

贡献与终结

牟宗三儒学思想研究

杨泽波 著

第一卷·坎陷论

贡献与终结

牟宗三儒学思想研究

杨泽波 著

第一卷·坎陷论

贡献与终结

牟宗三儒学思想研究 第一卷·坎陷论

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

总 序

一、“十力学派”之传承：从熊十力到牟宗三

近代以来，受到西方文化的冲击，历史上学脉相承的良好传统几近中绝。但由熊十力^[1]到牟宗三的“十力学派”^[2]，却师生相接，薪火不断，殊为难得。牟宗三受教于熊十力时间很久，收益良多，其中有两件事最值得一提。

一是听熊十力“狮子吼”。据牟宗三回忆，1932年冬，他当时23岁，在北大哲学系读三年级。有人向他推荐熊十力的《新唯识论》，他一个晚上就读完了，感受到一股清新俊逸之气，对“黄岗熊十力”产生了浓厚的兴趣。有一次北大哲学系诸位老师在中央公园今雨轩举办吃茶会，他在一边旁听。猛然间听到熊十力把桌子一拍叫了起来：“当今之世，讲晚周诸子，只有我熊某能讲，其余都是混扯。”在座老师只是呵呵一笑，他却耳目一振，感悟很深。当时一般名流教授随风气，趋时势，恭维青年，笑面相迎。熊十力却特立独行，个性鲜明，全然不是那副模样，反照出那些名流教授之卑陋庸俗。牟宗三因此感叹“始见了一个真人，始嗅到了学问与生命的意味。反观平日心思所存只是些浮薄杂乱矜夸邀誉之知解，全说不上是学问。真性情、真生命，都还没有透出来，只是在昏沉的习气中滚。我当时好像直从熊先生的狮子吼里得到了一个当头棒喝，使我的眼睛心思在浮泛的

[1] 本书涉及人物较多，皆不加“先生”二字，以体现学术之客观性，非不敬也。

[2] 我历来重视由熊十力到牟宗三一系学术思想的发展，但“十力学派”这一概念则是我的学生曾海龙在其博士论文《本体的困惑——熊十力哲学思想研究》（复旦大学博士论文，2011年）中首次提出来的。这个提法概括性很强，很能代表我要表达的意思，特加以引用并致谢意。

向外追逐中回光返照，照到了自己的‘现实’之何所是，停滞在何层面”（《五十自述》，第86页，32/76—77^[1]）。正是熊十力这一声“狮子吼”深深打动了牟宗三，使其体会到学问与生命的意味，认定熊十力确是不凡，随后常常拜访讨教，下决心追随其学。

再就是听熊十力“讲呈现”。牟宗三在北大读书时，冯友兰与熊十力都在校任教，但二人对良知的看法截然不同。冯友兰认为良知是个假设，熊十力极力反对。据牟宗三回忆说：“是以三十年前，当吾在北大时，一日熊先生与冯友兰氏谈，冯氏谓王阳明所讲的良知是一个假设，熊先生听之，即大为惊讶说：‘良知是呈现，你怎么说是假设！’吾当时在旁静听，知冯氏之语的根据是康德。（冯氏终生不解康德，亦只是这样学着说而已。至对于良知，则更茫然。）而闻熊先生言，则大为震动，耳目一新。吾当时虽不甚了了，然‘良知是呈现’之义，则总牢记心中，从未忘也。今乃知其必然。”（《心体与性体》第一册，第178页，5/184）这件事对牟宗三影响很大，事后这样写道：“良知是真实，是呈现，这在当时，是从所未闻的。这霹雳一声，直是振聋发聩，把人的觉悟提升到宋明儒者的层次。”“由熊先生的霹雳一声，直复活了中国的学脉。”（《五十自述》，第88页，32/78）

牟宗三公开承认，在他一生之中受熊十力的影响最大。在《熊十力先生追念会讲话》中，他这样讲道：“假定没有抗战这大事出现在中华民族身上，又假定我没有遇见熊先生，我究竟是不是现在这个我，是很难说的，恐怕我在北大毕业出来后，也和其他人一样，很自然的便跑到中央研究院的系统里去了。由于有抗战这大事，那是民族的生死斗争；但这还只是客观的因素，光是这个并不够，还是要碰见熊先生，我才是现在这个我。”（《时代与感受》，第255页，23/281）这就是说，没有熊十力便不会有后来的牟宗三。验之于史实，这种讲法实不为过。在这方面吴森的评论较有代表性：“从牟氏自述学思的经过，影响他一生为学及思想最大的是熊十力先生。从

