**八、徐復觀之歷史意識中華族文化與儒家精神生命之發現與皇建**

湖北人（1906-1982）湖北浠水縣，曾從學黃侃。

1928年留日，遍讀馬列主義之日譯書。

1931年返國，從軍、從政。

1943年謁熊十力，熊言「亡國族者常先自亡其文化」。予徐重大影響。

1946年以陸軍少將退役。

1947年創辦《學原》。

1949年離開大陸，創辦《民主評論》。

1949-1966任教於台灣立農學院。

1955-1969任教東海大學。

1970-1982任教香港新亞研究所。

主要著作：《中國人性論史•先秦篇》，《中國藝術精神》，

《兩漢思想史》三卷等十餘種。

**一、中國學術方法之自覺的重建**

1、「發現兩百年來，中國人研究中國的學問，不僅在系統地認知上的探究很缺少，即在訓詁、考證方面，尤其是在倡導科學方法之後，多是些空中樓閣，許多考據文章對有關文句也缺乏起碼的解釋能力。更有由門戶、意氣、現實利害之私而來的學閥風氣，（案：此明顯主要是針對胡適把持中央研究院。）而率下一代人去背棄學術。如兩百年來流行的無條件地排斥宋明理學。」

2、思想史的研究可以說是有關重要抽象名詞的研究，但同一抽象名詞的內涵，不僅隨時代之演變而演變，即使在同一時代中，也因各人思想的不同而其內涵亦因之不同。因此須注重「發展」的觀點，從動進的方面去探索各名詞內涵在歷史中演變之跡及在演變中的相關條件。故僅用《爾雅》、《說文》系統的訓詁方法是不夠的。

3、盡量使用歸納的方法，歸納出各家各人所用的抽象名詞的具體內容，為其作出確義，並把各家各人雖用了相同名詞，但其關涉所及並不相同的情形，確指出來。（如論語中「命」與「天命」，傳統訓詁不能發現差異，而對「五十而知天命」發生許多誤解，經歸納方法，即區別二者。）

4、人格、思想與一般物件不同。 物件可量化，人格不能量化。人性論是中國學問的主幹，其相關名詞如命（道）、性（德）、心、情、才，所代表的內容，不是以推理為根據，而是以先哲們在自己生命、生活中體驗所得為根據，而有各不盡同的「層級性」之相應性。如「仁」即有人格層級不同的相應地運用而有之差異，這不是平列性的差異，而是層級性之差異，有立體的上下通之內在關連性。中哲許多語句，是應機隨緣說的，其立體的完整生命體的內在關連，常散在各處，須經集合，用比較分析，「追體驗」的方法，以重新發現其內在關連，再順此加以重構；不可僅執其中隻鱗片爪來下判斷，以西方的推理格套作準衡，而為鹵莽、滅裂。

**二、對中國文化精神之定性：「憂患意識」與「心的文化」**

**1、憂患意識：認為中國文化之精神根源地是一憂患意識**

中國文化起源於中國人對人生的憂患，「是對人的憂患負責而形成發展的」。「周人革掉了殷人的命（政權），成為新地勝利者；但通過周初文獻所看出的，並不像一般民族戰勝後的趾高氣揚的氣象，而是《易傳》所說的『憂患』意識。」「憂患與恐怖、絕望的最大不同之點，在於憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟考而來的遠見。在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。憂患正是由這種責任感來的要以己力突破困難而尚未突破時的心理狀態。 所以憂患意識乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現。」（《中國人性論史》頁20-21）

「憂患意識不同於作為原始宗教動機的恐怖、絕望。一般人常常是在恐怖絕望中感到自己過分地渺小，而放棄自己的責任，一憑外在地神為自己作決定。在憑外在地神為自己作決定後的行動，對人的自身來說，是脫離了自己的意志主動、理智導引的行動；這種行動是沒有道德評價可言，因而這實際是在觀念地幽暗世界中的行動。」（同上，頁20）

