

## 牟宗三的哲学理路再探

陈清春, 蒋丽英

(山西大学哲学学院, 山西太原, 030006)

**摘要:** 自牟宗三以中国传统哲学消化康德、黑格尔理论并建构自身哲学体系以来, 学界便在其哲学理路的判定上产生了诸多争论。结合牟宗三整个哲学体系的建构历程, 以明物之存在为理论主线, 以两层存有论的根本预设(现象与物自身的超越区分、人虽有限而可无限)为判定依据, 可以发现牟宗三哲学体系中存在两种儒家式的论证理路: 一是阳明心学式的主体一元论理路, 二是《中庸》《易传》式的道气二元论理路。由于无限心与道、有限心与气之间皆不为一、不是一, 且两种理路论证物之如何存在的具体方式也存在着差异, 因而这两种明物之存在的儒家理路不仅在根本上是不同的, 而且使得牟宗三所要建构的圆融为一的哲学体系面临着内部分裂。

**关键词:** 牟宗三; 明物之存在; 哲学理路; 主体; 道气

**中图分类号:** B261

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1672-3104(2025)04-0011-10

在综合消化、会通中国儒释道传统与西方哲学理论的基础上, 牟宗三逐步建立了自己的哲学体系, 但学界在其哲学理路的判定上产生了诸多争议。就牟宗三对西方哲学理论的借鉴而言, 学界产生了牟宗三哲学是康德式的还是黑格尔式的理路之争<sup>①</sup>; 就牟宗三以儒家传统这一中国哲学之主流为其理论底色和根基而言, 学界则出现了牟宗三哲学在儒学内部特别是宋明儒学派系上的理路之争<sup>②</sup>; 就牟宗三思想中的判教理念而言, 学界亦存在着牟宗三哲学在儒、释、道、耶四家之间特别是儒家内部理论派系上的圆教之争<sup>③</sup>。

仔细分析学者们判定牟宗三哲学理路的具体做法, 可以看到大部分学者都是以心体、性体、一心开二门、良知坎陷等概念为判定依据的。就牟宗三哲学理路的发展历程而言, 心体、性体是《心体与性体》一书的主题和核心概念。此后, 《智的直觉与中国哲学》《现象与物自身》和《圆善论》等重要著作虽然还继续使用心体、性体概念, 但已不再是牟宗三论述之重心。如在《现象与物自身》一书中, 牟宗三在表示道德本体或形而上实体时所用的概念便基本上是王阳明的良知或知体明觉, 心体和性体概念已甚少使用。因而只以心体与性体概念为判定依据并不足以概括、断定牟宗三的整体哲学理路。就一心开二门和良知坎陷说(存有论意义上)而言, 其在牟宗三哲学体系中具有非常重要的理论地位和影响。但正如李明辉所说, “牟先生借用‘一心开二门’的间架, 是为了说明康德底‘现象’与‘物自身’之区分”<sup>[1](20)</sup>, 为此一心开二门同样不能作为最直接、最充分的依据来判定牟宗三哲学的根本理路。此外, 对于存有论意义上的良知坎陷, 虽然其中的思想内涵在一些学者看来是康德或黑格尔思想印记的鲜明体现, 但是从两层存有论的架构和具体内容来看, 牟宗三是先行提出了现象与物自身的超越区分和人虽有限而可无限这两个存有论的根本预设, 然后为了将这两个根本预设以及由此而来的无限的本体界存有层和有限的现象界存有层衔接起来, 才提出的良知坎陷说。因而就逻辑顺序和理论

收稿日期: 2024-11-19; 修回日期: 2025-03-15

基金项目: 国家社会科学基金后期资助项目“居仁由义: 儒家心学伦理的现象学研究”(19FZXB027)

作者简介: 陈清春, 男, 河南汝州人, 哲学博士, 山西大学哲学学院教授, 主要研究方向: 中国哲学; 蒋丽英, 女, 河南商丘人, 山西大学哲学学院博士研究生, 主要研究方向: 牟宗三哲学, 联系邮箱: 2290543758@qq.com

叙事之先后而言,其也不能作为最直接、最充分的依据对牟宗三哲学的根本理路进行判定。

既然以心体、性体、一心开二门、良知坎陷等概念为依据判定牟宗三的整体哲学体系存在着一定的问题,且牟宗三在融摄、转化诸理论之核心概念以建构自己的哲学体系时采用了“依法不依人,依义不依语”“称理而谈”的解经方式,在其文本之关键处更是大量使用了“实说”“虚说”“圆顿表示”“分解表示”“主观地说”“客观地说”等稍显诡谲的诠释术语,那么上述研究只以单个概念或理论作为依据判定牟宗三哲学理路的做法则既不全面,也无法从根本上把握得住。基于此种情况,我们可以说当下学界在牟宗三哲学理路的判定上还存在着可深入的空间,问题是我们到底应如何把握牟宗三纷繁复杂的理论体系及其中的哲学理路。

