

牟宗三 著

寂寞中的独体

新星出版社 NEW STAR PUBLISHER

牟宗三 著

陈克艰 编选

寂寞中的独体

新星出版社 NEW STAR PUBLISHER

图书在版编目(CIP)数据

寂寞中的独体/牟宗三著. —北京:新星出版社,

2005.4

ISBN 7-80148-776-1

I. 寂… II. 牟… III. 儒家—现代—文集

IV. B222.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 031250 号

出版发行:新星出版社

出版人:谢 刚

社址:北京市东直门南大街 9 号华普花园

邮政编码:100007

电话:010-84094409

传真:010-84094789

E-mail: newstar_publisher@163.com

印刷:山东新华印刷厂临沂厂

开本:960×1300 1/32

印张:9.5 字数:247 千

版次:2005 年 4 月第一版 2005 年 4 月第一次印刷

印数:0 001~6 000 定价:28.00 元

版权专有 侵权必究·如有质量问题,请与印刷公司联系调换

(电话:0539-2925659)

目 录

寂寞中的独体	1
觉知的因果说与知识的可能说	3
纯粹理性与实践理性	43
知觉现象之客观化问题	62
说观念	80
机遇律与张大宇宙	85
哲学的下降与上升	88
寂寞中的独体	96
公孙龙子的知识论	109
中国人的具体感与抽象感	129
阴阳家与科学	142
精灵感通论	161
朱王对话	
——向外求理与向内求理	170
读《所思》	178
《公羊》义略记	183

《红楼梦》悲剧之演成	190
中国文化的省察	213
中国文化的断续问题	215
文化建设的道路(上)	223
文化建设的道路(下)	235
汉宋知识分子之规格与现时代知识分子立身处世之道	246
中国文化大动脉中的现实关心问题	261
中国文化大动脉中的终极关心问题	281

寂寞中的独体

觉知的因果说与 知识的可能说

序 言

自从美国刘易斯(Lewis)发表了他的名著《心与世界条理》，中国张东荪先生发表了他的杰作《认识的多元论》(亦名曰《条理、范畴与设准》，前名[文]登在《大陆杂志》第1卷第3、4、5三期；后名[文]登在《哲学评论》第4卷第2、3、4三期)以后，认识论(我则愿名之曰“知识论”)有了新的曙光，以前的人只是很刚愎地、很固执地在牛角里钻，现在有了这两道曙光，我想我们可以出幽谷、迁乔木了。

不过他们俩虽都想着将实在论、康德派及唯用论结合起来，虽都对于知识论中的主要概念之本性有新的解说，有清楚的认识，但他们对于知识论的建设理论却不能十分成功或甚至在不相干的路上发展。这话说得固然太笼统，但是看完了本文就自然可以知道了。

本文就是想把罗素派的觉知因果说与康德派的知识可能说结合起来而予一种新的解析，在另一种不同的路上发展。至于结果，也许在正的方面，也许在负的方面，作者之愚不敢绝然断定。

在写正文之前，我有几个设准，先把它列出来以作纲领：

1. 知识论决不可混同于元学,随着,知识论里面的范畴或概念决不可混同于元学里面的范畴或概念。

2. 讲知识必须承认外界,随之也必须承认外界的条理。这种承认我可以叫它是“先验的信仰”,信仰条理的外在于讲知识上并没有多大的危险或妨碍。

3. 讲知识必须承认主体的心或思维作用,这种承认是事实上的证明,用不着说是先验的信仰。此处所谓主观的心,采取张东荪先生所指示的意义:(1)“能知”与“自我”不可混同;(2)“主观”与作为元学概念的本质的“心”不可混同;(3)主客只在认识关系上。我觉得这是知识论上最有用、最方便的一个发现,读者可参看他的《认识的多元论》讲“范畴”条之末几段。

