

RESEARCH CENTRE FOR CHINESE
PHILOSOPHY AND CULTURE, CUHK

中国哲学与文化

THE JOURNAL OF CHINESE PHILOSOPHY AND CULTURE

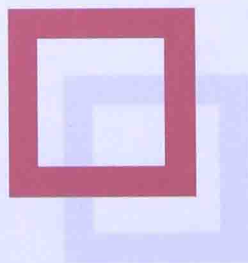
第十二辑

NO. 12

牟宗三哲学

The Philosophy of Mou Zongsan

郑宗义 主编



漓江出版社

RESEARCH CENTRE FOR
PHILOSOPHY AND CULTURE

中国哲学与文化

THE JOURNAL OF CHINESE PHILOSOPHY AND CULTURE

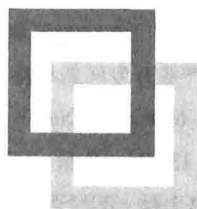
第十二辑

NO. 12

牟宗三哲学

The Philosophy of Mou Zongsan

郑宗义 主编



漓江出版社

桂林

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学与文化(第十二辑)/郑宗义 主编. —桂林:漓江出版社, 2015.5
ISBN 978-7-5407-7505-6

I. ①中… II. ①郑… III. ①文化哲学—研究—中国 IV. ①G02

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 067808 号

组 稿:郑纳新

责任编辑:鸿 钧

封面设计:居 居

出版人:郑纳新

漓江出版社出版发行

广西桂林市南环路 22 号 邮政编码:541002

网址:<http://www.lijiangbook.com>

全国新华书店经销

销售热线:021-55087201

山东临沂新华印刷物流集团印刷

(山东临沂高新技术产业开发区新华路 邮政编码:276017)

开本:650mm×960mm 1/16

印张:13.625 字数:200 千字

2015 年 5 月第 1 版 2015 年 5 月第 1 次印刷

定价:55.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与承印单位联系调换。

(电话:0539-2925888)

学术顾问 Academic Advisory Board (按中文姓氏笔划排列)

刘述先 (Liu Shu-hsien) 汤一介 (Tang Yijie) 余英时 (Yu Ying-shih)
杜维明 (Tu Wei-ming) Donald J. Munro (孟旦)

主编 Editor

郑宗义 (Cheng Chung-yi)

副主编 Associate Editor

姚治华 (Yao Zihua)

编辑委员会 Members of Editorial Committee (按中文姓氏笔划排列)

王德有 (Wang Deyou)	Chris Fraser (方克涛)	Rudolf G. Wagner (瓦格纳)
冯耀明 (Fung Yiu-ming)	Philip J. Ivanhoe (艾文贺)	Stephen C. Angle (安靖如)
朱鸿林 (Chu Hung-lam)	庄锦章 (Chong Kim-chong)	刘笑敢 (Liu Xiaogan)
李明辉 (Lee Ming-huei)	李晨阳 (Li Chenyang)	杨儒宾 (Yang Rur-bin)
陈来 (Chen Lai)	陈少明 (Chen Shaoming)	林镇国 (Lin Chen-kuo)
信广来 (Shun Kwong-loi)	黄慧英 (Wong Wai-ying)	颜世安 (Yan Shi'an)

执行编辑 Executive Editor

曾诵诗 (Esther Tsang)

编务 Editorial Assistant

李宁君 (Jessica Li)

通讯编辑 Corresponding Editors (按中文姓氏笔划排列)

陶乃韩 (Tao Naihan) 梁涛 (Liang Tao)

主办

香港中文大学哲学系中国哲学与文化研究中心

Research Centre for Chinese Philosophy and Culture

Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong

地址

香港新界沙田香港中文大学冯景禧楼 G26B 室

Room G26B, Fung King Hey Building

The Chinese University of Hong Kong, Shatin, N. T., Hong Kong

电话 Tel: 852-3943-8524

传真 Fax: 852-2603-7854

电邮 E-mail: rccpc@cuhk.edu.hk

网址 Website: <http://phil.arts.cuhk.edu.hk/rccpc>

—目录—

主题论文：牟宗三哲学

康德哲学与当代的儒学诠释	杨祖汉	1
牟宗三论格物致知的批判考察——从当代知识论的视野看 心觉与自由	沈享民	21
——牟宗三在“人性之有无”问题上的思路与关切	吴启超	45

