



儒家三纲之道的伦理学本体论

康中乾

摘要:汉武帝采纳了董仲舒“罢黜百家,独尊儒术”的建议,定儒学为“一尊”。从哲学上看,所谓“一尊”就是要把儒学提高到本体的地位。儒学思想的核心内容是伦理问题,所谓把儒学提升为本体,实则就是建立伦理学本体论。西汉董仲舒的“天人感应”论就是一种初级的伦理学本体论,通过“天”与“人”外在的比附、类比来建立,是比较粗糙的,尚不是真正本体意义上的伦理学本体论。经汉代的宇宙发生论、魏晋的宇宙本体论、隋唐的心性本体论,至宋代才建构起伦理学本体论,即统治中国封建社会六百余年的宋明理学。宋明理学是伦理学本体论或曰伦理学主体性的本体论,其核心任务是将儒学伦理学的思想内容和相关问题提高到宇宙存在的高度,使其成为有如宇宙存在一样的必然、根本和神圣。

关键词:儒学;天人感应;宋明理学;伦理学本体论

中图分类号:B222

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)01-0005-09

一、儒学被定于一尊

公元前140年(汉武帝建元元年)汉武帝即位。武帝本好儒术,又雄才大略,刚即位就令群臣举“贤良文学”之士,他向这些知识精英们提问(册问),让他们回答(对策)。董仲舒在第三次“对策”中提出的“诸不在六艺之科、孔子之术者,皆绝其道,勿使并进”(《汉书·董仲舒传》)的建议被武帝采纳,从此儒学被定于一尊而成为汉王朝的统治思想,也成了尔后整个中国封建社会的统治思想。

这里就有两个问题要思考:其一,儒学为什么能取代汉初的黄老学而成为汉朝的统治思想?其二,儒学被定为一尊后,什么才是真正意义的“尊”或“一尊”?关于第一个问题,是因为儒学合乎中国封建社会以家庭为生产单位的小农经济的经济基础或经济结构,所以它成为封建社会的统治思想是历史的必然。黄老之学

虽然合乎汉初亟需恢复和发展生产、稳定社会的时势,但终究不适合中国封建社会的经济结构,故仅是策略性政策,而非战略性方针。在黄老之学的思想指导下,经汉初近70年的发展,当汉王朝在经济、政治等方面稳定和稳固后,自然要让位于儒学,这是中国封建社会经济结构的要求,亦是其政治要求。关于第二个问题,的确需要认真思考。“罢黜百家,独尊儒术”这一思想国策,在政治上很容易做到,即汉武帝下诏就能实行。而从思想文化层面讲,却未必这么容易。一种思想要真正能被“尊”之,必须被推到“老大”的地位;思想上的这个“老大”就是哲学上的本原、本体之谓。就当时的儒学而言,它要能真的“一尊”,就必须被提升到本体地位,使它成为自本自根者,成为一切存在者之存在的原因、依据、准则、标准,使一切东西都取“法”于它。所以,儒学要被定于一尊,在哲学上的任务即是将儒学本体论化。

收稿日期:2019-11-13

作者简介:康中乾,男,陕西师范大学马克思主义学院教授、博士生导师(陕西西安 710119),主要从事中国哲学史研究。

二、儒学之尊与伦理学本体论问题

怎样把儒学本体论化呢？难道是把儒学尊为或宗为“教”而使之宗教化吗？倘若当时的汉武帝和董仲舒将政权和文化相结合来做这件事，即把孔子尊为教主，把儒学宗教化，未尝没有可能。但中国文化当时没有走这条路。所以，所谓儒学本体论化，就是把儒家所讲的伦理学或伦理思想提升到本原、本体的高度和地位，这就是伦理学本体化。只有将儒家讲的“三纲”“五常”等伦理关系和思想提升到本原、本体的地位，使其成为自本自根者，成为一切社会行为的准则、标准、尺度、原则，儒学才能被真正地尊起来，儒学也才能成为当时社会的统治意识形态。

所以，儒学伦理学的本体化是汉代的政治需要，也是当时思想文化的需要，这是其必要性之所在。那么，儒学伦理学本身有没有被本体化的可能性呢？倘若没有，儒学伦理学本体化的任务仍不能完成。其实，一提到伦理问题，总免不了有内在与外在、属人与非人、主观与客观、内在与超越、心性与宇宙等“二元”本质和结构问题。早在孔子主张“克己复礼”时就面临此类问题。周公“制礼作乐”的“礼”“乐”当时是一种社会规定、规范，当然具有约束力和强制性，是人自身之外的东西，这就是其超越性所在。然而，再好的礼制规定，再威严神圣的超越性力量，终究要人来认可、接受、服从、遵守、实施。如果人不接受它甚至有意违背它，当然就彻底失去了超越性和强制力、约束力。所以孔子说：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》）慨叹“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）人倘若没有恢复“礼”内在心性上的根基和可能，礼乐的存在是没有意义的，也根本恢复不了。正是看到了这一点，孔子才由“礼”内趋进到“仁”，即为“礼”找到了存在的人的心理情感根基。这是孔子继周公之后对中国文化的重大贡献。但也由此埋下了矛盾，即一旦从“仁”出发来恢复“礼”，复“礼”就成了人自觉自愿的活动，有了内在的主体性力量；但是，正因为是主体性力量，是人自己的自觉自愿性，它就不是外在的约束力，亦没有外在标准衡量和判定这个主体力量本身的