## 一、以“明物之存在”为旨归的预设

每一个哲学体系都有其建构目的,牟宗三的理论也不例外。剖析牟宗三哲学体系的建构过程,可以看到其间贯穿着一条明确且清晰的主线,即落脚点都在于如何明物之存在上。牟宗三在《心体与性体》中区分道德的形上学与道德之(底)形上学时说:“此一‘道德的哲学’即涵一‘道德的形上学’。此与‘道德之(底)形上学’并不相同。此后者重点在道德,即重在说明道德之先验本性。而前者重点则在形上学,乃涉及一切存在而为言者。”<sup>[2](11)</sup>在《现象与物自身》中,他指出:“‘道德的形上学’云者,由道德意识所显露的道德实体以说明万物之存在也。”<sup>[3](80)</sup>在《圆善论》附录部分对存有论一词进行概念界定时,他亦强调中国传统的存有论“兴趣单在就一物之存在而明其如何有其存在,不在就存在的物而明其如何构成”<sup>[4](259)</sup>。牟宗三在《心体与性体》《现象与物自身》和《圆善论》这三部代表性著作中都强调了自身所建构的哲学体系之重要目的是明天地万物之存在,心体、性体、良知坎陷、一心开二门等概念也都是围绕这一目的而展开的,那么明物之存在就是贯穿牟宗三哲学体系的理论主线。因此,在牟宗三的理论视域之下,以明物之存在这一理论主线为切入点,结合其思想发展历程,确定充分的判定依据,并在此基础上对牟宗三如何明物之存在的相关解释材料进行分析和论证,庶几能够更加深刻地揭示牟宗三哲学中所蕴含的根本理路。

既然牟宗三建构其理论体系时是以明物之存在为主线的,且心体、性体、一心开二门、良知坎陷等概念都无法完全涵盖其哲学体系,那么随之而来的一个问题便是以何为依据才能充分且全面地把握住这一主线,进而判定牟宗三明物之存在的哲学理路。

在《现象与物自身》一书的序言中,牟宗三自叙其在写作《认识心之批判》一书时尚未参透康德所言的现象与物自身之分别这一最高、最根源之问题的重大意义。在译述康德著作的过程中,他开始正视这一重大意义,并会合中国哲学传统与康德哲学,见到康德哲学之不足、中国哲学传统之意义与价值以及其时代之使命与新生,最终将四十余年所思、所学、所知消化并系统陈述为《现象与物自身》一书以及两层存有论这一继承道德形上学理论而来的更加成熟之体系<sup>④</sup>。在此书之开篇,牟宗三判定现象与物自身的超越区分和人之有限性是整个康德哲学体系的根本预设。随之,他在借鉴前一预设和改造前一预设为人虽有限而可无限的基础上搭建起了其哲学体系的本体论部分——两层存有论体系。就现象与物自身的超越区分而言,牟宗三认为这是康德哲学最高而又最根源的洞见,并以中国传统哲学为标准对此洞见展开了具体说明。他说:“对无限心而言,为物自身;对有限心而言,为现象。”<sup>[3](14)</sup>对于无限心,牟宗三认为其是唯一的形而上实体,并表示:“此实体,我们直接名之曰知体、心体或性体……知体是就良知明觉说,良知本身就是体。心体是就此良知明觉即是吾人之‘本心’说,此本心本身就是体。性体是就此知体心体就是吾人所以为道德的存在之超越的根据。”<sup>[3](56)</sup>“直接由道德意识所呈露的道德实体有种种名……虽有种种名,而今特愿就阳明所言之知体明觉而言之。”<sup>[3](367)</sup>此即

表明虽然形而上实体就是心体与性体,但在《现象与物自身》中,心体与性体已被整合到知体明觉这一核心且更加全面普遍的概念中了。加之由于良知坎陷说是超越区分预设下的构成内容,一心开二门只是牟宗三以《大乘起信论》说明此超越区分的理论借鉴资源。因而,相较之下,现象与物自身的超越区分既在内容上包含了这些概念,同时在理论架构的逻辑层次上其作为存有论的预设又比这些概念更为根本。

在《心体与性体》一书中,牟宗三提出儒学这一“成德之教”的本质就是“于吾人有限之个体生命中直下能取得一永恒而无限之意义”<sup>[5](208)</sup>,且“成德之教”作为一道德哲学亦包含涉及一切存在而言的道德形上学<sup>⑥</sup>,因而人虽有限而可无限可被视作《心体与性体》中的道德形上学之根本底色。此外,牟宗三在《现象与物自身》开篇说明康德哲学的两个根本预设时提出:“康德的《纯粹理性之批判》,甚至其哲学底全部系统,隐含有两个预设:(1)现象与物自身之超越的区分。(2)人是有限的存在(人之有限性)。第一预设函蕴(implies)第二预设,第二预设包含(includes)第一预设。是则第二预设更为根本。”<sup>[3](3)</sup>在这里,牟宗三认为两个预设的关系是第一预设隐含着第二预设,而第二预设是第一预设即现象与物自身之所以存在着超越区分的前提。虽然在后续论证过程中,牟宗三通过对各方面的分析认为康德的第二预设不能稳定得住第一预设,并将第二预设改造为人虽有限而可无限,但是他没有改变这两个预设之间的从属关系,人虽有限而可无限依然是两层存有论这一成熟体系的更为根本之预设。

对于这两个根本预设,牟宗三有着极高的评价。他说:“对无限心(智心)而言,为物自身;对认知心(识心,有限心)而言,为现象。由前者,成无执的(本体界的)存有论。由后者,成执的(现象界的)存有论……就哲学言,是两层存有论,亦曰实践的形上学。此是哲学之基型(或原型)。”<sup>[3](序 12)</sup>由于两层存有论的两个根本预设既是牟宗三综合消化其四十余年所学、所知而得的一比较妥帖之综述,又被看作康德与中国传统儒释道三家所共有之哲学原型,所以现象与物自身的超越区分和人虽有限而可无限这两个构成两层存有论体系的根本预设便可作为判定牟宗三“明物之存在”的哲学理路之充分依据。

