

第一章

引论：中国哲学逻辑结构论（上）

任何一个民族，都需要理论思维，没有理论思维的民族，是盲目的、无前途的民族，最终是要被有理论思维的民族所消融或代替的。

世界各地、各民族的理论思维的内容及其发展阶段，虽有相似之处；然而，其理论思维的形式结构、表达方法以至侧重方面，则各有差异，这是与各民族历史的发展和民族理论思维的性格或特点相联系的。

中华民族以自己悠久的历史，灿烂的文化，深邃的思辨，而著称于世；亦以有容乃大，吐纳百家，熔铸中外，而饮誉于东方。中华民族的理论思维与世界其他地区、民族相比较，具有自己显著的特点和独特的模式，是需要炎黄子孙认真总结和发扬的。

一、何谓哲学逻辑结构

哲学逻辑结构自身是抽象的，在它的发展行程中，不断被客观事物的本质和历史发展的必然所丰富起来，便由具体上升到抽象，再由抽象上升到具体，两者并非直线上升，而是错综相济，构成了一个整体性螺旋式发展的结构。它具有如下一些特征：

第一，哲学逻辑结构的客观性；

第二，哲学逻辑结构的历史性；

第三，哲学逻辑结构的辩证性。

此三性既相互区分，而又互相联系；无先后之分，而贯穿在一起。

（一）问题的提出

哲学是世界观，又是方法论。哲学家的思想也应该包括这两部分，中外古今，概莫能外。在人类认识世界、改造世界的活动中，方法问题是一个至关重要的问题。总结、升华各学科的研究方法，推进理论思维方法的变革是哲学的任务之一。从某种意义上说，一切理论的探讨，归根到底都涉及到方法的探讨，特定学科的研究方法之完善程度在一定意义上体现着该学科的成熟程度；一种理论的变革，亦往往以方法的变革作为它的先导。

理论思维的发展，不仅根源于对象世界的整体运动和实际发展，反映着它的历史趋势和时代特点，而且直接依赖于哲学研究者的自觉能动活动水平之提高、认识的深化和研究能力的增强。前者构成了理论思维发展的客体力量，后者构成了理论思维发展的主体素质和实现条件。中国哲学史，是各个历史时期、阶段的人们对于世界整体运动的体认，是历史趋势的归结和时代精华的结晶。从孔夫子到孙中山以至现代众多哲学家的思想，构成了中国哲学发展的主体结构。

中国哲学作为理论思维，是以整体的现实世界（包括自然界、社会和人性的）为自己的对象，是对象世界的存在状态、整体结构、普遍本质和发展规律在思维中的再现。对中国哲学史的研究，就是对历史上哲学活动及其发展过程的反思，是研究者的自觉能动活动。毋庸置疑，这要受研究者本身立场、观点、方法的制约。胡适用实用主义方法讲中国哲学，突破了“三皇五帝”的界限；冯友兰用新实在论方法写中国哲学史，试图“为海格尔历史哲学之

一例证’^①；郭沫若、侯外庐用马克思主义方法研究中国哲学，推进了中国哲学的发展。六十余年来，中国哲学的发展是与研究方法的变革分不开的。

中国哲学的研究应转换一下角度和出发点，不能从现成的原则、原理或结论出发，硬套在中国哲学上面，把中国哲学削足适履地去符合现成的原则，而应该从中国哲学的实际出发，总结出它固有的原则、原理、规律、方法。但是，近三十多年来，中国哲学史研究往往教条主义地照搬某些外国（包括西方）哲学史的研究方法，习惯地依据哲学家的自然观、认识论、方法论、历史观等几大块“分门别类”地加以评述，忽视思想家、哲学家哲学体系的内在逻辑联系。这种机械的方法，是与实验分析为主的经验科学相适应的。虽然这种方法在相当广泛的、各依对象的性质而不同的领域中是正当的，甚至是必要的，可是它每一次都迟早要达到一个界限，一超过这个界限，它就要变成片面的、狭隘的，并且要陷入无法解脱的冲突之中。这是抽象分析在中国哲学史研究中的表现之一。

