

天理之成立

汪晖（中国社会科学院）

一、宇宙论与北宋道学之成立

北宋道学及其对“天理”的确立是儒学思想发展的重要环节，它的基本姿态是破除二氏（佛教和道教）的迷误，废弃汉儒的传注之学，恢复儒学的真实面目。理学和心学的概念是在元末张九韶（张和美）《理学类编》、明代陈真晟《心学图》之后才开始流行。在此之前多称道学，例如元修宋史仍称“道学传”¹。有些学者试图摆脱理学与心学的习惯划分，提出了各不相同的分类法，这里不作评论。²值得注意的是，现代儒学研究一直遵循了宋明理学家的自我理解，侧重从理学与佛老二氏以及汉学的关系中探讨理学的起源，

1 关于宋明儒学究竟称之为道学还是理学是有争议的问题。在《略论道学的特点、名称和性质》一文中，冯友兰根据程颐、朱熹以及其它史书的资料，认为既然道学概念运用在前，则就应该运用道学概念，而不是理学概念。理学概念只是在与心学概念对举时，才可运用，而它们都可以纳入道学的范畴。见《论宋明理学》（杭州：浙江人民出版社，1983年），第48-52页。

2 例如，牟宗三的观点是：“宋明儒之发展当分为三系：（一）五峰、蕺山系，此承由濂溪、横渠而至明道之圆教模型（一本义）而开出。此系客观地讲性体，以《中庸》、《易传》为主，主观地讲心体，以《论》、《孟》为主。特提出‘以心著性’，义以明心性所以为一之实以及一本圆教所以为圆之实。于工夫则重‘逆觉体证’。（二）象山、阳明系，此系不顺‘由《中庸》、《易传》回归于《论》、《孟》’之路走，而是以《论》、《孟》、摄《易》、《庸》而以《论》、《孟》为主者。此系只是一心之朗现，一心之伸展，一心之遍润，于工夫亦是以‘逆觉体证’为主者。（三）伊川、朱子系，此系是以《中庸》、《易传》与《大学》合而以大学为主。于《中庸》、《易传》所讲之道体性体只收缩提炼而为一本体论的存有，即‘只存有而不活动’之理，于孔子之仁亦只视为理，于孟子之本心则转为实然的心气之心，因此，于工夫特重后天之涵养（‘涵养须用敬’）以及格物致知之认知的横摄（‘进学则在致知’）总之是‘心静理明’，工夫的落实处全在格物致知，此大体是‘顺取之路’”。《心体与性体》上卷（上海：上海古籍出版社，1999年），第42-43页。

而较少关注理学兴起的制度背景。

宋明理学内部长期存在着有关‘性即理’与‘心即理’等命题的论争，这些论战不但引起了人们对于天理概念的反复解释，而且也促成了理学类型的转变（如理学与心学）。宋明理学内部关于如何界定天理的讨论既涉及这一范畴的含义转变，也标志着儒学的理论重心的变化。这些转变相应地改变了人、世界和宇宙万物在天理世界中的位置，最终促成了天理自身的地位危机。天理概念把宇宙论、本性论、心性论以及修身论融为一体，如果要用一句通俗的话来表达理学的特点的话，那就是它认为道德的最终根据在于一个既内在又超越的天理，而不是仅仅按照现实制度的标准进行道德评价。这并不是说现实制度不再扮演道德评价的客观基础，而是说在理学的视野内，只有体现了天理的现实制度才能提供这一基础。因此，不是制度而是天理才是最终的道德根据。在礼乐与制度发生分化的语境中（以及礼乐越来越变成一种形式主义的装点），理学家们从不同的方面、以不同的方式试图恢复先秦礼乐的那种把实然与应然融为一体的道德评价方式，从而包含了与现实秩序之间的内在紧张。天理概念不仅是这一复杂的思想体系的核心观念，而且也是理学体系自我瓦解的关键环节，因为恰恰是这一概念的出现最终预示了那种把道德评价与具体的背景条件融为一体的世界观的最终瓦解。我把天理观的内在矛盾及其转化的动力概括为以下两个方面：

首先是天理与求得天理的方法论之间的悖论。天理概念是贯穿宇宙论、形而上学和心性论的概念，但这几个领域之间的关系却存在着不可通约的部分。天理作为一种形而上学预设是非实证的，作为一种宇宙论预设是可认知的，作为一种伦理秩序又必须是能够通过日常实践加以把握的。一方面，天理预设了通过具体的认知和修身实践而复归于自身的途径，从而构成了天理概念与带有实证性的格物致知论的关联。换言之，如果格物致知的修身实践逐渐地被理解为带有实证性的方法论，那么，它不仅会改变格物致知本身的含义，而且也会改变天理的含义，即把天理理解为一种客观的规律或事实，从而消解其形而上学的或价值论的含义。另一方面，天理预设了天与人之间的内在相关性，从而为道德实践提供了心性论的前提，这一前提

否定“理”是一种外在的客体，从而消解了格物致知作为一种对于客观世界的认识的含义。如果“理”是遍在的而不是外在的，那么，那种通过对事物进行分类并执着于这些分类的事实的“即物穷理”就是对“理”的歪曲。我们看到的是，在历史的演变过程中，格物致知作为抵达天理的途径与天理的形而上学性质开始发生冲突。在近代历史中，天理的形而上学特性是对带有实证色彩的即物穷理方法的否定，而实证方法又是对无法证实的天理的否定。