4. 讲知识须把知识看成是一种关系,从这关系所成的结果上再解剖或解说其中的各组织分子。

5. 知识既是一种关系,所以在知识论里当然不能有唯心唯物的主张。

6. 知识论是解析“知”这个关系的“生”与“成”的科学。

一、感觉与思维

(一) 感觉

1. “有生才有欲,并不是有欲才有生。”生是根本的,生之过程是根本的,知识是生之过程中所有事,感觉与思维当然也是生之过程中所有事。

2. “生”即是指具体的“生活”而言,并不是指抽象的“生命”而言。

(1) 生既是具体的,必是在时间空间上占有位置,也必是与其他分子发生关系。

(2) 与“生”发生关系的那些分子是站在时空点上的那个“生”之关系场;那个生即是那个关系场之“焦点”。

3. 作为焦点的那个生,以肉体作为演员,作为与其他分子发生关系的“资具”。

这个资具,在知识方面讲即是官觉或感觉。

4. 只有感觉的生活,吾名之曰“赤裸的生活”(bare life)。

(1) 赤裸的生活在事实上当然不见得有;但在逻辑上,我可以先从它讲起。

(2) 赤裸的生活是没有意义的生活,当然也是没有价值可言的生活。这样的生活过程只是流转的过程。

5. 在这流转过程中,与外界发生关系的感觉只是一种“感得”(feeling)或“摄受”(prehending)。

(1) 在这摄受关系中,摄者是绝对的客观真实,无真假虚幻可言;被摄者也是绝对的客观真实,无真假虚幻可言。

(2) 在这摄受关系中,摄者与被摄者可以说都有其存在,都有其表现其自己的舞台,也可以说都上了呈现其自己的焦点。

(3) 凡上了呈现焦点上的东西都是实现的、真实的、具体的。

(4) 如果这个赤裸的生活不只限于人,则巴克莱的“凡存在即被知”即等于说“凡存在即实现”,“凡存在即被摄或被感”。这样一来,他这个原则,在人的生活上固然对,但也可以把它推广而应用于一切。因为照上所说,赤裸的生在人实无异于在蛆,在狗,在草木。

6. 在这赤裸生活过程中,感觉引起了外界方面的许多刺激,并引起了内界方面的许多刺激。

此处所谓刺激并不指外界刺激你,你随之有感觉之反应而言,乃是指感觉本身就是个刺激,即是说,感觉能引起对于感觉世界的主观态度。

7. 这个初步的主观态度我叫它是“抵回”。抵回是抵回外界方面的许多刺激以及内界方面的许多刺激,空间的或时间的。

(1) 由感觉世界而至于抵回,则此感觉世界必是很复杂的,也必是一个很复杂的过程。所以初步的主观态度根本即不是一个呈

现焦点上的呈现物。若只是这一个呈现焦点上的呈现物,也许永不会有主观态度发生。

(2) 在最复杂的呈现焦点上,即感觉世界,才能有参互错综疑难疑问,主观态度即在这里发生。

(3) 初步的主观态度,即抵回,是赤裸的生与有意义的生的分水岭。分水岭的那一方面是无意义的感觉世界,分水岭这一方面是有意义的真美善(当然也含着假丑恶)世界。

(二) 思维

1. “思维”是第二步主观态度,是有意义的生活中所有事。

2. 有意义的生活可分三方面:一曰真妄界,二曰善恶界,三曰美丑界。

(1) 真妄界是由抵回而至观念。观念之生是因生活的流转过程之有疑难或打断。观念即是解决这疑难,恢复这打断的计划或主意。由此观念再进而解析世界解决问题,这即是知识问题。这知识问题虽然也是有意义生活中的事,但我愿名这个意义是“无价值的意义”。所以无价值即在其只有真妄二值,并无美丑善恶之可言。这是科学家的世界,也是知识的世界,康德的现象世界也即是这个世界。

