

新亞研究所叢刊
牟宗三著

歷史哲學

臺灣學生書局印行

牟宗三著

增訂
八版

歷史哲學

臺灣學
書局
印行

新亞研究所叢刊

增訂
八版
歷史哲學
全一冊

著者：牟宗三

出版者：臺灣學生書局

本書局登記證字號：行政院新聞局版臺業字第一一〇〇號

發行人：丁文治

發行所：臺灣學生書局

臺北市和平東路一段一九八號
郵政劃撥帳號二四六六號
電話：三二四二、三二四六、三二〇七

定價
精裝新臺幣二一〇元
平裝新臺幣一六〇元

中華民國七十三年二月八版（臺六版）

究必印翻・有所權版

「歷史哲學」三版自序

歷史哲學所依以可能的關鍵觀念有三：

1. 事理與物理之別：事理如何可能？
 2. 具體的解悟與抽象的解悟之別：具體的解悟如何可能？
 3. 歷史判斷與道德判斷之別：歷史判斷如何可能？
- 我們先解釋事理。

「事理」是中國特有的一個觀念，而且來源甚古。劉劭人物志首先言事理及事理之家。彼云：

夫理有四部，明有四家。……

若夫天地氣化，盈虛損益，道之理也。法制正事，事之理也。禮教宜適，義之理也。人情樞機，情之理也。

四理不同，其于才也，須明而章。明待質而行。是故質與理合，合而有明。明足見理，理足成家。是故質性平淡，思心玄微，能通自然，道理之家也。質性警徹，權略機捷，能理煩速，事理之家也。質性和平，能論禮教，辨其得失，義理之家也。質性機解，推情原意，能適其變，情

理之家也。（人物志林理篇）。

劉劭所謂四部之理即道理、事理、義理、情理。道理即天道變化盈虛消長之理，此當屬於形上學。事理就是法制政事之理，此當屬於政治哲學及歷史哲學。義理即禮樂教化之理，此當屬於道德學。情理即「人情樞機」之理，此當屬於心理分析或社會心理一類的學問。人之質性之明若適宜於把握道理，便是道理之家。道家即是此類人物，作易經易傳者亦是此類人物。其明若適宜於法制政事，能理煩速，便是政治家。若適宜於禮樂教化，便是道德學家。若適宜於人情樞機，便是通情理之人。劉劭只論及此四理。若隨後來學問之擴大，當然不只此四理。玆且不論。我們現在只就歷史哲學而說事理與情理。歷史哲學就是以事理與情理為對象而予以哲學的解釋。事理是客觀地或外部地說者，情理是主觀地或內部地說者。事理之家即實際地能把握事理而且以行動去表現事理的行動人物——政治家。但政治家亦沒有一個不通人情的。他能通旁人之情，而其自己亦正能通情理地表現其自己，即其自己亦在情理中。是以主觀地或內部地說之，就是情理，而客觀地或外部地說之，就是事理。事理之事是由內部深微曲折的情理之情而發出者。內部的深微曲折之情亦是在活動中呈現，故亦是事，此可曰內事。故吾人可把情理統攝於事理之中，通內事外事合而為一，統名曰事理。以這種事理為對象而予以哲學的解釋，便是歷史哲學。

我們現在欲清楚地規定事理，須先將事理之事與物理之物作一分別。物理之物是科學所研究的對象。此物亦可曰物理事件（physical events），或物理現象（physical phenomena）。但縱使名曰「事件」，此事件之事亦非我們所謂事理之事。物理事件，雖然有其變化，但對事理之事而言：