其次是天理与制度之间的悖论关系。天理作为一种超越性的概念包含着个体与天理之间的关联，即每一个人都可能通过日常的道德实践抵达天理，因而天理表达了一种超越具体权力关系和制度的力量和诉求；但是，天理概念内含的秩序观始终是以恢复礼乐的道德评价方式为内在的动力，它力图在另一个层面建立道德与现实的统一关系，从而天理与秩序之间存在着无法分割的关系。天理与制度的悖论关系表现在两个方面。首先，天理概念把自己的依据建立在天道运行和主体的道德体认的基础之上，力图在道德评价上摆脱以等级身份（由科举制、官僚制、田制、税法以及过去遗留的贵族制）为依据的方式，从而产生了道德评价与制度的某种分离。这一分离意味着：以一套制度为客观性基础的道德形式面临瓦解的可能。关于制度与道德评价的关系，我稍后再作说明。其次，为了摆脱对天理的任意的和个人化的解释，理学家又强调殊殊的“理”，即通过一理来确定万物的分位差别，从而再一次用天理为等级化的伦理提供正当化说明。无论是格物致知论中所包含的理的分类学，还是把理还原为每一个现实主体的良知，“理”都包含了一种内在的秩序观。概括地说，天理概念的超越性是对现实权力关系的否定，而天理与秩序的关系又是对其超越性的否定。前一方面可能导致天理的客观权威的丧失，后一方面又是对天理自身特性的否定。上述两个因素都是内在于天理概念及其运用过程内部的，并成为宋代至清代儒学争论和儒学形态转化的关键环节和动力。

先秦人格天概念中并不包含创世观念。作为一种最高主宰，天仍然依循某种形式的约束，这就是理序观念。因此，天本身虽然是一种最高主宰，

却并不是万物之标准。天与理的合一是从主宰性的天过渡到天理观念的关键环节。这一转变使得“天理”或“理”成为宇宙的本体、万物的标准和道德的起源，它大大扩展了天概念的内涵。从统治的合法性角度说，人格天及其对皇权的论证是直接明确的，而“理”概念则包含了某种程度的超越性和含混性。由于道德论证与天道观之间的关系的建立，道德判断的含义和意义都发生了相应的改变。宋明理学各派的分歧亦即理学自身的危机都植根于道德论证与天道、天理之间的关系。牟宗三概括说：“自宋明儒观之，就道德论道德，其中心问题首在讨论道德实践所以可能之先验根据（或超越的根据），此即心性问题是也。由此进而复讨论实践之下手问题，此即工夫入路问题是也。前者是道德实践所以可能之客观根据，后者是道德实践所以可能之主观根据。”³但是，心性问题的从来没有真正摆脱“天”的范畴，因而心性问题的也不能脱离天理或天道问题加以单独的陈述。

理学世界观的第一个特征就是它的天道论与道德论的内在关联。冯友兰曾把北宋道学的核心论题概括为“关于人的学问。它所讲的是人在宇宙中的地位，人和自然的关系，个人和社会的关系，个人发展的前途和目的”⁴。牟宗三则直接把宋明理学归结为“性理之学”或“心性之学”，因为“宋明儒讲学之中点与重点唯是落在道德的本心与道德创造之性能（道德实践所以可能之先天根据）上”⁵。但是，这一核心论题在初期道学中却遵循了一种天道论的叙述模式，即宋儒要从天道中直接引出人道，而不是从现实的秩序或个人在礼制秩序中的位置引出道德的法则。如果说孔孟由内达外，本于德而达于道，那么，北宋道学却大抵是由外转内，本于道而成其德。换言之，对于道学家而言，判断人的道德行为的标准是体现在自然本身之中的法则的标准，亦即宇宙秩序的标准。这一标准是普遍的，因而至少就原理而言，每一个人都应该具有与宇宙秩序达到同一的潜能。那么，如何才能确定天道的客观性和权威性就成为北宋道学不得不着重讨论的问题：什么才是人、万物

3 牟宗三：《心体与性体》上卷，第7页。

4 冯友兰：《略论道学的特点、名称和性质》，《论宋明理学》第37-38页。

5 牟宗三：《心体与性体》上卷，第3-4页。

和道德的起源？如何才能达到与天理的合一？天道论包含着对宇宙过程的描述，从而如何论证宇宙的自然运行与道德的关系就成为北宋道学的一个难题，这是因为：如果宇宙过程是一个自然过程的话，它如何能够同时体现道德的必然性？

初期道学的心性观和道德论建立在宇宙论和本体论的框架之中，这也是天道和天理概念形成的前提。天道或天理既是宇宙的共同原理，也是宇宙的根源，它贯穿于万有之中，指导道德和伦理的实现。换言之，道德和价值渊源于宇宙的运行本身，从而道德的法则是在生生不息的天道运行中自行呈现的。这就是《易传》之“天地之大德曰生”的宇宙论。周、邵、张在这方面大体相似，但具体路径则各有不同。周敦颐被奉为“道学宗主”，他的《太极图说》和《通书》以解易的方式建立具有形而上学和宇宙论双重特征的体系。前者由“无极而太极”的宇宙论归于人极的建立，后者则从天道论及道德心，再由道德心推广而言礼乐，开创了北宋道学合宇宙论、形而上学和道德论为一体的理论方式。这个“无极而太极”的宇宙本体论不仅为人们提供了无极——太极——阴阳——五行的生成变动的宇宙图景，而且还揭示出天道、地道、人道皆本一理的要旨。“天以阳生万物，以阴成万物。生，仁也；成，义也。故圣人在上，以仁育万物，以义正万民。天道行而万物顺，圣德修而万民化。”⁶换言之，仁、义是天道运行的常理，也是圣人之德的根据。

