

智的直觉与审美直觉

陈迎年◎著

牟宗三 美学批判

二子何患于丧
乎天将以夫子为
木铎

牟宗三

智的直觉与审美直觉

陈迎年◎著

牟宗三
美学批判

图书在版编目(CIP)数据

智的直觉与审美直觉:牟宗三美学批判/陈迎年著.

—上海:上海人民出版社,2012

ISBN 978-7-208-10723-6

I. ①智… II. ①陈… III. ①牟宗三(1905~1995)-
美学思想-研究 IV. ①B261.5②B83-092

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 093453 号

责任编辑 于力平

封面装帧 人马艺术设计工作室·储平

智的直觉与审美直觉

——牟宗三美学批判

陈迎年 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

常熟新华印刷厂印刷

开本 720×1000 1/16 印张 24.5 插页 4 字数 385,000

2012 年 8 月第 1 版 2012 年 8 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-10723-6/B·934

定价 48.00 元

序

注重情感一直是儒学的传统。陈迎年博士的作品《智的直觉与审美直觉——牟宗三美学批判》把“情感”与“审美”的本质性关联置于了基础地位，发前人之所未发，是牟宗三研究的新拓展，也是中国哲学现代化追寻道路上的新尝试。

七年前，迎年的博士论文《感应与心物——牟宗三哲学批判》公开出版时，我作为导师，也曾为之作序。那篇论文用力多，在学界有良好评价，反响较大。现在这部作品的出版，再证迎年心无旁骛，“积学精思，努力贯通中西之学，博涉浚求”，一以贯之。

据我所知，迎年手头还有一部关于荀子的作品，规模也大体已备。看到学生们一个个都有所成，我很高兴。期待迎年今后能创造出更加优秀的作品来。

潘富恩

2012年6月25日于复旦大学

卷首语

除非站在前辈人的肩膀上,否则人类又如何能够向前发展呢?

——费正清

读哲学的,处在这个非理性的时代,有其天造地设的命运(受苦),说得积极一点,有其天造地设的使命(天职)。若不能自觉地承当这命运或自觉地担当这使命,他便不能尽其学哲学之本分。一般知识分子,无论读哲学的或非读哲学的,若不能意识到这问题之严重,而一味地随波逐流,摇惑不定,则必亦有其天造地设的命运,那就是说,其结局必是集体自杀,要不然,就是被杀或被辱。

——牟宗三 《时代与感受》

—

美学? 牟宗三美学? 牟宗三有美学吗?

按照牟子自己的讲法,他“平生亦从未讲过美学。处此苦难时代,家国多故之秋,何来闲情逸致讲此美学? 故多用力于建体立极之学——两层立法皆建体立极之学也,立此骨干导人类精神于正途,莫急于此世”^①。牟子这里的意思很明确:其一,其学以道德学和知识学——即所谓两层立法——为旨归,而美学不与焉;其二,美学不但不与,而且只是一种闲情逸致,所关乎世道人心者甚微。是以牟子断定,康德美学载籍虽繁,亦可废也:

康德之以审美判断沟通“自然”与“自由”之两界,此实缺少了一层周折,他无我所说的合一说,审美判断亦担负不起此沟通之责任。^②

美学是方便的名词,美学不是讲美本身的学问,美本身没有学问,美

本身不能讲的。^③

牟子此类自述很多,用意只在严格区分“圆满”(perfection)与“美”(beauty),而强调儒学理性主义的“道德”实与“美学”相距遥遥,有本质的区别。作为一个重要原因,这直接导致了道德形而上学、心性之学等成为了牟子研究的重心,“牟宗三哲学”成为了显学,而“牟宗三美学”研究几近空白。如果说,美学在整个牟子哲学中并不能占有重要位置,这既是牟子本人的自述,也是学界的普遍看法,那么,这里的研究在开始之前就必须面对一连串诘问:有所谓的“牟宗三美学”吗?能够从“美学”方面对牟子的“思想”进行研究吗?智的直觉与审美直觉,一个在天上一个在地上,相差何止十万八千里,难道就能够这样平起平坐吗?为什么偏偏要选择牟子美学而不是其他什么,比如道德的形上学、知识论等,来研判儒家文化与当代生活的关系呢?诸如此类,不一而足!

