

牟宗三《智的直觉与中国哲学》

——存有论思想辨析

杨泽波

(复旦大学 哲学系, 上海, 200433)

摘要: 本文试图对牟宗三《智的直觉与中国哲学》进行阐释, 注重对其存有论思想作初步的义理辨析。

关键词: 知性; 存有论; 物自身; 直觉

中图分类号:

文献标识码:

《心体与性体》出版二三年之后, 1971年, 牟宗三又出版了《智的直觉与中国哲学》。在这部著作中, 牟宗三一方面修订《认识心之批判》的缺陷, 重新讨论了知性的存有论意义, 另一方面又补充了《心体与性体》的不足, 正式论证了智的直觉问题, 并在此基础上根据中国哲学的智慧系统探讨了智的直觉何以可能以及儒释道三教在这个方面的异同。这部著作第一次系统地提出的智的直觉的问题, 是牟宗三存有论思想发展过程中的一个重要阶段。但该书“大体是就所译的原文加以疏解”^{[1] (序 P3)}而成, 这种写作方式不仅大大消弱了思想的阐发, 而且为阅读带来了很大的困难。为了消理解牟宗三的思想, 本文对该书中的存有论思想进行初步的义理辨析。

一、知性的存有论意义

牟宗三写作《智的直觉与中国哲学》的目的之一, 是对早年所作的《认识心之批判》进行修订。牟宗三此时认为, 知性概念应当含有两层涉指格, 一是逻辑的涉指格, 一是存有论的涉指格。涉指有指向、指涉、关联、关涉的意思。所谓逻辑的涉指格即是在逻辑意义上对外的一种关联的格局, 所谓存有论的涉指格即是在存有论意义上对外的一种关联的格局。但在写作《认识心之批判》的时候, 牟宗三只关心逻辑的涉指, 并不承认知性具有存在论的涉指:

我的前作“认识心之批判”一方面是重在数学的讨论, 想依近代逻辑与数学底成就予以先验主义的解释, 把它提出于康德所谓“超越的感性论”(超越的摄物学)之外, 一方面就智性底自发性说, 单以其所自具的纯逻辑概念为知性底涉指格, 并看这些涉指格所有的一切函摄为如何, 以代替康德的范畴论。^{[1] (序 P1)}

牟宗三认为, 随着知性认知活动的展开, 必然对外有所涉指, 由此可以成立数学, 但这种涉指只是逻辑的, 虽然由此也可以建立范畴, 但这些范畴与柏拉图、亚里士多德、康德所说的范畴不同, 并不是存有论的概念, 不能在存有论方面有所增益。这是《认识心之批判》中是核心观点。

在《智的直觉与中国哲学》中, 牟宗三修正了前期的看法, 正式承认知性也有存有的涉指意义。他说:

我现在对于康德的范畴论这方面稍为谦虚一点。我承认知性底涉指格可分两层论。一是逻辑的涉指格，此即吾前书之所论；另一是存有论的涉指格，此即康德之所论。吾人若单就逻辑中的判断表说，实不能从此表中直接地发见出存有论的涉指格以为知性之所自具，吾人只能发见出一些纯粹的逻辑概念以为知性之所自具。顺这一层说，自然是实在论的意味重。但虽不能发见出存有论的涉指格，然而吾人的知性之认知活动却可以顺这判断表以为线索，再依据一原则，先验地但却是跳跃地对于存在方面有所要求，提供，或设拟。即在此要求，提供，或设拟上，吾人可以承认存有论的涉指格之建立为合法。^{[1] (序P1)}

牟宗三此时正式承认，知性可以有两层涉指格，一是逻辑的涉指格，这是《认识心之批判》中所说的，二是存有论的涉指格，这是《智的直觉与中国哲学》中新的提法。由不承认知性可以具有存有论的涉指，到正式承认知性可以具有存有论的涉指，这是《智的直觉与中国哲学》与《认识心之批判》之间的最大变化，也是写作该书的重要目的之一。

