



● 中國哲學十九講

牟宗三先生全集

29

牟宗三先生全集②

中國哲學十九講

牟宗三 著



《中國哲學十九講》全集本編校說明

林安梧、孫中曾、周大興

本書係牟宗三先生於1978年在臺灣大學哲學研究所的講課記錄，由當時聽課的學生陳博政、胡以嫻、何淑靜、尤惠貞、吳登臺和李明輝根據筆記及錄音帶加以記錄、整理，並附以註釋，後經牟先生親自修改、潤飾而成。本書共計十九講，曾以「中國哲學之簡述及其所函蘊之問題」為題，先後刊載於《中國文化月刊》第2-6/8-9/11-12/14-15/17-20/23-26期（1979年12月至1981年12月，各期之出版日期見本《全集》所附〈牟宗三先生著作編年目錄〉）。其後，王財貴曾將這十九講輯為一冊，影印流通，作為鵝湖雜誌社同仁及臺灣師範大學義理組學生討論之用。

1983年10月，本書始由臺灣學生書局出版單行本。1985年6月，漢城韓譯本以《中國哲學特講》為書名印行，先生曾為作序。1986年10月此書再版時，牟先生作了若干文句上的修訂。1997年12月，本書由上海古籍出版社出版簡體字本。本書之編校工作以臺灣學生書局1997年元月七刷本為依據。

序

予既寫《才性與玄理》、《佛性與般若》、《心體與性體》以及《從陸象山到劉蕺山》，諸書已，如是乃對於中國各期哲學作一綜述，此十九講即綜述也。此十九講乃民國六十七年對臺大哲學研究所諸生所講者。當時口講本無意成書。諸同學認為將各講由錄音整理成文可供學者悟入中國哲學之津梁，否則茫茫大海，渺無頭緒，何由而知中國哲學之面貌耶？如是由陳博政、胡以燾、何淑靜、尤惠貞、吳登臺、李明輝六位同學分任其責，而以胡以燾同學盡力獨多。諸同學之辛勞甚可感也。吾順其記述稍加潤飾，期於辭達意明，雖非吾之行文，然較具體而輕鬆，讀者易順之而悟入也。於所述者盡舉大體之綱格，不廣徵博引，縷述其詳；欲知其詳，當回看上列諸書，知吾之所述皆有本也。無本而綜述，鮮能的當，此不得曰綜述，乃浮光摺影也，故多膚談而錯謬，不足為憑。綜述已，則各期思想之內在義理可明，而其所啓發之問題亦昭然若揭。故此十九講之副題曰「中國哲學之簡述及其所函蘊之問題」。簡述明固有義理之性格，問題則示未來發展之軌轍。繼往開來，有所持循，於以知慧命之相續繩繩不已也。是為序。民國七十二年七月。

目次

《中國哲學十九講》全集本編校說明	(1)
序	(3)
第一講 中國哲學之特殊性問題.....	1
第二講 兩種真理以及其普遍性之不同	19
第三講 中國哲學之重點以及先秦諸子之起源問題	45
第四講 儒家系統之性格	69
第五講 道家玄理之性格	87
第六講 玄理系統之性格——縱貫橫講.....	109
第七講 道之「作用的表象」.....	125
第八講 法家之興起及其事業.....	155
第九講 法家所開出的政治格局之意義.....	175
第十講 先秦名家之性格及其內容之概述.....	201
第十一講 魏晉玄學的主要課題以及玄理之內容與價值.....	223
第十二講 略說魏晉梁朝非主流的思想並略論佛教「緣起性空」 一義所牽連到的諸哲學理境與問題.....	243
第十三講 二諦與三性：如何安排科學知識？.....	265
第十四講 《大乘起信論》之「一心開二門」.....	283

(6) ⊙ 中國哲學十九講

第十五講	佛教中圓教底意義·····	313
第十六講	分別說與非分別說以及「表達圓教」之模式·····	331
第十七講	圓教與圓善·····	367
第十八講	宋明儒學概述·····	389
第十九講	縱貫系統的圓熟·····	421



第一講 中國哲學之特殊性問題

我們這個課程叫做「中國哲學的特質」。我以前寫過一本小冊，也叫這名字^①。那是在香港大學校外課程部所作的講演，一共有十二講，每次只講一個小時。那個講法比較簡單，因為它是校外課程，是講給社會上的好學之士來聽的，聽眾的程度比較淺，而且也不一定是學哲學的。他們只是想了解一點中國哲學的常識。

