

「自律」與「性覺」

——論牟宗三宋明理學判教中的問題意識

曾 帆

西南財經大學講師

牟宗三是現代新儒家的代表人物之一，其著作《心體與性體》也是當代宋明理學研究中無法繞過的存在。在《心體與性體》中，牟宗三稱朱子「別子爲宗」，這種判教引起了巨大的爭議。表面上看起來，這似乎亦有褒揚之意，牟宗三亦是如此解釋的¹。但在中國傳統的宗法體系以及深入人心的道統論的背景之下，這句話實際上令朱子學的擁躉相當不快，其貶斥之程度不亞於陸象山的「學不見道，枉費精神」。基於此種不快的態度而爲朱子學所作出的辯護當然十分容易夾雜著所謂的門戶之見。正如錢穆所指出的，這樣的現象在明清兩代的學術史上便已十分突出²。但理論系統之對立能夠被門戶之見完全掩蓋嗎？學者們是否應當就像錢穆一樣「並不專在朱陸異同一問題上立意」³？實際上，並不能將歷

作者感謝諸位匿名審查人對本文提出的寶貴意見，指出了文中需要進一步說明與澄清的不足之處，而文章的錯誤與疏忽則當由作者自負。

¹ 牟宗三曾自我辯解道：「然則吾謂伊川、朱子之系統倒有一點『新』的意味，非隨便妄言也。此步新開，雖對先秦舊義以及宋、明儒之大宗爲不合，然並非無價值。朱子之系統亦自有其莊嚴弘偉處，如其本性而明澈之，亦當屬可喜之事，非貶視也。」見牟宗三：《心體與性體》，《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），第5冊，頁63。

² 錢穆指出：「孫承澤著《考正晚年定論》，謂『朱子四十五以後，實無一言合於陸氏，亦無一字涉於自悔』。李紱穆堂又著《朱子晚年全論》，謂『盡錄朱子五十一歲至七十一歲論學之語見於《文集》者，一字不遺，共得三百七十餘篇，其言無不合於陸子』。同時王白田輯《朱子切要語》，陳蘭甫識之，謂其書『專爲排陸王而作』。而夏忻心伯論穆堂《晚年全論》不過爲《學部通辨》報仇。此等誠是學術界一大可駭怪之事。」見錢穆：《朱子新學案》，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），第11冊，頁260。

³ 同前註，頁261。

代關於朱陸異同的爭論簡單地歸於門戶之見。衆所周知，朱子自己就多次明確地表示出對陸象山之學的不滿，如果朱子沒有昏聩到對自己和他人的學說無法分辨的程度，那麼他關於陸象山的論述就不會建立在誤解之上，而朱陸異同的爭論就一定在某種程度上涉及到了中國哲學史上至關重要的某個問題，這個問題並不能被簡單地化約爲任何歷史問題⁴。顯然，牟宗三自認已經完全透徹地理解了貫穿於整個宋明理學中最核心的問題，所以他必須堅持朱子「別子爲宗」。要評價牟宗三對宋明理學的理解是否準確，必須預設哲學問題存在的正當性。在哲學視域下的這種探討顯然與歷史學科的思想史的論述既不相關，亦不衝突，故本文將在哲學視域下來重新審視牟宗三的宋明理學判教工作的問題意識，而不打算從思想史角度對牟宗三的研究作出任何評判⁵。

如果我們明確地將考察範圍限制在哲學視域中，那麼黃進興⁶、李明輝⁷、李瑞全⁸等人所爭論的問題就可以總結爲：康德哲學中的「自律」概念能否適用於宋明理學（乃至於整個儒學）？如果適用，那麼它又是在何種程度上具有正當性？在中國學術界，討論牟宗三的宋明理學判教的學者基本沒有越出上述兩個問題之外⁹。無論是支持牟宗三的觀點，或是質疑牟宗三的觀點，學者們都必須從

⁴ 海德格爾曾經指出：「以這種歷史學意義上的旨在發現各種依賴關係的偵探科學，我們就只能停滯不前了，也就是說，我們並沒有進入本質性的東西之中，而是僅僅糾纏於表面的相似性和相互關係之中了。」見海德格爾著，孫周興譯：《尼采》（北京：商務印書館，2010年），頁532。

⁵ 余英時清楚地意識到，「現代哲學史家則假定理學家所討論的相當於西方形上學或宇宙論的問題。根據這個預設，哲學史家運用種種西方哲學的系統來闡釋理學的不同流派……即將理學從宋代的歷史脈絡中抽離了出來」。見余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（北京：三聯書店，2011年），頁182。撇開余英時認爲現代中國哲學史已經預設西方哲學系統的問題不論，他也明確指出，以牟宗三爲代表的新儒家所討論的宋明理學自始至終便已經從歷史脈絡中脫離出來。筆者非常贊同余英時對歷史的宋明理學和哲學的宋明理學的區分，但不願意在哪一方面究竟更爲基礎的問題上糾纏。對於余英時來說，即便存在著這樣的區分，歷史的宋明理學毫無疑問乃是更爲本質的基礎，這是他寫此書的最終目的。而筆者則自覺地將視域僅僅限制在哲學中，並不想對學者在歷史視域下的工作作出任何評判。

⁶ 黃進興：《優入聖域：權力、信仰與正當性》（北京：中華書局，2010年）。

⁷ 李明輝：《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1990年）。

⁸ 李瑞全：《當代新儒學之哲學開拓》（臺北：文津出版社，1993年）。

⁹ 還可參閱楊祖漢：〈康德哲學與當代的儒學詮釋〉，收入鄭宗義主編：《中國哲學與文化》第十二輯（桂林：瀘江出版社，2015年），頁1-19；唐文明：《隱秘的顛覆：牟宗三、康德和原始儒家》（北京：三聯書店，2012年）以及楊澤波：《貢獻與終結：牟宗三儒學思想研究》（上海：上海人民出版社，2014年）。

康德的「自律」概念入手。這表明在牟宗三的宋明理學研究的領域中存在著一個不言而喻的預設前提，即牟宗三的整個宋明理學的判教工作完全奠基於康德哲學之上。這個前提似乎不值得再作進一步反思，畢竟牟宗三已經明確地在《心體與性體》中承認自己正是受到康德的「自律」概念的啓發。但頗值得玩味的是，從不同立場的學者們的爭論中還透露出一個共識，即牟宗三所理解的「自律」並不能完全等同於康德的定義。支持牟宗三的學者試圖在康德之後的倫理學的發展中論證這種差異的合理性，而反對牟宗三的學者則從這種差異中質疑牟宗三的整個哲學思想的正當性。同時，牟宗三在其著作中一再強調，康德並不能真正地證成他的「自由」和「自律」概念¹⁰。這無疑透露了十分重要的一點，即牟宗三心目中最為完善的「自由」、「自律」兩個概念超出了康德哲學的界限，從而不能在康德哲學的框架內得到透徹的理解。那麼，追問牟宗三所使用的「自律」概念究竟來自於何處便不是一個沒有意義的問題。筆者認為，並不能將對「自律」概念的理解的這種差異，簡單地歸因於牟宗三對康德哲學的誤解（無論這種誤解對於康德哲學來說是具有積極的意義，或是具有消極的意義），如果牟宗三的哲學思想作為純粹的中國哲學還有一定的價值，那麼它必然是產生於中國哲學內在邏輯之中，而非承襲於西方哲學的發展脈絡¹¹。

當然，這個論斷目前看來仍然只是十分可疑的假設，但其實已經有學者談到了這種可能性。王恩洋曾經答覆唐君毅道：

然而有學佛而謂宋明儒者之學即是佛學，或學儒而謂佛學即是儒學者，亦未為無因。蓋隋唐之際，《起信論》、《楞嚴經》一派之思想流行，始於賢首、天台，終氾濫於禪宗末流，則建立真如法界緣起之說，不變隨緣，隨緣不變之論。本體現象，如海水與波之關係，則真如非二我無性之空

¹⁰ 牟宗三指出：「如果『意志之自由』只是一假設，不是一呈現，則意志之自律是否是一呈現，即『意志自身給它自己以法則』是否是一呈現，是否真有這回事，是否真有這樣的意志，那當然要成問題。此即吾所以說『全部落空』之故」。見牟宗三：《心體與性體》，頁140。

¹¹ 談牟宗三的中國哲學方面的價值，並不意味著要無視、否定他所做的中西哲學的比較工作。毫無疑問，牟宗三在中西哲學的比較、溝通方面做了大量的工作，但問題在於如何理解他的這種工作。筆者認為，不能將牟宗三與同時代那些以西釋中的學者相提並論，因為他所作的工作完全是建立在對中國哲學的透徹、準確的理解和把握之上，而不是用西方哲學的理論框架來組織中國思想史中的歷史材料。這意味著，牟宗三的中國哲學的研究工作的價值完全獨立於他的中西哲學的比較工作。

理，乃有實質具萬能之實體。唯識之義隱而弗昌。則欲求本體論上兩家之異，已不易得。法界真如於天命之性略無差別。反本還源之說與明善復初之論氣味複同。則謂儒佛相同亦固其所。然自吾論之。則其所謂佛者，乃非真佛。所謂儒者亦宋明新興之儒也。¹²

即便從思想史的外在的考察中，學者們也很容易看出宋明理學和隋唐佛學的緊密關係，但兩者之間的哲學義理究竟有什麼內在的關聯？這就不是思想史所能回答的問題。和牟宗三一樣，王恩洋也看到了宋明理學的整個心性論與工夫論基本是借鑒了《起信論》的理論框架，故他認為「法界真如於天命之性略無差別。反本還源之說與明善復初之論氣味複同。則謂儒佛相同亦固其所」。因為在王恩洋看來，天台宗、華嚴宗、禪宗對法界真如、反本還源的理解和宋明儒學對天命之性、明善復初的理解基本相同。「天命之性」就是心性論的核心概念，而「明善復初」就是工夫論的終極目標，這兩個概念實際上就代表了宋明理學最核心的兩個部分：心性論與工夫論。那麼，《起信論》的理論框架的核心是什麼？王恩洋認為這就是「有實質具萬能之實體」。實質即存有，萬能即活動，這和牟宗三所說的「即存有即活動之理」有著驚人的相似。正是基於《起信論》的這個核心觀點而言，王恩洋才指出「欲求本體論上兩家之異，已不易得……則謂儒佛相同亦固其所」，同樣，牟宗三也承認「就哲學發展的究極領域而言，這個架構〔即《起信論》，筆者注〕有其獨特的意義。我們可以把它看成是一個有普遍性的共同模型，可以適用於儒、釋、道三教，甚至亦可籠罩及康德的系統」¹³。相對於王恩洋和牟宗三而言，王龍溪就坦露地更加直白了：「自聖學不明，後儒反將千聖精義讓與佛氏，纔涉空寂，便以為異學，不肯承當。不知佛氏所說，本是吾儒大路，反欲借路而入，亦可哀也。」¹⁴

如果說上面的論述都是模稜兩可的命題，其實際的意義仍然有待於進一步的詮釋的話，那麼林鎮國就指出了一條更為清楚的道路。他曾經特意比較了中國哲學史上幾次著名的論辯：慧沼與法寶之爭、朱子與陸象山之爭、呂澂與熊十力之爭。表面看起來，這三場論辯的主題完全不同，似乎沒有任何聯繫，如何能相提並論呢？但實際上，「值得注意的是，慧沼、朱熹和呂澂都高度認同知識論的價值，而法寶、陸象山和熊十力則不約而同地強調真理既超越又內在的性格，貶低

¹² 王恩洋：《王恩洋先生論著集》第十卷（成都：四川人民出版社，1999年），頁26。

¹³ 牟宗三：《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集》，第29冊，頁301。

¹⁴ 吳震編校整理：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁15。

知識活動的價值位階」¹⁵。當然，知識論的問題對於歷代儒者、僧人來說比較陌生，但林鎮國所勾勒出的形而上學的鬥爭史卻是中國哲學的內在脈絡。同牟宗三一一樣，林鎮國也將這種形而上學的鬥爭總結為兩個系統，即「理（真理）是超越而外在的，還是內在而本有的？前者主張理與心二分，後者則主張心即理，心理不二。根據前者，理只能藉由認識活動而獲得；根據後者，理則必須透過自己認識自己的方式而開顯」¹⁶。

從林鎮國的論述中可以看到，縱貫系統與橫攝系統的區分並不需要引入康德的「自律」概念。筆者認為，《大乘起信論》在中國哲學史上所引發的爭論已經足夠證成這兩個系統的對立，而牟宗三整個宋明理學的判教工作正是得益於《大乘起信論》的架構。與其說牟宗三是在利用康德哲學重構中國哲學，不如反過來說他是在利用中國哲學重構康德哲學。換句話說，牟宗三對康德的「自由」概念的批評、對朱子「別子爲宗」的批評唯有置入《大乘起信論》所引發的哲學爭論中才能得到透徹的理解。這是一個中國哲學的問題，而非西方哲學的問題。如此我們才能理解牟宗三的這段話：

東方哲學必須肯定「一心開二門」的架構，否則前面所引的那些話都只是空話。雖然依康德的看法，這些都只是「幻想」(fantasy)，然從實際的道理來看，就當該照中國哲學所肯定的義理來說，這個哲學理境的確有進於康德處。¹⁷

一、何謂「性覺」？

由上文可知，在追問宋明理學與隋唐佛學的內在關聯時，《大乘起信論》乃是十分關鍵的因素。那麼，《大乘起信論》中究竟論述了一個什麼樣的理論架構呢？一般來說，《大乘起信論》所建構的理論可以被稱作「如來藏思想」¹⁸，但

¹⁵ 林鎮國：《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》（臺北：政大出版社，2012年），頁18。

