



## 关于新儒学中的理性问题——评葛瑞汉《二程兄弟的新儒学》

蒙培元

著名汉学家葛瑞汉的《二程兄弟的新儒学》是迄今为止西方学者研究二程哲学的最有深度最具权威性的著作，中译本（大象出版社，2000年7月）的问世，为中西学者的进一步对话提供了很好的机会。

通读全书，使我们看到，葛瑞汉是从文字语言的解读与翻译这个最基本的环节入手，抛弃了广为流行的中西比附的简单作法，着眼于中国哲学的固有特质，深入到二程哲学的内部，对许多重要的哲学“概念”（他认为中国哲学并没有西方哲学意义上的概念，而只有词汇，所以当我们使用“概念”一词时要十分慎重）进行了深入剖析，提出了许多十分有意义的精辟见解，这些见解透过西方哲学的背景，揭示了二程哲学乃至中国哲学理论思维的重要特征，是值得中国学者认真思考的。

其中，葛瑞汉最关心的是，二程如何解决中国哲学中“两个截然不同却又经常被混淆的问题”，即“问题1”：人与万物的源泉是什么？“问题2”：人与万物的常则在哪里？二者的关系究竟如何？（P175）与此相联系的则是理即理性本身的问题，即“事实”与“祈使”或“描述”与“命令”的关系问题，用新儒家的话说就是“所以然”与“所当然”的关系问题

（P277）。这后一个问题在他1986年出版的论文《程朱人性说的新意》中得到进一步阐述，并纠正了出版于1956年的原书中的某些观点，从中可以看出他对中国哲学不断探索的思想历程及其可贵精神。

现在就这两个问题谈谈我的一些看法。

中国哲学不同于西方哲学的最大特征在哪里？很多学者都同意这样的说法，即中国哲学是一种生命哲学。事实确是如此。它既不同于西方的自然哲学与理性哲学，也与西方的生命哲学不完全相同。西方的生命哲学重视生命的欲望、意志和本能冲动，中国的生命哲学则重视人的生命情感，它不仅要解决人的生命存在问题，而且要解决生命存在的意义和价值问题，所谓“源泉”与“常则”的关系问题正是在这里得到了体现，“所以然”与“所当然”的问题也是从这里发生的。

正如葛氏所说，中国哲学是动态的，不是静态的。在中国哲学中，一切都是变化的，但这种变化是指生命过程而言的，不是机械论、还原论的。宇宙自然界具有先在性、根源性，但它是充满生机的，不断生成的，因而是有生命意义的。人是由自然界“生”出的，不是由宇宙之外的“某人”创造的，这也是葛氏特别指出过的（P176）。正因为如此，人的生命与宇宙自然界息息相关而不可分离，自然界不是纯客观的认识对象，不能对之进行静态分析，自然界就是人的生命的源泉（葛氏指出太极是源泉，太极是自然界最原始的存在状态），人是自然界的组成部分，因而不可能发展出西方式的“客观主义”，而只能是生命体验式的认识。这是一个基本的前提。

理学家（即“新儒家”）提出理这一范畴，并且提升为宇宙本体，程颢则是其中的重要人物。他说，天理二字是他自家“体贴”出来，这实际上意味着哲学形态的变化，即由生成论转变到本体论。但是与西方的本体论并不相同。西方的本体论在本体与现象之间划了一条鸿沟，且以本体为实体，理学家的本体论则是主张本体与作用、功能的统一，本体不是独立的实体，而是在作用、功能中存在。本体既是源泉，又是常则，是变化中之不变者。但这所谓“常则”，不是客观化的理智概念，而是生命存在的本质，即所谓“德”。“德”是具有生命价值意义的词，体现了生命的目的性（善），其核心内容则是仁。这是所有理学家都同意的，而且首先是由程颢提出来的（葛氏已经正确地指出了这一点）。

