

『道德的形上学』的开显历程

——牟宗三精神哲学研究

张晚林◎著



中国社会科学出版社

014032845

B261.5
39

湖南科技大学学术著作出版资助

『道德的形上学』的开显历程

——牟宗三精神哲学研究

张晚林◎著



B261.5
39

中国社会科学出版社



北航

C1721072

图书在版编目(CIP)数据

“道德的形上学”的开显历程：牟宗三精神哲学研究 / 张晚林著.
—北京：中国社会科学出版社，2014.1

ISBN 978 - 7 - 5161 - 3886 - 1

I. ①道… II. ①张… III. ①牟宗三(1909—1995) - 哲学思想 - 研究 IV. ①B261.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 011868 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 任 明
特约编辑 乔继堂
责任校对 王雪梅
责任印制 李 建

出 版 **中国社会科学出版社**
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)
网 址 <http://www.csspw.cn>
中文域名：中国社科网 010 - 64070619
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京奥隆印刷厂
装 订 北京市兴怀印刷厂
版 次 2014 年 1 月第 1 版
印 次 2014 年 1 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 24
插 页 2
字 数 402 千字
定 价 80.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社联系调换
电话：010 - 64009791
版权所有 侵权必究

运思经验是否能够获得语言的某个本质，这个本质将保证欧洲—西方的道说与东亚的道说以某种方式进入对话之中，而那源出于唯一源泉的东西就在这种对话中歌唱。

——海德格尔《从一次关于语言的对话而来》

序

李维武

张晚林教授经过多年苦心思考和勤奋笔耕所撰写的新著《“道德形上学”的开显历程——牟宗三精神哲学研究》，即将由中国社会科学出版社付梓。这是继《徐复观艺术诠释体系研究》一书由上海古籍出版社于2007年出版后，晚林所完成的又一部研究现代新儒学的专著。晚林给我寄来了书稿，希望我能为本新著写一序言。作为晚林当年的博士生导师，我看到自己的学生在毕业多年后继续保持求学时的雄心与毅力，努力从事高难度的学术研究并取得可喜的成果，当然有一种发自内心的高兴和欣慰。同时，作为这本新著的第一个读者，我在读过书稿后更感到书中所提出的一些问题，确实能够引起读者作进一步的思考。这些思考对于深入了解这本新著，对于进一步推进牟宗三研究和现代新儒学研究，都有着积极的意义。因此，在这篇序言中，除了表达自己的高兴和祝贺外，还想就这本新著谈谈自己初读之后的一点体会与思考。

一 这本新著的思路与问题

晚林的这本新著，从书名上一看便知，是对牟宗三的精神哲学进行研究。而“精神哲学”一词，尽管牟宗三自己也用过，但这里是在黑格尔哲学的意义上使用的。在书中第一章的开篇，晚林即指出：如果我们承认以儒家文化为主体的中国文化是一种内圣之学，则必须承认其由修养工夫而来的精神发展，亦必须承认黑格尔哲学的精神发展模式在研究中国文化中的价值与意义。牟宗三在他的著作中虽然提得最多的是康德，很少提及

黑格尔，但如果我们把他的哲学思想作一整体的把握，则黑格尔哲学的模式在其哲学思想中甚为显豁。

按照这一思路，晚林对牟宗三的精神哲学进行了发掘与阐释，指出牟宗三的哲学思想开展经历了一个螺旋上升的过程：由“综合的尽气之精神”以对人性的了解，进至“分解的尽理之精神”以对知性主体的确立，再归结到“综合的尽理之精神”以求得作为绝对知识的“圆教”和作为绝对道德的“圆善”。这一过程，如果借用黑格尔的精神哲学进路来看，也就是由“主观精神”而“客观精神”而“绝对精神”的过程。因此，晚林用“主观精神”、“客观精神”、“绝对精神”来说明牟宗三的精神哲学开展。他在书中以四、五、六章分论牟宗三的“主观精神”、“客观精神”、“绝对精神”，这与黑格尔在《哲学全书》第三部分《精神哲学》中以一、二、三篇分论“主观精神”、“客观精神”、“绝对精神”，显示出相似的架构。他希望通过这一进路与架构的相似性，来说明牟宗三的精神哲学开展，并进而在比较中揭示牟宗三与黑格尔在精神哲学上的同与异，从而揭示出牟宗三哲学的特质与创见。晚林的这一工作，可以说为牟宗三哲学思想研究，提供了一个新的视角，开辟出一个新的空间。

