第十屆政大哲學系研究生論文發表會

第六場 六月八日 10：40－11：00

析論牟宗三與勞思光之宋明儒學分系說

林宏仁

文化哲研所博士班

時間：2007 年六月七日～六月八日
地點：國立政治大學文學院百年樓一樓會議廳
主辦單位：國立政治大學哲學研究所

壹.序論

關於本文所討論的題目看似爭論已久的議題，由黃宗羲至現今當代哲學產生許多套分析宋明儒學的方法論。而本文再論述此議題時，並非要另創一套詮釋系統，只是要討論宋明儒學的分系該著重在哲學問題的解析才是良好的詮釋架構。關於本文所提出的觀念所涉及的問題很廣，即該用何種詮釋方法建立中國哲的理論系統。吾人可知哲學一辭並非中國文化所本有的。而是在西洋的哲學知識進入之後，國人才開始思考中國是否有相應的學問。故中國哲學的建立由胡適、熊十力、梁漱溟、馮友蘭、方東美等諸多先哲的努力才有現今的成果。但本文以爲哲學理論之建構所以異於明清以前的學問，其決定因素在於哲學方法的提出。此言古代的學者多只是直接著書論述，或是註經、疏解義理。而此並非系統化的詮釋文本；關於此系統化乃是就著哲學問題來說。即中國哲學之理論建構要由各項哲學問題作出一套有系統的理論說明，且各項哲學問題又能呈顯文本的理論內涵。使先哲的理論有更清晰的陳述，如此令中國古代學問有更清楚與系統化的說明，正是中國哲學努力的方向。故此中國哲學努力的目標主要並不是論述新的知識理論，而是建立新的詮釋方法(但是不可否認建立方法論之後，其所詮釋文本的結果，可能又是建立新的知識系統)。故吾人要發展中國哲學勢必要由方法論入手，而哲學方法的切入即是由哲學問題來解讀文本。

在此本文挑選牟宗三與勞思光的宋明儒學分系說作爲討論的題材，其主要的原因在於兩者皆提出一套詮釋架構，而本文以爲牟宗三所建立的「思考模式」與「詮釋架構」仍未脫傳統的治學方法；反之勞思光的方法論是以哲學問題來說明宋明儒學分系。再次重申前述的說明：若要討論中國哲學勢必要先建立以哲學問題作爲思考方式，依此思考方式解析中國典籍，如此才算是建立中國哲學的理論體系。故此本文是認同以哲學史的方式看待古籍，才是哲學方法。若非如此，則依文獻的歷史背景，或探求典籍的義理疏解亦是不同的切入。但此並非建立中國哲學的方式(本文並不否認有歷史、思想史的角度切入)。而若談到哲學就該依哲學方法解析文本才是。故本文以牟宗三與勞思光的詮釋方法相互參照，目的在指出傳統治學與哲學方法之間的差異。而明白此之間的差異後始可言中國哲學；若非如此則何以回應西洋哲學？又傳統治學與哲學方式不明，則有何理由在傳統之外另立哲學方法？若又與傳統無異則建立中國哲學豈非空談？故上述的問題多在說明傳統治學與哲學方法該有差異，唯有提出此分別則上述的問題便可迎刃而解。是以本文的主旨除了解析兩位哲人的方法論差異，更是要說明哲學問題的提出才是屬於哲學的詮釋方式。

貳牟宗三與勞思光之分系架構

在比較牟宗三與勞思光的分系說前，先要理解兩者對於宋明儒學詮釋的差異。兩者視宋明儒學復興運動之目的有不同，依牟宗三之意乃是理論的承繼與發

展；依勞思光言乃是回歸先秦孔孟之理論核心，而此涉及肯定與否定天道觀之差異。其次乃是對二程是否該有所揀別，此又涉及方法論上的判準。

一. 一.牟宗三之宋明儒學分系說

關於牟先生所詮釋的宋明儒學乃是「三系說」的型態。而此三系說的理由，乃是以肯定天道觀；揀別二程之差異推知，此下文將有詳述。在此略作「三系說」的說明：一者，五峰蕺山系。此乃由周、張至程明道下承胡五峰到劉蕺山爲一系。二者，象山陽明系。此系只此二人而上承孟子。三者，伊川朱子系。

