

理、天理与理会：论“理”在中国古代思想世界的演进

贡华南

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所, 上海 200241)

【摘要】从先秦“形”范式,到汉魏“体”范式,进而至宋明“理”范式,中国思想范式由外在的形式渐次嬗变为内在之质料。从先秦作为“类”之理,到魏晋作为“故”之理,进至宋明作为“理”之理,理兼摄形式与质料,兼含“类”与“故”,融合必然之理与当然之理而被视作看待人、事、物的普遍架构。理范式的确立内在规定着通达理的方法论,理与理交会,心明而知。理会不仅追求会物之理,而且要求人以理会之。索人工夫而使人进至于理,由此确立了存在论、方法论与工夫论相统一的独特思想品格。

【关键词】理 天理 理会

从“形”到“形而上”,作为思想范式的“形”被超越,而转换为“体”范式。王弼将“体”范畴由“类”之体推进至“故”之体,其“崇本息末”方法使“体”范式优先关注“本体”,而使万物之体被漠视,遂使“体”范式被架空而转入“理”范式。^①先秦人所论之理乃作为“类”之理,如条理、分理、万物殊理、物有物理、人有人理;魏晋人进而论述作为“故”之理,即所以然之理,如王弼谈所以然之理,嵇康谈“生理”、“必然之理”,郭象谈“独化之理”;宋儒将“故”之理推进至“理”之理,即必然之理与当然之理。这是中国思想谈“理”的三个递进的思想进程。“理”由此被视作看待人、事、物的普遍架构。从“体”到“理”范式之更替,对内在质料(体)之兴趣被推进至内在形式(理),“理”与“理”之“会”意义上之“理会”相应成为主流方法论与工夫论。

一、作为“类”^②之理到作为“故”之理

先秦著作中,“理”字已经大量出现,按照《说文解字》的说法,其原初含义是指治玉“理,治玉也。顺玉之文而剖析之。”(《说文解字》治玉时依照玉之文理而施人为即“理”,后世遂将玉等物之“文”称作“理”。韩非子概括道“理者,成物之文也。长短大小、方圆坚脆、轻重白黑之谓理。”(《韩非子·解老》)如我们所知,“文”主要指物之形式,如“天文”概念即指“天”之呈现于人者。“理”不仅指形式(长短大小方圆),它还兼指物之内在实质(如坚脆、轻重等)。将兼含形式与实质的“理”作为使一物成为一物(“成物”)的条件,从而使“理”既区别于以形式为基本特征的“形”,也区别于以质料为基本特征的“体”。作为使一物成为一物之条件,一物之“理”内在包含着区分于他者之特征,由此“分”、“别”成为“理”的基本内涵。

【作者简介】 贡华南,华东师范大学中国现代思想文化研究所研究员,哲学系教授,博士生导师。

◎ 本文是教育部人文社会科学研究青年项目(项目批准号:10YJC720011)、教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(项目批准号:1155D720005)、国家社科基金重大项目(项目批准号:10&ZD064)的阶段性成果。

① 中国思想自先秦经历从“形”到“体”,再到“理”的范式转换,具体说,从“形”到“形而上”,由“体”到“本体”,由“理”至“天理”,关于此范式转换的具体论述,可参看拙文《从无形、形名到形而上》(载于《学术月刊》2009年第6期),以及《体、本体与体道》(《社会科学》2014年第7期)。

② 类、故、理是《墨经·大取篇》提出的范畴“夫辞以故生、以理长、以类行。”按照冯契先生的解释,先秦思想主要“察类”(追问“实然”),汉至唐宋思想主要“明故”(追问“所以然”),宋至明清主要“达理”(追问“必然”与“当然”)(冯契《逻辑思维的辩证法》,上海:华东师范大学出版社,1996年,第144~148页)。本文采用“类”、“故”、“理”来考察“理”范畴的历史演变,但具体历史分期与冯先生稍异。

别交正分之谓理,顺理而不失之谓道。

(《管子·君臣上》)

文理密察,足以有别也。(《中庸》)

乐者,通伦理者也。(《乐记》)

一物有一物之理,理构成一物与他物之区别。^①

“万物殊理。”(《庄子·则阳》)“留动而生物,物成生理。”(《庄子·天地》)此所谓“生理”指使一物之成为一物之理,且使之区别于他物者(殊理)。物成而生之理虽可表现于外在的“形”,但更重要是表现为一物之整体,尤其是内在特征,即“性”。故《庄子》曰“理不可睹”(《庄子·则阳》)。“理”内在,故“不可睹”。^②

