

从牟宗三的观点看二程异同

陶 清

(安徽省社会科学院哲学研究所,合肥 230051)

摘 要:牟宗三辨别程颢和程颐理学思想的异同,有着自己的理由和标准。在他看来,儒家思想的历史使命,就是为人的道德实践提供理论根据和思想支持,从而保证人可以通过自己本性的力量(“性体”)和主观能动作用(“心体”)而希贤希圣最终成贤成圣。按照这样的理由和标准,程颢的理学思想有助于儒家思想历史使命的实现,因而也就是儒学的正宗;程颐的理学思想,由于过于强调了学者修身养性的程序循序渐进,且过分地依赖于外在的治学路径和读书明理而忽略了道德本性和道德本心的根本力量,以及体用一致的儒学思想基本原则及心性合一的儒学治学本旨,从而不利于儒家思想历史使命的顺利实现,因此也就是儒学的别派。牟宗三辨别程颢和程颐理学思想的异同,揭示了儒家思想的本质规定性和旨归,阐明了儒家思想的思维范式和实践目标,因此有助于思考和探索全球化语境中儒家思想存在和发展的可能性与现实性,而且对于当前的思想道德建设不无启迪。

关键词:程颢;程颐;牟宗三;性体;心体

二程异同,即北宋理学家程颢和程颐兄弟二人理学思想的异同,是中国哲学史尤其是宋明理学史研究的一个重要课题。以往的二程异同研究,或注重兄弟二人的性格气质之异和接人待物的不同,或致力于揭明其理论表述和思想表达方式之异,于其理学思想特别是关系到儒学思想实现方式尤其是儒学治学旨归的根本差异,则未能深入探索和分析以见其究竟明其根本。牟宗三则别出心裁另辟蹊径,从“道德的形上学”或曰“成德之教”即儒学作为通过道德实践成就人德性的教化的学问,肯定程颢的理学思想注重人的本性力量和人的主观能动性,从而集自觉意识、自愿情感和自律意志为一体,为个人自我实现和自我确证自己的道德本性揭明了理由和根据,继承和弘扬了为仁由己不假外求的儒学本旨,因而发明儒学本旨蔚为儒学正宗;程颐的理学思想则强调学习儒学经典以修身养性,涵养须用敬进学则在致知向外逐求,未能体认“道体”“性体”之儒学

德教所从出的安身立命之本,从而落入第二层是为儒学别派。

一、性体:二程之异的根本

从牟宗三的观点看,二程即程颢(明道)与程颐(伊川)之间的异同,异大于同。在他看来,以二程兄弟为开山的宋明理学之所以又被称为“宋明新儒学”,其中“有新的意义而可称为‘新儒学’者实只在伊川、朱子之系统”。^[1]这里所谓的“新儒学”,不无创新儒学的意涵,但主要是指宋明诸儒对于儒学正统的仍旧与歧新;其中,又以所传承弘扬之儒学经典的不同而尤为醒目:“大体以《论》《孟》《中庸》《易传》为主者是宋明儒之大宗,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,对先秦儒家之本质言则为歧出。然而自朱子权威树立后,一般皆以朱子为正宗,笼统称之曰程、朱,实则只是伊川与朱子,明道不在内”。^[2]在厘清界定传承弘扬先秦儒学本质的大是大非问题上,牟宗三

作者简介:陶清(1955—),安徽怀宁人,安徽省社会科学院哲学研究所二级研究员。主要研究方向:中国传统哲学及其现代化。

明确地将程颢与程颐(包括朱熹)区分开来,可见在他看来二程之间的差异不容小觑,而是一种根本的差异和本质的不同。就二程之间的异同而言,俩人共奉大道同宗孔孟皆以传承接续儒学道统学统为己任,以至于后儒有直接孟子千百年后一人之赞誉,但又以不同的儒学经典为主而成就不同的理学系统,因此,所本儒学经典的不同,也就表明二者的治学路径以至于治学旨归根本即异。依牟宗三,程颢以《论语》《孟子》《中庸》《易传》为主,其理学思想符合先秦儒学的思想本质根本宗旨而蔚为儒学正宗;程颐则以《大学》为主,其理学思想偏离先秦儒学的思想本质根本宗旨而歧出为儒学别派。二程兄弟共承儒先、开山理学而思想理论系统之差异如此,何以可能?

