

自然秩序与体用:《太极图说》的法哲学思想

周祖成,李四川

(西南政法大学 行政法学院,重庆 401120)

[摘要]太极是用来统一阴阳、五行观念的最高范畴,它既是自然秩序的本体,又是万物生成的逻辑。作为混沌与有序的统一体,太极既是自然本体混沌的样式,也是自然秩序的样式。从这个意义上来说,《太极图说》以“无极而太极”“太极本无极”的哲学命题证成所谓“太极”是宇宙世界的本体,并明确人在道德秩序原则中的主体地位。同时,《太极图说解》还将“太极”与“二气五行”归结为“体”与“用”的关系,沿着“体用同源”“体立而后用行”的逻辑顺序,不难发现“太极”既是自然秩序的源头,又是“二气五行”所推衍出的万物的各自法则。世界万物既蕴含着太极之“理”,也蕴含了“二气五行”之“用”,是中国传统自然法的最高准则。

[关键词]太极;《太极图说》;自然秩序;道德法则;“体用同源”

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2020.03.014

作为一部阐释“太极”义理的作品,北宋理学家周敦颐所著的《太极图说》以及后来南宋理学家朱熹为《太极图说》所作的注解(《太极图说解》),试图以儒家经典《易》所描述的“易有太极,太极生两仪,两仪生四象,四象生八卦”的哲学命题作为基础,来阐释的自然的本体与理解世界的方式。《太极图说》除了吸收儒家的思想成分外,还杂合了道家与阴阳家的学说,其关于自然秩序的起源及道德法则的体用建构,带有鲜明的中国传统自然法的色彩。

一、阳变阴合:“太极”范畴中的自然秩序

作为中国古代自然哲学的最高范畴,“易有

太极”在阳变阴合、动极生静中生成自然秩序的最高法则。阴阳、五行的观念是建构中国古代的自然科学与自然法则的形而上学命题。^[1]太极本身就是自然秩序的渊藪,其主要表现在:首先,太极是自然秩序的本体;其次,太极是自然秩序的混沌样式;再次,太极是自然秩序的有序样式。

(一)“太极”是自然秩序的本体

依据周敦颐《太极图》的描述,太极本身是一个封闭的圆圈,但并不意味着太极是一个存在的实物,相反,正是因为它“不被创造而创造万物”,所以它居阴阳、动静之间,成为“动而阳、静而阴”的前提条件。换言之,它“即阴阳而指其本体”,^[2]即成于无,所以称为“无极”;又代表一

作者简介:周祖成(1966—),西南政法大学行政法学院教授、博士生导师,研究方向:法理学;李四川(1976—),西南政法大学行政法学院博士研究生,研究方向:法理学。

切,所以称为“太极”。由于太极在“动而生阳,动极而静;静而生阴,静极复动”之间产生了循环的、有序的、规律的运动,在阴阳两仪的交替往返中,五行万物的气质变化就开始产生,从这个意义上讲,毫无疑问“太极”是自然秩序的本体。

按照亚里士多德的理解,所谓的本体,是万物产生根源并复归于它的东西,是“我所说的无质料的实体,就是所以是的是”,^[3]其实质就是现实世界最高、最后、也是最为恒久的普遍本质。从这一点上看,东西方早期的思想家对“本体”的理解是一致的,因为本体论从本质上讲就是形而上学,形而上学的根本特征就在于它只关注抽象程度最高,且最具有普遍性的东西。所以“极”一词就既说明了本体的概念具有最高的、最后的属性,以至于后来也有哲学家认为“太极”就是一个“实理”,这个理充盈于整个天地间,有且只有一个;同时也说明了中国古代思想家相信自然世界中存在着最高的法则,这个法则就孕育于“无极而太极”的本体论中。从量上来讲,太极所代表的宇宙世界是一个完整的体系,它的这个本体概念可以用“一”来表示,所谓“至大无外,谓之大一;至小无内,谓之小一”(《庄子·天下》),“一”是产生“多”的前提,当是“太极”本体概念在量上的一个渊源。从质上来讲,“太极”所代表的宇宙世界是一个完整的体系,“太极谓天地未分之前,元气混而为一,即是太初、太一也”(孔颖达《易·系辞上》疏),可见宇宙在质上是一,它与阴阳二气并无所分,只是到了天地初分之时,就有了天地、阴阳、动静的二分,因此可以说“太极”之一由阴阳之二合成,阴阳之二实乃“太极”之一所分,此即后世所谓“一分为二”与“合二而一”。

