

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

從“同一”與“根據”的區別看牟宗三先生的道德形上學 之分期問題 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 97-2410-H-343-030-
執行期間：97年08月01日至98年07月31日
執行單位：南華大學哲學系

計畫主持人：陳士誠
共同主持人：楊飛、蕭靜玫

報告附件：國外研究心得報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 98 年 10 月 22 日

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫成報告

從“同一”與“根據”的區別看牟宗三先生的道德形上學之分期問題

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC 97-2410-H-343 -030

執行期間：97/08/01 ~ 98/07/31

計畫主持人：陳士誠

共同主持人：楊飛 蕭靜玫

計畫參與人員：藍秀虹，李香儀，郭凌好，郭梵章

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)：精簡報告

本成果報告包括繳交之附件：赴大陸地區出差或研習心得報告一份(見最後兩頁)

執行單位：南華大學

中華民國 98 年 10 月 22 日

1. 前言

本研究乃針對牟宗三先生對中國哲學詮釋的發展，從早期的萬物同體，到後來區分開心之自身與由心之直覺所朗現之物之自身。前者之萬物同體會產生人物相混之困難，而後來區分開心自身與物自身，萬物之體乃由心之自身所直覺朗現，因而無人物同體之混所引起的困難。人物相混之難由黃百家所發起。

在《心體與性體》(簡稱《心體》)一書中，牟宗三支持明道之心，性及天道為一之說，這心體與物之性體為同一之論，引起黃百家疑明道有翻孟子案之慮：若人之性體(心之性體)與物之性體為一，會引起人與物相混之慮。而牟先生試圖替明道辯護，指出人物之別不在於本體論(存有論)，而在實踐學：物並不能顯道德創造，因為儘管物之性體(天或性體，筆者均稱為：存有學本體)在本體論上同於心之性體，但由於實踐上而言，物無心，因而並無法顯現道德性，關鍵處在心：「...則惟人能之，其他個體並不能也...而能推不能推之本質的關鍵在“心”，其助緣之底據則在“氣”。」¹本體論而言，人與物之性體，皆是同一的，人物無別。但實踐上，人能推，而物不能，能推的主要因素有二，即心與氣，前者是關鍵，後者是助緣。

本研究的工作不集中於牟宗三先生這種區別的正確性，而是在於：“人與物之有同一本體”中的同一，如何發展為“直覺之根據”之概念。當這發展被釐清後，這問題自然可解：心體與物之性體，在存有論上並不是同一的，心體是物之本體的直覺根據。

事實上，在後期的著作中，如《智的直覺與中國哲學》(簡稱《直覺》)與《現象與物自身》(簡稱《現象》)，牟先生從根本上脫離這種無謂的困難。此時，心之本體，與物之本體，並非是同一的，反而是有分別，前者是心自身(或曰意志之在其自己)，後者是物自身，前者是其直覺性“根據”。物之存有論本體不再是

¹ 《心體》，正中，民 62，台北，頁 71。

心之體，而是物之在其自身，由心之智性直覺所創生：心體如如觀現象之自身。所以，在後期的作品中的智性直覺之概念下，並沒有黃百家所批判的人物相混之說，亦不必區分存有學與實踐學：心之存有學本體仍然是存有即活動，既是存在亦是實踐。但物之存有學本體是物自身，他並非心體，並無覺義，但卻為心所創生而存在。

所以，黃百家之慮，以及後世對心與物相混的批判，其實源自對心體與物之性體之同一性。一般而言，同一是“等同”或“一樣”之意，在《心體》期間，當牟先生說心體與物之性體是同一性體時，的確有一樣之義，但在《現象》中，心之體與物之體並無一樣之義(或許牟先生還習慣上用上“同一”一詞)，他們之間的關係並非一樣，而是直覺根據，由心之性體以智性直覺創生物之性體-物之自身。依“一樣”與“根據”的區別，就可劃分牟宗三先生的形上學的分期問題。

