

唐君毅

全集

第二十六卷

生命存在与心灵境界



(下)

九州出版社

唐君毅全集

第二十六卷

生命存在与心灵境界
——生命存在之三向与心灵九境

(下)

唐君毅 著

唐君毅全集

目 录

第三部 超主观客观境

第十九章 归向一神境—观神界（上）.....	3
一、泛论此后三境之为超主客观之不可思议与思议.....	3
二、人类宗教思想与西方归向一神之哲学思想之发展.....	10
三、西方之上帝存在之本体论论证之思想应循之正途与 其歧途.....	16
第二十章 归向一神境—观神界（中）.....	23
四、西方上帝存在之宇宙论、目的论论证思想中之歧途 与颠倒见.....	23
五、康德之上帝存在论证之评论及其论证上帝存在之理 由之不当.....	27
六、完全存在之本义与斯宾诺萨之归向一神境之论.....	31
第二十一章 归向一神境—观神界（下）.....	39
七、来布尼兹至康德、菲希特之归向一神境之道路.....	39
八、对归向一神境之真实的理解.....	46
第二十二章 我法二空境—众生普度境—观一真法界（上）.....	55
一、泛论佛家思想之方向与有情生命以苦痛烦恼为本 质义.....	55
二、有神论之目的论之忽视有情生命愿欲与佛陀之悲愿.....	60
三、我执之破除与空性之体悟.....	66
第二十三章 我法二空境—众生普度境—观一真法界（中）.....	76

四、佛家之因缘义	76
五、善恶染净之因缘与超凡入圣之可能	85
六、业识不断及三世中之善恶因果义	89
第二十四章 我法二空境—众生普度境—观一真法界（下）	95
七、佛家之无量世界之理解	95
八、佛家之三世义之理解	102
九、佛家之善恶因果义之理解	106
一〇、佛家之普度有情义之理解	108
一一、解行顿成及当下普度之意义	114
第二十五章 天德流行境—尽性立命境—观性命界（上）	117
一、儒家之天德流行境——与前二境之异同	117
二、生命之自身之非执	120
三、生命之偶然性与死之智慧及生命之本性之善	124
四、生命中之超分别我执性	132
五、天伦、人伦与圣贤之德	135
第二十六章 天德流行境—尽性立命境—观性命界（中）	142
六、生命的灵觉之破空而出之创生义与天德流行	142
七、尽性立命之涵义	145
八、尽性立命之道	152
九、礼乐与祭祀之意义	157
第二十七章 天德流行境—尽性立命境—观性命界（下）	163
一〇、客观万物之自命与天命之问题	163
一一、观天命之正道与天自身之性命及万物自身之自正 性命之实义	173
一二、物之自命义	183
一三、略说中国儒者观性命之思想发展	187

第四部 通观九境

第二十八章 通观九境之构造与开阖.....	193
一、九境之互为内外在义.....	193
二、九境之次序之先后与种类同异及其层位之高低.....	197
三、九境之转易、进退、开阖与博约.....	203
第二十九章 专观尽性立命境之通达余境义——当下生活 之理性化——超越的信仰——精神的空间、具 体的理性与性情之表现为余情.....	211
一、当下生活之理性化——保合太和.....	211
二、当下生活中之超越的信仰——毕竟成圣之信仰之消 极的运用及神圣不二义.....	215
三、众生界不空义与善恶果报之信仰之消极的运用.....	223
四、宗教信仰在生活之中地位.....	226
五、精神的空间之建立.....	230
六、精神空间中之具体的理性之三度及知与行中之理性 与直观.....	233
七、心灵之活动之深度、广度与强度，及有余情之性情 为理性之超理性的表现，与性情之际.....	237
第三十章 论生命存在心灵之主体——其升降中之理性运用 一观主体之依理成用.....	242
一、生命存在与心灵之主体之超越于其“相”义.....	242
二、主体之超越及内在于其“用”之积极与消极之二义， 及其用之有限与无限，及境之顺逆，与主体之升降.....	249
三、知识概念之运用对生命升降之诸义及自觉心之陷落 之几.....	256

