

杨泽波

在现代新儒学研究中，围绕牟宗三道德自律学说的论争不断、热度不减，关于其道德他律的思想却鲜有论者，以致牟宗三这一思想以及这一思想所隐含的问题，未能引起应有的重视。本文就此谈一些个人的理解。我的基本观点是，牟宗三所谓以知识之是非决定的道德即是道德他律这一标准是值得讨论的；牟宗三此说的真正目的是批评朱子学说“道德无力”，“道德他律”不过是阴差阳错误为朱子所戴的一顶帽子。

一、牟宗三在什么意义上说朱子是道德他律

牟宗三将道德理性分为三义（参见牟宗三，1968年，第137-138页），认为其中第一义即所谓截断众流义，已包括康德的道德自律学说的一切。因为截断众流是说道德必须斩断一切外在的牵连，本身必须是纯粹的，不能预设任何其他目的。反之，凡是预设任何其他目的，便是不真，便是不纯，便是曲的意志，便是道德他律。

所谓道德他律，在康德那里，分为两种情况：一是指道德以追求幸福原则为目的，这是属于经验的；二是指道德以追求圆满原则为目的，这是属于理性的。前一种情况没有任何异议，因为儒家讲道德从来不以康德所谓的幸福原则为目的。牟宗三讲道德他律主要是就圆满原则而言的。牟宗三在引述了康德《实践理性批判》中的一段话后写道：“此段话甚分明而简截，吾读之甚喜……依康德，基于存有论的圆满与基于上帝底意志俱是意志底他律之原则。快乐主义基于利益，基于幸福，亦是意志底他律原则。基于利益之他律其所需要有的世界底知识是经验的；基于存有论的圆满其所需要有的世界底知识是理性的；基于上帝底意志最初是诉诸恐怖与权威，最终亦必落于需要世界底知识，这知识或是经验的或是理性的。这些原则俱是他律，盖因为其所含的实践规律皆取决于作为目的的一个对象，对于这对象必须先有知识。”（牟宗三，1990年，第9-10页）这段话非常简明地表达了牟宗三对于康德道德他律的理解：依据康德，以下三种情况，即第一基于利益、第二基于存有论的圆满、第三基于上帝的意志而产生的道德，均是他律道德，因为这三种情况都将道德的根据落实在知识上，都必须对于作为目的的对象先有知识。

牟宗三紧接着又讲到为什么判定朱子为道德他律：“朱子既取格物穷理之路，故道问学，重知识……因此，对气之灵之心意而言（朱子论心只如此，并无孟子之本心义），实践规律正是基于‘存有论的圆满’之他律者。故彼如此重视知识。”（牟宗三，1990年，第9-10页）朱子所说的道德当然不是基于利益，但他的格物穷理之途使他与西方理性主义将道德基于存有论的圆满，非常相近，都是将决定人们行为的力量，完全归于外在之理，而不是归于自己的道德本心。牟宗三判定朱子为道德他律，根据全在于此。关于这一点，牟宗三有一个非常清楚而简洁的表述：“就知识上之是非而辨之以决定吾人之行为是他律道德。”（同上，1969年，第397页）这句话非常简明，也非常关键，直接表明了牟宗三在这个问题上的基本思想，可以视为他关于道德他律的一个标准，这个标准就是是否以知识之是非来决定道德：以知识之是非而决定的道德，即是他律道德；反之，并非以知识之是非，而是以道德本心决定的道德，即是道德自律。

二、以知识之是非决定道德即是道德他律这一标准值得讨论

牟宗三关于以知识之是非决定道德即是道德他律的思想，是否符合康德思想的原意，是值得讨论的。因为这里涉及到基于利益、基于存有论的圆满、基于上帝的意志三种情况，所以下面我们就分别从这三种情况来分析。

