

贡献与终结

牟宗三儒学思想研究

第四卷·圆善论

杨泽波 著

贡献与终结

牟宗三儒学思想研究

杨泽波 著

第四卷·圆善论

贡献与终结

牟宗三儒学思想研究 第四卷·圆善论

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

上海市学术著作出版基金

贡献与终结

——牟宗三儒学思想研究

(第四卷·圆善论)

杨泽波 著

上海人民出版社

目 录

卷上 圆善论论衡

圆善论论衡前言	(3)
第一章 圆善论的基本思路	(6)
一、将圆善问题引入儒学的视野	(6)
二、批评康德解决圆善的办法虚幻不实	(11)
三、以无限智心代上帝解决圆善问题	(19)
四、两个步骤：“诡谲的即”和“纵贯纵讲”	(22)
第二章 圆善与圆教	(28)
一、圆教的分判	(28)
二、龙溪与五峰在圆教中的位置	(37)
第三章 圆善论两个理论步骤释义	(40)
一、“诡谲的即”释义	(40)
二、“纵贯纵讲”释义	(65)

第四章 牟宗三未能解决康德意义的圆善问题·····	(85)
一、道德幸福与物质幸福 ·····	(85)
二、存有论与圆善论 ·····	(105)
三、《圆善论》并未达到预期目的 ·····	(137)
四、简要的结论 ·····	(156)
第五章 关于儒家德福关系的一种新的表述·····	(159)
一、圆善问题的提出及前人思路的不可行 ·····	(159)
二、对儒家德福关系的一种新的理解 ·····	(164)
三、儒家相关思想的人文性质及其合理性 ·····	(175)
四、我们应该如何研究《圆善论》 ——对于一种批评的回应 ·····	(182)
第六章 综论圆善论的意义与不足·····	(211)
一、圆善论的意义 ·····	(211)
二、圆善论的缺陷 ·····	(213)
三、由圆善论看儒学与康德哲学文化背景的差异 ·····	(219)

卷下 圆善论学案

圆善论学案说明·····	(225)
第七章 《佛性与般若》中的相关论述·····	(226)
第八章 《中国哲学十九讲》中的相关论述·····	(233)
第九章 《圆善论》中的相关论述·····	(243)
一、写作缘起与基本思路 ·····	(243)

二、儒家圆善问题的引出	(249)
三、康德解决圆善问题的途径	(270)
四、圆教与圆善	(291)
第十章 《〈圆善论〉指引》中的相关论述	(352)

卷 上

圆善论论衡

圆善论论衡前言

关于德福关系的探讨在西方哲学史上很早就有了。伊壁鸠鲁学派和斯多亚学派都提出过自己的主张，不过他们对于相关概念的理解不够统一，没有达成一致的意見。从康德开始，近代以来人们重新关注这个问题。康德认为，实践理性的目的是追求道德，道德必须坚持纯粹性，以法则为决定原则，但如果有德之人总是得不到幸福，那么这种道德对人而言也难以接受。所以完满的理论应该考虑到幸福问题，把道德和幸福综合起来。无条件的纯善极善配享幸福才是最高的善，圆满的善，即所谓圆善。

牟宗三最早关心德福关系问题，并非因为康德，而是源于佛教的研究。《心体与性体》之后，牟宗三开始着手撰写《佛性与般若》。这部著作的一个用意，是对佛教的各个不同宗派进行分别，判其圆权高下。在牟宗三看来，《观察诸法行经》的特点是分别说，对什么当做什么不当做有明确的规定，而《诸法无行经》则为非分别说，从实相般若见诸法毕竟空，不具体规定何法当行，何法不当行。二者尽管都有意义，但不在同一个层次上，非分别说明显高于分别说。因此，牟宗三特别重视天台宗“一念无明法性心即具十法界”（《佛性与般若》，第1212页，4/1217）而成佛，开权显实，发迹显本一系之义理。其后他又完成了《智的直觉与中国哲学》、《现象与物自身》的写作。这两部著作的一个重要任务，是反驳康德关于人只有有限性而无无限性的观点，证明人既有限而又无限，完全可以有智的直觉，不应把智的直觉归于上帝。由于人具有智的直觉，可以不受时空和范畴的局限，直达物自身，所以其所创生的存在便不是现相的存在，而是物自身的存在，与此相应的存有论，也就不再是执的存有，而是无执的存有了。

