

“道德存有之呈现”的传承

——论牟宗三对熊十力思想的继承和发展之三

杨泽波

〔摘要〕 与“道德践行之呈现”一样，“道德存有之呈现”也是熊十力的重要思想。牟宗三不仅很好地继承了其师的这一思想，而且进一步将其上升到智的直觉的高度，对儒学发展做出了重要贡献。但遗憾的是，牟宗三对康德智的直觉这一概念的理解不够准确，误将道德之心创生的对象称作“物自身的存有”，造成了极大的混乱。另外，与其师相似，牟宗三同样没有处理好“仁心”和“天心”的关系，不明白创生道德存有的主体只能是“仁心”，不能是“天心”，其思想仍带有明显的双重本体的烙印。儒学下一步发展要取得好的成绩，对这两个问题必须有足够的重视。

〔关键词〕 熊十力；牟宗三；道德存有

〔中图分类号〕 B261 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1000-4769(2023)01-0172-08

在现代新儒家中，“十力学派”^①是一个重要话题。为便于理解，我将熊十力的思想核心概括为“一体两现”。“一体”即是“吾学贵在见体”之体，“两现”即是“道德践行之呈现”和“道德存有之呈现”。牟宗三在继承其师思想方面做出了重要贡献，但也留有一些问题。最近，我撰写了一组文章对此加以讨论，本文只谈“道德存有之呈现”，其他问题另文专述。^②

一、从“道德存有之呈现”到智的直觉

道德之心是活泼泼的实体，有极强的创生性，不仅可以创生道德践行，还可以创生道德存有。牟宗三在这方面有很多形象的说法，其中尤以“呈现”最为有名。牟宗三这样写道：

性体纯然至善，人人所固有，只争呈现不呈现耳。善反而复之，则呈现而起用。不能善反而复之，则潜隐而自存。所谓“呈现起用”，宇宙论地说，即成宇宙之生化（天地之化），实践地言之，

〔作者简介〕 杨泽波，复旦大学哲学学院教授、博士生导师，上海 200433。

〔基金项目〕 国家社会科学基金重点项目“儒家生生伦理学引论”（18AZX013）；教育部哲学社会科学后期资助（重大）项目“儒家生生伦理学研究”（16JHQ001）

①“十力学派”这个概念，是我受他人启发在《儒家生生伦理学引论》中正式提出来的。详见拙著《儒家生生伦理学引论》（北京：商务印书馆，2020年）第1节“‘十力学派’传承中遗留的一个问题”（第2—7页）。

②这组文章除本篇外，还包括《“一体两现”：“十力学派”的思想内核》（《江汉论坛》即将刊发）《“一体”的传承——论牟宗三对熊十力思想的继承和发展之一》（《云南大学学报》2022年第4期）《“道德践行之呈现”的传承——论牟宗三对熊十力思想的继承和发展之二》（《齐鲁学刊》2022年第3期）。这些文章形成一个系列，敬请读者关注。

即成道德之创造，道德行为之纯亦不已。^①

牟宗三继承熊十力的思路，将道德之心的发用分为两类：一类是道德之心在道德境遇下表现自己，告知如何去做，创生道德践行；另一类是道德之心从自己的角度观察宇宙万物，将自身的价值和意义赋予其上，创生道德存有。二者都是“呈现起用”。前者为“实践地言之”，与之相应是“道德践行之呈现”，后者为“宇宙论地说”，与之相应的是“道德存有之呈现”。此处“宇宙论地说”指的就是“道德存有之呈现”。

“宇宙论地说”又叫“本体宇宙论地说”：

元是始、是首、是一价值观念。直下能继复而呈现此生道、生理便是一个好的开始，亦且是众善之长、万善之源。此是提起来超越地说。“万物皆有春意，便是继之者善也”。此是落实于万物而内在地说，即由万物之春意、生意、生机洋溢即可指点出生道、生理之无所不在，见生道、生理之“於穆不已”，此亦是“继之者善也”。此皆是本体宇宙论地说“继”说“善”。^②

“本体宇宙论地说”比前面讲的“宇宙论地说”更为具体，但没有本质的区别。牟宗三强调，道德之心是始、是首，是一生道、生理。这一生道、生理是众善之长、万善之源，有了这一生道、生理，万物才有春意、生意。无论是“宇宙论地说”还是“本体宇宙论地说”，这些说法明显都是顺着熊十力的思路走的，是其“道德存有之呈现”的具体化和形象化。

