論方東美對陸王心學的詮釋

台大哲學系杜保瑞

摘要 :

 方東美先生對宋明儒學的討論，分為唯實論、唯心論、自然主義三型，本文之作，將討論他的唯心主義的觀點，主要即是對象山、陽明的詮釋意見。筆者首先指出，象山、陽明都是工夫論者，方先生舉出的許多唯心主義的文本，其實都是工夫論的命題，因此筆者以為，以唯心主義說象山、陽明，是過度受西方哲學思考框架的限制使然，不易精確反應中國哲學的問題意識及理論特質。這也反應了，方先生雖高舉中國哲學，但在研究中國哲學的方法上，尚未能有效開發新穎的工具，以有助於正確理解準確詮釋。這點，筆者的討論則著重於為象山、陽明解脫以西方哲學問題意識詮釋的束縛。又，方先生偏愛道佛，對象山、陽明的詮釋意見之中，多取兩家受到道佛影響的進路以詮釋之，但其實，三教的分際不易輕易抹滅，方先生於儒釋道三家同等熱愛之餘，獨獨對宋明儒者出入道佛卻反道佛的態度十分不喜，故而多在詮釋其學時指出其亦受到道佛影響。然而，方先生的舉例及比較卻並不精準，甚至流於聯想比附，筆者則願為象山、陽明辯。再，象山、陽明多批評朱熹，方先生在所有這些問題的詮釋立場上，完全不加檢擇地接受象山、陽明的意旨，筆者對朱熹哲學有專業的研究，在這點上則盡力為朱熹反駁。其中的糾結，亦是中西哲學的分析工具的使用問題。從對方東美先生的哲學討論的結果來看，中國哲學現代化的進程首重研究工具的開發，中國哲學方法論的問題，宜為當代所有中國哲學學者積極重視，這個問題從馮友蘭、方東美、牟宗三、唐君毅、勞思光等人以來，學界尚在爭議猶疑之間，筆者希望本文的討論，能對這個問題有所些許的貢獻。

關鍵詞 : 方東美，王陽明，陸象山，朱熹，唯心主義，中國哲學方法論，

1. 前言 :

 筆者對方東美的研究，已有系列的著作，主要是針對他的佛學研究，撰寫了六篇論文[[1]](#footnote-1)，包括 : <[方東美對中國大乘佛教亦宗教亦哲學的基本立場](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/51.htm)> 、< [方東美對大乘佛學中國化的詮釋立場](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/52.htm)> 、< [論方東美對西方哲學二元分立的評定](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/5301.htm) >、< [對方東美論三論、唯識及起信論的方法論反思](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/5302.htm)> 、< [對方東美論印度哲學及大般涅槃經的方法論反思](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/5303.htm)>、< [方東美對華嚴宗詮釋的方法論反省](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/5304.htm)>，以上諸篇文章之寫作目的，在解析他的佛學研究的底蘊，甚至要主張方東美是當代哲學界的大家之中唯一一位高佛學於儒道的哲學家。至於方先生的儒道研究，筆者亦各有一篇文章討論，< [對方東美朱熹詮釋的反思](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/47.htm)>、< [對方東美道家詮釋的方法論反思](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/48.htm) >，另有一篇綜論的文章，< [對方東美論中國形上學的方法論反省](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/49.htm)> 。為參加本次會議之故[[2]](#footnote-2)，筆者擬以方東美先生的《中國哲學精神及其發展•下》之中譯本為材料[[3]](#footnote-3)，討論其中<第十六章。新儒家哲學\_\_\_\_唯心主義型態>的觀點。

 依據筆者過去對方先生著作研究的理解[[4]](#footnote-4)，方先生在中國哲學的特質上，頗能說出一些不同於西方哲學的重要特色，但是，在落實中國哲學為一套哲學理論的系統化建構上，方先生頗缺一套良好精實嚴謹的方法論系統，以便收攝中國哲學的內涵意旨，甚且，尚有錯解的可能。此外，方先生過於高中哲於西哲，導致對西哲亦有解讀不準確的現象，這在他談佛學時特別顯明。至於儒釋道三教之間，方先生可謂三教並重，皆是高舉，雖然筆者有方先生最高佛教之立場，但方先生也從未因高佛教而有貶抑儒道的作法。方先生在三教之中唯一有批判的，可以說就是宋明儒學了。批判的要點，都在三教辯證的問題上。就是宋明儒學家都出入道佛卻又批評道佛，此事方先生有所譴責。並且，在他做宋明儒學家的理論詮釋的時候，輒於宋明儒學中的道佛色彩，特別剔出，然而，有時這樣的討論近乎比附，並不準確。

 就本文討論的主題而言，唯心主義包括陸象山、王陽明兩家，這種討論模式，除馮友蘭使用過之外，港台學者多不曾用之。兩家是否有唯心主義色彩，筆者不能否認，但兩家理論是否即為西方哲學中的唯心主義，筆者卻有質疑，還有一個重要的狀況就是，為方先生以為是唯心主義的論述內涵者，並不都是形上學問題意涵下的內涵。這也就是筆者所說的，方先生在嚴格的理論定位問題上，常不能精確其意，而有含糊籠統的缺點。在這個意義下，本文之寫作，幾乎成為對方先生陸王詮釋的缺點的批評之作，批評之又重建之，以免除方先生偏差的眼光對宋明儒學家的誤解。這個偏差就是不許宋儒闢道佛，就是硬說宋儒中有道佛，以及有些刻意與西哲較勁的詮釋模式。此外，方先生對朱熹的理解，一樣是通過陸王對朱熹的批評而來，這是很多傳統儒學家及當代儒學學者的共同缺點，如牟宗三與勞思光，這也是本文中要批判的要點。以下展開之。

 另，方先生對宋明儒學的討論，材料上尚有《新儒家哲學十八講》，但該書僅討論至周、張、邵，兼及少許對朱熹、王陽明的討論意見，意旨不出《中國哲學精神及其發展》專書中所述，是以在取材上便直接以該書為主。又，該書雖為中譯，但孫智燊先生是方先生指定翻譯的學者，雖然中譯文中有些方先生的意見確實突兀，然經筆者比對英文原著時，亦確實是方先生的意見無誤，故不再進行中英翻譯的檢查。

1. 對陸象山知識論與人性論的討論意見

 方東美先生在對宋明儒學的介紹中，以唯實論、唯心論、自然主義三型來分類，基本上類似傳統的理學、心學、氣學三型之分。在介紹唯心論時，以唯實論為對比，指出唯實論四項特色中，唯心論與之有兩項相同，兩項有別，相同者為形上學上的客觀世界立場，價值論上的圓滿實現立場。有別者為知識論上唯實論是有主客合一的立場，唯心論是以主體之心體為主。人性論上唯實論篤信人類與本體可能合一，唯心論則渾然與之為一。參見其言 :

上述三章綜論唯實主義型態之新儒學。余所以謂之唯實主義者，理由如次：(甲)就形上學而言，究極本體，全部建立於宇宙之客觀世界，而可由其本身內具之理，以闡明之。萬物一切，涵人類，方其存在之際，即具充份理由，參與大全本體。(乙)就價值論而言，全幅真際本體，可析分種種不同之存在境界，吾人得於其中觀察一切相對價值，諸如：功利、社會、認知、審美、道德、或宗教等，  一一流貫諸界，而促進至善之圓滿實現。(丙)就知識論而言，人類特用各界之知識，皆有意向性，恆及物外馳，指向客觀真實界，冀如如了知其實然。(丁)就人性論而言，篤信人類之精神，崇高偉大，在理論上，固與本體及價值全域，可能合一不二，在實際上，則更與之渾然同體。

茲請進明唯心主義型態之新儒學。前列(甲)、(乙)二項特色於此同屬有效。至於(丙)、在知識論上，則彼此迥殊，茲派蓋以心體為一切存在之支點或樞紐，故也。然是言並不排除知識之客觀性。蓋心、除含有個人性之外，主要更含有社會、客觀、及普遍性。宇宙大全本體，悉涵具於是心。(丁)唯心主義之新儒家，亦同倡「萬物一體論」。夫惟如是，則心涵本體，渾然與之為一，而迭造神奇矣。[[5]](#footnote-5)

