

中国哲学研究

# 再议“旁出”

## ——对卢雪崑教授批评的回应

杨泽波

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 济南 250100)

**【摘要】**朱子学理的真正问题不是道德他律,而是道德无力。如果对此没有准确把握,不仅不利于发现朱子学理的真正缺陷,而且势必造成低端的学术重复。在三分法视域下,完整的道德学说既有智性,又有仁性,由仁性提供动力,其学说才能有活动性,这就是“道德动力学”。朱子学理的问题正在于此,由于对仁性体悟不透,仁性不能充分发挥作用,致使整个学说缺少动能。虽然有此缺陷,但朱子所言格物致知蕴含着以智性对仁性加以再认识的内容,又有很强的合理性,在儒学“一源两流”的总体格局中有其独特的位置。判教应该以孔子仁智双全的学理规模为标准,不能仅以仁性为标准。缺乏这种总体观,继续为牟宗三“旁出说”做辩护,不仅学理格局偏小,结论也难以令人信服。

**【关键词】**旁出 道德无力 道德他律 道德动力学

将朱子判为“旁出”(我称为“旁出说”)是牟宗三儒学思想的显著标志。经过多年思考,我否定了这一做法,而这也成了我的《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第二卷的核心观点。<sup>①</sup>《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》是香港新亚研究所卢雪崑教授新近出版的专著<sup>②</sup>,对我的这种观点提出了批评。对照她的批评,反省自己的观点,我的立场不仅没有动摇,反而更加坚定了。为此我将与之相关的理论环节重加梳理,以作为对卢教授批评的回应。<sup>③</sup>

### 一、朱子的问题不是道德他律,而是“道德无力”

牟宗三判定朱子为“旁出”核心的理据是认为朱子属于道德他律。这种做法一直存有争议。上世纪八十年代台湾学界围绕这个问题有过一场激烈的讨论。1984年,黄进兴发表了《所谓“道德自主性”:以西方观念解释中国思想之限制的例证》<sup>④</sup>一文,对牟宗三以康德道德自律学说研究儒学的做法提出了批评。1988年,李瑞全撰写了名为《朱子道德学形态之重检》<sup>⑤</sup>的

[作者简介] 杨泽波,山东大学易学与中国古代哲学研究中心讲席教授;复旦大学哲学学院教授,博士生导师。

① 杨泽波《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第二卷,上海:上海人民出版社,2014年。

② 卢雪崑《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,台北:万卷楼图书股份有限公司,2021年。

③ 卢教授对我的批评涉及问题较多,为了与之讨论,我近来撰写了一组文章,除本篇外还有《再议“坎陷”》《再议“善相”》《再议“圆善”》《再议“终结”》。这五篇文章有较为密切的内在关联,有兴趣的读者可以相互参阅。

④ 黄进兴《所谓“道德自主性”:以西方观念解释中国思想之限制的例证》,台湾《食货》月刊第十四卷第七八期合刊(1984年10月),后收入《优入圣域:权力、信仰与正当性》,台北:允晨文化实业公司,1994年。

⑤ 该文首次于1988年在香港哲学社的例会上发表,后来收入其论文集《当代新儒学之哲学开拓》,台北:文津出版社,1993年。

文章,认为朱子学理其实更接近于康德的道德自律,而不是道德他律。后来李明辉也参与了讨论,强调儒学与康德之间确实存在着不同,但牟宗三对此早有了解,并提出了解决的方案。按照李明辉的分疏,道德自律可分为狭义和广义,儒家心学属于广义的道德自律,虽然这种理论与康德意义的道德自律有出入,但合于康德之后西方学术界对道德自律重加修订的标准。<sup>①</sup>这场讨论在当时影响很大,后来虽然因缺少新的观点和材料未能延续下去,但人们已经普遍意识到牟宗三以道德自律学说研究儒学隐含着一些深层次的问题,引用道德自律和道德他律这些概念需要十分谨慎。

台湾学界的这场讨论也引起了我的关注,随后一直思考能否以道德自律研究儒学的问题。牟宗三引入道德自律这一概念与其对这个概念的理解直接相关,他曾借鉴佛家“云门三句”,将道德理性分为“截断众流”、“涵盖乾坤”、“随波逐浪”三义,这三义中最重要的是“截断众流”。所谓“截断众流”就是说道德必须斩断一切外在的牵连,本身必须是纯粹的,只能为道德而道德,不能为其他而道德。这一义理就是康德所说的道德自律,与之相反的则为道德他律。在康德那里,道德他律既指以追求幸福原则为目的,这是属于经验的,又指以追求圆满原则为目的,这是属于理性的。在转引康德《实践理性批判》中的一段话后,牟宗三这样写道:

依康德,基于存有论的圆满与基于上帝的意志俱是意志的他律之原则。快乐主义基于利益、基于幸福,亦是意志的他律之原则。基于利益之他律其所需要有的世界的知识是经验的;基于存有论的圆满其所需要有的世界的知识是理性的;基于上帝的意志最初是诉诸恐怖与权威,最终亦必落于需要世界的知识,这知识或是经验的或是理性的。这些原则俱是他律,盖因为其所含的实践规律皆取决于作为目的的一个对象,对于这对象必须先有知识。<sup>②</sup>

透过这段文字可以清楚了解牟宗三是如何理解康德道德他律这一概念的。在他看来,在康德学理中,道德他律有三种情景,凡是基于利益、基于存有论的圆满、基于上帝意志而产生的道德,均是道德他律,因为这些情况都将道德根据落实在知识上,必须对于作为目的的对象先有知识。

接下来,牟宗三便以此为据判定朱子为道德他律:

朱子既取格物穷理之路,故道问学,重知识。……因此,对气之灵之心意而言(朱子论心只如此,并无孟子之本心义),实践规律正是基于“存有论的圆满”之他律者。故彼如此重视知识。<sup>③</sup>

朱子以格物穷理讲道德,这种做法与西方理性主义将道德基于存有论的圆满十分近似,都是将道德的根据归于外在的理,而不是归于自己的道德本心。《心体与性体》上列的说法于此表达得尤为真切“就知识上之是非而明辨之以决定吾人之行为是他律道德。”<sup>④</sup>这是说,凡是以知识之是非而决定的道德,即是道德他律;反之,以道德本心决定的道德,即是道德自律。牟宗三这种理解隐含着很大的问题。

先看第一种情况:基于利益的道德他律。在《实践理性批判》中,康德这样写道“最普通的智思亦能很容易而无迟疑地看出在意志之自律的原则上所需要去作的是什么;但是在意志之他律的假设上去看出什么是要作的,那却是很难的,而且需要有世界的知识。”<sup>⑤</sup>牟宗三非常重视这一表述,直言“此段话其分明而简截,吾读之甚喜”。<sup>⑥</sup>据我分析,牟宗三如此重视这段话,很可能是因为其中有“需要有世界的知识”这种讲法。在他看来,道德根据在于本心,依此而行即可成德成善,这个过程十分简约。朱子则以格物致知讲道德,这恰恰是康德所反对的以知识之是非决定道德。这里有一个根本性的问题需要澄清:康德所说的“需要有世界的知识”,与牟宗三所理解的以知识之是非决定道德是不是一回事?我的答案是否定的。康德指出,依照意志自律原则该做什么,不该做什么,

