

我们应当如何确认自己的仁性?

——关于儒家生生伦理学逻辑起点的思考之三

杨泽波

(复旦大学 哲学学院, 上海 200433)

【摘要】仁性是儒家道德学说的核心内容,但如何确认仁性,却一直是一个难题。受到笛卡尔、胡塞尔、唯识宗的启发,以内觉作为儒家生生伦理学的逻辑起点,并以此分别确认智性和欲性之后,我对这个问题有了新的认识。“内省”和“反求”是儒家一脉相承的思想,学界一般认为,这一思想的关键之处是强调成就道德时眼光不能向外,而必须向内。这种理解虽然也有道理,但还停留于表层,有欠深入。本文指出,人有一种内觉的能力,在思考问题的同时可以觉知到自己正在思考,在需求物欲的同时可以觉知到自己正在需求,人的道德根据在发动的过程中,内心有一种能力可以对其有所觉知,从而觉察到自己的道德根据,这就是“内觉”。通过“内觉”可以确认自己的仁性,而这个过程需要两个步骤,一是当下呈现,二是自我觉知。这样一来,我们通过“内觉”不仅确认智性和欲性,同时也确认了与成就道德相关的第三个要素,这就是仁性。

【关键词】儒家生生伦理学 内觉 仁性

受到笛卡尔、胡塞尔、唯识宗的启发,以内觉作为儒家生生伦理学的逻辑起点,并以此分别确认智性和欲性之后^①,本文再进一步运用这个方法确认与道德相关的第三个要素,这就是仁性。^②

一、从内觉的高度看“内省”与“反求”

我提出内觉这一概念虽然来自于笛卡尔、胡塞尔、唯识宗的启发,但儒家也有类似的思想,且起源非常早。《论语》中有一个重要提法叫做“内省不疚”：“司马牛问君子。子曰‘君子不忧不惧。’曰‘不忧不惧,其谓之君子已乎?’子曰‘内省不疚,夫何忧何惧?’”^③

其中“内省不疚”的“内”是说方向是向内的,不是

向外的。“省”会意字,甲骨文和小篆之字形均像眼睛观察草,本义为观察、察看。“不”,否定词。“疚”形声字,从疒,表示与疾病有关,久声,本义为久病。“内省不疚”合起来,即是向内反省而没有愧怍的意思。

“内省”又叫“自省”。子曰“见贤思齐焉,见不贤而内自省也。”^④孔子讲,看见了贤人,应该向其看齐,看见了不贤人,应该自我反省,看有没有同样的毛病。本篇与上一篇(《我们应当如何确认自己的欲性?——关于儒家生生伦理学逻辑起点的思考之二》)都讲到“省”,略有不同的是,上一篇是“内省”,本篇是“内自省”。“内自省”一般又简称为“自省”。用词有异,语义无别,均指向内心的检视。《论语》中

【作者简介】杨泽波,复旦大学哲学学院教授,博士生导师。

① 详见《我们应当如何确认自己的智性?——关于儒家生生伦理学逻辑起点的思考之一》(《复旦学报》2017年第5期)、《我们应当如何确认自己的欲性?——关于儒家生生伦理学逻辑起点的思考之二》(《复旦学报》2017年第6期)。这三篇文章有紧密的逻辑关联性,共同构成一个系列,请相互参读。

② 仁性就是孔子说的仁、孟子说的良心,为了与智性、欲性相统一,统称为仁性。详见下文。

③ 《论语·颜渊》第四章。

④ 《论语·里仁》第十七章。

也有作为单字出现的“省”：

子曰“吾与回言终日，不违，如愚。退而省其私，亦足以发，回也不愚。”^①此章中“退而省其私”的主语有不同理解。其一是颜回，指颜回在私处进行反省；其二是孔子，指孔子退而省颜回的私。均有道理，前者更顺。全章的意思为，孔子说，我整天和颜回讲学，他从不提出反对意见和疑问，像个愚笨的人。等他退回去自己思考，自己研究，却也能发挥，可见颜回并不愚笨。

孔子相关思想对其弟子有深刻影响，曾子是一个很好的例子。曾子曰“吾日三省吾身——为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”^②与上面一样，这里的“省”同样是单字，前面没有“内”字、“自”字作为限定，但结合全章来看，“省”的对象一定是内，不是外，是向自己，不是向别人。每天要多次向内心反省，是曾子做人的原则。