¹⁶ 同前註，頁32。

¹⁷ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁311。

¹⁸ 高崎直道指出：「將如來藏思想，作為大乘佛教的學說之一，並給它一個位置的，是中國華嚴宗的確立人『法藏』（賢首大師）。法藏於其《大乘起信論義記》中，對其所釋《起信論》的教理內容，給與『如來藏緣起宗』的名稱，把它從小乘、中觀、瑜伽唯識中分別出來。」見高崎直道等著，李世傑譯：《如來藏思想》（貴陽：貴州大學出版社，2013

如何理解「如來藏思想」這個概念，這在佛教內部至今仍有著很大的分歧。本文的目的在於討論牟宗三的宋明理學的判教工作，而非純粹的佛教研究，故筆者不打算詳細展開相關論述，而逕直選擇呂澂所使用的術語，即「性覺」。筆者之所以選擇呂澂的術語，主要基於兩點理由。第一，呂澂所使用的「性覺」與「性寂」兩個概念十分準確地點出了兩種理論的特色，同時能上接中國古代哲學的術語傳統，亦比牟宗三的「縱貫系統」與「橫攝系統」更加凝練。第二，呂澂與熊十力的爭論直接影響到了牟宗三，如果選擇其他人關於「如來藏思想」的定義，那麼筆者勢必又得證成牟宗三如何受到此種思想的影響，這無疑又增加了不必要的麻煩。

呂澂回復熊十力時指出：

前函揭襲性寂與性覺兩詞，乃直截指出西方佛說與中土偽說根本不同之辨。一在根據自性涅槃（即性寂），一在根據自性菩提（性覺）。由前立論，乃重視所緣境界依，由後立論，乃重視因緣種子依。能所異位，功行全殊。一則革新，一則返本，故謂之相反也。¹⁹

從書函中可以看到，所謂「性寂」即是指「自性涅槃」，而「性覺」即是指「自性菩提」。當呂澂說「性覺」乃是中土偽說時，他當然並不是說「菩提」這個概念不屬於西方佛說。毫無疑問，涅槃與菩提兩個概念都是印度佛學的核心概念。呂澂在這裏實際上只是在談論真如空理的性質。因為他緊接著便區分了兩個概念，即「所緣境界」與「因緣種子」，這兩個概念都是指向真如空理。比如印順法師就指出：「然依『性種及習種』，安立『種姓差別』，有畢竟不般涅槃的無性人。可見如來藏是心的空性，緣真如境起無漏智，是所緣緣，而不是無漏功德的因緣性。」²⁰ 因此，簡單地說，「性覺」指的就是將真如空理看作是因緣的理論，而「性寂」指的就是將真如空理看作是所緣緣的理論²¹。

年），頁2。

¹⁹ 熊十力等撰，林安梧輯：《現代儒佛之爭》（臺北：明文書局，1990年），頁466。

²⁰ 見〔唐〕玄奘譯，韓廷傑校釋：《成唯識論校釋》（北京：中華書局，1998年），頁745。

²¹ 周貴華將呂澂的「性寂」觀念重新闡釋為「心性本淨」的做法完全沒有抓住呂澂思想的重點。此可參閱周貴華：《唯識、心性與如來藏》（北京：宗教文化出版社，2006年），頁196-203。呂澂在行文中當然亦曾經以「心性本淨」的命題來表述過自己的觀點，但他所想強調的卻不是簡單重述心性與煩惱不相應這麼一個命題。歸根結柢，呂澂的立場與周貴華完全一致，並無任何差別。因為在不承認真如（亦或阿摩羅識、第九淨識）可以為生因的前提下，任何關於此真如是否本具覺相的討論皆不觸及中國佛學「本覺」思想的前

這種形而上學立場的不同必然導致兩種工夫論形態的對立，即「頓教」與「漸教」。這一對概念是中國哲學史上十分重要的概念，無論在儒學，亦或在佛教，都是至今仍無定論的問題。這裏暫時先擱置其他的講法，而將精力集中在呂澂、熊十力、牟宗三三者身上，對於這三人來說，頓教與漸教的區別正是建立在性理的性質上。認為真如空理具有因緣的性質，則必然持有頓教的工夫論，而認為真如空理只能具有所緣緣的性質，則必然持有漸教的工夫論²²。比如呂澂指出：

由是，用功之道應使淨相日現，以引生正智日明（正智即能知淨相者，染位但有其種，本有無漏，指此而言）。此非可由揣摩正智下手，更不可誤解原來具有此智而漫談返本。淨相之現無別方便，多聞（聞言教）熏習而

提。比如周貴華在批評呂澂之後立刻重新談到印度佛學「完全不同於中國佛教的『性覺』說。後者強調如來一切智慧功德現實地、已然地存在著，即眾生實際上就是一個果位之佛，但眾生不知，而虛妄分別，造諸惡業，輪轉生死」。（見同上書，頁210。）其實，呂澂之所以要區分「性寂」和「性覺」兩個概念正是基於周貴華所說的這個現狀。

²² 一位匿名審稿人於此指出，「但頓教與漸教的差異是否如作者所說？至少在中國禪宗的理論裏，頓教與漸教的存有論預設沒有作者所作的區別的」。筆者完全承認審稿人指出的事實。毫無疑問，「頓漸之爭」在中國哲學史上出現了很多次，佛教中既有中原禪宗之爭，也有西藏桑耶寺之爭，宋明理學中既有朱子、象山之爭，亦有錢緒山、王龍溪之爭。但這些爭論並不是同一個層次的爭論，並不是同一個問題的反復出現。簡而言之：「頓漸之爭」的重點並不在於「漸修」，牟宗三自己就十分清楚，他明確指出：「這個基型底朗現，依我們的說法，亦可在無限進程中朗現，亦可圓頓地當下朗現，此兩方式並不成為對立。依其感應之機都是殊特的而言，它是在無限進程中朗現，它每一步朗現都是部分的朗現，而不能盡其全；然而其感應是無意之意，無知之知，而無一毫執著，它即是圓頓地朗現，部分即全體，不相礙也。」（見牟宗三：《現象與物自身》，《牟宗三先生全集》，第21冊，頁86。）所以在禪宗神秀、慧能之爭中，在心學錢緒山、王龍溪的爭論中，牟宗三無疑必然認為慧能、龍溪的講法才是「頓教」最為究竟的講法。但西藏桑耶寺中印度蓮花戒和摩訶衍所爭論的問題、宋明理學中朱子和陸象山的所爭論的問題本質上和神秀、慧能、緒山、龍溪的問題完全不同，所以無論禪宗的南北二宗如何討論頓漸，在南京支那內學院看來，都沒有分別，呂澂正是因為這個相當極端的態度而在近代佛學研究中備受爭議。同樣，牟宗三也明確說：「只要你沒有超越的眞常心，你不能有眞正的無爲無生滅智，這層意思決定于無眞常心者必爲漸教。」（見牟宗三：《佛性與般若》，第3冊，頁427。）從呂澂和牟宗三的表述中可以清晰看到，唯識宗和禪宗的爭論核心就是是否承認「眞常心」。對於禪宗內部之南北二宗，眞常心的存在不是問題，同樣，對於心學內部的錢緒山和王龍溪而言，王陽明的本心良知也根本不是問題。但眞常心對於唯識宗，本心良知（陽明義，非就文字而言）對於朱子而言，它就是一個不能成立的概念。至少，呂澂、牟宗三二人對這個問題的脈絡是相當清楚的，他們心中的「頓教」、「漸教」的差異乃是重在「眞常心」是否存在的問題中，這是本文使用「頓教」、「漸教」兩個概念的前提。

已……正智決非憑空可以自發，《法華》明佛之知見，必有待於開示悟入，非自發也。）凡佛聖所說，無非闡明淨相，藉此聞熏逐事實踐思維顯發（思即反求，所以求者，謂聞聖說，而所求者，《般若》云求一切智智也），長養其智，《瑜伽》說正智從真如所緣緣種子生，亦即此義。取喻於邇，致知在格物，物格而後知至也，及其至時，無先後，而因果次第不可亂。²³

正行必以正見為前提，這是無可爭議的。呂澂既然否定了「自性菩提」的可能性，那麼修行的入手處便只能在於「多聞熏習」，通俗地說，也就是學習佛陀、菩薩所說的經典。多聞熏習的目的在於呈現淨相，以此淨相為所緣緣，才能最終成就正智。有了正智，這才有後面所謂的種種修行的可能性。漸教之為漸教正是指生起正智的過程的「因果次第不可亂」，它是一個因果緣起的過程，用佛教的術語說即是有為法。正智作為無漏功德，其因緣乃是藏於阿賴耶識之中的無漏種子。種子第五義即是「待眾緣」²⁴，因此正智不可能是憑空自發的，而需要種種的輔助條件才能生起，言教（即無著所謂最清淨法界等流正聞熏習）正是眾緣的關鍵所在。無獨有偶，呂澂在此所用之喻就是朱子最為推崇的「格物致知」。朱子所講之「格物致知」當然有多層意思，但對於成聖而言，讀書乃是最關鍵的部分，否則他也不用大力指責象山教人不讀書。

針對呂澂的這種漸教的講法，熊十力質疑道：

若問此識此見從何而來，識本心的，即是本心自識，別無他心來識本心。見本心的，即是本心自見，別無他心來見本心，離卻工夫，不可得本心，那有前後？本心與工夫，非是二物，如何說關合？此事反求即得，云何無着落？依有宗說，眾生無始以來，只是賴耶為主人公，自家真主人公（本心或實相）明明存在，他卻不肯承認，而說唯是染分，卻教依靠經論來做正聞熏習。工夫做到熟，也只是義襲而取。入手不見實相，往後又如何合得上？²⁵

在熊十力看來，依靠多聞熏習所得到的正見當然不能說是真正的正見，因為「工

²³ 呂澂：〈楞伽如來藏章講義〉，《呂澂佛學論著選集》（濟南：齊魯書社，1991年），第1冊，頁265。

²⁴ 《成唯識論》認為「謂此要待自眾緣合，功能殊勝方成種子。此遮外道執自然因，不待眾緣恒頓生果。或遮餘部緣恒非無，顯所待緣非恒有性，故種於果非恒頓生」。見玄奘譯，韓廷傑校釋：《成唯識論校釋》，頁125。

²⁵ 熊十力等撰，林安梧輯：《現代儒佛之爭》，頁490。

夫做到熟，也只是義襲而取」。「義襲而取」這四個字乃是相當嚴重的批評，這相當於陸象山批評朱子「揣摩模寫之工，依仿假借之似」。這不是簡單地說其工夫最終所至境界之低，而是直接否定了這種工夫證得佛果的可能性²⁶。大本已失，餘處自然皆無可觀。顯然，熊十力認為只有那本心之「自識」、「自見」才能夠被稱為正見，此即是呂澂所謂「自性菩提」。換句話說，唯有那由實相自我生發的正智才是真正可靠的正見，甚至可以說「須知實相即本心是，工夫者，萬行之都稱。一一勝行，皆從本心發生」²⁷。不僅正見是實相自我生發的結果，就連正行也必須是實相自我生發的結果。因此，無漏功德（包括正智在內）的因緣就不再是阿賴耶識中的無漏種子，而直接就是實相（亦即是真如空理）。在這樣的前提下，衆生既然稟有真如空理，則自然稟有無量無漏功德，用牟宗三的話來說，這就是一種分析，而非綜合。無漏功德不再是衆生如理作意、加行的結果，而是真如自我活動、自我呈現的結果。頓教之所以為頓教，正是因為真如空理本身即分析地包含無量無漏功德於內，只要不阻礙此真如空理的自我活動，它便能逐機頓顯無量無漏功德於自身，並不需要衆生在三大阿僧祇劫中緩慢地集聚功德。在這樣的工夫理論中，毫無疑問只存在著一種工夫，即體認自我活動的真如空理，此即呂澂「揣摩正智」之語。

撇開往來書信中的其他爭論不談，單就「性覺」與「性寂」兩種立場在心性論與工夫論中的尖銳的對立而言，呂澂和熊十力之間並不存在任何誤解。所有的論述都集中在一點上，即：真如空理能否成為無漏功德的生因。這樣一個問題亦並非肇始于支那內學院對《大乘起信論》的批判，早在唐朝，這便已是通過嚴格的學術術語得到表述的問題，此即是上文中呂澂所提到的「真如所緣緣種子」。正如林鎮國所指出的，慧沼與法寶的爭論乃是呂澂與熊十力的爭論的先驅²⁸。而

²⁶ 熊十力指出：「所以用工夫的，即是本心。非可不見本心而靠有漏心來用工夫。靠有漏心來用工夫，雖發之為有漏善，終不能引發得本心出。孟子所云行不著習不察者，正謂此也。」同前註。

²⁷ 同前註。

²⁸ 關於慧沼與法寶的討論，可參考〔唐〕慧沼《能顯中邊慧日論》（收入《大正新修大藏經》〔臺北：新文豐文化公司，1983年〕，第45冊。《大正新修大藏經》以下簡稱《大正藏》）以及〔唐〕法寶《一乘佛性究竟論》（收入《卍續藏經》〔臺北：新文豐文化公司，1983年〕，第95冊）。現代學者的相關討論可參閱林鎮國：《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，以及廖明活：《中國佛性思想的形成和開展》（臺北：文津出版社，2008年）。慧沼的不滿起源於法寶對「真如所緣緣種子」的解釋，即將真如看作是報身的正因、生因。他的批評總得來說亦可以歸納為兩個方面：首先是批評作為無為法之真如

法寶一再強調，根據《大乘起信論》的「用大」義，必須承認真如能夠直接作為無漏功德的種子，即因緣²⁹。如何理解真如的這個「用」義是一切爭論的根本，而「體用」概念之所以能夠在宋明理學中成為儒者闡佛理論的核心，與這個爭論有著緊密的聯繫³⁰。

