**南 开 大 学**

本 科 生 学 年 论 文（设 计）

中文题目：化解“天命”与“命运”的张力

——试析牟宗三对“命”之二元性问题的解决路径

外文题目：Resolving the Tension between “Heaven’s mandate” and “Fate”

——Analysis of Mou Tzung-san 's Solution to the Duality of *“Ming”*

学 院：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_哲学院\_\_\_\_\_\_\_\_

完成日期：\_\_\_\_\_2020年4月29日\_\_\_

摘 要

“命”是中国传统哲学中一个重要范畴。儒学史上存在着“天命”与“命运”的二元性张力：一方面，“天命”确立了特殊个体先天在道德实践中需要承担的使命；另一方面，“命运”又展现出了现实中超出人力范围之外的一种盲目性的力量。就人的生存现实而言，这两个传统之间存在着内在的张力。在儒学史上，以王充为代表的汉儒大多倚重“命运之命”，而孔孟以至宋明儒则更为关注“天命之命”。“命”的二元性问题作为一个主题化了的哲学问题，则首先由现代新儒家牟宗三提出。他借鉴了康德第二批判关于“德福”问题的讨论，在晚年著作《圆善论》中试图在儒家价值系统中对此问题予以解决。牟宗三在继承传统儒学的绝对的主体性道德优先性的基础上，融合黑格尔哲学，将德性主体绝对化进而通向实体层面，成就“无限智心”的概念，由此证成“圆教”，达至德福一致的“圆善”。此时，“命运之命”已经在圆融和谐的境界形态中予以超化。但牟宗三实际上也只是诉诸一种“境界论”的解决模式消解了该问题，并未真正地切中问题本身的结构。

关键词：天命；命运；无限智心；圆教；德福一致

**Abstract**

*“Ming”* has been an important category in the Chinese traditional philosophy. There has been a duality tension between “Heaven’s mandate” and “Fate” in the history of Confucianism. On the one hand, “Heaven’s mandate” establishes the mission that special individuals need to undertake in moral practice. On the other hand, “Fate” shows a blind force beyond the individual’s ability to control in reality. As far as the reality of human existence is concerned, there has been an internal tension between the two traditions. In the history of Confucianism, Confucian scholars of Han Dynasty, represented by Wang Chong, mostly relied on “Fate”, while Confucius, Mencius and Neo-Confucians paid more attention to “Heaven’s mandate”. As a thematic philosophical issue, the duality of “*Ming*” was first raised by Mou Tzung-san, a modern New Confucian. Drawing lessons from Kant's second criticism on the discussion of “virtue & happiness”, he tried to solve this problem in the Confucian value system in his later work *“Theory of Perfect Good”*. On the basis of inheriting the absolute subjective moral priority of traditional Confucianism, Mou Tzung-san integrated Hegel’s philosophy, absolutized the subject of virtue and then led it to the entity level, achieving the concept of “Infinite intellectual mind”, thus proving the concept of “Perfect teaching(*Yuan Jiao*)” and reaching “the perfect good” with consistent virtue and happiness. At this time, the “Fate” has been transcended in the state of harmony. However, Mou Tzung-san actually only resorted to a “Vision form” to solve the problem and did not really hit the structure of the problem itself.

**Keywords:** Heaven’s mandate(*Tian Ming*); Fate(*Ming Yun*); Infinite intellectual mind; Perfect teaching(*Yuan Jiao*); Consistence between virtue and happiness

目 录

**引言5**

**一、“命”之二义：“天命”与“命运”6**

（一）“命”字溯源6

（二）“天命”与“命运”张力问题之基本结构8

（三）“命运之命”：现实遭遇之无可奈何9

（四）“天命之命”：德性主体的“工夫”之路12

**二、牟宗三对“命”之二元性问题的解决进路14**

（一）“无限智心”的“呈现”14

（二）“圆教”中实现“命”的“超化”19

**三、“命”之问题的再探：通过牟宗三而思21**

**参考文献24**

## 引言

“命”作为中国哲学中一个重要的概念，不仅是以儒释道为代表的文化大传统的重要论题，而且也渗透到民间文化小传统之中，成为普遍民众的认知模式和信仰框架。古今哲人对“命”进行了不同面向的探讨和研究。随着现代人文学科系统的建立，学者们对“命”进行了更为细致的语义厘清和语用分类：王国维最早对“命”做了范畴史研究，他区分了“定命论”与“定业论”两种不同意义的“命”[[1]](#footnote-1)；傅斯年将“命”分为了“命定论”“命正论”“命运论”“非命论”“俟命论”五大类[[2]](#footnote-2)；唐君毅则将“命”分为“上命”“内命”“中命”“外命”“下命”五种[[3]](#footnote-3)；牟宗三分析了“命”的“实体”“动用”“限定”的三层含义[[4]](#footnote-4)。不过总的来说，在儒学的论域中，“命”的意义大致分为两个面向：一是“天命之命”，二是“命运之命”。

儒家视“天命”为超越性的道德本体，《中庸》首句“天命之谓性”就暗示了“天命”作为人的存在的价值之源。从本体论层面上而言，“天命”规定了宇宙的道德秩序，人是在“天命”之“於穆不已”的大化流行中先天地肯认了自身是一道德性的存在；同时，在工夫论的意义上，儒家的“天命—德性目的论”又规定人主观努力实践的方向。然而，人这一特殊个体不仅是一先验的道德性的存在，同时又是经验性的存在。现实的人生活于经验世界，其不可避免深受“命运之命”的规定和限制。个体生命在积极地承担“天命”进行道德践履的过程中，不可避免面对否定繁杂的经验现实。

那么，在承担“天命”的实践中应如何应对“莫之致而至”的命运？

对于这一问题，古今儒者都有所运思，提出了不同的解决路径。其中，现代新儒家牟宗三先生的进路很有代表性，他参照康德实践理性批判的思想资源，以“命”作为解决人的生存境遇的重要线索，力图立足于儒家价值系统解决“命”的内在张力问题。牟宗三对这一理论困境的解决思路是：通过借鉴黑格尔哲学，将儒家的“本心”“良知”转化为“无限智心”的概念，试图在论证“无限智心”的创生模式中化解应然与实然、理想与现实之间的矛盾。总体而言，“无限智心”大致具有以下的五种属性：1.第一赋值者；2.创生性；3.理智的单义性；4.总体性；5.内在性。但在牟宗三的理解中，光讲一个“无限智心”的“呈现”是不够的，需要再进一步达至“圆教”的层面，才能真正地解决“圆善”的问题，此时，“命运之命”已经在圆融和谐的境界形态中被超化掉了。

通过考察相关文本并且明晰了牟宗三的解决路径，不难窥见其试图借用西学激活传统儒学的努力及其对个体生命的现实实践的积极关注。立足于“中体西用”的思维方式上，牟宗三最终能否解决“命之二元性”的难题？本文尝试从观念史的角度切入该问题，并以牟宗三晚年著作《圆善论》为中心展开分析。

## 一、“命”之二义：“命运”与“天命”

对于澄清问题的来源与背景，语义学的分析和观念史的梳理不可或缺。在儒学话语中，“命”是一个地位重要且含义丰富的范畴，其于先秦典籍中胜义纷批，在后世儒学中流变不居，然而概括言之，不外“命运”与“天命”二义相对。

## （一）“命”字溯源

概括说来，“命”字在先秦典籍中有如下四种含义：

1.“命令之命”，如《尚书·康诰》：“天乃大命文王，殪戎殷。”[[5]](#footnote-5)

2.“天命之命”，如《诗·周颂》：“维天之命，於穆不已。”[[6]](#footnote-6)

3.“性分之命”，如《中庸》：“天命之谓性。”[[7]](#footnote-7)