虽然牟宗三改变了先前的看法，承认知性也可以具有存有论的涉指格，具有存有论的意义，但他对于康德关于知性为自然立法的说法仍然表示不满，并对此提出了批评。牟宗三认为，有两种完全不同的形上学，一是“内在的形上学”(Immanent-metaphysics)，一是“超绝的形上学”(Transcendent-Metaphysics)。康德关于知性为自然立法，范畴具有存有论的意义等说法，只是内在的形上学，而不是超绝的形上学。康德的存有论只是由逻辑的分解提出范畴，由这些范畴负责万物的存有，但这种理论并没有进入到先验层面，使这种判断表无法保证其必然性。因此，牟宗三决心补上这一份重要的工作：

光信赖传统逻辑并不行，亦需要有一超越的安立。此部工作康德并未作，吾人须代为作之。依吾对于逻辑系统所作的超越的解释观之，吾人以为此判断表有必然性，可予以超越的安立。此固为康德所未作，亦非近人的逻辑观所能知。吾人补上此工作，可以使普通逻辑与超越逻辑并不脱节而孤离……^{[1] (p5-6)}

康德只信赖传统逻辑，只满足于从判断表推出范畴，对于存有论没有一个先验的安立，所以他这一步工作实际上没有真正完成。为了弥补这一缺憾，牟宗三决心将这一工作补足，重作一个“形上的推述”。

在补上这一步工作的过程中，牟宗三对下面两种不同的情况进行了比较。他说：

知性并不能凭空地替它立法则，自动地为自然自立法则，制造法则，一如自律的意志之道德行为自立道德法则，这后者真是从天而降地自立法则，这是毫无假借的，所以意志是创造性原则，而知性不是创造性原则，意志是垂直的纵贯的，而知性则必须是横列地对立的。知性无论如何笼罩、综摄、统思、综涉、综就，它总不能为自然立法，说自然底法则是我给它的，是我安置在那里的。它不能替自然制造法则，因为它不是创造原则。它只能以它先验的、自发的、超越而形式的施設活动来逼显法则。如果它真是如意志那样为自然立法，它便不需要有超越的推述以及原则底分析那些工作。我这样地替你立了，就算立定了，你那些杂多只要依他而存在即可，只一句话便完，无须那些噜嗦。^{[1] (P21)}

这里有两种不同的情况，一种是认知领域，一个是道德领域。在认知领域说知性是先天验的，是说知性能自发地提供纯粹概念；在道德领域说意志是先天验的，是说意志能够自给法则。这两种情况有明显的不同：道德领域的“给”是真给，毫无假借，本身就是创造性；认知领域的“给”只有自发性，没有创造性，因为知性并不能创造杂多，杂多是由

感性直觉创造的，知性只起一个综合的作用。总之，意志才是创造性原则，知性不是创造性原则，它只能以某种形式逼显法则，而不能说创造法则。

由于有这种不同，牟宗三进而对康德关于知性为自然立法的说法提出了批评：

通贯超越逻辑底分解部全部而观之，康德底思路只是如此：知性先验地自发地提供此等纯粹形式概念，这好像纯由内出，然而依据发见范畴之原则，吾人是就知识性的分解判断之所以具有如此之特殊形式（特殊统一）而推证，这便不是如意志之自给道德法则之从天而降，乃是有所凭借的。依此，其先验地自发地提供，实以一种存有论的推证为底子。……这本是知性所先验地提供者如何能落实能应用的问题，而康德却说成是“为自然立法”，“是自然之法则给与者”，“是自然底法则之源泉”，这岂非过分？这至少亦是容易使人生误会生厌的夸大。^{[1] (P15)}