毫無疑問，牟宗三相當準確地把握到了呂澂和熊十力之間爭論的關鍵點，《佛性與般若》這本書正是試圖從「性覺」立場重新完成佛教的判教工作³¹。作

能生起有為法；其次是批評法寶混淆報身與法身的自性，即認為報身、法身二者都是自性常的看法。支那內學院對《大乘起信論》的批評基本沒有越出慧沼此文的範圍。

29 法寶明確指出：「《起信論》，義有三種，一體大，二相大，三用大。體大是性義，相大甚深義，用大是因義。」同時，他又認為「真如所緣緣種子，生出世法，亦是因義」。見法寶：《一乘佛性究竟論》，頁748上。

30 兩位匿名審稿人都指出，牟宗三所理解的《起信論》真常心系統並不持有一種「存有論的創生義」。筆者也讚同這個命題，林鎮國亦已在〈佛教形上學的虛說型態〉一文中詳細分析了牟宗三之詮釋，（見林鎮國：《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》〔臺北：立緒文化事業公司，1999年〕，頁97-124。）不過筆者認為，其中仍有兩個層次需要細分，第一個層次是談真如空理之「本覺」之生起，第二個層次是談緣起有為法之生起。這兩個層次不能混淆，不能因為第二個層次的生起義不成立，就直接否認真如空理之「本覺」的生起義，否則牟宗三對《大乘起信論》中真如內熏的論述就難以成立了，而林鎮國的分析就遺漏了第一個層次，僅僅集中在第二個層次。關於佛教之中的「體用」概念，牟宗三明確指出：「實則只是真如熏習體用與三身體用兩種。而真如熏習中之『緣熏習』仍屬三身之體用。惟因熏習（真如在纏內熏）稍特別，有獨立之意義。然依佛家，究竟體用義仍在三身，體用之恰當的意義亦在三身。」（見牟宗三：《佛家體用義之衡定》，《牟宗三先生全集》，第5冊，頁629-630。）這裏牟宗三明確區分了兩個層次的體用，第一層是真如內熏之體用，第二層是法身與報身、化身之間的體用。其中，第一層真如內熏之體用處理的是法身是「理」還是「心」的問題，即《大乘起信論》的「本覺」問題，也就是呂澂所說的「自性菩提」和「性覺」的問題，當然，牟宗三同時還說：「嚴格說，法身自身不能算是體用，只可說性相合一。其所具足之無漏功德性不能算是真如體之用，只是它的相。因為法身不只是真如之空性之理，而且是清淨心。心理合一，自具足無量無邊無漏功德相。」（見同上書，頁635。）無論牟宗三是說真如內熏之體用，還是說真如內熏之性相，對於呂澂（以及其背後之唯識宗）而言，是沒有根本區別的。因為當牟宗三說「心理合一」時，實際上就是承認了呂澂所說的「自性菩提」。牟宗三後面所說的三身之體用關係對應的是「色心不二」、「理事不二」的問題，亦即是如來藏自性清淨心和緣起諸法之關係，其本質是「虛繫無礙的體用」。關於這一層，林鎮國已有詳細分梳，筆者不再贅言。就真如空性與緣起諸法的關係（即理事之關係、色心之關係）而言，牟宗三非常讚同呂澂的觀點。但這並不意味著在《大乘起信論》的「本覺」意義上，牟宗三和呂澂並無分歧。本文其實並未詳及牟宗三所說的第二層體用義，而主要是在第一層體用義的範圍內討論「性覺」所引發的爭論。

31 無論是華嚴自身的判教，或是天台自身的判教，《起信論》都不是最終的圓教，但《起信論》卻是整個中國佛教的起點，是不可繞過的經典，這就是近代中國、日本佛學界之所以

爲一名大哲學家，其書名就展示出了牟宗三的敏銳的洞察力。佛性即是理（亦法寶所說之理性），般若即是正智（亦可涵攝一切無漏功德，蓋無漏功德之所以可能必須依賴正智所見）。很明顯，在整部書裏，牟宗三處理的核心問題，即是法寶所說的「理有何力，能有者定當成佛」³²。成佛無非就是證得佛果，即成就無量無漏功德。換句話說，這就是要追問成佛何以可能的超越根據，成佛何以可能在當下的一瞬間是必然的（即頓教之義）？千年來圍繞《大乘起信論》所展開的爭論的本質正是這一點。

限於文章篇幅，筆者不可能詳細論述牟宗三對佛教的整個判教，而只是展示他對《大乘起信論》的理解。究竟《大乘起信論》有什麼樣的魔力，在一千多年裏引來整個東亞區域（包括中、日、韓）衆多學者的癡迷？對於牟宗三來說，理解上述爭論的關鍵就集中在「真如熏習」這個概念上，「本覺」這個概念實際上亦必須以「真如熏習」爲基礎。他認爲：

如何能由不覺而至始覺？此在佛家名曰「熏習」。但覺底熏習成，依《起信論》，不只是由於外緣，亦由於內力。如《攝論》只說正聞熏習爲出世淨法底生因，這便只是由於外緣：覺之熏成全是後天的，經驗的，亦是偶然的。但依《起信論》，外緣固是重要，但無論如何重要，總只是助緣，而不是生因。主因要在是內力，此即所謂「真如熏習」。³³

和熊十力一樣，這裏整個論述的重點都集中在「正智」（即「覺」）如何可能之上。簡單地說，所謂「真如熏習」指的就是真如自身直接生發一切無漏功德的動力。就這種動力乃是真如空理自身的本質而言，它是「內力」。顯然，在唯識宗看來，一切無漏功德都是有爲法，必須遵守因果緣起的道理，其動力只能在於衆生心的如理、「作意」、「加行」。真如空理僅僅是衆生「作意」、「加行」的標準，即所謂「如理」，而不是「作意」、「加行」的動力，「作意」、

會因《起信論》掀起巨大波瀾的原因所在，這樣一種爭論至今仍無定論。當筆者說牟宗三以「性覺」的立場對佛教進行判教，並不是直接意指牟宗三將《起信論》看作是最終的圓教。人們總是因爲華嚴、天台有進於《起信論》之處，便認爲《起信論》之價值不過爾爾，然而無論是華嚴，亦或是天台，都沒有從根本上動搖《起信論》的「性覺」思想，這才是本文所欲討論的重點。正如林鎮國所說：「《起信論》的真常唯心系統雖只是牟氏到達圓教型態哲學的必要過渡而已，其重要性卻不可忽視。」見林鎮國：《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，頁 89。

³² 法寶：《一乘佛性究竟論》，頁 753 上。

³³ 牟宗三：《佛性與般若》，頁 461-462。

「加行」的動力乃是「眾生心」。如果說真如空理能夠「作意」、「加行」，這在唯識宗是一個不可接受的命題，但卻是牟宗三和熊十力所要強調的重點。換句話說，真如不能只是作為自在的實理（即真實道理）去理解，而必須被看作是「真心」。「真心」亦不是簡單地描述心的所有活動完全符合真如空理的狀態，如果只是這樣去看，則唯識宗何以會反對？這難道不就是整個佛教修行的最終目的嗎³⁴？問題在於，「在此，真如是真心。心始有活動力，故它亦自有一種能熏力。它既可以為無明所熏，不染而染，它亦可以染而不染，能熏無明」³⁵。顯然，真如之所以被稱為真心的依據在於，真如能夠「染而不染」，自行離染還淨。一切修行的目的無非就是為了離染還淨，出纏脫縛，真如本身即具有這種能力，那麼眾生的「作意」、「加行」還有什麼必要存在呢？其實眾生只需要正視真如自行離染還淨的活動，不加任何阻礙即可當下頓顯無量無漏功德，頓教之為頓教就是建立在這點之上，故圭峰宗密認為「損之又損，以至無為自然，應用恒沙，名之曰佛」³⁶。損的對象是什麼？正是眾生的「作意」、「加行」，從頓教的立場來看，這才是根本的「執」。

從無漏功德的動力是否歸因於眾生心的「作意」、「加行」而言，牟宗三自創了一對概念，即「無為無漏功德」與「有為無漏功德」³⁷。前者即是指由真如（真心）所直接生發的無漏功德，後者即是指由眾生心「作意」、「加行」所成就的無漏功德。無漏功德的內容可以完全一致，但由於動力之不同，則價值意味完全不同，前者是「無執」，後者是「有執」。顯然，在牟宗三看來，唯識宗的問題正是在於它不能承認「無為無漏功德」這一概念，所以一切無漏功德都必

³⁴ 呂澂在依據《大乘莊嚴經論》探討唯識古學與今學之差別時就指出：「蓋真如雖非是心而是心性，因是心性復假說名心」，又引親光之說以證「故真如名心、名識，並無不愜。」

見呂澂：《論莊嚴經論與唯識古學》，《呂澂佛學論著選集》，第1冊，頁82。

³⁵ 牟宗三：《佛性與般若》，頁462。

³⁶ [唐]宗密：《原人論》，《大正藏》，第45冊，頁710上。

³⁷ 牟宗三明確定義智者大師所說的「道後真如」為「無為無漏功德法」，見牟宗三：《佛性與般若》，頁331。牟宗三將「無為」與「功德」聯繫起來，正是唯識宗最反感的，耿晴在批評高崎直道時就指出，「根據《瑜伽師地論》卷72的討論，五事中的正智屬於無漏有為；而真如屬於無漏無為。高崎援引的《寶性論》段落其討論的主題是從緣起的角度來討論菩薩的四種障礙，明顯是在因果序列中討論，跟無為法毫不相干」。耿晴此處所說的正是歐陽竟無批判《起信論》所引之證據，即「無為」這個概念不能適用於建立在「因果」、「緣起」之上的「功德」這個概念。見耿晴：《論如來藏思想在解脫學上的根本困難》，收入中山大學人文學院佛學研究中心：《漢語佛學評論》第3輯（上海：上海古籍出版社，2013年），頁154。

須採取種子現行的緣起模式，即所謂有爲法。通過將「無爲」與「無執」等同起來，唯識宗自然最終便不能證得真正的佛果，此即是熊十力所謂「義襲而取」。一般來說，中國佛教內部所有宗派所談論的無漏功德的內容並無不同，基本並未越出六波羅蜜的講法，但無漏功德的動力來源問題則有相當大的不同。將無漏功德的動力歸因於真如空理自身時，則無漏功德便不是有爲法的緣起，而是「性起」。牟宗三明確指出：「生滅門之流轉法可以說緣起，而真如門之功德法則不可說緣起，只好方便說爲『性起』。」³⁸「性起」即「起而無起」，若權說，則亦可施設因緣生滅之染相，此即「起」義；若實說，則唯有真如不生不滅之淨性，此即「無起」義³⁹。

唯有承認真如空理自身的活動性，才能回答牟宗三對成佛何以可能的超越根據的追問。「超越」是指超越什麼呢？由上文可知，超越乃是針對處於因果緣起結構中的有爲無漏功德法而言。爲什麼一定要有超越的根據呢？因爲無爲無漏功德法只能存在於真如空理的自我活動中，而這種自我活動與因果緣起的活動之間存在著絕對不可逾越的鴻溝。何以如此才能證成證得佛果的必然性？因爲稟有真如作爲佛性，便稟有了真如直接生發無漏功德的活動能力，這個活動能力不依賴於真如之外的任何存在，它就是真如自身的本質，衆生之間的種種差異都不能影響到此種真如自身的活動能力。

根據這樣兩種性質截然不同的活動各自構建相應的系統，自然便有所謂「心真如門」與「心生滅門」⁴⁰。如果說這樣的兩個概念佛教氣息過於濃重，那麼我

³⁸ 牟宗三：《佛性與般若》，頁 468。

³⁹ 《成唯識論》在解釋「心性本淨」時明確反對這種立場，「若有漏心性是有漏，差別因緣不可得故。又異生心若是無漏，則異生位無漏現行應名聖者。若異生心性雖無漏而相有染，不名無漏，無斯過者，則心種子亦非無漏」。見玄奘譯，韓廷傑校釋：《成唯識論校釋》，頁 119。

⁴⁰ 值得注意的是，牟宗三所說的「心真如門」、「心生滅門」不是《大乘起信論》的原意，而是對《大乘起信論》的系統作出了一些修正。賢首明確指出：「問此中一識有二義，與上一心有二門何別耶？答：上一心中含於二義，謂不守自性隨緣義，及不變自性絕相義。今此但就隨緣門中染淨理事無二之相明此識也，是則前一心義寬，該收於二門，此一識義狹，局在於一門。」見〔唐〕法藏：《大乘起信論義記》，《大正藏》，第 44 冊，頁 256 上。嚴格論之，牟宗三所使用的「一心開二門」實際上只是賢首所說的「一識二義」，而不是《大乘起信論》的「一心二門」。這樣區分，才能符合《大乘起信論》將「本覺」放在生滅門中的文本。牟宗三清楚地認識到，「那就是說，其超越之體是覺，其自身之行用是不覺。這樣說覺與不覺是起就不生不滅與生滅兩者而分屬說。分屬說的覺即是心真如體自身之本覺，此完全就心真如體之在其自己、本覺之在其自己而說。但我們也

們就可以改稱其為「無執的存有論」與「有執的存有論」⁴¹。牟宗三在晚年一直強調「一心開二門」的框架可以作為哲學的普遍架構，但只有重新回到有關真如空理是否具有自我活動的性質的問題中，「一心開二門」的真實含義才能得到正確的解讀。