在牟宗三看来，这种“本体宇宙论地说”的思维方式同样是康德所不承认人类可以具有的智的直觉：

吾人如果单就我们为一现实的有限存在而看我们的现实机能，我们向何处去找得智的直觉这一机能呢？如果我们不就我们的道德意识而体证我们的本心以为无限心，就此无限心之明觉以言智的直觉，则无处可以得之。知体^③明觉神感神应，自由自律。如果它真是自由自律的，其为无限心也必矣。如果它真是无限心，则其有智的直觉也亦必矣。^④

我们知道，牟宗三注意智的直觉这一问题是在写完《心体与性体》之后。在他看来，康德提出的智的直觉的概念有很强的学理价值，可惜他否认人类可以有这种能力，把它归给了上帝。中国人从不这样想问题，完全承认人可以有这种能力。人对于自己本心的把握即是这种思维方式。牟宗三强调，本心即是无限心，无限心的思维方式不是感性的，而是智的直觉，除此之外我们还能到哪里去找智的直觉呢？^⑤

特别有趣的是，牟宗三提出，因为儒家承认人可以有智的直觉，所以儒家由此而成的存有论不再是执的存有论，而是无执的存有论。他说：

中国无静态的内在的存有论，而有动态的超越的存有论。此种存有论必须见本源，如文中所说儒家的存有论（纵贯纵讲者）及道家式与佛家式的存有论（纵贯横讲者）即是这种存有论，吾亦曾名之曰“无执的存有论”，因为这必须依智不依识故。这种存有论即在说明天地万物之存在，就佛家言，即在如何能保住一切法之存在之必然性，不在明万物之构造。此种存有论亦函着宇宙生生不

① 牟宗三：《心体与性体》第1册，《牟宗三先生全集》第5卷，台北：台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司，2003年，第529页。

② 牟宗三：《心体与性体》第2册，《牟宗三先生全集》第6卷，台北：台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司，2003年，第53—54页。

③ 全集本此“体”字误为“觉”，据单行本改。

④ 牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集》第21卷，台北：台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司，2003年，第109页。

⑤ 学界对这个问题的理解多有分歧。一般来说，经过多年的消化，人们已经认识到牟宗三所说的智的直觉与康德所说的智的直觉不是一个意思。康德所说的智的直觉是一种“本源的直观”，即不需要客体的刺激，自己就能够将客体的存有提供出来，给予主体的直觉，牟宗三所说的智的直觉则是意识的一种直接性。这种思维方式首先指向本心仁体。因为儒家历来强调本心仁体有自知的功能（即阳明所说的“良知自知”），所以儒家完全承认人可以对本心仁体有智的直觉。这种意义的智的直觉牟宗三称为“自觉”。但牟宗三认为，除此之外，智的直觉还表现在“觉他”方面，“觉他是觉之即生之，即如其系于其自己之实德或自在物而觉之”（牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》第20卷，台北：台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司，2003年，第258页），意即本心仁体影响宇宙万物，创生道德的存有也是通过智的直觉进行的，其思维方式也是智的直觉。

息之动源之宇宙论，故吾常亦合言而曰本体宇宙论。^①

西方哲学讲存有从“是”或“在”字入手，分析物是如何存在的，有什么样相和特征。在这种存有论中，范畴有重要的意义。西方的存有论离不开范畴，这其实是一种执，即执于范畴。中国没有西方这种意义的存有论，但有自己的存有论。这种存有论的重点在于明了一物所以存在的超越存在之理。这种存有论不再执于范畴，所以是无执的存有论。所谓“无执”简单说就是不执于范畴。

中国哲学是无执的存有，西方哲学是执的存有，两个方面各有道理，各有意义。将这两个方面合起来，就有了两层存有，即无执的存有和执的存有：

依此，我们只有两层存有论：对物自身而言本体界的存有论；对现象而言现象界的存有论。前者亦曰无执的存有论，“无执”是相应“自由的无限心”（依阳明曰知体明觉）而言。后者亦曰执的存有论，“执”是相应“识心之执”而言。……现象的全部由识心之执所挑起，它们可间接地统摄于无限心而为其权用。心外无物。识心之外无现象，真心之外无物自身。如果识心与现象俱是真心之权用，则它们皆因依止于真心而得到其归宿以及其必然性。^②

