

# 论杨祖汉教授 对牟宗三圆善思想的理解

杨泽波

**摘要:**要正确评价牟宗三的圆善思想,首先要对幸福概念有准确的理解。这里的重点不是保证幸福概念尽可能周延,而是界定康德与圆善相关的幸福的性质。康德设定上帝作为信念保证以解决圆善问题,其幸福是物质性的,不是精神性的。“诡谲的即”(“非分别说”)是牟宗三解决圆善问题的第一个步骤,由此达成的幸福大致相当于儒学传统讲的“孔颜乐处”,属于精神性的幸福,而非物质性的幸福,以此无法解决“康德意义”的圆善问题。“纵贯纵讲”是牟宗三解决圆善问题的第二个步骤,其核心是以存有论说明儒家意义幸福的生成原因。这里的“存有”与“存有论的圆”的“存有”所指不同,应加以区分,否则无法把握牟宗三“把圆满的善(圆善)套于无执的存有论中来处理”这一重要用心。以存有论说明幸福的生成原因可称为“赋予说”,这种理论难称究竟之法,“满足说”可能更为根本,更有合理。

**关键词:**牟宗三; 圆善论; 存有论的圆; 纵贯纵讲

**作者简介:**杨泽波,山东大学易学与中国古代哲学研究中心、复旦大学哲学学院(上海 200433)

圆善论是牟宗三后期思想<sup>①</sup>最重要的成果之一,学理深奥,环节曲折,问世以来一直伴有不同的理解。台湾“中央大学”杨祖汉教授近来发表了《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》一文,<sup>②</sup>对我的圆善论研究予以了积极肯定,也提出了诚恳批评,态度客观,言语平实。我真拜读了这篇大作,受到不少启发,也产生了一些不同的想法。本文仅就其中较为重要的三个问题谈谈我的理解,向祖汉兄求教。

## 一、如何理解康德圆善思想中的“幸福”概念

研究康德圆善思想,首先要准确理解其幸福概念的内涵。自我从事牟宗三儒学思想研究以

- <sup>①</sup> 我将牟宗三思想区分早、中、后三期。早期思想主要指《认识心之批判》和“外王三书”。中期思想主要指《心体与性体》(包括之后的《从陆象山到刘蕺山》)。后期思想则以《智的直觉与中国哲学》《现象与物自身》为代表。这两部著作的一个共同点,是以智的直觉为核心对之前已有的存有论思想进行新的阐发。这一做法对其后的思想,如圆善论和合一论,产生了重大的影响。杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第1卷,上海:上海人民出版社,2014年,第12页。
- <sup>②</sup> 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,《玄奘佛学研究》(新竹)2022年第37期。与此相近的还有杨祖汉:《〈圆善论〉中所涵的特别哲学见解》,见颜炳罡主编:《儒家文明论坛》,济南:山东大学出版社,2019年;《牟宗三先生的〈圆善论〉中所蕴含的安身立命之道》,见中国人民大学孔子研究院编、罗安宪主编:《儒学评论》第14辑,北京:社会科学文献出版社,2021年。

来,一直将康德与圆善相关的幸福界定为“物质幸福”。所谓物质幸福是指“物质生活愿望的满足所达成的幸福”,与这种幸福相应的为“物质意义的圆善”。<sup>①</sup> 祖汉兄不同意我的这种理解,这样写道:

康德所说的幸福,并非如他所说的为物质的幸福,康德是从幸福离不开自然,而自然的存在服从自然律,并不服从人实践道德而给出的自由,自由与自然不同,于是人所处的自然,并不能有必然的符合或相一致。固然幸福不能离开自然,但这里重点是在于自然与人的意志相符,如果人所处的自然或他的生活遭遇,与他的意志相符顺、无不如意,那就是幸福,这自然与人的意志相符而无不如意,并非只是物质方面的幸福,此一分辨在赖柯助的讨论中已经说明白。<sup>②</sup>

意思是说,道德属于自由,幸福属于自然。自由可以决定道德,但不能决定自然。于是,如何将道德与幸福、自由与自然符合一致,就成了一个问题。康德所说的幸福,不是“物质的幸福”,而是自然与人的意志的相符。“如果人所处的自然或他的生活遭遇,与他的意志相符顺、无不如意,那就是幸福”,这一句最为关键,清楚道出了祖汉兄对幸福的理解。

此段引文末尾处“此一分辨在赖柯助的讨论中已经说明白”之语,特指赖柯助 2018 年发表的论文《误解与澄清:论杨泽波诠释牟宗三之德行与幸福的合理性》。因为赖柯助同样不接受我将康德圆善中的幸福界定为物质幸福,所以祖汉兄引用其成果来支撑自己的观点。这个问题涉及整个讨论的基础是否牢固,有必要首先在这里一并澄清。赖柯助认为:“依照一般常识的理解,无论是知识的爱好、艺术的爱好或宗教的爱好都是经验中的事(离不开经验),我们会将其认为是精神上的爱好,或实现之为精神上的满足,而不会认为它们是物质意义的爱好(这类的爱好比较偏向是直接从事物上获得的满足,例如从最新的 3C 产品、名车、舒适的住所等),因此,仅从经验意义的爱好并非仅专指物质欲望。”赖柯助如此说,意在表明,除了物质的爱好外,还有知识的爱好,艺术的爱好,宗教的爱好,这些爱好属于精神的范围,不能归为物质幸福,“例如我们不会说阿基米德发现浮力时的愉悦是物质意义的,更不会说在获得新知时的满足是物质意义。”因此,“以‘物质幸福’诠释康德‘幸福’概念犯了‘以偏概全’的谬误”。<sup>③</sup>

物质可以给人带来愉悦,知识、艺术、宗教同样有这种功能,但显然不能将知识、艺术、宗教带来的愉悦说成是物质幸福。赖柯助提出的这个问题有一定道理,我不持异议。事实上,多年来我一直坚持主张有三种不同的幸福,即物欲幸福(又称为“食色之乐”)、认知幸福(又称为“事功之乐”)、道德幸福(又称为“道德之乐”)。<sup>④</sup> 物欲幸福属于典型的物质幸福,认知幸福和道德幸福则不能简单这样归类。但必须强调的是,这里讨论的不是幸福包含哪些内容,如何使幸福概念周延的问题,而是确定康德圆善思想中幸福性质的问题。如果是前者(讨论幸福包含哪些内容,如何使幸福概念周延),我们可以说知识、艺术、宗教活动都可以得到愉悦,都可归入幸福之列。如果是后者(确定康德圆善思想中幸福的性质),我们就必须将讨论严格限定在康德特定的思想脉络中。康德在进行实践理性批判的过程中注意到,道德必须出于自律,但如果人们依照自律原则

① 杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第 4 卷,第 92 页。

② 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第 12 页。

③ 赖柯助:《误解与澄清:论杨泽波诠释牟宗三之德行与幸福的合理性》,《当代儒学研究》(桃园)2018 年第 24 期,第 108、113 页。

④ 杨泽波:《孟子之乐的层级性质及其意义》,《云南大学学报》2003 年第 2 期。

而成德,生活却不美好,享受不到幸福,那毕竟不够圆满,对人们的心灵会造成损伤。为此他设定上帝作为信念保证,让人们相信有德者终将有福,而这种福不是泛指的,不是指知识的获得、艺术的享受、宗教的体验,而主要是指按照道德的比例得到实际物质生活的美满。

祖汉兄同样不接受我关于物质幸福的界定,对幸福做出了如下的解说:

如果圣、佛的境界可以心物一如,如如之智证如如之境,则是可以达到物随心转而无不如意之境,既然是无不如意,当然就是幸福,而且也不宜再有道德的幸福与物质的幸福的区分,只有能有心境一如、一切法随心而转的情况出现就可以了。<sup>①</sup>

圣、佛可以做到心物一如,一切随心而转,无不如意。“既然是无不如意,当然就是幸福”。在祖汉兄的陈述中,“如意”二字特别显眼,堪称其相关诠释的核心。<sup>②</sup>“如意”可作两种解释:一是道德可以使客观环境发生改变,使其满足人的要求,以实现圆善(如经过人的努力,物质条件变得丰盈,工作事业变得顺遂,使人心满意得);二是道德虽不能使客观环境发生改变,但可以改变人观察问题的视角,使人与客观环境相适应,以实现圆善(如借助某种观念重新看待生活中的苦,进而不觉得是苦,反而能够从中感受到愉悦)。前面讲过,祖汉兄承认,根据康德学理,道德归属自由,幸福归属自然,道德可以改变人,但不能决定自然。<sup>③</sup>既如此,“如意”只能作第二种理解,即人通过改变观察问题的角度,使自己与客观环境相符顺,康德讲的幸福即是此意。

