**網台課程：現代新儒家的經典閱讀**

**講稿**

簡介：

　　現代新儒家的學術思想是近代漢語學界中一股不容忽視的學術群體，然而，現代新儒家的學術思想卻也是一個龐大的思想資源，當中的各人皆在學術思想上有所專精有所系統的思想建構，單單從著作的數量來說已經是一個令人卻步的境況，例如：《牟宗三先生全集》有三十二冊；《唐君毅全集》有三十冊；《熊十力全集》也有十冊，而且，在浩瀚的卷籍中更涉及古今中西印等各個不同的思想系統，實在不容易消化或閱讀。有見於此，本節目即從中找出個別較為少人注意又理應不容忽視的著作，與大家一同分享當中的要義，冀盼為大家管窺當代新儒家思想的部分精彩面貌。

主講：韓曉華博士（香港新亞研究所（哲學組）博士）

**第九集：牟宗三的《五十自述》之三：第五章至第六章**

**第一部分：討論《五十自述》第五章（15分鐘）**

　　各位聽眾好，我係韓曉華博士，好高興與大家一同分享當代新儒家的經典閱讀。今集我們會分享牟宗三先生的《五十自述》第五至第六章。在分享之先複述一些閱讀《五十自述》的要點，第一是｢生命之在其自己－生命之離其自己－生命之歸復其自己｣的敘述架構；第二是《五十自述》具有「自我詮釋」與「實踐指點」的兩重作用；第三是牟宗三先生在首四章的敘述上是採取自然生命的氣質來說，即自然生命所具有向外膨漲與投放，由盛而衰，個別特質等的特徵，所以，牟宗三先生在中學時期有氾濫的浪漫，大學階段有直覺的解悟，初當學者時間有架構的思辨等的不同思想取態。可以這樣說，牟宗三先生在《五十自述》中，固然有他對於如何「由生命之離其自己」至「生命之歸復其自己｣的「實感」之覺悟，然而，在對於個人的才質氣性的見解亦已有一定思想，所以在五十歲開始撰寫《才性與玄理》的各篇文章，並於五十五歲時正式出版，其中特別在第一章〈王充之性命論〉與第二章〈《人物誌》之系統的解析〉對於以「才性」與「氣性」才品鑒人格有特別的見解。由此可見，《五十自述》更可以透見到牟宗三先生五十以後的研究方向與獨特見解。好了，現在我們回到《五十自述》，分享其中的第五章與第六章。

