

牟宗三学术论著集·讲座系列

中国哲学

十九讲

牟宗三 著

上海古籍出版社

牟宗三学术论著集·讲座系列

中国哲学

十九讲

牟宗三 著

上海古籍出版社

牟宗三学术论著集·讲座系列

中国哲学十九讲

牟宗三 著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 号)

新华书店上海发行所发行 上海市印刷七厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 14.5 插页 4 字数 316,000

1997 年 12 月第 1 版 1998 年 6 月第 2 次印刷

印数:6,001—11,000

ISBN 7-5325-2321-7
B·285 定价:15.60 元

出版前言

牟宗三先生(1909~1995),字离中,当代新儒家代表人物。1909年6月12日(宣统元年四月二十五日)出生于山东栖霞牟家疃。北京大学哲学系毕业。先后任教于山东寿张县乡村师范、广州学海书院、山东邹平村治学院、广西梧州中学、南宁中学、华西大学、中央大学、金陵大学、浙江大学,并主编《再生》、创办《历史与文化》、编辑《理想历史文化》杂志;1949年后,历任台湾师范大学、东海大学、香港大学、香港中文大学教授,新亚研究所哲学组导师,受聘讲学于台湾大学哲学研究所、台湾师大国文研究所、中兴大学等校,后任东海大学、中国文化大学、中央大学荣誉讲座教授,讲授逻辑、知识论、西方哲学、中国哲学与文化。1995年4月12日,逝于台北。

牟宗三先生以“反省中国文化生命,以重开中国哲学之途径”为一生职志。初从张申府先生习罗素、维特根斯坦、怀特海哲学,后长期追随当代新儒学开山熊十力先生,与唐君毅、徐复观同为熊氏在港台的三大弟子。熊氏曾说:“宗三出自北大,北大自有哲学系以来,唯此一人为可造。”牟先生一生讲学不倦,著述不已,传世的著述译作三十种。其中有:哲学讲座《中国哲学的特质》(1963年6月初版,以下仅注明初版年月,省“初版”二字)、《中国哲学十九讲》(1983年10月)、《中西哲学之会通十四讲》(1990年3月),以及牟先生去世后刊行的

2 · 牟宗三学术论著集·讲座系列

《人文讲习录》(1996年2月)(还有尚未刊行的《四因说演讲录》),由此可统窥牟先生学问的范围、大纲节目、脉络指向、文化意愿及精神意态。《周易的自然哲学与道德涵义》(1935年5月)、《历史哲学》(1955年夏)、《名家与荀子》(1979年3月)、《才性与玄理》(1963年9月)、《佛性与般若》(1977年6月)、《心体与性体》(三大册,1968年5月、10月,1969年6月)、《从陆象山到刘蕺山》(1979年8月),为一整套的中国哲学史论。其中《历史哲学》又与《道德的理想主义》(1959年11月)《政道与治道》(1961年2月)并称为三新外王学(历史社会政治哲学)名著。译注康德哲学的三大批判:《康德的道德哲学》(1982年9月)、《康德纯理性之批判》(上下册,1983年3月、7月)、《康德判断力之批判》(上下册,1992年10月、1993年2月)。《逻辑典范》(1941年9月)、《理则学》(1955年11月)、《认识心之批判》(1956年9月),以及译注维特根斯坦《名理论》(1987年8月),乃为其逻辑学、认识论著作。《智的直觉与中国哲学》(1974年3月)、《现象与物自身》(1974年8月)、《圆善论》(1985年8月),则表示牟学思想体系的完成。此外还有《生命的学问》(1970年9月)、《五十自述》(1989年1月)、《时代与感受》(1984年3月)等。

牟宗三哲学是中国传统儒学乃至中国哲学在当代的发展,“第三期儒学”的概念即首先由牟先生所提出。牟先生是当代新儒学主要的、影响卓著的代表人物。他的先后期门生弟子大多是港、台地区哲学界、新生代的杰出学者,影响遍及北美、英、欧陆、日、韩、新、澳洲等地。《中国哲学的特质》和《中国哲学十九讲》七八十年代已有韩文版行世;法国社会科学高等学院现代中国研究中心主任 Joël Thoraval 博士现正拟

