

再议“善相”

——对一种学术批评的回应之三

杨泽波

(复旦大学哲学学院,上海 200433)

摘要:在牟宗三的学理中,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”。前者的重点在于说明道德之心如何影响天地万物使之成为存在,后者的重点在于说明本心仁体或自由意志作为道德创造实体是真实的,不能以后者代替前者。牟宗三将道德之心创生的存有对象规定为“物自身”,源于对康德智的直觉这一概念的误解。智的直觉原指“本源的直观”,意即不需要外部对象刺激即可形成质料的直观,牟宗三则将其理解为一种不需要时空和范畴的思维方式;因为本心仁体的自我体认以及创生道德存有,都不需要借助时空和范畴,所以牟宗三便认定这种思维方式为智的直觉;又因为在康德那里智的直觉是针对本体(物自身)的,所以牟宗三又将道德之心创生的存有对象称为“物自身”。道德之心创生道德存有,本质是以道德之心影响天地万物,既如此,其对象即已经脱离了“物之在其自己”的身份,无论如何不能称为“物自身”。天地万物受到道德之心的影响便有了道德之相,这种道德之相即为“善相”,与之相应,两层存有应是“善相”的存有和“识相”的存有,而不应是“物自身”的存有和“现相”的存有。

关键词:牟宗三;善相;存有;物自身

中图分类号:B261 **文献标识码:**A **文章编号:**1001-022X(2023)01-0005-031

将道德之心创生的存有对象叫做“善相”,不赞成牟宗三将其称为“物自身”,是我长年从事牟宗三儒学思想研究的一个核心观点,也是《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》^①第三卷的中心思想。近来,香港新亚书院的卢雪崑教授出版了《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》^②一书,对我的这个观点提出了全面批评。仔细研究她的批评意见,我不认为这些意见是合理的,故而仍然坚持之前的观点不变。这个问题涉及面很宽,下面以我之前的研究成果为基础,结合卢教授的批评,将一些要点重加梳理,以作为对卢教授批评的回应^③。

一、一个基础性问题:什么是“存有”

(一)从牟宗三一生的努力看其对“存有”概念的界定

存有论是牟宗三儒学思想的重要组成部分。要了解牟宗三这一思想,首先要准确把握存有概

收稿日期:2022-08-23

作者简介:杨泽波,男,哲学博士,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》,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 卢教授对我的批评很多,为此我近来撰写了一组文章,除本篇外还有《再议“坎陷”——对一种学术批评的回应之一》《再议“旁出”——对一种学术批评的回应之二》《再议“圆善”——对一种学术批评的回应之三》《再议“终结”——对一种学术批评的回应之四》《再议“终结”——对一种学术批评的回应之五》,组成一个系列,敬请垂注。

念的内涵。考察牟宗三的一生,可以看出,无论是其早期、中期,还是后期,其思想始终关注内外两个方向。向内,旨在讨论人如何成德成善;向外,意在说明道德之心如何影响天地万物。《道德的理想主义》属于牟宗三早期的作品,其中有这样一段话:

故怵惕惻隐之心就是道德的实践之心。此心函万德生万化(业师熊先生常说之语),又岂只觉健之两目。陆象山云:“万物森然于方寸之中,满心而发,充塞宇宙,无非此理。孟子就四端上指示人。岂是人心只有这四端而已?又就乍见孺子入井皆有怵惕惻隐之心一端指示人,又得此心昭然。”故不惟不只觉健之两目,亦不只四端之四目。然由此两目或四目,亦可得此心之昭然。只要吾人于此能觉能行,便可证实此义之不虚。此义不虚,则“函万德,生万化”,象山所说“满心而发,充塞宇宙”,亦自不虚。儒家的道德形上学(即吾所谓理性主义的理想主义),完全由此而成立。^①

道德实践之心即是怵惕惻隐之心。这种心十分神奇,可以“函万德生万化”。“函万德”是指可以成就个人的德行,“生万化”是指象山讲的可以“万物森然于方寸之中,满心而发,充塞宇宙”。需要注意的是,在“函万德生万化”后面牟宗三注明这是“业师熊先生常说之语”。这个注语有很强的参考价值。新唯识论是熊十力的代表性思想,这一思想的核心是以儒家立场重新证明万法唯识,心外无境。这里的“境”不再局限于个人成德成善的范围,而扩展到天地万物,此即为“充塞宇宙”。

牟宗三中期思想可以《心体与性体》为代表。该书延续了之前的看法,始终贯穿这样一种主张:道德之心生动活泼,是一个创生实体,其创生可分两端而言,一是主观的创生,即创造自身的道德,二是客观的创生,即创造外在宇宙万物之生化:

仁体之实义何以是如此?此须进一步作更具体而真实的了解。此可从两面说:一、是“反身而诚,乐莫大焉”。二、是感通无隔,觉润无方。前者是孟子之所说,后者是明道之所独悟。^②

从主观面说是成德成善,这叫“反身而诚,乐莫大焉”;从客观面说是使天地万物有意义,能生长,这叫“感通无隔,觉润无方”。前者孟子已经讲到了,有精彩的论说,后者则是明道体会出来的,意义更为巨大。“感通无隔,觉润无方”是一个重要思想,为了阐明这方面的道理,牟宗三使用了很多形象的术语,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”等等。透过这些形象的表达,可以真切感受到牟宗三对这个问题的关注。

在这众多不同说法中,有两个用语特别重要。一个是“涵盖乾坤”:

这为定天地真实的性体心体不只是人的性,不只是成就严整而纯正的道德行为,而且直透至其形而上的宇宙论的意义,而为天地之性,而为宇宙万物底实体本体,为寂感真几、生化之理,这是“涵盖乾坤”句,是道德理性底第二义。^③

牟宗三借鉴佛教“云门三句”,将道德理性划分为“截断众流”“涵盖乾坤”“随波逐浪”三义。“涵盖乾坤”是其第二义。所谓“涵盖乾坤”是说,道德之心除决定成德成善之外,还有一种浓厚的宇宙情怀,不断扩展自己,以说明天地万物之存在,将天地万物统统涵盖在自己的润泽之下,使其成为存在。

^① 牟宗三:《道德的理想主义》,《牟宗三先生全集》第9卷,台北:联经出版事业公司,2003年,第20页。

^② 牟宗三:《心体与性体》第二册,《牟宗三先生全集》第6卷,第234页。

^③ 牟宗三:《心体与性体》第一册,《牟宗三先生全集》第5卷,第143页。

这些内容虽然尚未标以存有论的名称,其实已经是典型的存有论了^①。

另一个是“仁心无外”:

天无外、性无外,是客观地说,心无外是主观地说。而天与性之无外正因心之无外而得其真实义与具体义,此为主客观之统一或合一。孟子言“万物皆备于我”,正是这仁心之无外。^②

道德之心有绝对而具体的普遍性,这种普遍性与抽象类名的普遍性不同。它体天下万物而无遗,万物都在其感通之中。这种义理就叫“天无外”“性无外”。无论是“天无外”还是“性无外”,说到底还是“心无外”,这个心即是仁心。讲天讲性是客观地说,讲心是主观地说,说到底这里无非是一个“仁心无外”。

《从陆象山到刘蕺山》进一步以“成己”“成物”阐发这一思想:

格物者成己成物之谓也。“成”者实现之之谓也。即良知明觉是“实现原理”也。就成己言,是道德创造之原理,即引生德行之“纯亦不已”。就成物言,是宇宙生化之原理,亦即道德形上学之存有论的原理,使物物皆如如地得其所而然其然,即良知明觉之同于天命实体而“於穆不已”也。在圆教下,道德创造与宇宙生化是一,一是皆在明觉之感应中朗现。^③

阳明训“格”为“正”,训“物”为“事”,强调致知格物即是推致自己的良知于行为物之上,使行为物皆为正之意。牟宗三认为,只此尚不足够,应该是既讲“成己”,又讲“成物”^④。所谓“成己”即是成就自身的道德。所谓“成物”即是一切皆在明觉之感应中呈现,“道德创造与宇宙生化是一”。

我将《智的直觉与中国哲学》划归为牟宗三的后期作品,这部作品最大的特点,是开始关注智的直觉问题。牟宗三不同意康德的看法,认为人同样可以有智的直觉,这种智的直觉既指向内,又指向外,合并言之,即为“自觉觉他”:

智的直觉不过是本心仁体的诚明之自照照他(自觉觉他)之活动。自觉觉他之觉是直觉之觉。自觉是自知自证其自己,即如本心仁体之为一自体而觉之。觉他是觉之即生之,即如其系于其自己之实德或自在物而觉之。智的直觉既本于本心仁体之绝对普遍性,无限性以及创生性而言,则独立的另两个设准(上帝存在及灵魂不灭)即不必要。^⑤

“自觉”是“自知自证其自己”,也就是自己觉察自己的本心仁体。但只有“自觉”还不够,还要有“觉他”。“觉他”与“自觉”都与“觉”相关,但方向不同。“自觉”的方向是向内的,“觉他”的方向是向外的。“自觉”比较好理解,难的是“觉他”。牟宗三强调,道德之心有其绝对普遍性,必然涉及外部对象之存在,天地万物都系属于它而为它所统摄。这方面的内容即为“觉他”。

沿着这个方向发展,《现象与物自身》进一步分别将两个不同方向创生的结果称为“行为物与存

① 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;另见杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷,第65-75页。

② 牟宗三:《心体与性体》第一册,《牟宗三先生全集》第5卷,第561页。

③ 牟宗三:《从陆象山到刘蕺山》,《牟宗三先生全集》第8卷,第199页。

④ “成己与成物”又叫“成身与成物”。牟宗三指出:“此完全是‘本体、宇宙论的’立体直贯之成物与成身。在此,物与身直通其根于道、性、心,而不得视为无根无体之幻妄;而凡经由物与身之发窍而出者皆本于道性心而来,皆是道性心之所成,不得局限于物与身一己之小而为物与身所自具有之质性也。”牟宗三:《心体与性体》第一册,《牟宗三先生全集》第5卷,第581页。

⑤ 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》第20卷,第258页。

在物”：

在这样面对所呈露的实体而挺立自己中,这所呈露的实体直接是道德的,同时亦即是形上学的。因此,此实体所贯彻的万事万物(行为物与存在物)都直接能保住其道德价值的意义。在此,万事万物都是“在其自己”之万事万物。此“在其自己”是具有一显著的道德价值意义的。^①

这段话主要是讲智的直觉的意义,但也涉及了智的直觉的内外两个不同方向。向内的方向,目的是成就自己的道德,这种道德是一种行为,故称为“行为物”。向外的方向,涉及道德之心对外部对象发生影响,外部对象受道德之心影响,本质是创生一种存在,这种存在即称为“存在物”。道德之心的活动兼具内外两个方面,缺一不可。

将《道德的理想主义》《心体与性体》《从陆象山到刘蕺山》《智的直觉与中国哲学》《现象与物自身》贯通起来,可以清楚看出,牟宗三思想始终指向内外两个方面,由此而有两类不同的称谓：

表1 牟宗三思想对内对外两个方面

| | | | | | |
|----|-----|-----------|----|----|-----|
| 对内 | 函万德 | 反身而诚,乐莫大焉 | 成己 | 自觉 | 行为物 |
| 对外 | 生万化 | 感通无隔,觉润无方 | 成物 | 觉他 | 存在物 |

内的方面叫做“函万德”“反身而诚,乐莫大焉”“成己”“自觉”“行为物”,外的方面称为“生万化”“感通无隔,觉润无方”“成物”“觉他”“存在物”。内的方面是传统儒学必讲的话题,牟宗三只是将其更加彰显出来,接续上心学的语脉而已。外的方面就不同了,历史虽然也有这方面的讨论,但大多不够系统,是牟宗三接续熊十力的思想正式提出来的一个重要话题,而这方面的内容都可以包含在“存有论”这一概念之下。

《圆善论》书后有一个附录,名为“‘存有论’一词之附注”,对存有论的概念做了明确界定。牟宗三首先从西方哲学说起：

西方的存有论大体是从动字“是”或“在”入手,环绕这个动字讲出一套道理来即名曰存有论。一物存在,存在是虚意字,其本身不是一物,如是,道理不能在动字存在处讲,但只能从存在着的“物”讲。一个存在着的物是如何构成的呢?有什么特性、样相、或征象呢?这样追究,如是遂标举一些基本断词,由之以知一物之何所是,亚里士多德名之曰范畴。范畴者标识存在了的物之存在性之基本概念之谓也。存在了的物之存在性亦曰存有性或实有性。讲此存有性者即名曰存有论。因此,范畴亦曰存有论的概念。范畴学即是存有论也。^②

西方哲学一般从“是”或“在”字入手,分析物是如何存在的,有什么样相和特征,由此讲出一套道理来,以知一物之何所是或何所在,这就是存有论。这种存有论离不开亚里士多德所说的范畴。范畴是标识物之存在性的基本概念。“范畴学即是存有论也”,这可以说是对于存有论最明确的界定了。要而言之,以范畴说明物之何以存在,此即为西方的存有论。

中国哲学也有存有论,但学理不同：

中国的慧解传统亦有其存有论,但其存有论不是就存在的物内在地(内指地)分析其存有性,分析其可能性之条件,而是就存在着的物而超越地(外指地)明其所以存在之理。

^① 牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集》第21卷，第451—452页。

^② 牟宗三：《圆善论》，《牟宗三先生全集》第22卷，第327页。

兴趣单在就一物之存在而明其如何有其存在,不在就存在的物而明其如何构造成。有人说这是因为中文无动字“是”(在)之故。这当然是一很自然的想法。中文说一物之存在不以动字“是”来表示,而是以“生”字来表示。“生”就是一物之存在。^①

中国话语系统没有西方那种动词意义的“是”字,所以没有西方意义的存有论。但中国哲学也有自己的存有论。这种存有论的重点不在就一物的存在分析其存在性,而在明一物所以存在的超越存在之理,即所谓生生之理。所以中国的存有论以“生”字来表示。“生”即是一物之存在。因此,中国的存有论“兴趣单在就一物之存在而明其如何有其存在”。换言之,“就一物之存在而明其如何有其存在”是中国的存有论。

