

哲学研究

再议“坎陷”

——对一种学术批评的回应之一

杨泽波

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

摘要:坎陷是牟宗三的重要概念,有两个具体指向,一是“坎陷的外王指向”,二是“坎陷的存有指向”。这两个指向虽然都离不开道德与认知的关系,但涉及问题不同,完全可以分开处理。“坎陷的外王指向”内含“让开一步”“下降凝聚”“摄智归仁”三个要素。“让开一步”意指让开身段,以发展自己不擅长的方面,这项工作必须在“摄智归仁”的前提下展开,不是嫌弃“道德无力”,不是主张“道德无用”。“让开一步”之后的发展方向是“向下”的,此即为“下降凝聚”,这一义理可以借助“多重三分法”得到有力的说明。“多重三分法”是一种有益的尝试,有很大的学理潜力,代表着一个非常有前景的方向,不应轻易讥为“儿戏之论”。

关键词:牟宗三;坎陷;多重三分法

中图分类号:B261

文献标识码:A

文章编号:1005-6378(2023)01-0026-11

DOI:10.3969/j.issn.1005-6378.2023.01.004

香港新亚研究所卢雪崑教授最近出版了《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》^[1]一书,对牟宗三哲学进行了新的分疏,同时也对我的牟宗三研究提出了批评。我认真研读了这部三十余万字的大作,产生了一些不同看法,本着学术乃天下公器的精神,如实写出来作为回应。卢教授的批评涉及坎陷、三系、存有、圆善、合一等问题,这些内容分别与我的《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》^[2]五卷本各卷的内容相对应。本文先从坎陷问题说起,其他问题另文专述^①。

一、坎陷有两种不同指向,分开处理并无过患

坎陷论是牟宗三最早形成自己特色的一种理论,至少在分别于1947年和1948年出版《王阳明致良知教》(上)(下)时就有了这种说法,其后在1949年完成的《认识心之批判》中这方面的论述就更多了^[3]。卢教授在回顾牟宗三的相关论述后指出:

收稿日期:2022-08-10

作者简介:杨泽波(1953—),男,河北石家庄人,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,主要研究方向:先秦儒学、现代新儒家。

① 为了回应卢教授的批评,近期我围绕牟宗三儒学思想的若干重要问题撰写了一组文章,除本篇外还有《再议“旁出”》《再议“善相”》《再议“圆善”》《再议“终结”》,这些文章共同构成一个系列,敬请关注。因为卢教授于合一问题未提出实质性的批评意见,所以这篇文章不涉及合一问题。

依以上所论可见,牟先生提出“认识心之坎陷说”旨在通过“认识心之坎陷”说明知识之可能与完成。“盖无辨解,则不能成知识也。”依牟先生之思路,知识之可能是由认识(理解)之创造性而陷落于辨解性。依此可知,牟先生所论“认识心”、“理解”并非康德所论认识机能,并不等同于“知性”,牟先生所意谓之“知性”,是“认识心之坎陷”而成,故先生言“知性之曲屈性”。^{[1]418-419}

卢教授认为,在牟宗三学理中,知性是辨解的,这种辨解是一种曲屈性。认识必须由辨解而成,无辨解则不能成知识。而要有辨解,必须经由陷落,即所谓“知识之可能是由认识(理解)之创造性而陷落于辨解性”。这种陷落即为坎陷,通过这种方式而成就知性。

从这个意义上说,卢教授认为,牟宗三讲坎陷根本目的是要解决道德和认知的关系问题。她说:

依以上所论,吾人当明白,牟先生之所以提出“坎陷说”,实在是要回应形上实体与经验知识二者之关联问题。这一步有学理上的需要,尽管道德本身不必夹带自然概念领域的问题,故阳明言“致良知”不谈“格物穷理”不为少。然而,牟宗三“坎陷说”,于形上实体与经验知识之关联问题作解答,亦不为多。^{[1]411}

这是说,牟宗三提出坎陷这一说法,旨在解决形上实体与经验知识的关系问题。形上实体不一定夹带自然知识,但由此讲自然知识亦不为多。形上实体为上,经验知识为下。形上实体要发展出经验知识,必须走坎陷的道路。这个话题在孔孟之时尚不存在,到宋明才正式开始为人关注。《传习录》中弟子多次问及致良知之外要不要格物穷理,王阳明都给予了否定的回答,但这并不代表道德完全排斥格物穷理,完全与自然科学无关。牟宗三提出坎陷这一说法,目的就是要解决这个问题。

卢教授进一步指出,牟宗三论坎陷与其区分形上形下两个世界密切相关。她说:

依牟先生之思路,形上实体是超绝的,如此一来,先生就要解决实体于上界如何能对下界(现象界)起作用的问题。先生一再言良知、天心之“坎陷其自己”,实在是面对着一个关于物的认识“如何能进入致良知教中”的哲学问题。^{[1]405}

吾人可见,牟先生提出坎陷说,旨在说明形上实体下落到现象界而起作用。这一层意思当该是牟先生“坎陷说”之根本义。^{[1]406-407}

这里讲到了形上实体和现相(象)界的关系。在卢教授看来,形上实体如何落到现相界,是牟宗三关注的重要话题。形上实体是超绝的,但它不能仅仅限于自身,还必须下降,以开出现相界。形上实体如何开出现相界是一个极有价值的问题,牟宗三提出坎陷这一说法,就是要解决这个问题,即所谓“说明形上实体下落到现象界而起作用”,而这是坎陷说的“根本义”。

