

浅探牟宗三的心性论

汤忠钢

(华侨大学人文与公共管理学院, 福建泉州, 362021)

摘要: 牟宗三的现代新儒学很重视对传统心性之学的继承与发展, 他将心性本体视作“既存有又活动”的最高实在, 以心性论去界说一般的人性论问题, 并以“智的直觉”这一道德实践的工夫论作为把握“心性无量”的基本方法, 而内圣开出新外王的任务又促使了“良知自我坎陷”说的出场, 从而构成了牟宗三现代新儒学心性论既“照着说”又“接着说”的学理倾向, 表明了他作为“现代”新儒家的特质。

关键词: 牟宗三; 现代新儒学; 心性之学; 良知的自我坎陷

中图分类号: B26

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2008)05-0621-06

现代新儒学的唯心主义本体论是承袭宋明理学程朱、陆王的心性本体论而来的, 尤其对熊十力、牟宗三一系的新儒家而言, 心性之学才是中国思想的“精髓”和“核心”, 在《为中国文化敬告世界人士宣言》中, 牟宗三等人即宣示此心性之学“是中国古时所谓义理之本原所在者”, “正为中国学术思想之核心, 亦是中國思想史之所以有天人合德之说真正理由所在”^{[1](17)}。牟宗三一方面坚守心性之学的传统规范, 同时又结合时代问题, 改进方法论, 以现代的诠释方式推进了它的发展, 创造出了心性论的历史新形态。本文通过考察牟宗三心性论的层次结构, 借以说明其如何将“照着说”和“接着说”相融会而为其新儒学作学理谋划的。

一、“照着说”心性: 直觉证立 “既存有又活动”的绝对本体

作为以心性为中心的宇宙本体论的奠基人熊十力^{①[2](117)}的得意门生, 牟宗三重视对熊氏形上学进路的继承。儒家传统, 尤其是陆王心学, 实际上构成了熊、牟哲学共同的内在精神和最终归宿。他以良知为核心, 在强调良知(心性)是一“呈现”, 具有“既存有又活动”的特点, 心性本体与宇宙本原相即不二, 本体的领悟需要反身自证等方面, 牟宗三与熊十力可谓一脉相承。

1. 牟宗三继承了宋明儒学和熊十力以心性为本

体的基本看法, 将心性本体界说为“既存有又活动”, 即道德即超越的最高实体

牟宗三认为, 宋明儒学所讲者乃“性理之学”, 也就是“心性之学”。在此心性之学中, “心”非形而下的血肉之心、思辨之心, “性”也非所谓“食色性也”之性, 而是道德的本心与道德实践之所以可能之先天根据, 是一切价值的根源, 心性不单单是道德的先天根据, 同时也是存在的先验根据, 是“一切存在之源”, 即在存在论上也是一切创造生机的内在根据, 是究竟义, 是最高义, 故曰“心体”与“性体”。他说此心性本体:

虽特限于人类, 而却不为人类所限, 不只限于人类而为一类概念, 它虽特显于成吾人之道德行为, 而却不为道德界所限, 只封于道德界而无涉于存在界, 而以其绝对无限的普遍性同时妙润一切而为一存在之源^{[4](190-191)}。

在他看来, 滞心性本体于道德界而不准开存在界, 或以先谈道体性体及其所成立之存在界为“空悬绝断”者, 皆未得儒家的真精神, 他指出:

内圣之学, 成德之教中心之心体、性体、道体, 皆必涵盖天地万物而为言, 三者是一(虽言之分际有异)历来无异词, 而道德界与存在界之必通而为一亦历来无异词。滞于道德界而不准开存在界, 未得陆王之实; 视先谈道体性体以成存在界者为歧出, 以为空悬绝断之道体性体, 亦未得儒者成德之教之实^{[5](1)}。