得与失、是与非、好与坏，就无法确保人行为本身的正确性和善性。比如，一个人可以自觉自愿地去忠君，甘愿为其献出生命，但也有可能选择去弑君，去谋权篡位，这都是出于自觉自愿。倘若如此，也就压根不会有伦理准则和行为了。所以，当从主观或主体的自觉自愿性出发来为伦理规范的存在奠定根基时，就要求赋予伦理规范以外在的超越性，以之来制约动机的随意性和自由性，而确保行为的规范性、范导性和正确性。孔子“与命与仁”（《论语·子罕》）的仁学思想体系就关系到这一问题。这里既有人的内在之“仁”，同时又有超越性、主宰性的“命”，“仁一命”即以孔子为代表的先秦儒学伦理学的本体论思想和形式。可见，儒学的伦理纲常中本来就含有“二元”性的张力和结构，即伦理性和超伦理性，也可以叫内在心性与外在宇宙性。

正因为儒学的纲常伦理或伦理纲常有内在性与超越性的“二元”性结构，这才使得将儒学伦理学向外提升而予以本体论化成为可能。否则，建构儒学伦理学本体论就是不可能的。同时，也使这种向外提升予以本体论化成为必要，如果儒学伦理学没有以主体意志力为基础的自觉自愿性维度，它也根本不必提升了，建立儒学伦理学本体论就成为不必要的了。正因为儒学伦理学本体论化既是可能的又是必要的，建构儒学伦理学本体论才是必然的。

三、董仲舒“天人感应”论的思想价值

真正开始儒学伦理学本体论化工作的，是汉代的董仲舒。董仲舒要做的就是将封建社会纲常名教之存在的基础归于“天”，即他所谓的“王道之三纲，可求于天”（《春秋繁露·基义》），“道之大原出于天”（《汉书·董仲舒传》）。在董仲舒看来，封建社会的君臣、父子、夫妇之道以及仁、义、礼、智、信这些五常之理，都根源于神圣的“天”。因此，这些伦理纲常也就有了神圣性和必然性。将封建社会伦理纲常的存在归于“天”，没有什么不对和不可。但是，将伦理纲常存在的依据归于天后，天是否接受了人的这一归属？天如果根本就不接受或不能接受这一归属，那此种做法就没有丝毫用处了。当然，董仲舒肯定天是能接受人这一归属的。那么，此种

接受的表现何在呢？这就是他所谓“天人感应”，即“天”像人一样有目的，有意志，能赏善罚恶，“天”的行为本身就具有伦理意义和价值。董仲舒明显将天人化了，即把人的意识、目的、好恶等转让给了“天”。将“天”目的化、意志化后，“天”就有了主宰性力量，其宗教性和神学性是很明显的。从这里，董仲舒的思想、学说有可能步入宗教，但董仲舒没有这样做。他不是神学家，而是思想家、哲学家，是儒家学者。所以，当把伦理纲常的存在依据归于“天”后，董仲舒就要完成这样一个理论问题：“天”是怎样把自己具有伦理道德质性的目的性、意志性表现出来的？或曰“天”是如何来表达、传达自己的目的性、意志性的？倘若“天”没有表达、传达自己目的性的方式、途径，而只是一味地施行自己的目的、意志，那这就成了神秘的宗教“天”了。董仲舒的思想之所以有哲学意义，他之所以是一位儒家思想家，正在于他对“天”如何表达自己的目的性、意志力等问题作了探讨，这就是他充分吸收和利用了当时阴阳、五行、四时、物候等天文历法方面的知识，来论证“天”的目的性、意志性的体现。他具体是怎么做的呢？

第一步，他肯定自然之天的存在和运行。他说：“天、地、阴、阳、木、火、土、金、水，九，与人而十者，天之数毕也。”（《春秋繁露·天地阴阳》）“天地之间，有阴阳之气，常渐人者，若水常渐鱼也，所以异于水者，可见与不可见耳，其澹澹也。”（《春秋繁露·天地阴阳》）“是故惟天地之气而精，出入无形，而物莫不应，实之至。”（《春秋繁露·循天之道》）他反复说“天之道，有序而时……”（《春秋繁露·天容》）“天之常道，相反之物也不得两起，故谓之一……”（《春秋繁露·天道无二》）“天之道，终而复始……”（《春秋繁露·阴阳终结》）等。当董仲舒讲“天之道”“天之常道”时，这个“天”就是自然之天。

第二步，他赋予自然之天的运行以伦理道德属性。他指出：“天道大数，相反之物也不得俱出，阴阳是也。春出阳而入阴，秋出阴而入阳，夏右阳而左阴，冬右阴而左阳，阴出则阳入，阳入则阴出，阴右则阳左，阴左则阳右，是故春俱南，秋俱北，而不同道。夏交于前，冬交于后，而不同理。并引而不相乱，浇滑而各持分，此之谓天之意。”（《春秋繁露·阴阳出入》）

