

心与理一：朱熹与黑格尔论实体与主体之关系的比较

刘 沁

摘 要：牟宗三将朱熹批判为“他律道德”，认为朱熹“认心与理为二”。然而贺麟曾将黑格尔与朱熹的观点进行比较，同样认为朱熹没有完全论证“心与理一”。然而笔者认为，朱熹事实上持有“心与理一”的立场。朱熹论“心”与“理”的关系与黑格尔论主体与实体的关系具有一致的理论逻辑：第一，朱熹所论的“理”不是一个抽象的、缺乏分辨的本体，而是存在着内在的差异。第二，朱熹哲学是一种“理一元论”，“心”以“理”作为自身自在的本质，但是二者在开始时并非具有直接的一致性，必须发挥“心”的自为能动作用进行自身转变，才能将二者的一致性实现出来。第三，“心”是“理”所内在要求的实现自身的环节，“理”只有通过人之“心”的能动作用才能主动地将自身成就为现实的东西，最终实现自在与自为的统一。

关键词：他律道德 心与理一 实体与主体 否定性

一、关于朱熹哲学中“心”与“理”关系的争论

牟宗三先生对于朱熹哲学是“他律道德”的批判影响甚广。牟宗三先生认为，从孔孟先秦旧义起始，儒家的真正传统在于“心性之学”，也就是“尽心知性而知天命”。“心”与“性”与“天”与“理”本是同一物，但是到宋明儒学则分为三系：一是五峰、蕺山系，此系客观地讲性体，主观地讲心体；二是象山、阳明系，“此系只是一心之朗现，一心之伸展，一心之遍润”；三是伊川、朱子系，“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”^①。真正继承了“心性之学”的正宗是前两系，从伊川到朱子“而心则沉落与傍落”，“此自不是儒家之大宗，而是‘别子为宗’也”^②。

牟宗三先生之所以认为从伊川到朱熹的理论路向完全偏离了孔孟正道，主要出于以下几个理由：其一，“理”是“只存有不活动者”，偏离了儒家传统中“於穆不已”的天之本体；其二，心、性分说，是以“心”之于“理”只是静态的认知上的摄取，而没有“智的直观”；其三，在方法论上，格物致知是支离的“渐教”功夫，不能直接把握“超越之理”；其四，综上，伊川与朱子的伦理思想是一种等而次之的“他律道德”。因而，牟宗三先生将朱熹的哲学体系命名为“横摄系统”，而承自孔孟的另外两系则是“纵贯系统”。朱熹哲学体系的特点“就功夫说，是认知的静涵静摄之系统；就道德说，自亦有道德的涵义，但却是他律道德”^③。

牟宗三先生认为，朱熹所谓之“理”是“本质伦理”意义上的决定事物之本然之性的“定然之理”。“定然之理即是性，枯槁亦有性，其有此理有此性是定然地有，并无圆具地有与实践地有之差别。”^④这样的性体是“只存有不活动”的，是静态的定然的实现，而不是创造的实现。这样的“存在之理”无法充分地保证道德上的“应当”，“‘应当’全转成平铺之实然，实然通其所以然而定然即是应当”^⑤。在牟宗三的解释下，朱熹的道德实践是被动式的，人的能动性处于“理”的宰制之下。

① 牟宗三：《心体与性体》（第一部），上海：上海古籍出版社，1999年，第42—43页。

② 同上书，第39页。

③ 同上书，第84页。

④ 同上书，第71页。

⑤ 同上书，第96页。

在牟宗三看来，朱熹实现道德行为的实践即“心与理一”的途径可以概括为“涵养当用敬，进学则在致知”，而这不过是不能明理与支离的表现。牟宗三以为，朱熹之“心”是属“气”的，因而缺乏根本上的能动性。朱熹所谓“心”与“理”之间的关系始终是一种“静涵静摄”的关系。牟宗三先生所主张的“正宗儒学”则认为可以通过“直观”与“超越”而达至对本体的直接显现。双方的分歧不仅体现在功夫论上，同时也深层地反映出本体论及理论倾向上的差异。然而，牟宗三先生对于朱熹哲学中“心与理一”的命题存在着深刻的误解，在笔者看来以“道德他律”定性朱熹的哲学体系是值得怀疑的。

朱熹作为“理”学，与心学的重要分歧在于对于主体的“心”的论述。朱熹认为性即理，心却在理气框架中属于气。而在心学的体系中，而王阳明等心学家却指出心即理，心即性，三者是同一的。这引起了持久的理论争论。在牟宗三先生的推论下，朱熹哲学将道德的能动性与创造性极大地削减了。这样的道德自然就是“他律道德”，与王阳明心学的“心即理”所代表的自律道德是背道而驰的。

钱穆先生却认为，朱熹的学问其实也是一种“心学”，认为“心”是朱熹哲学中重要的一个环节：“盖程朱论学皆重言心，惟明道常浑言之，伊川稍密，朱子则辨析发挥益明益细。象山、阳明盖专揭一心开示学者，务求言无枝叶，语不旁出，故于伊川、朱子皆致不满，独于明道无异辞也。”^①事实上，朱熹极为重视“心”的作用发挥，同样不乏对“本心”的重视，如说“圣贤千言万语，只要人不失其本心。”^②但是显然，朱熹对于“心”的理解与象山、阳明不尽相同，尤其是在“心”与“理”的关系上，是否认同“心即理”是双方产生分歧的直接原因。应该说，“心与理一”不仅是象山、阳明一系的诉求，同时也是朱熹的最终目的。但是在如何实现“心与理一”的问题上，双方采取了不

