**南 开 大 学**

本科生学年论文（设计）

中文题目：人性与秩序——周敦颐的人极思想

外文题目：Human Nature and Order--The Ren Ji theory of Zhou Dunyi

学 院： 哲 学 院

完成日期： 2020年4月26日

摘 要

周敦颐的哲学文本讨论了两个主要问题：以“太极”概念为核心的宇宙问题，探讨宇宙的本源是什么、宇宙及万物是如何生成的；以“人极”概念为核心的人的问题，探讨人类、人性和秩序的起源及变化。“人极”是理解和阐释周敦颐政治哲学思想的重要切入点。周敦颐以人极概念为核心的政治哲学思想基于关联性宇宙论，以生成的逻辑顺序解释了卓越人性与理想秩序的共同起源，并主张通过树立人极来引导人类复归本性、构建与宇宙秩序相协调的理想的生存秩序，实现人类群体生命之完善。为实现这一目标，周敦颐基于“自然正当论”，将卓越人性作为构建理想秩序的基础；并具体提出了以师道为核心的道德教化去塑造日渐堕落的现实人性，主张民众通过向圣人学习来复归本性、构建理想秩序。

关键词：周敦颐；《太极图说》；人极；人性；秩序；政治哲学

**Abstract**

Zhou Dunyi's philosophical text discusses two major issues: the questions of the universe, with the concept of “Tai Ji” at its core, which explores what the origin of the universe is and how the universe and all things came into being; and the questions of the human being, with the concept of the “Ren Ji” at its core, which explores the origin of human beings and the origin and change of human nature and order. The “Ren Ji” is an important entry point for understanding and interpreting the political philosophy of Zhou Dunyi. With the concept of “Ren Ji” at its core, Zhou Dunyi's political philosophy is based on the theory of correlative cosmology, which explains the common origin of human excellence and ideal order in the logical order of generation, and he advocates that human beings should be guided to pursue pure nature and ideal order in harmony with the natural order of the universe and the perfection of the human community by the concept of “Ren Ji”. In order to achieve this goal, Zhou Dunyi, based on this unique theory of natural right, made human excellence the basis for the construction of an ideal order. And he specifically proposed moral indoctrination with the Dao of the Teacher as the core to revise the degeneration of human nature, advocating that people should learn from sages to restore their nature and construct an ideal order.

**Keywords**: Zhou Dunyi; Tai Ji; Ren Ji; Human Nature; Order; Political Philosophy

目 录

Abstract 3

一、引言 5

二、周敦颐之前的人极思想及其政治哲学内涵 5

（一）人极法天：天地人三才结构中的人极概念 10

（二）惟皇作极：王权天命观下的人（民）极概念 11

三、生存真理：人性与秩序的共同起源 12

（一） 阴阳变化与人性变化 14

（二） 生成之德与仁义之德 15

四、正当性原则：人性能够作为秩序之基础的本质原因 16

（一）天授君权：王权天命观的政治正当性理论 16

（二）自然正当：周敦颐对王权天命观的反思与突破 18

（三）道德教化与贤人统治：作为理想秩序之标准的德性 20

五、总结 25

参考文献 27

一、引言

周敦颐的哲学思想主要集中于《太极图》《太极图说》和《通书》这三部作品之中，三者由图像到文本呈现出递进式的解释关系。[[1]](#footnote-0)从内容上来讲，《太极图》是对《系辞传》的图解，同时承载了周敦颐的主要思想；这一类的太极图式从上到下共五个层次，因而被称为“五层太极图”，展现的是宇宙和人类的生成过程。[[2]](#footnote-1)《太极图说》可看作对五层太极图的哲学阐释，分为四部分：宇宙本源的生成；万物及其性情的产生；人类、人性和秩序的起源，以及总结部分。这些文本主要讨论了两个大问题：第一个问题是宇宙的问题，以“太极”概念为核心，探讨宇宙的本源是什么、宇宙及万物是如何生成的；第二个问题是人的问题，以“人极”概念为核心，探讨人类、人性和秩序的起源以及人性和秩序从本初状态到世俗状态堕落过程和从世俗状态向本初状态的复归过程。通过“人极”概念周敦颐对人的问题做出了创造性回应：“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉”。[[3]](#footnote-2)

《太极图说》对宇宙问题的探讨，为探讨人的问题提供了理论基础。周敦颐通过对宇宙问题的探讨，得出了关于世界本源及其创生的真理性认识：世界的本源是太极，太极的运动产生阴阳、五行进而创生出万物与人类。实际上这一真理性认识是周敦颐政治哲学思想的理论前提，其有关人类本初状态和生存境况的讨论便建立在这一宇宙论的基础之上。古人对宇宙真理的追问与探索催生了这样一种力量：以人的视角塑造宇宙秩序和人类秩序的生存动力（an ordering force of existence）。[[4]](#footnote-3)周敦颐给出了一张有关宇宙创生和人类创生的自然图谱，勾勒了有关生存秩序的思辨化真理。如果按照施特劳斯所言，政治哲学面临着政治与哲学之间的张力——抑或说面临着人类群体生命与真理之间的张力[[5]](#footnote-4)；那么周敦颐对宇宙问题的探索便是最接近于纯粹哲学的部分，关于宇宙的真理性认识被作为一个尺度来衡量着现实政治秩序的正当性。

周敦颐探索宇宙问题所得出的自然化、思辨化的认识，为其政治哲学树立了一个正当性尺度：可以称之为“自然正当”（Natural Right）。[[6]](#footnote-5)西方政治哲学传统中的自然正当论认为，从政治哲学的价值原则上来讲，自然界的万物及其规律优于人类创制活动及其产物。自然正当论以人类的干预为界限划分了自然（nature）与创制（art）两个范畴，并且认为人类一切创制活动（包括创建邦国和制定规范）都应当遵循最高的正当性——作为标准和典范的自然界，理想的城邦和最佳政体就应当是对自然界的效仿。周敦颐以天地为代表的自然观念，延续了易学中的自然观，接近于自然正当论。集中体现在《通书》顺化篇中的“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”。[[7]](#footnote-6)天地自然是非人格的、无意志的，它通过阴阳的运动、育成万物的过程，展现自然的规律和法则。不过，自然界并非只是人类生存于其中的物质性背景，从《太极图》可知，人是由自然界的阴阳五行创生而来的，自然界的规律和法则被认为是人类的基本遵循，所以周敦颐把天地的运动（生成）作为人类基本伦理规范（仁义），以及理想统治（圣人之治）的规范性尺度。因而，自然正当论同样是周敦颐政治哲学的一个重要理论依据，周敦颐以中国版本的自然正当论为其所追求的符合卓越人性的理想秩序提供正当性基础。

在宇宙问题之中，塑造秩序的生存力量主要以描述性的方式存在；而在人的问题中，周敦颐开始了规范性的建构，“人极”概念便承载着这个创制性的政治哲学任务。周敦颐描述了人性以及伦理关系的产生与变化：“五性感动而善恶分，万事出矣”。[[8]](#footnote-7)人的五种性情感于外物而向外发作，产生出善恶的区分以及人与人之间的各种事情。善恶之分是内在于人的，属于人性的范畴；“万事”是外在的生产实践和伦理实践活动，属于主体间关系，这种关系就呈现为某种或和谐或动乱的生存秩序，属于秩序的范畴。由于情感和欲望不稳定，作为结果的人性和秩序也不稳定。立人极的目的就是去规范内在的人性和外在的秩序，仅“中正”和“仁义”的字面基本含义，就体现出了秩序性和德性这两种规范性的维度。

总而言之，周敦颐政治哲学以宇宙论为背景，它的核心概念是人极，而人极思想包含人性与秩序两个核心范畴。然而后世的学者在诠释人极这一概念时，或是侧重于人性的角度或是侧重于秩序的角度。比较有代表性的是南宋学者朱熹和陈亮的理解。朱熹的理解建立在人性论的基础上：“而有不以失其性之全，所谓天地之心而人之极也。”[[9]](#footnote-8)他认为人极是人的纯然本性，是人类追求内在超越、复性成圣的人性基准。而陈亮认为，“法度不正则人极不立，人极不立则仁义礼乐无所措。”[[10]](#footnote-9)人极是奠基于法度基础上的核心正当规则，规定了最理想的生存秩序，是判断现实政治秩序正当性的准则。

本文的研究问题就是从“人极”思想的这双重内涵出发的：人性与秩序以何种关系共存于人极概念之中？这一追问，能够帮助我们理解中国政治哲学乃至整个中西方政治哲学的普遍问题——如何构建符合卓越人性的秩序？