现代的自然科学中的“最小空间和时间”理论认为,任何自然实体都只能在给定的空间中存在,同理,任何发生过的历史事件也必然只能在给定的时间中存在。不管是自然实体还是历史事件,都不可能无限地划分,一旦超越了这个可分量的临界点,就可以认为其部分不再是这些实

体的质素。换言之,特定的实体必然有其存在的特定时间间隔,一旦超越了这个间隔,这个实体就不可能发生。^[4]从这个角度来看,作为自然秩序本体的“太极”,可以理解为是宇宙中的“最小空间和时间”,它作为本体,表现为既是“至小无内”的微观宇宙中的“小一”又是“至大无外”的宏观宇宙中的“大一”。

阴阳关系既然是证明道所由生的根本本体,这个本体在变与不变之间究竟会产生哪些辩证关系呢?大致来说有“阴生阳长”“阴阳互根”“阴阳对立”“阴阳转化”这四种关系。第一个关系强调“太极”的两个面是无从孤立生长的,比如有难就有易、有恶就有善、有高就有下,事物的价值、称谓、概念都在对立关系中产生,这个产生是共时性的。第二个关系强调万事万物不是绝对的存在,而绝对只是相对的一个基础。比如“阴在阳之内,不在阳之对”,表达的就是此中有彼、彼中有此的关系,在哲学上意指看待事物应当一分为二,又要合二为一。第三个关系强调同性相斥、异性相吸(比如磁铁),这种关系本质上就是一种零和博弈,即此进彼退、此消彼长。第三种关系强调对立关系在某种条件下的相互转化,这种转化的结果既造就了生命过程的动态(比如春、夏、秋、冬、日、月、四时的交替),也强调了人生过程的变化(比如成败、得失、荣辱、起落)。由于太极在“动而生阳,动极而静;静而生阴,静极复动”之间产生了循环的、有序的、规律的运动,在阴阳两仪的交替往返中,五行万物的气质变化就开始产生,从这个意义上讲,毫无疑问“太极”是自然秩序的本体。

具体来说,自然秩序的产生是如何可能的?一方面,《易》所描绘的“太极”,可以产生出“太阳、少阴、少阳、太阴”等“四象”和“乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤”等“八卦”,这些都有各自的形状,但是《太极图》所理解的“太极”,则没有任何形状,因为它在“太极”之前还冠有一“无极”,“无极”与“太极”并非两个不同的概念,只是为了证明作为自然秩序的太极,其原始的状态是

“云无此形状,而有此道理。”作为宇宙局部的存在是有限的,但作为宇宙整体的存在必须是“无极”的;如果说整体的状态是有限的,那么作为整体的存在状态就必须是“无极”的,也就意味着“无”可以产生“有”,作为整体状态的“有”是从作为整体的存在状态的“无”中产生的;“有”也可以转化为“无”,作为整体状态的“有”归结起来总有一个作为整体的存在状态的“无”作为最高统摄。换言之,这种“无”并不是《道德经》所说的“无,名天地之始”(《道德经·第一章》)的那种“虚无”,而是一种实理,但是由于这个实理是自然秩序的本体与先在条件,所以不能够将其作为一个有形象的实物加以描述,故而冠以“无极”之名。

由此可见,产生自然秩序的本体,究其本质并不是虚无的、无从描述的“道”,而是一种“无形而有理”的“太极”。这个本体既不是“无”也不是“物”,而是产生“二气五形”以至天地万物的道理,所以说“以理言之,则不可谓之有;以物言之,则不可谓之无”。^[5]自然秩序蕴含于“阳变阴合”的运动之中。所谓“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。”(《易·系辞上》)根据《太极图》的描述,太极有动阳静阴,这是“天命之流行”,所以是不需要证成的。阴阳动静的实质存在,也表现了古代思想中最为朴素的唯物论,古人发现了阴阳在一动一静之间产生了循环往复的顺序,将“动而生阳”理解为是“诚之通”,是《易》所谓的“继之者善”,也是万物资始的前提;将“静而生阴”理解为是“诚之复”,是《易》所谓的“成之者性”,也是万物各成其性命的前提。由此可见,自然秩序不仅是存在的且是有规律的,而且自然秩序的本体还是有意志的,这种意志就包含在“诚”与“善”中。

(二)“太极”是自然秩序的混沌样式

作为动静阴阳的统一体或者共同体,“太极”是自然秩序最高原则的本体。《太极图说》的“无极而太极”,除了表明自然秩序“从无到有”之外,还有另外一层含义,即虽然这个共同体

