對牟宗三談朱陸之爭的方法論反思[[1]](#footnote-1)

臺灣大學哲學系教授杜保瑞

1. 前言：

牟宗三先生一生談宋明儒學的所有主題可以說都是在面對朱陸之爭的問題，而且是站在象山立場反對朱熹。他的《心體與性體》，以周、張、五峰、陸、王、蕺山為典範，以程頤、朱熹為對立面，不論討論到哪一家，幾乎都是以朱熹理論為批判對比的對象，以朱、陸的類型差異，為分析的起點。對朱、陸差異對比的解說，可以說就是牟先生宋明儒學義理建構的真正核心問題。此外，牟先生也是一生對比中西哲學，討論中西哲學之異同甚至優劣問題，也是他的核心問題。結果，筆者要說：幾乎中西哲學之對比的特徵就降落在牟先生處理朱陸哲學之對比的特徵上了，象山學是牟先生詮釋下的中國哲學的典範，而朱熹學就是西方哲學的型態，朱、陸之爭幾乎等於中西對比。

牟宗三先生著《心體與性體》，完成對周敦頤、張載、程顥、程頤、胡五峰、朱熹的討論，經過《佛性與般若》之作後，又經整理而重寫了《從陸象山到劉蕺山》一書，其中的第二章＜象山與朱子之爭辯＞，就集中地處理了朱陸之間各種比較問題，本文之作，就是對其中的討論進行反思。

牟先生的哲學理論，可以說都是在思辨的歷程中進行創作的，他的哲學意見從來不是一兩句話的事情，他都是經過了自己不斷地舖陳演繹才確斷了思想的宗旨，因此討論牟先生的理論也不能是挑揀一兩條命題為依據就可以進行的事情，而應是深入他長篇累牘的整段文字，進行細節的分析反思。本文之作，即將以此種方式進行。

1. 面對朱陸的基本態度

　　牟先生面對朱陸之爭的基本態度是幫象山講話的，當然，任何人講任何話都是自認有理的，自認客觀的，所以當牟先生要支持象山學時，就展開了綿密的理論創作以為客觀的支持，而這個工作也同時成就了牟宗三先生的哲學。參見其言：

象山自三十四歲開始受徒，至三十七歲鵝湖之會，其講學之宗旨與規模即已確定，而亦自始即與朱子不相契者。朱子長象山九歲。鵝湖之會時，象山三十七，朱子四十六。朱子於三十七開始至四十歲，這三四年之間，正苦參中和問題；而「心性情三分理氣二分」之格局亦確定於此時。（三十七是一有趣之年齡，陽明在龍場驛悟良知亦是三十七。）各有確定之規模與端緒，系統不同，故不相契。惟由此不相契所表現於言語上之互相譏刺似又不能自覺到此中客觀義理癥結之所在，因此，遂只落於表面風格上之互相詬詆。如朱子斥象山為禪，此固不相干，即說其空疏，粗暴，狂傲，取徑太易，不切實下學，亦仍不對題。反過來，象山斥朱子「不見道」，究竟如何是不見道？朱子大講太極形而上之理，你說他不見道，朱子自不服，而一般人亦未必能理解，不必能同情你。又如說他支離，支離之意如明確地定其對何而言，則有時亦正需要支離，詳細分疏亦不可少，而朱子亦正安於細碎工夫而並不以為憾。是以如此相攻擊，總不切要。最後太極圖說之辯只是象山借題發揮，其主旨實不在「無極而太極」一系義理之本身。若就此論題而言，吾人可說象山是失敗者，然不碍其學路之正大。是則不契之根本癥結仍未辯出也。夫攻對方之失，若不能切中客觀義理之肯要，而只是就氣味姿態作表面無準之聯想，則不但大抵不相干，不足以服對方之心，且足以淹沒並迷失真實問題之所在。如是，則激成一套烟幕，遮蔽於真實問題之外，而世之耳食之輩，吠影吠聲，亦總是隨此烟幕而幻想妄說，遂永不能撥雲霧而洞悟此中真實問題之相矣。學術問題之不明與迷失造成許多無謂之爭論與虛妄不實之譏議，此則為害甚大，不可不予以澈底點破也。以下試就文獻逐步明此中問題之真相。[[2]](#footnote-2)

　　牟先生首先指出，象山與朱熹見面於象山三十七歲、朱熹四十六歲時，兩人都已有各自確定的端緒與規模，唯系統不同，故不相契，因此彼此的批評只是表面風格的互相詬詆。此處，說彼此是「只落於表面風格上之互相詬詆」，筆者完全同意。可惜，牟先生接下來的說明，卻沒有守住這個基調。對於朱熹對象山的批評，他都說是表面風格的批評，而且就停止於此處不再深入；但是對象山對朱熹的批評，卻只說，這樣的批評，朱熹不能同意，也不能明白，意思就是說，象山批評有理，可是朱熹不能理解，因此需要牟先生出面，將它徹底說清楚。其實，這樣的態度就變成，象山對朱熹的批評用詞還只是表面上的，但牟先生建立理論以說明象山對朱熹的批評的理論意義，就有了深厚的理論支持。因此可以說，象山只在風格表面上批評朱熹的話語，因所說沒有理論支持，故而只是表面衝突，卻是牟先生的哲學詮釋理論建構，才使得象山對朱熹的批評獲得了理論的支持，因而是真有所對立的。

　　筆者就曾指出，朱陸之爭在朱陸的話語攻防上是一回事，後人對此一攻防建立新的理論以持續辯爭是另一回事，筆者認為，朱陸之爭只是文人之間的意氣之爭，沒有理論的實義，但後人再度建構新的理論體系以說明朱陸的爭辯時，這時就真的變成對立的理論的爭執了[[3]](#footnote-3)。但是，這是後人自己的理論世界內的兩種理論模型的對立爭執，就文本詮釋言，這尚不能等於就是朱陸之間的爭執。也就是說，後人自己是哲學家而創造理論，至於為了文本解讀而認識朱陸時，筆者不認為牟先生的討論是忠實於哲學意旨的。因此，本文之作就在指出牟先生這些理論的在文本詮釋的原意認識上的不當。

1. 對象山學是第一義的定位

　　牟先生於《心體與性體》書中，即說宋明儒學是內聖之學，至於外王，不是沒講，而是太簡單而不深入。就內聖之學而言，做工夫是最核心的問題，至於說明做工夫的合理性的天道論諸哲學，都是由內聖之學發展而出的，這就是由孔子言仁、孟子言心性、而上升至《中庸》《易傳》的天道論諸說，這就是內聖之學的圓滿的完成。就此而言，牟先生的內聖之學亦包含形上學意旨，且其內聖之學還需上升至形上學而後方為圓滿，但其形上學卻須是由心性仁義之實踐而上遂的類型才是優良的類型，這就造就了牟先生一些動態的形上學諸說法的成立緣由。同時，這也成為牟先生定義象山學類型的思路依據。

　　牟先生對朱陸之爭的討論，首先從「鵝湖之會」的彼此三首詩文談起，以下是鵝湖之會的三首詩文。首先象山兄長復齋作詩：「孩提知愛長知欽，古聖相傳只此心。大抵有基方築室，未聞無址忽成岑。留情傳注翻榛塞，著意精微轉陸沈。珍重友朋勤切琢，須知至樂在于今。」象山附和又轉深，亦作一詩：「孩提知愛長知欽，古聖相傳只此心。大抵有基方築室，未聞無址忽成岑。留情傳注翻榛塞，著意精微轉陸沈。珍重友朋勤切琢，須知至樂在于今。」此二詩造成鵝湖之會中朱熹的不快，三年後朱熹回復一詩：「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。」[[4]](#footnote-4)對此，牟先生言：

講內聖之約，自覺地作道德實踐之工夫，首應辨此本心，此是直托的本質相干之第一義。若不先正視此義，而只「留情傳注」、「著意精微」，縱使講得十分好，亦是歧出，或只是第二義以下者。[[5]](#footnote-5)

　　牟先生說得對，「講內聖之學，自覺地做道德實踐之工夫，首應辨此本心」，本心提起，直接實踐，此是第一義，第一義者，將道理實踐之、落實之、彰顯之者。第一義就是直接實踐，而不是任何義理的解說探究了。因此，這裡的「講內聖之學」之「講」，顯然是談的實踐，而不只是內聖之學的理論講究之事。若說到內聖之學的理論講究，範圍盡可無限延伸，但也可以有核心義。不過，牟先生卻是以直接實踐為唯一主題，而將涉及內聖之學的理論盯緊在這裡，這也並無不對，問題是在，以此做朱陸之別是不對的，因為這是象山眼中的朱熹，而且是在文人相爭、言語刺辣時的說法，自然有誤。朱熹豈止是「留情傳注」、「著意精微」而已。朱熹講本體工夫、講立志實學之話語，一點不少於象山，只是朱陸有爭執，而牟先生全從象山眼光評價朱熹而已。又見其言：

最後兩句：「欲知自下升高處，真偽先須辨只今」。此是象山直就內聖之學（相應道德本性以為道德的實踐）而言講學入路之真偽也。或真或偽只在是否能當下肯認此道德的創造之源之本心也。「先須辨只今」即辨此當下呈現之本心也。即在此，有象山所謂「辨志」，有其所謂「義利之辨」，有其所謂「先立其大」，有其所謂「尊德性」。此就直接相應道德本性而為道德實踐之第一義言，最為本質的肯要，此並無誇大乖僻不近人情處。由此而開象山所謂「今天下學者唯兩途：一途樸實，一途議論」之說。能直接相應此本心而「溥博淵泉而時出之」不「粘牙嚼舌」，不「起爐作竈」，「不話閑話」，不「杜撰」，便是「樸實」。不能如此，歧出而「杜撰」、「立說」，便是「議論」。凡議論皆「虛說虛見」，皆非實理正見，皆是「無風起浪，平地起土堆」，故皆不平，皆非「坦然明白」，皆是「異端」，皆是「陷溺」。不必時文利欲為陷溺，為偽，即此議論之途，意見之虛，亦皆陷溺而為偽也。象山對於時風之陷溺確有其真切之感受，今語所謂存在之感受。其言本心，言辨志，直翻上來而言樸實，斥議論，皆是由於對此時風陷溺之遮撥而直超拔至此第一義，亦實是本質的相干之一義，故並非窮高極遠之虛誕，而乃實是平，實是實，此方真是平實，故斥彼歧出者為支離，為議論，為異端，為虛見，為陷溺。此非故作反常之論，乃實對內聖踐履（相應道德本性而為道德踐履）之第一義而恰恰是如此。人狃於常情，不知道德踐履之本性為何物，乃以外在知解為平實，美其名曰「下學而上達」，殊不知對道德踐履之本性言，此正為歧出而不平實，而亦未必真能上達也。孔子固云：「下學而上達，知我者其天乎」？然孔子之「下學」豈只是空頭之下學乎？不然，彼何必念念於仁乎？若非洞悟生命之源（仁），沛然莫之能禦，未必能「不怨天，不尤人」，亦未必能「下學而上達」，亦未必能至［知我者其天乎］之與天地生命為一也。[[6]](#footnote-6)