## 二、阳明心学式的主体一元论理路

通过上述分析,我们确定了牟宗三的哲学体系是以明物之存在为主线,以现象与物自身的超越区分和人虽有限而可无限这两个预设为根本架构的。那么,牟宗三到底是如何明物之存在的呢?首先,对于存有论中超越的、形而上的唯一本体、实体,虽然有乾道、太极、仁体、诚体、神体、知体、意体、独体等诸多称谓,甚至在《心体与性体》中,牟宗三还尤为推崇心体、性体、道体这三个概念,但是到了《现象与物自身》这里,他则明确指出:“直接由道德意识所呈露的道德实体有种种名……虽有种种名,而今特愿就阳明所言之知体明觉而言之。”<sup>[3](367)</sup>在具体分析儒家如何言无执的存有论时,牟宗三还直接表示:“言及儒家的‘无执的存有论’,则当集中于阳明所言之‘知体明觉’而言之。本书开始由道德的进路展露本体,本即是依阳明而言的。”<sup>[3](366)</sup>其次,对于物之存在,牟宗三虽然有对无限心而言为物自身、对有限心而言为现象的概括性纲领,但在具体诠释的过程中,其也多使用阳明心学中的知体明觉与意念概念加以诠释。如:“于智的直觉中,物如如地呈现即是物以‘在其自己’之身份而存在,此即是物之自在相……其自在也,是源于知体明觉之呈现之即创生之,故其自在是内生的自在,不与知体明觉为对也。”<sup>[3](85)</sup>又有:“意念在感性的经验层上的活动,因涉及外物,必有其内容。此内容即是阳明所谓‘意之所在或所用为物’也。”<sup>[3](367)</sup>简而言之,牟宗三认为物自身层面的在其自己之物的存在是由知体明觉之智的直觉呈现之、创生之,现象层面的经验外物之存在则是由意念为之。据此,我们便可说牟宗三明物之如何存在的做法是一种阳明心学式的论证理路。由于牟宗

三在建构自身存有论体系时所采取的是以中国传统哲学融摄西方理论的路径,所以 we 还可将此论证理路放置西方哲学视域下进一步加以分析。

在西方近代哲学的发展中,主体和客体的认识同一性问题逐渐被大家所重视。到康德这里,他翻转了对象和认识的位置,颠覆了传统认识论中所说的主体之认识要符合客观对象的思维方式,并在考察人类感性中的先天认识形式和知性所提供的诸范畴之基础上,确定了普遍必然的知识是要建立在主体的先验认识框架之上的。对于康德所作的哥白尼式革命,人们通常从一般哲学史的视角将之归结为一种认识论意义上的转向。但是除了认识论向度上的解释之外,海德格尔则挖掘出了其中所内蕴着的存在论向度。他说:“形而上学的奠基在整体上就叫存在论的内在可能性的开显。这就是在康德‘哥白尼式的转向’〈Kopenikanischen Wendung〉的标题下总被误解的东西的真实意义。”<sup>[6](8)</sup>也就是说,海德格尔认为康德所进行的哥白尼式革命不仅具有认识论的意义,其更真实的意义还在于存在论的开显。康德不是只简单地颠倒了所谓主体与客体、认识与对象的关系,也不是要确立关于客体对象的知识,而是要为主体与客体、认识与对象之间的符合关系提供存在论层面上的依据和支撑,同时揭示出客体对象之存在的先天根据。

在《纯粹理性批判》中,康德所进行的哥白尼式革命以及对先验哲学的探讨都建立在现象与物自身的超越区分之上。康德大体上将存在对象分为现象与物自身,物自身不是人类能够认识的对象,现象则是人类能够认识的对象。对于这一超越区分,牟宗三甚为重视,将其视作康德《纯粹理性批判》甚至其整个哲学系统的一个根本预设,并在此基础上建构了他自己的两层存有论体系。在论述现象与物自身的超越区分以及由此而形成的两层存有论时,牟宗三同样是从存在论的角度进行解读和建构的。如在解释康德所作的知性分解即其执的存有论时,他便将其视作一种“就现象之存在而言其可能性之条件”<sup>[4](259)</sup>的内在存有论。在陈述中国传统的存有论即其无执的存有论时,他亦指出此存有论之旨趣是“就存在着的物而超越地(外指地)明其所以存在之理”<sup>[4](259)</sup>。总之,就现象与物自身的超越区分而言,牟宗三同康德一样都是在存在论层面探讨物之存在的何以可能问题。

牟宗三除了重视康德现象与物自身之超越区分中的存在论意义之外,还特别重视其中的主观义。在《康德与形而上学疑难》中,海德格尔转译了康德逝世之后所发表遗稿中的一段关于现象与物自身之区别的论述:“物自身与现象概念之间的区别不是客观的,而是单纯主观的。物自身不是另一个客体,而是对这同一个客体之表像的一种不同(方面)的关联。”<sup>[6](29)</sup>这段话引起了牟宗三的极大关注,他将之翻译为:“物自身之概念与现象之概念间的区别不是客观的,但只是主观的;物自身不是另一对象,但只是就着同一对象而说的表象之另一面相。”<sup>[3](14)</sup>依以上之翻译,我们可说康德所谓物自身与现象之间的主观义区别即意味着现象与物自身并不是指称两个不同的认识对象或客观存在事物,而是指同一事物在不同的主体作用下所表现出的不同存在面相。

