

对周敦颐《通书》“两大突破”的考察

刘朴淳

中央民族大学哲学与宗教学学院, 北京

收稿日期: 2022年11月2日; 录用日期: 2022年11月22日; 发布日期: 2022年12月8日

摘 要

周敦颐在其著作《通书》中主要通过对《周易》和《中庸》的互训, 以阐发他对宇宙本体论和心性论的理解。在《通书》中, 周敦颐实现了“两大突破”即提升本体论地位和初步构建理学心性论, 有力地回应了佛老对儒学主流价值观地位的挑战, 为后世理学家思想发展“破暗”, 并使宋明理学逐步形成奠定了基础。

关键词

《通书》, 周敦颐, 本体论, 理学, 心性论

An Examination of the “Two Breakthroughs” in Zhou Dunyi’s *Tongshu*

Puchun Liu

School of Philosophy and Religious Studies, Minzu University of China, Beijing

Received: Nov. 2nd, 2022; accepted: Nov. 22nd, 2022; published: Dec. 8th, 2022

Abstract

In his work *Tongshu*, Zhou Dunyi’s understanding of cosmological ontology and theory of mind was mainly developed through the mutual interpretation of the *Zhouyi* and the *Zhongyong*. In the *Tongshu*, Zhou Dunyi made two major breakthroughs, namely the elevation of ontology and the initial construction of the mind-nature theory of Song-Ming Neo-Confucianism, which responded forcefully to the challenge posed by Buddhism to the mainstream values of Confucianism, “broke the darkness” for the development of the thinking of later scholars, and laid a foundation for the development of Neo Confucianism in the later generations and gradually formed Neo Confucianism in the Song and Ming Dynasties.

文章引用: 刘朴淳. 对周敦颐《通书》“两大突破”的考察[J]. 哲学进展, 2022, 11(6): 1624-1630.

DOI: 10.12677/acpp.2022.116277

Keywords

Tongshu, Zhou Dunyi, Ontology, Neo-Confucianism, The Mind-Nature Theory

Copyright © 2022 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

周敦颐(1017~1073),字茂叔,原名惇实,后因避宋英宗旧讳改名惇颐,亦作敦颐,道州营道县(今湖南道县)人([1], p. 2)。《宋元学案》载:“孔孟而后,汉儒止有传经之学,性道微言之绝久矣。元公崛起,二程嗣之,又复横渠诸大儒辈出,圣学大昌。故安定、徂徕卓乎有儒者之矩范,然仅可谓有开之必先。若论阐发心性义理之精微,端数元公之破暗也。”([2], p. 482)《宋史》也提到:“千有余载,至宋中叶,周敦颐出于舂陵,乃得圣贤不传之学。作太极图说、通书,推明阴阳五行之理,命于天而性于人者,了若指掌。”([3], p. 85)从上述两段文字不难窥见周敦颐享有的崇高地位¹。因此,在梳理宋明理学乃至中国哲学史的脉络时,对“理学开山,道学宗主”周敦颐的考察是极其必要的。

而在考察周敦颐的思想时,便不能不提到《通书》这一著作。《通书》虽篇幅精简且结构不甚严整,但却受到了历代思想家的推崇。南宋祁宽便在其《通书后跋》中给予《通书》极高的评价:

“夫老氏著道德五千言,世称微妙。此书字不满三千,道德、性命、礼乐、刑政,悉举其要,而又名之以通,其示人至矣。”(《通书后跋》,《周敦颐集》第119页)

朱熹提到:“周子《通书》,此近世道学之原也。”([1], p. 336)在这“字不满三千”的《通书》里,周敦颐描述了诸多方面的内容,并为宋明理学的构建与发展打下了关键的基础。

由于《通书》的独特地位,当前学术界围绕着本体论问题(“诚”本体)、《通书》版本问题、《通书》与《太极图说》之关系等诸多方面的问题进行了大量的讨论与研究,形成了一系列研究成果²。笔者认为,周敦颐著《通书》之所以在思想史、哲学史上有如此崇高的地位,是由于其事实上实现了两大突破,即“宇宙本体论地位的上升”与“儒家心性论的建构与增强”,而正是这两大突破,对此后宋明理学的逐渐成形乃至儒学复归主流价值观的地位起到了关键性的作用,也使周敦颐在思想史上被抬高到了“上继孔孟,下启河洛”的位置上。

