

中华德文化研究

# 文化危机视野下的理学建构与道德实践

## ——论朱熹“理”的本体化、伦理化和实践化

欧阳辉纯<sup>1,2</sup>

(1.广西医科大学 马克思主义学院,广西 南宁 530021;2.贵州师范大学 马克思主义学院,贵州 贵阳 550025)

**摘要:** 朱熹是宋代理学集大成者,他在当时文化焦虑和文化危机背景下构建了庞大的理学体系。他通过理的本体化构建、理与德的一体化、理与治的统一性和理的格物致知等,阐释了“理”在物理世界和人伦世界的演化与呈现过程。他从道德本体论、道德原则、道德建设和道德修养四个维度,将“理”本体化、伦理化和实践化,在整个物理世界和人伦世界,建成了“理”所具有的系统性、合理性和合法性的伦理逻辑体系与道德价值体系,并在传统社会实践中成为指导人的一种生活方式,推动了中国传统文化的传承、发展和创新,对后世的文化发展和生活实践产生了极为深远的影响。

**关键词:** 朱熹;理学;本体化;伦理化;实践化

**中图分类号:** B244.7

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1674-9014(2025)01-0001-13

**DOI:** 10.16514/j.cnki.cn43-1506/c.2025.01.001

钱穆先生盛赞朱熹是“吾国学术史上中古唯一伟人”<sup>[1]</sup>例言<sup>4</sup>。朱熹“致广大,尽精微,综罗百代”(《宋元学案·晦翁学案》),将理学本体化、伦理化和实践化,构建了影响深远的理论体系。杜维明教授指出:“朱熹对中国思想发生的影响几乎可以与孔子的影响媲美,他的学术影响至今仍然在整个东亚回响……东亚社会和政治中最权威的价值观念,就是朱熹的传统的儒学。”<sup>[2]</sup>朱熹在当时文化焦虑和文化危机的背景下构建了庞大的理学体系,将传统儒家的“天”改造成“理”或“天理”,并将“理”本体化、伦理化和实践化,推动了中国传

统文化的传承、发展和创新。那么,朱熹是怎样将“理”本体化、伦理化和实践化的?这是本文需要回答的问题。

### 一、朱熹“理”的本体化:“理”的理论溯源 与本体构建

朱熹“理”的本体化建构,是对传统儒家“天”的理论继承、发展和改造,“他以周濂溪之《太极图说》为骨干,融合邵雍所讲之数,横渠所说之气,及程氏兄弟所说形上形下及理气之分,通过对理/气、太极/无极、性/情、格物/穷理等范畴的

收稿日期:2024-11-20

基金项目:广西高校人文社会科学重点研究基地健康与经济社会发展研究中心项目“新时代高校学生生命健康教育的维护与策略研究”(2024RWB11)。

作者简介:欧阳辉纯,男,湖南永州人,广西医科大学马克思主义学院教授,博士,高层次引进人才,贵州师范大学博士生导师,贵州省马克思主义中国化“两个结合”的地方实践推动高端智库研究员,中国当代学者、作家,广西作家协会会员,研究方向为中国伦理思想史、中国政治思想史、中国儒学史和中国哲学史。

解释, 创造了一个以天理为中心的形而上学体系。”<sup>[13]</sup>“理”的本体化建构, 是朱熹的理论独创。一些学者认为“本体”一词是西方的“舶来品”, 其实不然, 朱熹曾多次讨论“本体”一词。他在《大学章句》解释“大学之道, 在明明德, 在亲民, 在止于至善”中就提到了“本体”一词。他说: “明德者, 人之所得乎天, 而虚灵不昧, 以具众理而应万事者也。但为气禀所拘, 人欲所蔽, 则有时而昏; 然其本体之明, 则有未尝息者。”他在解释“夫子之文章, 可得而闻也; 夫子之言性与天道, 不可得而闻也”时, 说: “文章, 德之见乎外者, 威仪文辞皆是也。性者, 人所受之天理; 天道者, 天理自然之本体, 其实一理也。”(《论语集注·公冶长》) 他在解释“其为气也, 至大至刚, 以直养而无害, 则塞于天地之间”时, 说: “至大初无限量, 至刚不可屈挠。盖天地之正气, 而人得以生者, 其体段本如是也。惟其自反而缩, 则得其所养; 而又无所作为以害之, 则其本体不亏而充塞无间矣。”(《孟子集注·公孙丑章句上》) 他在解释“恻隐之心, 人皆有之; 羞恶之心, 人皆有之; 恭敬之心, 人皆有之; 是非之心, 人皆有之”时, 也说: “前篇言是四者为仁义礼智之端, 而此不言端者, 彼欲其扩而充之, 此直因用以着其本体, 故言有不同耳。”(《孟子集注·告子章句上》) 笔者查阅《朱子语类》, 发现朱熹提到“本体”一词有 37 处之多。在朱熹看来, “本体”就是世界万物最高存在的伦理实体或道德实体, 也就是说, 本体是万事万物最高的抽象存在, 即“理”或“天理”, 所以, 朱熹才说: “天道者, 天理自然之本体, 其实一理也。”(《论语集注·公冶长》)

朱熹的“天理自然之本体”包罗万象, 内容非常丰富。侯外庐先生将朱熹的“理”分为四种, 即精神的、毫无内涵的抽象、先于物质存在的实体、万物之上的主宰者<sup>[14]</sup>。笔者认为, “理”不以任何物质性或精神性的存在物为前提, 它是一个内在性、超越性、永恒性的存在, 具有时间、空间和逻辑上的先验性。朱熹说: “事事物物皆有个极, 是道理之极至”(《朱子语类》卷九十四), “总天地万物之理, 便是太极。太极本无此名, 只是个表德。”(同

上) 还说: “太极只是天地万物之理。在天地言, 则天地中有太极; 在万物言, 则万物中各有太极。未有天地之先, 毕竟是先有此理。”(《朱子语类》卷一) 太极即理, 理即太极, 理是万事万物总体的概括, 是超越时间、空间和地域的抽象存在。但是, 理又不能等同肉眼所见的万事万物实体, 而是融入万事万物之中的存在。朱熹说: “盖合而言之, 万物统体一太极也; 分而言之, 一物各具一太极也。”(《朱子全书·太极图说解》) “本只是一太极, 而万物各有禀受, 又自各全具一太极尔。如月在天, 只一而已, 及散在江湖, 则随处而见, 不可谓月已分也。”(《朱子语类》卷九十四) 大千世界的一切, 都是“理”的载体, 万事万物又分享了“理”。所以, 从这个意义上说, 万物就是理, 理就是万物。这也是“理一分殊”的表现形式, 即“只是此一个理, 万物分之以为体”(同上)。因此, 在朱熹看来, “理”就是万事万物一种内在的超越性、永恒性存在, 万事万物的“理”就是“理”本身的存在。朱熹说: “是有天下公共之理, 未有一物所具之理。”(同上)

