牟宗三“良知坎陷说”新论

 张学智

牟宗三提出“良知坎陷”说已近七十年了。期间赞同、质疑者皆有，而质疑者尤多，其中的原因出自各个方面，最重要的，我认为由不能正确、深刻了解良知之本义而来。“良知”二字王阳明说之既多，后人的理解亦含义多端；牟宗三此说吸收王阳明思想相当多，又能结合新的时代条件加以阐释发挥，所以良知坎陷说包含许多精义。但五四以来在理智一元论的主导下形成的先入之见牢不可破，遂对良知能否坎陷，假如其能坎陷能“坎陷”出什么符合现代社会的内容，皆抱怀疑态度。本文认为，若能对王阳明的良知学说、对牟宗三此说的义理根据与立说苦心做同情的、深入的理解，良知坎陷说是能得到新的、合理的解释的。

一、王阳明“大良知”的启示

良知有何种包含，实为解决此问题的关键。王阳明的良知，前人多根据《传习录》，理解为天赋的道德意识。就良知的基本包含来说，这自然不错，因为王阳明的良知定义就以 “见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此就是良知，不假外求” 为最基本内容。但王阳明也说过：“我此良知之学从百死千难中得来，不是容易到此”，这百死千难得到的良知，不能仅仅是道德意识。道德意识是质的不是量的，它的纯净度是它与生俱来的本体所保证的。所以王阳明屡屡说良知就是明德，此明德只有遮隔与否，没有量的增加。 王阳明的良知，是在天赋道德意识之上对精神各种含蕴的增加。所以王阳明的良知是“大”良知，大良知是在道德意识基础上精神活动的种种构成因素的协调、整合。大良知是“精神”或说“心体”的代名词。它由道德意识、理性、意志、情感、直觉等精神活动的因素构成。本来人的精神活动是一个整体，掌管精神活动的身体器官也只有一个。但人出于精细了知的需要，对浑全的“精神”分门别类地进行研究，也是必要的。综观王阳明一生，他的致良知是双向的，即由内而外和由外而内。由内到外即将自已本有的良知推致于具体事为中，使良知含具的道德理性规正做事的动机，具体意念皆在良知的范导之下，这就是王阳明所说的：“所谓致知格物者，致吾心良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也；致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。”[[1]](#footnote-1)由外到内是在实践行为中，以上所说的精神活动诸因素被逼出来，并且互相激发，互相协调，互相辅助。如意志的坚毅、理性的明澈、情感的真纯、直觉的敏锐等。这些因素都收摄于良知之内，在实际行为中互相影响，共同实现浑一的精神活动的目的。

这是每一个理智健全的人精神活动的实际情况。王阳明作为一个杰出的思想家的特出之处在于他看到了浑全的精神活动中主与次、指导与被指导的差别，他要在其中立一个价值等次，将道德这一可以范导人的行为的原理、法则视为最高，其余的在价值上不能与之比肩，处在低位层次。王阳明的哲学，就是以道德理性为统领，知识理性为辅翼，既有方向性的、指导的因素，又有实际认知层面的辅从的、被范导的因素的全副理论。王阳明哲学，是牟宗三“良知坎陷说”的重要来源。