牟宗三分析说, 宋明儒体悟的心体、性体、道体、

仁体,一方面皆能静态地为本体论的“实有”;另一方面动态地为宇宙论的生化之理,同时亦为道德创造的实体和本源,心性本体究其本义应该是即体即用,既存又有活动的。心性本体若只满足于普遍性与超越性的存有论的规定,这便是“空悬隔断”,是西方观念论哲学意义上的不动而死滞的抽象本体,牟宗三认为,活动的成分在于心,只有心才能活动。没有心而只有理,是不能活动的。本心即性即理,它既是主观的,亦是客观的,复是绝对的。不如是讲超越的道德本心,也就脱离了中国哲学讲述心性的真实路数,这无疑反映了他试图在心性论的基础上调和“心即理”和“性即理”的矛盾的立意。

在判释宋明理学内在系统时,牟宗三就以“既存又有活动”和“只存有不活动”为衡断的标准而为其分类,他认为符合了前者的周敦颐、张载、程颢、胡宏、陆九渊、王阳明、刘宗周代表儒学的正宗,而被认为是主张后者的程颐、朱熹一系为儒学“歧出”的旁枝,是“别子为宗”,牟宗三以此建立了他所理解的独特的儒家道统谱系。

2. 牟宗三坚持孟子以来的性善说,将心性本体形而上的“创造性本身”视为理解人性的真所在

在分疏人性的结构,说明人性的实义以及如何发展人性等论题上,牟宗三与自孟子以降的区分人性为“仁义礼智”与“味色声臭”两层次(并将后者驱逐出人性领域)的传统思路相同,他也认为,“性有两层面:一是实然之性……一是自道德创造之真几说人之性”^{[6](131)},而实然与应然二性又不可并列齐观:

“生之谓性”所呈之性本就是实然之性,而不是道德创造之应然之性……但孟子心目中所想之性却正是道德创造性之性……孟子是就人之内在道德性、道德创造之真几说人之性^{[6](131)}。

牟宗三认为,正宗儒家言人性是从人性的积极面即“自理或德而言性”,而所谓“气性、才性、气质之性”即实然之本性是人性之消极面,对此当以孟子“君子不谓性也”的态度来审视之。

牟宗三结合儒家“心—性—天”的结构对人性所了本体论的解读中,他认为,儒家对于“性”的规定大体可以分为《中庸》、《易传》所代表的“天命之谓性”的“宇宙论的进路”和孟子所代表的“仁义内在”、即心说性的“道德的进路”。^{[7](54)}所谓天命,并不是人格神的天作宗教式的命令,而是“天命流行”之命,也就是“天以其创造之真几流到你那里便是命到你那里,命到你那里便就是你之性,此是宇宙论式的命法”^{[7](55)}。每一个体虽然不同,但一切个体的“性”来自天的创造真几,这是同一的,因此它具普遍性

(University)^{[7](56)}。他说:

孔孟之性是从了解仁那个意思而说,所谓“性与天道”之性,即从仁之为“创造性本身”来了解其本义。人即以此“创造性本身”为他的性。这是人之最独特处。……“尽性”即充分实现此创造性之意。这创造性本身落在人处,为人之性。若从宇宙大化流行那里看,就是天道。性是主观地讲,天道是客观地讲,此由仁那个观念而确定。此两面皆为仁所涵,贯通起来是一个观念。但创造性本身,就是生命的真几。我们讲恢复性,即恢复创造性本身。……此两点,即为孔孟立教之中心^{[7](99)}。

从中可看出,牟宗三的心性论沿袭传统的“天命之谓性”的路数,即天道的“创造真几”通过“天命流行”的方式体现于现实的个体上,因此就在前提上先验地断定了人性之为善的特点。同时,心性的“逆觉体证”,通过“仁”这个观念又可以呈现天道,使“天命之性”从人的道德性中得到印证和贞定。如果说性善论在孟子那里还有较多的伦理色彩,更强调“怵惕恻隐之心”和“不忍人之心”,牟宗三的人性论则更多地展示出现代新儒家所具有的宇宙论、存在论的意义,这自然就更强化或凸显了性善论的超越的根据,这就使得人性论具有了不容置疑的宇宙大法的至善性和普遍性的强力保障,而心性通天所具有的“内在超越”的特点,也使得人之为善向善具有现实的普遍可能性。