中国古代政治思想一向重视人性与秩序的关系。早在春秋时期孔子对于如何规范人类的群体生命区分了“道之以政”和“道之以德”这两种方式。并催生了中国政治思想史上一组紧张的关系：政教关系——两者的张力可以细化为德与位、君与师的张力，并且呈现在人性与秩序的关系之中。在儒家立场上人性中的崇高德性显然是政治的价值尺度，传统儒者虽然普遍意识到了人性与政治的张力，但都难以给出系统的解决方案。[[11]](#footnote-10)张灏先生认为：“就了解宋明儒学的政教关系思想而言，道学的人极意识是一个必要的出发点。”[[12]](#footnote-11)直到宋代，随着儒家政治思想进一步哲学化、思辨化，周敦颐提出了人极概念，为宋代以来政教关系奠定了重要的理论基础。

列奥·施特劳斯所理解的西方古典政治哲学也同样注重人性与秩序间的关系。施特劳斯认为，在古典政治哲人的理解中，人类以社会的形式来共同生活是为了追求一个只能由社会本身来追求的、群体性的目标：最佳政体（politeia / regime）。如何构建最佳政体或者最佳政治秩序，这是古典政治哲学的引导性问题。古典时期，一个重要的共识是根据人的价值（merit）、卓越品质（excellence）、美德（virtue）来主张统治权威最具有合理性。换言之，卓越人性和德性要求，对于最佳秩序而言是必要的。古典政治哲学就是要在好公民的立场上解决政治争论、构建与卓越人性相契合的秩序。[[13]](#footnote-12)文本期望，通过周敦颐人极观念的研究，思考中国古代儒学与古典政治哲学的共通与差异。

现今周敦颐政治哲学研究中存在一些不足与缺憾，不足以阐明周敦颐人极思想中人性与秩序之间的关系。以往对周敦颐政治哲学思想的研究成果并不多，而且多是简单地将周敦颐理解为中央集权和君主专制的拥护者。[[14]](#footnote-13)邬昆如老师分析，周敦颐倡导以君主为楷模的德治主义的中央集权的政治制度。[[15]](#footnote-14)刘惠恕老师分析：“所谓人极，是指体现了仁义中正精神的君君臣臣父父子子的政治等级制度，它的核心是君主专制。”[[16]](#footnote-15)以上理解带有五四以来批判中国传统政治思想的成见，偏离周敦颐文本。孙晓春老师注意到了宇宙的问题和人的问题，他认为周敦颐将宇宙作为道德法则的普遍化和绝对化的依据，宇宙为道德法则提供了绝对客观的权威性；又认为周敦颐将人作为宇宙的价值尺度，因为有了人的理解和思考能力，天地和道德法则才有意义，在人的主观理解之外，宇宙和道德是没有意义的。[[17]](#footnote-16)孙老师的文章并没有充分处理好宇宙的问题与人的问题之间的关系，文章将宇宙作为道德法则之绝对化依据的同时，又将人的感知和理解作为宇宙和道德有意义的必要条件。问题在于，如果前者成立，宇宙不依赖于人的主观意志便具有权威和意义，那么人的主观理解对宇宙而言便是不必要的；如果后者成立，人的主观理解将意义赋予宇宙，那么宇宙便不具备为人的道德法则提供绝对化辩护的可能性。为了提供合乎逻辑的解读，我们应当回到周敦颐文本，理解其中太极与人极间的关系。

总而言之，本文探求的问题是：周敦颐的人极思想如何能兼容人性与秩序两方面的考虑？在此基础上，如何构建符合卓越人性的秩序？为寻找到答案，本文将对《太极图》和《太极图说》两部作品进行细读和分析，并将《通书》视作前两者的补充性文本，以期相互印证。具体而言，本文分为三个部分：首先，探讨人极概念的起源，梳理中国思想史上的人极概念以及周敦颐对传统人极观念的继承与改造；其次，解读《太极图》所呈现的被不少学者忽视的五层太极图的宇宙论思想，探讨人性与秩序的共同起源，为周敦颐的政治哲学提供理论前提；最后，本文将阐明周敦颐人极思想中的“自然正当论”，着重介绍周敦颐以自然正当论来突破王权天命观的努力，并在此基础上解读周敦颐的政治哲学如何利用人极概念去构建一个符合卓越人性的理想秩序。

二、周敦颐之前的人极思想及其政治哲学内涵

近现代学者对人极概念有着不同的定义，主要有三个角度。从人道本体的角度定义，陈来认为，人极就是人道的根本标准[[18]](#footnote-17)；张连良认为，人极就是诚，制约、规范人的自然本性，复归于天道本体[[19]](#footnote-18)。从政治秩序的角度定义，周建刚认为人极是人类社会自身的规范[[20]](#footnote-19)；杨立华认为，人极也就是人类的基本法则，圣人治世的准则[[21]](#footnote-20)。从伦理规范角度定义，吕思勉认为人极是道德之极致[[22]](#footnote-21)，张岱年认为人极是人生的最高标准，立人极就是确定人生理想，达到人的自觉[[23]](#footnote-22)。张立文认为，立人极就是指做人的最高境界，达到这最高境界的便是“圣人”[[24]](#footnote-23)。然而这些定义并不全面，为全面解读周敦颐的人极思想，应当从周敦颐之前的思想史中梳理人极思想的起源和发展。

“人极”思想发源于经学尤其是易经中的天地人三极观念，它作为一个明确的概念被使用的时间，至少早于唐代。南梁沈约所撰《宋书·卷十七》便有“将由大君之宜，其职弥中，人极之贵，其数特中”[[25]](#footnote-24)；隋代王通在《中说·述史》中也使用了人极概念：“仰以观天文，俯以察地理，中以建人极。”[[26]](#footnote-25)北宋周敦颐的《太极图说》较为系统性地阐释了人极的哲学内涵，随着宋明儒学的发展，人极思想成为儒学的重要内涵。不过向前溯源的话，北宋时期的读书人可能接触到的人极思想，至少有以下两种来源和思路。

（一）人极法天：天地人三才结构中的人极概念

隋代王通的《中说·述史》在天地人结构中明确使用了人极这一概念：“仰以观天文，俯以察地理，中以建人极。”[[27]](#footnote-26)天地人三才的互动关系在先秦文本中就已经出现，《周易·系辞》中就已经出现了“《易》与天地为准，故能[弥纶](https://baike.baidu.com/item/%E5%BC%A5%E7%BA%B6%22%20%5Ct%20%22https%3A//baike.baidu.com/item/%E7%B3%BB%E8%BE%9E/_blank)天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故”[[28]](#footnote-27)，圣人作周易的基本准则是天地呈现出的状貌及其次序，而不是依据某种人格化的权威主体的神圣意志；王通引用了这句话，并创造性地把人极列入与天文、地理对举的位置，圣人不再仅仅处于观察天文地理的静观状态，而是依照天地自然的状貌与次序，对有关人的范畴进行了主动建构，树立为人的最高准则，使人世呈现出与天地自然相协调的秩序性，统治权威的意志则处于缄默状态。因而王通的人极思想可以概括为依据自然万物的次序设立人间秩序，追求“合乎自然的秩序”。

不过具体到如何效仿自然、依天地而立人极，唐代读书人给出了不同的解答，但其基本的思路是“人极法天”。[[29]](#footnote-28)刘禹锡《辩易九六论》有记载：“第一指法地，故益成偶。第二法天，故益成奇。第三人极法天，故同。”[[30]](#footnote-29)因为人极之数与天极之数均为三或七，所以占卜象数的角度，人极法天是恒定的。对于如何实现人极法天，刘禹锡在《平权衡赋》中给出了一条思路：“惟天垂象，惟圣作程，……上穆天时，应阴阳之克正，下统人极，俾准绳而惟平。”[[31]](#footnote-30)在他的理解中，天通过自然现象来向人类彰显自然的秩序，圣人为了使人类能够准确地观察天象，根据阴阳变化等自然规律来制作了晷、度、量、衡等测量法则和工具来帮助人去认识自然，同时也使人们用这些工具来依据自然现象矫正自己的行为，保持与天的协同。与这一思路极为相似的表述还有李光朝的《新浑仪赋序》：“天垂象吉凶，圣人指象之法，莫先于浑仪……以为人极，圣作有程”。[[32]](#footnote-31)王起《瞽者告协风赋》中的“调玉烛而设邦教，法铜浑而立人极”[[33]](#footnote-32)圣人的权威体现在为人树立象征着自然理性的、观察自然的法则，而这些测量法则和工具便是人极的象征物，体察与效法自然是人极的核心要求。

（二）惟皇作极：王权天命观下的人（民）极概念

王权天命观在《易传·革》中已经有了体现：“汤武革命，顺乎天而应乎人。”[[34]](#footnote-33)所革的命就是绝定王权之合法性与正当性的天命。先秦语言中命与令近义，天命指的是天的意志。作为君主，顺天命而应人意才能获得统治的合法性。《尚书》提出了“皇极”和“民极”的概念；《洪范》篇有“皇建其有极，敛时五福，用敷锡厥庶民。……曰天子作民父母，以为天下王”，《传》曰“众民于君取中”，《正义》曰“凡人皆有善性，善不能自成，必须人君教之”。[[35]](#footnote-34)人民不具有自觉、自主地成就自我之善性的能力，现实统治者的教化成为人民自我完善（成性）的必要的外在力量；就如同婴儿的发育必然需要父母的抚育，天子成为了人民的父母；父母与子女之间不仅仅是抚育被抚育的关系，还意味着不可选择、不可变更的主体间伦理关系。皇极概念首先强调君主教化对人民“成其为人”的关键作用，人类内在地实现自我完善、自我超越的可能性依赖于君主这个外在的中介。

