



杨立华 著

# 一本与生生

理一元论纲要

生活·读书·新知 三联书店



---

# 一本与生生

理一元论纲要

杨立华 著

生活·读书·新知 三联书店

Copyright © 2018 by SDX Joint Publishing Company.  
All Rights Reserved.

本作品著作权由生活·读书·新知三联书店所有。  
未经许可，不得翻印。

### 图书在版编目 (CIP) 数据

一本与生生：理一元论纲要 / 杨立华著. —北京：  
生活·读书·新知三联书店，2018.3  
(文史新论)  
ISBN 978-7-108-06169-0

I. ①一… II. ①杨… III. ①理学—一元论—研究  
IV. ① B244.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 017009 号

责任编辑 冯金红

装帧设计 蔡立国

责任校对 龚黔兰

责任印制 宋 家

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号 100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2018 年 3 月北京第 1 版

2018 年 3 月北京第 1 次印刷

开 本 635 毫米 × 965 毫米 1/16 印张 13

字 数 167 千字

印 数 0,001—8,000 册

定 价 40.00 元

(印装查询：01064002715；邮购查询：01084010542)

## 绪 言

作为汉语哲学的一次当代的努力，本书尝试接续程子“自明吾理”的路向，以思辨的方式为中国价值重建形上学基础。之所以采用体系化的论述形式，是因为本书对两宋道学的继承基于这样的认识：虽然两宋道学主要经典的著述形态都不是严格结构化的，但其思想的逻辑展开却自有其完成度极高的体系。在今天这样一个价值确信缺失的时代，如何以更具说服力的理论形态重述中国哲学的基本洞见，至少是当代汉语哲学亟须面对的课题之一。体系化的论述形式，同时也着力于呈显中国哲学的论证品格。一直以来，传统的中国哲学更多地被强调为境界形态、体证或功夫形态以及理论直觉形态的，这样的做法虽然一定程度上彰显了中国哲学的风格和意味，但同时也将其思辨性过度地降低了。透过看似零散的平实论述，深入其内在的思理和论证，是中国哲学研究需要始终关注的。

复现理一元论是本书写作的初衷。以当代汉语和体系化的形态，重新表述朱子《太极图说解》的哲学建构，是我的立意所在。在具体的写作中，时时体会到的思理和表达的巨大差距，使我明白这一哲学的努力只能是对朱子的伟大哲学的笨拙临写。当然，如果能够透过这种差距使读者窥见先哲所达至的思的高度，并由此对中国固有的哲学和思想生起更强烈的信心和敬意，那么，这里的努力也就有了其粗率形态本身无法承载的价值。

两宋道学传统将世界理解为一个生生不已的过程，对于这一点，

既有的研究已经做了相当充分的阐发。然而，生生何以能够不已，或者说，变化之永恒不变是如何可能的，这一关键问题却被整体上忽视了。仅从经验上事物间相互作用（或气的聚散）的无限出发，而不能揭示出其中概念的必然性，是无法构成有说服力的哲学论说的。以这一问题为线索，生生变化的无限性和普遍性才能得到具体而深入的理解。生生变化如果是普遍和无限的，那么，在一切存有层面上必定都有永不停息的变化。由此出发，我们将会发现很多一直以来被认为是无可置疑的哲学概念，比如质料，就成了全无根据的多余的假设。因为，如果不在基础的物质材料的意义上理解质料这个概念，那么，这个概念就完全是没意义的；而如果质料是最基础的物质材料，则在这个层面上生生变化是无所施加的，也就是说，在最基础的物质材料的层面，变化停止了。中国哲学中的气的概念，如果包含基础的物质材料的内涵，那么，也就等于否定了变化的普遍性；而如果抽去其基础物质材料的内涵，那气的概念中就只有普遍的变化这一个内涵了。在这个意义上，理可以被理解为普遍变化本身，气则是普遍变化的具体体现，理和气本质上是统一的。

