

「道體活不活動」源自於佛教的爭論？

——從佛學角度檢討牟宗三關於

宋明理學分系的判準*

耿晴**

一、前言

當代新儒家巨擘牟宗三先生在《心體與性體》中曾經有過如下的區分（以下簡稱為「牟區分」）：

依前章宋明儒之分系，對於道體性體之體會只有兩種：

- （一）、體會為即活動即存有。
- （二）、體會為只存有而不活動。¹

然而在筆者有限的對於先秦儒學的理解，道體是否存

* 本文初稿曾發表於中央研究院中國文哲研究所主辦之「儒釋道詮釋類型與哲學義理之論爭」學術研討會（2016年9月8日），感謝在場學者提供的指教，匿名審查人以及賴柯助教授提供的寶貴修改建議。筆者理解本文論點有極高的爭議性，已經參考前述建議朝較少爭議的方向陳述。期盼拙作能拋磚引玉，邀請各方專家檢討牟宗三思想中自覺或不自覺的佛學成分。

** 國立政治大學哲學系副教授

1 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1968-1969年），第1冊，頁61。

有、是否活動似乎從來不是個爭議的主題；道體只存有而不活動則反倒似乎是先秦從未有過的主張²。這使筆者感到好奇，究竟牟區分的哲學背景為何？為什麼宋明理學最根本的分系判準是建立在這個先秦似乎不曾討論的主題上？宋明理學究竟在什麼意義下能夠被認為是忠於先秦儒學？

本文主要的論點是：牟區分背後的理論背景其實是中國佛教中最重要的一個爭論，即以玄奘（602-664 A.D.）弟子窺基（632-682 A.D.）、慧沼（651-714 A.D.）為代表的印度唯識思想與以《大乘起信論》（以下簡稱《起信論》）為代表的中國如來藏思想之間的爭論。關於這個爭論，熊十力曾在與呂澂的爭論中，站在《起信論》的一邊來貶抑印度唯識³。或許是繼承了熊十力的理論框架⁴，牟宗三則進一步將朱熹與陸、王之間的差異讀作印度唯識與《起信論》的差異，並且站在《起信論》的立場上來揚陸王、貶抑朱熹為「別子為宗」。

下一節中，筆者將首先借用林鎮國關於中國哲學史上三場爭辯的反省為出發點，指出在三場爭辯背後的核心其實正

2 這點牽涉到極大的議題，值得同好一起來探究。文哲所會議現場一位先進提出先秦、特別是《易傳》中有許多諸如「寂然不動」等等關於「不動」的描述。筆者當場的回應是：「然而下一句馬上就是『感而遂通』等描述『動』的文句。『寂然不動』說的只是現在不動，並沒有說不會動、不能動。」

3 談壯飛、羅炤整理：〈辨佛學根本問題〉，《中國哲學》（北京：人民出版社，1984年），第十一輯，頁169-199。關於熊十力與呂澂的爭議的最新討論，參見 Chen-kuo Lin, “The Uncompromising Quest for Genuine Buddhism: Lü Cheng’s Critique of Original Enlightenment,” in *Transforming Consciousness: Yogācāra Thought in Modern China*, ed. John Makeham (Oxford: Oxford University Press, 2014), 特別是頁360-373。

4 牟宗三對於宋明理學的理解究竟什麼程度上受到熊十力的影響，值得進一步探究。

是對於理能否活動的不同看法、也就是牟區分不僅僅是宋明理學分系的核心差異，更是唐代佛教與當代佛教哲學爭辯中的核心。

二、印度唯識與《起信論》的區分

林鎮國曾經在〈為何知識論始終未能獲得中國哲學青睞：以哲學史上三場爭辯為例〉一文⁵中指出：關於理是超越而外在的或是內在而本有的兩種他稱之為知識論進路對比於存有論進路的差異，形成了中國哲學史上主要的三場論爭。這三場論爭分別是：唐代的慧沼與法寶、宋代的朱熹與陸象山、二十世紀初年的熊十力與呂澂。藉由這三場論辯，林鎮國歸結出中國傳統哲學的兩個模型：以「理」為認識對象的知識論優位模型和以「理」為主體性的存有論優位模型⁶，並進一步說明如下：「在哲學問題的陳述上，雙方諍論的焦點在於：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。」⁷

林鎮國的解讀雖然極具洞見，但仍有需要商榷之處，主要問題在於：即便對於朱熹而言，理絕非僅僅是外在的。內在的理即是性。同樣地，對於站在印度唯識的慧沼與呂澂而

5 林鎮國：〈為何知識論始終未能獲得中國哲學青睞：以哲學史上三場爭辯為例〉，《空性與方法——跨文化佛教哲學十四講》（臺北：政大出版社，2012年），頁17-32。

6 同前註，頁17。

7 同前註，頁32。

言，一切眾生皆分享之宇宙最終的法則（Principle）稱為真如（tathatā）。真如無所不在，絕非純然外在、超離的（transcendent）。

倘若如此，則為什麼在三組爭論中，一邊主張向外索求認識真理（性）的進路；而另外一邊主張不假外求、向內的逆覺體證的進路？筆者認為這裡的關鍵不在於理是否是外在的，而是在於儘管理是內在的，對於慧沼、朱熹、呂澂而言，這個無所不在的理卻並不能自動讓人體悟到它。相反地，體悟這個理的過程必須是向外索求以體悟到外在與內在的理是同一的如此的迂迴過程。

那麼，為什麼理不能直接體悟到？筆者以為，在這三組爭論中間真正的關鍵並非內在、外在的對比，也並非知識論、存有論孰為優位。爭論真正的核心是：理是否本身能夠活動。對於《起信論》、陸王、熊十力來說，理並非靜態的理，而是本身能夠活動。因為能夠活動因此能夠受到干擾，也因為能夠活動因此能夠從內在產生去除那些干擾的動力。外緣不是完全沒有作用，然而根本來說還是內在本具的理本身即具備了動力。這個能夠活動的理，在《起信論》來說是能開出二門的一心；在王陽明來說是無善無惡的心體；在熊十力來說是即寂即覺的性⁸。然而對於印度唯識、朱熹、呂澂而言，理

