

對牟宗三以「覺悟說」詮釋朱陸之爭的方法論反思*

杜保瑞**

(投稿日期：102年1月10日；接受刊登日期：102年5月20日)

提要

本文討論牟宗三先生於《從陸象山到劉蕺山》書中對朱陸之爭的意見，本文之作採地毯式逐章逐節討論的模式，聚焦於第二章的後段。在該書第二章後半段的討論中，牟先生愈發能認識朱熹學說的要點，因此就愈發地將象山之說轉入覺悟、頓悟等近禪之型態來詮釋，雖然，這正是為反駁朱熹以象山是禪的攻擊。本文之作，即是要指出，並不存在牟先生所說的朱熹認知型的理論模式，牟先生討論的結果，只是嚴重地犧牲了朱熹文本的哲學意旨而已。

關鍵詞：方法論、朱陸之爭、牟宗三、覺悟、頓悟

* 本文為筆者參加2012年10月20~21日，國立臺灣師範大學國文學系舉辦「儒道國際學術研討會——宋元」而作，經修改而投稿期刊。

** 國立臺灣大學哲學系教授。

一、前言

筆者對牟宗三先生的研究，是採專書專章地毯式系統性的研究方法，對他的儒釋道三家之核心著作都撰寫專文討論¹，以這樣的方式研究牟宗三，則將無閱讀不深、掛一漏萬的缺點，更重要的是，筆者也已藉由此種方式，建立了自己的理解體系及方法論解釋架構，可謂受益更多。牟先生比較中西、評議三教，高陸王、貶程朱，意旨鮮明，卻也充滿偏見，批評程朱的意見可視為他的創作，但對程朱文本解讀的偏見就是錯解了，筆者有意重新改正這些偏見錯解。於是撰寫專文一筆一筆逐一對談。牟先生談朱陸問題是在《心體與性體》專書中全篇皆是²，至於到了《從陸象山到劉蕺山》書中，牟宗三先生對朱陸之爭的討論，在該書中的第二章又有專章的討論，且可以說就是牟先生研究宋明儒學的結論之筆。筆者已撰文討論其中的前半段³，主要涉及對朱熹之新舊中和說的解釋及定位問題，站在象山立場，批評朱熹。在牟先生討論朱熹中和新說之後，又有四節的主題義旨轉深，進入以「覺悟說」說象山學以對比朱熹學的理論領域，意旨精微，朱熹難出其網，非常值得專文探究。

筆者不同意牟先生的創說，企圖與牟先生的專文一一對談，找出他的思路，重新評議被牟先生論斷的朱陸之爭觀點。筆者以為，牟先生批評朱熹至此，招數已然凌亂，不僅使

¹ 詳細研究專文請參見筆者著作目錄：〈杜保瑞的國哲學教室〉網站，網址：<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhauruei/1dbr/paperbook.htm>。

² 《心體與性體》書中，牟先生談朱陸之爭的要點，即為靜態形上學與動態形上學之爭辯，這其中，則是以心即理或性即理的爭辯而發展出來的。象山主心即理，而朱熹主性即理。筆者以為，心即理是工夫論甚至是境界論的命題，性即理是存有論的命題，兩者根本問題不同，不必爭辯。說此二命題絕對有一正一誤，是源於明儒羅欽順的斷語，牟先生繼之而用以分判朱陸形上學併工夫論為二型，此一作法，筆者不同意。此處有複雜的糾葛。首先，象山批評朱熹為支離，自己為易簡，於是後人以象山先立本心為易簡，朱熹先知後行及格物致知及心統性情為支離，其實，先知後行是工夫次第問題，象山亦同意之。格物致知是求聞見之知與德性之知，象山亦為文並不反對。而心統性情、理氣二分、性即理等根本就是形上學問題，不是工夫論問題，說談形上學問題為支離、不涉工夫應是象山本意，但這正是象山文不對題的批評，卻為牟先生上升為工夫論甚至動態或靜態的存有論之爭。後來，王陽明批評朱熹析心與理為二，這是把朱熹談於認識客觀事物之理的先知後行之窮理說，當成了不好的本體工夫論，於是批評理在心外。但，首先，格物致知是工夫論，知的工夫的目標是誠正修齊治平，故而決不是割裂知行，這本來就是在談聞見之知與德性之知，知後即是要行的。至於以格物致知和窮理來談存有論之理時，則是要談那心統性情和性即理之理，這是在談存有論的形式因等原理的問題，陽明無此問題，卻另為誤解，把朱熹的存有論問題當作工夫論議題在批評，是王陽明將時儒不做工夫的現象，怪罪於朱熹的理氣心性諸說，批評朱熹之理論只談抽象玄理，故而割裂了知行，為析心與理為二，筆者以為，陽明此義，正是對朱熹之誤解。然，牟先生卻都繼承之，且建立了兩種形上學及工夫論的對立理論。以上諸說，皆已陳之於筆者它文中，遂不重複申論於此。

³ 杜保瑞：〈對牟宗三談朱陸之爭的反思〉，「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，（2012年10月23～26日）。

自己陷入禪學風格中不能自拔，更使他的朱陸辯爭之說陷入意氣口說的境地，十分可惜。都以為牟先生高象山貶朱熹的立場，應該在象山學的討論中更出高見，事實不然，牟先生在象山學的討論中反而陷於言之過高，以致詞窮的困境。

本文之作，將以其中〈下學上達〉、〈後天積習〉、〈本心呈現〉、〈覺悟〉、〈頓悟〉、〈內聖之學〉、〈為象山氣質粗暴〉等重點為子題逐步討論之。

二、以下學上達說批評朱熹

牟先生在談朱熹在「中和新說後之發展」一節中，引出若干朱熹重視「涵養需用敬，進學在致知」意旨的文句，說其為靜攝型態，且主張象山之第一義的直貫型態，可以涵攝朱熹第二義之靜攝型態，並且以為「此朱子順中和新說後之學問規模首先表示其對於禪之忌諱者」，亦即所有朱熹對象山的攻擊就是以象山為禪，然而象山非禪，故而牟先生替象山型態另找理論的出路，此即「覺悟說」之提出。

筆者另文有言，象山確實非禪，朱熹批評象山為禪是對禪宗的不了解，也是對象山的惡意攻擊。但是，象山亦批評朱熹為禪，亦批評朱熹為老，這同樣是不了解老佛，這也是對朱熹的惡意攻擊。因此，兩家互以道佛指控對方，就是兩家都動了意氣，所有的互相批評老佛的言語都是意氣之爭，根本非關儒學義理，因此，既不必替象山辯駁其非禪，也不必替朱熹辯駁其非老佛。不論替朱熹辯還是替象山辯其非禪，其實都非常容易。然而，牟先生即是在此一替象山辯其非禪的建構中又深化義理、創發新說，以強化他的本體直貫型之「道德的形上學」。

在《從陸象山到劉蕺山》第二章第五節之後，牟先生就是以「覺悟說」為中心，進逼朱陸之爭的關鍵分歧點，從而替象山找到意旨定位的重心。當然，朱熹之學思也被貶抑得更加地抬不起頭來。參見其言：

然朱子之論點，吾人可視作一客觀問題而討論之。在當時以弘揚聖教之立場，與異教劃清界限是當該者，甚至加以闢斥亦有值得同情者，然要不能只以「下學上達」為尺度斷定凡主「先有見處，乃能造夫平易」之說者皆為「禪家之說」。夫既有「上達」矣，則先了解「上達」之何所是以定學問之方向與宗旨，不得即認為是「禪家之說」。若如此，即認為是禪家之說，則先對於「天命之性」、「無極而太極」、「寂然不動之體」等有所見者亦是「禪家之說」乎？顯然不可矣。夫「下學上達」，自初有知以至終老，凡所學所習皆是下學上達，對於任何學問亦皆是下學

