

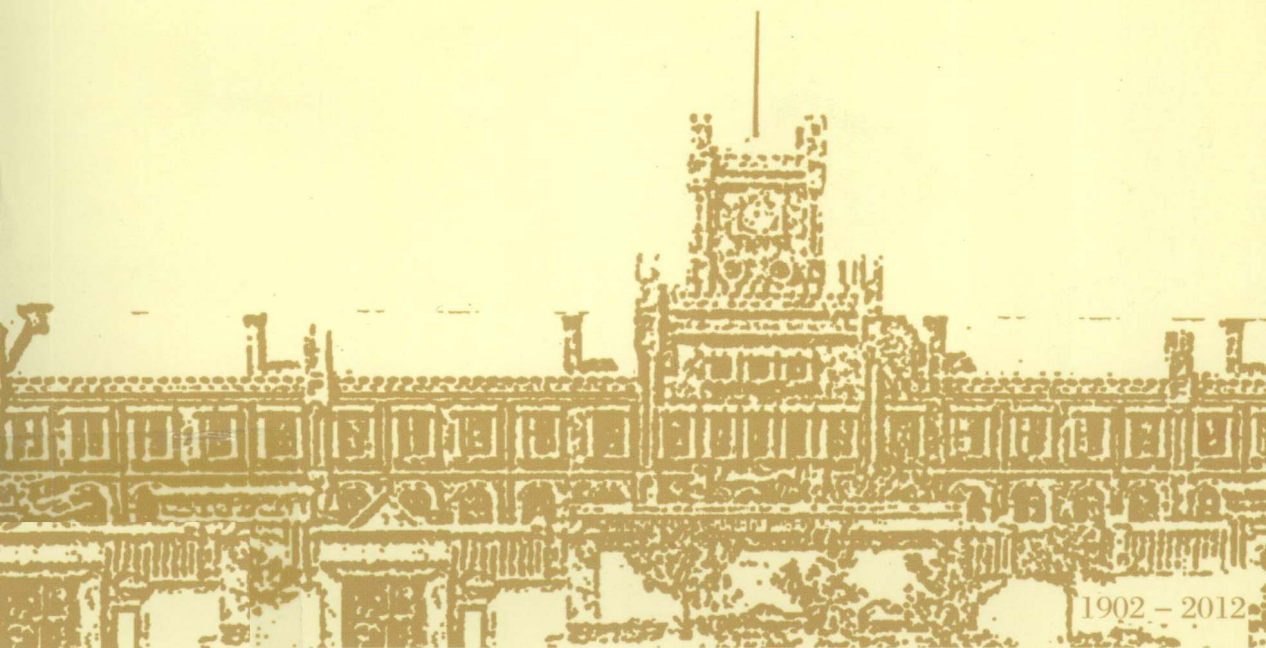
建校 110 周年学术文库

六合内外

庄子内篇道论研究

Inside and Outside the World—The Studies on Taoism in
the Inner Charter of Zhuangzi

陈清春 著



1902 - 2012

山西大学建校 110 周年学术文库

六合内外

庄子内篇道论研究

Inside and Outside the World—The Studies on Taoism in
the Inner Charter of Zhuangzi

陈清春 著

科学出版社

北 京

内 容 简 介

本书在充分吸取前人研究的基础上,将庄子的哲学思想归纳为由存在论、方法论和境界论组成的道论体系;构建了庄子的本体存在论和本体认识论,对庄子独特的本体存在论的表达方式有所揭示,对庄子本体认识论的性质、逻辑过程和具体途径亦有清楚揭示;又吸收了现象学的观点和方法分析庄子的思想和庄子哲学中的一些具体问题,在庄子研究中开辟了一条独特的研究思路。

本书适合从事中国哲学特别是庄子哲学研究的相关学者阅读。

图书在版编目(CIP)数据

六合内外:庄子内篇道论研究/陈清春著. —北京:科学出版社, 2012. 5

(山西大学建校 110 周年学术文库)

ISBN 978-7-03-034007-8

I. ①六… II. ①陈… III. ①道家②庄子—研究 IV. ①B223. 55

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 065777 号

责任编辑:郭勇斌 王昌凤 / 责任校对:张怡君
责任印制:赵德静 / 封面设计:李恒东 无极书装
编辑部电话:010-64035853
E-mail: houjunlin@mail. sciencep. com

科学出版社出版

北京东黄城根北街 16 号

邮政编码:100717

<http://www.sciencep.com>

中国科学院印刷厂印刷

科学出版社发行 各地新华书店经销

*

2012 年 5 月第 一 版 开本: B5 (720×1000)

2012 年 5 月第一次印刷 印张: 13 1/4

字数: 252 000

定价: 45.00 元

(如有印装质量问题, 我社负责调换)

