

假如朱子是位物理學家

朱子的物論

作者：楊儒賓

作者簡介：楊儒賓是臺灣臺中人，臺灣大學文學博士，現為新竹清華大學哲學研究所講座教授，專長領域是身體理論、神話思想與宋明理學。

緣起

「朱子的物論」的提法是有點怪，但是近年來在多位朋友的努力下，這個詞語慢慢耳順，聽起來也好像沒那麼怪，也有些人慢慢地可以接受。底下，我稍微介紹一下我進入「物論」的背景，我的進入和發現到「儒家的工夫論和對物的理解」有關係。首先的線索是我有一位德國朋友何乏筆（Fabian Heubel），他老是認為理學的工夫論應該包含一種心物地位相對平行的物論，心的經營有工夫論，物的經營也有工夫論。當時我正忙於思考理學與宗教型的體證經驗的關係，雖然覺得他的說法很特別，卻不太認為工夫論可以跟物的理解扯上關係。因為典型的中國工夫論，總是在意識下工夫，同時去除物之意象，然後「轉識成智」（佛教）；或者說是「為學日益，為道日損」（道家）；儒家的說法則是「盡心知性」，基本上都是在說意識轉化，把潛存的無限的人性實現出來，我們一般意義上的工夫論都是從這方面來講轉化的過程的，理學家稱之為「復性」說。當然，有這樣一套工夫論，就會有相應的工夫論的語言，例如「德性之知」、「見聞之知」、「佛性」、「般若」等類似的語言會跟著出現。當時聽到何乏筆說心物地位平行的工夫論，覺得似有理路，但是問題是不曉得怎麼入手。那時候，我們一位對德國哲學與儒學都有精深研究的老朋友即說，天底下根本不存在這樣的一種工夫論，可是我總隱約覺得何乏筆這樣的一種說法頗有理智的趣味，蠻值得體玩的。

詩的閱讀經驗幫助了我，我喜歡讀詩，詩歌裡面有豐富的隱喻。沒有隱喻的話，詩歌根本不能成

立。隱喻當然是極重要的文學表現，但隱喻不只有修辭的意義，還有知識的涵義。那時候詹森（Mark Johnson）的觀點已出來了，他的隱喻概念論主張語言的表達離不開隱喻，建構任何知識體系都離不開隱喻。我耳食隱喻理論時，同時也在寫一部書，寫中國有一個重要而且基本的隱喻傳統跟道德德目之間的密切關係，簡單地說，就是金木水火土跟仁義禮智聖（或者信）的關係。這種關係最早在鄭玄的注解裡出現，但是內容很簡單，也沒有把它談好，但我覺得他提供的注解可以談出一些道理。我們很難想像早期思想的表達會用一些很嚴格的、邏輯的、知識論含量這麼重的語言，但是他們（早期的大哲人與大詩人）還是有一套相應的語言，他們會運用到豐富的物的意象，表達難以言喻的聖之體驗。我受到芝加哥大學 20 世紀很重要的神話學者伊利亞德（Mircea Eliade）的影響，他提出神聖的展現基本上都要透過物象來顯現，所以物的形相和神聖的內涵之間是不可分割的，這就是他的「聖顯」（hierophany）的說法，我相當接受這種觀點。我那本書已經寫出來了，就講五行論，名曰《五行原論——先秦思想的太初存有論》。五行原論也就是原五行論，這種五行論跟馬王堆出土的五行論沒有直接關係，和陰陽家的五行終始論也沒有關係，它主要是談道德德目跟它們表現之間的關聯。我們的內在道德情感跟表現出來的意象之間有種內在的關聯，物的意象當然就是物，就是物的想像。金木水火土這些意象乃是聖的載體，是不可見的內在情感外顯的意象。如果宗教的隱喻的現象是不可繞過的關卡的話，那你怎麼去理解這些隱喻所依託的物呢？這是個問題。從宗教的象徵或者聖顯

宋徽宗朱文公遺像



朱熹繪像。(台北故宮)

的概念入手的話，也許物論的工夫論未必就不可以成立。

另外一條線索和我對另一類的理學系統的強烈愛好有關，那時候我在讀方以智跟王夫之，情深意迷，不能自己。他們確實認為有獨立的一種物的工夫，他們注解莊子有一個很獨特的觀點，就是莊子提供了一種對物的想像。我們一般談莊子，會談到他的心齋、坐忘、朝徹、見獨，這種體道境界的論述當然是很重要的部分。但是方、王兩位大儒偏偏還看到莊子的一些文字很重要，卻被長期忽視了，像在《莊子》外雜篇所看到的，莊子認為所有的理論，到了物就最終極了，不能再往上翻。〈則陽〉篇所說：「言之所盡，知之所至，極物而已。睹道之人，不隨其所廢，不原其所起，此議之所止。」他們對〈齊物論〉也有些想法，主張對物的理解不可不深入物象背後的物化世界，但也不可追求超越的理體。我對他們非常著迷，方以智的《藥地炮莊》與王夫之的《莊子解》被我視為莊注的聖經，我還把他們當作是理學家的第三系。我認為他們的判斷很值得我們嚴肅地考慮：工夫論除了從主體性呈現的進路以外，是不是有可能從物的角度來談。後來看到王慶節先生有篇文章談老子的物論，覺得很好，和我所理解的方、王之學可以相呼應。在以上種種的背景下，我就寫成了《五行原論》。我把早期的五行之學當成是理學以前儒家的物論，這樣的物論不是唯物論之學，也不是「五德終始說」那樣的神祕的歷史命定論之學，而是承載神聖的物性之學，原始儒家透過物的意象表達仁義禮智聖（信）。儒家的物論可分前後兩階段，後來的儒家的物論就從宋明理學來談，這是另一個階段的故