上達，然不能以此一般之程序抹除學問過程中到緊要關頭本質關鍵之轉進，以及「必先有見，然後有以造夫平易」之途徑，尤其不能即認為是「禪家之說」。而凡到緊要關頭以取此途徑者亦並不必要即反對下而上達。所謂「必先有見」，大抵是就學問之本質言，亦順是對有相當程度者始能言，非是儻侗地凡是一開始即漫言「必先有見」也。孔子固有「下學而上達」之語，固亦施博文約禮之教，固亦不廢經驗之學習，然其念念不忘於仁，教門弟子為君子儒，勿為小人儒，則亦是「先有見處」也。仁之覺悟與理會非只下學上達所能把握也。若不知「仁」之為何物，則只下學未必即能上達，即有上達，未必即能達於仁以知天也。時時在學中，亦時時在「先有見處」以定方向中。平易、平實是其踐履之純熟，非專「下學上達」，「求言必自近」為平易、平實也。「必先有見」非「先自禁切、不學不思、以坐待其無故忽然而有見」、「溺心於無用之地」之謂也。「必先有見」固不必即能純熟；其所見者或許只在抽象之階段，尚未達具體之體現；未達具體之體現，即不得為真實，也許是光景；牢執之，也許是幻念；入而不出，也許是鬼窟；抽離遠置，不能消化於生命中以清澈自己之生命，亦可能是意見，亦可能「適足為自私自利之質」；然此皆工夫過程中純熟不純熟之問題。若自此而言「就僥倖於恍惚之間，亦與天理人心敘秩命討之實了無交涉，所自謂有得者，適足為自私自利之質而已」則可也。若原則上認定「先有見」即是如此，而根本反對此「先有見之轉進，且斷定其即為「禪家之說」，則大不可也。⁴

本文之說，重點即是牟先生對「下學上達」的定位。牟先生以朱熹倡下學上達以斥責象山，此說有所不足，更不得以此指責象山為禪。因為下學上達只是一般的教育程序，尚有一本質的關鍵處須有以轉進之，那就是本心提起一義。此義，朱熹批評象山謂：「今日此事非言語臆度所及，必有先見，然後有以造夫平易，則是欲先上達而後下學。」，牟先生則認為，「必有先見」正是象山宗旨，且絕非是禪。又以孔子雖說下學上達，但是念念不忘於仁，這就是「必有先見」。因此對於仁之覺悟，才是此一本質的關鍵，絕非一般下學即可上達，或上達即真能達於仁以知天也。總之，「必有先見」即是「立志」，即是「先立乎吾心之大者」，容或有不準確之處，但只是純不純熟的問題，卻不可即斷定此為禪家之說。

筆者要不斷申說，朱熹說象山為禪確實不需辯駁，象山確實不是禪，但朱熹要以下學上達繩約象山，就是對象山為人之粗暴之氣之批判，這是一個人身攻擊，而並不是說其為禪就等於是對「必有先見」的反對。朱熹說的下學上達，就是孔子的話頭，人何須下學上

⁴ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺灣：學生書局，1979年8月），頁137-138。

達？若非有所體悟於為人之學且欲求仁，何必費事下學以上達之。牟先生說「夫『下學上達』，自初有知以至終老，凡所學所習皆是下學上達，對於任何學問亦皆是不學上達。」此誠其然。孔子及朱熹所說的下學上達不是要為治國平天下的儒家理想而學習那是甚麼？此一般程序中的所有步驟都是牟先生所謂的本體直貫的自覺工夫，此一自覺工夫牟先生說之為逆覺體證，這一部分朱熹並沒有質疑，朱熹所質疑的「必有先見」是指「欲先上達而後下學」，而「欲先上達而後下學」又是就家國天下的治國平天下之具體事務的「必有先見」，是就講明處事之事務之理的「欲先上達而後下學」而提出的批評，就是對於象山及其後學在一般書本意旨的不加深研，以及人際關係的意氣之爭上而說的，也就是對處事時沒有先深研客觀的道理就已「必有先見」了的批評，先深研客觀的道理是下學，搞清楚了再說再做終至完成才是真的上達。朱熹從來不是講不要立志，不是講不要有理想，不是講不要追求仁道，而是講不要自以為是任意妄行，也就是牟先生說的有純熟不純熟的問題，既有不純熟，則需下學上達，尚不純熟，就事事以為己見必是對的，這就是「必有先見」，就是「欲先上達而後下學」。然而，牟先生卻把朱熹反對這種意義下的「必有先見」，說成了反對「要立志」、「要志於仁」、「要有理想」、「要先逆覺體證」等義，等於是說朱熹根本不在儒學追求平治天下的聖賢理想的範疇內了，此義決是誤解。

牟先生接著又說了一段話以收尾⁵，但這段文字倒沒有甚麼深義了，只是重申朱熹以平時為藉口，斥責象山是禪，說這種無謂之忌諱為學問之自殺。筆者以為，朱熹說象山是禪絕非朱陸異同之重點，朱熹指責象山的粗暴之氣才是重點，也因此，朱熹更認定非走下學上達之路不可。但是，牟先生卻把下學上達之路說岔了，說下學上達沒有定於仁心道體是無用的，但是，本來就是為講聖學、為求平治天下才說的下學上達，如何又忽而忘卻了仁為何物呢？這只能說是牟先生刻意貶低朱熹意旨而有的做法了。

⁵ 參見：「當時社會禪風流行，一般知識分子拾牙慧以質玩弄，或藉此以掩其昏墮，容或有之，此或亦不可免，然此道聽塗說之輩，本無與於學問之林，又何足為憑？亦何足因彼輩而成忌諱？凡重「就事順取」之路，皆藉口平實以斥學問本質轉進中逆覺之路為禪、為佛者。朱子藉口「下學上達」以斥象山為禪，葉水心即據堯、舜、禹、湯、文、武之原始綜和構造之業績以斥曾子、子思、孟子、中庸、易傳為非道之本統，並對孔子而亦不滿，至於周、張二程以及朱子本人更被視為學問之歧途，與佛老辨不清矣。言學至此，乃成學問之自殺。故凡無謂之忌諱，皆當審思明辨以解除之。開其心量，朗其慧照，順理而辨，不以妖妄蚊虻自亂，不以無謂之忌諱自限，則學問之理境大，而真同異亦得而明矣。朱子於此甚有憾也。至於耳食之輩，順朱子無謂之忌諱而下滾者，則只能誤引朱子於考據之途，並朱子學之真精神亦全喪失無餘矣。」同註 4，頁 138-139。

三、以後天積習說批評朱熹

鵝湖之會後，象山為求其兄墓誌銘於朱熹，來訪朱熹，朱熹於白鹿洞書院邀請講學，意旨甚佳，唯象山有邪意見、閒議論之批評語，同年，朱熹又書呂伯恭⁶，針對此說，指象山仍有些禪意，牟先生以象山講義利之辯，正是勝義樸實第一義之路，因而批評朱熹只知後天積習工夫，參見其言：

朱子對此勝義樸實無真切之警悟，對象山所說之意見、議論、定本之弊無真切之感受，故視之為「一概揮斥」而目之為禪，謂其「合下有些禪底意思」。其實這與禪有何相干？明是相應道德本性而為道德實踐之孟子學之精神之呈露，乃為踐仁盡性之正大規範，何關於禪耶？⁷

朱熹說象山有禪意確實不對，筆者亦不欲為朱熹辯護，朱熹但因象山有些說得太高之話語以及做得太過之行徑而說此，但象山究非是禪，朱熹之批評沒有說對重點，宜其由牟先生反駁之。然而，牟先生反駁太過，以朱熹竟是只重「後天積習工夫」定位朱熹，此說筆者不同意。參見其言：

朱子所謂「既是思索，即不容無意見；既是講學，即不容無議論；統論為學規模，亦豈容無定本」？此乃是落於後天積習之第二義上說。惟當吾人感覺到本心並不容易呈現，即偶有呈露，亦並不容易即至坦然沛然莫之能禦之境，始覺後天積習之培養工夫、磨練工夫、助緣工夫，所謂居敬集義、格物窮理等之第二義工夫之重要。此等第二義之工夫在此實有其真實之意義。雖不免於支離、歧出，亦不能免於繞許多冤枉路，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，然而卻不能單純地即視為閒議論、邪意見、虛說虛見、異端與陷溺。朱子所謂「思索」，即是此層上之思索，自然有許多「意見」出現。所謂「講學」，亦是此層上之講學。自然有許多「閒議論」滋生。所謂「統論為學規模」，亦是此層上之「為學規模」，自然要想於異途紛歧之中間約出一個「定本」，如涵養察識、格物窮理等，以為吾人下學上達所可遵循之道路。如果能正視相應道德本性而為純正的道德實踐之艱難，此層之工夫便不可一概揮斥。朱子對此有切感，故於象山居於第一義上之揮斥感覺肉痛也。然而艱難雖是艱難，助緣畢竟是助緣，要不

⁶ 同註4，頁144-145。

⁷ 同前註，頁146。

可不警悟本心呈現為純正的道德實踐之本質的關鍵之第一義。若於此不能精澈，即無真正之道德可言，亦可終生迷其鶻的。象山於此有諦見，故視朱子為支離歧出也。實則第二義上之支離歧出、議論、定本，亦有其真實的意義。象山於此不能融化會通，應機而俯允之，亦未至圓成之境。⁸