2. 牟宗三先生的形上學分期

筆者把牟先生的形上學分為兩期：1.早期：《認識心之批判》(簡稱《認識心》)與《心體》，2.晚期：《直覺》與《現象》。區分的原則在於：在前者，心之體與物之性體都是存有學本體或天命實體，他們的存有論實體都是一樣的。在後期中，心體以其智性直覺創生物之存有論實體。也就是說，在後期的著作中，牟先生加強了心體的存有學功能，不止於盡心知性知天，而且直接藉其智性直覺建立物之存有學本體 – 物之自身。此時，心體不等同於物之性體，反而是後者的直覺性根據。

3. 《認識心》中的兩條進路

牟先生在《認識心》中的形上實體稱為本體，而所謂本體：「本體通體是理，

亦通體是心。在本體心與理一。² 在這一節中的說明只是「理上的形式的陳述」，³這些陳述必須落實，也就是隨後的「宇宙論的構造」，提出直覺構造的條件。這直覺構造的條件就是由人之實踐展現的理性或本心，本體透露於人心就是實踐理性，而實踐理性是意志，因而意志之創發性繫於本體，故心或意志不是經驗人類學的，由是牟先生便可說：意志之因果性與自然的因果性之合一。⁴ 所以，本體是形上實體，落於人心而為實踐理性，意志，或開為天心。⁵ 這是從上直下貫至人，再由人顯現形上實體，盡心而知其自己的本性，因而知天，也就是知本體，這是盡心知性知天，把由本體往下的程序逆轉，也就是說，由心來實現本體：「盡心知性知天，因此可以逆自上而下之程序而實現本體之直覺構造。此步實現名曰自下而上，所謂逆而反之也。」⁶

故牟先生從兩進路入手：1.從理上而說的形上實體下貫至人，2.再由人顯此實體。由上而下，再由下而上，由形上實體之本體開天心，再由天心顯現形上實體二條進路。

4. 《心體》之承繼《認識心》

《心體》的基本思路承繼《認識心》中展示的兩條進路：由上而下的是《中庸》的天命之謂性，由下而上的是《孟子》的盡心知性知天。

在《中庸》之天命之謂性中，牟先生認為，天不是人格神之天，而是於穆不已之實體義之天，性不是氣性之性，而是以理言之性，而是超越義的實體之性，二者通而為一，決不會天命實體為一層，性體又為一層。⁷ 《中庸》之天與性為一的思想是呼應孟子，因為孟子即心言性，而心乃天與我者，萬物皆備於我，因而

² 《認識心》，初版：友聯，影流通：師大美術社，台北，頁 277。

³ 《認識心》，頁 281。

⁴ 《認識心》，頁 293。

⁵ 《認識心》，頁 296。

⁶ 《認識心》，頁 296。

⁷ 《心體》，頁 29-30。

孟子本有通於超越天的精神方向，心向絕對普遍性申展之義，因而可有性體與天命實體通而為一之提升。⁸ 但他亦了解到，這只是孟子應有之義，所以他亦說道：「心本可與天合而為一」。⁹ 他視《中庸》與孟子呼應，言孟子未能直言者，《中庸》與《孟子》是圓滿的發展，而不是相反之兩途。¹⁰

《中庸》並未進而明確地言天命之謂性之性是各個體之性，雖未明言，卻已實涵蘊之，能明確地說出者就是《易傳》之《乾象》，所謂“乾道變化，各正性命”。¹¹ 就此句本身而言，並未能顯示當中的性命是以理而言之性命，抑或以氣言之性命，但就乾道變化而來，這是本體宇宙論之說明，通極於“體”而言之性命，牟先生即理解為「超越面的，以理性言的性命」。¹² 更重要的是，這性是就個體之物而言，所謂乾道變化，各正性命，因而牟先生在同頁進一步解為「實體流注於個體中，因而個體得正其性也。正其性即是定其性，亦即成性。此是存有論地正，定，成也。」所以在《易傳》中天道實體之下貫，不限於心，而且亦下貫至個體物。

《中庸》之天命之謂性，與《易傳》之乾道變化各正性命，表明天道下貫而為人與物之性體，超越地言是天道實體，個體地言是物與人之性體，兩者是一，故牟先生曰：「《中庸》《易傳》即可認性體通于天命實體，並以天命實體說性體也。」¹³ 綜合以上所言，牟先生透過對古典儒家之詮釋，把天，心與性視之為一。而此一，是所謂一樣，兩者的性體都是天，天命下貫為心之性與物之性，心與其性為一，亦與物之性為一，所以牟先生曰：「性體無外，宇宙秩序即是道德秩序，道德秩序即是宇宙秩序。」¹⁴