8 如熊十力在與呂澂的論辯中說：「但性覺與性寂相反之云，力竊未敢苟同。般若實相，豈是寂而不覺者耶？如只是寂，不可言覺，則實相亦數論之闡也。佛家原期斷盡無明，今冥然不覺之寂，非無明耶？而乃謂自性是，毋乃違自宗乎？吾以為性覺、性寂，實不可分。言性覺，而寂在其中矣；言性寂，而覺在其中矣。性體原是真寂真覺，易言之，即覺即寂，即寂即覺。二亡，則不見性也。主性覺，而惡言性寂，是以亂識為自性也；主性寂，而惡言性覺，是以無明為自性也。即曰非無明，亦是枯寂之寂，墮斷見也。何可曰性覺與性寂相反耶？」見談

是恆常不變化的，遑論其自身能夠運動、發揮使人從迷轉悟的原動力。不能活動的理，在印度唯識來說是作為無為法的真如，在朱熹來說是不活動的理，在呂澂來說則是與性覺對立的「性寂」。由於理不能活動，心方能活動，因此必須主張理不能與心同一（identical），理只能是心接近、認識的對象，而不能是心本身。

如此，則本文將林鎮國的想法推進一步，主張在兩種進路背後的實質是對於理能否活動的不同主張。玄奘——慧沼——朱熹——呂澂主張理只存有而不能活動；但《起信論》——法寶——陸象山——王陽明——熊十力則主張理既是存有又能夠活動。這點卻正是牟宗三提出關於宋明理學分系最主要的判準。

然而如此一來，進一步啟人疑竇的問題在於：究竟為什麼宋明理學最主要的差異卻與七世紀中國佛教中最核心的論爭完全呼應？林鎮國將這個類似性明確地指出來，但牟宗三本人則似乎沒有明確指出這一點。一個合理的懷疑是：也許牟宗三沒有清楚意識到他乃是繼承了熊十力以佛學爭論來詮釋朱熹陸王的差別⁹。

壯飛、羅昭整理：〈辨佛學根本問題〉，頁 183。

9 一位匿名審查人提醒：林鎮國在〈中國佛教形上學的虛說形態——新儒家論佛家體用義〉文中認為牟宗三是「明白自省地採取『詮釋的策略』來區判儒佛」（審查人語），也就是為了證成只有儒家的心性主體形上學才是真正合理的道德形上學模型，因而將佛教形上學判定為僅僅是虛說形態的形上學。要完整回答這個議題，需要重新回顧牟宗三〈佛家體用義之衡定〉，遠超出本文所能涵蓋的範圍。站在本文核心主張是牟宗三不自覺地受到佛教影響來詮釋宋明理學的立場，簡單的回覆如下。首先，筆者同意林鎮國，認為牟宗三嘗試解消《起信論》真如或真心的實體意味、認為真如的實體意味只是方便權說的看法是不成功的。見林鎮國：〈中國佛教形上學的虛說形態——新儒家論佛家體

如此，則牟宗三分判宋明理學的主要判準——「道體是只存有而不活動」、「道體是即活動即存有」——其實絕非宋明理學的發明，而是一個從玄奘弟子與《起信論》的支持者間互相批判即已經開始的、源自於中國佛教內部的論爭¹⁰。底下，筆者要先說明在佛教內部，所謂的「理活動不活動」這個問題的源頭究竟是什麼。

三、佛教中「理活動、不活動」問題的源頭

印度佛教對於佛的法身（dharmakāya）概念的起源與發展極為複雜，但至少到世親（Vasubandhu，約5世紀）之後，將真如視為是佛法身的核心定義，已經廣為印度唯識學者接

用義》，《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，1999年），頁109-116。其次，從牟宗三極力說明儒家與佛教體用義有何不同的努力來看，一個可能性是：正是因為牟宗三不自覺地受到佛教影響來詮釋宋明理學，使得《起信論》與王陽明之間的差異不彰，牟宗三才因而大費周章嘗試去區辨儒家與佛教的體用有何不同。如果一開始就不採取從《起信論》的觀點來理解王陽明與孟子，則也許就不需要大費周章嘗試去區辨儒家與佛教的體用有何不同。

- 10 賴柯助教授質疑：難道不能從某些「核心概念」是可「共享」或相近學說之間有某些「共識」的角度來看待朱熹——陸王與玄奘——《起信論》差異的類似性？如此，則可以說類似的哲學基本差異，同樣出現在佛教哲學與新儒家哲學脈絡中。對此質疑，筆者的回應是：（一）本文的核心疑問是：切入宋明理學根本差異的角度也許有許多，為何牟宗三特別以「活動不活動」這一個非常佛教式的議題來縱觀整個宋明理學最基本的差異？（二）在宋明理學發展時期，以《起信論》為主的中國佛教哲學早已流行。在這樣的狀況下，我們應該優先考慮的可能性是宋明理學受到了佛教哲學的影響，而不是將兩者間的類似性訴諸於哲學基本態度的不謀而合。

受了¹¹。要強調的是：大乘佛教共通的設定之一是：佛的特質常樂我淨中的常（nitya），指的是佛是恆常不變化的。用阿毘達磨術語來說，佛不在生滅變化的因果序列當中，屬於無為法（asaṃskṛta-dharma）。

