SOUTH CHINA QUARTERLY Vol.9, No.4 (Nov 2019) , 623—636
© University of Macau

The Introspective and Perceptive Meaning of Mou Zongsan's "Li of Existence"

Ding Weixiang

Abstract: "*Li* (principle) of existence" is the theory Mou Zongsan uses to define Zhu Xi's concepts of *tianli* (heavenly principle) and *gewuzhizhi* (studying the nature of things) in his book *Xinti yu Xingti*. For over half a century since the publication of the book, many of its theories have been studied by academic circles, but "*li* of existence" has received little research attention. In fact, although Mou's "li of existence" was put forth in his analysis of Zhu Xi's *gewuqiongli* (studying the nature of things to grasp the principle), his intention and its meaning were not only about Zhu Xi, but also about the deep introspection of the entire Chinese culture and its way of cognition, of which Zhu's *gewuqiongli* was only a typical example. As far as its direct reference is concerned, the so-called "*li* of existence" naturally refers to the reason why that transcends the natural world as opposed to human life, but the formation of the reason why takes place only on the basis of the subjective spirit of Chinese culture, originating in this subjective spirit as well as the observation-based analysis and understanding of the world. This is what Mou Zongsan meant by *guanjie* (observation and understanding) or *guanjielixing* (observation and understanding of the principle). Although the so-called Chinese philosophy including the characteristics of its ontology and cosmology are heavily dependent on the subjective spirit in its actual formation as there could be no such distinctive characteristics without the subjective spirit and its observational understanding, when such subjective spirit is used in observing the external world and seeking its reasons, it naturally leads to the conception of "*li* of existence." Without understanding such subjective spirit, it is impossible to understand the pursuit of Neo-Confucianism in Song and Ming Dynasties in its doctrine of *gengqiu suoyiran* (it is more important to pursue the reason why). Then, without understanding the subjective spirit and its observational understanding of the external world, there could not be the formation of "*li* of existence," which is the understanding that originated in moral values or *shengsheng zhi de* (eternal morality) that is expressed in the form of understanding. To Mou Zongsan, without understanding his theory on "*li* of existence," it is impossible to understand the significance of his theory of *liangzhikanxian* (self-denying of conscience) in the direction of cultural development, nor clarify the path of cultivation and development of China's spirit of scientific understanding. Especially when people equate Zhu Xi's theory of *gewuqiongli* directly with Western scientific understanding, they will naturally develop a simplistic way of strained analogy and interpretation, and this simplicity, in the context of Chinese culture, which lacks a scientific tradition, usually become an immense subjective restraint on the development of the scientific spirit.

Keywords: Mou Zongsan, *li* of existence, *guanjie* (observation and understanding), introspection, perceptive meaning

Author: Ding Weixiang received his masters in 1987 from Shaanxi Normal University and his PhD in 1999 from Wuhan University. Currently, he is a professor and doctoral supervisor at the Department of Philosophy, Shaanxi Normal University. His research interest lies in the study of Chinese Confucianism. His major publications include *Practice and Transcendence: Interpretation, Analysis and Critique of Wang Yang Ming's Philosophy, Critical Comments on Xiong Shili's Academic Thoughts, Xuqixiangji: Zhang Zai's Philosophy and Its Orientation,* and *A Study of the Academic Character and Intellectual Genealogy of Zhu Xi's Philosophy and Its Historical Influence.*

《南國學術》第九卷第四期(2019年11月)，623—636
© 澳門大學

牟宗三“存在之理”的反省與認知意義

丁爲祥

[摘 要]“存在之理”是牟宗三在《心體與性體》一書中對朱熹的天理觀念、格物致知說的一種定性把握或定性論說。該書問世半個多世紀以來，其中的許多說法都受到了學術界的認真討論，唯獨“存在之理”卻很少爲人注意。實際上，牟宗三的“存在之理”一說雖然是因爲分析朱熹的格物所窮之理而得以表達，但其用心和涵義卻並不僅僅是針對朱熹的，而是對整個中國文化及其認知現象的一種深入反省，不過是以朱熹的格物所窮之理作爲其典型表現而已。就其直接指謂而言，所謂“存在之理”自然是指作爲人生觀照對象之自然世界所以形成之超越的所以然，但其之所以能夠形成，卻是以中國文化之主體性精神爲基礎，而以其主體精神及其對世界之觀照性的解讀與認知爲形成根源的。此即牟宗三所謂的“觀解”或“观解理性”。所謂中國哲學及其本體論、宇宙論之境界特色，雖然在具體形成上更依賴於其主體性精神（沒有主體性精神及其觀照性認知，就不會形成其哲學之境界特色），但當運用這種主體性精神觀照外在世界並更求其所以然時，自然就會形成“存在之理”式的認知與把握。對宋明理學來說，不理解其主體性精神，就無法理解其“更求所以然”式的追求；而不理解其主體性精神及其對外在世界之觀照性認知，也就不會形成“存在之理”這種根源於道德價值式的認知或者說是以認知形式表現出來的“生生之德”。而對牟宗三來說，不理解其關於“存在之理”的論說，就無法理解其“良知坎陷說”在文化發展方向上的意義，更無法澄清中國科學認知精神的培育和發展之路。尤其是當人們將朱熹的格物窮理之學直接等同於西方的科學認知思想時，就會滋生出一種比附之風甚或是附會之習，對於素來缺乏科學傳統的中國文化而言，往往就會成爲對於發展科學精神的一種極大的主觀限制。

[關鍵詞] 牟宗三　存在之理　觀解　反省　認知意義

[作者簡介] 丁爲祥，1987年在陝西師範大學獲哲學碩士學位，1999年在武漢大學獲哲學博士學位，現爲陝西師範大學哲學系教授、博士生導師，長期從事中國儒學研究，代表性著作有《實踐與超越——王陽明哲學的詮釋、解析與評價》《熊十力學術思想評傳》《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》《學術性格與思想譜系——朱子的哲學視野及其歷史影響的發生學考察》等。

在哲學史研究中，有些概念一經提出，立即就會成爲大家爭相關注的熱詞，且不管這種關注是認同還是批評性的。但也存在一些相反的情況，即一個概念雖然已經提出，卻始終存在於作者的原著中，並沒有進入學術探討的系列。那麽，這是否表示這個概念因爲缺乏學術關注從而就退出了歷史舞臺呢？其實也不盡然。因爲能否引起學術關注，往往是與社會思潮密切相關的；而缺乏關注，或許與作者和社會思潮之關注視域的不重合性有關。在這種狀況下，作者研究的價值自應由其研究之是否深入以及其視域本身來決定，並不能完全由社會思潮的關注度來決定。

如果以此來反觀牟宗三（1909—1995）的宋明理學研究，那麽，“良知坎陷說”自然屬於前一種情形，而“存在之理”則屬於後一種情形。因爲，自其著述傳入內地以來，人們討論最多的莫過於“良知坎陷說”，而“存在之理”幾乎被學界遺忘了。但對牟宗三來說，如果沒有其對朱熹（1130—1200）天理觀念及其格物致知說之“存在之理”式的定性與把握，就不會形成其所謂的“良知坎陷說”——雖然從歷史的角度看，“良知坎陷說”遠早於其“存在之理”的提出[①]；但其對“存在之理”的思考與反省，卻構成了“良知坎陷說”得以形成之潛在的思想文化背景或理論邏輯上的前提。在這種情況下，人們衹能通過“存在之理”來理解其“良知坎陷說”。當然，從牟宗三的“存在之理”來看，也並不全是對“良知坎陷說”所進行的一種理論補充；其最重要的一點，在於對中國文化尤其是宋明理學之一種深層的理論反省意義。