将前书译成法文印行。1987年香港大学特颁牟先生荣誉文学博士仪式上,哲学系教授F·C·Moore博士特致辞说牟先生由儒家的心性学为起点所建立的“道德形上学”,为一超越义的形上学系统提供一道德的证明,是一勇敢而有原创性的思想线索,有深远的成果。同年冬季学期起,德国波昂大学专设“牟宗三哲学”课程,由哲学系教授J·Simon博士与汉学系教授R. Traunzettel博士共同主讲。《简明大英百科全书》也设“牟宗三”条目。牟先生生前名字又进入1995年出版的《英文剑桥哲学字典》索引,其中“中国哲学”的总条目中指出“牟先生是当代新儒一派他那一代中最富原创性与影响力的哲学家”。

为满足学术界的需求,提供一种学术资料,经上海社科院罗义俊先生积极联系推荐,征得牟宗三先生夫人赵惠元女士的同意并全权授权,由本社印行牟先生部分著作的简体字本,并同意个别地方稍作技术性处理。此外,由印刷故,原书个别的错讹字,径改而不标明标校之符号;《中西哲学之会通十四讲》则依牟先生生前所作的标校,亦径改。本社现在的印行次第,并没有遵循牟先生著作原来发刊的时序,是经过相应策划后的编排。至于书末所附由罗义俊研究员撰写的读书笔记,作为一家之言,仅供读者参考。

序

予既写《才性与玄理》、《佛性与般若》、《心体与性体》，以及《从陆象山到刘蕺山》诸书已，如是乃对于中国各期哲学作一综述，此《十九讲》即综述也。此《十九讲》乃1978年对台大哲学研究所诸生所讲者。当时口讲本无意成书。诸同学认为将各讲由录音整理成文可供学者悟入中国哲学之津梁，否则茫茫大海，渺无头绪，何由而知中国哲学之面貌耶？如是由陈博政、胡以娴、何淑静、尤惠贞、吴登台、李明辉六位同学分任其责，而以胡以娴同学尽力独多。诸同学之辛劳甚可感也。吾顺其记述稍加润饰，期于辞达意明，虽非吾之行文，然较具体而轻松，读者易顺之而悟入也。于所述者尽举大体之纲格，不广征博引，缕述其详；欲知其详，当回看上列诸书，知吾之所述皆有本也。无本而综述，鲜能的当，此不得曰综述，乃浮光掠影也，故多肤谈而错谬，不足为凭。综述已，则各期思想之内在义理可明，而其所启发之问题亦昭然若揭。故此《十九讲》之副题曰“中国哲学之简述及其所涵蕴之问题”。简述明固有义理之性格，问题则示未来发展之轨辙。继往开来，有所持循，于以智慧命之相续绳绳不已也。是为序。一九八三年七月。

005	“仁者心”之《论语》	第四十讲
015	《周易》之《中庸》	第五十讲
025	《周易》之《孟子》	第六十讲
035	《周易》之《荀子》	第七十讲
045	《周易》之《庄子》	第八十讲
055	《周易》之《韩非子》	第九十讲
065	《周易》之《吕氏春秋》	第十十讲
075	《周易》之《淮南子》	第十一讲
085	《周易》之《论衡》	第十二讲
095	《周易》之《潜夫论》	第十三讲

目 录

序	1
第一讲 中国哲学之特殊性问题	1
第二讲 两种真理以及其普遍性之不同	18
第三讲 中国哲学之重点以及先秦诸子之起源问题	43
第四讲 儒家系统之性格	66
第五讲 道家玄理之性格	83
第六讲 玄理系统之性格——纵贯横讲	105
第七讲 道之“作用的表象”	120
第八讲 法家之兴起及其事业	148
第九讲 法家所开出的政治格局之意义	168
第十讲 先秦名家之性格及其内容之概述	190
第十一讲 魏晋玄学的主要课题以及玄理之内容与价值	211
第十二讲 略说魏晋梁朝非主流的思想并略论佛教“缘起性空”一义所牵连到的诸哲学理境与问题	229
第十三讲 二谛与三性：如何安排科学知识？	249

2 · 牟宗三学术论著集·讲座系列

第十四讲	《大乘起信论》之“一心开二门”	266
第十五讲	佛教中圆教底意义	295
第十六讲	分别说与非分别说以及“表达圆教”之模式	312
第十七讲	圆教与圆善	347
第十八讲	宋明儒学概述	368
第十九讲	纵贯系统的圆熟	399

附 录

客观的了解与创造性的重建

——读牟宗三先生《中国哲学十九讲》	罗义俊	425
-------------------	-----	-----

第一讲

中国哲学之特殊性问题

我们这个课程叫做“中国哲学的特质”。我以前写过一本小册，也叫这名字(注一)。那是我在香港大学校外课程部所作的讲演，一共有十二讲，每次只讲一个小时。那个讲法比较简单，因为它是校外课程，是讲给社会上的好学之士来听的，听众的程度比较浅，而且也不一定是学哲学的。他们只是想了解一点中国哲学的常识。