“‘存有论’一词之附注”是非常重要的文献,清楚反映了牟宗三对存有概念的理解。在牟宗三看来,西方哲学系统中存有论是指“一物之何所是”或“一物之何所在”。中国语言没有动词意义的“是”字,所以没有西方的这种存有论,但它有自己的存有论,这种存有论以“生”字为核心,“就一物之存在而明其如何有其存在”。这里所说的“物”不是指人的道德根据,不是讨论这个根据是实有的还是虚幻的,而是指外部对象,意即说明这种外部对象是如何成为存在的。这种外部对象牟宗三有时形象地叫做“山河大地”^②、“一草一木”^③或统称为“天地万物”^④。作为外部对象的“物”是如何存在的,有什么意义,是牟宗三最关心的话题,是存有论的中枢。

由此可知,牟宗三早、中期思想同时关注内外两个方面,内的方面指如何成德成善,外的方面指的就是存有论。虽然牟宗三此时没有直接以存有这一概念指称这方面的内容(此时也讲存有,如“即存有即活动”“只存有而不活动”,但其义是指理之“在”,理之“有”,与后期讲的存有内涵并不相同),但是“涵盖乾坤”“仁心无外”等形象说法已将这一思想表述得比较清楚了。后期思想有了很大的进步,直接以存有概念表达这一思想,强调存有是指“就一物之存在而明其如何有其存在”。这就说明,所谓存有论其实就是道德之心将自己的价值和意义赋予外部对象,使其染上道德的色彩,成为一种存在的理论。因此,牟宗三早、中期和后期思想的表述尽管不同,但思想是一贯的,“存有论”无他,“涵盖乾坤”“仁心无外”之学而已,“就一物之存在而明其如何有其存在”之学而已。

(二) 卢教授误解了牟宗三的存有概念

卢教授不同意我对牟宗三存有概念的理解,批评说:

杨泽波教授无知于康德从显相与物自身两个方面考量人的学说,忽略了康德于实践哲学而论之“物自身”义,故亦未能见到牟先生契接康德形上学之洞识而规立儒家的道德形上学所奠基于其上的道德存有论。杨教授在其大作《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》,第一卷“内容简介”中总说牟先生的存有论,他说:“强调道德之心不仅可以创生道德善行,同时也可以赋予宇宙万物以价值和意义的思想,是为‘存有论’。”但究其实,杨教授在其大作第三卷《存有论》中根本未接触牟先生的道德存有论。^⑤

在卢教授看来,我最大的问题是不了解牟宗三的道德形上学,因而也不了解其道德存有论,特别是不了解康德讲物自身的实践哲学的意义。《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷副标题虽

① 牟宗三:《圆善论》,《牟宗三先生全集》第22卷,第327-328页。

② 牟宗三:《中国哲学十九讲》,《牟宗三先生全集》第29卷,第305页。

③ 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》第20卷,第246页。

④ 牟宗三:《从陆象山到刘蕺山》,《牟宗三先生全集》第22卷,第184页。

⑤ 卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第457-458页。

然名为“存有论”，但“根本未接触牟先生的道德存有论”。

我最初读到卢教授上面这种说法时非常纳闷，《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷是专门处理牟宗三存有论的，她为什么批评我“根本未接触牟先生的道德存有论”呢？反复思量后方才明白，卢教授对牟宗三道德存有论的理解与我完全不同。据她说，她是在康德的意义上理解这个概念的：

康德的体系中包含一个经批判确立的、从道德的进路展示的“实有”，它堪称为道德创造的实体。吾人即可认之为全新的“存有论”。即便康德并没有使用“道德的存有论”这名称，然吾人有理由指出，康德批判全进程展示的全新意义的“存有论”，与牟先生依儒家本心仁体而申论的“道德的存有论”若合符节，此即牟先生说：“此种存有论必须见本源。”依牟先生与康德，道德的存有论之本源在“道德主体”，二者皆论明道德主体（儒家言本心仁体、康德言意志自由）以其普遍立法而为道德创造的实体，以此说明人之真实存有性，以及天地万物为一体的道德目的论体系内之道德世界的真实存有性。^①

康德没有直接使用“道德存有论”这一名称，但他经过严格的批判，在实践理性中确立了一个“实有”，这个实有即是自由意志，这个自由意志是一个真实的实体，既然是“实有”，自然不属于现相，而属于物自身（本体）。这一环非常重要，因为如果只是现相，只靠知性，是根本无法达到这一目的的。牟宗三对康德这一思想有深刻的理解，以儒家意义的本心仁体契接康德的自由意志。此段末尾句最为重要：“二者皆论明道德主体（儒家言本心仁体、康德言自由意志）以其普遍立法而为道德创造的实体，以此说明人之真实存有性，以及天地万物为一体的道德目的论体系内之道德世界的真实存有性”。这一长句包含三层意思：第一，儒家讲的本心仁体，康德讲的自由意志，目的都是要论明道德主体；第二，这个主体是普遍立法的道德创造之实体；第三，这个实体可以说明两个真实存有性，既人之真实存有性以及天地万物为一体的道德世界的真实存有性。这三层意思合并起来可以这样表达：由人的道德主体证实人的真实存有性以及天地万物的真实存有性，即是牟宗三的道德存有论。

卢教授另两处的说明重复了上面的意思：

儒家的道德的形上学通康德之形上学洞识，其奠基于本心仁体，以本心仁体为道德的创造实体，故可说一个道德的存有论。^②

唯独从道德进路建立的道德的形上学，其奠基于其上的道德主体（本心仁体、自由意志）堪称为真实的创造实体，故可说包含一个道德存有论。^③

儒家道德形上学非常重视本心仁体的真实性，这种真实性与康德的自由意志相通，都是凸显道德创造的实体，这种实体就是一种存有，由此可说道德的存有论。要而言之，按照卢教授的理解，牟宗三的道德存有论，即是强调“本心仁体或自由意志之真实存有性”；反之亦然，“本心仁体或自由意志之真实存有性”即是牟宗三的道德存有论。

以此为基础，卢教授甚至提出牟宗三将“ontology/Ontologie”译为“存有论”不够准确：

依上所论，吾人必须严格将“存有论”之名归于道德的形上学之下，其余因其关涉一个思辨形上学之轨约义的“本体”，则名之为“本体论”，而因其关涉于“存在”而论者，则名之

① 卢雪崑：《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》，第456页。

② 卢雪崑：《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》，第459-460页。

③ 卢雪崑：《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》，第461页。

为“存在论”。以此避免因“ontology/Ontologie”一词翻译上的问题引致无谓之纠缠。如此一来,吾人可因“ontology/Ontologie”一词在特定的学派中之使用而分别中译为“存有论”、“本体论”、“存在论”。明乎此,则吾人可以指出,牟先生在《现象与物自身》建立的两层存有论看来可改名为“两层存在论”,以与牟先生在《心体与性体》建立的道德的形上学所奠基于其上的道德的存有论区别开来。^①

在牟宗三儒学思想研究中,与西方哲学的“ontology/Ontologie”密切相关,共有三个相近但内涵各异的概念,一个是“存有论”,一个是“本体论”,一个是“存在论”。按照卢教授的梳理,这三个概念中最重要的是“存有论”,它是一切问题的基础,通于道德的形上学。其下为“本体论”,它含有“思辨形上学之轨约义”。“存在论”则是本体“关涉于‘存在’而论者”,属于“本体论”次一位的概念。因此,“ontology/Ontologie”应根据文意分别译为“存有论”“本体论”“存在论”,而不宜简单译为“存有论”。牟宗三前后期著作关注的重点不同,《心体与性体》关注的是存有论,是道德的形上学,《现象与物自身》关注的则是“两层存有论”,这里所说的“两层存有论”,严格说来当为“两层存在论”。

至此,我们基本摸清了卢教授的思路。与学界一般理解不同,卢教授强调,康德哲学也有存有论,这个存有论的中心思想是强调自由意志不是现相,而是物自身,是一个真实的“实有”。牟宗三从儒学立场出发,重视本心仁体的真实性,由此建立道德的形上学,思路与康德相通,这是其思想最有价值的部分。我的《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷名义上是研究牟宗三的存有论,实则未能把握住牟宗三思想的这一核心,反而将存有论的对象引向了外部,讨论道德之心如何赋予宇宙万物以价值和意义,这是她不能同意的。

然而,将卢教授对存有论的理解与牟宗三对存有论的界定放在一起,可以明显看出二者的不同。卢教授是以“本心仁体或自由意志之真实存有性”理解存有论的。在她看来,康德通过严格的批判证明了自由意志不是假设,而是实有^②。儒家思想与之有很强的相似性,因为儒家自孔子提出“践仁知天”,孟子主张“尽心知性知天”以来,从来都将本心仁体视为实有,而不是假设。但必须提醒注意的是,这不是牟宗三存有思想的核心。牟宗三当然关注道德根据的实有性,但他从不以这种实有性以存有论名之^③。牟宗三论存有,主要关注的是道德之心与外部对象的关系,讨论道德根据如何将自己的价值和意义赋予外部对象之上,使其染上道德的色彩。换言之,牟宗三的存有论主要关注的不是内,而是外,不是“函万德”“反身而诚,乐莫大焉”“成己”“自觉”“行为物”,而是“生万化”“感通无隔,觉润无方”“成物”“觉他”“存在物”,是“涵盖乾坤”“仁心无外”。卢教授将存有论主要理解为“本心仁体或自由意志之真实存有性”,指向于内,牟宗三则将存有论明确界定为“就一物之存在而明其如何有其存在”,指向于外。二者之间有着很大的差异,甚至可以说有根本的不同。由此说来,我有充足理由得出这样的结论:卢教授未能准确把握牟宗三存有论的主旨,对存有概念的理

^① 卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第461页。

^② 在这个问题上,我的理解与卢教授有所不同,但这个问题与此处主题相距较远,为照顾文脉的连贯性,暂时存而不论。

^③ 就此而言,上一小节卢教授对“存有论”“本体论”“存在论”三个概念的分疏,很难说符合牟宗三的原意。牟宗三虽然有时区分存有与存在这两个概念,但一般来说,这两个概念在牟宗三那里经常互换使用,存有即存在,存在即存有。此其一。牟宗三并不在“本心仁体或自由意志之真实存有性”的意义上使用存有论这一概念,而卢教授刻意分疏出来的“存在论”,其实就是牟宗三的“存有论”。此其二。参见杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第五卷附录一“牟宗三儒学思想辞典”之“存有”条以及“存有与存在是一”条,第270-271页。

解明显与牟宗三不合。

(三)未能分辨道德的形上学的双重含义:误解原因分析

卢教授有此失误,与其对于道德形上学的理解直接相关。卢教授非常重视道德形上学问题,在她看来,康德有一套道德形上学系统,牟宗三也有一套道德形上学系统,二者进路虽略有不同,“但此并不妨碍吾人肯断,牟宗三建立的儒家的道德的形上学与康德经由批判展示的实践的形上学同为唯一的普遍的形而上学。因二者同为理性本性之学,亦即纯粹的哲学。”^①牟宗三全部思想都是在这理论下展开的,其中也包括存有论。因此,我们必须在道德形上学背景下讨论存有论问题,也只有从这个角度才能理解牟宗三的存有论。

这里的问题比较复杂,必须慢慢梳理。我们知道,在牟宗三学理中,区分“道德底形上学”与“道德的形上学”是一个重要举措:

“道德底形上学”与“道德的形上学”这两个名称是不同的。……前者是关于“道德”的一种形上学的研究,以形上地讨论道德本身之基本原理为主,其所研究的题材是道德,而不是“形上学”本身,形上学是借用。后者则是以形上学本身为主,(包括本体论与宇宙论),而从“道德的进路”入,以由“道德性当身”所见的本源(心性)渗透至宇宙之本源,此就是由道德而进至形上学了,但却是由“道德的进路”入,故曰“道德的形上学”……^②

“道德底形上学”是关于道德的一种形上学的研究,以形上地讨论道德的基本原理为主。“道德的形上学”则是以形上学本身为主,只不过是道德的路数进入而已。也就是说,“道德底形上学”所重在道德,而“道德的形上学”所重在形上学。牟宗三明确指出,他所要建立的不是“道德底形上学”,而是“道德的形上学”。

在牟宗三那里,“道德的形上学”一个主要含义是指为道德寻找终极的根据。《心体与性体》第一册有这样一段论述:

须知在成德之教中,此“天”字之尊严是不应减杀者,更不应抹去者。如果成德之教中必函有一“道德的形上学”,则此“天”字亦不应抹去或减杀。须知王学之流弊,即因阳明于此处稍虚歉,故人提不住,遂流于“虚玄而荡”或“情识而肆”,戴山即于此着眼而“归显于密”也。(此为吾之判语)此为内圣之学自救之所应有者。^③

这是在分析象山思想之不足时讲到的,同时也兼及了阳明。牟宗三对象山和阳明多有表彰,亦有批评,而这种批评的中心思想即在于他们只重本心,不大重视由《中庸》和《易传》而来的那个天,致使后来流于“虚玄而荡”和“情识而肆”而不能自止。牟宗三坚持认为,只有重视天道、性体,才能杜绝王门后学的种种流弊。为此必须通过形著将心体上升为性体,上升为天道,用天道和性体保障心体的客观性,从而使心体摆脱具体相,不至于泛滥而无收敛。“成德之教中必函有一‘道德的形上学’,则此‘天’字亦不应抹去或减杀”就是此意。而这也正是牟宗三研究宋明儒学,打破传统陈见,独辟五峰、戴山为一系,创立三系说的目的所在。卢教授很重视牟宗三这一思想,强调“今论‘牟宗三确立的儒家道德的形上学与康德实践的形上学通而为一’,特就康德的全部工作向我们展示形上学的另一条脉络而言。这条脉络依照对于形而上学三个理念(自由、上帝、心灵不朽)之考论而成立的道

① 卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第49页。

② 牟宗三:《心体与性体》第一册,《牟宗三先生全集》第5卷,第144-145页。

③ 牟宗三:《心体与性体》第一册,《牟宗三先生全集》第5卷,第52页。

德的、并伸展到道德的宗教的，而二者合而为唯一的真实的形而上学。”^①这是说，康德和牟宗三都承认道德根据是一个真实的实体，而这方面的内容即为道德的形上学。

卢教授如此理解牟宗三的道德形上学，虽然也有一些问题有待讨论（如康德的自由是实体还是假设），但大致可以接受。然而，卢教授忽视了道德的形上学在牟宗三那里还有另一层含义。为此来看牟宗三是怎么讲的：