事。從北宋理學開始，到朱子，到後來的王船山、方以智，我認為可以建構出一個物論的系統。這個系統所建構的物論，跟上述從「聖顯」說的物論，有很密切的關係，但是它們的重點很不一樣，「本體」的論點取代了「神聖」的位置，體用的展現取代了聖顯的作用。今天我們就嘗試看朱子到底有沒有物論，這個論題到底可不可以成立。

格物

我認為在理學裡面，物論的問題不能夠不談。道理很簡單，我們要問儒家的基本關懷為何？也要問理學的興起到底要回答什麼問題，或者說它到底在關心什麼問題？這題的答案不難答，如用牟宗三先生的用語講就是「天道性命相貫通」，他說這是儒家也是理學家的根本關懷，基本上我也接受他的答案。問題是「天道性命相貫通」的內涵是什麼？如何理解？如果我們把這個答案分成兩部分的話，就是「天道」跟「性命」兩部分，答案的性質就呼之欲出了。首先是「性命」的「性」字，「性」字是個體性原理，它對一切個體都成立，沒有「物」即沒有「性」的概念可言。理學家說到最後，當然也可以將它說成一套泛存有論、對物的解釋。但是理學家論性，通常「性命」兩字連用，「性命」這個語言或者「性命之學」這一套學問只能是主體性的學問、轉化的學問，它與其他生物絕緣。理學家強調怎麼轉化現實中的身、心、性命，轉識成智，希賢希聖，以期達到太極流行的妙境，他們著重的大概是這樣的一種工夫。所以天道性命中，「性命」這個詞語還是要放在人的範圍裡看。

但是講「天道」就不能只限在人的自我轉化的領域，不可能不涉及人跟世界或人跟自然的問題。我說「不可能不」，其實很容易理解，理學家面對的挑戰提供我們進入問題的入口，佛教的挑戰是理學重要論述的背景。佛教進入中國，帶來了很大的衝擊，這些衝擊籠統地可以分為兩部分。第一是佛教認為儒家不能提供安身立命的學問，儒家的教義被六朝、隋、唐的高僧認為只有「方內」的價值，所謂「外學」，沒有宗教救贖的意義。從漢代一直到北宋之前，一般的儒家學者反對佛教通常只能從社會、倫理的角度去談，軟弱無力，例如說佛教進來以後很多俗眾出家，為的是逃稅、逃兵役，造成國家無法負擔的慘狀；或者說中國傳統的倫常受到破壞，人間的價值秩序因而無法維持。史上的「三武之禍」很殘酷，其起因不會只有教義之爭的問題，它們毋寧帶有相當強的政治性因素。關於比較深層的心性論問題，在李翱〈復性書〉之前，儒家學者基本上沒有辦法回應，佛教的心性論與工夫論對儒家構成極大的挑戰，幾乎如入無人之境，理學興起相當大的程度上在回應這個問題。但是佛教對儒家的挑戰不只在安身立命的領域，佛教很明顯地對整個世界——對所謂的「法」有一個很根本的說明，它的世界觀帶來的挑戰一樣地嚴峻。佛教的教派分化也是很複雜的，但各派說「物」不管說得多複雜，緣起性空是它的第一義，緣起法主張物性空，性空之學是它對物的定義。當然這和佛教要破除我執——法我執與人我執——有關係，破除種種物象的執著以後即得解脫。緣起法對「法」有種存有論的說明，這個問題其實在先秦儒家也存在，《易經》的〈乾〉彖傳：「大哉乾元，萬物資始」；

〈無妄〉彖傳：「天下雷行，物與無妄」，所說皆涉及此義。萬物的出現都是有意義的，在天道的流行裡都是真實無妄的。「無妄」一詞換另外一個語言講，就是「誠」：「誠者天之道，誠之者人之道」，《中庸》說事物的性質本身就是真實，存有論意義下的真實，天道創生意義下的真實，「誠」的第一義比日常行為中的「誠妄」之「誠」的位階更高，當然，兩種「誠」也是相續的。所以在先秦時期本來就有對物的真實的肯定，這種肯定在《中庸》和《易傳》十分明顯，只是先秦儒家對物的存有論的肯定雖然路線清楚，相對而言，卻沒有形成完整的體系。進入漢代以後，當佛教對法提出一套非常完整的說明的時候，儒家就沒辦法回應了。佛教從東漢傳入中國到唐末之前，我們可以看到佛教帶來的衝擊是兩方面的：一方面當時的儒家的教義沒辦法解釋真實的人性為何？真實人性的完成如何可能？人怎麼解脫罪惡或者完成自己？另一方面當時的儒家也沒有辦法說明物的來由，對於存有論的移情完全無法滿足。佛教很有自信地認為儒家只能義及三界之內，而且是三界之內的人間法，無法跨過人天法的界域。我認為佛教帶來人與物兩個面向的衝擊同時存在，如果把北宋理學跟程朱學派尤其是陸王學派對照，問題就非常明顯。

時光悠悠，北宋一到，學者關懷的重心就不同了。北宋理學家理論的主要來源即是《中庸》、《易傳》，周敦頤、張載、邵雍都是，他們所關心的不只是心性論的問題，一般都認為他們還關懷宇宙論的問題。不管你怎麼去理解他們的宇宙論，宇宙論就是對世界的存在、物的存在有一種合理的解釋，這是他們相當關心的議題，長期被壓抑的儒家的存

