

理学范畴系统

蒙培元著

人民出版社

理学范畴系统

蒙培元著

人民出版社

理学范畴系统

LIXUE FANCHOU XITONG

蒙培元著

人民出版社出版发行 新华书店经销

北京新华印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 16.75印张 398,000字
1989年7月第1版 1989年7月北京第1次印刷
印数 0,001—2,660

ISBN 7-01-000460-9/B·89 定价 8.85元

目 录

第一篇 理气部分

概 论	宇宙论与本体论	1
第一章	理气(附心物)	6
第二章	道器	34
第三章	太极阴阳(附良知)	55
第四章	理一分殊	77
第五章	神化(附动静)	101
第六章	一两	122
第七章	形上形下	137
第八章	体用	148

第二篇 心性部分

概 论	人性论与人生论	173
第九章	性命	179
第十章	心性	194
第十一章	天命之性气质之性	230
第十二章	性情	250
第十三章	未发已发(附中和)	266
第十四章	道心人心	285
第十五章	理欲	299

第三篇 知行部分

概 论 认识论与方法论	317
第十六章 知行	322
第十七章 格物致知	342
第十八章 德性之知见闻之知	370
第十九章 涵养省察	390
第二十章 敬静	403

第四篇 天人部分

概 论 理学范畴体系的完成	419
第二十一章 天人合一	425
第二十二章 心理合一	452
第二十三章 诚	469
第二十四章 仁	488
第二十五章 乐	509
后 记	529

第一篇 理气部分

概论 宇宙论与本体论

理学是儒学的完成。理学作为一种哲学形态，有一个完整的范畴系统，这个系统集中地表现了儒家传统思维的基本特征。

这个系统就其基本特征而言，是人和自然界，包括主体同客体的关系问题，但就其逻辑进程而言，必须从宇宙论开始。以“理气”为中心的一组范畴，就是讲理学宇宙论和本体论的。这是理学范畴系统的基础、前提和出发点。理学范畴系统的形成，首先从这里开始，不同学派的分化和演变，也首先从这里发生。严格地讲，宇宙论和本体论并不是一回事，本体论是讲世界本源、第一存在或第一原理等问题，宇宙论则是讲宇宙自然界的生成、发展等问题。在中国哲学史上，先秦哲学提出了宇宙论和本体论的初步模式，两汉哲学基本上属于宇宙论，魏晋玄学和隋唐佛学基本上属于本体论，理学则是二者的结合，建立了系统的宇宙本体论哲学。理学家提出理气等一系列范畴，不仅讨论宇宙自然界如何发生和发展，而且探讨“天地万物之源”，即世界根源、本原等所谓“形而上”学一类

问题。

“理气”诸范畴的提出，标志着中国传统理论思维的进一步发展。从先秦以来，就有“道”、“理”、“气”、“阴阳”、“太极”等基本范畴，但是还没有一一结合，更没有形成互相对应、互相联结的范畴系统。先秦两汉的儒家哲学，虽然产生过《易传》这样的范畴学著作，但还没有全面进入“形而上”学阶段。只有经过玄学和佛学这个发展阶段和儒学的复兴，“理气”、“道器”、“太极阴阳”等范畴逐步结合起来，才形成儒家形而上学宇宙论的范畴系统。首先是张载的气本体论，其次是二程的理本体论，最后由朱熹完成了理气一元论。从此，凡是宇宙论问题，都以“理气”为中心，组成了一个范畴网络。中国哲学范畴系统，从此进入了一个新阶段。

“理气”是理学宇宙论的基本范畴。就其基本涵义而言，“气”是标示物质存在的实体性范畴，这一点到张载以后就更加清楚了。“气”具有时间、空间和运动的属性和形式，以其连续性、弥漫性、无限可分性为特点。有人把它和“场”或“能”联系起来进行研究，可能有一定道理。“理”是标示自然规律、自然法则的样式范畴，具有普遍性和超越性，但由于理学派把它实体化、绝对化，因而变成“形而上”的本体存在。但这里所谓“存在”，既有超时空的一面，却又不完全是存在论意义上的观念存在，它表现为发育流行的过程，是动态的而不是绝对静止的。其具体涵义则包括“所以然”与“所当然”两方面内容，作为本体存在的理，则又是“极好至善”的道理，而不是纯粹的自然规律。

