

牟宗三学术论著集·中国哲学史论系列

# 从陆象山到刘蕺山

congluxiangshan

daoliujishan

牟宗三 著

夫宋明儒学要是先秦儒家之嫡系，中国文化生命之纲脉。随时表而出之，是学问，亦是生命。自刘蕺山绝食而死后，此学随明亡而亦亡。自此以后入清，中国之民族生命与文化生命遭受重大之曲折，因而遂陷于劫运。

上海古籍出版社

学术论著集 中国哲学史论系列

# 从陆象山到刘蕺山

congluxiangshan daoliujiishan

牟宗三 著

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

从陆象山到刘蕺山/牟宗三著. —上海:上海古籍出版社,2001.12

ISBN 7-5325-2908-8

I. 从… II. 牟… III. ①儒家-哲学思想-研究-中国-宋代②儒家-哲学思想-研究-中国-明代  
IV. B244.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 082114 号

牟宗三学术论著集·中国哲学史论系列

从陆象山到刘蕺山

牟宗三 著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 号)

上海书店上海发行所发行 上海中华印刷有限公司印刷

开本 850×1156 1/32 印张 13.25 插页 4 字数 328,000

2001 年 12 月第 1 版 2001 年 12 月第 1 次印刷

印数 1—3,100

ISBN 7-5325-2908-8

B·340 定价:27.00 元

## 出版前言

牟宗三先生(1909~1995),字离中,当代新儒家代表人物。1909年6月12日(宣统元年四月二十五日)出生于山东栖霞牟家疃。北京大学哲学系毕业。先后任教于山东寿张县乡村师范、广州学海书院、山东邹平村治学院、广西梧州中学、南宁中学、华西大学、中央大学、金陵大学、浙江大学,并主编《再生》、创办《历史与文化》、编辑《理想历史文化》杂志;1949年后,历任台湾师范大学、东海大学、香港大学、香港中文大学教授,新亚研究所哲学组导师,受聘讲学于台湾大学哲学研究所、台湾师大国文研究所、中兴大学等校,后任东海大学、中国文化大学、中央大学荣誉讲座教授,讲授逻辑、知识论、西方哲学、中国哲学与文化。1995年4月12日,逝于台北。

牟宗三先生以“反省中国文化生命,以重开中国哲学之途径”为一生职志。初从张申府先生习罗素、维特根斯坦、怀特海哲学,后长期追随当代新儒学开山熊十力先生,与唐君毅、徐复观同为熊氏在港、台的三大弟子。熊氏曾说:“宗三出自北大,北大自有哲学系以来,唯此一人为可造。”牟先生一生讲学不倦,著述不已,传世的著述译作三十种。其中有:哲学讲座《中国哲学的特质》(1963年6月初版,以下仅注明初版年月,省“初版”二字)、《中国哲学十九讲》(1983年10月)、《中西哲学之会通十四讲》(1990年3月),以及牟先生去世后刊行的《人文讲习录》(1996年2月)、《四因说演讲录》(1997年3月)(还有尚未刊行的《易传哲学演讲录》等),

由此可统窥牟先生学问的范围、大纲节目、脉络指向、文化意愿及精神意态。《周易的自然哲学与道德涵义》(1935年5月)、《历史哲学》(1955年夏)、《名家与荀子》(1979年3月)、《才性与玄理》(1963年9月)、《佛性与般若》(1997年6月)、《心体与性体》(三大册,1968年5月、10月,1969年6月)、《从陆象山到刘蕺山》(1979年8月),为一整套的中国哲学史论。其中《历史哲学》又与《道德的理想主义》(1959年11月)、《政道与治道》(1961年2月)并称为三新外王学(历史社会政治哲学)名著。译注康德哲学的三大批判:《康德的道德哲学》(1982年9月)、《康德纯粹理性之批判》(上下册,1983年3月、7月)、《康德判断力之批判》(上下册,1992年10月、1993年2月)。《逻辑典范》(1941年9月)、《理则学》(1955年11月)、《认识心之批判》(1956年9月),以及译注维特根斯坦《名理论》(1987年8月),乃为其逻辑学、认识论著作。《智的直觉与中国哲学》(1974年3月)、《现象与物自身》(1974年8月)、《圆善论》(1985年8月),则表示牟学思想体系的完成。此外还有《生命的学问》(1970年9月)、《五十自述》(1989年1月)、《时代与感受》(1984年3月)等。