由此出发,卢教授批评我说:

杨泽波教授就以为“良知坎陷”只是牟先生借以“解决如何以传统为基础开出科学和民主的问题”所想到的办法而已。他认为牟先生坎陷论遇到许多困难,是因为牟先生将这一思想置于黑格尔及康德的学理背景之下。如吾人已论,此种说法不过是主观意见,与牟先生本人的哲学问题意识不相应。^{[1]419-420}

按照卢教授的理解,我讨论坎陷论只讲到如何开出科学民主的问题,没有注意坎陷还有其他方向的内容,未能贴合牟宗三思想的主旨,与牟宗三哲学问题意识不相应,有待检讨。

看到卢教授的这种批评,我有一种莫名其妙的感觉。如上所说,牟宗三早在写作《王阳明致良知教》和《认识心之批判》就有了坎陷的想法。之后不久,他便在这一思想指导下写作了《道德的理想主义》(1950年)、《历史哲学》(1955年)、《政道与治道》(1955年)。这三部著作学界一般统称为“外王三书”。牟宗三写作这三部著作,旨在解决传统文化如何开出科学民主的问题,由此形成了牟宗三最早具有自己特色的理论。后来,随着思想的深入,牟宗三又将这一思想用于存有问题,以说明物自身的存有如何开出现相的存有。这个时期最重要的著作是《智的直觉与中国哲学》(1971年)、《现象与物自身》(1975年)、

《中国哲学十九讲》(1983年)。此时牟宗三已经认识到,道德之心和认知之心都可以对天地万物发展影响,形成各自的存有。道德之心有智的直觉,形成的是物自身的存有,即无执的存有。认知之心没有智的直觉,形成的是现相的存有,即执的存有。这就是两层存有论。既然是两层存有,物自身的存有如何开出现相的存有,就成了一个核心问题。而他想到的办法仍然是坎陷,认为物自身的存有“下落”可以开出现相的存有,这种“下落”同样是坎陷。

因此,从历史的角度看,牟宗三讲坎陷其实有两个不同的指向。首先是就外王而言,旨在解决如何在传统基础上如何开出科学民主的问题,这可以叫做“坎陷的外王指向”。其次是就存有而言,旨在解决怎样在物自身存有的基础上开出现相存有的问题,这可以名为“坎陷的存有指向”。这两个方面的内容不能截然分割,但具体指向并不完全相同。这一特殊历史背景为我的写作带来了很大的困难。按照计划,《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第一卷是处理外王问题,第三卷处理存有问题。如果将“坎陷的存有指向”也置于第一卷之中,不仅一时很难讲清楚(因为存有的基本义理尚未阐明),而且必然造成第一卷和第三卷内容的重复。为了化解这个矛盾,我想到的办法是,第一卷集中处理“坎陷的外王指向”,只是在这一卷第一章设立一个名为“两层存有:坎陷概念的另一层含义”的小节,对“坎陷的存有指向”做初步的交代。在这一小节的末尾有这样一个说明:

总起来说,坎陷概念有两种不同含义,既在如何开出科学和民主的意义上使用,又在如何开出现象的存有、执的存有的意义上使用。这两种含义不可相互替代,虽然第二种意义的坎陷远不及第一种意义的坎陷来得重要,而学界关于坎陷的争论也主要在第一种意义上展开。因为本卷的中心任务是处理如何开出科学和民主的问题,所以只关注坎陷的第一种含义,而将第二种含义的坎陷放在第三卷存有论中适当加以说明。希望这种安排不要造成错误^①的印象,好像牟宗三的坎陷概念只涉及开出科学民主,除此之外再无其他含义似的。^{[2]第一卷,35}

只要稍微读一下这段文字,就不难明白,这里明确讲到了坎陷是针对两个不同问题而言的,有两种不同的指向,既指向外王问题,又指向存有问题。因为“外王三书”主要是解决如何开出科学和民主的问题,这方面混乱之处较多,是学界争议的重点,所以需要《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第一卷整卷的篇幅来处理。但切忌不要忘记了坎陷还有存有的指向,只是考虑到全书的结构,将这方面的内容置于第三卷处理罢了。

因为有此分工,“坎陷的存有指向”直到《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷才得到系统的说明。在这一卷中,我这样写道:

第一卷坎陷论部分讲过,牟宗三论坎陷主要是解决如何开出科学和民主的问题,这个话题也涉及了一般认知的问题。牟宗三在这方面的一个重要观点是,由道德之知产生见闻之知也是一个坎陷的过程。此处所说现相的存有与此相近。在他看来,由道德形上学自我坎陷可以开出识心之执。这种识心之执包含两个层面。首先,是识心之执的逻辑意义,以保证逻辑、数学、几何学的成立。这一层涵盖了《认识心之批判》的基本内容。其次,是识心之执的存有意义,以保证事物的现相界的存有。这一层涵盖了《智的直觉与中国哲学》对《认识心之批判》所修订的基本内容。将这两层合并为一,可以统称为现相(界)的存有论,执的存有论。^{[2]第三卷,42}

