

尼山文库



思想世界的概念系统

曾振宇 著



人民出版社

国家社会科学基金项目（批准号：05AZS003）

尼山文库



思想世界的 概念系统



曾振宇 著



人民出版社

责任编辑:胡喜云

封面设计:周方亚

图书在版编目(CIP)数据

思想世界的概念系统/曾振宇 著. —北京:人民出版社,2012.8

(尼山文库)

ISBN 978-7-01-010857-5

I. ①思… II. ①曾… III. ①哲学思想-研究-中国-古代 IV. ①B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 081109 号

思想世界的概念系统

SIXIANG SHIJIE DE GAINIAN XITONG

曾振宇 著

人民出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京瑞古冠中印刷厂印刷 新华书店经销

2012 年 8 月第 1 版 2012 年 8 月北京第 1 次印刷

开本:700 毫米×1000 毫米 1/16 印张:32.5

字数:540 千字

ISBN 978-7-01-010857-5 定价:67.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

目 录

引言：中国古代哲学概念的特点	(1)
一、中国古代哲学概念的“泛心论”色彩比较浓厚	(2)
二、气、理、道等概念兼摄价值本源	(4)
三、古代哲学概念中的经验性色彩比较明显	(11)
四、中国古代哲学概念的多义性特点比较突出	(16)
第一章 “道在瓦甓”	(22)
一、“道”具有物质属性	(22)
二、“道”蕴涵精神属性	(26)
三、道是价值本源	(34)
四、道是人生永恒意义和价值实现的境界	(38)
五、《老子》道论内在逻辑缺陷的弥补	(45)
第二章 天人之辨	(53)
一、自然之天·主宰之天·义理之天	(53)
二、“天行健”：《易传》天论的多重意蕴	(69)
三、董仲舒：“以类合之，天人一也”	(75)
第三章 气与阴阳	(93)
一、“气是自生自作”：竹书《恒先》气论考辨	(93)
二、“万物自生，皆禀元气”：王充元气说衡评	(111)
三、“太虚即气”：张载与巅峰状态的中国古代气学	(138)
四、继承与回复：王廷相气学思想的局限	(164)

第四章 中国古代气学的“接转”	(177)
一、气占：古代气学朝天象占方向的嬗变——以李淳风 “军气占”为例	(178)
二、“敬德之学，出于横渠”：中国古代气学对朝鲜徐敬德 之影响	(193)
三、反向格义：中国古代气学的“西化”	(209)
第五章 理·心·性	(222)
一、“只是要正人心”：孟子“性善说”献疑	(222)
二、圣人之性·中人之性·斗筲之性	(250)
三、从“理先气后”到“理气合一”	(265)
第六章 “孝为行仁之本”：儒家孝观念的发生与演变	(287)
一、孝观念源流考	(288)
二、“爱而敬”：孔子、曾子孝论发微	(295)
三、从“相责以善”到“父子不责善”	(321)
第七章 天经地义：儒家孝论正当性的哲学论证	(332)
一、“天之经、地之义”：《孝经》与儒家孝道正当性的初步 论证	(333)
二、以天论孝：董仲舒与儒家孝道正当性哲学论证的基本 完成	(335)
三、以理论孝：朱熹孝论的哲学意义	(342)
第八章 法与德	(376)
一、“以刑去刑”：商鞅思想中的“法”与“德”	(377)
二、“一准乎礼”：儒家孝道对汉唐法律制度之影响	(405)
三、儒家孝道在“五四”与新文化运动中的命运	(472)
主要参考文献	(502)
后 记	(516)

引言：中国古代哲学概念的特点

黑格尔尝言：“既然文化上的区别一般地基于思想范畴的区别，则哲学上的区别更是基于思想范畴的区别。”^① 如果一个民族有自己的哲学形态，那么一定存在着自身独特的概念系统。道、气、心、性、理、阴阳、五行等概念，构成中国哲学史上独具人文特色的概念系统。但是，自从西学舍筏登陆以来，学人纷纷用西方哲学原理与概念体系重新诠释与裁评中国传统哲学的概念体系，道、气、心、性、理等中国传统学术思想中的概念逐渐被披上“洋装”。西风熏得国人醉，“直把杭州作汴州”，20世纪50年代末关于老子“道”论哲学性质的大讨论就是一典型邯郸学步的事例^②。这种以“反向格义”主流方法诠释中国古代哲学概念所带来的最大弊病，就在于中国本土哲学概念特点的逐渐丧失。造成这种东施效颦、方枘圆凿哲学困境的内在原因之一，在于忽略了中国传统哲学与西方哲学本是两个性质完全不同的文化形态。西方哲学中存在着两个世界：一个是感性的、现象的、经验的世界，另一个是非感性的、本质的、逻辑的世界。本体论是对逻辑世界的