〔1〕本书写作初期所用牟宗三著作均为单行本。《牟宗三先生全集》出版后，为便于读者查阅全集本，重新根据全集本校对了引文，并加补了全集本的出处。这里的“32”代表全集的卷数，“76”代表该卷的页码。全集本对单行本中的一些讹误做了订正，但也多出一些新的疏漏（这方面的情况请参见第五卷附录之五“《牟宗三先生全集》编校评估”）。凡遇这种情况，均根据单行本进行补正并加以注明。又，为节约篇幅，本书凡标示《牟宗三先生全集》的著作出处，都用文中夹注，其他则用脚注。需要特别加以说明的是，《牟宗三先生全集》中有一些用语的写法不符合大陆通行的标准，如将“综合”写作“综和”，“伸展”写作“申展”，“妥帖”写作“妥贴”，等等，标点符号的用法也多不规范。为了尊重历史，尊重原著，本书一律不加改动。

熊先生的学术和人格里他才体会到生命和价值的意义。没有熊先生的启发,牟氏可能一辈子治逻辑及认识论而不会折返儒家的道路。……这种走曲折险阻而成功的路,在现代中国的思想界,似乎未有第二个例子。”^[1]由于熊十力的影响,牟宗三从西方哲学复归于中国哲学,接续上了儒学传统。

但反过来说,正因为有了牟宗三,熊十力之学才得以传人,不至失传。1993年1月11日,牟宗三在台大医院对学生谈及他当年侍师熊十力的情形,语态神情十分感人:

先生曰:“侍师亦不简单,既要有诚意,又不能太矜持。当年我服侍熊先生……那时没有一个人能服侍他,只有我……他脾气那么大,许多学生都怕他,唐(君毅)先生也不敢亲近他……其实,我并不聪明伶俐,也不会讨巧……”遂哽咽不能言。久之,又云:“熊先生一辈子就想找一个人能传他的道,我的聪明智慧都不及他甚多,但他知道自己有见识而学力不及。我所知虽只一点点,但到我这程度也不容易,其他的人更差多了。熊先生知道我可以为他传……”又哽咽,悲泣,掩面叹息,久之方止。^[2]

这段材料弥足珍贵,清楚表明了熊十力与牟宗三学脉相传的关系。熊十力最初并没有选定牟宗三作为传人,因为机缘偶合,后来才选了牟宗三。^[3]当然,此处“熊先生知道我可以为他传道”这一说法也需要小心,因为这必须处理唐君毅应居于什么位置的问题。但牟宗三很好地传了熊十力的道,则是断不可否认的。牟宗三因熊十力而得道,熊十力因牟宗三而传道,师徒相继,互为发扬,在中国近代哲学史上是一个极为难得的范例。^[4]

[1] 吴森:《论哲学的门户和方法》,氏著《比较哲学与文化》(一),东大图书有限公司1978年版,第189页。

[2] 蔡仁厚:《牟宗三先生学思年谱》,台湾学生书局1996年版,第85页;《牟宗三先生全集》第32卷,第92页。

[3] 熊十力最初有意选韩裕文为传道之人,在给韩裕文的信中这样写道:“汝非天才也,吾望之者,取其笃实也。甘受和,白受采,忠信可以学礼,笃实可以成学。吾年六十以上,一向无人可语,聪明过汝者,非无一二,然恐终不离粗浮之痛耳。吾舍汝,其谁望矣?汝不自发真心,只作得一世俗所谓好人,吾之学其已矣,此方先哲意思无可托矣。吾年已至衰境,向前日月,能有几多,此可念也。”(《十力语要》,中华书局1996年版,第320—321页)此信说明,熊十力当时看中的是韩裕文而非牟宗三和唐君毅。这或许是因为在他看来,牟宗三和唐君毅思想中已经有了自己的一套东西,难以继其学道。1947年,韩裕文留学美国,英年早逝,熊十力不得不改其初衷,把传道的重任交给了牟宗三和唐君毅。

[4] 对于这一点也不能强调过头。一个是师门问题,一个是精神问题,这两者并不完全相同。刘述先的一个观察较有意义,可供参考:“海外、港、台新儒家所继承的决不是熊先生的系统,而是他的精神,这一点是昭如日月了。”(《对于熊十力先生晚年思想的再反思》,《鹅湖》第202期,1992年3月)另外,关于熊十力与牟宗三的关系,王兴国的长文《熊十力与牟宗三》(<http://www.Confucius2000.com>)有专门论述,资料翔实,是一篇重要文献。

