

# 再议“终结”

## ——对一种学术批评的回应之五

杨泽波

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 济南 250100; 复旦大学 哲学学院, 上海 200433)

**摘要:**牟宗三对中国哲学的发展作出了重要贡献,但其思想方法有两个明显的缺陷,一是对仁和良心的认识过于陈旧,二是对智的直觉的理解严重失误。这两个问题负面作用很大,已经没有了进一步发展的空间。“牟宗三儒学思想方法的终结”这一命题所要凸显的就是这个道理。如果认识不到第一个方面的问题,容易将仁和良心比附于康德的自由意志,非但不能凸显儒学的特色,而且难以处理好心学与理学的关系。如果认识不到第二个方面的问题,容易将智的直觉限定在个人精神修养领域,忽视牟宗三对于外部对象的关注,窄化存有论的内涵,乃至将牟宗三思想人为分割成前后两个部分。在牟宗三研究已大规模开展数十年的情况下,无人可以否认牟宗三思想的价值,但切不可将其视为哲学的“顶峰”,否则无异于杀死了哲学,从事的不再是学术研究,而是神学崇拜了。

**关键词:**牟宗三;终结;心学;智的直觉

**中图分类号:** B305

**文献标志码:** A

**文章编号:** 1002-3828(2023)02-0005-26

**国际数字对象唯一标识符 DOI:** 10.19321/j.cnki.gzsk.issn1002-3828.2023.02.01

卢雪崑教授新近出版了《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》<sup>①</sup>。在该书中,她重新梳理了牟宗三思想,对当前牟宗三研究的一些著述提出了批评,其中也包括我的《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》<sup>②</sup>。此前,我已写了四篇文章作为回应<sup>③</sup>,本文拟再就如何看待牟宗三的学术地位及如何研究其思想等问题谈一点个人想法,以结束这场

争辩。

### 一、“牟宗三儒学思想方法的终结”的两个具体所指

牟宗三是现代新儒家第二代的重要代表,对儒学思想的发展作出了杰出贡献,代表着20世纪后半叶相当长时间儒学研究的最高水准。学界对牟宗三儒学思想贡献的研究

**收稿日期:** 2022-08-23

**基金项目:** 国家社科基金重点项目“儒家生生伦理学引论”(18AZX013);教育部哲学社会科学研究后期资助重大项目“儒家生生伦理学研究”(16JHQ001)。

**作者简介:** 杨泽波(1953—),男,河北石家庄人,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,研究方向为先秦哲学与现代新儒学。

<sup>①</sup>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年版。

<sup>②</sup>杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》(五卷),上海:上海人民出版社,2014年版。

<sup>③</sup>这四篇文章分别为《再议“坎陷”》《再议“旁出”》《再议“善相”》《再议“圆善”》。这些文章均已或即将发表,敬请垂注。

很多,但说法不够统一,我则主要将其概括为两个方面。一方面是对儒家心学学理有了深入的拓展。儒家心学是由孔子之仁、孟子之良心发展而来的,其思想的重要特点,是重视道德本体的体认问题。牟宗三在这方面的一个显著特色是顺着熊十力“良知是呈现,不是假设”的思路,强调对于道德本体的认知是一种直觉,而这种直觉即是康德所不承认人可以具有的智的直觉。道德本体不是死物,“即存有即活动”,一旦通过直觉把握住了道德本体,道德本体就会发出强大动力,迫使人们必须按它的要求去做,使整个学说充满活力。与此同时,牟宗三对于心学可能产生的问题也有很强的警觉,希望借助道体、性体保障其客观性,不流向弊端,为此甚至不惜打破传统旧说,将五峰、蕺山独立出来,创立了著名的三系说。另一方面是对熊十力的新唯识论有了进一步的推进。将佛家唯识宗的基本义理引入儒学,创建新唯识论是熊十力最重要的理论贡献。牟宗三受其教益,很早就明白这方面的道理,不断加以阐发。后来,他进一步将这一思想与西方的存有论进行比较,强调中国哲学特别是儒学也有自己的存有论系统,因为道德之心有绝对普遍性,“涵盖乾坤”“仁心无外”,使宇宙万物具有道德的价值和意义,成为一种存在。在此期间他非常重视思维方式问题,提出了“人虽有限而可无限”的重要命题。人的有限性和无限性皆可开出存有:由有限性开出现相界的存有,又称“执的存有”;由无限性开出本体界的存有,又称“无执的存有”。合而言之,即为两层存有,一是现相的存有,二是物自身的存有。后来,他又将这一义理运用于圆善问题和合一问题,成为其后期思想的重要内容。

与任何重要哲学家一样,牟宗三思想也

难免有缺陷。这些缺陷表现在具体观点上尚在其次,主要还是体现在思想方法上。这种情况对牟宗三造成了很大的负面影响,为了凸显其严重性,我不惜使用了“终结”这一比较严肃的表达方式,提出了“牟宗三儒学思想方法的终结”的命题。此处之“终结”不是说牟宗三哲学没有生命力了,完结了,而是说其思想方法存在着严重缺陷,进一步发展的潜力已经不大了。这些缺陷主要有两个所指。

“终结”的第一个所指是对仁和良心的认识过于陈旧。仁和良心是儒家心学的立论根基,历史上儒学家们无不强调其重要。牟宗三也是如此。但检查他的相关论述,不难看出,他只是强调仁和良心是大根大本,要求人们必须按照它的指令去做,只是讲“天之所与我者”“天命之谓性”,以上天作为终极源头,而未能对其作出更为深入的理论分析。这种情况直接影响到牟宗三对克治心学流弊的看法。心学发展到明代末期,弊端渐渐显露出来。猖狂者、超洁者表现虽有不同,但都背离了心学的真精神。牟宗三看到了这个问题的严重性,想方设法加以解决。按照他的理解,心学走向弊端的根本原因在于心学的根基是心体。心体是主观的,纯任主观的心体发展,自然难以控制,从而走向弊端。为了防止发生这种情况,必须为心体增加客观性。他看到,在儒家传统中,蕺山在这方面的努力很有意义。蕺山为克服心学流弊,区分了心宗和性宗。心宗是主观的,性宗是客观的。一旦心宗出现流弊,需要请出性宗加以克治,心宗就可以不流向弊端了。大量研究已经证明,蕺山这种做法只能治表不能治里,不可能从根本上解决问题。三百年之后,牟宗三仍然沿用这一思路处理这个问题,其客观效果如何,当然也就值得怀疑了。

对仁和良心理解过于陈旧,最大的影响尚不在此,而在于无法合理处理心学和理学的关系。牟宗三看到仁和良心非常重要,受传统心学思维方式的影响,认为道德根据就是仁和良心。象山、阳明重仁和良心,故为正宗。伊川、朱子虽然也讲仁和良心,但其讲法有缺陷,不到位,思想偏于《大学》,以格物致知讲道德,故为旁出。这种做法亟待讨论。从孔子创立儒学的那一刻起,其学理就既讲仁,又讲礼。以孟子为代表的心学顺着仁的路线走,自然有其根据。但以伊川、朱子为代表的理学也完全可以在《大学》中找到依据,而《大学》显然是顺着孔子礼的路线发展而来的。从大的视野看,心学和理学都不可缺,不宜划分何为正宗何为旁出。儒学历史上心理学之争尽管非常热闹,但都可以在孔子学理中找到根据,都有自己的合理性。如果说伊川、朱子不合孔子之仁是旁出的话,那么象山、阳明同样不合于孔子之礼,也未必不是旁出。牟宗三没有看到这一层,强行划分正宗与旁出,表面看界限分明,立意超拔,其实是以心学而不是以完整的孔子思想为标准,是将仁和良心作为成德成善的唯一根据。

“终结”的第二个所指是对康德智的直觉的思想理解严重失误。牟宗三早期和中期即已涉及智的直觉问题,但重视程度不够,直到《心体与性体》后才意识到其重要性,下了极大的气力撰写了《智的直觉与中国哲学》《现象与物自身》,对此加以系统研究。在他看来,智的直觉是不经过范畴(包括时空)的思维方式,与这种思维方式相对的对象即是物自身;如果可以证明人有智的直觉,那么认识就不再止步于现相,而可以直达物自身了。儒家历来重视对仁和良心的体悟,这种体悟是直接进行的,不需要借助时空和范畴这些

认识形式,其本质就是智的直觉。更为重要的是,道德之心不仅可以决定人的善行,也可以对宇宙万物发生影响,创生道德意义的存有。道德之心创生存有不需要借助认知意义的范畴,其思维方式也是智的直觉。因此,由道德之心创生的那个存有的对象便不再是现相,而是物自身了。

牟宗三对智的直觉的这种理解隐含着极大的问题。康德意义的智的直觉是一种“本源性”的直观,即所谓“本源的直观(觉)”,也就是其自身可以给出质料的一种直观。因为人必须依靠外部对象的刺激才能形成质料,最终形成认识,所以不具有这种智的直觉。这种智的直觉或许上帝可以有,不过对此我们不能给出证明。康德提出这种主张,根本目的是要证明本体(自由、上帝、灵魂)是不可知的,因为自由、上帝、灵魂只是智思之物,无法为人提供质料,从而为认知划定界限。牟宗三没有从这个角度,而是从范畴之有无的意义上理解这个概念的。他认为,在康德学理中,人的认识总要受到时空和范畴的影响,所以只能得到对象之现相,不能得到对象之自身。儒家哲学不同,承认人可以有智的直觉,可以直达物自身,不再局限于现相。道德之心赋予宇宙万物以价值和意义即所谓“觉他”的过程,就属于这种思维方式,所以其创生的对象不再是现相,而是物自身。这里的问题非常严峻。牟宗三讲“觉他”,源自熊十力的新唯识论,旨在说明道德之心可以影响外部对象的存在,创生道德意义的存有,做到心外无境。道德意义的存有其本质是将道德之心的价值和意义赋予外部对象之上,使原本没有任何道德色彩的对象具有道德的价值和意义。既然如此,这种思维方式就已经明显夹带了人的痕迹,受到了它的影响,其创生

的存有对象已经脱离了物之在其自己的身份,怎么能够称为物自身呢?

