

朱子的世界秩序觀之組成方式：朱子 的天人關係思想析論

吳展良*

簡目

- 一、緒論：世界秩序或人間秩序？
- 二、一體渾成、天人合一的世界秩序觀
- 三、天道與政治社會思想
- 四、內化的超越
- 五、結論

一、緒論：世界秩序或人間秩序？

宋代人所建立的世界秩序觀，對近世中國與東亞文明影響甚深。大抵中國與東亞近世有關宇宙人生各方面的看法，都與宋人所建立的世界秩序觀有

* 台灣大學歷史系教授

密不可分的關係，而其中又以朱子的世界秩序觀最具有代表性，也最值得我們深入探究。朱子的世界秩序觀所涉及的範圍至廣，大抵秩序一詞與「理」的含義十分接近，研究朱子理學思想的作品中，討論到秩序問題的自然很多。當我們對於朱子所說的「理」有不同的詮釋時，對於朱子的世界秩序觀也會有不同的理解。¹筆者對於朱子的理學思想及世界觀另有作品專門加以研究，在此不可能也不企圖對於朱子的理學或世界秩序觀做一全面的說明。本文所謂的「朱子的世界秩序觀之組成方式」，實有一特殊的問題意識。

此問題意識起源於學界近年來因為余英時先生的鉅著《朱熹的歷史世界》所引發的重大爭論。余先生此書別開生面，對於理學所源出的政治文化生態，有非常周詳而深刻的分析。學界也因余先生的大作而注意到宋人建立一全面性新秩序的大企圖，然而對於這種秩序乃至理學的基本性質則莫衷一是。余先生認為朱子的秩序觀起於他對於理想政治或人間秩序（含家庭與人際關係）的關懷，從而投射到形上或宇宙論的層面。他並且提出了哥白尼式的「迴轉」說，希望現代學者不要只注意哲學化了的「道體」問題，從而誤以為理學可以抽離實際的歷史情境。楊儒賓先生則提出反對意見，認為朱子的內聖之學與價值體系自有其追求絕對與普遍道體或真理的基礎，並不是為了政治問題而服務。他認為余先生書中所質疑的哲學化的道體與人間事務分離的問題，從理學傳統「理事不二」的基本理路來看並不真的存在。朱子與理學的學術思想與其說是對抗現實世界中的王安石的新學不如說是對抗更久遠的佛學而產生。學界所已知的傳統「理學大敘事」其實已足以解釋朱子學的基本性質。對於理學的研究，哥白尼式的「革命」並不必要。²而劉述先先生則一方面承認余先生所提出的新角度之價值，同時為新儒家重視形上問

¹ 「世界秩序」一詞，對於現代讀者而言，多半會想到 world order，意即世界政治的架構性秩序。然而本文所謂的「世界」取其中文原意，包含此有限時空中的一切，不專指世界政治而言。至於本文中所用「秩序」一詞，取義亦與英文 order 有所不同，詳參下文。

² 楊儒賓，〈如果再迴轉一次「哥白尼的迴轉」——讀余英時先生的《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》〉，《當代》195期，2003年11月號。

題的研究方式作了辯護，並指出余先生研究方式的限制。³這些文章，引起不少後續的討論。⁴余先生與楊先生也都進一步寫文章提出各自的看法，不過雙方的交集似乎並不多。⁵

余先生所指出理學家深涉世務，其思想不可以抽離實際的歷史情境來研究，尤其不能只注意哲學化了的「道體」問題之說法，對於朱子學與理學的研究，實有重大的貢獻。對於理學與王安石新學以及北宋儒學的密切關係，亦有深刻的闡發。然而該書之所以引起上述的爭議，除了學風的差異外，其關鍵在於各方對於朱子的秩序觀之組成或形成方式有很不同的看法。也就是說，對於天道與人事或所謂形上及宇宙的秩序與人間的秩序究竟是何種關係？其發生的先後次序及組織方式為何？有非常不同的認識。關於朱子的秩序觀的組成方式，前述雙方的看法雖各有其道理，卻不免有過多的「二元對立」之傾向。根據筆者的研究，朱子的世界觀及其思維與認知方式，具有「整體觀」的特質，基本上視一切事物為一不可分割的整體。⁶因此很難說他根據了理想中的人間秩序而建立了形上或宇宙的秩序觀。也絕不能說他所認識的

³劉述先，〈評余英時《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》〉，《九州學林》第1卷第2期，2003年冬季號。

⁴參見葛兆光，〈拆了門檻便無內無外：在政治、思想與社會史之間——讀余英時先生《朱熹的歷史世界》及相關評論〉，《當代》198期，2004年2月號。陳來，〈從「思想世界」到「歷史世界」——余英時《朱熹的歷史世界》述評〉，《二十一世紀》第79期，2003年10月號。葛兆光則認為雙方的爭議，有過份強調內外、主客之分的嫌疑。這種二分法其實並不必要。此說甚有見地。陳文則著重於介紹余先生開拓新視野的貢獻。

⁵余先生對於楊、劉兩位先生的質疑，分別提出了答辯。對楊先生的文章與論點，批判尤多，認為楊先生誤讀了他的基本觀點，並犯了不少史實方面及解讀原典的錯誤。參見：余英時，〈我摧毀了朱熹的價值世界嗎？——答楊儒賓先生〉，《當代》197期，2004年1月號；余英時，〈「抽離」、「迴轉」與「內聖外王」——答劉述先先生〉，《九州學林》第2卷第1期，2004年春季號。余英時，〈簡單的說明〉，《當代》199期，2004年3月號。楊先生則一方面接受了部分余先生的指正，一方面對其基本論點做了更進一步的說明。（楊儒賓，〈我們需要更多典範的轉移——敬答余英時先生〉，《當代》198期，2004年2月號。）

⁶相關論證請參見拙作〈朱子世界觀的基本特質〉，「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」國際學術研討會（台北：臺灣大學，民93.3.14-15）

道理或道體，是「冥契」而得，超乎物外，中間不涵蓋人間秩序。人間秩序、心性之理、宇宙秩序在他的思想中其實交織成一片。彼此互相增強，而很難有內外、主客、天人的明確分野。這秩序觀既非脫離了時代與個人生活的背景憑空而生，也並非沒有恆常或所謂超越的層面。專就政治與人間秩序，或偏就超越及普遍的層面立論，不免都有所不足。所以與其說朱子所追求是一種人間秩序，不如說是一種世界秩序，而包含了上述所說的各個層面。

為了證實上述的說法，本文將仔細分析朱子思想中的天人關係。而這個問題，雖然不等於，卻涉及了自然與人文、本質與現象、恆常與變化(constancy and becoming)、超越與實存之關係等問題。從現代學術的角度來看，朱子的世界秩序觀具有四個主要成分：宇宙秩序、身心性命的道理、倫理秩序、以及現實的政治社會秩序。宇宙秩序偏於天與自然，現實的政治社會秩序偏於人與現象，至於身心性命的道理與倫理秩序則跨越了天與人。傳統上理學乃至哲學的研究，多偏就前三者立論。而余先生所謂的「人間秩序」，則多就後者立論，兼及倫理秩序。筆者則認為在朱子的思想體系中，天與人乃至前述四成分實有密不可分、彼此呼應的關係。所以上述的分類與提問的方式，在現代學術而言雖為必要，卻也有造成誤解的危險性，必須非常謹慎地處理。

