對勞思光詮釋象山陽明龍溪的方法論反思

台灣大學哲學系杜保瑞

摘要：

　　本文討論勞思光先生在宋明儒學系統中對三位最具心學形象的儒學家理論的詮釋意見，並提出筆者的反思。勞先生的意見都是正面支持讚許陸象山和王陽明的理論的，關鍵就是勞先生心性論中心的中國哲學解釋架構，這使得儒學以主體性的價值自覺以及道德實踐為根本型態，且是最具優異殊勝的理論型態，而這一點正是象山陽明的長項，雖然如此，儒學並不能只是這些問題，為進行三教辯證而建構的形上學宇宙論理論，是有它的命題功能的，甚至，即便在心性論旨的脈絡下，主體性的價值自覺亦不免本性論本體論問題的涉及和確認，這是本文中要和勞先生討論的地方。最後，因陽明學在宇宙論本體論形上學問題上立意不明，導致後學王龍溪偏於禪佛教，對此，勞先生在儒佛分際上嚴予區分，批判了龍溪之學。本文之作，依勞先生《新編中國哲學史三上》一書中的陸象山王陽明王龍溪部分進行逐章討論。

關鍵詞：勞思光、王陽明、陸象山、王龍溪、良知教

1. 前言：

　　勞思光先生的心性論中心的解釋架構，立基於孔孟哲學的詮釋，發揮於陸王哲學的討論之中。就宋明儒學的三期說而言，從周張宇宙論、程朱形上學，到陸王心性論，才是複返孔孟的完成。象山首揭心性論，且與朱熹有直接的辯論，勞先生首先藉由象山的詮釋而建立心性論的理論型態。而王陽明的學說，正是勞先生心性論中心的最佳寫照。勞先生對王陽明的討論，也有許多特色。他認為陽明未有知識論問題意識，因此良知不做知識主體說，而是德性主體。因此反對理性主義經驗主義的西方分析架構。配合四句教的解讀，勞先生認為四句教是四個命題，不是工夫的序列，這有廓清誤解的功效。然而，陽明收攝道佛的理論，勞先生未及處理，這是會影響王陽明哲學體系的儒學本質的，也是後來王龍溪繼承的一條道路。勞先生認為陽明是經世之才，不是窮經的學者型，但卻最能掌握孔孟心性論的主旨，而捨棄形上學進路的理學。這些問題，都值得細節地疏理討論。最後，繼承了陽明四無教的龍溪學，雖然在勞先生倡議心性論的鮮明立場下，龍溪之學卻因為把握不住儒佛分際，而遭勞先生批判。以上這些議題，都是本文討論的要點。

1. 對陸象山與朱熹辯太極圖說意見的反思

　　勞先生對陸象山的討論始自談朱熹與陸象山的《辯太極圖說書》，此一辯論的細節不談，筆者已有《南宋儒學》專書全篇深入討論之[[1]](#footnote-1)，今就勞先生最後定位此書的意見進行討論，首先還是勞先生心性論中心的解釋架構，認為朱熹立客體實有而陸象山立主體實有，但勞先生提到，應以主體實有收攝在客體實有中解答或處理形上學問題意見[[2]](#footnote-2)；其次，陸象山批評濂溪之說為老學，乃道家思考，勞先生提出，雖然周濂溪之學直承中庸易傳，但中庸易傳本就是吸收南方道家形上學思考而立的學說，自與孔孟心性論旨有別，故而亦是同意陸說[[3]](#footnote-3)。第三，世謂朱陸乃工夫論的不同，勞先生認為關鍵還是主體實有與客體實有的差別問題，因為這就決定了朱陸之心為經驗義還是超驗義[[4]](#footnote-4)。