一 “存在之理”的提出

在《心體與性體》一書中，牟宗三所要處理的一個重大問題就是朱子哲學的定位問題；而要解決這一問題，首先要面對的就是朱熹詮釋《大學》的格物致知問題。“存在之理”之所以能夠提出，在於牟宗三對整個宋明理學之道德本體論與認知修養論關係的定性和把握。

在牟宗三看來，天理、人性都屬於宋明理學中的本體論或具有本體意味的概念；而本體之所以爲本體（天理）以及其能夠成爲道德修養論的基本前提（人性可以說是人生道德實踐與道德修養所以展開的本體依據），關鍵在於它必須滿足兩方面的條件，即“本體論地圓具”與“道德實踐地具”兩種不同的存有方式。所謂“本體論地圓具”，是就天理作爲超越的道德本體及其落實之遍在性而言，也是其作爲天地萬物之形上本體所必然具有的涵義；至於“道德實踐地具”，既指人與物的區別——人之爲人的本體依據，同時也是人能夠發起道德實踐之主體基礎及其必然性根據。正是在天理、人性這一區別的基礎上，牟宗三引入程（程頤，1033—1107，別稱伊川先生）朱（朱熹）理論，從而也就爲其“存在之理”的說法確立了本體論基礎。他指出：

> ……然依伊川、朱子之說，則性上不能有區別。定然之理即是性，柏樹亦有性，其有此理有此性是定然地有，並無圓具地有與實踐地有之差別，人能自覺地作道德實踐，此亦不過是依心氣情變之發動當如理時，能將此理此性使之有多樣的顯現，而物則不能，故衹收縮而爲此物之所以爲此物之理。雖有此差別，然其所以爲定然之理，而定然之理即是性則一也。[②]

這裏還未涉及“存在之理”，衹從本體論角度提到“定然之理”。而所謂“定然之理”，是就天理落實於人與物之共同性而言，所以說“定然之理即是性則一也”。但是，由於程朱並沒有對“本體論地圓具”與“道德實踐地具”作出區別，因而，這種“定然之理”落實於人，自然會表現爲人之性；落實於物，雖然亦可稱爲“定然之理”，實際上衹能“收縮而爲此物之所以爲此物之理”了。顯然，這可以說是牟宗三對“存在之理”之一種本體論角度的預先言說。

① 牟宗三通過“良知坎陷”以成就科學知識的思想最早見於《王陽明致良知教》（臺北：中央文物供應社，1954）。他指出：“致良知教中，一方面恢復感應之原幾而透涵蓋原則與存在原則；一方面坎陷感應之幾而遂成客物之了別。此即由行爲宇宙之參贊，一方透露宇宙之本體，一方統攝知識也。”〔《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版公司，2003），第8冊，第96頁。〕

② 牟宗三：“心體與性體（一）”，《牟宗三先生全集》，第5冊，第87頁。

至於“存在之理”的提出，首先是通過天理之遍在性展現——所謂“存有論的解析”加以表達的，同時也是通過“定然之理”之具體落實實現的：

> “仁性愛情”，仁是對應愛之情之實然而爲其所以然之定然之理，而此定然之理即是其性。任何實然的存在皆有其定然之理即皆有其性。心之知覺之實然亦有其所以爲此知覺之理即性。是則性理祇是實然的存在之所以存在之理。吾人名此存在之所以存在之理曰“存在之理”，即存在之“存在性”……是以此方式中之理或性亦可曰“存有論的解析”中之理或性。而通過格物窮理（窮理即是窮的這個理）之認知的方式以把握之……①

顯然，無論是通過“仁性愛情”之“定然之理”式的反推，還是通過“存有論的解析”式的落實與展現，其實祇有一個指向，這就是決定“實然的存在”之所以存在，包括實然的行爲之所以發生之超越的根據——“存在之理”。所以說，所謂“存在之理”首先是通過“定然之理”加以肯定，又通過“存有論的解析”加以表達的。

其次，牟宗三對“存在之理”之所謂創生作用又是通過“實現之理”加以說明的，他寫道：

> 當吾人以明道所體悟者爲標準，說“於穆不已”之天命實體或“爲物不二生物不測”之創生之道爲創造的實體時，此創造的實體就其所創造出之“存在之然”說，亦可說它是“存在之然”之所以然的“存在之理”，在此亦可說是“實現之理”，即實現其爲一“存在之然”之理，實現之即存在之；但如此說的“存在之理”或“實現之理”是從本體上直貫地說下來的，是以本體爲首出而直貫地說下來是如此，不是以存在之然爲首出而推證其所以然這種“存有論的解析”中之“存在之理”或“實現之理”，這是提挈宇宙之提起來說的，不是實在論式的平置地說的……不是以存在爲首出泛就存在之然而推證者，此亦是提起來說，不是平置地說。②

這種“實現之理”式的說明，實際上也就是儒家傳統的“生生之道”或“生生之德”，但對應於朱子關於天理之所謂“淨潔空闊底世界，無形迹，他卻不會造作，氣則能醞釀凝聚生物”③的規定而言，其實主要是從理與氣之不可分割的宇宙生化角度加以展現的，所以說“這是提挈宇宙之提起來說的，不是實在論式的平置地說的”。也就是說，這是本體宇宙論式的言說——既不是從所謂“淨潔空闊”之純本體論角度的言說，也不是僅僅就實存之然以反推其所以然之以果溯因角度的言說，而是就天理本體之落實、主宰並直貫於宇宙生化論角度而言的，所以說是“直貫”“提挈”，是從本體之內在於宇宙生化並從宇宙生化論角度對於天理本體的展現式言說。

所以，一當轉向道德實踐或由格物致知所指向的道德修養角度之後，則祇能就人所面對的“存在之然”來推證其所以然了，這就是牟宗三所概括的“逼顯”。如果借用程伊川的語言來表達，這就是“‘陰陽氣也’，是形而下者，‘所以陰陽’是道是理，是形而上者”④。而這種最常見於程朱的推證模式，實際上祇有一個指向，這就是“更求其所以然”。所以，朱子就在對《大學》格物致知的“補傳”中寫道：“是以大學始教，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。”⑤在這裏，所謂“已知”“其然”自然是指現實存在而言；而所謂“以求至乎其極”——“更求其所以然”則是指決定其所以如此之超越的本體依據而言。因而，從認知的角度看，這種通過“莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極”之“更求其所以然”式的認知活動，也就祇能指向“其然”背後的一種更爲根本並決定其所以如此的邏輯第一因或超越的本體依據了。正是在這一背景下，牟宗三纔提出了他的作爲程朱理學格物致知之指向的“存在之理”。

---

①②⑤ 牟宗三：“心體與性體（一）”，《牟宗三先生全集》，第5冊，第87—88、88、87頁。
③〔宋〕黎靖德 編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986），第3頁。
④〔宋〕朱熹：“大學集註”，《四書集註》（長沙：嶽麓書社，1985），第9頁。