(一)肯定天道觀

牟宗三肯定儒學理論該包含有天道觀的問題，故此亦肯定由孔孟至《中庸》《易傳》乃至宋明儒學爲完整的理論發展。若言《中庸》之天道觀乃承孔孟之發展而來，則宋明儒者藉《中庸》《易傳》討論儒家的形上思想便有其合理性。依此牟宗三肯定北宋諸儒所涉及天道觀、宇宙論問題實可以承繼孔孟思想而來。其言「道德的形上學」可以分成兩個層次來談。一者以「道德」而言，此肯定道德爲真理且是儒家的核心立論；此乃由孔孟至宋明儒者皆肯定的原則，乃判定是否爲儒家思想的準則。二者以「形上學」而言，宋儒多談此哲學問題，此可視爲哲學問題意識的發展。即先秦孔孟只談心性的功夫活動，至於宋儒以已經談到天道觀的形上觀念。孔孟與宋儒所同者即肯定道德爲核心價值之方向是不變的，其所異者乃由談主體的功夫活動轉到心性的形上根據。此思考乃牟先生肯定宋明儒學爲承繼孔孟發展而來。又其言：

> 宋明儒之將《論》《孟》《中庸》《易傳》通而一之，其主要目的是在豁醒先秦儒家之「成德之教」，是要說明吾人之自覺的道德實踐所以]可能之超越的根據。此超越根據直接地是吾人之性體，同時即通「於穆不已」之實體而為一，由之以開道德行為之純亦不已，已洞澈宇宙生化之不息。[1]

此段根本點明牟宗三之肯定宋儒的形上學發展，其主要的目的在於爲道德自覺的本心設立一超越的形上根據。即是孟子言性善，不只是人心本有之事。其背後更有形上天道爲保證，而儒家依此保證可以確定一切的道德原則是符合天道運行的軌則。故道德活動與人文化成並非只是人類構思出的產物，而是此內心的價值自覺有超越的天道爲依據，而此形上學的保證可以確立孔孟思想爲普遍必然之真理。而此即是宋明儒者之所以建立天道思想的原因；故此牟宗三肯定宋儒的形上學發展，其自身亦含有些宗教情懷於其中，而此問題待後文論述。

---

[1] 《心體與性體》第一冊頁 37

(二)分別二程差異

牟宗三致力於分別二程之差異，此有前人之根據與其方法論的的解析。首言牟先生見黃宗羲之〈宋元學案・明道學案〉云：「朱子得力于伊川，故於明道之學未必盡其傳也」[2]故牟先生評爲「此贊語可謂」。在分別二程之差異的立場下，牟宗三並非第一人。其有見黃宗羲之語而依此提出伊川朱子該與明道之學有所不同。而此差異並非表面的如朱子所言「渾淪」「太高」而已，此其中有理論內部所決定的方向上之差異。依牟宗三的詮釋方法，其決定因素在於是否有「活動義」在其理論內涵。而其多贊明道的「一本論」爲「圓頓之教」，而明道與伊川之別在於言形上道體是否有「活動義」。因爲明道是「即存有即活動」型態，故形上形下互通爲一，成爲其「一本論」的理論。而伊川乃「只存有不活動」型態，所以形成「心性分離」缺乏活動義的理論，此亦即二程之根本分別。

二.勞思光宋明儒學分系說

此節將討論勞思光的宋明儒學分系架構的思考模式，在此之前該先認識勞先生的宋明儒學「一系說」。此乃表示宋明儒學是對先秦孔孟理論的回歸；而其中又可以分成三個階段，分別是：宇宙論、本性論、心性論三個立場。而由歷史的角度觀之，宋明儒學的發展目的在於回歸孔孟心性論哲學。而以哲學的角度來看，由北宋之周、張到明代王陽明等諸儒，其理論的發展可是爲三階段的歷程。由宇宙論、本性論至心性論乃不斷哲學問題的轉向；即各階段都提出某項哲學問題以求回歸孔孟。在此吾人該問何以勞先生判定宋明儒學是孔孟心性論的回歸？而非如牟宗三所言乃是儒家天道觀的發展？在此便涉及兩者面對形上學之觀念的差異。依前章之言，牟先生肯定天道觀爲儒家內部理論，並視其爲孔孟理論的必然發展。而勞先生以「第一序」的觀念否定形上學爲儒家理論之正統；而此留待下文詳解。