专论

水辅、气化与道生		
——试析先秦道家关于万物起源及生成的自然哲学思想	陈霞	69
庄子的语言存有论——由晚期海德格尔哲学切入之探讨	钟振宇	93
金人王若虚《孟子辨惑》考论	周春健	117

新叶林

隐匿的对话——海德格尔如何决定牟宗三的哲学计划？	刘保禧	153
从《论语》看孔子论“仁”与“爱”	刘妮	177

编后语

牟宗三哲学	郑宗义	195
-------	-----	-----

友刊目录

<i>Dao: A Journal of Comparative Philosophy</i>	199
《中国哲学史》	207

稿约

《中国哲学与文化》稿约	211
-------------	-----

康德哲学与当代的儒学诠释

杨祖汉*

内容提要：本文讨论康德哲学在当代新儒家的哲学理论中的地位与作用，特别就牟宗三先生的儒学诠释及他对“德福一致”问题的解决上论述，于此可见牟先生对康德学运用之熟练与其进一步的思考。本文又通过我对康德的道德哲学理论的理解，对牟先生的朱子学诠释试图做出进一步的衡量。认为通过康德所说的人对于道德之理或义务本有所知，但必须进一步求真知，才能产生真正的道德实践之说来理解朱子学，可以对朱子学的义理形态作出较合理的诠释。本文最后又用对于道德之理人心本有所知之义，来说明朱子的“涵养”“持敬”的工夫理论是有根源的、可引发实践动力之说。

关键词：康德道德哲学，当代新儒学，朱子，真知，持敬

一、前言

牟宗三先生非常重视康德哲学，并以之为中西哲学汇通的桥梁，这是学界所熟知的。他又认为一时代的学术有其新的名言概念及表达方式，而当代中国哲学的名言概念及其表达方式，也应该有其特殊性，不能够仍然沿用以往的宋明理学、南北朝佛教，或魏晋玄学的表达方式。所谓当代特殊的表达方式，依牟先生之意，当是一种须正视西方哲学的内容，既能表达中国传统的哲学理念，又通于西方哲学的表达方式。他认为当代讲述中国哲学，不能回避与西方哲学相比较：吾人固然不能依西方哲学的种种理论来比附中国哲学，但也必须看出中西哲学义理的共同性与普遍性，使中国哲学与西方哲学相观摩。于是，读牟先生书的人，便常感到他有一套特别的言说概念，不熟悉这些概念、不晓得这些概念的来龙去脉的话，根本就读不懂牟先生的著作。

唐君毅先生则不认为讲中国哲学必须运用西方哲学的概念，他认

* 台湾“中央大学”中国文学系教授。(电邮: choyang@cc.ncu.edu.tw)

为传统中国哲学的名言概念也足以表达他要说明的义理。他深以为有些学者所用比附的方式,如以某些中国哲学的理论为合于西方哲学的某某家某派,然后才认为有价值,这种不能正视中国哲学义理独立性的看法,是非常可耻的^①。唐先生的《中国哲学原论·原道篇》三册,的确也很少用西方哲学的概念来论说;但虽如此,唐先生的行文及其表达方式,曲折而深奥,已经不同于以前任何一个时代的思想论述,如同牟先生所讲,是这个时代一种特别的表达方式。

唐先生的各种著作,其实已融会西方各大派的哲学概念与理论系统,这是学界所公认的;即是说,如果没有西方哲学的影响,唐先生也不可能写出他的重要巨著。当代新儒学理论深受西方哲学的刺激,正如南北朝时中国文化深受佛学影响一般,是不能否认的。本文不拟再讨论这个时代哲学言说的表达方式问题^②,而是从引入西方哲学理论以诠释中国哲学此一问题来考虑,是就内容上看,希望顺着牟先生以康德为中西哲学的桥梁之说,作进一步的申论。