但这样一来，对牟宗三多少有些了解的读者，在阅读这本新著时，难免会提出这样的问题：牟宗三的哲学思想能够运用黑格尔的这一进路与框架来进行解读吗？因为按照人们对牟宗三的理解，他在西方哲学家中所瞩目者，是康德而非黑格尔。同时，在晚林的书中，也多处谈到了牟宗三对黑格尔的不满和批评。因此，这个问题可以说是阅读这本新著的一个关键性问题。

对于这个问题，晚林写作这本新著时就已经注意到了，并力图作出自己的思考与回答。在这本书的导论第六节“本书思路的合法性及其意义”中，即列举了三点理由来回答这一问题：一是精神现象学的方法是一种普遍的方法，并不是黑格尔哲学的独特的方法；二是牟宗三哲学由“一”而摄纳“多”，所体现的就是黑格尔精神现象学的方法；三是黑格尔哲学和康德哲学一样，也是一种主体主义哲学，这些都是牟宗三在强调道德心为唯一形上主体时最为重视的。晚林指出，基于这三点原因，依据黑格尔精神现象学的方法解析牟宗三哲学，不但可以于动态之流中全尽地展现牟宗三哲学之义理建构，而且可以更全面深入地理解当代新儒学之于中国文化的意义。

晚林在书中阐述的这些理由，着重从精神现象学的普遍意义上，说明了牟宗三与黑格尔在精神哲学上的相通性，当然有其合理性。因为在黑格尔早年的精神现象学中，已经包含了他的未来精神哲学的主要进路与框架。对于这个问题，贺麟有过具体的阐明。他认为，黑格尔的精神现象学可分为五个大阶段：一是意识，二是自我意识，三是理性，这三个阶段属于主观精神的三个环节；四是精神，即客观精神；五是绝对精神。这样一来，在精神现象学中实已提出了精神哲学中主观精神、客观精神、绝对精神三大阶段，也就是说：“《精神现象学》已经包含有作为《哲学全书》的一个环节的‘精神哲学’的主要轮廓。”^①因此，晚林的这些论证，言之有理，持之有故，是有合理性的。

但我感到，在这个问题上还可以作更深入一层的思考与阐发。这就在于：要说明牟宗三具有与黑格尔的精神哲学相类似或相近似的思路，还需要从牟宗三哲学思想的开展中和现代新儒学的思想谱系中找到答案。因此，在这篇序言中，我想着重谈谈这个问题，供读者诸君参考。

二 牟宗三哲学思想开展中的精神哲学转向

牟宗三哲学思想的开展，经历了一个由逻辑研究而进入知识论研究、再由知识论研究转向超越形上学研究的过程。只有在转向超越形上学研究后，牟宗三才进入了精神哲学探索，形成了自己的精神哲学。他在《五十自述》中曾谈到自己哲学思想的转向问题，说：“抗战而后，国家与个人之遭遇，种种动心忍性，从‘非存在的’领域打落到‘存在的’领域，使我正视生命，个人的与民族的，遂能转向‘精神哲学’这一方面。”^②在这里，他明确地使用了“转向‘精神哲学’”的提法，尤其值得重视。换言之，在牟宗三哲学思想的开展中确实存在着一个精神哲学转向问题。

对于这一哲学思想的转向，牟宗三作了进一步的回忆，指出这是在他完成《逻辑典范》和《认识心之批判》两书之后开始的。他说：“盖吾逻辑书中所想予以厘清者，惟是逻辑数学系统内部的问题，而此则纯是技术