對於朱子而言，所謂天人本為一體，互相包含融合。人生一切亦本為宇宙的一部份，而宇宙的道理，與人生的道理同為一種道理。所以究竟而言，天與人實不能二分。然而一般人生未必能充分表現宇宙原有的元氣淋漓，剛健不息，所以天人亦可分言。自然與人文、恆常與現實之間，未必沒有矛盾。天人分合之際，本為一大問題。傳統的思路與現代大為不同。本文將主要從天人這兩個層面，來探討朱子的世界秩序觀之組成方式。

對本文的問題意識討論至此，我們有一個基本問題仍必須做進一步的交代。前文在使用秩序與理字時並未嚴格加以定義。然而當我們用秩序一詞來說明「理」的概念時，這本身就是一種現代詮釋，不能不先作一番語意分析。朱子所謂的「理」，原意指「文理」、「條理」，或曰「陰陽五行不失條緒」處為理。這種理的概念，深具依乎天地運化及自然脈絡之意，故又稱之曰天理。然而現代中文「秩序」一詞，其含義多從西文的order來。主要是人為

(artificial, logical or comprehensive)或上帝的安排(arrangement)，均屬有意志的控制性作為。所以用現代的秩序一詞來闡釋朱子的「理」的概念，實有變自然作人為的危險。這一點在在討論朱子思想中的「理」究竟是一種人間秩序或世界秩序時，當然會有所影響。當我們用現代意的「秩序」來詮釋「理」時，很容易將朱子的思想解釋成一種人為的、著意的人間秩序之安排。然而朱子原本的思想，可能更傾向於一種天地人生自然的道理。如此說來，「秩序」一詞是否就不能用了呢？其實中文本有「秩序」一詞，其古義可以同時含括自然與人文的次序與等級。⁷如果我們不把「秩序」一詞，限於order的意思，而取其廣義的說法，可以包含任何型態的規律或次序，則「理」字也不能不說包含了某種秩序。

雖然如此，朱子思想中的「理」，內涵深邃複雜，並非「秩序」一詞所能包括。對於朱子而言，合理的，都蘊含了某種秩序，但有秩序的，未必就合理。理的含意深，它指向並蘊含一種深層的秩序。然而表面的秩序，未必合於人心，也未必適於人事，所以並不見得合理。朱子的理世界，蘊含了一種「世界秩序」觀，這是一種深層而普遍的世界秩序，然非表面的、人為的秩序。

學界過去並無以朱子的世界秩序觀為名的專門研究。以「秩序」或order為名的研究，也只有：丸山真男，〈朱子學と自然的秩序思想〉，氏著《日本政治思想史研究》第二章第二節（東京：東京大學出版會，1952）；Schirokauer, Conrad. “Chu Hsi’s Sense of History.” in Conrad Schirokauer and Robert Hymes ed., *Ordering the World: Approach to State and Society in Sung Dynasty China*. Berkeley: University of California Press, 1993等寥寥數

⁷《書·堯典》「寅賓出日，平秩東作」。「平秩」所辨為日月始昇的秩序。（曾運乾，《尚書正讀》[台北：聯貫，民60]，5-6）。《書·舜典》「帝曰：『兪，咨伯，汝作秩宗。』」注曰：「秩，序；宗，尊也。主郊廟之官。」疏曰：「主郊廟之官，掌序鬼神尊卑，故以秩宗為名」。（《十三經注疏》[一八一五年阮元刻本]，《尚書·舜典》，卷三，頁二十五。）郊廟之官，掌「天神人鬼地祇之禮」，排序其尊卑，必須兼通天道人事。（同前）

項。⁸其中*Ordering the World*一書的名義與「世界秩序觀」最為相近，然而Schirokauer一文的重點在於處理朱子的歷史與政治意識，與本文所要處理的「世界秩序之組成方式」不同。丸山真男則認為朱子學中政治社會（或曰人間）的秩序，基本上奠定於自然法。根據這種自然法所建立的秩序，永遠不易，缺乏近代的變革性。且不論朱子的所建立的世界秩序是否永遠不易，丸山真男認為朱子的人間秩序觀本於其自然法的說法，與余先生之說大為不同。這也表示我們必須對此問題做出進一步的研究。

二、一體渾成、天人合一的世界秩序觀

現代學界習慣上將朱子的秩序觀分成宇宙的秩序（自然法）及人間的秩序這兩大範疇；或宇宙秩序、身心性命的道理、倫理秩序、政治社會秩序等四個層面。這樣的分法固然有其合理性與研究上的方便性，然而當我們如此分類(categorization)時，卻很容易受現代的思維方式與世界觀的影響，而將這些分類看成不可跨越的基本分野。其實對於朱子而言，宇宙與人生，以及上述四個方面實有一體難分的關係。而其所以難分，在於朱子認為人與天地同構且一體相應。用古人的話來說，就是天人合一或曰天人一理。《朱子語類》記載：

問：「天未始不為人，而人未始不為天。」曰：「天即人，人即天。人之始生，得於天也；既生此人，則天又在人矣。凡語言動作視聽，皆天也。只今說話，天便在這裏。顧諟，是常要看教光明燦爛，照在目前。」⁹

天人本只一理。若理會得此意，則天何嘗大，人何嘗小也！¹⁰

這是說人生的一切，包括其中的道理，都來自於天，所以人的身心性命乃至人間一切種種，莫不源自於天。宇宙與人間，或曰自然界與人文界的道理本

⁸另有許耀明，〈朱熹的理學與法律思想——中國傳統社會秩序正當性的探討〉（台北：台灣大學法律學研究所碩士論文，1999）一文。該文尚屬初探，可商榷處頗多。

⁹《朱子語類》（台北：正中，民59），卷十七，頁十四~十五。

¹⁰《語類》，卷十七，頁十四。

是一個道理，不能分而為二。¹¹所謂天與人在名及義上雖然有別，然而其道理及本性則一。既然本來是一個道理，所以朱子本人並不會將世界的秩序判分成天與人兩大範疇或宇宙秩序、身心性命的道理、倫理秩序、政治社會秩序等四個層面，更不會追問其間的基本關係為何。相反的，在《語類》與《文集》中，我們經常會看到朱子的語言及思維自由地出入上述各種分類之中，將所謂不同類別的事物彼此連類比論：

世間自是有父子，有上下。羔羊跪乳，便有父子；螻蟻統屬，便有君臣；或居先，或居後，便有兄弟；犬馬牛羊成群連隊，便有朋友。¹²

人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞；物得其偏，故是理塞而無所知。且如人，頭圓象天，足方象地，平正端直，以其受天地之正氣，所以識道理，有知識。物受天地之偏氣，所以禽獸橫生，草木頭生向下，尾反在上。¹³

宇宙之間，一理而已。天得之而為天，地得之而為地，而凡生於天地之間者又各得之以為性。其張之為三綱，其紀之為五常，蓋皆此理之流行，無所適而不在。¹⁴

像這一類的話語，如果我們固守現代的分類，幾乎只能將其列入不能理喻的胡話或專斷蔽固的教條。然而這一類的語言與思維，其實充斥著朱子的作品。我們必須跳脫現代人的思維與分類，另求索解之道。從現代的世界觀來看，宇宙秩序不等於身心的道理，更不等於倫理秩序、或現實政治、社會、經濟秩序。同樣地，身心的道理也不等於倫理秩序、政治秩序或現實社會與經濟的秩序。現代人認為上述領域雖皆密切相關，然而各有各的邏輯，不能混為一談。在學術分類上，也各自從屬於不同的範疇與科系，而有不同的本體及方法論上的假設與出發點。因此，從現代人的眼光來看朱子的世界秩序