再者，本文思考勞思光何以有此「一系說」的詮釋架構，其與牟宗三的差異有兩點：一者，否定天道觀。二者，肯定二程皆屬「本性論」。其下承此兩點說明勞先生的詮釋架構。

(一) 否定天道觀

勞思光先生只肯定心性論爲儒家核心理論，進而反對天道觀、本性論的形上學思想。而勞先生視《中庸》的理論混雜了形上學、宇宙論思考，而此背離孔孟心性論中心理論。故依儒學的演進乃由先秦孔孟至戰國晚期與秦漢《中庸》《易

[2] 詳見《心體與性體》第二冊頁 13

傳》的歷程，而勞先生視此發展在哲學意義上並無繼承，反而視此天道觀爲儒學之歧出，或言主體性之滑落轉向天道觀、本性論的思考。吾人明白此勞先生看待《中庸》理論時，可以進而往下探究何以其反對天道觀思想。而其下論述勞先生否定天道觀；蓋不由天道建立的本性論哲學而言，皆是其否定的。以下便析論勞思光否定天道觀、本性論之理由。其言：

> 依此，則「世界」本由此「創生之理」而生成，亦依此而變化運行。到此為止，尚只是對「規律」之陳述。若就嚴格意義言之，此中固已涉及一「背反問題」，蓋當「生」不斷進行時，亦必有相應之「消滅」過程同時呈顯。
>
> 世界中萬物之「生」實質上如何進行？有何條件？顯然，除植物外，一切生命之延續皆倚仗其他生命之破壞。倘根本不破壞任何生命，則亦無生命可以延續存在。此事一真正難題。只要此難題存在，則以「生」為原則之道德實踐即有無從說起之苦。[3]

在此天道觀的立論下，若言天道實體乃「生生之德」或「創生之理」，則世界一切受破壞的事物又該如何解釋？是否表示萬物中有不受此天道觀規定的例外？若有則此天道觀如何成爲形上天道的必然保證？或言天道同時含有生滅兩項原則？若有則形上天道的內容便形成內部的矛盾，而若有此相互背反的理論困難；則此天道觀如何可能証成？故此勞思光指出以天道觀之思考缺乏合理的理論說明，而其內在矛盾又不可解決，此乃其否定天道觀的原因。

再者，關於「本性論」的哲學問題，勞思光先生認爲其雖避開了天道與客觀事實的矛盾，但若論萬物各自的本性又有其理論之困難，茲引勞先生的說明如下：

> 然言「本性」之實「現時」，若只就依一一性或理、與其相應之事觀之，則似無困難。若就眾多之本性彼此間之關係觀之，則有極嚴重之困難在。此困難可稱為「本性實現中之衝突問題」[4]

關於此內在理論之困難在於若萬物各自實現其性，則有相互衝突之可能。在此勞先生以虎食羊爲喻。言若虎食羊則傷其生，而此有違「生生之理」，倘若虎爲了全羊之生而不食，自己豈非餓死？那麼虎之「本性」究竟該如何實現？不論選擇何項必有一方傷其身。在此勞先生試推伊川、明道的解釋，其言：

> 譬如，謂禽獸「不能推」，其意蓋謂人有「公心」或「仁心」，故能推己及物，自盡其性亦盡萬物之性，禽獸則無此自覺。然此一「推」觀念，

[3] 《中國哲學史》第三卷上頁 89~90
[4] 《中國哲學史》第三卷上頁 62

> 只能說明人與禽獸之殊異；不能解答上舉之難題。蓋說虎之食羊，乃因虎無仁心之自覺(不能「推」)故，此自無困難；但虎如有此「推」之能力，又該如何？是否即不食肉而自殺？虎如自殺，是否「循理」？是「實現其本性」？此則顯有困難……此處之難局，乃由虎之「本性」如何實現而來；非可用「自覺」或「不自覺」依對觀念解釋也。[5]