正因爲這一原因，所以到了《心體與性體》的第三冊，牟宗三就在分析朱子專論格物致知的部分明確指出：

> 此就“然”而推證“所以然”，此所見之理是什麽理？關此吾人隨處早已說過，此是實現之理或存在之理（存在之存在性）。就存在之理而推證說，名曰存在之理，存在之存在性。就此理能使“然者然”說，名曰實現之理，即實現其爲如此而不如彼。此理本身名曰“存有”，此是本體論的存有，無所謂在不在。在不在是就事物之然說。於事物之然說存在，而不說存有，存有是事物之然之所以然的理，是其存在之所以存在，故亦可云是存在之存在性。①

很明顯，這裏雖然是對朱子格物窮理指向的專門分析，但這一專論卻並沒有改變牟宗三對朱子格物所窮之理的一貫看法。所謂“就‘然’而推證‘所以然’”，自然是從認知的角度而言；至於所謂“存在之理”包括“存在之存在性”“實現之理”的說法，則是就其超越的本體論依據而言的。因而，即使是對朱子格物致知說的專論，也並沒有改變其前邊對朱子格物窮理說的三重分析和論證。

所以，這裏也可以總結說，在牟宗三對朱子格物窮理說的這三重論證中，所謂“存有論的解析”或“定然之理”式的“推證”，實際上是從宇宙生化之具體表現的角度反推作爲其“定然之理”的本體論蘊涵，所以他在論證其“實現之理”時就認爲，這“不是以存在之然爲首出而推證其所以然這種‘存有論的解析’中之‘存在之理’或‘實現之理’……”。這說明，其“定然之理”或“存有論的解析”，實際上是通過宇宙之生化表現來展現其本體蘊涵。至於“實現之理”的論說，雖然牟宗三認爲這“不是以存在之然爲首出而推證其所以然”，但由於其“實現之理”本質上是從實然存在的角度說的，而其特點又是“實現之即存在之”，因而這種“實現之理”式的論證說到底也就是一種存在於時空世界裏的前因後果之理包括所謂以果溯因之理。當然，這種論證，實際上又是通過儒家傳統的“生生之德”加以實現的。至於其從認知對象角度的推證，看起來似乎表現爲一種深入的“更求其所以然”，實際上不過是對作爲認知對象的一種觀解性的臆測或邏輯性的推證，當然也可以說是對其“實現之理”——所謂前因後果之理的一種認知化運用。這樣看來，牟宗三對於“存在之理”的這三重論證，實際上都是一種“推證”或“逼顯”式的論證。牟宗三就是要通過這種論證，給程朱的天理及其格物所窮之理一個基本的定位。

二　“存在之理”與“形構之理”

牟宗三在提出“存在之理”的同時，還從比較的角度提出了“形構之理”，因而，其“形構之理”也可以說是作爲“存在之理”之比襯出現的。不過，牟宗三的“形構之理”首先是通過對“存在之理”所表達之超越的“所以然”的歷史追溯而得以提出的。比如，他曾分析荀子的“生之所以然者謂之性”和告子的“生之謂性”包括董仲舒的人性論思想，認爲這種表達其實都包含着“生之所以然”的含義。在這一基礎上，牟宗三比較說：

> 此種“所以然”是現象學的、描述的所以然，物理的、形而下的所以然，內在於自然自身之同質同層的所以然，而非形而上的、超越的、本體論的、推證的、異質異層的“所以然”。故此“所以然”之理即是“生之和之自然”之理也，故荀子就之說“性惡”，其爲形而下的“所以然”亦明矣。②

從牟宗三的這一說明來看，“存在之理”一說雖然形式上源於荀子的“生之所以然者”，但二者還是存在着本質差別的。在牟宗三看來，荀子的“所以然”之所以“是現象學的……所以然，而非形而上的……‘所以然’”，關鍵在於荀子的“所以然”是從實然存在之現象層面展開的，

①② 牟宗三：“心體與性體（三）”，《牟宗三先生全集》，第7冊，第399、93頁。

並且也是從實然存在的角度來推證其所以“性惡”或“性樸”說的；而朱子“存在之理”所表徵的“所以然”之所以是超越的、形上本體層的“所以然”，關鍵又在於朱子的天理首先是從天道本體之形上超越的角度確立的。這就不能不歸結於佛老之學或者說是中印文化交流的影響。因爲朱子從十五六歲便開始留心於禪，不僅“理會得個昭昭靈靈底禪……及去赴試時，便用他意思去胡說……遂得舉”①。而朱子之所以要對其“天理本體”作出“淨潔空闊”“無形迹”包括“不會造作”的規定，正是爲了突出其純粹的形上本體特徵。這表明，朱子的理論建構尤其是其天理本體論體系必然是從形上層面展開的，或者說是從形上形下相統一的角度展開的，這就表現出宋明理學與作爲漢唐儒學開啓者之荀學的一個基本區別。

但牟宗三提出“形構之理”的目的卻並不僅僅是將其作爲“存在之理”的一種陪襯，同時還要對宋明理學中的“見聞之知”以及西方的科學知識之所以形成作出說明。在這一問題上，如果說其前一層涵義還有一定的道理（並非沒有問題），那麽其後一層涵義就存在着不小的問題。

讓我們先從“形構之理”作爲“存在之理”之陪襯的角度說起。牟宗三之所以要將“形構之理”作爲“存在之理”的一種陪襯提出，主要在於突出“存在之理”之超越的形上本體性質。這也是其比較、陪襯的主要含義。就其形上本體性質而言，無論是作爲本體宇宙論之落實、展現的“存有論的解析”，還是作爲“實現之理”之根本依據與主要支撐的“生生之德”，抑或是作爲其格物窮理之“更求其所以然”的指向，應當說都是能夠成立的。因爲，無論是朱子對天理的論證還是牟宗三對天理的分析，本身也都是從形上本體的角度展開的。所以，如果僅就“形構之理”與“存在之理”之形上形下相區別的角度看，那麽這一比襯是可以成立的。但爲什麽又認爲其並非沒有問題呢？這又必須通過對其第二層含義的分析纔能表現出來。

牟宗三提出“形構之理”的第二層含義，是既要爲宋明理學中的“見聞之知”②進行成因上的說明，同時還要對西方的科學知識作出定性把握。這樣一來，問題也就從“形構之理”之作爲科學知識一點上表現出來了。

首先，科學知識無疑是作爲人的一種認知出現的。既然作爲認知，那麽它就必須滿足兩方面的條件：第一，必須承認外在的“他者”，且無論這個“他者”是“上帝”還是“物自體”，都必須是以“他者”的身份出現於作爲主體之人的面前的。所謂科學認知本質上屬於一種對象理性，正是從這個角度說的。第二，作爲科學認知之真正起始，就是主體對“他者”的“觀察”與“實驗”。所謂觀察，自然可以說是對象认知理性最直接的運用與表現；至於所謂實驗，則是人必須以主、客對待的方式接近“他者”、參與“他者”並解剖“他者”，從而纔能對這個“他者”有所認知。自然，這就代表着科學知識的生成了。之所以稱其爲“形構之理”，關鍵在於作爲主體的人是可以在“觀察”與“實驗”的基礎上，並通過人爲的方式來再造這個“他者”的；雖然這種“再造”並不能完全等同於客觀原生的“他者”，但卻是一條可以無限接近之路。正是在“接近”“參與”與“解剖”“再造”的基礎上，人們纔能將對“他者”的認知稱爲“形構”之理。