有論的移情初步獲得釋放。北宋理學家對存有論的移情與倫理學的關懷這兩方面的關注同時都有，而且可以看出背後很強的心理的動力。最明顯的例證就是張載，他為什麼要講「太虛即氣」，要講氣化？最重要的理論驅力其實就是要破佛教的緣起性空法。佛教說萬物是虛幻不實，這種主張對張載來說是個極大的心理壓力，他所有的工作就是要克服這種空的形而上學，他講的是氣的形而上學。《正蒙》有言道：「若謂萬象為太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地為見病之說。此道不明，正由情者略知體虛空為性，不知本天道為用，反以人見之小因緣天地。明有不盡，則誣世界乾坤為幻化。幽明不能舉其要，遂躡等妄意而然。」這種對物，也是對世界存有的意義之焦慮不見於儒家傳統久矣，張載要翻轉過來。存有論的肯定的問題不只見於張載，在周敦頤、邵雍身上都可以看得到。這是北宋理學家共同的問題：他們既關心人的問題，也關心自然的問題，所以他們的哲學都人、物雙舉，既有人怎麼安身立命、盡心知性的解釋，也有對世界的根源的解釋。我認為他們提出了對物的一種理解，是相當有體系的，物論在北宋時期提出來了。

北宋理學家的進路很明顯都有對自然的思考，本來這種思考也不是那麼特別，我們可以在孔子的身上看得到，在朱子、王陽明身上也看得到。但是北宋的理學家在那個時期幾乎不約而同地對自然產生興趣，這種現象很奇特，他們的興趣不只是美學的意義。你看周敦頤喜歡「窗前草不除」、「風月無邊」；程明道喜歡觀游魚，傍花隨柳過前川；他的

嚴肅的弟弟程伊川還不准太子去折春天的柳枝，擔心破壞宇宙生意；同樣嚴肅的張載也有嗜好，他喜歡聽驢子的叫聲；他們當時都有一種自然的嗜好。我認為他們這種生活的樣式當然是美學的，但也不僅是美學的，這和他們當時對物的理解是有關的。北宋理學家除了共同提出的那一套性命之學以外，他們對物論到底有沒有共同的主張？我認為有。這種物論的主張，後來朱子也接受，但是他接受的是個更進一步的版本。簡單地說，北宋理學家都不認為物只有現象狀態下的那一層，自然中任何的物都有超越義，都是太極流行底下的結果。《易經》的「生生之謂易」與《中庸》的「生物不測」之說影響北宋理學的自然觀甚巨，「生生」一詞恰好用來界定物的本性。這種說法是泛論物的本質，「生生」是共相，而不是個體物的性質，我想這是事實。在北宋，他們談物，並沒有談具體的物跟主體的修行之間有什麼關係，只說萬物都是太極的顯現，這也是事實。「生生」的說法的確是相當籠統，但是籠不籠統主要是看它是在什麼脈絡底下呈現。北宋理學家認為「萬物是太極的顯現，帶有生生的質性」的命題，正好是對應著佛教緣起性空來談。在佛教的義理世界中，物的超越的或內在的本體都是不能談的，太極之理或自然義的物性之理都是不如法的說詞，牟宗三先生的《心體與性體》一書附有他對佛教體用論的貞定，作了很精準的判斷，他的說法是有道理的。佛教對於物的思考非常細膩，「體用」這種詞語也是佛教用得最早，至少是使用得最普遍。但是恰恰在佛教的世界觀下，佛弟子不能接受創生性的本體、道體，這種超越之物也是我執，「法我執」是不如法的。佛教這種說

法，所有北宋理學家都反對，他們一方面肯定道德、倫理的真實性，同時也肯定自然的真實性，他們發揮《中庸》、《易傳》的觀點，肯定所有的物都是天道的產物，所有物的本質都通向太極，都屬於生生，都是道的顯相。

北宋理學的代表人物程明道談仁愛的「仁」的時候，有很大的突破，可作為北宋物論的切入口。我們一般講的「仁」都是道德主體性的講法，「仁」是不容自己的惻隱之心；或者從倫理學的觀點來看，「仁」就是雙人偶，在人與人之間才有仁愛。但是不管怎麼講，在孟子以後，主流的儒家是把仁愛和道德意識連在一起，道德意識提供了仁的道德，從人的內在性中產生。但是程明道談「仁」卻是從道德的主體上升到主體背後存在的依據，也就是從本體（也可以說是道體）來談，「仁」是一種能量、力量、生機，「仁」從意識的語言變成生命的語言。生命的語言為什麼會有規範的意義，我們在這裡沒辦法談，但是可以看得出北宋理學的發展確實是對「物」有種獨特的規範，朱子的〈仁說〉也是這樣談，他的學問也是從程明道這邊下來的。仁愛的「仁」不只是人身上有仁愛，只要是萬物表現出生命、生機的時候，其實都有仁在內，包括草木有果仁，有核仁。在生命最精華生機所在的地方，跟道德意識就有一種本質性的關聯。他們在這裡就把物性跟人性建構出共同的關係，生機論確實是北宋理學家對物的界定，但理學的生機論不是生物論的論述，而是性命之學的主張，物在超越的意義下跟人性有一種貫通。反過來講，道德實踐的範圍到最後會越過人的限制，跨越到對物的關懷，這就是張載〈西銘〉所說的「民胞物與」，這也是北

宋理學家的共識：道德實踐的範圍是無限的，學者要關懷到生命所在的地方，就連主觀意識所未曾接觸到但生命可感通到的地方，都屬於道德實踐的範圍。北宋理學家的「物」都是活生生之物，理學之物論是獨特的泛生論的主張。他們的道德語言都不只是意識的語言，而是深入世界表象之後的深層語言，我認為「感」、「通」、「性之神」這些語言的出現，都跟他們對物的理解有關係，這些語言既是意識語彙，也是生命語彙，又是自然語彙，北宋理學家找到物跟人之間的貫穿的線索。