与周敦颐相似，邵雍之学也带有图书派易学的特色。他的《皇极经世》与陈抟先天图之关系历来多有论述，这里不再赘述。邵雍精通象数之学，认为宇宙和历史的生成与展开全部可以用数来说明，与此同时，他的“先天学”视心为万物之源，更为直接地把道与心关联起来。他说：“先天学，心法也，故图皆自中起，万化万事生乎心也。”⁷又云：“天由道而生，地由道而成，物由道而形，人由道而行”⁸；“天分而为地，地分而为万物，而道不可分也。其

6 周敦颐：《通书·顺化第十一》，《周濂溪集》卷五，丛书集成本，上海：商务印书馆，1936年，第97—98页。

7 邵雍：《皇极经世·观物外篇》，上海：上海古籍出版社影印道藏本，1992年，第57页。

8 邵雍：《皇极经世·观物内篇》第17页。

终 则万物归地 地归天 天归道。”⁹邵雍一方面提出“道为太极”的命题 另一方面又认为“心为太极”¹⁰。万物惟心并不是说宇宙万物的最后质料为心，而是说自然中包含着人的理想。程颢评论说：“尧夫之学，先从理上推意 言象数 言天下之理须出于四者。推到理处 曰：‘我得此大者 则万事由我 无有不定。’然未必有术... ..”¹¹邵雍之学一方面具有深刻的命定论色彩 另一方面又以心为太极、极重主体及其认知能力 但实际上道、太极、心与一乃是一物，故而人对物的认知不但不能局限于个体的经验，而且需要摆脱了人的地位来观物。这就是所谓“不我物 则能物物”。¹²钱穆断言“康节乃以道家途径而走向儒家之终极目标者”，实为精彩的概括。他把邵雍的立场归结为“新人本位之客观主义”或“客观的唯心论”认为这种要求在认知实践中否定个体经验、达到与天地合一的境界的方式“能以心迹相融 把心的范围放宽了 把人的地位提高了 把主观与客观的界线也冲破了”从而开了朱子“格物致知”的先河。¹³

张载之学“尊礼贵德，乐天安命，以易为宗，以中庸为体，以孔孟为法。黜怪妄，辨鬼神”¹⁴ 为关学之奠基。《西铭》论万物一体 理一分殊 核心在天

9 邵雍：《皇极经世·观物外篇》第41页。

10 邵雍：《皇极经世·观物外篇》第48页。

11 《河南程氏遗书》卷第二上，《二程集》北京中华书局，1981年，第45页。

12 邵雍：《皇极经世·观物内篇》第49页。

13 钱穆：《濂溪百源横渠之理学》，《中国学术思想史论丛》第5卷，台北：东大图书公司，1978年，第60、63、4页。

14 《宋史》卷四二七《道学传》北京中华书局，1977年，第12724页。值得注意的是，理学家们一般仍是重视礼制的，但在理论上却把道德论证与天道论关联起来。这反映了宋代社会的过渡性的特征。在贵族制瓦解的过程中，如何建立真正的道德谱系包含着重要的政治含义。二程多次谈及“宗子法”，倡导巩固世家的谱系宗法，这微妙地显示了当时宗法衰颓的局面。张载也承认“宗子法”的必要性，但他似乎更重视的是“宗子法”的功能而不是“宗子法”作为贵族传统世系的意义。在《经学理窟·宗法》中他说：“宗子之法不立，则朝廷无世臣。且如公卿一日崛起于贫贱之中以至公相，宗法不立，既死遂族散，其家不传。宗法若立，则人人各知来处，朝廷大有所益。……今骤得富贵者，止能为三四十年的计，造宅一区及其所有，既死则众子分裂，未几荡尽，则家遂不存。如此则家且不能保，又安能保国家！”《张载集》北京中华书局，1978年，第259页。

地万物与人同为一体，天地乃人与万物之本，这就是“民吾同胞，物吾与也”的真正含义。¹⁵在《正蒙》中这个万有生成变化之总体被描述为“太和”而其本体就是“太虚”和“气”：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。至静无感，性之渊源；有识有知，物交之客感尔。”¹⁶这就是许多学者所说的张载的气一元论或气本论的宇宙观，它表现为“气”（“太虚”）聚而为“物”，散而为“气”的思辨结构。气本论突破了道家以无为本体的宇宙论，因而被现代学者认为是“直接将当世自然科学的最高成果，同传统的《易传》思想融诸一途，从根本上力辟二氏的‘浅妄’的‘有无’之说，创立了朴素唯物、辩证的‘气本论’”。¹⁷是否需要用“唯物的、辩证的”概念来描述张载的思想或可商量，但我们可以确定的是，他的气本论以及学以致用的主张为认识自然的活动提供了某些前提。¹⁸关学传统中“大抵以实用为贵，以涉虚为戒”¹⁹的取向，以及在实用的意义上解释“道”的方式，都是例证。²⁰如李复、李冶明确提出了“自然之理”和“自然之数”的概念，甚至把天看成是运动中的“物”，远远越出了周、邵易学的范畴。²¹关学的上述倾向在一定意义上

15 张载：《正蒙·乾称篇》，《张载集》第62页。

16 张载：《正蒙·太和篇》，《张载集》第7页。

17 陈俊民：《关学思想流变》，《论宋明理学》，1936年，第109页。

18 张载在回答二程“关中之士，语学而及政，论政而及礼乐兵刑之学，庶几善学者”的评论时说：“如其诚然，则志大不为名，亦知学贵于有用也。”见《二程粹言·论学》，《二程集》第1196页。