5. 兩層圓具

這種心性天為一之想法，被黃百家疑為翻孟子案，有人物相混之病。牟先生區分開本體論圓具與實踐圓具二層為之辯護：「是以要者在能分別本體論的圓具

⁸ 《心體》，頁 30-1。

⁹ 《心體》，頁 26。

¹⁰ 《心體》，頁 31。

¹¹ 《心體》，頁 33。

¹² 《心體》，頁 34。

¹³ 《心體》，頁 36。

¹⁴ 《心體》，頁 37。

之無異與道德實踐的具之有異兩者分際之不同。」¹⁵ 在道德實踐上，人能具此理以為性，真能自覺地作為道德實踐以起道德創造之大用，但是「其他動物以及草木瓦石則不能有此自覺，因而亦不能有此道之創造。」¹⁶ 牟先生以為，本體論而言，物之性體，與心之性體，是一樣的：「“天道性命相貫通”亦應是普遍地有效，無理由單限于人...亦應有“萬物皆備于我，不獨人爾，物皆然”之義。」¹⁷ 但在實踐上，「彼實根本不能有此性，亦根本不能有其萬物皆備于我也。是以在物處結果只有墮性，本能，物質的結構之性也。」¹⁸ 若然如此，本體論與道德哲學是分裂的。本體論說的很高，在實踐上並非如此；更有甚者，實踐者只限於人，這如何能說道德實踐的普遍性？這本體論圓具之意何在？

6. 同一義 - 一起登法界

為了解釋這同一(一樣)，他把本體論圓具表示一種宇宙情懷，牟先生在論及明道之可推不可推時表示為一種極端的理想主義，是所謂「一起登法界也」。¹⁹ 之所以視物之性源自天命實體，因而與人之性為一，是古典儒家把物視為與已同一的道德情操，沒有捨離世界的價值表現，所謂宇宙情懷即可如是理解。故心之性與物之性為一，是人與物悉皆平等視之的對宇宙的價值性看法，排除人作為宇宙中心而主宰一切的狂妄。此情懷並非認識性的，因為從認識的角度看根本不能得出此結論，反而是價值性的，反人格神學，反人類中心主義的。因而，此天道性命相貫通的存有學具圓，是反人類學中心，一種民胞物與的情懷，甚至「依一種藝術性的觀照意味說」。

7. 根據義 - 絕對普遍性

¹⁵ 《心體》，頁 71。

¹⁶ 《心體》，頁 71。

¹⁷ 《心體》，頁 71。

¹⁸ 《心體》，頁 72。

¹⁹ 《心體》，頁 72。

這種“一樣”之同一義會引起質疑，並不另人意外。在「同登法界」外，牟先生於《直覺》提出另一種道德論證，他以定言令式的絕對普遍性來證明物之體根據於心體。性體是絕對而無限制地普遍的，雖特顯於人，卻不限於人，不為道德界所限，不「只封于道德界而無涉于存在界...即一草一木，一切存在，亦皆繫屬於它而為它所統攝，因而有其存在。」²⁰ 牟先生的理由在於，假若心之性體受限，因而只是一有限的概念，則本心仁體便受限，則「其發布之命令不能不受制約，因而無條件的定然命令便不可能。」²¹ 隨後，牟先生再以本心仁體為自由自律，故為絕對，但絕對不能有二而只能一，所以此本心仁體之外不能有另一絕對者上帝，因而二概念必為一。²² 牟先生的這個論證其實已脫離《心體》，而從良知本心之智性直覺之創生說物之存有學本體，呈現物之自身。心體只是物之本體的直覺性根據，而不是心體是物之性體的說法。