以“动极而静、静极而动”的循环规律展示出自然秩序有序的一面,但是有序的状态还有一个“先在”的前提,就是混沌的无序状态,但是混沌的、无序的状态并不是说相对于“动极而静、静极而动”之外另有一个秩序,而是说无序不过是有序的一种特殊状态。换言之,从混沌走向有序,是我们理解自然秩序起源的最好描述,自然界最初只是一个实理,当没有其他意志感应它的存在时,这种实理就是混沌的,所以称为“冲漠无朕”(《庄子·应帝王》)。可以说,从自然界存在样式的角度来理解太极,混沌正是作为“太极”这一自然秩序的首要存在样式,只不过这种混沌的状态,并不概念其“实理”的本质。

奥地利著名的数学家哥德尔曾提出“哥德尔不完全性定理”(godel incompleteness theorems),这个定理认为,任何一个确定性的形式系统,由于自身的不完备,总存在自身的不可判定与不确定的问题,从而在一个确定性的系统中一定会存在不确定的行为。也可以说,这个定理解释了自然世界中一切确定的规则与行为,起初都会存在于一个不确定的样式当中,这对于理解“太极”混沌的原因有着一定的启示。所谓混沌,就是一个平衡的、有序和有组织的过程,经远离平衡过渡到非平衡后陷入的原组织破坏的无序状态,无序之中包含着有序的“实理”,^[6]即有序的源头就是混沌。

(三)“太极”是自然秩序的有序样式

“太极”的自然秩序,既体现在混沌之中,也体现在有序之中,二者是一个统一的整体。作为自然秩序的有序样式,太极联通着物质世界的“有”和“无”,“太极”内部的有序是指“五气顺布,四时行焉”,这种状态是自然秩序有序发展的渊藪。

“太极”的整体存在状态虽然是“无极”,但是“太极”作为化生自然秩序的母体,能够在其运动的过程中产生规律的、可以描述的轨迹,这种轨迹具有循环往复、周流复始、无穷无尽的特性。“太极”的动与静之所以是无穷尽的,这是

因为天地万物在创始之初,只有这两个属性,这两个属性统一于“太极”,要么显示为动,要么显示为静,自然界不存在超越于动与静之外的其他属性。正如人的呼吸,无时不呼,无时不吸;呼完之后就吸,吸完之后就是呼,不管是呼是吸,都在遵循着人的体能这一基本原理,是一个统一而非对立的概念。照此道理,未静就是动,未动就是静;无静不成动,无动不成静;动极复静,静极复动,动的状态停止就是静,静的状态停止就是动,这种循环无端、相依相生的二元秩序同样包含于阴阳之中,所谓“一阴一阳之谓道”,道在这里表现为一种可以描述、且有规律可循的秩序,“动而生阳,静而生阴”,即阴阳的交互使得自然秩序的有序性得以可能。

“太极”就是动静阴阳的对立统一体,但是这里所说的对立的前提是它们都统一于太极,而所谓的统一也并不完全是一种混沌的状态,其在内部有相生相对的属性。因此,中国古人相信,世界上只有动与静两种状态,这两种状态具备相生相对的属性,一切规则与秩序都表现为阴阳、阖闢、往复、屈伸、刚柔等相生相对的力量,同时它们的来源又暗合于这种力量当中,这种力量就是由动静的状态所衍生出来的。根据自然界动静循环、往复不息的定律,古人就将生的、刚的、复的、闢的、伸的状态用“阳”来表示,“阳”的属性是“动”,以示生生不息之意;将死的、柔的、往的、阖的、屈的状态用“阴”来表示,“阴”的属性是“静”,以示逝灭的力量。正是因为自然世界中这两种“不被创造而创造万物”的力量的互为前提,所以天地万物的生成就存在于这种逻辑秩序中:一阖一闢谓之变,刚柔相推而变化生。

在阳变阴合的相互作用之下,便生出水、火、木、金、土五行,阴阳是“气”,五行是“质”,这两者之间的关系,如同人的精神与体魄,是相辅相成的,无无精神的体魄,也无无体魄的精神。四时的分布在五行气质依次部署的同时就开始运转。阴阳五行相交相感,“乾道成男,坤道成女”(《易·系辞上》),便生出天地万物和人类。但

