

贡献与终结

牟宗三儒学思想研究

第五卷·合一论

杨泽波 著

贡献与终结

牟宗三儒学思想研究

杨泽波 著

第五卷·合一论

贡献与终结

牟宗三儒学思想研究 第五卷·合一论

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 合一论论衡

合一论论衡前言·····	(3)
第一章 早期圆成论原理·····	(6)
一、对康德美学思想的两点批评 ·····	(6)
二、“天心”如如欣趣其所发即为审美 ·····	(9)
三、两界原本贯通不隔即是圆成 ·····	(13)
第二章 早期圆成论述评·····	(18)
一、早期圆成论的目的与意义 ·····	(18)
二、“如如”：一个早期潜伏的隐患 ·····	(25)
三、“天心”：关于虚实之争的疑问 ·····	(28)
第三章 后期合一论原理·····	(33)
一、两个基本问题意识 ·····	(33)
二、审美判断力重要问题之破与立 ·····	(36)
三、真美善的分别说与合一说 ·····	(42)

第四章 后期合一论述评·····	(46)
一、后期合一论的两个理论贡献·····	(46)
二、“外离”的疑窦：应该如何看待康德的“外离”·····	(59)
三、“无相”的困惑：应该如何评价牟宗三的“无相”·····	(86)
第五章 早期圆成论与后期合一论之比较·····	(132)
一、早期圆成论与后期合一论之同异·····	(132)
二、早期圆成论与后期合一论之是非·····	(136)
三、早期圆成论与后期合一论之优劣·····	(141)

卷下 合一论学案

合一论学案说明·····	(147)
第六章 早期圆成论·····	(148)
一、圆成世界概念的提出·····	(148)
二、对康德美学思想的批评·····	(153)
三、圆成世界对康德的超越·····	(163)
第七章 后期合一论·····	(171)
一、确立反省判断之超越原则之进路·····	(172)
二、反省判断力以合目的性原则为其超越的原则·····	(176)
三、自然的合目的性之美学的表象·····	(181)
四、判断力之担负：沟通自然与自由之两界·····	(189)
五、审美判断之不依待于概念的普遍性与必然性·····	(194)
六、审美判断之普遍性与审美判断之关系相(无目的的合目的性) ·····	(199)
七、审美判断之普遍性与必然性之推证·····	(205)
八、审美判断之辩证以及其解决·····	(210)

九、审美判断的原则以及其特性的分析之重述	(214)
附录一 牟宗三儒学思想辞典	(246)
附录二 牟宗三著作汉英术语对照表	(323)
附录三 牟宗三几个英文术语的译名	(356)
附录四 牟宗三学术思想纪年简表	(357)
附录五 《牟宗三先生全集》编校评估	(375)
附录六 牟宗三研究书目汇编	(379)
附录七 本书征引书目	(497)
后记	(521)

卷 上

合一论论衡

合一论论衡前言

合一论是牟宗三儒学思想最后一个部分。与牟宗三儒学思想其他部分相比,关于合一论的研究相对比较少,“几乎是空白”^[1]。

“合一”这个概念是牟宗三从佛教研究中借鉴而来的。在他看来,佛教《诸法无行经》从实相般若见诸法毕竟空,无所有,不可得之立场说诸法无行,并不具体规定何法当行,何法不当行,这可以叫做“非分别说”或“合一说”。反之,如果硬性规定,强做分别,只能得佛之一面,不能得佛之实相,这即为“分别说”。这个概念引入儒学系统后主要在两个领域使用。首先是圆善论,旨在解决德与福的关系问题。在牟宗三看来,德福关系不能截然分开来看,而应该统一起来看。这种统一起来看,即为“非分别说”或“合一说”。依据“合一说”,在明觉感应之下,心意知物浑是一事。人们依心意知之天理而行以成德成善,这是德的一面。明觉之感应为物,物随心转,亦在天理中呈现,物边顺心即是福,这是福的一面。在圆教模式下,不仅德的一面成了现实,福的一面也有了保障,于是德福浑是一事,圆