8. 踐履呈現

心性與天存有論地是同一的，心之性體與物之性體是同一的。這種說法好像佛學的石頭亦有佛性，其背後的理據都是牟先生所謂的一起登法界，同體大悲之意。這種說法之難處在於：這完全是一種宗教性的說法，完全缺乏哲學理據，故牟先生以起登法界，甚至以藝術性觀照表示之。這心性同一不能出現在物之中，牟先生已在上文表示過了，其實物，對牟先生而言，只有墮性等。因而，心與物之性的關係，不會是“等於”，或“一樣”之意。也就是說，物之本體可根源於心，以心為根據，並非就是心，也非心之性。

在《心體》中牟先生已提出一個相近於後來的智性直覺之概念：「是以除因感

²⁰ 《直覺》，台灣商務，台北，頁 191。

²¹ 《直覺》，頁 191。

²² 《直覺》，頁 192。

觸直覺而呈現外，還有一種因踐履而呈現。」²³ 呈現需要直覺，由踐履而呈現也就是說由踐履的直覺而呈現，呈現心體之自身，呈現他的本性，也就是呈現心之性體。心體是呈現原則，性體是存在原則。踐履性的直覺一詞並未出現在《心體》，但實義已經顯現，用意是打破康德的抽象的自由意志，使意志的因果性能直貫下至於自然，也就是打破應然與實然之隔絕：「因為如果自由本身因實踐的體證而呈現，意志之因果性亦因這體證而呈現，不是一個隔絕的預定，...」²⁴ 心之性體是自發自律性，而心是行動性，心性為一表示自發地行動，而不是康德的意志只立法不行動，意志因自己的本性而為實現的，當然直貫於自然，故應然與實然間並無間隙。就此意義而言，心就是其性，心即性，心性不是合一，而是：本是一。

儘管如此，在《心體》中，這踐履呈現只就心呈現自身之性體，甚至可以知天，呈現天，但並非物之本性因踐履而呈現。根據以上的說明，作為存有論本體的天，是意謂心之性與物之性的同一，但這同一是不能踐履呈現的，因為物在踐履上根本沒有心，又如何能呈現？直到《直覺》與《現象》，物之存有學本體(物自身，不是天)才因踐履而直覺地呈現，此因踐履而呈現者，牟先生稱為智性直覺，呈現者則不止於心之性體，而亦及於物，稱為物之在其自身，這是現象事物之本來面目。物自身不是心之性體，而只是依心朗現之現象自身，而非心體本身。因此，與心體的關係是直覺呈現之根據，而非“一樣”。

9. 在智性直覺下的主體結構

牟先生在《心體》頁 98 畫了一個表示天創生，人與物的圖：

—[→人

→[物

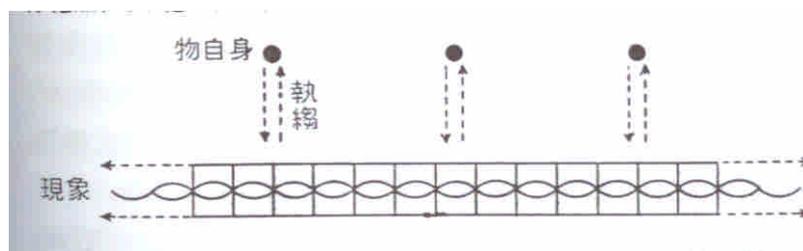
²³ 《心體》，頁 174。

²⁴ 《心體》，頁 174。

這圖表示明道之道德性之天道下貫而爲人之性體，實踐地言，由人體現天道之普遍性，因而箭頭直貫於人。但性體之道德創生與物之關係並非如此：性體超離於物，故箭頭至物前而止，不貫通於物。因此，性體之道德創生並不能直及於物，此時完全與人之實踐無關。就此圖所示，人與物之本體都是天道，都是一樣的。

《現象》中，物與存有學本體間的證成是由良知從現象之自身觀照之，因而物與其存有學本體間的證成完全基於心體之活動義，直覺義。

在《現象》一書頁 225 中亦畫了一個圖表示物自身與現象的關係：



這圖與上文《心體》的圖有極大的差異，在《心體》一書中，天道之道德創造性與物是相隔的：天道，作為人與物之性體，可貫於人，但卻超越於物之外，就物而言，他是不能被呈現的，因物無心，無心則不能實踐，不能呈現自己。在《現象》的圖中，存有學本體，此處稱爲物自身，透過心體良知與其坎陷而與現象之物相關連的，中間並無那隔開兩的括號。此物之自身，雖是物之存有學本體，但卻無心義，而是由心所直覺創生觀照的自在相而已，心只是其直覺性根據，非與之一樣。物之自身並非心之自身，前者只是“在自身”，而後者則反思直覺自己，故可“在且對其自身”。心之性體是自覺反照自身之存在，而物之自身根本沒有這能力。以下說牟先生如何在《現象》中證成物之存有學本體—物之自身。