需要注意的是,由二气五行以至于万物的造生,并不是同成一式的,万物感化于二气五行的气质,其禀赋各有不同,因此就有贤愚、尊卑、高低、上下、长幼、美恶等区分,于是宇宙世界中就会划分出各种各样的规则与秩序,这些规则与秩序都是通过《太极图说》所描绘的“中正仁义”加以串联的,“中正仁义”本身就是太极中“继之以善”“各成其性命”的自然思想在人道中的反映,所谓中正,就是“无过不及,节文恰到好处”。比如有父子的气质变化,就有约束父子关系的律法;有夫妇的气质变化,就有约束夫妇关系的律法;有君臣的气质变化,就有约束君臣关系的律法,但总而言之,这些纷繁芜杂的秩序最终都可以循着太极这一“无极”的最终秩序,这种“万殊一贯”且归于“中正仁义”的法理,就是所谓的自然秩序的有序样式。

二、“无极而太极”:《太极图说》的道德法则及其主体

中国古代思想家对于应然的规则生活的想象和理解,就法哲学层面而言,取决于两个层次:一方面取决于道德生活法则的适用,寻找那些“物之可以视为法者”的标准生活,另一方面,是对于生活在道德法则之下的主体——人的基本认知。简言之,思想家在思考传统法哲学问题时,总是循着秩序的本体与运用秩序的对象作进一步逻辑的推衍:第一,人类的政治生活依托于一种什么样的道德法则加以指导,在何种程度上道德法则能够以其普遍必然性推动人类实现一种“善”的社会生活;第二,理解与运用秩序的主体是如何处理其自身与道德法则之间的关系的,对于道德法则本身就是一种自然理性,这种理性被人所感知,就成为体用之间的关系。从这个意义上来看,北宋哲学家周敦颐所著的《太极图说》,以“无极而太极”“太极本无极”的命题对上述两个法哲学命题给出了别出心裁的解释。

(一)从“无极而太极”推衍出道德法则

有关于中国古代道德法则的绝对性与普遍

性,在先秦及两汉时期,被理解为“道”,这个字被浓缩为一切规则的源头,人类的法制生活正是建立在“道”的基础上。自然本身由阴阳相合,周而复始,无为无造,只是“继之者善”(《易·系辞上》),所以人在感应“道”这一自然理性之后,就应当以“王道”作为政治生活的准则,“道二:仁与不仁而已矣。”(《孟子·离娄上》)这是对自然法则的一种人为改造。但可惜的是,由于这个词本身就具备玄之又玄的属性,所以没有哪一位哲学家能够从逻辑上做缜密的推理,如子产曰:“天道远,人道迩,非所及也。”(《左传·昭公十八年》)。

在《太极图说》的开篇,周敦颐就以“无极而太极”,表明所谓的“道”与“太极”是宇宙世界的本体。这个太极的本质是“无”,因为凡是自然之物都是从“无”这个状态开始,所以称为“无极”,并不是因为“太极”之上或之外还有一个“无极”。太极并不是一个具体的事物,所谓“无声无臭”,正因为它不代表着任何一个事物,所以他是万事万物的之源,是“造化的枢纽”和“品汇的根柢”,所以太极自然也就成为万事万物的根本法则。“圣人谓之‘太极’者,所以指夫天地万物之根也。周子因之而又谓之‘无极’者,所以著夫无声无臭之妙也。”^[7]如果说中国传统的道德法则论者认为“道”这一道德原则本身并不可以被轻易感知,而只居于自然法则金字塔的最顶端,从而造生天地万物,那么周敦颐所认为的“太极”则不同,他认为太极具有“动极而静,静极而动”的作用,所以在一动一静之间产生阴阳二气,自然界在阳变阴合之间又产生金、木、水、火、土五行,五行既具,则造化发育之具无所不备。周敦颐认为,五行又各一其性,所谓各一其性,浑然具备太极之全体,所以无极之妙,实际上已经具于万物之中,因此,也就是说,太极无所不在,于阴阳而言,太极存在阴阳中;于五行而言,太极存在五行中;于万物而言,太极存在于万物中。“一物之中,天理完具,不相假借,不相陵夺,此统之所以有宗,会之所以有元也。是则安得不曰各具

一太极哉!”^[8]