此憂患意識之形成乃由對原始宗教之天命觀之層層下落，而轉向人文精神，由人的自覺的人文精神躍動遂決定了以後中國文化之根本性格：

天命權威性之層層下墜：「昊天罔極」、「浩浩昊天，不駿其德，降喪饑饉。」

天命由人格神轉為道德性之理則，「皇天非人實親，唯德是依」之提示者與監察者。

天命內在為人性、由人性擔當「文王之德之純，純亦不已」。

天意轉為民意：「天視自我民視，天聽自我民聽。」

宗教情感由向天神致敬，轉向以「敬」之培養為主，宗教感進一步轉向為「祭如在，祭神如神在。吾不與祭，如不祭。」

**2、心的文化**

「中國文化最大的貢獻是指出這個價值根源是來自人生命的本身――就是人的心」

「中國文化最基本的特性，可以說是心的文化」

「一切民族的文化，都從宗教開始，都從天道天命開始，但中國文化的特色，是從天道天命一步一步的向下落，落在具體的人的生命、行為之上。」

孔子思想不重「天」而重「道」，「孔子追求的道，不論如何推擴必然是解決人自身問題的人道，而人道必然在『行』中實現。行是動進的、向前的，所以道也必是在行中開闢。」

故徐復觀反對形上學之虛擬，更反對向神去尋找。 人生價值的根源不是根源於神、天、形上之理，（更不可能是物），而是根源於「心」「這個基本的肯定，除二十世紀西方若干思想家正在同樣方向的努力而尚未能『一針見血』之外，可說是中國文化的特性，是其他民族所沒有的。」（以上見〈心的文化〉）

**三、中國政治文化之特質：**

中國歷史政治長期表現為君主專制。專制君主、內廷宦官與士之不斷對抗爭持，成為中國傳統政治的常態。歷代士在儒家思想支持下，堅持儒家理念，此落彼起，前仆後繼，作種種犧牲，不屈不撓。《兩漢思想史》即揭示這一士人史實。

**四、徐復觀認為中國文化精神之重點及貢獻**

徐先生認為中國文化精神是偏重在道德與藝術，西方文化是偏重在宗教與科學。在儒家傳統外，則是道家之藝術精神之發現。

**九、牟宗三之「一心開二門」之兩層存有論與中國哲學的重建**

牟宗三，字離中，1909年4月25日生於山東栖霞縣牟家曈。父牟蔭清，為人嚴肅，宗三兄弟中排行第三，被家裡分派去唸書。九歲唸私塾，十二歲入新制小學，十五歲離家去縣城唸中學。

1928年去北京，入北大預科。二年後入北大哲學系，校內是張申府、金岳霖，校外是張東蓀，為牟所最受影響。大三時認識熊十力，確定其學問方向。個人則集中讀易經與懷悌海，寫成《從周易方面研究中國之元學與道德哲學》，北大畢業那年完成。林宰平大為讚賞，沈有鼎稱之為「化腐朽為神奇」。

著作甚豐，有《牟宗三全集》二十多卷。其中《認識心之批判》、《才性與玄理》、《佛性與般若》、《心體與性體》、《現象與物自身》、《圓善論》等為中國現代哲學之名著。

**一、講述牟宗三哲學思想之意義**

1、通過牟宗三了解當代新儒學；

2、通過牟宗三了解中國哲學之儒、道、釋三家之哲學義涵及各期發展；

3、通過牟宗三了解西方心靈並以康德哲學消化西方哲學，深入展開中國哲學對西方哲學的理解；「牟先生的哲學思想對當代乃至未來中國都將有深遠的影響。這種影響可分二方面來說：一是牟先生主張學習哲學必須作到『一心開二門』，二是牟先生主張學習哲學必須講求中西哲學之會通。」（黃振華〈一位開拓中國文化新路的哲學家〉）