本文中，牟先生以朱熹所強調之需有意見及議論之說法，是落於後天積習之第二義，它只是助緣之工夫。牟先生不反對需有助緣，甚至以象山說此類工夫是邪意見、閒議論、虛說虛見、異端陷溺是不對的，因此象山「亦未至圓成之境」。其實，這一段文字是牟先生所有討論中最接近朱熹本旨的一段文字，正是因為牟先生理解到朱熹之說確實有其不可磨滅之處，甚至對於朱熹所說之種種下學上達、涵養察識、格物窮理的工夫理論，說其：「如果能正視相應道德本性而為純正的道德實踐之艱難，此層之工夫便不可一概揮斥。」，也就是說，只要朱熹能在正視相應道德本性上強調此些工夫，則此些工夫不可揮斥。不可揮斥即不可排除，即亦是必要的。只不過，象山之揮斥卻是站在第一義上的揮斥，而視朱熹為支離歧出之第二義。牟先生同意第二義亦是有其必要，故批評象山亦未至圓成之境。既然如此，朱熹所說真不能輕易放過，甚至更才真是工夫論的真正要點。

依筆者之意，朱熹所說的才是工夫論，工夫論就是要講下學上達，就是要講涵養察識、格物窮理，至於象山所說，是工夫達成之後的境界論，是以達成之境界以為工夫完成之最高標準，達此最高標準而為真工夫，此時之工夫為功力之義。此種達致最高標準之功力哲學，也就是境界論哲學，禪宗最為擅長，弔詭的是，朱熹說象山有禪意，牟先生反對之，牟先生對朱熹後天積習之路，開出理解的脈絡之後，反過來，將象山之說向上一機，進入覺悟說、甚至頓悟說，此即是第一義說，此皆佛家禪師語。牟先生其實不自覺地替朱熹說明了為何以象山有禪意，關鍵即是，象山說工夫說到了境界工夫論上去了，故而愈說愈有禪意。

筆者以為，談工夫論必定是在後天積習處談的，做工夫是人在做的，不是神在做的，不是天在做的，是有耳目口鼻氣稟之私的人存有者在做的，故而是後天。既有氣稟之舊積習，則應變化氣質，創造良好的習慣，以追求與天理合一的心即理境界，故而當然是後天積習的工夫，此一工夫就需是下學上達、涵養察識、格物窮理，此實助緣，但是是本質的助緣，因為下學上達、格物窮理、涵養察識所有工夫都是本心在主宰的，沒有本心又做這些幹甚麼呢？不為內聖外王又做這些助緣工夫做甚麼呢？牟先生無謂地割裂這些工夫為沒有內聖第一義的本質意旨而只是外在的助緣，這是極為奇怪的論述。理由就是「蓋朱

⁸ 同註4，頁146-147。

子於第一義之慧解甚差》⁹，其實不然，而是朱熹對象山過高之自視及粗暴之惡氣不滿，也就是說，朱熹對象山的實修境界不予肯定，而要求多做後天積習工夫，至於象山本人，則自視高高在上，反而揮斥朱熹之說為邪意見、閒議論。這些爭辯，根本上就是兩人對對方修養境界的意氣之爭，而非關工夫理論的真正意旨之辯論。是牟先生將之上升為關乎工夫理論的辯論，既見朱熹之說之不可無，更見象山之說之必須有，從而以第一義、第二義分別定位兩造，終至不可捨棄朱熹，而必將象山推上講境界而非說工夫論的地位上了。

四、以本心呈現說詮釋象山

在朱陸之爭的討論中，牟先生正一步步地肯定朱熹而將象山推向禪學，當然象山不是禪，但牟先生在既肯定朱熹又推崇象山的討論過程中，確實將象山承孟子以有別於朱熹的工夫論思路推向境界論哲學上了。

依孟子，人皆有惻隱、羞惡、辭讓、是非之「本心」，人皆有「所欲有甚于生，所惡有甚于死」之本心。人陷溺于利欲之私，乃喪此本心。故「學問之道無他，求其放心而已矣」。放即放失之放。放失之，則求有以復之而已耳。求其放心即復其本有之本心。本有之「本心」呈現自能相應道德本性而為道德的實踐，即不為任何別的，而唯是依本心所自具而自發之義理之當然而行，此即為人品之挺立。此本有之本心乃超越乎生死以上之絕對的大限，超越乎一切條件（如為宮室之美、妻妾之奉，所識窮乏者得我等等）之上而為絕對的無條件，唯是一義理之當然。承此而行，方是真正之道德生活。¹⁰

說到真正的道德行為，這其實要分等級的。願意追求道德行為、了解何為道德行為、學習如何進行道德行為、實際進行道德行為、整个人生的所有行為都已符合道德標準且不會再度犯錯或有疑惑、討論關於道德行動的理論等等。若依牟先生於此處所講的「此即為人品之挺立」，恐怕應該是主體完全不會再犯錯而達最高境界的階段了，此幾乎即是儒家聖人、道家神仙、佛家菩薩之境界，或至少，就某項理想及在某個時空狀態中，主體唯義理而行。然而，不論是暫時的或永久的，達此境界之前，主體一定是要做工夫的。並且，就達到聖人、神仙、菩薩這種永恆境界者而言，此一境界，極端不易達成，人間世中談不

⁹ 同註4，頁148。

¹⁰ 同前註，頁163-164。

上有幾人真能達成，多是進進退退，或只能暫時性地得到這種境界，但是，作為儒者，又必須追求此一理想，否則即非學者，即非儒者。因此，需要做工夫。依牟先生此文，他所談到的真正的做工夫，就是把本心呈現，呈現之而做對的事情，此說筆者完全同意。但是，何為對的事情？以及使之呈現的操做方式為何？這並非易事，所以，做工夫的方法是要講究的，程頤與朱熹說的「涵養需用敬，進學在致知」就是為了一方面堅定意志以用敬涵養，另一方面知道所要追求的對象而需致知。依本文中牟先生所指出的孟子之所言，所談者是「涵養需用敬」的部分，而在牟先生的詮釋下，則是此一涵養工夫已臻究竟的境界，而非尚在學習追求階段的道德生活，也就是他所講的真正的道德生活。

或許，牟先生已意識到他自己所說的是高不可攀、遙不可及的境界，因此他開始了解及重視朱熹所提下學上達工夫的意義，也了解了自己所說的本心呈現之事件並不是下學上達的工夫，甚至根本不是一種工夫論的理論，因而逐漸朝向頓悟說發展。參見其言：

但問題是在：當人汨沒陷溺于利欲之私、感性之雜之中而喪失其本心時，又如何能求有以復其本心？答此問題誠難矣哉！其難不在難得一思考上之解答，而在雖得一思考上之解答而不必真能復其本心使之頓時即為具體之呈現。蓋此種問題非如一數學問題或一科學知識問題之有答或無答之簡單。此一問題，說到最後，實並無巧妙之辦法可以使之「復」。普通所謂教育、陶養、薰習、磨練，總之所謂後天積習，皆並非本質的相干者。但唯在積習原則下，始可說辦法，甚至可有種種較巧妙之辦法。但這一切辦法，甚至一切較巧妙之辦法，到緊要關頭，仍可全無用。此即示這一切辦法皆非本質的相干者。說到本質的相干者乃根本不是屬於辦法者，此即示：說到復其本心之本質的關鍵並無巧妙之辦法。嚴格說，在此並無「如何」之問題，因而亦並無對此「如何」之問之解答。其始，可方便虛擬一「如何」之問，似是具備一「如何」問題之樣子，及其終也，說穿了，乃知並無巧妙辦法以答此「如何」之問，隨而亦知在此根本無「如何」之問題，而撤銷其為問題之樣子，記住此義，乃知覺悟、頓悟之說之所由立。覺悟、頓者，即對遮巧妙辦法之謂也。知一切巧妙辦法，到緊要關頭，皆無用，然後始正式逼出此覺悟、頓悟之說矣。¹¹

本文主旨即在指出，要真做真正的道德生活，要達到本心完全的呈現，說到底，既不容易，更無方法可言。最終就是逼出覺悟、頓悟的說法。說到頓悟覺悟，這就是說到了境界。境界與工夫之不同，就是工夫是有辦法、有方法、有做法、有步驟、有過程的，而境