牟宗三对良知的德与知的关系论之甚早，在早年的《王阳明致良知教》中即已点出：“每一致良知行为自身有一双重性，一是天心天理所决定断制之行为系统，一是天心自己决定坎陷其自己所转化之了别心所成之知识系统。此二者在每一致良知之行为中是凝一的。”[[2]](#footnote-2)这是符合王阳明“不离日用常行内，直造先天未画前”的一贯思想的，也是对孔子“下学而上达”的遵从。他并且引同调唐君毅的相关见解为自己的这一理论做说明：“仁义礼智或其他道德规律之为普遍，皆在其只规定吾人之存心，而不规定吾人在当机之如何表现吾人存心之道德行为方式。……而吾人既有仁义礼智之心，能以仁义礼智存心，吾人自能当机而知所当为并择其所当为。此即为吾人之良知。”[[3]](#footnote-3)在《政道与治道》中论道德理性与知识理性的关系时此意说得尤为明显：“诚心求知这一行为却必然为道德理性所要求、所意欲。既要求此行为，而若落下来真地去做此行为，则从‘主体活动之能’方面说，却必须转为‘观解理性’（理论理性），即由动态的成德之道德理性转为静态的成知识之观解理性。这一步转，我们可以说是道德理性之自我坎陷（自我否定）：经此坎陷，从动态转为静态，从无对转为有对，从践履上的直贯转为理解上的横列。”[[4]](#footnote-4)在这几段经典的疏论中，我们可以清楚知道：第一，是决定方向的、浑全的、直贯的、动态的道德理性，转为具体创设的、分立的、横摄的、静态的知识理性。前者就着实践理性的规范、调谐、指示方向诸义说，它所用的思维方法是直觉的，它的来源是“维天之命，於穆不己”所表现的道之全体的健动不息、创生不已、活泼有生气，和《中庸》的“大德敦化”，它给人以创造力的启示和万物互相联系、互相作用的动的流行之感。后者则来源于人天生具备的理性认知能力，它的性质是明晰的、符合逻辑的、主客二分的、有架构的。可以说即《中庸》之“小德川流”。二者从来源、性质、功能诸方面说皆不同。

第二，所谓良知坎陷，是良知本身的要求，是同时具备的二种认知方式、二种心灵内涵的转换。人的头脑、心灵、精神本体只有一个，这一个精神本体的各个构成因素是它在不同应用场域的表现。康德三大《批判》对纯粹理性、实践理性、审美判断力的批导，是对此精神本体分门别类的研究。精神本体是同一的，它的表现是多样的；精神本体是本原的、自然的，人对它的研究是后起的、人为的。人为的就是可变的，门目就是可增减的。如对非理性的研究就可以补充这三大门类。而门类是可以转换的，转换的内容是精神本身内含的、包蕴的，不是外加的。

第三，这就逻辑地决定，精神在某一特定时刻的指向是单一的、不并行的。比如当理论理性正在施行时，不能同时实践理性也在施行。所谓施行，是为主体所觉知，不包括背后的黑箱状态的精神活动的机理和表征。比如正在计算时，不能同时在发怒；或正被美的景象陶醉得忘怀一切时，心里却同时有知觉到恶所带来的羞恥感。如果你因为算不出一道数学题而恼恨时，算的过程和恼恨的被觉知一定是非同时的。所以坎陷是一定会发生的。牟宗三先生论坎陷的动力，强调坎陷是自我否定，自我就有否定的意愿，这个意愿是转出自已的对立面，这就有黑格尔正题的自我否定即反题的意思。此点学界已有论述。坎陷的动力出于自身，坎陷出的内容不是从另一个实体中得到的，所以坎陷就是本身有的内容的自我调整。

第四，就王阳明来说，以上良知内蕴的各种精神要素不是同时呈现的，但是可以转换的。所谓转换，不是此一变为另一，而是此一让开一步，让不能同时而在的另一走向前台。此一、另一皆是这统一的良知的包含。在王阳明的良知中，道德理性是根本的、基础的，是占上位的精神要素，其余是辅从的，是在道德理性统领下对它的填充、丰富。所以坎陷不是平列的二种要素的转换，而是从高位的良知下落、退隐、自我否定而来。如学者所已指出的，牟宗三此义受佛教“一心开二门”思想影响很大。但从文字上说，一心开二门，此二门是一心之闪回，一心之转换，并无本体从高处下落因而否定自己，让本自包含的其他因素显出之义。“一心开二门”给予牟宗三的主要是真如门与生灭门、价值性现象与实在性现象的差别、不共时之义，二者并无高低之分。虽然佛教修习的目标是实现价值性的成佛，涅槃境界与生灭不已之万法似有高低之不同，但从现象着眼，二者并无高低。学者也有以黑格尔的正反合解说坎陷的动力和根源的，因为黑格尔的对立面的互相包含与斗争决定了正题必然否定自身而为反题。以黑格尔以上思想说明牟宗三的良知坎陷的动力是可以的，因为作为正题的良知转换为作为反题的其他因素，其动力在良知自身。并且转换出的反题是自己的对立面，正题与反题仍是平列的，没有价值上的高下之分。但牟宗三有价值上的高下之分的思想实是他的良知坎陷说的关键，没有此义就没有坎陷说。

