

牟宗三道德形而上学的特征

——兼与康德比较*

陈 伟

(吉首大学哲学研究所,湖南 吉首 416000)

摘 要:牟宗三建立的道德形而上学主要具有四个方面的特征:提出“知体明觉开知性”命题而指出道德主体“必需”转为知性主体;运用“一心开二门”的间架而确立无限智心并强调道德的进路;强调人与神沟通无极限而连接现象世界与价值世界;明确道德形而上学既是“圆善”又是“圆教”而呈现“德福一致”的可能。分析其道德形而上学的特征,可以看出他对康德的“超越”,并在理论上回答了“两层存有论”如何统一的问题。

关键词:牟宗三;道德形而上学;特征;康德

中图分类号:B26

文献标识码: A

文章编号: 1007-4074(2011)03-0021-05

作者简介:陈 伟(1973-),男,湖南永州人,哲学硕士,吉首大学哲学研究所讲师。

牟宗三建立的道德形而上学在内容上分为“无执的存有论”和“执的存有论”,但“两层存有论”如何统一?学界对此问题争执不断。笔者换个角度,尝试从分析其道德形而上学的特征中进行理解和回答。

一、提出别具一格的“知体明觉开知性”命题^①

“知体明觉开知性”的“开”是“开显”。牟宗三首先申明这步开显是辩证的^②,并就此进行了说明:从外部说,人既然是“人而圣、圣而人”的,则科学知识在原则上是必要的,而且也是可能的;否则,人义有缺,不完善。从内部说,要成就那外部的“必然”,“知体明觉”就不能永远停在明觉的感应中,它必须自觉地自我否定(也称为“自我坎陷”),转而为

“知性”——此“知性”与物相对,才能使物成为“对象”,从而探究、知悉对象之物的蕴涵。它必须经由这一步“自我坎陷”,才能充分实现自己,这就是所谓“辩证的开显”。^{[1](P122)}

接着,牟宗三认为这一辩证的开显是必要的。有两个理由:一则,“知体明觉”是“经由自我坎陷转为知性,它始能解释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。否则,险阻不能克服,其道德心愿即枯萎而退缩。”^{[1](P122)}所谓人的特殊问题,在这里指人不仅需要成就道德,还需要有科学知识。在他看来,“知体明觉开知性”不仅对获得科学知识是必需的,而且对于成就道德心愿亦是必要的。二则,就两层存有论而言,“知体明觉开知性”是打通本体和现象、道德界和自然界间隔的门户;并以此能进一步说明“无执的存有论”中的道德

* 收稿日期:2011-04-19

^① 牟宗三在《王阳明致良知教》中称之为“良知自我坎陷”,在《政道与治道》中称之为“道德理性自我坎陷”,虽然内容和形式上多有重合之处,但在这里是从“道德形而上学”意义上讲(前两者是就“本内圣之学而开新外王”的意义上而言),按其原本用语(在《现象与物自身》中)称之为“知体明觉开知性”。

^② 牟宗三所谓“辩证”,在此是指黑格尔意义上而不是康德意义上的辩证。他对黑格尔的辩证的理解是:“辩证表示在精神表现过程中义理的滋生与发展。”藉此辩证的动态的发展,将一切连贯于一起,而成一个无所不及的大系统。所以,牟宗三将黑格尔的学理精华称为“辩证的综合”。相比较而言康德,则是“标举事实,彰显原理,厘清分际,界划眉目”的分解:或经验的,或逻辑的,或超越的辩证的分解。(见《生命的学问》第 172-173 页。)

本体为什么不仅是道德行为的根据,而且(同时)也是一切存在的本源。

但最重要的问题是“知体明觉”如何“开知性”。在论述这个问题之前,必须澄清的是:在“无执的存有论”中,“知体明觉”是道德心,道德心要求“与天地万物为一体”,物与我圆融为一而没有主客相对关系,不能进行认知活动,因而“知体明觉”本身不能直接“成就”知识。一般论者认为牟宗三在这个命题上说得不通透(理由是“知体明觉”或良知不能直接开出知识或新外王),而这恰好是牟宗三的认识:知识不是由道德心而是由知性开出的。要解决这个问题必需先从寻找牟宗三论证此问题的思路入手。