如果從這一標準出發來格量牟宗三對科學知識的定性，那麽所謂“觀解理性”③實際上不過是以中國話語對西方科學知識的一種“格義”性表達而已（儘管我們也可以在儘量接近科學知識之原意、本意上來理解牟宗三的這一表達，但其“觀解”本身就明確表示這種“理性”首先是一種來自主體的認知理性）。因爲，科學認知雖然也有“觀解”的一面，但卻並不止於“觀解”本

① 〔宋〕黎靖德 編：《朱子語類》，第2620頁。

② 牟宗三在指謂有具體內容之“積極的知識”一點上，曾將“見聞之知”與“形構之理”並舉（《牟宗三先生全集》，第5冊，第98頁）。

③ 牟宗三指出，“既要求此行爲（誠心求知——引者註），而若落下來真的去作此行爲，則從‘主體活動之能’方面說，卻必須轉爲‘觀解理性’（理論理性），即由動態的成德之道德理性轉爲靜態的成知識之觀解理性……在此一轉中，觀解理性之自性是與道德不相干的，它的架構表現以及其成果（即知識）亦是與道德不相干的”（“政道與治道”，《牟宗三先生全集》，第10冊，第64頁）。

身，而是包含着“接近”“參與”與“解剖”“再造”含義的。之所以認爲以“观解理性”表達科學知識並不準確，也不足以表達科學認知的全部蘊涵，是因爲中國文化中雖然也有所謂“參天地”“贊化育”（《禮記·中庸》）之說，但無論是“參”還是“贊”，實際上主要是一種主體性的觀照，並不是一種真正的介入；即使是有所介入，也往往是通過或借助自然之力式的介入，並不是以人之主體性的力量與方式來介入的，因而也就無法形成真正以客觀面相表現的“形構之理”。

能夠爲這一看法提供佐證的是，《易》爲六經之首，據說爲孔子所作的《周易·繫辭下傳》，就曾以如下方式來表達作爲中華“人文始祖”的伏羲及其對世界的認知：

> 古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。

這一記載，如果不是指歷史上那個真實存在的包犧氏（伏羲）及其對世界的認知，那麼起碼也應當是孔子眼中的伏羲及其對世界的認知。僅從其“仰則觀象於天，俯則觀法於地”，包括“觀鳥獸之文與地之宜”來看，實際上，這纔是真正的“觀解”[①]（可能也是所謂“觀解”一說之真正源頭）；而在這種“觀解”的基礎上，其指向則是“以通神明之德，以類萬物之情”。因而，這裏雖然也有“觀”，但卻並不一定就是對象性的“觀察”；雖然也有“作”，卻並不一定就是主體性的“參與”“解剖”與“再造”，而主要是以所謂“八卦”來指謂並象徵人生世界的，既不是“參與”也不是“再造”從根本上作爲人之“他者”的對象世界。因而，在這一基礎上，無論是“觀解”還是“參贊”，實際上都是以“不犯做手”[②]爲前提的“觀照”。所以說，以“观解理性”來指謂宋明理學中的“見聞之知”也許是合適的，但以之來指謂西方的科學認知思想卻未必是合適的。

讓我們再沿着牟宗三規定“存在之理”的思路來看其“實現之理”。從西方文化的角度看，無論從上帝創世的角度還是從科學通過對對象世界認知與“再造”的角度，所謂“實現”都是可以成立的。但如果從中國文化的角度看，則其所謂“實現之理”實際上衹是借助自然生化世界的“生生之德”實現的。雖然二者都有“實現”的特徵，但前者之“實現”是人通過科學認知並運用“形構之理”加以實現的，而後者則衹能通過自然的“生生之道”來說明天地萬物的生化發展，並以之證明人對外在世界“觀解”的準確性。能夠劃分這二者的一個基本區別，就在於前者的“實現”一定是通過人的科學認知來實現的，沒有人，沒有科學認知，就沒有“實現”可言（上帝創世說另當別論）；而後者的“實現”，則在人出現以前的洪荒世界就已經自然而然地“實現”着，儒家不過是對其“實現”過程加以自身的理解、觀照與詮釋而已。

正是在這些區別的基礎上，作爲科學知識的“形構之理”是可以落實到“形構”的具體過程中的，甚至還可以從分子的層面進入原子的層面，這就成爲真正的“形構之理”了。因爲，承認“他者”的對象性視角以及“觀察”“實驗”的相互推動，確實可以不斷地走向“形構”之更深層，也可以根據“形構”的原則“參與”並“再造”種種“他者”，這就成爲科學知識與科學創造的不斷發展了。但如果從朱子的格物所窮之理來看，則其固然可以說是一種超越的所以然；表現於朱子的論證，也可以有“太極非是別爲一物，即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，衹是一個理而已”[③]的遍在性理由，因而也確實可以說是“人人有一太極，物物有一太極”[④]；即使表現於牟宗三的分析，也可以具體表達爲“舟車有所以爲舟車之理，磚階有所以

① 牟宗三的“观解理性”往往是在理論理性的角度取義而從對象認知的涵義上運用，因而其所突出的在於理論理性的屬性。比如，他曾依據這一標準對朱子哲學概括說，“是以此形上學如果亦說是道德的，則當說是主智主義的道德形上學（intellectualistic moral metaphysics），簡言之，亦可直說爲智的形上學或‘觀解的形上學’”（《牟宗三先生全集》，第5冊，第102頁）。筆者的“觀解”則稍微有所區別，主要是在“觀照性理解”的涵義上運用“觀解”或“观解理性”的。

② 王東崖：“上昭陽大師李石翁書”，《王心齋全集》（南京：江蘇教育出版社，2001），第217頁。

③④〔宋〕黎靖德 編：《朱子語類》，第2371頁

爲磚階之理，枯槁有所以爲枯槁之理，此即是其定然之性、本然之性”①。但這種“定然、本然之性”表現於物上，由於其並“不能起道德創造之用，衹收縮爲一存在之理”②，因而也就等於無關於對象世界之“形構”本身。這就是雖然王陽明（1472—1529）也曾極爲虔誠地“格竹子”，但卻始終摸不着頭腦也不中肯綮的原因。

在這種條件下，由“見聞之知”所表現的“觀解理性”以及“存在之理”與“形構之理”也就表現出一種十分複雜的關係。比如，就其不介入對象世界而言，“觀解理性”與“存在之理”反而保持着高度的一致性，當然，這首先是因爲它們一定程度上都是以中國話語來表達的中國理性；但就對客觀世界之介入與認知而言，則由“存在之理”所表現之超越的所以然之價值理性屬性又與“形構理性”保持着某種“對反”的一致性。這主要是因爲，“觀解理性”與“存在之理”的一個共同特徵就是不介入對象世界，前引伏羲之所謂“仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜”包括其“以通神明之德，以類萬物之情”的指向，主要也就建立在“仰觀”“俯察”的基礎上；而朱子之格物致知主要也就表現在“即物而窮其理”一點上，並沒有對對象世界的真正介入，也沒有對主體的具體要求。這既是陽明極爲虔誠地“格竹子”卻始終摸不着頭腦的原因，也是後來顏元（1635—1704）以“手格猛獸之格，手格殺之之格”③訓格物而爲人所記憶的原因。