¹¹ 這背後實表現出一種機體化(organismic)或曰「生命化」的世界觀，亦即認為宇宙與人具有類似的基本性質，其運化的基本原理與人及各種生命一致。換言之，是將宇宙看成一個廣義的大生命，而將人看成一個小宇宙。（參見拙著：〈朱子世界觀的基本特質〉）

¹² 《語類》，卷二十四，頁二十六。。

¹³ 《語類》，卷四，頁九。

¹⁴ 《朱文公文集》（台北：台灣商務，民 69）卷七十，〈讀大紀〉，頁五。

觀，就不免覺得非常奇怪，而要追問其中的關係。譬如究竟是人間的秩序決定了理學所認定的宇宙秩序呢，還是宇宙秩序或某種超越的源頭決定了理學家所相信的人間秩序？我們若將自然與人文界的道理分割來看，讀了前面數段引文，很容易認為朱子其實是將他所相信的人間秩序有些勉強地套在宇宙自然界之上；然後反過來，如丸山真男所說，用這套自以為是的「自然法」來強力地規範人世，形成一套僵固不變的倫常秩序。然而朱子的思想如果如此勉強而教條化，則他那大量複雜細膩、博大精深的有關宇宙人生基本哲理的討論，豈不是難以解釋？

問題的重點在於朱子對於世界並不採取天與人、自然與人文乃至超越與實存等二分法。相反的，他不斷強調這些層面一體難分的關係。換言之，當朱子觀天時，他並未忘記人，而且將人當作天的一部份；當他體察人事時，他也未曾忘記天，而企圖認識那通貫一切人事與自然的道理。用格物補傳的話來說，就是「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。」¹⁵這所謂「即凡天下之物」，並不分自然人文，更不分現代的各種學門，而是不斷地從天地人物一切萬殊之中，去認識那一貫的道理。所以我們經常看到理學家從天道秩序來規範人世，也經常看到他們從人的立場出發來論天道。我們且看下面兩段話：

問：「『天命之謂性』，此只是從原頭說否？」曰：「萬物皆只同這一個原頭。聖人所以盡己之性，則能盡人之性，盡物之性，由其同一原故也。若非同此一原，則人自人之性，物自物之性，如何盡得？」又問：「以健順五常言物之性，如『健順』字亦恐有礙否？」曰：「如牛之性順，馬之性健，即健順之性。虎狼之仁，螻蟻之義，即五常之性。但只稟得來少，不似人稟得來全耳。」¹⁶

問：「濂溪作太極圖，自太極以至萬物化生，只是一箇圈子，何嘗有異？」曰：「人、物本同，氣稟有異，故不同。」又問：「『是萬為一，一實萬分』，又如何說？」曰：「只是一箇，只是氣質不同。」問：「中庸說：『能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性。』何故

¹⁵ 朱熹，《四書集註·大學》（台北：藝文，民67），頁六。

¹⁶ 《語類》，卷六十二，頁十。

卻將人、物滾作一片說？」曰：「他說『能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則重聲言兩「則」字。能盡物之性』，初未嘗一片說。」¹⁷上一段說人與萬物的「性」同出一原，而此「性」表現在每一事物之上。下一段則說雖然同出一原，但是氣稟有所不同，所以不能一概而論。此處所謂「性」的意義，是說萬物一體同源的「性」，與我們平常所使用，只就一物而言的性質頗為不同。朱子認為萬物之性，本來一體同源，所以我們不能止於個別之物，而必需通過對於眾物之性質的研究，而認識到那一體之性。「天命之謂性」的「性」，是就宇宙生生不息的根源，也就是所謂太極而言。萬物都來自此生生不息的源頭，自然同具此本源之性能；而離此萬物，亦無從認識那一體同源之性。萬物既然同具此一本體，所以理論上來說，萬物各自都有無限的可能。然而唯有人似乎「無所不知，無所不能」，所以朱子進一步認為天地本然的性能只有在人身上表現得最為完全，其他萬物都只能領會及表現天地中一枝一葉的「性能」。上述的性字，根據程朱學派「性即理也」的說法，都可以換成理字。一物之所以穩定地呈現某種性質，即其內涵有某種必需依循的理路或曰秩序；而萬物之運化所依循表現的秩序及理路，亦由其性質決定。朱子一再強調理一分殊，而且強調必需從分殊處入手來認識「理一」，就是這種「特殊」的世界觀之表現。

這種萬物一體同源的「性理」論，出於朱子的「整體觀」，與現代本於「分析觀」的物性或物理觀點大為不同，而頗難為現代人所理解。這種觀點所論的天命之性，或天地之性，是就天地萬物整體的性理，尤其是就其根本、根源的性理而言。因此朱子也稱此性理為太極，即所謂萬物一太極。此根本之性必然遍佈一切事物，故又稱物物一太極。從這種觀點出發，天與人同出一太極，所以分享同一種道理。宇宙的秩序與人間的秩序同源同體，不好說誰反映了誰，反而是永遠互相映照。

從分析觀點所認識的事物之性質，強調每一事物自有其特質與運作的邏輯。然而從整體觀出發所認識的性理論，所看重的是如何從分別的事物中去認識到那根源性且遍佈一切的道理，即所謂一體同源之理。從分析觀點來

¹⁷ 《語類》，卷五十九，頁二~三。

看，萬物大為不同，人性與物性雖有類似處，但物類萬殊，性質各異。對人有價值的，對其他生物未必有價值。但從整體觀來看，萬物之所以能生的道理在本源上是相同的，所以講到究竟處是一個道理。同樣地，從分析觀點來看，天地自然的規律、身心性命的法則、倫理及政治社會的秩序各有各的邏輯，不可混為一談。然而從朱子的整體性思維方式(holistic mode of thinking)來看，這一切在根本上都是一源且一體的。雖然是一體，不害其中有萬殊。上述的各類秩序中，依然有其分別。同時認識其會通與分別，才是朱子理想中的世界秩序。

三、天道與政治社會思想

前節雖已指出在朱子的思想體系中，天與人或說自然與人文有一體同源的關係。然而面對現代學界所必然提出的種種質疑，我們仍然必需進一步回答究竟在朱子具體的政治與社會思想中，兩者是如何結合的。尤其是必需說明，在所謂天人合一的思想體系中，對於天道的認識，是否其實是被有關人道的看法所主宰？

余先生在其名著《朱熹的歷史世界》中曾指出：

宋代理學家是將「理一而分殊」當作人間秩序的最高構成原則而提出的。程頤首發此說於〈西銘〉和朱熹〈西銘解〉末段所做的推論便是明證。換句話說，張載和程、朱都事先構思了一個理想的人間秩序，然後才將這一構想提升為宇宙論或形上學的普遍命題。¹⁸

余先生並引用楊時、林栗、陸九韶等人對於〈西銘〉的批判，詳細分析此文及理一分殊說的政治社會含義。¹⁹余先生的分析深入當時的歷史情境，誠為他人所不及。對於理學家言行所具有的政治意涵之深切剖析，更是發人所未