牟宗三认为，康德关于知性为自然立法是过于质直，过于勉强的说法，易生混淆，令人生厌。因为康德真正的意思不过就是说，知性先验地提供范畴如何能落实应用的问题。所以应该将这个问题分开看待：知性自发地提供的范畴只是逻辑性的，并非是存有论的，存有论的概念必须是知性自发地对于存在方面有先验的要求、提供、设拟。一句话，知性不能为自然立法，只能说知性是以其先验的自发的形式逼显自然的法则，只有这样表述才比较顺适妥贴。牟宗三校正康德关于知性为自然立法的说法，只占《智的直觉与中国哲学》的较小部分，虽然其内容与其后的思想在逻辑上有一致性，但并不特别重要，可看作是由《认识心之批判》到后期成熟思想的一个过渡形态。

二、物自身与智的直觉

牟宗三写作《智的直觉与中国哲学》的另一个也是更为重要的目的，是对先验统觉，先验对象，物自身，自我，智的直觉等问题进行梳理。这些问题概括起来就是物自身和智的直觉的问题。这一步工作在《认识心之批判》中做得很不够，因为那时牟宗三注意力只集中在逻辑数学方面，后来写作《心体与性体》的时候有关康德思想所依据的只是《道德形而上学原理》，而在这部作品中康德并没有谈到智的直觉问题，牟宗三自然也未加注意。经过一段时间的思考，牟宗三改变了先前的看法，认为物自身和智的直觉等问题十分重要，大有研究的必要，因此对其重加梳理。这一部分的内容极多，占有该书相当大的篇幅，这里只选取与存有论关系较为密切的部分加以整理。

这一部分中一个最重要的问题就是物自身。牟宗三指出，现象与物自身是康德批判哲学中最基本的概念，但因为“康德本人对此并不能全部透澈”，所以有关的论述十分混乱，必须对其进行一番彻底的清理：

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”。^{[1] (P105)}

这里牟宗三对物自身与现象进行了明确的界定：一物与主体发生关系，显现于主体之上，即为现象；一旦它与主体没有任何关系而回归于其自己，便为物自身。

牟宗三特别强调，物自身和现象并不是截然分离的两个东西：

故康德说现象与物自身之分是超越的；又说“只是主观的，不是客观的，物自身不是另一对象，但只是关于同一对象的表象之另一面相”。说“同一对象”

不如说“同一物”。这同一物之另一面相就是不与主体发生关系而回归于其自己，而那另一面相便是对着主体而现。物自身不是通常所说的形而上的实体（Reality），如上帝，如自由意志，如梵天，如心体，性体，良知等等，乃是任何特在两面观中回归于其自己的一面。……依此，物自身是批判方法上的一个概念，它可以到处应用，因此，在使用此词时，可以是单数，亦可以是多数。^{[1] (P105-106)}

在康德的遗著中有“现象与物自身的区分只是主观的，不是客观的，物自身不是另一对象，但只是关于同一对象的表象之另一面相”的说法，牟宗三对此非常重视，在其著作中反复引用，并将这段话视为现象与物自身关系的一个基本纲维。牟宗三指出，物自身与现象是一物之两面，同一物对于主体而现，便为现象，不对于主体而现回归自己，便是物自身。所以，不能把物自身单纯理解为上形而上的实体，如上帝、心体等等。后来，牟宗三对这段话的理解又有所发展，认为同一物对于感性直觉而言为现象，对于智的直觉而言为物自身，所以现象与物自身并不是两个完全不同的物，它们的区别是主观的，而不是客观的，从而为其两层存有论张目。

在康德哲学中，物自身和本体是紧密相联的两个概念，牟宗三也谈了他对这两个概念的理解。牟宗三指出：

康德所说的与“感触物”相对反的“理智物”（智思物）是包括两种说的：

一是“属于对象自身（即物自身、物之在其自己）的本性”，一是“不为感觉之对象但只通过知性而被思为对象”的“其他可能的东西”。这两种，康德是用“或”字来表示的，即，把“物自身”或“其他可能的东西”（不是感觉之对象但只通过知性而被思为对象者）置于与“感触物”相对反的地位，而统名曰“理智物”。