以上的意見，筆者不甚認同，關鍵在問題意識的混亂。唯實論即周、邵、張、程、朱諸家，所謂知識論意見者，不過就是朱熹於《大學格致補傳》中明講了事務之有理，人應認真窮理，此為格物致知工夫的先在預設。而象山倡吾心即宇宙、宇宙即吾心等觀念，故前者談主客，後者倡主體為優。筆者以為，不論唯實、唯心之區別中是否有包含關係，重點是，「格物致知」談不上是知識論命題，「吾心即宇宙」也不是知識論命題，這兩者都是工夫論。格致工夫是連著誠正修齊治平，是工夫次第的開端，雖然內容是涉及認識活動，但目的是在認識各種事物的客觀知識之要求，以便做為治國平天下的施政事務的政策依據，因此這並不是在探討人類認識能力的問題，它的哲學預設 : 「事物有理」，這也是形上學命題，也不是知識論命題。至於陸象山的「吾心即宇宙」之說，也是形上學的信念，併及主體的實踐以實現之的工夫論。總之，稱之為知識論，既無助於西方知識論問題的創造發展，亦無助於朱陸哲學思想的解釋說明，只是東方哲學對西方哲學的表面比附而已，從中所說的部份差別，還是無法幫助讀者瞭解程朱的理論。

就人性論言，方先生說唯實論在理論上未必主合一，但實際上仍與之渾然同體，至於唯心論，就心涵本體，渾然為一。看來，在這個問題上，兩造的差異更小。筆者以為，人性論說善惡本質以及種種可能狀態，工夫論說實踐以達完美境界。唯實論論於性善論時，藉由氣稟說，解釋為惡的來源，並非主張人與本體合一之可能性有可能合一或不可能合一的不同，反而是主張人之與本體之合一的可能性是絕對存在的，這就是性善論之所以要提出來的哲學目的，以保證人人皆可為堯舜。當然，成聖之可能性人人具備，但人人未必成聖，各種善惡不同的狀態都在人性狀態中，善惡狀態之別的形上學來源在於氣稟存在，這樣可以說明問題，至少是儒家的型態，但這些都是形上學問題，唯實論諸家就是在談這些問題，這些問題談清楚了，工夫實踐就有信心了，工夫理論就可以講得更清楚了，如「變化氣質」、「善反之天地之性存焉」、「去人欲存天理」等等。至於方先生所說的唯心論者倡心與本體渾然為一之說者，這是工夫論，做到完美時，則為聖人境界，渾然為一。所以唯心論的工夫論預設唯實論的形上學，唯實論的形上學亦包含了唯心論的工夫論，只是唯心論忽略形上學，只講工夫論，甚至以為唯實論的工夫論不及格，或是支離，或是理在心外，這都是把唯實論講形上學的命題當成了工夫論的命題而予以批判的，這還是哲學基本問題的錯置。

當然，筆者也是不接受對宋明諸家以唯實論、唯心論而為之界定，這只是表面簡單的比附，下節論之。

1. 對陸象山唯心主義的定位

 方生生引了陸象山這一段話，然後即以唯心主義定位之 :

 「大哉聖人之道！洋洋乎，發育萬物，峻極於天，優優大哉！天之所以為天者，是道也。故曰唯天為大，降衷於人，人受中以生，是道固在人矣！孟子曰：從其大體。從此者也。又曰：養其大體。養此者也。又曰：養而無害。無害乎此者也。又曰：先立乎其大者。立乎此者也。居之謂之廣居；立之謂之正位；行之謂之大道。非居廣居、立正位、行大道，則何以為大丈夫乎！」[[6]](#footnote-6)

 這段話，引了《中庸》，又引了《孟子》，筆者以為，就是本體論和本體工夫論的意旨之組合。而在哲學上，本體論就是要用於工夫論上，做意志純粹的蘄向的。兩者本來就必須是一套東西。方先生對象山此文的討論，即是引入唯心主義的脈絡，然而，卻意旨奇詭 :

象山此種唯心主義之哲學主旨，乃蘊發於宗教上之歷史背景\_\_\_\_非上古洪荒世界之神秘化宗教，乃經周公、孔子革新後之理性化宗教。其宗教之精神，由超越之彼界直射至當下世界之結構上。所崇信者為理性神，其權能高出天地，大過天地。(註十)吾人若心具此理，且明乎理性之大用，則堪為萬物之主宰，不為物奪，不為外物所轉移、而受其限制。(註十一)自永恆理性觀之，合眾心於一心，合萬理於一理。萬物畢竟至當歸一，精義無二。\_\_\_\_一者、一心也，一理也。故孔子曰：「吾道一以貫之。」孟子曰：「夫道、一而已矣！」吾人若與之化而為一，或渾然同體，即無所欠闕。蓋一也者、乃涵具一切之謂也。善乎孟子之明論曰：「萬物皆備於我！」蓋言益我以萬物也。

試問此種思想途徑果符合孔子之精神否？就某義言，轉乃甚合乎《尚書》所載之哲學傳統，蓋其同肯定心、理皆為宇宙精神之究極永恆本體，而特重洪荒時代之永恆本體論也。斯但表儒家傳統中因襲保守之一面耳。吾人若以之結合孔子之動健生生哲學(俱見《易經》)，則顯若有所不足，而適為吾人所得諸儒家典型時際人之充沛生命者也。[[7]](#footnote-7)

 唯心主義的意旨，方先生並沒有說清楚。用在西方哲學上是何系統? 何宗旨? 用在東方哲學上是何問題? 何主張? 就此處看來，方先生似是以為象山主張世界由理性神創造，而人類之心若能同具此理，便能主宰天地。方先生又把這個詮釋解為《尚書》永恆哲學的傳承，並說與孔子和《易經》健動精神有些許不同。對以上這些說法，只能說是方先生進行了一些外部的描述，藉由《尚書》、《易經》兩傳統說了一下可能的比較。至於《易經》、《尚書》兩傳統一為變動、一為永恆而有別，這個差別，筆者也不以為有若何重要之處。永恆講其價值，變動講其現象，兩者適為本體論和宇宙論的進路，缺一不可。至於象山之路向，因有永恆哲學的理性神之思路，故與《易經》和孔子的健動精神不謀，此說，筆者無法理解。《易經》健動若是講得君子的實踐活動，則此正是象山繼承孟子的要點，則必與孔子型態謀合。又，前說人據此理性神之天道天理，則能主宰天地，此時心一理一，這正是主體實踐的工夫論旨，既講實踐，必即健動，直承孔孟，不可區隔。

 總之，方先生以唯心主義說象山，但筆者以為象山就是工夫論，工夫論就是心在主宰實踐的，但這並不是唯心論，至少不是形上學義下的唯心論。至於工夫論，實踐哲學的本體工夫沒有不是心在做的，所以說為唯心論是完全不必要的。至於以象山類型為近《尚書》型遠《易經》型，則是不必要的比附聯想，因為在實踐哲學中，價值意識的本體論和具體時空的宇宙論都是缺一不可，主體實踐即是在時空中追求永恆價值，呈現主體的活潑健動，因此只要是涉及美化社會的工夫實踐，就是本體工夫，就是結合永恆哲學與變動哲學。

1. 對陸象山反對天理人欲說的評論

 方先生提到象山對「天理、人欲」二分，及「人心、道心」二分的反對意見，方先生似是同意其說，但理由未能申述清楚。其言 :

第六、吾人於前文已見，唯實主義型態之新儒家(註二四)，多為一套提倡天理與人欲對反之倫理學二元論所困惑。(註二五)此種二元論，可能為人性所以自貶之根由。其理論風尚，出自《禮記》、<樂記篇>。象山一眼勘破，其中掩有若干老子思想之影響。老子尚無欲，無欲則心平而性靜。是亦古代道家所謂「道心惟微，人心惟危」之舊說也。其說固使莊子尊天而抑人【「莊子蔽於天，而不知人」】，復使荀子倡性惡。象山尤近孟子，故力斥：(甲)天理人欲之虛妄二元性；(乙)剖一心為道心人心之謬誤二分法；與(丙)靜態之人性論，蓋實有違人格之完整與天人之合一也。(註二六)凡茲數義，象山言之甚精闢，以建立其「價值理想超越性原理」，準是理以行，聖賢可致**。[[8]](#footnote-8)**