¹⁸ 余英時，《朱熹的歷史世界》（台北：允晨，民92），202。余先生書中類似的說法不少，參見同書170, 219, 242, 251。另外在〈我摧毀了朱熹的價值世界嗎？——答楊儒賓先生〉，也表達了類似的觀點：57。

¹⁹ 同上，201-218。

發。理一分殊及〈西銘〉代表了程朱一系的世界觀，其中確實包含了他們最高的政治社會，或曰人間秩序理想。由此引發了一系列有關政治社會理念的爭論，應屬正常。余先生所指出理學家極重視政治與人間秩序的種種現象都確實存在，然而理一分殊以及理學家「宇宙論或形上學的普遍命題」是否基本上是張載和程、朱所事先構思的人間秩序的反映呢？卻似乎仍值得進一步的探究。

朱子論理一分殊時說到：

聖賢之言，夫子言「一貫」，曾子言「忠恕」，子思言「小德川流，大德敦化」，張子言「理一分殊」，只是一箇。²⁰

認為張載所說的理一分殊即孔子「吾道一以貫之」的意思。關於這個一貫的「理一」，《語類》記載：

或問「理一分殊」。曰：「聖人未嘗言理一，多只言分殊。蓋能於分殊中事事物物，頭頭項項，理會得其當然，然後方知理本一貫。不知萬殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何處。」²¹

指出這一貫之道本身不可言，只表現在分殊的萬事萬物之中。我們必須即此萬殊中，認識此理一。理一分殊是對於這全體一貫道理之基本「組成方式」的形容。這一貫的道理遍布宇宙人生，無所不在，萬物之理彼此映照，合而為一體，然而其中自有無限的差異與分別。此說固然反映了人間的秩序，也同時反映了天地萬物之理：

問理與氣。曰：「伊川說得好，曰：『理一分殊。』合天地萬物而言，只是一箇理；及在人，則又各自有一箇理。」²²

大抵天人無間。如云『聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻于天』。聖人能全體得，所以參天地贊化育，只是有此理。²³

在朱子看來，人生源於宇宙，其道理本來一貫，因此「合天地萬物而言，只是一箇理」。所謂天理，就是「無所為而為」的自然之道。人生的自然與宇

²⁰ 《語類》，卷二十七，頁二十。

²¹ 《語類》，卷二十七，頁七。

²² 《語類》，卷一，頁一。

²³ 《語類》，卷八十七，頁十六。

宙的自然，同屬一個大自然，其中的道理必然相通。不僅是朱子，首倡理一分殊的小程子也篤信天人不二：

天有是理，聖人循而行之，所謂道也。聖人本天，釋氏本心。²⁴

或問：「介甫有言：『盡人道謂之仁。盡天道謂之聖』」。子曰：「言乎一事，必分為二，介甫之學也。道，一也。未有盡人而不盡天者也，以天人為二非道也。」²⁵

明言天人不可二分。大道為一，兼包天人。不能盡天理，亦不能盡人道。聖人之作為均本乎天理自然。王安石的學問不能合天人，佛家的道理只本乎一心，都為程子所不取。換言之，理一分殊之說，也必須在天人合一、大道一貫的世界觀中去理解。

從這種理一分殊的觀點來看，一切的現實政治社會問題，雖屬分殊，其實亦通於理一。而且捨棄實際政治社會以及人生點點滴滴的經營，亦別無他處可以尋覓那一貫的道理。所以朱子等理學家之經營「世務」，不但不與其對於一貫的理一之追求衝突，反而是其求道的必經之途。從這個意義來看，余先生在所大量發掘出來的理學家深入參與現實政治社會之改造與人間秩序之建立的「現象」，實為其思想體系中應有之義。²⁶然而投身於實際政治社會的改造，並不就意謂著他們所思考的一切都環繞在「人間秩序」之上，或始終以其為第一序的問題。相反的，我們一再發現朱子習慣於從任何一件小事，無論其為人生界或自然界，連結到貫串宇宙人生的「理一」之上。他所要問的第一序的問題，與其說只是人間秩序的完成，不如說是包含了人間與宇宙秩序的「豁然貫通」之「理一」。這種從天地人物一切萬殊中探索那一貫之道的思維方式，即其「格物致知」說的精義。²⁷而其探索的方式，是無論所謂人文與自然，皆在探索之列。在朱子看來，不達於天道，實不足以解決人世的問題。他所編的《近思錄》中特別選錄了周濂溪《通書》中「士

²⁴ 程頤，《二程遺書》（文淵閣四庫全書本），卷二十一下，頁二。

²⁵ 《二程粹言》（文淵閣四庫全書本），卷上，頁二。

²⁶ 詳參《朱熹的歷史世界》，是為余先生此書的首要論旨。

²⁷ 參見朱熹，《四書集註·大學》，頁六。

希賢、賢希聖，聖希天」一條。²⁸學聖人，就是學天道。朱子深切地相信一切人生的道理必須本於天道，合乎自然。人生雖為天道的重要部份，然而天道與自然則不限於人生。

以下我們將進一步檢視以〈西銘〉為中心所呈現出來的張載及朱子的政治與社會思想。余先生強調〈西銘〉中所表現的宇宙秩序是人間秩序的反映，而且是家庭宗法秩序的擴大，這話確實有其道理。然而，反過來說，〈西銘〉中所呈現的道理，又何嘗不是宇宙秩序的反映。換言之，傳統的家庭宗法以及政治社會秩序在很大的程度上，也效法了天地自然的重要內涵。〈西銘〉原名〈訂頑〉，是為《正蒙》〈乾稱篇〉的一部分。《正蒙》十七篇，開宗數篇均暢論天道，其後才及於人事。〈乾稱篇〉為第十七篇，是為最後一篇。我們從文章的順序，也可以推見張載當初如何看待天道與人事的關係。張載的入室弟子范育在為《正蒙》作序時說：

浮屠以心為法，以空為真，故正蒙辟之以天理之大，又曰：「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二。」老子以無為為道，故正蒙辟之曰：「不有兩則無一。」至於談死生之際，曰「輪轉不息，能脫是者則無生滅」，或曰「久生不死」，故正蒙辟之曰：「太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。」夫為是言者，豈得已哉！²⁹

指出此書闡明「天理之大」、有無通一、「虛空即氣」以及萬物之聚散等天道的基本原理，其基本目標在駁斥佛、道兩家相關的說法。換言之，《正蒙》一書實以闡明天道，建立合宜的世界秩序為第一義。對於宋代的理學家而言，佛、老的宇宙及世界觀，既與他們觀察天地之所得不合，更與儒家傳統的人生態度及社會倫理格格不入。所以他們要本於《易經》，建立一套合於天道及儒家倫理的宇宙及世界觀。佛家的空義及道家的無為義，在他們來看，都不能代表這世界最高的「道」。而學者若於此道體本源處認識稍有偏差，其所產生的後果將極為巨大。所以他們必需對於這最高的道理，作最深

