

宋明理学的几个问题与牟宗三的通释

——读牟先生《心体与性体》《从陆象山到刘蕺山》续

罗义俊

一、冠名问题与宋明新儒学之新的意义之厘定

承前文（〈宋明理学研究的典范——读牟先生《心体与性体》〉，上海古籍出版社 1999 年 12 月版《心体与性体》附录）所说，牟宗三先生所著《心体与性体》（包括《从陆象山到刘蕺山》）四大册对宋明理学研究，有一系统的贡献。此中内容的贡献，首先是对宋明新儒学之新的意义之厘定。而这个问题，首先涉及思想史中宋明儒六百年讲学之冠名的问题。

宋明儒六百年的讲学，其兴盛之初，即被称为道学，元托克托《宋史》立《道学传》，各以类从，记其学事。道的概念，贯穿涵盖了宋明儒讲学的宇宙人生的社会政治各层次，倡明圣人之道之学问是宋明儒讲学的宗旨与贡献，如伊川所谓“辨异端，辟邪说，使圣人之道焕然复明于世”[1]，朱子所谓“夫以二先生（二程）昭明道学于孔孟既没千载不传之后，可谓盛矣。”[2]黄梨洲所谓“力肩斯道”[3]云云，因此，“道学”之称，尚不难理解。而冯友兰氏《中国哲学史》下册，承之以“道学”列章目，其第十章标题为〈道学之初兴及道学中二氏之成分〉。全书以“道学”来总称自北宋濂溪等“宋明道学”至“清代道学”戴东原的思想，并以程朱理学和陆王心学为道学中二对峙的派别[4]。

但是以道冠名宋明儒学的讲学，要碰到三个须要补充说明与加以简别的问题。第一，“道学”乃庆元党禁中的贬称“伪学”。第二，《宋史·道学传》仅叙列濂溪横渠百源二程朱子及其门人，不能尽宋学（当然谈不上尽明学）。第三，“道”字并非宋明儒所专有，“吾人可用此道之名，以连于任何事物”[5]，有圣人之道，也有鬼神之道，有儒者之道，也有成佛之道、道家之道，道家、道教即以道为最高概念，还有博奕茶酒之道，甚至盗亦有道，不能作为划分学派的标志。可能出于这三个缘故，道学一词未能为后世学界所普遍接受与使用，近世冯友兰氏的道学观念可谓罕例。

明清以后，理学之称流行，而宋明理学亦成为后世普遍接受和使用的对宋明儒学的客观通称。此冠名，学术史上习为沿用，从无何人疑及有无不妥，如钱穆先生的《宋明理学概述》，侯外庐先生等的《中国思想通史》，于此均未注意而有辨。牟先生首先指出其有不妥，《心体与性体》开宗明义即讨论宋明儒讲学的正名问题。据牟先生指析，依汉末刘劭《人物志》，理分道理、事理、义理、情理四部，则宋明儒所讲乃兼摄道理、义理两部；依唐君毅先生《中国哲学原论》，理有文理、名理、空理、性理、事理、物理六义。则宋明儒所重乃性理之理；以学门范域之，有属于逻辑、该括数学的名理、属于经验科学的物理，属于道家的玄理，属于佛家的空理，属于儒家的性理，以及属于政治哲学与历史哲学的事理（亦摄情理），宋明儒所讲者乃“性理之学”。但只说是“性理之学”，亦有易误解处。盖“人可只依伊川朱子所说之‘性即理也’之‘性理’义去想，此则便不周遍，不能概括‘本心即性’之‘性理’义。”“依次之故，直曰‘心性之学’，或许更较恰当。”[6]因此，一般可就表面的普通所说的“道理”或“理论”或“哲学”之意义，去想宋明理学之“理”字，“则太通泛，不能标明其特质，亦不使人知其与先秦儒家之关系。是以若用‘理’字去想宋明儒之讲，则须有简别。”[7]

宋明理学这个名词被西方翻译成英文变成了 Sung-Ming Neo-Confucianism（宋明新儒

学) [8]。西方学界一般亦迳以 Neo-Confucianism (新儒学) 直称宋明心性之学。虽然, 新儒学一词在西方已流行了数十年, 但较长一段时间内因为大陆将“新”这一个词价值化了, 而儒学又一直是贬词, 还可能受到了现实的当代新儒学的牵连, 所以习惯上仍然沿用宋明理学而不用新儒学这个词。而随着(当代)新儒学从讳忌词、贬词到中性词而热门名词的转换走势, 近几年来大陆学界亦颇有人关心此名词(Neo-Confucianism 新儒学)之由来。有人著文谓冯友兰 1922 年留学美国期间的论文 Why China has no Science(为什么中国没有科学)中已将 Neo-Confucianism 一词作为专门用语, 用以指宋明儒学。[9]此文似给人以争该名词发明权、首用权之嫌。

然在此文发表前五年, 刘述先先生已有考证。冯友兰的弟子卜德(Derk Boddle)把冯著《中国哲学史》翻译成英文, 英文本上册 1952 年出版, 据上册引得, 新儒家一词凡四见。刘述先对刊后, 发现卜德用的是意译, 凡举宋儒、宋明儒, 都译为新儒家。原文(中文本)中新儒家一词仅出现一次, 谓:“战国时儒家有孟荀二学派之争, 亦犹宋明时代新儒家中有程朱、陆王二学派之争也。”中文本下册 1933 年出版, 新儒家、新儒学凡四见, 其一曰:“唐代佛学称盛, 而宋明道学家, 即近所谓新儒家之学, 亦即萌芽于此时。”此条亦为刘述先所考引。刘述先考证后提出三点: 1、由语脉来看, 冯氏只是说, 宋明时代有一些新的儒家出现, 似乎还无意把宋明儒看作新儒家。2、冯友兰并未自说为新儒家一词的发明者。3、三十年代就有所谓新儒家之学的说法, 但他本人却只选择用道学一词。[10]

刘先生所言大体不差, 唯须补充说明的是, 冯友兰《中国哲学史》下册则已有明白的“宋明新儒学”之称呼, 不过他以为新儒学之新的意义在道学, 故以“道学”冠名宋明新儒家之学。他说:“韩愈提出的‘道’字, 又为道统之说。此说孟子本已略言之, 经韩愈提倡, 宋明道学家皆持之, 而道学亦遂为宋明新儒学之新名。”[11]

同时刘先生以为, 国内最早自觉地提出新儒家的概念, 可以追溯到 1941 年贺麟发表的《儒家思想的新发展》一文, 说似浑沦, 所据亦有误。按贺文所使用的“新儒家思想”、“新儒家运动”名词乃指儒家思想在现代的新开展即现代新儒家之学, 并未指称宋明儒学。在收入该文的贺氏著《文化与人生》同一书中, 有文《宋儒的新评价》, 仍以“宋明道学家”来称宋明儒。[12]

国内真正自觉的以新儒家称而不以道学家称宋明儒的, 是史学家陈寅恪先生。1933 年陈先生在冯友兰《中国哲学史》下册的审查报告中, 极其郑重的提出:“中国自秦以后, 迄于今日, 其思想演变过程, 至繁至久。要之, 只为一大事因缘, 即新儒学之产生, 及其传衍而已。”而且整个审查报告都在论说“宋代新儒家”之产生, 并强调中国今日以后真能于思想上自成系统的, “新儒家之旧途径”乃必须遵循者。[13]

至于学界最早使用新儒学一词以指宋明儒学的, 其实可往上追溯到十七世纪。据长期在海外从事宋明理学之研究与翻译的陈荣捷先生在为《中国哲学辞典大全》(台北, 水牛出版社, 1983)所撰写的“理学”条目中说:“十七世纪天主教传教士来华, 见宋明儒学与孔、孟之学不同, 因仿西方哲学历史之进程而称之为新儒学(Neo-Confucianism)。”并指出:“近数十年我国学人大受西方影响, 于是采用新儒学之名, 以代理学。于理学之本质无所变, 而名目则新鲜也。”[14]