我们要想了解中国哲学的特质，有一个方式就是按那小册子的讲法，直接从正面叙述，把它的内容简单地表示出来。还有一种方式是属于比较高层次的讲法，这就不能像那小册子那样讲。这种讲法是带点批导性的。这种讲法，如果我们用普通的逻辑里面的名词来说，这是属于第二序上(second order)的讲法。那本小册子的讲法，是属于第一序上的讲法，只是正面把中国哲学的内容叙述出来，没有批导出它所涵蕴的问题。

2 · 牟宗三学术论著集·讲座系列

这种第二序的讲法,当然层次是高一点,同时我们也假定你对中国哲学这一条思想流的内容知道一些。中国哲学大概有些什么内容,你们可以自己去看,先有个基本知识。我们采取第二序的讲法,是就着你已经有的基本知识来重新加以反省、衡量,来看看这里面有些什么问题,以及在其他的哲学史中有没有这样的问题。这就需要通过比较来限制、来衡量。

再进一步说,要用这种方式讲,首先要解决一个问题。因为我们是讲中国哲学的特质,既然是如此,那就表示还有非中国的哲学,比如说西方的哲学、印度的哲学。这样一来,首先就出现一个问题,就是哲学的普遍性和特殊性的问题。平常人们都说,哲学是讲普遍的真理,哪有什么中国与西方之别呢?但是事实上是有分别,这样一来,哲学就不只有普遍性了,它也有特殊性。另外还有一些人说,哲学没有普遍性,没有普遍的哲学、共同的哲学。就着个人讲,只有你的哲学、我的哲学、他的哲学;就着国家民族讲,只有中国哲学、英国哲学、德国哲学,没有说是有个共同的哲学。这也是一种说法。但是你反过来说,凡是哲学的真理都是普遍的(universal);哲学里面建立一个概念、一个原则,通常都是有普遍性的。比如说孔夫子讲仁,孔子是春秋时代的人,是中国人,但是孔子讲仁并不是单单对中国人讲。孔子是山东人,他讲仁也不是单单对着山东人讲。他是对全人类讲。人人都当该有,所以“仁”这个概念不是具有普遍性吗?再比如说,西方这个文化系统,是顺着希腊、罗马、希伯莱这三个来源下来的,即希腊的科学、哲学,罗马法以及希伯莱的宗教。可是,同样是顺着这三个来源下来,英国哲学就和德国哲学不同,和法国哲学也不同。不同归不同,它们三个又是属于同一系统。所以在这里,

一定要普遍性、特殊性两面都讲，不能只讲一面。

我们在正式讲中国哲学的特质以前，就要先考虑这个普遍性和特殊性的问题。今天我们先讲特殊性的问题。我们说中国代表一个文化系统，西方代表一个文化系统，印度也代表一个文化系统。可是，为什么会有这些不同的文化系统？都是人类，为什么文化系统却有差别呢？我们如何来解释这个差别呢？如果了解了文化系统的特殊性，就能了解哲学的特殊性。这种问题一般人是不会想到的。那么我们要如何来解决这个问题呢？要如何来解释才是中肯的呢？

对于这个问题，一般人也可举出好多例子，从各个文化历史上已有的那些进向，来说各个文化的特质。但是这种讲法不是很中肯的。你当然可以列举，比如说你可以列举西方文化历史上已有的进向，但是这不是真正的问题所在。问题不在于列举这些差别的进向，而是在于对这些差别进向的说明，要对何以有这些差别进向作一个解释。比如说，你讲西方哲学史，从 Thales 讲起。希腊最早的那些哲学家，都是自然哲学家。Thales 说宇宙的本源，是从水讲。再进一步，有说是火的 (Heracletus)，有说是原子的 (Democritus)，也有说地水火风四大的 (Empedocles)，这就是进向，这是大家都知道的。你讲中国哲学史的时候，从夏商周三代讲起，以至于孔子、孟子，这进向是和希腊大不相同的。我们要说明特殊性的问题，就是要对为何会有这些差别的进向作一个说明。但要如何来说明呢？这个问题并不是很容易答复的，这是 how 的问题，不是 what 的问题。假定你回答说，这没有理由的，事实上就是这样。这算是什么答复呢？你举出各个文化历史上的进向，这不能算是说明，这只是记录，一个事实的记录，不是一个解释