一物有一物之理,一事有一事之理。于事之理即“条理”。孟子说“金声也者,始条理也;玉振之也者,终条理也。始条理者,智之事也;终条理者,圣之事也。”(《孟子·万章下》)“条理”即事之内在秩序,以“智”明察事的内在秩序,始终护持事之内在秩序则被视为“圣”之事。

不管是“物”还是“事”,“理”所表达的大体是其“类”特征。比如,“地理”指“地之理”:“《易》与天地准,故能弥纶天地之道,仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故。”(《系辞上》)“地理”即地之条理。^③同此,“易简而天下之理得矣。天下之理得,而成位乎其中矣”(《系辞上》)中的“天下之理”指天下万事万物之条理。“穷理尽性,以至于命。昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理”(《说卦传》)中的“性命之理”指性命之条理。“依乎天理,批大却,导大窾,因其固然”(《庄子·养生主》)中的“天理”指天然之分理。

理不仅表达事物之内在结构、秩序,同时表达精神秩序。“理也者,是非之宗也。”(《吕氏春秋·离谓》)“理”指是非之分际,也就是衡量是与非之标准或界限,这同样表达的是“是”与“非”之“类”特征。

先秦人所谈的是作为“类”之理,如条理、分理、殊理、天理、地理,魏晋人则进而讨论作为“故”之理,即

所以然之理。在王弼看来,万物不仅“有其理”,更重要的是,万物之存在“必由其理”:“物无妄然,必由其理。”(《明象》)“由”即根据,“理”指事物的“所以然之理”,“由其理”就是以“理”作为事物存在之根据。王弼说“夫识物之动,则其所以然之理,皆可知也。”(《周易注》乾卦注)“所以然”涉及的并非事物的“类”,而是其“类之为类”者,“所以然之理”遂将“理”提升为事物之存在根据。王弼以“理”为事物之真实性(无妄)提供根据,但其追求崇本息末,将万物之理归于“至理”(《老子注》第四十二章注“用夫自然,举其至理,顺之必吉,违之必凶。”),归于“宗”:“识物之宗,故虽不见,而是非之理可得而名也。”(《老子注》第四十七章注)“宗”即“太极”、“无”、“一”。因此,“万物之理”虽被追问至于“所以然”,但在其思考架构中又被“一体”消解,这不仅使“理”未能成为基本范畴,也在一定程度上将“一理”与“万理”析离为二。

王弼论理重“一本”,郭象论理则重“万殊(理)”。在郭象看来,万物之外并不存在像王弼所说的“无”——本体(造物主)作为万物自身存在之根据^④,所谓“造物者无主,而物各自造。”(《齐物论注》)“生物者无物,而物自生耳。”(《在宥注》)“自造”相对“造物主”而言,即自己充当自身之存在根据。有物即有理,“付之自尔,而理自生成”(《人间世注》)。“凡物云云,皆自尔耳,非相为使也,故任之而理自至矣。”(《齐物论注》)在郭象看来,物之“自尔”则“理自生成”、“理自至”。万物皆有各自之“自”,故万物之“理”亦万殊。“恢恹慵怪,各然其所然,各可其所可,则理虽万殊而性同得,故曰道通为一也。……至理尽于自得也。”(《齐物论注》)“自得”即“尽理”,其理皆为“独化之理”:“若责其所待而寻其所由,则寻责无极,〔卒〕至于无待,而独化之理明矣。”(《齐物论注》)自得、自化、自尔之中有“理”,换言之,“理”乃是使各物自得、自化、自尔者。独化之理自为,以自己为原因与根据,因此,万殊之

① 郑康成注《乐记》“伦理”云:“理,分也。”(郑康成《礼记正义》,上海:上海古籍出版社,2008年,第1458页。)其所强调的正是“理”之“分别”义。戴震更细致地梳理出“理”的几个原初含义:“理者,察之而几微必区以别之名也,是故谓之分理;在物之质,曰肌理,曰敝理,曰文理;得其分则有节而不紊,谓之条理。”(戴震《孟子字义疏证》,《戴震全集》第一册,北京:清华大学出版社,1991年,第151页)“理”对外构成区分他物之标志,于自身则呈现为一物自身之秩序(即有条不紊)。

② 于不可睹者,可以通过“体道”而“达理”:“万物有成理而不说。圣人者,原天地之美而达万物之理。”(《庄子·知北游》)

