



国家哲学社会科学成果文库

NATIONAL ACHIEVEMENTS LIBRARY
OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES

《心体与性体》 解读

杨泽波 著

上海人民出版社



国家哲学社会科学成果文库

NATIONAL ACHIEVEMENTS LIBRARY
OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES

《心体与性体》解读
——含《从陆象山到刘蕺山》

杨泽波 著

上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

《心体与性体》解读:含《从陆象山到刘蕺山》/
杨泽波著.—上海:上海人民出版社,2016

(国家哲学社会科学成果文库)

ISBN 978-7-208-13641-0

I. ①心… II. ①杨… III. ①牟宗三(1909~1995)
—哲学思想—研究 IV. ①B261.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 035180 号

责任编辑 于力平

封面装帧 夏芳

本书为

国家社会科学基金项目

教育部哲学社会科学研究后期资助项目

上海市哲学社会科学规划项目

· 国家哲学社会科学成果文库 ·

《心体与性体》解读

——含《从陆象山到刘蕺山》

杨泽波 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co)

世纪出版集团发行中心发行 江苏江阴金马印刷有限公司印刷

开本 720×1000 1/16 印张 29.25 插页 7 字数 458,000

2016 年 3 月第 1 版 2016 年 3 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-13641-0/B·1164

定价 88.00 元

各章摘要

引言：为什么要读《心体与性体》

在现代新儒家众多人物中，“十力学派”的地位特殊，特别值得关注。“十力学派”的思想内核可以归纳为“一体两现”：“一体”即“吾学贵在见体”的那个体；“两现”即道德实践意义的呈现和道德存有意义的呈现。“十力学派”有很高的学理价值，有很强的生命力量，在现代新儒家中占据重要位置。牟宗三顺此一路发展，成为现代新儒家第二代重镇，绝非偶然。继承“十力学派”，将这一学派的学理和精神弘扬光大，是不可推卸的历史责任。

《心体与性体》(含《从陆象山到刘蕺山》)是牟宗三一生写得最好的著作。该书始终为三个问题意识所贯穿：一是如何保障道德理性的有效性，由此构成活动论；二是如何保障道德理性的客观性，由此构成形著论；三是如何说明道德之心可以对宇宙万物发生影响，由此构成存有论。这三个方面共同组成一主一辅两条线索：主线是道德实践问题，涉及前两个问题意识，包括活动论和形著论；辅线是道德存有论问题，涉及第三个问题意识，专指存有论。牢牢把握这两条线索是理解这部著作的有效途径。

第一章 论濂溪

牟宗三对濂溪思想的分疏，可主要从三个方面理解。

第一，对天道诚体有真正的体会。濂溪论学直接从《中庸》、《易传》进入，以诚体释乾道，对诚极为重视，强调诚是道德创造的真几。牟宗三大力褒扬濂溪重诚，与其看中了诚的创造性密不可分。牟宗三认为，“不诚无物”是说一切事物皆由诚而成始成终，在此过程中，物成为具体而真实的存在，反之则不成

其为存在。

第二,对孔子之仁和孟子之心了解有欠深透。濂溪对于《论语》、《孟子》体会不深,所论之仁只限于具体意义,尚未上升到道德本心的高度。从发展角度看,宋明儒学的发展,有一个由《中庸》、《易传》逐步向《论语》、《孟子》回转的过程。濂溪只是初始,特重《中庸》、《易传》,不重《论语》、《孟子》,尚未达到圆成境界。

第三,对于气质之性和天地之性缺乏明确的分辨。濂溪之学虽然也隐含着将性通于诚体的用意,但没有直截了当地这样做,未能完全摆脱气性、气命的老路子,更没有区分天地之性与气质之性,构成其论性之不足。

在濂溪章最后,牟宗三根据对于道体、性体、心体的不同理解,将宋明九子重新定位,初步勾画了三系的蓝图。

第二章 论横渠

横渠之学的特点在于天道性命相贯通。天道性命相贯通是个总题目,具体而论,实际是道体、性体、心体相贯通。

横渠所说的“太和”是能够创生宇宙秩序的道,即所谓“道体”。横渠可贵之处在于“一眼看定这整个宇宙即是一道德的创造”。这种道德的创造与西方认知意义的创造不同,由此构成实有形态的存有论,而非只是一种姿态、一种境界。基于这种看法,牟宗三反对后人将横渠之学解释为自然主义的唯气论。此为道体。

