

DOI: 10.13451/j.cnki.shanxi.univ(phil.soc.).2020.05.006

牟宗三“智的直觉”新释

——以费希特与谢林哲学为视野

李腾飞 沈顺福

(山东大学 儒学高等研究院 山东 济南 250100)

摘要:“智的直觉”是牟宗三哲学的关键词,它被诸多学者解释为一种“自身意识”,并与费希特的“智性直观”相对比。然而,费希特式的“智性直观”在牟宗三那里只相当于意识自身的“觉之自觉”,“智的直觉”指涉的是超越于“自身意识”之上的绝对。其实,牟宗三的“智的直觉”与谢林在绽出意义上理解的“智性直观”十分相近,两者都是一种无知之知,而其所指则为即开显即遮蔽的创生活动。理解了牟宗三“智的直觉”的含义,将有助于我们理解其“两层存有论”的体系。

关键词: 牟宗三; 费希特; 谢林; 智的直觉; 自身意识; 无知之知

中图分类号: B2; B516.33; B516.34 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-5935(2020)05-0057-07

“智的直觉”(intellectual intuition)是牟宗三后期哲学中的关键词。在牟宗三看来,“中国学问单讲智的直觉,尽管无此词语”^{[1]176}。一般认为,这个术语产生于西方哲学,牟宗三却认为“在西方哲学传统中,智的直觉是没有彰显出来的,……但在中国哲学传统中,智的直觉却充分被彰显出来。”^{[2]346}熟悉西方哲学的人们必然会有疑问,智的直觉或者智性直观(intellektuelle Anschauung)不仅在中世纪库萨的尼古拉(Nikolaus von Kues)那里就以“智性的看”(visiointellectualis)的名义出现,在德国观念论传统里,费希特、谢林也十分重视这一概念,那么,熟稔西方哲学的牟宗三究竟是依据什么做出这样的论断?是其赋予了

这一概念以独特的涵义还是其根本没有注意到西方哲学里类似的资源,以至作出了不恰之论?在正式回答这些问题之前,我们必须首先探讨牟宗三“智的直觉”与西方哲学里“智性直观”可能的联系和区别^①。当然,我们在这里不可能对“智性直观”(智的直觉)作一种系统的概念史梳理,因此,选择代表性的观点来做一种批判反省式的检讨并予以推进应当不失为可行之举。就笔者所知而言,目前学界往往将牟宗三的这个概念与费希特、谢林甚至是胡塞尔^②的相关概念作比较研究,抛却这些哲学家体系形态上的差异,学界主流的观点基本一致,即智的直觉是一种“自身意识(selbstbewußtsein)”^③。本文将先以费希特作参

收稿日期:2020-06-08

作者简介:李腾飞(1990—),男,山西太原人,山东大学与柏林工业大学联合培养博士研究生,主要从事儒家学哲学、中西比较哲学研究;

沈顺福(1967—),男,安徽安庆人,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院教授、博士生导师,主要从事中国哲学、证理学研究。

① 我们把牟宗三所谈的“intellectual intuition”译为“智的直觉”,把康德及其后的费希特、谢林、胡塞尔等所谈的“intellektuelle Anschauung”译为智性直观,以示区别。当然这种区别并非要绝对地否定两者之间可能存在的对应性。

② 这一类的研究性著作甚多,如:吴汝钧.纯粹力动现象学[M].台北:台湾商务印书馆,2005:404-716.杨泽波.贡献与终结:牟宗三儒学思想研究:第三卷[M].上海:上海人民出版社,2014:199-202.倪梁康.意识的向度[M].北京:北京大学出版社,2007:90-121.

③ 这里倪梁康先生的观点稍有不同,他认为智的直觉是一种现象学意义上的本质直观(Wesenschau)(参见倪梁康.意识的向度[M].北京:北京大学出版社,2007:111-112.)由于倪梁康并没有提供文本方面的分析,这里也无暇多做处理。值得注意的是,陈荣灼对这样的观点做了批判,“尽管康德之‘智的直觉’与胡塞尔之‘理智直觉’在德文中同为‘intellektuelle Anschauung’一词,但两者之意义完全不同。胡塞尔之‘理智直觉’是非创生性的(non-creative),其对象是具普遍性的‘本质’(Wesen/essence)而非个体物。”(参见:成中英.康德与中国哲学智慧[M].北京:中国人民大学出版社,2009:137-138.)笔者支持陈荣灼的质疑,本质直观绝非智的直觉,其在牟宗三的体系里相当于“形式直觉”,二者之关联项都是一种形式性的本质之物。

照来检视自身意识与智的直觉的关系,然后再试图于谢林哲学的视域下给出一种有关牟宗三智的直觉的阐释。

一、智的直觉是自身意识吗?