牟先生认为康德哲学可以作为西方哲学的代表性理论,康德之前的各派讲法都汇聚到康德的批判哲学中,康德以后,西方哲学的发展也是从康德哲学流出来,即康德哲学在西方哲学史上有蓄水池的地位;故研究康德哲学就等于掌握了西方哲学的核心理论,明白西方哲学的特色及要义所在。刚好康德哲学的智慧及洞见,与中国哲学是颇相契合的;借着康德的哲学理论及其架构系统,可以撑起中国哲学的智慧,见中西哲学的共同问题,又可以看出中国儒道佛三教,实有比康德哲学更进一步的地方。牟先生这种顺着康德哲学的观点来阐发中国哲学智慧的作法,得到了很大的成果。如他从康德的道德哲学与孟子及陆王哲学的对比,更清楚地诠释儒学、心学一系的精义,又依孟子及陆王心学的讲法,看出康德以意志自由为设准,是分析不尽之说。孟子、陆王以本心、良知为呈现之事实,实在是康德理论所应达而未能达之处。从康德所说的现象与物自身的区分,牟先生建构了两层存有论的说法,认为康德所说的为人类所不能知的物自身,依儒道佛三教都能

① 唐君毅:《中国哲学原论·原道篇·卷一》(香港:新亚研究所,1975),自序。

② 拙作《时代与学问——熊先生与牟先生的一次论辩》(收入冯天瑜主编:《人文论丛》2006年卷[武汉:武汉大学出版社,2007],页87—95)对此问题已有讨论。

加以肯定，程明道与王阳明所说的仁者与万物为一体，王龙溪“四无说”所表达的在神感神应下，心意知物四者是一，如果不是物自身之境，是很难说明的，在佛老表达这种境界的言说也不少。借现象与物自身的区分以阐发儒道佛三教精义，这是牟先生的一大发明，虽然他所谓的人有智的直觉之说，遭受许多批评，但我认为此是很有理据的、不得不肯定之说。由三教之玄思，肯定人有摆脱感性的形式、知性概念的限制，而对物之本来面目有真正的了解，此一说法非肯定人有智的直觉不可，不能因康德之不主张人可有智的直觉而说不说，此所谓依义不依语。

对于康德所说的最高善（德福一致）如何可能之问题，牟先生认为确是一个真正的哲学问题。但他认为康德以肯定上帝之存在，来调整行善者的遭遇，以与其内心之德相称，此一解决并不合理。牟先生借着中国儒释道三教之教义来给出一解决，而认为三教都有其圆教义理，亦都可以说明德福一致之可能。牟先生分别从儒释道三教的理论来论证圆善之所以可能的问题，由此而阐发了三教的玄义，及可以与康德学相会通之处，其中的义理是很复杂而深微的^③。我觉得可以将阳明弟子王龙溪的“四无说”与天台宗的圆教理论结合来说，或者可以比较清楚说明圆善之真实可能性。从龙溪四无说，在无心之心，即心体之呈现下，心意知物只是一事，物即是心，心即是物，故主观的心与客观的存在界是浑然分不开的。此时主观的心是圣人的化境下之心，当然是完全顺适而自然的；心是顺适而自然，此时又是心物浑然是一，则所处的客观的存在界，对于圣人当然也是顺适而自然的。即是说，在四无说心意知物是一的情况下，客观的存在界是随着我的心的情况而转变的，此是牟先生所说的“一切法随心而转”之义。既然是一切法随心而转，则存在界对于圣佛而言，便是福之所在。有浑然顺适之心，便有浑然而顺适的存在界。故可以说德之所在，便是福之所在。由于是心物是一，一切法随心而转，故此有德便有福，并非只是内心境界之事，而同时又是存在界之事。既是存在界之事，则并不能说福是从

^③ 牟宗三：《圆善论》（台北：台湾学生书局，1985），第6章：“圆教与圆善”，页266—335。

德分析出来,即福仍有其独立性。即虽然存在界与心浑然是一,但存在界并非只是心灵作用,心物浑然是一,并非表示客观的存在界是心灵的变现,而只有心是实在的,客观的存在界是虚幻的。心意知物是一或一切法随心而转,并不能被了解为观念论,亦并非唯识学唯识而无境之说。“心意知物是一”中的物是实在的,只是此物是在与心浑然是一的情况下,而为真实的存在。此物之存在离不开心之感应,或说此感应既是心又是物,离心无物,离物亦无心,心与物一体呈现^④。龙溪此“四无说”已经可以说明德之所在便是福之所在,但加上天台宗的圆教理论,更可以对“德福一致”作出充分的证成。牟先生诠释天台宗的义理,认为天台宗的圆教不只是空宗的“般若作用的圆”,而是“存有论的圆”,即对一切法的存在,通过一念三千、佛即九法界众生而成佛等说,给出了一切法的存在之根据。本来佛教对一切法的存在视为如幻如化,为不真实的存在;但在天台宗的圆教理论下,一切法都可以是佛境界的呈现,佛可以通过九法界的任何差别法表现其意义,即一切法本来都可以是佛法,九法界众生本来也可以呈现佛法身的意义,于是一切法的存在就有其存在的根据,甚至存在的必然性。而所谓一切法,是穷尽一切存在者,所谓“三千法”,并非只是泛言的一切法。故九法界的差别法,即便是地狱、饿鬼等法,都可以是佛法。此所谓“存有论的圆具”,依此义“三千法即空即假即中”,当体就是佛境界的呈现,由此理论,任何法的存在可以即是佛法,加上“四无说”的“心物浑然是一”,就可以充分证成圆善之说。即是说既然“心物是一”,一切法随心而转,则有圣佛的心境就有存在界的福,然后,由一念三千之说,三千法可以不做任何的改变,当体就是佛法,则圣、佛不管处在

