

· 道体与心性 ·

论心性

——道体学气论导言

丁 耘

[摘要] 本文按样态、属性、实体重释心性与道体的基本问题，探索道体学气论的不同方案以建立道体学的心性学说；借鉴斯宾诺莎的力量学说将道体解为“气”，但指出其体系给不出心与其他样态的本质区别。通过扬弃莱布尼茨的单子论，提出回应心性问题的道体学气论第二方案。本文扭转了黑格尔对莱布尼茨的解释及德勒兹对黑格尔的批判。道体学气论扬弃了力量及其表现学说，将性解释为一阴一阳或生生，将道体解释为一阴一阳或生生所表现者，将万物解释为对性的表现，将心解释为对性的开显性表现、对天地万物之复。

[关键词] 道体学气论 力量阶次 表现 一阴一阳 **[中图分类号]** B01

《道体学引论》（以下简称《引论》）问世以来，最大的思想挑战来自心性哲学。这倒不是因为心性哲学在当下尤其活跃。心性与道体之间的紧张是本质性的，可带出哲学问题的整体。两者之间的中介应当是广义的现象学，心性哲学方提出最积极质询的也是中国的现象学家们。但从心性和道体出发的并不是同一种现象学。道体现象学也不只是心性现象学的“转向”那么简单。

心性之学无疑是一个谱系复杂的伟大传统，但当前的心性哲学在某种程度上简化了局面。这个走向不一的运动有一共通之处，就是重“心”轻“性”。或者说，“心性”的实质内容就是“心”，“性”只是修辞后缀，而不是问题标志。当代心学的失语清楚点出了古今心学传统的共同难题：如何认识与安顿“性”。对于“心性与道体”而言，这一点尤其关键：在儒学传统中，性本来就是心与道体之间的中介。如忽视这一枢纽，那么心学与道体学都不可能成功。

心学的缺陷也是心性现象学的缺陷。后者的主流基本把“性”看作“心”的本质（Wesen），看作纯粹现象学中“本质看”步骤的相关项（参见胡塞尔，第170-171、181-182页），不甚顾及“性”在中国哲学史、“本质”在西方哲学史中的复杂意涵。本文拟从近代哲学入手清理这一问题。胡塞尔说：“现象学可以说是一切近代哲学的隐秘的憧憬。”（胡塞尔，第160页）这也许只说明，恰恰是现象学运动憧憬着近代哲学，一厢情愿地把它看成自己的史前史。问题在于，“近代哲学”是高度异质化的。既然笛卡尔的“我思”是现象学运动与近代哲学的共同出发点，那么这两大传统完全有理由相互对照校正。本文认为，近代哲学最重要的异质性并不在康德前后，而是在笛卡尔的我思、斯宾诺莎的实体与莱布尼茨的单子之间。这层关系最有助于理解心学与道体学之间的微妙。斯宾诺莎的出现扭转了近代哲学的方向。大抵近代德国哲学对笛卡尔只是发展，对斯宾诺莎则是回应。莱布尼茨、康德-费希特、谢林-黑格尔呈现了德国哲学对斯宾诺莎的三代回应、至少五种方案。其一以贯

之的主线就是我思与实体（相当于心与道体）的紧张。由此可知，自觉对标近代哲学的现象学运动——至少在其德国阶段——存在着巨大的缺陷：它憧憬的只是半拉子近代哲学，只是以更精致的方式澄清和发展了“我思”，而没有回应“实体”问题（海德格尔除外）。胡塞尔推进的只是笛卡尔、康德及莱布尼茨；斯宾诺莎则是当代法国哲学的隐秘导师。斯宾诺莎在德国现象学中的缺席是意味深长的。这是性与天道在心学初级阶段的必然缺席。斯宾诺莎哲学从观念出发，用最明晰、合理的方式提出实体。现象学要证明自己可以超越初阶心学，除学习唯识学、阳明学等伟大传统之外，在西学战线无论如何绕不开斯宾诺莎的绝对实体。一旦心性现象学开始这样做，它就迟早会转向道体现象学。

在自己的方法论成熟之前，道体学离不开对中外哲学史的征用。和“道体与心性”最相应的是斯宾诺莎的实体与莱布尼茨的单子——德国古典哲学只是以自己的方式再现了二者的关系。本文将通过重新梳理两家之学，探索心性与道体之间的难题。大体上斯宾诺莎相当于从心性到道体的环节；莱布尼茨相当于从扬弃了心性的道体再回到心性的环节。莱布尼茨解释在这里是道体与心性、心性现象学与道体现象学的汇合处。形而上学史与现象学运动对莱布尼茨的共尊，是这一点的最好体现。

《引论》指出道体学只能有心学、理学、气论三个方向。心、理、气只是充当道体，是对道体的强名之。征用西学也可随顺这三个方向。胡塞尔现象学传统与心学相应，黑格尔传统与理学相应——对这两重相应，中外哲学界已多有揭示。本文要强调第三重相应，即斯宾诺莎力量学说与气论的相应。气论与理学、心学的复杂关系在近现代西方哲学中同样能看得清楚。这里的关键仍在斯宾诺莎、莱布尼茨之间。征用前者能让我们一窥道体学气论的初步。胡塞尔对莱布尼茨的解释完全是心学的；黑格尔对斯宾诺莎、莱布尼茨二子关系的解释，又被纳入绝对理学。从力量学说出发，能清楚地看到道体学三个方向之间的关系。本文将提出并检验道体学气论的两个方案，回应“心性与道体”之问。第一方案借鉴斯宾诺莎，莱布尼茨哲学则被征用到改进方案中。篇幅所限，本文主要回应黑格尔对莱布尼茨的理学解释。当然这一切的出发点是斯宾诺莎，他为心性与道体之争提供了最初步的概念工具。

一、心、性与道体

严格地说，本文处理的不是心性与道体二者间的关系，而是心、性与道体三个义项间的关系。“性”必须单独提出来，作为心与道体之间的中项。这个主张有充分的文献根据。在“四书”中，《论语》讲“性与天道”；《中庸》讲“天命之谓性”，全篇无“心”字。《大学》重心意知物，不谈“性”。唯《孟子·尽心》贯通心、性、天。在《论语》《中庸》中，性与天（道）的关系更加密切。《孟子》的殊胜即在从心出发通达性与天（道）。这是孟子的体系性贡献，其工夫与义理都凝结在《尽心》篇两章中。当然对这两章，换言之对整个孟子学的解释，也是理学史上争议最大的难题。但无论程朱陆王之间有多少争议，性还是被一同解为“理”；性与天道之间的同异也被心性之间的同异所掩盖。与此相反，在当前的讨论中，心性与道体之间，而非心性之间的同异，才是最突出的问题。

针对上述倾向，本文有两点考虑。首先，当合古今之长，全面解释三个义项间的关系。尤其要注意心与性之间、性与天（道）之间的区别。其次，要同时从顺逆两个方向理解三义项间的关系。既要解释《孟子》从心到性、天的工夫方向，也要解释《中庸》及《易传》从天到性的义理方向。基于这些考虑，本文权立气本，将道体解释为气，将三个义项的关系解为原初的心、理、气关系。