依二程之思考，因獸類無「自覺性」故不能推，但此能不能推是氣稟的問題，並非本性的問題。若虎有能推知的能力，又是否不該食羊？再者，論氣稟之不能推只是依現實之實然觀察，並非問題之解答。或言此不能推即是禽獸之本性，但是言此乃混淆氣稟與本性的觀念。又何以有人可以推而獸類不可以推的兩種性呢？若此言成立又違背了「本性論」的立場。若在往下推論，若言人類的心智有價值之取向，而動物並無此心，而此言乃走向「心性論」的証明。即人之心中有價值自覺的選擇，而此顯示了主體性的確立即在人心之中。故此依「本性論」立場仍有如許內在之矛盾。

綜述前面的論述可以說明勞先生爲何以「第一序」的觀念檢視天道觀、本性論與心性論哲學。而所謂之「第一序」乃指價值根源處。而此根源又分成「客觀的」形上學、宇宙論與「主體性」的心性論兩方面。而此強調「第一序」義在於分判理論是否接近孔孟理論，其言：

> 但宇宙論與形上學又有一共同點，此即以，「客體性」或「存有性」為第一序觀念、而不以「主體性」或「活動性」為第一序。因此皆以「主體性」為歸宿之「心性論」不同。
> 孔孟之學原屬「心性論中心之哲學」，故「主體性」之觀念最為重要。周張之系統，混有宇宙論與形上學兩種成分，而獨不能建立「主體性」，此故與孔孟之學違離，即以二程之形上學系統而言，「主體性」仍不成為第一序觀念，因此，仍難與孔孟之學密合。[6]

依勞先生的說法，言「客觀的」天道觀或本性論哲學做爲「第一序」義，是把價值根源推到主體性之外；即由天道本性來規定人的價值活動，但道德活動該由主體自覺來發動。故此價值根源該建立在主體性之內，由此人的道德活動才有可能。否則依天道觀建立「第一序」義的理論將落入前述的困難。若由心性論說明「第一序」義則可以說明現象界有不如理的情況，因爲一切道德價值的活動決定在主體的意志上。即主體本身可以決定是否要依從此道德價值。而此順理或不順理無天道觀、本性論的規定，就不會出現理論之困難。

再者，依孔孟之原義乃重視主體的心性活動，建立起客觀的價值根源。因爲天道觀、形上學乃南方道家文化旨趣所在。先秦孔孟只談心性論哲學。故不論由

---

[5] 《中國哲學史》第三卷上頁 62
[6] 《中國哲學史》第三卷上頁 53

理論之合理性或相符於孔孟哲學而言，否定天道觀重視心性論才是合於原始儒家判準。

(二)二程皆屬本性論

關於此二程之異同乃牟宗三與勞思光哲學的重大差異之一，而由於詮釋方法之不
同，才有如此之判準，依勞先生的分判二程皆屬本性論，其言：

> 合二程而言之，則二程首先有「本性論」之傾向；分別言之，則明道仍偏重「天道觀」，而「本性論」之充足發展乃屬伊川之學[7]

> 明道論「性」，原時時偏重「天道觀」，但肯定「殊別義」之「性」一一即類之「本性」，則其思想固已與周張不同。[8]

由上述引文得知二程皆屬本性論，其間或許有理論之差異，但並不影響兩者皆屬本性論的立場，其分別只在於明道傾向「天道觀」哲學，但其亦有別於周張之「天道觀」理論。其肯定「殊別義」之「性」即是本性論哲學之證明，故勞思光又引明道之言[9]作論述之，其言：

> 明道提出此一論點後，又急作補充，謂雖肯定「共同之性」，但仍不能忽視「殊別之性」；於是有「牛」、「馬」之「性」不同等語。此種解說與孟告辯論之原意似不相應，但明道在此所提出之補充論點，本身則有重要意義。蓋如只肯定共同義之「性」，則即與「天道觀」無別；一肯定殊別義之「性」，即使「本性」觀念凸顯。[10]