孟子继承了孔子的这一思想，并有进一步的发展，提出了“反求诸己”的说法。孟子曰“爱人，不亲，反其仁；治人，不治，反其智；礼人，不答，反其敬——行有不得者，皆反求诸己，其身正而天下归之。”^③“反求诸己”是很有名的话。“反”指反身向内，“求”是追求，“诸”是之于之合音，“己”是自己，具体指自己的内心。这段话并不难解，大意是说：我爱别人，别人却不亲近我，就应该反问自己是不是做到了仁；管理别人，却没有管好，就应该反问自己是不是做到了智；礼待别人，却得不到回应，就应该反问自己是不是做到了敬。凡是行为达不到预期效果的，都应该反求诸己，自身行为端正了，天下的人自然就会归服了。

“反求诸己”实际上是一种思的过程。“思”字在《孟子》中共有三义。一是语词，没有意义；二是

一般意义的思考、思虑；三是反思，即一种直觉式的反思。^④第三种含义的思最值得重视，相关的论述较多，如下面两章“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之，弗思耳矣。”^⑤“耳目之官不思而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”^⑥这两章语义相近，意思是说，仁义礼智四端之心人人固有，并不是从外面得来的，关键看你思与不思。

孟子又说“至于身，而不知所以养之者，岂爱身不若桐梓哉？弗思甚也。”^⑦“人人有贵于己者，弗思耳矣。”^⑧这两章与前面的意思略有不同。按照孟子的理解，人身上有两个不同的部分：一个是道德的根据，即所谓“大体”、“天爵”；一个是利欲的要求，即所谓“小体”、“人爵”。虽然利欲的要求在一定范围内也是合理的，但成就道德更重要的是找到自己的道德根据。道德的根据就在自己身上，关键是要去思。有人做了不好的事，并不能说明他没有道德的根据，只是没有思而已，即所谓“弗思甚也”、“弗思耳矣”。这里的思并非指一般意义的“思考”、“思想”，而是特指一种“反思”，即反身思考自己“大体”、“天爵”的那种思。^⑨

“内省”和“反求”是孔孟一脉相承的思想，学界一般认为，这一思想的关键之处是强调成就道德眼光不能向外，而必须向内。这种理解虽然也有道理，但还停留于表层，有欠深入。本文姊妹篇《我们应当如何确认自己的智性？——关于儒家生生伦理学逻辑起点的思考之一》、《我们应当如何确认自己的欲性？——关于儒家生生伦理学逻辑起点的思考之二》详细分析了笛卡尔、胡塞尔、唯识宗思想，指出人有一种内觉的能力，在思考问题的同时可以觉知到自己正

① 《论语·为政》第九章。

② 《论语·学而》第四章。

③ 《孟子·离娄上》第四章。

④ 杨泽波《孟子性善论研究》（再修订版），上海：上海人民出版社，2016年，第121~122页。

⑤ 《孟子·告子上》第六章。

⑥ 《孟子·告子上》第十五章。

⑦ 《孟子·告子上》第十三章。

⑧ 《孟子·告子上》第十七章。

⑨ 常见一些学者将这一“思”字解释为一般的思虑、思想。杨伯峻《孟子译注》即将上引《孟子·告子上》第十五章之句译为“耳朵眼睛这类的器官不会思考，故为外物所蒙蔽。一与外物相接触，便被引向迷途了。心这个器官职在于思考，一思考便得着，不思考便得不着”。李泽厚也是一样，认为“包括孟子的‘求放心’，也不是讲直觉，而是‘心之官则思’，要把失去的本心‘思’回来。”（李泽厚《由巫到礼 释礼归仁》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第137页）。这明显是将这个思理解为一般的思考了，未能贴合凸显孟子反思之意，有失准确。

在思考,在需求物欲的同时可以觉知到自己正在需求。从这个意义上说,孔子的“内省”、孟子的“反求”所要表达的也是这一思想。无论是“内省”还是“反求”,核心都是说,人的道德根据在发动的过程中,内心有一种能力可以对其有所觉知,从而觉察到自己的道德根据。这不正是笛卡尔、胡塞尔、唯识宗内觉思想所要表达的中心内容吗?由此说来,过去对于“内省”、“反求”的理解尚未把握这一思想的真正价值。“内省”、“反求”的核心是对自己道德根据的内觉,只有从内觉的高度出发,“内省”、“反求”的哲学意义才能真正显现出来。如此一来,我们就能明白,内觉这一思想不仅笛卡尔、胡塞尔、唯识宗有,儒家也有。更为可贵的是,儒家相关思想指向的对象有其特点,它不是指向智性,也不是指向欲性,而是指向每个人原本就有的道德根据,彰显出儒家特有的智慧。这方面的内容有着极高的学理意义,可以展开一个完全不同的学术方向。

