

doi:10.3969/j.issn.1674-117X.2022.05.001

理学道德本体论的生成进路

张艳婉¹, 蒋伟²

(1. 湖南中医药大学 马克思主义学院, 湖南 长沙 410208;
2. 湖南工业大学 马克思主义学院, 湖南 株洲 412007)

摘要: 理学道德本体论对成德成圣的关注远重于宇宙万物的本原问题, 其主要研究道德如何形成、道德的原因和根据, 通过道德本体的建构赋予道德至上性和绝对性。理学家们从神秘性、主宰性的“天”开始, 借助天的绝对主宰力量来强调道德的绝对权威; 张载以性为自体, 将道德的权威由外在的约束力量转向人的自愿自觉; 程朱以“天下万物只是一理”将人世伦常的应然上升为宇宙存在的必然, 但“理”的外在强制力容易使主体失去践行道德的内在动力, 而在“心与理一”的过程中, “心”的感性作用又容易稀释“理”的神圣性。心学批评程朱理学“析心理为二”, 提出了“心之本体”, 通过“心”来体认宇宙存在的必然和人世伦常的应然并实现其统一, 将人的主体性推向极致, 但心的个体化、情感化将带来道德本体自我解体的危险。理学道德本体论生成进路的厘清, 有利于阐释理学道德本体论的思维特点、理论困境, 以及揭示道德本体思想如何自我扬弃、自我发展的过程。

关键词: 宋明理学; 道德本体; 天; 理; 性; 心

中图分类号: B21

文献标志码: A

文章编号: 1674-117X(2022)05-0001-08

引用格式: 张艳婉, 蒋伟. 理学道德本体论的生成进路[J]. 湖南工业大学学报(社会科学版), 2022, 27(5): 1-8.

On the Generating Path of the Moral Ontology of Neo-Confucianism

ZHANG Yanwan¹, JIANG Wei²

(1. College of Marxism, Hunan University of Chinese Medicine, Changsha 410208, China;
2. College of Marxism, Hunan University of Technology, Zhuzhou 412007, China)

Abstract: The moral ontology of Neo-Confucianism expresses much more concern for virtue and sanctification than the whys and wherefores of everything in the universe. It focuses on how morality is formed and the reason and basis of morality; it endows morality with primacy and absoluteness through the construction of moral ontology. Starting from the mysterious and dominant “Tian”, it draws on the absolute dominant force of Heaven to emphasize the absolute authority of morality. Zhang Zai took the intrinsic nature as the ontology and turned the authority of morality from external restraints to human voluntariness and self-consciousness. Cheng

收稿日期: 2022-04-23

基金项目: 国家社科基金后期资助项目“儒家身心观的伦理之思”(16FZX028); 湖南省社科基金社科湘字品牌“985”项目“周敦颐廉政思想及其创造性转化研究”(19YBP004); 湖南省社科成果评审委员会项目“周敦颐道德本体思想的创造性转化与创新性发展研究”(XSP18YBC093)

作者简介: 张艳婉(1980—), 女, 湖南株洲人, 湖南中医药大学讲师, 博士, 研究方向为中国传统伦理思想史; 蒋伟(1979—), 男, 湖南慈利人, 湖南工业大学副教授, 博士, 研究方向为中国传统伦理思想史。

Hao, Cheng Yi and Zhu Xi, with the idea that “all things in the world are but one law”, ascended the ought-to-be code of conduct and seniority in human relationships to the inevitability of the existence of the universe. The external coercive force of the “li” could easily deprive the subject of the internal motivation to practice morality; in the course to “unity of xin and li”, the perceptual role of “mind” could easily dilute the sanctity of “li”. The philosophy of the xin criticized Cheng Hao, Cheng Yi and Zhu Xi for “parting xin and li into two” and proposed “the ontology of xin”. By cognizing the inevitability of the existence of the universe and the normality of the way of the world with “mind” and achieving their unity, the subjectivity of the human was taken to the extreme. But the individualization and emotionalization of mind would cause the risk of self-disintegration of moral ontology. The clarification of the way of generating moral ontology of Neo-Confucianism is beneficial to explain the thinking characteristics and theoretical predicament of the ontology of Neo-Confucianism, and to reveal its self-sublation and self-development in repeated interpretation and criticism.

