**南 开 大 学**

本科生学年论文（设计）

中文题目： “当然”与“所以然”的分与合

——朱子哲学中的价值与存在之辨

 外文题目：The Division and Combination of “As It Should Be” and “The Reason Why” ——A Focus on the Value and Existence of Zhu Zi's Philosophy

学 院：\_\_\_\_哲学院\_\_\_ \_

完成日期：2020年4月29日

摘 要

朱子哲学中的“理”包含“当然”和“所以然”两重内涵；学界普遍认为，“当然”表价值义、“所以然”表存在义。但进一步来说，二者的确切意涵及其相互关系是什么？对此，研究者们往往观点纷出、莫衷一是。其中的分歧焦点主要集中在，“当然”是否仅仅指人的道德价值而言呢？“所以然”是价值中立的吗？其实，出现这种分歧的首要原因在于，朱子的理气论与心性论是在不同层次上阐释二者的意涵及其相互关系的，而学界的研究则往往混同论之，故而造成异见叠出的局面。为此，我们有必要系统考察“当然”和“所以然”的字源以及哲学史源流；在此基础上，分别讨论理气论和心性论中的“当然”和“所以然”。从中我们发现，在理气论中，朱子所探讨的是一般意义上的存在与价值的关系问题，即一切存在者都有其内在价值。在心性论中，朱子所探讨的是特殊意义上的存在与价值的关系问题，即人的存在就是要实现其内在的道德价值。而存在与价值，最终统一于“生生之理”的发用流行中：一切存在者的存在之历程，本身就是其自身内在价值实现于外的历程。因此在朱子这里，“当然”并不限于人的道德价值，“所以然”亦不表示一种价值中立的“纯存在”。朱子对“当然”和“所以然”的关系的阐发，为新儒学的价值关切确立了坚实而融贯的存在论之基。

关键词**：**朱子；当然与所以然；价值与存在；生生之理

**Abstract**

Li in Zhu Zi's philosophy contains two connotations:“As It Should Be” and “The Reason Why”; scholars generally believe that “As It Should Be” means value while “The Reason Why” means existence. But further, what is the exact meaning of the two and their relationship? In this regard, researchers have different opinions: does “As It Should Be” refer only to the moral value of people? Is “The Reason Why” value-neutral? In fact, the primary reason for this disagreement is that Zhu Zi interpreted the meaning and relationship of the two at different levels, but researchers often confuse them, resulting in disagreement. Therefore, it is necessary for us to systematically investigate the origins of the words “As It Should Be”, “The Reason Why” and their development in the history of Chinese philosophy, while discussing “As It Should Be” and “The Reason Why” in the theory of Li and Qi, and the theory of mind respectively. From this we find that in the theory of Li and Qi, the point is the relationship between existence and value in general sense, that is, all beings have their intrinsic value. In the theory of mind, the point is the relationship between existence and value in a special sense, that is, the existence of man is to realize its inherent moral value. Existence and value are finally unified in the “Principle of Endless Life”, the course of existence of all beings is itself the course of realization of their own intrinsic values. Therefore, “As It Should Be” is not limited to the moral value of people, and “The Reason Why” does not mean a value-neutral “pure existence”. Zhu Zi's elucidation of the relationship between “As It Should Be” and “The Reason Why” established a solid and coherent basis of ontology for the value concerns of Neo-Confucianism.

**Keywords:** Zhu Zi; “As It Should Be” and “The Reason Why”; Value and Existence; Principle of Endless Life

目 录

[引论 1](#_Toc39077758)

[一、“当然”的字源考察与哲学史源流 5](#_Toc39077759)

[（一）“当然”的字源考察 5](#_Toc39077760)

[（二）“当然”的哲学史源流 6](#_Toc39077761)

[二、“所以然”的字源考察与哲学史源流 7](#_Toc39077762)

[（一）“所以然”的字源考察 8](#_Toc39077763)

[（二）“所以然”的哲学史源流 8](#_Toc39077764)

[三、“当然”与“所以然”的分与合（上）——理气论中的价值与存在之辨 11](#_Toc39077765)

[（一）“当然”与“所以然”之分——概念之辨析 11](#_Toc39077766)

[（二）朱子理气论的疑难 13](#_Toc39077767)

[（三）“当然”与“所以然”之合—— “人物理气同异”与“气强理弱”之新释 14](#_Toc39077768)

[四、“当然”与“所以然”的分与合（下）——心性论中的价值与存在之辨 16](#_Toc39077769)

[（一）“当然”与“所以然”之分——概念之辨析 17](#_Toc39077770)

[（二）“心者气之精爽”的疑难 18](#_Toc39077771)

[（三）“当然”与“所以然”之合——逻辑的推证？ 19](#_Toc39077772)

[结论 21](#_Toc39077773)

# 引论

朱子对“理”的概念的界定，包含了“当然”和“所以然”两个方面。关于二者的意涵及其相互关系，在朱子与其弟子之间已有大量的讨论。近代以来，随着中西哲学对话的深入和研究范式的革新，这些传统概念精微意涵也得以全面地揭示出来；特别是对于冯友兰先生、唐君毅先生、牟宗三先生等诸位前辈来说，他们已经在深入阐释传统概念的基础上，各自构建出了完整的形上学体系。当然，研究视角不同，则其侧重点不同，对相同概念的解读亦不能无异；“当然”和“所以然”便是如此。为此，笔者将对这些不同的研究角度进行梳理和评析，在此基础上提出自己的看法，以期对于“当然”和“所以然”的解读能够有所补益。

（一）研究的角度[[1]](#footnote-1)

1、以实然的自然规律、应然的道德法则、超越的原因或根源作为“理”的三个主要内涵，考虑三者如何与“当然”和“所以然”相对应。其中，张立文先生认为，“当然”同时包含“事物的道理、规律”和“人民所必遵的常道、准则”；而“所以然”指“事物终极的原因”，“有必然性和根源的意思”。[[2]](#footnote-2)张岱年先生直接把 “当然”与 “道德准则”对应起来；“所以然”则既有自然规律之义，又有超越的原因或根源之义。[[3]](#footnote-3) 陈来先生的观点与张岱年先生的观点相类似，他认为“当然之则”主要指道德准则和礼节规范；“所以然之故”常以指事物的本质、属性、规律和机制，或道德准则的终极根源——“天命之性”，类似于莱布尼茨的“充足理由”。[[4]](#footnote-4) 日本学者岛田虔次先生取消了自然规律和道德法则的区分，认为“理”仅指超越的、决定宇宙万物的根据或原理；与此同时，他又认为，这种超越的根据或原理同时包含实然（也就是“所以然”）和应然（也就是“当然”）两个维度。[[5]](#footnote-5)

2、首先把“所以然”作为“理”的主要维度，再试图融摄“当然”的维度。这一进路又有如下两种典型的观点：冯友兰先生从新实在论的角度和逻辑分析的方法出发，认为“理”是某事物的类的规定性，是某事物的本质，因此“理”是某物之所以为某物的“所以然”。 [[6]](#footnote-6)但这里立刻就有一个问题，即如何理解“理”之“当然”？为此，冯友兰先生曾一度认为朱子是混淆了事实与价值。[[7]](#footnote-7) 在《新理学》中，他又试图自圆其说，认为既然“理”是决定某物之所以为某物的“所以然”，那么它也就是某物在何种程度上成其为某物的“当然”。[[8]](#footnote-8) 这样，“当然”也就被化约为“所以然”了。牟宗三先生认为，朱子所说之“理”只是“存在之理”或“实现之理”（与冯友兰先生所说之“形构之理”或“归纳普遍化之理”不同），只是就“存在之然”而逻辑地推证其“所以然之理”，亦即存在之所以为存在的超越的原因或根源。即便朱子所谓“当然”，亦不表价值义，而仅仅是断言“存在之然皆是合下定须如此、必须如此”。[[9]](#footnote-9) 这样，“当然”的维度在实际上就被取消了，因为朱子之“理”缺失了“心”义，是“只存在而不活动”的“但理”，根本不能保得住道德上的“应当”义。

