

心之感通

与於穆不已之天道的合一^{*}

——论现代新儒家“道德形上学”建构的根基

李洪卫

【摘要】现代新儒家辨识的儒家特质是“人文教”或“成德之教”，与纯粹的人文主义不同。牟宗三认为儒家成德之教的根基是个体生命道德，同时它的全幅展开即仁心本体又是先验的道德实体和宇宙化生的本原，因此构成内在与超越的统一关系，这种统一是由心体展开的生命体证加以验证的，是由心体之“天渊”的感通境界加以证实的。仁心既是道德属性在个体生命之上的展示，同时也呈现为气机流行与贯通个体身心和外部世界的一体性或有机性。心体本身既是仁心的全幅敞开，同时也是生命的性体，也是宇宙大道本身的流行义的显示，即“於穆不已”和“生意”，这就是性体主观面与客观面的同时呈现与内在统一，并以此构成对存有的先验道德根基的肯定和道德形上学或超越存有论，此即内在超越的本质特性。当下“中道超越”论对此有一些新的看法。

【关键词】内在超越 心体 性体 超越存有论 道德形上学

【作者简介】李洪卫，哲学博士，河北省社会科学院哲学研究所所长、研究员。

【中图分类号】 B261 **【文献标识码】** A

【文章编号】 2097 - 1125 (2023) 08 - 0042 - 23

当代儒学的讨论基于思想自身以及实践发展的要求进入了一个新的历史阶段，其中最显著的特性是将“超越性”作为一个显豁的思想问题提了出

* 本文系国家社会科学基金一般项目“中国国家观的近代转变研究”（18BZZ027）的阶段
性成果。

来，这不仅是学理推进的需要，而且基于不少学者探索儒学实践演进的内在视野。从研究主体来说，既有当代大陆儒学学者，也有中西哲学研究的学者。就大陆儒学学者来说，对牟宗三“内在超越”的批评成为重建儒学超越论的出发点；中西哲学研究的专家，有的对超越性概念做了深入研究和分疏，也有的对牟宗三“内在超越”提出了个人批评意见。有鉴于此，对牟宗三“内在超越”的本质特性做出新的阐发以回应相关的讨论就成为学术探讨的现实要求，此为本文撰写的旨趣。

一、引言

晚近以来对牟宗三“内在超越”的批评有几类，一种是延续先前的一般性批评，即认为用“内在超越”来概括中国传统思想难以成立，譬如张汝伦曾经撰文对牟宗三的“内在超越”提出严厉批评，他最核心的意见与此前长时段中部分学者^①提出的问题近似：天道如果“超越”又何以“内在”，如果“内在”又何以“超越”？他说：“首先，我们可以问，当天道贯注于人身而为人之性时，如何又能说它‘高高在上’？如何还有‘超越的意义’？其次，按照牟氏，人之性是贯注于人身的天道，而人之性就是‘创造性本身’，那么天道是否就是‘创造性本身’？若是，那么说‘性与天道’岂不就是在说‘性与性’？若不是，那么天道与人性不是一事，也就不可能既内在又超越。就像基督教承认人身上有神性，但不会说上帝既内在又超越一样。”^②他将牟宗三的“内在超越”界定为“超越的主观化”和“以心代天”，黄玉顺则直接称之为“僭天”。^③

黄玉顺承认中国文化传统是“内在超越”，但是却认为“内在超越”是人本主义的偏向，是错误趋向。这是第二类批评。他说：“‘内在超越’并非中国哲学的独有特征，而是中西哲学共有的普遍特征；不论中西，‘内在超越’并不是比‘外在超越’更优越的思想进路，恰恰相反，它的人本主义背景存在着严重的问题。”^④黄玉顺认为中西哲学都存在着内在超越或内向超越的问题，西方哲学的近代转型是一个内向化的转型，这个问题导致神圣性的沦丧和人本主义的狂飙、存在和价值双重源头的失落以及对抗现实权

^① 与诸如早期冯耀明等学者的问题类似，只是冯耀明偏一点儿语义分析角度。参见冯耀明：《“超越内在”的迷思：从分析哲学观点看当代新儒学》，崇文书局2023年版。

^② 张汝伦：《论“内在超越”》，《哲学研究》2018年第3期，第81页。

^③ 黄玉顺：《“事天”还是“僭天”——儒家超越观念的两种范式》，《南京大学学报》（哲学·人文科学·社会科学）2021年第5期，第54页。

^④ 黄玉顺：《中国哲学“内在超越”的两个教条——关于人本主义的反思》，《学术界》2020年第2期，第68页。

力的超越性的丧失。笔者对黄玉顺这番论证的目的是部分赞同的，即他对当代科技发展诸如人工智能等狂飙突进的忧思，笔者对此也有同感。笔者不太赞同的是，他把以牟宗三为代表的现代新儒家看作人本主义历史背景下的衍生品或人本主义的产物，这种看法与现代新儒家产生的历史背景及其思想主张都是不相吻合的。黄玉顺的推理依据是：西方哲学的转向是内在超越的转向，^①但是他仅仅从“内在超越”的概念就确认牟宗三等人提出的“内在超越”同样来源于人本主义根基，这是需要论证和澄清的。

第三种批评是杨泽波提出的，试图以更加接近于牟宗三思想内在理路而进行批评。杨泽波认为：“儒家虽然重视超越之天，但这个天只能在假借的意义上创生道德心性，不能在真实的意义上创生道德存有，儒家并没有一个以天为主体的超越存有论，只有一个以道德之心为基础的道德存有论。换言之，儒家只有超越的心性论，没有超越的存有论，儒家的道德存有论只能以道德之心为基，而不能从超越之天立论。否则，必须造成一系列的混淆，直至影响人们对于道德存有论的理解和接受——牟宗三超越存有论的最大失误可能就在这里。”^②杨泽波认为，牟宗三超越思想容易招致混乱，其原因在于他将天和仁心并列地说，而在杨泽波看来，天与仁心应该分层地说：“所谓‘分层地说’是将天与心分离开来，将天作为心的形上源头，再由心来说明天地万物之存在，排除以天直接说明天地万物之存有的可能。”^③杨泽波之分层说的意思在于，天是天，但是是假借而非实在，仅提供一个形上的设定，仁心则赋予万物以意义和价值，故牟宗三称道的明道的存有论是道德的存有论而非超越的存有论。^④他同时认为，牟宗三依据孔子、子思、孟子和《易传》论证的先秦的“道德存有论”并不存在。^⑤总体来说，牟宗三试图建构的天道与心性贯通的内在超越架构，在杨泽波看来似乎是不成立的，这也是下文需要回答的问题。

① 这个说法是否成立也还有待于论证，近代西方哲学的演进存在着人本主义的理论，但是笔者认为用“内在超越”来概括可能有些简单化和不准确。

② 杨泽波：《超越存有的困惑——牟宗三超越存有论的理论意义与内在缺陷》，《复旦学报》（社会科学版）2005年第5期，第173~174页。

③ 杨泽波：《超越存有的困惑——牟宗三超越存有论的理论意义与内在缺陷》，《复旦学报》（社会科学版）2005年第5期，第173页。

④ 参见杨泽波：《从纵贯系统看超越存有论的缺陷——以明道为中心》，《东岳论丛》2005年第1期，第178~180页。

⑤ 参见杨泽波：《先秦儒家与道德存有——牟宗三道德存有论献疑》，《云南大学学报》（社会科学版）2004年第5期，第32~42页。

二、人文教与儒家仁心贯通万物的主观与客观属性

首先，我们需要讨论的是牟宗三认识的儒家特质及其与“人文主义”的关联性，这是当代大陆儒家批评牟宗三的一个重要问题，即牟宗三建构的“内在超越”的儒学是人文主义属性的儒学。那么，牟宗三自己的看法是什么呢？他强调孔子之教是“成德之教”或“人文教”，“人文主义是人文主义，孔子人文教是人文教。两者不可混同”。^① 牟宗三在这里强调了两点：第一，儒家人文教是基于人类生活之常轨的生活之教，是人们的生活轨道，因此是必须遵循的道德法则；第二，这种生活常轨和道德内涵之中包含着“神性之实”或“价值之源”，具有超越性的品格，他说：