Keywords: Neo-Confucianism in the Song and Ming Dynasties; Moral Ontology; Tian; Li; Xing; Xin

道德本体作为道德发生的根据,必然出于人的内在精神结构或者意识结构。道德本体既强调道德主体的内在德性,同时也需要将道德的应然上升为普遍性的规范,因而道德本体在建构中表现出内在化和外在化两种不同趋向、进路,且两条进路既相互关联,又相互消解。理学道德本体奠基于对主宰意义“天”的思考,借助天的绝对力量来强调道德的绝对权威,继而从人的内在精神结构中寻找道德的根据和原因,如张载心统性情、人性二元等命题,程朱以“天下万物只是一理”将人世伦常的应然等同为宇宙存在的必然,到陆王心学提出“心之本体”,将道德的绝对权威归于人的良心自觉,注重内在精神结构与道德践行关系。理学道德本体的确认和展开,展现了不同的思想进路。本文以“天”“性”“理”“心”四个范畴来解释理学道德本体缘何产生、其理论的走向和思维方式的特点如何,以此肯定理学道德本体论建构的理论意义。

一、何以立本:究天人之际

儒学对人安身立命问题的关注远重于宇宙万物的所以然、所以是的问题。从孔子提出“人能弘道,非道弘人”,到宋明理学提倡“为万世开太平”“勇于造道”的精神,儒学旨在探寻和建构人和社会秩序的理论依据和根源,因此本体是儒家道德形成的最深沉最根本的根基,是“成德”和“成圣”的终极根据。

(一) 理学道德本体论与西方本体论的差异

中国古代有天之本体、仁之本体、气之本体、性之本体、心之本体、仁义礼智之本体等提法,“本体”一词在宋明时期已较为流行,朱子说:“道之本然之体不可见,观此则可见无体之体。”古人认为“木下曰本”,“本”是植物根的部分,引申为根本、根源;“体”的基本义是“形体”,“道无形体可见,只看日往月来、寒往暑来、水流不息、物生不穷”^[1];阳明说“人之本体常常是寂然不动的,常常是感而遂通的”^{[2][122]}。可见理学的本体,是无体之体,是形上之体,更是即体即用、体用不离的本体,用来探究人与万物的本来或固有存在。当代学术界就中国古代是否有本体论一直存有争论,如张岱年先生反对中国哲学以本体论立论,他认为:“以本体为唯一实在的理论,中国哲人实不主持之。”^[3]而陈来先生则认为:“中国没有 onto 即 being,中国没有 ontology,但中国哲学有自己的本体论。”^[4]争论产生的根源在于中西方哲学的“本体”概念存在本质差异。中国古代并没有严格意义上的西方本体论传统,德国哲学家沃尔夫认为本体论是形而上学中最抽象的部分^[5]。西方本体论高度思辨,不是对“存在”的把握,而是追问“存在”之所以存在的根据和原因,是人类思维追根溯源的意向性追求。中国哲学的本体旨在思考人和万物存在的本原和根据,与西方的形而上学接近,如李泽厚先生说中国哲学的“本体”是本源、根源、是“最后的实在”^[6];成中英先生

认为“本体”是指最根本、最真实、最后的存在^[7], 因而不能生搬硬套地用西方本体论概念去诠释。如理学的“天”“道”“理”“性”“心”等本体范畴与西方本体论有着截然不同的内涵和特点, 前者落实在价值和道德层面, 后者更多体现在自然和知识层面。儒学本体的独特理论形态来自于儒学一贯以来对人安身立命和终极价值的关怀。人之存在的终极意义是什么, 需要超越的本体来提供根据、理由、标准。儒学本体注重从自我出发寻求终极价值的建立, 虽不能否认这种本体有着外在超越性, 但儒学本体的实质是一种内在的心性本体。