朱熹这里说的“理”, 不能理解为局部与整体、个别与一般、抽象与具体的关系, 而是说, 一事一物的“理”本身就是“理”的呈现, 因为“理”是构成万事万物所以然的依据, 是万事万物存在的前提。朱熹说: “太极, 形而上之道也; 阴阳, 形而下之器也。是以自其著者而观之, 则动静不同时, 阴阳不同位, 而太极无不在焉。自其微者观之, 则冲漠无朕, 而动静阴阳之理, 已悉具于其中矣。”(《周敦颐集·太极图说(朱熹解附)》) 尽管“太极, 形而上之道也; 阴阳, 形而下之器也”, 但理学家还是遇见了一个棘手的理论问题: 在“理”“发明”之前, 万事万物如何呈现? 是“天”还是“道”? 朱熹认为, 自程氏兄弟非常自信地标榜自家体贴出“天理”之前, “理”就存在了, 只是在此之前, 大家不知道世界万事万物还有一个“理”的存在。朱熹说: “至于天下之物, 则必各有所以然之故, 与其所当然之则, 所谓理也。”(《朱子全书·大学或问上》)

朱熹所说的万事万物的根源是“理”, 不能从

空间和时间逻辑上来理解,否则就很容易偏离他对“理”的阐释。朱熹说“理”是万事万物的根源,其实是从伦理逻辑上来说的。如果从物质世界生成逻辑上来说,“理”作为一个价值范畴或伦理范畴怎么可能生出世界的万千物种?朱熹说的“理”是事理、物理和伦理三者的融合,是人的认识方法、价值认同和逻辑认知的总和。因此我们不能从纯自然发生学的物理世界去看待朱熹说的“理”或“太极”,否则,必然陷入客观唯心主义误区。理论逻辑上的“理”是不能生出万物的,如果“理”生出万物,那就是无中生有,这是朱熹不能承认的。他说:“无极之真是包动静而言,未发之中只以静言。无极只是极至,更无去处了。至高至妙,至精至神,更没去处。……故曰‘无极而太极’,是无之中有个至极之理。”(《朱子语类》卷九十四)按照这种逻辑,儒家的“理”就是“虚无”至上,滑入了佛教、老庄的“无”理论窠臼,必然陷入陆九渊所指责的“虚无好高之弊”。因此,在朱熹看来,“理”如果作为世界的终极存在,就必然与“气”连在一起。他说:“然理又非别为一物,即存乎是气之中;无是气,则是理亦无挂搭处。气则为金木水火,理则为仁义礼智。”(《朱子语类》卷一)朱子的“理”其实是包含气在内的具有“物质”性质的存在。

因此,从这个角度说,朱熹的“理”其实是超越空间、时间“束缚”,具有本体论上的“逻辑先验性”的,而这种“逻辑先验性”包含了物质即“气”的内容。这是朱熹超越周敦颐、邵雍、张载和二程的地方,所以说朱熹是宋代理学的集大成者。他对“理”的本体化构建,为丰富多样性地认识“理”提供了可能性。因为,在朱熹看来,“理”不仅是具有永恒性的唯一的逻辑存在,而且是世界多元化、多样化的统一体和秩序的规定性存在,还是一种方法论体系和价值体系,它既抽象又具体,既显现又隐现。

朱熹为什么要提出“理”的本体化?或者将万事万物的存在“本体化”?这需要从儒学发展史的角度来分析。

在儒学发展史上,其实有一个“道”的继承和

发展线索,或隐或显地支配着儒学的发展。韩愈说:“博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之焉之谓道,足乎己无待于外之谓德。……尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文、武、周公,文、武、周公传之孔子,孔子传之孟轲。轲之死,不得其传焉。”(《原道》)韩愈认为,儒家的“道”包含了“仁”“义”等范畴,这个“道”是从尧、舜、禹开始,经过汤、文、武、周公、孔子、孟子等人传承下来的,但是在孟子之后,“道”就中断了。为什么“道”传到孟子就中断了,韩愈并没有解释清楚,他只是说孟子之后,荀子和扬雄尽管继承了一点尧舜传下来的“道”,但是都“择焉而不精,语焉而不详”(同上)。到朱熹这里,道的“精髓”其实就成了儒家“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”(《尚书·大禹谟》)“十六字心传”的核心文化遗传密码。这是儒家一代代传承的秘籍要义。朱熹称赞说:“‘人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中’者,舜之所以授禹也。尧之一言,至矣,尽矣!”(《四书章句集注·中庸章句序》)

在朱熹之前,儒学其实主要体现在认识论和伦理学层面,对本体论的论述不如佛家精准和系统。因此,尽管韩愈在《原道》《原性》等文章中强烈呼吁重视儒家的“道”,但是他并没有论证为什么要重视儒家之“道”,如何传承和发扬儒家之“道”。韩愈的价值在于,面对佛教的冲击,他已经意识到儒家伦理文化的危机。他的这种文化焦虑和文化危机意识,一直延及二程、朱熹等人。朱熹吸取了佛家尤其是禅宗的成果,从本体论的高度颂扬了儒家伦理之道的合理性。因此,后世就把“理学”(或道学)作为宋代新儒学的代名词。

总之,朱熹从本体论的高度建构了“理”的体系。“在朱熹看来,儒家尽管在汉代取得一尊的地位,但是随着汉代政权的崩溃,在魏晋南北朝分裂时期,儒、释、道三者各自取得了大的发展。隋唐又采取儒、释、道三家并重的基本国策,儒、释、道虽然再次获得了大的发展,但是,儒家的权威已经不复存在。唐中叶至朱熹时代,道家和佛教的思想取得可以和儒家思想体系相抗衡的力量。朱熹带



着忧心忡忡的文化焦虑和文化危机感,综罗百代,重振儒学理论体系。”<sup>[5]37</sup> 朱熹“理”的建构,其实是对先秦以来“道”的发展,只是因为“理”在二程、朱熹等人这里是至高无上的范畴,因此人们便把“理”作为该学派的标志。

## 二、朱熹“理”的伦理化:理与德的一体化

宋儒认为,自唐安史之乱经五代十国到北宋建立为止,人的精神价值系统崩溃了,而社会价值系统的崩溃源自儒家精神体系的崩溃,也就是说,当时整个社会处于“失德”状态。佛教是当时对儒家价值系统冲击最重要的思潮之一。它注重自我修炼,强调看破红尘、不结婚、不生子,这对于以家伦理为重心的儒家精神价值的冲击是巨大的。在宋儒看来,佛教尽管具备完整的自我修养体系和价值信仰系统,但它并没有提出社会治理的良方,在面对困难和逆境时,它一味诱导信众遁入空门,这是一种消极避世的态度。朱熹批评佛学说:“杨墨之害,甚于申韩;佛氏之害,甚于杨墨。盖杨氏为我疑于义,墨氏兼爱疑于仁,申韩则浅陋易见。故孟子止辟杨墨,为其惑世之甚也。佛氏之言近理,又非杨墨之比,所以为害尤甚。”(《孟子集注·滕文公章句下》)

在宋儒看来,五代十国时期,君臣道德混乱的典型代表是冯道。他位极人臣,国亡不能死,视其君如路人。他经历了四朝十代君王,被称为“十朝元老”<sup>[6]</sup>。可以说,自从唐安史之乱以来,整个社会的道德沦为一种利益驱动型道德,而高扬儒家价值精神的行为在利益面前,显得苍白无力。

