·本土化与中国学术转型·

DOI:10.20004/j.cnki.ujn.2025.03.003

# 牟宗三的“智的直觉”与道德的形上学再审视

徐楷森

(南京大学 学报编辑部,江苏 南京 210093)

[摘　要]“智的直觉”常被视为牟宗三儒家“道德的形上学”的关键概念,事实可能并非如此。在牟宗三道德的形上学理论范式的原初建构里,并没有“智的直觉”的位置。所谓“智的直觉”,只是立说,并非思想,本质上是牟宗三用以与康德道德形而上学进行理论对标的哲学话语。基于此,牟宗三对“智的直觉”的论证是不成功的且注定无法成功。他未能正确阐释“心知”何以“廓之”的理论逻辑,而“智的直觉”如何可能的论证,反倒依赖于道德的形上学的理论论证来支撑,这使得牟宗三陷入了循环论证的困境。这是因为,道德感的呈现及其上提至性体以及逆觉体证,只是对“智的直觉”如何可能的同义反复。事实上,道德成长需要从心性虚悬回到客观之途。先秦儒家强调,人之为人的关键在于人要分享历史文化精神的规模和高度。牟宗三的问题在于,他没有从社会历史实践的视角去考察儒家思想的精神运动,而是独断地认定所谓自天而降的原始智慧。由此观之,牟宗三道德的形上学已是一种陷入神秘主义和道德狂热的幻相逻辑。这一结果源于他本体论的思维模式,最终使其沦为书斋空论和语辞游戏。

[关键词]牟宗三;智的直觉;道德的形上学;儒家伦理

[中图分类号]B261　　[文献标识码]A　　[文章编号]1671-3842(2025)03-0031-09

## 一、问题的提出

牟宗三先生是近现代儒学思想史的代表性人物,一生写下大量学术论著和文章。以牟宗三自己的话语来说,“反省中华民族之文化生命,以重开中国哲学之途径”[①]是其学术努力和思想成果的全部旨趣。从文献线索上看,20世纪四五十年代,牟宗三写作《道德的理想主义》《历史哲学》《政道与治道》等著作反省中华文化精神传统,探究如何由传统儒家“内圣之学”开出科学民主“外王之道”的理性架构。20世纪60年代,牟宗三出于“既欲本中国内圣之学解决外王问题,则所本之内圣之学实不可不予以全部展露”[②]的考虑,回到内圣之学的爬梳与研究。历时八年之久,完成了《心体与性体》这部牟宗三耗费生命心血最多的著作。在这部著作中,牟宗三尝试在坚守儒家哲学特质的基础上,吸收借鉴康德哲学的理论范式,提出“道德的形上学”理论范式。20世纪70年代,牟宗三出版《智的直觉与中国哲学》《现象与物自身》等著作,进一步通过“两层存有论”完善他的道德的形上学的思想体系。道德的形上学的体系构建是牟宗三最重要的理论工作,通过对儒学现代性展开道德

[基金项目]国家社会科学基金一般项目“比较视野下传统经学的现代转型研究”(项目编号:20BZX073);中央高校基本科研业务费专项资金资助(项目编号:030714370002)。

[作者简介]徐楷森,南京大学学报编辑部编辑,江苏省习近平新时代中国特色社会主义思想研究中心南京大学基地研究员。

①蔡仁厚:《孔子的生命境界——儒学的反思与开展》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年版,第196页。

②牟宗三:《历史哲学》,《牟宗三先生全集》(9),中国台北:台湾联经出版事业公司,2003年版,增订版自序第16页。

的形上学重构,为“内圣开新外王”奠定本体论根基,进而经由“良知坎陷”的辩证转化,实现从心性主体到知性主体的方法论转出,完成新外王的学理证成。

依牟宗三自己所言,在其构建的道德的形上学思想体系中,“智的直觉”概念占据极其重要的位置。在他看来,“智的直觉”不只是道德的形上学的理论基础,同时还奠定了中国传统哲学的思想根基,“如若真地人类不能有智的直觉,则全部中国哲学必完全倒塌”。从词源学考察,牟宗三的“智的直觉”概念源于对康德“智性直观”(intellektuelle Anschauung)概念的改造性诠释。在康德批判哲学体系中,“直观”被限定为人的感性接受能力,与“知性”构成人的认识能力的二元架构。这种认识论划分从根本上否定了人作为有限理性存在者拥有“智性直观”的可能性。不仅如此,“智性直观”概念在康德哲学的语境中通常还被用来批判独断论。康德指出,“智性直观”只能是一种脱离人的一切能力而毫无根据的独断的猜想。显然,康德认为人类不具有“智性直观”的可能性。值得注意的是,牟宗三不取“智性直观”的译法,而是译作“智的直觉”。邓晓芒明确指认这种译法“隐藏着一种陷阱,即把康德的创造出可观对象的智性直观理解为一种另类的直觉,即一种无对象的、因而不可观、只可觉的内心体验”[①]。回溯已有研究可以发现,学者多集中于将“智的直觉”同牟宗三的显性言说对象——康德的智性直观说进行比较研究,指认牟宗三的“智的直觉”概念实际上就是一种理论错置。与之相对,也有研究从“依义不依语”的维度替牟宗三作辩护。与既有研究不同,本文不是把“智的直觉”概念置于西方哲学的语境中进行概念比较分析,而是从“智的直觉”概念和牟宗三道德的形上学理论范式的关系出发,提出一个新认识,即“智的直觉”其实是道德的形上学同康德道德形而上学进行理论对标的哲学话语,只是立说,并非思想,无关道德的形上学的范式建构。