理学以追寻人与宇宙万物的根源为理论归宿, 理学家们致力于宇宙生成论与人生实践论之间的思辨, 将天道与人道、天理和心性结合起来, 先哲们以王夫之所说的“以究天人合一之源”为使命, 从超越层面、本体层面上去解释宇宙、解释社会、解释人生, 借以从终极意义上安顿人的精神世界。因而理学的本体有着宇宙的本体和人的本体的双重特性, 且宇宙本体的论证是为了证明人的本体的合理性和必然性。这一点与西方本体论有很大的不同, 西方本体论与宇宙论是分开的。理学从本体论的角度出发对社会人生给予关照, 为儒家的伦理道德提供原因、依据、准则、标准的论证, 其实质是道德本体论。通过天与人的合一、心性与天道连接, 使传统儒学以心性为核心的伦理道德和价值理想建构在本体论思维之上。

(二) 从天人关系中思考人的存在

天人关系论使儒家道德学说获得了形上性和整体性的论述。儒家天人关系并非一味追求“与天为一”的神秘玄思, 而是将天人关系与心性之学结合, 且突出内在心性的根基作用。郑开认为“中国哲学语境中的形而上学体现为心性论、实践智慧与境界理论”^[8]。原始儒学以心性之学寻求伦理行为、伦理准则的合理性, 突出了“天”的主宰性, 但天始终作为异己力量而具有强制性, 如何将人的自觉自愿的心性本体深化、外化为必然性力量, 同时将这种必然性力量导入到人的心性中, 理学试图解决这一理论难题。理学将天道与人道、天理和心性结合起来, 确立了“天人合一”的基本路向来解决理学道德本体论建构的可能性和合理性问题。从周敦颐主张要将自然的必然性与伦常

的应然性统一起来, 到张载的“性者万物之一源”, 二程的“天人本无二”, 王阳明讲“天地万物本吾一体”“心外无物”等, 儒学已发展到了理学阶段, “人与己、物与我之间不再呈现出相互对峙的状态, 也进一步明确表达了天、人之间二元同一, 可见理学的本体论是对原始儒家天人关系的发展, 使儒学的天人关系上进一步哲理化、体系化”^[9]。儒学将“天”作为人的道德理性之源和价值之源, 以其来范导人心与行为, 实现人伦日常的理想秩序。以天道贯通人事, 因而儒学天与人关系在道德理性的基础上必然合为一体。张载将“性”视为儒家君子安身立命的根据, 程朱的“天理”、陆王的“心”均指向人之为本性、人的超越性根据。

(三) 道德本体内在化趋向

作为人之存在的本质、道德的形上依据, 道德本体既有着超越性, 同时也要有内在性, 其需建立在主体自觉自愿的主体性上。道德本体如果仅有绝对的超越性, 只能使道德主体被外在的异己力量所强制, 因而理学的本体具有“主体”的意义, 表现为心的种种活动或用。儒学的“心”既有着对现实的、经验事物的感知能力, 也有着对形而上存在的体验能力或直觉能力, 因而儒学道德本体论的建构之路就是“一步一步地提高人心在宇宙的地位”^[10]。孟子以仁义礼智与四端之心直接关联, 以仁义来构成心的内容, 提出“求放心”“存心”“尽心”“养心”等, 表明心具有自觉自足的主体性。荀子从认知到理智到意志之心, 强调“心要知道”。孟荀的“心”论奠定了儒学心学传统的基础: 心之能觉, 心为灵明觉知, 心主身从, 凸显了心的主动性、能动性。从实然层面来说, 视听言动既来源于身之感, 也来源于心的能思, 突出了心的分辨、判断和选择的综合能力; 从价值层面来说, 孟荀之心作为主体之心具有主宰、统摄作用, 有着对于人的本性和情感的把握与控制能力。

在孟子“尽心 - 知性 - 知天”的路线中, 性得之于天、存之于心, 心能尽性但不能“主宰”人的本性善性, 性的地位高于心, 心仅具道德主体意义, 而天是心和性背后更具根源性意义的范畴。张载提出“合性与知觉, 有心之名”, 并指出“性, 原也; 心, 派也”^[11]⁴⁴⁷。“原”和“派”说明“性”