① 钱穆：《朱子新学案》，台北：联经出版社，1998年，第二册，第219页。

② [宋]朱熹：《朱子全书》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第十四册，《朱子语类》卷第十二，第358页。

同的进路。

就朱熹哲学而言，心与性之间不是直接的同一关系，如果取消心、性之间的概念的区分，就会陷入无差别的抽象的同一性之中，而失去了它的多样性内容。然而二者又不是本质分裂的，笔者试图证明二者在“理”之中获得本质的一致和同一，尽管这种一致性必须经过一个修养功夫的运动过程才能实现。朱熹从来没有认“心”与“理”为二，所谓的“理”不是平铺的“实然”，而是“心”的内在目的之“应当”，这样牟宗三对于朱熹的批评便不再成立了。

我们可以将朱熹的观点与黑格尔对于主体与实体关系的论述进行比较。贺麟是 20 世纪译介黑格尔哲学的学术大家，并且就黑格尔与朱熹哲学思想的比较提出了深刻的创见。贺麟在《朱熹与黑格尔太极说之比较观》一文中，将朱子所说的太极或天理与黑格尔的本体进行了比较。贺麟认为，朱熹所说的理是形而上学的本体，即最高范畴，具有超验性 transcendent 和内在性 immanent，黑格尔的本体和最高范畴是“绝对理念”（absolute-Idee），在这一点上黑格尔与朱熹具有相通性。

在对于最高本体的理解上，贺麟认为朱熹与黑格尔有两点不同。首先贺麟认为，朱子对于心与理的关系表达是含混不清的，“有时认心与理为一，有时又析心与理为二”^①，但是在主体和实体的关系上，黑格尔是一元论者，主体即实体，心即理，理即心。因此贺麟认为，“黑格尔的学说是绝对唯心论，而朱子则似唯心论又似实在论，似一元论又似二元论”^②，这是二者的第一点不同。第二点不同则在于在方法论上，黑格尔使用的是矛盾辩证法，而朱熹使用的是博学慎思明辨的批导方法，加之笃行的道德修养实践。贺麟认为，朱熹之所以在一元论与二元论之间摇摆，还有一层因素在于，“朱子的理老是被气纠缠着，欲摆脱气而永摆脱不开，欲克制气又恐克制不了。既不能把理气合而

① 贺麟：《黑格尔哲学讲演集》，上海：上海人民出版社，1986年，第630页。

② 同上书，第631页。

为一，又不能把理气析而为二”^①。在理气关系上，贺麟总结得出了朱子的四条结论：一，就逻辑先后而言，理先于气；二，就形而上学本体论层次而言，理形而上，气形而下，理一而气殊；三，就价值而言，理无不善，气有清浊而或有不善；四，就修养功夫而言，人应当变化气质，存天理去人欲。黑格尔则是确定无疑的一元论者，他所谓的本体经历了正—反—合三个矛盾的发展阶段：一，正，纯粹的理，有理而无气，属于逻辑研究的阶段；二，反，纯粹的气，为理之外在存在，是自然科学研究的对象；三，合，精神，理气合一，是精神哲学研究的领域。对于黑格尔而言，“精神的最高境界，就是自觉其与外界自然或形气世界为一。或征服外界使与己为一，而为自己发展或实现之工具。”^②因此，朱熹哲学与黑格尔哲学的气象是不同的。

贺麟认为，朱熹的最高本体—太极第二层含义在于，朱熹的本体/太极是涵养于未发之中所得来的一种内心境界。通过“涵养须用敬”，最终达到心与理一、体用一源的境界，即所谓中和。一方面朱熹认为太极是天理与性理，另一方面在涵养未发的问题中，又提出“此理须以心为主”。在最高本体与心的关系上，贺麟认为朱熹是摇摆的，“太极好像是指周子的‘无极而太极’的理，又好像是指《中庸》所谓天命至善之性，又好像是指‘人心惟危，道心惟微’的道心”^③。贺麟认为，后期朱子对于涵养未发的强调，使其观点最终归为道德的唯心论，心具众理，无所不备，心的最主要的属性是仁，仁可以保四德而贯四端，唯有尽心才能知性知天。因此，“朱子的太极便不徒是抽象空洞的理，而乃是内容丰富，无所不具，求知有所着手，涵养有所用力的心了。”这是朱子第二种太极观，即认太极为心或内心的最高境界。在这一点上，黑格尔与朱子对于最高本体的理解是一致的。理念必然在个体的意识和心灵之中获得呈现，并且理念是“一切判断之主词”，即所谓实体

① 贺麟：《黑格尔哲学讲演集》，第 631 页。

② 同上书，第 632 页。

③ 同上书，第 634 页。

即是主体，二者在这一立场上同样具有一致性。

贺麟对于朱熹的观点有着重要的启发和借鉴意义，贺麟先生首先指出黑格尔与朱熹的哲学体系中，对于最高本体“绝对精神”与“理”的论述具有一致性。但是在对于朱熹论“心”的理解上，贺麟先生认为朱熹对于“心”的论述是含混的，因此在黑格尔那里所谓“实体即主体”的立场在朱熹那里却是摇摆不定的。然而贺麟先生对于朱熹如何论“心”缺乏详细的论述，笔者认为这一点需要进一步澄清。