## 二、道德的形上学的范式建构

牟宗三自言,“智的直觉”概念关涉到其道德的形上学的证成。不过,需要肯定的理论事实是,当1963年牟宗三在《心体与性体》一书中提出并论证道德的形上学时,并未直接使用“智的直觉”这个概念[②]。彼时,牟宗三甚至既没有意识到“智的直觉”对于中国哲学的影响之所在,也没有考虑到从中国哲学的传统来论证这一“智的直觉”的可能。直至1968年,牟宗三偶然读到海德格尔《康德与形上学问题》《形上学引论》二书,遂产生写作《智的直觉与中国哲学》的念头。之所以有此念头,是因为此时他才突然意识到,康德拒不承认人可有“智的直觉”,进而只是把物自身视作消极意义的限制概念的理论后果。如此一来,“不但全部中国哲学不可能,即康德本人所讲的全部道德哲学亦全成空话”[③]。由此可见,在1968年之前,在牟宗三道德的形上学理论建构过程中并没有安排“智的直觉”概念的位置。这是一个十分有趣的理论话语空场。如此重要的核心概念,竟然在原初的理论建构中缺席,甚至似乎并不影响其理论建构的实际效用。

为什么《心体与性体》一书没有提及“智的直觉”概念。对此,牟宗三有个解释。他在《智的直觉与中国哲学》序言中说,《心体与性体》的相关讨论是就着康德《道德底形上学之基本原则》一书说的,而康德在这本书中并没有提出“智的直觉”概念。这个解释并没有回答“智的直觉”概念何以缺席道德的形上学的原初理论建构这一问题。不过,这也间接说明,牟宗三后来大谈“智的直觉”概念

①邓晓芒:《康德哲学诸问题》(增订本),北京:文津出版社,2019年版,第56-57、413页。

②《心体与性体》起草于1961年牟宗三任教香港大学之时,其中《“道德的形上学”之完成》一节最早发表于《民主评论》(1963年第14卷第20期)。有趣的是,文中的“智的直觉”概念是指“术数家之知几”,恰恰与儒家道德的形上学无关。参见牟宗三:《心体与性体》(上),《牟宗三先生全集》(5),中国台北:台湾联经出版事业公司,2003年版,第182页。

③牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》(20),中国台北:台湾联经出版事业公司,2003年版,序第5页。

极有可能只是用来呼应康德的“智性直观”概念。其实问题正在于此。“智的直觉”只是一个描述性的立论说法，而非解释性的概念范畴。换言之，此一概念不过是牟宗三用来与康德道德形而上学进行理论对标的哲学话语，在他20世纪70年代以后的《智的直觉与中国哲学》《现象与物自身》《圆善论》等著作中，这一点得到了充分展现。由此可见，智的直觉的论证本身并不重要，其在本质上不过表征一种由道德情感说上升到本体宇宙论的本体论逻辑。事实上，《心体与性体》已经完成道德的形上学的理论范式建构，而其后的《智的直觉与中国哲学》《现象与物自身》中的“智的直觉”概念只是范式建构之后的话语对标而已。

道德的形上学的理论范式是什么？又是如何建构起来的？这种理论范式建构真的与“智的直觉”概念无甚关系吗？简言之，牟宗三的道德的形上学是以道德意识、道德情感为逻辑起点进行建构的。需要注意的是，牟宗三同时有条件地吸收借鉴了康德道德形而上学的理论概念和研究范式，只不过将这一理论范式同儒家道德的形上学又作了本质性的区分。牟宗三认为，除康德道德哲学外，西方其他形上学都“不能与道德实践使人成一道德的存在生关系者”，“只有康德始认真地认识了这彻底而严整的道德意识”。道德问题确是康德毕生关心的一个重大问题。不过，康德的道德哲学又不符合牟宗三“道德的形上学”标准，因而牟宗三认定其不如道德的形上学“圆熟”。在牟宗三那里，道德的形上学就是形上学本身的研究，包含本体论与宇宙论。之所以将形上学称作“道德的形上学”，这是因为，其致思路径是由“道德的进路”而进行的。所谓“道德的进路”，用牟宗三的话说，就是“以由‘道德性当身’所见的本源（心性）渗透至宇宙之本源，此就是由道德而进至形上学”[①]。牟宗三认为，康德同样主张“自道德的进路接进本体界”，因而与儒家思想具有相通性。可是，康德囿于西方哲学传统最终没能打通道德界与存有界，因而“‘道德的形上学’不能出现，而只完成了一个‘道德的神学’”[②]。