2. 《通书》使本体论地位得到上升

在正式对《通书》之本体论问题进行探讨前,有必要对理学生成之前中国本土哲学的本源问题加以

¹ 自南宋起,学者对周敦颐的评价开始注重其学术地位的确立,如胡宏评价:“今周子启程氏兄弟以不传之妙,一回万古之光明,如日丽天,将为百世之利泽,如水行地。其功盖在孔、孟之间矣。”(《通书序略》,《周敦颐集》第117页);朱熹评价:“盖先生之学之奥,其可以象告者,莫备于太极之一图。若通书之言,盖皆所以发明其蕴,而诚、动静、理性命等章为尤著。程氏之书,亦皆祖述其意,而李仲通铭、程邵公志、颜子好学论等篇,乃或并其语而道之。”(《再定太极通书后序》,《周敦颐集》第46页)。而到了元、明、清三代,学者对周敦颐的评论则持续深化,关注点转向了他具体从何方面对道学、心学等作出了突出贡献。对周敦颐在宋明理学中地位演变的研究,可参见杨柱才《道学宗主——周敦颐哲学思想研究》之第九章《周敦颐在宋明理学中的地位》。

² 对《通书》的专题研究成果颇丰,较有代表性的成果有朱汉民:《论〈通书〉的两个学术问题》,《湖南大学学报(社会科学版)》1998年第2期;徐洪兴:《周敦颐〈通书〉、〈太极图说〉关系考——兼论周敦颐的本体论思想》,《中国哲学史》2000年第4期;田智忠:《从“舂陵本”〈通书〉论〈通书〉的早期流传》,《周易研究》2013年第1期;翟奎凤,曲斌:《论周敦颐〈通书〉之“神”——以朱子、牟宗三为中心的讨论》,《周易研究》2022年第4期;郑熊:《从无极到诚——略论周敦颐本体思想的演变》,《孔子研究》2012年第1期,等等。

概述以便于进入《通书》。中国本土哲学在探讨本源问题时，往往着眼于对《周易》或《老子》的诠释上。在汤一介先生看来，中国本土哲学对《周易》或《老子》的解释，如王弼《老子旨略》对《老子》的解释，《周易略例》对《周易》的解释，《系辞》对《易经》的解释等等，即包含着宇宙生成论和宇宙本体论两个不同的解释系统，而这两个不同的解释系统则在事实上相互交叉[4]。《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”([5], p. 120)和“反者道之动，弱者道之用。天下万物生于有，有生于无”([5], p. 113)，以及《周易》所提到的“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生”([6], p. 661)等，即包含着宇宙本体论和宇宙生成论交叉的意味。我们不难看出，这些材料虽然蕴含着本体论的思想，但其中更多的是生成论，由此导致了中国传统哲学在探讨本源问题时，便习惯于从生成论入手，以生成论的角度去探究本源，汉代哲学以“究天人之际”为中心，将元气论用于融合先秦各种宇宙学说，并使“气化宇宙生成系统”逐步成形与建立便是一例[7]，这一思维进路在逻辑上可简单概述为“纵向流变”。

那么周敦颐是如何打破此前重视生成论而相对忽视本体论的状况呢？在《通书》中，周敦颐明确表述了宇宙的本体和生成：

动而无静，静而无动，物也。动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。物则不通，神妙万物。水阴根阳，火阳根阴。五行阴阳，阴阳太极。四时运行，万物终始。混兮辟兮，其无穷兮！（《通书·动静》，《周敦颐集》第27~28页）

对《通书·动静》提到的宇宙生成、本体的问题，我们不妨借助《太极图说》以及《朱陆太极图说辩》来对上述材料加以比较。

《太极图说》的开头谈道：

无极而太极。太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水、火、木、金、土。五气顺布，四时行焉。五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。“乾道成男，坤道成女”，二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。（《太极图说》，《周敦颐集》第4~5页）

“无极而太极”中，天地万物之理的总和叫太极，太极的无形无相的性质叫无极，因此“无极而太极”是对宇宙本体的极好描述[8]。而将《通书·动静》之“动而无动……神妙万物”与其稍加对比，便不难看出，它描述的问题与“无极而太极”问题有所关联。《朱陆太极图说辩》中朱熹与二陆对此问题有不同的看法。二陆与朱熹辩论“无极而太极”问题时，认为“中”、“一”即是《易》所说的“太极”，也便是万物的本源，若于“太极”之上再加“无极”，则是“架屋下之屋，叠床上之床”，因此，二陆对这个问题的理解，仍然遵循着传统的生成论思维进路，按照“无极—太极—阴阳—五行”的演进过程来探讨的。

