

理一分殊论：中国哲学元理

张立文

(中国人民大学 哲学院, 北京 100872)

摘要: 理一分殊是中国哲学探赜道体的重要思维方式, 是儒学和诸子之学彰显中国特性的重要标志。天地万物既有其殊相, 以与其他事物相区别, 亦有其共相, 而能万有联通, 所谓物以类聚。既讲道一分殊, 亦讲理一分殊。在中国哲学理论思维逻辑结构中, 有相当于存在, 无相当于非在。它体现为天地何来, 有无相生; 无形无名, 有形有名; 在与不在, 非无非有; 有无内外, 儒释虚实。中国哲学在追求自然、社会万象背后的形而上之理, 并以此为度越形而下万殊之气的所以然者。理与气概念、范畴在其流动中, 吸收古今中外优秀文化与思维, 不断开出新生面、新气象、新意蕴, 而成为宋明理学思潮的核心话题。它体现为庖丁解牛, 依乎天理; 物理可知, 穷理尽性; 辨名析理, 理事法界; 理气相依, 共相殊相。由理一分殊而导致一与多原理和有限与无限原理。一为多而存在, 多为一而存在。无限度越有限, 有限包容无限。由理一而呈现为人类命运共同体, 由分殊而体现致广大的群星璀璨。

关键词: 理气; 有无; 儒释; 共相; 殊相; 中国哲学

中图分类号: B21 **文献标识码:** A **文章编号:** 0257-0246 (2020) 02-0001-15

“五味万殊, 而大同于美; 曲变虽众, 亦大同于和。”(《声无哀乐论》) 五味有千差万别, 但其同一之处是吃起来都很味美; 曲的变化众多, 其相同之处是都很和谐。理虽一, 但其分万殊。理一分殊作为中国哲学特有思维方式, 它是主体把握客体的理性体认的方式, 是由诸多方面、不同质料构成的思维活动的复杂系统, 是在不断实践活动中形成的思维结构, 是一种相对定型、稳定的思维样式, 是主体把握客体, 主体通向客体的中介、桥梁, 而具有典型性、普适性、广大性, 潜移默化地指导人们的实践活动。

一、理一分殊解

理一分殊是中国哲学探索道体的重要思维方式。程颐在评张载《西铭》^①时说“《西铭》之为书, 推理以存义, 扩前圣所未发, 与孟子性善修气之论同功, 岂墨氏之比哉? 《西铭》明理一而分殊, 墨氏则二本而无分。”^②说明理一分殊的思维方式与墨氏二本无分的异趣。朱熹就学于李侗, 李侗对朱熹说“吾儒之学, 所以异于异端者, 理一分殊也。理不患其不一, 所难者分殊耳。”^③李侗

基金项目: 国家社会科学基金重大项目 (17ZDA012)。

作者简介: 张立文, 中国人民大学一级教授, 哲学院教授, 研究方向: 中国哲学和文化。

^① 《西铭》为《正蒙·乾称篇》一段文字。朱熹说张载“尝于学堂双牖左书砭愚, 右书订顽。伊川先生曰‘是启争端, 改曰东铭、西铭。’二铭虽同出于一时之作, 然其词义之所指, 气象之所及, 浅深广狭, 判然不同, 是以程门专以西铭开示学者。”《西铭题解》, 载《张子全书》, 上海: 商务印书馆, 1935年, 第1页。

^② 程颐《答杨时论西铭书》, 载《河南程氏文集》卷9, 北京: 中华书局, 1981年, 第609页。

^③ 黄宗羲、全祖望《豫章学案》, 载《宋元学案》卷39, 北京: 中华书局, 1986年, 第1291页。

把“理一分殊”思维原则作为儒学与异端区分的标志。朱熹在《西铭》后有一段论述。“论曰：天地之间，理一而已。然乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物，则其大小之分，亲疏之等，至于十百千万，而不能齐也。不有圣贤者出，孰能合其异而反其同哉。《西铭》之作，意盖如此。程子以为明理一而分殊，可谓一言以蔽之矣……一统而万殊，则虽天下一家、中国一人而不流于兼爱之弊；万殊而一贯，则虽亲疏异情、贵贱异等，而不桡于为我之私，此《西铭》之大指。”^①譬如以乾为父，坤为母，男女构精，化生万物，有生之类，无物不然，这便是理一，而人物的诞生，各亲其亲子其子，千万不同，其分而殊。又譬如民吾同胞，长长幼幼为理一；然长长幼幼各不相同，是为分殊。孟子讲“亲亲而仁民，仁民而爱物”，为理一；其分不同，故所施不能无差等，为分殊。

理一分殊的“理”，无见于甲骨文。《说文》：“理，治玉也。”治理玉石。“王乃使玉人理其璞而得宝焉，遂命曰‘和氏之璧。’”^②楚人和氏得玉璞于楚山中，献给楚厉王，玉人相之为石，别和氏左足，厉王死后献给武王，玉人相之又曰石，别其右足。和氏抱璞而哭于楚山之下三日三夜，文王使玉人治理其璞而得宝玉，这便是和氏璧。玉未经治理为璞。《广雅·释诂三》：“理，治也。”《广韵·止韵》：“理，料理。”《系辞下》：“理财正辞，禁民为非，曰义。”崔憬注“夫财货，人所贪爱，不以义理之，则必有败也。”^③人贪爱货财，见利忘义，必须以义治理，使其近于义。《字彙·玉部》：“理，正也。”为整理、修整。嵇康说“劲刷理鬓，醇醴发颜，仅乃得之。”李善注“《通俗文》曰‘所以理发，谓之刷也。’”^④强为之整理头发，才能厚醴发外形。由治理、整理，而医治。抱朴子说“淳于能解颅以理脑，元化能剖腹以浣胃。”^⑤淳于能解开头骨以医治脑病，元化能剖开肚子洗胃。疾病对人来说都是不好的事，因而引申惩治恶事恶人。《后汉书》载“臣闻兴化致教，必由进善。康国宁人，莫大理恶。”^⑥蔡茂指出，现在贵戚杀人不判死罪，伤人不依法论罪，刑戮弃而不用，罪恶便得不到惩治。理便有法纪之义。“先王寄理于竹帛，其道顺，故后世服。”（《韩非子·安危》）先王把法纪公布于竹帛，使后世遵守法纪。亦指法官。《玉篇·玉部》：“理，治狱官也。”《管子·小匡》：“弦子旗为理。”尹知章注“理，狱官。”法官执行法纪，都需要辨别善恶，区分、审辨。荀子讲“相地而衰政，理道之远近而致贡。”杨倞注“相，视也。衰，差也。”王念孙注：“《小雅·信南山传》：‘理，分地理也。’”^⑦审辨地的好坏而收税，区分路途的远近交送贡物。也有申述、申辩的意思。《唐律疏议》载“诸邀车驾，及挝登闻鼓，若上表以身事自理诉而不实者，杖八十。”^⑧故意增减情状，有所隐避诈妄者，从上书不实论处。

理的另一意义是纹理、条理、道理、准则、原理等。《广韵·止韵》：“理，文也。”荀子说：“形、体、色、理，以目异；声、音、清、浊、调、竽、奇声，以耳异。”理为纹理。荀子又说“井井兮其有理也。严严兮其能敬己也。”杨倞注“理，条理也。”^⑨理为道理。《广雅·释诂三》：“理，道也。”《系辞》载“易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。”韩康伯注“天下之理莫不由于易简而各得顺其分位也。”孔颖达疏“正义曰：此则赞明圣人能行天地易简之化，则天下万事之理，并得其宜矣。”^⑩理为道理、原则。在中国哲学中，程颐、朱熹理体论者，以理为天地万物终极的根源，伦理道德最高的原则。

