论牟宗三“道德的形上学”与哲学转向*

王兴国

摘要:牟宗三致力建构的“道德的形上学”是20世纪形上学的集大成者,是具有重大意义的当代形上学的典范,一方面代表了中国哲学在其现代化过程中的自我转型,另一方面代表着中国哲学以其特有的非实体主义与可能的“身体的形上学”姿态屹立于世界哲学之林。它在哲学上不仅标志着—个时代的终结,当代新儒家哲学的高峰已经完全浮出水面;而且预示着哲学在20世纪历经“语言转向”“身体转向”与“非实体主义转向”的同时或之后的又一次重大转向的到来,这就是形上学的工夫论的转向。

关键词:牟宗三;道德的形上学;语言转向;身体转向;非实体主义转向;工夫论转向

中图分类号: B261 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-9639(2014)01-0118-13

览观20世纪以来的世界哲学,形上学方生方死,方死方生。在“拒斥形上学”的呼声中,西方哲学实现了“语言的转向”,迎来了“分析的时代”,又将行到“身体的转向”。尽管有海德格尔(Martin Heidegger)之辈痛斥西方哲学史是一部(遗忘、遮蔽和)遗忘形上学的历史,试图在对“物是什么”的追问中重新找回形上学并复兴形上学^①,但形上学业已不再是当代西方哲学的主流,甚至归于沉寂而式微;相反,在东方哲学尤其是中国哲学中,形上学得到复兴,而且迎来了巅峰时代。在20世纪的中国哲学中,形上学的大家辈出,群星灿烂,光彩夺目,从熊十力经冯友兰和金岳霖到方东美、唐君毅和牟宗三,无不是形上学的泰山北斗。牟宗三致力建构的“道德的形上学”无疑是20世纪形上学的集大成者,是具有重大意义的当代形上学的典范。它的活脱见世,犹如火凤凰(涅槃)的重生,代表了形上学的复活与重兴。它既是古代的,也是当代的。因为它保留与继承了中国古代形上学的精髓与活的精神,同时获取了当代哲学的意识与形态。就是说,牟宗三在当代哲学的思辨中实现了中国哲学的“语言转向”,重开中国古代的非实体形上学与“身体的形上学”之门,复活了中国古代的形上学——一种非实体的形上学,同时包含着一套“身体的形上学”,因而他的形上学又不同于古代与当代既有的形上学。它既是中国的,也是西方的。因为它会通中西,分别从两位不同的当代哲学家罗素(Bertrand Arthur William Russell)与维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)走向18世纪的康德(Immanuel Kant),以康德思理综融古今西方哲学,由重开康德哲学之门而重开中国哲学之门,在中国哲学中复活康德,藉康德哲学的复活而复兴中国的非实体形上学,不仅避开了西方实体形上学本体论论证的死路,而且融摄分析哲学与语言哲学之长,使其与中国固有的体道证道传统相结合,在一种前所未有的新意义、新“铸模”与新流程中,使中国的非实体形

* 收稿日期:2013—05—13

基金项目:深圳大学团队创新项目“当代新儒学与海外当代中国哲学的诠释学”(09TDCX01)

作者简介:王兴国,深圳大学哲学系、国学研究所教授(深圳518060)。

① 参见[德]海德格尔著,熊伟、王庆节译《形而上学导论》,北京:商务印书馆,1996年,第37、20—21、25、4、8、9、40、42、78、92—93、205页;[德]海德格尔著,陈嘉映、王庆节译《存在与时间》,北京:三联书店,1999年第2版,第5、1、26、31—32、178、264—265页;[德]海德格尔著,赵卫国译《物的追问:康德关于先验原理的学说》,上海:上海译文出版社,2010年,第1—4、42—49、50—56、215—216页。

上学与“身体的形上学”获得新生,因而他的形上学又不同于中国与西方所既有的形上学。换言之,它是究天人之际、通古今之变、融中西之长、成一家之言的形上学,也就是集中外古今之大成的典型的中西合璧的形上学,一种注入了活力与生气而又富有流韵的非实体形上学与“身体的形上学”。

牟宗三“道德的形上学”在20世纪的出现,一方面代表了中国哲学在其现代化过程中的自我转型,另一方面代表着中国哲学以其特有的非实体主义与可能的“身体的形上学”姿态屹立于世界哲学之林。它的出世在哲学上不仅标志着一个时代的终结,当代新儒家哲学的高峰已经完全浮出水面;而且预示着哲学在20世纪历经“语言转向”“身体转向”与“非实体主义转向”的同时或之后的又一次重大转向的到来,这就是形上学的工夫论的转向。

一、“道德的形上学”的非实体主义与中国哲学的“语言转向”

牟宗三的形上学,自名为“道德的形上学”(Moral Metaphysics)。“道德的形上学”不是关于道德的形上学,并不以研究道德为鹄的,而是以“道德”为进路所建构的形上学。因此,“道德的形上学”是一种真正的形上学,而不是“道德底形上学”(Philosophy of Morals)^①。“道德的形上学”假康德哲学为“桥梁”,在中西哲学的互相摩荡与融通中建成。为了区别于康德的“道德底形上学”,而名为“道德的形上学”^②。“道德的形上学”既通于道家的“境界形上学”,同时也通于佛家的“解脱形上学”,究实而言,它是儒道释三家形上学的融合与集成,但是为了凸出儒学在中国哲学和文化中的主干地位,与“第三期儒学”^③运动的推展,标明儒家之为正统的地位与立场,牟宗三特以“道德的形上学”名之。“道德的形上学”可取广、狭两义:在狭义上,它指“无执的存有论”或“本体界的存有论”^④;在广义上,它指由“无执的存有论”与“执的存有论”^⑤或“本体界的存有论”与“现象界的存有论”^⑥所构成的一个庞大的形上学系统。

牟宗三“道德的形上学”的建立,经过了漫长的过程,如果以《现象与物自身》(1975)一书的完成(1973)^⑦为标志,大约30年以上。从牟宗三的形上学思想的发展与完成来看,大致上分为两个阶段或两个时期:第一阶段是20世纪40—50年代。在这一阶段,他提出与奠定了建构形上学的基本原则与思路,自名曰“措思形上学之双轨”,即宇宙本体论的逻辑构造及直觉构造的原则与思路;并且他完成了宇宙本体论的逻辑构造,尽管形上学是他全部哲学的中心与最高目标,但是由于他这一时期哲学的中心与重心是逻辑、数学与知识论,这也是与他发见康德批判哲学的知性的“逻辑涉指格”相应的,形上学只能放在从属的地位上附带地加以探讨。因此,他只能实现本体论的逻辑构造,这就是牟宗三的前期形上学,至于本体论的直觉构造的重任,则只好留待后来了。简言之,本体论的逻辑构造代表了牟宗三的前期形上学,或曰牟宗三的前期形上学是本体论的逻辑构造^⑧。

第二阶段是60—70年代。这一阶段,牟宗三哲学的中心与重心向形上学方面发展,其形上学已经从本体论的逻辑构造扩展与进入到本体论的直觉构造。由于本体论的直觉构造的实现,建成了“无执的存有论”与“执的存有论”或“本体界的形上学”与“现象界的形上学”相接榫的“两层存有论”,这便是“道德的形上学”。换言之,“道德的形上学”乃是本体论的逻辑构造与直觉构造的接榫与合成。因此,

①② 参见牟宗三《心体与性体》第1册,台北:正中书局,1991年,第136—137、8—9,141页《牟宗三先生全集》第5卷,台北:联合报系文化基金会、联经出版事业股份有限公司,2003年,第140—141、10—11页。