当然，抽象分析是思维过程中不可缺少的环节，是人们认识对象的重要步骤。因此，它曾被中国古代哲学家用来作为研究理论思维的方法。朱熹的高足陈淳撰《北溪字义》（原名《字义详讲》），就周敦颐、程颢、程颐、张载、朱熹道学中的基本概念、范畴，一一疏释论述，正如明胡荣在《北溪字义序》中说：

所著《字义》上下二卷，凡二十五门。究极根源，推明物理，由一本而万殊，合万殊而一本，毫分缕析，脉络分明。其于性、道、仁、义、诚、敬、忠、恕等字义，咸确有定论，不为谬说异言所参杂，而道之体用、学之

①《自序（一）》，《中国哲学史》中华书局 1961 年版，第 1 页。

始终，因是而可明也。学者诚能熟绎其义，溯流寻源，由本达支，则孔子之一贯，颜子之博约，曾子之忠恕，《中庸》之性教，《七篇》之仁义，皆总括于是书矣。^①

后来戴震作《孟子字义疏证》，又对理、天道、性、才、道、仁、义、礼、智、诚、权等范畴，条分缕析。这种传统的分析范畴的方法，一直影响到现在。譬如研究朱熹，便分解为论理、论气、论太极、论阴阳、论鬼神、论仁等等。这种分类的抽象分析方法，与几大块分门别类评述，有相似之处。它犹如人身，本是一个有机的整体系统，有机体的各个部分之间，不仅缺一不可，而且紧密联结，倘若人为地加以支解，它就不是一个完整的人体，被支解的部分肢体也失去了其原有功能。譬如手作为有机整体的一部分，才有手的功能，支解下来的手，就失去了手的功能。因此，部分只有在整体中才能存在和发挥其功能。这是抽象分析在中国哲学史研究中的表现之二。

由于抽象分析本身的局限，在理论思维进程中仅运用抽象分析是不够的，如果停留在这一步，势必限制中国哲学史研究的视野、广度和深度。19 世纪以来，理论科学取代经验科学，随着施莱登、施旺对细胞的发现，迈耳和焦耳的能量守恒定律的制定，以及达尔文进化论的创立，揭示了被经验科学所忽视的世界事物之间的普遍联系。20 世纪以来，特别是第二次世界大战以后，随着现代科学的突飞猛进，如生物遗传工程、人工智能工程、人类基因的破译、克隆技术的发展、因特网的普及化以及经济全球化，揭示了世界的相互联系、相互作用的诸因素之间复杂的关系系统。面对这样一个复杂的、多极、多元规定性的系统世界，要求人们的思

^① 《北溪字义·附录二》，中华书局 1983 年版，第 89 页。《七篇》，指《孟子》七

维方法、结构作出相应的改变，这就需要整体系统思维方法。因此，要使中国哲学史研究向高深发展，必须转变抽象分析方法。

系统就是相互联系、相互作用的整体概念，无整体性也就无系统性。固然系统论的核心是整体论，但两者不能简单等同。因系统概念除表现客观事物整体性以外，还表现整体与部分、整体与层次、整体与环境、整体与结构等等的辩证关系，系统是从整体与部分、层次、环境的辩证关系中来揭示事物的整体特征及其发展趋势的。因此，系统的方法，就是在思维中把通过综合与分析所揭示出来的事物的本质、方面、规定、要素不是看做孤立的杂乱无章的偶然堆积，而是看做合乎规律的有机整体。整体的性质和功能存在于有机组成的各要素的互相联系之中。人们的思维要表现事物本质以及它的具体性和系统性，即体认事物的统一、内部联系是怎样表现在多样性的具体事物之中，恢复和把握事物本来的联系乃至过渡的中介，揭露事物在分解状态下不曾显现的特性，把现象和本质、个别和一般、抽象和具体等各部分要素结合成一个活生生的整体。因而，整体系统方法，是在各个部分相互联系、相互作用情况下，体认事物内在结构。它特别强调系统整体性原则和结构相关性原则。