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆1995年版，第47页。

② 有关20世纪50年代末关于老子“道”论哲学性质的大讨论，详见《老子哲学讨论集》，中华书局1959年版。近几年刘笑敢教授连续发表多篇论文，对近代以来以“反向格义”主流方法诠释中国本土哲学概念所陷入的方枘圆凿困境进行反思，在学界产生了广泛影响。参见刘笑敢：《“反向格义”与中国哲学研究的困境——以老子之道的诠释为例》，《南京大学学报》2006年第2期；《中国哲学，妾身未明？》，《南京大学学报》2008年第2期；等等。

描述，它只存在于逻辑世界之中。从柏拉图到黑格尔，西方哲学形态一直表现为逻辑世界与经验世界的两离性。由于西方哲学划分出经验和经验之外两大分离的领域，从而产生了本体论以及本体论所表述的理性与纯粹原理范畴。本体论是西方哲学特有的一种哲学形态，其中包含着中国传统哲学中所没有的思维方式与叙述模式。中国传统哲学从来就没有所谓经验世界之外还存在着一个相对独立的逻辑世界的观点。恰恰相反，在中国传统哲学形态中，逻辑世界、原理世界是与经验世界、现象世界不可分割地包容于一体的，用中国哲学固有的命题来表述，就叫“道不离器”、“气兼有无”。无论“道”学、“理”学，抑或“气”学，都不是西方哲学意义上的那种在现象世界之外独立存在的逻辑世界。但是，需要明确回答的一个问题是：虽然中国本土哲学不存在西方哲学史上获得了“绝对的形式”的“纯粹概念”，但这并不意味着中国传统学术思想中没有哲学概念。实际上，中国本土哲学范畴、概念存在着与西方哲学范畴、概念迥然不同的“貌相”，中国古代的哲学概念系统有其自身独创性的文化内涵与哲学特质。

一、中国古代哲学概念的“泛心论”色彩比较浓厚

李泽厚先生认为，《老子》之“道”存在着“泛神论”或“物活论”的哲学特征：“‘道’是总规律，是最高的真理，也是最真实的存在。这三者（规律、真理、存在）在《老子》中是混为一体不可区分的。……正因为实体与功能、存在与规律混为一体，于是就显出种种泛神论、物活论等超经验超感性的神秘色彩。今日关于《老子》是唯物主义唯心主义的多余争论，原因之一恐怕是对古代哲学这一特征注意不够。”^① 李泽厚这一观点十分精辟，但学界对这一观点显然重视不够。《老子》“道”论中含有“泛心论”、“物活论”色彩，与《老子》之“道”蕴涵精神属性密切相连。“道”是一有生命张力的存在，这是一发人深省的文化现象：“故从事于道者，道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于道者，道亦乐得之；同于德者，