以生之德或生生之德为仁，这是二程包括后来的朱熹等理学家的共同看法。仁是人之所以为人者，就其现实性而言则表现为内在的道德情感，如恻隐等等，但同时又是普遍的理性的。程颢在这一点上表现得特别明显。他所说的“情顺万事而无情”（《文集·答横渠张子厚先生书》），既是说情，亦是说性（理），更确切地说，是指客观化、普遍化、理性化的情感。程颢决不是反对或取消情感，他所反对的只是“从躯壳上起意”的私情，而不是普遍的道德情感。

现在的问题是，当程颢和朱熹将仁视为性（理），而将恻隐等等视为情时，性这个范畴当然具有道德意义，但是不是具有逻辑的意义？

性作为“形而上者”，具有逻辑意义是没有疑问的，但这是什么样的逻辑？我认为是一种情感逻辑，而非认识论的概念逻辑。指出这一点是非常必要的，它直接涉及到情与性的关系问题，也涉及到中西哲学关于理性的不同理解和使用的的问题：这可能是中西哲学的一个最重要的区别。

仁被提升为性（理），说明它是理性的，并与形而下的情有了区别，但理学家们称之为“性理”而不是理性。这同西方哲学所说的理性是不同的，它不是纯粹的认识理性，而是道德理性。性理与情感虽然不同，但又不能分离，二者是体用关系，情以性为体，而性以情为用，离性则无情，离情则无性，“体用一源”而不可分离。因此，性理就其内容而言是情感理性即“情理”，它不是纯粹的形式，而是有情感内容的形式。从逻辑上说，它是形而上的形式，但从存在上说，它不是独立存在的，而是在情感中存在的，离开恻隐等情感，仁即性理也就不存在了。理学家对佛教的批判就是基于这一理由，他们认为，佛家讲理讲性，只是讲形而上的空性，而以现实人生、情感世界为幻象，是“有体无用”之学。这一点葛氏已明确地指出来了。

真正说来，形而上之性理，既有根源、动力和目的意义，又有形式意义，同西方哲学中分析的、抽象的、形式化的概念不是一回事，它不是纯粹的逻辑抽象，而是生命存在的本质提炼，只能存在于生命活动之中，并在生命活动中发生作用，即由其功能、作用显现其存在。从这个意义上说，它是一种潜在的存在，或是一种潜能或潜力。理学家的体用之学就是讲这种关系的。由用以知其体，由情以知其性，这是朱熹的重要思想，也是对二程思想的继承与发展。这里所说的“知”，既有认识论的意义（“格物穷理”），但又不能停留在客观认知这个层面上，它必须回到生命体验中来，经过“体知”即本体认知而明心中之性，这就是存在意义上的“德性之知”。这才是“真知”。

“真知”即德性之知是没有主客、内外界限的。“万物之表里精粗”与“吾心之全体大用”无不通达，成为“一体”之知。这与程颢的“一本”、“一体”之学也是一致的。

所谓源泉、根源的意义已经发生了变化，即从单纯的生成问题变成体用问题，但是仍然保留了生成学说的内容。气化流行、生生不息，这本身就是生成论的，生命创造是在时间中进行的，气的学说正是解决这个问题的。但其根源则是理（太极亦是理），自然界的创生正体现了“生”之理的作用，而不是由太极之理“生”出万物包括人。

二程的最大贡献是提出理的学说，理的学说确实具有理性精神。理既是“所以然”，也是“所当然”，这是二程都承认的。但程颢更强调“生”的意义，并以此论证了仁。他对《周易》中的“天地之大德曰生”、“生生之谓易”特别重视，并多次引用以说明仁的来源。但他所理解的“生”，不是由天地之德（即理）“生”出人及其性，而是指“德”的根本意义是生命创造，而由气化作用实现出来。所谓“性即气、气即性”之说，是指相即不离，而不是说性就是气。“人生而静以上”的天地之性不能说，才说性时便是说人之性，而人之性便有善恶问题。所谓“继之者善”，正是指天地之性，但只有“继”而成为人之性，才能说善，这个“继”字也不能单从生成的意义上去理解，它主要是指“继天立极”的意思，在气化生成之中即继承、禀受了形而上之性，因为性气是不相离的。

