

一桩三重公案：牟宗三良知呈现是康德式的还是黑格尔式的？

陈迎年

摘要：1933年“良知是个假设，还是个呈现？”的公案，经1981年“要康德，还是要黑格尔？”的公案，最后演化为1995年“牟宗三是理性主义，还是反理性主义？”的公案。这桩三重公案，对理解牟宗三哲学“先验论”与“经验论”的交融有重要意义。一方面，牟宗三同黑格尔一样“否定”了康德的物自身界线，“呈现”了良知，让国家成为文化物和神圣作品，从而超越了康德主观唯心论，建立了彻底唯心论。另一方面，牟宗三又“稳定”了康德现象与物自身的区分，要求只能在长串经验的“坎陷”工夫中证实自由这一范导原则。就前一方面看，牟宗三由内而外、自上而下，是黑格尔式的，李泽厚对于牟宗三的批评也就是康德主义对于黑格尔的反批评。据后一方面，牟宗三由外而内、自下而上，是康德式的，李泽厚对牟宗三的批评不过是借故立论。牟宗三的矛盾，就是李泽厚“从道德到伦理”与“从伦理到道德”的矛盾，及其“双本体”“两德论”“统合孟荀”等的“二”的矛盾。牟宗三同样把理性主义与经验主义结合了起来，是“经由Hegel、Marx理论过程之后回到Kant”，是“孔夫子加Kant”。

关键词：牟宗三；良知呈现；李泽厚；康德；黑格尔

上世纪八十年代，李泽厚就讨论了牟宗三。近来李先生更是通过批评牟宗三，来阐明自己的观点。他的判法很有代表性，是否定性的，可以理解为黑格尔与康德之争的中国回响。

要真正说清楚这一问题，至少需要回答三个问题：一是黑格尔在什么意义上对康德进行了批判和超越？二是李泽厚的康德—马克思视野是否影响到他对牟宗三的评价？三是牟宗三究竟是“黑格尔式的”还是“康德式的”？

这都是大问题，特别是第一个，有许多专论，汗牛充栋。而康德—马克思的视野与黑格尔—马克思的视野之异同，更是中国学者们所不能不激烈讨论的问题。在这种背景下，牟宗三究竟是“黑格尔式的”还是“康德式的”就显得十分耐人寻味和意味深长。这也规定了研究工作的难度，而须有收束处。这里从一桩三重公案谈起。

基金项目：国家社科后期资助一般项目“国家与心性：牟宗三政治哲学批判”（19FZXB063）。

作者简介：陈迎年（1974—），男，陕西耀州人，哲学博士，华东理工大学哲学研究所副教授、硕士生导师，上海，200237。

一、一桩三重公案

1. 一重公案 “良知是个假设 还是个呈现?” 1933年熊十力与冯友兰有一次谈话:

有一次,冯友兰往访熊先生于二道桥。那时冯氏《中国哲学史》已出版。熊先生和他谈这谈那,并随时指点说“这当然是你所不赞同的。”最后又提到“你说良知是个假定。这怎么可以说是假定。良知是真真实实的,而且是个呈现,这须要直下自觉,直下肯定。”冯氏木然,不置可否。这表示:你只讲你的,我还是自有一套。良知是真实,是呈现,这在当时,是从所未闻的。这霹雳一声,直是振聋发聩,把人的觉悟提升到宋明儒者的层次。然而冯氏依旧聋依旧聩。这表示那些僵化了的教授的心思只停在经验层上、知识层上,只认经验的为真实,只认理智所能推比的为真实。这一层真实形成一个界线,过此以往,便都是假定,便都是虚幻。人们只是在昏沉的习气中滚,是无法契悟良知的。心思在昏沉的习气中,以感觉经验来胶着他的昏沉,以理智推比来固定他的习气……滔滔者天下皆是,人们的心思不复知有“向上一机”。由熊先生的霹雳一声,直复活了中国的学脉。^{[1]78}

牟宗三在《心体与性体》中对此也有记载:

依原始儒家的开发及宋、明儒者之大宗的发展,性体心体乃至康德所说的自由、意志之因果性,自始即不是对于我们为不可理解的一个隔绝的预定,乃是在实践的体证中的一个呈现。这是自孔子起直到今日的熊先生止,凡真以生命渗透此学者所共契,并无一人能有异辞。是以三十年前,当吾在北大时,一日熊先生与冯友兰氏谈,冯氏谓王阳明所讲的良知是一个假设,熊先生听之,即大为惊讶说“良知是呈现,你怎么说是假设!”吾当时在旁边静听,知冯氏之语底根据是康德。(冯氏终生不解康德,亦只是这样学着说而已。至对于良知,则更茫然。)而闻熊先生言,则大为震动,耳目一新。吾当时虽不甚了了,然“良知是呈现”之义,则总牢记心中,从未忘也。今乃知其必然。^{[2]184}

与牟宗三的浓墨重彩不同,冯友兰对此却毫无着墨。这并不意味着它对冯友兰无足轻重。1986年,李泽厚引述了上述公案,认为“牟宗三恰好是冯友兰的对立面”,“他激烈否定冯,而回到熊”,从而与熊、梁、冯刚好构成了一个正反合的“整体行程”和“圆圈全程”。^{[3]304-309}且不论有没有为冯友兰辩护的意思,但现在李泽厚越来越重视牟的“对手”意义,激烈否定牟,显然是在要求另外一个“圆圈”。

2. 二重公案 “牟宗三是理性主义 还是反理性主义?” 1995年李泽厚如是说:

牟先生沿此路数,想在现代中国建立一套“道德的形而上学”并以之解释儒学传统,这比阳明已更跨越了一步,是企图重建某种知识/权力结构,来统摄人们,因之才有那个非常矫揉造作的所谓经良知“坎陷”由“内圣开外王”说。如果真能运作在现实层面,这将是一条走向反理性主义的危险之路。^{[4]序2-3}

这里的逻辑是:康德坚决反神秘经验,痛斥召灵术、占星术等迷信或狂热,牟宗三却跨越了康德,坚持人有智的直觉而可以自由为性,因此一定离开了“感觉经验”而进入“神秘经验”和“反理性主义”之中了。“神秘经验”是一种“知识/权力结构”,由它出发来统摄“感觉经验”,当然“非常矫揉造作”和“危险”。

3. 三重公案 “要康德 还是要黑格尔?” 1981年李泽厚提出了一个话头:

一般说来,我们既要康德,又要黑格尔。不过,假如一定要我在两者之间选择一个的

话,那我的回答就是:要康德,不要黑格尔。^[5]

第一、二重公案都没有提及黑格尔,那么这第三重公案似乎也就跟前两者没有关系,而无法构成“三重公案”。然而,牟宗三同样借用了黑格尔的资源,甚至同谁是马克思的精神源头的争论一样,人们仍在争论谁才是牟宗三的门梯,从而形成三派。

1.以李明辉为代表,认为牟宗三根底只能在康德,而不在黑格尔:

说这种思考模式是“黑格尔式的”,则不甚妥当;与其说它是“黑格尔式的”,还不如说是“康德式的”……牟先生借用“一心开二门”的问架,是为了说明康德底“现象”与“物自身”之区分,而黑格尔却是要化掉这项区分;化掉了这种区分,便不再有“二门”。^{[6]20}

2.以杨泽波为代表,认为牟宗三既是康德式的,又是黑格尔式的:

牟宗三的坎陷论既不完全是“黑格尔式的”,也不完全是“康德式的”。以牟宗三早期讲黑格尔较多,而认定坎陷论即是“黑格尔式”的固然不对,但以牟宗三晚期讲康德较多,而认定坎陷论就是“康德式的”,与黑格尔没有关系,也有失准确。更不要说,即使是后来以康德讲“一心开二门”,牟宗三仍然没有放弃黑格尔的背景。正确的做法应该是抱有历史的态度,承认牟宗三前后期的致思路线有所变化,其思想重点也有所转换,早期偏重于黑格尔,后期侧重于康德,这样才更加合理,也更有说服力。^{[7]222}

3.以颜炳罡为代表,“随着”牟宗三的话题而表现出“一定的矛盾”杨泽波曾概括说:

一方面,他不同意将坎陷与黑格尔联系在一起,认为“牟宗三的道德理性之自我坎陷出民主与科学,与黑格尔的‘精神之内在有机发展’并不相同,与黑格尔的异化亦存有着重大的差异。道德理性之自我坎陷开出民主与科学并不像老母鸡下蛋一样,良知生出民主与科学,亦不是良知自我异化为理论理性,形成民主与科学。”另一方面,在分梳“辩证”的不同含义时,他又强调坎陷与黑格尔思想有一定的关联性。“牟宗三先生认为,‘知性之辩证的开显’之‘辩证’不是康德意义的辩证,而是黑格尔意义的辩证……牟宗三先生使用了黑格尔的‘辩证’,而不使用康德意义的‘辩证’。”^{[7]62}

照此说来,“三重公案”是成立的。这里将在三重公案的叠加讨论中表明,一方面牟宗三同黑格尔一样取消了康德的物自身界线,呈现了良知,让国家成为文化物和神圣作品,从而超越了主观唯心论,建立了绝对唯心论;一方面牟宗三彻底的唯心论又“稳定”了现象与物自身的区分,认定只能在一长串工夫中经由科学、民主等经验现象来建构自由这一范导原则。就前一方面看,牟宗三由内而外、自上而下,是黑格尔式的,李泽厚对于牟宗三的指控也就是康德主义对于黑格尔的指控;就后一方面看,牟宗三由外而内、自下而上,又同李泽厚一样“要康德,不要黑格尔”,李泽厚对牟宗三的指控也就显得无理了。牟宗三这两个方面的矛盾,就是李泽厚“从道德到伦理”致思路线与“从伦理到道德”致思路线的矛盾,也还是李“双本体”“两德论”“统合孟荀”等的“二”的矛盾。质言之,牟宗三并非只有从道德到伦理、自上而下、由内而外的致思路线,他以另外一种独特方式,同李泽厚一样“经由 Hegel、Marx 理论过程之后回到 Kant”^{[8]86},是“孔夫子加 Kant”^{[8]119}。

二、呈现物自身

在从熊十力处听良知呈现之后,牟宗三紧接着就在唐君毅处听黑格尔,真所谓“良师益友,助我实多”^{[9]序13}。

若非熊十力提醒 牟宗三是不会特别注意唐君毅的,因为唐是“黑格尔式的”,而牟那时却“不懂黑格尔,而且有强烈的反感”。随着交往的深入,牟宗三渐窥黑格尔哲学大旨,且非常自信“我不是去研究黑格尔而了解他,而是在师友的提撕与启迪中,自发用思而相契了他。学问的层面与领域是一层一层逼出来的。只要逼到那一层面那一领域,理路是一样的。尤其在精神表现这一方面,或者全隔,或者全契,因为这不是技术的知解问题,所谓前圣后圣,其揆一也。”^{[1]97-104}