思维既把相互联系的要素组合为一个整体，同样也把意识的对象分解为它们的要素。分析和综合既有差异，而又互相依存、互相渗透、互相过渡。两者融突，并形成一种相对稳定的结合方式，这便是思维体系的逻辑结构。

（二）所谓中国哲学逻辑结构

所谓中国哲学逻辑结构，是指研究中国哲学范畴的逻辑发展及诸范畴间的内在联系，是中国哲学范畴在一定社会经济、政治、思维结构背景下所构筑的相对稳定的逻辑理论形态。

这个规定，包含有这样三层涵义：

其一，中国哲学范畴的逻辑发展。把实践作为自己形成的基础的哲学范畴，是人们在一定历史时期的实践经验的概括，是一定历史时期的东西在人们认识中的再现。中国哲学范畴的逻辑发展，既把人类认识客观世界的进程作为自己形成和积累的进程，又把自然和社会的历史发展进程作为自己产生和形成的依据，它是上述两个历史发展进程在思维中的结晶，是一定时期时代精神的精华的体现。

其二，诸中国哲学范畴间的内在联系。一个民族的理论思维，一个时代的哲学思潮或一个哲学家的哲学体系，总是通过一系列哲学范畴来表现的，是由诸多相互联系、相互作用的哲学范畴间的逻辑顺序或结合方式构成的，并从整体的逻辑结构上，确定诸范畴在一个时代思潮或哲学体系中的地位、功能、性质和作用。

其三，中国哲学逻辑结构是在一定社会经济结构、政治结构、思维结构背景下的逻辑体系或理论形态。所谓经济结构，是指一定社会的所有制、分配、流通、管理结构和管理机构的设置以及调节杠杆的结构。所谓政治结构是指一定社会的国家政权、阶级、政党体制、结构等。思维结构是指哲学范畴及其联结的方式。中国哲学逻辑结构总是植根于一定社会的政治、经济、思维结构的，从而建构一定的逻辑体系和理论形态。

（三）范畴、结构的疏释

中国哲学逻辑结构的所谓逻辑，既指作为逻辑思维的基本形式的范畴（也可称为哲学范畴），亦指范畴自身矛盾运动及其相互之间的联系。逻辑是研究思维形式、方法或规律的学问，它可以用逻辑范畴以及逻辑范畴之间的关系来表示。在一定意义上说，真理是由现象、现实的一切方面的总和以及它们的关系组成的，因此，诸逻辑范畴之间的关系、联系，也是逻辑所研究的方面。

范畴 (Category) 一词是取《尚书·洪范》“天乃赐禹洪范九畴”而绎译。《尚书》意谓治天下之大法有九类。但范畴两字并不相连。在中国哲学中,类似今之概念、范畴这一含义的是与“实”相对的“名”。《庄子·逍遥游》:“名者,实之宾也。”《公孙龙·名实论》:“夫名,实谓也。”《墨子·小取》:“以名举实。”名是指模拟事物实相的判断词。当然,也仅仅是类似,并不能充分表达我们今天称之为范畴的全部含义。今所谓范畴,是指体现事物最一般规定性的概念,是人们体认客体的思维形式。它犹如“细胞”,生命不能没有“细胞”,思维不能离开范畴,离开范畴便无法进行思维。如果没有四方上下的“宇”的范畴和往古来今的“宙”的范畴,便无法说明或理解何谓动、静。范畴亦是人们认识成果的结晶,是思维呈现世界进程的路标,是人们进一步体认事物的工具和方法。范畴是指每门学科的基本概念,而非所有概念。如《易经》中论道,还只是一种具体概念,即指道路的道。

复自道,何其咎,吉。①

履道坦坦,幽人贞吉。②

随有获,贞凶。有孚在道,以明,何咎。③

复,亨。出入无疾,朋来无咎。反复其道,七日来

① 《小畜·初九爻辞》,《周易正义》卷二,影印阮刻十三经注疏本,第15页。《初九爻辞》与马王堆帛书《六十四卦》同。

② 《履·九二爻辞》,《周易正义》卷二,十三经注疏本,第15页。马王堆帛书《六十四卦》作“礼道稟稟,幽人贞吉”。(见《文物》,1984年,第3期)“坦坦”,《广雅·释训》:“平也。”