¹¹ 同註4，頁164。

界就是一至永現、一成永成，學者就是要從做工夫而達到有境界的。學者就是一開始尚在私利慾望中打滾，因而藉由工夫，而達至純淨的心靈境界。現在，牟先生不追究從如何做工夫找辦法以達至頓悟、覺悟的境界，而是要去說明這個達至頓悟境界的狀態是沒有方法可得的。因此，一切做工夫的理論不論是教育、陶養、薰習、磨練都只是後天積習而非本質相干。其實，牟先生是嚴重地搞錯了做工夫與得境界的理論模式。做工夫就是要有方法，目的就是得一聖人的純粹清明的境界，就境界而言，就在狀態中的主體，主體自己言語道斷心行路絕，從心所欲不逾矩。因此毋須有對此一狀態的描述言說，但仍存在說明此一境界的合於天道的理論，這就是從宇宙論及本體論過來的針對境界論的理論建構，但就境界本身，真是無限美好卻也無從說起，因此是沒有描述語，而不是沒有方法，方法就是工夫論，做工夫就是為達境界，所有的工夫都是本質的相關的，所有的工夫都是本體工夫，只是有不同的項目，不同項目之間還可以有次第的討論，做工夫必是後天積習的，積習以求恢復先天本具的性善本體，而不是有一種工夫叫先天工夫，以有別於後天積習工夫。說先天工夫只能說是在主體在後天狀態時，以性善本體先天即具，因此由復性、善反即可得至者。所以先天指本性，後天指主體的狀態，在後天做工夫，積習重返，一切助緣方法都是對準先天性善本體的價值意識而做的，都是本體工夫，都是逆覺體證，就在逐步清淨純粹的過程中，或在某一理想上達到頓悟的境界，或在整个人生的生命境界中達到絕對完美的聖人境界，如孔子在七十歲時的狀態。七十歲之孔子豈是沒有方法而能得者，孔子自己都不會同意的，否則他在教學是教些甚麼？

因此，強調在頓悟的絕對境界中沒有語言可以描述是可以的，但要說成聖、成仙、成佛是沒有辦法、沒有方法，以致可以棄絕一切工夫理論，則是錯誤的思路。至於此一境界，或為永恆的，或為暫時的，暫時得致後又退墮了，沒關係，再提起即是，總有一天，就會不再退墮。這是因為，人是先天地是性善的，這就是孟子性善論的理論功能。牟先生自己也說：

此「人皆有之」之本心不是一個假設、預定，乃是一個呈現。孟子說「有之」之「有」不是虛懸地有，乃是呈現地有。惟當人汨沒于利欲之私、感性之雜，乃始漸放失其本心。「賢者能勿喪耳」，即能使其常常呈現也。不肖者雖漸放失其本心，然亦並非不隨時有「萌蘖之生」，有端倪呈現。¹²

本心是先天有的，理論上如此建構，實際上要交由主體去操存，操存之後才能呈現，呈現之即是復返之，因為本來先天就是性善的。顯然，一次呈現或偶爾呈現甚至常常呈現

¹² 同註4，頁165。

都是不夠完美的，都還會有放失本心之時，只是因為本性是善，所以還會有端倪萌孽之生，此時只能是繼續不斷地做後天積習的工夫，因為人會陷溺，此後天工夫絕不可無。牟先生就是要把象山講成先天的本心呈現而有頓悟之境界，以有別於非關本質的後天積習工夫的朱熹路線，但問題是，朱熹路線正是一切工夫論的路線，孟子、象山、陽明皆不能免此。也就是說，本來象山對朱熹的易簡與支離之爭可以說是工夫論與形上學之爭，在牟先生的詮釋下，逐漸轉為本體工夫與工夫次第之爭，甚至是境界工夫與工夫入手和工夫次第之爭，也可以說是境界論與工夫論之爭，總之，就是不同問題之間在說高下，然而，這是不必要的，釐清問題，各自表述，一切理論，都有功能。

五、以覺悟說詮釋象山

在對象山與朱熹之爭中，牟先生不能徑直地否定朱熹的理論，遂以提高象山理論的意境為策略，提出覺悟說，以拉開兩人的差距。覺悟說是工夫境界論的範疇，理氣論是形上學的範疇，牟先生確實時常混合形上學與工夫境界論一起談，不過，此處所談者就確實都是工夫境界論問題，然而，卻又犯了混合工夫論和境界論的錯誤。以境界論批評工夫論就是以覺悟的境界批評尚在做工夫階段的作為，這正是陽明後學王龍溪者對其同門所做的事。牟先生抓住覺悟之境界的高度，卻企圖捨棄主體在修證過程中的努力意義，參見其言：

所謂「覺悟」者，即在其隨時透露之時警覺其即為吾人之本心而肯認之耳。肯認之即操存之，不令放失。此是求其放心之本質的關鍵。一切助緣工夫亦無非在成此覺悟。到有此覺悟時，方是求其放心，復其本心之切要處。一切積習工夫、助緣工夫並不能直線地引至此覺悟。由積習到覺悟是一步異質的跳躍，是突變。光是積習，並不能即引至此跳躍。躍至此覺悟，其本質之機還是在本心透露時之警覺。人在昏沉特重之時，也許永不能自己警覺，而讓其滑過。此時本質之助緣即是師友之指點。指點而醒之，讓其警覺。警覺還是在自己。其他一切支離歧出之積習工夫、文字義理工夫，即老子所謂「為學日益」工夫，雖亦是助緣，但不是本質的助緣。即此本質的助緣畢竟亦只是助緣，對求其放心言，亦仍不是本質的主因，不是本質的關鍵。本質的關鍵或主因唯在自己警覺——順其呈露、當下警覺而肯認之。除此以外，再無其他巧妙辦法。此即「如何復其本心」中如何一問題之答覆。但此「警覺」實不是普通所謂辦法，亦不是普通說明「如何」一問題之說明上的解答。普通對「如何」一問題之說明、解答，即是可劃歸于一更高之

原則，通過另一物事以說明此物事。如應用此方式于「如何復其本心」上而想一另一物事如積習之類，以說明此「如何」，以為此是一種辦法或巧妙之辦法，則到最後將見此一切辦法可皆無用，或至少不是本質的相干者，即依此義，此「如何」一問乃喪失其為一問題之樣子，而可說在此乃根本無「如何」之問題者。此即示：此問題乃根本不許吾人就「如何」之問、繞出去從外面想些物事以作解答。乃須當下收回來即就自己本心之呈露而當下警覺以肯認之。此警覺不是此本心以外之異質的物事，乃即是此本心之提起來而覺其自己。¹³

本文是在說明覺悟的狀態，主體在此一狀態中時其心靈狀態已經是清淨純粹的，而不是還在對治混濁墮落之境，並且，此一狀態與前此積習求學的狀態間有一異質的跳躍，它們是異質的助緣，就算是本質的助緣亦只是助緣，而不是本質的主因、本質的關鍵。其實，牟先生詞窮了。做工夫就是本質的助緣，覺悟的境界就是在狀態中而已。已經在狀態中了當然不需要再問如何追求達到狀態，所以沒有如何的問題，它就是主體之心完全在本心呈現的狀態，《壇經》有言：「心平何勞持戒？」這就是進入覺悟後的狀態了，但是，未達此境前能不持戒嗎？不持戒最終能得心平嗎？當然，當心已平，主體根本沒有邪念雜念慾念了，又談持戒做甚麼用呢？所以在覺悟境中確實沒有如何的問題，談如何就是在談工夫，但除非已臻聖境者，任何人都需要談工夫做工夫，因此不論說是師友之指點，或說是積習工夫、文字義理工夫、為學日益工夫等等，都不能說是支離歧出的。

其實，說覺悟又要區分是已臻聖境之永不退轉，還是只在某個事件上得到清醒的境界而已。若是只在某個事件上達到，則另外的場合也會有汨沒不彰之時，此時就須再度覺悟，也就是要再做工夫，因此覺悟還是一個漸進的歷程，每一次的覺悟都是主體境界的一次躍升，這種情況牟先生也談到了：

此種覺悟亦名曰逆覺。逆覺者即逆其汨沒陷溺之流而警覺也。警覺是本心自己之震動。本心一有震動即示有一種內在不容已之力量突出來而違反那汨沒陷溺之流而想將之挽回來，故警覺即曰逆覺。逆覺之中即有一種悟。悟即醒悟，由本心之震動而肯認本心之自己即曰「悟」。悟偏于積極面說。直認本心之謂悟。覺而有痛感，知汨沒之為非，此雖較偏于消極面，而同時亦認知本心之為是，故亦通于積極面。通于積極面而肯認之即為悟。由覺而悟，故曰「覺悟」。¹⁴