使牟宗三有“坎陷”思想的，实是康德的实践理性优于理论理性的思想，和王阳明的道德性高于知识性的思想。有高下才有所谓坎陷。坎陷不是并列的二种要素的平行转换，而是一种从高位向下位的有意识的跌落，由跌落而开显，没有跌落就不能开显，所以这个跌落是必然的。

牟宗三的良知坎陷，即占优先、基础、本质地位的道德理性否定自己，从高处跌落下来，退让一步，让本已包含的知识理性开显出来。在王阳明，道德理性不仅仅是“见孺子入井必有怵惕恻隐之心”的道德意识，更有意志和情感的因素在内。“良知只是个是非之心，是非只是个好恶，只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变”（《传习录》下）说的就是意志。良知是判断是非的根据，但此根据归根结底即能否见善即好、见恶即恶的意志。意志是否纯洁和坚定是最要紧的。好善恶恶是知善知恶的基础，知善知恶本身就包含知道善必好恶必恶这一意识。“打铁还要自身硬”。由反复锤炼得到的意志的纯洁与坚定，是“百死千难”的经历所得到的最重要收获之一。在王阳明这里它指向的是好善恶恶，涉及的是对道德理性本身的守护，仍然属于道德理性之事，它是道德意识之呈露与纯洁之、强固之、守护之的意志融会的结果。也就是说，意志因素是良知必然包含的，是良知题中应有之义。

情感也是王阳明的良知观念所内蕴的。“四端”特别是其中的恻隐之心，既是道德意识也是道德情感。因为它是一种现象学的呈现，不是分析而出的背后的本质。就现象本身着眼，从它是对性体的自动呈现，就它是对性体的觉知而言，它是一种意识。王阳明多次提到，“良知是天理之昭明灵觉”，“良知是理之灵处”；他对良知的描述有“虚灵不昧，众理具而万事出。心外无理，心外无事”，都提到良知的虚灵明觉。良知是灵动的心体，故“良知越思越精明”。从内容上说，它是天理，“天地之大德曰生”所包含的天的生意，天的创造精神，天的充沛的生命力，都通过性体直贯于心落实为良知的基本内涵：仁爱之心。此是由天顺承而下，天、性、心一以贯之。由心的反向上达则是“尽心则知性，知性则知天”。即心即性，对此内容的觉知、呈现，即一种意识，它的内容是天道天理本身。它的作用是把道德理性表现为心的意识从而为人所觉知，心体流行即是天理流行。它属于道德理性当身，对人的道德生活直接起到规约、范导的作用。这种规约、范导不是通过逻辑推理得到的，而是一种直接呈现，一种觉知。如果析取地分别说，它是浑一的良知的一个方面；如果本体当身地说，它就是浑一的良知本身。良知坎陷时，它也作为高位的良知被自我否定而退至幕后，被坎陷出的理论理性因此也不具备内容直接呈现的方式。

从它是一种由内容的体验、觉知随之产生的依从与否的感觉说，它是情感。良知在王阳明这里是一种情感，是一种对善的内容的依恋和归向的态度。中国传统有“七情”之说，即喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲；也有“四端”之说，即恻隐、羞恶、辞让、是非。朱熹继承张载，主张“心统性情”，性是体，情是用；性是形而上的理，情属形而下的气。良知是性也是情，因为王阳明对性与情本来不作清楚区分，体直接表现为用，形而下即形而上者。就四端说，良知是情，此情是对天理、性体的直接依从与归向。就七情说，良知不是七情，但良知也不能离开七情。王阳明说：“乐是心之本体，虽不同于七情之乐，而亦不外于七情之乐。虽则圣贤别有真乐，而亦常人之所同有。”（《传习录》中）良知是性体对七情的导向及态度，换句话说，良知是将七情的内容导向本体之正的一种自觉功能，同时也是七情归向本体而有的一种欣慰、自慊。良知自动自觉地将七情规正为本体，同时享受这规正所带来的心理愉悦。说良知本身是乐，这个乐代表本体之正，不乐不符合良知。具体的乐则是因与本体之乐为一而有的现实情感。体用一源，即用见体，良知亦不能离开七情而别有施用之地。王阳明说：“喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲谓之七情，七者俱是人心合有的，但要认得良知明白。……七情顺其自然之流行，皆是良知之用，不可分别善恶，但不可有所着。七情有着，俱谓之欲，俱为良知之蔽。然才有着时，良知亦自会觉，觉即蔽去，复其体矣。”（《传习录》下）在良知作为七情的规正者时，它同时是作为情出现的。这种情代表性体本身，仍是道德理性的一种要素内在于其自身之中。