綜上所述，「性覺」思想指的就是認為真如空理是無漏功德的直接生因的思想，這種直接生發無漏功德的能力乃是內在於真如空理的本質，故真如空理並不是抽象的道理，而就是一種無始以來自我成就無漏功德的活動。如果抹掉其中的佛教色彩，那麼「性覺」思想指的就是認為性理是一種自我活動著的實體的思想。牟宗三不僅十分準確地理解了呂澂對「性覺」與「性寂」的區分，而且還自覺地以「性覺」的立場完成了自己的佛學判教工作。更為重要的是，牟宗三晚期所使用的種種概念（無論其自創的概念，亦或援引康德的概念）的定義都能在他對佛學的論述中找到痕跡。當然，人們會覺得，牟宗三本來在晚年就一再強調《大乘起信論》的理論架構的普遍性，在他使用的術語中看到佛學的影子並不奇怪，這樣一種理解無非是把牟宗三的工作又看作是佛學與康德哲學的比較工作，但筆者要強調的是，牟宗三使用這些概念存在著一定的必然性，這個必然性來自於中國哲學一千多年的形而上學爭論，離開中國哲學史的內在脈絡，這些概念都會受到不同程度的扭曲。筆者下面的一切論述，都只是在這個前提下展開的。

二、康德何以未能證成「自由」

無論是《心體與性體》，亦或是《現象與物自身》，牟宗三都一再表示，康德雖然提出了「自律」的概念，但卻從來沒有真正證成這個概念，反而是中國哲學中的「縱貫系統」才真正證成了「自律」概念。既然牟宗三認為康德未能證成「自律」這個概念，那麼康德的哲學在牟宗三看來能算「自律」形態嗎？對於現代的學者來說，似乎這根本不值得反省。因為如果康德的哲學都不算「自律」形

可以不必這樣分屬地說，可直就此起縝縝之識自身而說覺與不覺。此則較恰合于『此識有二種義』之語意」。見牟宗三：《佛家體用義之衡定》，頁 613-614。

⁴¹ 至少在牟宗三看來，存有論的講法應用在佛教上並無任何問題。如他指出：「因為佛性須具備著恒沙佛法，法身須遍滿常，這樣才是圓實佛，所以對於恒沙佛法須有一根源的說明。這樣的說明亦曰存有論的說明，即對於流轉還滅兩面的恒沙佛法須有一存有論的圓滿決定。」見牟宗三：《佛性與般若》，頁 182。

態了，那麼牟宗三的整個宋明理學研究還有正當性嗎？事實上，牟宗三明確地指出：「康德未達此境，故他的思想是朱子與陽明之間的一個形態。」⁴² 這句話的上下文乃是在談「智的直覺」與「良心」，這兩個概念都直接關係著「自由」的呈現。「自由」能否呈現，乃是「自律」形態的關鍵之處，但康德卻不能證成「自由」的呈現，在這個意義上，我們能毫無遲疑地說康德哲學符合牟宗三的「自律」標準嗎？不過本文只是止步於提出這個問題，並不打算作答。因為回答這個問題需要對康德的哲學進行全面的審查，這超出了筆者的能力範圍。在這一小節中，筆者只是試圖通過「性覺」思想來詮釋牟宗三對康德的批評，一旦完成這個工作，那麼牟宗三關於宋明理學的判教工作就可以直接使用中國哲學的術語來表述，而不必再借助於康德哲學的術語。

這一小節只處理兩個問題，第一個問題即是「物自身」與「現象」的區分意味著什麼，第二個問題即是「良心」的本質是什麼。這兩個問題乃是牟宗三質疑康德的「自由」概念的核心所在，前者涉及到「自由」概念能否在理論上存在，後者涉及到「自由」概念是否能成為真實的呈現。康德之所以是朱子和陽明之間的一個形態，正是在於他只是談到了可能的「自由」，而沒有證成真實的「自由」。為了避免誤會，筆者在這裏再強調一次，本文所有關於康德的論述皆只是為了詮釋牟宗三的批評，並不是為了還原康德本人的想法，亦不代表本人對康德的理解。至於康德的原意是什麼？牟宗三對康德的理解是否正確？這完全交由西方哲學的專家去評判，筆者並不打算作出任何論斷。

（一）現象與物自身

區分現象與物自身首先是為了證成知識如何可能，亦即是所謂「先驗綜合判斷」如何可能。此時的物自身概念只具有消極的意義，即它並不成為知識的普遍必然性的適用對象，只是純粹理性無法認識的自在的對象。一旦將先驗範疇應用在物自身之上，那麼就必然導致二律背反的問題。其中最具有啟發性的乃是第三組二律背反，即自由與必然的二律背反。通過對自由概念的闡釋，康德完成了他的道德哲學，並提出了十分著名的自律概念。這些論述都是哲學史上盡人皆知的常識，學者們通常會以「哥白尼式的回轉」來稱讚康德所做的工作。這種稱讚不僅指向康德在認識論領域的成果，而且指向康德在倫理學領域的成果。

⁴² 牟宗三：《現象與物自身》，頁74。

但問題在於，康德是如何完成從認識論領域到倫理學領域的轉變呢？現象與物自身的區分在認識論領域與倫理學領域中所具有的地位和意義是相同的嗎？如果不同，那麼這種轉變又是如何可能？這種追問並不預設一個認識論與倫理學是完全獨立的兩個領域的前提，如果說認識論的問題和倫理學的問題是毫不相關的兩個問題，那麼，一個學者在完成其對認識論的研究後，再進而從頭開始著手處理倫理學的問題，這是很自然的事情。試圖理解人類一切活動的百科全書式的哲學家們（比如亞里士多德）都是這樣工作的。更何況，在常識看來，「事實」與「價值」本來就是兩個獨立的領域，「地球圍繞太陽轉動」與「不應當撒謊」是兩類性質迥異的命題，它們理應得到獨立的處理。如此去理解康德在認識論與倫理學之間的轉變，就只是談到了一種外在的轉變，而並非觸及到內在的轉變。但牟宗三恰恰追問的乃是一種內在的轉變，這種內在的轉變必須預設認識與道德的內在關聯。此即是說，如果勾連認識論與倫理學的線索乃是現象與物自身的區分，那麼，為什麼道德的基礎（即自由）必須建立在對現象界的批判之上？這樣來看，道德的自由、自律便不是建立在那因為限制知性的現象界而留出的空白之上，而是直接建立在對知性的現象界的批判之上，故從認識論到倫理學的轉變就不是一種外在的偶然的轉向。在這個意義上，牟宗三認為：

說我們所知的自然界中的對象物與上帝、不滅的靈魂以及意志底自由有別，這是顯明的；但若說我們所知的這個自然界中的對象物只是這個對象物之現象，而不是這對象物之在其自己，進而復說這物之在自己不能作為我們認知之對象，只現象始可作對象，這便不那麼顯明。這其中可能有一種分別，但不必是康德所說的意許有特殊意義的「超越區分」。若定須是這種「超越的區分」，則必須對之有充分的說明。問題底關鍵似乎是在：這「物自身」之概念是一個事實問題底概念呢，抑還是一個價值意味底概念？這點，康德並未點明，是以讀者惑焉。⁴³

這裏出現了牟宗三的康德哲學研究中一個十分著名的問題，即：「物自身」之概念是一個事實問題底概念呢，還是一個價值意味底概念？人們一看到「事實」與「價值」的字眼，立刻就想到了那個經典的哲學問題，即事實與價值的區分。但牟宗三真的是在談論這個問題嗎？很明顯，牟宗三認為，自然的對象與非自然的對象之間當然有著明顯的差別，這在常識層面就不能混在一起，故人們很容易得

⁴³ 同前註，頁 2-3。

出所謂事實與價值的區分。但由引文中可以清楚看到，牟宗三所想澄清的恰恰不是這個方面，而是關於自然對象的現象與物自身的區分。如以桌子為例，問題就是作為現象的桌子與作為物自身的桌子的區分有什麼意義？這明顯不是在討論作為自然的桌子與作為道德的惻隱之間的區分。同時，牟宗三還認為，康德並沒有清晰地理解自己在自然對象上所作的現象與物自身的區分的意義，故有所謂「搖盪不定」之評論。這說明，在牟宗三心中，其實早已有了一種對自然對象的現象與物自身的區分的意義的看法，只是康德並未能依照牟宗三的看法講出來⁴⁴。

為什麼會有一種「搖盪不定」的模糊性呢？牟宗三認為人們很容易從一種並非康德意許的「超越的區分」的視角去理解自然對象中現象與物自身的區分。在這種視角下，自然對象的物自身就是指「事實上的原樣」⁴⁵。簡單地說，物自身

⁴⁴ 李明輝曾通過對德國哲學史的梳理，特別指出卡西勒、克隆納、考爾巴赫三人從不同角度都論證了康德「物自身」概念的價值意味。見李明輝：〈康德的「物自身」概念何以有價值意涵——為牟宗三的詮釋進一解〉，《雲南大學學報》（社會科學版）2018年第2期，頁54-62。如果單從西方哲學史的角度來看，筆者非常認可李明輝的觀點。但筆者認為，就中國哲學自身而言，這樣一種辯護仍有探討的餘地。毫無疑問，正如李明輝所指出的：「『物自身』的概念正如『先驗的自由』之概念一樣，只是個消極的概念，藉以顯示人類知識之界限。但越過了這個界限，便開啓了另一個界域，即道德世界。積極意義的『自由』與『智思的性格』都屬於這個世界。因此，『物自身』（或理體）的概念所開啓的，便是一個道德世界。」（頁58）如果從中國哲學的角度來看，那麼就必然會提出一個問題：知識的世界和道德的世界之間是並列關係？或是對立關係？康德更傾向於認為這是一個並列關係，因為對於康德而言，知識和道德都是人類純粹理性的重要活動領域，只是要注意二者之間的界限。但牟宗三在「一心開二門」的結構中已經講得非常明白了，二門不能是一種並列關係，即「由如來藏自性清淨心說明清淨法其方式是直接的方式，對於有漏染汙的生滅變化，則非直接的方式可以說明，此必須經過一個曲折、跌宕，才能說明。這個曲折，即是無明的插入」。見牟宗三：《中國哲學十九講》，頁296。「無明」這個詞在中國哲學中的含義相當明確，它就是體證工夫所要對治的對象。換句話說，作為知識的現象界必須被看作是「無明」的插入而產生的，並不能直接看作是道德無限心的活動。在這個意義上，知識本身不能被稱作真理，而道德無限心展露的實體才是真理。按照中國哲學的古老傳統，真理這個詞從來不是指「具有真值的陳述命題」，而是指「真實道理」。

⁴⁵ 比如楊澤波就認為：「除了質料之源的內涵之外，康德物自身的概念還有兩重內涵，既有真如之相的內容，又有先驗理念的內容，先驗理念內容的物自身主要偏重於理性的實踐運用問題，價值意味明顯，這是毋庸置疑的，但真如之相內容的物自身明顯與不歪曲、不變形的事實相關，可以說是一個事實的概念，這同樣是毋庸置疑的。牟宗三只看到物自身概念中有一部分內容與事實無關，就斷言康德所說的物自身完全不是一個事實的概念，只是一個價值意味的概念，這在思想方法上確實有值得檢討的地方。」（見楊澤波：〈康德的物自身不是一個事實的概念嗎？——牟宗三關於康德物自身概念之詮釋質疑〉，《雲南大學學報》〔社會科學版〕2008年第3期，頁34。）但顯然，牟宗三並非不知道康德的物

就是指那在認識活動中被預設為真理的對象，但卻永遠只能逼近而無法到達的絕對客觀性。牟宗三認為：

可是如果物自身是這個意思，則(1)它是一個事實概念，(2)我們總可求接近之。如是，我們的知識之不能達到它乃是一個程度問題，而不是一超越問題。但依康德，物自身之概念似乎不是一個「事實上的原樣」之概念，因此，也不是一個可以求接近之而總不能接近之的客觀事實，它乃是根本不可以我們的感性與知性去接近的。因此，它是一個超絕的概念。我們的知識之不能達到它乃是一個超越的問題，不是一個程度底問題。⁴⁶

只要將「物自身」理解為事物本來的原樣，那麼它就是一個事實概念。何為「事實」？也就是那在認識的內容尚未詳細展開之前就已經先驗地被設定為認識活動所指向的對象。這一對象由誰設定？當然是知性的認識活動。雖然表面上看來，物自身這個概念的定義指的是那超出於知性的認識能力的存在，但實際上離開了認識活動自身，這個「物自身」便沒有任何意義了。知識的目標就是追求客觀性，而物自身概念就是絕對的客觀性，故牟宗三說：「我們的知識之不能達到它乃是一個程度問題，而不是一超越問題。」說它是「程度問題」，就意味著物自身本身只能作為感性和知性的對象存在，認識活動從來不會因為暫時未能認識絕對的客觀性而否定自己，反而會因為不滿於當下的知識而不斷地逼近那絕對的客觀性，這樣一種逼近乃是一種同質的過程在量上的變化。那麼「超越問題」指的是什麼？這指的是物自身無法被認識的原因不在於人的感性與知性的形式具有種種先天的缺陷，而在於認識活動本身即是一種負面的活動，它扭曲了事物的存在。即使感性與知性的能力再完美，以至於它能完美再現「事實上的原樣」，這種完美的再現依然是一種扭曲和攪擾，因為「物自身」不是「事實上的原樣」，而是「本來面目」。在「本來面目」這個意義上，「物自身」才是一個價值意味

