導 論

香港中文大學出版社 · 受有版權的資料

本書是我過去十多年用心於宋明理學到當代新儒家的研究成果。全書十二章分為三個相互關連的部分：第一部分包括第一至六章，闡發宋明儒學的核心觀念；第二部分包括第七至九章，探究當代新儒家特別是唐君毅與牟宗三兩先生對宋明儒學的研究，比較他們截然異趣的方法、詮釋與結論。第三部分包括第十至十二章，剖析當代新儒家於汲取宋明儒的睿識上，如何繼往開來，重新設想「儒學」來迎拒西方哲學思潮的輸入，並批判地回應現代性的衝擊，乃至參與到當前全球倫理與宗教對話的討論。因此，通過這一本專論，讀者從中應可掌握一條儒學由宋明發展至當代的脈絡。

宋明儒學使用的概念及由之形成的思想，牛毛繭絲，研究者如缺乏辨析入微的本領，確是難以窺其堂奧。但它的不少觀念卻早已滲透至中國文化的底蘊，成為一般人的日常用語，如良知、天理、人欲與知行合一等。所以，整理這片學問領域，便不僅具有學術研究的意義，更是文化傳統作自我了解以求返本開新的必要工作。我年青時寫博士論文以明清之際儒學的轉型為題，之後的研究溯源而上及於明代再到宋代，乃是自然不過的事情。於是，我留意到明代心學的開山人物陳白沙（第二章）和他的高弟湛甘泉（第三章），還有號稱朱學傳宗的羅整菴（第四章）。

黃梨洲的《明儒學案》說「有明之學，至白沙始入精微」，但唐、牟兩先生都未多措意。牟先生在析論王門泰州學派時雖有寥寥數語旁及

白沙的「學宗自然」，卻狠下評語說「然其本人實並無真正孟子工夫也」(《從陸象山到劉蕺山》)。如此狠批背後的理由何在？我在深入研究白沙思想後終於找到答案。首先，我肯定白沙學是心學，只是在覺悟道德本心的工夫上，他主張的並不是孟子的路徑。孟子的求放心，是教人於日常生活中本心隨機呈露時自知自覺以體認之，如見孺子入井而心生怵惕惻隱，本心即在惻隱的震動中自知自覺其自己。然白沙則強調要在閉關退聽的靜坐中覺悟本心。必須知道，靜坐是宋明儒者從佛老吸收過來的；以靜坐來覺悟本心亦非白沙的發明，而早見於宋代道南一脈李延平(朱子的業師)的「危坐終日，以驗夫喜怒哀樂之前氣象為如何，而求所謂中者」(朱熹〈延平先生李公行狀〉)。於是，我一方面全盤梳理靜坐在理學家實踐中的兩種不同涵義：即作為常行工夫與作為見體(或覺悟本心)工夫，另一方面嘗試分析靜坐為何能夠體證本心。由此更注意到牟宗三於處理延平思想時亦知悉靜坐見體的路數，並曾一度以為可與孟子的路數相輔相成。只是後來他改變判斷，認定孟子不離經驗以求覺悟本心方屬正宗，這才有了譏評白沙本人無真正孟子工夫的話。

到白沙心目中的衣缽傳人湛甘泉，他雖沒有繼承乃師靜坐見體的路，但其「隨處體認天理」的著名法語，畢竟沾染上朱子格物窮理的色彩，似非純正心學，自然也難獲牟宗三的青睞。我研究甘泉心學，發現其對「心即理」(本心無非是惻隱、羞惡、辭讓、是非所表示的仁、義、禮、智的道理)的掌握有欠穩妥，這從他把「心即理」改為「心之中正即天理」可證。無疑，甘泉非是能於心學義理上有所創新開拓者，但忽略之就無法看到他與王陽明的學術交涉和相互影響，這對全面理解陽明思想乃至明代心學的發展難免造成缺漏。要之，甘泉早年與陽明辯論「格物」，批評陽明念念存天理去人欲的誠意(以正物，即格物)工夫，是把心看小了，只成腔子裏(即猶如現在說的意識活動)的心，並提醒本心之感應可通乎宇宙。此與陽明後來大力發揮心外無理、心外無物、仁者與天地萬物為一體的想法，甚至在提出「致良知」後，申明良知之知是知非即感是感非，不無關係。反過來，陽明最初誤判甘泉