将道体解为气，在中国哲学史上并不突兀。明儒主气者已作此解，甚至向欧洲传播中国学问的耶

稣会士们也如此理解。近来研究界也有区分自然主义气论与道体论气论的尝试。^① 本文赞成这一尝试，但不主张割裂所谓“自然主义”与道体论的“一气”。差别只是阶次上的。不过，与历史完全相反，被收入唯物论的气论在现代中国哲学中实际上是失声的。对“气”的“质料”解释不满者，有用“能”取代的尝试。“能”“力”这一系概念确实与“气”更为相应。（参见王夫之，第8页；小野泽精一等，第509页）虽仍不无差异，但阐释余地比“质料”大得多。在当代解释中完全可以借鉴力量学说，重新激活气论传统——前提是先得把力量学说从西方形而上学的歧路中领出来。

在近代西方哲学中，彻底把“力”或“能”作为第一原理提出的，首推斯宾诺莎体系。与气论一样，斯宾诺莎也极易被解为“唯物主义”。但由于同德式思辨传统的纠缠比一般唯物论弱一些，斯宾诺莎的基本概念更适合“心性与道体”。他最清晰地区分了实体、属性、样态（Modus，又译“样式”）三个义项。如果讨论“性与天道”一定要使用现代哲学的“概念工具”，那么这套是最合用的，尤能显示“性”与“心”、与“道”的双重区别。在斯宾诺莎那里，属性（在知性看来）构成了实体的本质，表现了实体的无限性。但属性只是特定类的无限——在这个意义上其实是有限的无限，实体则包含了无限个类的无限，是无限的无限。属性与实体之别，举其大者，首先是本质与依其本质必然实存者的区别；其次是初阶无限与高阶无限者的区别；最后是谓词与被述说的主词之区别，或者多与统摄之一的区别。属性与样态之别，就是无限与有限之别。因为样态与实体的根本区别是（在存在与概念认知上）被他者规定，但规定首先不是黑格尔所谓“对实体的否定”，而是在某个属性上被限制。人的心灵，在斯宾诺莎那里是就思维属性被规定的样态；身体（物体）则就广延属性被规定。

斯宾诺莎哲学18世纪末在德国复兴。历史上最权威的解释来自黑格尔——这点从20世纪法国斯宾诺莎研究把黑格尔当成头号论敌就能看出。贯穿黑格尔解释的是绝对者的辩证法，是无限与有限、肯定、否定与否定之否定的关系。斯宾诺莎的根本缺陷是没有抵达作为个体性之绝对，后者是莱布尼茨的贡献。（参见黑格尔，2021年，第157-158页）^② 从斯宾诺莎的实体到莱布尼茨的单子，是《逻辑学》本质论的完成阶段。换言之，所谓“黑格尔的斯宾诺莎解释”是其体系必不可少的部分，权威性来自《逻辑学》的基本架构。不触及黑格尔逻辑学的整体，无法真正撼动这个解释。因而，在20世纪的斯宾诺莎研究者中，德勒兹最可注意。与马舍雷等不同，他没有点对点地批评黑格尔的解读，而是给出了另一个基本架构——表现学说，用一个虽出自斯宾诺莎本人，但极易被忽视的概念——表现（*exprimer*）^③ 全面处理了同一个论题。

通过德勒兹的阐释，表现概念从斯宾诺莎体系的边缘进入了中心。此概念上有哲学史的渊源，下开莱布尼茨自觉的表现（表象）学说，但这些都无法掩盖斯宾诺莎特出的贡献：以力量为出发点，实体、属性、样态彼此具有三重表现关系，每个都是一种三重性。^④ 以表现概念为中心，实际上就是以作为内在因的力量（*potentia*）为中心。斯宾诺莎明确区分了内在因与超越因。实体的力量并不作

-
- ① 明代气本论者王廷相将气称为“道之体”。明末传教士也将道体解为“质体”（又作“体质”，即当时亚里士多德“质料”概念之译名），与灵魂等“神明”之体有别。刘咸炘力主“一气”就是道体。本文即以不同于鉴泉之方式演证道体之为一气。杨儒宾近年开始区分自然主义气论与道体论的气论。（参见陈来，第493页；龙华民，第439页；杨儒宾；《刘咸炘学术论集（子学编）》，第56页）
- ② 黑格尔对斯宾诺莎的另一个指责即“无世界论”，与没有达到个体性是同一个缺陷的两面。这不只是说世界是作为个体的样态的总和，更是说世界就是作为单子的个体化实体的内在反映。
- ③ 这里引动词义。德译本作 *ausdrücken*，亦即“表达”。贺麟译本作“表示”。下文通用“表现”，有时也用为“表达”。（cf. Spinoza, S. 78f.；参见斯宾诺莎，第36页）
- ④ 正是以力及其表现为中心，才让德勒兹得出这种互入之义，与黑格尔的“反映”解释竞争。

为超越因以流溢的方式逐级生成事物，而是作为万物的内在因无中介地表现万物。神的本性就是表现性的，内在地就是展开性的。表现就是神全部的生命（cf. Deleuze, p. 87；参见德勒兹，第89页），各样态也平等地通过属性表现绝对力量。表现有“包摄隐含”（complication）与“外显开展”（explication）之别。样态隐含属性，而属性外显实体。属性无法跨类交涉，彼此平行、平等。样态都是绝对力量及其属性的表现，同样彼此平等。德勒兹对黑格尔解释的根本回应在于，首先将作为无穷小的简单物（个体）解释为力直接的强度性表现^①，答复了斯宾诺莎缺乏个体性的批评。其次将实体解为必然表现出来的绝对力量，答复对其实体僵化、“无世界”的指责。最后，反对发展与扬弃的逻辑。表现论主张万物都是权力之面具，直接平等于实体。表现概念直接将力量与万物联结起来，无需形质、目的之类代表西方形而上学底色的范畴。这对重解气论乃至整个心性与道体问题有很大的帮助。

二、斯宾诺莎与道体学气论第一方案

气论的关键是解释成物，就是如何把纷繁复杂的物解说为一气的“表现形态”。“通下一气”，成物且齐物。一气既要成万物，又不被万物间的分限所隔。但物作为多中之一，如要包含作为大全的太一，则非取道华严宗的理事关系不可。华严式解释固然是对一多相即相入的最高明解决，但代价是：基本范畴不再是气物，而是理事。依一气解齐物平等，只有把气之一散到万物之中。一既散裂，万物所含者如何是一？如非一，如何齐？一如不散，如何有万物？这是气一之说通常面临的成物、齐物两难。（参见丁耘，第98-100页）气论最堪用的哲学框架固然是力量学说，但如缺乏表现概念，则或无限力量不能表现、外显为样态；或力量作为万物的内在因，依其强度不同，只能导致不齐。只有将样态解为同一无限力量的无限差异的表现，才能在样态中区分隐含的无限同一性与外显的无限差异性；才能沟通样态与实体，让无限者自身有限化，让有限者内具无限性。

对于我们的任务而言，德勒兹式解释有三个贡献特别值得注意。首先是区分表现与表象。这实际上是同时赋予万物（样态，包括人心）有限的外在关系与无限的内在关系，为区分心识的体用作了准备。其次，在表现中复区分隐含与开显，样态隐含实体，而属性开显实体。这为本文区分心性提供了依据。最后，其解释中最激进、以至于脱离了文本的地方在于这样一条线索：把绝对实体解释为兼具无限主动性与无限受动性的无限力量。万物、样态就是无限力量的自身感触（*affectiones*）。这是力量论的各种形态中，最接近传统气论的一种，但也会面临与气论同样的困难，因而仍需改进与批评。

