

朱子世界觀體系的基本特質*

吳展良**

摘要

中國近世的世界觀奠定於宋代，其代表性的體系則完成於朱熹。以現代的觀點分析，朱子的世界觀體系具有四大基本特質：「此世一元」、「循環演化」、「生命化」及「天理化」。此四大基本特質，密切相關，一體渾成，而各自又包含許多次級特性。此世一元觀是朱子世界觀的基本出發點，此觀點與朱子的整體、萬物一體、一氣化生萬物、自然化的鬼神、聖俗不二、主客相融、心物合一等觀點構成同一觀念叢。「循環演化」觀則與其變化、歷程哲學、易道、中道、陰陽、五行、造化自然等觀點構成同一觀念叢。另外，朱子「生命化」或曰「含生」的世界觀為其有機、生命哲學（life philosophy）、萬物同體、天人感應、天人合一、天地有心等觀點的基底。而其建立在前述基礎上的「天理化」世界觀則與除魅（disenchantment），依自然之理、時位、理氣不離不雜、返於本源之理、本源與現象之理合一、理一分殊、天即理也、性即理也、無極而太極、至道無言、體用不二、理先氣後等觀點為同一觀念叢。

合而言之，朱子心目中的世界是一個有生命與靈性而處處相感通的整體，依循著其自身（自然）的道理，不斷地循環演化。這與吾人所熟悉的西方近現代世界觀有諸多本質性的不同。

關鍵詞：朱子 世界觀 體系 此世一元 循環演化 生命化 天理化
歷程哲學 整體觀

97.02.13 收稿，97.05.12 通過刊登。

* 本文曾宣讀於上海華東師範大學與哈佛大學合辦之「史華慈與中國：紀念史華慈誕辰九十周年國際學術研討會」（2006.12），經修訂後發表。

** 國立臺灣大學歷史學系教授

引言

「中國傳統的世界觀」是現代人認識中國傳統文化的一個關鍵課題，然而在中國學界，有關自身的傳統世界觀卻是一個長期受到忽視的題目。¹這與中國的傳統世界觀長期被國人視為落後過時有關，然而對於這個題目深入的研究，卻很可能是解開傳統思想與文化之特性的一把金鑰匙。世界觀主要是指一個人或一群人對於宇宙人生最根本性也最整體性的預設及看法，這些預設及看法大致界定了人所認識到的世界之基本性質與範圍，並滲透入其一切思想與行為之中，而對其人生的各方面有很深遠的影響。²十九世紀後期，隨著西方科學與實

-
- 1 世界一詞源於印度，原意略謂以須彌山為中心，同一日、月所照之處為一世界。中文世界一語，乃以同一廣大時空範圍內之一切為一世界。中國傳統所謂的世界，要以人所生存的廣大時空為中心，通乎自然及人文界，不偏於物，也不偏於心。朱子書中常用「世界」一詞，其意亦屬於此範疇。既受佛教世界一詞之影響，亦泛指人所處的廣大天地與時空。世界之意略如前述，世界觀一詞則指人類對其所處世界之主要性質的看法。從現代學術立場來說，此所謂世界觀與西文 worldview 或 Weltanschauung 之意較相近，而與 Habermas 和 Kossellek 所提倡研究的 Lebenswelt [生活世界]，Whitehead 所提倡的 climate of opinions，及源自德意志唯心論的 Zeitgeist [時代精神] 的意思較遠。然而德文 Weltanschauung 以及受其影響的英文 worldview 一詞首先特指人認識或觀看 (Anschauung, view) 世界 (Welt, world) 時所先具備的內在基本架構 (framework)，此意頗受德國唯心論及認識論傳統的影響，與本文所要探討的世界之基本性質甚為有關，其重點卻又有所不同。
 - 2 本文所企圖處理的世界觀的基本性質，針對人們對於宇宙人生最根本性也最整體性的預設及看法。其中心議題，主要集中於人們在本體與宇宙論方面的假設，兼及其對於長期歷史與天人關係的基本看法或預設。至於時人對於天地及與宇宙構造、當代世界局勢，以及社會經濟構成與運作的具體看法，固然也都深受其底層的世界觀影響，然而內容太複雜，並不在本文討論之列。所謂世界觀很大程度上為歷史文化及語言傳統所決定，卻也因人因時因地而有所不同。就學術思想史而言，一個時代主流的世界觀通常很穩定，足以代表該時代思想的最主要特色。一旦發生基本變化，則通常表示一個新時代思想的來臨。世界觀代表了人類對世界的基本性質的看法，必須深入探討，才能明白前人在解釋其世界時所運用的前提與假設。與此同時，理學所關切的中心對象，係宇宙人生的基本性質，以及源於此種基本性質所應有的政治、倫理及道德態度。他們對於宇宙人生的基本性質的基本看法，固然深受當代各種學說及實際政治社會狀態的影響，然而其思考途徑，卻從深究宇宙人生的根本性質開始，正適合我們從世界觀的角度加以研究。

證的世界觀之輸入，並有鑑於東西國力與文化間的巨大對比，中國學者對於傳統世界觀的批評日益增多。二十世紀之後，學術體制全面西化，西式教育逐漸取代傳統教育，學者們對於來自西方的現代世界觀更是全面崇信。唯物、進化、元素（elements, atoms）與普遍律則（universal laws）觀，代表了新時代主流世界觀的基本特質。科學、理性、邏輯與分析方法則為相應於新世界觀的唯一合法的思維方式。至於傳統的世界觀，則成為批判與嘲諷的對象。中國思想史上的一個新時代，於焉形成。

新的世界觀既然取代了傳統的世界觀成為主流，中國學者不免用新觀點對於傳統作全面的批判。傳統世界觀中的主要成分，例如氣化、陰陽、五行、道、無極、太極、天命、天理、體用、本末、心、性、命、數、時位、聖人、禮、皇極、鬼神、感應、災異等等，往往被視為迷信或思想不清，而一概遭到排斥。近代中國的新文化或所謂啓蒙運動中以科學之名對於傳統的批判，其實正是一場以現代世界觀取代傳統世界觀的運動。於是今人所認識到的，大多透過西方的框架，而遺落了許多內在於傳統的理路與事物。這也使得古人許多的言行與文字，對於現代人而言，常難以理解又非常隔閡。這顯示著雙方的世界有不少重要乃至根本性的差異。³雖然這並不表示我們不能用現代與西方的語言或方法來研究古人，但也顯示出我們必須重新認識這些重要乃至根本性的差異。

傳統世界觀中，以近世的世界觀對現當代影響最大。中國近世的世界觀奠定於宋代，其代表性的體系完成於朱熹，本文乃以「朱子的世界觀體系」為課題，試圖詮解其基本特質，以對前述課題有所回應。多數現代的中國學者對於傳統的世界觀，長期以來頗為忽視貶抑。因此過去有關朱子世界觀的研究，在中文文獻中，除了傳統派學者的相關論述外，竟很難發現重要的成果。然而傳統派學者，並不熟悉如何使用現代西方的語言表述其有關傳統世界觀的認識，其成果因此常遭現代學者忽略。近年以來，一些當代學者開始對於朱子思想的部分要素開始進行分析，然而似乎尚未形成體系化的理論。相較之下，反而是西方學者對朱子世界觀的研究，頗有重要的貢獻。

傳統派學者的研究，以錢穆先生為代表，錢先生雖並未使用世界觀一詞，

3 大體而言，宋人的世界觀之諸般基本特質，與笛卡爾以降，而以啟明運動（Enlightenment）為代表的現代西方世界觀相距最為遙遠。與希臘的世界觀距離較近，與二十世紀以降，反傳統的哲學詮釋學、實驗主義、現象學、部分的後現代思想，而尤其是環境哲學更近。然而仔細研究起來，雙方仍然有根本性及整體性的差異。所以我們在選擇現代學術語言去詮釋宋人的世界觀時，必需分外地小心。筆者相信比較思想的工作非常重要，然而前提是必需先將雙方的世界觀弄清楚。

對於傳統思想文化所具有的基本性質及其背後的世界觀與思想方式，卻曾提出了許多啓示性的見解。敵人的許多看法，實得自於錢先生的《朱子新學案》與其大量晚年著作之啓發。⁴另外，梁漱溟先生對於傳統世界觀中「變化」與「生生」等基本特質的發抒，亦可與本人所指出朱子的「循環演化」、「生命化」世界觀相發明。⁵

西方學者中，則以李約瑟的研究最值得注意。李約瑟早在一九四〇年代，便受到漢學大家葛蘭言（M. Granet）的啓示，注意到中國傳統「有機的」（organismic）宇宙觀的獨特性。⁶而後在《中國的科學與文明》第二卷中，他深入探討了這種宇宙觀的緣起、特性及意義。其中有關朱子的論述，實頗具啓發性。⁷敵人雖不從「有機」或生物學的概念出發，轉而根據傳統的太極陰陽五行太極學說立論，然而本文所論，實頗可與李約瑟的研究相發明。⁸李約瑟有關朱子思想的研究，長期被思想與哲學史界所忽略。他的科學史研究，近來也被

4 參見吳展良，〈錢穆先生學術的現代意義〉，《新亞學術集刊》19期（2006）。

5 參見吳展良，〈中國現代保守主義之起點：梁漱溟的生生思想及其對西方理性主義的批判（1915-23）〉，收入劉述先主編，《當代儒學論集：傳統與創新》（臺北：中研院文哲所，1995）。

6 李約瑟（Needham）在 *Science and Civilization in China* (Cambridge: Cambridge UP, 1954) 指出，中國傳統的世界觀基本上是一種建立在聯類（associative thinking）與協調思維（coordinative thinking）上的有機世界觀（V. 2, pp. 280-281）。在其中「因果是網狀與階梯式地在浮動著，而不是顆粒與單鏈化的。」（Ibid., p. 290）此種宇宙觀既非原始思維的產物，也於希臘及啟蒙式的西方傳統宇宙觀本質大異，而近於懷海德所提出的歷程哲學及有機觀點，亦與現代物理中所蘊含的場論世界觀相類。

7 李約瑟指出朱子的有機世界觀從本質上與源自希臘的西方傳統世界觀相異。前者內部處處相關如一有生命體，後者則以機械論與原子論為中心。前者屬於歷程哲學，後者則為實體論哲學（Ibid., pp. 455-505）。部分西方學者繼承了這個觀點，而從懷海德的歷程哲學觀點進一步研究朱子思想的特質與意義，例如 David Yu, *A Comparative Study of the Metaphysics of Chu Hsi and A. N. Whitehead* (U. of Chicago Dissertation, 1959)，以及 John Berthrong, *Concerning Creativity: A Comparison of Chu His, Whitehead, and Neville* (New York: State University of New York Press, 1998)。後者的成果，尤其值得注意。