而朱熹对该问题的理解则主要是站在本体论的角度上的³，“无极即是无形，太极即是有理”，他认为，周敦颐正是由于担心学者“错认太极别为一物”，“故著‘无极’二字以明之”([2], p. 501)。因此，“太极”之外并非有一“无极”，而是两者一体。朱熹进一步对“太极”与“无极”做了辨析：“不言无极，则太极同于一物，而不足为万化根本；不言太极，则无极沦于空寂，而不能为万化根本”([2], p. 503)。“无极”的“无”并不是指“不存在”，而是指无形、无状却含“理”之意，它正是“太极”之所以成为“太极”的存在依据，因而从“无极”到“太极”属于宇宙本体论的解释。

³丁为祥对此持反对意见，他认为《太极图说》本来不过是一种宇宙演化图式，但朱子却依据他自己的天理本体论视角强行将其“无极而太极”一说诠释为“无形而有理”，从而也就使其原本作为宇宙生成演化之源的“太极”具有了“不属有无，不落方体”之“有”、“无”浑一的形上本体性质，因此朱子立足于自己的天理体系所阐发之周敦颐的本体论思想则不可信从。见丁为祥：《宋明理学形上本体意识的形成及其意义》，《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》，2014年第3期。

《通书·动静》提到“动而无静，静而无动，物也”，“物”要么“动”，要么“静”，事实上“非此即彼”，故“不通”；而“动而无动，静而无静，神也”，则明确将“神”与“物”区别开来，在“神”的层面上来看，动静似乎是互通的。那么，在周敦颐看来，“太极”要想成为本源，实现“动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根”，则正是由于“太极”具有了“神”的性质，能够达到“动而无动，静而无静”又“非不动不静”，跳出了“物”“非动即静”的传统纵向流变思维，成为动静之所以成为动静的原因所在。因此，“神”正由于其特有的性质，才能实现“妙万物”，并实际上使自身与“无极”联系起来，使“无极”具有“神”的特征，进一步深化了宇宙本体论。

需注意的是，虽然本体论的地位在《通书》中有了较大的提升，但《通书》中仍然有多处体现着周敦颐尚未完全摆脱传统生成论观点的影响，例如：

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。天道行而万物顺，圣德修而万民化。（《通书·顺化》，《周敦颐集》第23页）

厥彰厥微，匪灵弗莹。刚善刚恶，柔亦如之，中焉止矣。二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，小大有定。（《通书·理性命》，《周敦颐集》第32页）

概而论之，在传统中国哲学的宇宙论中，生成论与本体论始终呈现相互交融，齐头并进的态势，但总体而言，生成论的发展较本体论仍略胜一筹。然而，周敦颐通过《通书》中对“动静”、“神物”等关系的探讨，开始试图从横向的角度来理解本源问题，这就使得他的学说已经初具形上本体的意味。因此，尽管周敦颐《通书》中所呈现的本体论形式还颇为粗糙，且仍然包含着许多传统生成论的成分⁴，但他在“北宋五子”中依旧可被视为从宇宙本体论维度思考本源问题的第一人。他在《通书》《太极图说》等著作中所讨论的本体论思想，促使宇宙本体论地位上升并逐渐成形，成为儒家学者主要关注的问题。从这个意义上来说，对理学本体论地位的奠基，可谓是《通书》做出的重大突破之一。

3. 《通书》使理学心性论起步发展

“诚”一般指真实无妄。众所周知，对“诚”概念的探讨早在先秦时已经开始。先秦时期，诸多儒者从不同的角度逐步发展了“诚”概念。孟子率先论“诚”：“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也。不诚，未有能动者也”（[9], p. 158）；荀子论“诚”，则是以道德修养作为理想和目的[10]；而《中庸》更是以七个章节的大篇幅论“诚”，其中较为核心的论述有“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也”；“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣”；“唯天下至诚为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；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[11]”，等等。在《中庸》的论述下，“诚”不仅成为了人性之本体，更成为了天地的本体，作为贯通天地、汇通物我的最高准则，而这正是先秦儒学“天人合一”思想的集中体现。

汉代以降，儒学虽获得官方学说的地位，但汉儒缺乏动力去解决诸如《中庸》之“诚”何以能够成为天地万物之最高准则、最高准则又何以包含人伦的属性等一系列先秦儒学在建构道德本体论时所遇到的重大理论难题，由此导致了儒家心性论的发展陷于停滞。魏晋时期佛教的逐步兴盛并对中国本土哲学带来了许多挑战之后，儒家学者们才开始重新将目光转向至心性论的建构和发展上。

佛教传入中国后，在重视心性的特定语境转化之下，佛性逐渐被心性化，这成为佛教中国化的标志[12]。魏晋以后，佛教风靡中国，事实上与儒道二家形成了“三足鼎立”的态势，尤其对儒家造成了巨大的冲击。佛教徒对中国本土哲学的宇宙观、世界观等展开了批判，其中比较有代表性的当属佛教华严宗

