

# 宇宙本体论与本体宇宙论

## ——兼论朱子对《太极图说》的诠释

丁为祥

**摘要:**在中国哲学中,宇宙论与本体论代表着人们对生存世界两种不同的把握方式。一般说来,宇宙论是以实然存在及其时空形式的角度指谓生存世界;本体论则以超越时空、超越聚散存亡的角度来概括这个生存世界。至于宇宙本体论与本体宇宙论,则指宇宙论与本体论两种不同的结合方式,所谓宇宙本体论是指沿宇宙论进路所形成的本体,但却必然包含着一定的由已知推及未知的弊端;而所谓本体宇宙论,则是通过先确立本体,从而形成在本体之观照、统摄下的宇宙论。在从汉唐到宋明的思想演变中,有无本体论视角构成了其中的一个关键环节;而朱子关于理气关系的规定,则既上承孔子对仁礼关系的思考,从而使其哲学成为一种标准的本体宇宙论;同时,他又通过对周敦颐《太极图说》之本体宇宙论的定性与诠释,从而又使其哲学带上了宇宙本体论的特色,朱子由此成为汉宋学术之集大成者。但朱子本体宇宙论与宇宙本体论的矛盾,又为人们提出了一个本体论究竟应当如何确立的重大问题。

**关键词:**宇宙本体论;本体宇宙论;朱子;《太极图说》

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.04.04

在中国思想史中,宇宙论与本体论代表着人们对于生存世界及其基础之两种不同的把握方式。本来,所谓生存世界或世界观本身就代表着人们对于现实人生与世界的一种穷究根源性认识;而宇宙论与本体论则又代表着人们对于生存世界及其根源或依据之两种不同的究极性认识。从中国思想史的角度来看,这两种不同认识实际上又主要是通过汉宋不同学术进路的演变实现的,因而在从汉到宋之间,佛教的传入及其影响就是一个绝对不可忽视的因素。就宇宙论与本体论而言,说到底不过是人们看待世界的两种不同视角而已;而这两种不同视角实际上早就存在于标志儒道两家产生的孔子与老子的思想中,只是来自佛教的刺激与唤醒,才促成了国人本体论思考的自觉。从这个角度看,也可以说正是儒佛的融合才促进了国人本体论思考的深入,因而,对于本质上作为“三教”融合之产物的宋明理学来说,佛教其实就已经不再是所谓夷狄之教或异端之学了;所谓的儒佛分歧,实际上也只存在于其不同的价值观或不同的价值追求之间;至于佛教的形上视角及其超越性的中道智慧,则早就成为“三教”所共享的遗产了。所以,从文化交流、融合与提升的角度看,如果一味执著于辟佛排老或坚持所谓“纯儒”立场,就只能使理学的本体论思维退化到汉唐时代宇宙生化论的地步去,从而真正成为所谓为佛老送家当之举。

让我们先从宇宙论说起。

### 一、宇宙生化论

中国文化属于农耕文明,因而“生”或“生生”也就成为中国文化最根荖的观念,也是中国最早的

思想流派——儒道两家所共同认可的现象。不过,对于“生生”,儒道两家虽然共同认可,其看法却又是完全不同的。儒家从其“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错”(《周易·序卦》)出发,又根据“易与天地准,故能弥纶天地之道”(《易传·系辞上》)的原则,从而提出所谓“易有太极,是生两仪。两仪生四象。四象生八卦。八卦定吉凶,吉凶生大业”(《易传·系辞上》)的生化图式,充分肯定了“生生”的价值,并认为“天地之大德曰生”,“生生之谓易”(《易传·系辞上》)。相比之下,道家则对“生生”采取了一种反向溯源式的认知,因而认为:“天下万物生于有,有生于无。”(《道德经》第四十章)“天下有始,以为天下母。既得其母,以知其子;既知其子,复守其母,没身不殆。”(《道德经》第五十二章)显然,对于“生”或“生生”,儒道两家是共同认可的,但老子这里的“有”却显然是从万物当下存在之共同相状出发的;至于“无”,则是“有”之所以“生”并决定“有”之为“有”者。面对人所置身其中的生存世界,如果说道家也有所肯定,有所追求,那么其追求的也就是一种沿着时间维度所追溯出来的“未生”状态或决定“生”之作为“子”、成为“有”的始源状态,是即所谓的“天下母”。这样,如果我们以万物的现实存在——“有”作为出发点,那么儒家显然是从这个当下现实出发并通过肯定“生”的方式以走向未来,而道家则是从当下之“有”出发以走向时间之“无”——宇宙之始源。不仅如此,在道家“有生于无”的反向追溯中,虽然这个作为宇宙始源的“无”是通过时间之“无”表现出来的,但它同时也必然包含着一定的空间维度,否则,其所谓的“有”也就无从实现了。所以说,道家的“无”虽然是沿着时间维度所追溯出来的(也只有时间的维度才能从根本上区别“有”与“无”,从而促成从“无”到“有”的变化),但总体上却是作为宇宙万物之时空原点出现的。而对儒家来说,“太极”虽然也是作为宇宙天道的根本出发点出现的,但太极的展开却是伴随着时空形式一并实现的。

这种沿着时间维度所展开的追溯或推演,就是一种典型的宇宙论进路。因为它不仅实现于时空世界,而且也是随着时空的演变才得以展现其意义的。所以《墨经》云:“久,弥异时也;宇,弥异所也”(《墨子·经上》)。到了尸子,就明确提出“天地四方曰宇,往古来今曰宙”(《尸子》卷下)。这说明,至迟到战国时代,国人就已经对宇宙论进路及其视角有了基本自觉了。