　　針對以上三點，筆者討論如下。首先，如果勞先生同意一般在形上學問題討論中的問題也可以在心性論進路下收攝定位的話，那麼這就表示形上學問題有其作為哲學基本問題的合法性，接下來，只是如何安排及看待形上學和心性論的關係了。就此而言，筆者不採取勞先生分立宇宙論形上學心性論為三種不同哲學型態的做法，而是以宇宙論本體論工夫論境界論為一整討實踐哲學的解釋架構，四個哲學問題都是學派成立必須論說的基本問題，就此而言，由孔孟人說心性說上升至中庸易傳的形上學本體論說，便是儒學的理論完成。而勞先生倡議的心性論中心的主體實有說，實際上就是工夫論問題以及實踐以證成的知識論課題，不必分裂於形上學宇宙論問題之外或之上。勞先生認定的心性論優異的論點，主要是就實踐以證成處而說的，但筆者以為這就是知識論的課題，不必以為知識論上的主體實踐才真能證成之意旨而分裂工夫論與形上學問題為不同的哲學型態，而是合併共構於一學派的整體基本問題架構中認知即可。所說南方道家的形上學，在孔孟心性論旨中無有，其實，孔子少談性與天道，卻不意味性與天道不是重要的哲學問題，南方道家盛談之，中庸易傳吸收之，都表示形上學問題的根本性價值。

　　對於工夫論問題，朱陸辯爭不多，朱王的對立才真明顯，工夫論是實踐完成價值意識的手段，再怎麼決定於心還是不能任意妄行，關鍵還是有天理在，這就再度接觸到形上學問題，工夫路徑的種種不同，都不礙其最終以成聖境為歸趣，因此只是個人才性情意的差異，不論是強調主體性的價值自覺，還是強調按部就班下學上達先知後行，都是以成聖為共同目標，以為兩路的差異是主體實有還是客體實有的區別，這就把工夫論問題導向了形上學的問題，而所謂客體實有和主體實有的實有性問題，本身就是形上學問題。

　　實際上在辯太極圖說書的討論中，牟宗三先生認為就文義解讀說，朱熹勝，只是牟先生亦高陸貶朱，做法是把陸王之說上升為動態的道德的形上學，而把朱說貶為靜態的形上學[[5]](#footnote-5)，而不是分列工夫論與形上學，可見，工夫論與形上學有其內在不可分立的根本原理在，形上學不可少，以主體收攝客體之說重點在證成的知識論問題，而不在體系的優劣之別上。

1. 對陸象山心即理說意見的反思

　　象山講「人皆有是心，心皆具是理。心即理也。」，勞先生即此展開主體性歸宿之心性論解說，且以之為與朱熹言心絕不相同。勞先生說象山之心是本心，指價值自覺而言，取超驗義及普遍義，本身是價值標準之根源[[6]](#footnote-6)。以上諸說，皆宜贊成，確為象山說心之確解。然而，心需自覺，是就工夫論說，心能為價值標準之根源是就心已做了工夫之後的「心即理」狀態時才能說的，心不做工夫時，任性妄為之舉何能言於即理呢？至於所覺知之理，勞先生謂其為規範義而非規律義，這更說明了心是在做主體性價值自覺的工夫時，自覺自定了價值標準而說的。至於規律義，則非價值自覺的主體能由內證之，此旨亦勞先生所言。由此，勞先生所說的陸象山的心為本心，為做價值自覺之用，則此心的功能全是道德實踐一事而已，中庸易傳的形上學意旨要探究的整體存在界的存有原理問題，既有規範義也有經驗義，規範義通於此本心之自覺內涵，轉而說收攝在此主體性時有之心下說時，尚有可說之旨，至少就證成而言。然其經驗義指責絕無由心收攝之可能，勞先生說此處有知識論的問題不可跨越，確如其說。然而，儒家的哲學體系，除了有天道性命相貫通的價值意識之外，儒家何能不言經驗？家國天下的實事實務實理，如何在心性論下不能周知？此即天道觀形上學的理論功能，亦非本心義的主體性實有所能論斷，故形上學的功能不可廢，規律義的原理及經驗之知不可無，此即唯心性論的進路之不足之處。