8 朱子論世界本體，首重「太極圖說」，太極動而生陽，靜而生陰。又曰：「如造化，只是個陰陽。捨陰陽不足以明造化。」《朱子語類》（臺北：正中，1970），卷105，頁4183。既然「捨陰陽不足以明造化」，本文乃以太極陰陽說為起始點，析論朱子的世界觀。此太極陰陽的世界如何而具有有機的性質，說詳下文。

從科學社群活動史、典範轉移等新觀點的科學史研究質疑。⁹然而敝人受傳統派學者的啓示，並從截然不同的出發點與論證過程研究所得的朱子世界觀，其中部分特質竟與李約瑟研究所得相呼應，這使作者不能不佩服李約瑟的見解。

與前述相對的，則是多數現代中國及東亞學者對於理學與朱子思想的解釋。這些解釋極為分歧，或以其為理一元論，或以其為理氣二元論。¹⁰或以其為「唯心主義的臆想」，或以其具有科學的態度與基礎。¹¹或以其思想渾融精緻，並無矛盾。¹²或以其理世界為將觀念絕對化，獨立恆存之物，實屬唯心主義式謬誤。¹³甚至以其思想反映了時代與個人的二重乃至二極性，內部充滿了矛盾。¹⁴各家說法彼此缺乏可溝通的基本共識。造成這種分歧的原因很多，部分固然源於朱子思想本身的深微複雜性，另一部分則是因為多數當代學者不免用自己較熟悉的西方科、哲學世界觀、思維及分類方式對其加以詮釋，而古今的世界觀與認知方式又相差太遠，因此不免處處牴牾。許多學者經常感到朱子的學說思想中有「糊塗混亂」，矛盾難明之處。¹⁵其中尤其是根據了某些「特定的西方哲學學說」所作的詮解，雖然有其比較思想與文化的意義，卻不免囿於其所從出之哲學體系，而造成一些嚴重的誤解。許多學者所使用的唯心、唯

9 參見：*Situating the History of Science: Dialogues with Joseph Needham* edited by S. Irfan Habib and Dhruv Raina. New Delhi: Oxford University Press, 1999。以及N. Sivin, "Why the Scientific Revolution Did Not Take Place in China --Or Didn't It?" *Science in Ancient China*(Aldershot, Hants: Variorum, 1995), chapter VII。這些新觀點，雖有其見地，卻未免太抹殺乃至誤解了李約瑟的研究成果。

10 主張「理一元論」的，例如范壽康，《朱熹及其哲學》（臺北：臺灣開明書店，1964），頁73。主張「理氣二元論」的，例如周予同，《朱熹》（臺北：臺灣商務印書館，1965），頁19-20。類似持論者甚多，不勝枚舉。

11 前者如：侯外廬、邱漢生、張豈之主編，〈朱熹的理學思想（上、下）〉，《宋明理學史》（北京：人民出版社，1984-1987），頁384-385。後者可參見：山田慶兒，《朱子の自然學》（東京：岩波書店，1978）；Kim, Yung Sik(金永植), "Chu Hsi on Nature and Science,"收入鍾彩鈞主編，《朱子學的開展——學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002）；金永植，《朱熹的自然哲學》（上海：華東師範大學出版社，2003）。

12 陳榮捷，《朱熹》（臺北：東大，1990），頁53-66。

13 例如：張立文，《朱熹思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2001修訂本），頁143-159。其基本看法與前引侯外廬等編之《宋明理學史》同，但用詞較緩和。

14 參見潘立勇，《朱子理學美學》（北京：東方，1999），頁56-90。

15 參見金春峰論當代學者眼中的朱子，見氏著，《朱熹哲學思想》（臺北：東大，1998），頁1-3。又見馮友蘭，《中國哲學史新編》（臺北：蘭燈，1991），第5冊，頁192。

物、超越、內含 (immanent)、新實在論、康德、黑格爾、馬克斯主義、理性主義、經驗主義等觀點，大抵隸屬西方十八、九世紀的世界觀與思維方式，與宋人的思想心靈相差甚遠。這種「逆格義」的作法，若要不產生誤解與歧義，當然非常困難。¹⁶要根本地解決此問題，必需先回到朱子自己的世界觀與認知方式。這不是說我們不能用西方的學術乃至哲學語言來探究朱子的思想與心靈世界，而是說我們必需先盡可能地認識了雙方思想與心靈世界的預設及組成運作方式的根本性異同，而後才能立論。否則，這好比用凡爾賽宮的結構方式與建築語言去評論紫禁城，殊不知雙方的基礎、設計、用途與構成方式都有根本性的差異，其研究的結果，終究是頗成問題的。

朱子的世界觀內涵複雜，可以探索的角度可能很多。以我們今日的處境而言，將朱子的世界觀與並世的一些大文明，尤其是現代西方的世界觀做對比，所得的結果，應最有啟發性。敝人因而一方面力求進入朱子自己的思想，一方面運用中西比較的角度，根據多年研究的心得，提出一個針對朱子世界觀體系的詮釋模型 (model)。朱子的思想前後有不少的變化，本文所論以其晚年的世界觀為主，是以所用材料，亦以主要記載其晚年思想的《朱子語類》(以下簡稱《語類》) 為中心。雖然力求周延，卻不敢自認為本文所提出的解釋體系已囊括了朱子世界觀體系的所有基本特質。此議題所涉及的問題太多，文中只能提出初步的論證，至於此模型是否能成立，尚有待日後各方的檢證。

一、此世一元

朱子的世界觀，較之於基督教、柏拉圖乃至於世界各大宗教的思想，顯見為一以此世為中心的世界觀，而此一特質對於其世界觀體系，實具有決定性的

16 許多學者研究朱子時，開頭便問朱子思想是唯物的還是唯心的，是本體論還是宇宙論，是理一元論還是理氣二元論，理先氣後是邏輯上的先或是時間上的先等一系列「哲學基本問題」(例如：陳來，《陳來自選集》[桂林：廣西師範大學，1997]，頁77-78。該文原為陳來，《朱熹哲學研究》[北京：中國社會科學，1993]，第一章)；或者如牟宗三先生，從康德式「外界知識」與主體道德二分的前提出發，認定朱子的道問學之路不行(牟宗三，《中國哲學十九講》[臺北：學生，1983]，頁15)。這些問題不是不能討論，這樣的觀點也不見得沒有意義，然而如果我們尚未弄清楚朱子世界觀的基本面貌，而直接研究這些從未進入朱子頭腦的西方哲學問題，或用西方某大家的哲學架構來「判教」，要契入朱子的思想，恐怕很難。我們不是不能用某些現代或西方的學術術語去研究朱子，然而重點是必需從朱子自己的理路出發，真正進入朱子的心靈世界，以描述及整理他的思想為首要目標，而不是直接用西方的哲學架構去解剖朱子。

意義。此種世界觀一方面源於北宋諸大儒對於佛教彼世取向的世界觀之抗議，一方面也代表了宋代儒學對於傳統中國儒、道、陰陽諸家此世取向世界觀的繼承與重塑。朱子世界觀體系的諸多基本特質，其實都根源於此一基本取向。關於此世中心主義，朱子說：

聖人不說死。已死了，更說甚事？聖人只說既生之後，未死之前，須是與他精細理會道理教是。¹⁷

《語類》又載：

義剛將鬼神問目呈畢，先生曰：「此事自是第二著。『未能事人，焉能事鬼！』此說盡了。今且須去理會眼前事，那箇鬼神事，無形無影，莫要枉費心力。理會得那箇來時，將久我著實處皆不曉得。」¹⁸

他根據孔子，明白教人將人生的中心放在此世，不要先去或太去理會鬼神及其他生前死後、難見難知之事。這種態度隱含著將一切存在納入此自然世界的傾向。然而事實上朱子對於前述所謂第二義的鬼神及種種難見難知之事並非不討論，也不能不去處理。而他討論重點在於將古人所普遍相信的鬼神精怪納入自然界可見的「氣化」體系，而使其合理化。換言之，即將鬼神精怪自然化、此世化而成爲人類可認知及理會的對象。朱子曰：

鬼神者，造化之跡。且如起風做雨，震雷閃電，花生花結，非有神而何？¹⁹

以二氣言，則鬼者陰之靈也，神者陽之靈也。以一氣言，則至而伸者為神，反而歸者為鬼，其實一物而已。²⁰

鬼神只是氣。屈伸往來者，氣也。天地間無非氣。人之氣與天地之氣常相接，無間斷，人自不見。人心才動，必達於氣，便與這屈伸往來者相感通。如卜筮之類，皆是心自有此物，只說你心上事，才動必應也。²¹

鬼者，歸也。神者，伸也。鬼神只是氣化中比較靈妙或神妙的表現。在朱子來

17 《語類》，卷126，頁3024-3025。

18 《語類》，卷3，頁33。

19 《語類》，卷83，頁2168。

20 朱熹，〈中庸章句〉，《四書集註》，收入《朱子全書》（上海：上海古籍，2002），頁38。

21 《語類》，卷3，頁34。

看，造化不測之神妙何其多。花開花謝，風雨雷電，日月晝夜都有其神妙之處，都是氣化的屈伸，也都是鬼神。至於人死為鬼，只是生前之氣尚未散盡。祈禱有靈，則只是人心之氣與天地之氣的感應。他認為人從天地來，二者本來一氣，所以天人自然能夠相感。至於泥塑木雕，為眾人所祈禱，有時而靈驗，在朱子而言，只是眾人的心氣聚在同一目標之上，所以力量強，能有些感應作用。乃至山間與水土之中或有之精怪，如《家語》所言：「山之怪曰夔魍魎，水之怪曰龍罔象，土之怪羴羊」，²²朱子亦認為「皆是氣之雜揉乖亂所生，專以為無則不可。……忽冬月開一朵花，豈可謂無此理，但非正耳，故謂之怪。孔子所以不語，學者未須理會也。」²³不絕對否認，亦不欲深究，只教人視之如「冬月開花」，不要惑於這類變異之事。換言之，鬼神靈異等古人普遍相信的現象，朱子只當他們是此世間氣化作用中比較特殊的一部分現象，而且是陰陽變化作用的延伸，不足為異，亦不足為懼。²⁴

朱子既不信輪迴之說，又認為鬼神靈異之事都是此世間一些特殊的氣化作用，他所講的學問，乃以包含並整合此世間一切事物的理則為目標，而成為一種萬物一體的此世一元論。此處所謂一元論，並非唯心、唯物等西方哲學意義下的一元論，而是意指一切事物都同出於一源且同為一體的思想。²⁵這與西方思想的源頭，柏拉圖的真俗二分二元論，及基督教以上帝為中心的一元論，有本質性的差異。無論柏拉圖或基督教，真實的存有（being）、真理（truth）及生命真正的目標，都在彼世而非此世。²⁶對於朱子而言，一切的真實，則都以此世為中心，而且為一體同源。這個根本原理的不同，所引發的一系列差異，可謂既深且鉅。我們甚至可以說，這是中西思想最根本、最源頭性的歧異處。²⁷

