

跨越气论的“卡夫丁峡谷”

—— 儒家生生伦理学关于自然之天(气)与仁性关系的思考

杨泽波

摘要 先秦儒家不以自然之天论仁性，宋代之后，人们开始以气来讨论这个问题。但气为自然属性，仁性为社会属性，二者不同质，由前者无法直接过渡到后者。这个问题因此成了气论的一大难点，一个难以逾越的“卡夫丁峡谷”。儒家生生伦理学为解决这个问题创造了条件。在儒家生生伦理学系统中，仁性由生长倾向和伦理心境两个部分构成。伦理心境为社会属性，当然不能以自然之天(气)来论，但生长倾向为自然属性，完全可以而且应当以自然之天(气)来谈。生长倾向其实是自然之天(气)在长期发展过程中自己长出来的，在此基础上，再加上社会生活和智性思维的影响，就可以形成完整的仁性了。这样，我们就有效地解决了这个难题，成功跨越了“卡夫丁峡谷”。

关键词 气 仁性 自然之天 生长倾向 伦理心境

作者杨泽波，复旦大学哲学学院教授(上海 200433)。

中图分类号 B2

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2017)12-0052-08

先秦天论的发展有一个由“以德论天”到“以天论德”的过程，天的含义不断丰富，由最早的主宰之天，逐渐演变出自然之天、命运之天、德性之天。^①儒家自创立以来，为了保障自身理论的确定性，必须为仁性^②寻找一个可靠的形上根源。为此，至少从孟子开始，人们便将这一根源归到了天上，这个天就是德性之天。先秦儒家只以德性之天，不以主宰之天、命运之天、自然之天论仁性。主宰之天和命运之天的情况较为简单。主宰之天是人格神意义的天，有着浓厚的宗教意味，命运之天是对人生活中不可解释的偶然现象的说明。这两种含义的天与仁性没有直接关联，否则这里讨论的便不再是伦理学，而很可能是宗教学了。但为什么先秦儒家不以自然之天论仁性？后期气论为什么又必须走上这条道路？在此过程中他们遇到了怎样的困难？这些困难在今天能否得到解决？我在建构儒家生生伦理学^③的过程中对这个问题进行了较为系统的思考，本文就来谈谈我的一些想法。

① 我在《信念的还是实体的？——儒家生生伦理学关于德性之天与仁性关系的思考》(将刊于《孔子研究》2018年第1期)一文中指出，先秦儒家将仁性的根源归于德性之天属于“借天为说”的性质，不能认为真有一个德性之天可以赋予人以仁性。古人这样做虽然只是对天论传统的借用，但人们可以“认其为真”的态度对待它，从而保障道德形上学的落实。该文与本文为姊妹篇，讨论的问题各有侧重，可相互参阅。

② 仁性是我多年来一直坚持使用的概念，专指孔子之仁，孟子之良心。我这样做主要是为了与欲性、智性相对应，以分析孔子独特的心性结构，为建立三分法打下基础。[参见杨泽波：《孟子性善论研究》(再修订版)，上海：上海人民出版社，2016年，第1—14页]

③ 在相继结束了孟子研究和牟宗三儒学思想研究后，近年来，我一直在思考儒家传统伦理学说的转型问题，并将这种初具雏形的学说叫做“儒家生生伦理学”。这是一项重大工程，需要做的工作很多，本文只涉及这一系统中一个很小的点。

一、先秦儒家为什么不以自然之天论仁性

一个明显的事实是，虽然孟子具有建构道德形上学的清晰意识，直接将仁性的根源归于上天，明言良心本心是“天之所与我者”^①，但这个天只是德性之天，不能从自然的意思上理解。《孟子》中有不少关于自然之天的论述，但孟子并不以这种天来讨论仁性问题。如：

王知夫苗乎？七八月之间旱，则苗槁矣。天油然作云，沛然下雨，则苗浡然兴之矣。其如是，孰能御之？今夫天下之人牧，未有不嗜是杀人者也，如有不嗜杀人者，则天下之民，皆引领而望之矣。诚如是也，民归之，由水之就下，沛然谁能御之？^②