那麼眾生如何？根據世親後的印度唯識，眾生如佛一樣，完整地具備了佛的法身。佛與眾生的唯一差異在於：眾生與佛相同的部分被厚重的、無始以來的無明（avidyā）以及衍生出的煩惱所覆蓋，因此佛身無法顯露。而修行的方法就是藉由觀察事物之間的因果、緣起關係，正確認識到外加到那些因果關係之上的錯誤概念化（佛教術語所謂的「分別」（vikalpa）；例如將不同的肉體、財產歸屬於一個持續不變的「我」（ātman））乃是無明以及煩惱真正的根源。如此，一而再地去除錯誤的概念化，能夠逐漸去除覆蓋本具法身的無明與煩惱。當最終去除了所有煩惱的時候，本具的佛身完全顯露出來，才是成佛。佛與眾生的異同簡單圖解如下：

眾生（有為法+無為法）	佛（無為法）
佛法身+煩惱	佛法身

11 關於法身的定義究竟僅僅是真如或是還包含智慧，這點唯識論典有爭議。真諦譯《金光明經》中主張法身=真如加上對於真如的智慧（如如如智），但《成唯識論》卻主張智慧（大菩提）是「所生得」而非「所顯得」，顯示《成唯識論》僅僅將真如視為是佛法身的唯一內涵。以下本文從最大多數意見的角度，採取法身=真如的立場立論。更多的討論參見耿晴〈法身為真如所顯——論《能斷金剛般若波羅蜜多經釋》對於法身的界定〉，《臺大佛學研究》第 26 期（2013 年 12 月），頁 41-56。

為何要接受一切眾生皆具有佛的法身？簡單來說至少有兩個理由。一、佛的法身既然被界定為是真如，那麼由於真如無所不在，則法身也必然是遍在（omnipresent）的，如此則就不能說僅有某些眾生分享。不僅如此，一切眾生都分享百分之百完整的法身，因為法身是無為法，不能有部分，有部分的事物一定終將分裂毀滅。二、如果眾生未成佛前並未分享法身，則表示一旦成佛時，法身就被新造出來，這違背法身作為恆常不變之無為法的原則。因此，根據法身是常、可以導出法身遍在，以及法身一切眾生皆本具有完整的佛法身的結論。

這裡需要特別注意的是：接受一切眾生都本具有完整的佛法身，並不意味必須同意一切眾生都能成佛。因為如上所說，成佛與否的關鍵是是否已經去除了所有覆蓋法身的煩惱。煩惱是有為法，必須藉由有為的手段去除。而也有完全無法去除、能夠部分去除的差別。根據這個差別，還是可以主張有種姓的區別¹²。

12 以下《瑜伽師地論》卷 52 中的文字最能夠代表唯識學肯定有無種姓（不能成佛）的眾生存在的立場：「問：若此習氣攝一切種子復名遍行麤重者，諸出世間法從何種子生？若言麤重自性種子為種子生，不應道理。答：諸出世間法從真如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生。問：若非習氣積集種子所生者，何因緣故建立三種般涅槃法種性差別補特伽羅，及建立不般涅槃法種性補特伽羅？所以者何？一切皆有真如所緣緣故。答：由有障無障差別故。若於通達真如所緣緣中有畢竟障種子者，建立為不般涅槃法種性補特伽羅。若不爾者，建立為般涅槃法種性補特伽羅。若有畢竟所知障種子布在所依、非煩惱障種子者，於彼一分建立聲聞種性補特伽羅、一分建立獨覺種性補特伽羅。若不爾者，建立如來種性補特伽羅。是故無過。」見彌勒菩薩說，〔唐〕玄奘譯：《瑜伽師地論》，收入《大正新脩大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年），第 30 冊，頁 589 上。另，以下凡引《大正新脩大藏經》，皆簡稱《大正藏》。筆者認為這個立場當然也

需要強調的是：儘管眾生本來具備有跟佛一模一樣的法身，然而由於法身是無為法，自身不能發揮引領我從無知到有知的因果作用。這個作用唯有可能依賴從佛、佛經、名師、善友而來的教導，也就是藉由聽聞佛法的教導（聞熏習），藉由遵循那些教導而觀察緣起，方能夠去除無明。這裡需要注意：佛經認為眾生也可以有世俗意義下的道德意識，但是強調只有佛才第一次認識到我們陷溺在輪迴的苦海中、並且找到了脫離苦海的方法。眾生憑藉自己的力量，幾乎完全不可能領悟到這些事實¹³。憑藉聞熏習才是通向成佛的快捷途徑。

在接受聞熏習以及依據修行的過程中，本具的法身在初地¹⁴之前沒有發揮任何作用。直到初地見到真如之後，法身才有第一次的部分顯露。接受聞熏習以及依據修行的過程全部是屬於有為法的領域，主要在第六識（意識）的領域運作。如此，可以看出法身與第六識是異質性的，一個無為、一個有為。修行乃是藉著在第六識領域觀察、得到正確的認識，而去除煩惱與無明，讓無為的法身最終能夠完全顯露出來。

如此的解讀，看起來就非常接近朱熹了。朱熹的「性即

可以檢討，因為既然障礙是有為法，只要有適當的因緣就能夠滅除，從理論上來說不應該主張有「絕對不可能消除障礙的眾生」存在。相對於《瑜伽師地論》卷 52，《楞伽經》的立場筆者更能夠同意。見〔劉宋〕求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，卷 1：「大慧！捨一切善根一闍提者，復以如來神力故，或時善根生。所以者何？謂如來不捨一切眾生故，以是故菩薩一闍提不般涅槃。」見《大正藏》，第 16 冊，頁 487 中-下。

- 13 大乘佛教也承認偶爾有例外，有極少數的眾生能夠憑藉觀察緣起而得到超離世間的智慧、乃至成佛。這些眾生被稱為「獨覺」（pratyeka-buddha）。
- 14 大乘佛教修行階位十地理論中的第一地。見道位（見到真如）後即進入初地。

