

朱熹的理学思想^{*}

杨国荣

中文提要：以理为第一原理，朱熹上承二程，既表现出某种构造形上世界图景的超验趋向，又延续了儒学沟通天道与人道的传统。通过理气关系的辨析，朱熹在不同的层面确认了理为存在的普遍根据。作为存在所以可能的根据，理又被赋予所以然与所当然二重涵义，与之相联系的是融当然于必然，正是在这里，以理为存在的第一原理的内在涵义得到了真正的展示。当然与必然的沟通既使当然之则的规范意义得到强化，也突出了人的理性本质。较之当然和必然，天命之性和道心更多地从内在的方面展开了普遍之理，后者（理）在人格的成就与行为的成就中具体的表现为自觉的原则。在以自觉的原则确证人不同于其他存在之本质规定的同时，朱熹又或多或少表现出以自觉原则消解自愿原则的趋向。

关键词：理，当然，必然，朱熹，理学

^{*} 本文系上海市重点学科建设项目研究成果，项目编号：B401。

在沟通天道与人道的同时，又以当然为人道的价值内涵，这一理论进路构成了理学的基本特点之一；作为理学的重镇，朱熹的哲学同样体现了以上趋向。然而，对“气”与“理”的不同侧重，同时也使理学的不同系统形成了各自相异的思想路向。在主张气为本源的张载那里，与太虚即气的本体论立场前后一致，天道的考察具体展开为对实然的确认，天道与人道的统一，则具体地表现为当然与实然的沟通；与之相应，以天道为人道的前提，同时意味着以实然为当然的根据。相对于此，在本体论上，朱熹将关注的重心由气转向理。“气”与“空”、“无”相对，体现的是现实的存在（实然），“理”则首先表现为必然的法则，以“理”为第一原理，同时呈现出化当然为必然的趋向。理学中的以上趋向虽然发端于二程，但其充分的展开，则完成于朱熹。从历史的视域看，朱熹哲学在理学衍化中的理论意义，应当从以上背景加以考察。

—

孔子较之张载强调气的本源性，朱熹首先将关注之点指向理气关系：“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。”^①这里的气与理分别近于质料因和形式因，人物则指作为具体对象的个人及其它事物，对朱熹而言，理决定了某物之为某物的本质（性），气则规定了事物形之于外的存在形态（形），具体事物的存在既依赖于理，也离不开气。在这里，理与气的关系无疑呈现了统一的一面，朱熹以二个“必”（“必禀此理”、“必禀此气”）强调了具体事物形成过程中理与气的不可分离性。不过，理与气的这种统一，主要限于经验领域的具体事物：唯有既禀理、又禀气，经验对象的

^① 《答黄道夫一》，《晦庵先生朱文公文集》卷五十八，以下引该书，简称《文集》。

发生与存在才成为可能。在从经验的层面理解理气关系的同时，朱熹又从形而上与形而下的维度，对理气关系作了总体上的规定：气为形而下之器，理则是形而上之道。从内涵上看，道具有超越具体对象的普遍品格，作为形而上之道，理相应地构成了存在的普遍根据或本源（生物之本）；器是处于特定时空中的有限事物，以气为器，意味着将气等同于有限的经验对象；所谓生物之具，便既指事物构成的质料，也指具体事物本身。理气与道器的以上对应，显然蕴含了对理气关系的另一种理解。

在关于理气是否有先后的问题上，对理气关系的不同理解得到了具体的展示：“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。’”^①理气“本无先后”，是就经验领域的具体事物而言，在这一层面，理并非别为一物，而即在气之中。然而，从形而上与形而下的视域看，则理又具有对于气的优先性，所谓“必欲推其所从来”，便是从形而上的角度立论，在此层面，理为万物存在的根据，因而“须说先有是理”。以上关系，朱熹同时从本原与禀赋之分加以解释：“若论本原，即有理然后有气，故理不可以偏全论。若论禀赋，则有是气而后理随以具，故有是气则有是理，无是气则无是理。”^②本原是就本体论而言，禀赋则涉及经验领域具体事物的发生或生成，在本体论上，理作为生物之本，具有更为本源的性质，故为先；在经验领域，特定事物的生成则既需理，又离不开气，故理气无先后。类似的辨析在朱熹那里可以一再看到：“或问先有理后有气之说。曰：‘不消如此说。而今知得他合下是先有理后有气邪？后有理先有气邪？皆不可得而推究。然以意度之，则疑此气是依傍这理行，及此气之聚，则理亦在焉。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。且如天地间人物草木禽兽，其生也莫不有种，定不会无种子白地生出一个物事，这个都是气。若理则只是个