第一条批评针对根据（包括原因）问题。这既是莱布尼茨、黑格尔推进斯宾诺莎的着力点，也是斯宾诺莎本人提出实体、力量概念的基点。莱、黑二氏的推进方向看似不同（一个开展出同一律与根据律，另一个据内外关系），其实可以统合。黑格尔在本质论里就是用反映（*Reflexion*，旧译反思）的逻辑贯通这两个方向的。斯宾诺莎从样态方面对实体的解释，完全基于内在因。^②所谓单义的表现概念，其实就是对内在因的表现。或者说，表现问题本就是根据问题不引人注意的另一面。按照斯宾诺莎，事物的原因是双重性的。本体是内在因，是无限者。超越因是属性自类中的他物，是另一个有限者。无限的本体不可能是超越因，由此立刻推出对流溢因（作为超越因的本体）的拒绝。换言之，对流溢因的“表现”是不可能的，这是依根据问题对德勒兹表现学说的推进。

① 德勒兹拒绝了通常的原子式解释，指出斯宾诺莎的简单物体在广延上固然无穷小，但既非潜在的无限，亦非现实的无限，而是权力或力量的强度，可积聚为有广延的样态之实存。（参见德勒兹，第202-207页）莱布尼茨在这方面称赞了斯宾诺莎对数学的贡献，可知样态之实存就是样态本质的可积性。这当然是一个为尼采式权力哲学奠基的洞见，但同时也首次为现代哲学解释“气凝成物”的古老命题开辟了道路。

② 见斯宾诺莎《伦理学》第一部分中的“命题18、34、35”。（参见斯宾诺莎，第22-23、35-36页）

第二，德勒兹虽清楚地看到，内在因与流溢因在哲学史上是可以结合的，但是语焉不详。（参见德勒兹，第171-172页）实际上，谢林所致力，就是这两种原因的结合。其入手处则是莱布尼茨的贡献：同一律与根据律。谢林大抵以同一律为内在因的逻辑学根源，根据律为流溢因的逻辑学根源。二律通于主词，绝对约同一律为本体、约根据律为本原，其实一也。（参见谢林，第18、33-36页）这里缺失的基本环节是与内在因统一的流溢因（最高根据）的“表现”问题。

第三，另一个德勒兹看到但同样未曾深入的观点是：表现（*exprimer*）与指示（*désigner*）密切相关，但有微妙深刻的区别。（参见德勒兹，第50页）从逻辑学与认识论看，这相当于意义与对象、概念与名称的区别。在斯宾诺莎哲学中，则相应于作为无限属性的（原则上是无限个）本质与独一无二实体的区别。区分概念表达与名称，确实能回应黑格尔对斯宾诺莎属性学说的暗讽：“神有无数个名字。”（黑格尔，1980年，第98页）^①正确的说法应该是神有无限个表现，但只有一个名字。属性只是表现，不是命名——但这还是未能把属性与实体之间的“同一性”讲透彻。表现（表达）本身无非就是无限多与独一无二、概念与名称的这种“同一性”。德勒兹的更大失误在于，没有注意到“指示”让“表现”概念变得紧张，以至于无法维持他嘉许斯宾诺莎的“单义性”。这对术语最清楚地展示了，道体自身只能以玄名指示，而不能被确定完满地述说（表现）。《道德经·第二十五章》云：“……吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰返。”（《王弼集校释》，第63-64页）这里的“字之”与“强名”就是指示，“曰”就是表达（表现），“大”等就是无限属性。只是这里的属性并不平行。毋宁说，真正的表现性属性，是“曰大”到“曰返”的那个唯一运动。

第四，仍然与属性学说有关，中国哲学应充分注意斯宾诺莎对属性与特性的区别。在他看来，思维与广延是神的属性，而无限公正、仁慈等，则只是“特性”，甚至还不是真实的特性，而只是拟人论（*Anthropomorphismus*，又译“神人同形同性论”）的类比。这一层能直接适用于仁义礼智信等“性理”。站在一般气本论的立场，所有这些“性”都只是拟人论的特性，而非真正的属性。气本论的神与虚，比理学的“性理”更接近斯宾诺莎式的属性，乃至可解为思维与广延的彻底化与气论化。但斯宾诺莎哲学在此仍有致命的缺陷——所谓“思维”与神的“理智”，其起点难道不也是人的心智现象，因而仍是拟人论的吗？以实体的本质属性为意志是拟人论，以之为思维难道就不是拟人论了？

对此只有两条出路。一条是彻底，就是把“思维”乃至“广延”排除出去，只立扩张与收缩或阴与阳为属性。这是彻底的唯力论、唯气论道路。但斯宾诺莎哲学的起点仍然是笛卡尔的我思，气论也要面对心与意。区别仅在于，我思——可以通过无限化——是第一原理，还是第一原理的“表现形态”。把我思无限化，认为这就是第一原理，这就是费希特主义、西方的纯粹心学；让我思停留在样态、有限者那里，这就是彻底的唯物主义。另一条是拓大，即综合。可以有中道式的综合，也可以有大全式的综合。斯宾诺莎哲学取的是中道，即把思维无限化，但仍不是实体与第一原理，而只是无限个无限属性之一。思维既不是人心，也不是天道，而只是“性”。广延同样如此。这是同时扬弃了一般“唯物论”或“唯心论”的绝对哲学方案——只是无法完全排除拟人论。

从思辨立场看，现象学或全部心学就是把起点当成了终点。斯宾诺莎从我思进到无限力量与无限思维的步骤，不是围绕显现的传统现象学能够提供的。在思维中显现的东西当然只是所思，是意向相关项，是有限性。力量与无限性不是在观念中作为“客观本质”（意向内容）显现出来的，而是表现出来的。如亨利所说，意向性就是超越性或绽出性，胡塞尔现象学一直无法还原到真正的内在性上

^① 关于斯宾诺莎的“无限属性”学说，《逻辑学》仍将其解为“无限多个属性”，《哲学史讲演录》则解为属性自身是无限的，数目只能有两个。（参见黑格尔，2021年，第156页；1978年，第121页）

(cf. Henry, pp. 16 - 17, 40 - 42) ——这里的内在性要从斯宾诺莎哲学角度理解,正如海德格尔的“形式指引”的“形式”,也要从经院哲学的“形式本质”上去理解。这都超越了单纯的意向性。“还原”到作为存在者内在因的力量,需要不同于狭义现象学的方法。

道体学对于心性论的回应不外乎处理心、性、道体三者之间的关系。斯宾诺莎哲学提供了这样一种理路:一方面用样态、属性、实体区分三者,另一方面用表现概念联系三者。其优长处首先是将人心样态化,缺陷是对于这个样态的始点性与“拟人”性的认识远远不足。始点是生命现象的全部或本性,包含思维、原初伦理事实(亲子关系以及其他直接的自他关系等)、身体、原初情感等。中外的现象学运动都已触及了完整生命现象的不同侧面,但罕见贯通者。换言之,出发点的问题不在于“拟人论”,而是没有真正认识到:作为“拟人论”原型的“人”,本身就包含着丰富的差异。例如,中国哲学中的“心”,在孟子学那里首先是伦理世界的事实,而不是意识事实。唯识学与近现代西方哲学触及的“心”,则主要是心识事实。无论如何,心在诸基本现象与万物中的殊胜是无法抹杀的。这是道体学对心性论的起码尊重。表现概念有助于理清三个义项间的关系。心只是隐含了性,而性则开显天道。心只是性之端倪,这就是尽心才能知性、知性才能知天的缘故。

