

牟宗三先生全集

● 周易的自然哲學與道德函義



1

牟宗三先生全集①

周易的自然哲學
與道德函義

牟宗三 著

新學社
PDG

《周易的自然哲學與道德函義》 全集本編校說明

楊祖漢、岑溢成

本書原名《從周易方面研究中國之元學與道德哲學》，簡稱《中國之元學與道德哲學》。此書於1932年牟先生尚在北京大學哲學系就讀時撰成，其後於1935年由牟先生在北京大學時的同學王培祚出資，託天津《大公報》印行。牟先生在1988年版《重印誌言》第3頁提到：此書最初於「民國廿五年」印行，顯然是記憶錯誤。因為張東蓀先生的序言寫於「民國二十四年五月五日」，而《民國日報·哲學週刊》第12期（1935年11月20日出刊）刊出孫道升先生對此書的評論及牟先生的答覆，故此書不可能於次年才出版。

此書係牟先生最早的學術專書，後來他對此書中的見解不滿，故一直未將此書再版。遲至1988年4月，牟先生始應門人之請，同意由臺北文津出版社重印此書。在重印版中，牟先生對此書作了若干修正與刪改，但本書的基本見解與結構則未改變。

本書之編校工作以重印本為依據，主要在核對引文，初版中被刪除的部分（例如，初版中〈VI最後的解析〉B：5.6）則不予保留。但重印本中有些排印上的錯誤，則依初版訂正。

此書的〈自序二：象數義理辯〉曾刊於《北平晨報·思辨》第

(2) ⊙ 周易的自然哲學與道德涵義

33期第11版（1936年4月8日出刊）。此外，為便於讀者之參考，特將孫道升先生對此書的評論及牟先生的答覆附於書後。



重印誌言

此書完稿於民國廿一年。那時，吾廿四歲，是北大哲學系三年級生，連帶預科二年，吾已在北大讀書五年矣。當時哲學系要出系刊，主事者向余索文，吾以本書中述胡煦之一部分交與之。先聲明說：文太長，恐不合用，如不合，望即退還。後隔年餘，無消息，問主事者，據云刊稿事前須先交師長審閱，老兄之稿交胡院長適之先生審閱，存胡先生處，汝可往取。吾即到院長辦公室見胡先生。胡先生很客氣，他說：你讀書很勤，但你的方法有危險，我看《易經》中沒有你講的那些道理。我可介紹一本書給你看看，你可先看歐陽修《易童子問》。我即答曰：我講《易經》是當作中國的一種形而上學看，尤其順胡煦的講法講，那不能不是一種自然哲學。他聽了我的話，很幽默地說：噢，你是講形而上學的！言外之意，那也就不需要談了！繼之，他打哈哈說：你恭維我們那位貴本家（胡煦），很了不起，你可出一本專冊。我說謝謝！遂盡禮而退。回到宿舍，青年人壓不下這口氣，遂寫了一封信給他，關於方法有所辯說，辯說我的方法決無危險。大概說的話有許多不客氣處，其實也無所謂不客氣，只是不恭維他的考據法，照理直說而已，因為我的問題不是考據問題。但無論如何，從此以後，就算把胡先生得罪

(4) ⊙ 周易的自然哲學與道德函義

了！這是鄉下青年人初出茅廬，不通世故，在大邦學術文化界，第一步碰釘子。

當時此書全部完稿時，我曾很得意地把它呈給授我數理邏輯課的張申府先生看，我以為必可蒙他的讚許與鼓勵。那知他當時的情形很古怪，他一見這麼一大堆稿子，面色很不自然，只聽他喃喃地說你寫這麼多！他拿回家去，一擱年餘，無下文。我等得不耐煩，遂往取之，原來他原封未動，一眼未看！這使我很傷心，因為他是我平素最親切最相契的老師；我於閱讀及翻譯懷悌海的《自然知識之原則》與《自然之概念》兩書時（譯稿存山東家中，後被共黨燒毀），他對於我有很大的幫助。我不知他何故如此冷淡！後來我慢慢知道了。原來他已經左傾了，他大講唯物辯證法，他說函數就是辯證法，他主張羅素、馬克思、孔子三位聖人並重。他去活動政治去了，已不再從事學問矣。他使我啼笑皆非，我不能再親近他了。這不是我不尊敬老師，乃是他自己變了；不是弟子有負於老師，乃是老師愧對弟子了。可是到現在我仍然感念他，讀者看我譯的《名理論》可知。他屬第三黨，崇拜鄧演達。後來毛共首先整的就是他那第三黨。