　　本文是牟先生就象山詩文中對朱熹的評價意見的討論說明，重點在說象山「辨只今」的進路之正確性。牟先生理解象山所關心的問題，就是在談一個人的道德實踐行動的問題，則此時之重點就是就該做的事直接立志做去，此即牟先生所說的當下呈現本心，以及第一義。此說無誤，完全正確。當一個人知道應該做甚麼事情的時候，此時該做的就是去做這件事，因為他已經知道這件事該做了。若一個人立志為天下人服務，要大做一個好儒者，但是，從何下手？如何進行？他尚不能確知時，則此時應該做的就是《大學》的格物致知的工夫，也就是先知後行的工夫。知得清楚了，就可以做去，至於要做的時候，是否意志堅定？是否立定志向？這才回到牟先生所說的辨只今、第一義的問題。當一個人對於為什麼要為天下服務有質疑的時候，或是當一位儒學學者面對別人的質疑的時候，他要做的事情就是在理論上提出形上學的原理以回答為何儒家的理想是對的、是真的的問題，這就是牟先生所說的本質倫理在談的問題，就是牟先生所說的柏拉圖的存有論的圓滿在回答的問題，這就是牟先生所批評的程朱的理學在面對的問題。因此，存有論有其理論功能，有其面對實踐的理論角色；工夫次第論有其功能，有其在實踐過程中的明確角色。牟先生只顧一義，在朱陸發為意氣之爭時，用力拉開兩人的差距，強硬地以陸象山就是在談最後一步的立志實踐，而朱熹卻在談與實踐不直接相關的形上理論。其實，象山也肯定工夫次第的先知後行之學，象山也接受朱熹所談的形上學理論的理氣說；而朱熹更是在許多地方談直接實踐的意見，談立大頭腦之學。朱陸有衝突，是意氣之爭，不是理論之別。理論之別是牟先生建立的新儒學而予以出入的，但是卻於文本詮釋有所妨礙。

本文尚有兩個值得一提的重點，其一為牟先生接受象山說樸實與議論之途的分別，其二為牟先生刻意批評朱熹的下學上達理論。就樸實與議論而言，此說頗類似《楞伽經》的「說通與宗通」或「言說法與如實法」的區別。筆者以為，士人就其所知立志去行的時候，此時不去實踐而尋找理由以刻意迴避，則這是閑議論；不再多說己能，不再稱頌己是，而是靜默地直接實踐該事，這是樸實之途。此樸實之途所對比的議論之途，並不是朱熹講理論的情況。朱熹講理論是要面對三教辨證，解決它教在理論上的質疑，是從形上學的進路說明儒家的本體論與宇宙論的知識立場，這種議論，並不是在面對生命當下有該做當為之事時卻另找理由以迴避之而不實踐之的情況，相反地，這是苦心孤詣、發為思慮，面對儒家真理、建立理論、捍衛價值的實踐力為之事。牟先生接受象山樸實、議論之區分，接受象山批評朱熹為支離的立場，就是把朱熹置於閑議論一邊，此事，筆者欲為朱熹澄清，並反駁牟先生之言。

另就下學上達言，朱熹確實依《大學》先知後行的觀念強調下學上達的工夫方法。牟宗三先生竟將朱熹之主張說他是「美其名曰『下學上達』」，其實，下學上達語出孔子，牟先生不能否定孔子的下學上達，就說朱熹的下學上達是空頭的，若不能辨志，若不能當下呈現本心，若不能念念於仁，則亦未能上達矣。其實，朱熹講下學上達就是在工夫次第的脈絡上說，既是先知後行義的下學上達，也是未發涵養、已發察識義的下學上達。總之是平日就要做工夫的下學上達，就是培養知識、養成良好生活習慣、奠立基礎能力的時候的下學上達，平日的這些行為就是在小事上就已立志為追求崇高理想而做的日用常行的準備工夫，小事專注就是主敬，主敬就是戰戰兢兢如臨深淵、如履薄冰的工夫實踐。若不是有理想要追求，何須小事謹慎？何能虛心下學？既能如此謹小慎微，何愁不能上達？牟先生如此粗暴地理解朱熹，不正像是陽明說象山粗些的同樣意思嗎？牟先生暢說己意時竟與象山一樣地粗。

牟先生之所以可以對朱熹有如此粗暴的解讀，是基於他所建立的先秦儒學的根本型態，並認為朱熹對此一型態根本不相契。筆者認為，朱熹只是對象山的為人風格及品味氣息十分不喜，因而反對及批評象山，牟先生替象山主張，拉高對立的層次，以先秦儒學與象山、陽明一脈相承，而朱熹只是別子於外，理論與先秦不類，以此排斥朱熹。牟先生這樣的做法，筆者決不同意。參見其言：

孟子之本心，擴充，充盡，沛然莫之能禦，以及「源泉混混，不捨晝夜，盈科而後進，有本者若是」，等詞語，皆為象山所最喜引用。朱子說象山「合下有些禪底意思」，實則他確然合下是一個孟子底生命。此等詞語皆表示承體起用之道德的創造性，皆表示承體起用道德目的性之實現。中庸之由至誠以盡性乃至參天地贊化育，以及誠則形、著、明、動、變化，「誠者物之終始，不誠無物」，「天地之道可一言而盡，其為物不貳，則其生物不測」，以及「溥博源泉而時出之」等辭語亦皆是表示道德性之創造，此皆為本體論的直貫之辭語，道德的內在目的性（終成性）之實現之辭語，宇宙論式的辭語。易傳之乾知坤能之神化尤其皆是此類之辭語。凡此類辭語皆是表示承體起用之立體的直貫。而凡此種立體的直貫之義理辭語皆為朱子所不甚能相應。朱子之心態，其特別顯著而特用力處，乃是認識論的並列，故其所理解而有得的義理辭語大抵皆是認識論的，靜態的橫列，而不是本體論的，動態的，立體的直貫。此種心態大體是不宜於講孟子中庸易傳的，即講亦是落於第二義之認識論的橫列而去湊泊，而不是直接相應地講。故凡孟子中庸易傳中承體起用之本體論的直貫之辭語，彼皆不能以「相應道德本性而為道德實踐」之健行不息的覿體承當照體獨立的精神去理會，而或是擺在那裡以待湊泊，其著力處全不在此，或是將其轉為認識論的辭語而橫列地理解之。例如其講孟子「盡其心者知其性也」，即以格物窮理解知性，由此格物窮理之知以明心之盡，而非孟子之擴充的盡。即此一端即表示其對於孟子全部不相應。[[7]](#footnote-7)

　　這段文字，是牟先生統觀朱陸的立場，雖然沒有十分詳細的文本佐助，但仍可看出是以朱熹批評象山為禪，以及朱熹詮釋孟子「盡心知性知天」的一段文本，為針對性的發言，主張象山承孟子及《庸、易》系統，有其本體論的直貫之辭語，而朱熹並不相應此。牟先生之所以可以說朱熹不相應此，是以朱熹批評繼承這些孟子、《庸、易》意旨的象山學為禪學，也就是說，一旦朱熹批評了象山，則連帶地朱熹也歧出於孟子、《庸、易》之外了。當然，朱熹有註解孟子盡心知性知天一段，而由先知後行的進路詮釋之，確實並不準確，但朱熹更有註解孟子、《庸、易》的更多其它十分相應的詮釋文字，便不為牟先生所重視了。牟先生說朱熹將本體論的直貫語轉為認識論的橫列語，其實，這也是牟先生對朱熹所討論的問題意識的錯置所致。被牟先生說為本體論的直貫語的命題，或為宇宙發生論，此即本體宇宙論的形上學命題；或為主體實踐的工夫論，而為本體工夫論。而被牟先生說為認識論的橫列語的朱熹命題，則或為朱熹在講概念定義的存有論問題，主要是針對重要的存有範疇概念作意旨定義，此即被牟先生批評的心性情三分及理氣二分之理論。這種命題理論本來就是在做範疇解析，既是解析，就是分析橫列的，這種命題，本來就不是在談本體宇宙論也不是在談本體工夫論，要談本體宇宙論以及本體工夫論時，朱熹也十分具備討論這些問題的理論命題。另一種則是朱熹在談工夫論時的先知後行說，這是站在工夫次第的思路上說的理論，而且是先知後行的程序，故而被牟先生說為認識論的。由此看來，根本是問題不同，導致朱熹被牟先生粗暴地批評，因為牟先生在面對朱熹批評象山為禪的時候，就以本體直貫的象山、孟子、《易、庸》命題為一組，另以朱熹討論存有論的概念解析的命題理論以及討論《大學》先知後行的工夫次第理論為另一對比參照組，從而建立新說，分裂兩家。如此的分裂之後的兩型，自然彼此不相應，但這不是朱熹對孟子、《庸、易》甚至象山的不相應，這是牟宗三先生對朱熹的不相應。

　　針對牟先生所認定的這種不相應，牟先生又言：

唯至朱子承繼伊川「性即理也」之分解精神，以落下來之格物窮理居敬集義之第二義為定本，以理氣二分，心性情三分為定局後，此直貫義遂全喪失，且於此極不相應，亦極厭惡，遂成為與象山之對立而極不相契。此種衝突之客觀義理上的總癥結即在此直貫與橫列兩向之衝突。其餘皆不相干之外圍恍惚語。朱子不知此直貫與橫列不是同層次上之對立，而實是第一義與第二義兩層次上之問題。即象山亦不甚能自覺地說出，故終於兩不相契而不能得其融貫，遂成為兩系統之對立。以吾之觀，實是一個系統之兩層，而落於第二義者不能自足獨立也。而孔孟仁教之精神究是以立體直貫為本質也。朱子之形態是認識論的形態，是靜態的本體論的存有之形態，而不能復合於本體論的動態的立體直貫之形態。此是類乎荀子之形態，智性義理之形態，而與孔孟之教不相應也。徒以其近於常識而又行事於博文，人遂以正統視之矣。實則衡之第一義，彼與孔孟甚相遠也，（雖不必相違），其距離遠甚於周張大程及陸王也。[[8]](#footnote-8)