“理气”范畴之所以重要，因为理学家都要以此为基础，对自然界的根源及其发展问题作出回答，并由此建立各自的范畴体系。气学派以“气”为世界本源，以“理”为“气”所具有的属性或样态；理学派以“理”为世界本源，以“气”为理的作用或物质表现；心学派把“理气”统一在“心”中，以其本体而言谓之“理”，以其作用而言谓之

“气”，但要说明“心”，却又离不开理气。正因为如此，理学宇宙论的其它范畴，都由“理气”所决定。从这个意义上说，“理气”是整个理学范畴系统中的基本范畴。

与“理气”直接联系的“道器”、“太极阴阳”、“理一分殊”等范畴，都是“理气”在不同方面、不同层次的表现或运用。一般而言，它们同“理气”处在相互对应的关系中，但是，由于这些范畴在不同体系和关系中占有不同地位，因而具有不同涵义，甚至在同一体系中，同一范畴可能具有不同涵义。这就出现了范畴的多义性、歧义性和相对性。这种情形，使整个范畴网络变得错综复杂，一方面表现了它的丰富性，另一方面又表现其模糊性和不确定性。但就整个思维模式而言，它们都在理气范畴的基础上，相互联结相互对应，展现了一个有机而系统的自然界。

“道器”和“理气”处在同一层次，但又不能完全等同，它毋宁是“理气”在社会领域里的具体展开。但有的理学家以“道”为气化运行的过程，“器”为气化所成的具体事物；有的以“道”为形而上的所当然者，“器”为形而下的具体存在。至于“太极”和“阴阳”，一直被认为是理学宇宙论的最高范畴，但气本论者以“太极”为一元之气或太虚之气，“阴阳”为其存在的基本形式或性质；理本论者以“太极”为万理之“总名”或“全体”，即宇宙总规律，“阴阳”为其基本的物质表现形态；心本论者则以“太极”为主体观念实体，“阴阳”为其物质表现形式。这样，“太极”和“阴阳”便在理气关系的基础上，以多元化的形式表现出来。关于“理一分殊”，又同一本和万殊有直接联系，但由于对“本”是什么有不同解释，“理一”也就具有不同涵义。有的以“理一”为太极之理，有的以“理一”为实体气的根本属性，有的则以“理一”为“心”的本体存在，即主体观念的最高原则。“理一”同“分殊”的关系，有的解释成整体同部分的关系，有的则解释为一般和个别的关系。总之，这对范畴是说明世界的统一性及

其多样性或整体同部分的关系的。只是气学派主张世界的物质统一性，理学派主张自然规律的绝对普遍性，心学派主张主体观念的一元性。但他们都承认，自然界是一个有机的统一整体。

这些范畴的进一步展开，便出现了“动静”、“神化”、“一两”等范畴，从而构成了宇宙发展观。如果说，“理气”等等是实体、存在及其属性范畴，那么，“神化”、“一两”等等则是功能范畴，它们是实体、存在的功能和作用。值得指出的是，理学家虽然为自然界找到了最后根源，但他们并不强调“存在”，而是更加强调其属性、功能和过程。理学辩证思维的特征在这里得到了充分表现。“神化”是说明自然界变化及其根源的重要范畴，似乎带有直观的神秘性，但这对范畴不管和“理”联系还是和“气”联系，都证明了自然界运动变化的根源在自然界本身之中，而不在自然界之外，并从中发展出“气化”、“形化”等范畴，成为具体解释万物生成、变化的重要概念。“一两”则是“神化”的进一步展开，具有更加普遍的意义。理学家通过这对范畴，阐述了对立统一的辩证思想，但他们把统一看作决定因素，认为一切对立最终都走向合而不是分。这是理学辩证思维的根本特点。