在此明道雖然有肯定「共同之性」，但亦不只言此；否則便與周張相同。明道言「牛」「馬」之性乃由「本性論」之思考各殊別之理，雖說其有相似於天道觀的語言，但亦含有「本性論」哲學。依此觀之，明道乃由周張之天道觀；轉向二程之本性論的過度期，故其哲學仍有偏向天道觀的本性論思想。若言二程有差異不過是理論內涵之傾向有別。明道代表過度期而伊川則表示本性論哲學建構之完成。但以該哲學期之方向視之，二程該屬本性論系統，不可因兩者理論有部份之差異二視其爲根本不同的兩個系統。
再者，本文回溯牟宗三談明道的理論，其中已蘊含勞先生所言。如其言：

---

[7] 《中國哲學史》第三卷上頁 224
[8] 《中國哲學史》第三卷上頁 229
[9] 「天地之大德曰生。天地絪縕。萬物化醇。生之謂性。」其下又註云：「告子此言是，而謂犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性，則非也。」
[10] 《中國哲學史》第三卷上頁 228

> 「明道畢竟由處于濂溪橫渠北宋開始時先著眼于《中庸》《易傳》之學風，故明道究非純以《論》《孟》為提綱者也」
> 「所謂『一本』者，無論從主觀面說，或從客觀面說，總只是這『本體宇宙論的實體』之道德創生或宇宙生化之立體地直貫」
> 「明道亦喜說：『道亦器，器亦道。但得道在，不繫今與後，己與人』」(詳見前述引文註 7.8.9)

首句引文言明道到確實處於周張之天道觀後將要轉成本性論的時期，又其思考的理論型態有別於孔孟哲學(關於「理論型態」之差異下文將有詳述)。再者，牟先生亦肯定明道之「一本論」是「本體宇宙論」是宇宙生化之立體地直貫。在此言宇宙生化即是天道觀的哲學問題，即明道言由天道之生化下貫至萬物，使萬物各稟天道本性，此猶勞先生所言明道是混合了天道觀的本性論思想。而第三段引言正說明了天道下貫至人與萬物中，此實乃本性論之思考。故由上述之說明牟先生看明道之理論，其中已蘊含有本性論的思想。但牟先生仍分判二程之差異，此乃涉及牟、勞兩者之方法論建構之差異，此亦是下文將討論的重點。

叁.對兩者方法論上的反思

本章依上述之論述，將討論牟宗三與勞思光所建立的宋明儒學分系有何得失。再此本文強調中國哲學的方法論建構，其要點在於是否含有哲學思辯性，而此亦是分判優劣之標準。

一.對牟宗三方法論的反思

本文思考牟宗三的方法論多是「依循傳統」的模式；而此可由兩個層次來談。一者，牟先生有太多不由論證的判斷句，而此乃中國哲人主體功夫活動下的斷言[11]。二者，只就理論型態來分析宋明儒學，此其中多有哲學問題之混淆，其下將一一析清。

關於牟宗三分別二程之差異，主要在其詮釋架構下才有如此判定。而此方法論乃就著理論型態來做分析，此中亦有哲學理論之混淆。而牟先生以「即存有即活動」與「只存有不活動」分判二程，此詮釋方法混同了「天道觀」與「功夫論」兩項哲學問題。前者言天道流行有活動義，而形成天命流行下貫至人心的思想。而明道所謂「一本論」即是主體由功夫証入境界，其體悟天道之運行乃與萬物冥合，即道體存於器物之中，不離物而言道。依明道之意乃是主體由功夫活動証入境界的狀態，而此狀態之形容猶如天道流行於世間。是以天道即在世界萬物之