^① 李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社1986年版，第92页。

德亦乐得之。”^①“夫慈以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之。”^②“天之道，利而不害。圣人之道，为而不争。”^③“天之所恶，孰知其故？是以圣人犹难之。天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，繹然而善谋。”^④道并不单纯是一哲学概念，而且也是充满生命张力、有喜怒哀乐情感的最高存在。道论系统中的这一哲学特点，在“气”范畴中也有充分的体现。作为宇宙之本原的“气”，是一活泼泼的生命有机体，这是中国传统哲学中最为发人深思的、独特的文化特质。这种文化特质早在《左传》、《国语》、《庄子》等先秦典籍中就已萌发。在汉代王充的思想体系中，不仅“鬼妖之气”有精神、有知觉，而且宇宙万物皆有生命、有精神，都是活泼泼的生命体：“夫人之精神，犹物之精神也。物生，精神为病；其死，精神消亡。人与物同，死而精神亦灭，安能为害祸？”^⑤王充提出了“人之精神”和“物之精神”两个概念。我们不禁要追问：万物皆有生命、皆有意识如何可能？如果一直追问下去，最终又将牵涉到元气本原。元气之中阳气主管精神，阳气因而可以用于解释人类意识之起源，也可用来诠释鬼妖之气何以有知觉，此外也可用来解释万物有意识如何可能。宇宙本原先验性地具有“泛心论”、“泛灵论”特质，是中国哲学必须正视、必须深入思考的一大哲学课题。即使在代表中国古典气学最高水平的张载哲学中，这一哲学缺欠仍然没有得到根本性的超越。《正蒙·乾称》云：“气之性本虚而神，则神与性乃气所固有，此鬼神所以体物而不可遗也。”在张载哲学中，“神”范畴具有双重含义：其一，神妙、变化莫测。气处于清虚无形状态，并且在运动变化过程中神妙莫测。“气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。”^⑥其二，“神”指谓精神意识与主宰。这种哲学含义在张载哲学中占据主导地位。他认为太虚之气分为两种：清气与浊气。清气为神，浊气为形。神为精华，清静无碍；形是糟粕，混浊有碍。形有大小粗细之分，神却无所分别，

① 《老子》二十三章，诸子集成本，中华书局2006年版，下同。

② 《老子》六十七章。

③ 《老子》八十一章。

④ 《老子》七十三章。

⑤ 王充：《论衡·治期篇》，中华书局1979年版。

⑥ 张载：《正蒙·神化》，《张载集》，中华书局1978年版，第16页。

纯粹是神。“太虚为清，清则无碍，无碍故神；反清为浊，浊则碍，碍则形。”^① 张载认为神（精神、意识）和形（物质）皆源于气，都是“气所固有”；精神、意识是纯粹精致之气，万物皆是混浊驳杂之气。物质与意识皆属气化之物，其差别仅仅在于清浊程度不同。张载所论，实际上是在印证另一个观点：气作为宇宙本体是一个具有能动性的最高存在。此外，气之先在性品德是“至诚”：“至诚，天性也。”^② 张载这一观点源于思孟学派，然后又在王廷相思想中得以扩充。王廷相在与何柏斋的辩论中，一开始就以问语方式表明自己的观点：“且夫天地之间，何虚非气？何气不化？何化非神？安可谓无灵？又安可谓无知？”^③ 宇宙万物何以皆有灵有知？王廷相从哲学形而上高度对此进行了论述：“愚以元气未分之时，形、气、神冲然皆具……”^④ 这句话对于理解中国哲学的内涵与本质极其重要。元气在宇宙论上是一全息之“种子”，精神、知觉、仁义品德都是元气先验之属性，是元气“冲然皆具”的。在古典气学哲学逻辑体系中，设定宇宙本体具有泛生命特性（生气）是至关重要的。因为唯其如此，才能“圆而神”地论证人类何以有生命知觉？人死后何以灵魂不灭？仁义何以具有可能性？万物何以皆有生命？“神与性皆气所固有”一句话，“圆满”解决了一切哲学难题。对于中国哲学中的这种泛生命特质，李约瑟先生理解得极其透彻。他将中国传统哲学家的自然观概括为“有机的自然主义”：“对中国人来说，自然界并不是某种应该永远被意志和暴力所征服的具有敌意和邪恶的东西，而更像是一切生命体中最伟大的物体。”^⑤