1. 對陸象山工夫理論詮釋的反思

　　儒家論工夫，必是心學進路的心上工夫，是為本體工夫，即是本體論進路的心理修養工夫，前節心即理說就是工夫論，無一義不是工夫論，但勞心生必欲以主體性實有的心性論高下實體性實有的形上學，必欲以心性論收攝形上學問題，結果就需另置工夫論章節的討論了。然而此節的討論，意旨全同前節的心性論旨。強調象山講的立志，重點即是入德之門皆在自己身上[[7]](#footnote-7)，這就是主體性的價值自覺之工夫論旨，此說當然正確。至於象山批評朱熹之說為枝葉，是對朱熹言與理氣心性情關係的存有論討論，勞先生亦謂存有論討論自需字字確定其義，若是心性論，只需掌握規範即可。即是要得血脈。其實，勞先生此說中已經提供了存有論的理論型態及其功能，則存有論何能廢置？它本身就是基本哲學問題之一，哲學討論可以只重工夫論，但不能以為工夫論可以脫離形上學存有論宇宙論等義的問題，也不可能工夫論旨就能同時決定形上學存有論宇宙論旨，因此，講主體性價值自覺的立志工夫，並不需要獨立成套，輕視形上學存有論宇宙論，以為不能究竟成德，因為成德誠固是終極目的，需要同時處理解決的問題仍多，心性論與形上學宇宙論要共構合體才是解決實踐哲學的完整套路。

1. 對陸象山對學統之態度的反思

　　勞先生談學統，一方面要說象山真是孟子之傳，二方面要說心性論非是佛教。就孟子之傳部分，勞先生以孟子之學即是心性論旨，而朱熹另承中庸易傳樂記之路，而心性論是不需要客體實有之形上學的[[8]](#footnote-8)。此旨，筆者已屢次言之，這就是對於一個實踐哲學學派的理論體系之系統性建構的視野的問題，儒學自是成德之教無疑，然而成德之教為辯證三教亦需有天道論宇宙觀的建構，勞先生對於三教辯證不取此路而是走建設性文化肯定論之途，亦即脫離系統哲學的體系建構以辯證三教，而是從文化哲學的路向上討論三教別異，以道佛兩教非文化肯定論者，因而成德不及實在世界，勞先生屢謂中庸易傳攝入了南方道家形上學，但道家形上學在何義上挑戰了儒家心性論？勞先生不從形上學路向上辯爭，而是從文化哲學的視野上別異，別異了，儒道就不便爭了。對佛教亦然，佛教更是文化否定論者，理想在彼岸，固有心性論旨的優異殊勝，卻是靜歛的超離，並不化成天下[[9]](#footnote-9)。所以仍與象山承孟子的心性論不同，此說與一般宋明儒者的進路是一致的。但是，追求彼岸的佛教哲學，另有修行的工夫以證成其彼岸世界的真實，不是簡單以化成世界或捨離世界的態度分別了就沒事了，哲學學派的辯爭不如此簡易，此及張載宇宙論朱熹鬼神觀要辯爭的理論重點。勞先生以文化哲學規避了系統哲學的針鋒相對，天道觀宇宙論形上學正是宋儒攻防道佛的重鎮，勞天生過於顧及孔孟心性論旨的成德之教，於此是便是確實忽略了。此型於其論於陽明時亦然。

1. 對陽明學說要旨的反思

勞先生首先提出三點要旨，今論之。第一，良知非禪[[10]](#footnote-10)。勞先生此旨自是無誤，但勞先生的討論卻引入心性論的合法性問題上說，這是因為，勞先生認定佛教就是心性論強盛，一旦陸王哲學有心性論，就易被誤解為禪，而是禪是儒之辯在勞先生而言，則是靜歛與健動的不同，[[11]](#footnote-11)這其實是工夫形式的差別，談不上真正的別異。儒學之內自有靜歛路向的工夫論，佛學之內也會有健動型態的工夫論。因此，要別異儒佛，關鍵還是勞先生所說的文化建設型態還是捨離世界型態，但是，這卻是就文化哲學問題意識說的，而不是哲學體系的理論進路說的，也就是說，文化上的化成或捨離之別，是理論體系的結果，非其原因，因此不能用為別異的要旨。總之，同為心性論的禪儒，還是有類型的別異，並非是心性論則陸王之學就變成了禪佛教之學了。這是勞先生處理禪儒之間的論點，但是，更重要的是，勞先生以心性論為陽明型態之說卻導出了其它儒學之說為天道論本性論型態，而且勞先生認定天道論本性論的型態並非孔孟原型，而是中庸易傳以下至周張程朱的歧出，直到陸王之心性論出，才將之導正。卻又易為人誤認為禪，因此以動靜之說說儒佛的不同。