在这之后，牟宗三对康德的圆善问题发生了兴趣，开始写作《圆善论》，努力以中国哲学智慧为根基，解决康德提出但没有真正解决的圆善难题。牟宗三解决圆善问题内含两个理论步骤，即“诡谲的即”和“纵贯纵讲”，这两个步骤都与此前的研究成果有关。“诡谲的即”来源于对佛教判教的研究。与一般的佛教研究不同，牟宗三并不关注经文本身的翻译和考证，主要从佛性与般若两个方面，分判佛教内部各个宗派的圆与不圆。这一特点使他对天台宗情有独钟，因为天台宗强调无明与法性同体相即，生死即涅槃，烦恼即菩提，非如此不能保住一切法的存在，不能成为圆教。天台宗这一思想与德福关系有密切关联，而其思维方式既不是一般的分析关系，也不是康德的综合关系。牟宗三将其称为“诡谲的即”的关系。“纵贯纵讲”则主要借鉴于存有论的研究。在牟宗三看来，中国儒道佛三家都可以达成自己的圆善，但儒家与佛道两家又有所不同。佛道两家只是“解心无染”、“无为无执”，儒家则进一步由道德意识入手，有一“敬以直内，义以方外”的骨干，由这一宗骨讲仁心不容已，讲道德的创造，道德的润生，道德的存有。在道德之心的创生之下，一切均可以染有道德的色彩，带有道德的意义，同时也可以改变人们对于因成德而付出的牺牲的看法，将一般视之为的苦和罪变成一种满足和愉悦，成为一种福。很明显，存有论是圆善论的一个重要基础，牟宗三曾公开申明，他是“把圆满的善(圆善)套于无执的存有论中来处理”(《圆善论》，第10页，22/[11])的。

厘清这一思想背景，对于准确理解《圆善论》有重要意义。《圆善论》部头不算太大，去除前面对孟子和康德文献的梳理，相关的内容并不特别多。但根据我的了解，学者普遍反映该书并不好读。这个困难主要不表现在“诡谲的即”上。“诡谲的即”，说白了其实就是我们通常所说的辩证关系，一则强调德与福不能互为分离，二则强调成德过程中的付出会因一种机理发生性质的变化，变为一种特殊的幸福。中国人自古就习惯于这种思维方式，对此的理解不会过于困难。真正的困难在于“纵贯纵讲”。面对牟宗三关于“纵贯纵讲”的一系列论述，人们往往很难把握住其真义。为什么圆善问题必须通过存有论来讲？为什么通过存有论得来的幸福不属于现相，而属于“物自身义的物”、“物自身层的自然”？为什么以此可以宣称解决了康德意义上的圆善难题？这是人们阅读《圆善论》必然会产生

疑问。

因此，要读懂《圆善论》，了解牟宗三的圆善思想，应该将其与牟宗三整个儒学思想特别是存有论结合在一起。只有了解了存有论，才能理解其圆善论；也只有找到了存有论的缺陷，才能看到圆善论的不足。我自己就是这样。在牟宗三众多著作中，《圆善论》是读得比较早的。我清楚记得，那时读其前半部分，特别是对于《孟子》相关篇章的疏解，由衷感叹作者领悟力非凡，很多论述十分精辟，但读其后半部分，主要是关于以“纵贯纵讲”解决康德圆善问题那些论述，又深感盘根错节，晦涩难解。只是在対存有论作了较为系统的研究，破解了其中一些重要关节之后，反过身来再读《圆善论》，才慢慢读出些味道来，明白了牟宗三的思想主旨，看出了《圆善论》中隐藏的一些理论缺陷。

牟宗三对《圆善论》评价很高，在该书序言中宣称，经过他的努力，圆善问题已经得了“圆满而真实的解决”，而他自己也“不期然而竟达至消融康德之境使之百尺竿头再进一步”（《圆善论》，序言第14页，22/[15]）。直白一点，就是说，圆善问题在康德那里没有解决，在牟宗三手里得到了解决，而且是“圆满而真实”的解决。对于牟宗三这一自我评价，我持保留意见。照我的理解，与康德圆善问题相关的是物质幸福，牟宗三通过“诡谲的即”和“纵贯纵讲”所能得到的只是精神幸福，尽管这种幸福本身也有重要意义，但与康德提出圆善问题所要求的那种幸福具有不同的性质，且不说以存有论的方式能否真正说明道德幸福产生的机理，其本身也存在众多疑点。牟宗三关于《圆善论》的自我评价是需要重新再议的。