③ 《随·九四爻辞》,《周易正义》卷三,十三经注疏本,第23页。马王堆帛书《六十四卦》作“随有获,贞凶。有复在道,已明,何咎。”(见《文物》,1984年,第3期)“复”假借为“孚”。《集韵》、《颜会》、《正韵》:“复,浮富切,浮去声。”《集韵》:“孚,音浮。”《礼记·聘义》孔疏:“孚,浮也。”音近而通假。(详见拙著《周易帛书今注今译》,学生书局1991年版,第564—565页)

复。利有攸往。①

汉许慎《说文解字》(以下简称《说文》)“道,所行道也,……一达谓之道。”即所行走的道路,或说往来在道路上,或说在宽广的道路上走,或说俘虏在道路上行走,这个道还是概括范围较小的概念。但随着作为卜筮之书的《易经》向哲理化的《易传》转化,道便成为重要范畴,如《系辞》中所说的:

变化者,进退之象也。刚柔者,昼夜之象也。六爻之动,三极之道也。②

易与天地准,故能弥纶天地之道。……曲成万物而不遗。通乎昼夜之道而知,故神无方而易无体。③

一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。④

“三极之道”是指天道、地道、人道的变化;“弥纶天地之道”,是讲普遍包络天地之道;“昼夜之道”焦循认为即“一阴一阳之道”;“一阴一阳之谓道”的道,即虚无之称。都不是指道路之道,有道理、规律和本体的意思,属于概括范围比较大的基本概念,这便是范畴。

①《复卦卦辞》,《周易正义》卷三,十三经注疏本,第27页。马王堆帛书《六十四卦》作“复,亨。出入无疾,棚来无咎。反复其道,七日来复。利有攸往”。(见《文物》,1984年,第3期)

②《周易·系辞上》,《周易正义》卷七,第64—65页。李鼎祚《周易集解》引陆绩说:“此三才极至之道也。”

③《周易·系辞上》,《周易正义》卷七,十三经注疏本,第65页。《经典释文》:“弥,遍也。”又《周易集解》引虞翻曰:“弥大纶络,谓易在天下,包络万物。”

④《周易·系辞上》,《周易正义》卷七,十三经注疏本,第66页。韩康伯释“一阴一阳之谓道”的道为“无之称”,孔颖达疏:“道是虚无之称。”

哲学范畴，与各具体学科的范畴不同：

其一，哲学范畴是高层次和深层次的概括。如在科学中范畴是指各具体科学的基本概念，则哲学范畴便是最基本的概念，它是更高层次的范畴的范畴。因此，可以说是体现整个世界最普遍的本质联系的最基本概念；它又是整个学科各个方面深入认识对象内部本质联系的成果，是有关知识系统的总结。因此，把握哲学范畴，便能把握对象各个方面的全关系、多层次、多系列、全行程的系统知识。从这个意义上说，哲学范畴是整个认知之网上的纽结。

其二，哲学范畴是互相联系的统一整体。要概括和总结认识领域的完整知识，就需要由一系列范畴来表现，每一个范畴都包含着一些基本命题及结论，这些命题和结论之间的彼此联系，相对相关，便构成了各门科学的基本内容和统一整体。中国古代哲学便是由太极、五行、阴阳、有无、理气、道器、体用、本末、形而上形而下、一二、知行等等范畴组成的。只有把这一系列范畴联结成一个整体系统，才能使中国哲学成为系统的中国古代哲学史。

其三，哲学范畴是思维活动的最基本的支点。各门具体科学的范畴相互转化，其由范畴构成的体系，亦是由一个范畴过渡到另一个范畴，从此范畴而推演到彼范畴，步步展开。在过渡和推演行程中，范畴便是认识活动的最基本的支点。这些最基本的支点，不仅是各门学科多方面认识成果和多层次认识内容的总汇，而且是由甲至乙过渡进程中的不可缺少的中介。通过这个支点，而构成前后左右、上下纵横的错综联系网络，离开思维的最基本支点，这个联系网络就会破裂。

