

贡献与终结

牟宗三儒学思想研究

杨泽波 著

第三卷·存有论

贡献与终结

牟宗三儒学思想研究

杨泽波 著

第三卷·存有论

 上海人民出版社

贡献与终结

牟宗三儒学思想研究 第三卷·存有论

本书为
国家社会科学基金项目
教育部人文社会科学研究项目
上海市哲学社会科学规划项目

并获得上海市学术著作出版基金
及复旦大学哲学学院资助

目 录

卷上 存有论论衡

存有论论衡前言·····	(3)
第一章 早、中期存有论思想的建构·····	(8)
一、涵盖乾坤与仁心无外·····	(8)
二、仁心无外与道德的形上学·····	(14)
第二章 后期存有论思想的转向·····	(20)
一、开始关注智的直觉问题·····	(20)
二、正式提出两层存有论·····	(34)
三、将两层存有论置于“一心开二门”的模型之中·····	(54)
四、重新界定存有的概念·····	(60)
第三章 存有论思想述要·····	(63)
一、存有论创立的历史轨迹·····	(63)
二、存有论的思想核心及其意义·····	(66)
三、儒道释三家存有论之差异·····	(75)

四、超越与无执：存有论两个有待商榷的问题	(81)
第四章 超越存有论商榷	(84)
一、超越存有论要义	(84)
二、不能以天作为存有论的创生主体	(94)
三、并非只有圣人才能创生道德存有	(149)
第五章 无执存有论商榷之一：关于智的直觉	(153)
一、无执存有论要义	(153)
二、康德的智的直觉与牟宗三理解的智的直觉	(160)
三、“自觉”的思想意义	(184)
四、“觉他”：牟宗三儒学思想之迷	(202)
第六章 无执存有论商榷之二：关于物自身	(251)
一、道德之心创生的是物自身意义的存有	(251)
二、康德物自身思想解读	(255)
三、牟宗三何以否认物自身是事实概念	(274)
四、牟宗三价值意味物自身释义	(301)
第七章 无执存有论商榷之三：关于两层存有	(325)
一、两层存有论的提出	(325)
二、“善相”与“识相”：两层存有论的真实含义	(332)
三、从“善相”与“识相”看“一心开二门”	(336)
四、“另一面相”：又一个有待讨论的问题	(340)
五、无执存有论理论缺陷小结	(347)
第八章 综论存有论的意义与不足	(353)
一、存有论的四个要素及其理论贡献	(353)
二、超越存有论的误区及其方法缺陷	(357)
三、无执存有论的误区及其方法缺陷	(360)

四、从熊十力到牟宗三：发展与迷失之间	(369)
--------------------------	-------

卷下 存有论学案

存有论学案说明	(375)
---------------	-------

第九章 《认识心之批判》与“外王三书”中的存有论思想	(376)
----------------------------------	-------

第十章 《心体与性体》中的存有论思想	(382)
--------------------------	-------

一、道德之心可以创生存有	(382)
二、存有论与一本论	(400)
三、朱子存有论思想之不足	(421)
四、儒道释存有论之异同及康德的物自身	(430)
五、《从陆象山到刘蕺山》中的存有论思想	(436)

第十一章 《智的直觉与中国哲学》中的存有论思想	(445)
-------------------------------	-------

一、知性的存有论意义	(445)
二、物自身与智的直觉	(454)
三、智的直觉如何可能	(495)
四、儒道释三家之异同	(507)
五、基本存有论如何可能	(516)

第十二章 《现象与物自身》中的存有论思想	(521)
----------------------------	-------

一、该书的写作	(521)
二、问题的提出	(527)
三、德行的优先性	(541)
四、展露本体界的实体之道路	(549)
五、执相与无执相的对照	(592)

第十三章 《中国哲学十九讲》中的存有论思想·····	(623)
一、“一心开二门”的含义·····	(623)
二、“一心开二门”的意义·····	(629)
第十四章 《圆善论》中的存有论思想·····	(641)
第十五章 牟宗三先生论“智的直觉”函·····	(653)