儒者言天、言道、言虚、言神,“目的皆在建立性体,亦可云皆结穴于性也”。道体落实在个人生命之上,即为个人之性体。这种落实在儒学传统中又叫做“命”。道体命于个体之中即为个人之性体,性体由此也具有了道体的内容。性体之所以重要,在于它以道体为内容,这是性体最深奥最隐秘的地方。此为性体。

只有性体还不行,还必须有心体。心体挺立之后,性体才能活跃起来,发挥作用。心不能从经验层立论,必须从神体、性体的灵明知觉上立论。与性体是客观性原则、自性原则不同,心体是形著原则、主观性原则、具体化原则。而心体自身也有这个力量,可以使性体的全部内容得以展现。此为心体。

道体是本体宇宙论直贯创生之最高实体,但必须结穴于性,是为性体。性

体最重要的特征是客观性。与之相反,心体最重要的特征则是主观性。性体可以保障心体不走向弊端;心体则可以使性体发挥作用。如何处理好道体、性体、心体三者的关系,是宋明儒学的中心话题。

第三章 论明道

牟宗三对明道评价甚高,一个重要原因是其有一本之说。所谓“一本”,就是既讲一个客观面的天,又讲一个主观面的心,同时把这两个东西打并为一,以此为本体宇宙论的创生实体。这种本体宇宙论的创生实体,既可以决定个人成德,又可以创生宇宙万物之存在。

就客观面说,明道非常重视天道。天道是无声无臭、生物不测的实体,这个实体本身即是易,即是一个不断创生的过程。万事万物之所以能够存在,其源头全在天道之易。天道之创生,即是天道之生生不已的过程。天道生生不已,将其内容赋予个人之上,个人从而有所“秉彝”,这一“秉彝”即是个人之道德本体。这种道德本体与佛家空的观念完全不同,本身即是个人的定盘针,即是个人的终极立处。

就主观面说,明道十分重视讲仁。仁有两重功能:一是“反身而诚,乐莫大焉”,这是讲遇事必先反身求得道德本体,不欺骗于它,由此便可以得到内心的愉悦,成就个人的道德;二是“仁者浑然与物同体”,这是讲仁有感润无隔,觉润无方之功,仁者由此可以与天地万物为一体,无物我内外之分隔,成就道德的存有。由于明道客观面和主观面相互兼顾,较濂溪、横渠更为全面,故为“圆顿之教之型范”。

第四章 论伊川

宋代儒学到伊川有了一个转向,其思想可着重从理、性、心、中、涵养与致知五个方面来了解。

理是伊川思想的基础。伊川将理凸显挺立起来,确定其为超越的意识,肯定其为道德的根据,以此高扬道德的尊严,这一点有重要意义,必须肯定,不能抹杀。但伊川的理没有活动性,这又构成其相关思想的不足。

与理相关的是性。北宋诸儒论性多从《中庸》、《易传》进入,主要是借用其於穆不已、天命流行的意义,使性体具有活动性、创生性。这种致思取向在伊

川有了一个变化。伊川论性只有本体论的存有义,没有活动义,终于丧失了於穆不已的含义。

伊川取经验主义、实在论的态度,其所说的心只具有心理学的意义。这种心是实然的心气之心,尽管甚是精微,但仍然属于气,属于形而下。沿着这一路向当然也可以成就道德,但这种道德完全基于后天的工夫,是消极性的,不是积极性的。

在中的问题上,可有两套不同的讲法:一是于喜怒哀乐未发之时或之前,以一超越的实体为中,即以“中体”为中;二是以喜怒哀乐未发时平静的实然心境为中,即以“在中”为中。伊川属于后者,虽然于文本似乎也有根据,但在学理上有很大缺陷。

依伊川学理,既然中只是实然之心不发未形时的一种心境,那就必须对其加以存养。伊川特别重视涵养,原因即在于此。与涵养相关的是致知。伊川所谓知是指穷究事物之所以然,以明超越之理。这种讲法将成就道德的基础完全置于认知之上,终于沦为他律道德。