① 李明辉的文章主要见于《儒家与康德》(台北:联经出版公司,1990年)一书。

②③⑥ 牟宗三《从陆象山到刘蕺山》,《牟宗三先生全集》第8卷,台北:台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司,2003年,第6.6~7.6页。

④ 牟宗三《心体与性体》第三册,《牟宗三先生全集》第7卷,第440页。

⑤ 转引自牟宗三《从陆象山到刘蕺山》,《牟宗三先生全集》第8卷,第5页。

是很清楚的,但如果以意志他律为先决条件,就不那么好把握了,需要有知识。这里所说的知识,是斤斤计较、量度计算的意思,以保证收益大于支出。因此,我们不能以康德“需要有世界的知识”的说法作为以知识之是非决定道德即是道德他律的根据。

再看第二种情况:基于存在论圆满的道德他律。圆满性是康德在论述道德他律时提到的一个概念。圆满性原则是理性的,具体又分为实体的圆满和性质的圆满。实体的圆满指上帝,性质的圆满又分为理论意义的圆满和实践意义的圆满。上帝在人之外,故称为“外在的圆满”;性质在人之内,故称为“内在的圆满”。这里需要特别注意的是“内在的圆满”。在斯多葛学派看来,人是整个宇宙自然的一部分。神、灵魂、命运都具有无所不在的、无所不能的力量和必然性,人遵从这种必然性,即是按照神和命运的安排去生活。因此,人追求和实现自己的本性,就是善,合乎自然的方式的生活,就是善。康德反对内在圆满性原则,主要是为了反对在纯粹理性实践原则之上另立一个目的,因为这种做法破坏了善恶只能决定于道德法则之后,不能决定于之前的最高原则,而不是因为这里涉及了知识。

最后是第三种情况:基于上帝意志的道德他律。上帝的意志就是所谓的外在的圆满。康德坚决反对这种圆满性原则,认为如果将上帝作为道德的目的,就是在道德法则之上预设了其他目的,从根本上违背了康德道德法则是至高无上的基本原则。不仅如此,如果以上帝作为道德的目的,也就是以上帝作保证追求个人的幸福,这显然违背了康德实践理性必须是纯粹的基本原则。所以,康德反对以上帝作为道德目的,主要是坚持理性的至上性和纯粹性,反对个人幸福原则,与是不是需要有知识同样没有直接关系。

由此不难理解,无论是基于利益、基于存有论的圆满,还是基于上帝意志构成的道德他律,重点都在道德原则的纯洁性、至上性,而不在是不是讲知识。不幸的是,牟宗三不是这样,他将视线的中心转移到了知识问题上来。在他看来,基于利益的知识是经验的,基于存有论的圆满的知识是理性的,基于上帝意

志的知识或是经验的或是理性的,这些知识的性质虽有不同,但有一个共同点,即都是“对于这对象必须先有知识”。牟宗三以是否需要讲知识作为判定道德自律还是道德他律的标准,明显与康德的思想不相吻合。<sup>①</sup>

问题到此并没有完,我们还需要进一步追问,既然不能以是否需要知识作为区分道德他律和道德自律的标准,那么牟宗三批评朱子,定其为“旁出”真正的理由是什么呢?牟宗三下面一段论述透露了明显的信息:

若如孟子所言之性之本义,性乃是具体、活泼、而有力者,此其所以为实体(性体、心体)创生之立体的直贯也。而朱子却只转成主观地说为静涵静摄之形态,客观地说为本体论的存有之形态。而最大之弊病即在不能说明自发自律之道德,而只流于他律之道德。此即为性之道德义之减杀。<sup>②</sup>

按照孟子的理论,性作为道德根据,活泼而有力量,这一义理在朱子学说中有了根本性的扭转。朱子的理论有两个核心特征。一是“客观地说为本体论的存有之形态”。朱子学理的最高范畴是理,这个理又可以称为事物之所以然。由事物之然推证其所以然,以见所以然之理,这个所以然之理,就是事物存在之存在性。由事物之然推证其所以然,也就是从存有的层面证明事物存在之存在性。二是“主观地说为静涵静摄之形态”。从存有的层面证明事物存在之存在性,决定了朱子只能走认知之路,重视格物穷理。牟宗三强调,格物穷理可以成就知识,但不能成就道德,从而使整个学理成了一个静的系统,没有任何活力。在讲述这两个方面的道理之后,牟宗三特别强调“最大之弊病即在不能说明自发自律之道德,而只流于他律之道德。”这一句特别重要。道德原本是一个创生的实体,要保证其创生性,实体中必须有心的地位,即所谓有心义。有此心义,学理才能有活动性和创生性,反之,则没有活动性和创生性。这种没有活动性和创生性即为“性之道德义之减杀”。这种情况被牟宗三称为“只存有而不活动”,意思是说学理没有活动性,软弱

① 参见杨泽波《牟宗三道德自律学说的困难及其出路》,《中国社会科学》2003年第4期;另见杨泽波《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第一卷,第45~50页。

② 牟宗三《心体与性体》第三册,《牟宗三先生全集》第7卷,第269~270页。

无力,无法直接决定道德善行。“只存有而不活动”由此成为了牟宗三诠释宋明儒学最为重要的概念。

我非常重视牟宗三上面的表述,将这一思想概括为“道德无力”。“所谓‘道德无力’就是由于在心性学理中道德本心的失位所造成的性体无法直接决定道德的现象。”<sup>①</sup>道德无力是一个重要理论问题,学理价值很高,但牟宗三的具体表述并不准确。从理论特性分析,朱子确实是由知识而不是由道德本心讲道德,但以知识讲道德造成的问题是使理论丧失活动性,是道德无力,而不是康德批评的道德他律。正因此,我在《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第二卷中有这样一个基本判断:

由此不难得出这样一个重要结论:牟宗三批评朱子的真正意图,是嫌朱子学理有缺陷,道德理性只存有不活动,无法使自身成为实践的,是“道德无力”,而他频频使用的“道德他律”一词,其实不过是阴差阳错为朱子戴上的一顶帽子而已。这种情况套用此前的说法可以说是看对了病却叫错了病名。牟宗三一眼看到朱子学理存在“道德无力”的问题,其理论无法直接决定道德,做出了大贡献,这叫“看对了病”;但他却将这个问题与康德的道德他律捆在一起,将其错误地表述为“道德他律”,这叫“叫错了病名”。这种失误的负面作用很大,极大地干扰了读者的视线,使读者在阅读牟宗三相关著作的时候往往被自律和他律这些字眼所吸引,将注意力集中在能否以及如何运用康德道德自律理论研究儒学问题之上,而理性如何才能具有活动性,如何才能保证道德成为可能这一极具理论价值的问题,反倒不怎么被关注了。换言之,由于将“道德无力”误称为“道德他律”,理性如何才能保证道德成为可能,即理性如何使自身具有活动性,从而摆脱“道德无力”这一重大理论问题,几乎完全被围绕自律和他律产生的激烈争论的繁荣假象淹没了。<sup>②</sup>

牟宗三对朱子不满,真正的原因是嫌朱子学理只存有不活动,无法由知到行,这属于道德无力,不幸的是,他将这种情况错误地表述为道德他律。也就是说,牟宗三的真实目的,是批评朱子学理没有动能,即所谓“道德无力”,“道德他律”这种帽子完全是阴差阳错而误戴的。