① 《西铭》，载《张子全书》卷1，上海：商务印书馆，1935年，第8页。

② 《和氏》，载《韩子浅解》，北京：中华书局，1960年，第99页。

③ 《系辞下》，载《周易集解纂疏》卷9，《丛书集成初编》，上海：商务印书馆，1936年，第422页。

④ 《养生论》，载《嵇康集校注》卷3，北京：人民文学出版社，1962年，第145页。

⑤ 《至理》，载《抱朴子内篇校释》卷5，北京：中华书局，1980年，第101页。

⑥ 《蔡茂传》，载《后汉书》卷26，北京：中华书局，1965年，第907页。

⑦ 《王制》，载《荀子简释》，北京：古籍出版社，1956年，第107页。

⑧ 《斗讼》，《邀车驾挝鼓诉事》，载《唐律疏议》卷24，上海：商务印书馆，1929年，第9页。

⑨ 《儒效》，载《荀子简释》，北京：古籍出版社，1956年，第88页。

⑩ 《系辞上》，载《周易正义》卷7，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第76页。

理一分殊的“一”，有全满、相同、纯一、单独、统一、均平、协同、自身、本原等义。理一分殊的“分”，见于甲骨文。^①《说文》：“分，别也。从八、从刀，刀以分别物也。”即把事物分开。《尚书》载“庶绩咸熙，分北三苗。”孔安国传“分北流之，不令相从。”^②舜命令群臣之后，经三年考其功绩，经三考九年，黜陟幽明，明者升，暗者退之。三苗复不从教化，当黜，其群臣有善有恶，舜复分北流其三苗，善留恶去而分。分出、分派。“孔墨之后，儒分为八，墨离为三，取舍相反不同，而皆自谓真孔墨。”（《韩非子·显学》）分而在别。《玉篇·八部》：“分，隔也。”《系辞上》载“方以类聚，物以群分，吉凶生矣。”韩康伯注“方有类，物有群，则有同有异，有聚有分也。顺其所同则吉，乖其所趣则凶。”^③方为同聚，物谓物色群党共在一处，而与他物相分别。若顺其所共则吉，乖戾所趣则凶。有同异，有聚分，便各有分担。《国语》载“靡笄之役，韩献子将斩人，郤献子驾，将救之。至则既斩之矣，郤献子请以徇。其仆曰‘子不将救之乎？’献子曰‘敢不分谤乎！’”韦昭注“言欲与韩子分谤共非也。”^④韩献子为司马，将斩人，郤献子以为罪在可赦，但既已斩人，郤献子欲与韩献子共同分担非谤之言。这种分担有一方给与他者的意蕴。《左传》载“楚子使然丹简上国之兵于宗丘，且抚其民，分贫，振穷。”杜预注“分，与也。振，救也。”^⑤楚王派然丹在宗丘选拔检阅西部地区的武装，并安抚当地百姓，施舍贫贱，救济穷困。《玉篇·八部》：“分，施也，赋也，与也。”为分的意义。

另分也作份，如股份、成份、身份、部分、职分、缘分、情分以及度、分、量、原则等。徐灏《说文解字注笺·八部》：“分，分物谓之分，平声；言其所分曰分，去声。此方言轻重之分。”《左传》载“昔我先王熊绎与吕伋、王孙牟、燮父、禽父并事康王，四国皆有分，我独无有。”杜预注：“四国、齐、晋、鲁、卫。分，珍宝之器。”^⑥定公四年传，鲁、卫、晋三国之分，齐之分未闻而无有分。职分，《墨子·非乐上》载“王公大人，蚤朝晏退，听狱治政，此其分事也。”王公大人职位份内的事。王公大人，也是其名分。《荀子》载“中庸民不待政而化，分未定也则有昭缪。”杨倞曰：“缪读为穆。”^⑦父昭子穆。古代宗庙排列次序，祖庙在正中，后代中父辈的庙在左，为昭，子辈的庙在右，为缪，以分别上下次序。在名分尚未确定之前，应象昭缪先出上下次序，不问其世族。“分均则不偏，势齐则不一，众齐则不使。”杨倞注“分均，谓贵贱敌也。”^⑧如果名分、身份相等，就无法统属了，权势相等就不能统一集中了，地位相等就谁也不能使用谁了，为名分等级次序辩护。名分等级次序，这是中国古代社会的制度，也是根本原则。荀子说“况夫先王之道，仁义之统，《诗》《书》《礼》《乐》之分乎！”（《荀子·荣辱》）何况先王以仁义道德为统绪，以《诗》《书》《礼》《乐》为根本原则。名分、身份也是一种缘分、机遇、命运。白居易在《履道西门》中道“豪华肥壮虽无分，饱暖安闲即有余。”虽然没有豪华肥壮的缘分和机遇，但吃饱穿暖还是过得去的。分既有分别、分开、分散、分解、分配等义，亦有身份、职分、缘分、情分、原则等义，使分多义性、广用性，也带来不确定性、混沌性。

理一分殊的“殊”，不见于甲骨文。《说文》：“殊，死也。从歹，朱声。汉令曰‘蛮夷长有罪，当殊之。’”段玉裁注“凡汉诏云殊死者，皆死罪也。死罪者，首身分离，故曰殊死。”《庄子》载“今世殊死者相枕也，桁杨者相推也，刑戮者相望也。”成玄英疏“殊者，决定当死也。桁

① 《铁云藏龟》38：4，《殷契粹编》119。金文《高攸从鼎》《大梁鼎》。

② 《舜典》，载《尚书正义》卷3，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第132页。

③ 《系辞上》，载《周易正义》卷7，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第76页。

④ 《晋语五》，载《国语集解》卷11，北京：中华书局，2002年，第381-382页。

⑤ 《昭公十四年》，载《春秋左传注》，北京：中华书局，1981年，第1365页。

⑥ 《昭公十二年》，载《春秋左传注》，北京：中华书局，1981年，第1339页。

⑦ 《王制》，载《荀子简释》，北京：古籍出版社，1956年，第99页。

⑧ 《王制》，载《荀子简释》，北京：古籍出版社，1956年，第101-102页。

杨者，械也，夹脚及颈，皆名桁杨。六国之时及衰周之世，良由圣迹，黥劓五刑，遂使桁杨盈衢，殊死者相枕，残兀满路。相推相望，明其多也。”^① 殊死为断定要死，是为断绝。《广雅·释诂一》：“殊，断也。”又《释诂四》：“殊，绝也。”段玉裁《说文解字注·歹部》：“殊，一曰断也。各本无此四字，依《左传》释文补。断与死本无二义，许以字从歹，故以死为正义，凡物之断为别一义。”《左传》载“武城人塞其前，断其后之木而弗殊。”杨伯峻注“此谓砍伐树木而不使断绝。”^② 邾人在翼地筑城，取道离姑回去，武城人出兵挡住去路，又把退路两旁的树木加以砍伐而不使它断倒。邾军经此，武城人推倒树木，消灭邾军。《管子》载“官而衣食之，殊身而后止，此之谓养疾。”尹知章注“谓官给之衣食。殊，犹离也。疾离身而后止其养。”^③ 离犹身首相离，异处。《玉篇·歹部》：“殊，《仓颉》云‘殊，异也。’”《系辞下》载“天下同归而殊途，一致而百虑。”孔颖达疏“言天下万事终则同归于一，但初时殊异其途，路也。”^④ 不同，有区别。《字彙·歹部》：“殊，别也。”《史记·太史公自序》载“法家不别亲疏，不殊贵贱，一断于法。”不分别亲疏、贵贱，均依法处置。另，殊为特殊、特出。王充曰“夫圣犹贤也，人之殊者谓之圣，则圣贤小大之称，非绝殊之名也。”（《论衡·知实》）圣贤是人中的特殊的、特出的人的称谓。圣人是超过一般的人。《后汉书》载“母氏年殊七十，及弟棠等，远在绝域，不知死生。”李贤注“殊，犹过也。”^⑤ 古人以“人生七十古来稀”，超过七十更为长寿了。

理一天上来，分殊地中出。理一分殊是中国哲学思维的重要原理，它源远流长，丰厚多姿，构成“截然分析而必相对待”的分析系统，而非不重分析，而重“玄同”^⑥。若无“名字”的分析，就难以构成中国哲学思维体系。理一分殊哲学思维方式敞开自我，既以生存世界、意义世界、可能世界为对象，在形相、无形相的融突和合中构成属人的世界的思想，又以反思思想的思想为对象，从思想自身及思想与思想之间矛盾话题，内在地实践变革，构成反思思想的思想，使哲学理论思维得以发展。

其一，治理的开出。自然、社会、人生各种现象复杂、多变，都需要治理，使无序转为有序。理的本义是治玉，治玉依据玉的纹理，使璞成为美玉。自然界经治理，而成宜居的环境，而成绿水青山的美境；社会经治国理政，而成安居乐业的地方；人际间经治理，而成有高尚伦理道德的君子；世界经治理，而成和平、发展、合作、共赢的命运共同体。一个国家只有经过治理，才能使政治、经济、文化、科技、制度、宗教、军事发挥正能量，走上正规道路，而和谐发展。治理自然、社会、人生，需要有一定的规章制度，惩恶扬善改造社会、人事，需要法纪，创造智能社会、智能人生，需要有一颗为人类谋幸福的心。人人若能讲仁爱、守诚信、崇正义、重民本、尚和合、求大同，社会、国家、世界就能成为真、善、美的人类命运共同体的世界。治理的开出和实施，亦要“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下”。“和氏璧”的遭遇，要察时变，自然、社会、人生的幸福和谐要有教化。