这些范畴又由更普遍的形式范畴结合、联结起来，形成了一个范畴网。这便是“形上形下”和“体用”。这两对范畴，起某种形式架构的作用。如果说，“形上”与“形下”从“存在”的意义上把世界划分为经验和超经验的两个层次，那么，“体”和“用”则从“本体”的意义上把世界规定为实体及其功能、作用的统一。前者是静态的，后者则是动态的，二者结合起来，就构成真正的形而上学本体论。但理学的特点是，“形上”与“形下”，“体”与“用”始终不分，不是只讲前者不讲后者。此外，这两对范畴贯穿于整个理学系统，它们把宇宙论、心性论、认识论和天人论的所有范畴，都以特有的逻辑形式联结起来，从纵的方面构成了理学范畴系统。

这样一个范畴网，在逻辑和历史的进程中不断发展和变化，开始了自己的运动。就整个发展过程讲，大体上经历了三个阶段，即以张载为代表的气一元论到二程、朱熹为代表的理一元论，再到王夫之为代表的气一元论。但这既不是一个简单的公式，也不是回到原来的起点。这中间又有重大的分化，这就是客观范畴论和主观范畴论的分化。陆九渊和王阳明就是主观范畴论的著名代表。但应当指出的是，主观论者虽以“心”为世界本体，但并不是把自然界消解于一心，更不是否定自然界的存在，他们只是从主客体统一观点出发，把主观方面提到主导的绝对的地位罢了。而王夫之的范畴论，不仅标志着理学范畴系统的最后完成，而且标志着这个系统的终结。

但理气篇只是整个理学范畴体系的一部分，并不是它的全部，甚至不是它的最重要的部分。理气篇作为整个系统的基础和前提，虽然具有世界观的意义，但这仅仅是它的客观方面，是讲客体而不是主体本身。理学范畴系统从理气篇开始，还要继续展开，继续过渡，并进入一个新的领域，即从客体进到主体，从自然界进到人。理气篇主要解决自然界的存在及其发展的问题，因而具有自身的结构，但理学的根本任务是要解决人的问题，解决人与自然界的关系问题。正因为如此，理气篇从一开始就不是一个纯粹自然哲学的问题，即不是把自然界当作纯粹客观的对象和异己的力量去进行研究，而只是整个理学范畴系统总体结构的组成部分，决不能离人而存在。无论是主观范畴论，还是客观范畴论，都是如此。因此，它从一开始就具有“人学”的特点。

第一章 理气(附心物)

“理气”是理学宇宙论的基本范畴，它有一个形成、发展的过程。

“理”、“气”作为两个单独的哲学范畴，出现很早。先秦已有“物理”、“性理”两种含义的理。魏晋玄学提出“所以然”与“必然”之理，已具有一般规律的意义。隋唐佛学则提出“理事”范畴，具有本体论的意义。“气”比“理”出现更早，一直是中国哲学的重要范畴，特别是汉、唐时期，已成为最高的实体范畴。但是，“理”“气”结合起来成为一对范畴，却出现于理学形成以后。

理学时期，普遍出现了成对的范畴，差不多所有范畴，都是在一一对应的相互关系中存在的，并在相互关系中展示其意义。这是理学范畴论的重要特点。可以说，理学范畴都是一些关系范畴。很多范畴，由于在同其它范畴关系中的地位不同，其涵义也跟着发生了变化。理气范畴就是如此。正是这些范畴的相互关系展现了理学思维的基本特征。

北宋初年是理学开创阶段。范仲淹、欧阳修等人上接唐朝柳宗元的气论和韩愈的道论，开始为儒家哲学注入了理性成分，通过探讨天地万物之源，革新了儒家的解释学，在以义理解经的过程中，首先提出了理气问题，并初步形成了宇宙本体论思想。范仲淹以阴阳二气为世界万物的根源，以乾阳刚健之气为造化之“真宰”，为“造物”者（《乾为金赋》，《范文正公别集》卷二）。乾阳之气在其