由此一步彻至与验证，此一“道德底哲学”即函一“道德的形上学”。此与“道德之（底）形上学”并不相同：此后者重点在道德，即重在说明道德之先验本性；而前者重点则在形上学，乃涉及一切存在而为言者，故应含有一些“本体论的陈述”与“宇宙论的陈述”，或综曰“本体宇宙论的陈述”（Onto-cosmological statements），此是由道德实践中之澈至与圣证而成者，非如西方希腊传统所传的空头的或纯知解的形上学之纯为外在者然。故此曰“道德的形上学”，意即由道德进路来接近形上学，或形上学之由道德的进路而证成者，此是相应“道德的宗教”而成者。^②

道德哲学在实践中有一种由有限通往无限的性质，必须是绝对普遍的。这种普遍不是与特殊相对的那个普遍，而是“涵盖乾坤”“仁心无外”之义，意即道德之心不仅可能创生道德善行，而且可以创生存有，本身即包含着一种“本体宇宙论的陈述”。“本体宇宙论的陈述”又叫“本体宇宙论地说”，包含两个方面的内容，既指为道德确立形上根据，又指道德之心成就宇宙之生化。此段中“本体宇宙论的陈述”显然是指后者，与“生万化”“感通无隔，觉润无方”“成物”“觉他”“存在物”所指相同，其重心不是关注道德根据是假设还是实体，而是将视线放到了外面，讨论天地万物如何在道德之心的影响下具有价值和意义，成为存在。“故此曰‘道德的形上学’”一句极有意义，它说明道德之心影响天地万物使之成为存在，同样是牟宗三道德的形上学这一概念的内容。

这一思想在《从陆象山到刘蕺山》的一段表述中讲得更加明白：

良知感应无外，必与天地万物全体相感应。此即函着良知之绝对普遍性。心外无理，心外无物。此即佛家所谓圆教。必如此，方能圆满。由此，良知不但是道德实践之根据，而且亦是一切存在之存有论的根据。由此，良知亦有其形而上的实体之意义。在此，吾人说“道德的形上学”。这不是西方哲学传统中客观分解的以及观解的形上学，乃是实践的形上学，亦可曰圆教下的实践形上学。因为阳明由“明觉之感应”说物（“以其明觉之感应而言，则曰物”，见上）。道德实践中良知感应所及之物与存有论的存在之物两者之间并无距离。^③

良知不仅是道德的根据，依此可以成就善行，而且是一切存有的根据，依此可以创生存有。在这一学理的透视下，“道德实践中良知感应所及之物与存有论的存在之物两者之间并无距离”，道德与存有并非完全割截，不能把二者完全隔离开来。西方哲学不从道德的角度着眼，也可以讲出一套存有论，但儒家讲存有论必须从道德的进路入手。牟宗三特别强调，“在此，吾人说‘道德的形上学’”，这里的道德的形上学显然不再指道德的形上根据，而是专就道德存有而言的。

由上可知，在牟宗三那里，“道德的形上学”有两义，一是确立道德的形上根据，由此证明本心仁

① 卢雪崑：《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》，第48页。

② 牟宗三：《心体与性体》第一册，《牟宗三先生全集》第5卷，第11页。

③ 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，《牟宗三先生全集》第8卷，第184页。

体的“真实存有性”，二是保证天地万物在道德之心的影响下成为存在。这两个方面都不能缺少，切不可只看到前者，看不到后者。为了加强论证力度，再引《现象与物自身》的一段文字：

“道德的形上学”云者，由道德意识所显露的道德实体以说明万物之存在也。因此，道德的实体同时即是形而上的实体，此是知体之绝对性。知体有三性：一曰主观性，二曰客观性，三曰绝对性。主观性者，知体之为“良心”也，即“独知”之知，知是知非（道德上的是非）之知也。客观性者其本身即理也。绝对性者其本身即“乾坤万有之基”也，亦即王龙溪与罗近溪依《易传》“乾知大始”所说之“乾知”也。阳明说良知是乾坤万有之基，意即天地万物之基。^①

道德根据是一形而上的实体，有主观性、客观性、绝对性的特征。所谓主观性是说知体是主观的，可以知晓道德的是与非。所谓客观性是说知体并不完全是个人之事，其本身就是理，就有客观的特性。所谓绝对性是说知体是乾坤万有之基，世界上的万物均由其负责，由其创生，无一物能例外。在主观性、客观性、绝对性三性中，最值得关注的是绝对性。这种绝对不是说道德根据的适用范围，是普遍的还是特殊的，而是指道德根据有充其极的特征，一定要对外部对象指指点点，表达自己的态度，将自身的价值和意义附加到这些对象之上，使成具有价值和意义，成为道德的存有。此段头一句“‘道德的形上学’云者，由道德意识所显露的道德实体以说明万物之存在也”，已经将这个道理讲得再明白不过了。

有了这个基础，就可以明白卢教授何以对牟宗三存有论有那么大的误解了。道德的形上学是牟宗三思想的重要组成部分，内含两方面的内容：一是为道德根据确立形上源头，保证其成为一个真实实体；二是说明道德之心何以有“涵盖乾坤”“仁心无外”之功，使外部对象成为存在。后一个方面就是牟宗三的存有论。这两个内容有内在关联，但所指不完全相同，不可相互替代，卢教授则以前者替代了后者。她强调，通过孔子的“践仁知天”、孟子的“尽心知性知天”，儒家建立了自己的道德的形上学，康德通过复杂的批判过程也建成的道德的形上学，这两个形上学彼此相通，都是强调道德根据（儒家叫本心仁体，康德叫自由意志）的真实存有性，牟宗三的存有论就是指的这种真实存有性。在我看来，卢教授对道德的形上学的理解明显过于狭窄了，不明白牟宗三是从两个角度讲道德形上学的，既指本心仁体的形上性，以保证儒家学理的超越性，又指“涵盖乾坤”“仁心无外”，“就一物之存在而明其如何有其存在”。这一缺失的影响极大，致使卢教授只关注了内，而忽视了外（不是绝对不讲，而是讲法有严重不足，详见下文），对牟宗三存有论的理解完全限制在道德根据是假设还是实有的问题上，不了解道德之心如何影响天地万物，使其成为存在，才是存有论的内核。后面我将不断证明，这是卢教授对牟宗三诸多思想（不仅是存有论，还包括圆善论、合一论）理解不够准确的总根源。

二、为什么存有论的对象不能称为“物自身”

（一）牟宗三关于“物自身”的说法难以成立

按照牟宗三の説明，既然存有论是“就一物之存在而明其如何有其存在”，那么这个被“明”的“存在”的性质，具体说它是“现相”还是“物自身”，就成了一个躲避不开的问题。牟宗三的基本看法

^① 牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集》第21卷，第96-97页。

是,道德之心创生存有的对象不是“现相”而是“物自身”,这也是牟宗三最具代表性的观点。这方面的内容十分复杂,争议非常大,极难把握,堪称 20 世纪后半叶儒学研究最大的谜团。

自牟宗三提出这一观点后,学界不断有人为此做出解释。其中一种较为流行的做法,是强调牟宗三如此做,目的是消解彼岸世界的物自身,以彰显物自身的实践意义。这种理解最早是由郑家栋提出来的。郑家栋认为,康德的物自身可从多方面理解,既可以从感性材料来源的角度理解,又可以从自由意志的角度理解,牟宗三思想的重点不在前者,他事实上取消了康德哲学中作为彼岸世界的物自身,其思想的重点完全在于物自身的实践意义^①。李明辉持类似的观点,指出:“‘物自身’概念在康德的哲学系统中具有双重涵义。在其知识论的脉络中,它似乎如一般学者所理解的,是个事实概念。但在其伦理学中,这个概念又隐约透显出一种价值意味。就其‘实践理性优于思辨理性’的立场而言,我们有理由相信:后一意义才是此概念的真正意义。”^②这是说,康德哲学中的物自身概念,在知识论中属于事实概念,在伦理学中隐含着价值意味,是一个价值意味的概念。后者才是康德物自身概念的重点。

我不同意这种理解。为了准确把握康德的物自身思想,我曾将物自身的不同含义作了详细分疏,列了这样一个表^③:

表 2 “物自身”的不同含义

| 物自身名称 | 所指的内容 | 可否称本体 | 本体的意义 | 交叉关系 | | 哲学的意义 |
|-------------|-------------------|-------|-------|------|----|------------|
| 质料之源 物自身 | 为质料提供源泉的那个对象 | 不可以 | | 现相 | 本体 | 认识中质料的来源问题 |
| 真如之相 物自身 | 为质料提供源泉的那个对象的自在性状 | 可以 | 消极 | | | 认识界限问题 |
| 先验理念 物自身 | 理性为追求无限设立的理念 | 可以 | 消极与积极 | | | 形上学的 问题 |

这个表格清楚说明,康德关于物自身(本体)的思想涉及三个不同的内容。“质料之源的物自身”指能够刺激感官引起感性直觉的那个对象。“真如之相的物自身”指为质料提供源泉的那个对象的自在性状。“先验理念的物自身”指人类理性在追求无限的过程中而设立的先验理念,即上帝、自由、灵魂。

我对康德物自身思想做这种梳理,主要想说明以下两个问题。

首先是证明牟宗三没有否定“质料之源的物自身”和“真如之相的物自身”,没有取消彼岸世界物自身的意思。比如,牟宗三明确讲过:“说我们所知的自然界中的对象物与上帝、不灭的灵魂以及意志的自由有别,这是显明的;但若说我们所知的这个自然界中的对象物只是这个对象物之现象,而不是这对象物之在其自己,进而复说这物之在其自己不能作为我们认知之对象,只现象始可作对象,这便不那么显明。”^④上帝、灵魂、自由固然是物自身,与我们所知的自然界的对象不同,这好理

^① 郑家栋:《本体与方法——从熊十力到牟宗三》,沈阳:辽宁大学出版社,1992年,第257-258页。

^② 李明辉:《当代儒学的自我转化》,北京:中国社会科学出版社,2001年,第44页。

^③ 杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷,第270页。

^④ 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第2-3页。

解,但“我们所知的自然界中的对象物”同样是物自身,如何说明这种对象物只是作为现象而不是作为物自身显现于我们,就不那么容易了。从这一表述可以看得很清楚,牟宗三并没有否定“自然界中的对象物”的用意,而是强调对这种“对象物”为什么只是现相而不是物自身必须加以清楚的说明。

其次强调康德既在理论哲学意义上讲物自身,又在实践哲学意义上讲物自身。这一点对于反驳卢教授对我的批评更为重要。卢教授对我批评的一个重要理据,是认为我只注意到了物自身的理论哲学意义,未能注意其实践哲学意义。她说:

要区分开于理论哲学而论之“物自身”义与实践哲学而论之“物自身”义。杨教授仅就康德于理论哲学而论之“物自身”而说,且其说欠缺哲学说明之严格性,尤其错误的是忽略了康德于实践哲学而论之“物自身”义,因而有“物自身当中,并不含有道德之心创生存有的那个物件^①”的错误见解。^②

在卢教授看来,康德一方面以理论哲学论“物自身”,这是“理论意义的物自身”,另一方面又以实践哲学论“物自身”,这是“实践意义的物自身”。牟宗三讨论存有关注的是“实践意义的物自身”,重点不是认知问题,而是道德问题。我研究牟宗三的植物自身理论,只讲其理论意义,未讲其实践意义,“忽略了康德于实践哲学而论之‘物自身’义”。

这种批评反复出现,下面两段也与此有关:

杨泽波教授忽略了康德于实践哲学而论之“物自身”义,完全无知于康德从现象与物自身两个方面考量人的学说,并不知道自由概念的领域里,物自身之意义。^③

依以上所论可见,杨泽波教授对康德的物自身学说无确解,对牟先生的智的直觉说、物自身说亦只是主观随意地起议论,他以这两方面的一己之私见来批评牟先生的“无执存有论”……他将牟先生通康德而论的道德主体(本心仁体、意志^④自由)的创造性曲解为“将道德之心的价值和意义投射到物件(当为‘对象’——引者注)上”……^⑤

这是说,牟宗三的存有论主要涉及本心仁体问题,自由意志问题,这是实践意义的,不是理论意义的,我却把问题的重点引向外部对象,讨论道德之心与外部对象的关系问题,讲什么“将道德之心的价值和意义投射到对象上”,重点完全弄错了。

透过前面的列表可以清楚看出,我的研究已经充分注意到了康德既在理论哲学意义上,又在实践哲学意义上讲物自身,前者是“质料之源物自身”和“真如之相物自身”,后者是“先验理念物自身”。“先验理念物自身”(本体)既有消极意义,又有积极意义。消极意义指它是认知的界限,人不能跨越这个界限。积极意义是强调自由、上帝、灵魂不灭这些先验理念虽然不可以认识,但对于人的道德实践仍有重要作用,不可轻易否定。我在分疏康德物自身内涵的时候,对此有详细的说明,批评我只注意物自身的理论哲学意义,忽视了其实践哲学意义,与事实不符。

可能是因为上述诠释难以化解牟宗三相关论述的矛盾,有学者又试图从道德目的论的角度理

① 此段引文中的“物件”原文为“对象”。我讨论牟宗三存有论从不用“物件”的说法,只说“对象”。这类错误在卢教授的著作中多次出现,可能是由简体字转换为繁体字有误而校对不精所致。因为此类问题较多,以下仅以夹注方式标注,不再加脚注说明。

② 卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第444页。

③ 卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第447页。

④ 此“志”字原文遗漏,据文意补。

⑤ 卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第447页。

解牟宗三这一思想。唐文明于2012年出版的《隐秘的颠覆——牟宗三、康德与原始儒家》即是如此。该书指出,康德看到自然目的论的不足而提出了道德目的论,以道德目的论作为自然目的论的基础。牟宗三关于价值意味物自身的思想,表现的正是这个道理。“在这样一种以道德目的论为根据的道德神学中,整个世界的存在,或者说万物的存在,都染上了一层道德的色彩,或者说,世界的存在、万物的存在都因道德而有其价值。正是在这个意义上,我们可以断言,牟宗三将物自身理解为一个高度价值意味的概念,其中包含着深刻的洞见。”^①这即是说,牟宗三所说的价值意味的物自身,应纳入康德道德目的论系统来理解。