孟子见梁襄王，远远望去没有人君之相，走近也看不到威严所在，大失所望，但他没有放弃努力，仍然积极宣传仁政主张。孟子告诉梁襄王，七八月间天气大旱，庄稼都枯萎了。假若一阵乌云飘来，大雨哗哗而下，庄稼便会猛然茂盛生长起来。当时天下的君王皆不愿意行仁政，老百姓受苦受难，如果大王可以行仁政，就像七八月大旱时节来了一场大雨一样，老百姓自然欢迎，一统天下便易如反掌了。此处的“天油然作云，沛然下雨”之“天”无疑是自然之天。孟子这样讲，意在用下雨打比方告诉梁襄王行仁政的好处，而不是以此说明仁性的来源。

又如：

天下之言性也，则故而已矣，故者以利为本。所恶于智者，为其凿也。如智者若禹之行水也，则无恶于智矣。禹之行水也，行其所无事也。如智者亦行其所无事，则智亦大矣。天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。^③

这一章历来争议较大，焦点是头一句的后半句“则故而已矣，故者以利为本”如何理解。陆象山认为：“当孟子时，天下无能知其性者。其言性者，大抵据陈迹言之，实非知性之本，往往以利害推说耳，是反以利用为本也。”^④朱子《四书集注》则认为：“故者，其已然之迹”，“利，犹顺也”，认为此句是讲讨论人性要推求其所以然。梁涛根据竹简中的“节性者，故也”，将此章中的“故”解释为“积习、习惯”，将此章的“利”解释为“顺”，全句意为“人们所谈论的性，往往不过是指积习、习惯而已。积习、习惯的培养要以顺从人的本性为根本”。^⑤我对“利”字作过检索，查出《孟子》“利”字共39见，有“利益”“使有利”“以为利”“锐利”等义项，并没有“顺”的意思，所以还是坚持将其理解为“利益”。照此解释，这章的意思还是可以读得通的。孟子首先谈了，过去人们论性只是顺着利益的路子走，以利害为本，接着又谈了讨论性的问题最要不得的是耍小聪明，因为聪明容易陷入穿凿附会。假如聪明人像禹之行水那样一切顺其自然，也就不必厌恶聪明了。如果聪明人也能行其无事，那聪明也就不小了。值得注意的是，孟子在谈后一种情况时把这种情况抬到事物法则的高度，强调上天虽高，星辰虽远，如果能够求其故，千岁之冬至亦可推算出来。这里的天明显只能理解为自然之义，而同样明显的是，孟子没有将仁性的来源与这种意义的天联系在一起。

孟子之所以这样做，原因值得深思。如上所说，将天的含义细分为主宰之天、自然之天、命运之天、德性之天，是我们今天的理解。古人没有这么幸运，他们生活的年代久远，受原始宗教的影响，对天的看法不可避免地带有先前将德与天联系在一起的痕迹，从而以道德的方式看待天，理解天。德性之天是其难以避开的思维习惯。这种情况在《中庸》中表现得同样明显。尽管在这部著作中有不少关于天的论述，但“天命之谓性”才是其论天的主基调，这里讲的天绝对不能理解为自然之义，只能是德性之义。《易传》中的“乾道变化，各正性命”也应如此理解。在这种时代背景下，孟子不以自然之天讨论道德问题，只以德性之天作为道德的终极源头，就是非常自然的事情了。

①《孟子·告子上》第十五章。

②《孟子·梁惠王上》第六章。

③《孟子·离娄下》第二十六章。

④《陆象山全集》卷三十四，北京：中国书店，1992年，第266—267页。

⑤梁涛：《郭店竹简与思孟学派》，北京：中国人民大学出版社，2008年，第373页。

荀子的情况刚好相反。与孟子不同，荀子所理解的天完全是自然性的。《荀子》中有一篇专论天，名为《天论》，论天甚详：

天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，袄怪不能使之凶。本荒而用侈，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全；倍道而妄行，则天不能使之吉。^①

天有天的道，自己生存，自己发展，不受圣人或恶人在世的影响。人最为重要的是顺其方向发展，果如此则天下大治，反之则天下大乱。努力发展经济厉行节约，天不能令其贫。做好准备按时节而动，天不能令其病。努力修道专心致志，天不能令其祸。做好人间的事，水旱、寒暑、妖怪都不能发挥作用。反之，遇到荒年而大行浪费，上天不能让其富；养生不周全而活动又不适时，上天不能让其全；违背大道而乱行，上天不能让其吉。这里所说的皆为自然之天。

另一章讲的是同样道理：

在天者莫明于日月，在地者莫明于水火，在物者莫明于珠玉，在人者莫明于礼义。故日月不高，则光明不赫；水火不积，则晖润不博；珠玉不睹乎外，则王公不以为宝；礼义不加于国家，则功名不白。故人之命在天，国之命在礼。^②