[1] 这一说法出自尤西林。他在2007年发表的《“分别说”之美与“合一说”之美——牟宗三的伦理生存美学》(《文艺研究》2007年第11期)一文中指出:“牟宗三美学研究几乎是空白。”近年来学界相关研究虽然多了一些,但仍然未能成为一个热点,相关的争论也不是特别多。这方面可以举两个例子。颜炳罡的《整合与重铸——当代大儒牟宗三先生思想研究》是大陆第一部系统研究牟宗三思想的著作,1995年出了繁体字版(台湾学生书局1995年版)后,2012年又出了简体字版(北京大学出版社2012年版,副标题改为“牟宗三哲学思想研究”)。简体字版增加了一些内容,其中包括第六章“真善美之圆成及一代大哲的历史定位”。这一章已涉及合一问题。但该章讨论合一问题却比较简单,寥寥三四页就完了,与其对于牟宗三思想其他方面的讨论不成正比。侯敏撰有《现代新儒家美学论衡》一书,其中也涉及牟宗三。作者指出,牟宗三对康德的批评是外在的,牵强的,“特别是当他从这种认识出发克服康德哲学中存在的矛盾问题,以此融摄康德哲学而建立自己的哲学体系时,他未能深究它们的性质及其产生的真正根源。牟宗三为克服康德哲学的矛盾进行了种种努力,但靶心不够准确,不能对症下药。”(《现代新儒家美学论衡》,齐鲁书社2010年版,第221页)尽管有此评论,但牟宗三在哪一点上对康德的批评不够准确,其美学理论最根本性的缺陷在哪里,作者并没有给出具体说明。

善由此而成。其次是合一论，旨在解决真美善的关系问题。按照牟宗三的理解，康德先讲一个理论理性，再讲一个实践理性，最后以判断力将二者联系起来的路子，很难走得通。要真正解决这个问题，必须走“合一说”的路子。如果将妙慧吸纳于道心，光彩溶化于“平地”，达于“无相”，便可以进至“即真即美即善”的境界。在这种境界中，真美善相互为即，融为一体，不再截然分割，从而不再需要像康德那样以判断力来综合理论理性和实践理性。对于这两种不同的合一，本书作了分别处理：第四卷讨论前一种含义的合一，本卷则探讨后一种含义的合一。

在牟宗三儒学思想体系中，合一论虽然完成最晚，起源却非常早。在20世纪40年代写作《认识心之批判》时，牟宗三就有了这方面的想法，并明确提出了圆成世界的概念。后来，牟宗三又下大力重新翻译了康德的《判断力批判》，撰写长文《商榷：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》（以下简称《商榷》），对相关问题进行了更为深入的思考，正式提出了“合一说”这一概念。为了便于梳理，我将《认识心之批判》表现的相关思想称为“早期圆成论”，将以《商榷》为代表的相关思想称为“后期合一论”。按照这种划分，合一论有广义狭义之分。狭义合一论单指后期合一论，而广义的合一论既包括后期合一论，也包括早期圆成论。本卷凡单称“后期合一论”时一般取狭义，而单称“合一论”则一般取广义。读者根据文脉很容易辨别其含义，不至于混淆。

因为最晚完成，后期合一论明显受到了牟宗三其他方面思想的影响。在此之前，牟宗三分别完成了坎陷论、三系论、存有论、圆善论的建构，后期合一论其实是前期这些不同理论（特别是存有论和圆善论）的具体应用。这种情况对后期合一论有很大影响，一方面自然大大提升了理论的层面，另一方面也不可避免地受到了干扰。后期合一论比早期圆成论要晚四十年来，按理说论述应该更为准确简明，但《商榷》一文的一些重要部分，特别是以“无相”论合一的那些文字，读起来并不容易，其原因就在于后期合一论将前期理论的缺陷进一步发酵和扩大化了。然而，人们往往出于善良愿望和尊敬之情，不愿意承认或确实无法看到这里存在的问题。^[1]本卷力图

[1] 这方面的情况可以参考劳承万的论文《对康德“判断力”原理的新思考——兼论牟宗三对康德美学的会通》（《学术月刊》2006年第2期）。作者对牟宗三美学思想持高度认可态度，指出学界关于康德第三批判的研究虽然较多，“但如果没有牟宗三那样的‘独上高楼，望尽天涯路’的功底、眼力，不是从上往下看，而是随己之机心由下往上摸索，恐怕‘康德之谜’只能越说越糊涂。”