自然秩序的发现与阐释离不开思想家的大胆假设,老子在《道德经》中提出“人—地—天—道—自然”的秩序推演模式,可能“道”是自然秩序中占据位阶最高的礼法,但是这个最高位阶的秩序,究竟为什么一定是“道”而不是其他的概念,老子似乎并没有给出缜密的证成逻辑。又如,在孔孟那里,最高的道德律法就是要遵循先王之道,但是先王究竟是哪些人?他所指定的“道”为何就一定可以让一切人与物所尊奉?再如,汉代的董仲舒提出“道之大原出于天,天不变,道亦不变”说,从这个学说中他推出“三纲五常”的伦理体系,道之法天犹如子之法父、妇之法夫、臣之法君,这种拟制的手段也并没有严格的学理加以支持。在以往思想家的基础上,周敦颐的《太极图说》试图在“道法自然”“先王之道”“三纲五常”之外,寻求一种新的认识世界秩序的哲学方式,把人类社会的道德法则同作为世界普遍法则的“无极太极”建立起某种逻辑关系。“‘立天之道,曰阴与阳,立地之道,曰柔与刚,立人之道,曰仁与义。’又曰:‘原始反终,故知死生之说。’”^[9]将天、地、人三者之间的关系通过“动极而静、静极而动”的循环往复模式串联起来,把自然界的辩证关系、物质世界与精神世界、本体论与实践论相互串联起来,形成一个逻辑缜密的自然世界的哲学体系。

太极何以成为一种绝对的道德制度?实际上,周敦颐所阐发的“太极”,已经不再是先秦学者所说的虚无缥缈的道,而是一个活泼的、本质具有善的终极原则,所以朱子解读道,“太极只是个极好至善的道理。人人有一个太极,物物有一个太极。周子所谓太极,是天地人物万善至好底表德。”^[10]在社会生活如何遵循自然秩序的问题上,周敦颐以“无极而太极”“太极本无极”的理论提供了一个普遍必然性的体现,即将“继之以善”作为中国传统自然法则的终极体验,这种独特的理解视角是以往儒学思想史的建构所不具备的。

(二)从“无极而太极”明确人作为运用道德法则的主体地位

认识人在自然世界中的重要性及其主体地位,是东西方历史上一切思想家需要直面的问题。尽管中国古代的思想家也始终在尝试回答这样的问题,但是人似乎并没有站在主体的位置上,比如《道德经》是把人放在秩序链中的最低端,而且究竟什么是人,并不是老子所关注的对象。但是在《太极图说》中,“立人极”始终是周敦颐论著中的焦点问题,“乾道成男,坤道成女,二气交感,化生万物”,也就是说,所谓的太极,并不是什么虚幻的概念,究其本质而言,就是“人”这个概念的代名词。“乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃混然中处”,^[11]在太极之中,已经有了父母、子女、家庭、夫妇以及这些主题所处的自然地位。人既是道德原则的发现者,也是道德秩序的践行者,道德秩序之于人而言,并不是严苛的刑法,也不是桎梏人们思想的道德律,而是以改善人们现实的生活条件并实现人类自身发展的“立人之道”。而“太极”所谓的“立人之道”,本质就是“中正仁义”。

与《道德经》中人的“抽象化”与“矮化”相比,周敦颐所确立的“无极太极”,其实最终的目的恰恰是要证明人在宇宙自然世界中具有主宰的能力与地位,“惟人也,得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣,五性感动而善恶分,万事出矣。”^[12]天道与自然固然是玄之又玄、不可轻易感应的,但是在“太极”中,只是居于一个背景的地位,因为周敦颐最终想要论证的是人在道德原则中的主体地位,人的最高境界就是“圣希天”;人的最高伦理就是诚,“诚者圣人之本”;圣人依阴阳之理而行,其天职是“行仁义,致中和”。一方面,天地万物之所以存在且有其意义,是因为人的首先存在,人的存在是一切自然秩序得以存在的根本前提,换言之,人才是宇宙世界中最具价值的存在。另一方面,自然理性在孕育之初,就有了善,“天下之理,原其所自,未有不善。”^[13]所以人感应自然的善,也就有了恻隐、羞恶、是