对天而言最重要的是日月，对地而言最重要的是水火，对物而言最重要的是珠玉，对人而言最重要的是礼义。日月不高，光明不显。水火不积，阴阳不足。珠玉不见于外，王公不认其为宝。礼义不用于国，人之功名无法立。总之，人之命最宝贵者在天，国之命最宝贵者在礼。这里依然是以自然之义讲天，以天之重要显礼义之重要。

这两段材料足以说明，荀子心目中的天是自然性的。但奇妙的是，他同样不以这种意义的天讨论道德的根据问题。荀子这样做，与其思想的特质密不可分。荀子性恶论的根本特点，是明辨性伪之分，认为人的道德根据是后天社会环境影响的结果，即所谓“在势注错习俗之所积耳”^③。因此，荀子特别强调后天教化对于成德的意义，而这种教化是人为努力的结果，与自然之天没有直接关系。按照这个路数，荀子完全不需要以自然之天来论道德根据。自然之天特指自然性质的天，如风雨雷霆、阴阳大化之类。道德根据来自人为的努力，来自圣人的教化。二者属于不同的类型，用今天的话讲，前者是自然属性，后者为社会属性。尽管荀子没有使用自然属性和社会属性这类的字眼儿，但他特别注重天人之分，强调“明于天人之分，则可谓圣人矣”^④，说明他至少已经意识到了其中的区别。如果以自然之天论道德根据，那就跨越了自然属性和社会属性的界限，混淆了天职人职的区分。这是荀子排除以自然之天论道德根据之可能的根本原因。

上述分析表明，在先秦特定的条件下，孟子与荀子均不以自然之天论仁性，有其历史的合理性。孟子受天论思想惯性的影响，心目中的天带有明显的道德色彩，他为道德寻找终极根源不可能完全脱离这个背景。荀子不同，他对于天的看法比较激进，认为天是自然的，而人的成德是后天教化的结果，与自然之天没有干系，所以没有必要将道德根据与自然之天联系在一起。孟子是“不可能”，荀子是“不必要”，二者殊途而同归，决定了先秦儒学不管哪一派，都不以自然之天来论道德。

二、气论的“卡夫丁峡谷”

宋代之后，为了应对佛教的挑战，人们再次提出了这个话题，情况发生了根本性的变化，“不可能”变成了可能，“不必要”变成了必要。佛教的核心观念是性空论，认为世界上的一切事物，包括物质和精神，并没有自己的本性，随因缘集合而生，随因缘散失而灭。这一学说与儒家学理全然不同。儒学不管学派有如何差异，都主张宇宙万物实而不虚，道德心性实不为虚。如果不对佛教的性空论加以反驳，儒家学理便没有了立身之处。为此儒家必须找到一个可靠的源头，填补佛教的这个大窟窿，而此时可以利用的最直接、最有效的资源就是气了。气的思想起源很早，在中国哲学系统中，与理组成一对范畴，含义较广，但作为

①②④ 《荀子·天论》第一章，第十二章，第一章。

③ 《荀子·荣辱》第十一章。

万物的本根源头而言，意思则比较单纯：气指质料、自然，与器相应，理指思想、理论，与道相应。张岱年对此有明确的界定：“在中国哲学中，注重物质，以物的范畴解说一切之本根论，乃是气论。中国哲学中所谓气，可以说是最细微最流动的物质，以气解说宇宙，即以气最细微最流动的物质为一切之根本。”^①这一说法广为学界认可和接受。气论在先秦主要是为了说明宇宙的构成和起源，影响并不大。直到宋儒为了与佛教相抗衡，重新祭出这面大旗，以此作为宇宙万物和道德根据的源头，其意义才真正凸显出来。