是理」接近印度唯識作為無為法的真如。儘管本具，但是在成聖的過程中卻不能主動扮演發動解悟的角色。這也就是心（第六識）與理（法身）分離的架構，非常類似印度佛教無為法與有為法的區別。

對比於此，熊十力所傾向的《起信論》則採取了完全不同的進路。《起信論》有名的海水波喻的主流解讀如下¹⁵。一切眾生都具備跟佛一樣的法身與智慧。然而這個法身與智慧既是無為法也是有為法，可以受到無明風的擾動而產生波濤。這裡波濤譬喻的是煩惱。然而即便在波濤中，海水本具的佛身（也就是真如與本覺）仍然沒有被改變。用譬喻來說即是：即便水被擾動，但是濕性與不動性從未改變。因此只要無明風不吹了，海水總會回復本來的安靜，即是佛身的顯露。

根據這樣的詮釋，我們可以看出，《起信論》與印度唯識最大的不同之一在於取消了無為法與有為法的峻然區別。更清楚的例證譬如《起信論》認為真如作為無為法可以被熏習、擾動而使得佛淪落為眾生。如說：

云何熏習起染法不斷？所謂以依真如法故有於無明，以有無明染法因故即熏習真如；以熏習故則有妄心，以有妄心即熏習無明。不了真如法故，不覺念起現妄境界。以有妄境界染法緣故，即熏習妄心，令其念著

15 《起信論》「海水波」喻原文如下：「如大海水因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性，若風止滅動相則滅，濕性不壞故。如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明俱無形相、不相捨離，而心非動性。若無明滅相續則滅，智性不壞故。」見馬鳴菩薩，〔梁〕真諦譯：《大乘起信論》，收入《大正藏》，第32冊，頁576下。

造種種業，受於一切身心等苦。¹⁶

《起信論》另外一個與印度唯識最大的不同是：認為真如可以發揮從內部熏習的作用，如說：

云何熏習起淨法不斷？所謂以有真如法故能熏習無明，以熏習因緣力故，則令妄心厭生死苦、樂求涅槃。以此妄心有厭求因緣故，即熏習真如。自信己性，知心妄動無前境界，修遠離法，以如實知無前境界故，種種方便起隨順行，不取不念，乃至久遠熏習力故，無明則滅。以無明滅故心無有起，以無起故境界隨滅，以因緣俱滅故心相皆盡，名得涅槃成自然業。¹⁷

如此，則《起信論》這樣的架構就完全將印度唯識中法身與六識之間的鴻溝給取消了，儘管《起信論》不是沒有意識到這裡可能蘊涵一些困難¹⁸。根據這個架構，法身可以被擾動淪落為六識的作用；而法身也可以呈現在六識中發揮導

16 《大正藏》，第 32 冊，頁 578 上。

17 《大正藏》，第 32 冊，頁 578 中。

18 例如《起信論》中有如下的自問自答：「問曰：若如是義者，一切眾生悉有真如，等皆熏習，云何有信、無信，無量前後差別？皆應一時自知有真如法，勤修方便等入涅槃。答曰：真如本一，而有無量無邊無明，從本已來自性差別厚薄不同故。過恒沙等上煩惱依無明起差別，我見愛染煩惱依無明起差別。如是一切煩惱，依於無明所起，前後無量差別，唯如來能知故。又諸佛法有因有緣，因緣具足乃得成辦。如木中火性是火正因，若無人知，不假方便能自燒木，無有是處。眾生亦爾，雖有正因熏習之力，若不值遇諸佛菩薩善知識等以之為緣，能自斷煩惱入涅槃者，則無是處。若雖有外緣之力，而內淨法未有熏習力者，亦不能究竟厭生死苦、樂求涅槃。若因緣具足者，所謂自有熏習之力，又為諸佛菩薩等慈悲願護故，能起厭苦之心，信有涅槃，修習善根。以修善根成熟故，則值諸佛菩薩示教利喜，乃能進趣，向涅槃道。」見《大正藏》，第 32 冊，頁 578 中-下。

向正確認識的作用。尅實而言，法身與六識是同一的。當正確發用的時候稱為法身；當受到無明擾動而錯誤發用的時候稱為凡夫的六識。如此就達到了體用沒有隔絕的架構¹⁹。從王陽明的四句教中，可以看到這樣的體用沒有隔絕的架構。意基本上就是心的作用，只不過是受到了氣的干擾。

因此我們得到了佛教哲學中兩個截然不同的解脫學模型：（一）法身不能起作用：法身與煩惱完全是異質性的，也不能發揮轉染返淨的作用。解脫必須藉由一個向外迂迴再返回自身的途徑；（二）法身直接起染、淨的兩種作用：法身能夠受到干擾，自身也能發揮轉染返淨的作用。前者是玄奘以及印度唯識的模型；後者是《起信論》與後來華嚴學的模型。在牟宗三的解釋下，朱子接近前者，陽明接近後者，而且如下文指出的，牟宗三完全是站在後者的立場上來貶抑前者。

四、對於牟宗三詮釋的四個省思

本文大膽的假設與批評是：牟宗三站在《起信論》的立場上對於宋明理學設下了不公平的判準，進而批評朱熹「別子為宗」。根據前述，《起信論》的特色可以歸納為「一心」的概念：日常心識作用從屬之個別的心（心生滅門）與普遍、絕對的心（心真如門）是同一的（identical）。兩者間是體（心真如門）與用（心生滅門）關係，彼此之間不存在無為法與

19 如果不接受《起信論》打破無為法有為法的區別，則印度的如來藏思想會陷入解脫學上的根本困難。參見耿晴：〈論如來藏思想在解脫學上的根本困難——以《寶性論》為中心的探討〉，《漢語佛學評論》第3期（2013年8月），頁201-231。

