

日用即道

王阳明哲学的现象学阐释

林丹 著

光明日报出版社

白雲山

白雲山

白雲山

日用即道

王阳明哲学的现象学阐释

林丹
著

光明日报出版社

图书在版编目（CIP）数据

图书在版编目（CIP）数据

日用即道：王阳明哲学的现象学阐释 / 林丹著.

-- 北京：光明日报出版社，2012.12

ISBN 978-7-5112-3514-5

I. ①日… II. ①林… III. ①王守仁（1472～1528）

—哲学思想—研究 IV. ①B248.25

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第283281号

日用即道：王阳明哲学的现象学阐释

著 者：林 丹

出 版 人：朱 庆

责任编辑：祝 菲

责任校对：夏六一

封面设计：尚书堂

终 审 人：孙献涛

策 划：朱学随

责任印制：曹 铮 江圆圆

出版发行：光明日报出版社

地 址：北京市东城区珠市口东大街5号，100062

电 话：010-67078251（咨询），67078870（发行），67078235（邮购）

传 真：010-67078227，67078255

网 址：<http://book.gmw.cn>

E-mail：gmcbss@gmw.cn zhufei@gmw.cn

法律顾问：北京市洪范广佳律师事务所徐波律师

印 刷：三河市南阳印刷有限公司

装 订：三河市南阳印刷有限公司

本书如有破损、缺页、装订错误，请与本社联系调换

开 本：710×1000 1/16

字 数：206千字 印 张：12.75

版 次：2012年12月第1版 印 次：2012年12月第1次印刷

书 号：ISBN 978-7-5112-3514-5

定 价：32.00元

序

张祥龙

林丹的书稿《王阳明哲学的现象学阐释》由他的博士论文改写而成。这是一项跨文化的中西哲学比较的研究，难度较大，但讨论的问题有重要意义：一方面，广义的现象学是二十世纪西方欧洲大陆哲学中最有影响力的哲学思潮，另一方面，王阳明是先秦之后最有独创性和影响最大的儒家思想家之一；如果能在两者之间找到某种有意味的沟通方式，则对于中国哲学的研究当有不可忽视的贡献。而且，迄今为止，这方面似乎还未见到很深入的研究。在我看来，王阳明的思想与人生皆有明显的现象学特性，即摆脱一切外在的、包括自己的信仰所依据的学说的拘束，直接朝向人的实际生活经验本身，并且就在这沸腾的经验中得到至极的领悟与真理。因此，此书稿的致学方向确实是一座学术的富矿所在。

林丹掌握了两方面的第一手材料，在比较充分消化的基础上做出了有特色的读解。比如，在对现象学——胡塞尔与海德格尔为主——的理解中，作者有根据地突出了这个思潮中方法上的革新，表现为非对象化与构成境域化。此“境域”有多重含义，比如视域、语境、生活境域。在解释王阳明时，则突出了他的心学中的人生境域不分的动态构成性等特点。这些读解，尤其是对王阳明的，很有些前人未及的创新之处。在将这两方面加以比较时，此书稿也做出了很有意义的尝试，起码显示出，这两方面的确在某些要点上有富于哲理意义的可比较之处。因此，此书稿不仅达到了它的基本目的，即以确切的证据表明在广义现象学的视野中，王阳明的思想会呈现出与以往的解读方式下表现出的不同思想品性，而且还活生生地展示出了一个新鲜的王阳明思想的轮廓。

此书稿文字流畅，说理清晰，尤其是熟稔于王阳明与宋明儒学的文献，因而阐述比较细致贴切。

当然，就我所知，由于种种原因，此书还处在深化过程中。我也提出过一些改进意见，想来林丹会于再版时加以考虑。

林丹多年前成为我带的博士生。他给我的第一印象就是对哲学有着不寻常的喜爱与感应。当年他放弃中国科技大学物理学专业的研究方向，转向哲学学习，二十多年来孜孜不倦地追求，不为身外之物所动，是因为完全被哲学的内在魅力所吸引。而且，自他入北大以后，我还感到，他的热情背后确有思想上的深刻体验的推动。无论从他向我提的那许多很有独到角度与深度的问题中，还从他写的论文中，我都觉察到一种哲学悟性，也就是发现真实问题的敏锐和在辨析入微处还能保持的整体感受力。