两层存有中首先是无执的存有，其次是执的存有。无执的存有相对于自由无限心即真心而言，其思维方式是智的直觉，所以其对象是物自身；执的存有相对于认知之心即识心而言，其思维方式不是智的直觉，所以其对象是现相。二者相比，无执的存有更为重要。后来，在《中国哲学十九讲》中，牟宗三又将这一思想纳入《大乘起信论》“一心开二门”的格局之下。此时牟宗三强调，因良知、本心所现而成的存有，是无执的存有、物自身的存有；因感性和知性所现而成的存有，是执的存有、现相的存有。这一义理刚好合于《大乘起信论》“一心开二门”的架构。在这个格局下，人既有道德之心，又有认知之心。道德之心的思维方式是智的直觉，其创生的是物自身的存有，认知之心的思维方式不是智的直觉，其创生的是现相的存有。总之是两层存有，一层是道德之心创生的无执的存有、物自身的存有，一层是认知之心创生的执的存有、现相的存有。

二、一个亟待讨论的问题：“物自身”还是“善相”

对于牟宗三将“道德存有之呈现”的思维方式理解为康德意义的智的直觉，将其创生的对象称为物自身的做法，我一直心存疑虑。这个疑虑可以提炼为这样一句话：道德之心创生的对象真的可以称为物自身的存有吗？

要理清这方面的问题，需要回到康德智的直觉的基本内涵上来。在西方哲学中，智的直觉是一个老问题，早在古希腊就有了。康德对这个问题进行了自己的阐发。在康德那里，智的直觉与感性直觉相对。感性直觉有两个要素，一是它的形式性，即时间和空间，二是它的质料性，即必须有对象的刺激以获得质料。康德讲智的直觉主要与质料的来源有关。在他看来，智的直觉是能够提供质料杂多的直觉，所以是“本源的直观（觉）”。因为人类必须依靠客体的刺激才能形成认识，所以不可能有这种智的直觉。^③不过，考虑到了理性的实践利益，康德还是为其保留了一席之地，只是将其留给了上帝。因为要保障理性的实践利益，必须悬设上帝、自由、灵魂，而上帝、自由、灵魂属于本体范畴，经验无法证实，需要保留一种与之相应的直觉，这就是智的直觉。因此，康德保留智的直觉，针对的对象主要是本体，意即上帝、自由、灵魂作为本体是不可知的，而不是以此去认识外部世界，意即人类没有智的直觉，不可能达成这种认知，上帝有智的直觉，可以达成这种认知。

遗憾的是，牟宗三一开始就没有从这个意义上理解，而是将智的直觉解读为一种不需要借助认识形式，具体说就是无需范畴（包括时空）的思维形式。牟宗三有这种想法由来已久，甚至可以追溯到20世纪30年代末。据他回忆，他当时在西南联大有一个讲演，主题是建立范畴、废除范畴。牟宗三说：

① 牟宗三：《圆善论》，《牟宗三先生全集》第22卷，台北：台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司，2003年，第328页。

② 牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集》第21卷，第40—41页。

③ 参见邓晓芒：《牟宗三对康德之误读举要（之二）——关于“智性直观”》，《康德哲学诸问题》，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年，第297—318页。

我说此义是以中国哲学为根据的。我当时亦如通常一样，未能注意及康德随时提到智的直觉，与直觉的知性，我只随康德所主张的时空以及范畴只能应用于经验现象而不能应用于物自身（这是大家所知道的），而宣说此义。现在我细读康德书，知道两种知性，两种直觉底对比之重要，即从此即可真切乎此义。此为康德所已有之义，只是他不承认人类有此直觉的知性而已。但在神智处，范畴无任何意义，范畴即可废除。假若在人处亦可有此直觉的知性、智的直觉，范畴亦可废除。废除范畴有何不可思议处？^①

这段材料是我首次发现的，此前未见别人用过，有很强的史料价值，有助于我们消除围绕在智的直觉问题上的重重迷雾。牟宗三讲建立范畴，废除范畴，是因为在他看来，如果没有智的直觉，人的认识就需要有范畴；因为有范畴，所以认识就要受到影响，只能达到现相，不可能达到对象自身。反之，如果有了智的直觉，人的认识就不需要范畴；因为没有范畴，所以认识就可以不受影响，不必停留于现相之上，从而直达对象自身了。虽然牟宗三当时还未涉及智的直觉的问题，但这个话题与其后所说的智的直觉密切相关。牟宗三后来对于智的直觉的理解，其思路早在20世纪30年代末就已经确定了，其后再无原则性的更改。