自身含有「事實上的原樣」這樣一層意思，他一再強調的是康德在「物自身」究竟是一個事實的概念亦或是價值意味的概念上存在著猶豫和搖擺，故其最終也沒能明確地說「物自身」是一個價值意味的概念。牟宗三如此說只是強調康德的猶豫和搖擺是不對的，如果康德的理論要自圓其說的話，那麼就不能將其看作是「事實上的原樣」。這本來就不是要簡單地複述康德的哲學，而是要批判康德哲學，有差異乃是很正常之事，值得思考的恰恰是牟宗三為什麼要這麼批評康德。單從術語來說，牟宗三顯然不會同意楊澤波在不作任何考察的情況下便直接將「事實上的原樣」命名為「作為真如之相的物自身」的做法，「真如」、「本來面目」在中國佛學裏的意義恐怕正好與之相反。

⁴⁶ 牟宗三：《現象與物自身》，頁7。

的概念⁴⁷。

因此，牟宗三心中的「物自身」指向的乃是對認識活動的執著性的批判，即：

我們即須進而把我們的感性與知性加以封限，把它們一封封住，不只是把它們視為事實之定然，而且須予以價值上的決定。這個決定即是說明它們只是「識心之執」。⁴⁸

在牟宗三的語境中，感性與知性指的就是認識能力，這是隨順康德的結論而說。物自身這個概念的價值意味指的就是將認識活動看作是「識心之執」。為什麼叫「執」？因為認識能力始終只能通過感性直觀和先驗範疇來表象事物，而不能透過事物自身的呈現來體證事物。就認識活動始終只是一種表象(vorstellen)，一種再現(represent)而言，它只是一種人類建構的「相」。但人卻對那在大化流行中如如地呈現自身的事物熟視無睹，只是迷戀於這種認識的表象，將表象的對象執為真實的事物，即所謂的「事實上的原樣」。因此，牟宗三所說的「現象」與「物自身」的區分，指的便是人類有執的認識活動與事物無執的自我活動的對立。對事物的體證何以不是一種對事物的認識？因為對事物的體證正是事物自身的呈現，而不是人的表象。只有從這個意義出發，自然對象的物自身的價值意味才能得到凸顯，亦即是說，桌子、太陽的物自身亦能具有價值意味。如果按照現代西方倫理學中對「善」這個概念的狹義理解，那麼當中國哲學說「對桌子、太陽的本來面目的直觀就是德行」，這難道不會受到混淆「事實」和「價值」的指責嗎？「桌子、太陽的本來面目(亦可說本真存在)到底是什麼？」這樣一個問題究竟是道德問題，還是認識問題？對於大多數學者而言，這無疑是一個認識問題，但是牟宗三認為這恰恰是一個道德問題，至少從中國哲學古老的形而上學看來，這就是一個徹徹底底的道德問題，否則「青青翠竹盡是真如，鬱鬱黃花無非般若」⁴⁹、「一色一香無非中道」⁵⁰之類的命題就變得匪夷所思了⁵¹。

⁴⁷ 牟宗三指出：「縱使譬況地可以說原樣，如說『本來面目』，亦不是所知的對象之『事實上的原樣』，而乃是一個高度的價值意味的原樣，如禪家之說『本來面目』是。」參閱同前註，頁7。

⁴⁸ 同前註，頁17。

⁴⁹ [宋]善卿編：《祖庭事苑》卷5，《卍續藏經》，第113冊，頁149上。

⁵⁰ [隋]智顛：《摩訶止觀》卷1下，《大正藏》，第46冊，頁9上。

⁵¹ 牟宗三明確指出：「一草一木其自身即是一目的，這目的是草木底一個價值意味，因此，草木不是當作有限存在物看的那現實的草木，這亦是通化了的草木。康德的目的王國本有

綜上所述，在牟宗三看來，現象與物自身的區分就是有執與無執的區分，唯有如此，才能將康德的純粹理性批判和實踐理性批判內在地聯繫起來，道德的自由就是不以知識的表象態度支配事物，從而使事物自己展露出本真存在的狀態，此所謂「天地氣象」。認識活動的執著性不是指認識超出了自己的界限，而是指表象的本質就是執著⁵²。暫且不論這一「執」的概念是否在西方哲學中有其對應物，顯然牟宗三認為康德並未能明確地承認認識活動的執著性，而這一點直接關係著康德何以未能證成自由與自律兩個概念。

（二）良心與智的直覺

正因為牟宗三的現象與物自身的區分乃是針對認識的表象活動的執著性而言，故要證成這個區分，就不能僅僅從知識何以可能出發，而必須承認物自身展露自身的活動對於人的現實性。這就是「智的直覺」概念必須成立的基礎，智的直覺指的就是物自身展露自身的活動，而不是人的表象活動。如果沒有智的直覺，那麼人就只能處於現象界中，只能通過一種表象的實踐態度支配事物。怎樣才算真正地證成物自身展露自身的活動？這絕不是理論的工作，亦即是說，它不能是一個設准。何謂設准？設准即是理性為規範、調整自我的表象活動所設立的標準，通過這個標準，理性的表象活動得以統攝（範導義）於一個我思之中。這就是康德對理念的定義，如果說「自由」乃是這樣一個理念，而不是能展露自我的活動的實體，那麼自由的本質就在於表象，而絲毫不涉及物自身展露自身的真實活動。故牟宗三說：

吾人依中國的哲學傳統，承認吾人可有智的直覺。如是，自由不是一「設准」，而是一朗現。它既是一朗現，吾人亦可說它有客觀地必是、定是的

此義，但他不能充分證成之，從上帝的創造處說，尤其不能穩住此義。以上所說的俱親切而明確，這才是對於物自身而有的清楚而明確的表像，這不是從上帝的創造處說所能明朗的。」同前註，頁 18-19。

⁵² 張慶熊就質疑，「如果執著著於用認知現象界事物的方式去認知本體，在此意義上稱之為『有執』無可厚非；但是，用認知現象界事物的方式去認知事物，也成為『有執』，則是看不到人的認知的積極的建構作用，是對人的認知活動做靜態的理解」。見張慶熊：〈從「致知疑難」的求解看牟宗三與熊十力的異同〉，《學術月刊》2016年第6期，頁20。事實上，對於牟宗三來說，認識的執著性根本不在於認知的建構作用是積極的，或是消極的，只要人還持有一種認識的態度，這就是有執。

確定性。⁵³

朗現是什麼意思？亦即是物自身展露自身的真實活動不再通過人類的認識活動作為中介被表象，而是直接展露出來。以人類的認識活動作為中介就意味著迂曲性，意味著扭曲和攪擾，意味著「揣量模寫」、「依仿假借」。故這裏的必是、定是的「客觀確定性」就是指非表象能力的確定性，而不是先驗範疇的客觀性。因為在康德看來，「自由」作為理念之所以是一個設准，只是因為其不具有先驗範疇的客觀性，但先驗範疇與事物有何關係呢？牟宗三曾用佛教術語「不相應行」來表示這些範疇，「不相應」就是說先驗範疇和物自身在本質上是兩類不同的存在，先驗範疇（乃至一切西方哲學所說的概念、理念）只是人類的執著的產物。在這個意義上，「自由意志」、「智的直覺」、「物自身」三者乃是同一個東西，亦即是那無始以來始終展露著自身的無限心。表面上來看，智的直覺與物自身仍可以認識活動的能—所關係來理解，但「這裡無真正的能所之對偶，只是一超然的大主之朗現」⁵⁴。

牟宗三認為，在儒學中，能承擔「智的直覺」這個任務的就是「良知」，亦可說「良心」。在看到「良心」、「良知」時，人們經常有一種未經反思的預設，當下即認為牟宗三是在談論現代哲學學科中的倫理學。但實際上並不如此簡單，牟宗三一再強調自己講的乃是「道德的形上學」，而不是「道德底形上學」。道德何以可能成為形而上學？單單就現代哲學學科中的倫理學所討論的道德法則的原理、道德實踐的動機、道德失敗的原因、道德困境的解決等等諸如此類的問題而言，道德哲學何以可能成為以「存在」為思考對象的形而上學？唯有置入「有執」與「無執」的區分中，道德才可能是處理「存在」的形而上學。正如牟宗三自己所說：「『道德的形上學』重點在形上學，說明萬物底存在。此是唯一的一個可以充分證成的形上學。此獨一的形上學，我們將名之曰『本體界的存有論』，亦曰『無執的存有論』。此將證成『物自身』之確義與實義。」⁵⁵在這樣的前提下，道德最本質的含義乃是淨化表象的執著性，展露無執的物自身⁵⁶。良心、良知兩個概念中所包含的「應當」首先指的就是對絕對本體的自我

⁵³ 牟宗三：《現象與物自身》，頁 63。

⁵⁴ 同前註，頁 64。

⁵⁵ 同前註，頁 39。

⁵⁶ 唯有跳出現代倫理學對道德的定義，我們才能理解牟宗三所說的：「我們依德行底優先性與綜綱性來提挈宇宙以見人之本來面目與宇宙之本來面目。我們的感性與知性所攪擾而扭

活動的體證，亦即是說「道德意識是一個『應當』之意識，這『應當』是『存在的應當』，不是泛說的一個知解的概念」⁵⁷。

在此形而上學的意義上去講，良知、良心的對象就可以包含一切事物的存在，無論是現代倫理學所說的「善」，亦或是科學所處理的自然。道德界乃是指一切存在者的全體，而非主觀的價值世界。此如天台宗所說的「一色一香無非中道」，亦如王陽明所說的「良知是造化的精靈。這些精靈生天生地、成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對」⁵⁸。唯有把良知理解為西方現代倫理學裏的道德情感，才覺得良知作為一切存在者的本體是不可思議的。康德的問題正是在於他只把這良心看作是人的表象的情感，而不是看作絕對本體的自我活動。故牟宗三質疑康德道：

他並未於自由自律的意志點出「心」字，他只視之為理性。他只於他所說的良心與道德情感處說心，並不于自由意志處說心。但是自由自律的意志固是理性，然而亦必然地函著「心」義，它豈只是理性耶？這亦如朱子說仁只是理、道，而不是心。然而仁必然地亦函著是仁心。⁵⁹

在康德那裏，理性的本質即是「我思」，而我思伴隨著我的一切表象，故「我思」的本質就是表象。但牟宗三這裏所說的「心」不是指我思，而是指活動⁶⁰。在牟宗三看來，康德的自律的意志只是一種立法的理性，而不是真正的活動，它不能由其立法直接生發德行，而必須借助一種人的主觀感受能力去推動，這裏暫時不考慮敬重感與良心的爭議。說理性必須具有「心」義，就是指理性必須是能自我呈現的活動，而不能是借助概念的表象能力。同時，牟宗三的言語在這裏有個滑轉，因為他這時所說的「理性」就不能被理解為西方哲學的理性，而就是「理」和「性」兩個概念的複合詞，這是在中國哲學的脈絡中所說的「理性」，

曲的人生與宇宙不是人生與宇宙之本來面目。這是人生與宇宙之僵滯。人陷於此僵滯而認為是真實，忘其本來面目久矣！故需要本體界的存有論以鬆動而朗現之。」同前註，頁30-31。

⁵⁷ 同前註，頁65。

⁵⁸ [明]王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2011年），頁119。

⁵⁹ 牟宗三：《現象與物自身》，頁74-75。

⁶⁰ 牟宗三明確指出：「此既非血肉之心，亦非經驗的心理學的心，亦非『認識的心』（cognitive mind），乃是內在而固有的、超越的、自發、自律、自定方向的道德本心。……此本心是道德的，同時亦即是形上的。」見牟宗三：《心體與性體》，頁44。

此如法寶所說「衆生亦爾，雖有理性，能生善法。妄心常動，無漏不生」⁶¹。故說理性必然函著「心」義（即法寶所說之「能生善法」之心義），亦即是說，理必然函著「心」義，性必然函著「心」義。這樣，康德關於「自律」的概念的理論才能與中國哲學的「心即理」的問題接榫。

爲什麼一定要將「良心」看作是物自身的自我展露的活動，而不能看作人的主觀的感受能力呢？這就涉及到現象與物自身的區分，只要是從人的主觀的感受能力出發，無論是理性、知性還是感性，它都只是現象界的活動，始終帶著人的「執」。而道德的目的正是淨化此種執著性，使人回歸無執的本真存在。如果不允許人分有物自身的自我展露的活動，那麼就永遠沒有真正的道德。就此物自身的自我展露的活動乃是一切存在者得以存在的根據而言，它是「理」，就此物自身的自我展露的活動乃是人所稟受的理而言，它是「性」，故真正的德行就是「理」、「性」的自我活動，而不僅僅是意指人能夠將道德法則實現在實際行動中。即使以康德的道德哲學而論，顯然人們亦可以根據對道德法則的正確認識，通過意志的選擇決斷（即將客觀的法則納爲主觀的準則），最終在實際行動中實現出道德價值。這樣一個過程就類似佛教所說的如理、「作意」、「加行」⁶²。

⁶¹ 法寶：《一乘佛性究竟論》，頁 753 下。一位匿名審稿人認爲，法寶這裏所說的「理性」是指佛性，而不是筆者所說的「理性」。此言甚是，不過筆者仍然要強調「理性」這個詞是中國哲學的特色。因爲宋明理學也一直沿用了這個講法，除了認爲儒釋之理一實一空之外，宋明儒者在著書行文中並沒有任何形式上的改變。筆者指出這一點，主要是爲了提醒當代學者，用「理性」這個漢語詞彙去翻譯“reason”、“ratio”是存在一定問題的。關於這一點，日本人都仍然還記得「理性」這個漢語詞彙的古義，比如阿部正雄明確指出，「日文裏的理性一詞，雖然它的非佛教含義是“reason”（理性），但它也可以像方才所說，當作佛教裏的『法性』或『真如』來用。它並不意指 nous、ratio、Vernunft 或人的“reason”。在佛教裏，最接近西方思想史上 ratio、Vernunft 或人的 reason 等概念的，大概是『識』（vijñā [原文“vijñāna”]）、『想』（mananā）和分別（vikalpa 或 parikalpa）。他們總是被帶有貶義地理解爲不可能完全認識真理的虛妄東西，是爲了達到真正的智慧要推翻或捨棄的東西」。見阿部正雄著，王雷泉、張汝倫譯：《禪與西方思想》（上海：上海譯文出版社，1989 年），頁 123。