① 《朱子语类》卷一，以下凡引该书，简称《语类》。

② 《答赵致道》，《文集》卷五十九。

净洁空阔底世界，无形迹，他却不会造作，气则能酝酿凝聚生物也，但有此气则理便在其中。”^①“问：‘有是理便有是气，似不可分先后。’曰：‘要之，也先有理，只不可说是今日有是理，明日却有是气也，须有先后。且如万一山河天地都陷了，毕竟理却只在这里。’”^②从经验领域具体事物的存在看，理气都不可或缺，故对理气不必分先后（“不消如此说”），但是，气作为形而下之器，是有限的、特殊的，其凝结造作表现为时间中的过程，理作为形而上之道，则同时具有超验特定时空的品格，表现为一个“净洁空阔”、“无形迹”的世界；气在时间中凝结造作的万物尚未出现，理作为超越时间的“净洁空阔”世界已存在（“要之，也先有理”）；同样，时空中的万物都归于消亡（万一山河天地都陷了），时空之外的理却依然存在（毕竟理却只在这里）。

不难看到，在理气关系上，关于理气无先后与理气有先后的不同表述既非朱熹理学系统中简单的内在矛盾，也不是如一些论者所言，表现了朱熹在早年与晚年的不同思想，事实上，同样的观念，在其早年与晚年都可看到；以上所引论述，便同时出自其不同的时期。从更实质的意义上看，理气关系不同的内涵，与不同的考察视域具有对应性，这种不同，主要便表现为经验视域与形上视域之别。经验的视域涉及时空关系中具体事物的生成与存在，形上视域则指向存在的根据与本原。对朱熹而言，在经验领域，具体事物的生成既以理、也以气为其必要前提，理与气在此意义上无先后之分；从形上之域看，理超越于具体时空，构成了存在的普遍本原与根据，作为超时空的存在本原，理既存在于气以及万物化生之前，又兀立于气以及万物既陷之后。“或问理在先气在后。曰：‘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。’”^③这里的“本无先后”是就经验之域而言，“推上去”或“推其所从来”^④，则是从形上之域加以

① 《语类》卷一。

② 《语类》卷一。

③ 《语类》卷一。

④ 同上。

追问，与之相应的便是理气“本无先后”与“理在先，气在后”的二重认定。

理气关系的二重规定既肯定了气作为生物之具的意义，又突出了理在本体论上的优先性。与后者相应，朱熹将注重之点更多地放在理之上。从理气有无先后的问题转向存在的具体形态，首先便涉及事物的同与异的关系问题：天下万物，既千差万别，又有共同或普遍之性，如何理解这种存在形态？从理为万物之本的前提出发，朱熹对此作了如下解释：“论万物之一原，则理同而气异；观万物之异体，则气犹相近而理绝不同也。气之异者粹驳之不齐，理之异者偏全之或异。”^①“万物之一原”体现的是物之“同”，对朱熹而言，物的这种“同”乃是以理之“同”为其根据，在这里，“理”主要被理解为万物的普遍本质。与“万物之一原”相对的是“万物之异体”，后者涉及的是不同类的事物或事物的不同类，这种不同，同样由理所决定，朱熹将“物之异体”与“理之不同”联系起来，便表明了这一点。如前所述，张载提出“阴阳之气，散则万殊”，其中包含以气的聚散说明事物的差异（万殊）之意。然而，气的聚散主要涉及质料的构成，这一层面的异同，似乎尚带有外在的性质。相对于此，朱熹强调“观万物之异体，则气犹相近而理绝不同”，则表现出从“理之不同”理解“物之异体”的趋向。较之以气为出发点，从理的角度理解事物的同异关系，在理论上无疑更深入了一层。

理与物的以上关系，在“有血气知觉”与“无血气知觉”等不同存在形态之间的比较中得到了进一步的阐述：“天之生物，有有血气知觉者，人兽是也；有无血气知觉而但有生气者，草木是也；有生气已绝而但有形质臭味者，枯槁是也。是虽其分之殊，而其理则未尝不同。但以其分之殊，则其理之在是者不能不异。故人为最灵而备有五常之性，禽兽则昏而不能备。草木枯槁则又并与其知觉者而亡焉，但其所以为是物之理则未尝不具耳。若如所谓才无生气便无此理，则是天下乃有无性之物，而理之在天下，乃有空阙不满之处也，而可乎？”^②这里