此间关键在于如何安顿“性”。属性的范围是通过始点的范围确定的。这是尽心知性所隐含的更普遍关系。从孟子式的“心”出发,所知之性就是性理。从我思与身体出发,所知之性是思维与广延。道体学气论从生命的气化本质出发。这虽也可与心相关,但它既非孟子式的,亦非笛卡尔式的心,而是从虚室生白之心出发;如此所见之性,唯是神与虚。如所见之生命现象完全不再与心相关,而只是彻底的气之样态,则所见之性,唯是一阴一阳。从性见道,就是“一阴一阳之谓道”。严格地说,是借表现以“指示”。一阴一阳之谓道,但道不等于一阴一阳(参见丁耘,第242-245页),道体不可表现,唯藉表现强字之而已。这就是道体学气论的第一方案。此方案的缺陷在于从开端就抽掉了心固有之性,没有从心到气,而是直接从气的样态出发。这相应于斯宾诺莎哲学的缺陷:既然都是力量的表现,那么心与万物的区分不可能是最根本的。心自身的观念性与表象性,作为力量本身的表现,必不同于其他样态。换言之,力量与表现不能停留在所谓“单义性”中,因此必须引入力量的阶次性与表现的广谱性。这就是始于莱布尼茨的德国哲学对斯宾诺莎的推进。

三、力量阶次与“表现模式”

斯宾诺莎哲学为道体学气论提供了首要借鉴。不过,单纯的斯宾诺莎主义有必须克服的缺点。其中最严重的缺陷在于:要么样态根本没有被设定,要么确实被设定了,却是独断地、如黑格尔所云“冒出来的”(参见黑格尔,2021年,第156页)。“心”是一种殊胜的样态。如样态的地位有这样的缺陷,那么气论就无法回应心性论。道体学气论的心性学任务是,从气论的立场合理地推定心性,是为道体学气论的第二方案。对此的合适借鉴是莱布尼茨哲学。

对莱布尼茨的解释不能脱离斯宾诺莎解释。如果后者的实体被解释为无限的力量,那么前者的单子就不能仅被解释为“灵魂”,而首先应被解释为力量的殊胜样态。下文将阐明,黑格尔与德勒兹的解释之间并不像法国人认为的那么不共戴天。无论用什么逻辑,任务都是肯定样态(单子)的绝对性。但黑格尔的解释掩盖了单子的“力量”性,这是道体学气论要与之争辩的。只有将单子理解为力量的殊胜样态,才能以高阶的力量学说保留斯宾诺莎哲学的精义。在黑格尔那里,斯宾诺莎哲学的主要缺点是无世界、无个体,而单子是表象世界的个体性。这个解释的框架是带动全部本质论的“反映”学说。在斯宾诺莎那里,世界万物并不存在于实体之内,而只是实体的外在反映。而绝对的单子则是自身反映,将世界作为内容反映在自身之内。黑格尔把偏于气的“力”与偏于心的“单子”,

都以基于镜喻的反映方式摄入理之中。他处理力，抓住的是外化；处理单子，则抓住表象。无论外化还是表象都是反映的环节。于是力与心就只是本质论的环节。看起来是绝对主体的“心性”，恰恰是客观逻辑的终点。这是理学驯服气论、心学的最重要一步——心与气只是性理、天理的环节。

对于黑格尔的解释，历史上的回应不止一种。较重要的有两条道路，一条仍然停留于广义的“表象”传统，虽还原到单子，但不触及“反映”的逻辑含义。这就是现象学或立足于意识的心学传统。另一条道路重申力量传统，相应于“气论”。这条道路虽然有谢林、海德格尔与德勒兹等人的贡献，但尚未真正糅合为一。本文着重考察这条道路，首先考察黑格尔逻辑学与力量学说的关系；其次糅合诸家，给出自己的单子论解释，为道体学气论的第二系统打下基础。

黑格尔对斯宾诺莎体系的处理并不是平滑的。首先，黑格尔同时区分了力与实体、力（Kraft）与权力（Macht，即本文中的“力量”）。前一组区分是范畴性的，可以在无论哪个时期的逻辑学中清楚地看到线索。后一组区分则溢出了其体系。在《逻辑学》《小逻辑》中，黑格尔都将实体、偶性乃至因果关系呈现为自身联系与反映着的权力。（参见黑格尔，2021年，第179页；1980年，第316页）他非常清楚实体与权力在斯宾诺莎那里的不可分割性，但从未专题考察，以至于权力概念如幽灵一般到处游荡，几乎获得同辩证法一样的普适性，而非仅束缚于“实体”范畴。这与他“力”的处理形成了鲜明对比。然而，无论从逻辑还是历史上，“力”概念出于莱布尼茨对斯宾诺莎及笛卡尔等人的扬弃，恰恰是对“权力”概念的推进。力是单子论的精髓，绝不只是物理学概念。割裂力与权力的后果就是，既看不清楚前者对于整个体系的原理性意义，也看不清后者的基本结构。

好在黑格尔著作的生成史中有一些端倪，让我们可以抓住权力与力的原初同一性。只要对照《精神现象学》与《逻辑学》，即可明白力、实体、权力三者的原初同一性。《精神现象学》中出于力的自身联系的无限者，对应于《逻辑学》中作为权力的自身联系的实体。（参见黑格尔，2015年，第86、91、98、99、105页；2021年，第205、207页）^①这一对应使我们同时赢得了力的原初性与权力的结构。力就是展开与收敛的运动，而作为绝对性锥形的、内核与外观同一化之原型的就是力及其外化。（参见黑格尔，2015年，第86、91页）《逻辑学》里的力量范畴虽然先于斯宾诺莎的实体与莱布尼茨的单子，但其内容其实已包含莱布尼茨对权力学说的扬弃。黑格尔在正确道出实体与单子的逻辑意涵的同时掩盖了最重要的维度：无论实体与单子，都是力量或力。实体是无限的力，单子的表象是单子内部的力。实体与单子的“绝对性”恰恰首现于力与其外化的同一性。对此，逻辑学有意识地抬高实体与单子的绝对性以贬抑力。《逻辑学》说力尚不是真正的本质与实存之后的第三者（参见黑格尔，2021年，第131页），但还是承认了力与其外化的同一性。《小逻辑》用一种《逻辑学》里没有的严厉态度贬抑说，这种同一性只是潜在的，因而力仍是有限者（参见黑格尔，1980年，第286页），且力范畴的根本缺点是没有进入合目的性——这点是对力范畴最重要的批评。对此回应如下：首先无可争辩，绝对性之基本结构来自力。可以像黑格尔那样认为力只是锥形，将绝对之名只赋予实体和单子；也可以倒转此论，将实体、单子当作力及其不同阶次。斯宾诺莎，特别是莱布尼茨及谢林就是这样做的。其次，关于合目的性，如果承认斯宾诺莎所说的实体意义而非样态意义上的量^②，那么力归根结底就只是无限的量，无论提升到什么阶次，力都只是自我保存与增殖。不难理解，几乎所有伟大的黑格尔批判者，抓住的最重要武器就是力、权力及其无目的性。