卷 上

存有论论衡

存有论论衡前言

顾名思义，本卷专门谈牟宗三的存有论^[1]。建构存有论是牟宗三从《认识心之批判》开始，中经《心体与性体》，直到《智的直觉与中国哲学》、《现象与物自身》、《中国哲学十九讲》、《圆善论》一直在努力的一个目标。牟宗三花费如此气力是希望表达这样一个思想：道德之心不仅可以创生道德善行，而且可以对宇宙万物施加影响，创生道德的存有。这一思想显然来自熊十力的《新唯识论》。熊十力继承唯识宗的基本原理，主张摄物归心，心外无境。但与唯识宗有所不同，熊十力所说的心是儒家意义的道德之心。摄物归心，心外无境，从理论上说就是道德之心可以将自己的价值和意义赋予外部对象之上，使原本没有意义的外部对象具有道德的价值和意义。牟宗三的存有论沿着这一思路发展，不仅对熊十力思想有精细的阐发，对一些重要理论问题也有大的推进。他借助《大乘起信论》“一心开二门”的原理，宣告存有可以分为两层。一层是认知的存有，一层是道德的存有。前者是西方哲学之优，后者是中国哲学之长。将两者结合起来，才是一个完整的存有理论。牟宗三存有论的思想意义非常深远，很可能成为今后理论界发展的一个重要方向。学界至今对其给予的所有正面评价都不算过分，甚至还有所不足。

但毋庸讳言，牟宗三的存有论也有缺陷，有的还相当严重。这种情况

[1] 这里涉及一个译名问题。在西方哲学中本体论是与“Sein”（德语）或“Be”（英语）联系在一起的。“Sein”语义丰富，既表示“存在”，又表示“是”。但现在一般多译为“存在”，与此相关的理论则译为“存在论”。牟宗三有时也沿用这种译法，但更多的时候是说“存有”和“存有论”。《圆善论》末尾“‘存有论’一词之附注”即是一个很好的例证。在我看来，“有”比“在”的含义要丰富得多，所以“存有”或“存有论”较之“存在”或“存在论”的译法要好一些。有鉴于此，本书在这个问题上一般只说“存有论”，只是在一些特殊情况下，才使用“存在论”的说法。

与坎陷论、三系论不完全一样。坎陷论、三系论分别是在“外王三书”和《心体与性体》^[1]中提出来的，一经提出便基本定型，此后再没有原则性的改变。存有论就不同了，其相关思想在《认识心之批判》中已初具规模，《心体与性体》已基本确立。虽然其中也有一些问题，但总的来说已经表达得比较清楚了，其间不乏精彩的表述。但此后牟宗三对自己的思想感到不满，因为他发现他写这些书的时候尚未充分重视康德智的直觉的思想，留下了很大的遗憾，于是下决心进一步研究并着手翻译康德，借助康德哲学阐发自己的思想。牟宗三这一做法是一柄双刃剑，一方面大大提高了研究的理论层面，使相关论述成为现代新儒家理论“纯度”最高的部分，另一方面也将自己拖进了混乱的泥潭。由于这个原因，牟宗三以康德智的直觉为基础建构的存有论混乱之处较多，是其儒学思想中最艰深难解的部分。

根据我的理解，牟宗三的存有论包含两个方面的内容，一是超越存有论，二是无执存有论。所谓超越存有论就是注重道德之心的超越意义，将超越之天与道德之心打并为一，以此为主体建构的存有论。在这种理论格局之下，一方面是道德之心，一方面是超越之天，二者为一不为二，共同负责创生道德存有。超越存有论的问题在于没有处理好道德之心与超越之天的关系。儒家的道德之心有其超越的根源，这就是天，所以儒家的道德一定有其超越性，绝非只是一般的人伦日用。牟宗三强调儒家具有超越性，这无疑是正确的。问题在于，对于超越之天在存有论中究竟起何种作用的问题，必须有清晰的分疏。牟宗三没有把这两个问题分辨清楚，将其混在一起讲，直接以超越之天论创生。面对牟宗三这种说法，人们难免会产生这样的疑问：我不否认道德主体可以创生道德存有，但问题在于，这种主体究竟是道德之心呢，还是超越之天？如果是前者，自然没有疑问。如果是后者，那么一定又会产生这样的问题：超越之天没有意志，如何能够赋予外部对象以道德的价值和意义呢？