儒家所肯定之人伦（伦常），虽是定然的，不是一主义或理论，然徒此现实生活中之人伦并不足以成宗教。必其不舍离人伦而即经由人伦以印证并肯定一真美善之“神性之实”或“价值之源”，即一普遍的道德实体，而后可以成为宗教。此普遍的道德实体，吾人不说为“出世间法”，而只说为超越实体。然亦超越亦内在，并不隔离，亦内在亦外在，亦并不隔离。若谓中国文化生命，儒家所承继而发展者，只是俗世（世间）之伦常道德，而并无其超越一面，并无一超越的道德精神实体之肯定，神性之实，价值之源之肯定，则即不成其为文化生命，中华民族即不成一有文化生命之民族。^②

上面一段牟宗三试图说明孔子人文教内蕴“神性价值”即普遍的道德实体，牟宗三一直将此“道德实体”称作“超越实体”。一方面在牟宗三看来它既是宇宙本体，又是现实有限存在的个体的道德理想，因为它的本质即个体生命的本质；另一方面它还是“於穆不已”的天道庄严和流行。

牟宗三上文更多还是从有限个体的无限追求来看天道的超越性，但是也已经点出它存在于我们人伦日用之中，而在其他地方他则更多是从生命证成的角度说明个体生命道德的展开如何即是天道，这也是下文要展开的内容。他在早期依据儒家成德之教的设置来说明儒学的本质在其天道的内在性，而以道德意识彰显，但是最终以个体的“尽心”即宋明儒家的“万物一体”为成德之终结：

一般人常说基督教以神为本，儒家以人为本。这是不中肯的。儒家并不以现实有限的人为本，而隔绝了天。他是重如何通过人的觉悟而体现天道。人通过觉悟而体现天道，是尽人之性。因人以创造性本身做为

^① 牟宗三：《生命的学问》，台湾三民书局 1984 年版，第 73 页。

^② 牟宗三：《生命的学问》，台湾三民书局 1984 年版，第 74 页。

本体，故尽性就可知天。此即孟子所说：“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。”这尽性知天的前程是无止境的。它是一直向那超越的天道之最高峰而趋。而同时尽性知天的过程即是成德的过程，要成就一切价值，人文价值世界得以全部被肯定（这不是普通所说的人文主义）。家国天下尽涵其中，其极为“仁者以天地万物为一体”。^①

牟宗三的意思是，中国古代儒家思想并不是我们在一般意义上说的“人文主义”，而是尽心尽性成德的“人文主义”，甚至是试图通达天道的“人文主义”，如果将之称为“人文主义”的话。所谓人文价值得以肯定是指，现实世俗社会中的必要价值，即有限生命存在的生活诉求及其价值是儒家肯定的，但是并不限于于此，而是与天道价值联系起来，构成一种“天道人文主义”，这是儒家尤其是心学一系的最终目标，仅仅用人文主义，或仅仅用天道神圣性都不足以涵括儒家尤其是心性儒学的价值诉求。它的成德价值不限于世俗价值中的格致诚正目标，或身家天下范围，这是我们必须注意到的。牟宗三特别强调孔子的“仁”、孟子的“本心”，而此二者之价值指向通达《易》《中庸》等要求的客观性天道运行的大机理，即“维天之命，於穆不已”，是德性的大流行，是仁的遍润，是宋明儒强调的“仁体”、“诚体”以及“仁者以天地万物为一体”。

牟宗三认为，能够构成民族文化生命根基的基石不可能只是日常生活习俗，而是必须有其本原性的关于宇宙认识的理念，是对某种道德根基、本原的肯定和认识，有其“神性”的性质。这个“神性”自然不是宗教的神性性质，而这就是牟宗三哲学及其建构的实质：建筑一个具有类似神性属性的道德形上学的架构，这个架构是基于孔子的“仁”而来的，以此构成一个彻上彻下的道德形上学，同时是个体生命乃至宇宙存在的根源。在牟宗三看来，孔子或儒家之“仁”证实了人的内在本质的二重性——道德情感的经验性与道德理性的先验性的统一，即他常说的“人虽有限而可无限”。由此出发，道德形上学则可以建立起来，其根据是个体生命之性体，这个性体也是宇宙秩序，由此而有道德与宗教的统一：

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

^① 牟宗三：《中国哲学的特质》，吉林出版集团有限责任公司2010年版，第107页。

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。西方无此观念，故一方道德与宗教不能一，一方道德与形上学亦不能一。^①

牟宗三在这里特别强调两点：第一，性体无外；第二，圣者仁心无外。从根本上说，这二者为一。就道德秩序的严整性和宇宙秩序的自在流行性而言，这不是人类现实生命的常态，性体虽然是人性的本原或本体，但是需要道德实践与工夫涵养才能充分展现出来，这个展示同时也是天道的展现，进而在境界上与天道为一。在此意义上，即在个体成圣的意义上，同时在天道流行的无限性以及个体道德根源性层面来说，它又是超越的。之所以内在，是因为道德意识及其本体即在个体生命之中；之所以超越，是因为它的展开同时是宇宙天道流行即生生不息的宇宙生命运动方式的展现，这一点在我们没有经过工夫修养和道德实践的磨练之前是无法展现的，这是个体心、性、天三元一体、直接贯通的，其证明即在儒学之心学一系之“仁心无外”的体证之中。

内在超越的直接根据在心、性、天之间的直接贯通。心、性、天之间贯通的直接论述，由孟子开其绪、宋明儒家接其踵，根据即孟子“万物皆备于我”^②和明道“仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己”^③以及明道对定无内外的阐释，他在《答横渠张子厚先生书》中说，“所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外。苟以外物为外，牵己而从之，是以己性为有内外也。且以性为随物于外，则当其在外时，何者为在内？是有意于绝外诱，而不知性之无内外也。既以内外为二本，则又乌可遽语定哉”。^④横渠又在《大心篇》对此做了相应的阐发：“大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。”^⑤象山则谓“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”，“宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙”。^⑥上述所有言说都在讨论一个问题，即个体身心敞开的境界，即由常人通常感知的人我、物我的隔离走向感通的转变，以达致某种个体身心与外部世界的贯通状态。笔者在《王阳明身心哲学研究：基于身心整体的生命养成》中曾认为：能证得万物皆备于我者大体有三

① 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第32页。

② 焦循撰，沈文倬点校：《孟子正义》，中华书局1987年版，第882页。

③ 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，中华书局1981年版，第15页。

④ 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，中华书局1981年版，第460页。

⑤ 章锡琛点校：《张载集》，中华书局1978年版，第24页。

⑥ 陆九渊著，锺哲点校：《陆九渊集》，中华书局1980年版，第483页。

类共同的体认——第一，万物一体，这个一体的进一步解释是用象山语，即“宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙”或“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”，有一气流通的“通感”才有真确一体的身心状态，即身心敞开的状态和一气流通的状态，这一条是体证的基础和表现，也是根本；第二，心即理，无论是象山还是阳明都持此论，因为都是基于第一点而来；第三，理气不能截然对立分开，在这一点上，象山所言不多，但是明道与阳明所论多有。因为宇宙的“心”是吾心，而吾体之气是宇宙之气，所以是贯通的。这是天地万物贯通的根据。^① 上述儒家贤者强调的“仁”或“大心”或“万物一体”都在说明另一个意识，即“感通”或儒家常说的“觉”，即与麻木不仁相对者。朱子虽然不能明了其中的“觉”，但是他也在其中发现了万物的“生意”：“心须兼广大流行底意看，又须兼生意看。且如程先生言：‘仁者，天地生物之心。’只天地便广大，生物便流行，生生不穷。”^② 朱子其实在这里已经多少扭转了前人的论说，但是他对“仁”字给出的“生意”解释也是上述儒家讨论“仁”与万物一体的主要含义之一。牟宗三综合了觉与生生之意，将其概括为“觉润与创生”。牟宗三认为，自孔子以下的儒家从仁（仁心）的觉性入手，既展示了主体的主观的情感属性，即仁心的情感性和超情感性，也即感通性和觉性，也进而以此展开了其中的万物生存成长的内在含义，谓之“觉润与创生”，“由不安、不忍、愤悱、不容已说，是感通之无隔，是觉润之无方。虽亲亲、仁民、爱物，差等不容泯灭，然其为不安、不忍则一也。不安、不忍、愤悱、不容已，即直接涵着健行不息、纯亦不已。故吾常说仁有二特性：一曰觉，二曰健”，“故吾亦说仁以感通为性，以润物为用。横说是觉润，竖说是创生”。^③ 牟宗三由此展开了仁道与仁心的统一性论述，即天道仁心之同一性论说：