3. 宋明心学以直觉主义肯定本心仁体之真实性的“工夫论”与方法论在牟宗三那里也得到“保守”

在如何把握内在而超越的心性本体这一最高存的问题上,中国传统儒学提倡直觉为主、理智为辅的方法论,提倡“大其心以体天下之物”,“穷神知化”。对此,牟宗三是赞同且坚持的。与熊十力相同^②,牟宗三反对冯友兰从纯思的抽象逻辑的“理”本体论出发认为的“良知是个假设”的观点,对于“心性之无量”,他主张不可悬空去拟议,只可通过以心性为起点自觉地作圣贤工夫(作道德实践),通过“智的直觉”^③使之自然“呈现”而为人们所了知。

牟宗三的心性之学根本上是乐观的,与康德否认人具有“智的直觉”,不能达到物自体的观点不同,牟宗三反复引用儒释道三教材料,试图说明人在理论理性有限的同时具有实践理性的无限性,实践理性或者说道德理性的“觉照”也就是“智的直觉”,它可以洞彻本体。因为“本心仁体既绝对而无限,则由本心之明觉所发的直觉自必是智的直觉”^{[4](193)}。牟氏把是否承认有智的直觉看做是“中西哲学最大的差异”,认为在中国哲学传统中,“人有智的直觉”已经获得“实践的证立”。因为在儒家心性之学中,成就个人道德创造

的本心仁体总是“连带着其宇宙生化而为一的”。他认为，本心仁体或曰良知的遍润活动的作用也能创生存在界。孟子所谓“万物皆备于我”，王阳明所谓良知“生天生地”、“成鬼成帝”都内蕴了道德本性与宇宙本体至当归一的道理。依儒家的传统，显然只能由此肯定本心仁体的真实性。

因而，按照中国哲学的智慧精神，人必然是人而神地具有“智的直觉”的，本心仁体既是道德行为的动源，更是创生万物的、直觉之即创生之的能力“绝对无限者”^{[4](98-99)}，人们必可以“智的直觉”而洞彻价值之源和存在之源，从而印证“心、性、天”不异的特质，他说：

而由此印证，即见此心此性，同时即通于天。于是人能尽心知性则知天，人之存心养性亦即所以事天。……共认此道德实践之行，与觉悟之知，二者系相依互进，共认一切外在世界之道德实践行为，唯依于吾人之欲自尽此内在之心性，即出于吾人心性，或出于吾人心性自身之所不容自己的要求；共认人能尽此内在心性，即所以达天德，天理，天心而与天地合德，或与天地参^{[1](20-21)}。

显然，这种高于逻辑理智的“智的直觉”印证的“心、性、天”合一的良知本体或本心的观念，自然是非生理、非心理、非逻辑而为经验知识所无法证实之物，因而也不具有科学真理(而只能是信仰真理)的意义，但它却是传统儒家与现代新儒家包括牟宗三整个哲学体系得以确立的根本方法。

4. 牟宗三继承了宋明儒学心性论“体用不二”基础上“内圣开外王”的基本视野

牟宗三视野下的心性论不是所谓孤立的“内圣之学”，而是谋求“内圣”与“外王”一致的伦理政治哲学。可以说，力图以心性论为政治哲学的学理前提，以心性论为中心安排人生和政治的合理性秩序，这一点是中国传统哲学的基本色彩，同样也是现代新儒家学说的基本风貌。牟宗三在《为中国文化敬告世界人士宣言》中就指出，所谓外在化看的人的社会政治活动，都蕴涵一实现人之内在心性的概念：