① 《精神现象学》第三章之力，作为显像之根据最终与之同一，实具实体性权力之义，绝不限于物理学。其他传统亦能摄此，如华严宗有“力用相收”说。

② 见斯宾诺莎《伦理学》第一部分“命题15”与“附释”。（参见斯宾诺莎，第18页）

但我们要提醒反对者的是，黑格尔本人只是隐藏而非放弃了力量及其表现之维。在强调理性的狡计亦即合目的性时，他从未忘记理性作为权力只是保存自己（参见黑格尔，1980年，第394页），甚至可以把整个逻辑学理解为斯宾诺莎意义上的力量（不是狭义的力范畴）的逻辑学。谢林哲学中显白的力量阶次那一面，在黑格尔哲学中始终存在，不过是隐藏或转化了。限于篇幅，这里只给出最简要的证据。在全部逻辑学体系的开头（“科学必须以什么作为开端”），黑格尔多次提到了表达（Ausdrücke，先刚译为“表述”或“表达式”）：“绝对者、永恒者或上帝……无论那些表达蕴含着多么丰富的东西……。”（黑格尔，2019年，第56页）而在逻辑学的终结处，绝对理念作为逻各斯（圣言）拥有与力一模一样的术语——外化。（参见黑格尔，2021年，第440页）理念只有作为力才能外化为自然、走到自己外面去（Außersichgehen），以至有了外延（Ausdehnung）。（同上，第455页）时空乃至整个自然因而都围绕着外在性（Äußerlichkeit）。这里谈论的外化，孤立地看起来属于逻辑学的最后一环——绝对理念。但外化术语的明确提出乃至内外同一这一绝对性的雏形，在《逻辑学》中无疑始于“力”的环节。“力的活动在于外化自己”，外化本就意味着：外在性与内在性是同一的。力的外化与在外在性中无限的自身回归是一回事。（同上，第141-142页）

需要强调的是，对于黑格尔而言，和斯宾诺莎那里一样，“表现”同样是关于力（也就是力量）的术语（如“力真实地表现无限性”）。《逻辑学》里这个术语和权力一样退居幕后，但在《耶拿逻辑学》关于力的部分中，此概念与外化（杨祖陶译本作“表现”）一起被频繁使用。（参见黑格尔，2012年，第78-81页）这个事实不仅表明黑格尔十分熟悉斯宾诺莎、谢林的力量表现学说，更是一个提醒：必须注意这条线索在成熟时期的逻辑学中是如何被掩盖与转化的。

表现概念本基于力量概念，与作为内在因的绝对实体密切相关。表现（表达）这个术语出现在《逻辑学》开端，显示的就是这层意思。而此术语在《耶拿逻辑学》中正面用于狭义的力范畴。这表明，力范畴完全是斯宾诺莎力量（potentia）概念的片面概括，而在《耶拿逻辑学》中与之同样重要、且在《逻辑学》本质论中得以保留的“外化”概念，又改头换面出现在逻辑学的出口，保证绝对理念通向自然哲学。所有这些处理赋予了全部逻辑学以力量的底色。用斯宾诺莎的概念说，让绝对理念外化的，不是这个理念（观念）的“客观本质”，而是其实在本质，亦即表现在这个理念中的无限力量自身。力必然外化，这点已经得到证明。理念的外化说从谢林开始就遭到持续不断的攻击。但如果把逻辑学解释为绝对力量在其属性（诸范畴）中的表现，绝对理念的外化就可得到坚实的论证。换言之，经过我们的解释，黑格尔非但也有“表现难题”，而且比被德勒兹称为“斯宾诺莎派”的谢林更为隐蔽深刻。关键是将斯宾诺莎的实体首先解为无限力量，而非首先抓住自因，力量及其表现才是一个彻底破除目的论的成物学说，自因必定会被自身意识哲学或反映论整合到目的论结构中。

我们已将黑格尔逻辑学从理学扭转为气论。这个解释的另一面，就是将德勒兹当作黑格尔道路所排斥的反映、表象都纳入表现的不同阶次。表现的概念要拓宽，以至于可以容纳表象、反映；力的概念也要拓宽，以至于可以容纳精神性的东西——这就是本文单子论解释的出发点。这两层意思是接着德勒兹与海德格尔讲的。德勒兹认为莱布尼茨的“表现模式”与斯宾诺莎的不同，后者的表现概念是单义的，而表现者之间是平行的；前者的表现概念则是多义的，把类比、象征、表象等都收入其中。由于带有表象性，莱布尼茨的表现概念又是“渐近的、投射式的”（德勒兹，第345页）。海德格尔也认为，单子作为统一的力，其扩张收缩的结构才使“表象”得以可能。换言之，力先于表象。（参见海德格尔，2015年，第128页）这两个解释值得糅合、推进。德勒兹的问题在于把莱布尼茨表现概念的不同含义仅视为歧义，未能指出“渐近”之后的连贯性。所谓“投射式”的表象，并非只是多义之一，而是高阶的表现。如果说斯宾诺莎那里所有样态都内蕴并表现了作为无限力量的一，那

么只有单子这个殊胜的样态表现了作为大全的一。表现的歧义性其实是对表现的阶次性的含混表达。同样，海德格尔虽然深入了原初活力的结构，但也是将其简单地看成“先于”表象的东西，而没有解释，既然同出于单子之力，何以会有精神与自然的区别，会有清晰与完整程度不同的“表象”。两人都没有看到力量本身的阶次性，因为他们都没有从斯宾诺莎体系的内在矛盾出发解释莱布尼茨。固然黑格尔是这样做的，但他根本放弃了力在斯宾诺莎、莱布尼茨之间的一贯性。

综上，单子论的解释争论的症结在于：首先，单子到底是力量还是“思维”一类的东西，换言之，属于气，抑或属于心。其次，如果将单子首先理解为力及表现者，那么如何理解单子的“表象”——这更适合被当作狭义的主体、心来理解。从道体学看，此争所涉无非气论与心学的关系：如持气论立场，怎么解释心性。此节先重解单子论，下节回到道体学气论。

针对黑格尔及海德格尔割裂力量与表象的解释，可以引证曾是莱布尼茨-沃尔夫学派成员的康德：“对于空间中的实体，我们只是通过空间中起作用的力来认识的，……对于构成在空间中显现的、我们称为物质的实体之概念的那些另外的属性，我们并不认识。相反，作为纯粹知性的客体，每个实体都必须拥有内部的规定和指向内部实在性的力。不过，我能够把什么样的一些内部偶性设想为我的内感官如此向我呈现的那些偶性呢？这就是要么本身就是一种思维，要么是与思维类似的东西。因此莱布尼茨使一切实体……甚至使物质的组成部分……成为了天生赋有表象力（Vorstellungskräfte）的单纯主体，简言之，成为了单子。”（康德，2004年，第239页，译文有改动）这段解释非常清楚地展示了单子论的理由。（1）实体内部可以外显的属性就是力。（2）因此空间中的实体只能通过其对外作用的力来认识，其他属性无法认识。（3）我的内感官呈现的内部偶性就是思维一类的东西。因此——（4）莱布尼茨使一切实体，包括物质的简单成分，成为具有表象力的单子。在此明确的是：表象力就是主体内部的力、心之力。仍有疑问的是，为何康德认为单子论是倒过来持论——一切实体内部的力都是表象力。这与“物质实体也是单子”是相应的，只有将力量阶次与醒觉程度列入，才能合理解释。一切力都是开展程度不一的表象能力，正如一切实体都是醒觉程度不一的单子。单子的表象特性、“心”之特性，就是力的本性。这里可以用黑格尔的思辨补充康德的论证。实体内部的力何以就是表象力？因为外化无非是力的本性，表象性无非是用意识哲学的术语从优（Prius）命名的力量本性而已。外化就是无目的、有阶次的外显、表现。德国唯心论反对外化的“无目的”性，而现象学运动主流未曾触及外化的阶次性。意向性就是外化的高阶，意识就是力量的高阶，心就是气的高阶。

