

doi:10.3969/j.issn.1674-117X.2020.05.001

牟宗三判朱熹为“别子为宗”的标准及 理论诠释的疏漏

王向清, 李恩润

(湘潭大学 哲学系, 湖南 湘潭 411105)

摘要: 朱熹以接续儒门道统为己任, 历来被学者推尊为“中古第一人”和“集大成”者。牟宗三以心体与性体为准则认为朱子在本体、工夫和文本三方面不能契合儒门真精神, 故判为“歧出”旁枝。首先, 牟宗三以朱熹“格物穷理”论为基点申斥其求理于外, 认为朱子所言道德本体“只存有不活动”, 理之实践性和动态性丧失; 其次, 批判朱子顺取格物的工夫路径, 认为以本心求外物乃认知之心, 心之本体性和道德性弱化; 最后, 认为朱子进行义理阐发所据文本全然以《大学》为中轴, 偏离儒之正宗以“四书”为中心的思路, 故判其为“别子为宗”。事实上, 牟宗三以上论断与朱子本意相差甚远。朱子思想重心非以《大学》为本, 其所言之理乃即存有即活动的一体两面之理, 其工夫乃逆觉与格物他律自律相得益彰, 在此基础上对牟宗三“别子为宗”进行检视和反思。

关键词: 别子为宗; 《大学》; “四书”; 存有与活动; 逆觉体证; 格物穷理

中图分类号: B261

文献标志码: A

文章编号: 1674-117X(2020)05-0001-07

引用格式: 王向清, 李恩润. 牟宗三判朱熹为“别子为宗”的标准及理论诠释的疏漏 [J]. 湖南工业大学学报(社会科学版), 2020, 25(5): 1-7.

Mou Zongsan's Standard of Judging Zhu Xi as "Bie Zi Wei Zong" and the Omission of Theoretical Interpretation

WANG Xiangqing, LI Enrun

(Department of Philosophy, Xiangtan University, Xiangtan Hunan 411105, China)

Abstract: Zhu Xi took the succession of Confucianism as his duty. The new theory of Mou Zongsan's unique standard, based on the criterion of "Xin Ti and Xing Ti", holds that Zhu Xi can't fit the true spirit of Confucianism in three aspects: ontology, congfu theory and text. Firstly, Mou Zongsan criticizes Zhu Xi's for seeking Li from the outside, according to his theory of "Ge Wu Qiong Li", thinks that Zhu Xi's moral ontology is only exists and the practical and dynamic nature of Li is lost. Second, Mou Zongsan condemning the theory of seeking Li from outside thinks that the heart can only realize what the things is, and it cannot know what the heart is, so the noumenon and morality of heart are lost. Finally, the text of *Da Xue* on which Zhu Xi's theoretical

收稿日期: 2020-07-01

作者简介: 王向清(1960—), 男, 湖南邵阳人, 湘潭大学二级教授, 博士生导师, 研究方向为中国哲学和马克思主义哲学;
李恩润(1995—), 男, 山东菏泽人, 湘潭大学硕士研究生, 研究方向为中国哲学。

interpretation is based deviates from Confucianism of "Four Books", so that the theory is criticized as "Bie Zi Wei Zong". In fact, Mou Zongsan's argument is greatly different from Zhu Xi's original intention. Zhu Xi's ideological focus is not based on *Da Xue*. The principle that Zhu Xi said is the two-sided principle of existence and activity. His work is that adversity and heterogeneous discipline and self-discipline complement each other. Mou Zongsan's "Bie Zi Wei Zong" theory should be examined and reflected on this basis.

Keywords: Bie Zi Wei Zong; *Da Xue*; "Four Books"; existence and activity; physical signs of adversity; truth exploration

关于朱熹地位的厘定彰显对朱子学术思想不同的态度和理论立场。牟宗三认为朱熹乃“继别为宗”，与以往“中古第一人”“集大成”的分判截然不同。由正宗大统的推尊到“别子为宗”的研判，凸显牟宗三迥异的朱子学态度和全新评价标准。本文拟就牟宗三是基于何种立场，其诠释是否合理，是否与朱子本意相契合进行考察。

一 “别子为宗”评判标准的疏解

对本体与工夫的考察成为诠释宋明儒学的门径。牟宗三站在“道德的形上学”的立场对朱熹思想展开全面审察。在他看来，中国传统儒学的本体既是万物化生的本源又具有内在道德的实践性，故以“即存有即活动”形容宋明儒学的本体特征，在修养工夫上则以“逆觉体证”反身自证道德本心的自觉自宰的道德自律精神为旨归。基于此而展开的成德之教和成圣成贤也就顺理成章地落实在心体和性体上，心性为一。从这层意义上讲，心体既本体既工夫、亦本体亦主体，从而构筑本体工夫一体化和本体主体统一性的德性之学。

