

陈克艰
编

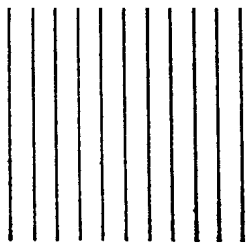
上海书店



理性与生命

· 2 ·

——当代新儒学文萃

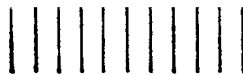


陈克艰 编

理性与生命

——当代新儒学文萃

• 2 •



上海书店



责任编辑：吕素勤

封面设计：范一辛

理性与生命

——当代新儒学文粹(二)

陈克艰编

上海书店出版社出版

(上海福州路401号)

新华书店上海发行所发行

无锡古籍排版厂排版

宜兴第二印刷厂印刷

开本850×1168 1/32 印张17 $\frac{3}{4}$ 字数460千字

1993年12月第一版 1993年12月第一次印刷

印数0001-1500

ISBN 7-80569-770-1/B·53

定价：18.00元

沪新登字119号

弁 言

一、本编以牟宗三先生为主，兼选唐君毅、徐复观、方东美诸先生的文字，凡31篇，都40万言。由于一些原因，其中若干地方作了必要的删节。好友罗义俊兄曾说：“牟先生是当代新儒家的灵魂，没有牟先生，就没有新儒家。”对此我亦深有同感。罗兄耽读新儒家的著作，已有十年之久。他最初是从钱穆先生的历史学进入的，钱先生生前曾回信答应认他为弟子。罗兄作出上述肯断，完全不带家派门户之见，必定是生命上有深沉呼应的表示。所以，想要比较本真地理解当代新儒家面临的时代课题及其所弘传创发的义理，就必须对牟学有一定广度和深度的阅读，光浏览几个零碎好玩的风景是不够的。这便是本编篇幅以牟宗三先生为主的原因。

二、牟宗三的学术包括的面很广，每一方面都有成套的说法。选编的时候，总想照顾到各个方面，俾读者手此一编，便能对牟学的全体有一个大概的了解。我们大致编出如下六个部分：

第一部分可题曰“历史哲学与外王之道”。牟宗三谈外王之道，着力于将“理性的内容表现”向“理性的外延表现”作疏导。科学与民主，是理性的表现，尚不是理性的本身。人类发展中一个重大的危险，就是把理性的表现与理性的本根断离开来，只见表现，不见本根，这就会形成盲目的发展，前面是悬崖也还在一往地疾驰，岂不危险！对世界的合理的知性认识（科学），以及对社会的合理的政经安排（民主），须与其理想主义的源头重新接通，人类才能端正方向。牟宗三以精神为实体说“历史哲学”，又以此历史哲学的精神说“政道与治道”，其宗旨即在此一“接通”上。

第二部分可标作“内圣学之历史的疏解”。其中“宋明儒学之课题”一篇很长，虽题目言“宋明儒”，内容上对先秦儒，特别是孔孟的创造已有充分展开。从另两篇“王学是孟子学”、“刘戡山的慎独之学”可窥见牟先生对儒学历史型态描述的完备性。

第三部分是纯哲学，可题为“道德形上学及与知识论的融摄”。牟宗三以他对儒释道三家及康德哲学广大悉备的把握和深密的体悟，将它们熔为一炉，又细加分疏；汇入己见，作成系统。本编所载，篇幅虽不多，据此亦可略窥涯涘。

第四部分只有一篇“管辂之术数”，题目与内容均属冷门，借此想表示牟先生对“中国的知识传统”之看法。牟先生认为，中国文化之慧命，除仁教外，尚有一个源于羲和之官的“智学传统”，天文律历医卜星相属焉；他说自己对这个传统的“内部整理”，“有志焉，而学力不逮，这也是我的一件憾事，甚望继起者能以其智之所照，发羲和之幽光”。^①讲科学不能仅仅限于接受、运用、享受科技的成果，也还要讲科学精神，讲源头处与科学精神之疏通，所以牟先生所期望的这一部工作不仅是他个人对后学的委命，实亦有客观上之迫切性。当然，仅仅把材料勾稽出来，排列起来，随文领义地解说一番，是当不上牟先生所谓“内部整理”之称的。

