



牟宗三三系论的理论意义（杨泽波）

杨泽波

内容提要：牟宗三打破传统旧说，将宋明儒分为五峰戴山、象山阳明、伊川朱子三系，所依据的标准是两个，即形著说和自律说。形著说强调以道体性体充实心体的客观性，自律说突出以心体加强道德理性的活动性。这两个标准包含着深刻的理论意义，应当引起我们的高度重视。

《心体与性体》是牟宗三的代表作，他非常看重这部作品，甚至极言这部著作“比他的生命更重要”[1]。这部著作的一个标志性成果是提出了三系论，即打破一般将宋明学术思想分为理学与心学的作法，将其分为五峰戴山、象山阳明、伊川朱子三系。牟宗三划分三系运用了两个标准，一是形著说，以此将五峰戴山与象山阳明分离出来，认定前者比后者更全面、更合理，二是自律说，以此将象山阳明与伊川朱子区分开来，判定前者符合康德道德自律原则，为正宗，后者有违于这一原则，为旁出。牟宗三划分三系的这两个标准包含着深刻的理论意义，应当引起我们的高度重视。

—

形著说的理论意义主要表现在如何克服王学流弊方面。心学经过漫长的发展之后，明代之后已经成熟，在社会上的影响也越来越大，但与此同时，其内在的问题也逐渐暴露出来。在牟宗三看来，这个问题的一个重要表现就是，作为心学基础的良心本心如果缺少客观性的保证，很容易陷入种种流弊之中。因此一些眼光敏锐的思想家事实上早已开始着手解决这个问题了。

这种努力开始于五峰。牟宗三认为，五峰之学的重要特点，是心性对扬，以心著性。这一学理具体包括心性两个方面。首先是性，天命之谓性，天是创生实体，命于或具于个体之中即为个体之性，个体之性本身又是一种体，叫做性体。性体最重要的特征就是客观性，意即万事万物都因它而有其客观性，都因它而得其自性。其次是心，与性不同，心是形著原则。五峰很重视心，认为心本大本久。大是指其绝对普遍性，无隔无碍，无内无外，遍体万物而不遗；久是指其永恒无尽，无出无入，无生无灭，历永常存。既有性，又有心，二者都是体，性是性体，心是心体，于是如何处理二者的关系就成了一个不得不认真面对的问题。对孟子而言，这个问题很好解决，因为孟子坚持心即是性，二者是同一的，所以孟子只讲一心之朗现、一心之申展。但对于更加看重《中庸》、《易传》，而又希望会通《论语》、《孟子》的人来说，则需要绕一个圈子，方法就是强调心为形著原则，通过心的形著作用使性的意义全部彰显出来，从而达到心性为一。牟宗三认为，在历史上，五峰正式认识到了心的这种形著作用，意义非同一般。

这种情况在戴山之时表现得尤为突出。戴山论王学流弊说：“今天下争言良知矣。及其弊也，猖狂者参之以情识，而一是皆良；超洁者荡之以玄虚，而夷良于贼，亦用知者之过也。”[2]面对这种现状，戴山忧心如焚，自觉承担起了救治之责。但是，要解决这些问题

并非易事。戴山经过痛苦的思考，发现心学的弊病皆在过分信任心，不重视性，使心泛滥无着边际。为此戴山提出“意根最微”之说，将“意”提至超越层，从而与作为已发、属于感性层的“念”区别开来。戴山做的另一个方面的重要工作，就是划分心宗与性宗。将意与念划分开来虽然重要，但意仍然属于心，属于自觉，还没有达到超自觉，只有心体的主观活动融于超越的性体之中，才能保证自己具有超越性和客观性。因此，将心体与性体、自觉与超自觉分离开来，划分心宗与性宗，就成了戴山的一项重要工作。所谓性宗，即是以维天之命於穆不已之天道作为道德本心的终极根据，突出其客观性的一个派别。统天地万物而言叫做天，即道体。天是一个创造的实体，命于个体即为个体之性体，从而使个体具有了道德的根据，固有而毋需外铄。强调性宗，是为了突出其客观性。反过来说，光有性宗还不行，还必须有心宗。所谓心宗是突出心的形著作用，使性的意义完全彰显出来的一个派别。性体本天，人不能增之损之，却可以尽而体之，尽而体之者是心，所以人的自觉活动能够使性体的意义完全彰显出来，否则，性体只有客观的、形式的意义，而没有具体的、真实的意义。强调心宗，就是为了凸显其形著性。