牟宗三开宗明义地说：“溯自濂溪之言诚体、神体乃至太极，横渠之言太虚神体，明道之直就‘于穆不已’之体言道体性体，而又易体、诚体、神体、心体、理体、仁体、忠体、敬体，通而一之，总之是对道体性体无不视为‘即活动即存有者’。”^{[1]69}“存有”与“活动”的分判映射出成德之教自身展开的道德实践的根源性问题和道德实践功效性问题双重层面，并以此形上本体判别“存有”与“活动”之关系。倘其所述本体具有自做主宰、自由意志和自律精神则可认定为“即存有即活动”义，未具有则判为歧出。相应言之，对本体的强调与说明势必延展出做工夫的道德实

践性问题。牟宗三认为儒之工夫理路可判为两端，其言：“先秦儒家以及宋、明儒之大宗皆是以心性为一，皆主心之自主、自决、自定方向即是理。本心即性，性体是即活动即存有者。本体宇宙论地自‘于穆不已’之体说道体性体，道体性体即活动即存有者。活动是心、是诚、是神，存有是理。此是摄存有于活动，摄理于心神诚，此即是吾人道德创造之真几性体，此性体不能由‘即物穷理’而把握，只能是反身逆觉而体证。”^{[1]97}由此可知，逆觉体证的纵贯系统和格物穷理的横摄系统成为分疏正宗和歧出的工夫论标准。按牟宗三的逻辑，儒之正宗的道德实践方式彰显内在向度的逆觉体证。道德主体在良知（本心）萌发处反向以求之，通过自我体察的方式肯认形上本体。就此而言，道德主体对形上本体的观照具有内在的统一性，理融于内而非外在独立自存，故心体即性体，与“吾心即是宇宙，宇宙即是吾心”的义理意蕴如出一辙。与此相反，格物的顺取工夫使得心与理为二，外在之理与吾心分化隔离，以吾心求外理则心理不相摄。牟宗三认为此心此理不合先秦旧义，心之本体义滑落，沦为认知之心。其所言理则属全然所以然的客观实在之理，非所当然和天命流行之则，本体义与动态性不相干，造成内外相对、主客相峙而不得互为转化，故理在心体之外而外律于心。此时言心则脱落于形上本体的范畴，本心内在道德实践的自发自律自宰转化为他律道德。

值得注意的是，牟宗三认为朱子思想之所以与道统不相契合在于思想阐发所据文本材料的差别。因此，牟宗三认为：“大体以《论》《孟》《中庸》《易传》为主是宋、明儒之大宗，而亦较合先秦儒家之本质。伊川、朱子之以《大学》为主则是宋、明儒之旁枝。”^{[1]16}按牟宗三的理解，正是因为朱子对《大学》

的重视, 苦心孤诣地对“格物穷理”详加阐述才造成其“析心与理为二”的格局, 导致理成为“只存有有活动”的死理、固理。其心则成为气化之心, 道德属性泯灭, 心循理而行所成之实践只是对物理的认知, 本心自身的自决自律意识得不到发挥。换言之, 如果确认《大学》乃是朱子哲学思想的中轴核心, 言其“别子为宗”即为真命题。问题在于, 朱子哲学之建构不仅不是全然以《大学》为重心, 而且朱子言《大学》亦没有“心理为二”的表征, “别子为宗”这一论断不但是对朱子整体哲学框架的误解, 而且对《大学》“格物”与“致知”的关系理解不透。

综而述之, 牟宗三判朱子“继别为宗”是在朱子理气二分、心性情三分的基点上完成的。他认为朱子的这一理解存在两点局限: 一是弱化了理的活动义, 其理化流行的创生义覆亡, 成为“只存有有活动”的静态之死理, 且因朱子讲“性即理”, 在理静态固化的基础上, 其性的先天自觉的能动性亦丧失。二是朱子言本心全然以认知之心论, 心之本体性和道德性减少。构成前二者的理论依据是朱子全然以《大学》为思想轴心, 实质上与朱子思想本身出入甚大。当我们以《大学》为重心的研究转向以“四书”为依据的研究时, 其心、其理、其性将旧貌展新颜, “别子为宗”的评判自然不再成立。