3、首先把“当然”作为“理”的主要维度，再试图融摄“所以然”的维度。这一进路又有如下两种典型的观点：唐君毅先生认为，朱子的“理”主要是指“当然之理”而言，“当然之理”同时也就是“存在之理”。[[10]](#footnote-10) 在“人之道德生活中，恒是先知一当然之理，而后志气随之”；而在万物化生的过程中，亦是先有当然意义上的“生生之理”，随后发生“生生之气”和“生生之事”。[[11]](#footnote-11)郑泽绵先生认为：“当然”和“所以然”的区别是对“同一个‘当然之理’的两种程度不同的体会”，即“知之深浅”的不同。朱子所谓“识其理之所以然”，其实是指对“当然之理”的更深刻的体会，最终是要达到一种高度的道德自觉。[[12]](#footnote-12)

（二）研究的重心和不足

综上所述，学界的研究重心是：其一，“当然”和“所以然”是否可以分别对应于表“实然”的存在义与表“应然”的价值义？其二，如果可以，那么进一步的问题是，“存在”是何种意义上的“存在”，而“价值”又是何种意义上的“价值”呢？二者的关系是什么呢？针对第一个问题，学界已经达成了共识，即 “当然”表价值义（如“道德准则”等），而“所以然”表存在义（如“自然规律”“终极根源”“充足理由”等）。对于第二个问题，学界仍有分歧，尚待解决。不过，就目前来看，以上的三条研究进路都不同程度地存在着不足之处。

进路（一）预设了存在义与价值义的二分，并试图发掘存在义之“所以然”和价值义之“当然”各自所可能包含的意蕴。问题在于：在朱子本人这里，存在义与价值义是否是截然二分的？采取这一进路的学者，事先并未对此问题做出相应的论证。因此，这种进路虽然全面列举了与“所以然”和“当然”相对应的所有现代语汇，但对存在与价值的相互联系，未能提出实质性的说明，而仅仅是在形式上略加解释。例如，有的学者认为二者都以“充足理由”作为根据；又有的学者诉诸马克思主义哲学，认为二者都属于“意识”的范畴。

进路（二）首先将“理”理解为存在义的“所以然”，其次试图融摄价值义的“当然”。这种进路注意到了“所以然”所蕴含的逻辑推理的方法，并且“所以然”本身似乎在强烈暗示着西方形而上学（Metaphysics）中的理念、形式、理由、理性等观念，学者们遂以“所以然”为核心，建构自己的形而上学体系。问题在于：这些形而上学体系在试图融摄“当然”的时候，遇到了麻烦。如前所述，冯友兰先生最初认为朱子是混淆了实然与应然；[[13]](#footnote-13) 后来虽然自圆其说，但也仅仅做到了逻辑上的自洽。朱子文本是否能够支持冯先生的观点，尚存疑问。牟宗三先生则直接取消了“当然”的维度，认为“当然”与“所以然”一样，无非指向的是那个超越的“存在之理”；这一观点也成为牟先生斥朱子之学为“歧出”的主要理据之一。

进路（三）以唐君毅先生的观点为代表，首先认为朱子的“理”既是指价值义之“当然”而言，又是指存在义之“所以然”而言。唐先生力求对朱子之学做一同情的理解，较为融贯地疏通了二者之间的关系，避免了“判教”的论证方式所可能带来的曲解。郑泽绵先生的研究同样注重“当然”的价值之义。但在郑先生这里，“所以然”收缩为对“当然”的更深一层的体会，其存在义被淡化了，这是值得进一步的反思的。

（三）文章思路和创新之处

我们看到，第一、第二两种进路均难以融贯地解决朱子哲学的存在与价值的关系问题。那么，这两种进路为什么会有如此之窒碍呢？原因是，二者都将“所以然”的存在义理解为价值中立的，又将“当然”的价值义限缩为人的道德价值。[[14]](#footnote-14)

而这样的理解方式，其实来源于西方哲学的传统。柏拉图的“理念世界”、亚里士多德的“目的因”、以及中世纪的经院哲学，都不同程度地包含目的论的维度；存在者的价值维度是由外在的目的所赋予的。随着近代西方主体性哲学的兴起，目的论被消解了，价值之源转移到了人这里；存在者本身是价值中立的，人的意志为存在者赋予了价值的特性。这样，就产生了事实与价值之辨：事实是价值中立的，而价值则是由人的意志所赋予的。[[15]](#footnote-15)又因为人的自由意志与道德问题的密切关联性，事实与价值之辨遂成为道德哲学（特别是元伦理学）的核心议题。

在朱子哲学中，“当然”固然有道德价值义，“所以然”亦固然有存在义。但是，“当然”是否仅仅指人的道德价值而言呢？“所以然”亦只是一个价值中立的概念吗？笔者对此尚有疑问。是故，本文主题拟定为“价值与存在之辨”，而非“价值与事实之辨”。“事实”的概念，已经包含了价值中立的意涵在其中了；用“存在”的概念，则更为准确一些。

本文的创新之处在于：其一，本文首次提出，对于朱子“当然”与“所以然”关系的梳理，需要区分理气论与心性论两个不同的层次，而不能停留在以往研究的特点中，即对二者不加检别、浑而论之。因为朱子的理气论与心性论本身就是在不同的层面上解决“当然”和“所以然”的关系问题，所以，这里我们也应当分别讨论。在理气论中，朱子所探讨的是一般意义上的价值与存在的关系问题，即一切存在者都有其内在价值；在心性论中，朱子所探讨的是特殊意义上的价值与存在的关系问题，即人的存在就是要实现其内在的道德价值。

其二，对于朱子之“理”，亦不能理解为是由存在和价值拼凑为一体，而应当以“一体之两面”观之。因为在朱子这里，某一事物的存在之历程，本身就是其自身内在价值实现于外的历程；但与西方哲学的目的论不同，而是呈现为“生生之理”的发用流行。其次，存在并不直接就是合于价值的，其间有一个曲折的实现过程；具体体现在朱子对于“人物理气同异”和“理气强弱”两个问题的论述中。

其三，在朱子的心性论中，价值义的“当然”，是指人的内在的道德价值而言；存在义的“所以然”，是就人的内在价值而反思其最本真的存在方式，即实现道德生活、成就理想人格。此中有一关键问题，即人的道德生活之所以可能，在于有“心”发挥其道德主体的作用，“心”是一切道德行为的最终负责者，而不能仅仅以“气”言之。在这个问题上，我们有必要对牟先生的观点加以反省。

# 一、“当然”的字源考察与哲学史源流

在朱子这里，“当然”和“所以然”共同构成了理学核心概念——“理”的意涵，如：“天下之物，则必各有所以然之故，与其所当然之则，所谓理也。”[[16]](#footnote-16)“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。”[[17]](#footnote-17)在朱子的文本中，“当然”和“所以然”是作为概念而出现的；但二者本身是经历了一个从语词到概念的发展历程的。如果我们要理解朱子哲学中的“当然”和“所以然”的内涵及其相互关系，就有必要在考察概念的演变史的同时，关注到相应的语词渊源。

## （一）“当然”的字源考察**[[18]](#footnote-18)**

 “当”，小篆作，本义是两块田相对等，而后泛指“两两相对”或“相称”。[[19]](#footnote-19)林志强先生认为，由此可以引申出“适当”或“应当”的意思。[[20]](#footnote-20)杨伯峻先生认为，“当”亦可引申为“将会”、“将要”之义，表示对某事物即将如何发展、如何变化的推断和预测。

“然”，小篆作。叶树勋老师认为，“然”的重要用法是它可假借为兼词，表义是“如此”或“如同这样”。由此，一方面可以引申为实词义，包括“认为……是对的”（动词）、“形成、实现”（动词）、“是、对”（形容词）和“适宜、合适”（形容词）；另一方面也可以引申为一个抽象的指示代词，即“这样”。[[21]](#footnote-21)

## （二）“当然”的哲学史源流

以上简要梳理了“当”和“然”的字源以及相关的文言语法，以便于接下来的文本分析。在本节中，我们所要重点关注的问题是：（1）“当然”何时成为语词？（2）该语词何时成为哲学概念？（3）该语词或概念的内涵是如何演变的？