19 这是张栻评论关学弟子孙昭远的话。见《张南轩先生文集·跋孙忠愍帖》丛书集成初编本，1936年，第109页。

20 如李冶说：“由技兼于事者言之，夷之礼、夔之乐，亦不免为一技；由技进乎道者言之，石之斤、扁之轮，岂非圣人之所与乎？”见《测圆海镜》。又如李复认为“物生而后有象，象生而后有数”，数出大地之自然也。盖有物则有形，有形则有数也。（《觚水集·答曹钺秀才书》）这种观点与邵雍《观物外篇》中所谓“神生数、数生象、象生器”的观点截然相反。参见周瀚光：《浅论宋明道学对古代数学发展的作用和影响》，见《论宋明理学》，第544页。

21 李冶说：“谓数为难穷斯可，谓数为不可穷斯不可，何则？彼其冥冥之中，固有昭昭者存。夫昭昭者，其自然之数也。非自然之数，其自然之理也。……苟能推自然之理，以明自然之数，则虽远而乾端坤倪幽而神情鬼状未有不合者矣。”（见《测圆海镜·序》）李复谈及历法错误引致的“灾异”时说：“此自然之理也。天行不息，日月运转不已，皆动物

是必然的，因为对道德法则的追究与宇宙论的模式相结合，就会要求一种有关自然秩序的知识形式。在这种知识形式中，每一层次的认识都能被安排在一个演绎等级体系中，而处于这一演绎体系的最高位置的就是天道自身。南宋的朱熹批判地继承了张载对气的看法 在《太极解》和《朱子语类》（一、二）中 他甚至叙述了一种地中心的星云说 具体地表述作为太极之理的呈现的自然现象。无论是关学的取向，还是朱子的理论，天道概念的形而上学特性都紧密地联系着人的道德世界 因此“自然之理”或“自然之数”不仅具有认识论的意义，而且还具有本体论和道德论的意义。

在讨论张载的气论时有必要指出两个基本问题：第一，张载的气本论与周敦颐、邵雍的“太极图说”、“先天”象数说的区别不应无限夸大 因为周、邵、张三家都试图构筑宇宙本体论以安置道德伦理和心性理论，从而在基本的思想方式上遵循着天、道、性、心的逻辑结构。第二 张载之学的中心意图也并不是讨论自然哲学问题，而是如王夫之所说“以立礼为本”²² 从而气本论应该为“正心”、“尽性”提供依据。²³ 这就是为什么《正蒙》17篇遵循了一种内在的逻辑结构：《太和篇》总论万物一体，《参两篇》至《动物篇》（2-5）分论天、地、人、物的“气化”过程，《诚明篇》至《王禘篇》计11篇则以人道为中心形成人性论、致知论、道德论、政治论 最后之《乾称篇》则再次把“人道”合于“天道”重申“万物本一”、“天人一气”的本体论。张载的“天地之性”与“气质之性”的二分论开启了“性”观念作为价值判断基础的思路 成为宋明理学中的一个持久课题。²⁴

也。物动不一，虽行度有大量可约，至于累日为月，累月为岁，盈缩进退，不能不有毫厘之差。始于毫厘 尚未甚见 积之既久 弦望晦朔差。”见《觚水集·答曹钺秀才书之四》。

²² 王夫之：《张子正蒙注》卷八，《船山全书》第12卷，长沙：岳麓书社，1992年，第335页。

²³ 张载云：“由太虚有天之名，由气化有道之名，合虚与气有性之名，合性与知觉有心之名。”《正蒙·太和篇》，《张载集》第9页。

²⁴ 张载的“性论”仍偏重于宇宙论 故均列入《诚明篇》中 并无专论 这一点似无疑问。关于张载学术渊源的辩证 请参见陈俊民：《张载哲学与关学学派》 台北：台湾学生书局，1990年，第7-14页。关于张载的心、性观念与宇宙论的关系，参见劳思光：《新编中国哲学史》第3卷上 台北：三民书局，1981年，第179-183页。

二、天理与自我

北宋道学对天道的论证是与对宇宙自然过程的描述相一致的，这在张载的宇宙论中表现得尤为突出。然而，如果万物的运行受到天道的指导，或者就是天道运行的表现，那么，又如何解释万物中那些逆“道”而行的事情呢？如何说明“恶”的可能以及道德生活及其价值判断呢？由于“天道”概念具有强烈的宇宙论特色，因而对“天道”的描述有可能被理解为对事实世界的描述。为宋儒推崇的宗密的《原人论》就曾诘问说：如果万物生于“大道”，为什么生出了虎狼和桀纣，为什么让颜回这样的圣人早死，为什么婴儿有爱恶之情？正是在这个意义上，有些儒学研究者认为天道论的叙事方式很可能包含着事实描述与价值描述的矛盾（亦即实然与应然的矛盾）。劳思光把这一矛盾归结为三个方面：（1）实际世界中“生”与“生之破坏”常相依而立，从而宇宙运行之“生生不息”也是不断的“生之破坏”；（2）如果“生生不息”被视为道德的原理，而“生生不息”又与“生之破坏”相并而行，则宇宙运行就是善恶不离；（3）如果以这一包含悖论的宇宙运行为基础建立道德实践的标准，则善恶就成为一个相对的概念。²⁵ 按照这些儒学研究者的看法，如果天道是万物的起源并存在于万物的运行之中，那么，它就不可能提供确定的价值判断或“善”的依据。如果天道是价值和“善”的起源，那么，它就不可能是一种宇宙实有。这一判断方式能否说明理学的内在矛盾呢？

