

第三章 理氣論

於前章回顧了朱子之前的北宋儒家形上學的發展，並以爲朱子是繼承從濂溪、橫渠至二程以來的形上界與形下界逐漸二分的走向。是以，朱子的理氣論更提高「理」的地位，且明確把「氣」歸爲形而下，故無法避免使人有理與氣割離爲二的批評。本文即欲以本章來展示朱子的理氣系統，來探討其理氣論是否真爲一種二元論。並且，若是朱子真有理氣二分的傾向，那麼本文也欲提出朱子如此主張的緣由。

第一節 對於朱子的「理」概念的解析

本文在對於朱子的「理氣關係」做論述之前，即先分別單就朱子的「理」概念與「氣」概念加以檢討，本節即先來探究朱子的「理」的意涵與種類、層級等等問題。

(一)「理」的意涵

(1)「所以然之故」與「所當然之則」

朱子對於「理」的意涵有不少的討論，其中以他區分「所以然」與「所當然」最爲重要，他說：

至於天下之物，則必各有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也……¹

以上，朱子區分「理」有兩種面向，即「所以然之理」與「所當然之理」，這兩種對「理」的定義有何差異呢？我們再引朱子的一段話看：

《或問》：「莫不有以見其所當然而不容已，與其所以然而不可易者。」先生問：「每常如何看？」廣曰：「『所以然而不可易者』，是指理而言；『所當然而不容已』者，是指人心而言。」曰：「下句只是指事而言，凡事固有『所當然而不容已』者，然又當求其所以然者何故。其所以然者，理也。理如此，

¹ 朱熹：《四書或問》，請參閱朱傑人等編：《朱子全書》〔上海：上海古籍，2002〕，《大學或問（上）》。

固不可易。又如人見赤子入井，皆有怵惕、惻隱之心，此其事『所當然而不容已』者也。然其所以如此者何故，必有箇道理之不可易者。今之學者但止見一邊。如去見人，只見得他冠冕衣裳，卻元不曾識得那人。且如為忠，為孝，為仁，為義，但只據眼前理會得箇皮膚便休，都不曾理會得那徹心徹髓處。以至於天地間造化，固是陽長則生，陰消則死，然其所以然者是如何？又如天下萬事，一事各有一理，須是一一理會教徹。不成只說道：『天，吾知其高而已；地，吾知其深而已；萬物萬事，吾知其為萬物萬事而已！』²

以上，朱子說明了「所以然」與「所當然」的區別。其中，他以「所當然」是指「事」而言，並以「人見赤子入井，皆有怵惕、惻隱之心」為例，指出這是「所當然而不容已」。於此，我們可知朱子把「理」定義為「所當然之則」，是表示此理為一道德之理，是側重在說此理有一道德動力（不容已），並能成就一應當去做的道德行為（當然）。所以，我們可說他以「理」為所當然之則，是在強調「理之發用」而言。

所以，朱子以為從理之發用的「當然」處求理是不夠的，必須進一步見其「所以然之故」。他說「又當求其所以然者何故。其所以然者，理也」，前者以「所當然」是指「事」言，現在以「所以然」是指「理」言，表示朱子的「所以然」是指的「理」本身來說的。

所以，朱子以為吾人從惻隱之心的「當然」處，還要求「其所以如此者何故，必有箇道理之不可易者」，這即是「所以然之理」。是以，朱子以為此理表現惻隱之心是為「所當然之則」，此是理的發用；但是，從此當然處的惻隱之心再往形而上處推，才可得「所以然之理」，是為的理本身。

再看上一段的引言，朱子又指出我們視人為忠、為孝、為仁、為義不是單看他的道德行為或他是聖賢等等，而是要推求其所以然之理，即「理會得那徹心徹髓處」。朱子又說吾人觀天地陰陽的造化，亦不可看其表面，這即是欲人推求陰陽的所以然之理，即要去求「所以然者是如何」。從此，可看出朱子所說的「所以然之理」，與他繼承伊川的「所以陰陽是道」的觀點是相符的，這即表示「理」是超越於氣或事物，而做為氣或事物背後的所以然的原因、理則。他說：

「陰陽」固是形而下者，然所以一陰一陽者，乃理也，形而上者也。³

以上，即明顯看出朱子的「理」就著形而下的陰陽之氣，所推知的「所以然」的形而上之理。所以，可以說朱子的「所以然之理」，即是從一切存有者的存在的「然」處，推知其「所以然」的「存在性」或「存在之所以存在」的原因、原

² 朱熹：《朱子語類》，請參閱朱傑人等編：《朱子全書》〔上海：上海古籍，2002〕，卷18，頁626。

³ 朱熹：〈答楊子順四〉，《朱子文集》，請參閱陳俊民校編：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，民國89年），卷59，頁2884。

理或原則，故我們可說是一種「存在之理」⁴。

然而，朱子的「理」的面向除了把其當「存在之理」看，是為「所以然之故」。另外，如前述他的「理」亦為「所當然之則」，是為一有不容已的道德動力的「道德之理」。以下，我們即分別來探討朱子這兩種對「理」的解釋。

(2) 存在之理與道德之理

1. 存在之理

以上，區分了朱子的理的兩面向，一為「存在之理」，一為「道德之理」。然而，就著朱子的內部義理來說，把「理」視為「存在之理」是第一義的，「道德之理」是第二義的。或可以說朱子把「道德之理」也當作一種「存在之理」來看，而「道德之理」可說只是「存在之理」的一種屬性。當然，我們亦可說朱子的「存在之理」皆具有道德性或道德動力。以下，我們即先來論述「存在之理」。

朱子以為事事物物皆有理，此即凡是存在之物皆有「理」，他說：

近而一身之中，遠而八荒之外，微而一草一木之眾，莫不各具此理。⁵

萬物皆有此理，理同出一原。……物物各具此理，而物物各異其用，然莫非一理之流行。⁶

以上，朱子以為一切的存在物皆有「理」，是為「萬物皆有此理」、「物物各具此理」或「莫不各具此理」。所以，朱子的事事物物皆有理，其範圍是無窮無盡，只要是存在物皆有其所以存在之理，這即是他的「所以然之理」的意義。他有一段對話說：

又問「物必有理，皆所當窮」云云。曰：「此處是緊切。學者須當知夫天如何而能高，地如何而能厚，鬼神如何而為幽顯，山岳如何而能融結，這方是格物。」⁷

以上，朱子是在說明吾人窮究其事物中的「理」的重要性。其原因在於瞭解了「理」，才知「天如何能高」、「地如何能厚」、「鬼神如何為幽顯」和「山岳如何融結」等，此即他的「所以然」的意思。從此，我們可知「理」即是決定事物之所以能存在或其存在樣相的原因、原則或原理，此即為「存在之理」。朱子有

⁴ 牟宗三先生云：「伊川朱子所以如此者，正因其對於道體性體只簡化與汰瀟而為「存有」義與「所對」義之「理」字。……是則性理只是實然的存在之所以存在之理。吾人名此存在之所以存在之理曰「存在之理」，即存在之「存在性」。參牟宗三：《心體與性體（一）》〔台北：正中書局，民85年2月〕，頁80-82。

⁵ 朱熹：《朱子語類》，卷18，頁606。

⁶ 朱熹：《朱子語類》，卷18，頁606。

⁷ 《朱子語類》，卷18，頁607。

許多這樣的話：

「『仰以觀天文，俯以察地理，是故知幽明之故。』《注》云：『天文則有晝夜上下，地理則有南北高深。』不知如何？」曰：「晝明夜幽，上明下幽；觀晝夜之運，日月星辰之上下，可見此天文幽明之所以然。南明北幽，高明深幽；觀之南北高深，可見此地理幽明之所以然。」⁸

以上，是在解《易》的「仰觀俯察」那段話，朱子於此說到去探求「天文幽明之所以然」以及「地理幽明之所以然」，這就是在於天地萬物中去求「所以然之理」。而且，這「所以然之理」即是使天文地理成其如此存在的「存在之理」。

而且，朱子不只把理僅視為原因或原則，而是把其具體化為一實體。他說：

未有事物之時，此理已具，……⁹

未有此物，而此理已具……¹⁰

從以上朱子的說法，可知事物是憑藉著「理」來決定其存在，故沒有此理即沒有事物的產生，但「理」卻能在事物產生前即獨立的存在。

而且，朱子的事事物物之理是無窮無盡、包天包地，只要是存在之物即有「理」為其所以存在的根據，甚至連人倫日用中亦有理，他說：

夫天下之事，莫不有理。為君臣者，有君臣之理；為父子者，有父子之理；為夫婦、為兄弟、為朋友，以至於出入、起居、應事、接物之際，亦莫不有理焉。¹¹

從此，我們可知朱子對於只要是存在之物，即以其為「然」處，而推至其必有「所以然」之理。故而，不管如何型態的存在，皆有所以然的「存在之理」。

而且，我們必須留意朱子的「所以然」之存在之理，是從氣或形器之處，抽離或抽象出所以然的形而上的存在之理。因此，此理是超越於形器且不雜有氣機的。故而，朱子必須保持此存在之理的超越性與清澈、純淨，故他描述理為「無情意、無計度、無造作」或「淨潔空闊底世界」¹²是有其原因的。

2.道德之理

以上，論述了朱子把事事物物之理皆當成一存在之理，但朱子亦強調一有道

⁸ 《朱子語類》，卷 74，頁 2515-2516。

⁹ 《朱子語類》，卷 95，頁 3204。

¹⁰ 《朱子語類》，卷 95，頁 3204。

¹¹ 《朱子文集》，〈行宮便殿奏劄二〉，卷 14，頁 448-449。

¹² 《朱子語類》，卷 1，頁 116。

德動力的道德之理。他有一段話語說：

或問：「理之不容已者如何？」曰：「理之所當為者，自不容已。孟子最發明此處。如曰：『孩提之童，無不知愛其親；及其長也，無不知敬其兄。』自是有住不得處。」¹³

以上，問者是在問前文的「所當然之則」的「不容已」是什麼意思？朱子是以孟子的良知良能的愛親敬長來形容此理的「不容已」，並以見孺子入井，吾人即產生惻隱之心來解釋。總之，朱子以為作為當然之則的道德之理有種「不容已」的道德動力。為了更明瞭朱子之意，即再引朱子與其高弟陳淳的一段對話：

理有「能然」，有「必然」，有「當然」，有「自然」處，皆須兼之，方於「理」字訓義為備否？且舉其一、二。如惻隱者，氣也；其所以能惻隱者，理也。蓋在中是有是理，然後能行諸外為是事；外不能為是事，則是其中無是理矣，此「能然」處也。又如赤子之入井，見之者必惻隱，蓋人心是箇活底，然其感應之理必如是，雖欲忍之，而其中惕然自有所不能已也；不然是槁木死灰，理為有時而息矣，此「必然」處也。又如赤子入井，則合當為之惻隱，蓋人與人類，其待之理當如此，而不容以不如此也；不然，則是為悖天理，而非人類矣，此「當然」處也。……又如所以入井而惻隱者，皆天理之真，流行發見，自然而然，非有一毫人為預乎其間，此「自然」處也。……所以《大學章句》、《或問》論難處，為專以「當然不容已」者為言，亦此意。……（以上陳淳語）

此意甚備，《大學》本亦更有「所以然」一句，後來看得「且要見得所當然」是要切處，若果得不容已處，則自可默會矣。（以上朱子語）¹⁴

以上，陳淳區分「理」有四種面向，即「能然」、「必然」、「當然」、「自然」四種。其中，「能然」當是上一部份所說的「存在之理」，即是從惻隱之心的氣機之然，推使之能惻隱的所以然之理，也可以說是把道德之性理，亦當作「存在之理」來體認。

接著，他所說的「必然」、「當然」、「自然」就是在說「所當然之則」的「道德之理」。其中，他說「見之者必惻隱」、「人心是箇活底」、「感應之理必如是」或「惕然自有所不能已」，此即是道德之理的「不容已」的道德動力，這針對道德之理的「不容已」來說的，這是理的「必然」。然後，他說「合當為之惻隱，蓋人與人類，其待之理當如此」，這是說到道德之理為「所當然之則」而言，即是以道德之理對人是一法則、規範、德目，吾人必須對此理敬畏及遵守，這是理的「當然」。最後，他說惻隱之心的發用對於人是「天理之真，流行發見，自然而然」，這是在強調此道德之理即是天理，其發用即是天理流行，即把此理說為

¹³ 《朱子語類》，卷 18，頁 625。

¹⁴ 《朱子文集》，〈答陳安卿三〉，卷 57，頁 2776-2777。

一「生生之理」，這是理的「自然」。朱子把人的性理視為「生生之理」，他說：

生之理謂性¹⁵

此句，把心中的性理，即仁、義、禮、智之理都視為「生生之理」。而且，朱子以為性理以仁之理為代表，仁理的內容即是「生生」。他說

只天地生這物時便有箇仁，它只知生而已。從他原頭下來，自然有箇春夏秋冬，金木水火土。故賦於人物，便有仁義禮智之性。仁屬春，屬木。且看春間天地發生，藹然和氣，如草木萌芽，初間僅一針許，少間漸漸生長，以至枝葉花實，變化萬狀，便可見他生生之意。非仁愛，何以如此。緣他本原處有箇仁愛溫和之理如此，所以發之於用，自然慈祥惻隱。¹⁶

以上，朱子以為天道創生萬物時，即顯發天地生物的仁心，此即生生之理。此生生之理賦予人，即為人之仁義禮智的性理，其中又以仁之理為代表。所以，仁之理即符應於天地生物的生生之理，天道之生生之理使草木從萌芽至開花結實，展現了生生之意。是以，吾人自身的仁理亦如天地生物之理，發而為慈愛、惻隱之心以顯發生生不已之真幾。朱子有許多類似的話：

若論仁知之本體，知則淵深不測，眾理於是而斂藏，所謂「誠之復」，則未嘗不靜；仁者包藏發育，一心之中生理流行而不息，所謂「誠之通」，則未嘗不動。¹⁷

以上，朱子說到心中的性理可退藏亦可發用，智之理即是收斂於心，有「淵深不測」之相。但是，仁之理則是有發育萬物的動力，是生生流行不息之理。他又說：

……是仁能包四者，便是流行處，所謂「保合太和」是也。仁是箇生理，若是不仁，便死了。人未嘗不仁，只是為私欲所昏，才「克己復禮」，仁依舊在。¹⁸

以上，朱子以仁之理為「生理」，並且是流行之理，此仁之理人人皆有。而不仁之人是被私欲蒙蔽，故而心中生理被戕賊即如同死了般。

通過以上的論述，可知朱子的理有不同的面向，若是僅把其當存在之理，則他的理是「所以然之理」，並且是「無計度、無造作」而沒有活動性的理。但是，若我們能以著他的理是道德之理來看，則此理是當然之則，是為道德法則且有「不容已」的道德動力，是有活動性的理。甚且，此道德之理是來自天理的「自然」，即為一生生之理，是為一流行之理。所以，於以上朱子與陳淳的對話看，