(2) 善恶界是由抵回而至道德理想,此固不离观念,但不即是那观念。这个有意义的生活吾叫它是“有价值的意义”。张东荪先生的“生活即超生活”,据以上的论据,可以从两方面看:有知识方面的放大,有道德理想方面的放大。前者为解决知识问题,后者为改造现实问题。前者为认取,为求是,为理解;后者为平衡,为立应,为附加(添加人之主张)。两者固互为影响,互有补助,但实有分别,不可混同。张东荪先生讲道德哲学时,并没有把这个分别清楚。

(3) 美丑界是由抵回而至鉴赏或观照。此固不离观念,但也不即是那观念。这个有意义的生活吾亦叫它是“有价值的意义”。

美也是超生活,也是生活的放大,即吾所谓“有价值的意义生活”。但此却不同于道德理想。美亦可为理想,亦可为现实之摄取,故曰“审美”。美是摄取方面多;美是由抵回而把事物意义化、价值化,再实行其鉴赏或观照。美是离不了具体世界的。美是具体世界的具体关系之恰好的表意。

3. 主观价值即为对世界之品题或体验。体验的结果而投于外以使其客观化则为客观价值,是谓“价值之共通”。客观价值可量可比,主观价值则否。

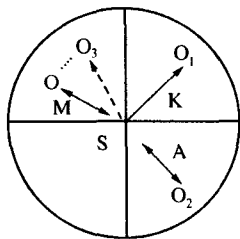
道德,美既是主观,又可为客观。乃成客观,则为公共。在此吾只注意主观,而不注意客观。因为客观价值有其他文化学讨论之,用不着在此讨论。

4. 道德与知识不能视为同一范畴。知识当然也可以成为客观价值,当然也可以列入文化大流中;但是这个知的关系却不是价值问题,却不是文化学中的问题。知识之列入文化非知与被知这个关系,乃是知之结果。将知之结果价值化而归于一,以使其与道德同为一文化范畴下的目,这乃是多加了一次工,在其根本上是不相同的。

本文是讨论知识关系,不是讨论知识之结果,所以知识之成为客观价值也不在讨论之列。

5. 于是吾可说:由抵回而至打断之观念为知识;由抵回而至改造现实为道德理想;由抵回而至审美为美丑。把这三种观念以图表其不同于下:

在图内,S表示主观, O_1 表示知识的对象,K表示知识界, O_2 表示审美的对象,A表示美丑界; O_3 表示道德的对象,M表示道德界。在知识界,我们用一向的箭头,表示只注目于对象的理解,以对象为转移。



在美丑界,我们用双向的往复箭头,表示主观的鉴赏及美之不离具体关系。在道德界,我们用双向的往复箭头,再用单向的箭头引起

出另一超现实的境界,表示对于现实之改造与人生之鹄的。

(1) 这三界的区分其实就是两界的区分,即前面所谓“有价值的意义世界”与“无价值的意义世界”。这个区分其实也即是康德的现象界与非现象界的区分,当然立论的根据各有不同。

(2) 这个区分是必须的,罗素的“伦理之中立”也无非要注意这个区分而已。区分之于讲道德没有妨碍,不区分则于科学有危险。

(3) 无价值的意义世界可以叫做是“物理世界”;有价值的意义世界可以叫做是“伦理世界”。

(4) 我们现在解剖知识关系就是指无价值的物理世界而言。思维虽普遍于各界,但在知识界却是最重要的角色。

6. “感觉”是作为焦点的“生”与外界发生关系的结果;“思维”是作为焦点的那个“生”之主观方面与外界发生关系的结果。

(1) 感觉是肉体方面与外界的接触,这一接触使双方都上了呈现焦点。思维是对于上了呈现焦点的客观存在者加以理解,发现其组织分子与分子间的关系。

(2) 这样的思维的结果即是科学知识,所以思维在科学知识上是很重要的角色。我们现在所提出的思维即是在科学知识方面有若何重要的思维,至于在道德界方面则非所注意。

7. 此处所谓思维即是序言中第三设准所说的主观。因为主观最显然的表示就是思维作用。至于思维之体、心、自觉、自我等概念可由心理学讨论之,或由形而上学讨论之。此处之主观或心只言其对于外界之作用,不涉及作为本体之心。