最早明确作出这种回应的是张载。张载有着明确的问题意识，面对佛教的挑战，他挑选了气这个十分有力的武器。张载持气一元论立场，直接以气解说“太虚”：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。至静无感，性之渊源，有识有知，物交之客感尔。”^②“太虚者，天之实也。万物取足于太虚。”^③“太虚”在先秦文献中多指天或天之虚空的空间，汉代宇宙论兴起后，又增加了天地本源的含义。张载以气解说“太虚”明显是说“太虚”并不是绝对的空无，其本质就是气。这一用心十分深刻。因为如果能够确定宇宙的本源是气，而不是空无的话，那么佛教的性空论便没有了生存的理由。正如他所说：“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二。顾聚散、出入、形不形，能推本所从来，则深于《易》者也。”^④气是儒家大易之本，将气建立起来，保持稳定，佛家之空便难有立足之地了。张载以气反驳佛教性空论，做出的重要贡献史上早有定评，然而其理论亦隐含着—个根本性的缺点：气论可以对宇宙构成—个有效的说明，但无法合理证明道德根据的来源。换言之，气一元论可以在一定程度上有效说明宇宙存在的机理，以反驳佛教性空之说，但这种理论在论证道德根据方面没有大的作为，因为它无法说明道德根据是如何从气产生的，从而将道德根据真正建立在气的基础之上。

二程对张载的气一元论有所肯定，认为“张兄言气，自是张兄作用，立标以明道”^⑤。但他们并不同意其将气作为宇宙本源的做法，当有人问太虚时，明确指出：“皆是理，安得谓之虚？天下无实于理者。”^⑥与张载不同，在二程看来，天下最根本的不是气，而是理，这个理便是他们“自家体贴出来”的天理。天理二字不是二程的发明，但在中国哲学史上将其提升到最高哲学范畴，则是自二程开始的。二程这样主张自有其道理，因为气是有形之物，既如此，自然不能成为世界真正的本源。真正的本源只能是理，只有将天理确定下来，儒家道德学说才能寻得—个牢靠的根基。由此二程便扭转了张载的路向，将理提升为最高的哲学范畴。但二程对气重视不够，因而未能很好地解决理气的关系问题。

朱子看到了这个缺陷，努力加以解决。《朱子语类》卷—专谈理气，所论甚详，基本可以代表朱子的思路。朱子认为，宇宙间万事万物都必须用理气关系来说明，既需要讲理又需要讲气，理和气不能截然分离。“天下未有无理之气，亦未有无气之理。”“有是理便有是气，但理是本，而今且从理上说气。”^⑦既讲理又讲气，但理气毕竟性质有别。为了处理好二者的关系，吸取二程的教训，朱子分别把理气归为形上和形下两个层次，“理形而上者，气形而下者”^⑧，理属于形而上，气属于形而下。将理与气区分开来，形上形下各归其位，表面上理气各得其所，但由此必然引出理气先后的问题。虽然朱子不同意割截地判定理先气后，但既然有形上形下之分，这个先后问题无论如何就躲避不开。“未有天地之先，毕竟也只是理，有此理便有此天地。若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了。”^⑨“自形而上下言，岂无先后？”“理与气本无先后之可言。但推上去时，却如理在先，气在后相似。”^⑩不管这里的理先气后是就时间而言，还是就逻辑而言，朱子显然都把理放在首位，把气放在末位，坚持的是理一元论的立场。朱子这种做法较二程有所圆融，但理先气后的结论也引发了很多实际问题难以解决，从《语类》卷—看，当时弟子围绕这个问题就曾询问，其后更是争议不停，诟病不断。

为了克服朱子学理中的问题，后来又有了以罗钦顺、王廷相、王船山为代表的新气一元论。罗钦顺指

① 张岱年：《中国哲学大纲》，北京：清华大学出版社，1990年，第71页。

②④ 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，北京：中华书局，1978年，第7、8页。

③ 张载：《张子语录·语录中》，《张载集》，第324页。

⑤ 程颢、程颐：《程氏遗书》卷五，《二程集》第一册，北京：中华书局，1981年，第79页。

⑥ 程颢、程颐：《程氏遗书》卷三，《二程集》第一册，第66页。

⑦⑧⑨⑩ 朱熹：《朱子语类》卷—，北京：中华书局，1986年，第一册，第2、3、1、3页。

出：“盖通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一辟，一升一降，循环而已。积微而著，由著复微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失。千条万绪，纷纭胶轳，而卒不可乱，有莫知其所以然而然，是即所谓理也。初非别有一物，依于气而立，附于气而行也。”^①这是说，天下最根本的是气。气之动静流转，方才有了四时之变化，万物之生长，民众之好德，事功之成败。理只能依附于气才能存在，绝非世间另外一独立之物。王廷相亦反对朱子的理气观，认为世间最根本的东西不是理，而是气。“天地之间，一气生生，而常，而变，万有不齐。故气一则理一，气万则理万。世儒专言理一而遣理万，偏矣。天有天之天，地有地之理，人有人之理，物有物之理。幽有幽之理，明有明之理，各有差别。统而言之，皆气之化，大德敦厚，本始一源也。”^②王廷相将世间一切都归结为气，气是生成世间一切事物的根本，离了气既无物，又无道，更无理。因为气有发展，所以理有变化，因为气有不同，所以理有差异。这已经是很彻底的气一元论了。