成熟期的牟宗三对智的直觉的理解基本继承于康德,在《智的直觉与中国哲学》一书中,牟宗三将智的直觉的特性归纳为以下四点:

(1) 其为理解言,它的理解作用是直觉的,而不是辩解的,即不使用概念。(2) 就其为直觉言,它的直觉作用是纯智的,而不是感触的……(3) 智的直觉就是灵魂心体之自我活动而单表象或判断灵魂心体自己者。(4) 智的直觉自身就能把它的对象之存在给与我们,直觉活动自身就能实现存在,直觉之即实现之(存在之),此是智的直觉之创造性。^{[2]187}

虽然在人类是否拥有智性直观(智的直觉)这一点上与康德意见不同,但牟宗三对康德这一概念的把握较为准确。智的直觉不仅涉及自我(真我)^①对自身的(非概念性的)直接觉识,同时也以创造性的方式直接与物自身相关。简言之,智的直觉是一种直接性的、自觉的创造活动,用牟宗三的话来说,智的直觉既“自觉”又“觉他”。

基于牟宗三对智的直觉的结构性的阐明,很多学者都认为牟宗三所谈的“智的直觉”与费希特的“智性直观”非常类似。杨泽波认为“费希特将自身意识和自我意识都看作是‘直接的意识’,这种‘直接的意识’意味着一种对主体本身加以把握的可能性。由此费希特谈到智的直觉的问题。”^{[5]199}牟宗三的弟子李明辉在其诠释牟宗三“物自身”概念的文章里也援引了费希特的相关说法“他承认我们可透过智的直觉直接意识到这个‘自我自身的活动;这种直觉是‘对于自我活动与自由的直觉’,它作为‘意识的事实而存在于道德法则的意识中。’”^{[7]46}这些学者立论的基础是智的直觉(智性直观)自觉的一面。如李明辉所说,费希特的智性直观是直接意识到“自我自身”的活动,在智性直观里,直观的对象就

是直观活动本身,这里存在着一种能所合一的状态,或者用费希特的术语表达的话,即“主-客体”(Subjekt-Objekt)。在牟宗三的阐述里,智的直觉属于自觉的这一面确实是能所合一的:

知体明觉(按:儒家的知体明觉对于牟宗三来说就是智的直觉)随时都在呈露中(如乍见孺子将入井,人皆有怵惕惻隐之心),其自身之震动可以醒吾人……此之谓本心之自我震动,震动而惊醒其自己者即自豁然而自肯认其自己,此之谓本心之自肯……本心之自我震动而返照其自己,此无能觉分所觉,乃只是自己觉自己。^{[3]86}

本心的“明觉”是以“ $a \supset a$ ”的方式自身相关,能觉即是所觉,根本没有能所的区别。那么,这是否就是一种费希特意义上的智性直观呢?首先,可以明确的是,自觉或者能所合一描述的是智的直觉与智性直观共同具有的一个特性,即自身相关性(Selbstbezüglichkeit)^②。然而,这种结构上的某方面类似并不足以表明二者是同一个东西。其次,费希特所论的智性直观究其实义是一种区别于经验性自身意识的超越的自身意识。在这一点上,费希特的智性直观完全不同于康德的智性直观,而费希特对此有着明确的认识:

在康德的术语里,所有的直观关涉的是一个存在,(一个被设定的存在,固定者),因此,智性直观是一个非感性存在的直接性意识,即对物自身的直接性意识,且仅仅凭借思想(而有的直观),也就是凭借概念创造物自身(的能力)……知识学所谈的智性直观不是关涉到一个存在,而是一个行动(Handlung)。^{[13]472}

费希特的智性直观并不关涉存在或者物自身,而是关涉于意识自身的活动。自身意识是意识对意识的直接意识,它涉及的不是存在,而是意识自身的行动,然而对于牟宗三的智的直觉,情况却并不一致。有研究者敏锐地指出:对于费希特的智性直观,