　　第五章是〈客觀的悲情〉，甚麼是「客觀的悲情」呢？所謂「悲情」是指對於民族、國家、時代精神的表現處處皆一種受苦而又轉不過來的感受；所謂「客觀」是相對地指出這些「悲情」的感受並不是處於主觀的個人感受。那麼，甚麼才是主觀的個人感受呢？依牟宗三先生的說法，「悲情」的感受是源於對於「存在的」現實來講，即是面向於現實層面；而在這種「存在的」領域來說，則可以分成個人的與民族國家的，個人的就是「主觀的」而民族國家的就是「客觀的」。換言之，牟宗三先生在〈客觀的悲情〉一章所要說的是「存在的」現實層面的事，並且，這種現實層面的感受是在於民族國家的。在這一章中，牟宗三先生是述說了非常多的個人往事，尤其是在三十一歲時，即經歷了七七蘆溝橋事變後的抗日戰爭時所面對的種種逆境，牟宗三先生自言：「昆明一年，重慶一年，大理二年，北碚一年，此五年間為吾最困扼之時，亦為抗戰最艱苦之時。國家之艱苦，吾個人之遭遇，在在皆足以使吾正視生命，從『非存在的』抽象領域，打落到『存在的』具體領域。」即是說，在這一章，牟宗三先生要講「客觀的悲情」，其實主要是表明他是如何從「非存在的」抽象，或專注於思辨學術的層面，從而從「存在的」現實，或體會於生活感受的層面。所以，在本章的開首，牟宗三先生即回想在大學三年級時，即廿四歲那年與熊十力先生的相遇，因為這是他對於「存在的」層面有所感受的開端，特別是牟宗三先生首次見熊十力先生時對他的形容：「清氣、奇氣、秀氣、逸氣：爽朗坦白。不無聊，能挑破沈悶。直對著紛紛攘攘，卑陋塵凡，入獅吼。」「我在這裏始見了一個真人，始嗅到了學問與生命的意味。」對於牟宗三先生常說的「生命的學問」，不難理解正是從熊十力先生那裏得到啟開。如果從「非存在的」抽離至「存在的」層面來說，牟宗三先生在本章便接著說自己於抗戰期間的流離失所，甚至在最困苦的時間，基本上只有靠朋友的接濟，在不同的地方靠著政治的黨社給予教學資助來生活。其中，牟宗三先生述說了自己與張君勱先生的情理關係，對梁漱溟先生的印象，及與唐君毅先生的相知相遇。牟宗三先生對張君勱的評語是「此公直是一未能免俗的庸人耳」；對梁漱溟的評語是「鍥入有餘，透脫不足」；至於唐君毅先生，牟宗三先生直言：「生我者父母，教我教熊師，知我者君毅兄也」，甚至乎，牟宗三先生認為透過與唐君毅先生的論學與接觸，他才有思想發展上的飛躍性的開闢，這種飛躍性的開闢即是從存有論的層面來思考形上學的問題，也可以說，牟宗三先生後來所建立的「道德的形上學」思想系統，他是從與唐君毅先生得到啟發的。如此的種種經歷，逼使牟宗三先生從「非存在的」層面來直接面對「存在的」現實，然而，究竟怎樣才可以直視「存在的」現實呢？牟宗三先生就從自己於成都三年的接待青年的，他自言乃是從耶穌的精神與智慧為始點。這方面是相當有意思的，即是說，牟宗三先生在直視「存在的」現實層面時，他並非先以儒家思想為主，反而從基督教的思想為先，他說：「我之相契耶穌之具體精神生活與智慧，進而了解父子靈三位一體之基督教的教義，就我自己方面說，是由於宇宙悲感之顯露，就文字媒介說，則是趙紫宸的《耶穌傳》，就哲學方面說，則是黑格爾的解析。」當然地，牟宗三先生說自己契入耶穌，其實義是以耶穌所具有的「客觀的悲情」而一直向上揚的價值觀，甚至可以放棄一切，犧牲一切。所以牟宗三先生說「契入」其實即是能從個人「存在的」感受層面理解耶穌的精神。然而，這種於耶穌或基督教的「存在的」感受仍然未能在牟宗三先生「生命的學問」內紮根，只是啟發他對於民族國家的悲情，所以，他撰寫了《歷史哲學》一書，展現了他對於國家民族所具有的「客觀的悲情」。不過，這種「客觀的悲情」仍然是未能進入到「生命的復歸其自己」的境界，牟宗三先生在〈客觀的悲情〉這章的最後一段說：「客觀的悲情是悲天憫人，是智、仁、勇之外用。主觀的悲情是自己痛苦之感受。智仁勇是否能收回來安服我自己以解除這痛苦呢？吾實在掙扎中。在此痛苦中，吾病矣。」說到這裏，我們可以發現，牟宗三先生在四十至五十歲期間雖然寫了「外王三書」，對國家民族有「存在的」感受，但是對自己的個體「存在的」感受還是有所隔閡的，這就促使他從某些思辨與存在的體驗來正視自己的「生命」，這亦是牟宗三先生撰寫《五十自述》的原因。最後，我想說說在這一章中的內容中，其實是比較有趣味的，因為，如果對於中國近代思想發展史有興趣的話，你就可以發現這一章裏牟宗三先生對於不同的重要人物的論評與交割，故事性與趣味性也比較高。不過，相比起來，下一章〈文殊問疾〉的內容在思想考的脈絡與觀念的解析都比較複雜了。這一節先說到這裏。

**第二部分：討論《五十自述》第六章（15分鐘）**

　　各位聽眾好，我係韓曉華博士，好高興與大家一同分享當代新儒家的經典閱讀。剛才我主要分享了《五十自述》第五章〈客觀的悲情〉。現在我們就說說《五十自述》第六章〈文殊問疾〉。〈文殊問疾〉一章可以說是《五十自述》的重心所在，亦可以說是全書中最難理解的部分，尤其是牟宗三先生在最後提出了對基督教與佛教的判教，說佛教是「證如不證悲，悲如判為二」，說基督教是「證所不能證，泯能而歸所」，這些說法似乎都是難以理解的。為了方便理解，我先講講〈文殊問疾〉一章的主要思想脈絡，再選擇部分要點來解釋。