4、了解中國文化之本源型態並與西方比較、在比較中深化中西心靈之了解；

5、了解當代中國問題之根源與解決之道。

**二、牟先生之哲學方法**

1、重視由哲學史說哲學、哲學即哲學史之理解消化與批判重建。

2、（2.1）全面擁握一哲學文獻經典通篇之文字解讀，由前後文及一哲學家之自律自規以及一名辭義涵之演變，達成一通達之理解。

如：孟子「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。及其為不善，非才之罪也。」

此中之「情」訓「實」，實情、情實也，與「感情」互解。「才」訓「剛才」，與「才能」互解。

佛教天台宗之「十如是」之「如是相，如是性，如是體，如是用，……如是本末究竟等。」

此中最後之「本末究竟等」之「等」，不解「如是等等」之「等」，而訓「平等如如」之「平等」。

（2.2）再以邏輯方法理清各觀念之關連，予以系統化之重建。

（2.3）由之形成對一思想一哲學之洞見，亦即發現其核心觀念而可與他家思想之核心觀念相比較，及哲學之根本要求，而發現其遺留之問題。更重新檢證原初之洞見，予以調整或深化。

3、選取一高度成熟之哲學系統，以之消化相關之哲學成果，沿之發現其根本哲學問題，再援之以其他哲學。 如借康德哲學吸收消化英國經驗主義及歐洲之理性主義，再上溯消化柏拉圖傳統、萊布尼茲以及基督教，歸結為「人有沒有智的直覺」（依康德語言），以中國哲學之實踐智慧集中表現為「人有智的直覺」，支援康德，完成康德，同時返回來借康德重建中國哲學之架構思辨系統。又如以大乘起信論之「一心開二門」為哲學原型，以判中印西各教各哲學系統。

**三、牟宗三先生論中國文化**

**1、論中國文化之基本型態**

「中國文化之開端，哲學觀念之呈現，著眼點在生命，故中國文化所關心的是生命，而西方文化的重點，其所關心的是自然或外在的對象，這是領導線索。」《中西哲學會通十四講》

「（西方）他們有『知識中心』的哲學，而並無『生命中心』的生命學問。」「真正的生命是在中國。」「中國文化的核心是生命的學問，由真實生命之覺醒，向外開出建立事業與追求知識之理想，向內滲透此等理想之真實本源，以使理想真成其為理想，此是生命的學問之全體大用。」《生命的學問》

**2、論中國文件之生命的學問之根源意識憂患意識――（與西方之「怖慄意識」、印度之「苦樂意識」相別）**

**3、論中國文化為以仁攝智、以德立命之系統**

生命的學問之內在結構為以仁之感通性攝智及知，再統一情感等氣質之性、安排暢通感性生命及物性。 故乃是一個道德、政治的把握或藝術境界之把握，而非神我二元或靈肉對立之把握、亦非生物學之把握或進化論、單向周期論之把握。

**4、中國歷史文化所表現為一「綜和的盡理之精神」（而區別於西方之「分解的盡理之精神」）**

**西方之「分解的盡理之精神」意謂**：

分解的、抽象的；

偏至的、非此即彼的；

概念的（由分解而偏至而定義、而概念化，再而順概念命題以進，至失去存在之具體性、豐富性、活動性、辯證性。）

架構的表現：西方文化精神之表現，「它的底子是對待關係，由對待關係而成一對列之局，架構表現便以對列之局來規定。」（《政道與治道》

**中國歷史文化所表現者為「綜和的盡理之精神」意謂：**

徹上徹下，內外貫通：借用黑格爾的話是由主觀精神直通絕對精神，而攝外歸內，以內照外而存之；照之同時創造之善化之、重構之而成就客觀世界、人文世界。

「兩極歸宗（中）的：活動的、昇進的、目的論的、辯證的、理想主義的，而兼顧、不偏、不棄。

以名言（概念）與名言（概念）之對辯互銷以透現「理體」而直下「存在」。

理性之運用的表現（實現）：「據體以成用，或承體起用」、「即用見體」、「作用見性」，強調絕對精神之直貫而欠一客觀性之架構環節。

**5、中國歷史文化之所以悠久之道：以理生氣（而非西方文化之「以氣盡理」）**

以氣盡理，則「順生命之凸出而盡量用其才情氣者，其「文化成果就等於才情氣撲向一具體對象而在具體對象中盡理所成之產品。」科學、宗教、哲學、藝術文學，以至政治社會型態，俱是才情氣撲向一具體對象而盡此對象之理而分別形成之產品。 若此，則一民族之才情氣或撲某一對象而成某一文化產品之精釆，一旦才情氣耗竭而盡，則此民族之歷史文化即盡，此即斯賓格勒（1880-1936）《西方之衰落》所言，牟先生稱為「周期斷滅論」由「以氣盡理」故必求「表現」，而為盡量「求表現」之精神。