4.“命运之命”，如《论语·颜渊》：“子夏曰：‘商闻之矣，死生有命，富贵在天’。”[[8]](#footnote-8)

第一层含义是动词化的命令，这也是“命”字的最初含义，后来逐渐转化为名词化的后三种含义。

据傅斯年先生考证，“命”是“令”字的衍生字。《说文解字》中训“令”为“发号也。从亼、卪。”因此，“命”字最先开始强调的是发号施令的这一行动义。傅先生考证归纳了西周金文中“令”字，认为无论是“天令”还是“王令”，“令”字只强调“发号”的主体。[[9]](#footnote-9)《说文》中解“命”字为“使也，从口从令”。用“使”训“命”，反映了从施动主体向受动主体的转变，“命”就有了受命、遵命的含义。每一个特殊的个体，即人是作为“命”的承担者而存在。

首先将视线转回到施动主体的身上，追溯个体存在的根本形成动因，这就涉及到了对“无限者”，也就是对“天”的理解。“天”作为一个普遍的、最高的、超越性的存在，具有多种复杂的属性。[[10]](#footnote-10)无论对“天”的定义如何，就其作为普遍性的存在而言，始终是外在并超越于人这一特殊个体的。“天”作为“无限者”，是有限的人所追寻的对象，实现“天人合一”就是个体性的主体进行道德实践的最终目的。正如唐君毅先生所言，“中国哲学之言命，则所以言天人之际与天人相与之事，以见天人之关系者。”[[11]](#footnote-11)“天命”指“天”的命令，更能凸显“天”与“人”之间动态的互动关系。

从思想史的演变上来看，西周之前，“天命”用“上天之令”来进行解释，更多是自然宗教和政治的意义。由于“周初宗教中人文精神的跃动”，“天命”逐步脱离了幽暗神秘的氛围，而被赋予一种道德意涵。[[12]](#footnote-12)在儒学的论域中，自孔子开始讲“畏天命”，“天命”就成为一个集中体现道德属性的专有概念。《中庸》首句更是提纲挈领，建立了“性”与“天命”的内在关联。这是人的存在本质，每个人身上先天的具有“天”所赋予的道德性的潜能，需要在后天的实践中充分发显出来。这是“性分之命”的具体意涵。故“天命”与“性命”其实都强调“德”的一面，也可称之为“义理之命”。正如牟宗三所指出，“天命”和“性命”都是“以理言”者，具体区别只在于前者是“性处向后看”，后者是“性处向前看”。[[13]](#footnote-13)“天命”主要是在本体论的意义上言说的，“性命”则是“天命”下贯在每一个特殊个体身上的具体体现，在工夫论上则是要“尽性”。因此，在儒家“天命—德性目的论”的阐释模式下，人最终需要在现实生存中将“天命”所赋予的道德生命实现出来。

就“命运之命”而言，它出现在西周末年、东周之初，是作为特殊个体的人自身有限性的一种体现。通过调动思想史的资源，徐复观指出，宗教权威的坠落促使了自然宗教意义上的“天命”转变成为“命运之命”。[[14]](#footnote-14)张岱年与牟宗三也分别对它进行了学理上的分析：张岱年指出，“命运之命”超出了人的认知范围，是道德实践过程中一种偶然性的、非人力所致的外在限制；[[15]](#footnote-15)牟宗三则将“命运之命”比作一个幽灵——人虽无法把控，但却是“消极的实有”，“渺茫”一词最准确地概述了它难以规制的特征。[[16]](#footnote-16)“命运之命”作为违背人的主观意愿之结果而出现，体现了人对自身行为的一种不可把握性。针对道德践履的问题域，“命运之命”否定了“天命—德性目的论”的指向，而代之以一种超出人力范围之外的盲目性的力量。在此处境之下，人仿佛被置于一个失衡的磁场，难以通过施力去控制自己的行为并在现实的道德修养中达成原初的意向。

## （二）“天命”与“命运”张力问题之基本结构

通过归纳考据了儒家的“命”学范畴史后，可以看到，最有代表性的两个：一个是“命运之命”，这是人力所无法克服的；一个是“天命之命”，也就是道德义命，兼具本体论和工夫论的双重意涵，是最终道德实践要实现出来的东西。

“天命之命”和“命运之命”之间存在着一定的张力。

在相关讨论之前，先对本文即将要解决的问题进行系统地分析与阐述。

儒学传统历来追求一种圆满的生存体验，也就是要实现“天命—德性目的论”的旨趣，即处理道德动机与现实效用的关系问题。

首先，“圆满”一词强调应然与实然二者的统一，也就是：

（1）行动者要在现实的道德实践中将意志的对象实现出来，也就是要有“德”。

（2）意志动机应当具有普遍必然性，并且摆脱了欲望的束缚。

（3）这一纯粹意志的最终规定根据是一个普遍的、最高的、超越性的道德存在——“天”，所以“成德”就是要承担“天命”。

（4）在现实的因果性中，就同一个事件而言，行动者将自己看作本体，在此面向中，道德意向与产生幸福关联起来。最终结果不仅关乎“德”的一面，更要实现德性与幸福的同一。

历代大儒们常常将此理解为“圣人之境”，也就是只有圣人才能达到的境界。

次之，“生存体验”强调个体性的、现实的伦理境况，也就是：

（1）在现实境况下，因为特殊个体和普遍实体仍处于分离的状态，并且特殊个体受制于自身有限性的存在。

（2）所以，即便道德实践符合纯粹意志，但现实的处境中仍然会遇到不可预测性的、超出个体能力的力量，也就是“命运之命”。最终“德”与“福”的关联是偶然的。

于是，就面临着这样一个问题：面对难以预测的“命运之命”，就有限的、个体性的人而言，最终能否在道德实践中完满地实现“天命”所规定的目的论指向？孔、孟至宋明道学一系，更多倚重的是“天命”，鲜少提及“命运之命”或只一笔带过。而汉代儒学较多地关注到了“命运之命”，却并未正式在道德践履的问题域中给予讨论。

## （三）“命运之命”：现实遭遇之无可奈何

先秦儒家对于“命运之命”的客观性已有比较清醒的意识。孟子讲“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也”（《孟子·万章上》）。[[17]](#footnote-17)荀子讲“节遇之谓命”（《荀子·正名》）。[[18]](#footnote-18)

“命运之命”的观念又在汉儒那里得以广泛探讨，颇有影响是“三命说”，这首先在《白虎通》的《寿命》篇中得到了详细的阐述：

命者，何谓也？人之寿也，天命已使生者也。命有三科以记验。有寿命以保度，有遭命以遇暴，有随命以应行。寿命者，上命也。若言文王受命唯中身，享国五十年。随命者，随行为命，若言怠弃三正，天用剿绝其命矣……遭命者，逢世残贼，若上逢君乱，下必灾变，暴至，夭绝人命，沙鹿崩于受邑是也。[[19]](#footnote-19)

“寿命”、“随命”与“遭命”是在受到董仲舒“天人感应”学说的影响下[[20]](#footnote-20)，对“命”的具体划分。“寿命”肯定了一部分先天的因素，也可以称为“正命”：人先天得到“天”的庇佑，并且能够自然而然地去承担“天命”，在有限的生命中得到福寿。“随命”是强调人为的因素，人能够通过道德实践一定程度地改变人生际遇。“遭命”是指人的现实遭遇，如富贵贫贱、寿夭穷通的不确定性。三种“命”之间存在着上、中、下的等级区分。“上品之命”与“中品之命”肯定了道德行为与最终结果、“德”与“福”之间存在一定的因果关联，而“下品之命”则是完全切断了二者之间的可能关联。

赵岐在注释《孟子·尽心》篇中也有类似的论述：

命有三名：行善得善曰受命，行善得恶曰遭命，行恶得恶曰随命。惟顺受命为受其正也。[[21]](#footnote-21)