这里把阴阳的自然运行说成是表现、表达天意的途径。他又说：“天地之行美也。是以天高其位而下其施，藏其形而见其光，序列星而近至精，考阴阳而降霜露。高其位所以为尊也，下其施所以为仁也，藏其形所以为神也，见其光所以为明也，序列星所以相承也，近至精所以为刚也，考阴阳所以成岁也，降霜露所以生杀也。为人君者其法取象于天也。”（《春秋繁露·天地之行》）这给自然之天的高位、光明、列星、阴阳等特性均赋予了尊、仁、神、明等伦理道德性和政治性。由此，董仲舒将自然之天予以伦理道德化了。这是董仲舒“天人感应”说的关键一步。

第三步，将已经伦理道德化了的天再予以目的论化和主宰化。“天”有了伦常道德性，也就有了目的意志性和主宰性。董仲舒有言：“仁之美者在于天，天，仁也。天覆育万物，既化而生之，有[又]养而成之，事功无已，终而复始，凡举归之以奉人。察于天之意，无穷极之仁也。”（《春秋繁露·王道通三》）“仁，天心。”（《春秋繁露·俞序》）在董仲舒看来，“天”与人一样有“仁”性，当然也就与人一样有了目的性和意志性。所以，他说：“天者，百神之君也。”（《春秋繁露·郊义》）“受命之君，天意之所予也。”（《春秋繁露·深察名号》）至此，“天”终于成了主宰者了。

经过以上三步，董仲舒完成了对“天”伦理道德化的任务，从而使人与天相沟通，天与人就有了同质性。董仲舒也在形式上完成了将儒学伦理学本体论化的任务。他的结论是：“君臣、父子、夫妇之义，皆与诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴……王道之三纲，可求于天。”（《春秋繁露·基义》）

四、董仲舒“天人感应”论式的伦理学本体论的缺陷

董仲舒这种“天人感应”目的论式的儒学伦理学的本体论化，显然不是儒学伦理学本体论化的最终形式，它的外在痕迹太明显了。这里天与人的沟通是在保留人与天形体的情况下通过两者功能、属性之类比的比附之合，尚非真正哲学意义上的本体论之合。完成儒学伦理学本体论化的哲学任务，涉及四个相关问题：一是要有天人关系的框架，如果有人或只有天，那显然

是无法将伦理学向外、向上提升的；二是关于宇宙发生论，即要有包括人在内的天地万物的产生、起源的哲学理论和思想，这就是宇宙发生论或宇宙生成论问题；三是要讨论和解决宇宙存在的原因和依据问题，即已经起源了的、如此存在着的宇宙，其存在原因、依据何在，这就是宇宙本体论的思想理论；四是还要讨论和解决人存在的原因和依据问题，这实际上是关于人是什么的问题，这就是心性本体论的思想理论。只有此四方面的问题有了相应探索后，才能从本体层面上沟通天人，也才能建构起真正的伦理学本体论。在汉初时期，这四方面的问题尚不能完全探索，但却可以进行部分探索，即关于天人相关的构架和宇宙发生论或简称为宇宙论的思想理论，却已是汉代哲学的内容。

与汉帝国在继承秦制的基础上对中国封建社会经济、政治体制的建构相一致，汉代哲学走出了先秦诸子社会政治哲学的方向、理路和范式，开启了“究天人之际”（司马迁语）这样的天人问题，其气势非凡。同时，汉代哲学很关注宇宙论问题，不仅有盖天说、浑天说、宣夜说等关于宇宙（天体）结构的思想理论，还有关于元气构成天地万物的宇宙（天地）起源论，汉代的宇宙论相当丰富。但关于宇宙本体论和心性本体论的问题，在当时却无条件探讨。这就是董仲舒从事儒学伦理学本体论化工作时，面临的形势和背景。所以，董仲舒既有部分条件将儒学伦理学本体论化，又无法真正完成这一艰巨任务，结果就是其“天人感应”论思想。“天人感应”论一方面具有明显神学目的论色彩，表现出比较浓厚的神秘性，实际是把人的目的、意志和力量直接外化给了“天”；另一方面此思想理论也不是完全的宗教内容和方式，并非纯粹臆说，他在讲生活、生存的道理，又使人能感到某种思想、理论的存在内容，这实际是把自然的必然性（宇宙存在之理）引入人的生存、存在之中。读董仲舒的《春秋繁露》，一方面能感到某种宗教形式的神秘性，另一方面又能感到某种理论的论证性。比如他所谓“春，喜气也，故生”“春气暖者，天之所以爱而生之”（《春秋繁露》的《阴阳义》《王道通三》等）云云，既觉得可理解，又觉得有些牵强，即人为地把两种不相干的存在，硬是通过类比而扯在了一起。之所以会如此，就在

于董仲舒把本应从哲学本体论上来讲的道理、做的论证，予以经验直观、类比化了。董仲舒所要完成的儒学伦理学本体论化的任务，到宋明理学才告完成，但其努力和开创之功是不可没的。而要完成董仲舒提出的将儒学定于“一尊”的儒学伦理学本体论化的任务，接下来就要分别探讨宇宙本体和人的本体（心性本体）问题了。这分别是魏晋玄学和隋唐佛学的哲学任务。

