

引言

一

西方的傳統哲學大體是以邏輯思考為其進路。邏輯思考首先表現為邏輯定義。由邏輯定義，把握一物之「體性」（本質），此即柏拉圖、亞里士多德等人所說之理型、形式，或共理。由此前進，即成功「形式體性學」（formal ontology）。但是邏輯定義所把握之一物之體性或本質，並不函一物之存在：有一物即有一物之體性，但有一物之體性不必函有一物之存在。如是，要想說明體性與存在之結合，即必須說明一物之實現，而此又必須進而講「實現原理」（principle of actualization）。由實現原理的討論所形成的，便可名曰宇宙論。邏輯定義所把握之「體性」，吾人可名之曰「形成之理」（principle of formation）。形成之理與實現之理兩者，大體可以窮盡西方形上學之規模。由此兩種理之討論所成功之形上學，吾人可名曰外在的、觀解的形上學（theoretical metaphysics）。（「觀解的」，普通亦曰「理論的」。而此詞在拉丁原義，為觀解。故譯「觀解的」為較恰。「理論的」，則是其引申

義。而此兩詞亦皆與「實踐的」為對立。）即中世紀的神學，亦還是由此種進路而建立，即以觀解的形上學為其根據也。進入近世，如笛卡爾、來布尼茲、斯頻諾薩等人的大系統，也還是此種觀解形上學。此種觀解形上學，雖也可以提出最後的真實、本體、神等概念，然只是理論的，為邏輯圓滿而立的概念，並不真能印證其真實性。是以此種形上學的責任似乎只在滿足知識的條件，而不在滿足「實踐」的條件。

然而即在西方這種傳統中，也有一個例外，那便是康德。他不從這種觀解的形上學來講最後的本體，如神，他是從實踐理性上來講。這便是由觀解的形上學轉到「道德的形上學」，亦可曰「實踐的形上學」。然而康德也只是理論地這樣指點出，這樣分解出，並未能進而再從工夫實踐上這樣講出。宗教乃至宗教中的上帝究竟是生活或實踐中的事，而不只是哲學理論的事。所以還須扣緊生活或實踐而講學問或理論。此點，哲學家的康德尚不能作得到。譬如他講實踐理性，他已充分地指出：要建立道德律，必須假定意志自由；要建立至善，必須假定靈魂不滅；要綜攝一切以圓滿現實宇宙，必須肯定上帝存在，這都在實踐理性上得到其意義，得到其客觀妥實性。然這也只是原則地、理論地如此講，而並未從心性上，經由工夫實踐以全幅呈露、印證，或實現此種真實世界也。他把意志自由、靈魂不滅、上帝存在，都看成是實踐理性上的「設準」，即由此「設準」一詞，即可看出其並未能從心性上，經由工夫實踐以全幅呈露、印證或實現此真實世界也。這就表示西方學術中缺乏了一種工夫實踐上的心性之學。康德在輪廓上、扭轉上，他已由「觀解的」轉到「實踐的」，由外在的客體上轉到內在的主體上。

但尚未從工夫實踐上實現此種主體。勿以為只要從原則上、理論上這樣分解出即足夠，至於實際作工夫，則不必講矣。因為這工夫實踐中也正有一套理論過程與原理系統也，譬如佛教經論之所說，宋明儒者之所說。此即所謂扣緊工夫實踐而講學問理論，而透露全幅真實世界也。若只是理論地、原則地分解出，而未落到工夫實踐上，則於實踐上，於自己之心性中，仍是一片空虛、黑暗，而不著邊際。

繼康德後，十九世紀中葉，又有一個特出的人物，那便是契爾克伽德（Kierkegaard）。這是個丹麥的哲人，稍後於黑格爾。他被埋沒了很久。他的著作直至近十幾年來才流行，我也是最近才讀到他的書。這是西方學術文化傳統裡一個最特出的人物，可謂獨一無二。以他這樣獨特而有真知灼見的心靈，當然要開出一派思想來，那便是近時流行的「存在主義」（existentialism）。可惜現在這些存在主義者無一能繼承契氏的真精神而開出真實的學問。契氏是一個真能扣緊基督教之為生活或實踐中的事而講學問的人。所以他在扭轉上，是非常之精采、非常之透徹、非常之警策。他不但從觀解的轉到實踐的，從客觀的轉到「主觀的」（即轉于主體上），而且已從康德之理論地、原則地講法、形式地講法，轉到具體地實際地講法，歸到具體「存在的」個人上講。此即是「存在主義」一詞之由來。「存在地」觀人生，即是「實踐地」觀人生，亦即非邏輯地、非觀解地觀人生。他在講宗教上、講真實的人生上，講歸依於上帝，講欣趣於「永恆之福」上，力反客觀主義，力反觀解理性的系統主義，即是力反觀解形上學的老路子。（這個老路子是希臘的傳統，吾亦名之曰智的系統。這個路向實只是就滿足知識的條件