① 《答黄商伯四》，《文集》卷四十六。

② 《答余方叔》，《文集》卷五十九。

区分了有生命且有知觉、有生命但无知觉、曾有生命但生命已终结等不同形态的事物，作为不同的存在形态，它们无疑体现了“分之殊”，但“殊”之中又有“同”，后者主要表现在它们内含共同之“理”（“其理则未尝不同”）。然而，既为“分之殊”，则内在于其中的理又有差异（其理之在是者不能不异）。通过理之同与理之异的以上分疏，朱熹一方面肯定了不同存在形态中理的特殊性以及事物之殊与理之异的联系，另一方面又确认了理的普遍存在：即使失去生命之物（所谓“枯槁”），仍有其理。与之相应，理既规定了存在的特殊形态，又从普遍的方面制约着事物。

理对物的二重制约，在理一分殊说中也得到了体现。“理一分殊”的提法最早出自程颐，所谓“《西铭》明理一分殊，墨氏则二本而无分。”^①这一语境中的“理一分殊”主要与道德原则及其作用形式相联系。朱熹对此作了引申，使这一命题同时具有本体论的意义。在解释太极与万物的关系时，朱熹指出：“二气五行，天之所以赋授万物而生之者也。自其末以缘本，则五行之异本二气之实，二气之实，又本一理之极；是合万物而言之，为一太极而已也。自其本而之末，则一理之实，而万物分之以为体；故万物之中，各有一太极，而小大之物，莫不各有一定之分也。”^②太极是理的终极形态（所谓“一理之极”），由经验对象（末）追溯存在的本原，则万物源于五行，五行产生于阴阳二气，二气又本于太极，故太极为万物的最终本源；自终极的存在向经验领域下推，则太极又散现于经验对象。在这里，“理一”意味着理为万物之本，“分殊”则表明理在具体的事物之中规定着具体事物，二者从不同方面体现了理的普遍制约。

尽管“分殊”在逻辑上蕴含着对多样性的肯定，但作为“理一”的展开，它（分殊）主要又表现为理本身的存在方式和存在形态，其意义首先也体现在理对万物的规定之上。也正是由此出发，朱熹在确认理一分殊的同时，一再强调理一

① 《二程集》，中华书局，1981，609 页。

② 朱熹，《通书注·性理命章》。

的主导性：“天下之理万殊，然其归，则一而已矣，不容有二三也。”^①“万理本乎一理。”^②本体论意义上的存在是如此，社会伦理实践的领域也是这样：“世间事虽千头万绪，其实只一个道理，理一分殊之谓也。”^③质言之，无论是本体论之域，抑或社会伦理的世界，理一与分殊最终展示的都是理的普遍制约与主导性。

二

作为存在的第一原理，理同时表现为必然的法则，所谓“理有必然”。^④当然，在朱熹那里，突出作为必然法则的理，并不仅仅在于确认天道之域中对象世界变迁的必然性，与张载、二程一样，朱熹对天道的考察最后仍落实到人道，在这方面，理学确乎前后相承。就理的层面而言，天道与人道的相关，具体表现为所以然与所当然的统一：“至于天下之物，则必各有所所以然之故，与其所当然之则，所谓理也。”^⑤“所以然”表示事物形成、变化的内在原因或根据，如上所提及的，在理学的论域中，它与“必然”处于同一序列，理之“所以然”，相应地也被表述为“理之所必然”^⑥；“所当然”则既指物之为物所具有的规定，也与人的活动相联系，表示广义的当然之则：所谓“理所当然者”，同时便指“人合当如此做底”。^⑦以“所以然”与“所当然”为理的双重内涵，表明理既被理解为“必然”，也被视为“当然”。与之相应，对理的把握（明理）也同时指向

① 《答余正甫》，《文集》卷六十三。

② 《语类》卷二十七。

③ 《语类》卷一百三十六。

④ 《己酉拟上封事》，《文集》卷十二。

⑤ 《大学或问上》。

⑥ 《语类》卷七十四。

⑦ 《语类》卷六十。

二者：“所谓明理，亦曰明其所以然与其所当然者而已。”^①事实上，朱熹确乎一再地在理的层面上，将必然与当然联系起来。从实践的层面看，理首先与人应物处事的过程相关：“要得事事物物、头头件件各知其所当然而得其所当然，只此便是理一矣”。^②这里作为“理一”的“所当然”，便是社会领域（首先是伦理领域）的当然之则，而这种当然之则按朱熹之见同时具有必然的性质，在谈到格致诚正、亲亲、长长的关系时，朱熹便表达了这一点：“故不能格物致知以诚意正心而修其身，则本必乱而末不可治，不亲其亲、不长其长，则所厚者薄而无以及人之亲长，此皆必然之理也。”^③是否修身而立本、是否由亲其亲长其长而及人之亲长，所涉及的本来是社会伦理领域中的当然之则，但在朱熹看来，其间又内含必然之理；必然与当然在此亦彼此交融。