对于康德的这一观点,牟宗三还说:“同一物也,对有限心而言为现象,对无限心而言为物自身,这是很有意义的一个观念,可是康德不能充分证成之。”<sup>[3](15)</sup>经过分析,牟宗三认为康德不能充分证成的原因是他只将无限心放置在了上帝那里,以至于人类对于有价值意味的物自身不能有清楚而确定的认识。因而为了保住现象与物自身的超越区分,牟宗三便否定了对于有限人类而言不可知的上帝这一无限主体的存在,且依据中国哲学中人可展露出无限心的传统,将康德“同一物也,对上帝而言,为物自身;对人类而言,则为现象”的观点改造为“同一物也,对有限心而言为现象,对无限心而言为物自身”,并以此建立了自己的两层存有论体系。虽然康德认为现象与物自身的超越区分是主观的,但是由于物自身是对于不可知的上帝之主观而言的,真正被有限人类之主观构造出来的只有现象,因而胡塞尔批评康德“并没有深入研究按照意义和有效性构造一切存在物的绝对主观性”<sup>[7](240)</sup>。相比较而言,牟宗三坚持了康德所说的物自身与现象之间的区别不是客观而是主观的这一核心观念,同时又将无限心的归属放置在了有限人类之上。这样一来,在明物之如何存在上,虽然牟宗三的论述毋庸置疑

带有强烈的康德式色彩,但鉴于牟宗三对无限心之归属进行了改造,使得一切存在之物都由心这一人之主体性建构出来,我们便可说牟宗三的主体性是一种更为彻底的主体性,牟宗三以心言物之存在的诠释理路是一种主体一元论的哲学理路。

### 三、《中庸》《易传》式的道气二元论理路

依牟宗三对于现象与物自身的超越区分和人虽有限而可无限的逻辑关系所言,后者相较于前者更为根本,所以接下来我们可以从人虽有限而可无限这一最根本预设出发,探讨其中所隐含的明物之存在之理路。由于人虽有限而可无限这一预设同样是牟宗三在《心体与性体》中所提出的“成德之教”及所包含的道德形上学之根本底色,所以要分析此预设中所隐含的哲学理路,可先从此书中的相关材料入手进行具体分析。

在《心体与性体》涉及一切之存在的论述中,牟宗三特别重视“於穆不已”的天道、道体创生万物之存在的作用。他说:“故就统天地万物而为其体言,曰形而上的实体(道体 Metaphysical reality),此则是能起宇宙生化之‘创造实体’。”<sup>[2](37)</sup>由于道体是能起宇宙生化的创造实体,因而牟宗三还经常使用创生一词<sup>⑥</sup>。对于“生”字,他解释说:“生者实现义,‘使然者然’义,故天道、仁体,乃至虚体、神体皆实现原理也,皆使存在者得以有存在之理也。”<sup>[2](397)</sup>此即表明道体、天道、仁体、神体等形而上的实体即是使得宇宙万物得以生成存在的根据。在点出道体是创生、创造之根据后,牟宗三还借程颢之语就道体创生万物之存在的具体过程进行了相关论述<sup>⑦</sup>。程颢有言:“天地之大德曰生。天地氤氲,万物化醇。”<sup>[5](124)</sup>牟宗三解释为:“天道‘於穆不已’之生德引生阴阳之气之生化,而亦即由此气之生化而见‘於穆不已’之生德。‘天地氤氲,万物化醇’,即阴阳之气之生化也。此云天地以气言。实际在生者化者是形气之事,而天道之生德则是所以神妙之者。阴阳之气之氤氲生化即结聚而为个体。此即本体宇宙论地成其为一个体之存在也。”<sup>[5](126-127)</sup>由此,我们还可说“於穆不已”的天道生德引生阴阳之气的结聚变化所成的乃是一本体宇宙论的存在物。

除了道体所创生的本体宇宙论的存在,牟宗三在《心体与性体》一书中还提到了另外一种与之不同的存在。他说:“‘阴阳气也’,是形而下者……阴阳气化是实然的存在,有存在有不存在(有生灭变化)。”<sup>[2](74-75)</sup>对于形而下的阴阳之气所生化而成的实然存在,牟宗三还经常使用现实的、经验的、现象学的、物理的、自然的等词语进行描述,以示其与本体宇宙论之存在的不同。如,“而现实之个体生命,即有其气与质之结聚上之种种差别,此盖是现实存在上之物理地必然的,而亦是自然的。依中国古语说,即是气化上之必然的与自然的。”<sup>[5](72)</sup>“依本体宇宙论的直贯顺成之模式说,‘生’字所表示的‘个体存在’是宇宙论地说的存在……依经验主义的模式说,‘生’字所表示的‘个体存在’是现象学地说的存在。”<sup>[5](126)</sup>

由上可以看到,在《心体与性体》一书中物之存在状态被牟宗三分为两种:一种是道体所创生的本体宇宙论的存在物,一种是阴阳气化所成的经验的、物理的、现象学的实然存在物。在后来的《现象与物自身》一书中,牟宗三虽处处以现象与物自身的超越区分言物之存在,但其中亦有以道气二分言物之存在的说法。如在解释知体明觉时,他说:“道德的实体同时即是形而上的实体,此是知体之绝对性……绝对性者其本身即‘乾坤万有之基’也,亦即王龙溪与罗近溪依《易传》‘乾知大始’所说之‘乾知’也。阳明说良知是乾坤万有之基,意即天地万物之基。《易传》说‘乾知大始’,是以天之乾健之德(即生德)作为万物之大始,即由之以创生万物也。”<sup>[3](80)</sup>知体明觉的绝对性是道体,那么道体及其所创生的万物自然是本体宇宙论的存在物。“它似是广义地说的材质的,而不是形式的;它在