其后,牟宗三又将这种看法运用到圆善论与合一论的研究中,引出了更多的问题。与圆善论相关的问题,主要表现为如何界定幸福的性质。牟宗三认为,“明觉之感应为物”<sup>①</sup>,这里的“物”指存在之物,意即良知对宇宙万物负有创生朗润之责。人们依据心意知之天理而行成德成善,这是德的一面,明觉之感应为物,物随心转,物边顺心即是福,这是福的一面。必须清楚看到,这种“物边顺心”之福只是内心的一种感受,大致相当于“孔颜乐处”,是道德幸福,不同于康德圆善思想所要求的物质幸福。与合一论相关的问题主要表现为如何看待“无相”。受其对智的直觉概念理解的影响,牟宗三特别喜欢以“无相”讲本体,因为本体是“无相”的,所以美也就没有了任何相,成为了“无相之美”。但在此期间,他忽略了一个基本问题:任何美都是一种相,世界上本没有没有相的美。他大讲“无相之美”,实际上是混淆了“审美而无审美之相”与“审美而美无美相”两个不同问题,以前者作为后者的论据。这一思想过程在逻辑上有严重的混淆,在义理上有严重的失误,而其总根子还在对于智的直觉的理解不够准确。

总的说来,在研究牟宗三儒学思想的过程中,我特别注重其思想方法问题,认为他在这方面有严重的不足。这些不足已经没有太大的发展空间,“牟宗三儒学思想方法的终结”这一命题所要凸显的就是这个道理。《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》“总序”中有一个自然段,比较集中地表达了我对这

个问题的态度,不计篇幅略长,原文引述如下:

通过上面的分析,牟宗三儒学思想方法的缺陷已经比较清楚地摆在我们面前了。概要而言,这种缺陷包括两个方面:一是对良心本心的理解过于陈旧,从而未能摆脱感性理性两分的模式,总体上坚持的仍然是两分方法;二是对康德智的直觉思想理解有失准确,认为道德之心创生存有的思维方式即是智的直觉,不仅直接将其创生的对象称为物自身,而且以此作为一种基本方法,扩展到圆善论和合一论之中。这两个方面的问题为牟宗三带来了诸多困扰。前者决定其不适当地判定朱子是旁出,乃至误将道德无力说成道德他律,无法真正说明儒家道德理论何以本身即具有活动性的问题。后者不仅使其存有论的表述有欠准确,直接将道德之心创生的存有界定为物自身的存有、无执的存有,而且造成了圆善论和合一论中若干重要问题的混淆。我相信,牟宗三上述思想方法已经过时了,失去了进一步发展的潜力和可能。套用习惯性的哲学术语,可以说已经“终结”了。本书书名《贡献与终结》中的“终结”,就是针对这个问题而言的。如果现在谁还看不清这一点,再以两分方法为标准判定正宗与旁出,以道德他律来说道德无力,或者再以对智的直觉的不正确理解为基础,将道德之“善相”称为物自身,并以此来解决康德意义的圆善问题,以“无相”为基础,建构真美善的合一,那么他最多只能是在牟宗三的

<sup>①</sup>牟宗三:《牟宗三先生全集 2:圆善论》,台北:联经出版事业公司,2003年版,第314页。

原地踏步,甚至扩大原有的错误而已。<sup>①</sup>

## 二、“终结”第一所指之延伸:如何理解仁和良心

(一)卢教授不承认牟宗三对仁和良心解读的方法是陈旧的

卢教授不接受我关于“终结”的说法,批评说:

如吾人一再申论,牟宗三通康德之最高洞识而确立的道德的形上学,乃道枢,它关联着人类发展之前景,即包含着创造的道德的未来人类史,也就是人类应当如何致力于终极目的(圆善)实现于世界的目标。明乎此,则可知,破除牟先生思想“终结”论,实乃当务之急。<sup>②</sup>

卢教授认为,牟宗三通于康德思想建立的道德形上学系统,致力于在人类建立圆善的新世界,关联着人类历史发展的前景,意义重大,不是某些人讲什么“终结”所能撼动的。当前最紧迫的任务,就是破除这个“终结”说。

为此,卢教授做了很多工作,其中一个重要方面便是驳斥关于牟宗三理解仁和良心的方法过于陈旧这种说法:

须知,良心本心之为孔子哲学传统的大根大本,其义自孔孟始至牟先生已为孔子哲学传统一脉相承之共识,可谓“万古如一日”,岂有如杨教授所言“过于陈旧”?!牟先生确然善绍孔子哲学传统,然岂能据之批评“他的思维方式仍然是传统的”、“陈旧”的?!<sup>③</sup>

卢教授认为,良心本心是孔子思想的大根大本,是儒家哲学一脉相承的共识,牟宗三对此

有很深的理解,极好的发挥,可谓“善绍”,怎么能说其“思维方式仍然是传统的”,是“陈旧”的呢?

这个问题带有根本性,须细细分疏。在传统的思维方式中,讲到仁和良心,无不以《孟子》的“天之所与我者”、《中庸》的“天命之谓性”加以论说。牟宗三也是如此,他认为,自儒学诞生以来,经孔子的“践仁知天”、孟子的“尽心知性知天”,已经形成了一套独特的形上系统,这个系统最重要的因素是天,强调人的善性来自上天的赋予。然而,自我从事儒学研究伊始,便对这种说法抱怀疑的态度,并一直思考这样一个问题:良心(包括仁)果真是上天赋予的吗?后来,我将这方面的思考归纳为三个问题:

问题一,如果善性真的源于上天的禀赋,那么上天是如何赋予人以良心的?古人常以孩提之童无不知爱其亲说良心,进而强调良心源于上天,这种说法在一定意义上有一定的道理,但今天拾金不昧、不乱扔垃圾、遵守交通规则同样是良心,这些良心也来自上天的赋予吗?

问题二,如果善性真的源于上天的禀赋,为什么古人与今人良心的表现会有很大差异?孔子那个时候施行三年之丧,否则内心会有不安,而在今天这种做法早已不流行,人们也不再以三年之内是否食脂闻乐作为是否有仁的标准。这个变化难道也是上天有意而为的吗?

问题三,如果善性真的源于上天的禀赋,为什么不同地域的人,其良心的表

<sup>①</sup>杨泽波:《总序》,《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》(第一卷·坎陷论),第35-36页。

<sup>②</sup>卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第488页。

<sup>③</sup>卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第390页。

现会有很大不同?中国人因牛之觳觫而不忍杀牛,世界上有些地域的人见到杀牛反而兴高采烈、欢声雷动,难道这些地区的人没有良心吗?上天赋予人以良心为什么要将其弄得如此不同呢?<sup>①</sup>

这里分别谈到了良心的起源、时间、空间的问题。如果真的相信良心来自上天的禀赋,那么如何回答这三个问题就成了很大的难题。而根据我的理解,在传统的思维方式中,这些问题是无解的。我们必须另辟新径,作出新的努力。多年来,我一直主张,人之所以有仁和良心源于两个基本的原因。第一个原因来自人作为有生命的类的一员的先天禀赋,我称为生长倾向;第二个原因来自社会生活的影响和智性思维的内化,我称为伦理心境。生长倾向是伦理心境的底子,是一个必不可少的基础,伦理心境则是生长倾向的进一步发展。生长倾向是人的自然属性,是先天的,伦理心境则是人的社会属性,是后天的,但这种后天同时又具有先在性。仁和良心从根本上说是建立在生长倾向这个平台上的伦理心境。

卢教授不同意我的这种解说,批评这种做法是经验主义的,不符合儒家的一贯立场:

但他本人却仍然像不少经验论者那样,未免流于心理学、社会学、思想史的层次来谈论哲学问题。尽管他本人说:“哲学是人类对形上问题追问的反思,旨在解决人类存在的根本性问题,必须能够引领时代。”但他的经验论的立场,令他的“形上问题追问”无法达到儒家通康德而臻至的形上学之高度,更遑论说能

“解决人类存在的根本性问题”,以“引领时代”了。

究其实,杨教授根本不是从哲学维度论“道德”,其所谈“道德”不过是经验的环境的伦理或社会行为规范。<sup>②</sup>

不接受我对仁和良心的解读,批评其是经验主义,在学界不在少数。为此我曾多次讲过,我诠释仁和良心首先讲一个生长倾向,不是出于经验的概括,其基础不是生物学,而是源于缜密的哲学分析。我思考的逻辑起点不是经验,而是内觉。人有内觉的能力,这种能力大致相当于笛卡尔“我思故我在”的那个“思”。这种“思”不是逻辑的,而是直觉的。人通过内觉可以觉察到自己的仁和良心,这种内觉就相当于整个问题的阿基米德之点。既然人有仁和良心,那么从理论上分析它必然有其来源。有了这种来源,人才能成为自己,其类也才能有效绵延。生长倾向就是我对这种来源的描述和概括。生长倾向来自天生,是先天的,在人处理伦理道德问题之前已经在了,这可以称为“先天而先在”。我讲生长倾向完全是哲学式的,而非生物学的,经验主义的。

更为重要是,生长倾向只是一个底子,仁和良心的主干部分是伦理心境。伦理心境来自社会生活和智性思维对内心的影响,社会生活本身是经验的(智性思维说到底也离不开经验),所以人们常常以为,以伦理心境解说仁和良心走的是经验主义的路子。需要强调的是,伦理心境虽然源于经验,但并不是经验本身,而是社会生活和智性思维在内心的

<sup>①</sup>杨泽波:《“性即理”之“理”是形上实体吗?——关于朱子天理概念的新思考》,《中国社会科学院大学学报》2022年第7期,第5-18页。

<sup>②</sup>卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第388-389、398页。

一种结晶物。换言之,可以充当道德根据的伦理心境,不是社会生活和智性思维的一个个具体经验,而是其抽象物。更为奇妙的是,这种结晶物、抽象物虽然来自于经验,是后天的,但又具有明显的先在性,在人们处理伦理道德问题之前就已经在了,在时间截点上是在先在的。这就是我说的“后天而先在”。把握“后天而先在”的特点,对于准确理解仁和良心至关重要,否则无法解释为什么人们在社会生活中面对很多问题不需要新的学习就知道如何去做,而这些内容又不是生而即有的<sup>①</sup>。

总的说来,我解读仁和良心首先讲一个生长倾向,并非源于经验的归纳。虽然伦理心境来自经验,但一旦形成,又具有先在性,正是这种先在性,使它可以成为道德的根据。因此,我不接受关于我是经验主义的任何批评<sup>②</sup>。这个问题与李泽厚有密切关系。李泽厚晚年将自己的理论概括为三句话,其中最有价值的便是“经验变先验”。这一命题有很强的合理性,但很多人囿于传统,不能领会其内在的价值,对其多有讥讽<sup>③</sup>。这些人不了解,李泽厚并非不明白什么是先验,而是不满

意西方哲学对先验这一概念的限定。他的方法是超前的,别人不理解他的初衷,跟不上他的思路,反而对其多加指责,可悲而可叹。我从不掩盖我以生长倾向和伦理心境解读仁和良心,当初就是受到了李泽厚的影响,走的就是“经验变先验”的路子。因为这种方法超越了传统的范式,有很强的超前性,所以一时不被理解当在情理之中,这也是我为什么调侃自己的书或许是专为“献给一百年之后有幸的读者”<sup>④</sup>的重要原因。卢教授对我的批评放在这个背景下就不难理解了。

(二)陈旧方法引出的第一个问题:仁和良心等同于自由意志吗

沿用上述思路,卢教授非常重视牟宗三“康德说法中的自由意志必须看成是本心仁体的心能”<sup>⑤</sup>这一思想,进一步以自由意志诠释仁和良心。这构成了卢教授相关论述中的第一个问题。卢教授这样写道:

