



阳明子至善论的现代意义

(2007-8-13 6:27:05)

作者：石永之 转载于：<http://www.confuchina.com/>

与天为一，所以只有圣人能生知安行；贤人事天，是因为他们“尚与天为二”；而普通人虽然一心向善，但因为不能穷通天寿，看不破生死，只是去修身俟命。应该说这段话还是很清楚的。

而牟先生认为：“是故‘尽心知性知天’是自‘体’上言。在此，心性天是一。‘存心养性事天’是自人为一现实存在言，天亦是带着气化说。在此，心性因现实存在之拘限与气化之广大，而与天不即是一。……‘立命’是说带着气化的天与吾人之现实存在间之相违相顺的事。”[16]显然，他们对知天、事天、立命三种情况下的心性天是否合一的看法是相同的；不同之处在于，阳明子从工夫上说，并且与生知、学知、困知相比配，而牟先生是从本体的创生意义上说，也反对这种比配。来分析其中一种情况就知道了。比如他对尽心知性知天的理解是：“天是客观的、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。”[17]这就是说，牟先生认为，天与心性本来有客观和主观之分，只有在心性显其绝对普遍性时才与天为一，即人（主观）要符合天（客观），要通过工夫通达本体。当然，牟宗三的主客架构不是西方近代形而上学的认识论架构，而是一个道德论的架构，只不过他意图打通这两个主客架构而已。而在阳明子那里，没有这种主客架构，天人一体是阳明子论学的前提，心性天从来就是合一的，只是名相不同而已。他是即工夫即本体，所以这种比配就显得很自然。

3、无善无恶与有善有恶：至善与道德

牟先生反对这种比配的根本原因就在于，他的哲学思想受西方影响，是一个主客架构。他理解的天和性体是客观的，具有超越意义；心体是主观内在的。而为了符合中国传统的天人合一，还提出令人迷惑的“内在超越”说。他说：

天是超越意义的天，……凡固有而定然如此者即说是为天，……我们笼综天地万物而肯定一超越的实体（上帝或天道）以创造之或创生之，这乃完全由人之道德的心灵，人之道德的创造性之真性，而决定成的。此即是说：天之所以有如此之意义，即创生万物之意义，完全由吾人之道德的创造性之真性而证实，外乎此，我们决不能有别法以证实如此之意义者。[18]

他还说：“儒家说天道创生万物，这也是对于天地万物所作的道德理性上的价值的解释，并不是对于道德价值作一存有论的解释。”[19]这就是说，牟先生赋予超越者（天）以道德意义，而天的道德性却只能由人来证实。这也就是他把中国哲学着力从孟子开始说起的原因。

而阳明子所说天地万物本自一体是无善无恶，是至善，是超越伦理道德的。只有人才有伦理，才有道德。伦理道德一定是在主体性确立以后才有的，在“无善无恶心之体，有善有恶意之动”之后，才能说道德或认识论等等别的关于人的什么东西。

再把阳明子的至善论明确地分为两层来说一下，可能就会更清楚一些。天地万物本自一体，此全体大有是天，天是无善无恶的；性之原是天，所以性无善无恶；接下来，性是心之体，所以说，“无善无恶心之体”。这里，天是无善无恶，是至善，此至善是没有伦理道德意义的，而当到说性和心体是至善时，这个至善就是道德意义上最高的善。区分这两个至善的意义在于，天的至善应该也必定是人的至善的标准。不如此，人自不能成其为人。今天人类所遇到

的严重的生存危机就是明证，当人类区分主客、以知识为力量向自然开战的时候，环境污染、人口危机、生态系统被破坏、核战争的危险等等，就时刻威胁着人类的生存。今天我们更应该牢记儒家传统中的一句名言：天地万物一体。更应该吸取阳明子思想的精华：天地万物本自一体是至善，是人类最高的善的标准。

牟宗三的全部“道德的形上学”的出发点是：道德意识就是本体，本体就是道德意识；这个道德意识不是经验的，而是先验的。牟宗三所说的会自觉地“自我坎陷”的“良知”，正是这样的道德意识。在他看来，这是儒家哲学的形上根基。这一看法确实有些问题。他混淆了形而上学和形而上学奠基这两个问题。他认为天有道德意识，而天的道德又只能由人的良知来呈现。通过这个回环，他就把天和人的道德意识都纳入了他的道德形而上学。与阳明子相比，如果说阳明子有形而上学的话，他的形而上学也是从人开始的，天的至善是为人的至善奠基的，天在非道德意义上的无善无恶是为人的道德意义上的无善无恶做标准的。

牟宗三先生重建儒家形而上学的努力之所以是不成功的，是因为新儒家身上承载太多，负担太重，既要稳住中国文化传统，使之不至于花果飘零，又要吸收西方文化之精华，以图为我所用。而西学真正的精华进来还不久，没有经过中国文化很好的诠释，融合起来自然就很困难。但是牟先生的努力并没有白费，他对传承中华文明作出了卓越的贡献，也切近了中西文化真正的差异，此差异就在神与人之间。然而，一则，牟先生用中国的天道比配西方的上帝。二则用良知坎陷接纳西方的认识论。这个问题也与上帝有关，因为，认识论强调客观必然性，而真正的客观必然性只有上帝才有。其实，上帝不重要，西方人都说上帝死了，但上帝死了，客观必然性还在，认识论还在，科学还在。所以，真正影响牟宗三先生的是科学，是那个认识论的主客架构。