但由于孔子创立儒学的方式本身就是以个体之士的方式实现的,而儒学也始终强调对礼乐精神的实践落实,因而由此也就形成了一种以个体人生为主体的宇宙论关怀。这样的宇宙论规模在孔子思想中固然只是零星的散见,比如“一日克己复礼,天下归仁焉”(《论语·颜渊》)就是一种典型的宇宙论关怀,因而到子思,也就成为一种系统的宇宙论思想了。比如《中庸》云:“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和;中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。……唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”在这里,从“喜怒哀乐之未发”到所谓“天下之达道”,实际上都是从个体的主体心理状态而言的;至于所谓“致中和,天地位焉,万物育焉”,则显然又是就一种宇宙论关怀或宇宙论规模而言的;而从“至诚”“尽性”以及从“尽人性”到“尽物之性”再到“赞天地之化育”,也无不是从个体人生的角度展开的。所以到了孟子,就有所谓“君子所性,仁、义、礼、智根于心,其生色也,睟然见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻”(《孟子·尽心上》)之说。显然,这样的宇宙固然也可以说是一种完全个体化或实践化的宇宙,但孟子的宇宙论却并不仅仅限于个体的层面,比如其所谓“五亩之宅,树墙下以桑,匹妇蚕之,则老者足以衣帛矣。五母鸡,二母彘,无失其时,老者足以无失肉矣。百亩之田,匹夫耕之,八口之家足以无饥矣”(《孟子·尽心上》)。自然,这也就是其所谓的“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼,天下可运于掌”(《孟子·梁惠王上》)了,但却同样展现了一种客观的宇宙论规模或宇宙论关怀。

战国以降,由于儒道思想的融合,因而从荀子起,就形成了一种以客观性凸显而又以时空为主要形式的宇宙论。比如荀子指出:“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义。人有气有生有知亦且有义,故最为天下贵也。”(《荀子·王制》)在这里,从“水火”到“草木”,再从“草木”到“禽兽”

以至于“人”，显然是一种以“时空”为主要形式之客观的宇宙演化图式；而这种从“水火”到“草木”再到“禽兽”以至于“人”的进程，其实也就是荀子在融合儒道基础上所认知的宇宙演化进程。至于其从人的认知角度所提出的“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。学至于行而止矣”（《荀子·儒效》），则又显然是一种以人之认知为指向并与宇宙演化论互逆互补的认识论。这种人伦认识论与宇宙演化论的互补，也就成为中国秦汉思想的主流。

所以到汉代，在汉儒专门解经的纬书中，这种客观形态的宇宙论也就成为汉儒解经的思想文化背景。比如《七纬》载：

天地未分之前有太易，有太初，有太始，有太素，有太极，是为五运。形象未分，谓之太易；元气始萌，谓之太初；气形之端，谓之太始；形变有质，谓之太素；质形已具，谓之太极。五气渐变，谓之五运。（《孝经纬·钩命诀》）

夫有形生于无形，则乾坤安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气。太初者，气之始。太始者，形之始。太素者，质之始。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成而未相离，视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。（《易纬·乾凿度》）

在这种专门说明“天地未分之前”或“乾坤安从生”的宇宙演化图式中，无论是其“五运”说还是所谓“四环节”说，实际上都是以客观面相展现出来的宇宙论。这无疑是儒道融合的产物，因为所谓“天地未分之前”的说法显然属于儒家的思想谱系，而所谓“有形生于无形，则乾坤安从生”的推理与设问则显然又属于道家“有生于无”的谱系。这说明，儒与道的融合、“时空”与“生生”的统一，也就构成了中国宇宙论的主流，也是中国所有思想流派得以形成进而发展演化的思想文化背景。

## 二、本体论及其儒佛因缘

在儒道两家所共同认可的宇宙论中，道家的宇宙论是以标志“时空”原点之“无”作为代表的，同时也表现着其以“无”的智慧来应对这个生存之“有”的世界；而儒家的宇宙论则是以“太极”、“生生”为代表，并以“赞天地之化育”作为指向，这表明儒家的宇宙论首先是一种创生性的宇宙论。不过，由于“生生”必然要表现为“有”，因而老子的“有无相生”不仅代表着宇宙秩序中的主要关系，同时也可以代表儒道两家宇宙论之一种相互促成的关系。但是，这种“有无相生”的儒道关系连同其宇宙论谱系却在佛教传入后遇到了强烈的挑战；而佛教的挑战又是从两个不同层面展开的。

最首先的一个层面是，儒道两家以“有”与“无”为特征的宇宙论不得不要受到佛教“缘起性空”之中道智慧的批评，比如僧肇就在其《不真空论》中明确指出：“然则万物果有其所以不有，有其所以不无。有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无，故虽无而非无。虽无而非无，无者不绝虚；虽有而非有，有者非真有。若有不即真，无不夷迹，然则有无异称，其致一也。……《中观》云：‘物从因缘故不有，缘起故不无。’寻理即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，岂待缘而后有哉？譬彼真无，无自常无，岂待缘而后无也？若有不能自有，待缘而后有者，故知有非真有。有非真有，虽有不可谓之有矣。不无者，夫无则湛然不动，可谓之无。万物若无，则不应起，起则非无，以明缘起故不无也。”<sup>①</sup>显然，无论是道家的“无”还是儒家以“生生”为特征之“有”，都受到了来自佛教中观智慧的批评；而其批评的根据则主要在于佛教的“缘起性空”，所以说“有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无，故虽无而非无”。意即支撑“有”的并不是有，而是缘起；支撑“无”的也并不是真无，而是缘灭。那么所谓“有无”又是如何成立的呢？这就是“物从因缘故不有，缘起故不无”，意即既然万事万物都是因缘而起，那么它就不是真有——其“有”说到底不过是因“缘”而“有”而已；既然万物都是因缘而“有”，那么在其因缘而起这一点上，它也就不是“无”。既然儒道两家的“有”和“无”都是通过缘起缘灭而获得自身之存在规定的，那么这也就证明了佛教的“万法无自性”——所谓缘起缘灭之“空”而已。