　　第二，良知是否落後一著？依四句教說，良知在意之動之後，故為人疑良知沒有主宰性的地位，只是放失本心之後的知解能力，不能挺立為最高境界的主宰行為之主體。筆者以為，此一疑慮，僅就陽明四句教系統而生，若參看陽明其它地方的良知觀念，當無此疑。而這又是因為，陽明講良知固然是孟子的良知無誤，但他自己偏偏要從大學文本詮釋為進路，大學格致誠正本有其意，陽明一味地要將之納入良知教系統，應套心意知物於良知教架構內，不得已而有「無善無惡心之體、有善有惡意之動、知善知惡是良知、為善去惡是格物。」的僵化陳述，引生問題很多，陽明需自負其責，四句教看起來好看，細究之理論上的問題真是不少。勞先生於此處則表示，四句教並非依序的次第，而是闡明四個論點。此說，筆者也同意也反對。實際上就陽明多次的討論而言，陽明確實依次序展示此四句，至少就心意知物的格致誠正關係就是如此依序地談之的，且言之鑿鑿頭頭是道，因此說陽明非依次的序列是不符合陽明自己的陳述的。但是，無論怎麼閱讀陽明的依次序列，陽明所說結果都永遠是同樣的意旨，亦即都是如勞先生所說的主體性的價值自覺一旨而已，只是表述在心意知物的不同名相中而已，因此，勞先生說四句教是四個論點之說亦當成立，只是筆者要表示，這四個論點的意涵只有文字之別，沒有實質之異。

　　第三，良知之知是道德語言。勞先生認為許多討論陽明良知概念的作品，有將良知之知攝入一切知識領域的現象，勞先生以為不可，良知只負道德抉擇的職責，不負認知事務或規律之知，因為陽明學說沒有知識論的探究[[12]](#footnote-12)。此處，有多項問題可以討論。首先，良知自是道德抉擇的主體，但是人類是有許多能力的，道德抉擇與客觀認識都是同一個人在做的，人心就是主宰道德抉擇與客觀認識的主體，今勞先生認為陽明的良知主負道德抉擇，此解當然是符合陽明本意的，但是，客觀認知的主體便竟然要在此心以外去尋求了嗎？牟宗三先生的良知坎陷說就是一個詭異的解決，而勞先生則是未有討論，這就等於說勞先生所討論的道德語言世界中未及認知語言世界，則整個儒家哲學在認知世界都無有觸及，此旨就成德之教而言顯是走得太過了，成德之教需要有道德主宰，這就是良知，但是心之官則思的思，不必只限在道德認知，客觀認識亦是必要的，大學文本中的格物致知的知就是客觀認識的功能，那個道德主宰的動作是放在誠意正心上說的，本來既有道德語言有有認知語言的大學格致誠正，在陽明的強勢解讀下，只有道德語言，而勞先生的解讀，也是這樣的進路了，則筆者對陽明的批評亦等於對勞先生的解讀的批評了。另，勞先生說陽明沒有知識論的探究，筆者同意，但是，知識論之探究不只是客觀認識或規律認知，宜及於整個實踐哲學的成立可能及檢證可能，此義確實非陽明所及，筆者同意，實際上，整個中國哲學史也沒有這樣的問題意識，甚至，二十世紀的中國哲學討論，固有此一意識，卻無正式的研究。

1. 對王陽明心、理、良知關係討論的反思

勞先生談陽明心理良知此三概念的關係，意見的重點在於：良知為唯一的樞紐，心即理之心為本心，至於理，必須討論後確定其意[[13]](#footnote-13)，而勞先生的意見則是，理是德性意義之理，而非認知意義之理[[14]](#footnote-14)。「心即理」並非規律的先驗於心，而是規範由此心生出[[15]](#footnote-15)。如是之心，則是自覺能力，指向普遍規範，因此，心即理的活動中，對於事理是無涉的。因此，勞先生認為陽明此旨是有一定的危險性的[[16]](#footnote-16)，[[17]](#footnote-17)，而且陽明心目中是沒有認知活動的獨立領域的[[18]](#footnote-18)，如此一來，等於是說陽明把事理看成簡單易知者，只要確定了道德行動，則客觀知識自然會去求知，而與道德行為無關的事理之知則不是重要的項目。可以說陽明是以一消極的態度面對知識的問題的。[[19]](#footnote-19)