无执存有论则直接由康德哲学而来。牟宗三认为，因为康德不承认人

[1] 这里应当注意的是《从陆象山到刘蕺山》。该书虽说是《心体与性体》第四卷，但其写作的时间较为复杂，有的部分早于《心体与性体》，有的部分则甚至晚于《智的直觉与中国哲学》和《现象与物自身》。就其内容而言，该书讨论存有论的内容主要集中于第三章，这一部分实际发表于1972年，实际写作时间应更早，只宜视为《心体与性体》到《智的直觉与中国哲学》、《现象与物自身》之间的一个过渡。总的来看，《从陆象山到刘蕺山》在存有论方面没有提出多少新的思想，在存有论中的地位并不特别重要。

可以有智的直觉，所以他那里，人只是有限的存在，不是无限的存在。这一思想直接决定了人的认识只能止步于现相^[1]，不能达到物自身。儒家则完全不同。儒家心学特别强调切己自反、反躬自求，返回到自己的本心仁体。返回到自己的本心仁体并不需要借助时空和范畴这些认识形式，只要一反就可以得到，一反就能知晓。这种思维方式在儒家叫“当下呈现”，而这种当下呈现在牟宗三看来也就是康德所说的智的直觉。因为我们承认人类可以有智的直觉，所以我们可以直达物自身，而不像康德那样仅仅局限于现相。将这一思想运用到存有论中，牟宗三把自己的理论叫做“无执的存有论”。这里所说的“无执”最关键之处是指不受时空和范畴的制约，不执于现相，而这种不执于现相的存有，也就是物自身的存有。牟宗三这一思想表面看非常高深，但其间隐含着—个根本矛盾：人对于道德之心有智的直觉，道德之心创生存有也确实不需要借助康德说的时空和范畴，但这种创生的思维方式并不等于就是康德意义的智的直觉。道德之心创生存有是将道德之心的价值意义赋予外部对象之上，这时的外部对象已经加上了道德的价值和意义，已经不能称为物自身的存有了。因此，牟宗三以智的直觉为基础建立无执存有论，便成了其儒学思想的最大谜团，能不能真正立得住，需要认真检讨。

对于牟宗三存有论的这些问题，学界有着不同的态度。有的讳莫如深，根本不承认甚至不曾想过牟宗三会有如此严重的问题。凡是有人批评，不管三七二十一，先反驳一顿再说。有的则出于善良的愿望，认为像牟宗三这样的学术大家不可能有此严重的失误，强调牟宗三只是创造性地诠释，六经注我，依义不依语而已。有的则感觉到这里面似乎有问题，但因为涉及面太宽太深，一时又找不出问题的根源，无法把问题讲明白，心有余而力不足。一开始，我也是抱着敬仰之情从事研究的，每当遇到读不通、弄不懂的时候总是责怪自己功夫下得不够，甚至怨恨自己的理解力不行，无法跟上牟宗三的思路，不曾往其他方向去想。只是在深入研究反复思考之

[1] 正如全书总序所说，本书将现在一般所说的现象学意义的“现象”统一称为“现相”，相应地也将“现象学”称为“现相学”（对引文不做改动）。根据其学说的基本原理，“Phaenomena”一词的确切含义是指人经过“看”所得之“相”，而并非是对象原有的“象”。这层意思刚好可以用“相”与“象”加以区分。“相”与“象”在中文中的含义并不相同。“相”指一种看，“象”则指一种动物，即今日之大象。具体说明请参见本卷第六章第四节“牟宗三价值意味物自身释义”。

后,方才看出牟宗三在这一点上确实存在着问题,而这些问题中有些方面还相当严重。我曾打过一种比方:面对 $4+6=?$ 的问题,一个小学生在作业本上填上9,别人会毫不犹豫地批评他答错了。但当一个著名数学家在学术论文中填上同样的数字,将其作为一个重大学术问题加以论证时,人们往往不会这样想,而是认真寻找背后可能隐藏着的深刻道理、重大秘密。直到绕了一大圈,排除了所有的可能,实在找不出个中玄机之后,才很不情愿地轻轻在旁边打上一个小小叉,承认是其一时笔误,犯了一个不该犯的错误。在这个意义上,我的存有论研究可以说是一个“去魅”的过程,即把牟宗三从神坛上请下来,将其作为一个哲学家与之对话。既然是哲学家,既然不是神,那么必然就会有缺点,就会犯错误。研究者的任务就是在与之对话的过程中,汲取其理论之精华,发现其思想之缺陷,一同在哲学的道路上向前迈进。