打破这种局面，将合一论置于牟宗三儒学思想的整体背景之下，顺着其思想发展的脉络，一步步认真检查其中的问题，并努力寻找个中的原因，从而对其有一个新的定位。

有鉴于此，我将合一论分别从早期圆成论和后期合一论两个不同时段加以分疏。^{〔1〕}早期圆成论的梳理主要是厘清其思想渊源。后期合一论的梳理则特别加强与其存有论和圆善论内在关联的分析，以证明牟宗三以“无相”为基础建构“相即式合一”是顺着其存有论和圆善论的思路而来的，这两部分的内在缺陷对后期合一论产生了致命性的影响。全文最后对早期圆成论与后期合一论的理论得失进行一个比较，以得出一个总的结论。

〔1〕 近些年来，在合一论研究方面最重要的学者可能要算是尤西林和陈迎年了。尤西林先后发表了《“分别说”之美与“合一说”之美——牟宗三的伦理生存美学》（见前引）和《智的直觉与审美境界——牟宗三心体论的拱心石》（《陕西师范大学学报》2008年第3期。该文经过改写收入氏著《心体与时间——二十世纪中国美学与现代性》，人民出版社2009年版）两篇论文，其中后一篇论文更为重要，不仅包括了前一篇论文的主要内容，而且讨论的问题也更为广泛。陈迎年则撰有专著《智的直觉与审美直觉——牟宗三美学批判》（上海人民出版社2012年版），对牟宗三美学思想进行了更为系统的探讨。他们的研究提出了不少重要观点，取得了重要成绩，但都没有对牟宗三早期和后期思想加以分别。这种做法有一个明显的缺点，就是容易把牟宗三相关思想视为一块“铁板”，无法看出它是怎样一步步发展过来的。

第一章

早期圆成论原理

20 世纪 40 年代,牟宗三完成了《认识心之批判》的写作。该书第四卷“认识心向超越方面之逻辑构造”分为“本体论的构造”和“宇宙论的构造”两章。后一章又辟为四节,最后一节标题为“美学世界之宇宙论的形成”。这一节大约一万四千多字,不算长,初步表达了其美学思想,我将其称为“早期圆成论”。早期圆成论是后期合一论的理论发端,为了准确把握后期合一论,应该首先从了解早期圆成论开始。

一、对康德美学思想的两点批评

牟宗三写作“美学世界之宇宙论的形成”直接源自对康德美学思想的不满。在他看来,康德美学思想虽然影响很大,但至少在两个方面存有缺陷,需要讨论。其中一个重要方面便是目的性问题。在引述《判断力批判》导言第四节最后一段后,牟宗三这样写道:

此即是说,在自然之成果上,吾人不能积极地为之规定一目的而赋予之,但只能用目的性概念(主观的或形式的)去反省自然。依是,此为反省判断而设的目的性概念是虚的。它不同于道德的目的,亦不根据于道德的目的。它着落在何处,尚未决定。而且依康德之系统将始终不能决定也。

《认识心之批判》,第 318 页,19/722

牟宗三认为,康德提出目的性概念并不是说自然本身有什么目的,而是为了反思判断的需要不得不设定这样一个目的,以便我们对于自然的认识能够成为一个系统。牟宗三对此有所批评,认为既然目的不是自然本身具有的,

只是我们人为加上去的,那么这个目的当然就不是实的,只是虚的。这样一个虚的目的最终落实在何处,在康德学理系统中无法确定。

在其后一段论述中,牟宗三表达了同样的疑虑:

康德之美的判断之超越原则不能基于此而建立,所以此原则是虚的,不能负自然谐和之责,亦不能负美的判断之实现之责。如不能负此责,则自然之和谐即不可能,即无根据,而美的判断亦不得而实现。又因为不基于此而建立,所以只将美的判断之本性上的无所事事,投射出为一原则而虚立之,在一种伪装下而生出,因而其开始所想建立之超越原则亦终不得而建立。

《认识心之批判》,第320页,19/724—725

按照牟宗三的梳理,康德写作《判断力批判》的根本初衷,是希望找到审美判断的先验原则(牟宗三称为“超越原则”^[1]),以审美判断沟通理论理性与实践理性。但在他看来,这样一个先验原则是虚的,无法落实,不仅美的判断不能实现,更谈不上沟通理论理性与实践理性,即所谓“不能负自然谐和之责,亦不能负美的判断之实现之责”。

