

# 《心体与性体》

## 图书基本信息

书名：《心体与性体》

13位ISBN编号：9787553400693

10位ISBN编号：7553400696

出版时间：2013-7

出版社：牟宗三 吉林出版集团有限责任公司 (2013-06出版)

作者：牟宗三

页数：1560

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：[www.tushu000.com](http://www.tushu000.com)

# 《心体与性体》

## 内容概要

《心体与性体(套装上中下册)》是当代新儒学大师牟宗三的代表作。该书以儒学三期发展划分学说为依据，以现代儒学的观点来解析宋明理学，主要列举了宋明儒学当中的九个主要代表人物，即：周敦颐、张载、程颐、程颢、胡宏、朱熹、陆九渊、王阳明、刘宗周，提出了著名的三系说，站在传统儒家的立场上，应用现代西方哲学进行概念逻辑分解的方式，把他们分成了三系，即：胡宏和刘宗周一系，陆九渊和王阳明为一系，程颐和朱熹为一系（其中周、张、大程开风气之先，尚未分组）。进而认为前两系为传统儒学正宗，程颐与朱熹自成一系，为儒学之歧出（这是该书问世三十多年里最受争议的地方）。通过这种分析，牟宗三阐述了相对于先秦开创的儒学，宋明儒学为什么被称为新儒学，它的创新之处在哪里，它对传统儒学的继承是什么，等等，重要的学术问题。在研究方法和研究形态上树立了中国哲学和传统文化研究的新典范，把传统儒家思想提升到了现代哲学的层面，为当代新儒学构建了新颖的哲学理论体系和基础，《心体与性体(套装上中下册)》也因此被视为研究中国传统文化和哲学的经典之作。

# 《心体与性体》

## 作者简介

牟宗三（1909-1995），字离中，山东栖霞人。中国现代学者，哲学家、哲学史家，现代新儒家的重要代表人物之一。牟宗三于1927年入北京大学预科，两年后升入哲学系。1933年毕业后，曾先后在华西大学、中夺大学、金陵大学、浙江大学等校任教，以讲授逻辑学和西方哲学为主。1949年去台湾，任教于台北师范大学、台湾东海大学，讲授逻辑、中国哲学等课程。1958年与唐君毅、徐复观、张君勱联名发表现代新儒家的纲领性文章《为中国文化敬告世界人士宣言》。1960年去香港，任教于香港大学、香港中文大学新亚书院，主讲中国哲学、康德哲学等。1974年退休后，专任新亚研究所教授。1976年又应台湾教育部客座教授之聘，讲学于台湾大学哲学研究所等处。1995年4月病逝于台北。英国剑桥哲学词典誉之为“当代新儒家他那一代中最富原创性与影响力的哲学家”。他毕生致力于弘扬民族文化，为中国文化的现代化与全球化作出巨大贡献。

# 《心体与性体》

## 书籍目录

第一部 综论	
第一章 宋明儒学之课题.....	003
第一节 正名：宋明儒学之定位.....	005
第二节 所谓“新儒学”：新之所以为新之意义.....	013
第三节 宋明儒之课题.....	019
第四节 宋明儒之分系.....	039
第二章 别异与简滥.....	055
第一节 横渠明道之言理或天理.....	057
第二节 明道之自体上判儒佛以及其言天理实体与伊川朱子之不同.....	069
第三节 存在之理与形构之理之区别.....	079
第四节 存在之理与归纳普遍化之理之区别.....	089
第三章 自律道德与道德的形上学.....	101
第一节 论道德理性三义.....	103
第二节 康德所以只有“道德的神学”而无“道德的形上学”之故.....	123
第三节 “道德的形上学”之完成.....	151
002 心体与性体（上）	
第四章 道之本统与孔子对于本统之再建.....	165
引言.....	167
第一节 孔子前性字之流行及生性二字之互用与不互用.....	171
第二节 孔子后言超越意义之性之传统背景—《诗》《书》中所表现之道德总规与政规.....	180
第三节 孔子所以不常言“性与天道”以及子贡所以言“不可得而闻”之故.....	188
第五章 对于叶水心《总述讲学大旨》之衡定.....	195
引言.....	197
第一节 尧与舜：以器知天与人心道心.....	198
第二节 禹与皋陶：《皋陶谟》之天叙、天秩、天命、天讨、天聪明、天明畏.....	202
第三节 汤与伊尹：《汤诰》“降衷、恒性”与《中庸》“天命之谓性”.....	203
第四节 文王与无声无臭.....	207
第五节 周公与原始的综和构造.....	212
第六节 孔子与仁教.....	213
第七节 曾子与“孔子之传统”兼论忠恕一贯.....	223
第八节 孟子之开德与言治.....	241
第九节 《易传》与周张二程.....	256
第二部 分论一：濂溪与横渠	
第一章 周濂溪对于道体之体悟.....	277
引言.....	279
第一节 濂溪《通书》（《易通》）选章疏解.....	281
第二节 关于《太极图说》.....	309
003 心体与性体（上）总目	
第二章 张横渠对于“天道性命相贯通”之展示.....	359