五、魏晋玄学的宇宙本体论

魏晋玄学是什么样的思想理论呢？前辈学者汤用彤先生于1940年撰写的《魏晋玄学流别略论》一文中，认为玄学“乃本体之学，为本末有无之辨”。他说：“汉代寓天道于物理，魏晋黜天道而究本体……而流连于存存本本之真”，“汉代思想与魏晋清言之别，要在斯矣。”^{[1]43-55}这明确将魏晋玄学厘定为宇宙本体之学。

魏晋玄学的开端是正始玄学，其思想表现是王弼“以‘无’为本”的“无”本论。王弼为什么要讲“无”？原来，王弼玄学是从注《老子》而来的。他注《老子》，当然离不开对老子核心观念“道”的接受。老子曾以“道”为天地万物存在之根、本。对此，王弼是接受的，即他同意“道”是天地万物存在的原因、依据。既如此，王弼为什么不讲以“道”为本而要讲以“无”为本呢？当将“道”确定为天地万物的本体时，随即引来了一个问题，就是此“道”能不能作本体，有没有资格作本体？“道”当然能作本原、本体。那么，“道”能作本体的内在维度是什么呢？这就是其抽象性、普遍性、一般性之质性。“道”要作本体，最起码的功能是要把天地万物都能统揽、包裹住。显然，“道”要能将天地万物包揽、统辖住，它自身必须要有抽象、一般、普遍之质性。《老子》第十章说：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一，其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物，是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍，迎之不见其首，随之不见其后。执古之道以御今之有，能知古始，是谓道纪。”这里说的就是“道”的一般性、普遍性、抽象性问题。《老子》的“道”有多层含义，普遍性是其义之一。只是老子未明确突出“道”的普遍性含义。当王弼注

《老子》时,因时代需要,就不能不回答“道”何以能作本体的问题,这自然就要对老子“道”的抽象性、普遍性维度予以强调和突出,就逼进到了“无”。王弼说:“无形无名者,万物之宗也。不温不凉,不宫不商,听之不可得而闻,视之不可得而彰,体之不可得而知,味之不可得而尝……故能为品物之宗主,苞通天地,廉使不经也。若温也则不能凉矣,宫也则不能商矣。形必有所分,声必有所属。故象而形者,非大象也;音而声者,非大音也。”(《老子指略》)王弼明确肯定,那种“无形无名者”才能为“万物之宗”,才可“为品物之宗主”,才能“苞通天地,靡使不经也”。一句话,“无形无名者”才能作本体。这个“无形无名者”就是“道”,“道者,无之称也,无不通也,无不由也;况之曰道,寂然无体,不可为象”(王弼《论语释疑》)。正因为“道”无形,所以才能形天下之形;正因为它无名,所以才能名天下之名;正因为它无状,所以才能状天下之状;正因为它无象,所以才能象天下之象。所以,这个“无形无名者”是对“道”的一般性、普遍性、抽象性之性质的表征、称谓。但经常说“无形无名无状无象”之类的话有些啰嗦,故简称为“无”,王弼“以‘无’为本”实则是“以‘道’为本”。

可见,王弼的“无”本论是有道理的。但这个“无”本身却逻辑地潜伏着抽象与具体或普遍与特殊的矛盾。王弼一方面说“故象而形者,非大象也;音而声者,非大音也”(《老子指略》),这是强调普遍、抽象的一面;另一方面又说“然则四象不形,则大象无以畅;五音不声,则大音无以至”(《老子指略》),这又是强调特殊、具体的一面。可见,同一个“无”其自身就有了抽象性与具体性的矛盾。正因为“无”本论自身的这一内在矛盾,才逻辑地决定了正始玄学的发展和演化;这一矛盾既是“无”本论自身展开的内在动力和契机,同时也逻辑地决定了整个魏晋玄学演化的途程和方向。具体而言,“无”本论的演化无非是两种:或者把“无”的抽象性、普遍性推至极致,使其发展到底而寿终正寝;或者将“无”的具体性(即“有”性)推至极致而使其得到落实。承接“无”本论前一演化道路的是竹林玄学的“自然”论,而承接其后一演化道路的则是裴颀的“有”本论。当竹林玄学喊出“越名教而任自然”(嵇康《释私论》)的纲领性口号时,它要

越过、撇开“名教”而纯任“自然”,这个“自然”实际上已被逼进纯抽象的精神领域而止住了。而当裴颀讲“夫总混群本,宗极之道也。方以族异,庶类之品也。形象著分,有生之体也”(裴颀《崇有论》)时,他的玄学致思方向完全转到了现实世界的“有”上。他虽然通过论证“夫品而为族,则所禀者偏,偏无自足,故凭乎外资”(裴颀《崇有论》)的问题,解决了“众有何以能有”的问题而使其“有”本论得以成立,但因为他的致思方向完全在“有”上而少超越性,故这个“有”最终也要寿终正寝了。可见,竹林玄学的“自然”本论和裴颀玄学的“有”本论,只是展开了王弼“无”本论自身的矛盾,并没能解决这一矛盾。

