

# 道德判斷與歷史判斷

牟宗三

## 序 言

上 篇 陳同甫的觀念及其所代表之境界

一、論同甫與足以見同甫者原料摘錄

二、與朱子往復論漢唐原書摘錄

下 篇 疏通朱陳所爭論之問題之意義：道德判斷與歷史判斷之綜和之義理規模

## 引 言 綜述同甫之大意

一、生命之創造性

二、生命外冒不經理性的自覺：程朱所謂「暗合」之切義

三、生命之爲「非理性的」之積極的意義

四、朱子純以主觀道德論英雄：不能正視生命之獨特處

五、主觀道德與客觀功業之矛盾相

六、生命與理性之矛盾之克服：主觀的克服

七、生命與理性之矛盾之客觀的克服

八、陳同甫只是英雄主義：只落于生命強度之實然狀態中

九、「九轉丹砂點鐵成金」所以可能之根據：同甫是從生命立場上、直下平鋪、教人承認凡是英雄

皆有價值：此只是英雄主義、直覺主義，不足以言點化

十、就「九轉丹砂」以言點化之曲折：「天地無棄物、四時無剩運」之切義與真實義

十一、生命之原始價值與升舉轉化中之價值：引進歷史判斷以真實化歷史

十二、朱子具備「九轉丹砂」之第一步：道德判斷與批判的鑒別，理性本體只停于知性之抽象階段

中：知性與直覺之對立

十三、宋明儒對於歷史大體皆只具備道德判斷：理性只停于知性之抽象階段中

十四、對於政治與歷史作積極的思量：不自英雄與聖賢之「作用」處想，而自客觀政體方面作架構地

想

十五、精鑒歷史須通三關：道德判斷與歷史判斷之綜和，生命與理性之統一

十六、儒學、心性之學、成人成聖之學是一，亦決不可輕忽

序  
言

陳同甫與朱子往復爭漢唐，是中國學術思想史上一鬱而不發，闇而不明之大問題。此問題之中心意義是歷史哲學中道德判斷與歷史判斷如何能綽和之問題。朱子是理性主義，對於歷史只停在道德判斷上，而不能引進歷史判斷以真實化歷史，其理性本體只停在知性之抽象階段中。而陳同甫力爭漢唐，謂天地並非架漏過時，人心並非牽補度日，漢唐英雄之主亦有價值。此儼若能引進歷史判斷以真實化歷史。然考其實，彼只是英雄主義，直覺主義，只能了解自然生命之原始價值，而非真能引進歷史判斷以真實化歷史者。對於歷史，道德判斷與歷史判斷無一可缺。道德判斷足以保住是非以成褒貶，護住理性以爲本體，提挈理想以立綱維；而歷史判斷則足以真實化歷史，使歷史成爲精神之表現與發展史，每一步歷史事實皆因其在精神之表現與發展上有其曲折之價值而得真實化。無道德判斷，而只有歷史判斷，則歷史判斷只成爲現象主義，歷史主義，此不足以真實化歷史。無歷史判斷，而只有道德判斷，則道德判斷只是經，而歷史只成爲經之正反事例，此亦不足真實化歷史。吾今就朱陳之論爭，將此義予以充分展露，以見解決此問題之義理規模。惟因就朱陳論爭而言，故不得不先將同甫原書以及關於同甫之原料，摘錄于篇，以備讀者之先覽。（朱子答書不在錄中）。此即本文之上篇也。下篇則是本文之正文。



## 上篇 陳同甫的觀念及其所代表的境界

## 一 論同甫與足以見同甫者原料摘錄

宋史陳亮傳：「陳亮字同甫，婺州永康人。生而目光有芒，爲人才氣超邁，喜談兵，議論風生。下筆數千言立就。」

李氏藏書名臣傳：「李卓吾曰：終始知公者葉，（葉適），雖與文公遊，文公不知也。乃郡守周葵早歲便知亮，異哉！堂堂朱夫子，反以章句繩亮，驕豪目亮。悲夫！士唯患不驪豪耳。有粗有豪，而後真精細出矣。不然皆假也。」

案明人雖講王學，然泰州門下大抵皆有豪氣，故能欣賞同甫也。李卓吾亦所謂不守故常之怪人也。然明儒之豪氣爲狂禪，此又一轉也。而陳同甫則直就國政兵事而重才氣。才氣者生命之事也。故常有「度外之功」，「雄偉之士」，以及「擔當開廓得開」等字眼。蓋其所代表之境界爲天才境界也。由同甫之觀念而知其能正視天才與生命之獨特處。此亦獨特之心靈也。

四庫全書總目提要：「龍川文集三十卷，宋陳亮撰。亮有三國紀年，已著錄。亮與朱子友善，故構陷唐仲友于朱子，朱子不疑。然才氣雄毅，有志事功，持論乃與朱子相左。羅大經鶴林玉露記朱子告亮之言曰：凡真正大英雄，須是戰戰兢兢，從薄冰上履過去。蓋戒其氣之銳也。岳珂程史又記「呂祖謙歿，亮爲文祭之，有孝弟忠信常不足以趨天下之變，而材術辨智常不足以定天下之經語。朱子見之大不契。遺書婺人，詆爲怪論。亮聞之，亦不樂。他日上孝宗書曰：今世之儒士，自謂得正心誠意之學者，皆風痺不知痛癢之人也。蓋以微諷晦翁。晦翁亦不訝也。」云

## 上篇 陳同甫的觀念及其所代表的境界

三二四

云。足見其負氣傲睨，雖以朱子之盛名，天下莫不攀附，亦未嘗委曲附和矣。今觀集中所載，大抵議論之文爲多。其才辨縱橫，不可控勒，似天下無足當其意者。使得其志，未必不如趙括，馬謖，狂躁憤懣。但就其文而論，則所謂開拓萬古之心胸，推倒一時之豪傑者，殆非妄安。與朱子各行其志，而始終愛重其人。知當時必有取也。」

同甫上孝宗書末有云：「臣不佞，少有馳騁四方之志，常欲求天下豪傑之士，而與之論今日之大計。蓋嘗數至行都，而人物如林，其論皆不足以起人意。臣是以知陛下大有爲之志孤矣。辛卯壬辰之間，始退而窮天地造化之初，考古今沿革之變，以推極皇、帝、王、伯之道，而得漢魏晉唐長短之由。天人之際，昭昭然可察而知也。始悟今世之儒士，自以爲得正心誠意之學者，皆風痺不知痛癢之人也。舉一世安于君父之仇，而方低頭拱手以談性命，不知何者謂之性命乎？」

案：朱子當時一方闢象山，而重其人，一方斥同甫，而亦重其人。雖愛重之，而究不相知。此亦孟子所謂「智之于賢者也命也」。說「命也」，是「實然」。說「有性存焉，君子不謂命也」，是「應然」。

壬寅答朱元晦秘書：「田說，讀得一遍，稍詳。若事體全轉，所謂智者獻其謀，其間可採取處亦多，但謂有補于圓轉事體，則非某所知也。居法度繁密之世，論事正不當如此。此亦一述朱耳，彼亦一述朱耳。欲以文書盡天下事情，此所以爲荆揚之化也。度外之功，豈可以論說而致？百世之法，豈可以轉合而行乎？天下大物也，須是自家氣力可以幹得動，挾得轉，則天下之智力無非吾之智力。形同趨而勢同利，雖異類，可使不約而從也。若只欲安坐而感動之，向來諸君子，固已失之偏矣。今欲訂而發施之，後來諸君子無乃又失之碎乎？論理論事，若籩桶然。此某所不解也。」

又書：「前日偶說論語到舜五人，周十亂，孔子所謂才難處，不覺慨然有感。自古，力足以當天下之任者，多只一個兩個，便了一世事。超世邁往之才，豈可以人人而求之乎？虞、周至于五人九人，真可謂盛矣。亦古今之所

無也。」

又癸卯通書：「每空閒時，復念四方諸人過去現在，如秘書方做得一世人。伯恭、欽夫、敏妙固未易及。然正大之體，挺特之氣，豎起脊梁，當得輕重有無，獨于門下歸心而已。」「臺州之事，是非毀譽，往往相半。然其爲震動則一也。世俗日淺，小小舉措，已足以震動一世。使秘書得展其所爲于今日，斷可以風行草偃。風不動則不入，蛇不動則不行，龍不動則不能變化。今之君子，欲以安坐而感動者，是真腐儒之談也。孔子以禮教人，猶必以古詩感動其善意，動盪其血脈，然後與禮相入。未興于詩，而使立于禮，是真嚼木屑之類耳。況欲運天下于掌上者，不能震動，則天下固運不轉也。此說雖竊，其理却如此。震之九四，有所謂震遂泥者。處群陰之中，雖有所震動，如俗諺所謂黃泥塘中洗彈子耳。豈有拖泥帶水，便能使其道光乎？」

案：震動有聖人功化之震動，有英雄才氣之震動。「寂然不動，感而遂通」，此安坐而感動者。宋儒大抵嚮往此路，故以正心誠意爲本。此正兵也。同甫所論者爲英雄生命才氣之震動，此奇兵也。

## 二 與朱子往復論漢唐原書摘錄

甲辰答書：「秘書若更高着眼，亮猶可以舒一寸氣。若猶未免以成敗較是非，以品級論輩行，則途窮之哭，豈可復爲世人道哉？李密有言：人言當指實，寧可面諛？研窮義理之精微，辨析古今之同異，原心于秒忽，較禮于分寸，以積累爲功，以涵養爲正，睥面盎背，則亮于諸儒誠有愧焉。至于堂堂之陣，正正之旗，風雨雲雷，交發而並至，龍蛇虎豹，變現而出沒，推倒一世之智勇，開拓萬古之心胸，如世俗所謂粗塊大礮，飽有餘而文不足者，自謂差有一日之長。而來教乃有義利雙行，王霸並用之說，則前後布列區區，宜其皆未見悉也。海內之人，未有如此書之篤實真切者，豈敢不往復自盡其說，以求正于長者。自孟荀論義利王霸，漢唐諸儒未能深明其說。本朝伊洛諸

## 上篇 陳同甫的觀念及其所代表的境界

二二六

公，辨析天理人欲，而王霸義利之說，于是大明。然謂三代以道治天下，漢唐以智力把持天下，其說固已不能使人心服。而近世諸儒遂謂三代專以天理行，漢唐專以人欲行。其間有與天理暗合者，是以亦能久長。信斯言也，千五百年之間，天地亦是架漏過時，而人心亦是牽補度日，萬物何以阜蕃，而道何以常存乎？（案：同甫不解所謂「暗合」，「天資之美」，「獲禽之多」，以及「田地根本利欲之私」諸詞之意。）

故亮以爲漢唐之君，本領非不洪大開廓，故能以其國與天地並立，而人物賴以生息。惟其時有轉移，故其間不無滲漏。曹孟德本領一有蹺欹，便把捉天地不定，成敗相尋，更無着手處，此却是專以人欲行，而其間或能有成者，有分毫天理行乎其間也。諸儒之論爲曹孟德以下諸人設可也。以斷漢唐，豈不冤哉？高祖太宗豈能心服于冥冥乎？天地鬼神，亦不肯受其架漏。（案：同甫爲漢唐伸冤，只是英雄主義立場，能直覺到自然生命之原始價值。）