综此觉润与创生两义，仁固是“仁道”，亦是“仁心”。此仁心即是吾人不安、不忍、愤悱、不容已之本心，触之即动、动之即觉、活泼泼地之本心，亦即吾人之真实生命。此仁心是遍润遍摄一切，而与物无对，且有绝对普遍性之本体，亦是道德创造之真几，故亦曰“仁体”。言至此，仁心、仁体即与“维天之命於穆不已”之天命流行之体合而为一。天命於穆不已是客观而超越地言之；仁心仁体则由当下不安、不忍、愤悱、不容已而启悟，是主观而内在地言之。主客观合一，是之谓

① 参见李洪卫：《王阳明身心哲学研究：基于身心整体的生命养成》，上海三联书店2021年版，第377页。

② 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第1册，中华书局1986年版，第85页。朱子明确批评了谢上蔡以觉训仁，因为朱子自己没有此体证。

③ 牟宗三：《心体与性体》中册，上海古籍出版社1999年版，第182~183页。

“一本”。^①

“天命於穆不已”是牟宗三就天道流行不已而言的，是确认天道之自然运转同时又赅备道德属性之二位一体，是从天道展开的客观面言之，而上文则将仁心的“主观性”与天道流行的客观性统一起来，这是否有其根据？我们看阳明一段话可以更进一步确认其中的含义：

黄以方问：先生格致之说，随时格物以致其知，则知只是一节之知，非全体之知也。何以到得溥博如天，渊泉如渊地位？先生曰：人心是天渊。心之本体无所不赅，原是一个天。只为私欲障碍，则天之本体失了。心之理无穷尽，原是一个渊，只为私欲窒塞，则渊之本体失了。如今念念致良知，将此障碍窒塞一齐去尽，则本体已复，便是天渊了。^②

“人心是天渊。心之本体无所不赅，原是一个天”，这与孟子“万物皆备于我”是同一个意思，不是说万物都在我身，而是说人心澄明之后，了无杂质，它就与天地万物一气流通无所隔阂，也就是孟子“上下与天地通流”之意。象山谓“宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙”，人与宇宙的隔膜是人的内心之中的意欲杂念造成的，这就是人的心体的呈露，心体广大与万物合一，万物皆在心体上存在而流行不滞，即在一气流通的层面上心与物无所间隔，可以说是无心物之分别了，这就是心体之物。^③所以阳明就说：“盖其心学纯明，而有以全其万物一体之仁，故其精神流贯，志气通达，而无有乎人己之分，物我之间。譬之一人之身，目视、耳听、手持、足行，以济一身之用。”^④这便是杜维明、黄俊杰以及陈来等所称阳明之有机性的宇宙观，^⑤这个有机指的是人的心身通达，人心溥博如天、渊泉如渊且与万物通达，人也与万物一体了，而无间隔区分，所谓心体之物实际上是万物一体，泯除了心物的对峙和对待而融为一体。阳明在这里讨论的“物”已经是从心体之渊

① 牟宗三：《心体与性体》中册，上海古籍出版社1999年版，第183页。

② 王守仁撰，吴光、钱明、董平等编校：《王阳明全集》，上海古籍出版社1992年版，第95~96页。

③ 万物一体是阳明心学的核心问题之一，值得继续研讨，但是鉴于笔者已经就该问题做过相关论述，这里就不再展开，有关该问题的详细论述参见李洪卫：《良知与正义：正义的儒学道德基础初探》，上海三联书店2014年版，第51~91页。

④ 王守仁撰，吴光、钱明、董平等编校：《王阳明全集》，上海古籍出版社1992年版，第55页。

⑤ 所谓儒家思想讨论宇宙之内在有机性更早为李约瑟、杜维明、黄俊杰等人倡导，参见李洪卫：《良知与正义：正义的儒学道德基础初探》，上海三联书店2014年版，第77页。

层面看外物，即心体之物，心与物、心与天泯同。^① 阳明上文所讲其实是心体，即心本体的展露，按照宋明儒家的观念及其体证，此心体也即性体，这就是个体心性主观维度与客观维度的统一、个体心性之仁心与天道的统一与同一。通常见解包括前面如张汝伦、黄玉顺等直接批评王阳明或牟宗三的“内在超越”是以心代天，其实不然，这里面的心是心体，不是常规意义上的“心”或个体意识或个体意志等方面的表征，所以并不是所谓的“以心代天”，这个方面的内容需要深入的身心体验，是基于个体生命工夫基础上的体认，由此才能达成心体与性体的同一，也才能说明心学的本质内涵及孟子所谓“尽心知性知天”的具体含义，由此可知杨泽波对此的批评也是不甚合理的。

牟宗三在讨论从孔子到孟子心性思想的进展时认为，孔子是“践仁知天”，而孟子“则将存有有问题之性即提升至超越面而由道德的本心以言之，是将存有问题摄于实践问题解决之，亦即等于摄‘存有’于‘活动’（摄实体性的存有于本心之活动）。如是，则本心即性，心与性为一也”。^② 牟宗三认为，孔子是在生命实践中将自己人之为人的本质属性充分展开为“天道”，而孟子则是通过修养工夫和论证直接将世界的存有以道德的本心的敞开展现，如此天道的“性体”的属性则不再在外，而通过人心的本心充分敞开之后得以呈现并实现心性的合一。牟宗三在这里接着指出，如此，则中国哲学的存有论永远不会走上西方柏拉图开创的外在的、知解的形上学轨道，而其开创之功是孔子的“仁”的概念的提点，“即作为一切德之源之仁，亦即是吾人性体之实也”。^③ 牟宗三接着指出，孔子虽然指出了此处，但是并没有将之展开，是孟子将它落地：“此即象山所谓‘夫子以仁发明斯道，其言浑无罅缝，孟子十字打开，更无隐遁’之义也。”^④ 孟子的十字打开，就是两点：第一，在道德实践工夫层面与修养境界之双重维度讲“尽心知性知天”；第二，在修养境界上提出“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉”。牟宗三认为这两点统一起来使得孟子将心的本性之无限性充分展示出来，构成“体物而不遗”的无限性与普遍性，^⑤ 因此他认为，“如果‘天’不是向‘人格神’的天走，又如果‘知天’不只是知一超越的限定，与‘知命’稍不同，则心性与天为一，‘只心便是天’，乃系必然者”。^⑥ “只心