我們剛剛說的只是抽象的理解，還沒有談到物的工夫論。如果仔細析辨，北宋理學家並不是沒有談工夫論，但確實沒有顯題化，其中有自覺且談得最多的人就是邵雍。邵雍提出一種獨特的觀物方式，那就是「以物觀物」。邵雍說的「以物觀物」，最重要就是要讓物自己顯現出來，自己界定自己的本質。學者對「物」要有正確的理解，前提恰好不在人的理解，而是抹除理解，達成遠離「人的觀點」的轉移。在日常的世界，我們之所以不能跟物形成感通的關係，主要就是因為觀者在妨礙它，一雙不清澈的雙眼看不到潔淨的本來世界。邵雍在這方面其實比較接近莊老的觀點，尤其接近老子。我們沒法感通物，不是因為我們不努力，而是我們太努力，所以需要透過一種遮撥的工夫，做到不要「以我觀物」，而是「以物觀物」。「以我觀物」就是主觀地介入對物的理解，當代的自然科學研究說是客觀研究，其實是假象，是體制性地扭曲以後的客觀，所以越客觀，離物性越遠，這樣反而妨礙了物的自然呈現。如果把主觀的意識抽離出來，一層一層地把它遮撥掉，那就不是你在觀物，而是從物的

觀點來觀物。這種「以物觀物」的說法特別容易引發一些藝術家、宗教家的共鳴。例如禪師青原行思有名的「看山是山，看水是水」、「看山不是山，看水不是水」、「看山又是山，看水又是水」的三階段說。第三階段的「看山又是山，看水又是水」即是以山觀山，以物觀物之意，這就不是「以我觀物」。有一些畫家也有類似的語言，他畫山的時候不是以我觀山，而是以山觀山，大畫家塞尚即是一個例子。這種「物自觀、物自顯」的看法看起來很神祕，但是在特別深入到意識深層的宗教實踐者、藝術實踐者會有這種說法，我想一定有它的道理，莊子的「以天合天」之說，所述也是這種非對象式地與物宛轉之模式。所以如果說北宋理學有代表性的物的工夫論的話，就是「以物觀物」。對於北宋理學的物的主張，我的一個簡單的論點就是，北宋理學有物論，那是對物的一種深層實相的理解，裡面有兩個主要的命題：一個是「觀天地生物氣象」，另外一個就是「以物觀物」。「觀天地生物氣象」就是高看物，讓物跟太極、跟生命連結在一起，從這個觀點來看物的本色；落在工夫論上，就是撇離掉自己主觀的意識，讓物自顯，這就是「以物觀物」。北宋理學對物的反省大概是這樣。

北宋理學家都是儒門龍象，旋轉乾坤，其功不在禹下，但是北宋理學家的物論有個很大的問題，就是這個意義底下的物跟日常生活有差距。人生在世，本來就是和器物同時存在，如不是跟器物同在就是跟人同在，真實的世界就是人—人、人—物共構的生活世界。生活世界中的器物當然有詮釋學的性質，它一定跟人的關懷有關係，所以它一定有文化脈絡下的意義，它有文化脈絡的意向性。但是

北宋理學家說的物，在具體的人的實踐中還是非常抽象，比較像藝術家或者以解脫為導向的宗教實踐者所理解的物我關係，高則高矣，無奈高處不勝寒。在具體的生活裡，我們不曉得「以物觀物」所得的這個「物」和我們的關聯，不曉得在道德生活裡怎麼去實踐。

窮理

我認為真正開始處理具體的物論問題的哲人是程伊川，他是那個時代極重要的哲學家，到底是否重要到最重要不好講，但他的理論確實很有革命性。他的革命性在於他對物的理解更細密，也更具實踐性格，從他開始就把物界定成理氣的結合，也界定與「格物」的緊密相關。到了今天，我們對理氣論習以為常，可是當時來說是相當大的進步。在程伊川以前，北宋理學家談的物大概都是天道流行，氣聚為物，都是把物放在天道論底下說，物的個體性無著落。但是講理氣論情況就不一樣，理氣論是天道下貫為理，理上接太極，往下化入物裡，成為物理。理就在物的概念裡，有殊別的內容可以談。這是程伊川很重要的貢獻，他的另一個貢獻在於物論的實踐方法，也就是格物論。格物論是二程共同提出來的，雖然程明道也有講格物，但是他的格物論的工夫論內涵較模糊，影響後世最大的應該是程伊川。我們可以看到整個格物論的格局都是程伊川架構出來的，「格物窮理」後來為朱子所繼承發揚。這種理論最大的好處，就是強調了人的道德實踐和外物的密切關係，沒有不格物的窮理，沒有不窮理的知性知天。這種理論經過朱子的發揮更明顯，最

終極的豁然貫通和整個工夫歷程都跟物有關。而且物理是重層的，也都與人的主體有相偶的關係，彼此互為需要，所以物跟主體之間就有互相不斷深化的關係。要了解本心本性，必須經由格物這個外在的轉折；對物了解得越深，對本心了解得也越深。程朱的格物論不是現代意義的科學活動，晚清稱科學為格致學，不能說離譜，但兩者確實有天大的距離。程朱的「格物」和「明心見性」有關，程朱的「心」的概念預設了一種完美的宇宙性，心具眾理，也就是宇宙整體的意義在某種意義下即深潛於心之中。但程朱的「心具眾理」這句話是有嚴格規定的，不能隨便講，它是潛具，不在現實的世界裡面。心完整的本性要透過格物窮理才能彰顯。對物的了解深一分，自我的了解就深一分，互相深化，我用的詞語就是「心物共同演化的工夫論」。程朱的這種工夫論很特別，心跟物是一種辯證的發展，你要了解你的本心本性，不能滿心而發，當下即是；反而要透過窮理，曲折地向外迴轉，內心之理才可透明，心物兩者之間有本質性的關係。這不像後來的陸王，他們的「窮物理」跟「明本心」之間，不是本質性的關係，他們的格物說的物是虛說，格物也是虛說。陸、王作為儒者，本來就應該關心世界，他們當然要潤澤萬物、感應萬物，所以不可能沒有對物的知識，所以也講格物，但這跟了解本性之間不是必然的關係，可是在程朱就是必然的關係。在這裡，朱子繼承了程伊川的說法，他認為程伊川當時提出的「性即理」、「格物窮理」有非常重要的意義。朱子參中和後，重新認識程伊川，這是他的生命的一大轉折。之前的另一轉折是跟李延平，李延平的教學使得朱子作工夫有具體的