因此，我期待着他在现象学与中国哲学、特别是阳明学的比较研究上的继续深入，使双方在这交汇中得到激荡，生发出一些现在还想象不到的新鲜境界。

壬辰夏写于畅春园

导言

宋明儒学从程朱理学发展到阳明心学，实现了一次重要的哲学转向，出现了一些在儒学或宋明儒学内部而言的新的特征。近现代以来的传统中国哲学研究，多以西方哲学为参照，力图结合西学，融会中西。在这一背景下，可以发现阳明思想与（广义的）现象学有深切的相通之处。让阳明哲学与现象学进行对话，当能扩大阳明思想乃至中国哲学的诠释可能性，正如在研究方法的多元化趋向中，其它研究方法也同样能提供其独特的诠释可能。

本书在现象学的视野中讨论王阳明哲学，以期有助于揭示阳明思想那种返回原本儒学、接近中国思想的源头的趋向，以及与此密切相关的对于宋明理学中多少存在着的概念化、现成化和“形而上学”化的思想方式的破除。另外，本书还希望通过现象学与阳明思想的对话视域，避免现代中国的哲学研究中，由于受到近代西方哲学框架的影响，对于阳明思想的某些“形而上学”化的解释倾向。在这一现象学视野中的阳明思想，其总体特征是：一种对于终极实在（心、理、良知等等）的非对象化和生活境域化的理解。这一特点贯穿着整个阳明哲学。心与理，心与物，知与行，人与天，以及格物致知、“致良知”等等，都是在切己相关的动态过程中展开的，从而处处都有着切身的直接可领会性。在人与天的相交相构之中，气韵盎然。“理”、“良知”、“道”，都不是立在“我”面前的一个“对象”，不是形而上学的理论思辨所把握者，而是生活之“道”、生命之“道”。它是终极思想境界与生活日用的交融合一，高远与切近的合一，深邃与简明的合一。

所谓对象化的思想态度，也正是海德格尔哲学所极力抵制和批判的。对象化态度以主客二分为前提，“对象”指“站在对面”，是可被主体、意识所处置和把

捉者，亦可以外在的方式影响主体。主体与对象之间的关系是一个东西对一个东西的线性关系，是现成者之间的关系。对象化的态度完全没有意识到存在者如何显现的问题，完全漏过了给予方式的境域相关性的问题。在这个意义上又是一种现成化的思想态度。所谓“现成化”就是把任何思想探究之中的存在（者）看作脱离境域相关性和给予方式的、已然存在着的、有其“自性”的现成者，它漏过了发生构成的过程。“境域”（Horizont）思想为胡塞尔现象学所提出，在海德格尔思想中被赋予了存在论的根本意义。在胡塞尔哲学中，境域或“边缘域”是指，在“目光”的实显焦点的边缘，总是带有的模糊的背景环绕带，这是任何一种意识行为所必然带有的特点。任何对象都是从这一“域”之中突显出来的，实显焦点也能退入这一“边缘域”之中。但在胡塞尔这里，边缘域只是一个过渡带，它还要以先验主体性为最终的收敛极；它只是对象的构成条件，而“先验自我”则不在这一构成域之中。海德格尔把这一境域思想存在论化了，不再受制于先验主体性，而就在这发生域为最本源的存在构成的潜能——在一切现成者（包括所谓“主体”）之先、而又使任何存在者的显现得以可能的、具有终极思想意义的存在构成；是在主客体“之间”（Zwischen）、形而上与形而下“之间”的一个“域”。