《君奭》篇有“前人敷乃心，乃悉命汝，作汝民极”。《传》曰“前人文武布其乃心为法度，乃奚以命汝矣，为汝民立中正矣”。[[36]](#footnote-35)立民极的依托是前人制定的法度，这一法度为人民立下了中正的规范。这与前文提到的陈亮的正法度立人极的思想相似，强调民极的法制基础。《周礼》也使用了民极这一概念：“惟王建国，辨方正位，体国经野，设官分职，以为民极。”郑玄注：“极，中也。令天下之人各得其中不失其所。”[[37]](#footnote-36)民极的“中正”被郑玄具体地阐释为各得其所，而“所”意味着一种逻辑上在先的政治秩序或说是政体，强调民极的政体内涵。

可见，民极能够指教化、法度、秩序，可以泛指统治者创制的外在规范；民极作为政治创制活动的结果，成为皇极思想的一部分。君主以其天之子、民之父的独特身份成为建立皇极与民极的实际主体。汉代董仲舒进一步强化王的权威，将王权天命观与天地人三才结构融合起来，提出了王道通三的结构：“取天地与人之中以为贯，而参通之，非王者庸能当是。是故王者唯天之施，施其时而成之，法其命而循之诸人。”[[38]](#footnote-37)君王的使命是接受天的命令按照天的意志来管理和教化人民，他以积极的姿态参与到天地人的交流中，并成为天人交际的唯一合法途径，兼具圣人的卓越性与君王的权威性，合称圣王。这深刻影响了现实的政治统治思维，在唐代官方的奏议敕令等公文中有所体现。例如“袛顺天道，统理人极”、“存天纲立人极也”。[[39]](#footnote-38)“天道”“天纲”等词显然是王权天命观的直接体现，是建立人（民）极的依据。

从积极的意义上而言，沟通宇宙与人世的王权体系在理论上具有普世时代（Ecumenic Age）帝国的神圣使命感。沃格林认为东方的帝国把自己的统治秩序视作宇宙秩序的神圣符号，君王的统治是神圣的任务，其目的是要保证帝国统治下的人类社会的秩序要时刻保持与宇宙秩序的协调和统一。[[40]](#footnote-39)然而从消极的意义上而言，相较于第一种人极法天的思路，宗教式的“天启”取代了自然正当论，丧失了自然正当性的人民也不可能具有能够与王权抗衡的自然权利，其消极意义并不是政治体制上的集权，而是从理论上使统治者垄断了关于统治合法性和正当性的解释权威。政教合一取代了二元对立，从长远来讲不利于政治体制和信仰体系在竞争中发展进步。

总结上述两种思路中的人极概念的核心特征，在人极法天、圣人立极的第一种思路中，人极的核心要求是效法自然；而在奉天承运、惟皇作极的第二种思路中，人（民）极的核心要求是服从君王。然而无论是效法还是服从，都预设了一个具有正当性和合法性权威的尺度。这种尺度，在第一种思路中体现为自然的本然性，在第二种思路中体现为政治的应然性。周敦颐的人极思想借鉴了第一种思路中的人极法天的观念，同时引入了第二种思路中的宇宙秩序的概念。

# 三、生存真理：人性与秩序的共同起源

《周子太极图》是周敦颐思想的最直观表达。朱熹认为《太极图》（下图1）为周敦颐自作，朱震认为，其蓝本为道教的陈抟所作的《无极图》（下图2）。然而，周敦颐《太极图》由朱熹推广才受到广泛关注；陈抟《无极图》虽然多次被宋代学者提起，但直到明末黄宗炎考据后才有了如今看到的图画。由于陈抟《无极图》仍待考据，笔者不能断言周敦颐《太极图》源自陈抟，但从南宋至明代，确实有道士将周敦颐的《太极图》作为炼丹的理论基础，如下图3便为萧廷芝于《金丹大成》中援引的《周子太极图》。[[41]](#footnote-40)因而可以说周敦颐在《太极图》中呈现的哲学思想与道家哲学有着一定程度上的接近，不仅仅是周敦颐受到了道家哲学的影响，同时周敦颐也对后世道家思想的发展有着一定的影响。

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| 周子太极图宋刻本 | 陈抟太极图 | 道士萧廷芝《金丹大成》中列《无极图》 |
| 图1 | 图2 | 图3 |

这一类的太极图式被称为“五层太极图”，展现的是动态的生成过程，按药石家的理解，逆向而为、自下而上就可以炼就真丹，其依据便是宇宙万物、草木金石、人类和最高本体之间的关联性与贯通性。《太极图说》是周敦颐对太极图的阐释。全文二百四十九字以无极而太极为理论基础统摄了立天、立地、立人三部分。在同样的图式之下，周敦颐的《太极图说》勾勒了宇宙起源、人类起源与伦理的起源，顺着文本逻辑来看，文章强调的是生成、是起源，贯彻了《易传》中的生生之德；逆向理解，则可以推导出中正主静、复性成圣的功夫论思路，为先秦以来的成圣之学提供了新的理解图式与阐释方式。所以，周敦颐哲学思想虽然与道教思想有接近之处，但就本质而言，他仍拥有儒家的关切，其文本仍然体现出儒家哲学的本质特征。

从今天的视角来看，周敦颐将儒家关怀的重大命题，置入关联性宇宙论（correlative cosmology）的理论背景之中。关联性宇宙论是人文化的宇宙论，这种理论认为，人们在自然当中发现的实体、过程以及分门别类的种种现象，与人类世界当中的各种实体、过程和现象之间是相对应或偕同的。[[42]](#footnote-41)引用沃格林的一句话，可以将其概括为“关于生存的真理从关于宇宙的真理中分化出来”。[[43]](#footnote-42)周敦颐的五层太极图最直观地表达了他整个思想体系的特征，奠定了其思想的两个理论前提：宇宙是一个关联性的生存整体；世界居于动态的生成过程之中。

《太极图说》前半部分简述了世界的本原与起源。周敦颐认为，太极作为本体其上再无他者，太极的动静产生阴阳，对立统一的阴阳二性是天道。阴阳变化产生水火木金土，这五气相互轮转变化、相生相灭产生了春夏秋冬四时交替。阴阳与五气结合而产生乾男坤女的雌雄之道，两者结合而有了生生不息的万物。万物有刚柔之性，此为立地之道。至此，周敦颐简述了宇宙万物的起源。在叙述完万物起源之后，周敦颐进而阐述人的起源以及道德规范的产生。其关键句是：“圣人定之以中正仁义，而主静立人极焉。”引言提到，周敦颐在对宇宙真理的探求过程中，将对真理的追问意识转化为一种塑造秩序的生存力量。在描述宇宙和万物创生的同时，他把人类社会的伦理规范置入自然创生的过程之中，认为人性、道德规范和政治秩序，与自然界的运行规律在本质上是相同的。

1. 阴阳变化与人性变化

首先需要澄清的是，周敦颐强调主静，并不认为静是先于动的本体；相反他认为一动一静互为其根。人类是万物中的一种，自然地具有阴阳两种性质、动静两种状态；而同时人类又是万物中独具优良材质的一个物种，当人的形体形成的时候，也形成了独特的心智能力。“天以阳生万物，以阴成万物。”[[44]](#footnote-43)阴阳是万物的根源，万物之性统一于阴阳二性，阴阳二性统一于太极动静。人类是万物中的一种，自然地具有阴阳两种性质、动静两种状态。然而同时周敦颐并未把阴静作为阳动的根源，相反承认了二者互为彼此的根源，对立而又互生，这在太极图中得到了形象直观的体现：。

周敦颐强调主静，是就人性的发动而言的。在人性论的部分，周敦颐一定意义上应该延续了《礼记·乐记》的思路：“人生而静，天之性也，感与物而动，性之欲也，物至知知，然后好恶形焉。”[[45]](#footnote-44)万物之性虽然禀受了阴静之性，但又内含阳动的必然性；同样地，人性虽然于生成之初具有阴静的纯然本性，但也一直具有向外发动的冲动。向外发动之时，如果符合“正、和”的标准，就称得上道、德，所谓“动而正曰道，用而和曰德”。[[46]](#footnote-45)相反，如果不符合标准，动而不正就是邪动，“邪动，辱也；甚焉，害也”[[47]](#footnote-46)，其后果是“欲动情胜，利害相攻，不止则贼灭无伦焉”[[48]](#footnote-47)。他虽未给出正、和的标准，但从反面给出了邪的标准：“匪仁、匪义、匪礼、匪智、匪信。悉邪也”[[49]](#footnote-48)；即违反仁义礼智信五常就是邪。由此可见，阴静之性类似《中庸》所言喜怒哀乐未发之性，周敦颐言“性者，刚柔善恶，中而已矣”[[50]](#footnote-49)本无所谓善恶，而在发动之时，由于动的正邪不同，产生了善恶之分。因而，为了去恶存善，就要强调主静，彰显未发状态下的纯粹本性。