四、道德宗教生活中之升降之几及神心、佛心，与人之本心之异义与同义	261
五、神圣境界中之一与多之思议与超思议	268
六、执两用中之道	272
第三十一章 理事一如与理行于事之大事因缘—观生命存在之事用中之理	277
一、西方哲学之理事分离论	277
二、佛家之如法言理、如事言理义	280
三、事事无碍而遍法界义	288
四、依事理一如、法界缘起，说三世善恶因果与有情普度义	293
五、中国思想之言理不以有无生灭为第一之理，而以隐显始终为第一义之理，与儒家人间世界之大缘起中之超生死义	300
六、事之隐显始终中之理性意义	306
七、阴阳乾坤之理与性命之理	311
第三十二章 生命存在中之“真理或道”与“存在”之意义—观生命存在中之“存在之理”之相	318
一、存在之名义	318
二、人对存在之次第发现感受中，求其生命存在之正道与魔道	322
三、存在之意义之次序的升进	328
四、结论：感而能通，与生命存在之德性	337
后序：当前时代之问题，本书之思想背景之形成及哲学之教化的意义	342
一、人类世界毁灭之可能之认识	342

二、西方古典文化之上转与内转及近代文化之外转与 下转	344
三、中国文化之过去与现在	349
四、今日之宗教道德与哲学智慧之方向	350
五、本书思想之缘起	352
六、本书之写作之道与西方之理性主义理想主义之衰落	364
七、理想主义完成之道路与信心之根原的性情	367
八、宗教信仰与客观的形上学之价值	375
九、性情之形上学意义	379
一〇、不同形态哲学之永存及性情之形上学之二型	382
一一、二型形上学之不通与通	388
一二、哲学言说之目标与所对	391

第三部

超主观客观境

第十九章 归向一神境—观神界（上）

一、泛论此后三境之为超主客观之不可思议与思议

吾人前所论万物散殊境、依类成化境、功能序运境，皆人之心灵主体，相对于客观世界所成之境。感觉互摄境、观照凌虚境、道德实践境，则皆以吾人之感觉心灵、观照心灵、道德实践心灵之主体，自作反观，而以主观摄客观所成之境。兹下所论归向一神境、我法二空境、天德流行境或尽性立命境，则皆为超主客观之相对之绝对境。兹篇即直就此境之归于唯一绝对真实之完全者之神，而名之为归向一神境。下二篇更论余二境。

此人之能有此超主客观之相对之绝对境，在前所述之六境之上之外者，以人之心灵，既能分别依主观之觉客观与主观之自觉，而见及上之六境，即证人之心灵之可更自觉其有此所观之客观与能观之主观，以成此六境之能。则此心灵应为能自超于此客观与主观相对之上，以统一此相对之二观，更成一超此相对，而非主非客，或通贯此相对，而亦主亦客之绝对观，而于其中见一绝对真实境者。

此绝对观所观之绝对真实境，可称为形上境。此形上境，不同一般哲学中之宇宙观之境。一般哲学中之宇宙观，乃于一主观观点中，观宇宙万物，更见此万物之呈于此主观观点中之性相等。此乃先设定所观之宇宙万物为实有，观之之主观观点为实有。在今兹所说之形上境中，在其有超主观客观之意义上，则可不先设