牟宗三认识到，康德道德哲学的独特贡献在于，论证了道德法则的先验性和普遍性，从而肯定其说明了道德法则的崇高和严整。需要注意的是，这里涉及康德关于理论理性与实践理性二者关系的一个重要问题。实践理性与理论理性虽同属一种理性，但它们在应用中又有区分。在《实践理性批判》中，康德强调实践理性具有相对于理论理性的优先地位，不过，在康德的道德形而上学中仍是以理论理性作为其思想前提的。之所以这样说，这是因为道德形而上学的基本法则，是通过一种基于形式逻辑的同一律和不矛盾律而合逻辑地表达出来的。值得注意的是，这在伦理史上尚属首次[③]。不同于以往的道德学说，康德的道德形而上学是从他所认定的作为人的本性的理性中把握道德实践先天根据的。与此同时，在自然形而上学中被驱逐的“上帝”，在道德形而上学中又被康德请了回来，只是这个“上帝”不再是外在化的权威，而是一种范导性原则。于是，一方面，以理论理性为依据的实践理性颁布的道德法则制约着意志，另一方面，则用深层意义上作为超验的物自身的上帝存在来引导和约束着意志。由此可见，在牟宗三那里指认的“道德的神学”恰恰是康德对先前“神学的道德”的一种本质性否定。

牟宗三指出，康德道德法则的先验性和普遍性同样为儒家道德的形上学所重视，不能武断判定儒家的道德言说只是提出一些经验性概念或心理学观念[④]。黑格尔就曾不无讽刺地批评孔子讲的只是一些“常识道德”——“善良的、老练的、道德的教训”[⑤]，而绝非具有普遍意义的真正的哲学，更不会将其同康德哲学相提并论。李泽厚也认为，孔子说的“不安”本身正是非常明确的经验心理，

①牟宗三：《心体与性体》（上），《牟宗三先生全集》（5），第145页。

②牟宗三：《心体与性体》（上），《牟宗三先生全集》（5），第187页。

③邓晓芒：《走向语言学之后——当代形而上学的重建》（第1卷），北京：商务印书馆，2024年版，第137-139页。

④牟宗三：《心体与性体》（上），《牟宗三先生全集》（5），第121页。

⑤黑格尔：《哲学史讲演录》（第1卷），北京：商务印书馆，1983年版，第119页。

康德也不会以此来叙说道德的绝对律令[①]。对此,牟宗三断然不会认同。在他看来,这种误读恰恰没有察觉到"中国儒家言道德之当然与康德的道德哲学之最根源的而为人所不易察觉到的差异处"[②]。在牟宗三那里,包括康德道德哲学在内的西方哲学基本上是就特定现象或概念而予以反省,"施以步步之分解而步步建立起来的"[③],因而是"概念思考""概念分解"。牟宗三称它们是"强探力索""曲折建构"。与之不同的是,儒家哲学则是有一个"绝大的原始智慧",而且"圣人之开发此智慧原是自天而降,不是经过概念分解的"[④]。例如,孔子在具体生活中所作出的关于"仁"的指点与启发,"没有经过超越分解的方式去抽象地返显它,而只在具体清澈精诚恻怛之真实生命中去表现它"。然而,不能因为没有经过概念分解和抽象反显,就否定关于仁的普遍法则同样具有先验性与普遍性。牟宗三进一步强调,不使用辨解方式的儒家传统的道德法则不但是先验的与普遍的,而且超过康德的境界。他说:

> 非然者,孔子何以说:"有杀身以成仁,无求生以害仁"?孟子又何以说:"所欲有甚于生,所恶有甚于死"?又何以说:"君子所性,虽大行不加焉,虽穷居不损焉"?……凡这些话俱表示在现实自然生命以上,种种外在的利害关系以外,有一超越的道德理性之标准,此即仁义、礼义、本心等字之所示。人的道德行为、道德人格只有毫无杂念毫无歧出地直立于这超越的标准上始能是纯粹的,始能是真正地站立起。这超越的标准,如展为道德法则,其命于人而为人所必须依之以行,不是先验的、普遍的,是什么?[⑤]