1. 生成之德与仁义之德

上述分析可见，在判断发动的正或邪时，周子给出了一个道德规范——仁义礼智信，这一尺度标示出了正邪、善恶的界限。先验的道德何以具有规范人类的合法性与正当性？周敦颐将答案置入了“关联性宇宙论”之中：“天以阳生万物，以阴成万物。生，仁也；成，义也。”[[51]](#footnote-50)生、成是自然的最基本活动，赋予万物以质料和形式，古代哲人认为自然的生成活动还赋予了人类以独特的德性生命；人类生物层面以及德性层面的生命，都处于一个动态的成长过程之中。

在《易传》中，古人特意区分了生与成这两种活动，不仅强调“天地之大德曰生”，同时强调“成性存存，道义之门”，所成之性，便承载着人的德性生命的来源。《系辞上》第五章中谈“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”。[[52]](#footnote-51)《周易本义》说，继是道的发动，善是化育万物，这是阳的“工作”；成是道的具体体现，性是物之所得，物生则有性，这是阴的“工作”。这句话帮助我们去理解系辞中性的来源：道生成万物时将性赋予了万物，并且具体而言，一物之为一物的性是由阴的运动赋予万物的。那么性在赋予万物之前并不是性，而是一阴一阳的道，阴在万物中的运动才生成了万物的性。

周敦颐显然继承了这种阴阳生成的思路，并将天地的生成之德理解为仁和义这两个伦理范畴，自然的最高法则是使万物得以滋长、端正其本性以符合其物种的本然规定；自然法则为人类的价值规范提供尺度，形成纲常伦理，以使人们履行人性本然的伦理要求，去成长为一个德化的理想人格：达至人极之人。同时周敦颐将这两个范畴作为先验的价值尺度，为圣人治理民众提供依据。“故圣人在上，以仁育万物，以义正万民。”[[53]](#footnote-52)圣人以仁的标准来效仿天地的“生养”之德，从而像天地养育万物一样，养育民众，所谓一视同仁，无所偏袒；同时，圣人以义的标准来效仿天地的“成性”之德，彰显人性中的规范意义，使民众“归正”。

四、正当性原则：人性能够作为秩序之基础的本质原因

（一）天授君权：王权天命观的政治正当性理论

“天生烝民，有物有则”[[54]](#footnote-53)，天地生养人类，提供物质基础的同时还为人类确立了规范性的法则。以天地为代表的自然，通过天文现象和地理现象向人类传达着自然的法则，自然以严谨的周期性运动以及和谐的生命活动，给人类以宁静而雄伟的力量，它不仅具有审美意义上的崇高，而且具有人力无法企及的超越性权威。在中国古代政治哲学中，“天”成为寻求政治统治之正当性的普遍答案。在古人的思想世界里，存在着至少三种对天的理解：第一种是作为有意志、有目的的上帝而存在的主宰之天，这是殷商祖宗崇拜的产物；第二种是作为先验道德而存在的义理之天，这发轫于春秋时期学术思想的人文化转向；第三种是作为宇宙、天地间万物展现出的自然秩序而存在的自然之天。[[55]](#footnote-54)

从词源的角度来看，天在先秦的金文中出现过一次重大的字形变化，可以有力地辅助论证先秦时期的古人对政治正当性问题理解的转变。殷至周早期，“天”出现的次数达到几百次，但鲜有天地连用的概念。“地”在金文中出现的时间晚于天。所以在追溯天的含义时，不应该下意识地将其理解为天地之天。从商代与西周早期的金文看，“天”写作以及，是一个头颅硕大的人。此时天字与人有着密切的关系，是个很明显的象形字。所以，认为在这一时期对天的崇拜实则为对祖先神的崇拜是合理的推测。时至西周晚期，天字演变为，战国时为，上面的“—”指示的是人头顶之上的东西，是空间意义上的天，可以推测殷商以祖宗神为政治正当性来源的思想，在周代得到了一定的转变。[[56]](#footnote-55)

这一推测可以找到理论支持，张灏先生分析，周初天命观反思了殷商现实化的祖宗崇拜，开始在实然的政治秩序中出现了应然的维度与德性的标准。始自周初，具有超越性和普适性权威的天，取代君王的祖宗，“天为宇宙的最高主宰，也是人世政治权力的泉源。皇权的授予与转移是取决于天意，这就是所谓的天命。……天命的授予与天意的抉择是以德性为标准。”从此，一个前所未有的问题，也就是今天所谓的政治正当性的问题开始出现于中国传统的政治思想里。晚周时期，《诗经》中的“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德”[[57]](#footnote-56)，《中庸》中的“天命之谓性”，反映了周初天命观中的德性标准的对象从君王扩展到普通人；道德化人格同样成为了普通个体生命追求的目标；孔孟等早期儒者开始基于德性标准，对政治正当性问题进行了深入思考，他们认为“政治与道德精神是分不开的。道德精神必须通过政治才能进入群体生命；而政治必须以道德精神为它的存在的理由与意义的基础”。政治与道德具有了对等的理论地位，德性不再仅仅是溢美之词，还是内在的权威，是政治秩序的合法性基础；德与位产生抗衡。“一个独立的心灵权威与秩序，在以宇宙王制为核心的现实政治社会秩序之外出现……以天子为代表的政治秩序之外，还有每一个人直接通天的心灵所引生的独立的权威与秩序。”[[58]](#footnote-57)

不过这一人文化转向还是受到了政治权威的阻力。在汉代大一统的政治格局和黄老盛行的思想环境之下，汉代儒学以董仲舒的思想为代表，扩大了王权的权威性以及在政教关系中的影响力。“超越的天道，经过实化，与人世秩序的核心制度——王制结合起来，由此王制变成人世秩序与宇宙秩序衔接的枢纽”[[59]](#footnote-58)；并且董仲舒认为“善出于性，而性不可谓善”[[60]](#footnote-59)，要想去除恶质实现人性的良善，必须借助于君王制定的制度来进行外在干预。董仲舒虽然没有明确否认周代天命观中的人性标准，但是否认了个体自发、自主地实现自我完善的可能性，王权以中介的形式横亘在天人沟通之中。除君主以外的所有人作为一个集体必须依赖君王作为中介才可以与天进行一种被君王转译的交流；人被抹除了在宇宙秩序中的本然位置，以君王的子民的身份被抛入王权秩序之中，并向君王上缴了与天沟通的可能性，君主独掌祭祀天地的特权便是其制度性的体现。前文提到，它的消极意义并不仅仅是体制上的集权带来的消极影响，而是从理论上使统治者能够自己垄断统治合法性和正当性的解释权威。

（二）自然正当：周敦颐对王权天命观的反思与突破

周敦颐有关政治统治之正当性的理解，继承了先秦天命观点的人文化转向，反思并突破了皇极思想所依赖的传统的天命观。他认为，“天地至公”；天是最公正无私的，春夏秋冬、风云雨露不排斥不偏袒任何一个物种；天在不断地育成万物，却又不以私情私意来授予某物以特权。因为天地是大公无私的，所以圣人的统治原则也是大公无私的。[[61]](#footnote-60)周敦颐继承了古人“人极法天”的思路。《周易·系辞》认为“天地变化，圣人效之”，圣人效法天地的生成和变化来创制人间的秩序或规则。《礼记·礼运》也认为：“圣人作则，必以天地为本，以阴阳为端”[[62]](#footnote-61)；在依据天地之范本的同时，又引入了阴阳二气间的抽象关系，来调理人类的伦理关系。周敦颐认为，天有四季，春季生养万物，秋季在使万物充分育成的同时也使其凋敝。圣人在四季的变化中总结了政治与刑法的自然依据，仿照天地养育万物的自然规律来养育和管理万民。[[63]](#footnote-62)同时他通过解读阴阳与五行之间的抽象概念间关系，给出了理想的生存秩序，相关文本有两处。