「以理生氣」：以理統才情氣，存才情氣、養才情氣，以至於才情氣統一於理，而為「浩然之氣」，至大至剛，配義與道，集義所生，創造一切、成全一切正價值，無而能有；去所有不宜之負價值，有而能無；故能悠久。故不必「求表現」而只「求實現」。

**四、牟宗三論中國文化之重建**

**一、論中國文化之三期發展**

沈有鼎之三期說（《中國哲學今後的發展》1937年南京「中國哲學會第三屆年會」）

從堯舜二代至秦漢為第一期，以儒家窮理盡性之哲學為主脈，而為剛健的、創造的、健旺的、開拓的、積極的、入世的、理想的、政治道德的。

由魏、晉、隋、唐至宋、明、清為第二期，以道家返璞歸真之玄學、佛教捨離之空理為主脈，而為恬退的、靜觀的、玄悟的、非社會的、藝術的、出世的。

由民國始為第三期，第三期只對第二期之辯證的否定而回歸第一期。而為剛健的、創造的、積極的、社會的，其哲學將是儒家「窮理盡性的唯心論大系統」。

牟先生1948年於《重振鵝湖書院緣起）一文提出儒學及中國文化之三期說：

自孔孟荀至董仲舒為儒學及中國文化之第一期，

宋明儒則為第二期，

現今則為第三期。

「第一期之形態，孔孟荀為典型之鑄造時期。孔子以人格之實踐與天合一而為大聖，其功效則為漢帝國之建構。 此則為積極的、豐富的、建設的、綜合的。 第二期形態則為宋明儒之彰顯絕對主體性時期，此則較為消極的、分解的、空靈的，其功效見於移風易俗…，。第三期經過第二期之反顯，將有類於第一期之形態，將為積極的、建構的、綜合的、充實飽滿的。「惟此期將不復能以聖賢之人格為媒介，而將以思想家為媒介亦因而將更為邏輯的。」（《道德的理想主義》頁11）「西方文化之特質，融於中國文化之極高明中，而顯其美，則儒學第三期之發揚，豈徒創造自己而已哉？ 亦所以救西方之自毀也。故吾人之融攝，其作用與價值，必將為世界性，而為人類提示一新方向」（《道德的理想主義》頁4）。

**二、「自由無限心之自我坎陷」――中國文化實現向客觀精神之開出之哲學思考**

**（1）從知識之構成看「坎陷說」**

「理解陷於辨解中始能成知識，而陷於辨解中必有成就其辨解之格度。是以格度之立，全就理解之坎陷一相而言之。此一坎陷是吾人全部知識之形成之關鍵，是以論知識者皆集中於此而立言，寖假遂視此為全部理解相狀之所在，而不知其只為一坎陷之相狀。」（《認識心之批判》下冊，頁196）

周易•說卦：「坎，陷也。」

高亨：「坎為水，水存於窪陷之處，故坎為陷。」（《周易大傳今注》頁617）

可分為四步：

理解坎陷其自己形成時空相；

（以下為思解三格度）：

通過坎陷湧現因故格度而立關係範疇，如因果、體用等；

通過坎陷湧現曲全格度，若一與多、同與異、裂與全、分別與非分別，立程態範疇。

通過坎陷湧現二用格度，肯定、否定之二用，乃純理之自見，必落實於現實理解中而不空掛，而表現為辯證之作用。

**（2）從科學與民主之開出看坎陷說（「徒善不足以為政，徒法不可以自行」）**

「中國文化生命之向上透，其境界雖高，而自人間之實現道德理性上說，却是不足的。……以前儒者所講的外王是由內聖直接推出來。……此為外王之『直接型態』，這個『直接型態』的外王是不夠的。現在我們知道，積極的外王，外王之充分地實現，客觀地實現，必須經過一個曲折，即前文所說的轉一個彎，而建立一個政道、一個制度，而為間接的實現，此為外王的間接型態。」（《中國哲學的特質》）