[11] 此觀念亦可參照：蒙培元《中國哲學主體思維》其觀念大概是說明由主體的功夫活動證知天道本心，進而以此陳述理論

中；而人之心境亦猶天道「與物無對」。以天道觀視之，則道器不離，以人心而言亦是人與物無對，故此即是明道所建立的「一本論」。但本文以爲依此「即存有即活動」判定明道的理論，乃混同了「天道觀」或「本體論」與「功夫論」的論述，而此乃哲學問題之混淆。即明道理論之陳述確實合著兩項哲學問題來談，而此乃其理論型態之特色。但哲學解析該就著其所討論的哲學問題來說明，不該就著哲人的理論型態來談。依此類推牟宗三言周張之理論，亦是混合著「天道觀」與「功夫論」的思考，此皆是哲人理論型態混同有這兩項哲學。但不該在此分別諸儒之差異，否則便落入以理論型態建構詮釋方法。故言伊川乃「只存有不活動」亦是如此。因爲其乃是以分析概念式的言性理，而其中並無涉及功夫論，故此言只存有而不活動爲死寂的道體。但伊川此論述方式只是其理論的表現型態；又牟宗三以此思考模式判定伊川「心不即理」乃是以「思考模式斷定爲理論內涵」(此乃另一個問題，與本文無重要相關，故茲不論述)。總而言之牟宗三的方法論是建立在「理論型態」的分判，而非哲學問題的差異。

在此本文試舉孔孟哲學說明以「理論型態」作爲詮釋方法的得失。以孔子理論而言可以析論出功夫與境界兩項哲學問題。即由主體的功夫活動証入境界的狀態，此猶「我欲仁，斯仁至矣」。此乃主體求功夫活動進而達到仁之境界，又孔子多有小人君子對言[12]，此即是開顯君子人格的境界哲學。總之孔子理論乃由功夫活動談到境界的兩種哲學問題之型態。再者，言孟子可以析論出功夫論與人性論兩項哲學，由功夫活動証知人心本性屬於善。其言「今人乍見孺子」一章則是人性論的說明，是以孟子由心之功夫活動証知人性論，此乃以功夫論談到人性論的理論型態。

綜述前者之言，孔子乃「功夫與境界論」型態；孟子乃「功夫與人性論」型態。在兩者所討論的哲學型態上確實有差異。但此差異不過就著其所側重的哲學問題而言。而依勞思光的分判，則孔孟哲學問題之側重或許有異，但皆屬「心性論」哲學。故此言牟宗三分判二程的立場，乃是以理論型態來劃分。而追究其根源乃是牟先生並沒有提出「基本哲學問題」(即單一獨立的哲學問題)，而是混合「天道觀」與「功夫論」做爲一種分判標準。故本文言「理論型態」乃指哲人之理論可能混有多項哲學問題(至於各項哲學之輕重比例姑且不論)[13]，此乃該哲人理論之特色，但不可依此分判哲人之差異。否則孔孟理論也該畫分成不同的哲學。故牟先生混同「天道觀」與「功夫論」做爲一種詮釋方法不能清楚地根本分判宋明儒學，而只就些微的差異分判二程。此除了誤解伊川理論外(此問題本文不贅述)，更重要的是缺乏「基本哲學問題」之思考。故言二程之差異乃因小失大；以些微的差異忽視大部分的相同。

總述牟宗三的方法論乃「依循傳統」而得，即肯定《中庸》《易傳》之「天道觀」爲傳統儒家之道統，亦承襲先哲以主觀體悟的方式陳述理論。而分判宋明儒學之

---

[12] 例：子曰：「君子泰而不驕，小人驕而不泰」〈論語・子路篇第十三〉、子曰：「君子不可小知，而可大受也。小人不可大受，而可小知也」〈論語・衛靈公篇第十五〉…等

[13] 例如勞思光判定明道的理論混有「天道觀」與「本性論」思想，但仍以後者爲主

三系說，亦是建立在傳統學術之心學與理學二系說上，再加上黃宗羲的看法，依此建立詮釋架構。在此本文大膽推測牟先生先有心學、理學和二程差異的觀念，由此建立起：「即活動即存有」、「即存有即活動」與「只存有不活動」的詮釋架構。若牟先生先有此三系之分判，而再依此建立起詮釋理論，此猶先判定是非再循證據(不可否認並非是有了詮釋架構才分判宋明儒學，但是至少分判結果是與方法論同時完成，而不可能先有分判結果才建立方法論)。故牟宗三不論是肯定天道觀、分判三系說或以理論型態建構的方法論皆由「依循傳統」思考所建立起的哲學理論。

二.對勞思光方法論的反思

對於勞思光的詮釋方法本文是持肯定的態度，一者，其面對古文獻多採客觀分析的態度。嘗試爲哲人做符合邏輯的理論推論，若有哲人的理論推論不通亦可指陳其弊病。二者，提出「基本哲學問題」來解析文獻，而此亦是建立中國哲學的重要工作。