有為法間截然二分的斷裂。這是《起信論》偏離印度唯識、開啟一個全新傳統的主要特色。以下分為四個角度指出：牟宗三對於朱子的所有批評，都是跟這個特色有直接的關聯。

（一）個人的心與絕對普遍的道體同一（identical）

牟宗三認為個人的心與絕對普遍的道體同一，這一點可以從他對於孟子「本心」概念的詮釋中明顯看出。他非常強調孟子「本心」的形上學意涵，也就是認為本心與道體是合一的。例如牟宗三說：

「心」以孟子所言之「道德的本心」為標準……如以性為首出，則此本心即是彰著性之所以為性者。故「盡其心者即知其性」。及其由「萬物皆備于我」以及「盡心知性知天」而滲透至「天道性命通而為一」一面，而與自「於穆不已」之天命實體處所言之性合一，則此本心是道德的，同時亦是形上的。此心有其絕對的普遍性，為一超然之大主，本無局限也。心體充其極，性體亦充其極。心即是體，故曰心體。自其為「形而上的心」(metaphysical mind)言，與「於穆不已」之體合一而為一，則心也而性矣……客觀地自「於穆不已」之天命實體言性，其「心」義首先是形而上的，自誠體、神體、寂感真幾而表示。若更為形式地言之，此「心」義即為「活動」義(Activity)，是「動而無動」之動。此實體、性體、本是「即存有即活動」者，故能妙運萬物而起宇宙生化與道德創造之大用。²⁰

20 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁41-42。

（……底線為原作者所加）

此處牟宗三對於孟子「本心」的解釋，非常強調本心之形上的、超越的、普遍的等意涵，與《起信論》認為個別心（心生滅門）與普遍心（心真如門）同是一心的想法如出一轍。但他似乎沒有意識到這個詮釋進路與《起信論》完全一致，即便如此的詮釋忠實地把握到王陽明對於心的理解，但是否合適採用來理解孟子恐怕本身需要更多的檢討。

孟子的本心究竟該如何理解是一個大問題。筆者粗淺以為，就《孟子》書的文本來看，孟子的「本心」不必然具有宇宙本體的意涵，而可以只限制在經驗意義的心識上來講。也就是一切人皆擁有在經驗中惻隱、羞惡、辭讓、是非等四種道德意識的初步呈現。這個呈現使得人憑藉自己與同儕的力量朝向成聖成為可能。這就好像人天生即具備了初步的數學推理能力，因此能夠憑藉自身與同儕的力量，藉由發展自己的能力和與同儕合作等助力，最終能夠達到造出飛機、大炮等遠遠超越自己初步能力的成果。在西方哲學史中也可以找到類似的狀況，當亞里斯多德說人是有理性的動物、人人皆有理性，並不因此表示他認為理性具有宇宙本體的形上學意涵，這樣的意涵是在黑格爾中才特別明顯。

從經驗意義的角度來理解「本心」，就無需主張每個個人的本心與宇宙之根本原理同一。一旦不採取從作為宇宙本體的形上學意涵來看待本心，牟宗三所謂「心體」的「體」的意味也就隨之解消，而他所謂的儒家道德形上學也會陷入危機。

牟宗三從與形上學「心體」同一的角度來看待孟子的本心，則必然要主張該心體必須是即存有即活動、具有宇宙創

生與道德立法的意義，否則心體不可能與個別的本心同一。然而如果不從這個形上學角度出發，則本心可以理解為經驗性的，就無需堅持宇宙本體的理必須是即存有即活動。可以是此心去符合、仿效那個不動的理，這正是朱熹走的道路。

或有論者反駁：如果照筆者所論，孟子所處的先秦時代沒有無為法有為法的區分，道體總是即存有即活動，則由於王陽明也是如此主張，正好支持牟宗三認為王陽明符合孟子原意的看法。然而必須澄清，王陽明認為道體是即存有即活動的前提是已經將個別的心與作為宇宙本體的道體（理）視為同一。現在如果我們對於孟子本心是否具有宇宙論意涵、是否與道體同一此點重新存疑，則王陽明是否忠實於孟子，仍可以商榷。

總之，牟宗三的進路是將個人的心與宇宙的道體視為同一，據此成立道德形上學，這樣的進路與《起信論》將生滅門與真如門視為是同一個心的不同側面，若合符節。

（二）體用無隔絕的教條

承接前面認為個別心與道體同一的看法，就得出體用間無隔絕的架構，正如《起信論》取消了體（心真如門）與用（心生滅門）之間截然二分的斷裂鴻溝。不同於此，玄奘系的印度唯識則堅持體（真如作為無為法）與用（識作為有為法）間截然二分的架構。如《起信論》般體用間沒有隔絕的特色，經由華嚴的「圓教」學說，千年來已經成為東亞佛教牢不可破的教條、甚至被視為是中國哲學不同、甚至優於西方哲學最重要的特色。

如前所述，《起信論》的特色在於打破了無為法與有為法

的區分。在印度唯識學，普遍的真如正是因為其作為無為法、沒有界限，因而能夠成為普遍的，一切眾生皆有。然而也正是因為其作為無為法不能活動，因此充其量只能作為超越的根據（transcendental ground），其與能夠活動的特殊者（個別眾生的意識）之間總是存在無法跨越的鴻溝。對比於此，《起信論》設立的體用無隔絕的架構，背後預設的是普遍者同時可以變成特殊者。這點雖然大部分歐洲哲學與印度哲學家都絕對不能同意，但筆者不敢斷言哲學上絕對無法成立，只能說期待更多具有說服力的論證。

筆者不揣孤陋，嘗試提出疑問如下：牟宗三認為：理能夠活動、因此能作為推動道德行為的動力。但是理的具體內容為何？如果理是普遍的，則理的內容也許類似於康德式的普遍格準「人應該孝順父母」。然而筆者認為：「人應該孝敬父母」的普遍格準本身無法促成行動，而是我作為一個個體的心對於該理的認識與伴隨之認同的意志才能促成行動。也就是從認識到「人應該孝敬父母」、經過自我追問「我是人嗎？」得到「我應該孝敬父母」的意志才能促成行動。因此，如何從「人應該孝敬父母」的普遍的理本身轉變為我的「我應該孝敬父母」的個別意志，這點需要更多的說明。