我们可以用一句话来概括上述矛盾或悖论，这就是：道学家所共同认可的那些道德原则与他们的天道预设之间的关系存在着难以逾越的鸿沟。这一观点几乎贯穿了牟宗三的《心体与性体》、《从陆象山到刘蕺山》等著作。他的理由建立在一种康德主义的伦理观之上：如果道德和伦理旨在教化、更正和发展人的德性，它就不可能从实际存在的宇宙世界和人性状况的描述中推演出来。任何按照知识的路径追寻道德法则的努力都将走向歧途。循

25 劳思光：《新编中国哲学史》第3卷上，第54-55页。

此逻辑，现代新儒学实际上是在暗示，作为一个试图从天道中引申出道德法则的运动，北宋道学从一开始就蕴含了失败或转型的必然性。他们对心学的再阐释就是建立在对北宋道学和朱子的这种康德主义解说之上的。因此，假定实然与应然的关系构成了北宋道学的内在矛盾的话，那么至少这一“矛盾”并不完全是北宋道学家的自我意识，而是现代儒学研究者对他们的总结。这一特殊的理学问题是对北宋道学进行休谟和康德主义的整理的结果。

现代新儒学在强化天概念与欧洲思想中的自我概念的相似性的同时，弱化了宋明理学的宇宙论和本体论特色，最终把以求得天理为核心的宋明理学归结为“心性之学”或“内圣之学”。在欧洲思想中，实然与应然的矛盾是一个现代现象，它与自我观念的产生具有内在的关系：自我被看作是一种内在的本质，它摆脱了一切外在的等级和社会性，而直接诉诸于个体的形而上学本质以及心理现实。如果把自我看作是道德和价值的起源，那么，对于外在世界的一切陈述都与价值、道德没有关系。近代启蒙运动用这一观念把道德问题从贵族制度和宗教伦理的规范中解放出来，为道德提供了近代平等主义的前提。从十九世纪末期以降，这一启蒙主义的自我观念逐渐在世界范围内传播，并成为中国知识分子的伦理准则和批判的武器，它特别适用于“五四”启蒙运动对理学世界观及其天理概念的深刻挑战。我曾把这一问题出现的背景条件归结为两个方面：“首先，由于传统社会制度和伦理结构的瓦解，我们的社会角色本身不再能提供道德评价的客观基础和理解我们自己的条件；其次，对传统伦理制度的反叛伴随着新的自我观念的产生，即我们普遍地相信存在着某种内在的本质或我们的自我，而这种内在的本质显然与我们的实际社会状态相脱离。”²⁶

近代自我观念构成了对理学世界观的严重挑战，但是，如果从伦理论证的方式来看，现代文化运动所反叛的天理概念与自我概念是有些相似的：它们都拒绝把现实的社会角色和社会结构看作是伦理的客观基础，也都把自

26 汪晖：《汪晖自选集·自序》桂林 广西师范大学出版社 1997 年 第 1 页。

身界定为超越（又内在于）实际社会状态的内在的本质。自我观念与天理观念的这种相似性建立在背景条件的某种相似性之上，即它们都是对某种法规化的等级制及其伦理原则的扬弃。在这一有限的视野内，天道、天理和自我概念都超越了（不是摆脱了）制度／道德的论述方式，人与天理或人与自身的合一成为道德的基础。

但这并不能掩盖天理概念与自我概念的深刻差别，因为天理概念始终包含了一种客观的等级化的秩序观，它根本不可能化约为一种原子论意义上的自我观念。自我概念把道德判断的权利从神的手中夺过来，但这种自我的道德论证与超越的上帝对道德的命令是极为接近的；而天理概念在祛除“天”的主宰性的过程中，把自己理解为内在于人和世界自身的自然、本质或条理。从人需要克服自己的私欲才能达到天理来说，它具有某种超越性，但作为内在于人自身的条理或自然，它又不是外在超越的。“天道”或“天理”经常被看作是伦理秩序的先验根据，因而人的道德实践必须在特定的伦理秩序中经受检验。在天理世界观的框架内，道德和伦理的依据不是具体的秩序本身，而是抽象的天理或天道，现实秩序的合理性需要置于天道或天理的视野中才能得到论证。²⁷ 正由于此，现代新儒学试图用经过改造的自我观念诠释天理的世界便不是完全偶然的了。

从学术史的角度说，宋明理学和现代新儒学都弥漫着一种贬低荀子的礼制论而强化思孟学派的“自我问题”的氛围，这为用自我概念描述儒家思想提供了学术史依据。²⁸ 理学与“礼制”或礼教的关系在这种解释中大大地

²⁷ 晚明思想和清代思想不断出现对理学及其天理概念的不同程度的批评，从而直接引导了现代思想的发生。这些批判揭示了宋明理学的超越性的限度，它显然没有发展到彻底摒弃以礼制为判断依据的道德判断方式的程度，“物”概念也没有彻底转变为事实概念。但是，欧洲思想中的自我观念难道不是同样如此吗？在我看来，近代欧洲的自我观念及其对封建伦理的冲击并不能简单被理解为对于一切秩序的否定，毋宁说现代社会的秩序需要诉诸于自我观念才能获得它的合法性。天理概念对等级伦理的超越也并不是对秩序的否定，相反，它不过是新的秩序的合法性依据。