　　由上文來看，牟宗三先生所描述的朱熹學思風貌，確實是把工夫次第論的先知後行連結上格物致知窮理，而接續了理氣論及心性情論的部分，前者是工夫次第論，後者是形上學存有論。因為中間有格物致知，而格致又同於窮理，窮理又進入理氣心性情，所以工夫次第論的認識論進路跟存有範疇的存有論結合，難怪牟宗三先生要說朱熹的形上學是靜態橫攝的認識論進路的。但是，這個朱熹學思型態，是牟宗三先生吸收象山及王陽明對朱熹的批評意見而匯集起來的朱熹學形象，並不是一般直接研究朱熹思想的學者們所看到的朱熹形象。

　　就此而言，牟先生一方面以直貫與橫列分朱陸，另方面以第一義與第二義說朱陸。話說得較重的是，直貫與橫列並不只是不同的類型，而是有不同的層次，也就是有第一義與第二義以下的層次的不同，且直貫型為第一義，為本質，橫列行為的二義以下，第二義為認識論的、靜態的，本身不能自足獨立，甚至，與孔孟距離甚遠，而周、張、陸、王才是直承孔孟。牟先生這些批評意見，筆者都不同意，此處暫不展開，因為筆者已經在其它適合的地方討論過了。

　　筆者以牟先生不相應朱熹而對朱熹提出以上的批評，但牟先生也偶有相應朱熹之時，雖然相應，卻不願承認，仍是要高舉象山批駁朱熹。參見其言：

朱子之著力處，只有當吾人不能相應道德本性而為道德實踐時，始有真實意義，而吾人亦確常不能相應道德本性而為道德實踐，即或能之，亦常不能不思而得，不勉而中，而常須要勉強，擇善而固執之。蓋人常不免於私欲之陷溺，利害之顧慮，而不能純依乎天理以行。即勉強不違道德，不犯法律，可稱為無大過之善人，而其行為亦不必真能相應道德本性而純為無條件之依理而行者。試問有誰真能無一毫之夾雜者乎？如是，吾人不得不落於第二義上而從事於磨練、勉強、熏習、夾持、擇善而固執之之預備工夫、助緣工夫、以及種種後天之積習工夫，以求吾人生命（心）之漸順適而如理。自此而言，雖不能至乎第一義，相應道德本性，開而出之，然亦不能簡單地予以橫截，單純地視為閒議論、虛說虛見。就第一義言，自是歧出，亦不免於支離，然不能說無真實意義。既落於第二義而為助緣工夫，自然是歧出，亦當然有支離。此中亦不免繞許多冤枉路，亦自有虛妄處，亦自有粘牙嚼舌處，亦自不能免乎閒議論之廢話，然而亦同樣不能單純地即視為異端，視為陷溺，視為只是虛見，只是議論。象山不能正視此點，一概予以橫截，難免有輕易天下事之譏，此象山之過也。朱子於此有切感，自不能服也。然象山亦非不重視第二義之助緣工夫者。象山亦講函養操存，亦重講明，亦重博學、審問、慎思、明辨，亦重格物致知，亦重智之事，亦非不讀書，不理會文字，（當然不必限於此），然必以本心之直貫，沛然莫之能禦，為頭腦，並非空頭而成為純然之智之事。故養是養此，存是存此，講明是講明此，博學、審問、慎思、明辨，亦無非明辨乎此，格物致知亦無非是格此、知此，讀書、理會文字亦無非為的是了解此，而仍歸於本心直貫沛然莫之能禦之踐履。而朱子於此直貫卻甚不能正視，且甚厭惡，視為禁忌，動輒以無謂之遐想而予以責斥，此朱子之過也。自此而言，象山謂其不見道，見道不明，亦非無故。[[9]](#footnote-9)

　　本文一開始，就企圖尋找朱熹思路的合理性之處，亦確實找到了，朱熹在談的下學上達、未發涵養、先知後行、主敬等理論，就是朱熹是在面對人們尚不完美之時的基礎培訓工夫，也就是說，朱熹是在談日常培養的基礎修養工夫，工夫論就是要像朱熹這樣談，境界論則是不必再做勉強的工夫，從心所欲不逾矩了。至於象山，講先立吾心之大者、講提起本心、講實學，這也是工夫論，這是工夫入手的心法，也就是本體工夫的基本模式，亦即一切儒家修養工夫在心理活動上的實際做法，這些講法朱熹也有，而朱熹的講法象山也有，牟先生文末就指出朱熹的重先知後行等說法也是象山的主張，但是，朱熹也講了同於象山說法，牟先生就從來不引用，直接視若無睹[[10]](#footnote-10)。這都無妨。重點是，牟先生以第一義及第二義說朱陸的不同，此說筆者不同意。禪宗的第一義說，指得是諸多的修行理論，不若直接實踐切實篤行，而切實篤行即是第一義的如實法，也就是說，第二義和第一義的差別，就是講理論和直接實踐的差別。但朱陸之別卻不是此型。朱熹強調要在平日培養自己，陸象山專注本心提起的當下操做方式，此二說皆是講工夫，而且其彼此之間都互相有強調對方最重視的一塊，可以說兩說完全可以合一，本來就是同一套理論的不同進路。簡言之做工夫就是要在平日就做的，而做工夫的意義就是提起本心切實落實。此中沒有第一義或第二義的區分的空間在，牟先生借象山口說朱熹為支離，此支離指得是朱熹講的心性情理氣的存有論問題，這種存有論問題的討論與工夫論上講先知後行、下學上達、未發涵養、以及主敬等說並不是一回事，朱熹決不是在談培養工夫時進入哲學思辨的存有論情境，只是這些理論象山毫無興趣，認為對聖學之實踐而言只是支離，所以，牟先生說為第一義與第二義的差別，牟先生之說也是不對題。牟先生既然看到了朱熹所提的工夫理論也有其必要性且也在象山的注重中，就不應還是進行第一義及第二義的區分。至於說朱熹對象山提起本心的直貫工夫之不喜，此非朱熹不見道或不識本體工夫之模式，而是朱熹對象山個人氣息之不喜，此種文人相輕的言談，只能說朱陸二人皆未臻聖境，卻不是朱熹在理論上有落入下階的缺失。

四、尊德性與道問學之爭

　　朱熹借由《中庸》「尊德性、道問學」兩事發表關於他自己和象山兩人的工夫造境的看法，基本態度是，兩人都有肯定，只不完美，故勉勵自己一番。唯象山聽聞之後，並不領情，還訓了朱熹一番[[11]](#footnote-11)。牟先生依據象山的思路，發為理論，批評朱熹的缺失。牟先生言：

案：「去兩短、合兩長」，自是可以。然就朱子言，必須知「尊德性」不是泛說的尊德性，而是必須能直下肯認本心之道德踐履上之直貫義，如是方能「沛然莫之能禦」，「溥博淵泉，而時出之」。尊德性是尊的這個德性，先立其大是立的這個大，不是泛說的大。此義既立，在在皆是真實的道德踐履，而人生不能不作事，則研究學問，應事接物，凡百技藝，皆所當為，而道問學自含其中。此即是「去兩短、合兩長」。然而朱子卻終生不能正視此本心之道德踐履上之直貫義，故其道問學常於道德踐履並無多大助益，此其「於緊要事上多不得力」之故。蓋此種外在知解、文字理會之明理本與道德踐履並無本質的相干者，只靠敬貫動靜、涵養於未發、察識於已發，此於促成真實的道德踐履本不十分充沛者，即本不十分夠力量者。故朱子與林擇之書云：「陸子靜兄弟，其門人有相訪者，氣象皆好。此間學者，即與渠相反。初謂只如此講道漸涵，自能入德，不謂末流之弊，只成說話。至人倫日用最切近處，都不得毫末氣力。不可不深懲而痛警之也」。（象山年譜四十二歲下引）。朱子已見出此種道問學之弊。然只謂「不可不深懲而痛警之」，則亦只是只知痛，而不知其所以去痛者，此仍是不著邊際也。「深懲而痛警之」，有以反到本心之道德踐履上之直貫義，方是著邊際之徹悟。此則自能有超拔而氣象可光暢矣。然朱子之勁道卻始終未在此處著力。其著力處仍在「涵養須用敬，進學則在致知」也。[[12]](#footnote-12)

　　牟先生在這一個問題的討論上用力極深，對朱熹的誤解更深，本文的討論將以這前後兩段文字為材料進行之。首先，牟先生對尊德性和道問學兩事的討論，混淆了「哲學意見」和「個人評價」的兩種類型。朱熹對尊德性和道問學的關係的討論，是主張兩者同樣重要且互相關聯的。至於對尊德性意旨的理解，則絲毫不少差於象山以及牟先生的理解[[13]](#footnote-13)。但是，朱熹對於自己在尊德性上的實際修養程度進行反省及自我批判，不見《論語》中孔夫子也說：「若聖與仁，則吾豈敢？」不料象山狂妄，對朱熹的自謙自省之詞斥之謂：「不知尊德性，如何道問學？」而牟先生亦完全只接受象山對朱熹的修養境界的評價，並直接把對朱熹人格境界的評價當作對朱熹理論主張的認識，認為朱熹確實不知尊德性為何物，此一理解模式，筆者完全不認同，應予修正。牟先生另外一個支持他認為朱熹不能正視尊德性工夫意旨的理由，就是朱熹講的先知後行的工夫次第論，併合未發涵養已發察識說，認為這些與尊德性這種直貫的道德踐履沒有本質的相關。此說筆者也不同意。關鍵在於，談先後及未發已發都是工夫次第的問題，談本體工夫的直貫行動都是純粹化主體意志的行為，這個意旨在未發涵養、已發察識、先知後行的所有動作中都是適用的，而若不是為了尊德性的目的又何來道問學的活動呢？牟先生必欲切割朱熹工夫論與尊德性的關係，而限制他只是在講道問學工夫，並認為這就是朱熹所理解的工夫論類型，於是再把道問學型態發揮得與尊德性進路更加地沒有關係，這就是他繼續發言的重點。參見：