康德的这个解释可以帮助校准对单子论的理解，将之拉至斯宾诺莎哲学再出发。换言之，单子首先就是斯宾诺莎的样态，直接表现无限的力量。但这个斯宾诺莎式的前提完全可以得出莱布尼茨式的结论。一个样态表现无限的力量，而无限的力量表现一切样态。即使前一个表现是包含，后一个表现是开展，它们仍是单义的。这样，一个样态就表现了对一切样态的表现。这种对表现的表现，就是高阶表现、表象（再-现）。单子作为表象者，就是通过包含无限的力量而开展大全。单子的表象并不外于表现，单子的表象能力也不外于力量。样态亦非外于一切样态，而是互入互遍互摄。一即一切，一切即一切，此一切中任一，就是绝对的个体——这就是黑格尔用基于镜喻的反映学说解释的最后东西。得到类似结果的华严学，用了更复杂的镜喻开示理事互遍、事事不碍之理。^①但其论绝不假此，而是从万事皆含空性（理性），空性复与万事不碍出发。同样，从实体论推出单子论的关键就是两条：（1）每个样态都表现无限的力量；（2）表现可以是隐含，也可以是开展。所谓单子的不同醒觉程度，其实就是从包含到开展的不同程度。由此，斯宾诺莎哲学就必然走到莱布尼茨那里去。

^① “（法藏）取鉴十面，八方安排，上下各一，……面面相对，……互影交光。”（法藏，第98页）

样态都通过表现力量表现一切样态，但并非所有样态都清楚全面地表象万有。^① 隐含开展之别就是昏明之别。心这种样态含有提升表现阶次的权能——这是一切学术、伦理、工夫的前提。物隐含无限，而心开展无限因此表象万有。从隐含（折叠）到开展，这符合莱布尼茨的原义。（参见莱布尼茨，2002年，第5页）这并非镜子式的反映，也不是种子式的发展——因为种子已是有机性的全体，而样态不是。样态从隐含到开展，从限于自身到表象万有，这只是单子的不同状态。从横面看，这就是不同醒觉程度单子的相容互嵌，但并非以人为目的之世界；^② 从纵面看，则是曲折隐显的一力流行，用明儒的龙喻比拟，较镜喻更为合适。（参见《黄宗羲全集》第七册，第312页）^③

要之，抓住莱布尼茨与斯宾诺莎的连贯性，那无论什么样态都是力量的样态，单子就是作为力量的统一性，则单子与万物的相关性就是力量的自身关系。我们征用谢林的术语，把力量的自身关系称为阶次（Potenz）。谢林把亚里士多德 dynamis 概念的基本歧义（潜能，幂次）整合为一，用一种量的关系（自身相乘）指示潜能或力量的一种特性——提高阶次就是自身作用。（参见《形而上学》1019a15 - 1019b35；亚里士多德，第140 - 142页）^④ 在此基础上可得道体学气论的第二方案。

四、结论：道体学气论第二方案及其心性说

斯宾诺莎、莱布尼茨及谢林之间有明显的一贯性，而通常的解释忽视了这一点。海德格尔注意到莱布尼茨与谢林的一贯性，但不是力量线索上。（参见海德格尔，2014年，第453 - 454页）本文依海德格尔隐去的力量线索贯通并改进莱、谢之说。莱、谢有两个问题意识完全相通：一是试图从一个统一的原理出发重解形质二元；二是基于这个本身超善恶、非拟人的原理重解善恶。这两个问题意识都来自斯宾诺莎的挑战，且归根结底是一致的。这就是从一个非目的论的原理解释万物与善恶。斯宾诺莎的实体性力量绕过了形质，废除了目的，也不会导致任何建立在目的因之上的、不同于自然王国的道德王国。^⑤ 任何依目的因建立的、拟人化的善恶也是不存在的。这也是气论第一方案隐含的结论。莱、谢的任务因而是，既要从小斯宾诺莎的力量原理出发，又要建立善恶、为道德奠基。但这样做时，他们都不得不首先改造斯宾诺莎的力量原理。二子最重要的贡献和最微妙的缺陷都埋藏在这些改造中。

正如德国唯心论显示的那样，从理性、自我、精神之类原理出发，能顺畅推出善恶与道德，但要推出自然及其与自我的同一性就颇费周折。从力量出发，难易正好相反——这同心理学与气论的各自短长完全一致。莱布尼茨及某个时期的谢林，既要从小力量出发，又要反对斯宾诺莎、推出单独的道德王国，就只有把力量提高到精神的阶次。但当这样做的时候，他们全都以不同方式恢复了形式与目的因，赋予原初力量以精神之义，丢失了斯宾诺莎的彻底性。

莱布尼茨的单子概念有“实体形式”之义，这固然是对形式因的直接恢复，但与质料并不割裂。单子就是简单实体，也就是原初力量，是主动力量与原初质料的统一。（参见莱布尼茨，2018年b，

① 宋儒说“人则能推，物则气昏，推不得。不可道他物不与有也”（陈荣捷，第300页），正是此义。

② “假如只有美德，假如只有理性受造物，宇宙的善就会变少。……自然界需要有动物、植物乃至有机物，这些受造物中……存在有助于理性练习的奇迹。”（莱布尼茨，2018年a，第96 - 97页）康德用了本质上完全相同的范例，但用来练习的是自然目的论。（参见康德，2002年，第342页）

③ 季本以为以龙喻心，较以镜喻心更合适，其实《易传》之龙，要义在气。

④ 谢林的这个概念首先是权能，其次是量的关系。二义缺一不可。故同一个译者在翻译谢林时译为潜能阶次，在翻译黑格尔对谢林的批评时译为幂方。（参见黑格尔，2019年，第311页）

⑤ 见斯宾诺莎《伦理学》第三部分“序言”。（参见斯宾诺莎，第96页）回应斯宾诺莎“唯一王国”之说——通过莱布尼茨与康德——终成德国唯心论的头号任务。

第 280 - 284 页) 原初质料有时又被解释为受动的力, 但此观点仍有形质二分残余。莱布尼茨对目的因的恢复有两种做法, 一种较隐蔽, 即把主动力或单子之主动性直接解释为隐德莱希。另一种更明显, 即明确将灵魂与道德王国的原理称为目的因, 以与形体和自然王国的动力因(效果因)原理对立。建立道德王国的关键是把权能归属于上帝, 把人类单子的精神阶次直接与上帝而非一般权能(力量)相关, 进而明确恢复目的因, 在其上建起道德王国; 在动力因之上建立自然王国。(参见莱布尼茨, 2019 年, 第 314 - 323 页) 预定和谐就是两个原因系统、两个王国的和谐。德国唯心论归根结底就是统一这两个王国的不同方案。但不管有哪些方案, 高于而非等于权能的上帝都是不可或缺的。所有的唯心主义目的论都来自上帝比力量多出的那些东西。因而毫不奇怪, 黑格尔之后的伟大批判其实质就是重新返回力或权力, 无论是否以唯物论之名。