牟宗三认为:程颢程颐的思想理论系统之差异,取决于宋明理学所面临的理论课题和历史使命。就前者言,“宋明儒之将《论》《孟》《中庸》《易传》通而一之,其主要目的是在豁醒先秦儒家之‘成德之教’,是要说明吾人之自觉的道德实践所以可能之超越的根据。此超越根据直接地是吾人之性体,同时即通‘於穆不已’之实体而为一,由之以开道德行为之‘纯亦不已’,以洞澈宇宙生化之不息。性体无外,宇宙秩序即是道德秩序,道德秩序即是宇宙秩序。故成德之极必是‘与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时’,而以圣者仁心无外之‘天地气象’以证实之。此是绝对圆满之教,此是宋明儒之主要课题。此中‘性体’一观念居关键之地位,最为特出”。^[3]这也就是说,宋明理学所面临的理论课题,就是从理论上证明“性体”既是人的道德本性从而也就是人的自觉自愿自律的道德实践之所以可能的、超越经验的根据,又是天地万物的道德秩序即人的道德行为精进纯化以至于圣人境界从而与自然秩序相一致的自体;而理论证明能否成立,关键在于有无“性体”观念,这同样也是程颢程颐思想理论系统之差异的根本原因。对于后者来说,宋明理学的历史使命就是从理论上说明孟子所说的“心”即“道德的本心”,就是“性体”即道德的、超越的“性”,“是故心即是‘道德的本心’。此本心即是吾人

之性。如以性为首出,则此本心即是彰著性之所以为性者。故‘尽其心者即知其性’。及其由‘万物皆备于我’以及‘尽心知性知天’而渗透至‘天道性命通而为一’一面,而与自‘於穆不已’之天命实体处所言之性合一,则此本心是道德的,同时亦即是形上的。此心有其绝对的普遍性,为一超然之大主,本无局限也。心体充其极,性体亦充其极。心即是体,故曰心体”。^[4]这也就是说,作为人的道德本性的“性体”,既是人生而即有的本性,又是与天地自然秩序相一致的自体;此“性体”对于即存有即活动的人心而言,就是“道德的本心”,是实现和表现“性体”的“心体”,“性体”和“心体”合一不二。如何在本体论层面证明“心体”即“性体”,即人的“道德的本心”就是人的道德本性,从而为现实的个人通过道德实践成就德性成贤成圣提供本体根据和理由,就是宋明新儒学接续儒学“成德之教”创新儒学指导现实的当务之所亟。先秦儒学尤其是孟子哲学的“心”尚未获得本体论证明,从而不能与作为人的道德实践之所以可能的超越的根据的“性”即“性体”同一;从本体论上证明心性是一即“心体”与“性体”的同一,就是宋明理学承传弘扬先儒旨归的历史使命,也是程颢程颐思想理论系统之差异的评判标准。由此可见,牟宗三甄别和评判程颢程颐思想理论系统之差异,有着自己独特的理由和标准;由于这些理由和标准,与儒学的旨归从而也就与儒学的当下存在和未来发展不无关联,因此也就值得深入研究和认真讨论。

“性体”即作为人性本体的道德本性,“心体”即作为人心本体的道德本心,是宋明新儒学接续儒学“成德之教”的“拱心石”(康德语)和立足点,也是儒学作为激活和教化人的道德意识道德情感道德意志以践履道德成就德性的根本之点关键之处,以至于还是承先启后中西互动以升华“成德之教”为“道德的形上学”的逻辑端点和最高本体。因此,于“性体”和“心体”这一儒学“成德之教”的大本大根处不明朗不通透,也就不能真正地觉悟和体认儒学思想为仁由己不假外求的治学本旨,不能深刻地体会和理解自觉自愿自律对于道德实践的根本意义,是牟宗三辨别二程异同的根本原因和思想根据之所在。