二、重建儒家形而上学的问题

宋明理学所面对的是佛老，即从印度传入的佛学以及被佛学所激发出来的新的老学。面对外来文化的挑战，先哲们通过他们的努力，吸收其精华，很好地消融了外来文化与本土文化的紧张：一是产生了中国化的佛教——禅宗，二是产生了儒家新的形态——宋明理学。而今天所面对的是西学。怎样吸收西学，就是摆在我们面前的问题。在西方，形而上学是科学之王。怎样吸收西方的形而上学、重建儒家形而上学，就是中国哲学所面临的问题。要做这个工作，首先应该弄清楚，在西学的对照之下，如何重新理解儒家传统？要建立什么样的形而上学？

1、西方形而上学及其奠基问题

先说形而上学。西方人的“形而上学”是什么意思？亚里士多德的《形而上学》是后人在编纂他的遗稿时加的一个书名，本义为：在物理学之后（metaphysics）。“形而上学”一词即由此而来。既然亚氏没有使用“形而上学”这个术语，就只能从该书中讨论的基本问题来切入它。

首先，亚氏从经验作为切入点，来解说哲学大义：“求知是人类的本性。”[20] 苏格拉底说过：哲学就是爱智慧。而“智慧就是有关某些原理与原因的知识。”[21] 亚里士多德认为，“人类由经验得到知识和技术”；只不过“经验为个别知识，技术为普遍知识”，所以，“凭经验知事物之所然而不知其所以然，技术家则兼知其所以然之故”。[22] 要探讨终极原因，就需要一门终极学术。他说：

凡能得知每一事物所必至的终极者，这些学术必然优于那些次级学术；这终极目的，个别而论就是一事物的“本善”，一般而论就是全宇宙的“至善”。上述各项均当归于同一学术；这必是一门研究原理与原因的学术；所谓“善”亦即“终极”，本为诸因之一。[23]

所以他认为：人类需要哲学这样一门终极学术去研究原理和原因，以探求全宇宙的“至善”。

那么哲学的研究对象是什么呢？亚氏的结论是：“有一门学术，它研究‘实是之所以是实是’，以及‘实是由于本性所应有的禀赋’。”[24] 他还更直截了当地说：“‘实事’，就‘实事’而论诸属性和所涵的诸对反，恰正是哲学这门所专研的对象。”[25] 进一步说：“学术总是在寻求事物所依据的基本，事物也凭这些基本性质题取它们

的名词。所以既说这是本体之学，哲学家们就得去捉摸本体的原理与原因。”[26] 由此可以看出哲学就是“本体之学”

接下来的问题：什么是本体（substance \ essence）？亚里士多德在《形而上学》在第五卷中的阐释是这样的：本体可有两义：（甲）凡属于最底层而无由再以别一事物来为之说明的，（乙）那些既然成为一个“这个”，也就可以分离而独立的——这里第二义并以指说各个可独立的形状和形式。[27] 亚氏在总结前人的基础上，把本体分为三类：“本体之一义即物质；其另一义则为公式或形状；第三义则为两者的复合。”[28] 也就是说，本体要么是质料、要么是形式、或质料和形式两者的复合。

亚里士多德这样判分本体的理由，在于他的“四因说”。他认为：

“因”的命意（一）是事物所由形成的原料，以及包括类此的各级物料。（二）事物的通式或模型，亦及事物的基本定义，以及包含在内的各级通式和定义的各个部分。（三）变化或停止变化最初所由以开始者。（四）事物之所以成为事物的目的。[29]

这就是，质料因、形式因、动力因和目的因。

为什么亚氏会提出“四因说”？因为他秉承古希腊传统，认为：“显然，我们应须求取原因的知识，因为我们只能在认明一事物的基本原因后才能说知道了这事物。”[30] 而他的前辈们，要么只谈质料因，要么只说形式因，或者这两者的复合，在他看来都不完整也不全面。

在亚里士多德之后，重提形而上学的是康德。与亚里士多德从经验切入形而上学不同的是，康德是从先验思路切入的。他把人的理性作为形而上学的起点，目的在于：曾经是一切科学的女王的形而上学，现如今失去了家园，成为了一个孤苦伶仃被流放他乡的弃妇。因此康德要改造形而上学。他在《纯粹理性批判》第二版的序言中把他自己的理想表述为：“为了改变一向在形而上学中所盛行的进行程序，按照几何学家和物理学家所树立的榜样来使形而上学彻底革命化，这个企图事实上就成为纯粹思辨理性这一批判的主要目的。”[31] 也就是说，他要仿照当时的科学来改造形而上学，或者说要使形而上学科

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[第 5 页\]](#)

[\[第 6 页\]](#)

[\[第 7 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)