人生之一切行道而成物之事，皆为成德成己之事。凡从外面看来，只是顺从社会之礼法，或上遵天命，或为天下后世，立德、立功、立言者，从此内在之觉悟中看，皆不外尽自己心性之无限量^{[1](20)}。

心或心性指向现实的“家国天下”政治实践的这种外在化和客观化特点，根源于它的内在动力。牟宗三认为，本心不是单纯抽象的存在，而是既存又有活动，因而必然要在道德实践中体现。此“道德实践”

是一广义的概念，包含道德、政治等人的社会活动和规范，这个活动和规范源于道德。何谓道德？牟宗三解释说，“道德即依无条件的定然命令而行之谓。发此无条件的定然命令者，康德名曰自由意志，自发自律的意志，而在中国的儒者则名曰本心、仁体、或良知，而此即吾人之性体。”^{[1](190)}因此，道德、国家政治实践皆心性本体所要求所规定者：

仁且智的“道德的精神主体”亦不能永远是个人，道德的。若只如此，则破裂所显之精神主体即不能通出去。不能通出去，精神即停滞于孤明而非精神，而为不明。所以它必须要披露于个人以外之社会及天地万物而充实自己，彰显自己^{[8](117-118)}。

换句话说，国家政治和法律同样是作为“本心”的绝对精神的彰显和客观化。此本心又是所谓“普遍的精神实体”。这里就表现出了牟宗三坚持中国传统儒学“不舍世间”、积极入世，在社会政治践履德行的固有品质。

二、“接着说”心性：良知坎陷造成心性论的新形态

牟宗三是以为中国现代化提供文化方案和为人类意义危机提供“解药”而运思筹划自期的现代新儒家。新儒家既要为中国开出西方式样的现代民主和科学，又要超越其庸俗民主和科学神话的困境，这就需要对传统心性之学作出新颖的诠释，使之能在理论和现实上更为圆融。这可谓牟宗三等现代新儒家的哲学工作的着力点之所在。

1. 对传统心性论的“内圣”直推“外王”及其偏重“价值”领域而无法适应现代社会的反思与批评

牟宗三明确承认中国传统中并没有一个可以称为“民主”和“科学”的外王之学，中国历来有道统而无政统和学统，有治道而无政道。他认为这与传统心性论“内圣”直推“外王”的方式有着根本的关系，此种“直推”偏重了“价值”领域而无法适应现代社会，他说道：

以往二千年来，从儒家的传统看外王，外王是内圣的直接延长。……修身齐家在这个时代，不能直接推出治国平天下；不能由内圣直接推出外王，这就显出现代化的意义。以前从修身齐家一直可以推展到治国平天下，那就是非现代化^{[9](254)}。

由内圣直推外王之所以造不成现代化，那是因为内圣是“超知性”的“圆智”，它与建立在经验和辨解基础上的现代“外王”(包括逻辑数学和近代意义的国

家政治法律)并不是一个运思路向上的,他分析道:

道德心灵之“智”,一面收摄于仁而成为道心之观照或寂照,这个直觉形态或非知性形态是非经验的,所谓“足不出户而知天下”,即不需通过耳目之官之感触,亦即其知不受耳目之官之限制,……非逻辑数字的,不是以思想形态出现,故不需通过辨解的推理过程,故亦不需逻辑的程序与数学的量度,……此为超知性之智,此可曰“神智”(圆而神之神),或曰“圆智”。凡圆智皆是作用表现,而非架构表现^{[10](50)}。

西方以智为领导原则,而中国则以仁为领导原则。见道德实在,透精神实体,必以“仁”为首出。智隶属于仁而为其用。摄智归仁,仁以养智,则智之表现,及其全幅意义,必向“直觉形态”而趋(即向“神智之用”的形态而趋),乃为理之最顺而必至者。至其转为“理解”(知性),则必经一曲折而甚难。此所以自孔子后,仁一面特别彰显凸出,而智一面,则终隐伏于仁而未能独立发展也^{[8](13)}。