 方先生對象山此段文字之討論，所述之觀點確實是象山思想無疑，然而象山此說，亦是哲學基本問題錯置下的發言。而方先生則接續了這個錯置。首先，所謂唯實主義哲學體系中有天理、人欲二元的倫理學觀點，此說有誤。說天理、人欲對反，是指主體的狀態有在天理呈顯時，以及在人欲奔流時的差別，此一用法即便是王陽明也是這樣使用的。至於人性論，所謂的唯實論的哲學家及其體系，皆是性善論的。講理氣論是性善論的，重點在此理即天理、即純善，講氣稟只是去說明人之所以為惡的形上學依據，人會為惡是事實，如何為惡? 氣稟之需過度為惡。而天地之性即是此理，即是全善，人本性中所具，早已賦命，但發而中節，或善反之，即能全善。所以，說形上學命題是性善論的，只有在分析人的現在處境時才有或善或惡的狀態之別，但這是現實實況，不是人性的普遍性理論，在此現實情況中要去追求去惡向善，那就是去人欲存天理，這是朱熹和陽明同時常講的話，何來唯實主義困於人欲、天理二元的困境之說? 更何來可能成為人性自貶的根由之說? 方先生不能分辨形上學討論，以及主體狀態陳述，以及主體修養實踐的差別，以上為之澄清。

 至於象山，一以《樂記》之說歸於老子，一以唯實論之說來自《樂記》，因而有天理人欲對立、人心道心對立、及靜態人性論的缺失。以上意旨，確屬象山之說無誤，許多意見，筆者已討論於《南宋儒學》書中，今再簡述。象山所關切的問題，從來就是主體實踐之要求一義而已。主體之實踐，只與純善之理合一，而倡心即理，且認為本體上容不下人欲對立，只能是天理純善。此說無誤。但就對於說天理人欲的人性現象有誤解了，以為講天理人欲者是主張本體上有人欲之惡、以及天理之善之二元對立，其實不然。講天理人欲就是要人「去人欲存天理」以做工夫，而不是主張本體上有天理、有人欲。象山此一誤解，也會以為講道心、人心就是主張本心上有兩者的對立並存，凡此皆是誤解。講人心、道心也是講人在人欲橫流之人心狀態，或是人在天理呈顯之道心狀態，其目的就是要人能自做工夫以致道心呈顯，而完全取代人心。至於靜態的人性論，這是唯實主義完全不存在的理論，根本是方先生自己的錯誤理解下的錯誤定位。人性論就人之本質說之，工夫論就人之實踐說之，工夫論上必須臻至聖境，人性論上就必須完整說明成聖的可能性，以及唯善唯惡的運作機轉。說有靜態的人性論，就是說唯實論主張有人欲為性，有人心為性，且是靜態，故人得以此靜態不變的惡性自貶其行。筆者以為，這是何等牽強的貶抑，筆者無論如何必須替唯實論者駁義。

五、對王陽明是機體主義的定位

 方先生討論王陽明哲學，盛讚其為機體主義哲學系統，且更為高明圓極於象山系統，其言 :

若干年前(如本書首章所陳)，余嘗以「機體主義」一辭，解說中國哲學之主流及精神特色，視其為一切思想型態之核心。此思想型態，就其發揮為種種旁通統貫之整體、或表現為種種完整立體式之結構統一而言，恆深蘊乎中國各派第一流哲人之胸中，可謂千聖一脈，久遠傳承。其說摒棄二分法為方法，更否認二元論為真理，同時，更進而否認：一、可將人物相互對峙，視為絕對孤立之系統；二、可將剛健活躍之人性與宇宙全體化作停滯不前而又意蘊貧乏之封閉系統。機體主義，積極言之，旨在融貫萬有，囊括一切，使舉凡有關實有、存在、生命、與價值等之豐富性與充實性皆相與浹而俱化，悉統攝於一在本質上彼是相因、交融互攝，價值交流之廣大和諧系統，而一以貫之。(註三七)

此種機體主義之哲學觀，早期中國思想家往往視為哲學推理之結論，然而卻成為王陽明(一四七二~~一五二九)思想所憑藉之重要起點。由於「身、心、意、知、物，只是一件」(註三八)，渾然一體，而不可分，「機體主義」遂成為一極複雜之概念，容有種種不同角度、不同層次之解釋，諸如實有之統一、存在之統一、生命之統一、價值之統一等，均需憑藉種種本體論、宇宙論、與哲學人性論等諸理論系統始能一一闡釋妥當。凡此一切，限於時間篇幅，不克悉論。茲僅剋就「價值之統一」一層，而申論之。**\_\_\_\_\_\_\_**[[9]](#footnote-9)

以王陽明正是依據機體主義為哲學起點，以中國大哲皆主機體主義，以中國哲人皆反對二元對峙、反對靜態世界觀諸說，這些說法都是方東美先生在中西哲學比較的思路上時常提出的論點，在二十世紀的階段，哲學學者以提出中西哲學的異同為哲學研究的要點，既無可避免，亦無可厚非，這是時代環境的限制。但是，機體主義之說是否有助於今人理解中國哲學? 這卻是值得追問的問題，如果它仍然是一套有利於理解詮釋研究的系統，則應予正視闡發並引介宣揚。

 依據方先生此處所說，其實就是針對做為實踐哲學的中國儒釋道三學的特徵的陳述，主體依據最高價值徹底實踐，最終達致最高境界，終極價值及於己身呈顯，主體與最高價值合一，人與天地萬物全體互動且一體和諧。這些思路，以宇宙論、本體論、工夫論、境界論的四方架構為依據，便都可以在理論上分解清楚[[10]](#footnote-10)。至於機體主義在中國哲人手中如何與西方哲學有所不同? 甚至更為高明? 筆者以為，此中恐怕充滿不能清晰定義的問題意識的錯置、與命題意旨的誤解，根本不易說清楚，因此無須深入追究。事實上，方先生的系統並沒有在學術界被深入討論及延續使用，關鍵應在，方先生做了許多的特色比較的陳述，但缺乏系統定位的深入研究，一個機體主義說出了特徵，但王陽明究竟解決中國哲學或宋明儒學上的甚麼問題? 方先生未能系統性地細緻地講述。唯一看出理論爭辯的，是對朱熹的批評。而這本來就是陽明的意見，方先生可以說也是完全站在陽明的立場依承其說，以批判朱熹。也就是說，方先生自己提出的機體主義只使用在陽明哲學特色的定位上，並未能用於陽明哲學的文本詮釋以及陽明哲學與他人的辯論上，在詮釋介紹陽明對朱熹的反對意見時，方先生所使用的理論架構全然都仍是陽明本來的話語。

 方先生以機體主義的特質將陽明哲學的內涵進行了簡單的表述，依筆者之語言，就是將陽明的工夫論做了介紹，最後方先生由此轉入了陽明對朱熹的批評意見，其言 :

由此「內在理想性原理」，復引申出「二元相對統一性原理」，散見於陽明著述語錄之中，將諸種對反概念統予「一以貫之」。[[11]](#footnote-11)

 這一段談話，就是針對王陽明批評朱熹之「析心與理為二、割裂知行、理在心外」等等諸說而講的。方先生以為這是陽明將諸種對反概念予以統一之作，由「內在理想」而「相對統一」。筆者卻以為，這真是說得太多了。這是方先生把他對西方哲學與東方哲學異同的框架，套用在此處了，材料就是陽明對朱熹的批評意見。筆者一向反對陽明對朱熹的這些批評，認為都是哲學基本問題的錯置，而方先生依據陽明之說又提出來，筆者自然要再度為朱熹澄清。