牟宗三对熊十力思想的继承，从大处看，主要有两个方面。

首先是对心学精神的继承。心学是儒家的一个基本分支。这一支从渊源上说，来自于孔子的仁学。孔子仁的思想经孟子的继承，象山、阳明的发扬，成为了一个完整的学派。这一学派的最大特点，是将道德的根据完全置于良心本心即牟宗三所说的“本心仁体”^[1]之上，强调当下即是，直指本心，不重视学习认知对成就道德的作用。心学这种思维方式不需要逻辑推证，也不需要借助于语言，从性质上划分，当归为直觉。本心仁体简约易行，只要反躬自问，就会给人提供一个指导，发布一个命令，有着鲜明的特点，而这也正是它的优点。但这种方法也有不易把捉的缺点。能不能得到本心仁体，全凭自己的体悟，不能依赖别人。心学的这个特点，朱子不能理解，因而斥象山为禅。到了近代，随着西方文化的入侵，科学理性之风日盛，心学更被视为落后神秘的代名词。在这种严酷的背景之下，熊十力仍然能够彰显心学的真谛，反对将良知解释为假设，坚持良知是真实，是当下呈现，难能可贵。前面讲过，牟宗三受熊十力的影响最重要的有两件事，但这两件事的作用并不相同。听熊十力“狮子吼”，是使牟宗三从市俗之气中惊醒，由此由衷敬佩熊十力，这可以说是始入其门。听熊十力“讲呈现”，则是使牟宗三真正接续上了心学的不二法门，这可以说是适得其道。事实证明，牟宗三正是牢记熊十力的这一教诲，经过多年的参悟，方才明白了当下呈现的奥妙，体悟到了心学的真精神。如果牟宗三没有得到熊十力的教导，只是跟着当时时髦的科学实证之风走，他能不能明白心学的真谛，接上这一血脉，真的很难说。

其次是对新唯识论的继承。《新唯识论》是熊十力的代表作。在这部著作中，尽管熊十力对旧唯识论有所批评，但唯识论的基本原则他并没有放弃。这个基本原则在熊十力看来简单说就是“境不离心”、“心外无境”。一切都是心所显现的相，这些相是经过心的改造和加工之后的结果，除此之外，根本不存在不受心影响的所谓“境的本相”。心所现的相，即是心之所影响的相。心只能够知道心所影响的相，而不能知道心

[1] “本心仁体”是牟宗三一个重要概念，在其著作中处处可见，特指孔子之仁，孟子之心，是一种道德的本体。与此近似的说法还有“仁心”、“本心”、“良知本心”等等，不一而足。为了论述的一致，本书统称为“本心仁体”，只是在一些特殊场合保留其他一些说法。

未曾影响的“境之本相”。新唯识论“境不离心”、“心外无境”的结论，就是由这个基本前提引申出来的。由此出发，熊十力强调，问题的关键不在什么对象显现，而是是什么使对象显现。也就是说，重要的问题在于本体，只有本体才能使对象显现。这个本体就是道德之心，而道德之心的作用就是明觉。“此明觉，凭吾人之官能而发现，以感通乎天地万物。天地万物，待此明觉而始显现，足征此明觉为一切形物之主宰。所以说，明觉即是吾心与万物之本体，非可舍心而别寻造物主也。”^[1]由于道德之心使对象显现，显现出来的对象，自然具有道德之心的意义，二者一般无二。熊十力《新唯识论》的任务，就是“要阐明吾人生命与宇宙元来不二的道理”^[2]。这种吾人生命与宇宙元来不二，在熊十力又叫做“万物一体”。“夫由吾躬以迄日星大地乃至他身，皆境也。自身境与自识不离，夫人而知之。日星大地乃至他身等境，皆为自识所涵摄流通而会成一体，初无内外可分，乃人尽昧焉，以为此皆离自识而独存者，果何据哉？日星高明不离吾视，大地博厚不离吾履，他身繁然并处不离吾情思，是故一切境相与识同体，感而遂通，其应如神，以其一体本无离故也。”^[3]熊十力在这里强调，日星、大地、他身，一切均在吾心的感通之下。离开了吾之视，哪里有日星之高明；离开了吾之履，哪里有大地之博厚；离开了吾之情思，哪里有他身之繁然。将这一切统而一之，就叫做万物一体。牟宗三很好地继承了熊十力的这个思想。在他看来，本心仁体是一个活泼泼的主体，有强烈的创生性，既可以成事，又可以成物。所谓成事就是可以成就道德善行，所谓成物就是可以赋予外物以道德的价值和意义。本心仁体之所以有此功用，是因为它具有“充其极”的特点，一定要对宇宙万物有所说明，将自己的价值和意义赋予其上。这种由道德之心赋予的宇宙万物，就是一种存有。由于这里的主体不是认知之心而是道德之心，所以由此创生的存有不是西方哲学的那种现相^[4]的存有，而是一种特