10. 主觀的區別

物之存有論本體，即物自身，是由心體朗照現象所呈現的現象的本來面目，而非《心體》中所說的，與心體一樣，而是：爲心體直覺朗現。牟先生指出，

物(現象)與物自身的區分是主觀的：物自身只是同一物的另一面相。²⁵「同一物也，對有限心而言為現象，對無限心而言為物自身。」²⁶有限心的直覺是感觸性的，所觀之物是現象，而無限心的直覺則是智性的，所觀之同一物便是物之自身。上述主觀區分在康德自有其文獻根據，²⁷只不過牟先生進一步把這主觀區分連結到本心概念，認為本心之主體有智的直覺，用以代替康德把物自身連繫到主體以外的神的智的直覺身上。他把智的直覺歸到本心之主體，證成這先驗區分，因為物自身與現象的可能性都是在同一主體中建立，因而破除康德的二元論－現象歸於人而物自身歸於神。依他的說明，若物自身概念不被證成，則現象概念亦是不穩定的。²⁸因為物自身是現象的基礎，支持了現象的存有學說明。否則，不但物自身概念不保，甚至連其相關的現象概念亦不能被證成。所以為着現象概念，智的直覺歸屬到同一主體的本心來說明，是必要的。因而他的論證基礎就是主體的同一性。

若面對物自身的主體不是那面對現象的同一主體，則現象所相應的主體與物自身所相應的主體，便互相割裂了，這是牟先生所無法忍受的，所以他批評康德把主體「錯開了」。²⁹現象與物自身若只是同一物的不同面相，則其相應的有限與無限主體亦應為同一主體的不同面相。假如說物自身是對無限主體的物之存有學本體，則在這種說法中，本體不再是由天命下貫至個體的抽象的宇宙論，而是一方面是現象的可能性條件，另一方面智的直覺下的呈現的存在。

11. 一心顯現

在《現象》一書中，牟先生分形上實體(知體)為三性，a. 主觀性，b. 客觀性，與

²⁵ 《現象》，學生，台北，1990年初版，頁17。

²⁶ 《現象》，頁16。

²⁷ 牟先生多次引用這個現象與物自身的主觀性區分，但在《現象》，頁401才提出其引文出處為《遺稿》，E. Adickes編次，653。

²⁸ 《現象》，頁2。

²⁹ 《現象》，頁15。

c. 絕對性；主觀性是道德性上的，客觀性是本心即理，絕對性是指此本心同時是「乾坤萬有之基」。³⁰ 牟先生指出，乾以生道主萬物，而生道是道德的仁，因而主萬物的是主觀的道德。³¹ 因而主觀的仁，通萬有之基，就是絕對性，就是形上實體的本意。雖然牟先生指此三性都為知體之性，但不表示此三性就概念上沒有分別。「大哉乾元，萬物資始，乃統天」一語，牟先生理解為客觀之說，乾元天道是客觀的，心是主觀的，只有點出“心”字，客觀義的天之真實意義才可表示出來。³² 何解？因為心是覺，是呈現原則。由心之覺把客觀義的天(乾元)之內容顯示出來。由此才能說上文的絕對意義：心是萬有之基。所以，牟先生說天道乾元，若不就主觀的心，而就本身來說，只是形式的。即是說，由心之為生道來創生萬物，使萬物在其自己，使物之自在本性呈現，一如在踐履中把心體自己的自在本性呈現。天道乾元不能獨立於心而言創造。心外無物並非說心就是物，而是說物在心的感通中自身地存在，在心之顯發而明通中存在，離此明通，物即非有，物為非有，亦不能說心之顯發。³³ 此是同頁所謂混一說。「心，性，命，理，乃同一概念之分析地自一；而心與物只是一起朗現也。」(同上) 第一句表示同一：心以覺為性之同一性，第二句表是相即不離：心與物一起朗現，心不是物，而是兩者存有學相互地一起朗現。因而心與自身為一，但心與物不能在相同的意義下為一，只能在智的直覺中相即不離。第一句是倫理的，道德當身：心悅義理，這是其本性，心就是覺，直覺自己，使道德行動成為真實，第二句是存有學的，其中只有創生義，而非同一義：心是心自身，而不是物自身，心以同一個朗照自身的踐履直覺朗照事物，而事物即以自身的身分與心體一起呈現。