六、對陽明以心學批評朱熹理學的討論

 方先生為陽明學說剔出七項要旨以論之，幾乎都是朱王對比下的命題，以下一一討論之。

第一，「心外無事，即存在及價值。」，其言 :

通常一般咸以事物者、單純之事素，其本身乃中性存在，輻輳併列，了無意義與價值之可言；價值者，乃心能所構想之結果，然後附麗於萬物單純存在時空間架之上者也。於是，價值與存在二界，遂打成上下兩橛，彼此了不相應。自陽明觀之，價值與存在，澈上澈下，一體俱融。蓋兩者、同以心體為支點，而統於至善也。「至善者，心之本體。」心之發用流行同時肯定價值與存在，而一以貫之。故曰「心外無物」，「心外無事」，非心能思慮所涉著故**。[[12]](#footnote-12)**

 陽明談實踐的要求，主知行合一，必要求所有知識分子貫徹實踐當年所讀所學，那就是服務社會，照顧天下的作法。於是任何一個服務的行動都是以價值意識主導社會行為，社會整體成了價值理想追求落實的基地，君子仁人，他的生命就是要以理想為社會服務。陽明講的「心外無事」，就是說孝親忠君愛民諸事，都要有道德仁義之心以為之，無心為之，則所為沒有實益，等於無所作為。沒有用心去做的服務之事，這些事便徒具形式，沒有意義，整個社會都在做這些徒具形式的事，最後就會天下大亂、國際戰爭、生靈塗炭。

 方先生說陽明將存在與價值打成一片，此誠其然，但這是指做工夫去實踐仁義之心、追求道德理想的時候的行動。至於形上學問題中的存有範疇裡有客觀物質存在及主觀價值理想之事，陽明並沒有處理，非關此事。陽明哲學及東方哲學是實踐哲學，實踐哲學追求理想落實於社會世間，將一切存在都賦予價值，這是理想的完成。但這並不是現象分析，並不是思辨的結論。

 因此，筆者不贊成方先生主張陽明有「即存在即價值」的形上學立場，陽明之意旨是實踐哲學上的追求理想的實踐活動，是美化社會使成理想的實踐活動的結果，並不是存有論上即存在即價值的命題意旨。

第二，「心外無理，即心即理」

(二)心外無理，即心即理。認知之「心」與在物之理，形成所謂「心、理二元對立」問題，常人對之，不能無惑。陽明及門大弟子徐愛嘗就是問難。陽明所答，一語破的：「心即理！」「天下又有心外之事，心外之理乎？」「此心無私欲之蔽，即是天理，不須外添一分。」例如﹕「以此存乎天理之心，發之事父，便是孝；發之事君，便是忠；發之交友治民，便是信與仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。」「譬如孝親之理只存於孝子之心中。非在於所親也。」故曰﹕「惟精惟一之學，放之四海而皆準者也。」「此心惟精惟一，放之則瀰於六合，無所不賅。」(註四九)雖然，此種「澈底唯心論」立場猶不免見譏於近代之「唯實論者」，被斥為不脫「自我中心論斷之窘局」。(註五○)某日，陽明偕友遊南鎮，一友指岩中花樹曰﹕「天下無心外之物，如此花樹，在深山中自開自落，於我心有何關連？」陽明對曰﹕「你未看此花時，此花與你心同歸於寂；你來看此花時，則此花頗色一時明白起來。便知此花不在你的心外！」(註五一)陽明此種「心外無物，心外無理」之說，發明早於英哲巴克萊一百餘年！(譯註二**)[[13]](#footnote-13)**

 前文講「心外無事」是說那些服務的事件，若無道德意志以為主導，那些事情也失去了作為道德行為的意義了。此處講「心外無理」也是同樣的意旨。那些仁義價值之理，在被作為之際，實踐者若不能堅定其心，誠意為之，則這些價值之理，也不能有效呈現出來。如孝順，不只是衣食奉養，還要做到「色難」，這才是真正用心落實了。

 方先生對陽明此處的討論，進入了唯心主義範疇，又引陽明講山岩中花的存在的一段話來說，說這是唯心論。就此一公案而言，筆者仍然主張，山岩中花的存在及呈顯只是就著觀察者主體的認識而說的，主體用心觀察，則其存在並鮮活，主體未有觀察，則山岩中花對主體而言並無存在的意義。因此，說它是認識問題上的主觀主義則可，說它是形上學上的唯心論則尚未可必[[14]](#footnote-14)。

 這個問題確實是陽明哲學詮釋上的難題，陽明學說中在涉及儒釋道三教辯證問題上，最終是以良知為造化的精靈主之，等於說是良知是最後的實體、創造的本體，就此而言，幾乎已經是形上學意義下的唯心主義了，亦即造化由良知、本心、道心而創造之說。在這裡，筆者就不再反對說陽明是唯心主義了。至於方先生此處以「心外無理」而說的唯心論，筆者以為，都還不到位，只能說是談主體實踐的本體工夫論。也因此，沒有甚麼不能擺脫現代唯實論者「自我中心論斷之窘局」。

第三，「知行合一」

 (三)知行合一。此論由宋儒程頤肇其端，陽明總其成；發揮盡致，精采絕倫，得未曾有。「知是行的主意；行是知的功夫。」「知是行之始；行是知之成。」(註五二)「行之明覺精察處，便是知；知之真切篤實處，便是行。」若行而不能精察明覺，便是冥行；若行而不能真切篤實，便是妄想。二者皆無當於理。(註五三)「知行合一論」對倫理學有其特殊之意義。晚近學者輒狃於知行二分，不試圖於妄想方萌未萌之際，一刀斬斷。世人復析知行為先後兩截，視妄念但一念耳，何足介意？誠如陽明所言，「妄念始萌，已具行動之棧。」故必須連根拔除淨盡，「防於未萌之先，克於方萌之際。」(註五四)

 陽明知行合一之說，完美無弊。唯須澄清者，仍是對他人學說的批評和錯解。學人「知而不行」是人病，朱熹主張「先知後行」是工夫次第，不可以程朱主「先知後行」就誣其為「知而不行、割裂知行、知行為二」者。且「先知後行」是《大學》文本的宗旨，講本末終始，就是次第問題。筆者以為，本體工夫上「知行合一」，工夫次第上「先知後行」，兩事不悖，宜予澄清。又，方先生講知行合一是程頤首肇其端，確乎誠然，程頤講下學上達依《大學》詮解時，就首說了知行合一[[15]](#footnote-15)，因此，後儒以陽明為知行合一、程朱為割裂知行之批判，是不對的。

第四、「心即理，性即天」

 (四)心即理，性即天。陽明之形上學思想，體大思精，然其基本核心，在於肯定「心即性，心外無性；性即天，性外無天」乙旨。更極深研幾，層層拓展，地地昇進，發揮淋漓盡致。由「心物一源」而「格致無間」。但「格物在致知；致知在格物。」有關「精一惟一」問題，形上學方面之探究，至精微而複雜，吾人可先自知識論方面之討論入手。陽明將「身、心、意、知、物」統化為「一件」，視為渾然整體，不可分割者，以揭示其機體主義立場，充份發揮機體一元論。弟子陳九川問曰：「物在外，如何與身、心、意、知是一件？」陽明對此問題之處理乃是憑藉一系列之定義，而層層釐清之：「無心則無身，無身則無心。但指其充塞處言，謂之身；指其主宰處言，謂之心；指心之發動處言，謂之意；指意之靈明處言，謂之知；指意之涉著處言，謂之物。\_\_\_\_只是一件。」惟吾人須明白者，此身、心、意、知、物，乃交養互發，內外本末，一以貫之，渾然一體，澈首澈尾，形成一套完整之機體 統一者也。其全部過程，可藉種種相待互涵關係闡釋之如下：(甲)身心相待互涵\_\_\_\_「身心 合一」；(乙)意知相待互涵\_\_\_\_「意知合一」；(丙)知物相待互涵\_\_\_\_「知物合一」。(註 五五)總而言之，關鍵在「意」：蓋心之所發，是意；意之所著，是物；「知是意之體，物 乃意之用。」故曰：「心外無物。」「外物」云云，命辭不當，特假名耳！知識之效能，必藉上述三重互涵關係，並就其關係性質，一一貞定之，層層格正之，始為彰顯，是之謂「知」也。蓋知之為物，在整個致知過程中，實一事耳，處處表現「能所合一，主客不二」。抑有進者，心即理：心外無理；心無體，心與物同體；心也者，應機而發，乃萬物感應之機也，亦即天地萬物同體一仁之所在。(註五六)[[16]](#footnote-16)