我们可以说,纯粹的实践的理性(自由意志),也就是本心(仁)作为人的实存之本质,此即孔子言“仁者人也。”(见《中庸》第二十章),孟子亦言“仁也者,

<sup>①</sup>卢教授除了批评我是经验主义之外,还多了一个人禽之辨的角度。她说:“杨教授为其所言‘伦理心境’给出一个生物学而言的先天为基础,据此论人与动物之区分,此区分只是依生物学而作的划类的区分,根本不同于孟子言‘人禽之辨’作为哲学命题,标举人之道德创造实体以区别于天地万物。”见卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第401页。人禽之辨是儒家的重要话题,儒家讨论这个问题,旨在强调人有道德,禽兽没有,要成为人,必须讲德成德,否则与禽兽无异。但随着历史的发展现在出现了很多新情况,迫使我们必须对这一传统观念作出修正。根据我的理解,人与动物都有生长倾向,在这一点上是一样的。人与动物的区别在于还有一个伦理心境,因为伦理心境来自社会生活和智性思维对内心的影响,如果社会生活和智性思维出了问题,很可能连累生长倾向,最终造成人不如禽兽的局面。因此,不是人必须讲道德,否则便与禽兽无异,而是人如果不讲道德,连禽兽都不如。参见杨泽波:《新“人禽之辨”》,《云南大学学报(社会科学版)》2017年第3期,第35-39页。

<sup>②</sup>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,第18-24页。

<sup>③</sup>参见杨泽波:《“积淀说”与“结晶说”之同异——李泽厚对我的影响及我与李泽厚的分别》,《文史哲》2019年第5期,第130-137页。

<sup>④</sup>这是我在《儒家生生伦理学引论》扉页上的题词。另见该书《结语:儒学范式现代转化的完成》。参见杨泽波:《儒家生生伦理学引论》,北京:商务印书馆,2020年版,第435页。

<sup>⑤</sup>牟宗三:《牟宗三先生全集20·智的直觉与中国哲学》,台北:联经出版事业公司,2003年版,第258页。

人也”(《孟子》〈尽心章句下〉)用康德的词语表达,就是人的超感触之本性(übersinnliche Natur)(KpV 5:43)。<sup>①</sup>

卢教授认为,在康德那里,自由意志是在其一切格准中制定普遍法则的能力,人的理性原本就有这种机能,而儒家讲的仁即相当于康德的自由意志,“仁者人也”所要表达的正是这一道理。

又说:

据此,我们能够说,一切堪称理性本性之学(哲学),无论出自哪一个民族,起源于哪一个时代,皆必须亦必定能经得起康德经由批判所确立之标准。吾人赞同牟宗三先生提倡孔子哲学传统与康德哲学会通之真知灼见,根据即在此。<sup>②</sup>

卢教授将康德的自由意志和儒学之仁相贯通,意在表明“理性本心之学”之重要。她强调,不管它来自哪个民族,起源于什么时代,只有经得起康德批判哲学进程的检验,才能算是真正的哲学。牟宗三以儒家的本心仁体来说康德的自由意志,意义就在这里;卢教授赞同牟宗三的这种做法,根据也在这里。

卢教授进而提出了“基础哲学”的概念:

近年来,吾依据数十年哲学研习之心得总结出:孔子哲学传统与康德哲学堪称为“基础哲学”。所谓“基础哲学”,意谓为一切哲学流派奠基的哲学。“哲学”作为人们“寻根究极”的学问,以区别于一切搁置根源及终极问题不论,只研究时间空间中物事的科学。从这个意义来看,吾人就能指出:唯独孔子传统和康德真正地如理如实地解答了这个本质的

哲学问题。概括地说,人类一切学问的根源归于人本身的心灵机能,而且这个根源不是在心灵机能之经验的性格,而是在其超越的性格。这个根,用康德的词语讲,就是自由意志,用孔子传统的词语讲,就是孔子所言“仁”,即孟子所言“本心”。<sup>③</sup>

“基础哲学”是卢教授的新提法。所谓“基础哲学”,其实就是“为一切哲学流派奠基的哲学”。哲学不同于自然科学,它是人们“寻根究极”之学。世界上能够达到这一高度的,只有孔子和康德,即所谓“唯独孔子传统和康德真正地如理如实地解答了这个本质的哲学问题”。孔子和康德能够彼此相通,达到这个高度,皆因康德讲自由意志而儒家讲仁和良心。

将儒家的仁和良心与康德的自由意志作比较,是一个有意义的话题。康德认为,道德必须源于自己的自由选择,而不能出于外力的强迫。只有证明了人确实有自由意志,道德的大厦才能建构起来。自由分为两种,一是消极自由,二是积极自由。消极自由是与自然规律相对应的自由。人类没有这种自由,因为在自然要求面前,人们只能服从自然因果律。积极自由是指道德的自由,即人可以选择一种有价值的生活。这种选择也是一种自由,一种积极意义的自由。人可以有积极自由,可以为自己设定道德法则,而这些法则常常是违背自然因果律的,于是这种自由就成了整个道德学说的基石。自由问题在西方哲学中因为有宗教的背景,看起来十分复杂。而在中国文化系统中,指的其实就是人

①卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第3页。

②卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第10-11页。

③卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第11页。

的道德自我选择能力。在现实生活中,人是独立的而非由神来决定,自己的内心就能判断是非,知道什么是对的,什么是错的,与此同时,内心还有强大的动能,决定必须选择正确的,放弃错误的。孟子“先立其大”的思想表达的就是这个道理。因为人有善性,有仁和良心,是的自然会去做,非的自然会去止。这种情况用康德术语表达,就叫人有积极意义的自由。将仁、良心与自由意志做比较,确实可以大大提高儒学的理论含量,将习以为常的道理上升到更高的理论层面<sup>①</sup>。

然而,从另一个方面看,这个问题又不是如此简单。长期以来我一直坚持主张,康德的自由意志与儒家的仁、良心虽然有一定的相似性,但不能将二者完全等同看待。康德建构自己道德学说的过程十分复杂。《道德形而上学原理》第一章的标题为“从普通的伦理理性知识过渡到哲学的道德理性知识”。从这一标题可知,在康德看来,社会当中存在着一种普通的伦理理性知识或一般的大众道德哲学,它虽然很重要,但还处在较低的水平上。天真无邪虽然很好,但很难以保持自身,容易被引诱走上邪路。理想的做法是对其进一步抽象、提升,将其上升一步,从中得到最高的道德法则,使规范更易为人们接受,保持得更为长久。《道德形而上学原理》第二章“从大众道德哲学过渡到道德形而上学”更深了一层。康德指出,对于一个完整的道德学说而言,道德形而上学必不可少,因为道德的最高原则必须是独立于经验的,必须以纯粹理性为基础,必须先天地从理性中得出。只有把道德哲学放在形而上学的基础之上,把纯粹理性原则加以提高,等它站稳了脚跟后,才能运用综合的方法,通过大众化把它普及

开来。因此,在康德看来,将道德哲学建立在形而上学基础之上是一项非常重要的工作,断不可缺。

康德所进行的这一系列繁重工作,并不在孔子视域之内,孟子更是不做的。孔子只是教人成德成仁,没有对其根据做进一步的说明。孟子创立性善论,建构自己的道德理论,进了一步,将良心的根源追寻到了天,借助古诗证明性善是事物的法则,“先大其大”的思想也包含道德选择的内容,但他并没有像康德那样运用分析的方法,从良心良知中分析出道德规律来,更没有像康德那样强调“理性事实”可能会受到“根本恶”的影响,产生“自然辩证法”,需要将其上升一步,达至科学的水准。换言之,尽管在孔子的仁和孟子的良心中也可以找出类似自由意志的内容,但这些内容没有经过康德批判哲学进程的检验。认清康德与儒学的这个不同非常重要,它有助于我们明白,从表面看孔子之仁,孟子之良心与康德的自由意志有相近的一面,但严格说来,二者的差别是非常大的,切不可将其等同看待。卢教授没有从这个角度出发,延续牟宗三的做法,以自由意志解说仁和良心,将两种不同性质的学说混在一起,从好处看是抬高了儒学的理论层面,从坏处看则是将儒学置于康德的羽翼之下,掩盖了孔子之仁、孟子之良心的根本特质。这再次说明,对仁和良心作出合理的说明,不停留于牟宗三的做法,破除传统的观念是多么重要了。

(三)陈旧方法引出的第二个问题:无法合理处理心学与理学的关系

如何处理心学和理学的关系是由此引出的另一个问题。我注意到,在卢教授《牟宗三

<sup>①</sup>参见杨泽波:《儒家生生伦理学引论》,第144-146页。

哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》一书中,“共识”一词频繁出现。如下面两段:

显见,并非前人对于良心本心的真正来源和真实性质并无论及,而是杨教授本人不承认孔子哲学传统之共识——本心仁体作为道德创造实体,乃是道德的形上学之大根大本,任何时任何地于任何人皆有效。

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。<sup>①</sup>

卢教授认为,儒学有一个由孔子“践仁知天”、孟子“尽心知性知天”而显示的道德形上学的传统,这是一个“共识”。有了这个“共识”,才能确立道德主体,才能建立普遍法则。有人不承认朱子是旁出,不接受牟宗三的三系论,皆源于不认可这个“共识”。

根据前面对于仁和良心的解读,仁和良心之所以能够作为道德本体而存在,是因为它是伦理心境,伦理心境有先在性。但是,人要成德成善,光有伦理心境是不行的,还需要不断学习。这种学习在孔子那里虽然仅表现为学诗学礼学乐,但蕴含着很强的发展潜力,以至于后来经荀子、朱子的努力,发展为一个较为完善的系统。这种情况说明,儒学思维结构有很强的特殊性。自孔子创立儒学伊始,内部就有智性、欲性、仁性三个部分,而不是西方哲学那种理性和感性两分的模式。智性与西方的道德理性大致相当,欲性与西方

的感性大致相当。儒学最有价值的地方是除了智性和欲性之外,还讲一个仁性,而仁性就是孔子之仁、孟子之良心,也就是我所说的伦理心境。正因为看到了这个问题的巨大意义,将儒家学说中与成德成善的因素分疏出智性、欲性、仁性三个要素,建立三分法,破除两分法,便成了我一生最重要的工作。

有了三分法,对儒学发展的整体脉络就有了新的认识。我发现,儒学两千年的发展内部有一个可以名之为“一源两流”的奇特现象。“一源”指孔子。孔子心性结构是智性、欲性、仁性之三分,在这一结构中,智性和仁性都是道德的根据。“两流”指孔子之后学术思想沿着两个不同的方向发展。孟子顺着仁性的道路走,创立了性善论,作出了重大贡献。但遗憾的是,他忽视了学习认知对于成德成善的重要作用,学理中缺少智性的位置,而这也成了后来“流弊问题”的祸根。荀子发现了孟子的这一缺陷,创立性恶论加以反驳。在此过程中,他特别重视学习认知的作用,事实上是以智性作为自己学理的基础。智性虽然重要,但内部没有动能,这又成了后来“活动问题”的伏笔。一千多年后,到了宋明,仁性之流进化为心学,代表人物是象山和阳明,其特点是重视良心本心,反求诸己。智性之流变形为理学,代表人物是伊川和朱子,其特点是重视《大学》,将思想重点置于格物致知之上。以往的儒学研究眼光往往过于狭窄,或局限于孟子与荀子之争,或局限于心学与理学之争,有了三分法,有了“一源两流”的视野,很容易明白,这些不同派别之争本质上都是仁性和智性之争,“流弊问题”和“活动问题”不过是其具体表现而已。