总 序

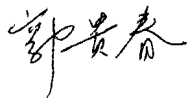
2012年5月8日，山西大学将迎来110年校庆。为了隆重纪念母校110年华诞，系统展现近年来山西大学创造的优秀学术成果，我们决定出版这套《山西大学建校110周年学术文库》。

山西大学诞生于“三千年未有之变局”的晚清时代，在“西学东渐，革故鼎新”中应运而生，开创了近代山西乃至中国高等教育的先河。百年沧桑，历史巨变，山西大学始终与时代同呼吸，与祖国共命运，进行了可歌可泣的学术实践，创造了令人瞩目的办学业绩。百年校庆以来，学校顺应高等教育发展潮流，以科学的发展理念引领改革创新，实现了新的跨越和腾飞，逐步成长为一所学科门类齐全、科研实力雄厚的具有地方示范作用的研究型大学，谱写了兴学育人的崭新篇章，赢得社会各界的广泛赞誉。

大学因学术而兴，因文化而繁荣。山西大学素有“中西会通”的文化传统，始终流淌着“求真至善”的学术血脉。不论是草创之初的中西两斋，还是新时期的多学科并行交融，无不展现着山大人特有的文化风格和学术气派。今天，我们出版这套丛书，正是传承山大百年文脉，弘扬不朽学术精神的身体力行之举。

《山西大学建校110周年学术文库》的编撰由科技处、社科处组织，将我校近10年来的优秀科研成果辑以成书，予以出版。我们相信，《山西大学建校110周年学术文库》对于继承与发扬山西大学学术精神，对于深化相关学科领域的研究，对于促进山西高校的学术繁荣，必将起到积极的推动作用。

谨以此丛书献给历经岁月沧桑、培育桃李芬芳的山大母校，祝愿母校在新的征程中继往开来，永续鸿猷。



二〇一一年十一月十日

自序

关于《庄子》文本中哪些篇章属于庄子自己的著作的问题，学界的说法很多，各种说法也都有所根据。我经过多次仔细研读和思考，坚持学界主流的观点，认为只有内七篇才是庄子自己的著作，可以前后一贯而系统地反映庄子本人的整体思想。我在本书中的研究表明，庄子的哲学思想是以自然之道为体、以无为安命为用、以实现人生自由为宗旨的人生哲学。其中，有三点特别值得我们注意。

其一，普遍的怀疑态度。一般说来，宗教起于信，哲学始于疑。《庄子·大宗师》叙述闻道之所由自，曰：“南伯子葵曰：‘子独恶乎闻之？’曰：‘闻诸副墨之子，副墨之子闻诸洛诵之孙，洛诵之孙闻之瞻明，瞻明闻之聂许，聂许闻之需役，需役闻之於讴，於讴闻之玄冥，玄冥闻之参寥，参寥闻之疑始。’”怀疑是哲学思维的开始，庄子的怀疑不仅针对是非、美丑、善恶之类的价值观，而且还针对事物的存在、真理的标准、人类的认识以及语言的交流，甚至还怀疑自己的身心存在仅是一只蝴蝶的梦中幻象。只有如此普遍的怀疑态度才会迫使他找寻世界人生可以确定的东西，这一点与笛卡儿的思考方式极为相似。因此，庄子才是中国一个纯粹意义的哲学家，其他先秦诸子无人可与之相比。即便如孔、墨、孟、荀诸大哲，也只是偏重于道德人格、伦理法度、宗教情怀、政通人和方面的思考，而非如庄子那般冷静而深邃的纯粹哲理思维。

其二，彻底的反思方法。反思方法是哲学思维的根本方法，通过反思建立起来的哲学才能算是纯粹的哲学。哲学思维自古就有向外和向内两个方向。向外的思维方向以宇宙人生为对象，思考其形而上的终极存在，形成以宇宙论、自然哲学为基础的哲学理论；向内的思维方向则是将思考的方向转向自己的心灵，以自己的意识行为为反思的对象，思考宇宙人生的终极问题，形成以认识论为基础的哲学理论。在今天看来，前一个方向的思考领域与成果已经被各种自然科学和社会科学所占据与替代，早已失去了形而上的意义；而后一个哲思方向，因其反思的性质与科学思维截然不同，并不能被任何自然科学和社会科学所替代，所以其思维对象就是真正的哲学对象，其成就就是真正的哲学、纯粹的哲学，因此反思方法是构成与科学思维方法相区别的哲学的本质方法。庄子对世界人生的普遍怀疑引导他走上哲学反思的道路，他通过对自己各种意识活动的分析考察和究根问

底的彻底反思，发现了世界人生的产生根源、机制、过程以及范围与性质，从而建立了一个完整的关于现象世界的存在理论。不仅如此，庄子不像多数西方哲学家那样仅止步于发现现象世界的本质层面，而是进一步超越本质、超越意识，直达形而上本真存在，即不可言说的自然之道。据此，庄子还通过自己独特的创造性的言说方式建立起了关于本体的存在理论和认识理论，从而为其人生哲学奠定了本体论和认识论的坚实基础。可见，由“疑始”到“闻道”的思想历程就是庄子成为一个哲学大家的哲思过程，而彻底的反思方法无疑是其中的枢纽。