范畴的这些特征，互相联结，是整体范畴总画面的各个侧面。这是就哲学范畴与具体学科范畴比较的同异而言的，就哲学范畴的自我而言，它具有这样一些性格：

其一，哲学范畴是主体与客体的统一。哲学范畴作为思维形

式，具有主体性。它是客体世界一般现象和过程的本质规定性和关系在主体意识中的显现，是对自然现象、社会现象的认识的高度的概括，是客体移置于人们思维中的主观形式，因而，具有客观性。它决不是人们头脑里已有的或先天“悟性思维”形式，亦不是理念或绝对观念之类精神现象的自我运动。哲学范畴是在人类长期实践与认识活动的基础上，经过总结、概括而成，又再回到实践，作为人们继续认识自然、社会现象内在逻辑联系与关系、提高人们实践活动的有效性的工具，哲学范畴始终是人们认识客体世界的重要思维工具。

其二，哲学范畴的历史性。哲学范畴作为时代认识精华的总结，具有历史性。所谓历史性，有这样两方面的含义：一是指自然和社会自身发展的历史进程；一是指人类认识发展的历史进程。哲学范畴就是这两个进程的概括。不仅观念、理念有其出现的时间，范畴也有其出现的时间。这是因为，人这个主体的实践活动是在一定的物质基础上进行的，是在一定思维水平上对客体世界各个基本方面的本质属性和关系的反映，是一定历史时期的东西在哲学范畴中的再现。因此，无论是范畴的形式，还是范畴的内涵，无不打上历史的印记。

其三，哲学范畴的辩证性。所谓辩证性，大体包含这样两方面的内容。一是范畴作为具有客观内容的主观形式，它所反映的是一个相互联系、相互作用、变动不居、周流六虚、上下无常、刚柔相易的客体世界。虽然不同的主体有不同的反映，体现了主观性，但范畴具有普遍联系、相互作用的客观性格，不仅各个范畴各自具有这种性格，而且与其他诸范畴亦构成相互联系、相互作用的关系。二是范畴自身的融突。这种融突，既指范畴自身的冲突融合、相对相关，又指此范畴与其相联系的彼范畴的冲突融合、相对相关。就范畴的形式和内容而言，既有差分，又有融合，即主观性和客观性的差分和融合。融合是指范畴对对象的如实反映

要与客观实际相符合，源于客观，回到客观。差分是指范畴与客观现实存在着冲突和距离，有着相对的独立性。这不仅是因为人们在思维活动中要受主体的思维能力和水平的制约，而且要受认识深度、广度和正确程度的影响。就彼此相联系的范畴而言，中国佛教哲学中的“因”这个范畴，它自身包含着两个事物或现象的联系，这种特定的联系，各以对方的存在为自己存在的前提或条件。其内在冲突的伸展，使“因”作为一方与“果”作为另一方构成相对相关的联系。范畴的这种融突性格，使自身或与诸范畴都处于相互联系、相互转化之中，并在这种普遍的有机联系中，再现客观世界的融突及其发展的全进程。

其四，哲学范畴的阶层性。范畴自身在其发展演变、转化过程中，是分阶段、分层次的，这便叫做范畴的阶层论。可以这样说，范畴是区分过程中的一些小阶段，是帮助我们认识和掌握自然现象之网的网上纽结。在认识的长河中，每一个范畴的产生，主体对于事物本质的每一认识的深化，标志着人们的认识进入事物本质的一个个过程。这是从认识的总结和对客体掌握的思维概念说的。从认识的工具或掌握客体的思维方法来说，范畴帮助人们认识客观事物更深的本质，成为人类认识发展过程中的一个个支点，成为人类探索客观世界进程中的小阶段，人们依靠这一个个新的支点或阶段继续向高峰攀登，而这些支点和阶段也构成不同的层次，成为人们揭示更深层次的手段。