④ 此心意知物浑然是一,但不是境为心所生所变现之义,或可借唐君毅先生言心灵境界之意来说明:“此上言境为心所感通,不言为心所变现。心所变现者自是心之所通及。然此主体之心,通及客体之境时,此境即自呈现其‘性相’于此心。此中,境亦可说有呈现其性相之‘活动’或‘用’,而后此境与其性相方得呈现以‘存在于心’;而通于境之心,亦必因此而自变为以‘呈现此境之性相’,为其‘性相’之心,此心又必有此自变之‘活动’或‘用’乃有此所变成之心之呈现以‘存在’。故此中心境互相为用之义,不能只言心变现境。”(唐君毅:《生命存在与心灵境界》上册[台北:台湾学生书局,1997],“导论”,页5)唐先生此“心境相互为用”之义,应是贴切于牟先生“心意知物浑然是一”之说。

任何情况中，都可以即当下的存在情况，而表现佛境界，没有一个法不可以是如此，此所谓“一切法趣空，是趣不过”，任何法当体可以就是佛法，而且，不需要改变法的任何样子，而立处即真。

当然，世间法要成为佛法是需要由迷转悟的，但此由迷转悟并不一定需要改变法的存在情况。可以说任何存在法都可以有是“无明法”或“法性法”的两种可能，若迷便是无明法，若悟便是法性法；而虽有法性与无明的分别，或不同的意义与价值，但法本身可以不改。故同一事行，可以是佛的无限功德的表现，也可以是无明罪恶的流行。此是法性即无明，无明即法性，二者依而复即之圆教义。此无明法性相即之说，对一切法当体就可以是佛法，佛法遍于一切处之说，给出了很好的说明。既说明了一切法本是佛法，又保住了实践工夫的必要。即虽然佛法可以就人生任何一种情境呈现，但要呈现佛境界于当下之事行，必须要有长远转识成智、观空破执的努力。故虽然圆教保住一切法，但去无明而呈现法性的工夫，是绝不可以忽略的。此义牟先生用“诡谲的相即”来表示，即是说“无明”与“法性”虽然意义不同，但都可以通过同样的法来表示，同一法可以是“无明法”，也可以是“法性法”，此所谓“相即”，而通过内心的迷或悟的不同，就表现了无明法与法性的不同意义；虽有不同意义的表现，但所做的事情可以是一样的，做同样的事情，但意义可以有无明与法性的不同，此所以说是“诡谲的”^⑤。此义也可以用宋儒胡五峰“天理人欲，同体而异用，同行而异情”之语来说明。由此“诡谲的相即”之意，避免了以为现实的法不用通过工夫便就是佛法之误会。由于天台圆教可以保住一切法，则三千法的存在，可以因为当体就是佛法的表现处，而得到了存在的稳固性，而成为不可少的。若是如此，则任何一法在佛的生命呈现下，都可以是佛法，而且当体就是佛法，一法不可改，诸法的存在，连同其差别性，都一齐被保住，这就给出了有德者必有福的根据。任何一种存在都可以是佛法，都可以是佛的无限义意之表现处，无一法可去，断无明而不断差别，于任一法中即可表现出此法本具的佛意，不用对法作