牟宗三哲学是中国传统儒学乃至中国哲学在当代的发展,“第三期儒学”的概念即首先由牟先生所提出。牟先生是当代新儒学主要的、影响卓著的代表人物。他的先后期门生弟子大多是港、台地区哲学界中、新生代的杰出学者,影响遍及北美、英、欧陆、日、韩、新、澳洲等地。1987年香港大学特颁牟先生荣誉文学博士学位仪式上,哲学系教授 F. C. Moore 博士特致辞说牟先生由儒家的心性学为起点所建立的“道德形上学”,为一超越义的形上学系统提供一道德的证明,是一勇敢而有原创性的思想线索,有深远的成果。同年冬季学期起,德国波昂大学专设“牟宗三哲学”课程,由哲学系教授 J. Simon 博士与汉学系教授 R. Traunzettel 博士共同主讲。

《简明大英百科全书》也设“牟宗三”条目。牟先生生前名字又进入1995年出版的《英文剑桥哲学字典》索引,其中“中国哲学”的总条目中指出“牟先生是当代新儒一派他那一代中最富原创性与影响力的哲学家”。

为满足学术界的需求,提供一种学术资料,经上海社科院罗义俊先生积极联系推荐,征得牟宗三先生夫人赵惠元女士的同意并全权授权,由本社印行牟先生著作的简体字本,并同意个别地方稍作技术性处理。此外,由印刷故,原书个别的错讹字,径改而不标明标校之符号。本社现在的印行次第,并没有遵循牟先生著作原来发刊的时序,是经过罗先生与本书责任编辑罗颢共同策划后的编排。至于书末所附由罗义俊研究员撰写的读书笔记,作为一家之言,仅供读者参考。

## 序

《心体与性体》共三册已于一九六八年出版于正中书局。在该三册中，只详讲濂溪、横渠、明道、伊川、五峰与朱子六人。但在详讲此六人中，宋明儒长期发展之可分为三系已确然明白而无可疑。是故在该书出版后，心中如释重负；虽即尚余陆王一系以及殿军之刘蕺山尚未写出，吾亦暂时无兴趣再为续写。迟延至今，忽忽不觉已十年矣。在此十年间，吾亦未辍工作。《智的直觉与中国哲学》、《现象与物自身》、《佛性与般若》，皆在此期间写成者也。此虽无关于宋明儒，然亦非不增长吾之学思与理解，因而对于宋明儒学之定性与定位亦非无深广之助益也。吾所涉及之工作至今大体俱已写成，因此宋明儒之余三人亦必须写成，不能再拖。此书定名曰《从陆象山到刘蕺山》，实即《心体与性体》之第四册也。

此书中关于王学之两章，即第三章与第四章，实早已于一九七二年及一九七三年分别发表于新亚学术年刊之第十四期与第十五期。而第三章之附录：《致知疑难》，则更早见于《王阳明致良知教》一小册中（此小册写于一九五二年）。今该小册可作废，而《致知疑难》一段至今不变，故附录于此书之第三章第一节。

此书之第二章《象山与朱子之争辩》亦是早于一九六五年发表于《民主评论》者。那时吾正在写《心体与性体》，对于朱子已有头绪，故写成该文，亦至今不变者，故收于此书作第二章。此章涉及朱子者，与《心体与性体》第三册朱子部所说当然不免有重复处。再重复了解一下朱子学之纲要亦无伤也。此章相当长。然如此深