王船山顺着这一思路发展，进而提出了气为本体、理为功能的思想。在他看来，“虚空者，气之量。气弥纶无涯而希微不形，则人见虚空而不见气。凡虚空，皆气也。聚者显，显则人谓之有；散则隐，隐则人谓之无”，“阴阳二气充满太虚，此外更无他物，亦无间隙，天之象，地之形，皆其范围也”。^③人们所看到的太虚，说到底只是气不是虚。虚中有气，气充盈虚，其间根本没有无的位置，有的只是气之聚与气之散而已。以此为基础，他更提出理是气之条绪节文的观点：“理本非一成可执之物，不可得而见；气之条绪节文，乃理之可见者也。故其始之有理，即于气上见理；迨已得理，则自然成势，又只在势之必然处见理。”^④在这一段材料中，“气之条绪节文，乃理之可见者”是一个重要表述，它告诉人们，世上并不存在一个孤立的理，理只是气的“条绪节文”，离开气，理不能单独存在。这样便较为合理地解决了理气关系问题，从而也彻底否定了朱子的理一元论。

综合上面所说，宋代气论的发展大致可分为三个阶段，有一个正反合的过程：一是气一元论，以张载为代表，这是正；二是理一元论，以二程、朱子为代表，这是反；三是有所更新的气一元论，以罗钦顺、王廷相、王船山为代表，这是合。张载以气一元论反驳佛教，立有大功，但无法说明道德根据的来源。二程、朱子为了解决这个问题，以理一元论来加以说明，但又很难合理处理与气的关系问题。为此罗钦顺、王廷相、王船山对旧的气一元论有所改造，提出理在气中、理是气之条文的观点。这种新观点较之朱子的理论往前走了一步，在一定程度上解决了前人留下来的问题，广受关注，大有市场，近百年来加上政治因素的影响，几乎成了唯一合理的理论形式。

然而，在我看来，这个热闹的局面只是一个表象，其背后始终隐含着—个根本性的问题无法解决：气是如何生成仁性的？这个问题换一个方式来问或许更为准确：作为道德根据的仁性如何能够在气的发展中自然生成？我提出这个问题源于这样一个基本考虑：气是自然性的，为自然属性，仁性是社会性的，为社会属性。自然属性的气可以证明自然属性的东西，但不能证明社会属性的东西。自然属性与社会属性之间相隔万里，无法直接跨越，否则一定会出现逻辑的不严格甚至是混乱。

为此不妨来解剖一些实际的例子。比如，孟子有言：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。”^⑤孟子将良心本心视为不学而能、不虑而知，并以“及其长也，无不知敬其兄”加以说明。受其影响，后人常以孝悌之心原本就有来说良知良能。阳明也是如此。当弟子问何为良知的时候，阳明答道：“见父自然知孝，见兄自然知悌，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知，不假外求。”^⑥按照阳明的解释，良知就是见父自然知孝，见兄自然知悌。这里所说的“自然”特指不学而能，不虑而知，不假外求，是生而即有的。对于孟子、阳明的这些讲法，学界

① 罗钦顺：《困知记》，北京：中华书局，1990年，第5—6页。

② 王廷相：《王廷相集》，北京：中华书局，1989年，第848页。

③ 王夫之：《张子正蒙注》，《船山全书》第十二册，长沙：岳麓书社，2011年，第23、26页。

④ 王夫之：《读四书大全说》，《船山全书》第六册，长沙：岳麓书社，2011年，第994页。

⑤ 《孟子·尽心上》第十五章。

⑥ 《王阳明全集·传习录上》，上海：上海古籍出版社，1992年，第6页。

常常一笔带过，未能注意其间是否隐藏着问题。根据我的理解，孝悌之心并不是生而即有的。证明这个道理并不复杂。无数生活事实已经证明，一个人如果从小脱离社会，在动物圈中长大，并不知道什么是孝父，什么是敬兄。这就说明，孝父敬兄之心来自后天社会的教化，不是天生的。再比如，我们在公共场所（如图书馆）看见他人遗落的东西（如钱包、手机、饰品），内心都有一个是非标准，知道应当交还失主。这个是非的标准，就是孟子讲的“是非之心”，就是良心本心，就是作为道德根据的仁性。问题是，这个仁性来自何处？与上面所说相同，它只能来自后天的社会道德教化，不是生而即有的，更不是气在自然发展过程中自己生成的。