③ 参见牟宗三《江西铅山鹅湖书院缘起暨草则》,《牟宗三先生全集》第26卷《牟宗三先生未刊遗稿》,第13—20页。

④ 参见牟宗三《现象与物自身·序》,台北:学生书局,1984年,第6页《牟宗三先生全集》第21卷,第8页。

⑤⑥ 参见牟宗三《现象与物自身·序》,第7、7、6—8页《牟宗三先生全集》第21卷,第9、8、8—10页。

⑦ 参见蔡仁厚《牟宗三先生学思年谱》,台北:学生书局,1997年,第37页。

⑧ 参见牟宗三《认识心之批判》,《牟宗三先生全集》第18卷,第669、694、736页。

牟宗三的后期形上学是在他前期形上学基础上的继续与完成,这也是与他重新消化康德哲学,从康德的范畴论中再次发见知性的“存有论的涉指格”相应的^①。比较完整地看,这主要是由以下三方面的缘由所促成的:

其一,由于他研究中国古典哲学(以儒释道哲学为主干)、尤其是宋明理学而凸显出中国(以儒家为主)的形上学智慧。

其二,他重新研究康德哲学,以一人之力翻译与出版了康德的“三大批判”,对康德哲学达到了一种融会贯通与整体性的透彻把握。

须要指出的是,他对中国哲学,包括(中国)佛学、尤其宋明理学的疏导是与对康德哲学的研究互相交叉与互相配合的。一方面他藉康德哲学的范畴来分析与诠释中国哲学(以儒道释为主干),另一方面他又以中国哲学的形上学思想与实践智慧来批导与反省康德的思想(其中,佛学的智慧虽然常常若隐若显地被置于儒学的后面或框架之内,但是具有不可忽视的特殊的地位与关键作用)。由此,他藉助康德哲学这座“桥梁”朝着中西哲学融通与创新的方向步步挺进,步步深化,显示出一个“道德的形上学”的宏伟规模。

其三,继50年代对存在主义的研究,这一时期牟宗三更系统深入地研读了海德格尔的前期主要著作,并与对康德的研究相结合,同时又关联着胡塞尔的现象学与郭尔凯尔的存在主义思想,以及中国哲学思想对海氏的哲学进行批判与消化,因而著成一部他自己的形上学导论(即“道德的形上学”导论)性的著作《智的直觉与中国哲学》。由于对海德格尔哲学的比较深入的了解,促进与提升了他对康德哲学的研究,贞定了他对中国哲学的信心,激发了他阐扬中国形上学智慧的热情与力量,最终加速与催生了他的“道德的形上学”的诞生。

“道德的形上学”的诞生,并没有宣告牟宗三哲学的结束,而是意味着牟宗三哲学又一个新的开始。他“百尺竿头,更进一步”,沿着“道德的形上学”的思理与进路探进,终于完成了一个标志着他的哲学之究竟完成的“圆教”系统^②,又以出奇而惊人的毅力和智慧提出著名的“真善美的分别说与合一说”^③;一直到逝世为止,他那异常活跃的思维才为他的哲学生涯划上了一个不圆满而圆满的记号。

从一种完全自然主义的立场或形上学的发生论的进路来看,“道德的形上学”先后以逻辑、知识、道德为进路,经过哲学上的“判教”(中国哲学内部的“判教”与东西哲学包括宗教之间的“判教”)与“两层立法”(即“无执的存有论”和“执的存有论”),分别树立起以逻辑为支柱的进路、以知识为支柱的进路、以道德实践或工夫践形为支柱的进路三大“通道”(或简称为“三根支柱”);以本体论的逻辑构造与直觉构造为双轴,建立起语言—逻辑、工夫—亲证(或名为实践—亲证)、境界—开显三大层面,显现“即存有即活动”“即内在即超越”“即工夫即本体”的形上妙谛;在“良知自我坎陷”说和“一心开二门”的哲学原型中完成了“两层立法”,即“无执的存有论”与“执的存有论”或“本体界的形上学”与“现象界的形上学”的统一,并最终发展成为一个圆教系统^④。贯穿于其中的“实体”或“本体”概念,就其自性而论,乃是一个不离“亲证”工夫的“即存有即活动”的非实体概念。这一非实体概念当然就是“良知”或“自由无限心”。而在形上学自身的立场或意义上说,所谓“道德的形上学”的基本进路就是道德的进路或道德工夫的进路。这一进路正是“道德的形上学”的康庄大道。恰恰是在这一大道的进路中,含摄了逻辑与知识的进路。逆向于形上学发生论的进路而言,也可以说是在道德的进路之中收摄了逻辑与知识的进路。在牟宗三“道德的形上学”的“两层立法”中,逻辑与知识的进路是相应于“执的存有论”或“现象界

① 参见牟宗三《智的直觉与中国哲学·序》,第1页,《牟宗三先生全集》第20卷,第3页。

② 参见牟宗三《圆善论·序言》,《牟宗三先生全集》第22卷,第4、11、15—16页。

③ “真善美的分别说与合一说”是牟宗三在《以合目的性之原则为审美判断力之超越的原则之疑窦与商榷》这篇长文中提出的,其第八部分“审美判断底原则以及其特性底分析之重建”的第八节(I.8)和第九节(I.9)为集中而系统的表述。此文最早刊于《鹅湖月刊》第17卷第10—12期(1992年4—6月)。此后才作为牟宗三译注的《康德〈判断力之批判〉》一书的“卷首商榷”。参见牟宗三译注《康德〈判断力之批判〉》上册,《牟宗三先生全集》第16卷,第76—88页。

④ 参见王兴国《牟宗三哲学思想研究——从逻辑思辨到哲学架构》,北京:人民出版社,2007年,第10章第4节。

的形上学”而成立的;一般地说,道德工夫的进路则是相应于“无执的存有论”或“本体界的形上学”而成立的。然而,对于“道德的形上学”之大全来说,道德工夫的进路是居于主导的地位的:一方面,“道德的形上学”必须经由道德工夫的进路才能进入;另一方面,道德工夫的进路在对“无执的存有论”或“本体界的形上学”具有引起或进入“直觉构造”的功能的同时,仍然对“执的存有论”或“现象界的形上学”产生着“轨约”或“范导”的作用。因此,在牟宗三的“道德的形上学”中,道德的进路与逻辑的进路或知识的进路并不违逆或相互冲突,而是各有其位、各有其司、同体与共、五音成乐的。换言之,道德工夫的进路是“良知”(心)或“自由无限心”(简称“无限心”)所要求的与自己惟一的相应的进路,也就是说,惟有在这一进路之中可以呈现出“良知”(心)或“自由心”。那么,对“道德的形上学”来说,道德工夫的进路天生就注定了是司职于“良知”(心)或“自由心”的。这一“良知”(心)或“自由心”乃是一生生不息的圆满自足的活动的心,它能在“逆觉体证”的工夫直觉中返观自照,能上能下地自由往来于“无执的存有论”与“执的存有论”或“本体界的形上学”与“现象界的形上学”两层两界之间,它能自我“坎陷”或“否定”而将自己在“执的存有论”或“现象界的形上学”中转换、(因执而“皱起”或变现(其实即是缘生)为“认识心”或“识心”。在这一意义上说,“良知”(心)或“自由心”多少有些类似于阿赖耶识。然而,仅就佛学而言,牟宗三融摄的主要是《起信论》一系的真常唯心论的思想与理路,甚至可以说,“两层存有论”在相当大的程度上是“一心开二门”在现代哲学中的一种翻版。相应于儒家哲学自身发展的敞开与现代哲学而论,“认识心”或“识心”是相应于逻辑与知识的进路并在逻辑与知识的进路中开显出来的。因此,逻辑与知识的进路是为“认识心”或“识心”所要求的并能完全与它相应的。在这一意义上说,逻辑与知识的进路是专门司职于“识心”的。然而,无论“识心”多么活跃与有成效,对于“道德的形上学”来说,它毕竟只是(作为法界缘起中的产物的)一个“假我”,而绝非一个“真我”。因此,“假我”尽而“真我”见,从“假我”回到“真我”,乃是“转识成智”“穷智见德”。