戴山的理论应当说是完整而细密的，达到了当时的高峰。但由于种种原因，戴山之学为克服王门后学所做的艰苦努力，其后几乎渐渐被人淡忘了，鲜有继承之人。牟宗三在这个问题上可以说完全是“接着”戴山讲的。牟宗三以犀利的眼光觉察到了心学的不足。他认为，王学属于显教，如果没有真实工夫，不能贞定得住，稍有偏差，便会陷于流弊。良知之妙用是圆而神者，圆而神者即于人伦日用，随机流行，一现全现，而无隐曲。这就是所谓的显，也就是显教。心学后来陷入流弊，并非是心学本身的问题，即非法病而是人病。心学为人病主要出于两个方面的原因，一是“人有感性之杂”，二是“不知切于人伦日用”。前者是说，人固有良知本体，但也有感性之杂，如果不能明白分辨，将感性之杂夹入良知之中，就会出现“参之以情识”的毛病；后者是说，良知本应和人伦日用联系在一起，如果不注意这一点，专讲圆而神者，脱离日常生活，也会出现“荡之以玄虚”的情况。

牟宗三不仅与戴山有相同的问题意识，解决问题的思路也基本相同。戴山是分立性宗心宗，区分意念之别，挺立性天之尊，用性用天用意来为良知心体把定方向。牟宗三的路子更加理论化了，具体的标志就是明确提出了形著说。牟宗三认为，要克服王学流弊，必须借助形著理论。形著说有两个方面的好处：一方面，性体的内容和意义要通过心体显现，“性体要逐步主观化，内在化”，使性体不只是具有客观而形式的意义；另一方面，心体必须融于超越的性体之中，“得其客观之贞定”，使心体超越化与客观性。前一个方面批评龙溪等人，后一个方面批评泰州学派。但相对而言，牟宗三更看重后者，这从其反复强调“得其客观之贞定”中可以看得很清楚[3]。在牟宗三看来，心体之主观性原则，只有通过形著工夫得其客观性，使性体的客观性内化落实到心体之中，才能堵住情识而肆之放纵，不至于泛滥而无收煞。总之，所谓形著就是心体使性体彰显其作用，一方面利用心体的活动性使性体能够真正活动起来，另一方面又借助性体的客观性使心体具有客观性的意思。

从这个视角出发，我认为，与其将形著说看作是对历史学脉的重新梳理，不如视为牟宗三自己为解决心学不足提出的方案。哲学史上常有这种情况，为了解决某些问题，哲学家往往借用历史上的某一学说，对其重新梳理发掘，但这种梳理发掘并不是单纯发思古之幽情，而是蕴含着哲学家自己的思想倾向。牟宗三提出形著说也应如是观。从形式上说，形著说只是改两系为三系，将五峰戴山独立出来，提醒人们重新关注五峰戴山的思想，但从本质上看，这一作法完全表现出牟宗三自己对于心学不足的观察和担忧，并试图以自己的方法来解决这些问题的努力。牟宗三在建构形著说的时候对戴山思想也有批评，如批评其概念混乱、门庭不

广等等，但对戴山分立心宗性宗这一思想核心，却毫无指摘之意。如果牟宗三内心不认可这种理论，或认为这种理论有内在的缺陷，他必然要在具体论述中指正出来，但我们在牟宗三有关的论述中丝毫看不到这种倾向。因此，我宁可将其说看作是牟宗三为解决心学不足提出的自己的方案，是牟宗三儒学思想的一个组成部分，而不仅仅将其视为对五峰戴山思想的一种简单归纳。