较之张载以实然（气化流行）为当然之源，朱熹将当然纳入理之中，似乎更多地注意到当然与必然的联系。当然作为行为的准则，与人的规范系统相联系，从具体的实践领域看，规范的形成总是既基于现实的存在（实然），又以现实存在所包含的法则（必然）为根据，对象世界与社会领域都存在必然的法则，规范系统一方面体现了人的价值目的、价值理想，另一方面又以对必然之道的把握为前提；与必然相冲突，便难以成为具有实际引导和约束意义的规范。朱熹肯定当然与必然的相关性，无疑有见于此。然而，如前所述，当然同时又与人的目的、需要相联系，并包含某种约定的性质。就规范的形成而言，某一实践领域的规范何时出现、以何种形式呈现，往往具有或然的性质，其中并不包含必然性。同时，规范的作用过程，总是涉及人的选择，人既可以遵循某种规范，也可以违反或打破这种规范；这种选择涉及人的内在意愿。与之相对，作为必然的法则（包括自然法则），却不存在打破与否的问题。规范与法则的以上差异，决定了不能将当然等同于必然。

① 《文集》卷五十二，《答吴伯丰》。

② 《语类》卷二十七。

③ 《大学或问上》。

以当然为必然的逻辑结果，首先是赋予当然以命定的性质。在对理之当然与理之所以然作进一步界说时，朱熹指出：“理之所当然者，所谓民之秉彝，百姓所日用者也。圣人之为礼乐刑政，皆所以使民由之也，其所以然，则莫不原于天命之性。”^①“秉彝”含有天赋、命定之意，以理之所当然为“民之秉彝”，意味着将当然规定为天赋之命，当朱熹强调“所以然，则莫不原于天命之性”时，便进一步突出了这一点：所以然与所当然彼此相通，“理之所以然”原于天命之性，同时也表明“理之当然”来自天所命之性。当然与“性”“命”的这种联系，使循乎当然成为先天的规定，而当然本身也似乎由此被赋予某种宿命的性质。

作为先天之命，当然常常被置于超验之域：“说非礼勿视，自是天理付与自家双眼，不曾教自家视非礼，才视非礼，便不是天理。非礼勿听，自是天理付与自家双耳，不曾教自家听非礼，才听非礼，便不是天理。非礼勿言，自是天理付与自家一个口，不曾教自家言非礼，才言非礼，便不是天理。非礼勿动，自是天理付与自家一个身心，不曾教自家动非礼，才动非礼，便不是天理。”^②“天理付与”也就是天之所与，在界定仁道规范时，朱熹更明确地点出了此义：“仁者，天之所以与我，而不可不为之理也。”^③作为天之所与，规范已不仅仅是一种当然，而且同时具有了必然的性质：所谓“不可不为”，便已含有必须如此之意。事实上，朱熹确实试图融合当然与必然，从其如下所论，便不难看出此种意向：“及于身之所接，则有君臣、父子、夫妇、长幼、朋友之常，是皆必有当然之则，而自不容已，所谓理也。”^④“自不容已”表现为一种必然的趋势，将当然之则理解为“自不容已”之理，意味着以当然为必然。作为自不容已的外在命令，天理同时被蒙上某种强制的形式：遵循天理并不是出于自我的自愿选择，而

① 《论语或问》卷八。

② 《朱子语类》卷一一四。

③ 《论语或问》卷一。

④ 《大学或问下》。

是不得不为或不能不然，所谓“孝悌者，天之所以命我而不能不然之事也”，^①即表明了此点。不难看到，在道德实践的领域，以当然为必然，总是很难避免使规范异化为外在的强制。