⑤ 此说亦涵有人对当前之任何环境、遭遇，都可平心面对即妄即真，不会对真境、净境起慕羡、攀援，亦不因有善恶之对待而起分别心。

任何的改变,此既是圆,又是顿。于是便可以保住一切法的存在,使一切法的存在都有存在的客观性或根据,甚至有存在之必然性,此所谓佛教式的存有论,又可以说是“存有论地圆具一切法”,牟先生对天台学的这些诠释,对于有德者必有福之论确可以充分证成了。即从心物是一证存在界对于圣佛而言都是顺心而适意的情境,而从天台圆教一切之存在法无一可去,都是佛法之说,且无明与法性是“诡谲的相即”,对一切的存在给出了客观的、存有论的理论做根据的保证,于是不管遇到怎么样的情况,对于圣、佛而言都可以是福之所在。故若有圣佛之德,则他所处的任何一种情况,都是福之所在,这样才能保证德福之一致。以上对牟先生的圆善论所做的叙述,有一些我个人的理解,未必能尽牟先生之意,但从上述亦可知其中的哲学涵意,及所含蕴的人生体验,是十分深刻的。由此也可见牟先生顺着康德的思路,借着其中的概念撑开了中国哲学的玄义,是非常成功的,其贡献是十分重大的。

由以上的概说,可知牟先生顺着康德哲学的重要见解,确可以对比出中国三教思想的精妙之处及进于西方哲学的慧解所在。牟先生此一作法是非常成功的。我在此不必重复牟先生的成果,而希望如牟先生所做的,运用康德哲学来诠释儒学,却又可能产生不同于牟先生之见解。

二、康德的道德哲学与朱子之诠释

我想借这个机会综述最近对伊川、朱子思想形态的想法^⑥。牟宗三先生衡定朱子思想的形态是“别子为宗”,不是儒家的正宗,这一对朱子学的衡定为学界所熟知。由于朱子对东亚的社会影响极深,故牟先生这个分判刺激性很大。牟先生所衡定的,即朱子是一个他律道德学,或可说是本质伦理系统。朱子认为心与理为二,要通过“格物穷理”的

^⑥ 我近年就这个问题写了几篇文章,阐述我对伊川、朱子思想形态的看法,本节只陈述大意,其详请见:《儒家道德实践理论新论》,《中国哲学与文化》第10辑(2012),页147—175;《程伊川、朱子“真知”说新论——从康德道德哲学的观点看》,《台湾东亚文明研究学刊》第8卷第2期(2011),页177—203。

方法来理解道德的“理”是什么，这是横摄系统的义理形态。所谓横摄系统，就是把道德的理当作一个对象，而通过一种主客认知的方式了解。例如，我们通过读书了解“仁”、了解“孝”，但这种了解不一定能够产生道德的行为，如果面对父母时，内心毫无感受，那么此时我们对于“仁”跟“孝”的了解，就只是字面的、知识上的了解；这并非真正了解了“仁”，而只是了解一个外在的东西、一个道理。以“仁”作为一个对象，或只有知识上的了解，并非孔门论仁的真义。

按照牟先生的讲法，道德的理是什么，应该在本心良知的朗现下来证明，这亦即是“心即理”所涵之义。例如，孔子讲仁，依孔子对门人弟子的指点，仁就是不安、不忍。所以只有在不安、不忍的感受呈现下，才能知道“仁”是什么。如果不是本心呈现而有这种感受，则所理解的仁或理，只是一个外在客观的道理、规则。仁的意义一定要在感通不隔的心情下才能被明白，牟先生所谓“逆觉体证”，就是这个意思。牟先生把这个意思发明为“生命的学问”之说，仁义礼智就在生命中开显，没有这个生命，没有感通，就没有这个道理，这个生命就是真理。当然，这是在孟子为主的心学系统下的讲法，这是所谓逆觉体证、直贯创生的系统。我一直十分肯定、信服这个说法。

但是，如此一来，哲学的思辨，或甚至知性的活动，对于道德实践、道德心的呈现就没有本质性的作用。知识对于道德行为的完成当然很重要，但对于道德本心的被认识或呈现，并没有本质性的作用，最多只是一种助缘。对于牟先生的朱子学的诠释，我一直感到不安，但牟先生的论证坚强，对朱子的重要文献都做出深刻而清楚的诠释，是不容易推翻的。近年我一再讲授康德的《道德形上学之基本原理》，对于这个问题，产生了不同的看法。我觉得可以借用康德所说的必须用哲学思辨于道德的问题上，才可以克服自然的辩证，从而有真正的道德实践之说^⑦，来诠释朱子学，而使朱子学的主敬穷理的工夫对于道德实践的必要性，彰显出来。这是我最近最感得意的新见。如果借此对朱子学做出更合理的诠释，应该对宋明儒的研究有所推进。以下对