第五章 论五峰

牟宗三器重五峰与其强调心性对扬,以心著性的思路有直接关系。

心是形著原则。所谓“形著”是说通过心的具体作用使性的意义全部彰显出来。由于儒家心学之心的确切内容是仁,所以心之形著实际上是仁之形著。与心相关还有一个逆觉问题。在心学系统看来,得到良心本心唯一的办法是逆觉体证。五峰走的即是此路。

性是客观原则。五峰非常重视就於穆不已之体而言性,强调性体是形而上的实体。这种意义的性是客观性原则、自性原则,万事万物都因它而有客观性,都因它而得自性。五峰论性与孟子就内在道德性言性,偏重由道德自觉进入道德实践的思路明显不同。

即有心,又有性,为了将二者相互契入而为一,五峰正式提出了以心著性的思想,以达心性为一。在历史上五峰并非显学,但其重视心性对扬,以心著性的思想十分特殊与宝贵。有鉴于此,牟宗三力排陈见,坚持将其独立为一系,与象山、阳明,伊川、朱子鼎立而三。

在五峰部分,牟宗三除了从道德践履的角度分析五峰思想之外,还从道德

存有论的角度对五峰思想进行了评说。其中一些说法,如将儒家相关思想与康德物自身理论相联系,预示了其未来发展一个重要走向。

第六章 论朱子(上)

牟宗三《心体与性体》于朱子之梳理用力最苦,篇幅最多,凡一册九章。

第一章分析朱子37岁前之思想倾向。朱子年轻时受教于延平,延平对其影响主要表现在四个方面:一、“默坐澄心,体认天理”;二、“洒然”自得,“冰解冻释”;三、“即身以求”,不事“讲解”;四、“理一分殊”,始终条理。朱子对这些方面,特别是中和问题,只有一个仿佛的印象,契悟不真,用不上力,从而为其后的转向埋下了隐患。

第二章前四节论述朱子围绕“中和旧说”的思想斗争。旧说要点有三:首先,以“天命流行之体”说中体;其次,中体寂然不动,感而遂通;最后,先察识后涵养。“旧说”实际上代表了一系义理,本无不妥。朱子后来断其“非是”是因为:其一,对于天命流行之体没有真切体会;其二,对于孟子之本心没有真切体会,不明先察识后涵养之切义;其三,不分喜怒哀乐之“未发已发”之“发”与道德本体“发见”之“发”之不同。一旦发现“中和旧说”与《中庸》文本有所出入,遂断其“非是”,着手创立“新说”,最终走向另一方向。

第七章 论朱子(中)

第二章第五节旨在分析“中和新说”之思想倾向。对“旧说”有所怀疑之后,朱子提出了“新说”,放弃了“旧说”以“天命流行之体”说“发见”之路,改为以喜怒哀乐之情说“未发已发”。在此格局之下:一、中只是“在中”而非中体;二、中只是一个状词,不是一个实体,心性平行有二;三、对于心性只能先施涵养而不能先施察识;四、远离了旧说以察于良心之发见为本领工夫的路数,造成“本领工夫”之移位;五、以情说未发已发,不再以心说未发已发;六、“因心而发”只是一种平列关系,终究不能实现心性是一。

第四章是对《仁说》思想倾向进行分疏。“中和新说”之后,朱子又作有《仁说》。其问题主要表现在:第一,天地之心为虚不为实;第二,不能以当下体证而肯认天地之心;第三,不承认道德本心本质地“固具”四德,将仁片面理解为爱之情,遂使道德性大为减弱;第四,将天地之心落于气化;第五,对“以觉训

仁”、“仁者浑然与物同体”等问题体会不透。由于朱子对于上述五个方面没有真切理解，终成横摄形态之系统，而非纵贯形态之系统。

第八章 论朱子(下)

中和问题与《仁说》问题之后，朱子思想已经定型，其后的著述均是在这一思想的规范下展开的。为了更全面地理解朱子的思想，牟宗三又用了四章篇幅对朱子思想定型后关于《大学》、《孟子》、心性情的形上学意义、理气关系等问题的理解进行了分疏。

第五章讨论《大学》。朱子特别重视以事物之“然”推证其“所以然之理”。“然”是事物之存在，“所以然之理”是事物之存有，是事物存在之存在性。推证“所以然之理”，也就是通过认识的方式推证事物的存在性。在这种模式下，朱子对道德抱一种泛认知主义的心态，以知识之是非讲道德，终于沦为他律道德。