“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。不这样地坎陷,则永无执,亦不能成为知性(认知的主体)。它自觉地要坎陷其自己即是自觉地要这一执。”^{[1](P123)} 根据牟宗三的理解,“自我坎陷就是执”的这一“执”就是“知体明觉”停住自己从而把握、肯定自己,也即“执持”其自己。但从其道德形而上学的内容来看,“无执的存有论”中“知体明觉”是不可能执持其自己的,故在此的含义应该是:执持的是“知体明觉”的“影子”,也就是说,它转成了“认知主体”;而“知体明觉”本身在这里就成了“纯一而定常”的“形式的我”^①:它可被解消,归于“无执”即被解消;它亦可被形成,“有执”即形成;但一旦形成,其自身就没有生灭变化。“既有此停住而自持其自己的‘形式的我’,则明觉感应中之物即被推出去而成为一所思之对象,此对象即是现象义的现象”。^{[1](P125)} 所以,“形式的我”与“所思之对象”形成认识论中最基本的对偶性是由那“一执”而同时形成的。

以上解释颇费周折。牟宗三再进一步解释说:“那停住而自持其自己的认知主体对那知体明觉之真我而言,亦是一现象;不过这不是被知的对象义的现象,而是能知的主体义的现象”。^{[1](P127)} 这个现

象是“知体明觉”之凸现,由自觉地一执而停住而起者,也即陆象山所谓的“平地起土堆”。“知体明觉”如何“开知性”的思路到此则显明了。

笔者的理解,“知体明觉”如何“开知性”问题最后归结为物自身如何“开显”现象的问题。这个问题牟宗三与康德的区别是:康德只有一个现象与一个物自身,而牟宗三却有两个“物自身”与两个“现象”。具体说,无执的“知体明觉”是“真我”,为一“物自身”,执的“知体明觉”是形式的我(即认知主体),为一“现象”(是能知的主体义的现象);明觉感应中之物为一“物自身”,当其被推出去则为一“现象”(是“被知”的对象义的现象)。事实上并不是真的有两个现象,而是现象的含义在牟宗三处发生了变化。现象既是指被知的对象义上的现象,还指能知的认知主体义的现象。也不是真有两个物自身,而是因为赋予现象还有“能知的认知主体义上的现象”的意义而增加出了另一个“物自身”。

牟宗三就此问题的思路是找到了,但其对“物自身如何开现象”的问题还是没有具体的论证。也许,牟宗三认为这不必多言,因而说自我坎陷是“自觉”。能找到的相关说明只是他借用中国哲学中的体用思想在结论上区分“经用”与“权用”。“无执的存有论”上之体用,体是实体,用是实用,此实用是“经用”;经用无进退;只是如,不可以讲有无。能知义的认知我为现象与所知义的对象为现象,如果说它们是“知体明觉”之用,则此为“权用”;权用有进退:有而能无谓之退,无而能有谓之进。^② 值得特别注意的是,牟宗三认为权用是“经由知体明觉之自我坎陷而间接地即辩证地开出者,它是虚的,却是客观地必要的”。^{[1](P129)} (很显然,对诸多忽略牟宗三之由“知体明觉开知性”只是从逻辑性格而非从存有性格上讲的人来说,此话正是针对他们的。)在这里可以看出,“经用”实质上就是物自身与现象的本来之义,而“权用”就是牟宗三道德形而上学的“两层存有论”相贯联的逻辑的或理论的“必

^① “形式的我”即认知主体,在康德处并没有这种说法。康德用感触直觉认识现象,用智的直觉认识物自身,但没有一种相应的直觉认识具有先天形式的认识主体。牟宗三用“形式的直觉”来解决这个问题(可参见其关于“人有智的直觉之可能”观点的论述)。所以,知体明觉所开之知性只能用牟宗三定义的“形式的直觉”来觉识。

^② 所谓进退即下开与上达。“知体明觉开知性”是“无执的存有论”转为“执的存有论”,是下开,以成就科学知识。仅有此途是不完善的,因而还需要“执的存有论”再转为“无执的存有论”,谓上达,以成就德性人生。这也就是“无而能有,有而能无”:“由于是这样地进退自如,故此两者是一个轮子在知体明觉这个‘天钧’上圆融无碍地转”。(见《现象与物自身》第177-178页。)基于此意,牟宗三认为他是消化康德(在康德处,无者不能有,则上帝为虚设;有者不能无,则人欲不可遏止)而归于儒圣。