可以看出，王阳明的良知，是意志、情感、理性、直觉诸因素的统会融合。这种融合是自然的、必然的，此即王阳明所说：“真知只是一个，随他发见流行处，当下具足，更无去来，不须假借。然其发见流行处，却自有轻重厚薄，毫发不容增减者，所谓天然自有之中也。此良知之妙用，所以无方体，无穷尽，语大天下莫能载，语小天下莫能破者也。”（《传习录》下）因为它是统合的，是作用于人的精神方向的，所以可用牟宗三所谓“理性之运用表现”来看它。而它必须坎陷自己，才能转为“理性的架构表现”，在具体行为中起作用。而“坎陷”是道德理性内诸因素的转换，不是从外面加入的，是此浑融的整体中处于价值上的高位层次的因素主动地退开，让做具体事所用的架构性理性敷施发用。用《中庸》的话说，即由“大德敦化”转为“小德川流”。此义本王阳明良知说题中本有之义。牟宗三将它特别提揭出来，参之以西方哲学如康德、黑格尔的义理，是大有深意的。他的用意在一方面通过比较参证说明中西哲学中有共通的义理，中国人不必妄自菲薄；而中国的长于浑融的、体验的、即体而用的思想方法，通过引入西方哲学可得他山之石之攻错而更加精细、更加有分析论证的说服力。更重要的是，引入中国传统所没有的科学、民主政治等，补足中国当下的社会需要，可以使中国文化、社会更加健全，更加有改造当下、适应未来的生命力。

二、历史理性与价值意识

牟宗三有着纵横二个方面的宽广眼界和深厚学养。横的方面，指他的逻辑分析和架构能力；纵的方面，指他深切的历史文化意识和由历史文化沉积而成的价值内容。这二个方面是他的坎陷说的二大支柱。上述第一部分，可以说主要就它横的方面说。就纵的方面说，牟宗三在对先秦儒、道、墨、法、名、阴阳各家及此后的两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学的精深研究中，把握住了中国哲学的特质，这就是中国哲学突出的主体精神。而在中国哲学的主干儒家这里，主体精神又表现为内在道德性。由于特重内在道德性，中国哲学充量发展的是以上所说的“理性的运用表现”，即内圣之学，外王是内圣之学的推出和延展。在道德基底之上的重境界、重体悟，是广义伦理学的，由此构成的形上学体系是“道德的形上学”。这套系统中，逻辑学和知识论不发达，客观的、分解的本体论与宇宙论不发达，也没有从中发展出西方近代的自然科学系统。牟宗三承认由西方文化中发展出的诸优长之处，但他并不鄙薄、轻视中国文化，他希望在保住中国哲学的仁智双彰，德慧并行，由正德带出利用厚生，注重解决实际问题，即内在即超越，以德性的全幅来收摄知识诸特点的基础上，开出对列之局，容纳西方文化诸长处。