牟宗三不仅批评康德目的性概念是虚的,还分析了其陷入失误的原因:

康德开始是想建立一个超越原则。但因他不能将此超越原则归于道德目的或神,所以他又不能真实地建立之。康德以为道德目的基于自由之概念,而自由之概念是超感触的,又为理性所规定所供给,而康德心目中却要想这个超越原则只是反省的,不是决定的,因而只是为美的判断的,所以他说这个目的性不同于道德目的,因而他不能将此原则落于道德目的上。然而他不知美的判断之原则若植根于道德的目的(以此为根据),亦并不妨碍美的判断之成立(实则不惟不妨碍其成立,而且其成立必因此而可能)。而道德目的之为决定的,亦并不妨碍美的判断之只为无所事事的。盖根据于道德目的而后有此谐和,而后可以成为实现美的判断之转关,此是必然不可移者。道德目的自是决定的,但它在吾人主体方面具有扭转超升之作用,假若此目的能顿时即普而为万有之基,它的决定性即

[1] 牟宗三将 *apriori* 译为“先验”, *transcendent* 译为“超绝”, *transcendental* 译为“超越”(与此相关的原则即为“超越原则”)。《商榷》第一节“确立反省判断之超越原则之进路”,第二节“反省判断力以合目的性原则为其超越的原则”,都是这样表述的。本书讨论这个问题遵循牟宗三的思路进行,但不采用牟宗三的译法,而是按照学界较为通行的做法,将 *transcendental* 译为“先验”。

是它的贯注性、生成性，因而可以利贞万物之性命。经此扭转与超升以及其利贞万物之性命，则美的判断之无所事事，以及其中之无有决定作用的目的性，即可有具体而真实之实现。此一转关，对美的判断言，乃不可少。

《认识心之批判》，第319—320页，19/724

康德进行判断力批判原本是要为审美建立一个先验原则，但他没有将这一先验原则归于道德目的或神。康德不知美的判断如果植根于道德目的，并不妨碍美的判断之无所事事，与美的判断并不矛盾。牟宗三强调，道德目的有着极为重要的意义，在主体方面具有扭转超升的作用。如果能够将这一环建立起来，那么这一目的顿时即可以落实，完成其贯注性和生成性，利贞万物之性命，遍普万物而为其基。更为重要的是，在牟宗三学理中，道德目的是实的，不是虚的。康德没有把目的性原则建立在道德目的上，而只建立在主观形式上，这是康德目的性原则无法落实的根本原因。

牟宗三对康德美学思想的另一个方面的批评，是关于美学地位和作用的问题。在康德学理中，美学担负着沟通理论理性与实践理性两界的重担。对于康德这种想法牟宗三不以为然，明确指出：

或又问曰：两界有罅隙否？须沟通否？曰：自本体之创造处言，现实存在本为当然之理之直贯，故无罅隙，亦无须沟通。圆成之和亦并非一第三者，借以为彼两界之媒介。乃只是依据本体之如如的创造，融其向而归于无向，所成之最后之境界。设自认识之能上，先由认识之心，譬如理解，依其特殊之限制与机能，而厘定一自然世界，复由道德之实践，依康德所谓理性而厘定一表示自由之道德世界，而此两界绝然异质，而吾人之认识之能又各止于其分，绝不相通，夫如此始显出须有一第三者为媒介而使其沟通为可能。

《认识心之批判》，第316—317页，19/721

康德写作《判断力批判》的一个重要目的，是希望以审美将理论理性与实践理性沟通起来，形成一个整体，克服理论理性与实践理性彼此截然分割的缺陷。在牟宗三看来，这种做法完全没有必要，因为理论理性（牟宗三称为“命题世界”）与实践理性（牟宗三称为“道德世界”）绝非隔绝不通之两界，原本就没有罅隙，用不着再来一个沟通。康德这一理论看似深奥，其实大有商榷余地。