# 《心体与性体》

引言.....	361
第一节 《正蒙·太和篇》第一疏解：道体义疏解.....	378
第二节 “合虚与气有性之名”：性体义疏解.....	419
第三节 “合性与知觉有心之名”：心体义疏解.....	455
附录 佛家体用义之衡定.....	489
第三部 分论二：明道、伊川与胡五峰	
第一章 程明道之一本论.....	003
引言.....	005
第一节 天道篇.....	021
第二节 天理篇.....	049
第三节 辨佛篇.....	075
第四节 一本篇.....	079
第五节 生之谓性篇.....	115
第六节 识仁篇.....	178
第七节 《定性书》：答横渠先生.....	191
第八节 圣贤气象篇：对于圣贤人格之品题.....	200
第二章 程伊川的分解表示.....	205
引言.....	207
第一节 理气篇.....	213
第二节 性情篇.....	227
第三节 气禀篇.....	255
002 心体与性体（中）	
第四节 才性篇.....	271
第五节 论心篇.....	273
第六节 中和篇.....	289
第七节 居敬集义篇.....	316
第八节 格物穷理篇.....	320
第三章 胡五峰之《知言》.....	349
引言.....	351
第一节 即事明道，道无不在.....	355
第二节 首点心之大与久以明心与性之关系.....	357
第三节 尽心以成性：性为自性原则，心为形著原则.....	366
第四节 天理人欲同体异用.....	372
第五节 心之遍在.....	375
第六节 性为超越的绝对，无相对的善恶相.....	378
第七节 心之永恒常在：无出入、无存亡.....	383
第八节 是非、正邪、善恶之层次.....	385
第九节 逆觉之工夫.....	388
第十节 综结：以仁为宗、以心为用.....	396
第十一节 综述《知言》大义.....	410
第十二节 附论：关于朱子之论彪居正.....	438
第四部 分论三：朱子	
第一章 朱子三十七岁前之大体倾向.....	003
第一节 二十四岁初见延平：综述延平学之大端.....	005
第二节 二十九岁再见延平：此时之 “存斋记”之思想.....	031
第三节 三十一岁始受学于延平：由延平定其入路.....	034
第四节 综论朱子三十七岁前之大体倾向以及此后 其成熟之义理系统之形态.....	042

# 《心体与性体》

第二章 朱子参究中和问题之发展.....	069
第一节 三十七岁时之中和旧说二书.....	071
第二节 三十七岁时旧说下之浸润与议论.....	089
第三节 三十八岁往潭州晤南轩时之议论.....	108
第四节 三十九岁时旧说下之浸润与议论以及以南轩 《艮斋铭》为宗旨.....	113
第五节 中和新说之发端与完成.....	122
第六节 王懋竑认新说“亦多未定之论”之非是... 142	
002 心体与性体（下）	
第三章 中和新说下之浸润与议论.....	161
第一节 四十岁时之浸润与议论.....	163
第二节 四十一、二、三岁时之浸润与议论.....	177
第三节 《中和旧说·序》之回顾与道说经过兼论朱子与 延平之异同.....	186
第四节 新说后关于持守、居敬、主静工夫之定论.....	198
第四章 中和新说后关于“仁说”之论辨.....	209
第一节 引言：明道与伊川理解仁之纲领.....	211
第二节 《仁说》之分析.....	215
第三节 与张南轩论《仁说》.....	236
第四节 与胡广仲等论“观过知仁” 与“先知后行”之问题.....	271
第五章 中和新说与“仁说”后以大学为规模.....	319
第一节 论知行.....	321
第二节 论明德.....	332
第三节 论致知格物.....	347
第六章 以中和新说与“仁说”为背景所理解之孟子.....	367
第一节 性、情对言预设心、性、情之三分：孟子所说 心性情才.....	369
第二节 性也有命焉、命也有性焉：性命对扬.....	385
第三节 尽心知性知天.....	396
第七章 心性情之形上学的（宇宙论的）解析.....	405
第一节 关于明道所说之易体与神用之解析.....	407
第二节 关于濂溪“动而无动，静而无静， 神也”之解析.....	410
第三节 心性情之形上学的（宇宙论的）解析.....	421
003	
心体与性体（下）总目	
第八章 枯槁有性：理气不离不杂形上学之完成.....	441
第一节 论枯槁有性无性.....	443
第二节 理气不离不杂形上学之完成.....	463
第九章 朱子晚年所确定表示之论学之宗旨、境界与夫方法... 471	
第一节 答廖子晦书：辟“洞见全体”.....	473
第二节 训廖德明（字子晦）：辟“有一块物事光辉辉地 在那里”.....	475
第三节 训辅广（字汉卿）：辟“求捷径，去意见”... 477	
第四节 训余大雅（字正叔）：辟“悬空”.....	479
第五节 训潘时举（字子善）：言为学两路.....	480
第六节 训陈淳（字安卿）：辟空捉天理.....	482
第七节 训滕璘（字德粹）：言“为学大端”.....	503