1、先秦与两汉

在先秦，“当”和“然”是分开使用的，其各自的含义如上所述。两字第一次连用而成为一个语词，出现在东汉王充所著的《论衡》中，如“天命**当然**，虽逃避之，终不得离”。[[22]](#footnote-22)这里的“当然”，是“天命必将会如何”的意思，表示一种不为人所知、且人力无法干预的必然性和决定性，其中并不包含价值的意义。

 “当然”之语词首次被赋予了价值的意义，是在东汉赵歧所疏之《孟子》中：“仁者之道固**当然**邪？”[[23]](#footnote-23)这里的“当然”是“应当如此”的意思，即“仁者”所应当遵循的行为方式（原文指孟子下济于民、上匡其君，但不接受三卿之爵位）。

2、唐

孔颖达的疏文中大量使用了“当然”一词。在孔颖达这里，“当然”主要用来评价前人对于经文的注疏恰当与否，可翻译为“……是正确的”，如：“益其食：皇氏以为增益囚之饮食，义**当然**也；熊氏以为益群臣禄食，其义非也” [[24]](#footnote-24)。亦有少量文本中的“当然”指向普遍的、抽象的道德准则，含有较强的价值规范的意味，如：“不孝罪子，非及于父之辈，理当然” [[25]](#footnote-25)。

3、北宋（以二程为代表）

在二程这里，“当然”成为一个重要的哲学概念。并且，与前人不同的是，二程凡言“当然”处，纯是就人的道德生活中的价值规范而言；此种价值规范人人皆有、人人本有。如：

“问：‘莫是既见道理，皆是**当然**否？’曰：‘然。凡理之所在，东便是东，西便是西，何待信！……孟子于四端不言信，亦可见矣。’”[[26]](#footnote-26)

又如：

“理**当然**者，天也。”[[27]](#footnote-27)

人的道德生活中的价值规范（如忠孝等）乃是“理当然”，但此“理”（即价值规范）毕竟何以是“当然”？二程认为，此“理”构成了人之所以为人的本性所在，人依此“理”而做道德践履工夫，是最符合人的本性的，因而也是最为自然而然的，故成其为“当然”；此“理”并非是横生枝节、由外部强制力迫使人去执行，实则是人的本性所要求的。并且，在此处“当然之理”就是“天”，“天”既不是鬼神上帝之天，也不是自然苍苍之天；亦即，判断某一事物在价值上为“可欲”或“不可欲”，其终极依据在于是否顺应于人的道德本性、是否顺应于人的道德生活，而不是上帝鬼神等外在的意志。二程纯然就人的道德生活中的价值规范言说“当然”，与前人论“当然”者大异其趣，开辟了一个全新的话语体系，构成了朱子哲学的“当然”的最主要的思想渊源。

综上所述：“当然”作为语词，其含义是“当”和“然”二字字义的简单结合；因为“当”有“将会”和“应当”二义，所以“当然”亦有“将会如此”和“应当如此”两种含义。而在二程这里，“当然”是作为一个哲学概念而出现的， 其主要含义是“应当如此”，同时亦有天然、自然等意涵。

# 二、“所以然”的字源考察与哲学史源流

在本章，我们将梳理“所以然”的字源考察与哲学史源流。因为“所以”和“所以然”在语词结构以及具体意涵上有着密切的关联性，所以这里对“所以然”的探讨，同时也包含了“所以”一词。

## （一）“所以然”的字源考察

“所”，小篆作。许慎认为，“所”字本来表示伐木声，而后假借为“处所”等义及虚词。[[28]](#footnote-28)虚词“所”置于动词之前，用于构成名词结构。[[29]](#footnote-29)

“以”，小篆作、或。据此，谷衍奎先生认为，“以”的本指头朝下而快要降生的胎儿[[30]](#footnote-30)；李义海先生则认为，“以”的本义是携带、使用等义。[[31]](#footnote-31)对此两位先生的看法有所不同；但二人都认为，“以”可以引申为“用来”或“凭借”的意思。

## （二）“所以然”的哲学史源流

如第（一）节所述，“所”置于动词之前，用于构成名词结构；介词“以”既可以表“用来”义，又可以表“凭借”义，由此形成了“所以”的语词。[[32]](#footnote-32)与“当然”不同，“所以”在先秦诸子学时期就已经形成并大量使用了；并且在从先秦到两宋这一漫长的历史区间当中，其内涵亦发生了多样的变化。

1、先秦与两汉

先秦文献中所提及的“所以”的用法和含义可以分为两类，其一是“所用来……的手段、方法、途径”的意思，其二是“所凭借……的原因、根据”的意思。前者如：

易有四象，**所以**示也；系辞焉，**所以**告也；定之以吉凶，**所以**断也。[[33]](#footnote-33)（《易传·系辞上》）

孝者，**所以**事君也；弟者，**所以**事长也；慈者，**所以**使众也。[[34]](#footnote-34)（《大学》）

夫礼者，**所以**定亲疏、决嫌疑、别同异、明是非也。[[35]](#footnote-35)（《礼记·曲礼上》）

后者往往以“所以然”的语词形式表达，如：

生之**所以然**者谓之性。[[36]](#footnote-36)（《荀子·正名》）

物之**所以然**，与所以知之，与所以使人知之，不必同。[[37]](#footnote-37)（《墨子·经下》）

不知吾**所以然**而然，命也。[[38]](#footnote-38)（《庄子·达生》）

其中：（1）“生之所以然者谓之性”，乃荀子论“性”之经典定义：人之所以自从出生以后就会有趋利避害等感性欲望，**其原因和根据在于**，这些欲望本身就是人的天性。[[39]](#footnote-39)（2）墨子明确地将“所以然”与“所以”区分开来：**“物之所以然”，即某事物之所以如此的原因或根据**；“所以知之”，即自己了解此事物的方法；“所以使人知之”，即让别人了解此事物的方法，三者不一定相同。（3）在庄子这里，“道”是万物的本根，是一种无形无名的超越存在；它不是人的认知对象（所知），亦无法为有限的语言所表诠。不去刻意追问**“然”的原因或根据**，方能直觉到“道”之整全。

2、魏晋

魏晋玄学的一个重要议题是存在论层面的“有无之辨”，在这样的语境下，“所以”的意涵与之前相比，也有了新的变化。

夫物之**所以**生，功之**所以**成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也[[40]](#footnote-40)（《老子指略》）

众之**所以**得咸存者，主必致一也；动之**所以**得咸运者，原必无二也。[[41]](#footnote-41)（《老子指略》）

如上所列两条材料，其主旨是：具体的、有限定性的事物是通过怎样的方式产生出来的呢？它们又为什么会如此存在、如此变化呢？它们一定是根据那个抽象的、没有任何限定性的本根产生出来的，也一定是根据这个本根而如此存在、如此变化的，这个本根也就是“道”。这里王弼仍然沿用了“所以”这个语词，但其“方式”义已经被吸收于“根据”义之中了。在王弼这里，“所以”这个语词实际指向的是存在的终极根据。

起索真宰之朕迹，而亦终不得，则明物皆自然，无使物然也。[[42]](#footnote-42)

君臣上下，手足外内，乃天理自然，岂真人之所为哉！[[43]](#footnote-43)

存在论层面的“有无之辨”，最终落实到人生论层面的“名教”与“自然”的关系上来。在王弼这里，人类社会中的价值规范（“名教”）既有其存在的必要性，又应当避免过度的人为性，以使其符合于“自然”。在郭象这里，凡属“名教”，皆是“自然”。

玄学的理论建构最终是归结到了“如何安顿道德价值”的问题上来，但谈玄者本身并未能够很好地解决这一问题。特别是在郭象那里，对“性分”的追问，到“天理自然”那里就戛然而止了。其根本原因在于，玄学预先设定了一个不包含任何价值维度的“纯存在”的世界，而将人类社会中的价值规范“旋安排引入来”[[44]](#footnote-44)（伊川语）；继而思考后者如何与前者相协调的问题。协调的依据是“自然”。但问题是，“自然”的内涵又是相当模糊的；如果“自然”没有一个确定的标准，那么即使是“反自然”的现象也可以被视为“自然”，这将会导致理论内部的矛盾。[[45]](#footnote-45)