更有甚者，《起信論》最不能夠為印度唯識論者接受的是其認為真如理不但能夠變成特殊者，更能變成不當的特殊者。放在王陽明的脈絡下，就是無善無惡的心體能夠變為惡的意念。這點乍看下似乎沒問題，但事實上這裡的無善無惡的心體實際上是絕對的善。絕對善的心體如何能夠轉變為惡的意念呢？長久以來的標準答案是：絕對善的心體一活動就會受到氣的干擾，因而可以出現惡的意念。然而我們可以進

一步追問：超越普遍的心體如何可能受到干擾？究竟是它本身受到干擾、或僅僅是我關於它的認識受到了干擾？對於印度唯識來說，作為無為法的真如是不可能受到干擾的。唯一可能的是：我們對於真如的認識受到干擾。這類似於 $1+1=2$ 本身是不可能變成 $1+1=3$ 的。唯有可能我們對於 $1+1$ 的認識出錯，因而誤以為 $1+1=3$ 。《起信論》的作者由於對於真如作為無為法這點認識不清，因此從來沒有提出清楚的解釋。不曉得牟宗三或當代新儒家對此是否有完整的解釋？

（三）混淆的「自律」概念

牟宗三從《起信論》體用無隔絕的立場出發，也延續到他對於自律概念的理解。牟宗三批評朱子為他律這一點，在學界引起相當多的議論。這裡包含兩個方面的問題，一，牟宗三究竟根據什麼判準斷定什麼是道德自律、什麼是道德他律？二，朱熹的道德學形態究竟是自律或是他律？關於第一個問題，楊澤波曾經指出：牟宗三判斷自律他律的判準為是否以知識的是非決定道德：「以知識之是非而決定的道德，即是他律道德；反之，並非以知識之是非，而是以道德本心決定的道德，即是道德自律。」²¹楊澤波並據此批評牟宗三如此的判準會導致康德哲學也是他律的困難²²。楊澤波的挑戰招致李明輝的簡短評論，認為楊誤解了康德所謂的「知識」

21 楊澤波：〈「道德他律」還是「道德無力」——論牟宗三道德他律學說的概念混亂及其真實目的〉，《哲學研究》第6期（2003年6月），頁49。

22 同前註，頁50-53、95。

的意涵²³。基本上筆者不同意楊澤波對於牟宗三的解讀，認為有過分簡化、斷章取義之嫌。然而楊澤波的立論也有牟宗三的本文作為依據²⁴，這就表示了牟宗三本人的論述恐怕尚有待釐清之處²⁵。

關於自律究竟以什麼為判準，筆者同意李明輝的主張，他認為：「要斷定朱子學是否屬於自律型態，我們只消考慮：在朱子系統中的道德主體是否為道德法則（理）底制定者？」²⁶李明輝進一步說：

然而，在朱子底系統中並無相當於道德主體的概念。比較有資格充當道德主體的是「心」。但朱子系統中的「心」屬於氣（儘管是氣之靈），其本身是中性的，可善可惡，故不可能是立法者。²⁷

因為儘管康德與孟子、陸、王都可以說「性即理」，但這個命題在朱子與孟子、陸、王底系統中卻有完全不同的意義。孟子、陸、王均肯定本心即性，故其言「性

23 李明輝認為這裡所謂的知識指的是 *wissen* 而非 *erkenntnis*，見李明輝：〈如何繼承牟宗三先生的思想遺產？〉，《思想》第 13 期（2009 年 10 月），頁 195-203。

24 楊澤波：〈「道德他律」還是「道德無力」——論牟宗三道德他律學說的概念混亂及其真實目的〉，頁 48-53、95。

25 此外，李瑞全教授曾經指出朱子的形態不能容易地納入康德他律的形態，據此挑戰牟宗三的判定。見李瑞全：〈朱子道德學形態之重檢〉，《鵝湖學誌》第 2 期（1988 年 12 月），頁 47-62；李瑞全：〈敬答李明輝先生對「朱子道德學形態之重檢」之批評〉，《鵝湖學誌》第 4 期（1990 年 6 月），頁 137-142。筆者同意李明輝的反駁，認為李瑞全的異議不是很有力，見李明輝：〈朱子的倫理學可歸入自律倫理學嗎？〉，《鵝湖學誌》第 4 期（1990 年 6 月），頁 129-135。

26 見李明輝：〈朱子的倫理學可歸入自律倫理學嗎？〉，頁 131。

27 同前註，頁 132。

即理」即涵著道德主體之自我立法，亦即自律之義。但在朱子，心、性二分的義理間架下，「性即理」這個命題卻不涵自律之義。因為朱子底「性」只是理，不是道德主體；而「心」既落在氣上，形上之理對它而言，自然是外在的。在此如何能有自律之義呢？²⁸（底線為筆者所加）

筆者認為李明輝的確是精確地掌握到了牟宗三判定朱子為他律的真正理由。然而也正是從李明輝的詮釋下，我們看到了牟宗三完全是站在《起信論》的進路上來貶抑朱子，因為李明輝解釋的核心其實就是「理、心不能合一就是他律」。這個解釋完全契合牟宗三以下的陳述：