^① 贺麟：《〈精神现象学〉译者导言》，《黑格尔哲学讲演集》，上海人民出版社2011年版，第131页。

^② 牟宗三：《五十自述》，鹅湖出版社1993年版，第113页。

的、形式的。由此再进而讲其主体方面的先验根据，一则弄妥此形式科学，一则建起纯形式的知性主体。此则与外界实际内容，毫无关系。即论者使之有关系，如罗素等人，吾亦提炼而清之。故此单纯形式主体之建立，即是撑开知识论之锁钥。而对于超越形上学问题，则顺康德路数，予以形式的划分，惟此形式划分所分出的超越形上学问题乃都是实际人生上所要求的具体问题，亦可以说是精神生活上的问题，道德宗教上的问题，既非纯形式的名数问题，亦非顺知识对象方面而起的概念思辨问题。”^①在他看来，由逻辑、知识论而转向超越形上学，这是一个由外而内、由形式主体而精神主体的过程。

牟宗三承认，自己哲学思想的这一转向，从西方哲学史上的康德和黑格尔那里获得了重要的启示。他说：“关于形上学，从知识对象方面去作概念的思辨与分解，乃是西方观解的外在形上学所从事，此为希腊哲人所开启，而由早期的自然哲学开其端。顺对象或存在分解为各种概念，因存在本有各种面相故，复顺各种概念相顺相违相融相抵而展开为各种系统。这些分解与系统并非无价值，但非真实形上学所以成立之本质的关键，亦非真实形上学之所以得究竟了义而可以圆满落实之所在。这些分解与系统不过是外部的枝叶，有待于被消化之零碎知解。如柏、亚（即柏拉图、亚里士多德——引者注）而后，中世纪的神学，近代大陆的理性主义（经验主义无形上学），当代受物理、生物、数理逻辑影响而出现的各种进化论、自然哲学、宇宙论、逻辑原子论等，俱不是真实形上学之本源的义蕴，只不过是顺关于对象的若干知识或观察而来的些猜测性的知解或形式的推证。真实形上学之本质的义蕴还是康德的进路为能契入。使吾人了解这些形上学之不中肯，乃正是康德之功劳。而由康氏之路所契入的真实形上学以及其究竟了义与究竟落实，却根本是精神生活上的事。因此，由只见形式的划分，必须进入具体的精察与感受。形式的厘清与划分是康德的工作，而具体的精察与感受则是黑格尔的精神哲学之所展示。”^②在他看来，只有通过康德、黑格尔，西方哲学才由以前的“观解的外在形上学”即“非真实形上学”进入“真实形上学”，从而真正进入对人的精神生活的反思。在这里，黑格尔的精神哲学对人的精神生活的反思，达到了