它仍然是一個靜態字。它的變化是機械的變化，它沒有歷史性。機械變化底理就是從物理事件間的關係抽象出來的法則，所謂自然法則，此即是物理。

中國人所謂事理之事不是物理事件那個事，故不能用“event”一字去翻譯。似乎當該用“human affairs”（人事）一詞去翻譯。事理之事是動態的，是有歷史性的，而且是獨一無二的（不能重複）。這種事理之事不能用科學方法來處理。科學方法所能處理於歷史的，嚴格言之，不是歷史，而是歷史上的文獻材料。歷史哲學是直接面對歷史上有歷史性的事理之事作一哲學的解釋，即如其爲一有歷史性的事理之事而哲學地解釋之。如果我們以科學方法處理之，它們便馬上靜態化變質而爲物理事件之物，如是，我們注意此物之關係、質與量。但是，一有歷史性的事理之事，其關係不是物理的機械關係；我們之注意它亦不是當作一個物而注意其物理關係、性質、與量度。在歷史活動中當然隨時並處處有物理的物（器物）。但是這個物是套在事理之事中而觀其在歷史中的作用，而不是當作物理的器物而觀之。譬如在昆陽之戰中，王莽的軍隊中有獅子虎豹以壯聲勢。我們此時不是把獅子虎豹當作動物學去研究，而是看它在此一歷史事勢中的歷史性的意義與作用——正面的或反面的。所以歷史哲學單只以事理之事爲對象，而不以物理之物爲對象。

復次，有歷史性的事理之事都是獨一無二的，不是可以機械地重複的。故文獻材料可用科學方法來歸納整理，而事理之事則不能用歸納法得其通則。昆陽之戰，光武勝利了，但旁人不必能學得來。當然你可以說凡是哀兵，賭生死、拚命，大體都可衝出來，有勝利的希望，這亦可說是由歸納而得的教訓。但是這個歸納甚爲表面，並不能真切于有歷史性的事理之事。而且哀兵之「哀」，賭生死之

「賭」，拚命之「拚」，這種內力之有無以及其結果之成敗並不是可歸納的。然而這種內力卻正是決定這歷史性的事理之事之本質的動力。所以事理之事，如真如其為事理之事，而不使之變質，必須哲學地解釋之。反過來，這個事理之事，若真作事觀，不作物觀，則正是歷史哲學所由以建立的關鍵觀念。

然則事理之「理」是何意義的理？物理之理是就物之關係、性質、與量度而說。有歷史性的事理之理是就什麼而說？事理之事的「意義」就是它的理。這個意義如何來了解？也就是說「事之理」是如何可能的？有理，始有歷史哲學。若無理，則歷史哲學亦不可能了。今之治歷史者，大都是把歷史性的事理之事予以物化，因而不能了解其意義，因而亦不知其有理，甚至斷言其無理，所以他們反對並輕視歷史哲學。然實則這正是他們的自我否定，自我毀滅。

物理事件底理是當作物理看的那因果律，但有歷史性的事理之事底理則不是當作物理看的那因果律。事理之事不能以其「物化而有物理」而有理的。若一旦物化而為物理之事，則它們便喪失其事理之事之身分，而事理亦不可言。此時，歷史或只是一大堆文獻材料，或只是歸於物理事件，如是，則歷史之義泯矣。是之謂自我毀滅。故今之治史者大都無歷史意識，因其是橫斷散列的頭腦故。故只記得一大堆材料，而不知歷史之意義。

歷史是集團生命底活動行程。集團生命底活動，不論其自覺與否，均有一理念在後面支配。理念就是他們活動底方向。因此，了解歷史是要通過「理念」之實現來了解的。而歷史性的事理之事是在表現理念底活動之行程中出現的，因此，它們的意義是在其表現理念底作用上而被看出。其表現理念

底作用有時是直接的、正面的，有時是間接的（曲折的）、負面的；有時是自覺的，有時是不自覺的；有時是當時顯明地相干的，有時是當時看起來似乎是不相干的；有時雖得而亦失，有時雖失而亦得。然而無論如何變換多端，通過其表現理念之作用，一是皆收於歷史而為歷史性的事理之事。是以其理不能通過物理事件底因果法則而觀之也。因為因果法則是機械的，是就物理之事之關係、性質、與量度而言的。然而我們看事理之事是通過其表現理念之作用而觀之的，不是空頭地把它們看成是一物理事件，一自然之器物，而觀之的；是如其為事理之事而觀其歷史的意義，（如王莽軍隊中之獅子虎豹），而不是把它們物化而了解其物理的關係、性質、與量度。

如其為事理之事而觀其歷史的意義，這個意義便是它的理。因此，歷史性的事理之事之意義就等於一事理之事在表現理念上的作用。這個意義是來自超越面的，那就是說，是理念之體現，而理念是超越的。（歷史活動中的理念是有層級的，其最低淺者，其超越性只以一般性與公共性而規定，然而其最後總歸於最高深而圓滿者，此則是真正的超越者）。超越的理念之真注於集團生命之活動中，即事理之事中，而被表現，方使事理之事有意義，有理。這個理（意義）是辯證的，不是機械的物理之理（因果律）。事理底可能是通過事理之事之辯證地體現理念而可能。我們如果把理念拉掉了，又把「辯證地體現理念」之體現拉掉了，則無事理可言，因而亦無歷史可言。