<sup>①</sup>卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第391、429-430页。

这样一来,心学和理学的关系就比较清楚了。心学的基础是仁,是良心,但成德成善光有仁和良心还不行,还必须对仁和良心再认识,而担负这项工作的,只能是智性。智性在孔子那里还比较简单,只是一般性的学习和认知。荀子沿着这个方向继续往前走,提出了“虚壹而静”的著名主张。但这项工作直到朱子才有了实质性的发展。朱子重视《大学》,强调格物致知,要求“推及吾之知识,欲其所知无不尽,穷事物之理,欲其极处无不到”,在“格物致知补传”中更明确提出了“因其已知之理而益穷之”的主张。从三分法的角度来看,这实际上就是讲,必须借用格物致知的方法,对心中已知的仁和良心加以再认识,而其本质就是运用智性对仁性加以再认识,使之达到更高的层面。这个道理与康德所说不能满足于“理性事实”,还必须通过哲学的方式将其提升,使之成为真正可以成为科学的形而上学,具有类似的意义。正因此,我们绝不能把仁和良心视为唯一的道德根据,还必须讲智性,不能只讲心学,还必须讲理学。非常遗憾,卢教授排斥三分法,没有这样的视角。在她看来,仁和良心是儒学的中枢核心,是成德成善的唯一根据,这是两千年儒学发展的“共识”,朱子违离了这个基础,理当判为旁出。以这种方式处理心学和理学的关系,明显偏于一隅,难称全面。

略有讽刺的是,牟宗三虽然坚持心学的立场,定朱子为旁出,但并没有完全否定朱子学理的意义,而是提出了“以纵摄横,融横于

纵”<sup>①</sup>的方案,希望将其合理的部分容纳进来,形成一个新的完整的学说系统。按照牟宗三的划分,心学是纵贯系统,理学是横摄系统。纵贯系统掌握得好,还应该将横摄系统中好的内容吸纳进来;横摄系统掌握得好,还应该将纵贯系统中好的内容吸纳起来。二者组合为一个纵横两度相融相即的完整系统。在这个完整的系统中,纵贯为本,横摄为末,纵贯为经,横摄为纬,纵贯为第一义,横摄为第二义。这种方案尽管也有缺陷,因为本质上它只是站在心学立场上对理学的一种“收编”,理学一系必然不能心悦诚服,很难达到综合的目的<sup>②</sup>,但牟宗三至少还向这个方向做了努力,还有这样的设想。而卢教授在为“旁出说”辩护的过程中,只是强调良心本心是孔子哲学传统的大根大本,是儒家学说的“共识”,以良心本心(即仁性)作为道德的唯一根据,不承认智性的作用和意义,连“以纵摄横,融横于纵”也省略了,不讲了。这种思想格局明显偏小,其合理性甚至远远赶不上牟宗三。正因此,我始终消除不了这样的疑问:卢教授以此为牟宗三辩护,究竟是要把牟宗三思想推向前进,还是要扩大其原有的不足,拖其后腿呢?

### 三、“终结”第二所指之延伸:如何理解智的直觉

#### (一)牟宗三之智的直觉与康德之理智的直观

卢教授反对“终结”这一说法的另一个理由,是不同意我认定牟宗三误解了康德智的

<sup>①</sup>牟宗三说:“最高综和形态是在以纵摄横,融横于纵。”见牟宗三:《牟宗三先生全集7·心体与性体》(第三册),台北:联经出版事业公司,2003年版,第388页。又说:“此两形态显然有异,但以直贯横,则融而为一矣。”见牟宗三:《牟宗三先生全集8·从陆象山到刘蕺山》,台北:联经出版事业公司,2003年版,第80页。

<sup>②</sup>杨泽波:《牟宗三“以纵摄横,融横于纵”综合思想的意义与不足》,《东岳论丛》2003年第2期,第60-64页;杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》(第二卷·三系论),第244-252页。

直觉的概念。这个问题本来牵涉的问题就多,加上卢教授的相关理解与学界又不相同,致使问题更为复杂,梳理起来难度很大。我注意到,卢教授相关的工作是从区分牟宗三与康德在这个问题上的不同开始的:

愚意以为,有必要明确地将中国哲学所含的“智的直觉”与康德批判哲学中所言“理智的直观”区别开。

明乎此,则可知,牟先生依中国哲学而论的“人可有智的直觉”与康德依批判而提出的“人不能有理智的直观”是根本不同的哲学问题。<sup>①</sup>

在卢教授看来,牟宗三讲“智的直觉”依据的是中国哲学的传统,与康德所说“人不能有理智的直观”是两个不同的思路。一个是牟宗三所言的“智的直觉”,另一个是康德所言的“理智的直观”,这是两个不同的问题,应注意加以区分。

首先看康德所言的理智的直观:

康德所言“理智的直观”(intellektuell[e] Anschauung),其意指一种不同于人所具有的知性之能力,它可被设想为一种积极的认识能力,“一种并不伴随任何感官的而仅仅通过纯粹知性而来的直观”。(A854/B881)在康德的批判哲学中,所谓的“理智的直观”只不过是我们可以思之而没有矛盾而已,我们对之不能形成丝毫概念。尽管人们可以想上帝有这种“理智的直观”,正如人们可以想上帝是全知的。牟先生中译“intellektuell[e] Anschauung”为“智的直觉”,如此一来就将其本人所言“智的直

觉”与康德所言“理智的直观”混同了。<sup>②</sup>康德 intellektuell[e] Anschauung 应该译为理智的直观,意指一种积极的认知能力,不需要感官刺激,仅仅通过知性即可获得(即上文所说的“本源的直观”)。对于这种直观,我们只能思之,使之成为一个没有矛盾的概念,不能加以证明,就好像我们可以想像上帝是全知全能的,但不能对其加以证明一样。然而,牟宗三没有从这个角度来理解,而是将其与自己所言的智的直觉混在了一起。

再来看牟宗三所言的智的直觉。卢教授这样写道:

若就儒家所论“本心明觉”言一种“智的直觉”,吾人可以说,那是就实践理性在意欲机能中立法而论对道德法则之直接意识,同时就是对意志自由之意识。<sup>③</sup>

这一段中需要特别关注的是头一句“若就儒家所论‘本心明觉’言一种‘智的直觉’”。这里讲得很清楚,儒家一直重视“本心明觉”问题,强调人对本心仁体的认知是通过直觉进行的,这种直觉即为“明觉”,牟宗三就是以这种“明觉”来谈智的直觉的。

尽管康德的理智的直观与牟宗三的智的直觉是两个不同的概念,但卢教授强调,康德与牟宗三的思想又有一定的近似性:

牟先生从“一个能发布定然命令的道德本心”来说明道德“是一个真实的呈现”。此义通于康德论自由通过纯粹的实践理性发布道德法则而呈现自身。如吾人已论明,依康德,理性在意志中立法

①卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第138、139页。

②卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第139页。

③卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第138-139页。

的直接意识,可说是一种智性的直觉;亦即道德法则之意识。一般所谓道德意识含义模糊。依康德确切地说,道德意识即道德法则之意识。牟先生透过发布道德法则的本心来指出其中即含一“智的直觉”,同样标出道德法则之意识。<sup>①</sup>

根据儒家传统,本心仁体发布法则,同时人也可以直接体认这些法则,这种直接体认,按照牟宗三的诠释就是智的直觉。与之近似,康德也认为“自由通过纯粹的实践理性发布道德法则而呈现自身”,在此过程中,人对于道德法则有“直接意识”,这种“直接意识”可以说就是牟宗三所说的智的直觉。

卢教授进而分析说:

康德所言“直接意识到道德法则”、“径直导致自由概念”,就表示一种直接的道德意识。……这种道德意识是智性的,用阳明的词语说,可称之为本心良知之“明觉”,但值得注意,此“明觉”不能等同于“觉情”,更不能视之为“理智的直观”。若依康德,吾人就道德法则之意识而言一种“智性的直觉”那是可允许的。……依此,吾人可说,牟先生依儒家道德心而揭明的“智的直觉”即康德所论象征性的直觉。<sup>②</sup>

与学界通行看法不同,卢教授认为,康德所言“直接意识到道德法则”“径直导致自由概念”,指的是一种“直接意识”。这种“直接意识”,虽然不同于康德所说的理智的直观,但与儒家历来承认人可以直接体认本心仁体有很强的相通性。从这个意义上看,康德并不

反对牟宗三所说的智的直觉。由此出发,卢教授对时下的康德研究提出了批评:

不少康德专家忽略这个关键,因之,总是要求康德在实践领域进行的推证,同样要严格地以范畴推证为标准;又或者以为康德既宣称“自由之概念的实在的可能性通过道德法则而呈现,是唯一一个理性的理念其可能性先验地认识”,那么,康德就得证明我们对“自由”有直观;甚至要求纯粹实践理性事实也必须如同在说数学和自然科学是事实那样,得到同样的证明。<sup>③</sup>

这段话大意是说,按照一般理解,人们习惯性地认为,既然康德属于批判哲学,那么对于以自由为核心的道德法则就必须是推证的。但这种理解忽视了一个问题:在康德那里,人对于自由意志有“直接意识”,这种“直接意识”大致就相当于牟宗三所说的“明觉”,也就是智的直觉。就此而言,康德与牟宗三又有一致性。

以此为据,卢教授不同意牟宗三补救了康德智的直觉思想的想法:

实在说来,牟先生对于康德学界长久以来对“物自身不可知”的诘难所困扰,因而想到以“人可有智的直觉”来补救康德。尽管如吾人已一再论明,牟先生所言“智的直觉”根本不同康德所论人所不能有的“理智的直观”,也没有补救可言。<sup>④</sup>

康德学界一般认为,人没有智的直觉,对自由意志没有“直接意识”。牟宗三也深受影响,

①卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第148页。

②卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第148-149页。

③卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第146页。

④卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第147页。

强调应该依据儒家传统,承认人有这种能力,弥补康德思想的不足。但在卢教授看来,根本不需要这种弥补,康德原本就承认人对自由意志有“直接意识”,这种思维方式就是牟宗三所大力彰显的智的直觉,康德原本就有这方面的思想,根本不需要谈什么补救。

经过上面的分疏,卢教授如何理解牟宗三智的直觉这一概念,其思路已经比较清楚了。这里面实际有四个步骤:第一步,将牟宗三的智的直觉与康德的“理智的直观”区分开来,强调这是两个不同的概念,意指不同,不能相互混淆;第二步,依据儒学传统,承认对本心仁体的体认是直接进行的,这种思维方式即为儒家意义的智的直觉;第三步,与学界一般看法不同,强调康德同样承认人对于自由意志有“直接意识”,这种思维方式尽管不是“理智的直观”,但与儒家所说对于本心仁体的体认有很强的相通性,可以说是智的直觉;第四步,因为康德在一定程度上承认人可以有智的直觉,原本就有这方面的思想,所以牟宗三根本不需要补救康德。这四步又可凝结为一句话:对本心仁体(儒家)的直接体认,或对自由意志(康德)的“直接意识”,即是智的直觉。