謂之雜霸者，其道固本于王也。諸儒自處者曰義曰王，漢唐做得成者曰利曰霸。一頭自如此說，一頭自如彼做。說得雖甚好，做得亦不惡。如此却是義利雙行，王霸並用。

如亮之說，却是直上直下，只有一個頭顱做得成耳。向來十論，大抵敷廣此意。只如太宗，亦只是發他英雄之心。誤處本秒忽，而後斷之以太義。豈右其爲霸哉？發出三綱五常之大本，截斷英雄差誤之幾微。而來論乃謂其非三綱五常之正。是殆以人觀之，而不察其言也。

夫人之所以與天地並立爲三者，以其有是氣也。孟子終日言仁義，而與公孫丑論一段勇，如此之詳。又自發爲浩然之氣。蓋擔當開廓不去，則亦何有于仁義哉？氣不足以充其所知，才不足以發其所能，守規矩準繩，而不敢有一毫走作，傳先民之說，而後學有所持循：此子夏所以分出一門，而謂之儒也。成人之道，宜未盡於此。故後世所謂有才而無德，有智勇而無仁義者，皆出于儒者之口。才德雙行，智勇仁義交出而並見者，豈非諸儒有以引之乎？

（案：以儒由子夏而分出，非是。）



故亮以爲學者，學爲成人，而儒者亦一門戶中之大者耳。秘書不教以成人之道，而教以醇儒自律。豈揣其分量，則止于此乎？不然，亮猶有遺恨也。

狂瞽輒發，要得心膽盡露，可以刺剝而補正之耳。秘書勿以其狂而廢其往復，亦若今世相待之淺也。

向時祭伯恭文，蓋亦發其與伯恭相處之實，而悼存亡不盡之意耳。後生小子遂以某爲假伯恭以自高。痴人面前，真是不得說夢。亮非假人以自高者也。擎拳撐腳，獨往獨來，于人世間亦自傷其孤另而已。秘書若不更高着眼，則此生眞已矣。亮亦非縷縷自明者也。痛念二三十年之間，諸儒學問，各有長處。本不可以埋沒。而人人須着些針線。其無針線者，又却輕佻，不是屈頭肩大擔底人。所謂至公血誠者，殆只有其說耳。獨秘書傑特崇深，負孔融李膺之氣，有霍光張昭之重，卓然有深會于亮心者，故不自知其心之惓惓，言之縷縷也。」

與朱元晦秘書：「昔者三皇五帝與一世共安于無事。至堯而法度始定，爲萬世法程。禹、啓始以天下爲一家，而自爲之。有扈氏不以爲是也，啓大戰而後勝之。湯放桀于南巢而爲商，武王伐紂，取之而爲周。武庚挾管蔡之隙，求復故業，諸嘗與武王共事者，欲修德以待其自定，而周公違衆議，舉兵而後勝之。夏商周之制度，定爲三家，雖相因而不盡同也。五霸之紛紛，豈無所因而然哉？老莊氏思天下之亂無有已時，而歸其罪于三王，而堯舜僅免耳。使若三皇五帝相與共安于無事，則安得有是紛紛乎？其思非不審，而孔子獨以爲不然。三皇之化，不可復行，而祖述止于堯舜。而三王之禮，古今之所不可易，萬世之所當憲章也。芟夷史藉之繁詞，刊削流傳之訛謬，參酌事體之輕重，明白是非之疑似。而後三代之文，燦然大明，三王之心迹，皎然不可誣矣。後世之君，徒知尊慕之，而學者徒知誦習之，而不知孔氏之勞，蓋如此也。當其是非未大明之時，老莊氏之至心，豈能遽廢而不用哉？亮深恐儒者之視漢唐，不免如老莊當時之視三代也。儒者之說未可廢者，漢唐之心迹未明也。故亮嘗有區區之意焉，而非其任耳。」

## 上篇 陳同甫的觀念及其所代表的境界

二二八

（案：陳氏意，儒者之視漢唐亦如老莊之視三代。三代經孔氏之點化，而老莊之說廢，亮亦欲點化漢唐而使儒者之說廢。是其意蓋謂漢唐亦三代也。三代之心迹未明，則三代不必高于漢唐；漢唐之心迹若明，則漢唐亦不必低于三代。此所以下書又有「九轉丹砂，點鐵成金」之說也。）

夫心之用有不盡，而無常泯，法之文有不備，而無常廢。人之所以與天地並立而為三者，非天地之獨運，而人為有息也。人不立，則天地不能以獨運，捨天地則無以為道矣。夫不為堯存，不為桀亡者，非謂其捨人而為道也。若謂道之存亡，非人所能與，則捨人可以為道，而釋氏之言不誣矣。（案此與釋氏無關）。使人人可以為堯，萬世皆堯，則道豈不光明盛大于天下？使人人無異于桀，則人紀不可修，天地不可立，而道之廢亦已久矣。天地而可架漏過時，則塊然一物也。人心而可牽補度日，則半死半活之虫也。道于何處而常不息哉？（案：此段議論，朱子答之甚諦。）

惟聖為能盡倫，自餘于倫有不盡，而非盡欺人以為倫也。惟王為能盡制，自餘于制有不盡，而非盡罔世以為制也。欺人者人常欺之，罔世者人常罔之。烏有欺罔而可以得人長世者乎？

不失其馳，舍矢如破。君子不必于得禽也。而非惡于得禽也。範我馳驅，而能發必命中者，君子之射也。豈有持弓矢審固，而甘心于空返者乎？御者以正，而射者以手親眼便為能，則兩不相值，而終日不獲一矣。射者以手親眼便為能，而御者委曲馳驟以從之，則一朝而獲十矣。非正御之不獲一，射者之不以正也。以正御逢正射，則不失其馳而舍矢如破，何往而不中哉？孟子之論不明久矣。往往返用為迂濶不切事情者之地。亮非喜漢唐獲禽之多也。正欲論當時御者之有罪耳。

高祖太宗，本君子之射也。惟御者之不純乎正，故其射一出。而終歸于禁暴戢亂，愛人利物，而不可掩者，其本領宏。大開廓故也。故亮嘗有言：三章之約，非蕭曹之所能教，而定天下之亂，又豈劉文靖之所能發哉？此

儒者之所謂見赤子入井之心也。其本領開廓，故其發處，便可以震動一世，不止如赤子入井時，微眇不易擴耳。至于以位爲樂，其情猶可以察者，不得其位，則此心何所從發于仁政哉？以天下爲己物，其情猶可察者，不總之于一家，則人心何所底止？（案：此不成義理）。自三代聖人，固已不諱其爲家天下矣。（案：不諱未必即是也。）

天下大物也。不是本領宏大，如何擔當開廓得去？惟其事變萬狀，而真心易以汨沒。到得失枝落節處，其皎然者終不可誣耳。高祖、太宗、及皇家太祖，蓋天地賴以常運而不息，人紀賴以接續而不墜。而謂道之存亡，非人之所能預，則過矣。（案：此非朱子意）。漢唐之賢君，果無一毫氣力，則所謂卓然不泯滅者，果何物耶？（案：卓然不泯滅者，未必即在漢唐之氣力也。此當別有工夫。）道非賴人以存，則釋氏所謂千劫萬劫者，是真有之矣。（案：此不相干。）此論正在于毫釐分寸處較得失，而心之本體實非鬪釘轄合以成。此大聖人所以獨運天下者，非小夫學者之所能知。使兩程而在，猶當正色明辨。……

天地人爲三才。人生只是要做個人。聖人、人之極則也。如聖人方是成人。故告子路者，則曰：亦可以爲成人。來諭謂非成人之至誠是也。謂之聖人者，于人中爲聖；謂之大人者，于人中爲大。才立個儒者名字，固有該不盡之處矣。學者，所以學爲人也。而豈必其儒哉？子夏子張子游皆所謂儒者也。學之不至，則荀卿有某氏賤儒之說，而不及其他。論語一書，只告子夏以女爲君子儒，其他亦未之聞也。則亮之說亦不爲無據矣。管仲儘合有商量處。其見笑于儒家亦多。畢竟總其大體，却是個人。當得世界輕重有無。故孔子曰：人也。（案：成人不能離儒學。賤儒自是賤儒。）

亮之不肖，於今世儒者無能爲役。其不足論甚矣。然亦只要做個人。非專徇管簫以下規摹也。正欲攬金銀銅鐵鎔作一器，要以適用爲主耳。亦非專爲漢唐分疏也。正欲明天地常運，而人爲常不息。要不可以架漏牽補度時日

耳。（案：同甫不能極成此義。其所至者，只肯定英雄生命之原始價值。詳論見下。）

夫說話之重輕，亦係其人。以秘書之重德，爲一世所尊仰。一言之出，人誰敢非。以亮之不肖，雖孔子親授以其說，才過亮口，則弱者疑之，強者斥之矣。願秘書平心以聽，惟理之從，盡洗天下之橫豎、高下、清濁、黑白、一歸之正道。無使天地有棄物，四時有剩運，人心或可欺，而千四五百年之君子，皆可蓋也。

故亮嘗以爲得。不傳之絕學者，皆耳目不洪，見聞不慣之辭也。人只是這個人，氣只是這個氣，才只是這個才，譬之金銀銅鐵只是金銀銅鐵。煉有多少，則器有精粗。豈其于本質之外，換出一般以爲絕世之美器哉？故浩然之氣，百煉之血氣也。使人世爭驚高遠以求之，東扶西倒，而卒不着實而適用。則諸儒之所以引之者，亦過矣。」

（案：同甫不能正視心性之學之價值。詳論見下。）

（案：此書，朱子有答辯。）

又書：「……如亮之本意，豈敢求多于儒先？蓋將發其所未備，以窒後世英雄豪傑之口而奪之氣，使知千塗萬轍，卒走聖人樣子不得。（案：同甫不能極成此義。）而來諭謂亮推尊漢唐，以爲與三代不異，貶抑三代，以爲與漢唐不殊。如此，則不獨不察其心，亦併與其言不察矣。其大概以爲三代做得盡者，漢唐做得不到盡者也。故曰：心之用，有不盡，而無常泯；法之文，有不備，而無常廢。惟其做得盡，故當其盛時，三光全而寒暑平，無一物之不得其生，無一人之不遂其性。惟其做不到盡，故雖其盛時，三光明矣，而不保其常全；寒暑運矣，而不保其常平。物得其生，而亦有時而夭闕者；人遂其性，亦有時而乖戾者。本末感應，只是一理。使其田地根本，無有是處。安得有來諭之所謂小康者乎？只曰獲禽之多，而不曰隨種而收。恐未免于偏矣。（案：隨種而收，其所隨之種只是自然生命之開廓得去。）

孔子之稱管仲曰：桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁，如其仁。又曰：一匡天下，民到于今受其

賜，微管仲，吾其被髮左衽矣。說者以爲孔氏之門，五尺童子，皆羞稱五伯。孟子力論伯者以力假仁。而夫子稱之如此。所謂如其仁者，蓋曰：似之而非也。觀其語脈，決不如說者所云。故伊川所謂如其仁者，稱其有仁之功用也。仁人明其道，不計其功。夫子亦計人之功乎？若如伊川所云，則亦近于來論所謂喜獲禽之多矣。功用與心不相應，則伊川所論，心迹元不會判者，今亦有時而判乎？

聖人之于天下，大其眼以觀之，平其心以參酌之。不使當道有棄物。而道旁有不厭于心者，九轉丹砂，點鐵成金。不應學力到後，反以銀爲鐵也。（前書所謂攬金銀銅鐵鎔作一器者，蓋措辭之失耳。新婦急欲爲其父遣人，一夕伸紙，引筆而書，夜未半而書成，不能一一盡較語言。亦望秘書察其大意耳。）（案：九轉丹砂，點鐵成金，同甫不能作到。詳論見下。）