¹³ 同註4，頁165-166。

¹⁴ 同前註，頁168。

說逆覺是牟先生的老辭，在《心體與性體》書中就講得很多了。說逆覺絕對是面對本心放失、主體汨沒之時的做工夫的活動，這是涵養用敬的模式，這是以價值意識的本體以為心行的蘄向而為之本體工夫，所有本體工夫都是這種模式，都是以合於仁義禮知的價值標準要求主體自己改正心態的操做方式。這是逆覺體證、是本體工夫、是覺悟。可以說，牟先生以覺悟一詞來說在工夫階次階段的跳躍性成長，但是，這還不夠，對於已臻聖境永不退轉的境界狀態，他則是以頓悟說而言，下節論之。

六、以頓悟說詮釋象山

做工夫與得境界是分開不了的，但工夫與境界並不是兩種工夫的高下之別，而是主體實踐的兩種不同的狀態。依牟先生，卻是以頓悟說說一種象山型態的工夫，而與朱熹不同者。參見其言：

從悟一面進而說大悟或頓悟。大悟、頓悟者悟此本心無限量之謂也。當吾人順本心透露而警覺時，雖已肯認此本心矣，然此時之本心仍在重重錮蔽中被肯認，即在限制中被肯認，此亦即本心之受限性。顯然錮蔽所成之限制並非即本心自己之限制。汨沒于利欲之私、感性之雜中，一切是有條件有限量，而本心之呈用無任何條件，唯一是義理之當然，一內在之不容已，自無任何限制性。本心自體當是無限制者。由無限制而說其為「無限量」，此即普通所謂無限性。惟此無限性尚是消極者，由對遮錮蔽，自錮蔽中解脫而顯者。此可由分解而得之。對此種無限性（形式的無限性），不必曰頓悟。此可由分解之思以悟之。惟當本心自體之無限性由消極進而為積極，由抽象的、形式的，進而為具體的、勝義實際的，方可言頓悟，乃至大悟。此具體的、勝義實際的無限量是何意義？曰：道德的本心同時即形而上的宇宙心是也。形式的無限性須能頓時普而為萬物之體，因而體萬物而不遺，方是落實而具體的無限性，即勝義實際的真實無限性不只是抽離的形式的無限性普遍性，而是「融于具體之殊事殊物中而為其體」之無限性、普遍性。說單純，則「至當歸一，精義無二」，只是一心，只是一理，「此心此理實不容有二」；說豐富，是無窮的豐富，說奧秘是無窮的奧秘，既不容有二，則悟必頓。既是無窮的豐富，無窮的奧秘，悟亦心頓。此中無任何階梯漸次可以湊泊也。由覺而悟，

必須悟到此境，方是悟到本心自體之真實的無限性。必須悟到此真實的無限性，本心義始到家。到家者，道德實踐而成聖所必須如此之謂也。¹⁵

本文說頓悟之境，牟先生即是以頓悟說高象山於朱熹，然而，頓悟之境也是要從做工夫獲得的，因此，筆者不認為牟先生成功了高象山於朱熹的理論努力。牟先生也知道，在主體尚不完美之時必須是要做工夫的，做工夫就一定會得境界，只是尚未臻至聖境，因此就有再度汨沒於私利之雜的狀態，這就是牟先生說的「本心仍在重重錮蔽中被肯認」，也就是未臻聖境，因此牟先生還要談臻聖境的狀態。就本心在錮蔽中而言，可以談形上學問題也可以談工夫論問題，談形上學問題就是給它一個存有論的說明，說明為何會有此種狀態，此即理氣論與心性情論在面對的問題，說明主體墮落之存有論結構的同時，其實也是把主體必可成聖以及如何成聖的問題講清楚了，此即天理是人人共具，而做變化氣質的工夫即可天地之性存焉。這是形上學的討論。至於工夫論，消除氣稟的限制的做法就有讀書講學、日用常行的培養、親近師友、事上磨練的種種課題，但這些牟先生都說是消極的、形式的、後天的，而他要談的是具體的、勝義的，其實，他要談的是成聖的境界，成聖的境界必是要做工夫透過消極後天形式的作為才可以得到的，牟先生已經不再去說做這些助緣工夫是不重要的話，而是要追究真正頓悟的境界的實義與勝義，其言：「道德的本心同時即形而上的宇宙心是也。形式的無限性須能頓時普而為萬物之體，因而體萬物而不遺，方是落實而具體的無限性。」筆者以為，此說是有歧義的。說道德的本心是就主體說的，說形而上的宇宙心是就整體存在界說的，說兩者價值義是相同的是可以的，說兩者一根而發，前者來自後者也是可以的。這都是形上學的語言。但是，牟先生要談的是工夫論的語言，並且是工夫已完成而達至境界的境界論的語言。主體在成聖境時，已無絲毫私慾雜念了，因此主體心的意志狀態完全符合於天道的最高價值，主體的行為完全符合天道的意志。但是，主體仍不等於道體。主體不能為四時行百物生的宇宙流行之事業，主體只能為修齊治平的社會人倫事業，因此輕易地說「道德的本心即同於形而上的宇宙心」是有問題的。

最後，牟先生說此頓悟境是沒有階次可以湊泊的，這才是到家，才是道德實踐而成聖，此說筆者同意。但這也紮紮實實地說明了牟先生是在談境界而不是在談工夫，是談已成聖境的境界，此時毋須再為工夫，不勉而中、不思而得、從容中道、臻至化境。所以，筆者不認為牟先生有效地提出了象山型態的工夫理論而有高明於朱熹之處，事實是，牟先生發現了象山之所言就是境界論的模型，只有談境界可以這樣說話，若是要談工夫，勢必有階次、有過程、有辦法、有方法、有下學有上達、有積習、有漸教者不可。

¹⁵ 同註4，頁168-169。

七、以內聖之學詮釋象山

牟先生談朱陸之爭，至第二章第七節談朱子對象山的攻擊，牟先生則是以內聖之學說明朱陸差異，以象山為內聖第一義之學，以避開朱熹的攻擊。從牟先生所引朱熹的文本，有對象山弟子說其「狂妄凶狠，手足盡露」者、有說象山「人欲橫流，不自知覺，而高談大論，以為天理盡在是也。」者、有說時人「空腹高心，妄自尊大，俯視聖賢，蔑棄禮法」者、有說今人因孟子之言「於義理之精微，氣質之偏蔽，皆所不察，而其發之暴悍狂率無所不至」者¹⁶，為此，牟先生界定孟子之學之特色，且亦以之即是象山繼承孟子的特色，而反駁朱熹，其實，由牟先生所引之朱熹語看來，朱熹在說的是對象山及其徒弟和時人的人身攻擊，指其有此些病症，因此需做基礎工夫，做下學上達講明道理之工夫，而不是對象山的工夫理論有何對立的意見，其實象山也沒講出甚麼具有新意的工夫理論，就是順著孟子的路數要求實做之而已，但就因此，牟先生說其為第一義，而以朱熹一般要求學者所做的下學上達工夫為第二義，從而建立內聖之學的象山型，參見其言：

案：孟子以仁義內在明本心，以本心明性善。本心不失，則仁不可勝用，義不可勝用，若決江河，沛然莫之能禦。此是自律自主之本心之立體直貫型的義理。此為內聖之學之第一義。義不義之第一義惟在此自律自主之本心所自決之無條件之義理之當然，此即為義之內在。內在者、內在于本心之自發、自決也。孟子說：「長者義乎？長之者義乎？」此一疑問，即由自外在之「長者」處（即他處）說義扭轉而自內在之「長之者」處（即己處）說義。此種自發自決之決斷、不為某某，而唯是義理之當然，即為本心之自律。一為什麼某某而為，便不是真正的道德，便是失其本心。承本心之自律而為，便曰承體起用。此種承體起用顯是道德的當然之創造性之表現，即道德的目的性之實現。孟子主仁義內在而明本心之沛然，即在點醒此義。必見到此種立體直貫型之創造（承體起用），即「方向倫理」，方是真見到仁義內在之實義與切義。象山是真能見到此義者，而朱子則落于「本質倫理」之他律。其所謂「心之慊處」與「不慊處」即浮泛不切之語，並不真能切于仁義之內在。蓋心之慊與不慊可由自律而見，亦可由他律而見。由他律而見之義是「義者宜也」之義。此可完全受決于外在者。如合于風俗習慣、合于外在之禮法、合乎外在之本質秩序，合于知識上之是非，皆可以使吾人得到心之慊。一字一句若有不對，便覺心不安，一典出處不明或弄錯，亦覺心不安。心之慊（快