非、辞逊之情,具备理性的人类能够感应“善”的道德原则,也就同样以其善心来遵循这种自然秩序,人类社会的法秩序也就蕴含于这种“以人类的善感应自然的善”的逻辑之中。

为了更好地说明人作为运用道德法则的主体地位,我们不妨来考察历代《刑法志》。作为中国传统律法体系的理论基础,《刑法志》所论述的天、道、人关系,其实也糅合了儒道释的思想学说。历代《刑法志》在开篇时基本上都会扼要阐明人在道德法则中的重要地位以及遵循这种道德法则的必要性。比如《汉书·刑法志》说:“夫人宵天地之貌,怀五常之性,聪明精粹,有生之最灵者也。”按照宋代理学家的理解,“仁义礼智信”这五常之性都是“太极浑然之体,其中含具万理”,因此汉代制礼作教,立法设刑,都在强调人的动作言行必须是对自然规律的一种感悟和遵循。《汉书》并引《尚书》“天秩有礼,天讨有罪”,可见汉代的刑法认为“道”本身就蕴含着“礼法”的道德色彩,“《书》言天叙,天秩。天有是理,圣人循而行之,所谓道也。”人法的制定只是对这种道德法则加以感悟而已。所谓刑罚威狱,温慈惠和,无非都是“类天之震曜杀戮”“效天之生殖长育”。

《晋书·刑法志》则更加明确了“太极”中本身就孕育着自然秩序,人法的制定应当遵循自然的一般规律,“若夫穹圆肇判,宵貌攸分,流形播其喜怒,禀气彰其善恶,则有自然之理焉。”自然有其内在规律,如同人一样有善恶喜怒,人居其下,必须要遵循这种规律,依照这种规律制定行动的准则,所以刑杀是“冬震曜之象”,髡罪是“秋凋落之变”,赎失是“春阳悔吝之疵”,如此辄相依准,才是法律必有之义。

到了魏晋时期,法哲学思想中的“无极而太极”观表现得更为强烈。比如《魏书·刑法志》开篇即云:“二仪既判,汇品生焉;五才兼用,废一不可。金木水火土,咸相爱恶。阴阳所育,禀气呈形,鼓之以雷霆,润之以云雨,春夏以生长之,秋冬以杀藏之。”这里的“二仪”即所谓“太极生

两仪”中的阴阳，“五才”即“金木水火土”。前者阴阳二气表达了自然周流不息，孕育四时万物，后者五行表达了自然界所蕴含的道德情感，物质与情感的交替，使得自然界产生了春夏秋冬的律法，“德刑之设，著自神道”，人定法的创制完全是来自无极而太极的感悟，所以魏书说，生民有喜怒之心，完全是“应感而动，动而逾变”。

隋书在吸收了前代自然思想的前提下，继续深化法哲学体系中的“太极”思想，进一步明确人在太极中的道德法则主体地位，“圣王仰视法星，旁观习坎，弥缝五气，取则四时，莫不先春风以播恩，后秋霜而动宪。”按，《易·坎第二十九》：“《象》曰：习坎，重险也。”高亨注云：“本卦乃二坎相重，是为‘习坎’。习，重也；坎，险也。故曰：‘习坎，重险也。’”刑法之设，是圣人仰观太极之道中的法则与道德律，从而有了“仁恩以为情性，礼义以为纲纪，养化以为本，明刑以为助”等道德色彩。

唐宋之际，中国的“明刑弼教”思想达到了成熟阶段，这一时期，法哲学思想也不再像上古时期那样隐晦于阴阳五行之中，对于法的起源的认知，简化了道家思想“不可知”论，直接赋予了“人”更多的道德色彩。《旧唐书·刑法志》开篇即谈到太极和人法的关系，“古之圣人，为人父母，莫不制礼以崇敬，立刑以明威，防闲于未然，惧争心之将作也。”《宋史·刑法志》：“夫天有五气以育万物，木德以生，金德以杀，而始终之序，相成之道也。”人法中的“制礼立刑”以及法律思想中的“崇敬明威”的道德观，第一次省略掉了“中间环节”，直接与“太极”对话，法律制定的本质不是为了杀伐，而是为了教民求生，所谓“先王有刑罚以纠其民，则必温慈惠和以行之”，这是天道与自然决定了的。这是唐宋法律思想的一大进步。

总之，从《太极图说》中的“无极太极”思想中，我们可以看到，约束人类秩序生活的道德法则则是从无到有的过程，正因为“无”就是“有”，所以，它也就包含着必然的“善”，人以自然主宰者

的身份追求自然秩序的和谐，从而保证自己社会生活的正当和优良。^[14]在这一意义上说，人类追求良好的法治秩序是必然的，也是可以实现的。

三、“体用一源”：“太极”与“二气五行” 的本体论建构

大儒朱熹在44岁时完成了对周敦颐《太极图说》的解义——《太极图说解》，在《太极图说解》中，朱子除了对“易有太极”进行“继善成性分阴阳”“太极阴阳分道器”“仁义中正分体用”“一物各具一太极”等注解外，更在自然法哲学的“本体”与“实践”层面对“太极而无极”“无极而太极”“太极动而生阳”等命题加以说明。