「誠心求知是一種行為，故亦當為道德理性所要求、所決定」「既要求些行為，而若落下來真地去作此行為，則從『主體活動』方面說，即必須轉為『觀解理性』（理論理性），即由動態的成德之道德理性轉為靜態的成就知識之觀解理性。這一步轉，我們可以說是道德理性之自我坎陷（自我否定）。經此坎陷，從動態轉為靜態，從無對轉為有對，從踐履上的直貫轉為理解上的橫列，」（《政道與治道》頁56）。

「道德理性不能不自其作用表現之形態中自我坎陷，讓開一步，而轉為觀解理性之架構表現。」「遂見出政治有其獨立的意義，自成一獨立的境域，而暫時脫離了道德，似與道理不相干，在架構表現中，此政體內之各成分，如權力之安排，權利義務之訂定，皆是對等平列的。因此遂有獨立的政治科學。」（《同上》頁59）。

**（3）從道德與知識之關係看坎陷說：**

唯坎陷說可統一道德主體與知識主體。「知體明覺不能永停在明覺之感應中，它必須自覺地自我否定（亦曰自我坎陷）轉而為『知性』，……此即所謂辯證的開顯，它雖由自我坎陷轉為知性，它始能解決那屬於人的一切特殊問題而其道德的心願亦始能暢達無阻，否則險阻不能克服，其道德心願枯萎而退縮。」（《現象與物自身》）。

**（4）從中國文化與現代化看坎陷說：**

坎陷說以民主、科學為現代化之課題而要求於中國文化。

坎陷說正視科學、民主之為共器、共法之獨立性、客觀性，而否定科學民主之所謂特殊性。 民主、科學皆依一量化原則、對列原則，故無所謂特殊性需照顧。因此，

坎陷說直認每一民族文化精神皆可由對「知解理性之為一坎陷」之肯認而可開出，而非對另一文化作異質之移植。

坎陷說要求中國文化之直貫上下之精神自我坎陷以開出知識格套（對列格局、量化原則），自我曲折、轉彎，而非要求「改造科學、民主」以適合中國固有文化精神。

坎陷說肯定道德理性、實踐理性、直貫上下之精神之「道統」立極之意義，更指出與知性、道德理性非矛盾，毋寧是道德理性之走向歷史、走向世間之必要性環節――否定性之開顯。有類於「自由」通過自由與自由之自我否定

――即「倫理」而開顯。而且道德理性、實踐理性自我坎陷開出知識格套有其「實踐的必然性」、「歷史的必然性」。

坎陷說既是集團的文化精神，亦可是個人的生命態度，顯示主觀精神直貫絕對精神而再自我否定為客觀精神，與其他個體互為主體，以達到普遍意志。

**五、牟宗三之重建中國哲學**

**一、牟先生重建中國哲學之有關著作：**

**《歷史哲學》、《才性與玄理》、《佛性與般若》、《心體與性體》、《從陸象山到劉蕺山》等。**

**二、牟先生論中國哲學思想之研究方法**

**1、「收進來」作存在的證悟**

「對於文化的兩種態度，一是把文化推出去生命以外視為外在的材料，在這種態度下，就是講孔子耶穌，亦視為外在的東西。視為外在的東西，完全與人不相干，與生命不相干，與人格不相干，他們才好從事排比爬梳，作歷史的考據，美其名曰科學方法。科學方法誠然是科學方法，因為就自然科學言，它所研究的是自然現象，而自然現象本是外在的東西，從獲得知識上說，當然須用觀察歸納的方法以整理之。把這種方法用在歷史文化上當然也是科學的，當然也必須把歷史文化推出來視為外在的物質材料。但這樣一來，則歷史文化毀矣，孔子耶穌死矣！

「二是把文化收進來，落在生命上，落在生活上，看歷史文化是聖賢豪傑精神之表現，是他們的精神之所貫注的，看聖賢豪傑是當作一個道德智慧的精神人格來看，在這種態度下，歷史文化可以保住而復其真實性，孔子耶穌可以不死而在我們當下生命中起作用。 因此，文化意識自然油然而生、沛然莫之能禦。」（《道德的理想主義》頁227-228）