這部書一出世首先遇見了上說的兩步厄運。可是同時也有些重視中國哲學的老先生卻反而喜歡我這部稿子。李證剛老先生講虞氏易，講不通，拿我的稿子去參考。林宰平老先生很稱讚我這部稿子，他說是部好書，最好能印出。李林兩位老先生都是熊先生的熟友。我在北大三年級時剛遇到熊先生。他說我把胡煦發掘出來確有大貢獻，胡煦確是一位哲學家的頭腦。你們可說這些老先生都是不通西方哲學的人。我寫這部稿子是在數理邏輯以及羅素、懷悌海、

維特根什坦的思想背景下進行的，當然有可以刺激人處，使人耳目一新。尤其當看到有許多懷悌海的詞語時，你可說大多是附會。可是當時剛回國的沈有鼎先生卻也說了一句很新奇而又似乎很公正的妙語，他說這部書是化腐朽為神奇。縱使有附會，也附會得很妥貼，不乖錯、不離譜。觸類旁通是可允許的。

此書在當時要想找書局出版是很困難的，幾乎可以說根本不可能。醞釀了好幾年，始於民國廿五年，我的北大同學兼同鄉王培祚先生資助我當時的三百元託大公報社排版印出，分贈友好，說不上著作，藉資保存而已。事後想想，若不印出，這部稿子必不能保存；若存在山東家中，必被共黨燒毀。此稿之得付梓而流行於今日，皆同鄉兼同學王先生之功也。據我後來流浪的生活及學思的發展而言，我必不會再回頭看這些書。你現在若把李道平的《周易集解纂疏》，及清胡煦的《周易函書》與焦循的《易學三書》，拿來教我看，我未必能看得懂，也未必能耐心讀進去。試看看這五六十年來，無論哲學界或國學界，有這樣整理漢易的嗎？有講胡煦《周易函書》的嗎？有講焦循《易學三書》的嗎？吾未之見也！可見把這部稿子保存下來，不算無價值。付印時，請張東蓀先生寫一序。張先生非讀中國哲學者，但只以讀哲學者之興趣而俯充不辭以示對於後進之提攜，故吾對於張先生終身感念也。

由此一微末不足道而卻發之於原始生命的充沛想像之青年作品實足占當時學術思想界之分野，並可卜六十年來吾之艱困生活之經過以及學思努力之發展。此是一生命之開端起步，其他皆可肇始於此也。讀《易經》是我自己之私下工作，當時無人知者，亦無人指導，亦無授此課者。但是讀邏輯，讀羅素，卻有師承。這一方面

(6) ⊙ 周易的自然哲學與道德函義

的鑽研是我離校後仍繼續不斷的工作，經十餘年之苦思困學，結果便是《理則學》與《認識心之批判》兩書之寫成。此為吾之學思之第二階段。此後便是自三十八年來台後直至今日之第三階段，如吾數十年之所努力者，此為大家眼前所能習見者。

此書既只是吾之學思之開端起步，故只能算是青年不成熟之作品。它所展示之理境是青年人可及者，亦是青年人可喜歡者。它的價值在整理漢易並介述胡煦與焦循之易學。漢易是通過卦爻象數之路以觀陰陽氣化之變。至清初康熙年間胡煦崛起仍是走此路，不過講的更自然、更妥貼、更通貫。從此方面講，他們所展示的理境是卦爻象數下中國式的自然哲學，而兼示出人事方面之許多道德函義。至焦循則是直接由卦爻象數之關係（大中而上下應之）而建立其「旁通情也」的道德哲學（與戴東原為同一思路的達情遂欲的道德哲學）。就《易經》卦爻象數而言，漢易與胡煦所達成的自然哲學（通過卦爻以觀氣化）是正宗，而焦循所達成的道德哲學是工巧的穿鑿，但穿鑿得很一貫，故吾亦有興趣展示之。其所建立的道德哲學，若視作人們所希望的生活境界則可，若當作一種道德哲學，認為可以解決道德分解中的諸基本問題則非是。（戴東原誤解孟子詬誶朱子，焦里堂假託《易經》卦爻象數之關係，建立其道德哲學以依附並證成戴東原之浮說，皆陷於此種非是）。

於《易經》，吾當時所能理解而感興趣的就是通過卦爻象數以觀氣化這種中國式的自然哲學（生成哲學）。至於就經文而正視《易傳》，把《易傳》視作孔門義理，以形成儒家的道德形上學，這是吾後來的工作，此並非吾當時所能了解，且亦根本不解，故亦無興趣。就《易經》之卦爻象數而講成自然哲學是往下講，雖講至