復次，性體既只存有而不活動，只剩下理，則性之為理只能靠「存在之然」來對核其為理，並不是靠其自身之自發自律自定方向自作主宰（此即是其心義、其活動義）來核對其為理。如是，這些憑空平置的理乃是無根無著落者，只有靠由存在之然來逼顯。既逼顯已，此理自身即是最後的，即是根。如是，吾人不能由反身自證，自證其道德的本心之自發自律自定方向自作主宰以為吾人之性體，以認取性體之為理，而乃是客觀地由「存在之然」逼顯出其所以然之理以為性，主觀地由心氣之靈之凝聚來把握這些理，以使心氣情之發動漸如理。就客觀地由「存在之然」來逼顯說，是性理之道德意義之減殺；就主觀地由心氣之靈之凝聚來把握這些理說，吾人之實踐之為道德的，是他律

道德，蓋理在心氣之外而律之也。(理經由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，不是本體地即一、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)。²⁹(.....底線為原作者所加，__底線為本文所加)

意思是說：只要主張心從外部去認知、接近、符應理，就僅僅是關聯的合一，屬於他律而非自律。這個想法也與前述體用無隔絕的教條一致，因為心理如果不合一，就表示體（理）與用（心）之間有了隔絕。

如此，牟宗三與李明輝理解下的「自律」概念意味著：立法者、認識法者、實踐者三者必須合一才能稱為自律。因此如朱熹中只有後兩者合一、與前一不同，則就不能稱為自律。筆者認為牟宗三如此對於「自律」的解釋過於狹隘與嚴苛。根據牟宗三，即便我本具內在的道德法則，但當我的心認識認同該道德法則而據此行動時，還是屬於他律，因為不是該道德法則直接推動我的行動。更重要的是：印度唯識與朱熹一旦從理本身不能活動的前提出發，則就絕對無法達到牟宗三所謂的自律。因此，當牟宗三站在《起信論》立場而設下了這樣關於自律的嚴苛標準時，已經蘊涵了他必然要貶抑朱熹為他律。

進一步說，筆者認為牟宗三如此關於「自律」的定義與康德意義的「自律」其實有很大的差異。康德之所以強調道德不能建立在他律的原則上，背後主要的原因是因為康德認

29 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁85-86。

為自律與他律背後的原則是異質性的。康德將他律區分為經驗的他律原則與理性的他律原則，其中經驗的他律原則建立在幸福原則上，而後者又建立在經驗世界運行的規律上。理性的他律原則建立在「形上學的圓滿性」或是「神學的圓滿性」³⁰。然而無論是哪一種，他律原則都與自律的道德意志之法則不同，無法建立道德的絕對普遍性。試問，如果對於康德來說，他律的道德原則與自律的道德原則相同的話，他還有必要做出這個嚴格的區分嗎？類似的意思表達在《道德底形上學之基礎》以下關於經驗的原則為什麼不適於作為道德法則的依據的討論中：

經驗的原則完全不適於作為道德法則底根據。因為如果道德法則底根據係得自人性底特殊構造或人性所處的偶然情境，則使道德法則應一律使用於所有有理性這的那種普遍性——即因此而被加諸道德法則的無條件的實踐必然性——便喪失了。³¹

然而據筆者有限的理解，整部宋明理學一律認為內在的理就是經驗世界的理，並沒有兩個理。因此向外格物認識的理，其實就是內在的理（朱熹所謂「性」），只不過在成聖人之前，不能清楚地認識到內在本具理，或不能依據內在本具的理行動³²。因此對於宋明理學來說，即便是向外格物以迂

30 李明輝：〈朱子的倫理學可歸入自律倫理學嗎？〉，頁 133。

31 伊曼努埃爾·康德著，李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經出版社，1980年），頁 69。

32 賴柯助主張朱熹其實還是從先天意義說心本具理，見賴柯助：《朱子道德哲學重定位：如何回答「道德規範性」問題？》（桃園：中央大學哲學研究所博士論文，2014年），第二章。

迴地認識內在的理，不一定要被貶抑為他律。若一定要貶抑為他律，試問這裡的「他」究竟指涉什麼呢？事實上，筆者認為一旦不接受世界上有兩個理——也就是康德主張本體界（noumenon）（依據理性自律的規則）與現象界（phenomenon）（依據理性他律的規則）之間的異質性——則康德的「自律、他律」的對比在什麼程度下還適合借用來詮釋儒家哲學，可能需要進一步商榷。

（四）朱子的心純然屬認知意義

相信有相當一部分學者會同意筆者，認為牟宗三批評朱子「別子為宗」的整個說法中最弱的一環，即是他批評朱子的心完全是認知意涵而非道德意涵。這一點近年來的討論尤多，多半是學者嘗試為朱子翻案，認為朱子的心並非全然是認知心，而同時具有道德、成德的意義³³。然而大部分學者似乎都局限在為朱子辯護，而沒有從根本上去懷疑牟宗三批評朱子的理論背景，例如他們似乎甚少直接挑戰牟宗三憑什麼根據「理只存有不活動」的判準來斷定朱子是他律道德、心只具認知意義，因而接近荀子的系統而非孟子的系統。限於篇幅，本文無法一一檢討近來學者們的努力。這裡只想指出：牟宗三貶抑朱子的心為認知意義，完全可以從他認為朱子中「理不活動」、「體用隔絕」的原則中導出。換言之，牟宗三貶抑朱子的心為認知意義，其實質是如下的推論：

33 例如陳佳銘：〈朱子格物思想中「心與理」的屬性與關係新探〉，《中國文哲研究集刊》第42期（2013年3月），頁149-182；黃瑩暖：〈從「心之知覺」論朱子之「心」的道德動能——從「知覺是智之事」談起〉，《國文學報》第57期（2015年6月），頁57-86。

前提一：根據朱子，理不能活動，因此沒有辦法直接呈現為心；心只能從外部去接近理。因此心只能是他律而沒有達到自律。

結論一：因此這個心絕非道德意義的心。

前提二：心要嗎是道德意義的、要嗎是認知意義的。

結論二：因此朱子的「心」是認知意義的。

以下牟宗三的兩段文字也許能夠說明以上的論點：

心氣具仁義禮智之理首先是「認知地具」，其具是先通過格物窮理之靜攝工夫而具，此時是心知之明之認知地關聯地具，而非道德本心之自發自律的「本具」。此即朱子所謂「心具眾理」之義。³⁴（.....底線為原作者所加，__底線為本文所加）