**2、反對科學一層論**

「一個人不能潛心於科學本身之研究，而只是『用科學』，成為科學一層論、理智一元論的態度，頂無謂、頂無聊，任何學問不能入：既不能入於科學，亦不能入於哲學，復不能入於文學，而只是掃邊。講科學方法，不落於學問本身，而只是在外邊轉，頂無聊，頂害事。而科學一層論、理智一層論的態度，最大的害處就是抹殺意義與價值。」（同上，頁255）

欠缺「存在的證悟」、「同情的了解」，則這種科學方法最不客觀、最離真實，結果是最失去所研究之對象之真實性，更遑論對所研究者作意義與價值之確認。

**3、「存在的體證」不離「客觀的了解」**

「客觀的了解」之落實，即「存在的體證」，即「相應的了解」亦即「理性的了解」。

**三、論儒家原始典型**

「中國歷史精神之發展，首先將全宇宙以及全人間組織視為一『道德的精神實體』之所涵攝，吾人可說此是一『仁智之全體』。然其初先是不自覺的。經過孔子之反省，由其通體是德慧之表現，遂以其天地氣象之人格將此不自覺的潛存的『仁智之全體』表現而為自覺的彰著的『仁智之全體』。此是『仁智之全體』之全體透露。經過孟子之破裂，復將此全體透露之『仁智之全體』之純精神性，經由其『道德的精神主體』之樹立而證實：主體精神與絕對精神，在此形成一對反而俱已彰著，而盡心知性知天，雖對反而實處於一。此一義亦由孟子而形成（此義西方人始終未做到）。然經過荀子之破裂，則孔子所彰著的『仁智之全體』，孟子所彰著的主體精神與絕對精神，俱下降而凝聚成為一『知性主體』，而自然則成為純自然，成為被治之負面的，不復涵融於『道德的精神實體』中。『道德的精神實體』收縮而成為一『知性主體』（即思想主體），依此絕對精神被否定；復透露於表層而為『禮義之統』，依此成為知性主體之所對，因而亦即為此主體之成果。」（《歷史哲學》頁126）

孔子――「通體是文化生命，滿腔是文化理想轉而為通體是德慧。」

「予周文之親親尊尊以形上之解折與超越之安頓。」

把「周文提升而為道德形上的仁義原理。」

「就現實之組織而為深度之上昇，此不是周公之『據事制事』，而是

『攝事歸心』。」

「現象的周文以及前此聖王之用心及累積，一經孔子戡破，乃統體是

道。」（以上見《歷史哲學》）頁95）

「絕對精神不是隔離地懸掛在天上，而是與地上一切相契接，與個人生命民族生命相契接。其根於仁而貫通着禮所印證之絕對精神是一充實飽滿之絕對。故吾曾謂孔子之教是盈教，而釋迦耶穌皆離教也。」（《歷史哲學》頁91）

孟子――「通體是文化生命，滿腔是文化理想，轉而為道德之光輝。」「然轉化而為全幅是精神。」

「此是由精神主體建體立極而通於絕對，徹上徹下，徹裡徹外，為一精神之披露，為一光輝之充實。」（同上）凸顯絕對精神，重天心、道德心、形上心。

荀子――「荀子之文化生命、文化理想則轉而為通體是禮義。」（同上，頁120）

「孔子與孟子俱由內轉，而荀子則自外轉。孔孟俱由仁義出，而荀子則由禮法（文）入。」（同上，頁120）凸顯客觀精神。

「內在之仁義（道德理性）之客觀化於歷史文化國家政治而為集團之形成且由此集團以實現之也。」

「承周文（禮）之『價值層級之觀念』以為經國定分，而極顯其廣度構造之義者，為荀子。」（同上）

**六、牟宗三論時代與中國**

**一、關於人類與中國時代問題之總評：**

「時代之徵結是自由與奴役之爭，是文化意識之沉落。人類一方面陷於物質文明之痴迷中而放縱恣肆，一方面即有陷於嫉恨之邪妄之中而期毀之者。 此一帶有普遍性之纏夾源於西方而倒映於中國，如是中國這不幸而落於嫉恨心特重之徒之中，而成為一大屠場。」（《唐君毅全集》序）故先生一生反共。