³⁰ 《現象》，頁 93。

³¹ 《現象》，頁 93。

³² 《現象》，頁 95。

³³ 《現象》，頁 97。

附件：赴大陸地區出差或研習心得報告一份

本次研究計劃乃針對牟宗三先生的形上學分期問題，從他的哲學發展史看他的思想改變的情況。這是個涉及到中國哲學發展的問題，因而中文世界對之的看法，成為本研究的關注點。在台灣的研究成果較容易獲得，于是本研究的一個重點點便落在最近十年中國大陸學界如何看待相關問題。由于兩岸交往日益密切，中國大陸書籍可自由流通至台灣，所以沒有必要爲了已出版的書籍遠負中國大陸。因此，本次到大陸最主要的目標是以相關題目爲論題的碩、博士論文，而非已出版的書籍。牟先生有一段頗長的時間在香港發展，在香港的研究資料亦非常豐盛，本來可以到香港收集，但由于本人是香港人，故可以承省親的機會前往如香港中文大學、新東亞研究院或中國南方的大學如中山大學等收集即可，沒有必要花公帑前往。所以本人設定好以8日爲期，走訪四所北方的著名大學：1 北京大學，2 清華大學；3 復旦大學及4 浙江大學。本次出外收集資料，由7月12日至19日，由台北直飛北京。近年中國雖號稱開放，但本次之重點並非購書，而是欲得到大學中的碩博士論文的相關資料，而事實上中國各大學之學術開放並不如想像中大，外人不易進入中國大陸的圖書館，所以行前請本校藝術學院院長林振陽教授爲本人準備介紹書，由于林教授已有相當人脈在大陸，尤其是清華大學，于是爲這次行程提供不少助益。另外，連絡北京大學考古系學生盛起新同學負責本人在北京的資料收集以及與學者聯絡事宜；本人乃第一次造訪北京，而北京亦出乎意料的大，由于盛同學的辛勞，讓本次行程得以順利進行。至于上海方面，本人敦請大學同學，現爲復旦大學哲學系教授劉宇光先生負責上海與浙江大學的連絡事誼，劉教授在上海熱情幫忙，並請其下研究生到圖書館電腦網路上尋找，也得到不少資料。由于大陸的碩、博士論文並沒有完全開放給外面的學者，甚至須直接到大陸的大學，在相關人士之協助下，才能進入其網路，所以得盛同學與劉教授及其學生的幫忙，使得本人能得到相關的資訊，爲日後的研究提供一定幫

助。

另外，由于是次到大陸的行程是在大陸大學的暑假，所以到訪的學校都在放假，原本要訪問的學者，如復旦的鄧安慶教授，都不在學校。幸好盛同學與劉教授的安排，最後都能接通了電話，並交流了一些意見，並彼此約定未來的學術交流方向。比較具體的安排是，復旦大學，在劉宇光教授的推動下，邀請本人，將會在下學年的第二個學期提出論文報告。由于本人留學德國，而中國大陸從歐洲回去任教的，到目前為止，仍然不多，希望藉是次交流，增進彼此相方的了解。

本次的參訪，最令人印象深刻的是，中國大陸這數間著名學府，都以爭取世界百大為目標，例如浙江大學的一位老師曾向本人說，這是身為浙大人所不可逃避的使命。但事實上，浙大雖在大陸排行第四，但太過著重論文發表量，對論文的品質，他們亦自認有所忽視，甚至未能做到完全公開給外界。另外，中國大陸不止極為重視論文發表，而且偏向以自然科學的計算方式，例如以SCI的論文數為主，這必會影響到人文學科的計算，這點雖為中國大陸學者所知，但暫時亦未能改變。