祖汉兄这样诠释康德圆善思想的幸福概念,我不敢苟同。我在《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第4卷详细处理过这个问题。在那里,我分析了康德《实践理性批判》为解决圆善问题提出的一个新的二律背反:要么对幸福的追求产生出德行意向的某种根据,要么德行意向产生出幸福。前者是不可能的,因为以追求幸福作为准则不是真正的道德。后者也是不可能的,因为幸福取决于对自然规律的认知,不可能指望通过严格遵守道德律得到幸福。但这个二律背反同样可以消除:“这两个命题中的第一个命题,即对幸福的追求产生出德行意向的某种根据,是绝对错误的;但第二个命题,即德行意向必然产生出幸福,则不是绝对地错……”<sup>④</sup>意思是说,以幸福作为德行的根据是绝对错误的,但认为德行必然产生幸福,则不是绝对错误的。下面的论述值得细细品味:

所以,尽管实践理性与自身有这种表面的冲突,至善仍是一个被从道德上规定的意志的必然的最高目的,是实践理性的真正客体;因为它在实践上是可能的,而按其质料与此相关的那些意志准则都具有客观实在性,这种实在性最初由于在德性与幸福按照一条普遍法则结合时的二律背反而受到冲击,但这只是出于误解,因为人们把现象之间的关系看作了自在之身本身与这些现象的关系。<sup>⑤</sup>

道德的原因虽然不能直接引生幸福之结果,但可以借助某种理知的自然创造者的力量,间接地实

① 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第12页。

② “如意”这个说法原本来自牟宗三,出处很多,如:“一切存在之状态随心转,事事如意而无所谓不如意,这便是福。”牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷,第316页。

③ 这里不讨论有道德的人积极改造社会,构建合理的社会制度,实现“伦理共同体之圆善”,使人生活得更为美好的问题。因为即使建成了这样的理想社会,实现了“伦理共同体之圆善”,人能不能得到相应的福,仍然要受命的影响,要受客观条件的限制。杨泽波:《再议“圆善”》,《哲学分析》2023年第6期。

④ 康德:《实践理性批判》,邓晓芒译、杨祖陶校,北京:人民出版社,2005年,第157页。

⑤ 康德:《实践理性批判》,第158页。

现这种联系。尽管这里有矛盾,有冲突,但圆善仍是一个目的,仍有可能性。这里康德并没有将幸福限定在“如意”的范围,而是从质料的角度来谈论这个问题的。

牟宗三诸多行文可以证明上述理解无误。《中国哲学十九讲》谈到圆善时曾讲:“幸福必须寄托于现实世界与 physical body,而现实世界的一切并不是我们的道德所能掌握,只有上帝才能掌握。所以我们必须肯定上帝的存在,以保障德福之间的圆满关系。”<sup>①</sup>这里有“现实世界与 physical body”两个用语。它说明,在牟宗三心目中,康德所说的幸福是关于“现实世界”的,是关于“physical body”的。在《圆善论》中,牟宗三讲得更为明确:“简单言之,幸福就是一个个体(一个人,一个理性的存有)之物理的自然与此个体之全部目的以及其意志之道德原则之相谐和。物理的自然有其自身之因果,此曰自然因果,亦曰机械的因果,用理学家的词语说,此是属于‘气’的。”<sup>②</sup>这里改换了用语,强调幸福是关于存在方面的事,这种存在是“现实的存在”,属于“物理的自然”,是属于“气”的。牟宗三诠释康德幸福概念反复使用“现实世界”“physical body”“现实的存在”“物理的自然”“气”这些用语,清楚说明了其心目中幸福的性质。<sup>③</sup>

这样理解康德与圆善相关的幸福概念并不突兀。康德是在经验主义意义上使用幸福这个概念的。康德建构自己道德学说的一个重要目的,是为了反对经验主义的幸福观。在他看来,经验主义意义上的幸福不具有普遍性,要建构一种具有普遍意义的道德学说,不能以此为基础。所以他坚决反对将经验主义的幸福作为道德学说的目的。如果将康德的幸福概念只界定为“如意”,特指心与物在精神上的相符顺,而不是物质条件发生实际的变化,以满足人们的要求,那么康德反对经验主义幸福观的深刻用心,就完全体现不出来了。将这个问题置于康德所处的宗教背景之下更有助于说明问题。宗教无一不是通过自己的方式(如死后进入天堂或进入极乐世界)保证信众可以享受到实实在在的幸福。在康德所处的时代,虽然理性精神有了很大发展,但基督教的影响并没有完全消退。康德在理论理性批判中规定上帝、自由、灵魂不朽为本体,只能思想,不能证明,将上帝逐出了人类认识的范围,在实践理性批判中又将其请了回来,就是因为他一方面看到了道德自律的意义,强调道德必须是纯粹的,另一方面又不得不考虑到基督教背景下现实生活中人们的感受。康德保留上帝以解决圆善问题,就是以上帝作为一种信念,让人们相信只要积极成德就可以配享到相应的幸福,使生活达至圆满。如果这种圆满像祖汉兄所说只是改变观察问题的角度,达到精神上的“如意”,那么康德为什么要费如此大的气力不怕被人诟病保留上帝呢?将康德圆善思想中的幸福概念理解为物质性的,而非精神性,属于物质幸福,而非精神幸福,有着充分的理据,在康德研究中本不是一个特别有争议的问题,过于纠缠这个问题并没有太强的意义。

① 牟宗三:《中国哲学十九讲》,见《牟宗三先生全集》第29卷,第329页。

② 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷,第225—226页。

③ 赖柯助为此辩解:“牟先生使用 physical body 只是为了说明:惟有身处现实世界而拥有 physical body 的行动者才有感性的生命,因此才有所谓的幸福不幸福,幸福是行动者实然生活中的事情。”(赖柯助:《误解与澄清:论杨泽波诠释牟宗三之德行与幸福的合理性》,第112页)这种说法的准确性似可商量。如果仅就单个用词来说,physical body 自然可以作多种诠释,但在《中国哲学十九讲》和《圆善论》中,这个用词是与“现实世界”“现实的存在”“物理的自然”“气”联合使用的,共同形成一个概念群,将这些用语贯通起来,其对象明显是我们身外的那个物质世界,是指有德者按照比例得到物质条件的满足,享受物质方面实实在在的幸福。

## 二、如何理解“诡谲的即”与“非分别说”

“诡谲”是牟宗三的重要说法，起源甚早，至少在《才性与玄理》（1974）中就有了：

圆教可自两方面说：一、自玄智之诡辞为用说，不滞一边，动寂双遣，自尔浑化，一时顿圆。二、自超越心体含摄一切说，一毁一切毁，一成一切成，无余无欠，一时顿圆。前者老庄玄智，本自具有。在佛教，则为般若破执，冥照实相。玄智，般若智，固相类也。<sup>①</sup>

这里由道家讲到佛家。道家有玄智，在其指导下，不滞一边，动寂双遣，一时顿圆。佛家有般若，在其指导下，一毁一切毁，一成一切成，亦可一时顿圆。玄智和般若属不同系统，但“固相类也”。这里讲到了“诡辞”，这个术语事实上已经包含后来的“诡谲”之义了。

《佛性与般若》（1977）梳理佛家圆教延续了这一思路。特别重要的是，该书的附录“分别说与非分别说”进一步划分了“分别说与非分别说”这两种不同的思维方式。他对《观察诸法行经》和《诸法无行经》进行比较时这样写道：

但《诸法无行经》则重在不分别说：“若有人分别贪欲瞋恚痴，是人去佛远，譬如天与地。”若《观察诸法行经》是决定何法当行，何法不当行，决定修习当行诸法之行，则《诸法无行经》即是从实相般若见诸法毕竟空，无所有，不可得之立场说“诸法无行”（诸法不转）也。此两经相连，一则分别地说诸恶莫作，众善奉行，“诸白法行，取而不厌”；一则诡谲地说诸法无所有，不可得，无可行，即是修“无”行，不可思议行，不断断之断行，佛所行，亦即是实相观，般若行，以不行行也。此正是两种精神，一种是分别地说法立教义，一种是不分别地荡相遣执，皆归实相，实相一相，即是无相。<sup>②</sup>