其次，我們再說抽象的解悟與具體的解悟。

「抽象的解悟」適宜於物理事件之分析與綜和。抽象者使用概念以類族辨物之謂也。概念或是經驗的概念或是先驗的概念，但總須使用概念以徵表物性。普通所謂科學方法即是抽象的解悟之所遵循

者，遵循之以成科學知識也。科學方法即分類、定義、分析、綜和、演繹、歸納等手續是也。凡經過如此等之手續以知解物性者即曰「抽象的解悟」，亦曰「辨解的解悟」。辨解者以如此等之手續辨別剖解曲曲折折以達其知解活動之謂也。是故凡是抽象而辨解的解悟皆是有限的，化質歸量的，靜態以應物的，遵守邏輯數學之法則的。此即哲學家所謂「知解的知性」。

此種知性不適宜於有歷史性的事理之事之了悟，因為事理之事並非物理的事件，而吾人了解事理之事亦不是把此事當作一物理對象而辨別其物性，而是如其為一事理之事而了解其對於理念底表現之作用或意義。此種對於事理之事之了解，了解其在理念底表現上之作用或意義，顯非上述之「抽象的解悟」，因此，可名曰「具體的解悟」。具體者如其為一有歷史性的獨一無二的事理之事而即獨一無二地了解其意義或作用，而不是依分類而歸納地了解其物性之謂也。依上文，事理之事底意義或作用即是它的理，此理是辯證的理，即由此事之辯證地體現理念，因而此事遂有它的意義，此即是其辯證的理。吾人之了解此事理之事之意義或作用一方是具體的，一方亦是通貫的，但此通貫卻不是類概念之概括，而是如此事理之事之辯證地體現理念而亦辯證地通之。唯辯證地通之，始能通曉其辯證的理（意義）。此種通曉亦可名曰直覺，但此直覺既不是「感觸的直覺」（給吾人以對象者），亦不是「形式的直覺」（構造一數目或一幾何圖形者），復亦不是「智的直覺」（創生萬物之圓覺）。吾人只好名之曰「辯證的直覺」，單只適宜於了解事理情理以及品題人物者。抽象的解悟是知解，成科學知識；而此種屬於「辯證的直覺」的具體解悟則是智慧，通情達理的具體智慧，它不能使吾人有科學的知識，此即中國人所謂明白，通達，亦儘有蒼涼之悲感與幽默感。孔子有此智慧，老莊亦有此智慧。

（稍偏而嫌乾冷），張良亦有此智慧。儒者中，王船山亦有此智慧，故彼能通歷史。惟具有此種智慧，始能使「究天人之際，通古今之變」不爲虛語。是故事理是歷史哲學可能之客觀根據，而辯證直覺之具體解悟則是其可能之主觀根據。具體的解悟如何可能？即依事理之事之辯證地體現理念而可能也。

最後，吾人再說道德判斷與歷史判斷。

道德判斷是對一個人的行爲問它是否依「當然之理」而行，即對行爲之動機作探究，看其是否依一「無條件的命令」而發動，而無條件的命令是發自自由意志（或良知）的。歷史是由集團生命底行動而演成，故集團生命底行動（歷史性的事理之事）亦應接受道德判斷。但是歷史上的集團生命之行動是很少合乎嚴格的道德法則的，即有少分合者亦多夾雜不純。所以若只依道德判斷而論，則大部歷史便須抹去，那就是說，歷史引不進來。是以若想引進歷史，便須在道德判斷以外，復有歷史判斷。

但是，何謂歷史判斷？歷史判斷者依辯證直覺之具體解悟對於辯證之理中的事，就其辯證地體現理念之作用或意義而辯證地鑒別之也。故歷史判斷即是辯證地通曉事理之辯證的判斷。故唯辯證的判斷始能如歷史性的事理之事而鑒別之而不喪失其辯證之理中的作用或意義，此即是把歷史引進來而不泯滅。即依此故，名辯證的鑒別曰歷史判斷。歷史判斷並非只是現象主義地了解一歷史事象也。若只是如此了解而承認之，如所謂承認既成事實者，則只成經驗主義的知識判斷，而非所謂歷史判斷。是故吾所謂歷史判斷唯是指辯證地鑒別事理之事而足以引進歷史，即，如歷史之動態而足以恢復之而不令喪失者，而言。歷史判斷既非道德判斷，亦非科學方法下之知識判斷。道德判斷足以抹殺歷史，