根本之异开口有别,思想理论出发点的不同不可不辨,这就是牟宗三辨别二程异同断定何者正宗何者别派深刻之处。虽然,“性体”即作为人性本体的道德本性,“心体”即作为人心本体的道德本心,仍然还是一个有待理论证明和现实证实的理论假设,但是,牟宗三致力于为人的道德实践提供来自人的本性和人的本心的本体论根据和本原性证明的努力,值得儒学思想研究的从业者深入思考认真研究以求得真是逼近真理。

二、道体:二程之异的根源

牟宗三指出:程颢在儒学思想发展历史上的突出贡献,就是“直从‘於穆不已’‘纯亦不已’言道体、性体、诚体、敬体。首挺立‘仁体’之无外,首言‘只心便是天,尽之便知性,知性便知天,当下便认取,更不可外求’,而成其‘一本’之义。是则道体、性体、诚体、敬体、神体、仁体乃至心体,一切皆一。故真相应先秦儒家之呼应而直下通而为一之者是明道。明道是此‘通而一之’之造型者,故明道之‘一本’义乃是圆教之模型”。^[5]在牟宗三看来,程颢以强思精索一旦豁然自我体认出来的“天理”观念,发明先秦儒学尤其是孔子的“仁”和孟子的“尽心知性知天”而一以贯之,使得“心”“性”“天”“命”即以主观能动性、客观规定性、普遍实在性和客观必然性为本质属性和特征的实体的本质上的一致性,因而保证了这样的实体乃是“即存有即活动”“即活动即存有”,即存在是活动着的存在、活动是存在者的活动,或者说,接续和弘扬先秦儒学本体及其性能、作用的一致性的思维范式,奠定和铸造儒学传统的“心性之学”和“成德之教”由自觉自律的道德实践以成贤成圣之圆满证成的路径规矩,乃是程颢在儒学思想发展历史上的突出贡献。

两相比较,程颐则另辟蹊径舍体取用,“义理间架至伊川而转向。伊川对于客观言之的‘於穆不已’之体以及主观言之的仁体、心体与性体似均未能有相应之体会,既不同于前三家(指周敦颐、张载、程颢。引者注),亦不能与先秦儒家之发展相呼应。他把‘於穆不已’之体(道体)以及由之而说的性体只收缩提炼,清楚割截地视为‘只是理’,即‘只

存有而不活动’的理。(明道亦说理或天理,但明道所说的天理是就其所体悟的‘於穆不已’之体说,广之,是就其所体悟的道体、性体、诚体、敬体、神体、仁体、心体皆一说,是即存有即活动者)”。^[6]这一转向,使得“理”或“天理”成为先后天地万物而独立存在着的枯寂本体,从而与人的本性本心尤其是人的主观心理活动了无干系;不仅如此,而且由于“他把孟子所说的‘本心即性’亦拆开而为心性三分:性亦只是理,性中只有仁义礼智,仁义礼智亦只是理;仁性爱情,恻隐羞恶等亦只是情;心是实然的心气,大体是后天心理学的心,心与性成为后天与先天、经验的与超越的、能知与所知的相对之二。心发而为情,心亦有两个重要的触角:一是后天的偶然的收敛凝聚,由此说敬,说涵养;一是心知之明,由此说致知格物。孔子的仁亦只是理,以公说仁,公而以人体之便是仁。此全部与其老兄所体会者不同,实体性体只是存有论的理,而心与性不能一自此始”。^[7]“心”分裂成为“心性情”三者,“心”与“性”的本质一致性乃至原本的体用关系因此而被割裂;不仅如此,更有甚者。由于“存有”与“活动”从而“心”之与“性”的分裂,“工夫之重点落在《大学》之致知格物上,总之是‘涵养须用敬,进学则在致知’。此即丧失《论》《孟》《中庸》《易传》通而为一之境以及其主导之地位,而居主导之地位者是《大学》。彼有取于《中庸》《易传》者只是由之将道体提炼而为一存有论的理,彼有取于《论》《孟》者亦只是将仁与性提炼而为理,而心则沉落与傍落。此一套大体是实在论的心态,顺取之路,与前三家远矣。亦与先秦儒家《论》《孟》《中庸》《易传》之相呼应远矣”。^[8]本体既然已不再是原来的本体,工夫也就只能是别样工夫,这是体用关系之本体与工夫一致性的题中应有之义。同样是自我体认出来的“天理”观念,以承传弘扬先秦儒学之核心要义道统学统为己任,二程兄弟的致思理路和修学工夫竟然如此天渊相隔、圆别相远,原因何在?