人详述,则必能使人于朱学与陆学更有深切而明确之理解,不至终于浮泛而迷离也。

是则此书最近新写成者唯第一章、第五章与第六章而已。第一章为象山学,乃吾酝酿好久乃决定如此着笔而写成者。须知象山学并不容易着笔也。第五章为《两峰狮泉与王塘南》。此章为从王学之江右派到刘蕺山之过渡。江右派之聂双江与罗念庵已不解王学矣,而王塘南则正从此不解而复渐远离于王学。此一不解与远离正显王学之特色,亦显其所可有之流弊。人之不解与远离亦正显一新要求或新角度。而此新要求与新角度则结集于刘蕺山而有成果者。是以此过渡如不明,则王学与蕺山学间之罅隙即无由得弥缝。此一过渡亦甚幽深曲折而难明,人多忽之而亦不能解。吾故特为详表之。

最后一章为《刘蕺山之慎独之学》。蕺山之慎独学,吾早已觉其为“归显于密”者。至写《心体与性体》五峰章时,吾已确然见其与胡五峰为同一思路。此一大体之了解乃决定不谬者。然其中有若干隐晦曲折而艰深之辞语,吾一直不能有确解。今著手写此章,重新对于《刘子全书》中有关之文献一一仔细历过,乃得通彻其中之曲折以及其确义。去其驳杂、滑转、窒碍与隐晦,其精义实义自不可掩。

夫宋明儒学要是先秦儒家之嫡系,中国文化生命之纲脉。随时表而出之,是学问,亦是生命。自刘蕺山绝食而死后,此学随明亡而亦亡。自此以后入清,中国之民族生命与文化生命遭受重大之曲折,因而遂陷于劫运。噫!亦可伤矣!是故自此以下,吾不欲观之矣。吾虽费如许之篇幅,耗如许之精力,表彰以往各阶段之学术,然目的唯在护持生命之源、价值之本,以期端正文化生命之方向,而纳民族生命于正轨。至于邪僻卑陋不解义理为何物者之胡思乱想,吾亦不欲博纯学术研究之名而浪费笔墨于其中也。



## 目 录

出版前言	1
序	1
第一章 象山之“心即理”	1
第一节 综 述	1
第二节 年谱各重要阶段之简述	18
第三节 论学书选录	29
第四节 语录选录	46
第二章 象山与朱子之争辩	55
第一节 象山鹅湖之会诗乃孟子学之表现 ——本体论的直贯与认识论的横列	56
第二节 尊德性与道问学之切义:直贯形态与静涵形态	64
第三节 朱子方面之心态与反应:《中和旧说》下之优 侗光景	70
第四节 中和新说之大义	79
第五节 中和新说后之发展	93
第六节 朱子对于象山之称赏	107
第七节 朱子之“诵言以攻之”	123
第八节 朱子之攻其为禅	132

2 · 牟宗三学术论著集·中国哲学史论系列

第三章 王学之分化与发展·····	151
第一节 王学是孟子学·····	152
附录：致知疑难·····	172
第二节 王学底分派·····	188
第四章 《致知议辩》疏解·····	222
甲、引言·····	222
乙、王龙溪《致知议略》原文·····	229
丙、龙溪、双江《致知议辩》：双江难，龙溪答·····	231
第一辩 关于先后天、良知即中即和、良知即寂即感，以及 现成良知等之论辩·····	231
第二辩 关于“乾知”之论辩·····	244
第三辩 关于“独知”之论辩·····	247
第四辩 关于“几”之论辩·····	254
第五辩 关于“不学不虑”之论辩·····	261
第六辩 关于“空空”之论辩·····	263
第七辩 关于“格物有工夫无工夫”等之论辩·····	266
第八辩 关于“误现成良知为告子生之谓性”之论辩·····	275
第九辩 馀 辩·····	277
第五章 两峰、师泉与王塘南·····	279
第一节 自双江、念庵横生枝节后首判谁为王学之嫡传·····	279
第二节 刘两峰之“以虚为宗”·····	282
第三节 刘师泉之“悟性修命”·····	285
第四节 王塘南之“以透性为宗研几为要”·····	295
第六章 刘蕺山的慎独之学·····	314