3、二程

二程言论所涉及之“所以”，其内涵较为丰富，不局限于某种特定的含义。如：

圣人不记事，**所以**常记得。[[46]](#footnote-46)

知**所以**为孝之道，**所以**侍奉当如何、温清当如何，然后能尽孝道也。[[47]](#footnote-47)

凡物有本末，不可分本末为两段事。洒扫应对是其然，必有**所以然**。[[48]](#footnote-48)

“一阴一阳之谓道”，道非阴阳也，**所以**一阴一阳道也。[[49]](#footnote-49)

如上所示，第一条材料中的“所以”与现代汉语中的“所以”的意义和用法一样，但没有哲学含义。第二条材料中的“所以”，表“方法”之义。其大意是，如果只是在内心中“用敬”、而不在外部的实际行动中做“集义”工夫，就沦于“无事”了；而如欲做“集义”工夫，譬如行孝，亦须通晓具体的孝敬父母的方法。第三条材料中的“所以”，表“根据”之义。这条材料进一步说明，人之所以需要做“洒扫应对”的道德践履工夫（“末”），必有其根据所在（“所以然”），这个根据就是人的“天命之性”（“本”）。“本末一贯”，是说此种道德践履之要求，并不是从外部强加于人的命令，而是人自身“尽其性”的方式。第四条材料中的“所以”亦是“根据”之义。形下世界之所以是真实无妄的，根源于那个形上的“道”的真实性。

# 三、“当然”与“所以然”的分与合（上）——理气论中的价值与存在之辨

正如杨立华先生所指出的：“宋明道学的核心问题，是为儒家生活方式奠定哲学基础。”[[50]](#footnote-50)儒家的形上学建构，起始于对以下问题的反思和追问：人为什么必须要过一种道德的生活？成就理想人格（“圣贤”）的根据何在？二程上溯“性”的渊源，拈出了“天理”二字；而二程的这一理论方向，在朱子这里方有充分而完备的展开。朱子将“理”分析为“当然”和“所以然”两个维度，在很大程度上拓宽了理性思辨的空间。

## （一）“当然”与“所以然”之分——概念之辨析

 （1）“当然”：价值之维

天道流行，造化发育，凡有声色貌象而盈于天地之间者，皆物也。既有是物，则其所以为是物者，莫不各有**当然之则**，而自不容已；是皆得于天之所赋，而非人之所能为也。[[51]](#footnote-51)

形而下之器之中，便有那形而上之道。且如这个扇子，此物也，便有个扇子底道理。**扇子是如此做，合当如此用，此便是形而上之理**。[[52]](#footnote-52)

第一段材料包含了两层含义。首先，一切存在者都是真实无妄的，都是天道造化、生生不息的结果，而与释氏寂灭之教不同。其次，一切存在者各自都包含着一种价值意义上的“当然之则”，而正是这种“当然之则”，构成了此存在者之所以为此存在者的本质规定性。并且，任何存在者的“当然之则”都不是由人所创造出来的。天地如大洪炉，在其造化发育的过程中，一切存在者自其被创生出来的那一刻起，就已经被赋予了“当然之则”。人和物存在于天地间，都要去实现各自的价值之维。

后两则材料分别举例阐述了人造之物和自然之物的“当然之则”。对于人造之物（如扇子）来说，其“当然之则”就是“合当如此用”，即其所要实现的某种价值，这是该物的本质规定性；其形构之理（“如此做”）虽然同样也是“形而上之理”，但它同时又是从属于“当然之则”的实现的，因而并不构成该物的本质规定性。譬如，扇子之为扇子，其价值是独一无二的，但不同材质的扇子都可以实现扇子的价值。对于自然之物来说，其本质规定性亦是某种价值意义上的“当然之则”。

（2）“所以然”：存在之维

理气论中的“所以然”，乃是就存在之然而向上追溯其超越的根据、本体之所在。天地造化无有止息，阴阳之气相磨相荡、感应不已，此存在者之变动过程的整体就是“易”，决定存在者如此存在的“所以然”就是“道”。如：

一气运行，自有所不得已焉耳。所谓易有**太极**，其此之谓欤？其变动不居、往来无穷者，易也；**其所以然者，道也**。[[53]](#footnote-53)

那么，“道”或“所以然”是不是可以等同于“太极”呢？我们看如下两则材料：

（辅）广曰：“大至于阴阳造化，皆是‘当然而不容已’者。所谓**太极**，则是‘**所以然而不可易者**’。”曰：“固是。人须是自向里入深去理会。”[[54]](#footnote-54)

陈问：“刘子所谓天地之中，即周子所谓太极否？”曰：“只一般，但名不同。**中，只是恰好处。极不是中，极之为物，只是在中。**如这烛台，中央簪处便是极。从这里比到那里，也恰好，不曾加些；从那里比到这里，也恰好，不曾减些。”[[55]](#footnote-55)

我们注意到，在**第一条材料**中，朱子实际上是区分了两个命题：（1）“易”的“所以然”是“道”；（2）“易有太极”。前者是对“道”所下的定义，“道”就是“易”的“所以然”，即存在之然的超越根据；后者是对“易”的描述，其中“有”字所指涉的意涵要更为宽泛一些。因此，“所以然”与“太极”尚不能直接等同起来。在**第二条材料**中，辅广认为“所以然”就是“太极”；而朱子以“固是”答之，是说辅广的观点虽不算错，但未能揭示出“太极”的全部含义，于此可知“所以然”仅是“太极”的其中一个义项。在**第三条材料**中，朱子训“极”为“在中”，其含义是：首先，“极不是中”，“极”不能只是当作“恰好处”来讲。其次，“极之为物，只是在中”，意即“极”之所以能主宰万物，乃是因为“极”决定了万物各自的 “恰好处”在哪里；也就是说，“太极”是一切“当然之则”的源泉。“太极”既是最高的“所以然”，也是最高的“当然”。

## （二）朱子理气论的疑难

这里的问题是：朱子的“太极”既有“当然”之义，又有“所以然”之义；既是价值之源，又是存在之根。如果我们以“实然层面的存在——应然层面的价值”这样一种二元对立、非此即彼的视角来观察“太极”，就会发现这样的矛盾：

如果“太极”是最高的“所以然”，那么一切存在者归根结底皆受“太极”之决定，而定然如此存在；如此则“理——气”关系亦成为一种机械的决定与被决定的关系。若欲于此结构中建构价值论，亦只能是“待人旋安排引入来”，而无法与存在论相融贯。

如果“太极”是最高的“当然”，那么它就是标志“存在者应当如此存在”的最高价值标准，而对存在者之是否符合于此种价值标准可以有一价值判断。而价值标准之所以有实际意义，其基础在于存在者既可以实现、也可以不实现此种价值标准。如此则价值与存在相隔绝。

因此，单独从其中任何一个角度来理解“太极”，都会导致价值义的虚化（或是与存在不相融贯、或是被悬置于存在之外），而陷入理论困境。现在二者同时作为“太极”的内涵，其内在矛盾如何解决？对此我们可以在朱子论“人物理气同异”中得到答案。

## （三）“当然”与“所以然”之合——“人物理气同异”与“气强理弱”之新释

上述“存在——价值”的二元对立的分析视角，实际上取消了朱子哲学的“生生”的理论背景，而是将其视为一种玄学式的、静态的本体论系统。实际上，二程重新在《中庸》《易传》中发掘出自魏晋以来被长期忽视的“生生”的思想、并为朱子所继承，而成为新儒学的核心观念之一。因此我们在诠释朱子哲学之时，亦应当注意到这样一种动态的“生生”观。在二程和朱子这里，“生生”的基本含义可以用“所以然是道”（本体义）、“继之者善”（造化义）和“成之者性”（禀受义）来概括。其根本意蕴在于，某一存在者的存在之历程，本身就是某一价值的实现之历程；而一切存在者整体的生生不息的历程，亦是“生生”的终极价值的实现之历程。朱子之论人物理气同异，精当地阐发了“生生”的具体意涵；在其中我们也可以看到，朱子是怎样处理存在与价值的关系问题的。