③ 如孔颖达疏“地有山川原隰,各有条理,故称理也。”(李鼎祚《周易集解》,北京:九州出版社,2004年,第600页。)

④ 可参见汤一介《郭象与魏晋玄学》,北京:北京大学出版社,2000年,第203页。

“理”并非“类”之理^①，而是作为一物之根据之理。郭象对此从多方进行辩解：

应理而动，而理自无害。……任理而自殊也。（《秋水注》）

神顺物而动，天随理而行。（《在宥注》）

物物有理，万理各殊，万物各随自身之殊理而展开自身即可实现自身之自得、自化、自尔，即可成就自身之“殊”。在此意义上，“理”乃万物“殊”之为“殊”之根据。理皆“殊理”，万理万殊。如此，“理”之尊严遂湮灭而不彰。

二、天理作为“理”之理

王弼以“一本”息“万殊（理）”，郭象以“万殊（理）”（独化之理）消“一本”，“一本”与“万殊”被不同方式割裂为二。宋儒以“理一分殊”方式将“理”贯彻“一”与“万”，真正实现了“理”之一统，也使“理”成为思想世界之基本范式与最高范畴。

程明道说“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来。”^②程明道如此说并非为争话语发明权。如我们所知，“天理”二字出现于先秦，如“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。”（《礼记·乐记》）“依乎天理，批大却，导大窾，因其固然。”（《庄子·养生主》）正如戴震所说“天理云者，言乎自然之分理也。”（《孟子字义疏证》）先秦人所使用的“天理”是“类”之天理，具体说，前者指性、欲之分理，后者乃天然之分理。魏晋玄学家也谈天理，如郭象认为“人之逐欲无节，则天理灭矣。”（《大宗师注》）天理指独化之理，即作为自尔自化根据之理，独化之理自为，以自己为原因与根据，因此，此乃作为“故”之天理。程明道说“天理二字是自家体贴出来”乃指其对“天理”二字有自己独到的、崭新的领悟，或者说，他领悟到了

“天理”二字不同于先秦与魏晋思想的崭新意义。简单说，他领悟的“天理”不是作为“类”（实然）或“故”（所以然）范畴，而被确立为“理”（必然与当然）范畴。

所谓“必然”，是指确定不移、不易，“必然之理”指“理”具有确定不移性、不易性。以“必然”论“理”始于魏晋，郭象多次讨论“理”之“必然”与“必然之理”：

不得已者，理之必然者也，体至一之宅而会乎必然之符者也。（《人间世注》）

任理之必然者，中庸之符全矣，斯接物之至者也。（《人间世注》）

斯必然之理，至人之所无奈何，故以为己之桎梏也。（《德充符注》）

在郭象的观念中，“必然”在一物为一定如此，在他者则为不得已。任理而自殊，万理则万殊，故一理之必然仅限于一物之不移不易。“一理”对他物并不提供存在之标准与根据，简言之，“独化之理”并不具有普遍的确定性与有效性。宋儒将“理”贯穿于人与物、天与人，人理通物理、天理，以此重新建立理的确定性与普遍性。

万事只一天理。^③

物我一理，才明彼，即晓此，合内外之道也。^④

合天地万物而言，只是一个理；及在人，则又各自有一个理。^⑤

物有物理，人有人理，物理与人理虽有“殊”，却为“一”。“一理”实，“万理”各正。“理”与“理”之间彼此开放，相互通达。它们之间之所以能相互通达，是因为“理”既是物与人之“所以然”，也是“所当然”。“所以然”就是一物之所以成为一物者，也就是使一物成为一物者。宋儒喜欢举“父慈子孝”之例来说明“所以然”，在他们看来，父之所以慈，子之所以孝，是因为父子本一人而分。仁义忠信诸理亦然，其“所以然”最终都可推至“天理”，所谓“皆天理使之如

① 汤一介说“郭象所说的‘理’并不是和‘殊相’相对的‘共相’，因此它不是决定‘自性’的必然性，而是说由每个事物的‘自性’所决定此事物如此生生化化的必然性。”（汤一介《郭象与魏晋玄学》，第274页）郭象所说的“理”确实不是“共相”，而仅仅是万殊之物自身自得、自化、自尔之根据，即殊理。