²⁸ 朱熹，《近思錄》（台北：台灣商務，民 65），卷二，29。

²⁹ 張載，《正蒙》（台北：里仁，民 70），范育序，5。

刻細膩的研究，企圖使其絲毫沒有任何誤差。這也就是宋儒對於「道體」的問題之所以如此「講究」，所謂「牛毛繭絲」無所不辨的根本原因。既然如此，他們所討論的天道性命之微言，當然會對於他們的政治社會思想產生巨大的影響。《正蒙》一書就是其中最重要的代表作品。張載透過此書，建立了一個貫通宇宙、身心性命、倫理及政治社會秩序的大體系。而其思維方式並不單從任何一方面出發，而是通觀全體。從張載與宋儒萬物一體的思想來看，人道亦為天道的一部分。當張載論天道時，他其實同時在通觀天地自然、身心性命、社會倫理、政治經濟與古今事變，而企圖找出其中「一以貫之」的道理。天道與人事，在這個過程中，不斷地交織影響，而不能說某方面主宰了另一方面。

《正蒙》始於〈太和篇〉，所發揮的主要是易經的天道；該書終於〈乾稱篇〉，「乾稱」一詞源於《易·說卦》，所說的仍然是《易經》的思想。大《易》言天道而通於人事，論人事而合於天道，首重「天人合一」之義。〈正蒙·誠明篇〉說：「天人異用，不足以言誠；天人異知，不足以盡明。」³⁰指出人心人事要與天道合的思想。〈乾稱篇〉則說：

以萬物本一，故一能合異；以其能合異，故謂之感；若非有異則無合。天性，乾坤、陰陽也，二端故有感，本一故能合。天地生萬物，所受雖不同，皆無須臾之不感，所謂性即天道也。感者性之神，性者感之體。在天在人，其究一也。³¹

提出「萬物本一」的思想。「天地生萬物」，萬物雖不同，然而彼此卻都能互相作用感應，這顯示出萬物同出一源，本來為一物、一氣的關係。在張載看來，設若二物出於絕異的根元，則彼此之間應互不相涉；能互相影響感應，就表示其中相通。萬物所賦之「性」，其實都從「天道」來。無論「在天在人」，究竟的道理只是一個。然而萬物畢竟「有異」，否則亦無所謂合而為一。這種思想，正是程、朱所謂的「理一分殊」，而其思路顯然不限於「人間秩序」的反映。以上所述，是〈西銘〉一篇最切近的思想背景。〈西銘〉

³⁰ 〈正蒙·誠明篇〉，20。

³¹ 〈正蒙·乾稱篇〉，63。

一文言簡而意深，我們必需將他放入上述的脈絡中來理解，才能深入其內涵。

〈西銘〉以「乾稱父，坤稱母」作始。³²這種以天地類比作父母的思想在歷史上遠有所承。「乾稱父，坤稱母」一句出自《易·說卦》：「乾，天也，故稱乎父。坤，地也，故稱乎母」。〈說卦〉在此句之下接著說：「乾為天，為圓，為君，為父，為玉，為金，為寒，為冰，為大赤，為良馬，為老馬，為瘠馬，為駁馬，為木果。坤為地，為母，為布，為釜，為吝嗇，為均，為子母牛，為大輿，為文，為眾，為柄，其於地也為黑。」這段話所顯示的乾坤之義，實遠超過人間秩序或其反映，而表現為古人對於遍佈於萬物萬事，跨越了天地人三方面的世界基本原理之探索。這種探索的性質，如之前所分析，表現出萬物一體與「整體觀」的特質。因此乃以類比的方式，將凡是具有剛健性質的事物，稱之為乾，而將具有順應性質的事物，稱之為坤。宋代士人對於經書大抵皆能背誦，當張橫渠與宋代士人讀〈西銘〉時，他們思想中都有這個大背景在。當張載說「乾稱父，坤稱母」，他是創化世界的乾坤之道比作父母。表面上看起來，他所相信的宇宙秩序確實反映了人間秩序；然而深一層看，他本來就認為這人間秩序是天地秩序（如日月、晝夜、雌雄）的一部份。朱子解釋〈西銘〉時說道：

問西銘。曰：「更須子細看他說理一而分殊。而今道天地不是父母，父母不是天地，不得，分明是一理。『乾道成男，坤道成女』，則凡天下之男皆乾之氣，凡天下之女皆坤之氣；從這裏便徹上徹下都即是一箇氣，都透過了。」又曰：「『繼之者善』便是公共底，『成之者性』便是自家得底。只是一箇道理，不道是這箇是，那箇不是。如水中魚，肚中水便只是外面水。」³³

這段話中以乾坤比作天地、男女、父母，貫穿了天地人事。朱子認為人從天地也從父母來，所以天地就是父母，父母也就是天地。背後生長發育人物的道理只是一個，也就是就是《易經》所說「乾道成男，坤道成女」，化育萬物的道理。宇宙如水，人如魚，魚在水中，內外皆水，所以人間的秩序其實就是宇宙的秩序，「只是一箇道理」。

³² 〈西銘〉見〈正蒙·乾稱篇〉，62-63。

³³ 《語類》，卷九十八，頁十五~十六。

如前說述，〈西銘〉原名〈訂頑〉，為《正蒙·乾稱篇》中的一部分，所發揮的正是易經的義理。「乾稱」二字出於〈說卦〉，〈說卦〉開頭便說：

昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生著，參天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛，立人之道，曰仁與義，兼三才而兩之，故易六畫而成卦，分陰分陽，迭用柔剛，故易六位而成章。

這裡所表現的易道顯然是一種包含了神明、天地、一切陰陽變化與人倫道德的世界秩序。朱子說這段話：「兼三才而兩之，總言六畫」。³⁴《易經》與宋人所講的道理或曰世界秩序，一直是兼天地人三才而立言。三才，乃至一切事物，又都可以各分動靜剛柔的兩個層面，亦即分陰分陽，所以「六位而成章」。這樣的思想，固然反映了人間的秩序，但是卻不能說「張載和程、朱都事先構思了一個理想的人間秩序，然後才將這一構想提升為宇宙論或形上學的普遍命題」。

〈西銘〉緊接著「乾稱父，坤稱母」說「予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體。天地之帥，吾其性」。從《易》學上來說，《易·說卦》在「乾，天也，故稱乎父。坤，地也，故稱乎母」後立刻說：「震一索而得男，故謂之長男。巽一索而得女，故謂之長女。坎再索而得男，故謂之中男。離再索而得女，故謂之中女。艮三索而得男，故謂之少男。兌三索而得女，故謂之少女。」所謂「乾坤六子」。換言之，當張載說予茲藐焉，乃混然中處時，他心中有我的生命來自於乾坤陰陽相揉，實乃天地之子，而與天地為一體的思想。「天地之塞，吾其體。」是說我的身體得自於天地之氣。「天地之帥，吾其性。」是說我的性情得自於天地之所趨向。從這種思維出發，假以修養，此身心可與天地合一。相較於超越的上帝創造人，人永遠不能與神合一且必須聽命於神的猶太—基督教思想，張載的西銘所呈現的基本上是一種天人合一，萬物一體的思想。也只有在這種天人合一的思想背景上，人的修為才會往「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」的方向發展。這種思想

³⁴ 朱熹，《周易本義》（北京：北京大學，1992），169。

若只說他反映了人間秩序，實在太忽略了其所從出的儒學大背景，亦忽略了「天道」在宋人思想中的重要性。充其所至，當人的修養與精神境界提升，超越了小我的各種限制，心量日益廣大，充其所至，可以感受到天地與我為一體，天地所至皆等於我的身體。如《孟子·公孫丑上》篇所說：「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。」³⁵從修養上來說，這是一種非常高的精神境界。