卢教授没有注意到这个问题,仍然照本宣科式地维护牟宗三关于道德他律的说法,继续以此为由判定朱子为“旁出”。她说:

牟先生所以判朱子为“别子为宗”,关键在朱子讲他律道德。吾人知道,牟先生一再论明,孔子哲学传统之正宗在自律道德(意志自律),用象山、阳明的话说,就是“心即理”,也就是天理发自本心。牟先生以此为准,判荀子、伊川、朱子“不是正宗”,这判定是有客观依据的,因为他们不能讲“心即理”,用康德的话说,也就是不承认理性在意欲机能中立法。

凡一种伦理学说不能讲“心即理”,即不承认天理自本心立,就属于他律道德。<sup>③</sup>

这是说,两千多年来,儒学大宗坚持的都是道德自律,用象山、阳明的话说,就是坚持“心即理”,朱子则主张“性即理”,走向了道德他律,脱离了正确的方向。牟宗三判定朱子为“旁出”,就是以此为据的。“千言万语,诸般不对,归到一点,就是朱子从孔孟开始的自律道德转为他律道德。”<sup>④</sup>前面讲过,关于这个问题台湾学界在上世纪八十年代有过激烈的讨论,虽然这场讨论后来没有延续下来,但自此之后,人们普遍意识到将道德自律和道德他律引入儒学研究,一定会带来一定程度的不适。我则在这个基础上更进了一步,强调牟宗三引入道德自律学说研究儒学隐含着很大的风险,以道德他律为由判定朱子为“旁出”更是“看对了病”却“叫错了病名”。也就是说,牟宗三真切把握住了朱子学理缺少动能的问题,但由于对康德道德自律概念的理解不够准确,错将道德无力表述为道德他律,造成了很大的误会。

奇怪的是,这个重要的学术背景似乎完全不在卢

① 杨泽波《“道德他律”还是“道德无力”》,《哲学研究》2003年第6期。

② 杨泽波《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第二卷,第234~235页。

③④ 卢雪崑《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第431、430页。

教授的视线之内,《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》一书仍然原封不动地坚持牟宗三的说法,认定朱子学理的根本失误是道德他律,为牟宗三定朱子为“旁出”张目。阅读卢教授这些论述,我常有一种时光倒置的错觉,似乎时间一下子又回到了三十年多前,不仅必须重新纠缠于道德自律还是道德他律这些原本已经基本澄清的概念,而且无法发现隐藏在道德他律这一概念背后牟宗三的真正用心,无法将道德无力这一含有极高学术价值的思想内核发掘出来。人们常常批评当前学术研究低端重复现象严重,卢教授维护牟宗三以道德他律为由定朱子为旁出的做法,在我看来也属于这种情况。

## 二、“三分法”视域下的“道德动力学”

既然朱子学理的问题不是道德他律,而是道德无力,那么如何对这种现象加以合理的解说,就成了问题的关键。我对这个问题的处理是以我多年来一直坚持的三分法为基础的。我多次讲过,三分法源于我读研究生时的一个重要发现。上世纪八十年代末期,我在读研究生期间,通过一个偶然的契机,发现孔子思想结构不是西方道德学说中总体呈现的理性和感性的两分模式,内部存在着智性、欲性、仁性三个因素。以此为基础,我首次提出了“三分法”的概念。所谓“三分法”即是将与道德相关的因素划分为智性、欲性、仁性三个要素,以区别于西方理性、感性两个要素的一种方法。

孔子思想内部第一个要素为智性。所谓“智性”简单说即是通过学习和认知而成就道德的一种能力。第二个要素为欲性。所谓“欲性”就是人们对现实生活中物欲的看法。智性和欲性与西方的理性和感性可以大致对应起来。孔子思想的可贵之处在于除此之外还有第三个要素,这就是仁,可称为“仁性”。孔子关于仁的论述很多,但多是随意指点。于是如何理解仁,就成了儒学研究中的重大课题。有的以“爱人”解仁,有的以“己欲立而立人,己欲达而达人”解仁,有的以“爱之理”解仁,有的以“全德之名”解仁。这些理解各有道理,但均不足以从理论上真正说明仁究竟

是什么。从事儒学研究伊始,我便不满意这种局面,希望能够突破这一局限,对仁来一个真正哲学式的说明。我的努力主要从两个方面展开。一是证明人天生就有一种自然生长的倾向,简称“生长倾向”,这种倾向完全是先天的。二是证明人在现实生活中一定会受到社会生活和智性思维的影响,形成一种可以称之为伦理心境的东西,伦理心境来自于后天,但又具有先在性。总体上说,仁性不过是建基于生长倾向之上的伦理心境而已。<sup>①</sup>

自我有了三分法的想法后,本能地意识到它的潜力非常大,以此可以解决很多过去难以解决的问题,不断对其进行调整,使之尽可能趋于完善。直到二十多年后,在将自己对儒学的理解加以梳理,建构儒家生生伦理学的时候,又对其做了一次大的改造。这个时候我发现,我之前只是注意到了在一门完整的道德学说中当有智性、欲性、仁性三个要素,但忽视了一个重要问题:我们是怎么知道自己是有智性、欲性、仁性的?这些问题不解决,整个研究就仍然有独断论的嫌疑,无法完善起来。为此,我不得不将研究的起点进一步向前移,不再简单确定智性、欲性、仁性,规定各自的功能及相互关系,而是进一步说明我们是如何知道自己是有智性、欲性、仁性的。在解决这个问题的过程中,笛卡尔“我思故我在”的命题对我有很大的帮助。在笛卡尔那里,“思”既可以指我感知到我在思考,又可以指我在思考,还可以指对前两种情况加以反思。在这三种可能的解释中,唯有第一种具有初始的意义。笛卡尔讲“我思故我在”主要是强调“我感知到我在思考”,这种感知是自明的,不能再怀疑的,是第一性的,所以“我存在”。于是“我思”便成了笛卡尔整个学说的阿基米德之点。受此启发,我将儒家生生伦理学的逻辑起点确定为“我觉故我在”。“觉”是中国非常古老的用语,有“寤”、“晓”的含义,一般指醒悟,如觉悟、觉醒,又指人受刺激后对事物的感受辨别,如感觉、知觉。觉的对象既可以指向外部,也可以指向内部。向外的觉为“外觉”,向内的觉为“内觉”。“我觉故我在”的觉主要指“内觉”。

通过“内觉”我们可以发现智性。在现实生活中,

<sup>①</sup> 以伦理心境解说良心是我的《孟子性善论研究》一书的核心观点。该书先后有三个版本,第一版由中国社会科学出版社1995年出版,修订版由中国人民大学出版社2010年出版,再修订版由上海人民出版社2016年出版。在这些版本中具体表述多有改动,但将孔子之仁、孟子之良心统称为仁性,进而界定为伦理心境则是一致的。

人们要思考如何成德成善的问题。我们在进行这种思考的时候,因为有“内觉”的能力,可以觉知到自己正在思考。也就是说,因为有“内觉”的能力,当我思考如何成德成善问题的时候,知道这种活动正在进行,进而知道自己有这种思考问题的能力,这种能力就是智性。虽然光有这一步还不行,还需要通过其他方式对此加以证明,但那是之后的事,在研究的初始阶段,不需要其他前提,仅凭“内觉”就可以知晓自己是有智性的。

