



本体与存在 —— 浅析朱熹的哲学本体论

(2007-7-30 8:35:32)

作者：傅小凡

转载于：<http://www.confuchina.com/>

摘要：儒学在宋代以理学的形式复兴，朱熹则是理学的集大成者，最终完成了天理本体论体系的建立。朱熹建立的客观本体论，是一个包含诸多范畴的庞大的体系，然而朱熹的本体论体系却并非以一种完整的理论形态表现的。笔者从辨析其基本范畴的意义入手，将其散见于不同著作中关于本体论问题的观点耙梳整理为一个相对完整而具有内在逻辑的体系，以进一步加深对朱熹哲学思想的理解。

关键词：本体论；理；道；器；实体

宋代，随着中国社会进入后期，儒学主要以理学的形式得到复兴，并逐步取得了独尊的地位。宋代理学是中国古代在回应佛教和道教的挑战之后，以接续孔孟道统为己任，打着“辩异端、辟邪说”的旗号，站在儒家的立场上吸取佛道的思想资料来建立自己的理论体系，以适应后期封建社会的统治需要。虽然“北宋五子”都为建立形上的本体论做出了自己的贡献，但南宋的朱熹则是理学的集大成者，最终完成了天理本体论体系的建立。

一、精神性的本体

在朱熹建立的客观本体论中，关于精神性的客观本体的范畴很多，其中以“太极”、“道体”与“天理”较为重要，并且体现了朱熹哲学观点的特点，包含了朱熹对宋道学或理学的创造性发挥。这三个范畴之间没有逻辑顺序，只有在不同语境中对相同对象的不同描述。

1. 无极与太极

朱熹围绕“自无极而为太极”的说法展开争论，强调无极与太极的同一，反映出朱熹对周敦颐思想的发展。可以说，周敦颐的“自无极而为太极”是宇宙本源论，而朱熹的“无极而太极”则比较纯粹的宇宙本体论。

关于“无极而太极”与“自无极而为太极”的争论，起于《宋史》所载《太极图说》与朱熹所著《太极图说解》之间的差异。朱熹的《太极图说解》中所使用的《太极图说》中的开篇头一句为“无极而太极”，但是据宋史馆所撰《国史》的《周敦颐传》所载则是“自无极而为太极”。朱熹质疑作者道：“不知其何所据而增此‘自’、‘为’二字”，并且认为“本文之意亲切浑全明白……若增此字，其为前贤之累，启后学之疑，益以甚矣。谓当请而改之。”^①然而，清代学者毛奇龄则认为，宋代《国史》所载是可信的，所引是原本。笔者认为，哪个版本是周敦颐的本文目前一时无从考证，但是宋代《国史》的记载应该更准确。因为，“自无极而为太极”是宇宙本原论，而“无极而太极”则是宇宙本体论。本体论较之于本源论是哲学思维的发展，周敦颐到朱熹，对无极和太极之间关系的不同说法，正好反映了中国古代哲学本体论的逐步建立与走向成熟的过程，二者之间的差异，符合哲学思维发展的进程。

朱熹反对“自无极而为太极”，强调无极即太极，说明他意识到以无极为世界根源无法解决“无中生有”的逻辑困难。他以自己对太极的理解来解释周敦颐的“无极”，将原来的宇宙本根论或本原论改造为本体论。无极不再是无，太极也不再是宇宙起点而是天地万物的共同本性，所以无论阴阳还是五行，以至于万物与人都具有自己的太极。他说：“所谓太极散为万物，而万物各具太极。”^②无极之太极与散为万物的太极，就像道体与具体事物的道理一样，是普遍性与个别个别性的统一。所以，具体事物中自己的太极虽然是太极，但又有各自的道理，需要具体分析，同时又不能拘泥于具体的道理而离开总体的太极，保持在个性与共性统一之中把握具体事物，理解普遍规律。

2. 道与道体

“道”在朱熹思想中有不同意义，首先，朱熹认为“道”只是个道理，而不是独立存在，能够看得见摸得着的东

西。这个道理包含着是非标准，所谓“事事理会得个是处，便是道也。” [③]

其次，是道德规范。朱熹说：“圣人之道，有高远处，有平实处。 [④] 高远的是指理想，是社会的伦理规范，它又体现为“日用当然之理。” [⑤] 就是所谓平实之处。所以事亲之孝，事君之忠，交友之信，“皆是道也。” [⑥] 这里的“道”作为伦理道德之道，是“统言义理公共之名。” [⑦] 第三，道又有其自然而然的一面。所谓“圣人之道，如饥食渴饮。” [⑧] 作为处事为人的方法，道就像脚下的路，并非难以认识，而是人们不去遵循它。

具有本体论意义的道，朱熹称之为“道体”。它是永恒的，无论人们是否遵循它，它都不会消失。他说：“道之在天下者未尝亡，惟其托于人者或绝或续，故其行于世者有明有晦。是皆天命之所为，非人智力之所能及也。” [⑨] 永恒的道是天命所为，不是人的智力的创造。这道在自然界体现为万物的生成与化育，而其最高的表现形式就是人间的道德规范。人道不是人的创造而是天道在人身上的体现。此时的道便有了本体意味，这个层面的意义朱熹更多使用“道体”加以表达。