自安史之乱至赵匡胤建立北宋的二百多年时间中,政治混乱,道德不一。先是唐代中央集权受到藩镇节度使的挑战,安史之乱平定后,中央政权又被宦官把持,宦官逼宫弑君,专横跋扈。李辅国、程元振、俱文珍、王守澄、仇士良、田令孜、杨复恭、刘季述等宦官,可以左右皇帝的更迭,手握皇帝的生死大权,对唐代社会产生了极大的破坏,也在一定程度上加速了唐朝的灭亡。到了五代十国时期,封建政权割据给社会经济发展造成了极

大的破坏(个别地区经济相对稳定除外,如钱镠建立的吴越国)。

社会秩序混乱、经济停滞均源于儒家价值系统崩溃和政权的不稳定。因此,宋代理学家,希望用“理”来构建一个统一的精神世界。他们既想在形而上的本体论层面构建一个统一的理论体系,也想在形而下层面构建一套统一的行动标准。程颐非常自信地说“天理二字却是自家体贴出来”(《二程集·河南程氏外书》卷十二)的,并且强调:“万物皆只是一个天理。”(同上,卷二上)“父子君臣,天下之定理,无所逃于天地之间。”(《二程集·河南程氏遗书》卷五)因为“君臣父子间,皆是有理”(同上,卷十五)。这个“理”就是思想价值系统统一的代名词。从周敦颐的“立人极”,到二程的“体认天理”,再到朱熹的“格物致知”等,都可看出宋代理学家在追求一种高扬人的价值的理想。

在宋代理学家看来,皇帝不过是和士大夫共同治理天下的政权团队成员,或者说,皇帝是“治统”的掌握者,而儒家士大夫则是“道统”的操控者。王夫之说:“天子之位也,是谓治统;圣人之教也,是谓道统。”(《读通鉴论·石勒起明堂辟雍灵台》)儒家士大夫一直把持着“道统”。韩愈说:“由周公而上,上而为君,故其事行;由周公而下,下而为臣,故其说长。”(《原道》)在面对“治统”和“道统”的关系时,宋代理学家认为是“道统”训导“治统”,“治统”在“道统”设置的轨道中运行,所以,程颐说:“天下重任,唯宰相与经筵:天下治乱系宰相,君德成就责经筵。”(《二程集·河南程氏文集》卷六)他还非常自信以《周易》作为立论的依据:“夫以海宇之广,亿兆之众,一人不可以独治,必赖辅弼之贤,然后能成天下之务。自古圣王,未有不以求任辅相为先者也。”(同上,卷五)

朱熹作为理学集大成者,他赓续了二程的理学传统,扩大了天理的影响力。朱熹说:“自是以来,圣圣相承:若成汤、文、武之为君,皋陶、伊、傅、周、召之为臣,既皆以此而接夫道统之传,若吾夫子,则虽不得其位,而所以继往圣、开来学,其功反有贤于尧舜者。”(《四书章句集注·中庸章

句序》)这就阐明了士大夫掌握“道统”的合理性,为个体的道德建构提供了理论支持。因此,从这个角度来说,朱熹对“理”的理论阐释,为理和德的一体化、“理”训导“德”奠定了基础。那么,“理”如何驾驭“德”,或者说“理”与“德”之间是怎样的一体化关联?在朱熹看来,“理”是“德”的理论基础,“德”是“理”的载体和呈现。

朱熹将整个宇宙、人类社会和人事活动等都高度抽象为“理”,认为“理”是整个世界的最高范畴。他说:“未有天地之先,毕竟也只是理。有此理,便有此天地;若无此理,便亦无天地,无人无物,都无该载了。有理便有气流行发育万物。”(《朱子语类》卷一)“未有天地之先,毕竟也只是理”并不是说“理”作为一个精神现象产生了万事万物,朱熹的“理”其实是从道德本体论逻辑来说的,而不是说的自然界物质生成的来源。也就是说,“理”是世界的道德逻辑,一个纯粹的自然界不管物质如何丰富,也不管宇宙如何浩渺,没有“理”的介入,这个世界就毫无意义。因此,从这个角度来说,朱熹说的“天地”世界,其实是一个道德世界、人文世界,而不是物理学意义上的纯自然界。正是因为世界有“理”,这个世界才有意义和价值,即“有理便有气,流行发育万物”。因此,“德”自然就是“理”关照下的一个重要范畴,“理”是“德”的总枢纽。朱熹说:“且所谓天理复是何物?仁、义、礼、智,岂不是天理?君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友岂不是天理?”(《晦庵先生朱文公文集·答吴斗南》,以下简称《朱文公文集》)还说:“理便是仁义礼智。”(《朱子语类》卷八十三)朱熹将“德”的仁义礼智等内涵,都囊括在“理”之中。

在朱熹看来,不仅仁义礼智这些德目是“理”的载体和呈现,而且君臣、父子、夫妇、长幼等人伦秩序也是“理”的载体和呈现。他说:“君臣父子夫妇长幼朋友之常,是皆必有当然之则,而自不容已,所谓理也。”(《朱子全书·大学或问下》)在朱熹看来,君臣、父子、夫妇、长幼、朋友等“五伦”和维持传统社会的“三纲五常”,都是“理”的呈现,而且“五伦”和“三纲五常”是永恒不变的。他说:

“三纲五常,理之大体,三代相继,皆因之而不能变。”(《论语集注·为政》)又说:“三纲五常,终变不得,君臣依旧是君臣,父子依旧是父子。”(《朱子语类》卷二十四)。既然“理”不变,自然“德”就不变,而构成“德”的内容即“三纲五常”和“五伦”也是不变的。朱子说:“仁莫大于父子,义莫大于君臣,是谓三纲之要、五常之本,人伦天理之至,无所逃于天地之间。”(《朱文公文集·垂拱奏札二》)这就把“理”和“德”捆绑在一起了。在朱熹看来,“理”是“德”的最高存在,也是“德”的理论基础,没有“理”就无所谓“德”。他说:“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,盖皆此理之流行,无所适而不在。”(《朱文公文集·读大纪》)

总之,在朱熹看来,“理”和“德”是在道德实践中相互缠绕,相互发展的,没有剥离了“德”的“理”,也并没有脱离了“理”的“德”,二者是一体的。但是,“理”始终是主导“德”的;“德”不能偏离“理”的把控和宰制,否则,就很容易滑入“人欲”的泥潭。

### 三、朱熹“理”的实践化:理与治的统一性

前文已经详细论述了朱熹对“理”的理解,其实,在理学家的视野里,“理”不仅仅是万事万物存在的最高抽象范畴,而且是使世界变得有价值的存在,因此,从这个意义上来说,“理”不仅是认识客观世界的方法,而且也是人类意义存在的标的。人类世界不仅要有秩序,而且要有意义。而“治”的世界要有秩序和价值,就必须有“理”的观照。朱熹认为,“理”与“治”是统一的。