这样一来问题就出现了：仁性与气究竟是什么关系？单靠气的发展能产生孝父敬兄、拾金不昧之良心吗？古人对良心缺乏理论的分疏，不明白自然属性与社会属性的原则差异，笼统将其归为气，尚可理解。时至今日，这个问题已经非常明显地摆在了我们面前，再笼统些说，将良心归为气的发展，一定会留下巨大的理论缺口。而一旦要追究这个问题，阐明自然属性的气如何能够发展出社会属性的良心，无论是以张载为代表的传统气论，还是以王船山为代表的新的气论，都无法提供有效的解决办法，它成了气论难以逾越的“卡夫丁峡谷”。

三、儒家生生伦理学提供的解决方案

那么，这个问题是不是完全不能解决呢？答案是否定的。儒家生生伦理学为解决这个问题创造了良好的条件。儒家生生伦理学最大的特点之一，是不满意传统的做法，进而希望对仁性进行彻底的理论说明。在这方面，我始终坚持这样一个基本看法：仁性作为道德根据不能笼统归为生而即有，它由生长倾向和伦理心境两个部分组成。无论是生长倾向还是伦理心境都有先在性，但二者性质又有不同：生长倾向来自天生，是人来到这个世间的那一时刻本身就具有的，为自然属性，是先天而先在的。伦理心境则来自后天，是社会生活和智性思维在内心的一种结晶物，为社会属性，是后天而先在的。^①这种划分有着极强的合理性和理论优势。因为伦理心境是后天的，为社会属性，所以只能从社会生活和智性思维方面做出说明，不能将其归为自然属性的气。生长倾向就不同了，它是人作为类的一员来到这个世间本身就具有的，凭其自己的发展就可以成为自身，同时也有利于其族类的繁衍。一旦明白了这个道理，我们便可以从两个方面做工作：一方面，完全从社会生活和智性思维的角度对伦理心境加以解说，不再将其与气捆绑在一块，另一方面，又大胆地将生长倾向与气联系起来。这种区分为深入研究带来了极大的便利，既可以不再为气与伦理心境的关系而大伤脑筋，又可以对气与生长倾向的关系进行细致的说明。如果以气来解说自然之天，将二者画等号的话，那么我们完全可以说，生长倾向就来自自然之天，是作为气的自然之天长期发展的必然结果。

我十分看重这个转变，它来之不易，必须满足两个前提条件。一是对天的含义有具体的分疏。这一点我们做到了，因为我们此前将天成功分疏出了四种含义，并探明了其内在的发展理路。二是对作为道德根据的仁性有具体分疏。这一点我们也做到了，因为我们通过理论的解读，已经看到仁性不是铁板一块，内部可以分为生长倾向和伦理心境两个部分。生长倾向是自然性的，伦理心境是社会性的。满足了这两个前提条件，我们就可以把工作做得细致一些了。首先，不以主宰之天、命运之天论仁性，仅在“借天为说”和“认其为真”的意义上承认德性之天与仁性的关联。^②其次，在以自然之天论仁性的过程中，仅以自然之天说明生长倾向，而不以这种天说明伦理心境。这就是说，气只能说明而且也可以很好地说明生长倾向，但绝对不要寄希望以它来说明伦理心境，它全然没有这个能力，无法担负如此重大的责任。

从这个角度出发，我们可以对“天理”这一概念的内涵做一个小的修正。天理是宋儒提出的一个重要概念，在历史上有过重要影响，但今天正面临着严峻的挑战。一方面，理论发展到今天，特别是经过上面对仁性的解读，严肃的理论工作者已经不可能再像古人那样简单将道德根据归给上天，讲一句“此天之所与我者”“天命之谓性”就万事大吉了。另一方面，如果彻底排除道德根据与天的关联，又会大大动摇儒家道德学说的基础，削弱它的力量。因此，依我的理解，我们今天仍然可以使用这个概念，但需要对天理的内涵加以转换。今天讲

① 对仁性的这种看法，我在《孟子性善论研究》（再修订版，上海：上海人民出版社，2016年）第三、四章、《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第二卷·三系论（上海：上海人民出版社，2014年）第四、五章有详细说明，敬请参阅。