① 牟宗三区分了三种自我概念,分别为经验的自身意识、超越的自身意识以及与智的直觉同一的无我相的真我。

② 单纯从智的直觉的自身相关性就直接定位到自身意识的语境存在着理论的漏洞,因为自身相关性并非只是自身意识的独有本性。一切拥有绝对性的事物都可以具有自身相关性,比如脱离一切关系的绝对。在晚期费希特哲学里,绝对因其是无关系的自身锁闭者(sich-Abschließen)也具有自身相关性。参见 Ulrich Schlösser. *Das Erfassen des Einleuchtens. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 als Kritik an der Annahme entzogener Voraussetzungen unseres Wissens und als Philosophie des Gewißseins* [M]. Berlin: Philo, 2001: 115-136.

“能觉与所觉只是同一个‘自我决定的活动(行动的对象就是行动自己)’,而牟宗三的‘智的直觉除了那个自决的活动之外,还包含一些所觉到的具体内容,这时对他来说,活动与觉的内容是一个不可分的整体,能觉是这个整体,所觉亦是这个整体’^[9]。智性直观作为自身意识是单纯的“自觉”,而智的直觉则在其自觉中包含着具体内容,即“觉他”的一面,依照牟宗三的说法,这是一种“色心不二”的状态,且所觉之“他”以物自身的身份被智的自觉无限创造的活动所给出。换句话说,能所合一在智的直觉里代表着自觉和觉他的合一。

回到上面“孺子入井”的例子,智性直观和智的直觉在面对这一处境时差异是十分明显的。智的直觉的发动要对处于危险处境的孺子生发怵惕惻隐之心,智的直觉的“自觉”一面就是怵惕惻隐之心的自身肯认,这意味着智的直觉的自觉不是空头的意识对意识的意识,而是觉他本身就是自觉,自觉里一定要有一个内容。依照牟宗三的认识(儒家意义上的)智的直觉其实就是“感应”,而“感应是能所合一的”^{[3]370}。感应于孺子,则与孺子为一体,怵惕惻隐之情正是这能所一体之实感、实证。而对于智性直观来说,情形将十分不同。费希特认为,智性直观“仅仅通过道德法则的呈露而发生在我们当中”^{[13]466},这是因为作为定言命定(kategorischer Imperativ)(在这里为“要帮助一个有可能遇到危险的儿童”)的道德法则是一种苛求,它苛求我们“要无条件的自身行动;规定你自己”^{[14]17-18}。这种苛求使我们返回自身,意识到自身所具有的无条件的行动性。换言之,智性直观是我们意识到一个道德法则时所发生的意识对意识自身的意识,即自身意识,这里只有单纯的自我性(Ichheit)活动。

因此,费希特的智性直观与牟宗三的智的直觉只是貌似一致而实际不同。实际上,牟宗三也谈到过费希特意义上的智性直观,只不过是在“觉之自觉”的名义下。在其早年的《认识心之批判》里,他提到,超越统觉(transzendente Apperzeption)^①或者“觉”是认识关系中一个“最后的能”。所谓最后的能,即其在认识的能-所结构里绝不可以被对象化(成为所),因为它是为一切意向性意识奠基的知或者觉。那么,如何觉这个“最后的能”呢?牟宗三认为只能是依靠觉之自觉:

或曰:吾可觉“觉”,此即觉之自觉。吾如不自觉,吾如何能反显此“觉”本身乎?此即以“觉”为对象矣。曰此所谓对象,只有名言义,无真实义。实即是觉自身之“自知自明”也。其为对象,不可作一心理情态看。“自觉”之觉同于觉。觉之觉亦仍之觉。普通所谓自觉,实是觉一“觉所”之觉。例如,我“觉痛”,此是一“取所”之觉。我觉“我觉痛”,此是普通所谓自觉,亦即觉一“觉所”(或取所)之觉,以“觉痛”为对象,非以“觉自身”为对象。而觉本身之“自觉”与觉一“觉所”之自觉不同。前者实即反显此觉者。故仍是此觉。此可当下认取而不能追溯者,因而亦可及时放下而不能拉成串系者。^{[4]92}