深一層看，張載的思維，還包含了宋人「生命化」的宇宙觀。朱子曰：「西銘一篇，正在『天地之塞吾其體，天地之帥吾其性』兩句上」。³⁶感受並認為天地與我同體，是張載與朱子所體認的世界觀之基本特質。世界既與我同體，則世界上一切事物不僅與我相關，且為我生命的一部份。世界運化的道理與我的身體運化的道理，同為一個道理。在宋人來看，這都是陰陽五行。人的生老病死以及朝代的盛衰興亡，如天地的春夏秋冬；人的作息，必須依照晝夜或日日月的運行；人體分男女，本身就是一陰一陽。《正蒙·太和篇》闡釋「一陰一陽」的道理時說：「晝夜者，天之一息乎！寒暑者，天之晝夜乎！天道春秋分而氣易，猶人一寤寐而魂交。魂交成夢，百感紛紜，對寤而言，一身之晝夜也；氣交為春，萬物糅錯，對秋而言，天之晝夜也。」³⁷這裡所顯示的道理或秩序，顯然不能只用「人間秩序」來形容，而必須擴大到包含陰陽五行、身心性命的「世界秩序」。更進一步分析，在古人來說，所謂人間的倫理秩序，也必須源本於人的身心性命，而合乎宇宙的秩序。在朱子與張載的思想中，宇宙、國、家與我身好比四個同心的圓，具有一致的基本原理且層層相涵。其中的道理只能說是互相映照，一氣相通，卻不能說是誰決定了誰。人生努力的方向在於推擴我的心量，使我能照顧關懷更多的人與物，極其所至，乃與天地同體。然而人畢竟有此身與小我的限制，所以道理雖然只是一個，行為上卻只能循著修齊治平的道路，一層一層地向外推擴。

宇宙、國、家與此身既然分享相同一的道理，在構造上也有類似之處。

³⁵ 朱熹，《孟子集註·公孫丑上》，頁七。

³⁶ 《語類》，卷九十八，頁十五。

³⁷ 〈正蒙·太和篇〉，9~10。

〈西銘〉以天地比父母，以天子比父母的宗子，以天下人為我的同胞，萬物為我的同類。推「愛親」、「事親」之心於愛國、愛天下人與事君。這是典型的化家為國，乃至化家為宇宙的思想。如此說來，身、家、國、天下皆為一體，又為一層層擴大的同心圓。家人與我一體，處處血肉相關。而天下及天地萬物與我的關係，則好比擴大的家庭，亦為擴大的「身體」。這種構造固然反映了所謂以家庭為基本單位的人間秩序，也表現了擴充後的身體與心靈。然而真正貫串其間的，與其說是以家庭為中心的人間秩序，不如說是一體之仁。而此一體之仁的背後，則是以天地之仁德為中心，「理一而分殊」的世界觀。朱子說：

西銘大綱是理一而分自爾殊。然有二說：自天地言之，其中固自有分別；自萬殊觀之，其中亦自有分別。不可認是一理了，只滾做一看，這裏各自有等級差別。且如人之一家，自有等級之別。所以乾則稱父，坤則稱母，不可棄了自家父母，卻把乾坤做自家父母看。且如「民吾同胞」，與自家兄弟同胞，又自別。龜山疑其兼愛，想亦未深曉西銘之意。西銘一篇，正在「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」兩句上。³⁸

又說：

「他不是說孝，是將孝來形容這仁；事親底道理，便是事天底樣子。人且逐日自把身心來體察一遍，便見得吾身便是天地之塞，吾性便是天地之帥；許多人物生於天地之間，同此一氣，同此一性，便是吾兄弟黨與。³⁹

我的身軀與天下人與物同氣，我的心靈與天下人與物性情，我既感天下一切的人物與我同體同性情，乃產生有痛養相關的一體之感。這貫串其間的，是所謂一體之仁。天下萬物，隨其與我的親疏遠近不同，而有不同的對待，這就是理一分殊。《朱子語類》載：

因問：「如先生後論云：『推親親之恩以示無我之公，因事親之誠以明事天之實。』看此二句，足以包括西銘一篇之統體，可見得『理一分殊』處分曉。」曰：「然。」⁴⁰

這「推親親之恩」與「事親」的主體，是具有一體之仁的我的生命。若無此

³⁸ 《語類》，卷九十八，頁十五。

³⁹ 《語類》，卷九十八，頁十七。

⁴⁰ 《語類》，卷九十八，頁十四。

主體，則一切皆無。所以與其說朱子及張載的世界觀是「人間秩序」的反射，不如說它源於那一體仁之理一，而隨其與我關係的「等級差別」表現出萬殊面貌的世界秩序。〈西銘〉所要追求的，與其說是某種固定的人間秩序，還不如說是那種「民胞物與」的胸懷。只要有此胸懷，就能致力於建構理想的人間與世界秩序。這種以一體之仁與理一分殊為中心的世界觀，源自理學家對於身心性命的探討，也來自於他們對於天道的長期體會。這些探討與體會固然與人間秩序有密不可分的關係，卻不能化約為人間秩序的投射。簡單地說，若無以家庭宗法為中心的人間倫理，固然不可能產生以〈西銘〉為中心的思想；然而若無張、程、朱子等人對於「一貫之道」、「法天」、「一體之仁」、「無我」等以人合天，大其心胸的追求，也不可能產生如此恢弘的思想與無私的感情。

四、內化的超越

前述朱子的一貫之道與理一分殊的思想，其實源於中國古代的「此世一元觀」。宋人不談超越的造物主或創世神話，而認此天地自然為真實，並相信其中的一切同出於一源且同具一種道理。⁴¹既然不論是否別有超越的根源，於是全心經營此世，並以此世的存在為真實的代表。從西方現代哲學來看，這是一種「存在先於本質」(existence prior to essence)的思想；或更正確的說，這是一種「即存在即本質」的思想。既然是「即存在即本質」，所以「理一」不可離天地萬物而別尋，只能「分殊」地顯現於萬事萬物之中：

如這眾人，只是一箇道理，有張三，有李四；李四不可為張三，張三不可為李四。如陰陽，西銘言理一分殊，亦是如此。」又曰：「分得愈見不同，愈見得理大。」⁴²

⁴¹ 詳參拙作，〈朱子的世界觀之基本特質〉。

⁴² 《語類》，卷六，頁三。

所有的分歧，都有他的道理。而且是「分得愈見不同，愈見得理大。」也就是說那終極、根本與至高的道理，只內在於一切事物之中。離此天地人物的繁變，並無他處可尋一超越至高的道。世界的偉大，正表現在他的豐富性上。這種思想，既不離開現世以追求終極的超越，也不拘限於現世的生活或價值之中，而要追求那含容一切的理一或曰大道。這樣的思想，我們無以名之，只好稱之為「內化的超越」秩序觀。⁴³

「內化的超越」思想及「此世一元」的世界觀之最大特質，就是他們所強調世界的「一體不可分性」。在朱子來看，要包含此處處相關相應，一體不可分的世界，才是道理的全體與真實。為了要形容這處處不同，卻又一體不可分的世界，他所用的語言乃與本於「分析觀點」建立的現代語言大為不