²⁸ 参见杜维明：《儒家思想新论——创造性转换的自我》 南京 江苏人民出版社，1991 年 第 8—9 页。

弱化了。例如 牟宗三重新解释孟子所谓‘求则得之 舍则失之 是求有益于得也 是求之在我者也’一语中的‘我’。他认为这一概念包含了摆脱外在规范的道德取向 进而把‘求之在我’解释成‘与政治划开’：

使儒家不与政治纠缠于一起，不随时代为浮沉，而只以个人之成德为人类开光明之门，以保持其永恒独立之意义。……此“内圣之学”亦曰“成德之教”。“成德”之最高目标是圣、是仁者、是大人，而其真实意义则在于个人有限之生命中取得一无限而圆满之意义。²⁹

圣、仁者、大人等成德要义在这里脱离了这些概念的背景条件，成为一种获得无限意义的个体。³⁰ 为此 现代新儒学尽量淡化孔子说‘仁’与‘礼’的关系 转而用理、道、心、性等范畴解释‘仁’并将‘仁’（“吾人之道德的本心”）安放在与“天”的同一关系中给以解释。³¹ 在这里，个人的成德被抽离了具体的等级性的彝伦关系，明显地脱离了理学赖以发展的社会条件。

杜维明甚至把自我概念看作是儒学的中心问题，根据他的复杂界定，儒学中的自我概念既是人际关系的中心，也是动态的精神过程，从而区别于那种原子论的个人主义。但最终他还是从儒学中引出了天赋的、超越的范畴：“儒家不仅将自我概念当作种种关系的中心，而且当作一种精神发展的动态过程。在本体论上 自我 我们原初的本性 为天所赋予。因而说到底它是天赐的。在这个意义上，自我既是内在的，又是超越的。它为我们所固有 同时 它又属于天。”作者提请读者注意天的超越性与上帝的超越性的区别，但还是认定：“这个概念看起来似乎类同于基督教的作为神性的人性

29 牟宗三：《心体与性体》上卷 第 4—5 页。

30 现代新儒学把“成德之教”与个体的践履及其与天的关系关联起来，其根据之一就是《易·乾·文言》所谓：“夫大人者 与天地合其德 与日月合其明 与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”牟宗三认为这就是“成德之教”的极致。他说：“此‘成德之教’本非是宋明儒无中生有之夸大 乃是先秦儒者已有之弘规。孔子即教人作‘仁者’而亦不轻易以‘仁’许人 其本人亦说：‘若圣与仁 则吾岂敢？’然而其‘教不倦 学不厌’即是‘仁且智’。是以其践仁以知天即是‘成德之教’之弘规。《中庸》说：‘肫肫其仁 渊渊其渊 浩浩其天’ 即是就此弘规而说，亦是对于圣人生命之‘上达天德’之最恰当的体会。”同上 第 6 页。

31 同上 第 18—23 页。

概念。根据类比，儒家所说的自我，或人的原始存在可以看成是人自身的上帝。”³²

儒家的自我观念究竟是形而上学的，还是心理学意义上的，可以另作讨论。从这一观念与其背景条件的关系来看，人的自我观念或个性的感觉是由规范的外在性决定的。“礼仪活动作为一种特定的行为，为个人提供了某种形式和表达手段；而超越个人的法律则为人们的活动提供了指导，因为法律的使命就是作为衡量的规范以及统一的指导，其目的就是为了迫使人服从。”³³许多人用这一礼仪与法律的对立解释中国与西方的文化“特质”，但这种二元论式的区分难以令人满意。这是因为礼仪与法律的对立首先存在于中国文明的内部。例如，我们该如何估价秦汉以降发生的礼乐与制度的分化，如何理解在这种分化的过程中发生的伦理问题呢？宋明理学中日益强烈的天理和本心观念恰恰与它所抗拒的制度（包括法律）发展相匹配，但这种抗拒本身也不是对于所有制度的排拒，毋宁是要将制度纳入到理学期待的礼乐秩序之中。如果考虑到西周时代“德”/“刑（法）”之间紧密的内在联系，那么，宋儒的上述思想动向可以说是春秋以降道德与制度发生分离的最为激烈的表现。在这个意义上，新儒家用实然与应然的矛盾来概括宋学的基本问题并非毫无理由，问题在于如何理解这种矛盾：它是一种普遍的逻辑命题，还是在特定背景条件下发生的道德评价方式的转变？

三、道德论证与礼乐秩序

在先秦儒学中，道德和伦理问题的主导的陈述框架不是宇宙论模式，也不是一种内在论的叙述，而是由礼乐所体现的分位观念。王国维论周之道德与制度之关系云：“周之制度典礼，乃道德之器械，而尊尊亲亲贤贤男女有

32 杜维明：《儒家思想新论——创造性转换的自我》第 127—128 页。

33 郝大为、安乐哲：《孔子哲学思微》（David L. Hall & Roger T. Ames: *Thinking Through Confucius*, State University of New York Press, 1987）南京：江苏人民出版社，1996 年 第 14 页。

别四者之结体也。此之谓民彝，其有不由此者，谓之非民彝。”³⁴ 德’的观念在西周和春秋时代的流行产生于周人对‘天’的怀疑 所谓‘以德和民’他们相信‘和民’不能仰赖于天，而必须以‘刑德’作为工具。“德’的观念不是抽象的道德教条，而是‘赏’的另一提法。如《康诰》就说：“告汝德之说于罚之行。”³⁵ 经过春秋时代的发展，道德概念的内在性方面获得了发展，“德”与“礼”、“德”与“行”、“德”与“刑”的关系有所分化，但这种分化并不像有些学者所说的那样达到了一种彻底内面化的程度。所谓礼乐文化，包含着未受教化的人性、君子和礼乐所规定的伦理戒律三者之间的内在相关性。这三个方面相互依存，任何一个方面都必须参照其他两个因素才能正确理解，善的、好的价值内含于行为、规范和制度，而后者则以前者作为自己的内在的本质。