“逼迫”牟宗三的,究竟是什么?是牟宗三的康德诠释遇到了问题,因此才需要黑格尔。“良知呈现”公案之后马上接着讲黑格尔,并非只是时间上的偶然。

早年间,牟宗三康德诠释的成果集中体现为《认识心之批判》一书。这部书本想通过重写康德的《纯粹理性批判》来“穷智见德”,即由“知性主体”逼显“道德主体”而“仁智双彰”^{[9]序13},最终成就一种色心不二、心物是一、一元论的“最伟大的观念论、最伟大的唯心论”^{[10]52}。但是,因为自身和康德两方面的原因,这个工作不能算很成功。

牟宗三自身的原因即“不能了解其知性之存有论的性格之主张,故吾当时于知识论尚只是一般之实在论之态度,而非康德之‘经验的实在论’与‘超越的观念论’之系统也”^{[9]序6}。

康德的原因与此相系,即所谓“一间未达,一层未透”。康德本来已经看出,“经验意义的二元论(dualism in empirical sense)是可以讲的,但超越意义的二元论(dualism in transcendental sense)是不能讲的”,而有希望达到中国人所喜欢的心物感应“一元论”;但是,由于他同时设定了现象与物自身的“双重身份”,知识就达不到 noumena(本体、智思物)、物自身,对于自由、上帝、灵魂不灭等 idea 就仅仅只有“超越的观念”,所以他虽然逼显出了“实践理性的实在性”但却不能最终极成,其“超越的观念论”还没有“积极意义”,“不是好的意思”。^{[10]49-84}

“积极而好的意义”就是跨越康德设立的物自身红线,以自由为性。康德之所以“一间未达,一层未透”,就是因为他视自由为预定、设准,其本身的必然性不可理解;而若要“拨开这‘一间’打通那一层隔”就需要“良知呈现”。^{[2]187}在这个意义上,“良知呈现”就是“物自身呈现”。后来的“把其视为消极方面的亦转成为积极面的”^{[11]序5}、“吾人必须依中国的传统肯定‘人虽有限而可无限’以及‘人可有智的直觉’这两义”^{[12]序6}等,表达的也都是同样的意思。

研究者往往据此批评牟宗三有意无意地曲解、误解了康德。牟宗三明白康德“批判学的要义”^{[13]379}是要保留消极意义的物自身以为限制,但却总要“海底涌红轮”“转识成智”“有而能无,无而能有”、悲如能所“同证”地打破了这个限制。这与黑格尔的康德批判是一致的。黑格尔同样认定康德“一间未达,一层未透”既高度肯定了康德,又严厉批评了康德:

康德哲学的主要作用在于曾经唤醒了理性的意识,或思想的绝对内在性。虽说过于抽象,既未能使这种内在性得到充分的规定,也不能从其中推演出一些或关于知识或关于道德的原则;但它绝对拒绝接受或容许任何具有外在性的东西,这却有重大的意义。自此以后,理性独立的原则,理性的绝对自主性,便成为哲学上的普遍原则,也成为当时共信的见解。^{[14]150}

黑格尔承认,康德的“哥白尼式革命”颠倒了心与物的旧有关系,从原来的关注物转到关注心,创建了一种主体哲学并替代了关于世界的旧哲学,从而让哲学成为观念论,让主体性成为现代“共信”。但黑格尔也批评说,康德虽得之而终失之,并没有“极成”“充分规定”这一“共信”。这里批判的矛头同样指向康德的二元论。在黑格尔看来,二元论虽然早有起源,但却是现代性的文化教养。康德禀承并明确宣示了这种教养,从而让自己的哲学建立在一系列二元对立的基

基础上,但却不能弥缝合一而最终把生活世界和主体的分裂绝对化了。主体虽然是理解物自身的基础,但却只能思维物自身,而不能认识物自身,于是内外两隔,“全部知识老是停留在主观性之内,在主观性之外便是外在的物自体”^{[15]274}。

黑格尔的批评,也即牟宗三所“嗅到”的东西:心不实,物亦不实,心物两成空。

就心而言,只知道现象的主体是半途而废的。“康德的哲学把本质性导回到自我意识,但是康德又不能赋予自我意识的本质或纯自我意识以实在性,不能在自我意识中揭示其存在。”^{[15]257-258}

就物而言,康德虽然“证明”了“我们之外的物的存在”,为观念论/唯心论洗刷了罪名,让其不再是“哲学上及人类理性上之污点”^{[16]25},但仍然“很容易看出,这里所剩余的只是一个极端抽象,完全空虚的东西,只可以认作否定了表象、感觉、特定思维等等的彼岸世界。而且同样简单地可以看到,这剩余的渣滓或僵尸,仍不过只是思维的产物,只是空虚的自我或不断趋向纯粹抽象思维的产物。这个空虚自我把它自己本身的空虚的同一性当作对象,因而形成物自体的观念”^{[14]125}。黑格尔抱怨说,“物自体永远停留在彼岸世界里”^{[14]150},成为“一个无法问津的‘他界’”^{[14]151}。

就心物关系而言,“康德哲学的缺点在于绝对形式的各个环节彼此外在;或者从另一方面看来,我们的知性、我们的认识对自在存在形成一个对立:它缺少了否定的东西,那被扬弃的‘应当’没有被掌握住。”^{[15]307}这是一种方法论失误。黑格尔讽刺说,“矛盾发展并不是从外面加给思维范畴的,而毋宁是即内在于思维范畴本身内”,但是康德却坚持认定“在没有学会游泳以前勿先下水游泳”。^{[14]118,[15]259}