“我觉‘我觉痛’是经验性的自身意识,而不是觉本身或者超越的自身意识。依照牟宗三,觉之自觉一定是先在的,否则,返回式(reflexiv)的反显觉本身是不可能的。反显预设了觉自身在反显前业已存在,所以“觉‘觉’根本上只表示“觉自身之自知自明”。正因为这里是直接性的自身相关的关系,所以觉之自觉不是觉对自身的客体化或者表象,觉之自觉只能当下认取而不能向后追溯来拉成串系。依照当代自身意识的理论来看,牟宗三的这种理论实际上是要否定对自身意识采取反思模型来解释的思路,觉或者自身意识必然是前反思(präreflexiv)的、直接性的自身关联、自身觉知。按照迪特·亨利希(Dieter Henrich)的说法,反思哲学对自身意识现象的解释会陷入种种不可避免的循环当中。就牟宗三这里所提到的自我反思而形成串系的情况而言,当反思作为自我-主体(Ich-Subjekt)把自我当做自我-客体(Ich-Objekt)时,自我就成为一个对象摆在认识自我面前,按照反思的目标,这两个自我必须合一。那么反思是如何识别自我-客体就是其自己呢?除非承认一种直接性的自身关联(unmittelbare Beziehung zu sich selbst)^②,我们不得不求助于一个作为第三者的另一种自我,但第三者的插入只是把问题延后了。当我们追问第三者如何与前两个不同地位的自我相互一致时,我们不得不继续插入第四个自我,如此以至无穷。“我们只有借此才能意

① 其实,费希特的智性直观说的也是康德统觉分析的统一性(analytische Einheit der Apperzeption)。参见:Rainer Schäfer. *Johann Gottlieb Fichtes > Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre < von 1794* [M]. Darmstadt: WBG, 2006: 44-46。

② 但这样只是预设了要解释的现象,从而陷入了循环论证(petitioprincipii)。

识到我们的意识,即我们把它做成客体,由此获得了关于我们的意识的意识,如此以至于无穷。”^{[16]14}所以,为了解释自身意识现象,我们不得不承认一种费希特意义上的智性直观或者牟宗三所言的“觉之自觉”。自我不是主体或是客体,而是主-客体,这样的自身意识先于反思,因而是一种前反思的自我。

既然牟宗三在区别于智的直觉的“觉之自觉”上讨论了与费希特智性直观一致的东西,那么我们也应该离开自我意识的论题域来探讨牟宗三智的直觉之真正内涵,费希特的智性直观并非牟宗三的智的直觉。依据牟宗三的认识,觉之自觉或者自身意识并非形上的、超越的真我,而只是“纷纭恍惚的意识自身中之恒常者”^{[4]93}。在智的直觉和自身意识之间存在着一个“曲折”“投映”和“坎陷”的过程。值得一提的是,晚期费希特哲学的起点也不再是自身意识,自身意识就其存在而言,要有一个基础,即作为“绝对”的“纯粹活动之有”(esse in mero actu)^{[17]151}存有(Sein)作为自身意识之基础并不妨碍其自由,而是使自由得以可能,而自身意识乃是存有之原现象(Urerscheinung)。对于晚期费希特而言,绝对和自身意识之间也有着“投映(projizieren)”的关系。晚期费希特对智性直观的理解依然没有改变,智性直观作为自身意识只是绝对之自身直观,而绝对之自身直观与绝对之间存在着不可消除的区别^{[18]165-166}。

二、无知之知与智的直觉

牟宗三的智的直觉指涉的是超越于自身意识之上的绝对,由于费希特并没有赋予智性直观这一含义,所以我们不得不将进行比较研究的眼光转移到他处。西方哲学史上用智性直观这一概念来指涉绝对(或绝对之自身认识)的哲学家并非没有,比如谢林的智性直观恰恰拥有这一含义。在详细的考察之后我们发现,双方还有着更多的类似之处,即智性直观(智的直觉)是一种无知之知^①。我们将先讨论晚期谢林在《论作为科学的哲学的本性》^{[19]209-247}里谈到的绽出(Ekstasis)意义上的智性直观,然后再以作为智的直觉一种形态的道家的“玄智”作比对。

在谢林看来,哲学不是论证性的科学,哲学是自由的精神行动,哲学首先要达到绝对主体:

它的第一步不是知,而是相反的、确切的一种无知,一种对所有为了人类的知

识的放弃。只要他(Er)还想知道,绝对主体将对它而成为客体,因而他认识不到自在的它……在这样的行动中,当他安于不知,他就置入了作为知的绝对主体。在这种置入活动中,我将自然地觉察到它为充盈者。我们大概也可以把这种觉察称为知。但它必须马上被这样规定:它是一种知,据我看来不如说是一种无知。绝对主体在此,仅当我并不把它当做对象。^{[19]228-229}

谢林论及的绝对主体并非形而上学的概念预设,而是指涉一种本源性的体验,即真理事件(Wahrheitsereignis)之发生^{[20]102-109}。依照谢林的观点,到达绝对主体或者知本身的第一步是以一种诡谲的方式而完成的,即停止知。一般意义上的知是一种客体化的设定过程,只有主体放弃这样的对象化的知,它才能达到绝对主体。以一种无知的方式与知本身相关联的方式就是智性直观。“我们一向试图通过智性直观这个词来表达这个整体的特有关系。”^{[19]229}在谢林看来,直观意味着直观者的“自身丧失”(Sich-Verlieren),直观总是直观者在其直观活动中对被直观者的接受,而这样的接受也是直观者的自身遗忘。直观者为了接纳一个被直观者,它必须被置定为外于自己,直观的特征就是离-置(Ent-setzen)。谢林认为,感性直观是直观者离-置而入于客体,所谓能缘没入所缘,智性直观与感性直观不同,“主体不是像感性直观那样丧失在一个实际的客体,而是丧失、放弃自身于不可能为客体者”^{[19]229}。我们的有限主体在面对绝对主体时不可能还维持它主体的地位,因为绝对主体不可能成为客体。所以,有限主体在此必须“被置于其外,好像根本不再在场”^{[19]229}。主体的离-置就是绽出,绽出的字面意义就是从一个位置中离置。有限主体所居的主体位置是其错误的位置,有限主体应该从主体位置上下来,把这样的位置还给绝对主体。谢林以三个阶段来描述有限主体达到绽出状态的过程:第一,反思是一种着迷于客体的活动,绽出使得反思性的意识脱离了自我性的固执,“绝对主体在它绝对的内在性(Innerlichkeit)深处发现自己”^{[19]231-232},而这对于一般意义的知来说,就是绝对的外在性(Äußerlichkeit)、自身舍弃,是其绝对的无知。第二,绝对主体将过转到有限主体中。绝对主体不空悬,不是抽象的死体,而是一种内在性的外化。绝对

① 智的直觉在牟宗三那里有三个形态:儒家的知体明觉、道家的玄智以及佛家的般若智。这三者皆具有无知之知的特征。

主体的外化使得已绽出在外的无知的意识过渡到了有知的意识, 意识重新获得了主体的位置。第三, 然而, 这个位置并不属于意识, 意识只是主体之位的僭越者, 绝对主体在其外抛之时已然重新回置于其内在的主体之位。因而, 意识也又一次经历了它的绽出式的外化。不过, 此时的无知区别于第一阶段的无知, 它是于知中产生的无知, 因而是知的无知 (wissendesNichtwissen)。区别于意向性的、设定的客体化意识, 可以说, 知的无知是一种非-设定 (nicht-setzend) 意识^{[21]213}。无知之知是一个动态的过程, 无知是有限主体清空自己, 遮蔽绝对主体由内而外自身外化的客体化视角被取消。这种自身外化并不是有限主体所对的外观 (Anschein), 而是出现 (Vorschein)^{[22]92-102}, 即自身遮蔽者所发生的无蔽之澄明 (Lichtung) 或者启示 (Offenbarung)。因此, 出现并不与作为非-设定意识的知相对, 知反而是出现的见证, 知与出现是共属一体的同一状态, 即所谓的能所合一。非-设定的意识于此并不能如自我性一般获得一种虚假的独立存在, 而是系属于绝对主体, 绝对主体在其澄明之际就已然回归了内在性而隐藏了自身, 所以意识再次经历绽出, 成为无知状态。可以说, 无知之知为即开显即遮蔽的真理发生于“心性论”上的表达。