二、呈现与觉知:内觉的两个步骤

儒家意义之内觉指向的是自己内在的道德根据,要达到这一目的,有两个步骤缺一不可。第一个步骤是呈现或当下呈现。道德根据遇事必然当下呈现,是熊十力的重要思想。熊十力与冯友兰关于良知是假说还是呈现的争论经牟宗三的传授,现已广为人知。这一段史料不见于冯友兰文献之中,但在牟宗三著作中至少出现过两次。一次是在《五十自述》中:

有一次,冯友兰往访熊先生于二道桥。那时冯氏《中国哲学史》已出版。熊先生和他谈这谈那,并随时指点说“这当然是你所不赞同的。”最后又提到“你说良知是个假定。这怎么可以说是假定。良知是真真实实的,而且是个呈现,这须要直下自觉,直下肯定。”冯氏木然,不置可否。这表示“你只讲你的,我还是自有一套。”良知是真实,是呈现,这在当时,是从所未闻的。这霹雳一声,直是振聋发聩,把人的觉悟提升到宋明儒者的层次。^①

其后,《心体与性体》中牟宗三再次提及此事:

是以三十年前,当吾在北大时,一日熊先生与冯友兰氏谈,冯氏谓王阳明所讲的良知是一个假设,熊先生听之,即大为惊讶说:“良知是呈现,你怎么说是假设!”吾当时在旁静听,知冯氏之语的根据是康德。(冯氏终生不解康德,亦只是这样学说着而已。至对于良知,则更茫然。)而闻熊先生言,则大为震动,耳目一新。吾当时虽不甚了了,然“良知是呈现”之义,则总牢记心中,从未忘也。今乃知其必然。^②

这两段因为是回忆性记述,文字有所出入,内容则无不同,都是强调良知不是假定,而是呈现。冯友兰受西方哲学影响,以假定、假说看待良知。熊十力则依据儒家传统,主张良知是道德根据,实实在在。更为重要的是,在冯友兰那里,因为是假定、假说,所以良知只是一种学说而已,遇事不会表现自己,是死的,于具体成就道德没有直接帮助。熊十力则坚持认为,良知是活的,遇事必然以呈现的方式表现自己,告知什么当做,什么不当做,从而完善自己的德行。

当下呈现虽然重要,但要成就道德,光有这一环还不行,还必须对这种呈现有所觉知。这是通过内觉把握自己道德根据的第二个步骤。我对这个问题的理解有一个过程。我多次讲过,我接触熊十力之良知是当下呈现的说法是在20世纪80年代末期。这段材料对我影响很大。良知是当下呈现的说法是前所未闻的,完全超出了自己当时的理解范围,十分吃惊,也十分好奇。虽然不明其意,但本能地感觉到非常重要,念念不忘。差不多用了三年时间不断揣摩,在自己37岁那年才明白了个中的道理。按照我的理解,所谓当下呈现其实是说在具体道德境遇中,内在的道德根据会表现自身,给我们一个具体指导,告知应该如何去做。就一般情况而言,只要这样做了,就是道德的,反之就是不道德的。比如,见到公共卫生间水龙头没有关好,不需要另外再去求知,自己内心就会提供一个标准,要求我们把它关上。我十分看重这段经历在我学术生涯中的作用,认为是它帮助我踏进了儒家的门槛。在现代新儒家中我对由熊十力到牟宗