在牟宗三的理解中,正因中国传统心性之学表现了“综合的尽理之精神”,是“理性的内容与运用表现”,它不是西方式的“分解的尽理之精神”与“理性的形式与架构表现”,而后者正是现代民主和科学的内在思维基础。中国文化中“智隶属于仁而为其用。摄智归仁,仁以养智,则智之表现,及其全幅意义,必向‘直觉形态’而趋”,国人便只能成就“道德的主体”和“艺术的主体”,成就不了西方式的“思想的主体”和“政治的主体”,故而不能开出现代化的科学和民主政治、国家法律。

牟宗三认为儒家的内圣之学若孤悬于价值世界,两个世界分而不合,则这显然不符合儒家心性本体遍润价值与存有两界的题中本义,而儒学作为古今中外一切哲学中最具哲学特质的“哲学原型”和“德福圆满的”“圆教”的宣示也就无法得到充足证明。在现代社会中由“内圣”开出科学民主“新外王”,在牟宗三看来就是儒学之第三期发展即当代发展的任务。

2. “良知自我坎陷”说的发明造成心性论哲学新形态

尽管对价值与事实两个世界之间需要沟通融合新儒者们都有清醒的意识,(如熊十力就提出了由“性智”发用为“量智”)但毕竟还没有在哲学的高度展开理论的建构。而问题的关键则在于,如何由牟宗三所说的“道德的同时亦是形上学的绝对实体”(此“绝对实体”,牟宗三亦以儒家的“良知”或“知体明觉”名之)开出“识心之执(感性和知性)”,或者说如何实现从“无执的存有论”下开“执的存有论”,从而能充分证

明价值世界与事实世界的贯通的有效性。

牟宗三在他的《政道与治道》一书中把这种转化的方法论提炼为道德主体的“自我坎陷”(前此也有“暂忘”、“暂退”的用法)并作了赋有哲学思辨意味的表述:

由动态的成德之道德理性转为静态的成知识之观解理性……我们可以说是道德理性之自我坎陷(自我否定):经此坎陷,从动态转为静态,从无对转为有对,从践履上的直贯转为理解上的横列。在此一转中,观解理性之自性是与道德不相干的,它的架构表现以及其成果(即知识)亦是与道德不相干的^{[10](58)}。

牟宗三指出:

此步开显是辩证的(黑格尔意义的辩证,非康德意义的辩证)。此步辩证的开显可如此说明:(1)外部地说,人既是人而圣,圣而人……则科学知识原则上是必要的,而亦可是可能的,否则人义有缺。(2)内部地说,要成就那内部地说的必然,知体明觉永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),转而成为“知性”;此知性与物为对,始能使物成为“对象”,从而究竟知曲折之相。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。

知体明觉之自觉地自我坎陷即是其自觉地从无执转为执。自我坎陷就是执。坎陷者下落而陷于执也。这一执就是那知体明觉之停住而自持其自己。所谓“停住”就是从神感神应中而显停滞相。其神感应原是无任何相的,故知无知相,意无意相,物无物相。但一停住则显停滞相,故是执也。执是停住而自持其自己即是执持其自己^{[5](122-123)}。

正因为不开显出知性则“人义有缺”,而神感神应的“知体明觉”也自觉地要求自我否定而走向知性之执,即转变为主客对立的“认知主体”并借以解决“属于人的一切特殊问题”,“道德的心愿”由是方能圆满。

牟宗三承认,他所谓良知自我坎陷作为“辩证的必然性”是以黑格尔关于绝对理念自我异化,不断变现为自然、人类社会与人类思维的“精神之内在的有机发展”观为理据的,因而“坎陷”约略相当于黑格尔哲学中的“异化”。既然是良知本体具有精神实体和历史精神的普遍性格,而且它们必然要求外在化、客观化,那么,在人类各个民族国家中“有机地发展”就不成为问题了,中国文化从良知出发必然会走到“坎陷”出西方的民主政治与科学的地步,这是良知本体的内在要求。相同的,西方也必然会在知性文化中复