⁴³ 學界早有關於傳統儒學「內在超越」問題的討論，可與此相參。然而各人對於何謂內在超越的理解與定義頗有不同。學界最早提出此說者當推余英時先生，其貢獻不可磨滅。（參見：余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》，[台北：時報文化，民 73]；辛華，任菁編，《內在超越之路：余英時近儒學論著輯要》，北京：中國廣播電視，1992）然而余先生對於儒學，尤其是其中涉及天道的看法，與本文所論實有所不同。另外湯一介先生曾為此問題出過《儒道釋與內在超越問題》（南昌：江西人民出版社，1991）一書。湯先生認為在程朱的思想中：「天理是客觀的精神，心性為主觀的精神，客觀的精神與主觀的精神只是一個內在的超越精神。」（湯一介，〈內在超越問題〉，哲學在綫，中國人民大學哲學系），這與本文所強調「理一分殊」、「天人合一」式的「內化超越」又頗為不同。為避免混淆，本文特別用了「內化的超越」一詞。「內在超越」是相對於基督教與理性主義的「外在超越」傳統而言。「內化的超越」則兼指「理一」即在「分殊」之中，此超越之道，不在外求，而已內化於事事物物當行之理之中。張灝先生也曾用過「內化超越」一詞。他說：「天人合一的思想則以內化超越為前提，蘊含了權威二元化的激烈批判意識。」（張灝，《幽暗意識與民主傳統》[台北：聯經出版事業公司，1992]，40）又說：「內化道德以內化超越為前提，內化超越則以‘天人合一’的觀念出現。」（〈儒家的超越意識與批判意識〉，杜維明主編，《儒家發展的宏觀透視》[台北：正中書局，1997]，285）其強調天人合一的觀點與本文相通。然而張先生偏重「內化道德」，並認為從朱子相信「禮制也是植基於超越的天」這一點，可以看出「一種變相的宇宙神話仍然盤據在朱子的思想裡。」（《幽暗意識與民主傳統》，45-47）仍然從自然與人文二分的現代觀點來批判朱子的思想。筆者則認為朱子「整體觀」的思維方式，必然企圖將宇宙的道理與人生的道理融合為一。其思想似乎不限於「內化道德」，也不宜簡單地用「宇宙神話」來批判他所建

同：

問：「『理性命』章注云：『自其本而之末，則一理之實，而萬物分之以為體，故萬物各有一太極。』如此，則是太極有分裂乎？」曰：「本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾。如月在天，只一而已；及散在江湖，則隨處而見，不可謂月已分也。」⁴⁴

正如之前的分析，朱子認為天地萬物的道理只能是一個，所以萬物莫不源於此理。他以「太極」或「月」來形容此抽象的道理之全體。萬物同出於此一，所以「自各全具一太極」。然而看單一事物，卻又不足以認識此理一，而必需就天地萬物的繁變去認識那一貫之道，由此而有朱子的格物致知說。他一再強調離開分殊或萬物存在之實，別無他處可尋此抽象的一。卻又時時提醒人不能忘卻一切的事物本為一理。這種以此世為中心的世界觀，合一與多，超越與實存為一，是為中國傳統思想的最大特質。所謂「理一分殊」說，最重要的是表現天地萬物的「一體不可分性」，所以程朱之學乃以強調「一體不可分性」的〈西銘〉為其世界秩序觀的代表。既然他所強調的是天地萬物的一體不可分性，其中所言的道理並不分天道或人事，反而強調天道與人事的合一。這種天道與人事合一的思想，其實是宋代理學家共同的信念。此天道與人事合一，並不是用形上宇宙觀去規範人生，也不是直接將人生觀投射到形上宇宙觀上，而是天人之間不斷的交流融合。⁴⁵

這種世界觀與思維方式，既不會將「人間秩序」作為第一序以決定第二序的所謂宇宙形上秩序，也不會用一個超越的「自然法」或「道體」反過來決定人間與世界的秩序。在這個意義上，丸山真男、部分新儒家以及楊儒賓先生的說法，確實頗有值得商榷之處。丸山真男認為朱子的社會倫理思想奠定於其自然秩序或自然法的思想，已如前述。部分新儒家高揚超越、先驗、絕對的道體，以其為萬事萬物之極則的思想，則已有余英時先生多次為文加

立的世界秩序中「上合天道」那一面。

⁴⁴ 《語類》，卷九十四，頁三十五。

⁴⁵ 乾隆皇帝題「長春書屋」詩句：「人心小天地，聞之宋儒語。一氣總涵春，所以首四序。」也充分反映了這種思想。

以批評。⁴⁶而楊儒賓先生對於朱子的詮釋，也同樣遭受到余先生類似的質疑。楊儒賓先生的思想取向是否可以歸為新儒家，並不在本文討論的範圍。然而他的說法之所以引起余先生類似的質疑，似乎也確實有其原因。

楊先生並不認為理學的「理」世界或「形上」事業可以離開「氣」或「形下」的世界來談，而且相當強調體用與理氣不可分離。⁴⁷從這一點出發，他對理學家的一些解釋，將是恰當的。然而他同時說：「他們（理學家）毋寧認為源頭的理世界是種絕對的真實。它會安頓政治秩序，會安頓天體秩序，會安頓世界（所謂枯槁有性），甚至會安頓鬼神的世界。」⁴⁸他提出「（理學家）工夫論的目的幾乎都是要對先驗的道體、性體之類的概念有一比感官經驗還真實的體驗。……這樣的經驗大概就是宗教經驗中震撼力最強的冥契經驗。」⁴⁹楊先生並認為這些理學家具有宗教性格，其「終極關懷」獨立於政治秩序之外，所以「當余先生將理學家定位為政治性格的儒者，他們以安定政治秩序為終極的意義時，他無意中摧毀了理學家一生最重要的工作，亦即摧毀了理學家辛苦建立起來的絕對性、普遍性的道德價值」。⁵⁰他並總結地說：「傳統所側重的那種先天的、普遍的、絕對的天理（太極、道、良知）觀所涵蓋的層面，『政治秩序』的理論架構卻無法講的通。」⁵¹這些說法，就不免引起余先生的強力批判了。余先生堅決認為從「理學家作為一整體和理學家作為一士大夫集體」的層次來看，其「終極關懷」絕不「僅在於個人體證與講論形而上的『太極』或『天理』」⁵²而楊先生前述有關「先驗的道體、性體」、「絕對的真實」、「絕對性、普遍性的道德價值」這些話，在

⁴⁶ 參見余英時，《朱熹的歷史世界》，以及《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》（臺北：三民，民80）

⁴⁷ 楊儒賓，135-136。

⁴⁸ 同上，136-137。

⁴⁹ 同上，137。楊先生在討論這類體驗時，較多引用陸王一派，尤其像楊慈湖一類的人物。對於朱子本人是否真有「冥契」的經驗，卻未深入討論。

⁵⁰ 同上，138。

⁵¹ 同上，139。

⁵² 余英時，〈我摧毀了朱熹的價值世界嗎？——答楊儒賓先生〉，55。

余先生看來，只能是楊先生個人或「理學大論述者」的信仰。絕非歷史上理學家的真相。⁵³

縱觀這兩方面的辯論，我們可以發現問題的關鍵正在於所謂「超越、先驗的道體」與現實世界的關係。楊先生傾向於認為理學家通過宗教性的冥契經驗而認識到的所謂超越、先驗的道體；這樣的體驗是其價值世界的核心，不能窄化成現實政治性的追求。余先生則強調歷史上的理學家始終未曾忘卻在現實世界建立「人間秩序」的終極目標，至於個人是否有神秘體驗而進入「永恆的精神實體」，既不可知，更不可能根據個人的神秘體驗就建立「絕對性、普遍性的道德價值」。⁵⁴對於同樣一群理學家，在解釋上竟產生如此激烈的對立，不能不說一貫的道（理一）與分殊的現實世界之關係似乎始終未曾釐清。