二、气、理、道等概念兼摄价值本源

唐君毅先生指出，在老子道论中，“道”含有“同于德之义”：“道之义亦未尝不可同于德之义。盖谓物有得于道者为德，则此德之内容，亦只是其

① 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，中华书局1978年版，第9页。

② 张载：《正蒙·乾称》，《张载集》，中华书局1978年版，第63页。

③ 王廷相：《内台集·答何柏斋造化论》，《王廷相集》，中华书局1989年版，第969页。

④ 王廷相：《内台集·答何柏斋造化论》，《王廷相集》，中华书局1989年版，第971页。

⑤ 潘吉星主编：《李约瑟文集》，辽宁科学技术出版社1986年版，第338页。

所得于道者；此其所得于道者，固亦只是道而已。”^① 在中国古代思想史上，宇宙本根兼摄价值本源，在逻辑和义理上十分必要。因为道是价值总根据，仁、义等具体德目才能获得存在的正当性。与此同时，作为价值终极依据的道，其自身就闪耀着德性之光辉。《老子》文本中的“玄德”、“大德”、“广德”、“建德”、“常德”等概念，皆是对道崇高德行之描述。刘笑敢认为：“道既是宇宙起源之实然，又是人之价值之应然的根源。”^② 《老子》四十五章云：“大成若缺，其用不弊；大盈若冲，其用不穷。大直若曲，大巧若拙，大辩若讷。”正言若反、以反彰正是《老子》独特的方法论和表述方式，正因为蕴涵了“反”的某些特点，才成就其“大成”、“大盈”、“大直”、“大巧”和“大辩”，成、盈、直、巧、辩既是圣人之至德，也是道之玄德。^③

宋明理学中的“理”或“天理”，也是仁义理智等具体德目存在之总根据。“理一分殊”是程朱理学核心思想之一，这一命题最早出现于程颐的《答杨时论西铭书》中，是程颐对张载《西铭》中关于道德起源论的一种概括。张载当年从形而上学的高度推演出仁义等道德观念的正当性，程颐进而将其归纳为“理一分殊”。在理论形式上，“理一分殊”借鉴了佛教华严宗的“一多相摄”学说；在适用范围上，“理一分殊”最初还只是一个伦理范畴，仅限于社会道德领域。“正其理则万事一，一以贯之也。”^④ 天理是天下万物中始终如一存在着的一贯之理，仁义礼智等德目是天理在社会道德领域的彰显。“理一分殊”后来演变成为理学中的一个重要命题，李侗甚至断言：“吾儒之学所以异于异端者，理一分殊也。理不患其不一，所难者分殊耳。”^⑤ 既承认理一又主张分殊，是区分纯儒与异端的理论标志。朱熹进而认为，天理是一“谷种”，是一百无欠缺的自在之物，人伦道德自然也是这

① 唐君毅：《中国哲学原论导论篇》，中国社会科学出版社2005年版，第230页。

② 刘笑敢：《老子古今》，中国社会科学出版社2006年版，第294页。

③ 在《老子》文本中，正言若反、相反相成的表述非常多：“企者不立，跨者不行，自见者不明，自是者不彰”（第二十四章），“知者不言，言者不知”（第五十六章），“正复为奇，善复为妖”（第五十八章），“不争而善胜，不言而善应，不召而自来，繹然而善谋，天网恢恢，疏而不失”（第七十三章）。

④ 程颢、程颐：《河南程氏外书》卷二，《二程集》，中华书局2004年版，第365页。

⑤ 赵师夏：《〈延平答问〉跋》，《朱子全书》第十三册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第354页。

一宇宙大“谷种”内在属性之一。“所论‘仁’字殊未亲切，而语意丛杂，尤觉有病。须知所谓心之德者，即程先生谷种之说。所谓爱之理者，则正所谓仁是未发之爱，爱是已发之仁耳。只以此意推之，更不须外边添入道理，反混杂得无分晓处。若于此处认得仁字，即不妨与天地万物同体。若不会得，而便将天地万物同体为仁，却转见无交涉矣。仁、义、礼、智，便是性之大目，皆是形而上者，不可分为两事。”^①“理者物之体，仁者事之体。事事物物，皆具天理，皆是仁做得出来。仁者，事之体。体物，犹言干事，事之干也。”^②理是体，物是用，天下万物都完美无缺地凸显着天理的本质。从这一逻辑思路出发，理就可以看成是人伦道德之总称，而仁义礼智信“五常”则是天理之分名。“天理既浑然，然既谓之理，则便是个有条理底名字。故其中所谓仁、义、礼、智四者，合下便各有一个道理，不相混杂。以其未发，莫见端绪，不可以一理名，是以谓之浑然。非是浑然里面都无分别，而仁、义、礼、智却是后来旋次生出四件有形有状之物也。须知天理只是仁、义、礼、智之总名，仁、义、礼、智便是天理之件数。”^③天理浑然，自在自为。天理与仁义礼智信“五常”的关系不是宇宙本体与派生物之间的关系，而是本体与属性之间的关系。理是人伦道德的总名，仁义礼智信则是天理之“件数”。二程曾指明“人伦者，天理也”^④，这已从哲学高度将人伦定性为天理内在之属性，朱熹只不过是对其思想予以了发挥。“问：‘既是一理，又谓五常，何也？’曰：‘谓之一理亦可，五理亦可。以一包之则一，分之则五。’问分为五之序，曰：‘浑然不可分。’”^⑤“一理”是人伦道德之总名，“五常”则是天理之具体内涵，这就是天理与仁义礼智信的内在关系。“五常”作为天理内在属性之一，是无形无象的，它必须借助于事亲、从兄等伦理行为才能表露出来：“理便是仁义礼智，曷常有形象来？凡无形者谓之理。”^⑥理是体，事亲、从兄是用，仁义道德须通过具体的道德