基于这种理解，牟宗三进而强调，与这种不需要范畴的思维方式相对应的那个对象，就是物自身（物之在其自己）：

通过与来布尼兹及拉克的区分之比较以及此最后之说明，我们很可以知道“物自身”（物之在其自己）一词之意义。至少我们消极地知道所谓物自身就是“对于主体没有任何关系”，而回归于其自己，此即是“在其自己”。物物都可以是“在其自己”，此即名曰“物自身”，而当其与主体发生关系，而显现到我的主体上，此即名曰“现象”。^②

这是一段十分重要的表述，从中可以摸索到牟宗三的基本思路。在牟宗三看来，一物与主体发生关系，显现于主体之上，因为必然受到范畴的影响，所以这个对象即为现相；一旦与主体没有任何关系而回归于其自己，即不受范畴的影响，这个对象便为物自身。所谓物自身即是“物之在其自己”（thing in itself, or things in themselves）。“物之在其自己”，简单说，就是对于主体没有任何关系，而回归于其自己的意思。

牟宗三特别关注这个问题，反复强调道德之心创生存有的思维方式是不需要范畴的，这种思维方式就是智的直觉。牟宗三这方面的论述前面已有引证，为加强论证力度，再引一段：

知体明觉之感应既是无限心之神感神应（伊川所谓“感非自外也”），则感无感相，应无应相，只是一终究说的具体的知体之不容已地显发而明通也。即在此显发而明通中，物亦如如地呈现。物之呈现即是知体显发而明通之，使之存在也。故知体明觉之神感神应即是一存有论的呈现原则，亦即创生原则或实现原则，使一物如如地有其“存在”也。^③

牟宗三区分了两种不同的思维方式。一是物感物应，这是外物感应于我，因为必须借助范畴，所以感有感相，应有应相。二是神感神应，这是无限心不容已地显发而明通，这种显发和明通不受任何认识形式的限制。这种思维方式在传统中叫作神感神应，在今天则可以叫作智的直觉。

因为道德之心创生存有的思维方式是智的直觉，所以其对象就不再属于现相，而是物自身了。牟宗三对于物自身这一概念的理解用力极多，在《智的直觉与中国哲学》中，有这样的说法：

我们可以这样去思对象，即依在或不在一定关系中之方式而思之；在一定关系中，名曰现象；不在一定关系中，即名曰物自体，对象在其自己。我们这样便形成“物自身”之概念（形成一对象在其自身之表象）。^④

这一段不长，但十分吃紧，它清楚地告诉读者，按照牟宗三的理解，受到范畴的影响，对象在一定关系中，即为现相。反之，不受范畴的影响，“不在一定关系中”，即为物自身。因为道德之心创生存有并不需要通过范畴，那么其创生的那个存有的对象，就是物自身了。

通过上面的梳理，我们大致摸清了牟宗三在智的直觉这个问题上的思路。如前所述，康德意义的智

① 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》第20卷，第195页。

② 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》第20卷，第135—136页。

③ 牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集》第21卷，第103页。

④ 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》第20卷，第151页。

的直觉是一种“本源的直观（觉）”，是需要客体刺激以形成质料杂多的直觉。牟宗三没有主要从这个渠道进入，而是将其解读为一种不需要范畴的思维方式。在他看来，验证是否为智的直觉，关键在于范畴之有无：有范畴即不是智的直觉，无范畴即是智的直觉。如果是智的直觉，因为不需要借助范畴，其对象就是物自身了。巧的是，牟宗三注意到，道德之心创生存有是通过呈现进行的，这种呈现不需要借助范畴，所以便“理所当然”地认定这种思维方式就是智的直觉，而其创生的对象就是物自身了。综括而言，牟宗三对康德智的直觉这一概念的理解有所失误，其思想内部有这样一个逻辑关系：