王通有言，皇墳帝典，吾不得而識矣。不以三代之法統天下，終危邦也。如不得已，其兩漢之制乎？不以兩漢之制輔天下者，誠亂也已。仲淹取其以仁義公恕統天下，而秘書必謂其假仁借義以行之。心有時而泯，可也。而謂千五百年常泯可乎？法有時而廢，可也。而謂千五百年常廢可乎？至於全體只在利欲上之語，竊恐待漢唐之君太淺狹，而世之君子有不厭于心者矣。匡章通國皆稱其不孝，而孟子獨禮貌之者，眼目既高，于駁雜中，有以得其真心故也。（案：匡章于駁雜中有真心，漢唐却只于風光中有駁雜。）

波流奔迸，利欲萬端，宛轉于其中，而能察其真心之所在者，此君子之道，所以爲可貴耳。若于萬慮不作，全體潔白，而曰真心在焉者，此始學之事耳。一生辛勤于堯舜相傳之心法，不能點鐵成金，而不免以銀爲鐵，使千五百年之間，成一大空闕，人道泯息，而不害天地之常運，而我獨卓然而有見，無乃甚高而孤乎？宜亮之不能心服也。（案：以義理之光照察，漢唐真心只是私，不是天理無私之真心。以「真心在焉」爲始學，亦非。堯舜心法不可輕看。）

## 上篇 陳同甫的觀念及其所代表的境界

二二二

來書所謂天地無心，而人有欲，是以天地之運行無窮，而在人者有時而不相似。又謂心則欲其常不泯，而不恃其不常泯，法則欲其常不廢，而不恃其不常廢。此常言也。而謂：指其須臾之間，偶未泯滅底道理，以爲只此便可與堯舜三代並隆，而不察其所以爲之田地根本無有是處者，不知高祖太宗何以自別于魏宋二武哉？來書又謂：立心之本當以盡者爲法，不當以不盡者爲準。此亦名言也。而謂漢唐不無愧于三代之盛時，便以爲欺罔者，不知千五百年之間，以何爲真心乎？（案：此兩問請陳氏自答。）

亮輩根本工夫，自有欠缺。來諭誠不誣矣。至于畔去繩墨，脫略規矩，無乃通國皆稱其不孝，而因謂之不孝乎？此夷齊所以蒙頭塞眼，柳下惠所以降志辱身，不敢望一人之或知者，非敢以淺待人也。勢當如此耳。亮不敢有望于一世之儒先。所深恨者，言以人而廢，道以人而屈，使後世之君子，不免哭途窮于千五百年之間。亮雖死而目不瞑矣。」

案：此書，朱子亦有答。

乙已又書：「亮大意以爲本領闊濶，工夫至到，便做得三代，有本領無工夫，只做得漢唐。而秘書必謂漢唐並無些子本領，只是頭出頭沒，偶有暗合處，便得功業成就。其實則是利欲場中走。使二千年之英雄豪傑不得近聖人之光，猶是小事，而向來儒者所謂只這些子殄滅不得，秘書便以爲好說話，無病痛乎？來書所謂自家光明寶藏者，語雖出于釋氏，然亦異于這些子之論矣。天地之間，何物非道？赫日當空，處處光明。閉眼之人，開眼即是。豈舉世皆盲，便不可與共此光明乎？眼盲者，摸索得着，故謂之暗合。不應二千年之間，有眼皆盲也。」

亮以爲後世英雄豪傑之尤者，眼。光。如。黑。漆。有。時。閉。眼。胡。做，遂爲聖門之罪人。及其開眼運用，無往而非赫日之光明。天地賴以撐柱，人物賴以生育。今指其閉眼胡做時，便以爲盲，無一分眼光。指其開眼運用時，只以爲偶合。其實不離于盲。（案：當知所謂偶合，其意何在。）嗟乎冤哉！彼直閉眼耳，眼光未嘗不如黑漆也。一念足以

周天下者，豈非其眼光固如黑漆乎？天下之盲者能幾？赫日光明，未嘗不與有眼者共之。利欲汨之則閉。心平氣定，雖平平眼光，亦會開得。況夫光如黑漆者之開則其正也。閉則霎時浮翳耳。仰首信眉，何處不是光明？（案：此語函義乃在表示全幅生命健旺者之原始直覺。仰首信眉，何處不是光明？亦可「何處不是利欲」？）使孔子在時，必持出其光明以附于長長開眼者之後，則其利欲一時澆世界者，如浮翳盡洗而去之，天地清明赫日常在，不亦恢廓洒落，宏大而端正乎？今不欲天地清明，赫日常在。只是這些子殄滅不得者，便以為古今秘寶。因吾眼之偶開，便以為得不傳之絕學。三三兩兩，附耳而語，有同告密。畫界而立，一似結壇。盡絕一世之人于門外，而謂二千年之君子，皆盲眼不可點洗；二千年之天地日月，若有若無。世界皆是利欲，斯道之不絕者僅如縷耳。此英雄豪傑所以自絕于門外，以為立功建業，別是法門。這些好說話，且與留着粧景足矣。若知開眼即是個中人，安得撰到此地位乎？

秘書以為三代以前，都無利欲，都無要富貴底人。今詩書載得如此清潔，只此是正本本子。亮以為才有人心，便有許多不清潔。革道止于革面，亦有不盡概聖人之心者。聖賢建立于前，後嗣承庇于後，又經孔子一洗，故得如此清潔。秘書亦何忍見二千年間世界塗澆，而光明寶藏，獨數儒者自得之，更待其有時而若合符節乎？遷善改過，聖人必欲其到底而後止。若隨分點化，是不以人待之也。（案：此句不明。「隨分點化」上疑脫一「不」字。）點鐵成金，正欲秘書諸人相與洗淨二千年世界，使光明寶藏，長長發見，不是只靠這些子，以幸其不絕，又誣其如縷也。最可惜許多眼光抹（墨）漆者，盡指之為盲人；而一世之自號開眼者，正（縱）使眼無翳，眼光亦三平二滿，元靠不得，亦何力使得天地清明赫日常在乎？

亮之說話，一時看得極突兀。原始要終，終是易不得耳。秘書莫把做亮說話看，且做百行俱足人，忽如此說。秘書終不成盡棄置，不以入思慮也。」

## 上篇 陳同甫的觀念及其所代表的境界

二三四

與陳君舉書云：

「亮與朱元晦所論，本非爲三代漢唐設。且欲明此道在天地間如明星皎月，閉眼之人，開眼即是。安得有所謂暗合者乎？天理人欲，豈是同出而異用？只是情之流乃爲人欲耳。人欲如何主持得世界？亮之論，乃與天地日月雪冤；而尊兄乃名以跳踉叫呼，擁戈直上。元晦之論，只是與二程主張門戶。而尊兄乃名之以正大，且占得地步平正，有以逸待勞之氣。嗟乎冤哉！吾兄爲一世儒者巨擘，其論已如此。在亮便應閉口藏舌，不復更下注腳。終念有懷不盡，非二十年相聚之本旨，聊復云云。更錄元晦答書與亮前日再與渠書，更爲詳復一看，莫更伸理前說。若其論終不契，自此可以一筆勾斷矣。」

葉適龍川文集序云：

「同甫既修皇、帝、王、霸之學，上下二千餘年，考其合散，發其秘藏，見聖賢之精微，常流行于事物，儒者失其指，故不足以開物成務。其說皆今人所未講。朱公元晦意有不與，而不能奪也。呂公伯恭居金華，同甫間往視之。極論至夜分。呂公嘆曰：未可以世爲不能用。虎帥以聽，誰敢犯子？同甫亦頗慰意焉。」



## 下篇 疏通朱陳所爭論之問題之意義：道德判斷與

## 歷史判斷之綜和之義理規模

## 引言 綜述同甫之大意

葉適謂：「朱子意有不與，而不能奪也。」朱子誠有其所所以不與之故，而同甫自信如此其堅，亦誠有其不可奪之處。不可不察也。同甫本意只是兩語：一、將學孔子之點化三代，彼亦欲點化漢唐；二、爲天地日月雪冤。而其立論之基本精神，則在自生命上立根基，不自理性上立根基，故重才氣，重英雄。天地常運，日月常明，人心常在，閉眼之人，閉眼即是。生命強烈之人，眼光如漆，一開眼便赫日當空，目擊而道存，無所謂偶合。有此生命，即有此眼光。所以常運，常明，常在者，皆賴生命強烈之人眼光如漆之直覺也。道、光明之表現賴英雄生命之直覺，此爲直覺的表現。三代聖人如此，漢唐英雄之主亦如是。三代靠孔子點化洗刷，所以詩書載得如此清潔，實則一有人心，便有許多不潔處。三代之清潔，孔子之功也。然則漢唐之不潔，何獨不可點化，使之歸于潔，一如孔子之點化三代乎？道在三代，亦在漢唐。何獨對於漢唐，便使其永停于不潔之境而深貶之于地獄？須知三代是英雄生命之直覺表現，漢唐亦是英雄生命之直覺表現。何獨對三代如此其厚，對漢唐如此其薄？此所謂爲天地日月伸冤，爲漢唐伸冤也。何謂爲天地日月伸冤？因天地日月因生命之直覺而常運，常明，本未曾架漏過時也。何謂爲漢唐申冤？因人心世運賴漢唐英雄之主而維繫于不墜，本未曾牽補度日也。是以爲漢唐申冤即等于爲天地日月申冤也。三代因聖人點化而登天理之域，同甫亦欲點化漢唐而使之登天理之域。故云「莫當做亮說話，當做百行俱足人忽如此說。」此其自信蓋如此其堅也。故云「原始要終，終是易不得耳。」

## 下篇 疏通朱陳所爭論之問題之意義

二二六

這其間亦確有易不得處。所謂易不得，乃是定然之實然。這定然之實然却是生命的，直覺的。而不是理性的，批判的。（理性是根于德性之理性，批判是根于理性之批判。朱子是如此路。）它是生命如此如此開廓，直覺如此如此照射。所謂如此如此，即生命之實然，直覺之實然。如是之生命即在其如是之實然中表現，如是之直覺即在其如是之聰明中呈現。生命是天定的，直覺亦是天定的。這裡沒有應當不應當之跌宕，亦沒有批判之撐架與抑揚。所以都是定然的，而且是充實飽滿之定然：這裡或是全，或是無。「全」是充實飽滿之全，所謂有本領，本領宏大，開廓得去。這開廓得去是天定的，沒有理由的。你不能說是依照什麼路數或教訓而開廓得去。所以要是充實飽滿之全，便須是「閉眼之人，開眼即是，安得有所謂暗合」？無本領開廓不去，便就開廓不去，這裡沒有什麼巧妙或方法可以使他有本領，開廓得去。巧妙或方法的助益是有限度的。本錢不夠，巧婦難為無米之炊。所以要是「無」，便永是「無」了。恢廓不開，便永無法「開物成務」。天工開物便是生命之創造。無此生命，便永遠貧乏，無辦法。此即或全或無：非此即彼也。葉水心說「同甫修皇帝王伯之學，上下二千餘年，考其合散，發其秘藏，見聖賢之精微，常流行于事物，儒者失其指，故不足以開物成務。」此簡單數語亦足發同甫之蘊，其意指即在英雄之生命與直覺也。仍舊是非全即無者。所謂秘藏即是這個秘藏。所謂聖賢之精微，常流行于事物，亦是在英雄之生命與直覺中作定然而實然之流行。此非從理性上立根基而來之流行也。因從生命上立根基，故千五百年有英雄之生命與直覺，即有其實事與實物。有其實事與實物，則道即流行于其中而不息，不得謂為架漏過時，牽補度日也。「儒者失其指，故不足以開物成務。」此非儒者失其指，乃所立之根基不同也。儒者自理性上立根基，其最高嚮往為聖神功化之極，至此德性與生命合一，亦歸于生命之真實，故亦有功化之創造。然此談何容易。此既非易，則拘拘小儒以及章句經生更不足以言開物成務，此所謂失其指也。實則非失其指，乃一有跌宕，有批判而極不易奏效之迂曲之路耳。此為理性之路。此理性之路，宋明儒者皆肯定之，然其中曲折萬端，宋明諸老未能通透無碍，足以使人瞭解心