第五部分可题曰“生命的歧出”，这是牟先生论表魏晋玄学、隋唐佛学而创出的一个观念。牟先生这方面的论著，内容复杂深奥，一般读者恐无耐心细读，从大部头中抽出一章一节，也显突兀，难以读懂，故只选了《才性与玄理》、《佛性与般若》两书的序言。

最后一部分可题为“时代的感受与个人的为学。”从《五十自述》中选了一章“直觉的解悟”，从中可见牟先生的个性与做学问的精神。《现象与物自身》的序也放在这部分，因为其中有牟先生对个人为学的一段总结。“中国哲学的未来拓展”一文，我读着竟不由得联想起伟大的德国数学家希尔伯特(David Hilbert)在本

世纪初向国际数学家大会提出的23个未决问题，这些问题在很大程度上规定着本世纪至今数学发展的总体方向。牟先生在这篇讲演中提出的哲学问题，都具有汇通古今中西的深度和意义，值得未来中国哲学家往此运思。否则，如果只限于搬运和讲解西哲，或只限于用对象化的科学方法“整理国故”，中国哲学将变成虚无。

三、由于篇幅限制，选唐君毅、徐复观、方东美诸先生的文章，便只能以“尝一脔肉而知一镬之味”为原则了。

四、人称唐君毅为仁者型的哲学家。这里所选的“人生之颠倒与复位”一文，原系《人生之体验续编》一书的最后一篇。在这本书里，唐先生充分表达了他对人生的艰难、罪恶、悲剧等等负的体验，补足了从前儒家对此负面正视不够的缺陷。这对于生活在现代社会的人，特别容易引起共鸣；而通过此种共鸣，导人向理想的高处走，也便容易收到效果。总之，正视现实生活中人的存在境况，进而努力于将世俗谛转成胜义谛，是唐君毅学术的一个特征。

五、徐复观先生早年曾从政，中岁以后潜心学术，他的著述中论政的篇什甚多，但他是站在一个知识分子的文化道德立场上谈论政治的，其基本动心的基础是感时伤世之念。徐先生是“政治与学术之间”的人物，他的学术，则是考据与义理之间的学术。“两篇难懂的文章”一文，借与别人辩论的机会，阐明了他治学的原则与态度。“原史——由宗教通向人文的史学的成立”一文则是他实践这个原则的极具功力的佳作。徐先生擅长考据，又注重义理，可以说是将历来畛域分明的这两门学问结合得极好的一位。“原史”，即追溯史学的源头。我们从前也知道“史”在中国古代有重要的地位，但只是当作一种不相干的知识而知之，并没有深切的理解，所以我们可以同时不相信“孔子作春秋而乱臣贼子惧”这样的事情，认为是胡说八道，一枝秃笔哪有这么大的力量？这种不相信若

有充分的根据倒也好，其实没有，无非以今人之心度古人之腹罢了。徐先生这篇长文以详细考释为依据，阐明“史”从宗教职能向人文职能的转化，展示了中国传统中“史的审判”的权威性。对独特的“中国史学”所作的这种“历史解释”确能重现历史上曾有过的精神氛围，从而使我们读者能设身处地体会到古时候“史笔”所具有的严于斧钺的力量。

六、方东美先生，人称“诗哲”，他从古今中外的诗篇中读出哲学，又用诗的语言写出哲学。本编所选，虽仅两篇，但方先生高人逸士的风范，汇纳中西的心量，汪洋恣肆的才情，已是清晰可睹。“哲学三慧”用维特根斯坦写《逻辑哲学论》那样标号的方法，铺陈出方先生比较文化哲学的一整套纲领。它是一套提纲。“只揭简要义理。事证不待繁举”，每一句话都高度浓缩，留有详加敷演发挥的地步，后学如能“接得上”，真可据此写出一大本书来。它又不止是一套提纲，提纲常是封闭的，读一题目，人常不知目下将会写些什么，即使约略有所猜知，亦难准确。但“三慧”中之一条一条，却是“彼方宣趣，我已会心”，它自身已是一首圆满完足的哲学诗，它已经把希腊、近代西方、中国三种文化哲学的“共命慧”之型态，维妙维肖地描绘了出来。“生命情调与美感”有同样的宗趣，但出以一种游戏文字，“以坐客幽情，鉴赏乾坤戏场中几出生活诗戏之韵味”，更觉生动。这两篇文章都写于中年时代，其时方先生讲学与治学的重点在西方哲学。1963年以后，方先生开始以讲中国哲学为主，自言“浪子回来，大有如归之感，幸何如之”。重点虽有转移，方先生对各种文化哲学“虚心欣赏，而非抗志鄙夷”的态度则始终不变，这种学问态度，正是中国心灵能“以有限之体质而发无穷之势用”的典型表现。