牟先生著《心体与性体》, 亦采用新儒学之名。他认为新儒学之“新”的冠名, 虽然不合中国传统学人的习惯, 宋明儒者亦不以为其所讲者是“新儒学”, 乃顺西方人之习惯而沿用之。但“此名亦有其新鲜恰当处, 且可避免就内容起名之麻烦, 只是一儒家之思想加一‘新’字而已; 且可表示思想之发展, 免得象以前之浑沦而为一。”[15]牟先生之意为, 新儒家一名, 既表示了其与先秦儒学的继承关系、血脉关系, 又表示了与先秦儒学有阶段之异, 显然他是倾向于主张采用此名的。

对“新儒家”一词, 冯友兰氏只是沿用, 后来的陈荣捷先生等亦均未做进一步的概念说

明。儒学即儒学耳，儒学为内圣之学、成德之教，此无人能反对，故这进一步说明，仍需弄清新儒学之为新的意义。站在哲学立场上必须有此一步说明。牟先生在对“理”一词作简别时已辨明宋明“性理之学”当直曰“心性之学”。此心性之学亦即内圣之学、成德之教，此为宋明儒六百年所讲习与弘扬。因此，对宋明新儒学的概念说明，实亦剩下对“新”处的说明。

牟先生从外部思想史与客观内容哲学义理上厘明了宋明新儒家之所以为新的意义。根据牟先生的厘明，从外部而言之，有两点“新”：1、对先秦孔子之后儒之无传法统言而言的“新”。孔子之后，儒分为八，各自取舍不同[16]。但宋明儒对孔子生命智慧前呼后应之传承有一确定之认识，并指出以曾子、子思孟子及《中庸》、《易传》与《大学》为足以代表儒家传承之正宗，为儒家教义发展之本质。此对于先秦儒之“庞杂集团，齐头并列，并无一确定之传法统系，而确定出一个统系，籍以决定儒家生命智慧之基本方向，因而为新。”2、“对汉人以传经为儒而为新”。以传经为儒，乃是以王者之礼乐人伦为中心。又，宋以前是周孔并称。周孔并称，孔子只是尧、舜、禹、汤、文、武、周公之骥尾，只是传经之媒介。而“儒之为儒必须从王者尽制之外部的礼乐人伦处规定者进而至于由圣者尽伦之‘成德之教’来规定，方能得其本质。”宋明儒“直接以孔子为标准，直就孔子之生命智慧之方向而言成德之教以为儒学，或直相应孔孟之生命智慧而以自觉地做道德实践以清沏自己之生命，以发展其德性人格，为儒学。”[17]此所以对传经为儒学之为新也。而自宋以后，亦开始孔孟并称。孔孟并称，即以孔子为教主为标准也。

客观内容上的“新”亦有二义：1、是“调适上遂的新”。即是顺本有者引申发展而为本有者之所函，此种函即是调适上遂的的函。宋明儒大体皆如此，是就《论语》、《孟子》、《中庸》、《易传》而推进一步所表示的新。2、是“歧出之‘新’”。其讲法是于《论》、《孟》、《易》、《庸》义理之基本处有相当的转向，歧出先秦儒家之本质而另开出以《大学》为主的一套以为辅助，但此辅助亦可为本有者之所允许，唯“此种允许是迂曲歧出间接地允许，不是其本质之所直接允许者”。[18]这是伊川朱子的系统。牟先生说，调适上遂的新，于先秦儒本质无影响，实算不得是新。歧出的新于其本质有影响，始有新的意义。故“宋明儒学中有新的意义而可称为‘新儒学’者实只在伊川朱子之系统。”[19]

二、程简别与明道地位之落实

二程是宋明六百年儒学复兴的重镇。研究二程的文献，明清时，合刻为《二程全书》，有明万历徐必达刻本、清康熙吕留良刻本等，清乾隆时纪昀等总纂为《河南二程全书》。全书包括朱子编辑的《河南程氏遗书》二十五卷、附录一卷和《外书》十二卷、《明道先生文集》五卷，《伊川先生文集》八卷，附录二卷，《伊川易传》四卷，《经说》八卷，杨时编辑的《粹言》二卷。其中，《遗书》尤为重要，历来研究二程者多依引此为据。但《遗书》乃二程门弟子及吕大临（与叔）所记见闻答问之书，记者不一，所记者亦未全部标明为明道语抑伊川语。《遗书》二十五卷，其中第十一至第十四卷，刘绚（质夫）录，皆标明为明道先生语；第十五卷以下，皆标明为伊川先生语。但前十卷，卷首均只标明为二先生语，文中除少数有标明或注明者外，具体为谁语均无标示。

由二程《宋史》本传，伊川《明道先生行状》、《遗书》已标明的卷帙，以及黄宗羲所著明道、伊川两《学案》及附录，可以知道，第一，二程兄弟的个性，风格不同，对客观义理的理解亦不同，如关于仁体，道体的体悟及工夫工夫入路等的讲法，皆有明显的差别。第二，明道在宋儒中的地位十分显赫，高于伊川，故文彦博采众议而表其墓曰明道；诸儒以为孟子以下千四百年，传圣人之道者，一人而已；牟先生则称之为划时代的英豪，其创辟智慧实不可及。

然而,《遗书》前十卷笼统地以“二先生语”记二程之学,颇易造成与此两点相应的两个问题:第一,使人不注意或忽略二程之差别,混淆二人之学,故“兄弟二人之学说,旧日多视为一家之学”[20]。第二,明道的地位不能在其思想上落实。人既轻忽二人之差别,又见关于伊川的资料,远比明道的多,在此被视为“一家之学”中,明道乃很可能变成只是陪衬,“一家之学”乃易一转而变成伊川之学。此一转正是朱子做的工作。朱子名为传二程之学,实则如顾泾阳所说:“朱子得力于伊川,故明道之学未必尽其传也”[21]。牟先生指出,二程经过朱子只望见种种相、又倾向伊川的独特心态之传承与汰虑,义理之实全在伊川,明道只成“浑沦”与“煞高”等等,只成为若有若无的隐形[22]。同时,《遗书》中未注明谁语的许多圆顿,洞彻的义理必致被遗忘而视为无足轻重者,甚至刘质夫所记录的四卷亦可能被视为无足轻重者而忽之[23]。如是,非但明道智慧的全貌不能知,即伊川之面貌亦被混淆模糊矣。明道不能确定,伊川亦不能定。二程不确定,则宋明儒学终难说清楚。

宋明儒中,二程以下,朱子被视为“综罗万代”的集大成者,是地位与二程同样显赫而有过之无不及的。由于朱子的地位,其对于二程的传承与汰虑乃成为定局,而上述两个问题遂亦一直悬在哲学思想史上。成书于五十年代末的侯外庐等著《中国思想通史》,其第十二章第一节“二程的唯心主义理学”,整节即承视二程为一家之学的旧说,对二程兄弟未加区别的混在一起说,不仅将标明为二先生语的《遗书》前十卷未加简别的引说,而且将已标明的第十一卷的明道语,标明的第十五、第十八卷的伊川语,俱混说是“二程”的观点,作为论证“二程”思想体系的论据。该书认为,二程的哲学思想大体上是一致的。当时他们的弟子每每在记录师说时也并不加以分别,对于他们的学术当时从无人指出有什么分歧。[24]可见,虽然侯著对二程这种笼统、混淆的处理,与其以政治(新党旧党)划线、以唯心唯物套判的思想方法不无关系,但从文献上看,实是对仅标明为二先生语的《遗书》前十卷未加简别的结果。