第一步，未能注意康德是在“本源直观”意义上讲智的直觉的，误将其理解为一种无需范畴的思维方式，并将由此形成的对象叫作物自身；

第二步，看到道德之心创生存有不借助范畴，由此认定这种思维方式就是康德不承认人类可以具有的智的直觉；

第三步，因此，宣称道德之心创生存有的对象即为物自身。

这三步中，第一步是大前提，第二步是小前提，第三步是结论。因为大前提和小前提都有错误，结论自然也不正确。将道德之心创生存有的对象界定为物自身，就是由此造成的。

牟宗三的这种理解隐藏着很严重的问题：道德之心创生存有因为不是认知问题，当然不需要借助范畴，但这并不能代表其创生的那个对象没有受到道德之心的影响。道德之心创生存有，本质是道德之心影响宇宙万物的存在，使原本没有道德意义的山河大地、一草一木染上道德的色彩。既然染上了道德的色彩，当然也就脱离了物自身的性质。但因为牟宗三认为道德之心创生存有无需范畴，其思维方式是智的直觉，而与智的直觉相对的对象是物自身，所以道德之心创生的那个存有的对象就不再是现相，而是物自身了。这是牟宗三反复讲道德之心可以创生物自身的存有最根本的理据。然而细细推敲，这个看法是完全立不住的。下面一段材料很能说明问题：

中国人在过年节时贴门对儿，就有“万物静观皆自得，四时佳兴与人同”的言语，此中实已蕴含了无限的哲学义理。“万物静观皆自得”不正指的是物之在其自己吗？这并非指现象，亦非指科学知识。孟子曾说：“君子所性，仁义礼智根于心，其生色也睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”从其“生色也睟然见于面，盎于背”，则身体的整个气象就完全不同了。此时的四肢百体不只是现象，而同时也是物自身。^①

“万物静观皆自得，四时佳兴与人同”是明道的诗句，大意是说，有德的人通过静观，可以得到万物的意义，人感受到了这种意义，也就体会到了与万物的一致，达到了与万物同体的境界。^②从道德存有论的角度出发，要理解这两句必须明白万物本身没有意义，之所以有意义是因为得到了道德之心的赋予。但问题在于，牟宗三认为，因为道德之心赋予万物以意义的思维方式是智的直觉，而与智的直觉相对应的是物自身，所以这个对象就不再是现相，而是物自身（物之在其自己）了。“‘万物静观皆自得’不正指的是物之在其自己吗”这一表述所要说明的就是这个意思。令人困惑不解的是，既然万物已经得到了道德之心的赋予，受到了道德之心的影响，就说明万物已经带有了道德的色彩，怎么还能叫物自身，叫物之在其自己呢？

既然道德之心创生存有的思维方式不是康德意义的智的直觉，那么它究竟是什么，应该如何将其归类呢？我在反复比较后方才明白，其实它只大致相当于“胡塞尔现相学意向性的直接性”。这个用语是我在《贡献与终结》中首次正式提出来的，意在指明，牟宗三所说的智的直觉，其实只是胡塞尔现相学所说的那种意向性的直接性。在胡塞尔那里，意向指向对象是直接进行的，不需要借助范畴这一认识形式。牟宗三所理解的不需要借助范畴的思维方式，其实就相当于这种意向的直接性。^③有了这个基础，

① 牟宗三：《中国哲学十九讲》，《牟宗三先生全集》第29卷，台北：台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司，2003年，第310页。

② 参见杨泽波：《道德存有路线的展开——儒家生生伦理学对明道历史贡献的新判定》，《中原文化研究》2022年第2期。

③ “胡塞尔现相学意向性的直接性”是我非常重视的一个概念，在我看来，牟宗三汲汲以求的“智的直觉”其实就是这种意向性的直接性。参见杨泽波《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》（上海：上海人民出版社，2014年）第3卷第5章第4节“‘觉他’：牟宗三儒学思想之谜”（第202—250页）。后来我又将这个概念引入《儒家生生伦理学引论》之中，以说明牟宗三何以在这个问题上有重大失误。参见该书第四十六节第二小节“道德存有意义的呈现与‘胡塞尔现相学意向性的直接性’”（见该书第309—312页）。

我们会明白，牟宗三关于物自身存有的一系列说法，是完全立不住的。道理说来并不复杂。道德之心创生存有虽然不是认识问题，不需要借助范畴，但这一活动本身就是用道德之心影响外部对象，使其带有道德之心的痕迹，所以其对象早已脱离了物自身的身份，进入到了现相的范畴。因为这种现相不是由认知之心而是由道德之心创生的，所以是一种特殊的现相；又因为这种现相与道德相关，而道德关乎善，所以可以称为“善相”。这个关系理顺了，两层存有的问题也就清楚了。因为人有道德之心，又有认知之心，道德之心和认知之心都可以影响宇宙万物，创生自己的存有，所以有两层存有。由道德之心创生的存有为可以叫作“善相”的存有，由认知之心创生的存有可以叫作“识相”的存有。“善相”和“识相”都属于广义的“现相”，而不是物自身。^①