① 僧肇：《不真空论》。僧肇著，张春波校释：《肇论校释》，北京：中华书局，2010年，第52、56页。

僧肇依据佛教的中道智慧与“缘起性空”之说对儒道两家的这一分析,不仅批评了其关于宇宙万物的“有”“无”之说,而且这种批评实际上也和梁武帝与达摩的对话表现了同样的道理。据说达摩到中土后,极受礼遇,梁武帝几番派人迎至都城建康。但二人的见面却又完全是一种世俗之“有”与佛教之“空”的对话:

武帝问:“……朕自登九五以来,度人造寺,写经造像,有何功德?”师曰:“无功德。”帝曰:“何以无功德?”师曰:“此是人天小果,有漏之因,如影随形。虽有善因,非是实相。”武帝问:“如何是实功德?”师曰:“净智妙圆,体自空寂。如是功德,不以世求。”武帝不了达摩所言,变容不言。<sup>①</sup>

在这里,梁武帝无疑是以“度人造寺,写经造像”作为其成佛之主要功德的,这一点与儒学以天道之“生生”来论证其人伦纲常的永恒性是同样道理,但在达摩看来,这都属于“人天小果,有漏之因”,即使有所谓“善因”,说到底也并非发自“实相”或对“实相”的领悟;而真正的成佛功德,则必须是发自佛教的空寂之体与妙圆之智的。这样的功德,根本就不可能以所谓世俗之缘所能求得。很明显,虽然这一不投缘的对话也就决定了达摩此后“一苇渡江”的必然性,但这种“不投缘”并不仅仅是所谓“话不投机”的问题,而是世俗功德与佛教超越追求之间的根本不对应问题,因而这一“不投缘”的对话也就等于揭示了中土的世俗智慧与佛教根于空寂之体与妙圆之智的一个根本性分歧。

这一分歧就是儒道两家的实然宇宙论与佛教超越追求之间的分歧,而这一分歧以后又表现为唐代华严五祖宗密对儒道两家气化宇宙论思想的深入批判。这就进入儒佛分歧的深层了,也是佛教对于儒道两家实然宇宙论批评的第二个层面。宗密早年曾经习儒,所以当以佛教的超越追求精神来批评儒道两家的气化宇宙论时,不仅表现出对儒道两家实然宇宙论的深入解析,也表现出其对孔、老二教原本超越于汉唐儒学之一种深入理解以及对其“原人”精神的殷切期待。宗密指出:

今习儒道者,只知近则乃祖乃父,传体相续,受得此身;远则混沌一气,剖为阴阳之二,二生天地人三,三生万物,万物与人,皆气为本……策勤万行,明因果始终,推究万法,彰生起本末,虽皆圣意而有实有权。二教唯权,佛兼权实。策万行,惩恶劝善,同归于治,则三教皆可遵行;推万法,穷理尽性,至于本源,则佛教方为决了。<sup>②</sup>

儒道二教,说人畜等类,皆是虚无大道生成养育。谓道法自然,生于元气,元气生天地,天地生万物……所言万物皆从虚无大道而生者,大道即是生死贤愚之本,吉凶祸福之基,基本既其常存,则祸乱凶愚不可除也,福庆贤善不可益也,何用老庄之教耶?……且天地之气,本无知也,人禀无知之气,安得歛起而有知乎?草木亦皆禀气,何不知乎?……然则《诗》刺乱政,《书》赞王道,《礼》称安上,《乐》号移风,岂是奉上天之意,顺造化之心乎?是知专此教者,未能原人。<sup>③</sup>

所谓“今习儒道者,只知近则乃祖乃父,传体相续,受得此身;远则混沌一气……万物与人,皆气为本”,显然是指儒道两家所共同认可的宇宙演化论而言的,但所谓“二教唯权,佛兼权实。策万行,惩恶劝善,同归于治,则三教皆可遵行;推万法,穷理尽性,至于本源,则佛教方为决了”,则显然又是指谓儒道两家的宇宙演化论及其论证效力而言的,所以说是“二教唯权,佛兼权实”。意即儒道二教的宇宙论仅仅停留于生化流行的层面,并不是真正的“决了”之教。实际上,这也就是僧肇“虽有而非有”、达摩所谓“人天小果,有漏之因,如影随形”之同样性质的批评。因为在宗密看来,儒道两家所共同认可的“人畜等类,皆是虚无大道生成养育”——“谓道法自然,生于元气,元气生天地,天地生万物”这种实然生化论既不能解释人与草木的根本区别,也不能说明人之所以为人的根本特征。对道家而言,“所言万物皆从虚无大道而生者,大道即是生死贤愚之本,吉凶祸福之基,基本既其常存,则祸乱凶愚不可除也,福庆贤善不可益也,何用老庄之教耶?”而对儒家来说,“天地之气,本无知也,人