在中国思想文化中，牟宗三特别重视的是中国历史文化的悠久广大所具有的积淀与厚重感，这是坎陷的基础。若一个无历史的、单薄的、一眼见底的文化，怎能从中开发出具有普遍意义和较为广泛应用场域的文化要素？牟宗三对中国文化有自豪感，也有因缺乏理性的架构表现因而在科学与民主政治方面落后于西方而有的虚欠感，因此有挽救和纠补文化缺憾的时代悲情。因有时代悲情而有坎陷的要求。这不同于平面的横向的直接拿来、直接应用。直接拿来应用就没有坎陷，没有坎陷就放弃了道德优位意识，同时也就弃置了传统，也就将道德的导正、运用表现所包含的丰富内容一起抛弃。牟宗三在谈到划开道德的指导作用，只用单面的民主政治时曾说到：“人只吃现成饭，忘掉前人的奋斗，始只停在观解理性上，囿于政治学教授的立场，遂只割截地把自由下散而为诸权利，并以为一上通着讲，便是抽象的玄虚，形而上学的无谓的争论。这还不算，并以为一通着道德理性、人的自觉讲，便成为泛道德主义，有助于极权，这都是在割截下只知此面不知彼面为何事的偏面联想，遂有此一往笼统抹杀之论。此也是孔子所说的‘好知不好学，其失也荡’。泛道德主义固然不对，但此种‘荡’却亦流入泛政治主义之一型而不自觉。”[[5]](#footnote-5)牟宗三是想用历史的厚度，历史中蕴含的多方面丰富性，立体地呈现诸架构表现与道德理性的必然关联，纠治非历史的平面的结构主义方法论。

历史的丰富蕴含和广阔延展、积淀在牟宗三这里，可用庄子的“参万岁而一成纯”来解释。历史不只是历史事件的堆积，过往人物的活剧，也是价值沉淀、历史理性的呈现。历史是有方向的，它不是如虚无主义所说，是人物、事件的盲目堆积，而是各个历史时期所具有的各种力量角斗、争衡的结果，最后呈现出来的，是较为符合人的价值方向、符合人的期待和向往的结果。历史有很多曲折、偶然，甚至是倒退，但从一个较长的历史时段看，它总是向着较为符合多数人意愿的方向趋进。每一个历史时期都淘洗掉不符合真善美目标的东西，留下此时期的个别的善。每个历史时期留下的短暂的、个别的善汇成和融合、造就的是普遍的善。这就是“参万岁而一成纯”。“参万岁”者，就历史的长时段综而计之，“一成纯”者，具体的善、个别的善在历史的行进中被历史理性本身综合、概括成一个符合多数人价值方向的趋势和目标。这里有很强的黑格尔“理性的狡狯”的意思。但历史积淀、整合形成的价值的力量是不可否认的，有现实力量的。

这一点对牟宗三的思想是有影响的。牟宗三认为，真善美是人的普遍价值、一般要求，则真善美在某一具体历史情境下就有其合于当时趋势的具体要求，在中国历史发展至清末以来西方文化大量输入并深刻影响中国人的思维方法、政治观念时，此时的普遍要求是科学与民主政治，这是历史理性的选择，不是个人的突发奇想和偶然要求。牟宗三就“科学”说道：“凡真善美皆为道德理性所要求，所意欲。科学代表知识，也是‘真’之一种。道德理性虽曰实践理性，意在指导吾人之行为，其直接作用在成圣贤人格，然诚心求知是一种行为，故亦当为道德理性所要求、所决定。”[[6]](#footnote-6)这是说科学是真善美在当世的内在要求，自然趋势，故为道德理性所要求。他又论民主政治：“科学还是知识方面的事，至于民主政治则是属于客观实践方面的，其与道德理性的关系当更显明。盖民主政体之出现是人在政治生活方面自觉地决定其方向，即由此线索，我们可以把它联系于道德理性上。”[[7]](#footnote-7)这是说民主政治相较于科学，更是真善美在当世的内在要求，自然趋势，故更与道德理性有直接关联。牟宗三在多处明确提到，科学与民主政治是历史理性所决定的当世最高价值，它是道德理性的内在要求，但它的实现却须经由一步转，即良知坎陷来实现。他在讲到科学与民主政治时分别地提到它们须由坎陷而出，他说：“惟此政体既是属于客观实践方面的一个客观的架子，则自不是道德理性之作用表现所能尽。内在于此政体本身上说，它是理性之架构表现，而此理性也顿时失去其人格中德性之意义，即具体地说的实践理性之意义，而转为非道德意义的观解理性。观解理性之架构表现与此政体直接相对应。但此政体本身之全部却为道德理性所要求，或者说，此政体之出现就是一个最高的或最大的道德价值之实现。此即表示欲实现此价值，道德理性不能不自其作用表现之形态中自我坎陷，让开一步，而转为观解理性之架构表现。”[[8]](#footnote-8)

