



先秦儒家与道德存有——牟宗三道德存有论献疑

(2005-6-28 15:27:08)

作者：杨泽波

建构道德形上学，弥补康德之不足，是牟宗三一生努力的目标。道德形上学的本质是道德存有论，而道德存有论即是以道德之心赋予外物以价值和意义的理论。[9]牟宗三在建构这一理论的过程中认为，先秦儒家已经具有了丰富的道德存有论思想，而我的研究则得出了与之完全相反的结论。本文将通过对牟宗三为其观点提供的原始材料的逐一疏证明我的这一观点，反衬牟宗三相关理论存在的内在缺陷。

一

牟宗三主张孔子具有道德存有论，核心理由，是孔子有“践仁知天”的思想。在牟宗三看来，古代天的思想属于一种超越意识，对于这种超越意识孔子没有理由不继承下来。但孔子继承的方式与前人有所不同，他没有再沿着先前王者受命的作法发展，而是从道德的意义上讲天、天命。这种变化使天、天命的内涵发生了根本性的改变，天、天命不再是最高的主宰，而变成了具有道德意义的形而上的实体。另一方面，孔子创立的仁的学说本质上属于一种道德的学说，作为这种道德学说根据的仁心有感通万物的特性，其极必然向绝对普遍性方向发展。一个是具有道德意义的形上实体的天，一个是作为道德根据的仁心，这两者都是创生的实体，在其内容方面有一致性和相通性。正因为有这种一致性和相通性，只要能够实实在在地践仁行德，也就可以了解天之所以为天。“在孔子，践仁知天，虽似仁与天有距离，仁不必即是天，孔子亦未说仁与天合一或为一，然（一）、因仁心之感通乃原则上不能划定其界限者，此即函其向绝对普遍性趋之申展，（二）、因践仁知天，仁与天必有其‘内容的意义’之相同处，始可由践仁以知之，默识之，或契接之，依是二故，仁与天虽表面有距离，而实最后无距离，故终可合而一之也。”[1](P22)一个是仁心感通不能划定一个界限，一个是仁与天必有相同之处，因此，孔子通过践仁必能与天合一。这就是所谓的“践仁知天”。

以“践仁知天”来证明孔子已经具有道德存有论是很难立得住的。诚如很多学者早已指出的，孔子从来没有真正讲过“践仁知天”这样的话，以“践仁知天”概括孔子这方面的思想，本身就缺少文本的根据。当然，诠释经典当以思想为重，不必完全受文本的制约，但即使如此，我们也很难找到孔子具有道德创生存有思想的有效证据。孔子生于乱世，其关注的重点在于如何恢复周代的礼乐制度，当他认识到这一理想很难实现的真正原因，并不是人们不知礼，而是知礼而不去行的时候，便创立了仁的学说，并将自己思想的重点放在仁上。在行仁的过程中，虽然仁心有创生存有的能力，“仁心之感通乃原则上不能划定其界限者，此即函其向绝对普遍性趋之申展”，但这一点在孔子身上并不明显。遍查《论语》，我们很难找到仁心如何创生道德存有的有力证据。我曾证明，先秦天论的发展有其明显的规律可循，这个规律简单说，就是主宰之天逐渐失落，自然之天、命运之天、德性之天不断崛起的过程，这其中，自然之天是对主宰之天的直接反叛，命运之天和德性之天是沿用先前天论传统对命运和德性进行解说，为其寻找到的终极性的根源。孔子之时，仁的学说刚刚提出，为其寻找终极性根源的要求尚不迫切，孔子不可能跨越历史阶段，主要为道德寻求形上根据的。牟宗三没有认真考查这个历史过程，为了证明其观点，强调践仁即可知天，因为仁与天有“内容的意义”的相同处，所以通过践仁知天就可以向绝对普遍性发展，就可以实现道德创生存有的目的。但是，且不说通过“践仁”可以“知天”是到孟子才明确提出的主张，即使孔子有这种思想的意向，“知天”之后如何能够创生存有也还是一个有待解决的问题。牟宗三在其论著中对这些问题都没有直接回答，只是说孔子可以与天“默识”和“契接”，论证显得十分软弱。

二

关于孟子具有道德存有论的材料，牟宗三主要例举了两则。其一是“尽心知性知天”。牟宗三对此是这样解释的：“盖性即吾人的‘内在道德性’之性，亦即能起道德创造大用，能使道德行为纯亦不已之‘性’也。由尽心（充分实现其本心）而知性，即知的这个‘性’。同样，若知了性，则即可知‘天’，是则性之‘内容的意义’亦必有其与天相同处，吾人始可即由知性而知天也。”[1](P27)这就是说，心是人内在的道德性，在这一点上，心与性是相