① 朱熹：《答周舜弼》，《朱熹集》卷五十，四川教育出版社1996年版，第2464页。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷九十八，中华书局1994年版，第2510页。

③ 朱熹：《答何叔京》，《朱熹集》卷四十，四川教育出版社1996年版，第1885页。

④ 程颢、程颐：《河南程氏外书》卷七，《二程集》，中华书局2004年版，第394页。

⑤ 黎靖德编：《朱子语类》卷六，中华书局1994年版，第100页。

⑥ 黎靖德编：《朱子语类》卷八十三，中华书局1994年版，第2168页。

化行为表现出来，否则就无从说起。朱熹认为理具有客观实在性，仁义礼智信之体是实，其发见为用也是实。“理一也，以其实有，故谓之诚；以其体言，则有仁、义、礼、智之实；以其用言，则用恻隐、羞恶、恭敬、是非之实。故曰五常百行非诚，非也。盖无其实矣，又安得有是名乎？”^① 理之体用均为实，即实实在在之存在，有其实，故有其名。基于此，既然理先验性地具备道德属性，社会伦理道德规范中的仁义礼智信价值观念只不过是天理内在属性的发散与外现而已。那么，沿着这一致思路向推论下去，有生命的和无生命的宇宙万物都应该先在性地禀受伦理道德属性。“天地以生物为心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。故语心之德，虽其总摄贯通，无所不备，然一言以蔽之，则曰仁而已矣。请试详之，盖天地之心，其德有四，曰元、亨、利、贞，而元无不统。其运行焉，则为春、夏、秋、冬之序，而春生之气无所不通。故人之为心，其德亦有四，曰仁、义、礼、智，而仁无不包。其发用焉，则为爱恭宜别之情，而恻隐之心，无所不贯。故论天地之心者，则曰乾元、坤元，则四德之体用不待悉数而足。论人心之妙者，则曰仁，人心也，则四德之体用亦不待偏举而该。盖仁之为道，乃天地生物之心，即物而在。情之未发，而此体已具；情之既发，而其用不穷。诚能体而存之，则众善之源、百行之本莫不在是。”^② 张载之气与朱熹之理，究其本质，其实两者在哲学性质上是趋同的。理与气都是活泼泼的、充满生机的世界本原，两者都彰显出“物活论”、“泛心论”特点。正因为理范畴具有此哲学“基因”，才能推导出“天地之心”，有了“天地之心”，便有了天地之德“元亨利贞”。与此相对应，人伦之德则为仁义礼智。人伦之德是天地之心在人心中的外现，因此人在本质上都完好无损地先在性禀受了仁义礼智四德。“且以仁言之：只天地生这物时便有个仁，它只知生而已。从他原头下来，自然有个春夏秋冬，金木水火土。故赋于人物，便有仁义礼智之性。”^③ 朱熹将五行、四时和五常相配搭，揭示这三者只不过是天理存在之证明。“缘他本原处有个仁爱温和之理如此，所以发之于用，自然慈祥恻

① 朱熹：《答郑子上》，《朱熹集》卷五十六，四川教育出版社1996年版，第2876页。

② 朱熹：《仁说》，《朱熹集》卷十三，四川教育出版社1996年版，第3542—3543页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》卷十七，中华书局1994年版，第383页。