② 《二程集》，北京：中华书局，1981年。

③ 《张载集》，北京：中华书局，1978年，第256页。

④ 《二程集》，第193页。

⑤ 《朱子语类》，北京：中华书局，1994年，第2页。

此”。^①仁、义、慈、孝、忠、信作为“所以然之理”适用于每一个人,甚至每一个物。比如“仁”既是人之理,也是天地之理,天地生万物即是仁。本原处有“仁理”,人才有慈爱惻隐,物才有不已之生生。简单说,其论证“所以然”的过程乃是一个寻求“使之然”的过程,最终将“天理”作为“所以然”的答案,也就将“天理”确立为万事万物存在的总根据。显然,从“实然”中逆推“所以然”夹杂着目的论,物的规定性被置于“人一物”共在的生活世界,甚至被人的价值目的主导。张载“民胞物与”,二程推崇“理一分殊”,都显示了这个趋向。朱熹以“所当然”寻求“理一”,这就更清楚表明了这一点:

圣人未尝言理一,多只言分殊。盖能于分殊中事事物物,头头项项,理会得其当然,然后方知理本一贯。不知万殊各有一理,而徒言理一,不知理一在何处。圣人千言万语教人,学者终身从事,只是理会这个。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

“所当然”就是“应当”,也就是人所遵循的规范。物之“所当然”在“人”而不在“物”,以“所当然”来领悟“理一”实际上是以“所当然”置换了“所以然”。当然之理为善,故理无不善。“所当然”内在具有“当如此”之要求与力量,这个要求与力量被称作“不容已”:

言凡事固有“所当然而不容已”者,然又当求其所以然者何故。其所以然者,理也。理如此,固不可易。又如人见赤子入井,皆有怵惕、惻隐之心,此其事“所当然而不容已”者也。然其所以如此者何故,必有个道理之不可易者。今之学者但止见一边。^③

“所以然”之“不可易”是指其一定如此而不可改

变,即“理”之“客观必然性”。“不容已”,如父必慈、子必孝、臣必忠,此乃主观之必定如此,即“主观必然性”。在宋儒看来,这些人伦之必然性与自然界春生秋杀、阳开阴闭之必然性一样,体现的都是“理”之必然性。“不可易”与“不容已”的结合就是主观与客观必然性之结合。“所当然”之必然性与“所以然”之必然性结合,从而使“理”成为人与物存在之根据、目的与动力。“所以然”与“所当然”的结合不仅意味着人、物之理的贯通,也意味着“理”贯通了人之外在与内在,成为人安身立命之根据。“理”的获得也就意味着获得了行动的根据、理由与动力,“有理”即有根据,且合乎目的与价值,“无理”不仅无根据,也不合乎目的与价值。

对于人来说,自觉明理、顺理,依照“理”而展开自身就成为人的使命。张载说“万物皆有理,若不知穷理,如梦过一生。”^④人、物皆有“理”,但有“理”而“不穷”即意味着“不知理”,“不知理”则意味着行动不以“理”为动力与目的,从而无法实现人的性命(尽性^⑤),此即所谓“如梦过一生”。自觉“穷理”,以“理”作为生命之根据、目的与动力,则生命有根据、行为合乎目的与价值,此便是“天理”。

“所以然”与“所当然”之结合,以“所当然”规定“天理”,以“所当然”寻求“天理”,天理之必然性得以凸显,从而将“理”由“类”(实然)与“故”(所以然)推进至“理”(必然与当然)。“天理合下当然。”^⑥因此,对万事万物之“当然”的寻求便构成了“格物”的真实旨趣。“格物只是就事物上求个当然之理。”^⑦“当然之理”压倒、统摄“所以然之理”^⑧,“格物”所具有的对物之所以然的兴趣遂被稀释、被冲淡。宋儒一直将“人欲”作为“天理”之对^⑨,无疑也强化与突出了“天理”

^{①②③⑥⑦} 《朱子语类》第383、677~678、414、132、2895页。

^④ 《张载集》第321页。

^⑤ 在物为理,在人人性,穷物理即可尽人性,故宋儒说“‘穷理尽性以至于命’,三事一时并了,元无次序,不可将穷理作知之事。若实穷得理,即性命亦可了。”(《二程集》第15页)

^⑧ 朱熹弟子陈淳发挥了当然之则是理的思想,他说“只是事物上一个当然之则是理。则是准则、法则,有个确定不易底意。只是事物上正合当好处便是‘当然’,即这恰好,无过些,亦无不及些,便是‘则’。如为君止于仁,止仁便是为君当然之则;……古人格物穷理,要就事物上穷个当然之则,亦不过只是穷到那合好处、恰好处而已。”(陈淳《北溪字义》,北京:中华书局,1983年,第42页)“合好处”、“恰好处”都相对于人而言,指向人的目的,“所以然”在其中进一步隐身。