⑦ 康德著，牟宗三译：《道德底形上学之基本原则》，第1章，收入牟宗三译：《康德的道德哲学》（台北：台湾学生书局，1982），页32—34。

此再稍为做说明。

康德认为,一般人对于何谓道德法则都有了解,怎样的行为才有真正的道德价值也是很清楚的。此意即表示对道德的意义,对于何谓义务,是不用教的,人人都知道。如孝顺父母并不能够为了别的原因而孝。如果是为了父母的家产才孝顺父母,则此孝顺的行为是没有道德价值的,此义人人都知道。由此可知道道德法则是无条件的命令,存心为善方是真善,而且道德法则是普遍的、放诸四海而皆准的,不依靠现实经验、利害计算来建立。这些意思一般人都能理解,视为当然。虽然一般人并没有把道德法则从日常生活的经验中抽出来,去深究其中的全幅意义,也没有把道德之理作进一步的理解,但都有清楚的道德意识;这种对道德之知,是人人皆有的,必须肯定之,程伊川所说的“常知”,即指此而言。康德所谓的“道德之通常的理性知识”即伊川所说的“常知”,均表示人对于道德之知,是“先天的”理性知识,并非由于经验得来,故这一知识是普通的人所具有的^⑧。

人对何谓道德或义务虽有常知,但不能止于此,要把道德法则抽出来理解,展开它的意义。这种对道德法则的进一步理解,康德称做“对道德的哲学的知识”,或是“道德的形上学”,就是把道德的先验意义、先验性格抽出来理解。康德认为一定要从对道德的一般性理解进到实践哲学的理解,或者一定要从通俗的道德哲学进到道德的形上学。这即是对道德作思辨性的哲学的思考^⑨。

为什么要从对于道德一般的理解,进到道德哲学的理解,以建立道德的形上学呢?康德认为,因为人在要求自己无条件地为善的时候,会产生“自然的辩证”的现象^⑩。这是一个重要的问题。当我们要求自

^⑧ “真知与常知异。尝见一田夫,曾被虎伤,有人说虎伤人,众莫不惊,独田夫色动异于众。若虎能伤人,虽三尺童子莫不知之,然未尝真知。真知须如田夫乃是。故人知不善而犹为不善,是亦未尝真知。若真知,绝不为矣。”见《二程遗书》,卷2上;《二程集》(北京:中华书局,2004),页16。

^⑨ 康德:《道德底形上学之基本原则》第1节之标题“从道德之通常的理性知识转至哲学的知识”及第二节标题“从通俗的道德哲学转至道德底形上学”都表示此意。

^⑩ 牟宗三译注:《康德:道德形上学之基本原理》,《牟宗三先生全集》第15册(台北:联经,2003),第1节,页33—34。

己无条件为善时，会看不起、藐视感性欲望的要求而引致感性的反弹，因为实践道德是行其所当然，不能为了其他目的。但是，感性欲求是很强的，而满足感性欲求，例如是追求利益或生活上的幸福，并不能说不合理。现在道德法则要求不顾而且藐视这些感性欲望，在这个时候感性欲望便会起来反抗，而使我们自己产生对道德法则的怀疑，譬如怀疑道德法则的纯粹性，怀疑是否真的不能够借着道德的行动谋取个人的利益。由于有这种怀疑，便会使无条件的道德实践，变成有条件的行善，慢慢人便会为了利益而作不顾道德原则的事情。这是从纯粹为善而变成有条件地为善，终至借行善以谋其私。于是人便不能贯彻他原来清楚知道的、衷心愿意实践的道德行为，反而因为迁就感性欲望的要求，而把本来很清楚的对道德的理解道德意识变模糊了。这种现象所以发生，是由于人在实践道德的时候抵抗不了感性欲求的反弹，而使自己对道德法则的理解，从清楚变成不清楚。这便是何以人明明知道何谓真正的道德行为，但却不能贯彻到底，不能成为有德者的关键所在。康德认为，这个生命上的问题，即自然的辩证，是非要克服不可的，不克服此生命上的问题，人便无法作真正而长久的实践。对于道德的理解，所以要从一般的了解，进到实践哲学的理解，便是为了克服此一问题。把道德之理的内容全部展示出来，彻底讲清楚，人便可以借着对理的真知，以消解其中由于理欲冲突而产生的暧昧不明，此便可以克服或堵住康德所谓的自然的辩证。