　　〈文殊問疾〉一章的重心是「生命的歸復其自己」的可能。牟宗三先生在全章的討論上先從理性的哲學思辯來說。對牟宗三先生來說，「生命之離其自己」其實就是一種生命存在的｢虛無、怖慄之感｣，牟宗三先生從子貢｢心倦｣的問題及孔子的指點消解而談起，再以齊克果（Kierkegaard）的｢病至於死｣及「文殊問疾」的故事來帶出自身所陷於此｢欲轉未轉，而有虛脫之苦｣。這是從哲學的思辯來敘述｢虛無、怖慄之感｣。牟宗三先生指出子貢的｢心倦｣其實是一種｢心病｣，此種｢心病｣可源於對生命強度的衰退或有限性的體會，從而尋求另一根源來支撐生命達到一無限而永恆的存在。然而，這些話僅從哲學的思辨來說，理當如此，勢須如此而已，其實並未能展示出牟宗三先生對｢虛無深淵｣的深刻體會，牟宗三先生則從主觀的自身的經歷與感受作敘述。

　　既然從哲學思辯並未能展示出牟宗三先生對於｢虛無深淵｣的深刻體會，便從主觀的感受層面來論說當中的｢存在體驗｣，在文章的行文用語間也多從｢我｣作為出發點，如：｢我的感情生活是受傷的｣（頁133）、｢世界病了，我亦病了｣（頁135）、｢我無一種慰藉溫暖足以蘇醒吾之良知本體、天命之性，以表現其主宰吾之『人的生活』之大用｣（頁136）、｢我在死怖中，在哀憐中，亦在死怖、哀憐的氣氛下靜靜地觀照著｣（頁140）等，正如牟宗三先生自己所說：｢凡我所述，皆由實感而來。｣（頁180）牟宗三先生在這裏的論述實依其個人的｢存在體驗｣來體證｢慧根覺情｣的實感。鄭宗義老師曾說：｢依牟先生的存在體驗，悲情中的個中三昧可以從三步感受來說明：（1）個體性破裂之苦；（2）感性之沉淪；（3）悟悲情三昧即覺情三昧。｣以下即依此三步作論述。

 **1.第一步的感受是「個體性破裂之苦」**

　　所謂｢個體性破裂之苦｣，即牟宗三先生在《文殊問疾》中說的｢生命的兩極化｣，此｢生命的兩極化｣造成了牟宗三先生感到生命的兩層破裂：

 （１）｢外在的破裂｣。生命一方面向外投注而趨向於外在的普遍性（學問），另一方面具體的真實生命又不能寄託於這些外在化之中，現實的生命變成｢一些無交待之特殊零件，生理的特殊零件｣。這是｢生命的兩極化｣的第一層面的感受，即只是抽象的普遍性與現實的特殊性無法統一，遂形成了外在與內在的破裂。

 （２）｢內在的破裂｣。在兩極的極化中，第一個層面的感受還只是抽象的普遍性與現實的特殊性無法統一的破裂。牟宗三先生再指出即便已對生命的內在真實普遍性（｢良知本體｣、｢天命之性｣）有了解悟，卻仍不能內在化而消融於生命之中呈其實用，這是更深一層的｢內在的破裂｣。此即是｢生命的兩極化｣的第二層面。比「外在的破裂」更為深刻，也是更大的痛苦。用現代的說話來講，即：那些「良知」道理，僅能從知識的層面上已有認識甚至認同（此即「解悟」），卻在實踐層面上並未能做到甚至真情實感地認同（此即「徹悟」）。

 正在於這種｢個體性破裂之苦｣，牟宗三先生從自身的感受來體證出｢病至于死｣的那種｢虛無、怖慄之感｣，他說：｢此真是一種病，一切掛搭不上而只剩下特殊零件，而又真真感受到苦，這是『病至于死』之痛苦，虛無怖慓之痛苦，惟覺痛苦方是病。若不覺痛苦，則亦不知其為病。此覺是『存在的』痛苦、虛無、怖慄之感受。｣（頁133）此處所言的｢覺｣不單此是對於｢生命的兩極化｣的｢外在的破裂｣，更在於｢內在的破裂｣，此｢覺｣已解悟｢良知本體｣、｢天命之性｣，卻仍未能讓其蘇醒，真實生命的普遍性仍未能外在化而實踐，此｢覺｣才是痛苦才是病。

 **2.第二步的感受是「感性之沉淪」**

　　所謂｢感性之沉淪｣，即牟宗三先生在《文殊問疾》中說的｢沉淪之途｣，牟宗三先生則以齊克果的人生三階段的｢感性階段｣而比擬，故名為｢感性之沉淪｣。此「感性之沉淪」造就了牟宗三先生對生命的「觀照」：