二 由《大学》向“四书”的转轨——对“别子为宗”文本依据的质疑

按牟宗三的说法, 先秦宋明儒之大宗正统以《论语》《孟子》《中庸》《易传》与《大学》为文献依据进行义理的阐发, 其中以《大学》为纲领。伊川、朱子则以《中庸》《易传》与《大学》合, 以《大学》为主。由此可见, 对待《大学》态度上的差异正是分判正宗、别子的外在依据。

从诠释学的角度进行溯源, 牟宗三视域中的朱子学解析受到了阳明诠释的影响, 可以说是透过阳明视角观测朱子学的结果, 尤其在论定朱熹“析心与理为二”的心与理关系时二人出奇地一致。王阳明《答顾东桥书》: “朱子所谓‘格物’云者在即物而穷其理也, 即物穷理是就事事物物上求其所谓定理者也, 是以吾心而求理于事事物物之中, 析心与理为二矣。”^{[2]44} 在整个思想史上, 象山为标榜

“圣人之学心学也”, 首开与朱子理学论辩的端绪, 至于阳明, 则把对朱子学术和地位的质疑和批判带向白炽化, 认为朱子是完全纯粹的心物二元论者, 认为理在于外物而非内涵于心, 故求理于外乃是格物穷理的真旨。事实上, 阳明认为朱子“析心与理为二”本身就缺乏可靠的证据和真切的事实, 其对朱子学的解构陷入门户之见, 为阐明和推广自己的理论而剑走偏锋。他内则大肆批驳朱子学非圣人之学, 强调“圣人之学心学也”, 外则作《朱子晚年定论》, 借朱子政治余威传播己学, 其溺于以己释朱、以己臆朱的诠释局限而不自知。恰如陈来在《有无之境——王阳明哲学的精神》中表述: “整个阳明哲学的概念和解构都与《大学》有关, 他所解决的问题和编制体系的网络从来没有脱离过《大学》。”^{[3]109} 显然, 阳明哲学的根底正在于《大学》, 其《大学古本》《大学古本序》《大学问》《大学古本旁释》贯穿其一生, 阳明对朱子学的厘定全然限制在这样一种诠释视域。牟宗三透过阳明完成对朱子学的定位只能说是对诠释的再诠释, 其以《大学》为朱子思想中轴和精神全体展开逻辑的思辨和义理的阐发, 认为朱子心与理不相契合, 并顺此思路进一步夯实“别子为宗”的判断。王阳明和牟宗三论述朱子学都呈现“六经著我”的显著特征。

毋庸讳言, 朱子对《大学》尤为重视, 不仅对《大学》重新进行分经别传, 增补“格物致知传”, 一再重申: “我平生精力尽在此书……某于《大学》用力甚多……《论》《孟》《中庸》却枉不费力”^{[4]258}, 这些足以证明其对《大学》的重视程度以及《大学》在其学术思想中所占据的核心地位。对《大学》的强调, 事实上是朱子为维护其哲学思想的圆融性而寻找的文献依据, 此处不容忽视的是《大学》升格的缘由, 是面对佛学理论和道统观的双重挑战而不得不转变话语体系。《大学章句》中说: “《大学》, 孔氏之遗书, 而初学入德之门也”^{[5]4}, 此一语足见其基础性功能和为学的先后次序, 《大学》乃“四书”之阶梯, 是登堂入室的门径。从另一方面讲, 《大学》是朱子学术构建的起点, 不是学术思想的终结和归宿。朱子认为要以《大学》为纲领, 以《中庸》为大本: “《大学》是通言学之初终, 《中庸》是直指原本极致处。”^{[6]2131} 《大学》是骨架结构, 《中庸》是魂魄血肉, 《大学》是为学之途, 《中庸》

是为学之的,故言:“盖不先乎《大学》,无以提挈纲领而尽《论》《孟》之精微,不参之以《论》《孟》,无以融贯会通而极《中庸》之归趣,然不会其极于《中庸》,则又何以建立大本,经论大经,而读天下之书,论天下之事哉?”^{[7]515}由此清楚看出朱子的为学先后、工夫次第和文献地位。牟宗三亦认为:“至于《大学》,则是开端别起,只列出一个综括性的,外部的(形式的)主客观实践之纲领”^{[1]17},此语与朱熹本意无差,所不同者是朱子自身并未止步于此,他说:“某要人先读《大学》以定其规模,次读《论语》以立其根本,次读《孟子》以观其发越,次读《中庸》以求古人微妙处。”^{[4]249}这一经典的演进思路勾勒出朱子学的图谱。牟宗三则发于《大学》止于《大学》,纠结于“格物穷理论”,执着于“析心与理为二”的立论。正如钱穆所言:“朱子思想,以论格物穷理最受后人重视,亦最为后人所争论。”^{[8]621}前有阳明为己学争一席之地而有意扭曲朱子,后有冯友兰、唐君毅、牟宗三等近代学者为与西方哲学接轨不遗余力地秉持拿来主义,以西释中。所以对朱子学的研讨基本上都纠缠于心与理的分离、主客观的悬对,极大地张扬了朱子之理乃客观实在的实体义。在牟宗三看来,朱子不能契合儒家之本的缘由在于以《大学》代《论》《孟》《中庸》《易传》的义理精神和以格物穷理言孔孟。