这种“其他可能的东西”究竟意指什么说呢？^{[1] (P113)}

Noumena 一般译为本体、理体、智思物、意会物，牟宗三则多译为理智物、智思物。在《纯粹理性批判》第二版第10自然段有这一段话：“同时，如果我们名某种对象，当作现象看，曰感触物（sensible entities, phenomena），则因为我们把‘我们于其中直觉它们的’模式与那‘属于它们自身’的本性区别开，所以在这种区别中就函着：我们把这后者（以它们自己之本性视之，虽然我们不能这样去直觉它们），或把其他可能的东西（这其他可能的东西不是我们的感觉之对象，但只通过知性而被思为对象），置于与前者相对反的地位，而在这样置对中，我们名它们（后者或其他可能的东西）曰理智物（智思物 intelligible entities, noumena）。如是，我们的知性之纯粹概念在关于这些理智物（智思物）方面是否有意义，因而是否能够是知道它们底一种道路，这问题便发生。”^{[1] (p112-113)} 牟宗三指出，这段话说明理智物这个词指两方面的内容，一是属于对象自身的本性，这个本性是我们根本无法知道的，我们只能想像它，而不能认知它。二是不是感觉的对象只是通过知性而被思的“其他可能的东西”。

牟宗三关注的是这样一个问题：这里所说的第二个方面，即“其他可能的东西”究竟是指什么呢？为此，牟宗三作了详细的分析，他认为，这里有两种可能：一是仍指物自身，“其他可能的东西”只是物自身的另一种表述。但这种可能性不大，因为如果是这样的话，这里的两种所指就是相重的，康德完全没有必要这样讲。二是指先验对象。但是，牟宗三排除了这种的可能，因为在第一版中康德曾明确讲过不能将先验对象称为 Noumenon。既然本体不指先验对象，那么它是否指上帝、灵魂、自由意志呢？牟宗三最初认为这似乎不像，因为这三者是理性所提供的先验的理念，而不是知性通过范畴之所

思。但它的这种看法并不特别坚定，他猜测，这种“其他可能的东西”所代表的东西，并不完全是确定的，凡是通过知性范畴而思的空洞概念，都可以包括在其中，当然其中也可以包括上帝、灵魂、自由意志。但他最后还是回到了最先的立场，认定“此处所谓‘其他可能的东西’很难使吾人说它们即指上帝等说”。既然本体既不指先验对象，又不特指上帝、灵魂、自由意志，所以牟宗三便得出一个非常重要的结论：

因此，康德这一空洞的交替语实是多余的，我们可以简单化单就“物自身”想这“理智物”即可。^{[1] (P114)}

“物自体”(Noumenon)与“物之在其自己”(thing in itself)为同意语。依康德，“物之在其自己与现象之分是主观的，不是客观的。物之在其自己不是另一物，但只是同一对象的表象之另一面相”。自其关联于感性言，就是“现象”，自其不关联于感性而回归于其自身言，便是“物之在其自己”(物自体)。^{[1] (P90)}这就是说，本体即是物自身，本体与物自身是同义词。因此，牟宗三不仅完全是将本体与物自身等同为一的，并且往往直接将Noumenon译为物自体(物自身)，而不译为本体(智思体)。这是一个十分要紧的判断，事后我们将会看到，这个判断对牟宗三的植物自身理论产生了至关重要的影响，甚至直接决定了他在这方面工作的成败。

牟宗三进而讨论了物自身的消极意义与积极意义。在引述了康德关于本体消极意义与积极意义的那段重要论述之后，牟宗三指出：

康德言物自体是只取其消极的意义，因为他不承认我们人类能有“智的直觉”(intellectual intuition)。我以中国哲学为背景，认为对于这种直觉，我们不但可以理解其可能，而且承认我们人类这有限的存在实可有这直觉。这是中西哲学之最大的差异处。我们以“人类可有智的直觉”为背景，故对于“物自体”一概念可有亲切而清晰之理解，不似康德处之笼统与空洞。^{[1] (P118)}