理是一个整体性的范畴，有多种涵义，朱熹继二程之后，对理的涵义进行了总结，并说明各种涵义之间的关系，但他的说明并不是很自觉、很明确的，而且没有进行足够的论证，我们只能从他的语录和有关著作中去了解。

总起来说，在朱熹哲学中，理有如下几层涵义：一是“所以然”之理，二是“所当然”之理，三是“使之然”者，四是“本然”之理，五是“道理”，六是“生”之理或“生生”之理，七是“自然之理”。这些涵义都是从不同层面对理所作的说明，说明理包涵了所有这些涵义。但是，这些涵义真的都能包涵在理这一范畴之中吗？它们之间究竟有何关系？这就是值得探讨的问题了。

葛瑞汉特别重视“所以然”与“所当然”之间的关系，将前者归之于事实问题，将后者归之于祈使句的问题，并且认为，二者是截然不同的两类问题，既不能混淆，也不能统一在一起，“以纯事实为前提得出祈使句结论是一种谬误”（P277）。而新儒家恰恰把二者合在一起，因而成为一个无法回避的严重问题。葛氏提出这样的问题，完全是可以理解的，这反映了近现代以来西方哲学界关于事实与价值、认识与道德二分的观点，而且，确实是研究中国哲学特别是理学时无法回避的问题。

如前所说，理学家特别是二程和朱熹，都是从生命的意义上提出和讨论理的问题，因此就使问题复杂化了，必须换一个角度去看。理既是生命所遵循的“常则”，又是生命产生的形而上根源，这从“生理”上说是清楚的。“生理”可以说是一个事实问题，即回答“是什么”的问题，同时又是一个价值问题，即具有明显的目的意义，从语言上说，可归之于祈使或命令，因而它又不是纯粹客观事实的问题。真正说来，在中国哲学中，属于纯粹事实陈述（或描述）的方法是缺乏的，它更重视价值的追求。事实问题是一个前提，但是必须与价值联系起来，并且归于价值。所谓事实，也不是纯粹物理学意义上的事实，而是指生命存在或与之相联系的事实。朱熹是讲“物理”的，其中包括自然界的一些现象和日常生活中的应用之理，但这并不是理的主要涵义，而且多半是从功能上说，如车行路、舟行水之类。最重要的是，在朱熹看来，一切“物理”都与性理有关，并且最终要归到性理上来，比如他所说的“枯槁有性”就是一个很好的例子。在新儒家看来，自然界是一个生命整体，事事物物之理都是从生理而来，只是由于气的缘故，才有人与物、物与物的分别。有生命之物与无生命之物，不仅一理贯通，而且一气贯通，气虽有明暗清浊精粗之分，但它们的差别并不是绝对的，都是整体生命中的不同部

分。正是从生命的意义上说，“所以然”固然是指陈事实，说明生命规则的真实性，但它同时又是“所当然”，即生命存在中有某种目的性或价值指向，并且在人的生命得以实现，人能意识到他应当作什么，应当怎样去作。这需要一种反思理性使之不断自觉，这种反思理性同西方的客观理性不完全相同，它是对生命存在及其本质的自我觉解。如果说，程颢强调“识仁”以及“诚敬”，那么，朱熹则强调要在“格物致知”的基础上实现。其目的则是共同的。

“使之然”具有动力意义，有似于动力因，但从形而上的意义上说，它和“所以然”、“所当然”一样并不动。问题在于，这所谓“形而上”，只是一种逻辑推理，具有认识方法的意义，却不具有存在意义，就是说，它不是独立的存在。从存在上说，理作为“使之然者”，必须而且只能在气化流行中存在并发生作用，而气之动是没有始终的，“使之然”只是说明动之所以为动，并不是真地推动。在中国哲学中，没有“第一推动力”的思想。这一点葛氏正确地指出来了（P176）。但是，气化以及万物之运动，必有所以动之理，其动之理便有目的性意义，就是说，任何运动变化都是指向生命的目的，因此，又是价值论的，或导向了价值论。

