依意志之自律者是實踐的進路，對題，易簡。筆者以為，這樣的意見掛一漏萬，對於依知識進路之定位，既不準確，更不公平。就實踐活動而言，只有意志自覺自律自悟的行動才是真道德行動，筆者完全同意。這就是勞思光先生講的主體性的價值自覺。但是，對於一般氣質不美者，他的價值自覺多是依利益慾望而行，則利益慾望如何是錯？為何應依正義無私而行？這就是要講道理的時候了，講道理，以與人辯，不只與自私自利之徒辯，也要和不同教派的價值立場辯，因此，為了正義與無私的服務價值之實踐，有一知識之進路以澄清宗旨的做法，這是實踐哲學之所必須。從哲學基本問題來看，這也正是形上學的問題，說為存有論問題，或本體宇宙論問題皆可。在道理上說明人生的意義目的與價值方向，在知識上說明個別人物的氣稟限制，從而知道應做何事？以及如何改過？這就是知識的貢獻。然後，提起主體性的價值自覺，自律地要求自己去實踐，從而進入實踐的範疇，此時當是自律唯一原則而已，即便有再多的知識，主體不自行覺悟自我約束則行動絕未開始，故論行動，必是自覺自律，但論知識，當然是要有對世界的知識，說為他律者就是對整體存在界天地人之道的全面認識之事，哪有不對題之處？說不對題是牟先生自己的混淆問題與一廂情願地與朱熹為敵的心態所致。這等於是牟先生自己刻意地割截知識與實踐的關聯，然而藉由對實踐的凸顯而高象山矮朱熹，又見其言：

象山之言簡易正是「依意志自律原則而行」之所應有而必有者，此則得其端緒矣。康德言意志自律，象山本孟子言「本心即理」。「本心即理」非謂本心即於理而合理，乃「本心即是理」之謂。此蓋同於意志之自律，而且足以具體而真實化意志之自律。蓋意志即本心之本質的作用也。康德界定意志自律云：『意志底自律即是意志底那種特性，即因之「意志對其自己就是一法則」的那種特性。』（見道德底形上學之基本原理）。決定意志的那法則不是由外面來的，乃即是意志本身之所自立，自立之以決定其自己，此即是說意志對於其自己即是一法則，此即是意志之自發的立法性以及以此所立之法決定其自己之自律性。意志能為其自己立法，亦甘願遵守其自己所立之法而受其決定。[[7]](#footnote-7)

　　牟先生在這段文字中既說明了象山學的特質符合於康德的意志自律的模型，又以象山對孟子的繼承來說明象山是自律型的殊異所在，正是在說意志自律之自己決定及當下落實的兩種特性，亦即意志自律決定了要追求或遵守的法則，以及讓主體即直接落實於實踐中，主體願意實踐其意志所律定的價值方向，此說筆者完全認同。談主體實踐就是這樣的模式才是真實踐、真道德，但，這是主體在願意實踐道德的前提下才會發生的狀況，若不是在這種狀況中時，則意志提不起來，又焉有所謂自律、自覺、自我實踐執行的景況呢？也就是說，這是做了工夫提了起來以後的狀況，若主體不在此境，則需要許多助緣、許多次第、許說說理才會逐漸到達的。因此，主體有在此境時也有不在此境時的各種不同的處境狀態，因此，牟先生說孟子的一段筆者就有不同的意見了。

　　牟先生以意志自律的模型說象山之言於「本心即理」是「本心即是理」而不是「本心即於理而合於理」，筆者以為，這樣的說法只能是講境界，而不能是講工夫。牟先生在理解及使用康德的意志之自律他律問題的思考中，是把自律他律當作兩種主體實踐的模型，似乎有哲學家主張了不同的兩種模式，所以牟先生是在做判教與評比，但筆者以為，朱陸的哲學理論是在兩種不同的問題上的發言，因此筆者只做分類之而各見其功能的工作。說本心即理是本心即是理時，主體已在本心提起的狀態中了，但是一般談做工夫時，會首先面對主體尚在渾噩不明且自私自利的狀態中時，此時本心當然本來存在，但是並未呈顯，並未成為主體的主宰意志，此時主體之心有種種氣稟的限制而致昏暗不明，所以此心與天理不能合而為一，必須做種種工夫，才能使其及於理而合於理。因此，牟先生當然可以說本心即理是本心就是理，但是，他究竟是說存有論上本心就是性善之性體，故而即是天理，故而本心就是理呢？還是說工夫境界論上，主體之心提起在本心的狀態中，使主體之心如理而合於理而謂之本心即是理呢？其實，從工夫論的思路而言，要說心即是理才是更準確的說法，就是心可能不如理，但經過做工夫而使心如理，這才是談工夫論的要旨。若說本心即是理而等於是存有論地談性即理，則這正是程朱提出的命題意旨，因此存有論思路顯然不是牟先生要講的重點。確實，牟先生即是在實踐的狀態中談本心即理的意旨，這是他掌握孟子學精神而說出的。但是，他在分析康德的意志自律概念中，卻強調自律可由道德概念分析而出的觀點，以此接續地說孟子之本心觀念的意旨，參見其言：

而孟子之本心即理卻正能表示康德所說之自律以及自由，而是足以具體而真實化此自律與自由，即並無分析與批判之別。（依康德，自律是分析的，即由道德一概念即可分析出，而自由不是分析的，乃須接受批判之考察，因此說它是一個設準。）「本心即理」這本心之自律與自由乃是一具體而真實的呈現。就自由說，這不是一設準，而是一呈現。如果道德真可能，不是腦筋空想之虛幻物，而復由道德這一概念本身即可分析出自律（若不自律，道德即不可能），如此，自律固是分析矣，而若自由不能呈現，只是一設準，只是意志一設定的純淨狀態，則道德之可能亦落空，現實上實成為不可能，自律雖為分析的，亦無用，只是一理之當然。康德講自律實只是一理之當然；而若自由為設準，則道德必落空。[[8]](#footnote-8)