从胡塞尔开始的广义的现象学，其基本意向是，突破以往哲学研究的概念理论化的方法，悬置一切现成的存在设定，在直观或直接领会中通达对象，或让“现象”自己呈现。这样的“现象”是与“本质”、“本体”相通的现象，也就是构成性的“事情本身”，不同于以往哲学中的一切现成者，无论是经验主义的感觉、印象、经验，还是理性主义的理型、观念和（先验）范畴。而“事情本身”的构成必然涉及到“边缘域”，或称“视域”、“境域”。此“域”是非专题化、非对象化的，又随时可以参与对象乃至主体的构成。它即有即无，先于一切现成者而在一切现成者之间，呈现出一种氤氲气象，冲虚希夷而又是最可领会者。

朱子哲学其实亦有与现象学相通之处，比如他说：“学者读书，须要……虚心涵咏，切己体察”。^[1]“且穷实理，令有切己工夫。若只泛穷天下万物之理，不务切己，即是《遗书》所谓‘游骑无所归’矣。”^[2]这样，“书”和“理”都不是在我面前的一个现成对象。吾之身心得以进入那文字、语境和“道”域之中，沉潜优游，而切己之体验冥会“自然生长”。^[3]朱子对于生活境域原有深刻的感受和出

色的论述。他批评佛学和陆象山只有“上达”而无“下学”，只有“极高明”而无“道中庸”；其实就是批评他们的“形而上”之道未能与生活日用贯通。然而思想史上的现成化倾向极为普遍，要维持住一个“活境”是极为困难的。朱子思想中内在的不谐调之处就是，他既感受到“道”与日用、形而上与形而下应是交融贯通的，同时为了有所“论定”、“把握”，又常常把“道”现成化为脱离生活和世界的“形而上者”，把切己的“活理”现成化为“定理”。这样，朱子思想中的“理”与“切己工夫”终究无法充分贯通。

阳明思想正是发端于对朱子学“物理吾心终若判而为二”的质疑，这是一个典型的现象学式的问题。

胡塞尔的先验现象学首先提出的问题是，自然主义完全没有意识到“认识如何可能”的问题，它不能回答：我的“意识”这一内在如何越出自身而“切中”自在之物？^[1]胡塞尔由此提出了“现象学还原”和“意向性构成”的思想。海德格尔在一定程度上接受了胡塞尔的“现象学还原”的思想，但对于其还原的“彻底性”有不同的理解，不认为这一“彻底性”等同于把一切存在者，包括人的实在存在都“悬置”起来。“构成”思想则为海德格尔所大为发扬，但“构成”不再拘限于内在性的意识的功能。海德格尔认为，胡塞尔把意向性从属于“纯粹意识”，未摆脱近代以来的“主—客”认识论的框架，其意向性终究是外在的和不完全的，构成性也是不彻底的。^[2]要彻底实施现象学，就必须从实际生活出发，实际生活经验是一切思想的出发点、源泉和归宿；这可以视作境域思想的深化、彻底化和存在论化，认为它就是最本源和原初的存在构成。海德格尔由此提出“缘在”（Dasein）“在世界之中”（In-der-Welt-sein）的思想；人与世界的关系首先是在境域中的交融和相互的发生构成。

王阳明提出“心即理”，这一思想事件与上述思想进程颇有相通之处。阳明思想中的“心”往往意味着对于生活境域的“投入”和切己的领会，^[3]而首先不是主体性的、观念化的理性思维，更不是“主观意志”。“心即理”这一命题的内在

[1] 《朱子语类》，湖南，岳麓书社1997年11月版，卷11，第160页。

[2] 《朱子语类》，卷18，第358页。

[3] 《朱子语类》，卷10，第150页。

涵义是，把“理”置于直接可领会的生活境域之中。此“理”是生活境域中的“活理”，不再是脱离构成域的概念本质和规律。

对于这“活理”有着充分的、切身的领会体察，则自然就“悬置”了一切现成化的“形而上者”和“形而下者”，“形而上”^[4]与“形而下”在生活日用中得以充分地贯通交融。生活日用决不只是现成固定之“器”，决不只是经验主义意义上的“经验”、“经验材料”。在生活日用之中融化着活的终极思想境界；——这是阳明思想与海德格尔式的现象学的一个重要的相通之处。王阳明对于宋明儒学乃至中国思想的意义首先在于，他以其活生生的生活和人生体现出儒学和中国思想的“以身证道”的思想，以其“实际生活”实现了宋明儒学的打通思想与生活的内在要求。