知識判斷則是把事理之事物理化使之成爲非歷史（此若用之於處理文獻材料是恰當的）。但光只道德判斷固足以抹殺歷史，然就歷史而言，無道德判斷亦不行（道德在此不能是中立的）。蓋若無道德判斷，便無是非。所以在此，吾人只就道德判斷與歷史判斷兩者之對比而融和之而皆與以承認。

昔者朱子輕視漢唐即純依道德判斷而言。陳同甫謂漢唐英雄之主亦有合道處，能擔當得起世運，不能完全抹殺。朱子純依道德判斷而言，固不能引進歷史，陳同甫爲漢唐爭一席之地，好像能把漢唐之歷史引進來。然而須知陳同甫之力爭漢唐是以英雄主義爲根據。英雄的生命能運轉得動，故有價值，然而非英雄者其歷史仍然引不進來。是故依英雄主義而推尊漢唐，仍不足以表示歷史判斷。是則朱子與陳同甫針鋒相對，皆不足以言歷史判斷也。蓋朱子之理性主義是「知性型態之理性主義」，是分解的，尚未進至圓境也。即是說，他未進至了知主動理性（active reason）之辯證地實現其自己，故亦不能辯證地通曉事理也。他只是依知性而分解地建立了一個標準。合此標準者爲是，否則爲非。同時陳同甫是英雄主義下的直覺主義，這直覺主義是從自然生命才智之健旺上立言，是屬於「生命型態的直覺主義」，亦可以說是「感性型態的直覺主義」，是以天才型爲尙，因而終於是定命論的。「感性型態的直覺主義」與「知性型態的理性主義」固是直接地相對反也，然而皆不足以成就歷史判斷以引進歷史。吾人言辯證直覺之具體的解悟既非「感性型態的直覺主義」，亦非「知性型態的理性主義」，而是依主動理性之辯證地實現其自己以爲歷史，而即辯證地通曉此中事理之事而還之也。此是在知性與感性以上，相應主動理性之辯證的融和而立言，故既非知性之但分解一道德原則以爲標準，亦非生命感性之立場依生命強度以斷有無（非全即無，上智下愚不移），故足以成就歷史判斷以引進

歷史（即恢復歷史）也。道德原則不是停在爲知性所了解中，而是在主動理性中爲存在的集團實踐所實現（上文所說的「理念」就是主動理性中之道德原則，此有各種形態各級程度之不同）。而此實現過程是曲曲折折的，因而有歷史。在此曲折實現中，英雄非英雄，智愚賢不肖，皆在事理中有其意義與作用，得其應得之報償。即使是荒淫悖謬愚蠢乖戾之極者亦在辯證的事理中一幕一幕呈現其自己，消融其自己，轉化其自己，皆得其所應得之報償。而荒淫總是荒淫，悖謬總是悖謬，愚蠢乖戾亦總是愚蠢乖戾，此即是價值判斷也。然而皆在歷史性的事理之事中辯證地通曉之，則亦是活生生的歷史事實，此即歷史判斷也。有了歷史判斷，始見歷史之可歌可泣，而亦令人起蒼涼之悲感者。然而千迴百轉，總期向上，則亦無疑。（關於朱子與陳同甫之爭漢唐，吾詳言之於「政道與治道」一書，請參看。）

以上三點，即事理、具體的解悟、與歷史判斷，是歷史哲學所以可能之關鍵。本書初出版時，未能標而明之。今乘三版之便，略陳於此以作引論。

中華民國六十三年八月 牟宗三 序于香港

歷史哲學總目

(細目見各部)

增訂版自序

初版自序

第一部 夏商周

第一章 國史發展中觀念之具形與氏族社會

第二章 周文之函義

第三章 平等與主體自由之三態

第二部 春秋戰國秦

第一章 五霸與孔子

第二章 戰國與孟荀

第三章 秦之發展與申韓

第三部 楚漢相爭：綜論天才時代

- 第一章 天才時代之來臨……………一四九
- 第二章 綜和的盡理之精神之歷史文化的意義……………一六四
- 第三章 綜和的盡氣之精神之歷史文化的意義……………一九四