应该说这里已经讲得比较清楚了。坎陷有两个不同指向,首先是就如何开出科学和民主而言,这是“坎陷的外王指向”,其次是就道德之知如何开出见闻之知而言(其中既包含其逻辑意义,又包含其存有意义),这是“坎陷的存有指向”。第一卷主要处理前一种指向,第三卷主要处理后一种指向。

要而言之,历史地看,坎陷既就外王问题而言,这是牟宗三早期思想关注的重点,又就存有问题而言,

① 此处原文有误,已据文意改正。

这是牟宗三后期思想关注的中心。这两方面内容的义理基础相近,都离不开道德与认知的关系,但具体指向毕竟不同。考虑到前者是牟宗三最早形成的具有自己特色的理论,学界的争论主要围绕这个问题展开,后者在牟宗三写“外王三书”时尚未进入其视野,严格说还不构成一个问题,《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第一卷集中处理前者,而将后者置于第三卷单独处理。卢教授没有注意到我的这种安排,加上她对存有问题的理解与我几乎完全不同^①,仅凭第一卷的内容,即批评我只在科学民主问题上讲坎陷,“实在未能深入牟先生哲学之特质,而流于浮光掠影,只从枝节点滴上议论”^{[1]426}。如果卢教授态度严谨一点,读书细致一点,了解《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》的整体结构,特别是第一卷和第三卷的分工安排,不是急于批评,这种误解是不难避免的。

二、“让开一步”不是嫌弃“道德无力”,更不是主张“道德无用”

我在《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第一卷处理“坎陷的外王指向”的时候注意到,牟宗三相关思想在学界一直有不同的理解,各种意见纷争不止。我将这些不同意见整理为九种,即“内圣实非可能论”“内圣外王俱失论”“无法直接开出论”“反泛道德主义论”“内圣取代外王论”“良知不可坎陷论”“坎陷须行两步论”“坎陷或非必要论”“实践理性优越论”^②。我详细分析了这些不同说法,认为它们都不足以准确表达坎陷思想的核心。为了更好地理解牟宗三这一思想,我从坎陷概念中分疏出三个要素,采用牟宗三的用语,分别称为“让开一步”“下降凝聚”“摄智归仁”。“让开一步”意在强调暂时退让一下,不再发展自身,而是发展自己不擅长的方面。“下降凝聚”进一步指明发展的方向不是向上而是向下,是将力量向下引,发展下面的内容。“摄智归仁”是强调坎陷不能离开道德的指导,必须在其指导下展开。我坚信,“这三项内容综括性很强,就我读到的牟宗三的有关著作中,还没有哪一条材料可以超出这个范围。为了准确掌握坎陷概念,我把这三项内容概括为坎陷概念的三个基本要素。从自信的角度看,这种理解虽不中亦不远,应该不会有大的方向上的失误”^{[2]44-45}。

卢教授不赞成我的这种理解,提出了严厉批评。这种批评是由不赞成“让开一步”开始的:

杨教授就“坎陷说”多番解说,要害在其言“让开一步”良知“不再发展自己”。他说:“所谓‘让开一步’是说道德要来一个自我否定,暂时退让一下,不再发展自己,而是发展自己之外的内容。”这种形上实体、道德心“让开一步”、“不再发展自己”之说,实在包含“道德无力论”之祸心。究其实,持此说的学者对道德心存成见,以为讲“道德”是无用的。^{[1]413-414}

牟先生“坎陷”说的问题意识既明,则吾人能肯定此“坎陷”说于牟宗三哲学体系中的导引作用为何,并能恰当地裁定其作为牟先生本人独特的哲思而于哲学领域的贡献。则吾人不会误将牟先生“坎陷”说当作“道德无力”的补充,更不会斥之为多此一举、“矫揉造作”。^{[1]421}

在卢教授看来,我以“让开一步”诠释坎陷概念,强调坎陷是对道德来一个自我否定,暂时退让一下,不再发展自己,而是发展自己之外的内容,其本质是看不起道德,“包含‘道德无力论’之祸心”,“以为讲‘道德’是无用的”。卢教授这方面的论述很多^③,由此成为其对我批评的一个重要基础。

^① 如何理解牟宗三的存有论,与坎陷问题直接相关。在我看来,卢教授在这方面有诸多不足,从而也影响了他对坎陷问题的理解。这个问题我将在《再议“善相”》一文第一小节“一个基础性问题:什么是牟宗三的存有论”中予以详论,敬请垂注。

^② 参见杨泽波:《坎陷开出民主不同理解九种——关于牟宗三坎陷开出民主论的不同理解的评论》,《天府新论》2014年第1期;《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第一卷,第185-223页。

^③ 在一个注中,卢教授说得更为直截了当:杨泽波罗列的关于坎陷开出民主的九种不同理解,“表明的无非是‘道德’无用论”。卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第413页。

看到卢教授的这种批评,我心中莫名其妙的感觉更加强烈了。前面讲过,我将坎陷概念分疏出“让开一步”“下降凝聚”“摄智归仁”三个要素,“让开一步”只是第一步,除此之外,还有“下降凝聚”,还有“摄智归仁”。这里特别需要强调的是“摄智归仁”。所谓“摄智归仁”简单说就是坎陷在让开身段的过程中,必须始终保持道德的指导,不能丢弃了道德。我的这种理解贯穿《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第一卷全书之中^①。比如,在第四章第三节“坎陷开出民主的深层内涵”中,我特别强调开出民主不能抛弃儒家的道德传统:

由此说来,研究坎陷论一定要当心,牟宗三创立坎陷论一方面自然是要向下发展,以开出民主,另一方面又包含着不放弃道德理想主义,不放弃内圣外王的基本模式,以保证民主始终有道德力量提升的用意。用他的话说这叫做“外王不能背乎内圣”:“夫既曰外王,则其不能背乎内圣亦明矣。并列言之,曰政道,曰事功,曰科学。总持言之,皆赅于外王。内圣之学即儒家之‘心性之学’。其直接之本分乃在道德宗教之成立。然儒教之为教与普通宗教本不同。其以道德实践为中心,虽上达天德,成圣成贤,而亦必赅摄家国天下而为一,始能得其究极之圆满。故政道、事功与科学,亦必为其所肯定而要求其实现。反之,政道、事功与科学,亦必统摄于心性之实学,而不能背离此本源。”外王不可少,离了外王无法适应时代变化的要求,但讲外王又不能离开内圣的前提。内圣之学即是心性之学,这是外王的价值本源,离开了这个本源,外王也就成了无本之木,纵然可以一时在事功方面有所成就,但也很可能走到斜路上去。^{[2]169-170}

这里讲得很明白,坎陷一方面是开出科学和民主,一方面是坚持道德理想主义,不放弃内圣外王的理想。离开外王无法适应时代的变化,离开内圣又会丢失了本源,外王由此成了无本之木。牟宗三讲坎陷同时包含这两个方面的内容,我对坎陷的诠释同样包含这两个方面的内容。

这个问题还涉及如何评价余英时的《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》。余英时这部重要著作2002年出版后,在学界激起巨大反响的同时,也伴有很大的争论,其中一个核心问题便是内圣与外王的关系问题。按照余英时的说法,儒学的最终理想是要“全面安排秩序”,但从现实看,由于种种历史原因,儒学在这方面已经没有了多少话语权,“儒学在现代的处境中已失去了这种全面安排秩序资格,所以‘内圣外王’真成了‘已陈刍狗’,仅可供‘发思古之幽情’,不再有现实的意义了”^[4]。我不赞成这种看法,依据自己关于坎陷论的理解,对余英时提出了批评:

牟宗三坎陷开出民主的思想有一些不够清晰的地方,围绕这一理论的争论很多,但其站在一个更高的角度,坚持道德理想主义立场,希望摸索一条新的路线,扬弃西方将道德与政治完全分离的做法,将政治引向一个新的方向的良好意图,则是清晰可辨的。这种努力在当下有着重要的意义。从现实的角度看,由于历史原因,儒学在“全面安排秩序”方面的确没有多少话语权。但只要不断努力,随着时间的发展,这种情况是可以改变的。我们不能因为社会发展了,现实就是这个样子,就认定儒学丧失这个“资格”是合理的、应该的,从而完全放弃内圣外王的理想。从牟宗三坎陷论的立场来看,内圣外王,不管是具体提法、实际举措,还是作为道德理想,都是丢不得的,绝不是什么“已陈刍狗”。如果现在不能清晰看到这一点,把握这个大的方向,一定会丧失巨大的历史机遇,犯下严重的历史错误。^{[2]236}

牟宗三讲坎陷开出民主,除了“让开一步”外,还讲“摄智归仁”,意在强调,通过坎陷开出民主必须接受道

^① 下面一段话可以为证:“因此,坎陷的‘让开一步’逻辑上必然含着‘摄智归仁’。坎陷必须‘摄智归仁’的思想告诉我们这样一个道理:无论是科学还是民主,都不是最高层面的东西,都必须接受道德的监督和引导。没有道德的科学可以给社会带来方便,但也可能使世界走向灭亡;没有道德的民主可以一时有效,但也可能成为祸国殃民,使国家走上灾难之途的工具。”杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第一卷“总序”,第15页。

德的指导,必须坚持道德的理想主义,不能像近代西方那样完全将政治与道德分开。这一主张蕴含着丰富的意义,告诫我们,一方面要学习西方的民主经验,另一方面又不能丢掉自家的道德传统,以创造一种既不完全同于西方民主,也与儒家政治传统有别的新的政治形式。与之相比,余英时将内圣外王视为“已陈刍狗”,其失误就不言自明了^①。

沿着这一思路,我还将牟宗三与梁漱溟做了比较。政治问题是20世纪人们关注最多的问题。与一般人将希望寄托于民主不同,梁漱溟认为,中国是一个伦理型社会,不适合发展民主。牟宗三虽然对中国传统政治有深刻的观察,但不否认在中国发展民主制度的可能,对民主制度有很高的评价。在晚年《中国文化大动脉的现实关心问题》的讲演中,他特别强调,中国下一步要有所发展,必须走民主的道路,甚至强调民主制度是人类政治的“最后形态”。为此我有这样一段评论:

牟宗三建构坎陷论的时候,反复重申坎陷开出民主必须借鉴中国传统政治的优点,泛道德主义不正确,泛政治主义同样不可取,但细细分析其相关论述不难发现,他对西方的民主制度还是缺乏深刻的反思。坎陷“摄智归仁”这一重要思想只具有理论的意义,而缺乏实质的考量和建构。在其后期的一些文字中,这种思想倾向表现得尤为明显。认定民主制度是人类政治文明的“最后形态”是一个典型的例子。这一类说法大大地减损了坎陷论的理论价值,造成的影响不可小视。我之所以特别关注这个问题,是因为如果把我们的任务只规定为开出民主,那么“摄智归仁”的内容如何体现呢?如果“摄智归仁”的内容无法体现,那么这种新开出的民主与西方现行的民主又有什么不同的呢?如果新开出的民主与西方现行的民主没有区别,那么如何谈得上继承儒家道德理想主义的传统呢?这些问题不解决,将民主视为人类政治文明的“最后形态”,不仅降低了儒学的高度,而且在一定程度上从“外王三书”坎陷开出民主一定要“摄智归仁”的立场游离了出来。这一现象应该引起我们的足够重视,而这也是我对坎陷论最不喜欢的地方,认为是其最不应该有的一个短板。^{[2]180-181}

这是说,尽管坎陷论始终包含“摄智归仁”的内容,由这个内容逻辑可以引出我们的理想是建立一种既不同于中国传统政治,又与西方现行民主制度有异的更为合理的制度这样的结论。但至少牟宗三晚年没有将思想的重点放在这里,乃至有民主制度是人类政治“最后形态”这种不适当的说法。如果将牟宗三和梁漱溟相关的思想放在一起比较,以我个人来看,牟宗三的立场似乎不如梁漱溟高远,态度也不如梁漱溟坚决。正因于此,我曾明确讲过,在新的历史条件下,我们讲坎陷必须在三条战线上同时作战。首先,必须坚持“让开一步”,从道德层面退出身来。其次,必须“下降凝聚”,重视制度建设,重视经济问题,重视恶在历史发展中的作用。再次,必须做到在“让开一步”“下降凝聚”的同时,坚持“摄智归仁”。与这里主题相关最为重要的是第三点:“只有这样我们才能保持中国政治传统之所长,才能保持儒家的道德传统,打破西方近代以来将道德与政治分离的做法,将民主置于道德的制约之下;而不是像一些短视者那样,一味向西方看齐,唯西方马首是瞻;最终形成一种既不同于传统中的中国政治,又与现行的西方民主政治有原则差异的独特政治模式。”^{[2]182}我特别强调,尽管这种独特的模式我们现在还没有找到,但这种努力一定不能放弃。这是经过诠释后的坎陷论告诉我们最重要的道理。

以上足以说明,以“让开一步”说明坎陷,只是我诠释工作的一个步骤,不是其全部,除此之外,我还根

^① 我在《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第一卷讲过我的一段经历。2010年10月,我到台湾大学高等研究院短期访问,其间参加了“东亚经典与文化学术研讨会”。黄俊杰在会上谈到,台湾近些年来民主有了很大的发展,但儒学在此过程中实际没有发挥多少作用。听到这个说法我十分震惊,因为当时我对坎陷论已有了一定程度的研究,如何在开出民主的同时仍然保持道德的指导,避免台湾的这种局面,成了我不得不认真思考的问题。事见杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第一卷,第182页。这再次证明了我以“让开一步”诠释坎陷,绝不是嫌弃“道德无力”,也不是认为“道德无用”。

据牟宗三的思路,强调“让开一步”必须在“摄智归仁”的基础上展开,从没有放弃道德理想主义,从没有怀疑过道德的力量。需要注意,“道德无力”这一用语,是我在《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第二卷分析朱子学理缺陷时提到的。牟宗三宋明儒学研究的一个重要特色是判定朱子为旁出,因为朱子以格物致知讲道德,最终成为了道德他律。我研究下来发现,牟宗三“道德他律”这一用语并不准确,其真正的意思是嫌朱子学理中没有心的位置,学理没有活动性,即所谓“只存有不活动”,我将这种情况概括为“道德无力”。由此不难了解,“道德无力”是我对朱子学理缺陷的概括,与坎陷没有直接关系,我从不以“道德无力”解说坎陷,《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第一卷除“序言”外甚至根本没有出现过“道德无力”这一术语,更别说是“道德无用”了。卢教授批评我以“让开一步”诠释坎陷,是不相信道德的力量,是主张“道德无用”,“包含‘道德无力’之祸心”,实在不知其根据何在。卢教授可能未曾想到,“让开一步”的用语不是我的创造,而是牟宗三的原话,难道牟宗三这样讲也包含着“祸心”,也是嫌弃“道德无力”,也是主张“道德无用”吗?批评别人之前,首先应该清楚了解别人的观点,把不是别人的观点甚至别人刚好反对的观点硬加在别人头上,从逻辑上说是虚设论敌,从态度上说是不够严肃,而这两者均为学术讨论之大忌,卢教授不应该不明白这个基本道理。

三、“多重三分法”有巨大潜力,不应讥为“儿戏之论”

我在分析坎陷概念的过程中发现,牟宗三论坎陷有一些不同说法,“堕落”是其中之一。比如,他说过,讲政治与讲文化不同,讲文化要靠天才,讲政治不能靠天才。“若从政治权力上直接指导,必不能向上,而只有堕落。”^{[5]67}“堕落”按照字义来说,其方向不是向上,而是向下。意即人类要在政治上有好的发展,开出民主,不能向上讲,必须向下讲。与此类似,牟宗三还有一个说法也很有趣,叫做“冷静”。他说西方自然科学的发展是在哥白尼、伽利略、牛顿这一传统所代表的精神下完成的。“这一传统所代表的精神就是以前向上浸润或向上昂扬的精神之冷静下来。这一步冷静,我们依精神之辩证的发展说,也可以叫它是一步坎陷,坎陷于‘实然’中而实事求是。”^{[5]121}意思是说,要发展理智精神,转出自然科学,必须从审美精神和宗教精神中“冷静下来”。只有做到了“冷静”,才能向下落于实然中,以达成对于外物的理解,才能开出科学。