我們要想了解中國哲學的特質，有一個方式就是按那小冊子的講法，直接從正面敘述，把它的内容簡單地表示出來。還有一種方式是屬於比較高層次的講法，這就不能像那小冊子那樣講。這種講法是帶點批導性的。這種講法，如果我們用普通的邏輯裡面的名詞來說，這是屬於第二序上（second order）的講法。那本小冊子的講法，是屬於第一序上的講法，只是正面把中國哲學的内容述出來，沒有批導出它所函蘊的問題。

這種第二序的講法，當然層次是高一點，同時我們也假定你對中國哲學這一條思想流的内容知道一些。中國哲學大概有些什麼内容，你們可以自己去看，先有個基本知識。我們採取第二序的講

①本書由臺灣學生書局出版。

法，是就著你已經有的基本知識來重新加以反省、衡量，來看看這裡面有些什麼問題，以及在其他的哲學史中有沒有這樣的問題。這就需要通過比較來限制、來衡量。

再進一步說，要用這種方式講，首先要解決一個問題。因為我們是講中國哲學的特質，既然是如此，那就表示還有非中國的哲學，比如說西方的哲學、印度的哲學。這樣一來，首先就出現一個問題，就是哲學的普遍性和特殊性的問題。平常人們都說，哲學是講普遍的真理，那有什麼中國與西方之別呢？但是事實上是有分別，這樣一來，哲學就不只有普遍性了，它也有特殊性。另外還有一些人說，哲學沒有普遍性，沒有普遍的哲學、共同的哲學。就著個人講，只有你的哲學、我的哲學、他的哲學；就著國家民族講，只有中國哲學、英國哲學、德國哲學，沒有說是有個共同的哲學。這也是一種說法。但是你反過來說，凡是哲學的真理都是普遍的（universal）；哲學裡面建立一個概念、一個原則，通常都是有普遍性的。比如說孔夫子講仁，孔子是春秋時代的人，是中國人，但是孔子講仁並不是單單對中國人講。孔子是山東人，他講仁也不是單單對著山東人講。他是對全人類講。人人都當該有，所以「仁」這個概念不是具有普遍性嗎？再比如說，西方這個文化系統，是順著希臘、羅馬、希伯來這三個來源下來的，即希臘的科學、哲學，羅馬法以及希伯來的宗教。可是，同樣是順著這三個來源下來，英國哲學就和德國哲學不同，和法國哲學也不同。不同歸不同，它們三個又是屬於同一系統。所以在這裡，一定要普遍性、特殊性兩面都講，不能只講一面。

我們在正式講中國哲學的特質以前，就要先考慮這個普遍性和

特殊性的問題。今天我們先講特殊性的問題。我們說中國代表一個文化系統，西方代表一個文化系統，印度也代表一個文化系統。可是，爲什麼會有這些不同的文化系統？都是人類，爲什麼文化系統卻有差別呢？我們如何來解釋這個差別呢？如果了解了文化系統的特殊性，就能了解哲學的特殊性。這種問題一般人是不會想到的。那麼我們要如何來了解這個問題呢？要如何來解釋才是中肯的呢？

對於這個問題，一般人也可舉出好多例子，從各個文化歷史上已有的那些進向，來說各個文化的特質。但是這種講法不是很中肯的。你當然可以列舉，比如說你可以列舉西方文化歷史上已有的進向，但是這不是真正的問題所在。問題不在於列舉這些差別的進向，而是在於對這些差別進向的說明。要對何以有這些差別進向作一個解釋。比如說，你講西方哲學史，從 Thales 講起。希臘最早的那些哲學家，都是自然哲學家。Thales 說宇宙的本源，是從水講。再進一步，有說是火的（Heraclitus），有說是原子的（Democritus），也有說地、水、火、風四大的（Empedocles），這就是進向，這是大家都知道的。你講中國哲學史的時候，從夏商周三代講起，以至於孔子、孟子，這進向是和希臘大不相同的。我們要說明特殊性的問題，就是要對爲何會有這些差別的進向作一個說明。但要如何來說明呢？這個問題並不是很容易答覆的，這是 how 的問題，不是 what 的問題。假定你回答說，這沒有理由的，事實上就是這樣。這算是什麼答覆呢？你舉出各個文化歷史上的進向，這不能算是說明，這只是記錄，一個事實的記錄，不是一個解釋（interpretation）。既然是要給它一個說明，給它一個解釋，這