在牟宗三看来,二程兄弟差别如此以至于宋明新儒学之分化为不同的学理系统,根本原因就在于能否透彻地体悟儒家道统根本所系之“道体”。所

谓儒家道统根本所系之“道体”，是指儒学圣贤指称自己思想理论体系的本体论范畴，如孔子的“仁”、孟子的“心”和“性”（“本心即性”）等。“此所谓一处不透，触处皆异也（所谓不透是对原有之义说。若就其自己所意谓者言，则亦甚透）。此所不透之一点，说起来亦甚简单，即在：对于形而上的真体只理解为‘存有’（Being, ontological being）而不活动者（merely being but not at the same time activity）。但在先秦旧义以及濂溪、横渠、明道之所体悟者，此形而上的实体（散开说，天命不已之体、易体、中体、太极、太虚、诚体、神体、心体、性体、仁体）乃是‘即存有即活动’者，……。此是差别之所由成，亦是系统之所以分”。^[9]因此，后之来者无论是谈“心”说“性”还是言“道”讲“理”，都必须一本先秦儒家道统所系之“道体”；而先秦儒家道统所系之“道体”的基本原则，乃是体用一致即本体及其性能、作用的一致性。只有坚持学本“道体”和体用一致的基本原则，那末，无论是所谈的“心”所说的“性”还是所言之“道”所讲之“理”，都是“即存有即活动”“即活动即存有”的；否则，违背了学本“道体”和体用一致的基本原则，所谈论的“心”“性”“道”“理”以至于“天理”都只能是“只存有而不活动”的槁寂本体，这实际上也就是二程兄弟因睽违而相揖别的根本原因。

程颢云：“天人本无二，不必言合”，从本体处揭明本体及其作用、性能的一致性，从而在根本上保证了本体的能动性创造性，为现实人的道德实践活动提供了本体论的根据和证明；程颐说：“体用一源，显微无间”，仍然是同出一源的两种不同的东西，不仅有“显”和“微”两种不同的表现方式和实现方式，而且可以相对独立而存在。牟宗三认为：正是由于二者对于本体的觉解和体认有所不同，从而导致程颢程颐对于“存有”（本体）与“活动”（作用）的关系根本即异，前者以有体即有用即存有即活动为思维范式，后者有体即有理只存有不活动为修学路数，程颢认定：即存有即活动率性则谓之道，修道则谓之教，修心养性为仁由己，程颐主张：只存有不活动，涵养须用敬，进学则在致知，心中无主向外逐求，孰优孰劣何者为正宗何者为别派，是正是偏一目了然，是

非得失不言而喻。在牟宗三看来，同奉大道共承儒宗的程氏兄弟，其理学思想修学路径差异如此，其根本原因就在于能否坚持儒学思想的基本原则：体用一致，并且始终如一贯彻于自己的思想体系。