这个问题隐藏得极深。牟宗三耗尽半生心血讲智的直觉，讲物自身的存有，语句艰涩，逻辑缠绕，义理曲折，把半个学术界都套了进去，蒙在了鼓里。这么多年了，这么多人研究牟宗三，其中既有做中国哲学的，又有做西方哲学的，不少人还是从事康德哲学研究的专家，但从没有人看出这里的破绽，指明牟宗三一再强调的道德之心创生存有的思维方式不是康德意义的智的直觉，其对象不是物自身，而是一种特殊的现相，即所谓“善相”罢了。这究竟是谁之过呢？

三、另一个亟待讨论的问题：“天心”还是“仁心”

牟宗三的道德存有论还有一个谁是创生道德存有的主体（承担者）的问题。围绕这个问题，牟宗三有两种不同说法：

这普遍性是由“体天下之物”或“视天下无一物非我”而规定，这就是仁心之无外。故此普遍性是绝对而具体的普遍性，非抽象的类名之普遍性。“圣人尽性”即尽的这仁性，尽仁性即尽仁心。故云：“孟子谓尽心则知性知天，以此。”“天大无外”，性大无外，心亦大而无外。此无外之心即“天心”也。天无外、性无外，是客观地说，心无外是主观地说。而天与性之无外正因心之无外而得其真实义与具体义。^②

这里分别提到“天心”和“仁心”，进而有“天心无外”和“仁心无外”两个不同说法。创生道德存有的是“仁心”，由此可以讲“仁心无外”。“仁心”上通天道，“仁心”即为“天心”，由此又可以讲“天心无外”。此段最后一句“天与性之无外正因心之无外而得其真实义与具体义”需要细细推敲。它是说，天与性具有普遍性、遍在性，这种普遍性、遍在性就是“体天下之物”“视天下无一物非我”。但这一步工作实际的承担者是“仁心”，即所谓“因心之无外而得其真实义与具体义”，因此“天大无外”的真实意义是“心亦大而无外”。“天大无外”是客观地说，“心亦大而无外”是主观地说。

基于此，牟宗三强调“天心”与“仁心”称谓有别，实则为一：

心即天心也。惟神与心始可说寂感。说“天命流行之体”，乃至说“创生之实体”，是形式地说，客观地说，说心、说神、说寂感是实际地说，内容地说，亦是主观地说。此即明此“於穆不已”之实体不只是理，亦是心，亦是神，总之亦可曰“寂感真几”（creative reality=creative feeling）。此是此实体在本体宇宙论处为心理合一、是一之模型。若道德自觉地言之，便是孟子所说之本心或

① 卢雪崑不接受我引入“胡塞尔现相学意向性的直接性”概念，强调道德存有的对象只能叫“善相”，绝不能称为物自身的观点，反驳说：“胡塞尔所论不需要借助时空和范畴的‘意向之物’，根本不同于牟先生于无限心大系统中对无限心而言‘觉他’之物。”“杨泽波教授对牟先生所论道德主体及其创造性缺乏理解，对牟先生就道德主体之创造性而论物自身亦根本无契应。他所理解的物自身欠缺就道德哲学（实践的领域）而论之义。”在一个注中又说：“胡塞尔根本不谈道德，杨教授以胡塞尔的现象学来理解牟先生的道德的存有论，难怪他有所谓‘善相’之怪论。”（卢雪崑：《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》，台北：万卷楼图书公司，2021年，第441、444、448页）这里有两个问题。其一，牟宗三谈智的直觉除了道德践行之外，有没有关涉外部对象的用意，如果没有，他在讲道德存有问题时所说的“岩中花树”“山河大地”“一草一木”如何解释？其二，如果不能将道德之心创生的存有称为“善相”，而是称为“物自身”，胡塞尔固然不怎么谈道德，舍勒则是谈道德谈情感的，但其由道德情感赋意的对象仍然叫“现相”，也不叫“物自身”，其学说仍然属于“现相学”的一支，这又如何解释呢？