第一节 综 述·····	314
第二节 引文献以作系统的陈述·····	341

附录：

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 379

# 第一章

---

## 象山之“心即理”

### 第一节 综 述

1. 象山之学并不好讲,因为他无概念的分解,太简单故;又因为他的语言大抵是启发语,指点语,训诫语,遮拨语,非分解地立义语故。在此种情形之下,若讲象山学,很可能几句话即完,觉其空洞无物,然亦总觉此似若不能尽其实者。吾今即相应其风格逐步真切地疏解出其学之实义,以期读者逐渐悟入其学之实,自真实生命上与其语言相呼应,直达至其所呈现之理境而首肯之,以为真实不谬也而后止。吾之此种疏解中所成之疏解语言亦大体是第二层序上的,即相应其学之为“非分解的性格”而为第二层序上的,而非“分解地立义”之为第一层序上者。

2. 他无概念的分解,然并非大糊涂。他义理精熟,事理分明,他显然有所本,其所本者即是《孟子》。尝自谓学无所受,“因读《孟子》而自得之”。(《语录》记詹阜民问:“先生之学亦有所受乎?曰:

因读《孟子》而自得之。”)是则他无概念的分解,其分解全在《孟子》,他是预设《孟子》以为本据者。他是“因读《孟子》而自得之”;他是孟子后唯一能懂孟子,与孟子相应者。尝自谓:“窃不自揆,区区之学,自谓孟子之后,至是而始一明也。”(《全集》卷十与路彦彬书)他是专以《孟子》为主,其他经典乃是贯通而涉及者。自此而言,他与濂溪、横渠、明道、伊川、五峰、朱子皆不同。此六子者,在立体方面,大体以《中庸》、《易传》为主。(在此,只略如此言,详见《心体与性体》。)由此不同,可以立见象山学为孟子学无疑。《语录》有云:“夫子以仁发明斯道,其言浑无罅缝。孟子十字打开,更无隐遁。盖时不同也。”只有象山能说出如此恰当相应之语,盖真能得孔孟之教之实者。所谓“十字打开”,即是分解以立义者。(分解是广义的分解。)是则象山本人无分解,其所预设之分解尽在《孟子》。其所指点启发以示之者,如:

(I) 辨志: 此则本于孔孟义利之辨以及孟子之言“士尚志”;

(II) 先立其大: 此则本于孟子大体小体之辨;

(III) 明“本心”: 此则本于孟子之言四端之心;

(IV) “心即理”: 此则本于孟子之言“仁义内在”以及“心之所同然”乃至“理义悦心”等;

(V) 简易: 此则《易传》虽有明文,而精神实本于孟子之言良知良能、“道在迩而求诸远,事在易而求诸难”,以及“学问之道无他,求其放心而已矣”、“尧舜之道孝弟而已矣”等语;