大致上说,牟宗三由逻辑与知识的进路建立了他的逻辑学、逻辑哲学、数学哲学与知识论系统。对他来说,这都是“逻辑的我”或曰“客观的心”展现自己与外在化的表现。说到底,“逻辑的我”“客观的心”乃是一个“纯理”,它展现自己及其外在化就是“纯理”展现自己与“纯理”自己的外在化。无疑,这是就“客观的心”的外在化、对象化而落在“理”上一面来说的。由“纯理”自己的展现而有纯理的“离的解析”,表现为“纯理系统”(即纯逻辑系统、数学系统、几何系统)的形成;由“纯理”自己的外在化而有纯理的“盈的解析”,表现为现实“理解系统”(即知识系统)的建立;纯理系统与理解系统的超越归宿,则必然要系于超越的形上学,而且有待于进至超越的形上学。简言之,在“逻辑的我”或“客观的心”之上有一个“形上的超越的真我”,或曰“形上的真我”,亦名“形上的心”,此“心”即是后来命名为“自由无限心”的心,以此来保证纯理系统与理解系统在理性上具有客观的必然性,因而最终必然使它们得到超越的安立。这样,牟宗三经过“纯理系统”(逻辑学、逻辑哲学、数学哲学)与“理解系统”(知识系统)的建立后,就从知识论转向了“道德的形上学”的建构^①。

牟宗三的“道德的形上学”作为哲学系统,外在地看,似乎是静态的。但是,一旦进入这一哲学之中并内在地观之,则又是一个动态的双向循环的庞大系统:一方面它是“自上而下”的,另一方面它又是“自下而上”的。就是说,它在经过“良知自我的坎陷”后,将“自由无限心”或“无限心”转变为一般的或广义的“认识心”或“识心”(即“客观的心”或“逻辑的我”),此时有“识心之执”的出现,则它可以从“无执的存有论”或“本体界的形上学”转变为“执的存有论”或“现象界的形上学”,这是“无而能有”;然而,“识心”以及“识心之执”充分展现而获得自身的满足之后,又不能永远飘流和栖息于现象界(这一缘起的法相界),使自己无家可归或无根可返,形上学的“乡愁”或“根愁”的冲动必然使它向上“跃起”或“提起”,它就上达于本体界,回到了它的自身,即回到了“自由无限心”或“无限心”,这是“有而能无”。于是实现了“自上而下”与“自下而上”的“两来往”的统一以及现象界与本体界的统一。而且,这一“道德的形上学”也是“无而能有”与“有而能无”的。所谓“无而能有”是说,当这一“道德的形上学”在语言—逻辑或逻辑—语言的层面作为一个哲学理论形态而存在或展现自身时,它就是“有”的,而且是“思”的,

^① 参见王兴国《牟宗三哲学思想研究——从逻辑思辨到哲学架构》,第8—10章。

但未必是一定要“有”的或“思”的,这个“有”或“思”是可“有”可“无”的,——可以因“人”(哲学家)因“群”(社会形态与势力)因“时”(古代或现代或未来)因“地”(东方或西方)而变的,这显现出西方哲学的“执”“取”于“有”的智慧精彩;所谓“有而能无”是说,当这一“道德的形上学”实现了“自上而下”与“自下而上”的“两来往”的统一以及现象界与本体界的统一之后,此时现象界与本体界业已被消融,无所谓“现象界”或“本体界”,而“闭关”于工夫一亲证的(寂照)层面上,并没有一套哲学理论上的“道德的形上学”。事实上,也不需要一套哲学理论上的“道德的形上学”。此时的“道德的形上学”乃是一个究竟“无相”或曰“圆成实相”的“道德的形上学”。因为此时的“道德的形上学”并不展示哲学理论系统的“有”或“思”,而是由工夫践形之中的“良知”或“自由无限心”呈现出“与天地同流”的至上超越境界。这种境界“无声无臭”,正如孔子所说“天何言哉!四时行焉,百物生焉。天何言哉!”(《论语·阳货》)这就是“有而能无”,显示出东方哲学、尤其是中国哲学的“方圆”化神妙谛。由此可见,这一“道德的形上学”并不是一成不变的,而是可以因时损益的。因为“道德的形上学”所展示的“良知”心,无论是作为一“无限心”或一“识心”来说,都是永远在活动之中的。尤其紧要的是,作为本根而存在的“良知”或“自由无限心”是一个不离工夫践形的或道德实践的生生之心。因此,牟宗三的“道德的形上学”的“良知”或“无限心”并不是西方传统形上学意义中的“实体”或“本体”概念。尽管牟宗三本人不惜借用或援引西方形上学中的“实体”或“本体”概念,包括康德的“物自身”“理体”“上帝”等概念,但其意指与宗旨绝非西方形上学的“实体”或“本体”概念。既然如此,牟宗三的“道德的形上学”就不能归属于实体主义的形上学,只能归属于非实体主义的形上学。这是不可不深察、不可不辨明的!^①

20世纪的中国当代哲学家基本上都不反对形上学,但也不走西方传统形上学的老路。实际上,受中国传统哲学的影响,他们皆对形上学充满兴趣并抱有莫大的信心。从梁漱溟、熊十力、金岳霖、冯友兰、方东美、贺麟到唐君毅、牟宗三,均是如此。然而,在当代哲学背景下建构形上学,不能不面对反形上学的潮流,特别是分析哲学与语言哲学对传统形上学的有力批判与消解,而且在一定程度上甚至必须吸取分析哲学与语言哲学的优长,以充实中国的形上学,或重建中国的形上学。这也是中国当代哲学家的基本态度。

牟宗三像金岳霖一样深研逻辑学与分析哲学,继冯友兰之后,自觉地将逻辑分析方法适当引入中国哲学的研究,特别是运用于其知识论与形上学的建构。对牟宗三来说,重建中国的形上学,固然不能走西方本体论论证的死路,但确实有必要建立一套逻辑语言的形上学(简称“语言的形上学”),即在语言—逻辑或逻辑—语言的层面上建立中国的形上学。这对于中国哲学自身来说,无异于是革命性的“语言转向”。只是中国哲学的“语言转向”与西方哲学的“语言转向”具有完全不同的意义罢了。西方哲学的“语言转向”,是相对于其历史上的从古代的“形上学”(以“物的分析”为中心)到近代的“知识论”(以“心的分析”为中心)的转向而言的,即现代的西方哲学发生了从近代的“知识论”(以“心的分析”为中心)向“语言分析”(即哲学以“语言分析”为中心)的转向。换言之,也就是哲学的中心问题与哲学的分支的转向,或者说,是以哲学的中心问题为表征与代表的哲学的分支的转向;而中国哲学的“语言转向”则是哲学形态与哲学之根的生成层面的移植与新生的转向。因此,中国哲学的“语言转向”较之于西方哲学的“语言转向”所具有的革命性的意义远为重大与深远。西方哲学的“语言转向”始终没有离开语言,也不能离开语言,语言是西方哲学惟一的生成层面与定居之所。西方哲学每一次“转向”都只是在语言—逻辑或逻辑—语言的层面上打转,似乎永远被封限在语言的囚牢之中无法脱身。对于中国哲学的“语言转向”来说,语言的形上学必须根植在实践的形上学与境界的形上学的基础之上。如果没有实践的形上学与境界的形上学,那么语言的形上学不过是戏论而已^②。牟宗三的宇宙本体论的逻辑构造所显示的,正是建立在语言—逻辑或逻辑—语言层面上的一套形上学,套用“道德的形上学”的话来说,就是一套语言的形上学或逻辑的形上学(注意:不是关于语言或逻辑的形上学)。相反,他的宇宙本