② 牟宗三：《心体与性体》第1册，《牟宗三先生全集》第5卷，第561页。

良心。心即理，此是那心理是一之模型之实践地彰著。^①

天是超越的创生实体，在这个创生实体中有心。这种既有天，又有心的系统，就叫“天心”。“天心”这个概念之所以重要，是因为它讲到了天，又讲到了心。天命流行之体的真实意义必须由心来证实。总之，“天心”“仁心”实为一个心，不能相互分割。“心即天心”由此成为了心理是一之学理的基本模型。尽管牟宗三有此说明，强调“天心”“仁心”不能分立为二，其实为一，但这毕竟是两个不同概念，一个主天，一个主人。人们难免要进一步追问：创生道德存有的那个主体，那个承担者，刨根问底，究竟是“天心”，还是“仁心”？这个问题解决不好，很容易被人批评有双重本体之误。^②

儒家生生伦理学与牟宗三的看法不同，它强调创生道德存有的真正主体必须是唯一的，而这个唯一主体只能是“仁心”，不能是“天心”，不能两个同时都讲，既讲“天心无外”又讲“仁心无外”。要说明这个道理，需要回到之前提到过的中国文化“早期启蒙”的特殊现象。周人夺取政权后，以“皇天无亲，惟德是辅”的说法证明其做法的合理性。这种理论形态在西周末年声势浩大的“怨天”“疑天”思潮的冲击下发生了根本性的动摇，受其所惠，中国文化开始从之前的原始宗教中解脱出来，完成了早期的启蒙。尽管后来儒家为了替道德寻求形上根据，不得不重新把天请回来，讲“天之所与我者”，讲“天命之谓性”，有一个明显的“回潮”现象，但其本质不过是“借天为说”而已，只能从“认其为真”的意义上理解，既不能将天视为人格神，也不能将天规定为形上实体。澄清这个关系，足以使我们明白这样一个重要道理：世上根本就没有什么“天心”，既然如此，那么创生道德存有的主体就只能是“仁心”了。

“仁心”能有如此神奇的功能，与其特性直接相关。我在其他文章中讲过，仁性的本质是伦理心境，在形成过程中，会渐渐衍变为一种潜意识，具有了本能的特性，遇事接物必然呈现自身，表现自己。特别有趣的是，这种呈现自身，表现自己，是在智性发挥作用之前就完成的。^③仁性的这种作用不仅表现在道德践行方面，同样表现在道德存有方面。人在接触外部对象的时候，仁性一点都不安分，一定要抢先显现自身，对外部对象指指点点，将自身的价值和意义赋予其上，使其染上道德的色彩。仁性的这种影响力，不仅针对通常所说的山河大地、一草一木，同时也包括高高在上的天。同山河大地、一草一木一样，天哪里有什么道德的价值和意义，完全是自然性的，人们之所以认为天有道德性，不过是因为人有道德性，人以自己的道德眼光看待天的结果。

按理说，仁性赋予了外部对象以道德色彩，创生了道德存有之后，这项工作就结束了。但奇妙的是，人们却总是习惯于把这一功劳归给天，认为完成这一任务的承担者是天，好像天在衍生宇宙万物的同时，就赋予了这些对象以道德的色彩似的。这里的原因值得深究。中国有着源远流长的天论传统，虽然这个传统在西周末年受到了冲击，但惯性仍然十分强大，不肯退出历史的舞台，致使人们习惯于把人世间的很多问题与天联系在一起。在道德存有问题上亦是如此。当仁性完成了创生道德存有的任务后，总是不自觉地把这种功劳推给天。这种奇特的现象我称之为“道德投射”。我提出这种说法是想表达这样一个意思：“仁心”（仁性）是创生道德存有的唯一承担者，但受先前天论传统的影响，在完成这项伟大工作之后，却总是不自觉地将这份“功劳”投射给天，似乎天才是创生道德存有的主体。这种以天为

① 牟宗三：《心体与性体》第3册，《牟宗三先生全集》第7卷，台北：台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司，2003年，第84—85页。

② 有人不同意我由此对牟宗三的批评，为其辩解说：“牟先生仅仅于儒家的道德的存有论中论及‘创生道德存有的主体’，即本心仁体，而非什么‘超越之天’。至于先生由《中庸》《易传》展示的本体宇宙论，所言‘道体’，可说是‘超越之天’，但牟先生绝没有如杨教授所言把‘天’视为‘创生道德存有的主体’。更无所谓‘将天与人捆绑在一起的做法包含着一个困难，即无法确切说明这个创生的主体究竟是天还是人’的问题。依牟先生所论，自始至终，唯一的创生的主体是道德的，即本心仁体。”（卢雪崑：《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》，第478页。）在我看来，这种辩解并没有太强的力量。虽然牟宗三看到了在天心和仁心的关系中真正起作用的是仁心（“天与性之无外正因心之无外而得其真实义与具体义”），但既然既讲仁心，又讲天心，毕竟是两个心。这个问题不是只说一句“二者实则为一，不能分割为二”就能解决的，因此不能满足于牟宗三固有的解释，还必须往前走，对这个问题做出更为具体的说明。