无独有偶,卢教授也持类似的看法,她说:

无论是“自觉”或“觉他”,皆视之为目的,不作工具看,就是物自身。^②

吾人可指出,牟先生所论道德主体为“独个的完整的存在”,即“物自身”之存在。而天地万物在道德主体之“感应、润泽、与明通中,而为自在的,自尔独化,而化无化相”。此义即牟先生所言“觉他”义,此义通康德所论,任何物,视之为目的,它就是“在其自己”之物。

此即天地万物为一体之道德目的论下的“物”。^③

头一段是说,人是目的,不是手段,道德之心不管是“自觉”还是“觉他”,都视之为目的,不作工具看,其对象就是物自身。第二段言之更详,意在表明,在牟宗三看来,道德主体有“觉他”之功。这个“觉他”是说因为道德主体属于物自身,道德主体对天地万物有感应、润泽、明通的功能,在此过程中,天地万物皆自尔独化,化无化相。这种情况与康德所说任何物皆视之为目的,皆是“在其自己”之物,完全一致。在这种模式下,天地万物升华为道德目的论下的“物”,这种“物”不再是现相,而属于物自身。对于卢教授的这种理解,我们一方面应该承认,牟宗三确实有不少关于以道德目的论物自身的论述^④,另一方面也必须认真分析牟宗三的这些论述是否合理。这里至少有两个问题需要探明。

首先是康德道德目的论与牟宗三存有论的关系问题。为此我在《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷的一个注释中做过这样的说明:

康德的道德目的论与牟宗三的存有论进路并不相同。道德目的论是《判断力批判》中的重要内容。康德看到自然目的论没有足够的说服力,认为只有有道德的人才能作为这个最终的目的,才能把整个世界视为一个整体,整个世界也才具有了道德的意义。牟宗三道德存有论并不是从这个角度进入的。牟宗三提出价值意味物自身这一概念时并没有关注自然世界的目的问题,他关心的是道德之心除能创生道德善行之外,还能不能对宇宙万物发生影响。他从熊十力的新唯识论那里找到了肯定的答案,强调道德之心有涵盖乾坤

① 唐文明:《隐秘的颠覆——牟宗三、康德与原始儒家》,北京:生活·读书·新知三联书店,2012年,第199页。

② 卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第443页。

③ 卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第449页。

④ 比如,“当自由无限心呈现时,我自身即是一目的,我观一切物其自身皆是一目的。一草一木其自身即是一目的,这目的是草木的一个价值意味,因此,草木不是当作有限存在物看的那现实的草木,这亦是通化了的草木。”牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第18页。又如:“此如康德说视任何物,不但是人,其自身即为一目的,而不是一工具。视之为一目的,它就是‘在其自己’之物。此‘在其自己’显然有一丰富的道德意义。康德说吾人的实践理性(即自由)可以契接这个‘在其自己’,显然这个‘在其自己’是有道德价值意味的,而不只是认识论上的有条件与无条件的直接对翻。”牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第451-452页。这些都是以道德目的说物自身,检查牟宗三文本,这类论述并不少见。

的功能,可以将自己的意义和价值赋予宇宙万物。将康德和牟宗三的相关思想放在一起比较,两种进路的差别非常明显。如果不能正视这种差别,很可能又将牟宗三的思想置于西方哲学的某个框架之中,不仅不能准确理解其意,而且还会造成诸多不适。^①

康德道德目的论是强调自然本身没有目的,只有人才有目的,因为人有目的,以目的的眼光看自然,可以把整个世界视为一个整体,人也可以在这个过程中证明自己是自由的。牟宗三的道德存有论关心的则是道德之心能不能对宇宙万物发生影响。道德之心是一个比较宽泛的概念,其中当然也包含道德目的的内容,但又远不止于道德目的。较之康德的道德目的论,牟宗三的道德存有论关注的范围要大得多。

为此,我们来分析《现象与物自身》中的一段论述:

或者说康德是由“自由”来接近这价值意味的物自身。但是,自由毕竟只是道德理性上的事,与这桌子之为物自身相距甚远。我们的知性、感性不能及于自由,但这并不函说亦不能及于物自身,尤其不能决定这物自身是一个价值意味的概念;而康德亦实未明朗地决定说物自身是一个价值意味的概念,他说物自身常是与事实问题不分的。当然,假定自由的无限心可以呈现,而智的直觉亦可能,则价值意味的物自身即可被稳住,而其价值意味之何所是亦可全部被显露。但是,这样一来,我们对于感性与知性即有一价值上的封限,而不是定然之事实。如是,在我们身上,无限心与识心有一显明的对照,即执与不执之对照;我们即由于此对照而有一标准,以之去决定物自身是一个价值意味的概念,并能显明地决定我们的知性、感性(即识心之执)之所知定是现象,而不是那有价值意味的物自身,并能充分地决定这分别是超越地分别。但是,这一步,康德并未作到。^②

在牟宗三看来,自由是道德理性方面的事情,可以称为物自身(本体),但这“与这桌子之为物自身相距甚远”。依据我的理解,牟宗三这样讲意在强调,你可以说自由是物自身,但“桌子”是不是物自身的问题,同样需要加以说明。这里“桌子”的说法很是微妙,它表明了牟宗三一直关心这样一个问题:即使我们肯定了自由是价值意味的物自身,但仍然不能说明“桌子”何以是价值意味的物自身。如果我们肯定人有智的直觉,就可以说明“桌子”一类的对象同样可以具有价值意味,从而成为价值意味的物自身。这些内容是康德道德目的论没有涉及的。如果仅仅以康德的道德目的论解读牟宗三的存在论,势必掩盖其中很多有价值的思想。

另一个需要讨论的是“物自身创生的存有”和“物自身的存有”的关系问题。这是我特别重视的一对概念:

牟宗三所说的价值意味的物自身强调的不是“物自身创生的存有”,而是“物自身”的存有。“物自身创生的存有”与“物自身的存有”是两回事,明确区分这两个概念非常重要。所谓“物自身创生的存有”是说有一种本体叫做物自身,它可以创生存有;所谓“物自身的存有”是说这种存有本身就是物自身,而不是现相。必须明白,牟宗三创立无执存有论的真正目的是建构一种存有论,一种与现相不同的存有论。这里他特别强调的是智的直觉的有无。没有智的直觉,只有感性直觉,我们只能创生现相的存有。反之,我们就可以直达物自身,创生物自身的存有。与感性直觉相对的是识心,是现相,与智的直觉相对是自

^① 杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷,第309页。

^② 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第12-13页。

由无限心,是物自身。这是牟宗三存有论最基本的原则。^①

“物自身创生的存有”和“物自身的存有”这两个概念词语相近,但内涵不同。前者(“物自身创生的存有”)是说,有一种物自身,它可以创生存有,意即道德之心是物自身,它可以创生存有。后者(“物自身的存有”)是说,这种存有不属于现相,而属于物自身,意即道德之心创生的存有,不再是现相,而是物自身。较之上一个问题,这个问题更为复杂。为此澄清二者的关系,我们可以这样来思考:即使我们认可牟宗三是以自由来讲物自身的,重视的是实践哲学意义的物自身,同时也承认这种物自身可以创生存有,可以视天地万物为目的,但这种成为目的的天地万物,是不是还属于物自身呢?

比如,阳明讲过,岩中花树本来“自开自落”,只是因为人来到山中,看到了花树,花树颜色才“一时明白起来”,由此可知花树不在心外^②。牟宗三多次引用这段材料,以说明“一时明白起来”的花树不再是“现相”,而是“物自身”。这里的问题非常突出。花树颜色“一时明白起来”,说明花树已受到人心的影响,哪怕这种影响如牟宗三所说是以道德目的方式展开的,是人将花树视为目的,但既然含有了目的,就说明它已不再是深山之中“自开自落”的花树了,不再是那个“物之在于自己”了。更为严重的是,按照康德的学理,自然界没有目的,目的是人给予的。如果将赋予道德目的的“花树”也规定为“物自身”,按照“物自身”是“物之在其自己”的意思,那岂不等于说“花树”原本就有目的了吗?这显然是与康德基本精神严重相悖的。

又如,牟宗三还以“本来面目”“自尔独化”讲物自身,他说:

吾人若单自物自身之存在而言,吾人可说这是万物之“本来面目”;就人而言,亦是人之本来面目。但就人而言,这只是“本来面目”之形式的意义;其真实的意义乃在自由自律的无限心之呈露。真实意义的本来面目不空头,亦不虚悬,故必即“物自身”之存在,乃至即天地万物之“物自身”之存在,而为本来面目。但是就物而言,例如草木瓦石,则只能就其“物自身”之存在而言其形式意义的“本来面目”,而不能言其真实意义的“本来面目”,因为它们不能显露无限心而为自由故,当然亦不能说它们不自由(物自身对于自由是中立的,既无损于自由,亦无助于自由,自由是另端开显的)。它们只在知体明觉这无限心之感应、润泽与明通中,而为自在的,自尔独化,而化无化相的。它们因着我的真实意义的“本来面目”之圆顿的呈现,因着我的自由无限心之感润与明通,而获得其本来面目,然而它们自己不能呈露无限心以自证其本来面目。^③

自由无限心为知体明觉,在知体明觉面前一切都是物自身。人与物皆然。这种说法容易引生一个问题:如果说在知体明觉前都是物自身,都是自由的话,人好理解,因为人是自由的,但草木瓦石是不是也是自由的呢?牟宗三认为,在知体明觉面前,草木瓦石也是物自身,但它只有“形式意义”,没有“真实意义”,人则不同,人有“真实意义”,可以显露自由无限心。尽管人与物有此差别,但牟宗三还是承认,在知体明觉之感应、润泽与明通中,草木瓦石也可以以其“本来面目”呈现,这种本来面目即为“物之在其自己”,而这种情况就叫做“自尔独化”。牟宗三这一说法很难值得深入推敲。草木瓦石在自然环境中没有任何意义,只是因为有了人,在人的知体明觉感应和润泽中,才具有了意义。

^① 杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷,第308-309页。

^② “先生游南镇。一友指岩中花树问曰:‘天下无心外之物。如此花树在深山中自开自落,于我心亦何相关?’先生曰:‘你未看此花时,此花与汝心同归于寂。你来看此花时,则此花颜色一时明白起来,便知此花不在你的心外。’”王阳明:《传习录》(下),《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第124页。

^③ 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第123-124页。

但既然有了意义,就说明它早已不再是其“本来面目”,不再是“自尔独化”了。上面所举“岩中花树”之例问题更为明显。牟宗三强调,人有智的直觉,以智的直觉看此花树,因为不受范畴的影响,所以花树是物自身,是花树之“本来面目”,是其“自尔独化”,是其物自身。这里的问题极为严重。按照常规的理解,花树在山中“自开自落”才是其“本来面目”,才是其“自尔独化”,才是物自身。人看到花树就会以自己的道德之心的内容影响它,哪怕这种影响是以道德目的实现的,这时的花树怎么能说是其“本来面目”,怎么能说是其“自尔独化”,怎么能说是物自身呢?

由此说来,牟宗三确实有不少以道德目的说明物自身的论述,但这些论述的准确性有待检讨,不能不加分析地盲目采信。必须清楚地看到,即使沿用牟宗三的说法,人是目的,可以视天地万物(哪怕是以“桌子”为代表的无机物)为目的,但这种被视为目的的天地万物,是人以道德目的“看”的结果。因为此时的天地万物已经在人的视野之下,受到了人的影响,被附加了目的的因素,染上了道德的色彩,再谈不上“本来面目”,谈不上“自尔独化”,是绝对不能称为“物自身”(物之在其自己)的。

(二)牟宗三为什么要将存有论的对象称为“物自身”

既然道德之心创生的存有对象早就染上了道德的色彩,脱离了物之在其自己的身份,牟宗三为什么要言之凿凿将其称为物自身呢?这里的原因十分复杂,是我近二十年牟宗三研究着力最多,用心最苦的部分。研究下来,我发现,这主要是因为牟宗三的论证不够严密,存在着严重的瑕疵。这些瑕疵主要表现为如下彼此相连的三个环节^①:

第一个环节是误解了康德智的直觉的概念。在康德学理中,智的直觉与本源问题相关,康德直接名为“本源的直观”,与“派生的直观”相对,意指一种不需要对象刺激,本身就可以提供杂多的直观(觉)。康德在纯粹理性批判中为了划清认识的界限,防止认知的僭越,强调人的认识必须始于直观。直观一方面有时间和空间这些形式,另一方面有对象的刺激以提供质料。没有形式,质料得不到整理,没有对象刺激,无法形成质料。自由、上帝、灵魂不灭作为本体,只是智思之物,无法为人提供质料,只能思之,不能识之。假如有一种直观可以不需要对象刺激便可形成,那么它就是“本源的直观”了。这种直观人类显然不可能具有,或许只有上帝才能具有,不过我们对此无法加以证明。这是康德“智的直觉”这一概念最基本的含义^②。

牟宗三一开始就没有从这个角度进入,而是从认识是否需要范畴(包括时空)来理解这个概念的。在他看来,人的认识必须借助范畴,受此影响,认识一定有所变形,所以只能停留于现相,无法达到物自身。如果可以证明有一种认识不需要范畴,那么它就是智的直觉了。我有这个发现,缘于我注意到了牟宗三的一段特殊经历:

三十年前,我在西南联大哲学系有一次讲演,讲建立范畴、废除范畴。当时听者事后窃窃私语,范畴如何能废除呢?我当时觉得他们的解悟很差。我说此义是以中国哲学为根据的。我当时亦如通常一样,未能注意及康德随时提到智的直觉,与直觉的知性,我只随康德所主张的时空以及范畴只能应用于经验现象而不能应用于物自身(这是大家所知道的),而宣说此义。现在我细读康德书,知道两种知性,两种直觉的对比之重要,即从此