和“心”地位的不同,“心小性大”,“性”才是宇宙万物创生的根源;程朱在理本论建构中提出“心与理一”“心兼体用”“心统性情”,通过心性修养工夫去呈现和证得本体(“理”或者“天”),“心”仍是主体范畴;阳明批评朱子“析心与理而为二”的错误,主张向内求“理”,建构“心外无物”“心外无理”“心外无事”的心本论,使“心”的自足性和主宰性得到空前的强化。心学通过“发明本心”“存天理”“致良知”等工夫体悟“吾性自足”,彰显了阳明心学即本体即工夫的根本精神。综上可见,在理学本体论建构中,“心”从对“天”“性”“理”的体悟,走向对“天”“性”“理”的统摄,成为“合内外”“一天人”“万物一体”的“本体之心”,“心”内含的积极性和主动性被发挥到极致。理学道德本体论的发展最终呈现为由对外在强制力量的消解转向从内在道德本心求证。

二、天:以天论德的传统

具有神秘性、主宰性的“天”是儒家道德本体论的逻辑出发点,理学家们正是借助这种超自然的绝对主宰来赋予道德绝对的权威。

(一)从神意之天到价值之天

天是中国古代哲学最古老的范畴之一,中国古代思想世界一开始就与“天”相关,如古人从天圆地方的空间关系的思考出发,到四极八方的空间秩序的思考,到人间秩序、价值等级的思考。古人从天的思考出发,寻找人间社会政治结构的神圣性和合理性依据,展开人间秩序、价值等级的思考。规范而有序的天或宇宙是古代中国思想世界的意义和价值的来源,也是儒家伦理道德合理性的最终来源。最初的神意之“天”具有人格神意义,君王受命于天,天监察君主的政治得失、关注天下百姓民生,有着赏善罚恶能力,因而天具有至高无上的主宰地位。周人通过“以德配天”为周人政治合理性提供支撑,这一思想发展至先秦时期成为“天以德与人”,以天为人的价值本原,奠定了天是道德终极来源的理论基调。

(二)从天到人从人到天的双向互动

先秦儒学已经认识到天、人具有不同属性和价值,但在本质上具有内在同一性,如《易传》将天地人以道的形式统一天人,以天为人的价值本

原,将人类社会的道德归原于天,提升了道德的绝对权威。《易传》提出了继善成性的思想,认为天具有完善的本性,因而人也具有完善的本性,以天道作为善性的形上来源,并形成了儒家以性沟通天人的理论特色。孟子“尽心而知性,尽性而知天”,通过人性扩充和发展便能把握天之性。但孟子的“天”实质上并不是“天本论”,而是“人之天”,是将人的道德性赋予给天,“人之天”是天被道德化,而“天之人”则是人性中内涵了天道,即孟子的天人关系是一种从天到人与从人到天的双向互动关系。理学家们如周敦颐、张载、二程、朱熹乃至陆九渊、王阳明等对“天人一体”的理论建设,使儒学的“天人关系”进一步体系化、伦理化。理学家们将天、人、物、我视为“一体”,如提出天人一体、民胞物与、万物一理等观念,通过穷理尽性、格物致知、致良知等的工夫,由此达到“合内外”“一天人”的境界。理学天人“一体性”的思想既保证了儒学的形上性、超越性,同时也突显了儒学的主体性、内在性。

(三)本体之天的圆融性

理学继承先儒对“天”的坚定信仰,以追寻人与宇宙万物的根源为理论归宿。周敦颐通过“无极而太极”到“阳变阴合”再到“五气顺布”展开宇宙生化图式,提出“天以阳生物,以阴成万物”^{[12][23]},并赋予“天”以“诚”的含义,开启了以“天”作为宇宙本体和道德本体的先河;张载说“性与天道合一存乎诚”^{[11][20]},从心性论上探讨如何实现天人合一;二程提出“天人本无二”;王阳明讲“天地万物本吾一体”。思想家们致力于将天道与人道、天理和心性结合起来。张岱年先生认为理学的“天人一体”是心性道德层面的“一体”：“宇宙本根，乃人伦道德之源；人伦道德，乃宇宙之流行发现。”^{[3][173]}张载的“性”、程朱的“天理”、陆王的“心”均指向人之为本性、人的超越性根据，但在他们的思想中均承认“天”是本体性意义的范畴，天作为德性的最高支撑点，具有无上权威性。理学家们通过“天理”“性”“心”与“天”的交互规定，使儒学道德本体论并非仅以主宰、化育万物的“天”为单一结构，而是涵“天”“性”“理”“心”合一的复杂结构，成为融本体论、心性论、修养论为一体的道德本体论，这也符合原始儒学“道之大原出于天”的传统，