① 静筠禅师编撰,孙昌武、[日]衣川贤次、[日]西口芳男点校:《祖堂集》卷二,北京:中华书局,2007年,第96页。

② 宗密:《原人论·序》,《中华大藏经》第98册,北京:中华书局,1996年,第458页。

③ 宗密:《原人论·斥迷执第一》,《中华大藏经》第98册,第458—459页。

禀无知之气，安得歛起而有知乎？草木亦皆禀气，何不知乎？”显然，儒道两家所共同认可的宇宙生化论既不能说明“人禀无知之气，安得歛起而有知乎”，也不能说明“草木亦皆禀气，何不知乎”的问题。而曾经研习儒家经典的宗密所提出的反问——“《诗》刺乱政，《书》赞王道，《礼》称安上，《乐》号移风，岂是奉上天之意，顺造化之心乎？”无疑包含着更为深刻的思考。显然，在宗密看来，先秦儒家的这些主张实际上存在着更为深刻的依据与根源，只是这种气化宇宙论不足以说明而已。

这样一来，宗密也就等于从佛教之“原人”的角度向儒学提出了“《诗》刺乱政，《书》赞王道，《礼》称安上，《乐》号移风”之超越的依据问题。这也等于是从佛教的角度对儒家超越的本体意识的呼唤。

到了这一步，我们有必要对儒道两家的宇宙生化论与在佛教之批评与敲打下所崛起的儒家本体意识进行一个基本的鉴别。一般说来，所谓宇宙论必须有两个基本特征：其一是必须通过时空的形式来表现其“弥异时”与“弥异所”的特征；其二则是必须通过生化流变的方式来展现其基本内容，这也就是佛教所谓缘起缘灭的世界，实际上，也就是必须通过我们所说的实然宇宙或生化世界来表现其“生生”之遍在性特点。佛教主张“缘起性空”——即缘起缘灭而当下领悟“万法无自性”的本质，所以佛教并不认为在缘起缘灭的后面还存在着一个所谓“空”的本体。但对于儒家传统的“《诗》刺乱政，《书》赞王道，《礼》称安上，《乐》号移风”而言，则历代儒者都一致认为这就是“奉上天之意，顺造化之心”，也就是《中庸》所谓的“赞天地之化育”，因而所谓“《诗》刺乱政，《书》赞王道，《礼》称安上，《乐》号移风”，实际上也就等于明确地肯定在这些举措和现象的后面存在着一种天道本体的依据或支撑。但由于汉唐时代的气化宇宙论只停留在生化流变的层面，并试图通过所谓生化流变之源远流长来证明其永远有效，实际上却根本不足以揭示宇宙天道的绝对性与永恒性，因而也就必须在生化流变的背后发掘出一个超越而又永恒的本体之天来。这一点就是隋唐五代的儒佛因缘以及理学崛起的思想文化背景。但由于佛教并不承认在缘起缘灭的后面还存在着一个“空”的本体，因而所谓“释氏本空”<sup>①</sup>的说法实际上只是在儒家本体意识形成后对佛教思想的一个反推或反观，意即其缘起缘灭之说其实是以“空”为本体的。

除了儒佛因缘的刺激外，所谓思考进路或思考方式也可以对本体论与宇宙论之别作出说明。当老子提出“天下万物生于有，有生于无”时，其“无”自然代表着“有”之所以形成的一个必要前提（但有了“无”却未必就能够有“有”）；以此类推，则《易传》的“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子……有上下然后礼义有所错”，荀子的“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也”，这里的前后项之间，从《易传》的“有”与“然后有”到荀子的“有”与“无”，其实都是一种必要条件关系；正因为是必要条件，因而反过来看，有前项却未必就能够有后项，而有后项却必然会有前项。因而，无论是作为一种思想进路还是思考方式，其结果都不具有必然性，充其量也只是一种可能性。佛教对于汉唐气化宇宙论的批评，从思考进路或思维方式上看，主要也就在于揭示儒道所谓的“生”与“有”并不具有必然性一点上。

但如果以此反推，那么凡是能够揭示事物存在之无条件的必然性时，则这样的思考也就可以称之为本体论的思考；而这种思考方式其实早就存在于中国的先秦诸子中。比如孔子对于“礼乐”以及“仁”与“礼”关系的如下叩问：

礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？（《论语·阳货》）

人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？（《论语·八佾》）

为仁由己，而由人乎哉？（《论语·颜渊》）

仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。（《论语·述而》）

<sup>①</sup> 张载云：“天文地理，皆因明而知之，非明则皆幽也……彼异学则皆归之空虚。”又说：“彼欲直语太虚，不以昼夜阴阳累其心。”（张载，《横渠易说·系辞上》，张载著，章锡琛点校，《张载集》，北京：中华书局，1978年，第182、183页）

上述几条既涉及“仁”与“礼”的关系,也涉及“仁”的实现与落实问题,但却完全是从无条件之必然性的角度展开的,亦即所谓充分必要条件的角度展开的。其第一条可以说是对“礼乐”所以为礼乐之超越的追问,即决定礼乐之所以为礼乐的根本依据究竟是什么,至于对“人而不仁”之“如礼何”“如乐何”式的叩问,则又明确地将“仁”直接规定为礼之为礼的本体依据了。至此,“仁”作为“礼”之内在而又超越的依据以及决定礼之为礼的本体依据也就确立了。至于“行仁”“践仁”的问题,则现实的人生主体无疑具有无条件的决定权,所以说:“为仁由己,而由人乎哉?”“我欲仁,斯仁至矣。”