① 参见李洪卫：《王阳明身心哲学研究：基于身心整体的生命养成》，上海三联书店2021年版，第345页。

② 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第22页。

③ 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第23页。

④ 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第23页。

⑤ 参见牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第23页。

⑥ 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第23页。

便是天”系明道所言，他说，“只心便是天，尽之便知性，知性便知天，当处便认取，更不可外求”。^① 我们看到上述提到的心学家很多都说了这样类似的话，一般现代学者都将之视作“混话”“诞妄之语”，其实不然，这些古人都是学养和生命修养十分丰厚之人，并不轻言妄论，他们只是在讲他们生命的真实体验。这里特别要说一下明道这里的“天”，就笔者理解，此处之天即他们常言的“天道”，而不是一个说不清道不明的“天”概念。天道贵在流行不已，用牟宗三常引的《诗经》所云，即“维天之命，於穆不已”。当然，牟宗三重在强调此语中包含的道德义与存在流行义的统一，明道和阳明则重视天道之流行义，同时道德的内涵也在其中，但可能不是最高的，在牟宗三这里道德的庄重肃穆和尊严依然是天道的真正内蕴。杨泽波对牟宗三此处的理解有一个批评，他说：“孟子‘尽心知性知天’的说法只是沿着先前的思想的惯性，将天作为道德的心性终极根源，从而为性善论寻找一个确切的形上的根据罢了。牟宗三将此句话作道德存有论的解释，并为其超越存有论张目，明显缺乏文本的有力支持。”^② 这就是杨泽波提出的分层说，即天为第一层次，下降之人心等为下面的层次，不能并列言之，二者之间没有直接的联系，只是一个先验根据而已。但是牟宗三这里并不是将其并列言之，而是更进一步将其同一言之。牟宗三认为，孟子的“尽心知性知天”的根据来自“万物皆备于我”，而杨泽波认为，孟子文本中的“物”不外乎“物品物件”和事情（行为物）两种，如果按照物件说，即“‘万物皆备于我’就等于是说‘天下的物品、物件我都具有’，这肯定是不通的”。^③ 因此，他的解释是：“这里的‘物’其实仅就道德根据而言，而‘万物皆备于我’只是‘良心本心我全具有，道德根据就在我心中，除此之外毋需外求’的意思，所以绝对不宜将此处的‘物’字解释为道德存有之物。”^④

根据前文引用的宋明儒家的言论，我们其实基本可以知道，宋明儒家所说的“万物一体”“体物不遗”“大心”“合内外之道”“宇宙便是吾心”等，也就是象山所言的“宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙”，是在体悟的境界层面个体与外部世界打破界限、实现贯通的生命状态，根据是气机的贯穿性。也就是说，我们每一个人本来是从存在境界与外部世界贯通的，至少是心体流行层面的贯通，没有经过道德修养和气机工夫修养的人则明显感受到

① 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，中华书局1981年版，第15页。

② 杨泽波：《先秦儒家与道德存有——牟宗三道德存有论献疑》，《云南大学学报》（社会科学版）2004年第5期，第35页。

③ 参见杨泽波：《先秦儒家与道德存有——牟宗三道德存有论献疑》，《云南大学学报》（社会科学版）2004年第5期，第36页。

④ 杨泽波：《先秦儒家与道德存有——牟宗三道德存有论献疑》，《云南大学学报》（社会科学版）2004年第5期，第36页。

个体与外部世界之间的对立，而在心学的涵养者那里则能实现这种贯通，至少是在生命体悟的层面上有此感受，甚至于实现身心的贯通并构成道德行为上的知行合一，^① 这一点既有存在流行和天人感通的意蕴，又有个体道德境界提升的意蕴，二者构成一个统一体。当代人没有古人的道德涵养工夫，也即不能有与他们相对应的修养境界，所以对他们不理解是正常的。但是，这反过来说明，牟宗三对古人包括孟子和宋明儒家的解释基本上是合理的，也就是说，杨泽波的批评于此应该是不成立的。

三、性体之超越性与天道流行：超越存有论的根基与证成

从孟子到宋明儒家一直到牟宗三，他们强调的是仁心本身的端绪（四端）及其完全展开的良知良能的显现问题，如仁心的感通、道德意识以及相关行为冲动的能动性等方面，这都是我们平常所说的主观维度；与此同时，从上文可见，仁心既是道德属性在个体生命之上的展开，同时又呈现为气机流行与贯通个体身心与外部世界的一体性或有机性。从这个维度来说，心体本身即是心的全幅敞开，同时也是生命的性体，也是宇宙大道本身的流行义的显示，即宋明儒家所说的“生意”，是宇宙动态下的生生不息，这里展示的是人类生命与宇宙客观实在在本性的一体，用牟宗三的说法此谓“一本”，即仁心与天道贯通并为一，是主观面与客观面的两面饱满，是为“圆教”，此中代表在牟宗三看来则非程明道莫属。牟宗三曾在《心体与性体》中引征《二程遗书》中的若干段落，譬如“满腔子是恻隐之心”“切脉最可体仁”“观天地生物气象”“人心常要活，则周流无穷，而不滞于一隅”等。^② 他说，上文“都是指点天心仁体，其意义同于‘於穆不已’的天命流行之体，而天命流行体之真实意义，亦即由此天心仁体来证实，天心仁体之觉与健的真实意义全部渗透于此天命流行之体中，故其极也，两者完全同一，而仁体即天命流行之体也。此之谓‘一本’——一本之於穆不已、纯亦不已也”。^③ 牟宗三认为，所谓“一本”即宇宙的创生性的展露，因此这是内在与外在、内在与超越的统一：

所谓“一本”者，无论从主观面说，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

① 参见李洪卫：《王阳明身心哲学研究：基于身心整体的生命养成》，上海三联书店2021年版，第425~492页。

② 参见牟宗三：《心体与性体》中册，上海古籍出版社1999年版，第189~190页。

③ 牟宗三：《心体与性体》中册，上海古籍出版社1999年版，第190页。

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）。此理是既超越而又内在的动态的生化之理、存在之理或实现之理。自其为创造之根源说是一（Monistic），自其散著于万事万物而贞定之说则是多（Pluralistic）。^①

这个“一本”的根据在于人心之仁心展露，尤其是其全幅敞开，而其全幅敞开则会“定心”，这二者是一个合一的过程。牟宗三认为，心既是形而下的，又是形而上的，从心的具体经验性存在看，只是心理学的心、经验的习心、感性的心，易于为外物牵引制约，所以才有定心的问题，而性则不存在这个问题。本心与性为一，而“非本心”则与性二：“本心即性，本心常贞定，性体之表现（流行）自亦常贞定，而无所谓浮动、乱动、为外物所累也。”^② 牟宗三将此称作“形而上的本心”。^③ “能尽性存神而兼体无累，则心体贞定，性体之表现亦自贞定。进一步合一地而言之，则心性是一，心体朗现而常贞定，即是性体朗现而常贞定。是则‘定性未能不动，犹累于外物’之困难即已克服矣。”^④ 牟宗三认为从明道来说，这是“形而上的本心”之主观和客观两面的统一，而在横渠那里则客观面更强、主观面偏弱一点，即挺立义不强。^⑤ 牟宗三认为，从天道仁心之统一维度看，仁的主观与客观两面均是存在的，也是统一的，仁心直接展示之，而天道之流行发用则是其相对于仁心的客观显示，此客观维度亦可谓性体。对仁心的主观维度，牟宗三在后期又经常称作“无限智心”，它是经过一些佛教概念的洗礼之后的概念，强调不滞和流行之意，在这个意义上说，主客观则泯同。

牟宗三指出，性体是道德实践的先天性根据或超越性根据，但是不能用先天性根据或超越性根据命名性体。牟宗三这里所说的“性体”有一特殊的功能，即“道德创生性”或“性能”，是一能“起道德创造之‘创造实体’（creative reality）”。牟宗三将之称为“道德的性能”“道德的自发性”“道德的自发自律性”“心之自律”“意志的自律”等。从其统天地万物或宇宙普遍性而言，它又是体或形而上的实体，构成本心与形上实体的统一。^⑥ “心体充其极，性体亦充其极。心即是体，故曰心体”，在这个层面上心体与性体合一：

