

牟宗三“道德的形而上学”中的超越、内在与失落

张 琦

西北大学哲学学院，陕西 西安

收稿日期：2023年6月25日；录用日期：2023年7月16日；发布日期：2023年7月28日

摘要

牟宗三通过道体、性体与心体内在逻辑关系，建构起道德的形而上学的理论框架，从先验道德的层面阐述道德的形而上学何以成为可能。三者间超越与内在两个向度最终被实践打通，二者相即不离，既超越又内在，道德的形而上学便成为实践的形而上学。但其实践是超越向度(以及内在向度)的实践，于现实向度上不足。从超越向度处为实践争取回在现实向度中的位置与活动空间，使理性化的感性品格在日常行、道德践履中恢复感性。这或将成为道德的形而上学不再失落的可能路径。

关键词

牟宗三，道德的形而上学，超越与内在，现实向度

Transcendence, Immanence and Loss in Mu Zongsan's "Metaphysics of Morality"

Qi Zhang

School of Philosophy, Northwestern University, Xi'an Shaanxi

Received: Jun. 25th, 2023; accepted: Jul. 16th, 2023; published: Jul. 28th, 2023

Abstract

Mu Zongsan constructs the theoretical framework of moral metaphysics through the logical relationship between Tao body, nature body and mind body, and explains why moral metaphysics is possible from the perspective of transcendental morality. The two dimensions of transcendence and immanence among the three are finally opened up by practice, and the two are inseparable, both transcendence and immanence, and the metaphysics of morality becomes the metaphysics of practice. But its practice is beyond the dimension (and the inner dimension) of the practice, in the reality of the insufficient dimension. Strive for the position and activity space of practice in the

realistic dimension from the perspective of transcendence, so as to restore the sensibility of rational perceptual character in daily practice and moral practice. This may be a possible way for the metaphysics of morality to cease to be lost.

Keywords

Mu Zongsan, The Metaphysics of Morality, Transcendence and Immanence, Reality Dimension

Copyright © 2023 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

作为港台新儒家代表，牟宗三先生是思想鲜明，具有创造性与生命力的学者，其哲学核心思想道德的形而上学，融通康德化归儒宗，以实践打道德进路，为探索中国哲学的现代转型与发展做出有新意的尝试。着眼于其道德的形而上学中的本体超越，以道体、心体、性体为切入点，作超越、内在、现实三个向度的探讨，有助于展现牟宗三道德的形而上学体系中的内在逻辑以及与康德形而上学的关系，思考中国本体论哲学现代发展的理路。智的直觉、现象与物自身、内圣开出新外王等道德的形而上学的其他重要组成部分，则不在首要探讨的框定范围，只略微涉及或暂且不论。

2. “超越与内在”——道体、性体与心体

2.1. 道体

虽然牟宗三先生探讨了心体与性体的问题，但必须清楚地了解，其思想既不同于阳明的心，又不同于程朱的性理，而这一辨析欲获得深层逻辑支持，要回到《心体与性体》中。牟宗三在《心体与性体》中并非不讲道体，恰恰相反，道体是牟宗三道德的形而上学中为其理论奠基的重要范畴之一。

牟宗三将道体称作天道，即儒家所讨论的天，是创生万物又统摄万物的形而上实体的指代，“故就统天地万物而为其体言，曰形而上的实体(道体)，此则是能起宇宙生化之‘创造实体’……[1]”牟宗三之所以将道体视作如此重要的天之范畴，大约在于他把握住了天在天人系统中的位置与特点，一是“维天之命，於穆不已”，天能够永远地运化流行、生生不息，不知疲惫、不会倦怠。如此，儒家那高远且永恒的道德价值源头便立起来了，超越向度的意义世界便向人们敞开了；二是“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德”，天自身能够永远运化流行，是天的自我功用与价值，如果没有生民的“秉彝”去承接，天再如何高妙地永恒、超越，又与“我”(生民)何关呢[2]？正是通过“秉彝”，人与天有了联系，天成为人道德之源，人有了立身之本。

可见，若没有道体，孔孟和儒家的所有学者的历史使命、人生理想与道德志趣便失去了目标，失去了欲达的终极圆满，儒家开辟的形而上世界也将被斩断。牟宗三并非不重视道体，道体在牟宗三道德的形而上学中不可或缺，不但要将讲，甚或必须先讲，对天对道体先予以说明，正因为其处于逻辑在先的位置。如此，才自然引出道德的形而上学中的另外两个重要范畴——性体与心体。