⁴ “太极－阴阳－五行－万物”仍可视作传统生成论的演化过程。

五祖之一的圭峰宗密。宗密在《华严原人论》中便尖锐批判儒道二家“不知空界已前，早经千千万万遍成住坏空，终而复始。故知佛教法中，小乘浅浅之教，已超外典⁵深深之说。”([13], p. 451)依佛教大乘的教义，宇宙本是人心生灭妄想所变之境，其本身是虚幻不实的，因此称之为“假有”。而中国传统思想文化的“元气论”，实质上是一种“迷执”，即执迷于所谓的“假有”。因此，必须破除“迷执”，返照心源，终归于涅槃静寂，这最后部分就进入了佛教的心性论[14]。这就迫使儒家学者建构自己的心性理论，以回应佛教对儒家学说内容及地位之挑战。

而周敦颐在理学的生成过程及回应佛教的挑战中所作出的突破，便是他在试图提升本体论地位的同时，引入并论证“诚”本体的概念，试图重新连通天道和人性，以建构儒学自身的心性论。这也是《通书》所体现的另一大突破之一。

如上文所述，在《中庸》的描述里，“诚”已经演变为贯通天人的最高准则。而《通书》所做的突破不仅是重提“诚”贯通天人的属性，更在于赋予了“诚”崇高的本体属性。《通书》之核心无疑是周敦颐对“诚”概念的论证与“诚”本体的确立，因此《通书》开篇即抛出对“诚”讨论之两章，来阐明“人道”与“天道”的贯通：

诚者，圣人之本。“大哉乾元，万物资始”，诚之源也。“乾道变化，各正性命”，诚斯立焉。纯粹至善者也。故曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”元、亨，诚之通；利、贞，诚之复。大哉易也，性命之源乎！（《通书·诚上》，《周敦颐集》第13~14页）

圣，诚而已矣。诚，五常之本，百行之源也。静无而动有，至正而明达也。五常百行，非诚，非也，邪暗，塞也。故诚则无事矣。至易而行难。果而确，无难焉。故曰：“一日克己复礼，天下归仁焉。”（《通书·诚下》，《周敦颐集》第15~16页）

从本体论的视角来看，周敦颐在《诚上》中将“乾元”规定为“诚”之源，这里所提到的“乾元”，实际上可以视为《易》之“太极”[15]。由于“太极”是宇宙万物之本源，因此可推出“太极”即为“诚”之本源。更为重要的是，“诚”不仅源自“太极”，并且成为了人类最高道德准则与一切行为的本源，成为了“五常之本、百行之源”。“五常”指的是仁、义、礼、智、信，而“百行”则可泛指人类一切行为，“五常”和“百行”若没有遵循最根本的“诚”，则会“邪暗，塞也”，反之则“诚则无事”。而从“诚”之性质来观察，我们则可以很清楚的看到，由于“一阴一阳谓之道，继之者善也，成之者性也”，这里的“继之者”便是“诚”，因而“诚”是“纯粹至善者”。周敦颐从本体和性质两个方面论“诚”，在赋予其道德本体意涵的同时，将“诚”置入了天、人之间，成为贯通“天道”和“人道”的关键。

周敦颐在此基础上，进一步讨论了“诚”本体基础之上人性的生成路径。

诚，无为；几，善恶。德：爱曰仁，宜曰义，理曰礼，通曰智，守曰信。性焉、安焉之谓圣，复焉、执焉之谓贤，发微不可见、充周不可穷之谓神。（《通书·诚几德》，《周敦颐集》第16~17页）

首先，由于“诚”是至善的，那么同源而来的人性在先天状态下也是“善”的，也即“圣，诚而已矣”。虽然人性在先天状态下都具备“诚”的特点，但由于后天具体实践的不同，导致了人对“诚”具体掌握程度也有所差异。圣人之所以能达到“诚”而成圣，是因为其“性焉、安焉”，即能够较好地存有先天状态下的“善”；贤人则有所不同，贤人需要“复焉、执焉”，也即需要后天之反复，才可重拾先天“善”以达到“诚”。周敦颐在此章中仅提及圣、贤未提常人，但不难推断，“诚”对于常人人性的塑造同样适用。

⁵指儒、道二家之说。

而人性之所以由先天的至善状态演化为后天的善恶有别，则是由于人与万物不同。周敦颐认为，后天之所以会出现“善”与“恶”的分别，则是在“几”的情况下才会出现。“几”一般指心即情而发的端倪，类似于孟子之“四端”，即发端、发绪[16]。因此，“几”在受到外界的影响后，就会联通人之性和情，出现后天的善恶分别。也正由于人是有情欲的，所以会出现人受欲望驱使走向“相攻”的情况：