第六章讨论《孟子》。主要围绕如何理解“心性情才”、如何理解性与命、如何理解“尽心知性知天”三个问题进行。朱子将“心性情才”之“情”解释为情感，将“才”视为实位字，解释为“才能之才”，又不分命令之命(理命)和命限之命(气命)，更将“尽心知性知天”从认知的角度作答，完全不合孟子的原意。

第七章讨论心性情之形上学(宇宙论)的意义。朱子所论之性有四个方面的不足：其一，道德力量大为降低；其二，没有心义和神义，只存有而不活动；其三，不能逆觉，只能顺取；其四，尤为重要，所论理与气为不离不杂的关系，与体用不二、即体见用的思路有别。

第八章讨论理气关系。在朱子那里，“然”是具体事物之存在，属于气，理是“使然者然”之实现之理，属于理。因为理不是“即存有即活动”之动态的实体，与气必然属于不离不杂的关系。朱子这种看法与孔孟思路有所不同，无法确立具体而真实的理之实体，从而无法合理处理理与气的关系，有待讨论之处较多。

第九章 论象山

同孟子一样，象山走的也是简易之途，重视对道德本心的体悟。在对象山这一思想特点有所肯定之后，牟宗三着重将象山的简易之途提升到道德自律

的高度,以与朱子的道德他律相对应。牟宗三认为,儒学在这个问题上更有进于康德之处,因为儒家学理承认人可以有智的直觉,可以体认道德本体,而不是将其视为一个设准。

由于象山主张简易,常被朱子讥之为禅。牟宗三为象山作了有力的辩护。禅之风格,说破了即是“无心为道”的风格。这种风格是一种共法,佛教有,道教有,儒学也有。不能因为佛教有这种风格,就视其为佛教的专利,一旦看到儒者达到这种境界,出现这种风格之后,便斥之为禅。

道德存有论是象山之学的一项重要内容。虽然象山之学来自孟子,但在将道德本心提升到存有论的高度,以凸显道德本心可以充塞宇宙,达至绝对普遍性方面,又有近于孟子的地方。不过,考虑到这方面的思想是儒家的一贯传统,说是超过,其实不过是将相关思想阐发得更为明白而已。

象山之学也有不足,但这个不足并不表现在阳明所说的“粗”上。衡之于《心体与性体》全书,牟宗三对象山最大的不满,是嫌其只重心体,不重道体、性体。但《从陆象山到刘蕺山》却没有这方面的详细论述,不知何故。

第十章 论阳明

牟宗三对阳明学理的梳理,可主要从良知的道德实践意义,良知的道德存有意义,致良知三个方面来理解。

就良知的道德实践意义而言,阳明之学同样来自孟子。孟子言性善主要是强调仁义内在,阳明顺此思路发展,进一步坚持心即理之说。心即理不是说通过各种渠道使心合于理,而是说心本身就是理。阳明更提出“良知之天理”的概念,将良知上升到天理的高度。牟宗三对阳明良知的道德实践意义持肯定态度,但对其某些具体说法,也提出了批评,但在阳明只重心体,不重性体这个关键点上,却着墨极少,与《心体与性体》的总体思路不合,令人费解。

就良知的道德存有论意义而言,良知有其绝对的普遍性,感应无外,必与天地万物相感通,天地万物均在其明觉朗照之中而成为存在。按照这一思路,牟宗三对阳明相关材料进行了存有论的诠释,将其隐含的哲学义理发掘了出来,作出了重要贡献。写作《从陆象山到刘蕺山》时,牟宗三已经对康德智的直觉的问题进行了研究,从而直接将道德之心创生的对象称为物自身,这也成为该书与《心体与性体》的一个显著区别。

就致良知而言,阳明将“致”解释为“推致”。致良知即是将良知天理见之于事,充分呈现出来,不受私欲利诱的间隔,以成就道德善行的意思。在此基础上,阳明又训“格”为“正”,训“物”为“事”,致知格物就是以良知天理来端正人的行为。牟宗三提出,应该进一步将“正”字转为“成”字,格物即是“成物”,以为其道德存有论张目。