其二，理学的建构。宋元明清理学是在北宋所面临的国家、社会、人生诸多冲突和危机，与在化解其冲突和危机中智能创生的。思想家、哲学家在反思隋唐以来儒衰道盛、懦弱佛强中，强烈地唤起了儒学的生命智慧，在北宋“佑文”政策下兴起的新学风，冲破儒家经典文本的神圣光环，批判章句训诂之学，转为“六经注我”的义理之学。他们在融突和合儒、释、道三教的基础上，出入佛道，返归儒学，追究自然、社会、人生“所当然”与“所以然”，程颢称“吾学虽有所受，天理二字却是

① 《在宥》，载《庄子集释》卷4下，北京：中华书局，1961年，第377页。

② 《昭公二十三年》，载《春秋左传注》，北京：中华书局，1981年，第1441页。

③ 《入国》，载《管子校注》卷18，北京：中华书局，2004年，第1034页。

④ 《系辞下》，载《周易正义》卷8，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第87页。

⑤ 《梁谠传》，载《后汉书》卷34，北京：中华书局，1965年，第1173页。

⑥ 参见刘述先《理一分殊的现代解释》，载《儒家思想与现代化》，北京：中国广播电视出版社，1992年，第522页。

自家体贴出来”^①。构建了以天理概念、范畴为核心话题的理学哲学思维体系，开理学崇尚理性的新学风、新思维。程颐评说“周公没，圣人之道不行，孟轲死，圣人之学不传……先生（指程颢）出，倡圣学以示人，辨异端，辟邪说，开历古之沉迷，圣人之道得先生而后明，为功大矣。”^② 圣人之学的道统，孟子以后就断了，程颢接续道统，使圣人之学复明于世。二程理体学经杨时等“道南学派”的承传，至朱熹集理体学之大成。朱熹以理为核心话题，理具有形上学的存在价值。“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！”^③ 理是先天地、先人物，在天地之上的绝对存在者，是天地万物的终极根据。“且如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里。”^④ 理是度越山河大地、人物的绝对不灭的“净洁空阔的世界”。它是无形迹亦不会造作的精神世界。

其三，原则的协同。原则是人们在实践活动中言与行所依据的法则或根本标准。它是依据在实践中的客观实际需要而制定的规范人们言行活动的规则，是自然、社会、人生在其发展过程中一种本质的、必然的、稳定的联系的投射。因而，原则具有客体性，又寓于主体性之中。事物的本质往往隐藏在显露的现象背后，又往往处在共时性联系转变为历时性联系之中，但本质是构成事物诸多因素的内在联系，表现为各事物之间相互联系又区别的根本性质。原则的必然性，天地万物，多姿多彩，现象纷呈，在此之中有一种一而贯之的原理，在以其无形之手，指引着事物的发展变化，按一定的原理、原则运动，而不离一定的必然性轨道。原则只要具备一定的条件，就能循环往复起作用，普遍地实现出来。原则的本质性、必然性、稳定性的协同，原则的实施就更为完美。

其四，身份的面具。自古以降，任何社会均存在贫富贵贱的差别，生活于其中的人们亦随之扮演不同的角色，被戴上不同的面具，以表示不同的身份。这种不同身份，有的是自己不能左右的，如出身于高贵的家庭或富裕的家庭，如《红楼梦》中的贾宝玉；有的虽出身高贵或富裕，但后来败落了，而成为贫民，身份亦随之而变，面具亦变；有的虽出身贫贱，但依靠自己的勤奋，而富裕起来，人也变得高贵了，因为地位变了，于是面具亦换了。有人以此为时运、命运。命是有一定必然性的，如死生有命；运却具有偶然性，若能察时变，握缘分，便能否极泰来，改变身份。因此，人生在世，千变万化，永远处在“周虽旧邦，其命维新”之中，随时维新，才能永葆身份的青春。

其五，特殊的度越。特殊与普遍、殊相与共相、个性与共性往往相对而言。这种关系，在每领域、每事物以及运动过程中便会表现出来，体现事物的差异性、多样性。事物的特殊性、殊相、个性是事物之所以彼此相区别的标志，是认知事物之所以有不同作用的方法，是体认各种事物之所以有不同价值和意义的方式，是探求事物、事物与事物之间不协调、矛盾的化解方案，是寻找各种事物在不同形式的运动中所不显著的共相与共性，在寻求共相、共性中更能体认殊相、个性的价值。事物特殊性的本质，是引导、支配事物运动发展的主要作用因素。中国哲学理论思维要求度越特殊、殊相、个性，探索事物在运动过程中的普遍性、共相、共性。在全球化、信息智能时代，全球互联、万物联通、合作共赢、命运共同体，之所以可能，就在于事物运动中普遍地、共相地存在着共性。

当代呼唤理一分殊五层面内涵与时偕行，以适应人类生存世界、意义世界、可能世界在不断发展中的需要，这是理一分殊再生所面临的抉择。作为历史陈迹中的中国哲学的概念、范畴、命题，唯有苟日新、日日新，才能在共时性中发挥作用，在历时性中开出新生命。

① 《河南程氏外书》卷12，载《二程集》，北京：中华书局，1981年，第424页。

② 《明道先生墓表》，载《河南程氏文集》卷1，《二程集》，北京：中华书局，1981年，第640页。

③ 黎靖德编《朱子语类》卷1，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第1页。

④ 黎靖德编《朱子语类》卷1，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第4页。

二、共相与殊相

形形色色的哲学观，都是以自己殊相的理解去诠释人类生存和发展的价值，并彰显天地万物存在的根据的一种思维方式。理一分殊的思维方式有益于把握人的存在方式以及人与天地万物之间的关系。理一分殊纵向的源流、横向的超越，具有深刻性和合理性。《说文》载“一，惟初太极，道立于一，造分天地，化成万物。”这便是道一化万，或曰道一分殊。老子说“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《老子》第42章）由道一而二、三、万物的分殊思维形式。《系辞》载“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”朱熹注“太极者，其理也；两仪者始为一画，以分阴阳；四象者次为二画，以分大少（按即太阴太阳、少阴少阳）；八卦者次为三画而三才之象始备。”太极为理、为道、为一，由两仪、四象、八卦，即由一分殊为八。周武王克殷，访问箕子，箕子以洪范陈之。洪范九畴，“初一日五行，次二曰敬用五事，次三曰农用八政，次四曰协用五纪，次五曰建用皇极，次六曰义用三德，次七曰明用稽疑，次八曰念用庶征，次九曰向用五福，威用六极。”^①洪范分九个范畴，而每个范畴又分数个概念或实事，涉及政治、制度、农事、寿命、道德、伦理、信仰等各层面。由一而分殊为九，由九各分殊为多。作为治国理政之大法，是多方面的、多层次的。

春秋战国时，百家争鸣，孔子说“参乎，吾道一以贯之。”曾子曰“唯。”（《论语·里仁》）朱熹注曰“盖至诚无息者，道之体也，万殊之所以一本也；万物各得其所者，道之用也，一本之所以万殊也。以此观之，一以贯之之实可见矣。”^②从道体而言，之所以分为万殊在于一本；从万物各得其所而言，一本而分殊为万。“若曰吾之所谓道者，虽有精粗、大小、内外、本末之殊，然其所以为道者，则一而已矣。”^③万殊之不同，万物的形态、内外本末的形式分殊，其所以然如此则道一（理一）。庄子继承老子，他认为“厉与西施，恢诡谲怪，道通为一。”（《庄子·齐物论》）厉丑西施美，成玄英注“夫纵横美恶，物见所以万殊；恢谲奇异，世情用之为颠倒。故有是非不可，迷执其分。今以玄道观之，本来无二，是以妍丑之状万殊，自得之情惟一，故曰道通为一也。”^④人物千差万别，万殊现象呈现于世，但以重玄之道来看，道通为一。韩非说“凡理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也，故理定而后物可得道也。”（《韩非子·解老》）理体现为各种不同的、万殊的形态，万物万殊才可以被人说明其所以然的理，蕴涵理一分殊之义。