¹⁵ 《朱子語類》，卷 5，頁 216。

¹⁶ 《朱子語類》，卷 17，頁 585。

¹⁷ 《朱子語類》，卷 32，頁 1159。

¹⁸ 《朱子語類》，卷 20，頁 695。

朱子最後即結論說把理視為「所以然」是不夠的，還要見得其為「所當然」之理，且默識此理的「不容已」之處。

（二）理的層級

朱子的「理」大約可分為三個層級，最高為太極之理，然後是事事物物皆有理的「一物所具之理」，最低的層次是「形構之理」。但是，朱子時常是三者不分而合起來說，但我們能可幫他做一分疏。

（1）一物所具之理

朱子最常說的即是事事物物中的理，朱子這類的話語有許多，如他說：

蓋天下之事，皆謂之物，而物之所在，莫不有理。且如草木禽獸，雖是至微不至賤，亦皆有理。¹⁹

他又說：

……一草、一木、一昆蟲之微，亦各有理。一書不讀，則闕了一書道理；一事不窮，則闕了一物道理。須著逐一件與他理會過。²⁰

朱子以自然界的花草、昆蟲也有理，甚至經書中也有理。而且，不只外在事物中有理，於人自身亦有理。他又云：

性是實理，仁義禮智皆具。²¹

性是太極渾然之體，本不可以名字言，但其中含具萬理，而綱領之大者有四，故命之曰「仁、義、禮、智」。²²

這裡，朱子指出吾人心中含具性理，即是仁、義、禮、智之理。他又說：

以身而言，則所以為耳、目、口、四肢、百體者，皆有當然之理，以至為眾人、為百物皆然，不可不一一辨別得，……²³

所以，在人自身不只心中有性理，連五官、四肢亦有理。是以，朱子對存在界的解釋是為一「一理平鋪」的世界，凡是只要存在皆有理，甚至連無生命的枯槁之物亦有理，其云：

問：「枯槁之物亦有性，是如何？」曰：「是他合下有此理，故云天下無性

¹⁹ 《朱子語類》，卷 15，頁 477。

²⁰ 朱熹：《朱子語類》，卷 15，頁 477。

²¹ 朱熹：《朱子語類》，卷 5，頁 216。

²² 《朱子文集》，〈答陳器之一〉，卷 58，頁 2825。

²³ 《朱子文集》，〈答余國秀〉，卷 62，頁 3105。

外之物。……枯槁之物，謂之無生意，則可；謂之無生理，則不可。如枯木無所用，止可付之爨竈，是無生意矣。燃燒什麼木，則是什麼氣，亦各不同，這是理元如此。²⁴

以上，朱子肯定地表示，甚至一般人不認為有理的枯槁之物亦有理。至此，我們可說朱子以為一切大大小小的事物皆有理，他說：

既有是物，則其所以為是物者，莫不各有當然之則，而不容已，……今且以其至切而近者言之，則心之為物，實主於身，其體則有仁義禮智之性，……又此而及於身之所接，則有君臣父子夫婦長幼朋友之常。是皆必有當然之則，而不容已，所謂理也。外而至於人，則人之理不異於己也；遠而至於物，則物之理不異於人也；極其大，則天地之運，古今之變，不能外；盡於小，則一塵之微，一息之傾，不能遺也。²⁵

以上這段話，朱子以人自身有仁義禮智之性理，而於君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之處有倫常之理，於外在事物之處有物理。然後，「極其大，則天地之運，古今之變，不能外；盡於小，則一塵之微，一息之傾，不能遺也」。總之，我們只要把握住朱子的「物之所在，莫不有理」的原則即可，只要是存在之物，不管是事或物，其中必有理。至於此理是客觀之物之理、心中性理或人倫之理，於朱子可皆把其當存在之理視之，當然朱子的「存在之理」都帶著道德性，故而他也說「莫不各有當然之則，而不容已」。

(2) 總天地萬物之理是太極

朱子除了說事事物物皆有理外，還指出有一更高的、更根源的理，他說：

問：「未有一物之時，如何？」曰：「是有天下公共之理，未有一物所具之理」

²⁶

這裡，學生問朱子天地萬物還沒存在的狀態。朱子回答當時未有事事物物之理，但是有「天下公共之理」。這「天下公共之理」，於朱子的系統中當然是「太極」。他說：

太極只是天地萬物之理。²⁷

總天地萬物之理，便是太極。²⁸

²⁴ 《朱子語類》，卷4，頁189。

²⁵ 朱熹：《大學或問（下）》。

²⁶ 《朱子語類》，卷94，頁3124。

²⁷ 《朱子語類》，卷1，頁113。

²⁸ 《朱子語類》，卷94，頁3127-3128。

這裡，朱子把太極當作能統攝萬理的「總天地萬物之理」。所以，朱子區分了這兩種理的層級，一是上一部份所說的「事事物物皆有理」的理，我們可稱為「殊別意義之理」；二是當作「天下公共之理」的太極，我們可稱為「共同意義之理」。²⁹

那麼，這「殊別之理」與「太極公共之理」有何關係呢？首先，我們必須瞭解太極之理與分殊之理其實彼此的內容是一致的，朱子有一段談論云：

自其末以緣本，則五行之異，本二氣之實，二氣之實，又本一理之極。是合萬物而言之，為一太極而一也。自其本而之末，則一理之實，而萬物分之以為體，故萬物之中，各有一太極，而小大之物，莫不各有一定之分也。³⁰

以上，朱子先論到萬物、五行、陰陽都是出自一太極，這是「自其末以緣本」。而「自其本而之莫」，是為太極一理分之為各個萬物之體。而且，這個分並非「分割」或「分裂」之分，因為太極分殊至萬物處，於各個萬物中的仍是一太極，是為「萬物之中，各有一太極」。故而，這太極之理與分殊之理的內容是相同的。我們再來看朱子的一段話以明其意：

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。」³¹

以上，問者直接針對「太極是否會分裂」這一問題提問，朱子的答案是否定的。並且，朱子強調萬物稟受之處的分殊之理，是為「又自各全具一太極爾」。如此，共同之理的太極與分殊之理的太極內容是一致的。而且，朱子並以「月印萬川」之喻作答，太極如月，其印照於萬川的月，與天上的月都是相同的。

所以，我們也不能說太極之理是各個分殊之理的總集合。因為，若是太極之理為萬理的總和，則此總和之體必與分殊之理的內容不一致，這就不是朱子的立場了。

總之，我們可以說朱子的太極分出萬理的關係，不能以一般直線的思考方式來理解。太極之理分出萬理，但實於太極之理本身並沒有減少，並非是分割出去了。我們可以說太極之理是「貫注」、「賦予」萬物其自身，但於其自身卻沒有減損，而且萬物是稟受了太極之理的全體。或者，我們可說太極之理與分殊之理的關係，實可符合於《中庸》的「天命之謂性」³²、《易傳》的「乾道變化，各正性

²⁹ 參勞思光：《新編中國哲學史（三上）》〔台北：三民書局，民82〕，頁275-277。

³⁰ 《通書》，〈理性命第二十二〉，請參閱朱熹注，周敦頤原著：《周子全書》，〔台北：廣學社印書館，民64〕。

³¹ 《朱子語類》，卷94，頁3167-3168。

³² 《中庸》，第一章。

命」³³的天道下貫而為萬物之性的模式。

(3) 形構之理

通過以上的論述，我們已知朱子的「理」有兩個層級，最高層級是太極之理，第二層級是事事物物中的理。其實，以上兩種理實在同一層級中，因為如前所述即太極之理與分殊之理其實內容是相同的，或可說以上兩種理都是形而上之理。現在，我們要說一種不在形上層級中的理，其可說為一種形而下之理，我們把其稱為「形構之理」。

牟宗三先生把理區分為「存在之理」與「形構之理」，本文於此即引一段他的話說明之，他說：

此一傳統中所說之「所以然」即「自然」義，並無超越的意義。此種自然義、描述義、形下義的「所以然之理」，吾人名之曰「形構原則」(Principle of Formation)，即作為形構原則的理，簡之亦即曰「形構之理」也。言依此理可以形成或構成一自然生命之特徵也。亦可以說依此原則可以抒表出一自然生命之自然徵象，此即其所以然之理，亦即當作自然生命看的個體之性。

但伊川朱子所說的「所以然之理」則是形而上的、超越的、本體論的推證的、異質異層的「所以然之理」。此理不抒表一存在物或事之內容的曲曲折折之徵象，而單是抒表一「存在之然」之存在，單是超越地、靜態地、形式地說明其存在，不是內在地、實際地說明其徵象，故此「所以然之理」即曰「存在之理」(Principle of Existence)。³⁴

以上，牟先生區分「理」有兩種，一是「存在之理」，一是「形構之理」。所謂「存在之理」，本文於前已說明即表示一所以然之理，其為決定事事物物之所以存在的原則、法則或原理，其於朱子處實體化即為一形而上之理。以上，朱子的太極之理或分殊之理都可歸為是「存在之理」。

牟先生於此表示有另一種「形構之理」，是為把一切當一自然之物，而對其加以探求一自然義、描述義的形而下之理。關於「形構之理」，並非是於「然」處去推其「所以然」之理，而是留住于「存在之然」上而窮其「曲折之相」以成「形構之理」³⁵。

這種形構之理，並非朱子主要要窮究的所以然的形而上之理，但其實此種理自古即有所談論，我們來看《韓非子》一書對此種「形構之理」的描述，其論

³³ 《易經》，〈乾卦〉。

³⁴ 牟宗三：《心體與性體（一）》，頁 89。

³⁵ 牟宗三：《心體與性體（一）》，頁 108。

道：

凡理者，方圓、短長、麤靡、堅脆之分也。³⁶

以上，是相當確實地對「形構之理」的定義。此即，並不把理當成存在物的存在的所以然，而僅是對其「然」處的「方圓、短長、麤靡、堅脆」的曲折加以描述。

在此必須強調，於朱子的理氣系統中似乎並不特別討論「形構之理」，或者他也不關心此種理，但是朱子還是常把存在之理與形構之理混淆來說，如他有幾段談論說：

問：「枯槁有理否？」曰：「才有物，便有理。天不曾生個筆，人把兔毫來做筆。才有筆，便有理。」又問：「筆上如何分仁義？」曰：「小小底，不消恁地分仁義。」³⁷

問：「理是人物同得於天者。如物之無情者，亦有理否？」曰：「固是有理，如舟只可行之於水，車只可行之於陸。」³⁸

聖人則為之鑄瀉成器，使人模範匡郭，不使過於中道也。『曲成萬物而不遺』，此又是就事物之分量形質，隨其大小闊狹、長短方圓，無不各成就此物之理，無有遺闕。³⁹

以上，朱子說的是上部分提及的「枯槁有性」的觀點，而以上三段說到的都是人造物的問題。這裡，說到「天不曾生個筆」、「理是人物同得於天者。如物之無情者，亦有理否」及「無不各成就此物之理」，皆是強調人造物是否有理的問題。然而，朱子的回答是肯定的，他以爲筆中有理、舟有舟理、車有車理。

但是，以一般人的思維，人造物的理是在人心中的藍圖，如上引文中的第三段所說，於人心中有此物的分量、形質、大小、方圓、長短、闊狹的構想，才由此藍本來製造、發明事物。故而，此理並非是所以然的「存在之理」，反倒比較接近「形構之理」。

當然，人造物的藍本亦是此物之所以能存在的理由，或許亦可說是一種存在之理。然而，若如上述朱子的存在之理皆帶著道德性，那麼吾人是否必須承認「階磚之理」、「竹椅之理」或「筆之理」、「舟車之理」都是「仁義理智」之理？若然，想必會造成朱子理論內部的困境。

更有甚者，若如前述朱子以爲自身的耳、目、口、鼻、四肢、百體皆有理，而我們亦以這些理爲存在之理的話，必會帶來極荒謬的結果。因爲，一般以爲人

³⁶ 《韓非子》，〈解老〉。

³⁷ 《朱子語類》，卷4，頁189。

³⁸ 《朱子語類》，卷4，頁189。

³⁹ 《朱子語類》，卷74，頁2520。

的性理即為仁義禮智之理，是人之所以為人的「存在之理」。現在，耳有耳之理，口有口之理，則人自身有千百個理，那麼到底何者才是人的存在之理呢？總之，本文以為朱子所說的這些理，必須幫他歸為「形構之理」，才不至於使其思想產生混亂。

或者，朱子的理氣論的一大問題即是混淆了「存在之理」與「形構之理」。但是，我們可為朱子的這些說法找出合理的解釋，本文以為他在說「階磚之理」、「舟車之理」、「耳目之理」等等的理時，也許他並非真以他們具有太極之理或仁義禮智之理，或甚至不以他們有存在之理。而他只是為了強調事事物物必有理，故以這些事物有「形構之理」，來透顯出事事物物皆有理的結論。換句話說，朱子說這些竹椅、舟車等有理，只是為了強調事事物物必有理罷了！

第二節 朱子的氣論

朱子的形上學雖是以「理」為中心，並且把「氣」視為形而下，「理」較「氣」為尊位。然而，這並不代表朱子不重視或忽略氣。反之，朱子對於氣有許多的談論與興趣。故而，在上一節討論的朱子的「理」之後，於本節必須專門討論朱子的「氣」，本節即分為「陰陽之氣」、「生生之氣」與「鬼神之氣」三部分加以討論。

（一） 陰陽之氣

眾所皆知，朱子的形上體系走的是一種以理為本，並且理氣嚴格二分的型態。於上一節本文已論述了朱子的「理」的意涵，那麼，朱子的「氣」的意涵是什麼呢？實則，朱子的「氣」的最為根本的意涵即為「陰陽」。

（1） 陰陽之理與陰陽之氣

於上引言，我們說到朱子的氣即是陰陽二氣，故而他亦把「理」說為「陰陽之理」，他說：

天地之間，無往而非陰陽，一動一靜，一語一默，皆是陰陽之理。至如搖扇便屬陽，住扇便屬陰，莫不有陰陽之理。⁴⁰

以上，朱子以為天地間的一切事物都可以陰陽來解釋，所以可說天地間也皆是陰陽之理。他又說：

陰陽，氣也，形而下者也；所以一陰一陽者，理也，形而上者也。⁴¹

把這句與上句連看，我們可看出朱子是以天地事物皆由陰陽之氣形成，而其背後即有陰陽之理為其根據。而且，這也就是前述伊川的「所以陰陽是道」的意思，即是吾人必能於陰陽的氣化中，見其有「所以陰陽」之理。所以，朱子對於存在界的看法，即是一由「陰陽之理」妙運於「陰陽之氣」而流行的世界，他有一段對話說：

問：「『上天之載，無聲無臭，其體則謂之易』，如何看『體』字？」曰：「體，是體質之體，猶言骨子。易者，陰陽錯綜，交換代易之謂，如寒暑晝夜，闔闢往來。天地之間，陰陽交錯，而實理流行，蓋與道為體也。寒暑晝夜，闔闢往來，而實理流行於其間，非此則實理無所頓放。……」……集注曰：「天