七、牟、唐、徐、方诸先生的文章学术，在题材、风格、取向，甚至观点上，容有差异，但是他们都以中国文化生命为本源。希望本书

能够向读者传达这样的感受：新儒家不是一个有共同看法的群体，
而是一个有共同生命的群体。

编者

目 录

弁 言

理性与生命(代序)……………陈克艰 (1)

牟宗三

观念之具形…………… (27)

分位之等之价值观念为中国文化生命之特征…………… (34)

中国所具备者为道德的主体自由与艺术性的主体自由 (37)

全幅是精神通体是光辉表现“道德精神主体”之孟子… (45)

天才人物…………… (52)

天才的宇宙与理性的宇宙…………… (60)

政道与治道…………… (65)

理性之内容的表现与外延的表现…………… (88)

宋明儒学之课题…………… (116)

王学是孟子学…………… (168)

刘蕺山的慎独之学…………… (188)

论道德理性三义…………… (195)

“道德的形上学”之完成…………… (206)

由道德的进路展露本体…………… (223)

由知体明觉开知性…………… (244)

管辂之术数…………… (274)

《才性与玄理》序…………… (284)

《佛性与般若》序…………… (286)

直觉的解悟·····	(292)
《现象与物自身》序·····	(308)
中国哲学的未来拓展·····	(324)

唐君毅

人生之颠倒与复位·····	(347)
理想的人文世界·····	(377)
自由之种类与文化价值	
——中西文化思想中自由观念之会通·····	(388)

徐复观

谁赋幽风七月篇	
——农村的记忆·····	(405)
政治与人生·····	(414)
中国知识分子的历史性格及其历史的命运·····	(419)
两篇难懂的文章·····	(438)
原史——由宗教通向人文的史学的成立·····	(457)

方东美

生命情调与美感·····	(518)
哲学三慧·····	(538)

理性与生命（代序）

陈克艰

一

当代新儒家不是一个有共同看法的群体，而是一个有共同生命的群体。1958年，牟宗三、徐复观、唐君毅、张君勱四位先生联名发表《为中国文化敬告世界人士宣言》，这绝非一个组织的纲领，也不应视为一套观点的系统，这乃是一个生命的呼喊，一种精神的照世。事实上，新儒家诸先生在学术趋向、知识结构、思考方式等方面，彼此间是有不同，甚至有很大不同的。牟宗三主要是个哲学家，徐复观则“不喜谈形上之道^①”，同样讲论历史，两人所处的层面就完全不同。牟宗三着重于“打开史实之纠结，而直洋溢精神之实体^②”，把历史看作精神实体的展开过程，徐复观则以事实和义理相互考释，且以事实为基点，布置其义理阐释的网络。同样为哲学家，牟宗三终身讲康德，唐君毅则特别心仪黑格尔。同样为佛家各宗判教，牟宗三以天台为圆，华严为别，方东美则恰恰相反。凡此皆说明，新儒家的共同生命不是以形迹著见的，所以也难用肉眼观察到，尤其不能为外烁的观念名词套头所把握。如果希望对新儒家作出中肯的评价与批评，首先需要精神上、生命上有存在的呼应和契接。契接不必完全认同，但必须能入，能入乎其内；当然不碍其出，但须是入后之出。能入能出，始有创造性的批评和回应，始有能结正果的对话。我经常感到遗憾，西方哲学家（阐释学者、存在主义者、文化神学家、现象学者等，但不包括专业意识特强、偏于一隅的逻辑实证论者、科学哲学家）不能读熊十力、牟宗三、唐君毅