本書第V部〈易理和之契合〉，亦是往下講（此一套中國式的自然哲學或生成哲學頗類懷悌海那套宇宙論——亦是自然哲學，此兩套有可類比處。懷悌海自己亦說他的思想——《歷程與真實》中所表象者，某義上大體是東方型的，不是西方型的）。但就作為孔門義理的〈易傳〉而講儒家的道德形上學，則是往上講，此真所謂「絜靜精微易教也」。

吾在當時既不能往上講，故本書第II部講王弼的易學與朱子的易學亦不明透。不但不明透，而且直可說最淺陋。王弼只對於象數之批評有價值，對於《易經》本身之了解無價值（無貢獻），而以道家之玄理解易尤不相應。但吾當時既不解道家之玄理，尤無知於王弼之以道家玄理解孔門之義理之非是。朱子對於《易經》已知歸於儒家矣，但其根據《易經》而講太極，以及講理氣之關係，其全部意義，吾當時亦不能有明透之了解，只略知一二，但我已知戴東原之批評朱子為非是。總之，吾當時對於儒釋道三教並無所知，對於宋明儒亦無所知，對於西哲康德更無所知，只憑道聽塗說，世俗陋見，而亂發謬論，妄下論斷。吾當時所習知者是羅素、懷悌海，以及維特根什坦之思路；於中國，則順《易經》而感興趣於漢人之象數，更發見胡煦與焦循易學之精妙，並發見這一套中國式的自然哲學（焦循除外）可與懷悌海那一套相比論，且亦根據實在論之心態來處理戴東原、焦里堂與朱子間之糾結，居然全始全終，終始條理，成一完整的一套，以為天下之理境可盡據此而斷之，遂視其他如無物。此是此書之總相也。

此書中所表現的一套自然哲學固可成一完整的一套，固亦可為青年心態之所喜，然據此而謬斷其他，則是青年人之狂言與妄論，

(8) ⊙ 周易的自然哲學與道德函義

故吾後來甚悔之，幾不欲再提此書，亦無意重印之。對於此書，六十年來吾從未一看。在台所僅存之一本亦是王谷老先生所帶來者。王老先生太原人，精研《易經》，晚而彌勤，將吾此書親帶來台，居台中，將吾此書放在手邊，隨時作參考。民四十五至四十九這四年間，吾在東海任教，得遇王老先生，他將此一孤本歸還於我。他對於《易》，亦有成一家言之著作。他那時已甚衰老，常自慨嘆，無力付梓。吾勸他可求助閻錫山，他說與他無關係，不願找他。後來吾轉香港大學任教，此後即無消息，亦不知其書究出版否。但由於王老先生這一因緣，此書得存於台。近來諸同學屢言此書有值得重印之價值，並謂亦不須作修改，只須作一序，聲明為青年舊作即可。自念《易經》不能不算中國哲學之一重要古典；而漢易與胡煦及焦循之易學，從研讀方面看，並非容易，亦不能不算是一種專學，而自民國以來，哲學界與國學界卻從來無人觸及，甚可慨歎；如是，遂覺吾之此書，縱有許多謬妄不諦之論，幼稚不雅之辭，卻亦有闡幽顯微，使古德之思想流傳於世之微功。如是，遂決定交文津出版社重印，並由楊祖漢、王財貴兩同學負責校對。吾最後閱一遍，隨文將錯誤者、荒謬者、妄論者、幼稚者、時風中不雅者盡皆刪之，使較潔淨，略減汗顏之愧恥，然亦不影響原文之組織與結構也。讀者若覺仍有不諦處，則請以其為青年期之作品而諒之，而吾所以不欲再改動者亦只欲存之以誌吾過並以勵來者也。