这段话可以表达牟宗三对于康德有关物自身消极意义与积极意义论述的基本理解。康德认为人类只有感触直觉，没有智的直觉，所以只承认物自身的消极意义，不承认物自身的积极意义。但以中国哲学为背景，则完全可以承认我们人类具有这种智的直觉，既然如此，也完全可以接受物自身的积极意义。“我与康德之差别，只在他不承认人有智的直觉，因而只能承认“物自身”一词之消极的意义，而我则承认人可有智的直觉，因而亦承认“物自身”一词的积极意义”^{[1] (p123)}。可见，这是牟宗三与康德的最大不同，也是中西哲学最大的差异之处。

接着，牟宗三由物自身的积极意义和消极意义进入到智的直觉的问题。这里首先值得注意的是，牟宗三论智的直觉是从自我问题着手的。他说：“物自体(事物之在其自己)是一广泛的名词，它可以到处应用。它可以应用于万事万物，亦可以应用于“自我”。^{[1] (p131)}在牟宗三看来，凡一物与主体发生关系，显现于主体之中，即为现象，回归于其自身，不与主体发生关系，即为物自身。由此可知，物自身是一个应用非常广泛的名词，可以到处应用，当然也可以用于“自我”。如果将这种原理应用于“自我”，那会得出什么结论呢？牟宗三指出：

同样，我们也可以说，一切现象，即使是内部现象(我们的灵魂底现象)，它既是现象，它亦有其方所，所以“心态”我们首先意识到它在时间中，其实它亦有空间相，所以它亦在空间中。心态就是心象，其实是一种物，实非心也。所以我们可以综说：一切现象，不管是内部的，或是外部的，皆处于时空关系中。

因此，凡属于感触直觉的每一东西其所含有的不过只是一些时空关系。这是水平地说。若是横对直觉（不管是内部的或是外部的）而垂直地说，则凡属于直觉的每一东西其所含有的不过只是一些关系，这一陈述亦函着说：凡是直觉底现象皆表示“一个对象对于主体的关系”，并不表示“对象之内部的特性”。不但外部感觉在它的表象中所含的是如此，即内部感觉底表象所含的亦是如此。内部感觉所直觉的也只是灵魂底现象，而不是那不灭的统一的灵魂自己。^{[1] (p134-135)}

如果认识以自我（灵魂）为对象，那么它得到的也只能是现象，而不能得到灵魂自己。因为一切现象，不管是内部的，还是外部的，都处于时空关系之中，都必须经过感触直觉的整理，既然如此，也就必须经过时间形式的过滤，这样得出的结果，明显已经不是物自身，而只能是其现象了。

这里的关键在于是否有智的直觉，牟宗三写道：

我们所要直觉的心意许为“灵魂”，而在直觉之之关系中，灵魂又意许为有两义：一是它现于能直觉的心而为心象，此即灵魂作心象观；一是它不现于能直觉的心而收归于它自己，此即灵魂之在其自己，灵魂之自体，此即灵魂作单纯不灭的自体观。只有在前者，始能说灵魂影响于直觉之心而为心象，而直觉之心之直觉亦是感触的。如果是后者，则灵魂既收归于其自己，即不能说影响于直觉之心。既不能说来感而影响于直觉之心，而吾人又要如若为一自体而直觉之，此直觉即非感触的，而当是另一种直觉。依康德，吾人只有感触的直觉，至于非感触的直觉虽非逻辑上不可能，然而总非吾人所能有。是以灵魂之作为自体观是不能被直觉的，因而亦是不能被知的。^{[1] (p136)}

灵魂可从两面看，一是其现象，它现于直觉，显现为一种现象，这可以叫做心象；二是自体，不现于直觉，回归于自身，这可以叫做自体。我们人类的认识只能达到心象，而不能达到灵魂之自体，因为我们的认识只有感触直觉，没有智的直觉。