据赵岐的理解，“受命”和“随命”都是同类事件在两方面的表现，而“遭命”却有别于前两种，不过前两者都未对行善得恶的原因做出探讨。

王充从人最初“禀气”的角度对“三命说”进行了颠覆性的改造：

正命，谓本秉之自得吉也。性然骨善，故不假操行以求福而吉自至，故曰正命。随命者，戮力操行而吉福至，纵情施欲而凶祸到，故曰随命。遭命者，行善得恶，非所冀望，逢遭于外而得凶祸，故曰遭命。凡人受命，在父母施气之时，已得吉凶矣。（《论衡·命义》）[[22]](#footnote-22)

“气”作为基质性的、本源性的元素而存在。人只是在父母交媾时禀有父母的“气”而出生。王充将“三命说”全部归纳到人力不可把握的那一面，也就是通过对于道德性的“命”进行自然主义的还原，在“命运之命”的立场上完全否定了人的自主性的维度。此时，人的一生在出生前就已经被预先规定好了，不可能通过后天的努力做出改变。[[23]](#footnote-23)

综上，在“三命说”尤其是“受命”处，能够看到汉儒大多将圣人视为天生的而非后天自我教化所达致。[[24]](#footnote-24)通过对“命运之命”进行了详细的理论挖掘，王充再一次强化“命”的先天规定性，并完全抛弃了“天命—德性目的论”的阐释模式，将子夏所闻的“死生有命，富贵在天”（《论语·颜渊》）[[25]](#footnote-25)一句奉为“众文微言不能夺，俗人愚夫不能易”（《论衡·辨崇》）[[26]](#footnote-26)的至上真理。这实际上也背离了先秦儒家强调“仁”的践履的道德实践传统。同时，他追溯了“命运之命”的源头，将人的有限性归于“气”的存在。这其实是王充的一个“狡计”：通过明确“气”除了道德性以外的其他属性，更替了“天”作为超越的存在的地位，借此试图消解特殊个体的有限性与普遍实体的无限性之间的鸿沟。但这样一来，就等于完全取消了人的自主性，将人降格到了一个消极的物性存在的层次上，把人生完全闷死在了命运的“乾坤袋”中。[[27]](#footnote-27)

## （四）“天命之命”：德性主体的“工夫”之路

纵观整个儒学史，自孔、孟乃至宋明道学一系，始终是以“天命之命”为主线进行开拓探讨的。

总的说来，儒家“天命”的观念有三个基本特征：“超越性”、“律则性”和“道德性”。“超越性”是“天命”最本然的特征。在《易传•乾•彖传》中又用“乾道变化，各正性命”来解释“天命”的运行规律。周初已经出现“命随德定”的萌芽，如《左传•宣公三年》中：“天祚明德，有所底止。”

从孔子强调“天命”的敬畏、承当的精神,“天命”的道德性正式确定下来。这种态度在《论语•季氏》一段文本中表露无遗。孔子说：“君子有三畏，畏天命，畏大人，畏圣人之言。” [[28]](#footnote-28)这实际上是对自己内在人格的无限的道德要求，对超越于特殊个体之上的“无限者”的虔敬与信念。接着，他又用“义”指示了道德实践的正当性——君子也应当通过“下学上达”去承担“天命”（《论语·宪问》）。[[29]](#footnote-29)这是一种极强的规范主义的倾向，只要“下学上达”的工夫做好了，无论现实遭遇如何，都不应该“怨天尤人”，也就是通过道德践履超越经验的限定性。

孟子继承了孔子对“命”这一问题的基本解决思路。但一个突破性的创举在于将这一问题内化到“心性论”中，更进一步凸显人的自觉、自主和自为。在与告子的论辩中，孟子否定了“生之谓性”的自然人性论传统[[30]](#footnote-30)，认为这是属于最低层次的生物本能。

在孟子看来，“性”有“仁义礼智”之端，而人心具有裁度、主宰的功能，也就是要先思虑可否，然后再进行实行。“即心言性”[[31]](#footnote-31)，是孟子言性的一大特色。只有不断呵护扩充这一“微而不著”的“善端”，才能实现“天命”的纯善之德。

孟子强调“尽心”、“知性”、“知天”的工夫：

尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟，所以立命也。（《孟子·尽心上》）[[32]](#footnote-32)

在道德意义上讲，“心”外无“性”，“性”外无“天”，所以才能说“尽心知性知天”。现实的道德践履处就是要“立命”，一面抑止动物性的膨胀，另一面扩充涵养“四端”，最终达到“沛然莫之能御也”（《孟子·尽心上》）的工夫效验。

从孔子至宋明儒处，对“天命”的内在承担精神逐一得到强化并充至其极。

中外学者常称宋明理学为“新儒学”，其“新”之所以为“新”，一个显著的特征就是确认了“心性天是一”[[33]](#footnote-33)。“天命”与“性命”直接具有宇宙论意义上的关联，这尤其体现在对《中庸》中“天命之谓性”的理解上。宋明儒的一个基本共识就是：超越性的“天”将道德命令“於穆不已”地作用到人的身上，由此规定了个体性主体“性分之命”的先天来源。在这一意义上便确立了“性体”是道德实践的先天根据，是超越性的“天命”的具体化体现。

与此同时，“天命”与“命运”的张力也逐步得到了明晰的论述。

横渠“德命—气命”论的二重结构恰好彰显了自然性的气所带来的个体命运与道德性的天地生命的张力。至朱熹，通过关联“理”与“气”两个重要的范畴进一步明确地区分“命”的两种含义。《语类》上记载他回答弟子的提问。

或问“命”字之义。

曰：“命谓天之付与，所谓天令之谓命也。然命有两般。有以气言者，厚薄清浊之禀不同也。如所谓‘道之将行、将废，命也’，‘得之不得曰有命’，是也；有以理言者，天道流行，付而在人，则为仁义礼智之性，如所谓‘五十而知天命’，‘天命之谓性’，是也。二者皆天所付与，故皆曰命。” （《朱子语类》卷六十一）[[34]](#footnote-34)

简而言之，“理命”即是“天理”（“天”的道德法则）在人身上的具体体现；“气命”则是指人现实遭遇，如富贵贫贱、寿夭穷通等自然性生命。

综上，孔、孟至宋明道学一系多重言“天命”。他们侧重于思考如何“成德”（构成“成德”的可能性条件）而不是“成德”何以能够发生的动力学要素（“德”与“福”能否现实的关联在一起）。对于“福”的问题，他们常常只是抱有一种“故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿”（《中庸》第十七章）的道德性信念，而忽略现实中超出人力范围外的“命运之命”。儒学史上关于“命”之二元性的思考和讨论，构成了现代新儒学重新切入这一问题的思想先导和理论资源。

## 二、牟宗三对“命”之二元性问题的解决

较之于传统儒家，现代新儒家显示出更为宽广的理论视角、借鉴了更为多元的思想资源以及采用了更为思辨的分析方法。作为现代新儒家第二代的代表人物，牟宗三先生对“命”之二元性问题进行了深入的讨论，借鉴了德国古典哲学的资源，做出了超出先辈的独到解读。他在晚年学思圆成之作《圆善论》中，详细疏解了《孟子·告子上》的文本，试图继承孔、孟，以及宋明儒强调德性主体的传统，并吸收容纳黑格尔哲学，尝试对“天命之命”与“命运之命”的矛盾提出一条新的阐释路径。

## （一）“无限智心”的“呈现”

牟宗三先生立足于宏大的儒学体系正统[[35]](#footnote-35)，并在康德“德福一致”的一框架下提出“无限智心”的概念。接下来笔者将逐一分析这种“康骨黑魂”、“中体西用”的解决路径。