三、体用一致：儒学思想的基本原则

所谓“体用一致”的基本原则，是指思考和探索本体与性能、作用的关系时所具有的有体必有用、由用见其体那样一种思维范式。以有体必有用、由用见其体的思维范式思考和探索本体与性能、作用的关系，也就坚持了“体用一致”的基本原则，或者说，就是坚持了本体及其性能、作用的一致性的“一本”论者。“所谓‘一本’者，无论是从主观面说，或从客观面说，总只是这‘本体宇宙论的实体’之道德创造或宇宙生化之立体地直贯。此本体宇宙论的实体有种种名：天、帝、天命、天道、太极、太虚、诚体、神体、仁体、中体、性体、心体、寂感真几、於穆不已之体等皆是。此实体亦得总名曰天理或理（Categorical Reason）。此理是超越而又内在的动态的生化之理、存在之理或实现之理。自其为创造之源说是一（Monistic），自其散著于万事万物而贞定之说则是多（Pluralistic）。自其为一言，是动态的理（活理 Active reason）；自其为多言，是静态的理。自其为动态的理言，它既是本体论的存有（Ontological being），又是宇宙论的活动（Cosmological activity）。总之，是‘即存有即活动’的这‘本体宇宙论的实体’（Onto-cosmological reality）。自其为静态的理言，它是只偏于‘本体论的存有’义，而且亦显现有‘普遍理则’之义，但这是那动态之理、根源之理所放射出来、自发出来的一种贞定状态，亦可说是显的状态。寂显通而为一，统曰理或天理，它是本体宇宙论的实体，同时亦即是道德创造（道德行为之纯亦不已）之创造实体（Creative reality）”。^[10]以“体用一致”的思维范式去思考和探索作为本体的“理或天理”，则本体及其性能、作用以及主观与客观、存在与实现、存有与活动、寂静与显动以至于道德创造与宇宙生化，无不相通为一万物一体；而程颢之“妙在主客观两面之提纲同样饱满而无虚歉，而以圆顿之智慧成其‘一本’之论，此明道之所以为大，而为圆顿之教之型范也”。^[11]在此“圆顿之教之型范”中，“性不

只是理,太极亦不只是理。理亦不只是对实然之‘然’而推证出的一个超然的、静态的、只存有而不活动的‘所以然’,而乃是因心之自主自律而不容己地起道德创造或宇宙生化之大用而说为理”。^[12]“理”或“天理”,不仅仅只是人的本性,而且也是人的本性之所以具有道德属性为本质属性的根本原因和先验根据;“理”或“天理”,也不仅仅只是包括人在内的天地万物的本性从而可以从天地万物的实际存在推证其存在的道理,而且也是人的道德本性规定的道德意识的有规则活动。只有这样的“理”或“天理”,才能是“即存有即活动”“即活动即存有”的;也只有这样的“理”或“天理”,才能以为人的自觉自律的道德实践提供先验根据和动力机制;这实际上也就是儒家的“心性之学”“成德之教”发展至“性理之学”以至于“道德的形上学”的必由之路,也是程颢理学思想对于儒学道统的承传弘扬所做出的最大贡献。

反观程颢,虽然也与其兄共同体认“天理”不觉手之舞之足之蹈之,然而,“当这天理或理字一经提出,后来经过伊川之分解,渐倾向于只是静态的实有、实理,意即只是理。……如是,理只成静态的、本体论的实有(存有),而竖起来作为生化之源的那动态的、宇宙论的寂感真几、创造的实体这意义便显然丧失而不能保”。^[13]程颢在这大本大根处的失足,在牟宗三看来,源于兄弟二人的气质不同,从而对于“道体”的体悟觉解也就有所不同。“明道妙悟道体,善作圆顿表示。而伊川则质实,多偏于分解表示。质实者直线分解思考之谓也。分解思考亦无碍,惟于分解中,道体只成理,则丧失‘於穆不已’之体之义;性体只成理,则丧失‘即存有即活动’之义,此则便有碍”。^[14]诚然,程颢的失足,只是就儒学的旨归未能落实而言的。牟宗三认为,儒学的旨归,就是仰赖人的内在的、超越的本性本心以希贤希圣并付诸道德实践以成贤成圣。因此,“原此学本是内圣之学,而内圣之学之本质唯是在自觉地相应道德本性而作道德实践,故其中心问题之所以落在心性,即是因要肯认并明澈一超越的实体(心体、性体)以为道德实践(道德行为之纯亦不已)所以可能之超越根据。故此学之本质的关键不能不落在对于此实

体之体悟与明澈”。^[15]对于“内圣之学”的根本处不能体悟且贯彻于自己理论学说体系的始终,程颢理学思想的失误也就在所难免。

牟宗三认为:性即人的本性是本体,心即人的本心是作为人的本性的本体的性能和作用,于此大本大根处不可滞留于分解思维,否则,本体就是先后天地万物而独立存在着的枯寂本体,是客观存在与人无关的理或天理,只存有不活动;反之,圆顿思维妙悟道体,性体表现和实现于心体,本体即性体及其性能作用即心体合一不分有体有用,即存有即活动即活动即存有。因此,人的道德本性实现和表现于人的道德本心,自觉自愿自律的道德践履也就率性而行,儒学思想尤其是“成德之教”的为仁由己尽心知天也就得到了来自本体论层面的证明。由此可见,坚持体用一致之儒学思想的基本原则,并将之贯彻于自己的思想体系始终,对于传承和弘扬儒学思想的根本宗旨具有决定性的价值和意义,而且也是心性合一明心见性的根本保证和基本要求。