^⑨ 类似的表述在宋儒中比较常见,如“人心私欲,故危殆,道心天理,故精微。灭私欲则天理明矣”(《二程集》第312页)“人欲盛,则于天理昏。理素明,则无欲矣。”(胡宏《知言》,北京:中华书局,1987年,第24页)陆九渊对“天理”与“人欲”之分与程朱有分歧,他说“天理人欲之言,亦不是至论。若天是理,人是欲,则天人不同矣。”(陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第395页)不过,以“私”、“利”对“天理”(“公”、“义”)同样表达出“所当然”乃“天理”之实质。

中“当然之理”的主导性。

三、天理与理会

作为“理”之“理”的“天理”被理解为万事万物的动力、目的、本质，穷人、物之理成为人的内在使命。“天理”以“所当然之则”为主导性内容，价值、目的构成了“理”的实质，“理会”便相应构成了通达“天理”的方法论。

“理会”并非宋儒首创。先秦时期，作为方法的“理”便被广泛使用，如“理物”、“理国”，其表达的是对对象之内在条理、内在秩序之追求。魏晋时期，对“所以然之理”的探讨便使用了“理会”一词“时人以谓山涛不学孙吴，而闇与之理会；王夷甫亦叹云‘公闇与道合。’”（《世说新语·识鉴》）“理会”与“道合”同义，即与对事物的认识（所以然之理）相合。较之“理物”、“理国”追求对象秩序而无视自身之秩序，“理会”既包含着对对象秩序之追求（对象有条理），也包含着对自身秩序之要求（自身有理）。当宋儒设定物物有理，人人有性，性理相合，“穷理”就相应要求人以人之理（性）来澄明物之理，简言之，两理之会——理会——构成了“穷理”之实质。

理会涉及自身之理与所会之理。这就要求理会者自身首先有“理”，这是理会的前提。按照宋儒的说法，人心本“具理”。^①但对于具体个人来说，心中之理虽“具”而不必“有”，也就是说，虽然具有众理，但这些“理”仅仅自发地具于心，而人未必能够自觉其“有”。自觉其“有”，存养于身，见之于行，此“理”才算真正为己所有，才能为己所用。能使心中之理由自发而自觉的过程是“格物”。“格”通常被训为“至”，亦可训为“感”。^②“格物”即经历物而激发起人之相应的态度，物我相互感应而将物纳入到个人的生活世界。从内容看，“格物”包含对事物“所以然”之洞察，更重要的是对“所当然”之体认。格物之结果是获得对物行动的动力、目的与根据，此便是在一己之上具体呈现的“道理”。这样的“道理”既为一己所持

有，也同样体现于人的实践之所及的生活世界“见之于身，便见身上有许多道理；行之于家，便是一家之中有许多道理；施之于国，便是一国之中有许多道理；施之于天下，便是天下有许多道理。”^③“道理”非离人而自在，在于人，也同时在于人的精神及实践之所及的对象。精神之自觉而呈现出道理对人而言又可称为“致知”。“致知”与“格物”乃是同一个过程的两个方面，所谓“才明彼，即晓此”，其表达的是将道理体之于身，内外贯通而共同呈现。

以自身之理来格物致知，具体表现则是以“敬”作为待物之态度“格物从敬入最好。只敬，便能格物。敬是个莹彻底物事。”^④以“敬”格物，物为“敬”所对，就显示为“所当然”者而不仅仅是“所以然”者，更不是纯粹被动的自在之物。物以“所以然”与“所当然”呈现在格物者世界中，与格物者交接、融摄，唤醒格物者自身之理的呈现，与格物者自身所具之理交会，所以格物亦即理会。

不仅格物是理会，读书亦是一种“理会”。朱熹曾反复申明此义：

读书，须要切己体验。不可只作文字看，又不可助长。学者当以圣贤之言反求诸身，一一体察。须是晓然无疑，积日既久，当自有见。但恐用意不精，或贪多务广，或得少为足，则无由明耳。读书，不可只专就纸上求理义，须反过来就自家身上推究。秦汉以后无人说到此，亦只是一向去书册上求，不就自家身上理会。……将已晓得底体在身上，却是自家易晓易做底事。^⑤