香港中文大學出版社，受有版權的資料

為求理於外，及至認識較深，並於自家良知教到手後，才了解甘泉的「隨處體認天理」或與自己「隨事隨物精察此心之天理，以致其本然之良知」(《傳習錄中．答顧東橋書》)，「終當殊途同歸」(〈答甘泉〉)。不過，甘泉對本然之良知或心即理體認不夠透徹這點，還是沒能逃出陽明的法眼。所以陽明最終的判語是，甘泉的主張「只要根究下落，即未免捕風捉影，縱令鞭辟向裏，亦與聖門致良知之功尚隔一塵。若復失之毫釐，便有千里之謬矣。」(〈寄鄒謙之〉)果不然，在陽明歿後而良知教風行天下也異解紛紛之際，甘泉竟提倡以天理救正良知，其對良知的體會確乎是與陽明毫釐千里。

至於明代朱子學者羅整菴，其朱學傳宗的外號絕非浪得虛名。他精研朱子學，甚至提出朱子學有可疑或未定於一之處，此中最主要的是朱子的「理」與「氣」有分為二物的嫌疑。朱子承襲程伊川之使用理與氣為一對概念來演繹儒學；理是創造之理或曰(使物如此而非彼的)存在之理，氣是創造之理得以實現的資具；理是形而上的，氣是形而下的。朱子將理與氣的關係詳細分析為多項命題(參看第九章)，關鍵在於理與氣之不離不雜。說二者不離(inseparable)，因理與氣不合便無以成生化之妙；說二者不雜(irreducible)，因理若可化約為氣便失去對氣的主宰、引導與規範作用，這在道德生活上會發生嚴重問題，即無法解釋(由氣反制所造成的)違理現象與(本乎理以轉化氣的)實踐工夫之可能。無庸諱言，朱子自己有時候也把話說過了頭，如謂「且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裏」(《朱子語類》卷1)，好像理與氣又是可離的。整菴堅持「理氣一物」(即將理緊收於氣)，不容許理氣為二，甚至不惜批評朱子，實則自不離處可說理氣是一，自不雜處亦可說理氣是二，因此牟宗三非斥整菴之爭理氣一物二物是「實無實義，只『朝三暮四，朝四暮三』之類耳。」(《心體與性體》第1冊)。牟先生的評斷是正確的，但他並未深究為何整菴要如此說，且如此說是否警惕到當中所涵的理論困難(即上面提及過的違理和工夫的問題)。我仔細分疏整菴的文字，發現他已察覺到理氣緊收緊吸會帶來的理論難題，並以為藉朱子「理一分殊」的命題即可解決，卻不自知此實不過是從理氣一物的立

香港中文大學出版社 版權所有資料

場退卻下來而已。對於整菴為何定要說理氣是一，則與明中葉以降有些儒者益發疑慮儒學近禪遂想嚴辨儒釋有關。自他們看來，佛氏彌近理而大亂真，雖也可以講一套理氣論，惟理是空理，氣是緣起幻相。儒門若要與釋家劃清界線，就得再三強調理是實理，不離氣化流行的創造，亦即理氣是一而不可分。這開啟了一元化傾向的思潮。

我在研究甘泉與整菴時，逐步釐清此一元化傾向的發展線索(第六章)。扼要來說，首先這是出於擔憂儒學尤其是陽明心學近禪，故主張理氣一物來區別儒釋。理氣一物之說將理緊收於氣，並反對二物之說，屬「內在一元傾向」。(「一元化」與「一元化傾向」不同，在於後者只許說一不許說二，故是思想之錯入誤區，但前者說一亦容許說二，故是思想之調適上遂。)本來主理氣一物的本意是為防範心學與佛說混雜，卻未想竟與陽明學說本身所涵的一元化思想合流，共同推動著一元化傾向的氾濫。陽明思想內含的一元化特色，出於他龍場困學所悟的心與理一，即本心或良知本體能不被他意隔斷而始終貫徹如一地表現為行動，所謂知行合一、知行本體原是如此。由是，陽明更著意申明心性本體是身、心、意、知、物乃至情皆為一；不同的工夫亦應是辯證為一(成了同一工夫的不同方面)而不必節節分析，故說博文即約禮之功、格物致知即誠意之功、道問學即尊德性之功，無二說也。因為將工夫作節節分析，好處是觀念上分解明白，壞處卻是實踐上有斷成數截之虞。甘泉、整菴的理氣是一，與陽明的性心(包括身、意、知和物)情是一，影響所及，明清之際乃出現另一條將氣上提至理、將情上提至心性的思路，劉蕺山與黃梨洲師徒屬之。將氣上提至形而上、超越的層面，與理具相等的理論地位，並反對二物之說，屬「超越一元傾向」。必須指出，能釐清此一元化傾向的發展線索，對哲學史的清理工作有十分重要的意義。過去，牟宗三討論劉蕺山時已注意到其理氣緊吸緊收的說法，嘗名之為圓融一滾說；勞思光亦注意到，而名之為合一說。但兩先生都未有弄清楚它的來龍去脈，更重要的是，它如何於明清之際儒學的轉型過程中推波助瀾。我的博士論文研究明清儒學的轉型，即從宋明儒的道德形而上學變為清初的達情遂欲哲學，出版《明清儒學轉