在反思康德“德福一致”的论题的基础上，牟宗三对中国哲学传统中“命”的问题进行了补充完善。牟宗三训诂“德”为“德者得也”。“成德”就是“改善存在”，也就是要求人在现实的道德实践中，将“天命”实现出来以此改善人的实际存在，实现“德”与“福”的和谐一致。在牟宗三的理解中，“圆者满义，无虚歉谓之满。”[[36]](#footnote-36)故他特用“圆善”一词对此进行概述。[[37]](#footnote-37)

康德所谓“德福一致”，即“至善”，只有配以与德性相当的幸福才是最完满的善。为了达到这一点，主体理性必须设定一个保证幸福与德行相匹配的角色，即上帝。[[38]](#footnote-38)上帝只有作为实践理性的一个公设而必然存在。出于同样的理由，康德又设定了灵魂不朽。而牟宗三在《圆善论》中所做的工作，就是将康德的三个“设准”（意志自由、灵魂不灭、上帝存在）转变为一个“无限智心”的“呈现”过程。

根据牟宗三先生的论述，“无限智心”其实就是儒家的“本心”、“良知”。但牟先生借鉴了黑格尔哲学，对这一概念进行了存在论层面的改造。[[39]](#footnote-39)

根据牟宗三的论述，“无限智心”具有以下的属性：

1.第一赋值者；

2.创生性；

3.同一性、理智的单义性；

4.总体性；

5.内在性。

所谓“第一赋值者”，指的就是其他事物的价值都能够追溯到它的身上，实际上是强调道德意义上的本源性和非派生性。简单说来，“无限智心”就是“仁体”，即第一性的道德主体。“仁”是一种实践性的力量，也就是孔子所说的“不安”、“不忍”、“愤悱不容已”。孟子以“恻隐之心”言“仁”，将“仁”内化到心性论中去，以“仁心”为基点强调“推”的重要性。因此，“万物皆备于我”，就是《论语》中的“天下归仁”之意，就是明道所说的“仁者浑然与物同体”之意。此时，天下都归到了主体自身的仁德之中，万物是道德性的“我”的映射。

第二种属性显然受到了黑格尔在《精神现象学》中的“实体即主体”的影响。黑格尔探讨的是一种关乎创生的哲学，必须满足三个条件：（1）一种不断生产的力，使个体性的东西得以可能。（2）这是一种不断产生的、连续性的状态。（3）有限的、个体性的东西的不断产生不是离散的，而是连续的、永远有指向的动态过程。

先验逻辑并没有将知觉的东西转化为概念，对于黑格尔来说，“自在之物”同样是被思维生产出来的概念对象。在黑格尔以“否定性原则（principles of negativity）”为核心展开的思辨哲学体系中，“否定”（Negation）规定了概念的正反方面，并且由于这一否定动力的持续推动，对立的双方相互反映（反思）而生产了新的概念，新概念就是在“否定之否定”的意义上向他者中的自身的回归。因此，在黑格尔的辩证法中，主体是在不断外化并且进一步扬弃这种外化而返回自身的活动中实现个体性的永动，获得更高的具体性和现实性。“一是一切”（hen panta），黑格尔要表达的就是各个差异化的、自身独立的个体得以存在的运作模式。在无限的“否定”中，自在自为的个体性的事物产生出来了，与此同时，差异也在重复生产其自身。[[40]](#footnote-40)

在牟宗三那里，创生就必须首先要肯定人具有运用知性（理智）（康德所谓Verstand）的能力。“无限智心”的“智”，用牟宗三的话来说，就是“智的直觉”，这是他对康德所拒斥的“理智直观”的改造发挥。在康德看来，人只能在经验性的对象上运用知性的范畴，故他仅仅把实在理解为在时空中的“实在的显现”。[[41]](#footnote-41)在人的有限理性之外，另有理性存在者——“神”，祂拥有将知性和直观结合在一起的认识方式，也就是“理智直观”。这是一种本源性的、能动创造性的直观，即仅凭自身的“自发性”，由知性的思维能力直接创造对象。如《圣经》上所说：上帝说“要有光”，于是，就有了光。这种“理智直观”的能力则得到了牟宗三的肯定。

不同于黑格尔将形而上学等同于逻辑学的理论哲学的倾向；牟宗三以“仁”的发动为基点，在“仁”的具体运作的实践中描述这种最本源性的、自足的、自律的实在是何以“发生”的过程。在牟宗三的理解中，“仁”有两个特性，一是“觉”，二是“健”。“觉”涵盖“健”。“仁”的创生活动是一种自指性的、肯定性的动态过程。

首先是“自觉”，即“自知自证其自己”。这是在肯定人性先天为善的基础上，实现自我道德意识的“唤醒”，如乍见孺子入井，内心主动升起地“忬惕恻隐”之情。故牟宗三说是“本心之自肯”，“其自身之震动可以惊醒吾人，遂乃逆觉而知之。”[[42]](#footnote-42)在康德的语境中，在进行“我思”（cogito）的活动时，“思”的活动能够被直观到，但“我”的主体却未能被思维，牟宗三就是要在“良知直观”的活动中，认识到自在的主体自我。这是“觉他”环节的理论前提，也就是肯定人能够意识到其所拥有的“理智直观”的能力。牟宗三判定“本心仁体（良知）是一个真实的呈现”，“智的直觉不但是理论上必肯定，而且是实践上必呈现。”[[43]](#footnote-43)此时，“智”不具有认识论的维度，而是在实践的意义上言说的。

第二个阶段就是“觉他”，也就是“觉之即生之”。“觉他”体现了“健”的特征，即“生生”。所谓“健”，就是“健行不息”。《易经》上说：“天行健，君子以自强不息”。《诗经》有言：“维天之命，於穆不已”。这就表明“仁心”就是“天道诚体”在人身上的具体体现，从逻辑上说就是将“天”创生万物的属性内化于“仁心”。万物生成的终始过程即《中庸》所谓“诚者物之终始，不诚无物”。“诚体”之“为物不贰，生物不测”的生成过程就体现在“元亨利贞”的四个阶段。综合言之，就是《易·乾彖》：“乾道变化，各正性命”。

（a）**元：**“乾”就是“元”，所以称为“乾元”。正如牟宗三指出，“乾者天之德，其义为健。故乾元者即创造性之自己也。亦得名曰创造原则。”[[44]](#footnote-44)所以，乾“元”是价值上的起点，不是时间意义上的起点。从宇宙论生成论的角度而言，“元”就是创生的原初动力。

（b）**亨：**亨者，内通也。也就是在创生的过程中没有滞留、是连续不断的。

（c）**利：**利者，有定向也。这就表明创生是永远有指向的动态的过程。

（d）**贞：**贞者，定也成也。在这个阶段个体性的事物最终得以生成。

《易·系辞传》云：“一阴一阳之谓道”。阴阳和合使得这一抽象的“生生”过程变得具体起来。阳，代表刚健发散之力；阴，代表顺承聚合之力。二者间存在张力与冲突，但只是同一个生命力的不同形态。[[45]](#footnote-45)阴阳之间的互生互转发生在生成的每一个环节中，“元亨”，主要是“阳之申”；“利贞”，是“阴之聚”。

综上，用牟宗三的话总结来说，其创生的过程就是“本心仁体（良知）的一个真实呈现”。

就这一创生的模式何以可能，牟宗三以孟子一系之义理为依据，肯定**“心体”就是“性体”**。[[46]](#footnote-46)“心”即自发、能动的内在于主体的道德意识；“性”即具有规范性与普遍性之道德法则。故德性主体自立，并于道德实践中服从这一律则性的道德法则。这即是牟宗三“无限智心”的创生模式的论证逻辑的前提。