在朱熹那里，具有主体性内涵的概念是“心”，而“理”则是其形而上学体系的第一原则，是世界的本质所在，因此可以认为“理”是实体。“心”与“理”的关系实际上就是主体和实体之间的关系。我们将要论证的是，无论在朱熹还是在黑格尔那里，“心”与“理”或主体与实体都具有本质上的一致性，但是这种一致性和统一性需要经过一个自身转变过程，这一转变过程是由否定性推动的，最后达至一个总体性的肯定性。

二、黑格尔论实体与主体之关系

黑格尔反对形式主义者把绝对者认为是单调而抽象的统一性这一观点，认为这种观点实质上消解了绝对者内部的差别和规定性。形式主义者片面地将绝对者指认为 $A=A$ ，这种单纯的同一性否定了一切有差异的特殊性，事实上取消了人们认识具体事物并且获得具体知识的可能。因此，黑格尔试图通过《精神现象学》完成一个新的科学体系，以澄清绝对者的真正内涵。

黑格尔开宗明义地提出了自己的论点：“一切关键在于，不仅把真相理解和表述为一个实体，而且同样也理解和表述为一个主体。”^① 实体仅在经过了一个自身转变的运动过程以后，才将自身的真相呈现

^① [德]黑格尔：《精神现象学》，先刚译，北京：人民出版社，2013年，第11页。

为一个主体。黑格尔说：

活生生的实体是一个存在，这个存在就其真理而言是一个主体，或者换个同样意思的说法，这个存在就其真理而言是一个现实的东西，只不过在这种情况下，实体是一个自己设定自己的运动，或者说一个以自身为中介面转变为另一个东西的活动。实体作为主体是一个纯粹的单纯否定性，正因如此，实体是一个单纯事物的分裂活动。换言之，实体是一个造成对立的双重化活动，而这个活动重新否定了这个漠不相关的差异性，否定了活动造成的对立。只有这个重建着自身的一致性，换言之——只有这个以他者为中介的自身反映——而不是那个严格意义上的原初的或直接的统一性——才是真相。真相是一个自身转变的过程，是这样—一个圆圈，它预先把它的终点设定为目的，以之作为开端，而且只有通过展开过程并到达终点之后，才成为一个现实的东西。^①

黑格尔指出，绝对者之所以不是单纯的同一性，在于绝对者将否定性纳入自身之中。所谓否定性就是差别与不一致。绝对者作为一种否定性，在自身之中制造了内在的差异，从而把自身双重化，因而制造出分别和对立。但是这个差异和对立属于同一个统一体，因此是内在的差异。实体自己在自身内部区分出他者，就此而言实体是一个自身否定。实体通过这个自身否定的过程完成了自身与他者的双重化。他者对于实体来说就是一个中介，构成了实体得以自身反映和回到自身的环节。这个内在的差异最后又被绝对者的自身运动给扬弃。差异仅仅是内容上的差异，它们最后获得了单纯性的形式，因此成为一个有机的整体。绝对者的同一性作为一种自身一致性，不是预先设立的，而是通过将自己异化的运动而建立起来的一个结果。只有这样的绝对者才能肯定

^① [德]黑格尔：《精神现象学》，先刚译，第12页。

他者存在，才能成为活生生的现实的普遍性。

实体将其自身的真相呈现为一个主体的自身转变运动，其开端是精神的直接实存，也就是“意识”。黑格尔说：“对于实体，我们得看看它和它的运动如何成为意识的对象。意识所认知和所理解的东西，全都包含在它的经验之内，而包含在经验之内的东西，仅仅是一个精神性的实体，这个东西也是实体的自主体的对象。”^①可见，黑格尔对于实体如何将其真相呈现为一个主体的考察，从开端上来说是以主体的意识作为出发点的。这可以说是黑格尔对于笛卡尔以来的西方现代主体性哲学的一个继承，即从意识出发把意识作为本体论奠基的基础，但是黑格尔从这一立场出发恰恰是为了随后将其扬弃。黑格尔指出，意识包括两个环节，一个是知识，一个是客观事物。在意识看来，所有它的对象都是它的他者，意识自身与对象之间存在着不一致。然而正是他者给予意识的经验，构成了意识所认知和理解的全部内容。这一他者就是实体。意识在自我与实体之间区分出了对立和不一致，这就是一种“否定性”。黑格尔说：“在意识里面，实体是自我的对象，而实体和自我之间的不一致就是它们的区别，就是一般意义上的否定性事物。”^②它首先表现为自我与对象之间的不一致，然而同时也是实体自己与自身的不一致。“那个看起来好像在实体之外发生并针对着实体的行为，是实体固有的一种活动，而实体表明自己在本质上是一个主体。”^③这也就是说，尽管意识一开始将实体认为是异于自身的他者，但是这种不一致恰恰是实体自身异化的一个环节，实体要经过异化之后才能充实地回到自身，也就是不仅表明自己是一个绝对者，还是一个自主体。因此可见，自主体是实体自我分化中的必然环节，是实体将自己作为自己的对象而产生出的不一致和否定性。实体就其本质而言就包含着一个区分活动，区分所产生的不一致就是被包含在实

① [德]黑格尔：《精神现象学》，先刚译，第23页。

② 同上。

③ 同上。

体本质之中的自主体。自主体与实体之间的不一致，是一个推动主体进行转变的否定性。意识将实体看作是他者，却随之发现自己就是由这个他者所构成的，自己就是这个他者。因此这个否定性对于主体来说也是内在的，同样推动着主体发生转变。所谓的主体，在其本质的意义上就是一种自身转变运动，其运动的推动力就是其内在的否定性。正如黑格尔所说：“主体的推动力，抽象地说来，就是自为存在或纯粹的否定性。”^① 纯粹的否定性是自主体将自身的本质理解为实体的推动力，也是实体从自在存在转变为自为存在的推动力，最终使得真相不仅呈现为一个实体，同时也被理解为一个主体。这一运动过程是实体以自主体为中介的自身反映，既是由否定性推动的自身发展与扬弃的过程，也是最终实现自身本质和同一性的肯定性的过程。