香港中文大學出版社，受有版權的資料

型探析》初版（2000年），當時主要是從王學的蕩越和救正以及反宋明儒學思潮入手來展開論述。到出增訂版時（2009年），已補充王門泰州學派高揚情欲的思想，亦即陽明思想內部也有以致之的部分，並且在增訂本自序中提到還有一元化傾向的因素未及整理。結果，十多年後的不斷上溯竟又繞了回來；學問真有不期而致的奇妙經驗，也有終於找到最後一塊拼圖那手舞足蹈的快樂。

前面的研究課題都不約而同地牽涉到王陽明。陽明心學不僅是明代儒學的標杆，更是孟子學的理論高峰。我唸研究院時早已讀過《傳習錄》，並自以為了然於胸，怎料此番重遇才發覺自己並未得其精髓，可見年輕時讀的不必可靠，須重讀也。於是我在本科生與研究生的課開講《傳習錄》，兩次與學生逐字逐句細讀，果然別有一番悟會，方知從前的了解實多有恍惚、不切與未入處。同時我注意到陽明在〈答顧東橋書〉中為回應程朱學者本「知先行後」提出的質疑，已將「知行合一」擴大至非道德的知，如知食知路等都應是知行合一的。機緣巧合，我接觸到蘇沙（Ernest Sosa）的德性知識論（virtue epistemology），兩相碰撞下，使我益信陽明以知行合一講非道德的知是有其堅實的理據，遂依文本條分縷析，重讀陽明的知行合一（第五章）。扼要而言，陽明認為吾人知某物，必先有個欲知之意，而這意已是行之始；換言之，行動本身就是意向性的行動（intentional action）。如果欲知之意沒有被他意隔斷，則必發為認知活動及由此而生的行動。平常我們看見知而不行的現象，只是因為吾人欲知「此」之意被欲「彼」之他意隔斷，故順欲彼之意而發為彼行，這表面上看，便猶如知此而行彼，知而不行，實則仍不外知行合一。總之，對陽明來說，知行合一是所有形態知識共有的知識結構，道德的知（或良知）與非道德的知之分別不在於前者是知行合一而後者不是，而是在於它們有不同的性質、作用與來源。

此外，梳理明末一元化傾向時讓我重新正視高看氣，把氣規定為形而上的超越主義唯氣論（蕺山與梨洲師徒），且上溯至其源頭張橫渠（第一章）。橫渠的氣學歷來有不同解讀，我將之整理為三條詮釋進路：唯物主義的唯氣論（主要見於中國大陸學者的觀點）、理氣論（代表者宋代

香港中文大學出版社 版權所有

是朱子，當代是牟宗三）及超越主義的唯氣論（首發於唐君毅，近時有學者追隨之而倡超越主義的氣學）。我關注的不僅是這三條詮釋進路背後的理據與文本釋讀，更重要的是，若超越主義的唯氣論最體貼橫渠思想，那麼它的全幅義理規模應如何建立。單指出宋明儒學中有此高看氣的思路遠不足夠，必須將「氣學」一路於本體宇宙論、心性本體與德性工夫三方面，如何在程朱理學和陸王心學以外別開義理生面作詳細交代。深耕橫渠文字後，我提出「感通」是建構氣學的竅門。此即氣學的本體宇宙論是一氣兩態（如動靜、屈伸、升降等）相感相生所成之太和（最大的和諧）；氣學的心性本體是依氣來規定，像橫渠說的天地之性與義理之性、大其心能體天下之物；氣學的德性工夫亦是依氣之感通所涵的諸般意義，如感受、感知、感化、感動、感應、感合、感生等來更作演繹發揮。

