

牟宗三学术论著集 ■ 中国哲学史论系列

心体与性体

XinTiYuXingTi

上

牟宗三 著

予以顽钝之资，恍惚摇荡困惑于此学之中者有年矣。五十以前，未专力于此，犹可说也。五十而后，渐为诸生讲说此学，而困滋甚，寝食难安。自念若未能了然于心，诚无以对诸生，无以对先贤，亦无以对此期之学术也。乃发愤诵读，撰成此书，亦八年来之心血也。

上海古籍出版社

牟宗三学术论著集·中国哲学史论系列

心体与性体

XinTiYiXingTi

牟宗三 著

上海古籍出版社

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

2·牟宗三学术论著集·中国哲学史论系列

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

王龙溪有言：悟道有解悟，有证悟，有彻悟。今且未及言悟道，姑就宋、明六百年中彼体道诸大儒所留之语言文字视作一期学术先客观了解之，亦是欲窥此学者之一助。

了解有感性之了解，有知性之了解，有理性之了解。仿佛一二，望文生义，曰感性之了解。义义厘清而确定之，曰知性之了解。会而通之，得其系统之原委，曰理性之了解。

荀子曰：“伦类不通，仁义不一，不足谓善学。学也者固学一之也。”又曰：“全之尽之，然后学者也。君子知夫不全不粹之不足以为美也，故诵数以贯之，思索以通之，为其人以处之。”“全之尽之”即通过知性之了解而至理性之了解也。

予以顽钝之资，恍惚摇荡困惑于此学之中者有年矣。五十以前，未专力于此，犹可说也。五十而后，渐为诸生讲说此学，而困惑滋甚，寝食难安。自念若未能了然于心，诚无以对诸生，无以对先贤，亦无以对此期之学术也。乃发愤诵数，撰成此书，亦八年来之心血也。或于语意之厘清与系统之确定稍尽力焉，然究能至“全之尽之”否，亦未敢必也。

前贤对于人物之品题辄有高致，而对于义理系统之确解与评鉴，则稍感不足。此固非前贤之所重视，然处于今日，则将为初学之要务，未可忽也。

理性之了解亦非只客观了解而已，要能融纳于生命中方为真实，且亦须有相应之生命为其基点。否则未有能通解古人之语意而得其原委者也。

2·牟宗三学术论著集·中国哲学史论系列

庄生有云：“圣人怀之，众人辩之以相示也。”吾所作者亦只辩示而已。过此以往，则期乎各人之默成。吾未敢云有若何自得处，愿与天下之善士共勉之，此非笔舌所可宣也。

凡吾所欲言者俱见于综论部，兹略赘数语以为序。

目 录

出版前言	1
序	1

第一部 综论

第一章 宋、明儒学之课题	1
第一节 正名:宋、明儒学之定位	1
第二节 所谓“新儒学”:新之所以为新之意义	9
第三节 宋、明儒之课题	16
第四节 宋、明儒之分系	36
第二章 别异与简滥	53
第一节 横渠、明道之言理或天理	53
第二节 明道之自体上判儒、佛以及其言天理实体与 伊川朱子之不同	66
第三节 存在之理与形构之理之区别	76
第四节 存在之理与归纳普遍化之理之区别	87
第三章 自律道德与道德的形上学	98
第一节 论道德理性三义	98
第二节 康德所以只有“道德的神学”而无“道德的 形上学”之故	119
第三节 “道德的形上学”之完成	148
第四章 道之本统与孔子对于本统之再建	163
引 言	

2·牟宗三学术论著集·中国哲学史论系列

第一节	孔子前性字之流行及生性二字之互用与 不互用	168
第二节	孔子后言超越意义之性之传统背景——《诗》《书》 中所表现之道德总规与政规	177
第三节	孔子所以不常言“性与天道”以及子贡所以言 “不可得而闻”之故	185
第五章	对于叶水心《总述讲学大旨》之衡定	192
引 言		
第一节	尧与舜：以器知天与人心道心	193
第二节	禹与皋陶：《皋陶谟》之天叙、天秩、天命、天讨、 天聪明、天明畏	198
第三节	汤与伊尹：《汤诰》“降衷、恒性”与《中庸》“天命 之谓性”	199
第四节	文王与“无声无臭”	203
第五节	周公与原始的综和构造	208
第六节	孔子与仁教	209
第七节	曾子与“孔子之传统”兼论忠恕一贯	220
第八节	孟子之开德与言治	238
第九节	《易传》与周、张、二程	254