秦汉隋唐时，《淮南子·天文训》载“道曰规，始于一，一而不生，故分而为阴阳，阴阳合和而万物生，故曰‘一生二，二生三，三生万物’。”接着老子的道一分殊的思想，天地万物的化生是阴阳的和合。天地合阴阳之气，阴阳专精为四时，四时之散精为万物，即阴阳的聚和四时的散而分殊。陆贾说“天生万物，以地养之，圣人成之。功德参合，而道术生焉。故曰：张日月，列星辰，序四时，调阴阳，布气治性，次置五行，春生夏长，秋收冬藏。”^⑤天地人互相参合，而一于道，所以分殊为日月、星辰、四时、阴阳等。《黄帝内经·素问》载“是明道也，此天地之阴阳也。夫数之可数者，人中之阴阳也；然所合，数之可得者也。夫阴阳者，数之可十，推之可百，数之可千，推之可万。”道一蕴含天、地、人中的阴阳。阴阳可数可推百万，可推即可分殊。《抱朴子》载“道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，醞釀彝伦者也。”^⑥道分万殊。陆贾是从宇宙论意义上的

① 《洪范》，载《尚书正义》卷12，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第188页。

② 朱熹《论语集注》卷2，载《朱子全书》第6册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第95-96页。

③ 朱熹《论语或问》卷4，载《朱子全书》第6册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第688页。

④ 《齐物论》，载《庄子集释》卷1下，北京：中华书局，1961年，第70-71页。

⑤ 《道基》，载《新语校注》卷上，北京：中华书局，1986年，第1-2页。

⑥ 《明本》，载《抱朴子内篇校释》卷10，北京：中华书局，1980年，第168页。

分殊 《素问》是从宇宙中存在五种不同气色影响人物的生化；葛洪从玄道，即玄一之道立论，陶冶百姓，经阴阳二仪，胞胎万殊。三者对道一分殊的不同观点。王弼注老子《道德经》：“万物万形，其归一也。何由致一，由于无也。由无乃一，一可谓无……既谓之一，犹乃至三。”^① 归一致道，道一、一生二，二生三，三生万物，万物万殊，“执一统众”。王弼接着老子讲，道是无，天下万物生于有，有生于无。“道生一”，经二、三，而生万殊的万物。“物皆各得此一以成。”隋代医学家杨上善接着《老子》《易传》思想讲，在《太素·知针石篇》中说“从道生一，谓之朴也。一分为二，谓天地也。从二生三，谓阴阳和气也。从三以生万物，分为九野、四时、日月乃至万物。”对道生一，由一而万物的化生过程作了系统的诠释，使道一万殊的思维形式逻辑转换为“理一万殊”的思维形式。

之所以讲道一分殊，是因为接着《老子》以道（无）为哲学理论思维的最高的、终极的根源。宋明时，构建了融突和合儒释道思维精华的新儒学的理学哲学理论思维体系。道一分殊的核心话题转变为理一分殊的核心话题。“理一分殊”话题首见于程颐《答杨时论〈西铭〉书》，但张载在《西铭》中没有讲“理一分殊”。显然是程颐根据其理体学的观点对《西铭》思想的创造。《西铭》指出“民胞物与”思想，杨时误以为是墨子的兼爱思想，故评之有言体不及用之弊。二程思想经道南学派的传授，到朱熹集理体学之大成，其理也即道、太极，所以“道一分殊”顺理而为“理一分殊”。朱熹说“伊川说得，曰‘理一分殊。’合天地万物而言，只是一个理；及在人，则又各自有一个理。”^② 接着程颐“理一分殊”话题对张载《西铭》做创造性的诠释。首先，朱熹将《西铭》与杨朱墨子加以分别，“言理一而不言分殊，则为墨氏兼爱，言分殊而不言理一，则为杨氏为我。所以言分殊，而见理一底自在在那里；言理一，而分殊底亦在，不相夹杂。”^③ 孟子曾批评杨墨为无君无父，而朱熹追究其错误的理论思维，是杨墨各执一偏，不能圆融理一与分殊，不理解理一分殊的相辅相成的关系。其次，以《西铭》通体是理一分殊。“《西铭》通体是一个理一分殊，一句是一个理一分殊。”“《西铭》要句句见理一分殊。”^④ 有人说其间只有五六句是讲理一分殊。朱熹反驳说“据某看时，‘乾称父，坤称母’，直至‘存吾顺事，没吾宁也’，句句皆是‘理一分殊’……逐句浑沦看，便是理一，当中横截断看，便是分殊。”^⑤ 譬如“乾称父，坤称母”，便是理一而分殊。“予兹藐焉，混然中处”便是分殊而理一；“民吾同胞，物吾与也”，理一而分殊。从头至尾，句句是理一分殊。再次，理一分殊，“各自有等级差别。”《西铭》大纲是理一而分自尔殊。“自天地言之，其中固自有分别，自万殊观之，其中亦自有分别。不可认是一理了，只滚做一看，这里各自有等级差别。且如人之一家，自有等级之别。”^⑥ 譬如“民吾同胞”，与自家兄弟同胞又自差别。有父、有母、有宗子、有家相等分别。杨时疑其为兼爱，是没有深晓《西铭》有其深意，不体悟有等级差别。也不能像谢良斋那样，以“在上之人当理会理一，在下之人当理会分殊”^⑦，这样就将理一分殊作两节看了。第四，理一分殊要从视域来看，“这有两种看：这是一直看下，更须横截看。若只恁地看，怕浅了。”^⑧ 譬如说“乾称父，坤称母”，只下“称”字，便有分别。这个有直说底意思，也有横截说的意思。等而下之，以至为大君、为宗子、为大臣家相，若理为一，其分未尝不殊。朱熹从此四方面对《西铭》理一分殊作了系统深刻的、卓越的诠释，并结合仁义伦理道德，探赜仁义思维形式的仁的流出和义的各

① 《老子四十二章》，《老子道德经注》下篇，载《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第117页。

② 黎靖德编《朱子语类》卷1，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2页。

③ 黎靖德编《朱子语类》卷98，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2521页。

④ 黎靖德编《朱子语类》卷98，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2522页。

⑤ 黎靖德编《朱子语类》卷98，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2522页。

⑥ 黎靖德编《朱子语类》卷98，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2524页。

⑦ 黎靖德编《朱子语类》卷98，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2528页。

⑧ 黎靖德编《朱子语类》卷98，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2525页。

成物事。仁是发出来的，发出而不乱便是义。仁爱如爱亲、爱兄弟、爱亲戚、爱乡里、爱宗族，推而至爱天下国家，只是一个爱流出，其中有许多差等。既理一又分殊，两者融突和合。

后人曾对《西铭》逐句解释，而阐发“理一分殊”思想。张伯行在释“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处”说“天下古今只有一理，而其分万殊。然理一分殊之道，人人皆得而尽之。”罗泽南解“读《西铭》须晓得一个推字。逐句由自家之父母兄弟推到天地民物上去，便有个理一分殊在。”^①下截说吾的父母，上截说天地，天地亦吾的父母，这就是一个理一分殊。罗泽南对“天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性”曰“吾之体，与人之体，与万物之体，各一其体，分之殊也。究皆禀此天地之气，则理一矣。”^②又曰“‘民吾同胞，物吾与’，由分之殊者，推其理之一耳。民胞之中也有个理一分殊。”^③曹端曾称赞朱熹对《西铭》理一分殊的阐发，他说“《西铭》大意明理一分殊，文公注之，明且备矣。”^④阐明、发扬理一分殊，突显其在中国哲学理论思维上的价值。

三、在与非在

自先秦到宋元明清，从道一分殊到理一分殊，构成了理一分殊流动的历史。理一分殊作为中国哲学理论思维道体的重要原理，它唯变所适地体现中国哲学的精神，展示中国哲学理论思维的特有方式。

苍苍太空，浩浩大地，既虚无缥缈，又万象杂陈。若以前者为无，则后者为有。黑格尔认为有（纯有）只是一种直接的单纯存在，无（纯无）是自身的单纯同一。他认为有与无都是毫无规定性的。在中国哲学理论思维系统中，有相当为存在，无相当于不存在。作为一种概念、范畴，不存在也是一种存在。无是体，有是用；无是理、道、太极，有是气、器、阴阳；前者是形而上者，是形而下者之所以存在的根源；后者是形而下者，是体现，表示前者的价值和功能。