结论是:康德扬弃了知识,为道德而假定、预设了自由,“这是很好的哲学导论”^{[15]307},但却也“完全是知性哲学”,因为它“否认了理性”^{[15]306}。“否认了理性”就是实践理性还只固执于单纯主观的道德观点而不能向伦理的概念过渡,最终只成就了一个“为义务而义务”的“形式主义”道德形上学,抽象空虚,“义务所保留的只是抽象普遍性,而它以之作为它的规定的是无内容的同一,或抽象的肯定的东西,即无规定的东西”^{[17]137}。按牟宗三的讲法,“否认了理性”就是以良知为假设,让道德实践落了空:

他之批判地假定自由为一设准亦还只是理上逼迫着要如此的,而正因为这只是一假定、一设准,而不能讲到它的真实性是一“呈现”,所以我说他所讲的“只是一套空理论”。^{[2]139-140}

在康德步步分解建构的哲学中,自由只是在抽象地被预定中,因而亦只是在抽象的悬空中,只是一个理念,理想的概念。至于其真实的存在上的绝对必然性,则对于我们的理性完全隔绝,不可理解,这是属于康德所说的“物自身”式的睿智界,我们也可以说,对人类理性言,这是属于“存有底神秘”(mystery of being)的。说这是哲学底界限,本也是可以的。但若把自由完全归诸信仰,视作被预定的理念,不能落实,不能真实呈现,这等于说道德不能落实,不能真实呈现。如是,康德所佳构的道德真理完全是一套空理论。这似乎非理性之所能安,不,简直是悖理!^{[2]173}

牟宗三与黑格尔若合符节,相互发明。两人都不满意康德的二元论,认其为半途而废,而要求突破其界限,呈现物自身。两人都认为康德的物自身假设导致了形式主义和道德实践的无力,而要求在自然与自由的一元中成就真正的主体。两人都高度赞扬了康德对主体的挺立,但又都认为那只是初步,而进一步追问“冲破康德所立的界限后,实践哲学实践理性还有其极限

否?”^{[2]166}在这个地方,牟宗三强调“良知呈现”,强调“由道德的主体而透至其形而上的与宇宙论的意义”及“道德主体顿时即须普而为绝对之大主”^{[2]338},强调“性体心体就是我们的真实而真正的主体性”^{[2]192},强调“一起登法界”的“宇宙秩序即是道德秩序,道德秩序即是宇宙秩序”^{[2]89}。在这个地方,黑格尔把康德“直观的理智”跟“内在的目的性”相互诠释,强调“只有在这方面的思想里,康德哲学才算达到了思辨的高度”^{[14]144}。因此,牟宗三也才会在对康德的长篇大论中有些突兀地高度赞扬了黑格尔:

心(兴趣、情感)是主观性原则、实现原则;法则是客观性原则、自性原则。关于这主观性原则(实现原则,即真实化、具体化底原则),康德并未能正视而使之挺立起,到黑格尔才正式予以正视而使之挺立起。(因黑格尔正重视实现故)。^{[2]170}

就此而言,牟宗三的“良知呈现”与其说是“康德式的”,还不如说是“黑格尔式的”。

三、绝对的唯心论

按牟宗三的理解,idealism可以广义地翻成“理想主义”,但也有译为“唯心论”“观念论”“理念论”“理想论”等的。西方的康德也仅仅只有超越的观念论,只有中国才有真正的唯心哲学。“中国所讲的心性之学才是真正的唯心论,但同时也是真正的实在论。”^{[18]359}而自己之所以讲良知呈现等,就是要在同中华民族历史运会的共鸣中根据时代和实践的需要“透出”彻底唯心论,亦称“彻底的实在论”:“因为智心与物如同时呈现,智心是绝对的心,物如是绝对的实在,固同时是彻底的唯心论,同时亦即是彻底的实在论也。”^{[18]457}这也就是牟宗三所常言的一心之朗现、一心之申展、一心之涵盖、一心之遍润等。

这当然招致了众多批评。但黑格尔也创建了彻底而绝对的唯心论。而李泽厚对于牟宗三的批评,同他“要康德,不要黑格尔”的立场直接关联。这里顺“三重公案”的脉络,通过审视这种绝对唯心论对法律、权利、权力、国家等的看法,来检讨李泽厚的批评。

首先需要指出的是,黑格尔破除康德二元论的束缚和物自身限制,建立一种“有别于批判哲学那种主观唯心论”的“绝对唯心论”^{[14]127}的目的,并不是为了否认物,而恰恰是为了把物从彼岸安放到此岸,以便更好地承认物、尊重物。表现在法哲学上,就是对私有财产基础地位的强调。哲学与现实的关系不是被这种唯心论推远了,而是被拉近和“同一”了:“哲学是探究理性东西的,正因为如此,它是了解现在的东西和现实的东西的,而不是提供某种彼岸的东西,神才知道彼岸的东西在哪里,或者也可以说,这种彼岸的东西就是在片面的空虚的推论那种错误里面。”^{[17]序言10}黑格尔列了一长串连等式:绝对=精神=主体=理性=实体=现实等,强调“思想的真正客观性应该是:思想不仅是我们的思想,同时又是事物的自身,或对象性的东西的本质”^{[14]120},强调“说真理只作为体系才是现实的,或者说实体在本质上即是主体,这乃是绝对即精神这句话所要表达的观念”^{[19]15}。

通过这种“同一”,黑格尔让哲学成为“被把握在思想中的它的时代”^{[17]序言12}和“有关世界的思想”^{[17]序言13}。在此黑格尔又“讽刺”了一下康德哲学:“半途而废的哲学离开了神——把认识看做对真理的渐近,也同样是半途而废,——但是真正的哲学导向于神。关于国家亦同。理性不满足于渐近,因为它不冷不热,所以要把它吐出。”^{[17]序言13}