恒久不息的运动中创造了万物，形成了四时，而万物变化和四时运行，遵循一定的规律、法则，这就是“理”（《穷神知化赋》，同上书卷三）。他已初步提出气为实体，理为模式的范畴思想。

欧阳修则认为“元气”（即阴阳之气）是万物根源，形成自然界无生命和有生命之物，而“人居其间”（《送廖倚归衡山序》，《欧阳文忠全集》卷六十四），天地万物和人都由元气生成。理则是自然界发展变化的规律，所谓“物有常理”、“自然之理”、“天地之常理”，都说明自然界有一个发展变化的模式。他特别强调“穷理”，主张“究极天地人神事物之理”（《崇文总目叙释小学类》，同上书卷一二四）。

范、欧等人虽然没有提出独立的“理气”范畴，更没有形成自己的范畴体系，但是，他们探求万物本源及其规律的思维方式，对理学的形成有重要影响。我们完全有理由说，正是经过这个阶段，“理气”范畴才被正式提出来。

“理气”范畴的出现，和佛教华严宗的“理事”范畴有何关系？这是一个值得深入探讨的问题。由于理学范畴是在吸收佛、道，发展儒家的过程中建立起来的，因此，这对范畴受到“理事”范畴的影响，应该是肯定无疑的。但这并不是说，“理气”范畴来源于佛教华严宗的理事观。

华严宗的“理”是性理而非物理，是绝对超越的本体概念，与法性直接相连；华严宗的“事”，指“万象”，即现象界。“事者心缘色碍等，理者平等真如。”（《华严经义海百门》，《大藏经》卷四十五）事由因缘所生，是假合而非真实；理则是真如佛性，是实在。但它提出了“理事无碍”的说法，主张本体不离现象，试图把二者统一起来。理既是不可分割的绝对整体，又在事中显现，“理事通融，具斯无碍。谓不异理之事，具摄性理时，令彼不异理之多事，随彼所依理，皆于一中现。若一中摄理而不尽，即真理有分限矣；若一中摄理

尽，多事不随理现，即事在理外矣。今即一事之中全摄理，多事岂不于中现？”（《华严经旨归》，同上书）“事事无碍”通过“理事无碍”而实现，这种理事相摄的关系，是华严宗思辨哲学的主要特点。它论证法性无所不在而又是一个无分限的绝对，故万事万法皆包含于其中。所谓“理事不同而相即相融，不相妨碍”，就是“理即事，事即理，理中事，事中理。”（《华严经义海百门》同上）这种思想同《庄子》中道无所不在而又是一个绝对全体的思想很相似。华严宗要在彼岸与此岸，绝对性空与万有法象之间架起一座思辨的桥梁，提出“理事无碍”的学说，但它并没有“气”这个范畴。所谓圆融无碍，“谓尘相既尽感识又亡，以事无体故，事随理而圆融；体有事故，理随事而通会。是则终日有而常空，空不绝有；终日空而常有，有不碍空。然不碍有之空，能融万象，不绝空之有，能成一切，是故万象宛然。”（同上）这就又回到佛教万法皆空的空无哲学了。

佛教理事说对理学的影响，可以说主要有两点：一是用体用说解释理事关系，即论证二者是本体和现象的关系，从而确定了理的普遍性、绝对性和超越性。二是提出理事无碍或理事融通的辩证关系，把本体界和现象界联系起来。但理学理气论同佛教理事说又有本质区别：一是佛教以万有为因缘所生，有非真有；理学则以万有为真，由气所生，“气”是一个物质性范畴。二是佛教所谓理，只是性理，无物理之义，他们根本不讨论这些问题。但理学家所谓理，则有性理、物理二义。理学家广泛地讨论到自然界、宇宙万物的许多问题，他们的理气论既是宇宙论，又是本体论，佛教则只讲心性本体论。三是佛教所谓理，归根到底是以否定方式超越一切现象界的“彼岸”存在，是绝对虚空的精神境界，这一点无论是华严宗还是禅宗，都不例外，否则它就不是宗教哲学了。理学家所谓理固然有超越的一面，但又不能脱离现象界而存在。就是说，佛教以否定现实的方式实行超越，理学以肯定现实的方式实行超越，佛教