先秦时代的礼乐、礼治、礼制和制度等概念都包含着自然秩序、政治、经济和伦理秩序和规范的内涵，因此不能按照现代知识的分类原则来理解。例如《郭店楚墓竹简》有《唐虞之道》篇，分论禅让之制和爱亲尊贤之策，与

34 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》卷第十，《王国维遗书》（二）上海：上海古籍书店，1983年，第14页。又郭沫若讨论周代‘德’的观念时说：“从《周书》和周彝看来，德字不仅包括着主观方面的修养，同时也包括着客观方面的规模——后人所谓的‘礼’。礼是后起的字，周初的铭彝中不见有这个字。礼是由德的客观方面的节文所蜕化下来的，古代有德者的一切正当行为的方式汇集下来便成为后代的礼。德的客观上的节文，《周书》中说的很少，但德的精神上的推动，是明白地注重在一个‘敬’字上的。”（郭沫若：《青铜时代·先秦天道观之进展》，《郭沫若全集》历史编，第1卷，北京：人民出版社，1982年，第336页。对此，杨向奎发表了有所不同的见解，他认为“礼既不是德的派生物，也不是‘古代有德者的一切正当行为的方式汇集下来’，情况恰好相反，因为礼的起源很早，‘礼’的规范行为派生出德的思想体系，德是对礼的修正和补充。”（杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》[修订本]，北京：人民出版社，1997年，第337页。冷人郭开在其博士论文《略述先秦思想史中“德”的源流》中分别从“德刑”关系、姓氏问题和原始巫术的意识形态等三重背景中研究“德”的原始含义，突出了前辈学者如王国维、郭沫若、杨向奎等人从礼与德的关系出发研究“德”的路径，我以为是符合周代思想的特点的。（北京大学博士研究生学位论文，1999年，第15页。）

35 杨向奎把‘赏’与后来法家的‘二柄’（“刑赏”）联系起来，推断这二柄在西周至春秋时代就是‘刑德’。见杨氏著《关于西周的社会性质问题》，《绎史斋学术文集》，上海：上海人民出版社，1983年，第43页。

《尚书·尧典》、《史记·五帝本纪》、《孟子·万章》、《墨子·尚贤》诸篇相互印证，都反映了上古社会的伦理法则、组织结构和运作机制的内在的联系。³⁶礼乐的字面概念指礼节和音乐，但实际上暗含通过兴礼作乐达到尊卑有序、远近和合的自然状态的意思。《礼记·乐记》：“乐也者，情之不可变者也。礼也者，理之不可易者也。”（注：理犹事也。）乐统同，礼辨异。（注：统同，同和合也。辨异，异尊卑也。）礼乐之说，管乎人情矣。”孔颖达疏：“乐主和同，则远近皆合。礼主恭敬，则贵贱有序。”³⁷《吕氏春秋·孟夏》：“乃命乐师习合礼乐。”高诱注：“礼所以经国家，定社稷，利人民。乐所以移风易俗，荡人之邪，存人之正性。”³⁸礼乐文化既指因社会风俗习惯而形成的行为准则、道德规范和各种礼节，也指一套制度系统。先秦时代的制度概念与礼乐是难以截然区分的，它同样指称在一定历史条件下形成的法令、礼俗等规范。如《易·节》：“天地节，而四时成。节以制度，不伤财，不害民。”孔颖达疏：“王者以制度为节，使用之有道，役之有时，则不伤财，不害民也。”³⁹在这一语境中，道德评价与礼乐、制度及其体现的自然秩序之间存在着内在的、连续的关系，人们无法脱离这种礼仪或制度的关系来进行道德评价。

但是，天道概念却是一个超越具体制度的范畴，人对天道的体悟不能等同于践行分位所规定的德性。在宋明理学的语境中，天道观以及与之密切相关的“天理”概念是包含了某种超越性和革命性的。⁴⁰天理概念在伦理学

36 参见廖名春《荆门郭店楚简与先秦儒学》中有关“唐虞之道”和“忠信之道”部分的论述及陈明“‘唐虞之道’与早期儒家的社会理念”，《郭店楚简研究》，《中国哲学》第二十辑，沈阳：辽宁教育出版社，1999年，第47-51、243-262页。

37 《礼记注疏》汉郑玄注，唐陆德明音义，孔颖达疏，文渊阁四库全书，卷一一六，第121-122页。

38 《吕氏春秋》高诱注，上海：上海书店，1986年，《诸子集成》第6卷，第35页。

39 《周易注疏》，魏王弼注，唐陆德明音义，孔颖达疏，文渊阁四库全书，卷七，第396页。

40 例如周天子受命于天，诸侯及上卿受命于周天子，大夫受命于诸侯。推源溯始，也可以说同受命于天。这里的天概念因而包含了一种等级性的自然观念。天理概念放弃了从现实的等级观念中理解道德的方式，从而这一概念正如近代的自然观一样，构成了对于自然主义等级观的否定。