此節將說明勞思光的方法論與牟宗三作對比，在此本文認爲勞先生的方法論乃以「基本哲學問題」解析宋明儒學。且唯有此單一哲學問題的解析才能夠清楚的詮釋哲人理論；而不至於如牟先生之混合哲學問題，以理論型態的分析令中國哲學混淆不清。

關於勞思光分判宋明儒學，乃以周張的「天道觀」，程朱的「本性論」與陸王的「心性論」爲「基本哲學問題」之分系架構。而此乃以單一哲學問題來解析哲人理論，此有別於牟先生以「理論型態」做解析。此兩種方法論的差異在於以「理論型態」的詮釋乃混合兩種以上「基本哲學問題」；不如勞先生以單一哲學問題來的清晰。何以言此？若以「理論型態」分析，則孔子的「功夫與境界論」、孟子的「功夫與人性論」、《中庸》的「功夫與天道觀」、明道的「天道觀與本性論」型態等，皆是由不同哲學問題混合起來的理論型態。即哲人的理論建構多是混雜了兩項以上的單一哲學問題作說明。故若以「理論型態」來分析自是混雜不清。是以如此複合型態的哲學理論是中國哲人陳述思想的方式。而此即是傳統中國哲人與西洋之差異，以西洋哲人的理論陳述多是已分析清楚「知識論」「倫理學」「形上學」「美學」等各項哲學問題。如：康德的第一批判即是「知識論」，第二批判即是「倫理學」，此基本哲學問題的分立架構是很清楚的。故由此可知中國哲人之混合基本哲學問題的「理論型態」乃其陳述的方式，即文獻本身已是複合的哲學問題，但哲學方法的使用其目的在於析清各項基本哲學問題。

或言中國哲人的論述方式本是覆合哲學問題，何必要仿照西洋的單一哲學分析方式？在此涉及了傳統理論的「思考方式」與「哲學方法」的差異，而此亦是中國的學術上建立所謂「中國哲學」的問題。即以哲學方法解析中國哲人之理論進而建立完整的知識系統；故中國哲學之所以異於傳統學者之治經、註疏或義理疏解的方式，其決定因素在於引進西洋哲學來作思考。今牟先生採用「即存有即

活動」「即功夫即本體」「本體宇宙論」等諸方法論詮釋文獻。不可否認此「存有論」「本體論」「宇宙論」皆是借用西洋哲學的概念建立起的方法論。此看似用西洋的哲學思考建立起中國哲學；但在本文看來仍未脫中國傳統的「思考模式」。何以言此？所謂的哲學方法該是客觀的知識解析哲人理論，故「基本哲學問題」的確立；即單一哲學問題之分立思考乃重要的思考方式。本文言牟宗三以「理論型態」即複合式的哲學問題思考做爲方法論之詮釋，此乃依循傳統哲人的論述方式。此就算牟先生援引西洋哲學的概念，亦只是形式義而非徹底的哲學方法論。因爲其思考模式根本不認同單一哲學分立的解析式思考(此前文已有論之，故不詳述)，而仍是傳統複合式的綜合性論述。

在此本文對牟宗三與勞思光之方法論的根本分判在於：前者以「理論型態」的詮釋方法，即混合哲學問題型態的思考模式。後者以「基本哲學問題」的詮釋方法，即以單一哲學問題型態的思考模式。本文以爲只有哲學問題分立思考才能清楚的解析宋明儒學。否則由北宋五子、朱陸、白沙、陽明、蕺山、船山等諸哲人的理論型態皆是各項哲學問題複合而成的理論。何以牟先生要採用「即存有即活動」的複合哲學題之「理論型態」做詮釋方法？此其中有何依據？又何以要採用「存有論」與「功夫論」做爲復合的型態而不採其他哲學問題來複合？本文以爲上述之疑難實在找不到必然的推論。唯一可推測者，即牟先生早判定三系說的架構，再依此分系建立起三系的「理論型態」之詮釋理論。此作法彷彿其心中早有定論，在依循找出支持的論證；而非由方法論的建構推論出宋明分系結果。