需”：是虚的，却是客观地必要的。

“知体明觉开知性”是牟宗三道德形而上学的一个主要特点。下面，再在与康德的比对中分析其他特征^①。

二、巧妙运用“一心开二门”的间架

关于“一心开二门”，在《佛性与般若》一书中，牟宗三认为此架构“对内对外俱有特别的意义与作用”。^{[2](P473)}“对内”即是从佛教存有论内在的思想逻辑而言，“对外”是从佛教思想与其他宗教系统或哲学系统的会通关系而言。在《中国哲学十九讲》一书中，牟宗三进一步认为它是一个具有普遍适用性的公共哲学模型，“可以适用于儒释道三教，甚至亦可笼罩及康德的系统”。^{[3](P298)}“一心开二门”是否真为具有普遍适用性的公共哲学模型呢？这个留作他论。在此只把它当成一个设定的标准来对比康德与牟宗三的道德形而上学的特点。

牟宗三是借取佛教《大乘起信论》中“一心开二门”的架构，来综括“两层存有论”。简单说，“一心”即自由无限心（无限智心、“知体明觉”），“二门”即本体界（“无执的存有论”）和现象界（“执的存有论”）。他如此得心应手地利用这个义理格局，甚至认为可对治西方哲学中许多哲学问题；而最直接相关的是康德的物自身与现象的区分，认为这个格局可以消化康德并且使之更进一步。

牟宗三认为，康德的问题，在于他虽然强调人的实践理性，却没有肯定人有智的直觉；他不承认人具有大乘起信论所肯定的如来藏自性清净心。正因为康德不承认人有真常心，所以他所说的“自由”等理念只是个“设准”，是无法具体呈现的。就现象与物自身的区分而言，牟宗三认为，现象与物自身，只是一物之两面，只是两种不同的表现而已^②。人之行动，是现象，也可以是物自身。但康

德一说到行动，就把行动归属到现象，而忘怀行动本身除了现象的身份，同时也有物自身的身份。牟宗三认为康德说得太快，一下子就滑到现象界，因此，其哲学体系只能说是“一心开一门”，他只开感触界的生灭门，而未能开出智思界的真如清净门。^{[3](P300-301)}到此可以看出，牟宗三本来是借助肯定物自身的价值意味而稳定现象与物自身的区分并建立其道德形而上学的，但他现在却利用“一心开二门”的间架来消解现象与物自身的区分。笔者认为此间“矛盾”的实质是在于：一则，“两门”（道德形而上学的两层存在有论）是“一心”所开出，而这“两门”也必能上达而至“一心”，这是一个回环的圆圈；二则，牟宗三肯定康德只是“一心开一门”，而将康德的道德形而上学当作他建立的道德形而上学的一个环节，从而体现中国哲学对康德的超越。

其实，在康德处，也可以说是“一心开二门”：其“一心”就是纯粹理性，“二门”分别是纯粹理性的思辨运用和实践运用。或换句话说，“二门”是思辨运用所面对的现象界和实践运用所面对的道德界。但牟宗三为什么认为他只开了一门呢？笔者为其归纳出三点：首先，康德不承认人可无限，可有智的直觉，可有真常心；其次，他没有从道德的进路入；最后，其纯粹理性不是道德理性。因而，结果就是牟宗三认为康德建立的道德形而上学是虚的；也即他只开出了感触界的生灭门一门。

概括起来，牟宗三巧妙运用“一心开二门”的间架不过就是在道德形而上学体系中强调“道德的进路”或说强调道德本体（自由无限心）而已。这确实是他与康德的不同而成为其道德形而上学的一个特征。

三、强调人与神沟通无极限

普遍认为，在康德处，思辨领域和实践领域之间存在着不可逾越的鸿沟。但正如上面说其可作

^① 除第一点外不讲“特点”而讲“特征”，理由是：从字义上讲，特点是指其“独特的地方”，特征是“特点的征象”。此处不仅仅是就其“独特的地方”言，还要与康德的道德形而上学的特点进行比较，故选择“特点的征象”来表述。

^② 可参见《现象与物自身》第15、17页，又可见于《智的直觉与中国哲学》第37、39、105页等地方。牟宗三认为说“同一对象”不如说“同一物”。这个同一物之另一面相就是不与主体发生关系而回归于其自己，而那另一面相便是对着主观而呈现。物自身不是通常所说的形而上的实体，如上帝、自由意志、梵天、心体、性体、良知等等，乃是任何物在两面观中回归于其自己的一面。（见《智的直觉与中国哲学》第105页。）牟宗三之所以如此重视这段话，是他立于新康德主义对自然科学与精神科学的区分之基础上认为，科学所面对的是事实世界、现象世界，而道德宗教面对的是价值世界、形上世界；康德所言的物自身，就是从价值世界与形上世界而言的。如是，牟宗三就很自然地将康德的物自身概念引进其道德形而上学中。（也可见启良著《新儒学批判》，上海三联书店，1995年版，第287页。）

“一心开二门”的理解一样,对纯粹理性来说,两种不同的运用怎么会致彼此之间的鸿沟呢?但又不得不承认,康德的批判哲学体系中多处存在间隔或说对立(笔者认为,这并非他的“判断力批判”所能解决的;但此处不论)。原因何在?