第一处强调个体与整体秩序间的关系：“是万为一，一实为万；万一各正，大小有定。”[[64]](#footnote-63)一和万、小和大之间不存在等级上的区分与比较，他们在起源上是同源的，在本质上是同质的。万物各有其位置，一物的合法性源自与宇宙秩序的契合。在宇宙秩序的统摄之下，任何一个单独的伦理主体不再具有特别的权威，所有的权威首先被收归进人类所处的秩序本身，任何一个主体只有端正了自己在秩序中的位置，并履行这一位置对应的责任，才可以获得社会认同，分享秩序的权威，反过来，如果有人在其位而不具有相应的道德水准，或有道德水准的人没有得到他合理的位置，处于这一秩序中的、真正关心秩序的人尤其是政府官员，应该感受到道义上的压力。这一点，体现在周敦颐对伊尹的评价之中：“伊尹耻其君不为尧、舜，一夫不得其所，若挞于市。”[[65]](#footnote-64)

第二处强调理想秩序之中各主体间的关系：“君君臣臣父父子子兄兄弟弟夫夫妇妇，万物各得其理然后和。”[[66]](#footnote-65)朱熹在此注解道：“此定之以中正仁义，而主静之意也。”在朱子的理学思维中，各得其理就是人极的核心内涵。从外在的层面理解，立人极就是通过效法自然的宇宙秩序来规范人的伦理关系、形成符合自然规范的社会秩序。阴阳二气赋予万物和人类以形质的同时也向其赋予了阴阳之理，人类间的伦理关系以阴阳二气的关系为依据。君臣、父子、兄弟、夫妇都蕴含着乾坤阴阳之理，“一动一静互为其根，分阴分阳两仪立焉”[[67]](#footnote-66)，以君臣关系为例，君为阳臣为阴，并非君尊臣卑，而是阴阳互补、君臣相成。“理”施加于主体之间、规范人的伦理关系时，可被理解为理想生存秩序的规范。

周敦颐的“天”的观念就是以自然之天为核心的自然正当论，自然正当性与政治制度的正当性之间的关联体现在以下两点：人类起源论与宇宙生成论是同源的，即人性与天地之性是一致的；人的秩序与宇宙秩序是关联的，即宇宙秩序为人的秩序提供合法性和正当性，同时人还可以通过协调人的秩序来调理宇宙秩序。周敦颐对人类处境的理解明显是在对宇宙论的探问中而来的，排除了董仲舒强调的传统天命观中天帝授命于天子的神圣而隐秘的赋权行为。在他的太极生生的宇宙生成论之中，天命观中的人格与意志色彩被彻底清除了，天成为了人类去观察、效法的自然尺度。

（三）道德教化与贤人统治：作为理想秩序之标准的德性

经过上述分析，人的本性与自然本性是一致的，自然正当性赋予人性作为秩序之基础的正当性。从人性论的层面上，太极的本然状态是通过阴阳、五行体现出来的自然本性，对于人而言，能够自觉地觉醒并自觉地回归太极所赋予人的本性，便是保有了人极。换言之，人极是人类不失其自然本性的全然状态。人性是由自然赋予的，不是人的创制活动的产物，因而人性有着自然本质，自然本质中具有作为统治和秩序之原则的自然正当性。进而在政治哲学的层面上，一个人在秩序中所处的位置是否正当，之所以可以由他的德性来判断，是因为人性中具有自然正当性。一个人的德性越接近于自然本性的要求，就越具有政治统治的合法性。周敦颐以“诚”这一概念作为判断一个人德性与自然本性之间的契合度，“性焉安焉之谓圣，复焉执焉之谓贤”[[68]](#footnote-67)，圣人被认为是达到诚之品质的卓越代表，他天生就具备这种品质，并且不会遮蔽或丧失诚的本性。而那些经由后天努力而达到诚之品质的人被称作贤人，贤人在以德性为谱系的秩序中居于普通读书人之上、圣人之下。然而问题是，为何圣人就天生具备诚的品质？以统治正当性的角度而言，圣人的天赋，接近于柏拉图当作统治正当性标准的人性中的“金子”。

柏拉图的《理想国》也对统治合法性与正当性的来源做了神话式的形象表达：传言，所有公民都是由神塑造的作品；那些被神掺入金子的人拥有统治的权力，以及最崇高的荣耀[[69]](#footnote-68)；不过，金质之父可能生出铜质之子，铜质之父也有可能生出金质之子。[[70]](#footnote-69)人和秩序都被纳入持续的创制活动之中，正如优良的工艺品必须依赖于工匠对理念模型的完美模仿，最佳的政治秩序必然也依赖于统治者对神圣秩序的完美模仿，而只有被掺入黄金的这些“天选之子”才能够具有观察、理解以及模仿神圣秩序的独特能力，不过这种禀赋并不能够父子相传。柏拉图有意用这样充满神话寓言色彩的判断标准，来强调最佳统治者必须要像哲学家那样，具有金子般卓越的品性并且努力追求永恒真理与神圣完满的秩序。这种神话式的标准，既有意忽视以暴力与财富获取政权的现实可能性，又否认以血缘作为权力合法性的来源；因而，统治的合法性与正当性只能由他的德性来判断。而被掺入了银、铜或铁的人，虽然失去了在政治秩序中作为最高统治者的合法性地位，但在比政治秩序更为广泛的生存秩序当中，他们同样依照自己的德性禀赋来获得最适合他们位置，达至城邦公民群体性的、完善的生存状态。

柏拉图并非一个神授君权论的支持者，他是在用这样一个正义的谎言去解释秩序的正当性基础。深入分析的话，柏拉图同样是将与创制活动相对的自然来当做人类政治活动模仿的对象。柏拉图的《理想国》将人类和城邦纳入到创制活动之中。现实中的城邦（States）作为公民共同生活于其中的集合体，与画家的绘画作品一样，都是人的创制活动的产物。既然是人创制活动的产物，城邦也就具有了人的本性，它的统治方式随着人的性格（dispositions）的变化而变化。[[71]](#footnote-70)城邦的存在就像人们的存在；城邦产生于人的品性（human characters）之中。[[72]](#footnote-71)如果一个由人的创制活动而构建的城邦想要达到理想的和谐状态，必须依赖于一个完善的城邦原型来供其效仿，这一原型便是存在于“洞穴”之外的神圣城邦。[[73]](#footnote-72)而现实中大多数人的品性是不完善的，不能够感知到洞穴外的神圣秩序，不能够创造出拥有最佳政体的完美城邦。而只有哲学家——那些凝视着真理与整全、能够把握永恒事物的人——掌握着与神圣秩序的交流；在人类本性所许可的范围之内，哲学家标榜着神圣与完美秩序。有某种必然性迫使他把在洞穴之外所看到的原型实际施加到国家和个人两个方面的人性素质上去塑造他们。[[74]](#footnote-73)只有哲学家去统治城邦或者统治者成为哲学家，城邦才能够去严肃地去追求智慧。

假使城邦公民的人性都做足够高尚，那么这样一个正义的谎言便是不必要的。周敦颐同样面临这样一个现实困境：天下百姓的人性已经不再淳朴。面对所谓的已然堕落的社会，周敦颐主张通过教化来塑造人性，经过道德教化塑造的人性才有可能成为理想秩序的正当性原则。儒家认为，承担教化工作的最佳人选是圣王。孟子援引《尚书》，认为“天降下民，作之君，作之师”[[75]](#footnote-74)，既强调需要君主从外在秩序层面对人民进行引领，又强调教师从内在德性层面对人民进行教化；在理想状态中，圣王凭借其卓越的人性，同时开展这两项工作，集君主与教师于一身。以朱熹的理解为例，他在《大学章句序》中认为，“一有聪明睿智能尽其性者出于其间，则天必命之以为亿兆之君师，使之治而教之，以复其性”。[[76]](#footnote-75)朱熹延续了思孟一脉的思路，认为判断圣王的依据不是爵禄而是人性，能够充分实现人性的全然状态的聪慧之人就可以做圣王——人类共同的君主和教师。这一标准的本质是卓越人性，它同时对庸主和暴君统治的正当性做了道义上的抨击，也否定了类似唐宗宋祖的所谓的明君贤主，他们虽然施行了开明政治，但和庸主暴君一样都不能达到周敦颐等儒者设立的极高标准：政治的目的是使人尽其性——借用马克思主义思想中的一句话——实现人的自由而全面的发展。

周敦颐和朱熹都悲观地认为，周代衰亡之后，没有哪一个君主能够称得上圣贤，结果是秩序失调、人性被情欲左右；理论上来讲，更何况在本质上无论这一向上超越的权威被暴君攫取还是被明君贤主掌握，都容易使人类丧失了德化人格的自发觉醒的能力。既然外在的政治干预既容易剥夺人民的人身财产，也容易使人民丧失实现自我超越的自觉能力与内在动力。只有圣王才不视天下为个人财产，才有可能实现最好治理，才能使人民获得在道德生命成长过程中的自主性与自觉性：“故圣人立教，俾人自易其恶，自至其中而止矣。”[[77]](#footnote-76)品德教育与政治驱使何者更具优越性，孔子已经为之定调：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。”并进一说“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”。[[78]](#footnote-77)周敦颐认为，圣人的教化是达至理想秩序的最重要、最基础的方式。因而周敦颐绕开了君主这个概念，而使圣人的形象在紧张的君师分立、政教二元的关系中耸立起来。