服也。同甫對此路全摸不着，故于朱子所說終不心服，而憑其生命與直覺，對於生命一路，感覺特銳，此其所以特彰著生命一路，直就生命而言開物成務，而修皇帝王伯之學。夫開物成務本屬創造，創造本屬生命。此一要點，爲同甫所把住，目擊而道存，確乎有不可易處。創造屬於生命，此無可疑。然言生命之創造本有兩路：一是直接的，此即自生命上立根基；一是間接的，此自理性上立根基。前者爲英雄主義，後者爲理性主義。同甫是前者，朱子是後者。彼確有所見，故自信如此其堅。朱子不善合會，故不能令彼心服。此其所以鬧成對立也。朱子于理性一路比較透澈圓熟，而同甫于生命一路，不甚自覺得透澈，此見兩人學力工夫有優劣。然彼矇矓中確是代表一路。若不能善予合會，縱使服其口，亦不能服其心。此所以彼總望朱子「更高着眼」也。要善合會，第一步是須要「更高着眼」。徒善守以對立，並不濟事。眼目既高，復有合會之經路，則可以消融此對立，而足以使人喻解心服矣。試言其略如下。

## 一 生命之創造性

生命是實現道而成就功業的動力：本領闊大，開廓得開，這是生命的溶解力，莫之爲而爲，所以是天才。生命之向外冒是天。因爲是天，所以常不是因「理性的自覺」而冒開：一、在生死鬪爭之際，能冒出不能冒出，除幸運機遇外，全靠其生命的潛力，這裡沒有任何理性的考量與設計；二、在「見幾而作」之際，能不能見，見而不能作，亦完全靠其發自生命的直覺與躍動，這裡亦不是任何理性所能安排與使令，所以是天才。生命愈強烈的，這種生命的創造性愈大。

下篇 疏通朱陳所爭論之問題之意義

二三八

## 二 生命外冒不經理性的自覺：程朱所謂「暗合」之切義

生命之冒非理性的自覺所能引導，故生命之冒中所帶的渣滓亦非其理性的自覺所能控制。實然的生命之冒，不是經過德性超化後的功化。所以其夾雜是不可避免的。生命本身就是「非理性的」。此言「非理性」因其冒非經「理性的自覺」而定，此初是消極的。因其冒出非經「理性的自覺」，故其表現道而成功業，便名曰暗合或偶合，亦曰「天資之美」，並非內在地依德性之熟與理性之定而然。此是程朱說偶合之切義、本義。陳同甫于此不能解。英雄豪傑，眼光如漆，開眼即是：有此生命，即有此天才，有此天才，即有此命中。此好像不是偶合，而是必然。須知此必然亦是直覺的必然，而非理性的必然，因其非經理性自覺與德性超化故。此直覺的必然全係于實然的生命，與係于德性生命的直覺不同。生命充沛，則有此命中，及其衰也，則一堆枯朽，全成毫無道理之死物質。即依此而言其命中也，為偶合。偶合者因天資之美，偶然合于道，並非因德性理性而定然合于道，亦即並無真實的必然性。

## 三 生命之為「非理性的」之積極的意義

生命之冒，因非經理性的自覺，就此言「非理性」，是消極的，故就此言天才。然從實然的生命之冒中之必有夾雜以言「非理性」，則此「非理性」是積極的，而亦由其渣滓非「理性的自覺」所能控制而定。若能控制便非天才的活動，亦非生命事。原始生命愈強，渣滓愈多。此黑格爾名英雄為偉大的情欲：其生命全幅是情欲鼓蕩，全幅是氣機鼓蕩；好色、好名、好權、好勝、貪瞋痴三毒俱全。但他有強烈生命上的原始直覺，有聰明敏銳的目擊：他所看中的那一點，由全幅情欲以赴之，犧牲一切在所不惜。他只為他自己，不為別的。但他所目擊的那一點，却是公的，却是時代之所需，天下之所欲。此即是以其私實現公，所謂「理性之詭譎」是也。依中土學語說，便是天道

以英雄之私而實現天運之公也。此方是天道常運，光明常在，人心常存之所以，而非陳同甫直接由生命一路所說之意也。以上爲黑氏說。

#### 四 朱子純以主觀道德論英雄：不能正視生命之獨特處

由朱子說，則謂：所以爲之「田地根本」者全是利欲之私，並無是處。此固然也。然不能因其個人生命之不潔抹殺其客觀之價值。若純以主觀道德論英雄，非真能正視生命者也。朱子之蔽在此。所謂「儒者失其指，不足以開物成務」，失其指，實即是純以主觀道德衡一切。這裡若分辨不諦，則孔子之稱管仲與小其器，永遠可引作一偏說。如陳同甫說：「管仲儘合有商量處，其見笑于儒家亦多。畢竟總其大體，却是個人，當得世界輕重有無」。此即說管仲雖不知禮，然却有本領，能擔當世運，此即有客觀價值，故引孔子曰：「微管仲，吾其被髮左衽矣。如其仁，如其仁。」但朱子轉過來說：「孔子固稱管仲之功矣，不曰小器而不知禮乎？」但同甫仍可轉過來說：「孔子固謂管仲不知禮矣，然不曰如其仁如其仁而大其功乎？」這將永遠可以輕重說。重主觀道德，則看重其「不知禮」，雖有功業，亦不算大器。重客觀功業，則看重其本領，雖有小疵，不掩大體。

#### 五 主觀道德與客觀功業之矛盾相

主觀道德與客觀功業常不直接相函。如能直接相函，則朱子無蔽矣。即因不能直接相函，生命遂得插其中而有獨立之作用。道德理性固須首先有主觀之表現，即見之于個人之心身。否則，道德理性便無真切之印證處。道德理性首先須見之于個人之存心，個人之自覺。一有此自覺，道德理性即呈現，照察自己之罪惡而念念克服之。一有非禮，即非覺心之所能安。這裡亦儘有無限之莊嚴與雄偉。故由此，直接說成聖成賢，說道德宗教。這裡亦可帶出某

下篇 疏通朱陳所爭論之問題之意義

二四〇

些客觀的德業，但不能是一定形態的功業。故說到國家政治的客觀功業，常非其直接所能函。而成就一定形態之客觀功業常是英雄情欲生命之所至。客觀功業直接為英雄情欲生命所函，而常不是直接為聖賢德性生命所函。德性生命亦並非無闊大之本領，但其本領自別，與英雄生命實不同類。在發展過程中，主觀的德性自覺愈強，其原始生命之膨脹即隨之而愈弱，而其去客觀的功業亦愈遠，此如一人若眼光常反觀內照，則常見到內面而見不到外面。反之英雄的膨脹生命愈強，則去客觀的功業愈近，而主觀的德性自覺亦愈弱。此如一人若常是高視濶步，神采洋溢，則常能外衝而不能內省。此為德性與功業之本質的矛盾相。亦即理性與生命之矛盾相。依辯證的發展說，凡矛盾的皆是一時之現象，依理應可克服而使之歸于真實。

## 六 生命與理性之矛盾之克服：主觀的克服

從個人之實然狀態說，表現理性的，就在理性上成就，雖于功業有局限，就讓他局限，表現生命的，就在生命上成就，雖于德性有欠缺，就讓他欠缺。各作各的，亦無所謂矛盾。此即陳同甫所謂：「諸儒自處者曰義曰王，漢唐做得成者曰利曰霸。一頭自如此說，一頭自如彼做。說得雖甚好，做得亦不惡。如此，却是義利雙行，王霸並用。」惟不安于此雙行，而有更高之嚮往，則始見出有矛盾。因為道德理性並不應局限于個人，生命開不出，道德理性之實現即受局限。此是德性一面之需要超越。同樣，生命之膨脹亦不應安于非理性之實然狀態中，理性貫不到，利弊各半，雖有成就，亦有夾雜。不要說生命本身，即就其所成就者說，亦總是一半一半，不是全合理的。有價值之實現，亦有罪惡預伏于其中。因為天才生命之解決問題常是在實然境遇中而為實然之當機的，並不能從理性上有一根本的批判的安排。此如英雄只能革命，打天下，並不能從道德理性上根本反省打天下天下之非是：此是生命一面之需要超越處。如果我們不安于此實然之雙行，而有更高之嚮往，要求理性之高更的實現，則生命與理性

之矛盾即見。要克服此矛盾，必先肯定理性爲標準。要求理性之更高的實現，即已肯定理性爲標準。既已肯定理性爲標準，則在要求理性之更高的實現下，即可引生出更高的理性的智慧、心量與識量。克服此矛盾，主觀地說，必賴此更高的理性智慧與心量識量之引出。引出智慧、心量、識量，陳同甫所謂高着眼目，則可知理性表現者之限度，生命表現者之限度，且可肯定生命之獨立性，而不只是爲其獲禽多也，亦不可以主觀之存心而貶視其價值。蓋客觀問題有關民命甚鉅：物不得其生，人不遂其性，亦非仁者所能忍。能解決此問題，使物得其生，人遂其性，豈不是更高價值之實現？豈不是道德理性之更大的實現，客觀的實現？吾有純然之存心，然而不能開廓得去，吾之德性生命一循于禮，然而無闕大本領以旋轉乾坤，則亦徒望生民之苦難而興嘆耳。倘有開廓得去者，以其宏大本領旋轉乾坤，雖其根本田地只是自私，則其功德亦不小矣。如此，焉可以獲禽多而卑視之？漢高，唐太，以及明太，自個人存心與德性上說，皆無足取，然對於民族國家，歷史文化，都有客觀的功德。此站在理性之客觀的實現上說，當承認其生命本領之宏大。此種承認即爲一種更高的心量與識量。進而復知英雄只是實現道之工具，其情欲之私總在其命運機括中相抵銷，理性藉之以實現其自己而終歸消除之。黑格爾所謂理性之詭譎，即是一種更高的理性的智慧。此是承認英雄而又克服英雄之眼目也。此種克服是主觀地說。即從心量、識量、智慧上說。心量只是容得下，識量只是見得到，智慧只是看得徹。尚不能在主觀客觀上作存在的克服，有客觀妥實性的克服。故云是主觀的。

## 七 生命與理性之矛盾之客觀的克服

要作到客觀的克服，就個人說，須是聖雄：既是聖人，又是英雄，儒者所謂內聖外王也。但此百年不一遇，談何容易？降格以求，不就個人兼備說，則退而就衆志成城之共業說。此亦須先有作理性表現而能見得到之思想家，

次須有能認識而承認此理性表現之行動家。衆志成城，合而爲一聖雄，合而爲一內聖外王。此即今日之人權運動，社會運動等，所採取之方式也。在運動方式下，于過程中求實現。無論就個人說，或就共業說，皆須肯定理性一路爲標準，由此可以提得起，鑒別開，澄清本源，樹立綱維，而不止于英雄一路也。此爲理性與生命之統一。而不是「一頭自如此說，一頭自如彼做」之義利雙行也。人類歷史大體總是向此統一而進。因爲唯此統一，方是價值與理性之更高的實現。黑格爾所謂：東方世界只知一人是自由的，希臘羅馬世界知一部分人是自由的，日耳曼世界則知一切人是自由的，此亦是依此統一之實現而有此鑒別也。