“天以春生万物，止之以秋。物之生也，既成矣，不止则过焉，故得秋以成。圣人之法天，以政养万民，肃之以刑。民之盛也，欲动情胜，利害相攻，不止则贼灭无伦焉。”（《通书·刑》，《周敦颐集》第41页）

周敦颐在《通书》中对理学的心性论进行了初步的思考和发展，以满足回应佛教挑战之急迫需求。虽然周敦颐在《通书》中对于理学的心性论的建构仍然存在弊病。但他引入“诚”，赋予道德伦理范畴以本体地位，将本体论落到心性论上，并试图通过论证人性生成、性情转化等多个方面的内容以尝试初步建构理学心性论，仍然可视为迈出了具有关键性和突破性意义的一步。

4. 余论

综上所述，周敦颐《通书》所表现出的突破，在于他完成了对宇宙本体论地位的上升以及理学心性论的初步建构和发展。在《通书》中，周敦颐通过对《周易》《中庸》的互训⁶，发展了自己的本体论思想，实现了从先前的“太极本体论”到“诚本体”的转向，并将本体论上升至与生成论并列的地位，这也体现出宋明理学中“体”、“用”同一的特点。并且，周敦颐在《通书》引入了道德本体“诚”，重提并完善了先秦儒家业已有之的“人道”与“天道”贯通、天人合一的思想，在本体论地位上升的基础上对心性论进行了初步的建构。

正是由于《通书》这“两大突破”，使儒学开始建立起与佛老相抗衡的本体论和心性论，使儒学的地位逐步回升。更重要的是，周敦颐为后来的理学家奠定了思想基础。《通书》中的本体论、心性论思想虽存在不足，但却在张载、二程、朱熹等理学家那里获得了改进和发展，并逐步发展为宋明理学之重要内容。

致 谢

向中央民族大学哲学与宗教学学院讲师李浩然在本文选题和写作过程中给予的指导、帮助表示最诚挚的感谢。

基金项目

本文系国家级大学生创新训练计划“民间宗教与基层社会治理的交互作用研究——基于福建省仙游县三一教的调研”（项目号：202210052139）、中国政法大学宗教与法律研究中心“华岩学术基金”华研项目“《林子三教正宗统论》三教观思想研究”的阶段性成果之一。

参考文献

- [1] 杨柱才. 道学宗主——周敦颐哲学思想研究[M]. 北京：人民出版社，2004.
- [2] (明)黄宗羲. 宋元学案[M]. 北京：中华书局，1986.
- [3] (宋)周敦颐. 周敦颐集[M]. 北京：中华书局，1990.
- [4] 汤一介. 再论创建中国解释学问题[J]. 中国社会科学，2000(1): 83-90+206.
- [5] (魏)王弼. 老子道德经注[M]. 北京：中华书局，2011.

⁶ 崔大华认为“对经典中某个字词的涵义，常常用单个的同义词予以直接训释，这就是直训或互训。”见崔大华：《儒学引论》，人民出版社，2001年，第157页。在这里，互训可简单理解为“用A解释B，用B解释A”。

- [6] 陈鼓应, 赵建伟. 周易今注今译[M]. 北京: 商务印书馆, 2005.
- [7] 王晓毅. “天地”“阴阳”易位与汉代气化宇宙论的发展[J]. 孔子研究, 2003(4): 83-90.
- [8] 张学智. 宋明理学中的“终极关怀”问题[J]. 中国社会科学, 2016(9): 88-104+207.
- [9] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 2010.
- [10] 王楷. 荀子诚论发微[J]. 中国哲学史, 2009(4): 64-71.
- [11] 王国轩(译注). 大学·中庸[M]. 北京: 中华书局, 2006.
- [12] 韩焕忠. 《华严原人论》对儒家人性论的批判[J]. 理论学刊, 1999(5): 102-105.
- [13] 郭齐勇. 中国古典哲学名著选读[M]. 北京: 人民出版社, 2005.
- [14] 徐洪兴. 周敦颐《通书》、《太极图说》关系考——兼论周敦颐的本体论思想[J]. 中国哲学史, 2000(4): 80-89.
- [15] 刘玉建. 《易传》的宇宙本体论哲学——宋明理学本体论的滥觞[J]. 周易研究, 2010(3): 18-28.
- [16] 黄琳. 形上宇宙论架构如何安放道德主体的自觉心?——周濂溪思想解析[J]. 现代哲学, 2021(5): 149-155.