二

然而,牟子究竟还是将康德的三大批判全部译出。这其中,第三批判的翻译,甚至可以作为一个隐喻来解读。牟子说:

(1) 康德的第三批判最难懂,本来并不想翻译;

(2) 《圆善论》写成后,建体立极的工作已经完成,自觉尚有余力;

(3) 人不可无事,偶见大陆出版的宗白华译本,有感于其不能尽此责(“一生讲美学,但一句翻不出来”,“译文全无句法,无一句能达”等),以及世之讲美学者大抵皆然,遂有译志;

(4) 积七年之力,全部译出第三批判。“吾译前两批判时,未曾费多次修改工夫,故于译文方面,以此译为较佳”;

(5) 译成中文后,又怕人还是不懂、不解,遂写《以合目的性之原则为审美判断力之超越的原则之疑窦与商榷》长文列于卷首,既指明康德之不谛处,再重述美的分析论,最终依中国儒家之传统智慧消化了康德、超越了康德,而为康德所不及;

(6) 自认一生无他务,若对中华民族、对人类有贡献,即在能“依中国智慧传统会通康德并消化康德”^④。

可见，牟子原本并无意于此美学之道，其人也，仅仅缘于特殊刺激及否定性的理解现状；然既入也，则欲罢不能，浸淫把玩达七年之久，并以之为会通消化康德之最后最高成果。甚至牟子还强调，自己的学思有一个长期商量培养的过程，老而渐至深沉邃密之境，“七十岁的时候只能翻译第二批判”，而若果活不到八十多岁，则根本不可能“接得上”并翻译康德的第三批判。^⑤

在这里，牟子虽然强调美学不能做哲学的基本，读哲学也不能从美学入，但却把“美”当做了“最后的学问”。是以牟子本打算以“最高圆满的善”之《圆善论》作为自己的最后一部著作，但最终却因其“仍然是顺着善讲”而不可得，转而打算以顺着美讲的《真善美的分别说与合一说》为最后“一部书”，并终以《康德审美判断之超越原则的商榷》为“最后的圆融”^⑥。

仅就此而言，同“康德美学”一起，“牟宗三美学”当然成立。

三

然而，“牟宗三美学”并不与“康德美学”在同一层次上。“美学”在这里陷入了一个因歧义性而生成的饱满之环中。

一方面，美学指康德美学。牟子断言，此类美学所面对的“美”套不进天命不已、纯亦不已的“道体”（metaphysical reality 或 onto-cosmological reality）里面去^⑦，因而根本与存有论无涉，只是美之分别说。分别说的美，主观地说是妙慧之直感，客观地说是气化（physical change）之光彩，既与认知机能无关，又不依于理性上，因而对知识与道德而言为多余。^⑧

另一方面，当牟子依智的直觉来解说儒学，以即真即美即善的中国智慧传统来会通、消化、超越康德，最终复归王龙溪，将道德践履真美善合一之圆善化境标举为“四无”时，恰恰又正是审美，而不是什么道德或知识，才是此圆成化境的标志，这又使得其道德的形上学在总体上呈现出明显的美学特征，成为一种善美学。^⑨

如此，分别说的康德美学，与合一说的牟宗三美学，便共此同一“美学”了。这种歧义性的美学，对于牟子哲学而言，至少具有以下两方面的重大意义：首先，儒学如欲融入当今生活世界，就不能仅仅以紧张的道德相（伟大相）示人，而应该有其和蔼可亲的一面，美学强烈的闲适之原则（无相原则），体现

了这方面的自觉。就此自觉的亲和性(随波逐浪)来说,儒家所宣扬的道德必有其根基,必本于天下古今细民之情。这又成就了牟子美学的另一意义,即美学表达了对道德本身进行历史性追问的必要性,以及为道德寻求根基的可能性。