本書原名《從周易方面研究中國之玄學及道德哲學》，嫌冗長，今改為《周易的自然哲學與道德函義》。

民國七十七年（1988年）三月三日

牟宗三誌於台北青田街師大宿舍

張 序

有人說中國沒有形而上學（即玄學或元學），這句話實在是錯了。中國的形而上學實在很古。但中國的形而上學與西洋的卻大不相同。西方的形而上學有兩個特點。一個是可以亞里斯多德為代表。他撥開一切現象而專求本體。所以他的「本體」概念是：That of which the others are predicated, while it is itself not predicated of anything else。這就是說一切云謂都表現這個本體，而本體卻不能表現其他的東西。後來這個意義更深一層，便演為斯披諾利的「絕對」了。這樣一來，形而上學的主要部分乃是本體論（ontology）而非宇宙論與知識論以及人生論。此為西方形而上學特色之一。其次便可以康德為代表。大家都知道康德是不講形而上學的，但他卻很巧妙，乃是以不講為講。換言之，卻是他以知識論為出發。從知識論上表明形而上學的性質究竟是什麼。雖不直接講形而上學，然卻亦等於講形而上學。這又是一個特色。這兩個特色都為我們中國所無。所以有人說中國沒有形而上學。其實中國不是沒有形而上學，乃只是沒有像西方那樣的形而上學罷了。但是這句話亦不能說。最近有懷特海德（Whitehead）的哲學出現。他和亞里斯多德不同。和康德更不同。詳言之，即亞里斯多德以本體的有

(10) ◎ 周易的自然哲學與道德函義

無問題爲出發點而講形而上學；康德以知識的可能問題爲出發點而講形而上學；而懷特海德則以宇宙的結構問題爲出發點而講形而上學。懷氏的這種態度頗和中國的形而上學相彷彿，自然精粗有不同，那是時代的關係。友人牟宗三素來喜歡研究懷氏哲學，把他的舊作與新書通統讀完，不像有些講懷氏哲學的人只知道《歷程與實在》一書。牟君有了這樣的學養，然後回頭來再研究中國的形而上學，遂發現《周易》一書有許多可寶貴的道理，乃寫定以成此書。我對於《周易》是外行，不願多說。惟以爲惟有牟君這樣的研究古籍方法始足爲「哲學的」。而現在一班關於中國哲學的著述，其實質是考據，所以是「史學的」，並不是「哲學的」。所以我對於牟君此書極願意廣向學術界有一言以爲介紹。

民國二十四年五月五日張東蓀序



自序一

1. 吾非專解析《周易》本文者。因為 (i) 《周易》一書帶有歷史性，而非一人或一時之產物；(ii) 即解《易》注《易》者亦隨時隨人而異，宗漢者斥宋，宗宋者排漢，廬山真面礙難定其歸屬。以此二故，吾如解析本文就不能不引後之注《易》或解《易》者之言辭，即或不引，亦不能不受其影響。如其引人之言而解《易》，反不如就人之意而論中國思想。

2. 本書定名曰：「從周易方面研究中國之元學及道德哲學」。名雖冗長，亦頗允合。其主要含義有二：一非注解，二非史述。中國思想，自非一支，然最佔勢者，厥為《周易》。故如其說「從周易方面研究」，倒不如直謂「中國之元學及道德哲學」。

3. 研究中國思想者常發生系統問題，即中國思想有系統乎？無系統乎？一般之感想，大都以為中國思想之系統不如西洋遠甚。然試思所謂不如者，只是作法無嚴密之邏輯組織而已；而普通心目中所意想之系統亦不過指作法之組織而言。然無此組織之系統，未必即無思想之條理，故馮友蘭氏遂謂中國思想雖無形式系統，然猶有實際系統也。所謂實際系統又不可只認為言之成理持之有故已也，要必指出此系統之何屬。其系統不屬哲學，雖或言之成理，亦不得

謂之爲哲學系統。先秦諸子能屬哲學系統者甚少，然則中國思想中究有哲學系統乎？究無哲學系統乎？曰有。不過因中國思想缺乏形式系統，故第一先必抽繹而出，爲之組一嚴密之邏輯次序，以補形式系統之不足。第二此系統究何所屬乎？曰一屬玄學，一屬道德哲學。換言之，中國思想中，其所論者亦常涉及哲學中之兩支焉。不過哲學總屬知的問題，而非行的問題。然而中國先哲卻每欲以知附行。是以有人常謂中國思想爲人與人之關係，而非人與自然之關係；常注意人與人之倫理的行的問題，而不注意人與自然之物理的知的問題。此或亦爲顯然之事實，但深刻求之，亦非全無對於自然與人生之理解或說明，此蓋非求之於《周易》一支不爲功。故本書極力從行的實踐抽繹其知的理論，此理論一屬自然之理解曰玄學，一屬人生之理解曰道德哲學。本書最大目的在確指中國思想中之哲學的系統，並爲此哲學的系統給一形式系統焉。

4. 提倡科學只言實驗言證據，尙爲不夠，故在中國提倡墨子，在美國求靈杜威，以期科學之有成，似皆不可能。其必經之路當追蹤於《周易》一支。《周易》一支所蘊藏者除上言兩系統外尙有（i）數理的，（ii）物理的，（iii）純客觀（即道觀或物觀）三觀點。這三種成分結合起來，即能有科學。西方以此而成功，吾人亦當以此而爲法，此非效顰，實乃事有必至，理有固然也。