⁶² 非常感謝匿名審稿人給出的建議，讓筆者的表述得以避免誤會。筆者只是想說，無論是康德的道德實踐，還是佛教的「如理」、「作意」、「加行」，他們都必須承認「理」（在康德那裏就是道德法則）只具有一種「所緣」（在康德那裏就是實踐理性之對象）的意義。所以，牟宗三說：「康德論心只是如此。在此，他似是與朱子爲同一型態，仍是析心與理爲二的。」見牟宗三：《現象與物自身》，頁 68。同時，牟宗三在評價唯識宗時又說：「這恰如朱子把孟子之『本心即性』分析爲心性情三分，因此而成爲橫列系統。儒家之朱子蓋與佛家之世親爲同一心態。」（見牟宗三：《佛性與般若》，頁 327 頁。）將這兩句話綜合來看，很明顯可以得到一個結論，那就是，在牟宗三看來，康德、朱子、世親

但這樣一種德行在牟宗三的「道德的形上學」立場看來是毫無道德價值的，否則他也不會一再指責康德未能證成「道德的真實」。

綜上所述，無論是現象與物自身的區分，亦或是良心、智的直覺的本質，牟宗三一再試圖證成的就是使一切存在者得以存在的絕對的、超越的本體的自我活動，這種自我活動創生著一切存在者並使其能夠保持在無執的本真狀態中。這種活動不是一種理論的抽象概念，而是作為人心的現實活動而存在。真實的道德何以需要一個超越的根據？因為道德本身就必須是超越的本體的自我活動，而建立在人的表象之上的一切活動都是有執的活動，即便這種表象活動瞄準了那超越的本體，那也只是一種再現 (represent)。故中國哲學中最嚴重的批評就是「義襲而取」，「揣量模寫」、「依仿假借」指的都是這種表象 (vorstellen) 和再現。就超越的本體是作為表象的對象，亦即認識的對象而言，它就是所緣緣。就超越的本體是一種自我展露的活動而言，它就是因緣。正如前文所說，《大乘起信論》所引起的爭論的關鍵點正在這裏，「理性」具有「心」義即是「性覺」，「理性」不具有「心」義即是「性寂」。故牟宗三在《心體與性體》中使用「自律」這個概念之外，還能夠說朱子的理是「只存有不活動」。

三、朱子何以「別子為宗」

由上文可知，牟宗三所談論的道德的形上學就是形而上學，而不是倫理學。道德的形上學所處理的是一切存在者得以存在的根據，即絕對的超越的本體。此絕對本體亦可說「神」，神不必是宗教學裏具有獨立位格的存在，而可以只是「理」⁶³，神（理）就是一切存在者之所以存在的根據，一切存在者都因其浸潤於此神之創生中而始能成就自身之存在。「化」即是神的創生作用，此如張

的心態是同一個心態，就是不承認「理」具有「心」的意義。世親分析佛性時有三因，其中之一就是「加行因」。牟宗三反對世親《佛性論》，原因就在於世親將「應得因」（即真如空理）和「加行因」（即菩提心）徹底分割。《起信論》的真常心系統就是要論證「應得因」就是「加行因」，也就是「心即理」，這就是牟宗三解讀「真如熏習」時強調「內力」的原因所在。

⁶³ 故伊川說「只是理，理便是天道也。且如說皇天震怒，終不是有人在上震怒，只是理如此」。見〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，1981年），頁290。

橫渠所說：「神，天德；化，天道。」⁶⁴ 神化的特點便是「不動而變，無爲而成」，王夫之注曰：「神，非變幻不測之謂，實得其鼓動萬物之理也。」⁶⁵ 既然神（理）乃是一切存在者之所以存在的根據，故入之所以存在的根據亦是神（理），就此神（理）爲人所分有、所稟受而言，亦可稱「性」。此所以宋明理學的最高宗旨可以被概括爲「窮神知化」、「窮理盡性」，「聖」無非是指稱能完美地朗現（不是再現）神化之活動之人，此如張橫渠所說：「聖位天德不可致知謂神。」⁶⁶ 「形而上者謂之道」，無論就概念的形式而言，還是就思考的對象而言，宋明理學都是當之無愧的形而上學。

神、化、理、性這四個乃是最根本的形而上學概念，對這四個概念的理解是否到位直接關係著其在判教中的地位，這也是牟宗三之所以判朱子爲「別子」的突破口。如果牟宗三所理解的「自律」指的正是「性覺」，亦即是絕對的本體自我呈現的活動，那麼下面的話就不會覺得突兀了：

對於道體性體之體會只有兩種：1. 體會爲即活動即存有。2. 體會爲只存有而不活動。⁶⁷

在牟宗三看來，整個宋明理學對於「理」、「性」之體認只能有兩種形態，一個是承認「理」、「性」具有「心」義，亦即是活動義，另一個就是否認「理」、「性」具有活動義。這就是「性即理」與「心即理」兩個命題的本質區分，從這樣兩種體認出發，則必然有兩種形態的工夫論，即：

依「只存有而不活動」說，則伊川、朱子之系統爲：主觀地說，是靜涵靜攝系統；客觀地說，是本體論的存有之系統。簡言之，爲橫攝系統。依「即存有即活動」說，則先秦舊義以及宋、明儒之大宗皆是本體宇宙論的實體之道德地創生的直貫之系統，簡言之，爲縱貫系統。系統既異，含于其中之工夫入路亦異。橫攝系統爲順取之路，縱貫系統爲逆覺之路。⁶⁸

本體論即是討論一切存在者之所以存在的絕對的本體，這是形而上學的通義。但對本體的性質的理解的不同就決定了有兩種形態的本體論，第一類即是橫攝系統，它只談可能的存有。第二類即是縱貫系統，它是在創生概念中去講實存的存

⁶⁴ [清]王夫之：《張子正蒙注》（北京：中華書局，1975年），頁60。

⁶⁵ 同前註，頁54。

⁶⁶ 同前註，頁71。

⁶⁷ 牟宗三：《心體與性體》，頁65。

⁶⁸ 同前註，頁63。

有。對此創生動力的討論即是本體宇宙論，正如牟宗三所說：「『實現之理』之必然要引出即是西方柏拉圖傳統中宇宙論所以成立之關鍵。」⁶⁹這是因為橫攝系統本體論只是討論邏輯的可能性，它並不必然保證每個特殊的存在者之存在，而只是理論地說明此特殊的存在者可以存在。故這裏所說的本體宇宙論並非是討論作為自然的宇宙在時間的因果鏈條中的發展過程，而只是討論此一發展得以可能的第一動力。用宋明理學的話來說，牟宗三所說的「本體宇宙論」並不包含周濂溪《太極圖說》中二氣五行化生萬物的過程，而只談「太極動而生陽，動極而靜；靜而生陰，靜極復動」⁷⁰這一句話。關鍵問題就在於，太極自身能否動靜？也就是理是否具有心義。很顯然，朱子在注釋周濂溪的《太極圖說》時就是反對太極能動靜的觀點，而牟宗三就是緊抓朱子這一點理解來展開批評⁷¹。

以牟宗三所提到的柏拉圖為例，蒂邁歐談創世時曾提到：「這造物者選擇哪一種模式作為不變的世界模式，並據此創造世界？」⁷²牟宗三所說的本體論的對象即是這個不變的世界模式，所說的宇宙論的對象乃是造物者本人，而不是世界得以創造的過程。故牟宗三說：「在西方，『實現之理』由神來充當。」⁷³在這個命題中，很容易理解什麼是「只存有不活動」，不變的世界模式並不會自己外化為現實世界，而必須靠造物者的勞作，現實世界雖然是遵循著不變的世界模式展開自己，但是其動力卻來自造物者。這就是本體論的「存有」概念的靜止性。而「即存有即活動」就是指不變的世界模式自身即涵蘊著創生的動力，在此並沒有造物者（即外在的神）的必要性。不變的世界模式作為現實世界的根據，它就是形而上的本體，亦即是「理」。而創造世界的實際過程即是「氣」。故牟宗三說朱子的「『理氣不離不雜』之形上學」「就理說，是本體論的存有之系統；就

⁶⁹ 同前註，頁 97。

⁷⁰ 朱熹：《太極圖說解》，《朱子全書》修訂本，第 13 冊，頁 72。

⁷¹ 在牟宗三看來，周濂溪的「太極」這個概念「抽象地從律則本身說，是客觀的存有，而律則之根在神用，是以具體地說，即融于神用中而與寂感神用為一事。即神用即存有」。（見同前註，頁 386 頁。）這就是認為「動而生陽，靜而生陰」的活動就是太極自身的神用，而不是氣的活動。而朱子的問題恰恰在於「此靜態的所以然之形上之理只擺在那裡，只擺在氣後面而規律之以為其超越的所以然，而實際在生者化者變者動者俱是氣，而超越的所以然之形上之理卻並無創生妙運之神用」。同上書，頁 388。很明顯，在牟宗三看來，「動而生陽，靜而生陰」這個「神用」究竟屬於理，還是屬於氣，這就是問題的關鍵。

⁷² 柏拉圖著，謝文鬱譯：《蒂邁歐篇》（上海：上海人民出版社，2005 年），頁 20。

⁷³ 牟宗三：《心體與性體》，頁 97。

氣說，是氣化的宇宙論而以只屬於存有之理以定然之」⁷⁴。朱子所說的「氣化的宇宙論」並不是牟宗三在這裏所說的「本體宇宙論」，因為氣化的宇宙論的內容並不是本體的創生作用，而只是「二氣交感，化生萬物」的過程⁷⁵。

由於工夫論就是處理如何才能親證這超越的絕對本體的問題，那麼對此超越的絕對本體的性質的理解的不同就不能說「途雖殊而其歸則同」了，不同的形而上學的前提所建構的工夫論乃是有著本質的不同，此即是「順取之路」與「逆覺之路」的對立，亦即是「漸教」與「頓教」的對立。牟宗三在說朱子的理論道德力量之減殺時指出：

在人處，人雖能自覺地作道德實踐，然此性自身仍不能起道德創造之用。人之道德實踐並不是本性體之「能起道德創造之用」而為實踐，如孟子所謂「沛然莫之能禦」。蓋性體只是理，並無心之活動義之故，並非本心即性故，心從性體上脫落下來只成為後天的實然的心氣之靈之心。依是，人之道德實踐只是依心氣之靈之收斂凝聚，常常涵養，發其就存在之然而窮其所以然之理（即性）之知用，以便使心氣情變之發動皆可逐漸如理，如理即是如性，是則性理只是被如、被依、被合者，而其自身並不能起道德創造之用也。此即道德力量之減殺。⁷⁶

「天命之謂性」是整個宋明理學公認的前提，故「理」是否活動這個問題可以直接適用於「性」，二者實際上是一回事。如果理只是本體論的理，而不具有宇宙論的動力，那麼很明顯，此理要落實在道德實踐中仍然需要一個額外的動力。對於朱子來說，此動力即是心。心既能主宰（意志義），又能知覺（認識義），故心能夠依照其所知之理而自覺地決定當下的行動，以使其能夠合理。正如上文所說，在這樣的工夫論形態中，必須預設的形而上學前提即是，那作為德行的標準的「理」只是一種認識對象，而不能自我直接創生德行，故牟宗三說「性理只是被如、被依、被合者」。

如果「理」只是一種認識對象，即所緣緣，那麼這就是牟宗三所說的「以

⁷⁴ 同前註，頁 102。

⁷⁵ 牟宗三指出：「依明道，『生而又生』之生生不息是現象的實然，此固可說是變化、變易，然若只從此現象的實然說『易』，則不能盡《易傳》（甚至《易經》）所說之『易』之實。朱子即如此說，故以為易是屬於氣之變化，是形而下者。然明道不如此體會，明道說『易』是直從『體』上說。」同前註，頁 73。

⁷⁶ 同前註，頁 90。

知識講道德」。這是一個極易引起誤會的命題。在牟宗三看來，「以知識講道德」不是指混淆科學知識與道德知識，而是指其使用知識論的形而上學前提來講道德。牟宗三明確指出朱子的理論「就道德說，自亦有道德的函義，但卻是自律道德。是以此形而上學如果亦說是道德的，則當是主智主義的道德的形而上學 (intellectualistic moral metaphysics)，簡言之，亦可直說為智的形而上學或『觀解的形而上學』 (theoretical metaphysics)，此已幾近于柏拉圖、亞理斯多德之傳統而與之為同一類型矣」⁷⁷。主智主義的道德的形而上學這個概念已經清晰地道出了牟宗三所關心的問題，此即是知識論究竟能否成為形而上學，換句話說，對知識何以可能的批判工作最終能把握作為形而上學的核心概念「存在」嗎？當牟宗三一再強調康德哲學乃是溝通中西哲學的橋樑，「此康德傳統在西方之所以為精絕，而自中國儒學觀之，又所以為可貴也」⁷⁸。他心中念念不忘的乃是這個形而上學的問題，而非當代倫理學裏所討論的「自律」。當然，康德通過純粹理性的批判工作最終所建立的形而上學是否真的是牟宗三所說的道德的形而上學，這仍然有待於西方哲學的專家學者去考察。但筆者要強調的是，牟宗三對康德的一切論斷都必須置入他自己的這個問題意識中去考察，而不能直接置入西方哲學的歷史脈絡中。