四、心性合一:儒学道统的本源所在

追根溯源返本归真,牟宗三认为:程颢理学思想偏离儒学正统的失足之处,从思想根源处说乃在于将原本合一的“心”与“性”割裂开来,从而导致了一系列的思想偏见和理论失误。首先,“心”与“性”的分离,导致“性”只是独立存在而不能活动的“理”。依牟宗三,“性”不仅仅只是“天命道体”即“性体”流注于人以为人的道德本性,而且也是作为本体的“心”即道德本心的活动而表现出来实现出来的道德本体;或者说,作为“理”的“性”即“性体”,既非主观武断逻辑推导的理论设定,也非从实际存在着的天地人物抽绎而出的道理,而是人的道德意识对象化为自觉的道德实践所表现出来的道德本性。在这个意义上可以说,“性”与“心”的关系本质上也是体用关系,也必须坚持儒家正统的“体用一致”的思维范式,才有可能保证自己的思想不偏离正道误入歧途。“因为表现或体现性体必须要靠心之自觉活动,没有心之自觉活动,性体只是潜存而无法彰显;……然则心与性究是一,抑是二?心与性一,心必须是形而上的心,所谓道德的本心是也”。^[16]由于“性”

的本质属性乃是道德性即“性体”也就是道德本性,因此“心”的自觉活动才可能是道德的;因为“心”的自觉活动乃是道德意识的觉醒及其对象化即“心体”也就是道德本心,才能表现和实现人的本性的本质属性乃是道德性即“性体”,这就是“性体”和“心体”“即存有即活动”“即活动即存有”的根本原因和依据。由于程颐“将性体亦清楚割截地直说为只是理(性即理也)。性与广泛的存有之理合流,复与格物穷理之理接头而以格物穷理之方式把握之,则原初讲性体以为道德实践所以可能之超越根据之义亦渐泯失而不见;而于心体则弄成疲软、浮动、恍惚,而处于泛而不切不定之境,……而心遂与性(理)亦终于为二矣”。^[17]与“性体”相分离的“心”,既不可能是道德的,也不可能是“即存有即活动的”,更不可能成为人们道德行为的理由和根据。

“心”与“性”的分离,撇开牟宗三关于“心”与“性”的特殊规定性而言,也造成了理论和实践关系的分裂。一方面,从理论上说,人的道德实践根源于人的道德意识,而且人的道德实践活动的实现和完成也得仰赖人的道德意识即道德思维、道德情感和道德意志的自觉自愿自律。因此,从理论上说明和证明外在于人的“理”即使只是伦理准则和道德规范与人的道德意识的内在关联也就是必要的,否则,人的自觉自愿自律的道德实践何以可能,也就不能得到合理的解释和说明。“性即理”即使是肯定了伦理准则和道德规范乃是人的本性,也无法合理地说明和解释人的道德意识的自觉及其对象化。另一方面,就实践而言,外在于人的伦理准则和道德规范如何转化成为人的内在的道德意识,是人的自觉的道德实践活动之所以可能发生的关键。“格物穷理”所“穷”之“理”未必就是道德的,因而“格物穷理”以获得道德知识的结果可能只是“玩物丧志”甚至“格竹致疾”;即便“格物穷理”可以获得道德知识,那末,所获得的道德知识如何转化成为人的内在的道德意识并指导人的行为和活动仍然具有或然性,焉知不是“满口仁义道德,一肚子男盗女娼”之“伪道学”?因此,儒家的“性理之学”尤其是“成德之教”,本质上要求“心”与“性”的一致性以为人的

自觉自律的道德实践活动提供理论根据和思想支持;而且,人的自觉自律的道德实践活动的动力机制,也只有从“心”即人的道德意识也就是道德思维、道德情感和道德意志的主观能动作用处得到解释。否则,即使只是“我为什么要做个好人、做点好事”这样初始的道德动机和意向,也无法得到合理的解释和说明。