就不是事實的記錄問題，這是理由的問題。一講到理由的問題，這就是哲學的。事實的記錄也可以算是一種說明，這種說明叫做描述的說明（descriptive interpretation）。這種說明大體是屬於科學的，科學也可以對這個自然世界（physical world）有個說明呀。但是科學的說明大體是描述的，不是理由的，所以科學的說明和哲學的說明不同。比如，科學解釋這個現象世界，拿原子來解釋，這只是描述的說明。假定你問，為什麼有原子，為什麼有這個 physical object？這問題科學家不解釋的。假定你說，因為上帝的創造。可是上帝的創造並不一定可以算是一個說明，就算我們把它當成一個說明，這個說明也不是科學裡邊的說明，科學不問這個。科學的說明只是描述的說明，而哲學的說明是說明理由，是理性的說明。這兩者層次不同，說明也有個分別。因此，如果你對這個特殊性的問題，假定你只列舉了一些進向，假定你說這就是說明，那麼這個說明也還是一個描述的說明。描述的說明，說了也等於沒有說，它只是就著事實來加以描述。比如說，科學家把這個世界，這個物理世界，當做是一個「所與」（given）。你假定問，這個「所與」從那兒來呢？這是超出科學以外的問題，科學家不答覆的。所以我們對哲學的特質、文化系統的特質這個問題，就不能光只列舉一些進向，我們要進一步說理由。說理由，就是一種理性的說明（rational interpretation），這就超出科學的範圍以外，這種說明也可以叫做哲學的說明（philosophical interpretation）。

那麼，我們要從什麼地方著手來說明這個問題呢？要如何來說明才能中肯呢？這個問題，我在我的《歷史哲學》開頭那個地方也

有說到，但那個說法太簡單，而且說的很緊^②。我們現在就把那個意思輕鬆一點地說，讓大家的頭腦比較能活轉。首先，我們要知道，這個特殊性只就著人講，就 human being 講。這不能就著上帝講，上帝沒有特殊性，上帝是無限的存在，無限的存在沒有特殊性。假定照基督教宗教家的說法，上帝也有各種表現呀，它也有 will，也有 understanding，也有 love；可是人也有 Will，也有 understanding，也有 love 呀。既然人也有，上帝也有，那在人這方面既然表現有特殊性，上帝為什麼沒有呢？你馬上可以這樣問。但我們就說，上帝是無限的存在，無限存在的那個 love、will、understanding 之表現沒有特殊性。只有人才有，人是有限的存在。你說有限的存在，這桌子也是有限的存在，這是屬於物。所以特殊性上端不能就上帝講，下端不能就物講。不單是桌子，連動物都沒有。桌子只是個 matter，動物是有生命的。動物雖然有生命，但是它沒有表現，它沒有文化。照佛教的立場講，動物也是衆生，六道衆生之中有一道是畜生，畜生就是動物，照佛教的說法，它可以成佛的。可是這可以成佛只是理論上的話，事實上是不行的。它要轉生才行。動物可以成佛，它必須要經過幾世劫，要首先轉生為

②《歷史哲學》1-4頁。並請參閱《歷史哲學》附錄第29-30頁及《道德的理想主義》中〈關於文化與中國文化〉一文第二節。

人。《大智度論》中就有這種話頭，它是說的一隻鴿子^③。所以說，就鴿子本身（as such）來看，還是不能成佛，這要經過幾世劫修行轉生以後才行。照佛教的立場講，六道衆生成佛最容易的是人，人是最可貴的，所以說「人身難得」。佛教所說，你不要以為它是個神話，事實上它是個真理，只不過是用佛教的方式表達就是。

以上我們說，上帝沒有特殊性，物（matter）也沒有，就是有生命的動物（animal）也沒有文化、沒有表現。沒有表現，那還有什麼特殊性呢？所以這個特殊性是就著人講。人是最可貴也最麻煩。人身難得，當然是最可貴，但同時人也最麻煩，問題最多。人是兩方面通，他上面可以通神性，但他也有物性，他兩面通。所以西方哲學家就有人討論人在宇宙中的地位，這個問題是大家很容易想到的。儒家也看重人，講三才，天、地、人三極之道，《中庸》裡面說「參天地，贊化育」，這話是積極的（positive），從好的方面講。我們說人既然是個有限的存在，那麼他表現他的 understanding，他的 love 以及他的 will，他是在限制中表現。有限之所以為有限，究竟要如何規定，如何來了解呢？照亞里斯多德的說