我们可以从两个方面进一步澄清“实体即主体”这一命题。一方面，实体的含义就是自身一致性（parity-with-itself）和单纯性（simplicity）。黑格尔说：“至于一个实存的持存或实体，乃是一种自身一致性。假若它与自身不一致，早就消亡了。”^② 一个持存的实存（durable existence）的实体（substance），必须具有自身一致性。自身一致性是实体持存的前提。但是自身一致性是一种思维对实存进行抽象的结果，黑格尔称之为“纯粹的抽象”^③。实存有着自身不同的“质”（Quality）的规定性，不同的“质”的规定性使得一个实存不同于另一个实存。实存的规定性是一种单纯的自身一致性，但是这种自身一致的规定性又是思维对其进行抽象的结果，因此从这个意义上黑格尔说“实存在本质上是一个思想。只有在这里，我们才从概念上认识到，存在即思维”^④。从中我们可以看到这样的内在矛盾，即实存既是一个持存的实存，又是一个思想，而实存和思想本来被设想为是对立的。实存因此

① [德]黑格尔：《精神现象学》，先刚译，第14页。

② 同上书，第34页。

③ 同上。

④ 同上书，第35页。

自己与自己不一致，这就说明实存内在包含了一种否定性，这个否定性推动着实存的自身转变。从实体作为一个被规定着的存在着的实体而言，被规定的实体是有着不同规定性的实存的“种”，这是一种自身一致的单纯的规定性，也是一种特定的普遍性，如同柏拉图所说的“相”（eidos）。但是规定性本身是与他者相关联的，例如规定了“大”的同时也就规定了“不大”。这样规定性内在就包含了一个否定性，即黑格尔所谓“自身一致性同样也是否定性”^①，否定性因而推动着有规定性的实体的自身运动并且走向消亡。可见否定性是内在于实体本身的，因此黑格尔说“实体本身在本质上就是一个否定性事物。”^②。

从主体的含义来说，自主体的真正内涵是一个自身反映的运动过程。“任何具体展开了的目的，或者说任何实存着的现实事物都是一个运动，一个展开了的转变过程。但这样一种悸动恰恰就是自主体……已经返回到自身之内的东西恰恰就是自主体，而自主体是一种自相关联的一致性和单纯性。”^③这段话的意思是说，我们以实存的现实事物为开端，这个实存的现实事物具有直接性、单纯性和自身一致性。这个现实事物在自身之内包含着它的概念（也就是它的本质），现实事物要通过运动和转变过程来实现自身的概念，这一运动是由事物的自为存在或纯粹的否定性来推动的。当事物内在的目的通过具体的展开过程实现了以后，事物就返回到自身的直接性、单纯性和自身一致性之中，因此开端和目的是同一个东西。现实事物在其自身之内都包含着自主体。自主体是通过一系列自身转变活动而最终已经返回到自身之内的东西。例如，自我意识所获得的知识以实存为内容，但是它发现实存的实体本身也是一个思想，这样它就在他者存在之中发现了自身，因此从他者那里返回到自身之内，表现为“一种出现在他者存在

① [德]黑格尔：《精神现象学》，先刚译，第36页。

② 同上书，第25页。

③ 同上书，第14页。

里面的纯粹的自身一致性”^①。因此，“主体”的真正含义是：绝对者作为一个实体，必须被理解为一种自身反映，是一个已经折返回自身之内的东西，因此不是一个静止的本质或抽象的普遍者，而是一种现实的自身运动。

黑格尔区分了所谓“静止的主体”和“认知着的主体”(the knowing I)。“静止的主体”是那个被各种属性和谓词规定的主体，它已经深入到区别和内容中，构成了规定性。这个静止的主体充实了自身的内容，就不再超越这些内容，这些内容也不再是普遍者，而是集结在这个主体之下。因此，这些内容就不再是主体的谓词，而成为了实体。主体已经转变为谓词，就被扬弃了。而对于那个“认知着的主体”来说，它掌控着自身的谓词，并且试图返回到自身之中，但是它发现前一个“静止的主体”已经转变为了在谓词或内容之中的自主体，所以这个“认知着的主体”无法将其回收，而是应该与在内容之中的“静止的主体”合并。这样就实现了主体作为主词和谓词的统一，“在主词和谓词的统一里，当谓词表达着实体，而主体本身也转变为一个普遍者”^②。主体在本质上就是这个辩证运动，是一个自己制造出自己，引领着自己返回到自身内的过程。

“真相不仅被理解和表述为一个实体，同时也是一个主体”，这一过程是一个双重性的演进过程，实体与自主体中“每一方都是同时设定对方，每一方本身就包含着两个方面，包含着两个形象，双方之所以合在一起形成一个整体，只因为双方都消解自身，并使自己成为整体的一个环节”^③。实体被纯粹的否定性推动而产生区分，分化过程中的各个环节都是实体自身的内在差异，实体又贯穿于这些环节之中，从差异性的内容回到自身形式的单纯性和直接性之中，这个运动的整体构成了肯定性事物及其真理。因此说“绝对者在本质上是一个结果，