　　牟先生曾在它處說有形上學底道德學及道德底形上學的差別，前者是依形上學的進路說道德，後者是說形上學，但主張只有依道德實踐的進路才能完成形上學，顯然，牟先生所使用的觀念是康德所說的形上學底道德學，亦即由形上學的進路說道德，實際上就是談道德的活動時從形而上的概念解析的進路在談的。此時，道德可以分析地含自律，亦即只有是自律的行為才是有道德意義的行為，若不是主體能自律地行動則不能成為是道德的行動。此義，筆者亦是同意的，其實，程朱在談的性即理說、性善說、氣稟說、心統性情說等等，就等於是從形上學的思路在談道德活動中的所涉及的概念的，這也本來就是哲學理論中應該關切的問題以及討論問題時應有的做法，但是，牟先生卻對這項做法有批評意見。

　　其實，牟先生首先是肯定道德概念是分析地含著自律的意旨的，只是，這個進路還不圓滿，必須再加上能如實呈現才是真正圓滿的，若不能呈現，則自律之意志只是一潔淨的空理而無實踐的意義。此處，牟先生又以康德講的三大設準以討論之，主張在康德只設準，尚未呈現，在此意義下，象山依孟子的本心即理說卻是既能分析地含著自律，又能實踐地予以呈顯，看來，似乎牟先生雖然使用康德的自律理論，卻是又要說孟子的本心即理說還要高出一層。參見其言：

孟子之「本心即理」正足以具體而真實化此自律與自由，因而亦足以使道德成為真可能。自律自由之本心是呈現，不是設準，則道德實踐始有力而不落空。象山云：「當惻隱自惻隱，當羞惡自羞惡，……所謂溥博淵泉而時出之」，這豈不是道德行為之真實的呈現？自由之本心豈是設準耶？這所「溥博淵泉而時出之」的「所當為」豈不坦然明白而甚簡易乎？這便是如如呈現的實事實理。實事者道德行為也。如「當惻隱自惻隱」，這惻隱行為，惻隱之本心自能發之，此即是所發之實事。實理者「本心即理」之理也。在本心自我立法之本心之具體而真實的呈現中，其所自立之法即理亦在具體而真實的呈現中，此實理若作一命題看，其對於本心之關係是一分析命題，非是一綜和命題。它對於意念而言，對於受感性的影響的意志（現實的作意）而言，對於形而下的「氣之靈」之心而言，自是綜和命題。康德說道德法則是一綜和命題，這正是就吾人的現實作意之意志而言。但他又設定自由意志這意志之純淨狀態，但只是一設準，而不能呈現，因為吾人無「智的直覺」故。因此，他說人的意志總不是神聖的意志，當惻隱不必自會惻隱。[[9]](#footnote-9)

　　康德哲學中有講包括意志自由的三大設準，前文已說其只為一理之當然，意即若不能呈現，則無論如何說其為分析命題亦只是一命題而不是一真實，關鍵即在，若就人言，人不是完美的，人的狀態中道德與自律的意志不是一回事，若有機會合一，是綜合命題意義的，亦即是本來沒有後來有的，若是上帝，那就是本來就是有的，就是道德與自律的意志是分析地就包含進來了的。其實，若依照牟先生所描述的康德在談人與上帝之差別的架構來說，上述的說法，筆者還是很可以接受的。聖人一如上帝，已經做工夫達到完美的境界，所以聖人的道德中可以分析出意志自律，亦即他自己可以行動如理了，但是，在一般人的身上而言，就算道德與意志自律是分析的，但個人的意念就確實是存在參差不齊的狀態，是外在加上去的，所以必須說是綜和的關係，而此時，正是需要工夫論以及存有論的時候了。

 說到這裡，道理是清楚的。但是，牟先生卻又另出奇招，指出康德所講的意志自由的設準的理論仍只是一唯理的存在，而不是現實的存在，唯有象山依孟子而講的本心即理才能有現實的呈現，於是，似乎是象山的理論還高於康德的意志自律的理論，關鍵在本心是即知即行的。此義，筆者以為，牟先生是把康德從形上學的進路談道德活動的議題轉化為道德活動的議題本身，於是主張，談道德活動的本身可以落實道德並將之呈現，而從形上學進路談道德活動的概念定義及存有論原理之路則是無法將道德呈現的。筆者以為，這是不必要的做法。這就是把說工夫論的說成了比說形上學的高明，於是象山學就比程朱學高明了，這個立場的出現，理由上，都是因為對工夫論的唯一強調，參見下文：

但象山說本心即理，本心呈現，理亦呈現，當惻隱自會惻隱，此本心即是神聖的心。「君子存之，庶民去之。」「操則存，舍則亡。」「學問之道無他，求其放心而已矣。」而此放失之本心亦實能通過當下逆覺而被體證，亦即呈現而存之。它不是永不能呈現的一個設準，一個設定的狀態。因此，「本心即理」必函著理是一分析命題，而亦函著人可有「智的直覺」；而此「本心即理」之本心亦即是神聖的心（當惻隱自會惻隱，所當作的必自會作）。「若明此理（本心即理之理），天地不能異此，鬼神不能異此，千古聖賢不能異此。」此如何不是神聖的心──神聖的意志？此如何不是天地底「心即理」，鬼神底「心即理」，千古聖賢底「心即理」？一心無外，一理無外。坦然明白，並無迀曲。所謂溥博淵泉而時出之，這乃只是此實理之如如呈現，一體平鋪。此可由歸於實處，不落於閑議論，經由「存在的實踐」而可達至者；雖不無險阻，而非永不能企及者，如康德之所說。易傳之言簡易，知險知阻，只是此「本心無外，實理無外」之宇宙論地說，良知良能之宇宙論地說。故簡易之明文雖見於易傳，而精神必本於孟子。象山實真能知見之而得之於心者。[[10]](#footnote-10)