然如象山所謂「既不知尊德性，焉有所謂道問學」，則卻須有簡別。如道問直接與道德踐履相關之道問學，如象山所意謂者，則不知尊德性，自無此種道問學。然道問學亦有與道德踐履不直接相干者，或根本是不相干者，如所謂中立者，例如讀數學或研究物理，此則不知尊德性，亦可有道問學。外在知解、客觀研究、文字理會，大抵皆屬此類。此為純智之興趣，亦有其相當之獨立性。（朱子此種興趣甚強）。不知尊德性，既可有此種道問學，則此種道問學亦可與道德踐履不相干，無助於真實道德踐履之實現。是以在此，尊德性與道問學並非同一事，而其關係亦是綜和關係，並非分析關係。在此，吾人只能說：不知尊德性，則道問學亦無真切助益於道德之踐履，但不能說：不知尊德性，即無道問學。吾人亦可說：不知尊德性，則一切道問學皆無真實而積極之價值，但不能說：無尊德性即無道問學。反之，既知尊德性，則道問學，於個人身上，隨緣隨分皆可為，不惟無碍於道德之踐履，且可以助成與充實吾人道德之踐履。「宇宙內事，乃己分內事」，則一切道問學皆有真實而積極之價值。是以象山云：「豈可言由其著書而反有所蔽？當言其心有蔽，故其言亦蔽，則可也」。（見全集卷十二，與趙詠道書）。著書有何妨碍？如能為、願為，儘可盡力而為之。單看學至於道與否耳，是否知尊德性為之主耳。是以凡言象山反對讀書著書、脫略文字、輕視道問學者，皆誣妄耳。[[14]](#footnote-14)

　　牟先生這段文字的主意就是在說朱熹的道問學型態可以是與尊德性無關的型態，牟先生甚至提出一些事實上與尊德性無關的純知識活動來定位朱熹講的道問學的活動意旨。此說筆者不贊成。朱熹的道問學，就是為了尊德性而進行的道問學，朱熹談尊德性與道問學就是在《中庸》詮釋系統下作的文本詮釋，朱熹的理解與詮釋就是兩者是二而一的。此外，朱熹在《大學》文本詮釋下，又須主張先知後行，但是此格物致知在《大學》文本中本來就是為了「古之欲明明德於天下」的理想而啟動的工夫次第之開端，根本不是光知不行、割裂知行的宗旨，更不是中立的數學、物理之學，陸象山與朱熹兩人文人相輕，各自發抒意氣，互相謾罵，象山批評朱熹不見道，這只是罵人而不是學術討論的話，牟先生卻藉由朱熹的工夫次第論及存有論的理論，落實象山的意氣之見為理論之說，此事筆者必須嚴正反對。

五、對朱熹中和舊說的批評

　　牟先生在《心體與性體》談朱熹章中，就已有充分的篇幅討論朱熹的中和說問題，關鍵就是，朱熹對五峰的察識說有批評意見，以為欠缺平日涵養一段工夫。此事，筆者亦討論於《南宋儒學》書中，筆者之見是，朱熹所說的未發涵養、已發察識的思路五峰一樣具有，只是以不同的語句形式說出而已，所以這樣的主張朱熹與五峰共有，因此並不是這樣的主張有甚麼不對，這套涵養察識的工夫次第論是完全正確的理論，只是朱熹批評五峰：「缺乏平日涵養工夫的觀點」不對而已，因為五峰也有這種主張。至於未發、已發說出自《中庸》文本詮釋，配合未發為中、已發為和之說，遂有牟先生所認為的朱熹中和說的理論系統。但是，牟先生又發現，朱熹早年並未強調未發涵養、已發察識，反而極有直貫縱攝類型的特質，故而牟先生稱朱熹有中和舊說、以及中和新說，而謂其舊說雖為本體直貫之路，但仍對本體直貫之路認識不深，因此新說時便走上支離歧出之路。以下，筆者將以牟先生的文本做討論，提出一些反對的看法。筆者的立場是，朱熹對本體直貫的舊說沒有所識不深的問題，只是新說階段轉出為工夫次第的深刻認識，是以更為強調，朱熹自己對舊說的批評只是講到在實際實踐上，過去尚未真正落實，而是要重視新說的平日涵養義才能真正落實。

　　牟先生對朱熹中和舊說的批評概分三點，意見如下：

一，肯認天命流行之體以為大本，於其良心萌蘗致察而操存之，以復其初，此中一方面體認本體，一方面指陳逆覺工夫，此兩義皆非朱子所能真切正視而真有得於生命中者。依朱子後來之分解精神，此天命流行之體正被分解而為理氣，心與神俱屬於氣。自朱子後來觀之，此時所肯認之天命流行之體正是儱侗之光景。儱侗渾淪正是朱子所不喜，亦示此「流行之體」實不能真切於其生命中也。既不能真切，故只是一光景。………故到中和新說，即所謂定說，此明全放棄矣。並未以此天命流行之體為自家之安宅也。故知舊說中肯認天命流行之體以為大本，則是儱侗光景之見，並未真切地進入其生命中。[[15]](#footnote-15)

　　朱熹早期談未發、已發問題時，腦中所想就是本體工夫的如何入手的問題，朱熹所說不誤，就理論言，已表達了正確的看法。但是，就個人生命實踐言，尚未能臻化境，故而發現問題之所在，唯是氣稟欲望尚不真能化除，因此又藉未發已發的知識架構談工夫次第的問題，如此而已。理論認識正確並不等於實踐已臻完美，就著真實實踐之經驗發現氣稟危害之嚴重，以及須有對治之方法之講究，於是創發新說以解決問題。這是一方面在理論的認識上及另一方面在個人實踐的反省上都有收益的型態。至於實踐是否到位？這與理論是否正確是兩回事的，牟先生一直地以象山批評朱熹支離、不見道，以及朱熹自我反省實踐不得力的話，來說朱熹的體證實踐不真切，從而主張朱熹理論不佳，此種做法十分不恰當。至於批評朱熹有分解的精神，這又是另外一種不相干的連結，這是把朱熹談概念範疇的存有論哲學當作朱熹談工夫論的主張，明顯不對題，直接是誤解。若要談存有論，象山存有論的意見亦同於朱熹，只是象山沒興趣談，但也還是談了，朱熹不是有興趣，而是有理論的需要，故而是職責所在，而牟先生則是建構當代新儒學的理論，主張朱熹所討論的理論是次級品，是西方靜態的形上學，對孔孟而言是支離、歧出，筆者自是不同意牟先生的立場。

　　牟先生又有第二點意見：

二，於良心萌蘗致察而操存之，朱子對此逆覺工夫亦不真切，亦非其生命之本質。後來對胡五峰「知言」所表示之八端疑義，其中之一端即是「不事涵養，先務知識」。此所謂「先務知識」即先要察知此良心萌蘗以肯認心之本體，即胡氏所謂「欲為仁，必先識仁之體」也。察識而後言操存，察存工夫一是皆在於此本心。此義本為明道所說。所謂「學者須先識仁」，「識得此理，以誠敬存之而已」是也。前引朱子三十九歲答何叔京書所謂「若不察於良心發見處，即渺渺茫茫，恐無下手處也」，亦是此義。此時朱子猶因襲明道而亦學著如此說。於三十七歲時答羅參議書猶稱「大抵衡山之學，只就日用處操存辨察，本末一致，尤易見功」。然此究非其本質，彼亦不能妥貼信得及，故後來即力反胡氏之「先務知識」，而對於明道則心存客氣，存而不論。其所以力反胡氏「先識仁之體」，即由於其中和新說成立後已成定局，故其於四十歲時答張欽夫書表示中和新說後，即繼之批評張南軒「所謂學者須先察識端倪之發，然後可加存養之功」之義。彼謂「熹於此不能無疑。蓋發處固當察識，但人自有未發時。此處便合存養。豈可必待發而後察，察而後存耶？且從初不曾存養，便欲隨事察識，竊恐浩浩茫茫無下手處，而毫釐之差，千里之謬，將有不可勝言者。且如酒掃應對進退，此存養之事也。不知學者將先於此，而後察之耶？抑將先察識而後存養耶？以此見之，則用力之先後判然可觀矣」（四十歲時答張欽夫書，即中和定說之書）。到此時，論調完全改觀。三十九歲時答何叔京猶謂「若不察於良心發見處，即渺渺茫茫，恐無下手處也」。一年之隔突然大變，而謂：「且從初不曾存養，便欲隨事察識，竊恐浩浩茫茫，無下手處」。此誠為有趣之事。此示以前只是浮說，非其本質。故其稱贊明道「真不浪語」亦只是一時之光景，謂其「真不浪語」者實一時之興會耳。而其稱胡氏「本末一致，尤易見功」，亦只是一時之浮稱，而終於大起疑義也。「知言疑義」之作必在中和新說之後也。[[16]](#footnote-16)

　　牟先生批評朱熹中和舊說的第二點，集中在涵養察識的爭議上，黃宗羲說朱熹批評五峰的八項要點中有「不事涵養，先務知識」兩條即所指，此處先務知識應是先務察識，黃宗羲及牟宗三的解釋都是察識的意思無誤。黃宗羲當時即已說了這「不過辭氣之間」而已的話，筆者同意。亦即，這只是朱熹自己的過度敏感而已，對於五峰的辭氣有誤解。筆者在《南宋儒學》書中的討論，亦已指出，朱熹所要強調的平日涵養工夫，甚至胡五峰也完全講過同樣意旨的話，只是用詞不同而已[[17]](#footnote-17)。因此，朱熹對五峰的批評也是多餘的，恐也是文人氣惹的禍，自視過高，不能細讀，快意批評，引來千年之後牟宗三先生的全面反擊。但是，牟先生反擊中，以朱熹對逆覺工夫體會不真切，亦即對本體直貫的工夫把握不清楚，筆者有反對意見。牟先生的證據是，朱熹於舊說中都還可以講「若不察於良心發見處，即渺渺茫茫，恐無下手處也」。的話，但於新說之後，就改為「且從初不曾存養，便欲隨事察識，竊恐浩浩茫茫，無下手處」。牟先生認為，朱熹轉變太大，顯見早期的舊說，根本與他自己的體會不一致，所識不深，隨便說說而已，朱熹真正的意見，就是新說的模式，而此模式，則是不肯定直貫的本心。筆者以為，朱熹在舊說和新說間的轉變，其實不是對《中庸》文本詮釋意見的轉變，而是對工夫論問題的看法的翻新。也不是針對中和說有甚麼舊說新說，而是對工夫操做有了新的理論的建構，當然這也是他自己實踐之後的體會，也是他對別人的實踐的觀察心得。原先，對於主體實踐體知要下決心才能落實，故而有牟先生所說之舊說書信中語，之後，或許是看到別人的行為乖戾，或許是發覺自己也有鬆懈的時候，所以意識到平日要有一些積極培養的功課要做，這就提出牟先生所謂的新說諸意見，要點在給自己一個平日的操煉的機會，而不是臨事時依賴意氣。這樣的理論，對絕大多數的普通人而言，絕對是必要的，其實，對極少數氣質優美的人，一樣是需要的，甚至，就是他們的生活寫照。而事實上，當他們在平日的積極涵養的每個當下時，做的就是牟先生所謂的舊說的事情，因此，先察識還是先涵養，這是同時需要的動作，因此也難分先後，朱熹後來自己就網開一面，做了更自由的詮釋，並未嚴格限定，甚麼叫做平日時，甚麼叫做有事時[[18]](#footnote-18)，重點只在，朱熹十分厭惡平日不做工夫，臨事意氣妄為之舉動，臨事時只是考驗境界而已，不是做培養訓練之時，但一個後學者應該要有被平日培養的階段，這也是他唯一可以做工夫的時節，因此未發涵養、已發察識的架構還是朱熹最終肯定的系統，而這正是真正面對一般凡人的工夫論的最佳理論。