通过“内觉”我们可以发现欲性。人要生存,一定有食色的要求。人生下来就要吃喝住行,就有欲性,这是非常自然的事情。问题是,此前我们对于欲性的肯定过于简单了,只是把它作为一个事实接受了下来,忽视了我们是怎么知道自己有吃喝住行这些要求的。这是一个重要问题。它提醒我们,欲性本身不能成为一门学说的逻辑起点,有比欲性更为基础的东西。在儒家生生伦理学系统中,这个东西就是“内觉”。人有“内觉”的能力,当自己需求物欲,比如饿了想吃、渴了想喝的时候,“内觉”能力可以觉知到自己正在提出这种要求。<sup>①</sup>

“内觉”不仅可以发现自己的智性和欲性,更重要的是还可以发现自己的仁性。“内省”、“反求”是孔子和孟子的重要主张,学界历来都很重视,强调成德成善眼光必须向内,不能向外。这种理解自然有道理,但不够深入。从更深的角度来看,这个问题当上升到“内觉”的高度。人有“内觉”的能力,在良心呈现的同时,可以觉知它正在呈现。孔子的“内省”、孟子的“反求”所要表达的都是这个道理。也就是说,无论是“内省”还是“反求”,其基础都是内在的道德根据,即所谓仁性。仁性遇事定会显现自己,而仁性呈现的那一刹那,自己有“内觉”的能力,对其有所觉知,从而觉察到自己的仁性。明确这个道理有助于我们明白,单单指出人有仁性,指出仁性可以当下呈现,尚不是究竟之法,除此之外还必须确定人有“内觉”的能

力,依靠这种能力,我们才可以觉知仁性的呈现,发现自己的仁性。

通过“内觉”分别发现智性、欲性、仁性,不仅使儒家生生伦理学有了扎实的根基,跳出了独断的泥潭,而且彻底打破了西方理性、感性两分法的局限。于我而言,这种做法最直接的好处,是有助于理解休谟伦理难题何以无法在孔子思想中立身的问题。在西方道德学说理性和感性的两分模式中,理性是道德的根据,感性是将人引向恶的力量,人通过理性可以制定或发现道德法则,从而按它的要求去做。但这只是理想的情况。休谟发现,“理性是完全不活动的,永不能成为像良心或道德感那样,一个活动原则的源泉”<sup>②</sup>,“理性是完全没有主动力的”<sup>③</sup>。休谟所说的“不活动”意指理性自身没有动能,不能成为道德根据,道德根据只能在道德情感中确认。休谟伦理难题“是”与“应该”的矛盾,就是由此引申出来的。将西方这种思维模式与孔子思想放在一起比较,孔子思想的特殊性立即就显现出来了。孔子思想不仅有智性和欲性,而且还有仁性。有了仁性,智性认识到的事物,便有了行动的动力。孔子的现实生活提供了鲜活的实例。听说陈恒杀齐简公有了是非判断后,孔子立即“沐浴而朝”劝哀公加以讨伐。在这个知与行之间有紧密的关联,这个关联用孔子的话讲就是“以吾从大夫之后,不敢不告”<sup>④</sup>。“不敢”是迫于自己的内心,这个内心就是仁性。可见,把“陈恒弑君”这个“是”与“沐浴而朝”这个“应该”连接起来的,正是仁性。这个案例告诉我们这样一个重要道理:在一门道德学说中,智性本身没有动力,仁性才有动力,以仁性作为保障,这门学说才能具有活力,能够动起来。<sup>⑤</sup>

我关注这个问题时已经开始学习和研究牟宗三思想了。牟宗三的一对重要概念对我有很大启发,这就是“即存有即活动”和“只存有而不活动”。牟宗三指出:

关于此点,吾已随处屡言之,此即实体

① 这个问题有很强的现实意义。近来,不少学者提出了类似的想法,如“我欲故我在”“我行故我在”等等。在我看来,这些说法仍然没有完全摆脱独断论的阴影,隐含有一个根本性的缺陷:我们是怎么知道“我欲”、“我行”的。反之,“我觉故我在”就没有这个问题了。“我觉”是第一性的,因为“我觉”,所以可以确认自己的智性、欲性乃至仁性。虽然这只是问题的第一步,之后还需要其他工作对这种“觉”以及“觉”的内容加以确认,但以这种“觉”作为作为一门学说的阿基米德之点,则是确定无疑的。

②③ 休谟著,关文译译、郑之骥校《人性论》,北京:商务印书馆,1980年,第498~499、497页。

④ 《论语·宪问》第二十一章。

⑤ 杨泽波《儒家生生伦理学对休谟伦理难题的破解》,《社会科学》2018年第10期。

之为“即存有即活动”与“只存有而不活动”之别。依朱子对于“存在之然”所作的“存有论的解析”,其由存在之然推证其所以然之理,其如此把握的实体(性体、道体)只能是理,而不能有心义与神义,此即实体只成存有而不活动者,因此,即丧失其创生义。然依孟子“本心即性”义,以及原初的“维天之命,于穆不已”与夫《中庸》之言诚体、《易传》之言神体,则性体道体本即是道德创生的实体,其自身是理是心亦即是神,是则实体是“即存有即活动”者(活动是 activity 义,不是 motion 义),而不是“只存有而不活动”者。<sup>①</sup>

牟宗三将道德学说区分为两种状态:一是“即存有即活动”,以孟子、《中庸》、《易传》为代表的儒家大宗属于这种情况;二是“只存有而不活动”,朱子属于这种情况。朱子学理最大的问题是只对“存在之然”进行“存有论的解析”,由存在之然推论其所以然之理,致使其学理“不能有心义与神义”、“只存有而不活动”。这个问题引起了极大的兴趣。牟宗三强调,这里的“心义”即是孟子之本心义,一门道德学说必须有孟子之本心义才有活动性,否则便没有活动性。为什么会有这种情况?在确定了三分法后,我对这个问题有了自己的理解。在这个新方法系统中,与道德相关除欲性外,有智性和仁性两个要素。智性大致相当于西方哲学中的道德理性,休谟证明了“理性是完全没有主动力的”,“理性是完全不活动的”,所以智性没有动能,这就是“只存有而不活动”。仁性就不同了,仁性就是孔子之仁、孟子之良心,“理义之悦我心,犹刍豢之悦我口”<sup>②</sup>,自身充满动能,知了必须行,知了可以行,这就是“即存有即活动”。在一门完整的道德学说中,必须保证仁性确实到位,否则只靠智性,其学说必然没有动能,最终沦为死理。

这一看法我坚持了很多年,在建构儒家生生伦理学的过程中,又以此为基础提出了“道德动力学”的说法。《儒家生生伦理学引论》有这样一段说明:

仁性之所以有此神奇作用,是因为仁性分别来自生长倾向和伦理心境。这两个来源从逻辑上可以推出人是一个先在的道德存在的结论。人是一个先在的道德存在,是一个价值很高的判断,可以帮助我们明白,人本身就有道德的要求,这种要求完全来自于自身,不是迫于外部的压力。在现实道德生活中,仁性不仅可以自知是非,而且自有动力,自发动能,凡是智性认为是正确的,即自觉去行,凡是智性认为是错误的,即自觉去止。这种自有动力、自发动能的情景,就是我所说的“道德动力学”。<sup>③</sup>