至於“存在之理”與“形構之理”之間“對反”的一致性，則在於“形構之理”之介入對象世界，從其“觀察”與“實驗”的相互推動到其對“形構”的解剖以及通過已有的科學知識對“他者”的“再造”，都是其介入對象世界的連續性表現。那麽，爲什麽說這種介入方式與“存在之理”之介入方式反而會表現出某種“對反”的一致性呢？這是因爲，朱子的格物致知雖然也是通過即物窮理的方式實現的，但作爲其格物窮理之根本指向，則主要是以“窮天理，明人倫，講聖言，通世故”④爲根本指向的，這也就是牟宗三既強調朱子“存在之理”的超越性根源同時又堅持其價值理性色彩的根本原因。但朱子的“存在之理”本身卻並不直接指向客觀的對象世界，即使指向客觀世界也衹是觀照性的指向或邏輯性的推證包括某種程度的臆測而已，至於顏元所調侃的“講問幾十次，思辨幾十層”⑤，實際上正是批評朱子即物窮理並不真正介入對象世界的表現。但朱子“存在之理”之價值理性屬性卻必然要求其介入人倫世界，這就必須通過王陽明龍場大悟之所謂“始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也”⑥的方式來實現；而這一大悟的結論，也就是其所謂的“格物之功，衹在身心上做”⑦，亦即“爲惡固是格不正以歸於正，爲善則不善正了，亦是格不正以歸於正也”⑧。但這種介入之指向與其說是作爲“他者”的物理世界，不如說主要是以主體爲核心的人倫世界。所謂“存在之理”與“形構之理”之間“對反”的一致性，也就表現在這種“對反”性的指向上：一者指向客觀世界的自然物理，一者則指向了人倫世界。

三 “存在之理”的認知根源

這樣看來，牟宗三的“存在之理”雖然是借助西方哲學的概念加以表達的，但其精神卻是地地道道的中國精神。除此之外，從根本上源於中國文化之主體性精神及其“觀解”性認知方式不僅可以說明從“見聞之知”到所謂“存在之理”的形成與發展，而且由於其不同的指向與運用，因而同時也可以對中國傳統的道德實踐理性作出說明。

①② 牟宗三：“心體與性體（一）”，《牟宗三先生全集》，第5冊，第90頁。
③⑤〔清〕顏元：“四書正誤”，《顏元集》（北京：中華書局，1987），上冊，第159頁。
④〔宋〕朱熹：“答陳齊仲”，《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996），第4冊，第1792頁。
⑥ 錢德洪：“年譜（一）”，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），第1228頁。
⑦⑧〔明〕王守仁：“語錄（三）”，《王陽明全集》，第120、119—120頁。

由於從“觀解”到“見聞”再到“存在之理”，都是建立在主體性觀照的基礎上，也是“觀照”性認知的發展，因此，我們完全可以沿着牟宗三從“觀照”到“觀解”的思路，以尋繹其所以形成的根源。對於“觀解”性的認知，雖然本文前面曾以窮其根源的方式追溯於伏羲的“仰觀”與“俯察”，但如果說朱子的“存在之理”就源於伏羲對世界的“觀照性理解”，畢竟顯得過於遙遠；而牟宗三之追溯於告、荀包括董仲舒的說法固然比較符合實際，但對宋明理學而言，似乎並不具有追根溯源的性質。因爲對宋明理學來說，老莊思想也是其根源之一，僅從朱子“存在之理”之“超越的所以然”尤其是其“所以然”特徵來看，則起碼可以追溯到老子。比如，《道德經》第三十九章云：

> 昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞。其致之，天無以清將恐裂，地無以寧將恐發，神無以靈將恐歇，谷無以盈將恐竭，萬物無以生將恐滅，侯王無以貴高將恐蹶。

在老子對“一”與“以”的這一論述中，所謂“一”自然相當於朱子作爲天地萬物形上根據的“太極”（天理）；至於所謂“以”則正是爲程朱所念念追求的“所以然”，因而纔有“天得一以清，地得一以寧”以及“天無以清將恐裂，地無以寧將恐發……”的說法。二者的區別在於，老子雖然歷數“天”“地”“神”“谷”“萬物”包括“侯王”，自然都是從現實存在的層面展開的；作爲根源，也並不具有程朱“所以然”之超越的形上特色，因而從這個角度看，程朱“存在之理”之超越的“所以然”與告、荀包括董仲舒實然的“所以然”之形上形下之別，也同樣是其與老子在“所以然”上的區別。

但如果僅從“觀解”的角度來理解中國傳統文化，那麼，是否整個中國文化就建立在所謂“不犯做手”之純粹“觀解”——所謂“觀照性理解”的基礎上呢？非也。所謂“觀照性理解”固然可以說是中國文化之主體性精神的典型表現，但中國文化的主體性精神卻並不僅僅停留於“觀解”上。比如，曾以“仰觀”“俯察”來表彰伏羲的《易傳》，也同樣提到了神農，並認爲神農就是繼伏羲而起的，但神農的認知方式卻恰恰與伏羲相反。因爲神農對外在世界的認知不僅不是“觀解”的，甚至反而是以“品嘗”的方式來“體認”的。對於這種認知，《周易·繫辭下傳》寫道：

> 包羲氏沒，神農氏作，斲木爲耜，揉木爲耒，耒耨之利，以教天下，蓋取諸《益》。日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，蓋取諸《噬嗑》。

所謂“噬嗑”，本身就是一種“品嘗”式的認知，但這種認知方式絕不僅僅是“觀解”，而必須是用“口”來“品嘗”的，是用“口”將“外物”變作“我”之一部分，從而以所謂“體”的方式來體味、體知這種“外物”的。所以，《墨子·經上》就概括說：“體，分於兼也。”雖然《易傳》並沒有提到神農究竟是如何“體味”的，但“噬嗑”本身就是一種“體之於身”的認知方式，是將外物通過“噬嗑”的方式來“體知”其酸苦之味及其對人的正負面作用的。

正因爲中國文化還存在着這樣一種認知方式，所以人們也常常以“嘗百草”來概括神農的認知；而僞託於神農的《本草》，也都是以“噬嗑”的方式來“體知”百草之味及其酸苦之性的。所以，作爲西漢王朝之精神教父的陸賈就曾以如下語言來評價“神農嘗百草”的歷史貢獻：

> 至於神農，以爲行蟲走獸，難以養民，乃求可食之物，嘗百草之實，察酸苦之味，教民食五穀。”①

這種“嘗百草之實，察酸苦之味”的認知方式就是“噬嗑”，也就是“體知”，是通過“體之於身”的方式來認知“百草”對於人之生存的作用，所以說是“求可食之物”。而正是這種認知方式，恰恰成爲中國農耕文明的開闢者，因而也就有了“教民食五穀”之深遠影響。所以，對於