其三，追求自由的精神人格。中国传统哲学多以人生与政治为主题，庄子哲学便是以解决人生问题为核心的典型的人生哲学。人生追求的最终目的和最高价值毫无疑问就是自由。自由是人在超越各种主客观限制时的生存感受，超越主观限制就是超越内在于心灵的各种现成的思想观念，超越客观限制就是超越外在的社会政治条件。前者是精神自由，后者是属于政治生活中的自由权利。庄子的人生哲学侧重于追求内在的精神自由，他所探讨的多数问题，如自我问题、成心问题、是非问题、生死问题等，都是以解决精神自由问题为归宿的。他面对的主要问题就是如何在当时混乱的社会生活中实现精神生活的自由，获得对自然存在的本真感受。他的“心斋”、“坐忘”理论既是本体认识理论，也是实现自由的主要方式，在此基础上又形成他在世而出世的“游世”理论，从而成为他首创的自由主义人生哲学及其理想人格的典型标志。此外，庄子虽然没有对社会政治领域的自由权利问题进行过深入思考，但他关于理想社会以及理想政治的描绘同样体现了人人平等而自由的思想，尽管他的这种思考仅仅是一种不切实际的空想，但其所具有的历史意义则是深远的。因此，庄子自由主义的人生哲学不仅构成中国传统人文精神的一个重要方面，在历史上与儒家的人文精神形成一种互补的格局，而且对当前社会转型时期的现代人文精神建设仍具有不可估量的启示作用。

上述三点表明，庄子的哲学思想是纯粹哲学，是关于追求精神自由的哲学。

目 录

i	▶ 总序	
iii	▶ 自序	
1	▶ 导论	
16	▶ 第一章 物谓之而然	
	一、物化	16
	二、成心	22
	三、俄而有无	30
	四、八德	38
	五、谓之而然	45
53	▶ 第二章 道行之而成	
	一、天籁与真君	54
	二、真知与大言	60
	三、无情与无为	68
	四、命之行	75
	五、道通为一	85
92	▶ 第三章 吾丧我	
	一、心斋	92
	二、坐忘	101

	三、登假于道	109
117	▶ 第四章 心和形就	
	一、德之和	118
	二、游方之外	126
	三、因是	136
	四、人间世	143
156	▶ 第五章 古之真人	
	一、无待	156
	二、何谓真人	162
	三、明王之治	168
	四、虚与委蛇	174
179	▶ 余论	
183	▶ 参考文献	
186	▶ 附录：“智的直觉”与本体直观	
203	▶ 后记	

—

在先秦诸子中，庄子哲学无疑是最具生命力的哲学体系之一。其生命力一方面表现为对历代知识分子的思想、人格和生活方式的深远影响，另一方面表现为历代庄学家对庄子文本的独特理解和创造性诠释。人们对庄子哲学的理解和诠释，虽然多数都是以庄子的原典文献为依据，以阐述庄子的原意为目标，但最终为历史所认可的有创造性的诠释成果总是以反映诠释者本人的独特思想以及所处时代的思想精华的方式呈献给世界。因为每个时代都有其特有的思想文化背景，并面临着特有的亟待解决的时代课题，生活于其中的哲学家必然要基于时代的思想文化背景，通过其创造性的哲学活动回答时代所提出的课题，他们通常采用的方法之一就是经典诠释。像《庄子》这样的经典文献就在此创造性的诠释过程中不断获得新的发展和新的生命，因而它不仅是形成历代哲学的一个活水源头，而且经常以新的形式成为历代哲学的重要组成部分。

我们的文化背景和时代课题是什么？一百年前，王国维曾用“能动时代”和“受动时代”概括我国思想的发展，他说：“外界之势力影响于学术，岂不大哉！自周之衰，文王周公势力之瓦解也，国民之智力成熟于内，政治之纷乱来之于外，上无统一之制度，下迫于社会之要求，于是诸子九流各创其学说，于道德、政治、文学上燦然放万丈之光焰。此为中国思想之能动时代。自汉以后，天下太平，武帝复以孔子之说统一之。其时，新遭秦火，儒家唯以抱残守缺为事，其为诸子之学者，亦但守其师说，无创作之思想，学界稍稍停滞矣。佛教之东，适值吾国思想凋敝之后。当此之时，学者见之如饥者之得食，渴者之得饮，担簦访道者接武于葱岭之道，翻经译论者云集于南北之都。自六朝至于唐室，而佛陀之教极千古之盛矣。此为吾国思想之受动时代。然当是时，吾国固有之思想与印度之思想互相并行而不相化合，至宋儒出而一调和之。此又由受动之时代出而稍带能动之性