**二、中國的時代問題**

1、清代統治令國人喪失思想，不能回應大時代問題。

2、〈《時代與感受》序〉：「一個人在非理性的時代……」指出當今時代之中心問題是意識型態災害問題。

3、中國文化與現代化問題與超現代化問題。

4、文化之普遍性與特殊性問題。

5、根源的與派生的、超越的與經驗的之區分與統一問題。

**七、中西哲學之會通與道德的形上學之建立**

牟宗三哲學最具原創性亦就是最有爭議性之論題，皆與中西哲學之會通與道德的形上學之建立相關。

1、良知之自我坎陷說；

2、道統說與獨尊儒術（道德的形上學之即活動即存在之道體）；

3、中國哲學三期說；

4、現象與物自身之超越區分（康德物自身之義，兩層存有論、人學與物自身之自我論證）；

5、圓善與德福合一。

6、康德合目的原則之商榷。

**八、「一心開二門」與「兩層存有論」**

**1、「一心開二門」**

《大乘起信論》（傳為古印度僧人馬鳴造，真諦譯，後人指為不是馬鳴造，乃中國僧人托名之作）牟先生定為真諦造、自造自譯，）是典型的

「真心為主，虛妄熏習是客」之系統，此系統是通過超越的分解而肯定一超越的真心，此真心為一切流轉生滅法與還滅法之超越根據，而一心開二門。即一心法有二門，一是真如門、還滅法，一是生滅門、生滅法。雖是二門，然而任何一門皆可「總攝一切法」。 生滅門是生滅地流轉地總攝一切法，真如門是還滅地總攝一切法。

二門圓融為一，並不相離。 此則由作用地般若進至實體性般若，由哲學之認識論進至哲學之存有論。

由生滅門而言執的存有論，由真如門而言無執的存有論。

牟先生認為「一心開二門」，是中西哲學的共同架構，康德所云感觸界（現象界、經驗界）相當於生滅門。康德所云之智思界（超越畀）相當於真如門。

在西方哲學，積極地展示了以知識論為代表的生滅門、執的存有論，但對智思界的展示則不夠，並且是消極的。

中國哲學則積極地展示了真如門，本體界、無執界，而對於生滅門、對經驗知識則意識不很積極，而為消極的。

智的直覺是直覺（知）自己應做什麼並做（創造）之，亦即知了別人在其處境同樣如此。雖不知別人在別人處應做什麼，却由知自家有自由意志，而反思判斷地知人人有自由意志，知人人皆知其應做什麼，而不強說人人必做什麼――此一旦為人人所認同，是即客觀化，而為法律的超越根源，消極自由之確立也。

**2、兩層存有論**

「人可是執而不執的。當其執也，他是有限。當其不執也，他是無限。當其執也，他挑起現象而且只知現象。當其不執也，他知同時即實現物自身，而亦無所謂現象。」

「對物自身而言本體界的存有論，對現象而言現象的存有論。」

「知體明覺不能永停在明覺之感應中，它必須自覺地自我否定（亦曰自我坎陷）轉而為「知性」，此知性與物為對，始能使物成為「對象」，從而究知其曲折之相。它必須經由這一步自我坎陷，它始能充分實現其自己，此即所謂辯證的開顯。它經由自我坎陷轉為知性，它始能解決那屬於人的一切特殊問題，而其道德的心願亦始能暢達無阻。否則險阻不能克服，其道德心願即枯萎而退縮。」

**九、牟先生論圓善：**

1、最高善即圓善：

「其本身不是被制約」的「究極」義。

最整全的全體而非「同類的較大全體之一部份」義。（《圓善論）頁168）

2、德福一致不是分析命題，而是綜合命題。兩者是因着實踐而聯繫且必然聯繫。幸福底欲望是德行底格言之動，而德行底格言必須是幸福的有效因。德是因，福是為其果。（同上，頁192-193）。

3、此外，依實踐理性使其自身生命純潔是為「德」。此依實踐理性使其自身生命純潔則是一分析命題，一分的德必涵着一分的純潔生命。

4、是幸福不能於現實上之成德中分析出來，只能在無限智心置於圓教之下，方能將成德扣緊於幸福，幸福能安置於成德。