由此不难得知，牟宗三创立形著说的志向是很大的。儒家心学从孔子创立仁学首发其端，到孟子建立基本规模，再到象山阳明终其大成，历经两千多年的发展，为中国文化的发展做出了极大的贡献。但由于心学的思维方式本质上属于直觉，于师无法借助言语指导弟子直达心地，为学习和掌握带来了很大的困难。悟性高者通过生命体验感受到了心学真谛，自然悠然乐哉，但其境界超拔，脱离人伦日用，往往又不被他人理解；悟性低者没有办法了解心学的根本，迫于外部环境压力，不得不装出一幅了然于胸的样子，实际上只是在那里充塞杂念，附庸风雅。这两种情况都使心学走向了极端，对社会发展造成了不好的影响。如何解决这个问题，是每一个有责任感的思想家都必须认真考虑的。牟宗三沿着戴山的思路提出形著说以解决这些问题，不管这种方案有何种不足，这里包含的理论意义都是十分重大的，而其强烈的历史责任感更值得充分肯定和高度评价。

二

如果说形著说的意义主要表现为如何克服王学流弊的话，那么自律说的意义则突出体现在如何发现并克服理学内在缺陷这一方面。受到西方哲学影响，我们一般认为，人既有理性，又有感性，理性代表人的价值，感性不代表人的价值，人具有了理性也就具有了成就道德的可能，只要时时处处按照理性的要求行事，就可以使道德成为可能了。不过，人们这样思考问题的时候，往往没有进一步考虑这样一个重要问题：理性本身是否具有活动性呢？也就是说，作为道德根据的理性本身是否具有一种力量，能够直接决定道德呢？如果理性有这种能力，以直接决定道德，那么这种道德就是由理性本身决定的，是对理性的服从，这就是自律；反之，如果理性没有这种能力，不能直接决定道德，那么这种道德就不是由理性本身决定的，不是对理性的服从，而是服从于其他原则，这就是他律。牟宗三提出问题的重要意义正在这里。

正是在这个意义上，牟宗三反复强调作为道德根据的理性本身必须具有活动性，即有活动义，而不能是死物死理。牟宗三常常将义理、道理上升到上天的高度，直接称为天理，这里的天理特指一种本体宇宙论的存有。需要注意的是，这个存有不是静态的道德法则，也不是平铺放着的理之多相，而是心理不二、神理不二、存有活动不二的实理。这里牟宗三明确反对两种倾向，一是将天理视为静态的道德法则，二是将天理视为一种共相（即所谓“理之多相”）。这两种倾向之所以不对，一个共同点，就是没有活动义。既然没有活动义，天理如何能够创造道德呢？可见讲天理就必须讲活动，不讲活动就无法讲天理。于是，本体能不能活动，有没有活动义，即所谓即存有即活动还是只存有不活动，便成为牟宗三判定朱子为旁出的核心理由，最为重要。恰如其所说，这对概念“为吾书论表此期学术之中心观念。”

[4]

但在这个问题上，朱子没有做好，存在重大缺陷。因为朱子将形而上的实体理解为只存有而不活动，与先秦旧义以及濂溪横渠明道之所体悟完全不同。既然理不能活动，那它如何能产生道德呢？结果，朱子只能从外面绕出去，大讲格物致知，以存在之然求其所以然，最终走上以知识决定道德的道路上去。由此可知，牟宗三由理是否有活动义出发，最后判定朱子为

歧出，思路是非常明确的。在他看来，天命流行之体是一创生的实体，这个创生的实体是理也是心，有其活动性，由其所发，就是善行，就是道德。既然道德是由理由心直接决定的，而不是由外在的因素（如物质的因素，知识的因素）决定的，所以这种由理由心直接产生的道德即为道德自律。但在朱子的学理中，理不是心，没有活动义，本身无法直接产生道德，要成就道德必须以格物穷理的方法，以存在之然求其所以然。这种方法对于成就道德当然也有所助益，但并不是直截了当地以理以心决定道德，只是在道德何以可能的问题外面绕圈子，显然不如承认理本身即有活动义，本身即能决定道德的方法直接明了。这种以知识之是非决定道德的路子，按照牟宗三的理解，就是康德所说的道德他律。