在牟宗三看来,儒家的道德法则作为一种绝对命令,既超越了人的现实自然生命,又处于外在利害关系以外,因而是"先验的、普遍的"。我们知道,在康德那里,道德建立在自由意志的自律法则之上;这种道德律并非来自居高临下的命令,而是出于有理性者的自由选择。当然,康德的道德哲学也存在过于形式主义的明显缺陷,特别是忽视了人的道德行为理应具有多维度的考量。不过这已经属于另一个问题了。现在的问题是,牟宗三所指认的"仁义、礼义、本心等字之所示"的道德法则,虽然"其命于人而为人所必须依之以行",不过,都并非出自一种逻辑上的普遍性和必然性,而是一种道德意识。对此,牟宗三说,儒家的道德法则源于西方哲学传统所没有的"道德意识所贯注的原始而通透的直悟"[⑥],即"圣人"的"自天而降"的"原始智慧"。牟宗三进一步补充强调,"对于道德性当身之严整(庄严)而纯粹的意义,唯孔子一人是的表现,是浑然天成"[⑦]。然而问题在于,由这种道德意识出发所建立起来的道德法则,其本身是否可以作为一种普遍性的乃至先验性的原则。不过,在牟宗三那里,道德情感通过"上下其讲"可以有两种层面,一种是实然层面的康德意义上着眼于纯主观的道德情感;另一种则"可以上提而至超越的层面"。在这种超越层面,道德情感"转而为既超越而又内在的、既普遍而又特殊的那具体的道德之情与道德之心"[⑧]。牟宗三列举了从孔子的"仁"、孟子的"心性",到陆九渊的"本心与宇宙心",再到王守仁"将此本心一转而为良知",指认这些都属于超越层面的道德之情与道德之心,以至于达到了"圆而神的最高境界",强调"此种境界,宋、明儒者无不承认"。牟宗三认为,康德认识到道德法则的普遍性和必然性,而不能正视超越层面的道德之情与道德之心,因此,"康德的境界,是类乎尊性卑心而贱情者"[⑨]。

---

①李泽厚:《谈"恻隐之心"》,《人类学历史本体论》,天津:天津社会科学院出版社,2008年版,第288页。
②牟宗三:《心体与性体》(上),《牟宗三先生全集》(5),第120页。
③牟宗三:《心体与性体》(上),《牟宗三先生全集》(5),第119页。
④牟宗三:《心体与性体》(上),《牟宗三先生全集》(5),第120页。
⑤牟宗三:《心体与性体》(上),《牟宗三先生全集》(5),第123-124页。
⑥牟宗三:《心体与性体》(上),《牟宗三先生全集》(5),第119页。
⑦牟宗三:《心体与性体》(上),《牟宗三先生全集》(5),第122页。
⑧牟宗三:《心体与性体》(上),《牟宗三先生全集》(5),第131页。
⑨牟宗三:《心体与性体》(上),《牟宗三先生全集》(5),第132-133页。

道德情感如何达到此种超越的层面?这是涉及牟宗三儒家道德的形上学范式建构的一个关键性问题。牟宗三的回答是,“作实践的工夫以体现性体”[①]。在牟宗三的道德的形上学的范式建构中,事实上是性体居于十分关键的理论位置。他把孟子“性善说”和《中庸》“天命之谓性”的“性”提升为性体;孟子那里的“性”是普遍的、先验的、纯一的人的内在道德性,《中庸》的“天命之谓性”则把这种人的内在道德性推向天命、天道,“不但直下是道德的,而且是本体宇宙论的”[②]。牟宗三强调,由性体可以“开道德行为之纯亦不已,以洞澈宇宙生活之不息。性体无外,宇宙秩序即是道德秩序,道德秩序即是宇宙秩序”[③]。性体一方面被视为人的本性以及道德实践的内在根据;另一方面,“自始即不限于人类而单为人类之性体”,还被提升到超越的宇宙论层面,被理解为“宇宙万物之性体”,宇宙万物的本体、实体[④]。牟宗三指出,正是性体这一既超越又内在的双重性质使得儒家道德哲学能够“涵一道德的形上学”。

我们可以简单清理一下牟宗三建构儒家道德的形上学范式的基本逻辑。首先,牟宗三把道德意识视作道德的形上学的逻辑起点。道德意识来自孔子浑然天成的道德性表现,孔子以后则通过逆觉即反求内省表现道德意识,如孟子说的“汤、武反之也”,《中庸》所载“自明诚谓之教”。其次,逆觉显出道德实践的先天的、超越的根据,即性体。康德指认的先验的普遍道德法则在儒家那里就是作为道德实践根据的性体之展现。再次,儒家先验性和普遍性的道德法则不是康德那样用普遍理性的概念分解的方式建立的,而是源自道德意识的原始智慧对于性体的肯定,即“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”[⑤]。最后,性体不限于人类,也不限于康德所说的所有理性存在者,而是宇宙万物的本性和实体,具有绝对的普遍性。这样,道德世界与自然世界的隔绝得以打通,儒家道德的形上学也就得到彻底完成。一言以蔽之,道德的形上学的理论范式,就是从人的道德意识出发,把所谓儒家肯定的性体同时理解为道德本体和宇宙本体,最终彰显出儒家的形而上学智慧。