的书,我常想象牟宗三如与海德格尔、伽达默尔、蒂利希对话,那会有怎样的精采。牟宗三学术,实在是堪与当代世界诸大哲相比肩,处于同一精神层面的哲学。

因此之故,我对“新儒家”这个词常觉不安。并非这个词本身有何不妥,而是因为被人用得多了,未经约定便已俗成,竟渐渐带上了小宗派、小集团的涵义,成了一个纯外延性的集合名词。现代人的意识多习惯于从外延、集合方面辨识,而拙于内涵、意义上的体认。集合名词首先关心的是“划界”,属于它,还是外于它。一个只会使用集合名词的头脑,无形中就给自己划了界、设了障,它是难以“看到”只能“神而明之”的精神事物的。我这几年读牟先生的书,从未见他自称“新儒家”,也未见他以之称呼上一代的梁漱溟、熊十力诸先生。我想,这与海德格尔之否认他是“存在主义者”,当该出于同样的心情。

林毓生教授论到牟宗三,曾有十分中肯的评语:“牟先生是位很好的哲学家,进入他的系统后,会发现那是很高雅的系统,但是必须先了解他的名词的定义,因为他有时候自己造名词。在哲学上,他是一位有资格造名词的哲学家^③。”我想补充说,牟先生所“造”的名词,是从生命的实感切感中流出的,义理间架与生命本质如如相应,其哲学精于分解、有系统相,那是契合事物本身的腠理所作的剖析,一如庖丁之解牛,“依乎天理,批大郤,导大窾,因其固然”,与现在许多人喜用西方名词和自造的新名词说传统学问,不可同年而语,后者是“割也”,“折也”,不仅费刀,更糟蹋牛。刀费不足惜,新名词自会源源而来,牛惟此一头,糟蹋了何以为继!牟先生解宋儒陆象山所谓“六经皆我注脚”之意云:“此并非不读书,要在能就其所指点而消化之于自己生命中而体现之以成为吾人之德行,此即其所言莫非己事也。此并非是依照它所说者去做,乃是它所说者即是吾之生命中本有之事。”^④在这里,陆象山的体会,也即牟

宗三的体会。牟宗三讲孔孟，讲宋明儒，讲才性与玄理，讲佛性与般若，讲康德，讲怀特海，一是皆以生命投入去讲，故能滞碍处疏通之，混淆处厘清之，摇惑处贞定之，隔绝处圆融之，歧出处拨正之，所讲莫非己分内事也。欲进入牟宗三的哲学系统，^⑤必须在此根本点上予以把握；另一方面，也只有进入系统，与牟先生的语言，包括自造的名词，直接照面，浸润其中，体味玩索，才能对此根本点有所把握。

二

牟先生所谓“生命的学问”，首先是谈“文化生命”。与文化生命相对应者为“民族生命”，这就如同对一个人来说，有“精神生命”与“肉体生命”这付对子一样。民族生命、肉体生命是强度量，文化生命、精神生命则属理性事，人多容易注目于强度而忽视理性，今中国人好谈“开除球籍”，便出于只在强度上争长较短的心理。但人之所以异于禽兽者，人的社会之所以异于禽兽群集者，在于人有理性，在于人的精神生命、文化生命。语曰：“国家兴亡，肉食者谋之，天下兴亡，匹夫有责”，此“天下兴亡”，即是说文化生命之存亡，亦即是说理性之明灭。

文化生命究竟云何？牟宗三说：“文化的范围太大，可以从各角度各方面来看，但向内收缩到最核心的地方，当该是哲学。”^⑥哲学是文化的核心，也即是文化生命。可见，将哲学专业化，变成极少数人的谋生资具、吃饭家什，简直是戕害生命的行为。牟先生的说法，与马克斯·韦伯有不谋而合处。韦伯就是将“理性化的宗教”看作创造了这一宗教的民族之灵魂与核心的。一种文明社会型态的长成，当然有多方面的因素，韦伯最重视的，即为理性化宗教在其中起的作用。他的传世名作《新教伦理与资本主义精神》，其主题即在论证资本主义精神的宗教起源。生活在图腾崇拜、巫术、