“无”见于甲骨文^⑤。《说文》：“无，亡也。从亡，无声。”《玉篇·亡部》：“无，不有也。”无与有相对待。“有”见于甲骨文^⑥。《说文》：“有，不宜有也。《春秋传》曰‘日月有食之。’从月又声。”林义光《文源》：“按：有非不宜有之义。有，持有也。古从又持肉，不从月。”《玉篇·有部》：“有，不无也。”《正字通·月部》：“有，对无之称。”段玉裁《说文解字注》认为无是逃亡而今丧失不见而未有。《文源》认为无所见，便是无。这里段、林两解，都以感觉经验为判断有无的依据，其实无所见与所失，就无之概念、范畴来观并未消毁。徐灏在《说文解字注笺》中认为段玉裁的解释未达其本义，“本无其物，亦谓之无。”按全文的字形来观，有拥蔽无所见谓无的意思，亦有本无其物的意思，因而引申为虚无的无。《一切经音义》转引《声类》曰“无，虚无也。”本不存在。有，是指有物体。《广雅·释诂》：“有，质也。”有物质。

在中国哲学理论思维逻辑结构中，理一是隐而不见的无，分殊的万象是可见的有。大千世界，天地人物终极的来源、根据是无抑或有？仁者见之为仁，智者见之为智，大体有这样几种形式。

天地何来，有无相生。感觉的东西瞬息万变，今是而昨非，但其理念不变，由此推出一个最基本的理念存在。在中国哲学理念中，有与无都是存在。古希腊人有一个信念：无中不能生有，世界都是有变化。有就是有，无就是无。这与中国古代哲学思维却相反。老子说“天下万物生于有，有生

① 转引自林乐昌《正蒙合集集释》下，北京：中华书局，2012年，第884-885页。

② 转引自林乐昌《正蒙合集集释》下，北京：中华书局，2012年，第887页。

③ 转引自林乐昌《正蒙合集集释》下，北京：中华书局，2012年，第888页。

④ 转引自林乐昌《正蒙合集集释》下，北京：中华书局，2012年，第911页。

⑤ 《殷墟书契前编》7·35·2。金文《孟鼎》《侯马盟书》。

⑥ 《殷墟粹编》13，《殷墟文字甲编》1289。金文《孟鼎》《牆盘》。

于无。”^① 河上公章句曰 “天下万物皆从天地生，天地有形位，故言生于有也。天地神明，蛄飞蠕动，皆从道生，道无形，故言生于无也。”^② 他将无释为道，道无形无名，所以说有生于无。王弼训释为“天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也。”^③ 天下万物所以化生的逻辑过程是从有到无的过程，无是万物之所以化生的端始、元始、根源。老子对无的天地万物根源的发现，得自两方面启发：一是来自对客体事物的观察。“三十辐共一毂，当其无，有车之用；埴埴以为器，当其无，有器之用；凿户牖以为室，当其无，有室之用。”（《老子》第11章）也来自自身日常生活的经验。二是从婴儿生产中得到启发，“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根”（《老子》第6章）。冯友兰、任继愈都认为牝是一切动物母性生殖器，玄牝是象征幽深的、看不见的生产万物的生殖器，这是天地万物的根深、根据。裴頠对以崇尚虚无、以无为为本的思想进行批判。他“深患时俗放荡，不尊儒术”^④。他们口谈浮虚，不遵礼法。于是他著《崇有》《贵无》二论，以矫虚诞之弊。主张天地万物的根源是有，而非无。他说 “夫至无者无以能生，故始生者自生也。自生而必体有，则有遗而生亏矣。生以有为已分，则虚无是有之所谓遗者也。故养既化之有，非无用之所能全；理既有之众，非无为之所能循也……由此而观，济有者皆有也，虚无奚益于已有之群生哉。”^⑤ 无不能生有，天地万物的始生，是自生，自生必有生的根源、依据，这便是“体有”。若以无生有，有受到损失，治理已经存在的群众，不是无为之所能做到的，成就有的均是有，虚无奚能助益群生。如果追究万物的有始无始，最终仍是有端始论。裴頠不求此，而讲始生者自生，自生的有就是其最终的根据。万有不能以无作为自己存在的根据。追究天地万物从哪里来的？或从无而来，或从有而来，构成具有中国哲学特色有无相生的思维形式。

无形无名，有形有名。老子说 “道，可道，非常道；名，可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。故常无，欲以观其妙，常有，欲以观其徼。此两者同出而异名。同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”（《老子》第1章）可言说的道，不是恒常的道；可说出的名，不是恒常的名。无名是天地的本始，有名是万物的根源，所以要从常无去体悟道的奥妙，从常有去体会道的端倪。无与有两者同一起来源而名称不同，都是很幽深，幽深而幽深，这是一切变化的总门。恒常的道是度越了可见可说的道，恒常的名是度越了可称可说的名，所以其道其名非经验性、感觉性的有名有形，而是恒常性的无形无名。王弼解释说 “凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。及其有形有名之时，则长之、育之、亭之、毒之，为其母也。言道以无形无名始成万物，万物以始以成而不知其所以然，玄之又玄也。”^⑥ 王弼接着老子讲，万物的原始，是无形无名的，是讲道以无形无名生成万物，及其有形有名而成物，便得到道的生长、养育，所以道是万物之母。“物之所以生，功之所以成，必生于无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。”^⑦ 无形无名，是万物所以生、所以成的所以然者，是万物的宗主；有形有名，是万物宗主的显现的各种形态的事物。如果说天地何来，有无相生，是明天地万物所以生的终极根源、根据的话，那么无形无名、有形有名，是天地万物之所以生的根据和万物生成后所呈现、彰显的形态、形式，两者相辅相成。

在与不在，非无非有。在佛教般若空宗流行的情境下，僧肇认为诸多般若学说，并没有正确化解万物与宗极（本体）的关系，而是以离万物存在去追求超越的“宗极”。他在《不真空论》^⑧ 中既批

① 《老子四十二章》，载《老子新译》，上海：上海古籍出版社，1978年，第148页。

② 《去用第四十》，载《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1993年，第162页。

③ 《四十二章》，《老子道德经注》下，《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第110页。

④ 《裴頠传》，载《晋书》卷35，北京：中华书局，1974年，第1044页。

⑤ 《裴頠传》，载《晋书》卷35，北京：中华书局，1974年，第1046-1047页。

⑥ 《一章》，《老子道德经注》上篇，载《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第1页。

⑦ 《老子指略》，载《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第195页。

⑧ 元康《肇论疏》：“诸法虚假，故曰不真，虚假不真，所以是空耳。”

判了“六家七宗”中的本无、心无、即色三家思想，又回应了从何晏、王弼到裴頠、郭象的玄学有无、存在与不存在的话题。他认为论辩空无、物有的在与不在，必须确立一个“宗极”，即最高目标和本体。他说“夫至虚无生者，盖是般若玄鉴之妙趣，有物之宗极者也。”^①以般若观照微妙的地方，是至虚无生的。无生是讲缘集诸法、非自非他、无生无灭，是物有的绝对虚无的存在。以此来观照般若学三家：心无家，其“得在于神静，失在物虚”。其得失既没有无心于万物，也没有万物未尝生的话题；本无家“情尚于无，多触言以冥无，故非有，有即无；非无，无亦无”。崇尚无，以无为本，把非有非无都说成无。僧肇认为般若空宗的本旨，不是以无为本来否定万有世界存在的价值。假如把非有说成绝无此有，非无说成绝无彼无，就不符本旨；即色家“明色不自色，故虽色而非色也”。僧肇认为各种现象无自性，都是虚假不真的。色即是空，不待因缘和合成物才讲空，无须否定色而求空。一切事物都由因缘和合而生起，不无而有；一切事物由因缘拆散而坏灭，不有而无。真有与真无不待因缘和合而有与无，即存在与不存在，是常有、常无；待因缘和合与拆散的有与无，是假有、假无。就现象界而言，现象是存在的，非无；现象界是不真的，非有，非有非无，都是不真。《中观》云“物无彼此。”一切事物存在从宗极上说，是无彼此之分的，彼此之分是人强名之的。

道教的成玄英在义疏老子《道德经》说“妙本非有，应迹非无，非有非无，而无而有，有无不定，故言惚恍。”^②本体道非无，即有，非有，即无。非无非有，即无即有。“言至道之为物也，不有而有，虽有不有，不无而无，虽无不无，有无不定，故言惚恍。”^③就至道的道体而言，不有而本有，不无而本无；就至道所彰显的各种现象而言，虽有而不真有，虽无而不真无。有无不定，即有即无，即无即有。