存有上似乎亦是属于朱子所说的‘气之灵’的，因此，它是形而下的，不是形而上的(依康德的词语说，不是超越的)。”<sup>[3](58)</sup>在分析康德良心概念的存有时，牟宗三将其视为材质的，并归属于朱子所言的形而下的气之灵，那么与其同为形而下的、材质的存在物便也可归属于气。在《圆善论》一书中，牟宗三更是有多处明显的以道气二元划分存在物的论述：“知天即是默契那‘於穆不已、生物不测’之道体(形而上的绝对实体)。践仁成德必函通契于这形而上的实体——这涉及一切存在的存有论的原理，这本体宇宙论的原理。”<sup>[4](236)</sup>“而存在(现实的存在)是属于‘物理的自然’的……物理的自然有其自身之因果，此曰自然因果，亦曰机械的因果，用理学家的词语说，此是属于‘气’的。”<sup>[4](176)</sup>

既然本体宇宙论的存在物由道体创生，经验的、现象的、实然的存在物是由气结聚所成，那么人虽有限而可无限这一预设中所示的明万物存在的论证理路便与上节所述的阳明心学式的主体一元论理路有所不同。由于宇宙万物的不同存在状态是因道和气两种不同的因素分而成之，因而我们可依此将这一明物之存在的理路称为道气二元论的理路。此外，由于人虽有限而可无限是牟宗三依据儒家道德哲学改造康德乃至整个西方有限是有限、无限是无限之传统而来的，因而在此我们便可就牟宗三在儒家内部理路上的争议进行分析。

由上文之论述，可以看到牟宗三特别重视天道或道体创生万物的作用。就天道或道体在儒学不同派别中的理论位置而言，牟宗三认为象山与阳明一系虽是纵贯系统，但纯是孟子学，只是一心之朗现、申展和遍润，“对于客观地自‘於穆不已’之体言道体性体者无甚兴趣，对于自客观面根据‘於穆不已’之体而有本体宇宙论的展示者尤无多大兴趣。此方面之功力学力皆差”<sup>[2](43)</sup>。虽然伊川朱子系涉及天道或道体，但是牟宗三认为此系是横摄系统，且“惟自伊川开始，承其老兄之言理或天理，遂将道体性体只简化而为一‘理’字……道体性体只成这个‘存有’义与‘所对’义之‘理’字。此显然已丧失‘於穆不已’之道体、实体义，亦丧失原初言性体之实意”<sup>[2](72-73)</sup>。因而，我们可说象山阳明系和伊川朱子系在道体上即与道气二元论之理路存在着一定的区别。如此一来，道气二元论的理路可归属于何种儒家之理论呢？在依据先秦经典言儒家传统义理之本质时，牟宗三明确指出《中庸》《易传》之论述中便蕴含着天道或道体妙化、创生万物的意味。他说：“后乎孔子之《中庸》即视天为‘为物不贰、生物不测’之创生实体。”<sup>[2](22)</sup>对于《易传》的“乾道变化，各正性命”一语，牟宗三认为道体“虽是一创生的实体，虽是不已地起作用，而其自身实无所谓‘变化’。‘变化’者是带着气化以行，故假气化以显耳。变化之实在气，不在此实体自身也”<sup>[2](31)</sup>。因而，在牟宗三的儒家分系视域下，我们便可确认人虽有限而可无限这一预设中所含的以道、气创生物之存在的理路实质上是对《中庸》《易传》之义理的继承<sup>⑧</sup>。

#### 四、两大理路的不能“圆融”

在《现象与物自身》中，牟宗三对儒释道以及康德思想进行了理论上的判定。儒家作为中国传统哲学之主流因能独显道德意识以成己成物而为正盈，佛教与道家因只遮显空无以求灭度或求自得而为偏盈，康德则因不承认人可有智的直觉则近于正盈而未至<sup>[3](382)</sup>。在《圆善论》中，虽然儒释道三家皆涉及万物之存在而为存有论的纵贯系统，但牟宗三又以有无创生性将儒家和佛老分别视作纵贯纵讲的大中至正之圆教和纵贯横讲的偏虚之圆教<sup>[4](253)</sup>。就诸家观点之判定、体系之架构以及明物之存在这一根本主线而言，即便融摄了康德、会通了偏盈，牟宗三哲学体系的根本理路由于其始终视儒家为理论主干和真正圆教，因此依然可将其归属为儒家式的。此外，以现象与物自身的超越区分和人虽有限而可无限这两个存有论的根本预设为依据，我们亦可以看到上文所分析的两种明物之存在的根本理路在内容和形式上俱显示出明显的儒家义理范式：现象与物自身的超越区分意味着一种阳明心学式的主体

一元论理路, 人虽有限而可无限则明显是对《中庸》《易传》所包含的道气二元论理路的继承。在前一种理路中, 物自身和现象这两种不同的物之存在状态分别是由无限心和有限心这同一主体的不同面向成之; 在后一种理路中, 本体宇宙论的和经验的、物理的、实然的这两种不同的物之存在状态则分别是由道和气两种不同的实体性因素作用成之。

既然宇宙万物的存在有两种儒家式的诠释理路, 那么牟宗三如何看待这两种理路之间的关系呢? 由于两种理路皆采用了形而上、形而下的结构, 即无限心与道都属于形而上层面, 有限心和气都属于形而下层面, 因而不管是剖析牟宗三本人的处理, 还是推究二者真正的同异关系, 皆可从无限心和道、有限心和气这两对概念的同异入手。