[1] 熊十力：《熊十力全集》卷四，湖北教育出版社2001年版，第221页。

[2] 熊十力：《熊十力全集》卷二，第3页。

[3] 熊十力：《熊十力全集》卷二，第22—23页。

[4] 在中文中，“象”与“相”是两个不同的字，含义不同。今日所谓与本体相对的“现象”之“象”，根据中文字义，当为“相”。与此相应，“现象学”当称“现相学”（关于这个问题的具体分析详见本书第三卷第七章第二节“善相与现相：两层存有论的真实含义”）。因此，本书凡在这个意义上均说“现相”，而不说“现象”。但对牟宗三以及其他引文不作改动。

殊的存有，即所谓道德的存有。牟宗三通过各种办法对此加以阐发^[1]，所要说明的无非是这个道理。这一思想经过牟宗三的阐明，达到了很高的水准，但其源头莫不来自熊十力。

经过数十年的不懈努力，牟宗三在继承和发展熊十力思想方面作出了巨大的贡献，为后世留下了宝贵的精神财富。牟宗三对自己的学术成果一直非常自信，评价甚高。1994年12月25日，牟宗三因病住院，趁蔡仁厚、王邦雄等众弟子前往探望的机会，索纸笔写下了这样一段话：

你们这一代都有成，我很高兴。

我一生无少年运，无青年运，无中年运，只有一点老年运。无中年运，不能飞黄腾达，事业成功。教一辈子书，不能买一安身地。只写了一些书，却是有成，古今无两。……

你们必须努力，把中外学术主流讲明，融和起来。我作的融和，康德尚作不到。

翌年4月12日，牟宗三逝世。19日，蔡仁厚以《一生著作古今无两》为题，将这段话作为牟宗三病中垂语公布于世。随后，又对所谓“古今无两”从六个方面做出了解释。第一，对儒释道三教之义理系统，分别以专书作通盘的表述，是古今第一人。第二，所著“外王三书”，是真能贯彻晚明顾、黄、王三大儒之心愿遗志，而开出外王事功之新途径者，亦不作第二人想。第三，以一人之力，全译康德三大批判，是二百年来世界第一人，其对三大批判之消化，亦古今译书者所未能至也。第四，对中西哲学会通之道路，亦达到前所未有之精透，并持续从事基本之讲论与疏导。第五，对中国所蕴涵之问题，进行全面而通贯之抉发与讨论，使中国哲学得以进入世界哲学之林，此项工作亦未见其匹。第六，自北大毕业前写成周易哲学书稿至85岁出版译作康德三大批判下册，正式著书之岁月逾一甲子，此亦古今稀有者也。^[2]尽管学界对“古今无两”这一说法有不

[1] 我将这些说法归纳为十二种，即“呈现说”、“朗照说”、“润泽说”、“觉润说”、“创生说”、“生化说”、“成全说”、“痛痒说”、“妙运说”、“神化说”、“实现说”、“价值说”。参见本书第三卷第三章第二节“存有论的思想核心及其意义”。

[2] 蔡仁厚《一生著作古今无两》一文见于台湾“《中央日报》”1995年4月19日以及《牟宗三先生学思年谱》第89—91页；《牟宗三先生全集》第32卷，第92—94页。参见颜炳罡《牟宗三学术思想评传》，北京图书馆出版社1998年版，第1—2页。

同意见，但牟宗三在现代新儒家中居于重要地位，则没有任何疑问。在这方面，刘述先的一个判断颇有意义：“牟宗三先生是把中国哲学由主体验转变成成为客观学问的关键性的人物，其在中国哲学中的地位与康德在西方哲学中的地位可谓相当，后人可以超过康德，但不可以绕过康德，同样道理，后人当然也可以超过牟宗三，但同样不可以绕过牟宗三。”^[1]

二、牟宗三儒学思想主要内容与各卷的安排

本书取名为《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》（简称《贡献与终结》），副标题中“儒学思想”的界定清楚地表明，这里研究的对象是牟宗三的儒学思想，而不涉及其思想的其他方面，如佛学思想、名理思想、认识论，等等。我这样安排自然是考虑到那些方面的研究需要有专门的知识背景，非我所长；更重要的则是，我一直认为，牟宗三对中国哲学最大的贡献无疑还是在儒学思想方面。在确定这个大方向之后，如何概括牟宗三的儒学思想，一直把握不定。学界相关研究的路径很多，没有一个普遍认可的做法，有按时间脉络进行梳理的^[2]，有分别讨论其良知论、两层存有论、现相与物自身思想、内圣与