同的。如果“知性”也就能够“知天”，则说明性与天必然有相同之点。单从这个解释尚看不出孟子的真正用意。牟宗三紧接着又说：

“如果‘天’不是向‘人格神’的天走，又如果‘知天’不只是知一超越的限定，与‘知命’稍不同，则心性与天为一，‘只心便是天’，乃系必然者。尽心知性则知天，顺心性说，则此处之‘天’显然是‘实体’义的天，即所谓以理言的天，从正面积意义看的天。所谓性之内容的意义有其与天相同处亦是从积极意义的‘天’、‘实体’意义的天说。此所谓‘内容的意义’相同实则同一创生实体也。‘天’是客观地、本体宇宙论地言之，心性则是主观地、道德实践地言之。及心性显其绝对普遍性，则即与天为一矣。”[1]（P27）

这就讲得很明白了，“知性”从而“知天”是要证明性与天有“内容的意义”的相同性，这种相同性即在于，二者都属于“创生实体”，都可以创生道德存有。既然性与天具有相同性，天能创造，性当然也能创造。孟子十分重视性的作用，也就证明孟子十分重视性在创生道德存有中的作用。

我认为，“尽心知性知天”这则材料并不能证明牟宗三的思想。“尽心知性知天”见于《孟子·尽心上》第1章，原文是“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”在这则材料中，“尽心”“知性”的含义是比较清楚的，难点在于如何解释“知天”。对此以下几个要点是需要考虑的：首先，心是性的内在根据，而性既是心的外在表现，又是心的终极来源，只是因为仁义礼智根于心，人才有诚善之性，这里虽有内外之别，实际是二而一，一而二的，不能截然分割。另外，人人心中都有仁义礼智四端，这是自然之理，所以论性贵在顺其自然，根本不需要玩弄聪明，穿凿附会。最后，人具有仁义礼智之心，仁义礼智之心即为上天之道，这个天之道也就是天道自然，自然之理。据此，我曾将孟子此句解释为：“穷极自己的本心就会知道本心具有仁义礼智之端，也就会知道自己本性固善；知道了自己本性固善，也就知道了天道是怎么回事，知道了这一切都是天道自然之理。”[7]（P178）根据这种理解，孟子“尽心知性知天”的说法只是沿着先前思想的惯性，将天作为道德的心性终极根源，从而为性善论寻找一个确切的形上的根据罢了。牟宗三将此句作道德存有论的解释，并为其超越存有论张目，明显缺乏文本的有力支持。

牟宗三关于孟子具有存有论思想提供的第二则材料是“万物皆备于我”。牟宗三十分重视“万物皆备于我”的问题，将这则材料作为证明孟子已经具有道德创生存有的核心证据，反复利用，反复说明。在众多的论述中，下面几段较有代表性：

“天大无外”，性大无外，心亦大而无外。此无外之心即“天心”也。天无外，性无外，是客观地说，心无外是主观地说。而天与性之无外正因心之无外而得其真实义与具体义，此为主客观之统一或合一。孟子言“万物皆备于我”，正是这仁心之无外。[1]（P534）

仁心之觉润、觉润之所在即是存在之所在：觉润之即是存在之。此是本体创生直贯之实体。仁体遍润一切而为之体，故就其为我之真体言，即可说“万物皆备于我”。[3]（P233）

“良知是造化的精灵”，这是存有论地说。“人若复得他”以下是实践地说。“复得他完完全全，无少亏欠”，即函着圆顿之教。这同于孟子所说“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”。[4]（P228-229）

在此知上之“合内外”不是能所关系中认知地关联地合，乃是随超越的道德本心之“遍体天下之物而不遗”而为一体之所贯，一心之圆照这是摄物归心而为绝对的，立体的，无外的，创生的合，这是“万物皆备于我”的合，这不是在关联方式中的合，因而严格讲，亦无所谓合，而只是由超越形限而来之仁心感通之不隔。[5]（P186-187）

第一段由天大无外讲起，天大无外也就是性大无外、心大无外，天大无外、性大无外是从客观的意义上讲，心大无外是从主观的意义上讲，而孟子所说的“万物皆备于我”就是讲的仁心无外。第二段讲仁心之觉润，觉润之即是存在之，仁心觉润一切，创生一切，这就是孟子说的“万物皆备于我”。第三段讲良知造化应从存有论的意义上理解，这种存有论意义的造化，即同于孟子说的“万物皆备于我”。最后一段讲道德之心遍体天下之物而不遗，这种不遗是绝对的、立体的、无外的，是一种创生的合，也就是“万物皆备于我”的合。牟宗三对于孟子“万物皆备于我”显然是从道德创生存有的角度来解说的。

[第 1 页]

[[第 2 页](#)]

[[第 3 页](#)]

[[第 4 页](#)]

[[关闭窗口](#)]