下手處，李延平那套工夫就是「觀喜怒哀樂未發前氣象」。朱子後來雖然沒有公開反對過那套工夫，而且朱子也靜坐，但是他後來對這套工夫基本上存而不論，沒有賦予它太高的位置。因為從成熟期朱子的觀點來看，「觀喜怒哀樂未發前氣象」的法門很抽象，完全忽視了物。朱子認為，在北宋儒家傳統裡面能同時照顧到自我完成和世界完成的使命的哲人只有程伊川，只是程伊川或許談得太少，或許論點超邁時賢，門生一時跟不上，所以很少人能傳其學。朱子對程伊川的幾位著名弟子都很不滿意，認為每位弟子對老師的信心都很不夠，理解很不足，更糟的是：每位都在儒家與禪宗之間徘徊。

朱子很自覺自己才是真正繼承程伊川的隔代真傳弟子，他的自我定位是對的，程朱之名連用並稱就是歷史開出一張證明書。朱子是一位百科全書型的哲學家，關心很多問題，他關心文學、藝術，關心宗教禮儀，也關心自然知識，還關心政治的問題。這些問題依今日的知識分類乃屬於各種不同的知識領域，但從朱子的觀點看，卻都是道的不同面向的展現。朱子給自己的使命，和他賦予整個理學的意義，就是怎麼同時安頓世界的真實和自我的安身立命。余英時先生從後王安石的角度定位朱子的格局，這樣的觀察當然有條理路，王安石的新學是北宋學術的一大派，他的心事在南宋的朱陸兩人身上，也都獲得深刻的共鳴。但程伊川比起王安石，顯然更能全面性地敲擊朱子的心靈。我認為與其把朱子當成是後王安石時代的代表，不如嘗試說成是後程伊川的哲人，他的整體學問的問題意識就是程伊川之學的一種深化。從儒學史的觀點來看，後人把朱子和程伊川連在一起，是有道理的；即使放在

整個中國的精神史來看，程朱連用並稱也是有道理的。程朱連用的稱謂不僅劃分了跟陸王體系的不一樣，也劃分了跟佛教道教的大區隔，由此確定了宋元以後儒家思想的主軸。在繼承與區隔中確立儒家的方向，這是朱子賦予自己的使命。

說及朱子的物論，我們不妨假借李約瑟的提問進入。李約瑟（Joseph Needham）的《中國之科學與文明》（*Science and Civilization in China*）這一大套書是不世出的偉業，他這一套書有力地證明了傳統中國在某些自然科學的領域有非凡的貢獻。他相信科學是普遍的，各個文明在科學這塊版圖上都有貢獻，中國文明就是個傑出的例子。李約瑟的業績用以回答馮友蘭提出的有名的質疑：為什麼現代科學沒有在中國出現？他相信馮友蘭的問題是錯誤的，科學在中國並不是沒有產生，只是以往未曾受到注意。李約瑟的難題是科學史界的一大問，相對於科學源於西方文化說，李約瑟的科學普世說也頗有呼應者，兩說成了強烈的對比。此事牽涉專業，我無能贊一詞。但大致說來，李約瑟的業績在證明一些實用的科學方面，他的論點是有說服力的；但在論及數學、物理學等需要高度理論化的抽象領域，他的著作並沒有提供足夠的證據，而數學、物理學正是希臘文化之所長。懷德海（Alfred Whitehead）在《科學與現代世界》（*Science and Modern World*）對中國文明的燦爛以及歷史的悠久，是很讚美的。但高度數理化的科學業績則不能不讓與希臘傳統，這是近一個世紀前的證詞，現在看來還是有效的。

我假借李約瑟的議題雖然有些不自量力，但也不是全不相干。因為正是在李約瑟這部傑作中，他賦

予朱子極高的位置，不管在實際的科學研究上面或在科學理念方面，朱子都是相當傑出的，他事實上可作為李約瑟本人特別信服的機體主義的前驅。朱子對自然科學有相當的興趣，這個長期被傳統士人忽視的事項頗有思想史的趣味。他對自然的興趣中，有些事項在今日看來，已成怪談。他對鬼神的態度，從今日看來，也不足以稱作科學的態度。但朱子從貝殼化石以及山的波狀走勢，推測地表的滄海桑田的變化，不能說沒有自然知識的涵義。在自然科學的諸多分支中，朱子對天文學似乎情有獨鍾。這個情有獨鍾多少有些天生的成分，他兒童時期即顯現了對宇宙奧祕的驚奇。他成熟後的學術興趣似乎也維繫著「道」與「天道」、「文」與「天文」之間的關係。《朱子語類》第一卷論「太極天地」，理論上，開宗明義，此卷應當是朱子學的重要理論，我們偏偏在此卷中，看到許多天文物理學的內容。據《朱子語類》記載，朱子與弟子討論過渾天儀，曾在自己的家中，安置觀測天象的渾天儀。台灣的自然科學博物館即置有渾天儀的模型，體積不小，頗可觀。朱子的房舍應當容不下這樣的器物，但朱子置渾天儀此事還是有相當重要的意義。朱子顯然相信「道」與「天道」（如今日所說的天文學知識）是有關的，早期中國馬克思主義者喜歡說朱子是「客觀唯心主義者」，這個標籤倒不是那麼離譜，我們從他對自然科學的興趣可得到一些線索。

朱子對自然知識有相當的興趣，至少我相信他在今日天文學與地理學方面大概都曾作過有趣的觀察，但是「朱子的物論」這個題目假如可以成立的話，它的內容應該比前近代的一些科學知識的挖掘