⁴⁰ 《朱子語類》，卷 65，頁 2159。

⁴¹ 《通書》，「誠上第一」，請參閱朱熹注，周敦頤原著：《周子全書》。

地之化，往者過，來者續，無一息之停，乃道體之本然也。」……。⁴²

以上，朱子是在討論明道解「上天之載，無聲無臭」的話，明道於此說到「其體則謂之易」⁴³。朱子把明道的「易」解釋為陰陽之變易，而「體」則解為陰陽變易之體，或陰陽中的「骨子」。其實，朱子即以「其體則謂之易」的「體」為陰陽之理，而「易」為陰陽變易之氣。而且，朱子以天地間的「寒暑晝夜」的變化流行中皆有「實理流行」，或是為「與道為體」，此即是在描述一陰陽之理妙運流行於陰陽之氣的世界。最後，朱子指出天地之化的往來不息處，可見「道體之本然」，可知朱子以為這存在界，即為「陰陽之理」運作於「陰陽之氣」所構成的世界。

而且，朱子對於陰陽之理如何以陰陽之氣來生物、成物，亦從橫渠的一段話中得到靈感，這是《正蒙》中的「游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊；其陰陽兩端循環不已者，立天地之大義」⁴⁴。朱子解釋此段為：

陰陽循環如磨，游氣紛擾如磨中出者。易曰「陰陽相磨，八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑」，此陰陽之循環也；「乾道成男，坤道成女」，此游氣之紛擾也。⁴⁵

這裡，把橫渠的「陰陽兩端循環不已」與「游氣紛擾」解為陰陽二氣生物的過程，以陰陽二氣的循環為磨子，而「游氣成質」為磨子磨出來的事物。此即，以陰陽二氣如磨子般的循環交感，再生出萬事萬物。當然，朱子以為陰陽二氣的作用背後，是必有「理」於背後運作之。所以，他有段話說：

問：「『游氣紛擾』一段，是說氣與理否？」曰：「此一段專是說氣，未言及理。『游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊』，此言氣，到此已是查滓粗濁者，去生人物，蓋氣之用也。『其動靜兩端，循環不已者，立天地之大義』，此說氣之本。……」⁴⁶

以上，朱子以為橫渠此段話是省略了「理」，只是說到氣的層面。再看朱子的說明，他以陰陽之氣的循環為「氣之本」，而以游氣合而成質為「氣之用」。此即，以陰陽之氣生物的過程如上分為兩階段，即以陰陽二氣先循環交感，然後再生出「查滓粗濁者」，而成質即產生萬物。

⁴² 《朱子語類》，卷 95，頁 3186-3187。

⁴³ 明道云：「『忠信所以進德』。『終日乾乾』君子當終日對越在天也。蓋「上天之載，無聲無臭」，其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，其命于人則謂之性，率性則謂之道，修道則謂之教。……」，參程顥·程頤：《河南程氏遺書》，請參閱《二程集》〔台北：漢京文化，民 72〕，卷 1，未注明誰語，《宋元學案》列為〈明道學案〉。

⁴⁴ 張載：《正蒙》，請參閱《張載集》〔台北：漢京文化，2004〕，〈太和篇第一〉。

⁴⁵ 《朱子語類》，卷 98，頁 3298。

⁴⁶ 《朱子語類》，卷 98，頁 3297。

總之，朱子以爲天地的造化、創生，即是由陰陽之氣不斷地交感、循環，如磨子般「磨來磨去」，然後生物、成物。從此，會有氣的流行、運作是無秩序、無規則的誤解。但是，其實朱子的陰陽之氣中必有陰陽之理於其背後主導之。

(2) 陰陽的法則

以上，本文說到朱子的陰陽之氣背後必有陰陽之理於其中，故陰陽之氣的活動有一定的法則。於此，本文即分爲「陰陽消長」、「變化之則」與「流行與定位」三種法則來加以討論。

1. 陰陽消長

朱子以爲陰陽二氣並非是兩種氣，而是一氣之消長，他說：

陰陽雖是二字，然卻只是一氣之消息。一進一退，一消一長，進處便是陽，退處便是陰；長處便是陽，消處便是陰。只是這一氣消長，做出古今天地間無限事來。所以陰陽做一個說亦得，做兩個說亦得。⁴⁷

此段，朱子說到陰陽並非二氣，只是一氣中的陽氣長或進，則陰氣便消或退；反之，當陽氣消或退，則陰氣便長或進。所以，當朱子說陰陽之氣「磨來磨去」，或是說道陰陽交感等的話語時，並非表示是陰陽有兩種氣的相交，他只是在說一氣的陽退陰進或陰消陽長。故他又說：

陰陽只是一氣，陽之退便是陰之生，不是陽退了又別有個陰生。⁴⁸

所以，他肯定的說陰陽消長並非是陽退了，有另一個陰氣升起，而只是一氣之中的陰陽消長。所以，朱子是以一氣中的陰陽的相勝與相剋，來形容陰陽之消長，他說：

天地間無兩立之理，非陰勝陽，即陽勝陰，無物不然，無時不然。寒暑晝夜、君子小人、天理人欲。⁴⁹

此句，朱子對天地間的一切，包括自然界、人倫日用、道德實踐都做了陰陽消長的法則的解釋，而且陰陽彼此之間有「陰勝陽、陽勝陰」的對立關係。

2. 變化之則

以上，論述了朱子的陰陽一氣之消長，其實這樣的氣的消長在《易經》中

⁴⁷ 《朱子語類》，卷 74，頁 2503。

⁴⁸ 《朱子語類》，卷 65，頁 2156。

⁴⁹ 《朱子語類》，卷 65，頁 2158。

即稱爲「變化」，朱子於其易學中對「變化」的法則做了許多討論，他說：

變化者，《易》中著策卦爻，陰變為陽，陽化為陰者也。⁵⁰

這裡，朱子指出「變化」的意義即是「陰變陽、陽變陰」，這其實與上一部份所說的「陰陽消長」是同樣的意思。他進一步區分了「變」與「化」的不同，他說：

陰或變陽，陽或化陰。⁵¹

此句，朱子指出「變」是陰轉爲陽，而「化」是陽轉爲陰。我們再看下一段，他說：

柔變而趨於剛者，退極而進也；剛化而趨於柔者，進極而退也。⁵²

其中，他以「變」是柔趨於剛，即是先消退然後進長，此即爲「陰變陽」；而「化」是剛趨於柔，進長而轉消退，此即爲「陽化陰」。從此，我們可知陰氣本是較柔弱、退縮，但卻轉爲陽氣的強盛、進取則稱爲「變」。反之，陽氣從強盛至弱勢的陰氣則稱爲「化」。朱子有一段話更清楚地說明：

變是自陰之陽，忽然而變，故謂之變。化是自陽之陰，漸漸消磨將去，故謂之化。自陰而陽，自是長得猛，故謂之變。自陽而之陰，是漸漸消壓將去。⁵³

在此段中，朱子把陰變爲陽形容爲「忽然而變」、「長得猛」，故而謂之「變」。然後，陽而至陰的化即爲「漸漸消磨將去」，故而謂之「化」。從此，可看出朱子是以陰轉爲陽，似乎是逆勢而爲，從陰柔而驟轉剛強的陽，如同忽然改頭換面，故以其爲「變」。而陽而之陰，好似是順勢而下，強盛必會漸漸衰弱，似乎是漸漸走下坡一般，故以其爲「化」。

3. 流行與定位

另外，朱子把陰陽之氣的消長變化再以動態與靜態的觀點來論，即區分爲「流行」與「定位」的不同。以「動」的觀點來看，即爲陰陽的「流行」；以「靜」的觀點來看，即爲陰陽的「定位」。他說：

陰陽有個流行底，有個定位底。「一動一靜，互為其根」，便是流行底，寒暑往來是也；「分陰分陽，兩儀立焉」，便是定位底，天地上下四方是也。「易」有兩義：一是變易，便是流行底；一是交易，便是對待底。如魂魄，以二氣

⁵⁰ 朱熹：《周易本義》〔台北：大安出版社，1999.7〕，卷三，〈繫辭上傳〉。

⁵¹ 《周易本義》，卷三，〈繫辭上傳〉。

⁵² 朱熹：《周易本義》，卷三，〈繫辭上傳〉。

⁵³ 《朱子語類》，卷 74，頁 2512。

言，陽是魂，陰是魄；以一氣言，則伸為魂，屈為魄。陰陽論推行底只是一個，對峙底則是兩個。如日月、水火之類是兩個。⁵⁴

這裡，區分了陰陽有「流行底」、「定位底」。而且，「流行底」即是「推行底」，亦是為「變易」，是為《太極圖說》的「一動一靜，互為其根」；「定位底」即是「對待底」或「對峙底」，亦是為「交易」，是《太極圖說》的「分陰分陽，兩儀立焉」⁵⁵。簡單的說，「流行底」即是陰陽之氣的流行，是動態的來看陰陽之氣；「定位底」即是在陰陽之氣中分陰分陽，是靜態的來看陰陽之氣。所以，「流行底」是在講一氣的消長、運行或推行，「定位底」是指事物皆可區分為陰陽的屬性，如朱子說的「天地上下四方」。

在此，朱子以「變易」來講「流行底」，「交易」講「定位底」，這樣的義理來自《周易正義》的「變易」與「不易」⁵⁶。朱子對「變易」與「交易」解釋為：

問：「『易』有交易、變易之義如何？」曰：「交易是陽交於陰，陰交於陽，是卦圖上底。如『天地定位，山澤通氣』云云者是也。變易是陽變陰，陰變陽，老陽變為少陰，老陰變為少陽，此是占筮之法。如晝夜寒暑，屈伸往來者是也。」⁵⁷

以上，把「變易」解為筮法中的老少陰陽變化的「陽變陰、陰變陽」，並是指寒暑晝夜的屈伸往來；而「交易」是指「八卦方位」的「天地定位，山澤通氣」來說。從此，可看出「變易」與「流行底」的意思是一致的，是在說陰陽一氣的流行、變動；而「交易」與「定位底」同意，即在指陰陽的屬性的分陰分陽，或是在區分存在物為陽性實體或陰性實體。

方才本文以「流行底」為動態地說陰陽，而「定位底」為靜態地說陰陽。其實，我們可再換個角度來看，此即「流行底」是以時間的角度來論陰陽，而「定位底」是以空間的角度論陰陽，朱子云：

「一動一靜，互為其根」，動而靜，靜而動，闢闔往來，更無休息。「分陰分陽，兩儀立焉」，兩儀是天地，與卦畫兩儀意思又別。動靜如晝夜，陰陽如東西南北，分從四方去。「一動一靜」以時言，「分陰分陽」以位言。⁵⁸

以上，朱子再次解釋作為「流行底」的「一動一靜，互為其根」，此即為陰陽的闢闔往來，並以其為以「時」言；而作為「定位底」的「分陰分陽，兩儀立焉」，此即如區分天為陽、地為陰，或是把東西南北以陰陽之位分別般，是以「位」言。如此，即把「流行」與「定位」以時空的架構解釋，「流行底」是以時間性

⁵⁴ 《朱子語類》，卷 65，頁 2157。

⁵⁵ 《太極圖說》，請參閱朱熹注，周敦頤原著：《周子全書》。

⁵⁶ 孔穎達：《周易正義》，王弼注，請參閱李學勤主編〔台北：台灣古籍出版社，2001.9〕，〈周易正義序〉。

⁵⁷ 《朱子語類》，卷 65，頁 2160-2161。

⁵⁸ 《朱子語類》，卷 94，頁 3118。

來看陰陽，「定位底」是以空間性來論陰陽。

(3) 無一物不有陰陽

上一部份，本文論述了朱子陰陽法則中的「定位」與「流行」，其中「流行底」是在說陰陽一氣的消長，而「定位底」是在於區分陰陽的屬性或陰陽的實體。在這一部份，我們即來看朱子如何「分陰分陽」，即對「定位底」做專門的討論。

朱子對於陰陽的區分，可細分為對陰陽屬性的區分，以即對陰陽實體的定位。所謂以屬性分陰陽，即是把陰陽當作性質、成分來看；以實體來定位，即是以某存在為陽性的象徵或陰性的象徵。當然，以實體或屬性分陰陽的兩方式常是混淆的、重複的或不分的，但為了更清楚朱子如何深刻地討論陰陽，本文還是大致做了區別。首先，來論以屬性所分的陰陽。

1. 對於陰陽屬性的區分

朱子以為事事物物皆有陰陽的屬性之分，他說：

諸公且試看天地之間別有甚事？只是陰與陽兩個字，看是什麼物事都離不得。只就身上體看，才開眼，不是陰，便是陽，密拶拶在這裏，都不著的別物事。不是仁，便是義，不是剛，便是柔。只自家要做向前，便是陽；纔收退，便是陰。意思纔動便是陽，纔靜便是陰。未消別看，只是一動一靜便是陰陽。⁵⁹

在這一段話中，朱子再次以一切存在皆有陰有陽。然而，這裏強調的是一切存在皆具陰陽的屬性，如他說「不是仁，便是義」，此是以吾人的心氣的發用大致有仁義兩種，而仁為柔、義為剛，此即可區分為陰陽。然後，以人的活動來說，向前或動是屬陽，向後或靜是屬陰。朱子類似的話有許多：

或問「一陰一陽之謂道」。曰：「以一日言之，則晝陽而夜陰。以一月言之，則望前為陽，望後為陰。以一歲言之，則春夏為陽，秋冬為陰。從古至今，恁地衰將去，只是個陰陽。是孰使之然哉？乃道也。」⁶⁰

在此，朱子以晝屬陽、夜屬陰；並以每月望前為陽，望後為陰；春夏為陽、秋冬為陰。以上，他都是在說陰陽的屬性，因為我們無法把晝、夜、望前望後、四季化約為實體，而說某晝之實體為陽或某春之實體為陽。或許，我們可以說以屬性說的陰陽，是於「事」上說；而從實體說的陰陽，是從「物」上說。

朱子幾乎每件事皆可以陰陽屬性來區分，甚至連天道發育萬物亦可分陰陽，他說：

⁵⁹ 《朱子語類》，卷 65，頁 2161-2162。

⁶⁰ 《朱子語類》，卷 74，頁 2523。

「一陰一陽之謂道」，太極也。「繼之者善」，生生不已之意，屬陽；「成之者性」，「各正性命」之意，屬陰。⁶¹

這即是朱子常說的「繼善成性分陰陽」或「於造化流行處分陰陽」⁶²，這就是以「繼之者善」為道體發用流行生生不已，有奮進創生的樣相，故屬陽。「成之者性」或「各正性命」為道體落實至萬物處，成各個萬物的性，有貞定、完成之意，故屬陰。朱子此說是在造化之事上分陰陽，可說就是以屬性所區分的陰陽。

2. 實體化下的陰陽

以上，論述了朱子以一切存在皆有陰陽之屬性，這與他以實體化的方式說陰陽是有些不同的，他說：

無一物不有陰陽、乾坤，至於至微至細，草木禽獸，亦有牡牝陰陽。⁶³

這裡，朱子是在說一切存在皆有雄雌、牡牝之分，這是在說陽性實體與陰性實體的分別。而且，以實體來說的陰陽，不但是說生物的雌雄，任何存在皆可化約為陰或陽的實體，他說：

「仰以觀於天文，俯以察於地理」，天文是陽，地理是陰，然各有陰陽：天之晝是陽，夜是陰，日是陽，月是陰。地如高屬陽，下屬陰，平坦屬陽，險阻屬陰，東南屬陽，西北屬陰。幽明便是陰陽。⁶⁴