冯友兰著《中国哲学史》则已经看出二程思想见解不同,而分叙二人之学。对引自“二先生语”者,冯著亦能明确说明“未知果为二先生中何人所说”而未予以混淆,而且有三条引自《遗书》卷一、卷二的,亦辨别为明道语[25]。但所辨非出自系统的简别工作,毕竟太零碎,故其分叙明道略而伊川详。还有,引自卷二的两条,之前,黄宗羲《宋元学案·明道学案》已揭示。又,钱穆先生《宋明理学概述》亦二程分叙,其引自《遗书》前十卷而辨别为明道语,梨洲书亦多揭示过。明言之,冯著钱著所辨揭只是在其分叙中所带出者,并无有正式的简别,故其辨别无标准说明、无系统,而在数量上远未超过梨洲《明道学案》。至于“黄梨洲修《明道学案》,即由二先生语中辑成,然无鉴别之原则。人亦不知其何以必如此,又其所抄录者,虽稍有类从,然不整齐,重要者亦多脱略。见之只觉得其为一些零碎风光,并不足以见明道义理之实也。”[26]

可以肯定,在牟先生之前,没有人将简别二程视为问题而认真予以系统的处理。牟先生认为,吾人必须于二先生语中未注明谁语者能鉴别明道之智慧而不可含混过去,而除注明者外,亦必有可以鉴别明道之智慧者。经抄录数过,他确定了如何简别二程的三条四点。三条是

1. 以二程性格不同为起点。
2. 以刘质夫所录标明为明道语的《遗书》四卷为标准,盖刘质夫所录者最可见明道之思理与风范。
3. 以二先生语中少数标明为明道语者为轨约。

由此,获得鉴别明道智慧的线索。四点是:

1. 凡属于二先生语者为二程初期讲学之所发。此期以明道为主。《遗书》第十五卷以下,始真代表伊川的生命与思路
2. 明道心态具体活泼,富幽默,无呆气。故二先生语凡语句轻松、透脱,有高致、无傍依、直抒胸臆、称理而淡、而又有冲虚浑含之意味者,大体皆明道语。

3. 明道语句简约，常是出语成经，洞悟深远。又常是顺经典原文加几个口语字，予以转换点拨，便调适顺畅，生意盎然，全语便成真实生命之呈现。

4. 明道喜做圆顿表示，伊川喜做分解表示。

此四点是鉴别明道智慧的关键。

牟先生由通过“三条”所获得的鉴别线索悟入，握此“四点”关键，得以肯定：“凡属二先生语大体皆是明道语，至少亦当以明道为主。其中许多重要观点足以形成宋儒复兴儒学之重镇，并足以形成宋儒讲学之规模而能造成六百年之传统者，如对于佛教之辨别，对于圣贤人格之品题，更积极地对于《论》《孟》《中庸》《易传》中主要观念之契悟与点拨，大体皆发自明道，伊川只为之副。”[27]

简别二程，主要是把处在隐处中的明道简别出来。明道定，伊川亦定。牟先生详检《遗书》，从二先生语中简别出明道语，作进一步整理。他以后人标明的<识仁篇>为例，辑录整理出八篇：1、<天道篇>，2、<天理篇>，3、<辨佛篇>，4、<一本篇>，5、<生之谓性篇>，6、<识仁篇>，7、<定性书：答横渠先生>，8、<圣贤气象篇>。伊川亦然，辑录整理出八篇：1、<理气篇>，2、<性情篇>，3、<气禀篇>，4、<才性篇>，5、<论心篇>，6、<中和篇>，7、<居敬集义篇>，8、<格物穷理篇>。如此等于重编了《明道学案》和《伊川学案》。

辑录重编的工作，就其自身言，可谓为考据辑佚学与哲学文献学另辟了新途径。但这步工作只是简别二程的第一步，是为第二步厘清明道的义理纲维作文献准备，提供文献基础与根据。伊川亦然。在《心体与性体》中，明道的除第八篇外，牟先生顺所辑录而分别予以或详或略的疏解，使吾人得见明道智慧显豁，义理饱满，真能以圆顿之智慧成其一本之论，为圆教立模型，真能担当文运而成为复兴儒学的大家。换言之，使明道思想贯通而明，明道地位得到了落实。经牟先生简别二程的两步工作，上述哲学思想史上悬挂的两个问题迎刃而解，“不但二程异同可以明确地讲说，而且前面的濂溪、横渠以及后来的朱子，也都可以得到确定的理解。”[28]

三、别子为宗：朱子之贡献与不足

朱子身后，攻伪渐平。嘉定二年（公元1209），被赐谥曰文。绍定三年（1230年），封徽国公。淳佑元年（公元1241），理宗视学，手诏以张、周、二程及朱子祀孔庙。朱子之学乃历南宋、元、明、清七百年盛而不衰。其学亦称大明。唯此大明背景，乃视二程为一家之学。由于伊洛之学经杨时四传而至朱子，历来被指称为程、朱学派，而朱子亦被称为综罗百代、集理学之大成者，得以确立理学权威与理学及儒学正宗的地位。所谓“先生（朱子）身任道统……及先生出而后合濂、洛之正传，绍邹、鲁之坠绪。”所谓“盖孔、孟之道、至周子而复明。周子之道，至二程子而益明。二程之道，至朱子而大明。”[29]此集大成与正宗的地位从未有人怀疑过，从未成为问题，以往七百年思想史就是如此。即当代研究朱子的大家钱穆先生和陈荣捷先生亦如是观[30]。二程被视为一家之学是其间的关键。如果二程大体相同，如此理解朱子自亦不成问题。但二程一经简别，朱子之正宗地位和思想史上对朱子的理解随即显出问题。而且此问题不仅只是朱子的理解问题，同时还是六百年理学史二千五百年儒学史的真实脉络问题、儒学血脉问题。

“别子为宗”，这是牟先生对朱子的重新理解与判识。这个重新理解与判识，对以朱子为正宗的儒学思想史来说，无疑是石破天惊的挑战，但他不是空穴来风、随意的标新立异，而是在对六百年宋明儒学思想史以至上溯至先秦儒学血脉的疏通与判释中实现的，也就是说他是建立在整个儒学思想的义理之实及其脉络的疏通与判释的基础之上，以孔孟为正宗、以北宋濂溪、横渠、明道三家为大宗的对照下，始有的理解与判识。这个处理，贯穿了《心体与性体》，《从陆象山到刘蕺山》四大册。要言之，牟先生是通过宋明儒学所圈定的先秦儒家

经典、对道体本体的体悟及义理形态与工夫入路这三方面来对朱子作重新理解，从而得出“别子为宗”的判识的。以下分述之。

(一)、儒家的成德之教，由孔子的生命与智慧所开启，至孟子“十字打开，更无隐遁”，故儒家以孔孟的生命与智慧为标准方向为正宗，此无人能反对。孔门师弟相承实有生命智慧上的呼应，形成先秦圣学传统，其经典即《论语》、《孟子》、《中庸》、《易传》与《大学》。其中，就内圣之学的义理方向而言，《论》、《孟》、《中庸》、《易传》是决定的，《大学》是待决定的。

牟先生指出，宋明儒讲学恢复儒家，其所圈定与所依据的先秦儒家经典，不过就是这《论》、《孟》、《中庸》、《易传》与《大学》。他们将这五部经典视为孔子传统中内圣之学的代表，但他们可以分开看，《论》、《孟》、《中庸》、《易传》是孔子成德之教（仁教）中独特的生命智慧方向之一根而发，此中实见出孔门师弟相承之生命智慧之存在地相呼应，是儒家本质之所在。至于《大学》则是开端别起，只列出一个综括性的、外部的（形式的）主客观实践的纲领，只说出其当然，未说出其所以然[31]。因此，从宋明儒所圈定与所依据的经典来看，以《论》、《孟》、《中庸》、《易传》为主，还是以《大学》为主，是识别其正宗、大宗抑歧出的一个判准（根据）。牟先生说：“识宋明儒之大宗即是恢复《论》、《孟》、《中庸》、《易传》之主导地位”[32]。