本书的第一、二章介绍了胡塞尔的还原、构成和境域思想，海德格尔的实际生活的现象学，以及二者之间的关系和衍变脉络；认为对于现象学的探讨，有助于我们研究阳明思想与现象学的关系和二者的相通之处。并且，探讨现象学的内部衍化过程，对于我们研究宋明儒学从程朱思想衍化到阳明思想的内在脉络，提供了一

[1] 胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，上海译文出版社1986年6月版，第7页，第19页。

[2] Heidegger: The Basic Problems of Phenomenology, trans. Albert Hofstadter, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1982, 第161页。

[3] “心”的这一涵义在现代语境中仍然存在，如说某人做某事“真有心”，即指他或她的态度之认真和“投入”，而非指从所谓“主观意志”出发。而“无心”、“没心”则指其散漫、不投入、不入境。然阳明思想中的“心”同时又是“无心之心”，这一“无心”与通常说的散漫、不入境之“无心”完全不同，它恰恰是境中之心；“无心”所无之“心”是指反思性的意识和观念理性思维，以及主观意志和私意。此“无心之心”就是前反思性的、境域化的切身领会和投入体验，“理”就在这样一个投入境域之中得以显发。它与现象学存在论的在运作投入之中方显“事情本身”的思想颇为接近。参阅本书第六章第三节的有关论述。

[4] 本文中的“形而上”一语是在两层意义上使用的；其一指根本性、终极性的哲理思想；其二，若这种哲理思想成为与“现象”界相脱离的、现成化的“形而上者”，它就是现代哲学的“反形而上学”语境中的“形而上学”。本书未一一说明“形而上”一语是在哪一层面上的，但按其上下文语境当可看出。“形而上学”一语则除了个别地方（如提到的海德格尔《形而上学是什么》一文中的“形而上学”一词）相当于“形而上”的第一层含义，其余都是在第二层含义上使用的。

[5] 《王阳明全集》，吴光等编校，上海古籍出版社1992年12月版，第113页。以下引此书时

个极好的参照系。正式讨论阳明思想之前，在第三章介绍了二程和朱子的一些基本学说；它们是阳明思想的问题背景。二程和朱子都重视与佛学的论辩，认为佛学只有“上达”，而无“下学”，从而徒守“空寂”，有体而无用。这一批评其实就是反对“形而上”与“形而下”的脱离，反对使形而上成为脱离生活日用的、孤悬而现成化的“形而上者”。然而，他们为了避免佛学的所谓“空”，为了强调“理”之“实”，又往往有把“理”概念化、现成化的倾向。朱子对于生活境域和“道”域本有着深刻的感受和许多出色的论述。然而，思想史表明，要把思想维持在“活境”之中是极为困难的；所谓“活”，乃指在亲身切实的体验之中，在生活“之中”，而不是只抓住概念化、抽象化的现成物，——无论是“形而上者”还是“形而下者”。朱子思想存在着一种内在的不谐调之处，如把亲身切实的领会体验衍变为固定实在的现成者，把天境道域中的“不可易”——这是一种“活”的不可易，乃指它不依赖于个人经验和私意小智；然此“道”的显发同时也正是需要人的投身入境的参与——衍变为“定理”的“不可易”。这就造成了朱子思想中的某些现成化的和“形而上学”的倾向。阳明思想化解了朱子思想中的这些不谐调之处，比较彻底地实现了朱子思想中本来已有的让“道”和生活日用得以贯通的要求。