① [德]黑格尔：《精神现象学》，先刚译，第35页。

② 同上书，第39—40页。

③ 同上书，第26页。

它只有到达终点才成为它真正所是的东西。绝对者的本性恰恰在于，作为一个现实的东西、作为一个主体或一种自身转变活动而存在”^①。

唯当通过这一自身转变并折返回自身的活动，实体才具有了现实性。实体的自在所是只是一种潜能和可能性，而实体自身转化为主体，通过主体的自为将自身的潜能和可能性实现出来，才能成为现实的东西。“只有作为一个经受了教化的理性的现实性，把自己造成它自在所是的东西，它才是一个自为的人。这才是理性的现实性。”^②也就是说，实体必须转变为主体，才能成为现实的实存。“活生生的实体是一个存在，这个存在就其真理而言是一个主体。”^③也就是说，唯当实体成为主体的同时，它才能成为一个现实的、活生生的东西。绝对者自在地看来是一个精神性的实体，但是它必须通过制造出自己的内容、自己成为自己的对象，再将其扬弃、折返回自身，这样才是自为的，精神才能成为自在且自为的存在。

因此，实体的自我区分，是它实现自身的必然要求。普遍精神为了要使自身成为现实的东西，它作为自在体必须发生外化，转变为自己的对象，即“自在体必须与自我意识合并为一个单一体”^④，也就是引导着每一个未经教化的个体走向知识。从普遍精神也就是实体的方面来看，“教化无非意味着实体给予自己以自我意识，使实体发生转变和自身反映”^⑤。这也就是说，自在体通过自身转变为自为的自主体而获得现实性。从个体也就是主体的方面来看，这一教化的过程要求个体在自身内消化普遍精神已经获得的财富，个体必须扬弃固定的、特定的思想，从纯粹的、直接的自身确定性之中超出，必须“放弃一种固定化的自身设定”，也就是不把任何具体事物和各种差别当作固定不变的东西。这样，思想才能转化为概念，成为自身运动的圆圈，

① [德]黑格尔：《精神现象学》，先刚译，第13页。

② 同上书，第14页。

③ 同上书，第12页。

④ 同上书，第18页。

⑤ 同上书，第19页。

各个内容之间才能被内在关联起来，依照自身的必然性走向一个有机整体。

精神以这种方式发展起来并且知道自己就是精神，这就成为了科学，精神的现实性因而也只有在一科学体系之中才能建立起来。因此说“真相只有作为一个体系才是现实的，或者说实体在本质上是一个主体”。这个运动是向自己折返的圆圈，这个圆圈把终点作为目的，并以为之开端，并且在经历了展开过程达到终点时才达到它的开端，成为一个现实的东西。因此说“真相是一个整体”^①。

三、朱熹论“心与理一”

朱熹与黑格尔的论述中有三点相似之处。第一，朱子从来反对把“理”说成是抽象的、不加分辨的“理一”。语录云：

问：“伊川以为须自一理中别出，此意如何？”曰：“只是一个道理，发出来偏于爱底些子，便是仁；偏于严底些子，便是义。”
又曰：“某怕人便说‘理一’。”^②

在朱子看来，“理”的特征在于“理各有条理界瓣”^③、“理是由条理、有文路子”^④，也就是说“理”内在包含了区分与差异，由于“理”所规定的不同事物的“气禀”不同，因此事物具有不同的规定性，在不同的事物中“理”所能发用的具体规律也各有差异。因此朱熹“怕人便说‘理一’”，并不是说“理”不是总体性、同一性的，而是倘若在离开“理”之中内在的差异而说“理一”就必然成为抽象的、空洞

① [德]黑格尔：《精神现象学》，先刚译，第13页。

② [宋]朱熹：《朱子全书》，第十五册，《朱子语类》卷第五十六，第1822页。

③ 同上书，第十四册，《朱子语类》卷第六，第236页。

④ 同上书，第十四册，《朱子语类》卷第六，第237页。

的同一性。这不是朱熹所指认的“理”的真正内涵。

第二，朱熹认为，“理”是“心”的潜在的本质，但是对于有限的存在者来说，这一本质在主体意识的开端处还不是现实的，“心”与“理”最开始具有必然的不一致性，只有经过“心”的主体性作用的发挥，才能最终把一致性现实地实现出来。

在朱熹哲学中，作为主体性范畴的“心”是理气之全体，从实存上来说，“心”属于“气”，“心者，气之精爽”^①。“心”的主要功能是知觉运用，“心”就是“用”。“理”对于“心”来说不是一个先在的经验内容，对于“心”而言，不存在先在的内容而只有先在的形式或结构，它必须要通过与现实事物打交道，才能获得充实的内容，这个就是“心”在实存上属“气”的含义，也只有“属气”才能将“心”理解为一个现实的、实存的主体。

“心”属于“气”并非意味着“心”是独立于“理”之外的实体，因为在朱熹哲学中“气”的规定性从“理”之中产生，“理”“气”并非是二元对立的，而是始终以“理”作为最高本体。奠定“理”作为最高本体一个重要命题就是“理生气”。这一命题首先由陈来先生做出澄清，并将其理解为理之于气的“逻辑在先”关系^②。这也就是说，理作为形而上的本体，是超时空与超越现象经验的纯粹抽象，那么从“理”到“气”的“生”不是现象生成的意义上的“产生”，而是逻辑意义上的前提和在先关系。杨立华先生在《朱子理气动静思想再探讨》中指出：“在朱子涉及理气关系的论述中，‘生’和‘有’是可以互换使用的。而朱子之所以很少讲‘理生气’，则是因为‘有是理便有是气’这样的表达更为准确。‘理生气’其实只是‘理必有气’的思想的一种较为随意的表达而已。”^③杨立华先生认为，形而上之理