① 牟宗三《五十自述》,《牟宗三先生全集》第32卷,台北:台湾联合报系文化基金会、联经出版公司2003年,第78页。

② 牟宗三《心体与性体》第一册,《牟宗三先生全集》第5卷,台北:台湾联合报系文化基金会、联经出版公司2003年,第184页。

三一脉尤为器重，并将自己定位为牟宗三的私淑弟子，这是一个重要原因。^①

但很多年之后，直到在建构儒家生生伦理学、特别是寻找这门学说的逻辑起点的时候，我才注意到我的理解还不够到位。有这个变化缘于我对这样一个问题的思考：自己在37岁明白当下呈现这一道理之前也做过道德的事情，但并没有因此准确把握住自己的道德根据，更不明白心学的道理，只是在对上述问题有了体会后，才准确把握住了自己的道德根据，知晓了心学的真谛。为什么会有这种变化呢？经过一段时间的思考，我明白了，道德根据就在自己身上，每时每刻都会呈现自身，但只有对其有所觉知，这种呈现才有意义。阳明在龙场顿悟之前，肯定也处理过不少道德问题，道德根据也曾呈现过。但那个时候由于受朱子的影响，精力完全集中在外面，未能对自己的良心呈现有所觉知，所以才在如何成就道德问题上走了那么大的弯路。只是到龙场顿悟之后，对此有了真切的体验，明白了成就道德“吾性自足”的道理，才接续上了心学的血脉。现实生活更是如此。诸如遇到水龙头淌水而把它关上的事情经常发生，但我们往往习焉不察，既没有注意它，更不明白其间的道理。由此说来，道德根据遇事必然呈现，但对这种呈现必须有所觉知，要实现儒家意义的内觉，这两个步骤缺一不可。

从这个角度出发，我们对于孟子“是非之心”的说法会有更深的理解。“四心”是孟子著名的说法，其中之一即是“是非之心”：恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。^② 孟子认为，人天生就有恻隐、羞恶、恭敬、是非之心，这就是自己的道德根据。这个道德根据即是是非的标准，即所谓“是非之心”。比如，见到小孩子快要掉到井里了，不需要新的知识，内在的道德根据便可以提供是非的标准，告知前去抢救为是，从旁边绕过为非。更加深奥的是，道德根据在提

供是非标准的同时，人有一种自知的能力，可以觉知到它正在提供这个标准，正在呈现自身。

阳明对这一思想有深刻的把握、透彻的表述。他说“良知只是个是非之心，是非只是个好恶，只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变。”“是非两字，是个大规矩，巧处则存乎其人。”^③ 阳明此处所说“良心只是个是非之心”特别值得关注。根据上面的分析，它至少包含两层意思：一是良知可以提供是非的标准，遇事可以呈现自身；二是我们对这种呈现心知肚明，不需要外在的求知，自己就知道。为了凸显这个道理，阳明甚至用了“灵昭不昧”这一非常形象的说法：

天命之性，粹然至善，其灵昭不昧者，此其至善之发见，是乃明德之本体，而即所谓良知者也。至善之发见，是而是焉，非而非焉，轻重厚薄，随感随应，变动不居，而亦莫不自有天然之中，而乃民彝物则之极，而不容少有议拟增损于其间也。^④

“灵昭不昧”的提法需细细体会，不可轻易放过。良知之所以是“灵昭”是因为它既是道德的根据，以提供是非的标准，又能够对这种提供道德标准的过程有所觉知。换言之，在具体的道德境遇中，道德根据会告知人们何者为是，何者为非，而人们对这一告知的过程也是知道的，因为人有一种能力可以觉知到这个过程正在进行，是即为是，非即为非，随感随应，一点瞒不了它。

牟宗三十分看重儒家这种独特的思维方式，并将其称为智的直觉。在康德那里，直觉有两种，一是感性直觉，二是智的直觉。康德认为，人只有感性直觉，没有智的直觉，这种能力或许只有上帝才能有。牟宗三不同意这种看法，认为根据中国哲学的智慧，我们人类同样可以有智的直觉：

吾何以能知此“知体”本身耶？即依此知体明觉在随时呈露中（如乍见孺子入井，

① 杨泽波《孟子性善论研究》（再修订版）（上海：上海人民出版社，2016年）前言。我当时理解的呈现还只表现在道德实践的范围，谁知过了近二十年，我才发现牟宗三讲呈现还有另一层含义，道德根据创生万物存有也是通过呈现进行的，不得不感叹理解儒家道德学说绝非易事。这个问题已超出了本文的范围，当另文详述。