质者也。自宋以后以至本朝思想之停滞，略同于两汉。至今日而第二之佛教又见告矣，西洋思想是也。”^① 王国维的说法很精辟，准确地概括了中国哲学发展的基本状况，指出西方哲学的传入就像佛教传入一样将给中国哲学带来新的思想资源，中国哲学在经历长期的受动时代后必然将像新儒家那样进入思想创造的能动时代。一百多年后的今天，我们看到，一方面，西方古典哲学以及近现代哲学的各大流派与各大哲学家的观点和著作，尽管大多已经被引介进来并为学界所熟知，但我们对西方哲学的吸收和消化与佛教相比仍有很大的差距，我们至今还没有出现如玄奘那样的世界级的西方哲学大师，也没有出现如台、贤、禅、净诸大德那样完成创造性转化的本土西方哲学大家，我们的思想受动时代远没有结束。另一方面，我国固有的哲学思想在长期的停滞后伴随着受动时代的来临与刺激也在日渐兴起，虽然在此过程中备受西方哲学以及意识形态的压制、摧残和破坏，但其发展仍然不绝如缕，而且有些思想家已经表现出吸收西方哲学以发展自己的强烈意识和宏大气魄，使受动时代的思想活动带有一定的能动性质。因此，从总体上说，我们的文化背景就是中西两种哲学的相互碰撞、冲突、吸收和融合，我们的时代课题就是中国固有哲学在现代条件下的复兴，即中国哲学的现代化。

二

中国哲学的现代化首先要做两个方面的工作：一是形式上的系统化，一是内容上的体系化。中国古代哲学最突出的特征是在表达形式方面缺乏系统的组织和语义明确的表述，这当然是由中国文化本身的特点和思维方式决定的，在过去并未构成理解的障碍，反而为后人留下了对生命的切己体认与创造性诠释的空间，无疑是有助于哲理本身展现和敞开的恰当形式。但是，面对一百多年来的社会转型所造成的文化现实，这种哲学形式又是阻碍其内容得到有效传播和继承的重要原因之一，以至于传统文化的命脉有可能仅仅因为形式的不合时宜而日渐式微以至断绝。所以，如何把传统哲学的义理以系统的形式组织起来，以明晰精确的语言阐释清楚，就是这个转型时代所要解决的一个文化课题。中国哲学在形式上尽管大多散漫无系统，但正如熊十力所说：“凡每一大学派之专著，其思想自成宏大深密之体系。”^② 如何既能将此内在的体系把握透彻，又能将之用切当的形式表述出来，就成为我们从事传统哲学研究的工作者应当努力追求的目标。然而，一百

① 王国维：《王国维论学集》，中国社会科学出版社，1997年，第212页。

② 熊十力：《佛家名相通释》，东方出版中心，1985年，第17页。

多年来，用系统化的形式整理中国固有哲学的工作，虽然学者们已经做了很多，付出了大量的汗水，但这一工作仍未取得令人满意的成果。就庄子哲学研究来说，有关的系统化著述虽然已经出版甚多，或多或少都推进了研究的进程，但到目前为止，仍未出现以系统化的形式表述庄子哲学的突破性成果可以作为庄子研究的时代标志。这是因为形式的系统化依赖于内容的体系化，内容的体系化如果没有得到切实的把握就不可能有合理的系统化表述。

中国哲学的体系化是在西方哲学的逼迫下展开的。自王国维、严复引入西方哲学开始，西方哲学就被当做优于中国哲学的纯粹哲学、一般哲学和普遍哲学，而中国哲学被当做地域的、民族的甚至落后的特殊哲学，以至于形成中国哲学的发展就是向西方哲学靠拢、中国哲学的现代化就是西哲化的错误观点。从胡适、冯友兰等学者的中国哲学史方面的著作可以看出，用西方哲学的思维方式和理论模式来整理中国传统哲学已经成为时代的主要潮流，如冯友兰所说：“今欲讲中国哲学史，其主要工作之一，即就中国历史上各种学问中，将其可以西洋哲学名之者，选出而叙述之。”^①显然是以西方哲学为普遍标准剪裁中国哲学。这是因为西方哲学在内容和形式上都有严密的逻辑结构和体系，以此为样板整理中国哲学必然迫使中国哲学首先进行内容的体系化，但由于中国哲学的主体多是切己体验之学，其体系与西方哲学截然不同，原本就不是理论结构的体系，而是精神生活的体系，即表现为精神生活的完整性。如果人的精神生活有缺憾，其哲学思想就会散漫无系统。因此，以西方哲学体系为参照的中国哲学体系化的后果必定是对中国哲学原有体系或内在完整性的破坏，既遮蔽了中国哲学的本来面目，又摧残了中国哲学发展的生命活力。例如，对庄子哲学的研究，从胡适用进化论的比附到教条主义者用唯物、唯心观点以及阶级观点的教条分析，无不是以西方哲学的体系为标准来进行整理的，他们在赋予庄子哲学新体系的同时却又破坏了庄子哲学原有的体系。这种思想自残性的体系化构成这一次思想受动时代的一大特色。