 以上這段文字，說孟子之本心優於康德談意志自由自律之只為一設準，因為本心會呈現，可被體證。依牟先生，似乎認定康德所說之意志自由只是一永不能被實現的理性上的概念而已，才謂之為設準。筆者以為，依康德，意志自由、靈魂不滅、上帝存在之三大設準，在道德實踐活動中，不只是理性上需此普遍命題而有此設準，更是現實上要去真實經驗的事件，只是康德是在形上學的道德學進路中談此，只是在普遍命題中談此，因此只先談到設準而未續談實踐，也許這不是西方哲學家的專長，或所要重視的思辨議題，但確實是東方哲學家更為擅長以及重視的問題，於是孟子談本心，談操存、談求(放心)、談擴(而充之)、談持(其志)都是在談實踐的活動。也就是在談工夫論問題。但是，牟先生在談「本心即理」的命題的時候，又有從形上學說工夫論命題的錯置，這就使得工夫論被改頭換面成為形上學，而自是比原先康德談形上學時只是一設準、只是一唯理的存在而不入現實者為高明了。當牟先生說「本心即理」必含著理、必含著智的直覺、必含著神聖的心時，似乎又回到只是概念的定義及推演中，它所擁有的意旨是在命題的設定上本身就包含實踐完成而至聖境的內涵，而且是就著人說而不是神說，依康德系統言，這只能是就著神說的結果，在牟先生處是可以就著人說的，亦即孟子哲學在象山的系統裡是以聖人來完成原來在康德系統中只有上帝才能完成的實踐任務，當聖人境界達致之時，形上學地說，其本心必含理、必含智的直覺、必含神聖的心，其本心必由存在的實踐而包含上述諸說，甚至即成為宇宙底秩序之本身而具宇宙論的意義。

　　筆者以為，牟先生真是不斷地在形上學思路及工夫論思路中進行跳躍，說本心即理，可以單純只是存有論形上學地說，此說十分合理，因為它就是性即理的意旨，因為本心就是性，人性的本質也就是天命之性，它自身就是天理的賦命，故必為善，但人心不同，人心必是氣稟所含，因而是具形而下之存在者，它有耳目口鼻之欲，而且可能因過度使用導致發而不中節。談工夫論就是在這裡談的。至於談境界論，則是就著聖人的狀態而說的，但聖人無天生即是，必是在生命過程中有眾多的實踐經歷且達一定年齡成熟之後才成功的，然而，一但是就聖人狀態言時，牟先生前此所說的本心必含理、具智的直覺、為神聖之心、且必經存在的實踐而呈現諸說便通通成立了。然而，牟先生首先卻是在形上學的進路中談此本心概念的分析地含具諸義，其次竟是忽略了即便是聖人之本心呈現也是必經一艱難困苦的實踐歷程而拾級上達的工夫論旨。亦即是，牟先生忽略了工夫論而直接說境界論，但卻又把境界論說成了形上學。

六、對朱熹說象山是禪的反駁

　　牟先生發現，朱熹對象山之批評中常以其為禪，對此，牟先生甚為反對，並用力反擊，筆者以為，朱熹說象山是禪，是以他話頭高，以及他的弟子多不下紮實工夫就高談妄言而說的，在儒者心目中，禪就是如此，甚麼都沒說，卻自視過高，這就是後來朱熹對象山及其弟子的一般印象。當然，象山不是禪，而朱陸自己對甚麼是禪也沒弄清楚，互相非議之際，都不得理，所以，筆者當然同意朱熹對象山是禪的攻擊是不對的，不過，本文中牟先生的討論卻另有宗旨，重點在，他是以分解與非分解，以及以樸實之途及知識之途講道德之不同路數，以辨朱陸之得失。此應討論。參見其言：

惟是象山本孟子而言「心即理」並不取「分解以立義」之方式，而是取「非分解以指點」之方式，即因此故，遂令朱子誤想其為禪。其實這與禪何干？象山一方揮斥「閑議論」，一方非分解地指歸於樸實之途，這只是辨端緒之得失，扭轉朱子之「失」而令人歸於「得」………以知識之途徑講道德便是端緒之失，便是不見道。但朱子卻於此誤想其為禪。若此而是禪，則世間不應有辯破。朱子就象山之此種風格說他「說話常是兩頭明，中間暗」。這「中間暗」便是「不說破」，這「不說破」便是禪。（詳見下章第八節）。這是籠統地（模糊地）以禪之風格來歸屬象山之風格。實則所謂「兩頭明」只是一方揮斥閑議論之失，一方令歸樸實之得，這得失兩頭甚為分明；所謂「中間暗」，「不說破」，則只是因為於樸實之得以「非分解方式」來指點，指歸於孟子，令人就實處來理會，便足夠，故不須再從事於分解，蓋孟子已說破，已分解地言之矣，何須再分解？又何闇之有？只這樣籠統地說他是禪，當然不對。[[11]](#footnote-11)