② 《孟子·告子上》第六章。

③ 王阳明《传习录》下，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，2002年，第111页。

④ 王阳明《大学问》，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，2002年，第969页。

人皆有怵惕惻隐之心) ,其自身之震动可以惊醒吾人 ,遂乃逆觉而知之。其震动之惊醒吾人 ,如海底涌红轮 ,并不是感性的。因此 ,此逆觉而知之之“逆觉”乃即是其自身之光之返照其自己 ,并不是以一个不同于其自身之识心感性地、被动地来认知其自己而又永不能及其自己之本身也。因此 ,此逆觉而知之 ,是纯智的 ,不是感性之被动的。此种逆觉之知即是该知体明觉之光所发的智的直觉之自照。……即在此逆觉体证中 ,即含有智的直觉 ,如是 ,遂得谓吾人虽是一有限的存在 ,而亦可有“智的直觉”也。^①

“知体”是牟宗三的习惯用语 ,意指儒家常讲不断的道德本心。人人都有道德本心 ,但如何才能觉察到它呢? 牟宗三认为一点都不难。道德本心随时在呈现之中 ,恰如乍见孺子将入于井 ,怵惕惻隐之心必然跳出来 ,惊醒自己 ,如海底涌红轮 ,照亮一切。牟宗三将这种情况叫做“智的直觉之自照”。所谓“自照”就是上面说的对于自己道德根据的觉知。在另一处 ,牟宗三又将这种智的直觉称为“自觉”。“自觉是自知自证其自己 ,即如本心仁体之为一自体而觉之。”^②这里说的“自知自证其自己”指的就是觉知自己的道德本心。道德本心遇事必然显现自己 ,告诉人们应当如何去做 ,与此同时 ,我们只要反身而求 ,就可以觉知到它的存在。牟宗三认为 ,这种思维过程中间不再需要其他环节 ,是直接进行的 ,所以是一种直觉。又因为这种直觉与康德所说的感性直觉不同 ,所以可以叫做智的直觉。尽管牟宗三相关的论述有严重的疏漏 ,造成了不小的混乱^③ ,但其关于道德根据可以呈现自身 ,与此同时 ,人又可以“自照”、“自觉” ,觉知到自己的道德根据的一系列论述 ,仍然具有很高的学理价值 ,

不可低估。

这样一来 ,我们对于“内省”和“反求”的理解就加深了一步。每个人都有内在的道德根据 ,这个根据不是死物 ,遇事必然呈现 ,表现自己; 与此同时 ,我们又有一种能力 ,可以觉知到它在呈现 ,从而觉知到自己的道德根据。这两个方面合在一起 ,就是儒家意义的内觉 ,一种既不同于笛卡尔、胡塞尔 ,又不同于唯识宗的内觉。

三、内觉的对象是仁性

由上可知 ,儒家意义的内觉之所以特殊 ,并不在思维方式上 ,而在对象上。儒家意义内觉的思维方式仍然是直觉 ,这与笛卡尔、胡塞尔、唯识宗没有不同 ,但儒家意义的直觉指向的是自己内在的道德根据 ,与笛卡尔、胡塞尔、唯识宗有原则性的区别。这个根据在儒家学理系统中有一个固定的说法 ,这就是仁。按照孔子的一贯思想 ,仁是每个人都有的道德根据 ,既然如此 ,要成就道德就不能依赖他人 ,而必须依靠自己。这就叫做“为仁由己”: 颜渊问仁。子曰“克己复礼为仁。一日克己复礼 ,天下归仁焉。为仁由己 ,而由人乎哉?”^④这里传递了孔子一个十分有价值的思想: 仁就在自己身上 ,要成就仁 ,不能依靠别人 ,只能依靠自己。

孔子“为仁由己”的思想到孟子有了进一步的发展。为了解决仁究竟来自何处的问题 ,孟子创立了性善论 ,认为仁是生而具有的。人生而具有的那个仁 ,在孟子又称为良心“虽存乎人者 ,岂无仁义之心哉? 其所以放其良心者 ,亦犹斧斤之于木也 ,旦旦而伐之 ,可以为美乎?”^⑤牛山上原本有茂盛的树木 ,因为与城市离得太近 ,人们每天去砍伐 ,后来也变得不美了。人也一样 ,原本也有道德之心 ,但由于不断地破坏 ,这

① 牟宗三《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》第21卷,台北:台湾联合报系文化基金会、联经出版公司2003年,第105~106页。

② 牟宗三《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》第20卷,台北:台湾联合报系文化基金会、联经出版公司2003年,第258页。