以上是我撰寫本書第一部分的學思歷程。無庸諱言，我的研究路數深受唐君毅與牟宗三的啟發。但亦因此，我得以逐漸認識到兩先生在宋明儒學研究上截然異趣的一面。唐君毅與牟宗三是當代新儒家第二代的代表人物，也是二十世紀中國哲學界最富原創性的哲學家，並稱唐牟。一般印象是他們的思想相契相近，此誠非虛言。唐先生的心靈九境與牟先生的兩層存有論確是異曲同調地延續著他們老師熊十力開啟的重建中國形而上學的哲學計劃。然而他們對創構自家思想所依據的宋明儒學卻竟抱持迥不相侔的詮釋，彼此還針鋒相對，這點以往未曾有能弄清楚明白者。稍為注意到的，亦僅是指出他們學問風格不同，牟先生喜分析斬截，常將思想由鈍角化為銳角，唐先生則尚會通包容，返過來化銳角為鈍角。但學問風格之說，仍嫌過於籠統。要想深入把握唐牟的異同，得了解他們是如何相識、相知、相契，相得乃至最關鍵的相較、相競。下面讓我作一簡略說明。

唐君毅與牟宗三第一次碰面是在1939年，而在此之前雙方都早已聽聞對方的名字。那年秋天，牟宗三往璧山來鳳驛拜謁臥病在榻的熊十力，盤桓數日。聚談之際，熊十力稱讚唐君毅，惟當時牟宗三並不認為自己與唐君毅是同路人。他自負北大出身，哲學以理論思辨為

香港中文大學出版社・保有版權的內容

主，對唐之中大(中央大學)出身，哲學以形而上學為主，頗不以為然，雖則熊十力常對牟說：「你不要看不起他，他是你的知己。」後牟宗三返重慶主編《再生》，其時唐君毅任職重慶教育部特約編輯，通過李長之的介紹往訪牟宗三，兩人終於有緣相見。第一次相見，兩人沒談甚麼。第二次相見，聊到新黑格爾主義代表人物布拉得賴(F. H. Bradley，1846–1924，有譯作布拉德雷)，牟宗三便不客氣說自己不懂辯證法的真實意義而請唐君毅講一講，唐講了幾句，未想卻大大觸動了牟的神經。牟宗三是這樣記述這次觸動經驗：「他即約略講了幾句，雖然不多，但我感覺到他講時頗費吞吐之力，我知道這須要有強度的內在心力往外噴。我馬上感到他是一個哲學的氣質，有玄思的心力。這是我從來所未遇到的。我在北平所接觸的那些師友，談到哲學都是廣度的，外在的，不費力的，隨便說說的，從未像他這樣有思辨上的認真的。我從此馬上覺得他所發表的文字並不能代表他。他確有理路，亦有理論的思辨力。我並且因著他，始懂得了辯證法的真實意義以及其所使用的層面。這在我的思想發展上有飛躍性的開闢。」(《五十自述》)

自始之後，兩位一代哲學大師就展開了將近四十年相知、相契與相得的因緣。對唐君毅引領自己進入辯證法與形而上學的思想世界，牟宗三始終感念。到1968年牟先生六十歲出版《心體與性體》第一冊時，仍將自己之能體會儒聖那原始而通透的、非概念分解的直悟歸功於唐君毅的啟發。他說：「我請讀者參看唐君毅先生《人生之體驗》中〈自我生長之途程〉一文以及《人文精神之重建》中〈孔子與人格世界〉一文。我即從此兩文悟到孔子的精誠惻怛的渾全表現所代表的那原始的智慧，並見到儒家何以一下子即能使實踐理性充其極而澈底完成了那『道德的形而上學』，而康德則不能之故。」同樣，唐君毅在1951年出版的《中國文化之精神價值》的〈自序〉中寫道：「時又讀友人牟宗三先生邏輯典範(商務三十年出版)，乃知純知之理性活動為動而愈出之義，由此益證此心之內在的超越性、主宰性。十年來與牟先生論學甚相得，互啟發印證之處最多。對此心此理，更不復疑。」值得注意的是，兩先生的相知，不單是思想上的相得，還有心靈上的相互扶持慰藉。

香港中文大學出版社 未有定稿的資料

例如，1955年牟宗三任教臺北師大，漂泊無定的生命曾因一夕住宿旅店忽聽梵音而勾起無盡的悲情哀憐，便去函向唐君毅吐露肺肝。唐君毅在11月10的回信中以自己有過的類似經驗作安慰：「弟在大學讀書及大學畢業後之數年中，其時尚未與兄相遇，亦常有種種荒涼空虛之感。有時從此中昇起許多向上感情，有時亦生起向下沉墮之意，並曾著文讚美自殺。一次於夜間，曾覺此身橫陳於床上，如一大蠕動之蟲，甚覺可怖；此心如與此身不相屬而隔離，但旋即相合。」(《書簡》) 12月20日又去函道：「關於佛教其根本實唯在一悲情。兄函謂聞梵音而生感，而弟亦實由此契入佛教之心情。」(同上) 得友如此，夫復何求，難怪牟宗三在那段時期常說：「生我者父母，教我者熊師，知我者君毅兄也。」(《五十自述》) 至於唐君毅 (與徐復觀) 甚至曾為牟宗三尋覓配偶操心，這裏就不多說。