统而言之：“太极”是万有之根柢、众理之极致，是终极的“所以然”和最高的“当然”。体用一源，有“太极”之体，故有阳动、阴静之用；阴阳消长、渐化推移，遂生五行、四时，然则此莫不是太极之神化妙用也。阴阳五行造作无穷，而又禀受“太极”之理以为己之“性”，故能化生万物、无有止息。“物物一太极”，是说物物各具“所以然”以为其存在之根，又各具“当然”以为其价值之源。“统体一太极”，是说此万物化生之总历程，在存在论的意义上是真实无妄的；在价值论的意义上是符合于“生生”的价值方向的、因而是“至善”的。

分而言之：（1）就“太极”之存在义而论“理同气异”：“太极”是存在之根，是终极的“所以然”，它保证了理气世界的真实存在，此即“统体一太极”。有“太极”之体，故有气化流行之发用、具体人物之生成；对于每一具体的存在者来说，都禀有“太极”之理，成为自身的存在根据，此即“物物一太极”。因气之厚薄、清浊、通塞不同，故有人与物之区别；但无论是何人何物，都相同地禀有“太极”之理以为自身的存在根据。是为“理同气异”。（2）就“太极”之价值义而论“气同理异”：“太极”是价值之源，是最高的“所以然”，它为理气世界赋予了“生生”的价值方向，此即“统体一太极”。对于每一具体的存在者来说，都禀有“太极”之理以为己之“性”——即自身的价值维度（事事物物的“恰好处”），此即“物物一太极”。一切存在者无非是源于阴阳二气之造作，但气之运行自是驳粹不齐，因此每一存在者的“恰好处”亦各不相同，亦即所禀得的价值之理亦有偏全之分。是为“气同理异”。

在此附带论及朱子“气强理弱”之命题（受本文主题以及篇幅所限，这里只是就理气论而言，对于涉及心性论的内容则不再详细展开）。[[56]](#footnote-56)前人对朱子“气强理弱”的讨论亦多矣，然大抵是集中于对“强”“弱”二字的阐发上。实则朱子已明言之，理“无情意、无计度、无造作”，气则能“酝酿凝聚生物”[[57]](#footnote-57)。换言之，气在形下世界的能动的造化之功，是形上的理所不具备的，故有“强弱”之分。由此朱子提出“气虽是理之所生，然既生出，则理管他不得”[[58]](#footnote-58)的说法。

实际上，其中的“理”的含义也是有待于澄清的。**“所以然”，即存在义的理，**主宰于气的运行的全过程，气是无法违背此理而自行造作的；在这个意义上，我们并不能用“强弱”之分来言说理气。如若存在之理“管不得”气，那么气的存在本身就成为虚妄。**“当然”，即价值义的理，**贯穿于气的运行的全过程，某一存在者的存在之历程，本身就是某一价值的实现之历程；至于形下世界的气，造作之功用在于其自身，故可以实现此种价值，亦可不实现此种价值。在这个意义上，我们可以说“气强理弱”。这里又产生一个问题：存在义的理，气不可违背；价值义的理，气可以违背。那么，理之两义岂不是互相悬隔、支离破碎了吗？其实不然，试举例言之：一棵树木，正常状态下是笔直向上生长的。其存在之维的“所以然”，是树木之所以存在的形上根据；其价值之维的“当然”，是树木所具有的“直而坚，故可成为房梁”之性。那么，如若此树木在其生长的过程中发生了扭曲，它就不再具有“直而坚，故可成为房梁”之性了。此即所谓“气强理弱”：树木所本有的“当然”，也拗不过气的造作来。但是，我们并不能因此而遽然断定此树木就缺失了“当然”。因为弯曲的树木虽然不具有“直而坚，故可成为房梁”之性，但亦可具有“曲而坚，故可成为木雕”之性，后者就是这棵弯木的“恰好处”。我们只要随其所禀之材质而成就之，将其做成一个木雕，则此弯木之价值之维亦可实现，此即“尽物之性”。某一具体事物的存在之历程，本身就是某一价值的实现之历程，而“生生”的总体，则是“至善”的。

那么，这里的关键问题是：为什么说“生理”是“至善”的呢？实则，对于某一特定的具体事物来说，它的价值之义只能从相对意义上来理解。所谓“相对”，首先是横向的相对，即善与非善之二元性。虽然事事物物都有一个“恰好处”，但由于气运之不齐，此“恰好处”有时亦可被违反，由此便产生了善与非善的分别。其次是纵向的相对，即价值之暂时性。具体事物的存在总是暂时的。虽然某一具体事物的存在之历程，即某一价值的实现之历程，但当此物消亡之后，其价值之义亦不可独存。

而“生理”的“至善”之义就体现在：“气以成形、理亦赋焉”，对于每一具体事物来说，方其生成之时，就随其所具气禀之不同，具有了各自的“当然之则”——也就是其内在价值；而这种“当然之则”，正是凭借着“生理”，从而得以表现于外。换言之，朱子哲学并不是西方哲学意义上的目的论，“生理”本身并不是一个悬于具体事物之上的造物者或“理念”；“生理”的存在，只是使万物各自的“当然之则”，得以由内而外地实现出来，即所谓“天地无心以成化”。“生理”使得气化流行的历程呈现出一种春意盎然、生机勃勃、化生万物的生命力[[59]](#footnote-59)，这就是天道之“仁”[[60]](#footnote-60)。“生理”鼓舞二气五行之造作，保证了万物的真实存在；“生理”成就万物，使得万物的内在价值的实现成为可能。“生理”是存在与价值的统一。正是在这个意义上，此“生理”就是朱子所说的万有的“极好至善底表德”，即“太极”。

# 四、“当然”与“所以然”的分与合（下）——心性论中的价值与存在之辨

在理气论中，“当然”表示存在者应当如此存在，是价值之“真”；“所以然”表示存在者之所以如此存在的根源所在，是存在之“实”。“理”从价值和存在两个维度保证了理气之世界的真实性。在心性论中，我们的中心议题发生了变化，从理气世界转移到了人的道德生活中来。

## （一）“当然”与“所以然”之分——概念之辨析

 在心性论中，朱子对“当然”和“所以然”的讨论集中到人的道德生活中来，亦即对人的内在道德价值的关切中来。

性…只是**理当然者便是性**，只是**人合当如此做底便是性**。[[61]](#footnote-61)

于君臣必尽其义，于父子必尽其亲，于兄弟必尽其爱，于夫妇必尽其别，莫不各尽其**当然之实理**。[[62]](#footnote-62)

曲礼三百，威仪三千，皆是**人所合当做而不得不然者**，非是圣人安排这物事约束人。[[63]](#footnote-63)

**天命处**，未消说在人之性、且说是付与万物，乃是**事物所以当然之故**。如父之慈、子之孝，须知父子只是一个人，慈孝是天之所以与我者。[[64]](#footnote-64)

天下万物当然之则，便是理；**所以然底，便是原头处**。[[65]](#footnote-65)

周子所谓**太极**，是天地人物**万善至好底表德**。[[66]](#footnote-66)

此时，“当然”与“所以然”的内涵更为具体化了。“当然”所涵摄的，是人作为道德行为的主体所应当遵循的一整套价值体系，构成了人的全部道德生活的基石。其中，居于中心地位的是人所禀受的仁义礼智之性理；再向外一层，是人基于其性理，而在社会伦理生活中形成了种种身份关系，进而由不同的身份关系所划分的道德范畴，如君臣有义、父子有亲、兄弟有爱、夫妇有别等；居于最外层的，是在不同的道德范畴相互交织、相互碰撞的过程中，作为具体的道德行为之主体的个人所应当遵循的行为规范，如洒扫、应对、进退之节等。在这里，朱子完整地继承了二程的观点，即人的道德生活中的各种规范和准则并不是从外部强加于人的，而是人所本有的义理之性的外在展开，因而也是最自然的。外在的彝伦攸叙，实际上是依赖于内在的“民彝懿德”而得以成立的。新儒学以更为精致的理论形态回归到了孔孟儒学那里——“绘事后素”。