时至今日，以西方哲学为普遍标准研究中国哲学的合理性已遭到深刻的质疑和反省。许多学者认识到哲学与科学不同，科学已有普遍标准而哲学还没有，因为以数学化为本质的现代科学是普遍性的科学，西方早于其他地域率先发展现代科学，科学的现代化就可以说是西方化，但西方哲学却是依托于西方现代科技的普遍性而被误认为是普遍性的哲学。其实，西方哲学与中国哲学一样都是产生于特殊地域和文化的一种特殊的哲学，都不能作哲学的普遍标准，所以哲学的现代化并不等于西哲化，哲学的体系化不能依照西方哲学的体系来裁剪。这就要求我们必须摆脱西方哲学的话语霸权，回到中国哲学固有的以身体道的模式，以自我

^① 冯友兰：《中国哲学史》，华东师范大学出版社，2000年，第3页。

原有的内在体系为本位吸收西方哲学来完成中国哲学的现代化转化。以自我为本位吸收西方哲学，不是中体西用的翻版，也不是中西互为体用的折中，而是在综合中西哲学特殊性基础上的互补共生模式，既可以中国哲学为本位吸收西方哲学，也可以西方哲学为本位吸收中国哲学。由于我们的问题是关于中国哲学的发展而不是关于西方哲学的发展，所以正确的思想立场是以中国哲学固有体系为本位、以西方哲学为补充构建现代化的中国哲学体系。

我们可以根据佛学法相唯识宗的五位百法从中西哲学的研究对象方面来理解它们的互补关系。法相唯识宗把一切存在概括为心法八、心所法五十一、色法十一、不相应法二十四、无为法六等五位百法，其中无为法是指称形而上的本体，其他诸法指称形而下的现象。中国哲学以儒道释三家为主体，它们的核心概念或研究对象基本上都属于本体的范围，如儒家的仁、性、天理、良知，道家的道、自然，佛学的佛性、真如等；而西方哲学的研究对象基本上都属于现象的领域，如自然哲学属于色法，精神哲学属于心所法，语言和逻辑哲学属于不相应法，再如柏拉图的理型、亚里士多德的形式、笛卡儿的我思、休谟的因果、康德的范畴、叔本华的意欲、胡塞尔的本质等都不出现象世界的范围，至于其中关于上帝、灵魂、自由等超越对象的研究则由于理性主义方法论的局限而没有取得多少积极的成果，可以忽略不计。可见，中西哲学的特殊性首先在于它们所关注问题的特殊性，中国哲学主要关注道德实践的内在根源和精神生活的自由，西方哲学主要关注世界的本质结构和知识的形成。显然，主要关注问题的差异决定了中西哲学不同的发展命运。中国哲学关注的是形而上的问题，形而上的问题是伴随人类始终的永恒性问题，它只存在于个体的心灵，也只能在个体的精神生活中依靠自己加以解决，任何外在的力量与智慧都无济于事，故而中国哲学作为一种特殊性的哲学，虽然有衰落、有停滞，甚或可能由于偶然因素而断绝，但中国哲学提出的问题却是具有普遍性的，随时都会向每个人的心灵发问。相反，西方哲学的主要研究对象则由于各门科学的不断侵蚀而逐渐丧失，依附其上的超越对象也早已被人们抛弃，“上帝死了”，“人死了”，“哲学的危机”发生了，“哲学的终结”到来了。当然，西方哲学的智慧及其价值并未因此而丧失，特别是对于中国哲学的未来发展，它的认识反思、意识分析、逻辑分析等理性方法以及丰富的知识论成就都可以用来补充中国哲学在认识现象世界方面的不足，何况西方的现代科技和民主政治与其哲学以及思维方式的密切关联也早已为人们所深知。所以，根据中西哲学研究对象及问题的相互关系可以看出，以中国哲学为本位吸收西方哲学资源的模式应当是一种“嵌入”，即将西方哲学嵌入到中国哲学的固有体系结构里面，像夹心饼干一样，尤其要把现象分析和认识分析的成果拿来填补中国哲学留下的空当，因为我们虽然没有在历史上实际发展出西方哲学的这些成就，但并不意味着我们

就不能，西方哲学既然已经取得这些成就，我们直接拿来就是，不必从古代的资料里费力地比附出来，更不必从形而上的本体中辩证地“坎陷”出来。

一般说来，人类的认识能力与认识结构大致是相同的，无论中西文化之间的差异有多么大，它们对现象世界的认识以及对认识行为的反思在大体上应当是相似的或相同的。庄子虽然没有像西方哲学那样在认识反思的基础上建立起系统的现象世界理论，但同样也通过认识反思分析考察过许多相同的问题，对某些具体问题的思考不亚于甚至超过了西方哲学家，因此我们完全可以根据庄子的思想材料，在认识反思的基础上，利用西方哲学的某些认识成果，缺者补之，略者详之，整理出庄子的现象世界理论。此第一章所由作也。