① 牟宗三：《心体与性体》中册，上海古籍出版社1999年版，第16页。

② 牟宗三：《心体与性体》中册，上海古籍出版社1999年版，第193页。

③ 牟宗三：《心体与性体》中册，上海古籍出版社1999年版，第194页。

④ 牟宗三：《心体与性体》中册，上海古籍出版社1999年版，第195页。

⑤ 参见牟宗三：《心体与性体》中册，上海古籍出版社1999年版，第195页。

⑥ 参见牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第35~36页。

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。自其为“形而上的心”（Metaphysical mind）言，与“於穆不已”之体合一而为一，则心也而性矣。自其为“道德的心”而言，则性因此始有真实的道德创造（道德行为之纯亦不已）之可言，是则性也而心矣。是故客观地言之曰性，主观地言之曰心。自“在其自己”而言，曰性；自其通过“对其自己”之自觉而有真实而具体的彰显呈现而言则曰心。心而性，则尧、舜性之也。性而心，则汤、武反之也。心性为一而不二。

客观地自“於穆不已”之天命实体言性，其“心”义首先是形而上的，自诚体、神体、寂感真几而表示。若更为形式地言之，此“心”义即为“活动”义（Activity），是“动而无动”之动。此实体、性体，本是“即存有即活动”者，故能妙运万物而起宇宙生化与道德创造之大用。与《论》、《孟》通而为一而言之，即由孔子之仁与孟子之心性彰著而证实之。是故仁亦是体，故曰“仁体”；而孟子之心性亦是“即活动即存有”者。^①

在牟宗三看来，天道人性通而为一，此即圆教，而这正是儒家成德之教之内涵。它在先秦由孔孟与《中庸》初步提出，为宋明儒家充分展开，故能在理论上“成其一本之义”。^②此“一本之义”，即两方面都完全饱满，即天道之客观方面与人性内在之主观方面的两方饱满圆融。牟宗三称明道为此“通而为一”之“造型者”，“故明道之‘一本’义乃是圆教之模型。从濂溪、横渠而至明道是此回归之成熟。两方皆挺立而一之，故是圆教之造型者”。^③牟宗三认为，象山和阳明的体证及其结论还只是这个“一本”的主观维度的充分展示，而其客观面相对不如明道那样表述得更加显豁：

象山与阳明既只是一心之朗现，一心之伸展，一心之遍润，故对于客观地自“於穆不已”之体言道体性体者无甚兴趣，对于自客观面根

① 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第36页。

② 这种学说虽然在形式上是“理论”，是“学说”，是一种“表述”，但这只是它的一个表征，是通过文字所能提示表现出来的，在本质上它更是“生命”和“生命智慧”的展示，是内在于个体生命本身的人的本质属性的真正展开。

③ 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第38页。

据“於穆不已”之体而有本体宇宙论的展示者尤无多大兴趣。此方面之功力学力皆差。虽其一心之遍润，充其极，已伸展至此境，此亦是一圆满，但却是纯从主观面伸展之圆满，客观面究不甚能挺立，不免使人有虚歉之感。自此而言，似不如明道主客观面皆饱满之“一本”义所显之圆教模型为更为圆满而无憾。盖孔子与孟子皆总有一客观而超越地言之之“天”也。此“天”字如不能被摈除，而又不能被吸纳进来，即不能算有真实的饱满与圆满。是则《中庸》、《易传》之圆满发展当系必然者，明道之直下通而一之而铸造圆教之模型亦当是必然者，而由此圆教模型而开出之“以心著性”义（五峰学与蕺山学）亦当是必然者。自象山、阳明言，则不须要有此回应，但承明道之圆教模型而言，则应有此回应以明其所以为一为圆，以真实化其“一本”与圆满。自此而言，象山、阳明之一心遍润，一心伸展，始真有客观的落实处，而客观地挺立矣。^①

牟宗三提出的三系说，展示了作为心性儒家追求最高智慧的理想和体会。他认为从濂溪、明道和横渠到五峰是主观与客观两方面都饱满圆润之“圆教模型”，其“以心著性”以明心性为一的最终关切，成就一本圆教（心与性非二而实则为一，也就是天道外在与德性内在的统一与同一）之实，工夫上是“逆觉体证”。象山与阳明则是一心之朗显，一心之伸展，一心之遍润，工夫上也是“逆觉体证”。^②而伊川与朱子一系的重心则在道体性体凝聚收缩为“一本体论的存有，即只存有而不活动”之理，“于孔子之仁亦只视为理，于孟子之本心则转为实然的心气之心，因此，于工夫特重后天之涵养（‘涵养须用敬’）以及格物致知之认知的横摄（‘进学则在致知’），总之是‘心静理明’，工夫的落实处全在格物致知，此大体是‘顺取之路’”。^③牟宗三在这里其实通过这种分系否定了程朱理学之简单的天地之性与气质之性的完全对立，而在心学一系尤其是陆王一系之心之朗现和遍润中展示了心之主体性、能动性和“润物”（即创生和感通意味），其实其中的“仁气”或“德气”呼之欲出，但是牟宗三始终没有将它们召唤出来，这是略有遗憾的。但是，如果从严格的角度看，并非德气或仁气而是一气，只是“中”与“和”的问题，有所偏执则不是。其中的超越性在牟宗三看来即心体性体之本质为一的“性能”，这个“性能”具有创生性，从生命本质的内在角度是可以经验到的，但是从宇宙发生与流转的角度它既是超越的，又是生命内蕴以良知德性展现的，并以良知全幅呈现为根据

① 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第41页。

② 参见牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第42页。

③ 参见牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第43页。

和验证的，以此呈现“万物一体”的感通而证实的，即心即理即性。^① 此即“内在超越”的本质：

性体是居中的一个概念，是所以能作道德实践之超越的性能——能起道德创造之超越的性能。无限智心（仁）与大道俱在这性能中一起呈现，而且这性能即证明其是一。这性能即是仁心，人本有此能践仁之仁心，仁不是一外在的事物。践仁即如其本有而体现之而已。这“体现之”之能即是其自己之跃动而不容已地要形之于外之能。（此义，孔子未言而孟子言之）。是以这仁心即是无限的智心，这性能亦是无限的性能，此其所以为奥体，因而亦即同于天道道体，因而仁体、性体、道体是一也。一切存在俱涵摄在这仁心性能中，这能作道德实践能起道德创造的大人生命中。若离开大人之践仁而空谈天道，这便是玩弄光景之歧出之教，亦曰偏虚枵腹之妄大；若隔断天道道体而不及存在，不晓仁心性能之无限性即是道体，这便是小教。两者皆非圣人圆盈之教之规模。^②

这个超越的无限的性能即“於穆不已”的天道，同时也是个体生命之中的本质内在。故其超越面与内在面俱于此可见。牟宗三从道德本原处说谓之“道德的形上学”，从道德本原和流行义二处说谓之“超越的存有论”，从天道流行不滞和个体身心不执处说谓之“无执的存有论”，这三者同调。这属性按照儒家传统唯有道德完备之人能最充分地展示出来，即天道的客观性和流动性都能在生命的完善状态下得以显示。所以，牟宗三将孔子的“浑沦”的生命状态作为一个严整的道德实践性的具体展开，他说：“对于道德性当身之严整（庄严）而纯粹的意义，唯孔子一人是浑沦的表现，是浑然天成，是孟子所谓‘尧、舜性之也’，是《中庸》所谓‘自诚明谓之性’。自孔子以下，皆有分解逆显的意味，就孔子之浑沦变现而逆显，把他的浑然天成打开而逆觉，是孟子所谓‘汤、武反之也’，是《中庸》所谓‘自明诚谓之教’。无论是孟子的‘性善’，或是《中庸》的‘天命之谓性’，皆是由逆觉以显‘性体’之为本，这就是点出道德实践之先天的根据，亦可曰超越的根据。”^③ 牟宗三强调，这个超越的道德心就是孟子所说的“仁义内在”，非由外铄，所谓性体就是孔子之“浑沦表现的仁义收摄于性体以为纯