③《大智度論》卷第十一：「〔……〕佛告舍利弗：此鴿除諸聲聞辟支佛所知齊限，復於恆河沙等大劫中，常作鴿身，罪訖得出。輪轉五道中，後得為人。經五百世中乃得利根。是時有佛度無量阿僧祇衆生，然後入無餘涅槃，遺法在世。是人作五戒優婆塞，從比丘聞讚佛功德，於是初發心願欲作佛，然後於三阿僧祇劫行六波羅蜜，十地具足，得作佛，度無量衆生已，而入無餘涅槃。〔……〕」（《大正》二五·一三九上）

法，有限之所以為有限，就是因為人是組合體。組合是以什麼東西組合呢？就是一個 form，一個 matter。這個 form 加在 matter 上，才成 individual。凡是由 form 跟 matter 組合而成的，都是有限的存在。如果光是 matter，在亞里斯多德說，它就是 pure potentiality，加上 form，它才變成個 actual。如果說它只有 form，沒有 matter，那就成了 pure form，就成為 God。所以人是個有限的存在，他是個組合體，他有 material element。這個 material element 就著我們現實的人講，就是康德所說的感性（sensitivity）。人的感性，就是孟子所說的耳目之官。孟子不是說嗎？「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。」（〈告子上〉）也就是孟子所說的「小體」。人既然有感性，那他表現他的 will，他的 understanding，乃至於他的 love，他的 spirit，他一定是在限制中表現。說的具體一點，就是說在他的感性的限制、感性的制約之下來表現。這是人生命本身的問題，他本身就是如此。這個感性的限制有它的必然性，不是可以隨便去掉的，不是可有可無的。這種必然性，用萊布尼茲的名詞說，就叫做形而上的必然性（metaphysical necessity）。但這並不是說感性是形而上的。照朱子的說法，感性是屬於氣，是形而下的；但形而下的氣，並不是可有可無，可以隨便拿掉的。不單是人，就是整個世界也離不開這個成分，這個成分是非有不可的，如果把這個成分拿掉，那就沒有世界了。所以它有必然性，這個必然性就叫做 metaphysical necessity。這種必然性，不是邏輯的必然性（logical necessity）。這兩者有別。邏輯的必然性是形式的（formal），不接觸實在，只是推論的那個推演的必然；比如有這個前提就一定有這個結論，這

種必然性，就叫邏輯的必然性。但是到我們必須承認一個 form，一個 matter，而且這個 matter 的存在有必然性，這就不是邏輯的必然性，而是 metaphysical necessity。這種思考是萊布尼茲貢獻最多，現在人不大講的，現在大家都只講邏輯的必然性。我們說，這個感性的限制，既然有 metaphysical necessity，所以人表現他的精神，他的 love、will、understanding，他是在限制中表現。在限制中表現就是在一通孔中表現，所謂一孔之見，也就是《莊子·天下》篇所說的「天下多得一察焉以自好」。一察就是一孔，你察察這面，我察察那面，人就是如此。道是完整的，它是個全。由於人各得一察焉以自好，於是「道術將為天下裂」^④。《莊子·天下》篇說的很好呀，那文章美得很，蒼蒼涼涼，感慨萬端。現在這個時代就是各得一察焉以自好，正如莊子所說「寡能備於天地之美，稱神明之容」。現在的人對天地之美是不了解的，因為都科技化了，科技化了那有天地之美呢？「稱神明之容」，神明那有容呢？現代人以為這些都是不科學，是玄學。事實上，人生是要歸宿到「備於天地之美，稱神明之容」這個地方，才能真正有幸福，要不然人沒有幸福可言。

④《莊子·天下》篇：「天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不徧，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，聞而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。」

以上我們說的，人是在通孔中表現他的精神生活，人須受感性的限制，這是內在地說，這是人的生命所本有的固具的限制或內在的限制（intrinsic limitation）。另外我們還可以外在地說，也就是生命本有的限制之外，還有外在的限制。這個外在的限制就是外部世界的環境。在這兩者之中，一般人都只注意到這個外在環境，但都忽略了這個內在的限制。事實上外在環境只是外緣，不是主因 cause。你說通通是由於環境的決定，但是為什麼同樣是在這個環境，為什麼你有這個反應，我就沒有呢？所以馬克思的唯物史觀不通就是這個道理。環境怎麼能決定呢？環境只是個外緣。在這裡我就覺得湯恩比講 challenge 與 response 是落於下乘。比如說，抗戰是個大時代；照中華民族來講共產黨的出現是個大劫難。這種大問題就是挑戰，可是有多少人接受這個挑戰呢？有多少人有反應呢？就是有反應，反應也各不相同。所以這怎麼能決定呢？因此我們說，光注意外在環境這個 external condition 的挑戰是不夠的，你最重要的要看你自己生命本身的限制。