存有论是牟宗三儒学思想研究中最困难的部分,其程度大大超过了其思想的其他方面。这种困难主要源于存有论涉及问题多而深。牟宗三存有论牵涉儒学、佛学、康德哲学、胡塞尔现相学等诸多方面,这是“涉及问题多”;这里牵涉的每一个方面都是专门的学问,都需要深入研究,不可以轻言,这是“涉及问题深”。比如,牟宗三的存有论是从熊十力那里来的,而熊十力的著作历来以不好懂闻名。恰如任继愈所说:“熊先生是中国现代杰出的哲学家,他的书不易懂。社会上学术界都说熊先生学问深厚,读过熊先生全部著作的人很少,真正读懂了的更少。”^[1]但如果不懂熊十力的新唯识论,也就不可能真正了解牟宗三的存有论。再如,牟宗三的存有论很大一部分是针对康德而发的,其中还牵涉现相学的一些问题,而康德研究和现相学研究之难学界早有公论。牟宗三对康德智的直觉的思想、物自身的思想都有涉及,如果不对康德这方面的思想以及与现相学的关系有一定程度的了解,很难发现牟宗三思想的失误以及这种失误的根源。在坎陷论、三系论、存有论、圆善论、合一论这五论中,学界关于存有论的研究相对比较少,有深度的成果更是难得一见,这大概可以作为上述判断的一个佐证。我大约在20世纪90年代中期就已经注意到,牟宗三对智的直觉的诠释并不

[1] 任继愈:《关于郭齐勇博士论文的评审报告》,转引自郭齐勇《熊十力思想研究》,天津人民出版社1993年版,第389页。

符合康德的基本精神，其所说的物自身存有其实不过是一种特殊的现相罢了，根本不能以“物自身”名之。但由于涉猎不深，不敢轻易讲话，只好沉潜下来，认真读书，认真思考，认真研究。经过反复比较，反复验证，确定自己的判断在总的方向上没有失误，并系统地铺排出牟宗三陷入失误的原因之后，才坚定了信心，最终将有关的想法整理成文。^[1]本卷的初稿在2005年年底也就是《牟宗三三系论论衡》交付出版之前就已经基本完成了，但一直不敢拿出来示人，总想再利用一些时间，让思想沉淀下来，检查自己在哪些方面还有不足。在此期间，还曾多次借助参加学术会议的机会，将自己的体会写成单篇文章给有关方面的专家，征求他们的意见，促进书稿的修改。这种修改一直到其他各卷最后定稿，一刻也没有停止过。

[1] 这方面最重要的文章是《智的直觉与善相——牟宗三道德存有论及其对西方哲学的贡献》。最早产生这方面的想法大约是在2005年，直到2012年才将其正式整理出来，发表于《中国社会科学》2013年第6期。与此相近还有其他几篇文章，共同构成一个系列，分别是：《“觉他”的思维方式不是智的直觉——牟宗三的“觉他”与康德的智的直觉关系辨析》（《哲学研究》2013年第1期）；《康德意义的智的直觉与牟宗三理解的智的直觉》（《文史哲》2013年第3期）；《智的直觉抑或意向性的直接性——对牟宗三“觉他”学说的重新定位》（《复旦学报》2013年第5期）。

第一章

早、中期存有论思想的建构

在总序中讲过，本书将牟宗三儒学思想划分为早期、中期、后期三个不同阶段。早期主要包括《认识心之批判》和“外王三书”，中期主要指《心体与性体》，后期内容较多，包括《智的直觉与中国哲学》、《现象与物自身》、《中国哲学十九讲》、《圆善论》等著作。在早期阶段，牟宗三就已关注存有论问题了，到了中期相关的论述已经相当精炼集中。从这个意义上可以说，牟宗三存有论的建构工作是从早期开始，至中期基本成型的。

一、涵盖乾坤与仁心无外

牟宗三存有论思想起源甚早。至少在1949年完稿的《认识心之批判》^[1]就有了这方面的明确论述。这时他的一个重要任务就是阐明这样一个道理：道德之心^[2]可以创生宇宙之生化：

本体之智是实现原则或具体化原则。神智如水银泻地，无孔不入；如雨露然，万有无不在其润泽中。润泽之即是贯注之，贯注之即是实现之。乾以易知，坤以简能。此个简易的知能就是实现原则，乃妙万物而为言，

[1] 《认识心之批判》上下册虽然分别出版于1956年和1957年，但于1940年就开始构思，至1949年完稿。见《〈认识心之批判〉全集本编校说明》，《牟宗三先生全集》，18/[1]。