三

到目前为止，牟宗三先生在中国哲学现代化方面所取得的成就较为世人所瞩目，傅伟勋评价道：“牟先生是王阳明以后继承熊十力理路而足以代表近代到现代的中国哲学真正哲学水平的第一人。中国哲学的未来发展课题也就关涉到如何消化牟先生的论著，如何超越牟先生理路的艰巨任务。”^① 人们或许由于不认同牟宗三哲学史研究的某些观点甚至整个哲学史研究的理路而对此置之不理，但无论是哲学史研究还是哲学本身的发展都绝对绕不过他的思想体系所包含的主要内容，特别是“两层存有论”和“智的直觉”。这两个内容不仅可以代表牟宗三的哲学思想所取得的成就，而且可以代表中国哲学目前所达到的高度；可以断言，今后中国哲学的发展必须通过并超越牟宗三对这两个问题的理论思考才有可能，因为它们是牟宗三揭示出来的儒、释、道三家共有的中国哲学特质。

“两层存有论”是牟宗三根据康德的现象与物自身的超越区分会通中国哲学的本体论而建立起来的存在论体系。他说：“我们只有两层存有论：对物自身而言本体界的存有论；对现象而言现象界的存有论。前者亦曰无执的存有论，‘无执’是相应‘自由的无限心’（依阳明曰知体明觉）而言。后者亦曰执的存有论，‘执’是相应‘识心之执’而言。”^② 又说：“分别言之，只无执的存有论方是真正的形上学。执的存有论不可言形上学。统而为一言之，视识心与现象为真心之权用，则亦可说是一个‘道德的形上学’而含有两层存有论。道德的形上学不但上通本体

① 傅伟勋：《从西方哲学到禅佛教》，生活·读书·新知三联书店，1989年，第239页。

② 牟宗三：《现象与物自身》，台湾学生书局，1984年，第39页。

界，亦下开现象界。此方是全体大用之学。”^① 牟宗三认为，只有道德的形上学才是唯一可以证成的形上学，道德的形上学就是“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”^②。我们知道，存在论是关于存在的理论，存在有形而上的存在与形而下的存在之分。依中国哲学，形而上的存在是本体存在，如道体、性体、心体、理体之类，形而下的存在是宇宙人生万事万物的现象存在，两者的关系概括为道与器、理与事的关系；依西方哲学，形而上的存在不仅包括上帝、灵魂等超越存在，而且包括属于现象的逻辑、数学、时空、本质等理性存在，形而下的存在主要是感知经验。西方古典的存在论由于受独断论或怀疑论的困扰而带来近代的认识论转向，即通过认识反思奠定存在的根据，试图把存在论建立在认识论上。例如，笛卡儿以思维的自明性为基础建立我的存在、物的存在以及上帝的存在。康德也说：“物自身与现象之分不是客观的，但只是主观的。物自身不是另一个对象，但只是就着同一对象而说的表象之另一面相。”^③ 中国哲学也有类似的过程，如宋明理学的存在论核心问题，从朱子的理事关系发展到王阳明的心物关系，就是把独断性的存在论问题转化为涉及主客体关系的实践论问题，从主体的道德实践出发消化存在论问题。^④

牟宗三的“两层存有论”就是沿着儒家心学的理路对接康德哲学的产物。他认为，从认识出发仅能说明现象界而不能说明本体界，本体界必须由实践来说明，因此他只承认道德的形上学和境界的形上学，即由道德和解脱实践出发建立的形上学，而否定了由认识出发建立形上学的可能性。康德的物自身与现象的超越区分是主观的，它们是同一对象的不同表象，牟宗三解释道：“同一物也，对上帝而言，为物自身，对人类而言，则为现象。上帝是无限存在，就心而言，是无限心；人类是有限存在，就心而言，是有限心。如是，我们亦可说：对无限心而言，为物自身；对有限心而言，为现象。如果我们把心视为主体，则在康德处是把这主体两属的：一是属于上帝，一是属于人类；这是把主体错开了。”^⑤ 牟宗三根据中国哲学的传统把错开的主体合而为一，认为人类就有无限心，从而把物自身与现象的超越区分的主观性归结为人类心灵的有限与无限、执与不执，他说：“不执着