① 参见王兴国《牟宗三》,昆明:云南教育出版社,2011年,第6章。

② 参见王兴国《中西哲学对话的一个尝试性设想——从茶道建立世界性的中国哲学的“一期一会”》,《深圳大学学报》人文社会科学版2008年第1期。

体论的直觉构造,则显现为一套实践的形上学与一套境界的形上学。在哲学之为“学”(或学问)的意义上说,宇宙本体论的直觉构造不能没有宇宙本体论的逻辑构造来烘托、映衬、表证与传达。可以说,没有宇宙本体论的逻辑构造,无论宇宙本体论的直觉构造如何高明,本体论终将不能成其为现代哲学之学术意义上的学问。无疑,中国传统的形上学在这一层面上恰恰是一个薄弱环节,甚至可以说是一个不小的空缺。说它缺少了这一层面,并不过分。中国传统的形上学固然并不排斥这一层面,但是向来就不以这一层面为重。因为中国传统的形上学并不扎根于这一层面,尤其是中国传统的形上学的无限丰富的内容与精妙意旨,不是语言或逻辑所能容载得下的。然而,当东西方哲学相碰撞而进入相互摩荡的过程之中,中国传统的形上学遭受到亘古未有的打击与挑激。因此,中国现代哲学家对于西方哲学的响应异常强烈,在被逼学习与消化西方哲学的历程中,很快就抓住了西方哲学那个“点石成金”的“手指头”,熟悉与学会了西方哲学的逻辑思辨工巧,构造出一座座形上学的大厦,在20世纪的中国哲学史上造就了形上学的巅峰时代。这当然是可以理解的。事实上,实践形上学与境界形上学的意旨,需要在语言形上学或逻辑形上学中描述、摹状、指涉、表现与传达出来。中国哲学、尤其是中国的传统形上学必须实现它的“语言转向”。尽管站在中国传统的形上学立场上说,这可能是“言不尽意”、甚至根本上就是“不可道”“不可说”的,但是在当代哲学的意义上来看,建立语言的形上学或逻辑的形上学,或对本体论进行逻辑构造,却是十分必要的。如果说中国古代的形上学在一定的意义上可以称为“沉默的形上学”,那么中国当代的形上学就是“言说的形上学”或“言语的形上学”。对于现当代的中国形上学来说,没有一个形上学不是“言说的形上学”或“言语的形上学”,甚至这种初建的“言说的形上学”或“言语的形上学”就业已被推到了极致。无论冯友兰以“旧瓶装新酒”的新理学的形上学,抑或金岳霖以“新瓶装新酒”^①的新“道论”的形上学,都是其中最典型的代表。它们以西方哲学的逻辑分析方法在中国形上学的特有范畴中重构中国的形上学。这些新建的、完全获得了现代形态的中国新形上学,的确具有中国形上学的形式征象与色斑流彩,但是缺少了中国形上学的“精气神”。它们煞费心机地在中国形上学中注入“共相与殊相的关系问题”,试图“为盘古开开窍”,没想到爱心却弄死了“盘古”,也未能豁然省悟。因此,它们无不貌似中国的形上学,但其内在的精神特质却是西方哲学的。这也许是在中国传统的形上学必然经历的“语言转向”过程中,对中国传统的形上学的矫枉过正,在所难免!不过,情形仍有例外。自梁漱溟开始,论及形上学自然不可避免地要借助西方的形上学、甚至印度的形上学,尤其是佛教的形上学,但是却能自觉地继承与保留中国传统的形上学的基本精神与特质。这在为梁漱溟所斥责与抨击的熊十力的“新唯识论”的形上学中仍有明显的承续与表现^②。至唐君毅与牟宗三的形上学出,则更为自觉与显著。无疑,牟宗三意识到并揭示出宇宙本体论的逻辑构造与直觉构造之间,语言的形上学与实践的形上学以及境界的形上学之间的差异。因此,他强调后者才是形上学的“本”与“根”。究实而言,本体论不是一个理论或思辨证明的问题,而是一个实践或工夫证实的问题。离开实践或工夫,就没有本体可言。本体作为“存有”,乃是永恒的“活动”,乃是无穷无尽的“境界”,不能诉诸肉眼的直观,不能系于语言或逻辑的分析与透视,只能在工夫实践中直觉之、体悟之、亲证之。因此,宇宙本体论的逻辑构造,或语言的形上学,或逻辑的形上学,只是形上学的一种表层结构,其深层结构乃是宇宙本体论的直觉构造,以及由它所显现的实践形上学与境界形上学。就宇宙本体论的直觉构造而言,它是一种“圆成实相”,即“无相之相”。因此,对牟宗三来说,我们必须要有宇宙本体论的逻辑构造与语言的形上学或逻辑的形上学,但是不能执著宇宙本体论的逻辑构造与语言的形上学或逻辑的形上学;我们必须通过宇宙本体论的逻辑构造与语言的形上学或逻辑的形上学,返回到宇宙本体论的直觉构造以及由其开显的实践形上学与境界形上学,才能领略到形上学的妙谛。换言之,中国哲学的“语言转向”绝不能以抛弃或扼杀中国哲学的精神特质为代价。这一方面自然是在响应西方哲学对于中国哲学所造成的挑激,以求中国哲学的“哲学地建立”,自觉地趋向于“语言转向”之路而完成或实现中国哲学的自我转型;另一方面也在向西方哲学

① 对于冯友兰的“新理学”是“旧瓶装新酒”和金岳霖的“新道学”是“新瓶装新酒”的说法,取自冯友兰《三松堂自序》(涂又光纂《三松堂全集》第1卷,郑州:河南人民出版社,1985年,第235页)的说法。

② 参见王兴国《梁漱溟哲学的方法论与中国哲学的现代化》,《文化中国》第2卷第3期(1995年9月)。

乃至世界哲学显露中国哲学的精妙与广博。实际上,这是(现代中国哲学)对于西方哲学挑激中国哲学的回应。

在这一过程中,牟宗三本于中国哲学的传统精神,同时藉康德的哲学,而重建了“智的直觉”的概念,肯定“人虽有限而可无限”,厘清与确定了以道德实践为进路而接近与上达形上学即“道德的形上学”的路向。于是牟宗三哲学的逻辑进路就更弦易辙为道德实践的进路了,为本体宇宙论的直觉构造开辟了通道。进而,在对康德哲学的反省与抉发中,提出“物自身”是一个有价值意味的概念的观点,实现了“现象与物自身”的超越区分,稳定了康德哲学的间架;与此同时,这一间架也就转换成为牟宗三自己的道德形上学的构架。在这一哲学构架中,由于智的直觉之照射,而有“自由无限心”的证呈与成立,在道德实践的逆觉体证中显现为一个形上的“真我”。“自由无限心”即形上学的“真我”的“即存有即活动”表现为“良知之自我坎陷”,则实现了“自下而上”与“自上而下”之两来往的统一。即是说,在“道德的形上学”中,认识论(的形上学)与本体宇宙论得到了最后的统一,因此有“无执的存有论”与“执的存有论”或“本体界的形上学”与“现象界的形上学”的“两层存有论”,或“一心开二门”的哲学模型的建立,从而朗现出哲学的原型。在这一哲学模型中,生理感官的我或现象的我(即心理的我)、逻辑的我(包括超越的逻辑我)、形上的超越的真我冥合无间,三“我”归一,只呈现为一个形上的真我;逻辑学、认识论、形上学圆融无碍,三位一体,成为一个无相之相的哲学系统。本体宇宙论的直觉构造大功告成。然而,本体宇宙论的直觉构造在哲学上不能脱离其逻辑构造,即本体宇宙论的直觉构造是在本体宇宙论的逻辑构造中描述、摹状、指涉、表现与传达出来的。对于现当代的哲学来说,语言是一个不可须臾离开的栖所。因此,有本体宇宙论的直觉构造必然就有本体宇宙论的逻辑构造。对牟宗三的“道德的形上学”来说,本体宇宙论的直觉构造与本体宇宙论的逻辑构造是统一的一体,犹如阴阳鱼太极图一般^①。

二、“道德的形上学”与哲学的“身体转向”和“工夫论转向”