③ 参见杨泽波：《“道德践行之呈现”的传承——论牟宗三对熊十力思想的继承和发展之二》，《齐鲁学刊》2022年第3期。

代表的主体就叫作“天心”。然而前面已经证明，世上根本没有什么“天心”，创生道德存有的真正承担者只能是“仁心”，“天心”不过是“仁心”的一种投射，一种寄托而已。

为此我分析过一段很有名的材料。《易传·系辞下》有“天地之大德曰生”的说法。从字面看，这是说天地衍生万物，这种衍生即是大德，所以天地有大德。但从哲学意义上分析，刨根问底，天和地只能是自然属性的，无德可言。《系辞》这样讲，是因为人有德，人以德的眼光看待天地，天地于是也带有了道德性。宇宙万物由无到有是一个了不起的事情，故以德称之，天地能够衍生万物，所以天地有大德。然而根据上面的分析，究极而言，天地本谈不上德与不德，只有人才有德。人以道德的眼光看待天，天才有了德，才成了创生宇宙万物的主体，才有了“天地之大德曰生”的说法。^①这个道理完全适用于道德存有问题。“仁心”是创生道德存有的真正主体，但因为人以道德眼光看待天，天也有了道德性。因为天有了道德性，甚至有了“天心”的观念，天反倒成了创生道德存有的主角。

明白了这个道理，“天心”和“仁心”的关系就理顺了。天没有心，我们认为天有心，乃至有“天心”的说法，以天作为道德存有的创生主体，是因为人有“仁心”。“仁心”在与外物相接的过程中，一点都不安分，总要表现自己，将自身的价值和意义影响宇宙万物，创生道德的存有。奇妙的是，“仁心”在创生道德存有后，总是非常“谦虚地”将自己的伟大创造反手推给天，好像上天创生的山河大地、一草一木原本就带有道德的属性，具有道德的意义似的，于是天反而成了创生道德存有的主角。另一方面，因为创生道德存有是主观性活动，这种活动通常要由“心”来完成，于是便有了“天心”的观念，似乎高高在上的天也有心，即所谓“天心”，创生道德存有的全部活动即是由这个“天心”完成的。但如果了解了道德存有的道理，了解了“道德投射”的含义，就会明白，天没有心，没有道德性，其道德性是“仁心”给予的，创生道德存有的主体只能是人的道德之心，不能是天，只能是“仁心”，不能是“天心”。

遗憾的是，牟宗三未能彻底理顺这个关系。一方面，他以心作为创生道德存有的主体，讲“仁心无外”，另一方面，又受之前思维方式的影响，不得不重视天的作用，讲“天心无外”。尽管他有“天与性之无外正因心之无外而得其真实义与具体义”的界定，但“天心”和“仁心”毕竟为二，只说实则为一，不足以从根本上化解它们之间的矛盾。细究起来，这个问题的根源仍在熊十力。熊十力早年以本心为本体，晚年偏重以乾元为本体，造成“本心本体”与“乾元本体”的矛盾。牟宗三不再大谈“乾元本体”，但仍然没有彻底摆脱其师思维模式的影响。在道德存有问题上，于“仁心”之外再讲一个“天心”，事实上造成“仁心无外”与“天心无外”的矛盾，其思想仍然带有其师双重本体的痕迹，而这也成了其学理难以逾越的障碍。

因为清楚看到了这里的问题，在道德存有论问题上，儒家生生伦理学严格以仁心为唯一主体，排除以天作为主体的任何可能，强调天不可能有心，所谓“天心”不过是“仁心”完成创生道德存有这项重要工作后，不自觉将自己的功劳投射给天的结果。基于此，儒家生生伦理学只讲“仁心无外”，不讲“天心无外”，为克服牟宗三思想中这一巨大困难做出了自己的努力。

（责任编辑：颜 冲）

^① 参见杨泽波：《儒家生生伦理学引论》第68节“道德存有意义的天人合一如何可能”，第420—424页。