先看基于利益的道德他律。这里最先引起我浓厚兴趣的，是康德什么样的论述引发了牟宗三的重视，使之“读之甚喜”。这段话出自《实践理性批判》，在这段论述中，康德指出：“最普通的智思亦能很容易而无迟疑地看出在意志之自律底原则上所需要去作的是什么；但是在意志之他律底假设上去看出什么是要作的，那却是很难的，而且需要有世界底知识……”（转引自牟宗三，1990年，第8-9页）牟宗三之所以对这段话特别感兴趣，可能是因为这段话中有“需要有世界底知识”这样的说法。在牟宗三看来，道德的根据在于本心，本心发布命令简洁明确，依此而行即为善举善行，这个过程十分简易。但是朱子与此不同，凡事必须格物致知，以其然求其所以然，这个过程就是以知识决定道德。而康德刚好在这里反对以知识之是非决定道德，对道德他律原则所强调的“需要有世界底知识”提出尖锐批评。于是，牟宗三便有了他乡遇故知之感，将康德引为同道。

但是，康德这里所说的“需要有世界底知识”，并非如牟宗三解释的是以知识之是非决定道德。康德认为，依照意志自律原则该做什么，不该做什么，原本是非常清楚的，而如果以意志他律为先决条件，则不那么好把握了，需要有知识。这里康德的意思是，以他律为先决条件即是以个人幸福为原则，而以个人幸福为原则必然涉及事物的方方面面，就需要斤斤计较，需要量度计算。由此不难得知，不能以康德“需要有世界底知识”的说法作为以知识之是非决定道德即是道德他律的根据。因为康德这样说其实只是反对为了求得幸福而借助知识，并以此作为道德的原则。换言之，不是知识决定道德即是道德他律，而是知识的内容——追求个人的幸福——决定的道德才是道德他律。

再来看基于存在论圆满的道德他律。圆满性（完满性）是康德在论述道德他律过程中讲到的一个重要概念。与经验性原则不同，圆满性原则总是理性的。理性的圆满性原则可分为性质的圆满和实体的圆满，其中实体的圆满特指上帝，而性质的圆满又包括理论意义的圆满和实践意义的圆满。由于上帝是在人之外的，所以又称为外在的圆满，性质是在人自身之内的，所以又称为内在的圆满。

所谓内在的圆满，即指事物自身的完整性。康德这里主要是指斯多葛学派和沃尔夫学派。在斯多葛学派看来，人是整个宇宙自然的一部分，因此，人必须遵从自然的必然性，即遵从神和命运的安排去生活。人追求和实现自己的本性，就是善，合乎自然的方式的生活，就是善。沃尔夫认为，善就是依照自然而生活，自然引导我们走向道德，自然就是道德。人类应该做那些使自己以及别人更加完善的事情，这是道德的自然法则。

由上可知，康德反对内在圆满性原则，主要是为了反对在纯粹理性的实践原则之上另立一个目的，从而破坏了实践理性原则的纯粹性和至上性。因为如果我们坚持这种圆满性原则，就破坏了善恶只能决定于道德法则之后，而不能决定于道德法则之前的最高原则。康德明确指出：在那些道德的理性原则之中，完善性的本体论概念虽然要胜于神学概念，但它仍然不能成为道德的法则，因为“它要不可避免地陷于循环论证，不能不把应该去阐明的道德，暗中当作为前提”（康德，1986年，第97页）。这就点出了圆满性的根本不足：它必然要把原本应该去阐明的东西，暗中当作前提，从而陷入循环论证。可见，康德反对理性的圆满原则并不是因为这里涉及到知识问题。

最后再看基于上帝意志的道德他律。上帝的意志就是所谓的外在的圆满，康德坚决反对这种圆满性原则，他说：“上帝的意志，如果人们把与它契合一致，而不是把先行的、独立于上帝理念的实践原则当作意志的客体，只有通过我们期望于它的幸福才能成为意志的动机。”（同上，1990年，第43页）这就是说，如果将上帝作为道德的目的，就是在道德法则之上预设了其他目的，就从根本上违背了康德实践理性、道德法则是至高无上的基本原则。而且以上帝作为道德的目的，其实是以上帝作保证追求个人的幸福，这又违背了康德实践理性必须是纯粹的基本原则。所以，康德反对以上帝作为道德目的，主要还是坚持他的理性至上性和纯粹性，反对个人幸福原则，而不是要不要有知识的问题。