^① 参见杨泽波:《牟宗三“觉他”思想陷入误区原因梳理》,《文史哲》2015年第1期,第118-127+167页,文章对这个问题进行了较为详细的分析(另见杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷,第234-250页)。此处论证的角度不同,建议相互参看。

^② 参见杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷第五章第二目第一小节“智的直觉在康德哲学中的基本含义”,第160-171页。

即可真切乎此义。此为康德所已有之义,只是他不承认人类有此直觉的知性而已。但在神智处,范畴无任何意义,范畴即可废除。假若在人处亦可有此直觉的知性、智的直觉,范畴亦可废除。废除范畴有何不可思议处?于以一见一般读哲学者,甚至读康德者,解悟与学力之差!^①

这段材料是我在《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷首次引用的。我非常重视这段材料,是它帮助我破解了这里的重重谜团,而这段材料的核心就在八个字:“建立范畴,废除范畴”。牟宗三到西南联大哲学系做演讲,主讲“建立范畴,废除范畴”问题。这一观点未被听众理解,令他非常失望。牟宗三之所以有此看法,是因为在他看来,如果没有智的直觉,就必须经由范畴,只能达成现相,反之,如果有了智的直觉,就不需要范畴,就能够达到物自身了。在中国哲学传统,尤其是儒学传统中,人人都有本心仁体、良心善性,对本心仁体、良心善性的把握是直接进行的,完全不需要范畴。这种不需要借助范畴的思维方式,在牟宗三看来就是康德所说的智的直觉。因此,依据儒学思想传统,人完全有理由承认人可以有智的直觉,不需要像康德那样将其归给上帝。

自20世纪三十年代末有了这种看法后,牟宗三一生都没有改变。数十年后在《智的直觉与中国哲学》正式讨论智的直觉问题时,再次提到这个问题,这样写道:

试设想我们实可有一种智的直觉,我们以此直觉觉物自体,觉真我(真主体,如自由意志等),觉单一而不灭的灵魂,觉绝对存有(上帝等),我们在此直觉之朗现上,岂尚须于范畴来决定吗?范畴能应用于上帝,灵魂,自由真我乎?康德自然知道不能用。在此等等上既不能用,何便能应用于物自体?在此等等上,不但因我们对之不能有感触的直觉,故范畴不能用,且亦不因我们对之有智的直觉,范畴即能用。康德在此未加谛审,故有那不谛之语。康德不认我们人类可有智的直觉(这是因为他无中国那样的哲学传统作背景故),这便影响他对于物自体的了解之明晰,他只对之有一笼统的,形式的概念(消极意义的限制概念)置于彼岸而已,故措辞多有不谛,亦多缠夹。^②

此处“岂尚须于范畴来决定吗”很能说明问题,其意是说,对于真我的思维方式不需要范畴,这种思维方式就是智的直觉。中国哲学历来承认对本心仁体的体认,康德因为没有中国哲学传统,不这样看,所以措辞多有不谛,多有缠夹。将上面所引这两段材料放在一起对比着细细研读,从中可以清楚地看到牟宗三是如何误解康德智的直觉这一概念的。

第二个环节是以“自觉”证“觉他”。牟宗三受教于熊十力,非常重视良知呈现问题。牟宗三讲呈现,有两个方面的内容。一是本心仁体遇事一定会当下表现自己,向人发布命令,告知是非对错,人通过自身具有的“内觉”能力,可以觉知本心仁体正在呈现。这就说明,人对本心仁体的体悟,知道是非对错,是直接得到的,中间不需要借助范畴这种认识形式。这种情况牟宗三称为“自觉”。二是道德之心不甘寂寞,面对外部对象总要呈现自身,指指点点,表达自己的看法,将自身的价值和意义影响它们,使其染上道德的色彩,创生道德的存有,使天地万物成为存在。这种情况牟宗三称为“觉他”。这两个方面缺一不可,前者的对象指内,后者的对象指外。就一般情况而言,理解“自觉”已经比较困难了,不然阳明也不会直到三十七岁才有龙场顿悟之事。“觉他”的情况更不乐观,人们

^① 转引自牟宗三《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》第20卷,第195页。我在《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷做了引用,见该书第172-173页。

^② 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》第20卷,第156页。

很难明白道德之心为什么可以影响外部对象使之成为存在,不了解这种影响为什么是通过呈现的方式进行的,更不了解牟宗三为什么说这种思维方式是智的直觉。牟宗三思想难以理解,难以把握,绝非虚言。

然而,牟宗三的论证过程有一个严重的逻辑瑕疵,这就是直接以前者证后者,即以“自觉”证“觉他”。“自觉”是指对于本心仁体的体认,孔子的“为仁由己”,孟子的“反求诸己”,说的都是这个道理。人们对于本心仁体的体认是直接进行的,中间不需要借助范畴,从宽泛的意义上看,这种思维方式也可以说是智的直觉(严格说来康德并不认可这个说法)。“觉他”则是指道德之心影响外部对象,将自身的价值和意义附加在“山河大地”“一草一木”之上。“山河大地”“一草一木”原是自然之物,没有道德的价值和意义,因为有了人,受到人的道德之心的影响,才有了道德的色彩。道德之心影响外部对象不是认知问题,中间不需要借助认知意义的范畴。在牟宗三看来,这种思维方式刚好符合他心目中的那种无需范畴的智的直觉,于是便将这种思维方式规定为智的直觉,宣称我们不必沿着康德的路子走,人完全可以有智的直觉。

遗憾的是,这个论证过程有明显的不严格的地方。这是因为,人对本心仁体的体认确实是直接进行的,不需要借助作为认识形式的范畴,这是儒家的一贯传统,但不能由此证明道德之心影响外部对象,创生存有的思维方式就是智的直觉,其对象就是物自身。这个道理说复杂也复杂,说简单也简单。要说复杂,那必须先梳理康德意义的智的直觉的内含,再澄清牟宗三所理解的智的直觉的内含,这些在康德研究中本身就是一个难点。说简单是因为既然是道德之心影响外部对象,创生存有,虽然这种过程不需要借助作为认识形式的范畴,但也必须有自己的道德内容。道德存有的本质是将道德之心的内容影响外部对象,将自身的价值和意义附加在这些对象之上,使其成为存在。既如此,由此生成的对象当然就已经带有了道德的色彩,不再是“物之在其自己”,不能称为“物自身”了。

更为困难的是第三个环节,这个环节过去很少有人谈到,这就是混淆了“范畴之无执”和“化境之无执”的关系。牟宗三非常重视“无执”问题。在他看来,人的认识必须经由范畴这个环节,这其实就是一种“执”,即“执”于范畴。如果可以不要范畴,也就做到了无执。这可以称为“范畴之无执”。除此之外,牟宗三还在另一个意义上讲“无执”,这就是“化境”。“化境”是牟宗三在诠释孟子“大而化之之谓圣”时提出的一个概念。化境有两个所指^①:一是就普万物而言。儒学最初目的是成就道德,属于道德自觉之道德界。但儒家又不以此为限,承认人同时可以进入普万物而为言的形上学之领域。这种形上学的领域即由圣人之“化境”而体现。圣人之“化境”其实也就是普万物而为言之境,即一般所说的“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”,“体物而不可遗”,“妙万物而为言”之境。二是就无相而言,这层意思更为重要。牟宗三强调:

“大而化之”(把大化掉大无大相)之化境是儒家语。此“化”字最好,一切圆实皆化境也。不至于化,便不能圆,不能实,不能一切平平,无为无作。故“化”字是圆之所以为圆之最高亦是最后之判准。^②

所谓“大而化之”就是把大化掉,大无大相。牟宗三非常重视这个问题,强调“此‘化’字最好”,在化境中,一切均是自然之自己,没有任何相可见。这就是说,人的道德一旦达到一定的境界,便会出现

^① 参见杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第五卷附录一“牟宗三儒学思想辞典”之“化境”条,第256-257页。

^② 牟宗三:《圆善论》,《牟宗三先生全集》第22卷,第275页。

无心为善而成善,无心无德而为德,大无大相,在外面一点显不出道德样子的情况。这也是“化境”。人达到了这个境界,也就做到了无执,一切均是自然,一切均是平平,再无任何相可言。这种情况就叫“化境之无执”。

“化境之无执”是一个极有意义的问题,值得深入发掘,但牟宗三在这里有一种重要的滑转,这就是以“化境之无执”证明“范畴之无执”。人的境界上升到一定高度,达到化境之后,确实可以做到“无执”,外面丝毫显不出道德的样子,但这与“范畴之无执”不是同一个问题,不能以此证明“范畴之无执”。道德之心创生存有,是将道德之心的价值和意义投射到外部对象之上,使其染上道德的色彩。既然染上了道德的色彩,即使它是由圣人实现的,毫无造作,浑然天成,但对于对象而言,仍然被附加了道德的内容,仍然是一种“执”,而不是“无执”。

这个问题还与牟宗三讲的“无相”有关。“无相”即是没有任何相。牟宗三讲“无相”主要是就“道德而无道德之相”而言的。“道德而无道德之相”是说达到了“化境”,成就了道德却完全没有道德样子的意思。明道“天地之常以其心普万物而无心,圣人常以其情顺万事而无情”之名言,阐发的就是这个道理。天地与圣人原本是有心有情的,但天地与圣人境界高,可以以“无心”“无情”的方式来体现。这种“无心”“无情”就是没有道德的样子。我们完全可以承认这个道理,但切忌不能因此讲道德之心创生的存有对象也是无相,也是物自身。遗憾的是,牟宗三经常以这种“无相”说明道德之心创生赋予“山河大地”“一草一木”以道德价值和意义,由此创生的存有对象也是“无相”,进而将其规定为“物自身”。这个问题就大了。道德存有的本质是道德之心影响宇宙万物,既然受到了道德之心的影响,就说明这种对象已经着了“相”,成为了一种现相,怎么能说是“无相”呢?

在翻译完康德的《判断力批判》后,牟宗三又将这个道理运用于审美的领域。他强调,随着境界的上升,人的审美也可以成为一种自然,没有任何执着。这种情况可称为“审美而无审美之相”。“审美而无审美之相”与上面说的“道德而无道德之相”性质相同,学理价值很高。但问题在于,牟宗三进而以“审美而无审美之相”论说“审美而美无美相”。“审美而无审美之相”与“审美而美无美相”字句相似,但含义不同。“审美而无审美之相”是说人在自然过程中,没有主观故意,即完成了审美。而“审美而美无美相”则说是,审美的对象没有了“相”,是“无相”,这种“无相”即是物自身。这里的问题十分严重。审美的本质是主体对于客体进行一种赋予,在此过程中同时获得美的感受。既然审美首先必须有赋予,那么这种赋予的对象就已经有了相。任何美都有其相。不管是不是达到了“化境”,审美之美的对象都是一种“相”,没有“相”的美根本就不存在。牟宗三由“化境之无执”出发,大讲“道德而无道德之相”“审美而无审美之相”,进而证明“审美而美无美相”,以此达到相即式合一,在逻辑关系方面存在着严重的混乱^①。

上面是对牟宗三论证三个环节存在的问题的分析,证明牟宗三对智的直觉这一概念的理解有失准确,将存有论的对象称为物自身更是一个严重的错误。卢教授不认可我的这种分析,批评说:

杨泽波教授根本对牟先生所论道德主体及其创造性缺乏理解,他只抓住“不需要借助时空和范畴”一点,竟以胡塞尔所论与道德毫不相干的“意向之物”来说事。^②

这一批评有两个要点,一是不承认我以范畴之有无(即“不需要借助时空和范畴”)认定牟宗三误解

^① 参见杨泽波:《无相的疑惑——关于牟宗三以“放得下”论无相建构相即式合一的一种讨论》,《中国哲学史》2013年第3期,第120-128页;另见杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第五卷,第87-119页。

^② 卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第443页。

了康德智的直觉的概念,二是反对我以胡塞尔现相学解释牟宗三的存在论。关于第二点留给本文第三节分析,这里仅说第一点。

前面在分析康德智的直觉的基本含义时多次讲过,牟宗三自20世纪三十年代末就关注“建立范畴,去除范畴”的问题,后来又以此来诠释康德智的直觉,将智的直觉理解为一种无需范畴的思维方式。我的研究证明了这是一个重要的失误,是牟宗三整个论证过程陷入误区的第一环,是其思想走向偏失的逻辑起点。卢教授不承认我的这种努力,批评我“只抓住‘不需要借助时空和范畴’一点”,这是我不能接受的。前面讲了,这个问题前人没有涉及,是我首先发现的。发现问题非常重要,有了这一步才能谈“自觉”和“觉他”,“范畴之无执”与“化境之无执”。卢教授在《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》也谈到了这个问题,承认牟宗三理解的智的直觉与康德原意不合,“将其本人所言‘智的直觉’与康德所言‘理智的直观’混同了”^①。但她没有沿着这个方向继续向前走,反而认为这并不影响牟宗三相关思想的正确性。“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。”^②这是说,牟宗三通过道德本心的真实呈现来说智的直觉,这一思路与康德以道德意识讲道德法则彼此相通,意义深远。换言之,在卢教授看来,牟宗三在这个意义上完全可以讲智的直觉。这个看法问题很大。前面讲了,依据儒家学理,人可以直接体悟本心仁体,这种思维方式在特定意义上可以说是智的直觉,但绝对不能以此证明道德之心对于天地万物的影响也是智的直觉。卢教授未能清楚看到这里的问题,固守牟宗三的思路,仍然是以“自觉”证“觉他”,重复着牟宗三的错误。另外,她还以“执”与“无执”来讲物自身。“此即牟先生依据‘识心’之‘执’,与无限智心之‘无执’的对反来作出‘现象’与‘物自身’之区分的思路。”^③意思是说,圣人境界高,可以做到“无执”,达到物自身,但光有此还不行,还要有“执”,有了“执”才能形成认识,达成“现相”。联系上面的分析,这明显是牟宗三以“化境之无执”证明“范畴之无执”的思路,是这一失误的延续。