(1) 从别方面看,一切可以无心,但从知识上看不能离心。从别方面看,一切可以心化,但从知识方面看不能无物。

(2) 心是知识成立中的重要成分;但心不必是神心。

(3) 从发生心理学上或从形而上学上可以规定心之本体、心之发展;但说知识时不必涉及心之本体、心之发展。

8. 我们讲知识切不可与形而上学混。以形而上学来讨论知

识是不能解剖知识的。但是我们可用形而上学来看知识本身之结构,即是说,我们可以把知识结构之解剖看成是一种形而上学式的知识解剖学。在英语“metaphysical concerning”与“concerned as a metaphysics or concerned metaphysically”总该有不同的;可是历来大半都忽略了这个。可能说的建立者康德忽略了这个,因果说的重镇罗素也是忽略了这个。

二、纯粹所与与现显所与

(一) 内在关系与外在关系

1. 感觉将生活之肉体介绍给外界,使内外都上了呈现的焦点。这一个呈现焦点即表出生活之肉体与周围关系场发生了因果作用。换言之,因果过程即表现在这个呈现焦点上。

2. 在这个呈现焦点范围内,其中一切分子或关系者发生内在关系。

(1) 这种内在关系只是表示生理的或物理的具体事实之有机结合,并不表示外界之可知与不可知或有客观标准与无客观标准的问题。

(2) 这个内在关系之整个即是一客观事实,它即是我们思维或理解的标准或对象。

(3) 这个内在关系之整个即是物界中的一种变化,这是物界本身的问题,不是主观的思维与这个内在关系的问题。

3. 物界既是机能的联络,则一切关系当然都是内在的。如果不是内在的,则一切物事不会产生,一切物事之特性也不会产生。

(1) 宇宙里面的东西,没有一个能有其先天的绝对的固有的性质。一切性质都在关联中发展中生长着。我们从性质中不能找出一个绝对的标准说某某是本有的,某某是附加的。

(2) 一切性质系列只要上了呈现焦点,它们即都是固有的。

(3) 我们所知的属于性质方面的很少,关于关系、结构或条理

方面的则较多;并且据上面的推论,我们的知识,其目的似乎也不必在性质方面多所追求,所注目的是在外界条理或架格的获得。

(4) 我们的推断之根据不在性质之标准,而在条理之标准;我们所用以制裁自然者还是在条理的知识(即自然律之获得),而不在性质之知识。爱丁顿曾屡次表示这个意思,不过他的说法与此稍有出入。

4. 我们所以主张内在关系,其目的即在解析性质之出生与变化。性质是内在关系的表意,因此,性质是后起,是附加,是上层,是逐形之影。

(1) 因此,性质也是特殊的、常变的,关系是公的、共的、不变的,这即是我们知的对象,也是我们知识的客观标准。知识之所以可能(不同于康德之可能),所以能公,即在我们所求的是这个公的条理。

(2) 因此,内在关系不影响知识之可能,内在关系与一切物事之质有连带关系,质因为内在关系之故而有特,有变;但是知识却不因为内在关系之故而变为特殊,变为不可能。这是一方面因为内在关系是物界或元学上的一个范畴,一方面因为知识所求的乃是那个不变的条理而不是那常变之质,即是说,所求的是那个关系,而不是那附随着关系而变的质。

(3) 因此,我们在感觉上主内在关系,在思维或理解上主外在关系。

5. 感觉是肉体的接触故为内在,因为内在,故可以因关系者而不同,但此不同只是质的不同,而那个“因此所以”的因果关系却并未不同,它不失为一个客观条理,因此它也不失为一个公共的标准,而我们所求的也正是这个。只要我们发现了“因此所以”的因果条理,那就算是我们对于某物有了知识。