另一段讲的也是这个意思：

此所谓不能尽沟通之责，非谓只是形式的，而不是真实的，乃谓根本不能尽媒介之责也。依此，美的判断或只是虚悬而不能实现，或必是一种依据一根据（即真实的目的性）而转出之后果。依此，美的判断必须从其媒介地位转出去而为一最后之圆成，因而其超越原则必须是一实的根据。而其无所事事之表象与其所以可能之原理并不可混为一事。此则必赖实的根据之下贯。康德唯不能作到此直贯，故凭空别寻一第三者以沟通之，而以美的判断为居间之媒介。实则美的判断并不可作媒介也。

《认识心之批判》，第 322 页，19/727

照牟宗三的理解，康德大讲目的性，建构美学思想，希望以审美沟通理论理性与实践理性，但因为目的性原则虚而不实，所以无法达到目的。康德有如此失误，往深处说，还不仅在于目的性只是形式的，不是真实的，而是根本不能这样想问题。我们不能再像康德那样，希望寻找一个第三者来沟通理论理性与实践理性，而必须转出去另想其他办法。这种新的办法就是要以一个实的根据为基础，由其“下贯”将两种理性打通为一。这种打通为一也就是圆成。上面所引“美的判断必须从其媒介地位转出去而为一最后之圆成”一句，集中表达了这一思想。

二、“天心”如如欣趣其所发即为审美

牟宗三在对康德美学思想展开批评的同时，也谈了自己对于相关问题的看法。在他看来，要把审美问题真正讲通，必须首先建立一个真实的基础。这个真实的基础，就是“道德的天心”：

美的判断是具体而现实者。是以必就其为可以实现而论之。依是，一、必须有实的根据；二、必须超越于诸认识之能之上而自一“依据本心而现”之心境以论之。依是，美的判断终必转出去而自道德的天心之圆成处以言之。一、既不可自其为媒介而言之，二、又不可自主体中之诸认识之能之妙合而言之。诸认识之能是识心，而美的判断则必须基于天心。大乐与天地同和，则亦庄亦美。吾之自圆成世界而言美，正为此两步超转而设也。

《认识心之批判》，第 324 页，19/728

在这一段中，牟宗三提出了其美学思想的两个基本观念。第一，美的判断必须有实的根据，也就是说，其根据不能是虚的。这是批评康德美的判断的根据是虚的，不能落实。第二，要保证有实的根据，不能从认识之心上说，而必须向上提升，从本心上说，从道德的天心之圆成上说，即“自道德的天心之圆成处以言之”。这是一个重要的表述，它告诉读者，审美必须从天心处讲。这个天心是道德意义的，综言之即为“道德的天心”。只有通过这一道德性的天心，才能达至圆成世界。

在牟宗三上面的表述中最值得关注的是“天心”这个概念，牟宗三非常重视这个概念，明确指出：

美的判断必须是能实现者。吾于本节所言之宇宙论之形成，亦不过只是逻辑地而言之。然亦足示其必转出。若论其实现，则必须转至天心之呈现（此步不在本书范围内）。康德所以不能实现美的判断，正因其不能使天心全部透露出（而彼亦实未见到“必须基于天心美的判断始可能”一义）。天心是全部自然界的基体。

《认识心之批判》，第324页，19/728

审美判断要能够实现，不能像康德那样只从逻辑方面去讲，而必须转到天心呈现处来讲。“若论其实现，则必须转至天心之呈现”，“必须基于天心美的判断始可能”，“天心是全部自然界的基体”，这些不同说法非常清楚地表达牟宗三对这个问题的重视。括号内“此步不在本书范围内”的注解进一步说明，他对此尚有更深一层的考虑。此后的发展也确实证实了这一注解并非虚言。

牟宗三又说：

由上所述，康德对此超感触之基体，即自然之客观而真实的目的性，是全在一套虚的交关中，即虚虚相关所成的一套虚幕中，而窥测之。他并不能完全透露而实现之。感性之能及其成果是实的，知性之能及其成果是实的，理性之能及其成果亦是实的。凡此皆是限于吾人主体中诸认识之能一焦点上而言者。由此一小的焦点而窥测那个超感触的宇宙万有之基体，他乃把握不住矣。可是也奇怪，他既以本体为中心，为何把不住？（正因天心未透故。）若不以本体为中心，他何以能窥测那个基体定是目的性的？他既由本体为中心而窥测其定为目的性，他何以不能全幅把握之？