 陽明講「身心意知物」關係一段，在純淨主體心念的狀態之下，身心意知物已是渾融為一事，但，這是做了工夫以後的境界。並不是未做工夫之前的人的狀態的現象描述，也不是形上學普遍原理的命題意旨。方先生從形上學進路首先說此，筆者以為並不對題。其次，方先生以知識論進路說此，筆者以為，還是不對題。方先生說此身心意知物形成一渾然整體，是為機體一元論者。筆者以為，方先生此說，還是太過在意西方哲學和東方哲學的對比問題。筆者要強調，以聖人境界說時，陽明意旨即充分彰顯，無須這種機體主義的名詞以為界定。

 是以本小節中，方先生定名之以「心即理，性即天」者，實與內文所引陽明文句之關係不太直接。至於陽明所言「心即理」者，仍是主體實踐達致聖境，而全幅呈現天理之意。所言「性即天」者，仍是本性充分彰顯，以與天理一致之意。這都是工夫境界論的語言，而不是形上學、知識論的語言。

第五，「**語言層次差別與知行問題**」

 在這個小節中，方先生討論了好幾個小主題，因文分三段，此處即分三次討論之。首先第一段 :

 (五)語言層次差別與知行問題。吾人在未更進一步討論第一知識問題及其與形上學上「精一」問題之關聯前，首宜略談哲學思想表達所用語言之種種層次差別。宋儒二程兄弟程 顥、程頤嘗區別語言之不同層次曰：「有德之言」與「造道之言」。(註五七)前者屬聖人語言，乃聖人所用，以自抒聖心者也；後者屬賢人語言，乃賢者所用，以代聖人立言者也。此外，尚有第三種常人語言，乃常人所用，以陳述一般事實者也。關於知識方面第二問題，自余觀之，陽明顯視朱熹犯有語言層次混淆之謬誤，誤用陳述事實之常人語言，以說聖人之心，故不免誤詮聖人之意耳。[[17]](#footnote-17)

 這一段文字正好說明，朱熹和王陽明所討論的對象之不同。確實，朱熹討論所有的人的基本人性以及下學上達的工夫問題，陽明討論的是主體實踐以成聖境的狀態。但是，完全沒有必要批評朱熹把「造道之言」當成「有德之言」。朱熹分之甚明，是讀者自己混淆而已。朱熹講所有的人的人性以理氣論說之、以氣稟說說之、以天地之性氣質之性說之，這是形上學問題，針對所有的人的人性問題，並不是針對聖人作分析，但經朱熹界定之後，聖人之所以為聖人的工夫實踐的可能即完全打開，同時，任何一般的人，只要依此實踐，則必成聖境，是以，朱熹才是真正照顧到所有的人的成聖工夫的理論依據問題，而不會有甚麼混淆說聖人及說常人的語言混亂問題。至於陽明講成聖境的狀態，心一理一至當歸一，這是工夫實踐之後的主體實況描述，並不是針對所有的人的狀態描述。兩造對象不同，沒有誰誤用的問題，只有哪位讀者不善讀之，而混淆之，而提出無謂的批評而已。

 以下第二段文字 :

朱熹狃於唯實二元論之立場，主張格物致知均須於心外求理。然自陽明心學立場觀之，朱熹實犯有三重知識論錯誤，(甲)欲求理於價值漂白之事實界，朱熹使用價值中立之事實陳述語言，以描結價值界；(乙)由於致知乃止至善之功夫，而至善者，心之本體，屬心，放在內、而不在外也。致知乃心體發用，藉良知直覺睿見、而自我呈現其心體之本然耳。乃朱熹竟根據知識意向之外馳性，一方面既將至善所在內外顛倒，他方面、復忽略心體之自發作用。一言以蔽之，其「汎客體主義」之真理說\_\_\_\_即「理在外說」\_\_\_\_忽略知識構成之基本要素，厥為「主體性原理」；同時，其「價值中立說之知識論」亦將價值論之基礎從根破壞矣。(丙)由於其「致知說」內外倒置，遂使其犯下最大之錯誤：將「學者」、初學之士與精神智慧修養上俱已登峰造極之「聖人」，混為一談。[[18]](#footnote-18)

 以上分三點批評朱熹，其中第三點同於前節所說，筆者已澄清。至於第一點，說朱熹以事實界說價值界，筆者以為，這是方先生自己的誤解。朱熹講窮理於事事物物，這是指要治國平天下時，涉及人間事物的種種物理化學原理者，這些知識首是價值中立無誤，但，先知後行中涉及格致誠正時，即已是以價值意識貞定主體實踐的做法了，至於主體要實踐之時，更必須是提起價值意識以為行為的蘄向。所以，問題是看朱熹在談甚麼問題的問題，而不是陽明談他自己的問題，然後以自己的問題為標準去批評朱熹所談的不合其旨，就說朱熹混淆事實界與價值界。本來就有事實界的問題，本來就應該先把事實界的問題搞清楚，在需要實踐時依正確客觀的知識而去選定價值方向，這就是一套完整的實踐活動歷程，陽明主要重視後端的價值貞定，朱熹則前後皆重，此處絕無朱熹以事實混淆價值的情況。

 第二點，方先生依據陽明說朱熹之「理在心外」的批評而討論之，依陽明，價值的呈顯決定於主體的發動與實踐，就此義言而說「理在心內」，這是就價值需靠主體意志貫徹實踐而說為心內的。但是，即便有某一位主體並沒有做這樣的動作，這時仍不妨礙價值原理的普遍性地位，它還是這個價值，也還是存在，只是未被這位實踐者落實呈現而已。那麼，此時是在心內還是心外呢? 就主體之不如理而言，此理則不被主體呈顯。但就形上學說時，它還是在性中，也可以說仍是主體的本心，故仍存有論地具於心內，只是實現上、現象上不在心上呈顯而已。所以無須以陽明的問題意識去理解、從而批評朱熹的命題意旨。又，方先生說朱熹忽略知識之構成要素厥為主體性原理，此話不佳。認識活動可說是主體性原理，但知識之所以是知識，就是不論主體是否識知? 是否明知? 都是具有永恆普遍的地位的。朱熹討論治國平天下的問題，點出許多客觀知識要先學習確定，之後才能有效實踐，具體落實。此說十分正常。至於主體的價值貞定，這是工夫論的問題，確實決定於內，但這兩件事不必衝突混淆，不必以為朱熹在講「理在心外」的「汎客體主義」，而陽明在講「理在心內」的「主體性原理」。問題不同，不應混淆。

 第三段文字 :

關於知行問題，陽明將人格類型析為三品：曰聖人、賢人、與學者。(甲)「盡心知性、知天者，生知安行，聖人之事也」；(乙)「存心養性、事天者，學知利行，賢人之事也」；與(丙)「殀壽不貳，修身以俟者，困知勉行，學者之事也。」「今人以盡心知性知天為格物致知，是使初學之士，尚未能不貳其志者，而遽爾責以聖人生知安行之事也。」自陽明觀之，此適使知識領域頓呈顛倒錯亂之境矣！(註五八)[[19]](#footnote-19)

 陽明引孟子的語句，分成了聖人、賢人、學者的三層學習境界，這也是自為定義之事，朱熹也引孟子的語句，說出了先知後行的架構，正好與陽明所說不同。筆者以為，這都是兩家對孟子文本依據己意的各自發揮，如果要追究孰是孰非，就需另訂標準，以及重作《孟子》文本的意旨詮釋，但這是不必要的事情。自己講得清楚了就可以了，不必說他人說法的不是。