第十一章 附论王门后学

牟宗三对王门后学的梳理,主要集中在王龙溪、罗近溪、聂双江、罗念庵、刘两峰、刘师泉、王塘南七人身上,以厘清从阳明到蕺山之间的发展线索。

牟宗三对龙溪和近溪的评价较高:龙溪颖悟过人,较当时王门任何人都更加精熟于其师的思路,虽大力高扬四无有误导人们趋易避难之嫌,但只要去其荡越疏忽之处,仍不失王学本来面目;近溪则承担起破除光景的历史大任,反对强行把捉,用力太甚,主张良知心体在日间生活中自自然然地发用,以达破除光景之目的,“是泰州派中唯一特出者”。与此相反,牟宗三对双江、念庵提出了批评,指出他们将良知分为已发和未发,不信良知当下具足,为其求一个真主宰,寻一个真良知,完全从良知教游离出去。“王学之归于非王学自双江念庵之误解始”。

王学走向非王学后,一些不了解王学真谛的人,希望找一个比良知更为可靠的东西,致思重点重新回到北宋特重《中庸》、《易传》,首言天道性命的老路上去。两峰、师泉、塘南的思想就是在这一背景下形成的。两峰“以虚为宗”,以知体言虚,不信见在良知,突出对于道体的体悟,与良知教已经有了相当距离。师泉提倡悟性修命,亦不信见在良知,强调性命问题的重要性,以为良知心体增强力量,不自觉走上蕺山以心著性之路。塘南倡导透性研几,希望以性命规范良知,弥补良知的不足,本可走上蕺山以心著性一路,然因其所说的性没有活动力,良知不能为自身立体,心性分离,并没有成功。

第十二章 论蕺山

蕺山之学是在王学流弊日重的背景下兴起的。为了克治心学流弊,蕺山首先提出了“意根最微”之说,将意提至超越层,规定为心之存主,与作为已发、属于感性层的念区别开来。另外,蕺山还区分了心宗与性宗,着力设立性天之

尊,继而再言道德之心,以性的力量为心把定方向,使其不流向弊端,并最终通过形著将心性归并为一。蕺山之学既重心,又重性,有其特殊意义,故终成一系,由此而有三系之别。

蕺山之学亦有不足,牟宗三指责其概念不清,多有滞辞,尤其批评其门庭不广,不能将道德存有的意义充分阐发出来。透过这些批评,特别是对“物即是知”的重新诠释,可以看出牟宗三自己思想的重点所在。

在蕺山章最后,牟宗三对其心目中儒家心性之学的理想形态进行了完整的表述。从分析的角度看,心体、性体可从两边说:心体重在道德之本心,有主观的、内在的特性,属于自觉;性体重在天命之谓性,有客观的、超越的特性,属于超自觉。从综合的角度看,心体、性体又不能截然分割:本心之所以为本心,根据完全在性体,只有依靠性体,心体才能不走偏方向;性体之所以成为性体,也完全依靠于心体,只有依靠心体,性体才能具有活动性,不至沦为死理。将二者打并为一的合理途径便是形著,蕺山之学的内在价值正在于此。

第十三章 论综论

“综论”是《心体与性体》的一个重要部分,从中可以清楚看出牟宗三写作这部著作的理论初衷。

“综论”首先讨论了宋明儒学的时代课题。宋明儒学的中心问题首在讨论道德所以可能之先验根据,进而讨论道德实践的下手问题。前者是本体问题,后者是工夫问题。二者之中,前者更为重要。只有确立了道德的先验根据,道德工夫才不是一句空话。由于对先秦《论语》、《孟子》、《中庸》、《易传》、《大学》五部经典的态度不同,各家对以上两个问题的理解亦有差异,从而可分为五峰、蕺山,象山、阳明,伊川、朱子三系。其中前两系又可合并为一系,为儒学之正宗,后一系为旁出,是别子为宗。

“综论”的另一项重要内容是将儒学与康德道德哲学进行比较。牟宗三将道德理性分为“截断众流”、“涵盖乾坤”、“随波逐浪”三义。儒家强调道德必须斩断与一切利欲的关联,坚持道德自律,这即为“截断众流”。由于良心是真实,必然呈现,儒家学理本身有强大的“兴发力”,并不存在康德无法解决的理性何以是实践的难题,这即为“随波逐浪”。道德之心不仅可以成就道德,还可以对宇宙万物发生影响,使其染有道德的色彩,这即为“涵盖乾坤”。由于儒学