牟宗三的“道德的形上学”以现代哲学的形式保留了中国传统的形上学的内涵、精神与特质,使中国传统的形上学获得了一阳来复的生机;同时也在前所未有的多重哲学与文化背景中,使中国传统的形上学遭遇了巨大的困境。虽然人们常常基于西方哲学的视域、态度、立场,在现代哲学形态的“后一哲学”或“后一哲学文化”以及所谓“后牟宗三哲学”等多重意义上对于牟宗三的“道德的形上学”发出种种质疑、诘难与批判的声音,这对于检视和反省牟宗三关于道德工夫的进路之于“道德的形上学”的“如何可能”,以及“智的直觉”的“如何可能”的问题等等,对于源自现代西方专业化的精严的以突出批判性为主导的学术研究来说,固不失积极的重要意义;但是,与此同时也不能不意识到,当这种从西方移植进来的基于语言—逻辑或逻辑—语言的层面上的现代专业化的学术研究与牟宗三哲学直面相对时,并不能完全有效地对应与聚焦,尤其是当面对牟宗三所强调的以实践的道德工夫为进路的“道德的形上学”,以及其“智的直觉”时,完全有可能陷入一种“分崩离析”的“分裂”状态。这也足以显露出研究牟宗三哲学、尤其是其“道德的形上学”的困难性和复杂性。如果一项研究不是为了在急于求成的“曝光”中将拍摄的对象弄成什么也不像的模糊镜像,以显示自己的“创造性研究成就”,或彰显与强调以自己为“主”而克“客”的意识形态的主权意识的话,那么平心而论,我们能否在重新回到中国传统形上学的精神智慧而对于现代哲学发出深思,以突破源自西方的现代哲学的天然的限制,譬如说语言—逻辑或逻辑—语言自身的限制,知性与理性自身的限制,以及不同的文化传统背景的限制……等等,重新审视人类哲学在未来的发展走向,从而将世界哲学向前推进一步?如果关联到这一问题(上)来看牟宗三的“道德的形上学”,那么它未尝不是一个必要的基础与一个新的出发点。牟宗三的“道德的形上学”作为中西合璧的一种现代哲学形态即中国哲学的“语言的形上学”或“逻辑的形上学”,尽管完全具备与展现了西方哲学的逻辑的与知识的形式系统性,但是严格地说,它既不是西方哲学在中国,也不是西方哲学在中国的翻版,而是地道的中国哲学,是“哲学地建立”的中国哲学。虽然它大量地系统地汲取、融摄与

^① 参见王兴国《牟宗三哲学思想研究——从逻辑思辨到哲学架构》,第701—702页。

借鉴了西方哲学,并获得了毫不逊色于西方哲学的理论思辨性与逻辑或知识的系统性,完成了中国传统形上学的“语言转向”,但它的内核与精神特质仍然是中国哲学的,而且是中国儒家哲学的,这是他的“道德的形上学”之为“道德的形上学”的根本原由所在。就牟宗三“道德的形上学”之作为“哲学地建立”的中国哲学而言,它也同时吸收与借鉴了佛道两家的思想智慧,譬如佛家的“判教”与道家的诡谲的言说,尤其是中国大乘佛教中的“众生心”呈现为“心真如门”与“心生灭门”的“一心二门”构架,以及佛家的如来藏(心)或如来藏自性清静心的启迪^①等,但是他并不以佛道两家为哲学的最高“圆教”,而是只许儒家,以儒家哲学为最能代表中国哲学的“圆教”——“正圆盈教”。牟宗三所做的儒释道的融合会通工作,最终归于儒学。因此,牟宗三的形上学只可能是“道德的形上学”,而不可能是境界的形上学或解脱的形上学。虽然如此,“道德的形上学”与境界的形上学或解脱的形上学却可以纵贯相通,横贯相连,并在不同程度上折射出境界的形上学与解脱的形上学的光彩。依牟宗三所论,“道德的形上学”、境界的形上学与解脱的形上学虽然都是东方尤其是中国的某一类型的形上学即“实践的形上学”,皆讲求工夫入路与“智的直觉”,但三家的工夫实践之道不可同日而语,差别甚大。其中,惟有儒家以道德实践的工夫为入路;其他两家的修道工夫虽然也是实践的,但不可归属于道德的实践工夫。儒家道德实践的工夫可以含摄与容纳佛道两家修道实践的工夫;反之,则行不通。这就是为什么“道德的形上学”只能由道德实践的工夫才能入的缘故,同时也是牟宗三为什么要重新复活“道德的形上学”的缘故。

牟宗三的“道德的形上学”虽然以积极回应西方哲学挑激的姿态自觉地实现了中国哲学的“语言转向”,但绝不满足于这种“转向”,并不像其启蒙师金岳霖或自诩为道友的冯友兰的哲学那样,停留在“语言”的逻辑分析层面上,而是同时要对西方哲学乃至世界哲学展现出更多的中国哲学的精神旨趣,由此带来或造成对于西方哲学的某种反挑激。这就注定了牟宗三浸淫于西方哲学,必然不能满足于维特根斯坦与罗素的哲学,而要从维特根斯坦与罗素的哲学“逆向”地走向18世纪的康德哲学,并以康德哲学为“桥梁”(亦即不可或缺的方便法门)来实现东西方哲学的会通。牟宗三在比较通观东西方哲学中发现,西方的形上学受“逻各斯”的驱使,走的是语言之路。自巴门尼德提出“存在与思维的统一性”的命题之后,西方哲学的本体论地论证,就离不开作为“思维的外壳”或“挂搭处”的语言—逻辑或逻辑—语言的层面,只能是在哲学理论上做逻辑的证明,这种证明永远也不能具体化为科学上的证实。本体论的理论思辨的证明,必然是一条走不通的死路。康德把“上帝”扼杀于血泊中,实际上宣布了“上帝存在的本体论论证”的死刑。西方哲学实现“语言转向”后,本体论的证明被逻辑的分析或语言的分析代替。如果说本体之为“存在”或“存有”既不能在理论上逻辑地证明,也不能在事实上有效地证实,而至多只能在语言或逻辑上进行一番分析或厘清,那么它究竟有什么意义呢?到头来,本体论只是一场空洞的游戏而已。这就注定了本体论在西方哲学中必然走向衰落的命运。究其根源,西方哲学的本体论作为一种“在场”的“存在”论或“存有”论,牟宗三称之为“观解的”存有论,其本质是外在的实体主义。外在的“存在”的实体,如何能在语言与逻辑思辨中得到证明?这确实是一个重大的问题。所谓“存在与思维的统一性”,其实是将实体的“存在”通过哲学的概念,在语言中转化为思维自身的同一性。说到底,这不就是一场语言的游戏吗?那么,虽然在逻辑上可以理论地证明“存在”,但是在事实上无法证实“存在”,更无法将其还原为语言或逻辑之外的“在场”的“存在”(其实,所谓本体论的“存在”,也仅仅是一种理想的预设的“存在”而已)。当这种实体主义的本体论或存有论在西方大行其道的时候,中国哲学家早已作戏论观之矣。中国古代哲学家不以为本体论或存有论的“存在”问题,可以通过语言或逻辑的思辨之路获得解决,而走上了一条非语言非逻辑的道路。换言之,对中国哲学来说,语言、思维与存在本无同一性可言。语言的思维与思维的语言是不能达到与把握“存在”的。然而,西方哲学家却一直执迷不悟。叔本华(Arthur Schopenhauer)与尼采(Friedrich Nietzsche)对这种实体主义的形上学进行了一次巨大的颠覆活动,一改西方旧本体论的“存在”观。叔本华以生命的“意志”取代康德的“物自身”,以为

^① 至少在一定意义上说,牟宗三的“自由无限心”明显受过佛教的“如来藏(识心)”或“如来藏自性清静心”的启示或影响,也与康德实践理性中的“自由”或“自由意志”的影响不无关系。这一问题另文论述。