其次,由于“心”与“性”的分离,也导致了思想理论的混乱。牟宗三指出:“大抵伊川论性是取先验主义、理性主义的态度,肯定其为一超越的实有,重客观性,其积极的道德意识,即自性理之体上建立起的道德意识,皆寄于此。论心则取经验主义、实在论的态度,直就心理学的心顺说平看,于此持敬存诚、施以涵养之功,并格物穷理、施以致知之功,以期渐清静而贞定之,使之如理而合道。此是基于后天工夫上的消极意义的道德意识”。^[18]如此“心”“性”两分的二元论思维方式,造成了一系列的思想理论混乱,诸如:理与气、理与事、寂与感、性与情、未发与已发、仁与爱、才与性等,大体不出一体两分、二元对立之范围。^[19]总而言之,“其所以形成其纠结、颠倒、不明彻者可从两面看:一、顺其自己之说统说,彼常不能充尽地自觉到其所说之义理之所涵,故于辩论过程中多支蔓乖违不如理;二、于孟子所言之本心即性以及《中庸》《易传》所言之‘即活动即存有’之性体、道体、诚体、神体乃至中体无相应之理解而又分不开,故言论常纠结缠夹,形成许多似是而非之论”。^[20]

姑且不论牟宗三上述评论是否客观准确,可以明确的是:坚持一元论的思想立场,对于正确理解和准确把握中国哲学特别是儒家思想的本质和旨归具有极其重要的意义。窃以为:儒家思想的旨归,不在于发现真理和占有真理,也不在于发明信仰和提供信仰,更不在于探索客观规律和构建知识体系,而在于激活人的本性的力量去自我实现和自我确证自己的生命价值和生命意义。因此,只有当且仅当一切理论命题、概念范畴与现实的个人的真实生命和现实生活相一致,以至于成为人的内心世界的有机部分,并通过人的行为和活动而自我实现和自我确证时,理论的真理性以及理论自身存在的合理性乃至合法性才能获得证明。

所以,对于儒学思想家和认同儒家思想的学者来说,坚持一元论的思想立场乃是自己理论学说是否具有真理性的前提,是自己思想理论学说存在的合理性乃至合法性的证明;因为,只有坚持了一元论的思想立场,才能保证本质与现象、主观与客观及理论与实践的一致性,或者依照儒家的习惯说法,保证本体及其现象,本体及其性能和作用,本体及其工夫的一致性,吾道一以贯之,这乃是致力于现实的个人的德性建设及其实践践履的儒家思想的本质规定性,从而也就是儒家思想存在和发展所须臾不可即离的思维规定性。

最后,也是由于“心”与“性”的分离,导致了本体及其工夫的分裂。程颐以“涵养须用敬,进学则在致知”为治学问道的工夫,然而,“伊川是从后天的心理学的心上着眼,由涵养此经验的敬心来渐迫近那本心、那‘於穆不已’之体,即渐转成道心。但无论如何迫近,即使转成道心,亦始终仍是如理合道之心,而不是‘即理’之实体性的本心,不是即心、即神、即理之‘於穆不已’之真体,故仍是心理为二之心,不过涵养久,则时时如理合道而已”。^[21]通过道德修养成就的“心”去印合客观存在着的“理”,或有偶合而非必然符合;落实于道德践履治理方略乃至待人接物出处进退,则种种猜测估摸乃至主观臆断、自以为是以至于总是有理,世间之伪道学以至于“以理杀人”(戴震语)或出于此;至于“格物穷理”,“依伊川,穷理须落在格物上说,因此,‘穷理’显然是属于‘知之事’,此即首与其老兄不同者。……要者尤在依格物之方式致吾心气之灵之知。此则穷理显然自始即落在能所的关系上说,即敬心之灵所发之知与超越之理之能所关系。而如此穷理之为‘知之事’显然与‘尽性’之行本质上即为两事”。^[22]诚然,程颐的“格物穷理”的本义初衷,乃是为人们的道德实践提供可操作的路径和可验证的方式,但是,道德实践活动与认知活动有所不同。如所周知,人的道德行为和活动的实际发生,乃是主观见之于客观即内在德性对象化的道德实践;而通过由客观到主观即通过接触客观对象以形成关于对象的知识,这样获得的知识即便是真理性知识乃至反映“生生之德”的德性知识,也还不是实际的道德实践。窃以为,道德意识尤其是有血有肉、活生生的