說話，不就滿足實踐的條件說話。)而他這種新路向倒是真能契合耶穌的精神，契合宗教的傳統，而不是中世紀以觀解形上學為底子的那個傳統。所以他說基督教是內在性的東西，所以必須轉至主體上，而真理就是「主體性」(truth is subjectivity)。因為主體才有決斷、才有肯定、才有態度。從這裡才能見真實的人生，才能保住善與罪惡之辨、是非之辨，因而才能保住「價值」。宗教即是「以無限的熱情欣趣於個人的永恆之福」。這是一個「無限的成為過程」(infinite becoming process)。所以他說：「我不敢自居為基督徒，我只想如何成為基督徒。」要把握這種真理，自然非歸到個人自己的主體上不可，非從具體存在的個人上說不可。他對於這種扭轉是非常之透徹的。請參看他的《非科學的附啓》(Concluding unscientific postscript)。

二

契氏在扭轉的輪廓上比康德又進了一步。但是他究竟還只就宗教情緒而說話。他表現這個輪廓是集中在以下幾個概念：不安、失望、痛苦、怖慄、病至於死、放棄、深淵、皈依、教義之為詭詞等。這一個輪廓誠足以表示宗教皈依，向上一機中的諸關節。但這些關節猶只是外面的話，尙未能進入心性之骨幹以積極地說明並實現此向上一機之超轉。這只是從負面的人生以為情緒上的逼顯，故謂其尙是外面的話，尙未能進入心性內部以正面實現之。他表述人生途程之階段為：美學的、道德的(他名曰宗教A)、宗教的(此曰宗教B)。「美學的」一階段，相當於孔子所說的「興於詩」。

此是感性的，本質上是一種感覺的享受，沈淪之途（the path of perdition），在一種無限的交引追逐中，陶醉與不安的無限交引中沈淪。「道德的」一階段，則相當於孔子所說的「立於禮」。此是通過自覺而起扭轉作用的一階段，本質上是奮鬥與勝利。而「宗教的」一階段，則相當於孔子所說的「成於樂」。就宗教說，其本質是「忍受」（suffering）。這個忍受含有無限的犧牲、無限的放棄、意志的否決、絕對的相信諸義。契氏陳述此義，是以耶教聖經上的亞布拉罕（Abraham）為典型。其主要意義就是道德階段與宗教階段之衝擊。道德階段以意志為主，而這裡就要放棄你的意志。在服從上帝中、在恐懼與怖慄中、在無限的放棄中，亞布拉罕以其信仰之大勇，將其兒子獻祭於上帝。只有因其無限的信仰，他可以將他兒子接受回來。因為在上帝，一切事是可能的。依是，宗教的生活是停止並吞沒了道德的生活。在這裡，亞布拉罕沒有意志。因信仰之跳進，宗教給他的存在之有限性與時間性以無限而永恆的意義。自此以後，他的生活之每一方面都為他的對於上帝之關係所決定。當一個人在上帝面前自處於有罪之自我否定中，他是在宗教 A（道德）的境界中。在他的有限性裡，他已進入了「存在的失望」之恐怖中，「病至於死」中。但是這個精神上的病，不似身體上可以致死的病那樣，它是可以因「存在的信仰」而得治。契氏說：「失望即含在人絕望地要成為他自己中，失望不能解除自我的要求。」而當失望轉至其反面，即信仰時，一個人可以在永恆及無限中得到其真實的自我。他躍入一種一無所有中。在此一無所有裡，罪惡底深淵轉成信仰底深淵。當你失望時，你是在沈淪中。當你相信時，你為上帝底力量所提起。一個人在人的分上愈弱，上帝在其

身上即愈強，而在人的分上愈強，上帝在其身上即愈弱。在信仰中，人進入宗教 B 之門。他放棄一切，犧牲一切，但是最後他所得回的比他所能放棄的多得多。他與上帝之愛為一。他已得到真實的存在。