這裡，朱子即質實地來說，如他以「天文」、「日」、「高地」、「平地」屬陽，而以「地理」、「月」、「低地」、「險地」屬陰。當然，這裡並非把天或日月視為雄性或陰性，然卻是把存在的陰陽屬性實體化，而後再以某存在象徵陽性，某存在象徵陰性。朱子以此方式把萬物皆以陽性象徵或陰性象徵來解釋，如他說：

草木都是得陰氣，走飛都是得陽氣。各分之，草是得陰氣，木是得陽氣，木堅；走獸是得陰氣，飛鳥是得陽氣，故獸伏草而鳥棲木。然獸又有得陽氣者，如猿猴之類是也；鳥又有得陰氣者，如雉鷓之類是也。唯草木都是得陰氣，然卻有陰中陽、陽中陰者。⁶⁵

以上，大致把禽鳥、木、猿猴視為陽，而以植物、走獸、雉鷓視為陰，此即為把一切大大小小、各種各類的存在都實體化為陽性象徵或陰性象徵。

⁶¹ 《朱子語類》，卷 74，頁 2523。

⁶² 參朱伯崑：《易學哲學史（二）》〔台北：藍燈文化，民 80〕，頁 516。

⁶³ 《朱子語類》，卷 65，頁 2159。

⁶⁴ 《朱子語類》，卷 74，頁 2516。

⁶⁵ 《朱子語類》，卷 4，頁 189。

3. 陰陽各生陰陽

通過以上的論述，可知朱子以陰陽解釋事物的方式，即如其以「理」來解釋事物一般，是為彌天蓋地、無所不包。所以，他對陰陽的解釋是相當繁複的，有時陰中有陽，有時陽中又有陰，如他說：

一物上又各自有陰陽，如人之男女陰陽也。逐人身上，又各有血氣，血陰而氣陽也。如晝夜之間，晝陽而夜陰也。而晝陽自午後又屬陰，夜陰自子後又是陽。便是陰陽各生陰陽之象。⁶⁶

此段，朱子解釋一物並非屬陽即完全是陽性，而是其中亦可又分出陰陽。他以人為例，男女各屬陽性及陰性，但是各自又可分出血為陰、氣為陽。而晝陽夜陰也是如此，晝夜又各自可分出陰陽。朱子這樣的話有許多，他說：

蓋仁本是柔底事物，發出來卻剛，但看萬物發生時便恁地奮迅出來，有剛底意思。義本是剛底物事，發出來卻柔，但看萬物肅殺時便恁地收斂憔悴，有柔底意思。……仁體柔而用剛，義體剛而用柔。……⁶⁷

此段是常常被學者引用的話，朱子以仁是屬陰柔，但發用卻有生生不已而奮進之意，故發時屬陽剛；而義是屬陽剛，但「義」表現於秋冬萬物肅殺時，卻使之顯得有陰柔憔悴之象。故而，他結論到「仁體柔而用剛，義體剛而用柔」，此即為陽中有陰、陰中有陽。

通過以上的論述，我們可知朱子雖以陰陽解釋一切，但是卻非是一種僵化的規定，而是於其中展現陰陽的變化不已，以此顯出天地造化的奧妙之處。

(二) 生生之氣

以上，本文論述了朱子對於陰陽氣化的解釋，可看出他以存在界即是陰陽之氣變化不已的世界，所以朱子的氣可說是陰陽生生之氣。然而，朱子以此充滿生機的陰陽之氣卻非永恆的，此氣是盛了便衰、衰了便化為無的。因為，朱子以為只有理是永恆的，而氣是短暫的、次要的，此氣之所以生生是背後有「理」的緣故，朱子此說是來自程伊川的「屈伸往來只是理」的觀點，本文即如下說明之。

(1) 伊川對於氣的屈伸的觀點

朱子繼承伊川對氣的看法，認為氣的屈伸、往來、盛衰，是屈了即不再伸，往者即不再來，衰了即死而不再盛。此即，氣的流行是一去則已，所再生的不是原來的氣，而都是新生之氣。伊川云：

⁶⁶ 《朱子語類》，卷 65，頁 2159。

⁶⁷ 《朱子語類》，卷 77，頁 2615。

凡物之散，其氣遂盡，無復歸本原之理。天地間如洪鑪，雖生物銷鑠亦盡，況既散之氣，豈有復在？天地造化又焉用此既散之氣？其造化者，自是生氣。……⁶⁸

以上，伊川以為氣的聚散是氣散了便盡，即是一氣不會再復聚。他的理由是「其造化者，自是生氣」，也就是說天地間自會有氣新生而出，故「天地造化又焉用此既散之氣」。是以，伊川其實要說的是氣的背後有「理」，當原本的氣衰亡而盡時，此「理」自會重新生出氣，故不必再去復生原來的氣。他又說：

屈伸往來只是理，不必將既屈之氣，復為方伸之氣。生生之理，自然不息。如復言七日來復，其間元不斷續，陽已復生，物極必返，其理須如此。有生便有死，有始便有終。⁶⁹

此段，伊川說到「不必將既屈之氣，復為方伸之氣」，這是因為「有生便有死，有始便有終」，也就是如前述氣散了便盡。然而，天地之間為何有新生之氣，即是因為背後有「生生之理」。而且，如《易》的「復卦」的「一陽來復」而言，並非是已退盡之陽復生於下，而是因有生生之理使得陽氣能新生而出。是以，我們可知伊川以為因有生生之理，故而氣亦是生生之氣，故而舊的氣散了便盡，衰了便死，一去不返而不必復生。若我們再看伊川的下一段話，會更清楚他的觀點，其云：

真元之氣，氣之所由生，不與外氣相雜，但以外氣涵養而已。若魚之在水，魚之性命非是水為之，但必以水涵養，魚乃得生耳。人居天地氣中，與魚在水無異。至于飲食之養，皆是外氣涵養之道。出入之息者，闔闢之機而已，所出之息非所入之氣，但真元自能生氣，所入之氣正當闔時隨之而入，非假此氣以助真元也。若謂既反之氣復將為方伸之氣，必資于此，則殊與天地之化不相似。天地之化，自然生生不窮，更復何資于既斃之形，既返之氣，以為造化？近取諸身，其闔闢往來，見之鼻息，然不必須假吸復入以為呼，氣則自然生。人氣之生，生于貞元；天地之氣，亦自然生生不窮。至如海水，陽盛而涸，及陰盛而生，亦不是將已涸之氣卻生，水自然能生。往來屈伸，只是理也。盛則便有衰，晝則便有夜，往則便有來。天地中如洪爐，何物不銷鑠！⁷⁰

以上，伊川以為人自身有一「真元之氣」，使得人身中的天地之氣能自然生生不窮，此真元之氣並非藉由吾人呼吸所入的外氣來資長。伊川以此來比喻天地間自有生生之理，以此理不斷地產生新生之氣，故而「更復何資于既斃之形，既返之氣，以為造化」。這裡，與上段伊川以為「既屈之氣不能復伸」的結論是一致的。並且，伊川更以海水乾涸既不復生，而大海自有新生之水的比喻加強其論

⁶⁸ 程顥·程頤：《河南程氏遺書》，卷 15。

⁶⁹ 程顥·程頤：《河南程氏遺書》，卷 15。

⁷⁰ 程顥·程頤：《河南程氏遺書》，卷 15。

點。最後，伊川再次以「往來屈伸只是理」以為結語。

伊川為何有如此的觀點呢？首先，伊川是站在「理」本的立場而提出他對氣的見解，此即氣是有生有死、有散有盡的，而只有「理」是永恆的。故而，天地間的生生不息是有生生之理以成之，而氣只是去而不返，但自有生生之氣而新生。

第二，伊川是爲了反對佛家的輪迴之說，因其以爲若是氣可衰而復盛、終而復始或死而復生，則即與佛家生死觀無異。故而，伊川以爲儒學必須堅持氣散便盡、物有成毀之觀點，如他說：

心所感通者，只是理也。知天下事有即有，無即無，無古今前後。至如夢寐皆無形，只是有此理。若言涉於形聲之類，則是氣也。物生則氣聚，死則散而歸盡。有聲則須是口，既觸則須是身。其質既壞，又安得有此？乃知無此理，便不可信。⁷¹

以上，伊川以爲心所感通之理是無古今往來，是無形而永恆的。但是，氣聚而成的身體、形質，卻是會壞死、會散盡，並不會再復返，這即是伊川的氣有生滅、理無生滅的「理」本的觀點⁷²。總之，伊川的此論點明顯地是衝著佛家的輪迴說而來。

(2) 朱子對伊川的新生之氣的論點的繼承

朱子對於伊川的新生之氣的觀點是完全地繼承，他於《語類》第一卷有幾段問答，可看出他的立場：

可幾問：「大鈞播物，還是一去便休，也還有去而復來之理？」曰：「一去便休耳，豈有散而復聚之氣。」⁷³

問氣之屈伸。曰：「譬如將水放鍋裏煮，水既乾，那泉水依前又來，不到得將已乾之水去做它。」⁷⁴

人呼氣時，腹卻脹；吸氣時，腹卻厭。論來，呼而腹厭，吸而腹脹，乃是。今若此者，蓋呼氣時，此一口氣雖出，第二口氣復生，故其腹脹；及吸氣時，其所生之氣又從裏趕出，故其腹卻厭。大凡人生至死，其氣只管出，出盡便死。如吸氣時，非是吸外氣而入，只是住得一霎時，第二口氣又出，若無得出時便死。老子曰：「天地之間，其猶橐籥乎，動而不屈，虛而愈出。」橐

⁷¹ 《河南程氏遺書》，卷2下。

⁷² 參朱伯崑：《易學哲學史（二）》，頁281。

⁷³ 《朱子語類》，卷1，頁121。

⁷⁴ 《朱子語類》，卷1，頁121。

禽只是今之搗扇耳。⁷⁵

以上，朱子的說法皆與伊川相當接近。首先，在「大鈞播物」的一段，他明確指出的天地造化並沒有「散而復聚之氣」。然後，他又以「煮水」之喻指出水煮乾後，只能拿新的水來燒，已乾之水不能復生，以此再次說到舊氣不可復聚。

而第三段「呼吸」的比喻，其實與前述伊川的「真元之氣」之說相似，即以人體中自有新氣生出，不必以呼吸的外氣來維持體內的新生之氣。這是以此譬喻來指出天地的生生之氣，是氣的不斷新生，而非用舊氣或衰氣來復生。

通過以上的論述，可知朱子完全認同伊川的「新生之氣」的觀點。此即，以天地間有生生之理，故舊氣即衰而盡，自有生生之氣另外新生而出。朱子也如同伊川一般，於解釋《易經》的「復卦」時，他常運用此觀點，他說：

昔者聖人做《易》，以擬陰陽之變，於陽之消於上而息於下也，為卦曰〈復〉，復，反也，言陽之既往而來反也。夫大德敦化而川流不窮，豈假夫既消之氣，以為方息之資也哉？亦見其絕於彼而生於此，而因以著其往來之象爾。⁷⁶

這段是在講「復卦」的意義，他說「豈假夫既消之氣，以為方息之資」，此與伊川的「不必將既屈之氣，復為方伸之氣」的意思完全相同，即以「復卦」的「一陽來復」，並非是已消盡之陽氣再復生為初爻之陽，而是以復生之「一陽」為新生的陽氣。而且，朱子會以此觀點解釋「一陽來復」，自是以此新生之陽氣背後有生生之理以創生之，我們再引一段話以見其意，他說：

……其聚而生，散而死者，氣而已矣。……故聚則有，散則無；若理則初不為聚散而有無也。……然氣之已散者，既化而無有矣，其根於理而日生者，則固浩然而無窮也。⁷⁷

以上，是如上述伊川的「理無生滅、氣有生滅」的意思。朱子道「氣」是「聚而生、散而死」或「聚則有，散則無」，故「氣」是散即化為無有。但是，「理」是無聚散的，其為「不為聚散而有無也」。所以，天地間的氣即消而散，但是因有生生之理，故新生之氣能源源不絕、生生不息，即為此段所說的「根於理而日生者，則固浩然而無窮也」。

朱子之所以堅持氣盡便散的觀點，仍如同伊川般是要批判釋氏輪迴之說，故其云：

夫聚散者，氣也。若理，則只泊在氣上，……然已散者不復聚。釋氏卻謂人死為鬼，鬼復為人。如此，則天地間常只是許多人來來去去，更不由造化生

⁷⁵ 《朱子語類》，卷1，頁121-122。

⁷⁶ 《朱子文集》，〈復齋記〉，卷78，頁3897。

⁷⁷ 《朱子文集》，〈答廖子晦二〉，卷45，頁2020-2021。

生，必無是理。⁷⁸

這裡，朱子以人死即一氣之聚散，已散即不復聚。反之，輪迴說即為人死後氣可復聚為新的人，如此世間只是許多同樣的人的來來去去的聚散，朱子以為如此便與天地間有「生生之理」不合。因為，朱子以為因有生生之理，故此理必以新生之氣，凝結成新生的人，而不必再以舊的氣使舊的人復生。是以，朱子即以「生生之理」可新生「生生之氣」的觀點，來批評輪迴說的謬誤。

（三） 鬼神之氣

通過以上的論述，我們已經論到朱子即是以天地間有生生之理，而此理可新生「生生之氣」的觀點，以相對於釋氏舊氣可復生的輪迴說。是故，朱子是以「生生之理」為中心的儒家的生死觀，批判佛家的輪迴生死觀。值得注意的是，朱子雖以為人死氣便散盡，但他並非不重生死之事，反倒是他提出了極精到的「儒家生死學」，在這部分我們即以「鬼神之氣」為主題，來談朱子的生死思想。

（1） 魂魄與鬼神

朱子以為事事物物皆為理與氣結合的存在，當然人也不例外。以人來說，形而上之理的層面是為性理，即是仁義禮智之理；形而下的氣的層面，即為氣所凝結的形軀部分，然以生死問題來看，即以「魂魄」或「鬼神」稱之。故而，朱子的「魂」是形而下的氣，並不可以西方哲學或基督教傳統的「靈魂」視之。當然，朱子的「魂」與西方的「靈魂」是同一層次的問題，但是「靈魂」是形而上的，而朱子的魂魄、鬼神都是形而下的氣。首先我們來論「魂魄」。

1. 「魂」與「魄」

我們先來看朱子的一段話，他說：

問：「『民受天地之中以生』，中是氣否？」曰：「中是理，理便是仁義禮智，曷常有形象來？凡無形者謂之理，若氣則謂之生。清者是氣，濁者是形。氣是魂，……血是魄，謂之質。……須是此兩個相交感，便能成物。『遊魂為變』，所稟之氣至此已盡，魂升于天，魄降于地。陽者，氣也，魂也，歸于天；陰者，質也，魄也，降于地，謂之死也。……」⁷⁹

此段，是朱子在討論「民受天地之中以生」的問題。於此，他指出了人是由理與氣結合而成，如上本文所述，朱子以人的形而上層為性理，即仁義禮智之理。而形而下層的是由氣組成，然氣可分為兩種，其一為屬陽性的清氣，此為稱「魂」；其二為屬陰性的濁氣，即為「魄」，魄氣是歸於人的血肉、形質部分。然後，人