由此说来,卢教授虽然也看到了牟宗三对智的直觉的理解与康德不一致,提出了若干修正意见,但不肯承认这是一个根本性的错误,固守于之前的方式,或以实践哲学意义,或以道德目的意义,以“自觉”证“觉他”,以“化境之无执”证“范畴之无执”。这种做法只能在旧有的圈子里打转,无法从根本上纠正牟宗三思想的过失,这只能以“遗憾”二字作答了^④。

三、将存有论的对象界定为“善相”的理据与意义

(一)“胡塞尔现相学意向性的直接性”与“善相”

既然道德之心创生存有的思维方式不是智的直觉,其对象不能称为“物自身”,那么如何给其一个准确的称谓,就成了整个问题的关键。要解决这个问题,还是要回到牟宗三关于智的直觉的理解上来。前面反复讲了,牟宗三所说的道德之心创生存有的思维方式不是康德意义的智的直觉(“本源的直观”),也与牟宗三自己理解的智的直觉(即无需范畴的思维方式,道德之心创生存有虽然不

^① 卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第139页。

^② 卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第148页。

^③ 卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第155-156页。

^④ 考虑到文章的布局,这个问题这里只是作初步的分析,将在《再议“终结”》第三节“‘终结’第二所指之延伸:如何理解智的直觉”再加详论,敬请关注。

需要范畴,但也必须有道德内容)有异。既然如此,那么它到底属于什么性质呢?研究下来,我得出的结论是,它大致相当于现相学所说的意向的直接性。

意向性的思想可以追溯到古希腊。亚里士多德明确主张,认识一方面要有外部对象,另一方面要有心灵,对象只有首先通过某种方式存在于认识者之内才能形成认识。中世纪后,经过布伦塔诺的努力,意向性概念重新引起人们的关注。胡塞尔接续了布伦塔诺思想,强调要构成一个心理现相,首先必须把一个对象意向性地包含于自身之中。没有这种意向性的内存在,心理现相是无法构成的。在胡塞尔看来,行为无不具有意向性,行为总是“朝向”对象的,自我在每一个行为中都意向地指向一个对象,每一个行为都意向地与对象相关。行为的一项重要任务就是给予意义。我们总是朝向对象,意指它,给它以意义。我在学习研究现相学的过程中注意到,意向有一个重要特点,即它不是间接的,而是直接的。这与康德思想有很大不同。康德强调,人通过感性直觉得到经验,再借用范畴对其加以整理,以形成知识。这样时空和范畴便成为了一个中介,认识必须通过中介才能完成。胡塞尔不是这样,他认为,意识意指一个对象,建构一个对象,是直接的意指,直接的建构,不需要像康德的认识论那样必须经过时空和范畴。我非常看重意向性思维方式的这种特点,特名之为“胡塞尔现相学意向性的直接性”。这个问题在现相学研究中似乎并不是一个特别重要的问题,我刻意提出这个说法,主要是想与牟宗三所说的智的直觉加以比较,对其有一个更好的诠释。照我的理解,牟宗三所说的智的直觉,其实与“胡塞尔现相学意向性的直接性”非常相近,二者都强调这个过程是直接进行的,是直接的赋予,直接的创生,并不需要借助时空和范畴这些认识形式。

存有论的对象仍然属于现相的范畴,而不能称为物自身,这是由上面的分析得出的必然结论。这个道理并不复杂。在胡塞尔现相学中,意向指向一个对象,就是建构一个对象,这个对象无论如何表述,都是现相,这是现相学这一称谓的根本原因。牟宗三存有论的主旨是“涵盖乾坤”,是“仁心无外”,强调仁心有“充其极”的特性,总要对天地万物指指点点,说三道四,将自己的好恶取向加于其上。这个道理听上去好像不易把握,其实其义理与现相学所说的意向指向对象,建构对象有很强的相通性。既如此,道德之心影响下的对象,当然就应该纳入现相的范畴,而不能归为物自身。牟宗三敏锐地看到道德之心指向天地万物,影响天地万物,不需要时空和范畴,这本是一个极有价值的发现,但遗憾的是,他没有将这一重要发现与现相学相通,而是基于对康德智的直觉的误解,视这种思维方式为康德所不承认人类可以具有的智的直觉,进而将其对象称为物自身。

当然,这并不是说牟宗三和胡塞尔完全一致。胡塞尔现相学总体上是以认识论为基础的,对道德问题、价值问题关注不多。胡塞尔曾对自己思想的这一特点有过反思,在此过程中,以“价值设定”形式出现的存在设定,在非客体化行为中能够起什么作用的问题,一直困扰着他。当我们通过客体化行为构造出对象并且设定了对象的存在之后,我们往往要进一步设定这个对象的价值。也就是说,虽然胡塞尔的意向性研究足以证明,意向通过客体化行为可以建构对象的存在,达到“认之为在”或“认之为真”,但是非客体化的行为,比如对于情感和意愿而言,能否同时决定“认之为善”或“认之为美”“认之为有价值”呢?如果这个设问有意义,那么“认之为在”或“认之为真”如何过渡到“认之为善”或“认之为美”“认之为有价值”,就成了一个必须回答的问题。胡塞尔看到了这里的问题,也意识到了这个问题的复杂性,但没有给出一个令人满意的答案,非客体化行为必须以客体化行为为基础还是其思想的主基调。

与胡塞尔相比,牟宗三思想的意义就显现出来了。在牟宗三看来,儒家哲学不像西方哲学那样重视纯粹认知问题,更没有胡塞尔那种逻辑学—认识论的架构,不关注认知意义的存在问题。但儒

家哲学同样有自己的存有论,这个存有论的主体是道德之心。道德之心有“涵盖乾坤”之功,一定要将自己的价值和意义赋予天地万物,做到“仁心无外”。这种赋予天地万物以价值和意义,同样是创生一种存在。这种存在不是胡塞尔所说的那种真理意义的存在,而是一种由道德之心创生的存在。牟宗三终其一生,为建构存有论不断努力,所要说明的不外乎这个道理。胡塞尔尽管对这个问题做过探讨,但未能彻底解决,而中国哲学在这方面有着相当丰富的资源,牟宗三的努力就是希望把这些资源发掘出来,使之成为系统。然而非常可惜,由于牟宗三对胡塞尔关注不多,加之对智的直觉的诠释有欠准确,直接将道德之心创生存有的思维方式理解为康德意义的“智的直觉”,而不是与“胡塞尔现相学意向性的直接性”挂钩,大大影响了人们对这一重要思想的理解。

清除了外围的障碍,逻辑上必然引出这样一个问题:既然道德之心创生存有的思维方式不是智的直觉,而大致相当于“胡塞尔现相学意向性的直接性”,那么这个存有的对象就不能称为物自身,而只能归属于现相的范畴;这个现相的基础因为不是认识论的,而是伦理学的,故可以称为“善相”:

“善相”可以说是“现相”的一个分支。“现相学”讲的是一种在人的影响下产生的“相”,“善相”则更进一步,特指一种在人的道德影响下产生的“相”。我这里特别选用“善相”的说法,是想突出这样一个思想:与一般的“现相”不同,在道德之心“观看”之下也会显现出一种“现相”。因为这种“现相”并非对象原本具有,所以是一种“相”;又因为这种“相”与道德之心有关,而道德之心是关乎善的,所以这种特殊的“相”可以叫做“善相”。“善相”与“现相”的关系须细加辨析。“善相”可以说是狭义的“现相”,而通常所说的“现相”则是广义的“现相”。“善相”属于“现相”,也可以归为“现相”,但不能反过来,将“现相”完全归为“善相”。^①

这是我对“善相”这一概念作出的说明。道德是关乎善的,道德也可以创生一种相,这种相即为“善相”。“善相”仍然属于现相的范畴,其内涵窄于现相,“善相”归属于“现相”,而“现相”不全是“善相”。“善相”虽然是一个新说法,但其义理并不难理解。我曾讲过,一个有德的人观察外部对象与一个无德的人观察外部对象,其外部对象的价值和意义一定有所不同。有德的人观看兰花时,便将人格的清新高雅移置其上,观看松树时,便将人格的高尚挺拔移置其上,观看翠竹时,便将人格的宁折不弯移置其上,从而使兰花、松树、翠竹有了道德的价值和意义。将这个道理推广开来,道德之心总要对宇宙万物施加影响,而宇宙万物也总要受到道德之心的润泽。上面所引“一色一香无非中道”“挑水砍柴无非妙道”的例子,可以很好地说明这个道理。这里的“一色一香”“挑水砍柴”明显都受到了道德之心的影响。“鸟啼花落,山峙川流”也是同样道理,这时的“鸟啼花落,山峙川流”作为外部对象已经处在道德之心的润泽之中了,有了道德的意义。又因为这里的“一色一香”“挑水砍柴”“鸟啼花落,山峙川流”只与道德之心相对,不与认知之心相对,所以不是西方所说的现相。但不是西方所说的现相并不代表它就是物自身,它们毕竟已经受到了道德之心的影响。这种受到道德之心影响的对象同样是一种“相”,一种具有道德内涵的“相”,而这就是我说的“善相”。要而言之,所谓“善相”就是道德之相,或者说就是道德之心所创生的那个特殊的存有之相。

卢教授基于一贯的立场,不同意我的这种理解,批评说:

杨泽波教授说:“‘觉他’的物件(当为‘对象’——引者注)是外部物件(当为‘对

^① 参见杨泽波:《智的直觉与善相》,《中国社会科学》2013年第6期,第39-52页;另见《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷,第19页。

象’——引者注),即所谓宇宙万物。”杨教授将牟先生所言以智的直觉“觉他”之物视为“外部物件”(当为“对象”——引者注),甚至套用胡塞尔现象学来说,误认之为“意向之物”。……胡塞尔所论不需要借助时空和范畴的“意向之物”,根本不同于牟先生于无限心大系统中对无限心而言“觉他”之物。^①

胡塞尔根本不谈道德,杨教授以胡塞尔的现象学来理解牟先生的存有论,难怪他有所谓“善相”之怪论。^②

这是批评我以现相学研究牟宗三的存有论。在卢教授看来,“胡塞尔根本不谈道德”,与牟宗三完全不同,怎么能“套用胡塞尔现象学来说”,以“意向之物”比附牟宗三的存有论呢?这种批评在我看来没有太多的道理。人既有认知之心,认知之心可以意指对象,创生存在,又有道德之心,道德之心同样可以意指一个对象,创生存在。如果不承认道德之心有这种功能,那么原本没有道德色彩的天地万物何以能够具有道德色彩,具有道德的价值和意义呢?难道这种道德色彩,这种道德的价值和意义,是由认知之心赋予的吗?胡塞尔现相学确实不重道德,但这并不妨碍其他人从道德的意义来讲现相学。舍勒后来就是发现了这个问题,才在基督教的背景下,发展出了自己颇具特色的情感学说,建立了情感现相学、价值现相学。牟宗三以中国哲学为根据,凸显道德之心对于天地万物的影响,也是朝着这个方向做出的重要努力,具有重要的学理价值。

卢教授继而语气强硬地写道:

吾人可指出,牟先生所论道德主体为“独个的完整的存在”,即“物自身”之存在。而天地万物在道德主体之“感应、润泽,与明通中,而为自在的,自尔独化,而化无化相”。此义即牟先生所言“觉他”义,此义通康德所论,任何物,视之为目的,它就是“在其自己”之物。此即天地万物为一体之道德目的论下的“物”。岂有所谓如杨泽波教授所言“只不过是一种‘善相’”,“将道德之心的价值和意义投射到物件(当为‘对象’——引者注)上,使物件(当为‘对象’——引者注)染上道德的色彩”?^③

这是指责我把牟宗三所说的“物自身”界定为“善相”。按照她的理解,在牟宗三那里,道德主体是物自身,道德主体可以以目的论感应、润泽天地万物,在感应、润泽中,天地万物自尔独化,化无化相,这种自尔独化,化无化相的天地万物即是物自身意义的物。我不明其意,将其解说为“善相”,大错而特错。前面分疏了“物自身创生的存有”和“物自身的存有”这两个概念。道德主体(本心仁体、自由意志)是物自身,这种物自身可以创生存有,这叫“物自身创生的存有”。物自身创生存有,其对象已经带有了道德主体的痕迹,染上了道德主体的色彩,不再是“物自身的存有”了。即使道德主体是以道德目的看待天地万物的,但这种活动的本质仍然是将目的因素加在天地万物之上,这种加上了目的因素的天地万物,已经带有了“相”,这种“相”即为“善相”,不再是物自身了。

卢教授如此反感我讲“善相”,据我分析,原于她对存有论这个概念的特殊理解。前面“一个基础性问题:什么是‘存有’”一节讲过,卢教授是以“本心仁体或自由意志之真实存有性”来界定存有这个概念的。她强调,无论是儒家的本心仁体,还是康德的自由意志,都是真实的实有,以这种真实的实有证明人和物的真实存有性,是牟宗三道德存有论的宗旨。我已证明,牟宗三讲存有,根本目

① 卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第441页。

② 卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第448页。

③ 卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第449页。

的是以道德之心说明天地万物如何能够有其存在性,即“就一物之存在而明其如何有其存在”,卢教授对存有概念的理解与牟宗三原意严重不合。卢教授以这种方式理解牟宗三的存有论,当然不能接受我把存有论的对象界定为“善相”了,因为那样就等于否定了“本心仁体或自由意志之真实存有性”。然而,如果将牟宗三一生思想连贯起来,认认真真研读其原文,特别是《圆善论》“‘存有论’一词之附注”,不难知晓,牟宗三存有论的中心思想是“就一物之存在而明其如何有其存在”。由此出发,即可明白,道德之心确实会对天地万物产生影响,恰如以道德之心观看“一色一香”“挑水砍柴”“鸟啼花落”,可以将这些对象中看到中道、妙道、至道。牟宗三存有论所要阐明的无非是这个道理。于是,问题便聚集在这样一个焦点之上:道德之心审视下已经成为中道、妙道、至道的对象,难道还是“一色一香”“挑水砍柴”“鸟啼花落”的“本来面目”吗?如果不再是其“本来面目”,那不就等于说这些对象已经带上了一种道德之相吗?对于这种道德之相为什么非要固守牟宗三的做法称为“物自身”,而不能换一个更为准确的称谓叫做“善相”,以其名而副其实呢?