哲学范畴是我们所说的哲学逻辑结构中的一系列支点，即犹如一张网上众多的纽结；一系列纽结组合的方式不同，便编织出各不相同的网。纽结组合的方式不同，就是我所说的范畴结构方式的不同。诸范畴是通过结构才组合成一个整体的。结构是哲学逻辑系统得以存在的条件和基础。

结构在中国典籍中是指连结构架或物体构造的式样。《抱朴子·勖学》：“班输之结构”，杜甫《同李太守登历下新亭》诗：

“新亭结构罢，隐见清湖阴”，韩愈《合江亭》诗：“梁栋宏可爱，结构丽匪过”。上述诸人是讲建筑物的结构；《文选·鲁灵光殿赋》：“于是详察其栋宇，观其结构”，讲构造的式样。结构作为物体构造式样或连接构架，便引申为事物存在的基本形式或式样。它在一定的时间和空间中存在。如果说，时间是物质运动的顺序性、持续性，空间是物质运动的广延性、伸张性，那么，结构是物质运动的整体性、有序性和稳定性。它们虽都是事物运动的形式，但结构作为事物（物体）存在的基本形式，与时空不可分离。

结构的整体性，是指事物内在各要素、部分间的贯通性。诸要素、部分之间既相互吸引、联系，又相互排斥、冲突，由贯通使之彼此互相渗透以至转换，而排列组合成完整的整体，不是各独立要素的杂拌集合体。整体的性质和功能，并不等于各要素原性质、原功能的简单相加，而是经过碰撞回应、反馈调节、交叉催化、新陈代谢、自我复制等等的制约和协同作用，限制各要素作用的自由度，使之协调和谐，构成一个整体的性质（系统质）和功能（构功能），它与原性质不同，比原功能要大。有序性是指事物内各要素之间有一定的秩序和规则。空间上表现为排列次序、立体构象、组合方式；时间上表现为频率、振荡的连续传递、生物钟等。稳定性是指事物内诸要素之间关系在一定条件下相对稳定，具有确定的性质。通过有效的转换程序，进行自我调节，以维持结构。

笔者所说的结构，是讲逻辑结构，是一种意识结构。它是客观存在的结构、结构层次关系以及结构“同时态”与“历时态”整体的表现，是事物内在诸要素运动形式以及各要素之间相对稳定的排列顺序或结合方式的反映。它是哲学逻辑结构内各个层次、要素、部分之间互相联系、互相作用总和的表现方式，是事物内部各部分、要素联结成统一整体的整体思维形式。

至于事物形成什么样结构，是以诸要素的性质和功能为条件

和基础的。因此，范畴逻辑结构的不同，是此范畴系统和彼范畴系统相区别的标志之一。当然，这种区别或由于组合的要素、成分不同，范畴的内涵、性质不同，或由于诸要素排列次序、结合方式的不同，或同时基于这些不同之上。即使组合的要素、成分相同，但由于结构不同，诸要素排列次序、组合方式也会不同，系统质和构功能也会相应地变化，而形成性质截然相反的两种东西。化学上的同素异性体、同分异构体都属于这种情况。哲学作为自然科学知识和社会、人文科学知识的总结和概括，随着科学技术的发展，哲学也必然改变自己的形式以至方法。在中国哲学史里，有些哲学家用于表述哲学理论思维的范畴是相同的。这里所说的相同，是指诸范畴自身历史的延续性，即既承袭该范畴的传统涵义，又赋予其新涵义。譬如理：张载以理在物，“理不在人，皆在物”^①；朱熹主张理在物先，“若在理上看，则虽未有物，而已有物之理”^②；王守仁以理在心中，“心外无物，心外无事，心外无理”^③。此理，虽各家诠释不同，但都没有否定理作为条理、规律、原则、道理以至道德伦理、形而上之道的固有含义。从这个意义上说，可谓相同。但是从哲学家的哲学逻辑结构而言，一以理在物，一以理在物先，一以理在心中，尽管用以组合的范畴相同，但理与物这两个范畴的排列次序、组合方式是不同的，因此，张载与朱熹哲学体系的性质相异。从《周易》的六十四卦而言，构成六十四卦最基本的卦画都是一、--两个符号，这两个符号所指称的对象是阴(--)与阳(—)，由这两个符号排列组合的次序、方式不同，而构成性质各不相同的六十四卦，传递各种不同的信息。如果说，六十四卦各构成自身的符号系统，而指称不同的对象：乾 ☰