更重要，事實上，朱子所以重視科學知識，其著眼點恰好不是從所謂的科學眼光著眼，而是從自然的科學知識的超越依據著眼。朱子看天文、地文、物理、事理，其著眼點都不是在這些「文」或「理」的經驗性知識面向，而是這些經驗性的「文」或「理」到底反映了什麼模態的太極之理，或者說這些可見的形而下的理如何反映了不可見的形而上之道。我認為「朱子的物論」這個論題可以成立的話，關鍵當在「物論」與形上之理的關係。他的物理學家的身分或許不會被當今的科學界接受，卻有可能給今日的科學界帶來莫大的針砭作用。

我說的「朱子的物論」是較特別的提法，如果朱子有物論的話，傳統的說法是朱子的格物論。我也同意朱子最重要的學術理論是格物論，格物論的重點不在科學，而在修養工夫，格物論不能單靠物論的探究而完成。具體講，這種工夫語就是「涵養須用敬，進學則在致知」，「格物窮理」跟「主敬」構成了朱子工夫論的主軸，雙管齊下，交互前進，這點很難反駁，這是事實。我講的物論跟他的格物論之間沒法獨立分開，這也是事實。但是為什麼還要將「物」獨立出來談呢？因為傳統的重點放在工夫論上談，容易淡化「物」的意義。今天我把焦點轉移一下，放在物上面，可能會看出不同的面向。朱子的「理氣論」說天下之間沒有無理之氣，也沒有無氣之理，所有的物都是理氣所組成，這些話不斷出現。問題是：什麼是理呢？朱子講得很清楚，理就是太極。那朱子的理是不是就等於太極呢？那也不全是，朱子說桌子有桌子的理，椅子有椅子的理，人有人的理，都是太極，這樣的斷言抹殺了差異相，其實也就是抹殺了物，抹殺了世界，所以我

們不好說這些理都是一樣的。牟先生說，理有「形構之理」，有「存有之理」。現實的事事物物都有理，這些是「形構之理」，但所有理窮到最後都是太極，這是「存有之理」。「形構之理」近於今日的物理概念，「存有之理」則頗涉玄奧。朱子的理橫跨「形構之理」與「存有之理」兩頭，但是我們很容易忽視，太極落在萬物裡面就是萬物的理，姑且不論萬物之理是怎麼變成的，重要的是太極就是內在於物的意義，所有的物都具備太極的形象，所以朱子會說：滿目青山綠水，都無非太極的流行。我們給這些語言改個詞語，我認為朱子也是泛神論。

泛神論的物論之旨趣可從朱子對《太極圖說》的興趣看出，朱子對周敦頤此文的興趣極高，其實周敦頤在北宋時期的地位不是那麼重要，後來變得重要，很大程度是因為朱子和湖湘學派的推動與宣傳所致。朱子常被批判為只重存有而不重活動，其理是依賴於一種認知心而得。但我不相信朱子只是存有論的哲學家，或者把理講成靜態存有的哲學家，因為你可以看到他對《太極圖說》的興致特別高，只重靜態的存有的哲人對《太極圖說》是很難有興趣的。因為至少從形式上來說，《太極圖說》宣揚的就是宇宙論，太極動而生陽，太極是有創生萬物的能力的。然而，太極的創生性可能需要仔細斟酌，不一定要往原始科學身分的宇宙開闢論的路途上解釋，那麼，到底周敦頤這篇著名的著作怎麼解釋從太極到天地萬物？朱子解釋《太極圖說》的創造活動不是一般物理學的宇宙論的創造，而是泛神論的，既沒有始也沒有終的一種創造，太極內在於萬物本身，但太極因物之不同而顯出不同的理，但

不同的理都是太極的化身。朱子的泛神論的物論的一大特色在於賦予「物」終極的價值，因為不同的物理都通向太極，物物平等。

物物平等、宇宙一家的理論效果可從朱子的解釋帶來的很有名的爭論看出，但這個爭論不在中國產生，而在韓國，那就是人性物性異同論，爭辯雙方的韓元震（南塘）與李東（巍巖）都是朝鮮朱子學要角，兩人爭辯的是人和物的「性」到底是相同還是相異。這個問題其實不好一刀切地回答，因為各自立場都能從朱子文獻裡找到證據，也都有理據。其實兩種立場都不難理解，也不一定衝突。假如太極與萬物的關係不是在其上，也不是在其先，而是就在萬物本身，那麼，太極當然是遍佈在草木和人身上，所以人跟物在某種超越意義底下擁有共同性。萬物平等，都要關懷，從文獻上來看是有道理，從倫理學的關懷上來看也有道理，萬物在某意義底下都是共同體的成員，撞破乾坤共一家。但是片面強調人性、物性相樣也有問題，雖然在現代如果把雞跟狗當成是家庭成員，不會被認為太奇怪，反而可能被視為一種尊重動物權的表現，但是如果從具有道德行動能力的作用者的立場來看，說萬物的性跟人的性相同，我們恐怕不太能接受，人獸之別的區分就沒意義了。所以分開人性和物性的說法，在朱子裡也一樣可以講出個道理。「人性物性異同論」的問題，在朱子用理氣論來界定物就會產生。

朱子用理氣論的構造說明物論，落在任何具體的情境，理在某一物的限制上表現成殊別的理，沒有抽象之理，凡理都是氣中之理，理在氣中；物中之理，理在物中。「理」從本質言，它一方面是太