　　牟先生的第三點意見：

三，舊說中所謂於良心萌蘗之發見，致察而操存之，此所謂「致察」顯然是指良心本心說，而後來則將察識專限於中庸之「已發」，而此「已發」顯與孟子良心萌蘗之發見不同。彼於孟子良心發見之義本不能真切，故不自覺易將孟子良心發見混同中庸之「已發」。不知中庸之「已發」不必是本心之發見也。既想成中庸之「已發」，故後來言察識遂專限於已發，而孟子之學亦終生不入於其生命中矣。………然朱子本不真切舊說中所浮陳之義；對於伊川「有形」二字亦不解；對於胡氏之心性論，舊說時，全不解，新說時，全不契。是以以其心目中之「已發」想胡氏之「已發」，非也。彼亦本不自覺舊說中之已發未發以及良心萌蘗之發見皆不同於其心目中所意識及之「已發」。彼只以中庸之「已發」而混視之，故以舊說為非是。彼不知此根本是兩系之義理。舊說因襲其前輩，猶近孟子，而彼不能真切，遂全捨棄而自成其中和之新說。彼終於仍歸信於伊川，憑藉伊川語以成其中和之定說。既以已發為情，（事物交至，思慮萌焉），而察識又專屬於已發，則於未發即言涵養，此則為涵養察識之分屬，而心、性、情三分，理氣二分之格局亦於焉以成矣，此則方真是其生命之本質，而真能妥貼自得於心者。至於察存同施於本心以表示逆覺工夫之孟子學，則全捨棄而終生不能入矣。[[19]](#footnote-19)

　　本文中，牟先生對朱熹批評胡五峰的意見，予以反駁。重點在主張，朱熹不能理解孟子的逆覺工夫，《中庸》之已發不必是本心之發現，心性情理氣之分與已發未發工夫思路一致。依筆者之見，朱熹對胡五峰的批評確屬朱熹之無謂誤解，但朱熹之未發已發工夫理論，絕不如牟先生所說之與孟子的本心發現義有別，朱熹講大學八目時即說，八目之工夫都在求放心一事上，則八目之任一目豈非即是牟先生所說之逆覺體證義。又，涵養即是良知之發現，否則何須涵養？又涵養個甚麼？以及，察識也正是良心之發現，否則如何察？如何識？牟先生說《中庸》之已發未必是良知之發現，筆者以為，這是看在談甚麼問題來講的，《中庸》未言已發，言已發是程朱之創作，但《中庸》言發而皆中節，中節之時能不是良心之發現嗎？問題只在，朱熹借未發已發談工夫次第，因為有平日之時的良心發現的工夫要做，也有臨事之時的良知發現的事要做，平日涵養是逆覺體證，臨事察識也是逆覺體證，朱熹不能、也沒有自外於孟子的良知本心發現的思路，他只是增加了工夫次第的討論而已。至於心性情理氣之分，這就是為何既要平日做工夫，又要臨事做工夫的考量原因了。因為人有氣稟，總在犯錯，必須給出一個形上學的理由，以說明犯錯的存有論結構，這就是心性情理氣的存有論理論之出現緣由。結構如此，為改善之需，有八目次第，有未發已發次第，如此而已。因此，朱熹既未否定舊說時的本心工夫之理論規模，只是就事實上操做時的經驗，提出要加強工夫次第的平日涵養一段，關鍵就在人心有為惡的可能，理由是人是氣稟結構下的存有，故而另有心性情理氣說的存有論哲學之提出。非是牟先生所批評之幾點意見。

六、對朱熹中和新說的批評

　　牟先生說朱熹的中和新說，其實是連著朱熹的心性情理氣的存有論系統而一起說的，也就是說，牟先生自己不分本體宇宙工夫境界論，把工夫境界論說成動態的本體宇宙論，也因此，他也不把朱熹論於抽象思辨的存有論和朱熹談先知後行的工夫論做出區分，硬把這兩種理論合在同一個系統中討論及批評。

　　牟先生說朱熹的中和新說有四點，且都是從心性關係處談起，更都是混合心性情的存有論與未發已發的工夫次第論一起討論的。為集中論點、有效討論起見，本文從他的第三點處討論起，參見其言：

朱子牢守伊川「性即理也」之義，但卻並不說「心即理也」。卻亦說心具眾理，如說「仁是心之德、愛之理」，即表示仁是心所具之德或理。但既說心具眾理，而又不說心即理也，則知此「心具」必有一種特別意義，此須予以確定之。顯然「性具」與「心具」並不同。「一性渾然，道義全具」，此性具是分析的具，是必然的內含內具，是整全（渾全）與部分的包含關係，或渾一隱含與分別彰顯之隱顯關係。太極具萬理之一相與多相，亦復如此。但「心具」之具卻並不是分析關係，而是綜和關係。心之具眾理並不是必然地內含與內具。朱子對於心，總是這樣平說，並不先肯認一超越的本心，而即就此本心說。仁固是心之德，但心之具此德並不是本心之必然地具與分析地具。（此是用邏輯詞語表示。若如實言之，當說並不是本心創發地具）。而是綜和地具與關聯地具。「心是知覺」，「心是氣之靈處」。其具德或具理是如理或合理之意。理（性）先是超越而外在於心，但通過一種工夫，它可以內在於心，此時即可以說心具。在此心具中，心與理（性）即關聯地貫通而為一。語類中有一條云：「問：心是知覺，性是理，心與理如何得貫通為一？曰：不須去著貫通，本來貫通。如何本來貫通？曰：理無心，則無著處」。此「本來貫通」是存在論地言之。此亦如「理無氣，則無掛搭處」。然自人之道德生活言之，如不肯認一超越之本心，則並不能說「本來貫通」。須通過一種修養工夫，才能使之「貫通為一」。但無論是存有地言之，或修養地言之，其「貫通為一」之「一」只是關聯地為一，貫通地為一，其背景是心與理為二，而不是分析地為一，創發地心即理之為一，此後者是表示超越的創造的道德本心即是理之所從出，此即是吾人之性。故心、性、理一也，而以本心為創造的根源。此即孟子以及陸王一系之所說。而此義顯然不為朱學所具備。此消極面既已顯然，則朱學中「心具」之具即可漸漸得而確定矣。在孟子、陸、王一系中，心具是分析地具、創發地具，故心具即心發。但在朱學中，心具是綜和地具，並不是分析地創發地具，故其心具並不是心發。此仍是認知並列之形態，（故其言心以知覺為本質），而不是本體的立體直貫之形態。[[20]](#footnote-20)

　　這段文字中，牟先生創造性地提出了心與理的關係是分析地具與綜合地具的兩種類型的理論，簡言之，象山為分析地具的關係，朱熹為綜合地具的關係，前者是本體的立體直貫，後者是原本二分，經過後天工夫才使為一。牟先生的這些理論，筆者都不同意。這是對朱熹哲學的錯解，也是對象山哲學的新詮釋。牟先生以象山學為基礎而再造新說是可以被接受的，但以朱熹學為對象建立型態而誤解之則是不能被接受的。

　　牟先生的思路是這樣的，就象山學言，象山學上達孟子學，是同一個傳統，是對心性理天等概念有一分析地即具、及創發地具的關係，所謂分析地具就是說心概念與性概念、理概念、甚至天概念、道概念既意旨全同又交涉互涵，等於就是同一個存有了。這是牟先生於論張載、程顥時即已發展出來的觀點，心性理天之所以能夠互涉而全同，是因為牟先生在處理存有論的概念解析時進入了本體工夫論的主體活動狀態中敘述之。就存有論的概念解析而言，心性理天與道各自有其意旨之所對、特定之功能、不同之角色，以有助於理論架構的開展，從而有效分析狀態，以解決知識確定的問題。但是，從主體實踐的工夫境界論而言，則必是心合性、性合理、理合天、天合道，此即是主體達致天人合一之境，在主體之心合於天命之性，天命之性即是天理，故而主體之行動即是天道之展現，亦可說是天道、天理之在人之落實，故而心性理天道皆在主體成聖境中交涉互涵、意旨同一。這其中，既是主體合義於天，同時亦是天道展現落實於人。對牟先生而言，此是性具、是心具、是心即理、是心性理天分析地在概念上就是等同互具的。其實，主體成聖境而使得主體之心合義於性、於理、於天、於道是一回事，天道賦命流行而落實於天地萬物是另一回事，至於天道理氣心性情才諸存有範疇的概念意旨更是另外一回事，此三事各自有其概念使用與意旨定位的道理，牟先生將工夫論與天道論合一，而說有一象山、孟子的本體直貫型態，於是便找到與朱熹不同的類型定位，後者是心與理分而為二，最終之合一是綜合地關聯。