这些都让人很容易就想到牟宗三。牟宗三很清楚,黑格尔的那种同一必须放在时间历程中讲,是宏观历史与微观个体的统一,“只能讲精神生活的发展,讲自己修养功夫的发展”^{[18]361}。

因此牟宗三纳“事理”(政治哲学与历史哲学)入“性理”(心性之学、内圣之学、成德之教),强调心性、主客、内外、体用等的不二,认为儒家道德的形上学“必含本体与工夫之两面,而且在实践中有限即通无限”^{[2]10}。即儒家道德的形上学是理论与实践的合一体,“本体”不过是讨论道德实践所以可能之客观根据、先验根据或超越的根据,“工夫”则是讨论道德实践所以可能之主观根据、实践根据和主体下手处,本体与工夫“合一”而有道德理性的“截断众流”“涵盖乾坤”和“随波逐浪”^{[2]143}。牟宗三提醒人们,如果不能关乎世界和时代,儒学也必随风而逝,自己绝对的唯心论也就成了高头讲章。因此,今天的成德之教既是成天民(教化、风教:如圣人般高尚)又是成公民(明分、尽分:如数学般精确),要求聚集起这个时代和世界中的所有人:“科学、自由民主不是哲学家一个人的事情,这是大家的事情,大家肯定科学、自由民主,自然可以开发出来。”^{[18]458}牟宗三也以“同心圆”喻之:“这是儒家正统派一贯思想,他们都是主张由一个中心点而逐渐向外放大的实践论。譬如投石于水,石落处为中心点,由此中心点而向外震动,其震动幅逐渐放大,直至于无限、无可放大处,最后也就把那个中心点混融而与全体为一,而复归于原来之状态。这个最后的混融,即是参天地、赞化育,即是上下与天地同流,即是忠恕一贯之道。这即是实践的最后理想,儒家的理想论即是这个一贯之道。”^{[13]474}

不过,这个“投石入水”并不能等同于朱子《大学章句》中的“一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣”。按牟宗三判法,朱子通过今日格一物明日格一物这种无穷无尽、不容间断的即物穷理之渐磨工夫,可以心静理明,“归纳”出形构之理(表、粗:见闻之知),再“导引”至存在之理(里、精:德性之知),这样的“一旦豁然贯通”不过是形构之理与存在之理这“两层之交织”^{[2]113},其“系统彻底是渐教,亦彻底是唯智主义的他律道德”^{[2]116},所获得的存在之理因必须通过主客二分之智的静涵静摄而“只存有而不活动”^{[2]118}。但“良知呈现”的“投石入水”却当下同一,直下贯通,即存有即活动。这里的关键,是渐修若要“有其成德上之本质的作用”^{[2]114},则“只能从上说下来,不能从下说上去”^{[2]89}。即是说,只有先破除了二元论,直呈了物自身,上与下才能头头是道,同一无碍。在这个分际上,牟宗三判朱子“别子为宗”^{[2]21},判康德“强探力索、曲折建构”^{[2]120}“工巧的凑泊”^{[2]182}等,不过表达了跟黑格尔类似的意思:渐修或经验的迫近必须被中国儒家“绝大的原始智慧”及宋明儒大宗“原始而通透的直悟”所“吐出”。

“全部哲学史这样就成了一个战场,堆满着死人的骨骼”^{[20]21},黑格尔的绝对唯心论在“吐出”康德之后紧接着就又被别人“吐出”了。不过这次的原因却在于“绝对”:“他”的“身材”是如此“魁伟”,以至于“在他迈步前进的途中,不免要践踏许多无辜的花草,蹂躏好些东西”^{[21]34}。如卡西尔就批评这种“理性的狡计”说:“黑格尔的逻辑学和哲学似乎是理性的东西的胜利。只有哲学所孕育的思想才是纯粹的理性概念;世界历史向我们展示了一个理性的过程。但黑格尔的悲剧性的命运就在于,他无意识地放出了那总是出现在人的社会生活和政治生活里的最为非理性的力量。没有别的哲学体系象黑格尔的国家学说——‘存在于地上的神圣的理念’那样,为法西斯主义和帝国主义做了那么多的准备。黑格尔甚至首次表达了这样的观念,即每一个历史时期,都有一个并且只有一个民族,是世界精神的代表,这个民族有权统治一切其他的民族。”^{[22]323}这里批评黑格尔“总体”和“同一”的要点同样是两个,一是理论上的非理性、神秘主义,二是实践上的反理性、集权专制。

李泽厚也贯彻了这两点。在他看来,黑格尔“用先验自我来吞并‘物自体’”^{[23]264},“把康德所反对的形而上学本体论重新建立起来,认识功能实体化,自我意识成了上帝式的绝对理念:它

牢笼百态 宰制万物 陶铸世界 与神齐一”^{[23]193} 因而“彻底贯彻了唯心主义路线”^{[23]252} ,把人类历史“唯心主义神秘化了”^{[23]344} ,最终做成了一种“绝对唯心主义”^{[23]271} 。这种绝对唯心主义是一种“轻视和吞并感性现实的思辨哲学”,“个体、感性被淹没在其中”^{[23]408} ,“集权的晦涩的总体主义”被强调,“从这里当然可以走向军国专制而为普鲁士王朝服务 黑格尔的法哲学在一定意义上就是这样”^{[23]328} 。