(interpretation)。既然是要给它一个说明,给它一个解释,这就不是事实的记录问题。这是理由的问题。一讲到理由的问题,这就是哲学的。事实的记录也可以算是一种说明,这种说明叫做描述的说明(descriptive interpretation)。这种说明大体是属于科学的,科学也可以对这个自然世界(physical world)有个说明呀。但是科学的说明大体是描述的,不是理由的,所以科学的说明和哲学的说明不同。比如,科学解释这个现象世界,拿原子来解释,这只是描述的说明。假定你问,为什么有原子,为什么有这个 physical object? 这问题科学家不解释的。假定你说,因为上帝的创造。可是上帝的创造并不一定可以算是一个说明,就算我们把它当成一个说明,这个说明也不是科学里边的说明,科学不问这个。科学的说明只是描述的说明,而哲学的说明是说明理由,是理性的说明。这两者层次不同,说明也有个分别。因此,如果你对这个特殊性的问题,假定你只列举了一些进向,假定你说这就是说明,那么这个说明也还是一个描述的说明。描述的说明,说了也等于没有说,它只是就着事实来加以描述。比如说,科学家把这个世界,这个物理世界,当做是一个“所与”(Given)。你假定问,这个“所与”从哪儿来呢? 这是超出科学以外的问题,科学家不答覆的。所以我们对哲学的特质、文化系统的物质这个问题,就不能光只列举一些进向,我们要进一步说理由。说理由,就是一种理性的说明(rational interpretation),这就超出科学的范围以外,这种说明也可以叫做哲学的说明(philosophical interpretation)。

那么,我们要从什么地方着手来说明这个问题呢? 要如何才能说明才能中肯呢? 这个问题,我在我的《历史哲学》开头

那个地方也有说到,但那个说法太简单,而且说的很紧(注二)。我们现在就把那个意思轻松一点地说,让大家的头脑比较能活转。首先,我们要知道,这个特殊性只就着人讲,就 human being 讲。这不能就着上帝讲,上帝没有特殊性,上帝是无限的存在,无限的存在没有特殊性。假定照基督教宗教家的说法,上帝也有各种表现呀,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,那在人这方面既然表现有特殊性,上帝为什么没有呢?你马上可以这样问。但我们就说,上帝是无限的存在,无限存在的那个 Love, Will, Understanding 之表现没有特殊性。只有人才有,人是有限的存在。你说有限的存在,这桌子也是有限的存在,这是属于物。所以特殊性上端不能就上帝讲,下端不能就物讲。不单是桌子,连动物都没有。桌子只是个 Matter, 动物是有生命的。动物虽然有生命,但是它没有表现,它没有文化。照佛教的立场讲,动物也是众生,六道众生之中有一道是畜生,畜生就是动物,照佛教的说法,它可以成佛的。可是这可以成佛只是理论上的话,事实上是不行的。它要转生才行。动物可以成佛,它必须要经过几世劫,要首先转生为人。《大智度论》中就有这种话头,它是说的一只鸽子(注三)。所以说,就鸽子本身 as such 来看,还是不能成佛,这要经过几世劫修行转生以后才行。照佛教的立场讲,六道众生成佛最容易的是人,人是最可贵的,所以说“人身难得”。佛教所说,你不要以为它是个神话,事实上它是个真理,只不过是佛教的方式表达就是。

以上我们说,上帝没有特殊性,物(Matter)也没有,就是有生命的动物 animal 也没有文化、没有表现。没有表现,那

还有什么特殊性呢？所以这个特殊性是就着人讲。人是最可贵也是最麻烦。人身难得，当然是最可贵，但同时人也最麻烦，问题最多。人是两方面通，他上面可以通神性，但他也有物性，他两面通。所以西方哲学家就有人讨论人在宇宙中的地位，这个问题是大家很容易想到的。儒家也看重人，讲三才，天地人三极之道，《中庸》里面说“参天地，赞化育”，这话是积极的(positive)，从好的方面讲。我们说人既然是个有限的存在，那么他表现他的 understanding，他的 love 以及他的 will，他是在限制中表现。有限之所以为有限，究竟要如何规定，如何来了解呢？照亚里斯多德的说法，有限之所以为有限，就是因为人是组合体。组合是以什么东西组合呢？就是一个 form，一个 matter。这个 form 加在 matter 上，才成 individual。凡是由 form 跟 matter 组合而成的，都是有限的存在。如果光是 matter，在亚里斯多德说，它就是 pure potentiality，加上 form，它才变成个 actual。如果说它只有 form，没有 matter，那就成了 pure form，就成为 God。所以人是个有限的存在，他是个组合体，他有 material element。这个 material element 就着我们现实的人讲，就是康德所说的感性(sensibility)。人的感性，就是孟子所说的耳目之官。孟子不是说吗：“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣。”(《告子上》)也就是孟子所说的“小体”。人既然有感性，那他表现他的 will，他的 understanding，乃至他的 love，他的 spirit，他一定是在限制中表现。说的具体一点，就是说在他的感性的限制、感性的制约之下来表现。这是人生命本身的问题，他本身就是如此。这个感性的限制有它的必然性，不是可以随便去掉的，不是可有可无的。这种必然性，用莱布尼兹的名词说，