# 《心体与性体》

# 《心体与性体》

## 章节摘录

版权页：第一章宋明儒学之课题 第一节正名：宋明儒学之定位 宋明六百年之儒学通常亦名“宋明理学”。“理学”之“理”字固有实指，但人可就表面只想其通泛之意义。平常有词章、义理、考据之分，就《易经》言，有象数、义理之别。若如此使用“义理”，则“义理”一词便甚通泛，其意当是普通所说之“道理”或“理论”，或如今日所说之广义之“哲学”。若依此意义之“义理”想宋明理学之“理”字，则太通泛，不能标明其特质，亦不能使人知其与先秦儒家之关系。是以若用“理”字去想宋明儒学之所讲，则须有简别。先秦典籍未有依“理”之不同划分学问者。开始作此区分者是汉末魏初之刘劭。其《人物志·材理篇》第四云：夫理有四部，明有四家。……若夫天地气化，盈虚损益，道之理也。法制正事，事之理也。礼教宜适，义之理也。人情枢机，情之理也。四理不同，其于才也，须明而章。明待质而行。是故质与理合，合而有明。明足见理，理足成家。是故质性平淡，思心玄微，能通自然，道理之家也。质性警澈，权略机捷，能理烦速，事理之家也。质性和平，能论礼教，辨其得失，义理之家也。质性机解，推情原意，能适其变，情理之家也。据此，则理分四部，即道理、事理、义理、情理。其所谓“道理”即天道之理。其所谓“道理之家”，其心目中大体是指“道家者流”而言。实则儒家亦讲“天道”。其所谓“事理”是就政治制度与政治措施两面而言。其所谓“事理之家”是就政治家以及有处事之才之人而言。若就依理成学而言，此当属于政治哲学（包括人法而言）。此是依横的与静的观点说“事理”。若复依纵的与动的观点看事理，则当属于“历史哲学”。其所谓“义理”是指礼乐教化而言，此是属于道德的，非通泛之义理。其所谓“义理之家”大抵是指“儒家者流”而言。其所谓“情理”与“情理之家”大体可包括于“事理”与“事理之家”中。“事理”是政治性、历史性的，而“情理”则比较偏于社会性的。明“情理”者虽不必能进而为“事理之家”，然“事理之家”必通“情理”。依以上四理之分，宋明儒所讲者当是兼摄“道理”与“义理”两者而一之之学。“道理”是儒家所讲的天道、天命之理。“义理”是自觉地作道德实践时所见的内在的当然之理，亦不只是如刘劭所说之“礼教宜适”之只为外部的。但此四理之分当然不能尽此“理”字之全部意义。友人唐君毅先生依中国思想史之发展，分理为六义：一是文理之理，此大体是先秦思想家所重之理。二是名理之理，此亦可指魏晋玄学中所重之玄理。三是空理之理，此可指隋唐佛学家所重之理。四是性理之理，此是宋明理学家所重之理。五是事理之理，此是王船山以至清代一般儒者所重之理。六是物理之理，此为现代中国人受西方思想影响后特重之理。此六种理，同可在先秦经籍中所谓理之涵义中得其渊源。如以今语言之，文理之理乃人伦人文之理，即人与人相互活动或相互表现其精神而合成之社会或客观精神中之理。名理玄理之理是由思想名言所显之意理，而或通于哲学之本体论上之理者。空理之理是一种由思想言说以超思想言说所显之理。性理之理是人生行为之内在的当然之理而有形而上之意义并通于天理者。事理之理是历史事件之理。物理之理是作为客观对象看的存在事物之理（《中国哲学原论》第一章《原理》上一《导言》）。



# 《心体与性体》

## 编辑推荐

《心体与性体(套装上中下册)》是国学热退潮之后，出版的一套具有文化反省意义的经典著作。

## 《心体与性体》

### 精彩短评

- 1、牟宗三的代表作，对儒学深层次的挖掘，力荐国人阅读。
- 2、封皮有损坏，除了这一点都还可以。。。希望商家以后可以好好保存书。。。。
- 3、期待已久，值得一收！
- 4、封皮有损坏，为什么又是封皮损坏？
- 5、书不错，快递给力，得好好读书了。
- 6、能把复杂的问题说简单了，是达人。把说不清楚的问题说清楚了，是智者。达人也许不容易做到，智者更需要丰富学养的基础。牟先生是为智者。

1、其哲学成就代表了中国传统哲学在现代发展的新水平，其影响力具有世界水平。牟宗三是被人称之为最具“原创性”的“智者型”哲学家，是当代港台新儒家中的重镇。牟宗三的思想受熊十力的影响很大，他不仅继承而且发展了熊十力的哲学思想。自言其为学经历三个阶段：三十至四十年代为第一阶段，主要从事逻辑学、知识论和康德知性哲学研究；五十年代为第二阶段，研究重心转移至中国历史文化及中国文化的出路问题；六十年代为第三阶段，又转而从头疏解中国传统的儒、佛、道三家之学，而尤重于宋明理学的研究。