① 牟宗三：《现象与物自身》，台湾学生书局，1984年，第40页。

② 牟宗三：《现象与物自身》，台湾学生书局，1984年，第92页。

③ 牟宗三：《现象与物自身》，台湾学生书局，1984年，第17页。

④ 主客体关系主要是认识关系和实践关系，而认识关系是实践关系的基础，从道德实践解决存在论问题实质上就是把存在论建立在认识论上，但认识有现象认识和本体认识之分，因此存在论也有现象界的存在论和本体界的存在论之分，相应地，道德实践也有理欲之分或义利之辨。由于儒释道三家都肯定人有本体认识，所以理论上应当能在它们的思想内部根据本体认识建立起本体界的存在论，即存在论的形上学；王阳明晚年的本体论思想即朝此方向发展。

⑤ 牟宗三：《现象与物自身》，台湾学生书局，1984年，第14、15页。

者，我们名之曰无执的无限心，此在中国哲学中有种种名，如智心（佛家），道心（道家），良知之明觉（儒家）等皆是。执着者，我们名之曰有执的有限心，即认知心，此在西方哲学中，名曰感性，知性，在中国哲学中，名曰识心（佛家），成心（道家），见闻之知的知觉运动即气之灵之心（儒家）。"^① 由于物自身与现象区分的主观性是执与不执的主体所显的主观性，对执的主体而言是现象，对不执的主体而言是物自身，而执与不执是价值性的概念，因此牟宗三极力强调物自身是具有高度价值意味的概念。

牟宗三坚持儒家的道德优先性立场，用道德实体解释万物的存在，势必重蹈以价值为存在奠基的泛道德主义的覆辙，这无疑是历史的倒退，因为王阳明晚年的本体论思想已经奠定了存在的优先性，为消解泛道德主义的影响打下了基础，以后的王学后学及明清之际的思想家也为此作出重要贡献。牟宗三未能继承儒家的这一趋向，反而沿袭了康德的路径。康德把物自身和超越存在排除在人的认识所及范围之外，认为由人的认识只能建立现象界的存在论，而不能由之建立本体界的存在论，物自身只是认识论的预设，上帝、灵魂不朽、自由意志这三个超越存在也只是实践理性为了实践的需要所设定的理念，都不可能积极的知识；牟宗三一方面继承康德不能从认识论建立本体论的思路，另一方面将康德作为理性设想的物自身与超越存在落实为唯一的本体，即自由的无限心，而此唯一的本体是通过道德本体展露的形而上本体，因而万物的存在不得不具有了价值意味。事实上，由认识不仅可以建立现象界的存在论，而且可以建立本体界的存在论，问题在于能否找到适当的思想方法和哲学资源，因此康德所谓的物自身与现象超越区分的主观性完全可以是认识论意义上的主观性，即本体界的存在论与现象界的存在论可以建立在认识的不同方式上。^② 庄子认为人有“真知”，可以“知之登假于道”（《大宗师》），即认识作为本体的道，虽然对本体的认识不能用语言从正面言说，但可以通过否定的方式从反面言说，并由之以建立庄子的本体界的存在论。此第二章所由作也。

“智的直觉”就是牟宗三根据康德的智性直观理论建立的本体认识理论，它与感触直觉和形式直觉一起构成其独具特色的直觉理论。康德认为，人只有被动接受性的感性直观而没有能动创造性的智性直观，智性直观是属于上帝的创造性的直观方式，其所创造的客体就是作为本体存在的物自身。^③ 牟宗三把康德的智性直

① 牟宗三：《现象与物自身》，台湾学生书局，1984年，第17页。

② 只要我们像儒释道三家那样承认人可有对本体之道的认识，就能够在理论上像建立现象界的存在论那样建立本体界的存在论，即存在论的形上学，而不像牟宗三所说的那样只能建立实践论的形上学。

③ 康德：《纯粹理性批判》，中国人民大学出版社，2004年，第80页。

观译为智的直觉，依据中国哲学的传统确立人可有智的直觉，认为智的直觉就是本体无限心的明觉作用，相当于儒家的德性之知、良知，道家的玄智、静观，佛家的般若智、智知；但是，由于他继承了康德智性直观的根本性质，“既是知性又是直觉，就是不经过概念等一些手续条件就可以直接地达到对象之知：知之等于直觉之，直觉之等于创造之。……由直觉讲，就是它的直觉是智的，不是感性的。由知性讲，就是它的知性是直觉的，不是辩解的”^①，即纯智性与创造性，所以在用来解释中国哲学问题时就会遇到难以克服的理论困难。主要问题是：第一，智的直觉的纯智性与儒家的道德感情和道德兴趣的感受性发生矛盾；第二，智的直觉的创造性与佛道两家的本体论和认识论发生矛盾。第一个问题容易理解，仁爱之情、惻隐之心、理义悦心如果不是感性的而是纯智性的，那就太不可思议了，牟宗三既承认它们的感受性又否定其感性明显是自相矛盾的。^② 第二个问题比较复杂，不便在此详谈，但概而言之，佛家表示本体的实相、空、真如和道家表示本体的道、自然以及两家对本体的直觉认识都不具有创造性，儒家的道德创造也仅能说明万物的自由而不能说明万物的存在。牟宗三用佛家的智和识比照智的直觉和感触直觉，认为前者是存有论的创造性的实现原则，后者是认识论的被动接受性的呈现原则；但佛家只在识及有为法上讲创生而不在智与无为法上讲，与牟宗三的说法正相反。显然，问题还是出在康德的理论预设，即感性和智性的二分及其性质。其实，胡塞尔的现象学已经突破了康德的理论限制，把意向性看做是构成性的，感知内容以及奠基于其上的所有由意向构成的现象都具有意识生成性质，只有非意向的感觉材料才有可能不是生成性的，这就为解决智的直觉的理论困难提供了思路。我们根据胡塞尔关于感觉与感知、实项与意向的区分理论，有力地论证出作为实项的感觉或感觉材料与作为意向的感知的区分就是本体与现象的区分，对本体的认识就是无意识分别的感觉，为了区别于感知一般又称之为纯粹感觉，它与牟宗三“智的直觉”的意义和地位相当，只不过性质相反，是感性的和非创造的。