　　簡言之，非分解就是在講直接實踐，講要求做工夫，並不在分辨知識，分辨知識的目的在於做三教辯證以及儒家的價值意識和工夫方式等等，這也是重要的任務，但若只講知識而不實踐卻也是不對的。不過，哲學史上並不曾出現主張只講知識而不必實踐的理論，只是有學者之間對於對方的工夫方式有互相非議的爭執而已。朱陸之爭根源在此，牟先生解讀朱陸之爭的路數卻不在此。牟先生以易簡、支離說象山朱熹的差別，易簡者直接實踐，支離者說知識說了一大堆，卻不見實踐。不過，這是從象山的眼光看朱陸之別的，朱熹從來都有講要直接實踐的話語的，證據太多，此暫不述。只是朱熹又有講知識的理論建構及哲學創作，然而，哲學不講理論要講甚麼？象山才是不講哲學而是實踐孟子的哲學，牟先生把象山的實踐說成了非分解的哲學以及樸實之途的哲學，把朱熹講知識的理論說成了分解的知識以及以知識的進路講道德，從此形成講道德的兩型。筆者以為，牟先生所說的象山的一型，朱熹完全具備，只是朱熹多了講知識的一層，而就是這一層，也不見象山在理論上公然反對，甚至是多有使用。兩位先生之所以公然對立，並不是誰家的理論好些差些對些錯些，而完全是互相對對方的為人風格之不欣賞所致，化約為文人相輕可也。牟先生說非分解的樸實之途以講道德，筆者同意這是正確的進路，但不同意另一種進路有偏失不及、端緒不明的缺點，它只是另一種課題。且象山也不曾反對這些知識，而朱熹也都在更多的著述及講學中有樸實非分解的材料，只是牟先生從來不去面對而已。

　　牟先生對朱熹批評象山為禪學尚有另一討論重點，即是以作用義及存有義的「無」來說此事。認為禪是說無的，但有作用義及存有義的兩型，作用義是共法，儒家可共用；存有義是重點，禪家之無是存有義的，而儒家卻是實有的立場，故而不會有存有義的無的立場，但可以有作用義的無的立場，參見其言：

象山尚未至有如禪所表現之風格。然則什麼是禪之風格？禪之風格在什麼關節下始呈現？當吾人一旦歸於樸實之途，進一步想把這「本心即理」之本心如如地呈現之，而不起一毫作意與執著之時，這便有禪之風格之出現。實事實理之如如地呈現，即自然地流行（所謂天理流行），即函蘊著這種風格之必然地可出現。此即禪家所謂「無心為道」是也。此「無心為道」之無心是作用義的無心，不是存有義的無心。此作用義之無心既可通於道家之玄智，亦可通於佛家之般若與禪。在此種「無心為道」之境界下，有種種詭辭出現；隨此種種詭辭之出現復有禪家種種奇詭的姿態之出現。但是此種作用義之「無心」，統觀象山全集很少見，而且我根本未曾一見，而且象山根本未意識及此，且把此作用義之無心混同於存有義之無心，而視之為邪說，並謂「人非木石，安得無心？」（詳見全集卷十一，與李宰書，見下第三節錄。）此作用義之無心，明道喜說之，如云：「天地之常以其心普萬物而無心，聖人之常以其情順萬事而無情。」（定性書）後來王陽明亦說之，如云：「無心俱是實，有心俱是幻；有心俱是實，無心俱是幻。」（傳習錄卷三）至王龍溪言「四無」，更言之而肆。至羅近溪破光景，更喜說此境，不待言。要說禪，或類乎禪，只有在此作用義之無心上始可說之。但象山尚未進至此義。故朱子說他是禪根本是誤想，而且是模糊彷彿的聯想。[[12]](#footnote-12)

　　牟先生首先要定義禪之風格，而以「無心為道」說此，並以此為在樸實之途中將本心之理如實呈現時必有的風格，故通儒釋道三家都有，明代陽明學及其後學更能為此，故若以此說象山是禪，則不能成立。因為，這只是作用層的無心，另有實有層的無心，則非儒家立場。其實，牟宗三先生說的作用義的無心，就是工夫境界論的命題，說得存有層的無心，則是本體宇宙論的命題，形上學的命題。筆者以為，說工夫論命題中三教皆有作用義的無心，此說並無不可，但太為疏略。說形上學中佛家是無、儒家是實，此說亦須同意，但也仍是疏略。至於討論象山學是不是禪學而以有無「無心說」來決定，筆者也可以接受。但重點是，牟先生說象山甚至根本沒有這種「無心說」的作用層的模式，更遑論存有層的「無心說」了。此說，筆者也要表示基本上同意。當然，對《象山全集》全面細掘之或有一些說無的話語，但絕非要點之語，象山就是儒學中談要求做工夫的哲學，此點與禪家在佛學中的特色是相同的，也只是這樣而已，象山被說為禪，都是剛烈的教學風格與朱熹不類使然[[13]](#footnote-13)，基本上，對朱熹的批評是不需要反駁的。

　　當然，同樣的標準，象山亦攻擊朱熹為禪，這也是不需要辯駁的，因為都說不上道理的。

七、牟先生討論象山學有無超過孟子之處

象山學自是繼孟子而來，象山自己言此，牟宗三先生也是這樣定位象山，但象山學有無高於孟子學思之處呢？其實，就象山是非分解地言之而言，則象山只是宣示性地應用孟子學，而遑論理論的創新。但牟先生仍是披荊斬棘地為象山之學新於孟子學處有所言說，參見其言：