起一向“良知本体”的飞越。知性文化与“识心之执”必须服从德性优先原则，必须由心性本体与“知体明觉”对其进行价值范导和意义提撕。即：

坎陷其自己而为了别以从物。从物始能知物，知物始能宰物。及其可以宰也，它复自坎陷中涌出其自己而复会物以归己，成为自己之所统与所摄。……在行为宇宙中成就了知识宇宙，而复统摄了知识宇宙^{[11](252)}。

相对于道统，坎陷民主与科学只是手段，而非根本目的，两者仍然是体用、经权、真俗、本末的关系。人类需要识心之执以发生科学民主，但后者亦需要道德理性的疏通与提撕。良知向知性文化的“自我坎陷”与知性文化向“良知本体”的复归，这在牟宗三看来正是道德理性臻于充实圆满的必然要求，或者是“全幅人性”全面展开自己的合理表现，两者并不矛盾，他认为“假如人类同时须要两种东西，它们性质形态不同，不能互相替代，那么，人类除了让它们以最合理的方式并行，是别无他法的。”^{[7](91-92)}

牟宗三以“良知自我坎陷”说打通传统儒学心性论中所隔阂的两个世界，证立德德的形上学，这正表现出了现代新儒学基本的发展线索。从儒家思想的内在立场来看，牟宗三正是继承了心学“心外无物”的传统，既摄物归心又推心及物，既摄知归心又扩德成知，堪称证立了儒家圆教的现代形态，为贯通儒学的“内圣外王之道”疏通思想理路，从而解决了现代新儒学发展中面临的时代课题。

三、简短的评述

牟宗三的现代新儒学对传统心性论既照着说又接着说，心、心性、道体、心体、性体的概念都得到了“保守”并被赋予了道德理性、普遍的精神实体等新表达。作为牟氏思想体系的核心概念，心性本体同样是一切价值和一切存在的根源，是只能直觉之不可思量之人和宇宙共有的本质，它即体即用，既存又有活动，遵循“精神之内在的有机发展”的辩证必然性，既能“自我坎陷”成“知性主体”以成立现代民主科学，“识心之执”又必要向“良知本体”起一复归以获得意义安顿，从而思辨地建构起以“无执的存有论”“执的存有论”相结构的“道德的形上学”，表现了推进传统心性论新发展的学理特点，因而，从某种意义上说，牟宗三确实是儒家现代心性学理论的系统建构者。牟宗三现代新儒学心性论无疑也蕴含了诸多复杂而内

在紧张的问题，限于篇幅，笔者只拟作一个概括的点明。我们认为，牟宗三心性本体，至少导致有这样几个问题值得我们进一步展开辩难批评：

第一，牟宗三心性论为核心的新儒学，哲学地表现了对于宇宙世界作整体把握的形而上学迷恋。牟宗三新儒学坚持将心性的抽象原则放在核心位置，并赋予其“一切价值之源”和“一切存在之源”的最高实在的规定，延续着儒家传统的天道信仰倾向。在一个“拒斥形而上学”的“去魅”时代，如此执著“直觉之即创生之的”作为“绝对无限者”准神学的“本心”概念和“内圣”的宰执意义，既表现了其作为儒者对传统的固守，同样也显得很不合时宜。心性论框架既然认定心性本体是真理唯一的和最后的根据，万化万物只有一个来源、一个价值依据和一个内在动力，因此也就必然导致一元论思想文化的强制性格，由此则容易造成对多元思想的排斥。如何解决心性论形而上学的真理权威性与现代社会所要求的文化的多样性发展之间的矛盾，是个根本的难题。