“所以然”是就人的内在价值而反思其最本真的存在方式，即实现道德生活、成就理想人格；因此而导向对“当然”的价值体系的来源的追问，也就是对于人的全部道德生活何以可能的追问。由此层层上溯，最终指向了“原头处”——“太极”和“天命”。而我们前面提到，“太极”既是最高的“所以然”，也是最高的“当然”；既是存在之根，也是价值之源。在这里，人生论和宇宙本体论完整地衔接起来了；道德价值的存在根据，指向了那个充满价值色彩的理气世界。

在心性论中，我们若要进一步了解“当然”与“所以然”的关联的意义所在，还需要先澄清“心”的意涵。

## （二）“心者气之精爽”的疑难

朱子曾有“心者气之精爽”一说。牟先生遂紧紧扣住此语，判定朱子之“心”仅是一经验意义上的识心，断言：“朱熹的仁是爱之所以然之理，而为心知之明所静摄（心静理明）。常默识其超越之尊严，彼即足以引发心气之凝聚向上，而使心气能发为温然爱人利物之行（理生气）。久久如此，即可谓心气渐渐摄具此理（当具），以为其自身之德（心之德，理转成德）。”[[67]](#footnote-67)

这里的问题是：首先，朱子明言“仁”是“爱之理”，而牟先生释之为“爱之所以然之理”。其实朱子的意思是，“爱”是一种道德情感或道德行为，是形下者，是“当然之事”；此形下者所依据的形上之理，即“仁”，是“当然之则”。故“仁”是“当然之则”，而非“所以然之故”。其次，牟先生的说法是自相矛盾的。如果心仅仅是实然的“心气”，提不住道德上的“应当”义，那么它又何以能够“凝聚向上”？此“心气”又何以能够对道德法则感兴趣，“默识其超越之尊严”？实则朱子已明确，“仁本吾心之德，又将谁使知而觉之耶？”[[68]](#footnote-68)牟先生认为，朱子之“心”是“气心”，失去了“儒学正宗”所谓“心体”义，实际上是取消了朱子之“理”的“当然”的维度。陈来先生也在考证后指出，朱子所谓“心者气之精爽”是指生物学意义上的心脏而言，并没有哲学意义。[[69]](#footnote-69)

朱子本人已多次强调，“心”的核心含义是“主宰”义，如朱子谓：“心，主宰之谓也，动静皆主宰。”[[70]](#footnote-70)。故其他含义亦须紧扣“主宰”义来理解。（1）首先，心之所以能够发挥“主宰”作用，其根据是“心具众理”，如朱子谓：“心固是主宰底意，然所谓主宰者，即是理也。”[[71]](#footnote-71)此心禀受天理，而为性之所在，主宰于已发未发之间。（2）其次，方其未发之时，尚未应接外物，心中之性亦浑然未分；此时心之“主宰”作用，在于静中做主敬涵养工夫、常常自我警觉，使得此心不放纵、不迷乱。（3）再次，方其已发之时，可以发动念虑与情感、运用知觉与身体，心中之性对万事万变而显为种种当然之则；此时心之“主宰”作用，在于使语默动静皆顺当然之则而动。（4）因此，“心”实际上是“道德主体”的意思，牟先生所说的“识心”只是这个道德主体的一种功用；有了这些功用，“心”才能实际地发挥其“道德主体”的作用，将形上的“天命之性”，在形下的理气世界中实现出来。

这里还有一个问题：“心”既然是“道德主体”，那么，怎么理解现实中的人的罪恶呢？人欲又是因何而起的呢？对此朱子尝言：“人生都是天理，人欲却是后来没巴鼻生底。”[[72]](#footnote-72) “巴鼻”，就是把柄、根据的意思。因此在朱子这里，恶是无根的，恶只能被理解为“当然之则”的“过”或者“不及”（因为现实中的人均具有气禀的成分；又如第二章所提及的，气的造作是可以违背“当然之则”的）。我们说“心”要为此承担最终的道德责任，这并不是说“心”是恶的根源；而是说，“心”作为“道德主体”，被人欲牵制，而未能恰当地发挥其“主宰”作用。

## （三）“当然”与“所以然”之合——逻辑的推证？

在分别澄清了“当然”、“所以然”和“心”的含义之后，我们就可以来探讨心性论中的存在与价值的关系问题了。如第一节所述，“当然”所涵摄的，是人作为道德行为的主体所应当遵循的一整套价值体系，构成了人的全部道德生活的基石；“所以然”是就人的内在价值而反思其最本真的存在方式，即实现道德生活、成就理想人格，从而导向对“当然”的价值体系的追问，由此层层上溯，最终指向了存在论中的“源头处”——“太极”和“天命”。以理气存在论为人生价值论奠基，这正是朱子哲学所要完成的任务。对此，朱子在《仁说》中已经有了一个详细的阐释了。在此我们所关心的是，就现实的人的道德生活而言，“知其当然”与“知其所以然”之间的关系是怎样的？

儒者之学，大要以穷理为先……若不先致其知，但见其所以为心者如此，识其所以为心者如此，泛然而无所准则，则其所存所发亦何自而中于理乎？[[73]](#footnote-73)

又问：“不惑者，是知其然；知天命者，是知其所以然？”曰：“是如此。如父之慈，子之孝，不惑者知其如此而为之。知天命者，谓因甚教我恁地，不恁地不得是如何，似觉得皆天命天理。”[[74]](#footnote-74)

人固有事亲孝，事兄弟，交朋友亦有信，而终不识其所以然者，“习矣，而不察也”。此“察”字，非“察物”之“察”，乃识其所以然也。习是用功夫处，察是知识处。[[75]](#footnote-75)

张栻继承湖湘学统，主张就四端之发而向内察识心体之所在，即“内在的逆觉体证”。朱子对此多有批评，认为如此泛然地体认心之本体，而不事先做格物穷理的工夫，有失于急迫，恐难中理。对此，在牟先生看来，南轩虽“常随朱子脚跟转”，但在体认心体上还是能守得住乃师之说的。盖湖湘学派主张“以心著性”、心体即是性体、“即存有即活动”，是一个纵贯的创生系统。而在朱子这里，“心”只是经验的“识心”；朱子亦只是就存在之然，而在逻辑上推证其超越的“所以然”，其理论系统遂沦为一个横摄的存有论系统。牟先生的观点精当地指出了湖湘学与朱子学的不同，即朱子学的理性主义色彩要更强烈一些。问题是，就现实的人的道德生活而言，我们从“知其当然”到“知其所以然”，真的如牟先生所说，只是一种逻辑的推证吗？

首先，朱子是反对“习焉不察”、而不闻其“所以然”的践履方式的。如果仅仅安于“知其然”或“知其当然”，而不对“当然之则”本身加以反省，其弊端有二：一则只能做“一乡之善士”。若是在经邦济世中做工夫，则须恰当地应对万事万变，只遵行既有的“当然之则”是无法穷尽这些变化的。二则可能会流入私欲而不自知。现实的人兼具“天命之性”和“气禀之杂”。其之所以遵行“当然之则”，既有可能是真知必须如此、不如此不行，亦有可能是出于私欲，博名求利，因此需要“知其所以然”，反思其之所以必须遵行“当然之则”的原因。这既是对“当然之则”必须如此的理性确证，同时也是对自身价值取向的一个反省。这是达到“真知当然”而“乐循理”的前提条件。

其次，对于朱子这样的理性主义哲学家来说，在从“知其当然”到“知其所以然”的过程中，逻辑推证固然不可或缺，但也并不是全部。换言之，逻辑推证是从“知其当然”到“知其所以然”的必要组成部分之一，它与实践用功是互发互见的。两种工夫并用，方能对“当然而不容已”有一个更为深刻的体会和确信，而对那个终极的“所以然”——“太极”和“天命”的“不可易”之处，也可以“默会”了。如前所述，“心”实际上是一个“道德主体”，是现实生活中人的一切道德行为的最终负责者；知觉活动、逻辑思辨，只是“心”所具有的功用而已。因此，从“知其当然”到“知其所以然”，实际上是这个“道德主体”自身的伦理心境的强化；在这一过程中，既需要“智性思维”的理性反思作用，又需要在社会生活中有一个感性的体验，从而对人的道德生活之“不容已”有一个更为深刻的体会。[[76]](#footnote-76)