[1] 参见刘述先《牟宗三先生临终遗言“古今无两”释》，载《牟宗三先生纪念集》，鹅湖出版社1996年版，第493—498页。刘述先提出这一判断后，将牟宗三的地位与康德相比，学界几成时尚，很多研究牟宗三的人都沿用这种说法。程志华即认为：“牟宗三精研康德哲学，他在现代中国哲学的地位可比之于康德在西方哲学的地位：你可以超过他，却不可以绕过他。”（《牟宗三哲学研究——道德的形上学之可能》，人民出版社2009年版，第27页。）对刘述先的这种判断我认为当作具体分析。如果这一判断是说中国哲学研究中很多重大问题牟宗三都涉及了并提出了很有价值的意见，这些意见不能回避，否则你的研究不仅很可能会是无谓的重复劳动，甚至可能无法涉及中国哲学最尖端的问题，那自然是对的。但如果是说牟宗三成功解决了中国哲学中一些重大问题，比如理学与心学的关系，恰如康德很好地解决了唯理论与经验论的分歧，自康德之后再单独谈唯理论或经验论已经没有意义了，则明显不能这样说。牟宗三将朱子一系列判为旁出的做法，并没有很好解决理学与心学的关系问题，这与康德通过先天综合判断如何可能成功将唯理论和经验论的合理因素收并到自己帐下，并不相同。在我看来，这很可能是牟宗三在中国哲学中的地位不及康德在西方哲学中的地位的一个重要原因。在这方面我更倾向于接受傅伟勋的提法：“牟先生是王阳明以后继承熊十力理路而足以代表现代中国哲学真正水平的第一人。”（《从西方哲学到禅佛教》，生活·读书·新知三联书店1984年版，第25—26页）

[2] 颜炳罡的《整合与重铸——当代大儒牟宗三先生思想研究》（台湾学生书局1995年版。该书2012年又由北京大学出版社出了简体字版，书名改为《整合与重铸——牟宗三哲学思想研究》，内容略有增加，由原先的十五章变为十六章，新增加了牟宗三学行年表、主要参考文献、索引，但总体格局没有变化）即是如此。该书从时间的序列分别介绍并分析了牟宗三各个方面的思想。

外王关系的。^[1]这些做法都有可取之处，但在总体把握牟宗三儒学思想方面则总有不够到位的感觉。在反复试过不同方案之后，我把牟宗三儒学思想分疏为五个方面：一是通过坎陷开出科学和民主的思想，这可以称为“坎陷论”；二是将朱子从至高的位置上拉下来，定为旁出，并打破传统理学心学二分格局，另立五峰、蕺山为一系的思想，这可以称为“三系论”；三是强调道德之心不仅可以创生道德善行，同时也可以赋予宇宙万物以价值和意义的思想，这可以称为“存有论”；四是以中国哲学特别是儒学智慧为基础解决康德德福关系问题的思想，这可以称为“圆善论”；五是破除康德以判断力沟通理论理性与实践理性的做法，强调真善美原本就相即相融没有罅隙，无须沟通的思想，这可以称为“合一论”。^[2]这样做的好处是既照顾了历史的顺序，又兼顾了思想的内在逻辑，做到历史与逻辑的一致，使读者一提到牟宗三，马上就可以按照时间的顺序列出其最具代表性的思想。基于这种考虑，本书分列五卷，分别讨论牟宗三儒学思想的这五个方面。

坎陷论是牟宗三最早提出来且能够代表其儒学思想的一种理论。牟宗三提出这一思想，主要是为了解决在新的历史条件下，如何在传统基础上发展出科学民主，跟上历史潮流的问题。这一理论自20世纪中叶提出之后，一直争讼不止，疑惑不断，人们很难清楚道出它的真正含义，甚至说不清楚坎陷这一概念的具体所指。根据我的分析，坎陷这一概念有三层基本含义，并不难理解：一是“让开一步”，即道德暂时退让一下，不再着力发展自身；二是“向下凝聚”，即发展道德之下层面的东西；三是“摄智归仁”，即发展道德层面之下的东西仍然不能脱离道德的指导。牟宗三之所以这样思考问题，是因为在他看来，科学民主虽然在中国没有得到好的发展，但中国文化并不输给西方文化。西方重视认知，所以有科学和民主，但这个层