什麼是知識論的形而上學前提？牟宗三在對康德的批判中就已經講得十分清楚了，此即是將表象視為一切事物的存在的尺度⁷⁹。換句話說，亦即是「識心之

⁷⁷ 同前註，頁 102。

⁷⁸ 同前註，頁 63。

⁷⁹ 海德格爾也指出：「在西方歷史上，認識被視為人們藉以把握、佔有和保存真實之物的那種表象 (Vor-stellen) 行為和態度……在這裏，真實之物指的是那個存在着的東西。把握真實之物，這意思就是：在表象和陳述中如其存在的那樣來看待、描述、傳達和保持存在者……關於認識的問題是一個形而上學問題。」見海德格爾著，孫周興譯：《尼采》（北京：商務印書館，2010 年），頁 522-523。海德格爾對整個西方形而上學的批判正是建立在對這種「表象」(Vor-stellen) 的本質的批判之上，這可以從他在《尼采》中將笛卡爾所開啓的形而上學總結為一種「表象」的形而上學可以看出。劉保禧顯然留意到了類似的聯繫，他指出：「海德格爾在《康德書》宣稱《純理批判》的課題是追問存在論的內在可能性，跟知識論沒有任何關係……這個別出心裁的閱讀角度極具爭議，肯定是康德眾多詮釋之中的異數。偏偏晚期的牟宗三同樣從存在論的角度閱讀康德，這樣並非巧合，而是牟宗三閱讀《康德書》的理論成果。」見劉保禧：〈隱匿的對話——海德格爾如何決定牟宗三的哲學計畫〉，收入鄭宗義主編：《中國哲學與文化》第十二輯，頁 161。筆者並非完全同意劉保禧的觀點，但完全認可他所指出的牟宗三和海德格爾之間的聯繫，只是本文無意深入討論有關牟宗三哲學與海德格爾哲學之間的比較，值得注意的是，牟宗三在論述海德格爾時並沒有表示出讚賞的態度，這無疑需要更多的工作來澄清其中的曲折。

執」。一切認識都是有執的，無論它是正確的亦或錯誤的，無論它是關於自然的亦或關於道德的。因為它將一切事物都當作意識的對象來加以考察，始終是一種向外的目光，故是「順取之路」，所謂順取即是就著意識的目光所「執」、「抓取」的對象來抽象地反思本質。對意識自身的意識表面上看起來是向內的意識，但這不是牟宗三所說的「逆覺之路」，它不過是重新將意識當作一對象來進行考察，本質還是一種順取⁸⁰。無論是唯識宗⁸¹，亦或是朱子，在這個形而上學的問題上觀點十分明確，沒有絲毫的猶豫，此即是說「理」（亦即是性）必須只是所緣緣。以牟宗三的話來說，「道體性體只成這個『存有』義與『所對』義之『理』字」⁸²。當然，佛教不會同意這個『存有』義的講法，但它不能否認這個「所對」義，它就是所緣緣的意思。

正是在這個意義上，牟宗三才認為朱子的理論雖然不是道德的形而上學，但畢竟已經觸及到了知識問題，只是限於歷史原因而未能真正講出一套如西方哲學那樣莊嚴弘偉之理論。當把一切事物（當然亦包括那超越的絕對的本體，此如佛教視真如是無為法。）都當作是認識的對象來處理時，那麼無論其內容的差異多麼千差萬別，比如數學、物理、道德、宗教、藝術等等，它們作為對象的對象性卻是完全相同的。故牟宗三批評朱子「『德性之知』亦依格物窮理之認知方式而表現，則此知與此知之所對之道德意義與道德力量亦減殺」⁸³。由於將超越的絕對本體與一切經驗的對象一樣看作是識心的所對之相，則絕對本體便失去了超越的尊嚴，無法與最瑣屑、卑微的認識對象在本質上區分開來，此所謂道德意義的減殺，即未能證成「截斷眾流」義⁸⁴。牟宗三所說的道德即是形而上學，故亦可以

⁸⁰ 牟宗三明確指出：「胡塞爾以為由純粹意識底智性以及此智性底邏輯性即可把握對象底純客觀性，而解除了康德的範疇之束縛，其實這仍是未脫離康德所說的現象界的。」見牟宗三：《現象與物自身》，頁8。

⁸¹ 以唯識宗為例，袴谷憲昭就認為瑜伽行派的「瑜伽禪定，是把『世界』觀為是存在於心的內部，結果是不外乎以心觀心自體的意思。觀諸法是觀心的意思：事實上，被觀的一切諸法中包含有心法，而且心法是占著一切諸法的中心地位的。唯識說，它可謂是一種知識論或心理學，而對心理現象，過去曾經做過種種的分析」。見高崎直道等著，李世傑譯：《唯識思想》（貴陽：貴州大學出版社，2016年），頁89。

⁸² 牟宗三：《心體與性體》，頁85。

⁸³ 同前註，頁99。

⁸⁴ 牟宗三認為：「在伊川、朱子之氣氛中本是極顯這性理之尊嚴的，這是由於吾人已預設其由天命實體而來，由性體而來，然而在其自己之說統中，由於表示方式之倒轉，反不能極成其尊嚴，反成其道德尊嚴性之減殺。此亦與他律道德相呼應也。」同前註，頁91。

說形而上學意義的滅殺。

此種知識論雖然可以自我宣稱其乃是唯一的形而上學，是唯一配得上探討「存在」的哲學，但其不僅會受到「以知識講道德」的質疑，還必會受到類似「以知識講宗教」、「以知識講藝術」的質疑。籠統地說，宗教中所虔信之「神」難道是一個認識對象嗎，人可以在其對「神」的討論和分析中感受到「神」的自由的愛嗎？若定然如此，斯賓諾莎當然可以直截了當地說「神即自然」。藝術所表現的「美」難道是一種認識範疇嗎？藝術作品只是為了如實地複製、模仿人類曾經有過的感性表象嗎？若定然如此，柏拉圖當然可以說畫家的桌子乃是最虛假的存在，是對那生滅變化的感性表象的摹寫⁸⁵。只有在知識論的形而上學前提下，才可能有作為現代學科的倫理學、宗教學、美學。顯然，在牟宗三看來，這無非就是「以知識講道德」、「以知識講宗教」、「以知識講藝術」，只不過牟宗三心目中的形而上學畢竟是以倫理學裏所討論的「良心」作為溝通人與天的中介（說是中介，實無黑格爾所謂中介的迂曲義，乃中國哲學所說之「幾」，蓋良心本是超越的絕對本體的自我震動），故有所謂的「道德的形而上學」。就「以知識講道德」這個命題乃是形而上學命題而言，承認朱子觸及到知識問題當然不意味著朱子就創立了現代自然科學。此正如牟宗三經常所說之「開出科學與民主」，他的意思只是指出如果要真正接納科學與民主以完成現代化，那麼就必須接受知識論的這個形而上學立場，就必須從無執的存有論立場轉變為有執的存有論立場，否則就沒有辦法真正接受和理解科學與民主，這並不要求朱子或者牟宗三本人必須成為科學家、政治家。歧出的朱子之所以還能被牟宗三許為「宗」的含義即全在於此。

與朱子相比，顯然明道所說的「理」就更具有創生的作用了。牟宗三指出：「依明道，不但皆從此同一根源來，而且來了皆完具此動理（創造的實體）以為性。『皆有此理』、『皆完此理』，即皆同時即具有此創造真幾、動理、於穆不已之體以為性也。」⁸⁶易體生生不息，生物不測，為物不貳，人作為有限的存在者當然亦是從太極所來。此義朱子亦不反對，其注釋周濂溪的《太極圖說》便是

⁸⁵ 筆者在這裏所提到的斯賓諾莎與柏拉圖的例子只取其哲學史教科書的含義，並不代表筆者對此兩位哲學家的看法與判斷。斯賓諾莎與柏拉圖的命題當然有著十分豐富的內涵，並不能簡單地就字面的含義去理解。筆者之所以在這裏引用了哲學教科書上最常見的一種理解，只是為了展示當知識論成為絕對的形而上學時可能造成的後果。

⁸⁶ 牟宗三：《心體與性體》，頁74。

依據這個前提。但問題是由此而來的人所稟受的性理究竟是易體生生不息之作用呢，亦或是易體生生不息的法則與原理呢？在牟宗三看來，朱子所說的顯然是後者，而明道所說的乃是前者，如：

「寂然不動，感而遂通」者，天理具備，元無欠少。不為堯存，不為桀亡。父子君臣，常理不易，何曾動來？因不動，故言「寂然」。雖不動，感便通。感非自外也。⁸⁷

《二程集》此條並未注明為何人語，而牟宗三依憑義理斷定其為明道語。蓋依朱子之理論，這一條語錄必然要分成兩個層次說，父子君臣之常理之不易乃是無動無靜的理的層次，寂然不動、感而遂通則是有動有靜的氣的層次，絕不能直貫下來說此「寂然不動、感而遂通」是理的神感神應。故牟宗三說明道之「『天理』亦是百理之天理，亦俱收攝于此寂感真幾中也」⁸⁸。依周濂溪之義，「動而未形，有無之間者，幾也」⁸⁹。「幾」即是由寂入感的動力，它表徵的正是創生何以可能的關鍵，故在宋明儒者看來，《易傳》的「研幾」這個概念正是成聖之學的關鍵。而朱子恰恰在這個概念上與陸王心學展示出了針鋒相對的立場。以劉蕺山與朱子對《通書》之注釋為例⁹⁰，劉蕺山注《通書》道：

「幾善惡」即繼之，曰「德，愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信」，此所謂德幾也，「道心惟微」也。幾本善而善中有惡，言仁義非出於中正，即是幾之惡，不謂忍與仁對，乖與義分。先儒解「幾善惡」多誤。⁹¹

劉蕺山於此明確指出，所謂「幾善惡」並非是指「幾」觸發的瞬間時，誠體之活動本身面臨著兩種同等重要性的可能選擇，仿佛「忍與仁對，乖與義分」。唯此「幾」本身即是仁之發動，即是本質地必然地湧現之「仁」。不通過否定一切從而體證這「德幾」本身，那便不是「仁」，即便其行為本身從外在表現來看完全是符合「仁」的內容。在這層面上，壓根還說不到「忍」是不仁。劉蕺山這裏

⁸⁷ 程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，頁43。

⁸⁸ 牟宗三：《心體與性體》，頁78。

⁸⁹ [宋]朱熹：《通書注》，《朱子全書》修訂本（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年），第13冊，頁101。

⁹⁰ 限於筆者文獻知識的局限，筆者無法根據黃百家之介紹判斷此段文字究竟是劉蕺山之原文亦或是黃宗義的闡發，此處姑且權說為劉蕺山。

⁹¹ [清]黃宗義原著，[清]全祖望補修，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》（北京：中華書局，1986年），頁484。

所說的「先儒」自然包括了朱子在內，依照朱子的注釋，此處的「幾」不能被看作是「德幾」。如：

幾者，動之微，善惡之所由分也。蓋動於人心之微，則天理固當發見，而人欲亦已萌乎其間矣。此陰陽之象也。⁹²

所謂「陰陽之象」正說明朱子心中的「幾」乃是氣動之「幾」，而非理動之「幾」。氣動之「幾」當然有兩種可能性，一是依順天理，一是依順人欲。但若「幾」乃是仁體寂感之創生作用，那麼就只能為德幾，其內容只能是仁義禮智信，豈能容忍人欲萌乎其間？故劉蕺山還說：「常人之心，首病不誠，不誠故不幾而著，不幾故不神，物焉而已。」⁹³ 這就是說，劉蕺山認為人欲的產生根本不可能是「幾」的後果，所以叫「不幾而著」。「幾」乃是「神化」得以流行的關鍵所在，故有「誠神幾曰聖人」之說。若在朱子看來，「幾善惡」一詞便是指「幾」中本有善惡之分，工夫全在於如何守善止惡，這便不可能有「德幾」這一概念。由此一點差別，則朱子所說的「幾」、「神」便不能是「理」自我流行的結果，而是「心」將「理」真真切切地落實在現實中的結果⁹⁴。

需要指出的是，以上關於朱子與劉蕺山的爭論的梳理並非完全依順牟宗三之意。這是因為牟宗三在關於「幾」的論述中明顯存在一個內在矛盾。比如，牟宗三在判朱子為別子時，牟宗三總是誠體、神體、寂感真幾收攏來說，強調朱子不能正視與誠體、神體等同之「寂感真幾」，這即是把「幾」置於誠、神之中而論。但另一方面，牟宗三在詮釋濂溪之《通書》和龍溪之〈致知議辯〉時，卻一再反對將「幾」理解為誠、神之幾，反而強調濂溪所說之「幾」乃是氣化之幾。這個內在矛盾就導致了一個耐人尋味的行為，那就是牟宗三為了證成自己的詮釋，反而要修改濂溪的文句，將《通書》中「幾動於此，誠動於彼」改為「幾動于彼，誠動于此」。如果不如此修改，牟宗三亦不可能說王龍溪〈致知議辯〉中之「幾則通乎體用而寂感一貫，故曰有無之間者幾也」的講法有問題。由此來看，牟宗三關於「幾」的討論更像是「矯枉過正」，朱子添字注釋「格物致知」

⁹² 朱熹：《通書注》，頁 100。

⁹³ 黃宗義原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》，頁 484。

⁹⁴ 關於這兩者的區別，牟宗三指出：「理經心氣之靈之認知活動而攝具之、內在化之，以成其律心之用以及心之如理，此不得視為心理為一，此仍是心理為二。其為一是關聯的合一，不是本體的即一、自一。本心即性、本體的自一，是自律道德。關聯的合一是他律道德。」見牟宗三：《心體與性體》，頁 91。