## 三、智的直觉:“心知”何以“廓之”?

以上可知,在牟宗三那里,儒家道德的形上学范式建构的核心概念是性体。这是因为,牟宗三把性体理解为道德本体和宇宙本体,由此打通道德世界和自然实践,完成道德的形上学。至此,牟宗三还没有提到他后来十分重视的“智的直觉”概念。为什么“智的直觉”概念没有出现在道德的形上学的范式建构中?这是因为,智的直觉只是立说,而非思想,智的直觉的提出无关道德的形上学的范式建构。更为关键的是,牟宗三关于智的直觉的论证是不成功的,也不可能成功。这种论证的基础不过是他的道德的形上学的逻辑幻相。就此而言,“智的直觉”只是牟宗三用来同康德哲学中作为批判性概念的“理智直观”进行理论对标的哲学话语。

其实,牟宗三“智的直觉”概念一经提出就受到学界的诸多质疑。李泽厚就批评牟宗三的“智的直觉”是有关道德宗教的根本底线的神秘经验,是对于中国巫史传统中神秘经验所做的现代哲学语汇的承续[⑥]。在现代新儒家内部,第三代代表人物成中英曾质疑“智的直觉”的真实性与有效性,认为“智的直觉”只是未经分析的概念,不能彰显儒家“学以致其道”的思想,强调要重视经验学习

①牟宗三:《心体与性体》(上),《牟宗三先生全集》(5),第131页。
②牟宗三:《心体与性体》(上),《牟宗三先生全集》(5),第127页。
③牟宗三:《心体与性体》(上),《牟宗三先生全集》(5),第40页。
④牟宗三:《心体与性体》(上),《牟宗三先生全集》(5),第186页。
⑤牟宗三:《心体与性体》(上),《牟宗三先生全集》(5),第123页。
⑥李泽厚:《双本体论》,《人类学历史本体论》,第236-237页。

与思考交替形成的认识过程[①]。不仅如此,在认同或同情牟宗三的道德的形上学的学者那里,也不能给出智的直觉如何可能的合理解释。例如,王兴国就曾认为,牟宗三始终未能指出如何在工夫,尤其是儒家的工夫践行或道德实践的进路中,获取"智的直觉"的具体方法,因而无法证实"智的直觉"对于哲学的普遍意义[②]。程志华也提出,牟宗三关于智的直觉的证明存在循环论证的逻辑问题。[③]例如,牟宗三说:

> 在"悟"之中必须含有什么呢?主客两面之体是同一的,这"体"不只是抽象的,它也是心,也是良知,也是仁,所以这里必须含有智的直觉。……在儒家的传统中,并没有三个设准,而只有一个;这样一来,人当然有智的直觉,智的直觉就在性体、心体、道体、仁体这里表现。[④]

在牟宗三的论述中,一方面"心体""性体""必须含有智的直觉",这是一种客观的"必需";另一方面,"心体""性体""当然有智的直觉",此处则是所谓的"必然"。在牟宗三那里,智的直觉的存在似乎既是论证的起点,也是论证的终点。就是说,他是用"必需"来说明"必然",但如果没有额外的证据或逻辑支持,这种说明就会陷入循环论证的陷阱。

回到牟宗三《智的直觉与中国哲学》这一探讨智的直觉的专题文本,我们可以更为清晰地理解"智的直觉"概念内涵和理论旨趣的内在弊病。牟宗三在《智的直觉与中国哲学》中明确说:

> 智的直觉之所以可能,须依中国哲学的传统来建立。西方无此传统,所以虽以康德之智思犹无法觉其为可能。吾以为这影响太大,所以本书极力就中国哲学抉发其所含的智的直觉之意义,而即在其含有中以明此种直觉之可能。[⑤]

这里我们可以看出两层明确含义:其一,智的直觉的可能性依赖于中国哲学传统。牟宗三认为,智的直觉这一概念的确立和理解需要依赖于中国哲学传统。他强调,西方哲学传统并没有类似的概念或者相应的思想资源,即使是康德的智性思辨也无法完全触及智的直觉的深度和内涵。因此,通过研究和理解中国哲学传统,可以更好地揭示智的直觉的可能性。其二,建立阐发智的直觉蕴含着比较中国哲学传统和西方传统的理论目的。牟宗三试图通过对二者的比较,揭示智的直觉在中国哲学中独特的发展和可能性,并因此突出中国哲学传统智慧与思想境界优越性。在《智的直觉与中国哲学》一书中,中国哲学传统首先是指张载提出的"心知廓之":