“理”和“治”的关系,其实就是“道统”和“君统”或“治统”的关系。“理”指导和引领“治”,“治”在“理”的逻辑系统和价值系统里活动,脱离了“理”的“治”,其合法性和合理性就值得怀疑。朱熹说:“常窃以为亘古亘今只是一体,顺之者成,逆之者败,固非古之圣贤所能独然,而后世之所谓英雄豪杰者,亦未有能舍此理而得有所建立成就

者也。”(《朱文公文集·答陈同甫之九》)这表明了“理”是亘古不变的,“治”是在“理”的指导下运行的。而“理”其实就是“道”,不管是夏商周三代,还是魏晋汉唐,“道”是永恒不变的。朱熹说:“夫人只是这个人,道只是这个道,岂有三代、汉唐之别?”(《答陈同甫之八》)

什么是“道”?朱熹在解释“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”这句话时,说:“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。率,循也。道,犹路也。人物各循其性之自然,则其日用事物之间,莫不各有当行之路,是则所谓道也。修,品节之也。性道虽同,而气禀或异,故不能无过不及之差,圣人因人物之所当行者而品节之,以为法于天下,则谓之教,若礼、乐、刑、政之属是也。盖人之所以为人,道之所以为道,圣人之所以为教,原其所自,无一不本于天而备于我。学者知之,则其于学,知所用力而自不能已矣。故子思于此发明之,读者所宜深体而默识也。”(《四书章句集注·中庸章句》)朱熹分析了天道生成人道的过程及人道的不同呈现,但无论人道如何变化,都来自天道。当然,朱熹并没有说“天道”主宰“人道”的生成。

“理”和“治”的关系,或者“道统”和“治统”的关系,不是朱熹而是韩愈提出的。韩愈根据佛教的“心传”系统,提出了“道统”说。他认为儒家的道统,是尧、舜、禹传下来的。朱熹认可韩愈的说法,只是认为韩愈提出的道统不够系统,真正完善道统理论的是程颢和程颐。朱熹认为,二程是道统的真正完成人。“有宋元丰八年,河南程颢伯淳卒,潞公文彦博题其墓曰:‘明道先生。’而其弟颐正叔序之曰:‘周公歿,圣人之道不行;孟轲死,圣人之学不传。道不行,百世无善治;学不传,千载无真儒。无善治,士犹得以明夫善治之道,以淑诸人,以传诸后;无真儒,则天下贸贸焉莫知所之,人欲肆而天理灭矣。先生生乎千四百年之后,得不传之学于遗经,以兴起斯文为己任。辨异端,辟邪

说,使圣人之道焕然复明于世。盖自孟子之后,一人而已。然学者于道不知所向,则孰知斯人之为功,不知所至,则孰知斯名之称情也哉!’”(《孟子集注·尽心章句下》)程颐高度评价了其兄作为道统传人的价值和功绩,“使圣人之道焕然复明于世”。朱熹也说:“吾少读程氏书,则已知先生之道学德行,实继孔孟不传之统。”(《朱文公文集·建康府学明道先生祠记》)朱熹称赞二程是发自内心的。对于“道”,二程是发展者,朱熹才是集大成者,对此黄榦的评价最为恳切:“窃闻道之正统,待人而后传。自周以来,任传道之责,得统之正者,不过数人,而能使斯道章章较著者,一二人而止耳。由孔子而后,曾子、子思继其微,至孟子而始著。由孟子而后,周、程、张子继其绝,至先生而始著。”(黄榦《黄勉斋先生文集·朱子行状》)

那么“道”或“理”是如何训导“治”的?朱熹认为至少有三种路径。

第一,君主正心。朱熹认为,“治道”最根本的事就是正君心。他说:“天下事有大根本,有小根本。正君心是大根本。”(《朱子语类》卷一百八)只要君主心正了,那么天下就正了。朱熹说:“人主之心一正,则天下之事无有不正;人主之心一邪,则天下之事无有不邪。”(《朱子全书·己酉拟上封事》)因此,国家治理的优劣,与君主是否正心密切相关。朱熹说:“君当黜霸功,行王道。而王道之要,不过推其不忍之心,以行不忍之政而已。齐王非无此心,而夺于功利之私,不能扩充以行仁政。”(《孟子集注·梁惠王章句上》)君主要正心,就必须克服私欲。朱熹曾劝宋孝宗:“窃愿陛下……自今以往,一念之萌,则必谨而察之,此为天理耶,为人欲耶?果天理也,则敬以扩之,而不使其少有壅阂;果人欲也,则敬以克之,而不使其少有凝滞。推而至于言语动作之间、用人处事之际,无不以是裁之。”(《朱文公文集·延和奏札五》)君主要推广仁心,就要正心,排斥私欲而“存天理”。

朱熹认为,士大夫要以道自任,帮助君主治理国家,但士大夫事君不必卑躬屈膝,而应以道事君。朱熹认为,为君有为君之道,为臣有为臣之



道,如果君道和臣道都乱了,天下就大乱了。他说:“为君者不知君之道,为臣者不知为臣之道,为父者不知父之道,为子者不知子之道,所以天下之治日常少而乱日常多。”(《朱文公文集·经筵讲义》)在朱熹看来,君要有君道,臣要有臣道,君子和庶民都要“修道”,即以修身为本。朱熹在朝做经筵讲的时候,就给宋孝宗讲正心诚意等方面的内容,但是宋孝宗忍受不了朱熹讲的内容,罢免了他的经筵讲资格。朱熹的经筵讲虽然失败了,但是他的理念是符合理学价值体系的。在儒家看来,君不仅是权力的象征,更是道德的标杆。《坤灵图》说:“德配天地,在正不在私,曰帝。”因此,君主应是道德和权力的完美结合者,如果君主只想拥有权力,而不想遵守道德,就不是真正的君主。

君主的基本道德修养是正心诚意、为民请命。如果君主心不正,一心只想着自己的私欲,那么他对百姓来说就是“贼”和“残”。朱熹说:“贼,害也。残,伤也。害仁者,凶暴淫虐,灭绝天理,故谓之贼。害义者,颠倒错乱,伤败彝伦,故谓之残。一夫,言众叛亲离,不复以为君也。”(《孟子集注·梁惠王章句下》)在朱熹看来,君主心不正,必亲小人而远贤人,这样会破坏政治生态,给国家治理带来灾难。

朱熹生于宋代“士大夫与君共治天下”的政治环境中,虽然其对君主的抨击没有明末清初启蒙思想家那样犀利,但是,朱熹对君主的道德要求是很高的。在对待君臣关系问题上,朱熹继承了孔孟的传统。孔子主张“以道事君”(《论语·先进》),孟子主张“天下有道,以道殉身;天下无道,以身殉道”(《孟子·尽心上》),荀子提出“从道不从君”(《荀子·子道》)。朱熹比孔孟荀更进一步,在君臣关系上,他主张君主的道德修养需要由掌握“道统”的臣子来教化和提高。在他看来,臣子的重要责任就是要让君主成为一个道德高尚的人,这其实就是“道”对“治”的教化和引导。