绽出意义上的智性直观是一种无知之知, 哲学在面对绝对本源时只能保持“有学问的无知” (doctaignorantia), 因此, 绽出是一种以丧我的方式而与绝对或者本源合一的返源行为, 借用庄子的词语来说的话, 即“吾丧我”。我们注意到, 牟宗三在《智的直觉与中国哲学》里在无知之知的名义下讨论了道家的“玄智”, 我们可以称之为道家模式的智的直觉。在牟宗三看来, “道家直接从名与知说, 一方面显著地有反知之意识, 一方面智的直觉之浮现亦较儒家为显明, 而说之亦较易”^{[2]261}。老子讲“绝圣弃智”“绝学无忧”, 是为了借知识的否定来反显道的境界。知识都是有取的, 一天多于一, 所谓“知也无涯”, 但生命在这样的求取过程中处于疲于奔命的状态, 相反, “为道日损”, 那么, 道家要求我们“损”什么呢?

减损就是要消除那些向外取、向前追的矢向 (徼向) 而把它们消化掉, 也就是把它们无掉。无 (作动词看) 就是无那些矢向。有矢向即是有, 有有即是有所倾注, 有所倾注即是有所住, 有所住即是有所得, 有所得即是有不得, 而不能无得无不得。所

无的就是那些矢向上的有所得。无至于干干净净就是“无为”, 而这种无为就是“无为而无不为”^{[2]262}。

有矢向就有所矢向者, 知识的矢向活动可以看做是自身意识意向性的客体化活动, 因而它必然有所倾注, 有所获得。“知之为名, 生于失当, 灭于冥极。”^{[10]63} 以道家去知、反知的观点来说, 知识的矢向性 (或意向性) 代表着某种失当和自我之造作, 道家的无就是要否定这种造作的矢向, 此即“灭于冥极”:

“冥”者玄合之谓, “极”者“在其自己”之至分之谓, 亭亭当在其自己而无一毫之歧出与驰骛, 不瞻前顾后, 不依于他, ……极即是一绝对之自体。与此绝对之自体 (至分) 玄合为一, 则知之名即不复存在, ……灭于冥极而无知相, 则自适自在自然自足而道心呈现, 道亦在此。此无知相之道心同时亦即玄照一切而无不知。此无不知之知是无知之知, 非有知之知。无知之知玄照一切即玄冥一切。^{[2]264}

灭于冥极之知即是无知之知。内容上讲, 灭于冥极灭的是一切有所矢向之知, 与绝对玄合为一, “知”就丧失了一般意义上知识的含义; 形式上讲, 灭于冥极之知是无知相之知。什么是知相? 在牟宗三看来, “主客对待关系之撑架即知相”^{[2]267}。正如费希特的绝对自我必然要设定一个非我 (Nicht-Ich) 那样, 有限主体无不陷于主客对待的架构下, 这是自我性的本质。无知相之知意味着一切从属自我性的知被否定, 有限主体以丧我或无知的方式冥合于道心。“智的直觉是在泯除外取前逐之知而归于自己时之无所住无所得之‘无上出现’”^{[2]263}。因而, 这种智的直觉就是一种无知之知。

无知之知是“止”, 即“不以心知之造作以使之外通而逐于物”^{[2]264}。不外通于物, 即通于自, 此“自”说的不是自我返回的、反身性的自我。由此而来的自见之自强调的是自尔独化, 是自然义, “知是自知, 见是自见, 生是自生”^{[2]267}。无知之知就是要止于、基于作为其根基和渊源的道心, 道心是脱离一切关系的独体 (或者极), 因而, 无知之知根本上是有限主体面向道心的绽出, 是有限主体向其根源处所止, 在绽出中, 有限主体失去了它主体的位置, 而取得主体之位的智的直觉则显明为自照照他的创

造性活动,即一种自知、自见、自生的自然而然的澄明活动(玄照一切,同时玄冥一切)。“一止一切止”,一止是无知之知绽出式的向道心回归,一切止是道心消极意义的创生。^① 混除自我性的结构之后,时空形式和范畴全部被取消,物之存在就脱离了被自我所构造的客体性的层面而回归于其自己。我无为而物自生、自呈、自身敞开,这就是道的境界,物自身即是这种脱离主体性干扰的自现、自呈之无蔽。当然,这样的无蔽性并非外在于智的直觉的他者,而是其内生的自在物(eject)。