《观察诸法行经》局限于具体之相，强调诸恶莫作，众善奉行，《诸法无行经》则强调诸法无所有，不可得，无可行，重在修无行，不断断之断行。《观察诸法行经》的特点是“分别地说”，《诸法无行经》的特点是“诡谲”“不分别”。这里的“不分别地荡相遣执，皆归实相，实相一相，即是无相”就是“非分别说”。牟宗三将“诡谲”与“不分别”连在一起，明显是将二者同等看待的。

于1985年出版的《圆善论》进一步将上述思路用于解决康德的圆善问题：

此诡谲的必然亦可以说为是德福同体，依而复即，德当体即是福，福当体即是德；但此两“即”是诡谲的即，非分析的即，故前一即不成斯多噶，后一即不成伊壁鸠鲁。佛不坏九断九，即如在地狱，佛既就一切地狱法而成其德，则亦必就一切地狱法而成其福。因为佛毕竟是佛，他虽有惑业苦三相，然究非实地狱众生也。他就地狱法而成佛，此“就”是圆教下诡谲地必然地就；而地狱法之存在是圆教下性具之存有论的存在，故其存在有必然性，非暂时机感神通示现其存在，示现其存在之存在是偶然的，是一时之方便。就地狱法之必然的存在解心无染而成佛，则地狱法之存在处固成其德，同时亦成其福。<sup>③</sup>

圆善当由“德福同体，依而复即”而讲。德当体“即”是福，福当体“即”是德。这两个“即”“是诡

① 牟宗三：《才性与玄理》，见《牟宗三先生全集》第2卷，第265页。这则材料是徐波提供的，在此表示感谢。

② 牟宗三：《佛性与般若》，见《牟宗三先生全集》第4卷，第1194页。

③ 牟宗三：《圆善论》，见《牟宗三先生全集》第22卷，第272页。

讬的即,非分析的即”。牟宗三以地狱法为例。“即如在地狱,佛既就一切地狱法而成其德,则亦必就一切地狱法而成其福。”“就一切地狱法”的“就”字就是“诡讬的即”的意思,旨在说明,即使是地狱法,德福一致亦有其存在的必然性。这里的奥妙不是分析关系能够讲明白的,所以才称其为“非分析的即”。“非分析的即”既有“非分析”(“非分别说”)的内容,又有“即”(“诡讬的即”)的内容,要解决圆善问题,离不“非分别说”,离不开“诡讬的即”。

由上可知,“诡讬的即”和“非分别说”是牟宗三解决圆善的两个重要概念。“诡讬的即”的渊源虽可追溯到道家,但更主要还是来自天台判教的启发。虽然相关思想佛教其他门派也有,但天台更加重视这个问题。不同于一般的“断烦恼证菩提”或者“迷即烦恼,悟即菩提”,天台重在一个“即”字,即所谓“诡讬的即”。“诡讬的即”内含两层意思。“第一层意思是‘即’。‘即’字的基本意义是二者靠近、接触而又不完全相合,也就是日常所说不即不离。第二层意思是‘诡讬’。‘诡讬’从字面看指奇异多变、离奇古怪,放在这里可以理解为一种奇妙、奇异、改变、转化”。<sup>①</sup>“非分别说”是由“诡讬的即”进一步发展而来的一个概念。将烦恼与菩提,生死与涅槃截然分割,彼此不同体,为“分别说”,反之,烦恼与菩提,生死与涅槃不截然分割,而是结合着讲,彼此互住,而无自住,为“非分别说”。由此不难看出,“诡讬的即”和“非分别说”在内容上紧密相关:“诡讬的即”可以理解为“‘诡讬的即’地说”,而“‘诡讬的即’地说”也就是“非分别说”;“诡讬的即”必然引申至“非分别说”,而“非分别说”也必然落实于“诡讬的即”。根据自己当初阅读的感觉,我以“诡讬的即”作为这两个概念的代表,<sup>②</sup>将其视为牟宗三解决圆善问题的第一个步骤(另一个步骤是“纵贯纵讲”)。

祖汉兄与我对于“诡讬的即”的理解有所不同,主要表现在以下三个问题上。第一,“诡讬的即”可不可以理解为“当下即是”?祖汉兄指出:

此段所说的如如智证如如境的境界,很能表达一切法随心而转或圣德圣心所对的外境,完全由主体的智所决定的意思。于是就可以证上文所说,有圣德者一切法随心而转之意。如果是讲这种境界,哪里需要把原来是苦境或对苦境的、不如意的感受,转化为顺心如意的感受呢?不必有这种牺牲或辩证的转变,而当下即是。<sup>③</sup>

意思是说,如果达到了“如如智证如如境”的境界,根本不需要做一切法随心而转的工作,不需要把原先的苦和罪转化为顺心如意的感受,苦和罪当下就是福,一切法随心而转,即所谓“当下即是”。

又说:

达到圣人、真人或佛境界的人,如上文所说,是不管遭遇到怎么样的情况,都完全当下成为顺心如意的情况,一切法由纯净的心灵所决定,即都成为与此心灵一致的顺心如意的状态,即是说物当下由主体的心所决定,心是如何,物就是如何,这里当然可以说“诡讬的即”,因为不离开所遭遇的任何情况,而顿时是顺心如意,但并不需要如泽波教授所说的,通过辩证的过程而使心灵产生与原初面对事物不同的感受:即当下就是顺心如意,而不必从不如意

① 杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第4卷,第56页。

② 我当时有这样的感觉,现在回想起来,可能是“诡讬”这一说法非常新鲜,很有挑战性。其他学者如认为“非分别说”更为重要,完全可以反过来,以“非分别说”来概括“诡讬的即”。两种做法可以并行不悖。

③ 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第8页。

或难受,转而为顺心如意,不需要有所谓辩证的发展,不需要翻转或改变,而是当下真正表现为事事如意之感。<sup>①</sup>

圣人、真人、佛与常人不同,不管遇到什么情况,都可以达到顺心如意的状态,心是如何,物即是如何。在这个意义上当然可以说“诡谲的即”,但祖汉兄认为,对于圣人、真人、佛而言,不需要如此劳神费力,不必从不如意转为如意,不需要辩证的发展,一句话,“不需要翻转或改变”“当下就是顺心如意”。

我不认可这种理解。在我看来,牟宗三为解决圆善问题提出“诡谲的即”是一个了不起的创建。这一观念告诉我们,天台之所以为圆教,就是因为有这个观念。在这一观念指导下,要保住一切法,实现圆善,不能脱离日常生活,必须就九法界来谈,不须“缘理断九”。九法界各有不同,其中地狱、饿鬼、畜生本身是苦,不是福。虽然经过转化,这种苦可以转化为福,但苦和福的界限必须首先划分清楚。佛(包括圣人、真人)的境界高,不同凡人,由苦转福的过程迅速而短暂,但转化的过程是不可少的。<sup>②</sup>换句话说,谈圆善首先要确定苦和乐、妄和真、染和净的分际,苦就是苦,妄就是妄,染就是染,虽然经过转化它们可以分别转为乐,转为真,转为净,但二者的界限要先确定下来,不存在不经过转化苦即成为乐,妄就成为真,染就成为净的情况。

祖汉兄认为,达到了圣人、真人或佛的境界,“不需要翻转或改变”,一切皆是当下即是,或许与他“不转转”这一术语的理解有欠准确有关。他说:

由于即九法界众生而成佛,圆具一切法,一法不可少,那任何一法既然是可以不改其差别相、烦恼相,而当下是佛境界,则于佛或圣人他所遭遇的任何情况,就可以是福乐的所在,这种乐当然是顺心如意或一切法随心而转的(此所谓转,是即一切烦恼无明法不离开其差别相,而觉悟一切都是佛法,也可以说是“不转转”),由于有这存有论的圆具的说法,才能佛或圣人在其即于一切可能的存在情况,即于任何一法而实现福乐,可见此“存有论的圆具一切法”是很关键的理论,由于有存有论的圆具一切法,才可以保证佛或圣人遭遇到不管是人生哪一种情况,都可以成为常乐我净表现之处……<sup>③</sup>

从上下文看,祖汉兄似乎是把“不转转”理解为“不转”了。在佛教术语中,“不转转”与“不得得”“不行行”“不断断”含义相近。这些说法中后面的“转”“得”“行”“断”为字之本义,前而“转”“得”“行”“断”则是借义,特指不刻意,不执着。因此,“不转转”是没有执着心的“转”,破除相的“转”,是一种高级的“转”,而不是“不转”。以“不转转”证明“不转”,进而证明“当下即是”,学理根据有欠稳定。