② 这个问题我在《信念的还是实体的？——儒家生生伦理学关于德性之天与仁性关系的思考》一文有详细说明，敬请参阅。

的天理，是就自然之天，而不是就德性之天而言的，更不是真有一个理存在天上，可以赋予我们以良心和善性。我们所说的天理只就生长倾向而言，因为生长倾向究其实质是人作为一个类在自身发展过程中自己生长出来的，是自然发展的结果。从这个意义上说，它也可以说是天的一种“理”。换言之，虽然我们对天作了自己的解说，但是考虑到儒家生生伦理学的实践性问题，并不反对仍然使用天理这一概念，只是强调这里所说的是自然之天的“理”，而不是传统儒学讲的那个“天理”。

就此而言，儒家生生伦理学关于自然之天的看法，与前面所说的更新的气一元论有一定的相似之处。道德根据的重要来源之一是生长倾向，这种倾向必须以气为基础，没有这个基础，生长倾向便无从谈起。宇宙万物的发展原来只是气，但在这个发展过程中，渐渐会演生出一种理。但这种理不能理解为伦理心境，因为伦理心境来自社会生活和智性思维，而只能理解为生长倾向，因为生长倾向完全是自然性的。生长倾向就是气的发展过程中自己“长出来”的特殊的“理”。因此，生长倾向就来自气的发展，来自自然之天的发展。在气之前没有生长倾向，有了气才能有生长倾向；在自然之天之外没有生长倾向，有了自然之天才能有生长倾向。离开气，离开自然之天，我们无法解释人为什么会有生长倾向这样一种现象。如此一来，通过伦理心境和生长倾向的划分，我们便对气是如何成为仁性终极源头这一问题做出了自己的解释，为解决历史上这个棘手的问题找到了出路，成功跨越了“卡夫丁峡谷”。

尽管有这种相似性，但必须强调，我的立场并非是气一元论。气一元论有各种不同的表现形式，但有一个共同的观念，即不承认人有一个先天的道德根据，认为道德根据皆来自后天的社会教化。与此不同，我完全承认道德有其先天的根据。在儒家生生伦理学系统中，作为道德根据的仁性既有生长倾向，又有伦理心境。伦理心境来自后天，但生长倾向来自先天，是人来到世间的那一刻起就具有的。因为有这种倾向性，所以人的发展原本就有固定的方向，不是一块白板。气一元论既没有看到更没有讲清这一点，这是我与他们的一个重要区别。更为重要的是，无论是以张载为代表的气一元论，还是以王船山为代表的改良的气一元论，都主张在这个世界上首先有一个气，它就是世界的本源，不仅山河大地由它而来，就是人的道德根据亦因它而生。但他们忽视了这样一个问题：我们是如何能够确认这一点的？在未经反思的情况下即把气规定为世界的本源，是传统气一元论的致命缺陷。儒家生生伦理学与此不同。我们的出发点并不是气，而是内觉^①，是通过内觉发现仁性，再借助智性反思对其根源进行探索，从而找到了生长倾向这一源头，再通过气对其加以解说。因此，生长倾向虽然与气有着天然的关联性，但儒家生生伦理学与传统的气论并不是一回事。我也不承认我是气一元论。这一点需要再三提请读者注意。

四、天的弱意义与强意义

前面分别对天的四种含义进行了分疏，排除了主宰之天、命运之天、德性之天与仁性的直接关联，并从气的角度重新诠释了自然之天的意义。以此为基础，我们对于儒家道德根据与天的相关性便可以作弱意义和强意义两种理解。这个问题我在写作《贡献与终结》时已经意识到了。在该书第二卷中的一个注中，我特意做了这样一个说明：

我这里说天不能直接将仁和良心赋予人，是就我所理解的“伦理心境”而言的。如果就人性中的自然生长倾向来说，且将天取为自然之义，消除其人格神的色彩，将人性中的自然生长倾向视为上天的“创造”，也无不可。在我看来，从这个角度讲人性中的自然生长倾向来自上天，只是强调这种倾向是人生而具有的，即所谓是“自然而定然的”。由此说来，对于孟子所说的“天之所与我者”可以作弱的和强的两种不同理解。将其与人性中的自然生长倾向联系在一起，为弱意义的；将其与“伦理心境”联系在一起，是强意义的。我只在弱意义上承认“天之所与我者”（即使如此，这种意义的天也不是客观性的代表，无力保证心体的客观