体现了儒家道德本体圆融的特性。

三、性：沟通天人的桥梁

儒家认为人性本原于天、内在于人，人性之所以善，最根本的原因在于人性是对天道的承继，因而儒学要从本体论层面实现天人合一的建构任务，“性”是关键性范畴。

（一）回应佛老的挑战

宋明理学有着排斥佛老与创立本体论的双重任务。魏晋时期王弼等玄学家“达自然之性”、郭象“任性逍遥”等思想对儒学的人性论进行玄学化改造；佛教以真如为性、主张“明心见性”，把人性、物性、佛性与真如本体融为一性，性被上升到本体高度，人可以觉悟自性而成佛。经佛老对“性”认识的深化，人性论的思考提高到新的思辨层面：人性的完善如何由主体向本体复归。宋明理学拒斥佛老也吸收佛老思想，只有将性的范畴提升至本体层面才能回应佛老的挑战。

周敦颐《太极图说》提出：“无极之真，二五之气，妙合而凝……二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷矣。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。圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。”^{[12]19}可见，儒家人性论至此开始在宇宙论的视域下进行讨论，而不再出于孔孟由天而人的直观想象。张载以太虚为本，指出人性是天道在人身上的体现：“由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。”^{[11]19}并且开启了人性二元的思想。程颐明确地说：“性即理也，所谓理，性是也。”^{[13]292}性即理，是理之在人者，因此自性而行便是自理而行。此外二程还提出“性即气”的观点，认为“性即气，气即性，生之谓也”^{[13]10}，通过“理—气—性”的相互关系解释人性二元的构成。理学对佛老心性论的挑战，一方面坚持了儒家性善论的传统，另一方面也有效解决了孟子和荀子理论上的矛盾。他们将“性”与本体之“理”相结合，“性”便有了存在的本体和根据的意蕴。

（二）“性”是沟通天人的中介

先秦人性论奠定了天与人相合的理论基础，如《易经》的“继善成性”通过“继”和“成”两个过程将从天那里得来的合理性和权威性转移到

“人”身上；《中庸》则通过性、道、教相互通达，奠定了性与天命相关的基础；孟子主张人性乃“天之所与我者”，在尽心—知性—知天的关系建构中，“性”起到沟通天人的桥梁作用。

人作为道德主体的存在，张载将“性”视为儒家君子安身立命的根据，以“勇于造道”的精神，为重新建构的人性论寻找根据。他提出“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉……性与人无不善，系其善反不善反而已”^{[11]22}，强调人性是天道在人身上的体现，“性”指向的是天性，天地之性受命于天，是纯善的存在，人世伦常的应然性与天道相结合。张载还指出“性者，万物之一源”，试图将性提升至万物一体的本原层面。

（三）以应然实现人之自然的超越

人性出于自然，张立文先生曾指出：“性之所以有生之意，因天地生物，各有不同；人物各殊，是生之殊；是生之殊，便具区焉别焉之性。”^[14]“性”的原始意义为“生”，生之自然，生而即有。人作为生物意义的存在，人的生理本能、感性欲望本身并无所谓善恶，是人的自然生命力。而人之所以为人的本质并不是生物意义层面的存在，而是作为道德存在的人，处理好人的“自然”存在方式与人类社会的行为“应然”之间的关系，就成为儒家人性讨论的基本问题。就人性论的逻辑发展而言，孟子将人性中善恶的来源归于上天的赋予和后天环境的改变，荀子以“好利”“疾恶”“好声色”等自然情欲来界定人性，认为顺其自然则流于恶；汉唐时期的思想家用人的社会等级差别来寻找善恶的根据。而张载综合孟荀之说，提出“合虚（即‘太虚’）与气，有性之名”^{[11]19}，以“天地之性—气质之性”对举；二程通过性与理的关系转化，为人性善恶提供了本体论依据；朱熹援天理以论心性，强调发挥主体认知之心的能动性作用与理为一、与性为一，将儒家伦理的“性”提升至宇宙本体。从出于自然的“性”到以善恶论“性”上升到无有不善、自性自足的“性”，理学家在人性问题上的本体论发掘，也说明了理学本体论的建构服务于伦理本体论的建构主旨。