⁷⁸ 《朱子語類》，卷3，頁158。

⁷⁹ 《朱子語類》，卷83，頁2860。

死後魂氣即歸于天，而魄氣就歸于地。這裡，也可看出朱子的「魂魄」皆是形而下之氣，這是與西方的靈魂屬形而上是有所不同的。

朱子對於魂魄的區別，還有許多說法，他說：

魄是一點精氣，氣交時便有這神。魂是發揚出來底，如氣之出入息。魄是如水，人之視能明，聽能聰，心能強記底。有這魄，便有這神，不是外面入來。魄是精，魂是氣；魄主靜，魂主動。⁸⁰

這一段討論中，朱子以「魂」為「氣之出入」、「發揚出來底」，且是為主動的、是為氣。而「魄」是一精氣，主管人的視聽、記憶的作用，且以「魄」主靜，並以其有「神」。在此，朱子是以魂為人體的一種氣息，似乎為一生命之氣，即為生命存活的根源。而「魄」可說是人體的五官、形軀之所以能運作的根據，即是人之所以有本能作用的動力，所以說「魄」為精氣，並以其有「神」的功用。

總之，朱子的魂與魄皆是氣，即為人身中相對於形而上之理的形而下之氣。其中，「魂」是較清通有靈的氣，屬陽、屬天、主動；而「魄」是較重濁有質的，屬陰、屬地、主靜，且「魄」是人的形軀、肉身的作用力的來源。

2. 「鬼」與「神」

我們可以說，朱子以人為理與氣結合而成的存在，而屬人身之氣的層面即為魂魄，此魂魄之氣於人死後即會離開，此離散之氣朱子稱為「鬼神」。朱子說：

魂魄就人而言，鬼神離乎人而言。⁸¹

這裡，即指出魂魄之氣離開人身，即稱為鬼神。他又說：

精聚則魄聚，是以為人物之體。至於精竭魄降，則氣散魂遊而無不之矣。降者屈而無形，故謂之鬼；遊者伸而不測，故謂之神。⁸²

在這段話中，朱子以人死「魂」升而遊散，是為「伸而不測」稱為神；而「魄」竭盡即降，是為「屈而無形」稱為鬼。從此，可見朱子以魂魄離散後為鬼神，而且鬼神即為一氣之屈伸，他又有說：

「陽魂為神，陰魄為鬼。」「鬼，陰之靈；神，陽之靈。」此以二氣言也。然二氣之分，實一氣之運。故凡氣之來而方伸者為神，氣之往而既屈者為鬼。陽主伸，陰主屈，此以一氣言也。故以二氣言，則陰為鬼，陽為神。⁸³

⁸⁰ 《朱子語類》，卷3，頁163。

⁸¹ 《朱子語類》，卷63，頁2082。

⁸² 《朱子文集》，〈雜學辨·蘇氏易解〉，卷72，頁3603。

⁸³ 《朱子語類》，卷63，頁2087。

此段朱子講得更清楚，他以屬陽的「魂」離散後為「神」，而屬陰的「魄」離散後為「鬼」。而且，神為氣之伸，是陽氣之靈；鬼為氣之屈，為陰氣之靈。如此，鬼神即只是從人身離散的陰陽之氣而已，故吾人即無須迷信或懼怕鬼神之事，朱子云：

鬼神不過陰陽消長而已。亭毒化育，風雨晦冥，皆是。在人則精是魄，魄者鬼之盛也；氣是魂，魂者神之盛也。精氣聚而為物，何物無鬼神。「遊魂為變」，魂遊則魄之降可知。⁸⁴

以上，是朱子對「鬼神」最有特色的解釋，他因以鬼神只是從人離散的陰陽之氣，故以為陰陽之氣所成的天地造化，亦可稱為鬼神，故連萬物生長或自然的風雨雷電皆可說是「鬼神」。所以，朱子把從人生死說的鬼神，與自然造化的陰陽之鬼神放在同等的觀點。如此，即可把人的生死或鬼神之事，視為如天地一氣之陰陽屈伸般的自然而然。

必須注意的是，朱子此說是其來有自，他可以說是結合了橫渠的「鬼神者，二氣之良能」⁸⁵，以及伊川的「鬼神者造化之迹」⁸⁶。橫渠的「鬼神為二氣之良能」，是影響了朱子以陰陽之氣來解釋魂魄與鬼神。伊川的以鬼神為「造化之迹」，是造成了朱子以天地的造化亦為一種鬼神。朱子的鬼神說即是擷取了二者的觀點，以此成就一儒家的生死學。

(2) 祭祀與感格

於上，本文論述了朱子的魂魄與鬼神的意涵，那麼，人死後是否可以享用子孫的祭祀呢？或者，子孫後代是否可與死去的先祖溝通呢？朱子必須要解決這些問題，如此才可符應於儒家的「慎終追遠，民德歸厚矣」⁸⁷的主張，且承繼於「愛其所親，事死如事生」⁸⁸的孝道。

但是，若是我們嚴格地看朱子的主張，他必須以祖先死去之後，其氣便以散盡，不能再回來與子孫連結關係。因為，既然祖先的魂魄化為鬼神之後，其只是一氣之屈伸，然朱子即如上文主張氣是一散便盡、不可復來，則應當人死後氣離散後便化為無有。如此，以朱子的義理來說，祭祀之事似乎只有象徵意義，因祖先已消失無餘。朱子對此有所論述，其云：

只是這個天地陰陽之氣，人與萬物皆得之。氣聚則為人，散則為鬼。然其氣雖已散，這個天地陰陽之理生生而不窮。祖考之精神魂魄雖已散，而子孫之

⁸⁴ 《朱子語類》，卷3，頁154。

⁸⁵ 張載：《正蒙》，〈太和篇第一〉。

⁸⁶ 程頤：《周易程氏傳》，請參閱《二程集》，〈乾卦〉，卷1。

⁸⁷ 《論語》，〈學而第一〉。

⁸⁸ 《中庸》，19章。

精神魂魄自有些小相屬。故祭祀之理盡其誠敬，便可以致得祖考之魂魄。這個自是難說。看既散後，一似都無了。能盡其誠敬，便有感格，亦緣是理常只在這裏也。⁸⁹

在這一段話中，朱子說「然其氣雖已散，這個天地陰陽之理生生而不窮」，這即是上文朱子以理為永恆，而氣有生滅的觀點。此即，氣是一散即無，生生之理自會產生新的生生之氣，故舊氣不必復返。如此，人的魂魄、鬼神也是一氣，故他說「既散後，一似都無了」。那麼，這祭祖的傳統如何能成立呢？

朱子在此說的相當善巧，他說「祖考之精神魂魄雖已散，而子孫之精神魂魄自有些小相屬」。這裡，提出了祭祖的理論根據，此即以子孫的氣是源流於祖先，故而彼此可一氣相通。然而，朱子卻並非肯定此時是祖先實體地來承此祭祀，故他說「這個自是難說」。所以，朱子於此是以一種「存而不論」的觀點視之，即以祭祀是有意義的，理由是祖先的氣已流傳於子孫身上。但是，他對於祖先是否真能來與子孫聯繫，卻加以懷疑。然而，朱子對此問題已有定論，只是有時並不直接道出，我們再引一段對話以明其意：

「……虛空中無非氣。死者既不可得而求矣，子孫盡其誠敬，則祖考即應其誠。還是虛空之氣自應吾之誠，還是氣只是吾身之氣？」曰：「只是自家之氣，蓋祖考之氣與己連續」。⁹⁰

這一段中，提問者以若朱子主張死者氣即散盡，則吾人的感格祖先之氣，是為天地虛空之氣或為自身之氣？這裡，朱子明確地回答所感通的只是自身之氣，原因是子孫之氣已延續了祖先的氣。換句話說，則祖先的氣確實已經消失，只是以血統的因緣使得子孫能承接祖先的氣。朱子對此問題有許多討論云：

問：「《中庸》『鬼神』章首尾皆主二氣屈伸往來而言，而中間『洋洋如在其上』，乃引『其氣發揚于上，為昭明、焄蒿、悽愴』，此乃人物之死氣，似與前後意不合，何也？」曰：「死便是屈，感召得來，便是伸。」問：「『昭明、焄蒿、悽愴』，是人之死氣，此氣會消了？」曰：「是。」問：「伸底只是這既死之氣復來伸否？」曰：「這裏便難恁地說。這伸底又是別新生了。」問：「如何會別生？」曰：「祖宗氣只存在子孫身上，祭祀時只是這氣，便自然又伸。自家極其誠敬，肅然如在其上，是甚物？那得不是伸？此便是神之著也。所以古人燎以求諸陽，灌以求諸陰。謝氏謂『祖考精神，便是自家精神』，已說得是。」⁹¹

此段，問者質疑朱子有時說鬼神為氣之屈伸。但有時又以「其氣發揚于上」來說鬼神，且以「昭明、焄蒿、悽愴」這樣話來形容，似乎以鬼神為真有其事。

⁸⁹ 《朱子語類》，卷3，頁169-170。

⁹⁰ 《朱子語類》，卷25，頁899。

⁹¹ 《朱子語類》，卷63，頁2084。

所以，問者再次向朱子確認人之「死氣」是否是一消便盡，朱子於此再度持肯定的態度。

進而，問者再深入提問，即以吾人既以爲鬼神爲一氣之屈伸，那麼鬼神之氣消盡後是否可復生？朱子當然以爲死去之氣不可復生，所伸的定是新生之氣。但是，朱子提出一特殊的解釋，此即因子孫繼承了祖先之氣，故所謂新氣的復伸，即指得是子孫的自身的氣「自然又伸」。這是什麼意思呢？這即是當祭祖之時，子孫致其誠敬之心，此時的心氣的伸展即等於是祖先的氣又再復伸。所以，並非因爲子孫之誠敬，而使祖先的氣又可復伸來與子孫相感通。其實，這只是子孫之心氣的伸展，即是全然爲子孫的誠敬的道德心靈活動，使得祭祖時有一種宗教的情懷出現。

總之，朱子所說的祭祀時的感格並非實體的，祖先鬼神已經完全消失無餘，此感通之心並非與任何存在相感，而僅是主觀的誠敬之心的一氣之伸展。然則，或許這也可說是儒家的祭祀或宗教活動的一大特色，此即並非以神靈爲實在的，而其價值只是顯現於主觀地對先祖追慕的誠敬之心。

在此，本文借用徐復觀先生的「宗教的人文化」的觀念，以結束「鬼神之氣」這部分的論述。徐先生以爲春秋時代因禮樂的提倡與道德意識的昂揚，使得周初以前的「天」、「上帝」的觀念都失去人格神意義，只成爲保證道德的道德之天，而甚至祭祀亦從神秘的宗教氣氛中解放出來，只有一種道德意義⁹²。在此，我們從朱子的生死鬼神觀與對祭祀、感格的討論，可看出他有這種強烈的傾向，首先他以人死後而成的鬼神只是陰陽之氣的屈伸，而且離散肉身後，此氣即散盡無餘。再者，他又以祭祀的感格只是子孫自身的氣的伸展，即以祭祀的感通的心境只是子孫主觀誠敬之心的表現，就是以祭祖並非有其實體性，故他可說是把儒家所倡的祭祖之事亦做了「人文化」的轉向，即把祭祖完全的道德化。

⁹² 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》[台北：台灣商務印書館，1994.4]，頁 51-56。

第三節 理氣關係

在上一節「氣論」的探討中，我們可見出朱子對氣的基本觀點，完全是以「理」為本的。例如，他以天地的造化為陰陽之氣所成，但是其背後是有「所以陰陽」之理。或者，朱子的氣的盛衰、屈伸為一散便盡，而既散之氣不復聚的觀點，也是因其有生之理自然生出新生之氣為其根據。而且，他所說的鬼神之氣也是一屈便離散而歸於無有，這理論基礎是來自「理為永恆、氣有生滅」的思想。所以，朱子的立場相當清楚，「理」是首位的、第一性的、主導的、永恆的；而氣是次位的、第二性的、依從的、有生有滅的。那麼，這「理」與「氣」彼此發生什麼關係呢？這論題是朱子形上學中的焦點所在，本節於此即深入地對理氣的關係進行討論，也可說本文於此節才正式進入正題。

(一) 理氣之辨的大意

(1) 理氣二分的型態

對於朱子的理氣論，論者多以「理氣二分」或「理氣二元」稱之。這樣的想法其來有自，如本文第二章所述，朱子的理氣論架構是來自伊川的「所以陰陽是道」觀點，即是從形而下的陰陽之氣中，推求出所以陰陽的形而上之道或理，這即是他的「理氣二分」模式的由來，他說：

「陰陽」固是形而下者，然所以一陰一陽者，乃理也，形而上者也。⁹³

理則一而已矣，其形者則謂之器，其不形者則謂之道，然而道非器不形，器非道不立。蓋陰陽亦器也，而所以一陰一陽者道也，是以一陰一陽，往來不息，而聖人指是，以明道之全體也。此「一陰一陽之謂道」之說也，……⁹⁴

以上兩段引言，朱子表示陰陽二氣或器物為形而下，而「理」或「道」為其形而上的所以然。如此，以形而上與形而下的二分，嚴分「理」與「氣」是屬上、下二層。朱子此說本文已屢屢討論，吾人僅要知道他的「理」為「氣」的形而上的所以然，而氣是屬形而下即可，於此不再贅述。

所以，「理」屬形而上、「氣」屬形而下是他的理氣論的原則，我們從《文集》中的〈答黃道夫一〉一書可看出其綱領：

天地之間，有理有氣，理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理然後有性，必稟此氣然後

⁹³ 《朱子文集》，〈答楊子順四〉，卷 59，頁 2884。

⁹⁴ 《朱子文集》，〈答丘子野〉，卷 45，頁 2002。

有形，雖不外乎一身，然其道氣之間，分際甚明，不可亂也。……《詩》曰：「天生蒸民，有物有則。」周子曰：「無極之真，二五之精，妙合而凝。」所謂「真」者，理也；所謂「精」者，氣也；所謂「則」者，性也；所謂「物」者，形也。……⁹⁵

這段話可說概括了的朱子理氣論，首先他以天地間有兩種「根源存在」，一是為「理」，一是為「氣」。而且，「理」是形而上之道，是為生物之本；「氣」是形而下之器，是生物之具。這裡，以「理」為形而上之道，即是以「理」並非僅是一規定的所以然，而是一能生發且產生創造的天道、道體，故稱其為「生物之本」。而「氣」即是形而下的元素，是道體憑藉著生物、成物的材質，故以「氣」為「生物之具」。

然後，朱子以理與氣落實至人物之身，即使存在物成理氣二層的存在。存在物的「理」的層面，即為其「性」或「性體」，而天地的氣即構成存在物的「形」或形體。

此段，他又以「天生蒸民，有物有則」來指出「事事物物皆有理」。而且，以濂溪的「無極之真，二五之精，妙合而凝」來說，是以「無極之真」或「太極」即是「理」，二氣五行的「二五之精」即是「氣」。而此太極之理與陰陽五行之氣「妙合而凝」，才使得存在物有「性」與「形」的結構，或成理氣二層的存在。