定宇宙万物为实有、主观观点为实有，其兼统主观客观之义，可为其第二义，而在此兼统主观客观之义中，亦可全泯除一般宇宙论中之主观观点与所观客观宇宙万物之相对。

对此超主客而统主客之形上的绝对真实，东西之哲学、宗教、道德等思想中，有种种名说之。如东西思想中之天、帝、元、真宰、太极、太虚、太和、道体、太一、至无、至寂静者、梵天、真如、如来藏、至真实者、有一切者、绝对者、完全者、至大者、至微者、无限者、永恒者、最究竟者、最根原者、至美至善者、绝对公正者、为一切爱一切德之本原者。此诸名之义，虽不同，然其所指向，为一超主客而统此主客之形上实在，则无不同。此诸名之义，多皆是由消极的非世间之真实之义，以指一积极之存在者。其指一积极之存在者，亦同时多少有说其非世间之真实之消极义。此诸名之字面上之义，亦恒不能尽其所指之绝对真实之义。于是，此中之名，即恒纯是一指标，有如道路上之指标，以指向一超世间之绝对真实。人由不同之来路来者，可由不同指标，以向于一路。人之自不同之思想来路，以思想此绝对真实者，亦可有此不同之名，以指向此绝对真实。然此中为指标之名，所指向之绝对真实，可为人所不先知，而其意义，即非确定。又其所指，既为绝对真实，亦不能以一般表相对真实之物之名，限制其义，使之如一般之名之义之确定。然人对此为指标之名，虽不能确定其义，亦须先有其名。如路上之指标之必须先有，乃能导人行于某路。此中有名，即可导人次第往思其义，故名即是“道”，如基督教“道成肉身”之道，原义即“名字”。然以人之思想此真实之思想，来路不同，故其指向一道者，亦可有种种不同之名，而各名之义之不确定者，其指向亦可确定的交会于一道。然其名所指向，虽交会于一道，其名原有之义，仍恒不能尽表人于此一道上之绝对真实，所次第见及之义。由此而人以有某一义之名说之者，亦恒须兼取表他义之诸名，为之解释。人亦可更感到：

即合此诸名之义，以及一切人间语言之义，以表此绝对真实，仍不能尽其于此绝对真实所见之义。故人亦可更说之为离言者、不可说者，为不可道之道、不可名之名，不能以名言之义，思之论之之不可思议者，亦不可想象者，超理性之运用或非理性之所及者。而人对此绝对真实之思议，恒归于言其不可思议，则同时开人之否定此绝对真实之存在之思想之几。以其既归于不可思，则亦可不思之为有、为绝对真实；既归于不可议，则亦可不议之为有、为绝对真实；则此表绝对真实之一切名言，与其义，应皆同废。然谓此绝对真实为不可思议者，虽可开人更不思之不议之机，而不能使人自始对此绝对真实，不加思议。因谓绝对真实为不可思议者，非自始不思之、不议之。乃思之，而后见其不可思，议之，而后见其不可议。则无其先之思议，亦无其不可思议之可说。则难者不能执此最后所言之不可思议，而谓人开始之谓其为真实存在，而思议之之事，与思议之之言与名，皆不当有。于此开始点之是否可谓此一超主客观之真实存在，乃不可思议、不当思议，方为此中之论辩之焦点。

此中人之可说此绝对真实自始不可思、不可议，亦不当思、不当议者，要皆直至思议原只是思议现实上实有之客观境与主观境中之事物上立论。人之思固能思万物散殊于天地及万物之性相，能思由此性相而定之万物之种类，能思其种种因果关系，能思人与其他人物之感觉互摄所成之时空界，能思一般文字之意义、数、形量等之真理与美，能对人所在之宇宙，与其现有之人之生活、现有之真知识，有一宇宙观、人生观及知识观，能思人之道德生活行为中，所见之人之德性，而更以名言议之说之。然人似不能更超于此一切主观客观之境之外，更有所思所议，以其似非人之思议所对之境，则亦不当为人之所思所议也。