隐。”^① 杨时曾就孟子思想与人论辩，杨时问对方：见到孩童跌落井中，心中为何会滋生恻隐之情？对方答：“自然如此。”杨时认为对方的回答过于粗浅，理应一直追问下去。譬如，人有恻隐之心如何可能？何以可能？穷根究底到尽头，就会发现源头活水乃是天理。“盖自本原而已然，非旋安排教如此也。”^② 既然天地万物都禀具仁义礼智信“五常”之德，至少在逻辑上必须承认禽兽也禀受了“五常”。对于这一问题，朱熹作了如下回答：“问：‘性具仁义礼智？’曰：‘此犹是说‘成之者性。’上面更有‘一阴一阳’，‘继之者善’。只一阴一阳之道，未知做人做物，已具是四者。虽寻常昆虫之类皆有之，只偏而不全，浊气间隔。’”^③ 既然“人物之性一源”，当然禽兽也具“五常”之德。人兽之别仅仅在于人能禀受“五常”之全体，禽兽由于气禀有别，只能得“五常”之偏：“气相近，如知寒暖，识饥饱，好生恶死，趋利避害，人与物都一般。理不同，如蜂蚁之君臣，只是他义上有一点子明；虎狼之父子，只是他仁上有一点子明，其他更推不去。恰似镜子，其他处都暗了，中间只有一两点子光。”^④ 朱熹将“性”比喻为日光，人性得“性”之全和形气之“正”，受日光大；物性得“性”之偏，受日光小，因而只有“一点子明”。在逻辑学意义上，有什么样的大前提，就将推导出什么样的结论。既然设定天理先在性地具备道德特性，就必然会得出人类、动物和自然山川同样皆具有道德属性的结论来。而假定要否定这一结论，首当其冲的是，必须否定导致这一结论的逻辑大前提。

宇宙本体是人伦价值存在正当性之总根据，并且其自身具有先验之道德特性，在气学中也体现得非常明显。气学的这一哲学特点实际上是建立在“泛心论”特性前提之下的，彼此构成因果关系。本根之气具备道德特性，早在先秦气论中就已萌芽，而后又在张载哲学中得到发展。张载认为气不仅具备“爱恶之情”，而且还兼备至善至美的道德品格——诚。气之性为诚，所以人类一生的道德努力就在于追求与固守这一至上道德品德，唯其如此，才能臻于“天人合一”的理想人格境界。王廷相在承认气具有诚之品格的

① 黎靖德编：《朱子语类》卷十七，中华书局1994年版，第383页。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷十七，中华书局1994年版，第383页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》卷四，中华书局1994年版，第56页。

④ 黎靖德编：《朱子语类》卷四，中华书局1986年版，第57页。

同时，侧重于从人性论角度阐述这一观点。气之性至诚，气质之性有善有恶，故人性善恶混。“气有清浊粹驳，则性安得无善恶之杂？”^① 气质之性有善有恶如何可能？其根据在于元气虽然“天生”至诚，但是，由于气禀有异，因而人之性有善恶之别。“天之气有善有恶，观四时风雨、霾雾、霜雹之会，与夫寒暑、毒厉、瘴疫之偏，可睹矣。况人之生本于父母精血之媾，与天地之气又隔一层。世儒曰：‘人禀天气，故有善而无恶’，近于不知本始。”^② 王夫之“诚”论体系的逻辑起点上承张载的“实”、“有”与朱熹的“实有”。“夫诚者实有者也，前有所始、后有所终也。实有者，天下之公有也，有目所共见，有耳所共闻也。”^③ “实有”作为诚范畴基本的内涵，它是抽象的，其中包含着王夫之诚论在展开过程中的一切规定。诚（实有）最初表现为阴阳未分的“太和”之气，后来化生出人和万物；这种在气化过程中产生出来的宇宙万物，究其实质都是诚的外化形式；有了气化，便产生了气化之规律——理。“理”分“天道”与“人道”，“天道”和“人道”在人的认识境界和道德境界中达到“天人合一”。诚作为实有，蕴涵宇宙间一切有形和无形的实体及其本性，因此，天地万物归一为诚。此外，值得注意的是，“诚”作为阴阳未分的原初本然之气，先验性地“包五德”，因而后来当此气分化运动而有“理”时，便包含有“五德”的道德内容：“至诚者，实有之至也。目诚能明，耳诚能聪，思诚能睿，子诚能孝，臣诚能忠，诚有是形则诚有是性，此气之保合太和以为定体者也。”^④ 人性中的仁义礼智伦理原则，是“诚”在气化过程中的社会化外现。王夫之进而认为，当人们达到了理性认识之“诚”，获得了关于天道与人道相合一的明确认识之后，再在自己的言行中将其彰显出来，就达到了“诚身”的境界：“诚身”的境界是认识境界和道德境界之统一。诚作为“合内外之全德”的道德境界，其主要内容有：“故诚贯四德，而四德分一，不足以尽诚。”^⑤ 诚作为理