通過以上的論述，我們可知朱子說的是一種形而上與形而下的關係，是以天地間有兩種生物、成物的根源存在，即是「理」與「氣」；此「理」與「氣」所生之人物，亦成理氣二層的存在。朱子有許多說法表示他是堅持此「理氣二分」的立場，他說：

夫「天生蒸民，有物有則」，物者，形也；則者，理也。形者，所謂「形而下」者也；理者，所謂「形而上」者也。⁹⁶

此段與上文〈答黃道夫一〉一書完全是一致的，亦是以理為形而上，而器物為形而下。對於「器」、「物」與「氣」，朱子實是放在同一層次來說，雖是氣凝結而成「形」，而性理又賦焉，如此才成一器物。如此，器物應是有形而上、形而下兩面，但是因「器」、「物」是重濁有迹的已成存在，故定要區別的話，即是屬形而下。且以朱子的用語來看，「器」、「物」與「氣」實是一體兩面的同意語。所以，朱子的「理氣二分」亦可說是「理器二分」，有時也說成為理與物的二分。如他說：

……陰陽也，君臣父子也，皆事物也，人之所行也，形而下者也，萬象之紛羅者也。是數者各有當然之理，即所謂道也，當行之路也，形而上者也，充漠之無朕者也。……今更為下一語云：「形而上者謂之道」，物之理也；「形

⁹⁵ 《朱子文集》，〈答黃道夫一〉，卷 58，頁 2799。

⁹⁶ 《朱子文集》，〈答江德功二〉，卷 44，頁 1968-1969。

而下者謂之器」，物之物也。⁹⁷

朱子在這段說到，萬象紛羅的事事物物如陰陽、君臣父子為形而下，而每一事物皆有「理」或「道」即為形而上。並且，以「理器（氣）二分」的型態等同於《易經》的「形而上者謂之道，形而下者謂之器」⁹⁸。他以「形而上」為「物之理」，是指一物必有形而上之理；又以「形而下」為「物之物」，是為一物必即有「物」的這一層面，此即指氣而言。

接著，即來看他對《易經》這段話的解釋：

「形是這形質，以上便為道，以下便為器，這個分別得最親切。故明道云：『為此語截得上下最分明』又曰：『形以上底虛，渾是道理；形而下底實，便是器。』」⁹⁹

問：「『形而上、下』，如何以形言？」曰：「此言最的當。設若以有形無形言之，便是物與理相間斷了。所以為『截得分明』者，只是上下之間，分別得一個界止分明。器亦道，道亦器，有分別而不相離也」¹⁰⁰

這裡，是在談論《易經》的「形而上、下」以及程明道的「道亦器」，即以形而上、下並非「物與理相間斷」，只是要說個「界止分明」、「截得上下分明」，然亦是「道亦器，器亦道」地渾然不二，彼此是為「有分別而不相離」，是為「不離不雜」的關係。朱子對此有云：

如說「如在其上，如在其下」，亦只是實有此理，自然昭著。形而上為道，形而下為器。如今事物，莫非天理之所在，然一物之中，其可見之形，即所謂器；其不可見之理，及所謂道。然兩者未嘗相離，故曰：「道亦器，器亦道」。於此見得透徹，則亦豈有今與後、己與人之間哉？¹⁰¹

此段，仍是以「道亦器」為談論的主題，朱子以「理」為一物中的「不可見之理」，並且「道」或「理」與「器」是「兩者未嘗相離」，又說事物中「莫非天理之所在」，此即以分屬形而上、下的理與氣（或器）為一體渾成，非兩體對立¹⁰²。朱子的許多話皆透露此意：

天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。¹⁰³

有是理便有是氣，但理是本，而今且從理上說氣。……¹⁰⁴

⁹⁷ 《朱子文集》，〈答呂子約十二〉，卷 48，頁 2186。

⁹⁸ 《易經》，〈繫辭上〉。

⁹⁹ 《朱子語類》，卷 75，頁 2571。

¹⁰⁰ 《朱子語類》，卷 75，頁 2571。

¹⁰¹ 《朱子文集》，〈答黃子耕別紙九〉，卷 51，頁 2366。

¹⁰² 錢穆：《朱子新學案（一）》〔台北：三民書局，民 78〕，頁 238。

¹⁰³ 《朱子語類》，卷 1，頁 114。

¹⁰⁴ 《朱子語類》，卷 1，頁 115。

在這些話中，朱子的「未有無理之氣」是為氣中必有理之意，也就是「陰陽五行錯綜不失條緒，便是理」¹⁰⁵，即於氣中必有形上之理以規範、主導氣。再者，他說「未有無氣之理」、「有是理便有是氣」，即表示凡「理」必帶著氣化，不可能有不帶著氣的理。所以，在朱子的思想中理氣是渾然為一的，但是以理為本。他又說：

……故說神，「如在其上，如在其左右」，又皆是此理顯著之跡。看甚大事小事，都離了這箇事不得。上而天地鬼神離這箇不得，下而萬事萬物都不出此，故曰「徹上徹下，不過如此」。形而上者，無形無影是此理；形而下者，有情有狀是此器。然謂此器則有此理，有此理則有此器，未嘗相離，卻不是於形器之外別有所謂理。亙古亙今，萬事萬物皆只是這箇，……¹⁰⁶

在這段引言中，朱子以理為「無形無影」，器是「有情有狀」，而此理與器是互不相離，是為「此器則有此理，有此理則有此器」。他又以理的發用如《中庸》的「如在其上，如在其左右」一般，上至天地鬼神，下至萬事萬物，此理即妙運於事物之中。

總之，本文以為朱子的形而上與形而下或理與氣，雖然是嚴分為二的型態，然形而上之理與形而下之氣或器物並非是隔離而不交通的。他的氣中必有理以妙運之，而其理也必帶著氣化，故他是走一種理氣渾然為一的型態。當然，他是以理為本，且堅持理為形而上為第一性，氣為形而下為第二性，故他是於理氣的一體渾成中去區分形上、形下¹⁰⁷。如此，也避免了「理」下落於「氣」的唯氣論之弊。

（2）理先氣後

上述，朱子以「理」為形而上、第一性；「氣」為形而下、第二性。以此，即自然而然帶出「理先氣後」的命題。所以，我們經過上部分的論述，亦知所謂的「理在氣先」並非是一種時間序列的先，而這是一種形而上學的先在，即指「理」於形上學的位階上是高於「氣」的。他說：

問：「先有理，抑先有氣？」曰：「理未嘗離乎氣。然理形而上者，氣形而下者。自形而上言，豈無先後。理無形，氣便粗，有查滓。」¹⁰⁸

這裡，指出所謂的「理在氣先」即是一種形而上的先在，即以「理」是形而上的，「氣」是形而下的，故說「理先於氣」。所以，所謂的理的先存性，不論是

¹⁰⁵ 《朱子語類》，卷 1，頁 116。

¹⁰⁶ 《朱子語類》，卷 95，頁 3185。

¹⁰⁷ 錢穆先生以為：「然朱子言理氣，乃謂其一體渾成而可兩分言之，非謂是兩體對立而和一言之也。」，參《朱子新學案（一）》，頁 238。

¹⁰⁸ 《朱子語類》，卷 1，頁 115。

在「氣」先或「器物」之先，皆非指「理」超絕或隔離於其上，亦非於時間上孤立地先在，故云「理未嘗離乎氣」。是以，「理在氣先」這只是指存在物皆為形而上之理與形而下之氣所結合而成，而「理」是物之所以能存在的「生物之本」，且其較氣為優位，故而說「理在氣先」。關於「形而上學的先在」，此觀點是唐君毅先生首先提出的，他說：

所謂形上之先者，以今語釋之，即在宇宙根本真實之意義上，理為超乎形以上之更根本之真實，而氣則根據理之真實性而有其形以內之真實性者；而吾人之論說宇宙之真實，當先肯定未形之理之真實，而後能肯定已行之氣之真實。¹⁰⁹

以上的話語，唐先生是以整體宇宙的之所以存在的真實性是以「理」來保證。因為，宇宙是由「氣」來凝結而成，而「氣」的真實性或其之所以能落實，亦是由「理」來主導之、保證之。是以，宇宙或氣的真實性皆由「理」以保證之。如此，在形上學的原則上，「理」的存在是先於「氣」或整體宇宙，故能結論道「理在氣先」。從此，我們可知朱子的「理先氣後」是表示，任何存在之所以能存在皆有「理」以保證之，故「理」具有形上學原則的優位性。我們再引《語類》的對話，以明白朱子的意思：

或問：「必有是理，然後有是氣，如何？」曰：「此本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別為一物，即存乎是氣之中；無是氣，則是理亦無掛搭處。……」¹¹⁰

或問「理在先，氣在後」。曰：「理氣本無先後之可言。但推上去時，卻如理在先，氣在後相似」……¹¹¹

這裡，他說出了「理在氣先」的真實意義，即為「推其所從來，則須說先有是理」，以及「推上去時，卻如理在先，氣在後」。這裡的「推」字，即為朱子的「推其所以然」的思維模式，這就是「從存在物的氣機之處，推究其存在的所以然之理」，即為推求萬物萬物的「存在之理」的意思¹¹²。所以，朱子的「理在氣先」實即是從形而下之處，推求有一形而上的存在之理，以作為萬事萬物存在的保證。如此，即以「理」有形而上的優先性，或是以「理」有存在順位的先在性。此即，因「理」為一切存在的保證，故沒有「理」即沒有一切存在或一切氣的運行，故而「理」要先存在，氣或物才能存在，故說「理在氣先」或「理在物先」。

¹⁰⁹ 唐君毅：《中國哲學原論（原道篇三）》，請參閱《唐君毅全集（十六）》〔臺北市：臺灣學生，民 80〕，頁 450。

¹¹⁰ 《朱子語類》，卷 1，頁 115。

¹¹¹ 《朱子語類》，卷 1，頁 115-116。

¹¹² 牟宗三先生云：「他（朱子）的存有論的解析是泛就存在之實然以推證所以然之理以為性。如此說的性，其直接意思是存在之存在性，存在之理……」。牟宗三：《心體與性體（三）》〔台北：正中書局，84.12〕，頁 477。

所以，朱子的「理在氣先」的命題亦可再做一轉變，即指「一切存在物皆有其存在之理，而此存在之理『先於』此物或此物之氣而存在」。我們引《文集》的話再來解釋朱子的意思：

所論「理氣先後」等說，正坐如此，怕說「有氣方具此理」，恐成氣先於理，何故卻都不看有此理後，方有此氣；既有此氣，然後此理有安頓處，大而天地，細而螻蟻，其生皆如此，又何慮天地之生無所受耶？¹¹³

以上這段引文，朱子反對「有氣方具此理」或「氣先於理」。雖然，理必要有氣才有安頓處。但是，朱子所肯定的是「有此理後，方有此氣」，即如上文所說，這是指有「存在之理」後方能有氣的存在，進而才能產生存在物。所以，朱子便接著說「大而天地，細而螻蟻，其生皆如此」，即把「理先氣後」轉為上述的新命題，即以每一存在物皆有存在之理為其「先」，這是為「形上學的先存性」，是無關時間的先後。朱子又指出：

所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾淪不可分開各在一處。然不害二物之各為一物也。若在理上看，則未有物而已有物之理，然亦但有其理而已，未嘗實有是物。大凡看此等處，須認得分明，又兼終始，方是不錯。

114

以上這段，他說「未有物而已有物之理」，此即是在指存在之理先於事物而存在，故而理在「氣」或「器物」之先。當然，此理並非真是於時間上先於氣或物而存在，故朱子亦說「二物渾淪不可分開各在一處」，又說「但有其理而已，未嘗實有是物」。這表示存在之理於氣或物之先的狀態，並非時間上實有的，存在之理只是在形上學意義上以抽象的狀態先於氣或物。而實際的狀態，是理與氣渾融為一體，分不清孰先孰後。此即，「理」雖是事物存在或氣運行的原因、根源，但它若沒有與氣「同時」並存，則此理也無法落實，而事物也無法存在。

(3) 理生氣

如前所述，朱子的「理先氣後」可解釋為「每一『存在物』或『氣的運行』皆有其存在之理於其之先」。如此，則朱子即必須面對一問題，就是「是否存在之理能生出氣或存在物」？這就是「理生氣」的問題。基本上，朱子是肯定理能生氣，當然這「生」字並非是一般吾人所說的「母生子」式的生。對此問題，本文即疏解如下。

朱子直接地說「理生氣」的話語並不多，但是他確實有此義理，他說：

¹¹³ 《朱子文集》，〈答楊志仁二〉，卷 58，頁 2799。

¹¹⁴ 《朱子文集》，〈答劉叔文一〉，卷 46，頁 2095。

太極生陰陽，理生氣也，陰陽既生，則太極在其中，理復在氣之內也。¹¹⁵

在這一段話中，朱子以太極生陰陽二氣，即等同於理生氣。如此，似乎朱子是指形而上的太極能生出形而下的氣，好似「母生子」或基督宗教的「上帝無中生有」的意思。然而，我們若看朱子另一段話，則可知朱子的「生」是有歧義的。他說：

有是理後生是氣，自「一陰一陽之謂道」推來。……¹¹⁶

以上，朱子把「理生氣」說是要從「一陰一陽之謂道」來「推」，這是什麼意思呢？其實，朱子是以爲要說明「理生氣」之意，即必須瞭解伊川的「所以陰陽是道」。伊川此說於前已述及，即伊川以陰陽不是道，而陰陽的「所以然」才是道，這即是前述朱子的「推其所以然」的思維模式。

是以，朱子《語類》中的這段話，即應解釋爲所謂「理生氣」，即表示於氣（陰陽）的「然」處，必有「所以然」之理（道）主導其生化、運行。所以，朱子的「理生氣」並非是理可直接生出氣之意，而是表示「氣」的存在之然，必有所以然的存在之理以保證其存在。故而，沒有「所以然」之「理」即沒有「氣」的存在之「然」。故而，吾人可結論道「理生氣」。

通過以上的論述，我們可見出「理生氣」的真義，實即是「凡是氣的存在，必有所以然之理『使之存在』」。這裡的「使之存在」與母生子的「生」是不同的，這只是在說凡是氣，則必有存在之理而已。如此，朱子的「理生氣」與「理先氣後」實是同樣的意思，皆是指氣的存在定有存在之理以保證其存在。所以，當朱子說「太極生陰陽」時，只是指陰陽之氣的背後，必有太極之理以保證其存在或主導其運行，並非在說太極可直截生出陰陽。

當我們知道了朱子「理生氣」的實義，即可掌握《語類》中的「未有天地之先」的問題，如下：

問：「昨謂未有天地之先，畢竟是先有理，如何？」曰：「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理，便有此天地；若無此理，便亦無天地。無人無物，都無該載了。有理便有氣流行，發育萬物。」……¹¹⁷

以上述及，朱子並不以理能直接生出氣，只以理爲氣的存在保證，以此來說「理生氣」。但是，他卻說「未有天地之先，畢竟是先有理」，又說「若無此理，便亦無天地」。如此，好似以一時間序列來說「理生氣」，似乎朱子把「理生氣」解爲「母生子」式的「生」。然而，其實朱子的立場是一致的，他並不以「理」能「無中生有」的生出氣，他只是在說整個天地的存在，必定有「理」來保證。