此中须得注意而牟宗三也再三致意的是，坎陷而出的是观解理性，是“理性的架构表现”，不是直接坎陷出科学与民主政治之内容。内圣自然连带着外王，外王不能离开内圣，这是孔子的“修己以安人”，《尚书》的从正德中开出利用厚生，前人讲的多是由内圣直接开出外王，而牟宗三是“曲通”，曲通须经由一个理性方式上的转变，由道德理性转为观解理性，才有科学与民主政治的实现，因为后者用的理性方式是架构式的、观解式的。牟宗三的着眼点主要在此，他论证的重点也在此，至于科学与民主政治则是众人在此价值现念的指导下共同奋斗的结果，是一套具有“理性的架构表现”品性的制度、设施建构，不是哪一个人仅就理论可以凭空实现的。他在回答某些人曲解良知坎陷时也说，他本人不是如来佛，世间思想与制度可以凭空变出。牟宗三屡次正言告诫，想直接坎陷出民主制度与科学思维的人，是懒汉思想，等着吃现成饭，放弃了自已的责任与义务，同时也厚诬古人，无视无数杰烈先驱为实现科学与民主政治而作的流血与奋斗。

良知坎陷说是基于纵的历史文化沉积而作的一个理论创设，它是立体的，纵贯的，不是分析哲学的纯逻辑推理，不是结构主义的外在结构分析，不是科学主义的非价值的一元判断与论证，因此它不合某些只知“现代性”的直线式思维的唯科学论的人的脾胃。特别是在上世纪六七十年代科学神话表现强劲、科学一元论如日中天，国人对自已的文化失去信心，一切以欧美马首是瞻，中华文化被贬得一钱不值，民族文化危机深重之时，牟宗三出于时代的悲情而做的这套理论创设，是出于整体的制度设计的考量而作出的，目的在告诫世人，要立足于自己的文化传统，同时吸收一切域外文化为我所用，鼓励国人自做主宰，自用思想，为破此困局积极建树。牟宗三是自觉地做此实践功夫的。他的坎陷论提出甚早，他后来的一系列著作，都可以看作具体的分解性的努力。如疏解先秦名学的《名家与荀子》，疏解魏晋玄学的《才性与玄理》，疏解佛学的《佛性与般若》，疏解宋明理学的《心体与性体》、《从陆象山到刘蕺山》，承续明末三大儒顾、黄、王的政治意识而有的“新外王三书”，疏解中国和西方学术以资对照比观的《智的直觉与中国哲学》、《现象与物自身》，融会孟子与康德思想而有的《圆善论》，甚至以一人之力翻译康德三大《批判》等，目的皆在揭示中国思想文化的优秀方面，中国文化发展历程的内在理则，比较中西哲学各自的特点而彰显双方的短长。在他眼里，只有自已的文化足够强大、足够丰富才能做坎陷的本体，才有创设坎陷理论的本钱。一个没有历史文化根基的民族，只有引入、倾销、全盘拿来的资格。而具有深厚文化蕴藏的中国，国人讲全盘西化是可悲的、可恥的，这就是牟宗三的凛凛风骨。把自家的家底亮出来，把其中的美盛之处和瑕疵都讲出来，和世人盛称的完美的文化作比较，扬长避短，这是牟宗三的切实用意。他早年即有《周易的自然哲学与道德涵义》，另有《逻辑典范》、《理则学》，《名理论》等，对西方哲学如维特根斯坦、罗素的思想用过苦工。但自从被熊十力扭转到中国儒学的基底上之后，他把西方哲学用做他山之石，成了他饱满中国思想，醒豁中国思维，剖析比照中国文化的有益养分。他的这一步工作，并世少有人及之。他的思想的创发力，他的基于时代悲情而有的强烈的文化意识，都立基于丰厚的中西学养基础之上。这样的成就，只有有宏大的历史感和价值意识才能做到。非历史的、平面的，无积淀、无整合的思维方法，是无法做到这样饱满、这样深刻和丰富的。