朱子思想文本依据的转换将迎来朱子学研究的新潮,开辟朱子学的新领域。有学者指出说:“朱子学研究是朱子文本的诠释,其文本依据是什么?朱子一生于《四书》最为着力,因此研究朱子的学术应以《四书章句集注》为文本依据。”^{[9]380}当我们实现研究视域的转换,则朱子学术研究与朱子本意更加吻合。如果说《大学》折射出朱子工夫论的双重向度为“涵养须用敬,为学在致知”、《论语》《孟子》集中展开心性论的辨析,《中庸》则是对本体论深入阐发的结果。朱熹在《中庸章句》首章提及:“首明道之本原出于天而不可易,其实体备于己而不可离,次言存养省察之要,终言圣神功化之极。盖欲学者于此反求诸身而自得之,以去夫外诱之私,而充其本然之善,杨氏所谓一篇之体要是也。”^{[5]20}又曰:“《中庸》何为而作也?子思子忧道学之失传而作也”、“此篇乃孔门传授心法”。^{[5]16,19}基于此可知,朱子向来以接续道统为己任,若以“别子为宗”论,显然与朱

子感性欲求不合,且此处所言心法就是朱子要求学者反身自求而得之的道体本原,明显揭示出朱子在做工夫时的体证路向和自我反身体认的内在道德性。所以,在朱子哲学视域中并不存在以《大学》为思想全体的理论框架的片面性,其以《大学》为纲领,《中庸》为本原极致处的理念昭然若揭。牟宗三以《大学》解朱子的文本依据在向以“四书”为核心文献资料的转变过程中堕败,故牟宗三以《大学》为朱子学的根本性文本并依此判朱子“别子为宗”,恐难成行。

三 “存有”与“活动”的一体两面之理——对“别子为宗”本体论的反思

存有与活动的关系构成牟宗三分判儒之大宗和旁枝的形上本体标准。本体是事物存在、发展和嬗演的根本性准则,主体的一切道德实践均源于此。牟宗三认为道德形上学的圆融必然达到主客观通达、外物与己心无碍的本体主体一体化,即道德本体“即存有即活动”。由于伊川、朱子在文献上以《大学》为主,故不能体察“于穆不已”和“天命流行”之体,其主体意向性效能只能究探外在之理,不能达到心与理的契合。如此一来,伊川、朱子在精神格调和义理上就不能与先秦儒者相应,亦与宋明大儒差别甚远,故其形上本体乃“只存有不活动”。

按牟宗三思路,朱子踏上与先秦和宋明儒者有别的道路,缘于朱子的理气二分和心性情三分。由于朱子将天理与人心相分离,形上形下相隔阂,遂心与理在本体上不能直接对等,故其理“只存有不活动”,使道德主体在进行道德实践时因缺乏恒久性动力之源而不能贯彻流行,从而走上了他律的道路。实际上,这一点恰恰表明牟宗三对朱子之理有所谓的实在性而无所当然的价值性的误解,弱化了理的内在道德性的同时忽视其生化流行的动态性而不能与主体达成长久的良性互动循环。对于心体来讲,由于理气分殊严明,本心成为认知主体乃沦为形下之义,其道德义有所滑落,即主体的道德自律效用得不到说明和保障。总体来说,本体之所以缺少活动义,其一是因为理的内在道德性和自主能动性消失,其性之活动性亦随之旁落,其二是因为本心道德性减少。