象山之學「因讀孟子而自得之」，又以非分解方式而弘揚之，然則從客觀義理上說，彼完全同於孟子乎？抑隨時代不同而亦有超過孟子者乎？………象山亦有超過孟子者。然此超過亦是孔孟之教之所函，未能背離之也。此超過者何？曰：即是「心即理」之達其絕對普遍性而「充塞宇宙」也。語錄云：「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙無非此理。」與陶贊仲書云：「天下正理不容有二。若明此理，天地不能異此，鬼神不能異此，千古聖賢不能異此。」彼又嘗云：「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事。」又云：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。……」又云：「道塞宇宙，非有所隱遁。在天曰陰陽，在地曰剛柔，在人曰仁義。仁義者人之本心也。」又云：「是理充塞宇宙。天地順此而動，故日月不過，而四時不忒；聖人順此而動，故刑罰清而民服。」又云：「此理塞宇宙，誰能逃之？順之則吉，逆之則凶。」又云：「宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。」（凡此諸語皆見於年譜十三歲下，當然不皆是十三歲時所說，乃類聚及之。）凡此所說皆表示心即是理，心外無物，道外無事，此心此理充塞宇宙，無能逃之。彼在幼年時（十三歲時）即有此洞悟，後來終身不棄。孟子未有明文及此。然孟子亦云「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」此已函及此義。孔子踐仁知天，孟子盡心知性知天，仁與天，心性與天，似有距離，然已函蘊著仁與天之合一，心性與天之合一。此蓋是孔孟之教之本質，宋明儒者之共同意識。雖有入路不同之曲折，然濂溪、橫渠、明道、五峰、陽明、蕺山，皆不能背此義。惟伊川朱子析心性為二，心理為二，似不能充分及此義，然彼亦必主理道充塞宇宙，無能逃之。此一本質即函道德秩序即宇宙秩序。「至理不容有二」焉能不充塞宇宙乎？焉能不「心外無物」，「道外無事」乎？此一縱貫之「心即理」之心理之函蓋性與絕對普遍性乃是孔孟之教所意許，惟象山能直接相應地發明之，故云：「孟子之後，至是而始一明也。」雖超過之，而實未超過也。[[14]](#footnote-14)

　　依本文，牟先生所發掘的象山超過孟子之處，首先即是：「『心即理』之達其絕對普遍性而『充塞宇宙』也。」，其次就是說出一「道德秩序即宇宙秩序」的話。依牟先生所引用的象山話語來看，其實就是主張有天道理序，以及應遵循之態度，從而創造出一涵道德秩序的天地宇宙。牟先生認為這是觀念上有所超過孟子的地方，不過，後文也說其實這些是已經包括在孟子思想內容的。筆者以為，這不重要，象山學本來就是包含在孟子學的，說有創說又說所創說亦已包含在前說都無妨。重要的是，牟先生對象山學意旨的引申。這個引申就是道德秩序即宇宙秩序的哲學立場。並以為，這是共於孔孟庸易迄宋明各家的立場，而朱熹之心性為二、心理為二是背離孟子的立場。

　　此說，筆者不同意。關鍵即是，以上所引象山之發言，是在談肯定有道德價值，並主張應實踐道德價值，從而追求道德秩序於天地宇宙中的事情。至於朱熹講心性情三分、理氣二分的話，是在談存有範疇的概念約定，這些命題，完全沒有否定象山前說的任何立場，只是討論的問題不同。至於象山所說，其實是包含了太多不同的哲學問題的命題立場，依牟先生的設想，就是設想了一套整體存在界經聖人實踐點化而致天下太平的狀態，這自然是儒家的理想，但不妨礙儒家哲學中單獨討論整體存在界的宇宙論問題而有氣化宇宙論理論之提出，如張載之氣化宇宙論；也不妨礙單獨討論種種存有範疇的概念之間的彼此關係而有存有論的理論提出，如朱熹的心性情理氣的存有論理論；也不妨礙只談主體的實踐活動而有工夫論的提出，如陽明的致良知說；也可以有單獨說主體的理想完美狀態的境界哲學之提出，如程顥於識仁說中所言。至於象山之所言，其實就是主體實踐已成聖境的狀態，因此以主體言，其心性情理氣諸存有範疇皆在此聖境中有價值意識的統合不分，並非心及性及情及理及氣諸概念皆意旨相同，而無概念本身的差異；所以朱熹的概念分解並無悖離牟先生所以為的孔孟一貫型態，這個型態也是朱熹的理想，只是朱熹另外在談心性情理氣概念的關係問題，它必然是分解的，但絕非與追求價值、落實理想的行動有不同的理論立場。

　　牟先生之所以用力於析分為兩種理論立場，是因為他認定有一孔孟一貫的原型，這個原型既與道佛不同，同時在儒學內部也有傳承的嫡庶之別，甚至，有中西之別異。所以才特別建構了一個殊勝的型態，因為這個型態的過於勉強，導致在儒學內部就有一些系統被容不下了，如朱熹的系統。牟先生認為他為象山建立的理論模型，是能肆應西方哲學而有所創新的，參見其續言：

近人習於西方概念式的局限之思考，必謂道德自道德，宇宙自宇宙，「心即理」只限於道德之應然，不涉及存在域，此種局限非儒教之本質。心外有物，物交待給何處？古人無道德界，存在界，本體論（存有論），宇宙論等名言，然而豈不可相應孔孟之教之本質而有以疏通之，而立一儒教式的（亦即中國式的）道德界、存在界、本體論、宇宙論通而為一之圓教乎？此則繫於「心即理」之絕對普遍性之洞悟，何必依西方式的概念之局限單把此「心即理」局限於道德而不准涉及存在乎？此種圓教乃儒者所本有。所謂「立」者，乃只隨時代需要，疏通而明之耳，非「本無今有」之新立也。此若依「康德只准道德的神學，不准神學的道德學」而言，吾人亦可類比地說：此種圓教只允許一道德的形上學，而不允許一形上學的道德學；它復亦不是氣化宇宙論中心，而乃是絕對普遍的「本心即理」「本心即性」之心體中心，性體中心，故心外無物，道外無事也。凡此俱已見於心體與性體，今復就象山而正言之。[[15]](#footnote-15)