2、当代新儒家大师牟宗三先生在代表作《心体与性体》中，以其深厚的学养和睿见卓识，在以上诸方面都有精当的判释与论述，并在研究形态与研究方法上树立了中国哲学研究的一个新典范，而这本煌煌一百多万字的巨著，亦被视为研究中国哲学、宋明儒学的经典之作。

3、杨海文：《心体与性体》的儒家道统观 作为牟宗三先生（1909~1995）的代表作之一，3卷本的《心体与性体》集中体现了其立论独特而又充满时代担当感的儒家道统观。解析这一包括儒典与儒家的重组、心体与性体的圆融、内圣与外王的紧张等三部分内容在内的儒家道统观，有助于我们进一步认识、反省一部内涵丰富的儒家学术思想史，也有助于我们从一个侧面了解、把握现代新儒家所谓“儒学第三期发展”的文化内蕴与时代局限。一、先秦儒典与宋明儒家的重组牟宗三重组的先秦儒学经典，实际上只有5部。它们分为两系：第一系包括《论语》、《孟子》、《中庸》、《易传》，它们代表着先秦儒学的本质，由孔子精诚恻怛的生命智慧“一根而发”[1]；第二系仅有《大学》，它不代表先秦儒学的本质，相对孔子成德之教而言是“另端别起”[2]。在牟宗三看来，《论》《孟》《庸》《易》《学》虽是先秦儒学经典，但五典并提却是宋明儒圈定孔子内圣学传统的成果。其实，这一成果不是宋明儒而是牟宗三本人的，只是他将此功劳拱手让给了宋明儒而已。那么，牟宗三这一观点是否符合宋明思想史的实际情貌呢？我们知道，它至少是与朱熹思想相矛盾的，尤其与朱熹影响深远的“四书一体化文化模式”相冲突。在此意义上，牟宗三从“四书模式”中抽出《大学》，形成“五典两系说”，对于儒家道统观的文本系统而言确实是一种标新立异的“重组”。至于《论》《孟》《易》《庸》为什么是孔子生命智慧与成德之教的“一根而发”，牟宗三有着较好的诠释，其深层根据在于“心体即性体”命题，这一点留待下文详论。要言之，牟宗三以为，“一根而发”的先秦儒典是从《论》《孟》走向《易》《庸》的圆满发展，对宋明儒学产生了重要影响。《大学》“另端别起”这一说法在“五典两组说”中是迥异于传统的，对此显然有必要加以解释。这涉及到两个问题，一是《大学》的义理方向是什么，二是《大学》的文化根源在哪里。先看第一个问题。依牟宗三的逻辑，《论》《孟》《易》《庸》蕴涵着“心体即性体”的深刻义理，沿着孔子独特的生命智慧方向前进，因而它们的思想方向是明确的；《大学》则不同，“在基本方向上并不明确”[3]，因为三纲领八条目这些真实下手功夫，特别是“明明德、格物致知、正心诚意”，既可做经验主义或实证论的解析，也可做先验主义或道德理想主义的理会，而“原文只是现象地平说”[4]的《大学》自身却无法对此定夺。再看第二个问题。牟宗三认为，《论》《孟》《庸》《易》的文化精神发端于孔子，孔子又与先前“自德而言性”的老传统有着精神上的继承关系，跟尧舜、三代的原始综和构造既相承亦超越，因而它们的文化根源也是较为明晰的。然而，《心体与性体》却并未对《大学》的文化根源问题做出圆满的解释。尽管牟宗三引用了徐复观先生“古代并无太学制度”的考证，进而断言《大学》“实就虚拟的教育制度而客观地言之”[5]，但这并未解决《大学》的文化根源问题，相反却有“《大学》无根论”之虞，所谓“另端别起”之端也就成了一个虚无之端。当然，假如我们从“心体即性体”命题来审视，也还是勉强可以承认《大学》相对孔子而言“似是从外插进来”的说法[6]。但是，这个“似”字仍旧表明牟宗三对《大学》的文化根源问题是存而不论的。要特别说明的是，先秦儒学的“五典两组说”也并不是要将《大学》跟《论》《孟》《庸》《易》绝对对立起来，相反，牟宗三认为，三纲领八条目这些真实下手功夫也是可为先秦儒学本质所内摄的，只不过总是“远一层而不免有隔者”，只列出了一个综括性的外部形式的“主客观实践纲领”，只道“当然”未尽“所以然”而已[7]。《心体与性体》一书主要讨论宋明儒学，牟宗三特别注意这一时期的9位人物，并以先秦儒学“五典两组说”为依据，将宋明儒学的9位代表性人物重组为“四组两宗”。所谓“四组”[8]，第一组包括周濂溪（敦颐）、张横渠（载）、程明道（颢）。濂溪思想来自《庸》《易》，很少涉及《论》《孟》，根本未提《大学》。横渠宗主《庸》《易》，兼及《论》《孟》，也很少谈到《大学》。明道则从《易》《庸》返归《论》《孟》，建构了“心体即性体”的一本义圆教模型。这一组是宋明儒学的前