然而从现实的层面上，圣人对天下百姓实施教化面临着一个现实困境：“十室之邑，人人提耳而教且不及，况天下之广、兆民之众哉？”[[79]](#footnote-78)古代中国的人口数量和复杂程度是雅典城邦不能相比的，注重品德修养的教化虽然从理论上讲是最根本最契合人性的统治方式，然而复杂而庞大的人口使得这一方法不具备可能性。然而在圣王已然成为过去式的世俗社会，由谁来实施统治？施特劳斯认为，所有真正关注共同体利益的好公民，都会很自然地同意贤人统治（rule of the best）是如何构建最佳政治秩序的答案。最优秀的人既可以是唯一的圣人，也可以是一个优秀的团体。有关如何实现最佳政体的问题，存在着双重的答案，如果将自然正当论发挥到极致，那么由哲学家（圣人）来进行绝对的统治是理所当然的最好选择；然而政治与哲学之间的张力是双向作用的，政治传统必然也限制着哲学愿景的充分实现；施特劳斯认为“单纯的最佳政体就是明智者的绝对统治，而实际可行的政体是法律规范之下的高尚之士的统治或混合政制”。[[80]](#footnote-79)周敦颐显然不反对由圣人作君主，但反过来他也没有明确要求君主都去成为圣人。在他所设想的理想秩序之中，可以在保留一位守礼法、无私心的君主的情况下，由众多贤良的读书人组成辅政机构，这是天下得到治理的关键。

周敦颐在已然强调圣人之法的前提下，在现实层面上强调教师在塑造人性、建构理想秩序中的关键作用。周敦颐突出了以师道为核心、道德教育为内容的师生关系，构建起以师、生为节点的社会网络：“故先觉觉后觉，暗者求于明，而师道立矣。师道立，则善人多。善人多，则朝廷正，而天下治矣。”[[81]](#footnote-80)这里的师道所传授的内容是“道义由师友有之”[[82]](#footnote-81)，教师传授的不是政治技术，那种以政治投机为目的的文武之艺是被师道排斥的，师道希望塑造的是有道义的纯善之人——贤才。同时贤才、善人是必要的辅政力量，最理想的统治形式是由一个贤人集团来共同施政。不过值得注意的是，“用贤”的方法并非科举或招募，而是“感召”。周敦颐给出的方法是“心纯则贤才辅，贤才辅则天下治”，作为贤人集团之象征的君主不能够心存私利，其言行举止、容貌神情都必须要符合礼义仁智信的要求，这样才能够感召天下贤才来辅助统治——从标准来讲，对君主的要求远远低于圣人所具备的卓越品质。

相较于传统的伦理关系，师生和师友关系是以真理为纽带而连接起来的社会群体，当社会中这样的群体越是庞大，社会就越为接近真理。在进行道德教育、扩充政治家群体的过程中，社会秩序发生了内在变化。教化活动塑造起了以师道为纽带的社会秩序：通过向圣贤学习，人们形成了“圣希天，贤希圣，士希贤”的主体间关系[[83]](#footnote-82)，在“师道立、善人多、朝廷正、天下治”的理论逻辑中，教化所标榜的高尚德性以及具有高尚品质的贤人，成为最佳政体的基础。

当真理成为社会中大多数人的追求时，政治统治便不再是秩序的关键，周敦颐追求的终极秩序是超越政治的。儒家思想里超越政治的终极目标，早在《论语》中就以一种戏剧化的方式呈现了出来，这就是后人津津乐道的“吾与点也”的典故。孔子对三位弟子以军事、以礼乐、以祭祀来开展政治统治的传统方法不以为然；曾点却十分悠然地描绘出一幅暮春郊游、沐浴歌咏的和谐画面，得到了孔子的赞赏。这一戏剧化的场景，体现了春秋时期的儒者对现实政治技术的反思，曾点所代表的政治哲学思想，超越现实政治技术对人性的束缚，使人们充分地舒展自我，在自然之中寻求和谐与美好。

《中庸》从理论上奠定了儒家超政治的终极目标。《中庸》从“性”的角度梳理了“圣人-众人-万物-自然”之间的关系：以“性”的标准来看，圣人是已经尽己之性的人，既然他能够将自己所具有的人类本性充分地发挥出来，那么也就能够帮助人类群体实现人类本性的内在超越；进一步而言，还要去充分地实现万物的本性，最终能够达至与天地并列为三的境界。[[84]](#footnote-83)《中庸》成己、成人、成物的理论为了能够具备可能性，预设了这样一个前提：人性、物性、天地之性在本质上是贯通的。

周敦颐是以天地万物与人相互关联的五层太极图来预设人性、物性与天地之性本质上的关联与贯通，人类生存秩序的终极理想不只是人与人之间的和谐，还是包括人在内的整个宇宙秩序的和谐。周敦颐强调道德教化的另一个重要原因便是在学习圣人的过程中，人们同时在向真理靠近，并达至与万物为一体境界。学习圣人的要旨是“一”，“一为要。一者，无欲也。无欲。则静虚动直。静虚则明，明则通；动直则公，公则溥[[85]](#footnote-84)。”被人类的私情私欲所遮蔽的人类本性，通过向圣人学习而实现与物、与天地相通畅。而将其与《太极图说》中的“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也[[86]](#footnote-85)”对比来看，会发现两者的类似之处：都强调“一”，并且在以“一”联结起的各主体之间虽然有层次差异，但保持着内在本质的一致性与贯通性。圣人立人极、作礼乐的终极目的，不仅仅在于“百姓大和”这一社会和谐状态，还要追求“万物咸若”、追求宇宙的和谐状态，这是周敦颐所追求的终极秩序。

五、总结

周敦颐人极思想的特质在于《太极图》所奠定的“五层”生成图式，整体性与结构性就蕴含在各层之间的关联互动之中。基于关联性宇宙论，周敦颐以生成的逻辑顺序解释了卓越人性与理想秩序的共同起源；并通过对生成逻辑的逆向思维，主张通过彰显人极——太极在人身的全然状态——来引导人类达至与自然宇宙秩序相协调的纯粹本性与生存秩序。

周敦颐人极思想对人性和秩序进行了理想与现实的双重区分：理想的纯粹人性与现实中被情欲遮蔽的人性，理想的与宇宙秩序相协调的秩序与现实中为维护统治阶级利益的动荡秩序。在现实的层面，“政刑苛紊，纵欲败度”[[87]](#footnote-86)，秩序动荡的本质原因是现实人性中的私欲，同时人性又在动荡的秩序中越发沉沦；在理想的层面，卓越的人性与理想的秩序逐渐表现为一体化——不再是政教二元关系中的两种尺度、两种规范——统称为人极，并与太极相契合。由于人极和太极是无声无形的，从外在表现上而言，人极与太极的协调就体现为人性、秩序与自然宇宙的契合。

理想的秩序之所以应当以卓越的人性为现实的正当性标准，是因为人类的本性是自然赋予的，承载着自然正当性。德性越卓越的人越是接近于人的本性，也就越具有自然正当性；良好的秩序是否具有正当性必须是根据秩序中占关键地位的人的德性来判断。从另一层面来讲，人性中的自然正当性还延展了人的德性生命，人被寄托着这样一种希望：复归自己的本性，在自己成为圣人的同时去帮助众人和宇宙万物达到最宏观的和谐状态。这就是周敦颐超政治的终极生存目标。

为从现实可行的角度去构建符合人性的秩序，周敦颐提出了以师道为核心的道德教化。众人向贤才学习，贤才向圣人学习，圣人向宇宙自然学习，天下人在学习圣贤的过程中，提升了道德修养，向人的本性复归，追求生存真理，达到“明、通、溥”的境界，实现与其他人与自然万物没有隔阂的和谐状态。

从政治哲学史的角度而言，周敦颐的人极思想确实被后人继承，但并未能发展处一个更为系统的“人极秩序”，而恰恰是作为改造皇极秩序的理论工具，对政治思想史产生了重要影响。认为周敦颐是君主专制和集权主义的拥护者的观点，显然是错误的。他虽然在情感上认同古代圣王君师合一的伟岸形象，但在文本中并没有明确地将圣人等同于君主，也不像柏拉图那样强调哲学家为王，君和师关系直到朱熹那里才逐渐呈现出一元化的解决方案，《皇极辩》便是朱熹在周敦颐人极思想对传统皇极思想之突破的基础上对皇极思想的本质改造，这种一元化，并不是以圣人为王（将王位给予有德之人）实现的，而是以君王要成为圣人（要求掌握王位之人追求崇高德性）来实现的。[[88]](#footnote-87)所以，《皇极辩》即使明显受到了周敦颐人极思想的影响，但本质上仍然保留了皇极本质。清代罗泽南的《人极衍义》作为阐发人极思想的重要作品，在“致用”的层面上仍然是以皇极思想为底色[[89]](#footnote-88)。范广欣老师分析，《人极衍义》中的君主仍然发挥着至关重要的作用，“因此成物之学便在事实上变成帝王之学, 如何立人极便具体化为如何立皇极”。[[90]](#footnote-89)可以说，周敦颐以人极思想为特征的政治哲学体系，虽然没有成为后世政治哲学的显学，但极大地影响了后人对皇极思想理解方式和阐释思路，丰富了中国政治哲学的思想内容和解释角度。