李泽厚强调,“康德在某些方面比黑格尔高明,他看到了认识论不能等同也不能穷尽哲学。黑格尔把整个哲学等同于认识论或理念的自我意识的历史行程 这实际上是一种泛逻辑主义或唯智主义……它忽视了人的现实存在。”^{[23]429-430} 自己的哲学“不是黑格尔→马克思”,而是康德与马克思的循环往复,“强调个体、感性和偶然,这正是希望从强调集体(人类、阶级)、理性和必然的黑格尔——斯大林式的‘马克思主义’中解放出来”^{[24]509} 。

李泽厚还特别提到 相比于“港、台‘大师’们写的有关康德哲学的专著”,《批判哲学的批判》仍然有持续而独特的意义^{[23]442} 。

当然 牟宗三跟黑格尔有很多不同,李泽厚并没有将两者完全等同。牟宗三在很多地方都曾为黑格尔进行了辩护,还专门讨论过卡西尔的那本《国家的神话》。这些都让事情变得更加纠缠。不过,通过学究工夫的归类和比较,大的划分还是必要的。这是把握各人哲学的主要着力点及特征的要求,也有助于分清立场,理解中国现实和中国问题的复杂性。

众所周知,黑格尔即便不是反动的,那也有其保守性。当黑格尔宣称,“哲学的最高目的就在于确认思想与经验的一致,并达到自觉的理性与存在于事物中的理性的和解,亦即达到理性与现实的和解”^{[14]43} 时,人们往往不从其理想性、革命性着眼,而是批评其“和解”的圆滑、投降性质。如恩格斯理解“自由派”对黑格尔法哲学的“愤怒”^{[25]268} 恩格斯嘲讽说,“黑格尔是一个德国人,而且和他的同时代人歌德一样,拖着一根庸人的辫子。歌德和黑格尔各在各自的领域中都是奥林波斯山上的宙斯,但是两人都没有完全摆脱德国庸人的习气。”^{[25]272} 。

绝对唯心论无法把自己限定在纯粹理论方面,跟现实的和解是其本质的一环,因而人们的愤怒并不是无理取闹。黑格尔说,“神自身在地上行进,这就是国家。”^{[17]259} 牟宗三说,黑格尔“在这方面的贡献是不朽的,也在这方面见出他的识量解悟智慧实超过以往任何大哲学家。”^{[26]142} 儒家有着几千年与各色王朝共存的历史,而这些王朝都毫无例外地有着各自的神——圣王,因此,当牟宗三借黑格尔来讲儒学的内圣外王时,人们着实更有理由忧心:现代新儒家牟宗三是否也拖着庸人的辫子,甚或更加反动?

不过人们也知道,恩格斯也还强调黑格尔的思维方法有着“绝对的”“革命性质”^{[25]270} 。牟宗三辩护说,“极权自是极权,国家自是国家。”^{[26]139} “有人说黑格尔哲学有助于极权,但很少人说儒、释、道三家有助于极权。”^{[27]443} 他需要明确说明:为什么儒家彻底的唯心论就能够去除庸人气味,对于国家、文化有积极而正面的作用?

四、回归孔夫子

牟宗三总是借用黑格尔来讲儒家的内圣外王之学、大人之学、成德之教等。所不同的是,在后期,黑格尔已经完全被“化”掉了,你可能看不到黑格尔的名字,但其影子和味道却无处不在。在牟宗三前期是外王学(政治哲学历史哲学)而后期是内圣学(道德的形上学)的这种区分中,如果不能看到黑格尔的“凝”与“化”,不能看到黑格尔的贯通持存,那将是致命的。这里先提及

四点: 牟宗三要求正视中国的问题, 他重视黑格尔有借之洞见传统内圣外王的毛病或症结, 然后再造新我的意识在里面; 在方法论上牟宗三要求正视分解的意义, 把康德的“知性”当作黑格尔“理性”的基础或前提, 从而又以回到康德的方式把自己彻底的唯心论跟黑格尔的绝对唯心论区分了开来; 再进一步, 牟宗三要求正视“性体”概念, 最终回到孔子, “吐出”康德黑格尔; 最后, 牟宗三要求视历史文化与法律国家为“圆一”, 彻底而绝对的唯心论一定既是自由的与文化的, 又必是国家的与社会的。

在这里, 孔夫子一直未曾离开, 但却不是原教旨主义的孔夫子了。牟宗三并没有“愤世嫉俗, 择陈迹而固执之”, 而是要求有“历史意识”, 能“接通慧命”^{[1]94}。他坚信, 只有明了中国文化的缺陷, 才能弥补之、完善之、坚持之、弘扬之。“惟康德、黑格尔之建树, 足以接上东方‘心性之学’亦足以补其不足。”^{[1]101}

中国文化的缺陷何在? 黑格尔认为, 中国是一个神权专制或君主专制的国度, 大家长一个人的意见成为了普遍的意志和实体, 因而除了皇帝之外, 其他人无论在家庭还是在国家社会中, 都缺少独立自主性, 不具有私有财产和自由人格, 如行尸走肉般活着, 没有任何主观性因素。“‘自由’要靠知识和意志无穷的训练, 才可以找出和获得。”^{[2]43}但中国恰恰就缺乏这种训练或主观运动, 因此虽然言词上强调统一性、普遍意志和实体等, 但却由于缺少客观存在与主观运动之间的对峙, 因而是靠不住的。

牟宗三对此高度肯定: “平常大家看到黑格尔这种说法都不服气, 在情感上也不舒服, 但大家要承认事实确是如此”^{[27]196}。“黑格尔批评中国你那个统一不可靠的, 这个黑格尔说得对, 黑格尔没有到中国来, 也不识中国字, 但他对中国这一点了解没有人能超过, 而且你不高兴也得承认, 不能反对。这就是哲学家的本事。”^{[28]198}但牟宗三也还觉得奇怪: 儒家一直强调道德实践, 又怎么能缺少“主观运动”与“客观存在”之间的“对峙”呢? “中国自孔子立教起到后来的宋明理学家, 一直重视慎独、涵养、察识, 这不都是自觉吗? 若不重视自觉怎么作实践的工夫呢? 二者之间就成了两难(dilemma)。”^{[27]197}