第二,“诡谲的即”与“非分别说”是什么关系?因为祖汉兄特别重视“当下即是”,所以他不同意我对“诡谲的即”理解:

如果了解牟先生圆善论中所说的“诡谲的相即”,是非分别的说法,上述的质疑应该都

① 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第5页。

② 另外,特别强调圣人、真人和佛的作用,将实现圆善的希望寄托在他们身上,也不无商榷余地。这个问题我之前就与祖汉兄有过讨论,指出:“究竟什么是圣人?关于什么是圣人的问题,在历史上本来就争论不断。即使可以证明谁可以称为圣人,那这种圣人也是极少数。如果一种理论只能证明极少数人可以达到德福一致,那么这种理论因为缺乏普遍性,也就没有多少实际意义了。”杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第4卷,第104页。

③ 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第16—17页。

可以消除。即是说并非通过化苦为乐、去妄为真、转染为净的过程,才可以达到“福”的境界,而是如果是圣、佛与真人生命的呈现,则他所遇到的任何情境,不管表面是苦境或乐境、染境或净境、善境或恶境,皆全体是福……这两种表面相反的情况或感受,相即在一起,这是所谓诡谲的,于是虽然是诡谲的相即,但也就是当下是一,而没有转化的过程,或可说转化是“顿”的转化,即是就说没有转化的过程,没有想去转化现实的想法而当下顿现,而且这种顿现是可以保住一切法的不同情况的……<sup>①</sup>

祖汉兄认为,牟宗三讲“诡谲的即”意在强调在圆教境界下,没有必要刻意做化苦为乐,去妄为真,转染为净的工夫,苦就是乐,妄就是真,染就是净。先将苦和乐、妄和真、染和净分开来,再在此基础上讲“诡谲的即”,对于圣人、真人、佛而言,并无必要。在他们的境界中,苦和乐、妄和真、染和净没有转化的过程,即使说转化,也是“顿”的转,不是“渐”的转。

以此为据,祖汉兄批评我是“分别说”,尚未达到“非分别说”:

于是吾人可说精神的种种辩证、层层上升的过程,在此诡谲的相即之意义下已经过去,这是当下即是而没有翻转、改变可说。如果明白此意,则杨泽波所作的对牟先生圆善论的各种批评,其实并未彻底了解这一圆境,他还是处在分别说的层次来理解牟先生的说法。<sup>②</sup>

牟宗三圆善思想特别重视“非分别说”,强调在圣人境界中,当下即是,没有转化的过程,即使说转化也是“顿”的转化,因此没有翻转、改变可说。我未能把握牟宗三这一义理,着重强调翻转、改变,这其实仍然是“分别说”,而不是“非分别说”,尚未达到这一高度,十分遗憾。

祖汉兄这种看法不无商榷余地。前文讲过,牟宗三很早就有“诡谲”的思想了,在《佛性与般若》中进一步从“非分别说”的角度对其进行了解说。在他看来,将无明与法性截然分割,无明是无明,法性是法性,此为“分别说”;反之,将无明与法性统一起来,无明即法性,法性即无明,二者同体相即,各为互住,而无自住,此为“非分别说”。牟宗三在解说“非分别说”时曾指出它有三个特点,即:

(一)它是消化层,无所建立故;(二)它是诡谲的方式,非分解的方式故;(三)它圆具一切成就一切是般若之作用的圆具与成就(即不坏不舍弃),而却对于一切法并无根源的说明,因为它无所建立,无分解的或非分解的说明故,因而这般若之作用的圆具并非一存有论的圆具。<sup>③</sup>

这里分别从处于消化层,诡谲的方式,作用的圆具而非存有的圆具,来说明“非分别说”。细细分析,这三条同样适合“诡谲的即”：“诡谲的即”也是在消化层处理问题,其思想方式也是诡谲的,这种诡谲也只涉及作用的圆具,不涉及存有论的圆具。

这种理解在牟宗三那里可以得到的支撑并不少,又如下面一段:

它是非分解地,即诡谲地说的圆实教;它不与任何权教为对立,而是开决了亦即消化了一切权教而无说以说者,无立以立者。它固是一系统,然非分解说,故虽是系统(以是教

① 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第9—10页。

② 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第12页。

③ 牟宗三:《佛性与般若》,见《牟宗三先生全集》第4卷,第1210—1211页。

故),然无系统相,以是故,它亦是无净法,因而它是绝对的圆实,非主观地各圆其圆者。<sup>①</sup>

这是对天台圆教的说明。天台圆教不同于开决了的各种权教。这些权教虽也属于无净法,但并无所立,只是“非分解地,即诡谲地说的圆实教”。这里明确将“非分解”(即“非分别说”)与“诡谲地说”放在一起作为同义词来使用,已经清楚说明了“诡谲的即”与“非分别说”的关系。正因此,我坚持认为“诡谲的即”与“非分别说”是属于同一层次的概念,表达的是相同的思想,“非分别说”没有超出“诡谲的即”的内容,只是“诡谲的即”更为理论化的一种表述而已。祖汉兄批评我偏重于“诡谲的即”未能上升到“非分别说”的高度,或许是将“诡谲的即”与“非分别说”分割为二了,好像在“诡谲的即”之外另有一个“非分别说”似的,这是我难以认同的。<sup>②</sup>

第三,“诡谲的即”(“非分别说”)能否解决康德意义的圆善问题?不承认牟宗三解决了康德意义的圆善问题,是我研究牟宗三圆善思想的重要结论。祖汉兄提出疑问说:

牟先生这种说法其实是相当合理的,当然成佛是一个难以达到的理想,但也不是没有实现的可能,而假如佛境界是可以实现的,则按照佛即九法界众生而成佛的圆教理论,又按照佛境的表现处,必具有常乐我净的四德,于是就使有德者必有福,或圆满的善成为可能,怎么会如杨泽波所说牟先生的说法不能解决德福一致如何可能的问题呢?<sup>③</sup>

在祖汉兄看来,根据牟宗三所说,在“诡谲的即”的视域下,一方面是德,一方面是福,时时处处皆是常乐我净,有德者必有福,圆善由此而成,德福一致的问题就解决了。我却否认了牟宗三的巨大努力,断言“牟先生的说法不能解决德福一致如何可能的问题”,这是他无法接受的。

在这里需要做一个说明。我说牟宗三未能解决圆善问题不是否定牟宗三在这方面做出的努力,不是说牟宗三没有对德福一致做出新的说明,而是专就“康德意义”的圆善而言的。牟宗三下如此大的气力写作《圆善论》本是希望以中国哲学的智慧解决康德的这一难题。在他看来,康德提出圆善问题有很强的意义,只是设定上帝存在这种方式不行,才请出中国哲学的智慧。但在我看来,牟宗三借助中国哲学的智慧,以“诡谲的即”以及“纵贯纵讲”(详见下文)解决问题,只能得到“物随心转”“物边顺心”的结果。虽然这种结果有很高的价值,但只属于内心的满足,是精神幸福,与康德所要求的物质幸福性质有别。康德提出圆善问题有浓厚的西方基督教的背景,牟宗三解决这一问题的背景则是中国哲学特别是儒家文化。儒学不是宗教,与基督教的性质不同,这种不属于宗教背景的智慧不可能解决宗教背景下才可能遇到的圆善问题。“从儒家

① 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷,第270页。

② 《圆善论》“序言”有云:“非分别说又有属于‘无限智心之融通淘汰之作用(无)’者,又有属于‘存有论的法之存在’者(纵贯纵讲者与纵贯横讲者)。”(牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷序言,第15页)有人或可据此认为,这里的两个“属于”不同,前一个“属于”(“属于‘无限智心之融通淘汰之作用(无)’者”)指的是诡谲的思维方式,后一个“属于”(“属于‘存有论的法之存在’者”)则涉及“存有论的法之存在”,这一内容不是“诡谲的即”所包含的,所以“非分别说”包含了“诡谲的即”没有的内容,二者不是同等的概念。这个问题较为复杂。照我的理解,后一个“属于”似应作“涉及”解,意思是说“非分别说”既关乎诡谲的思维方式,又涉及“存有论的法之存在”,而不宜理解为“包含”,好像“非分别说”已囊括了“存有论的法之存在”似的。在牟宗三的佛教研究中,佛性和般若两条基本线索,虽然二者不能完全分离,但毕竟是两个不同的系统。如果说般若已经“包含”了佛性,那么牟宗三就没有必要再讲一个“存有论的圆”,强调佛性之重要了。这有点像儒家学理既讲本体又讲方法,本体决定方法,方法也涉及本体,但这只是“涉及”关系,不是“包含”关系,本体与方法属于各自不同的领域,无法越俎代庖。