5. 希臘時期，科學與哲學尙未分離，然其思想則是科學的，同時也即是哲學的。從泰利士（Thales）起，到希拉克利圖斯（Heraclitus）及巴門里第（Parmenides）止，其見地即是物理的；至畢塔哥拉斯（Pythagoras）則是數理的。從此以後，就算樹立了西方思想之骨幹，猶如董仲舒樹立中國思想之骨幹一樣。後人

鮮能出其圈套。繼之第孟克利圖斯 (Democretus)，奠定物理自然說之基礎，柏拉圖 (Plato) 奠定數學自然說之基礎，亞里斯多德 (Aristotle) 又異軍突起，創發機能自然說，而奠定進化論之基礎。經中世紀，文藝復興，以至最近，在科學世界的第一原則上，仍未能脫離那三大骨幹之支配。這一段發展的線索，可參看以下兩書：

(i) 諾滋洛圃 (Northrop)：《科學與第一原則》(*Science and the First Principle*)

(ii) 白特 (Burt)：《現代物理之玄學基礎》(*The Metaphysical Foundation of Modern Physics*)

6. 科學家之玄學大半都是哲學家之問題。故科學與哲學在西方始終是糾纏於一起。然則其所以有科學與哲學者非無故矣。故欲使中國有科學，當亦不外乎此。作中國哲學史及提倡科學的人不可不注意及之。然數十年來，某某主義，某某思潮，都已談過，究何補於中國學術界？時至今日，尤屬浮誇，陳腐者抱殘守缺，重返故我；炫新者口頭亂嚷，唯我獨尊。長此以往，吾將見中國文化之必趨於淪亡也！

7. 本書之作，不在宣傳方法，不在宣傳主義，不拘守倫理人事，不喧嚷社會基礎，但在指出中國純粹哲學與純粹科學之問題，列而陳之以轉移國人浮誇之礪風。

自序二

象數義理辯

1.談《易》者有象數義理之分，互相詆斥，儼若水火。學者習而不察，遂以此似是而非之見認為當然。須知象數與義理固無衝突，即象與數亦不可同日而語。此在本書中已詳細指示。今再簡論於此。

2.象之含義有三：(i)現象之「象」。此在《周易》中並無明白規定，近人稍知一二新名詞，遂以為《周易》論象即現象論之象，殊屬皮相之至。(ii)方法上的取象之「象」，此為《周易》中之本義。按此義即象徵類比之義。(iii)法象之「象」。此即垂象取法之義，與佛家之「法相」又不相同。蓋此義即由方法上的取象之象而引伸出，故此義亦為《易》中所原有。

3.《繫辭》上下傳論象者不下十餘處，無一非取象之義，而於現象之義無與焉。試列之於下：

(i)「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶。」言藉卦以觀其所象，復繫之以辭以說明之。

(ii) 「是故吉凶者失得之象也，悔吝者憂虞之象也。」言由失得憂虞可類知吉凶悔吝也，或曰吉凶悔吝乃失得憂虞之徵號。

(iii) 「彖者言乎象者也。」言由彖以說明所取之象也。

(iv) 「成象之謂乾，效法之謂坤。」言由乾垂象而可為坤所效法也。

(v) 「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。」此即「設卦觀象」之意。「象」之為類比象徵，於此最明。

(vi) 「是故法象莫大乎天地，〔……〕縣象著明莫大乎日月。」此由類比而至效法。

(vii) 「天垂象，見吉凶，聖人象之。」「易有四象，所以示也。」垂象示象，以至象之、則之，皆象徵取法之義。

(viii) 「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽。」言不盡意，由象而盡之。情偽難言，由卦以示之。

(ix) 「八卦成列，象在其中矣。」即「設卦觀象」之意。

(x) 「夫乾確然示人易矣，夫坤隤然示人簡矣。爻也者效此者也，象也者像此者也。爻象動乎內，吉凶見乎外，功業見乎變，聖人之情見乎辭。」由示而象，由象而見。象徵類比，於此益明。

(xi) 「於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」無象無示，通與類皆不可能。以下十二「蓋取」，皆是此意。故總結象之重要與意義曰：

(xii) 「是故易者象也，象也者像也。」言全部《周易》無非言「象」，而「象」無非「像似」之意。「見乃謂之象，形乃謂之器。」此「見」即(x)條中「見乎外」，「見乎變」，「見乎