### 八 陳同甫只是英雄主義：只落于生命強度之實然狀態

陳同甫亦不是義利雙行王霸並用，而是想縮歸一路。故云：「如亮之說，却是直上直下，只有一個頭顱做得成耳。」惟其縮歸一路之底子却是英雄主義，偏重生命一路。而對于理性却不能有積極的正視。如此，則所謂直上直下只是英雄之開廓得去耳。英雄雖是情欲生命，但不可以小人論，自含有理性的成分。但其理性是附帶的，不是本體的。如此直上直下之一路，不能算是正視理性與生命之矛盾與統一問題。只落于生命強度之實然狀態中。故總說爲漢唐申冤。「諸儒之論爲曹孟德以下諸人設可也。以斷漢唐，豈不冤哉？高祖太宗豈能心服于冥冥乎？」同甫此意却甚積極。實則曹操只是本領差點，（所謂「曹孟德本領一有蹺欹，便把捉天地不定，成敗相尋，更無着手處。此却是專以人欲行」。）高祖太宗只是更英雄些。若說人欲，都是人欲。並非本領一有蹺欹，便是人欲；本領更英雄些，便不是人欲也。高祖太宗並不能在本質上有別于曹操。他們只是生命強度之差，並非本體之別。陳同甫于此不審，而却積極爲漢唐申冤。此其所以只落于生命強度之實然狀態中也。但其縮歸一路，在語言上，又不純是英雄主義。故又欲類比孔子之點化三代，而亦欲點化漢唐。故云：「只如太宗，亦只是發他英雄之心。誤處本秒忽。」



而後斷之以大義。豈右其爲霸哉？發出三綱五常之大本，截斷英雄差誤之幾微。」又云：「亮之本意，豈敢求多于儒先？蓋將發其所未備，以室後世英雄豪傑之口而奪之氣，使知千塗萬轍，卒走聖人樣子不得。」所謂「點化」，所謂「截斷英雄差誤之幾微」，所謂「卒走聖人樣子不得」，正已函着肯定理性爲標準矣。然則在根本處已與朱子無異，何至有如此不相契之爭論？足見此等話頭只是語言，同甫未能正視其切義也。此亦如司馬遷論商鞅：「跡其欲干孝公以帝王術，挾持浮說，非其質矣。」而朱子答以「此等議論，正是推波助瀾，縱風止燎，使彼益輕聖賢而愈無忌憚，又何足以閉其口而奪之氣乎」？此不誤也。故同甫不自覺之本質實只是英雄主義，生命強度之一路。所謂「斷之以大義」，「窒其口而奪之氣」，亦只是順俗之浮說耳，非其質也。不能正視理性而開出綱維，無法超越生命強度而涵蓋駕臨于其上，以斷之以大義；亦不足以窒其口而奪之氣；更不足以使其知聖人樣子究竟是若何。此即不足言生命與理性之統一，以期理性、價值之更高的實現。

九 「九轉丹砂，點鐵成金」所以可能之根據：同甫是從生命立場上，直下平鋪教人承認凡是英雄皆有價值：此只是英雄主義、直覺主義，此不足以言點化

所謂「九轉丹砂，點鐵成金」，自有其深義。此亦是消融生命與理性之矛盾一問題之所函，亦即要求生命與理性統一之轉語也。「不應學力到後，反以銀爲鐵。」足見點鐵成金，並非易事，直須九轉丹砂而後可。然則此中之學力未易言也。既須九轉，則曲折多矣。自非直線思維，直接反應，所能點成。然要必以理性爲本體。孔子點化三代，不管三代事實究如何，以及其究如何之事實之因緣何在，孔子要是重德性、理性者，不是英雄主義者。且孔子雖不抹殺「三代之英」，然究不以家天下爲合理。此是其理性綱維之大眼目。不似陳同甫之以爲「不總之于一家，則

## 下篇 疏通朱陳所爭論之問題之意義

二四四

人心何所底止」之曲說也。同甫于此真見其陋矣。孔子所盛稱者爲堯、舜、禹，不見其甚稱湯武也。從周是從其文備，不是從其家天下也。（朱子堯舜三代並稱亦如孔子之稱堯、舜，俱是理想主義的，託古以寄義。）孔子之點化使之清潔，亦只點化而見其個人之積德，與其治民之比較王道，成爲小康局面下之可觀，然而「家天下之大私」不可掩也。又孔子稱管仲是本仁者之心量識量而大其客觀之功，是站在較高之德性與理性上通權以稱之，不是從生命立場上直接就其本領之大而稱羨之也。（如陳同甫謂「畢竟總其大體，却是個人，當得世界輕重有無。」便是直接就其本領之大而稱羨之。）若依孔子，管仲本領，並不算大。謂其「器小」，即示其本領並不大也。孔子語脈是站在較高層次上降格通權以容之。（如其仁如其仁，是就客觀功業說，是說仁之客觀表現。仁之主觀表現雖差，而有功業，使人免于被髮左衽，亦是仁也。仁之客觀表現亦甚重要。故就弟子疑其不死公子糾之不仁而移就客觀面以解之。）不是積極與之也。故到孟子即瞧不起管仲，而曰：「管仲、曾西之所不爲也，而子爲我願之乎？」（孟子：「曾西艷然不悅曰：爾何曾比予于管仲？管仲得君如彼其專也，行乎國政如彼其久也，功烈如彼其卑也。爾何曾比予於是？」）同甫不能正視理性以爲本體，而冒然言點化，試問以何者爲根據而行點化乎？無根據之點化，乃魔術之幻像，實際上仍是鐵也。或不然，則乃因鐵之功用甚大而教人直下承認其爲金耳。此烏乎可？然同甫之意實即從生命立場上，直下平鋪，教人承認英雄皆有價值耳。此即其所謂點化也。故勸朱子云：「願秘書平心以聽，惟理之從。盡洗天下之橫豎、高下，清濁、黑白，一歸之正道，無使天地有棄物，四時有刺運。」又曰：「使孔子在時，必持出其光明，以附于長長開眼者之後，則其利欲一時澆世界者，如浮翳盡洗而去之，天地清明，赫日常在，不亦恢廓、洒落、宏大、而端正乎？」此所謂洗刷一切，一歸之正道，以及浮翳盡洗，天地清明，即直下平鋪教人承認凡是英雄皆有價值。此固是心量識量之洒落宏大。然平鋪下、承認凡英雄皆有價值、即已足乎？此不是點化也。乃只吾人心境之寬平。「一歸之正道」，亦虛說耳。平眼以視，英雄自有價值，朱子亦非必無此平視之慧。唯不以此爲滿足，而要

求理性價值當有更高之實現，遂見出有差等，而有批判之鑒別。所謂偶合，所謂天資之美，所謂獲禽之多，所謂田地根本全是利欲之私，等等，皆是在此批判鑒別中所引生之詞語。而如此云云，便是希望更能提升一步。平視之，皆價值也。然一有批判之鑒別，則見出有差等之質別，非只平鋪承認所能渾同也。點化，只有在以理性爲本體之批判鑒別中始可能，只是平鋪承認，非點化也。言點化，乃虛語耳。同甫之言點化，其旨歸實只此耳。

### 十 就「九轉丹砂」以言點化之曲折：「天地無棄物，四時無剝運」之切義與真實義

點鐵成金，須以理性爲本體。此既無疑。茲再進而就「九轉丹砂」以言點化之曲折。所謂點化當該就是淘濾、磨練。點鐵成金者，在淘濾磨練中使鐵的價值轉成金子的價值。這只是個譬喻。在磨練中，依所磨練者之不同，各有不同的解析。如煉精化氣，煉氣化神，在修煉的過程中，把精化成氣。精只是精，並不是氣。但依一種工夫，使精之本質結構溶化而轉成氣。在溶化中，精之本質動蕩了，精之結構鬆解了，而要向着氣趨。它捨其自性，提升其自己而爲氣。此便是一種淘濾。淘汰其本質結構中之某物，（譬如物質性），而提升至氣。但依精之爲精，亦只能升至氣。只能升至氣，即是煉精之限度。再加工夫，使氣之本質結構溶化而爲神。氣捨其自性，提升而爲神。氣不是神。但加上工夫，可以使之變質而轉化爲神。至乎神，其本質便不可說結構，因爲它已全無物質性。要煉精化氣，必有駕臨乎精以上者而可以控制之，始能使之捨其自性而升舉至高級。此駕臨乎精以上者，即工夫也。工夫不是原始之生命，而是基于理性而來者。煉氣化神，亦復如此。此即所謂點化也。點化不是一下子之魔術，必須在一個發展過程中。在發展中，對氣而言，精有轉化爲氣之價值，不是精本身之價值；對神而言，氣有轉化爲神之價值，不是氣本身之價值；步步升舉轉化，向高級而趨，即是步步價值化其自己。如此方是「天地無棄物，四時無剝

下篇 疏通朱陳所爭論之問題之意義

二四六

運」，天地常運，光明常在也。不是從原始生命之實然狀態中，平鋪以視，而謂金銀銅鐵各有價值也。平視，則無棄物，無剩運，是實然之平擺，是靜態的，實無所謂運也。故只能直接撲着原始價值。而在步步升舉轉化，向高級而趨中，則無棄物，無剩運，是應然之發展，是動態以觀的，如是方真有所謂運。故不是直接說一物之原始價值，而是說它在天運升舉中之價值，在工夫中說它精神上的價值，說它實現理性的價值，故是間接的，離乎其原始的。自然而為精神的，人文的，黑格爾名之曰「第二自然」。即依此間接，方可說是「九轉丹砂」之點化。陳同甫的點化，只是原始的自然價值，了此價值，是原始的直覺。不足與語升舉，天運，以及高更的實現。

## 十一 生命之原始價值與升舉轉化中之價值：引進歷史判斷以真實化歷史

用于歷史上，英雄的情欲生命恢廓得開，有所成就，自然有其原始的價值。但難說此原始的價值已盡美盡善，不再須提煉與升舉，不應再有更高的實現。在升舉轉化中，一切英雄的活動，無論正面或反面，皆有其「理性之更高的實現」之轉化上的價值。漢高唐太有其原始的正面價值，即秦政共黨，當下予以道德的判斷，是壞的，純是反面的，可以說毫無價值，但若從升舉轉化向高級而趨的發展過程以觀，則亦有其轉化過程上的精神上的價值。王船山即說天假秦政之私以實現天理之公。此已類乎黑格爾所謂「理性之詭譎」矣。人類歷史搖擺至共產主義之出現，豈無故哉？共黨之惡惡喪德，固已陷于罪惡之至極，但亦足以磨練人類使之既正視共黨所發之問題，又可重新覺悟正面之德性與理性，以期于問題真正有解決。此即升舉轉化之價值也。惟了解升舉轉化中之價值，方可說天地無棄物，四時無剩運，天地常運，而光明常在，而可真言歷史矣。人類歷史即是其精神磨練之過程。落在個人上，存在地言之，聖賢豪傑，仁人志士，批判英雄利欲之私，鑒別是非善惡，正所以透顯理性，以駕臨乎情欲生命之上，以