黑格尔在历史的、文化意识形态的和政治的具体语境中理解人的行动，自由和法则是联系在一起的。自由不仅是自立法则，也应通过现实化的方式实现自身本质中的理性原则，依此实现真正的自由。牟宗三受到了这一思维模式的影响，在描述“无限智心”的创生性上同样吸纳了这一思路：

（a）德性主体自立并依照道德法则进行道德实践（这也是承担“天命”的行为）。

（b）人拥有“理智直观”；道德实践的关键环节是“仁心”的发动（“觉”、“健”）

（c）故人的道德实践同时也是创生的活动。所以最终创生的万物同时也具有“意志因果之道德创造性”的属性。

最终结果就是“万物却尽在其圆照之明澈中，恰如其为一自在物（由本心自身所生者）而明澈之，既不多亦不少。”[[47]](#footnote-47)极限就是“浑然与物同体”、“与物无对”。这是明道以“仁”作为道德本体的境界论的说法，原初含义就是强调要在心理上将万物体验为自己的一部分。但依顺牟宗三的论证思路，经“无限智心”的创生活动后，万物整全地归之于一个“大我”。此时，“仁心”与其所创生之天地万物的关系与存在状态，已不再是一种主观上的境界形态的模式，而是真实的生命形态的彰显。

严格说来，牟宗三所理解的“无限性”就是“普遍性”，也是黑格尔意义上的“总体性”。[[48]](#footnote-48)黑格尔所理解的普遍性其实就是总体性，也就是“具体的普遍”，指包含所有特殊个体的整体。在他所提供的一幅关于概念运动的整体图画中，“无”通过自我扬弃，使得特殊的东西不断将自己特殊化并在个体中体现出普遍性；此时，普遍和特殊就达到了具体的统一。“仁者浑然与物同体”，在牟宗三的理解中，“无限智心”（也就是“仁心”）本身是一个包含世界万物的、本源性的、总体性的存在。同时，世界万物内在的道德意义、生成的终极原因都可以追溯到它的身上，没有一物可以外在于它。这也是体现了“无限智心”内在性的这一个属性。在进行具体“践仁尽性”“摄物归心”的创生实践之后，“无限智心”才能绝对圆满的呈现出来，各个差异的个体也于其中彼此关联地存在着。

## （二）“圆教”中实现“命”的超化

牟宗三又强调，只有“无限智心”的“呈现”是不够的，此时只能“开德福一致所以可能之机”，[[49]](#footnote-49)“德”与“福”不是必然的联系在一起的。必须由“无限智心”进一步讲到“圆教”，才能最终达致“圆善”。在此，他受到天台宗“判教”的启示。依据天台“一念三千，不断断，三道即三德”的方式而判，王阳明的四句教是“四有”，为“别教”；王龙溪的“四无”为“别教—乘圆教”；真正的“圆教”是胡五峰的“天理人欲同体而异用，同行而异情”的模式，这才是“同教—乘圆教”，才是真正的“圆实教”。[[50]](#footnote-50)

所谓“圆教”，关涉“德”与“福”综合的统一，就是前所提及的使人能够达到“圆满的生存体验”的一种教法；用牟宗三自己的话说，“圆满之教即是如理而实说之教，凡所说者皆无一毫虚歉处。故圆满之教亦曰圆实之教”[[51]](#footnote-51)。“圆教”之所以是一种“教法”，就在于它能够启发人在现实的道德践履中不断修持自己的生命，实现“善”的最高理想。

他首先区分了“无限智心”的两个层次：一个是“存有层”，即“本体—宇宙论”的层次；另一个则是“作用层”，即具体表现作用的层次。对于前者而言，“无限智心”就是“乾坤万有之基”，也正是王阳明所说的“有心俱是实，无心俱是幻”。对于后者而言，“无限智心”以“无心”的方式体现的（“无心”就是指不是有意造作），也就是阳明所说的“无心俱是实，有心俱是幻”。接着，牟宗三又划分了儒家不同的人格境界次第，分别是：“士”、“贤”、“圣”、“神”。依照他的判断，只有“无限智心”位于“至圣神位”时才能成就儒家“圆教”的模式，此时“德”与“福”在“无”的“浑化之境”中通过“诡谲的相即”达到圆融无碍的境界。

在儒家最高的“圆实教”中，就“存有层”上而言，“无限智心”具有上述的五个属性，是道德性的创生本体；就“作用层”上而言，“无限智心”是以“无相”的方式进行运作（“无相”就是指没有刻意用力，创生是自然的状态下实现的），此时“心”与万物之间没有主客的对立而“浑是一事”。在这个意义上，天地万物之生死变化，皆伴随着作为创生本体的“无限智心”而“转”，都是“迹用”。“命”的问题也随之被“超化”了，“德”与“福”也呈现于同一个作用层上。[[52]](#footnote-52)此时“圆善”的问题已得到了最完满的解决，故牟宗三自信地指出，这就是“人极”之最极致的状态，哲学的思考到这里就结束了。

## 三、“命”之问题的再探：通过牟宗三而思

综上所述，顺着牟宗三的思路可以得出以下结论：在儒家的“圆教”中，德性主体在道德实践中将意志的对象实现出来，就是实现了“天命之命”的现实化和具体化；而外在于特殊个体的“命运之命”已经被圣人“无限智心”的创造性所“超化”了。

一些学者质疑牟宗三这一做法，其实是以一种“境界形态”的方式取消了“命”的外在性。[[53]](#footnote-53)抑或是批评“无限智心”的“呈现”既是前提，也是结论，由此引发了循环论证的悖论。[[54]](#footnote-54)或者批判他近乎宗教地高抬“良知”，强化了“良知的傲慢”，进而预设了人这一特殊的个体性主体先天就是圣人，“工夫”的问题被形而上学化和抽象化。[[55]](#footnote-55)或者批评这实际上是将“人类学神学化”，主体道德实现了超越神格化，儒家哲学成了一门“神学的道德学”。[[56]](#footnote-56)

但首先需要肯定的是牟宗三对中西哲学的会通所做出的积极尝试。在他的解决路径中，能够看到一种“中体西用”的典型范式——黑格尔通过思辨逻辑“思考实在”，而牟宗三继承了儒家强调道德的绝对优先性的这一传统，在存在论的层面上将德性主体绝对化通向实体性。这是一种突破现代性的尝试，用黑格尔哲学重新激活了传统儒学，使其在20世纪的现代化浪潮中焕发了新的活力与生机。

但牟宗三的这一论证思路也并非没有问题。通过对牟宗三思路的梳理，笔者认为：首先，就方法论的意义上而言，牟宗三对黑格尔的借鉴只是一种局部性的“反向格义”，试图通过黑格尔的一些重要概念的移植阐明儒家的哲学体系，其中存在着的诸多问题。正如张汝伦教授所指出，两个基本问题必须予以解决：唯一本体作为道德本体、有价值意识，同时又是存在论的实体、万物的创生原理，这是何以可能的？[[57]](#footnote-57)这是牟宗三“无限智心”的整个论证理路的根基，但这一点似乎并未得到充分论证，仍有待进一步的考证，并且就黑格尔而言，即便依赖所谓“存在—神学”的解释模式，也无法无中介地提出某个绝对的存在者。其次，在论证“无限智心”的“创生模式”中，最大的问题恰恰在于牟宗三对“无限智心”的两个层次的划分。既然已经在存在论上肯定了“无限智心”，就应该继续延续这样类似黑格尔“实体即主体”的思路，探讨两个层次的沟通的可能性，以彻底完成对“无限智心”作为创生性的实有本体的证成，以此一以贯之地解决“命”的问题。从本质上而言，“无限智心”就是“仁心”，它承担了“天命”之“生化真几”的使命，在具体的道德实践中的进行创生性的活动。就“仁”的两个特质而言，能够看到，“仁”是一种创生性的原始动力，是本体自身发动道德行为、生生活动的一种动能，并且，在上述“仁”的一系列创生活动的分析中，世间万物的生命终成是一种自动、自成的力量“健行不息”之运作的结果。顺着这一思路，现实中承担“天命—德性目的论”的道德实践，最终的结果就是指向“福”的一面，此时应然与实然、道德动机和现实结果已经不存在冲突了。但是，用牟宗三自己的话来解释，“无相”就是在“天命之性之神感神应其机自不容已之自然流行，即如如呈现”[[58]](#footnote-58)，就是不刻意“用力”。若说“无限智心”在“作用层”上以“无相”的方式运作，那就是对“创生力”本身的一种“去力量化”，这反而又回到了牟宗三自己所批判的“境界形而上学”[[59]](#footnote-59)的吊诡的局面中了，最终还是一种传统的“境界形态”的论证模式，并根本与黑格尔试图从意识（Bewusstsein）走向精神（Geist）的努力相背离，等于说，牟宗三对于黑格尔的调用基本是失败了的。再次，若以“无相”作为“无限智心”得以运作的前提，那么“无限智心”本身就不能自律自发地进行创生活动了，在这一点上也与牟宗三所强调的“心体就是性体”，是“即活动即存有”的论证模式出现冲突。