需要指出的是,朱熹言理从未离气而论,在强

调理气不离不即的同时, 又主张理乃形而上者, 气乃形而下者, 并且在逻辑上承认理为先气为后的关系。在这种语境上说, 牟宗三认为理乃客观实在之理, 具有先验性和超越性的双重属性, 气则是理宰制的表现, 理气各主导一个世界, 理世界与物世界并行而不相交。但朱子言理气关系是基于多重语境的, 这也是牟宗三忽略思想史真实性造成的后果。朱子所言理是理体, 理作为本体性的存有必须与作为实体的存在 (being) 相分别, 中国哲学意蕴下的“理”不是西方所言实在论、上帝和绝对超越的实体。如果从实在性的视角界定理则必然走向牟宗三“只存有不活动”一端。理体更加倾向于体用同源的一体两面性, 换言之, 理往往是本体义和宇宙生化义兼有的样态。显然牟宗三过度关切理之存在的本体义, 忽视了宇宙生成论视域下理的实践性功能, 混淆了朱子讲理不离不即的历史境遇的真实性。首先, 朱子所言之理不仅具有本体论意义, 且具有宇宙生成论的涵义, 二者交相互用。从本体论上讲, 理气不即, 曰: “天地之间, 有理有气。理也者, 形而上之道也, 生物之本也; 气也者, 形而下之器也, 生物之具也。是以人物之生, 必禀此理然后有性; 必禀此气, 然后有形。”^{[10]2755} 此一语义下, 理气决然二物, 二者不可混沌讲, 必须各正其位, 以此突出理的纯粹本体性内涵。朱子在这一语境所言之理是为维护儒学道统、捍卫大统地位而做出的界定, 理之不动是为护卫儒学本体论立场。宋明儒学内部理论的建构外缘于佛释本体论和心性论的挑战和鞭策, 儒门士子首要任务就是构筑与佛学本体论相抗衡的本体论基础, 为儒学的发展和维持其正统地位筑牢根基, 这就是理气分而言之真实目的。在此意义上朱子理的本体论价值是牟宗三所忽略的, 其理不是不动, 实为不可动, 动则儒学大厦倾颓。从宇宙生成论上讲, 理气则不离, 曰: “天下未有无理之气, 亦未有无气之理”、“必有是理, 然后有是气, 如何? 曰: ‘此本无先后之可言, 然必欲推其所从来, 则说先有是理。然理又非别有一物, 即存乎是气之中, 无是气, 则是理亦无挂搭处。’”^{[4]2} 朱子曾以人马之喻论述理气关系, 曰: “理搭在阴阳上, 如人跨马相似。”^{[4]2374} 朱子对理气合言, 从中可以透析两层含义, 一是形上之理与形下之气并不能

完全断隔, 理与气所表征的各个范畴可以互为转化, 不存在理世界与物世界的绝对二元化; 二是理以气言, 如投相于镜中, 理在气后主宰其活动方向和力度。进一步讲, 从理的层面说, 气之动实际上已然昭示理亦有活动性功能。从气的层面讲, 气在流化的过程中亦有中节之分, 中节之气实际上不需要通过修养工夫亦能变化气质, 所以理之活动义不过是转嫁到气性上。故理非不动, 实乃不可动。综言之, 牟宗三判别朱熹乃“歧出”明显与朱子本意背道而驰。

钱穆说: “性属理, 心属气, 必先明白了朱熹之理气论, 始能探究朱子之心性论。”^{[8]43} 心性论与理气论相得益彰, 在上而为理气论, 落实到主体层面则以心性论观之。按牟宗三逻辑思路, 由于理气二分所以心与理相对而不相应成为形下之气, 所以心与性亦是相峙, 则心与性非一而二, 心之道德性和自律属性旁落。此一解读与朱子本意出入甚远, 朱子认为在上为理, 在下为性, 上下一贯故性即理, 所以朱子以性为价值本体, 心则是性的彰显和呈现。在此基础上, 牟宗三批驳朱子言性即理, 故性亦“只存有不活动”, 若要性动唯有与气合一途, 但性气相合则落化为心, 心与性也就不可同视。可见, 牟宗三驳斥朱子心以用尽 (此恰是朱子对胡宏《知言》质疑一端, 朱子本人极力反对心以用尽), 其道德性失落, 不似先秦宋明诸儒言心即本体即主体。换言之, 心之所现乃性之投影, 所以性可以说是构成主体的当下之心, 那么性是心的内在规定性不言而喻。进一步说, 性虽不具有活动性但却是活动之根源, 具有活动之潜质, 性主导心之认知的向度和深度, 规定着心的发展趋势是存善还是入恶, 心的一切实践功能都要通过性的说明和具化, 性为未发之理, 情乃已发之气, 已发之气又有中节与否, 所以性支配和宰制气的运作与转化, 从这一角度讲, 性并非只是必然的“存有”意义。