　　勞先生以上的討論，輕易地放過了陽明對事理無涉的哲學立場，陽明學的功能明確了，理論的幅度也就減小了。問題是，這樣的哲學究竟是一套怎樣的哲學呢？筆者之意即是，陽明學就是工夫論哲學，藉由主體性的價值自覺自作決斷而立志實踐之學，此學誠為儒學核心樣貌，但儒學有三教辯證之需，儒學有解釋世界之需，勢必要有宇宙論形上學存有論等諸多學問以面對之，從而落實客觀事理的形而上依據，而非只談道德行動的價值根源，其實，即便是道德行動的價值根源，固出自本心，但本質上必須就是普遍原理，放諸四海而皆準，這才是談理的本意，否則言心即可，而心是提出呈現實踐落實這個價值根源之理的主體實有，但為心所呈現的理，它的普遍規範義不能無。至於生活世界在道德領域之外的知識領域，固可因道德意識而有接觸的意願，但其本身獨立的事理原則是不同於道德性的倫理原則的，這些都是形上學宇宙論等哲學問題要去面對的，儒學是道德哲學沒錯，但是儒學不能只談道德而不談其它，否則其道德實踐亦無可以落實完成的可能，此即大學原意之格物致知要討論的。

　　總之陽明學是儒學無疑，但是陽明學不足以包括一個學派成立的全部理論，他只是特別側重工夫論的一支確解之學，不必過度擴大他的意旨與功能地位，更不宜以他為優而貶抑其它。

1. 對陽明致良知與成德工夫的詮釋意見之反思

　　勞先生謂：儒學以成德為目的，言成德則應對德性我有所肯定，但最吃緊處則在工夫，而陽明論工夫之中心即在致良知[[20]](#footnote-20)。但是在勞先生引陽明知文句中，即已出現良知是「寂然不動之本體」、「良知之本體」、「良知者心之本體」等用法，在勞先生而言，這些本體用語之確義自然都是主體中事，就主體成德而言，良知主體亦是本體已能自做抉擇且立志完成，但是，儒學要處理的問題並不只是主體性的價值自覺，而還包括天地萬物的存在的根本意義，這一點，不去規範則已，一旦要規範，沒有不進入形上學討論的範疇的，而此時，心性論能扮演的角色依然是為天道下貫所規範的主體的本性，以及主體自覺所體知的價值正是天道性命貫通的同一價值，並由主體的實踐而落實發展出來，所以，談主體性不可能不上升至客體性，可以說客體性實有的價值意識同於主體性實有的價值意識，甚至只能由主體實有予之彰顯，但是，決不能由主體性實有來負擔客體性實有的功能，那就是，宇宙發生論、本體宇宙論等形上學問題的解答。如此，勞先生刻意規避的客體性實有的形上學宇宙論問題，並不能僅在主體性實有處討論解釋得了的。本節後段處理了格致誠正等工夫的關係，簡言之，陽明用了四組概念但只是說了同一件事而已，這就表示，陽明刻意以孟子良知學侵入大學八目的系統中，解釋費力徒生糾纏而已。

1. 對致知格物誠意之一貫性意旨的反思

　　勞先生在討論(c)致知格物誠意之一貫性一節中，引王陽明之言：「然心之本體則性也。性無不善，則心之本體本無不正也。」指出，所謂心之本體指價值意識或道德理性，此能力本身不能與其本性相反。故陽明此處多用一性字[[21]](#footnote-21)。筆者以為，就良知與本性和本體的關係而言，這其實就是勞先生自己的語句中以及陽明自己的語句中就已經出現的本性本體的概念，而這本性和本體的概念，正與勞先生談主體實有的心性論和客體實有的天道觀本性論及形上學宇宙論的進路是有所不同的，這就指向了，勞先生所說的，要以主體性為中心去解答或處理出自形上學中的問題[[22]](#footnote-22)。筆者以為，以主體性為中心只能解答形上學中的價值意識與主體自覺的價值意識必是一致的，此一致性，就哲學討論的系統性說，自是本性本體決定了主體，只是由主體呈現實現本性及本體而已，沒有個別主體的實踐，本性本體依然存在，這就是形上學人性論的思考。因此，談工夫論而強調主體性的價值自覺自是當理確義，但是，絕對不必割離人的本性論和天道的本體論作為一獨立的哲學基本問題去討論處理面對及建構。否則，只是徒增解釋的麻煩而已，陽明系統併程朱系統正好將儒學完整呈現，實際上，陽明所說在朱熹作品中亦是出現不缺的，只陽明不察刻意貶抑，此事，筆者已討論於《南宋儒學》專書中。不再贅言。