　　牟先生這段談話很需要疏理，首先，他講近人將心即理只限於道德之應然而不能及於存在的領域，這是針對勞思光先生的批評。而他自己要建立的則是將道德界存在界本體論宇宙論通而為一的圓教。此義須說明。勞思光先生的思路是，道德只能就主體的自覺講，亦即勞先生在講道德活動的實踐與完成只能在於主體性的價值自覺中知及之仁守之而為完成。一切形上學的、宇宙論的理論建構都與此一道德行動不直接相關，也推論不出應然性的價值方向，因此只管道德秩序，不涉及存在領域，所以，勞先生的不涉及存在領域的意思是說主體的實踐意志動力及價值方向只能來自主體自身而不能外於心性，所以他自己就提出了心性論中心的道德哲學架構，以反對形上學中心及宇宙論中心之說。至於牟先生所說的儒家式的通而一之之說，確實是要建立一套道德秩序即宇宙秩序的形上學理論，但是此說意旨不明，這是要說世界在聖人的實踐之後天下太平，於是道德秩序即宇宙秩序；還是說天地萬物本來就有一道德理性在指導其運行，因此始終永恆地是一道德秩序即宇宙秩序的存在，至於有無聖人的實踐與落實其實都是人間之自取，天道無涉，唯人自招，即便沒有天下太平，也不能說無此天道。就前者言，這雖是可預期的結果，但很難講誰真的是聖人了以及何時真的是太平了，尤其是，這是混同工夫境界論與本體宇宙論問題於一爐的說法；就後者言，其結果對於道德秩序的要求就沒有那麼強烈了。以此看來，牟先生講的應該是第一型，即有聖人治理天下以致天下太平的一型。就此而言，它應該是預設了第二型，而又加上了聖人的實踐及完成的現實實際。所以，當牟先生說「此種圓教只允許一道德的形上學，而不允許一形上學的道德學」時，他提出的確乎是一種動態的形上學意旨，亦即把人的實踐加在存在界的問題中討論，而說出道德界與存在界合一的話。所以他的圓教是從道德活動的進路去講整體存在界的意旨而為道德的形上學，而不是以分解概念的形上學思維的方式在講道德問題，後者是形上學的道德學，亦即談道德卻都放在概念分解的知識探究問題上。

　　就象山詮釋言，以牟先生所說的圓教系統去對應象山文本可以說是過度詮釋了，這其實可以說是牟先生自己的系統而以整個儒學史上的各家除程朱外的系統去比附的架構，當然如果說是以象山學所預設或可推演的系統為牟先生創說的圓教系統這是筆者可以接受的，但是，這個預設及推演也可以包括程朱之學，牟先生刻意排除程朱於圓教系統之外的做法是不必要的，這個排除是放大了存有論哲學與工夫境界論哲學的差異且賦予對立的意義的結果，這個排除也等於是限縮了圓教哲學能面對的哲學問題就只在本體宇宙工夫境界論之內。總之，牟先生欲創立新說而有圓教哲學之建構，綰合眾多儒學系統為動態的存有論的道德的形上學之圓教系統，筆者尊重牟先生的創作，完全可以接受他這樣講儒學。但是，就文本詮釋而言，說象山完全等同這個系統是過度詮釋之後而拉高了象山學的內涵的結果，說程朱學不在這個系統之內是忽視了程朱學的豐富面向以及窄化了圓教哲學可以關切的哲學問題的結果。

八、牟先生衡定朱陸端緒之是非

　　牟先生說象山之路是樸實，程朱之路是依知識講道德，故而端緒有誤。此說筆者十分反對。參見其言：

案：以上三段明象山講學之大概。其端緒唯在本孟子發明本心，去一切虛說浮論以及時文之見，此即象山所謂「樸實」。蓋實事實理，順本心自律而發者，本坦然明白。虛說浮論，扭曲杜撰，徒增蔽障，且足誤引，失其端緒。去此蔽障，則顯樸實，乃勝義樸實也。蓋其講學宗旨定在道德實踐，不在追求知識。知識本身自有其獨立意義，但不必與道德實踐有直接而本質的相干。故「讀書考古不過欲明此理，盡此心耳。」此則直接就道德實踐而讀書考古，藉以明本心之實事實理，由此而使其實踐更為有力。但是讀書亦有所讀之書中之理，考古亦有所考之古中之理，若就此而客觀理解之，則為求知識，是知識義之明理，此為朱子所重視而甚有興趣者，而象山講學之重點則不在此，彼對之亦無多大興趣。此種知識固有其獨立的意義與價值，然與道德踐履不相干，至少亦不是本質的相干者。象山之揮斥議論不是揮斥此種知識本身，乃是揮斥依知識之路講道德。依知識之路講道德，即成為「閑議論」，不是知識本身為「閑議論」。朱子即是依知識之路講道德者，故其講法即成為「閑議論」而無價值。朱子對於知識本身之追求甚有興趣。若止於此，則亦無碍。但他卻要依此路講道德實踐。通過「涵養須用敬，進學在致知」，將知識引歸到生活上來，便是依知識之路講道德。順此路講下去，即使講到性命天道，太極之理，所成者亦只是靜涵系統下之他律道德。此就道德實踐言為不中肯。不中肯由於不見道。不見道者即是不明本心自發自律之實事實理也。象山所揮斥者此也。知識本身有何過患？但其有或無對於道德實踐不是本質的相干者。故云：「我雖不識一字，亦還我堂正正做一個人。」這只是立言之相干不相干問題。[[16]](#footnote-16)