(VI) 存养: 此则本于孟子之“操则存,舍则亡”,“存其心,养其性”,以及“苟得其养,无物不长”等语。

3. 凡此六端并本孟子而说,并无新说。即此本孟子而说者亦

是指点启发以说之，并非就各概念重新分解以建立之。孟子所以“十字打开”以立者容有未尽处，容有使后学难懂处，容有随时代推进牵涉新问题而须进一步厘清与比决者，凡此皆须后继者随时代需要重新分解以建立之。凡所谓继承某某，或本某某而来，亦可是“重新分解以建立之”之继承，此或更是一般人所遵循之路。然而象山之继承孟子却不走此路。他是非分解地以启发、指点、训诫、遮拨之方式来继承之，此则更警策而有力，足以豁醒人。因为他一眼看到孟子所昭显者皆是实事实理，坦然明白，只须吾人以真生命顶上去，不落于虚见虚说，不落于文字纠缠粘牙嚼舌之闲议论，便自然能洞悟到那坦然明白之实事实理而内外洞朗，进而更能真切相应地呈现之而挺立吾人之人品。此则于践履上更为直截，更为朴实，更为有力而相应。而且即以此故，说“简易”也，所谓“专欲管归一路”，“亦只有此一路”也。盖若非分解地启发点示，则亦只如此也。故《语录》中载李伯敏问云：“如何是尽心？性、才、心、情如何分别？”先生曰：“如吾友此言，又是枝叶。虽然，此非吾友之过，盖举世之弊。今之学者读书只是解字，更不求血脉。且如情、性、心、才，都只是一般物事，言偶不同耳。”伯敏云：“莫是同出而异名否？”先生曰：“不须得说，说着便不是。将来只是腾口说，为人不为己。若理会得自家实处，他日自明。若必欲说时，则在天者为性，在人者为心。此盖随吾友而言。其实不须如此，只是要尽去为心之累者。如吾友适意时，即今便是。牛山之木一段，血脉只在仁义上。以为未尝有材焉，此岂山之性也哉？此岂人之情也哉，是偶然说及，初不须分别。所以令吾友读此者，盖欲吾友知斧斤之害其材，有以警戒其心。日夜之所息，息者歇也，又曰生息。盖人之良心为斧斤所害，夜间方得歇息。若夜间得息时，则平旦好恶与常人甚相近。惟旦昼所为，桡亡不止，到后来夜间亦不能得息。梦寐颠倒，思虑纷乱，以致沦为禽兽。人见其如此，以为未尝有才焉，此岂

人之情也哉？只与理会实处，就心上理会。俗谚云：痴人面前，不得说梦。又曰：狮子咬人，狂狗逐块。以土打狮子，便径来咬人。若打狂狗，只去理会土。圣贤急于教人，故以情、以性、以心、以才说与人，如何泥得？若老兄与别人说，定是说如何样是心，如何样是性、情与才。如此分明，说得好划地，不干我事。须是血脉骨髓，理会实处始得。凡读书皆如此。”似此所言，则象山乃是就第一义非分解地启发点示，令归于实处。实处洞朗，则“本心即理”坦然明白。顺此而行，则“当恻隐处自恻隐，当羞恶，当辞逊，是非在前自能辨之；当宽裕温柔自宽裕温柔，当发强刚毅自发强刚毅，所谓溥博渊泉而时出之”（《语录》）。此即所谓简易也。孟子十字打开，千言万语，不过说此义。若能如此理会实处，其语言不待分解亦自明。要想明白其语言，而分解地说出之，亦须先能如此理会，其分解始不谬。分解无论如何重要，总属第二义。纵使分解得“如此分明，说得好划地”，最后亦总须归于实处，归于坦然明白之简易，归于实理实事之践履，一切分解皆只是助解之筌蹄。言必有宗，义必有当。若能如其分，不泛滥，不增减，则分解之言所出之义无有不恰当者。问题不在分解，而在分解之不当。分解之不当乃由于失其宗主。是故象山先令人辨志，先明本心即理，盖其经典的宗主在《孟子》，而实理实事之宗主则在道德的实践也。象山非必抹杀分解，亦非不能分解，然其所吃紧示人者则在先明轻重本末，故彼常言：“端绪得失，则当早辨。”（《全集》卷一，与邵叔谊书）又言：“天下正理不容有二。若明此理，天地不能异此，鬼神不能异此，千古圣贤不能异此。若不明此理，私有端绪，即是异端，何止佛老哉？”（《全集》卷一，与胡季随书）朱子重分解，此非其病，病在端绪不明也。象山所有话头大部皆对朱子而发。即就《孟子》而言，朱子之分解失其端绪矣。此由于未能先理会实处也。朱子不自省觉，反以不相干之指责斥象山，此则一间未达也。是则朱、陆之同异宁