¹¹⁵ 出自《太極圖說》，請參閱朱熹注，周敦頤原著：《周子全書》。

¹¹⁶ 《朱子語類》，卷1，頁114。

¹¹⁷ 《朱子語類》，卷1，頁114。

反之，沒有「理」則天地的存在即沒有一形而上的根據。故而，若是不承認天地間有「理」的存在，則天地的存在即成荒謬了。總之，朱子以為必須先肯定「理」，則才能有氣的流行或萬物的發育。當然，此並非以「理」直接可生氣或萬物，其只是指氣的流行或萬物的發育背後必有「理」以保證之、主導之。朱子有許多類似的話：

問：「有是理便有是氣，似不可分先後？」曰：「要之，也先有理。只是不可說是今日有是理，明日卻有是氣，也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裏。」¹¹⁸

徐問：「天地未判時，下面許多都已有否？」曰：「只是都有此理，天地生物千萬年，古今不離許多物。」¹¹⁹

以上兩段，一是以天地未生之前，只有「理」存在；二是天地毀滅後，「理」還是存在。兩段看為相反的情況，其實都在肯定「理」是天地存在的保證。也就是說，當吾人思議天地渾沌初開之時，此時雖沒有任何存在物，但仍須為天地萬物找一根據，否則不可能有現今的許多物存在，而此一切存在的根據即是「理」，故說「天地未判時只是有此理」。反之，若是此理與山河大地一樣會毀滅，則此「理」即與形而下的氣或物成同質，則成可有可無之物，則此理會失去作為一切存在之所以存在的根據的資格，故此理必不會與世界一同滅絕，故說「山河大地都陷了，理卻只在這裏」。值得注意的是，朱子的此說並非以時間序列來說，如同有一「理」無中生有的生出天地萬物，故他說「只是不可說是今日有是理，明日卻有是氣」。

(4) 氣強理弱

前述，朱子以「理」為一切的氣之運行或物的存在的所以然的存在之理。如此，朱子的「理」常說成是僅為臨在氣機或器物之上為其主導或保證，而不實際地生物成物。以此，即引出朱子的「氣強理弱」的觀點。朱子云：

或問先有理後有氣之說。曰：「不消如此說。而今知得他合下是先有理，後有氣邪？後有理先有氣邪？皆不可得而推究。然以意度之，則疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣，則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物草木禽獸，其生也，莫不有種，定不會無種了，白地生出一個物事，這個都是氣。若理，則只是各淨潔空闊底世界，無形迹，他却不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。」

¹¹⁸ 《朱子語類》，卷1，頁116。

¹¹⁹ 《朱子語類》，卷1，頁116。

但有此氣，則理便在其中。」¹²⁰

在這段引言中，朱子在描述「理」與「氣」實際生物成物的過程。首先，朱子先提出其「理先氣後」的立場，即為「此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉」，是指氣的運行必有理為其形而上的根據以主導之。但是，朱子接著卻轉向「氣強理弱」的觀點，他說「蓋氣，則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中」，如此好像「理」在生物、成物的活動中，失去了其主導性，而主導權反歸於氣了。

朱子以動植物的生長來類比「理」與「氣」的關係，他以為一切動植物的生殖、成長都是從種子開始，從一種子長成一個體，而他以為從種子到結實體的發展都是氣的生發過程，即為「氣則能醞釀凝聚生物也」。那麼，理於氣的生發中好似沒有主導性，他說「若理，則只是個淨潔空闊底世界，無形迹，他却不會造作」。而且，又說「有此氣，理便在其中」，如此理變成是被氣所牽引，失去其主動性。論者每每喜歡引朱子此說，以證明朱子的「理」是沒有動力義，或以朱子是極度的理氣二元而互不交通。我們引朱子的另一段話看：

氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這氣，只是氣強理弱。譬如大禮赦文，一時將稅都放了相似，有那村知縣硬自捉縛須要他納，緣被他近了，更自叫上面不應，便見得那氣粗而理微。又叫父子，若子不肖，父亦管他不得。聖人所以立教，正是要救這些子。¹²¹

這段，即是朱子「氣強理弱」代表性的話語。朱子以為理雖然可生氣，但生出後理卻管不住氣，甚至「日用間運用都由這氣」，朱子並以朝廷管不住地方官，父管不了子為例說明。最後，朱子即結論為「氣粗理微」，這與上段以理為「無情意，無計度，無造作」以及「淨潔空闊，無形迹」是一致的。此即，朱子以為「理」似乎是極為抽象無迹的，而氣是重濁有力的。朱子另外又說：

形質也是重。且如水之氣，如何似長江大河，有許多洪流。金之氣，如何似一塊鐵恁地硬。形質也是重。被此生壞了後，理終是拗不轉來。¹²²

這裡，又以氣凝結成的氣質是「重」，而理是扭轉不過氣所決定的一切。

通過以上的論述，朱子的理氣說似乎陷入了一種矛盾。因為，朱子是以理為形而上的「生物之本」，又說了「理先氣後」、「理生氣」，應當是以「理」為「氣」的主宰、主導，怎麼至此反是「氣強理弱」呢？於此，必須把朱子此說與一合理的解釋，否則朱子的理氣系統將陷入混亂。本文對此提出三點解釋：

1. 首先，朱子是以實際的人生體驗，來指出形而上的理，時常管不住形而下

¹²⁰ 《朱子語類》，卷1，頁116。

¹²¹ 《朱子語類》，卷4，頁200。

¹²² 《朱子語類》，卷4，頁204。

的氣。實則，從個人的些微小事，至左右歷史國家的大事，都可證明「理」或「天理」未必能決定或主宰「器物」或「氣」的世界。例如，朱子所說的父管不住子，乃至於世上常是惡人當道而善人無法出頭等等。似乎世間是沒有天理的表現，反倒是孰的氣強即可強壓過「理」。朱子對此有極深刻地體驗，他說：

又問：「以堯為父而有丹朱，以鯀為父而有禹，如何？」曰：這個又是二氣、五行交際運行之際有清濁，人適逢其會，所以如此。如算命推五星陰陽交際之氣，當其好者則質美，逢其惡者則不肖，又非人之氣所能與也。」¹²³

又有一段云：

以此氣遇此時，是他命好；不遇此時，便是背。所謂資適逢世是也。如長平死者四十萬，但遇白起，便如此。只他相撞著，便是命。¹²⁴

問：「前日嘗說鄙夫富貴事。今云富貴貧賤是前定，如何？」曰：「恁地時節，氣亦自別。後是氣運漸乖，如古封建，畢竟是好人在上。到春秋乃是生許多逆賊。今儒者多嘆息封建不行，然行著亦可慮。且如天子，必是天生聖哲為之。後世如秦始皇在上，乃大無道人，如漢高祖，乃崛起田野，此豈不是氣運顛倒。」問：「此是天命否？」曰：「是。」¹²⁵

他又說：

人之稟氣，富貴、貧賤、長短，皆有定數寓其中。稟得盛者，其中有許多物事，其來無窮。亦無盛而短者。若木生於山，取之或貴而為棟梁，或賤而為廁料，接其生時所稟氣數如此定了。¹²⁶

以上，一連引用四段朱子論「氣命」的話語，其重點皆在於氣的強度可決定理，或以氣可決定一切存在的狀態。其中，他以人適逢其氣，即會受此氣的影響、決定。如堯的氣雖極清明，但遇濁氣決定，即生出丹朱這不肖子。或者，長平之戰的四十萬人，即是氣命該遇白起，最後慘遭坑殺的命運。

另外，朱子也以爲天地時節的氣是越來越濁劣，故而連暴君秦始皇或草莽劉邦都可一統天下，此即氣數使然。

最後，朱子即可結論人生的「富貴、貧賤、長短」，皆是「定數」或「其生時所稟氣數如此定了」，此即表示氣的強度可決定一切。

通過以上的論述，我們當可知朱子爲何以爲「理管不住氣」或「氣強理弱」。

¹²³ 《朱子語類》，卷4，頁205。

¹²⁴ 《朱子語類》，卷4，頁212。

¹²⁵ 《朱子語類》，卷4，頁212。

¹²⁶ 《朱子語類》，卷4，頁213。

2.其次，本文以為朱子的「氣強理弱」說只是在描述實際的生物、成物的過程或樣像，或可說這已是從純形上學的論述，稍轉為宇宙論的陳述。

首先，本文以為朱子所說的「理」為「無情意、無計度、無造作」或「淨潔空闊」等話，並非是他以「理」為不活動，也並非他以「理」為隔離或超絕於「氣」而成極度的二元論，而成二元互不交通。於此，我們可說他只是在強調「理」為「存在之理」的面向。既然，是為描述此理為存在之理，則此理當然只是存在的所以然，或僅為一切存在的原因、原理或法則而已。於本章的第一節已論到，朱子的「理」有兩大面向，一是存在之理，二是道德之理，而道德之理又與生生之理是合在一起說。故而，朱子是在強調「理」是道德之理或生生之理時，此理即呈現為有活動性，實際地參與生物之功。所以，當朱子以純形上學的思維去解釋存在之理時，此理即變為定靜的、無作用的，此時此理只是天地生物的所以然，只在於強調此理對氣的運行的規範義、法則義。所以，當朱子論到此理為存在的所以然，而又轉向為實際生物、成物的宇宙論陳述時，即會出現理好像不作用，氣的運行決定一切的「氣強理弱」之說。也就是說，朱子的「氣強理弱」之說，是混雜了形上學與宇宙論的兩種面向的描述。如他說：

「……有理便有氣流行，發育萬物。」曰：「發育是理發育否？」曰：「有此理，便有此氣流行發育。理無形體。」¹²⁷

此段，朱子以「有理便有氣流行」才可發育萬物，問者質問「發育是理發育否」，此即問者見出朱子的「理」是存在的所以然，有不實際發用流行的嫌疑。朱子回答有理即有「此氣流行發育」，雖是有理才有氣，但實際發育的是氣。這裏，實是與其「氣強理弱」說是一致的，此即「理」只是存在之理為存在的所以然（理無形體），實際生物成物的是氣。朱子有些話語即是因著這個意思而說的：

大抵人有此形氣，則是此理始具於形氣之中，而謂之性。¹²⁸

所以有此物，便是有此氣；所以有此氣，便是有此理。¹²⁹

以上兩段話語，說到人有形氣後，理才「始具於形氣」之中。第二段話語中，好像是先有物而再有氣，而最後再有理。實則，朱子的這些話都是在強調理是一存在之理，以一形上學原則來說，此理是不作用或不實際生物的。如此，當朱子同時強調存在之理的面向，又同時在作一宇宙論的陳述時，理就好像不作用，氣好似可決定理或一切存在的狀態，故而就有「氣強理弱」之說的產生。

3.最後，本文以為「氣強理弱」更可證成朱子的理與氣並非是理氣隔離的二

¹²⁷ 《朱子語類》，卷 1，頁 114。

¹²⁸ 《朱子語類》，卷 95，頁 3196。

¹²⁹ 《朱子語類》，卷 68，頁 2264。

元論，他走的是理氣渾融一體型態。因為「氣強理弱」之說，有一種理可決定氣，氣亦可決定理的意思，此即理氣可相互作用。錢穆先生對此有云：

……理弱氣強說……理不能有造作，拗不過氣，但氣亦管不得理。就宇宙界言就宇宙界言，理氣兩行，一體渾成，誰也主宰不得誰，……從宇宙界言，似乎理乃是一主宰。但此一主宰，乃是消極性的，只能使氣之一切活動不能越出理之範疇，卻不能主宰氣使做某等活動。……今就人生界言，……則轉成為氣能主宰理。¹³⁰

以上錢先生的話，指朱子的「氣強理弱」說顯出「理拗不過氣，氣亦管不得理」，是為「誰也主宰不得誰」。故而，錢先生以為「理弱氣強」說即表示朱子的型態為「理氣兩行，一體渾成」。

錢先生此說是為有理，因為若朱子的理氣是極度地二元論，那麼理與氣是隔離不相交，如此定不會互相影響。所以，「氣強理弱」說實是增加了氣的影響力，也就是提升了氣於朱子形上學體系中的地位。

甚至，我們可說「氣強理弱」說使得氣與理幾乎處於平行的位置。我們以朱子的「理先氣後」說來看，此說以每一存在物或氣的運行皆有「理」為其主宰，此時理是第一性，氣是第二性。但是，在「氣強理弱」說中，理管不住氣，最後竟然「理」是為「寓於氣了」或「日用間運用都由這氣」，似乎「理」已喪失了主宰性。如此，「氣」好似成為理之主宰，並幾乎達至第一性的地位。是以，我們可說於「氣強理弱」之說中可看出，朱子的理與氣的地位是幾乎平行的，沒有誰高誰低，且理與氣可互相作用。也就是說，雖然是「理先氣後」、「理生氣」，但於「氣強理弱」說中甚至為「氣生理」、「氣先理後」。或許，根源的來看，理仍是高於氣，也就是以理為本。但實質地來看，理與氣是渾然一體，實在可以「理氣充凝」¹³¹以形容之¹³²。

（二）朱子的「理氣二分」與儒家的道德哲學

通過以上的論述，本文以為朱子確實是一種理氣二分的型態，但是他的理與氣是渾融一體，是為「理氣充凝」的。是故，他的理與氣雖是二分，但並非極度地二元論。所以，論者或許可以「理氣二分」稱之，但是把其視為「理氣二元論」卻不恰當。這點，本文已於本節多所論述。例如，他的「未有無理之氣，未有無氣之理」，並以理與氣兩者未嘗相離。或者，於上的氣強理弱之說，皆說明理氣

¹³⁰ 錢穆：《朱子學提綱》，採《朱子新學案（一）》〔台北：三民書局，民78〕，頁51-52。

¹³¹ 王船山：「太極雖虛而理氣充凝，……。」出自王夫之：《思問錄》，請參閱《船山全集》〔臺北市：力行印行，民54〕，〈外篇〉。

¹³² 成中英先生把朱子的理不作用、氣作用的「氣強理弱」說，詮釋為「氣生理」、「太極亦理亦氣」，以即以朱子的理氣關係為「理氣互生、理氣一體，理為氣之體，氣也為理之體，氣為理之用，理也為氣之用」。參成中英：《合外內之道：儒家哲學論》〔臺北：康德出版，2005〕，頁254-260。

是一體的，甚至氣幾乎可達至第一性的位置，如此成理與氣有平行的地位，且彼此有和諧的交互作用。

但是，換個角度來看，朱子的理氣二分之觀點，甚至「理先氣後」說也是為符合儒家傳統的說法。因為，若是以朱子的理是為一道德之理，此道德之理為尊，而氣質情慾為次，這是符合儒家心性修養論的層級結構的。本文於此即以儒家道德哲學為起點，來指出朱子的理氣二分是為符應於儒家精神的立場。

(1) 儒家的道德哲學本是為理氣二層的型態

首先，本文以為儒家的道德哲學本是一種理氣二分的型態，即是以心中的道德之理與氣質情慾為兩層，甚至彼此有一對立的關係。此點，從孔子的論「仁」之處即可見出。在顏淵問仁處，孔子以「克己復禮」與「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」以回應之¹³³。這裡，孔子把「仁」解為是一種道德自覺，通過此自覺使人能從情慾私心中跳脫而出。朱子對此有云：

蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。……日日克之，不以為難，則私欲淨盡，天理流行，而仁不可勝用矣。¹³⁴

以上朱子的註語，是以克制私欲，恢復本心之德以稱為「仁」。如此，是以私欲為「氣」，而本心之德為「理」，是為理氣二層的解釋。其實，孔子雖不可能有理氣論，但其說未必不隱含此意，即以復禮之仁為「理」，而欲克之視聽言動為「氣」，成為理氣二層的道德修養之說。

此種型態於孟子處更為明顯，孟子從「齊王的不忍牛之穀觶」¹³⁵以及「見孺子入井」¹³⁶之喻，以指點吾人皆有四端之心、仁義禮智之心。此不安不忍之心是從私心情慾中跳躍出來的，可謂是形而上道德之理。而平時人的不安不忍之心被蒙蔽，是被形而下之氣的形軀、慾望所綑綁。以此，可看出孟子的道德之心與形軀慾望有一種緊張性，這正可看出完全表現了道德修養論中的理氣二層的結構。其實，孟子中有明顯的「以理治氣」的思想，孟子論「不動心」與「浩然之氣」之處，即表現此觀點：

……夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰「持其志，無暴其氣」。……志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。……我知言，我善養吾浩然之氣。……其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非

¹³³ 《論語》，〈顏淵第十二〉。

¹³⁴ 朱熹：《四書章句集註》〔台北：鵝湖出版社，87.10〕，〈顏淵第十二〉。

¹³⁵ 《孟子》，〈梁惠王上〉。

¹³⁶ 《孟子》，〈公孫丑上〉。

義襲而取之也。¹³⁷

這是《孟子》中極為著名的一段話，其中說到如何地主管氣，以及培養浩然之氣。其中的「持其志」、「配義與道」及「集義」是與持守四端之心同意，此即持守、顯發吾人的仁義禮智之心。也就是說，以此仁義禮智之心去制約氣，就能「持其志，無暴其氣」，或做到「志壹則動氣」。而且，當顯發仁義禮智之心時，即可發出「至大至剛」、「塞于天地」的浩然之氣。通過以上的論述，可見出孟子的氣的思想，有著以「志」或道德之理去制約、馴服氣的型態，可說明顯有著道德之理與「體之充」的氣對立的傾向，此當是一種理與氣二分的形態¹³⁸。

而且，從孟子對於形軀慾望與道德本心二層的陳述，其無疑是一種理氣二分的形態，如其論「大體」、「小體」說：

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思；思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」¹³⁹

在這一段著名的對話中，孟子以「大人」為「從其大體」、「先立乎其大」，此即是能去「思」及「心之官者」。在孟子的義理中，這就是發明四端之心的意思。當吾人能思及四端之心時，即可不被物欲蒙蔽（不蔽於物），此即「小（小體）者不能奪」，所謂小體即是人的形軀情慾之層面。但是，當無法思及四端之心時，則為「不思則不得」，此時即被物欲蒙蔽，其情形為「蔽於物，物交物，則引之而已」，即成為順從「小體」的「小人」。這裡，孟子的道德修養論完全顯出道德心與情慾的對立，即是大體、小體的對立，此即為理與氣的對立，此絕是一種嚴分理氣為二的形態。

（2） 儒家的道德本心即指涉著於形而上的道體

於上，我們已經論述孟子的道德本心與形軀慾望呈現一二分對立的形態。但是，若是以此道德本心只是一心理狀態或符合原則的道德情感，則此道德本心只成情慾的善化或有所規範的情慾，如此孟子的道德與情慾則成一層，而非理氣二層。但是，實則孟子的道德本心是一形而上的心體或性體，並且可相通於或等同於形而上的道體。故而，孟子的道德本心即為形而上的道德之理，其與屬氣的形軀情慾是為的兩層的存在階級。這點，我們即引《孟子》解釋如下：

¹³⁷ 《孟子》，〈公孫丑上〉。

¹³⁸ 小野澤精一等著，李慶譯：《氣的思想》〔上海：上海人民出版社，1992,6〕，頁 56-67。

¹³⁹ 《孟子》，〈告子上〉。

乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。《詩》曰：「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」孔子曰：「為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。」¹⁴⁰

孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。……」¹⁴¹

我們先來看「乃若其情」這段，孟子於此是在解釋「性善」的形而上基礎。首先，他指出人的善或道德之源即為四端的仁義禮智之心，此「求則得之，捨則失之」的道德本心是根源於天，故孟子引「天生蒸民」一詩，以證此四端善性是人所本有且由天道所賦予。

第二段的「盡心、知性」，即更明顯看出孟子之意，此段當可解為「當吾人能充分體現四端之心，則可知他的真性之何所是，知道他的真性之何所是就可知道『天之所以為天』，此即可知『於穆不已的天道』之何以為創生萬物之道」¹⁴²。此即，孟子的四端之心是等同於《中庸》的「天命之性」，此性體是與《詩經》、《中庸》的「於穆不已」與「為物不貳，生物不測」的道體是一致的。

所以，孟子的道德本心當是一道德心體或性體，是一實體性的良知，其雖非一物，但當可以實體稱之。故而，此道德之理是具有實體性的，其當與屬氣的形軀情慾成對立的形態。因此，孟子的心性論是以理氣為二層的形態無疑。而且，此道德心性之體既指涉著「於穆不已」的天道，其當是屬形而上，定是超越於形而下的氣機世界。以此，則形而上之理與形而下之氣的相對位置即可確立。

(3) 從道德主體的理氣二分之體認，可證成存在世界的理氣二層結構

從以上的論述，本文已說明儒家從孔、孟以來道德哲學即呈現一道德之理與形軀情慾對立的形態，即是為理氣為二的層級。並且，儒家的道德本心是指向形而上的道體，故道德之理屬形而上，情慾、形軀屬形而下的位置也應當確立。所以，我們可證成以主體來說，儒家必須承認理與氣是呈現二層的樣像。故而，把主體外化或客觀化，則當可符應於朱子對存在界理氣二分的解釋，唐君毅先生即持此觀點，他說：

然吾人于此乃先有理之命令自覺，而後有氣從之動之自覺。吾今即以此為「理

¹⁴⁰ 《孟子》，〈告子上〉。

¹⁴¹ 《孟子》，〈盡心上〉。

¹⁴² 牟宗三：《圓善論》〔台北：學生書局，85.4〕，頁 131。

先氣後」、「理主氣從」之言之最初直接有所指處。吾人之一方覺理之命令，乃不容我不實現之，我即有求實現之之心氣，遂更遵之而行，此即「有理必有氣」之所指。……蓋吾人之感當然之理之命令，吾人必感吾人先尚未為吾人所當為，即吾人必感吾人先尚有未能實現此理之處。唯以吾于此理尚有未能實現之處，乃感其當實現。故此中當實現某理之感，即包含有「理與氣之距離之感」，包含有「理尚有未實現於氣處之感」。¹⁴³

在此，唐先生以吾人的道德自覺來證成朱子理氣二層的結構。唐先生以吾人於道德自覺時，感受到心中有道德之理與道德命令，此時不容我不去實現此命令。這時，吾人即感受到此道德之理當落實於「氣」（形軀情慾）之處，如此才能完盡此道德命令。當下，自身即實感到有此道德之理呈現時，即有氣隨之於前，期待吾人去對治、善化此氣，此即可類比於「有理必有氣」或「理先氣後」。而且，吾人又於此狀態中，體會自身還尚未使氣（形軀情慾）轉而為善，以此即有「理與氣之距離之感」，以此更可實感這存在界是一理氣二層的世界。總之，唐先生即從道德自覺的過程、工夫中，從主觀面去證明朱子的「理氣二分」、「有理必有氣」以及「理先氣後」的真確性。

其實，唐先生的觀點即是來自以孟子為中心的儒家的道德哲學。如上文所述，孟子的四端之心即是從形軀情慾生命的「小體」或「蔽於物」的狀態中，自我超拔的挺立而出，此持有道德之理的本心是從屬於氣的生命一躍而出。此時，理與氣的二層的形態馬上形成。並且，此具道德之理的本心所要對治的即是屬氣的形軀、情慾的生命，故要「持其志，無暴其氣」，以及使氣能「配義與道」，或是要「立乎其大」而使「小者不能奪」，此再再都是要以理來治氣。最後，甚至使氣能完全合理，即做到「睟然見於面、盎於背，施於四體」¹⁴⁴，即為道德之理完全落實至形軀情慾生命處，一切皆天理流行，如此則理與氣對立的緊張關係即被消泯。

通過以上的論述，我們可證實孟子的道德本心的自覺，即可證明朱子理氣二層系統的正確性。因為，當吾人遵從孟子的入路而逆覺本心時，此時於吾心所呈現的狀態即為一理氣二分的世界。然後，我們把此主觀心境外化或客觀化，即可符應於朱子所描述的理氣為二的存在界。

以此，本文以為要從儒家的道德哲學入手，而開出一儒家的道德形上學，即必須要承認朱子的理氣二層的存在結構。

（三）結語：「理氣二分」所產生的哲學問題

本章從分別論述朱子的「理」與「氣」開始，進入其理氣二層的系統。其中，

¹⁴³唐君毅：《中國哲學原論（原道篇三）》，頁 458-462。

¹⁴⁴《孟子》，〈盡心上〉。

本文以為朱子的理與氣的關係雖是截得上下分明，但卻是渾然為一體的，其並非極端的二元或理「超絕」於氣。而且，我們亦可從另一個角度肯定其理氣為二的層級，是為符合於儒家傳統的義理形態。對此，本文欲再做兩點小節，以結束本章的論述。

(1) 首先，本文以為朱子的「理與氣決是二物」並非有過，因為儒家的道德之理本即是有實體性的。在主觀面來說，此道德之理是與良知心體是同一的。且此心體以客觀面來說，即為《中庸》的天所賦予的「性體」。甚且，此心性之體即淵源於天命流行之體，即為《詩經》、《中庸》所說的「於穆不已」的道體。也就是說，儒家的道德之理即是天道，此當然是一種實體。

所以，朱子以世界為理與氣這兩種實體所建構而成，並以理為氣本，此說當合乎儒家的形上學的基本預設。因為，儒家的形上學的道體本即為超越形而下的氣機世界，是為形而上的創生之道。

因此，本文以為朱子以後的理氣論去實體化的發展，是不符合於儒家形上學的基本義理的歧出之路。因為，若如前述羅整菴的「理須就氣上認取」¹⁴⁵，或者王廷相的「理生於氣者也」¹⁴⁶，乃至於劉戡山的「理只是氣之理」¹⁴⁷，則是把理給去實體化，即把「理」只當作氣中的一種性質、法則或動能¹⁴⁸。若然，則此理即不是儒家形上學所要說的於穆不已的創生之道。其實，朱子本身即已明確反對這走向，他說：

細詳來論，依舊辨別「性氣」兩字不出。須知未有此氣，已有此性；氣有不存，性卻常在。雖其方在氣中，然氣自氣，性自性，亦自不相夾雜。至論其偏體於物，無處不在，則又不論氣之精粗，而莫不有是理焉；不當以氣之精者為性，性之粗者為氣也。來話雖多，只以此意思之，便見得失。如云：「精而又精，不可名狀，所以不得已而強名之曰『太極』。」又曰：「氣愈精而理存焉。」皆是指氣為性之誤。……又引「無極之真」，以為真固是理，然必有其氣，是以可與「二五」妙合而凝，此尤無理矣。夫真者理也，精者氣也，理與氣合，故能成形。豈有理自有氣，又與氣合之理乎？……¹⁴⁹

此段，朱子所批評的正是「以氣為本」來認取理的觀點。其中，「以氣之精者為性，性之粗者為氣」，或者以「氣愈精而理存焉」，甚至以太極為氣之精，這些都符合於羅整菴、王廷相等人的主張。此即，以氣中的精者或氣中的某性質、理則為「理」，則此理只是氣之理。

¹⁴⁵ 羅欽順：《困知記(續)》〔北京：中華書局，1990.8〕，卷上。

¹⁴⁶ 王廷相(明)：《王氏家藏集》，〈橫渠理氣辯〉〔台北：偉文圖書出版社，民 65〕，卷 33。

¹⁴⁷ 劉宗周：《劉宗周全集(二)》，〈遺編學言〉，戴璉璋、吳光主編〔臺北市：中研院文哲所，民 85-86〕。

¹⁴⁸ 陳來先生把元明以後理氣論的走向稱為「去實體化」的路向。陳來：〈元明理學的“去實體化”轉向及其理論後果—重回“哲學史”詮釋的一個例子〉，請參閱《中國文化研究》，2期，(2003)。

¹⁴⁹ 《朱子文集》，〈答劉叔文二〉，卷 46，頁 2095-2096。

而朱子的立場卻與其完全不同，他主張「氣自氣，性自性，亦自不相夾雜」，以及「不當以氣之精者為性，性之粗者為氣」。而且，他明確以「理」不能雜有氣，且「理」與「氣」合才成形而有物產生，這是明確的理氣分明的立場。

通過以上的論述，可知「以氣為本」的整菴等學者，實是違反了朱子理氣論的基本預設。而且，這些學者於形上學的論述上來說，是不合乎儒家的基本立場。甚且，他們的「理氣一物」之說亦無法符合於儒家道德哲學的基本預設，即他們會陷於道德之理與情慾形軀為一層的形態，如此他們的理的超越性、尊貴性即不顯。以此，這些「以氣為本」的理氣論者，最後會無法持守儒家的道德意識與精神，也是一種理論上必然的走向了。

(2) 於上文曾屢屢述及，儒家的道德哲學有種道德之理與形軀情慾的緊張關係，這就是理與氣的對立關係，以此來證明朱子的理氣二層觀點的真確性。但是，此說並非以為「理」與「氣」本身即具有對立、衝突或隔離的緊張關係，這種狀態實只存在於吾人做道德實踐時的反省、掙扎、突破，或是「義」與「利」、天理與人欲的交戰而已。

其實，理與氣在整體宇宙中是呈現一種和諧、交感的關係，朱子所說的「天地生物之心」、「生生不窮之理」或「元亨利貞之理」都是在呈現這種樣像。此即，生生之理是和諧地妙運於氣機世界中，呈現理與氣渾然一體的樣貌。故本文再三強調，朱子的理與氣雖是「截得上下分明」，但不可以「二元論」稱之，更沒有理孤立或超絕於氣的極端的形態。

更且，就儒家的道德哲學來看，雖然在成德的過程中，理與氣是相對立或無法妥協的。但是，到了成聖的境界時，理與氣卻是渾然為一體，此即道德之理完全落實於氣機之處。這即是前述「睟然見於面、盎於背，施於四體」的孟子的最高境界，或是孔子的「從心所欲、不踰矩」的化境。此時，理與氣沒有對立，亦沒有對治關係，只有天理與氣一體而化的和諧。如此，主觀的理與氣的圓融境界，正相符於存在界的「理」與「氣」的渾然一體的樣像。這時聖人境界即與天地的節拍相符，這正是《易經》的「與天地合其德，與日月合其明」的大人之境。

總之，理與氣的對立只是一時的、短暫的，以著儒家的最高境界來看，理與氣是可完全合為一體。但在過程中，理與氣的區分並不可泯。