我认为，康德所说的自然的辩证的现象，是普遍的、人人都会遇到的生命问题，而对此问题的消解，哲学的思辨是有重大的作用的。当然，如果用陆王心学的发明本心、致良知的工夫，也应该可以克服此一实践上的困难，良知呈现当然可以照察私欲，而且因为是承体起用，易简而有力。但如康德所说的用哲学思辨于道德的问题上，展示道德法则的真正意义，建立道德形上学，对于此实践问题的克服，可能更有工夫程序可说，而对于一般人为更有效。此种工夫虽然较为曲折而艰难，但这种艰难是不能避免的，要对道德之意义作恰当的了解，由常知至真知，虽然有本有的对道德之知，即德性之知作底子，但仍是很难的，这是运用哲学思辨以理解道德法则而引生之不容易，也含名理逻辑的恰当推理与表述上的不容易，此是知德的不容易，故非不必要的艰难。而且要克服生命中的顺欲望而来的对道德法则的挑

战,当然亦是并不容易的。所谓从道德之通常的理性知识转至哲学的知识,这是把在一般生活中的道德行为所根据的原理抽出来。一般人都按照道德的原则去表现道德行为,但都是习焉而不察。现在把其中的道德的原理抽出来,系统地、分解地讲清楚,这可以说是《中庸》所谓的学问思辨的工夫,而伊川、朱子应该就是属于这个义理形态。伊川、朱子讲“性即理”,此是以仁义礼智等理为人性,使道德之性与血气、生理之性严格区别开来,此便作了一步分解。此论亦可以推出人对于道德之理本来有了解之义。依“性即理”说,理就是我的本性。既然理就是本性,我们对于自己本性的了解就可以不必通过外在经验,故伊川有“德性之知,不假见闻”^①之说,即表示对于德性之理的了解,是先验的为我所本有的。朱子“格物穷理”也含有这个意思。因此他说,人的格物致知是“因其已知之理而益穷之,以求至乎其极”^②,伊川所说的人对道德之知,需从“常知”进到“真知”,即必须对德性的了解达到“谈虎色变”的地步,才有真正的道德行为的产生。伊川、朱子也体会到在人对性理有所知的时候,会产生表面是为善,但暗中却要满足自己的利益的想法,即所谓“阳为善,阴不必肯为善”,在好善恶恶时,内心也有不想好善恶的念头产生^③。朱子这些讲法很接近康德所谓的“自然的辩证”,而朱子也强调一定要通过格物穷理,才可以达到诚意的地步,这就是通过对于道德法则的哲学的思辨,来克服在想去从事道德实践时产生的欲望的反弹。如果这样了解伊川、朱子的义理形态,就不一定如牟先生所说的横摄系统。由于是用哲学思辨于道德法则的研究上,而这种作法当然会产生“法则是心知所对的对象”此一情况,不能由于有这种情况,便判定是把道德法则当做是外在的认识的对象。伊川、朱子的想法很可以根据本有的对道德之理之知,把道德法则抽象出来,作更深刻的了解,而认为这样做才可以有真正的道德行为的出现,而人也才可以成德。即虽对于道德之理作进一步的理解、认

① 《二程遗书》,卷25;《二程集》(北京:中华书局,1981),页317。

② 见朱熹:《四书章句集注》(北京:中华书局,1983),《大学章句》格致补传,页6—7。

③ 见朱熹:《朱子语类》(北京:中华书局,1999),卷16,页336。论大学“诚意章”处。

知，但并不因此便视理为外于我的，是必须通过后天的经验认知才可了解。如果上述的分析是合理的，那么我们对伊川、朱子的义理形态，就可以作出不同于牟先生的衡定；即如果此说可通，则主敬穷理便可以被认为是成德之教重要而有效的工夫，亦可证思辨的作用在成德上，是有其必要的。