性概念的提出是朱子巧妙解决心与理关系融洽的佳径。若使主观之心与客观之理达成内在的统一, 要么走心即理一路, 要么为心与理的统一寻找一个本体基础, 使这二者在本然统一的条件下进行道德践履, 在性的统筹下使以心照理的活动不至于流入心与理为二的歧途。朱子若要维护其哲学的圆融性和独特性势必选择后者, 这样既

为理气不离不即提供立论前提,又为格物穷理存在的可能性巧立名目,同时还能与佛学和心学等理论相分别,这也就是朱子从未言心即理,但时常言“心具众理、心与理一”的深层原因。朱子说:“儒释之异,正为吾以心与理为一,而彼以心与理为二耳。然近世一种学问虽说心与理一,而不察乎气禀物欲之私,故其发亦不合理,却与释氏同病,又不可不察。”^{[11]2689}所以朱子对心的认定不只有单一功能义,其所讲“心与理一”的内涵本意与“心即理”无甚差别。牟宗三却认为朱子讲“心具众理应万事”是与“即物穷理”的思路一样,仍是“析心与理为二”,曰:“心具众理是认知地具,及既格物而现实地具之此理固内在于心,然此内在于心是认知地摄之之内在……此仍是心与理为二,二既是外。”^{[12]365,366}对此,钱穆和蒙培元二先生表示出大异其趣的立场。钱穆说:“朱子所论理,认为万物皆属于一理,理不离物,亦不离心,专务于内从心求理则物不尽,专务于外从物穷理则心不尽。物不尽,心不尽,皆是理不尽,必心物内外交融达至于心即理之境界,始是豁然贯通之境界。”^{[8]149,150}蒙培元说:“心与理一……心中之理光朗透彻无有隐蔽,主观客观浑然一体。”^[13]可见,心与理的关系并非非此即彼,心与理乃一体两分,浑然交融。所以,心之道德属性和自律精神并未被朱子斥之于外,心之主宰性乃本心应有之义。朱子言:“大凡道理皆是我自得之物,非从外得,所谓知者,便只是知的我底道理,非是我知之对知彼道理也。”^{[4]383}又曰:“心之神明,妙众理而宰万物。”^{[14]511}显然,朱子对本心的觉解并没有使其本体义滑落、自律精神消失。本心之价值本体与现实主体具有内在的关联性,在当下实践中心乃认知之心,在应然本然上心与理又互相发明。在朱子视域中,理虽为内在超越的,但其性状、属性、本质皆由心所现,故观心知理,所以心之自由性、主宰性、自律性已然昭著。牟宗三所谓理“只存有而不活动”,其活动性丧失和心之本体义滑落不合朱子本意。

四 “逆觉”与“格物”他律自律工夫的相得益彰——对“别子为宗”工夫论的检讨

按牟宗三的理解,心性之学的本质是成圣成贤的成德之教,此完全属于道德主体自主自觉自

宰自律的道德实践。当明确道德践履何以可能的内在依据为“即存有即活动”的心体与性体,道德实践主观理据的展开势必回落到“求之在我者”的维度,以此为标准则物我一体、天人一贯、主客融通、内外无别。牟宗三认为宋明儒之大宗在成德之教做工夫上皆以心言性、以心著性、尽心知性,主张心性为一的“逆觉体证”的工夫。牟宗三说:“胡五峰于工夫,则重在先识仁之体,重在当下指点以求其放心之失,正式言‘逆觉体证’以复其本心以与道德之实践之本质的关键,正正的工夫,此与伊川朱子之顺取之路有根本的差异,不落《大学》之致知格物言也。”^{[14]40}他针锋相对地提出伊川朱子在求证至善之道的成德之教的落脚点在存在之理上。由于心与理为二,理成为实体孤立悬置于心之外,主体之心在道德实践时由于得不到充沛的动力而难以贯彻上下,所以理对于心的规范被赋予他律的意味,格物穷理的工夫也就成为由此及彼的他律方式。在此一层面上讲,道德实践就演变成对所以然之理的认识,从而也就失却实践活动何以可能的自律德性。牟宗三遂以“逆觉体证”和“格物穷理”作为衡定正宗与旁枝的工夫论标准。