## 《心体与性体》

驱先路，但此时宋明儒学还没有出现分系。第二组有程伊川（颐）、朱子（熹）。从伊川开始，宋明儒学产生分系，原因在于伊川以《大学》系统涵摄《论》《孟》《易》《庸》系统。朱子走的是伊川之路，以《大学》为中心，将伊川思想发展为一个完备体系。第三组包括胡五峰（宏）、刘蕺山（宗周）。牟宗三特别强调这一组，认为五峰直承明道的圆教模型；蕺山虽然只字未提五峰，但与明道、五峰一脉相承，并兼摄阳明、象山，而不融摄伊川、朱子，从而成为宋明儒学殿军。第四组有陆象山（九渊）、王阳明（守仁）。他们纯是《孟子》学，即使阳明谈论《大学》，也是《孟子》学的《大学》观。牟宗三考察宋明九儒与先秦五典的理论渊源，不仅在于判分为“四组”，而且还在于深化为“两宗”。所谓“两宗”[9]，即视以《论》《孟》《易》《庸》为中心的宋明儒为该时期内的“大宗”或“正宗”，它包括如上第一、三、四组；以《大学》为中心的伊川、朱子一组，它是这一时期内的“别子为宗”。跟重组“先秦五典两系”一样，牟宗三对“宋明九儒四组两宗”的重组也对许多传统观念提出了挑战。最大的挑战显然是解构了传统意义上的“程朱一体化文化模式”，不以伊川、朱子为宋明儒正宗，相反却视之为“别子为宗”；特别是在对于朱熹的态度方面，虽然牟宗三不承认自己有“贬朱”之意，但它确实表明牟宗三希望收到动摇朱熹传统地位的效果。与此相关的挑战还包括：视明道为宋明儒圆教模型的开创者，抬高了大程而贬抑了小程，本来地位不高的五峰、蕺山受到了高度重视，而象山、阳明的地位在无形中相对下降……总之，依照这一重组，传统意义上的“程朱陆王文化模式”已然转换为“明道的圆教模型与朱子的别子为宗之间的相互依倚”。

4、前一段时间通读了牟宗三先生的《心体与性体》，并找了一些相关的研究论文来深化对于牟宗三先生学说思想的了解。这其中杨泽波老师写的《牟宗三超越存有论驳议——从先秦天论的发展轨迹看牟宗三超越存有论的缺陷》（《文史哲》2004年第5期）和《先秦儒家与道德存有——牟宗三道德存有论献疑》（《云南大学学报（社会科学版）》第三卷·第五期）观点新颖，论据翔实，使学生读后受益匪浅。现将两篇文章大致内容陈述如下：牟宗三以道德形上学来重新整理自先秦以来的儒家思想，所谓道德形上学，也就是从道德的入路而证成形上学，以赋予宇宙万物道德价值和意义的学说。因此道德形上学就是道德存有论。牟宗三认为早在先秦时期孔子和孟子等儒家代表人物就已经建构了儒家道德形上学的理论系统，如孔子的“践仁知天”和孟子的“尽心知性知天”等，但在杨泽波老师看来，先秦儒家的思想还是停留在就事论事，从日常生活中概括出道德规范的阶段，并没有上升到形而上的理论思维水平。在《先秦儒家与道德存有——牟宗三道德存有论献疑》这篇论文中，杨泽波老师分别从《论语》（孔子）、《孟子》、《中庸》和《易传》四个方面来论述他对先秦儒家思想的理解，而这四部书在牟宗三先生看来体现了先秦儒家的生命智慧，构建了一个由本心性体上通天道天命，“即存有即活动”的创生实体的纵贯系统，是儒家的大宗和正宗。一．孔子的“仁”与“天”牟宗三认为孔子具有道德存有论，其核心理由就是“践仁知天”的思想。“在孔子，践仁知天，虽似仁与天有距离，仁不必即是天，孔子亦未说仁与天合一或为一，然（一）因仁心之感通乃原则上不能划定其界限者，此即涵其向绝对普遍性趋之伸展；（二）因践仁知天，仁与天必有其‘内容的意义’之相同处，始可由践仁以知之、默识之、或契接之。依是二故，仁与天虽表面有距离，而实最后无距离，故终可合而一之也。”[1]