　　勞先生討論本節之重點，其實是在心意知物的格致誠正四項工夫之意旨關係上，重點就是勞先生主張陽明固談「先後次序」，但其實只是「工夫條理」不同而已，根本上說，格致誠正修，其實「只是一事」。否則，良知在有善有惡的意之後做其知善知惡之工時，「致良知」的澈上徹下之功即與之有所衝突[[23]](#footnote-23)。所以，勞先生強調，良知必須既是知善知惡之能力，又是最高主體性[[24]](#footnote-24)。因此，致良知與誠意是同一件事，當然，也就與格物及正心是同一件事了[[25]](#footnote-25)。勞先生此處之疏解，筆者都必須同意，辛苦勞先生費力疏解，問題還是陽明自己的改大學的工夫次第先知後行說以為孟子的良知學，又在四句教中刻意分設了先後次序，這才造成如此細解時的許多無謂的紛擾，由此可見，文本詮釋還是要依據原文的本意本旨，創發新說時盡量不要藉文本詮釋以為建構，否則就是牽強。

1. 對知行合一之確解的反思

　　勞先生談知行合一，為解陽明立論之困難，此困難即是顧東橋於傳習錄中往返辯難的重點，顧東橋不斷指出此說易遺後患[[26]](#footnote-26)，陽明易用力申辯，勞先生對此提出兩點。第一，此知是指價值判斷，第二，此合一是就根源發動處講，不就效驗處講，亦即不是取完成義。勞先生此解確實符合陽明意旨，但是，即便如此，陽明暢說的知行合一易在知行合一的日常語言上啟人疑竇易是屬實，就像孟子的性善說亦引發眾多的質疑一般，以為人性如何可能本來是善的？眾多惡人惡事如何稱說人性本善？陽明知行合一亦是如此。勞先生之疏解有其價值。但筆者以為，先知後行的重要意旨此處勞先生尚未涉及，那就是涉及客觀事務的經驗之知聞見之知，這不是價值自覺問題，而是客觀能力問題，大學所說格物致知重點在此，陽明不在意，但大學所說在此，程朱所解釋的重點也是在此，所以必須先完成知識的正確認知才能去實施它，實施之前再度做價值自覺，那就是誠意正心之功，所以大學工夫次第中有先知客觀知識再做主觀價值確斷的進程，本屬合理，今陽明必言知行合一，重點在知了就是要做的，此義亦屬當然，只是，實在沒有必要去說先知後行的說法是錯誤的，就是個刻意指責導致陽明自己的知行合一之說糾纏在大學言說客觀事務之知的認識之功上，顧東橋的許多問難都是在這個環節上提出的，陽明的回答是能維護他自己的系統，然陽明才高，大學八目卻是針對所有的人，也就是任何一般人的修養次第而說的，儒學自是要求人人成聖的，但是一般人的次第升進之功不可否定，這一點，勞先生亦提到陽明之說有其危險性在。

　　陽明講到了「性即理」，勞先生強調此理指規範義而非規律義，不指經驗物而是行為物，這些說法都可以，但也就證明了客觀世界之知在陽明系統中是缺乏討論及重視的，因此陽明學有其高拔之艷美，但卻有不完整的可惜。推崇之餘，亦須重視其不足處要有所補足。

1. 對四句教之說明的反思

　　勞先生討論四句教的重點就在解明「無善無惡心之體」一句上，結論就是心之體可說無善無惡但亦是至善的[[27]](#footnote-27)，陽明說無善無惡就是太有信心了，把佛教的詞語大喇喇地收進儒學系統中說，導致理論的麻煩，也引生四無教的說法，不得已只好一為重本體一為重工夫，其實本體工夫何曾可分，說為境界與工夫之別可也。四無教談境界，四句教談工夫，工夫達致之後，自然不勉而中、不思而得，然而，心之體是無善無惡的此說確有理論的大麻煩，然關於陽明其它說法，心之體是至善的也是常說的，因此就價值義而言，必須說為至善，就境界而言，方可說無善無惡，因為已經超越了相對的善惡之念而只剩純粹至善的境界展現。由於四無教之說侵入佛教般若思維的用語，無怪乎龍溪之學糾纏於此，勞先生及是以境界說龍溪之學，此待下文處理。