第六，唯心一元論

 (六)唯心一元論。陽明有鑒於是，乃決然奮起，建立其「唯心一元論」，與朱熹之「唯理二元論」相對抗，主張自「誠意」著眼，為功夫下手處。本心當體起用，致知格物，止於至善，復藉至善之力，發揮良知睿見，澈照於「所格」之物，是之謂「知致」也。「大學之要，誠意而已矣；誠意之功，格物而已矣；誠意之極，止至善而已矣；止至善之則，致知而已矣。正心、復其本體也；修身、著其用也。以言乎己，謂之良知；以言乎人，謂之親民；以言乎天地之間，則備矣。是故至善者、心之本體也。」「故致知者、誠意之本也；格物者，致知之實也。物格則知致、意誠，而有以復其本體。是之謂止至善。」(註五九)斯即價值最高統會原理之重新肯定於心能大用者也。

陽明更於他處明白昭示﹕誠意之極，便是至善。「《大學》功夫，即是明明德；明明德，只是個誠意；誠意的功夫，只是格物致知。若以誠意為主，去用格物致知的功夫，即功夫始有下落。即為善去惡，無非是誠意的事。如新本先去窮格事物之理，即茫茫蕩蕩，都無著落處。須用添個敬字。緣何孔門倒將一個最重要的字落了，直待千餘年後要人來補出！正謂以誠意為主，即不須添個敬字。所以舉出個誠意來說，正是學問的大頭腦處。於此不察，真所謂毫釐之差，千里之謬。大抵『中庸』的功夫，只是誠身，誠身之極，便是誠意；《大學》的功夫，只是誠意，誠意之極，便是至善。」(註六○)

陽明嘗自道其與朱熹所不同者，只在「入門下手處」(註六一)，非關彼此思想心態也。自余觀之，兩氏差異，奚止於此！朱熹在知識論上乃一「二元論」者；在宇宙論上為一「客觀實在論」者；承認宇宙天地有其客觀獨立之存在，同時肯定人心秉承天地之心而參贊化育，曲成萬物。就知識二元論之立場而言，朱熹承認匪但各物之間有其根本差異，而且即於感官知識與睿知思考之間亦有其根本不同。陽明則為一「澈底之唯心一元論」者，對朱熹此種唯實主義二元論之基本立場，自將予以駁斥；反之，若從唯實論者之眼光看來，對王學立場亦同將排斥不遺餘力。東西哲學上「最後審判」之日，猶期期未至也。

 本文中方先生高舉「唯心一元論」的大旗，以與朱熹之「唯理二元論」立場對比，甚至以為，這是哲學史上尚須審判之一大公案，筆者以為，完全沒有必要。就朱熹講的「理氣論」的理論而言，完全存在王陽明的系統中，且多次使用，只是陽明的討論不如朱熹之深入細節。就陽明所重視的本體工夫論的問題而言，朱熹一樣討論，一樣主張，且理論亦不惶多讓。

 前文第一段中所引陽明的文字，講的就是本體工夫的論旨。且以誠意解致知，則致知成了主體性的價值自覺的本體工夫，而不只是追求客觀知見的認識活動，這也無妨。但這就是工夫論的心性論旨，而不是甚麼形上學的唯心主義之說者。依方先生之討論脈絡，他就是要牽引到朱王的不同，也就是客觀認知主義與主體實踐行動的對比上，這是筆者不認同的做法。第二段的討論即是在說此。

 第二段就是以誠意宗旨定位致知，然後再批評朱熹《大學》補傳中的格物致知的說法。指朱熹之說法是遺失主意，而外逐知見，知見立，卻沒有宗旨，則茫然無所歸矣。故需要誠意去做致知的工夫。方先生所引的陽明此說，確實是陽明意旨，而陽明也確實是這樣處理問題的。但是，這就是對朱熹講《格致補傳》之宗旨誤解的結果，甚至是刻意曲解的結果。《格致補傳》講認識活動，但這是「先知後行」的知的工夫的部分，知後即行，正確的知識確保嗣後的正確的行動，中間加上誠意正心的本體工夫，則事業完備。若是知的部分囫圇吞棗，則嗣後的行動亦會分寸大亂。然而，陽明最重視的並不是客觀知識的確知的問題，而是，實踐的方向、活動的宗旨的問題，因此以為朱熹講究的客觀認知活動，是失去了理想的宗旨，只是茫然無緒之事業而已。筆者認為，陽明只管主體價值貞定一事，以為萬化樞紐。朱熹則關心眾人下學上達的入手及次第，以保證人人成聖，卻被誣指為失去宗旨。以上為朱熹辯義。

 第三段，陽明自述與朱熹只在入手處之別義而已，方先生卻以為兩造之異，是知識論的、宇宙論的種種差異。方先生以朱熹是知識論上的二元論，此說不佳。就算朱熹說理在事物，而又有心，於是有心物二元以為知識的符應，這種認識結構的主客二分，也並不是形上學意旨下的主客二元、心物二元、理氣二元的宗旨。至於理氣關係，在朱熹，也不是二元分立無涉、甚至對立的關係，而是不離不雜，是存在是一、存有為二、功能有別的兩大範疇而已。至於宇宙論的客觀實在論說，就陽明對現實宇宙論的存在性問題而言，也必須是主張陽明是實在論者，儒者而非實在論者，則毋須堅持治理天下的原則了。當然陽明有良知是造化的精靈、良知生天生地的說法，以此說為唯心論，筆者就不能再提出異議了。

 總之，這種一元論、二元論、唯心論、唯實論的說法，實在是西方哲學色彩太過濃厚的詞語，方先生力避西方哲學，高舉東方哲學，對比中西之餘，卻仍不免於以西方哲學概念框限東方哲學，這種作法，實在是他自己沒有突破這些框架所致，以今日觀之，這都是沒有必要的定位以及爭議。

第七，「心物合一、格知無間，致良知即明明德。」

 方先生從來不會提出獨立的工夫論問題意識以解讀中國哲學的文本，都是和形上學問題意識糾結在一起，以討論這些文本。以下這段文字就是把形上學和工夫論混淆在起講的結果，同時，又是混淆儒佛之辯的一套意見。

（七）心物合一、格知無間，致良知即明明德。自「身、心、意、知、物渾然一體，形成機體統一」而觀之，心與物，格物與致知，致良知與明明德等，皆一以貫之。是之謂「心物合一，格致無間，致良知即明明德。」(註六二)然陽明復據形上學理由，百尺竿頭，更進一步，肯定「心即性」，「性即理」，「性即天」，「人心即道心」，「未發之中即已發之和」。(註六三)至其所據理由及原委，惟藉「心學」，始能闡明之。蓋「心學」、乃王學理論更上一層探討與發揮之張本也。

年四十，陽明始倡心學。其中，一方面透示曾受張載、明道、象山諸人影響；他方面又饒有禪宗機趣：心學乃心之體用兩面觀：「心統性情：性者、心之體，情者、心之用也。」「故心兼動靜﹕靜指其為天地未發之中而言，寂然不動是也；動指其既發已發而言，感而遂通是也。」或發為思想感覺、意識之流；或發為喜怒哀樂、強烈之情。其最理想之心境，厥為靜無不中，動無不和，發而中節。是之謂「體用一源」。(註六四)

陽明承宋儒遺風，將心、性、理、天，以及人心與道心等，統化為一元，而一以貫之，圓融無礙。(註六五)蓋旨在直有以接於孟子之傳，倡「心主於身，性具於理，善原於性。」(註六六)無論其自覺與否，陽明此舉實已大大拓展儒家之領域，駸駸乎與華嚴彿學相接壤。蓋華嚴主旨在於「萬法唯心造」。陽明則明白揭示：「在物為理，處物為義，在性為善。因其所處而異名，而皆吾之心也。」心外無事，心外無理，心外無義，心外無善。(註六七)質言之，吾人之任何活動云為，皆依心起用者，如意、知等，一切莫非心之所涉。故「格物者 ，格其心之物也；格其意之物也；格其知之物也。」(註六八甲)然卻毫無陷於「自我中心論 斯窘局」之虞。「正心者，正其物之心也；誠意者，誠其物之意也；致知者，致其物之知也 。豈有內外彼是之分哉？理一而已！」(註六八乙)陽明茲處所言，皆用以證明：心之睿知界能所合一。心外無事，心外無理，故心外無學問。「故君子之學，惟求得其心。雖至位天地，育萬物，未有能出於吾心之外者也。」(註六九)基於諸如此等理由，陽明乃直承象山之傳，對之欣賞不置。蓋象山於朱「心外求理」之說亦大不以為然，嘗予以系統之批判，駁斥之不遺餘力，高倡萬物之理性秩序，皆存乎爾我之心中。「吾心即物理」，一聲喝破混沌！(註七○)[[20]](#footnote-20)