　　講道德，不是只有一種思路而已，牟先生看到的思路，就是勞思光先生所講的主體性的價值自覺一路，就是關心當客觀知識已無問題，問題只在是否提起主體的道德意志決心行動時，該做的事是如何？此時就是順本心自律而發，此時就是樸實之路。此說筆者完全同意。但是，說朱熹不是這一型的筆者完全不同意。這種本體工夫、要求做工夫的話語在朱熹的著作中也是比比皆是，只是朱熹另有牟先生所謂的以知識的進路在講道德的理論討論而已。講道德，有去實踐的一面，也有真的就是在知識上講的一面。在知識上講道德並不等於主張不要去直接實踐，更不是就是嫺議論，說嫌議論都是就他並不是要去實踐而予以人身攻擊的批評，但這並不是朱熹的實況。朱熹一生的道德實踐就表現在他對建構儒學知識理論的心力付出上，不同的儒者可以有不同的實踐的進路類型，但都是實踐，也都有實踐。朱熹所異於陸象山的是他又正是關於道德行動的知識的哲學家，此處又有兩類問題。其一為談道德實踐主體以及整體存在界的存有範疇的問題一型，以及談格致誠正修齊治平的工夫次第的問題一型。這兩種知識都與道德實踐直接相干，但若要說都不等於是正在做工夫，這是筆者可以接受的，但講這些知識就是為了要好好實踐、正確實踐而講的，說為嫺議論是在罵人，說不相干是太傲慢，朱熹不是停留在講這些知識而自己不實踐或主張別人不必實踐的人，絕對不是，象山對朱熹的批評可以是古人之文人相輕的事件，也可以說朱熹自己對象山的批評也有這種味道在，但絕不能將朱熹的理論上升到依知識的進路講道德而不實踐的宗旨上來，因此牟先生對朱熹的批評才是理解上不對題的批評，說不識一字亦得堂堂正正做人，此話不假，但不識一字能治國平天下乎？《大學》所講就是治國平天下需自格物致知始，是次第問題而不是項目取捨的問題，牟先生以為朱熹就是光講知識故難以落實於直接實踐中，這才是不對題的批評。然而牟先生對這種不對題的批評卻甚為堅持，又見其言：

其「講學之差」即在其端緒定在伊川，而非孔、孟之統也。順此路前進，其所成者只為靜涵系統（橫攝系統）下之他律道德（本質倫理），而非縱貫系統下之自律道德（方向倫理）。此為不可揜之定然事實，而朱子亦安於此而不疑，無待人為之曲解或彌縫也。其所以安於此而不疑正因其不能諦解孟子，視象山之期望為浮泛，視其揮斥「閑議論」為粗暴之氣之揮洒，空疏無實之大言。彼於象山，只說：「大抵其學於心地工夫不為無所見，但便欲恃此陵跨古今，更不下窮理細密工夫，卒並與其所得者而失之。人欲橫流，不自知覺，而高談大論，以為天理盡在是也。則其所謂心地工夫者又安在哉？」（答趙子欽書，詳見下第七節）。只浮泛說「於心地工夫不為無所見，而不真切此「心地工夫」為何心地工夫。若只浮泛如此言，則你有點心地工夫，我豈獨無心地工夫？如是，便輕輕把象山抹過去，而自信自安於其「窮理細密工夫」矣。不知象山之「心地工夫」正在辨端緒得失下本孟子而來者，非泛泛之「心地工夫」也。[[17]](#footnote-17)

　　以上，牟先生把個人的自明本心、自我反省的本體工夫具體化為象山的道德樸實之學，把朱熹的道德知識理論說為靜涵系統、他律道德，並且把朱陸的衝突落實為是樸實之途或依知識之途的路線之爭。筆者不能同意牟先生這樣的說法。雖然朱陸雙方在一定年齒之後兩人等於交惡而互相攻擊，但朱熹攻擊象山的正是象山的本心修養工夫，反而象山攻擊朱熹的都是工夫不對路，而牟先生就是依象山的思路在認識朱熹的，也是依象山的思路在認識朱熹對象山的批評的，以為朱熹對象山的批評就是一點點的意氣之事，而象山批評朱熹才是見道與否的問題。其實不然，朱熹對象山的批評就是見到了象山的意氣，象山對朱熹的批評都不是為人好壞的問題，反而是究竟是不是對路的？是不是見道的問題？象山欲拉高批評的層次，其實是轉移問題。朱熹並沒有不做心地工夫，更沒有主張不做心地工夫而只做知識講學，所謂靜涵橫攝系統是把朱熹講八目的先知後行之工夫次第之學說成了只要知識不要實踐，所謂他律道德是把朱熹在界定道德實踐主體的存有論範疇學的心性情理氣概念定義問題說成了行動依據於外在原理的他律哲學。朱陸兩人之爭就是誰修養更好的爭執，卻都以理論的裝飾上升為哲學立場之爭，而由牟宗三先生建構新哲學以衡定此兩套哲學之孰優孰劣，說到底，並沒有這樣的兩套哲學，這是牟先生自己建構出來的兩套哲學。朱熹決不會承認，筆者也不認同。