這一切，就西方宗教傳統中所決定的宗教生活之超轉上說，都是對的。但是這畢竟還是就宗教情緒而說話，所以其超轉之關節尚是外面的。這一個關節輪廓，我們可以說，還是一個外部的輪廓。契氏仍未能進入內部心性之骨幹，以明道德一階段如何可能，道德的意志、道德的心性，是如何樣的意志，如何樣的心性，奮鬥勝利中的意志、心性，與超奮鬥勝利中的意志、心性，有何不同，是否衝突，意志是否只是戰鬥中的意志，放棄意志是否即是無意，放棄意志時的意志，心性是如何樣的意志心性。這一切，他都未能進入講明。他只是就宗教情緒在外面說。人的存在之有限性、罪惡性、失望性，西方人能把握得清楚，但是正面的心性之骨幹，則始終不能悟入。如是，這方面仍是空虛。如何能實現真實的自我，仍是不著邊際的，仍是無以自處。他們所能說的只是從罪惡的深淵轉到信仰的深淵，這還是外在的、依他的，故仍是外面的無把柄的話。他們不能進入自己內部之心性，依之以轉化而消除那「罪惡的」與「非理性的」。所以契氏所表述的關節輪廓之真理性，一方只是外面的，一方亦是在他的宗教傳統的習氣裡而表現出。此尚未能鞭辟入裡，四無傍依，直承心性而開出。故猶須進一步也。

三

這鞭辟入裡、四無傍依、直承心性而開出之進一步的境界即是儒家學術之起落點，發展至宋明儒者而彰著，而由宋儒程、朱發展至王陽明之致良知教，則尤透徹焉。所以從觀解的形上學轉至道德的形上學，轉至康德的輪廓，再轉至契爾克伽德的輪廓，我們都承認，都深致其讚嘆。但我們不能停於此，我們必須再進一步而歸到儒家的學術上。這一步如果透徹了，我深信必能給西方宗教以開展、以轉進。現在由契爾克伽德而開出的存在主義，如能善紹契氏的精神，如能留意這一部學問，我亦深信必能對於他們的意向與思想有大助益。我在本書裡，將陽明的致良知教，盡力之所可能，不失其原義而表出。我所根據的只是《陽明全書》中的《傳習錄》。我所錄的已不少，以期讀者多就原文以解義。

自民初以來，我們開始真正與西方文化接觸。學術界大體是以學習西方思考路數為主。在我們文化傳統中，儒家學術裡，沒有科學，也沒有西方那種表現「智」的思考路數。因此盡量學習這一套，並不算錯。但是寢假以為這一套便是學術的一切，幾乎忘掉還有另一個學問骨幹的存在。甚至以為除希臘傳統外，除那種觀解路數以及其所派生的外，一切都不能算學問。因此中國文化生命所結晶成的那套實踐的學問，便真斬絕了，成了一無所有了。這並不是中國之福，甚至也並不是人類文化之福。我個人二十餘年來，除學習西方那一套外，始終未忘記中國這一面。因此，我常感覺到這二三十年來，凡以西方那種外在的、觀解的思考路數，以及其所派生

的一切，來解析中國學問，甚至整個道德宗教的，俱是差謬不相應。人們都知中國文化傳統裡，沒有科學、沒有宗教，此誠然。但是有希臘傳統的、有科學的，有那種外在的、觀解的思考路數的，其結果卻並不能保住「價值」。凡是那種外在的、觀解的思考路數所決定的學問，對於人性俱無善解。因此，不能知性盡性，即不能開價值之源，樹立價值之主體。而價值主體，如契爾克伽德所說，就是真理所在。這是人生以及一切文化活動的一個本源形態。如何能忽而不顧？至於宗教方面，中國誠然沒有基督教那樣的宗教，但是最高明而圓融的宗教意識、宗教精神、宗教境界，實已含於儒家學術中。而基督教的宗教形態，在人生裡，卻並不能於個人自己之最內部心性中樹立價值之主體，即並不能於內部心性中樹立道德宗教之根。康德言宗教，必自實踐理性入，即已明內部心性之價值主體為成立道德宗教所必不可少之根據。而此點西方卻並不能實現之。此由上文言康德及契爾克伽德即可知。是以西方宗教之成立只是發之於人類的宗教本能，而關於宗教情緒之關節輪廓之表述，也只是就這種本能習氣而說成，尙未能進至鞭辟入裡，四無傍依，直就實踐理性上而說出。由此即可看出基督教之必須再轉進再開展，乃為不移之理。於此，儒者由內部心性以言道德實踐之學，正有其最大之文化上之作用。西方基督教如不能進至此部學問以活轉其自己，藉以轉進開展其自己，而仍停滯於其既成之形態中，則決難恢復其文化生命上之鼓舞作用與領導作用。希臘傳統演變的結果是物本，基督教是神本，而人這一本是空虛。故西方人以其自己之空虛地位，乃急轉跌宕，傾注搖擺於神本物本之間，而人的生命乃被牽扯分裂以舛馳。人，以其自己空虛之地位，與神間之關係，亦是處

於情緒上急轉跌宕傾注搖擺之境況中，而毫無理之必然性以通之。此吾上文所以謂契氏所表述之「關節輪廓」猶是外面之話也。人與神完全隔離。神之超越性自可承認，但人與神若完全隔離，而無心性之學之「理之途徑」以實現向上一機之超轉，則徒憑「依他之信」乃為不足者。人極立，則神極與物極俱可得其所，人極不立，則神極與物極俱不得其所。此中國儒者心性之學之「立人極」之所以大也。