运用逻辑推理的方法将生命的内在本质提升为不变之理，理便具有超越性（超时空性），但这不是说，理是超越的存在者，更不是超越的实体。朱熹认为，只是“推上去时”才能说理在气先，或理在物（事）先，但这个“在先”只是逻辑地说且仅仅是逻辑地说，并不是存在地说，但逻辑在先的理学中从来不是“存在”的问题，而理学所要解决的正是存在的问题，以及存在的意义、价值和存在方式（即境界）的问题。形而上的理可以使我们认识生命存在的本质（“所以然”）及其意义（“所当然”），但这决不是本质先于存在，而是本质即存在，存在即本质。整体性的理在人与万物的存在中具有多种功能，它既是潜在的动力和源泉，又是所以如此的“常则”，又是目的性的“祈使”（主要是对人而言的）。一物有一物之理，理使一物成为此物而不是他物，但是，“千蹊万径，皆可适国”，都通向生命的目的即善，这就是理学家将自然界看成是生命整体的原因所在。

至于“道理”，是专就人的理性能力及其应用而言的，既有认识的问题，又有情感的问题，道德的问题，而且具有客观普遍性。中国人常说，“此人很讲道理”，“此人不讲道理”，此“道理”就是指理性，但多半不是指“为什么”，而是指“应当如何”。朱熹说，所谓理，可以从这方面讲，也可以从那方面讲，但说来说去，“只是一个道理而已”。这所谓“道理”便包涵“所以然”与“所当然”。前者是说明为什么如此之“故”或“本然”，即事物的规则、性质，后者是说明其“应然”，即按其本然，应当如此。这里又有目的性的问题。人作为人而言，是一个目的的存在，人要实现人的目的，就有“当然”的问题。至于能不能实现，则不可“必”，即不具有绝对的必然性，因为这不是因果论的问题，而是自由的问题。我认为，目的性学说从一定意义上说是一个弱的理论，而不是强的理论，其实现与否，在很大程度上取决于人的自觉程度和实践功夫。在理学家看来，价值理性或道德理性，出于人的内在目的，本来如此的生命就应当承担起生命的责任和使命，这正是人之所以“灵”于万物者。“所以然”即包含着“所当然”，“所当然”即“所以然”的实现。

如果说，理的诸规定中还有最高层面的涵义，那就是“自然”。在中国哲学中，“自然”最为复杂，不可用西方哲学中的自然去理解。葛瑞汉用自发性解释自然，有一定道理，比如“自然流行”之类，但在中国哲学中，“自然流行”正是体现目的性的流行。实际上，“所以然”与“所当然”都出于自然，都是“自然之理”，没有比自然更高的存在，也没有比自然更高的本质。那么，自然又是什么？

自然就是儒家所说的天，是终极的存在，其中有超越的意义即理，但理又不是自然界之外的存在。客观地说，天就是宇宙自然界，在自然之上没有任何实体性存在，自然也是生命的创造者，但问题就在于，自然是如何创造生命的？有没有目的性？

这是问题的关键，也是理学家最关心的。理学家所说的“天理”，就是“自然之理”，是不知其所以然而然者。“所以然”与“所当然”都出于自然。它好象是状词，意思是“自然而然地”；又好象是名词，意指客观的宇宙自然界；同时又有动词的意思，即它是自己运动、自行创造的。但实际上，任何一个词性都不足以说明自然，它是名词、动词、状词的统一体。按照理学家的说法，自然界的目的是性可称之为自然目的，其中包涵道德进化论的思想。只有目的性学说才能解释“所当然”何以出于自然的问题，同时也说明，自然界是有内在价值的。

程颢讲“天地之大德曰生”，朱熹进一步讲“天地生物之心”，这个“心”就是指自然目的。天地即是自然界，何来“心”？这话令人费解，但确实体现了朱熹和理学家的哲学精神。其实，所谓“天地之心”，只有一个意义，就是“生”。但“生”何以是“心”？以“生”为“心”只能说明自然界创造生命是有目的的。“生”既是指生命，又包涵着生命创造即创生的意思。生命既不是上帝创造的，又不是从“无”中生出来的，而是由自然界进化（即“化生”）而来的。自然界之所以能进化出生命，而且能生出人这样的理性动物（主要指道德理性），就因为自然界有一种潜在的目的性，同时也是潜在的动力或潜能，“生理”就是动力与目的的统一。它是无形可状的“形而上者”，故称自然之“理”。理并不是气本身，但透过气而发生作用，合而称之为“道体流行”。用现代的语言来说，目的性可称之为不可逆性或有序性，它是在时间中发生作用的，这种有序性是人与自然界的万物实现和谐的基础。