有无内外，儒释虚实。张载曾“访诸释老，累年究极其说，知无所得，反而求之六经”^④。入释、老，而又出释、老，辟释氏以心为法，以空为真；老子以无为为道。主张立气破空，立有破无。他说“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二。”^⑤虚空即气，气聚有形叫做有，不聚无形称无，都是气在变化运动中所呈现的不同形态，有无等，都通一于气，这是张载气体论哲学理论思维的贯彻。他认为“有无一，内外合”^⑥。天地万物存在的终极根源是气，气有阴阳，屈伸相感无穷。“虽无穷，其实湛然；虽无数，其实一而已。阴阳之气，散则万殊，人莫知其一也；合则混然，人不见其殊。”^⑦无穷无数，湛然为一气，其散万殊，不知其为一气的阴阳的分殊，其合便不知其分殊之万，开出气一分殊的新生面。朱熹与张载气一分殊异，而辟理一分殊之新境。朱熹反对老子有生生于无，“《易》不言有无，老子言有生生于无，便不是。”^⑧有人问，佛教说空，老子说无，两者有何不同？朱熹回答说“空是兼有无之名。道家说半截有，半截无。”佛教都是无，“大而万事万物，细而百骸九窍，一齐都归无。终日吃饭，却道不曾咬着一粒米；满身著衣，却道不曾挂一条丝”^⑨。道家说无说有，只是有无两截看了。在有无、虚实话题上，儒佛有根本的区别。“儒释言性异处，只是释言空，儒言实；释言无，儒言有。”^⑩以有无、虚实为儒释差分的标志。佛教所谓“敬以直内”，只是空的，更无一物，却不会“方外”。圣人所谓“敬以直内”，则湛然、虚明，万理具足，方能“义以方外”。王廷相承张载的气体论，批评老子有与无的观点。他说“道体不可言无，生有有无。天

① 《不真空论》，《肇论》第2，载《大正藏》卷45。

② 《老子义疏·第十四章》，载《中国哲学史教学资料汇编》（隋唐部分），北京：中华书局，1965年，第311页。

③ 《老子义疏·第二十一章》，载《中国哲学史教学资料汇编》（隋唐部分），北京：中华书局，1965年，第312页。

④ 《张载传》，《宋史》卷427，载《张载集》附录，北京：中华书局，1978年，第385-386页。

⑤ 张载《正蒙·太和篇》，载《张载集》，北京：中华书局，1978年，第8页。

⑥ 张载《正蒙·乾称篇》，载《张载集》，北京：中华书局，1978年，第63页。

⑦ 张载《正蒙·乾称篇》，载《张载集》，北京：中华书局，1978年，第66页。

⑧ 黎靖德编《朱子语类》卷125，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2998页。

⑨ 黎靖德编《朱子语类》卷126，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第3012页。

⑩ 黎靖德编《朱子语类》卷126，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第3015页。

地未判，元气混涵，清虚无间，造化之元机也。有虚即气，虚不离气，气不离虚，无所始，无所终之妙也。”^① 阴阳二气感化，群象显没，天地万物所由以生。有形的是气化，无形的亦是气，道寓于其中。

有无概念、范畴在中国哲学理论思维流动的历史中，具有不可或缺的重要价值。它贯通中国哲学始终，在各家各派学术论争中，不断换新颜。从中国哲学思维的源头上，儒道就开出两条路向。太卜掌三易之法，《周易》以乾卦为首卦，崇阳贵刚（男—阳爻），《归藏》以坤卦为首卦，崇阳贵柔（女—阴爻），而发为儒道两家。儒以承尧舜禹汤文武周公孔孟之道统，道以承黄老之道统。魏晋时，何晏、王弼祖述老庄，天地万物以无为为本，立贵无派；裴頠祖述尧舜，立崇有派，并把佛教吸引来参与有无论争，而成时代思潮。有无之争既对待，又融合，在其流动发展过程中，有无从道体意义上纵横与道器、体用、本末、动静、一多、理物、常变、言意等概念、范畴相联通；从社会政治意义上，与有为与无为、名教与自然、内圣与外王、义内与方外等概念、范畴相交感，构成有无理论思维体系之网。或以道、理为体、本、一，或以无、有为体、本、一，构成道、理或无、有为“一”，器、用、末、物为分殊的多，而成“理一分殊”一种思维形式。

四、辨名与穷理

中国古人沿着追问“天地之上为何物”的思维理路，探求自然、社会、人生万象背后形而上之理，并以此形而上之理为度越形而下万殊之气的所以然者。理气概念、范畴在中国哲学理论思维流动历程中，汲取各个时代的思维精华，不断开出新生面、新气象、新意蕴，并成为宋明理学思潮的核心话题。

“理”不见于甲骨文，甚至不见于《易经》《尚书》《论语》《老子》。其本意是治理玉器。《说文解字系传校勘记》引徐锴曰“物之脉理惟玉最密，故从玉。”玉有脉理，依脉理而治，就为理。“气”见于甲骨文^②。均作气。《说文》：“气，云气也。象形。”段玉裁注“象云起之貌。”气，繁体字作“氣”，《说文》：“气，馈客芻米也。从米，气声。《春秋传》曰‘齐人来气诸侯。’”王鸣盛《蛾术编》：“案：气字隶变，以氣代气。”段玉裁注“按从食而氣为声，盖晚出俗字，在假氣为气之后。”高翔麟《经典异字释》：“气为古氣字，氣为古餼字。”气为古代赠送人的粮食或饲料。气为气体的通称。张载说“所谓气也者，非待其蒸郁凝聚，接于目而后知之。”^③ 犹冬天人呼出的气，遇冷而见白色的气体。是自然界冷热阴晴等现象。《左传》曰“天有六气……六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也。”^④ 六种气候的现象。《玉篇·气部》：“气，候也。……又年有二十四气。”《黄帝内经·素问》载“五日谓之候，三候谓之气，六气谓之时，四时谓之岁，而各从其主治焉。”各随其五行的配合而分别当旺，五行随时间变化而递相承袭。中医上气指人体内流动着的富有营养、能使各器官正常发挥机能的精微的物质。气与血相待，气为阳，有动力；血为阴，为物质基础。又载“上焦开发，宣五谷味，熏肤、充身、泽毛，若雾露之溉，是谓气。”（《黄帝内经·灵枢》）五谷所化的精微的气，从上焦散布，熏蒸于皮肤，充养周身，滋润毛发，好像雾露一样溉养万物，这就叫做气。人之禀气充实而坚强，虚劣而缓弱。禀气充实，人的精神有气势。《左传》载“夫战，勇气也。一鼓作气，再而衰，三而竭。彼竭我盈，故克之。”^⑤ 作战靠勇气，第一通鼓振作勇气，第二三通鼓就衰竭了。彼竭而我气势旺盛，所以能战胜。气势盛，而气力充足。《史记》载“夫去柳叶百步而射

① 王廷相《慎言》卷1，载《王廷相集》，北京：中华书局，1989年，第751页。

② 《殷墟书契前编》7·36·2，《殷墟粹编》524。金文《大丰簋》《齐侯壶》《行气铭》。

③ 张载《正蒙·神化篇》，载《张载集》，北京：中华书局，1978年，第16页。

④ 《昭公元年》，载《春秋左传注》，北京：中华书局，1981年，第1222页。

⑤ 《庄十年》，载《春秋左传注》，北京：中华书局，1981年，第183页。

之，百发而百中之，不以善息，少焉气衰力倦，弓拔矢钩，一发不中者，百发尽息。”^① 离柳叶百步的远处而射，百发百中，到气力衰，有一发不中，以前射中都废弃了。气不仅指人的气力，也指人的意气、意志、感情。《荀子·劝学》曰“有争气者，勿与辩也。”如果有人以意气从事，无理而争，则不与之辩论；亦指人的气象、气质。“今观儒臣自有一般气象，武臣自有一般气象，贵戚自有一般气象。不成生来便如此？只是习也……所以涵养气质，薰陶德性。”^② 各人的地位、名分不同，气质也不同，这是后天涵养、熏陶的结果；又指人的气数、命运。“问‘上古人多寿，后世不及古，何也？莫是气否？’曰‘气便是命也。’”^③ 气的多元涵义，在文学上是指作者的才性、气质，有此而形成作品的风格，或主张文以气为主，或主以意为主、气为辅。在哲学上或主“天地合气，万物自生”，“太虚不能无气，气不能不聚为万物”的气体论者；或主理为形而上之道、生物之本，气为形而下之器、生物之具；或主浩然之气的主体精神。构成理与气逻辑思维关系，便形成理一分殊思维形式，亦形成气一分殊形式，以及心一分殊形式。