^① 牟宗三：《五十自述》，第110页。

^② 同上书，第110—111页。

“具体的精察与感受”，具有十分重要的意义。

因此，牟宗三对于黑格尔的精神哲学颇为重视，他说：“说到黑氏学之所以难懂，并非因其对于特殊之知解问题有若何工巧之逻辑思辨，如来布尼兹之所为，罗素之所为，甚至康德之所为，乃是因吾人精神根本不能相应故。吾人无精神生活，又不能当下收归于自己之生命而精察此精神生活之发展与实现，徒仍处于散文式的知性立场，将一切推出去视为外在的知解问题，而以知性猜测之，以习惯经验考核之，以形式逻辑衡量之，宜其对于黑氏之所说根本不能相应也。黑氏学直下是精神发展的事，直下是生命表现的事。他不是自下而上，就特殊之知解问题，一一予以工巧的形成与解决，而是直下就生命之表现而观其如何发展，如何实现。”^①在他看来，这种对人的内在的精神世界的关注与反思，正是黑格尔哲学的精彩处。他说：“这不是技术的事，问题的事（如存在主义者马赛尔之所说），而是超问题方面的直下肯定而予以展现的事。此中亦有问题，亦须要有智慧之技巧而予以畅通，但此问题不是知解上的技术问题，而是‘夫乾天下之至健也，德行恒易以知险’之‘险’的问题，‘夫坤天下之至顺也，德行恒简以知阻’之‘阻’的问题。险与阻须要克服而畅通之，但此畅通不是知解思辨的畅通，而是发展实现的畅通，予以说明亦是智慧之技巧，但不是形式逻辑之技巧，而是相应其发展实现而为辩证的技巧。这点最是黑格尔之精彩，亦可说是明心见性的事。”^②他还把亚里士多德的大体系与黑格尔的大体系进行了比较，认为：“亚氏是自然宇宙论的。黑氏则是精神哲学的，故顺亚氏之逻辑分解的，提升而为辩证之尽其曲，复进而益之以具体的普遍，在其自己，对其自己，以及‘在而对其自己’，主观精神，客观精神，以及绝对精神，等似奇特而实如理之词义。”^③由此来看，牟宗三对黑格尔的精神哲学主要是持肯定的态度，尽管他也说过不满和批评的话。

牟宗三对于黑格尔的精神哲学，不仅大力赞扬，而且予以了积极的吸取，使其成为自己哲学思想的有机组成部分。他把自己所建构的哲学体系称为“道德的形上学”，指出：“道德的形上学不但上通本体界，亦下开

① 牟宗三：《五十自述》，第111—112页。

② 同上书，第112页。

③ 同上。

现象界，此方是全体大用之学。”^① 而由本体界开出现象界，需要经过“知性之辩证的开显”^②。对于这里的“辩证”概念，他指出：这是“黑格尔意义的辩证，非康德意义的辩证”^③。这一开显包括了两方面的内容，一是外部的，一是内部的。从外部说：“人既是人而圣，圣而人（人而佛，佛而人，亦然），则科学知识原则上是必要的，而且亦是可能的，否则人义有缺。”^④ 从内部说：“要成就那外部地说的必然，知体明觉不能永停在明觉之感应中，它必须自觉地自我否定（亦曰自我坎陷），转而为‘知性’；此知性与物为对，始能使物成为‘对象’，从而究知其曲折之相。它必须经由这一步自我坎陷，它始能充分实现其自己，此即所谓辩证的开显。它经由自我坎陷转为知性，它始能解决那属于人的一切特殊问题，而其道德的心愿亦始能畅达无阻。否则，险阻不能克服，其道德心愿即枯萎而退缩。”^⑤ 对于克服险阻问题，他进而作了更多的说明，指出：“《易传》云：‘夫乾天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤天下之至顺也，德行恒简以知阻’。良知良能至简至易，然而它未始不知有险阻。知有险阻而欲克服之，它必须转为知性。故知险知阻中即含有一种辩证的申展。故其自我坎陷以成认知的主体（知性）乃其道德心愿之所自觉地要求的。这一步曲折是必要的。经过这一曲，它始能达，此之谓‘曲达’。”^⑥ 这一从内部说的“辩证的开显”，就是牟宗三提出的“良知的自我坎陷”。如果把牟宗三有关“良知的自我坎陷”的论说，与他对黑格尔的精神哲学的评价相比较，就可以清楚地看出，牟宗三确实从黑格尔那里吸取了思想资源。可以说，不了解黑格尔哲学思想，也就难以理解牟宗三的“良知的自我坎陷”。时下的人们往往对“良知的自我坎陷”各有理解而又不得要领，其中一个重要原因就在于不了解“良知的自我坎陷”与黑格尔哲学思想的内在联系。