22 《語類》，卷3，頁37。

23 《語類》，卷3，頁38。

24 以上參見吳展良，〈朱子之鬼神論述義〉，發表於「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統第七次會議」（廣州，中山大學，2001）。

25 按：西方哲學的唯心一元論，其實是相對於唯物一元論而言。與之相對的，還有唯物二元論。這都是對於世界本質（substance）的具體性質論述。或取其一端，涵蓋一切；或承認本質有二。對於世界採取一種化約主義的看法，而始終也脫離不了二元對立的爭論。朱子的此世一元，但謂萬物一體，同出一源。至於此一元的性質為何，則必需從萬事萬物中領會，而並不能化約說明（即所謂定義）。

26 參見：Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), cp. 1。

27 此世一元世界觀的源頭可以上溯至先秦、兩漢，而為中國近世世界觀的基本架構。林毓生先生對於傳統一元論式思維方式的強調，以及張光直先生對中國上古與馬雅

由此世一元的世界觀，所引發的第一個重要觀點，便是認為世界上的一切因其同出於一源，所以終究是一體相通的，沒有本質上的差異。這整個世界既然是從同一個源頭生出，一切的分別區隔均為表象，背後其實是一個不能分割的整體。任何部分都與其他部分相關，不能獨存。部分不能代表全體，而只有這不能分割的整全體才能代表最終的真實。²⁸換言之，最高的或曰究竟的「道」或「太極」必需包含這世界整體，只指涉部分的，終究不是道。以現代的學術術語來說，這是一種「整體論」（holism）。

宋朝人根據這種整體論所產生的世界觀主要包括了「氣一元觀」及「理氣一體」觀。²⁹張載的說法，偏於前者。程頤的說法，主張後者。朱子希望兼取其長，而引發了不少關於理氣先後及關係的爭論。其實無論是「氣一元觀」及「理氣一體」觀，都屬於整體論式的宇宙觀，並無本質上的矛盾。因此朱子終生同時推尊伊川與橫渠，並匯歸他們的說法於周敦頤的〈太極圖說〉體系之內。在朱子而言，無論氣一元論或理氣一體論，都是對於這萬物一體的世界的不同基本面向之說明，所謂的一體之兩面，兩方面並不衝突。以下將先就萬物皆一氣之化的觀點，說明朱子「此世一元」世界觀的基本特性；而最後再從「天理化」的觀點，說明朱子「理氣一體」觀的深刻內涵及其與「此世一元」觀之間不可分的關係。之所以將「天理化」及「理氣一體」的觀念放在最後，是因為朱子這方面的思想同時奠基在「循環演化」及「生命化」世界觀之上，必需最後討論。

文明的「整合性的宇宙論」之類似性的看法，很可以與此相發明。然而因為其中所涉及的面向與變化極多，仍大有待於進一步的比較與研究。參見：林毓生，〈五四式反傳統思想與中國意識的危機〉，收入《思想與人物》（臺北：聯經，1983），頁132。張光直，〈連續與破裂：一個文明起源新說的草稿〉，《九州學刊》1期（1986），頁8。

28 世界從同一個源頭出來，並不必然推論出內部各部分是一體相連而不可分割。必需是此世一元論，才具有這種特質。一個唯一的上帝可以創造出兩個絕然對立的元素，或多個不能再分割歸約的元素或原子，而讓他們作為構成世界的基本元素。然而若無這超越的上帝之假設，這種世界便成為二元乃至多元的了。真正的一元，假設一切事物從一個根源生出，所謂的二與多，最後必歸於一；也就是說二與多皆為假象，背後實為不可分割的一體。大體而言，近代西方科學、哲學的大傳統走的是元素及原子觀，而中國的大傳統走的是一元整體觀。

29 「理氣一體」觀取自錢穆先生所提出理氣乃「一體渾成而可兩分言之，非謂是兩體對立而合一言也」的說法，見氏著，《朱子新學案》（臺北：著者自印，1971），冊1，卷1，頁267-319。

朱子的氣一元論，或曰萬物爲一氣之化論，在其著作中處處可見。朱子曰：只是晝夜運而無息者便是陰陽之兩端，其四邊散出紛擾者便是游氣，以生人物之萬殊。某常言正如麵磨相似，其四邊只管層層撒出。正如天地之氣，運轉無已，只管層層生出人物。³⁰

又曰：

天運不息，晝夜輾轉，故地推在中間。使天有一息之停，則地須陷下。惟天運轉之急，故凝結得許多渣滓在中間。地者，氣之渣滓也，所以道「輕清者爲天，重濁者爲地」。³¹

這是一種渾天說，天與日月星辰屬於輕清之氣在外圍旋轉，地則爲凝結於其中的重濁之氣。天地萬物及人類都是陰陽之氣磨盪所成，都是一氣所化成。萬物既然是一氣所運化而成，自然屬於一個整體。此一體的天地萬物，內部處處相關，彼此依存。表現這內部處處相關、一體難分的狀態，首先是陰陽、五行之說，其次是下一小節所要討論的「生命化」觀點。

陰陽、五行說所表現的其實正是這種一元化世界觀內部的的基本運作原理。在朱子看來，天地雖然是一氣，然而一氣之中若無分化對立則不能變化無窮。一氣之中分出陰陽，動的稱之爲陽，靜的稱之爲陰。無動則無所謂靜，無靜也無所謂動，這是一體的兩面，兩者相對而起，相依而存。至於動極而靜，靜極而動，則又是處處可見的道理。所以他說：「陰中有陽，陽中有陰；陽極生陰，陰極生陽，所以神化無窮。」³²天地爲一氣之化，其中春夏秋冬、寒暑晝夜之變，一往一復，無非陰陽。無春夏不成秋冬，無晝不成夜，無寒不成暑，二者實爲一體，然不能不區分。陰陽既爲一氣所分出，所以天地無處非陰陽。這是氣化一元論所自然得出的一種「一體兩分、兩體合一」的世界觀，是一種具有辯證（dialectical）意義的世界觀。³³一切事物包含其對立面，乃至任何一物與對立的世界，其實都是互相依存滲透而難分，所以這同時是一種主客相融（intra-subjectivity）的世界觀。這種世界觀，似乎首先體現在古人的家庭、家族觀念中，同時也深深地影響了古人的政治及社會的觀念。

一氣中間分出陰陽，陰陽變化又分出五行，然而五行其實就是陰陽進一步

30 《語類》，卷98，頁2507。

31 《語類》，卷1，頁6。

32 《語類》，卷98，頁2511。

33 詳參吳展良，〈朱子理氣論新詮〉，發表於「中國的經典詮釋傳統第十次學術會議」（臺北，臺灣大學，2000）。

的劃分。朱子說：

一片底便是分做兩片底，兩片底便是分作五片底。做這萬物、四時、五行，只是從那太極中來。太極只是一箇氣，迤邐分做兩箇：氣裏面動底是陽，靜底是陰。又分做五氣，又散為萬物。³⁴

又說：

天有春夏秋冬，地有金木水火，人有仁義禮智，皆以四者相為用也。³⁵

認為五行只是陰陽更進一步的劃分。木水金火之運有如春夏秋冬，而土厚重無特性，分布於每季的最後十八日，作為轉換的基礎。此處的重點是春中蘊含著夏，夏中間又蘊含著秋，春夏秋冬一體不可分，而木水土金火之相生乃至相剋其實也是一體不可分，都是從一個源頭出來，分成了四時、五行。這是朱子乃至多數古人對於世界運行最基本的看法，其強調世界及五行的一體性，顯然可見。引文中且明白說「太極只是一箇氣」，與朱子其他地方均以太極為理頗為不同。然而朱子明白說過：「有是理，必有是氣，不可分說」，又曰：「自天地言之，只是一箇氣」，由此也可見朱子所謂的太極，固然是就整體不可分的「理一」而言，同時也對應著那化生萬物的一氣。³⁶

陰陽學說所形容的世界基本規律，近於黑格爾的辯證法邏輯而遠於亞理士多德的形式邏輯。亞理士多德的思想奠基於一種事物絕不等於其對立面的邏輯，黑格爾則相信任何事物內部必蘊含其對立面，由之而生正反合的辯證式變化，也屬於一種整體論（holism）。然而黑格爾的辯證法，強調對立與矛盾及由之而來的變化與統一發展；朱子與中國傳統的陰陽說，則從一元的太極，一體的天道出發，更重視其本質性的互補與和諧。前者較反映西方思維與歷史由二元對立出發，從而變化與鬥爭激烈，發展過程凌厲而分化徹底的狀態。後者則有如中國家庭與歷史之重和諧互補，使一體的生命不斷綿延擴大。

天地既然是一氣，此一氣中又生出一切所謂心靈與物質以及鬼神與萬物的現象，故對朱子而言，所謂的心與物，本質上是一體相通而不能絕對二分的。人死之後其魂為鬼，其中正直光明，德行高超者則為神，均為一氣所化，依其涵養程度有所不同。所以在朱子的思想體系中人神鬼一氣相通，聖俗（sacred and secular）不二。這種此世一元的世界觀，既然是一種認為一切事物本質上無法分割的整體觀，而且是一種「主客互相滲透」（intra-subjectivity）、「辯證式」

34 《語類》，卷3，頁41。

35 《語類》，卷1，頁11。

36 《語類》，卷3，頁46-47。

(dialectic)、「萬物一體」且「心物不二」的世界觀，其視「自然與人文不二」，也就不足為奇了。《語類》記載：

或問太極圖之說。曰：「以人身言之：呼吸之氣便是陰陽，軀體血肉便是五行，其性便是理。」又曰：「其氣便是春夏秋冬，其物便是金木水火土，其理便是仁義禮智信。」³⁷

朱注〈中庸〉首句「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。」則說：

命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。³⁸

這兩段話將所謂自然界的道理與人文界的道理完全混在一起說，對現代人而言非常怪異，對古人而言則很平常自然，其基本原因在於我們已經為現代西方機械、元素、唯物、分析、分類化的世界觀所同化，反而對於古人整體論式的世界觀及其思維方式感到非常隔閡。其實從先秦以降，古人先講完一段宇宙的道理而後便立刻「跳到」人生論的情形，可說是極為普遍。各家對於如何才是宇宙人生的基本道理講法可以非常不同，然而將自然與人文之理視為一個道理的作法，則幾乎都是一致的。其思想淵源便在於「此世一元」的世界觀。