由這內、外兩方面的限制，就使你表現你的精神生活，是通過一個通孔來表現。這「通過一個通孔來表現」，也是一個 metaphysical necessity。所有人生的艱難困苦都在這兒，人生的悲壯也在這個地方。假定人完全沒有限制，一往暢通，這是很舒服的，但這就不是人，這就成爲神，成爲上帝了。可是，就是上帝吧，光上帝本身也沒有辦法表現。上帝是什麼？它要表現一定要假借耶穌。沒有耶穌，上帝的內容是什麼就沒有人知道，只成一個抽象的空概

念^⑤。所以有人問耶穌，你天天講天上的父，這天上的父是什麼樣你拿給我看看。耶穌說，「你天天和我在一起，你還沒看見嗎？」這就表示說，你要通過他來了解，上帝要通過他來表現。通過他的愛，他的上十字架，神性不是全部表現出來了嗎？所以，我們剛開始的時候所說的限制只是消極的意義，好像是這個限制使我們不能把道、理全部表現出來，這好像是不好。事實上，反過來說，如果你了解這限制有它形而上的必然性的時候，它也有積極的意義。也就是說，真理必須要通過這限制來表現，沒有限制就沒有真理的表現。所以這個限制，它同時限制你，同時使你在限制之中把真理體現出來。因此理學家也很看重這個氣，氣雖然是形而下的，它阻礙、限制我們，但同時你要表現那個理也不能離開氣。離開氣，理就沒表現。所以氣這個成分有它正反兩面的作用。我們這個身體當然是個限制，討厭的時候你當然也可以自殺，把它毀掉。但是它也有它的作用，就是「道」、「真理」必須通過這生命來表現。這是人的悲劇性，人的悲壯性就在這個地方。道必須通過它來表現，它是個通孔。它既然是個通孔，就同時有個限制，道就在一個通孔上顯現，並沒有全體表現出來，這不就是被限制了嗎？比如上帝它必須通過耶穌這個生命來表現，但是生命在表現道的時候，同時又限制這個道。這個就是一種 paradox，就是莊子所說的「弔詭」。也就由這種 paradox，所以才有辯證（dialectic）出現，這叫做 dialectical paradox。這種辯證的詭辭，中國人是很懂的，莊子就很懂，莊子的〈齊物論〉就都是這種詭辭。當然西方哲學家黑格爾也

⑤參閱《中國哲學的特質》第七講。

很懂。從這裡再進一步，不但是個人受到這內外兩方面的限制，就是一個民族也是這樣。每個民族都是許多人合起來的集團活動。任何一個民族，它表現它的精神生命，也都是在這兩種限制之中表現，這兩種限制也有我們所說的 *metaphysical necessity*。

以上我們已經說明了特殊性只能就著人講。「人有感性」是必然的，「感性限制我們」是必然的；而必須在一個限制中表現，這也是必然的。這些通通都是形而上地必然的。不但就著人講是如此，就是就著民族講也是如此。假定你把這些弄清楚了，那麼你也可以再進一步問：既然都是在限制中表現，那為什麼中華民族是這樣開始呢？為什麼希臘是那樣開始呢？希伯來、印度又為什麼是那樣開始呢？為什麼希臘表現它的思想是由 Thales 這些自然哲學家開始呢？為什麼它是通過這個孔？為什麼中國通過那個孔？為什麼希伯來、印度又是通過不同的孔呢？在這個地方有什麼理由沒有呢？這個地方呀，它沒有形而上學的必然性，當然也沒有邏輯的必然性，說中國人非如此不可。假定這裡要是有邏輯的必然性，形而上的必然性，那麼中國人就不會變了，就永遠是如此。這樣我們就沒有辦法吸收西方文化，西方人也沒有辦法吸收中國的東西。所以要說明為什麼這個文化是通過這個孔，就只有歷史的理由（*historical reason*），沒有邏輯的理由。假定這個地方有必然性，那麼這個必然性就是歷史的必然性（*historical necessity*），歷史也可以說必然呀。當然現在一般唸歷史的人都認為歷史只是偶然的，只是一些亂七八糟的現象，那裡有必然性。他們如果能承認歷史中的這些現象能夠關連起來，而有相當的法則，那已經算是很客氣了。現在講歷史的人也不認為有什麼一定的法則，至少沒有自然科學的法