就叫做形而上的必然性(metaphysical necessity)。但这并不是说感性是形而上的。照朱子的说法,感性是属于气,是形而下的;但形而下的气,并不是可有可无,可以随便拿掉的。不单是人,就是整个世界也离不开这个成分,这个成分是非有不可的,如果把这个成分拿掉,那就没有世界了。所以它有必然性,这个必然性就叫做 metaphysical necessity。这种必然性,不是逻辑的必然性(logical necessity)。这两者有别。逻辑的必然性是形式的(formal),不接触实在,只是推论的那个推演的必然;比如有这个前提就一定有这个结论,这种必然性,就叫逻辑的必然性。但是到我们必须承认一个 form,一个 matter,而且这个 matter 的存在有必然性,这就不是逻辑的必然性,而是 metaphysical necessity。这种思考是莱布尼兹贡献最多,现在人不大讲的,现在大家都只讲逻辑的必然性。我们说,这个感性的限制,既然有 metaphysical necessity,所以人表现他的精神,他的 love, will, understanding,他是在限制中表现。在限制中表现就是在一通孔中表现,所谓一孔之见。也就是《庄子·天下篇》所说的“天下多得一察焉以自好”。一察就是一孔,你察察这面,我察察那面,人就是如此。道是完整的,它是个全。由于人各得一察焉以自好,于是“道术将为天下裂”(注四)。《庄子·天下篇》说的很好呀,那文章美得很,苍苍凉凉,感慨万端。现在这个时代就是各得一察焉以自好,正如庄子所说“寡能备于天地之美,称神明之容”。现在的人对天地之美是不了解的,因为都科技化了,科技化了哪有天地之美呢?“称神明之容”,神明哪有容呢?现代人以为这些都是不科学,是玄学。事实上,人生是要归宿到“备于天地之美,称神明之容”这个地方,才能真正有幸福,要不然人没有幸福可

言。

以上我们说的，人是在通孔中表现他的精神生活，人须受感性的限制，这是内在地说，这是人的生命所本有的固具的限制或内在的限制 (intrinsic limitation)。另外我们还可以外在地说，也就是生命本有的限制之外，还有外在的限制。这个外在的限制就是外部世界的环境。在这两者之中，一般人都只注意到这个外在环境，但都忽略了这个内在的限制。事实上外在环境只是外缘，不是主因 cause。你说通通是由于环境的决定，但是为什么同样是在这个环境，为什么你有这个反应，我就没有呢？环境怎么能决定呢？环境只是个外缘。在这里我就觉得汤因比讲 challenge 与 response 是落于下乘。比如说，抗战是个大时代。这种大问题就是挑战，可是有多少人接受这个挑战呢？有多少人反应呢？就是有反应，反应也各不相同。所以这怎么能决定呢？因此我们说，光注意外在环境这个 external condition 的挑战是不够的，你最重要的要看你自己生命本身的限制。

由这内外两方面的限制，就使你表现你的精神生活，是通过一个通孔来表现。这“通过一个通孔来表现”，也是一个 metaphysical necessity。所有人生的艰难困苦都在这儿，人生的悲壮也在这个地方。假定人完全没有限制，一往畅通，这是很舒服的，但这就不是人，这就成为神，成为上帝了。可是，就是上帝吧，光上帝本身也没有办法表现。上帝是什么？它要表现一定要假借耶稣。没有耶稣，上帝的内容是什么就没有人知道，只成一个抽象的空概念(注五)。所以有人问耶稣，你天天讲天上的父，这天上的父是什么样你拿给我看看。耶稣说，你天天和我在一起，你还没看见吗？这就表示说，你要通