①《张子语录（上）》，《张载集》中华书局 1978 年版，第 313 页。

②《答刘叔文》，《朱文公文集》卷四十六。

③《与王纯甫》，《王文成公全书》卷四。

(天)、坤 ☷ (地)、震 ☳ (雷)、巽 ☴ (风)、坎 ☵ (水)、离 ☲ (火)、艮 ☶ (山)、兑 ☱ (泽)，…，那么，六十四卦又构成整体符号系统，以表现《周易》整体性质和功能。无论是哲学范畴组合的次序、方向、方式的不同，或是阴（--）、阳（—）结合的顺序、方式的不同，即逻辑结构的差分，都可构成哲学性质截然不同的哲学体系。

然而，对于一个错综复杂的哲学系统来说，结构往往有核心骨架和支架。所谓核心骨架，是指主要结构，支架是指非主要结构。主要结构内诸要素之间的冲突融合，相对相关，对整体结构的系统质（性质）、构功能具有决定意义。因此，组合成主要结构（核心骨架）的诸哲学范畴之间的排列次序、方式是十分重要的。有的哲学体系，只要改变一下主要结构的范畴组合的次序、方式，或者把被颠倒了次序扶正过来，就会与原来的哲学体系相反。譬如南宋时道学大家朱熹，和明清之际的王夫之，由于范畴组合方式不同，哲学体系便不同。先看朱熹，他说：

自下推而上去，五行只是二气，二气又只是一理；自上推而下来，只是此一个理，万物分之以为体。万物之中，又各具一理，所谓“乾道变化，各正性命”。然总又只是一个理。此理处处皆浑沦，如一粒粟生为苗，苗便生花，花便结实，又成粟，还复本形。……初间只是一粒分去，物物各有理，总只是一个理。^①

始言一理，中散为万事，末复合为一理。^②

从上推下来，只是这一个理，理是端始，犹如一粒粟，即“始言

① 《朱子语类》卷九十四，同治壬申刊成应元书院藏版。

② 《中庸章句·序说》，四书五经本。

一理”；有是理，后生是气’，^①，气即阴阳二气，由于“气流行不息，自是生物”。^②这个气到物的化生阶段，就是“中散为万事”，犹如粟生苗、生花；气、万物又回到“理”，就是花结实，又成粟，“未复合为一理”的阶段，亦称之为“还复本形”。若从下推而上去：“物”——“气”——“理”。这样，朱熹哲学的逻辑结构便是：“理”，——“气”——“物”——“理”。

宋明理学的总结者王夫之，亦曾用“理”、“气”、“物”等范畴，来表述他的哲学理论思维。就他所用以表述其哲学逻辑结构的范畴来说，可说与朱熹无异。但由于其出发点不同，影响其逻辑结构方式的不同，两者哲学系统的性质则有差异。王夫之是这样来阐述他的逻辑结构的：

理本非一成可执之物，不可得而见；气之条绪节文，乃理之可见者也。故其始之有理，即于气上见理；迨已得理，则自然成势，又只在势之必然处见理。^③

气者，理之依也。气盛则理达。天积其健盛之气，故秩叙条理，精密变化而日新。^④

“理”依赖“气”；“理”是“气”所固有的条理节文，万事的当然之则，即必然的趋势。“气”是阴阳变化的实体，“阴阳二气充满太虚，此外更无他物，亦无间隙。”^⑤“气”是“理”的载体或承担者，只能在“气”上见“理”，“理”便是“气”这个实体的表现或属性。“气”的凝聚便形成有形的万物。“聚则见有，散则疑无，