(二)卢教授窄化了牟宗三智的直觉概念的内涵

卢教授的上述看法,特别是认为康德也有智的直觉的思想,不仅与学界通行的看法不同,更是完全有异于牟宗三,为研究带来了不小的困难。这里涉及环节较多,为使主题不过于分散,下面只集中篇幅证明一个问题:卢教授窄化了牟宗三智的直觉这一概念的内涵,未能准确把握这一重要思想的精神实质。

为此,首先需要明了牟宗三为什么要讲智的直觉,而要达此目的,一个有效的办法是深入了解牟宗三的师承背景。师承之所以重要,是因为为师者在学问上有自己的一得之见。弟子进入老师名下,老师会将自己的所得所见传授给他,使其直入堂奥。牟宗三作为熊十力的入门弟子,自然会受到熊十力思想的深刻影响。熊十力早年学习佛家唯识宗,后对其学理不满,创立了自己的新唯识系统。为了便于掌握熊十力的思想,我曾将其核心概括为“一体两现”<sup>①</sup>。一体就是“吾学贵在见体”的“体”,也就是道德本体。“两现”指两种不同的呈现:一是道德践行意义的呈现,由此而成德成善;二是道德存有意义的呈现,由此而创生道德的存有。牟宗三受其师思想的影响,不仅特别重视本体问题,如大讲心体与性体,而且其思想始终沿着两个方面发展,一为“对内”,二为“对外”。“对内”有不同的称谓,如“函万德”“反身而诚,乐莫大焉”“成己”“自觉”“行为物”等,特指基于儒家心学立场对于本心仁体的体认,感知自己的道德根据,以成德成善。“对外”同样有不同的名称,如“成万化”“感通无隔,觉润无方”“成物”“觉他”“存在物”等,特指道德之心与宇宙万物发生关系,将自己的价值和意义赋予宇宙万物,使其成为道德的存在。在《智的直觉与中国哲学》中,牟宗三又分别给这两个方面起了一个更有代表性的说法,这就是“自觉”和“觉他”。“自觉”的方向是对内的,与道德践行之呈现相对应,“觉他”的方向是对外的,与道德存有之呈现相对应。一个对内,一个对外,方向不同,但思维方式都

<sup>①</sup>参见杨泽波:《“十力学派”遗留的一个问题及其解决办法——兼论儒家生生伦理学为什么以“生生为切入点”》,《云南大学学报(社会科学版)》2019年第3期,第33-41页。

是呈现,都是智的直觉,没有例外。

问题不在“自觉”,而在“觉他”。我在《再议“善相”》一文第二节“为什么存有论的对象不能称为‘物自身’”中讲过,牟宗三关于智的直觉的论证不够严密,在三个环节上存在重大疏漏:一是误解了康德智的直觉这一概念的内涵,二是以“自觉”证“觉他”,三是混淆了“范畴之无执”和“化境之无执”<sup>①</sup>。其中特别重要的是第二个环节,即以“自觉”证“觉他”。在牟宗三看来,儒家历来重视对本心仁体的直接体认,这种直接体认即是他所理解的那种无需范畴的智的直觉,而道德之心对宇宙万物发生影响,同样不需要借助范畴,也是直接进行的,所以同样可以说是智的直觉。因为是智的直觉,而与智的直觉相对的是本体(物自身),所以受到道德之心影响的对象不再是现相,而是物自身了。这里面的问题很多,也是牟宗三研究中争议最大的几个焦点之一。需要注意的是,尽管以“自觉”证“觉他”在学理上造成了一定的混乱,但在牟宗三那里,智的直觉一定包含“觉他”的内容。换言之,牟宗三论智的直觉既对“自觉”而言,又对“觉他”而言,两个方面缺一不可。因为“自觉”是儒学老生常谈的话题,“觉他”则是从熊十力继承下来的新内容,更有意义,更为重要,所以以“觉他”讲智的直觉才是牟宗三思想的重点。遗憾的是,卢教授将视线完全收缩到了“自觉”的范围内,不再以“觉他”讲智的直觉了。

这个问题看一看卢教授对牟宗三“执”与“无执”思想的理解就更加清楚了。牟宗三后期思想的一个重要特点,是以“执”与“无执”

建构两层存有论。“执”是有限心,由此而成现相的存有;“无执”是无限心,由此成物自身的存有。说来说去,是两层存有,而非一层存有,而区分现相存有与物自身存有的根据,即在“执”与“无执”。卢教授对牟宗三这一著名理论有不同的理解,她说:

依东方精神哲学而言,“执”与“无执”之对反以说明精神修养之法门,牟先生据此佛家智慧而作出两层存有论:“执的存有论”与“无执的存有论”,为其“圆善论”奠基,并提出以天台宗“一心开二门”为“共同的架构”,实在承天台判教之智慧而通儒释道三教建立起一个“圆善论”体系。<sup>②</sup>

此段中“‘执’与‘无执’之对反以说明精神修养之法门”的说法十分吃紧。意思是说,圣人修养好,境界高,可以做到“无执”,一般人修养差,境界低,只能做到“执”。这一表述充分说明,卢教授是把“执”与“无执”的问题置于精神修养问题来理解的。

接着又说:

尽管依牟先生,由最高的儒家圣人之精神境界而论,可言“无执”的自由无限心,同于释、道;以开“真如门”,而以“执”的“生灭门”对反。但孔子哲学传统之儒家言“仁”、“本心”并非由“执”与“无执”所能说明。“仁”、“本心”同于康德批判哲学之“自由意志”(纯粹的实践理性)乃人类心灵禀具的普遍立法机能,人因着依其立道德法则(天理)而行,则创造自身为道德的实存同时创造世界为

<sup>①</sup>参见杨泽波:《再议“善相”——对卢雪崑教授批评的回应》,《齐鲁学刊》2023年第1期,第5-35页。

<sup>②</sup>卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第156页。附注:此段原文标点有误,笔者根据文意作了微调。

道德的世界,故“仁”、“本心”,同于“自由意志”,乃道德的创造实体,即:唯一普遍的实践的形而上学之实体,此根本不同释、道言“道心”、“真常心”。<sup>①</sup>

这是说,从境界的角度可以谈“执”与“无执”,儒道佛皆然。但不能就仁和本心谈“执”与“无执”。仁和本心与康德说的自由意志相通,都是形上实体,由此可创造自身为道德的实存,创造世界而为道德的世界。这些问题与“执”与“无执”没有直接关联。

由此出发,卢教授得出如下结论:

据此,吾人或可指出,牟先生以本心、道心、真常心为“实有体”,是就“成圣、成真人、成佛”以取得“实有性”而言,据此而立的一种“基本的存有论”当该是境界形态的,或曰仅就东方精神哲学而立论的。此必须与孔子哲学传统及康德哲学显示的普遍的实践的形而上学所由以奠基的道德的创生的存有论区别开来。依后者,并非就个人“成圣、成真人、成佛”之根据而言“实有体”,而是就每一个人禀具的本心(自由意志)而言的道德创造实体,以建立存有论,是道德的、创造的。<sup>②</sup>

这里再次讲到“执”与“无执”是就“境界形态”而言的,涉及的是“东方精神哲学”领域。儒家的本心仁体不涉及这些问题,因为它是一个“实有体”,只负责创造个人之道德,世界之道德。

卢教授这些论述较为复杂,不易把握,但她讲“执”与“无执”是从境界角度进入的这一点则非常清楚。这个问题影响很大。境界

涉及的是个人修养问题,修养问题属于“自觉”的范围。这就说明,卢教授基本上是在“自觉”的范围内谈智的直觉的。卢教授的这种理解与牟宗三有很大不同。上面讲过,牟宗三思想的关注点不离“自觉”和“觉他”两个方面。前者是说人们可以直接体认本心仁体,此为“自觉”,这一点卢教授讲到了。后者是说道德之心可以直接影响外部对象的存在,此为“觉他”,这一点卢教授没有着重讲到。换言之,卢教授解读智的直觉,虽然偶尔也谈到“觉他”,但这种讲法不仅有问题(牟宗三是以道德目的来说明相关道理的,而我已证明,即使以道德目的为根据,也不能认为受道德目的影响的天地万物为物自身),而且明显不是其思想的重点,其思想的重点完全落于“自觉”之上。

卢教授没有意识到这里的问题,反而批评我说:

愚意以为,杨教授这种说法有可商榷处,依牟先生规划的儒家的道德的形上学,本心仁体(道德之心)创造万物,此言“物”是依道德法则产生而关联为一道德世界之物,故是物自身之物,而非如杨教授所说“外部物件”(当为“外部对象”——引者注)。因其对牟先生所言“觉他”之物持错误想法,视之为“外部物件”(当为“外部对象”——引者注),故他提出“不需要通过认识形式这一中介”的说明不能用于“觉他”。<sup>③</sup>

这是批评我讲智的直觉特别关注“外部对象”,丢失了牟宗三思想的宗旨。前文已论,

①卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第157页。

②卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第157-158页。

③卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第442-443页。

自受教于熊十力以来,牟宗三明白了道德之心不是死物,有极强的创生性,既可以成就个人之善行,又可以影响以“山河大地”“一草一木”为代表的外部对象,使其具有道德的价值和意义。因此,他讲智的直觉除了指向内部,阐明人对本心仁体可以有直接的体认之外,一定还指向外部对象,强调道德之心通过智的直觉可以赋予“山河大地”“一草一木”以道德色彩,使其成为道德的存在。研究牟宗三智的直觉的思想,如果只重对本心仁体的体认,只重“自觉”,不重“外部对象”,不重“觉他”,那么道德之心影响外部对象的思维方式问题,就无从关注了,就会失去牟宗三讲智的直觉的根本意旨。

总之,牟宗三是在“自觉”和“觉他”两个方面讲智的直觉的。由于卢教授对牟宗三存有论有根本性的误解,不了解存有论是指“就一物之存在而明其如何有其存在”,而不是指“本心仁体或自由意志之真实存有性”<sup>①</sup>,将内容完全局限在对本心仁体或自由意志的直接体认上,从而窄化了牟宗三智的直觉的内涵,不仅未能把握牟宗三相关思想的精神实质,而且错失了发现牟宗三相关思想重大失误的机会。

### (三) 卢教授将牟宗三学理分割为二

卢教授将牟宗三智的直觉的对象收缩为“对内”,轻视了“对外”,只重“自觉”,不重“觉他”,窄化了这一概念的内涵,导致其对牟宗三整体思想的理解产生了较大的偏差。将牟宗三思想强行划分为前后两套系统,是一个重要的例证。卢教授在分析牟宗三思想的时候,反复强调这样一个观点:

无人能怀疑,牟宗三先生作为一位

融会古人慧识而独创系统的创造性的哲学家,然何以说:牟先生乃真能洞识哲学之本质而开辟中国哲学与西方哲学会通之宏规的第一人,则在学界仍未有深入研究,可说远未达至共识。于此,吾人或可指出,牟先生哲学之成果贡献应分开两大方面:一是以绝对的唯心论为奠基而通儒释道三教的精神哲学之体系;一是以儒家道德的形而上学为拱心石的纯粹的哲学体系。<sup>②</sup>