在目前的相关研究中, 李健源、张子立两位学者都曾在不同问题上对牟宗三体系中所展现出的儒家内部义理之圆融贯通倾向有所讨论<sup>①</sup>。在本文之视角下, 亦可以看到牟宗三为贯通上述两种儒家论证理路从而建立起圆融为一的道德形上学体系所作出的种种努力和尝试。一方面, 他强调无限心与道是一, 如“仁与天为一, 心性与天为一, 性体与道体为一, 最终由道体说性体, 道体性体仍是一”<sup>[2](33)</sup>; “成德之教中之心体、性体、道体, 必皆涵盖天地万物而为言, 三者是一(虽言之之分际有异)”<sup>[3](10)</sup>。另一方面, 就有限心和气而言, 他亦有有限心即气之灵的直接表达。如“执著者, 我们名之曰有执的有限心, 即认知心……在中国哲学中, 名曰识心(佛家), 成心(道家), 见闻之知底知觉运动即气之灵之心(儒家)”<sup>[3](15)</sup>; “而心是经验的认知的心, 是气之灵, 是形而下者”<sup>[8](7)</sup>。

牟宗三特别强调了心体与道体二者为一、是一, 且心体所成的物自身意义上的存在物与道体所成的本体宇宙论的存在物都被视作形而上的、本体层面的。然而, 他一方面提出心体是主观性原则, 道体是客观性原则<sup>②</sup>, 另一方面, 在物之如何存在的具体过程上, 他又认为物自身意义上的存在物是由无限心所发智的直觉创造而成的, 本体宇宙论下的存在物则是由道体引生阴阳之气结聚而成的, 因而二者如何为一、是一呢? 就有限心和气而言, 有限心因其中的知性是形式的、逻辑的我而具有形式义、逻辑义<sup>③</sup>, 气不管是在牟宗三这里还是在儒家传统中, 都无形式义和逻辑义, 加之现象意义上的存在物是由有限心中的知性和感性思之触之而成的<sup>④</sup>, 经验的、物理的、实然的存在物是由气结聚而成的<sup>⑤</sup>, 因而纵然牟宗三提出在儒家有限心即气之灵, 二者及其各自所成之的存在物也同样是形而下的、现象的, 二者及其各自所成之的存在物也不能被画上等号从而为一、是一。

除上述缕析之外, 我们还可从其他方面看到此两种理路在牟宗三体系中不为一、不是一的情况。在《现象与物自身》中, 为了对有限的现象存在之来源进行本体论层面上的发生学解释, 牟宗三提出了无限心自我坎陷以转出有限心的观点。若两种理路真的圆融一致, 那么道体应该也如良知一般自我坎陷。但不管是在道德形上学中还是在两层存有论中, 牟宗三对于道体的相关论述都没有自我坎陷之义, 因而无限心与道在此处也存在着不一致。就气的来源而言, 牟宗三不仅没有表示气来源于道的自我坎陷的说法, 甚至对于气在本体论意义上的来源都没有进行一个明确的说明, 反而表现出了一种回避的理论态度。对于躯壳、感性、私欲等种种气之表现的来源, 牟宗三曾说: “我们有躯壳, 我们有感性私欲, 所以才有无明昏沉。这种问题只能如此说明, 也只能分析至此。假定有人追问: 人为什么有感性、有私欲呢? 这种问题是成其为问题的, 否则真是‘难可了知’了。”<sup>[9](256)</sup> 感性、私欲之来源既不成问题, 那么气之来源在牟宗三这里便是不可也无需追问的假问题了。因而即便忽略上述问题, 从良知坎陷这一理论出发, 我们依然可以看到无限心和道、有限心和气存在着不为一、不是一的情况。

面对 20 世纪中国思想界中所存在的“拒斥”和“取消”形而上学的思潮<sup>[10]</sup>, 牟宗三积极应对, 并给出了自己的解决方案。他曾多次说中国人的传统思想中有一种很高的圆融智慧。不管是《心体与性体》中的道德形上学体系, 还是后来《现象与物自身》中的两层存有论体系, 抑或《圆善论》中的

圆教与圆善理论,其间亦都凸显出了牟宗三想要圆融、会通儒释道以及康德、黑格尔等各家各派思想以重建形而上学的理论倾向。就明物之存在这一主线而言,由于牟宗三的诠释中隐藏着两种儒家式的论证理路,且这两种理路在无限心和道、有限心和气的内涵以及明物之如何存在的具体方式上皆存在着根本差异,因而纵然牟宗三极力想要贯通弥合两种不同的理路,其所做的圆融性尝试终究是不成功的。此外,牟宗三在其体系中特别强调了一元论的立场与预设,如“我们通常想‘本体’(不是当作范畴看的那个常体)是一,意即形而上的实体”<sup>[3](41)</sup>。由于上述两种儒家论证理路分开来都行得通,且无限心与道、有限心与气都不为一、不是一,因而牟宗三所要建构的明物之存在之体系不仅没有实现圆融为一,反而面临着理论内部的分裂。