然此所谓人之思议，原只是思议现实上实有之客观境、主观境，亦不能证明人必不当思议超此二境之境。因人之思议之原是

如何者，非必当永是如何。原是如何，乃实然命题；当是如何，乃当然命题。谓当不当，有一道德意义。而在道德上，无人有必然之理由，以谓人于此之不当如何思、如何议。人思一超越主客之境，无道德上之罪过，人亦应有此一思想之自由。即自实然之事实上说，人类亦事实上已有对此超主客境之种种思维，与种种论议。人之思议，实际上已非只停于思种种主客境中之万物散殊之性相，与其种类等，即已非停于难者所说之“原是如何”。于人之思议，自历史上论其原是如何，则人所初有者，正原是对超主客之鬼神等而有之思议。人类思想之早期，固原是以宗教思想、宗教言说为本也。今若谓人类思想已由此宗教思想，进至此对万物散殊之性相、种类等，可实证之科学以至道德之思想，则进至此者，应亦可再进。人类未来之思想，岂不可再回复此类宗教思想、宗教言说，与超主客观之鬼神或形上真实之思想？则依人实有之思议如何，以论此思议形上实在之当不当有，固可由人实有此类思议，以谓其当有，正如人可自人之思议之有实非此类思议者，以谓其不当有也。则二者同无决定之理由。今纯自此类思议本身道德上之当不当有上看，则此诸思议，不特无道德上罪过，亦正可说为由人之道德生活实践中所引出，而亦正可说其为当有者也。

吾人前于道德实践境中，谓人为成其道德人格，有其道德理想之实践，而不惜杀身成仁，舍生取义。人于此能杀身舍生之人格，恒由见其能自觉的接受死亡，而见其心灵与生命之应超于此死亡之上。人于此即恒觉其死而未尝不存，而或即直感一鬼神之存在。此外，人于其所亲爱、所崇敬之人，亦恒由人之依其道德心情，望其生而不忍见其死，而于其死后亦恒信其鬼神之尚在。此外，人在道德生活中，又恒觉其己力之不足，以自去其不善时，而祈祷鬼神，或天帝之相助。此皆出于人之道德心灵，而不能谓其不当有之事。则人由此而肯定此鬼神天帝之超越吾个人之主观

心灵，与一般所知之客观现实世界而存在，亦不能谓其不当有。以人之道德心灵为当有，则由此心灵而自然生起之肯定与信仰等，即为此有道德心灵者所亦当有者矣。

人于此恒谓人于此所肯定信仰为有之鬼神等，唯是人之主观心灵上之有，非超此主观心灵之有。然此实非相应于人之谓其有之心灵，作如实说。因人在此时，并非谓此鬼神之有，只为主观心灵之幻觉，即非以为只在此主观心灵中有故。人在此时，乃感其既非一般客观现实之有，亦非只主观心灵中之中之有。故人谓其有，亦是谓其为超此一般之主观客观之上之有。则若于此，谓其有，非不当有，而为当有，即同于谓：人之肯定信仰此超主观客观之上之有或形上世界之有，为当有之肯定信仰矣。

吾人上文谓人之肯定信仰此超主观客观之真实之形上世界，为当有，则于人之对形上世界，加以思想、加以议论之事，亦即不得谓为不当有。此人之对形上世界加以思议之事，即形上学之事，亦人之形成一超主观客观之境之事。此即吾人今所将从事者。至于人之为此形上学之事，而思议形上世界之事，恒当更思其不可思，议其不可议，亦不可谓其有矛盾。循前文所说，思议是先事，思其不可思，议其不可议，是后事。必先思至极，至于无可思，而后思其不可思。此思其不可思，仍由思而引致。必先议至极，至于不可议，而后议其不可议。此议其不可议，亦由议而引致。此思至极，而止于不可思，议至极，止于不可议，仍是当有的思之学、议之学。有如人一切日常之思，止于行，一切日常之言，止于默，人仍谓日常之思与言之学为当有也。此中之思之事、议之事，自有种种困难，亦恒不免先经种种不当之思、不当之议，然后其思与议，乃渐有当。此亦是学。有如人之日常之言与思，同恒先经不当之思、不当之议，乃渐有当。一切学皆是由不当至当之历程。若对形上学之思，必归至不可思，方为至当，至不可议，方为至当，此思议，亦仍是人所先当经之学。不可以其归在