(二)两层存有当为“识相”的存有与“善相”的存有

“善相”问题确定之后,两层存有的问题处理起来就容易多了。两层存有的思想是牟宗三在《现象与物自身》中正式提出来的,其后又在《中国哲学十九讲》中借助大乘起信论一心开二门的模式加以新的阐发。牟宗三此时特别强调,“对着良知、本心或自性清净心直接呈现的,是事事物物之在其自己;而当它一旦面对感性与知性主体时,则转成现象,这些现象可以透过时空形式来表象,亦可经由范畴来决定,它们是属于‘自然因果性’所决定的。这种两种面向的呈现,不就等于佛教所说的‘一心开二门’吗?”^①意思是说,共有两层存有,对着良知本心呈现的,是物之在其自己;如果受到感性和知性形式的限制,就转为了现相。这两个方面都是存有,一个是物自身的存有,一个是现相的存有。在牟宗三这一论述中,现相的存有这一层没有问题,问题在于物自身的存有。前面已经阐明,道德之心是道德主体,它有创生存有的功能,这种创生不需要借助时空和范畴这些中介,但不需要借助时空和范畴的思维方式并不是康德意义的智的直觉,只大致相当于一种意向的直接性,其对象并不是“物自身”,而是“善相”。这样一来,两层存有的称谓就需要做一个根本性调整。道德之心创生的存有为“善相”,认知之心创生的存有为“识相”。两个方面合起来,两层存有不再是“物自身”的存有和“现相”的存有,而是“善相”的存有和“识相”的存有:

相信读者很容易辨识出这是两种完全不同的说法。其一,一心可以开出现相和物自身二门,其中现相是一种相,相应的是执的存有,物自身是无相,是真如,相应的是无执的存有——这是牟宗三的说法。其二,一心可以开“识相”和“善相”二门,其中“识相”由认知之心创生,它自然是一种相,是一种执的存有,“善相”由道德之心创生,它虽有特殊性,但同样是一种相,一种执,而不是无相,不是物自身,不是无执的存有——这是我发现牟宗三思想缺陷后提出的修正说法。^②

牟宗三将两层存有分别称为“现相”的存有和“物自身”的存有,“现相”相对于感性直觉而言,是有限心所为,“物自身”相对于智的直觉而言,是无限心而为。我则将其表述为一是“识相”的存有,二是“善相”的存有,“识相”的存有相对于认知之心而言,“善相”的存有相对于道德之心而言。这是两种完全不同的表述方式。这两种不同说法放在一起加以比照,哪一种更为合理,更不易误解,更容易

^① 牟宗三:《中国哲学十九讲》,《牟宗三先生全集》第29卷,第311页。

^② 杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷,第340页。

接受,读者可以自行判别。

卢教授从两个方面对我的理解提出批评。首先是不同意“善相”这一表述:

杨教授对于“存有”之哲学意义根本无恰当的了解,并且,他并不把握“存有论”于西方哲学发展至康德发生彻底改变,更谈不上认识这种改变对牟先生的影响。他所谓“现相的存有与物自身的存有”,“‘识相’的存有和‘善相’的存有”云云,都是随意造词。^①

在卢教授心目中,我对牟宗三和康德的了解都极为有限,所以才有了“善相”这种念头,讲什么两层存有是“识相”的存有和“善相”的存有。这个问题前面已有交代,不再重复。

其次是批评我的立论方法,她说:

表面看来,杨教授也是主张两个层面之区分,但他所作所谓“有限的层面”与“无限的层面”之区分并不是依于哲学上的根据而作出的,并不能作为两层存有论的根据。……杨教授的区分是依据“人的不同需要加以分析”,从“人确实包含多个不同层面”,而拿取其中两个最重要的层面(认知层面和道德层面)来立论。他这种区分依人现实上生理的、心理的需要之多样性而论,显见并非哲学意义之区分。^②

这是认为我的立论方法不严格。如何表述两层存有,将其安置在一个可靠的理论平台上,是一项十分费时费力的工作。前面讲了,三十年多前,我在研究孟子的时候发现了一种新的方法,我把它叫做“三分法”,将道德结构横向区分为智性、欲性、仁性三个部分。很长一段时间以来,我的三分法仅局限于道德结构。后来,在研究牟宗三坎陷论的过程中,我才注意到,三分法的适用范围实际上要大得多。人的认知结构和审美结构事实上也存在着三分的情况。人既有道德结构,又有认知结构、审美结构,将这三个结构合在一起,从纵向角度看,人就有了三个不同的层面,形成一种新的三分结构,与之相应的方法即为“多重三分法”。依据这种新方法,生命层级构成在纵向排列上包含着三个不同的层面。人生活在世界上,首先要有物质方面的欲望,由此构成第一个层面,这就是“体欲”。除此之外,人还要对世界和自身有所认识,由此构成第二个层面,这就是“智识”,这大致相当于西方哲学的理论理性。特别重要的是,人生还有第三个层面,这就是“道德”,这大致相当于西方哲学的道德理性。“智识”之所以又高于“体欲”,是因为非如此人便无法与其他动物相区分;“道德”之所以高于“智识”,是因为有了“道德”,才能保证“智识”有正确的前进方向,康德所说道德理性高于理论理性正是此意^③。以这种“多重三分法”重新审视两层存有,问题就清楚多了。它告诉我们,既然是分为不同层面的,那么人所创生的存有也包含着不同的层面。与“道德”相应的是道德之心,它可以创生道德的存有,即前面所说的“善相”的存有。与“智识”相应的是认知之心,它可以创生认知的存有,即前面所说的“识相”的存有(此处暂时不讨论“体欲”创生存有的问题)。一个是道德的“善相”的存有,一个是认知的“识相”的存有,牟宗三两层存有论说到底不过是这两层而已。

卢教授不赞成我的“多重三分法”,批评其是“非哲学意义之区分”。我不明白卢教授所说的哲学意义的区分究竟指什么。难道只有像康德那样先讲一个理论理性,再讲一个道德理性,强调道德理性优越于理论理性,再把审美力置于二者之间,以担负沟通之责,才算是哲学意义的区分吗?康

^① 卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第449-450页。

^② 卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第450-451页。

^③ 参见杨泽波:《再议“坎陷”——对一种学术批评的回应之一》第三节“‘三分法’是说明坎陷的有益尝试,不应讥讽为‘儿戏之论’”,以及《再议“旁出”——对一种学术批评的回应之二》第三节“发现三分法的历程及两个需要澄清的问题”。

德只是哲学的一种方式,就算我们承认这种方式的合理性,其中的不少环节仍然需要讨论。由于卢教授“独钟康德”^①,在她看来似乎只有康德的方式才是“哲学意义”的,其他的努力方式都是“非哲学意义”。这种批评有多大的说服力,不得不令人生疑。

(三)将道德存有的对象定性为“善相”的双重意义

否定牟宗三将存有论的对象称为“物自身”,将其界定为道德之相,即所谓“善相”,有双重理论意义。

第一重意义是关于儒学存有论与西方现相学关系的。如上所说,牟宗三的存有论是由康德引申出来的,但因为他对智的直觉的理解不够准确,致使将道德之心创生存有的思维方式理解为康德不承认人可以具有智的直觉,进而将存有论的对象称为“物自身”。上面的分疏已经证明了,牟宗三所说的智的直觉并不符合康德的原意,他心目中的那种不需要时空和范畴的思维方式,只大致相当于“胡塞尔现相学意向性的直接性”。有了这个新视角,牟宗三存有论的意义就一下子就鲜明了起来:牟宗三虽然没有从胡塞尔现相学的角度进入,但其相关思想与胡塞尔现相学确有异曲同工之妙,在一些关键环节上还有重要的推进。儒学从本质上说是一种政治之学,关注的重点是如何治理国家的问题,始终以道德为治国的最高理念。为了实现这个理想,先贤们对人何以能够成德进行了多方面的探讨,提出了各自的理论。这些理论虽互有差异,但寻找和确定道德根据,以使人更好地成德成善,则无分歧。道德根据一般又称为道德本体,有体必有用。这个用可以从两个方面看:一是可以成就道德的善行,使人成德成善,二是可以影响外部对象的存在,使其染上道德的价值和意义,创生一个属于“善相”的存在。

前一个方面的内容是儒家学理的老话题,相对而言,后一个方面的内容因为涉及一种特殊的存有论,新意更为明显。这种特殊的存有论与西方哲学有很大的不同。胡塞尔创立现相学做出了大的贡献,但他的现相学的主体是认知性的,不是道德性的。儒家在没有受到胡塞尔现相学影响的前提下,同样承认道德之心可以创生存有,与之相应的便是道德存有论。这种情况告诉我们一个重要道理:道德本体创生存有完全可以独立进行,并不一定非要以认知主体为基础,从而打破了胡塞尔非客体化行为须以客体化行为为基础的模式。儒家的这种道德存有论预示着一个非常有前景的方向,甚至可以说具有世界性的意义。牟宗三为阐发这方面的道理用尽一生心血,付出了巨大的努力,沿着这个方向发展,不仅可以与西方现相学相沟通,更可以将儒家学说自身的智慧贡献于世界,弥补西方现相学的不足。或许只有从这个角度出发,我们才能真正看透牟宗三存有论的意义。反之,如果像卢教授那样,将牟宗三的存有论诠释为“本心仁体或自由意志之真实存有性”,以道德目的解说存有论,解说“物自身”的存有,不承认道德之心可以创生一种特殊的存有,即所谓“善相”,那等于将儒家学理重新限制在康德框架之中,再次成为西方哲学的附庸,无法彰显其对于世界哲学的贡献了。

另一重意义是关于儒学发展整体脉络的。前面讲了,道德本体可以有两个方面的发用,一是可以成就道德的善行,二是可以影响外部对象的存在。前者自孔子创生儒家学派开始就被人广为关

^①“独钟康德”是《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》一书评审人之语,卢教授在书中为自己做了辩解,指出:“拙著的一位评审人批评本人‘推崇’和‘独钟康德’。不必讳言,本人尊敬康德哲学,但绝非如评审人所以为的那样‘推崇’康德个人,而是通过长期独立研究之后对一个具客观贡献的哲学之肯认。并且,尊敬康德哲学,也并不表示‘独钟’。作为一个‘个人’,康德有对,也会有不对。当我们尊敬康德哲学,是发自理性本性之肯断,这个哲学与每一个人之实存相关,它不必亦不需要‘推崇’和‘独钟’。”卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第105-106页。

注了,主要讨论道德根据问题,成德方法问题,这是儒学的题中应有之义。后者则是受到佛教影响,到宋明之后,经横渠、明道、阳明等人努力,才逐渐形成的,主要关注道德之心如何影响天地万物,使其成为道德存在的问题。这两个方面事实上形成了儒学发展的两条线索,前者为主,我名之为“道德践行之主线”,后者为辅,我名之为“道德存有之辅线”。两千年儒学整体发展就是由这两条线索贯穿而成的。

在这两条线索中,辅线的形成与熊十力的努力密不可分。20世纪初,熊十力到南京支那内学院跟随欧阳竟无学习佛学,对唯识论有了一定的了解,但对其学理又有所不满。在他看来,佛家学理的基础是空,儒家学理的基础是实。而他创作《新唯识论》的根本目的是要说明:万物之原,万有之本,都在此心,世间万物,都不离我的心而存在,这个心是实的,它就是儒家的道德本心。这充分说明,熊十力的新唯识论,虽然根基与佛教不同,但其基本义理并没有差别,都是主张天地万物、宇宙大化源于心的创造。牟宗三自受教于熊十力后,很快把握住了其师这一思想主旨,大力宣扬。在他看来,在儒家学理系统中,道德之心不是死物,有很强的创生性,不仅可以创生道德践行,也可以创生道德存有,赋予宇宙万物以道德的价值和意义,使其成为道德的存在。世间一切都是心显现的相,除此之外,不存在所谓“境的本相”。牟宗三一生都在关注道德存有问题,从没有离开过这个主题。由于他的不懈努力,这个问题才渐渐被人所认识,上升为一个研究热点。尽管在此过程中,受历史条件所限,牟宗三误解了康德智的直觉的概念,将道德之心创生存有的对象规定为“物自身”,有一些失误,但这并不能影响他接续其师的思路,努力开拓道德存有之辅线所做出的重要贡献。

这也是我不接受卢教授批评的一个主要原因。卢教授研究牟宗三存有论,没有遵从牟宗三的原意,从“就一物之存在而明其如何有其存在”的角度来理解存在的概念,而是将其解读为“本心仁体或自由意志之真实存有性”。按照我的判断,这应该算得上典型的误读了。这种误读负面作用很大,使其思想的重点完全落在了道德主体是“实有”还是“假说”上面,忽视了道德之心与外部世界的关联,不了解牟宗三建构存有论的主旨不是讨论道德根据是不是实有,而是关注作为实有的道德主体是如何“涵盖乾坤”“仁心无外”,影响天地万物使其成为存在。更加重要的是,她不接受“善相”的提法,固守于牟宗三的说法,坚持将道德之心创生的存有对象称为“物自身”,为人们正确理解道德存有问题设置了障碍,极大地影响了人们对于道德存有这条辅线的把握,进而难以理解儒学发展“一主一辅”的整体格局。

这些问题之所以存在,自然与牟宗三表述有欠准确有关。从康德智的直觉概念出发,将道德之心创生存有的对象称为“物自身”,是牟宗三后期思想最难理解的部分,盘根错节,曲折万端,我曾以“‘黄河九曲十八弯’,最后不知弯到哪里去了”^①加以形容。但另一个方面,后人努力不够,不能跟上牟宗三的思路,也是不可推卸的原因。在我看来,卢教授在这方面的差距似乎是大了一些。将存有理解为“本心仁体或自由意志之真实存有性”,而非“就一物之存在而明其如何有其存在”,进而否定道德之心创生的存有为“善相”,是一个极为典型的例子。卢教授千错万错,就错在不能正确理解由熊十力到牟宗三一脉相传的存有论,将这一重要思想完全限制在内的方面,而忽视了外的方面。