根據這種世界觀，所謂「外在知識」與「道德主體」，或「外延的真理」與「內容的真理」之類的區分，其實並不真能成立。³⁹就古人而言，天人一理，

37 《語類》，卷94，頁2378。

38 〈中庸章句〉，《四書集註》，頁32。

39 此分法見牟宗三，《中國哲學十九講》，頁15-16、20-43，又見於氏著，《心體與性體》（臺北：正中，1968），卷1，頁38-41、44-51，卷3，頁48-49、352-353、476-483，是牟先生論中國哲學根本特性及判分理學各家的基本出發點。問者或謂德性之知與聞見之知，及程朱陸王的分野，豈不反映了這種內與外的區分。然而德性之知與聞見之知的區分，實非內外本質性的分別。孔門何曾輕視讀書？就宋儒言，一切義理，莫不本於德性。聞見之知，所以進於德性之知。而德性之知，亦有賴聞見之知來啟發擴充。《語類》載：問「多聞」。曰：「聞，只是聞人說底，己亦未理會得。」問：「知，有聞見之知否？」曰：「知，只是一樣知，但有真不真，爭這些子，不是後來又別有一項知。所知亦只是這箇事，如君止於仁，臣止於敬之類。人都知得此，只後來便是真知。」（《語類》，卷34）。只問是否真知當仁、當敬，不問其所知來源為何。聞見之知，何嘗不本於德性而有所動於中。德性之知，亦不與聞見之知相對立。此與康德式「外在知識」與「道德主體」的本質性區分，大為不同。

內外一體，實不能二分。孔子博學於文而約之於禮。五經與六藝之學均無天人內外之判分。老、莊、《易》、《庸》均善言天道。大程子在〈定性書〉中說：

所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外也。且以己性為隨物於外，則當其在外時，何者為在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外為二本，則又烏可遽語定哉！⁴⁰

性既然無分內外，知實亦無分內外。所謂：「與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘，則澄然無事矣。」⁴¹內外兩忘，觸物有知，此所謂大公無私之知，亦即理學家所謂的天理。此心此性與世界合一，如何能分「外延的真理」與「內容的真理」？從此世一元的世界觀來看，人的身、心、性、情本與宇宙之氣與理為一體，所以無所謂「外在」的知識，也無所謂超越此現象與存在界，如康德所定義的「道德主體」。⁴²理學家學問的重點在於去小我的拘執，而使此心與天地萬物為一體，以恢復人類本來明澈、廣大無礙的本性，通乎一切事理，從而超越世間的一切有限與陷溺。周濂溪的〈太極圖說〉、《通書》，張橫渠的《正蒙》、〈西銘〉都同樣以一天人、合內外為其宗旨，且從天道而非「道德主體」開始立論。理學家立言的宗旨與思維的方式，由此可見一斑。

程朱陸王的分野，確實在於前者兼重尊德性與道問學，後者偏重德性實踐。然而其重德性實踐，亦不害於天人一理、內外一體，而與康德道德命令之逆反於自然與情感傾向大為不同。

40 程灝、程頤，〈答橫渠先生定性書〉，《二程全書》（臺北：中華書局，1976），冊2，頁1。

41 同上註。

42 康德提出超越現象界的道德主體說，其主要目的在超越現代科學世界觀所造成的自然主義與決定論（naturalism and determinism）。因為人類若完全為自然界的物理法則所決定，則將無自由意志作抉擇，其結果勢必無道德可言。因此道德主體與外在科學理智化的知識，必須作一本質性的區分（categorical difference）。依純粹理性（pure reason）所得的外在知識，受人類認知能力的限制，只能及於現象界。只有實踐理性（practical reason），反映了人的良心與道德主題，才能及於本體界或曰物自身（thing-in-itself）。這種二元化觀點，起於科學與自然主義的獨斷性，反映了基督教的靈魂與超越性本體觀，而激發出於超越自然界的自由意志說。這些本質性的二元劃分，深植於西方傳統，卻無一見於「此世一元」的中國傳統。是以若用「道德主體」說來界定中國思想的基本特性，並以此區判伊川朱子、陸王與五峰叢山三系，實為不當。

二、循環演化

代表「此世一元」觀之內在基本理路的陰陽五行說，其實已經預示了朱子世界觀中「循環演化」的觀點。所謂一動一靜，一屈一伸，循環往復的陰陽五行之理，小而見之於一事一物的生滅變化，大則見之於天地的成毀運化及歷史命運的升降起伏。所謂陰、陽、動、靜，是就分殊而言。合而觀之，即所謂「一陰一陽之謂道」，才表現出世界的全貌及事理的整體，是即所謂「易道」，亦即所謂「太極」。大易生生，朱子的世界，其實是一個永遠在循環演化，生生不息的世界。而這種循環演化觀，也使得朱子的思想，成爲一種以變化（becoming）爲基礎，融本質（substance）於歷程（process）的思想，而從根本上有別於從希臘以至十九世紀以存有（being）爲中心的西方傳統哲學。⁴³

關於世界的起源與演化，朱子說：

天地初間只是陰陽之氣。這一箇氣運行，磨來磨去，磨得急了，便拶許多渣滓；裏面無處出，便結成箇地在中央。氣之清者便爲天，爲日月，爲星辰，只在外，常周環運轉。地便只在中央不動，不是在下。⁴⁴

這是一種素樸的宇宙演化論，認爲我們所見的天地日月星辰，均由一氣的運行、磨盪、沈澱而來。氣之動爲陽，其靜爲陰；天常動爲陽，地靜定爲陰。對於朱子而言，動靜陰陽是宇宙的基本性質與理路，因而決定了天地日月星辰起源的

43 一陰一陽雖然屬於一種重視變化與遷化的思想，然而它重視平衡與和諧，與現當代主張開放性（open-ended）變化的主流演化哲學（evolutionary philosophy），仍頗有不同。嚴格說來，後者才是真正的所謂becoming思維，前者在becoming之中，仍然蘊含著穩定的範疇與性質，可以說是一種融本質於歷程，合being與becoming為一的思想，極具東方特色。另外，所謂西方傳統哲學是指從Parmenides, Socrates, Plato, Aristotle, Augustine, Aquinas, Descartes, Bacon, Hobbes, Locke, Kant, German Idealist, Enlightenment thinkers 為主脈所發展出來的哲學。Heraclitus, Hegel及二十世紀以降的各種新興反傳統哲學，不在此列。關於Being與Becoming的各種討論，實為二十世紀思想史與哲學的中心議題，無法盡述，可參：Franklin Baumer, *Modern European Thought* (New York: Macmillan, 1977); Carl L Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven: Yale University Press, 1932); Martin Heidegger, *Basic Writings: from Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)* (New York: Harper & Row, 1977); Isaiah Berlin, *Against the Current* (Oxford: Oxford University Press, 1981)。

44 《語類》，卷1，頁6。

方式。此說主張宇宙是從混沌而複雜分殊，從一正一反的力量生出萬物；其過程為演化而非創造，係自然之氣化而非神靈或精神（mind or spirit）力量主導。其基本觀點與現代宇宙觀在「理論型態」（type of theory）上頗有其類似之處。⁴⁵

關於宇宙在時間軸上的變化，朱子說：

方渾淪未判，陰陽之氣，混合幽暗。及其既分，中間放得寬闊光朗，而兩儀始立。康節以十二萬九千六百年為一元，則是十二萬九千六百年之前，又是一箇大闢闔，更以上亦復如此，直是「動靜無端，陰陽無始」。小者大之影，只晝夜便可見。五峰所謂「一氣大息，震蕩無垠，海宇變動，山勃川湮，人物消盡，舊跡大滅，是謂洪荒之世」。常見高山有螺蚌殼，或生石中，此石即舊日之土，螺蚌即水中之物。下者卻變而為高，柔者變而為剛，此事思之至深，有可驗者。⁴⁶

此處兩儀指天地。混沌之初，尚無天地，而後才分出後來的天地。朱子綜合了邵康節與胡五峰的說法，認為天地每若干萬年便要打合重鑄一次。換言之，天地山川永遠在一個循環演化的過程之中，一切事情久了都將毀壞、結束而演化至下一階段。小至晝夜變換，大至天地山川的循環遷化，都是一陰一陽的道理。善觀之人，見微可以知著，從可及的世界依所見萬物的基本原理（陰陽之道）外推出去，而推見此世界元初或未能見及時的型態。關於山海變換及地質的演化，他還有進一步的說法：

天地始初混沌未分時，想只有水火二者。水之滓腳便成地。今登高而望，群山皆為波浪之狀，便是水泛如此。只不知因甚麼時凝了。初間極軟，後來方凝得硬。⁴⁷

大地與群山由軟而凝成硬，這可說是素樸的地質演化觀。在朱子而言，水屬太

45 從世界觀的「理論型態」上來看，這個八百多年前提出的思想，與現代天文學認為物質氣塵在能量（主伸發而為陽）與重力（主收斂而為陰）之間旋轉磨蕩達到平衡之後，凝結成星雲、星系與地球的說法，頗有其類似之處。當然，現代天文學的具體內涵非朱子所能知，而即使就「理論型態」而言，雙方也仍有不少的差異。此處的重點，在於說明朱子世界觀的基本型態，而不在細部的差異。就好像古希臘的原子論與現代的原子論在「理論型態」上也可以有其類似之處。以下有關朱子論地質及生物的起源之討論亦然。

46 《語類》，卷94，頁2367。

47 《語類》，卷1，頁7。

陰，表示沈澱冷縮的一面，火屬太陽，表示熱烈激昂的一面。一冷一熱，水火變化，而形成大地上的種種，其說具備一定的現代意義。⁴⁸根據前引，朱子同時相信地球表面經歷過巨大變動，滄海可為桑田。他曾經在山間發現蚌殼的「化石」，因而相信如今的高山當初曾為水底。這與現代地質學的说法，亦頗為近似。⁴⁹

關於人與萬物的起源，朱子也有一番相當先進的看法：

問：「自開闢以來，至今未萬年，不知已前如何？」曰：「已前亦須如此一番明白來。」又問：「天地會壞否？」曰：「不會壞。只是相將人無道極了，便一齊打合，混沌一番，人物都盡，又重新起。」問：「生第一箇人時如何？」曰：「以氣化。二五之精合而成形，釋家謂之化生。如今物之化生甚多，如虱然。」⁵⁰