第二，心性论儒学中的“本心”所具有的价值根源、存在根源的本体特性，在牟宗三看来只能依靠“智的直觉”来把握。这种“智的直觉”显然是超越感性、知性的，由此神秘主义的方法论所印证出来的所谓本性或本心的观念，并不是经验知识所能证实(虽也不能证伪)的东西，不具有科学真理的意义，因而不具有可普遍接受与应用的价值，至多不过是一种信仰的“存在”。包括牟宗三在内的新儒者们以直觉为体，理智为用，视整个知识领域为低一层次的活动，对知性学问而言难以有足够的平等对话、和衷共济的气度，这对知性学问和科学的发展而言，多少是一种阻碍的影响。而从哲学认识论的思维形式上看，逻辑理智与“智的直觉”都是高于感性经验和感性直觉的思维方式，二者处于同等的理性认识地位，二者在不同的领域内有不同的应用方法，它们是相辅相成而没有任何优劣上下的属从关系。

第三，和其他新儒家一样，牟宗三在人性论上一味乐观地强调“性善”，并以其心性论解释人性论，用存在论证性本善，而抱着善良的愿望把人的自我价值说成是宇宙本体，其实正反映了一种道德中心主义崇拜症，事实上并不能解决现实的社会问题，也容易膨胀出余英时所讥刺的“良知的傲慢”和“金字塔尖”的精英主义人格心态^{①[12](217-218)}，这无疑不适合多元化时代需要，反“精英文化”或反“精英主义”的声浪在西方高潮便是这一趋向的明确标志。而与牟宗三等新儒家人性善论者相比较，现代社会学对于人性问题

较多地持一种相对主义的看法^[13]，历史唯物论的立场也告诉我们，美好人性之所以可能也并不需要从某种先验而至善的绝对心性出发，而是从社会和经济环境的科学规划与改造出发，去实现对人性趋向善良的范导。

第四，牟宗三以“良知自我坎陷”说为“识心之执”及其支持的民主科学开路，从而沟通价值事实两界。这虽然表明了儒家的道德理性对产生和发展民主科学的容忍，是对心性论的一种现代修正方式。但也正是这种“暂忘”、“中立”、“坎陷”，表明民主科学的产生和发展别有人本意义上的依据与根源而不必隶属于道德价值，或者说这至少就揭示了价值与事实两个世界有着不同的意义和规则。而牟宗三念念不忘的良知的“自我坎陷”与知性文化向“良知本体”的复归，最多说明了科学与民主需要的是知性思维的发用并需要给予价值与意义向度的思考而已，但这恰恰在深刻上暴露了良知本体的有限性和对特定领域问题上“根据”的失效，揭示了心性本体作为“一切存在的根源”的绝对性地位的虚弱性，或者说心性本体不是无限和绝对的，它的失效与虚弱说明其同样是有限而相对之物。我们认为，理智与直觉是互补关系，其转化也是在一定领域的一定限度之内，是有条件的。儒家的心性本体即道德直觉不能“直觉之即创生之”，也不能直接转化为科学领域内的逻辑理智，即使在社会领域内道德直觉也不能直接转化为经济学、法律学的理论和实践。

张立文先生在评论新儒家的心性学理论时就指出，这种内圣心性之学的哲学理论，既不能解决人的精神惶惑、形上迷失、人生危机，亦不能“直通”或“曲通”科学和民主的现代新外王。“现代科学和民主是西方之树结出的果实，若把它移植过来，无论是“直通”还是“曲通”，都可能成为逾淮之桔。因此，必须寻求中国式的现代化。这种哲学理论与现实实践的脱离，说明它与现代社会不相适应，与时代精神的呼唤，不相契合。”^[14](84-85)]用这段话来总体评价牟宗三的新儒家心性论同样很适用。

总之，心性论既是牟宗三创造其现代新儒学思想的核心命题，同时又对其新儒家思想以致命的束缚，从形而上学角度强调其心性本体的意义就不可避免地抹煞经验现实；而从实证主义角度肯定现实则可能导致对本体的根本否定，从而动摇其整个理论和信仰的基础，只要不摆脱心性论框架，其表现出来的“唯人文主义”的“价值一层论”的理论偏失也终究无法得到克服，而这也反映了现代新儒学一个难于克服的根本理论困境。