牟先生认为，宋明儒自北宋濂溪起，至明末最后一个理学家刘蕺山止，以濂溪、横渠、明道、伊川、五峰、朱子、象山、阳明、蕺山九人为支柱；《心体与性体》四大册即对此九人作判释。依牟先生的清理判释，北宋濂溪、横渠、明道直接由《中庸》、《易传》向后返至于《论》、《孟》通而为一，他们的宋明儒之正宗、大宗地位当然亦无人能反对。五峰、蕺山是明道之嫡系，明道少谈《大学》，五峰则不谈《大学》，而蕺山只是《中庸》《孟子》学的《大学》；而阳明象山直以《论》《孟》摄《中庸》《易传》，阳明也只是《孟子》学的《大学》。总持地看，自濂溪至蕺山实以《论》、《孟》、《中庸》、《易传》为中心。故牟先生判识他们为宋明儒之大宗，亦是先秦儒家之正宗。“盖皆以《论》、《孟》、《中庸》、《易传》为主导者也。”[33]而伊川、朱子对先秦儒家由《论》、《孟》至《中庸》、《易传》之呼应不能有生命感应上的呼应，讲《大学》为主而决定《论》、《孟》、《中庸》、《易传》。故“伊川、朱子乃歧出者，以大学为中心”[34]，伊川是《礼记》所谓“别子”，朱子是“继别子为宗者”[35]。

(二)、所依据的经典之中心的转向，表示着义理间架的转向，此转向即因对道体、本体之体悟的不同，而所建立的义理形态也因而不同。对此，《心体与性体》的四大册中自有贯通性的判释。据此通释，先秦儒家是由《论》《孟》发展至《中庸》《易传》。《论》《孟》从主观面说上去，孔子讲践仁以知天，孟子讲本心即性（尽心知性知天），已涵蕴着仁与天的合一；至《中庸》讲天命之性以及至诚尽性、《易传》讲穷神知化，从客观面讲下来，与孟子相呼应，充其极地发展，即由仁与性以通彻“于穆不已”的天命实体，将天道、天命与仁、性打成一片、贯通而为一，圆满地展示天道性命相贯通。[36]

能彻悟“于穆不已”的天命、契接圣人践仁知天圆教之境的，始是上承先秦儒家之大宗，此即由《中庸》《易传》向《论》《孟》转而将之通而为一的，亦即本书所述宋明儒纲柱九子除伊川、朱子外的宋明儒大宗。而将《论》《孟》《中庸》《易传》通而为一的义理主脉和智慧方向，即是彻悟“于穆不已”的天命。申言之，北宋前三家濂溪“默契道妙”，横渠言太虚神体、以天道性命相贯通为其思参造化的重点，皆能直承《中庸》《易传》之圆满发展，本“维天之命”诗这一儒家最根源的智慧立言。而横渠又言“兼体无累”、“继善成性”、“心能尽性”、“仁敦化”、“仁体事无不在”，对《论》《孟》之仁与心性已有相应的理解。至明道尤能合《中庸》《易传》于《论》《孟》，直从“于穆不已”、“纯亦不已”言道体、性体、诚体、敬体，首挺立“仁体之无外”，极言“一本”之论，建立心性天为一、道德创造的实体与行而上的实体完全合一、主客观真实统一的儒家内圣圆教之模型。如此，即道体、性体、

诚体、敬体、神体、仁体，乃至心体，一切皆一。[37]此圆教之造型亦是宋明儒之所以为新，此是顺先秦儒家之呼应直下通而一之，调适上遂之新。

由濂溪、横渠至明道是北宋儒家由《中庸》《易传》回归《论》《孟》通而为一之成熟，此成熟真相应了先秦儒家的生命智慧，重新恢复了先秦儒家从《论》《孟》至《中庸》《易传》的义理发展。其所体悟的道体、本体，是创生直贯义的天理、天道，即：本体宇宙论的实体，亦是道德创造的实体，即活动即存在有的实体，于穆不已、纯亦不已的实体。其所建立的圆教形态，是一“本体宇宙论的实体之道德地创生直贯之纵贯系统”，其所成之道德为“自律道德”，所成之伦理为“方向伦理”。“即活动即存有之纵贯系统，乃是上承先秦儒家之大宗”[38]。

北宋前四家至伊川开始义理转向，与北宋前三家不同，不能与先秦儒家相契应。朱子欣赏、继承伊川，对于《论》《孟》《中庸》《易传》所言之仁体、心体、性体、道体，北宋前三家所契接的纵贯系统，皆不能有相应的契悟。朱子只是牢守伊川义理纲维，以伊川之解说《大学》的致知格物为决定性之宗旨，建中和新说，其全部事业劲力全在格物穷理处展开，最后本伊川之意而充分的完成“心性情三分，理气二分，心性不一”之格局。

此一义理格局将宋明儒大宗尤其是明道由《中庸》《易传》回归《论》《孟》所建立的“即心即性即天”的“一本”义，道体、性体、诚体、敬体、神体、仁体、心体贯通为一的圣学圆教模型，支解拆散矣。朱子以伊川“仁性爱情”之说为根据转为“心之德爱之理”的方式，支解了《论语》“于穆不已”的“即活动即存有”是心是理亦是情的“仁”，“仁”只视为理，对孟子的“本心”，只转为实然的“心气”之心，心理学之心而不再是道德的超越的本心，此即心与理割截而为二；对《中庸》《易传》本体宇宙论的创生直贯义之道体、性体、收缩提炼为一本体论的存有，即“只成为只存有而不活动之只是理”，心情神俱属于气即活动义只能在“气”上说，道德的形而上的实体义亦即道德的性体义减杀

总之，在朱子的说统中，道体、本体，即天命于穆不已的实体、即活动即存有之实体，通过其太极之观念，只了解为本体论的实有，只是“只存有而不活动”的静态之理，而非创生的动态的。活动义既脱落，牟先生说：是则“天命于穆不已”之义即不能说。朱子之不足只在此”[39]。朱子的义理形态或义理系统，按牟先生的判释，客观地说为“本体论的存有之系统”，主观地说为“认知的静涵静摄之系统”，简称“横摄系统”。而其所说之道德则流为“他律道德”，所成之伦理则为“本质伦理”，为一渐教、他律、重智之道德系统。所以牟先生说朱子说统已“非先秦正宗儒家之旧义”[40]，“完全脱离纵贯系统矣”[41]，“对《论》、《孟》、《中庸》、《易传》言，根本上为歧出。”[42]但朱子能力敌千军，独辟路径，明澈而贯彻的讲出一完整的横列之静摄系统，“此其所以为大家，而足以开创一传统者”[43]，故“别子”之所以能“为宗”。

(三)、系统既异，含于其中的工夫入路亦异。纵贯系统为“逆觉之路”，横摄系统为“顺取之路”。此总因对于道体、本体体会上的差异，才有逆觉与顺取之不同。依牟先生贯通性的诠释与判释，濂溪、横渠、明道、宋明儒大宗所表示的内圣之学的本质工夫、唯在逆觉体证。此正是先秦儒家所定的工夫入路，由孟子仁义内在，求放心，尧舜性之，汤武反之，中庸言慎独与致中和，《易传》言“复其见天地于心”而开出的，逆觉体证有超越的体证与内在的体证两形态，同属于本体论的体证。其本质的要义即在表示“逆觉”，在“逆觉”中体证本心性体，即肯认道德的创造之源的本心。此是相应道德本性而为道德实践以成真正圆熟的道德行为的实路、正途，是本质工夫，“其他皆是助缘”[44]。

讲内圣之学，自觉地作道德实践的工夫，首在辨此本心，体证肯认此本心。故逆觉体证与禅决无关系。然而对自逆觉以体证本心性体者，朱子皆视为禅。朱子严格遵守伊川“涵养须用敬，进学在致知”的义理间架而言另一套“顺取之路”的工夫，重点落在《大学》上言认知意义的致知格物。朱子与伊川一样，其说统俱无实体义的本心、孟子义的本心。其所强