整合了“无”本论和“有”本论,而最终完成了魏晋玄学关于宇宙本体论理论建构任务的玄学理论,是郭象的“独化”论。郭象从事玄学活动时对什么是“本体”问题进行了认真思考。他说:“无既无矣,则不能生有;有之未生,又不能为生。然则生生者谁哉?块然而自生耳。”(《庄子·齐物论注》)又说:“世或谓罔两待景,景待形,形待造物者。请问:夫造物者有邪?无邪?无也,则胡能造物哉?有也,则不足以物众形。故明众形之自物,而后始可与言造物耳。是以涉有物之域,虽复罔两,未有不独化于玄冥者也。”(《庄子·齐物论注》)郭象对他之前那种单纯的“无”本论和“有”本论均予以否定。那怎么办呢?郭象在此有一种无奈之心情,他似乎找不到“本体”了,故才说“是以涉有物之域,虽复罔两,未有不独化于玄冥者也”。此“独化”从表面上看指每个存在者如此而已地存在着且变化着。但实际上,“独化”范畴是有内在结构的,这就是其“有一无”性的本性、本质。正因为每一事物存在本性上既是有又是无,是有无一体的,故它才既能“独”又能“化”,即“独化”也。可见,郭象的“独化”论整合了此前的“无”本论和“有”本论,将它们整合进了一个体系中,揭示了整个宇宙及其每一事物生生不息、大化流行地存在,即宇宙存在之本。所以,“独化”论是魏晋玄学关于宇宙本体思想的完成。

以现代哲学视野来看,“独化”范畴颇有现象学的思想识度。就是说,不能用对象性、概念化的“有”和“无”来把握宇宙,这样都把握不住宇宙的真正存在;只有在“有一无”性中方可把

握住宇宙的存在之本。当然,郭象是不可能用现象学的思想方法和语言揭示出“独化”范畴的“有一无”性本性的,而他用诸如“宥然”“块然”“诱然”“厉然”“畅然”“泯然”“旷然”“芑然”“蜕然”“掘然”“荡然”“闷然”“冥然”“泊然”“扩然”“突然”“忽然”“欬然”(《庄子》中的《逍遥游注》《齐物论注》《大宗师注》)等状摹性词语来予以描述之。到了东晋的僧肇,借用大乘空宗般若学的思想理论,用佛学“中观”的方法和语言才揭示出了“有一无”性的本性。比如《肇论·不真空论》说:“诸法不有不无者,第一真谛也。”“然则万物果有其所以不有,有其所以不无。有其所以不有,故虽有而非有;有其所以不无,故虽无而非无。虽无而非无,无者不绝虚;虽有而非有,有者非真有。若有不即真,无不夷迹,然则有无称异,其致一也。”这说明,“有”和“无”并非对象性的什么,而是由这两者缘生互构的有而非有、无而非无的有无无、无无有有的“中”性存在。这大有海德格尔所言的“形式指引”的韵味在。魏晋玄学由王弼的“无”本论开始,中经竹林玄学的“自然”论和裴頠的“有”本论,到郭象的“独化”论达到巅峰,完成了关于宇宙本体论的理论建构任务。

六、隋唐佛学的心性本体论

由隋唐佛学来接魏晋玄学,有其内在的思想逻辑。玄学解决了宇宙存在的本体论问题。那么,玄学对人的存在问题有所关涉吗?可以说既有又没有。说有,是因为当它说宇宙存在的本体时,人作为一肉体存在与宇宙存在是一致的,故人也可以笼统地纳入整个宇宙存在中予以考察,这也合乎情理。然而,谁都知道人是个特殊存在,人与天地万物是不一样的。将人纳入宇宙存在中予以处理,终究是不对的和不行。在魏晋玄学中没有真正涉及人的存在问题。现在,当对宇宙存在问题的考察告一段落后,考察人的存在问题就逻辑地接续上了。

隋唐时期的思想格局是儒释道三教并存,这三教都涉及心性问题。因为儒学教人成圣,道教教人成仙,佛(释)教教人成佛,而人要成圣成仙成佛,都有能不能成之的根据问题,这个根据当然不在人的肉体上,肯定在人的心性上。

但在隋唐时的儒、释、道三教中,儒、道都没有直接面对和突出人的心性,只有佛教比较深入地逼进了这一问题。所以,隋唐的心性论问题以佛教为代表。隋唐佛学的思想理论是心性论,其目的和目标就在于建构心性本体。如果对隋唐佛教有关宗派的思想作以厘析,可以看出,天台宗、唯识宗、华严宗、禅宗这四宗在心性本体的建构上有相关联的思想逻辑理路,它们共同完成了隋唐佛学关于心性本体论的思想建构任务。

天台宗的思想主旨是“一念三千”说,唯识宗或法相宗的理论中心和重心是“万法唯识”或“唯识无境”说,华严宗的思想核心是“法界缘起”和“四法界”说,都不同程度地涉及和探索了人的心性,并将心性提高、升华到了整个宇宙存在之原、本的高度,对隋唐佛学建构心性本体论都有贡献。但真正掂出人的心、性,不仅以“明心见性”作为成佛的不二法门,且将心性作为整个宇宙存在的终极本原、本体的是禅宗。