参考文献

专著部分：

1. [宋]周敦颐著,陈克明点校.周敦颐集,北京:中华书局,2009：1-132
2. [汉]董仲舒.春秋繁露,北京:中华书局,1975：360-405
3. [隋]王通著[宋]阮逸注.中说,四库全书本.
4. [唐]孔颖达.尚书正义,北京:北京大学出版社,1999：307-448
5. [梁]沈约.宋书·上,长沙:岳麓书社,1998.
6. [清]董诰辑.全唐文,清嘉庆内府刻本.
7. [宋]朱熹.朱子全书,上海:上海古籍出版社,2002：687-692
8. [清]罗泽南.罗泽南集,长沙:岳麓书社2010年版.
9. 张灏.幽暗意识与时代探索,广州:广东人民出版社，2016：69-120
10. 邬昆如.中国政治哲学(全),台北:中华出版社,1982.
11. 黄寿祺,张善文译.周易译注,上海:上海古籍出版社,2001.
12. 杨天宇译.周礼译注,上海:上海古籍出版社,2004.
13. 周振甫译注.诗经译注,北京:中华书局,2002.
14. 赵岐注,孙奭疏.孟子注疏.北京:北京大学出版社,1999.
15. 杨伯峻译注.论语译注,北京:中华书局,1980.
16. 杨天宇译注.礼记译注,上海:上海古籍出版社,2004.
17. 周建刚.周敦颐与宋明理学,北京:中国社会科学出版社,2018.12.
18. 杨立华.宋明理学十五讲,北京:北京大学出版社,2015.10.
19. 吕思勉.理学纲要,北京:商务印书馆,2017.12.
20. 张岱年.中国国学传统,北京:北京大学出版社,2016.4
21. 张立文.宋明理学研究,北京:中国人民大学出版社,2016.03.
22. [美]埃里克·沃格林著,段保良译.新政治科学,北京:商务印书馆,2018.
23. [美]埃里克·沃格林著,叶颖译.天下时代,南京:译林出版社,2018

[24] [美]列奥·施特劳斯.什么是政治哲学[M].华夏出版社:北京,2014:1-82.

[25] Eric Voegelin.*The Ecumenic Age*[M]. Missouri.University of Missouri Press,2000： 391~392

[26] Leo Strauss. *What is political philosophy?*[M]. Illinois: The Free

Press,1959:33~40,78~91

[27] Benjamin I. Schwartz. *The World of thought in Ancient China*[M]. London: Belknap Press, 1958.

[28] Allan David Bloom. *The Republic of Plato, Second Edition[M]*, New York: Basic Books, 1991.

期刊论文部分：

[1] 田智忠.从“舂陵本”《通书》论《通书》的早期流传[J].周易研究,2013(01):49-55.

[2] 侯旭东.中国古代专制说的知识考古[J].近代史研究,2008(04):4-28+2.

[3] 孙晓春,赵荣华.周敦颐《太极图说》的政治哲学解读[J].山东大学学报(哲学社会科学版)， 2010(05):2-8.

[4] 范广欣.从民本到民主:罗泽南、中江兆民和卢梭论反暴君[J].政治思想史,2012,3(02):112-132+199.