再者，牟先生的方法論仍依循傳統文獻的理論型態，再添上西洋哲學問題之概念。本文以爲此乃形式義的建構方法論；其決定因素在於牟先生無法使用分析式的思考。而其與傳統混合型態的思考方式相同，故其不論何種西洋哲學概念，其思考模式仍非解析型態的方式。所謂哲學方法的目的在於清晰的建構哲人理論，而唯有分立各項基本哲學問題的解析思考，才能算建立起哲學方法論。故本文判定中國哲學之建構該有其下條件：一者，理論內涵該是中國哲人之思想。二者，以分析方式將各項基本哲學問題分立思考。故分析思考不是西洋哲學的專利，而是哲學之必要方法。今中國哲學之異於傳統學術在於是否提出「基本哲學問題」與「分析式的思考模式」。不可否認此方法論的建構乃在西洋哲學的影響下產生，即以此西洋的哲學方法重新詮釋中國文獻。至於以何項「基本哲學問題」做詮釋，是否中國文獻裡含有特有的哲學問題意識，皆有待討論，而此非本文該處理的問題。但所謂的西洋方法不過是其先發明的方法論，不可言此只適於西洋思想。因爲這只是在歷史的時間次序上由西洋哲學先發明的方法，此歷史之先並不代表不適用於中國。此猶中國最早發明的的火藥、羅盤亦適用於西洋。而只是中國的哲人不習慣此分析式的思考，但不習慣並不代表不適合；而此亦是中國哲學之學者該努力之目標。

總之要完成中國哲學之理論建構就該有別於傳統治經的方式，異於傳統學者以「理論型態」之複合式哲學問題作思考。故本文判定勞先生以「基本哲學問題」之分析式的思辯方法乃是建立中國哲學理論架構較成熟的詮釋。

肆.結論

總關前述之言，本文在哲學方法論的判準下分析牟、勞二人詮釋宋明儒學之優劣。首先在「理論內涵」上來談，牟宗三判定宋明儒學有三系，則其根本以排斥伊川、朱子的理論爲正統儒學。而牟先生乃就其理論思考模式不合其綜合型態的思考，故判其爲「別子爲宗」；此判定有「思考模式」與「理論內涵」之混淆。而依勞思光的分判則以宋明儒者之理論皆屬儒學，故提出一系說的架構。即肯定諸儒皆是儒家理論，只是其理論效力是否貼近孔孟哲學，此乃正確掌握宋明儒學理論內涵之方向。再者以「方法論」(即「詮釋架構」)上來談，牟宗三採用複合哲學問題的「理論型態」做詮釋。但如此的方法論並沒有擺脫傳統哲人的理論建構方式；依然是混合型態的思考而無法清楚說明哲人理論。而勞思光採用「基本哲學問題」的詮釋，分成「天道觀」「本性論」「心性論」三項哲學問題，由此分判各時期的哲人所提出的哲學問題。本文以爲此「基本哲學問題」的詮釋能夠清楚的掌握哲人面對時代問題時所回應的哲學問題之思考；如此一來不至於諸多哲學問題混淆或混雜不清。復次在「思考模式」上來談，牟先生即是依循傳統哲人之「混合型態」的理論思考，才會導致以「理論型態」做詮釋方法。又其以主體的體悟與反對分析思考作爲處理中國哲學的態度，而此兩者皆源自於其對儒學有類似於宗教信仰的情懷。反觀勞先生以各項哲學問題分立思考的「解析型態」做理論思考。故才以「基本哲學問題」作爲詮釋方法，而此分析的方式力求思辯上合邏輯，並以客觀的態度解析哲人理論。故此本文以哲學方法論的角度判定：勞思光先生不論是「理論內涵」的掌握、「方法論」的詮釋與「思考模式」的使用皆比牟宗三更契合於哲學理論的建構。因爲牟先生的「思考模式」仍未擺脫傳統哲人的「混合型態」。但若就中國哲學的理論建構而言，確實該以各項「基本哲學問題」做分立思考，且該以符合邏輯推論的「解析型態」作思考方式。如此才可以清楚的建立中國哲學的理論系統，使中國哲學達到客觀學術化的標準。