通过上述论析，可以看到牟宗三哲学思想开展中的精神哲学转向，确实是与黑格尔哲学的启发和影响有着内在的联系。牟宗三具有与黑格尔的

① 牟宗三：《现象与物自身》，台湾学生书局1990年版，第40页。

② 同上书，第122页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第122—123页。

精神哲学相类似或相近似的思路，可以从这种联系中得到合理的说明。

三 现代新儒学思想谱系中的精神哲学传统

在现代新儒学开展中，精神哲学问题在牟宗三之前就已经提出。牟宗三哲学思想开展中的精神哲学转向，如果放在现代新儒学的思想谱系中，可以得到更清楚的说明。

关于这个问题，牟宗三曾经在《五十自述》的回忆中有所论及。他在谈到自己的精神哲学转向时说：“吾之转向这方面，亦并不是说：吾因而就去读黑氏哲学。吾一直并未正式去仔细读他，去一句一句研究他，乃是在师友之提撕与启迪中渐渐虽未正式研究他而却能知道他，嗅到他。”^①又说：“吾对于精神哲学之契入，君毅兄启我最多，因为他自始即是黑氏的。熊师所给我的是向上开辟的文化生命之源。关于这一骨干，光宋明儒亦不够，佛学亦不够。惟康德黑格尔之建树，足以接上东方‘心性之学’，亦足以补其不足。而环观海内，无有真能了解黑氏学者。惟君毅兄能之。此其对于中国学术文化之所以有大功也。”^②在这里，他虽然指出了“师友之提撕与启迪”对他认识黑格尔哲学的重要作用，但所明确提及并特别强调的，只是其友唐君毅的影响和启发，而没有涉及其他的人。

实际上，对牟宗三的哲学思想开展产生影响和启发的，还应当有当时在北京大学—西南联合大学—北京大学哲学系任教的贺麟。在现代新儒学开展中，正是贺麟最早把黑格尔的精神哲学引入其中，而使两者相结合。贺麟是一位立足于中西古今哲学交汇点上的哲学家，既致力德国古典哲学研究，又重视儒学在现代中国的新开展。对于儒学的现代复兴问题，他有自己的独特看法，强调必须吸取西方文化及其哲学的思想资源，并使之“儒化”。他说：“儒家思想是否复兴的问题，亦即儒化西洋文化是否可能，以儒家思想为体、以西洋文化为用是否可能的问题。”^③又说：“苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、康德、黑格尔的哲学与中国孔孟、老庄、程朱、陆王的哲学会合融贯，而能产生发扬民族精神的新哲学，解除民族文

① 牟宗三：《五十自述》，第113—114页。

② 同上书，第111页。

③ 贺麟：《儒家思想的新开展》，《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第6页。

化的新危机，是即新儒家思想发展所必循的途径。”^①正是这样，贺麟在20世纪40年代建构和阐发自己的“新心学”时，注意引入自己的黑格尔哲学研究成果，对黑格尔的精神现象学和精神哲学予以了特别的重视和研究。

贺麟在《中国哲学与西洋哲学》一文中，提出历史上的唯心论可以分为两派：一派为主观唯心论，注重心灵的自由创造，及自我的刚健本性。此派在西方以柏拉图、康德、费希特为代表，在中国以孟子、陆九渊、王阳明为代表。另一派为客观唯心论，注重宇宙秩序（“天理”、“天道”）的神圣性及自然与人生循其秩序的谐和性，认为宇宙人生都有其理想的精神意味和灵明的秩序法则，不偏于个人主观的愿望和私智。此派在西方以亚里士多德、斯宾诺莎、歌德、怀特海为代表，在中国以孔子、朱熹为代表。而黑格尔哲学则似有把这两派观点结合起来的趋势。他指出：“黑格尔尝自称其哲学为客观唯心论，但亦不免稍偏主观。”^②在这里，他力图打破把黑格尔哲学思想归结为客观唯心论的传统看法，而复活其黑格尔哲学思想中重视自我意识和主体精神的方面。