造化之運如磨，上面常轉而不止。萬物之生，似磨中撒出，有粗有細，自是不齊。⁵¹

他認為宇宙永遠在循環演化之中，萬物與人則是由造化「運轉」出來，好像人身上生出虱子，磨中撒出粉粒。朱子相信宇宙一氣，這一氣跨越了今人所謂生命、無生命，有機、無機的分類。所以在朱子看來，巨大的造化「直接化生」出小小的、有生命的人類與萬物，並不足為奇。這在現代學術分類上，當屬有機論（organismic）的宇宙觀，而與當代的生物學主張從無機、有機而有生物的漫長演化過程有根本上的差異。然而其「理論類型」卻依然屬於一種演化論。⁵²這些方向及內涵頗為先進的世界觀，為中國以及東亞世界的現代化，鋪下了良好的基礎。朱子的世界觀當然也有不少與現代科學不同的地方，然而較之於印

48 當今的地質學認為地球在形成之初，經過一段「岩漿海」的過程，而後凝結出地殼板塊。此與朱子的水火（太陰與太陽）之說，似有可發明之處。

49 前引「常見高山有螺蚌殼，或生石中」，論者或以為化石，然而此所謂「化石」，尚不具備現代地質學或古生物學上的嚴格意義。「下者卻變而為高，柔者變而為剛」，則與地層硬度變化與地殼變動相呼應，可是朱子當然也並不知道大陸板塊飄移與板塊撞擊而生高山之說。他這些觀察與推測，雖然算不上實證科學，但在「理論型態」上卻不能不說相當進步，比起西方類似的觀點，要早誕生六、七百年。從看似簡單的陰陽學說，竟能得出如此先進的宇宙及地質演化觀點，似不能僅以偶合視之。

50 《語類》，卷1，頁7。

51 《語類》，卷1，頁8。

52 關於演化論所帶來的世界觀意涵，主要不同型態及其當代爭議，參見：Peter J. Bowler, *Evolution* (Berkeley: U. of California P., 1984), pp. 1-22, 318-348。

度教、伊斯蘭教其他非西方的文明，我們不能不說他這些觀點是很有利於後人與現代世界觀接軌的。

上述的循環演化觀融合在朱子所認識的每一樣事物之中。他說：

天地統是一箇大陰陽。一年又有一年之陰陽，一月又有一月之陰陽，一日一時皆然。⁵³

天地萬物常在循環演化之中，其基本理路，便是動靜往復的陰陽變化。而且是一層包著一層又一層的陰陽變化。朱子用這套思路來解釋他所看到萬事萬物的起伏與變化。對於他而言，「循環演化」就是世界的基本規律。人類歷史也自然包括在這規律之中，或者說，人們觀察歷史的變遷，也印證了這個規律：

氣運從來一盛了又一衰，一衰了又一盛，只管恁地循環去，無有衰而不盛者。所以降非常之禍於世，定是生出非常之人。⁵⁴

而表現為一盛衰的循環。他同時認為上古之時，世界之氣清而正，所以聖賢在位，而後氣日漸混濁，聖賢亦不在位。到了後世，人類亂極了，天地將打混了重作一番。這是世界的大循環。然而大循環中還有小循環，所以像宋代的開國，在「極亂之後，五代之時，又卻生許多聖賢，如祖宗諸臣者，是極而復者也。」⁵⁵便是亂極人心求治，陰極而陽復的例子。

朱子認為世界上所有的事情都在這重重的「循環演化」之中，一切事情都是陰陽變化，這使他的世界觀成為一種以「變化」或曰「遷化」為基礎的思想：

問：「明道以『天地變化，草木蕃』，為充擴得去底氣象，此是借天地之恕以形容聖人之恕否？」曰：「是。『維天之命，於穆不已』。一元之氣流行不息處，便是忠。」⁵⁶

蓋天地間只有箇奇耦，奇是陽，耦是陰。春是少陽，夏是太陽，秋是少陰，冬是太陰。自二而四，自四而八，只恁推去，都走不得。⁵⁷

一元之氣流行不息，便是天命之所在，宇宙真實生命力量（忠）最真切的表現。天地「變化」，寬闊包容無拘執，生物才能蕃盛；而聖人之恕，也效法天地的開闊廣大。〈易傳〉說：「立天之道，曰陰與陽」，天地萬物四時均以陰陽變

53 《語類》，卷1，頁9。

54 《語類》，卷1，頁5。

55 《語類》，卷1，頁8-9。

56 《語類》，卷27，頁671。

57 《語類》，卷137，頁3261。

化爲本，而所以生生不息，並維持平衡與和諧。這種以「變化」爲基礎的世界觀，明顯地與西方以不變的存有、實體（substance）、本質（essence）、形式（form）爲中心的世界觀有根本性的不同。這也使得中西方的思想走上極爲不同的道路。本文也將進一步說明朱子所謂的理，其實是建立在這種循環演化觀之上的演化哲學，是一種融入時間因素，而來形容事物變化的「理路」之思想，而非超越固定的理相（idea）。

三、生命化

前述朱子此世一元與循環演化的世界觀中，已經一再說到朱子所謂的「氣」，超越了心物、有機無機、有生無生、精神物質的二分，而爲一種融合這些性質的一元化概念。奠基於這種氣化思想及萬物本不可分割的「整體觀」，朱子的思想乃有視此宇宙爲一個處處含生意的世界之「生命化」世界觀。所以稱之爲「生命化」而不直接說「有生命」，是因爲朱子是用一套「含生理則」來解釋人類、生物與宇宙，而非直接將宇宙比做任何一種具體的生物。朱子對這世界從本質上處處具有生意的看法，本於對周遭及世上事物的親切而深入的觀察。對朱子而言，這世間處處可見生命現象，萬物又本爲一體，因此他自然認爲這世界本質上便是一個具有生命內涵的整體。然而朱子所重在於天然之理，因此他的重點是在說明這有生命的宇宙所內含的「生生之理」、「天人一理」等普遍的「含生理則」。雖然他也認爲天地若有知覺心意，然而主導日常人生的，依然是這平常可見的「含生理則」。

這種生命化的思想首先表現在朱子對於天地一片生機的看法之上：

譬如天地只是一箇春氣，振錄作「春生之氣」。發生之初爲春氣，發生得過李錄云：「長得過」便爲夏，收斂便爲秋，消縮便爲冬。明年又從春起，渾然只是一箇發生之氣。⁵⁸

觀生物的蕃盛以及四時的興衰循環，而認爲天地只是一個「渾然發生之氣」，只是一個「春生之氣」。就生命的循環而言，無生則無死，無春生則無夏長、秋收與冬藏。朱子認定生、春、陽、乃至「元亨利貞」的元爲天地的根性與「本懷」，這一片生機與春氣，是爲其生命化的世界觀之基本出發點。前引朱子論〈太極圖說〉時已經說到：「其氣便是春夏秋冬，其物便是金木水火土，其理

58 《語類》，卷95，頁2416。

便是仁義禮智信。」⁵⁹在朱子書中，春夏秋冬、木火金水、仁義禮智、元亨利貞以及少陽太陽少陰太陰均不斷地呈現一一對應的關係。對朱子而言，他們同屬於那渾然一體的宇宙人生之根本規律：一個生生不息、一體難分生命大循環。而這生命大循環的根本，正是天地與生命的「生意」，所以生意便是一切道理的源頭，終極的判準：

問：「仁包四者，只就生意上看否？」曰：「統是一箇生意。如四時，只初生底便是春，夏天長，亦只是長這生底；秋天成，亦只是遂這生底，若割斷便死了，不能成遂矣；冬天堅實，亦只是實這生底。如穀九分熟，一分未熟，若割斷，亦死了。到十分熟，方割來，這生意又藏在裏面。明年熟，亦只是這箇生。如惻隱、羞惡、辭遜、是非，都是一箇生意。當惻隱，若無生意，這裏便死了，亦不解惻隱；當羞惡，若無生意，這裏便死了，亦不解羞惡。這裏無生意，亦不解辭遜，亦不解是非，心都無活底意思。仁，渾淪言，則渾淪都是一箇，義禮知都是仁；對言，則仁義與禮智一般。⁶⁰

在孔子以降的儒學傳統中，「仁」字從來代表最高的道理。《四書集註》對仁字的註解是「心之德，愛之理」，在朱子的思想體系中，仁義禮智均就理言，而此處說其本質「都是仁」，「統是一箇生意」。至於惻隱、羞惡、辭遜、是非之心，是即仁義禮智的端倪與發現，其實也「都是一箇生意」。換言之，對朱子而言，仁義禮智之理及其顯露之心所代表的其實都只是生命發皇而美好的一種狀態。這些名目理則，是爲了教人認識如何才是生機暢遂的「合理」狀態而立。而這個道理不僅表現在人生上，在春夏秋冬剛健不息的循環中，我們亦時時見得天地的生意。天人相通，自然與人文一體，都可以拿一個生意來貫串。春夏秋冬、木火金水、仁義禮智、元亨利貞、陰陽變化，所表現出來的，都是宇宙生生不息的本質。這就是程朱所要說的「天理」，亦即天地自然所內蘊的本來道理。

這種生命化的「天理」觀，所表現的層面，不僅是生生不息，天人相通，而且是「天人一理」。亦即天地與人同具一個道理，處處相似：

問：「『近取諸身，百理皆具』，且是言人之一身與天地相為流通，無一之不相似。至下言『屈伸往來之義，只於鼻息之間見之』，卻只是說上意一腳否？」曰：「然。」又問：「屈伸往來，只是理自

59 《語類》，卷94，頁2378。

60 《語類》，卷95，頁2416-2417。

如此。亦猶一闔一闢，闔固為闢之基，而闢亦為闔之基否？」曰：「氣雖有屈伸，要之方伸之氣，自非既屈之氣。氣雖屈，而物亦自一面生出。此所謂『生生之理』，自然不息也。」⁶¹

天地之氣的升降往來，就好比人類與生物鼻息的一往一來。必需有這氣息的屈伸往來，宇宙與萬物的「生命」，才能持續不斷，運行不息。至於他所說的：「要之方伸之氣，自非既屈之氣。」，是指吐出去的氣，不等於吸進去的氣，生物於其間也會生出氣來。所謂「無時不噓，無時不吸」，⁶²吐中蘊含吸，吸中蘊含吐，無時不有而時時變化。人身如此，天地的陰陽氣化亦然。朱子另外說：

見一身只是箇軀殼在這裏，內外無非天地陰陽之氣。所以夜來說道：「『天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性』，思量來只是一箇道理。」又云：「如魚之在水，外面水便是肚裏面水。鱖魚肚裏水與鯉魚肚裏水，只一般。」⁶³

此處引〈西銘〉「天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性」的句子。〈西銘〉與〈太極圖說〉，傳統上從來被認為是理學開山最重要的兩篇文章。其中所蘊含的「萬物同體」，「天人合一」的思想，也是理學家的代表性主張。而其大背景，其實是這種「生命化」的世界觀。朱子在此處所說：「見一身只是箇軀殼在這裏，內外無非天地陰陽之氣」，正是為這句話的註腳。所謂「天地陰陽之氣」，指的是這一屈一伸，使天地與人物得以生生不息的，跨越現代所謂有機無機區分的「一氣」。人在這大化一氣之中，就好比魚在水中。魚裏外皆水，人裏外皆氣；就連不同的生物，其內外之氣也是一般，渾然一體。