① [宋]朱熹：《朱子全书》，第十四册，《朱子语类》卷第五，第219页。

② 参见陈来：《“理生气”考》，收于《中国近世思想史研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年。

③ 杨立华：《朱子理气动静思想再探讨》，《云南大学学报（社会科学版）》，2015年第1期。

即使是无内在分别的太极，也有其固有的倾向，如太极就有实的意思，仁就有动和生的意思，这些固有的倾向就必然体现出某种气质层面的表现。理的气质层面的表现，就是气。“理必有气”意味着“气”所产生的必然性存在于“理”的规定性之中，在这个意义上，我们就不能说气是某种具有自身独立本质的存在者。气的本质规定性依然被包含在理之中，这是理一元论的特征。

从自在的本质规定性上来说，“心”是“理”的交会、发用之地，朱熹说：“性便是心之所有之理，心便是理之所会之地。”^①理对于心来说不是“别有一物”，这一点值得我们注意。朱子说：“心与理一，不是理在前面为一物。理便在心之中，心包蓄不住，随事而发。”^②这里有两层意思，第一，理不是“一物”，因此“理”不能被理解为“心”的认知对象，不是一个先在的内容，“理”与“心”不是对象化的关系，更不是牟宗三所说的“静涵静摄”的关系；第二，“理”在“心”中，而“心包蓄不住、随事而发”，意味着“心”的本质不是孤零零自在的，心必须表现为自身的活动，这个活动就是“应物随事”，在与对象的接触过程中，“心”必然按照“理”的条理来应接事物，“理”事实上是“心”的活动的必然性结构，或者说是一种必然性的形式。

心的作用是“知觉”，而这种知觉作用是因为有“理”才使其得以可能，而“理”本身不能知觉。之所以“心”能知觉，是因为“心”是理气结合的结果。语录记载：

问：“知觉是心之灵固如此，抑气之为邪？”曰：“不专是气，是先有知觉之理。理未知觉，气聚成形，理与气合，便能知觉。譬如这烛火，是因得这脂膏，便有许多光焰。”问：“心之发处是气否？”曰：“也只是知觉。”^③

① [宋]朱熹：《朱子全书》，第十四册，《朱子语类》卷第五，第223页。

② 同上书，第十四册，《朱子语类》卷第五，第219页。

③ 同上书，第十四册，《朱子语类》卷第五，第218—219页。

“理与气合，便能知觉”，这是心成为“虚灵明觉”的原因。知觉的发动是“心”感应外物而产生的运动，这个过程并不只是“气”的表现，也是“理”贯通其中的结果。朱熹说：“心之理是太极，心之动静是阴阳。”^①就具体的动静变化来说，心在实际作用中是以“阴阳之气”作为表现的，但是阴阳之气始终不离乎太极，这同样是说，在心的运动作用之中始终贯彻着“理”的原则。

对于现实的存在者来说，“心”属“气”意味着这个存在者的实存是有限的，必然与作为无限者的“理”之间存在着分离和不一致。“理”作为“心”的必然性形式，与“心”具有自在的同一性，但是在“心”的实存的开端处尚不具有现实的同一性。朱熹说：

心是动底物事，自然有善恶。且如恻隐是善也，见孺子入井而无恻隐之心，便是恶矣。离着善，便是恶。然心之本体未尝不善，又却不可说恶全不是心。若不是心，是甚么做出来？古人学问便要穷理、知至，直是下工夫消磨恶去，善自然渐次可复。操存是后面事，不是善恶时事。^②

朱熹所谓“心之本体未尝不善”与心学的说法并无本质区别，“心”以“性”为体，本性未尝不善，但是“心”的具体发动表现为“气”，就出现了善恶之别。“恶”也就是“心”与“理”的不一致性。如果“心”与“理”生而具有一致性，那就是气禀清明的“生而知之”者，也就是圣人。对于现实的有限者“学者”来说，“穷理、知至”必须要通过做功夫将气禀遮蔽导致的“恶”逐渐消磨去，才能复归心之本体的至善。