　　（１）｢沉淪之途｣是｢虛無、怖慄之感｣的反動。牟宗三先生先理解｢感性之沉淪｣的追求乃是在｢生命的兩極化｣的｢虛無、怖慄之感｣所產生的反動。換言之，正在於「個體破裂之苦」中感受到個體的無能為力，遂而轉向尋求個體可得的具體感受。當然，這種反動所得到的具體感受僅是短暫的麻木存在感之追求而已。

　　（２）由「感性之沉淪」至｢反省｣、「觀照」和｢修煉｣。牟宗三先生對於｢感性之沉淪」有其警覺與反省，他一方面清楚感性欲望的｢強度量｣之限制，一方面也知道感性欲望只是對「生命」的一種消耗與磨損。在這番「反省」之下，牟宗三先生更從「感性之沉淪」的狀態中出現一種「觀照」，此「觀照」即是在「感性之沉淪」的境地中環顧得到之「體悟」。在「感性之沉淪」中，從｢反省｣與｢觀照｣中既得到「體悟」，實在已是跳脫「感性之沉淪」的可能，牟宗三先生還進一步認為這種「體悟」更是一種｢修煉｣，是讓｢慧根覺情｣得以發出之可能，他說：｢我這哀憐死怖下靜靜地觀照實亦即是一種戰鬥，同時也是一種慧根覺情的萌芽。｣（頁142）這種「戰鬥」實即是從「感性之沉淪」中發展出「慧根覺情」的「修煉」，意即為超越「感性之沉淪」之可能掙扎。

**3.第三步的感受即｢悟悲情三昧即覺情三昧｣**

　　｢悲情三昧｣乃牟宗三先生借佛語來說的，此中的｢三昧｣意即將心定於一處（或一境）的安定狀態，牟宗三先生即用｢悲情三昧｣來形容那處於｢個體性破裂之苦｣與｢感性之沉淪｣的狀態，在這一狀態中，牟宗三先生更從思辯、感受與經歷來論析其中的悟出覺情三昧之可能。

　　（１）從思辯中見｢悲情三昧｣悟｢覺情三昧｣是可能的。｢悲情三昧｣究竟是一個怎樣的狀態？依牟宗三先生的說法：｢這是『無可奈何三昧』、『悲思三昧』、『悲感三昧』、『悲覺寂照三昧』。總之是『悲情三昧』。在這三昧中，你可以甦醒你自己，安息你自己。｣（頁152）然而，在這一狀況中仍然具有悟｢覺情三昧｣的可能，此「覺情」即是「心覺」、｢心靈慧覺｣、｢慧根覺情｣，意即真情實感地認識（「徹悟」）生命內在的真實普遍性（｢良知本體｣、｢天命之性｣）。正在於有此｢覺｣才有此｢悟｣的可能，這可以說是一種辯證式的思考方式。

 （２）從體證見｢悟悲情三昧即覺情三昧｣的可能。牟宗三先生對於｢覺情｣的理解，不單止於理智上，還及於其親身的｢體證｣。牟宗三先自言其體悟｢悲情三昧｣即｢覺情三昧｣的經歷：