1. 本文采用的版本：［宋］周敦颐著，陈克明点校《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009年版。这里指的是周敦颐传世作品之间的逻辑关系，而非就创作顺序而言。周敦颐作品的创作和流传存在考据学和版本学上的讨论，有关考据，可参考这两篇文章：田智忠.从“舂陵本”《通书》论《通书》的早期流传[J].周易研究,2013(01):49-55.田智忠,王宏海.《太极图》与《太极图说》之关系再考察[J].周易研究,2010(02):30-36. [↑](#footnote-ref-0)
2. 有关五层太极图，详见：周建刚：《周敦颐与宋明理学》[M]. 北京：中国社会科学出版社, 2018.12,85-107 [↑](#footnote-ref-1)
3. ［宋］周敦颐著，陈克明点校《周敦颐集》，北京：中华书局，2009年版，第6页。 [↑](#footnote-ref-2)
4. 埃里克·沃格林在分析《奥义书》中对宇宙真理之追问时，认为《奥义书》“将追问的意识构建为塑造秩序的生存力量”。Eric Voegelin. *The Ecumenic Age*[M]. Missouri: University of Missouri Press, 2000, 391~392 [↑](#footnote-ref-3)
5. Leo Strauss. *What is political philosophy*?[M]. Illinois: The Free Press, 1959，31-33 [↑](#footnote-ref-4)
6. “Natural Right”中right有正确与权利两种基本概念，当自然被视为优于创制(art)产物的价值原则时，应当翻译为“自然正当”。可参考Leo Strauss. *Natural Right and History*[M]. Illinois: The University of Chicago Press,1953. [↑](#footnote-ref-5)
7. [↑](#footnote-ref-6)
8. ［宋］周敦颐著，陈克明点校《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009，第6页。 [↑](#footnote-ref-7)
9. ［宋］周敦颐著，陈克明点校《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第6页。 [↑](#footnote-ref-8)
10. ［宋］陈亮：《龙川集》，明嘉靖刻本，第268页 [↑](#footnote-ref-9)
11. [↑](#footnote-ref-10)
12. 张灏：《幽暗意识与时代探索》[M]，广州：广东人民出版社，2016版，第84页。 [↑](#footnote-ref-11)
13. Leo Strauss. *What is political philosophy?*. Illinois: The Free Press, 1959,33~40,78~91 [↑](#footnote-ref-12)
14. 据侯旭东老师考证，“君主专制”是“近代汉语词汇”，古代思想世界中专制仅形容臣子独断专权；一些学者所谓周敦颐支持的君主专制，应该是对西方政治学术语“despotism”的翻译，指统治者掌握无限的绝对权力的政治体制。详见侯旭东.中国古代专制说的知识考古[J].近代史研究,2008(04):4-28+2. [↑](#footnote-ref-13)
15. 邬昆如：《中国政治哲学(全)》[M]，台北:中华出版社, 1982,139-140 [↑](#footnote-ref-14)
16. 刘惠恕：《中国政治哲学发展史 从儒学到马克思主义》[M]，上海：上海社会科学院出版社, 2001,339-347 [↑](#footnote-ref-15)
17. 孙晓春,赵荣华.周敦颐《太极图说》的政治哲学解读[J].山东大学学报(哲学社会科学版)，2010(05):2-8. [↑](#footnote-ref-16)
18. 陈来：朱子《太极解义》的哲学建构[J].哲学研究,2018(02):41-48+89+128-129. [↑](#footnote-ref-17)
19. 张连良：周敦颐“人极”标准思想的哲学意义[J].人文杂志,2006(06):36-41+162. [↑](#footnote-ref-18)
20. 周建刚：《周敦颐与宋明理学》[M]，北京:中国社会科学出版社, 2018.12. [↑](#footnote-ref-19)
21. 杨立华：《宋明理学十五讲》[M]，北京:北京大学出版社,2015.10. [↑](#footnote-ref-20)
22. 吕思勉：《理学纲要》[M]，北京:商务印书馆, 2017.12. [↑](#footnote-ref-21)
23. 张岱年：《中国国学传统》[M]，北京:北京大学出版社,2016.4. [↑](#footnote-ref-22)
24. 张立文：《宋明理学研究》[M]，北京:中国人民大学出版社, 2016.03. [↑](#footnote-ref-23)
25. [梁]沈约：《宋书·上》[M]，长沙：岳麓书社, 1998.06 [↑](#footnote-ref-24)
26. 唐代学者为避李世民的名讳，在辑录图书时存在改民极为人极的现象，如《录唐太宗与房魏论礼乐事》录《周礼》的民极为人极，而传世古籍多为明清刻本，不得不考虑这一可能性的因素，因而对判断原文原意存在。不过，武英殿本《宋书》与四部叢刊本的《中说》当中，民字仍然十分常见；并且两处文献所指的“人极”，是源自易经中的概念，这一点将在后文加以讨论。宋书的“其数特中”乃是易学术语，王通将天地人并列而谈是易传常见的表述形式。因而笔者认为宋书、中说的原文原意就是指人极。 [↑](#footnote-ref-25)
27. [隋]王通著[宋]阮逸注：《中说》，版本：四库全书本，第7卷，第9页。 [↑](#footnote-ref-26)
28. 黄寿祺，张善文译：《周易译注》[M]，上海：上海古籍出版社，2001年版，第535页。 [↑](#footnote-ref-27)
29. 按照大衍筮法，有一个占卜步骤是将蓍草夹在左手或右手的三个指缝当中，称为“一挂二扐”；小指与无名指间象征地极，无名指与中指间象征天极，中指与食指间象征人极。可参考张善文：《周易入门》，上海：华东师范大学出版社，2009年版。 [↑](#footnote-ref-28)
30. [清]董诰辑：《全唐文》，清嘉庆内府刻本，第607卷，第12页。 [↑](#footnote-ref-29)
31. [清]董诰辑：《全唐文》，清嘉庆内府刻本，第559卷，第6页。 [↑](#footnote-ref-30)
32. [清]董诰辑：《全唐文》，清嘉庆内府刻本，第12卷，第7页。李光朝，天宝时人，生平无考。 [↑](#footnote-ref-31)
33. [清]董诰辑：《全唐文》，清嘉庆内府刻本，第642卷，第1页。王起，760年－847年，唐代政治家、学者，唐文宗朝拜兵部尚书，著有文集一百二十卷，《五纬图》十卷，《写宣》十篇，今已佚，存有数十篇诗文奏议散见于《全唐诗》、《全唐文》。 [↑](#footnote-ref-32)
34. 黄寿祺，张善文译：《周易译注》[M]，上海：上海古籍出版社，2001年版，第406页。 [↑](#footnote-ref-33)
35. [唐]孔颖达：《尚书正义》[M]，北京：北京大学出版社1999年版，第307页 [↑](#footnote-ref-34)
36. 同上，第448页 [↑](#footnote-ref-35)
37. 杨天宇译：《周礼译注》[M]，上海：上海古籍出版社，2004年版，第2页。 [↑](#footnote-ref-36)
38. 董仲舒：《春秋繁露》[M]，北京：中华书局，1975年版，第402页。 [↑](#footnote-ref-37)
39. 分别见[清]董诰辑：《全唐文》，清嘉庆内府刻本，第69卷，第6页，以及第282卷，第11页。 [↑](#footnote-ref-38)
40. 埃里克·沃格林著，段保良译：《新政治科学》[M]，北京：商务印书馆，2018年版，第58页。普世时代是相对于城邦时代而言的，指将全人类理解为同一个社会整体的统治时代，比如中国的天下式帝国。 [↑](#footnote-ref-39)
41. [元]萧廷芝：《金丹大成》，版本：清光绪三十二年二仙庵版刻，第1页 [↑](#footnote-ref-40)
42. Benjamin I. Schwartz: *The World of thought in Ancient China.* London: Belknap Pres,1958,351:It is a kind of anthropocosmology in which entities, processes, and classes of phenomena found in nature correspond to or “go together with” various entities, processes, and classes of phenomena in the human world. [↑](#footnote-ref-41)
43. [美]埃里克·沃格林著，叶颖译：《天下时代》[M]，译林出版社，第44页。 [↑](#footnote-ref-42)
44. ［宋］周敦颐著，陈克明点校《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第23页。 [↑](#footnote-ref-43)
45. 杨天宇译注：《礼记译注》[M]，上海：上海古籍出版社，2004年版，第467页。 [↑](#footnote-ref-44)
46. ［宋］周敦颐著，陈克明点校《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第18页。 [↑](#footnote-ref-45)
47. 同上。 [↑](#footnote-ref-46)
48. ［宋］周敦颐著，陈克明点校《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第41页。 [↑](#footnote-ref-47)
49. ［宋］周敦颐著，陈克明点校《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第18页。 [↑](#footnote-ref-48)
50. ［宋］周敦颐著，陈克明点校《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第20页。 [↑](#footnote-ref-49)
51. ［宋］周敦颐著，陈克明点校《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第23页。 [↑](#footnote-ref-50)
52. 本段三处文本均引自《系辞》，见《周易译注》，527页 [↑](#footnote-ref-51)
53. ［宋］周敦颐著，陈克明点校《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第23页。 [↑](#footnote-ref-52)
54. 周振甫译注：《诗经译注》[M]，北京：中华书局，2002年版，第394页。 [↑](#footnote-ref-53)
55. 张灏：《幽暗意识与时代探索》[M]，广州：广东人民出版社，2016版，71-76页。 [↑](#footnote-ref-54)
56. 此段所引金文符号，参考了《殷周金文集成释文》[M]香港中文大学出版社2001年版、《殷周金文辞类纂》中华书局2014年版，在复制引用图片时，利用了“国学大师”网站的素材。 [↑](#footnote-ref-55)
57. 周振甫译注：《诗经译注》[M]，北京：中华书局，2002年版，第394页。 [↑](#footnote-ref-56)
58. 张灏：《幽暗意识与时代探索》[M]，广东人民出版社2016年版，第72页 [↑](#footnote-ref-57)
59. 同上 [↑](#footnote-ref-58)
60. 董仲舒：《春秋繁露》[M]，北京：中华书局，1975年版，第372页。董仲舒原文为：天生民性有善质，而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王。王承天意，以成民之性为任者也。 [↑](#footnote-ref-59)
61. ［宋］周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第41页。 [↑](#footnote-ref-60)
62. 杨天宇译注：《礼记译注》[M]，上海：上海古籍出版社，2004年版，第277页。 [↑](#footnote-ref-61)
63. 同上。 [↑](#footnote-ref-62)
64. ［宋］周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第32页。 [↑](#footnote-ref-63)
65. ［宋］周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第23页。 [↑](#footnote-ref-64)
66. ［宋］周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第25页。 [↑](#footnote-ref-65)
67. ［宋］周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第4页。 [↑](#footnote-ref-66)
68. ［宋］周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第17页。 [↑](#footnote-ref-67)
69. Allan David Bloom: *The Republic of Plato*[M]*,* Book 3, 415a : “... but the god, in fashioning those of you who are competent to rule, mixed gold in at their birth; this is why they are most honored...” [↑](#footnote-ref-68)
70. 本文所依据的《理想国》文本是Allan David Bloom的英译本*The Republic of Plato, Second Edition,* New York: Basic Books, 1991.在关键语句的理解上，同时参考了Benjamin Jowett 的英译本*Republic.* [↑](#footnote-ref-69)
71. 参考本杰明·乔伊特的英译版*Republic,* Book 8, 544:that governments vary as the dispositions of men vary.... the States are as the men are; they grow out of human characters. [↑](#footnote-ref-70)
72. *The Republic of Plato,* Book 8, 544e :“...Or do you suppose that the regimes arise from an aok or rocks, and not from the dispositions of the men in cities...? [↑](#footnote-ref-71)
73. *The Republic of Plato,* Book 8, 500d : “...a city could never be happy otherwise than by having its outlines drawn by the painters who use the divine pattern...” [↑](#footnote-ref-72)
74. *The Republic of Plato,* Book 8, 500d : "Then it's the philosopher, keeping company with the divine and the orderly who becomes orderly and divine, to the extent that is possible for a human being.” [↑](#footnote-ref-73)
75. 赵岐注,孙奭疏：《孟子注疏》[M]，北京大学出版社，1999年版，第37页 [↑](#footnote-ref-74)
76. 朱熹：《朱子全书》[M]，上海古籍出版社2002年版，第6册，第14页 [↑](#footnote-ref-75)
77. ［宋］周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第20页。 [↑](#footnote-ref-76)
78. 杨伯峻译注：《论语译注》[M]，北京：中华书局，1980年版，第11页。 [↑](#footnote-ref-77)
79. ［宋］周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第24页。 [↑](#footnote-ref-78)
80. 参考Leo Strauss. *Natural Right and History*[M]. Illinois: The University of Chicago Press,1953:120-150 [↑](#footnote-ref-79)
81. ［宋］周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第21页。 [↑](#footnote-ref-80)
82. ［宋］周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第34页。 [↑](#footnote-ref-81)
83. ［宋］周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第31页。 [↑](#footnote-ref-82)
84. [宋]朱熹：《朱子全书》收录的《四书章句集注》，上海古籍出版社2002年版，第6册，第50页：唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。 [↑](#footnote-ref-83)
85. ［宋］周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第31页。 [↑](#footnote-ref-84)
86. ［宋］周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第5页。 [↑](#footnote-ref-85)
87. ［宋］周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》[M]，北京：中华书局，2009版，第19页。 [↑](#footnote-ref-86)
88. 朱熹：《朱子全书》[M]，上海古籍出版社2002年版，第26卷，第687—692页。 [↑](#footnote-ref-87)
89. 罗泽南：《罗泽南集》[M]，岳麓书社2010年版，第187页。 [↑](#footnote-ref-88)
90. 范广欣.从民本到民主:罗泽南、中江兆民和卢梭论反暴君[J].政治思想史,2012,3(02):112-132+199. [↑](#footnote-ref-89)