伊川、朱子的格物致知论，是在先肯定道德的理是我们的本性、为我们所本知的情况下，要求把此道德之理抽出来讲清楚，伊川所说的“性中只有仁义礼智，几曾有孝弟来”^⑭及“一阴一阳之谓道。道非阴阳也，所以一阴一阳道也”^⑮都是要把理从具体的生活行为中抽象出来，而对之做清楚的了解。这种分解的工作，康德名之曰“思辨”，而他认为此种思辨的作用，便是哲学的特征^⑯。朱子对于仁义礼智乃至太极天理的种种分析，又从事事物物的存在中，说明有至善之理作根据，都是做如康德所说的道德形上学的理论研究。此种理论研究会我们对于德行的意义，如其中的无条件性、先验性，及道德行为本身便有绝对的价值等义，能够有一个充分的了解。了解到充分的地步，便可以克服上文所说的实践问题。依朱子，性理是我本有的，因此在格物的过程中，虽然要明的是物之理，但其实外在的物理就是我内在本有的理，明物之理便是明心中本具之理。所谓“才明彼，即晓此”^⑰，通过此一过程，便可以加强我对本有之理的认识。伊川说的真知与朱子所说的豁然贯通，都是表示对本有之理之知作进一步的了解，而达到对于理的意义能清楚明白，完全没有疑义的地步。我认为把理的道德性、无条件性等内容充分展开，说清楚，对于我们的生命就有一种作用。道德之理在我们了解得越清楚的时候，就越会在我们的生命中起作用，越了解道德法则的无条件性，便越会引发我们的尊敬，而趋近道德法则，努力作道德实践。如果可以这样来解说人认识了道德法则之后，

^⑭ 见《二程遗书》，卷18，页183。

^⑮ 同前注，卷3，页67。

^⑯ 康德说：“抽象的普遍的知识是思辨的知识；具体普遍的知识是普通的知识。哲学知识是理性的思辨知识，它开始于普通的理性使用着手探索抽象普遍的知识的时候。”见康德著，许景行译：《逻辑学讲义》（北京：商务印书馆，2010），页25。

^⑰ 《二程遗书》，卷18；《二程集》，页193。

会产生的作用，则伊川、朱子重视格物致知，强调智的思辨，是可以给出实践的动力的，这亦是他们强调主敬的缘故。这是由知德而引发实践的动力，这便可以解消伊川、朱子的义理系统道德实践动力不足的问题。故通过这种思辨的工夫，既可以借着对理的真知，克服我们顺着感性欲望而来的对理的怀疑，也可以引发实践的动力。这由对道德法则的真切了解可引发实践动力之说亦可用康德所说的“法则与自由相涵”之意^⑮来说明。即通过对道德法则为无条件的律令之理解，吾人会肯定接受此法则决定的意志必为纯粹的自由意志，而从对自由意志的了解，亦可知适宜于必然规定意志之法则，是道德法则。依此义，若对道德法则越有清楚真切的了解，便越会要求自己的行动的存心是纯粹依理而行，不为私利的道德的意志。这亦说明了理解道德之理何以会引发道德实践的动力。

如此朱子的义理形态虽然跟陆王不同，但并不能做正宗与别子的区分，两个形态都是成德之教该有的理论，应该可以互相补充。或者纵贯与横摄的区分，还是可以保留的，但纵横是可以相贯通的，也可以相互补充。而从朱子的形态中，可以看到哲学的思辨对于道德实践是有其必要的。从这个观点看来，思辨的活动与道德的实践关系是很密切的，在道德实践的要求下，本来便需思辨性的活动的加入，思辨与实践必须同时起用，如此似乎就不必如牟先生所说，要良知自我坎陷来转出知性主体。如此也可以说明，一般人都感受到的，读书明理确对实践是有帮助的现象。如果只有孟子、陆王学的反身逆觉才可以产生真正的道德实践，则读书明理的工夫，或学问思辨对于道德实践就没有很大的作用了，这是不合于一般人的经验体会的。

对于以上的说法，当然还要更仔细的研究、更系统的处理及诠释伊川、朱子的文献，才能证成。而且我认为即使最后，对伊川、朱子的上述的诠释不能成功（牟先生的论证精严，或不能推翻），但上述的用哲学的思辨于道德实践上，才能克服普遍的、人人都会遇上的自然的辩证的问题，这一层的意思是很有意义的，是可以成立的。这是说

^⑮ “这样，‘自由’与‘一无条件地实践法则’是互相涵蕴的。”见牟宗三译：《实践理性底批判》，《牟宗三先生全集》第15册，页178。