① 《朱子语类》第一，同治壬申刊成应元书院藏版。

② 《朱子语类》卷九十五。

③ 《孟子》，《读四书大全说》卷九，中华书局 1975 年版，第 601 页。

④ 《思问录·内篇》，古籍出版社 1956 年版，第 21 页。

⑤ 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一，古籍出版社 1956 年版，第 10 页。

既聚而成形象，则才质性情各依其类。^①庶物繁兴，各成品汇，而品汇之成又各有条理，譬如露雷霜雪各以其时，动植飞潜各以其族，等等。这便是“气”（阴阳）——“理”（各有其理，条理）——“物”（庶物），从“气”到“物”。

王夫之认为，从气到物，并非止于物。气采取聚的运动形式，而构成有形的万物，但气的运动并未止息；气采取散的运动形式，就是万物的逐渐消失，即由物返回到气。他说：“散入无形而适得气之体，聚为有形而不失气之常，通乎死生犹昼夜也。”^②散而归于太虚（气），并非是消灭。譬如一车之薪，经过燃烧，化为烟烬，似乎消灭了，事实上，“木者仍归木，水者仍归水，土者仍归土，特希微而人不见尔。”^③这样王夫之哲学逻辑结构应该是：“气”——“理”——“物”——“气”。

从朱熹“理”——“气”——“物”——“理”和王夫之的“气”——“理”——“物”——“气”的哲学逻辑结构的比较中，可以得见：

第一，在“理”与“气”的关系问题上，两人是不同的。朱熹认为“理”为形而上者，“气”为形而下者；“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。是以人物文生，必稟此理，然后有性；必稟此气，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。”^④“理”是生物（包括人）的本原或根本，即是“所以生物者”，人与物的本性，稟理而有；“气”是生物的质料，构成人与物的形体，稟气而有；“其生物者，气与质也”^⑤。他以形而上、下和本、具关

① 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一，古籍出版社 1956 年版，第 4 页。

② 同上书，第 10 页。

③ 同上书，第 7 页。

④ 《答黄道夫》，《朱文公文集》卷五十八，四部丛刊初编缩本。

⑤ 《阳货》第十七，《论语或问》卷十七，见《朱子四书或问》。

系来规定、区别“理”与“气”，“理”显然比“气”为高一层次的范畴，从逻辑上讲是理先气后，理主气客，理生气。

王夫之颠倒了朱熹的理与气的关系，认为朱熹以无形之“理”（“道”）在有形之器（“气”）之上是一种淫词。“形而上者，非无形之谓”；“器而后有形，形而后有上。”^①“道不能离器”，“理”不能离“气”；“理即是气之理”^②；“理”是阴阳二仪变化的表现或妙用；“气”方是阴阳二仪的本质。因此，“理在气中”；“气外更无虚托孤立之理”^③。“理”与“气”便是一种实体和它的固有条绪节文的关系。王夫之指出，朱熹之失，就是“理与气元不可分作两截”，^④而将它分为两截了。于是，王夫之就把朱熹的理气关系倒置过来了。

第二，朱熹的“理”——“气”——“物”——“理”，由“理”出发而回到“理”；王夫之的“气”——“理”——“物”——“气”，由“气”出发而回到“气”，两者的逻辑起点和终点是不同的，这表明两者哲学范畴的逻辑结构的组合方式、推演次序以及行程的方向的相异，亦说明两者哲学性质的相反。

第三，朱熹、王夫之哲学逻辑结构的结构，就是整体与部分相互作用的中介，在这里，部分也便是诸范畴。诸范畴（部分）只有通过结构才能成为整体哲学逻辑结构的部分，而整体哲学体系只有通过结构才能支配和控制组成的部分（诸范畴），整体与层次、层次与层次之间也只有通过结构才能联系起来，没有结构，就无所谓层次，亦无所谓哲学体系，朱熹、王夫之概莫能外。

在分析哲学范畴间逻辑联结的基础上，所构筑的逻辑结构的

① 《系辞上传第十二章》，《周易外传》卷五，中华书局 1962 年版，第 170—171 页。

② 《孟子》，《读四书大全说》卷十，中华书局 1975 年版，第 660 页。

③ 同上书，第 660 页。

④ 《孟子》，《读四书大全说》卷九，中华书局 1975 年版，第 600 页。