就“命”的问题来说，关涉应然与实然、“德”与“福”能否达成一致。儒家主流传统对“命运之命”多抱持存而不论的态度，但王充却将之完全外化为一种异己性的力量，此时人的道德主体性平面化为普泛的物性。儒家主流传统更强调要继承“天命之命”，现实的“福”往往只是一种规范性的信念。然而现实情况却常如罗近溪所言：“真正仲尼临终不免叹口气。”（《盱坛直诠》卷下）直到在现代新儒家牟宗三处，才借用康德“德福一致”的观点正式地将此作为哲学问题提了出来，并试图融合黑格尔哲学以解决它。然而从上述分析中可以看到，这实际上是用一种“境界论”的解决模式消解了它，问题并未得到真正的解决，他对于黑格尔的调用，则事实上回归到其所反对的方向，从另一角度上来说，牟宗三仍然无法建立一条涵化德国古典哲学的可由之路。

或许可以跳出儒学传统的内部，将视域转换到不同的文化传统中去。宗教是一种不同于哲学理性努力的文化信仰模式。基于对自身生存现实的深刻理解，人选择在宗教信仰中把握幸福。实现永恒的幸福是人走向宗教的关键。佛教和基督教都将“福”置于彼岸世界。基督徒要在等待上帝的“恩典”中实现永恒的幸福。他们信奉“末世神义论”（eschatological theodicy），坚信人的灵魂死后仍然存在，上帝最终将终结历史并对所有人的灵魂进行公正的审判，目前善人所遭受的苦难将在世界终止后得到补偿。[[60]](#footnote-60)佛教的业报理论结合了众生生命的自然律与行善作恶的道德律。慧远也专作《三报论》，把现世之际遇归结为前世之“业”因，而现世作为又与来生之命运相关联，进而强调“业力”作用之不已地流转于各种生命形态之间。一些原始宗教更是直截了当地阐明人能够预知并且改变命运，如殷商时期大量出现的占卜和祭祀活动。卜辞展现了整个瑰丽玄妙的神灵世界。殷人通过占卜和祭祀实现人与神的沟通，以此逢凶化吉、就福避祸。命运可以预知也可以改变的思想在民间宗教中也有所提及。如《了凡四训》的核心观点就是“命由我作，福自己求”，强调只要在尘世中积善累德，就能改变自己的命运，求福得福，善报无尽。

但宗教也只是一种基于教徒信仰的解答模式，始终不具有普泛性。就这一关涉人类生存境遇的至关重要问题，或者直面宗教领域的挑战，或者在牟宗三的解决模式上更进一步，这也就暗示了未来需要进行深入研究的方向。

## 参考文献

**现代研究论著：**

[1] 牟宗三：《圆善论》，《牟宗三先生全集》第22卷，台北：联经出版事业有限公司，2003。

[2] 牟宗三：《心体与性体》（上中下），《牟宗三先生全集》第5-7卷，台北：联经出版事业有限公司，2003。

[3] 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》第20卷，台北：联经出版事业有限公司，2003。

[4] 牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集》第21卷，台北：联经出版事业有限公司，2003。

[5] 牟宗三：《中国哲学的特质》，《牟宗三先生全集》第28卷，台北：联经出版事业有限公司，2003。

[6] 傅斯年：《性命古训辩证》，《中国现代学术经典•傅斯年卷》，石家庄：河北教育出版社，1996。

[7] 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，上海：上海三联出版社，2001。

[8] 唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》，《唐君毅全集》第17卷，北京：九州出版社，2016。

[9] 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译、杨祖陶校，北京：人民出版社，2003。

[10] 康德：《道德形而上学的奠基》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2013。

[11] 康德：《纯然理性界限内的宗教》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2012。

[12] 陈少明：《做中国哲学：一些方法论的思考》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015。