调的涵养敬心之心，只是“实然的心气之灵”之心与“实然的心气之偶然凝聚”之心。主观的涵养工夫乃使之常常凝聚而不散乱，并使此心气之灵常清明而不昏昧；客观的“认知的格物穷理以致知”的工夫，则以加强此心之凝聚与清明，以使其一切发动较能如理而合道。一言之，致知是致吾心气之灵之知，格物是至于物而穷其超越的所以然之理以成其德性之知，“其所言之涵养，是涵养此实然的凝聚心与清明之心，而非是涵养吾人之实体性的道德本心也。”而“心只能如理，而不能即是理，故终于为他律道德”[45]。涵养居敬、进学博文，格物致知，都只是道德实践的助缘与辅助工夫；而致知亦只是就其所隐含之对于经验知识之重视言，始可视为道德实践之补充与助缘。[46]换言之，本质上是不相干的，而将知识问题与道德问题混杂在一起讲，此亦正是牟先生不视伊川、朱子学为儒学之正宗、宋明儒之大宗的依据之一[47]。

通过对所主要依据的经典、所体悟的道体本体及义理形态，工夫入路这三方面不同的判释，贯通起来看，牟先生之判朱子乃“别子为宗”，实在是“有根有据，理由充分，有很强的说服力”。别子为宗之说，（以及伊川朱子之另成系统），人皆不能辨；即以辨之，人受几百年来以朱子为定本之儒学旧传统沦入骨髓之影响仍不能理解，而有“贬视”之疑。对此，牟先生在本书中多次申明“非贬视也”，表示过多重意思。

（一）牟先生说：“非是贬视，乃如欲恰如其分而还其本来面目，则固如此耳。”[48]“别子为宗”之说，是对朱子哲学思想面貌及其在儒学、宋明儒学中地位的还原，这是对朱子的大理解。

（二）牟先生判朱子“别子为宗”有一个意义限定，即限定在儒家内圣之学上，而对其在一般学问中的正宗地位则未尝否认。他明白说：“朱子是学人之学的正宗，而非内圣之学之正宗。”[49]此一般的学问、学人之学问，大体就是钱穆先生《朱子新学案》中所谓政事治平之学、经史博古之学、文章子集之学或经史子集四部之学的总括；内圣之学则专指心性义理之学。

（三）即使就内圣之学而言，牟先生强调朱子之不足只在“天命于穆不已”之实体只了解为本体论的存有，而不在其分理气为二与理能生气。此前以述过。

（四）对朱子之能在纵贯系统外“卓然”开创一新传统，牟先生是意存大肯定与大赞佩，说：“朱子之伟大在其能独辟静摄之形态”[50]。肯定“朱子思想义理之丰富与践履工夫之笃实与真切”[51]，赞扬朱子“合下是弘道之大器”[52]。

（五）就是对朱子的横摄系统本身，牟先生也是多次以“庄严”与“弘伟”的赞词，加以高度肯定，多次表示“欣赏”，“崇赞”与“钦慕”。肯定其“道德意识之精诚与真切”[53]，肯定其“对纵贯系统有补充之作用与充实之价值”[54]，乃不可缺少者。“朱子之系统亦自有其庄严与弘伟处，如其本性而明澈之，亦当属可喜之事，非贬视也。此两系统，一纵一横，一经一纬。经之纵亦需要纬之横来补充。”[55]

（六）最后，牟先生还指出了朱子形上学之现代科学走向的独特价值，说：“其（朱子）在形上学上，理气不离不杂之清晰明截，由气之造作营为说明自然界之形成，此虽尚未至科学之阶段，然气之造作营为是物理的，基本原则处是科学的、而可以向科学走，则无疑。顺中国传统思想言科学，必由此路开而不能由考据之路开。此是面对‘自然’之独立思想，而不是空泛之只是读书者。此是朱子道问学、格物穷理中所隐藏之纯知识面之真精神”[56]。

这一切肯定、赞赏与“别子为宗”的判识联在一起而不可割截，在在说明牟先生对朱子，是真能如实了解、如实肯定与如实欣赏者。

四、厘明三系与发扬五峰畿山学

宋明理学有个分系问题。在牟先生之前，一般言宋明理学分两系[57]，曰程、朱，曰陆、

王。冯友兰《中国哲学史》明确主两系说。不过一般称程朱者乃笼统指二程与朱子，冯氏则以二程分别开朱子与陆王，说：“二人（程）之学，开此后宋明理学所谓程朱陆王之二派，亦可称为理学心学之二派。程伊川为程朱，即理学，一派之先驱，而程明道则陆王，即心学，一派之先驱也。”[58]钱穆先生具体说法虽异，但也是主程朱与陆王两系说[59]。就此两系之划分而言，大致与晚明清儒之学有综述程朱陆王之异之分及比论伸仰之诤有关[60]。即是说，程朱陆王两系说为晚明清代理学史上之成见。所以两系说原为学界大多数公认而流行，牟先生不囿成见，首创伊川朱子，象山阳明、五峰蕺山（上接北宋前三家）三系说。

朱子之“别子为宗”，为三系说的精彩处，亦是关键处。在牟先生，判释朱子，与疏导厘定三系，是融合在一起进行的。所以，朱子“别子为宗”得以判定，三系说实际也随之获得解决。通过对朱子“别子为宗”的贯通性判释，读者则不仅可以看到三系说之浮现显影，而且可以看出三系说比两系说能更清楚的说明宋明理学发展的原貌总貌与宋明儒诸子的异同。

牟先生判释朱子与宋明儒大宗之别，其所依据的经典中心、对道体本体的体悟及义理形态，工夫入路这三方面，集中到一点，乃义理形态的圆教模型的判准上。在牟先生的贯通性的疏释中，濂溪、横渠、明道为一组，此一组由《中庸》《易传》回归《论》《孟》，完成了儒家内圣之学的圆教模型。明道以濂溪、横渠为先河，为圆教的造型者。此时尚未分系。至伊川始义理转向，不与濂溪、横渠、明道为一组。此即将伊川从北宋四家剔剥开，也即是将明道从伊川混一中剔剥开，（此剔剥工夫，他人未做过。）伊川开朱子，朱子严格遵守伊川，即于北宋前四家中只承伊川，伊川朱子系统乃从圆教形态的宋明儒大宗处辨别梳理出来。

而在宋明儒大宗中，则另按“理路开展的模式”或“义理进路”及对所依据的“经典的偏重程度”之不同，又分疏出五峰蕺山系和象山阳明系。完成圆教之模型，是明道学。明道开五峰，五峰承之而言“以心著性”，至刘蕺山分性宗与心宗，归显于密，而大显。此乃承接北宋濂溪、横渠、明道之由《中庸》《易传》回归《论》《孟》通而为一所应有恰当开展之一系，为宋儒之嫡系。此一系（包括前三家）乃从客观面入手，以成其调适上遂之“新”者。象山不由明道开出，明道亦不开象山。直承孟子即直承孔孟立教之直贯形态，只是一心之申展，一心无外，一理无外，充塞宇宙，是象山之圆教，下开阳明。此一系是从主观面入手，以成其调适上遂之“新”者。

如是疏释三系之分，眉目朗然。牟先生又自有此眉目朗然的概言：

（一）、五峰蕺山系：此承由濂溪、横渠、而至明道之圆教模型（一本义）而开出。此系客观地讲性体，以《中庸》《易传》为主，主观地讲心体，以《论》《孟》为主。特提出“以心著性”义以明心性所以为一之实以及一本圆教所以为圆教之实。于工夫则重“逆觉体证”。

（二）、象山阳明系：此系不顺由《中庸》《易传》回归于《论》《孟》之路走，而是以《论》《孟》摄《易》《庸》而以《论》《孟》为主者。此系只是一心之朗观，一心之申展，一心之遍润；于工夫，亦是以“逆觉体证”为主者。

（三）、伊川朱子系：此系是以《中庸》《易传》与《大学》合，而以《大学》为主。于《中庸》《易传》所讲之道体性体只收缩提炼为一本体论的存有，即“只存有而不活动”之理，于孔子之仁亦只视为理，于孟子之本心则转为实然的心气之心，因此，于工夫特重后天之涵养（“涵养须用敬”）以及格物致知之认知的横摄（“进学则在致知”），总之是“心静理明”，工夫的落实处全在格物致知，此大体是顺取之路。[61]