備磨練工夫之進行。猶如煉精化氣煉氣化神者之基于其修道之理性而開出修煉之工夫。人類歷史即是人類修煉工夫之過程。在修煉過程中，人類理性要向更高的實現而趨，但不是一下子空頭實現。亦不是空說實現。空說只是理上應當，還是在抽象的，非存在的階段。它須是在具體的，存在的過程中實現，亦即落實了，在磨練中實現。因此始有「存在的轉化」而演生歷史。而在轉化中，對更高實現言，每步轉化皆有價值。即被轉化之破銅爛鐵亦有價值。天地無棄物，四時無剩運，每一物，每一運，在升舉轉化中，提煉其自己，價值化其自己，而歷史成矣。此即所謂九轉丹砂之點化也。不是從原始生命上平視其原始價值也。陳同甫之爭漢唐，本意是在說天地常運，並非架漏過時，光明常在，人心並非牽補度日。漢唐英雄本領宏大，自有其價值，即是天地賴以常運，人紀賴以不墜，並非漏過。此意即函：對治朱子之惟是道德判斷，而欲引進歷史判斷以實化歷史。（「歷史判斷」意即從發展作用中看一歷史事實之價值。）但思之不透，自己所欲說之義理，究是什麼，亦弄不清楚，而自己之立場究何所在，亦不能自覺得透澈。故欲引進歷史判斷以實化歷史，而未能得其機要，只落得靜態平視，只能直覺原始價值。雖填滿歷史，而非真實化歷史。抑且亦有填不上者，如曹操劉裕，是則仍是架漏牽補度時日，仍有棄物剩運也。雖填滿亦不可得矣。此其徒有豪情，而無實力，本不足以擔當精鑒歷史之大任。所謂修皇、帝、王、伯之學，亦只是浮光掠影，畧有一開始之直覺。九轉丹砂，彼一步尙未轉也。故朱子目之爲粗豪。非誣言也。朱子固有不足以服同甫之心處，然朱子畢竟比他多轉了一步。此即朱子之高一籌。

## 十二 朱子具備「九轉丹砂」之第一步：道德判斷與批判的鑒別， 理性本體只停于知性之抽象階段中：知性與直覺之對立

朱子之所以比他多轉了一步，是因朱子能正視理性、德性，並以之爲本體。宋儒自二程以來，其講學之本質的

## 下篇 疏通朱陳所爭論之問題之意義

二四八

價值，即在自覺地要使人從原始自然生命中超拔，通過一道德的自覺而肯定一理性、德性爲本體，如是，落在個人身上說，人始真正有其精神生活上的成德過程，即人完成其自己爲一真正的人之過程，而不只是自然生命之生長。這是使人自覺地要從第一自然進到第二自然的學問，使人要從自然生命之原始價值進到精神生命之德性價值的學問。見道不見道，有本源沒有本源，以及所謂堯舜相傳之心法等，全在這裡說。用在歷史上，即要以此理性爲本體，對於古往今來英雄人物之情欲生命予以批判的鑒別。此批判的鑒別必然要引發理性之更高的實現之要求，在此要求中，當然不能安于英雄生命實然狀態中之原始的價值。故有此批判的鑒別，始可引生洵瀘修煉的工夫過程而實化歷史，此與個人完成其自己爲一真正的人之過程同。個人在完成其自己爲一真正的人之過程中，實化其所有的經歷。歷史亦在此洵瀘修煉過程中實化其自己。故從宋儒之學起，始能至精鑒歷史爲精神之發展史，並由之而始真能開始創造那自覺地實現理性之精神發展史，自覺地創造實化之歷史，並由之反而精鑒以往只是原始生命之不自覺的創造之精神發展史。但是理學家對於歷史用心不多，不能將其所提煉之本體引用於歷史，從動的升舉轉化之觀點精鑒歷史爲一洵瀘修煉之過程。其引用於歷史，只是作到肯定理性爲本體，作到批判之鑒別，此只是預備說洵瀘修煉之開端一步，爲九轉丹砂之第一步。尙未至從動的升舉轉化之觀點以實化歷史之境界。故由其批判的鑒別，對於歷史只能作道德的判斷，而不能引進歷史的判斷。不能引進歷史的判斷，即不能實化歷史，歷史只成爲表現經之正反事例。而在道德判斷中所表現之理性本體，亦只是理性本體之停止于知性之抽象階段中，尙未至恢復其爲踐履中之具體的理性本體，此即道德理性在此方面，未能真正復活而自見其自己。理性本體是在抽象掛空狀態中，此所以陳同甫有架漏過時牽補度日之譏也。朱子即停于此知性之抽象階段中，故于九轉丹砂之第一步雖言之極精透，而終不足以服同甫之心。反之，陳同甫想作到天地無棄物，四時無剩運，而又只停于原始之直覺主義，只能見到原始生命之價值，此亦不足以言九轉丹砂之點化，且尙未至說洵瀘修煉之開端一步，此所以終爲朱子所瞧不起

也。一個停于直覺主義，一個使理性停于知性之抽象階段，故兩不相服，而形成對立也。知性與直覺本是相反對立的。欲克服此相反之對立而至統一，必皆能淘濾轉化其自己而至從動的升舉轉化之觀點以真實化歷史始可能。然而彼兩人皆未至此。其所接觸之問題極豐富而重大，千餘年來未得解人，亦無人過問。豈不惜哉？此或亦與千餘年來中國學術文化之發展有關也。

### 十三 宋明儒對於歷史大體只具備道德判斷：理性只停于知性之抽象階段中

何以言朱子唯是道德判斷，只停于知性之抽象階段中？此觀其與同甫往復之辯言，即可知之。朱子答陳同甫書云：「夫人只是這箇人，道只是這個道，豈有三代漢唐之別？但以儒者之學不傳，而堯舜禹湯文武以來轉相授受之心不明于天下，故漢唐之君，雖或不能無暗合之時，而其全體却只在利欲上。此其所以堯舜三代自堯舜三代，漢祖唐宗自漢祖唐宗，終不能合而爲一也。」（案：此先根據德性本體予以批判的鑒別。）

「今若必欲撤去限隔，無古無今，則莫若深考堯舜相傳之心法，湯武反之之功。夫，以爲準則，而求諸身，却就漢祖唐宗心術微處，痛加繩削，取其偶合，而察其所自來，黜其悖戾，而究其所從起。庶幾天地之常經，古今之通義，有以得之于我。」（案：此只透顯本體，藉以對於漢祖唐宗之心術微處，作道德的判斷，並以歷史視作印證本體（常經、通義）之事例。至于此本體在歷史方面如何實現以真實化歷史，則置而不論。此即本體在歷史方面只停于知性之抽象階段中。）

「不當坐談既往之跡，追飾已然之非，便指其偶同者以爲全體，而謂其真不異于古之聖賢也。」（案：同甫亦不是追飾已然之非，只是站在生命立場，正視其原始價值。而朱子從批判的鑒別上，對其利欲之私作道德的判斷，此

亦並非不是，只是不能引進歷史判斷以真實化歷史。故德性本體只停在主觀狀態中，而于歷史方面，則見本體只停在知性之抽象階段中。）

「且如約法三章固善矣，而卒不能除三族之令，一時功臣無不夷滅。（此指漢祖說）。除亂之志固善矣，而不免竊取官人，私侍其父。其他亂倫逆理之事，往往皆身犯之。（此指唐宗說）。蓋舉其始終而言，其合于義理者常少，而其不合者常多，合于義理者常小，而不合者常大。但後之觀者，于此根本功夫自有欠缺，故不知其非而以爲無害于理，抑或以爲雖害于理，而不害其獲禽之多也。」（案：此即對於英雄情欲生命作道德判斷。殊不知英雄本不能十分清潔。不必說私生活之亂倫逆理，即就其打天下治天下之措施言，在以往之政體下，其不合理者蓋多至不可勝言，總其根源，在「家天下」之大私。而「家天下」之大私是客觀的政治上的制度問題。道德理性要作批判的表現，首先應對此而言。如是，對於政治與歷史方見切題。今不於此措思，徒就英雄情欲生命于私生活方面之亂倫逆理，以及就群雄角逐，利欲膠漆場中，散見之悖戾無道之景象，作道德的判斷，而期望其正心誠意，作慎獨自律的工夫，宜其隔靴搔癢，被譏爲迂濶也。此並非不對，乃是不切。不切，則人淡漠視之矣。此同甫所以說：「一頭自如此說，一頭自如彼做。說得雖甚好，做得亦不惡。」同甫如此說，已是萬分客氣了。此爲兩不相應。道德判斷而至于兩不相應，則道德理性即退縮而停于主觀狀態中。而情欲生命亦停于其原始狀態而自行汨濫。所謂相應不相應，是因問題層面不同而說。朱子要批判漢唐，固不應只就散見的主觀之私說，當客觀地就家天下政體之大私說。這裡一私，無往而不私。爲此一私，可以無惡而不作。不在這裡說話，而只就散見的主觀之私說，縱使這裡做得十分好，亦不過如三代，而三代却仍是「大道既隱，天下爲家」也。義理之光照察利欲之私，不照則已，一照，當無往而不照。散見的主觀之私固應照及，而家天下之大私更應照及。「大道之行，天下爲公」，「大道既隱，天下爲家」，不亦聖人之所已說者乎？從政治歷史方面說，此是天理之公之總綱。以往儒者在君主專制政體下，壓縮既



久，遂不復向此措思矣。或偶有憶及，亦不敢直伸其辭，只能縱脫空言。若能正視而蓄之于心，則一遇此問題自能中肯切要而談矣。即不敢明談，亦可于微言寄大義。而況聖訓固在乎？今迂泛不切，可見已不能正視而蓄之于心矣。至若同甫，則又想察其情而曲爲之說，已根本視爲當然。（所謂「不總之于一家，則人心何所底止？」）可見諸儒當時固已不能公之于辭，且亦不能默逆于心。故宋儒講學只能立教，退而向內聖方面發展，以對治佛老。此則能暢所欲言，而無禁忌。至若歷史、政治，則根本是消極的，而亦甚隔也。）

案：朱子義理之光之照察似已能意識及君主專制，家天下之大私，尊君卑臣之不合理與非禮。彼在語錄中，已時有提及。如弟子問變法，朱子答以後世一味尊君卑臣如何能變法？在君主專制家天下之大私下，根本處是不能動的，如何能變得？此吾所以說只有革命，而無變法。朱子之稱三代，貶漢唐，亦如孔子之稱堯舜，俱爲理想主義的。蓋中國君主專制政體自秦用法家以後具其形，漢繼之而不能變。惟西漢儒生猶爭論此問題，俱不以家天下爲然。可見尙未成定局，（至少在意識上）。故有禪讓五德終始之說，而釀成王莽之不流血而轉移政權。王莽之乖謬陰私，是中國歷史之大不幸。至東漢光武後，專制政體始成定局，亦無有再議之者矣。凡此詳解俱見吾「歷史哲學」。宋明儒者以能大展義理之光，故時能照及，而不敢暢其辭。壓縮既久，則淡然矣。又以道德意識強，只重綱常人道入倫之大本，而于政治歷史處之曲折，則不甚措意，重內聖而忽外王，如二程便不甚意識及此，此亦其講學本質之所函。而意識及此，亦爲其講學本質之所函，蓋義理之光，天理之公，之照察，原則上固不應有局限也。其局限之因緣是事實上的，偶然的。而依理想主義稱堯舜三代，則是其本質。重王道，重禮樂，反專制，反刑罰，嚴理欲之辨，貶視五伯漢唐，其中之函義皆有託古之微言，甚深之委曲，吾人固不應表面視之也。

又案：黃宗羲云：「止齋（陳傳良）謂功到成處，便是有德。事到濟處，便是有理。此同甫之說也。如此則三代聖賢，枉作工夫。功有適成，何必有德？事有偶濟，何必有理？此晦庵之說也。如此則漢祖唐宗賢于僕區不遠。」