正因为本体论思维的这一特点,所以两宋理学家的“造道”追求虽然也承认其曾经有过一个“出入佛老”的过程,但理学的本体意识以及其超越追求精神却并不是从佛教而来,而仍然是通过“返于六经”——通过对“六经”及《论语》《孟子》之重新解读与重新诠释所发掘出来的。从思考进路与思维方式来看,两宋理学家的这一自我定位显然是完全可以成立的;但来自佛教的挑战与批评,也应当是其“返于六经”之一个不可或缺的前提与基础。因为如果说孔子的“仁”、“礼”关系就已经明确规定了“仁”对于“礼”之超越的本体依据与主体之根源性的地位,那么《墨经》对于“体”之“分于兼也”(《墨经》上)的定义也就明确地规定了“体”之普遍性与遍在性的特点;而普遍与超越两个维度,其实正是所谓本体论思维之不可或缺的基本特征。

### 三、宇宙本体论与本体宇宙论

在中国大陆的语境中,宇宙本体论可以说是一个比较常见的哲学概念;至于所谓本体宇宙论的说法则主要出自港台的牟宗三<sup>①</sup>。当我们将“宇宙论”与“本体论”两个概念作出基本区别之后,那么所谓“宇宙本体论”与“本体宇宙论”这两个概念也就有了重新辨析的需要了。

所谓宇宙本体论究竟何指?一般说来,宇宙本体论有两方面的含义:其一是指沿着宇宙论进路所形成的本体,所以称之为宇宙本体论。但从前面的分析中可以看出,沿着宇宙论进路所形成的实际只是宇宙之始源,无论这个始源是指其时空形式及其原点还是指创生实体之原点,也都只能作为实然存在之始源而存在。因为所谓宇宙论进路不仅没有摆脱时空形式的限制,而且也始终是沿着时空的维度才得以形成的;同时,所谓宇宙论也始终没有摆脱创生实体之创生表现——所谓实然的生化之流及其时空形式的限制,因而也就只能作为“万物之母”的宇宙之始源。虽然我们可以称这个始源为宇宙本体,但实际上这个“本体”只是万物生化流变的源头,它也根本无法与天地万物所共在,即使如“蜚雀之化”<sup>②</sup>,也在拥有前者的同时就无法拥有后者;而在变为后者的同时也就失去了前者的基本特征。所以说,仅仅从本体之遍在性特征来看,沿着宇宙论的进路就始终无法形成超越的本体意识。

宇宙本体论的另一含义是指其所言说的本体就是宇宙论规模——所谓整个宇宙万物的始基性本体。实际上,这仍然是一个需要推敲的说法。因为从严格的认识论角度来看,人类永远不可能穷究宇宙间的万事万物,——所谓认知的无止境性就指此而言。从这个角度看,在没有对宇宙万物形成穷根究底性认识之前,可能不可能形成关于宇宙万物之本体的认识呢?答案无疑是否定的。那么,所谓宇宙本体论究竟何指呢?从历史的角度看,自《易传》提出“易有太极,是生两仪”以来,从两汉到明清,人们实际上是以太极元气作为宇宙万物之形成基础的,这就是其所谓“本体”的涵义;但张载所谓的“一物而两体,其太极之谓与”<sup>③</sup>以及其具体说明的“一物两体,气也”<sup>④</sup>,也就明确地揭示了

① 牟宗三辨析说:“这种存有论即在说明天地万物之存在,就佛家言,即在如何能保住一切法之存在之必然性,不在明万物之构造。此种存有论亦函着宇宙生生不息之动源之宇宙论,故吾常亦合言而曰本体宇宙论。”(牟宗三:《圆善论》,《牟宗三先生全集》第22册,台北:联经出版事业有限公司,2003年,第328页)

② 张载指出:“所谓变者,对聚散存亡为文,非如蜚雀之化,指前后身而为说也。”(张载:《正蒙·乾称》,章锡琛点校:《张载集》,第66页)

③ 张载:《正蒙·大易》,章锡琛点校:《张载集》,第48页。

④ 张载:《正蒙·参两》,章锡琛点校:《张载集》,第10页。

所谓太极不过是阴阳未判之元气而已,而所谓的“判”又不过是一种时空形式中的分化流变活动。气之所以被认为是宇宙万物的本体,主要是因为通过气之凝聚消散可以解释许多事物的成毁,这正是万物的形成基础之意。作为结论,它实际上是通过可见事物推及不可见事物、通过有限事物以推及无限存在而已。