[1] 比如程志华的《牟宗三哲学研究——道德的形上学之可能》便以道德的形上学这一主题穿线，分别从良知论、现相与物自身、两层存有论、内圣与新外王、宗教论、圆善论、独体论等方面分析了牟宗三的思想。樊志辉则认为，统观牟氏哲学，可以发现其一生哲学工作主要在于五个方面，即：哲学式地重建中国思想传统；以康德为中介全面消化西方哲学传统；面对中国现代化问题，基于中国思想传统提出新外王的构想；以两层存有论的道德形上学完成对中西哲学传统的判释与融通；在逻辑学、知识论等中国传统思想薄弱处也卓有建树。参见樊志辉主编：《牟宗三思想研究》，黑龙江大学出版社2012年版，“前言”第2—3页。

[2] 牟宗三也在德福一致的意义上使用“合一”的说法，但本书所谓“合一论”特指真善美相即相融，没有分别而言，即只在真善美关系的意义上，而不是圆善的意义上使用这个概念。

面并不高。如果我们能够从自己的道德强项中主动让出身段，向下发展，同样可以发展出科学民主。通过坎陷发展科学民主，蕴含着这样一个道理：我们发展科学民主是通过坎陷自觉实现的，这至少说明我们的文化层面并不低于人家，甚至可以说远在西方文化之上。更为重要的是，因为科学民主是通过坎陷实现的，所以科学民主必须接受道德的指导，那种完全不讲道德，由科学民主任意发展的道路，绝对走不得。虽然这些内容牟宗三都讲到了，但由于缺乏一种方法的自觉，以至于其表述总有含混不清之感。能否找到一种更为有效的方式将相关义理表述得更明白，以便于读者更好地理解，这是需要我们进一步努力的。关于这方面的讨论，将在第一卷进行。

第二卷处理三系论。三系论是近代意义上中国哲学史研究中不可多得的重要成果，也是牟宗三卓然成为一位学术大家的学理标志。牟宗三从自己的学术立场出发，打破传统理学与心学两分的格局，将历史上原本不特别被人重视的五峰、蕺山立为一系，加上原本就有的象山、阳明以及伊川、朱子而成三系之说。这种做法之新在于两端：其一是将五峰、蕺山独立为一系，其二是将朱子判定为旁出。牟宗三划分三系，有两个基本标准，一是形著论，二是活动论。^{〔1〕}依据形著论将五峰、蕺山与象山、阳明区分开来，并以前者为上，后者为次。依据活动论将伊川、朱子与象山、阳明（包括五峰、蕺山）区分开来，批评其是道德他律，是别子为宗。三系论的划分之所以意义重大，是因为牵涉了儒学历史发展中两个非常重要的问题，即如何保障良心本心的客观性，使心学不陷于重重流弊的问题，以及如何保障道德理性具有活动性，使理性自身就能实践的问题。出于这种考虑，我对三系论予以高度评价，认为这是牟宗三儒学思想之所以高于其他人的重要原因，充分体现出其观察之敏锐、思想之深刻，由此引出的问题必将长期讨论下去，不会因为短期情况的变化而失去意义。当然，这并不是说三系论就没有问题了。如何评判形著和活动这两个标准，能否将克服心学流弊的希望寄托在天道、性体之上，能否说伊川、朱子就是旁出，涉及的理论问题很深，必须认真对待，而三系划分之本身能否立得住、传下去，也需要打上一

〔1〕这个提法与拙著《牟宗三三系论论衡》（复旦大学出版社2006年版）不同，具体原因详见本书第二卷三系论论衡前言。

个不小的问号。

接下来的第三卷是一个重点，旨对存有论进行系统探讨。我一直认为，牟宗三儒学思想有一个一以贯之的主脉，这就是他的存有论。早在 20 世纪 30—40 年代，牟宗三已经有了这方面的意识，并有相当明确的表述。其后，《心体与性体》对此进行了系统的说明，使这一思想达到了很高的程度。在此之后，牟宗三又发现了智的直觉问题的重要性，着手从这一角度对其相关思想进行新的解说，其标志性成果就是《智的直觉与中国哲学》、《现象与物自身》。牟宗三认为，中国哲学不像西方哲学那样从“是”或“在”字入手分析物是如何存在的，由此讲出一套道理来，成为一种存有论。但中国哲学也有自己的存有论。中国哲学的存有论是就存在着的物而超越地明其所以存在之理，兴趣单在就一物之存在而明其如何有存在的道理。因为这种存有论的根据具有超越性，所以可以名为“超越存有论”。更为重要的是，牟宗三主张，道德之心创生存有的思维方式属于智的直觉，其创生的过程不需要借助时空范畴这些认识形式，完全是无执的，其创生的对象实为物自身，不像认知之心创生存有那样必须执着于现相。因为这种存有论的思维方式是智的直觉，智的直觉即为无执，所以这种存有论可以名为“无执存有论”。牟宗三的存有论明显来自于其师熊十力的新唯识论，意在告诉人们，道德之心除能够创生道德善行之外，同时也可以创生道德存有。熊十力之后，唐君毅和牟宗三都在这方面做出了努力，意义不可低估。当然，牟宗三的存有论也存在着一些疑点。比如，这种存有论虽然有其超越性，但其主体究竟是“仁心”还是“天心”，究竟是“仁心无外”还是“天心无外”？又如，道德之心创生存有因为不是康德所说的认知，并不需要借助时空和范畴这些认识形式，但由此创生而成的那个对象是否就不再是现相，而是物自身了？这些都是非常要紧的问题，亟待讨论。照我的理解，从以智的直觉解说道德存有问题的开始，由于对康德智的直觉理解有重大失误，牟宗三儒学思想便走向了另外一个方向，直至将其拖入到深深的沼泽之中，难以脱身。