③ 智的直觉是牟宗三儒学思想的核心命题。牟宗三认为 ,与康德不同 ,儒家认为人完全可以有智的直觉的。这种直觉能力具体有两个所指 ,一是“自觉”二是“觉他”。此处所谈的直觉只涉及前者 ,即“自觉”。在这方面我对牟宗三相关论述评价极高 ,没有异议。问题出在“觉他”上 ,在我看来 ,牟宗三将“觉他”的思维方式与康德不承认人可以具有的智的直觉直接划等号的做法 ,隐含着极大的风险 ,是其后期思想成败得失的关键。遗憾的是 ,许多研究者包括牟门弟子并没有意识到这个问题的严重性 ,看不到也不愿意承认牟宗三在这个问题上的失误。在2017年10月召开的“第十二届当代新儒学国际学术会议”上 ,我与李淳玲教授、卢雪崑教授为此有过激烈的争论 ,足见这个问题的严重性。关于我对牟宗三智的直觉思想的批评 ,详见拙著《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第三卷,上海:上海人民出版社2014年,第五、六、七章。

④ 《论语·颜渊》第一章。

⑤ 《孟子·告子上》第八章。

个道德之心也就没有了。此章中“其所以放其良心者”一句特别重要，因为这是“良心”一词在《孟子》中唯一的出处，大大丰富了儒家道德学说的内涵。

将孔子和孟子的论述联系起来，可以清楚看出，在儒家学理系统中，仁和良心是相同的意思，尽管具体说法有异。无论是孔子讲的仁，还是孟子讲的良心，都是指个人成德的内在根据。为了表述的方便，自我从事儒学研究以来，一直将其统称为仁性。^① 概要而言，仁性就是孔子之仁、孟子之良心。儒家意义的内觉指向的就是这个仁性。

仁性在儒家学理系统中居于核心位置，有着很强的特殊意义。不言而喻，仁性与欲性有原则性的区别。欲性是人的物质欲望，表现在食色方面，儒家称为“小体”、“人爵”。仁性是道德的根据，表现为人对道德的要求，儒家称为“大体”、“天爵”。欲性之“小体”、“人爵”与仁性之“大体”、“天爵”性质完全不同。历史上从来没有人将作为道德根据之仁性与食色之欲性混为一谈的。

较复杂的是仁性和智性的关系。智性在孔子那里主要表现为学习的思想，如学诗、学礼、学乐等等，是通过学习和认知而成就道德的一种性向。如果我们将仁性与智性放在一起，就很容易看出两者有着显著的不同。

比如，仁性是既成的，智性是未成的。根据孔子的说法，每个人都有仁，孟子进一步将良心说成是“天之所与我者”。根据这些说法，在儒家学理中，仁性是一种既成的东西，人只要反身自问，逆觉体证就可以得到，一旦得到就可以听到它的指导，特别的“现成”。这也是以仁性为基础的心学之所以重视简约工夫的根本原因。智性就不一样了。智性的根本任务是认识与道德相关的事项，构建和制定道德的法则。这种认识和建构都需要时间来保障，是一个过程，并没有现成的答案。相对于仁性的“现成”而言，智性的这一特点可以说是“未成”或“待成”的。

又如，仁性是当下的，智性是回忆的。仁性遇事当下呈现，而我们对于这种呈现的觉知也是当下进行的，是在特殊道德境遇中那一瞬间的事情。也就是说，无论是当下呈现，还是我们对当下呈现的觉知，都

在当下进行，不是事后的一种回忆。熊十力讲良知是“当下呈现”中的“当下”，所要表达的正是这个意思。智性则相反。智性的一项重要任务是对仁性进行反思（这种反思与孟子所说“思则得之，弗思则不得”之“思”不是同一个概念）。这种反思必须通过事后回忆才能进行，较之于仁性有明显的滞后性。

再如，仁性是直觉，智性是推证。仁性是自己内心实实在在的东西，能不能得到它，全靠自己的“内省”、“反求”。“内省”、“反求”都可以归为内觉。内觉从方法意义上讲，是一种直觉，既无法用言语来表达，也不需要运用逻辑来推论。智性不同。智性大致相当于西方哲学的道德理性，道德理性可以发现并制定道德规则，这个过程必须运用概念判断、逻辑推理，也可以说是一种道德认知的过程。道德的认知到一定时候也会有飞跃，产生灵感式的直觉，但那种直觉与仁性的直觉性质有别，不能相提并论。