人不僅與天地同體，天地還可以視為與人類似的大生命：⁶⁴

性以賦於我之分而言，天以公共道理而言。天便脫模是一箇大底人。人便是一箇小底天。⁶⁵

認為此宇宙為一個大生命，其內涵、性質、道理與人無基本差別。⁶⁶人的身體內部處處感通呼應，宇宙間處處亦可相感通。人有知覺心意，造化亦似乎有知

61 《語類》，卷95，頁2437。

62 《語類》，卷94，頁2372。

63 《語類》，卷3，頁40。

64 當代環保思想，亦頗以地球為一有生命之機體（Gaia），而不僅是機械唯物的組成。

65 《語類》，卷60，頁1426。

66 李約瑟首言朱子之宇宙觀為一有機論的（organismic）宇宙觀，然李氏於其含生、擬人之處則未察。參見：Needham, Joseph. *Science and Civilization in China*, V. 2。

覺心意：

晉元帝無意復中原，卻託言糧運不繼，誅督運令史淳于伯而還。行刑者以血拭柱，血為之逆流。天人幽顯，不隔絲毫！⁶⁷

天可以感知人間的大不平事，而以異象示警。這是所謂的「天人感應」。此處朱子固然是有感於「恢復」的問題而發，然而此種天人感應的思想，遠而上溯至龍山殷商先秦兩漢文化，近則如民間「六月雪」的故事。這是中國先秦世界觀的一大特質，而朱子的生命化世界觀及其天人一理說，受此影響頗深。朱子基本上相信天地山川有靈，對人類重大的行為或過失會有反應。他也肯定上古傳下來的祭祀天地山川的作為，以及卜筮感應之道：

問「至誠之道，可以前知」。曰：「在我無一毫私偽，故常虛明，自能見得。如禎祥、妖孽與蓍龜所告，四體所動，皆是此理已形見，但人不能見耳。聖人至誠無私偽，所以自能見得。且如蓍龜所告之吉凶甚明，但非至誠人卻不能見也。」⁶⁸

由此可見朱子視此宇宙為一與人親切相感相通的世界，其中的「禎祥、妖孽」乃至蓍龜都可對人顯示某種徵兆。常人雖不能見，然而至誠無私、心地虛明的聖人，卻可以感應造化之中微妙的變化，而得以預知將要發生的事情。所謂聖人之心與天地萬物鬼神之氣相通，能知一切事理。然而他相信這一切只是氣化感應，背後並沒有人格化的神靈為之主導：

曰：「天之所以為天者，理而已。天非有此道理，不能為天，故蒼蒼者即此道理之天，故曰：『其體即謂之天，其主宰即謂之帝。』如『父子有親，君臣有義』，雖是理如此，亦須是上面有箇道理教如此始得。但非如道家說，真有箇『三清大帝』著衣服如此坐耳！」⁶⁹

又說：

祈雨之類，亦是以誠感其氣。如祈神佛之類，亦是其所居山川之氣可感。今之神佛所居，皆是山川之勝而靈者。雨亦近山者易至，以多陰也。⁷⁰

換言之，朱子並不真相信天神可以降雨或神佛可以顯靈，他反而是用陰陽氣化

67 《語類》，卷136，頁3241。

68 《語類》，卷64，頁1575。

69 《語類》，卷25，頁16。

70 《語類》，卷90，頁2292。

的感應去解釋祈雨或祈禱神佛為何能靈驗。⁷¹同樣地，對朱子而言，所謂宇宙似乎有生命，有知覺心意，有所作為，也是氣化感應之自然，而非真有一個有生命的宇宙在動作。可是於此同時，他認為人類與天地之間的感應極為密切，人的所作所為，會影響整個世界：

人者，天地之心，沒這人時，天地便沒人管。⁷²

「心」意指事物最靈明之處，所謂以人為天地之心，是說天地的靈明之氣薈萃在人身上，而以人為宇宙的能知可感的內心，萬物的樞紐。若無這最靈明的部分，則這宇宙中的事情也就無任何能知可感者去管理了。朱子甚至認為天地為一大生命，而人為此大生命之心。此心若敗壞，天地亦將重作。前引天地「不會壞。只是相將人無道極了，便一齊打合，混沌一番，人物都盡，又重新起。」⁷³顯然認為人是宇宙的中心與內心。人生一切來自於天地，也負有維持天地之理的責任，否則一切都將隨之毀壞。這種將天地比做一個大身體，將人比做此身體中最靈明的部分之想法，代表了朱子「生命化」的宇宙觀。

朱子此種生命化的宇宙觀，與現代唯物機械之宇宙觀大為不同。乍看類似於生機主義（vitalism），卻並不具有生機論與機械論二元對立的概念，而屬於一體渾融、一氣化成，超越了生機或機械、有機或無機的一元式宇宙觀。⁷⁴其中的人、物、氣、陰陽、五行、天地，皆含生之物，如一身各部分之彼此感應。由此而知朱子性理之說，實乃一生命化之性理。此性理即此宇宙大生命暨人類生命構成、變化暨彼此影響之理。是故朱子絕不外於自然而言人文，亦絕不外於人文而言自然。對於他而言，人文之一切，即自然之最高產物。自然之造化內蘊人文之理，而為一有心之過程，是一種徹底的「天人合一」思想。

四、天理化

朱子的世界觀乃至理學最特殊而重要的基本特質，便是天理化。然而這一部分的爭議性也最高，可以說一切有關朱子學與理學的爭論，幾乎都以「何謂

71 按：朱子並非絕對不相信人格化鬼神的存在，他只是認為種種所謂鬼神的現象，都是人間的延伸。人生而氣聚，死後氣未散盡則為鬼神，久亦衰歇。

72 《語類》，卷45，頁1165，人能弘道一節。

73 《語類》，卷1，頁7。

74 關於生機主義及不同型態的演化學說，參見諾貝爾獎得主傑克·莫諾（Jacques Lucien Monod）著，蕭英宏譯，《偶然與必然：現代生物學的哲學探討》（臺中：鴻文，1978），頁45-66。

天理」及「理氣關係」這兩個問題為中心。朱子學與理學在中國及東亞近世思想史上具有樞紐的地位，所以中國乃至東亞近世思想史的一切核心議題，也幾乎都環繞在前述兩個命題之上。所謂程朱陸王之爭，已明白有理氣不雜與理在氣中的差異。明人重實踐，不喜離事而言理，本來就近於理在氣中這條道路。明中葉以降，王學大興，理在氣中之說更是盛行。船山的道器不二說，專以開放的演化論攻擊朱子似乎固定化的「理先」之說。之前朝鮮李朝學者的「四端七情」說固然環繞在理氣問題之上，之後戴震、日本的「古學派」及韓國的「實學派」以降的中日韓學者，也用氣化論批判朱子以天理為中心的世界觀。⁷⁵至於現代的中國與東亞世界，更幾乎是全面用唯物或唯氣的觀念思考問題，對於程朱的「天理」說，大抵皆持批判態度，而逐漸走上一條不相信在實存之外別有所謂道理的路。綜括來說，程朱的天理觀及其所提出的理氣關係論，一直是一千年以來中國思想史上的核心問題。其具體說法在明中葉之後雖逐漸式微，而被對立面的氣化，乃至現代唯物觀點所取代。然而唯氣觀卻依然是理氣問題大架構下的產物。更何況唯氣觀點盛行後的明清以降中國文化所呈現出來的品質，卻又似乎無法與兩宋之日相比。這其中自然仍有值得我們深入研究之處。

據筆者管見，後人對此議題之所以疑辨紛然，主要源於兩個基本問題。一、未能釐清「現象之理」及「本源之理」這兩個層面。二、未能深入認識朱子的世界觀。而這兩個問題，彼此之間實有密切難分的關係。前者似乎是傳統學者爭議的根源，後者則是現代學者普遍遭遇的困難。無論是那一種狀況，我們都必需先回到原典，由朱子的世界觀與理的基本概念開始，去認識他所謂的「天理」究竟為何物。

對於朱子而言，所謂的理，本來只是天地萬物生長變化、亦即陰陽五行的屈伸往來所呈現出來的自然條緒與路徑。事物的生長變化，並非漫無頭緒，而有常然的秩序、規律或途徑，這就叫做理。他說：「理又非別為一物，即存乎是氣之中」。⁷⁶所謂理，「如陰陽五行，錯綜不失條緒便是理。」⁷⁷理便是造化自然陰陽氣化所內涵的道理。這理既然是宇宙間處處可見的秩序或法則，所

75 參見：楊祖漢，〈朝鮮儒者關於「四端七情」的討論〉，收入氏著，《儒家的心學傳統》（臺北：文津出版社，1992），頁103-135；楊祖漢，〈李栗谷對朱子哲學的詮釋〉，收入鍾彩鈞編，《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993）；楊祖漢，〈韓儒李退溪與奇高峰「四端七情」之論辯〉，《華岡文科學報》26期（2003），頁45-116。

76 《語類》，卷1，頁3。

77 《語類》，卷1，頁3。

以也叫做天理。此陰陽氣化所形成的世界具有前述所謂「此世一元」、「整體性」、「循環演化」、「生命化」等種種特性。我們要明白朱子所謂的理，當然必需究明由這陰陽氣化所形成的世界中所展現的種種理路。若不理會由這陰陽五行之說所描繪的世界，對於朱子所謂的理，難免非常隔閡。朱子說：

非有離乎陰陽也，即陰陽而指其本體，不離乎陰陽而言耳。⁷⁸

又說：

某前日說，只從陰陽處看，則所謂太極者，便只在陰陽裏；所謂陰陽者，便只是在太極裏。而今人說陰陽上面別有一箇無形無影底物是太極，非也。⁷⁹

問：「屈伸往來，氣也。程子云『只是理』，何也？」曰：「其所以屈伸往來者，是理必如此。『一陰一陽之謂道。』陰陽氣也，其所以一陰一陽循環而不已者，乃道也。」⁸⁰

所謂太極、本體、道、理對朱子而言，均指陰陽變化之理。離此陰陽，並無一個「無形無影底」東西叫做太極或理。陰或陽是就單方面說，陰陽本一體。要說明兩者為一體而不能分的道理，便必需提出太極。只說陰陽，不足以表現此一元的本體；只說一氣，又嫌氣字所指散漫，既不足以說明陰陽的相反相成，也不能表現宇宙有序的狀態。⁸¹對朱子而言，「太極」二字，包容廣大。「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。」最能表現陰陽之為一體，也最能體現這「此世一元」及「整體性」的思想。