这方面很关键一点，是贺麟在《黑格尔理则学简述》一书中，对黑格尔哲学体系作了重新理解和阐释。他指出，按照一般研究者的看法，黑格尔哲学体系是由《哲学全书》的逻辑学、自然哲学、精神哲学三大部门构成，但这样一来就不免遭遇到两个困难：一个困难是，《哲学全书》以外的其他著作，特别是如精神现象学、法律哲学、历史哲学、宗教哲学等，在黑格尔哲学体系中所占位置无法得到合理解释，尽管这些著作不能包括在《哲学全书》三大部分之内，但又似不便排除在黑格尔的系统之外。另一个困难是，如以《哲学全书》三大部分代表黑格尔哲学的全部系统，则自然哲学失之太陋，精神哲学失之太简，均不能与逻辑学鼎立，遂使全系统中，除逻辑学外，其余两部分都太薄弱，易受人攻击而被动摇。这两个困难，同时带来了一个严重问题：“令人易于忽视他《哲学全书》以外的重要著作，特别是《精神现象学》。”^③因此，贺麟明确表示不主张以《哲学全书》代表黑格尔哲学的真正全系统。

① 贺麟：《儒家思想的新开展》，《文化与人生》，第8页。

② 贺麟：《中国哲学与西洋哲学》，《哲学与哲学史论文集》，商务印书馆1990年版，第129页。

③ 贺麟：《黑格尔理则学简述》，《黑格尔哲学讲演集》，第146页。

由此出发,贺麟提出了自己的理解和阐释,这就是统观黑格尔全部著作以求其全规模全系统的重点所在、精神所在,从而形成了一个理解和阐释黑格尔哲学的新系统,这个新系统表现为三个层层递进的环节:以“精神现象学”为全系统的导言,为第一环;以“逻辑学”(包括《大逻辑》、《小逻辑》)为全系统的中坚,为第二环;以“精神哲学”(包括《自然哲学》、《法哲学》、《历史哲学》、《艺术哲学》、《哲学史》等全部应用逻辑学)为全系统的发挥,为第三环。对于这三个环节,他作了进一步的说明:“这里所说的‘精神哲学’不单指《哲学全书》中的那一种著作,而且广义地指他讨论精神活动的各部分各方面的全部著作而言。在这广义的‘精神哲学’之下,即自然哲学亦可说是包括在精神哲学之内,因‘自然’乃代表精神之外在化,乃是顽冥化的不自觉的精神。至于心理学、道德哲学、政治哲学、法律哲学、历史哲学、艺术哲学、宗教哲学、哲学史等皆属于精神哲学之范围。照这样看来,则‘精神现象学’的特点是活泼创新,代表黑格尔早年自由创进的精神。‘理则学(即逻辑学——引者注)’的长处是精深谨严,代表他中期的专门艰深的纯哲学系统。‘精神哲学’的长处是博大兼备,代表他晚年系统的全体大用,枝叶扶疏。”^① 总之,这种理解和阐释的长处有三点:“1. 在注重《精神现象学》一书在黑格尔系统中的重要地位。2. 在指给自然哲学在黑格尔系统中应得不重要的地位。3. 在显示出黑格尔的精神哲学内容之博大丰富,且把黑格尔生平的重要著作(除了早年的几篇论文)都包括在内。”^②

贺麟对黑格尔哲学体系的这一理解和阐释,不仅对黑格尔哲学研究有着重要意义,而且对现代新儒学开展也有着重要启示。这种启示性在于:现代新儒学的开展,应当注重自我意识和主体精神的生成与开展,以心学作为主要路向;在此同时,必须注意把心学与理学结合起来,使“理”通过“心”来开展,不是离开主体活动的概念推演,使“心”受到“理”的指导,不是盲目的自我意识流行。因此,在《近代唯心论简释》一书中,贺麟强调他所要建构的“新心学”,讲的是不同于“心理的心”的“逻辑的心”,这种“逻辑的心”是一种“心即理也之心”。他说:“逻辑意义的心,乃一理想的超经验的精神原则,但为经验、行为、知识