仁性之所以能够提供动能,与仁性的构成密不可分。仁性一方面来自天生即有的生长倾向,一方面来自社会生活和智性思维对内心影响而形成的伦理心境。以此解说仁性可以帮助我们明白,人心并非一块白板,上面早就有了道德的内容。因为“早就有了”道德的内容,所以人是有先在性的。这里所说的“先在”有两个所指。一是指生长倾向,生长倾向是天生的,可以称为“先天而先在”。二是伦理心境,伦理心境来自社会生活和智性思维对内心的影响,是后天的,但这种来自后天的伦理心境同样有先在性,可以称为“后天而先在”<sup>④</sup>。由人有先在性,先在性充满道德内容,我进一步得出了“人是一个先在的道德存在”的结论。这个结论学术含量很高。因为人是先在的道德存在,所以道德原本就是自己的要求,遇事不需要外力的强制,见到是就有动力去做,见到非就有动力去止,恰如植物有水分、阳光的要求,动物有食物、求偶的要求,自己就会追求这种要求,满足这些要求。我建立“道德动力学”,就是要从理论上彻底说明这个道理。从这个意义上说,“道德动力学”其实就是仁性动力学,或者说是以仁性作为动力以保障智性具有活动性之学。朱子学理缺少动能,根本原因在于对仁性的理解不深不透,致使仁性缺位,无法正常发挥作用。要而言之,“仁性缺位”是朱子“道德无力”的根本原因。

由此可以明白,三分法是“道德动力学”的基础,

① 牟宗三《心体与性体》第三册,《牟宗三先生全集》第7卷,第531页。

② 《孟子·告子上》第七章。

③ 杨泽波《儒家生生伦理学引论》,北京:商务印书馆,2020年,第337页。

④ 杨泽波《经验抑或先验——儒家生生伦理学的一个自我辩护》,《社会科学战线》2019年第2期。

没有三分法,没有智性和仁性的划分,不可能有“道德动力学”。在三分法的视域下,人要成德成善当然必须思考与之相关的问题,这是智性的功能。但切勿忘记了,智性虽不可少,但“完全没有主动力”,“是完全不活动的”。要使其有活动性,能够动起来,必须依靠仁性。仁性最重要的特征是具有先在性,这种先在性决定人原本就对道德法则感兴趣,就有道德的要求。将智性和仁性区分开来,最重要的意义之一就在这里。如果不作出这种区分,将二者混并为一,我们很难准确说清一种理论为什么能够具有动能,为什么能够在现实生活中发挥作用。历史上不少人曾关注过这个问题,休谟重情感,康德讲敬畏,牟宗三讲活动,都与这个问题有关。但限于两分法的局限,他们都没有把这个问题真正说清楚。三分法提供了很好的平台。按照这种方法,智性没有动能,要使一门道德学说能够动起来,必须有仁性。这样一来,我对牟宗三“即存有即活动”、“只存有而不活动”这两个概念就有了更深的理解。正因于此,我常说突破理性、感性的两分模式,在孔子的思想内部划分出智性、欲性、仁性三个要素,建立三分法,是我最重要的发现,也是我学术立身的根本。<sup>①</sup>

然而,卢教授完全不认可我的努力,不仅不接受“道德动力学”,更是全面否定了三分法。她的批评主要围绕三个方面展开。一是怀疑三分法的首创性,卢教授这样写道:

杨教授所谓“三分法”,“把人与道德相关的要素划分为欲性、仁性、智性三个部分。”他视伦理心境为“仁性”,人的生存为“欲性”,学习和认知的官能为“智性”,吾人见到,这不过是一种散列的、无关联的、对人类特殊构造的随意条例。但杨教授却自以为他的“三分法”克服了西方道德学说感性与理性两分格局,就像他完全无知于康德通过三大批判而作出的人类心灵机能(知、情、意)的通贯整体考论,如吾人一再论明:康德的道德哲学从根本上颠覆了西方哲学传统感性与理性的二分架构。<sup>②</sup>

在卢教授看来,康德早有了知、情、意之三分,我却把

三分法当成了自己的发现,贪人之功,自视过高。为此我需要作两点说明。首先,康德的三分与我的三分所指不同。康德认为,人类的心灵机能可用于三个领域,《纯粹理性批判》讲认识论,此为知,《实践理性批判》讲伦理学,此为意,《判断力批判》讲美感,此为情。这就是知、情、意之三分。我的三分则是专就道德结构,也就是康德所说的“意”而言的,意思是说,对道德结构来说,内部有智性、欲性、仁性三个要素,这与康德的知、情、意三分不是同一个问题。其次,康德的道德哲学仍然是两分而非三分。我们知道,除知、情、意三分外,康德还将人的认知能力划分为感性、知性、理性。感性通过感官获得零散的感觉表象,知性运用逻辑范畴对感性材料进行综合整理,理性则是建立最高原理的能力。但是在这种划分中,理性究竟起什么作用一直多有争论,以至于有人批评康德的思维方式实质仍然是感性、知性之两分。更为重要的是,我在研读康德时发现一个有趣的现象:康德认识论中这种感性、知性、理性的三分结构,在道德领域却很难看到了。《纯粹理性批判》的方法的确是三分的,但《道德形而上学的奠基》和《实践理性批判》仍然是感性、理性的两分格局,很难见到感性、知性、理性的影子。为什么会有这种情况,需要进一步研究。但可以肯定的是,康德没有以三分的模式进行实践理性的批判,我从孔子思想结构中剥离出智性、欲性、仁性三个要素,在康德那里是没有的。从这个意义出发,将智性、欲性、仁性之三分法归为我的发现,并没有掠他人之美。

二是批评三分法混淆了理论理性和道德理性的关系。卢教授这样写道:

杨教授以为康德“运用理性的思辨能力”、“从而抉发最高道德法则”,属于“以知识讲道德”,显见其完全无知于康德批判哲学对于理性的思辨使用与实践使用作出的区分,故将实践认知与理论认知混为一谈。杨泽波跟许多学者一样,以为康德在其道德哲学(实践的哲学)中也使用分解以立义的方法,分析说明及超越的方法,就认为康德

① 杨泽波《真幸运,我找到了那个“三”》,《孟子研究》第一辑,北京:中国文史出版社,2018年。

② 卢雪崑《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第394页。

“以知识讲道德”。究其实是他们本人无知于康德哲学中“实践的认识”跟理论哲学中的知识根本不同。<sup>①</sup>

这是说,三分法混淆了两种不同理性,即理论理性和道德理性,是一个不应有的失误。前面讲了,我的三分法只是就道德结构而言的,只限于康德所说的道德理性的范围,因此,三分法说的智性只相当于康德的道德理性,并不是将理论理性跨界到道德领域来解决道德问题。也就是说,我的三分法只涉及道德理性,不涉及理论理性,没有造成两种不同理性的混淆。理论理性和道德理性分属不同层次,我再无知,再疏忽,这个关系还是分得清的。

三是不赞成将智性和仁性区分开来,她说:

杨教授所谓“仁性”根本违离孔子言仁之大根大本,言“智性”也不合孔子“仁智相彰”所言“智”之本旨;尤为甚者,他将“仁”与“智”分割而论。象山、阳明岂有只言“仁”而不言“智”?! 牟先生判伊川、朱子之为旁出,又岂在其“智”?! 心学理学之争要害何在?! 依孔子,“道德的根据”何在?! 在“仁”。凡将孔子言“仁”认坏了,即是旁出。杨教授本人连孔子言“仁”之大旨都违离了,又凭什么能指责牟先生“强行划分正宗与旁出”呢?!<sup>②</sup>