对此三系之分，这里有五点补充说明：

（一）、三系，固如此耳。即不是牟先生的强分，宋明理学发展的面貌本来就应该如此。

（二）、五峰蕺山与象山阳明两系以义理进路看，依牟先生之见，此两路其实只是同一圆圈画的两种画法：象山阳明系只是一无限心之申展无外，从其主体主观地说出去，主体即是客观地说的道体性体；五峰蕺山系（包括北宋前三家）则是先由客观地说的道体性体说起，然后

复归于《论》《孟》而以仁体或心体以著成之[62]。若以《论》《孟》《易》《庸》为标准，仍可以会通为一大系，而为一圆圈之两来往。此即象山阳明系自《论》《孟》渗透至《易》《庸》，圆满起来，是一圆圈；五峰戴山系自《易》《庸》回归于《论》《孟》，仍是此同一圆圈，故可会通为一大系。如此，宋明儒又可作此一大系与伊川朱子系之分，“故终于是两系”[63]。

(三)、此“终于是两系”之“两系”，其实是两型，即（宋明儒大宗之）圆教形态与（伊川朱子之）非圆教形态、纵贯系统与横摄系统之两型。所以牟先生的三系说其实是两型三系说。

(四)、三系之分，宋明儒大宗与伊川朱子之分，乃儒门内部事，即伊川朱子未被革出教门。牟先生明确认为，三系九子（濂溪、横渠、明道、伊川、朱子、五峰、象山、阳明、戴山）的发展乃实是一息息相关有机之发展[64]。

(五)、发扬五峰戴山学，此是三系说的一大贡献。既然宋明儒发展三系之分乃固如此耳，何以一般学者只知有程朱与陆王之分？据牟先生的省察，是因为湖湘系统已为朱子权威所压伏、所掩盖，人遂不知道五峰学之重要与殊特，其后又不能正视戴山学之价值。晚明及清代是如此，即现当代牟先生之前亦无根本的扭转[65]。侯外庐等著《中国思想通史》与冯友兰著《中国哲学史》于五峰、戴山都付诸厥如，两书在大陆颇具权威性，可以代表民国以后几十年学界的一般看法。五十年代初钱穆先生在香港著《宋明理学概述》，开始注意胡五峰和刘戴山，依黄宗羲、全祖望《宋元学案》《明儒学案》各列专节述其学，指出五峰学有独特的思路，并揭出其尽心成性说。唯一则其书名“概述”，故语焉不详；二则未及五峰、戴山之间的义理关联，即未视两人之学为同一系；三则以五峰近王学，戴山还是王学的一路，即并未视五峰、戴山之学不仅为独立于程朱且还是独立于陆王的一路。牟先生的三系说，梳理出五峰之学与戴山之学的独立意义与两人义理性格的关连性，置为独立于程朱陆王外的一系，还之以承接北宋前三家的宋明儒嫡系与儒学正宗的地位，这是对五峰戴山学的极大发扬，完全是牟先生自出手眼的独创，也是本书的一大精彩。

在梳理过程中，对五峰与戴山，牟先生还各有三点具体的学术发扬。依牟先生的疏释，

(1) 五峰是南渡后第一个承北宋前三家尤其是明道而重新消化反省者。(2) 五峰学的重点是在心性对扬，以心著性，盛言尽心以成性，而最后终归于心性是一。也就是说以心著性、尽心成性是五峰消化北宋前三家的重要观念，是使《中庸》《易传》所言的道体性体与孔子之“仁”，孟子之本心契接为一、成其为一本的关节。五峰解决了这一关节，使明道的一本说得其所以为一本之实，而无朱子所谓的“浑论”之感。(3) 五峰消化濂溪、横渠、明道所言之天道性命相贯通中之性体义，并本明道之识仁、孟子求放心，正式言逆觉体证之工夫入路。

于戴山之学，则发扬：(1) 五峰之后，唯戴山言以心著性，且言之由真切而显著，戴山实“以心著性”一路之集大成者。(2) 戴山学为诚意慎独之学，其旨归是以心著性，归显于密，即将心学之显教归于慎独之密教。密教是戴山学的定位，显教乃陆王心学之定位。心学若无真实工夫，易生王学末流情识而肆、虚玄而荡的弊病（人病），戴山学归显于密正可救王学之流弊。(3) 《证人要旨》所言的六步实践（凛闲居以体独、卜动念以知几、谨威仪以定命、敦大伦以凝道、备百行以考旋、迁善改过以作圣），与《纪过格》所检查的六重过恶（微过、隐过、显过、大过、丛过、成过），为刘戴山所独发的正反两面所成的道德实践过程。牟先生说，此足见戴山诚意慎独工夫之深，儒家内圣之学成德之教之道德意识亦至此而完成[66]。

总之，五峰、戴山一系以形著义发展了明道的一本论，主客观两方面都能充实饱满，而无象山、阳明系纯主观面伸展之圆满，客观面不甚能挺立的虚歉之感。因此，不仅与伊川、朱子系且与象山、阳明系相较，五峰、戴山一系统更具有优越性。牟先生说：“这一系收摄了良知教而堵绝其流弊。……我相信胡五峰、刘戴山底义理间架可更有其优越性与凝敛性，因为他保持了性天底超越性——这是儒家底古义，老传统，不容易轻忽的。”[67]

五、余论

(一) 本文所说的通释非今之“通论”(概论)之义,乃古之“通论”“贯通”(诸经)之通,即是指牟先生的诠释与判释具贯通性,即贯通性的诠释和判释之涵义。《心体与性体》四大册是牟先生自认为五十岁以后算数、比较可靠的力著。贯通性是《心体与性体》四大册诠释宋明理学的风格与方式,也是牟先生诠释学[68]的独特风格与方式。国内一般哲学思想史的著作,都只采取各管各的独立的诠释方式,各个时代各个哲学思想家只是以个别的面貌出现,其所谓联系也只是在各个独立的章节少许说些联系的话,很难给人融合之感、整体之感,贯通顺畅之感。

牟先生在本书所创造的诠释方式是贯通性的。本书不仅将濂溪、横渠、明道贯通起来,将宋明儒大宗、伊川、朱子贯通起来,而且将宋明儒与先秦儒家贯通起来,从“天命于穆不已”的儒家最根源的智慧、老传统一直贯通到宋明儒的发展,来诠释和判释。这里,诠释和判释同时进行,会通与分判合一,有宋明儒大宗之五峰、蕺山系与象山、阳明系间的分判,有伊川、朱子系与先秦儒家、宋明儒大宗间的分判。牟先生说过:“我在《心体与性体》中讲宋明六百年的学术,也等于是讲先秦儒家,先秦儒家都包含在内。”[69]即使是对先秦儒家,也是将《论》《孟》《中庸》《易传》与《大学》贯通起来诠释与判释。

由本书,可以看出此贯通性的诠释之“贯通”有两层意义:第一,是将他们(某一系,或宋明儒大宗或先秦儒家,或宋明儒先秦儒)视为一整体,视作一个发展看,串连在一起看。牟先生曾经明确说过:“我们了解先秦儒家并不单单是了解某一个人,而是把先秦儒家当做一个全体来看,通过一个发展把他们连在一起来看。”[70]这段话同样适用于本书对宋明儒的诠释。第二,是会通他们(同第一之他们)的义理间架与性格的同一性,会通为一个系统。因此,贯通是义理的贯通,也就是宋明儒与整个儒学血脉的贯通,此即牟先生所说“在此(道德的)形上学中,吾人点出天心天理之实体,以为人生宇宙之大本,此即是孔孟以及理学家之所以一线相传”[71]之“一线相传”。

所以,在牟先生贯通性的诠释与判释中,不但宋明儒学三系之分与朱子“别子为宗”眉目朗然地呈现,而且宋明儒大宗、宋明儒与先秦儒家及儒家最根源的智慧、老传统之间的脉络也同时“一线相传”地呈现在读者面前,同时给人以整体之观感,分别之观感与血脉贯通顺畅之观感、由是我们也可以说,《心体与性体》四大册不仅是对宋明理学,而且也是对整个传统儒学发展的“判教”,是对宋明理学与传统儒学的总体的诠释与判释。