那么,这种将事物之形成基础视为本体的说法究竟能不能成立呢?对于这一问题,作为两宋理学集大成的朱子是最有发言权的。如果从宇宙论来看,那么朱子哲学显然是最具有宇宙论规模的,而其理气关系本身也是从宇宙论角度展开的。但在朱子看来,构成万物存在基础的气并不是宇宙本体,比如朱子就明确指出:“天地之间,有理有气。理也者,形而上之道也,生物之本也。气也者,形而下之器也,生物之具也。是以人物之生,必禀此理然后有性,必禀此气然后有形。其性其形虽不外乎一身,然其道器之间,分际甚明,不可乱也。”<sup>①</sup>“所谓理与气,此决是二物。但在物上看,则二物浑沦,不可分开各在一处,然不害二物之各为一物也。若在理上看,则虽未有物,而已有物之理,然亦但有其理而已,未尝实有是物也。大凡看此等处,须认得分明,又兼始终,方是不错。”<sup>②</sup>如果说本体必须从宇宙论的角度来规定,那么朱子可以说是最有发言权的理学家。但在朱子看来,“理也者,形而上之道也,生物之本也。气也者,形而下之器也,生物之具也”——这就明确地以天理作为宇宙万物的本体;至于气,虽然朱子也承认是“生物之具”——所谓宇宙万物的形成基础,但朱子却明确断言:“其性其形虽不外乎一身,然其道器之间,分际甚明,不可乱也。”很明显,虽然朱子也承认“人物之生,必禀此理然后有性,必禀此气然后有形”,但其“道器之间”的“分际”却是明确地指谓理气关系而言的,也就是说,只有天理才是宇宙万物的本体,而气说到底不过是一种“生物之具”而已。而在下面一段,朱子又明确地划分了两种不同的视角,这就是“在理上看”与“在物上看”;至于宇宙本体,则只能是“在理上看”的产物,却绝不可能是“在物上看”的结果,因为后者只能得到“生物之具”,作为学也只是一种器识之学。

但朱子这种确立宇宙本体的方式却仍然不能免除上述质疑,原因很简单:作为认识,它并不是对宇宙万物所以存在之穷根究底性认识;而作为一种推理,它又无法排除从可见推及不可见、从有限推及无限的嫌疑。同时,从严格的认识论出发,这种未能穷究所有事物的理气关系断言,也无法排除“独断”的指责与批评。

既然宇宙本体论的说法难以成立,那么所谓本体宇宙论又如何呢?所谓本体宇宙论,从形成思路而言,则是指首先确立本体,并在本体之观照、统摄下所形成的宇宙论。比如孔子所谓的“一日克己复礼,天下归仁焉”、孟子所谓的“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼,天下可运于掌”以及历代儒者所共同认可的“天地万物一体之仁”,也都具有“天地万物一体”这样一种宇宙论规模,但其发端,却不过是一点本体之仁而已。子思甚至还将这种本体之仁规定为人的一种喜怒哀乐之未发的心理状态,认为“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和;中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉”。这无疑是一种以“仁”为本的本体宇宙论。

如果这种本体宇宙论能够成立,那么其困难可能根本就不在于宇宙论,而主要在于本体之如何确立上。在这一点上,孔子“仁”的形成可以说提供了一个经典案例。春秋时代,孔子所面对的首先是大量的“礼崩乐坏”现象,面对这一格局,孔子并不是直接就礼之价值与意义进行维护,反而是从超越维度对“礼”发出了穷根究底的追问:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”正是这种超越的追问,使孔子发现,所谓“礼崩乐坏”,与其说是一个不守礼的问题,毋宁说首先是一个主体究竟仁与不仁的问题,所以就有了“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何”的仁礼关系。而“礼”与“仁”的这种关系,与其说是一个观念发生史的问题,毋宁说首先是一个本体观念之如何确立的问题。

① 朱熹:《答黄道夫》,《朱熹集》卷五十八,第2947页。

② 朱熹:《答刘叔文》,《朱熹集》卷四十六,第2243页。

如果从观念形成之时间先后来看,那么孔子的“仁”无疑源于“礼”,也是从对“礼”之超越的叩问中提出的;但是,如果从其价值关系的角度看,则“仁”恰恰成为“礼”之价值与意义的赋予者与实践之精神支撑者。所以,在“仁”与“礼”的关系中,从“礼”到“仁”就可以说是一种宇宙论的观念之实然发生的关系;而从“仁”到“礼”,则可以说是本体论的价值赋予与实践支撑的关系。

孔子“仁”与“礼”的关系也同样表现在朱子对“理气”关系的论述中。朱子既强调理气不可分割,同时又强调必须突出理先气后。所谓理与气不可分割,即指理始终存在于气化流行之中,这当然是一种宇宙论的说法,亦即其所谓的“在物上看”;而所谓理先气后,则是指“在理上看”,也是指理超越于气并且也始终是作为气之价值赋予者的关系。比如:

问:“先有理,抑先有气?”曰:“理未尝离乎气,然理形而上者,气形而下者。自形而上下言,岂无先后!”<sup>①</sup>

或问:“必有是理,然后有是气,如何?”曰:“此本无先后之可言。然必欲推究其所从来,则须说先有是理。然理又非别为一物,即存乎是气之中,无是气,则是理亦无挂搭处。”<sup>②</sup>

朱子这里之所以既要强调理与气不可分割,同时又要突出理先气后,其实正是孔子“仁”与“礼”双重关系的具体体现;而所谓理与气之不可分割与理先气后,从视角之形成来看,实际上也就源于“在理上看”与“在物上看”;从其理论的指向与性质来看,也就是本体论与宇宙论之不同进路与不同规模。从朱子始终强调天理本体的第一性存在来看,那么其哲学之本体宇宙论的性质也就是确定无疑的。因为这就好像孔子强调只能通过“仁”来理解“礼”,但却不能通过“礼”来规定“仁”一样。