所谓理，以“空”为特征，理学家所谓理，以“实”为特征。由此可见，理学理气论既是对佛教理事说的吸收，同时又是对它的“扬弃”。这是儒家思维包容性和排他性的突出表现。

总之，理学对佛学的选择和吸收，经过了一个冲突、融合的过程，这个过程从韩愈、柳宗元、范仲淹、欧阳修等人开始，后经张载、二程，直到朱熹才最后完成。

被认为是理学开创者的周敦颐，对“理气”范畴没有作全面论述，但他提出了几个值得重视的问题。一是在他的宇宙生成论中，提出无极太极和二气五行范畴，对理学理气论有直接影响。“无极之真，二五之精，妙合而凝”，“二气交感，化生万物”（《太极图说》），实际上讲精神同物质的关系，具有本体论的特征。二是在《通书》中提出“理性命”范畴。“厥彰厥微，匪灵弗莹”，就是对理的描述，说明理是可显可微，但又不是独立的精神存在。理和气的关系或许可以从这里得到启示。他把佛教体用说同宇宙生成论结合起来，这无论如何，对后来的理气说产生了影响。

理学家张载完成了范仲淹、欧阳修等人提出的任务，建立了气本体论哲学，在宇宙论上，确立了以“气”为最高范畴的体系，标志着理学形成中的重要阶段。理气关系问题就是在这个前提下发展起来的。

张载认为，气是物质实体，“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。”（《正蒙·太和》）太虚既是气的本然状态，也是自然界的本体存在。他在否定佛教太虚空无说的同时，确立了气是宇宙本体的一元论哲学。本体与客形对称，是讲气的不同形态，但本体是更根本的存在，是无终无始的永恒存在，“语大天下莫能载焉，语小天下莫能破焉，言其体也。此所以见其虚之大也。”（《语录中》）虚就是气，又是空间性存在，是无限大和无限小的统一。有人把中国哲学的气论，同现代物理学的场论相比较，认为气就是场，

或具有场的性质。从张载关于气的思想来看，气确实不同于原子，而是具有无限可分割和连续性的特点。但场论所说，是微粒性和波动性，间断性和连续性的统一，是对物质结构进行深层研究以后得出的结论，张载所说的气，如果从本体和客形的关系看，也可以说是有形与无形的统一，但并不是微粒性和波动性的统一，这里并没有构成物质的最小单位或粒子。但从气有聚散、屈伸、动静等特性或功能来看，聚则生物，散则返虚，如冰之与水，却似乎又有构成论的意思。物是由气集结而成，如同原子构成物体。但他主要是论证物质实体的一般特性及其与具体存在的关系，证明具有空间无限性的连续的物质实体是自然界的本原，并不是对物质结构本身进行物理学的分析。他说：“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二。顾聚散、出入、形不形，能推本所从来，则深于《易》者也。”（《正蒙·太和》）“推本所从来”，就是提出一个本体论的假设，作为一切现象的根源，这显然是哲学本体论问题。它是古代科学为基础的朴素的宇宙观。

另一方面，太虚之气与万物，既是生成关系，又是体用关系，说明他还没有把自然科学和哲学本体论真正区分开来。但是从哲学宇宙论讲，他的气本体论思想是明确的。他之所以反对佛教“略知体虚空为性，不知本天道为用”（同上），正是确立一个以“虚”为特征的物质实体，论证世界的真实性，批判佛教“诬世界乾坤为幻化”的虚无哲学。

值得注意的是，张载的气论，已经从主体同客体关系的角度作了进一步论证。他说：“气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之客？方其散也，安得遽谓之无？……盈天地之间者，法象而已；文理之察，非离不相睹也。方其形也，有以知幽之因；方其不形也，有以知明之故。”（同上）他运用有形无形、幽明、隐显等概念，把一切被感觉或知觉到的具体事