把纯粹感觉解释为本体的直观性认识在东方哲学里可以找到充分的根据。例如，在佛学里，纯粹感觉就是无分别的五识现量^③，而佛学的根本智又叫无分别智，由于它们都是没有主客、所能分别的真实的直观性认识，所以人们很容易将它们联系起来。冯友兰谓之“纯粹经验”：“所谓纯粹经验，即无知识之经验。在

① 牟宗三：《中西哲学之会通十四讲》，上海古籍出版社，1997年，第169页。

② 牟宗三：《现象与物自身》，台湾学生书局，1984年，第69、70页。

③ 熊十力认为，五识是现量，但现量不限于五识，还包括俱五意识和本体证量等。参见熊十力《佛家名相通释》，东方出版中心，1985年，第109、110页；熊十力《十力语要初续》，上海书店，2007年，第179、180页。

有纯粹经验之际，经验者，对于所经验，只觉其是‘如此’而不知其是‘什么’。詹姆士谓纯粹经验，即是经验之‘票面价值’，即是纯粹所觉，不杂以名言分别，佛家所谓现量，似即是此。庄子所谓真人所有之经验，即是此种。”^① 梁漱溟则直接将感觉现量看做是佛学对本体的认识方法：“他还是固守着感觉一点也不变，而结果就可以产生他的形而上学。不过他说，我们要把感觉——他所谓现量——从直觉理智等作用分离出来而只留下他一种作用，自然而然就好了。从我们现在的感觉，到那能认识宇宙本体的现量，约之为两步……在唯识家叫做‘根本智证真如’。”^② 可是，纯粹感觉在佛学里属于“识”，而“识”是有生灭分别的缘起法，这就与纯粹感觉的无分别性自相矛盾；解决矛盾的办法就是在理论上把纯粹感觉从“识”中剥离出来而归属于“智”，就是说，纯粹感觉就是无分别智，就是对本体的直观性认识。为了把纯粹感觉从“识”中分离出来，就必须区分感觉与感知，并把各个独立的前六识视为统一意识行为，即前五识作为感知只是属于意识行为的感知，而不是感觉，感觉虽然是感知的构成因素，但不属于意识行为，不是感知。当然，纯粹感觉虽然不是“识”，但在日常的状态下也不是“智”，必须经过修道实践才能使纯粹感觉从自在状态显现为自觉状态的“智”。熊十力的“新唯识论”对感觉与感知的区分有非常清楚的认识，也主张八识的统一性^③，但由于他仍然把感觉视为“识”，因而未能在感觉现量的基础上建立本体认识理论，这也许是其量论未能作出的一个重要原因。如果我们运用这样的本体直观理论分析庄子的“见道之方”，那么就可以在一个新的理论基础上分析庄子的本体认识理论。^④ 此第三章所由作也。

四

自 20 世纪初胡塞尔的《逻辑研究》出版以来，现象学已经成为一场声势浩大、影响深远的哲学运动，近 20 多年在中国也成为西方哲学研究的重要领域之一。作为现象学的起点，胡塞尔的学术成果是现象学运动得以发展壮大的理论基础，海德格尔、舍勒、德里达等许多哲学大家的思想渊源都可回溯到胡塞尔那里。

① 冯友兰：《中国哲学史》，华东师范大学出版社，2000 年，第 182 页。

② 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆，2003 年，第 89、90 页。

③ 熊十力：《新唯识论》，中华书局，1985 年，第 48、113～115 页；《十力语要初续》，上海书店，2007 年，第 206～210 页。

④ 宽泛地说，本体认识理论属于传统哲学的工夫论或方法论，在内容上很难与道德或解脱实践区分开，但就庄子思想而言，本体认识是解脱实践的主要内容，因此可以用来标志庄子的“见道之方”。