^① 我曾讲过:“自牟宗三以智的直觉重新解说儒家存有论以来,其思想实在是太曲折、太离奇了,由智的直觉开始到物自身,由物自身到圆善问题,再由圆善问题到以‘无相原则’为基础解决真美善的合一问题,‘黄河九曲十八弯’,最后不知弯到哪里去了。如果不能站在总体的高度,对牟宗三儒学思想有一个通盘的了解,像存有、圆善、合一这样一些问题,是很难说清楚的。”杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第一卷,“总序”,第40页。

这里表现出来的问题,与其多年亲炙牟门,在牟宗三指导下完成硕士、博士论文,并做了博士后研究的身分^①,极不相称。每每想到这里,都不得不感叹牟宗三研究之艰难,即使入门弟子亦是如此,扼腕而叹,遗憾不止。《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷有这样一段文字,引在下面作为本节的结束,以表达我现在的心情:

由此来看,牟宗三写作《智的直觉与中国哲学》、《现象与物自身》,借助康德研究儒学,建构无执存有论,花了那么大的功夫,虽然精神可嘉,令后辈晚学佩服,但这些巨大付出不仅没有帮助他将已有的思想进一步阐发清楚,反而摆了一个很大的“乌龙”,将原先还算清晰的思想引入到一个乱局之中,其相关论述盘根错节,复杂万端,遂成为牟宗三儒学思想最为复杂、最为缠绕的部分。研讨牟宗三后期存有论著作,很多时候就像是猜谜。那些复杂缠绕的论述,常令人们一头雾水,不仅难以把握其思想真义,甚至很难明白其究竟在说什么。且不要说一般的读者,即使是专业研究者也难免遭此厄运。这么多年了,这么多人研究牟宗三,从没有人明确指出牟宗三一再强调的道德之心创生存有的思维方式既不是康德意义的智的直觉,也不是牟宗三自己所理解的智的直觉,其对象根本不是什么物自身,只是一种特殊的现相即所谓善相罢了,足以为证。面对这种尴尬局面,我有时甚至驱赶不了头脑中这样的怪念头:牟宗三耗尽半生心血讲智的直觉,讲物自身的存有,语句艰涩,逻辑缠绕,义理曲折,把几乎整个学术界都套了进去,蒙在鼓里,这究竟是牟宗三之过,还是后人没有本事,不争气呢?^②

四、“人虽有限而可无限”:人究竟有没有无限性

上面首先分析了智的直觉这一概念的内涵,然后讨论了为什么存有论的对象不能称为物自身,以及将存有论的对象界定为“善相”的理据,最后再来分析牟宗三一个非常著名的命题:“人虽有限而可无限”。这个命题是牟宗三在《现象与物自身》提出来的,是该书的一条主线。牟宗三提出这个命题意在表明,人有感性直觉,所以是有限的,人有智的直觉,所以又是无限的。感性直觉和智的直觉的最大的区别就在“执”与“无执”。感性直觉必须借用范畴,此为“执”,其对象为现相;智的直觉不需要借用范畴,此为“无执”,其对象为物自身。《现象与物自身》这样写道:

康德自言其所言之感性与知性,我们很难说它们是识心之执;顺西方传统,亦无人想到可于它们加一“执”字。我们不能说康德的分解部是唯识论。若直以唯识论那套名言去比附康德的分解部,那必无意义。但若知从泛心理主义的唯识论中理应可有一认知主体,则认知主体,无论如何理性,如何逻辑,它究竟不是由无限心所发的智的直觉,如是,说它是识心之执乃是必然的,因认知心仍是识心也,只不过不取心理学的意义而已。我们习于范畴、法则、逻辑、数学、理性,这些庄严名词日久,以为凡此皆与识心之执根本无关。实则

^① 卢教授说:“本人师从牟先生十八载,在先生的指导下完成硕士、博士学位,及博士后研究,这个过程是吸收的过程,接受哲学训练、试练基本功的过程。研习的专业在康德哲学及儒家哲学,此二者为本人跟从牟师学习之专业,亦可说正是牟先生哲学之核心,故在日渐之熏陶中,就培育出师生慧命相续之志愿。跟从牟师的十八载,是一步一步进入先生哲学体系之堂奥的艰辛过程,竭力把握其中每个关键词及重要命题,用牟先生的词语说,这是客观了解的工作,同时就是与牟师之哲学洞见与慧识相契接的过程。”卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第291-292页。

^② 杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷,第369页。

一与智的直觉相对照,显然可见出它们皆是认知主体之所发,仍是属于识心之执之范围。^①

人们研究康德哲学,很难想到这里有一个“执”的问题。但如果改换视野,从认知主体不是无限心,没有智的直觉的角度看,其中所谈范畴未必与识心之执没有关系。也就是说,如果没有智的直觉,只有感性直觉,就离不开范畴,这种范畴就是“执”,即所谓“仍是属于识心之执之范围”。

该书第一章第四节“超越的区分的充分证成之道路”中有一大段文字清楚表达了牟宗三的这一致思取向。原文为一段,为便于理解,分作三个小段逐一梳理:

对不执的主体而言何以即为有价值意味的物自身?这样的物自身何以即能稳定得住?例如在无限心的明照上,一物只是如如,无时间性与空间性,亦无生灭相,如此,它有限而同时即具有无限性之意义。无时空性,无生灭相,此两语即显示一价值意味。说“独化”,是化无化相的,是无有转化之过程的。说自在自得,是一个价值意味,不是事实问题中的一个光秃秃的“在”。说“无物之物”,这是说物无物相,即不作一有限的现实物看,这表示一个价值的意味,故云“无物之物则用神”:虽物也,而即具有无限性之意义;虽物也,而即是知体明觉之著见。说“一色一香无非中道”,这色与香不作色香看,当体即是中道(“即空即假即中”之中道):这是一个价值意味的色香,透明了的色香,不是有限现实物的色香。^②

无限心不受时间空间的限制,所展现的不是受空间时间影响的样子,而是物自身自己原本的样子,就是如相。如相无相,即为实相。“无时空性,无生灭相,此两语即显示一价值意味。”这一表述大有深意。它告诉读者,无限心没有时空性,与其相对的对象,是一个有价值意味的对象,不是一个事实意义的对象。换句话说,无限心展现之物不受时空形式的限制,不再是现相,这种不是现相的对象,即是有价值意味的物自身。

牟宗三接着说:

又如,当自由无限心呈现时,我自身即是一目的,我观一切物其自身皆是一目的。一草一木其自身即是一目的,这目的是草木的一个价值意味,因此,草木不是当作有限存在物看的那现实的草木,这亦是通化了的草木。康德的目的王国本有此义,但他不能充分证成之,从上帝的创造处说,尤其不能稳住此义。^③

草木不能只限制在认知意义上的,还应置于道德的意义上理解。当自由无限心呈现之时,也将目的赋予了草木,此时的草木即为“通化了的草木”,这种“通化了的草木”具有了无限心的意义,不再是现相。这种具有了无限心意义的“通化了的草木”,就是价值意味的物自身。

对于这样一套说法,牟宗三十分自信,不无自豪地指出:

以上所说的俱亲切而明确,这才是对于物自身而有的清楚而明确的表象,这不是从上帝的创造处说所能明朗的。这样的物自身系于无执的无限心这个主体,无限心觉照之即存有论地实现之,此亦可说创造,但不是上帝的创造,因此,物客观地就是如此,就是这样有价值意味的物自身,此就是物之实相:实相一相,所谓无相,即是如相。^④

牟宗三认为,这才是对物自身清楚而明确的说明。与康德不同,儒家哲学承认人有智的直觉,有无

^① 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第18页。

^② 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第18页。

^③ 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第18页。

^④ 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第18-19页。

限心。无限心“觉照”之即是存有论地实现之,创造之。这种创造是价值性的创造,是物之实相的创造,是物自身的创造,其对象自然不再是现相,而是物自身了。在另一处,牟宗三甚至有如下慷慨激昂的文字:“哲学家们!如果你们只就我们人类的辩解知性说话,而不就无限心说话,或于我们人类不能点明其转出无限心及智的直觉之可能,你们休想反对康德,也休想说我们能认知‘物自身’。”^①这明显是说,必须跳出辩解知性,以无限心和智的直觉思考问题,否则不可能真正了解康德,不可以达到“物自身”的认识。

尽管态度如此坚定,但因为牟宗三对康德智的直觉的理解不够准确,相关说法中始终隐含着一个根本性的矛盾。且看下面这段材料:

对象在“一定关系”中名曰现象,所谓“一定关系”即是在感性模式下而与感性主体发生关系,即显现到感性主体上来。不在此种关系中,而回归于其自己,即名曰物自身,物之在其自己,或对象在其自己。此即是作为物自体的理智物,而非在一定关系中作为现象的感触物。我们可以这样去思对象,即依在或不在一定关系中之方式而思之;在一定关系中,名曰现象;不在一定关系中,即名曰物自体,对象在其自己。我们这样便形成“物自身”之概念(形成一对象在其自身之表象)。这样思之而形成“物自身”一概念是并无过患的。这所形成的概念即是“物自身”这个概念,“物自身”一义。^②

牟宗三判定对象是现相还是物自身有一个核心标准,就是对象是否在“一定关系”中;在“一定关系”中为现相,不在“一定关系”为“回归于其自己”,为“物自身”。牟宗三这样讲,是因为在他看来,道德之心影响天地万物属于后一种情况,即不在“一定关系”中。然而问题在于,道德之心影响天地万物,本质是道德之心对天地万物发生影响,是对天地万物加以道德性的说明。既然如此,就说明此时的天地万物已与道德之心保持着“一定关系”,就在“一定关系”之中了,怎么能说此时的对象不在“一定关系”之中,就是物之“如相”,就可以称为“对象在其自己”,即所谓“物自身”呢?

另一段材料也应如是观:

当我们说“一色一香无非中道”时,此时我们并不是把色香看成是一个现实的物体存在(事实概念的物体存在),而是把它们看成即是“中道”,这是一个价值意味的存在。当我们说“挑水砍柴无非妙道”时,亦复如此。当我们说“鸟啼花落,山峙川流,饥食渴饮,夏葛冬裘,至道无余蕴矣”(王东崖语),亦复如此。当我们把这些看成是“有限存在”时,那已不自觉地把它们看成是现象了。有限是事实概念式的决定的有限,它当然非有时空性不可,亦非有流变性不可,那不能不是现象。可是当我们说它们是“在其自己”之存在,它们必然地不是现象,因此,它们不能有时空性、有流变相,因此,它们即不是事实概念式的决定的有限,而是取得一无限意义的价值意味的存在了。^③

这里问题重重。道德之心“觉照”不是认识问题,不需要借助时空和范畴,但前面已经证明,其思维方式既不是康德意义作为“本源的直观”的智的直觉,也不是牟宗三所理解的作为“无执”的智的直觉,其对象根本谈不上物自身。就以此处的一色一香、挑水砍柴、鸟啼花落来说,这些对象要变得有意义,至少要有中道、妙道、至道这些道德内容,没有这些内容,这些对象不可能有道德的意义。尽

① 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第8页。

② 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》第20卷,第150-151页。

③ 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,第117页。

管这些道德内容不是时空范畴之“执”，但也是道德内容之“执”。离开了这些道德内容，一色一香、挑水砍柴、鸟啼花落如何能够显现为中道、妙道、至道？反之，具有了中道、妙道、至道的一色一香、挑水砍柴、鸟啼花落，已经具有了道德的内容，如何还能称为物自身呢？

由此说来，我们需要重新审视牟宗三“人虽有限而可无限”这一著名命题。此处的“有限”指没有智的直觉，因为没有智的直觉，必须借助范畴，受其影响只能达到现相。此处“无限”指有智的直觉，因为有智的直觉，不受范畴的影响，可以直达物自身。智的直觉既对“自觉”而言，又对“觉他”而言。承认人对本心仁体有直觉，这是儒家一贯的主张，将这种直觉理解为康德意义的智的直觉，尽管不合康德的原意，但有重要价值，就此而言可以在特定限度内承认人有“无限性”。然而，牟宗三讲智的直觉，最重要的意义还在于“觉他”，在于道德存有，在于将道德存有的对象界定为物自身。道德存有的本质是道德之心影响外部对象，由于不是认知问题，这个过程不需要借助范畴，加之人到了一定的境界达到了“化境”，确实完全可以做到大无大相，但道德之心创生存有的活动离不开道德的内容，离开了道德的内容不可能有道德存有，就此而言，道德内容客观上发挥着类似范畴的作用，其对象绝对不应界定为物自身。从这个意义上说，“觉他”仍然是“有限”，而达不到牟宗三所希望的“无限”。“人虽有限而可无限”这一著名命题需要重新加以评估。

责任编辑：张方玉

Reconsideration on the “Good Phenomenon”

—A Response to Professor Lu Xuekun’s Criticism III

YANG Zebo

(School of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: In Mou Zongsan’s doctrine, ontology refers to “the existence of a thing and how it has its existence”, not to “the real existence of the original heart-benevolent reality or free will”. The focus of the former is to explain how moral mind influences everything in heaven and earth to become existence, while the focus of the latter is to show that the original heart-benevolent reality or free will is real as a moral creative reality, and the latter cannot replace the former. Mou Zongsan defines the object created by the moral mind as “thing-in-itself” is based on a misunderstanding of Kant’s concept of intellectual intuition. Intellectual intuition refers to the “intuition of the origin”, which means the intuition of the material can be formed without the stimulation of external objects, but Mou Zongsan understands it as a way of thinking that does not need time, space, and category; because the self-recognition and the creation of moral existence of original heart-benevolent reality do not need time, space, and category, Mou Zongsan identifies this way of thinking as intellectual intuition. Because the intellectual intuition in Kant is directed to the essence (thing-in-itself), Mou Zongsan calls the object created by moral mind as “thing-in-itself”. Moral mind creates moral existence, the essence of which is to influence all things in heaven and earth with moral mind, so that its object has been separated from the identity of “thing-in-itself” and cannot be called “thing-in-itself” anyway. When everything in heaven and earth is influenced by moral mind, it has a moral phenomenon, and this moral phenomenon is the “good phenomenon”. Accordingly, the two layers of existence should be the existence of “good phenomenon” and the existence of “cognitive phenomenon”, but not the existence of “thing-in-itself” and the existence of “phenomenon”.

Key words: Mou Zongsan; good phenomenon; existence; thing-in-itself