第二,格君心之非、正纲纪。程颐说:“人之生,不能保其安宁,方且来求附比。民不能自保,故戴君以求宁;君不能独立,故保民以为安。不宁

而来比者,上下相应也。”(《二程集·周易程氏传》卷一)程颐的意思是说,百姓为求“保护”才“依附”君主,如果君主不能“保护”百姓,那么百姓就可以终止“依附”关系。言下之意,君主和百姓,其实就是一种“契约”关系。因此,君主如果有过错,臣子和百姓有权利纠正君主的错误,即格君心之非。

在程朱理学看来,三代以上的君主,如尧舜禹等是道统的传承者,三代以下的君主,不是道统的传承者,儒家才是道统的传承者,因此,儒士在朝为官,就要时时提醒君主提高道德修养,铭记自己的政治责任。朱熹说:“盖君犹表也,民犹影也,表正则影无不正矣;君犹源也,民犹流也,源清则流无不正清矣。”(《朱文公文集·经筵讲义》)。君主应该是道德表率和政治正义的典范。如果君主带头做了坏事,那么百姓就可能会向坏的方面发展,因此,作为道统的继承者或者“天理”传承者,臣子要规劝君主,时时提醒君主,这是为臣的责任。朱熹说:“君心不能以自正,必亲贤臣、远小人,讲明义理之归,闭塞私邪之路,然后乃可得而正也。……原其所以然者,诚以天下之本在是,一有不正,则天下万事将无一物得其正者,故不得不谨也。”(《朱文公文集·庚子应诏封事》)“君心不能自正”,说明了君主完全靠自己道德修养来强化政治责任是很难的,因此,臣子要担负格君心之非的政治责任。

在朱熹看来,君主自我修养固然重要,在面对天理人欲冲突时,即使是君主,心也不能自正,意不能自成,需要格物穷理与涵养主敬一并做到实处<sup>[7]</sup>,否则会陷入会私欲中。因此,他主张“存天理,灭人欲”:“臣闻人主所以制天下之事者,本乎一心,而心之所主,又有天理、人欲之异。二者一分,而公私邪正之途叛矣。盖天理者,此心之本然,循之则其心公而且正;人欲者,此心之疾疢,循之则其心私而且邪。公而正者逸而日休,私而邪者劳而日拙,其效至于治乱安危大相绝者,而其端特在夫一念之间而已。”(《朱文公文集·延和奏札二》)因此,必须限制君主的私欲,这是臣子格君

心之非的重要体现。朱熹在写给宋孝宗的信中,多次强调存理灭欲的重要性。他说:“所谓天理者有未纯、所谓人欲者有未尽而然欤?天理有未纯,是以为善常不能充其量;人欲有未尽,是以除恶常不能去其根。为善不能充其量,除恶而不能去其根,是以虽以一念之顷,而公私邪正、是非得失之几未尝不朋分角立而交战于其中。”(《延和奏札五》)天理不纯,人欲不除,君主就很容易滑入“人欲”的泥潭而无法自拔。总之,正君心,靠君主自身来完成几乎不可能,所以格君心之非、正纲纪的大任就落在臣子身上了。这本质上是掌握“理”或“道统”的臣子对君主“治”或“治统”的驾驭与驯化。

第三,施行仁政、善政,反对奢侈浪费。对于以君主为代表的统治者,仁是其治理国家的必要条件,而只有具备善的道德修养的统治者才能把仁政、善政用在国家的治理实践中。朱熹说:“‘为政以德’,不是欲以德去为政,亦不是决然全无所作为,但德修于己而人自感化。然感化不在政事上,却在德上。盖政事,所以正人之不正,岂无所作为。但人所以归往,乃以其德耳,故不待作为,而天下归之,如众星之拱北极也。”(《朱子语类》卷二十三)朱熹多次强调:“‘为政以德’者,不是把德去为政,是自家有这德。”(同上)朱熹认为实行仁政、善政,有很多措施,如实行社会救济、设立社仓制度和减轻赋税等<sup>[5]132-133</sup>。孙晓春认为,朱熹仁政主要有变科举、均田产、振纲纪、摆和议等,但是在朱熹所处的时代,最主要的是要改革军制和均田产<sup>[8]</sup>。而以善政治理奢侈,更能说明“理”对“治”教化和规训。

宋太祖、宋太宗崇尚俭朴,实行善政,因此宋初“士大夫罕以侈靡相胜,故公卿以清节为高”(王栐《燕翼诒谋录》卷二)。到宋真宗之后,士风日靡。苏辙说:“真宗临御岁久,中外无虞,与群臣燕语,或劝以声妓自娱。”(苏辙《龙川别志》卷上)“咸平、景德以后,粉饰太平,服用浸侈,不惟士大夫之家崇尚不已,市井闾里以华靡相胜,议者病之。”(王栐《燕翼诒谋录》卷二)宋代后世君主基本上也以奢侈为荣。宋仁宗登基后,依然淫靡奢

侈,延至大臣,如宋祁“点华灯,拥声妓,醉饮达旦”,其兄宋庠责备他奢靡,他居然说:“却须寄语相公,不知某年同在某处州吃芥煮饭是为甚底?”(陶宗仪《说郛·林下偶谈》)意思是说自己当年的勤奋吃苦就是为了今天穷奢极欲。再如,南宋宰相吕颐浩,67岁的他还“喜酒色,侍妾十数,夜必纵欲”(《宋人轶事可谈》卷一四引《樵书》)。这些奢侈淫靡之风,是理学家所反对的。朱熹弹劾知台州唐仲友,指责他身为地方长官居然私狎官妓严蕊,也正是在此背景下,朱熹才提出了“存天理,灭人欲”的口号。在他看来,“理”是纯善的,而人性因为受到“欲”的熏染,会偏离“理”的轨道。在面对“理”与“治”的关系时,朱熹提出了“道心”和“人心”概念:“只是这一个心,知觉从耳目之欲上去,便是人心;知觉从义理上去,便是道心。”(《朱子语类》卷七十八)还说:“只是一人之心,合道理底是天理,徇情欲底是人欲。”(同上)在朱熹看来,“道心”控制着“人心”,“人心”需要“去欲存理”才能保持“道心”,所以,上至天子,下至庶民,都要以修身为本,这样才能在“理”和“治”的世界中,做到成贤成圣。

总体来说,朱熹认为“理”是“治”的实践指导和价值引领。“治”不能离开“理”的总体调控,没有“理”的指导和教化,“治”就是一盘散沙。

#### 四、朱熹“理”的实践路径:格物与致知

朱熹构建的“理”,为人事、社会和个人存在提供了合理性和合法性。有时朱熹也把人的本能称为天理,他说:“饮食者,天理也;要求美味,人欲也。”(《朱子语类》卷十三)归纳起来,朱熹的天理包括了自然存在、社会存在和价值存在。但人们对“理”的认识,不是先天的,而是后天不断学习和实践的结果。在朱熹看来,把握“理”有多种路径,包括居敬、穷理、涵养、静坐等,但是,最主要的还是格物与致知。