四、理：合天地万物

在佛道思想的激烈冲击下，儒学天本论不足以支撑人生超越境界的道德精神。程朱理学将原始

儒学的心性论提升到宇宙存在的本体高度,将心性的应然性与宇宙存在的必然性统一起来,将孔孟之道抽象为永恒而普遍的“理”或者“天理”,以实现其伦理本体论的建构。

(一)性即理,以“理善”证“性善”

程朱理学从本体论层面解决天道与人道如何贯通的问题:“天下只有一理”,“理”是应然与必然性的统一体,是包罗万象之宇宙的根本,“理”融主客、内外、物我于其中,人的安身立命问题都被整合进“理”中。通过理本论的建构论证人与物的根源,其中“性”发挥了关键作用。理学以天地之性(天命之性)与气质之性对举,综合孟荀人性之说。二程通过性与理的关系转化,为人性善恶提供了本体论依据。程颐明确地说:“性即理也,所谓理,性是也。”^{[13]292}性即理,是理之在人者,因此自性而行便是依理而行。朱熹对张载的气质之性进行修正,朱熹认为,从人物之生来讲,“理”构成人的性,具有“天理”的人性就是“天命之性”。“理”与“气”相杂的人性就是“气质之性”,从本体意义上说,天地之性是性之本体。陈来先生说:“性之本体的观念一方面指天地之性是一切直接的现实人性未受气质熏染前的本然状态,另一方面,由于朱熹对理的理解是实体化的,理在气质之性中而‘未杂’。”^[15]朱子还强调理为物之性,气为物之形,“人物之生,同得天地之理以为性,同得天地之气以为形”,“独人于其间得形气之正,而能有以全其性”^{[16]293}。程朱理学将“性”与本体之理相结合,如此“性”或“心性”才能圆满自足。

(二)以理为本,应然上升为必然

理学时代,理是先于万物的本根、本体、本源。朱熹将“理”分属形而上学的“存在之理”与伦理学上的“应然之理”两类不同的哲学范畴。“所以然之故”指形而上学的“存在之理”,是人和物之所以存在的形上依据;“应然之理”指人文精神世界中的人应该遵循的“仪则”,当人自觉自愿“依理而行”,则言行合乎天地之道。程朱理学通过“天下只是一个理”来论证世界存在、人之存在和意义的来源。李泽厚先生对理学之“理”这样分析:“‘性即理也,在心唤做性,在事唤做理’……这个超越天、地、人、物、事而主宰的‘理’(‘必然’)也就正是人世伦常的‘应当’:

两者既相等同又可以互换。”^[17]朱子将宇宙存在的必然性与人世伦常的应然合一,由此程朱理学建立了完整形态的道德本体论。程朱以“理”为人与天地万物的存在之本,理具有绝对的权威性、神圣性,并且建构起自然世界与人世伦常之间的贯通,将应然的“理”升为必然的“理”。在理本论中“天理”“道”“天”与“性”均具有本体意义,而天理更是主宰万物的最高本体,合自然、应然、必然于一体。

(三)理本论的内在困境:析心与理而为二

理学勇于造道的目的在于论证人世伦常的合理性和超越性,这种意图从周敦颐的《太极图说》就已显露;从万物生生的宇宙运行的必然说到“立人极”的人生伦常的应然,其将自然的必然性与伦常的应然性统一起来。程朱在心、性、天合一的体系中把握人性,援天理以论心性,认为孟子所言心、性、天只是一理。从存在之理的角度来说,“天下只是一个理”,“理”具有绝对性、超越性;但从现实人生的角度来说,人如何去认识和践履这个“理”,还需打通由本体论而认识论、由认识论而道德实践论的理论通路,因而朱熹通过格物致知的认识论和居敬穷理的修养论完成了这一理论建构的任务。不可否认,要完成这一理论通道必须突显人的内在力量——“心”的作用,程朱理学在将应然之理升华至必然之理的过程中,人的行为须遵从客观外在的“理”的约束,则势必降低“心”的主宰作用,强调理的客观性和必然性会消解人的主体性,因而陆王批判程朱存在“析心与理而为二”的毛病,这也是程朱理学难以克服的内在矛盾。程朱理学虽对“心”的作用也多有发挥,如强调“大其心”“发明本心”,但并未将“心”上升到本体层面。