学问，就自家身己上切要处理会方是，那读书底已是第二义。自家身上道理都具，不曾外面添得来。然圣人教人，须要读这书时，盖为自家虽有这道理，须是经历过，方得。^⑥

读书与格物一样，寻求的是以纸上之理与自身所具之理融会，并以自身生命具体呈现出这些道理。内

① 如朱子说“人之心便具许多道理”（《朱子语类》，第255页）。

② 宋人常用“感格”一词，如“然人死虽终于散，然亦未便散尽，故祭祀有感格之理”（《朱子语类》，第37页）感即格，格即感，意为“感通”、“感应”。

③⑤⑥ 《朱子语类》，第255、181、161页。

④ 《朱子语类》，第269页。“敬”同样是贯穿于致知、克己过程中的基本态度“致知、敬、克己，此三事，以一家譬之：敬是守门户之人，克己则是拒盗，致知却是去推察自家与外来底事”（《朱子语类》，第151页）。

外之理的交会,纸上道理由此呈现出对于人的“意味”,这即是宋儒所津津乐道的“受用”:“今只是要理会道理。若理会得一分,便有一分受用;理会得二分,便有二分受用。”^①“受用”即享受理对人之妙用,即以此可知“所当然”,明了自身行为之目标,获得行动的动力、目的与价值。

所穷之理与自身之理交会,而真正能进入自身亦需要自身修持工夫,张载说“义理无形体,要说则且说得去,其行持则索人工夫。”^②“索人工夫”即需要人吸收、消化、涵养,使“理”成为自身之生命境界。“理会”由“切己”工夫入,逐步“体认省察”,道理为我所受用,成为我真实的生命。宋儒追求克己、涵养工夫,都指向对理会者的约束与规范,而成为天理之化身无疑是其最高目标。在此意义上,“存天理,灭人欲”理所当然地成为宋儒的精神目标。

理会既为内外之理的交会,这就蕴含着对不可理喻者之拒绝。所谓“不可理喻者”即人不知其所以然者,也就是人不能“以理推”者。“鬼神死生之理,定不如释家所云,世俗所见。然又有其事昭昭,不可以理推者,此等处且莫要理会。”^③无法以理推即无法被理接纳、安排,自身之理无法容纳者,亦不会与自身之

理交融而进入自身生命而为自己所享用。以能否“以理推”来确定理会的界限表现出理学对确定性的坚持与审慎。不过,当“所当然”被确定为“理”之主干,价值性的“是”与“不是”便成为理会之基本追求^④,对确定性的追求便注定成为一项难以企及之事业。

当然,理学家以“理会”作为通达天理之路径,其真诚毋庸置疑。玄学家“体道”追求“体与理会”,“体”仅明事物之所以然之理,而并不涉及自身之“所当然”,故其“理”无涉于人。宋儒“理会”所追求的是“理(性)与理会”,即将“所以然”与“所当然”之理修之于身,生命得到约束与规范而更加崇高。同时以普遍、无私的(“公”)生命敞开天理,天理亦“纯而不已”。宋儒称“天理二字却是自家体贴出来”,其说不仅精辟,而且精纯。如果说对应于“形”范式之“感通”主要指向由“形”之“分”而确立的“类”界限之消除,对应于“体”范式的“体会”则直入其里,重在“一体”之内两个体之融会,而对应于“理”范式的“理会”以性理与物理相融合而彼此契入、共同敞开为特征。以索人工夫而不断约束、规范、净化理会者,使其变化气质而由驳杂趋纯粹,由此确立了中国哲学存在论、方法论与工夫论相统一的独特思想品格。

Reason's Evolution in the Ideological World in Ancient China

GONG Hua-nan

(Department of Philosophy, East China Normal University, Shanghai 200241, China)

Abstract: from pre Qin's "Form" to Han-Wei's "Body", and then to Song-Ming's "Reason", the paradigm of Chinese thought changed gradually from external form to inner unit material and form. In the pre Qin, reason was regarded as category, and in the Wei-Jin as basis, in the Song-Ming as reason; Reason, which simultaneously is category and basis, includes form and material, and is treated as general framework to approach people, things, and objects. The methodology of reason corresponds to the establishment of reason paradigm. When reason meets reason, knowledge comes into being. Reason asks for one's cultivation, and requires people to integrate themselves with reason. Ontology, methodology, and the theory of cultivation are merged into one, which constitutes an important feature of Chinese philosophy.

Key words: reason; reason of heaven; reason meeting reason

[责任编辑 晓 诚]

①③ 《朱子语类》,第157、35页。

② 《张载集》,第322页。

④ 朱熹一再点明此点,如“学问只理会个是与不是,不要添许多无益说话”(《朱子语类》,第93页)“只是理会个是与不是,便了。”又曰“是,便是理”(《朱子语类》,第228页)