庖丁解牛，依乎天理。《庄子》载“庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所依，足之所履，膝之所踣，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音，合于《桑林》之舞，乃中《经首》之会。文惠君曰：‘嘻，善哉！技盖至此乎？’”（《庄子·养生主》）庖丁之刀已用了19年，所解牛有几千头，刀口与新磨刀一样锋利。这是因其依牛的天然的纹理解牛的缘故。“依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然，技经肯綮之未尝，而况大軱乎！”成玄英疏“以天然之腠理，终不横截以伤牛。亦犹养生之妙道，依自然之涯分，必不贪生以夭折也。”（《庄子·养生主》）技术之妙，游刃于空，体道之人，运至忘之妙智，游虚空之境，境智相冥，至不一不异的境界。依乎天理为事物自身存在的具有一定指向的规则，而达万物之理。“万物有成理而不说，圣人者，原天地之美而达万物之理。”（《庄子·知北游》）人们只能依照天地万物固有的规则掌握它。此理，有自然而然的规则的意思。“去知与故，循天之理。”郭象注“天理自然，知故无为乎其间。”成玄英疏“内去心知，外忘事故，如混沌之无为，顺自然之妙理也。”^④ 天理自然无为，不受内在、外在的心意和事故影响和支配，遵循自然之天理运动中的逻辑规则，人只能顺从天理，以天理为依归，这样便有忽视主体人的作用之缺陷，因此，荀子批评庄子“蔽于天而不知人”，可谓中肯。

物理可知，穷理尽性。管子也认为要依据事物的客观规则去做。他认为心在身体中居于君的地位，九窍各有职司，如百官的分职，“心处其道，九窍循理。”（《管子·心术上》）心君常能顺道，九窍所司，各循理而相应。物固有形，形固有名。“殊形异执，不与万物异理。”（《管子·心术上》）物形万殊，其理则一，犹理一分殊。这使理度越了具体事物的特称，而具有抽象的一般性的内涵。当理作为自然规则被思维反思时，规则的承担者是不可或缺的。管子认为这个承担者，应是阴阳二气。“是故阴阳者，天地之大理也。四时者，阴阳之大径也。”（《管子·四时》）阴阳间相互作用，体现了天地间运动的基本规则，四时为阴阳的运行。天地的大理以阴阳为生成。就此而言，承道家而又发展。管子又将理与礼、义等道德规范相联通，而与儒家相近。“义者，谓各处其宜也。礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也。故礼者，谓有理也。理也者，明分以论义之意也。故礼出乎义，义出乎理，理因乎宜者也。”（《管子·心术上》）义是普遍适宜，礼是因人的亲疏、贵贱的情感而差分，而有礼仪的节文，体现了理的秩序、规则，以合符伦理道德的需要。

荀子以其智慧的理论思维，致广大的视域，概括先秦各家思想的得失，评价各家哲学的见蔽。他认为理是天地间事物的有序和规则。“疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万

① 司马迁《周本纪》，载《史记》卷4，上海：商务印书馆，1932年，第27页。

② 《河南程氏遗书》卷18，载《二程集》，北京：中华书局，1981年，第190页。

③ 《河南程氏遗书》卷18，载《二程集》，北京：中华书局，1981年，第199页。

④ 《刻意》，载《庄子集释》卷6上，北京：中华书局，1961年，第539-540页。

物，制割大理而宇宙里矣。”杨倞注“里，当作理。”^①通观万物而掌握其实际情况，考察社会治乱而通晓其限度，治理天地而利用万物，掌握自然和社会的全面道理，而使整个宇宙得到治理，达到治理自然、社会的自由。然而自然、社会现象是复杂多样的，既有共同的规则，亦有特殊的规则，百事异理，要学尽其理。自然、社会、人生之理是可知、可识的。“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以所以知人之性，求可以知物之理。”^②人的本性具有认识能力，“物之理”即事物自身规则，是可以被认识的。人们以能认识事物的本性，去探求本可以被认识的事物规则，强调人类认知的能动性，物理是可知的，这是人的本性。可知的物之理如何穷尽。《说卦传》曰“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”李道平疏“立卦本于阴阳，故引下文立天之道曰阴阳以明之；爻有刚柔，故引下文立地之道曰柔与刚以明之。”“坤为义。义者利之和；坤顺也，故和顺于坤。乾为道为德，故道德谓乾，以坤顺乾，故曰和顺于道德。”虞翻注曰：“以乾推坤，谓之穷理，以坤变乾，谓之尽性。性尽理穷，故至于命。”^③虽解释《周易》卦爻的生立，意在发挥立天、立地、立人之道，外在的天道、地道与内在人道互相贯通，构成整体的三才之道。所谓理义，属于主体人道的道德观念，把道德与理义相联通，有和协顺成圣人之道以及治理人伦的理义。由内在的道德理义的推展，有两种趋势：一是从主体推致客体，穷究万物深奥道理，此理为事物的本性、性质。后来宋明理学家把穷理作为其重要的内容；二是向主体的深层推致，尽究主体所禀的性，指人的社会性的仁义道德等。

辨名析理，理事法界。先秦百家争鸣，思想相异，秦汉大一统，思想上要求统一。自然、社会、人生千头万绪，都需要进行辨别，以使名实相符。《吕氏春秋·离谓》载“故辨而不当理则伪，知而不当理则诈，诈伪之民，先王之所诛也。理也者，是非之宗也。”言论是表达意思的，言意相背离，国家就会乱。因此需要辨别清楚。辨别要以理为标准，辨别不合理的为伪的，即不真的；智不符合合理为诈，即欺骗。理是辨别是非的根本。循理犹如执法，“胜理以治国则法立，法立则天地服矣。”^④立法的前提在于理胜，无理也就无所谓立法，有法也不会遵守。因可“循名究理”，“审察名理”。《黄老帛书》载“审察名理冬（终）始，是胃（谓）厥（究）理。”能举曲直终始，便能循名究理，是指概念、范畴、推理等逻辑思维形式。只有遵循逻辑思维形式，才能获得正确认知。王衍认为“裴仆射善谈名理，混混有雅致”^⑤。善名理、尚玄远是魏晋时尚。主旨是讲名分之理，必须名实相符。由“名分之理”随着品鉴人物才性时尚的兴起，便转向“辨名析理”。“若夫天地气化，盈虚损益，道之理也。法制正事，事之理也。礼教宜适，义之理也。人情枢机，情之理也。”刘昫注：“以道化人，与时消息。以法理人，务在宪制。以理教人，进止得宜。观物之情，在于言语。”^⑥质性平淡，心思详密，能通自然，为道理之家；质性警悟贯通，权术谋略机敏快捷，能应对烦乱多变的政务，为事理之家；天性素质和顺平隐，能论礼仪教化，明辨是非得失，为义理之家；质性机巧通达，推究事物实情本意，能适应性情的变化，为情理之家，这是辨名析理的彰显。刘邵形式上是辨别和评品人物抽象标准，实际上具有“因任而授官，循名而责实”的现实政治意义，提倡名实相符。王弼从名与实、一般与个别关系上发阐名理。“夫不能辩名，则不可与言理；不能定名，则不可与论实也……校实定名，以观绝圣，可无惑矣。”^⑦只有辩名和定名，才能讲理与实；惟有订正其实与定名，就不会被迷惑。名、实、理三者中，实是辨名识理的基本条件，辨名首先要名实的相符是否，才能析

① 《解蔽》，载《荀子简释》，北京：古籍出版社，1956年，第296页。

② 《解蔽》，载《荀子简释》，北京：古籍出版社，1956年，第304页。

③ 《说卦》，载《周易集解纂疏》卷10，《丛书集成初编》，上海：商务印书馆，1936年，第472-273页。

④ 《适音》，载《吕氏春秋校释》卷5，上海：学林出版社，1984年，第272页。

⑤ 《言语》，载《世说新语笺疏》卷上，北京：中华书局，2015年，第92页。

⑥ 《材理》，载《人物志》，北京：红旗出版社，1996年，第54页。

⑦ 《老子指略》，载《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第199页。

理。

隋唐时期，佛教、道教、儒教三教融突和合，共同创造了时代的哲学思潮。佛教无论在创宗立派、体系构建，还是在理论精密、思维创新等，都独占鳌头，特别在中国化过程中，具有特殊价值和意义。佛教各宗都善于对名相的分析。天台宗倡“三谛圆融”“一念三千”“无情有性”；唯识宗主万法唯识、百法八识；华严宗讲“无尽缘起”、六相、十玄门、四法界。华严宗以心性证悟的自体与现象、个别与一般、共相与殊相、整体与部分、三世与十世、广大与狭小、隐秘与显露等，既互相对待、分别，又相即相入、彼此相容、自在安立、圆融无碍。于是把世间总摄为四类，称四重法界。^①一为事法界。事即事物，法即诸法，界即分界。诸法各有自体，而分界又别，称法界。森罗万象的事物为因缘和合而生起，每一事物都包含着教义、理事、境智、行位、因果、依正、体用、人法、顺逆、感应等内容。相即相入，圆融无碍。二是理法界。诸法体性是理。指真如的法性、理性、实相、实际，这是事物共同体性。尽管有无尽的差分，但无穷的事法都是同一性、法性、实相。三是理事无碍法界。理性与事物、体性与诸法，犹水即波、波即水，一而不二，一体相依。理无形相，全在相中。理事无碍，即理事相融：理遍于事门，事遍于理门，依理成事门，事能显理事，以理夺事门，事能隐理门，真理即事门，事法即理门、真理非事门、事法非法门。四是事事无碍法界。万事万物都处于相即相入、圆融无碍缘起之中。理如事门、事如理门、事含理事无碍门、通局无碍门、广狭无碍门、遍容无碍门、摄入无碍门、交涉无碍门、相在无碍门、普融无碍门。事事无碍法界既是四法界的归依，亦是修持的最高境界。