综上所述，无论是基于利益、基于存有论的圆满，还是基于上帝的意志所构成的道德他律，重点都在道德法则的至上性、纯洁性，而不在知识。康德认为，道德他律的一个重要特征，是“把意志的对象当作规定的基础”（同上，1986年，第97-98页）。把意志的对象作为规定的基础，就是借助于行动对意志的预期效果，把这种效果作为动机来规定自身。这就等于说，我愿意做某事并不是因为我必须做这件事，而是愿意做另一件事。这样一来，道德法则的至上性和纯粹性就完全得不到保证了。应该说，康德在这里的意思是清楚的，但牟宗三却把事情的重点完全转移到了知识问题上。牟宗三认为，基于利益的知识是经验的，基于存有论的圆满的知识是理性，基于上帝的意志的知识或是经验的或是理性的，不论知识性质有什么不同，但都有一个共同点，即都是“对于这对象必须先有知识”，所以，都必须排除在道德自律之外。这种理解是否合于康德的文本含义，真的很难说。

三、按照牟宗三的标准，康德道德哲学也将沦为道德他律

更为严重的是，如果严格坚持牟宗三这一标准的话，康德自己也将有陷入道德他律的危险，因为康德的道德哲学也离不开知识。只要简要回顾康德建构自己道德哲学的过程，就不难看出，这个过程是离不开知识的。康德认为，在一般的道德理性知识中存在着他所要追求的那种道德原则，但真正的哲学家不能满足于这些，而是必须借助分析的方法，从普通的道德理性知识上升到哲学的道德理性知识，从大众道德哲学上升到道德形而上学。在这整个过程中，康德始终没有离开过知识。康德在讲到道德的最高原理必须独立于经验的时候指出，一旦做到了这一点，把这些先天建立起来的概念连同其所属原则一道展现在普遍中、展现在抽象中是不成问题的，“这样的知识应该和普通知识区别开来，而称之为哲学知识”。（康德，1986年，第59页）这里明白无误地指出，道德自律学说是一种“哲学知识”。

康德建构自己的道德哲学离不开知识，联系到康德的哲学背景，是不难理解的。康德的道德哲学带有明显的理性时代的特点。在摆脱神性的束缚之后，人们对理性充满了信心，认为理性的力量是无限的，可以发现事物发展的规律，解决世间的一切问题。这个特点自然也影响到康德。康德一生的重要使命就是发现自然规律和自由规律。在前批判时期，康德创立了星云假说，发现了宇宙变化的规律；在批判时期，康德又致力于创立道德自律学说，发现了人的行为规律，即自由的规律。在发现了自由的规律之后，有理性的人们就可以并且有能力按照对规律的认识，制定与规律相符合的行为准则。面对规律和准则，人们会有一种尊重，这种尊重就会产生行为的必要性，这就是责任。责任必须是纯粹的，不能夹杂任何感性质料，所以是定言的而不是假言的。因为人有理性，是理性王国的一员，这种命令不是从外面强加进来的，是人本身加之于自我的，所以真正的道德必须是自律的，而不是他律的。这些就构成了康德道德学说的基本要点。在这些要点中，虽然思考的起点是普通的道德理性知识，但落脚点却是规律，没有规律就没有与规律相符合的准则，没有准则就没有对规律和准则的尊重，没有尊重就没有责任，没有责任也就没有定言命令。认识规律是一件异常复杂的工作，面对这种工作，不借助知识如何能够完成呢？

由于使用了西方哲学的表述方式，康德运用理性发现人的行为规律的过程，显得较为复杂。如果换成中国传统的表达方式，这种思维方式其实就是以其然而求其所以然。所以，在我看来，康德从普通的道德理性知识出发抉发道德法则，朱子强调对事物要知其所以然，二者是非常相像的。果真如此的话，那就有理由提出这样的问题：如果说朱子不满足事物之然，而强调求其所以然，是以知识之是非决定道德，是道德他律的话，那么，康德运用分析的方法，从普通的理性知识中认识道德规律，抉发最高的道德法则，是不是也是道德他律呢？