在牟宗三看来,智的直觉是同一和差异之一体。智的直觉自身是同一,因而它“好无心于好,故不逐物;其弗好无心于弗好,故不拒物。逐物和拒物皆表示自己本身有破裂,皆非圆照。不逐物与不拒物,则其本身总是一”^{[2]270}。一般而言,人格性的自身意识总是有所好、有所不好,因而它既逐物又拒物,智的直觉与它不同,智的直觉是脱离一切关系的独体。物非智的直觉的所对,而是其无蔽性,换言之,是自身隐藏之“寂”在澄明活动之“感”中的可见性。故而智的直觉总是一,这个绝对的一是一切杂多所消融的深渊。不过,智的直觉不空悬,“道心必总在具体之因应中,因而成其为圆照”^{[2]270}。智的直觉绝非空虚的死寂,它是纯粹的活动,即“因应”。因应与感触性的刺激-反应不同,刺激-反应只是一种(由)外(而)因-(向)外(而)应,与之相反,因应活动可以说是内应-内应,因和应共属一体的内在于智的直觉。依照牟宗三,因应活动也是一种差异化的活动,差异是道心之“顺物而有差别”。这种差别不能在杂多意义上来理解,杂多之所以成其为杂多是在自身意识综合统一的关联活动中成其本身的,而差异则是具体的、存在的因应活动在不同的时机(Augenblick)下所开显的无蔽的自在物,它并不与智的直觉的纯一性相对。换句话说,道心之去蔽活动就是其差异化活动,去蔽而来的无蔽性就是最原

始的、不可化归的差异。然而,智的直觉并不因差异而破裂自己,它就在这种差异化活动中成其自身的同一。智的直觉既一也不一,既隐藏也开显,既遮蔽也去蔽,因而,它整个就是一种即开显即遮蔽的“寂照”。

三、结语

由上所述,谢林在绽出意义上而言的智性直观和牟宗三的智的直觉完全可以比而观之,智的直觉的实际内涵无非就是一种本源性的去蔽和遮蔽一体发生的创生事件。虽然,我们可以承认牟宗三提出的中国哲学着重于对智的直觉进行阐发的观点,不过,牟宗三先生认为西方哲学里“智的直觉没有被彰显出来”的观点也非思想之实情,牟宗三先生应当没有注意到类似的资源。此外,只要我们不以词害义,而是把握住智的直觉或者智性直观中即开显即遮蔽的真理生发义涵的话,那么,不仅所有的本源之思都可以汇而观之,一切的门户之见都不必要,而且也有助于我们了悟牟宗三的哲学旨归,恰当地理解其体系的骨架——两层存有论。

依笔者看来,牟宗三两层存有论的架构不仅包括作为本源的智的直觉的讨论以及以自身意识为核心的有关一般知识可能性条件的探讨,中间的枢轴——“坎陷论”正是自身意识起源和生成的理论,智的直觉并非自身意识,而是其存在的基础。笔者相信,从这个角度着眼,牟宗三的相关理论将获得更加妥帖的阐释,然而前提是,我们首先需要恰当的理解智的直觉的含义,这也是本文所希望做到的工作。

参考文献:

- [1]牟宗三. 中西哲学之会通十四讲[M]. 长春:吉林出版集团有限责任公司,2010.
- [2]牟宗三. 智的直觉与中国哲学[M]//牟宗三. 牟宗三先生全集:第二十卷. 台北:联经出版事业有限公司,2003.

^① 牟宗三将道家模式和佛家模式的智的直觉理解为消极意义的创生,以此区别于儒家积极意义上的创生性的智的直觉。(参见《智的直觉与中国哲学》第十八节、第十九节。)关于智的直觉,这里无法详谈儒释道之异同,可以肯定的是即使是儒家创生性的智的直觉也是一种从不可见之“寂”向可见之“感”的运动。这里,我们援引唐君毅的说法作一佐证:“吾意中国文字中之有此一合‘生与‘心所成之‘性之一字,即象征中国思想自始把稳一‘即心灵与生命之一整体以言性之一大方向……‘生以创造不息、自无出有为义,心以虚灵不昧、恒寂恒感为义。……未感而寂天默地,已感而开天辟地。此一感知,即一生之跃起,心之跃起,亦天地之跃起。”“生原是由无出有,心原是由恒寂恒感。”(参见:唐君毅. 中国哲学原论·原性篇[M]. 北京:中国社会科学出版社,2014:7-9.) 儒家的智的直觉所指涉的就是这一恒寂恒感、生生不已的真几,即寂感真机。