因此，为了将“心”与“理”的自在的同一性现实的实现出来，就必须经过“心”的自为行动。心通过知觉应接外物，这一过程是心

① [宋]朱熹：《朱子全书》，第十四册，《朱子语类》卷第五，第218页。

② 同上书，第十四册，《朱子语类》卷第五，第220页。

同时进行自我认识并且回到自身的过程。“所觉者，心之理也；能觉者，气之灵也。”^①朱熹的这句话则更指出，心之所以能知觉是因为“理”使得“气”具有“灵”的特性，也就是随事而变以应万物，而心通过知觉所认识到的也不外乎是“理”而已。“理”既是属于心的本质性结构，也是万物的本质性结构，心在认识的过程中不仅认识到的是对象，更是在对象之中发现了与自身一致的普遍者。“这理是天下公共之理，人人都一般，初无物我之分。不可道我是一般道理，人又是一般道理。”^②实存的有限者必然受到气质的有限性和规定性的遮蔽，“事物之理”与“吾心之理”都不是自然显现的，因此心的知觉作用就在于通过具体的“格物致知”将“理”所发显的细微端倪不断推至展开。每每于事物上穷得一分“理”，“吾心”便明朗一分，因而得以体认“事物之理”与“吾心之理”在本质上具有统一性。“于这一物上穷得一分之理，即我之知亦知得一分；于物之理穷二分，即我之知亦知得二分；于物之理穷得愈多，则我之知愈广。其实只是一理，‘才明彼，即晓此’。”^③通过在事上磨炼使得“吾心”愈加明朗，而“吾心”之明朗反过来又使得“事物之理”更加明晰。“格物致知”使得“事物之理”与“吾心之理”共同揭示出自身的本质一致性，“心”在这个过程中不是把“物”吞噬到自身之内，而是作为一个自主体与“物”之中的自主体合并，也就是以呈现贯通于物我之间的总体性的本质结构“理”为目的。“心”通过这样的认识活动完成的是自身转变的过程，当“理”在“心”之中逐渐敞亮地呈现自身的本质，“心”也同时转变为了一个普遍者，这就是“心与理一”的过程。

这就是朱熹最后把“心”的最重要作用归结为“主宰”的原因。“心”的真正的自为行动在于“主于理”。“心”最重要的作用最后归结到作为意志能力的“主”上，这也就是“心”作为自主体的自为

① [宋]朱熹：《朱子全书》，第十四册，《朱子语类》卷第五，第219页。

② 同上书，第十四册，《朱子语类》卷第十八，第607页。

③ 同上。

行动。朱熹在这个意义上继承了张载关于“心统性情”的说法。心的根本作用在于“主”，即一种自立的意志主宰力。我们可以把“心”类比作为一种“主体性意志”，“心，主宰之谓也”^①。通过前文的讨论我们已经得出，“理”虽然是人性的本质规定性，但这种本质规定性只构成了人性中自在的形式的可能性，也就是一种具有本质意义的潜能。但是这种潜在在经验世界中受制于形气的有限性，并没有自我实现的主动性与必然性。真正的主动性存在于人之“心”中，因此朱熹引用张载说“所以横渠说：‘人能宏道’，是心能尽性。‘非道宏人’，是性不知检心。”^②“心”的主宰力与主体性意志体现在“主于理”上。朱熹说：“盖如何得知这善不善，须是自心主宰得定，始得。盖有主宰，则是是非非，善善恶恶，了然于心目间，合乎此者便是，不合者便不是。”^③判断是非善恶的依据是内在于心之中的“理”，是明理之必然而行理之当然。可见，只有心能实现“理”之“所以然”与“所当然”的统一。“心是管摄主宰者，此心之所以为大也。”^④人之所以能与天地并列为三才，就在于人心具有这样一种能动性，能够予以万事万物以“合理”的妥当安放。人作为万物之灵，自然地被赋予了“天命”的义务与使命，这就是不断克服气的情性与阻力而逐步实现理的必然和当然。这种能动性可以被理解为自为的主体性意志，最终目标是对于自身自在的本质的实现，这就是自在与自为的统一。

对于朱熹来说，“气”与“理”的相对构成了内在于“理”之中的具有本质意义的不一致性。在朱熹看来，因为现实的人的实存必然是气的构造物，而气作为经验的有规定性的存在者，对于理的普遍性本质必然构成遮蔽。心属气而性属理，因此这种不一致性根植于人的存在本质之中。然而朱熹并没有像黑格尔那样将意识与它的对象在开

① [宋]朱熹：《朱子全书》，第十四册，《朱子语类》卷第五，第229页。

② 同上书，第十六册，《朱子语类》卷第六十，第1942页。

③ 同上书，第十七册，《朱子语类》卷第七十九，第2696页。

④ 同上书，第十四册，《朱子语类》卷第五，第233页。

端处对立起来。心作为经验的意识，一开始并不把自己与自身的自在本质之间看作相区别的，尽管这种差别本身已经客观存在了。这源于儒家的性善论的传统。孟子认为四端之心是人的良知良能，意味着它是一种前反思的自然禀赋。但是随着人的意识的成长，气对于理的遮蔽性在心与物在不断增长的交互关系中逐渐显现出来，心在遭遇他者的过程中，把自身与他者区分开来。“心”作为一个有限者之内的自主体，把自己和作为无限者的“理”看作是相互区别的。在这个过程中，良知良能被逐渐自大的主体所蒙蔽，因此反而失去了自身原初的普遍性本质，也就是“失其本心”。这种“心”与“性”由此产生的不一致性，是真正的道德性的前提。先秦时期的古典儒家赞美淳朴的道德习俗对人在无意识中的教化作用，但是理学家对于反思性的道德主体的凸显则达到了前所未有的程度。这与宋明时期社会转型、礼崩乐坏的社会背景是分不开的，社会礼乐风俗在整体性的失范中逐渐失去了对于主体的教化与感召效果，“三代”时期的伦理共同体的和谐生活成为对于“黄金时代”的想象，现实的社会道德秩序已然处在了与“三代”理想的不一致之中，因此一种批判现实和重建秩序的冲动就成为知识分子的责任和使命感。

朱子理学对主体性的凸显建立在“所以然”与“所当然”的现实的不一致之上，并且将普遍性的价值看作是必须通过自身的道德实践才能实现的结果。主体性恰恰凸显在“所以然”与“所当然”的分离与不一致上。“理”作为“心”的本质本身是自在的，不是被直接地作为开端被呈现，而是作为一个潜在的实现目的，这时“理”全具于“心”之中是一种自在的单纯的一致性。在一个现实的意识的开端，这个本质并没有完全被“心”所实现，因此它只是一个全具的潜在性。有限的存在者的“心”就其如其所是而言，还没有完全达到它的本质。“心”必须经历一个自身的转变过程——自作主宰与变化气质——才能实现“所当然”的内在目的，这就是“心与理一”的过程。当这一过程被完成了以后，“所以然”与“所当然”回到了它们单纯的一致性之中，