（P19）在牟宗三看来，在孔子的时候，他已有德性之天的观念[1]，德性之天是道德意义的形而上实体。而仁心具有感统无外的能力，能够施之于外物而没有界限，因此它会趋向绝对普遍性而与德性之天实现“内容的意义”上的一致。由此，仁心也就有了天作为其道德存有的根据。但是杨泽波老师并不这样认为，因为很多学者早已指出，孔子并未说过“践仁知天”这样的话，而且也缺少文献的依据。结合当时的历史背景，孔子身处的时代礼崩乐坏，人们知礼而不守礼，为此孔子找到了仁心作为外在之礼存在施行的根据，从这方面来看，孔子的仁心有创生道德存有的成分在里面，但整部《论语》却并没有语言文字上的表述。而且在杨泽波老师看来当时孔子“仁”的学说刚刚提出，他不可能马上去为它找一个形而上的终极根源来予以论证。二．孟子的“尽心知性知天”和“万物皆备于我”牟宗三认为孟子的“尽心知性知天”和“万物皆备于我”体现了其道德存有论的思想。在对“万物皆备于我”的论述中，牟宗三这样解释道：“盖性即吾人的‘内在道德性’之性，亦即能起道德创造大用，能使道德行为纯亦不已之‘性’也。由尽心（充分实现其本心）而知性，即知的这个‘性’。同样，若知了性，则即可知‘天’，是则性之‘内容的意义’亦必有其与天相同处，吾人始可即由知性而知天也。……如果‘天’不是向‘人格神’的天走，又如果‘知天’不只是知一超越的限定，与‘知命’稍不同，则心性与天为一，‘只心便是天’，乃系必然者。尽心知性则知天，顺心性说，则此处之‘天’显然是‘实体’义的天，即所谓以理言的天，从正面积极意义看的天。所谓性之内容的意义有其与天相同处亦是从积极意义的‘天’、‘实体’意义的天说。此所谓‘内容的意义’相同实则同一创生实体也。‘天’是客

## 《心体与性体》

观地、本体宇宙论地言之,心性则是主观地、道德实践地言之。及心性显其绝对普遍性,则即与天为一矣。”[1](P23)由上可以看出,天是宇宙万物创生的本体,而心性道德创生的本体,心性和天在“内容的意义”上是相同的,因此“尽心知性知天”则成为必然,天也就成为通过心性而成为道德创生的本体。但是杨泽波老师并不这么看。他从《孟子》的原文入手,认为在《孟子·尽心上》“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。”这句话中,心是性的内在根据,性是心的外在表现和终极来源。正是心有仁义礼智四端,所以人性才是善的,因此心性是不分的,合二为一的。因为人心中本来就具有仁义礼智四端,是先天的,所以顺此做事就会知道天道是怎么回事了,因此天是德性之天,是人的心性能够道德创生的形而上根源,而非与心性一样是道德创生的实体。牟宗三非常重视“万物皆备于我”这句话,将其作为孟子道德存有论的重要依据而反复使用。比如:“‘天大无外’,性大无外,心亦大而无外。此无外之心即‘天心’也。天无外,性无外,是客观地说,心无外是主观地说。而天与性之无外正因心之无外而得其真实义与具体义,此为主客观之统一或合一。孟子言‘万物皆备于我’,正是这仁心之无外。”[1](P458)“仁心之觉润、觉润之所在即是存在之所在:觉润之即是存在之。此是本体创生直贯之实体。仁体遍润一切而为之体,故就其为我之真体言,即可说‘万物皆备于我’”。[2](P458)但杨泽波却并不将“万物皆备于我”这句话当成道德存有论的依据。首先,他认为《孟子》中的22个“物”基本上有两种解释,即一是物品、物件的意思,如“物皆然,心为甚”(《梁惠王上》第7章);“夫物之不齐,物之情也”(《滕文公上》第4章)。另外就是事物、事情的意思,它主要和伦理道德行为有关。如“既不能令,又不能命,是绝物也”(《离娄上》第7章);“此物奚宜至哉”(《离娄下》第8章)。这些“物”中除了“万物皆备于我”外,皆不具有道德本心赋予外物意义和价值的意义。其次,从用字的含义说,“万物皆备于我”不能说天下的所有事物都在我这里,因此他只能解释为“万事皆备于我”。因为孟子坚持“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之”的性善论,所以只要我遇事依照自己的道德本心做事就可以达成善行了。所以在这里“物”是指道德根据,人心是道德行为产生的根源。再次,将“万物皆备于我”放到“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫近焉。”这一整句中去理解,可以看出这句话就是指明了良心本心是人的一切道德行为的根据,只要体悟到本心,并依之行忠恕之道,就是达到仁的最近途径。所以如果“将万物皆备于我”理解为道德本心能够觉润万物,赋予其价值和意义,则“反身而诚”和“强恕而行”就无法解释了。最后,结合时代背景杨泽波认为孟子最关心的是仁政和性善的问题,还未将道德创生存有论纳入其学说之中,当然当时人的思维水平也尚未提升到这一层次。三、《中庸》中的“不诚无物”牟宗三将《中庸》中的“不诚无物”思想作为道德创生存有论的根据,他说:“一切事物皆由诚成始而成终。由诚成始而成终,即是诚体贯彻于其中而成全之。在此成始成终之过程中,物得以成其为物,成其为一具体而真实之存在。设将此诚体撤销,则物即不成其为物,不成其为存在,而归于虚无。此即所谓‘不诚无物’”。[1](P278)“《中庸》言:‘诚者物之始终,不诚无物’。此物字亦可概事与物两者而言。一切事与物皆是诚体之所贯而使之成始而成终。此明是本体宇宙论的纵贯语句。《中庸》又言:‘诚者非自成己而已也,所以成物也。成己仁也,成物智也,性之德也,合外内之道也。’诚体既成己,亦成物。‘成己’是就事言,‘成物’则是就物言。成己是内,成物是外。就此内外而言,则有仁智分属之权说。然仁与智皆是性之德(本质的内容),亦即皆是诚体之内容,故此成己成物之诚体便是合内外而为一之道。《中庸》言诚,到明道而由仁说,至阳明而由良知明觉说,其实皆是说的这同一本体。是故就成己与成物之分而有事与物之不同,然而其根据则是一本而无二。就成己而言,是道德实践;就成物而言,是形上学,然而是在合内外之道之实践下,亦即是在圆教下的形上学,故是实践形上学,亦曰道德的形上学。”[3](P170)在牟宗三看来,诚即是体,是天道,天地万物在诚体的贯注下才能得其真实的存在。对人而言,人的道德本心是诚的,因此对己而言它可以创生出道德实践,对物而言它可以赋予万事万物以存在的意义和价值。因此,诚(体)是道德创生存有的实体。杨泽波老师依旧先从“物”字上对牟宗三的以上论述进行了驳证,他将《中庸》中出现的18个“物”字都整理出来,得出在《中庸》中“物”字都表示是自然物的结论。紧接着杨泽波老师又从《中庸》这部书作者的考订入手,提出其前19章为《礼记·中庸》之原文,为子思所作,而首章和后13章可能为《汉书·艺文志》中的《中庸章》,为秦汉时期所作。而这也厘清了为什么《中庸》前19章只是引孔子的谈话,结合日常生活而谈论如何做到中庸,并未就中庸的根源进行阐释。而在首章和后13章开始大谈天道、诚体与中庸的关系,用形而上的思想来解释中庸,将天作为其合理性的终极根源,可见这是与“以天论德”的思维方式是血脉相承的。所以在《中庸》中会出现“天命之谓性,率性之谓道”(第1章),“诚者,天之道也”(第20章),“诚者不勉而中,不思而得,从容中道”(第20章)以及“修道之谓教”(第1章),“诚之者,人之道也”(第20章)等这些将诚贯穿