第四章结合阳明生平，指出了阳明思想的这样一个特征：阳明思想的形成过程与阳明本人的人生经历和体验密切相关，而其思想本身又是极为贴近生活的，可谓在很大程度上返回了源始儒学的基本思想：“道”乃生活之“道”，生命之“道”。阳明讲：“古人言语，俱是自家经历过来，所以说得亲切；遗之后世，曲当人情。若非自家经过，如何得他许多苦心处？”^[1]而《阳明》年谱谓“先生立教皆经实践，故所言恳笃若此。”（《全集》，第1232页）这说明阳明心目中的“古人”的思想，以及阳明本人的思想，都达到了或力求达到思想与生活 and 人生的贯通。生活是与我们最为切近的领域，是我们总“身在其中”的领域；生活中的思想自然就是“简易明白”（《全集》，第1279页）的：它必能穿透“纷繁复杂”的俗缘和现成对象，直接地切于吾之生命，我们可在生活之中直接领会之、体验之。由

[1] 《王阳明全集》，吴光等编校，上海古籍出版社1992年12月版，第113页。以下引此书时在括号中给出，简称《全集》。

此自然消解了“形而上”与“形而下”的分离和现成化的倾向。

第五章讨论阳明思想中的“心”与“理”的关系，主要围绕着“心即理”这一阳明思想的核心命题展开。“心即理”这一命题表达了一种现象学式的“朝向事情本身”的态度；它要求我们摆脱各种泛论、偏见和道听途说，而直接面向“事情本身”。吾心应实见其“理”，对于“理”有着亲身切实的领会、体验；而“理”则应是我们能够亲身“见”到的，是在活生生的生活情境之中被体验着的。这样的“理”就是生活境域之中的“活理”，而不是“事事物物”上的“定理”。这就化解了程朱思想中存在着的把“理”概念本质化的某种倾向。本文所说的“活”，一般都是指在活生生的生活情境之中被体验着、构成着，而有别于抽象化、概念化的现成者。阳明思想中的“心”，往往意味着在生活“之中”的“投入”，乃境域化之“心”；这样，此解就不同于如牟宗三先生之把阳明思想中的“心”当作无限的、普遍的“主体”，神、灵魂、自由意志三合一的“主体”。

第六章讨论阳明的“知行合一”思想。生活中的活理不同于“理论知识”，前者自然导向“知行合一”；或者说，“心”和“理”自然是在“知行合一”中交融贯通的。“知行合一”说则进一步消解了在某些情境下对“心即理”说的解释倾向：把“心”内在化、理论思维化，把“理”定理化、（对象）知识化。“心”是境域化的“心”，“理”是生活境域中的“活理”；“心”与“理”在生活日用常行之中总是已经有着原本的交融，吾心总是已然实见其理。但这一“见”不可被现成化，并非已经有了一套现成的“知识”，而是有待进一步构成的发生可能；“心—知”与“行”就自然而然地处于解释学循环和动态的发生构成之中。在“行”之中对于“活理”的“知”，就是在人与人、人与世界“打交道”之中、“称手”的牵挂操劳之中得心应手、心领神会的“心知”。

第七章的阐释主题是，阳明“良知”说以一种切己的“易简”工夫涵括了“心即理”和“知行合一”之说，对于阳明思想具有总结性的意义。“良知”是心的原本状态；“良知”说自然包含了“心即理”之义。“良知是心之本体”与“良知即是天理”，这两个命题对于阳明而言是同时成立的。良知又是“知行本体”，即良知是“知行”的原本状态，故良知自然与“行”相通，自然就在“行”的势态之中，自然要求“致”。“致良知”之“致”，有“达到”和“行”二义。前者义为

“到良知本身之中去”，颇通于现象学的“到事情本身之中去”的思想。而只有在“行”之中能到“良知”本身之中去。良知不是观念对象性的“善”，不是对于概念普遍性“规则”的“认识”；它是德性的切身化与世界的境域化的交融合一。致良知者与天地万物为一体。良知是化于生活境域和世界境域中的“天德”，而非在我之外指挥、控制着我的一言一行的外在命令，故良知自然就是“无善无恶”的。这一“无”是对于惯习、俗德的悬置，是对于外在化、对象化的“善”的悬置，天然合德而不滞于德。这是良知的虚空气韵。