卢教授认为,牟宗三是融通中国哲学与西方哲学的第一人,但如何概括其学理贡献,人们的看法还不统一。在她看来,牟宗三哲学内含两个系统:一个是以儒家学理为基础的道德形上学系统,另一个是以融通儒释道三教为一的无限心系统。牟宗三的理论贡献主要当从这两个方面概括和总结。

关于第一套系统,卢教授这样写道:

牟先生于《心体与性体》筹划出儒家的道德的形而上学之规模,其要点:“意志之自由自律”,以及道德界与自然界(存在界)通而为一。用先生援用的“云门三句”来表达:“截断众流”句,就是关于道德理性的第一义。就是要“显出意志的自律,照儒家说,即显出性体心体的主宰性”。“涵盖乾坤”句,是道德理性的第二义。就是“直透至其形而上的宇宙论的意义,而为天地之性,而为宇宙万物的实体本体”,“道德性的实理天理之与实然自然相契”。“随波逐流”句,是道德理性的第三义。就是“要在具体生活上通过实践的体现工夫”,“作具体而真实

<sup>①</sup>参见杨泽波:《再议“善相”——对一种学术批判的回应之三》,《齐鲁学刊》2023年第1期,第5-35页。

<sup>②</sup>卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第31页。

的表现”。<sup>①</sup>

这是说,由《心体与性体》筹划出的儒家道德形上学,是牟宗三哲学的第一套系统。牟宗三曾援引“云门三句”即“截断众流”“涵盖乾坤”“随波逐流”来表达这套系统。“截断众流”是彰显意志的自律,用儒家的话说即是性体心体的主宰性。“涵盖乾坤”是道德主体显现形而上的宇宙论意义,而为天地之性。“随波逐流”是在具体生活上通过实践的体现工夫。三项合并起来,其核心就是意志的自由自律以及道德界与自然界通而为一,而这也就是儒家道德形上学的系统。卢教授进而引用牟宗三的话,将这一系统提升为“道枢”:

明乎此,则可知,实践理性充其极而达至“道德的形上学”之完成,是一个圆融的智慧。用牟先生的话说,“这一个圆融的智慧义理本身是一个圆轮,亦是一个中心点,所谓‘道枢’。”吾人见出儒家通康德而成立的唯一的普遍的形上学是一个“圆轮”、“道枢”,既为“圆轮”、“道枢”,就可容纳一切开合。<sup>②</sup>

实践理性充其极达到道德形上学,是一圆融的智慧,这一智慧是整个学说的中心,也就是“道枢”。这一“道枢”是儒家可以与康德思想相通的基础,有了这一基础,可以容纳一切开合。

再看第二套系统,这套系统是从《现象与物自身》开始的:

在该著作中,牟先生依据自己的思路(“对人类的有限心为现象”与“对无限心而言为物自身”之二分)作出“现

象”与“物自身”之区分。并进一步,依据佛家对人的认识力所采取的态度而立:“识”乃“执”,是成圣、真人、佛所要通过工夫发布而去除的:无限智心是“无执”,乃是离认识力之“执”而言者。以此,通儒释道三家而作出两层存有论:“执的存有论”与“无执的存有论”,并建立一种通儒释道三家而言的形上学。牟先生名之为“实践的形上学”。<sup>③</sup>

《心体与性体》的任务是提出道德的形上学之规划,《现象与物自身》则非常关心人虽有限而可无限的问题,因有限而有现相,因无限而有物自身,由此作出现相与物自身之区分。该书还引用佛家智慧,强调“执”与“无执”的划分,“识心”是“执”,“无限智心”是“无执”。因“执”与“无执”而有两层存有论,即“执的存有论”与“无执的存有论”。这一思想一直延续到后期的其他著作,特别是《圆善论》之中。

既然是两套系统,如何处理二者的关系就成了一个重要问题:

不必讳言,若吾人以为牟先生毕其一生精力而作出的无限心大系统,即以圆教成就圆善而立的“无执的存有论”(道德的形上学)可收摄或取代牟先生规划的儒家的道德的形上学,则差矣!愚意以为,非但不可替代,而是要提请注意:牟先生本人提出的中西文化大综和、儒家哲学与康德全新的形上学之会通,仍有待后人完成。吾人立志接续牟先生之中西哲学会通之志业,仍有很长的路

①卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第230页。

②卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第241页。

③卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第228页。

要走。<sup>①</sup>

无限心大系统(第二套系统)是牟先生毕其一生努力而完成的工作。但这套系统不能替代道德形上学系统(第一套系统)。不仅不能替代,而且还要注意,这个道德形上学系统的价值尚未被人们充分认识到,还需要后人不断努力。

将牟宗三思想划分为前后两个不同系统,是卢教授重要的努力方向,其内容涉及方方面面,其中特别重要的就是智的直觉的问题。她说:

依此义可见,先生建立的“圆善论”中,就儒、释、道三教而论“通过实践以纯洁化人之生命而至其极者”(成圣、真人、和佛)所言“智的直觉”,与先生就儒家道德意识而论的“智的直觉”并不相同。前者依据通过工夫达至“成圣、真人、和佛”之境而言;后者是依据每一个人本心立普遍法则而呈现的直接道德法则意识而论。故此,愚意以为,吾人可将牟先生所论“智的直觉”划分开两部分,一是作为道德法则之直接意识而言的“智的直觉”,此归于儒家的道德的形而上学;另一为依佛教“转识成智”的基本智慧而论,可归于牟先生的精神哲学(圆善论)。<sup>②</sup>

牟宗三讲智的直觉可分为两种情况:一是依据工夫而达至的成圣、成真人、成佛境界而言的智的直觉,二是每个人通过本心立普遍法则而对这些法则有“直接意识”而言的智的直觉。前者是牟宗三的道德形上学,为第一套系统,后者是牟宗三的精神哲学,为第二套系

统。总之,这属于两个不同的系统,不能混而不分。

下面一段可视为上述思想的简要总结:

吾人一再提出要将牟宗三先生哲学之成果分开两大方面,也就是要将其“以儒家道德的形而上学为基石的纯粹的哲学体系”与其“融通儒释道三教的无限心大系统”区别开来。后者又称为“圆善论”体系,此体系作为牟先生独创的系统是圆满自足的。前者是接上西方哲学的顶峰康德纯粹哲学而确立儒家的道德的形而上学体系,堪称一项致力于中西哲学系统大综合的宏大事业,这项事业乃是康德批判地确立的理性本性之学(纯粹的哲学)的接续与善绍。<sup>③</sup>

牟宗三哲学可分为两套系统,一是“以儒家道德的形而上学为基石的纯粹的哲学体系”,二是“融通儒释道三教的无限心大系统”。第一套系统可以与康德哲学相通,实现中西哲学的大综合,第二套系统是牟先生独创的圆满自足的学说。这两套系统各有其意义,各有其价值,都是牟宗三哲学的重要贡献。总之,是两个系统,要准确理解牟宗三思想,必须把两个系统分开。

我不赞成卢教授这种做法,认为牟宗三哲学是一个完整的系统,只是一套,不是两套。自受教于熊十力后,牟宗三从早期开始直至中期,其思想就同时指向两个方面,既对内,又对外。对内为“自觉”,对外为“觉他”。“自觉”是指基于儒家心学的立场对于本心仁体的体认,感知自己的道德根据,以成德成

①卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第271页。

②卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第152页。

③卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第275页。

善。这是自孔子论仁,孟子论良心以来一以贯之的主张。牟宗三的贡献是打破传统心学和理学的两分模式,将五峰、蕺山独立出来,与象山、阳明、伊川、朱子鼎立为三,判定前两系为正宗,后一系为旁出。这方面的成果在学界引起了极大的反响,但严格说来属于儒家学理的“老内容”。“觉他”是指道德之心与宇宙万物的关系,意即道德之心如何将自身的价值和意义赋予宇宙万物,使其成为道德的存在。这方面的内容历史上也有人涉及(如横渠讲“为天地立心”,明道讲“仁者与天地万物为一体”,阳明讲“观岩中花树”),但与传统相比,应该算是“新内容”,理解起来难度较大。正因如此,牟宗三于此一直多有论述,从《认识心之批判》到“外王三书”(《道德的理想主义》《历史哲学》《政道与治道》),再到《心体与性体》一直绵延不断。其中不乏一些很有特色的说明方式,如呈现、朗照、润泽、觉润、痛痒、妙运、神化、创生、生化、成全、实现、价值,十分精彩<sup>①</sup>。

随后不久,牟宗三意识到康德智的直觉思想之重要,撰写《智的直觉与中国哲学》和《现象与物自身》专门加以研究。再后来,又将这两部著作的研究成果用于圆善问题以及合一问题之中,著有《圆善论》一书和《商榷:以合目的性之原则为审美判断力之超越的原则之疑窦与商榷》长文。这些著作共同构成其后期思想的主要内容。虽然牟宗三后期思想的重点转移到智的直觉上来,但其关注的中心仍然没有超脱早、中期思想的两个方面,既有对内又有对外。牟宗三注意到,儒家讲道德,首先必须确立道德的根据,这种根据即是孔子之仁、孟子之良心。儒家对于仁和良

心的认识不是逻辑的,而是直觉的,是直接的体认,直接的把握。此时他意识到,这种直接的体认,直接的把握,与他一向理解的那种不需要范畴的智的直觉正相吻合,于是认定我们应该光明正大地承认人可以有智的直觉,不必沿着康德的路线走,将这种思维能力归给上帝。这是讲的对内。更为重要的是,道德之心不仅可以成就个人之道德,也可以对宇宙万物发生影响,创生道德存有。这是牟宗三从熊十力那里学到的最有价值的内容。巧的是,牟宗三意识到,创造道德存有也不需要借助范畴,这同样符合他所理解的智的直觉的标准,进而宣称道德之心影响宇宙万物的思维方式也是智的直觉。这是讲的对外。后来,他又将这一原则用于圆善论和合一论的研究之中,以“诡谲的即”和“纵贯纵讲”解说圆善,以“无相”论合一。这些内容表面看与对外没有直接关系,其实都是其原则的具体应用。

这样我们就可以明白了,牟宗三哲学只有一个系统,没有两个系统。后期思想多了智的直觉的内容,大讲无限智心,并不是另起炉灶,而是早、中期思想的进一步深化和展开。将牟宗三思想分割为前后两个系统,不利于从整体上把握牟宗三的思想。据我分析,卢教授之所以这样做,根本原因在于对存有概念理解不够准确,不明白牟宗三论存有的核心是“就一物之存在而明其如何有其存在”,而不是“本心仁体或自由意志之真实存有性”,这一思想在其早、中期著作(如“外王三书”,特别是《心体与性体》)中早就多有涉及,只是到了后期(尤其是《现象与物自身》

<sup>①</sup>参见杨泽波:《未冠以存有论名称的存有论思想——牟宗三〈心体与性体〉存有论思想辨析》,《现代哲学》2004年第2期,第53-58页;杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》(第二卷·三系论),第67-71页。

《圆善论》)才彻底点明而已。如果卢教授能够认识到这一点,明白以“觉他”为核心的存有论是牟宗三一生的追求,是其一以贯之的主张,早、中期与后期表述虽有不同,中心思想却无二致,相信就不会将牟宗三哲学强行分割为二,破坏其思想的完整性了。