不过,历史性地追问道德、为道德奠基,实际上又超出了牟子的问题域,而表现为非自觉者。也即是说,人们当然可以从审美直觉的角度来理解智的直觉,而将牟子道德的形上学的胜义限定为审美,但这种方式的以审美代道德,却必为牟子所不许。这是因为,在自觉的牟子那里,智的直觉的逆觉体证是超越时空亘古不变者,其本身便具有彻底、最终的自我确证的功能,因而反对任何其他形式的追问与奠基——后者严格说来无一例外都是外在而不对题的。

四

牟子哲学在这种自觉与不自觉之间的明暗转化,让牟子美学在不经意间溢出了牟子所执持的道德的形上学的硬壳,而成为关系到如何才能既“同情地理解”又“批判地超越”牟子哲学的一颗玄珠。据此似乎可以这样认为:尽管牟子援黑格尔、康德、海德格尔、天台性具等入儒,极力构造范围天地的庞大叙事模式而极易使人迷失其中不能自拔,但索得此隐而不显的“美学”玄珠,却既能够揭示其对“气”或“物”的一贯态度,又能显现其“绝对的唯心论”的坚定立场,还可以照亮“智的直觉”、“良知坎陷”等概念的深层内涵,从而构造出一个独特的“通孔”或者说“角落”,让自由入、出其道德的形上学成为可能。“入乎其内,故能写之;出乎其外,故能观之。入乎其内,故有生气。出乎其外,故有高致。”^⑩于是乎,人们便可以游刃有余了。

这里是从整体性的角度来解释牟子哲学的。“美”因其处于争斗风暴的中心而被置于了本源性的地位,“美学”被当成了牟子道德的形而上学大厦的拱心石和试金石。^⑪

五

本书的中心目标有三。其一,以智的直觉与审美直觉的相切处为基点,

端呈牟子美学的概貌；其二，检讨牟子哲学在那种自觉与不自觉之间的明暗转化机制，并由此展示牟子哲学所取得的成绩，以及它所存在的视域限定等；其三，思考儒家道德心性的自由本性(主体)与社会生活法则的强制性(结构)谐和统一^⑩的路径。三者三位一体，追问儒学的现代性，思考儒学文化融入当代生活的可能方式。

另需强调的是，儒学的现代性问题可能意味着一种宏大叙事，但我们显然对宏大叙事模式没有太多直接的兴趣。这主要是一本关于牟宗三美学的书，其次才可能是一本关于儒学现代性的书。对我们而言，条分缕析甚至几近烦琐地剖判牟子的“正确”与“错误”，是再重要不过的事情。我们确信，也唯有在这种“历史主义”的基础上，才可能有说服力地指出，究竟在什么情况下，恰恰正是“错误”而非“正确”，才成就了一种最深刻的可能性，或者说洋溢出了精神的实体。故而这里没有口舌意气之争，有的只是为了忘却的纪念。