《太极图》开篇就说，“太极动而生阳，动极而静，静极复动。一动一静，互为其根。”在这里，周敦颐只是认为，世界的本原是由动到静，再由静复归动，周流往返，生无所息，而他并未明示“太极而无极”的前提是太极是动静之间的本源。在注解中，朱子则首次提出了“本体”一词，他说，“此所谓无极而太极也，所以动而阳、静而阴之本体也。”借助阴阳动静对太极做了描述，按照这种说法，阴阳动静之所以能生成，是因为太极成为他们的“本体”。紧接着，朱子又说，“至于所以为阴阳者，则又无适而非太极之本然也。”到这里，就已经可以很清楚地看到，在太极图解中朱子用到了“体用一源”的哲学理论。

实际上，朱熹将“太极”与“阴阳”归结为“体”与“用”的关系，源于他的老师程颐的观点“至微者理也，至著者象也；体用一源，显微无间”。^[15]有必要指出的是，朱子虽然采用程子“体用一源”说，但是，从朱熹在《太极图附辩》中对体用一源的辩解中又能看到，他对程颐的“体用一源”说又解释得过度了，以至于当时有学者批评他的学说实际上是“言体立而后用行”。^[16]朱子说，所谓的“太极”就是“理”，即天底下只有这一个“理”，此理一贯而万殊，所以生出万事万物，万事万物又各自有其道理。换言之，朱子认为“一源”并非不顾及发生学意义上的先后顺

序,相反,体在用先、先显后微的逻辑先后论蕴藏于“理”与“事”的哲学层面。

实际上,有关于什么是“体”、什么是“用”,以及二者之间的先后顺序,朱子在其他的场合作了更为详尽的解释,比如他说“就阳言,阳是体,阴是用;就阴言,则阴是体,阳是用”,^[17]又按照朱子“凡物皆有太极”^[18]的观点,“太极只是天地万物之理”。^[19]如此看来,每个物体都有一个太极,即每一个物体都有他各自的道理。按照他的这种理论,比如身是太极,则目视耳听手足运动就是属于身这一太极本体的“用”;手是太极,则五个手指就是属于手这一太极本体的五行,它是手这一个道理的“用”。

朱子认为虽然“一源”是“太极”与“阴阳”体用关系的最好描述,但是他认为可以用先后的逻辑关系去认识他们。甚至不仅存在着先后关系,还存在着《易》中的“道”与“器”、“上”与“下”的关系,不过这些关系都总括于朱子的体用一源思想:“太极,形而上之道也;阴阳,形而下之器也。”^[20]尽管仍有学者对朱子将“太极”与“阴阳”作“道”“器”的推理提出质疑,但是朱子坚持认为,天地之间只有一个道理,非太极外有无极,无极外有太极,所以动而生阳是这个理,静而生阴也是这个理,所以说太极与阴阳并非二理,但是毕竟“太极”是无形无状的,既然是至微之理,所以可以说是“形而上”的;而阴阳五行之气是可以描述的,既是至著之象,所以可以说是“形而下”的。换言之,太极无象,阴阳有气,所以说道器之别就是上下之殊。^[21]

但是尽管朱子从“道”与“器”、“先”与“后”、“上”与“下”的角度,将“太极”与“阴阳”作了“体立而后用行”的区分,但是他并非是要主观推衍出一种体用的二元论,相反,他认为体与用是浑然一体的,有此“体”就有此“用”,没有“体”就没“用”,所以说,“天下未有无理之气,亦未有无气之理。”^[22]换言之,道就是器,器就是道,两者之间可分可合,只不过相比于周敦颐、程颐而言,朱子更注重于太极与阴阳之间的分,这

也是他“以一统万,万贯归一”思想的一个延续。所以太极中的“体用”论,给我们很好地解释了“道法自然”的传统自然法哲学思想:自然就是一个太极,是一个固有的理;道,则兼该体用。其中蕴含了太极之理,也蕴含了阴阳五行之用,在这种“静极而动,动极而静”的本体中就产生了自然秩序,有了这种自然秩序,万事万物就有了参照的标准,比如君臣有君臣的秩序,父子有父子的秩序,夫妇有夫妇的秩序,于是这种体用论的阐释,让人们更好地理解到中国传统法是来源于对自然的感悟。