陰、陽屬氣，後人或認為太極是融合理氣乃至一切為一體的道。然而朱子為求意思明白，直接將太極詮釋為理。分理、氣而言之，一則為了將實存與抽象的思想分開，一則說明陰陽不足以表現這一元；所以一陰一陽的道理，才是根本，才是一元的道體。若言太極融合理氣，固然比較能說明太極動而生陽，靜而生陰的狀態，解決理不能動的問題。⁸²然而所謂融合理氣之太極究竟為何物？是理、是氣？非理、非氣？不免又無法釐清。朱子之以理詮釋太極，並置之於陰陽之先，實有其苦心。所以陰陽之理雖不能不置於陰陽之先，然而朱子

78 《語類》，卷94，頁2368。

79 《語類》，卷95，頁2437。

80 《語類》，卷95，頁2437-2438。

81 參見朱熹，〈答陸子美〉第一書及第二書，《晦庵集》（臺北：臺灣商務，1986），卷36。

82 此乃明儒曹端之疑，參見《朱子新學案》，冊1，頁280-281。

絕無離開陰陽而論理之思想。在「理先氣後」一說上大作文章，在古人而言，多起於必欲為元氣或理氣不二說爭地位。其批評者往往將朱子推至極端而有所誤解，錢穆先生對此已多作澄清。⁸³在今人而言，則往往太受西方第一因問題及線性因果律（linear causality）思維的影響，而究論所謂存有論（ontology）的問題。⁸⁴然而此種思維方式，離朱子的世界觀實在非常遙遠。

朱子認為這世界永遠在循環演化之中，一切氣質或聚或散，而道理恆在，所以自然是理先。然而此理先，絕無存有論的意味，亦絕非理一元論、理氣二元論或所謂唯心論。⁸⁵理氣永遠並存，且此理就是陰陽變化之理，當然並非時間的先，而且嚴格來說也並非所謂邏輯的先。⁸⁶朱子一再表示理氣不可分言，也無所謂先後。勉強分說，只能說理是抽象出來的宇宙整體常道，可見的氣則變化不居，常道恆在，因而以此一體之理為先。

對於理氣關係，朱子始終強調兩者是一體。太極不過是陰陽變化之理。造化只是陰陽，因此天地造化生生不息所憑依的道理，與在一事一物所見陰陽變化的道理，在本質上也只是一個。換言之，所有的道理就源頭上來看，只是一個陰陽變化，生生不息，循環不已的道理。這道理代表此一元世界整體而根本性的道理，所以也只能是一個：

既有理，便有氣；既有氣，則理又在乎氣之中。周子謂：「五殊二實，二本則一。一實萬分，萬一各正，大小有定。」自下推而上去，五行只是二氣，二氣又只是一理。自上推而下來，只是此一簡理，萬物分之以為體，萬物之中又各具一理。所謂『乾道變化，各正性命』，然總又只是一簡理。此理處處皆渾淪，如一粒粟生為苗，苗

83 參見《朱子新學案》，冊1，頁267-296。

84 關於中國古人的思維不屬線性因果律，請參見Needham, *Science and Civilization in China*, V. 2, 頁281、290-293、302。

85 現代中國學者持上述說法者多矣。李約瑟雖主張朱子的世界觀為一有機世界觀，卻認為朱子在此意思不明確，混淆了宇宙生成論與形上存有論的問題，顯現出知識階層的唯心論傾向，並成為一個二元論者（Ibid., 頁481-48）。可見他並未充分掌握理氣或曰太極陰陽的關係。若依本文的詮釋，則當無這些問題。

86 「邏輯的先」為馮友蘭先生所提出而為陳來先生所繼承。陳先生認為朱子據此分別「第一性」與「第二性」，而成為「以理為第一性的更精緻的唯心主義說法。」陳來，《朱熹哲學研究》，頁27、29。此處所借用西方近代唯心主義、「第一性」與「第二性」的說法，其實均受制於西方哲學的二元論傳統，而無當於朱子一元化的世界觀。西方哲學「第一性」指萬物本原的reality，乃獨立不改之真實本體，與朱

便生花，花便結實，又成粟，還復本形。一穗有百粒，每粒箇箇完全；又將這百粒去種，又各成百粒。生生只管不已，初間只是這一粒分去。物物各有理，總只是一箇理。⁸⁷

然而並非每一個事物都能將這本源性的道理，或曰天地原本剛健不已、廣大豐厚的「生意」充分展現。受氣質所限，一物有一物的問題，所以有所謂賦性偏蔽昏塞與否的差異：

「無極二五，妙合而凝。」凝只是此氣結聚，自然生物。若不如此結聚，亦何由造化得萬物出來？無極是理，二五是氣。無極之理便是性。性為之主，而二氣、五行經緯錯綜於其間也。得其氣之精英者為人，得其渣滓者為物。生氣流行，一滾而出，初不道付其全氣與人，減下一等與物也，但稟受隨其所得。物固昏塞矣，而昏塞之中，亦有輕重者。昏塞尤甚者，於氣之渣滓中又復稟得渣滓之甚者爾。⁸⁸

然而即使受限於氣質，無天地造化則無此物，天地本然之理，生生之意，也不可能不在此物上呈現：

氣質是陰陽五行所為，性則太極之全體。但論氣質之性，則此全體在氣質之中耳，非別有一性也。⁸⁹

以人為例，人心之氣如穀種，這穀種未必長得好，然而穀種求生好生之性總不變。這好生便是人的本性及為人之理，即所謂「仁」：

若要見得分明，只看程先生說「心譬如穀種，生之性便是仁」，便分明。⁹⁰

而這仁字，如上節所說，相應於天地本然的生發之意，代表了宇宙運化的根本之理，所以是天理。朱子說：

某許多說話，是太極中說已盡。太極便是性，動靜陰陽是心，金木水火土是仁義禮智信，化生萬物是萬事。又云：「無極之真，二五之精，妙合而凝」，此數句甚妙，是氣與理合而成性也。或錄云：「真，

子不能離氣而獨存的理大為不同。

87 《語類》，卷94，頁2374。

88 《語類》，卷94，頁2379。

89 《語類》，卷94，頁2379。

90 《語類》，卷95，頁2419。

理也；精，氣也。理與氣合，故能成形。」⁹¹

「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰」的〈太極圖說〉說，代表了一種「整體論」式的世界觀。動靜陰陽只能是就部分言，而太極是就全體言。就全體言，才能包含一切陰陽五行之理，而表現出世界基本性質的全貌。太極之為性，正是就全體言。而朱子透過他對於〈太極圖說〉的解釋所建立的世界觀藍圖，也最能表現這一點。

朱子所謂理，是抽象而非具體的存在。其所謂氣，則為具體的存在物。這兩點學者一般並無疑義。朱子常說「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理」，⁹²然而因理形上抽象而氣形下具體，所以必需分言兩者，即所謂理氣不離不雜。這說法與理在氣中及道器不二之說，在討論具體事物的理路或道理時，亦無真正的衝突。然而朱子所謂的理之所以引起眾多爭議，其實因為他所說的理不僅擁有在具體事物中所呈現的「現象之理」的層面，還有指稱一切事物所共同擁有的整體性「本源之理」的層面。在朱子而言，前者源於後者而本為一體，所以他通常用同一個理字來稱呼，而不加以區分，然而後人卻常因此產生各種複雜的誤會。總認為朱子所謂的天理有奧妙難明甚至不可通之處。其實我們如果能將他所說的理的這兩個層次分開，許多誤會乃至爭議便可迎刃而解。

所謂「現象之理」就是人類在具體事物所直接看到的該事物所呈現的特性或理路，如馬有善跑之性，松柏經冬不凋，人有七情六慾之類。這相當於張橫渠所謂的「氣質之性」及程伊川所說的「才性」，而與後人所謂「理在氣中」、氣外無理之說所見事物之理並無二致，是即我們平常處處可見的物性事理。然而朱子認為一切事物既然同出一源，所以同時擁有一個共通的「本源之性」，也就是前節所述天地之所以生生不息、循環不已的根本道理。這相當於朱子心中橫渠所謂的「天地之性」，以及伊川所說的「性即理也」或「天理」的層面。⁹³個別物體用各種方式求生保生，然而他們都只表現出天地生生之德的一部分，所以必需匯合萬有的氣質之性，才能認識到天地的偉大豐富，及其所以完成這偉大豐富的根源性力量與道理。

宇宙乃一氣化生萬物，因此萬物從根源上來說，只能是一個道理。然而萬物的「物性」或曰「才性」如此不同，所以不能不說物體個別擁有的「氣質之

91 《語類》，卷94，頁2379。

92 《語類》，卷1，頁2。

93 朱子認為橫渠「天地之性」的說法與伊川「天理」說意思一致，其實未必然。船山之學，上承橫渠，便力主橫渠「太虛即氣」，「太虛無形，氣之本體」之說，而極力反朱子理氣二分之說。

性」實為萬殊。這原本同一的道理，在萬事萬物上有如此的不同表現，就叫做「理一分殊」。然而他的此世一元觀認為離此萬物別無所謂天地宇宙，所以那根源性的道理並不離開萬物而獨立存在，必需即萬物而求之，即所謂下學而上達。朱子之所以一直強調必需窮究一切事物之理，才能認識那根本而共通的道理，原因正在於此。既然是同出一源而本不可分，於是朱子將「現象之理」及「本源之理」不加區分地通稱為理。然而朱子就才性與本性，人心與本心，氣質之性與天地之性的區分，其實也已經明白表現了兩者的分別。

傳統上主張天下唯器或唯氣而已矣的學者，總是反對離開具體事物的所謂本體本源之理，而強調「理在氣中」，道不離器。清代顧炎武以降的學者，尤其喜歡引用《論語》所載「夫子之言性與天道不可得而聞焉」這句話，來抨擊理學家所講的是聖人所不談的形上玄學。認為他們太受佛道教空與談性道本體的影響，轉而主張實學，要返回實際事務及人情來論理。這些主張確實有其意義，然而此種作法卻只能說明現象上所見之理，卻難以尋得一切事理「統宗會元」之處，也很難形成一個完整的思想與價值體系。