#### 四、我们应该如何继承牟宗三的思想遗产

最后再谈谈我们应该以什么姿态面对牟宗三,继承其思想遗产的问题。《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》一书始终贯穿着这样一个观点——牟宗三哲学是世界哲学的高峰:

牟先生说:“西方哲学之高峰是康德。”而牟宗三先生是立于康德哲学这高峰上,消化之而会通孔子哲学传统,以决定孔子哲学传统为一个道德的形上学之系谱。就牟先生此成就而言,吾人可说,牟宗三哲学乃位于世界哲学之高峰。

吾人亦可说:“牟宗三者,非中国人也,而世界之人也;非二十世纪之人,而百世之人也。”<sup>①</sup>

康德是西方哲学之高峰,牟宗三在此基础上,不仅努力消化康德,而且将其与孔子哲学相融通,创立了道德形上学的学理系统。因此,牟宗三哲学是世界哲学之高峰。类似的表述

在该书中多有所见<sup>②</sup>。

以此为基础,卢教授又将牟宗三哲学称为“最高度哲学慧识”。在回顾自己长年跟随牟宗三学习,如何一步步与其哲学洞见与慧识相契接的时候,她这样写道:

用一般人带轻蔑味道的话说,就是“跟着讲”。岂知,要跟上一个最高度哲学慧识而又极度复杂丰富的体系,准确地表述其中的概念与命题,绝非易事。故常暗中庆幸有那一段“跟着讲”的过程。若无这样一段磨练,又如何有后续之师生慧命相续之前行?!<sup>③</sup>

牟宗三哲学是“最高度哲学慧识”,跟随牟宗三学习,就是要掌握这一慧识,进入其哲学体系之堂奥。要做到这一点并非易事,但非常庆幸,她有这样一段经历,以接续师生慧命,不断前行。

值得注意的是,卢教授有时不惜使用“顶峰”的说法,以凸显其用意:

吾人于上文亦一再申述,牟先生确立“道德的形上学”,以此从哲学之高度与深度为儒家义理性格作客观之衡定。依此,确定了孔子哲学传统之端绪,用其传承系谱。并且,一旦衡定孔子哲学传统为“道德的形上学”,即区别于仅仅为“伦理学”、“人文主义”、“精神人文主义”等说法,而确立其为纯粹的哲学(理

<sup>①</sup>卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第123、126页。

<sup>②</sup>在该书的结束语中,卢教授再次重申了这一主张:“牟先生作为个人,其论说固然会有错,然经牟先生通康德与儒家之最高洞识而阐明的形而上学,是道枢,也就是客观化了的,即是世界的、人类的。此所以,吾人可说,牟宗三哲学乃位于世界哲学之高峰,而吾人亦可说,儒家哲学未来的发展,乃至人类道德只之前景,端系于吾人如何承接牟先生开辟的道路向前推进。”见卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第488页。这是说,因为牟宗三将康德与儒学相通,阐明了道德的形而上学,这一学说是“道枢”,是客观化的,面对整个人类均有效,所以牟宗三哲学是世界哲学的高峰。哲学今后的发展,人类今后的发展,全系于这一思想传统,我们今后的任务就是承接这一传统,不断向前迈进。

<sup>③</sup>卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第292页。

性本性之学)而立于世界哲学之顶峰。<sup>①</sup>这是说,牟宗三从哲学的高度和深度对儒家学理做了新的阐释,确立了道德的形上学系统,这种学理不是伦理学、人文主义可以替代的,它是一种纯粹的哲学,立于世界哲学之“顶峰”。

因此,卢教授坚决反对我对牟宗三的批评:

吾人已一再申论,孔子哲学通康德而成之从道德进路建立的形而上学,乃唯一纯粹理性本性之学,此乃道枢,“万古一日”,不可移易者。岂是杨教授所能撼动?!杨教授一方面低贬前贤,另一方面标榜自己的“新方法”。难道他真以为哲学之创新就凭一个人有胆量批评前贤而标榜已说则可大功告成,是非对错毫无判准?!<sup>②</sup>

这里有两个说法非常重要:一是“唯一”,即孔子通康德所建立的道德形上学是“唯一”纯粹的理性本性之学<sup>③</sup>;二是“万古一日”,即因为牟宗三通康德所建立的道德形上学有其唯一性,所以它不仅是整个学说的中心,而且是“万古一日”,不可变更的。

平心而论,当我读到这些文字的时候,一方面敬佩卢教授对牟宗三的尊敬与仰慕;另

一方面也不得不感叹,如果这样研究哲学,哲学就死定了。哲学是人类对形上问题追问的反思。每个哲学家都希望为此给出自己的答案,但受种种条件的限制,每个人又都只能解决自己所能解决的问题,不可能达到绝对真理。哲学没有唯一标准,只有不停探索;哲学没有满分,只有不断进取。哲学最重要的意义在于不断发展,每个人都付出自己的努力,将这艘思想的航船不断推向远方。康德亦不能例外。卢教授称康德是西方哲学的“顶峰”<sup>④</sup>,但如果真是“顶峰”,那其后黑格尔、胡塞尔、海德格尔、维特根斯坦等众多哲学就完全没有存在的必要了。如果因为牟宗三通于康德,达到了“顶峰”,那就等于说这艘航船已经达到了彼岸,没有必要再发展了。这本是哲学研究最基本的常识,但卢教授为了彰显牟宗三哲学之伟大,居然使用“最高度哲学慧识”“顶峰”这样的字眼,实在令人瞠目结舌。

这个问题与我的一本小册的书名有关。《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》出版后,五卷本的体量彰显了它的厚重,但也妨碍了它的传播。朋友建议我出一个简编本,以扩大影响。一开始我并不同意,后来才改了主意,将五卷本各卷作为结语的最后一章抽

①卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第119页。

②卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第393页。

③卢教授关于“唯一”的说法很多,如下面两段:“纯粹的哲学只能有一种,它是基于人类共同的理性而寻根究极之学,其‘根’是人所共同的道德创造实体——本心(仁),即康德言‘意志自由’;其‘极’是人所共同的道德创造实体充其极创造自由与自然结合的道德世界——儒家言‘天地万物为一体’、‘大同’,即康德言‘目的王国’、人类伦理共同体。”“吾人提出唯一的哲学,是就哲学之为理性之学而论的,亦即就人类‘寻根究极’的活动而言者。依此义,哲学乃‘人同此心,心同此理’之学,岂有多种多样之理?!”见卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第49-50、110页。

④卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第275页。

出来,编成一个约十万字的小册子,收入梁涛主编的“中国哲学新思丛书”之中。这本小册子的书名颇费思量,几经反复,最后定为《走下神坛的牟宗三》<sup>①</sup>。小册子面世后,在学界有不小的反响,但书名也引起了争议。在一些学术会议上,牟门一些弟子对我有善意的提醒,认为“神坛”的说法不妥,他们从未将牟先生视为神。这次卢教授对我的批评也包含这方面的用意,言语更为直接,明确指出:“牟先生被公认为一位具创辟性的哲学家,一位真正的哲学家,而不是空头的哲学界学霸,他的位置就绝不会在‘神坛’上。”<sup>②</sup>

其实,我这样做并非故作惊人之语,赚取他人的眼球,而是出于自己的真实感受。受政治环境的限制,很长一段时间,大陆学者很难接触海外新儒家的著作,改革开放后,才有了这样的机会。因为当时思想十分僵化,一旦接触了这些著作,眼界一下子打开了,兴奋异常,很多人,包括我自己,一下子成为了现代新儒家的信徒。但在这个过程中,以什么姿态面对牟宗三一直是一个比较麻烦的问题。在1992年山东大学举办的“牟宗三与当代新儒家学术思想研讨会”上,我广泛接触到了一些从事牟宗三研究的学者。在一次私下交谈中,我表示牟宗三确实很重要,一定要好好学习,好好研究。谁知一位学者听后竟然讲,他从不谈什么学习和研究,只是下决心一辈子追随膜拜而已。这种讲法令我大为惊讶,感叹牟宗三这个课题在一些人心中早

已不是哲学研究了。当时大陆很多人都有一种困扰,即牟宗三是不能批评的,谁批评谁就是捅“马蜂窝”。我多次讲过在2005年经历的事情。当时我参加了在武汉大学召开的第七届新儒学国际学术讨论会。我在小组会上发言的题目是“牟宗三三系论的理论贡献及其方法终结”。可能是因为这个题目比较敏感,本来是小组讨论,会场不大,却挤得满满的,约有三四十人,牟门弟子很多都在场。我的发言引起了极大的反弹,很多问题提得非常尖锐,用语也很不客气。我当时的感觉就像是进寺院捅了人家的神像,孤立无援,压力极大。后来,我不只一次跟港台朋友解释说,不管你们是不是有此故意,在大陆不少学者看来,牟宗三在你们心中就是一尊神,至少在客观上给人以这样的强烈印象。

近些年来情况大为好转,开展正常的学术讨论已经没有了阻碍,不再担心因批评牟宗三而遭到什么不测了。但没有想到,卢教授这本新书一下子又把我的视线拉回到过去,似乎又回到了二三十年前。卢教授对“神坛”的说法十分敏感,不承认将牟宗三视为神,强调她只是客观了解,只是师生慧命相续而行,并疑问道:“岂能以浅薄的口吻斥之为‘神化’、‘个人崇拜’?!”<sup>③</sup>吊诡的是,卢教授反手批评大陆学者神化了牟宗三:“无疑,早年大陆上出现过的牟学崇拜热当该结束了,牟宗三从来就不是什么神坛上的神。”“若说杨教授要表达他本人曾将牟先生捧上‘神

<sup>①</sup>杨泽波:《走下神坛的牟宗三》,北京:中国人民大学出版社,2018年版。

<sup>②</sup>卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第277页。

<sup>③</sup>卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第292页。

坛’,现在却认为牟学可休矣,此纯属他个人之事,吾人不必置喙。”<sup>①</sup>应该承认,大陆开展现代新儒家研究之初,有过分抬高牟宗三倾向,但据我观察,绝大多数研究者,尤其是“五〇后学者”<sup>②</sup>,头脑还是清醒的。拿我自己来说,经过特殊环境的磨练,早就不相信神了,无论是政治上的,还是思想上的。因此,我从未把牟宗三作为神来看待,始终将其定位为哲学家与之对话,不存在之前将其捧上神坛,后来认为他的哲学不行了,再将其请下来的情况。我之所以不忌讳标以“神坛”二字,主要是出于多年前与港台同仁接触时的印象。这种印象经过多年的消化已经淡化了很多,但没有完全消失。仅以这次讨论为例,虽然卢教授反复申述她只是客观了解,不是敬神,对牟宗三一些观点也做了若干修正,但透过“世界哲学之高峰”“最高度哲学慧识”“顶峰”这类不恰当的用语,我还是嗅到了浓厚的敬神气息。检验一个人的态度,不是看其辩白什么,而是看其具体讲什么,不是看其具体讲什么,而是看其字里行间透出什么姿态。字里行间显现的姿态比信誓旦旦的辩白更有说服力。这也再次说明了我将那本小册子起名为《走下神坛的牟宗三》是有现实意义的,有很强的针对性,并不唐突,我不后悔