[13] 陈来：《仁学本体论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2014。

[14] 陈来：《古代宗教与伦理》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009。

[15] 卢兴：《牟宗三哲学与中国现代性建构》，北京：社会科学文献出版社，2019。

[16] 颜炳罡：《牟宗三学术思想评传》，北京：北京图书馆出版社，1998。

[17] 颜炳罡：《整合与重铸：牟宗三哲学思想研究》，北京：北京大学出版社，2011。

[18] 迪特·亨利希：《在康德与黑格尔之间》，乐小军译，北京：商务印书馆，2013。

[19] 莱因哈特·布兰特：《康德：还剩下什么？》，张柯译，北京：商务印书馆，2019。

[20] 陈宁：《中国古代命运观的现代诠释》，沈阳：辽宁教育出版社，1999。

[21] 谢文郁：《自由与生存：西方思想史上的自由观追踪》，上海：上海人民出版社，2007。

[22] 方立天：《中国佛教哲学要义》，北京：中国人民大学出版社，2002。

[23] 闵仕君：《牟宗三“道德的形而上学”研究》，成都：巴蜀书社，2005。

[24] 陶悦：《道德形而上学：牟宗三与康德之间》，北京：中国社会科学出版社，2011。

**期刊论文：**

[1] 丁为祥：《命与天命：儒家天人关系的双重视角》，《中国哲学史》，2007年第4期。

[2] 余治平：《命的哲学追问》，《东南学术》，2006年第1期。

[3] 蒙培元：《儒家哲学中关于“命”的学说》，《齐鲁学刊》，1998年第4期。

[4] 陈晨捷：《“德命”与“时命”：孔子天命观新论》，《哲学研究》，2018年第2期。

[5] 赖贤宗：《义命分立、性命对扬与义命合一：中西哲学对话中的孔子儒学关于“命”之省思》，《哲学分析》，2017年第6期。

[6] 唐东辉：《对朱子、阳明、牟宗三解“尽心知性”章之批判》，《孔子研究》，2017年第4期。

[7] 王文琦：《三种学术进路及其解读——<孟子>“尽心章的诠释与再考察》，《南昌大学学报》，2018年第4期。

[8] 吴飞：《论“生生”——兼与丁耘教授商榷》，《哲学研究》，2018年第1期。

[9] 邓晓芒：《康德的智性直观探微》，《文史哲》，2006年第1期。

[10] 邓晓芒；《牟宗三对康德之误读举要（之一）——关于“先验的”》，《社会科学战线》，2006年第1期。

[11] 邓晓芒：《牟宗三对康德之误读举要——关于“智性直观”（上）》，《江苏行政学院学报》，2006年第1期。

[12] 邓晓芒：《牟宗三对康德之误读举要——关于智性直观（下）》，《江苏行政学院学报》，2006年第2期。

[13] 邓晓芒：《牟宗三对康德之误读举要（之三）——关于“物自身”》，《学习与探究》，2006年第6期。

[14] 邓晓芒：《牟宗三对康德之误读举要（之四）——关于自我及“心”》，《山东大学学报》，2006年第5期。

[15] 张汝伦：《邯郸学步，失其故步——也谈中国哲学研究中的“反向格义”问题》，《南京大学学报》，2007年第4期。

[16] 王建军：《论康德直观理论的三个层次》，《天津社会科学》，2012年第2期。

[17] 倪梁康：《康德“智性直观”概念的基本含义》，《哲学研究》，2001年第10期。

[18] 杨国荣：《儒家的形上之思》，《浙江学刊》，2004年第4期。

[19] 郑家栋：《“超越”与“内在超越”——牟宗三与康德之间》，《中国社会科学》，2001年第4期。

[20] 吴倩：《儒家超越之路的现代探寻——以罗光、牟宗三为中心》，博士学位论文，南开大学，2010。

1. 参见王国维《原命》，《王国维全集》第十四卷，杭州：浙江教育出版社，2009，第58页。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 参见傅斯年《性命古训辩证》，《中国现代学术经典•傅斯年卷》，石家庄：河北教育出版社，1996，第101-104页。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 参见唐君毅《中国哲学原论·导论篇》，《唐君毅全集》第17卷，北京：九州出版社，2016，第502页。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 参见牟宗三《心体与性体》（上），《牟宗三先生全集》第5卷，台北：联经出版事业有限公司，2003，第373页。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 李学勤：《十三经注疏·尚书正义》卷十四，北京：北京大学出版社，1999，第360页。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 程俊英、蒋见元：《诗经注析》，北京：中华书局，1999，第936页。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 王国轩：《大学·中庸》，北京：中华书局，2007，第46页。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 刘宝楠：《论语正义》卷十五，高流水点校，北京：中华书局，1990，第488页。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 傅斯年指出，“归纳以上令字之用，不出王令、天令之二端，间有所令出自长上不专指君王者，然此固王令之一类也。曰‘显令’，曰‘丕显休令’，曰‘天子鲁休令’，皆王令也。曰‘文武受令’，曰‘大令’，则天令也”。参见傅斯年《性命古训辩证》，《中国现代学术经典•傅斯年卷》，石家庄：河北教育出版社，1996，第25页。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 近现代的中国哲学家们，面对浩如烟海的古籍，试图对“天”的属性做出清晰明了的阐释。如冯友兰在其著作《中国哲学史》中就指出了“天”的五种含义，分别是：“物质之天”、“主宰之天”、“运命之天”、“自然之天”以及“义理之天”（冯友兰：《中国哲学史》上卷，《三松堂全集》第2卷，郑州：河南人民出版社，2001，第281页）；牟宗三也指出，“天”有“自然”、“天则”、“天德”三义（牟宗三：《心体与性体》（上），《牟宗三先生全集》第5卷，台北：联经出版事业有限公司，2003，第511-512页）。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》，《唐君毅全集》第17卷，北京：九州出版社，2016，第411页。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，上海：上海三联书店，2001，第22页。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 牟宗三：《心体与性体》（上），《牟宗三先生全集》第5卷，台北：联经出版事业有限公司，2003，第522页。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 丁为祥对此进行辩驳，认为既要用传统天命观的落实和具体化来说明，同时还需要当时的社会现实加于个体的人生苦难与人生命运来推动。参见丁为祥《命与天命：儒家天人关系的双重视角》，《中国哲学史》，2007年第4期，第14页。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 张岱年先生指出，“未尝致之而结果竟至如此者，便是‘命’，‘命’是在人事以外而非人力所致者。”参见张岱年《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982，第400页。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 牟宗三进一步对“命运之命”之“渺茫”的特征进行了分析，“它所以是渺茫，因为它不是一个经验的概念，亦不是一个知识中的概念；它虽是实践上的一个概念，然而却又不是一个实践原则，因为它不是属于‘理’的，即不属于道德法则中的事，不属于以理言的仁义礼智之心性的。它不是‘天命不已’那个命，亦不是命令之命，亦不是性分之不容已之分定之定。它既不属于这一切，是故它渺茫得很。”参见牟宗三《圆善论》，《牟宗三先生全集》第22卷，台北：联经出版事业有限公司，2003，第139页。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 焦循：《孟子正义》卷十九，沈文倬点校，北京：中华书局，1987，第649页。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 王先谦：《荀子集解》卷十六，沈啸寰、王星贤点校，北京：中华书局，1988，第413页。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 陈立：《白虎通疏证》卷八，吴则虞点校，北京：中华书局，1994，第391-392页。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 汉代的命运观念表现出了道德心性论掺杂互联宇宙论的混合现象。如董仲舒的“天人感应”学说、杨雄的《太玄经》也杂糅了不同的命观。陆贾虽不言天人感应，但他“恶政生恶气”等言语明显带有道德定命论和互联宇宙论的倾向。在馆野正美、约翰·梅哲、迈克·尼蓝等海外汉学家处也有相关论述。参见陈宁《中国古代命运观的现代诠释》，沈阳：辽宁教育出版社，1999，第151页。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 焦循：《孟子正义》卷二十六，沈文倬点校，北京：中华书局，1987，第879页。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 黄晖：《论衡校释》卷二，北京：中华书局，1990，第51页。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 徐复观对王充“命”之理论做出了重要论断：“王充之所谓命，乃完全继承、接受命运之命的观念。”参见徐复观：《两汉思想史》，上海：华东师范大学出版社，2001，第384页。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 正如唐君毅先生所指出的，这不同于直接就人的德性来讲“天”所赋予人的“命”，强调“上学下达”的工夫，“乃与孔孟儒之传，皆重学而知之之精神不同。”参见唐君毅《中国哲学原论·导论篇》，《唐君毅全集》第17卷，北京：九州出版社，2016，第461页。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 刘宝楠：《论语正义》卷十五，高流水点校，北京：中华书局，1990，第488页。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 黄晖：《论衡校释》卷二十四，北京：中华书局，1990，第1010页。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 徐复观先生指出王充命运论的两个缺口：其一是“求”的观念使得他把与命运完全切断了的行为重新搭上一条线，其二是逢遇幸偶的观念又在说明人生的偶然性，这与他强调命运的必然性有冲突之处。笔者却认为，王充虽然有关于“求”的观念，但纵观他的整个理论体系，总体对命运持有悲观的态度，并非是在人的自主性和命定论之间摇摆不定。同时，“逢遇幸偶”正是王充所面临的问题，他用“人生气禀”的必然性来对这些命运中的偶然性进行解释。参见徐复观《两汉思想史》，上海：华东师范大学出版社，2001，第388-389页。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 刘宝楠：《论语正义》卷十六，高流水点校，北京：中华书局，1990，第661页。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 对此，皇侃《义疏》的解释是：“下学，学人事；上达，达天命。我既学人事，人事有否有泰，故我不尤人。上达天命，天命有穷有通，故我不怨天也。”皇侃：《论语义疏》卷七，《宪问第十四疏》，北京：中华书局，2013，第375页。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 中国自古以来的传统就是“以‘生’言‘性’”，在文字训诂上“性者，生也。”（《白虎通·性情》），董仲舒也有言：“性之名非生与？如其生之自然之质谓之性。”（《春秋繁露·深察名号第三十五》）孟子则在“人禽之辨”的立场上断言“性善”，并将其视为区分人兽的唯一标准，道德实践正是要不断地去扩充这一点“善端”。 [↑](#footnote-ref-30)