[2] 道德本心与道德之心不是同一个概念。道德本心与本心仁体或良知本心有同等的意义，它是道德之心的一个部分。道德之心涵盖道德本心，但不完全是道德本心。牟宗三建构存有论多以道德本心为主体，多讲本心仁体、良知本心可以创生存有。严格来看，这种讲法有待斟酌。准确地讲，应该说是道德之心可以创生存有。这种不足与牟宗三对道德之心的看法不够全面有关。依据我的理解，道德本心（本心仁体、良知本心）属于道德之心仁的部分，即所谓仁性，除此之外，道德之心还有智的部分。换言之，道德之心仁的部分和智的部分都属于道德之心。如果把道德之心仅仅局限于道德本心，局限于本心仁体、良知本心，势必会削弱甚至排除智的部分，即所谓智性在道德根据中的作用。这种情况在第二卷已有详述，这里不再重复。

此其所以为神智也。如果神智是实现原则,则无有既是现实存在而又脱离本体而自立者。脱离本体而自立即等于非现实非存在。依此而言“凡存在即被知”、“凡存在即现实”两置断之极成。

《认识心之批判》下册,第267页,19/675—676

本体是一个实现原则。所谓实现,即如水银泻地,无孔不入;又如雨露滋润万物,万物尽在其润泽之中。这种润泽即是实现。有了这种润泽,万物才能够成为存在。西哲所谓“凡存在即被知”、“凡存在即现实”的说法,讲的其实就是这个道理。

有了这样一个基础,道德之心即可以与宇宙为一了:

故说一时即说一切,说一切时亦即说一。说大,则充塞宇宙,弥纶六合;说小,则退藏于密,孤总于一;而在此,一即是宇宙,宇宙即是一;小即是大,大即是小;而本体不虚悬,盖未有不充塞宇宙者,所谓退藏于密,孤总于一,亦姑妄言之耳:是故可说小即是大,大即是小也。

《认识心之批判》下册,第278页,19/685—686

在本体的润泽、朗润、呈现之下,一就是一切,一切就是一。从大处说,本体可以充塞宇宙,从小处说,又可以退藏于密。本体并不虚悬,一定要充塞宇宙而后已,未有不充塞者。此后这一思想便不离牟宗三,成了他常讲常新的话题。^[1]

在“外王三书”中,牟宗三也讲到了这个问题,只是说法稍有不同:

仁的扩大并不停止于人类,它亦必扩至宇宙万物。故云:“仁者与天地万物为一体”(程明道语)。仁者精神生活必发展至与天地合德,与日月

[1] 罗义俊提供的一段材料对理解牟宗三早期存有论思想不无帮助。他说,据牟宗三昔日在浙江大学任教时的一位老学生讲,当年牟宗三讲学时,身着长衫,足履布鞋,手持一把破伞,蹒跚而行,口袋里常揣着两本书,其中一本便是罗近溪的《盱坛直论》。牟宗三之所以重视此书,是因为此时其特重宇宙悲怀。《生命的学问》第二篇《哲学智慧的开发》一文中,在引罗近溪的一段话之后,牟宗三这样解释说:“天是天,地是地,人物是人物,这是不陌生。你忽然觉到天不是天,地不是地,人物不是人物,这就是陌生之感起。一有陌生之感,便引你深入一步,而直至造化之原也。人到此境界,真是‘骨肉皮毛,浑身透亮,河山草树,大地回春。’这是哲学智慧的最高开发。但你必须开始有不稳之感与陌生之感的心境。这种心境,我愿叫它是‘原始的宇宙悲怀’。”(《生命的学问》,三民书局1970年版,第15页)罗义俊很重视这一问题,认为“原始的宇宙悲怀就是此感通之根、之发端。对吾人而言,正是首先以此悲怀而与家国天下、天地万物感通的。你悲怀人就能与人感通,悲怀天地万物家国天下就能与天地万物家国天下感通。用宋儒的话说,此原始的宇宙悲怀,相当于满腔子是恻隐之心,浑身皆是,充塞周遍,无处不接,万感万通。”(《生命存在与文化意识——当代新儒家史论》,学林出版社2009年版,第203页)这些思想必须借助存有论才能理解。《哲学智慧的开发》一文首次刊发于1952年6月的台湾《新生报》专栏,可见当时牟宗三对存有论已经是非常关注了。