所谓“逆觉体证”即向内体察本心,良知发动处当下肯认而推之于物。牟宗三释义为:“逆者反也、复也,不溺于流,不顺利欲扰攘而滚下去,即为逆。”^{[1]394-395}简言之可以诠释为反向格物义。当主体向内求证本心而理自朗现,理虽内具于心,其复明的过程就是心体澄澈的过程,当下流行呈现并循此而理澄明,这一点正是道德实践的兴发处和动力因。此语与孟子的本心说和阳明的良知说多有相似之处,良知发见当下体认,扩而充之则沛然莫之能御。所以,牟宗三之“逆觉体证”的工夫充分体现了本心的反身求之、自觉自察的自主性和自律性的效用。牟宗三认为朱子求理于外的顺取的格物工夫乃是他律的工夫路向,本心和理一旦沦为他觉则其自作主宰和自律性就难以得到保证,有背于儒之大宗做工夫的内在向度。换言之,逆觉与格物的关系实质上就是工夫之他律自律何以衡定的问题。牟宗三对逆觉的推尊并不意味着对格物的贬斥,相反倒是认为格物的横摄系统新意卓著,他说:“然则吾谓伊川、朱子之系统倒有一点‘新’的意味,非随便妄言……”

朱子之系统亦自有其庄严宏伟处, 如其本性而明澈之, 亦当属可喜之事, 非贬视也。此两系统一纵一横, 一经一纬, 经之纵亦要纬之横来补充。”^{[15]51}由此推之, 牟宗三认为朱子格物工夫不能凸显自律道德精神, 或者说儒之大宗逆觉体证全然没有他律的“格物”意蕴。工夫论上大宗、别子的判别其实就是逆觉与格物的关系问题, 主一或主二。

对牟宗三所谓儒之大宗工夫论的审察应着重对“体证”的辨析, 逆是体证的方向, 觉是体证所要达到的效果。从体证的角度看, 本心当下萌发若要体认, 则其萌动之心(良知)已经成为心对自身本质的反向观照, 此时无论是我还是我心已然成为体证的对象。当此之时, 纵然他心之灵明乃是超越的存在, 但本质上仍旧是主客观相对, 萌发之心则被推向了体证的另一端而与之四目相对, 心虽不二心, 但仍有实层义和虚层义。虽然心体的自律性的道德依据并未诉诸于心之外的任何一物, 但是本心一旦发动, 体证的工夫已经是以吾心观发动之心, 此时心中之理亦已对象化, 成为吾心观测的意象化的客体, 这也就是反向格物的要旨, 其对象化的意义虽不明显, 但应加以分辨。心之发动不仅是内心先天蕴含此理, 而且正是因为此理先天存在所以此心才会觉解此理, 所以向内体证的逆觉工夫如果缺乏外物的验证同样不会觉察此理。如果缺失这一主客对象转化的过程, 则儒学正宗与神秘主义无异, 亦与佛学无别。从广义上讲, 这也是一种格物工夫, 只不过是自律内部的从他律走向自律。概言之, 儒之大宗也不能忽视格物的工夫。

牟宗三认为朱子的顺取工夫虽然说“涵养须用敬”, 但仍旧是在气化的形而下言之, 没有脱离求理于外宰制吾心的局面, 并没有证明其心的道德属性和根本意义。所以牟宗三说在知识上知是知非而详加明辨, 并以此决定主体的实践行为是他律道德, 真正的道德行为产生的根源和行为本身都是自律性的, 伊川朱子求理于外而主宰吾心正是他律性的, 所以认定这种格物方式亦为他律, 申明朱子言心缺乏创生的道德本心和本心自求的自律工夫。实质上, 此一结论是遵循本体论自然而下的, 当明确朱子所言之理绝非实体性存在, 其心与理内在统一, 价值本体亦归结在心体上。朱子说: “心是知觉, 性是理, 心与理如何得贯

通为一? 曰: ‘不须去著贯通, 本来贯通。’ ‘如何本来贯通?’ 曰: ‘理无心, 则无着处。’”^{[14]85}在本体论道德意义明显的前提下可以明确工夫论不是全然他律性的向度, 其主体自律自宰的道德性本质也可以由自身体验和明察, 并不是全由外物所决定。在此意义上, 朱子言格物并不是牟宗三所谓的以格物为目的。程子说: “读书者当观圣人之所以作经之意, 与圣人所以用心, 圣人之所以至于圣人, 而吾之所以未至者, 所以未得者, 句句而求之, 昼诵而味之, 中夜而思之, 平其心, 易其气, 阙其疑, 则圣人之意可至矣。”^{[15]47}格物其实就是体悟圣人之意, 以圣人言行为视听言动的准则, 从而臻于圣人之境, 从这一角度讲格物同样流露出自律的精神要旨。进一步讲, 在朱子看来, 对良知发动处的四端之心的关照同样是物的一部分, 所以良知本心已经先天地纳入到物的范畴。从格物目的论上讲, 成德之教的完成和至善本体的复归始终是格物的目标, 所格之物虽有一定的外在倾向性, 但其目的始终以内在于性的完备为准则。就此而言, 牟宗三认为朱子言格物工夫乃绝然他律未免有先入之见的嫌疑。对朱子而言, 自律意识的觉醒才是其修养工夫的最终归宿, 只不过这是一个由他律向自律转化的过程。我们应该承认, 逆觉和格物并不存在目的论上的差异, 亦无他律自律的分别, 其不同处仅是二者呈现本心的最初切入点不同, 但其涵养过程大体一致。