- [3] 牟宗三. 现象与物自身 [M]. 长春: 吉林出版集团有限责任公司 2010.
- [4] 牟宗三. 认识心之批判 [M]. 长春: 吉林出版集团有限责任公司 2010.
- [5] 杨泽波. 贡献与终结: 牟宗三儒学思想研究: 第三卷 [M]. 上海: 上海人民出版社 2014.
- [6] 成中英. 康德与中国哲学智慧 [M]. 北京: 中国人民大学出版社 2009.
- [7] 李明辉. 当代儒学的自我转化 [M]. 北京: 中国社会科学出版社 2001.
- [8] 倪梁康. 意识的向度 [M]. 北京: 北京大学出版社 2007.
- [9] 彭文本. 自我意识与良知——牟宗三与费希特的理论之比较研究 [J]. 台湾大学哲学评论 2009 (3): 163 - 188.
- [10] 郭象. 成玄英. 庄子注疏 [M]. 北京: 中华书局 2011.
- [11] 唐君毅. 中国哲学原论·原性篇 [M]. 北京: 中国社会科学出版社 2014.
- [12] ULRICH S. Das Erfassen des Einleuchtens. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 als Kritik an der Annahme entzogener Voraussetzungen unseres Wissens und als Philosophie des GewiÙseins [M]. Berlin: Philo 2001.
- [13] FICHTE J G. Sämmtliche Werke ,SW I [M]. (hrsg.) I. H. Fichte. Berlin: De Gruyter ,1971.
- [14] WOLFGANG J. Fichte - Sein und Reflexion - Grundlagen der kritischen Vernunft [M]. Berlin: Walter de Gruyter , 1970.
- [15] RAINER S. Johann Gottlieb Fichtes: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794 [M]. Darmstadt: WBG , 2006.
- [16] DIETER H. Fichtes ursprüngliche Einsicht [M]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann ,1966.
- [17] FICHTE J G. Die Wissenschaftslehre Zweiter Vortrag im Jahre 1804: vom 16 [M]. Hamburg: Felix Meiner Verlag , 1986.
- [18] WOLFGANG J. Johann Gottlieb Fichtes: Wissenschaftslehre 1805 [M]. Darmstadt: WBG ,1999.
- [19] VON SCHELLING F W J. Sämmtliche Werke ,SW IX [M]. (hrsg.) K. F. A. Schelling ,Stuttgart/Augsburg ,1851 - 61.
- [20] WOLFGANG JANKE. Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus [M] // Schelling ,Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre. Amsterdam - New York: Editions Rodopi 2009.
- [21] MANFRED F. Die unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik [M]. München: Wilhelm Fink Verlag ,1992.
- [22] EUGENFINK S. WAHRHEIT W. Vor - Fragen zum Problem des Phänomen - Begriffs [M]. Den Haag: MartinusNijhoff ,1958.

The Interpretation of MOU Zongsan's “Intellectual Intuition”: Philosophic Perspective of Fichte and Schelling

LI Teng - fei ,SHEN Shun - fu

(School of Confucianism ,Shandong University ,Jinan 250100 ,China)

Abstract “Intellectual intuition” is the key word of MOU Zongsan's philosophy ,which is interpreted by many scholars as a “self - consciousness” and contrasted with Fichte's “intellektuelle Anschauung”. However ,Fichte's “intellektuelle Anschauung” only corresponds to MOU Zongsan's “consciousness of its own consciousness” ,while MOU Zongsan's “intellectual intuition” refers to the Absolute which transcends “self - consciousness”. In fact ,MOU Zongsan's “intellectual intuition” is close to Schelling's “intellektuelle Anschauung” in the sense of “Ekstasis ,for both are knowing of not - knowing ,which refers to the concealing - uncovering - creation. Understanding MOU Zongsan's “intellectual intuition” will help us to understand its “two - layer ontology”.

Key words: MOU Zongsan; Fichte; Schelling; intellectual intuition; self - consciousness; knowing of not - knowing

(责任编辑 薛 稷 责任校对 薛 稷)