¹⁶ 同註4，頁175-179。

足)是合于義(義之所安),心之不慊即是不合于義(義之所不安)但此種義不義卻正是外在者,正是他律者;而心之慊不慊亦正是因關聯于他律而足不足,此是認知之明之足不足。此不是真正「第一義道德」之自律,亦不是本心自律上之不安。而朱子卻正是向「關聯于他律以定足不足」而趨,而象山卻是向「本心自律之安不安」而趨。此仍是一縱一橫,第一義與第二義之別也。¹⁷

本文中牟先生以象山所繼承的孟子之學為自律自主立體直貫型,以朱熹所強調的工夫論為他律的本質倫理,而象山正是方向倫理。此說在《心體與性體》書中早已提出,今用於此,正落實朱陸之別而已。牟先生強調的是本心要自己自律地提起,這其實就是正在做工夫的實況,做工夫必是主體自覺地做的,所以牟先生不斷強調自律自主。此說無誤。但是,由本心由內而發者仍是合於本心的本性的,仍是合於天道的,就任何人而言,並非一切由內而發者必是合於天道本體的,那麼,所發之是否是合於天道本體之事是要有所追究的,這就是牟先生所說的朱熹在強調的合於外在、合於風俗習慣、禮法、本質秩序、知識上之是非者,牟先生說這是外在的,以有別於本心之內在的,此說有歧義。既是本心之發必是來自內在的動力,此內在的動力所發之方向必是合於內在本心本來的本質,此一內在本來的本質正是天道的落實,落實於具體家國天下的事務上,使外在的家國天下的事業合於天道的禮法,此即風俗習慣禮法秩序知識是非之諸事務,絕無所謂此些事務是一外在的,與本質無關的,與天道無關的。必合義於此些原理者,就是必合義於天道者,就是必合義於本心應有之本質的落實者,主體實踐必由本心而發,發之而與天道天理禮法風俗秩序合義,此中只有合義不合義的問題,沒有第一義第二義的問題。不是有實踐就是第一義,而是實踐合義才是第一義。朱熹要追究的是象山及其弟子及時人多有不合義的作為,而不是工夫理論只管外在原理不管主體實踐。追求合義不是外在的,而是合於天道原理的。合於天道原理不是他律的,而是原理與天道一致。主體一旦實踐活動起來,就是自律的,只是此自律自主的實踐的方向必須正確無誤,必是合於本質,並不是有兩種倫理學理論為一論方向、二論本質者,而是倫理實踐的道德行為之方向必須合於本質而已,兩事一事,牟先生把朱熹對象山的人身攻擊當作朱熹對象山的工夫理論的攻擊,以至於認為有象山之直貫第一義自律型的工夫,以及橫攝認知他律型的朱熹工夫。此真差謬矣!重點是,筆者反對有所謂橫攝認知他律型,依據牟先生的定義,所有的工夫理論都是直貫自律第一義的,朱熹的工夫論也有這一型,被牟先生說為它律橫攝認知者,其實是工夫次第的理論,次第中的每一項工夫操做起來都是本體直貫的自律模式,有不同項目之間才談個次第問題而已。只因有對象山的不滿,而攻擊其為禪,並且因而更重視「講學省察」與「學聚問辨」,

¹⁷ 同註4,頁179-181。

牟先生則緊緊抓住內聖第一義之學，排斥朱熹之說於內聖第一義之學的範疇之外，參見其言：

若真見到「本心自律上之安不安」為內聖之學之第一義，則只有補充，而無對遮，亦無所謂禪之聯想。象山之揮斥意見、議論、定本，其目的惟在遮撥他律之歧出，而使人收回來向裡深入、透顯本心之自律。而朱子卻一概聯想為禪，又誤會為對於「講學省察」與「學聚問辨」之忽視與抹殺。象山自謂其學「不過切己自反，改過遷善」，此正是省察之要者，如何能謂其輕忽省察，「棄置而不為」？惟此省察是扣緊念慮之微而省察：是利欲、意見之私乎？是本心之所發乎？是歧出之他律乎？是本心之自律乎？此正是道德省察之第一義，而不是省察于文字義理之精微也。象山語錄：「有士人上詩云：手提浮翳開東明。先生頗取其語，因云：吾與學者言，真所謂取日虞淵，洗光咸池」。此其講學惟在自人之汨沒陷溺中啟迪開悟其本心之自律，如何能謂其輕忽講學，「棄置而不為」？惟其講學不以讀書、理會文字為主耳。並非不讀書、讀時亦並非不理會文字也。尅就啟迪開悟本心之自律言，讀書、理會文字正非本質的相干者，甚至是歧出之不相干。「學聚問辨」亦然。不以讀典籍之學聚問辨為主，而以開啟本心之學聚問辨為主也。孟子言「集義」豈只限于讀典籍之學聚問辨耶？就開啟本心之自律言，讀典籍之學聚問辨，客觀研究之義理精微，正非本質的相干者，甚至是歧出的不相干者。縱十分精微，亦只是他律。此豈道德行為之本性乎？¹⁸

文中首先說朱熹不應以象山之說為禪，筆者同意，但問題是象山有粗暴氣，朱熹假禪以批評之，雖不對題，但朱熹實在認為象山之病確實存在，因此總是要有所處理，朱熹亦確實可以走牟先生所說的補充之路以救象山之弊，但朱熹的補充之路就是下學上達、講明知識，然後再去堅定意志。至於提起本心、呈現本心、走內聖第一義之路，這些沒有人反對，朱熹所反對者並不在此處，而是對真「講學省察」與「學聚問辨」的落實。依牟先生的意見，牟先生認為象山也是同意需要「講學省察」與「學聚問辨」的，只是要堅持「講學省察」與「學聚問辨」的本質要點還是在公私義利之辨上。筆者以為，以私為公、以利為義是人病之常態，內聖之學第一義就是要追究個公私義利之辨而已，因為對個人之實踐實況，就真正做到而言，前節之討論中牟先生已經說了沒有方法了，也就是說真正做到是個境界達致的階段。現在的問題是有人說的跟做的不一套，朱熹就是這樣認定象山的，因此問題並不是象山主張「先立吾心之大者」等意見不是內聖之學的格式，而是象山及其弟

¹⁸ 同註4，頁181-182。

子之作為在朱熹的眼中就是粗暴。當然，是否粗暴？還可以追究，不過，不透過一些平常的培養方法以逐步堅實信念那又要靠甚麼呢？任一士子一上來就說已立志矣，難道他的行為就必是可以為天下法的內聖第一義之行徑嗎？所以，問題不是要不要直接實踐道德而為內聖之學第一義之行為，問題並不是朱熹否定或反對此一道德實踐的理論模型，因此牟先生有理由說這才是道德行動的第一義，而朱熹所重之知識窮理並不相干於此。問題是，象山有粗暴氣故為朱熹所指責，只是朱熹以之為禪是不對題，倒並不是講直指本心、立體直貫、逆覺體證的模型為朱熹所反對。

八、為象山氣質粗暴做辯護

牟先生亦知朱熹憤憤於象山行徑的粗暴之氣，牟先生的做法就是，朱熹根本不見道，把見道的象山行為說為粗暴氣，以此避開朱熹老學究的憤怒。參見其言：

至於「氣質之偏蔽」，此乃朱子責象山之切要處，以為只講一本心之沛然，而不察「氣質之偏蔽」，正有不能沛然處。好底壞底「一齊滾將去」，「都把做心之妙理」，豈不害事！

朱子語錄云：

陸子靜之學，千般萬般病只在不知有氣稟之雜，把許多粗惡底氣，都把做心之妙理，合當恁地自然做將去。向在鉛山、得他書云：看見佛之所以與儒異者，止是他底全在利，吾儒止是全在義。某答他云：公亦只見得第二義。看他意只說儒者絕斷得許多利欲，便是千了百當，一向任意做出，都不妨。不知初自受得這氣稟不好，今纔任意發出許多不好底，也只都做好商量的了，只道這是胸中流出自然天理，不知氣有不好底夾雜在裡，一齊滾將去，道害事不害事！看子靜書，只見他許多粗暴底意思，可畏。其徒都是這樣。纔說得幾句，便無大無小，無父無兄。只我胸中流出底是天理，全不著此工夫。看來這錯處，只在不知有氣稟之性。¹⁹