第二部 分论一 濂溪与横渠

第一章	周濂溪对于道体之体悟	274
引 言		
第一节	濂溪《通书》(《易通》)选章疏解	276
第一段	以诚体合释乾道	276
第二段	诚体与寂感真几	282
第三段	圣道、师道(变化气质)与圣功	286
第四段	诚体之神与太极之理	295

第五段 结语:濂溪之造诣与不足	304
第二节 关于《太极图说》	305
第一段 “无极而太极,太极动而生阳”解	305
第二段 “太极动而生阳”之确义	311
第三段 朱子理会“太极之理”之偏差	315
第四段 对于评斥朱子理气为二者之衡定	333
第五段 象山疑《太极图说》之非是	346
第二章 张横渠对于“天道性命相贯通”之展示	357
引 言	
第一节 《正蒙》“《太和篇》第一”疏解;道体义疏解	374
第一段 “太和所谓道”;气与神	374
第二段 太虚与气	380
第三段 “聚亦吾体,散亦吾体”;并论“兼体 无累”义	382
第四段 太虚即气;体用不二之圆融论并辨佛老 之“体用”义	392
第五段 体用不二下之“无非教也”	399
第六段 离明得施不得施之本体宇宙论的意义	400
第七段 “太虚即气”之体用圆融义与清气之质性之 分别	402
第八段 鬼神之神与太虚神体之神之不同	409
第二节 “合虚与气有性之名”;性体义疏解	416
第一段 言虚言道皆结穴于性	416
第二段 性之名之所以立	418
第三段 性体之具体意义与具体内容	421
第四段 由“兼体”与“合两”以明性体寂感之神	423
第五段 性善命正:“义命合一存乎理”	430
第六段 天地之性与气质之性	433

4·牟宗三学术论著集·中国哲学史论系列

第七段 化气继善以成性·····	438
第八段 “以理言”之命与“以气言”之命·····	448
第三节 “合性与知觉有心之名”:心体义疏解 ·····	454
第一段 心之名之所以立·····	454
第二段 “心能尽性”之总纲·····	456
第三段 仁心体物而不遗;天无外、性无外、心亦 无外·····	457
第四段 德性之知与见闻之知·····	465
第五段 虚明纯一之心与“存象之心”·····	469
第六段 “合内外于耳目之外”·····	470
第七段 心之郭廓义与形著义及耳目不为累而为 心知之发窍·····	471
第八段 “以性成身”与“因身发智”·····	475
第九段 辨佛·····	477
第四节 综论心性合一(是一)之模型·····	478
附录:佛家体用义之衡定 ·····	490
一、佛家言“空”之意义;空与缘生非体用义 ·····	491
二、《起信论》之大义·····	498
三、体用义之检查·····	515
四、圆教下究竟体用义之确定·····	530
五、道德意识之豁醒,内在道德性之性理、实理、天理 之挺立·····	555

◇第一部 综 论

第一章

宋、明儒学之课题

第一节 正名：宋、明儒学之定位

宋、明六百年之儒学通常亦名“宋、明理学”。“理学”之“理”字固有实指，但人可就表面只想其通泛之意义。平常有词章、义理、考据之分，就《易经》言，有象数、义理之别。若如此使用“义理”，则“义理”一词便甚通泛，其意当是普通所说之“道理”或“理论”，或如今日所说之广义之“哲学”。若依此意义之“义理”想宋、明理学之“理”字，则太通泛，不能标明其特质，亦不能使人知其与先秦儒家之关系。是以若用“理”字去想宋、明儒学之所讲，则须有简别。

先秦典籍未有依“理”之不同划分学问者。开始作此区分者是汉末魏初之刘劭。其《人物志·材理篇》第四云：

夫理有四部，明有四家。……若夫天地气化，盈虚损益，

道之理也。法制正事，事之理也。礼教宜适，义之理也。人情枢机，情之理也。四理不同，其于才也，须明而章。明待质而行。是故质与理合，合而有明。明足见理，理足成家。是故质性平淡，思心玄微，能通自然，道理之家也。质性警彻，权略机捷，能理烦速，事理之家也。质性和平，能论礼教，辨其得失，义理之家也。质性机解，推情原意，能适其变，情理之家也。

据此，则理分四部，即道理、事理、义理、情理。其所谓“道理”即天道之理。其所谓“道理之家”，其心目中大体是指“道家者流”而言。实则儒家亦讲“天道”。其所谓“事理”是就政治制度与政治措施两面而言。其所谓“事理之家”是就政治家以及有处事之才之人而言。若就依理成学而言，此当属于政治哲学（包括人法而言）。此是依横的与静的观点说“事理”。若复依纵的与动的观点看事理，则当属于“历史哲学”。其所谓“义理”是指礼乐教化而言，此是属于道德的，非通泛之义理。其所谓“义理之家”大抵是指“儒家者流”而言。其所谓“情理”与“情理之家”大体可包括于“事理”与“事理之家”中。“事理”是政治性、历史性的，而“情理”则比较偏于社会性的。明“情理”者虽不必能进而为“事理之家”，然“事理之家”必通“情理”。