是所望也。

注释

① 康德：《判断力之批判》，牟宗三译注，台北：台湾学生书局1992年版，译者之言，第Ⅳ页。

② 同上书，译者之言，第Ⅴ页。

③ 牟宗三：《康德第三批判讲演录(一)》，载《鹅湖》月刊(台北)第二六卷第三期。

④ 以上六点参阅康德：《判断力之批判》，牟宗三译注，译者之言；牟宗三：《康德第三批判讲演录(一)》，载《鹅湖》月刊(台北)第二六卷第三期。

⑤ 牟宗三：《康德第三批判讲演录(九)》，载《鹅湖》月刊(台北)第二六卷第一期。

⑥ 牟宗三：《牟宗三先生全集(24)》，台北：联经出版事业股份有限公司2003年版，第410、454页。

⑦ 牟宗三：《康德第三批判讲演录(八)》，载《鹅湖》月刊(台北)第二六卷第一〇期。

⑧ 康德：《判断力之批判》，牟宗三译注，卷首《以合目的性之原则为审美判断力之超越的原则之疑窦与商榷》，第78、86页。

⑨ 尽管邓晓芒先生以西方哲学专家的身份，追求康德哲学的“原义”，认为牟宗三的智的直觉概念“误读”了康德，因而“不合法”，但却从另一角度证明了牟宗三智的直觉概念的“新义”。这种新义，倪梁康先生将其表述为克服西方近现代主客体思维模式的努力，尤西林老师则将其理解为对一种不同于道家美学的儒家伦理审美境界的追求(元美学)。谢遐龄老师虽然认为牟宗三以康德实践理性解说儒学是一错误思路，康德并非不能达到中国哲学的境界，中国道德哲学宜以审美判断力来解释，但在强调中国哲学的美学特征这一点上，又与倪、尤两人的观点遥相呼应。参阅邓晓芒：《牟宗三对康德之误读举要——关于智性直观》，载《江苏行政学院学报》2006年第1、2期；倪梁康：《“智性直观”在中西方思想中的不同命运》，载《社会科学战线》2002年第1、2期；尤西林：《“分别说”之美与“合一说”之美——牟宗三的伦理生存美学》，载《文艺研究》2007年第11期；尤西林：《智的直觉与审美境界——牟宗三心体论的拱心石》，载《陕西师范大学学报》2008年第3期；谢遐龄：《直感判断力：理解儒学的心之能力》，载《复旦学报》2007年第5期；谢遐龄：《格义、反向格义中的是是非非——兼论气本论不是唯物论》，载《复旦学报》2009年第6期。拙作《牟宗三的善美学》，载《文艺研究》2010年第5期，对此善美学有一个粗线条的勾勒。

⑩ 王国维：《人间词话》，济南：齐鲁书社 1986 年版，第 99 页。

⑪ 陈来先生据克尔凯郭尔精神境界的三阶段说(审美境界→道德境界→宗教境界)、冯友兰的人生四境界说(自然境界→功利境界→道德境界→天地境界)、马丁·布伯人生三境界说(我一它→我一你→我一永恒之汝)、唐君毅的心灵九境说(客观境→主观境→超主观境)、傅伟勋的生命的十大层面说(身体活动层面→心理活动层面→政治社会活动层面→历史文化层面→知性探索层面→美感经验层面→人伦道德层面→实存主体层面→终极关怀层面→终极真实层面)等，反对“美学家们(从李泽厚到刘小枫)”把中国文化的精理解为审美境界。陈先生的思路是：1. 人生境界表现为一系列由低到高的不同的阶段，中国哲学肯定的是一种高级的精神境界；2. 审美境界处于较低级的感性愉悦阶段，它与前者“完全是不同层次的情态”；3. 把中国哲学的精理解为审美境界，不容易“明确分疏”二者。而这里要强调的是：1. 李泽厚先生恰恰志不在“明确分疏”，而在“积淀”，是以他把审美境界又分为三个层次，即悦耳悦目(the sense of beauty)、悦心悦意(the pleasant feeling, the satisfaction of mind or heart)与悦志悦神，并强调“悦神”就是康德意义的“智的直觉”(intellectual intuition)；2. 牟子正是以“智的直觉”(intellectual intuition)来将形上与形下的 Feeling 诡满地合一；3. 如果说牟子是一心开二门，一而二，二而一，那么他的思路并非唯一，例如唐君毅的心灵九境说就是“一心三观”，一而三，三而一；4. 牟子、李泽厚二人对“美”的地位的理解迥然不同，但却以不同的形式，强调了“审美”在“贯通”(对李泽厚来说是“积淀”，对牟子而言是“内圣开出新外王”)问题上的重要性；5. 牟子道德的形而上学既超越又内在，其现代意义应该是美学性的，这与陈先生“以有为体，以无为用”的境界说完全可以相通；6. 对康德美学的解读，成为争论的突出焦点。不过，这种结论性的话语目前还只是一种提示，对它的分析论证还有待随着全书结构的展开而展开。参阅陈来：《有无之境：王阳明哲学的精神》，北京：人民出版社 1991 年版，第 6、274 页；李泽厚：《中国古代思想史论》，合肥：安徽文艺出版社 1994 年版，第 309 页。