① 〔漢〕陸賈：《新語·道基》(開封：河南大學出版社，2016)，第1頁。

神農“嘗百草”對中華文明的開闢作用，班固在《白虎通義·三皇五帝》中指出：“謂之神農者何？古之人民，皆食禽獸肉。至於神農，人民衆多，禽獸不足。於是神農因天之時，分地之利，製耒耜，教民農作。神而化之，使民宜之，故謂之神農也。”

如果從“噬嗑”這種“含之於口”“體之於身”的認知方式來看，那麽中國文化的主體性精神及其認知方式也就有其非常積極的一面，起碼可以說是對其“觀解”性認知之一種重大補充或積極的推進。就對“外物”的認知而言，這種“體之於身”式的認知似乎也要深入得多，而從神農的“嘗百草”到陸遊的“紙上得來終覺淺，絕知此事要躬行”，也就明確地表達了國人對這種“體之於身”的認知方式的高度禮讚。在這種條件下，如果人們的“知”就局限於人倫社會及其生存實踐的範圍，那麽從神農的“嘗百草”到陸遊的“絕知此事要躬行”也就確實是一種非常深刻的“體知”①。

但如果將這種“噬嗑”包括宋明理學“躬行踐履”式的“體知”指向外在世界，那麽其缺陷也同樣是非常明顯的。原因很簡單，因爲這種“噬嗑”式的“知”本來就代表着人之“自知”包括對人倫關係與人倫社會的“體知”；即使曾經“嘗百草”的神農，其所謂“知”也就僅僅停留於“百草”對於人之養生作用上。因而，這種“噬嗑”包括“躬行踐履”式的“體知”即使指向外在事物，也往往是從其對人之作用上着眼的，並不一定就是對於外在事物及其客觀性質的認知。所以，即使指向外在世界，作爲其認知之根本關懷與指向的，仍然聚焦在外物究竟如何服從於“我”之需要一點上。因而，從認知方式到其認知指向本身，也就限制着其“知”必須始終圍繞着人或人倫社會之現實需要而展開。就此而言，這種發端於“噬嗑”以“嘗百草”、歸結於“躬行踐履”式的“體知”，也就必然要受制於其主體之精神關懷及其人倫生活範圍的限制。

其次，即使是對人倫生活的認知，包括“躬行踐履”式的“體知”，實際上也仍然存在着一種“觀解”的基礎，包括其對外在事物及其存在價值的賦予與認定，也都是通過主體性的“觀照”來實現的。比如，在理學中，王陽明心學無疑要比程朱理學具有更強的道德實踐色彩。從其扭轉程朱的格物致知而爲“格者，正也。正其不正，以歸於正”②，到牟宗三將其心學的世界稱爲“行爲宇宙”與“知識宇宙”，並認爲是“在行爲宇宙中成就了知識宇宙，而復統攝了知識宇宙”③，都可以說是其重視道德實踐與人倫生活的證明。但陽明心學的“行爲宇宙”與“知識宇宙”究竟是如何形成的呢？這就仍然建立在“觀解”的基礎上。比如，《傳習錄》記載：

> 先生遊南鎮，一友指岩中花樹問曰：“天下無心外之物，如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？”先生曰：“你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，則此花顏色一時明白起來。便知此花不在你的心外。”④

再比如：

> 天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥？天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。⑤

凡此所論，過去一直被批評爲“唯我論”，並被解釋爲王陽明是“以心併吞了天地萬物”之極端的主觀唯心論。如果認真閱讀文本，就知道這種“併吞”說是根本無法坐實的。因爲，其所謂“此花與汝心同歸於寂”並不是說“此花”不存在，而是指其是一種無價值無意義之“死寂”

① “體知”爲杜維明先生所倡導，《杜維明文集》中就有其關於“體知”的專論。就筆者所見，宋明理學中系統討論“體知”者始見於李延平，其《延平答問》中關於“體會”“體味”“體認”“體究”可以說是所在多有，但就“體知”作爲一種認知方式——“得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間”之認知特徵來看，又見於《莊子·天道》；就其作爲概念並進行形、動、名之不同涵義的運用而言，則又首見於《墨子·經上》。所以，其既有“分於兼也”的規定，又有“重體合類”的說明。但《易經》的“噬嗑”之卦、神農的“嘗百草之實，察酸苦之味”，則是這種認知方式的源頭，也是其最早的運用。

②④⑤〔明〕王守仁：“語錄”（一）（三），《王陽明全集》，第25、107—108、124頁。

③ 牟宗三：“從陸象山到劉蕺山”，《牟宗三先生全集》，第8冊，第207頁。

的存在，一如人類形成以前的洪荒世界一樣。但這一“併吞”說也從反面證實了陽明心學的主體性精神，因爲“此花”的顏色、價值及其意義，也衹有在“我之心”的“觀照”與“審美”面前，纔“一時明白起來”的。這就說明，“此花”的顏色及其價值與意義，完全是由於“我之心”之“觀照”與“審美”而一併賦予的。所以，其後邊纔有“天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥？”因而也可以說：“離卻我的靈明”之“觀解”及其對價值與意義的賦予，“便沒有天地鬼神萬物了”。

這樣一來，無論是程朱理學還是陸王心學，無論其是否具有強烈的實踐特色，其認知方式之形成也就都存在着一個“觀解”的基礎；即使陸王心學更重視道德良知之人倫落實，並且也具有更強的道德實踐要求，其實也都是在“觀解”的基礎上實現的。雖然“觀解”本身並不代表其心學的究極指向，但其“行爲宇宙”與“知識宇宙”的意義畢竟是由主體之“觀解”來賦予的，也是在“觀解”的基礎上成立的。因而，這個“觀解”的基礎，恰恰也就構成了從伏羲之“仰觀”“俯察”到神農之“噬嗑”“體味”，以及從程朱理學到陸王心學的共通性，自然也可以說是中國文化的一種共同特徵。

四　對“觀解理性”反省的意義

本來，牟宗三之所以提出“存在之理”，確實是包含着對程朱理學的天理觀念及其格物致知說之某種批評意涵的，而其對陸王尤其是陽明心學之“行爲宇宙”與“知識宇宙”的闡釋則包含着一定的解釋與表彰蘊涵。不過，經過以上分析，筆者卻發現，無論是陸王心學的“行爲宇宙”與“知識宇宙”，還是程朱“淨潔空闊”的天理世界，以及作爲其格物致知之指向的“超越的所以然”，居然都建立在主體性精神及其對世界之“觀解”的基礎上。在這一背景下，不僅陸王心學之“行爲宇宙”本身無關於科學知識的形成，就是以往被人們直接等同於科學認知思想的程朱理學之格物致知說，也就都存在着再分析的必要了。

說陸王尤其是陽明心學的世界是一種“行爲宇宙”，其本身無關於科學知識的形成是比較容易理解的；因爲，陽明在其著名的“拔本塞源論”中就明確強調的“學校之中，惟以成德爲事……而知識技能非所與論也”①，也就完全可以證明這一點。心學的這一指向，也同樣表現在陽明的其他表達中。比如，他明確指出：“聖人無所不知，衹是知個天理；無所不能，衹是能個天理。聖人本體明白，故事事知個天理所在，便去盡個天理。不是本體明後，卻於天下事物都便知得，便做得來也。天下事物，如名物度數、草木鳥獸之類，不勝其煩。聖人須是本體明瞭，亦何緣能盡知得？但不必知的，聖人自不消求知；其所當知的，聖人自能問人。”②把“名物度數、草木鳥獸”之類的知識通過“問人”來解決，說明這些知識原本就不在其關注的範圍。所以，凡此所論都說明，陽明心學確實無關於科學知識的形成與發展；對牟宗三來說，他也正是爲了闡發陸王心學的現代意義與現代價值，纔專門提出所謂“良知坎陷說”的。