由于本书的价值论指向，人的心灵问题不得不再成为一元论建构的重点。我们将心灵理解为理本体在个体存有层面上的最高实现。之所以说是最高的实现，是因为心灵虽是个体性的，却有其根本的无限性和主动性。心、性之别，是理一元论必须面对的关键问题。在这里，我们将性理解为心灵维持其自身同一的倾向。而心灵的自身同一，也就是其根本的无限性和主动性的保持。心的思虑、筹划等能动作用，其实只是维持其自身同一倾向的具体体现而已。性并不在心的能动作用之外。

显然是心灵维持其自身同一倾向的具体落实。心灵有自主设定目标的倾向和可能。无论是设定的目标还是达成目标的方式，都具有合当如此的形式。然而，心灵确定的合当如此却不能必然地达到。由

此，就产生了应然与必然不相统一的印象。然而这一印象，实出于对必然的误解。事实上，经验知识中的规律的必然性是无法证明的。具体存有间的联系其实只是规律性的关联，并没有绝对的必然性。必然性只存在于以心灵的无限性和主动性为基础的自主决断当中。换言之，只有在心灵决定要按照其确定的应然来决断时，才有真正意义上的必然。这是应然与必然统一的一个方面。心灵有决定合当如此的倾向，这种倾向是理本体在心灵中的体现，是心灵的不得不然。在这个意义上，应然与必然也是统一的。

语言的处境是哲学思考的根本境域。与佛典翻译的累积之渐在隋唐时期将汉语的思辨强度推至巅峰一样，近代西方经典的译述也极大地拓展了现代汉语思想的疆界。侈谈佛教对宋学的所谓影响，近代以来相熏成风。不察立言宗旨、思理统绪之异，捕风捉影，造歧说以耀博学，于修辞立诚之述作本义相去远矣。外在的思想对比，往往非但不能揭示出不同思想传统间的承转关联，反倒会成为深入理解每一传统的障碍。若能跳出思想内涵、论述形态的比附，着眼于语言的境域和品格，则隋唐佛教的发展为宋学的成就提供了具有更高的思辨可能性的表达空间，则是确凿无疑的。本书之所以选择当代汉语的习成语汇展开论述，而尽可能避免中国古典哲学概念的直接使用，就是出于对当代汉语基本处境的理解。尽量使用已经融入当代汉语当中，并且构成了人们日常思想经验的要素的概念，同时也就意味着将自己的哲学努力视为当代汉语的思辨能力的一次彰显和检验。

值得特别指出的是：本书为了更具分析性地揭示“理”“气”等中国哲学概念的观念内涵，将西方哲学语境中习见的形式和质料转借为具体思辨展开的结构性概念。这就不可避免地使拥有西方哲学研究背景的读者会不自觉地将其还原到“四因说”的语脉当中，从而忽视掉相似的概念下潜藏着的思理的异质。我们这里所说的质料，指的是构成具体存有的材料性要素；而形式，则是指材料性要素的结构性关联。

而在构建理一元论的努力中，我们将质料理解为质料化了的形式。本书对形式这一概念的使用与西方哲学语境当中的形式概念的关键差别在于，否定掉了形式概念中的目的论意涵。这样一来，动力的根源就不再是对形式的追求，而是形式本身就是永恒变化的。

中国哲学的非目的论传统，决定了万有的存有形式的演化并不是一个有目的的辩证展开过程。而这也是中国思辨传统始终取易简之道的根由所在。

虽然在潜在的对话关系里，本书始终是以西方哲学的思考为参照的，但在具体的写作中，刻意回避对话和比较则是自觉的选择。之所以有这样的选择，首先是出于论述简洁的考虑。由于本书所涉问题的根本性，系统的严密和论述的完整是我们首要的目标。任何有碍思想的系统表达的枝节性讨论，在我们追求的朴素拙实的风格面前，都将是浮夸和多余的，因而是必须舍弃的。另外一个原因则在于今天汉语世界的西哲研究状况。百年来的西方哲学的译介和研究，本来已经产生了丰硕的成果。相关领域的译述和论著已经成为当代汉语思想和文化的珍贵积累，甚至已经深刻地改变了语词系统和言说习惯。然而，近年来，出于某些无法揣摩的心理，这些努力被贬降为西方学术拙劣的附庸和仿品。引用汉语世界的西方哲学研究，几乎必定会被认为是某种程度的误解和歪曲。因此，自觉地回避，也是不得已的选择。