在朱子这里，“知其所以然”的具体途径包括理性思辨、读书讲论、亲身践履等多种方式，本身只是实现道德自觉的方便法门；其目的是在初步“知其当然”后，涵养主敬、格物致知交相并进，实现更高的道德自觉，逐渐达到“真知当然”。即浅知当然——知其所以然——真知当然。“所以然”固然指向了“原头处”——“太极”和“天命”，但“知其所以然”并不是把它们单纯当作认知对象，因为它们本身超越了人的理性认知的范围，而不是与人的“能知”所对应的“所知”。人应当不断深入的道德践履活动中体悟到其妙用，才能对“当然之则”的“不容已”之处，和“所以然”的“不可易”之处有一个更为深入的体证。

# 结论

“当然”经历了一个从单纯的两字连用，到凝固为一个语词；再从一个普通的语词，抽象为一个哲学概念的发展历程。在这一发展历程中，其价值规范之义逐渐成为主导性内涵；其中二程纯然就人的道德生活中的价值规范言说“当然”，在哲学史上首次赋予其形上本体的地位，构成了朱子哲学的“当然”的最主要的思想渊源。

“所以”和“所以然”作为语词和概念，其出现时间要比“当然”早很多，意涵也更为丰富，形上思辨的意味也要更为浓厚一些。其中王弼的贵无论将“所以”的意涵集中到对“无”本体的指称上来，大大拓展了哲学思辨的空间；二程则再进一步，以“所以”区分形上形下，构成了朱子哲学的“所以然”的最主要的思想渊源。

如何为我们所普遍认同的价值奠定哲学基础？如何理解这些价值与我们所生存于其中的这个世界之间的关系？只有对“存在”和“价值”的哲学思考同时达到了成熟的地步，这些问题才会得到比较圆融的解决。我们看到，在魏晋玄学那里，对于“存在”问题的本体论思考已经达到了较高的水平，但对“价值”的哲学思考略显畸轻；因此，“存在”和“价值”之间仍然有所隔阂。玄学所留给后世的最重要的哲学遗产，乃是其精致的本体论的思辨体系。而在北宋，随着儒家知识分子的文化意识和价值自觉的空前提高，以及对价值问题的关注和思考日益深入，融贯地解决“存在”和“价值”的关系问题的时机也就到来了。在二程那里，我们看到了一种全新的理论模式：一切价值规范（如孝亲、敬长等）都是人所本有的“性”（仁义礼智）的自然展开，“性”是这些价值规范的本体所在（“性即理也”）。

朱子接过了二程所开创的理论模式。而二程的思路，在朱子这里方有充分的展开。朱子将“理”分析为“当然”和“所以然”两个维度，大大拓宽了理性思辨的空间。首先，“当然”乃是价值之维，“所以然”则是存在之维。其次，在理气论中，朱子所探讨的是一般意义上的“存在”与“价值”的关系问题，即一切存在者都有其内在价值；在心性论中，朱子所探讨的是特殊意义上的“存在”与“价值”的关系问题，即人的存在就是要实现其内在的道德价值。存在与价值统一于“生理”中：生理”既鼓舞二气五行之造作，保证了万物的真实存在；又成就万物，使得万物的内在价值的实现成为可能。一切存在者的存在之历程，本身就是其自身内在价值实现于外的历程。在朱子宏大而缜密的哲学体系中，“存在”和“价值”的关系问题最终有了一个圆满的答案。

参考文献

**（一）古籍**

1. [汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏：《礼记正义》，北京：北京大学出版社，1999年。
2. [汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏：《尚书正义》，北京：北京大学出版社，1999年。
3. [汉]许慎撰、[清]段玉裁注：《说文解字注》，南京：凤凰出版社，2007年。
4. [汉]王充：《论衡校注》，上海：上海古籍出版社，2013年。
5. [魏]王弼：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年。
6. [晋]郭象注、[唐]成玄英疏：《南华真经注疏》，北京：中华书局，1998年。
7. [宋]程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，2004年。
8. [宋]朱熹：《大学或问》（上），朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第6册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年。
9. [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年。
10. [宋]黎靖德编：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年。
11. [清]王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年。
12. [清]孙诒让：《墨子间诂》，北京：中华书局，2001年。

**（二）今人专著**

1. 冯友兰：《新理学》，《贞元六书》（上），上海：华东师范大学出版社，1996年。
2. 冯友兰：《中国哲学史》（下），北京：中华书局，1961年。
3. 张岱年：《张岱年全集》，石家庄：河北人民出版社，2007年。
4. 唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》，北京：九州出版社，2016年。
5. 牟宗三：《心体与性体》（三），台北：联经出版事业公司，2003年。
6. 杨伯峻：《文言语法》，北京：中华书局，1956年。
7. 杨伯峻：《古汉语虚词》，北京：中华书局，1981年。
8. 劳思光：《新编中国哲学史》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年。
9. 李学勤主编：《字源》，天津：天津古籍出版社，2012年。
10. 张立文：《朱熹思想研究》，北京：中国社会科学出版社，1981年。
11. 陈来：《朱子哲学研究》，上海：华东师范大学出版社，2000年。
12. 陈来：《中国近世思想史研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年。
13. 杨立华：《宋明理学十五讲》，北京：北京大学出版社，2015年。
14. 廖名春：《〈周易〉经传十五讲》，北京：北京大学出版社，2004年。
15. 谷衍奎：《汉字源流字典》，北京：语文出版社，2008年。
16. [日] 岛田虔次：《朱子学与阳明学》，蒋国保译，西安：陕西师范大学出版社，1986年。