重视生活实践和人生体验，高远之“道”与切近之生活日用的交融合一，是自孔子以来的儒学传统。孔子曰：“不仁者，不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁。”^[1]钱穆先生解之曰：“仁者，处己处群，人生一切可久可大之道之所本。……若失去此心，将如失去生命之根核。浅言之，亦如失去可长居久安之家。”孔子言若浅而意则深，学者皆可“于实际人生中躬修实体之。”^[2]《论语》此篇下一章（第三章）讲：“子曰：‘唯仁者能好人，能恶人。’”钱穆认为“此理甚切近”。“此章陈义极亲切，又极宏远。极平易，又极深邃。”《论语》此两章“陈义虽深，却近在我心”。^[3]钱穆认为，“孔子论学，都就人心实感上具体指点，而非凭空发论。”^[4]因此，我们读《论语》“贵亲从人生实事上体会”。^[5]孔子所开创的儒学思想，不是“形而上学”，但又决不缺少“形而上”的终极意义。与我们的生活和人生如此之切近，乃人人可由之而行之“大道”；而又是那样高远、深邃、微妙。

宋明儒学虽思辩性较强，也未从根本上脱离自孔子以来的儒学传统。当然，其中毕竟有一些概念化、现成化和形而上学化的倾向；本书的一个任务即是以现象学的内部衍化脉络为参照，探讨阳明思想对于这样一个倾向的化解过程，揭示阳明哲学的思想与生活相交融、形而上与形而下相贯通，以及“理”、“良知”等等的非概念性、非现成性和在生活之中的直接可体验性的思想特征。

余英时先生认为，宋明理学所讨论的，是人怎样生活的问题；越到后来越和日常人生打成一片，王阳明所谓“不离日用常行内”等等，都是指此而言。^[6]王阳明的“致良知”则专就日常生活处指点，而且遍及于“愚夫愚妇”。所以王阳明要强

调“与愚夫愚妇同的便是同德”；这些都生动地说明了儒家日常人生化的动向。^[7]这样一种思想特征与传统西方“哲学”、“形而上学”的确相距较远，而与（广义的）现象学则有了深切的相通之处。而现代的中国哲学与西方哲学之交接，似有过于受到西方近代哲学框架影响之处，以致有时不仅未充分揭示阳明思想在宋明儒学中的“反形而上学”的意义，反而有把阳明思想本身“形而上学”化的某种倾向；比如，国内大陆学界长久以来把阳明思想判为“主观唯心主义”而挾伐之，牟宗三把阳明思想中的“心”解作“绝对普遍的主体”而颂扬之，实则都是这样一种倾向的表现。避免乃至化解这一倾向，是本书的另一个关注点。

牟宗三先生一生致思的目标之一，是要完成“道德的形上学”，且极重与康德之对话、论辩。他认为，康德哲学受制于知识论，不许人有“智的直觉”。因此康德的“自由意志”这个理念只是一个“设准”（一般译为“公设”，Postulate——引者注），而不能被直觉，不能“呈现”。而在中国哲学中，如王阳明所说的良知，则是一种“呈现”。^[1]良知之明觉，仁心之感通，说明人有康德提到但又否认其可能的“智的直觉”。承认不承认这种智的直觉，是中西哲学之最大而又最本质的差异点。^[2]