依以上四理之分，宋、明儒所讲者当是兼摄“道理”与“义理”两者而一之之学。“道理”是儒家所讲的天道、天命之理。“义理”是自觉地作道德实践时所见的内在的当然之理，亦不只是如刘劭所说之“礼教宜适”之只为外部的。

但此四理之分当然不能尽此“理”字之全部意义。友人唐君毅先生依中国思想史之发展，分理为六义：

一是文理之理，此大体是先秦思想家所重之理。二是名理之理，此亦可指魏、晋玄学中所重之玄理。三是空理之理，

此可指隋、唐佛学家所重之理。四是性理之理，此是宋、明理学家所重之理。五是事理之理，此是王船山以至清代一般儒者所重之理。六是物理之理，此为现代中国人受西方思想影响后特重之理。此六种理，同可在先秦经籍中所谓理之涵义中得其渊源。如以今语言之，文理之理乃人伦人文之理，即人与人相互活动或相互表现其精神而合成之社会或客观精神中之理。名理玄理之理是由思想名言所显之意理，而或通于哲学之本体论上之理者。空理之理是一种由思想言说以超思想言说所显之理。性理之理是人生行为之内在的当然之理而有形而上之意义并通于天理者。事理之理是历史事件之理。物理之理是作为客观对象看的存在事物之理。（《中国哲学原论》第一章《原理》上一《导言》）

唐先生所说之“理之六义”实可赅摄中国思想史中“理”字之全部意义。但若以学门观之，先秦所说之“文理”之理很难划在一门学问内，其意盖甚通泛。故若从“理”字之意义上想，有此一义，但若从学门观之，则不知其当何所属。是以理之诸义，若以学门范域之，吾意当重列如下：

1. 名理、此属于逻辑，广之，亦可该括数学。
2. 物理、此属于经验科学，自然的或社会的。
3. 玄理、此属于道家。
4. 空理、此属于佛家。
5. 性理、此属于儒家。
6. 事理（亦摄情理）、此属于政治哲学与历史哲学。

依是，3、4、5三者当属于道德宗教者。宋、明儒所讲者即“性理之学”也。此亦道德亦宗教，即道德即宗教，道德宗教通而一之者也。

此“性理之学”亦可直曰“心性之学”。盖宋、明儒讲学之中点与重点唯是落在道德的本心与道德创造之性能（道德实践所以可

能之先天根据)上。“性理”一词并非性底理,乃是即性即理。若只说“性理之学”,人可只以伊川、朱子所说之“性即理也”之“性理”义去想,此则便不周遍,不能概括“本心即性”之“性理”义。当吾人说“性理之学”时,此中“性理”一词,其义蕴并不专限于伊川、朱子所说之“性即理”之义,故亦不等于其所说之“性即理”之“性理”义,乃亦包括“本心即性”之“性理”义。依此之故,直曰“心性之学”,或许更较恰当。说心性,人易想到“空谈心性”。实则欲自觉地作道德实践,心性不能不谈。念兹在兹而讲习之,不能说是空谈。空谈者自是空谈,不能因此而影响此学之本质。

此“心性之学”亦曰“内圣之学”。“内圣”者,内而在于个人自己,则自觉地作圣贤工夫(作道德实践)以发展完成其德性人格之谓也。“内圣外王”一语虽出于《庄子·天下》篇,然以之表象儒家之心愿实最为恰当。“外王”者,外而达于天下,则行王者之道也。王者之道,言非霸道。此一面足见儒家之政治思想。宋、明儒所讲习者特重在“内圣”一面。“内圣”一面在先秦儒家本已彰显而成定型,因而亦早已得其永恒之意义。此本属于孟子所谓:“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,是求之在我者也。”此“求之在我者”实是儒家之最内在的本质。经过宋、明儒六百年之弘扬与讲习,益达完整而充其极之境。本来即此一面亦可使儒家自足独立,与政治划开,如普通宗教然,亦未尝不可。此或更可使儒家不与政治纠缠于一起,不随时代为浮沉,而只以个人之成德为人类开光明之门,以保持其永恒独立之意义。然儒家究与一般宗教不同,其道德的心愿究不能与政治划开,完全退缩于以个人之成德为满足。就个人言,“外王”一面虽属孟子所谓“求之有道,得之有命,是求无益于得也,是求之在外者也”,然政治意识之方向究亦为儒家本质之一面,此与个人之能得不能得、能作不能作并无关。不因我不能得、不能作,即可不过问,而认为与我不相干。但此一面在先秦儒家即未达定型之境,只有一大体之倾向,只顺现实历史称赞尧、舜、三