这一终点可以说是回到了开端，但是通过展开的实现过程的丰富性，最终二者所实现的同一性与一致性具有更加现实的、活生生的内涵。

第三，“心”是“理”必然要求的环节，如果没有“心”对于“理”的理解和实现行动，“理”就成为空洞的、僵死的、缺乏现实性的东西。换句话说，“理”必然要求自身成为一个主体也就是“心”，这是“理”为了实现自身的一个必要的环节。语类中记：

问：“心是知觉，性是理。心与理如何得贯通为一？”曰：“不须去着实通，本来贯通。”“如何本来贯通？”曰：“理无心，则无着处。”^①

实体在自身之中进行区分出主体是它实现自身的必然的要求。如果“理”没有“心”，就没有“着处”。所谓“着处”，也就是一个现实的、活生生的落脚点。天本身都无法主动、完全地实现自身。天只是如其所是地呈现出它自身，孔子说“天何言哉？四时行焉，百物生焉”，世界如果没有人的参与，只是自在地如此，它并无所谓意欲要如何的自由意志。“天地之心”只是一个“生物之心”，朱熹说“天地之心，别无可做，‘大德曰生’，只是生物而已”^②。“天地之心”是“生生之理”在事物中表现的普遍的生命意志，但是“天地之心”本身是“至善”的，也就是它超越具体的善恶，善恶必然是作为主体的人“心”进行选择的结果。天地只能如实地呈现自身，固然“风雨霜露，无非教也”^③，但是朱熹又说：“天只生得许多人物，与你许多道理。然天却自做不得，所以生得圣人之为之修道立教，以教化百姓，所谓‘裁成天地之道，辅相天地之宜’是也。盖天做不得底，却须圣人为他做也。”^④

① [宋]朱熹：《朱子全书》，第十四册，《朱子语类》卷第五，第219页。

② 同上书，第十六册，《朱子语类》卷第六十九，第2313页。

③ 同上书，第十五册，《朱子语类》卷第二十八，第1035页。

④ 同上书，第十四册，《朱子语类》卷第十四，第431页。

天地本身是“所以然”之“理”的呈现，但是没有主动实现自身的“所当然”的行动和意志，因此天地需要人来成就自身，这就是所谓的“人能弘道，非道弘人”，朱熹因此以扇子为喻，说：“道如扇，人如手。手能摇扇，扇如何摇手？”^①“理”要求自身是“所以然”与“所当然”的统一，因而“心”构成了“理”自身实现的重要的环节，换句话说，人的自由和能动性是天地生生之德所内在要求的必然逻辑性环节。人的能动性秉受于天理，因为这是天理要实现自身的内在要求。朱熹在《中庸章句集注》中指出：“盖天地万物本吾一体，吾之心正，则天地之心亦正矣，吾之气顺，则天地之气亦顺矣。故其效验至于如此。此学问之极功、圣人之能事，初非有待于外，而修道之教亦在其中矣。”^②这是圣人“神道设教”的必要性所在，“人者天地之心”体现在人对于实存的有限存在者予以“教化”而使其实现“所当然”的过程中。这也是人与天地并立为三才的原因，《中庸》所谓“可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”，意味着只有通过人的能动性，天理才能获得自在且自为的现实性，只有人才能将具有应然性价值的秩序不断生成和实现出来。这是真正最高的自由，这种自由是对天理的最高必然性的顺应和对于真正的本质给定性的主动实现，就是实现自在与自为的统一。

四、总结

牟宗三将朱熹批判为“他律道德”的原因在于他认为朱熹“认心与理为二”。但是这一观点的偏颇之处在于牟宗三将朱熹所论之“心”理解为一个受到外在的“理”压迫的主体。贺麟曾将黑格尔与朱熹的观点进行比较，认为二者对于最高本体/实体的理解有着高度一致性，但是贺麟仍然认为朱熹在“心”的问题上存在摇摆，没有办法完全指

① [宋]朱熹：《朱子全书》，第十五册，《朱子语类》卷第四十五，第1604页。

② [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第18页。

认“心与理一”。然而笔者认为，朱熹论“心”与“理”的关系与黑格尔论主体与实体的关系具有一致的理论逻辑。黑格尔认为实体仅在经过了一个自身转变的运动过程以后，才将自身的真相呈现为一个主体。这一运动是由内在于实体的否定性推动的，所谓的否定性就是实体内在的不一致性，推动着主体转变为一个普遍者，而实体也通过转变为一个主体而将自身现实化、成为一个活生生的而不是抽象的本质。朱熹与黑格尔的论述中存在着多处相似，第一，朱熹所论的“理”不是一个抽象的、缺乏分辨的本体，而是存在着内在的差异。第二，“心”虽然属于“气”，但是“气”的本质规定性仍然来自于“理”，因此朱熹哲学是一种“理一元论”。“心”以“理”作为自身自在的本质，但是二者在开端并非具有直接的一致性，必须发挥“心”的自为能动作用进行自身转变，才能将二者的一致性实现出来。第三，“心”是“理”所内在要求的实现自身的环节，“理”只有通过人之“心”的能动作用才能主动地将自身成就为现实的东西，最终实现自在与自为的统一。