最后，仁性讲情感，智性排除情感。孔子讲仁常常与“爱人”联系在一块，即所谓“仁者爱人”。爱是一种情感，因此仁性离不开情感。这方面有力的证据是孔子对宰我要求缩短三年之丧的批评。这种批评的核心心理据很简单，就是一个安与不安，即所谓“汝安则为之”。^② 这里的安与不安，即是一种情感。因此，仁性始终和情感联系在一起。反之，智性不能讲情感。智性是一种认知能力，借此以认识与道德相关的问题，发现和制定道德法则。道德法则必须具有普遍性、公正性，一旦混入个人的情感，这种普遍性和公正性便很难得到保障。康德在情感问题上大费周章，经过一系列分析后，最后不得不将情感排除在道德理性之外，皆因于此。虽然康德此举的背景是西方哲学，但致思路线与儒家讲的智性亦有相通之处，因此讲智性必须将情感排除在外。

我之所以将仁性分别与欲性、智性做这样的对比，是想说明这样一个道理：既然仁性不同于欲性，又不同于智性，再将其与这两个方面混在一起，势必掩盖其特点。这里的重点不在仁性和欲性的关系，因为它们的分别是那样明显，以至于历史上极少有人将其混在一起、视为一事。困难在于仁性与智性。在历史

① 杨泽波《孟子性善论研究》（再修订版），第5~10页。

② 《论语·阳货》第二十五章。

上,儒学研究中的一个很大的不足,便是没有注意到这种情况,似乎道德的根据只有一个,没有将这个根据中不同性质的因素分离开来,盲目打乱仗。近代以来,西方理性和感性两分思维模式的传入,进一步加剧了这种状况。在西方道德哲学中,一般遵循的是理性与感性两分的模式,理性是道德的根据,感性是使人走向罪恶的根源,要成就道德就必须用理性来制约感性。但人们在使用理性这个概念的时候,其含义往往过于宽泛,将很多互不相融的内容纳入其中,从而在既成与未成、当下与回忆、直觉与推证、保留情感和排除情感等问题上遇到了诸多麻烦。因为清楚看到了这种研究方法的缺陷,我在建构儒家生生伦理学过程中做的一项基础性工作,就是像物理学中用高速原子对撞机将原子打开,以检验其内在的结构和运行机理一样,将所谓的理性打散开来,把智性和仁性作为独立的因素来处理。事后我们将会看到,这一步工作十分必要,可以说是建构儒家生生伦理学整个工程最为重要的一个环节,是儒家生生伦理学的一门必修课,而本文通过内觉发现仁性便是这一系统工作的第一个步骤。

这样一来,通过对“内省”、“反求”的新诠释,我们不仅加深了对于儒家义理内觉概念的理解,而且找到了与道德问题相关的另一个独立要素,这就是仁性。

四、我觉故我在

《我们应当如何确认自己的智性?——关于儒家生生伦理学逻辑起点的思考之一》确认了智性,《我们应当如何确认自己的欲性?——关于儒家生生伦理学逻辑起点的思考之二》确认了欲性,本文又借用同样的方法确认了仁性。在这个基础上,我们可以得出一个重要结论“我觉故我在”。

“我觉故我在”的说法虽然来自“我思故我在”,但两者又有不同。“我思故我在”是一个有歧义的表达,因为“思”有多重含义,既可以指我正在思考,又可以指我知道我正在思考,还可以指对前两种情况进行反思。这三种含义中,第一种含义的思不是第一性的,不宜作为哲学的起点。第三种含义的思也不宜担此责任,因为既然是对我正在思考和我知道我正在思考进行反思,那么就说明我正在思考和我知道我正在

思考早于这种含义的思。唯独第二种含义的思可以作为其哲学的起点,因为这种思是自明的,是一种“内觉”,不需要借助其他前提条件。考虑到在笛卡尔那里第二种含义的思与其他两种含义的思混在一起,所以我改说“我觉故我在”。在这个新的表述中,“我”指行为者自己,“在”指存在,这两点没有变化,关键是“觉”字。这个“觉”字有两点特殊之处。其一,它明确指内觉,而不再是含混不清的“思”;其二,它指向的对象不是认识之心,而是道德根据,即所谓仁性。尽管有此差异,但这种“觉”是不能再怀疑的,是一个确定的起点,这一点仍然不变。这样一来,“我觉故我在”便成为了儒家生生伦理学的逻辑起点。