这当然只是一种理论逻辑上的推理。如果从实践落实的角度看,则这种本体宇宙论又始终不能脱离主体,尤其不能脱离能够决定“为与不为”<sup>③</sup>的个体主体。因为从孔子的“为仁由己,而由人乎哉?”“我欲仁,斯仁至矣”到孟子的“君子所性,仁、义、礼、智根于心,其生色也,睟然见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻”,从张载的“君子所性,与天地同流异行而已”<sup>④</sup>,再到王阳明的“君子之酬酢万变,当行则行,当止则止,当生则生,当死则死,斟酌调停,无非是致其良知”<sup>⑤</sup>,说到底,所谓人生世界无非就是以“仁”这一道德本体作为精神支撑与精神动力的。

从这两种不同思路与不同的追问方式及其具体形成来看,则只有本体宇宙论才是比较符合儒家哲学之基本精神及其特征的;至于所谓宇宙本体论,则不仅要借助气化生生的常识作为文化背景,而且也难免存在着因地说果之未可实证的嫌疑。

#### 四、朱子对《太极图说》的诠释

关于朱子哲学之本体宇宙论的性质,更典型的还表现在其对周敦颐《太极图说》的诠释中。朱子正是通过对《太极图说》的定性诠释,既表现了其哲学之本体宇宙论的性质,同时也为其哲学加进了一种宇宙本体论的论证与规模。这一点,也是朱子哲学能够成为集汉宋儒学之大成的根本原因。

从《太极图说》来看,周敦颐是北宋五子之一,也是北宋理学之殿军——二程(程颢、程颐)的老师,所以历来被视为道学开山。周敦颐在当时官位不高、著作不多(只有《太极图说》与《通书》两篇),其讲学的影响也不大,所以人们往往认为朱子对周敦颐的推崇主要就是因为其是二程的老师,而朱子也是出于对二程的推尊才不得不推崇周敦颐为道学开山的。但这只是问题的一个方面,其另一面在于,周敦颐之所以受到朱子的极力推尊,主要还是因为周敦颐的著作更适宜朱子作扩充性的诠释。

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一,北京:中华书局,1986年,第3页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一,第3页。

③ 孟子曰:“挟泰山以超北海,语人曰:‘我不能。’是诚不能也。为长者折枝,语人曰:‘我不能。’是不为也,非不能也。”(《孟子·梁惠王上》)

④ 张载:《正蒙·诚明》,章锡琛点校:《张载集》,第23页。

⑤ 王守仁:《语录中》,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第73页。



而朱子之推崇周敦颐、诠释周敦颐著作的结果,同时也为朱子哲学加上了一种宇宙本体论的色彩。而这一点,又主要是通过朱子对其《太极图说》的诠释实现的。

《太极图说》是周敦颐对当时所流行的《太极图》的一种理论论解,其全文不足二百五十个字。如此一篇短文能够成为两宋理学崛起的标志性文献,也确实与朱子之诠释与推崇分不开。《太极图说》的主要内容如下:

无极而太极。

太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根;分阴分阳,两仪立焉。

阳变阴合,而生水、火、木、金、土。五气顺布,四时行焉。

五行,一阴阳也;阴阳,一太极也;太极,本无极也。五行之生也,各一其性。

无极之真,二五之精,妙合而凝。“乾道成男,坤道成女”,二气交感,化生万物。万物生生,而变化无穷焉。惟人也,得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣,五性感动,而善恶分,万事出矣。

……君子修之吉,小人悖之凶……<sup>①</sup>

仅从上述内容来看,这无疑是一篇关于从宇宙到人生的生成演化论,所谓“动而生阳,动极而静,静而生阴”,显然是指阴阳二气的生成过程;而所谓“阳变阴合,而生水、火、木、金、土。五气顺布,四时行焉”又是指“五行”与“四时”的生成。至于“无极之真,二五之精,妙合而凝”以及所谓“乾道成男,坤道成女”则又是指人的生成;而“二气交感,化生万物”显然又是指万事万物生成的一般原则。最后,所谓“形既生矣,神发知矣,五性感动,而善恶分,万事出矣”,则既是指人生中“形生”“神发”与“五性”“善恶”的萌发过程,当然同时也就成为人生世界的展开了。

对于这种宇宙生化论,无论怎么看,起码应当承认它首先是在汉儒融合儒道基础上的产物,当然也是对汉儒宇宙生化论的直接继承。如果说其还存在着对汉儒思想之一定程度的发展,那也就主要表现在其对人生之“形生”“神发”以及“五性”“善恶”之形成过程的分析与描述上,并且明确强化了《易传》“君子修之吉,小人悖之凶”之德性规定,这显然是以君子人格为修养指向的。如果从思想谱系的角度看,它也显然表现出一种在汉儒之儒道融合基础上从汉儒走向宋儒的特色。对于这种宇宙论,我们首先必须承认其儒道融合之“有”“无”浑一的性质——其“无极而太极”的展开过程与“太极,本无极”一说的归根与还原就是其具体表现;其次,我们还必须承认其汉宋之学兼具或者说从汉儒走向宋儒的性质。因为汉代纬书中无论是其“四环节说”还是所谓“五运说”,都仅仅是指自然宇宙——所谓天地万物的生化形成过程,并不蕴含道德的规定与要求,而这里对“君子修之吉,小人悖之凶”的强调则显然已经强化了对德性的规定与要求。所以,周敦颐的《太极图说》不仅是《易传》与老子思想融合的产物,而且也是汉宋儒学融合并从汉儒走向宋儒的具体表现。