① 这里的“即心即理即性”是从本体呈露角度说的，不是从端绪处说的，更不是从日常所说的“心”说的，故象山、阳明言“心即理”常被时人以及今天学者诟病，盖不知其为修养境界，同时因象山、阳明简单言之，不加提示，故人常臆断此“心”即日常经验之心，故多会误解。

② 牟宗三：《圆善论》，吉林出版集团有限责任公司2010年版，第238页。

③ 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第101页。

粹而先天的道德理性”。^①这个纯粹的道德理性不是抽象的而是具体的，只是康德谓之“自由意志”，而中国传统则谓之“性体”，“自由意志经由其自律性所先验提供的普遍法则是道德行为底准绳，而依中国传统，则是主张先验的普遍的道德法则是性体之所展现”。^②那么从展现的维度才能真正揭示理学与心学之间的差异，即一个是只存有不活动，一个是即存有即活动。不活动则自由意志只是设定，而能活动则自由意志是自律和自主。但是，有没有一个共同的根据？这就是儒家所谓的“性体”而同时是心学的“心体”，所谓“体”则构成牟宗三所说的“超越的根据”，这个“超越的根据”既是超越的又是内在的，在常人则是大多通过“逆觉体证”的方式回复和展开的。牟宗三主要针对的是思辨和分解的知识化进路，这是与大陆部分儒家的批评^③正相反的，这正是所谓“误解之深”，而误解的根源则是对宋明儒者生命体证的进路从来没有进去过。牟宗三强调：“惟中国传统并没有像康德那样，费那么大的气力，去分解辨析以建立它的先验性与普遍性，而其重点则是落在‘尽’字上（尽性之尽），不是落在辨析它的先验性与普遍性上。”^④牟宗三拈出此“尽”字便抓住了中国古代传统道德实践的工夫处和境界之究竟处，以此一体两用，将工夫与境界并举，而这正是孟子“尽心知性知天”的真正的核心命脉。同时，牟宗三将性体之超越性与心体之现实性或道德实践的可能性相统一造就个体生命，这依从于康德自由意志之实践的必然性和可能性。从牟宗三试图超越康德的进路说，这不仅是哲学问题，而且是个体生命问题，同时又依康德以及牟宗三，这不仅是个体生命问题，而且是形上学的问题或宇宙之问题。在牟宗三看来，康德虽然提出了该问题，但无法将之落实，而且事实也是如此，这正彰显了中国古代贤者们的生命智慧，路径的终点都与“超越的存在”有关，而其中一条路径则是“逆觉体证”之进路。无须辨析之根源即如牟宗三所言：“这是由于精诚的道德意识所贯注的那原始而通透的智慧随性体之肯定而直下肯定其为如此的。故重点不落在这种辨析上，而只落在‘尽’字上。”^⑤

牟宗三在这里特别强调，虽然儒家不做思辨，但是不代表性体不是先验和普遍的，或者没有达到康德的严整性，而事实恰恰相反，他们的境界超过

① 参见牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第101页。

② 参见牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第101页。

③ 大陆部分儒家常批评牟宗三仅限于哲学的论说和思辨的解说，未在儒学的落实层面去思考与讨论，而考察牟宗三思想的出发点则可以反复证明，其思想理路的根基即在道德行动的落实上，但是他在探究这个落实的先验根据和经验根据，这才是他与大陆儒学的部分思想家之差异所在。

④ 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第101页。

⑤ 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第102页。

了康德，宋明儒家只是把孔子生命的展现以性体心体等概念做了提升，“其大讲性体心体者，亦不过是把这超越的标准提炼得更清楚更确定更不可疑而已”。^① 牟宗三一方面强调性体的普遍性和超越性，一方面又指出康德的哲学仅仅强调了普遍性和超越性，而没有具体实现的机制，使其哲学成为“设定”或人们常常批评的“规范”，儒家则不然，它展现的是“既超越而又内在、既普遍而又特殊的那具体的道德之情与道德之心”。^② 但是，按照康德所言，道德情感是不能普遍化而为道德法则的，因此牟宗三强调这个道德心或道德情感可以上下其讲：“下讲，则落实于实然层面，自不能由之建立道德法则，但亦可以上提而至超越的层面，使之成为道德法则、道德理性之表现上最为本质的一环。”^③ 实现这个目标之关键在“实践工夫”这个重要环节上，“但这一层是康德的道德哲学所未曾注意的，而却为正宗儒家讲说义理的主要课题”。^④ 在这个环节上，牟宗三认为儒家之实践工夫既是普遍的，又是具体的；既上提到超越层面，又实现于现实状态。但是，这时候的个体的道德情感不是如康德所说的“设想的特别感觉”或有无限差别而不能提供普遍性标准等，而是如孔子之“仁”、孟子的心性，是情也是理，“其为具体是超越而普遍的具体，其为特殊亦是超越而普遍的特殊，不是实然层上的纯具体、纯特殊”。^⑤

牟宗三指出，西方哲人讨论“实体”（reality）的很多，如布拉德赖、怀特海、柏格森、海德格尔、罗素等，或自本体论进入，或自知识论进入，或自生物论或实用主义进入，还有如斯宾诺莎、莱布尼茨、笛卡尔等自分析哲学或独断论进入。但不管他们是讲存有或实体，都没有“性体”概念，都不能像儒者那样从道德实践概念入手，而只有从道德实践的创造之“性体”概念入手才能形成与宇宙创生本身有机联系的形上学，西方哲人的思路则只是囿于讨论“现象”层面的形上学。只有康德是例外，他是从道德进路入手建立形上学的，但是由于意志自由、灵魂不灭和上帝存在等概念本身的设准属性，康德的道德神学无法形成实践理性上的现实性意义，即无法实现其真正的“实践”，使其无法落实，即没有“性体”概念，几乎使“自由意志”概念“挂空”，即缺乏一背后实在的（具于个体生命之身）的支撑者。“而其所规划之‘道德的形上学’（其内容是意志自由、物自身、道德

① 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第102页。

② 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第108页。

③ 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第108页。

④ 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第108页。

⑤ 牟宗三：《心体与性体》上册，上海古籍出版社1999年版，第109页。

界与自然界之合一)亦在若隐若显中,而不能全幅展示、充分作成者。”^①西方的理想主义从贝克莱到黑格尔最终完成,体现为三个方面的特征,即观念性、现实性和合理性。但是因为它们也不能具体落实于心性,而无法形成一个实践的哲学,所以,也只是一套生硬的哲学理论。宋明儒学的“成德之教”使宗教与道德合一,也使形上学与道德合一,这是中国哲学独具的,而为西方哲学所无。^②牟宗三依据心体与性体的同一性推演出个体道德意识与天道超越之间的统一,构成内在超越的根基,并构成道德形上学与超越存有论的根基。

牟宗三还从个体对天道的分有及贯注的角度进一步论证个体生命德性之内在与超越的双重性。这个天道关注的特性在个体是“性命”(本性之命)而非生命(生命在牟宗三那里即气命)。这个超越性的展开,从个体来说是“性命”的自我完成或完全实现或完全展开,但是此展开不是无中生有,也不是自然生物状态的自然展现,而是分有宇宙大道的个体内在自我的真正展示。牟宗三反复强调“乾道变化,各正性命”中的性命是性中之命,不是气质之性之中的命:“正其性即是定其性,亦即成其性。此是存有论地正、定、成也。‘命’即是此性之命,乃是个体生命之方向,吾人之大分,孟子所谓‘分定故也’之分。此亦是横渠所谓‘天所性者通极于道,气之昏明不足以蔽之,天所命者通极于性,遇之吉凶不足以戕之’之义也。此显然不就气之凝结说气之性命也。此当是宋、明儒之共同意识,故无人认‘各正性命’为气之性命也。”^③牟宗三又借助于《大戴礼记·本命》“分于道谓之命,形于一谓之性”强调,分于道就是分有道的命令而形成个体生命之方向,这就是个体的“大分”,而形于一则不仅是方向,而且是具体落实到每一个不同的分殊的个体,这就是“性”。牟宗三说:“如果‘天’不向人格神方向走,则性体与实体打成一片,乃至由实体说性体,乃系必然者。此与汉人之纯粹的气化宇宙论不同,亦与西方康德前之独断形上学不同。此只是一道德意识之充其极,故只是一‘道德的形上学’也。”^④牟宗三基于他对儒家的理解,始终强调先验之理即道德本性之天的存在,即性命之超越性维度,而不是基于气性维度上的后天的性命之气质。牟宗三始终如一使用的“超越性”与康德的概念有一定的相近之处,但是最大的差别可能是他始终将“道德理性”设定为“超越性”,但是这个道德理性又是内在的,而不是外在超越的。性体是道德理性,但是这是客观面的,还需要主观面的人