## 注释:

- ① 如李明辉以一心开二门之间架为由,认定其是康德式的而非黑格尔式的;杨泽波从牟宗三前后期的致思路线之变化和思想重点之转换出发,认为其早期偏重于黑格尔,后期侧重于康德;颜炳罡则就牟宗三对黑格尔否定和辩证概念的借鉴出发,认为其与黑格尔思想既有一定的关联性又存在着区别;卢兴从良知自我坎陷说的表述方式和思想实质出发,认为其最为直接地体现了牟宗三哲学中黑格尔辩证法的鲜明印记;陈迎年则从其所总结出的三重公案出发,认为牟宗三的良好呈现是黑格尔式的,但是其从坎陷工夫中证实自由原则来看又是康德式的。参见李明辉:《儒学与现代意识》,文津出版社,1991年版,第20页;杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》(第一卷),上海人民出版社,2014年版,第222页;颜炳罡:《整合与重铸:牟宗三哲学思想研究》,北京大学出版社,2012年版,第177—218页;卢兴:《牟宗三与黑格尔哲学》,《中国儒学》,2020(00)第175—188页;陈迎年:《一桩三重公案:牟宗三良知呈现是康德式的还是黑格尔式的?》,《船山学刊》,2020(4):71—81。
- ② 如李世平从形式与内容两方面对牟宗三的心体与性体概念进行分析,认为牟宗三的思想属性不能简单地只归结为阳明学或朱子学,而是阳明学和朱子学的结合体,即在理论形式上是阳明学,在内容上是朱子学。又如宋大琦从一心开二门、良知坎陷以及“一性”问题上出发,认为牟氏之学在基础思维方式上远于阳明,与朱子更为接近。此外,卢兴又从良知概念出发认为牟宗三当之无愧是阳明学的现代传人,其根本思路就是“顺阳明之学一根而发,十字打开,更无隐遁”。再者,又有陶清在对心体与性体概念分析后,认为牟宗三的现代新儒学思想体系既不能归于心学,也不能归于超越心学和理学的性学,而是属于现代新儒学的综合创新学派。参见李世平:《牟学是阳明学还是朱子学?——由牟宗三的“心体”“性体”看》,《朱子学研究》,2022(1):57—69;宋大琦:《牟子近朱远王论——从一个心性学的视角》,《孔子研究》,2019(5):30—37;卢兴:《牟宗三与阳明学》,《思想战线》,2008(5):40—43;陶清:《心学与性学:牟宗三的学派归属抉奥》,《江淮论坛》,2018(2):76—82。
- ③ 如就圆教视域下牟宗三对道家与天台宗义理的阐发而言,杨祖汉顺牟宗三之思路从玄学与天台佛教的互证角度展开了对道家与佛教的圆教比较。在分析王龙溪和胡五峰这两种儒家内部不同形态的圆教者谁为更圆时,学界产生了以下讨论:杨泽波认为不能将两种形态的圆教简单对立起来,而应视为一个问题的两个方面,且只有将两个方面结合起来,才能达成圆善,进至圆教;徐波认为其间所存在的前后不一致是牟宗三在立足儒学尝试融合天台圆教过程中的必然阵痛,并提出可从牟宗三晚年借用天台术语所提出的“纵贯纵讲”的理论模型解释其中潜在的矛盾。参见杨祖汉:《道家与佛教的圆教之比较——玄学与天台佛教的互证》,《杭州师范大学学报》(社会科学版),2024(1):1—12;杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》(第四卷),上海人民出版社,2014年版,第39页;徐波:《牟宗三哲学中的两种圆教形态及其内在张力》,《哲学研究》,2016(10):65—70。
- ④ 在《心体与性体》中,牟宗三便提出其建构的理论体系重点在于说明万物之存在的道德形上学。至《现象与物自身》,他则说:“‘道德的形上学’重点在形上学,说明万物底存在。此是唯一的一个可以充分证成的形上学。此独一的形上学,我们将名之曰‘本体界的存有论’,亦曰‘无执的存有论’。”又说:“分别言之,只无执的存有论方是真正的形上学。执的存有论不可言形上学。统而为一言之,视识心与现象为真心之权用,则亦可说是一个‘道德的形上学’而含有两层存

有论。道德的形上学不但上通本体界,亦下开现象界,此方是全体大用之学。”此即表明牟宗三所要建构的哲学体系就是道德形上学,且这一体系因融摄理论和学思变化而有不同的阶段。由于两层存有论不仅含有可被充分证成的本体界存有论也即《心体与性体》中所提出的道德形上学理论,还包含融摄康德而来的现象界存有论,因而此理论就是最终成熟形态的道德形上学之架构。如加以区分,我们可称两层存有论体系为统一言之的、广义的道德形上学,《心体与性体》中的以及无执的、本体界的存有论可称之为分别言之的、狭义道德形上学。参见牟宗三:《现象与物自身》,吉林出版集团有限责任公司,2010年版,第35—36页。