> 天之明莫大于日,故有目接之,不知其几万里之高也;天之声莫大于雷霆,故有耳属之,莫知其几万里之远也;天之不御莫大于太虚,故心知廓之,莫究其极也。人病其以耳目见闻累其心而不务尽其心,故思尽其心者,必知心所从来而后能。(《正蒙·大心篇》)

这里的意思是说,目接耳属作为人的感官经验具有一定有限性,我们无法仅凭感官去完全认知自然界的一些宏大现象,即所谓的"不知其几万里之高也""莫知其几万里之远也"。接着,张载提出不受拘束和无边无际的"太虚",并对此引入"心知"概念,这里就暗示了心知能力超越感官。即便如此,心智对于宇宙理解依然是有限的,即"莫究其极也"。不过,张载仍提倡超越耳目见闻感官的局限,强调通过"尽其心"去全面理解世界。这里一个重要前提就是明确"心所从来",由此理解心的本质和根源,从而更好运用这一能力达到更高的认知层次。

照牟宗三的理解,在张载那里的"心知廓之"即智的直觉,"不但为认知的呈现原则,且同时亦即创造的实现原则"[⑥]。所谓"心知",既不是感触的直觉之知,也不是有限的概念思考的知性之知,

---

①成中英:《儒家哲学的本体重建》,《成中英文集》(第3卷),北京:中国人民大学出版社,2017年版,代序第6页。

②王兴国:《论牟宗三"道德的形上学"与哲学转向》,《中山大学学报》(社会科学版),2014年第1期。

③程志华:《"心体"何以可能——牟宗三关于"心体"及"圓教"的建构》,《中国哲学史》,2023年第6期。

④牟宗三:《中国哲学十九讲》,《牟宗三先生全集》(29),中国台北:台湾联经出版事业公司,2003年版,第440-441页。

⑤牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》(20),序第5页。

⑥牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》(20),第237页。

“乃是遍、常、一而无限的道德本心之诚明所发的圆照之知”[①]，一种源于道德本心的自我显现。牟宗三指出，张载提出“心知”的根据在于孟子的“本心”，即一种非认知性的、具有道德创造力的本心。在牟宗三那里，“创生”被描述为“竖说”，强调其实体义，即道德本心的创造力和生命力，这种力量深远且不可抑制。“圆照”则被描述为“横说”，强调其虚明（直觉）义，即道德本心的明澈和洞察力，这种洞察力周遍运行，无所不包。所谓“圆照”和“创生”，是指向同一个道德本心的两个不同侧面，二者相辅相成，共同构成道德本心的完整功能。要之，“心知”是一种超越传统认知模式、具有道德创造力和直觉洞察力的知识形式，体现了人的本心的深刻内涵和作用。

牟宗三指出，智的直觉在中国哲学传统中有其长期历史和广泛共识。由于智的直觉发于诚明之德性，因而在中国哲学传统中被叫作“德性之知”，又叫作“天德良心”“天德良知”，强调的是天德诚明的自我活动，以及一种超越感官见闻的知识。它不是从见闻中产生，而是源于内心的诚明和德性。牟宗三强调，承认人有智的直觉是儒家哲学传统中的一个核心思想：

> 以上由横渠之言“心知廓之”，“诚明之知”，“天德良知”，“德性之知”，以见此知即是一种智的直觉。此虽以横渠之语来表示，然凡真能相应地体悟《论》《孟》《中庸》《易传》，在通而一之中所表示之道体、性体、心体、仁体、诚体、神体者皆可有此义。以濂溪《通书》中之言诚、言神、言寂感、言“无思而无不通”，亦可表示此义；以明道之一本论，象山之本心，阳明之良知，蕺山之“知藏于意”，胡五峰之“尽心成性”，亦皆可表示此义。[②]

同时，牟宗三也意识到，如果是仅仅基于以上概念分析而没有充分论证可能被认为是一种“独断”，“但以上所述只是就原有之语句以申明其所应有之含义，此还只是一概念之分析，人可说此仍是独断的，尚不能明‘智的直觉’如何可能”[③]。当询问“智的直觉如何可能”时，实际上是在问我们人类这种有限的存在如何能够拥有这种直觉。这个问题涉及在什么环节上理论上必须肯定这种直觉的存在，以及在什么环节上不仅在理论上必须肯定，而且在实际上必须呈现出来。牟宗三认为，这个关键环节是道德。道德行为是基于无条件的定然命令，这种命令源自人的本心、仁体或良知，即人的性体，他说：

> 它是涵盖乾坤，为一切存在之源的。不但是吾人之道德行为由它而成，即一草一木，一切存在，亦皆系属于它而为他所统摄，因而有其存在。所以它不但创造吾人的道德行为，使吾人的道德行为纯亦不已，它亦创生一切而为一切存在之源，所以它是一个“创造原则”，即表象“创造性本身”的那个创造原则，因此它是一个“体”，即形而上的绝对而无限的体，吾人以此为性，故亦曰性体。[④]