此不可思不可议，即谓此学之自始不当有也。

此形上学之思议，其肯定有一超客观主观之实在，虽同于人之肯定有鬼神之实在之类，然又不全同。此不同，在人之肯定有鬼神之实在，初原自人于他人之死有悲叹惶惑之情，更不容已的直感其为一超越之实在。然人既有此直感，而见此现实世界中，实无此情上所直感之鬼神之存在，人即可只有此一悲叹惶惑之情，更无此直感。人更可初有此一情，而时移境迁，此情又逝；更不能由此情，以进而直感鬼神之有。又人之有此情，而直感鬼神之有，更相续信其有者，亦恒不欲强人之有同一之直感，与同一之信，更不必以理由论证其有。则感者信者谓有，未感者不信者谓无，互不为碍。然为形上学之思议者，则始于思一超主客之实在，为理上所必当有，恒以理由论证其有，以期人之同信。而其所归，恒不限于证此人所崇敬、所亲爱之圣贤忠烈，与所亲之人之鬼神之有；且必更谓一鬼神之世界为有，以合为一纯精神之世界，以归至绝对之精神实在，如天或帝，或绝对者等名之所指。此其所以必归至此纯精神之世界、绝对之精神实在之故，亦可得而言。

此中之故，即在人初之只信其所崇敬亲爱之人之鬼神为有者，原依于人之道德心灵之情而谓其有。然依此情而谓其有，即必不忍此诸鬼神，唯是孤悬于上，无所为侣，亦无所依恃。而彼鬼神者，既无世间之人物之形质，以相为碍，则其超形质之心灵生命，便似应互相映照，以结为一体，以合为绝对精神实在。至于人之对此绝对之精神实在，必更谓其为一无限之心灵生命之存在，遍在而永恒，具一切德，有一切能，足为此现实世界之主宰者，则由人于此若不如此思想之，则不足以见其超越于吾人所视为“亦为无限，而历无穷时间空间，其中之人物亦有种种德、种种能，其类亦无穷之现实世界”之上。则吾人对此精神实在之信念，将不能自持，而还将落于“对现实世界与其中之事物之无限”之思维之中，而更执此后者，以疑此绝对的精神实在之实有与吾人所

崇敬亲爱之人之鬼神之实有，而亦违悖吾人之初信此鬼神等为实有之道德心灵矣。故人之肯定信仰一超主观之形上实在，恒归至于肯定信仰：一绝对之精神实在，其无限、遍在、永恒，具一切德能，能更超越于现实世界之无穷，及其中一切人物之德能之上，而完全备足现实世界人物可能有之一切德、一切能者；然后人之念此精神实在之存在之心，方能自持此精神实在，于现实世界之上层位，以为此现实世界之主宰，以免于人之对之不加肯定信仰之疑，而还降落而只执现实世界为实在之危。此则唯由人之肯定信仰此精神实在之心灵上，恒不得不求归于此，以言人之所以恒必归于此之故也。

人之心灵之恒必归于信有一绝对之精神实在，是一事。人如何能全部心安理得，以持其信仰，又是一事。此则由人既先知有现实世界之存在，更信有超越于其上之绝对精神实在，能主宰之；则此二者，即成为一上一下，互相撑持，亦互相对抗之局面。人若对此在上者之信念重，则对此在下者之信念轻。此轻重之势，恒一起一伏，轻重之情，亦一胜一败；而如只永成一互相撑持对抗之局面。在此局面中，此精神实在，似对此现实世界，未能全加以主宰。然当人谓其对此现实世界，能全加以主宰时，又未必谓此现实世界即吞没于精神实在之中。因人若念其能吞没此世界，使至于无，则无世界为其所主宰，而不能称为主宰世界之精神实在，便又与人之初乃由其生于此世界，知有此世界，而后信有此精神实在之始事，互相违反矣。由此而人之如何思议此精神实在与世界之关系，便有种种形态之不同。吾人今循人之由前六种主观客观境，以进至说此精神实在之有，则当说此六种主观客观境中之现实世界，原有自行超化升入于此精神实在之世界之义，而此精神实在之世界，则对此现实世界，有一“既加超越，又加以涵融，而浑化其分别，亦内在于其中，以成其主客境之真实通贯”之关系，而归于言此关系，亦同时引人由对此关系之思，至于超