 以上第一段講到的「心即性」，「性即理」，「性即天」，「人心即道心」，「未發之中即已發之和」諸說，都是工夫論旨，但方先生卻以形上學命題提出。第二段講心學的「心統性情」命題，「心兼動靜」命題，其實正是思辨的存有論的問題，正是朱熹在討論的東西，何朱王之類似也 ! 其實陽明的意見都是從朱熹的命題中轉出來的[[21]](#footnote-21)，陽明自己有所領悟無疑，但對朱熹的消化卻是十分不足的，因此迭以己意創說新旨，以有別於朱熹，此一自以為的有別，多是工夫論旨，至於思辨的存有論意見，都仍預設於朱熹的系統中，如理氣論，如此處心統性情、心兼動靜諸說。

 方先生熱愛佛學，畢生最終以佛學尤其是華嚴學為最後的終趣，此處，竟也以陽明學中有華嚴學說之。此處，尚有最根本的區別。華嚴學預設唯識學，主萬法唯識，萬法唯心造。這是形上學進路的唯心論無疑。但是，陽明主「無心外之事、無心外之理」等說者，並不具備這樣的形上學宇宙論的意涵，而只是主體實踐的工夫論旨。但是，當陽明以良知取代天道，而說其為造化精靈，生天生地時，則良知是有了這樣的形上學地位了[[22]](#footnote-22)。即便如此，這仍與華嚴宗的佛性存有頗有區隔。闢盧遮那佛本身是法身，是遍在一切處的存在，是萬法唯識、唯心、唯闢盧遮那佛法化報身，但相比於陽明型態的儒家唯心論旨者，只有良知能抵之，而良知是道心，即便是人心上升的道心，人存有者在存在的地位上仍不及闢盧遮那佛的遍在一切處的型態，人還是人，聖人還是人。但佛就遍在一切處了，這是儒佛的一大重要差別項。簡單地去說陽明學說已涉華嚴之教旨，極易混淆儒佛之別，筆者不取之。

七、對陽明是道家的討論

 方先生偏愛道佛，也重儒家。但對於宋明儒學家駁斥道佛之說十分不喜，在詮解陽明時，除前說入華嚴學之外，又提出陽明入道家之說，此說，筆者也不同意。方先生說陽明入道家之說有幾條進路，其中第一條是從「四句教」說者，其言 :

一五二四年(逝前四年)，陽明宴諸生於天泉橋，據傳曾以「四句教」總括其學。(註八一)至一五二七年，門下弟子猶為「四句教」之問題，爭論不決，問難於陽明云。

        一、無善無惡是心之體；

        二、有善有惡是意之動；

        三、知善知惡是良知；

        四、為善去惡是格物。

四句之中尤以首句釋者紛紜，莫衷一是，至少可有下列三種解釋：「無善無惡」(甲)指價值中立主義，將一切存在均價值漂白之；(乙)指絕對至善、超越一切正負相對價值(如「善」、「惡」)之限制，(丙)指心體本身，光明瑩潔，純淨無染，不執著於外界善惡觀念，視為悉由種種環境因素所構成者。

若從第一、即(甲)項解釋，結果所致非使陽明陷於自相矛盾，即勢必將其整個哲學立場擯拒於原乎《學》、《庸》、《大易》(〈文言傳〉、〈象傳〉、〈繫辭傳〉)之儒學正統之外。蓋《學》、《庸》、《大易》無不策勵吾人篤踐實行，止於至善。何況陽明著作之中處處提示：不曰「心之本體即是至善」，即曰「心體者，止至善之地也。」若置此等推論後果於不顧，僅從第一項解釋而立說，則船山之苛責陽明為儒學異端即「言之成理，持之有故」！

惟使陽明先去儒從道，是項指責方能避免。蓋道家之流，對孔子之特重道德價值有揶揄嘲笑備至者。(註八二)若是，則從(甲)項解釋轉換為(乙)項解釋。老子第二章曰：「世人皆知美之為美，斯不美矣；世人皆知善之為善，斯不善也已。」蓋謂絕對價值遠超乎一切 相對價值，如美、善等。超乎善惡者，指超乎一切屬於善惡之限制言。然此乃道、而非儒。儒家強調一切相對價值之不斷轉變超化，成為絕對超越價值，根本毋需乎預設任何超越界之存在。若從此第二項解釋，則陽明是道而非儒。[[23]](#footnote-23)

 陽明「四句教」之首句，確實為他帶來極大的麻煩，這是因為陽明對道佛不求甚解，又對己說自信太過所致。以為以良知造化一切，則天下之理盡收儒門，於是道佛的一些意境高遠的話，儒家一樣可以使用，只要去其虛還其實，則儒家的命題皆可建立。無善無惡之說即是如此，陽明何能言此? 顯是竊用道佛術語。但是，陽明畢竟是位儒者，因此必須為其疏解，如方先生之所建議的三型，其中第一型確實主張價值中立，則此確非儒家無疑。第二類仍是主張性體至善，超越相對善惡，此說當可成立。第三類是心思未動的無分別心狀態，是心理學上的未活動狀態，此義亦可說。然而，方先生卻說，若是第二類，則此是道家而非儒家。因為儒家不預設超越界之存在，而談這種超乎一切相對價值的絕對價值觀，只能是道家的而不是儒家的。方先生這樣的詮釋，語焉不詳，無從討論。如何可說儒家不談超越界呢? 如何可說無善無惡之說就不能是儒家的言語呢? 筆者以為方先生言之無據，亦難以論辯，因為他自己並沒有提出清楚的討論。

 方先生又提出三點陽明學說入道之處，其言:

自余觀之，就下列三義而言，陽明實深有得於道家之精神者：

(一)陽明之「心猶明鏡說」或「鑑喻」，乃得自莊子。莊子曰：「至人之用心若鏡：不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」(註八三)

(二)真正之道家乃是典型之禁欲派，主清靜無為。(註八四)【莊子曰：「夫嗜欲深者，天機必淺。」】儒家如孟子者，則倡「可欲之謂善」，主張對善之欲望或嚮往乃是人生一切高尚德行之本。顯然，陽明於是頗猶疑不決。但其言心之究極本體乃純乎天理之處、而無一毫人欲之雜，則顯近乎道。真正之儒家從無相信此心僅有光而無熱者。自余觀之，儒家所謂天地之心，天地之仁，乃情、意、理三者之充量和諧發揮，彌足貴也。

(三)老子嚴為學與為道之判。故曰：「為學日益；為道日損。」(註八五)陽明於此實深有契於老氏之教，亦曰：「修德日損；問學日進。」斯儒、道之大異也。道家崇無，故倡「為道百損」【「損之又損，以至於無為」】，是乃肯定於其超本體論者也；儒家尚有，篤信化育之理，創進不息，生生不已，故倡「人能弘道」，冀以圓成性體實有之大全，是乃肯定於其本體論者也。(註八六)就道家言，吾人之人格修養乃是「日損」功夫，日損於「有」界是也；問學之道，則是「日新」事業，日新於「無」界是也。茲處「有無二元對立」，殊難調和。就儒家言，道問學即所以尊德性也。問學功夫足資提人品，超凡入聖，豈是等閑！安可易之？然就此層而論，陽明及其前輩象山均較近於道家精神。蓋兩氏皆同重「修身以道，修道以仁」，而不尚唯聞見之知與繁文縟節之是求。【陽明曰：「良知不由見聞而有；而見聞莫非良知之用。」「德性之良知非由於聞見耳。」】其所欠闕者，正惟一種「旁通統會，一以貫之」之精神，而充份表現於孔孟高明博厚、充實飽滿之人格生命者也。(註八七)[[24]](#footnote-24)