在以智的直觉为骨干对存有论进行解说之后，牟宗三又将相关思想扩大到了其他领域。圆善论是一个明显的例子。牟宗三看到，儒学系统原本并不像康德那样关心所谓的圆善问题，但也不反对。现在既然康德已经提出

了必须将福准确地配称于德，我们当然也需要对这个问题加以说明。为此牟宗三提出了自己的看法，著成《圆善论》，其相关的理论即为圆善论。牟宗三将德福一致的问题引入儒家视野，大大促进了人们对这个问题的思考，这本身是有意义的。但其间也存在不少问题，其中一些问题至少在我看来还相当严重。牟宗三讲道德幸福主要从其存有论进入，意在强调，道德之心有创生存有的能力，在这种创生的影响下，不仅原本没有道德意义的山河大地、一草一木具有了道德的价值和意义，而且可以改变对成就道德过程中所付出的牺牲的看法，由原先视为的苦和罪变为成就道德的愉悦和满足，从而成为一种幸福。我对这种看法有很大的保留。在我看来，即便暂时接受牟宗三以存有论解说圆善问题的思路，由此而成的幸福也只能停留在精神层面，是一种精神幸福。这种精神幸福与康德提出圆善问题所要求的物质幸福性质完全不同，很难说以此能够解决康德的圆善问题，更别说是“圆满而真实的解决”了。对于这个问题的讨论，是第四卷的任务。

合一论放在最后一卷处理。合一论是牟宗三儒学思想的最后一个部分，但相关思想的起源却非常早。在写作《认识心之批判》的时候，牟宗三就有了这方面的想法，我将牟宗三此时的思想称为“早期的圆成论”。后来，牟宗三又翻译了康德的《判断力批判》，并撰写《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》这一长文，一方面对康德美学思想进行系统的批评，另一方面也对自己的相关思想予以了详尽的阐发。牟宗三这一阶段的思想我称为“后期合一论”^{〔1〕}。早期圆成论与后期合一论尽管相隔数十年，具体表述有不小变化，但思想旨趣却是一致的，都是要阐发一种与康德不同的审美主张，提出一种与康德不同的综合思想。牟宗三不同意康德以无目的的合目的性来讲审美，认为依照儒家学理，本体是一个创生实体，既可以创造命题世界和道德世界，又可以欣趣自己的这些创造。这种一面创造一面欣趣自己的创造就是美的判断。同样道理，牟宗三也不同意康德以判断力作为媒介来沟通理论理性与实践理性的做法，强调在儒家思想传统中，道德本体有直贯的能力，从实践理性开始，下贯至理论理性，真善美虽然各有其独立的意义，但从本体处看，同一事即善即美，同时

〔1〕 由此可知，本书第五卷之名称“合一论”是一个泛称，既包括早期圆成论，又包括后期合一论。

也即善即真，真美善完全是彼此相即，浑然不分的，并不需要另外一个综合。牟宗三这一思想蕴含着极高的价值，告诉我们，康德美学思想并不是美学理论的唯一方式，以判断力沟通理论理性与实践理性的做法也不是唯一可行的方法，我们完全可以依据儒家思想建构自己的美学理论，将真善美打通为一。但是，同牟宗三儒学思想其他部分一样，合一论也有着不少疑点，其中尤以后期合一论为甚。后期合一论的最大问题是受到存有论缺陷的影响，大谈“无相”以及“无相之美”，以此为基础实现“相即式合一”。虽然牟宗三对自己这套说法自视甚高，但如何理解其所说的“无相之美”，能否以“无相”作为“相即式合一”的理论基础，也问题多多，有待深入讨论。