但朱子所想之心只是心知之明之認知的作用，其本身並非即是「心即理」之實體性的心。彼雖亦常言「心具萬理」，但其所意謂之「具」是認知地、管攝地、關聯地具，並非是「心即理」之實體性的心之自發自律地具。³⁵（.....底線為原作者所加，__底線為本文所加）

因此，牟宗三將朱子的心判為認知意義的心，主要理由是既然心與理為二，則是他律道德形態，則心就是非道德意義的心，如此則心是認知意義的心。牟宗三將朱子那些看似將心關聯到理的話語一概視而不見或刻意加以解釋為僅僅是認知意義，其真正原因在此。

34 牟宗三：《心體與性體》，第3冊，頁245。

35 同前註，頁374。

總結以上的四個省思，筆者認為牟宗三對於宋明理學的詮釋跟熊十力以來依據《起信論》來貶抑印度唯識的立場完全一致。站在這個立場上，牟宗三對於宋明理學的衡定很自然地會站在陸王立場上貶抑朱熹。然而如果我們一旦意識到熊、牟背後的哲學立場，則我們最多可以主張陸王和朱熹、或印度唯識與《起信論》是兩套不同的哲學系統，有相當不同的形上學設定，未可遽而斷言孰高孰低。更重要的，如下一節所述，如果牟宗三分系的判準是合理的，則無論是陸王或朱熹都已經很大程度受到佛教思想的影響，恐怕兩邊都是別子（佛教）為宗！

五、宋明理學與先秦儒家：熊、牟的誤讀？或是佛教化了的理學？

如果「牟區分」背後的實質真得是一個佛教的爭論，則會進一步衍生以下兩個關於宋明理學與先秦儒家關係的根本疑問：

（一）「牟區分」這個本質上是佛教的爭論真的適合套用在宋明理學的分系上嗎？朱熹、王陽明的差異真的與玄奘與《起信論》的差異如出一轍嗎？抑或是熊、牟受到佛教爭論的影響，因而在閱讀宋明理學時，過分強調了朱熹與王陽明對於理活動與不活動想法之間的差異？不過就筆者個人有限閱讀朱熹的經驗，筆者認為朱熹的確明確主張理是不能活動的，這點應該沒有問題。然而王陽明的部分是否真得那麼類似於《起信論》，特別是牟宗三所謂的第三系（五峰贛山系）是否合適放在這個理活動不活動的判準下來衡量、以與其他二系能夠清楚分別出來，也許還可以進一步探究。

(二) 如果熊、牟是對的，一個源自於佛教的區分真得構成宋明理學最核心的差異，則我們就有理由懷疑，是否宋明理學在核心的精神上已經偏離了先秦儒學，而成立了以佛教的理論框架來重新詮釋先秦儒學的新傳統？例如朱熹所謂普遍不動的理，似乎在先秦是完全不曾出現的概念。而王陽明將作為宇宙本體之理與個人的心同一，恐怕更是孟子從未想過的主張。倘若真是如此，則我們能否進一步考慮：是否可能有一種不那麼受到佛教框架局限的重新思考先秦儒學的方式？又或者反過來說，佛教設定真如作為超越根據的思考方式，與歐洲哲學進路有接近之處，深入思考這個超越根據的意義，也許有助於協助當代儒家學者尋找到與歐洲哲學傳統相通的哲學語彙。

六、結論

本文從林鎮國的論文出發，嘗試說明貫穿在慧沼（玄奘系）與法寶（《起信論》）、朱熹與王陽明、熊十力與呂澂三組爭論中的是同一個哲學問題，即牟宗三先生分判宋明理學分系的同一個判準——理活動或不活動。指出此點後，接著說明理活動不活動這個問題乃是源自佛教哲學中關於一切眾生本具的法身能否活動的不同意見。印度唯識認為法身是無為法、恆常不變，因此不能活動。《起信論》則打破了印度佛教中無為法與有為法的峻然區別，主張法身可以活動。據此，本文主張：牟宗三據以劃分宋明理學分系的判準實質上是一個源自佛教的爭論。

本文進一步主張，牟宗三之所以大力批評朱熹，正是因

為他站定於《起信論》一派的哲學立場。本文對於牟宗三的進路提出四個反省：（一）孟子的本心未必與作為宇宙本體的形上道體同一；（二）未必體用無隔絕才是哲學上融貫的立場；（三）牟宗三關於「自律」的定義必然排斥朱子為他律；（四）牟宗三關於「體用無隔絕」、「自律」的前提必然導致他貶抑朱子的「心」為非道德意義、僅具認知意義。

根據以上的反省，本文認為：即便牟宗三的對於宋明理學分系的解讀是對的，他也沒有理由強烈貶抑朱子，因為他乃是站在特定的哲學立場上而不自知。從更廣的角度來說，牟宗三以理活動不活動這個源自於佛教的區分來分判宋明理系譜的做法也有可能是誤導的，說不定實際上宋明理學家之間主要的歧異並不在此。不過對此議題的衡定遠遠超出本人能力範圍，必須由方家根據文本來進一步探究。

最後，藉著對於牟宗三的反省，本文想要提出以下的疑問作為結語：宋明理學諸多思想家之間最根本的差異真得與中國佛教中玄奘、《起信論》的差異如出一轍嗎？如果是，則宋明理學在多大程度上是受到了佛教框架影響下對於先秦儒家的再詮釋？陸王真得還能被視為是孟子的忠實繼承人嗎？理活動或是不活動是否是孟子思考時的背景架構之一？我們能否繞過宋明理學對於孟子有重新的想像？