格物,主要是指认识主体对世界一切存在的认识(包括对人自身和人的价值的认识),这种认识不仅仅是知识性的了解,而是要认识事物存在



的意义。朱熹说：“格，至也；物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也。”（《大学章句》）还说：“圣人教人，不是理会一件，其余自会好，须是逐一做工夫。”（《朱子语类》卷四十六）因此，格物，不仅是认识论的范畴，也是价值论的范畴。

“格”第一层意思是“至”，即“极至”。朱熹说：“格者，极至之谓，如‘格于文祖’之格，言穷而至极也。”（《朱子全书·大学或问上》）“格”，其实就是认识事物的本质。朱熹举例说，一个人要去临安城办事，从家里出发到了临安城城门，一般人认为就到了临安，但是，在他看来，这还不算是“极至”，一定要到了临安城具体办事的地方，了解办事的过程、原因、意义并且完成了某件事，才能叫“格至”。所以，朱熹才说：“格，犹至也，如‘舜格于文祖’之格，是至于文祖处。”（《朱子语类》卷十五）人们对“理”的认识，也是如此，不仅要认识“理”，而且要践行“理”。

“格”第二层意思就是“尽”。朱熹说：“格，尽也，须是穷尽事物之理。若是穷得三两分，便未是格物。须是穷尽得到十分，方是格物。”（《朱子语类》卷十五）因此，格物，就是认识形而下的万千世界和认识形而上的“理”，或者说，格物主要是认识自然界和人类社会<sup>[5]141-142</sup>。朱熹说：“精粗大小都要格它。久后会通，粗底便是精，小底便是大，这便是理之一本处。”（同上）

格物的最终目的是认识天理、践行天理。朱熹说：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。”（《四书章句集注·大学章句》）朱熹补充《大学章句》格物章，是为了完整地说明《大学》作为理学的入门阶梯，初学的人首先就要“格物”。从认识一草一木开始，最后“豁然贯通”，实现对“天理”的认识，“即凡天下之物，莫不因其已

知之理而益穷之，以求至乎其极”，这表明了格物认识的三个层次：穷尽物理、事理、人理，达到对物理、事理、人理的尽可能的认识境界以及豁然贯通物理、事理、人理。

朱熹认为，认识“天理”不是一蹴而就的，需要“今日格一件，明日又格一件，积习既多，然后脱然自有贯通处。”（《朱子语类》卷八十四）“一事不穷，则阙了一事道理；一物不格，则阙了一物道理”（《朱子语类》卷十五），日积月累，才能最终体认“天理”。需要注意的是，朱熹说的通过“格物”认识大千世界的一草一木，不是“格物”的目的，而是认识的手段。“格物”的最终目的是认识万千世界一草一木的“理”，即“众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明”。牟宗三先生说：“‘即物穷理’以致知并不是留住于物自身之曲折之相上而穷究其形构之理以成经验知识（见识之知、科学之知），乃是即之而越过其曲折之相以穷究其超越的、形而上的‘所以然’之‘存在之理’，以便使吾人心气全凝聚于理上，使其发动全如理。故此知仍是‘德性之知’，其目标仍在指向于道德行为上，使吾人之行为皆如理。”<sup>[9]</sup>

为什么要格物？朱熹认为格物是一个人认识世界和把握天理的一种方法。如果不能体认万千世界的“理”，就很容易被私欲或外在的物欲所蒙蔽。朱熹说：“儒者之学，大要以穷理为先。盖凡一物有一理，须先明此，然后心之所发，轻重长短，各有准则。”（《朱文公文集·答张钦夫》）万事万物都有“理”，“理”不是脱离事物而存在，而是寓于万事万物之中的，因此，为学首要“格物”。格物的范畴、方式、内容、态度、过程等，朱熹都有详细的阐释：“人之生也，固不能无是物矣，而不明其物之理，则无以顺性命之正而处事物之当，故必即是物以求之。知求其理矣，而不至夫物之极，则物之理有未穷，而吾知亦未尽，故必至其极而后已。此所谓‘格物而至于物，则物理尽’者也。物理皆尽，则吾之知识廓然贯通，无有蔽碍，而意无不诚，心无不正矣。”（《朱文公文集·答江德功之二》）这里明确了格物的具体内容和意义。

格物具体怎么做或如何“用力”?朱熹认为格物“用力”的范围非常广泛,既涉及具体的人伦日用,也涉及学者平常的著书立说,或者静坐、慎思等。他说:“若其用力之方,则或考之事为之著,或察之念虑之微,或求之文字之中,或索之讲论之际,使于身心性情之德,人伦日用之常,以至天地鬼神之变,鸟兽草木之宜,自其一物之中,莫不有以见其所当然而不容已,与其所以然而不可易者。”(《朱子全书·大学或问下》)“理”隐藏在具体事物之中,需要认识主体广泛体认,从体认万事万物的“理”中,抽象出“天理”,再用“天理”这个总体“理”去认识万事万物具体的“一理”,这样格物才能落到实处。朱熹说:“须穷极事物之理到尽处,便有一个是,一个非。是底便行,非底便不行。凡自家身心上,皆须体验一个是非。”(《朱子语类》卷十五)

“格物”属于朱熹理学认识论范畴。在宋之前,几乎没有人提及,二程讨论过“格物”:“格,至也,穷理而至于物则物理尽。”(《二程集·河南程氏遗书》卷二)它包括两层意思:一是穷尽物理,一是穷尽事理。格物是认识物理和事理的统一。朱熹继承了二程的“格物”论,且增加了穷尽“物理”和“事理”的目标,在理学史上具有重要的意义。在朱熹看来,“格物”是理学的第一认识原则。在《朱子语类》中,讨论理、气的有 2 卷,讨论心性论的有 3 卷,而讨论格物致知论的达 7 卷之多,这足见朱熹对格物致知论的重视<sup>[10]</sup>。

致知,是格物之后的修养工夫。如果说格物属于认识论范畴,那么致知就属于实践论范畴。朱熹说:“致,推极也。知,犹识也。推极吾之知识,欲其所知无不尽也。”(《大学章句》)致知,就是把学到的知识推广到万事万物,以便构建一个万物以“仁”为一体的道德世界。当然,这个知识,在理学家看来,不仅是对天理的认识,而且是对自然、社会和人自身的认识。在朱熹看来,每个正常的人都具有致知的能力,只是致知的能力强与弱不同而已。朱熹说:“以其理之同,故以一人之心,而于天下万物之理无不能知;以其禀之异,故于其理或有

所不能穷也。理有未穷,故其知有不尽,知有不尽,则其心之所发,必不能纯于义理,而无杂乎物欲之私。”(《朱子全书·大学或问下》)

人的致知能力有大小,因此对天理认识的层次也有高低;致知层次低的人,很可能被私欲蒙蔽,不能认识纯善的天理,最后滑入私欲的泥潭。所以,要不断提高致知能力,只有穷尽天下之理,才能达到纯乎天理的境界。因此,对致知的任何一个事物,我们都不能放过。朱熹说:“上而太极,下而至于一草、一木、一昆虫之微,亦各有理,一书不读,则阙了一书道理;一事不穷,则阙了一事道理;一物不格,则阙了一物道理。须着逐一件与他理会过。”(《朱子语类》卷十五)这就是朱熹“道问学”的方法,要求社会各阶层的人都要学习和修身,天子与庶民都得如此。