　　　我讓我的心思、生命，乃至生命中的一塵一介一毛一髮，徹底暴露，徹底

　　　虛無，而浮露清澄出這『悲情三昧』。一夕，我住在旅店裡，半夜三更，

　　　忽梵音起自鄰舍。那樣的寂靜，那樣的抑揚低徊，那樣的低而搖蕩，直將

　　　遍宇宙裡徹裡徹外最深最深的抑鬱哀怨一起搖拽而出，全宇宙的形形形色

　　　色一切表面『自持其有』的存在，全渾化而為低徊哀嘆無端無著是以無言

　　　之大悲。這勾引起我全幅的悲情三昧。此時只有這聲音。遍宇宙是否有哀

　　　怨有抑鬱藏於其中，這無人能知。但這聲音卻搖蕩出全幅的哀怨。也許就

　　　是這抑揚低徊，低徊搖蕩的聲音本身哀怨化了這宇宙。不是深藏定向的哀

　　　怨，乃是在低徊搖蕩中徹裡徹外，無裡無外，全渾化而為一個哀怨。此即

　　　為『悲情三昧』。這悲情三昧的梵音將一切吵鬧寂靜下來，將一切騷動平

　　　靜下來，將一切存在渾化而為無有，只有這聲音，這哀怨。也不管它是作

　　　佛事的梵音，或是寄雅興者所奏的梵音，或是由其他什麼出的梵音，反正

　　　就這聲音，這哀怨。我直定在這聲音、這哀怨中而直證『悲情三昧』。那

　　　一夜，我所體悟的，其深微哀憐是難以形容的。（頁152-153）

　　牟宗三先這種經歷恰如許多宋明理學家的「悟道」體驗，牟宗三先生把這樣的｢體證｣告訴唐君毅先生，更得到唐君毅先生認同，其說：｢我曾函告君毅兄。君毅兄覆函謂：『弟亦實由此契入佛教心情。弟曾在此間又曾加一次水陸道場法會，乃專為超渡一切眾生而設者。其中為一切眾生，一切人間之英雄、帝王、才士、美人，及農工商諸界之平民、冤死橫死及老死者，一一遍致哀祭之心，而求其超渡，皆一一以梵音唱出，低徊慨嘆，愴涼無限，實足令人感動悲惻，勝讀佛經經論無數。』此言實異地同證，千聖同證。｣（頁153）至此，牟宗三先生遂不單從個人的經歷中印證了｢悟悲情三昧即覺情三昧｣，更從其他人的經驗之認同下，體證出｢悟悲情三昧即覺情三昧｣的可能。

 （３）｢心覺｣的限定性。然而，從思辨或體證出悟｢心覺｣、｢心靈慧覺｣、｢慧根覺情｣、｢覺情｣之可能，卻並不表示此「覺情」是一念而成的，｢心覺｣、｢心靈慧覺｣、｢慧根覺情｣、｢覺情｣等即只是表示人的｢愛｣之心能，是最初一步的覺情萌蘖。這一｢心覺｣仍然有其限定性，其限定性即「心覺」與「生命」的「不即不離」之關係，牟宗三先生直言：｢心覺離不開生命，但生命助它，亦違它。｣（頁143）

　　從消極地說。｢心覺｣的發出並沒有先天的保障，面對著「心覺」呈現的消極的限定性，牟宗三先生提出了以人倫生活為憑藉來滿足於「主觀之潤」以對應於消極的限定性，「心覺」的發出是沒有必然性的，但從「主觀之潤」的倫理生活作憑藉，則「心覺」可能較容易地發出，故此，牟宗三先生說：「心覺之成全生命為存有，最基本的是倫理生活。」（頁145）

　　從積極而論。從生命的連綿性與感通性、歷史性與限制境況性來看，「心覺」的作用反而更能顯現出來。「心覺」雖能貞定「生命」，從而成全為「存有的生命」，但它終歸是有限的、有憾的，這是從積極層面而說「心覺」之限定性。積極層面說的「心覺」之限定性，可說成是一種「命」，牟宗三先生說這種限定性正是聖賢之嘆，，即使從積極層面而論「心覺」的限定性，人仍然是具有不可克服的悲劇性，然而，牟宗三先生卻堅信「生命業力不可思議，而心覺法力亦不可思議，總可朗潤生命而順適之，此則原則上悲劇總可克服。」（頁149）甚至提出了其十六字真言:「悲心常潤」、「法輪常轉」、「罪惡常現」、「悲劇常存」，並以三教（儒、佛、耶）對於「心覺」與「生命」之悲劇性作為普遍的見解之言。

　　至此，牟宗三先生對於｢生命之歸復其自己｣所作｢存在體驗｣式的解答，即為｢心覺｣（亦即｢心靈慧覺｣、｢慧根覺情｣、｢覺情｣等），而此「心覺」的醒悟並非單從認知的了解，乃在於通過自身的經歷中來印證的，此種「存在體驗」可說成是主體的醒覺。而即便是能醒悟出「心覺」，則仍然是受「生命」的限制，「心覺」實是為「生命」提出了一個「定向」。另一方面，在《文殊問疾》這一章內，牟宗三先生雖然有從哲學思辨來敘述｢虛無、怖慄之感｣，但最重要的是從其自身的「存在體驗」來指點出｢生命之歸復其自己｣的可能答案，牟宗三先生直言：｢我今之說此，是在『存在的感受』中而徹至的，我確然領悟到前人所說的『知解邊事』之不濟事，之不相應，之屬於外在的，『非存在的』智巧之理論，觀念之播弄，是隔著好幾重的。｣（頁155）。最後，我認為這種從「存在體驗」歷程之說法正好代表著牟宗三先生在《文殊問疾》中所採取的論析方式之殊異性。

──第九集完──