因此，牟宗三提出，如果有了智的直觉，人类就可以认知自我了：

意识到我，思到我，并不即等于知道我。要想知道我，必须在思想底活动之外，有一种决定的直觉模式。直觉模式或为感触的，或为非感触的即理智的。感触的直觉足以使我知“我现于我自己”，智的直觉足以使我知“我在我自己”。前者是康德所许可的真正的知识，后者则认为不可能，因为我们人类没有智的直觉，所以亦无知“我在我自己”那种知识。现在我说，我依中国哲学底传统，我承认人可有智的直觉，所以亦可有知“我在我自己”，扩大言之，知“物物之在其自己”，那种知识；但即使有此种知识，而依智的直觉之知亦与那依感触直觉之知不同。^{[1] (p158)}

一切问题归到最后，就只落在智的直觉如何可能这一点上。如果能够证明智的直觉如何可能，那么人类就可以通过这种直觉，直达“我之在其自己”，而不仅仅是认识“我之现于自己”。这个问题极为重要，有着广泛的理论意义，因为在牟宗三看来，一旦证明了智的直觉如何可能，那么不仅可以认知“我之在其自己”，更为重要的是，还可以认知“物物之在其自己”。这样一来，通过智的直觉认知物自身这一重要的哲学命题，也就可以成立了。

最后，牟宗三将康德关于智的直觉的学说归纳为如下四点：

对于这智的直觉底特性与作用，康德所继承于传统的说法是：

(1) 就其为理解言，它的理解作用是直觉的，而不是辨解的，即不使用概念。

(2) 就其为直觉言，它的直觉作用是纯智的，而不是感触的。……

(3) 智的直觉就是灵魂心体之自我活动而单表象或判断灵魂心体自己者……

(4) 智的直觉自身就能把它的对象之存在给与我们，直觉活动自身就能实现存在，直觉之即实现之（存在之），此是智的直觉之创造性……

有这四个特性的智的直觉，康德以为不是我们人心所能有的，只当归诸神心。

[1] (p145)

这是一个很好的概括。这里讲得很明白，那种不是辨解的，不是感触的，单单表象或判断灵魂自体，能够直达对象本身的直觉，就是智的直觉。这里第四点尤为重要，这里可分为两层意思：第一，智的直觉的对象是物自身，即“智的直觉自身就能把它的对象之存在给与我们”；第二，智的直觉能够创造物自身，即“直觉之即实现之（存在之）”。这两点后来成为牟宗三存有思想的基本内涵。

三、智的直觉如何可能

《智的直觉与中国哲学》的中心任务是证明智的直觉如何可能的问题，在分析了康德关于物自身和智的直觉的理论之后，牟宗三便以中国哲学传统为基础，努力解决这个问题。牟宗三首先对直觉下了如下的定义：

直觉，就概念的思想说，它是具体化原则（Principle of concretion）；就事物之存在说，如果它是感触的直觉，则它是认知的呈现原则（Principle of cognitive presentation），（此时它是接受的，不是创造的，亦须有思想之统一，而统一须假乎概念）如果它是智的直觉，则它是存有论的（创造的）实现原则（principle of ontological (creative) actualization）。^{[1] (p184)}

这个定义可以从两个方面看：首先，就概念而言，直觉是具体化原则，也就是说相对于范畴，直觉都是具体的，只有经过直觉，才能或是形成认识，或是创生存有。其次，就存有而言，又可分为两种：一是感触直觉，即认知过程中的经验直觉，这种直觉是接受性的，不是创造性的，必须借助范畴，经过统觉才能形成知识；二是智的直觉，即存有论的实现原则，它可以创生存有，所以是创生性的。

牟宗三专门引用横渠的一段论述，对感触直觉和智的直觉的不同加以说明。他这样写道：

张横渠正蒙大心篇有云：“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。”这几句话很可以表示耳属目接是感触的直觉，“心知廓之”是智的直觉，而且耳属目接之感触的直觉之为认知的呈现原则，“心知廓之”之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，甚显。

[1] (P184)

横渠的话共有三层，一是“天之明莫大于日”，二是“天之声莫大于雷霆”，三是“天之不御莫大于太虚”。天之明有目相接，故知其高，天之声有耳相属，故知其远，这都属于

感触方面的事情，唯独天之不御需用心知廓之，莫究其极。牟宗三认为，这段话明显说明有两种不同的直觉，一是感触直觉，即所谓耳目，二是智的直觉，即所谓心知。心知之“心”非为其他，特指道德之心，即孟子意义上的道德本心，而非认知之心。以道德本心论智的直觉，是牟宗三的根本性原则。