第四部 西漢二百年：理性之超越表現時期

- 第一章 蕭規曹隨，躬修玄默……………二三一
- 第二章 仲舒對策，漢武更化……………二五六
- 第三章 更化後有關文獻摘錄……………二八二

第五部 東漢二百年：理性之內在表現時期

- 第一章 光武之人格……………三〇五
- 第二章 光武之凝斂的理性人格所決定之時代……………三一七

第三章	理性的與非理性的間之鬥爭·····	三四七
-----	-------------------	-----

附錄：

一、唐君毅先生著：中國歷史之哲學的省察·····	一
二、關於歷史哲學酬答唐君毅先生·····	二一

第一章 國史發展中觀念之具形與氏族社會

第一節 觀念之具形

吾人看歷史，須將自己放在歷史裡面，把自己個人的生命與歷史生命通于一起，是在一條流裡面承續着。又須從實踐的觀點看歷史，把歷史看成是一個民族的實踐過程史。把自己放在歷史裡面，是表示：不可把歷史推出去，作為與自己不相干的一個自然對象看。從實踐看歷史，是表示：歷史根本是人的實踐過程所形成的，不是擺在外面的一個既成物，而為我們的「知性」所要去理解的一個外在體。歸于實踐，所以區別「理解」。置身歷史，所以區別置身度外。這兩義是相連而生的。

我們只有放在歷史裏面，歸于實踐的觀點，始能見出歷史的「光明面」。這個光明面是理解歷史判斷歷史的一個標準。歷史不是漆黑一團，亦不是自然對象。

「光明」以何而確定？以一個民族的實踐活動中之「理想」而確定。只有從實踐中才能抒發理想。若把歷史推出去作一個「外在體」看，而不知其為一實踐過程所形成，則必看不出有理想，只是一大串平鋪的事實。此已幾近于自然對象，而終必歸于漆黑一團。

在實踐活動中，人類的那顆道德的向上的心，始終在活躍着，貫徹着他的實踐。此就是實踐不同于「自然」。「理想」就從那顆道德的向上的心發。理想的「內容」觀念。

是以，就個人言，在實踐中，個人的生命就是一個精神的生命，精神的生命函着一個「精神的實

體」。此實體就是個人生命的一個「本」。就民族言，在實踐中，一個民族的生命就是一個普遍的精神生命，此中函着一個普遍的精神實體。此普遍的精神實體，在民族生命的集團實踐中，抒發出有觀念內容的理想，以指導它的實踐，引生它的實踐。觀念就是它實踐的方向與態度。

這個觀念形態就是這個民族的「文化形態」之根。由文化形態引生這個民族的「文化意識」。是在實踐中，同時有理想有觀念，亦同時就是文化的。這個文化意識，在歷史的曲折發展中，有時向上，有時向下，有時是正，有時是反是邪。這種曲折的表現就形成一個民族的「歷史精神」。此亦叫做「時代精神」，或「時代風氣」。若是向上或是正的，我們固然說它是精神，若是向下，或是反或邪，我們為何亦說它是精神？這只有從實踐中，把歷史精神溯其根于文化意識之在現實的曲折發展中而得解。我們只有從文化意識之在現實的曲折發展中，始能見出向下或反或邪的「意義」與「所以然」以及其負面的價值。只要我們見出它有負面的價值，我們也就把它統攝于「歷史精神」一詞下。觀念形態中的真理不是直線實現的。這就是「歷史精神」一詞之所以成。觀念形態是一個民族的靈魂，文化意識是正面之詞，歷史精神是個綜和的概念，有類于中國以前所謂運會。觀念形態中的真理，在潛移默化之中，在曲折宛轉之中，總要向它自身的固有目的而趨。這就是歷史精神。

原夫歷史精神之所以為一個綜和詞，一方因因現實的發展是曲折的，而根本原因則在人類之有動物性。現實的發展之所以為曲折宛轉亦正因人類之有動物性。若在上帝，則無所謂歷史，亦無所謂歷史精神。所以人類雖有一顆向上的道德的心之抒發理想（這是他的神性），但你也必須知他尚有動物性。觀念形態，歷史，歷史精神，文化意識，都是人間的，既不屬於上帝，亦不屬於自然。