那么,对于这种从宇宙发育、万物形成到人生德性萌发的生化论,朱子将如何理解、如何诠释呢?首先,朱子这里必须改铸或截断老子“有生于无”的思路,从而使“无极而太极”中的“无极”一语完全成为“太极”之无方所、无形状的形容词,这就彻底改变了《太极图说》之儒道融合的色彩。所以朱子认为,“无极而太极”一语是“虽有二名,初无两体。周子所以谓之‘无极’,正以其无方所,无形状,以为在无物之前,而未尝不立于有物之后;以为在阴阳之外,而未尝不行乎阴阳之中;以为贯通全体,无乎不在,则又初无声臭影响之可言也”<sup>②</sup>。并解释说,“周子恐人于太极之外更寻太极,故以无极言之”,“无极者无形,太极者有理也。周子恐人把作一物看,故云无极”<sup>③</sup>。这样一来,《太极图说》中的“无极而太极”一句也就完全成为太极之无方所,无形状——所谓形上本体涵义的形容词了。但是,如果我们对应于《太极图说》中的“五行,一阴阳也;阴阳,一太极也;太极,本无极也”这种归根与还原

① 周敦颐:《太极图说》,《周敦颐集》,北京:中华书局,1990年,第3-7页。

② 朱熹:《答陆子静》,《朱熹集》第三册,成都:四川教育出版社,1996年,第1571-1572页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九十四,第2366页。

的过程,那么就可以清楚地看出朱子诠释的不对应性。因为对《太极图说》而言,其所谓“太极,本无极也”一语是有其实质性的内容与指谓的,而朱子的诠释则仅仅是指其“无方所,无形状”之存在相状而言,这就使周敦颐的“太极,本无极也”一说之归本与还原完全失去了意义。当然也可以说,朱子的这一诠释也就彻底斩断了汉儒宇宙生化论与老子“有生于无”之间的思想脐带,从而使其宇宙生化论完全建立在儒家“易有太极,是生两仪”的基础上了。

朱子的这一诠释,当然是标准的理学诠释,从而使《太极图说》真正成为一种本体宇宙论了;而由此所展开的从阴阳、五行、四时一直到人之“形生”、“神发”以及“五性”与“善恶”的萌发过程,也就全然建立在太极这一天理本体的基础上了。

朱子对《太极图说》之本体宇宙论式的诠释,固然可以展现周敦颐作为道学开山的理论规模,但同时也为其以理气关系为核心的本体宇宙论体系带来了理论上的诸多难以自圆其说之处。比如按照朱子对太极(天理)之形上本体地位的规定,无论是太极还是天理,其作为形上本体之基本属性必然是超越动静的,即如他所明确规定的“盖气则能凝结造作,理却无情意,无计度,无造作。只此气凝聚处,理便在其中”<sup>①</sup>。这说明,其太极(天理)应当是纯粹的形上本体,但作为本体宇宙论,其太极又将如何跨越从形上本体之“无情意,无计度,无造作”到作为宇宙始源之创生天地万物的过渡呢?在这里,朱子却不得不求助于阴阳之气。比如他解释说:

阳动阴静,非太极动静,只是理有动静。理不可见,因阴阳而后知,理搭在阴阳上,如人跨马相似。<sup>②</sup>

太极理也,动静气也。气行则理亦行,二者常相依而未尝相离也。太极犹人,动静犹马;马所以载人,人所以乘马。马之一出一入,人亦与之一出一入。盖一动一静,而太极之妙未尝不在焉。<sup>③</sup>

朱子的这一说明,其本意固然是为了强调太极对于阴阳、理对于气的内在性及其启动发用属性,但是,当天理(包括太极)因为“无情意,无计度,无造作”而成为纯粹的形上本体时,其自身也就无法完成从“静”到“动”的跨越,从而不得不求助于气了。这样一来,也就导致了其后继者——明代肩负理学道统之传的曹端“人为死人,而不足以为万物之灵,理为死理,而不足以为万化之原”<sup>④</sup>的质疑与批评,从而开启了由理学向气学演变的先河;另一方面,在现代理学研究中,朱子既然规定“太极只是个极好至善底道理”<sup>⑤</sup>,却始终无法说明所谓“太极动而生阳”的问题,所以刘述先追问说:“朱子解‘无极而太极’一句没有问题,解‘太极动而生阳’一句就不能没有问题。对朱子来说,太极是理,怎么可以动,殊不可晓,所以他一定要曲为之解,而终难自圆其说。”<sup>⑥</sup>

实际上,朱子理气关系所遭遇的这种质疑并不是本体宇宙论自身的问题,而是其理气关系所存在的问题,是他早年受佛教(禅宗)形上境界的影响,所以为了突出天理的形上本体性质,他就一定要将天理推到纯而又纯之“净洁空阔”的地步去。因此,尽管他也从理一分殊的角度认为“人人有一太极,物物有一太极”<sup>⑦</sup>,但只要他从所以然之客观物理的角度讲天理,不能突出太极对阴阳、理对于气之内在超越及其主宰与定向作用,那么所谓“太极动而生阳”的问题也就永远无法解决。这就提出了一个非常重大的问题,即所谓本体宇宙论究竟应当如何立足才能将自然与人生真正统一起来。

[责任编辑 李梅]

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一,第3页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九十四,第2374页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九十四,第2376页。

④ 曹端:《辨戾》,《曹端集》,北京:中华书局,2003年,第23—24页。

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九十四,第2371页。

⑥ 刘述先:《朱子哲学思想的发展与完成》,台北:台湾学生书局,1995年,第273页。

⑦ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷九十四,第2371页。