## 《心体与性体》

于天人之间的话语。当时的人是想证明天道是诚，诚就是“不勉而中，不思而得，从容中道”的中庸之道，其因此而化育万物，给天地以生机。因此作为人就要通过教来领悟中庸的诚之道，赞天地之化育，与天地参。将自己的生命境界达到天的高度。以此为根据，杨泽波将“不诚无物”放到“诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。”(第25章)整句话中来理解，“诚者”是指天道，它“不勉而中，不思而得，从容中道”，创生天地万物，而“诚之”则是指人要效仿天道，赞天地之化育，与天地参。天道不仅只管自己，而且还负责化生万物，因此它是仁且智的。再者“天命之谓性”，人禀赋天命而成自身之性，因此人也可以依自己的道德本性，作出合宜的行为来，使之符合天道，而这就是中庸之道。所以《中庸》中的“不诚无物”是用来论证中庸之道何以存在的形而上根源，其讲的是天道，是德性之天，并没有牟宗三所说的道德创生存有的理论意义。四.《易传》的“乾道变化，各正性命”及“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧”牟宗三将“乾道变化，各正性命”及“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧”作为《易传》道德创生存有论的根据。针对前一句，连牟宗三也承认“乾道变化，各正性命”是指各个性命来自于乾道(天道)，正之于天道的意思，其虽然比《中庸》中“天命之谓性”的论述更为明确，但从本质上看两者是同一的思维模式，都是将天道与人道相贯通，为人道寻找形而上的终极根源。再看“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧”这一句，牟宗三认为：“《系辞传》上第五章：‘一阴一阳之谓道。……显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！’此言天道显之于仁，藏之于生化之大用。於穆不已地‘鼓万物而不与圣人同忧’。明道于此点之云：‘圣人人也，故不能无忧’。圣人之忧即圣人之仁也。既言‘显诸仁’，则圣人忧患之仁心即是天道之见证也。参赞天地之化育，实即是圣人仁心之化育。圣人仁心之化育(存神过化)与天地之道之化育等同为一(内容的意义相同)，此即所谓‘一本’也。而亦唯因圣人仁心之化育，故能证知天道之‘显诸仁’也。天道之生化实即是道德之创造，无二义也。”[2](P45)在牟宗三看来圣人忧患之心是仁，天道化生万物也是仁，两者是相通的，因此这句话证明了道德存有论。但杨泽波老师结合《系辞上传》原文来看也只不过是“易道显现之为仁，蕴藏之为用，能鼓动万物的生机，但不与得天子之位的圣人同其忧思”的意思，并没有涉及到道德存有论的问题。