能够打通道德界与自然界的隔绝,建成“道德的形上学”,其境界较康德更为圆熟。

第十四章 活动论述评

《心体与性体》划分三系的目的之一是以道德他律为名将朱子判为旁出。在牟宗三看来,根据康德学理,凡是以知识讲道德,即为道德他律;朱子之学理恰恰是以格物致知的路线讲道德,所以为道德他律。但牟宗三对康德相关思想的理解有欠准确。康德关于道德他律“需要有世界的知识”的说法,只是讲如果以道德他律为先决条件,该做什么,不该做什么,必须考虑到各个方面的情况,这些都需要有知识,而不是把以知识讲道德作为道德他律的标准。

牟宗三批评朱子的真正的意图,是嫌朱子道德学说缺乏动力,即所谓“道德无力”而已。尽管有此失误,但牟宗三对朱子的批评仍然有着重要的理论意义,促使我们不得不认真思考这样一个问题:作为道德根据的理性,其本身是否有足够的力量以直接决定道德的善行呢?这个问题与休谟伦理难题有很强的可比性,在一定程度上可以视为休谟伦理难题的中国版。

为了解决这个问题,牟宗三强调,在道德理性中必须保证有孟子的本心之义,但没有进一步说明其中的原因。以“伦理心境”和“人性中的自然生长倾向”解说性善论的思路能够为解决这一难题提供有益的帮助。因为从这一思路出发,必然导致人是一个先在的道德存在的结论:既然是道德的存在,就必然有道德的要求;既然有道德的要求,就必然有道德的动能;既然有道德的动能,凡是善的就能去行,凡是恶的就能去止。这是仁性自身有其活动性的深层原因。自孔子创立儒学开始,其内部便是欲性、仁性、智性的三分结构,而不是西方感性、理性的两分模式。这种特殊结构最大的合理性是在欲性和智性之间多了仁性,从而决定智性认识到正确的东西可以变成具体的行动。活动论内在的运行机理从这个角度可以得到合理的解释。

第十五章 形著论述评

《心体与性体》除将朱子列为旁出之外,另一个值得关注的地方是将五峰、蕺山独立为一系,并将其置于象山、阳明之上。按照牟宗三理想的理论模式,心体为主观之主,性体为客观之主。一旦心体出现问题,需要性体出来,保障

其客观性。五峰、蕺山既讲心体，又讲性体，特重形著义，刚好与其理想的模式相吻合，有助于克治王门后学之流弊，所以有理由将其独立为一系。形著论因此而立。

在形著论中，性体能够保障心体的客观性，是因为其来自天道，而天道是道德何以可能的先验根据和客观根据。牟宗三这种看法是传统观念的一种延续，其理论准确性有待讨论。先秦天论有一个由“以德论天”到“以天论德”的过程。当儒家必须解决良心来自何处的问题时，借用先前天论的传统，将道德的最终根源归到天上，其实是一种“借天为说”的做法。“借天为说”的关键在一个“借”字，虽然这样做可以使自己的学理有超越性、形上性，甚至带有几分信仰的色彩，但这个意义上讲的天，是虚的，不是实的，不是客观性的全权代表。以性体保障心体不走向弊端，尽管在历史上起到了一定作用，但不可能从根本解决问题。

三分方法可以为解决这一难题提供一个可行的思路。在三分方法的视域下，要防止心学走向流弊，有效的办法是大力发展智性。智性最初只是孔子学诗学礼的思想，后经荀子特别是朱子的继承，发展成了一套较为成型的认知系统。这套系统的重要特点是“以其然求其所以然”，在道德问题中加进智性反思的内容，以真正明白良心来自何处，属于什么性质等问题。这个环节大致可以对应于康德将普通道德理性知识上升到哲学道德理性知识的思路。一旦这一步工作做好了，心学的流弊，“荡之以玄虚”也好，“参之以情识”也罢，便没有了存身之地了。