“堕落”“冷静”具体用语不同,但表达的是相同的意思,这就是向下走。这种情况就是牟宗三说的“下降凝聚”:

然而上升,不能不下降。仁且智的精神主体不只要上升而为道德的,其由破裂而显之“自然”不只是为道德主体所要克服而转化之自然,而且亦要成为理解所对之自然,而仁且智的精神主体亦须从其上升而为道德的主体下降凝聚而为一“知性主体”,即思想主体。此步破裂是“精神转为理解”之本质,其成果为科学。^{[6]136}

此段文字引自《历史哲学》。写作该书时,牟宗三仍然受到黑格尔的影响,特别重视绝对精神,认为儒家讲的精神主体是一个仁且智的系统,这个系统就是绝对精神。绝对精神既要上升以保证与天道相贯通,又要下降以产生知性主体。牟宗三这一说法告诉我们一个重要道理:一种文化形态中,既要有道德,又要有认知(牟宗三称为“知性”);前者为道德主体,后者为知性主体;前者在上,后者在下。因此,要发展认知,必须从前者退让一步,向下走,由道德主体向下转出知性主体。“下降凝聚”表达的就是这个道理。所谓“下降凝聚”简单说就是从道德中退出身来后,不再向上走,而是向下走,向下发展知性,开出认知。“下降凝聚”是坎陷概念不可或缺的组成部分。

“下降凝聚”的方向是向下的,这层意思比较清楚,但要说明背后的道理并不容易。庆幸的是,我之前

的研究对我有了很大的帮助。在研究牟宗三儒学思想之前,我长年从事孟子研究。在这个过程中,我在研究方法上有一个重要发现,我把它叫做“三分法”。我注意到,从孔子创立儒学开始,儒家与成德成善相关有三个不同的要素。一是智性,它负责人们对道德问题的学习和认知。二是欲性,它涉及人们对于物欲的看法。三是仁性,它关乎孔子之仁,孟子之良心。智性和欲性与西方哲学中的(道德)理性和感性有一个大致的对应关系,儒家思想的可贵之处是,除此之外还多了一个仁性。因为有了仁性,儒家学说就有了动力,凡是智性认识到正确的就必须行,凡是智性认识到错误的就必须止^①。

然而,直到我研究牟宗三坎陷论之前,三分法都局限在道德领域即我所说的“道德结构”之内。研究坎陷论对我是一个很大的挑战。为了更好地说明坎陷的方向为什么是向下而不是向上,我不得不将视野扩大,将三分法延伸到对于整个人以及整个社会的观察。我注意到,人除了道德之外,还有认知,还有审美,认知结构和审美结构同道德结构一样,也包括三个不同部分。更为重要的是,审美结构、认知结构、道德结构有着紧密的内在联系,共同组成人的“生命层级构成”。“生命层级构成”与“道德结构”不同。“道德结构”是将涉及道德的因素横向划分为智性、欲性、仁性三个部分,“生命层级构成”则是将人的生命纵向划分为道德、认知、体欲三个层面。在这三个层面中,首先是道德,它负责人的道德生活,保证人的健康发展,大致相当于西方哲学中的道德理性。其次是认知,它负责人对于世界和自身的认识,大致相当于西方哲学中的理论理性。再次是体欲,它负责人对物质欲望的追求,与审美问题密切相关。不仅如此,如果将视野进一步延伸,“生命层级构成”的内部结构同样适用于社会。社会总归是人的社会,任何一个社会,同生命层级构成一样,都包含道德、认知、体欲三个不同层面。与“生命层级构成”相适应,社会包含的道德、认知、体欲三个层面的情况可以叫做“社会层级构成”。

这样一来,在坎陷论研究中,我关于三分法的思考就有新的推进。在此之前,我提出的三分方法仅限于“道德结构”,是单一的,可以称为“单一三分法”。研究坎陷论后,这种方法不仅扩展到认知结构和审美结构,而且扩大到“生命层级构成”和“社会层级构成”。这种扩大范围的三分法,我称之为“多重三分法”。“多重三分法”有两个维度。首先,将道德结构、认知结构、审美结构横向区分为三个部分,比如道德结构中的智性、欲性、仁性;其次,将“生命层级构成”和“社会层级构成”纵向自上至下划分为道德、认知、体欲三个层面。这种方法的改进对于理解牟宗三坎陷概念大有益处。如上所说,“生命层级构成”和“社会层级构成”从上至下都有道德、认知、体欲三个层面。有了这个基础,牟宗三论坎陷为什么一定要讲“下降凝聚”就不难理解了。“下降凝聚”是解决“让开一步”之后向什么方向发展的问題。牟宗三说,要开出科学民主,不能向上发展,必须向下发展,来一个向下的大开大合。为什么发展科学民主必须向下走?牟宗三曾以实践主体高于认知主体,实践理性高于理论理性来加以解说。这种说法当然有其道理,但如果站在“多重三分法”的高度,说起来可能更为容易一些。这是因为,按照这种方法,“生命层级构成”和“社会层级构成”从上往下都包含道德、认知、体欲三个层面。在中国文化中,道德有很好的发展,但认知发展不力,而科学民主均离不开认知这个层面。依据“多重三分法”,道德在上,认知在下,在新的历史条件下发展科学民主,必须向下走。牟宗三论坎陷不仅讲“让开一步”,而且指明其方向一定是向下的,必须“下降凝聚”,道理即在这里。