禁忌之中的原始部落,与文明社会的本质区别,在于前者尚未转出理性化宗教,亦即未转出文化生命。没有生命的事物,比较容易用客观的、科学的方法处理,所以文化人类学那一套观察、描述的程序对研究原始民族与部落确实行之有效,归纳出的规律,也可作由此及彼的推广。但对于文明民族,这套做法就不能凑效,原因即在于,文化生命是具体的“这一个”,只有与它呼吸相通,才能理解它,体认它。牟宗三等先生的《文化宣言》批评西方汉学只对“发现、收买、搬运中国文物,以作研究材料”感兴趣,把中国文化当作了“无生命心灵存在于其内的自然物”。^⑥可谓击中要害,也值得今日某些认为研究中国文化必须仿效西方汉学的中国人深长思之。

确实存在着超于人的个体生命之上的大生命。只以个体生命为首出,不仅毁坏大生命,最终且亦将毁坏个体生命。当然,远非任何笼罩在个人之上的实体都能有生命;以条文清楚的规章制度组织起来并运转、追求最大利润的一个企业,并不是生命;远亲近邻和睦聚居的乡土村落,则有生命的气息;钢筋水泥垒成的高楼大厦,把人们安排得舒舒服服、妥妥贴贴,但它自己不是生命;“曲终人不见,江上数峰青”,这慰人愁绪的山光水色倒真是充满了生命。现代社会人为构成的政治经济制度不是生命,只是一部大机器。现代人的孤独、忧郁、内心冲突乃至神经症一切种种精神危机,非但不可能在政经制度内获得解决,而且其病根就在于政经制度对生活世界的硬性干预。政治囊括天下固然恐怖,经济包举宇内同样可怕。马尔库塞说工业文明里并没有“经济自由”,因为经济自由必须包含着“摆脱经济的自由——摆脱经济力量和经济关系的控制”,^⑦可谓有见。人的存在焦虑是不会因政经制度的任何合理化改良而消除的。因为存在焦虑的根源主要不在于制度不合理,而在于制度过度膨胀,吞灭了一切社会生活领域。试想,在家庭内部、夫妻之间都实行个人为单位的经济核算,锱铢必较,算法固然

精确“合理”，但人能不孤独不焦虑吗？个人是小者，社会是大者，从政经角度看，社会是一部机器，霍布斯所谓“利维坦”是也；从文化角度看，则社会应该是一个大生命。人归属于机器，作为它的一个零件，和人归属于一个大生命，与其呼吸相通，血脉相连，如树叶之归属于根系然，这两种归属是根本不同的。人有存在的焦虑，表明其生命阻塞、扭曲、变态，但另一方面亦表明，人毕竟不可能被彻底物化和零件化，人自始即有从政经制度中跳出来，翻上一层实现真我的要求。现代人变成“单向度的人”，是时代的错误；只有将精神从平铺的政经单向度上一往无前之追逐中收回来，依垂直的维度向上开理想之门，生命才会顺遂调畅。而此依垂直维度向上开理想之门，即意味着将个体生命通于文化生命。

生命是复杂的混成物，有气质之性，欲望、本能属之，有义理之性，德行、价值属之。智能为中性，可以被气质之性所困累，替欲望、本能作先锋，随着生命又导着生命往下滚；亦可以根源于义理之性，为其所用，服务于德行之践履，价值之创造，随着生命并也导着生命朝上走。今人物质论心态严重，多在物质方面言创造，即使对伟大的精神作品，亦须先换算成货币度量始能赞叹其价值。（如新闻媒介只会用拍卖场上的高价向公众说明古代绘画的价值。）今人实在对价值与价格已混淆不分。然而究竟地说，创造实是精神界的事件，证明定理、发明机器固是创造，完善人格、协和人际更是创造。雨果《悲惨世界》里，米里哀神父一夜之间使冉阿让从憎恨人类变到相信人、热爱人，是完成了一个最大的创造。孟子曰：“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，四体不言而喻，”亦是说的创造。“根于心”即充实，“充实之为美”；“根于心”而致“见于面”、“施于四体”即有光辉，“充实而有光辉之谓大”；内里贞定住“所性”，源泉混混，向外流注，决不会及肤而止，而必定会形成新词所谓“感应场”，影响别人，光明周遭，此即