在论述的结构上，本书是以《太极图说》为参照的。第一至第三章，是对“无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。……无极之真，二五之精，妙合而凝。‘乾道成男，坤道成女’，二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉”一节的哲学阐发，是有关本体问题的讨论；第四至第六章，则对应“惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分，万事出矣”一节，关注的是心性问

题；第七至第九章，着眼于发挥“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉”一节的义理，重点在于儒家价值的当代阐释和论证。最后一章是对理一元论建构的关键问题及本书的尝试性解决的重述和梳理，是彰显这一思考的体系性和完整性的重要环节。

本书是一次哲学的尝试，当然，它同时也是哲学史的。尽管始终围绕着理一元论的建构来展开，但我仍将它视为对两宋道学的一种解读。本书虽然在某些问题的思考上，不无自得之见，但关键的环节，都是对中国传统哲学的相关论证的重现。虽然在价值取向和思理结构上是以两宋道学为主体的，但我们的择取范围却并不仅限于道学传统。中国固有哲学虽有取径之殊，但其中亦有可以会通之处。儒学的第二期开展之所以称为道学或理学，即在于宋明时代的那些伟大心灵虽然珍视儒家的根本价值，但并不因此而走向无原则的捍卫和辩护。他们之所以持守这些传统的价值，是因为他们通过深入的哲学思考，揭示出了这些价值的义理基础。以这样的价值为基础的生活方式，因为是合道理的，所以才值得追求。在这个意义上，两宋道学可以被视为一种重估一切价值的努力。重估后的价值系统，虽然仍是传统的，但因为更坚实的理据的确立，而重新获得了经久的力量和生机。

在《仁学本体论》的后记中，陈来先生自述其著作缘由时这样写道：“关于‘中国哲学’登场的呼吁，无疑是对做中国哲学研究的学者的挑战与促进，而吾人必须响应这一呼吁、回应这一挑战，以促进中国哲学当代的发展。于是我立意以仁本体回应李泽厚的情本体，期以带动中国哲学界的更多响应。”<sup>〔1〕</sup>本书正是在这一倡议的引领下，酝酿并发展成形的。

这是一部“苦心极力”之作。就指向根本问题的哲学思考而言，无论怎样的准备，也许都是远远不够的。学养之缺、思力之短，在本

---

〔1〕 陈来：《仁学本体论》，北京：读书·生活·新知三联书店，2014年。



书的具体展开中，每有表现。“贤却发得太早”的警醒，也不时在心中回响。然而，“日月逝矣，岁不我与”。在一个尚可“洗洋自恣”的年纪，成此一家之言。辞虽不文，义有可取。读者察其用心，或能谅其粗率。

# 目 录

绪 言 1

第一章 诚体与生生 1

第二章 无独必有对 18

第三章 万物化生 35

第四章 心统性情 51

第五章 德性之知与闻见之知 74

第六章 成已成物 97

第七章 中论 122

第八章 仁说 141

第九章 四德 157

第十章 一本 172

附 录 朱子理气动静思想再探讨 187

太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静、相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。

——张载《正蒙》

## 一 对变化的恒常性的论证

试图像笛卡尔那样，为哲学找一个确定不疑的基础、一个无可置疑的思想的前提，在今天看来，多少有些不合时宜。在过去的一个世纪里，哲学的终结被不断地提起。根源性思考的努力，似乎早已既无必要，也无可能。然而，如果没有了根源性的思想努力，那么，我们如何获得对世界的整体理解，并由此建立起根本的价值确信呢？或者，我们只能乞灵于信仰？要么索性就此破碎下去，在思想和价值的碎片中寄托自己蜉蝣的一生？