以道德本心论智的直觉，这个道德本心有一个重要特点，这就是具有圆照遍润义，能够创生天地万物。他说：

“知合内外于耳目之外，则其知也过人远矣”。此“过人远矣”之知不只是远近之程度问题，乃根本是另一种知，此在横渠即名曰“德性之知”。吾人今日可随康德名曰“智的直觉”之知。在此知上之“合内外”不是能所关系中认知地关联地合，乃是随超越的道德本心之“遍体天下之物而不遗”而为一体之所贯，一心之圆照这是摄物归心而为绝对的，立体的，无外的，创生的合，这是“万物皆备于我”的合，这不是在关联方式中的合，因而严格讲，亦无所谓合，而只是由超越形限而来之仁心感通之不隔。^{[1] (P186-187)}

道德本心之知遍体天下之物而无遗，圆照一切而无外，天下万物均在道德本心的圆照遍润之下，从而有意义能生长。这种道德本心之知之“合内外”是“遍体天下之物而不遗”的合，是“万物皆备于我”的合，在此情况下，遍润一切而无遗，圆照一切而无外。

特别值得提出的是，牟宗三强调，在道德本心圆照遍润之下的万物并非现象而为物自身：

在圆照与遍润之中，万物不以认知的对象之姿态出现，乃是以“自在物”之姿态出现。既是自在物（e-object），即非一对象（ob-object）。故圆照之知无所不知而实无一知，然而万物却尽在其圆照之明澈中，恰如其为一自在物（由本心自身所自生者）而明澈之，既不多亦不少，不是通过范畴而思之（思其曲折的普遍的性相）与通过感触直觉而经验地知之也（知其特殊的内容）。此后者之思与知亦只是思之与知之，而不能创造之，故其所思所知者亦确是一对象，此即所谓“现象”。而圆照之明澈则如其为一自在物而明澈之，即朗现其为一“物之在其自己”者，此即物自体，而非经由概念以思经由感触直觉以知所思所知之现象；而且其照点之即创生之，此即康德所谓“其自身就能给出这杂多”，“其自身就能给出其对象（实非对象）之存在”。此显无普通所说的认知的意义。^{[1] (P187)}

在道德本心的圆照与遍润之中，万物并不以认知对象的名义出现，而是以物之在其自己的名义出现。这样一种圆照和遍润既不需要范畴，也不需要感触直觉，直接便可以朗现物之在其自己。从这个意义上说，圆照遍润即是创生，这种创生与康德所说的以范畴整理感性经验杂多以成为知识完全不同，是一种物自身的创生。

在引用横渠的话初步说明中国哲学承认存在两种不同的直觉之后，牟宗三为了加强论证的力度，又从理论和实践两个方面对这个问题进行了说明。牟宗三首先从理论方面入手，他说：

现在先说在什么关节上，理论上必肯定这种直觉。答曰：这关节是道德。讲道德，何以必须讲本心，性体，仁体，而主观地讲的本心，性体，仁体何以又必须与客观地讲的道体，性体相合一而为一同一的绝对而无限的实体？欲答此问题，须先知何谓道德。道德即依无条件的定然命令而行之谓。发此无条件的定然命令者，康德名曰自由意志，即自发自律的意志，而在中国的儒者则名曰本心，

仁体，或良知，而此即吾人之性体，即发此无条件的定然命令的本心，仁体，或良知即吾人之性，如此说性，是康德乃至整个西方哲学中所没有的。性是道德行为底超越根据，而其本身又是绝对而无限地普遍的，因此它不是个类名，所以名曰性体——性就是体。性体既是绝对而无限地普遍的，所以它虽特显于人类，而却不为人类所限，不只限于人类而为一类概念，它虽特彰显于成吾人之道德行为，而却不为道德界所限，只封于道德界而无涉于存在界。这是涵盖乾坤，为一切存在之源的。不但是吾人之道德行为由它而来，即一草一木，一切存在，亦皆系属于它而为其所统摄，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。^{[1] (P190-191)}