　　勞先生最後還是在強調，心之體是主體而非客體[[28]](#footnote-28)，並非存有義之實體。此說無礙於陽明學之解讀，但是，對於宇宙論的問題就是未及處理了，成德之教可以非必要處理宇宙論問題不可，但是三教辯證時就不能不論及了，就此而言，陽明有些唯心論的話頭，卻都未被勞先生提出來討論，殊為可惜，此亦可說陽明亦未能免於討論形上學宇宙論問題，只是陽明藝高人膽大，講了許多主觀唯心論的話頭[[29]](#footnote-29)，在價值規範的領域中，宇宙論的議題是未能涉及的，一旦涉及則需要更多的專題討論，陽明未有細節的處理，就是一味地以至善天理良知生天生地說之而已，但這些說法都直接侵入形上學宇宙論的領域，論證不足，強勢意見而已，但也正是顯示主體性哲學不能不落到客體性問題上，勞先生固然成說形上學問題可在心性論形態中討論處理，但筆者以為，主體客體都必須是同一套哲學體系內的部分組成，若是嚴分類型，反而不好處理了。

1. 對致良知與明明德討論的反思

　　勞先生討論此節的重點在於明明德之後的親民概念，唯親民，故而致良知的事業落實在家國天下之上，朱熹有新民之解，陽明以為不然，講親民更有主體實踐的落實之義，此旨筆者以為兩說皆差別不大。勞先生則是藉此轉向儒佛別異的文化方向問題，儒家的成己是包含成物的，佛教不然，捨離世界則不能成就文化[[30]](#footnote-30)。筆者以為，以現代人間佛教的路向來說，說不能成就文化是可議的，但這就已經涉入儒佛世界觀的根本不同的問題了，勞先生談成德之教就是就經驗現實世界說的，佛教固可有成就人文之業，但個人的終極理想還是彼岸，然究應此岸還是彼岸是各家無法互相說服的，因為所信知的世界觀根本不同，兩家是生活在不同的世界觀之內的，所以其實無從比較高下，理解差別即可。

　　以上對王陽明的討論到此為止，勞先生非常適應陽明的思路及論點，陽明學說簡直就是他的心性論旨的標準版本，唯筆者要指出，儒學問題絕非只是成德之教，只論及主體實踐如何成就人文而強調心性論旨是無妨的，但要以此高己貶它，貶抑客體實有進路之論點實在是不必要的，牟宗三之學即非此之途，牟先生以陸王學能與周張學合扣，此一作法應較是恰當的，只是牟先生在程朱陸王的別異上用力更大，這也是筆者萬萬不同意的。另外，未能見到勞先生討論陽明唯心論型態的宇宙觀世界觀論點，實為可惜，不知心性論旨的型態宜如何消化此點，此誠勞先生留下未竟之論。