朱熹使用“道体”一词来形容“道”的时候，首先在于强调其无限性和整体性。他说：“这道体，浩浩无穷。” [⑩] 其次在于指出这“道体”是普遍性与特殊性的统一。他说：“道之为体，其大无外，其小无内，无一物之不在焉。” [11] 作为本体而存在的道，不再是某一事一物的道理，而是天地万物所有道理的总和，它涵盖一切。所谓“大”是指天地自然的普遍规律和人最高的道德品性，而所谓“小”则是指个体事物的规律和方法。然而，道体是整体而不可分的。他说：“夫道体之全，浑然一致，而精粗本末、内外宾主之分灿然于其中，有不可以毫厘差者。此圣贤之言所以或离或合，或异或同，而乃所为道体之全也。” [12] 道体有普遍性的一面，同时又有特殊性的一面。是共性与个性的统一。既不能因其整体性而不承认具体事物特殊性，又不能因特殊性而看不见共性的存在。总之，“道”有普遍性之道，也有具体方法之道，而“道体”则是普遍性之道与具体方法之道的辩证统一。

3、天理、天道与天地之心

朱熹建立的客观本体论被称之为理学，关键在于“理”或“天理”范畴是其体系的基础。天理与理如同道体与道的区别一样，也具有普遍性与特殊性的关系。

“理”与“天理”并不是同位语，它们之间的差异还是很明显的。“理”在朱熹的思想体系中非常重要，他经常谈论它，赋予它各种含义。首先，理是宇宙与万物存在的依据和原因，亦即“所以然之故”。他说：“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！有理，便有气流行，发育万物。” [13] 天地是理的产生，万物是任何具体事物也都以理为自身存在的依据。“若无是理，则亦无是物矣。” [14] 第二，理是理想原则，亦即所谓“当然之则”。他说：“既有是物，则其所以为是物者莫不各有当然之则，具于人心而自不容已。是皆得于天之所赋，而非人之所能为也。” [15] 事物一旦按照其所依据的理存在了，它必须尽可能完全地体现该理。所当然，便包含了标准和理想原则的意义。这种原则和标准虽然存在于人心之中，人用来衡量事物，但却不依人的意志为转移，它得自己于天赋，绝不是主体的标准，不是个人的意志的表现，从而使当然之则与所以然之理，规律之理与理想之理统一起来。

第三，理是“一”。朱熹：“天地之间，理一而已。”这样的理具有统率万物的作用。他说：“一统而万殊，则虽天下一家，中国一人，而流于兼爱之弊；万殊而一贯，则虽亲疏异情，贵贱异等，而不悖于为我之私。” [16] 一理具有主宰和统率作用。一统多，共性主宰个性。万事万物之理虽多，却并不紊乱，自有一理统率。他说：“理固是一贯。” [17] 这种统率作用就是“一贯”。理虽散为万事万物之理，但是各个具体的理必须符合“一贯”之理，所以一理对万事万物之理便具有统摄作用。这种统率作用之所以能够发挥是因为这个理是不可分割的，散于万事万物之中的理都是一样的理。朱熹说：“释氏云：‘一月普现一切水，一切水月一月摄。’这是那释氏也窥见得这些道理。” [18] 一理如天上之月，万事万物之理如地上万川之映月，形象地说明了一与多的关系。

理与天理的不同主要在于“天”。天理的“天”，按照朱熹的理解有两重含义。首先，这天不是上帝不是神灵，它是一种物质性的存在，具有自然而然运动变化，永恒存在的性质。朱熹说：“苍苍之谓天。运转周流不已，便是那个。而今说天有个人在那里批判罪恶，固不可；说道全无主之者，又不可。” [19] 这显然是指自然界物质的天，它运动不已，永恒存在着，但是它并非具有人格力量而成为对人间是非善恶的批判与主宰，同时它又具有主宰作用，这种主宰即支配着宇宙万物，但却不具有神格或人格。这种主宰力量就是自然规律与宇宙法则，也就是天理，它是理的总和。他说：“须知天理只是仁义礼智之总名，仁义礼智便是天理之件数。” [20]

“天”强调的是浑然一体的意义，因其中自有条理，所以称之为“天理”。浑然总括着宇宙万物之理与人间社会伦理。理是天理在具体事物中的体现，所以各自事物的理是不能相互混淆的。浑然还可能理解为未发之时的天然状态，是体的特点，当发而为用时则表现为各种具体事物的规则，这就是仁义礼智等伦理条目与天理之间的关系，也是

天理与理之间的关系。

朱熹还常常使用“天道”这个范畴，天道与天理之间也有细微的区别，天理具有主宰的意义，而“天道流行，造化发育。” [21] 是宇宙创造万物的过程。而天道又往往是与人道相互对应以强调人道本于天道而受天道的支配。他说：“动静无端，阴阳无始，天道也。始于阳，成于阴，本于静，流于动者，人道也。然阳复本于阴，静复根于动，其动静亦无端，其阴阳亦无始。则人盖未始离乎天，而天亦未始离乎人也。” [22] 动静与阴阳的无始无终的无限的运动过程就是天道，而人道则是有始有终的。虽然人道与天道有这种有限与无限的区别，但是人是

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)