笔者的理解,此种对立根植于一个源远流长的宗教传统,即上帝(神)与人之间的对立。人是有限的,上帝是无限的;人只有感触直觉,上帝才有智的直觉;人知的只是现象,而上帝可知物自身;人永远处在实践中而不可达到至善,但上帝就是至善本身;如此等等界限,康德是无法通过其道德形而上学的纯粹的道德原理而可超越的。(换个角度理解,这些不可超越的界限正是其分解的方法得以进行的前提。)

牟宗三却跨越(消解)了康德的界限。他认为,“不能自原则上划定一界限,说一定要止于此而不通于彼。何处是其极限?并无极限。其极也必‘以天地为一体’。此可由觉润直接而明也。”^{[4](P223)}因为“通感之无隔,觉润之无方”。具体就其道德形而上学言,即体即用,无执而可执,执而可无执,有而能无、无而能有,可下开、可上达,何处是极限呢?答案是:无极限。

牟宗三之所以这样认为,是以肯定人虽有限而可无限,人有智的直觉,人有真常心为前提的。^[5]牟宗三一再申明:“吾人所以与康德不同的主要界限只在承认‘智的直觉’一点”。^{[1](P62)}通过这个前提,物自身(本体、自由)也因此而由康德处的“不可知”而“可思”直接成了牟宗三处的“可知”。(这并不能理解成牟宗三取消了物自身概念,或否定了现象与物自身的区分。因为物自身依然“存在”,现象与物自身的区分也是稳定的,只是被更高的道德本体所统摄。)而物自身的“可知”就跨越(取消)了人与上帝(神)的界限。于是,“超越义”也就成了人自身的主体性实践与精神活动中的自我超越。这种自我超越是人在道德实践方面的一种精神性的努力与追求,是一种精神境界上的提升。牟宗三举孔子讲的“十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十随心所欲不逾矩”(《论语·为政》),孟子讲的“尽其心者,知其性也。知其

性,则知天矣”(《孟子·尽心上》)作为例证,这些都是表述一个无极限的过程,绝不含有“界限”之义。

与前一特征相联系:一心既然可以开出二门,二门也就可以回到一心。在此意义上,隔绝是不存在的,沟通也就无从说起。牟宗三因此而理由认为跨越(消解)了康德那里存在的间隔,而成就无极限。

由此可看出,在可以自圆其说的意义上,牟宗三的道德形而上学是涵括价值世界与现象世界、道德主体与知性主体,并且相互间无间隔(欲通则通的意义)上的道德形而上学。

四、道德形而上学既是圆善又是圆教

“圆善”就是德福完全一致,也即康德所说的至善。为了实现它,康德在理论上“悬设”了上帝和灵魂不朽。牟宗三接受至善观念,却否定康德的悬设。理由是:无限智心(自由无限心,也即开二门的“一心”)是德性与宇宙存有之源,本身即神圣的,本身即是上帝和不朽灵魂。同时,牟宗三也承认,单有无限智心的确立并不能使我们明澈德福一致的真实可能,“德福一致之真实可能只有在圆教下方可说。”^{[6](P265)}

圆教是佛教在判教方面的一个观念。判教以圆教为终极。牟宗三认为圆教包含两部分。依理性通过实践以纯洁化一己之生命(即成德),这是主要部分;改善人之实际存在之期望(即幸福的期望)。只有成德与幸福的期望成一综合关系,即期望、肯定“德、福一致”,才是教之极致。牟宗三的结论是:德福一致是圆善,圆教成就圆善。^①

按此圆善与圆教的标准,牟宗三认为,康德在其道德形而上学中,将至善握于上帝手中而不能在人身上体现因而是不落实的;其实践理性的先天原理只关注成德之一面,因而所成之教是偏枯之教;而他的道德形而上学则是圆善又是圆教。