極，另一方面又會因物的不同而有不同的理，這是他的物論的一個特色。如果從工夫論來講，我想最值得注意的是朱子的物論從來不是靜態的，他的物論跟格物窮理連結在一起，就是人的安身立命窮理盡性離不開跟物的關係，物要格，所以完全變成事件，而不是對象。格物窮理的「物」在朱子是解釋成「事」，把認識論的語言改成實踐的語言，變成一個行為事件。物就是事，就是你怎麼跟物產生關聯、如何轉化，轉化它同時也是轉化你自己，這是朱子對物特殊的界定。我說朱子這種是心物共同演化的一種工夫論，上一講我引用到朱子的〈格物補傳〉，講到朱子格物工夫最後的終點是「眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣」。從朱子的觀點來看，我們對物的理解不能只從表面去理解，物是有各種深度的，當中呈現各種的理，最後當然是太極，但是它對著不同的人在不同的時候呈現不同的意義，例如，同樣是孝順，你是針對單親家庭，或者是針對政治人物（如文王）的孝順，或者是針對 80 歲的父親和 30 歲的父親，表現上應該都不一樣。所以同樣是太極，顯現出來卻是不同的。同樣地，朱子的心之充分證成也不能像佛老或者陸王所說的當下就可以頓悟，一了百了，暢盡本心。朱子說的心也可以是種宇宙心，也就是另類的無限心，因為「心具眾理」，它跟宇宙之間有一種共構的關係。然而，要充分了解本心，恰恰好不能只在心上用工夫，而是要了解萬物以後，才能夠反過來明白自己的本性。很多人都注意到，朱子在解釋孟子的〈盡心〉時，首句「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣」，作了大不同的解釋。典型的宋明理學家解釋此句時，大抵主張：學者盡了

本心後，就知道自己的本性，朱子的解釋恰好相反，把那因果關係倒過來，他說：「盡知其性之道理，便是盡其心。」盡其心者是因為知其性。為什麼一定要知道性以後才能夠盡心呢？因為心具眾理，這樣的具是「潛具」，「潛具」需要透過與物之相對而格之，物之理顯，本心之相應之理也跟著顯。朱子很聰明，他這裡就玩弄了詮釋學的遊戲，把儒家的義理的問題當成是語言學的問題來解決，他也提出一些文獻的證據，表示其說有本。這裡可以看出朱子講物論不像胡適，胡適的理沒有形上義。胡適一方面讚美朱子，一方面覺得朱子很可惜，說他的格物窮理本來是科學的方法，為什麼最後講什麼豁然貫通，令人沮喪。但是朱子的想法恰好相反，他的格物窮理本來就不是為了物本身的理去理解，那種理不是朱子的關心。他理解物的理恰好是和人的理一樣，一體兩面，都是太極在世間的顯相。但人要了解自己的本性，一定要經由了解外物之理的途徑。關於人、物同理，卻須經由格所謂的「外在之物」的途徑之理由，我這裡想引用到黑格爾（Georg Hegel）的說法，我覺得他的說法是對的。

黑格爾大概沒意識到他和看不起的東方竟有相遇之處，他說：「理性的任務，在於知道真理，在於將意謂和知覺所當作一種事物的東西作為概念把它尋找出來，即是說，它要在事物性中僅僅尋找出它自己的意識。因此，理性現在對世界感到一種普遍的興趣，因為它確知它自己就在世界裡，或者說，它確知世界的現在是合乎理性的。它尋找它的他物，因為它知道在他物中所有的不是別的，正是它自身；它只是在尋找它自己的無限性。」引文有

點長，簡單地說，理性不在你自己內部，理性要在事物中尋找，理性就在世界裡面，在事物裡面的理不是別的，就是人自身的無盡藏。物不是純粹外在的物，物作為一個理念，了解它也就是了解你自己。我並不是刻意要比較朱子和黑格爾，不過他們背後都很可能是一種廣義的泛神論，但不是劣質的泛神論，而是辯證發展的泛神論，思考方式類似。朱子說你要了解你自己，就得要透過格物窮理，這是一種心物共同演化的工夫論。但黑格爾不同於朱子，他沒有那種由主敬產生的身心壓力所造成的突破，黑格爾到底沒有東方式的工夫論。但是兩者有共同的結構，就是物我共同演化，不了解物就沒法了解自己。人心莫不有知，如果沒有心去了解物，在不同的情況下呈現物理的各種樣態，物自身就變得神祕，沒辦法知道，所以一定要用心用意識把它呈現出來，所以心的內容和物的內容都在心物共同演化的過程當中，二者缺一不可。在我理解的中國哲學範圍內，將物提升成為了解自我不可分割的一部分的哲人殊少，好像只有朱子談得最顯露，至少他是最具代表性的，其他的哲人不會這樣講。這是非常有意思的一種理論。

泛論朱子的理比較容易，但朱子一再強調理不離物，理在物當中。所以「格物」和「窮理」雖然連用，但「格物」在實踐的過程中有優先性，換個說法，也就是生活世界中的理都是物理。朱子談到理的性質，他最常用到的語言有兩套，一個是「所以然」、「所當然」，所有的理都有所以然的性格，也有所當然的性格，也就是所有的物理都有形上學及倫理學的意義。另外還有一種說法，理有「能然」、「自然」、「當然」、「必然」，但是「所

以然」、「所當然」的說法最為常見。我一直把朱子當成物理學家，但這位物理學家不屬於今日科學的物理學的成員。「所以然」追問的是事物形而上的性格，這是典型的程朱思考方式，事物為什麼會出現，它的形而上的依據是什麼。理還有「所當然」，它應該怎麼樣，這是種規範的意識，這一方面是從主觀的主體上來談，但是朱子所說的應然的理不只見於人，也見於物。他確實認為既然落在事物上，所以所有的事物當然都有倫理的性質。雖然我們不太容易接受太極落在貓狗上面，牠們會有「應然」或「所當然」的追求，我想朱子的說法既對也不對。朱子確實認為動物有道德意識，他會說烏鴉跟羊特別懂孝順，或者有些動物會犧牲，朱子是可以承認動物的倫理意識的說法，只是牠們的倫理感有限，意識推不動。因為它們秉受了太極，但是氣太差，氣質之性太頑固，所以只能透出一點微光。從他這個意思推論，所有的物都有形上關懷、倫理關懷，無物無理，也就是所有事物都包含了倫理的性質，不管你是做醫學的還是農業的，當中所求得的理都是太極在某一種物中的顯現，不管它「所以然」、「所當然」之理多麼薄弱，但原則上都是存在的。因此所有的認知活動本身內在都有倫理關懷，以及形而上的關懷，所有的物的突然最後都通向應然。