5、1. 宋明儒讲者即「性理之学」也。此亦道德亦宗教，即道德即宗教，道德宗教通而一之者也。2. 此「性理之学」亦可直曰「心性之学」。盖宋明儒讲之中点与中点唯是落在道德的本心与道德创造之性能(道德实践所以可能之先天根据)上。「性理」一词并非性底理，乃是即性即理。若只说「性理之学」，人可只以伊川朱子所说之「性即理也」之「性理」义去想，此则变不周遍，不能概括「本心即性」之「性理」义。当吾人说「性理之学」时，此中「性理」一词，其义蕴并不专限于伊川朱子所说之「性即理」之义，故亦不等于其所说之「性即理」之「性理」义，乃亦包括「本心即性」之「性理」义。依此之故，直曰「心性之学」，或许更恰当。说心性，人易想到「空谈心性」。实则欲自觉的作道德实践，心性不能不谈。念兹在兹而讲习之，不能说是空谈。空谈者自是空谈，不能因此而影响此学之本质。此「心性之学」亦曰「内圣之学」。「内圣」者，内而在於个人自己，而自觉的作圣贤功夫(作道德实践)已发展完成其德性人格之谓也。「内外圣王」一语虽出于庄子天下篇，然以之表象儒家之心愿实最为恰当。「外王」者、外而达于天下，则行王者之道也。王者之道、言非霸道。此一面足见儒家之政治思想。宋明儒所讲习者特重在「内圣」一面。「内圣」一面在先秦儒家本已彰显而成定型，因而亦早已得其永恒之意义。此「成德之教」，就其为学说，已今语言之，已可说即是一「道德之学」(Moral philosophy)。进一步，此道德哲学亦函一「道德的形上学」(Moral metaphysics)。道德哲学亦即讨论道德之哲学，或道德之哲学的讨论，故意可转语为「道德底哲学」(Philosophy of moral)。人對於哲学的态度不一，哲学的思考活动(釐清活动)亦可到处应用，故「道德底哲学」其系统亦多端，其所处理之问题亦可有多方面。但自宋明儒观之，就道德论道德，其中中心问题首在讨论道德实践所以可能之先验根据(或超越的根据)，此即心性问题是也。由此进而复讨论实践之下手问题，此即功夫入路问题是也。前者是道德实践可能之客观根据，後者是道德实践所以可能之主观根据。宋明儒心性之学之全部即是此两问题。已宋明儒词语说，前者是本体问题，後者是功夫问题。就前者说，此一「道德底哲学」相当于康德所讲的「道德底形上学」，即其「道德底形上学之基本原则」(Fundamental principles of the metaphysic of morals)一书是也。康德此书并未涉及功夫问题。此盖由于西哲学对此学常只视为一纯哲学之问题，而不知其复亦是实践问题也。然而宋明儒之讲此学则是由「成德之教」而来，故如当作「道德底哲学」而言之，亦当作本体与功夫两面兼顾始完备。而且他们首先所注意者勿宁是功夫问题，至于本体问题则是由自觉地作道德实践而反省澈至者

## 《心体与性体》

，澈至之以成全其道德实践者。由「成德之教」而来的「道德底哲学」既必含本体与功夫之两面，而且在实践中有限即通无限，故其在本体一面所反省澈至之本体，即本心性体，必须是绝对的普遍者，是所谓「物体而不可遗」之无外者，顿时即须普而为「妙万物而为言」者，不但指示吾人道德实践之本体（根据），且亦须是宇宙生化之本体，一切存在之本体（根据）。此是由仁心之无外而说者，因而亦是「仁心无外」所必然函其是如此者。不但只是「仁心无外」之理上如此，而且由「盹盹其仁，渊渊其渊，浩浩其天」之圣证之示范亦可验其如此。由此一步澈至与验证，此一「道德底哲学」即函「道德的形上学」。此与「道德之（底）形上学」并不相同。此後者重点在道德，即重在说明道德之先验本性。而前者重点则在形上学，乃涉及一切存在而言为者。故应含有一些「本体论的陈述」与「宇宙论的陈述」，或综曰「本体宇宙论的陈述」（Onto-cosmological statements）。此是由道德实践中之澈至与圣证而成者，非如西方希腊传统所传的空头的或纯知解的形上学之纯为外在者然。故此曰「道德的形上学」，意即由道德的进路来接近形上学，或形上学之由道德的进路而成证者。此是相应「道德的宗教」而成者。

6、儒学大师牟宗三的代表作。该书以儒学三期发展划分学说为依据，以现代儒学的观点来解析宋明理学，主要列举了宋明儒学当中的九个主要代表人物，即：周敦颐、张载、程颐、程颢、胡宏、朱熹、陆九渊、王阳明、刘宗周，提出了著名的三系说，站在传统儒家的立场上，应用现代西方哲学进行概念逻辑分解的方式，把他们分成了三系，即：胡宏和刘宗周一系，陆九渊和王阳明为一系，程颐和朱熹为一系（其中周、张、大程开风气之先，尚未分组）。进而认为前两系为传统儒学正宗，程颐与朱熹自成一系，为儒学之歧出（这是该书问世三十多年里最受争议的地方）。通过这种分析，牟宗三阐述了相对于先秦开创的儒学，宋明儒学为什么被称为新儒学，它的创新之处在哪里，它对传统儒学的继承是什么，等等。

# 《心体与性体》

## 版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：[www.tushu000.com](http://www.tushu000.com)