2.2. 性体

性体是牟宗三讨论甚频繁的范畴，在道德的形而上学中总是作为枢纽，处于道体与心体中间位置。“统

天地万物而言曰‘天’，即道体也，即创造的实体也，吾亦名之曰‘创造性之自己’。对个体而言，则曰性体。性体与道体，立名之分际有异，而其内容的意义则一也[3]。”在天的层面言之，道体是创造的实体，在人的层面言之，则为性体，故而性体也是作为创造实体的性体而存在，道体与性体名称各异，然内容实一。若照此理解，性体与道体的不同又在何处体现呢？甚至说，性体与道体易混为一谈，二者的区分还有必要否呢？牟宗三先生的话，似乎应做这样的理解，道体约等同于“天”，性体约等同于“天”加“人”，作为道体在人身上的体现，性体成为主体内在规定性，自然表现出可以为善的先验性。

牟宗三将性分为三个层面，即就生之本性而言，有本能之性；就主体之性而言，有气性之性，就本体之性而言，有道德之性。值得注意的是，虽然也有如荀子一般的少数从第一层着手，但儒家基本都着眼于第三层道德层面立论。

性体处在道体与心体之间的枢纽位置，自然具有其位置价值与特点。一是牟宗三反复强调，引起注意的客观性，性体具有客观性，个体因性存在，存在的客观性才能得到保证；二是创造性，性体是事物存在的存在性，又使事物的存在能够实现出来，在此意义上说，性体“即存有即活动”[4]。牟宗三用“寂感”二字来形容创造性，“寂”概括前半句“存在性”“即存有”，是存在原则；“感”概括“实现出来”“即活动”，是活动原则或实现原则，甚为贴切。

此外，牟宗三在这里提出一个性体无外的思想，引起对中西方哲学关于本体论与宇宙论的思考。牟宗三自认为性体无外，也即性体本一，道德秩序与宇宙秩序无外、本一。由此，感受到中国哲学与西方哲学的一点不同之处，在于西方哲学本体论与宇宙论似乎分得开明，尤其自巴门尼德找到“存在”始；而中国哲学总将本体论与宇宙论紧密联系在一起，这并不意味着本体论与宇宙论混为一谈，还是各自两个领域，但彼此暗含着需要被打通也应该被打通的自然、道德、逻辑意义上的当然与应然。将两个秩序打通为一，正是牟宗三道德的形而上学的理想所至。

言至于此，性体范畴在牟宗三道德的形而上学中的枢纽位置、特点与价值已然十分明了。

2.3. 心体

天是道德意识的终极根源，作为实体不死不已，又真实不虚，故而天赋于人、人秉于天的道德意识也应是真实的存在。道体内在个体中以性体体现，性体在具体实践中发用显现为心体，故此心具有道体的形上烙印，也可称作“形而上的心”。牟宗三的心体之心，不是生理意义上的脏器之心，不是社会意义上的心理之心，也不是方法意义上的认识之心，而是人的道德之心，人的道德本性。“形而上的心”即“道德的心”，“道德的心”即“形而上的心”，天道与心体各执一端，天与人便有了联系。值得注意的是，在牟宗三那里，人的心性合一，不作二分，才能向下贯通、向上契合。

心体也有不同层面的含义，心有五义，分别为心体义、心能义、心理义、心宰义、心存有义，合而言之，心作为体，能起宇宙秩序与道德秩序方面的创造作用，是理，可以不待其它而自作主宰，同时又是事物存在的存在性。

作为社会实践中的具体品性，心体的原则特点也显而易见，一是主观性，“性虽是客观性原则，然非心不彰。心是主观性原则，形著原则，言性惟因心之觉用而始彰显形著以得起具体化与真实化[3]。”心是主观的，但只有通过主观的心发挥主观能动性，才能使性的作用具体而真实。“心也者所以为体现性体之‘主观之主’也”，心为性之主，这里的“主”，非主人的主，非主要之主，而是主观的主；二是创造性，心作为性的主体担当，性具创造，心自然也具创造。心的创造原则也表现在两个方面，一个是创生本体（牟宗三称此为仁心无外），一个是创生道德，显然，与此前性体一节中所述的宇宙秩序与道德秩序融贯起来[5]。

及此，更加确证心体范畴在牟宗三道德的形而上学中的位置、作用与价值，心的存在和发用，在具体

实践中使道得以体现。

道体是创生万物又统摄万物的形而上实体的指代；性体是道体在个体的显现，是具有道德先验性的创造实体；心体是在具体实践中的形而上的道德本心，此三者构成牟宗三道德的形而上学的骨架。此外，牟宗三道德的形而上学中还有一些重要范畴，如仁体、诚体、神体、易体、中体等等，从不同方向阐释的这些范畴，共同为本体论添垒，由于篇幅有限，存主去次，在此不过多探讨。谨就道德的形而上学中三个不相离的最重要概念——道体、性体、心体展开，至于三者之间如何不相离，其内在逻辑关系将在接下来进行探讨。