　　牟先生對朱熹的定位，是把朱熹的存有論思路中對所有概念範疇的定義工作，視為朱熹主張一心性情三分、理氣二分、或心理為二的認知式之平列型，這其實是一場無謂的誤解。所謂認知型，又是把朱熹在工夫次第論中對《大學》先知後行的詮釋意見做了錯誤的上升及連結，以為朱熹的工夫就只是認知，而此一認知就只是把心性情理氣都予以分解地拆開，一直等到另外做一番工夫之後，才會心與理合而有心之具理的出現，因此心具理時的心理關係是綜合的、外在地關聯的具。筆者以為，牟先生整個對朱熹的認識都是誤解。首先，並沒有一套認知型的心理為二的理論為朱熹所主張，而是有一套先知後行的工夫次第論，以及另一套存有論，定義存有範疇諸概念的意旨及關係。就此而言，陸象山與王陽明都和朱熹共受同一套系統，這指得是存有論上以理氣論說整體存在界的所有存有，以心性情的結構說道德實踐主體的人存有者的存有。只要是人，就是氣稟所成者，其主宰之心就是氣之精爽所成者，此事共象山、陽明沒有任何不同，共所有儒家哲學系統不能有所不同，其心存有論地已具此理，但其心要在主體做了工夫以後才能工夫境界論地即具此理，此時應說為呈現此理。其中說必有一超越的本心者，其實，朱熹的心就具有超越的本心，這也是存有論地具的意思，這就是朱熹的心統性情說的意旨。但即便有此，主體還是要在做工夫後才能將之呈顯，象山、陽明及孟子亦說得是主體做工夫實踐之後的呈顯狀態，才有所謂的心與理合一的結果。其實，象山、陽明即便孟子系統亦是如此，不見孟子言求放心？既是放失了本心，即需求而得之，豈能不做工夫？雖然其存有論地、先天地、分析地具，但是就現實面言，必然是經過了工夫實做之後才會變成主體的存有實況，而為後天綜合地具。所以，牟先生所說的朱熹之心理為二的結構關係，正與牟先生所說的象山、陽明的心理為一的結構關係，是同一套理論的不同問題的兩個不同面向，並不是同一個問題的不同主張的兩種理論類型，因此，朱陸之說並不需要有對比及高下之分。論於主體實踐是象山型，朱熹亦有此型的主張；論於存有結構必是朱熹型，象山、陽明亦有此型之主張。朱陸之爭在兩人在世時是意氣之爭，並不是後來這些被後人及牟宗三先生創造出來的新的解釋架構的理論之爭，牟先生這套解釋架構用於對朱熹的理解及詮釋是全然不對的。

　　綜觀牟先生對朱熹的批評及對象山的定位，可以說非常缺乏哲學基本問題意識的明確區分，所僅有的就是牟先生自己匠心獨運地構作的系統，並套用進去。為此，牟先生還得刻意地曲解朱熹的工夫論旨，下文即是牟先生將朱熹的工夫理論說得支離破碎的一套詮釋策略，令人不忍卒睹。參見其言：

在道德修業上，通過一種工夫使心與理關聯地貫通而為一，此工夫是「敬」。敬在朱學中有真切而決定性的作用。故朱子在表示中和定說之一書中有云：「然人有是心，而或不仁，則無以著此心之妙。人雖欲仁，而或不敬，則無以致求仁之功」。「仁則心之道，而敬則心之貞也」。仁是心之道並不是本然地、內在地為心之道，而乃是後天地外在地為其道。人通過敬的工夫，始能使心合仁道，此時仁即與心貫通而為一，而成為心所具之德、所依之道。此具即是綜和地關聯地具。心既具而依此仁道矣，則心之寂然不動感而遂通之妙亦於焉以著。否則，心不必能寂然不動感而遂通也。此處見工夫之重要。故在中和定說中開始平說的未發是寂然不動，已發是感而遂通，並不是就事論事本然如此。而是預設著一種工夫使然。若不預設此工夫，只就事論事平說，則喜怒哀樂未發並不就是心體流行寂然不動之體，亦並不必就是「中」，已發亦並不就是各有攸主感而遂通之用，亦並不必就是「和」。「發而皆中節謂之和」，可見有中節，即有不中節。而使之中節者，有工夫在焉。「未發謂之中」，亦不是以「未發」即可分析地推出「中」，而是在未發預定一個「中」，此須就未發跳躍一步始得。至於由未發已發所透出之心、性以及對此心、性之體認與解析，雖不必就是中庸之本義，然至少朱子所成之一套是可得而如此解析而確定者。若由超越之本心而落於中和上說，則本心即是未發之中，即是寂然不動，即是感而遂通。後來陽明、龍奚從良知上即如此說。此是從本心之沛然莫之能禦說中和。問題是在如何復此本心，而不是如何用一種工夫使吾人之心如理合道而至「著此心之妙」。此兩系之不同是甚為顯然者。[[21]](#footnote-21)

　　這一段談話牟先生說得十分支離而不成系統。問題有三，其一，仁作為心之道，其二，朱熹之中和未必即中和，其三，象山之超越的本心必能中和。首先，牟先生說朱熹的主敬工夫是能使主體之心合於仁道，但這是綜合地、關聯地具，而不是本然地、內在地為心之道。此說差矣！就存有論說，就性善本體論說，朱熹講心統性情時，就是說那先天的本體之道，是人人所共具的，朱熹說性善之理人皆有之，說天地之性人皆有之，說去人欲存天理，此天理就是內具之天地之性，就是仁義禮知之理之人人本具者，此性善本體的存有論，正是朱熹最擅長的思路，唯此事是就可能性、就先天性說，而不是就經驗性、就現實性說，就經驗現實說，任何儒學系統，孟子、象山、陽明皆然，人皆有為惡之可能性及現實性，都不是現實上任何人或有任何理論可以主張主體之心的現象狀態即是天理、即是天道，都是做了工夫才能「使心合仁道」，並且，此一做工夫之後可以合道之事必須有存有論上的依據才有可能，此即孟子的性善說的理論功能之所在，此亦即朱熹為繼承此說而提出的心性情三分、理氣二分以及心具理說之目的所在，是故，牟先生硬要說朱熹之心具理是後天外在地具的立場是有片面性的，就存有論言，朱熹的性善說一如孟子的性善說就是先天地具的，就主體的實踐活動言，主體純具天理確實是需要後天做工夫實踐了以後才有可能，但是，就此而言，這也是孟子、象山、陽明的共同立場，絕不能外此而另有立場。事實上，牟先生就是說了一套主體已經實踐了之後而在純粹至善的境界上的理論，說它既是天道的又是人道的，而有別於朱熹之說，但是，筆者以為，此說與朱熹之說正是同一套理論的不同面向，不能有別。

　　第二，就《中庸》之中和說的詮釋而言，牟先生以為朱熹所說者不能保證未發已發皆必然是既中且和，而是要經過做工夫以後才有可能，筆者以為，程朱於中和說迭經兩型，其一為存有論與境界論一型，其二為工夫次第論一型。前者為說中為性體、說和為發用之和的境界；後者為未發涵養、已發察識。前說即同於本文第一點之說人心做工夫合於仁道的理論模型，後說即是牟先生此處所批評者。確實，後說是說工夫，是說主體實踐的工夫次第，未做工夫或工夫不得力時當然主體達不到成聖的境界，因此主體不會在任何時刻皆中節，而是需另有工夫在。牟先生自己都說朱熹這一套也是說得通的一套。只是，他心中所想望的卻是另一套，但是，筆者主張，牟先生所想望的另一套既不是象山、陽明型的，也不是孟子型的，而是他自己一廂情願型的。

　　第三，牟先生想望的一型，是一套既是未發之中也是已發之和，既是即然不動又是感而遂通，簡言之就是一套本體直貫的系統，此一系統既是本體宇宙論地天道論地賦命地說，又是工夫境界論地主體實踐地說，牟先生合此兩事為一型，其實這是不可能成為同一型的理論。所以牟先生最後就說「問題是在如何復此本心，而不是如何用一種工夫使吾人之心如理、合道而至『著此心之妙』，此兩系之不同是甚為顯然者。」牟先生此言甚為怪異矣！如果此一系統尚有做工夫的問題，則此系統與朱熹之系統能有何異？筆者之意就是根本相同。而做工夫使心如理、合道而著此心之妙之說者，正是象山、陽明立志說、致吾心之良知於事事物物說之諸本體工夫論旨之所重者。既是需要做工夫以復此本心，則主體便是未必已經在本心呈現的狀態，則這種狀態之出現不正是朱熹理氣說以及主敬工夫說以使此心合於仁道本體之說在面對的問題嗎？則象山、陽明豈不需要程朱的理論了？則兩套理論能有如何之不同？筆者以為牟先生強分為二的作法才是錯誤的。

　　牟先生為什麼會有這樣的錯誤呢？這是因為他又在面對另外的一個問題，此即保住世界的問題，也就是儒家有別於道佛的根本立場的問題，但是，這又是另外的一種誤解，先參見其言：

最後，惟此本體論的創生直貫之形態，形著實現之形態，始真能保住「維天之命於穆不已」此一最古老最根源的形上智慧，始真能保住天道太極之創生性而為一真實的生化原理、實現原理，保住仁之感通性而為一道德的真實生命，而為一形上的真實的生化原理與實現原理。然而在朱子之認知靜攝之形態，本體論的存有之形態，靜涵之平鋪中，則此生化原理、實現原理，皆不能保，太極只是理而不能動，「靜而無靜動而無動」之神妙義，寂感真幾之誠神義皆被抽去，變者動者化者生者只是氣，神亦屬於氣，心亦是氣之靈處，則太極之為生化原理，朱子所謂萬化之源即不能保。和南軒詩所謂「萬化自此流」，辨太極圖認太極為「萬化根本」，皆只是不自覺地因襲語，實與其靜涵系統不一致也。若仍視為實現之理、生化之理，則須另講，亦不是先秦相傳之古義。此則吾已詳言之於論北宋四家中。茲不再論。[[22]](#footnote-22)

　　這一段文字中，牟先生創說保住義以辯朱陸，保住何義？為保住整體存在界之為實有的型態以有別於道佛者。筆者以為，討論這個問題又有兩種進路，其一為形上學型態的定位問題，其二為知識論的檢證問題。就形上學的型態問題而言，朱熹理氣論的形上學系統當然正是實有型態的形上學，其太極為實有，其氣化宇宙論亦為實有，此義朱熹繼承於張載而絕不滑失，事實上張載之後的所有儒學體系也都是以實有的氣化宇宙論對比道佛。而就理氣論進路的形上學言，象山、陽明亦皆是此一型態，沒有例外。因此，就形上學型態言，象山、陽明與朱熹都是實有型的理氣論型態。不過，牟先生不重視此義。他所重視的，是從知識論進路的檢證問題去講形上學問題的實有性之保住與否。

　　就知識論進路言，實有型態之形上學如何保住？此是合法問題，但這是二十世紀的新問題，古老的中國哲學中並沒有這樣的問題意識。牟先生之所以要說象山型態併濂溪、橫渠、明道、五峰、陽明、蕺山等為縱貫縱講的本體論創生直貫之型態，就是要說在主體實踐下，所說之形上學原理有一真實的動力以實現之、呈現之、完成之、彰顯之，故曰之為保住。但是，筆者要強調，這是就主體實踐說，若是就天道流行說，則主張一流行不已的天道實體，亦得有此保住之義。不過，牟先生並不認為朱熹有此天道實體的流行保住義，也不認為從主體實踐說時朱熹的工夫理論真能呈現、實現、彰顯此一實有之天道。理由就是他是認知的、靜涵的存有之型態。即便朱熹明白主張太極是萬化根本，這也只是不自覺的因襲語，必與先秦古義背離。