“大而化之之谓圣”；圣人高出众人，“望之俨然”，此犹有隔，必待随波逐浪，“即之也温”，斯神矣，此即“圣而不可知之之谓神。”在孟子，“神”即人，神是最人性的人。以上孟子所云，就是一个理性生命的真实的创造过程。现代人中，爱因斯坦可说是一个最具创造性的人格，你如果不是从新闻传媒，而从其自传中去了解爱因斯坦，你必定会感到，爱因斯坦的创造性首先并不是表现在相对论上，更不是表现在获得诺贝尔奖上。对自然界和谐的衷心喜乐，对人生意义的宗教虔诚，对世界人类的觉情悲怀，日常生活中的居易随分，真理探索上的审美欣趣，科学讨论中的温和善争，在在都表现出一个现代人的质材生命怎样可以由理性价值之源的贯注而成其为圣、成其为神。他不像他的朋友罗素那样反对宗教，当他说：“人类生命的意义是什么？要知道这个问题的答案，就意味着要有宗教信仰”^⑥时，他是“圣”；当他给曾误认他为古人的小学生写信：“真对不起你了，我至今还活在人间。请接受我的歉意，但是这种情况是可以补救的”^⑦时，他是“神”，孟子所云的“神”。

义理之性不是要否认、禁毁、取消欲望和本能，而是要节度、控驭、渗透、滋润材质生命，赋予生命以意义、价值，使它调畅快乐，从而也提撕住它，不使它堕落往下滚。

义理之性(或简称“理性”)是客观的存有，而且是人的生命之所以为人的生命之超越的根据。当然，说它客观存有，并非现成地存在于时空中，看得见摸得着或用仪器检测得到的意思，它是创造、实现意义上的存有，用孟子的话来说，是“求则得之，舍则亡之，是求有益于得，求之在我者也”的存有。创生、实现义理之性，在各大民族，可以有不同的进路，这样也就有了不同的高级理性化宗教，不同的文化生命。人们常喜欢从定义上争论儒道是不是宗教，其实，从创生、实现义理之性的观点来看，这个问题实没有意思。基督教是宗教，原始民族的多神崇拜也是宗教，但前者处于理性层

面，后者则属非理性。说儒道是宗教，或不是宗教，似乎互相水火，但说儒道是创生、实现、开发义理之性之道，则无人会置异词。因此，儒道与基督教对话，将是一个有意义的命题。^⑧然原始多神教怎么能与基督教对话呢？原始人只有图腾崇拜或多神崇拜，意味着义理之性尚未开发出来，对他们来说，理性是可有而暂无；现代人类如果只是被动地委顺于政经一元化的趋势，在单向度上越走越远，不能逆觉，不思转折，不能对政经原则翻上一层作创造性的批判照察，则必将物质越丰富、精神越贫乏，诚如韦伯所说，“宗教的脐带”一断，财富就从过去只是“一件随时可甩掉的轻飘飘的斗篷”，变成“一只铁的牢笼”，“专家没有灵魂，纵欲者没有心肝；这个废物幻想着它自己已达到了前所未有的文明程度”，^⑨物质泛滥，因而理性汨没，这叫做“曾有而复失”，与夫原始人的“可有而暂无”，从垂直维的理性价值尺度看，究有多少不同呢？现代人物质上养尊处优，精神上心理上或许还不如原始人健康呢。法国人类学家列维-斯特劳斯讲过一个故事：“有一位人种学家每次做完研究离开蛮荒部落的时候，部落里老一辈的族人总是纷纷流泪；他们不是惜别伤心，他们是为他离开天下最有生趣的地方而流泪。”^⑩

牟宗三的学术，以及整个新儒学，所着眼、所强调的正是人类超越的理性层面之重新开发，千言万语，皆归宗于此。他们弘传中国文化生命之本统——孔孟之道，是以之作为彻法溯底的一条进路。这是很自然的。作为中国人，当然是从中国的“此在”（Dasein）去发抒“存在”（Sein）的感受，当然是以中国式的终极关怀去探寻生命的真理。在这里，中西之别并不是本源的，中西之别只不过是通向本源的进路之别。牟宗三明确告诫过读哲学的学生，不要被经验主义、逻辑主义等等障蔽了眼目，而要深入底蕴中去，如能这样，即使从耶教入，亦可。他在《五十自述》的最后这样说：“千佛菩萨，大乘小乘，一切圣贤，俯就垂听，各归寂默，当下自证，证苦