五、心:与天地万物一体

阳明继承了孟子良知说,以至善无恶的道德本心、良知为本体,使儒家道德本体建构终于找到自我存在、自我打开、自本自根的原因。

(一)理本论向心本论转化

朱熹哲学中“理”并非终点,他的终极目标是希望“理”能深入人心,让人藉此达到“天人合一”的理想状态,当“超越”的“理”和“性”来主宰现实的“心”和“情”,必然束缚和压迫“自

作主宰”之心的主动性。同时,朱熹强调“心”的主宰作用,也有动摇理本体论的危险。心不仅是身之主,而且“具众理而应万事者也”,主张“心理为一”,并不是心外别有个理、理外别有个心,朱熹的心与理能否真正为一?象山批评朱子“支离”“床上叠床”;阳明进一步解析了朱熹的缺陷,认为其“以吾心而求理于事物之中”是“外心以求理”,程朱理学本体建构的理论困局如何解决?阳明将心、性、理,三者合一,致力于解决“物理与吾心判而为二”的矛盾。“心之体,性也,性即理也。天下宁有心外之性?宁有性外之理乎?宁有理外之心乎?外心以求理,此告子‘义外’之说也。理也者,心之条理也。”^{[2]308} 阳明通过“性即理”将“理”收摄到“性”上,也是把“性”外推到“理”上,又通过“心外无理”将“理”作为“心”的内容,把“理”收归于“心”上,消解“心”与“理”主客二分的矛盾,由“心”来统摄“性”和“理”,赋予心体以至善的规定。心学将“心”“天”“性”“理”合一的义理框架,强调心体绝对至上的地位。阳明认为“良知”就是“道”“天理”“本心”,是世界万物的本体、本原,也是人们生活的伦理道德标准,将程朱理学外在的“理”拉回到每个活生生个体的内心。

(二) 心本体建构的完成

儒学以“心”立论,在儒学发展过程中“心”具有多重内涵。“心”的基本义是人体重要脏器,战国时期“心主思虑”的阐发,使“心”突破了生理意义,被赋予了精神性的意味。后来思想家们又赋予了“心”具有认识作用、道德意识、道德情感、自由意志等丰富内涵。如孔子的“从心所欲不逾矩”、《大学》的“正心诚意”、孟子的“心之官则思”、荀子“心主神明”、阳明的“天之所以与我者,即此心也”,思想家们对“心”的认识由表及里、由浅入深,从认知之心发展到本体之心,可见儒家非常重视“心”在由凡入圣、成人成德中的重要作用。

阳明将理学之“理”从“外在之理”变成“内在之理”,将必然和应然的统一建立在“方寸之间”的“心”上,使“理”不再是外在的“绝对命令”,而“性”不再是客观层面万物发生和存在的根源,心体作为这个宇宙(天地万物)的本体,自性具足,生发一切、主宰一切。成中英先生曾强调“心”

这一本体概念:“心”与“天”一样广阔无垠,一样具有神圣的权威,而在严格的层面——人的存在的层面——“心”与“性”是同一的,既源于人人均有的天赋本性,又以独特的存在形式显现自己,代表了一切人普遍而潜在的真实^[18]。