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫成報告之附件 -
赴大陸地區出差或研習心得報告

計劃名稱:從“同一”與“根據”的區別看牟宗三先生的道德形上學之分期問題

計畫類別:個別型計畫

計畫編號: NSC 97-2410-H-343 -030

執行期間: 97/08/01 ~ 98/07/31

計畫主持人: 陳士誠

共同主持人: 楊飛 蕭靜玫

計畫參與人員: 藍秀虹, 李香儀, 郭凌妤, 郭梵章

執行單位: 南華大學

中華民國 98 年 10 月 22 日

本次研究計劃乃針對牟宗三先生的形上學分期問題，從他的哲學發展史看他的思想改變的情況。這是個涉及到中國哲學發展的問題，因而中文世界對之的看法，成為本研究的關注點。在台灣的研究成果較容易獲得，于是本研究的一個重點點便落在最近十年中國大陸學界如何看待相關問題。由于兩岸交往日益密切，中國大陸書籍可自由流通至台灣，所以沒有必要為了已出版的書籍遠負中國大陸。因此，本次到大陸最主要的目標是以相關題目為論題的碩、博士論文，而非已出版的書籍。牟先生有一段頗長的時間在香港發展，在香港的研究資料亦非常豐盛，本來可以到香港收集，但由于本人是香港人，故可以承省親的機會前往如香港中文大學、新東亞研究院或中國南方的大學如中山大學等收集即可，沒有必要花公帑前往。所以本人設定好以 8 日為期，走訪四所北方的著名大學：1 北京大學，2 清華大學；3 復旦大學及 4 浙江大學。本次出外收集資料，由 7 月 1 2 日至 1 9 日，由台北直飛北京。近年中國雖號稱開放，但本次之重點並非購書，而是欲得到大學中的碩博士論文的相關資料，而事實上中國各大學之學術開放並不如想像中大，外人不易進入中國大陸的圖書館，所以行前請本校藝術學院院長林振陽教授為本人準備介紹書，由于林教授已有相當人脈在大陸，尤其是清華大學，于是為這次行程提供不少助益。另外，連絡北京大學考古系學生盛起新同學負責本人在北京的資料收集以及與學者聯絡事宜；本人乃第一次造訪北京，而北京亦出乎意料的大，由于盛同學的辛勞，讓本次行程得以順利進行。至于上海方面，本人敦請大學同學，現為復旦大學哲學系教授劉宇光先生負責上海與浙江大學的連絡事誼，劉教授在上海熱情幫忙，並請其下研究生到圖書館電腦網路上尋找，也得到不少資料。由于大陸的碩、博士論文並沒有完全開放給外面的學者，甚至須直接到大陸的大學，在相關人士之協助下，才能進入其網路，所以得盛同學與劉教授及其學生的幫忙，使得本人能得到相關的資訊，為日後的研究提供一

定幫助。

另外，由于是次到大陸的行程是在大陸大學的暑假，所以到訪的學校都在放假，原本要訪問的學者，如復旦的鄧安慶教授，都不在學校。幸好盛同學與劉教授的安排，最後都能接通了電話，並交流了一些意見，並彼此約定未來的學術交流方向。比較具體的安排是，復旦大學，在劉宇光教授的推動下，邀請本人，將會在下學年的第二個學期提出論文報告。由于本人留學德國，而中國大陸從歐洲回去任教的，到目前為止，仍然不多，希望藉是次交流，增進彼此相方的了解。

本次的參訪，最令人印象深刻的是，中國大陸這數間著名學府，都以爭取世界百大為目標，例如浙江大學的一位老師曾向本人說，這是身為浙大人所不可逃避的使命。但事實上，浙大雖在大陸排行第四，但太過著重論文發表量，對論文的品質，他們亦自認有所忽視，甚至未能做到完全公開給外界。另外，中國大陸不止極為重視論文發表，而且偏向以自然科學的計算方式，例如以SCI的論文數為主，這必會影響到人文學科的計算，這點雖為中國大陸學者所知，但暫時亦未能改變。