物解释成本体气的凝聚之物，是气的具体存在形式，由此推到无形之气的存在，并得出结论说：“所谓气也者，非待其蒸郁凝聚，接于目而后知之；苟健、顺、动、止、浩然、湛然之得言，皆可名之象尔。然则象若非气，指何为象？时若非象，指何为时？”（《正蒙·神化》）具体事物是人能够感觉到的，但气并不能被直接感知到，但它是一切具体有形之物赖以存在的物质实体，也是空间和时间所以存在的根据。人可以用名言去陈述“象”，所陈述者必有更根本、更普遍的存在为其根源，这个存在被称之为“气”。象是气的存在形式，无气则何以有象？语言所代表的象和它所指称的“气”，是完全同构的，一致的。这就是范畴学的更深层的意义，即所谓形而上的本体存在。

关于理，张载论述虽不多，理还没有成为他的哲学的主要范畴，但他第一个从理气关系的角度提出了理的问题。他说：“天地之气，虽聚散、攻取百涂，然其为理也顺而不妄。”（《正蒙·太和》）这里所谓理就是“不得已而然”的必然性，它是气的运动规律的指称。气之凝聚成物以及散归太虚，虽然变化无穷，但是却有一定不变的必然性。显然，理是从规律的意义上来说的。从范畴学讲，“理”是述词，“气”是主词，“理”是陈述“气”的。从这个观点出发，一切事物的产生、发展和灭亡，都能得到解释，即一气聚散、往返、出入的合规律的表现，因而理也是客观的。张载毫不怀疑理和气的这种内在联系，因此他又说：“理不在人皆在物，人亦物中之一物耳，如此观之方均。”（《语录上》）在理气关系问题上，他坚持了气一元论的客观范畴论的观点。

但气有阴阳、健顺之分，这是气的基本特征，即展开为对立的存在，具有对立的意义。阴阳是其基本的对立，阴阳之气互相推荡作用，才能运行而产生万物，因此，理又表现在阴阳之气的关系中。“若阴阳之气，则循环迭至，聚散相荡，升降相求，纒緼相揉，盖相兼

相制，欲一之而不能，此其所以屈伸无方，运行不息，莫或使之，不曰性命之理，谓之何哉？”（《正蒙·参两》）性命之理，来自《易传·说卦》中的“穷理尽性以至于命”以及“圣人之作易也，将以顺性命之理”。在张载看来，它是阴阳之气所固有的法则、规律。他从这里引出另一个结论：“阳徧体众阴，众阴共事一阳，理也。”（《正蒙·大易》）如果说，这是继承《周易》以来传统的刚健精神的话，那么一旦进入社会领域，就变成“民事君，小人事君子”一类的伦理哲学了。

张载还有以理为天之说，这也是从太虚之气的意义上说的，“由太虚有天之名”，天就是太虚之气，但气不能无动静，气化流行是太虚之气的存在方式，气化流行是遵循自然规律的，一切自然现象都是按照理的规律产生的。“日月得天，得自然之理也，非苍苍之形也。”（《正蒙·参两》）在这里，他提出“自然”这个范畴来解释理，显然是吸收了道家的思想。自然论和目的论是对立的，但张载用“自然之理”解释儒家的“天”这个最高范畴，既是对韩愈天命论的否定，也是对柳宗元“天论”的扬弃，表现了理学范畴论的特点。此后的理学家，无不讲理之“自然”或“自然之理”，同时又有目的性，即有机论思想。

如果说，张载是在气本论的前提下讨论理气关系，那么，二程作为理学真正建立者则正好相反，他们把“理”提升为最高范畴，从而建立了理本论，理气关系也就被颠倒过来了。

这是理学范畴史上的一个重要时期，它标志着“理”范畴的真正确立。二程认为，气既不是太虚本体，也不是无形，它只是有形之物，真正的本体存在是理而不是气。“心所感通者，只是理也。……若言涉于形声之类，则是气也。”（《遗书》卷六）这里提出的问题并不只是有形无形之争，而是理气何者为本体的争论。心所感通者，只有抽象思维才能把握，它是理性化的存在，而不是感