笔者的理解,康德把至善置于上帝处确实是不落实的,但牟宗三的圆善也只是在圣人、甚至是在

^① 但牟宗三认为,圆教必透至无限智心始可能。无限智心如果对象化而为上帝(如在康德处),则不能落实也即不能在人身上体现,所以无限智心必由人来体现而见其实境,而体现无限智心以至于圆境者则为圆圣。在圆圣处,德福一致不是外在地相配称的必然关系,而是从根本上内部地说“德之所在即福之所在”。可参见《圆善论》(台北学生书店,1985年版)第六章的相关论述。

圆圣手中,因而要从落实上说,与康德没有本质的差别。但关于圆教(即道德与宗教)的问题却值得再进一步思考。

牟宗三认为康德只建立了“道德的神学”而没有建立起“道德形而上学”时的理由是康德没有“心性”概念,所以“一方道德与宗教不能一,一方道德与形而上学亦不能一”。借此分析一下“道德与宗教合一”的问题。

分开讲,依据康德所承接的传统,其宗教性是不言而喻的。而其建立的道德形而上学又使道德凸显了出来。合起来时,牟宗三认为其为“道德的神学”,是借用神学说道德,即“道德与宗教不能一”。究竟牟宗三所指的道德与宗教“为一”是什么含义呢?

牟宗三认为,心性之学(或内圣之学)即“成德之教”。成德是“依理性通过实践以纯洁化一己之生命”,即是有限的个体生命用道德行为体现无限的道德实体的过程。成德的目标是成圣、成仁者、成大人。在此道德实践过程中,有限的生命即取得无限之意义。这就是儒家的宗教境界。简言之,成德之教是“即道德即宗教”。这就是道德与宗教“为一”的含义。

再联系牟宗三称之为“生命的学问”的观念来看。牟宗三的道德形而上学是一生命的学问。此“生命的学问”目的在于调护、润泽生命,途径是通过内在化的道路,落脚于内在人格世界的开拓特别是德性人格的开显。这是道德的一面。同时,还需要通过内省反求,以心、性、天相贯通的理路,来为人的生命提供终极依托。这就成了宗教的一面。

于是,生命的学问也就可说是成德之教。

上述可以看出,其实,牟宗三借“成德之教”说明的无非是:其道德形而上学在本质上是要求通过道德实践克服人存在的有限而取得道德上的无限之意义,并以此无限之意义为生命的终极依托,而非康德在其道德形而上学中所为之纯粹知解地对外在的“先天原理”的追求;因而指向的是有限与无限,德与福的统一。

总观来看,从提出“知体明觉开知性”的命题而找到知性主体,到运用“一心开二门”的间架确立无限智心,再到无极限地跨越(或消解)人与神的界限而沟通现象与价值,最后进入圆善与圆教的境地成就德福一致,牟宗三在理论上论证了“两层存有论”的统一。这些,也就是他建立的道德形而上学的基本特征所在。

参考文献:

- [1] 牟宗三. 现象与物自身[M]. 台北:台湾学生书局,1975.
- [2] 牟宗三. 佛性与般若:上[M]. 台北:台湾学生书局,1997.
- [3] 牟宗三. 中国哲学十九讲[M]. 台北:台湾书局,1983.
- [4] 牟宗三. 心体与性体:二[M]. 台北:台湾正中书局,1968.
- [5] 陈伟. 人虽有限而可无限——牟宗三对康德“人是有限的理性存在”命题的超越[J]. 吉首大学学报:社会科学版,2007(1).
- [6] 牟宗三. 圆善论[M]. 台北:台湾学生书局,1985.

(责任编辑:彭介忠)

On the Features of the Metaphysics of Morals Proposed by Mu Zongsan

——A Comparison with Kant

CHEN Wei

(Research Center of Philosophy, Jishou University, Jishou, Hunan 416000, China)

Abstract: there are four features in metaphysics of morals proposed by Mu Zongsan: putting forward the proposition of "knowing your body will make you intellectual" and thus points out that the "necessity" of moral subjects should be transformed into "intellectual subjects"; using the structure of "one mind, two doors" to ascertain boundless wisdom and stress the advance of morality; emphasizing the connection between human and God and thus connect the phenomenal world and value world; making sure that metaphysics of morals are both "perfect good" and "good instruction" to present the possibility of "combination of moral and blessing". We can tell Mu Zongsan's theory has surpassing qualities than that of Kant. Moreover, Mu Zongsan also theoretically answered the unification of "co-existence" of two layers.

Key words: Mu Zongsan; the metaphysics of morals; feature; Kant