③ 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第17页。

的立场看,康德意义的圆善问题原本就是无解的,不仅现在解决不了,将来也不可能解决。”<sup>①</sup>

为说明问题再引一段材料。牟宗三在说明他为什么关注圆善问题时讲,其最初的动机始于研究天台圆教,由此想到康德的德福一致问题,进而又想到了孟子天爵和人爵的思想:

顺孟子基本义理前进,直至天爵、人爵之提出,此则可以接触圆善问题矣。孟子未视圆善为一问题而期解决之。视之为一问题则来自西方,正式解答之则始自康德。康德之解答是依据基督教传统而作成者,此并非是一圆满而真实之解决。吾今依圆教义理解决之,则期予以圆满而真实之解决。<sup>②</sup>

孟子虽然没有像康德那样正式将圆善视为一个问题以期解决之,但其划分天爵和人爵实际已涉及了这方面的内容。天爵是德,人爵为福。理想状态是既有天爵又有人爵。现实生活却很残酷,可能只有天爵而无人爵。这就成了一个问題。这其实就是康德所遇到的圆善问题,而康德想到的办法是以上帝作为一种信念,保证有天爵的人必然得到人爵。牟宗三基于中国文化的传统,不认可康德的路子,这本是有意义的,但他通过“诡谲的即”以及后面要讲的“纵贯纵讲”所能达到的只是“物随心转”“物边顺心”的福,只是内心的愉悦,只是“孔颜乐处”(详见下文),而不能保证有天爵必有人爵。

因为看到了牟宗三在这个关键环节上的失误,虽然我认可他的问题意识,赞赏他提出的解决方案更为阳刚,更为挺拔,更为合理,更为可信,但坚持认为他并没有能够真正解决“康德意义”(请注意“康德意义”这一限定词)的圆善问题,而只是对儒家义理的圆善做了自己的梳理。要而言之,康德有其圆善问题,儒家也有其圆善问题,二者学理背景差异很大,牟宗三只是借鉴天台智慧,重新诠释了儒家意义的圆善(暂且不论这一步工作是否有瑕疵),这种努力虽然极有开创性,甚至可以说开辟了一个新的学术方向,但不可能由此解决康德意义的圆善问题,“始得到圆善问题之圆满而真实的解决”<sup>③</sup>的断语并不准确。明确区分这两个不同的圆善问题,是整个讨论的基础,否则无法正确评价牟宗三圆善思想的功与过,进而滋生诸多误解。《圆善论》出版后争议不断,圆善问题事实上已成为牟宗三儒学思想中争议最多的问题之一,可为明证。<sup>④</sup>

### 三、如何理解“存有论的圆”与“纵贯纵讲”

佛家由“诡谲的即”(“非分别说”)所达成的还不是真正的圆教。牟宗三由此提到了一个重

① 杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第4卷,第220页。

② 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷序言,第13—14页。

③ 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷序言,第15页。

④ 更为复杂的是,前面讲牟宗三清楚看到康德圆善思想中的幸福是物质意义的,后面又说牟宗三通过“诡谲的即”和“纵贯纵讲”所能达到的只是精神的享受,不是康德所要求的那种幸福,既如此,牟宗三为什么要断言他已经“圆满而真实”地解决了圆善问题呢?在我看来,这才是牟宗三圆善论研究最为困难的地方。我曾长时间阻滞于此,痛苦不堪,“把脑袋砸了的心都有”,直到最后才找到了一种可能,那就是概念发生了滑转,意即牟宗三看到与康德圆善相应的幸福具有物自身的性质,而他证明了儒家通过无限智心得到的幸福同样属于“物自身层之自然”,于是便宣称他以无限智心的方式解决了康德未能解决的圆善问题。(杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第4卷,第146页)学界讨论牟宗三圆善思想,多不注意这个问题,十分可惜。

要概念,这就是“存有论的圆”:

因为它无所建立,无分解的或非分解的说明故,因而这般若之作用的圆具并非一存有论的圆具。然则负“大小乘为大小乘”之责者,负“一切法之根源的说明”之责者,乃至负“存有论的圆具”之责者,必是在般若外之另一系之概念中。此另一系之概念即悲愿与佛性是。<sup>①</sup>

这个问题是从《诸法无行经》说起的。上面讲过,《观察诸法行经》的特点是强调诸恶莫作,众善奉行,与此不同,《诸法无行经》重在“诡谲”“不分别”。虽然有此进步,但它仍然只是“作用的圆具”,而非“存有论的圆具”。“存有论的圆具”又称“存有论的圆”。这个问题之所以重要,是因为它涉及佛性问题。牟宗三尤为重视天台宗,是因为天台不仅重视“诡谲的即”,对佛性的理解亦有不同,属于“性具”的系统。因为天台两个方面都照顾到了,“以性具为经,以止观为纬,织成部帙,不与他同”,<sup>②</sup>所以牟宗三定其为圆教。

与佛家相比,儒家<sup>③</sup>在这方面更有自己的优势,因为儒家论道德根据总体上说都比较重视“性具”问题,这方面的问题不大。更为重要的是,儒家的道德根据不仅可以决定成德成善,而且有很强的创生性,可以赋予宇宙万物以意义,决定其存在。这一义理即为存有论,因为这种存有论是关乎道德的,亦可称为道德存有论。儒家的圆善必须从存有论的角度来谈,这方面的学理牟宗三称为“纵贯纵讲”,“纵贯纵讲”因此成了牟宗三解决儒家义理圆善问题的第二个步骤。“纵贯纵讲”这一说法是《圆善论》正式提出来的,与“纵贯横讲”相对。佛教为“纵贯横讲”。“纵贯横讲”有两层基本含义:其一,不讲创生,只是横讲,非为纵讲;其二,尽管不讲创生,但仍能说明并保住一切法的存在,故仍属纵贯。用牟宗三的话说,就是“‘纵者横讲’者不言创生义而仍能说明一切法之存在或最后终能保住一切法之存在之谓也”。<sup>④</sup>儒家则是“纵贯纵讲”:

纵贯者,照字面解,是“竖起来而竖直地直贯下来”的意思。什么东西能竖直地直贯下来?直贯下来贯至什么?落实说,这是预设一道德性的无限智心,此无限智心通过其创造性的意志之作用或通过其感通遍润性的仁之作用,而能肇始一切物而使之有存在者也。<sup>⑤</sup>

“纵贯”是“竖起来而竖直地直贯下来”的意思。儒家学理有一个“敬以直内,义以方外”的竖立宗骨,它是无限智心,有强烈的创生性和遍润性。这种创生性和遍润性“能肇始一切物而使之有存在”。儒家义理以这个竖立的宗骨为基础,以此讲仁心不容已,讲道德的创造,道德的润生。这个独特的义理系统即为“纵贯纵讲”。“纵贯纵讲”难度很大,不易把握,牟宗三亦曾明言“纵贯

① 牟宗三:《佛性与般若》,见《牟宗三先生全集》第4卷,第1211页。

② 牟宗三:《佛性与般若》,见《牟宗三先生全集》第4卷,第764页。徐波《“圆教”之“各美其美”:牟宗三哲学的范式转化及其开放意义》(《学术月刊》2022年第9期)一文对这个问题有详细的分疏,指出:“在牟氏看来,‘一心三观’等止观法门更多的是一种‘作用上的圆’,类似于般若共法之不偏不倚,但这只是构成圆教的一个必要条件,仅依靠‘作用上的圆’并不能成就圆教。‘作用上的圆’必须与所观之‘一念心即具十法界’‘性具善恶’之‘存有论上的圆’相结合,形成一种能够与存有论叙述相映衬的‘非分别说’,才能真正使圆教得以成立。”

③ 受篇幅所限,本文没有专门处理道家意义的圆善,有兴趣的读者可参见《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第4卷,第317—328页。

④ 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷,第319页。

⑤ 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷,第319页。

纵讲的圆教不甚好讲”。<sup>①</sup> 这里的关键在于“存有”这一概念。“存有”在牟宗三圆善思想中所指并不相同。

一是佛家意义的存有。上面讲了,牟宗三看到,佛教讲“诡谲的即”,讲“非分别说”固然有意义,但还不足以成为圆教,于是有了“存有论的圆”的观念。“存有论的圆具”与般若不同,般若只是“作用的圆具”,“存有论的圆具”则必须进一步说明一切法之根源:

此一系列之圆说皆是由三因佛性遍满常以及法之存在之说明而来者。至此圆说之法之存在,则十界法始能被稳定得住,此即佛教式的圆教之存有论。此圆教存有论,以非分别说故,故为真圆。真圆则无诤。以此圆教之无诤为经,织之以般若无诤为纬,则圆实佛成,此是佛之究竟了义。<sup>②</sup>

圆教必须由三因佛性遍满常以及法之存在来说明,至此各个法界才能稳住,这就是“佛教式的圆教之存有论”。也就是说,佛教之圆教必须在“非分别说”的基础上再进一步,达到“圆教之存有论”的高度,以说明一切法之根源,法之存在,才可成立。这些论述说明,佛教意义的存有是特就佛性而言的。

另外还可参考《中国哲学十九讲》的规定:

所以成佛是即九法界的众生而成佛,没有任何一法可以去掉。如此,佛性即把一切法的存在保住了。可见不达到圆教,法的存在是无法保住的,而从保住法的存在这一点来看,我即给它规定一个名词,叫做“佛教式的存有论”(buddhistic ontology)。<sup>③</sup>

这仍然是以佛性说“佛教式的存有论”。佛性至关重要,要保住一切法的存在,保证众生即九法界而成佛,不能离开佛性的基础。牟宗三虽然重视天台“诡谲的即”的智慧,但严格说来,这种智慧并非只有天台才有,佛教很多门派都在一定程度上讲过,禅宗大盛后更是如此。要成为真正的圆教仅有这一步还远远不够,还必须结合佛性来讲。“诡谲的即”只是讲般若,虽然有意义,不可少,但如果不能即佛性,还只是“作用的圆具”,而不是“存有论的圆具”,不能对一切法作根源性的说明,不是真正的圆教。<sup>④</sup>

二是儒家意义的存有。《圆善论》附录“‘存有论’一词之附注”对此有专门说明:

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?有些什么特性、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。<sup>⑤</sup>

西方哲学有一个 ontology 的观念,他们一般从“是”或“在”字入手,分析物如何存在,有什么样相

① 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷,第297页。

② 牟宗三:《佛性与般若》,见《牟宗三先生全集》第4卷,第1219页。

③ 牟宗三:《中国哲学十九讲》,见《牟宗三先生全集》第29卷,第365页。

④ 徐波:《“圆教”之“各美其美”:牟宗三哲学的范式转化及其开放意义》,《学术月刊》2022年第9期。

⑤ 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷,第327页。

特征,由此讲出一套道理来,以知一物之何所是,这就是存有论。中国哲学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,这也是一种存有论。阳明“有心俱是实,无心俱是幻”的说法可以很好地说明这个道理。所谓“有心俱是实”是说,有了仁心的润泽和调适,一切均有了意义,成为真实,成为有;所谓“无心俱是幻”是说没有仁心的润泽和调适,一切均没有意义,成为虚幻,成为无。为此他还区分了两种不同的德,一是消极意义的德,一是积极意义的德。消极意义的德以佛家、道家为代表,因为它们只讲清净德、玄德。积极意义的德以儒家为代表,因为儒家讲道德创造。<sup>①</sup>只有积极性的德才有道德的创造性,才使万物有意义能生长。

牟宗三论儒家的圆善,其理论基础全在儒家意义的存有。依据这一义理,道德创造的宗骨可以创生存有,这种存有不仅可以赋予宇宙万物以道德的价值和意义,而且可以影响人们对于成就道德过程中所遇事情的看法,将在此过程中做出的牺牲转化为内心的愉悦,成为一种幸福。有了这个基础,人们一方面依心意知之天理而行,这是德,另一方面明觉感应为物,在明觉感应中,可以使“物随心转”,“物边顺心即是福”。既有德,又有福,德福一致,圆善乃成。在全面梳理牟宗三相关思想后,我将这种做法概括为“赋予说”。“所谓‘赋予说’就是将道德幸福视为道德之心在创生存有的过程中将对象赋予道德的色彩而产生出来的一种说法”。<sup>②</sup>存有论是“纵贯纵讲”的基础,“纵贯纵讲”的核心则是“赋予说”。

如果说祖汉兄对“诡谲的即”的理解与我多有不同的话,对“纵贯纵讲”的理解差异就更大。祖汉兄不接受“赋予说”,不承认儒家意义的幸福是道德之心在创生存有的过程中赋予出来的,明确得出:

德福一致的福必须要有存有论的圆具作为根据,那是对于圣或佛境界中带出的幸福,是  
不管遭遇什么情况都有的,那是一个理论的根据或保证,而不是由存有论创生而给出了幸福,  
幸福之有或产生,是由于圣人之德使一切法随心而转,存有论的说明是要说明这种情况、  
这种福的产生是在任何的存在情况中都可以有的,而说天道超越而内在,人的道德心可以遍  
润一切法,呈现天道创生的意义,也是把本有的天道的创生再一次落在人的实践中呈现,可  
以说是畅通了原来有的存在的意义与价值,这是人通过理性的实践而去除生命的障蔽,恢复  
存在界的价值与意义,这就不能说是德性实践或天道生生赋予了德性的幸福。故德福一致  
之福,依牟先生,既不只是道德的幸福,也不是由道德心的活动而赋予的幸福,杨泽波之说可  
能犯了上述两处的谬误。<sup>③</sup>

这段引文的中心思想可归纳为一句话:儒家意义的幸福不是来自道德之心创生存有过程中的赋予。在祖汉兄看来,德福一致之福是圣或佛不管在任何情况下因为“存有论的圆”而形成的,而“不是由存有论创生而给出了幸福”。我不明白这个道理,连续犯了两个错误:第一,没有看到牟宗三所说的福不只是道德幸福;第二,幸福是原本就有的,不是道德之心赋予出来的。由此说来,我以“赋予说”作为道德幸福的原因是一个非常大的失误。

看到祖汉兄的这种指摘,深感有一个问题必须首先加以澄清:虽然我有“赋予说”的说法,但主张这一思想的不是我,而是牟宗三。也就是说,“赋予说”是我对牟宗三相关思想的概括,而不

① 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷,第318页。

② 杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第4卷,第110页。

③ 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第18—19页。

是我自己的主张。这个问题结合牟宗三思想发展的轨迹加以考查,可以看得非常清楚。存有论是牟宗三接续其师熊十力的新唯识论,一生都在努力发展的方向,经过《智的直觉与中国哲学》(1971)和《现象与物自身》(1975)的写作,达到了高峰。此后他又专心研究佛教问题,于1977年出版了《佛性与般若》。这部著作中虽然有“存有论的圆”的说法,但那只是偏就佛性而言,尚未想到以存有论解决康德的圆善问题。直到1985年出版的《圆善论》,以中国哲学智慧为基础解决康德的圆善难题,才直接以存有论来说明幸福的来源,解决圆善问题。

认清牟宗三这一心路历程非常重要,牟宗三下面一段文字须细细思量:

本书则讲圆教与圆善,故先以古人所理解的哲学——实践的智慧学、最高善论,标之于此序,以实践理性作开端,把圆满的善(圆善)套于无执的存有论中来处理,即从圆教看圆善,此将使无执的存有论更为真切,使一完整的系统之圆成更为真切。<sup>①</sup>

此段中“套于无执的存有论中来处理”的说法尤其值得关注。它道破了这一关键点:牟宗三是以存有论来解决圆善问题,是用存有论说明幸福来源的。“此将使无执的存有论更为真切,使一完整的系统之圆成更为真切”的说法进一步强调了上述思想,意思是说,借助存有论的特殊视角,圆善问题方可得到合理的解决,而无执存有论也将更为真切。《圆善论》梳理儒学圆教与圆善的末尾,在分别讲述贤位教、圣位教、神位教之后,牟宗三说:“圆圣者体现圆善于天下者也。此为人极之极则矣。哲学思考到此而止。中间余义详见《现象与物自身》。”<sup>②</sup>牟宗三讲儒家之圆善在强调神位教之重要外,为什么要补上一句“余义详见《现象与物自身》”?我们知道,《现象与物自身》是牟宗三阐发存有论的代表性著作。牟宗三此处强调,说明儒家之圆善需要参阅《现象与物自身》,正说明他是以存有论来说明圆善问题的。