如何解开这个两难? 牟宗三认为, 需要区分自觉、主观的自由的“政治型态”与“道德型态”的不同, 中国文化的缺陷在“政治型态”。这也就是梁漱溟所讲的“中国文化是理性的早熟”, 牟宗三谓其为“超过的不能, 不是不及的不能”^{[29]127}。牟宗三解释说: “这个自由光是合理安排没有用的, 一定要通过每一个个体的自觉、奋斗, 这样你才能成一个公民, 要不然, 你永远是个天民或是羲皇上人。羲皇上人就是最原始最好的, 老子欣赏他们‘日出而作, 日入而息, 帝力何有于我哉!’但这样的羲皇上人没有保障。中国农村太平盛世也是这样, 但这没有保障。一定要成为公民, 要成公民就要通过个体的自觉, 就要有主观的自由, 就是这个自由要面对我这个心灵的自觉而呈现。”^{[28]69-70}牟宗三良知坎陷, 对此“保障”(凝而为法)念念不忘, 其良知呈现, 也无法离开这种“保障”(化而为觉)。

但这里又出现了一个问题: 当牟宗三借用黑格尔绝对唯心论时, 那是往上讲, 要求取消物自身, 呈现良知(绝对精神); 现在讲主观自由缺乏保障, 却是往下讲, 强调法律条件、政治法权(客观精神)。上下似乎出现了错位。这涉及牟宗三为什么又要回到康德的问题, 涉及对黑格尔方法的扬弃问题。

牟宗三把西方康德之后的哲学发展分为两路。一条是分析哲学、胡塞尔、海德格尔等人的后缩下坠道路, 冷落不可言说的物自身和形上实体, 重知性、逻辑、事功精神, 追求确定性、在者。一条是费希特、谢林、黑格尔等人的前推上升道路, 消化三个设准, 呈现物自身, 追求绝对总体。

但是 黑格尔的发展之路走得并不好,“人们讨厌黑格尔,是因为黑格尔表达的方式不好”^{[27]35}。这是一种“直接从‘绝对的有’往下滚”的“一滚说”:“读其纯哲学方面的书者,觉其所言好像是一个无眉目无异质的混沌在那里滚,如滚雪球,愈滚愈大,而且只是同质地滚,故读一页可以预知其未来之一切,读竟全书,亦只是一个方式。”^{[26]140-141}牟宗三又称它为“‘全体是用,全用是体’之一滚而化,一滚地如如呈现”:“直下将形而下者向里向上紧收于形而上者,而同时形而上者亦即全部内在化而紧吸于形而下者中,因而成其一滚地说。”^{[2]414}

但是,宋明儒三系中的五峰、戴山系不也是一滚说吗?熊十力不也是一滚说吗?牟宗三曾指出,熊十力也会招致反感,“一方既可使人想到为‘非批判的’,一方又可使人想到为玄谈为光景”,但紧接着又拉开了儒家一滚说与黑格尔一滚说的距离:儒家的一滚说实际上同时呈现了“从宇宙说下来”与“从人生说上去”的两面,“这两个来往,在原始儒家是一下子同时呈现的,既不隔,亦不对立。无论从那一面说,都是通着彼面的,而且亦是了然于彼面的”,因此“不可像西方哲学那样,视作对立的两个途径”^{[1]92-93}。质言之,儒家的“一滚地说必预设一分别地说”^{[2]422}。

这种“预设”实际上是向康德的回归。“以此学为骨干,要分解,须先是‘超越的分解’,如康德之所为,其次是辩证法的综和,而辩证的综和即含有辩证的分解,如黑格尔之所为。”^{[1]100}“综起来说,所谓辩证的统一,乃是预先假定(presuppose)了一些分析的说法。所以假定读西方哲学,要读黑格尔的哲学思想的话,得先读康德的哲学,或是读康德之前的哲学,如柏拉图、亚里士多德、莱布尼兹等人之思想;也就是说先得把分别地说的概念弄清楚,才能进一步地谈辩证的统一所处理的问题。”^{[27]332}

牟宗三在良知呈现、取消物自身的界线之后,又以非分别说“预设”了分别说的方式,把物自身请回来了。因此李明辉才论证说,牟宗三坚持“现象”与“物自身”的“区分”,而黑格尔却是要“化掉”这项区分,因此牟宗三只能是“康德式的”。正因为既“化掉”又“稳定”了现象与物自身的区分,牟宗三才能够“十字打开”,成就“现代新儒学”之所以为“新”的意义:“故宋、明儒所发展之儒家成德之教,一所以实现康德所规划之‘道德的形上学’,一所以收摄融化黑格尔之精神哲学也。”^{[2]42}李泽厚批评牟宗三是“两个世界”,牟宗三则坚持说,这发展了中国式成圣成佛实践圣境:“其实在此二元论不能讲,一元论也不能讲,好多微妙的玄谈都在这个层次、这个范围内。”^{[10]74}