意志乃是世界的本质,而人的生命(主体)不过是客体化了的世界表象的意志^①,但是他的悲观主义哲学最终却否定了“意志”;尼采深受叔本华的影响,而又与叔本华不同,他提出“重估一切价值”,宣称“上帝已死”,积极肯定与高扬生命的价值,为生命呐喊、呼吁与辩护,力挺生命“意志”,认为生命的本质乃在于保存和提高自己,获取支配其他意志的“权力”,这就将叔本华的生命“意志”进一步发展为“权力意志”,从而将“权力意志”视为世界的本质与最高的存在^②。我们知道,在康德的批判哲学中,自由意志在实践理性的批判中现身,使“物自身”获得了积极的意义,居于十分重要的地位,成为全部实践理性批判的拱心石,因而是道德立法的基础。康德的“意志”同样是生命的意志,但是具有理性的生命的意志,然而叔本华与尼采的“意志”则是非理性的生命意志。因此,叔本华与尼采的非理性的“意志”论,不仅颠覆与取代了康德的“物自身”,而且同时也必然地颠覆与取代康德的理性的“意志”论。这的确是西方形上学的一次不小的翻转。然而,生命失去了理性,只有意志的盲目冲动,世界就必然失去秩序,哲学何以立世?形上学在哪里呢?叔本华与尼采的非理性的“意志”论虽然对于解放思想、摧陷廓清西方传统的实体主义的形上学具有大功,但是毕竟只有过渡的价值,而不能使新的形上学建体立极,有一光明的前景。叔本华与尼采的哲学,实际上是打开了“潘多拉的盒子”,降下了西方形上学的“黑夜”。重建形上学的开始,要等到海德格尔的哲学问世了。

回顾西方形上学的这段历史不难看出,尽管有康德在前,有海德格尔殿后,想要重建一种科学的形上学,但是康德所向往的“道德的形上学”最终流为牟宗三所说的“道德的神学”,海德格尔也并没有能真正地建立起一套科学的形上学,而至多只是哲学地温情地回忆与追溯了西方形上学的历史,诗意地提醒人们不要轻易地放弃与遗忘形上学,希望那种存在之被遗忘即给出存在的东西的遮蔽或隐匿的状况的历史尽早地终结与不再重现而已。因为如果放弃和遗忘了形上学,就等于放弃和遗忘了哲学。然而,这并没有能够挽救西方形上学颓废的趋势。当代法国哲学家巴丢(Alain Badiou)试图另辟蹊径,在数学中复活形上学,追求“哲学的数学条件”,建立一种数学的本体论^③。巴丢视数学为哲学的本质条件,宣称“数学等于本体论”或“本体论等于数学”,强调哲学虽然不一定以“数学本体论”为目标,但是要以“数学本体论”为基础,“今天所要求的是数学给哲学的一个新的条件”,要把哲学建立在严格的公理或无条件的观点之上,这无异于以数学的基础与系统来比拟和要求哲学的基础和系统^④。尽管这种追求真理与敢于冒险的精神十分令人钦佩,诸多论断令人耳目一新,甚至不胜惊奇,并不无启发,但是无论这种数学的本体论如何新颖与内涵丰富,它的本性仍然是一套逻辑的分析(包括演绎)与证明的功夫(不管巴丢是否喜欢和接受“分析”这个概念^⑤)。因此,它的前途并不光明与令人感到乐观。由西方哲学返观中国哲学,则使人惊异地发现,中国古老的形上学相对于西方的形上学来说,真正地成了一种“后一形上学”的形上学。中国古老的形上学,自一开始就走上了一条完全不同于西方形上学的道路。中国古老的形上学所走的道路,既非语言或逻辑的证明之路,亦非具体科学的实证或证实之路,而是一条为中国哲学所特有的工夫身证与心证的亲证之路。在这一意义上,牟宗三“道德的形上学”,从根本上继承与保留中国传统形上学的内涵、精神与特质,并非是顽固守旧、抱残守缺与无的放矢的。

对于牟宗三来说,“道德的形上学”必须突破语言—逻辑或逻辑—语言层面的限制,回到工夫践形的层面,在“逆觉体证”的“智的直觉”中洞悉与领悟形上学的真正妙谛。牟宗三相信在中国的本体论或存有论中,本体的“存在”虽然可以藉西方哲学的范畴名为“实体”,并且这一“存在”可以在语言或逻辑中得到必要的描写和叙述,但是依据中国传统的形上学智慧来说,这一“存在”不能离开人的工夫实践

① 参见[德]叔本华著、石冲白译、杨一之校《作为意志和表象的世界》,北京:商务印书馆,1997年,第26、27—28页。

② 参见[德]弗里德里希·尼采著、张念东、凌素心译《权力意志——重估一切价值的尝试》,北京:商务印书馆,1991年,第154—155、148—149、150、191—192、182、196、205、209、213、232、235、254、265、537、135、175、117、131—132页。

③ 对巴丢的数学本体论的了解,得益于吾友赵东明教授的介绍与推荐,在此略表谢忱。

④ 参见[法]阿兰·巴丢著、陈永国主编《激进哲学:阿兰·巴丢读本》,北京:北京大学出版社,2010年,《前言》第7、12—13、14、18页;彼得·霍尔沃德(Peeter Hallwag)《代序:一种新的主体哲学》第14—15页。

⑤ 参见[法]阿兰·巴丢著、陈永国主编《激进哲学:阿兰·巴丢读本》,《前言》第18页。

与“智的直觉”而成立与呈现。换言之，“存在”乃是由人的生命而呈现的。“存在”自身就是一个活动，“存在”及其活动是由人的生命活动而呈现的。相对于这一“存在”而言，人的生命活动的本质就是智慧与境界，并且这一“存在”与智慧和境界的高度的一致或统一是在人的工夫实践中呈现出来的。无疑，相应于“存在”的智慧不是一般的理智，而是一种可能的最高的智慧，牟宗三称之为“智的直觉”（自康德哲学借用而来）；那么，相应于“存在”而有的境界也不是一般的境界，而是一种人生的最高境界，即一种最高的超越的境界，这是人生的一种最高的觉悟。对于这种觉悟的境界，中国哲学有种种不同的说法与表达：孔子曰“从心所欲而不踰矩”（《论语·为政》），孟子曰“与天地同流”（《孟子·尽心上》），后世儒家则曰“天地境界”。从这一意义上说，中国的本体论或存有论的形上学，是工夫的形上学或实践的形上学与境界的形上学，而不是理论思辨的形上学或语言的形上学。相对于中国的本体论的形上学来看，西方的本体论的形上学则是一套理论的思辨的形上学或语言的形上学。中国的本体论的形上学，固然不排斥理论思辨性或语言性，但是并不十分崇尚理论思辨性或语言性，绝不以理论思辨性或语言性为第一义谛，因此中国的本体论的形上学，并没有充分地发展为一种足以同西方的本体论的形上学相提并论的理论思辨的体系或语言分析批判的体系。一直要到牟宗三的“道德的形上学”诞生以后，中国哲学在它的发展历程中，才有了将工夫的形上学、或实践的形上学与理论思辨的形上学、或语言的形上学融为一体的形上学。从中国现代哲学史看，牟宗三这一“道德的形上学”形态，可以视为熊十力与冯友兰早年（1930年代）关于“良知”究竟是“呈现”还是“假设”的争论^①在逻辑上的一个硕果。这场争论对牟宗三影响巨大，终身难忘。冯友兰视“良知”为理论上的“假设”，熊十力则强调与坚执“良知”是真实的“呈现”，这本是不相冲突的两边说法。但是，他们没有分清各自一边说“良知”的理论前提与厘定“良知”所处的层面，就遽论有圆满的统一了。对冯友兰来说，从西方哲学的视野看，本体论的理论思辨的形上学或语言的形上学中的“良知”只是一个逻辑分析中的“假设”或“预设”而已；但在熊十力看来，根据中国形上学的传统精神智慧，“良知”只能是在工夫践形或道德实践的生命中的“呈现”，岂可以逻辑的“假设”或“预设”观之？！难怪他要斥责冯友兰的心思麻木不仁了。不过，值得注意的是，熊十力虽然坚执“良知”是“呈现”，但并不排斥“良知”的“呈现”要在哲学理论上有一妥当的处理与表现；否则，他就不会建立“新唯识论”（“境论”）的哲学。熊十力“援佛入儒”，主要借助佛学唯识论的范式建立了“新唯识论”，尚不能进到西方哲学的前沿，对西方哲学的融摄不足。因此，他在东西方哲学的融会会通之路上率先做出了表率，而尚未达到大成。冯友兰学贯中西，尤其受西方哲学影响至深，心态是西方新实在论的。一部《中国哲学史》使他声名远扬，但他对中国哲学精神与特质的了解与把握，以及对中国哲学的自信心，却与熊十力相去甚远。最为有趣的是，他在“新理学”体系中极力推崇与主张逻辑分析的方法，后来发现问题，就提出直觉的方法作为补充，终于强调逻辑分析方法与直觉方法的正负互补与统一。不知道这是否与他同熊十力的争论、并受到熊十力的训斥有关？然而，不得不指出，直觉方法在“新理学”中根本就是无本之木，无源之水，无法得到真实的落实，原因在于这套所谓的“最哲学底哲学”^②或“真正底形上学”^③没有工夫实践的进路。一言以蔽之，冯友兰将直觉的方法误置于来自于西方哲学的逻辑—语言或语言—逻辑层面上，即逻辑分析之中。因此，冯友兰的新理学自称是“接着”程朱“讲”的“新程朱”哲学，但距离程朱好像很远。事实上，新理学读得越多，距离中国哲学越远，倒像是中国哲学的西方翻版。由此看来，牟宗三的“道德的形上学”不仅化解了熊、冯对于“良知”的争论，而且作为“呈现”的“良知”与作为“假设”或“预设”的“良知”终于在一个哲学系统中得到前所未有的统一。这种统一恰恰是东西方哲学会通融合的重大成果。因此，牟宗三的“道德的形上学”这一哲学形态不仅是中国的，而且也是世界的。对于牟宗三的“道德的形上学”来说，“良知”（心）或“自由无限心”，可以有本体