⑫ 康德看到了人的自由与社会的强制结合在一起时所面临的巨大困难，而希望通过作为人文学的预备知识的审美来陶冶人的内心能力，以建立一种与人性相适合的社交性。康德对审美的这种理解通于中国所谓的“人文化成”，对于中华民族的现代化意义重大。参阅康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社 2002 年版，第 204 页；牟宗三：《牟宗三先生全集(24)》，台北：联经出版事业股份有限公司 2003 年版，第 428 页。

目 录

序	1
---------	---

卷首语	1
-----------	---

上篇 牟宗三美学的问题域

第一章 认识心之批判:贯通问题	5
-----------------------	---

第一节 逻辑论	6
---------------	---

第二节 存有论	31
---------------	----

第二章 超越心之建立:创造问题	69
-----------------------	----

第一节 唯心论	70
---------------	----

第二节 工夫论	112
---------------	-----

第三章 平常心之发见:政治问题	149
-----------------------	-----

第一节 张力论	150
---------------	-----

第二节 界线论	162
---------------	-----

下篇 牟宗三美学的革故鼎新

第四章 智的直觉与牟宗三的儒释道判教	185
--------------------------	-----

第一节 浮智的直觉:作为自然生命的才性系统中的美	186
--------------------------------	-----

第二节 静态的智的直觉:道家之玄理系统中的美	202
------------------------------	-----

第三节 灭度的智的直觉:佛教之般若佛性系统中的美	220
--------------------------------	-----

第四节 神智的直觉:儒家道德的形上学系统中的美	232
-------------------------------	-----

第五章 神智的直觉与牟宗三的中西判教	272
第一节 何种直觉:分别说还是合一说?	274
第二节 我思故我在Ⅰ:牟宗三“消化”康德的美学意义	291
第三节 我思故我在Ⅱ:牟宗三“衡定”海德格尔的美学意义	308
 第六章 在智的直觉与审美直觉“之间”	 337
第一节 牟宗三与海德格尔:批评与反批评	339
第二节 牟宗三的内在困境:智的直觉抑或审美直觉?	355
 结束语	 373
 后记	 379

上篇 牟宗三美学的问题域

我现在可勉强算是个读书人。但我一直就讨厌那些沾沾自喜总忘不了他那教授身份的教授们，一直就讨厌那些以知识分子自居自矜，而其实一窍不通的近代秀才们之酸气腐气与骄气，他们的心思胶着而且固定于他们的职业(咬文嚼字)。他们总忘不了他自己，他们鄙视一切其他生活形态。他们不能正视广大的生活之海，不能正视生命之奥秘，人性的丰富，价值的丰富。他们僵化了他那干枯的理智以自封，以自傲，然而在实在是枯窘的，贫乏的，吊在半空中，脱离了土，脱离了水，脱离了风与火。他们四大皆空，而封于其干枯的琐碎的理智中以自矜，相誉为权威以自娱，此之谓相濡以沫，近死不远。

——牟宗三 《五十自述》

一个献身于党的革命斗士是有点圣人的影子。

——牟宗三 《五十自述》

凡我所述，皆由实感而来。我已证苦证悲，未敢言证觉。然我以上所述，皆由存在的实感确然见到是如此。一切归“证”，无要歧出。一切归“实”，不要虚戏。一切平平，无有精奇。证如窒悲，彰所泯能，皆幻奇彩，不脱习气(习气有奇彩，天理无奇彩)。千佛菩萨，大乘小乘，一切圣贤，俯就垂听，各归真寂默，当下自证。证苦证悲证觉，无佛无耶无儒。消融一切，成就一切。一切从此觉情流，一切还归此觉情。

——牟宗三 《五十自述》

如果说，牟子美学首先必须在建体立极的两层立法即知识学和道德学的框架下得到理解，否则便无必要，那么我们还需进一步指出，牟子的知识学，包括自然哲学、逻辑哲学、政治哲学、历史哲学等，又必须在道德学的大结构