牟宗三确是指出了中国思想与传统西方哲学的一个重要差异。然而值得注意的是，现象学从胡塞尔开始，就已把对于“直观”的理解大为拓宽，决不再限于经

[1] 《论语·里仁》第二章。

[2] 钱穆：《论语新解》，北京，三联书店2002年9月版，第84—85页。着重号为引者所加。

[3] 钱穆：《论语新解》，第85—86页。着重号为引者所加。

[4] 钱穆：《论语新解》，第66页。

[5] 钱穆：《论语新解》，第238页。

[6] 余英时：《现代儒学的回顾与展望》，三联书店，北京，2004年12月版，第69—70页。

[7] 余英时：《现代儒学的回顾与展望》，第256页。

[8] 钱穆：《论语新解》，第85—86页。着重号为引者所加。

[9] 钱穆：《论语新解》，第66页。

[10] 钱穆：《论语新解》，第238页。

[11] 余英时：《现代儒学的回顾与展望》，三联书店，北京，2004年12月版，第69—70页。

[12] 余英时：《现代儒学的回顾与展望》，第256页。

验感觉的直观，而提出了“本质直观”、“范畴直观”。海德格尔提出的“领会”（*verstehen*），保留了“直观”的直接性，而去掉了胡塞尔的“直观”思想中仍然带有的“主—客”二分和对象化的倾向。领会作为“缘在”（*Dasein*）的基本敞开方式之一，说明人（缘在）总已经在某种生存领会之中，这是一切存在论的可能性前提。一切存在论的存在追问不过是这种缘在总已经有了的存在领会的彻底化。

[8]^[3]这种海德格尔式的“直观”，与牟宗三所强调的“智的直观”，某种意义上其旨趣正好相反。现象学的“直观”原则正是消解了传统形而上学的种种“预设”，诸如“实体”、“本体”、“主体”等等，而只接受那在实际生活之中所直接向我们显现出来的东西。牟宗三强调“呈现”，本来不错，但他却急于由此打通“康德的那一层隔”，建立起“道德的形上学”。^[4]

自康德以后，要打通康德的本体和现象二分这一层“隔”，是后康德德国唯心论与现代的现象学都要做的工作。问题在于如何打通。从胡塞尔开始的现象学，提出“朝向事情本身”的口号，某种意义上也就是要让康德那与现象相脱离的、不可知的“物自身”呈现出来；或以一种更深刻的方式去掉这个问题。但现象学充分肯定康德破除旧形而上学的现代意义，“物自身”不能作为经验知识的对象，不能像旧形而上学那样把“本体”当作理论知识所把握的“对象”。“事情本身”本是离我们最近的，是我们能够切身地直接领会体验的，我们一再错过它，仅仅是因为对象化和理论化的态度根深蒂固的结果。现象学在海德格尔这里达到了存在问题的境域构成的思想，既让康德式的所谓“物自身”呈现出来，又破除了传统形而上学“本体”的现成化、概念化和抽象普遍化。

牟宗三对于现象学基本上不持肯定态度，而一再强调，中国哲学要与西方哲学相结合，乃至超越西方哲学，“只有和康德哲学可以接头”，^[1]且要突破康德的

[1] 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海古籍出版社1997年12月版，第285—286页；《从陆象山到刘蕺山》，上海古籍出版社，2001年12月版，第159页；《心体与性体》[上]，上海古籍出版社，1999年12月版，第153页。

[2] 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，第159页。

[3] Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen, 1986, 第15页。

[4] 牟宗三：《心体与性体》[上]，第161—162页。

“那一层隔”。牟宗三说，胡塞尔的纯粹意识的“noetic-noema”结构没有什么意义；^[2]胡塞尔、海德格尔的哲学都只是“纤巧”，是“走不出路子的”。^[3]

那么牟宗三如何打通康德的本体与现象呢？他借用了—个佛学术语：“一心开二门”。牟宗三说，《大乘起信论》中的“心”是超越的真常心，此真常心是一切法的依止，包括生死流转的一切法和清静无漏的一切法。这就表示自性清静心可以开出二门，—是生灭门，另—则是真如门。这就是“—心开二门”。—思想不能只看作是佛教内的一套说法，而有普遍的适用性。^[4]它“适用于儒释道三教，甚至亦可笼罩及康德的系统。”^[5]康德的问题，在于他虽强调人的实践理性，却未肯定人有智的直觉，不承认人具有《大乘起信论》所肯定的如来藏自性清静心，或如王阳明所说的良知意义的心。所以康德所说的“自由”等理念只是个“设准”，而无法具体呈现。^[6]而中国哲学，如王阳明所说的良知，本身即是一种呈现。如果良知只是—种设准、—种假定，而不能当下呈现，那么讲—大套道德法则，就毫无影响力可言。所以中国人讲道德实践，—定从“性即理”讲到“心即理”。在良知、本心或自性清静心之前，—切事事物物都是物自身。而当它—旦面对感性与知性主体时，则转成现象。这就是“—心开二门”，它“足以消化康德哲学中的不圆满与不足之处”。^[7]