　　牟先生如此說象山，是把實踐的理論說成了實踐的事實而致保住了實體而為形上學型態的圓滿，這是為了超越康德哲學之形上學不能自證其真的立場而建構的新說。但是，有實踐的理論與有實踐的活動是兩回事，牟先生所說的所有儒學理論都是有實踐的理論，此確為真，但是其實踐的活動是否真的呈現了天下太平？是否真的保住萬法呢？此事誰也無法證實。唯一能說的，是儒家這套天道實體的形上學系統有提供實踐的理論以實現之、呈現之、彰顯之、從而證實為真之而已。因此，保住之說在理論上不成究竟其功，唯待經驗實踐才能證實，關於保住，理論上只能說有一主張實有的形上學，以及有一實踐以證成為真的工夫理論。至於朱陸之間，實有的形上學兩家同有，實踐的理論也是兩家同有，只是牟先生刻意錯解朱熹的工夫理論，並扭曲地連結朱熹的形上學理論，以致排除朱熹於實有論及實踐論的保住萬法之系統中。

　　就實踐理論部分而言，雖然朱熹亦有實踐的理論，但是在牟先生的刻意錯解及扭曲連結下，朱熹的實踐理論因不見道、因太極之理只存有不活動、因心理為二、因不神妙、因動者只是氣、因心只是氣之靈，故而不能有本體直貫創生的保住義。牟先生此說，直是把象山批評朱熹支離不見道與陽明批評朱熹析心與理為二的理論都派上場了。象山說朱熹支離與陽明說朱熹心理為二都是就朱熹在談理氣說的存有論講的，且是把朱熹的形上學存有論問題當作工夫論問題在講的，於是一套分解的存有範疇學變成只存有不活動的工夫理論，故而不能本體直貫創生矣，這當然是哲學基本問題的錯置。那些本體直貫創生的話術朱熹亦皆有之，只是面對朱熹存有範疇的分解理論後，牟先生就都說朱熹的那些相同於本體創生的話術只是因襲不真切隨古人說說而已，這真是不公平的對待。至於說朱熹為認知型而只是靜涵靜攝者，則又是將朱熹言於先知後行的工夫次第論說成只知不行的靜涵靜攝系統，此說以陽明知行合一說為對比，但這又是另一種文本意旨的誤解，陽明之說對付時人之弊是為人病，先知後行是《大學》工夫次第語，連象山亦著文主張之，故不能以系統中言及認知之語即認定為是知而不行者。

　　總之，以主體實踐呈現天道實體，說為有知識論意義之保住，此說是儒學特色，為牟先生創發者，此說值得尊重，但亦應了解：有工夫理論以為天道實體的證成之路徑，此與天道實體真已被證成為真還是兩回事，真正的證成是在某一實踐主體的真實經驗中落實為真之後而為證實。即便證成，也不等於是唯一的真，因為它教的形上命題亦得由實踐而證真，亦即儒釋道三教皆有實踐理論，並經實踐而得證其理論為真，至於它教的形上學型態是否即是非實有型的，如牟宗三先生之所指定者，此又另一大哉問題，此暫不論矣！

　　筆者主張，牟先生一直是形上學工夫論混著講的，但他自己卻亦有形上學工夫論的分辨，但究其實，仍是混著講的。接下來，牟先生展開一段對朱陸工夫論比較的討論，重點在對朱熹察識涵養說的批評，說著說著差不多要說到頓漸之爭的路線上了。

　　參見其言：

四、以上是心性的關係，最為複雜而難董理。此既確定，則其餘之工夫問題即易明矣。前言由心之寂然見性之渾然，由心之感通見性之燦然，即在此寂然、渾然以及感通、燦然處有工夫之分屬，而一是皆以敬貫之。蓋前言就事論事，心不必本來就是「寂然不動感而遂通」者，此須預設一種工夫以著之。此工夫即是涵養察識也。於未發時言涵養，於已發時言察識，此工夫之分屬也。未發為靜時，已發為動時，而一是皆以敬貫之，此即所謂「敬貫動靜」。已發時有中節不中節之異，故須精察以為鑑戒，以期去其病而著其道。未發時，寂然（心）渾然（性），無聲無臭，無可察，只可養。存養於平時之間，涵泳於不自覺之中，使吾人之心常清明而不昏墮，則發時縱偶有差池，亦可立即鑑及之矣。察識涵養交相發明，使吾人之心常收歛凝聚，清明貞定，自可步步逼近於如理合道之境。………涵養察識之工夫，在此系統中，正見其有真切而具決定性之作用。蓋屬靜攝形態也。此中和新說成立後，伊川之「涵養須用敬，進學則在致知」兩語真進入朱子之生命中而有無比之親切。其生命之著力處正在此，此朱子之勁力也。………涵養察識既分屬而各有所施，則凡本孟子而言良心萌蘗、端倪之發見，著重察識本心之逆覺工夫者，皆非朱子所能理解，亦為其所不喜，而舊說中就良心萌蘗「致察而操存之」之察存義亦全部放棄矣。蓋此亦是決定靜攝系統與直貫系統之不同之工夫上的本質關鍵。朱子之不喜固有其理論之一貫性。[[23]](#footnote-23)

　　以上這段文字，有幾個重點，第一是牟先生完全正確解讀了涵養察識理論的工夫論意旨，第二是牟先生認為這正是朱熹吸收伊川之朱學真正性格，第三是牟先生認為這種型態與孟學不類，且朱熹完全背離了孟學傳統。就第一點而言，筆者以為，牟先生說朱熹所論之心本來即不一定「寂然不動感而遂通」，必以敬貫動靜而有涵養察識之工夫，此說筆者完全同意，且認為，陽明、象山、孟子之心亦是不一定能「寂然不動感而遂通」，若不操存、若不立吾心之大者、若不致良知，則亦是流於放心之狀態中矣。當然，這是就一般人的心而言，也是就追求成聖成賢者在工夫尚未純熟之前的狀態來說的，孟子講心有放失而不知求，象山屢屢斥責弟子不能真有實學，陽明亦謂有善有惡意之動，這就是同於牟先生所說的朱熹之心不一定能「寂然不動感而遂通」，其實，自聖賢以至庶人，人人皆是如此。只有成聖境之時的聖人心境才能完全「寂然不動感而遂通」。因此，朱熹之說無有錯誤。至於，朱熹之以敬貫動靜，就是同於孟子的操存、象山的立志、陽明的致良知，都是本體工夫的意旨。

　　就第二點而言，朱熹確實是繼承伊川「涵養需用敬，進學在致知。」的路數。其實，沒有儒者會不是這條路數的。涵養需用敬就跟立志、致良知、擴而充之、慎獨等所有儒學家的工夫理論都是同一型的。當然，它更重視平日的基本修養，意義在於臨大事時能更精確地察識本心。因此它和其它儒學工夫多了一層次第的思維，如此而已。至於進學在致知，這是為了治國平天下的儒家理想而提出的，試問？象山、陽明有反對嗎？沒有。那麼他們在批評朱熹甚麼呢？象山批評朱熹搞抽象形上學存有論為支離，但這本來就不是工夫論。陽明批評他的同時代人沒有知行合一，但這能等於是在批評朱熹嗎？且朱熹講的是先知後行，並沒有主張知而不行。陽明又批評朱熹窮理的思路是理在心外，但這還是跟象山一樣，是把朱熹的存有論當工夫論在批評。

　　第三，牟先生說朱熹不喜孟子思路，錯的。朱熹是不喜象山風格，且斥之為禪。當然，象山不是禪，所以牟先生用力於說象山不是禪，且企圖以此力斥朱熹，但這樣的努力也是多餘的，因為朱熹說象山是禪本來就是錯的，除了羅欽順會繼續說象山是禪以外，儒學史上罵象山是禪的絕非主流。但是，朱熹對象山風格的批評有沒有錯呢？不管錯不錯，就朱熹所描寫的象山及其弟子的缺點，就確實是需要「未發涵養、已發察識」、「涵養用敬、進學致知」的工夫來糾正。筆者前已說及，朱熹的主敬說就是包括孟子在內的所有儒者共同的本體工夫，因此說朱熹之路就與孟子不同、不相契是不對的。牟先生認為朱熹不契孟子學，其實只是朱熹不喜象山的為人風格而已，牟先生只是拉孟子以斥朱熹而欲救象山罷了。

　　雖然筆者如此論斷，但牟先生於此事之用力，卻是費盡力氣的。這一大段力氣的發作，確乎成就了牟先生動態的形上學諸義，以及逐漸轉出一套頓悟說的儒家工夫理論。參見其言：

案：「先察識端倪之發」，此「端倪」是指本心言，即「良心之萌蘗」是也。良心本體固不易全現，然亦隨時有端倪呈露。於其呈露而察識之，是所以體證本心之道也。此即所謂逆覺之工夫。察識是就其當下呈露之端倪而體證其本體。此義是在表示：（一）、良心本體並非一空懸之抽象概念，而實是一真實之呈現，如此，則肯定人人皆有此本體方有道德實踐上之實義。（二）、就其當下呈露之端倪而體證之，此示本心不假外求，當下即是。（三）、此當下呈露之端倪何以知其即是本心之端倪？焉知不是私欲之端倪？曰：即由孟子所說「非要譽於鄉黨，非納交於孺子之父母，非惡其聲而然」，而知其為本心之端倪，而知此時即為本心之發見，即，由其「不為任何別的目的而單只是心之不容已，義理之當然」之純淨性而知其為本心之端倪，為本心之發見。若無法肯認此本心，則真正之道德行為即不可能。（四）、此一逆覺之工夫當下即判開感性界與超感性界而直指超越之本心，此則決不容含糊者。[[24]](#footnote-24)

　　牟先生這一段討論是從朱熹與張南軒辯胡五峰《知言》中的疑義諸說而來，特別是針對不曾存養如何察識之說而來。筆者已有言，朱熹對五峰之此一批評並不公允，但筆者的理由是，五峰根本就有平日涵養的話語，只是朱熹所讀到的那一段文字，表面看起來似乎欠缺平日涵養的工夫。亦即，筆者還是支持朱熹對涵養察識工夫的建構。但是，牟先生的意旨卻是否定朱熹的這一套工夫理論，並且提出五峰察識說是本孟子的良知發用的本體工夫宗旨而來的哲學，此套哲學，朱熹不懂。牟先生提出「察識端倪」有四大要旨，以堅持五峰之說法是正確的，筆者以為，五峰說法正確，牟先生詮釋也正確，只是對朱熹的批評有誤。