中才能加以了解。也就是说,即便我们承认早中晚不同时期或者即真即善即美的牟子哲学在整体上一层套一层,层层映射,如因陀罗网,圆融无碍,但我们另一方面还是必须强调,对于牟子哲学来说,思辨的知识学一定在悟道的道德学之内,而不是相反,正如外王问题必须本内圣以解决那样。这是“苦难时代,家国多故之秋”里的生命的感受,是牟子终其一生的最高的判教。人们可以在此认同牟子,也可以在此反对牟子。但如果对此没有感触,则不可能切近牟子,或者无的放矢瞎批评,生出许多闲议论,或者虽欲爱之而终致害之,在一片赞美声中把牟子谋杀。

如此说来,牟子美学的问题域同样应当限定在“道德→知识”的大框架内,而表现为内圣(超越心之建立:创造问题)如何开出科学(认识心之批判:贯通问题)与民主(平常心之发见:政治问题)之新外王这样一个一体三位的格局。但这里有必要先指明几点:第一,虽然牟子也不自觉地看到了“美”对“善”的奠基作用,但“美”对于自觉的牟子而言最终只能是一种“剩余”;第二,由于科学精神(即逻辑数学科学方面的知解精神)与政治精神(即国家政治法律方面的客观精神)同样都具有分解、分别、对待、构造、上冲、外连、材质、经验、执著等特点,也即都以知性而非德性为主轴,都是现象界(气)的事情^①,因而认识心与平常心其实都是现象心,而与智的直觉心为不同层次者;所以,第三,这里对贯通问题与政治问题、认识心与平常心的区分等,在很大程度上应该被看成是一种互文。

本篇的首要任务在于分判,但目的却不是要把牟子的东西弄得零零碎碎,然后再一点一点地来驳斥。七宝楼台,被碎拆下来,当然不成片段。毋宁说,本篇只欲在分判中,来突出强调那作为“剩余物”的美,实际上恰恰正是牟子哲学七宝楼台的“魂”。

注释

^① 牟子说:“在学术方面,逻辑、数学、科学,在集团生命之组织方面,国家、政治、法律,此两系为同一层次者,而其背后之精神俱为‘分解的尽理之精神’。而此精神之表现必依于‘知性主体’之彰显,精神之‘理解形态’之成立。”见牟宗三:《历史哲学》,台北:台湾学生书局1988年版,自序。

第一章

认识心之批判：贯通问题

在中国没有心物的问题发生，只有一个气化流行的物实世界。

——牟宗三 《从周易方面研究中国之元学及道德哲学》

终归必须有自然界以之为基础的那个超感官之物与自由概念在实践上所包含的东西相统一的某种根据。

——康德 《判断力批判》

据牟子看来，中国文化要能够撑开方才可以实现儒学第三期的发扬。而牟子所谓的撑开，是在和康德的对话中进行的。可以说，无论是前期的逻辑哲学，还是后期的道德的形上学，牟子都在与康德对话。与康德对话的目标有二：一是接上康德的途径，建立普遍必然的客观性，引发中国的知识论和政治学等；一是重开圣学之门，确立道德的主体性，在为科学找到基础的同时，导入——无论中西——入于至美至真至善的孔子之途。二者一体两面，从不同的方向对康德认识心展开了批判。

这里的中心问题是：心与物、自由与自然、道德与知识，是否贯通？又如何贯通？而且，由贯通问题还会引发出一个更加深层的问题，那就是，心（智的直觉）逻辑在先，还是美（审美直觉）逻辑在先？心或者美，哪一个又具有形而上的先在性呢？哪一个才是“元”？牟子的回答当然是：心在先，只可以从心流射下来，而不可以从物推演上去，所以贯通问题的最终解决只能是存有自我展开的逻辑，即那种自上而下的、如行云流水般生动活泼且美不胜收的良知坎陷。

不过一开始便端呈出这一解决方案，毕竟还有点为时尚早，或操之过急。牟子能够有一个清楚的意识，认定要实现内圣开出新外王的时代使命，则必须借助与康德的对话，从而形成一条中西文化对话批判的道路，那实际上是