## 下篇 疏通朱陳所爭論之問題之意義

二五二

蓋謂二家之說，皆未得當。然止齋之意畢竟主張龍川一邊過多。夫朱子以事功卑龍川，龍川正不諱言事功。所以終不能服龍川之心。不知三代以上之事功，與漢唐之事功迥乎不同。當漢唐極盛之時，海內兵刑之氣必不能免。即免兵刑，而禮樂之風不能渾同。勝殘去殺，三代之事功也。漢唐而有此乎？其所謂功有適成，事有偶濟者，亦只漢祖唐宗一身一家之事功耳，統天下而言之，固未見其成且濟也。以是而論，則言漢祖唐宗不遠于僕區，亦未始不可。

〔宋元學案：龍川學案案語〕。宗羲已提到漢祖唐宗之事功只是其一身一家之事功。未見其能是「成濟天下」之事功。足徵宗羲已意識到家天下之大私矣。（宗羲抱忘國之痛，著「明夷待訪錄」，對此感之最切，故言之亦較宋儒爲甚。）在家天下之大私下，無真正事功可言。道德理性之爲批判的表現，首先應在此客觀的政體問題上具備。事功之模型，如此方爲切要。蓋此是成濟天下之事功也。

又案：葉適云：「堯舜三代之統既絕，不得不推漢唐。然其德固難論，而功亦未易言也。湯武不忍桀紂之亂，起而滅之，猶以不用兵有慚德。謂之功則可矣。光武宗室子，志復舊物，猶是一理。漢高祖唐太宗與群盜爭攘，競殺，勝者得之。皆爲己富貴。何嘗有志于民？以人命相乘除，而我收其利，猶可以爲功乎？今但當論其得志後，不至于淫荒暴虐，可與爲百姓之主刑賞足矣。若便說向湯武，大義一差，無所準程。萬世之大患也。」（「習學記言」，宋元學案，水心學案上載。）準此，則水心亦不以漢唐爲真有功業也。已意識到其「皆爲己富貴，何嘗有志于民」？此即朱子所謂根本田地全體只是利欲之私。「何嘗有志于民」一語，在此，不可輕看。上言「爲己富貴」，算不得功業。則「有志于民」方可成客觀的真功業。「有志于民」即公心也。此等處，同甫全不顧及：「不管什麼功，反正有本領。此即其撥開批判的鑿別，唯是重自然生命之原始價值也。故云：「眼光如漆者，開眼即是」。不管其「所是」的是什麼，亦不管其「能是」的「田地根本」是什麼。同甫說「人欲如何主持得世界」？言外漢唐能主持得世界，故不會完全是人欲。殊不知無真功業，即不能真主持得世界也。

又案：象山云：「秦不會壞了學脈，至漢而大壞。」象山說此話之底子，其眼目當然很高。儒者繼承孔子之稱堯舜，當然不會看得起秦漢以下。但何以說學脈至漢而大壞？歸根結蒂還是君主專制家天下之大私一問題。秦不過一時之硬來，其惡顯。至漢反不上去，遂落下來而成定局。堯舜禹湯文武相傳之心法不明，而禮樂王道之盛亦不可復致。此所以至漢而始大壞也。儒者以聖王為政治上之最高格，此在根本上是反英雄情欲生命之非理性，故賤視五霸以及漢高馬上得天下所開之英雄。此吾于政治神話中已論之詳矣。當然孔孟以及宋明儒者之稱堯舜三代是理想主義的，而現實歷史則是實際之演進，堯舜三代事實上固不必如儒者之所稱。但此理想實表示對於政治、歷史作一批判的鑒別，先從理性上立一理想之規模，然後始期以更高之實現。縱事實上實際演進是另一線，從頭起即並無如此之理想，儒者不過把理想放在歷史之開端，託古以言之，這是把理想置于後，而不置于前，實際上是應置于前而須自覺奮鬥以實現之。縱然如此，儒者對於現實之批判的鑒別而要求理性之更高的實現，總是對的。問題只在「如何能引進歷史判斷以真實化歷史」。不能進至此，則批判的鑒別只表示一道德的判斷，而理性本體亦只停于知性之抽象階段中。此所以為消極的也。若認堯舜三代事實上即已如此，而又只停在知性之抽象階段中而不進，則三代後之歷史即無法講。只緬懷過去，鄙薄後來，此同甫所以有「架漏過時」之譏也。故必須從批判的鑒別進到「真實化歷史」之階段，然後對於政治、歷史始能有積極的思量。有積極的思量，然後始能自覺地創造歷史，向理性之更高的實現而趨。宋明儒講學，內聖方面為積極的，對治佛老可以暢行無阻，故其大成只在立教，而對於政治、歷史之外王方面，則為消極的。只作到批判的鑒別一步，此為九轉丹砂之預備階段。而真正「真實化歷史」之工作，則有待于今日。能自覺地真實化歷史，始能自覺地創造歷史，而「歷史為精神實現之過程」一義亦于焉極成而無疑。

#### 十四 對於政治與歷史作積極的思量：不自英雄與聖賢之「作用」處想，而要自客觀政體方面作架構地想

吾這裡所謂積極地思量政治與歷史，既不是着重于英雄情欲生命之恢廓得開，亦不是企求于聖賢德性生命之功效。因為這都是自「作用」處想。看重英雄或聖賢之作用，此都落在直覺主義，主觀主義，命定主義，此對於自覺地真實化歷史與創造歷史乃是不切的。故吾所謂積極的，不是從「作用」處想，（因為這是主觀的），而是從「架構」處想。因為這是客觀的。要積極地正視政治與歷史，而成濟真正之事故，不能不是客觀的。道德理性要作批判的表現，對於政治歷史要作批判的鑒別，首先應在「家天下」之大私處說話。而此大私乃是歷史演進中客觀的政體問題。鑒別此大私是「天理之公」之客觀表現之總綱。其次關於國計、民生、社會、經濟、禮樂、教化，各方面，都應當先從制度方面當作客觀問題而鑒別之。此梨洲所謂「統天下而言之」，葉水心所謂「有志于民」是也。此都是「天理之公」之客觀的表現。如自由、平等、正義、公道，等都是客觀表現的大眼目。總得先掌握住幾個有關全體人民幸福的大眼目，然後天理之公方可有客觀的表現，而由之以作批判的鑒別，（鑒別其究是天理之公，抑是人欲之私），亦方可說是客觀的。從客觀方面，作批判的鑒別，問題的形成，而期在實踐過程中求解答，方可算真正的客觀的事功。這從客觀方面作批判的鑒別與問題的形成，便是吾所謂從「架構」處想，而不是從「作用」處想。

所謂「架構」，依以下兩義定：一、從自己主位中推開而向客觀方面想，自己讓開，推向客觀方面，依此而說架構；二、推向客觀方面，要照顧到各方面，而為公平合理之鑒別與形成，依此而說架構。在如此方式下表現道德理性與天理之公，亦可說是道德理性之架構的表現，而重英雄之本領或聖賢之功化，則可說是理性之「作用」的表現。由英雄本領而來的作用，則是自然生命之原始的，非批判的，有夾雜的；由聖賢功化而來的作用，則是精神

生命之神通，雖是精純，然亦非批判的。故皆爲直覺主義，主觀主義，命定主義，而不可以與民共之，由客觀的實踐以實現。此批判的、架構的表現，甚爲重要，此則能多方撐開，多方承認，而共成一。而作用的表現則皆是渾全的，整一的，而不能撐開「多」，又皆是「非全即無」的，故不能「與民共之」，「與時偕行」：不能與民共之，即不能「傳」，不能「與時偕行」，即不能「繼」。故從「作用」處想，不能真實化歷史，亦不能積極地自覺地創造歷史。而架構的表現，則是直接跟「理性本體」來，而却是暫從主位讓開而爲一「曲」。由這一曲，客觀義成。此客觀的架構表現對聖賢德性生命之作用表現言，爲次級的，但此次級的一曲而可以通出去，以完成一大作用，此亦可說是德性的作用之客觀形態。（聖賢的作用是主觀的形態。）對英雄情欲生命之作用表現言，則是籠罩的，期以此架構表現納英雄生命于軌範之中而不使之氾濫，此真作到陳同甫所謂「千塗萬轍，卒走聖人樣子不得」也。如此方可「窺英雄豪傑之口而奪之氣」。此架構表現爲積極地解決政治問題，自覺地在實踐過程中以引生歷史，真實化歷史，以成濟真正事功之總樞紐。中國文化中，自墨子起即有要求事功一暗流，陳同甫其一相也，顧亭林、顏習齋、李恕谷，又其一相也，乾嘉考據，則其變形也，今之科學方法又其一變形也，而皆一方引不出事功，一方又反對理性本體，反對堯舜相傳之心法，故皆不知事功形成之關鍵，故亦不能實現其要求。陳同甫是英雄主義的作用表現，顧、顏、李是事務主義的表現，墨子是直接反應的原始的實用主義之表現。宋明儒者肯定理性本體，肯定堯舜相傳之心法，但于事功則是直接期望聖賢德性生命之作用表現。而以二帝三王爲實際上之見證。吾總說，孔孟稱堯舜是理想主義的，現在宋儒再益之以三代，亦仍是理想主義的，而置其家天下之私于不問。至于聖賢之作用表現，境界固高，然吾已謂其不能「與民共之」，「與時偕行」。而聖賢之本質，事功之作用其餘事也，因非其本質之重心所在，亦非其中心所在。故明道云：雖堯舜事業，亦如太空中一點浮雲過目。而由此路以言事功，若不能真至聖賢之作用，則人必譏其迂濶而無用。故顏習齋謂北宋出如許聖人，不能免徽欽之北狩，南宋出如許聖人，不能免帝

## 下篇 疏通朱陳所爭論之問題之意義

二五六

邴之投海。聖人固如此乎？此固無理之譏，然可知徒由聖賢作用以言事功，不足以成事功，則無疑。此其故即在缺架構表現之一環。然一言架構表現，則不能不肯定理性本體，不能抹殺宋明儒所講之堯舜相傳之心法。此種本源之學仍須講。因爲此是義理之光之發源。謂其「不足」可，謂其「不必須」則不可。此義陳同甫不知，顏、李不知，顧亭林亦不知也。等檜以下，則無論矣。茲仍就同甫而言之。

## 十五 精鑒歷史須通三關：道德判斷與歷史判斷之綜合，生命與理

## 性之統一

同甫答朱子云：「一生辛勤于堯舜相傳之心法，不能點鐵成金，而不免以銀爲鐵，使千五百年之間成一大空闕，人道泯息而不害天地之常運，而我獨卓然而有見，無乃甚高而孤乎？宜亮之不能心服也。」不能點鐵成金，只表示朱子只是道德判斷，尙不能引進歷史批判以真實化歷史。至于「不免以銀爲鐵」，實非「以銀爲鐵」，乃只是從批判的鑒別而有所抑揚，不以自然生命之原始價值爲滿足。至于「我獨卓然而有見，無乃甚高而孤乎？」實不可輕看此「卓然有見，甚高而孤。」若誠卓然有見，則必甚高而孤。「甚高而孤」是見道之第一關，所謂「截斷衆流」關是也。此只是未能通出去。然要通出去，必先經此第一關。不經此第一關而便云通，皆是自然生命之原始價值，皆是「第一自然」中事，不足語於精神生命之建立。堯舜相傳之心法，雖經孔孟之一點，然澈底澄清，而自覺地要透認此「性體」之自己，則始自宋儒。故宋儒此步提練實可說是「得不傳之絕學」。此實是歷史中一件大事。實應鄭重而寶貴之。雖只「唯是提練此性體」，而未至通出去，然只作到此第一關，已是不凡。唯是提練此性體，依黑格爾之思維說，便是透顯此性體之「純普遍性自己」，此雖在抽象階段中，尙未至與特殊者合一之具體圓融境界，（此就政治、歷史言，是如此，若就主觀實踐說，則宋明諸大儒實皆不只停在「純普遍性之自己」一階段中。）然此性體要必先經過此