尙引來衆多非議，更不用說牟宗三調動詞序之注釋了，不過其中的糾纏並不足以影響他的宋明理學之判教。

只有在「性理是否具有自我展露的活動能力」這樣一個形而上學問題的背景下，我們才能明白牟宗三所指出的程朱理學與陸王心學的本質差別。正如《佛性與般若》一樣，《心體與性體》這個書名就已經點明了牟宗三一生所思考的形而上學問題。他所提到的「以知識講道德」、「只存有不活動」、「橫攝系統」、「漸教」、「他律」等等概念，無非只是說朱子持有一個性理不具有自我展露活動能力的形而上學立場。這就是朱子之所以雖然為「宗」，但仍本質上是「別子」，是歧出的原因。同時，正如牟宗三所說，唯有從這個角度出發，朱子「不契不滿于明道，隱略而為之諱，亦必然者；其力駁上蔡之『以覺訓仁』亦必然者；其作〈知言疑義〉並力闢五峰之後學，進而力斥象山之為禪，亦係必然者。此所謂思理清晰、一貫，而且又皆能充其極也」⁹⁵。此若如錢穆所言乃是門戶之見，則朱子必成昏聩無能之輩，何以稱得上「致廣大而盡精微」。此處所提之爭論自有許多細節尚待處理，限於篇幅，本文到此為止，不再詳述。

四、結論

綜上所述，無論是佛學研究、康德研究，還是宋明理學研究，吸引著牟宗三的只有一個形而上學的問題，亦即是存有論的問題。這個問題即是：超越的絕對本體是以何種方式成為一切存在者的終極根據？亦可被表述為：作為超越的絕對本體的「理」或者「性」是否具有展露自身的活動能力？換句話說，此即是追問本體論中所討論的本體概念能否具有宇宙論的創生作用。在此視域中，「道德」應當首先被把握為形而上學的概念，它對治的對象乃是表象的執著。「道德實踐」首先意味著從知性的表象態度中解脫出來，展露出事物自身的存在，而不是如今常識所說的遵守道德法則、踐行倫理規範。只有如此，「道德的形上學」才可以說是「盡心知性知天」，即通過道德實踐來朗現那本真的存在，來展露天地神化的妙用。此本真的存在乃是超越的絕對本體，故能契合《易》生生之義及《中庸》生物不測，為物不貳之義。如此，宋明理學一再推崇之「天地氣象」才可以成為真實之物，而不至於成為虛幻的主觀境界。此如牟宗三所說：「囿於人

⁹⁵ 同前註，頁 62。

文、切感於現實，而不准涉足乎此者亦非儒家道德意識中道德主體之涵量之本義，此為道德之局限，而非儒家開朗無礙之道德智慧也。開朗無礙之道德智慧必透至此而始充其極，必先充其極始能得圓滿。」⁹⁶此句話中只有「道德之局限」這個「道德」才指的是現代西方倫理學所討論的道德哲學，它既可包含 Moral，也可包含 Sitte。其餘的「道德」一詞均必須置入中國哲學的脈絡中才能得到全面理解。然而，無論是 Moral，亦或是 Sitte，都無法證成「天地氣象」這個概念，這就是西方道德哲學（或倫理學）之局限。

也許有人會說，存有論本身即是西方哲學的概念，以之詮釋中國哲學始終會存在著某種問題。此種問題當然可以討論，但筆者想要強調的是，將中國哲學中此種爭論概括為性理（說理性亦可，非西方哲學之理性）是否具有展露自身的活動能力這樣一個問題，這並不是牟宗三的獨創之處，而是中國哲學思考了近一千年的問題。唐朝的法寶就明確地提出了這個問題，即「理有何力，能有者定當成佛」⁹⁷？這句話清晰地表明，法寶十分自覺地在理性（亦即性理）自身的活動能力上去理解證得佛果的必然性，這種將理性（亦即性理）看作是因緣的觀點同時也是慧沼明確地反對的對象⁹⁸。從這個問題出發，必然會產生漸教與頓教兩種工夫形態。

牟宗三並沒有討論慧沼與法寶的文字，但正如上文所說，就《大乘起信論》所引起的爭論而言，他卻十分通透地理解了熊十力與呂澂爭論的實質。故呂澂的「性覺」概念對於牟宗三來說並不是陌生的東西，只是他並未正式使用此概念而已。撇開儒佛的差異，單就此問題的形式義而言，呂澂之「性寂」與「性覺」兩個概念顯然比牟宗三所使用的種種概念更加簡潔凝練，追問理性（亦即性理）是否具有活動的能力，無非就是追問性理是「寂」還是「覺」。當性理是「覺」時，則正如熊十力所說，工夫入手自然是從覺、知入手，故禪宗自標「知之一字，衆妙之門」。此如朱子曾批評謝上蔡「以覺訓仁」。衆所周知，仁即是性，

⁹⁶ 同前註，頁 339。

⁹⁷ 法寶：《一乘佛性究竟論》，頁 753 上。

⁹⁸ 當然，法寶亦不是中國哲學史上第一個如此思考問題的僧人，早在法寶之前，《大乘起信論》就已經流行很久。筆者之所以特別摘出這兩人，乃是因為此兩人的爭論採取了嚴格的論文的形式，而非類似儒者注經的形式。朱子與陽明關於格物的爭論始終引來眾多爭議而無法澄清，這無疑是因為受到了注經的形式的拖累。對於慧沼與法寶而言，採取論文的形式則可以像西方哲學那樣完整、清晰、系統地表達自己的立場，從而避免了很多不必要的麻煩和誤會。

「以覺訓仁」難道不就是「性覺」的意思嗎？當牟宗三說「逆覺體證」乃是本質工夫時，此「覺」正是「性覺」之「覺」。用他自己的話來說，即是「本質的主因唯在自己警覺，即本心自己之震動，因其震動而肯認自己。而本心之震動並非一辦法也。本心自己不震動，無有外在的物事能使之震動也」⁹⁹。也就是說，如果「性」（亦即是理，在牟宗三看來當然必須同時是心）不能「自覺」（亦即自我震動、自我展露、自我活動），則逆覺體證必然無從下手。反而，當牟宗三使用「自律」、「即存有即活動」、「縱貫系統」等概念時，往往會引起許多不必要的誤會，使得中國哲學的學者迷失在康德哲學裏。

正如牟宗三所說，唯有理解了朱子的理是「只存有不活動」，才能使他視陸象山為禪學的批評有其必然性。但這意味著陸王心學就真的是禪學嗎？對於那些持原教旨主義的儒者（無論古今）來說，這是難以接受的，宋明理學在擺脫了近代的西方哲學的詮釋後，難道又要落入佛學的陷阱中嗎？畢竟佛學也並非是中國本土的學問。但實際上並非如此，牟宗三指出：「若謂因受佛教之刺激而豁醒可，若謂其所講之內容乃陽儒陰釋，或儒、釋混雜，非先秦儒家經典所固有，則大誣枉。無人能因受佛教之刺激而豁醒即謂其是陽儒陰釋或儒、釋混雜。」¹⁰⁰正如前文所說，關於儒佛之辨這一點，即使是支那內學院以治唯識著名的王恩洋也不認為宋明理學真是「陽儒陰釋」，「陽儒陰釋」不過是對儒、佛二者皆未能深入瞭解的俗見。「性寂」與「性覺」的爭論最終可以抽象為形而上學立場的爭論，並不是一談「性覺」就必然是佛學。在現代的哲學學科裏，跳出所謂宗門之爭來討論「性寂」與「性覺」所涉及的哲學問題是完全可能的。

的確，牟宗三對康德的喜愛與推崇不僅宣之於口，亦成之在文，但根據其言語文字的表面不加任何反思就直接認定牟宗三不過是將康德的「自律」概念挪用至宋明理學，則未免失之過快。很有可能的是，牟宗三所推崇之康德乃是通過《大乘起信論》理解之後的康德哲學。當然，康德哲學的原意為何，這不是本文的工作，對於本文來說，能夠揭示出牟宗三哲學中所蘊含的中國哲學的內在脈絡的線索即足夠了。

⁹⁹ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，《牟宗三先生全集》，第8冊，頁138。

¹⁰⁰ 牟宗三：《心體與性體》，頁40。

「自律」與「性覺」

——論牟宗三宋明理學判教中的問題意識

曾 帆

長期以來，學界都認為牟宗三的宋明理學的判教是通過援引康德的「自律」完成的。這樣的解釋並不算完全錯誤，但筆者更想揭示出牟宗三的宋明理學的判教在中國哲學史中的源頭：「如來藏思想」，呂澂將此種理論形態準確地概括為「性覺」。而牟宗三所闡述的「自律」概念也可以在「性覺」這個概念下得到更為充分的理解，其與康德之間的差異也可以得到妥善的處理。

關鍵字：牟宗三 自律 性覺

“Autonomy” and “Xingjue”: On Mou Zongsan’s Assessment of Neo-Confucianism

ZENG Fan

Many scholars argue that Mou Zongsan’s assessment of Neo-Confucianism was inspired by the Kantian notion of “autonomy.” Such an explanation is not completely wrong; this article, however, argues that the origin of Mou Zongsan’s judgment of Neo-Confucianism had its roots in Chinese Buddhist thought. In particular, Mou Zongsan made use of the notion of “Tathāgatagarbha,” which has been accurately summarized as “xingjue” by Lü Cheng. The notion of “autonomy,” as used by Mou Zongsan, can be more fully understood through the notion of “xingjue.” This explanation also allows us to better understand the differences between Mou Zongsan and Kant.

Keywords: Mou Zongsan autonomy “xingjue”

參考文獻

- 王夫之：《張子正蒙注》，北京：中華書局，1975年。
- 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 王恩洋：《王恩洋先生論著集》，成都：四川人民出版社，1999年。
- 玄奘譯，韓廷傑校釋：《成唯識論校釋》，北京：中華書局，1998年。
- 朱熹：《通書注》，《朱子全書》修訂本第13冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年。
- ：《太極圖說解》，《朱子全書》修訂本第13冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年。
- 牟宗三：《心體與性體》，《牟宗三先生全集》第5-7冊，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- ：《現象與物自身》，《牟宗三先生全集》第21冊，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- ：《佛性與般若》，《牟宗三先生全集》第5冊，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- ：《從陸象山到劉戡山》，《牟宗三先生全集》第8冊，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- ：《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集》第29冊，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，北京：三聯書店，2011年。
- 吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 呂澂：《呂澂佛學論著選集》，濟南：齊魯書社，1991年。
- 李明輝：《儒家與康德》，臺北：聯經出版事業公司，1990年。
- ：〈康德的「物自身」概念何以有價值意涵——為牟宗三的詮釋進一解〉，《雲南大學學報》（社會科學版）2018年第2期，頁54-62
- 李瑞全：《當代新儒學之哲學開拓》，臺北：文津出版社，1993年。
- 周貴華：《唯識、心性與如來藏》，北京：宗教文化出版社，2006年。
- 宗密：《原人論》，收入《大正新修大藏經》第45卷，臺北：新文豐文化公司，1983年。
- 林鎮國：《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，臺北：立緒文化事業公司，1999年。
- ：《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，臺北：政大出版社，2012年。
- 法藏：《大乘起信論義記》，收入《大正新修大藏經》第44卷，臺北：新文豐文化公司，1983年。
- 法寶：《一乘佛性究竟論》，收入《卍續藏經》第95冊，臺北：新文豐文化公司，1983年。
- 阿部正雄著，王雷泉，張汝倫譯：《禪與西方思想》，上海：上海譯文出版社，1989年。
- 柏拉圖著，謝文鬱譯：《蒂邁歐篇》，上海：上海人民出版社，2005年。

- 唐文明：《隱秘的顛覆：牟宗三、康德和原始儒家》，北京：三聯書店，2012年。
- 海德格爾著，孫周興譯：《尼采》，北京：商務印書館，2010年。
- 高崎直道等著，李世傑譯：《如來藏思想》，貴陽：貴州大學出版社，2013年。
- _____：《唯識思想》，貴陽：貴州大學出版社，2016年。
- 張慶熊：〈從「致知疑難」的求解看牟宗三與熊十力的異同〉，《學術月刊》2016年第6期，頁13-23。
- 耿晴：〈論如來藏思想在解脫學上的根本困難〉，收入中山大學人文學院佛學研究中心：《漢語佛學評論》第3輯，上海：上海古籍出版社，2013年。
- 程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，1981年。
- 黃宗羲原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》，北京：中華書局，1986年。
- 黃進興：《優入聖域：權力、信仰與正當性》，北京：中華書局，2010年。
- 善卿編：《祖庭事苑》，收入《卍續藏經》第113冊，臺北：新文豐文化公司，1983年。
- 楊祖漢：〈康德哲學與當代的儒學詮釋〉，收入鄭宗義主編：《中國哲學與文化》第12輯，桂林：灕江出版社，2015年。
- 楊澤波：〈康德的物自身不是一個事實的概念嗎？——牟宗三關於康德物自身概念之詮釋質疑〉，《雲南大學學報》（社會科學版）2008年第3期，頁22-34
- _____：《貢獻與終結：牟宗三儒學思想研究》，上海：上海人民出版社，2014年。
- 廖明活：《中國佛性思想的形成和開展》，臺北：文津出版社，2008年。
- 熊十力等撰，林安梧輯：《現代儒佛之爭》，臺北：明文書局，1990年。
- 劉保禧：〈隱匿的對話——海德格爾如何決定牟宗三的哲學計畫〉，收入鄭宗義主編：《中國哲學與文化》第12輯，桂林：灕江出版社，2015年。
- 慧沼：《能顯中邊慧日論》，收入《大正新修大藏經》第45卷，臺北：新文豐文化公司，1983年。
- 錢穆：《朱子新學案》，《錢賓四先生全集》第11冊，臺北：聯經出版事業公司，1998年。