現在有人謂儒家學術非科學、非民主、非宗教，然不反科學、不反民主，亦不反宗教。此說甚善。非科學，以其學問之用心不在此。不反科學，因儒者本主「明倫察物」，若能開出，正是善事。何須反之？非民主，因其在歷史發展中，於政治形態上未開出民主制。不反民主，開出亦正善耳。何反之有？非宗教，因其攝宗教精神於人文。不反宗教，因其立人極而使神極與物極俱得其所，正所以善化宗教，何可反耶？（西方宗教上之殘酷愚昧正是惡化。）是以吾人現在不必單看中國沒有什麼，而須看西方所有的什麼，其本質如何，其貢獻如何，中國所沒有而特有的，其本質如何，其貢獻何在。如此拆而觀之，則由西方之所有，正見其所缺的是什麼，由中國之所無，正見其所備的是什麼。如此而見其會通，則人類文化始有其前進之途徑與向上一機之超轉。是以吾常說：察業識莫若佛，觀事變莫若道，而知性盡性，開價值之源，樹立價值之主體，莫若儒。此即是中國儒家學術之特色，足以善化一切消融一切之學也。故為人間之大本。

四

斯賓格勒（Oswald Spengler）謂：「從多方面觀之，中國文化實近似於吾西方者。然彼有一特異性質，即善的形式之堅持是也。以是其神魂之全部雖逝，其軀殼猶能續存千數百年。」（見張蔭麟《西方文化論衡》頁44，中華文化出版事業委員會出版。）又曰：「中國文化集中於社會的義務，其哲學及宗教皆聚精會神於人類關係之外的方面。中國文學與美術，其可羨慕之處固多，然大抵淺薄，其意義在表面上已顯露無遺，不需更向深處探索。然以中國人社會的感情之強，故雖其文化之精神確已死滅，其文化猶能勉強支撐，不致崩潰，而其遺緒不獨至於今日，且有復蘇之狀焉。中國文化有一種特殊空氣，即側重人與人間之責任及義務是也。中國人今猶滲浸於此空氣之中。此種理想原為一切文化之基礎，惟在中國，此種理想，有變態之強力。以是中國文明雖腐壞，而中國人依然保持其極高之地位。」（同書頁70。）斯氏確有其理解。「善的形式」一詞之提出，即示其理解之智慧。然謂中國之哲學及宗教皆聚精會神於人類關係之外的方面，則大謬。彼謂「善的形式」，當然是指「禮樂型的教化」而言。禮樂之廣被於人群而形成人與人間之責任與義務，此固是善的形式之外在化。然而自孔子開始，即已由禮文以點出仁義，孟子由「仁義內在」以言性善，宋明儒者承之以開出心性之學。此皆是將「善的形式」向裡收攝，以立善的形式之根。是則「善的形式」不徒是外在的，且亦是內在的，是則徹上徹下，徹裡徹外，已至通透之境。此方是中國文化之靈魂。而謂只

有軀殼，徒賴外在的善的形式以維持，可乎？善的形式，若無其內在之靈魂，則只空殼之墮性耳。此則決不能久。斯氏所了解之中國文化之靈魂，大概只限於不自覺的原始的構造綜和之夏商周一階段。此後，他便謂靈魂已失。實則靈魂之自覺的點醒正自孔子始開始耳。此後所以能維持其善的形式，能延續民族生命於不墜，正賴此靈魂之點醒，因而文化生命不喪耳。今日且有復甦之狀，亦賴此也。斯氏若能於此有透徹之了解，則必能明文化之所以悠久不息之道，而其文化之循環斷滅論，亦可重新考慮矣。蓋由儒者之學，決不主文化之循環斷滅論也。循環斷滅論惟自赤裸之生命所發洩之才情氣以觀文化耳。此則自不能久。然而中國文化之智慧惟在能自生命之內部以翻出心性之理性以安頓原始赤裸之生命，以潤澤其才情氣，並由之能進而「以理生氣」也。此即所以悠久不息之道。人類不斷滅之道，亦賴此也。任何民族之文化生命，吾皆願進之以此學以悠久之。

吾今將陽明致良知教，爰爲表出，以使讀者了解中國儒者心性之學之底蘊。至於其他方面之牽連，則存乎讀者之心悟。而唐君毅先生《中國文化之精神價值》一書，已發其蘊。讀者取而讀之，亦足以廣其悟也。

民國四十三年元月 牟宗三 序於台北



4

.

.

.

9

.

.

.

1

1