現象之理與最根本的道理固然原本是一個道理，而先秦儒又不空談性道，直接實踐大道，所以後人如船山也有道器不二，即現象即本體，即形下而為形上的主張。然而若要說清楚，則抽象形上之理，與具體形下之物，仍然不能分開說。更重要的是如果我們承認萬物有所謂共通的「本源之理」，這「本源之理」顯然不等於任何個別具體存在物所顯現的物理。若不將此一源而分殊之天理，與具體實存的氣分言，如何能表現前者「一而多，多而一」，且並非具體之物的性質？程朱學者之所以要將理、氣分言，其基本原因一則在於抽象之理與具體之氣在觀念上不能不分開，二則在於天地萬物「本源之理」不等於我們在個別物事上所見的「現象之理」。若說那「元氣」就是道或理，則又未免混淆抽象觀念及具體事物。只言氣質，又未免落於分殊的具體現象界，而不能契合於那本源的一體之理。所以朱子盛稱伊川所說「論性不論氣不備，論氣不論性不明」一說，⁹⁴此處性字，實指天理的全體，即所謂天地本源一體之理，而氣則指具體的存在物。只談天地萬物本源之性，不免不能照顧到萬物具體的差異，所以說「不備」。只說具體實存之物，而不談根源性的道理，則天地萬物的道理，終歸是說不明白。

從現代唯物、機械與分析的世界觀來看，所謂宇宙萬物所共通擁有的本源上的道理，不過是一些基本的物理原理，有何倫理意義可言？然而朱子的世界觀是一個心物一體、天人一理、含生而整體的世界觀。因此這種「本源之理」，

94 《二程遺書》，卷6，頁2。

很可以貫通天地人三才，對於人生產生巨大的啓示性力量，而形成一套完整的倫理體系。理學家之所以能夠貫通心性與天道之學，實以此種世界觀爲基礎。根據儒釋道三家的傳統，人生一切問題的根源，最主要是因爲後天的習染陷溺，而喪失了自己的本心本性。朱子對於本心本性的詮釋，也著眼於恢復人們虛靈不昧、廣大清明、生機與愛心充滿的本來面目，以相應於天地生物之心及宇宙高明博厚之德。朱子天理化世界觀的倫理意涵，主要在於此。

結論

綜合上述，朱子的世界觀實已構成了一個完整的體系。它跨越了現代所謂自然界與人文界、心與物、內與外的分別，而企圖將此世界可經驗的一切事物融入一個完整的解釋體系。從現代的觀點來看，朱子世界觀體系有四大基本特質：此世一元（this-worldly and monistic）、「循環演化」（cyclic evolution）、「生命化」（life-like and organismic）及「天理化」。此四大基本特性，密切相關，一體渾成。每一基本特性之下，又可推演或含納諸多次級的特性，而統攝於各基本特性及此完整體系之下。

此世一元觀是朱子世界觀的基本出發點，此觀點與朱子的整體（holistic）、萬物一體、一氣化生萬物、自然化（naturalistic）的鬼神、聖俗不二、自然人文不二、主客相融（intra-subjectivity）、心物合一（unity of mind and matter）、陰陽暨五行一體等觀點實爲同一觀念叢。此一體之世界處處可見相對與往復變化，由之而有以陰陽一體觀爲中心的「循環演化」觀，此循環演化觀與其變化（becoming）、歷程哲學（process philosophy）、易道、中道、陰陽、五行、造化自然等觀點爲同一觀念叢。此一體之世界又處處可見生命與感通，由之而有「生命化」的世界觀。此「生命化」或曰「含生」的世界觀與其有機（organismic）、生命哲學（life philosophy）、萬物同體、天人感應、天人合一、天地有心等觀點爲同一觀念叢。此一體之世界處處可見理路及秩序，因而有「天理化」的世界觀。此「天理化」的世界觀與除魅（disenchantment），依自然之理、隨時變化、理氣不離不雜、返於本源之理、本源與現象之理合一、理一分殊、天即理也、性即理也、無極而太極、至道無言、體用不二、理先氣後等觀點爲同一觀念叢。

合而言之，他心目中的世界是一個有生命與靈性而處處相感通的整體，依循著其自身（自然）的道理，不斷地循環演化。與現代西方以唯心唯物二元對立、此世他世對立、主體客體對立、自然與人文之理二分、原子論（atomism）、機械論（mechanism）、理性主義（rationalism）、分析觀、本質

主義 (substantialism)、形上論述、符號論述 (logo-centrism) 為主體的世界觀有根本上的不同。在歷史上，這套世界觀上承儒道釋陰陽諸家的傳統及北宋理學諸大家的精義，融通取捨，成就了一套集大成的體系，而與盛行於魏晉南北朝隋唐五代以釋道為主的世界觀做出根本性的區別。後世各種有關理氣、道器、內外、心性的論爭，亦無不從此體系出發。中國近世世界觀的發展，實以朱子的世界觀為一承前啓後的樞紐，其重要性可見一斑，值得我們繼續作深入的研究。

引用書目

一、原典

- 程灝、程頤，《二程全書》，臺北：中華書局，1976。
朱熹，《朱子語類》，臺北：正中，1970。
朱熹，《晦庵集》，臺北：臺灣商務，1986。
朱熹，《四書集註》，收入《朱子全書》，上海：上海古籍，2002。

二、近人著作

(一) 中日文書目

- 牟宗三，《心體與性體》，臺北：正中，1968。
牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：學生，1983。
吳展良，〈中國現代保守主義之起點：梁漱溟的生生思想及其對西方理性主義的批判1915-23〉，收入劉述先主編，《當代儒學論集：傳統與創新》，臺北：中研院文哲所，1995。
吳展良，〈朱子理氣論新詮〉，發表於「中國的經典詮釋傳統第十次學術會議」，臺北，臺灣大學，2000。
吳展良，〈朱子之鬼神論述義〉，發表於「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統第七次會議」，廣州，中山大學，2001。
吳展良，〈錢穆先生學術的現代意義〉，《新亞學術集刊》第19期，2006。
周予同，《朱熹》，臺北：臺灣商務印書館，1965（封面之作者改作「周大同」）。
林毓生，〈五四式反傳統思想與中國意識的危機〉，《思想與人物》，臺北：聯經，1983。
金春峰，《朱熹哲學思想》，臺北：東大，1998。
侯外廬、邱漢生、張豈之主編，〈朱熹的理學思想（上、下）〉《宋明理學史》，北京：人民出版社，1984-1987。
范壽康，《朱熹及其哲學》，臺北：臺灣開明書店，1964。
張立文，《朱熹思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2001修訂本。
張光直，〈連續與破裂：一個文明起源新說的草稿〉，《九州學刊》1期，1986。
陳來，《朱熹哲學研究》，北京：中國社會科學，1993。
陳來，《陳來自選集》，桂林：廣西師範大學，1997。

- 陳榮捷，《朱熹》，臺北：東大，1990。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》，第5冊，臺北：蘭燈，1991。
- 楊祖漢，〈朝鮮儒者關於「四端七情」的討論〉，《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992。
- 楊祖漢，〈李栗谷對朱子哲學的詮釋〉，鍾彩鈞編，《國際朱子學會議論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993。
- 楊祖漢，〈韓儒李退溪與奇高峰「四端七情」之論辯〉，《華岡文科學報》26期，2003。
- 潘立勇，《朱子理學美學》，北京：東方，1999。
- 錢穆，《朱子新學案》，臺北：著者自印，1971。
- 金永植著，潘文國譯，《朱熹的自然哲學》，上海：華東師範大學出版社，2003。
- 山田慶兒，《朱子の自然學》，東京：岩波書店，1978。
- 傑克·莫諾（Jacques Lucien Monod）著，蕭英宏譯，《偶然與必然：現代生物學的哲學探討》，臺中：鴻文，1978。

（二）西文

- Baumer, Franklin. *Modern European Thought*. New York: Macmillan, 1977.
- Becker, Carl L. *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven: Yale University Press, 1932.
- Berlin, Isaiah. *Against the Current*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Berthrong, John. *Concerning Creativity: A Comparison of Chu Hsi, Whitehead, and Neville*. New York: State University of New York Press, 1998.
- Bowler, Peter J.. *Evolution*. Berkeley: U. of California P., 1984.
- Habib, S.Irfan. and Raina, Dhruv. (ed.) *Situating the History of Science: Dialogues with Joseph Needham*. Oxford University Press, 1999.
- Heidegger, Martin. *Basic Writings: from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*. New York: Harper & Row, 1977.
- Kim, Yung Sik. "Chu Hsi on Nature and Science," 鍾彩鈞編，《朱子學的開展——學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002）
- Lovejoy, Arthur. *The Great Chain of Being*, Cambridge. Mass.: Harvard University Press, 1978.
- Needham, Joseph. *Science and Civilization in China*. Cambridge: Cambridge UP, Vol. 2:1954.
- Sivin, N.. "Why the Scientific Revolution Did Not Take Place in China --Or Didn't It?" *Science in Ancient China*. Aldershot, Hants: Variorum, 1995.
- Yu, David. *A Comparative Study of the Metaphysics of Chu Hsi and A. N. Whitehead*. Chicago: U. of Chicago Dissertation, 1959.

The Basic Characteristics of Zhu Xi's Worldview

Wu, Chan-liang*

Abstract

Zhu Xi's worldview has four basic characteristics: a "this-worldly" monism, cyclic evolution, organicism, and belief in cosmic principle (*tian li*). These attributes are closely related and must be considered as a whole, although each individually implies an entire set of secondary concepts and ideas. The canon of "this-worldly" monism is integrated with Zhu's idea of holism, his belief that everything is an inseparable unity and originates from the same "dynamic element" — *qi* (energy/matter). It also means naturalism, natural deities and ghosts, the unity of the sacred and the secular, the unity of nature and humanities, intra-subjectivity, the unity of mind and matter, the unity of *yin* and *yang* (negative and positive aspect of the same "dynamic element" *qi*) and the unity of the five phases (*wu-xing*) all represent different but corresponding aspects of this "dynamic element." The canon of cyclic evolution implies a worldview of "becoming," a process philosophy that includes a belief in equilibrated and universal tenets. It also means the cyclic evolution of *yin* and *yang* and the five phases, and the spontaneity of the evolution and creation of nature. The canon of organicism indicates a kind of "life philosophy," a belief that everything is a part of one body, as well as belief in concepts such as the "direct correspondence" between heaven and man, the unity of heaven and man, and the mind of heaven and earth. The belief in cosmic principle implies disenchantment, rationalization under evolutionary principles, a return to basic principles, the sagely nature of humanity and the cosmos, the inseparability of principle and *qi*, as well as the ideas that heaven is the principle, "nature/essence" is the principle, and the No Ultimate (*wuji*) gives birth to the Supreme Ultimate (*Taiji*). It also means the oneness of nature/essence and function, and the priority of principle to *qi*. In sum, the world in Zhu Xi's mind is an organic entity that evolves according to cosmic principles in a cyclic way.

Keywords: Zhu Xi, worldview, this-worldly monism, cyclic evolution, organicism, cosmic principle(texture), process philosophy, holism

* Professor, Department of History, National Taiwan University.