- ⑤ 牟宗三曾说:“此‘成德之教’,就其为学说,以今语言之,亦可说即是一‘道德哲学’(Moral philosophy)。进一步,此道德哲学亦涵一‘道德的形上学’(Moral metaphysics)。”参见牟宗三:《心体与性体(上)》,吉林出版集团有限责任公司,2010年版,第10页。
- ⑥ 如“凡天道所创生的(依儒家传统说),都只是具体的个体物(万物)”;“既是‘於穆不已’之体不但创生万物,而且亦内具于万物而为性,即天道性命相贯通”;“此能创生的道即曰生道,亦曰‘生理’。”参见牟宗三:《圆善论》,吉林出版集团有限责任公司,2010年版,第98页;牟宗三:《心体与性体(上)》,吉林出版集团有限责任公司,2010年版,第65页;牟宗三:《心体与性体(中)》,吉林出版集团有限责任公司,2010年版,第117页。
- ⑦ 除对程颢文本所作的解读之外,牟宗三在别处亦有对个体存在之具体生成过程的相关论述。如,“然其个体之存在仍是天命流行之体之所实现(生化),此亦是‘天命’也”;“当然天命之流行、乾道之变化,是带着气化以俱赴,否则个体之成即不可能。”参见牟宗三:《心体与性体(上)》,吉林出版集团有限责任公司,2010年版,第205页;牟宗三:《心体与性体(中)》,吉林出版集团有限责任公司,2010年版,第121页。
- ⑧ 在论述宋明儒学之分系时,对于《中庸》《易传》之义理的传承,牟宗三曾在解释五峰戴山系的理论渊源时提出:“此盖承北宋濂溪、横渠、明道之会通《中庸》《易传》而言道体,即本天命於穆不已之体而言性体,而复本明道之‘识仁’,以会通孔子之仁与孟子所言之本心,而以心著性也。此以‘由《中庸》《易传》言道体、性体’为首出者,所必应有之恰当之义也。”参见牟宗三:《心体与性体(中)》,吉林出版集团有限责任公司,2010年版,第352—353页。既然濂溪、横渠、明道以及后来的五峰戴山系中的核心概念都承自《中庸》《易传》,特别是其中的道体、性体概念,因而在此我们还可认为濂溪、横渠、明道、五峰和戴山是《中庸》《易传》式理路的代表人物。
- ⑨ 对于牟宗三的哲学理路,李健源认为学界历来便对天道论与心性论这两个儒家义理之脉络存在分歧,而“牟宗三早在60年代便意识到此问题,他所选择的路径是延续宋明儒学的脉络,试图贯通天道与心性,建构起儒家道德形上学”。张子立分析出牟宗三哲学体系中所蕴含的本体宇宙论和实现物自身两种创生形态之后,在结论中也指出了牟宗三试图将天道与心相贯通的理论走向。他说:“将性体与天道之客观性收摄于良知或智的直觉之绝对性,而以‘实现物自身的创生’为主轴,融摄‘本体宇宙论的创生’之论点,作为诠释道德的形上学之思想资具。”参见李健源:《牟宗三对胡宏哲学心性结构的继承与转化》,《孔子研究》,2024(3):146—160;张子立:《“本体宇宙论”与“实现物自身”——论牟宗三“道德的形上学”两种创生型态》,《深圳大学学报》(人文社会科学版),2014(3):47—56。
- ⑩ “道体是就总体而言,性体是就个体而言。虽然立名分际不同,但内容的意义却完全为一。这种内容的最大特点就是具有客观性,由这种客观性保证心体有一个正确的方向。”参见杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》(第二卷),上海人民出版社,2014年版,第74页。
- ⑪ “经由这一执所成的认知主体(知性)是一个逻辑的我、形式的我、架构的我。”“因此,这个‘存在’只有形式的意义,而无具体而真实的意义。康德亦名这种‘在’之‘我在’为‘我在于知性’(I am to the understanding),而并不是‘我在于直觉’。”参见牟宗三:《现象与物自身》,吉林出版集团有限责任公司,2010年版,第107、135页。
- ⑫ “如果我们从认知心之知性义开始,则我们说知性当其一成时,它即把明觉感应中之物推出去作为一对象而思之,而感性则把知性所推出去者作为一对象而给与于我们,此所思与所给与者,因其是对象,故即是现象也。此义若简单地言之,即是:知性概念地思之,感性直觉地触之(即摄取之)。因此,其为现象也必矣。”参见牟宗三:《现象与物自身》,吉林出版集团有限责任公司,2010年版,第113页。
- ⑬ “有气化而成之个体,即有由气之结聚而成之种种颜色,如所谓清浊厚薄、刚柔缓急之类,此即所谓‘气禀’也。”参见牟宗三:《心体与性体》(中),吉林出版集团有限责任公司,2010年版,第138页。

**参考文献:**

- [1] 李明辉. 儒学与现代意识[M]. 北京: 文津出版社, 1991.
- [2] 牟宗三. 心体与性体: 上[M]. 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2010.
- [3] 牟宗三. 现象与物自身[M]. 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2010.
- [4] 牟宗三. 圆善论[M]. 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2010.
- [5] 牟宗三. 心体与性体: 中[M]. 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2010.
- [6] 海德格尔. 康德与形而上学疑难[M]. 王庆节, 译. 上海: 译文出版社, 2011.
- [7] 胡塞尔. 欧洲科学的危机与超越论的现象学[M]. 王炳文, 译. 北京: 商务印书馆, 2001: 239-240.
- [8] 牟宗三. 从陆象山到刘蕺山[M]. 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2010: 7.
- [9] 牟宗三. 中国哲学十九讲[M]. 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2010: 236.
- [10] 韩立坤. “消解”还是“重建”: 论中国现代哲学中形而上学的命运[J]. 中南大学学报(社会科学版), 2017(4): 59-63.

## **Reexamining Mou Zongsan's philosophical path**

CHEN Qingchun, JIANG Liying

(School of Philosophy, Shanxi University, Taiyuan 030006, China)

**Abstract:** Since Mou Zongsan built his own philosophy system by digesting Kant's and Hegel's theories into traditional Chinese philosophy, there have been many controversies in the academic circle on the rational judgment of Mou Zongsan's philosophical path. Combining the construction process of Mou Zongsan's entire philosophical system, taking the main line of "Explaining the Existence of Things" as the theoretic perspective, and taking the two fundamental presuppositions of the existence theory system (transcendental distinction between phenomena and things themselves, and the idea that men can be also infinite although finite) as the judging basis, it can be found that there are the following two Confucian paths in Mou Zongsan's philosophy: One is the subject monism under the paradigm of Yangming's philosophy of the Mind, and the other is the Dao-Qi Dualism under the paradigm of *The Doctrine of the Mean* and *Yi Zhuan*. Owing to the non-unity between the infinite mind and Tao, and between the limited mind and Qi, and because of differences in the concrete process of demonstrating how things exist between the two paths of rational ways, the two Confucian philosophical paths of Mou's "Explaining the Existence of Things" are not only fundamentally different, but also make the monistic philosophical system that Mou Zongsan wants to construct face the suspicion of internal split.

**Key words:** Mou Zongsan; "Explaining the Existence of Things"; philosophical path; subject; Dao-Qi

[编辑: 胡兴华]