不管各种技术性的哲学分析有多么的流行，不管哲学的终结是多么的言之凿凿，整体性思考的努力还是会一直延续下去。所以，别管他们是怎么想的了，我们还是让中国哲学率先醒来吧。

在既有的中国哲学传统中，我们能找到的确定不疑的东西，不是笛卡尔式的我思，而是我们始终身处其中的变化。无论是《周易·系

辞》中的“生生之谓易”、《庄子》的“夜半有力者负之而走”，还是张载的“浮沉升降”“胜负屈伸”，强调的都是这种变化的恒常性。无论我们是醒着，还是像庄子那样梦为蝴蝶，我们始终在经历变化这一点，都是无可置疑的。而且，即使在睡梦中，我们的变化也发生在周围各种事物的不断变化当中。由此可以确定：我们身处其中的世界，正在变化当中。

但仅仅能确知此刻的变化，显然还无法成为我们所要追求的确定的哲学基础。从总体上讲，主流的中国哲学传统是认为变化既无开始也无终结的。而这一点，恰恰是需要我们来证明的。

关于世界的变化或变化的世界没有开端的证明：我们知道，变化只能发生在有分别的世界里。无分别者无所谓变化。如果变化是有开端的，或者说，世界是有开端的，那么这个开端只能是一个无分别者，或者某种僵死的有分别状态。如果这个变化着的世界来源于无分别者，那么这样的无分别者要么是绝对的虚无，要么是某种虽然实有但尚未分化的东西。如果世界起源于绝对的虚无，绝对的虚无既没有产生分别的发动者，没有产生分别的动力，也没有分别可以施加的对象，所以“有生于无”的宇宙论是无论如何说不通的。如果这个变化着的世界起源于某种虽然实有但尚未分化的东西，比如浑沦未分的元气，那么，既然这种浑沦未分的状态是可持续存在的，则这种未分化的状态也没有过渡到这个有分别有变化的世界的内在动因。而如果这种未分化状态只是某种暂时的平衡，在浑沦未分的表象下面，隐藏着分别和对立，那么，既然其中已经有了分别和对立，哪怕是最微小的倾向，也已经是有分别有变化的了。这等于证明了变化的无开端。至于说变化的世界源于某种僵死的有分别状态，如果真是那样的话，那么今天的世界应该仍然处在这种有分别而无变化的状态当中。从我们身处其中的世界正在发生变化这个事实可以知道，这样的情况也是不能成立的。

中国哲学史上已有的相关论证：上述证明不是我们的发明，而是中国哲学史上很早就有人谈过的。我们讲到魏晋玄学的时候，常常论及所谓的“本体论突破”。在我看来，王弼的“本体论突破”其实是因为看到了《老子》无能生有的宇宙论的根本问题。在此之前，庄子对宇宙开端的质疑和追问，也指向了同样的方向。“以无为本”的哲学，其实是把世界没有开端作为思想前提的。郭象哲学是对王弼哲学的继承和深化，而非像此前的哲学史研究所说的，是对王弼哲学的反动，因此，我在《郭象〈庄子注〉研究》一书中，将郭象的哲学理解为“释无论”。郭象是这样来追问的：如果真有一个造物者作为世界的开端，那么，这个造物者是无，还是有呢？如果是无，那么无怎么能生出有来？如果是有，那就等于说世界是没有开端的了。所以，郭象才说：“至无者无以能生”，“始生者，自生尔”。这里的“自生”指的是“不知其所以生而生”。当然，郭象在否定了作为世界开端的无的同时，把变化和分别的动因也一并否定掉了。在我们后面的论述当中，可以看到此种宇宙论模式的问题所在。