致知是全面地认识万事万物,不是片面的;是全局的,不是部分的;是整体的,不是零碎的<sup>[5][46]</sup>。因为,万事万物都有理,而“万物皆有此理,理皆同出一原”(《朱子语类》卷十八)。朱熹说:“一个一般道理,只是一个道理,恰如天上下雨:大窝窟便有大窝窟水,小窝窟便有小窝窟水,木上便有木上水,草上便有草上水,随处各别,只是一般水。”(同上)地面积水的程度虽不同,但雨水的性质是一样的,同理,对理的认识,也是如此。致知所认识的理是一样的,只是理解的程度不同而已。所以,万理皆是一理,一理即万理。

如何致知?朱熹认为,一是读书。朱熹说:“为学之道,莫先于穷理,穷理之要必在于读书。”(《朱文公文集·行宫便殿奏札二》)“为学之序,学、问、思、辨,四者所以穷理也。”(《朱文公文集·白鹿洞书院揭示》)这四者中,博学是第一位的:“博学谓天地万物之理,修己治人之方,皆所当学。”(《朱子语类》卷八)世界上的书,浩如烟海,读什么书才能认识天理?朱熹认为,主要是读儒家经典,因为儒家经典是圣贤之书,这些书蕴含了圣人的智慧。朱熹说:“所谓格物致知,亦曰穷尽物理,使吾之知识无不精切而至到耳。夫天下之物莫不有理,而其精蕴则已具于圣贤之书,故必由是以

求之。然欲其简而易知、约而易守，则莫若《大学》《论语》《中庸》《孟子》之篇也。”（《朱文公文集·答曹元可》）读了《大学》《论语》《中庸》《孟子》这些经典，并加以审问、慎思、明辨，就能基本了解“理”的性质、状态和规律，然后就可以做到“穷天理，明人伦，讲圣言，通世故”（《朱文公文集·答陈齐仲》）。

二是敬。敬是读书致知的态度。如果读书态度不敬，也很难认识天理。朱熹说：“敬之一字，万善根本，涵养省察、格物致知，种种工夫皆从此出，方有根据。”（《朱文公文集·答潘恭叔之八》）还说：“致知者，以敬而致之也；力行者，以敬而行之也。”（《朱文公文集·答程正思之四》）“敬字工夫，乃圣门第一义，彻头彻尾，不可顷刻间断。”（《朱子语类》卷十二）“敬”，不是一味死守圣贤经典不知变通，即“死敬”，而是要灵活处理问题，即“活敬”。朱熹说：“敬有死敬，有活敬。若只守着主一之敬，遇事不济之以义，辨其是非，则不活。若熟后，敬便有义，义便有敬。静则察其敬与不敬，动则察其义与不义。”（同上）朱熹在《敬斋箴》中全面概括了敬的态度、范围、方法等：“正其衣冠，尊其瞻视，潜心以居，对越上帝。足容必重，手容必恭。择地而蹈，折旋蚁封。出门如宾，承事如祭。战战兢兢，罔敢或易。守口如瓶，防意如城。洞洞属属，罔敢或轻。不东以西，不南以北。当事而存，靡他其适。弗贰以二，弗参以三。惟精惟一，万变是监。从事于斯，是日持敬。动静无违，表里交正。须臾有间，私欲万端。不火而热，不冰而寒。毫厘有差，天壤易处。三纲既沦，九法亦敎。于乎小子，念哉敬哉！墨卿司戒，敢告灵台。”（《朱文公文集·敬斋箴》）

总体来说，格物致知是认识天理的根本方法，二者之间相互联系、相互影响。唐君毅先生指出：“朱子所谓格物穷理之事，实当自三面了解：其一是：吾人之心之向彼在外之物；二是：知此物之理，而见此理之在物，亦在我之知中；三是：我之‘知此理’，即我之心体之有一‘知此理’之用。”<sup>[14]</sup>格物致知是一个整体，不能分开来谈，否则就容易

误读。陈来教授指出：“格物致知只是认识过程的不同方面，格物是就主体作用于对象而言，致知则是就认识过程在主体方面引起的结果而言……格物与致知并不是分别以物和心为对象的两种不同‘工夫’。”<sup>[12]</sup>

#### 余论：朱熹“理”的伦理逻辑体系和道德价值体系

朱熹的理学其实是形而上与形而下的“两在合一”。钱穆说：“两在者，分为两而存在，乃至无所在而不见其为两。……但所谓两在，乃指其若可分为两言。实则只是一，故又当合一而观。此两者本属合一，非谓有此两在而将之合一也。朱熹本体形而上学之最要精义，所见为圆宏而细密者，其主要结构在此。”<sup>[11]334-335</sup>朱熹构建的“理”的体系，是“两在合一”，但是，这个“两在合一”又归结为更高层次的“理”。在朱熹看来，世界的存在是“理”的存在：“宇宙之间，一理而已。天得之而为天，地得之为地，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，盖皆此理之流行，无所适而不在。”（《朱文公文集·读大纪》）但是，这个“理”在世界上是怎样呈现的？或者说，人们如何把握“理”？如何感知“理”？如何理解“理”？朱熹在构建“理”的理论体系时，不得不回答这些问题。如果“理”不能被感知、被理解和被实践，那么“理”就很容易滑入信仰系统，成为宗教，这是朱熹最不愿意看到的。我们通过研读朱子的著作和宋代理学的相关文献资料，就能发现朱熹在建构“理”的本体论的伦理逻辑体系和道德价值体系时，其实有一个理论发展的逻辑过程。

第一，理气同存。朱熹继承了北宋理学家关于理的思想，尤其是汲取了周敦颐 and 邵雍的无极太极生万物的宇宙论模式，消化了张载提出的“太虚无形，气之本体”（《张载集·正蒙·太和篇》）的气本论观点，继承和发展了二程提出的“理”是宇宙本体的原则。因此，朱熹青壮年时期就将“理”和“气”当作一体化来看待，也就是说，理和气是没有时间和空间上的先后而同时存在的。朱熹说：“有是理即有是物，无先后次序之可言。故曰‘易



有太极’,则是太极乃在阴阳之中,而非在阴阳之外也。”(《朱文公文集·答程可久之三》)不仅如此,事物运动的规律,也是理与气同时进行的。朱熹说:“盖天地之间,只有动静两端,循环不已,更无余事,此之谓易。而其动其静,则必有所以动静之理焉,是则所谓太极者也。”(《朱文公文集·答杨子直之一》)同时,三纲五常等人伦秩序,也是“理”的呈现:“仁莫大于父子,义莫大于君臣,是谓三纲之要、五常之本,人伦天理之至,无所逃于天地之间。”(《朱文公文集·垂拱奏札二》)既然“理”与“气”同时存在,无时间的先后次序,那么物理世界和人伦世界的秩序也自然是“理”的一种呈现。