三

从普遍之道（必然与当然）转向人，便涉及对人性的理解。继张载、二程之后，朱熹也对天地之性（或天命之性）与气质之性作了区分。天地之性或天命之性本于理：“盖天命之性，万理具焉。”^②气质之性则源自于气：“气积为质，而性具焉。”^③作为人性之中的规定，天命之性所具之理主要以社会伦理原则和规范为其内容：“盖天命之性，仁义礼智而已。循其仁之性，则自父子之亲，以至于仁民爱物，皆道也；循其义之性，则自君臣之分，以至于敬长尊贤，亦道也；循其礼之性，则恭敬辞让之节文，皆道也；循其智之性，则是非邪正之分别，亦道也。盖所谓性者，无一理之不具。”^④仁义礼智等伦理原则体现的是人作为道德主体所具有的本质，它展示了人之为人的普遍规定，以此为内容的天命之性相应地表现为“一”，气质之性作为气积而成者，则更多地体现了感性的多样性：“气禀之性，犹物之有万殊，天命之性则一也。”^⑤不难看到，天命之性（天地之性）与气质之性之别，突出的是人的普遍伦理本质（所谓“一”）与多样的感性规定（所谓“万殊”）之间的区分。

与具体事物之中理气相即而不相分一致，天命之性（天地之性）与气质之性

① 《论语或问》卷一。

② 《中庸或问上》。

③ 《语类》卷四。

④ 《中庸或问上》。

⑤ 《文集》卷五十一，《答万正淳》。

在具体的个人之中也无法彼此分离：“若无气质，则这性亦无安顿处。”^①如同理需要以气作为承担者一样，天命之性也依托于气质之性。另一方面，气质之性本身又有待提升与成就，在这一意义上，二者呈现互相依存的关系：“性非气质，则无所寄；气非天性，则无所成。”^②在朱熹以前，二程已有“论性不论气，不备；论气不论性，不明”之说^③，朱熹的以上看法无疑与之前相承。对天命之性（天地之性）与气质之性相关性的以上肯定，同时也注意到了人的理性本质与感性规定之间的联系。

然而，按朱熹的理解，气质之性的作用，主要便在于安顿天命之性，从目的与手段的关系看，这种作用更多地呈现手段的性质。就气质之性本身而言，它则似乎缺乏内在的价值意义：“性只是理，然无那天气地质，则此理没安顿处。但得气之清明，则不蔽锢此理，顺发出来，蔽锢少者发出来，天理胜；蔽锢多者则私欲胜。便见得本原之性无有不善，孟子所谓性善，周子所谓纯粹至善，程子所谓性之本与夫反本穷源之性是也。只被气质有昏浊，则隔了。故气质之性，君子有弗性者焉，学以反之，则天地之性存矣。故说性须兼气质说方备。”^④“天地间只是一个道理，性便是理，人之所以有善，有不善，只缘气质之禀各有清浊。”^⑤气质之性固然为天命之性提供了安顿之处，但作为手段与目的意义上的联系，二者并未达到内在的、实质层面的统一，天命之性即使被安顿在气质之性上，也是各自平行，所谓“气自是气，性自是性”：“未有此气，已有此性；气有不存，而性却常在。虽其方在气中，然气自是气，性自是性，亦不相夹杂。”^⑥就气质之性自身而言，它始终有昏有浊，这种昏浊规定同时构成了恶（不善）产生的根源，从而更多地呈现负面的意义。也正是在此意义上，朱熹接受并进一步

① 《语类》卷四。

② 《语类》卷四。

③ 《二程集》，81页。

④ 《语类》卷四。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

步发挥了张载“气质之性，君子有弗性者焉”之说。

与性相联系的是心。对应于天命之性与气质之性的分野，朱熹区分了道心与人心。关于道心与人心的涵义，《中庸章句·序》中有一具体阐述：“心之虚灵知觉一而已矣，而以为有人心道心之异者，则以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同，是以或危殆而不安，或微妙而难见耳。然人莫不有是形，故虽上智不能无人心；亦莫不有是性，故虽下愚不能无道心。”^①在此，人心与道心分别以形气和性命为源，“形气”与气质层面的规定相联系，体现了人的感性存在；“性命”则相应于天命之性，并从伦理之维展示了人的理性品格。“形气”作为感性的存在，涉及特定之欲；“性命”则以普遍之理为内容：“此心之灵，其觉于理者，道心也；其觉于欲者，人心也。”^②可以看到，对“心”的以上论析既不是着眼于心理学，也非本于认识论，它的关注之点，主要在于人的社会伦理规定，后者未超出广义的当然之域。

作为现实的存在，人既呈现形气之身，又以性命或义理所体现的伦理品格为其普遍规定，与之分别相联系的人心和道心，也构成了内在于人的二个方面，无论圣凡，都不例外：“道心是义理上发出来底，人心是人身上发出来底，虽圣人不能无人心，如饥食渴饮之类；虽小人不能无道心，如恻隐之心。”^③饥而欲食、渴而欲饮，这是体现感性需要的欲求，以之为内容的人心，虽圣人亦不能免；另一方面，作为伦理的存在，人总是具有基本的道德意识（如恻隐之心），以之为内容的道心即使在道德境界并不很高者（所谓小人）中亦可发现。道心与人心的如上并存表明，对人心的现实存在，不能以虚无主义立场加以对待。