從牟先生所引的朱熹話語看來，實際上正是講朱熹指責象山受到氣稟影響，以致妙理變成任意。真正內聖之學確實是提起本心、心理合一、直貫逆覺型的，但是，說到底，這還是實踐者已經能夠自做主宰，不受氣稟影響之下的狀態，做工夫就是要使主體達到這種自做主宰的狀態，要對治的就是自己的氣稟，氣稟之私隱微難見，表面上像是道德行為，私底

¹⁹ 同註4，頁182。

下仍是自私自利的動機目的，朱熹認為他就是見到象山有這種行徑。所以，此事非關工夫理論，不是誰家的理論較好較壞、是逆覺還是認知、較本質還是較助緣的問題，而是誰的工夫實踐做得好不好的問題，若做不好，理論上就是氣稟之偏雜沒有修好，那就要再做種種去人欲的漸修工夫。然而，牟先生卻都是以朱熹提出了與逆覺體證、直貫縱攝不同的工夫理論說朱熹，更有甚者，順象山之語，說朱熹實在不見道，此種評價，筆者不同意。參見其言：

案：開悟本心之自律正所以取以為準則藉以化除「氣質之偏蔽」，以至本心之沛然與坦然，此所謂「自誠明謂之性」。若氣質之偏蔽難化，不能至本心之沛然，則正須「切己有反，遷善改過」，以漸使之沛然，此所謂「自明誠謂之教」。焉有唯在發明本心自律之第一義者，尚天理人欲不分，「把許多粗惡底氣都把做心之妙理」耶？孟子、象山所說之本心之沛然，豈是蘇東坡之「任吾情即性，率吾性即道」之直情逕行耶？嚴守「本心之自律」正是天理人欲分得太嚴，故一切意見、議論、定本皆須刊落，方能扭轉、迴機就己。故如此「直拔俊偉」，唯是一義理之當然挺立在前。此所謂壁立千仞，八風吹不動，故「實是卒動他不得」。此亦有見於真而然。若見處不諦不實，焉能「動他不得」耶？只因自己不能正視此義，繫念於他律之義不義而不肯暫時放下，故見其揮斥意見、議論、定本，便視之為「粗惡底氣」、「粗暴底意思可畏」、「暴悍狂率無所不至」；見其「實見得個道理恁地」，「見得恁地直拔俊偉」，便視之為「不怕天、不怕地、一向胡叫胡喊」，「無大無小」。此豈非離題太遠乎？前稱之為「操持謹質，表裡不二」，「氣象皆甚好」，何以忽爾竟至「胡叫胡喊」，「無大無小、無父無兄」耶？此種責難，顯是心中有蔽流於激情而不自知。若自家已見得「本心之自律」，在此第一義處與象山同，則再進一步說到體現問題，正視氣質之偏蔽，以此警戒象山，則象山必欣然受教，決無話說。今自己之細密精微，工夫磨練，全走向他律之道德而不自知，在第一義處並未把握得住，而復如此相責，則顯然不對題，宜象山不受也。若忽視見道不見道之根本，或以為朱陸在見道上為同一，而覺得朱子切實，象山粗淺，此則非是，此正有不知根本之異之過，或故意泯真實問題之嫌。²⁰

牟先生說本心自律就是要化除氣質之偏，不可能有唯在發明本心第一義者還有天理人欲不分的情況，且孟子象山所說的本心沛然，絕不可能指得是任情率性之舉。此說，筆者同意。但是，朱熹所說，也正不是在反對此義，此義是就理論上說，朱熹則是就象山本身

²⁰ 同註4，頁183-184。

之修養境界說，牟先生認為朱熹對象山的批評話語，正顯示朱熹自己心中有蔽，流於激情而不自知。筆者以為，象山是否真粗暴？朱熹是否真有蔽？後人皆不能妄下定論。但是朱熹之所說確實是指象山為人之粗暴，象山之所說也確實是實指朱熹根本不見道，這都是兩人對對方修養人格的人身攻擊，也許正是意氣之爭的顯示。然而，牟先生都將之上升為理論之爭的問題，認為象山講的是本心直貫的第一義工夫，而朱熹講的是第二義議論他律的工夫，因此，第二義的助緣工夫當然無法超越或救助第一義的實作工夫。但是，朱熹具備了牟先生所說的第一義及第二義的工夫理論，象山亦實具牟先生所說的第一義及第二義的工夫理論。只朱熹於第二義上強調得多故而更見特色，而象山則是於第一義上強調及顯其特色，實際上，理論都是第二義的，第一義是直接強調要實踐而已。牟先生自己也說，有自我要求實踐是一回事，若就體現而言有所不足時，則須正視氣質之病，若是朱熹以此警戒象山，象山必欣然接受，絕無話說。牟先生此說，就是說明氣質之偏蔽正是實有其事，所以朱熹批評象山有氣稟偏差是理論上可能的，至於牟先生說象山必會欣然受教，筆者不做論斷，這還是歷史事實問題，而不是理論問題。而牟先生所做的理論處理卻是，象山講第一義，朱熹自己第一義工夫缺缺，卻以第二義糾正象山，宜象山不受也。牟先生的討論還是以個人修養境界與理論主張混和地說，因此繼承象山批評朱熹不見道的立場，此一立場，既是理論攻擊，更是人身攻擊。當然，牟先生自認為是從理論立場上說，朱熹看不到重要的第一義的理論，只看到第二義的後天積習、他律議論的理論。所以不知根本，也故意泯真實問題。總之，牟先生把朱熹對象山的人格批評上升為理論立場的差異，而主張有第一義象山理論與第二義朱熹理論的不同，因此朱熹的批評在理論上有誤。於是，象山是否真有粗暴之氣，牟先生不置可否，就算有，若朱熹以本心直貫進路輔之以導正氣稟之工夫則象山必可接受，歸根究底，就是朱熹不知所謂第一義直貫逆覺之路，謂之不見道矣！此說真不能同意，但是，牟先生還是堅定朱熹路線歧出的立場，參見其言：

前言若真見到本心自律上之安不安為內聖之學之第一義，則只有補充，而無對遮。何謂「只有補充，而無對遮」？蓋緣本心自律只表示存心之純正，亦只表示一道德目的性之方向。此心不失，一處不忍，此為仁之不可勝用。一處羞惡，到處羞惡，此為義之不可勝用，一處辭讓恭敬，到處辭讓恭敬，此為禮之不可勝用。一處是非炯然，到處是非炯然，此為智之不可勝用。此即「此心炯然，此理坦然」，「若決江河，沛然莫之能禦」，亦是「溥博淵泉而時出之」，「盈科而後進，有本者若是」。此尅就道德之本性言，亦無不足。但若處於一特殊之境遇，一存在之決斷固有賴於本心之自律，但亦有待於對此境遇之照察。照察清澈不謬，亦有助於本心自律之明確以及其方向之實現。照察不謬是智之事，此即是以智輔仁。推之，

朱子所謂「講學省察」、「學聚問辨」上之「義理之精微」，客觀研究乃至文字理會上之「義理之精微」，皆有其意義與作用，此皆是「認知之明」上之慊不慊。此種慊不慊皆足補助本心自律上之慊不慊。但不能停滯於此認知之明上之慊不慊而不進，以此他律之第二義上的「義」為自足而對遮本心自律之第一義上的「義」，並對之施以種種之攻擊與無謂之聯想。朱子正是滯於本質倫理之他律，而不能正視方向倫理之自律者。此問題至王陽明由本心而進至講良知時，尤顯。俟至該處，將再詳辨而深明之。²¹

牟先生認定最重要的就是立志辨志之本心自律，這就是堅定道德性的方向，之後，則只有補充。補充以智，以智輔仁。朱熹之學就是認知之路，以智輔仁可，但停滯於智，甚至批判仁，就變成滯於本質倫理，而不能正視方向倫理。依牟先生此說，好像立志之後就永遠不會陷入私慾，因此立志之後永遠只剩以智輔仁的工作了。這真是對人性太有信心的立場，恐怕孟子象山、陽明皆不如此樂觀，當然，在已經立志且十分堅定的狀態，則只需補充以認知之明即能成事，但是，朱熹明明是講象山即便在立志這件事情上仍有與私慾任意混雜的粗暴之氣在，故而並非只須認知之明的補充，而是大須重做本心立志的工夫，只是他以「講學省察」與「學聚問辯」的話術提出而已。更重要的是，朱熹糾正象山修養工夫的不足，並不表示反對本心直貫的工夫，更不是他只有認知的主張，「涵養需用敬，進學在致知」就並不只是有認知的一面了，即便此一認知，也仍然是本心涵養的具體落實項目，至於涵養部分，那就直接是說本體工夫的一面，可惜這個涵養的部分，牟先生在過去的詮釋中都是將之黏合於致知工夫型態，因而可以將涵養與察識對立於本體工夫的意旨中，從而有了逆覺型與認知型的朱陸工夫型態別異之說。而依據本文，就是有第一義工夫理論與第二義工夫理論的型態別異。