(三) 心体论的内在紧张

心体论虽完成了道德本体论的理论建构,但却不可避免地陷入理论困境中,阳明后学之所以陷入“空谈心性”泥潭之中,也间接证明了其基本理论中存在缺陷。心体论充分讨论了道德何以可能、如何实现,使“心”成为合应然、当然、必然层面于一体的最高范畴;但同时,“心”也包含了自然层面的感性内容,稍有不慎便会混迹于物欲,因而儒学一直以来对“心”的持守甚严,不敢放失。陆王心学将“心”提高到至高无上的地位,但“心体”趋向分化、泛滥和解体亦不可避免,如泰州学派从个体精神、个体情感上过度强化了个体之心。正如康中乾教授指出“宋明理学的‘理’本论要向‘心’本论转化。而‘心’本论自身中又包含着因感性化而自我解体的因素和可能。这就是宋明理学的发展逻辑。”^[19] 理学的本体不离工夫通过人的生命活动尤其是人的内在的精神结构及道德践行活动来展现,但若以心为本体,赋予“心”绝对超越性,虽有益于挺立主体性、提高人的生命境界,但“心”的二重性以及由此引发的导心向欲、情感对理性的遮蔽,容易造成道德本体绝对性的消解,故而理学道德本体论的理论困境无法避免也难以克服。

本文试图通过“天”“性”“理”“心”四个范畴来梳理理学道德本体论建构的逻辑和历史线索。在理学道德本体思想发展过程中,一方面,超越的道德本体为现实的道德行为提供约束力和强制性;另一方面,超越的道德本体也表现出内在化的趋势,强调道德主体的自觉自愿,普遍性和超越性的道德准则和规范如何拥有内在的主体性力量。儒学本体论在内在化与外在化的矛盾发展中试图为道德本体论建构提供权威性的解释,但却无法避免地陷入了难以摆脱的解释困境之中。

作为人或社会道德形成的终极根源、价值根基的本体,既内在于人又应高于人。生命和人生的真正意义在于生命的完善。以道德本体为视域,

在大化流行中去把握人的生命存在,并从中探讨道德之所以可能的现实依据,从对生命和现实人生的关切中寻找人生的终极价值,这才是儒学本体论的真正精神。儒学需从形上层面进行道德本体论的建构,否则其将沦为一般的人伦日用之学。同样,在道德的普遍性面临主体化、个体化倾向消解的今天,在拜金主义、享乐主义、利己主义的冲击下,人们更需要追问道德之“体”,即需要对何为道德、道德何为、如何修德等问题进行思考。至于“用”的层面思考,也只有出于主体内在的自觉自愿,才能自我要求、身体力行,并形成向善的追求和向上的力量。

参考文献:

- [1] 朱熹.朱子语类[M].北京:中华书局,1986:975.
- [2] 王守仁.王阳明全集[M].上海:上海古籍出版社,1992.
- [3] 张岱年.中国哲学大纲:中国哲学问题史[M].北京:中国社会科学出版社,1982.
- [4] 陈来.仁学本体论[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2014:13.
- [5] 黑格尔.哲学史讲演录:第四卷[M].贺麟,王太庆,译.北京:商务印书馆,1978:189.
- [6] 李泽厚,刘绪源.中国哲学如何登场?:李泽厚2011年谈话录[M].上海:上海译文出版社,2012:91.
- [7] 成中英,杨庆中.从中西会通到本体诠释:成中英教授访谈录[M].北京:中国人民大学出版社,2013:245.
- [8] 郑开.中国哲学语境中的本体论与形而上学[J].哲学研究,2018(1):77.
- [9] 刘学智.“天人合一”即“天人和谐”? :解读儒家“天人合一”观念的一个误区[J].陕西师范大学学报(哲学社会科学版),2000,29(2):5.
- [10] 唐君毅.唐君毅全集[M].台北:台湾学生书局,1991:212.
- [11] 张载.张载集[M].北京:中华书局,2010.
- [12] 周敦颐.周敦颐集[M].2版.北京:中华书局,2009.
- [13] 程颢,程颐.二程集[M].2版.北京:中华书局,2004.
- [14] 张立文.中国哲学范畴发展史[M].北京:中国人民大学出版社,1995:95.
- [15] 陈来.朱熹哲学研究[M].北京:中国社会科学出版社,1993:145.
- [16] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [17] 李泽厚.中国古代思想史论[M].北京:人民出版社,1985:232-233.
- [18] 成中英.论王阳明心学之“知行合一”[J].张明,译.阳明学刊,2011(00):1-29.
- [19] 康中乾.中国古代哲学的本体论[M].北京:人民出版社,2016:680.

责任编辑:陈璐