至少對於朱子而言，理一非超越獨存而就在分殊之中，所以不能離開實存的萬事萬物去認識。朱子強調：「為學之道無他，只是要理會得目前許多道理。」⁵⁵至於代表他為學方法的《大學·格物補傳》，也絕無宗教上「冥契主義」的傾向。這理一既然散在萬事萬物之中，且不能離開事物（氣質）而獨立存在，自然不是「先天的、普遍的、絕對的」。因此也必須要窮究天下事理才能豁然貫通。朱子成日孜孜為學，這樣的學術性格，與宗教家並不相類。因此，高懸一超越而絕對真實的理世界，以其為朱子為學的終極目標，確實絕非朱子學的真相。

然而從另一方面來看，若不將宇宙秩序、身心性命道理、經世濟民的大業、倫理的秩序做整體且有機的結合，並進而深入探索「理一」為何物，恐怕也未能充分顯示出朱子思想的豐富性。朱子思想的精義，正在於打通天人內外以及超越與實存之區隔。他既然認為萬物一體且「天人一理」，他所研究的一切事物，無論其為人間或自然，其實在分殊中都見會通。從現代學術分類來看，政治與宗教、自然與人文似乎分屬於兩個很不同的領域，然而從

⁵³ 同上，69, 72。

⁵⁴ 同上，67，71-72。

⁵⁵ 《語類》，卷一百一十八，頁十五。

「天人合一」以及「內化的超越」之觀點來看，這些都是學問中同時應有之義。無論朱子的學術及思想體系是否能夠成立，至少對於他而言，政治、倫理、身心性命、宇宙、道體、眼前的一草一木，都是相通的事物。他的思維自由地出入這些領域，並用一生的努力企圖將他們融合成一體。我們並不需要勉強將其思想的某些部分當作第一序，某些當作第二序。高揚超越的「絕對真實」，的確會太將朱子的思想「哲學化」並「宗教化」，而嚴重改易他的真實面目。將實際的「人間秩序」當成一切的出發點，雖然較能夠貼近他們實際的歷史作為，卻未能充分說明他們對貫通天人的「理一」之追求。唯有見其超越的追求於實際的歷史作為，得理一於分殊的事象，才能夠更完整地呈現朱子學思的面貌。

結論

「天人合一」與「萬物一體」是朱子的世界秩序觀的一項基本構成原則。在這個原則中，人文被視為天地自然中的一部份，所以人道或曰人間秩序的完成，預設著必須合乎天道。程子說：「未有盡人而不盡天者也」，朱子則認為「天人一理」。程朱一派對人生道理與人間秩序的看法，離不開他們對於天地自然之理的觀察。然而反過來說，正因為他們視人生為自然界不可分割的關鍵部分，所以他們對於天道的認識，也不離開那最切近也最容易觀察體認的人生之道。在朱子的世界秩序觀中，宇宙自然、身心性命、家庭倫理及政治社會的道理打成了一片。我們從他最具有代表性的文字〈格物補傳〉來看，他織成其思想體系的方式，是無分天人、內外而一體渾融的。這是一種認為一切事物在根本上不能分割的「整體觀」思維方式，而與其「萬物一體」且「生命化」的世界觀密切呼應。在這樣的世界觀與思維方式之中，人間秩序與天道必然密切地交織相融。投入政治及社會的建設不僅對人有意義，並且同時具有「宇宙性」的價值，所以乃有理學家「為天地立心，為生

民立命」的思想。

從現代的分類觀點來看，朱子的思想經常跳躍於不同的「現代領域」之中，而其論述往往沒有清楚的「邏輯」線索。然而從「萬物一體」的生命化觀點來看，各種不同「領域」的事物本來息息相關，不能嚴格地判分。形成一件事物的原因是多重多維的，而不能從單一、線性的邏輯線索(linear causality)來看。植根於線性因果觀的第一序或第二序的發生學問題，在「萬物一體」的世界觀中通常並不那麼重要，至少不是最根本的問題。因為任何單一的事物，在這樣的世界觀中，都是多樣事物交織而成。人間的秩序，自然也不例外。

然而這不是說朱子的思想一片渾沌而不重視事物的分殊。相反的，朱子建構他的世界秩序觀另外一項基本原則正是高度重視事物的分別性。他對於萬事萬物的分類方式及其所使用的語言，雖與現代人頗有不同，卻自有其豐富的意涵。他強調離開具體、個別的事物之理，別無所謂理一可言。一切的分別，雖統一於「理一」，然而正是因為有種種的分殊，才見得理一的豐富與偉大。朱子「理一分殊」的思想，同時形容了這個世界的豐富性與統一性，而成為他世界秩序觀的另外一個構成原則。

從「理一分殊」的構成原則來看，現實政治社會的種種屬於分殊，然而其道理均通於理一。朱子強調理一必然在分殊中見，所以從事現實政治社會的工作，不僅不妨害他對於大道的追求，反而是其中應有之義。既然是從分殊當中去認識理一，所以朱子等理學家經常會就具體的現實政治社會問題發出一番深刻的義理，而且他們平日所談的「玄言」中通常也都有深刻的政治社會意涵。整體來看，他們的思想一方面時時反映出他們愛家愛國，建立「人間秩序」的追求，一方面同時表現出追求「理一」，以合乎天道並建立「世界秩序」的胸懷。這種學術及思想性格，繼承了「志於道」與「仁民愛物」的儒學傳統。不空談「一貫之道」，而要在實踐中完成成己成物的目標。而於此同時，他們也成功地回應了佛教與老莊在天道性命之學上的挑戰，提出了一套內聖外王一以貫之的宏偉體系。「天人兼盡」，是他們的思維方式，也是他們的人生目標。

(本文已發表於《九州學林》五卷三期，2007 秋，香港)

The Organizational Principle of Zhu Xi's View of World Order

With this article, the author enters the recent debate over the basic characteristics of Zhu Xi's thought. Some scholars maintain that the core of Zhu's thought lies in its transcendental, metaphysical and absolute elements, while others proclaim that Zhu's thought is mainly sociopolitical, secular, and anthropocentric. The author tries to argue that Zhu's thought is neither transcendental, metaphysical nor secular or anthropocentric. Instead, it maintains a delicate balance between the heavenly and the human, forming a union between the so-called transcendental and the secular. Zhu's holism allows him to treat human beings as part of heaven and vice versa. This meant that he tended to minimize the barriers among the realms conventionally divided into the natural, the so-called supernatural, and the human. His understanding of the order of the world was not just "a mapping of the order of man's world." Rather, it was an integration of the human, the natural, and even the "supernatural."

Key words: Zhu Xi, worldview, world order, heaven, transcendental, secular, holism, anthropocentric