三分法的一项重要工作是将智性和仁性分开处理。智性和仁性有着不同的特点。比如,智性是未成的,仁性是既成的;智性是回忆的,仁性是当下的;智性排除情感,仁性饱含情感;智性是推证,仁性是直觉;智性是表诠,仁性是遮诠;智性是分别说,仁性是非分别说;智性是正的方法,仁性是负的方法。所以将二者区分开来,有着扎实的基础。但是,将智性和仁性区分开来,并不是将其完全分割,二者始终保持着密切的关联,构成一个有机的整体。<sup>③</sup>从儒学发展史的角度看,我划分智性和仁性也不是说孟子、象山、阳明只讲仁,荀子、伊川、朱子只讲智。仁和智,尊德性和道问学是儒学重要范畴,早已成日常话语,没有谁能离

得开。但讲归讲,能体会到什么程度是另外一回事。荀子也讲仁,但他对仁的理解远不透彻,仁在其学说中不起实质作用,由此将荀子归入智性的系统是有据可寻的。朱子也讲仁,但他对仁的体会同样不透,不了解仁的思维方式是直觉,所以思想的重点偏向于智性。反过来说,象山、阳明何尝不讲学习,但他们讲的学习不在成德过程中起实质作用,所以只能归为仁性系统。对这些问题我在之前的研究中反复做过说明,如果稍加关注,即可以明白我绝没有将仁性和智性截然分割的意思,而始终将其视为一个整体。十分遗憾,这些成果未能引起卢教授的关注。

由上可知,三分法是一个重要的创建,它打破了传统理性、感性两分的模式,在思维方式上带来了根本性的变化。这种变化对于牟宗三研究而言有重要意义。牟宗三将朱子定性为“旁出”,表面是以他律为名,实则是认为朱子学理没有动力。这本是一个极有价值的思想,牟宗三的解说也很有意义,但因为他囿于两分法的框架,加之对道德他律概念理解有误,一些问题未能完全说清楚,以至于不少人很难明白“只存有而不活动”、“即存有即活动”这些说法背后的道理。有了三分法,情况就大为改观了。按照这种新方法,在一个完整的道德学说中,智性和仁性都是道德的根据,但二者的作用不同。智性可以认识与道德相关的对象,既有外识,又有内识,其自身没有动能。仁性是孔子之仁、孟子之良心,本质是伦理心境。因为人有伦理心境,伦理心境有先在性,所以人是一个先在的道德存在,原本就对道德感兴趣,就有道德的要求,这种兴趣和要求就是道德动力的源泉。一个完整的道德学说不能只有智性,还必须有仁性,由仁性提供动力,其学说才能有活动性,“道德动力学”就是为了阐明这个道理。由此可知,“道德动力学”的基础全在三分法,没有三分法就不可能有“道德动力学”,就不可能对道德动力问题做出透彻的解说,进而彻底消除围绕道德自律和道德他律问题的混乱。卢教授不认可三分法,自然也不可能接受我对道德动力问题的

①② 卢雪崑《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第433、429页。

③ 自我提出三分法以来,一直在为如何处理仁性和智性的辩证关系而努力。一段时间,我曾将这个关系定性为两句话“以其层面而言,以智性为上;以其所本而言,以仁性为重。”(杨泽波《孟子性善论研究》,北京:中国社会科学出版社,1995年,第11页)前者是说,不能以仁性为满足,仁性还必须进至智性。后者是说,智性本身不是目的,目的是力行成仁,智性必须落实在仁性上。后来,在建构儒家生生伦理学时更加重视仁性和智性的辩证关系,《儒家生生伦理学引论》专门辟有辩证篇,就是要以这种辩证关系解决诸多理论难题和现实难题。

说明了。

### 三、绝非“旁出”：朱子在“一源两流”格局中的位置

三分法是一个重要发现,有了这个发现,不仅可以合理解说道德无力的原因,对儒学发展的整体脉络也可以有一个全新的认识。孔子生于乱世,盛行数百年的周代礼乐之制受到了强烈的冲击。孔子提出了复周礼的主张,为此做出了巨大的努力。要复礼必须首先要了解礼,于是学礼知礼便成了孔子生活的重要内容,这方面的内容即为智性。但孔子的这种努力并不顺利,经历了一系列挫折后,他明白了行礼必须有可靠的思想基础,否则知道了礼也可以不去行。为此他大大丰富了之前就有的仁字的内涵,创立了仁的学说,将行礼的基础落实在仁上,这方面的内容即为仁性。这个特殊背景决定了在孔子思想中成德成善既离不开礼,也离不开仁,既离不智,也离不仁。注意到孔子思想有这两个方面并不困难,但礼仁相合、智仁相合的深层意义,长期以来并没有被真正发掘出来,孔子思想结构的特殊性始终隐而不彰。

孔子之后,其思想分别沿着两个方向发展。一个方向以孟子为代表。孔子创立了仁的学说,但没有说明仁究竟是什么以及仁来自何处。要将仁的学说贯彻到底,必须回答这两个问题。为此,孟子创立了性善论。在孟子看来,人人都有良心,成德成善最重要的是反求诸己,真诚按良心的要求去做。这一义理大大发展了孔子的仁性,奠定了后来心学的基础,但孟子发力过猛,心灵完全偏向于仁性,忽视了孔子通过学习以掌握礼的内容,冷落了智性。这就是说,虽然孟子以孔子私淑弟子自居,但其思想只有仁性,缺了智性,与孔子思想并不完全一致。这就是我多年来一直强调的孔孟心性之学的分歧。“孔孟心性之学的分歧是儒学发展头等重大事件,再没有其他因素的影响能超过它了,甚至不忌讳使用‘头等重大事件’这种比较‘硬’的表达方式。”<sup>①</sup>

另一个方向以荀子为代表。荀子敏锐地看到了孟子思想的缺陷,提出性恶论加以对抗。荀子以生之自然之资质为性。人生在世,必然有物质欲望,任其

无限度发展必然产生争夺,导致天下大乱。但人同时还有认知的能力,可以学习掌握圣人制定的礼义法度。在阐述这个道理时,荀子关于学习认知的论述特别精彩。在他看来,因为人有认知的能力,可以“知道”,“知道”之后可以“守道”,由此出发就可以达到以礼义法度治理国家的目的了。荀子思想的这些内容,基础全在智性,是对孔子相关思想的重大推进。但矫枉过正,荀子思想的重点全放在了智性之上,对仁性有所忽略,其所言之仁没有先在性和逆觉性<sup>②</sup>,事实上造成了仁性的缺位,无法解决认识礼义法度后如何自愿而行的问题,饱受后人诟病。

到了宋代,经过濂溪、横渠的努力,二程正式拉开了宋明儒学的大幕。二程不仅明确以天理作为儒家学理的形上基础,在道德践行问题上也开辟了两条不同的路线:明道偏重于仁性,特重识仁;伊川偏重于智性,特重认知。朱子受伊川影响更大,特别重视《大学》,重视格物致知,大大加强了智性的力量。但另一方面,朱子又反对“以心识心”,不了解仁性的思维方式是直觉,对仁性的把握有欠深透。象山很快发现了这个问题,抓住这个弱项,大力攻讦,掀起了朱陆之争。三百年后,阳明复出,重新站在心学立场上,掀起了对于朱子学理的批判。阳明之学始倡知行合一,再主致良知,理论基础全在良知。阳明心学虽然可以从不同角度诠释,但基本义理同象山一样,都是以仁性为基础的。