这里有两个细节问题需要加以补充说明:首先,起点与基础不同。所谓起点特指建构一种学说逻辑思考的入手处,所谓基础则指这种学说的真正根基。我提出这两个不同的说法,意在说明,“我觉故我在”可以作为儒家生生伦理学的逻辑起点,但这并不是说“我觉故我在”就是儒家生生伦理学最终的基础了。入手处最根本性的要求,是必须自身就是起点,不能再以其他条件为起点,否则要么陷入独断论,要么陷入恶性循环。以“我觉故我在”作为起点就没有这种弊病了,因为“我觉”是一个不需要其他条件就可以确认的起点。当然必须强调,这只是一个逻辑的起点,不是整个学说的基础。儒家生生伦理学的深厚基础是在以“我觉故我在”为起点确定其基本要素之后,通过其他工作一步步去寻找的。起点不是基础,基础也不能代替起点。

另一个需要补充说明的是,建构与实践不同。将“我觉故我在”作为儒家生生伦理学的起点,只是就这门学说的建构来说的。这一步工作所关心的是如何更为合理地创建一门学说,要求它的起点必须是自明的,其自身就是前提,不能再以其他条件为前提。正因为如此,我才以“我觉故我在”作为这门学说建构的起点。但这种做法并不否认人们具体的道德实践过程。在日常生活中,我们完全可以按照孔子和孟子所说,首先强调每个人都有仁都有良心,把这个前提确定下来。一旦确定了这个前提,遇事善于反求,找到自己的仁和良心,依此而行,不受利欲的干扰,也就可以成就道德了。历史上那么多人强调反求诸己,发明本心,其重要性就在这里。但必须看到,这种做法尽

管对于道德实践是可以的,但不宜运用于建构一门学说。因为果真如此的话,它就触犯了理论建构的一大忌讳:在很多问题没有澄清之前,就把它作为了自己的理论基础。因此,建构生生伦理学的过程必须反过来,不是由仁由良心讲内觉,而是以内觉作为起点,以此来发现仁和良心,发现仁性。

由此可知,确定“我觉故我在”这一逻辑起点有着重要的理论意义。以前的伦理学,不管是西方的,还是中国的,尽管内容各有特点,但致思路线都相差无几。按照这种致思路线,人生活在社会之中必然有物欲方面的要求,同时人又有理性可以发现和制定道德法则,用道德法则要求自己,就可以成德成善了。这种方式流行了两千年,几乎没有例外。它的最大问题是流于外在,所有与道德相关的因素,似乎都是由外

面来规定的,如我有物欲的要求、我有理性的能力等等。“我觉故我在”完全抛弃了这种做法,第一次把眼光完全转向了自身。智性不是外人告知我的,是我通过内觉觉知到的。欲性不是外人告知我的,是我通过内觉觉知到的。仁性同样不是外人告知我的,是我通过内觉觉知到的。尽管这些内容也可以通过外人告知,但自己觉知与外人告知,是两个完全不同的世界。外人告知,一切均来自于外面,缺乏内在的基础。内觉就不同了,它完全是自己的事情,是自己觉知自己的智性、欲性、仁性,了解自己身体内部与道德相关的因素。这种改变最明显的意义在于,它不再将道德视为外来的事情,而是将其完全回归到了自身。道德本来就是自己的事,最重要的是发现自己,了解自己,不能将重点和希望寄托在外面。

How to Confirm Our Renxing: Thinking on the Logical Starting Point of “Shengsheng Ethics of Confucianism” Part III

YANG Zebo

(School of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: The concept *renxing* (benevolence) is the kernel of the morality theory in Confucianism. However, how to confirm that we have *renxing* is always a difficult problem. Having been enlightened on the wisdom of Descartes, Husserl and the Cittamatra, I have a new understanding of this problem after setting the internal perception as the logical starting point of the “Shengsheng Ethics of Confucianism.” The propositions by Confucians, i. e. theoretical analysis, “introspection” and “turning inwards and examining ourselves,” are indeed a kind of internal perception, through which we could prove that *renxing* is inherent in human nature. This process requires two steps, namely, instant presentation and self-awareness. In this way, through the internal perception we could not only confirm *zhixing* and *yuxing*, but also perceive the third element in relation to morality, which is *renxing*.

Keywords: Shengsheng Ethics of Confucianism; internal perception; *renxing*

[责任编辑 晓 诚]