个人的道德意识的生成,也许与宏大的“社会存在”并非直接地必然地被决定关系,物质财富的充分占有并不能保证占有者本人的道德完善遑论所行必善。而从心入手性上发力,把人们从食色性也即以本能和欲望的形式存在于人身上的自然生理的需要和追求,提升至与人为善的以与人交往的形式存在于人身上的社会交往的需要和追求上去,升华至天下归仁的以理想追求的形式存在于人身上的心理/精神的需要和追求上去,从而自我实现和自我确证自己的生命价值和意义。也许,只有如此去做,才能真正实现儒学思想为仁由己不假外求的治学旨归,甚至也可能是牟宗三强思精索竭思虑发明“成德之教”“道德的形上学”创造“性体”“心体”,以至于断定程颢理学思想为儒学正宗的实践目的和理论目标。

五、结语

个人以为人的道德意识的生成,与个人的觉悟或不无关联。诸如:当你自觉地体悟到自己的人的本性中的自然属性、即以本能和欲望的形式存在于自己身上的自然生理需要的充分满足和实现,有可能妨碍他人同样的自然生理需要的满足和实现乃至危害他人而自我抑制,抑或帮助他人满足和实现具有自然必然性的需要,初始的道德意识也就随之生成;本此,正确理解和合理处理人的本性中的自然属性即以本能和欲望的形式存在于人身上的自然生理需要、社会属性即以与人交往的形式存在于人身上的社会交往需要、个性或精神/心理属性即以理想追求的形式存在于人身上的精神追求需要三者间的关系,也就成为从理论上说明和解释个人道德意识生成的关键,是现实的个人的思想道德建设的可上手处。在我看来,从儒家思想发展的历史看,“心”“性”“天”“命”几至无人不谈之核心范畴而至宋明新儒学则登峰造极;“接着”宋明新儒学讲的现代新儒学尤其是牟宗三,孤明先发、苦心竭虑地范铸“性体”“心体”以为核心价值以至于辨别二程、批评程颐,大抵都与个人的道德意识的生成源于人的本性的思考和探索不无关联。而且,个人以为儒学的“心性之学”和“成德之教”即关于人的思维意识与人的本性的关系的学问和成就人的德性的教化学说的进一步发展,也就是从理论上解释和证明:

通过人的主观能动作用的激活去正确理解和合理处理人的本性中的自然属性、社会属性和个性三者间的相对相关、相互作用关系,以生成道德意识从而为道德实践提供理论根据、思想支持和动力机制,引导人们依赖自己本性的力量去自我实现和自我确证自己的生命价值和意义,有可能成为全球化语境中儒家思想存在和发展的基本方式,有可能为人类文明的健康发展特别是人的自由全面发展做出自己的特殊贡献。从心入手从性做起,思想道德建设概莫能外古今皆然,这实际上也是我们讨论和研究二程异同的理论价值和现实意义之所在。

注释:

[1]—[9]牟宗三:《心体与性体》(上),上海古籍出版社1999年版,第16页;第16页;第32页;第36页;第38页;第38—39页;第39页;第39页;第50—51页。

出版社1999年版,第16页;第16页;第32页;第36页;第38页;第38—39页;第39页;第39页;第50—51页。

[10]—[22]牟宗三:《心体与性体》(中),上海古籍出版社1999年版,第16页;第16页;第17页;第68页;第206页;第207页;第193页;第209页;第319—320页;第213—317页;第317页;第322页;第339页。

参考文献:

[1]马克思. 1844年经济学哲学手稿[M].《马克思恩格斯全集》第三卷,北京:人民出版社,2002.

[2]陶清. 性学研究·中国传统学问的自我体认和诠释[M].海口:南方出版社,2000.

(责任编辑 张亨明)