关于这个变化的世界不可能有终结的证明：前面我们论证了这个变化着的世界没有开端。如果这个世界的变化是有终结的，那也就意味着变化着的世界最终会回归到前面提到过的某种状态当中，即绝对的虚无、未分化的实有或僵死的、无变化的分别状态。而由于世界是没有开端的，也就意味着这个正在变化的世界前面有无限的时间。在无限的时间里，凡是有可能的状况都必然已经发生过了。如果变化的世界有可能回归到上述的某种状态，换言之，有终结的可能性，那么，这样的可能性必然已经实现了。而上述可能性一旦实现，就不再可能有变化的世界出现，那也就不可能再有我们身处其中的这个变化着的世界。由此可知，变化的世界没有终结的可能。我们这里关于变化的世界没有终结的证明，是有缺陷的。这一缺陷的根源在于我们依据的是流俗的时间观念。当然，这个有缺陷的论证，对于说明问题是有帮助

助的。其实更简洁的论证是：由于变化的世界没有开端，也就意味着变化是无限的。而无限的变化是不可能终结的。

中国哲学史的相关论述：郭象有一个令人费解的论述：“非唯无不得化而为有，有亦不得化而为无矣。”一般研究者理解这一论述，往往着眼于个别的存有。而实际上，郭象谈论的是整个世界的存有。真实存有的这个世界，不可能化而为无。也就是说，变化的世界是没有终结的。所以郭象才说：“是以夫有之为物，虽千变万化，而不得一为无也。”<sup>(1)</sup>

## 二 使永恒变化得以可能的世界模式

我们前面证明了世界的变化既无开始也无终结。接下来的问题是，变化的持恒是如何实现的？什么样的世界模式才能确保变化的永恒？正如我们前面指出的那样，只要变化的过程有回复到任何一种无分别的状态的可能，那么，在无限的时间当中，这种可能性必然发生，而且应该已经发生了。那将意味着我们仍然身处其中的这样一个变化生生的世界，是不可能存在的。既然生生变化是永恒的，我们就必须构想出变化可以持续维持的世界模式。同时，也就意味着凡不能确保此种变化持恒性的世界模式，都必然不是世界的真实面貌。

第一种模式：变化只是有分别的要素之间相互作用的结果。这里首先要考虑的一种可能性是，无限多样的分别之间没有相互的作用。但如果是这样的话，我们就必须将这无限多样的分别视为既不可分解也不能结合的。因为如果它们是可分解的，也就等于说有更基本的分

---

(1) 《南华真经注疏》，北京：中华书局，1998年7月，页435。

别结合在了一起，这等于肯定了相互作用的存在。而如果它们是不可分解的，那就意味着无限多样的分别当中的每一个，都是不可再分的最基本的单位。对于这样无限多样的不可再分的最基本单位，我们可以想象它们的持恒存在。但这等于肯定了由无限多样的分别构成的却是一个僵死的世界。对于这样的基本单位，我们能够设想的变化，只能是从有化而为无。这样一来，变化的终点将是一个死寂的空无。因此，我们只能肯定无限多样的分别之间是彼此相互作用的。彼此相互作用的有分别的要素，在相互作用的过程当中，或结合，或分解，或相近，或相离，是有可能在相互作用的耗损中达到某种浑沌的、无分别的均质状态的。如上所论，这种模式是不能成立的。

第二种模式：在变化的背后有一个永恒的发动者。在此我们首先要考虑一种表面上与此相近，但实则不同的理解模式。我们可以将永不停息的变化视为一种表面的现象，而这现象背后有一个不变的实体，而变化的表象不是这不变实体的体现。这样的模式等于将不变的实体与变化的世界割裂开来了。一方面，不变的实体成了完全多余的东西；另一方面，在变化的层面上，又将世界还原到了我们前面论及的第一种模式。所以，这个世界模式也是不能成立的。所以，能够保证这一变化的世界得以永恒持续的模式只能是：在有分别的、变化着的现象背后有一个无分别的、永恒的实体，作为分别和变化得以不断产生的根源。