1. 對王龍溪討論意見之反思

　　勞先生討論龍溪之學概分三點，首先講現成良知說。勞先生提到龍溪所講之現成良知必須是就本體處說，要堅持良知現成則勢必要談一心體的概念[[31]](#footnote-31)。此說筆者同意。只有在本體論、人性論的問題意識上才可以說人人現成已有良知，若是在工夫論上說此，就等於孟子的性善論變成現象描述了，那當然是悖理的，然而，當龍溪如此強調了以後，甚至包括龍溪自己，都難免於工夫滑失之病。於是勞先生轉向「心體」與「心之本體」的討論上。勞先生說心體是心的主體的現在狀態，心之本體則已上升至某種本質性的討論了。這個說法沒甚麼好議論的，要討論的是勞先生接下來談龍溪的工夫論，說龍溪只重日減，顯非陽明一路。它是自我覺悟卻非道德實踐[[32]](#footnote-32)。又說龍溪每把悟後境界與悟入工夫混為一談[[33]](#footnote-33)。勞先生這兩點，後者同意前者不同意。首先，說日減工夫與日增工夫其實只是語言表面意旨的不同而已，就像孟子有擴而充之也有求放心工夫的兩路，陽明固講致良知於事事物物，但陽明也講日減工夫[[34]](#footnote-34)：「吾輩用功只求日減，不求日增。」兩說根本完全一樣，而且這樣的說法，必然是預設了心之本體、性善本體才有可能的。勞先生說自我覺悟與道德實踐不同，但在陽明的思路中，道德實踐之能否成功正是自我覺悟之徹底不徹底的問題，所以兩件事情在別的體系中或許還有不同，但恰恰是在陽明的體系中是分不得自我覺悟和道德實踐的。就此而言，筆者以為勞先生於此處嚴分龍溪與陽明的不同是不必要的，這不能不說是陽明學說自己遺留下來的模型，但是這個模型本身是沒有問題的，問題是勞先生指出的後一點，亦即把工夫和境界混淆了。這就是龍溪的真正問題，「吾十有五而志於學」是要給新學者，但「七十而從心所欲不逾矩」是要給達境界者的。兩者不可相混。龍溪之所以相混，關鍵還是他在儒佛的分際掌握不明。這就轉入勞先生的第三點討論，禪學之影響。龍溪這些話頭都充滿了禪味。但是禪學與儒學的根本不同之處，除了世界觀之外還有價值意識，禪學價值意識是般若之智，儒學是仁義價值，空性的思維對佛教而言是本體實相，對儒學而言卻是私己不諦的。龍溪常以佛教價值命題作為儒家工夫論的表意形式，這當然還是陽明學說自己留下來的把柄，陽明藝高人膽大故而言說過溢，龍溪則是好高騖遠故而虛華不實，師承之病，難以免哉。

1. 結語：

　　筆者對勞思光先生的中國哲學史專書，進行了多次的討論，包括宋明儒學詮釋、道佛詮釋，與朱熹詮釋，本文正好補足陽明心學部分的討論，從中可以見出，雖然勞先生特舉陽明之學，但亦見到陽明學的危險處及不足處，但是勞先生都是曲為維護，一往情深地熱愛象山陽明學，這就造成，象山學陽明學本身的不足等於就是勞先生的不足了，這個不足之處，關鍵就在三教辯證上。勞先生處理的三教辯證問題，通常不從理論內涵去做衝撞，而是走德性我情意我形軀我認知我等境界型態的別異去做討論，又或者是走建設性文化肯定論或文化否定論的文化哲學路徑去討論，仍然不是哲學體系本身的正面攻防，實際上，形上學宇宙論正是三教別異的門面問題，不討論其說，就不能爭鋒，儒釋道都是追求理想的哲學，但是理論體系的差異不只是訴諸理想的方向就能說清楚的，而是還要落實到世界觀價值哲學上說才能說明白，勞先生認為這些問題可以在心性論形態中討論，但是陽明也好，勞先生也好，卻並未展開討論，以致這個問題確實是被擱置放下了。本文之作，一方面呈現勞先生討論的要旨，一方面提出筆者本人的思考，重點是，肯定心性論對於討論陽明象山學的路徑是準確的，但反對此說優異於形上學宇宙論進路之他說，因為還有其它哲學問題必須面對，不是心性論進路就能完全討論得了的，而且，心性論的議題必須和形上學宇宙論的議題合併進入一整套的學派理論中，這樣才能建構完整的學派理論以面對三教辯證的全面攻防。

1. 參見拙作：杜保瑞，《南宋儒學》，（臺灣商務印書館，2010年9月初版）。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁358。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁359。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁357~359。 [↑](#footnote-ref-4)
5. [↑](#footnote-ref-5)
6. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁381~385。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁387。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁391。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁395。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁406。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁407。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁410。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁411。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁412。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁412。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁415。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁415。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁416。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁419。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁419。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁425。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁358。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁426。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁427。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁428~432。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 參見：《王陽明傳習錄中》＜答顧東橋書＞。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁445。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁446。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 馮友蘭。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁450。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁454。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁455。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台灣三民書局，頁456。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 《傳習錄》：先生又曰：「吾輩用功只求日減，不求日增。減得一分人欲，便是復得一分天理；何等輕快脫灑！何等簡易！」 [↑](#footnote-ref-34)