朱子的物理之特色，在於他一定說物有表裡精粗，當物的「所以然」和「所當然」都呈現出來才是完整的物之理。我們對現實中的物之理不太清楚，就要格物窮理幫助它顯現，所以物理表裡精粗的完全顯現，的確是跟格物者的努力有關係。但是物的本身有沒有表裡精粗、所以然、所當然的意

識，朱子認為是有的。這是朱子看待認知活動跟我們當代的差距。朱子學的認知活動不可能沒有倫理的關懷或者形上的追求，我認為這是朱子的物論另一個很大的特色。

致知

最後結論不能不講到，在反形上學也反超越的體證的工夫論的年代，朱子學這種形上形下相通、認識與體證並進的物論到底有什麼作用？放在儒家思想史裡，又應如何定位。關於前一個當代意義的問題，我認為該考慮的是，我們接受物理學這門知識，是否一定要接受事實與價值的偏離？事實與價值的分合問題是哲學的老議題，我沒有能力也沒有資格參與其中的討論。但至少從倫理的考量，或者從我個人的氣性之嗜好考量，我覺得朱子的真善相合說更合理，也更適合我對「物」的想像。物理有「應然」的屬性，何其美好。朱子學的「物」之想像是有體系的，所以也可稱作一種「物理學」。「朱子的物理學」乍聽怪異，但我們不要忘了：「物理」概念的成立是借助朱子學的思考模式而來的，沒有朱子學「物物有理」的思考即沒有今日的物理學一詞。追本溯源，我們挖掘「物理」的古義，恰好可以對今日自然科學（當然也包含今日的物理學）的思考，提供一個更圓融的對世界的圖像。

至於朱子學與儒家的關係的定位的問題，重新解讀的空間也是有的，從陸王心學的角度來看，朱子的物論跟道德是不相干的。陸王學是孟子學，假如說孟子學的傳統是盡心知性知天的道德意志主義

（或者道德主體主義），它建構了一個立基於道德自律之上的道德世界，其體系已經非常完整，所以才會成為「經」。朱子不依「心即理」立論，反而繞道「格物窮理」，曲曲折折，才找到家，甚至到不了家，這樣的理論的胡鬧是不對的。陸王這樣的說法當然也有它的依據，孟子學的確是簡易之學，陸象山說：「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉」，「格物」之舉必然是支離、積累、漸教的，從陸王的觀點看，朱子學確實是有問題，所以牟宗三就認為朱子學是「別子為宗」。從陸王學的角度來看，牟先生這種判斷可以成立。

但假如我們不是從孟子學出發，譬如說從《中庸》、《易經》出發呢？當然，《易》、《庸》跟孟子學不一定矛盾，程朱和陸王學派學者都接受《四書》的權威，他們都相信《中庸》、《孟子》是構成儒門聖學核心的兩部經典，彼此相互支援。但是立根在《易》、《庸》的學說與立根在孟子的學說的方向確實不太一樣，要不然，程朱和陸王兩個學派的分化就不會發生了。建立在《易》、《庸》的學說的確會對物的內容有一種反省，你看北宋的理學家幾乎沒有一位不是既談道德問題，也談存有論的問題；到了晚明，王夫之、方以智他們同樣是繼承了《易》、《庸》和北宋理學的傳統，也是心學與物論雙彰。這裡的道德的問題就不只是道德主體性的問題，也有物的關懷，道德的根源意義也要賦予物價值的意義，物論跟道德有密切的關係。從這種思路來看，朱子學就不能說是「別子為宗」。如果能讓我下判斷的話，我會主張程朱與陸王各有關懷，就實踐的觀點考量，並不衝突。如就理論的圓融考量，反而朱子學更是正宗。我認為朱

子這樣去理解道德更加合理，也更符合我們當今生活世界對倫理的要求，它既牽涉到當下的人安身立命的問題，也牽涉到怎麼給世界意義的問題，朱子學可以同時兼顧這兩方面。

既然是談儒家，最後，我們不能不看孔子怎麼下判斷。很可惜，我們不能說孔子在這方面有明確的立場，我認為在孔子的體系（《論語》）找不到依據，因為這個問題在孔子的時候不存在，所以他不能作為判斷陸王或程朱孰為正宗的依據。牟先生說孔子也是主張「天道性命相貫通」的，但他的相通是遙契（天道），但既然「遙契」，可見其契之遙，遙遠的兩點之間是可以有多條路徑的，所以我們也不一定要接受牟先生的判斷。在 1949 年之後成長的我們都受牟先生很大的影響，他的確是當代極了不起的哲學家，可能是 20 世紀影響華人學界最大的中國哲學家，他對理學的思考的確幫助我們澄清了很多問題。但牟先生的解讀不是唯一的，它應當還有相當大的發展空間，鄭宗義老師找出了很多牟先生跟唐君毅先生在理學研究的觀點出入，我覺得非常有意思，這些出入的確可以幫助我們一起重新思考理學家們的定位，我對朱子物論的解釋自認近於唐先生的定位，鄭老師分辨唐、牟兩先生解釋理學的異同，貢獻相當大。☺

本文出處

本文是 2017 年 12 月 4 日作者在香港中文大學「丘鎮英講座」第二講的文稿。其他演講將擇期刊出。

延伸閱讀

- ▶ 楊儒賓、祝平次《儒學的氣論與功夫論》（2005）國立臺灣大學出版中心。
- ▶ 楊儒賓《五行原論——先秦思想的太初存有論》（2018）聯經出版公司。
- ▶ 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》（2011）臺灣學生書局。