为此,我还从这个视角重新审视了李约瑟难题。在我看来,要讨论近代意义的科学为什么没有起源于中国文化的问题,必须深入了解中西文化的不同性质。中国文化的重心在道德,重德、利用、厚生是其不变的宗旨;西方文化的重心在认知,对于宇宙本源的把握是其主要的任务。中西文化都有自己的科学,但特点有所不同。中国的科学是道德型的,将科学纳入道德的体系之内,特别强调其实用性。西方的科

^① 卢教授对我的三分法多有不解,不仅怀疑三分法的首创性,强调早在康德那里就有了知、情、意的划分,更认为这种方法混淆了道德理性和理论理性的关系,是试图以理论理性解决道德理性的问题。关于这个问题我将在《再议“旁出”》中再加详论,敬请关注。

学是认知型的,以认识宇宙万物本身为宗旨。中国的这种道德型科学可以有自己的发明和创造,这种发明和创造虽然可以达到很高的程度,但不属于西方那种以纯粹认知为特征的科学。这个特点决定我们在历史上可以领先于西方,但不可能成为近代科学的发源地。从这个角度不难看出,李约瑟难题其实是一个似是而非的问题。说“似是”,是因为从现象上看中国历史上确实有很多科技成果,由此提出李约瑟难题并非没有道理;说“而非”,是因为它只看到了现象,远未抓住实质,不明白中国文化的重心原本就在道德而不在科技,并不重视西方那种纯粹认知意义之科学的发展,因此,近代科学原本就不可能产生于中国,李约瑟难题只是一个对中国文化由衷热爱的好心人提出的伪问题而已。通过研究坎陷论,站在“多重三分法”的高度重新看问题,李约瑟难题就得到了化解,从此之后再像李约瑟那样提出和讨论问题,已经没有意义了^①。

卢教授不同意我以“多重三分法”解读坎陷,批评道:

杨教授所谓扩展到生命范围、社会范围,从“体欲、认知、道德三个层面”去谈“坎陷论”,说什么“依据这种方法,坎陷论所要表达的意思就不难理解了:我们文化的特点是道德发达,认知不发达,西方文化则相反,是认知发达,道德不发达(……);科学和民主均与认知相关,在新的历史条件下要开出科学和民主,补上这一课,当然就必须“让开一步”,放下身段,不能再固守自己的优势,而是发展自己不擅长的东西;……”云云。吾人可指出,杨教授所谓生命范围的三个结构(道德结构、认知结构、审美结构)并非哲学划分,其所谓社会范围的三个层面(体欲、认知、道德)同样是非哲学的,甚至可以说是随意的,欠^②缺学术严肃性。以此儿戏之谈,岂可与牟先生“坎陷”说相比?^{[1]420-421}

意思是说,我将三分法扩展到生命和社会范围,建立“多重三分法”,以此解说坎陷概念,其做法缺少学术的严肃性,是“儿戏之谈”,根本无法与牟宗三的坎陷论相比。

我不认为卢教授的这种批评是有道理的。我之所以有此看法,是因我注意到,牟宗三讲坎陷其实已经涉及了层级构成问题,“多重三分法”不仅与牟宗三的用意不相违背,而且有助于更好地彰显牟宗三的用意。比如,他在《道德的理想主义》中曾明确将人分为三级,这样写道:

人心的了解外物,第一级是要通过“感觉”的。接于耳而知声,接于目而知色。此名曰“感性层”。感性层之接外物是“直觉的”,惟此直觉是感触的直觉。名曰直觉,是说未经过逻辑数学思想的辩证过程的。

第二级是“知性层”。人心之表现为“知性”即表示其转为“思想主体”。感性层次是表现“生理主体”,人心附着于生理主体而只成为感觉。“知性”是表示人心要从“生理主体”的束缚中解放出来,超拔出来,因而成为思想主体。……

第三级是“超知性层”,亦曰“智的直觉层”。此中所谓“智”不是逻辑数学的,不是使用概念的;所谓“直觉”,不是感触的,而是理智的。因此,它对于外物不是使用概念的理解,而是直觉的通观。^{[5]110-111}

牟宗三认为,人心认识外物有三个级别。第一级为感觉层,也就是感性层。第二级为知性层,这是思想的主体,人心必须转出思想主体,才能了解外物,成就科学。第三级为超知性层,又叫智的直觉层,它对于外物的了解并不通过概念,而是直觉。在这种直觉下的外物不以一定对象的姿态出现,而是以恒自如如的姿态出现。简言之,人心内部共有三个级别,在这三个级别中,感觉层最下,其次为知性层,超知性层

^① 参见杨泽波:《从坎陷论的视角看李约瑟难题》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2013年第6期;另见《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第一卷,第101-114页。

^② 此字原书误为“久”,据文意改。

最上。

在另一处,牟宗三甚至还谈到了知性一层是一种中间架构性的东西:

“知性”与“政道”这两面的曲折即是向下方面的大开大合,我们须知:知性方面的逻辑、数学、科学与客观实践方面的国家、政治、法律(近代化的)虽不是最高境界中的事,它是中间架构性的东西,然而在人间实践过程中实现价值上,实现道德理性上,这中间架构性的东西却是不可少的。而中国文化生命在以往的发展却正少了这中间一层。(最高一层为神智与神治,最低一层为感觉,为动物的无治。)[6]220

知性与政道紧密相关。知性是从认知的角度讲,政道是从政治的角度讲。但这两者都属于“中间架构性的东西”。这“中间架构性的东西”很重要,断不可缺,可惜中国文化生命的发展缺少这一层。如何保证这中间一层的发展,就成了开出科学和民主的关键。

牟宗三这些论述之所以重要,是因为它实际上已经涉及了结构划分的问题。无论就完整的个人,还是就整个社会而言,都是既有道德,又有认知。道德层面负责完善德性,成就道德,认知层面负责对外部世界和自我的认识。在中国历史上,在儒家传统中,这两个不同角度有一个共同特点,都是道德发达,认知不发达。这一特点决定中国文化有自己之长,亦有自己之短。其所长是重视道德,其所短是不重视认知。由于近代西方文明中的科学和民主与认知相关,所以在新的历史条件下,要开出科学和民主,儒学必须大力发展认知。而要完成这种发展,需要做的重要工作,就是让道德层“让开一步”“下降凝聚”,不再发展道德层(不是说不再发展道德,而是不再将重点单纯放在道德之上),而是发展其下的认知层。尽管牟宗三这些论述夹杂在其他论述中间,系统性较弱,但蕴含着极为重要的道理,我誉之为“天才的猜测”,认为“坎陷论最深厚的思想基础其实就隐藏在这一天才猜测的后面”^①。

由此说来,我将“三分法”运用到社会领域,扩展为“多重三分法”,以此解读坎陷,有着扎实的基础。前面讲了,牟宗三论坎陷实际上已经猜测到了就整个社会而言,最高是道德层,中间认知层,最下是感性层,而坎陷无非是从道德层退出身来,向下发展认知层而已。但是,因为他没有将这些猜测上升为系统的方法,所以未能将这里的道理真正阐发清楚。我以“多重三分法”对其加以诠释,是进一步沿着这一方向做出的有益尝试。因为这一步工作是全新的,读者有不同理解,提出商榷,给予批评,都是正常的,但不应轻易否定他人的努力,更不应采用“儿戏之谈”这种非学术化的用语。如果说“多重三分法”是“儿戏之论”,牟宗三将人划分为感性层、知性层、超知性层,将知性理解为一种中间架构,涉及的其实也是层级划分问题,难道牟宗三这些论述也是“儿戏之论”?学术讨论最重要的是摆事实,讲道理,不是比谁语调高,用词狠。讥笑“多重三分法”为“儿戏之论”,既是对他人的不尊重,更显出自己学术态度的轻薄。我坚信“多重三分法”有很高的学术价值,其意义会随着时间的推移逐渐显现出来,为更多的人重视和接受,乃至有成为一种普遍的思维方式的潜力。届时回顾这场围绕它能否成立,是否为“儿戏之论”的争论,相信感受一定会大为不同的。

参考文献:

- [1] 卢雪崑.牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河[M].台北:万卷楼图书股份有限公司,2021.
- [2] 杨泽波.贡献与终结——牟宗三儒学思想研究[M].上海:上海人民出版社,2014.
- [3] 牟宗三.坎陷概念起于何时?——关于牟宗三坎陷概念提出过程的考察[J].华南师范大学学报,2011(1):11-14+157.

^① 杨泽波:《三分方法视域下的坎陷概念》,《复旦学报(社会科学版)》2012年第3期;另见《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第一卷,第45-56页。

- [4] 余英时.朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化研究[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2004:917.
- [5] 牟宗三.道德的理想主义[M]//牟宗三先生全集:第9卷.台北:联经出版事业有限公司,2003.
- [6] 牟宗三.历史哲学[M]//牟宗三先生全集:第9卷.台北:联经出版事业有限公司,2003.

(责任编辑 吴 姣)

Further Discussion on “Self-negation” ——One of the Responses to an Academic Criticism

YANG Zebo

(Center for Zhouyi & Ancient Chinese Philosophy, Shandong University, Jinan, Shandong 250100;
Department of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: Self-negation is an important concept of Mou Zongsan, which has two specific directions, one is “the social ideal of the self-negation”, and the other is “the personality ideal of the self-negation”. Although these two points cannot be separated from the relationship between morality and cognition, they involve different issues and can be handled separately. “The social ideal of the self-negation” contains three elements: “stepping aside”, “descending and gathering” and “absorbing wisdom and returning to humanity”. “Stepping aside” means to get out of the way in order to develop the aspects you are not good at. This work must be carried out under the premise of “absorbing wisdom and returning to humanity”, rather than disliking “moral powerlessness”, and advocating “moral uselessness”. The development direction after “stepping aside” is “downward”, which is called “descending and gathering”. This principle can be effectively explained by the “multiple trichotomy”. The “multiple trichotomy” is a beneficial attempt, with great theoretical potential and represents a very promising direction. It should not be easily dismissed as “the theory of trifling”.

Key words: Mou Zongsan; self-negation; multiple trichotomy