如果我们把所有的分别化约为对立着的两体，那么两体背后必定始终贯通着无分别的实体，这一无分别的实体本身可以被理解为无分别的一。

中国哲学里面有强调“三”这个数字的传统：《老子》讲“三生万物”，《易传》强调“叁天两地”，《太玄》以三为基数的构造，以及张载的“一物两体”。这里，特别值得重视的是张载的相关思考。张载注意到，如果先有无差别的一，再有对立分别的两体，那么，无论

有没有两体，无差别的一都是存在的。而无差别的一没有过渡到有分别、有对立的两体的内在动力。<sup>〔1〕</sup>正如我们在前面一节论证过的那样。所以，张载以一物贯通两体的模式，来确保变化的世界得以永恒持续。这其实就是《正蒙》首章的哲学内涵。

### 三 分别间的相互作用问题

前一节我们曾讨论过无限多样的分别是否可能没有相互作用的问题。我们得到的结论是否定的。因为如果无限多样的分别间没有相互作用，那就意味着所有的分别都既不可分解也不能结合，这样一来无限多样的分别间的每一个，都只能是不可再分的最小的单位。而这样的最小单位，能发生的变化就只是从无到有，最终会导致有分别的世界陷入无分别的寂灭和虚无。

但问题是无限多样的分别之间的相互作用是只在彼此相邻的情况下发生，还是存在着普遍的相互作用。如果存在着普遍的相互作用，那么这种相互作用是如何产生的？或者说，什么样的模式和机制能够确保此种普遍的相互作用？

其实，即使相互作用只在彼此相邻的有分别的要素之间发生，但由于相互作用在不同分别间的传递，也一定会导致普遍的相互作用。但这样产生的普遍的相互作用，将是随机和偶然的，缺少最起码的稳定性。这与我们对正身处其中的变化的世界的经验（无论是清醒还是梦境），是相违背的。

如果所有的分别都最终可以还原为某种最基本的分别（比如中国

---

〔1〕“若一则有二，有二亦一在，无二亦一在。然无二则安用一？不以太极，空虚而已，非天参也。”《张载集》，北京：中华书局，1978年8月，页233—234。



哲学里的阴阳或动静)，而且这最基本的分别当中对立着的双方，又是互为条件的，那么，普遍的相互作用就不仅是必然的，而相互间的作用方式也就有迹可循，从而具备了基本的稳定性。而这种以互为条件的分别为基础的相互作用，可以使相互作用在所有的范围内有效地发生。

这里，我们要在方法论上做一点补充。到现在为止，我们的所有论证都是以我们自身及我们身处其中的世界此刻正在经历变化为基础的。只要拒绝承认这一点，我们前面的论证也就完全失效了。因此，本书对于那些拒绝承认我们正在经历变化，且这种变化具有某种最起码的稳定性的的人来说，是完全没有意义的。我们到此为止的论证，只有这一点是基于常识性的经验的。在我看来，哲学家当然不是以否定或违背常识和经验为目的的，而只是要提供对常识和经验的哲学上的理解和论证。我们无法挖掉脚下最后这点地基，就像我们仅凭自己的力量无法将自己提到半空中一样。

二程强调天地万物“无独必有对”，张载讲“天地之间无一物相肖”，其思想的重心在于论证感应的真实和普遍，以此对治佛教以感应为幻相的世界观。北宋道学普遍强调感应的普遍性。程、张所说的感应，也就是这一节里我们说到的相互作用。在中国哲学的传统里，所有的分别都必定要还原为某种最基本的分别，如阴阳。阴阳不是彼此分离的要素，而是相互以对方为条件的。周敦颐《太极图说》所谓“动而生阳”“静而生阴”，正确的理解应该是动便属阳、静便属阴，而动、静、阴阳互为条件。只有互为条件的对立和分别，其间的感应或相互作用才是必然且有稳定性的。这样的相互作用可以在任何尺度的范围内有效地发生。比如，在一个微观的范围里，可以有小的阴阳对立；而在一个宏观的尺度中，也可以有大的阴阳对立。而既然对立的双方是互为条件的，也就必定是彼此互涵的。就像《太极图》阴中涵阳、阳中涵阴的图示所展示的那样。