总而言之, 牟宗三以逆觉体证和格物穷理的工夫切入点标榜大宗与歧出未免偏颇, 无论是先秦儒者和宋明诸儒大宗还是伊川朱子, 其工夫论向度都表现出逆觉与格物互有发明的双重纬度。按牟宗三之理路, 朱子以《大学》为重心, 造成“析心与理为二”, 其理乃客观实在之理“只存有不活动”, 本心乃气化之心, 成为纯粹心理学意义之心, 道德义减杀是一整套严明的证成逻辑。问题在于朱子思想本身并没有按照牟宗三预设的逻辑演进。牟宗三因为诠释框架的非理性、诠释立场的自限性、文献依据的片面性造成其以己释朱, 以阳明释朱, 甚至以康德释朱。牟宗三认为朱子属“别子为宗”, 是评判标准和理论诠释的双重失察。

(下转第132页)

- [4] 曹雪芹.红楼梦[M].脂砚斋批评,王丽文校点.长沙:岳麓书社,2006.
- [5] 秦钟名字蕴意考、宝玉之性情启蒙、红楼之变[EB/OL].[2020-06-04].<https://www.douban.com/note/584906520/>.
- [6] 胡文彬.《红楼梦》与中国姓名文化[J].红楼梦学刊,1997(3).
- [7] HAWKES David, MINFORD John. The Story of the Stone (Vol.1~5) (Translated) [M]. London: Penguin Books, 1973: 7.
- [8] YANG Hsien-Yi, YANG Gladys. A Dream of Red Mansions(Vol.3)(Translated)[M]. Beijing: Foreign Languages Press, 1978: 180.
- [9] YANG Hsien-Yi, YANG Gladys. A Dream of Red Mansions(Vol.1)(Translated)[M]. Beijing: Foreign Languages Press, 1978.
- [10] 王爱珍,黄利新,蒋冰清.文化翻译论下《红楼梦》中辈分群姓名之英译[J].湖南工业大学学报(社会科学版),2019,24(6):118-124.
- [11] YANG Hsien-Yi, YANG Gladys. A Dream of Red Mansions(Vol.2)(Translated)[M]. Beijing: Foreign Languages Press, 1978: 697.
- [12] 红楼梦小说[EB/OL].[2019-06-04].<http://www.wenxue360.com/hongloumeng/>.

责任编辑:徐海燕

(上接第7页)

参考文献:

- [1] 牟宗三.心体与性体:上册[M].上海:上海古籍出版社,1999.
- [2] 王守仁.传习录:中[M]//王守仁.王阳明全集:卷二.上海:上海古籍出版社,1992.
- [3] 陈来.有无之境:王阳明哲学的精神[M].北京:北京大学出版社,2006.
- [4] 黎靖德.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.
- [5] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2012.
- [6] 朱熹.答黄商伯[M]//朱熹.朱子全书:第22册.合肥:安徽教育出版社,2010.
- [7] 朱熹.四书或问[M]//朱熹.朱子全书:第6册.合肥:安徽教育出版社,2010.
- [8] 钱穆.朱子新学案[M].北京:九州出版社,2011.
- [9] 乐爱国.20世纪朱子学研究精华集成:从学术思想史的视角[M].北京:经济科学出版社,2017.
- [10] 朱熹.答黄道夫[M]//朱熹.朱子全书:第23册.合肥:安徽教育出版社,2010.
- [11] 朱熹.答郑子上[M]//朱熹.朱子全书:第23册.合肥:安徽教育出版社,2010.
- [12] 牟宗三.心体与性体:下册[M].长春:吉林出版集团有限责任公司,2013.
- [13] 蒙培元.理学的演变:从朱熹到王夫之戴震[M].福州:福建人民出版社,1998.
- [14] 朱熹.四书或问[M]//朱熹.朱子全书:第6册.合肥:安徽教育出版社,2010.
- [15] 牟宗三.心体与性体:中册[M].上海:上海古籍出版社,1999.

责任编辑:陈璐