理气相依，共相殊相。宋明理学的构建，张载和二程为奠基者。二程从佛教华严宗四法界理论思维中激发出理为最高核心话题。《遗书》载“问‘某尝读《华严经》，第一真空绝相观，第二事理无碍观，第三事事无碍观，譬如境灯之类，包含万象，无有穷尽。此理如何？’曰‘只为释氏要周遍，一言以蔽之，不过曰万理归于一理也。’”^②程颐以“理事无碍法界”中把“一一事中，理皆全遍”的万理归于一理，倒过来，又把万理作为一理的显现，意蕴一理与万象的关系，似为理一分殊万象。二程把理与气联通，“有理则有气，有气则有数，鬼神者数也，数者气之用也”^③。形成理——气——数的逻辑结构系统。理为天地万物的根源、根据。理是度越于天地万物而存在的共相观念。“万物皆只是一个天理”，是独一无二的，圆满自足的。理本身无形体，假形器殊相而显现；理是天地万物必然的所以然；理为事物的规则，伦理道德的规范。朱熹发扬张载和二程哲学理论思维。他赋予气以凝聚、造作、絪縕的内涵，又把气作为理的挂搭处、附着处。但又与张载异，朱熹不同意以气为天地万物的形而上本源，这是把形而下当作形而上学了；也不同意万物散而为太虚之气，朱熹以万物散复归于理，而不是气。然王廷相、吴廷翰批评程朱理为天地万物根据的观念。吴廷翰说“理即气之条理，用即气之妙用。”^④气度越理，而成为形而上之气，理是形而上之气的妙用。颠倒程、朱的理气关系，即形而上下的颠倒。“盖一气之始，混沌而已。无气之名，又安有理之名乎？及其分而为两仪，为四象，为五行、四时、人物、男女、古今，以至于万变万化，秩序井然，各有条理，所谓脉络分明而已。”^⑤一气的所分，万变万化，从阴阳两仪，到男女人物等，各有条理，是为气一分殊的意蕴。王夫之为气体学的集大成者，他说“一气之中，二端既肇，摩之荡之而变化无穷。”^⑥一气和合体中，阴阳二气开始发生，便产生互相摩擦冲突、互相动荡作用，而推动世界事物无穷变化。

① 《华严法界玄境》卷1，《大正新编大藏经》卷45。

② 《河南程氏遗书》卷18，载《二程集》，北京：中华书局，1981年，第195页。

③ 《天地篇》，《河南程氏粹言》卷2，载《二程集》，北京：中华书局，1981年，第1227页。

④ 吴廷翰《吉斋漫录》卷上，载《吴廷翰集》，北京：中华书局，1984年，第8页。

⑤ 吴廷翰《吉斋漫录》卷上，载《吴廷翰集》，北京：中华书局，1984年，第6-7页。

⑥ 王夫之《张子正蒙注》卷1，载《船山全书》第12册，长沙：岳麓书社，1992年，第42页。

“然则万殊之生，因乎一气，二气之合，行于万殊。”^① 由一气而生万殊，即气一分殊的表述。

吴廷翰、王夫之等气体学派开出与程朱相对待气一分殊说，而程朱仍然坚持其理一分殊说，这是以理为终极的天地万物的根源和根据。尽管朱熹认为理与气相依不离，相分不杂，但从理上看，“有是理，便有是气，但理是本”^②。“以本体言之，则有是理，然后有是气。”^③ 本，本体，相当于本质、根据、为理；与本对言便为末，表现为气。从逻辑先后说 “但推上去时，却如理在先，气在后相似。”^④ “有此理，便有此气流行发育。”^⑤ 从逻辑次序看，先者具有主导、主要的涵义，于是便导致谁生谁的问题。“太极生阴阳，理生气也。”^⑥ “有是理，后生是气。”^⑦ 尽管理需通过气的造作成万物，然理却存在生物的潜能，即能指导、指引气的造作生物，理在挂搭、附着、顿放气的时候，便起到了指导、指引的作用。“无此气，则此理如何顿放”^⑧，“无是气，则是理亦无挂搭处”^⑨。气是理的挂搭、顿放的承担者、载体，而不落入佛老空无的地位。理气融合而造作万物以后，理便寓于万物之中，万物与理的关系，犹如理一与万物的关系，这便是理一分殊，它犹“如月印万川”。朱熹说：“如水中月，须是有此水，方映得那天上月，若无此水，终无此月也。”^⑩ 天上只有一个月亮，犹如理一，映在千千万万的江湖大海之中，千千万万个湖海之中，都有一个月亮，这个月亮与天上月亮全完一样，丝毫不差，即是天上月亮的全部，而不是分有部分。它不是通常所说的个别与一般、殊相与共相的关系，而是一与多的关系。此“一”不是实体，不是死物，而是虚体，是有生命的活物；实体有不可入性，虚体能海纳百川，死物生命停息，活物生生不息。理一，蕴涵阴阳二气，道一蕴涵天地人三才。正因为理一是活生生的，所以能不断分殊，分殊的万物可映出理一的本相、本质。无分殊的万物，理一就无能彰显，便失去其价值和存在意义。理一是净洁空阔的世界，是无限的虚体，有是有限的形相、无形相，是万物和现象。理一分殊的中国哲学理论思维元理，是理“一”与分殊“多”的相对相融、相分相合；是无与有的相待相辅、相别相依，是无限与有限的关系。黑格尔曾把无限分为“真无限”与“坏无限”，或称理性的无限与知性的无限。真无限是否定之否定，是某物与别物、有限与无限的融合，是一个至大无外的整体，是无限的自由原则，坏无限总有外在的有限物限制其自由。^⑪ 与其相对待，有真无限与坏无限之差分。真有限没有离开有限性范围而达到无限，坏有限是对有限的简单否定与扬弃。这就是理一分殊原理所导致的一多原理与有限无限原理。一为多而存在，多为一而存在；无限度越有限，有限包容无限。

自先秦道一分殊，而后宋明而有气一分殊、理一分殊，亦有心一分殊，呈现多样性形态，由其多样而显致广大而尽精微的中国哲学理论思维的深刻和严密，丰厚而精奥。在信息智能时代，互联网、物联网、大数据、云计算构成联通世界以至太空的人类命运共同体的理一，又存在各国、各民族、各种族、各宗教和平、发展、合作、共赢的分殊。理一分殊元理具有普适性的理论价值和现实意义。

责任编辑：张利明

- ① 王夫之《张子正蒙注》卷1，载《船山全书》第12册，长沙：岳麓书社，1992年，第38页。
- ② 黎靖德编《朱子语类》卷1，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2页。
- ③ 《孟子或问》卷3，载《朱子全书》第6册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第934页。
- ④ 黎靖德编《朱子语类》卷1，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第3页。
- ⑤ 黎靖德编《朱子语类》卷1，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第1页。
- ⑥ 《太极图说·集说》，载《周子全书》卷1，上海：商务印书馆，1937年，第7页。
- ⑦ 黎靖德编《朱子语类》卷1，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2页。
- ⑧ 黎靖德编《朱子语类》卷4，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第64页。
- ⑨ 黎靖德编《朱子语类》卷1，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第3页。
- ⑩ 黎靖德编《朱子语类》卷60，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第1430页。
- ⑪ 参见张世英《哲学导论》，载《张世英文集》第6册，北京：北京大学出版社，2016年，第57-58页。