注释：

- ① 有论者指出：“为了使儒学在现代复兴起来，熊十力一生中作的最主要的工作就是围绕着‘体用不二’原则重建儒家的本体论系统，奠立现代新儒家思潮的根基。”详见参考文献[2]。熊十力的这个“本体”，就是以心性论为核心的义理。天理内在于本心，本体也就本心。他说：“物各具之心，既是宇宙的心；宇宙的心既是一一物各具之心。”“唯吾人之本心，才是吾身与天地万物同具的主体，不可认习心作真宰也。”“即为吾身之主，则也为本心。故言此心，实非吾身之所得私也，乃吾与天地万物浑然同体之真性也。然则反之吾心，而已得天地万物之本体。”详见参考文献[3]。
- ② 现代新儒家梁漱溟、熊十力皆持直觉为体、理智为用之论，熊十力认为，本体不是由经验知识之“量智”认识的，而是由所谓“性智”对本体的直觉也就是牟宗三讲的“智的直觉”而证悟的。唐君毅、徐复观亦持相同之论。
- ③ 所谓“智的直觉”，康德又名“理智直觉”，指一种上帝才有、直觉之即创生之的能力。但康德否认人具有“智的直觉”，不能达到物自体的观点不同，牟宗三借用这一观念，意在肯定依儒家传统，人之仁心或良知即具有这种既发生道德行为又“呈现”、创生存在世界的的能力，他称之为“存有论的呈现(实现、创生)原则”(principle of ontological <creative> actualization)。
- ④ “良知的傲慢”一词系余英时先生在《现代儒学论》中首创，他分析了新儒家们固守传统“道统论”而以现代教主自居的心理结构和文化做派，指出“新儒家的‘良知的傲慢’是受现代‘知性的傲慢’的刺激而产生的反应。”详见参考文献[12]。
- ⑤ 社会学家肯特利说道：“关于人性方面，没有一样是固定的、静止的和毫不变更的，我们可以说，人性是没有一种准确的特征的，我们可以说，它是流动而经常在变化的，……人性之所以特别表现了某一时期任何集团的特征，是因为有许多情形供这种集团中的个人教育成长的缘故，唯一能依照我们意志制造人性的方法，就是在科学方面规划出一种社会和经济的环境来。”详见参考文献[13]。

参考文献：

- [1] 牟宗三. 为中国文化敬告世界人士宣言[C]//当代新儒家. 北京: 三联书店, 1989.
- [2] 宋志明. 熊十力评传[M]. 南昌: 百花洲文艺出版社, 1993.
- [3] 熊十力. 新唯实论[M]. 北京: 中华书局, 1985.
- [4] 牟宗三. 智的直觉与中国哲学[M]. 台北: 三民书局, 1970.
- [5] 牟宗三. 现象与物自身[M]. 台北: 台湾学生书局, 1987.
- [6] 牟宗三. 心体与性体·中册[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1999.
- [7] 牟宗三. 中国哲学的特质[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1997.
- [8] 牟宗三. 历史哲学[M]. 台湾: 学生书局, 1988.
- [9] 牟宗三. 时代与感受[M]. 台湾: 鹅湖出版社, 1984.
- [10] 牟宗三. 政道与治道[M]. 台湾: 学生书局, 1991.
- [11] 牟宗三. 从陆象山到刘蕺山[M]. 台湾: 学生书局, 1984.
- [12] 余英时. 现代儒学论[M]. 上海: 上海人民出版社, 1998.
- [13] John H·Hallowell. 人性与政治[J]. 新中国评论, 1957, (5): 31.
- [14] 张立文. 宋明新儒学与现代新儒学形上学之检讨[C]//新儒家评论. 北京: 中国广播电视出版社, 1994.

(下转 644 页)