坎陷论、三系论、存有论、圆善论、合一论，这五种不同的理论，若从时间上考察，可以分为三个不同时期，由此划分出牟宗三的早期思想、中期思想和后期思想。^[1]早期思想主要指《认识心之批判》和“外王三书”。这一时期主要是打基础，与时政联系得比较紧，主要关注如何在传统基础上开出科学民主的问题。中期思想以《心体与性体》为代表。《心体与性体》表面看是重分三系，其实也涉及存有论，问题意识很强，理论意义很深，是牟宗三写得最好的作品，也是其卓然成一家大家的立身之作。后期思想从《智的直觉与中国哲学》开始。《心体与性体》完成之后，牟宗三意识到了智的直觉问题的重要，撰写了《智的直觉与中国哲学》、《现象与物自身》。这两部作品的一个共同点，是以智的直觉为核心对前期已有的存有论思想进行新的说明，特别强调儒家的存有是智的直觉的存有，物自身的存有。这一观点对其后的思想，如圆善论和合一论，产生了极大的影响。可以说，《智的直觉与中国哲学》、《现象与物自身》以智的直觉对存有论进行解

[1] 在对全书作最后整理过程中，我注意到了唐圣的看法。唐圣在其博士论文《圆觉主体的自由：牟宗三美学思想的核心问题》（陕西师范大学博士论文，2011年）中同样将牟宗三思想划分为三个时期。第一是逻辑哲学时期。在这一时期，牟宗三主要精力在逻辑方面，并在此基础上完成了“外王三书”的写作。第二是中国哲学时期。在这一时期，牟宗三著有《才性与玄理》、《佛性与般若》、《心体与性体》和《从陆象山到刘蕺山》，分别表彰道家、佛家，特别是儒家智慧。第三是消化并发展康德哲学时期。在这一时期，牟宗三完成了一系列的重要著作，主要包括《智的直觉与中国哲学》、《现象与物自身》、《圆善论》等等，翻译了康德三大批判，以中国智慧消化康德思想。唐圣这种划分方法与我的做法有相同之处，即都是分为三个时期，而且时间界限也相同。但我不大赞成将第一时期称为逻辑哲学时期。因为这一时期最重要的作品有两类，一是《认识心之批判》，二是“外王三书”。虽然二者并非全无关联，但很难将“外王三书”完全归入其逻辑思想。有鉴于此，我还是坚持我的做法，只将牟宗三思想以时间为界限划分为早期、中期、后期三个阶段，而不对各阶段的思想特点加以硬性概括。

说，是牟宗三儒学思想的一个转折点。这个转折点一方面将牟宗三思想的重心转向了另外一个方向，其理论层面大为提升，另一方面也将其深深拖入到智的直觉的泥潭之中，大大干扰了人们对其思想的理解。

三、牟宗三儒学思想的理论贡献

牟宗三儒学思想作出了杰出的贡献，这是没有人能够否认的；但这些贡献具体表现在哪些方面，如何加以概括和表述，学界则有不同说法。我想与其事无巨细地一点一点地排列，不如将眼光放宽一些，着重从熊十力与牟宗三的学脉关系着眼，看看牟宗三在哪些方面继承和发展了熊十力的思想，这样或许可以看得更清楚一些。

在我看来，牟宗三从熊十力那里继承下来最为重要的东西，是秉持道德的传统，坚守道德的理想主义。近代以来，在西方实证主义的影响下，人们批评儒学所强调的作为良心本心的道德本体没有办法真正证明，其价值必须予以重估。由此一来，道德本体失去了应有的位置，佛老大行其道，存在主义甚为流行，人人都可以谈佛老，谈存在主义，就是没有人愿意谈道德，敢于谈道德。牟宗三没有受这种风气的影响，逆行其道，始终高举道德理想主义的大旗，叮嘱人们不要忘记了道德的意义。《从陆象山到刘蕺山》中有这样一段论述，很能说明问题：

世人多怕理学家。若非怕面对过恶，而又怕道德法则之拘束吾人之放纵，则理学家又何怕之有？世人又多喜谈佛老，又喜妄谈禅，又喜言存在主义，又喜戏论《易经》，而却厌谈《论》《孟》，厌理学，此其故盖可深思矣，盖亦无真正之道德意识而已。其喜言此等等盖只驰骋其理智兴趣与满足其浪漫情调。即于人生之负面亦然。若无真正之道德意识，虽多炫染之，有何益哉？

《从陆象山到刘蕺山》，第538—539页，8/436

牟宗三对当时的社会现状提出了尖锐的批评。人们多喜欢谈佛学，谈老庄，谈存在主义，唯独怕谈理学，其源头就在于没有道德意识，或道德意识薄弱。如此谈来谈去，只能使人生逐级下降，于人生又有何益？将牟宗三这一论述与当时轻议道德的各种言论进行比较，高下立判。牟宗三著作之