牟先生的这种贯通性的眼光上通至儒家最根源的智慧,下一直贯至当代儒。牟先生在肯定濂溪、横渠、明道、伊川、五峰、象山、阳明、蕺山皆宋明儒学纲柱,肯定伊川、朱子横摄系统所以为伟大时,指出:“以纵贯系统融化横摄系统而一之,则是今日之事也。”[71]这已是在指点当代新儒家的任务了。牟先生又明确说:“吾人处于今日,则又提出知识行为而容纳知识系统于此骨干(按即以天心天理之实体以为人生宇宙之大本的纵贯系统)中,因而亦即容纳一知识论于此(道德的)形上学中。此亦是一线相传之结集。”[73]这就进而点通了传统儒学与当代新儒学之间“一线相传”的血脉。

(二)、牟先生的三系说在学界引起过一些讨论。其中刘述先先生的意见颇有影响。他在《有关理学的几个问题的再反思》中认为,由哲学思想的模型立论,牟先生的三系说是有根据的,是可以支持的。但若从思想史的角度看,牟先生的三系说是没法支持的。因为由五峰到蕺山,思想上根本没有传承关系。两人思想也有不相容之处。蕺山因反对龙溪之荡越,坚主性善。五峰则要突出性体之超越义,而主性无善恶。[74]刘先生的观点引来一些反响,有的完全同意,有的基本同意,也有的针对没法支持说提出了反批评。

刘先生从哲学思想的模型立论支持牟先生的三系之分,这当然是完全可以支持的。牟先

生对儒家、宋明儒家的疏释本来就着眼于哲学系统的形态，就此而言，学者谓三系说代表着宋明理学研究的一块里程碑[75]。至于思想史上的传承关系与哲学系统的关系只是外缘的，表面的，或然的，即并非必然的相干。牟先生曾说明《心体与性体》并不采取哲学思想“史”的处理方法，说：“这不是写哲学史，而是单讲宋明理学。若是写哲学史，有些前后过节之处就要连贯起来，有一些不相干之处也要写。”[76]所以，由思想史的角度来质疑牟先生的三系说，基本上乃是属于系统外的批评，并无损于它的精彩。[77]

当然思想史也并非全是外缘性处理，它也关注内在理路的问题。但就此立论，五峰与戴山亦自有其内在理路的一致性。盖其圆教的模型非空头的寡头的圆教模型，而是建立在其理路的一致性上。这就是“以心著性”由客观而主观而主客合一是一的总理路。具体一层看，则杨祖汉教授已有反批评。祖汉兄是从思想上的传承关系与具体的内在理路两方面来做驳论的，他说：“若是在思想上必须有传承的关系方可合为一系，则陆王系亦有问题，因阳明的悟格物致知之旨，言心即性，是因从朱子学入手，发觉朱子思想有理论上、实践上的困难而转至的，然后再引象山为同调，并不是读象山书而有思想上的觉悟。又戴山虽反对无善无恶心之体之说，但亦认为性体为超越而绝对，不可用善恶来形容，如云：‘夫性无性也，况可以善恶言？然则性善之说，盖为时人下药云。’（《刘子全书》，卷七，《原性》）戴山此说与五峰言性，是同一思路，并非如刘教授所说。”[78]所以，若深入到思想史的内在理路看，牟先生的三系说照样能寻求到支持。

（三）、牟先生在写好《心体与性体》前三册之后，相隔十年，始写第四册即《从陆象山到刘戴山》。在此十年间，牟先生写成《智的直觉与中国哲学》、《现象与物本身》、《佛性与般若》。牟先生在《从陆象山到刘戴山》的“序”中说：“此虽无关于宋明儒，然亦非不增长吾之学思与理解。因而对于宋明儒之定性定位亦非无深广之助益也。”这说明牟先生之贯通性的疏释宋明儒学，最后要归结于此定性定位问题之解决。这个定性定位，是对宋明儒的内圣心性之学的哲学处理，用牟先生自己的话来说，是使宋明儒六百年所讲者有一今语学术上更为清楚而明确的定位，这就是“道德的形上学”之定性定位，完整地说，即：宋明儒的“心性之学”为“道德哲学”而涵一“道德的形上学”[79]。（伊川朱子系统是主智主义的“道德的形上学”、“智的形上学”、“外在的、观解的形上学。”）

宋明儒心性学所涵之“道德的形上学”，牟先生是籍着与康德哲学的比对而证成的。依牟先生之见，康德只成立一个“道德的神学”，所规划的属于“道德的形上学”之一套并未充分作得成。宋明儒大宗依据先秦儒家“成德之教”的弘规所弘扬的“心性之学”，实超过康德。道德的形上学意即由道德的进路来接近形上学，或形上学之由道德的进路而证成者。其中关键观念为性体，以及相应性体义而成立的心体。《心体与性体》四大册正是以“心体”与“性体”为两个中心观念，贯通起来，总释宋明儒六百年讲学。

由本文前述可见，宋明儒大宗与先秦儒家心性之学的理境已经展示：本心即性，心体即性体，性体即心体，即是所谓“体万物而不遗”的“无外”的绝对普遍性者。“性即是道，性外无道；心即是理，心外无理。性，道（亦曰性、天）是道德的亦是宇宙性的性、道，心、理是道德的亦是宇宙性的心、理；而性道与心、理其极也是一”。[80]此性体心体在实践的体证中呈现，在此体证中而可被理解，其本身也在此体证的呈现与被理解中起作用，起革故生新的创造的作用，此即是道德的性体心体之创造。此道德的而又是宇宙的性体心体通过“寂感真几”一概念即转而为本体宇宙论的生化之理、实现之理。这就是说，宋明儒大宗与先秦儒家所谈的心性不只是道德的，亦是本体宇宙论的。此本体宇宙论的性体心体，既是道德创造的主体，亦是寂感真几之“生化之理”。“儒家惟通过道德性的性体心体之本体宇宙论的意义，把这个性体心体转而为寂感真几之‘生化之理’，而寂感真几这生化之理又通过道德性的性体心体之支持而贞定住其道德性的真正创造之意义，它始打通了道德界与自然界之隔绝。这是儒家‘道德的形上学’之彻底完成。”[81]

就揭示模式为哲学的功能[82]与证成“道德的形上学”而言，我们可以说，牟先生的《心体与性体》四大册哲学地重建了宋明儒学、重建了儒学，也可以说重建了“哲学的儒学”。但是哲学不能尽儒学的意义。儒学具有“学”与“教”的两重性[83]，而且首先是个大教，把他当哲学只是方便地讲。牟先生说，儒学是个大教，儒学在以前并不是当哲学讲，但是我们方便的把它当哲学讲[84]。就“教”言，宋明儒所弘扬的先秦儒家“成德之教”是道德的同时即宗教的，就“学”言，是道德哲学即函一“道德的形上学”，两者通而为一。即使就宋明儒所充分作成的“道德的形上学”而言，也是宗教与道德为一、形上学与道德为一，即函宗教境界的“道德的形上学”，是一“圆教下的道德的形上学”[85]。因此，我们更可以说，《心体与性体》四大册哲学地（方便地）重建了“圆教的儒学”与“宗教的儒学”，实际上同时也就重建了相应的“道德的儒教”或“道德的宗教”[86]。