抽象階段（截斷階段）而後始能「自見其自己」，此是遮撥一切葛藤牽連，而唯是認證此「性體自己」之一步。遮撥一切葛藤牽連，即是從感覺經驗界中提煉出來，將一切感覺成分刷洗淨盡，而唯是呈現此性體之自己。此是逆反之功。剝落一切感覺成分即是不與特殊經驗相牽連，故云是抽象，而逆反而證之「性體自己」即是一「純普遍性之自己」。此即為性體之「在其自己」。從歷史上說，當人類能自覺地印證其「性體之自己」，從習慣中，自然生命中，不自覺中，渾淪中，超拔出來，而印證此本體，以自覺地進到精神生命，使道德實踐、創造真實的人生、成爲可能，這當然是人類的躍進，不平凡的一步。說是「得不傳之絕學」，亦是實語。因爲在習慣中，自然生命中，不自覺中，即是「不傳」也。誰能透此一關，誰即獨卓然而有所見。此當然是一種孤高的卓然。凡是逆反之透顯皆是「孤高」。問題只在如何能由此再進到第二關，（涵養乾坤），乃至第三關（隨波逐浪），而歸于平平耳。（理性與生命之統一）。即就政治、歷史言，依此理性本體以爲批判的鑒別，「統天下而言之」，「有志于民」，從客觀方面而爲架構的表現，那便是進到第二關。（以義理之光，批判的與架構的，涵養乾坤。）再從動的觀點，升舉轉化的立場，引進歷史判斷以真實化歷史，成濟真正之事功，那便是進到第三關。（理性與生命之統一，理性之實現。）宋明儒者對此第二關只停在批判的鑒別之主觀形態中，未至架構的表現之客觀形態，此即第二關有所不盡。因第二關不盡，故第三關亦是停在聖賢之作用表現，主觀形態中，而不能引進歷史判斷以真實化歷史，此即不能有真正之第三關，此即前文所說朱子唯是道德判斷，理性本體只停于知性之抽象階段中之意也。朱子未能至第二、三關，此是其不足處。然若謂論政治、歷史，求濟真正之事功，而可不經此第一關，輕視堯舜相傳之心法，宋儒所得之不傳之絕學，則決斷然不足以與論政、史與事功。陳同甫不能正視此理性本體，故只落于自然生命之原始價值而不自知其非也。故理性之架構表現足以完成德性生命之作用，反過來，聖賢德性生命之學之講求，所謂心性之學，義理之學之講求，雖其本質只在成聖成賢成德立教，不在成事，然亦足以使義理之光常在，使理性本體能常「自見其自己」，而不走失，則亦足以爲一切光

## 下篇 疏通朱陳所爭論之問題之意義

二五八

明之源泉，護住一切批判的鑒別，架構的表現，使之常自見其自己為從理性本體而來，而不悖于天理之公。（否則，理性走失，則架構表現亦可墮落平沈，往而不返，其弊亦不可勝言。見拙作「理性之內容的表現與外延的表現」一文。）。然則雖不言事功，而唯是護住此心性本體，令自家生命常惺惺，心地常清和，照察常分明，則其為功已不少矣。而可妄肆譏責乎？

## 十六 儒學、心性之學、成人成聖之學是一，亦決不可輕忽

同甫云：「向來儒者所謂只這些子殄滅不得，祕書便以為好說話，無病痛乎？」又曰：「今不欲天地清明，赫日常在。只是這些子殄滅不得者，便以為古今祕寶。因吾眼之偶開，便以為得不傳之絕學。三三兩兩，附耳而語，有同告密。畫界而立，一似結壇。盡絕一世之人于門外，而謂二千年之君子，皆盲眼不可點洗，二千年之天地日月，若有若無。世界皆是利欲，斯道之不絕者，僅如縷耳。此英雄豪傑所以自絕于門外，以為立功建業，別是法門。這些好說話，且與留着粧景足矣。若知開眼即是個中人，安得撰到此地位乎？」此皆輕薄反動話。不知「理性本體」之重要也。只要「這些子殄滅不得者」能護得住而使之常在常見，則即是「光明寶藏」，足為一切價值之標準。（明道云：「只有這點子秉彝，卒殄滅不得」。）有何病痛可言？只要理性本體常在，義理之光常照，雖當未能進至架構表現時，英雄豪傑可一時「自絕于門外」，然而總範圍而照察之而不令其終絕。及至控勒部署以見天下之公是，則雖欲自絕而不可得矣。同甫急切于功利，以提練護持此「泯滅不得者」，一時重在收斂，而未能通出去以成濟事功，便輕視此「泯滅不得者」，認為有病痛，只是粧景之好說話。並認為「氣力」所在，便是道之所在，除此以外，別無所謂「卓然泯滅不得者」。故曰：「漢唐之賢君，果無一毫氣力，則所謂卓然泯滅不得者，果何物耶？」道固賴人以存，但只是「氣力」一層，只注意自然生命之原始價值，則道之存在只偶然耳，亦不能有真正的實現。人類精神之表現，歷史之發展，不如此之直接平鋪也。同甫雖重功業，而不知功業之艱難，只知氣力之可愛，而不知英雄之



病痛。將道只推向氣力之一層，以爲如此可以納英雄豪傑于門內。殊不知如此知解，只是把人類全放蕩而爲外，亦無所謂內也。「壇宇坊表」皆泯滅矣。如此，則「光明寶藏」，「卒殄滅不得者」之提練與護持，在人類歷史上，誠有其必要而且必然也。而此步提練之爲「卓然」，亦誠有其卓然也。同甫又云：「人生只是要做個人。聖人、人之極則也。如聖人方是成人。……謂之聖人者，于人中爲聖；謂之大人者，于人中爲大。才立個儒者名字，固有該不盡之處矣。學者所以學爲人也。而豈必其儒哉？」又曰：「蓋擔當開廓不去，則亦何有于仁義哉？氣不足以充其所知，才不足以發其所能，守規矩準繩而不敢有一毫走作，傳先民之說而後學有所持循，此子夏所以分出一門而謂之儒也。成人之道，宜未盡于此。故後世所謂有才而無德，有智勇而無仁義者，皆出于儒者之口。才德雙行，智勇仁義交出而並見者，豈非諸儒有以引之乎？故亮以爲學者，學爲成人。而儒者亦一門戶中之大者耳。祕書不教以成人之道，而教以醇儒自律。豈揣其分量，則止于此乎？不然，亮猶有遺恨也。」同甫以爲「人生只是要做個人」，「學者，所以學爲人也」。又云「學者，學爲成人」。何必爲儒？此亦是檢好聽的說。而于儒之本質不解也。以儒由于夏而分出，此亦只是同甫說，非孔孟荀之所謂儒也。亦非程朱陸王之所謂儒也。子夏傳經，只是傳儒書之經生耳，或亦曰儒生。兩漢魏晉人言儒只就此傳經之儒而言儒。今同甫亦如此。此豈儒之本質哉？以此定儒，則孔孟荀皆非儒也，程朱陸王亦皆非儒也。惟經生博士，馬融、鄭玄，方可爲儒耳。此可乎？學爲人，學爲成人，此是抽象之泛說。若一落實，則「學爲人」，「學爲成人」之道即儒道耳。儒者點出「人成其爲人」，「成人成其爲成人」之途徑，以爲必自覺地印證自家生命中之理性本體，然後人始能從自然生命轉爲精神生命，而有真實的人生，真實的人之完成，真實的成人之完成。儒之所以爲儒即在能代表而實踐此途徑。凡肯認而又實踐此途徑者，皆儒耳。不肯認此途徑，而泛言學爲人，學爲成人，則其爲人，爲成人，或爲異端，或爲庸衆，或只爲習慣中人。同甫欲學成人，而又云如聖人方是成人。如是，則學成人即學聖人。學聖人而不必其爲儒，則儒與聖人兩失之矣。既不解儒之本

## 下篇 一疏通朱陳所爭論之問題之意義

二六〇

質，又不明成人聖人之何所是。故要學爲「成人」，便不可反對爲儒。至于造詣深淺高低，則視諸其人。汝可反對子游子夏，隨荀子而目之爲賤儒，陋儒，然不必反對儒也。同甫鄙儒，不以儒自居，以爲「拳能擊得，足能舉得，獨來獨往，本非儒也。」此其鄙儒，不以儒自居，亦如劉邦之鄙儒，酈食其之不以儒自居也。劉邦曰：「乃公方馬上得天下，無暇見儒」。食其曰：「予非儒也，予乃高陽之酒徒也。」同甫所知不能高于酈食其也。須知儒之體則一，而其相與用本非一也。孔子不云乎？「言必信，行必果，硜硜然小人哉」！不又云乎？「汝爲君子儒，無爲小人儒！」此則隨分施設，隨機轉撥，豈拘于一格哉？菩薩不只低眉，亦有怒目也。定儒于子夏，此同甫之自限，儒者不如此限之也。只要頂得住，則或狂或狷，或豪或俠，或酒或色，皆不礙其爲儒。惟一般施教，接引大衆，不能不予以規矩準繩使有所持循耳。同甫云：「擔當開廓不去，何有于仁義？」明道亦說：「推拓得開，則天地變化，草木蕃。推拓不開，則天地閉，賢人隱。」此字面上與同甫同。然明道所說之推拓得開，是指真實的德性生命言，不是英雄的自然情欲生命也。自然情欲生命開廓得去，未必有仁義，而非自然情欲生命之真實德性生命之開廓得去，方是真仁義。同甫言之如此急促，不亦率乎？

## Moral Judgement and Historical Judgement

T. S. Mou

*Professor of Chinese Philosophy*

道德判斷與歷史判斷

Chen Tung-pu and Chu Hsi repeatedly debate upon moral value and significance of the Han and Tang Dynasties. This is a great problem in the history of Chinese thought which has not been sufficiently taken into consideration by Chinese scholars. The central significance of this problem is how in a philosophy of history is it possible to bring about the union of the moral judgement and the historical judgement.

Chu Hsi is a rationalist. In history he emphasizes only the element of morality and uses it as a standard of criticism of historical events. He does not have enough respect for historical judgement which actually is required in order to understand the real significance of history. He respects the virtues of Yao and Shun and judges all other rulers by their standards. On the other hand, Chen Tung-pu tries to convince us that the great events and periods in the process of history like the Han and Tang Dynasties have great historical value. The heroic leaders of the Han Tang Dynasties had difficult problems and solved them. He admires their heroism and accomplishments. But Chen Tung-pu can only understand the primitive value of natural impulses of life. He is not really able to judge the importance of a dynasty.

The fact is, in order to understand history both the moral judgement and the historical judgement are required. By means of the moral judgement we can criticize the rightness or wrongness of a historical event, and establish right principles of conduct. On the other hand, the historical judgement can help understand the real significance of historical events and spirit and purposes of national leaders.

Historical judgement will become pheonomeonism and historicism if there is no moral judgement to guide it. On the other hand, if there is only moral judgement, the moralist will relate only those facts of history which illustrate clearly his teaching of right and wrong and he will omit or neglect many other important facts.