黑格尔一元论的世界精神魁伟狡猾,无需接受道德上的非难,践踏蹂躏驱使利用牺牲抛弃着所有的人。这是生活世界的逻辑,力量为大,赢者通吃。生命本身被彻底撕开晾晒在阳光下,显得如此残酷和血淋淋,有如命中注定。“一切现实之物都包含有相反的规定于自身。”^{[14]133}“矛盾是一普遍而无法抵抗的力量,在这个大力之前,无论表面上如何稳定坚固的事物,没有一个能够持久不摇。”^{[14]179}这本身没有什么错或不对,存在之为存在即是如此。但是,牟宗三要求同时承认康德所预设的物自身,在二元论中重温孟子的“性命对扬”^{[30]147},以便在任何残酷或血淋淋中也能够展露生命的光明与敞亮。也因此,牟宗三批评说,“康德并未把他所讲的自由自主自律而绝对善的意志连同着它的道德法则无上命令视为人之‘性’”^{[2]133}。黑格尔也“只笼统言精神之发展,而总无‘性体’一核心之观念,故其全部哲学总不能落实,只展现而为一大逻辑学……然如不能落实于心性,以道德实践证实之,则总不能顺适调畅,只是一套生硬之哲学理论而已”^{[2]42}。

“心性”概念的提出是向传统的回归,但经过了这么一大圈的传统显然有了现代的味道。“传统”强调修齐治平、万物一体与天下大同,也重视爱有差等,但对于个人与天下宇宙之间的层次划分却只是文化的,缺乏法律规定的“你的”与“我的”等,不能把这个层次客观地确定下

来。这个“现代传统”则不同,它“眉目自朗然”^{[2]42},一方面它吸收康德黑格尔的“形而上学证明”,一方面保任孔孟原有的“道德实践证明”,从而“情”“义”双彰,“可明家庭国家天下宇宙四层无一不是真实”^{[31]77}。牟宗三理解李泽厚对反理性主义、神秘主义等的忧心,道德的形上学一定既是文化的、国家的,也是政治法律的,是自由在社会中的呈现。牟宗三明白,对于现代人而言,离开了国家,离开了如数学般精确的法律,离开了共和国的强制力,良知呈现、各正性命、德福一致等就只能是一种浮浅的天真。良知呈现要求,国家必须走出中世纪,成为现代国家。

【参考文献】

- [1]五十自述//牟宗三.牟宗三先生全集:第32册.台北:联经出版事业股份有限公司,2003.
- [2]心体与性体:一//牟宗三.牟宗三先生全集:第5册.台北:联经出版事业股份有限公司,2003.
- [3]李泽厚.中国现代思想史论.北京:东方出版社,1987.
- [4]郑家栋.当代新儒学论衡.台北:桂冠图书股份有限公司,1995.
- [5]许景行,顾伟铭.纪念康德、黑格尔学术讨论会在北京召开.哲学研究,1981(10).
- [6]李明辉.儒学与现代意识.台北:文津出版社,1991.
- [7]杨泽波.贡献与终结:牟宗三儒学思想研究:第1卷.上海:上海人民出版社,2014.
- [8]李泽厚.回应桑德尔及其他.北京:生活·读书·新知三联书店,2014.
- [9]认识心之批判:上//牟宗三.牟宗三先生全集:第18册.台北:联经出版事业股份有限公司,2003.
- [10]中西哲学之会通十四讲//牟宗三.牟宗三先生全集:第30册.台北:联经出版事业股份有限公司,2003.
- [11]智的直觉与中国哲学//牟宗三.牟宗三先生全集:第20册.台北:联经出版事业股份有限公司,2003.
- [12]现象与物自身//牟宗三.牟宗三先生全集:第21册.台北:联经出版事业股份有限公司,2003.
- [13]牟宗三先生早期文集:上//牟宗三.牟宗三先生全集:第25册.台北:联经出版事业股份有限公司,2003.
- [14]黑格尔.小逻辑.贺麟,译.北京:商务印书馆,1980.
- [15]黑格尔.哲学史讲演录:第4卷.贺麟,王太庆,译.北京:商务印书馆,1996.
- [16]康德.纯粹理性批判.蓝公武,译.北京:商务印书馆,1997.
- [17]黑格尔.法哲学原理.范扬,张企泰,译.北京:商务印书馆,1961.
- [18]牟宗三先生晚期文集//牟宗三.牟宗三先生全集:第27册.台北:联经出版事业股份有限公司,2003.
- [19]黑格尔.精神现象学:上.贺麟,王玖兴,译.北京:商务印书馆,1979.
- [20]黑格尔.哲学史讲演录:第1卷.贺麟,王太庆,译.北京:商务印书馆,1996.
- [21]黑格尔.历史哲学.王造时,译.上海:上海书店出版社,2001.
- [22]卡西尔.国家的神话.范进,杨君游,译.北京:华夏出版社,1990.
- [23]李泽厚.批判哲学的批判.北京:人民出版社,1984.
- [24]我的哲学提纲//李泽厚.李泽厚十年集:第2卷.合肥:安徽文艺出版社,1994.
- [25]路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结//马克思恩格斯文集:第4卷.北京:人民出版社,2009.
- [26]牟宗三.生命的学问.桂林:广西师范大学出版社,2005.
- [27]中国哲学十九讲//牟宗三.牟宗三先生全集:第29册.台北:联经出版事业股份有限公司,2003.
- [28]四因说演讲录//牟宗三.牟宗三先生全集:第31册.台北:联经出版事业股份有限公司,2003.
- [29]人文讲习录//牟宗三.牟宗三先生全集:第28册.台北:联经出版事业股份有限公司,2003.
- [30]圆善论//牟宗三.牟宗三先生全集:第22册.台北:联经出版事业股份有限公司,2003.
- [31]道德的理想主义//牟宗三.牟宗三先生全集:第9册.台北:联经出版事业股份有限公司,2003.

(编校:刘峰)