四、判定朱子为道德他律的真正目的是批评朱子之学“道德无力”

既然以知识之是非讲道德即为道德他律这一标准并不符合康德的原意，那么牟宗三判定朱子为道德他律的真正用意又何在呢？

牟宗三对朱子有一个基本的定性，说朱子的系统是“客观地说为本体论的存有之系统，主观地说为认知地静涵静摄之系统，而其所论之道德为他律道德”（牟宗三，1969年，第451页）。这三句话中，最重要的是第一句，即“客观地说为本体论的存有之系

统”，其他两句都是这一句的发展和延伸。朱子学理中最高的范畴是理，这个理又可以称为事物之所以然。朱子一生特别重视以自然推其所以然，而推其所以然就是求理。牟宗三指出，朱子所求的所以然即是事物存在之存在性。对此牟宗三解释说：“于事物之然说存在，而不说存有，存有是事物之然之所以然之理，是其存在之所以存在，故亦可云是存在之存在性。此当然是其超越的存在性，是只负责其‘为存在’者，而不是现象的、内在的、逻辑的、或科学知识的类名所表示的那所以然的理。因为此超越的所以然所表示之存在之理并不是一个类名。”（牟宗三，第360-361页）在这里，牟宗三将“存在”与“存有”区分开来，“存在”是说事物之然，“存有”是说事物之所以然，事物之所以然即是事物之存在之存在性。由事物之然推证其所以然，以见所以然之理，这个所以然之理，就是事物存在之存在性。由事物之然推证其所以然，也就是从存有的层面证明事物存在的存在性。

从存有的层面证明事物存在的存在性，决定了朱子只能走认知顺取之路。顺取是只顺心用而观物的意思，因为以心认识物是顺着心向外发的，所以叫做顺取。在这方面，就显出朱子与宋明诸儒的不同来了。明道从不把道体、性体与格物致知连在一起，五峰则正式讲逆觉体证，象山、阳明遵循的也是同一原则。“惟朱子继承伊川之思理大讲致知格物，走其‘顺取’之路，力反‘逆觉’之路。伊川朱子所以如此者，正因其对于道体性体只简化与汰滤而为‘存有’义与‘所对’义之‘理’字。此为言道体性体之根本的转向。”（同上，1968年，第80页）朱子把仁体、性体都视为存在之然之所以然，是一种平置的普遍之理，通过格物致知的方法去获取，所以特别重视知识，重视学习。这一思路遵循的完全是一条顺取之路，静涵静摄之路。牟宗三认为，格物穷理虽能成就知识，但不能成就道德。没有人能够由格物穷理言天命实体，也没有人能够由格物穷理来肯认上帝，同样没有人能够由格物穷理来了解人们之内在的道德心性。正是在此意义上，牟宗三将朱子概括为“认知地静涵静摄之系统”。

朱子求所以然之理，走认知顺取之路，有一个非常致命的缺点，这就是他所求的所以然之理中没有心义。牟宗三指出：“问题是在：就此超越的实体说，此实体（道、天道、天命流行之体）究竟还有‘心’之义否？此‘心’之义是实说的实体性的心，非虚说的虚位字的心。当朱子说‘天地之心’，以及说‘人物之生又得夫天地之心以为心’时，此心字是实说。但在天地处，此实说之心却又为其分解的思考弄成虚说了。无心是化之自然义，有心是理之定然义。心融解于化之自然义，固已无心之义，即融解于理之定然义之‘有心’，心被吞没于理，心成虚说，亦无心义。是以在朱子，超越的实体只成理，而心义与神义俱虚脱。实说的心与神结果只属于气，而不属于超越的实体，是即无实体性的心。在天地处是如此，在人处，人实有心，故心自不是虚位字。但在人处之实说的心，依朱子之分解思考，又被分解成只是属于气之实然的心，而超越的实体（性体）则只是仁义礼智之理。”（同上，1969年，第260页）在牟宗三看来，道体原本是一个创生的实体，要保证其创生性，实体中必须有心的地位，即所谓有心义。这个心又叫天地之心。在牟宗三看来，天地之心即是天地生物之心，即是天命流行之体，其真实的含义是说道体不只是理，也有活动性，有创生性。