更重要的是，天地生物之心是由人心实现的，人心才是真正的目的。朱熹说，“人以天地生物之心为心”，由天地生物之心而成的人心，就是仁心，朱熹说成是恻隐、不忍之心，即道德情感，而道德情感就是仁性的实现。仁即是善，即是道德理性，亦是目的理性。仁最能体现“生”的意义，在本质上是一种生命关怀。这同程颢以“生”为仁之说是完全一致的。

葛瑞汉指出，在中国哲学中，心有与西方哲学相应的知、情、意三方面意义，但中国哲学从未作出明确的区分，并且将欲归之于情而不是意（这一看法很准确，也很重要）。葛氏还指出，在二程和朱熹那里，心是理还是气的见解是“捉摸不定”的，而“欧洲人在心灵与肉体上有绝对清晰的界限”（P81）。这实际上反映出中西两种思维方式，即整体思维与分析思维的不同特征。在中国哲学中，理是整体性的，心也是整体性的，不过，理不是存在，心却是存在，因此，理与气的“二元性”，在心这个整体存在的基础上得到了统一。心有不同层面的涵义，比起理来更加复杂。心既是气，亦是理，看你从哪个层面上去理解。程颐虽然说过，情、意和思都是“已发”而不是心，这是把心说成“未发”之体而不是“已发”之用。但这是早先的说法，后来他在与吕大临论“中”的信中明确指出，心既是体又是用，既是“未发”又是“已发”，不能只从一个层面上去看。朱熹正是继承了这一思想而作出了进一步发展，提出心有体用以及“心统性情”之说。这里的“统”字有二义，一是“主”，一是“兼”，前者是从功能上说，后者是体用合而言之。（见拙著《理学范畴系统》，P208，人民出版社，1998年版）因此，心既是生之理，仁之性，又是恻隐之情，性情之间虽有体用、形上形下之分，但又是不能分离的。情者性之发，性之动，即性的功能，如果没有气（也是心）的干扰，就是“自然流行”。“由情以知其性之有”（有非存在），知与性、情也就统一了。

这里所说的“知”，也是从功能即“知觉”上说的，但相应地还有本体之知，即心中固有的德性之知亦即仁的本体直觉（亦可称“直觉”或借用佛教的说法“本觉”）。这样，知之“知

觉”与“直觉”也得到了统一。通过知觉活动而达到直觉，就是由用而得其体。

所有这些，都是在目的性意义上说的，心所体现的目的就是善，就是仁（仁就是善）。程颢用“继之者善”来表述，程颐则直接表述为“心本善”，而朱熹则进一步指出，“心之本体，未尝不善”（《语类》卷五），只是在作用的层面上，可能有不善，“变化气质”，进行修养，就是为了恢复本来的善，也就是实现仁的目的。

程颐和朱熹都用气解释何以有不善的问题，承认气有昏明清浊之不同，因而引起了很多理论上的问题和争论，同时也表现出理想与现实之间的矛盾。这既是理论的问题，更是实践的问题，朱熹用“变化气质”（来自张载）的办法来解决，是用心良苦的。葛瑞汉看出了这一点，认为朱熹是用“知是理贯通气”（P288）的办法来解决的，这个说法很有见地，也很有特色。“理贯通气”就是理气、体用、性情合一，以“知”来实现这种贯通，就是“吾心之全体大用无不明”，知的作用就是“明”其性，“明”其善，使人的目的理性得以自觉。但是，在葛瑞汉看来，这仍然没有将“物理”与“义理”区分开来。