四、结 论

“太极”一词最早见于庄子“夫道,有情有信,无为无形。……在太极之上而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。”值得注意的是,庄子在首次提出“太极”这一概念时,实际上是为了解释先天地而生的“道”而创制出的一个词。庄子所谓的“道”被视为先在于“太极”的概念,是老子说的“得一”的前提,是一切物质世界的根源。将“太极”作为一个完整概念提出并具体加以进一步升华的,是《易·系辞》“易有太极。”在此处,“太极”这一概念已经成为“两仪”“四象”“八卦”“吉凶”“大业”等的根源,它是六十四卦全部的演绎基础。到了《易经》的时代,太极就具有了“明于天之道,察于民之故”的双重含义,它既是天道的表达,又是人类世界道德法则的表达,所以“圣人制而用之谓之法”,这也是中国传统法哲学思想最朴素、最抽象的一种推理。

关于对自然秩序的起源及其与宇宙万物的逻辑关系,是中国传统思想家在形而上学领域持续关注的问题。周敦颐《太极图说》通过“无极而太极”“太极动静而生阴阳”的思考以及后来朱子对于“仁义之体用阴阳”等的解说,完成了对于《易》“易有太极”与《道德经》“道法自然”这一人类世界本原秩序命题的解读,在“太极”这一“自然实理”与人类法哲学生活中必然遵循

道德法则之间,建立起一种逻辑上的而非发生学上的体用关系。到了秦汉时期,老庄道学思想中的宇宙生成论被继续演绎,从“道”逐步走向“元气”和“太一”。《吕氏春秋》进一步把这种根源式的自然秩序从“道”推向“太一”,到了唐代,孔颖达在《周易正义》的“易有太极”条下,首次明确把老子的“道”视为“太极”。在这里,“道”和“一”和“太极”才被真正等同起来,其实在儒家经典中,太极不仅仅被解释为道,还被认为是一种有规律可循的法则,

对于抽象的自然秩序究竟应当具象为一种怎样的道德生活法则,《太极图说》认为,一方面应取决于道德生活法则的适用,寻找那些“物之可以视为法者”的标准生活;另一方面,应将生活在道德法则之下的主体——人视为是道德法则的发现者与执行者。即人类社会的政治生活是否应该遵循某种道德法则,这种法则在什么意义上体现着普遍的必然性,在怎样的程度上能够保证人们拥有正当的社会生活;^[23]理解与运用秩序的主体是如何处理其自身与道德法则之间的关系,对于道德法则本身就是一种自然理性,这种理性被人所感知,就成为“体用”之间的关系。

作为自然秩序的本体及其存在样式,“太极”在宋代理学家那里并不再是虚无的“道”,而是一种“实理”,这个“实理”不再居于宇宙世界的最顶端,通过“一生二,二生四,四生八,八生万物”的线性生成逻辑去创造万事万物,而是在混

沌与有序之间,通过内部阴阳的对立统一,去造生万物,从这个角度来讲,太极是一自然秩序的源泉;正因为太极的原理贯穿于万事万物,因此,万物之中又皆有太极,这种“一本万殊”、“万殊一贯”的理论,正体现了古代思想家对抽象的自然秩序的具象化描述。

注释:

[1][6][17][19][22] 刘晓华:《论太极范畴的自然哲学意蕴》,《北京化工大学学报》2005年第2期。

[2][9][12] 周敦颐:《周敦颐集》,北京:中华书局,1990年,第1、6、5页。

[3][古希腊]亚里士多德:《形而上学》,北京:商务印书馆,2008年,第230页。

[4][英]罗宾·柯林伍德:《自然的观念》,吴国盛、柯映红译,北京:华夏出版社,1999年,第18页。

[5][7][8][10][16][18][20][宋]朱熹:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第2366、2365、77-78、2371、78、77-78、77页。

[11][宋]朱熹:《西铭解》,《朱子全书》第十三册,上海:上海古籍出版社,2002年,第141页。

[13][宋]朱熹:《近思录》,上海:上海古籍出版社,2002年,第173页。

[14][23] 孙晓春、赵荣华:《政治哲学与政治文化——周敦颐〈太极图说〉的政治哲学解读》,《山东大学学报(哲学社会科学版)》2010年第5期。

[15][宋]程颐:《周易程氏传》,北京:中华书局,2011年,第695页。

[21][宋]朱熹:《晦庵先生朱文公文集》,上海:上海古籍出版社,2002年,第2779页。

[责任编辑:刘 鏊]