關於良知本身無關於科學知識以及其衹有經過一番“自我坎陷”纔能發展出科學知識這一點，不僅牟宗三論之甚詳，而且筆者在有關宋明理學的專書中也有所討論。筆者的基本觀點是，良知基本上屬於道德理性或價值理性的範圍。就其基本屬性而言，也是超越於不含有價值色彩的科學認知理性的。因而，牟宗三所謂的“良知坎陷說”，就是要將原本超越於科學認知理性的道德良知之“勢能”，通過“自我坎陷”的方式，轉化爲可以促進科學認知理性發展的“動能”。實際上，這也就是將體現超越追求精神的價值理性，“自我坎陷”爲可以促進科學發展的認知理性。因爲，中國傳統文化所一貫高揚的就是以道德良知爲代表的價值理性，而源自西方文化的科學精神包括其認知理性則屬於中國傳統文化的“短板”，也是中國現代化追求所亟待解決的“利

①②〔明〕王守仁：“語錄”（二）（三），《王陽明全集》，第54—55、97頁。

器”。因而，所謂“良知坎陷說”，就是要將中國傳統文化中作爲價值理性的道德良知，置換爲中國現代化追求所急需的科學認知理性。[①]這既是牟宗三立足於傳統文化對中國現代化道路的探索，也是對中國傳統文化推陳出新的嘗試。

關於牟宗三的這一探索，雖然人們有各種不同的評價，但對其這一探索方向的基本肯定卻是毫無疑義的；至於各種批評、商榷之論，比較表層的看法在於質疑其“良知坎陷說”的現實可能性；而較爲深入一些的看法則在於懷疑所謂科學、民主這些西方現代價值是否需要以道德良知爲精神動力。不過，在筆者看來，最根本的一點也許還在於，構成程朱“存在之理”之基礎的“觀解理性”不僅代表着其“存在之理”所以形成的基礎，而且也是陸王心學“行爲宇宙”與“知識宇宙”所以統一的基礎。這樣一來，構成中國科學精神發育、成長之母體的“觀解理性”本身就是需要再反省的。前面提到對牟宗三“良知坎陷說”的各種質疑、商榷之論，實際上也都是從“觀解”的角度出發的。

讓我們先從“存在之理”說起。程朱“存在之理”對學界最大的誤導就在於其“更求所以然”的指向，所以，自西學東漸以來，中國士人無不以程朱的格物致知說來類比西方的科學認知之學；而北京大學則自1915年起就開設“格致門”……直到1949年前，所有的中學都將物理、化學包括生物之類的課程概稱爲“格致課”。這說明，國人確實是以程朱的格物致知說來指代西方的科學認知之學的。但程朱的格物窮理是否足以代表西方的科學認知之學呢？僅從作爲其根本出發點的天理來看，天理本身無疑屬於道德理性；而其所謂“淨潔空闊”的規定本身也表明其自身之純粹的形上本體性質。至於作爲格物窮理之指向的“超越的所以然”，其實又從“觀解”的角度“逼顯”了宋明理學的這一性質，這就是一種超越的本體追求精神，且仍然屬於指向道德實踐的價值理性。這樣看來，作爲程朱理學格物窮理之指向的“存在之理”並不能簡單等同於科學認知之理。至於陽明心學之“行爲宇宙”與“知識宇宙”，包括陸象山（1139—1193）所謂的“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”[②]，也就更典型地表現着其“宇宙”在形成上之主體觀照的色彩。所以說，“觀解理性”以及其觀照性認知，也就構成了宋明理學程朱陸王的一個共同特徵。

但二者也有區別。其區別主要表現在兩個方面：其一，儘管程朱的格物窮理仍屬於觀解性認知，但程朱起碼還承認客觀宇宙，承認對天地萬物的認知就是即物窮理以“更求其所以然”，這就使其帶有一定的客觀“求知”的樣相；而對陸王心學來講，從陸象山的“萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理”[③]到王陽明的“天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了”，則明確顯現出其所謂天地萬物不過是主體觀照與價值賦予的產物。就此而言，陸王心學確實更典型地表現着其天地萬物之主體觀照與價值賦予的色彩。其二，雖然陸王心學屬於典型的“觀解理性”，但其“觀解”總是立足於人倫道德而言的，並不直接涉足自然；即使有所涉及，其“觀解”也總是從人倫出發以對自然形成某種道德與價值的“觀照”；因而，這種表現不過是更典型地表現了其主體道德實踐的精神及其對自然之觀照性的解讀，從而使整個宇宙之天地萬物都著上了道德與價值的色彩而已，反倒是程朱建立在主客之辨基礎上的格物窮理之學更具有一種客觀求知的樣相。因而，程朱理學不僅承認客觀的天地萬物，而且還以天地萬物生化發展的“生生之德”作爲其格物致知指向的“存在之理”所以形成的前提。這就使程朱理學更帶有客觀色彩（在基本認可並採取程朱立場的基礎上，人們不僅會覺得程朱理學更合理，而且似乎也更符合人們的生活經驗）。正因爲這一原因，所以陸王心學除了“唯我論”與“極端唯心論”之外幾乎別無選擇，而程朱理學則在數百年間一直充當着接引西方科學認知精神之橋樑的作用。但同

① 關於牟宗三“良知坎陷說”之從“勢能”到“動能”的轉化，以及牟宗三對中國傳統文化推陳出新探討的評價，參見丁爲祥：《學術性格與思想譜系——朱子的哲學視野與20世紀的朱子學》（北京：人民出版社，2012），第691頁。

② “陸九淵年譜”，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980），第483頁。

③ 陸九淵：“語錄（上）”，《陸九淵集》，第423頁。

樣因爲這一原因，人們在對西方科學認知之學的理解上也就更傾向於以程朱理學之格物致知說來理解。

實際上，如果就對西方科學認知精神的理解而言，陸王心學固然暫可不論，僅從人們對西方科學認知精神的準確理解來看，其最大的誤解反而是由程朱的格物致知之學所引發的。比如，對每一個曾經接受教育的文化人而言，所謂讀書，從過去的“書中自有黃金屋”到今天的“爲了改變自己命運而讀書”，所有的讀書學習都有一種目的理性貫注其中。如果將讀書學習看作是一種客觀的求知活動，那麽這就像是爲了自覺地貫徹天理而必須即物而窮其理一樣，是出發於某種價值理性或者說是在價值理性推動與觀照下的認知活動。當然，讀書學習作爲學生掌握服務於社會的基本技能，從而也是自己取得某種社會身份的資格這一點，還是非常必要的。但是在中國，這卻是一種極爲普遍的現象；而這種現象，恰恰就使讀書學習包括成人社會的科學研究，就成爲一種爲了達到一定目的之手段（俗稱“敲門磚”）了，卻並不是出自個體人生的研究興趣。不過，這種現象也並不完全是由格物致知之學所引發；自從有了經學與選拔制度，這種現象就一併形成了。作爲一種源遠流長的社會現象，程朱理學非但沒有改變這種現象，反而使其擁有了一個更爲高尚的目標，這就是“做新民”，或者說是爲帝王師。因而，一旦達到了自己的人生目標，則所謂的讀書學習也就可以像“敲門磚”一樣扔掉了。雖然人類可能永遠都無法擺脫這種追求人生技能包括改變人生現狀的學習，但完全將讀書學習包括科學研究視爲達到人生目的之手段的方式，卻從根本上就不符合科學認知精神。因爲，科學認知精神必須出自個體人生之純粹求真的興趣，而不是爲了某種“目的”從而將這種求真精神作爲達到目的之手段。