前面说过，从“生”即生命的意义上去理解，“物理”与“义理”即“事实”与“祈使”是能够统一而且必须统一的。因为按照理学家的看法，任何一物都有“生理”，只是能不能实现的问题，因此都与生命目的有关。而最能体现“生理”的当然是人的道德之心即“义理”，“所以然”通向“所当然”，而物理学意义上的“物理”实际上被隐去了。从根本上说，理学家所提倡的理性是道德理性或价值理性，而不是认知理性，所以，区分“事实”与“祈使”的问题对他们来说就不是主要的。

葛氏说，程颐所说的“固有此理”具有可能性意义，并引用了很多例子来作证明。（P68）这从一个方面说明，理并不是静态分析的产物，而是动态的，指向未来的。可能性是同必然性相对而言的，必然性是一个因果论的范畴，按照某种原因，必然产生某种结果，这是西方哲学最常用的重要范畴，但可能性则灵活得多，并没有因果上的必然性。但可能性仍然是事实的问题，属于认识论的范畴；如果在可能性之中置入目的性，不仅是事实上可能如何，而且是按其目的可能如何，那么，就同价值、道德联系起来，“固有此理”就可以解释成不仅是可能的，而且是应当的。这后一方面的意义正是理学家最重视最强调的。

理学家虽然讲了许多理、气一类的问题，但其核心是讲仁，仁就是生，也就是善，由天地之“生理”而来，又由生气而实现，其在人心的实现则是情，这其中贯穿着目的性思想。性理在情之中得到完全实现，或者说情完全实现了理，这就是“理贯通气”。要真正实现贯通，就要进行修养，“格物致知”是其主要方法。“致知”之知，不只是理智之知，在本质上是德性之知，始终没有脱离情感内容，或者说，是情理合一之知。这样的知，当然是在“感应”、“感通”之中实现的，而不是在对象认识中实现的。对象认识是一个环节，朱熹很重视这个环节，但它必须回到德性即仁中来，不然，就变成一种客观知识，真是“游骑无所归”了。如果没有德性的统领，那就很可能真地走向对“事实”的认识，发展出因果论的学说了。葛氏认为，中国哲学中的“感应”与西方哲学中的“因果关系”差不多（P83）。但仅仅是“差不多”而已，实际上有很大差别。因果关系是单向的、线性的，只能由因产生果，而不能由果产生因；感应则是相互的、双向的，有感即应，应亦成感。此外，因果关系主要是认识问题，没有情感的参与；但感应不只是知的问题，更重要的是情感问题，说成“移情”也可以，其实是生命情感交流。万事万物都与人的生命有关。感应的结果是德性的自觉，最大限度实现仁德，最终便是“万物一体”的境界。

“万物一体”是程颢最先提出来的，但朱熹也以“万物一体”为最高境界。葛瑞汉指出，“万物一体”的观念“作为道德基础牢牢扎根于他（指朱熹焚收摺一恼 鑿迷档穆阮 崩怪小保?/FONT>P290），这是非常正确的。但他没有指出“万物一体”既是知的问题，又是情的问题，而后者更为重要。“一体”是知觉，但理学家所说的知觉不只是认识，还有情感，“麻木不仁”就不只是知觉认识的问题，更重要的是情感不相通的意思，物是物，我是我，各不相通，我的恻隐之情不能到达万物，即不能“情通万事”，就如同四肢不属于我一样，这就叫“不仁”。“一体”还是境界，即心灵存在的方式，人与物、内与外完全打通了，主观与客观完全统一了，如同程颢所说，“物来而顺应，廓然而大公”，也如同朱熹所说，“一心之中，天理流行”，生命的目的也就实现了。这就不只是理性的问题，而是整个生命的问题。

说到理性，那么，这是一种“具体理性”，而不是纯粹抽象的形式理性，其中，情感具有实质性的作用。“万物一体”是要靠认识与情感活动来实现的，除了理性的自觉，还要情感的体验，是情感与理性的统一，或者说是普遍的道德情感而具有理性的形式。再联系到前面所说的中国哲学将欲归入情而不是意（意志），就更能说明情感的重要性与复杂性。理学家没有将情明确地归之于理或气而是“含糊其辞”、“摸棱两可”，就在于情是通上下的，上提则成“情理”，下落则成“情欲”。如果真正是顺其理之自然流行，此情便是“情顺万事而无情”之情，也就是理性化的情感即“情理”，没有什么不好，由情而来的欲也是好的，这一点朱熹明确讲过：“人欲便也是天理里面做出来，虽是人欲，人欲中自有天理。”（《语类》卷十三）如果不能顺其理之自然流行，生命便受到阻隔，人与人、人与物也不能相通，便是麻木不仁，其情便是私情，其欲便是私欲，其知也是“私情而用智”，即为了满足个人的私情私欲而获得工具性的知识。