 牟宗三强烈的时代悲情，深切的价值关怀、文化忧患意识，都是他作为一个欲以学术救国的有担当的知识人在当时所能做、所当做的。他的老师熊十力有是有救世情怀的儒者，熊十力所做的是用儒家的“有”转换佛家的“无”，具体说，即用《周易》乾元性海所具有的乾知简能、翕辟成变的本体论来改换佛教唯识学的空，用对日新不已生动活泼的本体的直觉体证来改换唯识学的识，并提揭六经之丰富多彩来彰显华夏文化意识。但熊十力对西方哲学所涉不深，稍有了解者在柏格森的生命哲学，以柏氏的绵延说作为自已的本体论的助缘。牟宗三则对西方柏拉图、亚里士多德代表的古典哲学，莱布尼兹到罗素的数学、逻辑实证主义，特别对康德至黑格尔的德国古典哲学慧解独具。对西方的古典逻辑、现代逻辑皆有研究并有专书出版。多方面的学养造就了他深刻的洞察力和丰厚的创造力。他不满意本师熊十力的单薄与师心自用（如说熊十力的《新唯识论》只“体用不二，翕辟成变”八个字，其他晚年所作如《体用论》、《乾坤衍》等皆同义反复；说熊十力做学问心气不平，横撑竖架等），要用西方哲学充满逻辑力量、论辩精神与理性的明澈与缜密去纠补。而同被称为“新心学”、时代年辈稍早的贺麟，主要建树在黑格尔学；虽有与中国哲学参证比较夹辅以行的文字，但终究不十分广大，且主要精力用于翻译黑格尔、斯宾诺莎著作，自已的思想不算大成，没有代表自已哲学思想的成体系的著作。牟宗三在吸收中西思想精华创建、发展自己的哲学思想方面做得尤为出色，成就尤为卓特。这方面学界论述已多，不再赘言，这里所要提出的是，有深厚的历史文化意识，相信文化发展过程中历史理性所沉积、所蕴发的价值理想，在此价值理想的指导下对历史文化做出创新性发展，这始终是牟宗三所坚持、所身体力行的。他的坎陷说正是在此意识下的一个哲学理论上的创设与表现。为什么要用这样一个理论？因为这个理论能把他的历史文化意识和价值观念彰显出来，把他的现实关怀与文化意识对接的方法论彰显出来，把他吸收西方文化充实自身的根本意愿贯彻到具体的学问实践中这一根本方向宣示出来。这是一个综合的、立体的表达，不是一个平面的、直白的表达。牟宗三说：“吾人自人性的全部活动与文化理想上主张道德理性贯通观解理性，其贯是曲贯，非直贯，故不是泛道德主义，亦不是泛政治主义，故既能明科学与民主的独立性，又能明其与道德理性的关联性。若必停滞在观解理性的架构表现上而不能上通，则虽讲民主政治，而其为弊与蔽与科学一层论同。此为囿于实然境域而窒息文化生命文化理想的泛政治主义。”[[9]](#footnote-9)这里把以上意识说得非常明白恺切。牟宗三是个哲学家，哲学家须对顶层设计的意图与诸方面的关系做理论创建与说明。这一步工作不能交由别人去做，具体措施的制定和实施是要别人做的，这是把哲学家的思想贯彻下来、实现出来的工作，但它绝不能代替哲学家的理论创建。这是制度设计上的全面综合考量，它着眼的是价值导向、中西二大文化在具体制度设计中的位置，及个别制度与总体的关系，这是哲学家的本分事。牟宗三在西方文化在各个方面全面占据优势地位的境况下对传统与现实关系所做的以上有洞见的思想主张，对今天的文化建设仍有启发意义。

1. 《王阳明全集》，上海古籍出版社1992年，第45页。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 见《从陆象山到刘蕺山》，上海古籍出版社2001年，第179页。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 唐君毅：《中国文化之精神价值》，见《从陆象山到刘蕺山》第187 页。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 牟宗三：《政道与治道》，台湾学生书局1991年，第58页。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 牟宗三：《政道与治道》，第60页。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 牟宗三：《政道与治道》，第57页。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 牟宗三：《政道与治道》，第58页。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 牟宗三：《政道与治道》，第59页。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 牟宗三：《政道与治道》，第62页。 [↑](#footnote-ref-9)