31. “所谓即心言性善，乃就心之直接感应，以指证此心之性之善。”参见唐君毅《中国哲学原论·原性篇》，北京：中国社会科学出版社，2005，第13页。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 焦循：《孟子正义》卷二十六，沈文倬点校，北京：中华书局，1987，第877-878页。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 依牟宗三的理解，孔子“践仁知天”，但“仁”与“天”仍有距离。孟子“摄性于仁”、“摄仁于心”，“性”的问题正式成立。而到了宋明儒时期，自“体”上言，“心性天是一”。参见牟宗三《心体与性体》（上），《牟宗三先生全集》第5卷，台北：联经出版事业有限公司，2003，第23-32页。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 黎靖德：《朱子语类》卷六十一，王星贤点校，北京：中华书局，1986，第1463页。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 熊十力非常重视阐发《周易》“尊生健动”的哲学，牟宗三继承了乃师的立场并进一步将其转化为一种儒学的“道统”观念，，认为“心体”“性体”“道体”都是“即存有即活动”的。在他看来，真正继承先秦儒家的，是接续了《中庸》、《易传》的“本体宇宙论”与《论语》、《孟子》的“道德实践的进路”，实现主客两方面皆饱满无缺憾的明道之“‘一本’之圆教模型”（继承并发展明道一系的是五峰和蕺山），伊川、朱子只是别子异宗。参见牟宗三《心体与性体》（上），《牟宗三先生全集》第5卷，台北：联经出版事业有限公司，2003。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 同上，第260页。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 关于拉丁文Summum Bonum有两种英译：the supreme good和the perfect good，前者强调Summum的“至上”义，后者强调其“完满”义，康德已经注意到这两种含义的区别，用德文“das höchste Gute”兼及二义（参见氏著《实践理性批判》，邓译本第151-152页）。大陆学界一般将这一术语译为“至善”；牟宗三则将其译为“圆善”，是“圆满的善”的简称。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 康德指出：“以这种方式，道德律就通过至善作为纯粹实践理性的客体和终极目的的概念而引向了宗教，亦即引向对一切义务作为上帝的命令的知识，这种命令不是强令，亦即不是一个陌生意志的任意的、单独来看本身是偶然的指令，而是每一个自由意志的自身独立的根本法则，但这些法则却必须被看作最高存在者的命令。”参见康德《实践理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2003，第176-177页。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 牟宗三建构了“两层存有论”的架构，分别是“无执的存有论”（“本体界的存有论”）和“执的存有论”（“现象界的存有论”）。“无限智心”是在“无执的存有论”中进行创生性的活动的。参见牟宗三《现象与物自身》，《牟宗三先生全集》第21卷，台北：联经出版事业有限公司，2003。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 正如霍斯特曼指出，“‘无限’是黑格尔哲学的基本概念，因为它提供了必要的结构资源，使他得以充分概念化把现实描述成自我实现的理性过程的这一计划。”参见Rolf-Peter Horstmann,，“Substance, subject and infinity: a case of the role of logic in Hegel’s system,” in:Hegel: New Directions，Katerina Deligiorgi(ed.)，Acumen, 2006, p. 83. [↑](#footnote-ref-40)
41. 康德所理解的“知性”是自发能动地产生概念的能力，“直观”则是感性的被动接收的能力。但他将知性与直观做了截然的二分：“这两种能力或本领也不能互换其功能。知性不能直观，感官不能思维。”然而，“思维无内容是空的，直观无概念是盲的……只有从它们的互相结合中才能产生出知识来。”康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004，第52页。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 牟宗三：《现象与物自身》，《牟宗三先生全集》第21卷，台北：联经出版事业有限公司，2003，第105页。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》第20卷，台北：联经出版事业有限公司，2003，第249页。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 牟宗三：《心体与性体》（上），《牟宗三先生全集》第5卷，台北：联经出版事业有限公司，2003，第342页。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 吴飞：《论“生生”——兼与丁耘教授商榷》，《哲学研究》，2018年第1期。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 牟宗三认定“心”与“性”的先天同一，他指出：“自其为‘形而上的心’言，与‘於穆不已’之体合一而为一，则心也而性矣。自其‘道德的心’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，主观的言之曰心。自其‘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。”参见牟宗三《心体与性体》（上），《牟宗三先生全集》第5卷，台北：联经出版事业有限公司，2003，第45页。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》第20卷，台北：联经出版事业有限公司，2003，第241页。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 通常所理解的“普遍”的经典定义是亚里士多德所给出的。亚里士多德将形而上学界定为一门“普遍科学”，认为它的研究对象是一切存在者之为存在也就是所谓普遍存在者，亚里士多德直接用十个范畴对存在进行谓述。后来康德又重新规定了十二个知性范畴，它们作为普遍性最高的概念，是构成事物被认识的可能性条件。但黑格尔认为这些都不是真正的普遍性，是将可能性条件“可能性化”了，在这种意义上仍是一种“特殊”。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 牟宗三：《圆善论》，《牟宗三先生全集》第22卷，台北：联经出版事业有限公司，2003，第256页。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 同上，第314-315页。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 同上，第260页。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 牟宗三指出，在“无限智心”的创生模式下，“一切天时之变，生死之化，尽皆迹用。纵使一切迹用，在外观之，是天刑，然天刑即是福，盖迹而能冥迹本圆融故。天刑即是福，则无‘命’义。一切迹用尽皆是随心转之如如之天定，故迹用即是福”。同上，第317页。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 参见卢兴《牟宗三哲学与中国现代性建构》，北京：社会科学文献出版社，2019，第289页。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 如闵仕君认为，“牟氏在这里实际上已经陷入了论证上的循环：他先假定了良知本体与道德法则和道德感的内在关联，然后又以道德法则和道德感的存在是一客观事实为由，肯定了良知本体和智的直觉的存在。这与其说是一种论证，不如说是一种带有独断性质的规定。”参见闵仕君《智慧如何可能？——冯契“理性直觉”初探，兼论牟宗三“智的直觉”》，《上饶师范学院学报》，2004年第5期。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 余英时指出，“新儒家此种心理结构自然有一部分是渊源于中国儒生、文士之流的‘狂’的传统”，“新儒家所表现的那种有趣的‘君临’姿态似乎主要是起于对西方人所谓‘知性的傲慢’的直接反应。所以我想称新儒家的心态为‘良知的傲慢’”。参见余英时，《钱穆与新儒家》，《犹记风吹水上粼》，台北：三民图书公司，1991，第92-93页。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 参见曾庆豹《上帝、关系与言说——批判神学与神学的批判》，上海：华东师范大学出版社，2011，第543-557页。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 参见张汝伦《邯郸学步，失其故步——也谈中国哲学研究中的“反向格义”问题》，《南京大学学报》，2007年第4期。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 牟宗三：《圆善论》，《牟宗三先生全集》第22卷，台北：联经出版事业有限公司，2003，第310页。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 牟宗三区分了“境界形而上学”与“实有形而上学”，进而认为前者只是一种静态的“观照”所得的主观心境，后者是活动性的“道德实践”所展现的客观实体。进而他对儒家与佛道两家进行判教，认为只有儒家才是“实有形而上学”，是“大中至正之圆教”（“圆实教”）。参见牟宗三《圆善论》，《牟宗三先生全集》第22卷，台北：联经出版事业有限公司，2003，第318-321页。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 据曾庆豹的分析，新儒家理解中的“天人合一”作为和谐的、连续的、一元论的“同一性原理”，“天”只不过是虚位化、非对象性、假借义的“天”，“人”与“天”是“本体同一”（homo-ousia）。而与“天人合一”思想不同，基督信仰对于“神人关系”的思想是“非同一性”（non-identity）的逻辑展开的。由于上帝与人之间存在着根本的“差异”，才有原罪、恩典、救赎、契约、爱等等说法。参见曾庆豹《上帝、关系与言说——批判神学与神学的批判》，上海：华东师范大学出版社，2011，第561-586页。 [↑](#footnote-ref-60)