(1) 罗素的“观景说”、伯老德的“感相说”即表示“感觉的内在关系说”;而怀特海的“感觉物象说”也正是这个感觉内在关系的表示。

(2) 可是因着内在关系而有的观景、感相或物相之随时随地随各人之不同而变易,乃是质的变易,而不是条理的变易。认定了这点,我们决不用再问“外物”是什么样,“感相”是什么样,这两者之间的关系是什么样。因为照上面的理论,一切东西决没有绝对的、固有的性质作标准。因此之故,罗素及伯老德所绞脑的问题大部分都可解消。当然,他们的话不是完全可以无用,譬如罗素的“事物”之构造论仍有其价值,但只不可再把它当作公私问题或主客问题论。公私问题,若着眼于此,永不能得其解决。

(3) 历来的哲学家大都是在求原样,求仿本,求原样仿本间的关系中讨生活。实在论承认原样,观念论不承认原样。知道注重条理的康德,他却又把条理拉进内界,而把着眼点又放在内界条理如何组织外物上,结果闹出现象与物自身的区分。这种区分所留给后人的,仍是原样仿本保留取消的争论。他虽知求公于条理,但他把它拉进内界却又不是那回事了。我们现在可以跳出以往的问题说法之圈套,再另起三间屋。

(4) 条理是外界的关系,质的原样不可求、不必求,亦不能求,求公即是求条理、求关系。“质”的千变万化不过是我们求条理的资具而已。

(5) 质的认识是体认,是渗透,是柏格森所谓的“直觉”。知之不为多,不知之不为少。现在的唯物辩证法以为若明白了质量推移,就算是有了质的认识,其实追求起来若问认识了多少质,必茫然无以答。所谓质量推移,不过是在说明质的产生或由来或变化而已,而这产生或变化的了解结果也还仍不过是一点因果条理的理解,岂真认识了质吗?

6. 条理的认识是理解或思维。思维与条理的认知关系是外在关系。物理化学的世界,一切关系是内在的;惟理解这个世界里边的关系这个“理解关系”是外在关系。

(1) 思维是主观的一种活动,固然离不了生理的机构或运动,但“思维”这个活动却未曾影响了条理。生理影响了思维;但思维

却未接触条理。生理与思维纠结在一起；但思维却未与条理纠结在一起。

(2) 条理是物界的因果关系，但关系是看不见的东西。他根本无体可具，既然无体可具，就无所谓接触；既然不能手舞足蹈地接触之，就无所谓影响，当然也不是内在关系。

(3) 条理不是感觉的，只是思维的；不能以官觉触之，只能以理解解之。“思维”也不是感觉的，我们没有接触过思维，我们官觉所及的只是生理活动。行为主义不承认思维，其根据或许就在此。

(4) 条理与物质纠缠着。思维与心质（即生理结构）纠缠着。唯独这两种不可感觉的“条理”与“思维”未曾纠缠着，所以它们不是内在关系。五步之内的条理可以思及，千里之外的条理也可以思及，这不是天地间之奇迹吗？未接触而可思及之奇迹即是我所谓“外在关系”。

(5) 关系者与关系者发生关系，关系者与关系不能发生关系，关系与关系更不能发生关系；这是我主张思维与条理的外在关系之惟一根据。

7. 条理虽不可见，但却不可说它是内的。它虽无体可具，却有象征。

8. 条理既属外界，则我们的思维或理解只有真妄可言，不可说“塑性”。即便是可塑性，也是我们知识的可能性，而不是外界条理的塑性。所谓知识的可塑性其实也即是知识的变更性，因为人不是全知全能的。

9. 我如果指明了条理是公的，对于条理的理是外在的，并指明了我们知识的惟一目的是在求条理，则维持此条理的质料是物质也好，是心质也好，是感相也好，是觉相也好，都没有多大的关系；因此，我的感觉内在关系说也决无碍于知识之可能。

(二) 纯粹所与与现显所与

1. 这个区分是由张东荪先生暗示出来的。他把“所与”分为