注解：

[1]《宋史·道学传一》。

[2]朱熹：《程氏遗书后序》。

[3]黄宗羲：《宋元学案·序录》。

[4]但张立文《宋明理学研究》认为道学之称不能包括理学和心学。此似针对冯氏所说立言。见氏著第14页，中国人民大学出版社，1985年7月第1版。

[5]唐君毅：《中国哲学原论·原道篇》卷一，第33页，台北，学生书局，1992年3月全集校订版第2刷。

[6]《心体与性体》第一册，第4页，台北，正中书局，1991年11月台初版第9次印行。又，上海古籍出版社1999年12月出版《心体与性体》（上）第4页。

[7]同上，第1页。

[8]刘述先：《有关理学的几个重要问题的再反思》，《国际朱子学会议论文集》（上册），台北，中央研究院中国文哲研究所筹备处，1993年5月。

[9]蔡仲德：《冯友兰与新儒学一词在中国》，见1999年海天出版社《读解冯友兰·亲人回忆卷》。

[10]同[8]。

[11]冯友兰：《中国哲学史》下册，第803至804页，北京，中华书局1961年4月新1版。

[12]：贺麟：《文化与人生》，第45页，上海，商务印书馆，1947年11月初版。

[13]陈寅恪：〈冯友兰著《中国哲学史》审查报告三〉，见冯氏《中国哲学史》卷末。

[14]陈荣捷：《宋明理学之概念与历史》，第286页，台北，中央研究院中国文哲研究所筹备处，1996年6月。

[15]同[6]，第11页。又上海古籍版（上），第10页。

[16]《韩非子·显学篇》。

[17]同[6]，第13页。上海古籍版（上）第12页。

[18][19]同[6]，第18页，上海古籍版（上）第16页。

[20]冯友兰：《中国哲学史》下册第869页。

[21]黄宗羲：《宋元学案》卷13《明道学案》。

[22]《心体与性体》第二册，第257页。上海古籍版（中）第211页。

[23]同上，第3页。上海古籍版（中）第3页。

[24]侯外庐等：《中国思想通史》第四卷上册，第572页，北京，人民出版社1959年12月。钱穆亦认为兄弟“两人学问，大体相同”。（《宋明理学概述》，第61页，台北，中华文化出版事业社，1962年12月3版）陈荣捷亦曰“其实兄弟意见大体相同，兄弟二人思想无大差别。”（《宋明理学之概念与历史》，第247页，第248页）。

- [25] 冯友兰：《中国哲学史》下册第 875、878、888 页。
- [26]同[22]，第 9 页。上海古籍版（中），第 8 页。
- [27]同[22]，第 4 页至第 5 页。上海古籍版，第 4 页。
- [28]蔡仁厚：《牟宗三先生研究宋明理学过程之探析》，李明辉主编《牟宗三先生与中国哲学之重建》，第 134 页，台北，文津出版社，1996 年 12 月。
- [29]分别见《朱子事实》载戴铤《朱子实纪》卷 10，第 17 页下、19 页下；张伯行《道统录·总论》，第 9 页上引。转引自陈荣捷《朱子与道统》（《新儒家论集》第 101 页至 115 页，台北，中央研究院中国文哲研究所筹备处，1995 年 4 月）一文，历代关于朱子之儒学理学正宗之地位的意见，可参考此文。
- [30]钱说见所著《朱子新学案》第一册《朱子学提纲》之六；陈说见所著《朱子道统观之哲学性》（《新儒学论集》第 123 至 134 页）。
- [31]同[6]，第 19 页。上海古籍版（上），第 17 页。
- [32]同[6]，第 20 页。上海古籍版（上），第 18 页。
- [33]同[6]，第 54 页。上海古籍版（上），第 47 页。
- [34]《从陆象山到刘蕺山》，第 458 页，台北，台湾学生书局，1990 年 2 月再版 2 刷。
- [35]同[33]。
- [36]参见《心体与性体》第一册，第 322 页。上海古籍版（上）第 275 页。
- [37]同[6]，第 44 页。上海古籍版（上），第 38 页。
- [38]同[6]，第 414 页。上海古籍版（上），第 355 页。
- [39]同[22]，第 134 页。上海古籍版（中），第 114 页。
- [40]同[22]，第 296 页。上海古籍版（中），第 246 页。
- [41]《心体与性体》第三册，第 144 页。上海古籍版（下）第 131 页。
- [42]同[22]，第 511 页。上海古籍版（中），第 424 页。
- [43]同[6]，第 57 页。上海古籍版（上），第 50 页。
- [44]同[34]，第 30 页。
- [45]同[22]，第 523 页。上海古籍版（上），第 435 页。
- [46][47]同[6]，第 50 页。上海古籍版（中），第 44 页。
- [48]同[6]，第 54 至 55 页。上海古籍版（上），第 47 页。
- [49]同[34]。第 41 页。
- [50]同[34]，第 123 页。
- [51]同[41]，第 68 至 69 页。上海古籍版（下）第 65 页。
- [52]同[41]，第 60 至 61 页。上海古籍版（下）第 57 页。
- [53]同[41]，第 69 页。上海古籍版（下）第 65 页。
- [54]同[41]，第 49 页。上海古籍版（下）第 46 页。
- [55]同[6]，第 59 页。上海古籍版（上）第 51 页。
- [56]同[41]，第 353 页。上海古籍版（下）第 319 页。
- [57]牟先生之后，有劳思光的一系说，大陆唯物论观点亦有三系说。于此，刘述先先生《有关理学的几个重要问题的再反思》一文有恰当允正的评论，可参阅。
- [58]同[11]，第 869 页。
- [59]其说为：“宋明儒讲理，还有两个歧向。一是濂溪明道以至象山阳明，比较偏重内心体会。一是康节横渠伊川晦翁，比较偏外物条理去探究。亦可谓乃由濂溪明道，而衍分出程朱与陆王之两歧。”（《宋明理学之总评鹭》，《中国学术思想史论丛》（七），第 280 页，台北，东大图书有限公司，1979 年初版，1986 年再版）
- [60]同上，并可参阅钱穆著《中国近三百年学术史》，尤其是其中第一章〈引论〉下〈晚明东

林学派)及第七章〈李穆堂〉。

[61]同[6],第49页。上海古籍版(上),第43页。

[62]同[34],第425页。

[63]同[61]。

[64]同[34],第458页。

[65]我记得在《唐君毅先生纪念集》中刘述先先生在其一篇悼念文章中曾谈及他“有一次在聚会时,提出牟先生的《心体与性体》里面把宋明儒学分为三系的讲法请教唐先生。唐先生从来是不臧否人物的,他只说我们熊先生以前就不大愿意谈三系的问题,不承认胡五峰的思想自成一系统。”录以待考。

[66]同[34],第520页。

[67]同[34],第358页。

[68]牟先生建立了儒家诠释学,参见拙文《宋明理学研究的典范》之三〈研究方法的贡献:儒家诠释学之建立〉,上海古籍版《心体与性体》附录,第510至515页。并可参阅李明辉教授《牟宗三先生的哲学诠释中之方法论问题》,见氏主编《牟宗三先生与中国哲学之重建》。

[69]牟宗三:《中国哲学十九讲》,第70页,台北,台湾学生书局,1983年10月。上海古籍出版社1997年12月版,第67页。

[70]同上,第69页,上海古籍出版社1997年12月版,第66页。

[71]同[34],第256页。

[72]同[6],第414页。

[73]同[71]。

[74]同[8]。

[75]陈立骧:《牟宗三宋明儒学“三系说”的省察——从“三系说”到“两型四系说”》,台北,《鹅湖》,2000年第9期。

[76]同[69],第389页,上海古籍版,第368页。

[77]同[75]。

[78]杨祖汉:《牟宗三先生“以心著性”说之意义》,《牟宗三先生与中国哲学之重建》,第200页。

[79]同[6],第10至11页。上海古籍版(上),第9页。

[80]同[6],第180页。上海古籍版(上),第155页。

[81]同[6],第180至181页。上海古籍版(上),第155页。

[82](英)麦基编《思想界》(周穗明、翁寒松译),第47页,北京,三联书店1992年6月5刷。

[83]参见拙文〈儒学与儒教——读牟宗三先生《中国哲学的特质》〉,日本《中国研究》1997年第6期,上海古籍版《中国哲学的特质》附录(1997年11月)。

[84]同[69]。

[85]同[34],第224页。

[86]同[6],第6、10页。上海古籍版(上),第5、9页。