通过上面的分析不难看出,祖汉兄在这个问题上存在着一个较大的疏漏:他不同意“赋予说”进而批评我,但“赋予说”只是我对牟宗三做法的概括,原本就不是我的看法,而是牟宗三的主张。自我从事牟宗三儒学思想研究以来,从未接受这种主张。《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第四卷第四章第二节专门设立了一个小节,名为“道德幸福主要是由存有论赋予的吗”。其中讲到,牟宗三看到康德设定上帝存在以保障圆善得以实现的思路不可行后,决定以儒家的无限智心代上帝来解决这一问题。这一工作分为“诡谲的即”和“纵贯纵讲”两个步骤,其中“纵贯纵讲”更为重要,因为“诡谲的即”佛家也讲,是共法,“纵贯纵讲”则是儒家的专利,是其所长。牟宗三以“纵贯纵讲”论圆善,就是以“存有论”论圆善,而以“存有论”论圆善,就是以“赋予说”论圆善。按照他的说明,在存有论的视野下,道德之心可以赋予宇宙万物以道德的价值和意义,更为重要的是,与此同时还可以改变人们对于成德过程中做出的牺牲的看法,出现“物随心转”而成福的情况。对于牟宗三的这种看法,我一直持怀疑态度,从没有放弃这种立场。

祖汉兄把牟宗三的主张当成了我的主张,张冠李戴,原因颇费思量。在反复摸排后,我发现这可能与其未能严格区分牟宗三两种不同意义的“存有”有关。上面讲过,牟宗三是在两个不同意义上使用这个概念的,《佛性与般若》使用这个概念,指的是佛性,以说明一切法的根源,乃至有“存有论的圆”这一说法。《圆善论》使用这个概念,指的是儒家的存有论,说明道德之心如何影响宇宙万物的存在。如果不划清这个界限,对牟宗三存有论了解不透,只从“存有论的圆”的

① 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷序言,第11页。

② 牟宗三:《圆善论》,见《牟宗三先生全集》第22卷,第324页。

角度理解这个概念,将其限定在悲愿和佛性上,很容易忽视牟宗三借助无执存有论解决圆善问题的用心,不了解牟宗三以“纵贯纵讲”讲圆善的本质是以存有论讲圆善。<sup>①</sup>据我观察,这个问题在牟宗三圆善思想研究中普遍存在。在这个大背景下,祖汉兄有此失误就不难理解了。这个问题影响很大。上一节讲过,我不赞成牟宗三“始得到圆善问题之圆满而真实的解决”的自我评价,是因为即使不论其梳理儒家意义圆善的思路是否有瑕疵,从大的环节上看,他也错置了两种不同意义的圆善,以儒家意义的圆善代替了康德意义的圆善。在对“赋予说”有了进一步了解后,回过头来重新审视这个问题,可以清楚看到,以存有论解说道德幸福生成原因(即“赋予说”)的思路本身也不无问题。面对牟宗三的做法,读者完全有理由追问这样一个问题:道德之心可以创生存有,改变人们对很多事情的看法,但道德幸福是道德之心创生存有过程中赋予出来的吗?难道没有比存有论更为根本的说明道德幸福的途径吗?

因为对“赋予说”持怀疑态度,我对儒家意义幸福的原因做出了自己的说明,并将其概括为“满足说”。历史上关于什么是幸福有不同的解说,争议很多。在这方面康德“幸福是对我们的一切爱好的满足”<sup>②</sup>的说法尤为重要。如上所说,康德主要是在经验主义意义上使用幸福这个概念的,这里所说的“爱好”主要取其经验的意义。这种经验意义的“爱好”大致相当于我们今天所说的物质欲望。每个人都有物质欲望,物欲一旦得到了满足,内心就会有一种满足感,这种满足感就是幸福。人除了物欲要求之外,还有认知要求。物欲要求得到满足引发的是物欲幸福(食色之乐),认知要求得到满足引发的是认知幸福(事功之乐)。更为重要的是,根据儒家的性善理论,除此之外,人还有道德要求。发现仁,创立仁的学说,是孔子的一大贡献。孟子继承孔子的思想,进一步创立了性善论,提出了良心的学说。自此之后,仁和良心便成了儒家学理不可或缺的组成部分。关于仁和良心的研究历来不断,解说各异,而在我看来,孔子和孟子提出这一学说最重要的意义是宣示了人天生是一个道德的存在这个重要道理。这里说的道德的存在意在表明,道德是人生而具有的一种性向,人天生就有道德的性质。既然人是天生的道德存在,那么如同人是天生的物欲存在有物欲的要求,是天生的认知存在有认知的要求,满足了这些要求可以享受到物欲幸福和事功幸福一样,良心本心是自己原本就有的,它也有自己的要求,自己的欲望,满足了这种要求和欲望,同样可以得到内心的愉悦。孟子“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉”(《孟子·尽心上》)的著名论述,讲的就是这个道理。良心本心是道德的根据,人人都有,这就是“万物皆备于我”。但光有道德根据还不行,要成就道德还必须逆觉反求这个根据,这就是“反”。只做到反还不行,如果不老老实实听从它的指令,仍然不能成就道德,所以还要进一步做到

① 这里有一个佛教圆教与儒家圆教的差异问题。在牟宗三看来,佛教之圆教,既要由般若讲,又要从佛性讲。由般若讲,意在强调“烦恼即菩提”“生死与涅槃”,这是“诡谲的即”,是“非分别说”。由佛性讲,是“存有论的圆”,是对一切众生的存在给出根源的说明,证明佛性是如来藏恒沙佛法佛性,保证一切众生皆有佛性,皆可成佛。有了这两条才能称为圆教,才能有佛教意义的圆善。牟宗三强调,儒家学理有其特殊性,只讲“诡谲的即”和“存有论的圆”还不够,因为它有一个道德创造的宗骨,这一宗骨有强烈的创生性,这一点佛教并不具备,因此还必须再讲“纵贯纵讲”。由此可知,依据牟宗三的分疏,在圆教问题上,佛教只需要“诡谲的即”和“存有论的圆”这两步就够了。儒家则必须再讲一个“纵贯纵讲”。这是因为,佛家的“诡谲的即”相当于儒学讲的方法,“存有论的圆”相当于儒学讲的本体,儒家的特色是有一个创生的宗骨,它有强烈的创生性,由这种创生性而成的学理就叫“纵贯纵讲”。因此对于儒学之圆教来说,除“诡谲的即”和“存有论的圆”之外,还必须有第三步,这就是“纵贯纵讲”。虽然以“纵贯纵讲”说明道德幸福的路数不无问题(详见下文),但儒学意义的圆教,这一步是不能少的,否则无法彰显儒家学理的特色。

② 康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,北京:人民出版社,2004年,第612页。

“诚”。果真如此,人们便会有一种精神的快乐和满足,就会体会到一种巨大的快乐,这就是“乐莫大焉”。<sup>①</sup>

特别有意义的是,在一般情况下,成就道德的愉悦得来比较直接,但在一些特殊情况下,必须经过艰难险阻,克服重重困难。这种幸福因为得来不易,十分珍贵,而这种幸福就是我们通常所说的“孔颜乐处”。“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣”(《论语·述而》)是对这个道理的很好说明。粗粮冷水,以臂作枕,不是人们希望的,但与“不义而富且贵”相比,还是它有利于德,所以这种苦就转变为一种乐,仁人君子乐在其中。颜回是一个典范。“颜子当乱世,居于陋巷,一簞食,一瓢饮;人不堪其忧,颜子不改其乐,孔子贤之”(《孟子·离娄下》)。住的不好,吃的不好,喝的不好,外人都说这是苦,颜回却不改其乐。孔颜乐处说明,恶劣的条件、坎坷的路途不是享受,但经过转折,也可以成为一种乐、一种幸福。因为这种幸福必须经过转折,绕个弯子才能得到,所以层面更高,价值更大。牟宗三写作《圆善论》,以“诡谲的即”说明儒家意义的幸福目的正在于此,而其核心说到底不过是孔颜乐处而已。以“满足说”解说孔颜乐处,以孔颜乐处解说儒家意义的道德幸福,是我研究牟宗三圆善思想的一个显著特色。

既有“赋予说”,又有“满足说”,二者相比,何者更为合理就成了一个问题。为此我从第一序还是第二序,直接还是间接,原有还是后来,简明还是曲折等四个方面作过比较,证明“满足说”较之“赋予说”更为基础,更为可取。<sup>②</sup> 祖汉兄不接受我的这种主张,提出了两个理由。其一,“满足说”概念不够清晰,容易与感性相混淆:

杨泽波把道德的幸福,理解为人在道德上的需要得到满足,按此说法也有问题。把道德视为人的一种需要,容易与人感性上的需要相混,感性上的需要让人不自由自主,很难摆脱,道德上的需要则是自由的表现,人自由自主的表现德性的意义,如按理所当然、无条件的律令而行,并非如天生的感性的需要,迫使人不得不为。用“需要”来说德性的要求恐怕很不恰当。<sup>③</sup>