① 王廷相：《答薛君采论性书》，《王廷相集》，中华书局1989年版，第518页。

② 王廷相：《雅述》上，《王廷相集》，中华书局1989年版，第840页。

③ 王夫之：《尚书引义》卷三，《船山全书》第二册，岳麓书社1996年版，第306页。

④ 王夫之：《张子正蒙注》卷九，《船山全书》第十二册，岳麓书社1996年版，第360页。

⑤ 王夫之：《读四书大全说》卷三《中庸》，《船山全书》第六册，岳麓书社1996年版，第553页。

想的道德境界，其具体体现为：“事人，诚而已矣。‘正己而无求于人’，诚也。诚斯上交不谄，下交不渎。”^① 无论静与动，无论小而好恶言行、大而加于家国天下，都要谨存“此理”于心中，使“此理”在一言一行中自始至终充满周遍，无所欠缺。三者缺一，都不能称之为“诚”。此处所谓“此理”，即人性中先天性的仁义礼智之理。诚作为终极理想境界，其价值判断为“善”：“说到一个‘诚’字，是极顶字，更无一字可以代释，更无一语可以反形，尽天下之善而皆有之谓也，通吾身、心、意、知而无不一于善之谓也。”^② 诚是集天下之善于一身，表里内外皆善。虽然以实有释“诚”并非王夫之之首创，但王夫之对“诚”所作的哲学规定是前无古人的，其各种规定之间的区别和逻辑联系也是比较清晰的。一方面，他用“诚”涵摄自然界客观“实有”的一切无形和有形的物质实体及其客观“实有”的属性，力图通过诚这一高度抽象的哲学范畴来揭示世界的统一性，摆脱以往思想家以具体实物作为世界本原的局限性，表现出了相当高的抽象思维水平；另一方面，王夫之又用“诚”论证生命之起源、道德之发生与精神意识之缘起。与此同时，我们也应看到，虽然诚是对一切认知对象所作的最高哲学概括，但它并未超出气本论哲学形态，其根本性质仍然是气。“凡虚空皆气也，聚则显，显则人谓之有；散则隐，隐则人谓之无。”^③ 万物因气聚而有，本质上是气之有。王夫之以“实有”释诚，在哲学上可能有两层用意：一是为了否定佛教的“虚无”理论，彰显儒家重“实”之哲学传统；二是或许王夫之已经萌发了以诚代气为哲学最高范畴的念头。但是，诚最终也没有超越气本论，诚（实有）仍然在气论前提下才能成立。

在古希腊哲学史上，从宇宙论或本体论高度诠释人类精神现象的哲学家也比比皆是。泰勒斯的“水”、阿那克西美尼的“气”、德谟克里特的“原子”都具有灵魂的性质，毕达哥拉斯学派的“数”不仅用来作为宇宙万物之始基，也用来说明社会现象和精神现象。毕达哥拉斯学派认为：“自己在数目中间发现了许多特点，与存在物以及自然过程中所产生的事物有相似之

① 王夫之：《思问录内篇》，《船山全书》第十二册，岳麓书社1996年版，第415页。

② 王夫之：《读四书大全说》卷九《孟子》，《船山全书》第六册，岳麓书社1996年版，第995页。

③ 王夫之：《张子正蒙注》卷一，《船山全书》第十二册，岳麓书社1996年版，第23页。

处，比在火、土或水中找到的更多，所以他们认为数目的某一种特性是正义，另一种是灵魂和理性，另一种是机会，其他一切也不无如此；由于他们在数目中间见到了各种各类和谐的特性与比例，而一切其他事物就其整个本性来说都是以数目为范型的，数目本身则先于自然中的一切其他事物，所以他们从这一切进行推论，认为数目的元素就是万物的元素，认为整个的天是一个和谐，一个数目。”^①毕达哥拉斯学派认为，数是第一性的，数不仅能诠释自然界之内在法则，而且可以说明人类精神现象之起源。灵魂和理性源于“一”之特性，道义源于“二”之特性，机会源于“七”之特性……“这些思想家，明显地，认为数就是宇宙万有之物质，其变化其常态皆出于数。”^②毕达哥拉斯学派认为，不仅可以用数说明世界背后的次序与法则，也可以用数来说明精神意识现象之缘起。东西方哲学的这一相似性，有待于学人进一步去探索。