禅宗是最富中国特色、最有社会影响力的佛教宗派,它产生后几乎成为中国佛教的代名词。禅宗僧人虽然将该宗的创始归到佛祖,将中国禅宗的创始者定为印度高僧菩提达摩,但它的真正创始者是慧能和尚,禅宗是佛教本土化的产物。吕澂说:“禅宗是佛学思想在中国的一种发展,同时是一种创作。在印度的纯粹佛学里固然没有这种类型,而它的基本理论始终以《起信论》一类的‘本觉’思想贯穿着,又显然是凭借中国思想来丰富它的内容。”^{[2]34}日本的铃木大拙说:“禅,是中国佛家把道家思想接枝在印度思想上,所产生的一个流派。”“禅,是不是属于宗教?在一般所理解的意思来说,禅并不是宗教,因为禅并没有可作礼拜对象之神,也没有可执行的任何仪式,也不持有死者将转生去的叫做来世的东西,而且一个很重要之点,即:禅是连灵魂都不持有的。”^{[3]12-13}

以慧能为代表的禅宗以“心”自身为本体,名为“本心”“本性”“自心”“自性”等。如慧能说:“无上菩提,须得言下识自本心,见自本性,不生不灭。于一切时中,念念自见,万法无滞,一真一切真,万境自如如,如如之心,即是真实。若如是见,即是无上菩提之自性也。”(《坛经·行由》)(这是慧能转述弘忍的话。慧能对此

当然是认可的)又说:“善知识,世人终日口念般若,不识自性般若,犹如说食不饱……本性是佛,离性无别佛。”(《坛经·般若》)又说:“善知识,一切般若智,皆从自性而生,不从外入。”(《坛经·般若》)又说:“善知识,不悟即佛是众生,一念悟时众生是佛,故知万法尽在自心,何不从自心中顿见真如本性?若识自心见性,皆成佛道。”(《坛经·般若》)又说:“汝当今信佛知见者,只汝自心,更无别佛。”(《坛经·机缘》)这都是说,佛或真正的佛就在“自心”“自性”中;即“本心”“本性”。慧能的这些话究竟要说什么或说明了什么呢?就是说,“佛”绝不是对象性的“什么”,故根本不可用概念化的方式、方法来把握之;“佛”就是人“心”自身,就是“本心”“自心”或“本性”“自性”。这样又究竟要说明什么呢?是说“心”要从对象化的位置返回到自身中,这恰恰是现象学所谓“回到事情自身(本身)”的原则和方法,即萨特所谓人的“反思前的我思”或“前反思”。“心”若处在对象性存在中,它当然捉不到自己(自身);它要把握自己就得回归自身,这就是禅宗主张“自心”“自性”或“本心”“本性”的哲学意义和价值。

“心”把握自己的原则和方式是返回自身。那么,究竟如何返回到自身呢?这就是禅宗的根本方法——顿悟。慧能反复强调:“不悟即佛是众生,一念悟时众生是佛。故知万法尽在自心,何不从自心中顿见真如本性。”(《坛经·般若》)所谓顿悟就是一下子契悟到自己的“自心”“本心”;这实际上是“心”一下子飞跃到或返回到自身中即意识(思想、思维)进入自己的“流”即“意识流”之中,随着、顺着这个“流”一起流动之,这就是一种思而无思、无思而思的“思思”或“如如”之态。这样说是否显得过于神秘?其实不然。我们先看慧能所言:“善知识,我此法门,从上以来,先立无念为宗,无相为体,无住为本。无相者,于相而离相;无念者,于念而无念;无住者,人之本性。”(《坛经·定慧》)这就是慧能的“三无”说,说的是思维(“心”)如何把握自身或返回到自身的问题。“心”(思想、思维)的天性就是要思要想,如若它不思不想了,它就不是思想了,就不是心了,它就死了。但心在思在想时,却往往被思想的对象遮盖了,或掩盖住了其正在思着、正在想着的活生生的思想自身;因为