在理论上必先肯定智的直觉，其基点全在于道德。因为讲道德必须讲本心性体，性是道德行为的先验根据，是绝对普遍而无限的，这种绝对普遍而无限，不仅限于道德界，而且必然涉及到存有界。也就是说，本心性体是涵盖乾坤的，是一切存在之源，不但是人们的道德行为由它而来，就是一草一木，一切存在，也都系属于它而为其所统摄，因它而有存在。这种情况就叫做仁心性体其极必与天地万物为一体，也就是中国历来都说的仁为一“生道”的道理所在。这个道理在《心体与性体》中已经反复讲过了，只不过那里没有使用智的直觉的说法而已。

从实践上说，为什么必须承认智的直觉呢？牟宗三写道：

这个关节即在本心仁体之诚明，明觉，良知，或虚明照鉴。本心仁体不是一个孤悬的，假设的绝对而无限的物摆在那里，因而设问我们如何能智地直觉之。当吾人说“本心”时即是就其具体的呈现而说之，如恻隐之心，善恶之心，是随时呈现的，此如孟子之所说，见父自然知孝，见兄自然知弟（这不是从生物本能说，乃是从本心说），当恻隐则恻隐，当善恶则善恶，等等，此如象山之所说，这都表示本心是随时在跃动在呈现的。当吾人说“仁体”时，亦是当下就其不安，不忍，惻怛之感而说之，此亦是其具体的呈现，此如孔子之所说以及明道之所说。这亦表示仁心随时在跃动在呈现，感通周流而遍润一切的。润是觉润，以不安不忍惻怛之感这种“觉”去润生一切，如时雨之润。是以本心仁体是一个随时在跃动的活动，此即所谓“活动”(Activity)，而此活动是以“明觉”来规定。只有当吾人郑重正视此明觉义，活动义，始能知本心仁体是一呈现，而不是一假设（不只是一个理论上的设准），因而始能知智的直觉，亦是一呈现而可为吾人所实有，不只是一个理论上的肯定。^{[1] (P193-194)}

从实践的角度来论证智的直觉如何可能必须承认本心仁体有当下呈现的特点。智的直觉既然由本心仁体而言，本心仁体不是孤悬之物，而是遇事必须表现于外的，这就是所谓的呈现。恰如见父自然知孝，见兄自然知悌，见孺子入井而知怵惕惻隐，这些都是完全自然的，阻挡不住的。另外，这种情况不仅表现在道德行为方面，也表现在存有方面。本心仁体随时在跃动，以不安不忍之心润生一切，如时雨之润，使天地万物有意义能生长。这些同样是完全自然的，阻挡不住的。这种阻挡不住，就是呈现，也就是智的直觉。

总之，从理论上说，本心仁体是无限的，必然要对外在的天地万物有所说明，不能人为地为其划定一个界限，从实践上说，本心仁体对于外在天地万物有所说明又不是外

力强加的，而是内心的当下呈现，想阻挡也阻挡不住。这两个方面加起来，《智的直觉与中国哲学》以儒学为背景证明智的直觉如何可能并以此为基础建构存有论的任务，就这样大功告成了。

参考文献:

[1] 牟宗三：智的直觉与中国哲学[M]. 台湾商务印书馆, 1971.

**Zhongshan mou and <the instinct of zhi(智) and Chinese philosophy
-An analysis of his ontology**

(Philosophy Department of Fudan University,Shanghai 200062)

Abstract: : This thesis aims at explaining the book <the instinct of zhi(智) written by Zhongshan mou and gives a general analysis of his ontology theory.

Key words: intellectuality; ontology; object itself; instinct

收稿日期: 2004-4-20

作者简介: 杨泽波，男（汉族），上海人，复旦大学哲学系教授，博士生导师.