然而，现实的存在所呈现的主要是实然。实然并不能等同于应然或当然，同样，现实之在也有别于应然之在。按朱熹的理解，人心由于源自“耳目之欲”，因而有其伦理意义上的危险性，而道心则基于义理，从而能够保证所思所为的正

① 《中庸章句·序》。

② 《文集》卷五十六，《答郑子上》。

③ 《语类》卷七十八。

当性：“知觉从耳目之欲上去，便是人心；知觉从义理上去，便是道心。人心则危而易陷，道心则微而难著。”^①事实上，当朱熹肯定道心出于“性命之正”并将人心与“形气之私”、“危殆而不安”联系起来时，已蕴含对人心与道心的不同价值定位。由此出发，在肯定人心实际地存在于人的同时，朱熹又要求确立道心对人心的主导性：“饥欲食渴欲饮者，人心也；得饮食之正者，道心也。须是一心只在道心上，少间那人心自降伏得不见了。人心与道心为一，恰似无了那人心相似，只是要得道心纯一。”^②“饥欲食渴欲饮者，人心也”，这是实然；“须是一心只在道心上”、“只是要得道心纯一”，等等，则属应然（当然）。在朱熹看来，饥欲食渴欲饮这一类的人心固然是现实的存在（实然），对此不能完全无视，但承认这一事实并不意味着人“应当”停留于或自限于这种“实然”，毋宁说，从应然或当然的层面看，人恰恰“应当”超越以上存在形态，所谓“须是一心只在道心上”、“恰似无了那人心相似，只是要得道心纯一”，侧重的便是这一点。不难注意到，在承认实然（人心的现实存在）的同时，又强调实然与当然的区分，构成了朱熹论道心与人心的基本立场之一。

与实然和当然相联系的，是必然。如前所述，朱熹所理解的理具有当然与必然二重涵义，当然之则往往同时被视为不得不然的必然法则。以理为内涵，道心既表现为当然之则的内化形态，也被赋予某种必然的性质。另一方面，人心按其自身的发展之势而言，蕴含着“危殆而不安”的趋向，这种趋向在朱熹看来也具有必然性：“人心亦未是十分不好底，人欲只是饥欲食、寒欲衣之心尔，如何谓之危？但既无理义，如何不危！”^③所谓“既无理义，如何不危”，所强调的便是：一旦离开了源于理义的道心，则人心必然走向危殆。由此，朱熹强调：“必使道心常为一身之主，而人心每听命焉，则危者安，微者著，而动静云为，自无

①《语类》卷七十八。

②《语类》卷七十八。

③《语类》卷七十八。

过不及之差矣。”^①在这里，道心对人心的主导性，进一步被规定为道心对人心的主宰，而这种主宰同时呈现无条件的、绝对的性质：“必使道心常为一身之主”之“必”，便突出地表明了这一点。实然与当然之分，在此已开始引向当然与必然的沟通：人心“应当”超越现实形态而合于道心，被强化为人心“必须”无条件地听命于道心。

当然与必然的以上交融，不仅在规范的意义上使道心对人心的制约具有某种强制的性质，而且也在本体论的意义上蕴含了对人的存在形态的规定，后者具体表现为化人心为道心：“盖以道心为主，则人心亦化而为道心矣。”^②对人心与道心关系的这种理解既与理气之辨前后一致，也与气质之性和天命之性的分疏彼此呼应：化人心为道心，在某种意义上即可视为变化气质的逻辑引申。对人心如此转化的结果，在逻辑上意味着将人主要规定为理性的化身，所谓“恰似无了那人心相似，只是要得道心纯一”，便已多少蕴含此意，而“圣人全是道心主宰”^③，则从理想人格的层面表达了同一意向。在“道心纯一”、“全是道心”的形态下，人的多方面存在规定似乎难以得到适当定位。

四

对性（天命之性和气质之性）与心（道心和人心）的辨析与定位，其意义并不仅仅限定于心性本身，从更广的视域看，它所指向的是人的存在及其行为。如前所述，作为儒学的新形态，理学关注的中心问题之一是人格的成就与行为的完善。如何成就理想的人格并达到行为的完善？在朱熹关于心性的看法中，已蕴含着回答以上问题的思路。如前所述，天命之性与道心都以理为本，如果说，天命