当心在思想时不能是空的,总要思个、想个“什么”,而当这个“什么”一出来后,心自身的、活的过程就被这个对象性的“什么”定住了,由此也就静在一个点上,故思想的结果就是一系列的、静止着的“什么”。但心之思、想本身并不是这样子的,在一系列“什么”之间肯定有一种接续而不间断的连续体,即詹姆斯所谓思维的“过渡部分”,也就是胡塞尔所谓的“意识流”。这个“什么”的点和这个“流”的线是交织起来的,点、线之间可以相互转换而交替显现,形成一种向前推进着的“波”。当思想(心)转到了“点”上时,就是念、住、相;而当思想(心)转到了“线”上时,就是无念、无住、无相。显然,只有“点”而没有“线”,“点”与“点”之间就断而无续,这不可能有思想(心);只有“线”而没有“点”,“线”本身就无有间断或间隙,就会浑然无涯,这也不可能有思想(心)。真正的“心”(思想)是在“点”与“线”的相互支撑和交替转换中得以存在和表现的,这就叫念而无念、无念而念,相而无相、无相而相,住而无住、无住而住。所以,“心”(思想)把握自身的方式、方法只能在“点”上契入“线”,即进入“流”自身,亦即进入“时间”流自身中。这就是慧能所谓的“三无”,实际上是对“时间”自身的跃入,即“顿悟”。李泽厚先生说:“禅宗这种既达到超越又不离感性的‘顿悟’究竟是什么?这个‘好时节’、‘本无烦恼’、‘忽然省悟’又到底是什么呢?我以为,它最突出和集中的具体表现,是对时间的某种神秘领悟,即所谓‘永恒在瞬间’或‘瞬间即可永恒’这一直觉感受。这可能是禅宗的哲学秘密之一。”^{[4]207}所谓“对时间的某种领悟”就是契入时间本身中,这不是把“时间”作为对象来看待,而是进入、融入时间之中,实际上就是意识(思想、心)使自己进入自己的“流”或“意识流”之中,与这个“流”一起或同步流动。这时的人当然是正常的人,意识、思想、心本身并没有停下来,而在正常地思着、想着,但却没有思、想个“什么”,而是思、想本身的自然流动、显现,这就与意识本身的那个“过渡部分”相契合了,也就进入到了时间自身。庄子讲的“坐忘”,尤其是“道忘”,就是使意识契入自己“流”的方式、方法。故禅与庄有相通的地方。总而言之,禅宗通过“顿悟”方法,使“心”契合到自己本身中,即把握住“本心”或“自心”,这

时的“心”是自己把握到了自己或自己本身，“心”自身的真面目也就开显、显现、昭示出来了，这时的“心”就是自本自根的存在，心本体也就建立起来了。当然，这个“心”本体自身是有结构的，这当与郭象“独化”范畴的“有一无”性结构一致。

七、宋明理学与伦理学本体论的建立

汉代哲学成就了宇宙论，魏晋玄学成就了宇宙本体论，隋唐佛学成就了心性本体论。经过这些必需的思想准备，终于到了宋明理学，建构儒学伦理学本体论的条件成熟了，建构任务被正式提了出来。所以，宋明理学是什么？它是伦理学本体论或曰伦理学主体性的本体论。这一本体论的核心任务就是将儒学伦理学的那些思想内容和问题，提高到宇宙存在的高度，使其成为有如宇宙存在一样的必然、根本和神圣。

宋明理学伦理学本体论的建构完成当然经历了一个过程。先有“宋初三先生”（胡瑗、孙复、石介）的“造道”先声，后是“北宋五子”（周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐）的“造道”活动，至南宋朱熹集大成为“理”学体系，终于建构起伦理学本体论的“理”本论大厦。此时与朱熹同时的南宋陆九渊的“心”学体系亦出现了，至明代王阳明集大成为“心”本论体系。陆王“心”学与程朱“理”学的理论基点和思想理路有所不同，但作为理学其实质是一样的，即都是伦理学本体论。宋明理学被称为“新儒学”，是说它与汉代经学形式的儒学相比，是一种新的思想理论。李泽厚先生指出：“原典儒学（孔、孟、荀）的主题是‘礼乐论’，基本范围是礼、仁、忠、恕、敬、义、诚等。当时个人尚未从原始群体中真正分化出来，但它奠定了‘生为贵’、‘天生百物人为贵’的中国人本主义的根基。第二期儒学（汉）的主题是‘天人论’，基本范畴是阴阳、五行、感应、相类等，极大开拓了人的外在视野和生存途径。但个人屈从、困促在这人造系统的封闭图式中。第三期儒学（宋明理学）主题是‘心性论’，基本范畴是理、气、心、性、天理人欲、道心人心等，极大地高扬了人的伦理本体，但个人臣伏在内心律令的束缚统制下，忽视了人的自然。”^{[5]154}这是

说，与汉代儒学的“天人论”相比，宋明儒学（宋明理学）是“心性论”，这种“心性论”的实质就是要建构伦理学本体论，即：“以朱熹为首要代表的宋明理学（新儒学）在实质意义上更接近康德。因为它的基本特征是，将伦理提高为本体，以重建人的哲学。”“如果从宋明理学的发展行程和整体结构来看，无论是‘格物致知’或‘知行合一’的认识论，无论是‘无极’‘太极’‘理’‘气’等宇宙观世界观，实际上都只是服务于建立这个伦理主体（ethical subjectivity），并把它提到‘与天地参’的超道德（trans-moral）的本体地位。”^{[6]220}总之，宋明理学是以建构伦理学本体论为哲学任务和目标的。