上的结果，就是宇宙论模式与道德论证的关系的建立，所谓“将伦理提高为本体以重建人的哲学”。⁴¹这种道德论证方式所产生的一个结果就是道德论证与制度分位的某种分离或者说以天理为准则重新确定制度的合理性，从而道德评判的最终依据不是制度，而是天理。这种新的道德论证方式建立在一个基本前提之上，即制度自身已经从礼乐的世界中分化出来，成为一种客观的机构设置。这一分离构成了北宋道学与先秦儒学以及汉儒的道德论证方式的重要差别。章学诚曾用不“离器言道”概括孔子的道德论证方式他说：“后世服夫子之教者自六经。以谓六经载道之书也而不知六经皆器也。……夫子述六经以训后世，亦谓先圣先王之道不可见，六经即其器之可见者也。后人不见先王，当据可守之器，而思不可见之道。故表章先王政教与夫官司典守以示人而不自著为说以致离器言道也。夫子自述《春秋》之所以作则云：‘我欲托之空言不如见诸行事之深切著明’则政教典章，人伦日用之外，更无别出著述之道，亦已明矣。……”⁴²六经所以具有示范的价值，是因为它体现了先王政教和官司典守。⁴³因此孔子“述而不作”恰恰说明道德实践应该以先王之制为客观依据，他自述其志云：“如有用我者，吾其为东周乎？”⁴⁴

六经与孔子的关系历来争论不休，这里不作讨论。但孔子以六经为教，则可在《论语》之外的其它典籍如《礼记》中得到证明。⁴⁵《礼记·经解》云：

41 李泽厚：《宋明理学片论》，《中国古代思想史论》北京：人民出版社，1985年，第220页。

42 章学诚：《文史通义·原道中》，《章学诚遗书》北京：文物出版社，1985年，第11页。

43 “六经”之说始自《庄子》外篇《天运篇》所谓“孔子谓老聃曰：‘丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经，自以为久矣，孰知其故矣。’”现代学者多以为晚出之说不足信。但李学勤据郭店楚简论证说：“郭店简《六德》与《五行》一样，曾为汉初贾谊《新书》所引据。《五行》出自子思，《六德》也可能属于《子思子》。篇内说：‘观诸《诗》、《书》，则亦在矣；观诸《礼》、《乐》，则亦在矣；观诸《易》、《春秋》，则亦在矣。’这里尽管没有提到‘六经’一词，但经的次序与《天运》完全一致。看来战国中期儒家确实已有这种说法。”《郭店楚简研究》，《中国哲学》第二十辑，第19页。

44 孔子：《论语·阳货》。

45 关于《礼记》的真伪及时间问题，历来有争论。但根据最近考古发现，《礼记》的

“孔子曰：‘入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；絜静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。故《诗》之失，愚；《书》之失，诬；《乐》之失，奢；《易》之失，贼；《礼》之失，烦；《春秋》之失，乱。’”⁴⁶ 这是孔子“述而不作”的最好注解。《论语·乡党篇》清楚地说明孔子是如何讲究一套形式礼仪，举凡饮食起居生死婚葬无不存在一套规矩，以至“以吾从大夫之后，不可徒行也”——连走路也受到礼的制约。在这个意义上，孔子“在形式上更多地保存了所谓‘君子儒’的成分”显然文献有征。⁴⁷ 与管仲、子产相比，孔子把礼乐发展成为一套系统的思想，但他遵循的道德规范和判断的标准仍然是诗、书、礼、乐的西周形式，这就是《论语》中所谓“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周”的历史含义，也是孔子“兴于诗，立于礼，成于乐”⁴⁸，“不学诗无以言”⁴⁹，“不学礼无以立”的基本根据。孔子“述而不作”、“好古敏求”，他对西周文物制度的某些改进并没有发展到用一种起源性的观念判断世界的程度。因此，“在孔子思想中，影响最深远的、一以贯之的预设是：不存在任何超越的存在或原则。”但我并不认为这是一种强烈的内在论的先决设定，因为礼乐的道德判断方式毋宁是一种历史性的道德判断方式，一种以“生生”的历史关系而不是有或无的本体论为前提的道德判断方式，它是难以在内在论和超越论的范畴内解说的。⁴⁸

内容至少可以追溯到战国时代。据李学勤对郭店楚简的研究，“《缙衣》收入《礼记》竹简中还有不少地方与《礼记》若干篇章有关，说明《礼记》要比现代好多人所想的年代更早。按《汉书·艺文志》于《礼》类著录‘《记》百三十一篇’云‘七十子后学者所记也’。郑玄的《六艺论》说：‘汉兴，高堂生得《礼》十七篇，后得孔氏壁中，河间献王古文《礼》五十六篇、《记》百三十一篇’，可知《汉志》的《记》都是古文，有的是孔壁所出，有的是河间献王所征集，都是孔门七十子后学的作品。高堂生五传弟子戴德、戴圣所传的《礼记》、《大戴礼记》，都是根据这些材料编成的。现在由郭店楚简印证了《礼记》若干篇章的真实性，就为研究早期儒家开辟了更广阔的境界。”《郭店楚简研究》，《中国哲学》第二十辑，第21页。

⁴⁶ 关于这一问题，请参见周予同：“六经”与孔子的关系问题，朱维铮编：《周予同经学史论著选集》（增订本），上海：上海人民出版社，1996年，第801-802页。

⁴⁷ 侯外庐：《中国思想通史》第1卷，北京：人民出版社，1957年，第40-41页。

⁴⁸ 郝大维、安乐哲：《孔子哲学思微》第5-6页。这两位作者接着指出，把中国经典引入非汉语世界的尝试是从基督教传教士开始的，他们以及其它的西方哲学家诉诸超