第一章

圆善论的基本思路

一、将圆善问题引入儒学的视野

牟宗三写作《圆善论》，探讨圆善问题，最初的动机源于讲天台圆教。这一情况在《圆善论》的序言部分有清楚的交代：

我之想写这部书是开始于讲天台圆教时。天台判教而显圆教是真能把圆教之所依以为圆教的独特模式表达出来者。圆教之所以为圆教必有其必然性，那就是说，必有所依以为圆教的独特模式，这个模式是不可以移易的，意即若非如此，便非圆教。天台宗开宗于智者，精微辨释于荆溪，盛阐于知礼，皆在大力表示此独特模式。观其所说实有至理存焉。这是西方哲学所不能触及的，而且西方哲学亦根本无此问题——圆教之问题。

《圆善论》，序言第1页，22/[3]

注重判教是佛教的一个传统，在牟宗三看来，这方面讲得最深透最精辟而真正能进于圆教的，莫过于天台宗，即所谓“天台判教而显圆教是真能把圆教之所依以为圆教的独特模式表达出来者”。天台判教是为了达成圆教，圆教之为圆教，必有其独特的学理模式，判教就是要把这种独特的模式表达出来。西方哲学并没有判教这种方式，相比之下，其意义便显得十分重要了。

由天台判教进而想到康德哲学中的圆善问题：

由圆教而想到康德哲学系统中最高善——圆满的善（圆善）之问题。圆教一观念启发了圆善问题之解决。这一解决是依佛家圆教、道家圆教、

儒家圆教之义理模式而解决的,这与康德之依基督教传统而成的解决不同。若依天台判教的观点说,康德的解决并非圆教中的解决,而乃别教中的解决。因为教既非圆教,故其中圆善之可能亦非真可能,而乃虚可能。

《圆善论》,序言第1页,22/[3]

天台宗判教的思路对于解决康德圆善问题有可取之处。康德哲学系统讲的圆满的善,按照天台宗的观点,其实就是一个学理圆不圆以及如何圆的问题。康德为解决这个问题建构了一套说法,但这套说法在牟宗三看来并不彻底。借助天台宗的智慧解决康德未能真正解决的圆善问题,由此就成了牟宗三特别关注的问题,而这也就成了其写作《圆善论》的理论初衷。

牟宗三为此详细梳理了康德的圆善思想。这里首先要关注实践理性的目的问题:

康德说德是无条件的纯善极善,但这并不表示说它是整全而圆满的善,即“作为理性的有限存有的欲望之对象”的那整全而圆满的善。(《康德的道德哲学》第35页)整全而圆满的善既是理性的有限存有的欲望之对象,它当然是实践理性之对象。他又说:道德法则通过那“作为纯粹实践理性之对象与最后目的”的圆善之概念,它可以引至宗教。(同上,第379页)这是明说圆满的善(圆善)是纯粹实践理性之对象与最后目的。

《圆善论》,第185—186页,22/181

在康德道德哲学中,有两种不同的善,一是无条件的纯善极善,这可以简称为纯德之善,二是整全而圆满的善,这是配享幸福的善。道德当然是为了成就纯德之善,但光有这种纯德之善还不行,还必须有整全而圆满的善,要让道德配享幸福。这种整全而圆满的善,同样是实践理性的目的。

既然整全而圆满的善是实践理性的目的,那么如何将纯德之善与幸福联系起来,就成了一个需要解决的问题。纯德之善可为人带来福,但也可能为人带来苦。带来福自然好说,这是大家都希望的,带来苦则不好说,这是大家不希望的。一旦纯德之善带来的不是福而是苦,人们当然可以用“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏”自我安慰,但这并不是长久之计。牟宗三强调,从理论的完整性上看,“吾人必须站在‘应然’之立场将祸福统属于行动(由意志决定之行动),而期望行善向福走,行恶向祸走。纵然祸或福之自身皆可引致其反面,所谓‘塞翁失马焉知非福’,又所谓‘匹夫无罪,

怀璧其罪’，然而我们总期其皆随行动转。”（《圆善论》，第188页，22/184）这就是说，只有让人们相信，只要坚心行善，虽然一时不必有福，但终将有福，这样的理论才是完整的、有效的。由此牟宗三谈到康德“圆善”一词的翻译问题。他说：

德性与幸福合起来而成的最高善(summun bonum)，依其表示整全而圆满的善而言，最好译为圆善。圆善（整全而圆满的善）之所以为圆善正因为它亦应含有幸福（它亦需要有幸福）。这应含有幸福，需要有幸福，不只是依个人（即使其自己为一目的的个人）之偏面眼光看起来需要之，而且甚至依一无偏的理性之判断而言亦需要之，无偏的理性把一般说的各各人皆视为其自己即是一目的。