由此说来,孔子创立儒学,建立了智性、欲性、仁性的三分结构后,儒学后来的发展并不顺利,人们往往只能得其一翼,难以得其全貌,从而沿着两个不同方向发展。我将这种特殊现象称为“一源两流”。“一源”指孔子,“两流”一是指孟子为代表的仁性之流,二是指荀子为代表的智性之流。宋代之后,孟子代表的仁性之流与荀子代表的智性之流又有了新的发展:仁性之流进化为心学,代表人物是象山、阳明;智性之流变形为理学,代表人物是伊川、朱子。以往的先秦儒学研究和宋明儒学研究眼光过于狭隘,多局限于孟子与荀子或心学与理学本身。假如能够站得高一些,坚持三分法,不难看出,孟子与荀子之争必然

① 杨泽波《孟子达成的只是伦理之善》,《复旦学报》(社会科学版)2021年第2期。

② 杨泽波《先在性与逆觉性的缺失——儒家生生伦理学对荀子论仁的内在缺陷的分析》,《哲学研究》2021年第3期。

发展为心学与理学之争,而心学与理学之争正是孟子与荀子之争的历史延续,其核心均离不开仁性和智性的关系。

在“一源两流”的总体格局中,特别需要关注的是朱子。历史上关于朱子的地位一直争论不断,其中的关键又在于如何理解其格物致知的思想。“致,推致也。知,犹识也。推极吾之知识,欲其所知无不尽也。格,至也;物,犹事也。穷至事物之理,欲其极处无不到也。”<sup>①</sup>这是朱子为格物致知作的最重要界定。照此说法,格物致知是学习认知事物以达其极的意思。但朱子这一说法的意义何在,如何正确评判,则大有讲究。三分法为此提供了一种新的可能。在三分法系统中,格物致知是一种学习和认识的能力,属于智性的范畴,有外和内两个所指。

一个所指是向外的。人在社会中生活,社会生活有自己的规则(如社会制度、行为规范等等),这些规则人不可能生而知之,必须通过学习才能了解和掌握。因为社会规则在人身外,了解和掌握这些规则的方向指向外面,所以这种学习认知可以称为“外识”。外识是智性的重要内容。这方面的思想早在孔子就已经确定了。在孔子看来,人要成德成善,离不开外向性的学习。“博学于文,约之以礼”<sup>②</sup>是孔子的重要思想。这里的“文”指诗书礼乐、著作义理,特别是典章制度。孔子讲的学,除射驭书数这些一般内容外,主要指礼乐。礼乐是治理国家的一整套制度,在外不在内,所以学习礼乐属于外识的范畴。

另一个所指是向内的。仁是孔子的重要思想,在孔子看来,要找到自己的仁,必须走内求的路线。向内求到自己的仁之后,仁不仅可以发布是非标准,告知何者为是,何者为非,而且可以提供强大的动能,迫使人必须行是止非。向内求仁这一步非常重要,但就理论的完整性而言,并不能止步于此,还需要对其加以再认识。这种再认识因为方面是向内的,所以可以称为“内识”。内识同样是智性的重要内容。与外识相比,内识要复杂得多。限于历史条件,孔子尚未讲到这方面的问题,这个问题直到一千多年之后的朱子

才得到了解决。

朱子非常重视《大学》,将古本分为经传两个部分,并“窃取程子之意”,加写了“格物致知补传”。“格物致知补传”字数不多,但鲜明地表达了朱子的立意,其中“是以大学始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极”一句,最能体现朱子的深刻用心。按照这一说法,天下之物都有“已知之理”,但不能到此为止,还必须在此基础上“益穷之”,直至达到其极。这一思想又叫“以其然知求其所以然”。朱子明确区分了“所当然之则”与“所以然之故”。前者(“所当然之则”)指道德的当然法则,如“事亲当孝,事兄当弟之类,便是当然之则”<sup>③</sup>,此为小学之法。后者(“所以然之故”)指“所当然之则”背后的原因和道理,此为大学之道。格物致知的目的就是由前者达至后者。“如知得君之仁,臣之敬,子之孝,父之慈,是知此事也;又知得君之所以仁,臣之所以敬,父之所以慈,子之所以孝,是觉此理也。”<sup>④</sup>朱子特别强调,知道忠恕孝悌这些现成的行为规范远远不够,还要进一步了解背后的道理。正因于此,朱子反复教导弟子,对事物千万不能只是粗知一二,必须按《大学》格物致知博学审问慎思明辨的要求发展。

从三分法的角度分析,朱子这一思想蕴含着深刻的道理。人人心中都有“已知之理”,都知君之仁、臣之敬,这属于仁性。成德成善当然需要仁性,但仅此还不够,还必须对其加以再认识,以了解与掌握背后的道理,这属于智性。这个关系足以说明,朱子重视格物致知,除“外识”即通过学习掌握外在的行为规范之外,一定还含有“内识”,意在强调借助智性对每个人内心的“已知之理”加以再认识,“益穷之”,由“小学之法”上升至“大学之道”。这其实也就是“尊德性和道问学”的关系。朱子十分重视《中庸》“君子尊德性而道问学”的说法,认为“尊德性”和“道问学”属于不同的方面,都是修德凝道不可或缺的内容。“尊德性”属于“存心”,“道问学”属于“致知”。“存心”和“致知”两个方面相互为用,没有“存心”就谈不上“致知”,“存心”又不可以不“致知”。“尊德性,所以存心

① 朱熹《四书章句集注》,北京:商务印书馆,1983年,第4页。

② 《论语·雍也》第二十七章。

③ 朱熹《朱子语类》卷十八,北京:中华书局,1986年,第414页。

④ 朱熹《朱子语类》卷十七,第383~384页。

而极乎道体之大也。道问学,所以致知而尽乎道体之细也。”<sup>①</sup>要成德成善,首先要“尊德性”除此之外,还要“道问学”。去除一些不重要的因素,朱子上述思想无论如何都包含着通过“道问学”(即智性)对“尊德性”(即仁性)加以再认识的内容。

朱子这一思想包含的深刻价值,透过唯识宗可以得到很好的理解。在唯识宗看来,人的认识不仅有见分、相分,还有自证分,这就是所谓的三分。有人不满意于这种划分,主张必须再讲一个第四分,即证自证分。玄奘认为,之所以必须有第四分是因为:第一,如果没有第四分,无法证明第三分;第二,如果没有第四分,自证分没有结果。唯识宗的四分理论告诉我们一个重要道理:人的意识包含自证分,有了自证分人才能觉知自己的意识,觉知自己的看、听等活动,但这种活动到此尚未得到证明,要对这种活动加以证明,必须再加一分,这就是证自证分。只有确立了证自证分,自证分才能得到认识,整个认识的过程才能够得以完成。