程朱格物致知之學更爲深重的影響，還表現在人們對科學研究或科學發現的評價中。就科學認知而言，它不過是一種“求真”活動；作爲一種人生追求，它也完全可以出自個體的人生興趣。因而，作爲對科學研究或科學發現的報道、介紹與評價，也就衹能站在科學的立場從科學的角度進行，而不應當加進各種人爲的價值理性期盼的因素，更不應當從某種人爲的期盼出發以對科學研究的成果進行任意拔高式的詮釋與闡發。但在人們的日常生活中，所有的科學成果包括各種科學發現，卻都被人爲地加以價值理性的期盼與詮釋。看起來，這似乎是將科學研究與科學發現運用於人類生活或造福於人類生活，實際上，卻往往由於人爲的價值理性期盼反而衝破了科學的底綫，從而使科學研究成爲一種由人之善意的期盼而加以包裝，從而也就成爲一種人爲的自我鼓吹活動了。這就不僅違背了科學研究之“求真”的底綫，而且也將人爲的期盼變成了一種科學研究活動之不可或缺的“外包裝”，進而又催生了各種群體效仿性的“過度包裝”。對於本質上作爲“求真”活動的科學研究而言，這就造成了一種莫大的傷害，甚至也可以說是以各種人爲的價值理性期盼對於科學研究活動的“包裝”或“裹挾”。

所有這些現象，不僅程朱理學與陸王心學難辭其咎，就是牟宗三的“良知坎陷說”也難以完全脫離干係。因爲，從程朱理學到陸王心學包括牟宗三的“良知坎陷說”，都是建立在源於主體性精神之“觀解理性”的基礎上。當伏羲對“天象”“地法”抱着一種觀照的心態，並以“觀解”的方式進行“仰觀”“俯察”性認知時，難免就會走向這一方向。當然，伏羲時代所面臨的問題，首先在於族群的生存壓力，因而不得不採取這種“觀解”，並以如何能夠爲“我”所用的方式來面對天下的萬事萬物；至於神農的“嘗百草”也依然如此，不過更進一步而已，甚至更爲現實、更爲功利。當然，如果說伏羲、神農首先所要面對的是人的生存問題，因而完全可以免責，那麽，作爲“近世”思想大家的程、朱、陸、王，並沒有形成一種以“求真”爲指向的思想傳統，卻不能不讓人慨歎再三。所以，所謂“李約瑟難題”，與其說是一個時代問題，不如說首先是一個文化問題，是一個文化的性格與發展方向問題。

當然，沒有哪一種文化能夠囊括人類文化的全部優點，而發現自家文化傳統的缺陷或“短板”也並不是要徹底拋棄自己的傳統，而是可以自覺地對自家的傳統進行改造性的提升。正是在

這個意義上，牟宗三的“良知坎陷說”纔提出了一個重大的問題：對於素來缺乏科學認知精神的中國傳統文化而言，必須以良知之“自我坎陷”的方式來培育、發展中國的科學認知精神。牟宗三甚至還以所謂“入虎穴得虎子之本領”①，來比喻發展科學認知精神對於中國傳統文化及其現代化追求之亟待與迫切。就此而言，其“良知坎陷說”完全是一種積極正面的主張。②但是，牟宗三畢竟沒有看到與程朱“存在之理”相對應的陸王心學之“行爲宇宙”也同樣建立在“觀解理性”的基礎上，其差別也一如伏羲之與神農的差別，而且也同樣是以主體性精神之觀照性解讀來打量並安排這個世界的；衹要是在這種觀照性解讀的基礎上，那麽除了培養各種帶有或揠苗助長、或價值期盼、或群衆助威的運動性推動或思潮性“包裝”的“科學”外，是無法培養出真正的科學認知精神的。所以，牟宗三對以“存在之理”爲代表的中國傳統文化之反省固然重要，但他畢竟沒有看到構成伏羲、神農以及從程朱理學到陸王心學之共同的“觀解”基礎；而如果不能突破主體性精神所必然衍生的“觀解理性”及其認知方式，那麽科學認知精神的傳統是培養不起來的。

爲什麽從伏羲到神農、從程朱到陸王這反差極大的兩系居然全都沒有突破由“觀解”所形成的主體性精神及其觀照性解讀的認知方式呢？原因在於，雖然中國傳統文化所突出的是一種主體性精神，但這種主體性精神並不是從主客對待的角度形成的，而是建立在“天人合一”“體用不二”基礎上的，因而這樣的主體性精神無疑帶有一定的超越性與絕對性（無論是從“天”的角度還是從“體”的角度看都莫不如此），並具有“與物無對”③的性質。這既是其能夠觀照天地萬物的原因，也是其能夠思參造化的原因，同時也是其“觀解理性”的心態與進路所以形成的根本原因。也就是說，正是這種認知進路與認知方式，就從根本上決定了中國文化不同於建立在承認“他者”基礎上的主客對待性思維。從主客對待性思維出發，自然就會形成“觀察”“實驗”以及在此基礎上“解剖”“再造”的“形構之理”；而中國傳統“與我無對”的主體性精神則往往會以“夫我則不暇”的心態來處置這種主客對立的格局，因而也就無法形成在承認“他者”基礎上的對象理性與對象認知方式。

但是，牟宗三揭示程朱“存在之理”不同於作爲對象認知之產物的“形構之理”則是非常重要的。因爲它畢竟開啓了對傳統文化深度反省之先河；同時，又立足於傳統的道德良知，並通過“自我坎陷”的方式以探索中國科學認知精神的培養之路。就此而言，牟宗三不僅是中國傳統文化精神的繼承者，同時也是傳統文化之缺陷與不足的先行反思者。二十多年前，當筆者研讀牟宗三的《心體與性體》時，就對其“存在之理”與“形構之理”之區別的劃分驚歎不已，認爲其“對於中國文化先天不足的認識，對於中西文化融合方向的探討，都具有非常重要的作用”④。感謝時代的因緣，使筆者不得不回味牟宗三在半個多世紀以前對中國傳統文化的反思與檢討，也不得不沿着他的方向而提出自己的一點思考。

① 牟宗三：“從陸象山到劉蕺山”，《牟宗三先生全集》，第8冊，第207頁。
② 丁爲祥：《學術性格與思想譜系——朱子的哲學視野與20世紀的朱子學》，第668—683頁。
③ 〔明〕王守仁：“語錄（三）”，《王陽明全集》，第104頁。
④ 丁爲祥：《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》（北京：人民出版社，2000），第244頁註。