3. “既超越又内在”——道德的形而上学是实践的形上学

如前，探讨了道体、性体、心体的各自内涵、位置与特点等，可见心体、性体与道体是牟宗三道德本体论体系的核心，是牟宗三构建“道德的形而上学”理论立足之处。接下来将探讨三者的内在逻辑关系，贯通天道与个体的两条路径，并如何借助实践最终达成超越向度。

《易传》《中庸》与《论语》《孟子》体现着两种运动方向不同的天人贯彻进路，《易传》“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”与《中庸》“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”由天道下贯到性体，内在于心，既超越又内在，为一条客观之路径，可称为“本体宇宙论的进路”；《论语》仁以知天、《孟子》“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣”由个体之心上契天道，实现超越，既内在又超越，为一条主观之路径，可被称为“道德实践的进路”^[6]。心体、性体与道体也就是心-性-天的关系，心体、性体与道体的圆融也就是心-性-天三者的圆融。由天-性-心，由心-性-天，下贯上契间，天与人便互有了依存。牟宗三认为后者孔孟进路构成了前者进路的基础和前提，最终使得道德界与存在界被打通，道德秩序与宇宙秩序被打通，两者贯通为主客观相统一的“一本之圆教”^[7]，这便是牟宗三道德的形而上学的内在逻辑，《中庸》亦曰“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣”。

中国哲学中，性既与本体世界联系又内藏创生力量，若能使自我本体的本性与本心得以彰显，做到复性明心，则需要工夫入路。既超越又内在，既内在又超越，超越向度与内在向度相即不离，便是实践。

《易传》教人做工夫以自强不息，《中庸》教人做工夫以君子慎独，“穷理尽性以至于命”，《论语》教人做工夫以践行仁与爱人，《孟子》教人做工夫则以尽心知性，于个体内在世界把握生命的真实，于社会交往生活中遵循人际关系的规范，于自然和谐相处中尊重万有存在^[5]。在日用常行的道德践履中建构理想人格，开显生命意义，是道德的形而上学的旨归，故而道德的形而上学又可以称作实践的形上学。

值得注意的是，牟宗三对康德哲学的融贯与区别，牟宗三并非将康德的本体论思想拿来，对中国哲学思想体系进行重构，而是立足于自身，先把最本质的道体、性体与心体立起来，在此基础上去融贯康德本体论思想。故而，牟宗三与康德在此处的区别，也变得明显起来，牟宗三将“性”赋予超越意义的最高规定性，是为了能够和康德的纯粹“道德本体”加以区别。康德同样构建了一个形而上的道德本体，但这个道德本体只是道德行为在逻辑层面何以可能的设定，是抽象的、思辨的、概念的逻辑推理，道德本体始终无法落实下来，与个体无关，个体始终无法承接，导致真正的道德行为始终不能够被开启^[8]。牟宗三利用中国哲学中具备创生功能的心与性，将康德的实体形而上学非实体化、身体化，天不孤也，人不孤也，贯通天人联系的路径，天人合一才有了可能。个体的身体力行、道德实践并未白做工夫，人不独人，有天，内在向度才有了超越性意义；天不独天，有人，超越性意义才有了内在落实处。

尽管牟宗三在对康德哲学的融贯中，存在部分的牵强不自然，但毕竟摆脱了中国“经验式”道德说教的话语方式，通过更为逻辑严密的论证方式，重新阐发了中国哲学自身思想与内在精神，此种理论思路、话语方式为继承发展优秀传统文化，寻找中国哲学转型之路，促进东西方思想交流，不失为一种借鉴。

牟宗三将“性”“实践”看做不同于康德思想又超越康德思想的核心范畴，将实践观念变成理论环节和内在方式，使得道德的形而上学理论更圆融，但同时将实践思辨化，也就是说牟宗三的实践是超越向度(以及内在向度)，而不是现实向度的实践。至于现实向度的实践，将在下面做出说明与探讨。

4. “超越向度与现实向度”——道德的形而上学的失落

牟宗三的实践是超越向度(以及内在向度)的实践，而不是现实向度的实践，在超越向度(以及内在向度)上，实践比较饱满，即本体即工夫；在现实向度上，则实践不足，显得“有本体而无工夫”。