这时，即使是主张“识仁”、“持敬”的程颢，也要求“格物致知”，而朱熹则将“格物致知”看成是最重要的方法，这同他对理、气、物的看法是有关的，也同他对心的看法有关。心是一个整体性存在，其主要功能有二，一是情感活动，一是认知活动，意和欲都是从属于情的。心的存在意义主要表现在情上，理解（即知）也是存在，但不能离开情。当性情不能统一时，其知的功能便承担起认识“物理”的职责，而这里所说的“物理”，不是物理学即因果论意义上的物理，而是生命意义上的“物理”，因而是通向“性理”的。在这个意义上，“所以然”之物理亦可称之为“物性”，即“在物为性”，因而具有价值意义。物理物性的总会处则在人心，即心体之性亦即“所当然”。求“物理”的目的是为了明了心中之性，使其得以自觉。在这里，只有贯彻生命意识和目的性学说，“所以然”与“所当然”的问题才能得到最终说明。至于“物理”与“性理”如何相通，“物理”何以就是“性理”，只能用“潜在”与“实现”的关系来说明。

用现在的观点去看，朱熹和理学家的学说，特别是“所以然”与“所当然”的学说，是有矛盾冲突的，但是，就朱熹和理学家本人而言，他们是有一套理路的，他们用生命的眼光看世界，看人与世界的关系，既要认识“所以然”之“故”，又要认识“所当然”之“则”，并且将二者统一起来，这正是理学的特质所在。他们所说的“知”，不是纯粹客观的逻辑认识；他们所说的“所以然”，也不是因果论的所以然；他们所说的“所当然”，更不是上帝的自由意志。他们所说的“知”，虽然有客观认识的成分，并运用了逻辑分析的方法（“条分缕析”），但从根本上说，是与情感体验密切相联系的直觉认识，是一种生命体验与直觉；他们所说的“所以然”，虽然也包括事物的物理性质与逻辑形式，但归根到底是对生命本质的探索，即所谓“生理”，任何一物都是生命整体的一部分，任何一物之理都是“生理”的分殊。而他们所说的“所当然”，虽不是由自由意志而来，都是由生命目的而来，由“天地生物之心”而来，

“生理”即是“自然之理”，但自然不是盲目的因果论的自然，而是有生命目的的自然。自由意志学说是西方有关道德问题的重要学说，它要解决的是自由问题。生命目的学说是中国有关道德问题的重要学说，也要解决自由的问题，但它不是从意志出发，而是从生命情感出发，由情而到意，情感才是意志的“骨子”（朱熹语），而情感则来源于自然之生理（在人为仁），因此，它最终要实现“万物一体”的境界，这也是理学家的最高理想。这是一种目的理性学说。

在这个问题上，朱熹与程颢是完全一致的，就是说，他们在方法上各有侧重，程颢侧重于向内的“诚敬”，程颐和朱熹强调向外“格物”（其实朱熹是内外并用，他也很重视涵养持敬即“尊德性”），但他们的根本目的是相同的，即不仅要实现理气贯通、性情贯通，而且要实现内外贯通、人物贯通。客观地说，是“道体流行”（这里的“道体”是理气合一，而不只是理），主观地说，是“万物一体”之仁。

“万物一体”之说，不只是理性的问题，但其中有目的理性的学说，其核心是“生理”与仁的问题。仁就是人之“生理”，既是人之所以为人的“所以然”，又是人之成为人的“所当然”，也就是事实与价值的统一。

2001. 3. 23

2002年5月2日

[写信谈感想](#) [到论坛发表评论](#)

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。