康德在这一点就更为直接了。在《道德形而上学奠基》中,康德注意到,在社会生活中存在着一种普通的伦理理性,有了这种伦理理性即使不教给人们新东西,人们也知道如何去做。但普通的伦理理性容易出问题,面对较为复杂的情况容易陷入“自然辩证法”。为此必须对其进行哲学反思,抽象提高,将其上升到哲学的形而上学的层面,成为一门真正的科学。要达到这一目的,必须站在“有理性的存在者”的高度,从纯粹实践理性推演出道德法则。人作为“有理性的存在者”与自然物最大的不同,便在于人有意志,可以按照自己为自己规定的法则而行动。这种法则不能是假言的,不能预设任何其他的目的,必须从理性本身出发,必须是定言的,是一种“绝对命令”。虽然后来在《实践理性批判》中,康德改变了论证的思路,直接把这种定言的绝对命令称为“理性的事实”,以此作为重要的逻辑支点,但《道德形而上学奠基》这一思路仍然有重要意义。它告诉我们,建立一门真正的可以称为形上学的道德学说,不能满足于普通的伦理理性,还必须对其加以再认识,使其不断提高。

现相学同样涉及这方面的道理。胡塞尔对笛卡

尔“我思故我在”的命题进行了现相学的研究,特别关注“我思”的直觉意义。他认为“我思故我在”是因为我在思的过程中,可以通过直觉意识到自己的存在,此为“自我意识”(self-consciousness)。但胡塞尔强调,“自我意识”还不是“自我认识”(self-knowledge)。“自我意识”只是意识到自己的存在,觉知到自己的存在,尚没有构成对自我的认识,还没有完成对于自我的完整认知过程。“自我认识”则是对“自我意识”的再认识,是“自我意识”的进一步发展。换言之,“自我意识”是整个认识过程的第一步,光有这一步还不行,还必须在此基础上进一步对其进行再认识,最终完成整个认识的过程。这种对于“自我意识”的再认识,即为“自我认识”。

通过上面的分析,不难明白,在现实生活中,人的具体善行不是从学习或制定行为规范开始的,而是始于眼光内收发现自己身上的道德根据。这是心学最重要的原则。但成德成善的过程不能止步于此,还必须动用认知的能力,对自己身上的道德根据加以再认识。这种再认识在不同学理系统中有不同说法,在朱子叫“求其所以然”,在唯识宗叫“证自证分”,在康德叫“从普通的伦理理性到道德理性”,在胡塞尔叫“自我认识”。这些不同说法的学理背景有很大差异,但表达了一个相同的意思,即:不能满足于已有的东西,必须进一步对其加以再认识。朱子的这种致思取向是非常明显的。他讲格物致知,因为处于初起阶段,难免有讲得不够明确的地方,乃至使人联想到了自然科学。但如果明白仁性和智性的关系,可以清楚看到,朱子此举真正的用意,是不满足于心中的“已知之理”,希望对其加以深入的了解。换言之,也就是不满足于已有的仁性,希望以智性通过“内识”对仁性加以再认识。这一思想的合理性可以得到唯识宗、康德、现相学的证明,包含着极强的合理性。

卢教授不赞成我的这种理解,批评说:

牟先生已一再论明,儒家哲学传统之共识在孔子践仁知天、孟子尽心知性知天所显示的道德的形上学。而儒家的道德的形上学关键在道德的创造主体之确立,此创造主体乃由自身立普遍法则(道德法则、天理)并

<sup>①</sup> 朱熹《四书章句集注》,第35页。

依自立之普遍法则而行,据此创造人自身为道德之实存,以及创造世界为道德的世界。杨教授看不到儒家哲学传统之共识,故亦不能接受牟先生以此共识为准裁定宋明九子为正宗,而伊川、朱子为旁出。<sup>①</sup>

在卢教授看来,儒学发展有一个共识,这就是孔子“践仁知天”、孟子“尽心知性知天”所显示的道德形上学。这种道德形上学最重要的内容是建立道德的主体,以此建立普遍法则。牟宗三依据这个原理“裁定宋明九子为正宗”<sup>②</sup>,而伊川、朱子为旁出。前面已经证明,孔子思想内部与道德根据相关的因素,既有仁性又有智性。由仁性发展出后来的心学,以孟子、象山、阳明为代表;由智性发展出后来的理学,以荀子、伊川、朱子为代表(暂且不论先秦时期尚无心学和理学之名)。这两个不同的系统都有自身的问题,但对于发展孔子的仁和智又都有自己的贡献,怎么能仅仅因为朱子重格物致知而判其为旁出呢?这里关键在于是否承认孔子思想内部既有仁性又有智性,是否承认在一个完善的道德学说中智性有重要的作用。如

果说“凡将孔子言‘仁’认坏了”即是旁出的话,那完全有理由说“凡将孔子言‘智’认坏了”也是旁出。智性对外可以了解和掌握外在的行为规范,对内可以对心中的“已知之理”加以再认识。哪怕不从哲学的高度分析,仅凭生活常识也可以明白,智性这两个方面的重要作用都是绝对不可缺少的。放着如此浅显的道理不管,只是为了维护牟宗三的说法,坚持定朱子为旁出,不知其学理意义何在。

由此说来,朱子对仁性体会不透,有严重缺陷,但其学说并非没有意义,“因其已知之理而益穷之”的思想更是第一次涉及以智性对仁性加以再认识的内容,意义极其深远。在两千多年儒学发展“一源两流”的格局中,朱子沿着孔子学习认知的路线走,对智性有重大的发展,有其独特的合理性,占有重要的一席之地,绝不是旁出,也绝不应判为旁出。牟宗三定朱子为旁出是站在仁性立场而非仁智双全的立场上讲话的,思想明显有偏。后人跳不出其框架,为“旁出说”辩护,思想同样有偏,很难经得住深入的理论分析。

## Reconsideration on the Theory of Branch — A Response to Professor Lu Xuekun's Criticism

Yang Zebo

(Center for Zhouyi & Ancient Chinese Philosophy, Shandong University Jinan 250100, China)

**Abstract:** The problem of Zhuzi's doctrine is not moral heteronomy, but moral impotence. If this is not accurately grasped, it will not only be detrimental to discover the real defects of Zhuzi's doctrine, but will also inevitably result in low-end academic repetition. In the trichotomy, a complete moral doctrine is equipped with both *zhixing* and *renxing*; and it is powered by *renxing* to get activated, which is called "moral dynamics." The problem of Zhuzi's doctrine lays in the lack of driving force which is resulted from the poor understanding of *renxing* and the underplay of *renxing* in the whole doctrine. Despite this shortcoming, Zhuzi's theory of "Ge wu zhi zhi" (studying the nature of things) contains the content of re-understanding *renxing* through *zhixing*, which has strong rationality and a unique position in the overall pattern of "one source and two streams" of Confucianism. When we examine a Confucian doctrine, we should look into its ideological scale that if it's complete in both aspects, rather than emphasizing *renxing* alone. Defending Mou Zongsan's theory of branch without this overall view might lead to a limited doctrinal pattern and unconvincing conclusion.

**Keywords:** theory of branch; moral impotence; moral heteronomy; moral dynamics

[责任编辑 晓 诚]

① 卢雪崑《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》第429~430页。

② 此处“裁定宋明九子为正宗”之“九子”或为“七子”之误。牟宗三梳理儒学发展三系,濂溪、横渠、明道尚未划系,其下五峰、藪山为一系,象山、阳明为一系,伊川、朱子为一系。除伊川、朱子外均为正宗,而这个正宗当含濂溪、横渠、明道、五峰、藪山、象山、阳明七人,而非九人。