 方先生討論宋明儒家的道佛因素時，近乎任意的聯想及比附，第一條講陽明之「心猶明鏡」說是得自莊子。傳習錄有文 : 「曰仁云 : 心猶鏡也。聖人心如明鏡。常人心如昏鏡。近世格物之說，如以鏡照物，照上用功。不知鏡尚昏在，何能照？先生之格物，如磨鏡而使之明。磨上用功。明瞭後亦未嘗廢照。」一個鏡子，這麼普通的東西，日常生活上隨時取來之物，陽明以鏡說理，何須得自莊子? 筆者覺得是方先生想像太過了。

 第二條講對慾望的態度而有儒佛之別，且方先生認為陽明是道家型態。至於方先生所認為的道家型態，那就是禁慾主義，而且大約是一般耳目口鼻之欲皆予戒免。同時方先生認為，儒家並不禁慾，主張可欲之謂善，知情意和諧。筆者以為，方先生對儒道對待欲望之說法，還是過於簡單。說道家是禁慾主義者，此話不易成立。說儒家不禁慾，也不盡然。總之是語言約定的問題，必須澄清。損人利己之欲，儒家決反對之，孟子講的可欲，其實是服務社會的理想，並不是私慾。至於道家之清虛寡欲，也不是原始佛教的禁慾型態，而是耳目口鼻的過度之欲，老子講的五色五音五味之欲，清淡也不是禁絕。至於莊子講的嗜欲深者之欲，則是酒色財氣權勢名利之欲。方先生不做語意檢別，一概視之，過於簡略。總之，儒家棄絕損人利己之欲，道家老子主張簡約口腹之慾，莊子主張摒棄權勢名利之欲，這樣兩家皆禁慾了。儒家主張正德利用厚生於社會生活中，老子主張非以其無私故能成其私於社會生活中，莊子主張快樂逍遙於天地自然之間，則兩家皆有可欲之事也。

 第三條以老子為學、為道之別說陽明近老氏。筆者以為這些討論都很不嚴謹。老子說「為學日益，為道日損」，陽明有近於老子之言者，說「修德日損，問學日進」，兩家意旨相同。其實，這些都是形式語，儒道相同可也，重點是兩家的為道、修德宗旨有別，這就是價值意識的本體論的問題，儒為仁義，老為無為，雖亦有可通之處，但表面上仍是不同的。方先生說老子的日益日損之有無二元之對立殊難調和，筆者以為，應是方先生的理解不準確之故。老子強調為政者、領導者要日損己私之欲，並以讀書為學要日益進取來對比之，以鮮明之差異強調所說之觀點，此處，沒有二元對立的問題。至於為學，向為儒家所重，但方先生卻說象山、陽明皆重修德，近於道家，不似孔孟之同重見聞、德性。筆者以為，說象山、陽明強調以德性主導聞見則可，說象山陽明重德性輕聞見則不可，說象山、陽明之重德性是近於道家則是不易說清楚的，因為此處之德性是家國天下的行仁政之德性，就老氏而言，為道之德亦同於此，至於莊子，就不如此了，莊子之道是放任自然，而不是經營天下。總之，話語都太外在，在外圍輕滑飄過以論儒道，意旨不深，又易引發新的問題。關鍵都在，方先生自己太愛護道佛，是以強宋儒入道佛，而致引生無謂的問題。

 此文以後，方先生又就陽明之學與禪佛之間進行討論，主張象山、陽明深喜禪宗的機鋒，但方先生並未以此說陽明入禪，只是說受到其影響，此些說法，筆者皆能同意。之後又說陽明重北宗輕南宗，又受明道影響而重僧肇之說，這些意見，意旨不深，論據不詳，筆者就不再追述。

小結 :

 方先生對宋儒唯心主義象山、陽明兩家的討論，雖未有貶抑，但因為過度受限於與西方哲學對比參照的思路，許多討論，皆有重新澄清的必要，關鍵在中國哲學研究的方法論問題上，筆者作出了許多哲學基本問題的錯置之批評，及重置之澄清。方先生對象山陽明心學的意見，又多受象山陽明心學對程朱理學的批評意見之影響，因此在討論之際亦多以與程朱理學做對比的進路呈現，然這一部分，更是儒學史上始終糾纏的一段公案，筆者則站在程朱立場，為其反駁，企圖還原哲學史的真相。

 方先生的中國哲學研究之巨大貢獻，在於指出中國哲學異於西方哲學的特質，但一如二十世紀的多位中國哲學家一樣，都喜歡加上中國哲學優於西方哲學的判斷，筆者以為，問題不同，無從判斷，說其差異即可。差異說清楚了，還原各自的義理精神才是最重要的，之後才有對比研究的可能。然而，方先生在說特質上固然十分有貢獻，要深入細節地釐清中國哲學各家各派的命題意旨時，卻缺乏有效的方法論工具，以致許多問題尚停留於表面的分疏，而不能落入細節。

 本文對方先生談宋明心學的討論，就頗有細節疏略的缺點，一方面是定位理論的工具疏略，一方面是解決爭議衝突的意見疏略，在這點上，方先生不能算是宋明儒學的專業大家了。

1. 詳細資料請參見筆者網站 : <http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/1dbr/paperbook.htm>。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 本文為參加2014年10月25~26日，「紀念方東美先生誕辰115周年暨方東美哲學思想研討會」而作，主辦單位 : 北京師範大學，北京中華書局。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 方東美著，《中國哲學精神及其發展上•下》孫智燊教授中譯本，台北黎明文化事業股份有限公司，2005年11月初版。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 筆者的研究，是依據筆者所提的中國哲學方法論的解釋架構而進行的，參見 : 杜保瑞，《中國哲學方法論》，（臺灣商務印書館，2013年8月 初版） [↑](#footnote-ref-4)
5. 方東美著，《中國哲學精神及其發展•下》頁122。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 方東美著，《中國哲學精神及其發展•下》頁127。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 方東美著，《中國哲學精神及其發展•下》頁127~128。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 方東美著，《中國哲學精神及其發展•下》頁131。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 方東美著，《中國哲學精神及其發展•下》頁135~136。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 參見拙著:《中國哲學方法論》。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 方東美著，《中國哲學精神及其發展•下》頁139。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 方東美著，《中國哲學精神及其發展•下》頁139。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 方東美著，《中國哲學精神及其發展•下》頁139~140。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 參見拙著 : 杜保瑞，2012年5月，[＜王陽明對道佛的批評＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/1con/5902.htm)，《哲學與文化月刊》456期。頁39~66。杜保瑞，2012年10月，[＜對王陽明批評朱熹的理論反省＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/1con/5903.htm)，《台大哲學論評》，第44期：頁33-72。杜保瑞，2014年2月，[＜王陽明言知行合一的本體工夫意旨＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/1con/5901.htm)，《哲學與文化月刊》，477期：頁49~70。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 參見拙作 : 《北宋儒學》，台灣商務印書館，程頤章。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 方東美著，《中國哲學精神及其發展•下》頁141。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 方東美著，《中國哲學精神及其發展•下》頁142。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 方東美著，《中國哲學精神及其發展•下》頁142~143。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 方東美著，《中國哲學精神及其發展•下》頁143。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 方東美著，《中國哲學精神及其發展•下》頁145~146。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 唐君毅先生就是持這樣的意見。參見拙著 : 杜保瑞，2014年5月，[<論唐君毅對朱陸工夫論異同之疏解及其誤識>](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/1204.htm)，《 周易研究》，2014年第3期，總第125期，：頁83~96。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 杜保瑞，2012年5月，[＜王陽明對道佛的批評＞](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/1con/5902.htm)，《哲學與文化月刊》456期。頁39~66。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 方東美著，《中國哲學精神及其發展•下》頁149~150。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 方東美著，《中國哲學精神及其發展•下》頁150~151。 [↑](#footnote-ref-24)