① 贺麟:《黑格尔理则学简述》,《黑格尔哲学讲演集》,第146—147页。

② 同上书,第149页。

以及评价之主体。此心乃经验的统摄者，行为的主宰者，知识的组织者，价值的评判者。自然与人生之可以理解，之所以有意义、条理与价值，皆出于此心即理也之心。”^①这种“心”与“理”的统一，强调“心即理也之心”，正是贺麟的“新心学”的基本特点。

在这个意义上，贺麟认为“新心学”又可以称为“精神哲学”。他说：“所谓精神哲学，即注重心与理一，心负荷真理，理自觉于心的哲学。”^②在他看来，“精神”也就是“心即理也之心”，体现着“心”与“理”的统一。他说：“精神就是心灵与真理的契合。换言之，精神就是指道或理之活动于内心而言。也可以说，精神就是为真理所鼓舞着的心（Spirit is mind inspired by truth）。”^③又说：“精神也就是提高了、升华了，洋溢着意义与价值的生命。精神亦即指真理之诚于中，形于外，著于生活文教，蔚为潮流风气而言。简言之，精神是具体化、实力化、社会化的真理。”^④这就明确地提出了现代新儒学开展中的精神哲学问题。

从“心即理也之心”出发，贺麟在《当代中国哲学》一书中对熊十力的“新唯识论”和冯友兰的“新理学”都有所批评，认为熊十力的心学缺乏理学的内涵，冯友兰的理学又无心学的精神。他说：“讲程、朱而不能发展至陆、王，必失之支离；讲陆、王而不能回复到程、朱，必失之狂禅。”^⑤贺麟与熊十力虽然都属于现代新儒学的心学路向，但严格地说，他们对于“心”的理解是有所区别的：贺麟更重视“心”的理性、理想的一面，熊十力更重视“心”的生命、创造的一面。他们从不同侧面对“心”的内涵进行了发挥。而早期唐君毅，因为重视吸取黑格尔的哲学思想，得到贺麟的相当高的评价。他说：“唐君毅先生不仅唯心论色彩浓厚，而他的著作有时且富于诗意。他写成了一部巨著，叫做《人生之路》，全稿恐怕将近六十万言。就我所读到的业已发表的几篇如《自我生长的途径》、《道德自我之建立》及《辨心之求真理》诸篇，确是为中国唯心论哲学的发展增加了一股新力量。”^⑥对于这些篇章中所呈现的黑格

① 贺麟：《近代唯心论简释》，上海人民出版社2009年版，第3—4页。

② 同上书，第4页。

③ 同上书，第195页。

④ 同上书，第195—196页。

⑤ 贺麟：《五十年来的中国哲学》，商务印书馆2002年版，第33页。

⑥ 同上书，第46页。

尔哲学因素，贺麟十分重视，作了进一步的分析予以显发，指出：“他讨论自我生长之途程，多少有似黑格尔《精神现象学》的方法，将自我发展分作十大阶段。由凡人之心境起始，发展到由凡人至超凡人以上之心境。对于科学家、艺术家、道德家、尼采式的超人、印度式的神秘主义者的心境，均加以阐述描画，最后归到中国式儒者的襟怀，他称为‘悲悯之情的流露与重返人间’。足见他的企向了。”^①又指出：“在《道德自我之建立》里，他首先指出道德生活之本质为自觉的自己支配自己，以超越现实自我。继进而追溯道德自我在宇宙中的地位。他指出心之本体之存在及其真实至善即是道德自我的根源，且说明心之本体即现实世界之本体。最后，讨论精神或心之本体之表现于生活文化的各方面，以明人性之善及一切生活皆可含有神圣之意义。可以说是代表一种最富于玄学意味的理想主义的道德思想。”^②还指出：“在《辨心之求真理》一文里，……他承认有‘绝对真理’，且认‘绝对真理不在心外’。但他复指出：‘所谓绝对真理即存于相对真理之和諧贯通间。相对真理之融化，相对真理之彼此互为根据，即绝对真理之内容。’似亦含有黑格尔认绝对为最后、最高、圆融和谐集大成之系统之意。”^③这些论述表明，贺麟对于早期唐君毅有相当的同调之感。20世纪80年代，贺麟写了《唐君毅先生早期哲学思想》一文，对两人的哲学思想作了进一步比较，说明自己过去的思想与早期唐君毅思想的契合之处。这篇文章收在贺麟著《哲学与哲学史论文集》中。