牟宗三这些说法所包含的理论意义极其深刻，它迫使我们必须认真思考这样一个理论问题：理性本身究竟有没有活动性？或如何才能保证理性具有活动性？这个问题的重要性是不言而喻的：如果理性有活动性，有兴发力，就可以保证道德成为可能；否则，将无法保证道德成为可能。

在西方哲学史上有人也曾提出过类似的问题，其代表人物就是休谟。休谟之时，西方哲学史上关于何者为道德根据有过激烈的争论，有的认为是理性，有的则主张是情感。经过深入思考，休谟得出了一个重要的结论：德与恶的行为不是由理性决定的，理性不是道德的源泉。休谟之所以得出这种结论，最重要的理由就是：理性是完全无力的。休谟以理性完全无力为理由，认定理性不是道德的源泉，这一观点引起了我的注意。休谟有关的论述很多，为了说明问题，择其要者引述如下：

“理性是完全没有主动力的，永远不能阻止或产生任何行为或感情” [5]。“理性是完全不活动的，永不能成为像良心或道德感那样，一个活动原则的源泉。” [6]“我们只要承认，理性对于我们的情感和行为没有影响，那么我们如果妄称道德只是被理性的推断所发现的，那完全是白费的。” [7]“理性只能发现这些义务，却永不能产生这些义务。这个论证值得衡量，因为据我看来它是完全有决定性的。” [8]“单是理性既然不足以产生任何行为，或是引起意志作用，所以我就推断说，这个官能（理性）同样也不能制止意志作用，或与任何情感或情绪争夺优先权。” [9]

我在这里大量引证休谟的原文是为了引起读者的充分重视，重新思考理性是否具有活动性对于一种道德学说的重要意义。休谟非常强调理性本身是否具有主动性的问题，认为道德善恶判断只是性质不同的知觉，知觉中的感性印象是主动的、有力的，而理性则是被动的、无力的。理性的作用只在于发现义务，但在刺激情感、产生和制止行为方面，却是“完全没有主动力的”，“完全不活动的”。休谟坚信，一个主动的原则不能建立在一个不主动的原则上，理性不可能成为道德的源泉。

因为理性完全没有主动动力，不能成为道德的源泉，所以休谟提出了“是”与“应该”的矛盾问题。在《人性论》第三卷附论中，休谟写道：他在考察各种道德理论时发现，事实判断和道德判断是两类完全不同的判断，事实判断的系词为“是”与“不是”，道德判断的系词为“应该”与“不应该”，可是人们在按照常规进行道德推理的时候，总是不知不觉改变判断的性质，“这个变化虽是不知不觉的，却是有极其重大的关系的。因为这个应该或不应该既然表示一种新的关系或肯定，所以就必需加以论述和说明；同时对于这种似乎完全不可思议的事情，即这个新关系如何能由完全不同的另外一些关系推出来的，也应当举出理由加以说明。” [10]由于理性“完全没有主动动力”，不能成为道德的根据，所以，“是”如何过渡到

“应该”就成了一个没有办法解决的问题。

写到这里，我们不能不承认，虽然出发点和理论背景完全相同，但休谟和牟宗三在这一点上，却有着惊人的相似之处。休谟非常重视理性本身是否具有主动性的问题，认为一个主动的原则不能以一个不主动的原则为基础。理性的作用只在于发现义务，但在产生和制止行为方面，却是“完全没有主动力的”。牟宗三同样非常强调天理是否有活动性的问题，认为天理本身就有心义，就有活动义，即存有即活动，如果取消了天理中的心义，就是取消了天理的活动性，天理就成了“只是理”，失去了活动义，成为“死理”，也就没有办法产生善的行为，决定具体的道德了。当然，休谟和牟宗三的结论并不一致。休谟看到理性不具有活动力，不能成为道德的源泉，于是将道德的根据置于情感之上。牟宗三并没有放弃理性，依然认为理性是道德的根据，只不过认为不能活动的“只是理”无法决定道德，要使道德成为可能，必须通过别的办法使理活动起来，具有活动力。