有如世俗之所想者乎？

4. 说到简易，即如此重视分解之康德亦知之，盖即知端绪不知端绪之辨也。彼有云：

最普通的智思亦能很容易而无迟疑地看出在意志之自律底原则上所需要去作的是什么；但是在意志之他律底假设上去看出什么是要去作的，那却是很难的，而且需要有世界底知识。此即是说，义务是什么，这对于每一个人其自身就是坦然明白的；但是什么东西可以带出真正而持久的利益，此如“将要扩展到一个人的生命之全部”的那种利益，这却总是被蒙蔽于不可渗透的隐晦中；而且要想把基于利益上的实践规律去适合于生命底各方面（各种目的），甚至因作出适当的例外而亦容忍地把它适合于生命底各方面，这总是需要很多的审虑的。但是道德法则对每一个人命令着最严格的遵守；因此，去判断那道德法则所要求被作成的是什么，这却必不是如此之困难以至于最普通而无训练的理解，甚至没有世俗的审虑，便一定不能正当地去应用这道德法则。

（《实践理性批判》第一章《纯粹实践理性底原则》§ VIII，定理IV，注解II。）

案：此段话甚分明而简截，吾读之甚喜。然则象山之言简易宁有如世俗之所讥笑者？此段话倒真能道出象山之所以言简易与夫朱子之所以“道问学”之故。当然，朱子系统中之实践规律并不是基于利益；但是他的格物穷理之路却使他的实践规律大类乎西方理性主义者之实践规律之基于存有论的圆满上。依康德，基于存有论的圆满与基于上帝底意志俱是意志底他律之原则。快乐主义基于利益，基于幸福，亦是意志底他律之原则。基于利益之他律其所



需要有的世界底知识是经验的；基于存有论的圆满其所需要有的世界底知识是理性的；基于上帝底意志最初是诉诸恐怖与权威，最终亦必落于需要有世界底知识，这知识或是经验的或是理性的。这些原则俱是他律，盖因为其所含的实践规律皆取决于作为目的的一个对象，对于这对象必须先有知识。朱子既取格物穷理之路，故道问学，重知识。虽其通过“道问学”所需要知的是太极之理（豁然贯通之理），存有论的最高实有之理，不是零碎的经验知识所识取的事象以及事象之曲折之相，然亦必须通过这些事象以及曲折之相始能进而认取那太极之理，此即所谓“即物而穷其理”，即就着“实然”而穷究其“超越的所以然”。是则决定我们的行为者是那外在之理；心与理为认知的对立者，此即所谓心理为二。理是存有论的实有，是形而上者，是最圆满而洁净空旷的；而心是经验的认知的心，是气之灵，是形而下者。因此，决定我们的意志（心意）以成为吾人之实践规律者乃是那存有论的实有之理（圆满之理），而不是心意之自律。因此，对气之灵之心意而言（朱子论心只如此，并无孟子之本心义），实践规律正是基于“存有论的圆满”之他律者。故彼如此重视知识。决定我们所应作者是什么并不是如此之容易。若不通过格物穷理道问学之工夫，焉能知所应作者是什么？故彼自然不喜欢言简易。朱子言“艰苦”，一在就知识言，一在就气质之病痛言。此正是以知识之路讲道德所应有者。此即象山所谓“失其端绪”。就知识言，格物穷理固非简易；就变化气质言，知识之路更是困难，而且尚不是难易问难，乃根本不对题。依意志自律之原则而行，则知所应作者是什么固甚易，即变化气质之不容易亦是对题的不容易，而非不对题的不容易。象山并非不知变化气质之难，然其难是对题之难，非不对题之难。对题之难好办，不对题之难不好办，始是真难矣。

5. 象山之言简易正是“依意志自律原则而行”之所应有而必