　　遺憾的是，牟先生卻把哲學討論的話頭說死了，他認為朱熹的路線絕對是錯的，參見其言：

此是內聖之學之端緒問題，第一義問題，正是紹孔、孟之統，指出實事實理之學，並未陵跨古今，高談大論，以人欲為天理也。「窮理細密工夫」則是知識問題，是第二義以下者，此不相干，象山並不否認。其所揮斥者是依此路講道德（講內聖之學），此正是端緒之迷失（支離歧出），非揮斥知識本身也。其言論之重點只在此端緒之扭轉，而朱子終不自省也。以不自省，遂自信自安於其「窮理細密工夫」，而且「重其狷忿，長其負恃」，如象山之所責斥，（如上引朱子答趙子欽書中所言即是狷忿、負恃之言），而不知自已正陷於「以知識講道德（他律道德）」之錯誤的端緒，已非孔、孟之統矣。此不可不辨，亦不必為之曲諱。是以若於朱、陸同異而欲得一決定答覆，則說：同者同講道德（內聖之學），異者端緒之異，而朱子所取之端緒決定是錯。若於兩家各取其長，則朱子須放棄其所取之端緒，依從象山之勸告，「不作孟子以下學術」，定端緒於孟子，（此須改變其對於孟子之誤解），非只泛言之尊德性，亦非只泛言之方法上之簡易也。至於象山，既不抹殺知識，則須隨時正視知識，隨機作「窮理細密工夫」，以增益其知識，此即取朱子之長，但此不待言，何以故？此非根本問題所在故，雖聖人亦不能盡知故。如是，則朱陸可以大通，其同異可以解決。此蓋本末問題，非兩本平行而可以取長補短也。若是兩本平行，則必爭吵不已，永世不得解決。吾如此亦如康德之解決純粹理性之背反。[[18]](#footnote-18)

　　牟先生在這段文字中固然說出了象山朱熹皆應各取所長，但其實仍是高象山矮朱熹，尤其是以朱熹之進路為端緒之誤之說，更是對朱熹的錯解。象山講做孟子的學術，此說筆者認同。但孟子談工夫修養論，關鍵在主體性的價值自覺，而不在訓練人才的過程。就此而言，朱熹對於提起主體自覺自悟的話從沒少說，亦即孟子注意到的朱熹也都注意到，且都提到，且亦十分深入絲毫不讓象山、陽明，唯朱熹對象山的批評也正是依據這種主體自覺的工夫在象山處多有粗暴之氣，朱熹不是說這種工夫不對，而是象山（尤其是象山的弟子）在做這種工夫的時候的具體表現淪落入粗暴之氣中，這其實就是平日涵養工夫有缺失的結果。至於朱熹強調的知識進路則是為治國平天下這種事業做的準備工作，治國平天下絕非正心誠意即可，而是要有外王事業的能力，這種能力也不是僅僅是知識就足夠了，還要有意志力，就是正心誠意這一關，但也還不夠，還要有應變的能力，《論語》中多有這些句子[[19]](#footnote-19)，因此，既不是正心誠意就夠了，也不是具備知識就夠了，既然，正心誠意這種象山陽明最強調的重點朱熹也是一樣強調了，那麼如何說朱熹端緒是錯？端緒豈能只有一端？古代聖王明君只有正心誠意一端就足夠了嗎？象山也是主張只要這一端就夠了嗎？顯然並不是，陽明也不是，只是這一端在純粹化主體意志時確實是決定性的關鍵事件，但是在治國平天下時關鍵的事件還有很多，《大學》要談的是治國平天下，孟子、象山在談的是任何對的事情的當下堅持，堅持對的並且去做這就是牟先生看到的講道德的本質問題，因而說端緒在此，就此而言，朱熹有百分之百的同樣立場。問題是象山及其弟子在甚麼是對的事情的決斷上常常粗糙疏闊得很，朱熹並不是在批評應該堅持對的事情，朱熹自己都主張應該純粹化主體意志，只是，每個人在每個個案的堅持狀態程度深淺不一精細粗慥各不相同，需要平日的涵養的重點就在這裡。因此，牟先生評議朱陸的立場並不正確。牟先生以為是像康德解決認識論的理性主義經驗主義之爭的結論，筆者以為，沒有正確的文本解讀基礎以為支持，因此這樣的論斷，不能讓人接受。

九、結論

　　以上為對牟宗三先生詮釋陸象山哲學的方法論討論。牟先生尚有討論朱陸之爭的第二章之專章涉及象山學，主題就是朱陸之爭，其實，第二章反而是他在完成《心體與性體》的前後同時的作品，可以說是一篇完整地談朱熹的專章，事實上牟先生在《心體與性體》各章中的討論都可以說是以朱熹為批判的對象，而藉各家儒學家的理論以為對談之媒介，因此該第二章正好是藉象山學以與朱熹對談的專章，對於第二章的討論就另待它文。

　　就本文而言，筆者的寫作目的在於更正牟先生的象山學詮釋意旨，尤其是涉及朱陸比較的部分，並不在反對牟先生可以創立新說以建構新儒學，而是反對在文本理解上對於朱陸比較課題中的諸多過激與偏頗之詞。企圖還原朱陸文本本來的意旨。由於筆者討論牟宗三先生以及朱熹、陸象山的哲學思想已有多文發表在其它著作中，因此本文之作多為直接斷語的表述，相關的證據細節尚需藉由它文佐證，望讀者諒察，又因交稿期限在及，不及多為注釋，只好另待修改時再為補上。

1. 牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》，頁3。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》，頁5。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》，頁8~9。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》，頁9。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》，頁9~10。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》，頁10。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》，頁10~11。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》，頁11~12。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》，頁12。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》，頁12~13。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》，頁13~14。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》，頁14~15。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 羅欽順就引一例說象山是禪，其實也是錯誤的解讀。參見：？？？？？？？？？？？？？？ [↑](#footnote-ref-13)
14. 牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》，頁18~20。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》，頁20~21。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》，頁36~37。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》，頁49~50。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》，頁50~51。 [↑](#footnote-ref-18)
19. ？？？？？？？？？？？？？？？？ [↑](#footnote-ref-19)