贺麟所主张的“心即理也之心”的“精神哲学”，构成了现代新儒学开展的一个重要环节。此后，唐君毅讲“生命存在”与“心灵境界”、牟宗三讲“心体”与“性体”，都在于强调“心即理也之心”。牟宗三对此有过明确的说明。他在谈到“良知”时说：“良知明觉自具有康德所说的‘良心’之意义与作用，但它不只是一‘感受的能力’，它同时亦是道德底客观根据。它是心，同时亦是理。这样，道德始能贞定得住，而又是挺拔有力的，而又可以具体实现的。我们可就康德的分析，再作进一步的分析，把这‘心理是一’底概念作出来。”^④又说：“良心上提而与自由意

① 贺麟：《五十年来的中国哲学》，第46页。

② 同上书，第46页。

③ 同上书，第46—47页。

④ 牟宗三：《现象与物自身》，第66页。

志为一，它是道德底主观条件同时亦即是其客观条件。此时之良心不再是材质的，而同时亦是形式的，因为它就是理性。它同时是心，同时亦是理。因此，它不再是与超越为对的只是形而下的，只是‘气之灵’的。只有这样的‘心理为一’，智的直觉始可能。”^① 这里的“心理是一”、“心理为一”，都具有“心即理也之心”的意味，明显地反映出贺麟的“新心学”所投下的深刻影响。因此，牟宗三所说的“师友之提撕与启迪”，除了唐君毅，还应当有贺麟。

通过以上论析，可以看到现代新儒学思想谱系中存在着精神哲学传统，对牟宗三哲学思想开展中的精神哲学转向产生了影响。牟宗三具有与黑格尔的精神哲学相类似或相近似的思路，亦可以从这种传统及其影响中得到合理的说明。

总之，从上述这些体会与思考中可以得出结论：不论是从牟宗三哲学思想的开展中，还是从现代新儒学的思想谱系中，都能看到牟宗三具有与黑格尔的精神哲学相类似或相近似的思路。这就回答了对牟宗三的哲学思想能否运用黑格尔的这一进路与框架来进行解读的问题。我想，在了解了这一问题之后，读者就能够更好地来阅读晚林的这部新著了，并会在这部新著中读出新意、有所收获。

2013年8月21日于武汉大学

^① 牟宗三：《现象与物自身》，第67页。

目 录

序	李维武 (1)
导论 牟宗三的哲学观与精神之展开	(1)
一 从中国哲学的合法性问题看哲学的本质及精神的展开	(1)
二 哲学之所以为哲学的判准：哲学原型及其间架	(3)
三 现象界：中国没有知性形态的系统哲学	(5)
四 本体界：中国有最高形态的哲学	(10)
五 从牟宗三的哲学观看精神哲学的开显方向	(13)
六 本书思路的合法性及其意义	(15)
第一章 无限心作为牟宗三精神哲学的形上实体	(21)
一 作为精神实体的“无限心”的形上推述与证成	(22)
二 无限心、道德的形上学及哲学原型	(33)
三 无限心、人的无限性与绝对精神的实现	(42)
第二章 牟宗三精神哲学展开的方法论反省	(56)
一 精神的表现与辩证的综合	(58)
二 一心开二门与“良知坎陷”说	(67)
三 圆教与非分别说	(74)
第三章 牟宗三论精神发展三阶段：尽材、尽理与尽性	(83)
一 西方哲人对生命精神之理解及其限制	(84)
二 牟宗三对精神发展三阶段的觉识与反省	(94)