这样做。

与此相关还有一个如何面对牟宗三研究中的不同意见的问题。牟宗三作为现代新儒家第二代最重要的代表人物,在学界有很大的影响,相关研究一直是一个热点。从诠释学的意义看,每个人都是从自己的角度理解对象的,所以一定会有不同的理解,不同的意见。这都属于正常现象。牟宗三研究是一个很大的平台,这个平台是敞开的,每个人都有权利进入,门口不设关卡,以验明来者身份,看是否具备资格。卢教授似乎不是这样,在她的著作中,常常摆出一副牟宗三亲传弟子兼康德专家的姿态,指点江山,臧否一切。《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》直接或间接涉及人物众多,包括李泽厚、李明辉、李瑞全、郑家栋、李杜、杜保瑞、谢文郁、梁涛、程志华、陈迎年、张晚林等等,但这些多是其批评的对象,很少见到她对这些人研究成果的肯定和吸纳。这很容易给人一种印象,好像只有卢教授懂牟宗三,懂康德<sup>③</sup>,其他人这也不行,那也不对,远在门外,不值一谈。卢教授批评别人频繁使用诸如“儿戏之谈”(第421页)、“自说自话”(第402页)、“根本无知于”(第391页)、“完全无知于”(第427

<sup>①</sup>卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第29、277页。

<sup>②</sup>卢教授说:“大陆上有一批称为‘六〇后学者’,大陆思想文化解禁之初,不乏有人当初对牟先生当作偶像崇拜,然终于因与牟先生之慧命无实存之感应,最终纷纷提出对牟宗三哲学的‘反省’和‘检讨’。杨泽波教授是其中一位。”见卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第385页。这里有几个问题需要澄清。一、我不是“六〇后学者”,而是典型的“五〇后学者”。二、我早就过了将某人作为偶像崇拜的年龄,从没有将牟宗三作为偶像崇拜。三、我一直坚持对牟宗三思想一边学习,一边检讨,而不是“最终”才对其“反省”和“检讨”的。四、说我“与牟先生之慧命无实存之感应”并不妥当,我在肯定牟宗三思想的贡献,继承其思想遗产方面做的工作,一点不比别人少。

<sup>③</sup>这种印象并非空穴来风,请验证于下面的文字:“笔者本人从事康德哲学研究及写作四十余年,对于康德学界种种流弊与困局有切身感受。每有论文、著作投稿于杂志社、出版社,收到杂志社、出版社寄来评审人意见书,总不免如康德当年慨叹:‘思维模式’的转变真难!数十年来,评审人意见书收到不少,没有一人是能够回到康德本人的著作之了解来与本人对话的,更遑论说对康德批判哲学有通贯整体的把握。”见卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第104页。

页)、“混淆视听,皆成题外话”(第440页)、“瞎讲”(第388页)、“牙慧”(第480页)、“祸心”(第413页)、“讥讽妄议”(426页)等在正常学术讨论中极为罕见的词语,甚至轻易斥责他人“不知‘道德’为何物”(第439页)、“哲学训练不足”(第28页)、“缺少纯粹哲学之素养”(第427页),更加深了这种印象。每次读到这些地方我都有一种幻觉,感觉这不是进行学术讨论,而是尊贵的管家在严格审核到其家里的打工者,高高在上,指手画脚,怒斥他们的活干得一团糟,声言要吊销他们的打工资格。

在此过程中,卢教授对大陆学者的研究现状也表达了很大的不满和担忧,以明显带有指导的口吻这样写道:

以目前大陆学术界所呈散漫无归,大本不明的现状来看,大陆的儒学界要转变,唯赖致力于做好人类理性本性之学的奠基工作。要对孔子哲学传统有客观的了解,对康德彻底颠覆西方传统旧思维的全部批判工作有通盘研究,而吾人可指出:牟宗三哲学在这两方面的工作都是指导性的。<sup>①</sup>

在这段文字背后,卢教授的高傲姿态已溢于言表了。在她看来,大陆儒学界的现状很不理想,“散漫无归,大本不明”。如果有所进步,必须致力于做好人类理性本性之学的研究,对内而言,要对孔子哲学传统有所了解,对外而言,要对康德的批判哲学有所了解。

而要做到这些,必须认真研究牟宗三哲学,因为牟宗三哲学对这两个方面都有指导性的意义。

卢教授对我的批评就更加不客气了。之前我已分别撰文就“坎陷”“旁出”“善相”“圆善”“终结”等问题做了回应,不再赘述,这里仅就学术研究的姿态做一点补充。我发现,卢教授在展开批评的时候常常伴有一种过于随意的联想。比如,她批评五卷本《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》只是我“论文的结集”<sup>②</sup>。我不知道她是以什么根据得出这一结论的。了解我写作习惯的都知道,我研究一个对象都是先写书,然后再将其中有价值的部分抽出来单独发表,一来征求学界同行的意见,二来应付各种各样的考核。《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》也是如此,无论是理念设计还是具体写作,都是以专著为单位的一个有机整体,绝不是单篇文章七拼八凑的论文集。又如,她说我将坎陷论置于五卷本的第一卷,是因为我“极为重视牟先生的坎陷说”<sup>③</sup>。这就更奇怪了,我在书中有清楚的交代,五卷本是按照牟宗三思想的时间顺序安排的<sup>④</sup>,因为坎陷论是牟宗三最早形成自己特色的理论,所以才将其安排在第一卷,并不是因为我对坎陷论特别看好,认为其理论价值高于其他(我一直坚持认为,牟宗三最重要的贡献是存有论,而不是三系论,更不要说是坎陷论了)。又如,我采用牟宗三的

<sup>①</sup>卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第30页。

<sup>②</sup>卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第27页。

<sup>③</sup>卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第403页。

<sup>④</sup>我在《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第一卷说得很清楚:整套书之所以分为五卷,分别讨论牟宗三儒学思想的坎陷问题、三系问题、存有问题、圆善问题、合一问题,是因为这样做“既照顾了历史的顺序,又兼顾了思想的内在逻辑,做到历史与逻辑的一致,使读者一提到牟宗三,马上就可以按照时间的顺序列出其最具代表性的思想”。见杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》(第一卷·坎陷论),第8页。

用语,将坎陷概念的内涵分疏为“让开一步”“向下发展”“摄智归仁”,其中“让开一步”是第一层含义。我在讲解这一说法时说得十分明确,“让开一步”是暂时从我们的强项即道德层面抽出身来,发展我们的弱项即科学和民主的意思,这一步必须在“摄智归仁”的基础上展开。卢教授却批评说,我讲“让开一步”是“不相信道德的力量”,是主张“道德无用”论。难道卢教授不知道“让开一步”是牟宗三的原话吗?难道牟宗三这样讲也是主张“道德无用”吗?再如,前面讲过,卢教授批评我“曾将牟先生捧上‘神坛’”<sup>①</sup>。我实在不明白她这种看法的根据何在。自我1991年写作第一篇关于牟宗三的论文<sup>②</sup>开始,就始终坚持将牟宗三作为一位哲学家与之对话,一方面学习研究,一方面努力发现问题解决问题,从未仰视牟宗三为神。卢教授说我将牟宗三推向神坛,能拿出哪怕是一条具体材料吗?如果不能,贸然下这样的断语,随意性是不是太强了呢?以这种随意性何谈严肃的学术讨论呢?

为了寻找个中原因,我详细分析了卢教授的行文,发现这很可能是她不肯认真阅读他人作品、任由自己主观想象发挥所致。比如,《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》第五章第三节是专门批评我的,其中关于存有论的部分有两万字左右。这一部分引用我的材料约有三十则,除几处无关紧要的地方外,二十六处出自《走下神坛的牟宗三》,出自《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第

三卷的仅有一处,且这一处还只出于该书的“前言”。前面讲过,《走下神坛的牟宗三》分为五章,这五章只是《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》各卷最后结语章的合集,每章约一万字,涉及存有论的部分多一点,也不足两万字,而第三卷整体约五十余万字。只依据不到两万字的结论,就批评他人对牟宗三存有论的理解这也不对,那也有误,不得不佩服卢教授理解力之强。“坎陷”“旁出”“圆善”“终结”等情况也大致如此。因为卢教授不屑于完整阅读他人的作品,只读一些结论性文字,任凭主观想象自由驰骋,其理解不准确乃至有重大失误,当然就难以避免了。

依我个人的标准衡量,卢教授在这些问题中透显出来的学术态度很难说是严肃的。这不是一个小问题。从学术研究的一般经验看,除非涉及自己熟悉的领域,读者很难判断一部著作的观点是否正确,只是出于善良的愿望,愿意相信它是正确的。可一旦有机会进入自己擅长的范围,发现某些观点并非源于作者的认真研究,只是出于随意联想,读者自然会推测该作者的其他观点乃至其他著作是不是也属于这种情况,进而产生强烈的不信任感,其著作的可信度随之大大降低。这对一个学者的负面影响是致命性的。在学术研究日渐严谨的大背景下,希望并相信这种情况在今后的牟宗三研究中不会再有了,从特定意义上说,这也可以算是一种“终结”吧。

(责任编辑:耿芳朝)

<sup>①</sup>卢雪崑:《牟宗三哲学:二十一世纪启蒙哲学之先河》,第277页。

<sup>②</sup>杨泽波:《论牟宗三性善论研究》,《复旦学报(社会科学版)》1991年第3期,第79-85页。



## 学者介绍

杨泽波，1953年生，河北省石家庄市人，哲学博士。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。中国哲学史学会理事，国际儒学联合会理事，中华孔子研究会常务理事，中国现代哲学研究会常务理事。享受国务院专家补贴。

早年专攻孟子，著有《孟子性善论研究》《孟子评传》《孟子与中国文化》。后长期致力于牟宗三儒学思想研究，著有五卷本《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》《〈心体与性体〉解读》《走下神坛的牟宗三》《焦点的澄明——牟宗三儒学思想中的几个焦点问题》《焦点之再议——牟宗三儒学思想中的几个有争议问题》。近年来专心从事儒家生生伦理学的建构工作，著有《儒家生生伦理学引论》《儒学谱系论》。另著有《中国文化之根——先秦七子对中国文化的奠基》，在《中国社会科学》《哲学研究》等海内外刊物发表学术论文200余篇。

儒家生生伦理学是杨教授学术思想的代表。儒家生生伦理学之所以为“生生”，一是以伦理心境解说本体，将时间和空间因素加入其中，保证本体始终处于不断流动的进程中，颠覆了本体不变的传统观念，此为“道德本体之生生”；二是破除西方理性、感性两分的局限，从孔子思想中发掘出智性、仁性、欲性三个因素，成功建构了三分法，将成德成善视为仁性与智性相互影响的复杂过程，始终向未来敞开，此为“道德过程之生生”；三是重新审视了天人关系，不再“从上往下说”，而是“从下往上说”，不再说人的道德来自天的禀赋，而改说天的道德来自人的投射，从根本上扭转了天人关系的出发点，此为“天人关系之生生”。这一新学说彻底破除了旧的思想范式，对两千多年儒学发展史形成了完全不同的理解。

治学理念：眼盯现实，心醉学理；想大问题，做小文章。