① 参见牟宗三《生命与学问》，台北：三民书局，1984年第3版，第136页；牟宗三《心体与性体》第1册，第178页（《牟宗三先生全集》第5卷，第184页）。

② 参见冯友兰《新理学·绪论》，涂又光纂《三松堂全集》第4卷，郑州：河南人民出版社，1986年，第5、10、15页。

③ 参见冯友兰《新知言》，涂又光纂《三松堂全集》第5卷，郑州：河南人民出版社，1986年，第219页。

论之直觉的构造与本体论之逻辑的构造:从前者看,“良知”(心)或“自由无限心”只能是真实的呈现,而不是理论或逻辑上的预设;从后者看,“良知”(心)或“自由无限心”在逻辑的分析中可以被视为预设,因为它不能获得证实,只能得到逻辑上的证明与语言上摹状的描述或理论的叙述。在本体论的逻辑构造中的“良知”(心)或“自由无限心”作为一个必要的预设,是出自哲学理论(牟宗三喜欢根据拉丁文的语源流变称之为“观解理论”)的需要;但作为预设的“良知”(心)或“自由无限心”是不能得到证实的,它要得到证实,那就惟有变换为本体论的直觉构造中的“良知”(心)或“自由无限心”。换言之,与本体论的逻辑构造相应的进路是逻辑或知识的进路,与本体论的直觉构造相应的进路是工夫践形或道德实践的进路。因此,在逻辑或知识的进路中,“良知”(心)或“自由无限心”作为一个预设,只能做逻辑的证明,而不能得到真实的呈现或证明;在工夫践形或道德实践的进路中,“良知”(心)或“自由无限心”可以有真实的呈现或得到证实。这一呈现或证实完全超越了语言或逻辑。但是,现代哲学是一种理论思辨的证明的与言说的学问。出于现代哲学形态的要求,“良知”(心)或“自由无限心”的呈现或证实必须自觉地回到语言或逻辑中来。因此,无论是对中国哲学,抑或牟宗三的哲学来说,只有本体论的直觉构造是不够的,必须补之以本体论的逻辑构造。惟有如此,中国哲学才能完成从古典到现代的自我转型,实现“语言的转向”,才能走向世界。

牟宗三的“道德的形上学”秉承与贯注了中国传统形上学的精神智慧,指出惟有在工夫践形或道德实践的进路中,透过“智的直觉”的开显与照射,才能与“良知”(心)、或“无限心”、或康德所说的“物自身”的相应并达到对它的把握。究实而言,所谓“智的直觉”与“良知”(心)或“无限心”的相应和对“良知”(心)或“无限心”的把握,其实是“良知”(心)或“无限心”的自返自照。就是说,“良知”(心)或“无限心”开显出“智的直觉”,“智的直觉”照射“良知”(心)或“无限心”,使“良知”(心)或“无限心”当身全幅显现出来。牟宗三以宋儒的话称之为“逆觉体证”^①或曰“照体独立”^②。这里,“良知”(心)或“无限心”与“智的直觉”是同一物(即同一个东西),而非二物(不是两个东西)。“智的直觉”作为人类最高的智慧形态,无论其本质究竟是什么,都是“良知”(心)或“无限心”自身的活动。进一步地说,“良知”(心)或“无限心”自身的活动,就是工夫践形或道德实践。如果离开或没有工夫践形或道德实践,那么就没有“良知”(心)或“无限心”的活动。事实上,“良知”(心)或“无限心”及其自身的活动,是在工夫践形或道德实践的进路中透过“智的直觉”呈现或显露出来的。毋庸置疑,工夫践形或道德实践是“智的直觉”之所以为可能的基础与前提条件。有了“智的直觉”,“良知”(心)或“无限心”就能自证其自身,即它作为“物之自身”的“自身”在显现中得以证实。由此可以看出,“良知”(心)或“无限心”,就其为一本体论(“无执的存有论”)的“存在”而言,它始终是一生命的活动与一活动的生命。在此意义上说,“良知”(心)或“无限心”不是一成不变的僵死的实体。退一步说,它即使是生命实体,也绝不是西方形上学的“实体”或“实在”。因此,正如上文中指出的,尽管牟宗三借用了西方哲学的“实体”概念,但是牟宗三的“道德的形上学”却并非实体主义,而是一种非实体主义。我们决不能被概念的表象所迷惑,封死了自己的心门。这表明,牟宗三追求“哲学地建立中国哲学”,但是并没有迷失在西方哲学的实体主义的洪流之中,没有被西方哲学牵着鼻子走。这与他同时代的其他哲学大为异趣。

一般地说,20世纪以来的中国哲学的主流还是实体主义的,而且是某种“本质主义”的实体主义。在世纪之末,实体主义终究走到了它的尽头。实体主义即将或正在转向非实体主义的道路。牟宗三哲学的非实体主义、尤其是他的“道德的形上学”的非实体主义,就不失先导的典范意义。无论是在牟宗

① 参见牟宗三《智的直觉与中国哲学》,台北:商务印书馆,1971年,第196页《牟宗三先生全集》第20卷,第252页。需要注意的是,牟宗三说“《心体与性体》‘综论’部讨论康德的道德哲学处,并未提到‘智的直觉’这是该处之不足。”(《智的直觉与中国哲学·序》,第3页《牟宗三先生全集》第20卷,第5页。引者按:标点符号略有改动)然而,必须承认《心体与性体》已经具有“智的直觉”的观念意义,只是没有用这一概念而已。直到写《智的直觉与中国哲学》,才正式提出和使用这一概念。