牟宗三的论述是精彩的，也确实切中了中国哲学和康德哲学的某些特征。然而牟宗三以“—心开二门”来统—康德的本体与现象、主体与客体的二分，

[1] 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海古籍出版社，1997年12月版，第413页。

[2] 牟宗三：《中西哲学之会通十四讲》，上海古籍出版社，1997年12月版，第57页，第69—70页。

关于胡塞尔的意识结构理论及其与海德格尔哲学的关系，见本书第一、第二章。

[3] 牟宗三：《中西哲学之会通十四讲》，第58页；《中国哲学十九讲》，第413—414页。

因此，李泽厚先生所说，牟宗三的“新心学与现代存在主义明显有关”，（李泽厚：《中国思想史论》[上]，安徽文艺出版社，1999年1月版，第265页）似非实情。

[4] 牟宗三：《中国哲学十九讲》，第274页。

[5] 牟宗三：《中国哲学十九讲》，第281页。

[6] 牟宗三：《中国哲学十九讲》，第281—282页。

[7] 牟宗三：《中国哲学十九讲》，第286—290页。

[8] 牟宗三：《中国哲学十九讲》，第416页。

此“心”却不免带有康德式的超验（transcendent）本体的色彩（即使牟宗三称其为“呈现”）。他提出，“悟”就是指主客两面所说的“体”是一。康德哲学虽与儒家系统最切合，“但是他不能达到这两面之合，因为他提出三个设准（Postulates）——自由意志、上帝存在和灵魂不灭。他并没有说这三个设准是一。但是依儒家的看法，心体、性体、知体和道体是一”。^[8]那么，心体或良知就是康德的自由意志、灵魂与上帝的三合一。牟宗三说，在中国，儒家以道体代替上帝，而心体与道体又通而为一，结果只剩下一个：这就是上帝，就是自由，就是不灭的灵魂。因此“心”指绝对普遍的心，万古长存，只有一个。^[1]

如此强调“心”的绝对性、普遍性，的确说明牟宗三对于现代西方哲学的反形而上学的大趋势并无感应，其贬低胡塞尔、海德格尔哲学也就不奇怪了，而他打通康德之“隔”却有回到前康德哲学的形而上学的趋向。当然，牟宗三强调良知是“呈现”，不是“设准”，也不是旧形而上学式的理论知识的对象；强调物自身与现象不是割裂的，只是一心所开之二门，这些是他不同于传统西方形而上学之处。牟宗三本人则把自己打通康德比作后康德的德国唯心论。他认为，德国康德后理想主义（牟宗三所说的“理想主义”与本文所说的“唯心论”应为同一个意思，都是idealismy一词。——引者注）的发展就是打通那一层隔而期完成“道德的形上学”。关键是在由“自由”所表示的绝对性与无限性而直通那无限而绝对的神性，以为我们自己最内在的本质、本性。正宗儒家所说的性体心体同时是道德的，同时又是本体宇宙论的；它是我们的性，同时亦为宇宙万物的本体、实体，即生化万物的寂感真几。这也是“在主体性里面便有神性在”，“在向后方进入主体时便找到绝对”。德国理想主义在基本义理与方向上与儒家的成德之教并无二致。^[2]

所谓“打通康德的那一层隔”，既有可能是通过更彻底地消解康德哲学中尚存的形而上学倾向来“打通”，如现象学；也有可能加强了这种形而上学，牟宗三所推崇的“德国理想主义”即有这一问题。张世英先生指出，黑格尔把他那个时代的问题归结为“思维与存在、主体与客体、理想与现实分裂，自由与必然、个人与

[1] 牟宗三：《中国哲学十九讲》，第419页。

[2] 牟宗三：《心体与性体》[上]，上海古籍出版社1999年12月版，第158-159页。

[3] 张世英：《天人之际》，人民出版社1995年5月版，第67页。