代。但尧、舜、三代究不如内圣面之完整与清晰。内圣面可即得其完整而永恒之意义，而外王面之尧、舜、三代却并不能即代表政治形态之完整而永恒之意义。是以儒家之政治思想尚只在朦胧之发展中。宋、明儒对此亦贡献甚少。只以尧、舜、三代寄托其外王之理想。以尧、舜、三代为外王之定型，此即其政治思想不如内圣面之完整与清晰之故也。对于内圣面有积极之讲习与浸润，而对于外王面则并无积极之讨论。彼等或以为只正心诚意即可直接达之治国平天下，实则政治问题不如此之简单。只一“家天下”便非只是道德的正心诚意所能解决。不满意于宋、明儒之只讲内圣之学而要求事功者，皆是属于“外王”面之问题。然要求事功者皆只成第二义寡头的事功，而不知其第一义之只为政治形态问题也。黄梨洲、王船山已知之矣，而犹不得其解决之道，此可见儒家外王一面之困难以及其思想之尚在发展中。凡此吾已论之于《政道与治道》。下第五章论叶水心处亦将有详言。然无论如何，宋、明儒之弘扬内圣一面并无过。衡之“内圣外王之道”之全体，谓其不足可，诋诮而反对之则不可。实则要求事功者皆未得其门而入，其成就远不如弘扬“内圣之学”者成就之大。

此“内圣之学”亦曰“成德之教”。“成德”之最高目标是圣、是仁者、是大人，而其真实意义则在于个人有限之生命中取得一无限而圆满之意义。此则即道德即宗教，而为人类建立一“道德的宗教”也。此则既与佛教之以舍离为中心的灭度宗教不同，亦与基督教之以神为中心的救赎宗教不同。在儒家，道德不是停在有限的范围内，不是如西方者然，以道德与宗教为对立之两阶段。道德即通无限。道德行为有限，而道德行为所依据之实体以成其为道德行为者则无限。人而随时随处体现此实体以成其道德行为之“纯亦不已”，则其个人生命虽有限，其道德行为亦有限，然而有限即无限，此即其宗教境界。体现实体以成德（所谓尽心或尽性），此成德之过程是无穷无尽的。要说不圆满，永远不圆满，无人敢以圣自

居。然而要说圆满,则当体即圆满,圣亦随时可至。要说解脱,此即是解脱;要说得救,此即是得救。要说信仰,此即是信仰,此是内信内仰,而非外信外仰以假祈祷以赖救恩者也。圣不圣且无所谓,要者是在自觉地作道德实践,本其本心性体以彻底清澈其生命,此将是一无穷无尽之工作,一切道德宗教性之奥义尽在其中,一切关于内圣之学之义理尽由此展开。

此“成德之教”本非是宋、明儒无中生有之夸大,乃是先秦儒者已有之弘规。孔子即教人作“仁者”,而亦不轻易以“仁”许人,其本人亦说:“若圣与仁,则吾岂敢?”然而其“教不倦、学不厌”即是“仁且智”。是以其践仁以知天即是“成德之教”之弘规。《中庸》说“肫肫其仁,渊渊其渊,浩浩其天”,即是就此弘规而说,亦是对于圣人生命之“上达天德”之最恰当的体会。

曾子守约慎独是真能自觉地作道德实践者。“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”此亦是真切于“成德之教”之精神者。

孟子说:“士尚志。”又说:“得其大者为大人,得其小者为小人。”又说:“君子所性,虽大行不加焉,虽穷居不损焉,分定故也。”又说:“君子所性,仁义礼智根于心,其生色也,晬然见于面,盎于背,施于四体,不言而喻。”其“尽心知性知天,存心养性事天,夭寿不贰、修身以俟、所以立命”即是成德之教之全部展开。象山说:“夫子以仁发明斯道,其言浑无罅缝。孟子十字打开,更无隐遁。”所谓“十字打开”者即是将此“成德之教”之弘规全部展开也。

《荀子·劝学篇》亦曰:“学恶乎始?恶乎终?曰:其数,则始乎诵经,终乎读礼。其义,则始乎为士,终乎为圣人。”不管其言心性非儒者之正宗,然而“成德之教”则仍自若。

《易·乾·文言》则曰:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时。天且弗违,而况于人乎?况于鬼神乎?”此即“成德之教”之极