① 在建构儒家生生伦理学的过程中，我遇到了一个根本性的问题：这门新的学说的逻辑起点是什么？在充分借鉴笛卡尔、胡塞尔、唯识宗的智慧后，我将这个起点确定为内觉。所谓内觉简单说就是在伦理学范围内人的一种自我觉知能力。在儒家生生伦理学系统中，只有内觉才能成为这门学说可靠的逻辑起点。关于这个问题，请参见我近期的一组文章《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）、《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》（将刊于《复旦学报》2018年第1期）。

性,使其不流向弊端),而反对将“天之所与我者”作强意义的理解,不同意将仁和良心即“伦理心境”视为上天的创生。古人论性善,没有这种分别,加上当时特定的思想传统,笼统讲道德之心是“天之所与我者”,完全可以理解。但时至今日,如果再这样笼统讲,就说不过去了。^①

我增加这个注旨在表明,对于仁性与上天的关系,可从两个方面理解。将其与生长倾向联系在一起,是其弱意义;将其与伦理心境联系在一起,是其强意义。我不接受强意义的这种关联性,因为作为道德本体的仁性,最重要的部分是伦理心境,而伦理心境来自社会生活和智性思维对内心的影响,并非来自自然之天。这是一个不可变更的基础。

但我不排除在弱意义上承认这种关联性,并不反对将以气为代表的自然之天作为生长倾向的源头。我这样做有很深的用意。如果把生长倾向与自然之天联系在一起,逻辑上必然可以得出人成就道德是一个自然的过程的看法,从而帮助我们重新思考道德与自然的关系问题。道德是人类追求的目的,是人类赖以生存发展的保障,但如果道德只是一种人为的努力,与自然没有任何关系,那么这种道德必定会成为不自然的代名词,进而受到其他学派的批评指责。在历史上,道家重自然,儒家重道德,道家对于儒家的一个重要指摘,就是认为道德不合自然,同于虚伪。如果我们能够通过自然之天的角度成功说明道德与自然的关系,证明道德虽然在一定的发展阶段中也可能陷入虚伪,沦为不自然,但这并不能代表道德本身就是不自然,那么就会在理论上迈出新的一步。

往深处看,这个问题更有助于我们加深对儒家意义的天人合一的理解。天人合一是中国哲学的老传统。这一思想传统既有道家的含义,也有儒家的含义。道家含义的天人合一,是将人与天地万物打并为一,从而达到“天地与我并生,万物与我为一”的境界。儒家含义的天人合一则是讲,因为道德的根据来自上天,一旦道德达到一定境界,就会有与天合一的一种感觉。因为儒学是中国文化的主流,后一种意义的天人合一的影响更大。我刻意保留自然之天在儒家生生伦理学中的地位,就是要保住儒家这种天人合一的传统,使之不断光大。

最后有一个问题需要再次予以强调:即使我在弱的意义上承认天的作用,这种天也只能从自然本身的角度来理解,不能将其规定为一个形上实体。这是我反复强调儒家生生伦理学只有智性、欲性、仁性三个要素,断然否认天是一个独立要素的根本原因。

(责任编辑:盛丹艳)

① 杨泽波:《贡献与终结》第二卷·三系论,第141页。

Overpassing Cafudin Valley of the Qi Theory

——The Thoughts of Shengsheng Ethics of Confucianism about the Relationship between Natural

Heaven (Qi) and Renxing

Yang Zebo

Abstract: Pre-Qin Confucianism don't interpret Renxing (“仁性”) by natural heaven. The interpretation of Renxing in Pre-Qin Confucianism doesn't base on the natural heaven. Since the Song Dynasty, scholars begin to think about this question in the way of Qi (“气”). However, Qi, a natural property, is totally different from Renxing, thus couldn't directly transfer to the Renxing, which is a social property. In this respect, a problem rises, namely, a insurmountable Cafudin Valley of the Qi theory. In the thoughts of Shengsheng Ethics of Confucianism, Renxing includes two aspects, the tendency of growth and the ethics-mentality. Ethics-mentality is a social property, which couldn't be talked about through the natural heaven(Qi), while the tendency of growth is a natural property, which could and ought to be talked about through the natural heaven(Qi). The tendency of growth refers to the spontaneous growth of the natural heaven during a long-term process. On this foundation, the Renxing could be taken shape with the influence of the social lives and intellectual thinking. In this way, Cafudin Valley could be overpassed.

Key word: Qi, Renxing, natural heaven, the tendency of growth, ethics-mentality