在牟宗三那里，这种性体是超越的、无限的，它不仅是人类道德行为的根源，也是宇宙万物存在的源泉。性体在儒家哲学中被视为一个“创造原则”，它不仅是道德行为的创造者，也是一切存在的创造者。因此，性体是一个形而上的、绝对无限的实体。牟宗三指出，如果性体是绝对而无限的，那么由性体所发的直觉自然就是智的直觉。只有性体在其自体挺立而为绝对且无限时，智的直觉才成为可能。由此可见，性体的绝对无限性对于智的直觉可能性的重要意义。于是，智的直觉的如何可能的问题转化为性体的绝对无限性如何可能的问题。在牟宗三看来，性体是随时在跃动、在呈现，如恻隐之心、羞恶之心，这些都是随时呈现的。如孟子所说，见父自然知孝，见兄自然知弟，这不是从生物本能说，而是从本心说。当我们说“仁体”时，也是当下就其不安、不忍、悱恻之感而说，这

①牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》(20)，第239页。

②牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》(20)，第244-245页。

③牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》(20)，第245页。

④牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》(20)，第246页。

也是其具体的呈现。因此,智的直觉也是呈现,可以为我们所实有,而不仅仅是理论上的肯定[①]。

前文已经指出,牟宗三的儒家道德的形上学的理论范式可以简单概括为从道德感出发,将性体同时理解为道德本体和宇宙本体。如此一来,智的直觉如何可能的论证反而需要道德的形上学本身的理论论证来予以支持。牟宗三说,当性体"随时在跃动,有其具体呈现时,智的直觉即同时呈现而已可能亦",道德感就是这种性体的具体表现,"道德感固可属于气性的,但亦可上提至从本心仁体上说",即从性体上说。性体在明觉活动中,自知自证其自己的过程,即所谓"逆觉体证","此种逆觉体证即是智的直觉"[②]。如此,道德感的呈现及其上提至性体以及逆觉体证,就俨然成了智的直觉如何可能的同义反复。在这里,牟宗三似乎已经走进一种循环论证的怪圈。质言之,以上论证包括对于包括张载的"心知廓之"的理解,都是建立在牟宗三自己这种道德的形上学逻辑幻相之上的。张大为就认为,张载把道德机制发生与道德主体建立、完成的过程理解为一种"自然为体"[③],这并非牟宗三理解的"逆觉体证"。后者出于一种概念普遍性与自然经验之间的倒置关系;与之不同的是,张载不会轻易就把"心""性"视为"心体"与"性体"。这是因为,张载对于道德的理解带有一种现实主义的态度,他把道德主体的建构过程放置在文明生活与伦理实践秩序之中,这与牟宗三的道德的形上学理论范式具有原则差别。

在先秦儒家那里,牟宗三的道德的形上学的逻辑亦是不成立的。以"心"为例,牟宗三用性体来指认和解读。但在《乐记》等文献中,"心"的概念只是人的具体官能,而牟宗三的"心知"则是人心所含的知觉对于外界事物的认识,强调在人性之本然的清静澄明的状态下认识客观世界。先秦儒家的论说与牟宗三道德的形上学的逻辑幻相存在根本差异。这是因为,"心知"的认识对象并非抽象地内在于人心以及合同于人性的,而是客观的天赋秩序和规律,"从而就为人通过心知向着天理之善的成长开辟了一条客观的路径"[④]。此外,这里还涉及道德的形上学与"生命的学问"的问题。近代自然科学革命造成一种超出主体的"客观性狂热",由此引发人们对于遗忘生活世界以及放弃追寻生命意义的担忧。在此情境下,胡塞尔提出"真正的客观性是在主观性之中"的说法,强调在生活世界的主观性之中而非之外寻找真正的"客观性"。相比之下,牟宗三的道德的形上学似乎更强调生命意义,正如他指认中国哲学关心的是"生命",而西方哲学则关心"自然"[⑤]。但在胡塞尔那里,意识通过反思需要把握到的,仍是"严格的、定性的、主观的和交互主观的体验的规律以及通过超越论逻辑展现的法则"[⑥]。牟宗三的问题在于,生活世界的主观性完全逾越了客观性的界限,其结果就是从"客观性狂热"走向了"道德的狂热"。

## 四、结论与讨论

道德问题是理解牟宗三儒学思想的一把钥匙。在牟宗三那里,儒家的道德的形上学以道德的进路进入,而道德亦是肯定智的直觉如何可能的关键之所在。牟宗三对于道德的理解实际上是照

①牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》(20),第249页。

②牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》(20),第252页。

③张大为:《"自然—道体论"与儒学思想之文明结构性格局重建——兼及牟宗三式宋明理学研究路径平议》,《学术界》,2023年第5期。

④成祖明:《记忆的经典:封建郡县转型中的河间儒学与汉中央帝国儒学》,北京:人民出版社,2019年版,第325-327页。

⑤牟宗三:《中西哲学之会通十四讲》,《牟宗三先生全集》(30),中国台北:台湾联经出版事业公司,2003年版,第17页。

⑥倪梁康:《何谓意识?——东西方意识哲学传统中的视角与理解》,《南京大学学报》(哲学·人文科学·社会科学),2020年第1期。

着康德的道德律来言说和发挥的。“道德即依无条件的定然命令而行之谓”，只不过这个“发此无条件的定然命令者”在儒家那里是作为“道德行为底超越根据”的性体，而且后者还不为道德界所限，同时关涉着存在界，因而“是涵盖乾坤，为一切存在之源的”[①]。我们知道，康德哲学极富启蒙主义的历史进步性，不过它仍是以抽象人性论作基础的，这就使得康德的道德律成了一种空洞的形式并且带有伦理主义目的论的色彩。马克思在批评康德哲学时指出：“康德以单纯的‘善良意志’自慰，哪怕这种善良意志毫无效果也心安理得，他把这种善良意志的实现、它与个人的需要和欲望之间的协调都推到彼岸。”[②]不过，道德律并不依赖现成的道德规则或宗教的上帝信仰，而是基于人的实践理性能力，在日常道德实践中可以作为一个不断接近的目标。牟宗三把康德的“自由意志”说成所谓的“性体”，这引发了道德情感如何显现为本体论上普遍的创造性或创造性原理的原则性追问。与此同时，这也使得牟宗三强调的所谓“把那道德性之当然渗透至充其极而达至具体清澈精诚恻怛之圆而神之境”[③]以及智的直觉的所谓“逆觉体证”，完全是一种内在化的“圆融”的自我言说和“优越”的神秘体验，最终彻底失去进入日常道德实践的工夫领域的可能。正如黄宗羲批评自孟子以下的自省式道德成长的神秘主义时所言：“盈天地者皆心也，变化不测，不能不万殊。心无本体，无工夫而言本体，只是想象卜度而已，非真本体也。”（《明儒学案·自序》）就此而言，李泽厚的评价十分精辟，他指出，牟宗三试图用道德心灵来包容一切，他的道德的形上学实质上是宇宙形而上学，是在现代哲学话语中将孟子的先验论推向极致的尝试，最终只能沦为宗教神秘体验[④]。

指认内心自觉为追求道德的原始动力似乎是理解儒家道德的共识性逻辑起点。然而，这里可能严重忽略这种内心自觉是以在社会实践中形成的历史文化为价值先导的。换言之，历史文化价值比之于内心自觉更具基础性的重要地位。这里涉及先秦儒家对人的原初设定同西方现代文明人权观念的原则性差异。若说人权观念将个人生存及由此引申的自由幸福权利作为道德支点，那么儒家道德则强调，人之为人的关键在于分享历史文化精神的规模和高度，从春秋前期到孔子时代，一场以礼为中心的精神运动致力于建构以古典教育为支柱的意义世界[⑤]。牟宗三的问题在于，他没有从社会历史实践的视角出发去考察儒家思想的精神运动，而是独断地认定一种所谓自天而降的原始智慧，以此来理解儒家道德，并建构所谓的道德的形上学。从根本上讲，这是由牟宗三本体论思维模式造成的。这不仅在理论上造成中国哲学的“食洋不化”，如俞宣孟强调的，“不改变哲学必须以本体论为准则的观点，中国哲学要么不是哲学，要么只是西方哲学下属的一门学问，所谓中国哲学是伦理本体论的说法就是这种看法的结果。”[⑥]更令人遗憾的是，牟宗三的道德的形上学在实践中已陷入其所处的现代化改革浪潮中的失语境地[⑦]。一言以蔽之，牟宗三寄望通过道德的形上学建立现代文明的民主与科学，但最终可能只是一种脱离实际的书斋空论和语辞游戏。

[责任编辑：傅　强]

①牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》(20)，第245页。

②马克思，恩格斯：《德意志意识形态》(节选本)，北京：人民出版社，2018年版，第111-112页。

③牟宗三：《心体与性体》(上)，《牟宗三先生全集》(5)，第120页。

④李泽厚：《谈“恻隐之心”》，《人类学历史本体论》，第284页。

⑤颜世安：《外部规范与内心自觉之间——析〈论语〉中礼与仁的关系》，《江苏社会科学》，2007年第1期。

⑥俞宣孟：《论历史的方法与逻辑的方法——与张庆熊讨论有关本体论问题》，《南京大学学报》(哲学·人文科学·社会科学)，2024年第3期。

⑦任剑涛：《形而上学的突围——以“生活儒学的超越本体论”为例》，《国际儒学(中英文)》，2024年第2期。