《圆善论》，第174页，22/169—170

人不能缺少道德，同样也不缺少幸福。道德不可缺少，是因为这是人天生具有的品性。幸福不可缺少，是因为人不是神。神没有感性层面的要求，人则必须有这方面的要求。既然道德与幸福两者皆不可化除，就必须想办法把它们结合起来，达至圆满。如果德与福都照顾到了，就达到了圆满，也就达到了康德所说的“最高善”。康德所说的“最高”有两个含义，其一是究极，即至上，其二是圆满，即两方面都照顾到了。从这个意义上考虑，牟宗三将康德的“最高善”译为“圆善”，取“整全而圆满”的意思。^[1]

牟宗三进一步引出康德圆善思想的三个重要议题：

因此，必须说明以下三义：第一，道德法则之实行必须涉及幸福，虽一时不必得，甚至今生亦不必得，但在理性上必须涉及，否则无法尊生保命，亦无法增长个体生命之圆满发展与价值，而行善必无福，因此行善必等于自毁。但行善不是自毁，行善可以助成个体生命之发展与价值。行善终必有福，虽一时不必能得福。因此，我们必须首先说明“道德法则之实行必须涉及幸福”这必然性。第二，再说明在现实世界中德福间必然连系虽属不可能，然而I命题所表示之偶然连系必须可能。即在现实世界中，道

[1] 牟宗三“圆善”这一译法非常贴切。彭高翔一个说法我深表赞同：“康德对‘das höchste Gute’所作的规定，其本质内容就是使幸福(福)配称于道德(德)而统一二者。对于福能够配称、统一于德，或曰有德者必能享福，中文中恐怕再没有比‘圆满’这个词更适合形容这种状况了。因此，用‘圆善’一词来翻译‘das höchste Gute’或许最佳。”（《康德与牟宗三之圆善论试说》，《鹅湖》第266期，1997年8月）

德法则之实行偶然地与幸福相连系必须可能。因为道德法则之实行这个行动必于个体生命之存在有或顺或逆之影响,决不能证明其只有逆而无顺,当然亦不能证明其只有顺而无逆。或顺或逆既两可,不相矛盾,则 I 命题必须可能。此而可能,而行善又不是自毁,则由 I 命题期望一 A 命题亦必须可能,为实践理性所允许。因此,第三, A 命题所表示的德福间的必然连系即圆满的善必须是实践理性的对象(终极目的),而其促进亦必须是我们的意志之一先验地必然的对象(目标),而且是不可分离地附随于道德法则者。因此,圆满的善之促进必须可能。否则那命令着去促进之的道德法则必虚假而无实。由此进而可说:圆满的善之促进既可能,则此圆满的善本身亦必须可能。若此而不可能,只是一妄想,则命令着我们去促进之的那道德法则岂不是被引至一徒然无益的空想的目的上,因而这道道德法则岂不是虚假而无实?此足反证圆满的善必须可能。

《圆善论》,第 199—200 页,22/194—195

首先,道德必须涉及幸福,幸福虽然可能一时得不到,甚至一生得不到,但在理论上必须有这个保障,否则“行善必等于自毁”。人们求德并不是为了自毁,所以这个问题必须得到合理的解决。其次,虽然人们说现实世界中德福之间的必然联系是不可能的,但德与福之间有一种偶然的联系,则必须肯定。也就是说,可以肯定个体生命在道德生活中可以得到福,也可以得不到,但不能说绝对得不到,那同样是等于自毁。最后,作为全称判断的德福一致^[1],必须是实践理性的一个对象,实践理性必须对其予以认真的考虑。否则道德法则便成了虚假之物,不可能有具体的实践力。总之,在康德学理系统中,必须通过一种方法解决圆善问题,否则其学理便不可能达至圆满。

[1] 在《中国哲学十九讲》中,牟宗三曾表示不宜以“德福一致”说圆善:“在康德哲学中,这个观念最好不要直接说成‘福德一致’,因为康德并非说这两者一致,而是说这两者间有个恰当的比例。英文本是用 proportionate 这个字而不是用 consistent 这个字;后者才是一致的意思。一说‘一致’,我们很容易就想到分析的关系,这就不对了。”(《中国哲学十九讲》,第 383 页,29/385)但到了《圆善论》,牟宗三自己也开始用“德福一致”这一说法。如“此圆满的善的可能性之解答是依据基督教传统来解答的,即由肯定一人格神的上帝使德福一致为可能。”(《圆善论》,序言第 10 页,22/[11])又如:“‘德福一致’的世界是个最好的世界,亦名‘最高的派生出的善’,而上帝(智神)则是‘最高的根源的善’。”(《圆善论》,第 235 页,22/230)我认为,从较为一般的意义上看,将圆善称为德福一致,并不违背康德的基本精神。因此,本书并不完全排斥“德福一致”这种说法。