那么，宋明理学所建构的伦理学本体论究竟是什么？我们这里不再重述著名理学家们的具体思想，只是从总体上、广义上看以朱熹所集大成的理学体系的实质思想。对此，笔者援引一段李泽厚先生的论说，也就能说明问题了。李泽厚先生指出：“朱熹庞大体系的根本核心在于建立这样一个观念公式：‘应当’（人世伦常）=必然（宇宙规律）。朱熹包罗万象的‘理’世界是为这个公式而设：万事万物之所以然（‘必然’）当即人们所必需（‘应当’）崇奉、遵循、服从的规律、法则、秩序，即‘天理’是也。尽管与万物同存，‘理’在逻辑上先于、高于、超越于万事万物的现象世界，是它构成了万事万物的本体存在。‘未有天地之先，毕竟是先有此理。’（《朱子语类》卷一）‘宇宙之间，一理而已，天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性，其张之为三纲，其纪之为五常，盖此理之流行，无所适而不在。’（《朱子文集》卷七十）‘性即理也，在心唤做性，在事唤做理’（《近思录集注》卷一）……这个超越天、地、人、物、事而主宰的‘理’（‘必然’）也就正是人世伦常的‘应当’：二者既相等同又可以互换。‘天理流行，触处皆是：暑往寒来，川流山峙，父子有亲，君臣有义之类，无非这理。’（《朱子语类》卷四十）‘事事物物皆有个极，是道理之极至，蒋元进曰，如君之仁，臣之敬，便是极。曰，此是一事一物之极，总天地万物之理，便是太极。太极本无此名，只是个表德。’（《朱子语类》卷九四）可见，这个宇宙本体的‘理—太极’是社会性的，是伦理学的，‘只是个表德’。它对个体来说，也就是必

须遵循、服从、执行的‘绝对命令’：‘命犹令也，性即理也，天以阴阳五行，化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理。以为健顺五常之德，所谓性也。’（《四书集注·中庸注》）‘人物之生，同得天地之理以为性，同得天地之气以为形。其不同者，独于人其间得形气之正而能有以全其性。’（《四书集注·孟子离娄下》）”^{[6]232-234}李泽厚先生的这一论述已清楚表明，以朱熹“理”本论为代表的宋明理学，已将人世应然，即将伦理道德的方方面面升华为宇宙存在的必然，即宇宙万物之如此存在的必然法则。这样，人世的伦常观念和行行为就由人的所作所为转化、升华为人之外的神圣的准则、规范。这就终于完成了儒学伦理学本体论的建设任务，儒学的“一尊”地位就在哲学意义上完成了。

程朱之“理”的建立，的确将人的自由意志，将人的自觉自愿的主体性和能动性升华、提升、外化到了宇宙存在，即与天（天地）存在一起存在，这就使这个“理”有了外在的存有性和必然性、神圣性、权威性，这正是封建社会的纲常礼教所要有和所应有的地位和价值。所以，宋明理学“理”本论的建立，标志着儒学伦理学本体论的建构完成。然而，当宋明理学的“理”把人

的伦理道德规范从人身上外化、提升出去后，却逻辑地埋下了使自己死亡的因子。正因为如此，当南宋朱熹集理学之大成而构建“理”本体时，南宋陆九渊的“心”本体就已开始建构了。显然，“心”本体具有感性、活泼性、能动性、主动性等特色，就使伦理道德律条的实施有了动力，所以，“心”本论是“理”本论的逻辑必然产物。

然而，这个“心”体正因为自身的感性、活泼性而会走向泛滥和解体，王阳明心学的末期发展就表明了这点，那么，究竟如何接着宋明理学讲呢？值得深思！

参考文献

- [1] 汤用彤. 魏晋玄学流变略论[M]// 魏晋玄学论稿. 上海: 上海古籍出版社, 2001.
- [2] 吕澂. 禅宗[M]// 中国佛教的特质与宗派. 台北: 大乘文化出版, 1978.
- [3] 铃木大拙. 禅佛教入门[M]. 李世杰, 译. 台北: 协志工业丛书出版股份有限公司, 1970.
- [4] 李泽厚. 庄玄禅宗漫述[M]// 中国古代思想史论. 北京: 人民出版社, 1986.
- [5] 李泽厚. 说儒学四期[M]// 历史本体论 己卯五说. 北京: 三联书店, 2006.
- [6] 李泽厚. 宋明理学片论[M]// 中国古代思想史论. 北京: 人民出版社, 1986.

The Ethical Ontology of the Three Principles of Confucianism

Kang Zhongqian

Abstract: Emperor Wu of Han Dynasty adopted Dong Zhongshu's proposal of "deposing hundreds of schools and respecting Confucianism alone", and defined Confucianism as "one". From a philosophical point of view, the so-called "one respect" is to raise Confucianism to the status of noumenon. The core content of Confucianism is ethical issues. The so-called promotion of Confucianism to ontology is actually the establishment of ethical ontology. Dong Zhongshu's theory of "heaven and man's induction" in the Western Han Dynasty is a kind of primary ethics ontology. It is relatively rough to establish it through the comparison and analogy between "heaven" and man's exterior, which is not a real ontology. It was not until the Song Dynasty that the ontology of ethics was established, that is, the Neo-Confucianism of Song and Ming Dynasties, which ruled the feudal society of China for more than 600 years. Neo-Confucianism in Song and Ming Dynasties is the ontology of ethics or the subjectivity of ethics. Its core task is to raise the ideological content and problems of Confucian ethics to the height of the existence of the universe and make it as inevitable, fundamental and sacred as the existence of the universe.

Key words: Confucianism; heaven and man induction; Neo-Confucianism in Song and Ming Dynasties; ethics ontology

[责任编辑/李 齐]