第二,理先气后。物理世界和人伦世界的秩序(规律),究竟是“气”的秩序(规律)还是“理”的秩序(规律)?为了解答这个问题,朱熹提出了“理”先“气”后的命题。他在研究周敦颐的著作时发现,理和气在本体论意义上是不可能同时存在的。在追寻宇宙终极意义时,他发现只有“理”才是世界万事万物的根源。他说:“周子所以谓之‘无极’,正以其无方所、无形状,以为在无物之前,而未尝不立于有物之后;以为在阴阳之外,而未尝不行乎阴阳之中;以为通贯全体,无乎不在,则又初无声臭影响之可言也。”(《朱文公文集·答陆子静之四》)还说:“未有天地之先,毕竟也只是理,有此理,便有此天地;若无此理,便亦无天地,无人无物,都无该载了。有理便有气流行发育万物。”(《朱子语类》卷一)如果“理”和“气”同时存在,那么“气”运动的规律是什么?气由什么生成?这些问题只有通过“理先气后”才能解释。当然,朱熹说理先气后,讨论的并不是物质生成逻辑,而是伦理和价值逻辑。如果把朱熹的“未有天地之先,毕竟也只是理,有此理,便有此天地”,理解为理从物质上产生了世界万事万物,那就是误读了。

第三,理的实践。朱熹在讨论世界秩序即物理世界和人伦世界时,认为理与气是同时存在的,而在讨论世界秩序即物理世界和人伦世界的运行秩序和规律(非指自然界的物质运行规律)时,提出

了理先气后的命题。由此,朱熹在道德实践中又遇“理”是如何呈现和散布在物理世界和人伦世界的问题。其实这就是一个理的秩序与人类世界统一的问题,或者说是天人合一的问题。为此,朱熹通过理的本体化构建、理与德的一体化、理与治的统一性和理的格物致知等,阐释了理在物理世界和人伦世界的演化与呈现过程。理与道的构建属于道德本体论的维度,理与德的一体化属于道德原则的维度,理与治的统一性问题属于道德建设的维度,格物致知属于道德修养的维度,通过这四个维度,朱熹把“理”本体化、伦理化和实践化了,并在整个物理世界和人伦世界构建了统一的伦理逻辑体系和道德价值体系。金观涛等指出:“儒学是中国最重要的文化理论,但先秦孔孟只给出了儒学的核心价值;汉代宇宙论儒学虽然很宏大,但不够自洽,缺陷很多,沦为迷信;只有到南宋朱熹才构建出第一个庞大而又自洽儒学理论体系。可惜,当代中国人已不了解程朱理学的思维模式了。”<sup>[13]</sup>

总之,朱熹构建的“理”的体系,为中国文化的传承和发展做出了重要贡献,在中国文化史上具有重要意义。贺麟说:“如果中华民族不能以儒家思想或民族精神为主体去儒化或华化西洋文化,则中国将失掉文化上的自主权,而陷于文化上的殖民地。让五花八门的思想,不同国别、不同民族的文化,漫无标准地输入到中国,各自寻找其倾销场,各自施展其征服力,而我们却不归本于儒家思想而对各种外来思想加以陶熔统贯,我们又如何能对治这些纷歧庞杂的思想,而达到殊途同归、共同合作以担负建设新国家新文化的责任呢?”<sup>[14]</sup>可以说,朱熹在这方面堪称典范。日本学者三浦藤作说:“中国太古以来所传之思想,朱子尽网罗而融合调和之,以建设自己学说,极似欧洲近代表作的哲学家康德。中国思想包容于其学说中,其显著者,在古代为孔子之仁,子思之诚,孟子之仁义;在近世为周子之《太极图说》,程伊川之理气二元论及居敬穷理说,张横渠之心性说,邵康节之先天学等。……朱子不仅研究儒学,且研究佛老之书。因发挥儒教精神上之必要上,以佛老书中之术语,

自由活用之；而儒教之学说，乃至朱子一改气面目。总之，朱子乃中国思想之集大成者、儒家哲学之建设者，已为留名于世界思想史上之一大伟人也。”<sup>[15]</sup>由此可见，中国传统哲学发展到朱熹这里才具备完整的哲学体系，而这个完整的哲学体系是以“理”的本体化、伦理化和实践化来建构的。

#### 参考文献：

- [1] 钱穆.朱子新学案：第1册[M].新校本.北京：九州出版社，2011.
- [2] 杜维明.儒家传统的现代化转化[M].北京：中国广播电视出版社，1992：568.
- [3] 汪晖.现代中国思想的兴起：上卷第一部[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2015：208.
- [4] 侯外庐.中国思想通史：第四卷：下[M].北京：人民出版社，2011：7-14.
- [5] 欧阳辉纯.朱熹忠德思想研究[M].北京：人民出版社，2022.
- [6] 郑天挺，吴泽，杨志玖.中国历史大辞典：上卷[M].音序本.上海：上海辞书出版社，2000：849.
- [7] 谈天.论朱子对自欺的理解及转变：文本考察与义理分析[J].武陵学刊，2024(2)：12-20.
- [8] 孙晓春.中国政治思想史通史：宋元卷[M].北京：中国人民大学出版社，2014：279.
- [9] 牟宗三.牟宗三先生全集：心体与性体：第5卷[M].台北：联经出版事业公司，2003：109-110.
- [10] 朱汉民.中国思想学说史：宋元卷：上[M].桂林：广西师范大学出版社，2007：265.
- [11] 唐君毅.中国哲学原论：原教篇[M].北京：中国社会科学出版社，2005：174.
- [12] 陈来.朱子哲学研究[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2010：336.
- [13] 金观涛，刘青峰.中国思想史十讲：上卷[M].北京：法律出版社，2015：255-256.
- [14] 贺麟.儒家思想的新展开[M]//文化与人生.北京：商务印书馆，1988：6-7.
- [15] 三浦藤作.中国伦理学史：下[M].张宗元，林科棠，译.太原：山西人民出版社，2015：349-350.

(责任编辑：张群喜)

## The Construction of Neo-Confucianism and Moral Practice from the Perspective of Cultural Crisis

—On Zhu Xi's Ontologization, Ethicization, and Practicalization of "Li"(理)

OUYANG Huichun<sup>1,2</sup>

(1. School of Marxism, Guangxi Medical University, Nanning 530021, China;

2.School of Marxism, Guizhou Normal University, Guiyang 550025, China)

**Abstract:** Zhu Xi, who synthesized the Neo-Confucian philosophy in the Song Dynasty, constructed a vast system of Neo-Confucianism under the background of cultural anxiety and crisis. Through the ontological construction of "li" (理), the integration of "li" and "de" (德), the unity of "li" and governance, and the investigation of things to extend knowledge based on "li", he elucidated the evolution and manifestation of "li" in the physical and ethical worlds. From the four dimensions of moral ontology, moral principles, moral construction, and moral cultivation, he ontologized, ethicized, and practiced "li", establishing a systematic, rational, and legitimate ethical and moral value system of "li" that encompassed the physical and ethical worlds. This system became a way of life guiding people in traditional social practice, promoting the inheritance, development, and innovation of traditional Chinese culture, and exerting far-reaching influence on the cultural development and life practices of later generations.

**Key words:** Zhu Xi; Neo-Confucianism; ontologization; ethicization; practicalization