② 参见牟宗三《心体与性体》第1册,第140、127—129、168、40—42页《牟宗三先生全集》第5卷,第145、131—133、174、43—45页。

三哲学或康德哲学的意义上说,“良知”(心)或“无限心”都是对于人而成立的,并且是只对具有理性的生命的人而成立的,那么“良知”(心)或“无限心”的返观自照,自证其自身无非是人的理性生命的自证。“良知”(心)或“无限心”的自证,其实就是心证。心证不能离开人的工夫践形或道德实践,工夫践形或道德实践要求人的身体力行。相对于心证而言,身体力行是身证。因此,工夫践形或道德实践中的“良知”(心)或“无限心”的自证其身是心证和身证的统一。这是中国传统所固有的身心之学,简称为“身学”或“心学”,一般则以“心性之学”名之。无疑,牟宗三的“道德的形上学”继承和高扬了这一“心性之学”,并将这一“心性之学”在当代哲学中推向了一个高峰。今天,人们在西方“身体哲学”研究的刺激与启迪下,并以西方的“身体哲学”为参照,展开了一场中国的身体哲学的研究。这对于现代中国哲学的主潮来说,无疑是哲学的一次“身体转向”。然而,就一部中国哲学史来说,今天中国哲学的“身体转向”,是重新转向与开启中国古代的“心性之学”。因为中国古代的“心性之学”,不仅本身就是一大套彻头彻尾的“身体哲学”,而且包含有开出今天和未来的“身体哲学”的灵感的源泉和可能的道路。在这一意义上,就可以比较清楚地看出,在牟宗三的“道德的形上学”、尤其是“无执的存有论”中,确实是包含着的一套“心性论”的“身体哲学”,而且这套“身体哲学”可以通到“执的存有论”之中。值得指出的是,包含在“道德的形上学”中的“身体哲学”,是一种非实体主义的哲学。这对于中国哲学的“身体转向”、乃至世界哲学的“身体转向”来说,同样具有重要的启发性与前瞻意义。西方哲学自近代以后发生“身体的转向”,这固然是其社会高度现代化之后,在哲学上所引起的一种强烈的反应。在这个意义上可以说,“身体转向”的实质,仍然是对于“现代性”的一种批判和反思。然而,究其根源,乃在于人自身的身心的分离与失衡、人身与社会的分离与失衡、人身与宇宙的分离与失衡所导致。于是,“身体”不再是一种简单的和孤立的生理存在或肉体存在,而是获得了人与社会的生存之根的重大意义,从而“身体”也就成为了世界之根的一个“隐喻”。从此,“身体”不仅是思维的“符号”,而且是控诉意识形态压制身体的生命的“对象”与“主体”,是投诉科学技术与社会生产迅猛发展破坏生态、污染环境的发起者与维护生态平衡、保护环境的绿色使者,是作为被政治权力迫害的对象(受害者)起而投向政治权力的“匕首”,是遭受社会不公对待或倍受冷落的弱势对象奋起批判社会的“武器”,同时也就成为展开关于国家社会政治组织与运作原则(例如关于社会正义与公平的原则)讨论与论述的支点。“身体”变得空前的活跃,终于成为思维方法、批判武器、欲望诉求、道德行为、生死体验的综合体的“存在”,形成了哲学上的“身体观”或“身体的形上学”。身体哲学的转向,虽然没有从根本上完全摆脱西方实体主义的阴影,但是已经在很大程度上改变了西方实体主义的面貌。这与牟宗三的非实体主义的“身体的形上学”是不大相同的。

值得一提的是,在西方哲学的身体转向中,海德格尔的哲学对于西方身体形上学的发生与形成,具有不可忽视的关键作用。在海德格尔早期的形上学思想中,他指出和强调作为本体论的“存在”,惟有通过作为(生存论的)“此在”的人这一通孔才能显露出来的观点,委实具有将对“身体”的哲学反思与探讨,在现象学的“基础存有论”的进路中,引向“身体的形上学”之路的可能^①。尤其可以注意的是,海德格尔这一观点与牟宗三的“道德的形上学”或中国传统的形上学有某种相像之处,即“存在”必须由人来显露并且惟一地只能由人来显露。尽管如此,“‘存在’必须由人来显露并且惟一地只能由人来显露”这一说法,对牟宗三或海德格尔所具有的哲学意义,则是完全不同的。海德格尔提出这一观点,的确具有洞察力,并且他后来将形上学挂搭上诗,欲以诗性来表现或传达形上学的旨趣也颇有创意,然而他毕竟跳不出西方哲学受限于语言的天网,无法看到并不可能理解中国哲学的工夫践形进路对于形上学的重大意义。由此可以看出中西方的身体形上学的一个重要的分野:西方的身体形上学,无论其具体的进路如何,终将是一种身体语言的形上学;中国的身体形上学,不免要受些西方的影响,但迟早要走到身体工夫的形上学之路上,这应该是可以断言的。当然,中国的身体哲学这一转向必须伴随中国哲学的工夫论转向,才有可能。

回到牟宗三的“道德的形上学”来说,没有工夫践形或道德实践,就没有“智的直觉”。确切地说,离开了工夫践形或道德实践,“智的直觉”之为可能是无法保证的。这就是问题的关键所在。“智的直觉”

① 参见[德]海德格尔著 陈嘉映、王庆节译《存在与时间》,第1部第1篇第1—2、4—6章,第2篇第1—3章。

是如何可能的。“智的直觉”是如何存在的,以及它如何在工夫践形或工夫实践中产生?其作为哲学方法论的普遍意义何在?牟宗三极力肯定“智的直觉”的真实存在性,花大力气梳理了儒释道三家的有关文献或论述,并将“智的直觉”定位为:人的理性生命所具有的,在其工夫的进路中,对于本体的“存在”的超凡的直接洞察力。但是,牟宗三始终未能指出如何在工夫、尤其是儒家的工夫践形或道德实践的进路中,获取“智的直觉”的具体方法,因而无法证实“智的直觉”对于哲学的普遍意义^①。“智的直觉”就难免被人视为要祛除的中国哲学的“神秘主义”之“魅”。而且,牟宗三的“道德的形上学”虽然指出了工夫入路和“智的直觉”对于形上学以及未来哲学的重要性,尤其是他的本体论的直觉构造理论指示了通往形上学的工夫论之门,然而令人遗憾的是,它始终没有在哲学上建立起一套工夫论。实际上,缺少了工夫论,“道德的形上学”绝不能加以贯彻落实,到头来,必然流为悬空的言说的形上学或语言的形上学,而且在理论上不易有透辟的论说与解释。这固然是出于积极回应西方哲学的挑激,并使中国哲学世界化的需要,但毕竟也带来了对于“道德的形上学”的一种根本的限制。也许牟宗三曾经意识到这一限制的存在,但是在他的时代,突破这一限制的时机并没有成熟与到来。也许直到今天,这一机缘仍然还没有成熟,但是我们必须做好迎接她的准备。如果牟宗三的“道德的形上学”是可能的,那么它就必须有一个工夫论的转向。因此,从“道德的形上学”必将走向工夫论的形上学。

三、结语:未来形上学重启工夫论转向之门

牟宗三的“道德的形上学”不仅在本质上是非实体主义的东方形上学,树立起形上学“非实体主义转向”的典范,代表着中国哲学在现代的自觉的自我转型,并成功地实现了中国哲学的“语言转向”;而且,它作为非实体主义的形上学,本身就内在地包含了一套“身体的形上学”,因此又是同中国哲学乃至世界哲学的“身体转向”密切地联系在一起。牟宗三的“道德的形上学”没有建立起一套应有的工夫论,因此它并不是圆满的形上学,这给牟宗三哲学的研究留下了工夫论的一大课题。由工夫论的建立,“道德的形上学”必将走向工夫论的形上学。所以,牟宗三的“道德的形上学”,在哲学上将带来或造成一场工夫论的重大转向。

(作者附言:本文在唐力权教授的敦促下完稿,并得其审阅与鞭策。先生自美国美田大学荣休后,在香港创立场有哲学研究院并亲任院长,不遗余力地弘扬由其开创的场有哲学,未料于2012年7月19日被肝癌夺去生命。谨以此文纪念唐力权教授逝世一周年。)

【责任编辑:杨海文;责任校对:杨海文,许玉兰】

^① 参见王兴国《牟宗三哲学思想研究——从逻辑思辨到哲学架构》,第738—744页。