鮮為人知的反而是兩先生相較、相競的一面。唐、牟學思發展的核心都是中國哲學尤其是宋明儒學的重釋，儘管兩人論學甚為相得，但亦應該很早就察覺到彼此所運用的研究方法大不相同。1956年秋至1960年，牟宗三任教臺灣東海大學，因講授《公孫龍子》而養成深耕文本的閱讀工夫，後來他轉赴香港任教於香港大學，埋首撰述《心體與性體》時便大派用場。他在1966年3月15日寄徐復觀的信上便自覺地談到自己的工夫並與唐君毅作比較。其言曰：「君毅兄有一篇講『小取』的甚佳，雖行文不甚合名理體裁，然思路對。他甚忙，精神支付太多，撰文自不免於疏闊，亦無暇仔細理會也。弟近五六年來無事，始稍認真理會，師大六年，東海四年，並未正式接觸，不過只是隨班講課而已。但現在回想起來，講原文的方式甚好，于自己有大益，故來港後亦一直採取那方式講，不作儱侗的講演方式自己發揮。君毅兄一直無此訓練，近來稍稍用此方式，但亦疏略。了解大意好，細處多不切。他宜于發揮自己的思想，不宜于講書。他有會通之識，此不可及。但有時光大意會通亦不夠。」(《新亞學報》第38卷，翟志成〈牟宗三致徐復觀佚書二十四通校箋〉) 先勿論唐君毅是否接受此一批評，但他也漸漸不滿意於牟宗三那不甚體貼宋明儒者思想的解讀則是不爭的事實。

香港中文大學出版社 · 保有版權的資料

1965年下半，唐君毅計劃出版《原性篇》，乃陸續改寫舊作。怎料10月中旬因讀到牟宗三分期發表於《民主評論》的〈陸象山與朱子之爭辯〉及前一年同樣分期發表於《民主評論》的〈胡五峰知言之疏解〉兩文，便按捺不住想與牟說商榷，遂寫就〈原德性工夫——朱陸異同探原〉一長文（收於《原性篇》附編）。對唐君毅來說，朱陸異同非如牟說般冰炭不洽而實可相通，但〈原德性工夫〉的商榷還是寫得相當委婉。到了《心體與性體》出版，唐先生對首兩冊的評價是「此書為一大創作，有極精新處，但其論宋明儒學與我意尚多有所出入耳。」到閱讀專論朱子的第三冊，唐先生已禁不住說：「此冊問題頗多，不如第一二冊。」（《日記》）這同時激發起他寫出自己對宋明儒學詮釋的專著，此即《原教篇》的問世。今仔細閱讀《原教篇》，確處處可見唐君毅駁辯牟說的痕跡，若不誇張的說，直是從頭到尾都在提出與牟說不同的另一種解讀。唐君毅1978年辭世後，牟宗三面對唐說的詰難還是堅信己見，且曾公開評論唐著得失：「五十歲以後，他出來辦新亞書院，參與校政，事業心一重，精神就散了。當然辦事並不算錯，因為儒家講內聖外王，辦事是應當的。但是一辦事就影響到作學問。雖然辦事對於人生的主觀體驗沒有妨礙，但對於真正作學問卻有妨礙。所以唐先生在五十歲以後的二十年間，在學問上並沒有多大進步。雖然他寫了許多書，像『中國哲學原論』就有好幾冊，其中疏通致遠，精義絡繹，但這些書在客觀理解上，也有許多不甚妥貼處。這些書大體只能當作rough work看，是需要修改的。」（《中國哲學十九講》）結果，惹來唐君毅學生的激憤，發文狠批牟宗三，為師說辯護，亦幾乎使得唐、牟這一段學術佳話不得善終。實則兩先生在學術上無論是相契相得抑或相駁相難，都是讓他們從相互較量中共同進步的動力。這猶如兩名旗鼓相當的跑手彼此競逐追趕方能屢破往績，學者於追求學問的道路上若能得一如斯良伴，誠屬天降之幸事。

但我並不滿足於梳理箇中的線索，更想確定唐、牟研究宋明理學之所以持異的理由（第七章）。我提出兩先生其實採取了不同的研究進路並對之加以整理疏通，牟宗三的可以名為「本體分析」，唐君毅的可以名為「德性工夫」。本體分析的進路，著重探究宋明儒者對本體概念如

香港中文大學出版社・受有版權的資料