①《中庸章句·序》。

②《文集》卷五十一，《答黄子耕》。

③《语类》卷七十八。

之性主要从本体论的层面突显了人作为理性存在的品格，那么，道心的内容则更直接地表现为实践理性。以天命之性优先于气质之性、道心主宰人心的理论预设为前提，朱熹将关注之点更多地指向道问学。

从肯定理为存在的第一原理出发，朱熹首先将成就人格与明理或穷理联系起来：“夫天生蒸民，有物有则。物者，形也；则者，理也。形者，所谓形而下者也；理者，所谓形而上者也。人之生也，固不能无是物矣，而不明其物之理，则无以顺性命之正而处事物之当，故必即是物以求之。知求其理矣，而不至夫物之极，则物之理有未穷，而吾之知亦未尽，故必至其极而后已，此所谓格物而至于物则物理尽者也。物理皆尽，则吾之知识廓然贯通，无有蔽碍，而意无不诚、心无不正矣。”^①意之诚、心之正，属成就人格或成就德性，知求其理，则是成就知识，朱熹认为一旦“知识廓然贯通”，便可以达到“意无不诚、心无不正”，显然以成就知识为成就德性的条件。不难看到，这里展示的，是一种由知而入德的进路。

朱熹所理解的穷理或明理，既指向天道之域，也包括人道之域；既涉及小学层面的日常之理，也关乎大学层面的形上对象。而能否把握广义的理，则不仅与个体的德性相关，而且也制约着天下国家之治：“理有未穷，故其知有不尽。知有不尽，则其心之所发必不能纯于义理而无杂乎物欲之私，此其所以意有不诚，心有不正，身有不修，而天下国家不可得而治也。昔者圣人盖有忧之，是以于其始教为之小学，而使之习于诚敬，则所以收其放心，养其德性者，已无所不用其至矣。及其进乎大学，则又使之即夫事物之中，因其所知之理推而究之，以各到乎其极，则吾之知识亦得以周遍精切而无不尽也。若其用力之方，则或考之事为之著，或察之念虑之微，或求之文字之中，或索之讲论之际，使于身心性情之德，人伦日用之常，以至天地鬼神之变，鸟兽草木之宜，自其一物之中，莫不有以见其所当然而不容已与其所以然而不可易者。”^②从自然现象，到社会领域；

① 《文集》卷四十四，《答江德功》。

② 《大学或问下》。

从个体的性情，到人伦日用，穷理的过程展开于各个方面，与之相联系的是“知识亦得以周遍精切”。这一过程不仅仅体现了天道与人道的统一，而且在更内在的意义上突出了人格成就中的自觉原则，后者的实质内容，是通过把握“所当然”与“所以然”而达到实践理性层面的道德自觉，由此进一步提升内在的德性。由穷理致知而正心诚意、养其德性，无疑将由知而入德的进路具体化了。从理学的演化看，在朱熹之前，二程已一再强调通过致知而诚意：“未致知，便欲诚意，是躐等也。”^①由知而入德的进路，与之显然前后相承。

成就德性的方式，同时关联着成就德行。以“知识廓然贯通”、“知识”周遍精切为正心诚意、成就德性的前提，决定了达到行为的完善也离不开穷理而致知的进路。与德性成就过程一样，这里的穷理，也主要指向“所以然”与“所当然”：“穷理者，欲知事物之所以然与其所当然者而已。知其所以然，故志不惑；知其所当然，故行不谬。”^②在此，天道与人道、当然（所当然）与必然（所以然）同样彼此交融，行为的正当（行不谬），以自觉地把握当然之则（知其所当然）为前提，而当然与必然（所以然）的合一，则使行其当然成为人的定向：知其必然而一意行此，故可超越游移、彷徨、疑惑（志不惑）。

作为伦理的存在，人无疑包含理性的品格，明其当然并进而行其当然，构成了道德主体的内在规定。正是对当然之则的自觉把握，使人能够在不同的存在境遇中判断何者当为、何者不当为，并由此作出相应的选择，而对当然之则的自觉意识，则基于广义的认识过程。如前所述，当然不同于实然与必然，但又非隔绝于后者（实然与必然），对当然之则的理解和把握，也相应地涉及以上各个方面。无论是对当然之则本身的理解，抑或对其根据的把握，都无法离开致知的过程，道德的主体也正是在这一过程中，逐渐形成了自觉的伦理意识，并由此区别于自然意义上的存在。就道德实践而言，完美的道德行为不同于自发的冲动而表现为自觉之行，这种自觉品格既关乎“应该做什么”，也涉及“应该如何做”，