本節從內聖之學說起，建立朱熹、象山工夫論的兩型。其實朱熹、象山彼此皆是人身攻擊，理論的差異不那麼大，事實上是牟先生將其提升為理論的差異而已。

九、結論

筆者討論牟先生的朱陸之爭，是在對宋明儒學及對牟宗三先生哲學做過全體反省研究之後才進行的，因此本文之作預設了過去的成果，故而許多應有的資料補充較為缺乏，不

²¹ 同註4，頁184-185。

過，本文之寫作計畫是在筆者討論牟宗三先生的所有著作的背景基礎上進行的，未來將匯集成專書，因此資料上的前後呼應就可以照顧到了。

筆者一直認為，牟先生創發新說，固然可敬，但是，在文本詮釋上卻是嚴重犧牲了宋儒意旨，本文之作，即是在其強勢的朱陸詮釋上，為朱熹意旨重開新路，擺脫牟先生高象山貶朱熹的詮釋定見，至於全面重建朱熹哲學，筆者已有專書《南宋儒學》之作承擔此責，而針對牟先生建構當代新儒學，則有筆者針對《心體與性體》近乎逐章反思的討論之展開，本文之作，已是此一研究撰文工程的尾聲。

本文對牟宗三先生以覺悟說詮釋朱陸之爭的討論，並非主張陸象山的工夫論是禪，而是主張牟先生的頓悟、覺悟說之象山詮釋反而將象山之說說得太近似禪了。但似禪非禪並不是筆者在談牟先生詮釋象山覺悟說及頓悟說的重點，而是在談牟先生未能區分工夫論和境界論，筆者主張，任何工夫都是漸教的，覺悟也是本體工夫的入手而已。至於說頓悟就是說已達致境界了，即是人格已臻至理想完美了。若是悟後又犯錯，那只能說是雖然有了覺悟但功力尚淺，尚需一次又一次的悔悟，所以仍是一漸修的歷程。

本文對朱熹指責象山有粗暴之氣的討論，這是針對在牟先生引文中已經明白說出的話的討論。但牟先生卻對朱熹對象山修養不好的批評，解讀成是朱熹在批評象山理論不好。筆者主張，朱熹就是批評象山為人有粗暴之氣，是人身攻擊。當然，這個批評有理論依據，就是朱熹的理氣論，但不妨礙朱熹就是批評象山的人格²²。而這點，牟先生就硬是略過了。

筆者主張朱陸二人都是對對方進行人身攻擊，但學者對於這件事情的討論，只能說兩人之間有為學風格之差異，不能說有朱陸兩家有工夫理論之根本對立，此義，筆者已申說於其它著作中，而並未在本文中展開。

筆者確實有討論朱熹有其它文字可以說明他的工夫論是與象山相同的²³，筆者的意見就是，兩人在許多理論問題上的意見是一樣的，只是朱熹理論完備，象山偶而一說，但彼此對對方看不順眼，所以出現了很多人身攻擊的謾罵話頭，牟先生理論性強，把那些衝突的話頭都以不同的工夫理論的型態給定位住了，所以變成是朱陸兩人的不同的工夫理論的對立，甚至是背後不同形上學體系的對立，而這樣的詮釋立場，正是筆者要反對的。

²² 參見拙著：〈鶴湖之會與朱陸之爭〉，《南宋儒學》第12章（臺灣：商務印書館，2010年9月初版），頁649。

²³ 參見拙著：〈朱熹其它詮釋傳統的本體工夫論〉，《南宋儒學》第8章（臺灣：商務印書館，2010年9月初版），頁401。

徵引文獻

近人論著

- 王興國：《牟宗三哲學思想研究》（北京：人民出版社，2007年2月）。
- *牟宗三：《中國哲學十九講》（臺灣：學生書局，1983年）。
- 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》（臺灣：商務印書館1971年3月）。
- *牟宗三：《才性與玄理》（臺灣：學生書局印行，1980年3月）。
- *牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1981年10月）。
- *牟宗三：《佛性與般若》（臺灣：學生書局，1982年1月）。
- *牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺灣：學生書局，1979年8月）。
- *牟宗三：《圓善論》（臺灣：學生書局，1985年7月）。
- *牟宗三：《四因說演講錄》（臺北：鵝湖出版社，1997年9月）。
- 牟宗三：《現象與物自身》（臺灣：學生書局，1975年8月）。
- *杜保瑞：《北宋儒學》（臺灣：商務印書館，2005年4月）。
- *杜保瑞：《南宋儒學》（臺灣：商務印書館，2010年9月）。
- *杜保瑞、陳榮華合著：《哲學概論》（臺北：五南圖書出版有限公司，2008年1月）。
- 楊澤波：《牟宗三三系論衡》（上海：復旦大學出版社，2006年）。

（說明：徵引文獻前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Duh, Bau-ruei. *North Song Confucianism*. Taiwan: The Commercial Press Taiwan, 2005.4.
- Duh, Bau-ruei. *South Song Confucianism*. Taiwan: The commercial press Taiwan, 2010.9.
- Duh, Bau-ruei. \ Chen, Rong-hua. *Introduction to Philosophy*. Taipei :Wu-Nan Culture Enterprise, 2008.1.
- Mou, Zong-san. *Nighting lectures on Chinese philosophy*. Taipei: Taiwan Student Book, 1983.
- Mou, Zong-san. *Personality Characteristics and Universal Principle*. Taipei: Taiwan Student Book, 1980.3.
- Mou, Zong-san. *Mind and Nature*. Taiwan :Cheng Chung Book, 1981. 10.
- Mou, Zong-san. *Budda Nature and Prajña*. Taipei: Taiwan Student Book, 1982.1.
- Mou, Zong-san. *From Lu Xiang Shan to Liu Gi Shan*. Taipei: Taiwan Student Book, 1979. 8.
- Mou, Zong-san. *Ultimate Perfect Goodness*. Taipei: Taiwan Student Book, 1985.7.
- Mou, Zong-san. *Lectures on Four Reasons*. Taipei: E-Hu Press, 1997.9.

A methodological reflection on the interpretation of the dispute between Chu Hsi and Lu Xiang-Shan by MouZong-Sang through his intuitivism

Duh, Bau-ruei

(Received January 10,2013;Accepted May 20,2013)

Abstract

This article focuses on discussing the interpretation of the dispute between Chu Hsi and Lu, Xiang-Shan by Mou, Zong-Sang in his book of *“From Lu, Xiang-Shan to Liu Ji-Shan”*. In Mou, Zong-Sang’s opinion, he always supports Lu Xiang-Shan and opposes Chu Hsi. But his criticizing opining are all basing on Lu’s original talking only with a Neo-Confucianism linguistic transformation. At the later part of Chapter 2 in this book, it seems that when he finds more and more reasonable points in Chu Hsi thinking, then he jump into intuitivism in order to defend for Lu, Xiang-Shan, and thus made himself falling into Zen Buddhism’s theoretical style. Therefore, Mou suggests some passive points to define Chu Hsi’s thinking which including “learning from the base and reaching to the top”, and “an acquired efforts”. Then he creates some other positive theories to describe Lu, Xiang-Shan what are “intuitivism”, “an insight model”, “conscience arising autonomy”, “sanctity innately”. Besides, Chu Hsi had once criticized Lu, Xiang-Shan as having a bad personal character, but Mou did never taken serious with it. Mou, Zong-Sang argues that Chu’s practical theory is a kind of knowledge orientation, however, Lu’s is individual’s innate willing, therefore, Chu’s critic will be useless. This article will point that there dosen’t exist so-called Chu Hsi’s theories suggested by Mou, and those theories belonging to Lu Xiang-Shan said by Mou are also existed in Chu’s philosophy. Mou, Zong-Sang’s understand about the dispute between Chu and Lu seriously hurts the correct meaning of Chu Hsi philosophy.

Keyword: Methodology, The dispute between Chu Hsi and Lu Xiang-Shan,
Mou, Zong-Sang, Intuitivism, an insight model.