比较特殊的是谢林。他对斯宾诺莎的基本原理保留得最多, 极力避免恢复目的论, 实质上坚持用力的两个基本属性(成己与绽出)的关系解释善恶。但他同德国唯心论主流一样无法彻底克服神学的残余, 仍丢失了斯宾诺莎哲学的精髓。首先, 谢林把力意志化了, 无论什么阶次的善恶, 都是成己意志与成物意志的相互作用。这样, 就算神不是目的因, 而只是自由任性的意志, 但力量在开端就已意志化了。这一残余也体现为太一与原初质料的割裂。虽然谢林将二者都统一为意志(固然前者是虚静的意志, 后者是最初的渴望)(参见谢林, 第 35 - 38 页), 但那只是名义上的, 太一不必存在, 因而并不需要同原初质料一体。这里的二元只是二元, 而未必是一本。谢林对目的因的态度较莱布尼茨, 因而也较德国古典哲学主流更慎重, 但在原初质料与原初力量的统一性上又不如莱布尼茨彻底。道体学气论第二方案的原理在彻底去目的论上, 推进谢林; 在彻底去心志、将利己与爱的意志完全解释为扩张收缩的力量结构上, 接续莱布尼茨。这两条道路都指向对斯宾诺莎的原理——力量的保留。

道体学气论将在扬弃力量学说的前提下提出自己的第二方案。斯宾诺莎、莱布尼茨以及谢林, 构成了真正的近代力量学说传统。但这个传统有其痼疾, 在西学中极易被引入两条歧路。第一是目的论。斯宾诺莎哲学固然自觉排斥一切目的论, 但他体系的出发点——实体概念有两面性: 一面用自因界说, 另一面用力量。黑格尔最重视自因(本质必含实存)原则, 因为这本身就是隐德莱希, 就是埋藏在斯宾诺莎体系开端的的目的论。^① 依据这条原理, 整个斯宾诺莎体系就能被纳入德国唯心论。要破除这种解释, 就要强调力量而非自因的一面。谢林就是这么做的, 其要义就是最高本质不必然包含实存。但他虽有意拒绝目的论, 又将力量学说引到唯意志论的歧路上, 而唯意志论只是力量学说的唯心论歧出。原初力、意志、思维是三个阶次。力量学说的唯一出路是气论。气论将在原理上既彻底清洗目的论, 又避免意志论的唯心论残余。我们的入手处还是单子论。

气论将从两方面扬弃莱布尼茨的单子论。一方面扬弃他的原初活力解释; 另一方面在拒绝机械降神式目的论的同时, 给出自己的心性善恶学说。这里的首要问题在于彻底性, 即是否在第一原理上偷运哪怕一丁点儿不属于纯粹力量、不属于气的东西。道体学气论第二方案对斯宾诺莎的莱布尼茨式修订因此具有两面作战的特点: 既要用莱布尼茨的单子论从斯宾诺莎力量样态中推出心的殊胜, 同时又要清理莱布尼茨在第一原理中偷运进来的目的因。换言之, 心物当然有别, 但既然同一于力量, 那么区别不在根本原理, 毋须一属目的因(自由), 一属机械效果因(自然)。自然哲学作为一条道路, 也是单子论的一个部分。但其内部暴露的问题还不是目的论, 而是所谓原初质料。原初活力本具主动、受动两面, 或本来就是主受动的相互作用。这一活力不能只就主动性一面名之为本原行动, 因为这样必有落在其外的、被称

^① “如果斯宾诺莎发展了自因里面所包含的东西, 他的实体就不是死板的东西了。”(黑格尔, 1978 年, 第 104 页) 这就是说, 实体就是主体, 即合目的的行动了。

为质料或黑暗本原的东西；名之为本原感发（或曰感触、触发）较本原行动圆满。触发是实体、力量之自身触发，先于主受动之分，亦先于万物之有无。析而言之，只能说是阴阳相感，即虚静即活动。统而言之，只是太虚之一。主受动非二元，而是一气二态。气不外乎两个状态的彼此作用，一阴一阳之氤氲。

莱布尼茨的“原初质料”将浑然一气的受动状态误为质料。质凝于气，非原初状态。质料有质碍、不可入，盖因其已是引力斥力之统一，有统一就已有主动力，并非真正的原初受动。原初受动者必非有质碍者，而只是感发之境域、容受性、虚静。仅当继成之后，即活动即存有，才有既凝之性、心物形质可言。故一阴一阳或一翕一辟并非熊十力所谓心物之别。心物已是成性之后的样态，同具含阴阳翕辟，只是对比不同。这一点是莱布尼茨及谢林哲学比熊十力正确的地方。一方面，纯粹的心物只是万物的两个抽象方面，或单子不同状态的两个极端。所谓不同的比例，并非机械的比例关系，而只是不齐。这就是阴阳之相感、氤氲。另一方面，这种普遍的不齐也意味着没有齐一的“递进”，没有从单子状态的一个极端（精神的完全昏沉，物）到另一个极端（单子的醒觉，对世界大全的表象，心）的合目的“进步”。换言之，所谓“本质性对比关系”，不会按照反映论逻辑推出黑格尔的现实性与绝对者。氤氲之不齐没有目的式的终结，而只有“未济”式的无限性。但这并不意味着没有样态的阶次差别，没有作为大全表象的“心”。恰恰相反，“不齐”同时意味着阶次差别。全部世界历史不是什么范畴性的推演运动，而是卦象性的氤氲气化。要之，道体学气论理解的唯一根本“属性”，就是诸样态所表现的一阴一阳。属性并非思维或广延等无数平行属性，亦非阴或阳，亦非阴与阳，而是一阴一阳之运动、氤氲、感发。“生生”的究竟义就是这个根本属性。“一阴一阳之谓道”“生生之谓易”的“之谓”，就是表现或指示。生生首先是与一阴一阳对等的根本属性。首先是天之性，而非人之性。对拟人论的批评扣不到生生上。一阴一阳不是熊十力所谓的“心物翕辟”，而是心物的原初同一性——作为“太虚即气”的一。

一阴一阳是根本属性，也有阶次之别。依阶次，气论即可权立心性乃至“目的”。这就相当于易学的“继之者善、成之者性”。继善成性不是另外的属性，而是阴阳运动这个属性的阶次。易学史将继善解为阳，成性解为阴。这个解释基本正确，只是要补上阶次学的说明，把继善成性与一般意义上的阴阳区别开。^①善就是根本目的因。“继之者善”既不像斯宾诺莎那样完全否认目的因，又不像莱布尼茨那样在第一原理上偷运目的因，而是承认目的因，但将之解为一阴一阳所表现的力量的高阶自我保持（“继”）。无继则无善，而继只是力量的自身关系。因而目的因绝非第一原理，但也并非虚妄。成性同理，本性就是存有化了的的活动。力量凝为能力，气凝为气质之性。