① 牟宗三:《心体与性体》上册,上海古籍出版社1999年版,第33页。

② 参见牟宗三:《心体与性体》上册,上海古籍出版社1999年版,第34页。

③ 牟宗三:《心体与性体》上册,上海古籍出版社1999年版,第30页。

④ 牟宗三:《心体与性体》上册,上海古籍出版社1999年版,第30页。

的仁来彰显，牟宗三最终是从天道流行之体之气与个体生命的统一性和同一性上揭示的：

天道“於穆不已”之生德引生阴阳之气之生化，而亦即由此气之生化而见“於穆不已”之生德。“天地絪縕，万物化醇”，即阴阳之气之生化也。此云天地以气言。实际在生者化者是形气之事，而天道之生德则是所以神妙之者。阴阳之气之絪縕生化即结聚而为个体。此即本体宇宙论地成其为一个体之存在也。“性”之名是对应个体而立，故由此而想到“生之谓性”也。由天道之生德，说到阴阳之气化（生意），接着就说“生之谓性”，好像直由此生德生意（生德是超越地说，生意是内在地说）而说“生之谓性”，实则有许多关联，不是直由此生德生意而说“生之谓性”一语也。说到阴阳之气之絪縕化醇，即是说的个体之成。“生之谓性”是对应个体之成而说性，不是寡头地直以生德生意为性也。性之实际内容或其内容的意义自然即是那生德生意，但说性则必对应个体之成而说。故那两层生字，一是生德，一是生意，实在是通形上形下浑一而言之。生德在备说性之内容，生意乃在说个体之成。如是，“生之谓性”意即在个体之成上而说性，复即以“於穆不已”之生德为此性之本质内容也。由此本体宇宙论的直贯顺成之义理模式而说“生之谓性”（成之谓性）甚为明顺而恰当。前条由“成之者性也”一语而说此义，则成别扭。^①

牟宗三在这里特别强调这是“性命”的展开，而不是自然“生命”的展开，即其中内蕴天道的形上实体。这个生意和流行即牟宗三强调的客观维度，而主观维度即仁心。但是当说到仁心的时候，从其感通、遍润层面又是客观的和超越的，这样在牟宗三这里所谓“无限智心”即生成。

牟宗三就道德形上学的建构指出，人类个体乃至群体的道德意识（仁的呈露）即其道德形上学的根基，但是仅仅由此还无法建构一个形上学即包含宇宙存有论的根基，存有论的根据在于前述所论之“仁”的生机性及其展开，而不仅仅是展露：“我依中国的传统，可把形上学底全部重新调整如下：我们依‘人虽有限而可无限’底预设，承认两种知识：（1）智知，智的直觉所成者。（2）识知，感触直觉所成者。我们将依道德的进路先展露道德的实体以直接地开道德界，此相当于康德的‘道德底形上学’——道德之‘形上学的解释’（此词义同于时空之形上学的解释，或范畴之形上的推述，乃是对于道德一概念作分解的推演者）。”^② 这就是我们熟知的牟宗三惯常强调的以道德为根基的宇宙的生存论论证。牟宗三认为，道德意识只是

^① 牟宗三：《心体与性体》中册，上海古籍出版社1999年版，第127页。

^② 牟宗三：《现象与物自身》，吉林出版集团有限责任公司2010年版，第34页。

基于个体生命中本体性端绪或全幅展开的展示，但是并不限于这个“道德意识”的部分展示或全幅展开，更重要的是其中内蕴的宇宙自身变化的生化机理：“但此道德的实体虽由人的道德意识而显露，但却不限于人类而为一‘类名’，因而亦不只开道德界。它是无限的实体，是生化之原理，因此，同时亦开存在界。”^①

牟宗三将西方哲学传统中的存有论称为“内在的存有论”，因为它是从存在的内在结构属性层面着眼的，由一些范畴和判断标识物之存在性，“即内在于一物之存在而分析其存有性也”。他把中国哲学传统中依据“生命智慧”把握的“存有论”称为“超越的存有论”，即不是把握其内在属性，而是把握其存在根据，“明其所以存在之理”：“但依中国的传统，重点不在此内在的存有论。中国的慧解传统亦有其存有论，但其存有论不是就存在的物内在地（内指地）分析其存有性，分析其可能性之条件，而是就存在着的物而超越地（外指地）明其所以存在之理。兴趣单在就一物之存在而明其如何有其存在，不在就存在的物而明其如何构造成。”^②他认为，超出现象之外考察现象界之存在的根据，在西方一般不被归入哲学范畴，而是归入神学范畴，并将创造万物者名之为“上帝”。^③至少从这里的分析我们可以看出，牟宗三的思考的兴奋点不在所谓哲学与宗教之间的对立，而是二者在形上学这个术语维度上的融通，即以形上学或道德形上学的名义讨论现象界的存在根据问题，即涉入西方神学的范围，因此这就不属于黄玉顺等将之视为我们日常理解的反对神学的人文主义之列，而且这是牟宗三始终一贯的观点，这也是他的超越论的出发点。所以，黄玉顺将牟宗三思想设定为反对神学属性的人文主义是不对的。当然，黄玉顺此番讨论中蕴含的良苦用心我们是认同的，即期冀一个超越一切现实权力之上的神圣存在者，以此整合人们的价值认同并超越世俗价值和世俗权力。但是，仅就牟宗三的超越性理论而言，我们必须紧紧抓住他的思想核心和主体脉络才能提供真正的批评靶标。牟宗三在《圆善论》的最后又对他的超越性思想做了一个总结：

吾人依中国的传统，把这神学仍还原于超越的存有论，此是依超越的，道德的无限智心而建立者，此名曰无执的存有论，亦曰道德的形上学。此中无限智心不被对象化个体化而为人格神，但只是一超越的，普遍的道德本体（赅括天地万物而言者）而可由人或一切理性存有而体现者。此无限智心之为超越的与人格神之为超越的不同，此后者是只超越而不内在，但前者之为超越是既超越而又内在。分解地言之，它有绝

① 牟宗三：《现象与物自身》，吉林出版集团有限责任公司2010年版，第35页。

② 参见牟宗三：《圆善论》，吉林出版集团有限责任公司2010年版，第259页。

③ 参见牟宗三：《圆善论》，吉林出版集团有限责任公司2010年版，第261页。

对普遍性，越在每一人每一物之上，而又非感性经验所能及，故为超越的；但它又为一切人物之体，故又为内在的。（有人以为既超越而又内在是矛盾，是凿枘不相入，此不足与语。）因此，它之创造性又与上帝之创造性不同，此不可以瞎比附而有曲解也。^①

讨论超越则必然涉及西方宗教和哲学中的“上帝”观念。牟宗三在讨论人格化的上帝时认为，存在是既成的，它不是人能够创造的，因此从具体人格讨论现实世界的创造问题，必须设定一个“无限存有”来负此责任。此处便有了分歧，一是西方的上帝观，一是中国传统三教中的“无限智心”，但是牟宗三认为，上帝之存在还是人的情识作用的结果，不是真实的而是虚幻的，因为它不是知性能解决的问题，故它只能是假设，或者是信仰，而信仰则由情识决定，而非由理性决定，而且无法证明，实践也不能证明，但可以说实践需要。^②