**（三）论文**

1. 唐君毅：《朱子理气关系论疏释（一名朱子道德形上学之进路）》（下），《历史与文化》，1947年第1期。
2. 乐爱国：《朱熹的“理”：“所以然”还是“当然”——以李相显、唐君毅的观点为中心》，《四川大学学报》（哲学社会科学版），2016年第2期。
3. 吴震：《论朱子仁学思想》，《中山大学学报》（社会科学版），2017年第1期。
4. 赵金刚：《朱子思想中的“理气强弱”》，《中山大学学报》（社会科学版），2017年第6期。
5. 叶树勋：《从“自”“然”到“自然”——语文学视野下“自然”意义和特性的来源探寻》，《人文杂志》，2020 年第2期。
6. 郑泽绵：《朱熹论自我修养及其心性论基础》，香港：香港中文大学博士论文，2011年。
1. 关于第二、第三类进路中所涉及到的冯友兰先生、牟宗三先生和唐君毅先生的相关观点，乐爱国先生亦有过梳理。参见乐爱国：《朱熹的“理”:“所以然”还是“所当然”——以李相显、唐君毅的观点为中心》，《四川大学学报》（哲学社会科学版），2016年第2期。除此之外，另可参阅吴嘉明：《从“所以然”到“所当然” 从“实然”到“应然”——以牟宗三、唐君毅为核心的再思考》，《朱子学研究》，2019年第2期。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 张立文：《朱熹思想研究》，北京：中国社会科学出版社，1981年，第211-212页。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，《张岱年全集》（第四卷），石家庄：河北人民出版社，2007年，第496页。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 陈来：《朱子哲学研究》，上海：华东师范大学出版社，2000年，第299-300页。 [↑](#footnote-ref-4)
5. [日]岛田虔次：《朱子学与阳明学》，蒋国保译，西安：陕西师范大学出版社，1986年，第57页。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 冯友兰：《新理学》，《贞元六书》（上），上海：华东师范大学出版社，1996年，第88-89页。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 冯友兰：《中国哲学史》（下），北京：中华书局，1961年，第899页。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 冯友兰：《新理学》，《贞元六书》（上），第40页。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 牟宗三：《心体与性体》（三），台北：联经出版事业公司，2003年，第560页。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 唐君毅：《朱子理气关系论疏释（一名朱子道德形上学之进路）》（下），《历史与文化》1947年第1期。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》，北京：九州出版社，2016年，第382页。唐先生如此理解“当然之理”，在很大程度上也与其早年的人生体验和感悟有关。在其早年著作《道德自我之建立》中，唐先生认为：“生生不已的一面，即灭灭不已……我们说生生而不说灭灭；我想唯一的理由，初只是我们的心，要向前把握现实事物，作我们心之所寄托，亦只是因我们要求一现实的对象世界，来作我们之生命活动之所凭依。”（唐君毅：《道德自我之建立 智慧与道德》，北京：九州出版社，2016年，第66页）在此意义上，世界是“生生不已”抑或是“灭灭不已”，其实并不决定于那个苍白的“存在之理”，而是决定于每个活生生的主体所相信的“当然之理”。至少对于儒家来说，“存在之理”的内涵要依赖于“当然之理”，才有可能得到合适的诠释；脱离了“当然之理”，也就无所谓“存在之理”了。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 郑泽绵：《朱熹论自我修养及其心性论基础》，香港：香港中文大学博士论文，2011年。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 李明辉先生同样认为，朱子哲学是“道德原则与形上原则不分”，混淆了实然与应然。（李明辉：《儒家与康德》，台北：联经出版事业公司，1990年，第140页）但如果反过来思考，这是不是同样意味着，将实然与应然割裂为互不相关的两截的研究进路，并不能够融贯地阐释朱子哲学呢？ [↑](#footnote-ref-13)
14. 当然，在牟宗三先生这里，情况要复杂一些。牟先生在论及“正统儒学”之时，恒是畅谈“天道神体”“直贯创生”之义；以上所说之两点，固不适用于此“神体”。但在论及朱子之学时，其论证理路则突然有一个180°的转向，而成为冯友兰先生的“同道”了。一方面，朱子之“理”只有“所以然”之义，只是一种“存在之理”；另一方面，“所当然”仅指道德意义上的“应当”，而“心”又是“气心”，提不住这个“应当”，因而“所当然”遂亦成为虚说。其中，关于牟先生论朱子之“心”，本文在第四章亦有相关评述。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 提及“事实与价值之辨”，我们一般会联想到著名的“休谟问题”——“是”推不出“应当”。实则，已有越来越多的学者指出，休谟的本意是“理性不能提供道德动力”；将“是”与“应当”的关系解读为事实与价值的关系，乃是后人的引申阐发。参见张传有：《休谟“是”与“应当”问题的原始含义及其现代解读》，《道德与文明》，2009年第6期；段卫利：《“是”与“应当”之间——法律实证主义对休谟问题的回应》，《法理学论丛》（第9卷），2016年。当然，这种引申性的阐发之所以能够在现代哲学语境中演进为一个常识性命题，其根源仍然在于16世纪以来西方的自然科学革命，以及意识形态上的主体性的高扬。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 朱熹：《大学或问》（上），朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第6册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年，第512页。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 朱熹：《大学或问》（下），朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第6册，第512页。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 这里只列出与本文的主题较相关的义项，余者可参阅此述材料。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 谷衍奎：《汉字源流字典》，北京：语文出版社，2008年，第258页。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 李学勤主编:《字源》，天津：天津古籍出版社，2012年，第1202-1203页。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 叶树勋：《从“自”“然”到“自然”——语文学视野下“自然”意义和特性的来源探寻》，《人文杂志》，2020 年第2期。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 王充著：《论衡校注》，上海：上海古籍出版社，2013年，第16页。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第829页。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 郑玄注、孔颖达疏：《礼记正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第504页。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 郑玄注、孔颖达疏：《尚书正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第368页。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷第二十二（上），《二程集》，北京：中华书局，2004年，第296页。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 程颐：《周易程氏传》卷第一，《二程集》，第757页。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 许慎撰、段玉裁注：《说文解字注》，南京：凤凰出版社，2007年，第1245页。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 杨伯峻：《文言语法》，北京：中华书局，1956年，第38页。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 谷衍奎：《汉字源流字典》，第123页。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 李学勤主编：《字源》，第1285页。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 关于“所以”的含义和用法，另可参阅《文言语法》，第162页。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 廖名春：《〈周易〉经传十五讲》，北京：北京大学出版社，2004年，第356页。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第9页。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 郑玄注、孔颖达疏：《礼记正义》，第13页。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第412页。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 孙诒让：《墨子间诂》，北京：中华书局，2001年，第321页。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏》，北京：中华书局，1998年，第377-378页。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 王先谦引杨倞注云：“人生善恶，故有必然之理，是所受于天之性也。”（王先谦：《荀子集解》，第412页。）荀子“生之所以然者谓之性”一句是否论及善恶问题，本文中我们暂不作讨论，但“天性”的说法是切中了荀子的原意的。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 王弼：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第195页。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 王弼：《王弼集校释》，第591页。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏》，第29页。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏》，第29页。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷第十五，《二程集》，第153页。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 劳思光：《新编中国哲学史》（二），北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第142页。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷第三，《二程集》，第64页。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷第十八，《二程集》，第206页。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷第十五，《二程集》，第148页。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷第三，《二程集》，第67页。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 杨立华：《宋明理学十五讲》，北京：北京大学出版社，2015年，第202页。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 朱熹：《大学或问》（下），朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第6册，第528页。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 黎靖德编：《中庸一》，《朱子语类》卷第六十二，北京：中华书局，1986年，第1496页。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 朱熹：《答范伯崇》，《晦庵先生朱文公文集》卷第三十九，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第22册，第1773页。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 黎靖德编：《大学五》，《朱子语类》卷第十八，第415页。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 黎靖德编：《大学五》，《朱子语类》卷第十八，第411页。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 赵金刚老师对此问题多有研究，参见赵金刚：《朱熹的历史观：天理视域下的历史世界》，北京：生活·读书·新知三联书店，2018，第51-52页；以及赵金刚：《朱子思想中的“理气强弱”》，《中山大学学报》（社会科学版），2017年第6期。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 黎靖德编：《理气上》，《朱子语类》卷第一，第3页。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 黎靖德编：《性理一》，《朱子语类》卷第四，第71页。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 吴震：《论朱子仁学思想》，《中山大学学报》（社会科学版），2017年第1期。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 如朱子曰：“人物所以生生不穷者，以其生也。才不生，便干枯杀了。这个是统论一个仁之体。”（黎靖德编：《朱子二》，《朱子语类》卷第一百五，第2634页。） [↑](#footnote-ref-60)
61. 黎靖德编：《孟子十》，《朱子语类》卷第六十，第1426页。 [↑](#footnote-ref-61)
62. 黎靖德编：《大学五》，《朱子语类》卷第十八，第1438页。 [↑](#footnote-ref-62)
63. 黎靖德编：《大学五》，《朱子语类》卷第十八，第1438页。 [↑](#footnote-ref-63)
64. 黎靖德编：《论语五》，《朱子语类》卷第二十三，第552页。 [↑](#footnote-ref-64)
65. 黎靖德编：《朱子十四》，《朱子语类》卷第一百一十七，第2825页。 [↑](#footnote-ref-65)
66. 黎靖德编：《周子之书》，《朱子语类》卷第九十四，第2371页。 [↑](#footnote-ref-66)
67. 牟宗三：《心体与性体》（三），第272页。 [↑](#footnote-ref-67)
68. 朱熹：《答张钦夫》，《晦庵先生朱文公文集》卷第三十二，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，第1412页。 [↑](#footnote-ref-68)
69. 陈来：《中国近世思想史研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年，第119-120页。 [↑](#footnote-ref-69)
70. 黎靖德编：《性理二》，《朱子语类》卷第五，第94页。 [↑](#footnote-ref-70)
71. 黎靖德编：《理气上》，《朱子语类》卷第一，第4页。 [↑](#footnote-ref-71)
72. 黎靖德编：《学七》，《朱子语类》卷第十三，第224页。 [↑](#footnote-ref-72)
73. 朱熹：《答张钦夫》，《晦庵先生朱文公文集》卷第三十，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，第1314页。 [↑](#footnote-ref-73)
74. 黎靖德编：《论语五》，《朱子语类》卷第二十三，第556页。 [↑](#footnote-ref-74)
75. 黎靖德编：《学六》，《朱子语类》卷第十二，第215页。 [↑](#footnote-ref-75)
76. “伦理心境”的概念是杨泽波先生首先提出来的，参见杨泽波：《孟子性善论研究》（再修订版），上海：上海人民出版社，2016，第85页。 [↑](#footnote-ref-76)