事物一旦建成，尘埃落定的同时，一定有什么被呈现、被确信、被落实的同时，也一定有什么被隐去，被忽视、被隐去的动作和那部分内容，或许可以称作“失落”。这里所讨论的“失落”，不是指没有或不存在，而是指不足或尚未能实现，仅在程度上言。牟宗三道德的形而上学理论重构，在上贯下契间，实践落实于超越向度与内在向度的同时，道德的形而上学的失落也呼之欲出，其理论失落之处，正在于它的现实向度上。

从儒家思想发展的内在理路来看[6]，牟宗三继承并发展了传统儒家思想中超越向度(以及内在向度)，而忽视了现实向度，因此造成了其实践观念的思辨化倾向。前者超越向度基于个体，侧重具体的道德修养方式，道德向上提升，与天道融合；后者现实向度基于群体，侧重具体的社会实施方式，道德向外扩充，与经验落实。超越向度与现实向度的结合恰如其分地表达了中国哲学的“极高明而道中庸”[9]。中国哲学中有关国家、社会、政治、自然等方面阐述，虽然属于现实向度，但仍是超越向度向此处的延伸。在牟宗三的道德的形而上学体系中，超越向度如漩涡一般收摄着现实向度，以至于后者看似从经验层面(事实界、现象界)上升到本体层面(价值界、存在界)，实则经验感知让位于理性认知，实践丧失了在现实世界中的位置与活动能力，“极高明而未中庸”，变得抽象而思辨，虚悬空泛。

从儒学学术形态的现代发展来看[6]，牟宗三出于对中国哲学传统学术思想体系的思辨化诠释与重构研究，出于对现代世界人文道德与科技理性的探讨与应对，出于借助康德实体形而上学的实践理性来建构中国新儒学理论形态，难免囿于康德本体论形上化、抽象化的论域、视野、框架。以上种种，皆从儒学学术形态的发展，看出牟宗三实践观念思辨化倾向。

照此看来，感性品格理性化，是要不得的，使感性品格回归感性，索性入世结结实实依它做去，洒洒落落做去，在洒扫应对、日用常行、意念情感发动的道德践履中磨砺自己，倒也正应了儒家积极入世的脾性与追求。但也要对现实的周遭环境客观了解之，辨析道德的形而上学理论(尤其要围绕实践)与现实的交界处如何融合，如何不融合，不融合之处何在，是不可消解，不置可否，还是不得不面对，不得不解决。把现实向度从超越向度那里抢回来，保留住实践在现实向度的空间，才能对道德的形而上学有所继承、发展，才能在“高明”的指导下寻找和把握“中庸”的道理。至于更高一层的“智的知觉”，以及“内圣开出新外王”的目的，在此暂时按下不做展开。

5. 结论

牟宗三在继承中国传统儒家思想的基础上，融贯康德的实体形而上学思想，借用道体、性体、心体重新诠释和建构儒家形而上学，并以“性”为着手点，以“实践”为超越康德思想之标志，打通道德界与存在界。由此可见，中国传统哲学思想(古)、近现代科理性(今)、康德哲学思想(外)对牟宗三之影响，只是不论客观影响，或是自觉意识，牟宗三的实践于超越向度饱满自洽，却失落于现实向度，使得实践变成抽象思辨，感性品格理性化。反思现实向度中实践的缺失，将其从超验向度的收摄中争取回来，重新寻找、建立道德的形而上学现实向度的生存空间，恢复实践在社会道德践履中的活力与力量，恢复感性品格的感性。只有统一结合超越与现实两个向度，在今天才能更好理解中国传统哲学的基本精神，不失自我地

重建中国哲学的现代形态。

参考文献

- [1] 牟宗三. 心体与性体[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1999.
- [2] 张渊. 牟宗三哲学体系中“性”的内涵[J]. 人民论坛, 2015(35): 205-207.
- [3] 牟宗三. 从陆象山到刘蕺山[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2001: 12.
- [4] 杨泽波. 未冠以存有论名称的存有论思想——牟宗三《心体与性体》存有论思想辨析[J]. 现代哲学, 2004(2): 53-58.
- [5] 陶清. 心学与性学: 牟宗三的学派归属抉奥[J]. 江淮论坛, 2018(2): 76-82.
- [6] 卢兴. 论牟宗三哲学中的“实践”观念[J]. 中国哲学史, 2012(3): 124-129.
- [7] 张子立. “本体宇宙论”与“实现物自身”——论牟宗三“道德的形上学”两种创生型态[J]. 深圳大学学报(人文社会科学版), 2014, 31(3): 47-56.
- [8] 程志华, 史育华. 牟宗三哲学的问题及其解决——“道德的形上学”的义理骨干[J]. 河南师范大学学报(哲学社会科学版), 2016, 43(5): 13-20.
- [9] 石永之. 牟宗三的道德形上学刍议[J]. 理论学刊, 2006(8): 65-67.