牟宗三后期喜用“无限智心”或“无执的存有论”，但这只是超越或内在超越说的一个转语。这是因为“无限智心”表达的是个体仁心至其极之后转成无执的自在，同时与大化流行相一致，不达其极则不会有所谓“无限”，更非真正得到“智心”，“无执的存有”也需要在这个维度上理解。但是，“智心”之成则在个体道德意识即良知的充其极，即本体良知的全幅呈现。就其全幅呈现说，既是内在的又是超越的，因为它的全幅呈现展现为个体心体的展开，即阳明所谓“天渊”的呈现，是心体通达万物即万物一体之境界状态。从大化流行之意的显现这个角度，从良知本体和大化流行两处说，这都不是我们个体经验的日常所能随意企及的，故它从经验处（理想）和先验处（本体）说都是超越的。我们从传统儒家和牟宗三的论述都可以看出他们认为的个体有限存在和无限存在的二重性。这当然也是康德的观点，康德又认为这是个体存在的界限，虽然他依据实践理性给出了个体走向的律令，但这个律令的背后根据是三个设定。牟宗三由此认为，康德无法像中国儒家那样以成德成圣的方式将之落实。按照儒家之见，凡、圣在本质上并无差别，只是常人不能用功于此以回复自己的本性。对个体自我本质的肯定与现实批判，是内在超越的另一个意义之所在。

四、余论

笔者相信，以上论述已经回应了前面一些学者的批评和质疑，尤其是关于超越与内在的统一性问题。在本文最后则以讨论不同于前此批评性的意

^① 牟宗三：《圆善论》，吉林出版集团有限责任公司2010年版，第261页。

^② 牟宗三：《圆善论》，吉林出版集团有限责任公司2010年版，第189~190页。

见——赵法生关于“中道超越”的论说作结。

赵法生在晚近提出了“中道超越”的论说，他对牟宗三的“内在超越”有同意的地方，也有批评。他主要依据对儒学创始人孔子的分析，试图将内外超越的双向紧张加以调和与圆融：其一，试图在以气为根基的基础上实现身心对立的统一；其二，强调在现实世界之中我们的道德修养如何通过敬畏和身体的修饬实现“下学上达”，这是他不同于牟宗三等植根于仁心观念的看法。从讨论孔子的角度来说，这些补充与发挥是很有意义的。当代儒学与孔子之后的传统儒学的分野有其相似之处，即仁学与礼学之间的紧张，赵法生的研究则试图居于其间，但是是比较具体的而不是抽象的论说。

他在批评宋明理学如程朱的身心对立的二元观之后试图回到先秦儒家那里，尤其是试图强化“气”的思想在先秦儒家那里的意义。他认为先秦儒家的一个修养路径是：“先秦孔孟儒家并没有忽视身心之间的差异，却没有预设二者之间不可克服的鸿沟，如何让大体渗入小体，使得身体成为心灵实现的场域，促成身心之间深度的沟通融合，正是先秦儒家工夫的重点关注。”^①他认为，在孔孟那里的这种融合不是身心之间无法调和的冲突之下的强行妥协或协调，而是要形成孟子那样的“如火之始燃，泉之始达”“沛然莫之能御”的状态，这当然就是牟宗三上承阳明、泰州诸老更上达象山、明道直追思孟的路径了。“此种身心一本与一体观，实由孔子开辟，而以孟子的践形生色说为其典范形态。”^②这样说，就基本上说到心性学的命脉之处了。但是，赵法生又强调：“只要领会‘克己复礼为仁’的本义，我们就会明白，孔子创立仁学，虽然开启了儒学内在面向，但并不意味着只是内在超越。实际上，孔子所开创的是合内外之道的工夫，它旨在贯通内外而臻于中道，并不偏向于其中的一端。”^③其实，赵法生这段话描述孔子肯定是中肯的，因为孔子即如此，但是宋明儒学家包括心学一系和理学一系都不尽然在孔子自身的一路上了，这当然也是人类思想和学术发展演进的必然性所致。

赵法生依据《论语》《中庸》推己及人之论以及《大学》的“絜矩之道”指出，这是孔子儒学的“人人之际”，身心之学即仁礼关系是身心之际，这样“如果天人之际代表了中道超越的上下向度，身心之际代表了中道超越的内外向度，人人之际则开出了中道超越的左右向度，至此，中道超越

① 赵法生：《儒家超越思想的起源》，中国社会科学出版社2019年版，“轴心突破与儒家中道超越的诞生（代序）”，第19页。

② 参见赵法生：《儒家超越思想的起源》，中国社会科学出版社2019年版，“轴心突破与儒家中道超越的诞生（代序）”，第20页。

③ 赵法生：《儒家超越思想的起源》，中国社会科学出版社2019年版，“轴心突破与儒家中道超越的诞生（代序）”，第20页。

的上下、内外和左右三个向度全部打开，这一超越的立体格局建构最终完成”。^① 总体上说，赵法生的中道超越性的三个向度涉及他理解的这样两个问题：第一，孔子没有放弃在他之前已经存在的巫文化和天命观念，首先是孔子敬畏天命，其次是孔子通过仁道展开了道德性维度，但是又保留了天道自然的面相，并由此产生了儒家导向格物致知的可能性；^② 第二，赵法生认为，孔子的仁道接通了天命与人心之间的联系渠道，在人心中发现了可以证知天道的伟大力量，^③ 这个论述是精彩的，也是与现代新儒家一致的。同时他认为，一旦天道仁道打开，则它的工夫实践便导向上下内外四维空间，内外向度则表现为仁与礼之间的交织与平衡，这一点是与现代新儒家有所不同的，至少是现代新儒家不强调的，而这一点也是当代大陆儒学基于当下社会发展要求下的一个共识点，即对礼的不同程度的强调。^④

如果仅就孔子来说，赵法生的思考是合理的，牟宗三对此也有相同的看法，他说，从孔子践仁的历程来看，其遥契的天有两重意义，一是从理上说是形上的实体，二是从情上说是人格神，“而孔子的超越遥契，则似乎偏重后者”。^⑤ 但是，同时牟宗三又强调《中庸》阐发的以“诚”为核心的“内在的遥契”，这样传统中高高在上的天道通过个体的仁、诚得以认识和体会，并加以证实，由《中庸》天命、天道转而为一个“形而上的实体”。^⑥ 对牟宗三常言的“形而上的实体”人们很容易发生误解，认为这是一个哲学概念，其实不然，这在牟宗三那里是一个活的存有并活动的实体，既不是人格神，也不是一个固定不变且抽象无法体认的概念。但是很明显，牟宗三这种居中但很难说清的表达，^⑦ 与我们容易辨识、确认和信仰的人格神类型确实不同，这一点是需要特别注意的。

（责任编辑：李 涛）

① 参见赵法生：《儒家超越思想的起源》，中国社会科学出版社2019年版，“轴心突破与儒家中道超越的诞生（代序）”，第21页。

② 参见赵法生：《儒家超越思想的起源》，中国社会科学出版社2019年版，“轴心突破与儒家中道超越的诞生（代序）”，第22页。

③ 参见赵法生：《儒家超越思想的起源》，中国社会科学出版社2019年版，“轴心突破与儒家中道超越的诞生（代序）”，第22页。

④ 由于历史条件和历史境遇的不同，现代新儒家与当代大陆儒学关注的问题重心是有较大差异的，限于篇幅，此不赘述。

⑤ 参见牟宗三：《中国哲学的特质》，吉林出版集团有限责任公司2010年版，第41页。

⑥ 参见牟宗三：《中国哲学的特质》，吉林出版集团有限责任公司2010年版，第43~44页。

⑦ 这种基于个体生命的内在体认与天道大化流行的“辨识义”相一体的认识不容易获得理解和肯认，这也是现代新儒家尤其是牟宗三思想研究中的一个难点。