　　第一點，良心本體是真實的，且是能呈顯的。就性善論的存有論說，就是主張人人實有此一本體。就心統性情說，就是主張心要去變化氣質、善反之天地之性存焉！因此，朱熹的理論完全支持這一條命題，但是牟先生卻看不出來。第二點，這就是心在活動之下的狀態，由有氣稟限制的普通狀態上升至由本心主導的工夫狀態，即是善反之、變化氣質的工夫操做，這一點，也並不在朱熹的理論之外。第三點，何以知就是本心而非私心呢？所以朱熹強調要平日涵養以培養之就真是很重要的。而牟先生卻只能說必須肯定有此本心，則道德行為才有可能，好像朱熹不肯定有此本心！朱熹講性善論旨，性善之性就是本心，任何人都有耳目口鼻之欲的私利心，但任何人也皆有天理在本性中，此即性即理說的要點，所以，存有論上朱熹當然肯定有此本心，至於工夫論上朱熹則是謹慎地要求平日涵養以利臨事省察，此所以保證確實臨事時是本心發用，而非私欲偽飾。第四點，提起本心就是在戰戰兢競、如臨深淵、如履薄冰的狀態中了，牟先生說直指超越本心，筆者同意，但朱熹也有超越本心，那就是性善論旨中的天地之性一事。至於發用不發用，不是理論有沒有問題，也不是有沒有要求主體發用的問題，而是主體實際上發用了沒有的問題，因此都不是理論的問題，而是實務的問題。也就是說，這都非關朱陸的理論問題。

　　以上是筆者對此說的回應，但是，牟先生在此一問題上，還有繼續深入之發言，參見其言：

是故「察識端倪之發」單指超越之本心而言，其義理根據完全在孟子。此察識不是朱子所說之施於已發之察識，而「端倪之發」是本心發見之發，亦不是喜怒哀樂已發之發。兩者混而同之，遂糾纏不清矣。張南軒不知其的義也，故無以致其辨。胡五峰所謂「先識仁之體」，明道所謂「學者須先識仁」，皆是指此超越的本心言，其所謂察存即察乎此，存乎此也。此亦孟子「存其心、養其性，所以事天也」之存養。朱子所說涵養於未發，察識於已發，此涵養察識所貫注之心並非此超越之本心，而乃是平說之就事論事之心，須待涵養察識工夫之貫注始能使其轉至寂然不動感而遂通之境，以著其如理合道之妙。涵養施之於未發不是孟子所說的存心養性，乃只是於日常生活中使心收歛凝聚，養成好習慣，不至陷於昏惰狂肆之境，故於其發也，易於省察，庶可使吾人易於逼近如理合道之境。故以「洒掃應對進退」為「存養之事」。此種涵養於未發，並不能判開感性界與超感性界而直指一超越的道德之本心以為吾人道德行為之準則。此種涵養只在養成一種不自覺的從容莊敬的好習慣。於未發時，雖預定一「心體流行寂然不動之體」以及一「一性渾然道義全具」之性，然此種預定只是就未發而來的分解的預定，並不是如孟子之就良心呈現而來的逆覺的體證。逆覺的體證即明道、五峰、乃至陸王等所說或所意許的「先識仁之體」中之察識：察識即察此本心，察之即存之，察存同施於本心。但是在朱子，則涵養中無此逆覺之察識，察識但施之於已發，故其涵養之工夫只是一種不自覺的好習慣，並不能在此體證並肯認一超越之本心，是則涵養工夫與所分解預定的「此心寂然不動之體」之間即無緊接的嚴格關係。如果涵養中即是自覺地意識到是涵養此「寂然不動之體」，則涵養之前必先預定一逆覺的察，如是則亦不必反對「先察識端倪之發」之說矣。但在朱子，涵養正是只施於未發，既未發矣，正是無可察者，焉有所謂逆覺的察之？故「寂然不動之體」乃成掛空者。如是，或是「寂然不動之體」只成掛空，涵養只是茫昧不自覺之習慣，或是涵養即是自覺地意識到是涵養此「寂然不動之體」，涵養必預定一逆覺之察，此察與施於已發之察不同：此兩者必居其一。[[25]](#footnote-25)

　　牟先生這段文字說到底，就是要說朱熹的涵養是一種很奇怪、無目的、沒價值的活動而已，重點是它沒有預設一超越的本心，它沒有事先預設一逆覺體證的工夫。此說，非常輕視朱熹。朱熹在涵養察識說的討論中，已經達到涵養察識圓融一體的意境，只是那些文字牟先生從未討論過。朱熹的涵養，就是為了格致誠正修齊治平的理想而進行的，豈只是一不自覺的好習慣之培養？因此，要涵養，就是為了要治國平天下的理想而在平日生活中謹小慎微地涵養自己，就是主敬以立人極的意旨，牟先生真是無所不用其極地說小了朱熹的涵養工夫，重點在朱熹根本沒有超越的本心，但是，前已言說，朱熹所論之性善之性即是此超越的本心，而牟先生說朱熹說性只是未發的分解說，而非良心呈現以逆覺體證，這卻是以工夫實踐來批評工夫所預設的本體，以有實踐之強調來說本體已被呈現，而批評只談本體存在的存有論沒有此一實踐的實現，這真是一複雜詭譎的理論錯置。文不對題。但是，牟先生仍自認有理由這樣說，下文說之更絕：

復次，即使承認「涵養即是自覺地意識到是涵養此寂然不動之體」，並不只是茫昧不自覺之習慣，但此「寂然不動之體」亦並不即是孟子之沛然不禦之本心，並無創生真正道德行為之足夠力量，所謂「溥博淵泉而時出之」，而只是心之清明知覺，其落實著力而見效果處卻在已發後之察識，察識擴大而為格物窮理。真正工夫著力處實在格物窮理。故在朱子系統中，涵養只是消極的工夫，積極工夫乃在察識，全部事業、勁力全在格物窮理處展開。「一性渾然道義全具」之性體，在涵養中，亦無積極之用，其功用效果亦在格物窮理處彰顯展開，道義全具之為「道義」亦在格物窮理處彰顯展開。而結果性理，客觀地說，只成本體論的「存有」形態之性理，主觀地說（關聯著心說），只成認識論的散列形態之性理，而對於心之未發已發所施之涵養察識之全部工夫只是使心收歛凝聚以期逐步逼近如理合道之境，此即最後形成所謂靜涵或靜攝之形態。[[26]](#footnote-26)

　　這段文字的重點，是牟先生覺得硬說朱熹的涵養沒有預設超越本心，以及不是自性體發出之路不太合理之後的強詞。這個強詞，就是轉入將朱熹的工夫論說成是知而不行的工夫，故而只是在做認識存有論的原理的活動，而不是在做價值自覺的實踐。筆者已說，朱熹的格物致知是連著誠正修齊治平的工夫次第的開端，而牟先生卻是由朱熹的格物致知聯想到窮理，而由窮理又聯想到朱熹的理氣論。是的，格致可以即是窮理，而窮理也可以是窮究事事物物的道理，目的都是為了治國平天下的客觀知識而做的。但是，此一活動的開端正是為了明明德於治國平天下的儒家式道德理想而做的，所以真正是有理想、有逆覺體證的涵養工夫。至於理氣論哲學，那是一套純粹的存有論形上學理論，窮理的目的本亦不在此，而是在治國平天下之理，但此理又須一形上學的依據，故而建構理氣論，而理氣論的功能尚不止此，它還是三教辯證的系統，決不是被牟先生拉下來在工夫論處刻意曲解下的產品。

　　簡言之，主敬說與涵養說與一切儒家本體工夫論旨一致，工夫次第說中的每一項工夫也都是本體工夫，先知後行說根本就是知行合一說，牟先生種種對朱熹中和新說的批評，都應重新檢討，予以反對。

七、小結

 本文針對牟宗三先生所著《從陸象山到劉蕺山》第二章進行討論，唯值得討論的議題過多，行文至此僅及其半，後半段的討論就見出牟先生已經要講出一套頓悟說的理論了。此另待它文。

　　牟先生的哲學創作，也可以說都是在與文本對談中逐漸發展形成的，可以見到他從《心體與性體》到《從陸象山到劉蕺山》的寫作中，都是一邊思索一邊建構的，在《從陸象山到劉蕺山》書中，畢竟出書的時程較後，許多基本立場已經形成，因此論述更為細密，意見更為頑固，並且一些極端的說法也愈加極端了。

　　筆者有意修正牟先生的詮釋模式，是以逐書逐章逐節一一討論，本文即此進程中的一部分。

1. 本文第一次發表於，2012年，10月23~26日，「傳承與開拓：朱子學國際學術研討會」 ，朱子學會，中華朱子學會，湖南大學嶽麓書院主辦。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，台北，臺灣學生書局，頁81，1979年，8月，初版。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 參見拙著，《南宋儒學》：＜第十二章：鵝湖之會與朱陸之爭＞，台北，臺灣商務印書館，2010年，9月，初版。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 筆者對此三詩文的相關討論，參見前注。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁84。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁87~88。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁89~90。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁90~91。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁91~92。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 參見拙著，《南宋儒學》：＜第八章：朱熹其他詮釋傳統的本體工夫論＞，台北，臺灣商務印書館。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 參見拙著，《南宋儒學》：＜第十二章：鵝湖之會與朱陸之爭•十一：中庸尊德性道問學之經典詮釋義下的朱陸為學方法平議＞，頁694。台北，臺灣商務印書館。2010年，9月，初版。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁93~94。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 參見拙著，《南宋儒學》：＜第十二章：鵝湖之會與朱陸之爭•十一：中庸尊德性道問學之經典詮釋義下的朱陸為學方法平議＞。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁94~95。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁107~108。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁109~111。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 參見拙著，《南宋儒學》：＜第四章：朱熹在《知言疑義》中批評胡宏的方法論反省＞，頁181。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 參見拙著，《南宋儒學》：＜第七章：朱熹經典詮釋進路的工夫論建構•三：《中庸》工夫次第進路的詮釋•（一）：朱熹對《中庸》未發涵養、已發察識的工夫次第論建構＞，頁379。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁111~112。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁119~120。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁120~121。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁123~124。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁124~126。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁126~127。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁127~128。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁127~129。 [↑](#footnote-ref-26)