如果认为这样讲还不足以使牟宗三这一思想的重要性显现出来的话，那么不妨再将牟宗三与麦金太尔结合起来加以比较。在西方，自从休谟提出伦理难题之后，不断有人试图解决这个难题。这方面麦金太尔借助亚里士多德的目的论体系的解决方案最值得重视。麦金太尔认为，亚里士多德伦理学是一个目的论体系，在这个体系中，“存在着一种‘偶然成为的人’与‘一旦认识到自身基本本性后可能成为的人’之间的重要对照。”[11]伦理学就是一门使人们懂得如何从前一种状态转化到后一种状态的科学。在这个重要对照中，有三个基本的要素：一是未受教化偶然形成的人性，二是认识到自身目的后可能形成的人性，三是作为从前者向后者转化的合理的伦理戒律。这三个要素中第二个要素特别重要，没有它就没有办法保证由第一个要素转化为第三个要素。但是启蒙运动和理性主义时代之后，人们放弃了亚里士多德的学说。这种作法实际上是取消了亚里士多德理论中的第二个要素，使得三大要素不再完整，一方面是一组光秃秃的道德律令，另一方面是未受教化的人性，其间没有任何的“教导者”。这个变化是致命的，正是这个变化决定了启蒙运动和理性主义一开始就必然要陷入失败。休谟伦理难题的产生正是这种失败的一个结果。

既然休谟伦理难题是由于拒斥亚里士多德道德传统造成的，那么要解决这一难题，就必须重新回到亚里士多德的理论上来。麦金太尔认为，要解决休谟伦理难题必须借助亚里士多德的目的论体系。在亚里士多德传统中，目的论概念非常重要。亚里士多德认为，人生的目的就是追求“幸福”。“幸福”一词希腊原文为*ludamacma*，包含“很好”(*lu*)、“精神”*damacma*等意义，另外也含有“繁荣昌盛”的意思。亚里士多德认为，幸福就是至善。这种学说的意义是非常深远的，它直接决定了人们不必询问为什么，而自然乐善行善。麦金太尔写道：“在亚里士多德传统中，说X是好的（这个X可以意指多种事件，其中包括人、动物、政策或事态），也就是说想要把具有X所具特性的事物作为自己目的的人都会选择X类事物。”[12]显然，在当时的传统中，说某物是好的，已经包含了我要以某物为自己的目的。这个关系非常直接，其间几乎不需要任何形式的过渡。亚里士多德以幸福作为人生目的，其理论的重要意义正在这里。

有了目的论的基础，也就有了行善的动力，这种动力在逻辑关系上就表现为，道德判断的形式既是假言的，又是直言的。麦金太尔指出：“就其表达了什么行为对一个人的目的是恰当的这种判断来说，它们是假言的：‘如果且因为你的目的是某某，你就应该做某某行为’，或‘如果你不想使自己的最基本欲望受到阻挠，就应该做某某行为’。就其表述了神的命令的普遍法则的内容来说，它们又是直言的：‘你应该做某某行为，这是神的法则所命令

的’。” [13]在这个关系当中，确定判断有一个假言的前提非常重要，只有保证了假言的这个前提，才能保证行为者的目的，也才能保证道德判断有内在的动力。因此，要解决“是”与“应该”的矛盾，必须恢复亚里士多德的目的论概念。麦金太尔尖锐指出：“我已指出，除非有一个目的（telos）一个借助构成整体生活的善（good），即把一个人的生活看成是一个统一体的善，而超越了实践的有限利益的目的，否则就将是这两种情形：某种破坏性的专横将侵犯道德生活；我们将不能够适当地说明某些德性的背景条件。这两种问题由于第三种问题而更为严重：至少有一种为传统所认识到的德性，它除了依据个人生活的整体，根本不能得到说明——这就是完善的或坚贞的德性。” [14]很明显，没有一个目的论，就不可能有完善的道德生活，也就不可能真正解决休谟伦理难题。