第十六章 存有论述评

牟宗三在梳理宋明儒学发展的过程中，反复申明道德之心不仅可以完成道德善行，而且具有感通无隔，觉润无方的作用，可以创生宇宙万物之存在。这就是他所着力建构的存有论。在这一过程中，牟宗三特别看重儒学的超越性问题。由于儒家学理的超越性由天来代表，所以牟宗三十分看重天在存有论中的作用，将相关的理论名为超越存有论。超越存有论简单说就是由超越的创生实体来说明天地万物存在的一种理论。

牟宗三不同意西方一些哲学家将儒学只视为伦理教条的看法，重视儒学的超越性，并由此建构超越存有论，有其积极意义。但他以超越之天为根据建

构儒家存有论的做法也存在很大疑点。儒家确实有自己的超越意识和形上系统,但这个超越意识和形上系统只能从“借天为说”的意义来理解,断不可将天规定为形上创生实体,直接以天来说道德存有。创生道德存有的只是道德之心,而不是超越之天;只能说“仁心无外”,而不宜直接说“天心无外”。这是一个原则性问题。牟宗三在这个问题上想得不细,将天完全坐实,直接把天规定为形上创生实体,其超越存有论存在重大瑕疵。

为了阐明超越存有论,牟宗三非常重视明道的一本论,强调天为客观面,人为主观面,天人不二,共同组成创生实体,世界上的万事万物都由这个实体创生而来。这种诠释可以概括为“并列地说”。这种做法在一定程度上缓解了道德之心与超越之天的矛盾,但并不能彻底解决问题。对一本论还有另外一种诠释,可以叫做“分析地说”。这种新的做法并不否认超越之天对于道德之心的形上意义,从而保住了天在儒家学说中的地位,但特别强调,创生道德存有的主体只能是道德之心,不能是超越之天。这样一来,我们便可以不再由天说人,过于“谦虚”地将原本属于自己对于宇宙万物的创生归给上天,而是由人说天,将创生存有的“功劳”如实地归还给道德之心,归还给自己,从而实现了对一本论诠释的彻底转变。

结语:儒学研究范式现代转化的一种尝试

牟宗三写作《心体与性体》是为了解决儒学历史中的一些根本性问题,有着明确的问题意识,意义深远。但牟宗三对儒学的一些根本问题,特别是“心体”和“性体”的看法,仍然是传统的,过于陈旧。这个缺陷对牟宗三有致命的影响,使其无法很好完成为自己规定的任务。

要解决这些问题,需要对传统方法有一个根本性的转化。这种转化当主要在两个方向展开。首先是对良心的看法。在传统中,一般只是强调良心是道德的本体,有体必有用,并不在理论上追问良心的真实来源和性质。如果以“伦理心境”和“人性中的自然生长倾向”对良心加以解说,不仅可以对其真实来源和性质有一个合理的说明,而且有助于将仁性和智性区分开来,为建构三分方法打下扎实的基础。其次是对天的看法。对良心进行理论说明必然涉及对于天的理解,一旦如此,我们就会明白,儒家将道德的根据归到天上其实不过是一种“借天为说”的做法而已。尽管这一做法有重要的理论作用,但不应

该将克治心学流弊的重任压在性体之上,这一重任只有智性才能承担;更不应该直接以天作为道德存有的创生主体,创生道德存有的主体不能是天,只能是人。儒学研究思想范式的现代转化已是一件迫在眉睫的大事,谁能够早一点看到这一点,谁就会早得益;反之,他今后最多只能是以不同形式重复牟宗三,在原地转圈而已。

目 录

各章摘要·····	(1)
引言 为什么要读《心体与性体》·····	(1)
一、“十力学派”的传承：从熊十力到牟宗三·····	(1)
二、《心体与性体》的三个问题意识及两条思想线索·····	(8)
三、学习《心体与性体》需要注意的几个问题·····	(15)
第一章 论濂溪·····	(20)
一、对天道诚体有积极的体悟·····	(26)
二、对孔子之仁和孟子之心了解不够深透·····	(33)
三、对于气质之性和天地之性缺乏明确的分辨·····	(36)
四、关于三系划分的初步说明·····	(39)
第二章 论横渠·····	(44)
一、道体义疏解·····	(46)
二、性体义疏解·····	(54)
三、心体义疏解·····	(59)
四、综论心性合一之模型·····	(63)