由于朱子所求之所以然没有心义，所以也就失去了神义。牟宗三在讲到本体的时候经常用到神字。他认为，神也是体，即曰神体，其义与心体、诚体、仁体等相同。濂溪讲过“神妙万物”，也讲过“阴阳不测之谓神”。这里的神都不是形容词，而是指的神体本身：“此神不是虚说的虚位字，不是形容理的状态。若说理，神亦当然即是理。神既是‘妙万物而为言’，则神体当然亦即是万物之所以然之理，但此理是‘即活动即存有’之理，其为所以然是动态的所以然，而不是‘只存有不活动’的静态的所以然。此是‘神理是一’的理，故可以动静说，但却是‘动而无动’之动、‘静而无静’之静也。非如朱子所谓意谓之‘只是理’（神成只是虚说之形容词），而无所谓动静也。”（牟宗三，1969年，第461页）神体的一个重要内涵，就是表示心体、诚仁、仁体等实体本身能够神妙万物，有活动性。由于朱子义理系统中没有道德本心的位置，神义无法落实，“只是虚说之形容词”，终于成为只存有而不活动的系统。

从这里可以看出，牟宗三对朱子之学最大的不满之处在于：朱子之学只是讲认知，讲求其所以然，在学理中没有孟子的本心之义，从而使其理论没有活动性。这是一个致命伤。在性体和心体的关系中，性体是一种超越之体，是道德的最后根据。性体虽然如此重要，但其本身没有活动性，它的活动性必须通过心体来保证，所以完整的心性学说必须做到心性为一而不为二。恰恰在这个关键性的环节上，朱子出了问题。朱子并不是不讲心，但他对孔子讲的仁、孟子讲的心缺乏深切的体验，所以他讲心完全偏向于认识方面，成了认识之心。认识之心与孟子的道德本心是不同的。认识之心只是一种认知的能力，通过它可以认识理，认识事物之所以然，而孟子的道德本心本身就是道德的自体，不再需要借助外在的认知即能创生道德。由于朱子在这个关键环节上出了问题，其直接的后果就是他讲的性体成了死理，只存有不活动，失去了道德的活力，这也就是牟宗三反复讲的“只存有不活动”。“只存有不活动”是说理性没有活动性，无法直接决定道德善行，在这方面是软弱无力的。有鉴于此，我把牟宗三对朱子的批评概括为“道德无力”。所谓“道德无力”就是由于在心性学理中道德本心的失位所造成的性体无法直接决定道德的现象。

应该说牟宗三的这一思想是非常清楚，也是极有意义的。但由于他把这个问题与道德他律联系起来，情况就变得复杂了。从理论结构上分析，朱子的理论的确是由知识之是非而不是由道德本心决定的，牟宗三对此的批评十分精当。但以知识之是非决定道德只会使其理论只存有不活动，丧失活动性，这属于“道德无力”，而不是康德所说的道德他律。牟宗三对道德他律概念的运用并不是严格遵循康德原意的。我们当然可以说这是牟宗三自己的一种诠释，但任何诠释都应该以不违背原著的基本精神为原则，牟宗三在道德他律问题上的理解明显不符合康德著作的文本含义，因此我们不妨将其看作是对康德思想的一种“曲解”。由此我们可以得出这样一个结论：牟宗三批评朱子的真正用意，是嫌朱子学理有缺陷，阴差阳错，才为朱子戴上了一项“道德他律”的帽子。

康德，1986年：《道德形而上学原理》，苗力田 译，上海人民出版社。

1990年：《实践理性批判》，韩水法 译，商务印书馆。

牟宗三，1968年：《心体与性体》第1册，台湾正中书局。

1969年：《心体与性体》第3册，台湾正中书局。

1990年：《从陆象山到刘蕺山》，台湾学生书局。

（作者单位：复旦大学哲学系）

责任编辑：冯国超(《哲学研究》2003年第6期)