通过上面的比较，我们很容易注意到，牟宗三和麦金太尔两人之间有着许多共同点。牟宗三指出，作为道德根据的理必须有活动性，只有这样理才是活的，才有兴发力，才能保证道德成为可能。麦金太尔则借助亚里士多德的目的论概念，强调在理性之中，必须有一个目的论作为指导，人才能产生道德，跨越“是”与“应该”的鸿沟。牟宗三和麦金太尔解决问题的方案从具体处说虽然有很大的不同，但都强调理性作为道德的根据必须有活力，有创生性，有兴发力，否则无法保证其必然是实践的，无法直接决定道德行为。这个问题蕴含的意义是极其重大的，它事实上已经向人们宣告，在传统的道德哲学中一场彻底的革命已经不可避免了。

三

心学与理学是儒家心性之学的两大分支，有各自的优点，也有各自的问题。心学的问题是容易陷入双重的流弊，理学的问题是难以有效保证道德成为可能。这些问题不解决，儒学就难以健康的发展。牟宗三创立三系论，目的就是为了解决这些问题，志向之高溢于言表。他将五峰戴山、象山阳明、伊川朱子分别开来，以五峰戴山一系重视性体的特点，解决心学面临的问题，使其具有客观性，不致于泛滥而无收煞，又以象山阳明一系道德本心活泼有力的特点，解决理学面临的问题，使其具有活动性，不致于沦为死理。前者的关键是客观性，后者的枢纽是活动性。一个是客观性，一个是活动性，这两者事实上已经成为了三系论的两个重要理论支点，须臾不可离开。不管围绕这两点的具体作法有多少疑点需要商榷[②]，牟宗三在这个过程中所体现出来的智慧与胆识都是令人敬佩的。在我看来，在这个问题上，眼光如此之高，手笔如此之大，学说如此之系统，在现代新儒家中尚无第二人可以与其比肩。仅就此一点而言，牟宗三在现代新儒家中的地位就是不可撼动的，在整个儒学发展史中也应占有一定的位置。

[参考文献]

[1] 杜维明东方溯. 杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来[M]. 复旦大学出版社, 2001. 22.

[2] 刘宗周. 刘宗周全集[M]. 第二册[C]. 台湾中央研究院中国文哲研究所, 1996. 325.

[3] 牟宗三. 从陆象山到刘蕺山[M]. 台湾学生书局, 1979. 453-454.

[4] 牟宗三. 心体与性体[M]. 第一册[C]. 台湾正中书局, 1968. 58.




[5] [6] [7] [8] [9] [10] 休谟. 人性论[M]. 商务印书馆, 1980. 497-498, 498-499, 508, 452-453, 509-510.

[11] [12] [13] [14] 麦金太尔. 德性之后[M]. 中国社会科学出版社, 1995. 52, 76, 77, 256.

[①] 本文为上海市哲学社会科学规划课题项目、教育部人文社会科学研究项目、国家社会科学基金项目的阶段性成果。

[②] 对牟宗三形著说和自律说的批评已完全超出了本文的范围, 具体请参阅笔者近期的发表的其他一些文章, 如: 《牟宗三道德自律学说的困难及其出路》, 《中国社会科学》2003年第4期; 《“道德他律”还是“道德无力”》, 《哲学研究》2003年第6期; 《论“理性事实”与“隐默之知”》, 《中国哲学史》2004年第1期; 《牟宗三形著说质疑》, 《孔子研究》2005年第1期。

(本文发表于《中华文化论坛》2006年第1期, 在此特向该刊表示感谢)

 关闭窗口  发表, 查看评论  打印本页

发表日期: 2006-9-7 浏览人次: 324

版权声明: 凡本站文章, 均经作者与相关版权人授权发布。任何网站, 媒体如欲转载, 必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。