这是说,“满足说”容易引生误解,因为我们一般是在物欲的意义上讲要求的,如食色是一种要求等等,如果讲道德也是一种要求,那就容易与物欲的要求相混淆。这种担心其实并无太强的必要。如上所说,人有三种不同的要求,一是物欲的要求,二是认知的要求,三是道德的要求。物欲要求得到满足可以得到物欲幸福,认知要求得到满足可以得到事功幸福,道德要求得到满足可以得到道德幸福。我们在现实生活中很容易区分物欲的要求和认知的要求,一般不会造成混淆。道德要求与物欲要求的区别就更加明显了,它们分别属于完全不同的层面,一个是大体、天爵,是“求则得之,舍则失之,是求有益于得也”,一个是小体、人爵,是“求之有道,得之有命,

① 赖柯助不同意我的这种理解。在他看来,“在道德行动完成的当下,基于该道德行动是他身为‘人’最基本而言‘应当’尽的本分,通常不会特别引生其它(例如愉悦或满足的)情感”。(赖柯助:《误解与澄清:论杨泽波诠释牟宗三之德行与幸福的合理性》,第117页)我完全不赞成这种看法。我们在日常生活中都做过善事,如做公益,做慈善,扶老携幼,救死扶伤,等等。对于中国人而言,我们这样做并非首先是考虑我们是自由的,必须服从理性为自己制定的道德律令,而是因为我们有良心本心,良心本心遇事必然呈现,向我们提出要求,这种要求的力量大得不得了,迫使我们必须照它的要求去做。如果听从了它的要求,满足了它的要求,就可以成德成善,同时也可以享受内心巨大的愉悦,“乐莫大焉”。道德行为“通常不会特别引生其它(例如愉悦或满足的)情感”的说法,不客气地说,仍然是把儒学框死在康德的架构之中,是以西释中的表现。

② 杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第4卷,第118—119页。

③ 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第13页。

是求无益于得也”。担心造成混淆,从而反对将道德幸福理解为人满足自身道德要求的结果,并不可取。

其二,“满足说”只停留在主观层面,脱离了现实生活:

所谓的“孔颜乐处”,也不能够只从内心的对德性的悦乐来理解。孔子“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣”,他的乐是在疏食、饥水等的生活上表现,不能离开这些生活来说,才可以说是幸福。颜渊是“一箪食,一瓢饮,在陋巷。人不堪其忧,回也不改其乐”,他的乐,也是从一箪食、一瓢饮、居陋巷的情况上表现,这当然是圣贤修养才能表现的境界。但也要说,他们所处的环境,在这个时候成为他们享受的地方,离开了这些居住饮食的情况,也不能有这种愉悦与快乐。这就是一切法随心而转。而如果只就内心的悦乐,或只就自己的践德的满意,则不必涵物处顺心之意,也没有表达圣德或圣心对于外物的决定。<sup>①</sup>

相对于前者,这一条更重要。祖汉兄认为,如果仅讲孔颜乐处,那么它就只是内心的一种感受,脱离了现实生活。而牟宗三讲圆善,一定要涉及现实生活,我未考虑这一情况,有严重不足。其实这也是一个不小的误会。我以“满足说”论孔颜乐处进而阐发儒家圆善思想,从未抛开现实生活,只重个人内心的感受。现实生活包括个人的所有境遇,既有顺的,又有逆的(如箪食瓢饮居陋巷乃至牺牲个人的自然生命),而逆境的价值更高。顺的境遇加上逆的境遇,就是一切法。无论顺的境遇还是逆的境遇,有德之人都是可以感受到成德之后内心的愉悦,逆的境遇带来的愉悦甚至比顺的境遇带来的愉悦还要大。孔颜乐处不可能离开现实生活,它就是现实生活的一个组成部分,离开了现实生活不可能有孔颜乐处。因此,绝不能说孔颜乐处只关注内心的感受,脱离了现实生活。

综上所述,我不否认牟宗三圆善思想极具开创性,意义重大,这与杨祖汉教授无异,但对一些关键问题的理解与其又有较大的差异,尤其是我不能接受牟宗三关于《圆善论》“始得到圆善问题之圆满而真实的解决”这一自我评价。我持这种主张,综括言之,“一是因为‘诡谲的即’和‘纵贯纵讲’这两个步骤内部都有瑕疵,有待讨论,其中尤以‘纵贯纵讲’为甚,二是因为通过这两个步骤所能达成的只是道德幸福,只是儒学历史上讲的‘孔颜乐处’,而不是康德提出圆善问题所要求的物质幸福”。<sup>②</sup>因此,《圆善论》这部著作的学术地位可能是需要再议的,至少不像牟宗三自己期许的那样高。经过这么多年反复的争辩,<sup>③</sup>我相信,上述两个理据的若干细节当然还可以继续讨论,但关键环节已基本澄清,松动的余地即使有也不会太大了。

徐波看过本文初稿,提出了很好的意见,对全文的完善有重要帮助,在此表示感谢。

(责任编辑:郝鑫)

① 杨祖汉:《论杨泽波教授对牟宗三先生圆善论之批评》,第6页。

② 杨泽波:《再议“圆善”》,《哲学分析》2023年第6期。

③ 在牟宗三研究中,圆善论相对而言是争议较多的,本文已是我写的第三篇关于圆善的争辩文字了。前两篇分别为《我们应该如何研究〈圆善论〉》,《现代哲学》2011年第3期(另收入《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第4卷,第182—210页);《再议“圆善”》,《哲学分析》2023年第6期。敬请相互参阅。

collective memory, with culture playing a more profound role than politics.

**Keywords:** Liang Qichao; Naito hunan; theory of evolution; outlook on the history of civilization; national identity

### **On Yang Zuhan's Understanding of Mou Zongsan's Thought of the Highest Good** Yang Zebo

**Abstract:** In order to properly evaluate Mou Zongsan's thought of the highest good, it is first necessary to have an accurate understanding of the concept of happiness. The point here is not to ensure that the concept of happiness extends as far as possible, but to define the nature of Kant's happiness as it relates to the highest good. Kant sets God as a guarantee of faith to solve the problem of the highest good, and his happiness is material, not spiritual. The *Guijuedeji* (Undiscriminating Speech) is Mou's first step in solving the problem of the highest good, and the happiness thus achieved is roughly equivalent to the Confucian traditional "the happiness of Confucius and Yan Hui", which is spiritual happiness rather than material happiness, and thus cannot solve the problem of the highest good in Kant's sense. Vertical Interpretation of Vertical Relationships is the second step in Mou Zongsan's solution to the problem of the highest good, and its core is to use ontology to explain the cause of happiness in the Confucian sense. The term ontology here differs from the term ontological in the ontological perfection and should be distinguished. Otherwise, it is impossible to grasp Mou Zongsan's important intention of putting the highest good in the non-attached ontology for processing. The theory of ontology as the cause of happiness can be called the endowment theory, but this theory is hardly a real solution to the problem, and the satisfaction theory is probably more fundamental and reasonable.

**Keywords:** Mou Zongsan; the highest good; ontological perfection; vertical interpretation of vertical relationships

### **Take Three as the Principle: The Form, Thinking, Logic, and Structure of the Expression Unit in the *Analects*** Li Binghai

**Abstract:** In the *Analects*, three is the basic unit of expression, that is, chapter is the basic unit and each chapter has three sections. These writing structures can be distinguished as pure type and mixed type, obvious type and obscure type, neat type and unbalanced type, simple type and extensive type. The mode of thinking and logic shown by the structures is either to divide the sentence-group composed of multiple sentences into three units or to combine many short sentences with a group of three sentences as a complete mode, or to remove the superfluous expression items and choose three of them or to match the three items with the other three items or to sincerely adhere to the golden mean and deliberate on the two extreme states. Some of the formal structures of this kind of expression units are parallel while their meaning structures are longitudinal extensions. Some formal structures are sequential, while the meaning structures are reversed. The expression unit based on three is an organic combination of various factors, which is consistent with the proposition in Hsi Tzu, the documents explaining the *Book of Change* that is, a variety of things are mixed to form a beautiful texture so it has important literary value. The rules of its logical operation can be found, which reflects people's skilful manipulation of syntactic rules in the limited expression space.

**Keywords:** the *Analects*; Confucius; taking three as the Unit; thinking; logic; structure