综上所述，道体学气论是对力量形而上学的扬弃。力量学说虽是西方哲学中最接近气论者，但在体上未达即虚静即活动之旨，易陷入目的论；在性上未达一阴一阳之旨，易陷入唯心论。于此道体学的心性学说也就清楚了。当前心学不将“性”解为本文的“属性”，而是解为心之“本质”。在道体学气论中，这一解释也道出了部分的真实——心的本质就是力量之持续（“继”）的存有化，相当于斯宾诺莎所说，样态的现实本质是其自我保存的努力（conatus）。^②但这里要立刻指出心的殊胜。心之性就是继成，继成就是高阶的一阴一阳。作为存在者大全的表现者，心的继成不是一般而言个别物的“自保”或种的传代，而是世界之再生、万物之复起。正是在这个意义上，《周易》将天地之心表述为“复”。人道是对天道的继成，其保存接续的不是孤立的自己，而是世界。高阶的生生不是个人、宗族、种类、世代之复，而是天地万物之复，正如在单子论的究竟义中，单子作为统一者也不是

① 《引论》没有此区分，指责阴阳无法解释善恶。《易传与生生》以“继”为生生，是从更高阶次解的。

② 见斯宾诺莎《伦理学》第三部分“命题7”。（参见斯宾诺莎，第106页）注意，这里把事物保持自己存在的努力也称为力量（potentia）。换言之，努力就是一种保持力量的高阶力量。

什么主观的东西，而是世界秩序的历史性统一，是实体与世界互入互即的无终结过程。通常义的单子作为心与表象者，哪怕是太一单子乃至绝对理念，也只是知万物以统万物。而作为本原感发的原初气质之性，才是体万物以成万物。这样，道体学心性论与通常心学的区别也就清楚了。

参考文献

- 陈来，2010年：《诠释与重建：王船山的哲学精神》，生活·读书·新知三联书店。
- 陈荣捷，2007年：《近思录详注集评》，华东师范大学出版社。
- 德勒兹，2013年：《斯宾诺莎与表现问题》，龚重林译，商务印书馆。
- 丁耘，2019年：《道体学引论》，华东师范大学出版社。
- 法藏，1983年：《华严金狮子章校释》，方立天校释，中华书局。
- 海德格尔，2014年：《路标》，孙周兴译，商务印书馆。
- 2015年：《从莱布尼茨出发的逻辑学的形而上学始基》，赵卫国译，西北大学出版社。
- 黑格尔，1978年：《哲学史讲演录》（第四卷），贺麟、王太庆译，商务印书馆。
- 1980年：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆。
- 2012年：《耶拿体系1804-1805：逻辑学和形而上学》，杨祖陶译，人民出版社。
- 2015年：《精神现象学》，先刚译，人民出版社。
- 2019年：《逻辑学I》，先刚译，人民出版社。
- 2021年：《逻辑学II》，先刚译，人民出版社。
- 胡塞尔，1992年：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，商务印书馆。
- 《黄宗羲全集》，1985年，沈善洪、吴光编，浙江古籍出版社。
- 康德，2002年：《判断力批判》，邓晓芒译，人民出版社。
- 2004年：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社。
- 莱布尼茨，2002年：《新系统及其说明》，陈修斋译，商务印书馆。
- 2018年a：《神正论》，段德智译，商务印书馆。
- 2018年b：《莱布尼茨自然哲学文集》，段德智译，商务印书馆。
- 2019年：《莱布尼茨后期形而上学文集》，段德智译，商务印书馆。
- 《刘咸焯学术论集（子学编）》，2007年，黄曙辉编校，广西师范大学出版社。
- 龙华民，2013年：《灵魂道体说》，载黄兴涛、王国荣编《明清之际西学文本——五十种重要文献汇编（第一册）》，中华书局。
- 斯宾诺莎，1991年：《伦理学》，贺麟译，商务印书馆。
- 《王弼集校释》，1980年，楼宇烈校释，中华书局。
- 王夫之，2000年：《船山思问录》，严寿激导读，上海古籍出版社。
- 小野泽精一等，2007年：《气的思想》，李庆译，上海人民出版社。
- 谢林，2019年：《论人类自由的本质及相关对象》，先刚译，北京大学出版社。
- 亚里士多德，2005年：《形而上学》，李真译，上海人民出版社。
- 杨儒宾，2019年：《继成的人性论：道体论的论点》，载《中国文化》第2期。
- Deleuze, G., 1968, *Spinoza et le Problème de L'expression*, Paris: Le Éditions de Minuit.
- Henry, M., 2008, *Material Phenomenology*, S. Davidson (trans.), New York: Fordham University Press.
- Spinoza, B., 1999, *Ethik*, übersetzt von W. Bartuschat, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

（作者单位：复旦大学哲学学院）

责任编辑：韩 骁

towards the artistic world of “great beauty”. In all, Mencius and Zhuangzi jointly promote the rise of philosophy of mind in the middle of the warring states period.

Confucianism and Public Life

Zhu Cheng

Realizing the ideal public life is the core concern of Confucianism. Confucianism emphasizes the identity of moral metaphysics which helps community members form the consensus on the world and life, publicizes the spirit of ritual governance thereby providing institutional guarantee for benevolence as well as promoting self-regulation under public principles, proposes the ethical principle of publicity priority which guides people to make behavior choice and value judgment in favor of public society, attaches importance to empathy and consideration of others, advocates the ideal of great harmony by picturing the vision of a possible life of a shared future for mankind. Additionally, Confucianism is of great significance in traditional Chinese public life, its vitality calls also for further attention in contemporary China.

On Heartmind-Nature: Introduction to the Theory of *Qi* in *Daoti*-logy

Ding Yun

This paper reinterprets the fundamental issues of Heartmind-Nature and *Daoti* in terms of modes, attributes and substance, as well as explores different options for the theory of *Qi* in *Daoti*-logy in order to build a doctrine of heartmind-nature in *Daoti*-logy. This paper draws on Spinoza's doctrine of *potentia* to interpret *Daoti* as *Qi* thereby pointing out that Spinoza's system gives no essential distinction between heartmind and other modes. Accordingly, a second proposal for the theory of *Qi* in *Daoti*-logy that responds to the problem of heartmind-nature by abandoning Leibniz's monadology. Besides, this paper reverses Hegel's interpretation of Leibniz, while critiques Deleuze's critique of Hegel. The theory of *Qi* in *Daoti*-logy rejects the doctrine of *potentia* and its expression, interprets nature as One *Yin* and One *Yang* or *Shengsheng*, takes *Shengsheng* as the expression of *Daoti*, and sees all things as the expression of nature.

Exception of Being and Passing Itself of the Infinite: On Levinas' Subjectivity in His Late Philosophy

Zhu Gang

Many modern philosophers and schools oppose or deconstruct the concept of subjectivity, while Levinas takes the defense of subjectivity as his philosophical purpose. However, the subjectivity defended by Levinas is neither the subjectivity as a moment of Being and is thus reduced to Being, nor the subjectivity as principle, ground or origin, but a different kind of subjectivity. On one hand, in his late philosophy, Levinas treats subjectivity as the “exception of Being”, which is embodied in sensibility, proximity and substitution for the other. On the other hand, the subjectivity serves also as the testimony of the infinite and a way in which the infinite passes itself. The relation between subjectivity and Being, and that between subjectivity and the infinite, emerge as a counterpart of the relation between *Xinxing* and *Daoti* in Chinese philosophy.