^① 《二程集》，187 页。

^② 《文集》卷六十四，《答或人》。

前者与当然之则的把握相联系，后者则进一步要求了解行为的具体背景，二者在不同的意义上关联着广义的“知”。二程及朱熹以致知明理为成就人格与成就行为的前提，无疑有见于以上方面。

然而，在强调道德主体及道德行为应当具有自觉品格的同时，二程和朱熹对德性形成过程及道德行为的多方面性和复杂性未能给予充分的注意。明其当然或明其理固然是成就德性的一个方面，但仅仅把握当然，并不能担保德性的成就：理或当然之则作为知识的对象，往往具有外在的性质，这一层面的知识积累与内在人格的完善之间，存在着逻辑的距离。朱熹认为一旦“知识廓然贯通”，则“意无不诚、心无不正”，既不适当地突出了理性的意义，也似乎将问题过于简单化了。

从实践之域看，道德行为诚然具有自觉的品格，但过于强调整理性的自觉，往往容易忽视道德行为的其他方面。在二程那里，已可看到这一趋向。在谈到明理与循理的关系时，二程曾指出：“学者固当勉强，然不致知，怎生行得？勉强行者，安能持久？除非烛理明，自然乐循理。”^①这里所说的“乐”，有乐于、愿意之意，“乐循理”也就是自愿地遵循当然之则。然而，对二程而言，“乐循理”同时又以“烛理明”为前提：一旦明理，便“自然乐循理”，所谓“烛理明”也就是自觉地把握当然之则。这样，自觉之中，便似乎已蕴含自愿。类似的思想在朱熹那里得到了更明确的表述：“要须是穷理始得。见得这道理合用恁地，便自不得不恁地。……且如今人，被些子灯花落手，便说痛，到灼艾时，因甚不以为痛？只缘知道自家病合当灼艾，出于情愿，自不以为痛也。”^②“合用恁地”也就是应当如此，知道合当如此，是一种理性的明觉，出于情愿则属意志的自愿选择，朱熹认为知道了“合当”如此，同时也就是“出于情愿”，显然将自愿纳入了自觉之中。自觉对自愿的如上消融，既以穷理过程为前提，又与消除自主的选择相联系，所谓“自不得不恁地”，便意味着别无选择。

① 《二程集》，187-188页。

② 《语类》卷二十二。

以理为存在的第一原理，朱熹上承二程，既表现出某种构造形上世界图景的超验趋向，又延续了儒学沟通天道与人道的传统。通过理气关系的辨析，朱熹在肯定理为超验本原的同时，又对形上之理与经验领域中具体事物（分殊）的关系作了考察，从而在不同的层面确认了理为存在的普遍根据。作为存在所以可能的根据，理又被赋予所以然与所当然二重涵义，与之相联系的是融当然于必然，正是在这里，以理为存在的第一原理的内在涵义得到了真正的展示。当然与必然的沟通既使当然之则的规范意义得到强化，也突出了人的理性本质：明理（把握所当然与所以然）与循理（遵循当然之则）都以人是理性的存在这一预设为前提，而天命之性对气质之性的超越、道心对人心的主宰，则在不同的层面确立了理性本质的这种优先性。当然和必然、天命之性和道心分别从外在与内在二个方面展开了普遍之理，后者（理）在人格的成就与行为的成就中具体的表现为自觉的原则，在以自觉的原则确证人不同于其他存在之本质规定的同时，朱熹又或多或少表现出以自觉原则消解自愿原则的趋向。

（作者系中国 华东师范大学 哲学系教授 / 中国现代思想文化研究所所长）

投稿日：2008.10.8，审查日：2008.12.15-31，刊载决定日：2009.1.2

参考文献

《晦庵先生朱文公文集》

《朱子语类》

《大学或问》

《论语或问》

《二程集》，北京：中华书局，1981。

Zhu Xi and Neo-Confucianism

Yang Guorong

Taking Li(principle) as first principle, Zhu Xi, following Cheng Brothers, displays both the inclination of metaphysical approach and the attempt of linking the way of humanity and the way of cosmology. As the foundation of being, Li(principle) is understood as both necessity and normativity. The connection of necessity and normativity highlights the normal function of Li(principle) as well as the principle of rationality. Accordingly, the Li(principle) seems to appear as certain kind compulsive norms, which leads, in moral sphere, to the tendency to overlook the principle of willing.

Key Words: Li(principle), Normativity, Necessity, Zhu Xi, Neo-Confucianism