三、古代哲学概念中的经验性色彩比较明显

中国古代哲学概念中的经验性、直观性特点，在“气”这一范畴中表现得尤其明显。作为哲学最高概念，应该是一克服了经验性、直观性缺陷的哲学纯粹概念。人们不是用视觉、听觉和触觉去感知哲学最高概念，而是通过理性思维来认识。反观中国古典哲学的“气”范畴，虽然已上升为宇宙本体，但其直观性局限仍未自觉地得到克服，形而上与形而下的纠缠一直是阻碍中国哲学范畴迈向“纯粹概念”的一道哲学之坎。王充哲学中的气范畴有厚薄之分、粗精之别。“万物之生，俱得一气。气之薄渥，万世若一”^③。从哲学史进程分析，将气之无形无象特质论证到哲学最高境界的人物是张载。《正蒙·太和》云：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。”气是哲学最高范畴，在它之上不复存在“第一推动力”。它是自本自根的，它没有具体的规定性，无法直观把握，但是，气是实有，而非绝

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆1981年版，第18—19页。

② 亚里士多德：《形而上学》，商务印书馆1959年版，第12—13页。

③ 王充：《论衡·齐世篇》，中华书局1979年版，第1073页。

对之虚无。王廷相起而踵之，认为作为宇宙本体的气与宇宙间各种客观存在是迥然不同的。王廷相在《王氏家藏集·答天问》一文中说：“太古鸿蒙，道化未形，元气浑涵，茫昧无朕。不可以象求，故曰太虚。”王廷相多次提及“太虚”概念，在逻辑结构上设置太虚这一概念，是为了论证元气的非经验性与“湛然清虚”状态。缘此，王廷相认为气又是“无偏无待”的。“无偏”是指元气没有具体的规定性，因为一旦具有某种特殊的规定性，就意味着气具有局限性；“无待”是指元气之上无物，元气自身就是宇宙之原初性存在。它是多中之一，是普遍的，是“哲学一般”。但是，需强调说明的是，王廷相在倡言元气无形无象、无偏无待的同时，又彰显出了元气经验性、直观性的特点。“气虽无形可见，却是实有之物，口可以吸而入，手可以摇而得，非虚寂空冥，无所索取者。”^①在与论敌的辩论过程中，王廷相为了说明元气之“无”并非绝对虚无，竟然矫枉过正地认为元气虽不可目测，却可以直观经验。他在《答何粹夫》一文中，也存在着类似的观点：“大抵阴阳，论至极精处，气虽无形，而氤氲焘蒿之象即阴，其动荡飞扬之妙即阳。”王廷相一方面认为“气无形”，另一方面又认为气有“氤氲焘蒿”之象。哲学“第一概念”抽象性与直观性、形而上与形而下的矛盾，在古典气论中成了一道无法自我超越的哲学之坎。冯友兰先生认为，气有“相对的意义”，也有“绝对的意义”。“我们不能说气是什么。其所以如此，有两点可说。就第一点说，说气是什么，即须说：存在底事物是此种什么所构成者。如此说，即是对于实际，有所肯定。此种什么，即在形象之内底。就第二点说，我们若说气是什么，则所谓气，亦即是一能存在底事物，不是一切事物所以能存在者。气并不是什么。所以气是无名，亦称为无极。”^②在冯友兰看来，气就是一逻辑的概念，他于此实际上是立足于西方哲学本体论的高度“鸟瞰”中国哲学：他所说的“气”范畴的名称是中国哲学的，其逻辑规定与哲学本质却是西方的。

在“理”或“天理”范畴中，经验性的特点也偶有显现。“理”无声无臭，无形体可言，“理无形也，故因象以明理。理既见乎辞，则可以由辞

① 王廷相：《内台集·答何柏斋造化论》，《王廷相哲学选集》，科学出版社1959年版，第72页。

② 冯友兰：《新原道》，《中国现代学术经典·冯友兰卷》，河北教育出版社1996年版，第811页。