

朱子「理氣論」範疇探析

許宗興

華梵大學中國文學系專任教授

提 要

「理氣論」是朱子三大主要義理之一，朱子對「理氣論」有「宇宙生成論」及「本體論」兩說法；在「宇宙生成論」說法中又有「中性的宇宙生成論」及「道德的宇宙生成論」二說；而在「本體論」說法之「理」則同時指涉「中性事物之理」與「道德事物之理」等，故知朱子「理氣論」意涵歧雜多樣。

本文除引朱子原典，另據近世學者如馮友蘭、勞思光、牟宗三、唐君毅等先生的詮釋，近世諸家認為「理氣論」同時講「宇宙生成論」與「本體論」兩範疇；然到底是談「中性事物之理」或「道德事物之理」，則馮、勞二氏站在前者立場，牟、唐二氏立基後者觀點；唯牟氏只將朱子「理」視為客觀超越而不活動的死理，唐氏則將之解為「心之理」而與陸王無異。

關鍵詞：朱子 理氣論 存在之理 形構之理 太極之理

朱子「理氣論」範疇探析

許宗興

華梵大學中國文學系專任教授

一、前言

朱子「理氣論」歷來學者討論者多^①，唯多聚焦於理氣論之內涵，本文則重在探討「理氣論」所處理之問題？更具體言：「理氣論」是在解釋宇宙萬物生成變化的原理？或在探究現象界事物背後的所以然？又朱子想解釋的是一切事物？或僅限道德事物？必待此等問題釐清後，朱子「理氣論」內涵乃可因之而明。

那要如何探究此等問題？最直接方法是訴諸朱子原典——包括《朱子文集》與《朱子語類》^②，以考知朱子「理氣論」切確意涵；當朱子原典有模糊不清或多種說法時，再求諸近世學者意見，特別是學術界公認大家——如馮友蘭、勞思光、牟宗三、唐君毅等。冀經此兩路探究，能使朱子「理氣論」所探討之範疇更為明晰。

① 相關論著如唐君毅：《中國哲學原論》（臺北：臺灣學生書局，1986年9月）；牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1991年11月）；陳來：《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000年9月）；陳榮捷：《朱熹》（臺灣：東大圖書，2003年3月）；陳佳銘：《朱子理氣論在儒家形上體系中的定位問題》（臺北：國立政治大學哲學研究所博士論文，2007）等書，皆分別有論述篇章，其他單篇論文則更不勝舉。

② 勞思光說：「然論其學說主旨，則大抵半在語錄中，半在文集中；換言之，即當以全集及語類為主要資料。」見勞思光：《新編中國哲學史》（三上）（臺北：三民書局，1997年8月），頁270。

朱子「理氣論」之詮釋，有「宇宙生成論」^③角度與「本體論」^④角度；此二種角度又可分就朱子原典與近世學者說法二綱論述；近世學者說法又分為從「中性之物」與「道德行為」二面向詮釋；此便是本文的詮釋大綱。

二、「理氣論」探討之範疇（一）——宇宙生成論角度

（一）朱子之說辨析

人類往往不以現前所知事物狀態為滿足，於是會追根究柢問「為什麼」——為何現實事物是如此？它的源頭是什麼？由源頭又如何生成演變為現今狀態？此便是「宇宙生成論」；另外人類亦會問：眼前所見事物，是宇宙間唯一存在，或尚有藏在此物背後而為此物真正之體性者，亦即探討宇宙本來體性是什麼？此便是「本體論」。本文主要在探討：朱子「理氣論」是屬於前者的「宇宙生成論」或後者的「本體論」。

今先從「宇宙生成論」角度探討，案朱子「理」在「宇宙生成論」範疇的陳

③ 「宇宙生成論」或譯為「宇宙論」，屬形上學一支，主要探討範疇有二：一為宇宙起源，一為宇宙變化。宇宙起源說假定「宇宙有始」，然後問宇宙是怎麼開始；古希臘先蘇期思想家，將此問題分成：宇宙起源之「太初」課題，及宇宙構成元素之「太素」問題；關於宇宙變化問題，則有兩種主要見解：一是機械論，主張宇宙乃因偶然環境因素而作變化；一是目的論，主張宇宙變化是有方向目的性。先蘇期探討宇宙組成之「氣」、「水」、「原子」等是宇宙論之範疇，中國陰陽家的太極陰陽五行說、兩漢氣化宇宙論，基督教神創造說、佛教阿賴耶緣起、六大緣起，以及朱子的「理生氣」說等皆是宇宙論範疇。〔以上說法參考羅光等，《哲學大辭書》（臺北：輔仁大學出版社，1997年），頁1658-1660。〕

④ 吾等人類感官只呈現「如此」，哲學卻要追問「為何如此」？感官只觸及「現象」，而哲學卻要追問「現象」背後之「原因」。現象界一切皆在變，哲學要問是否有不變者，此種討論現象背後原因或不變者之學問，便是本體論。例如柏拉圖提出理相（eidos）說，便是解釋變動現象背後之原理，故是一套本體論；又如形質（eidos-hyle）說、實現潛能（actpotency）說、四因（four causes：material, formal, efficient, final）說，以及本文所談朱熹「理氣論」中之「理」皆屬本體論範疇。〔以上說法參考鄔昆如：《哲學概論》（臺北市：五南出版社，1990年），頁213-214。〕

述有兩類：一是「太極／陰陽」，另一是「理／氣」；前者歸「宇宙生成論」較無疑義，後者劃入「宇宙生成論」則有較多的轉折。先看「太極／陰陽」一類：

太極只是一箇氣，迤邐分做兩箇：氣裏面動底是陽，靜底是陰。又分做五氣，又散為萬物。^⑤

聖人謂之「太極」者，所以指夫天地萬物之根也^⑥。

案朱子此說法「就思想資料的直接來源說，一是来源于『易有太極，是生兩儀』，一是来源于『太極動而生陽』」^⑦。朱子如此詮釋「太極」之資料多不勝舉，此為朱子對宇宙生成之理論架構，他認為宇宙最先僅「太極之理」，由「太極之理」生出「陰陽之氣」，接著有「五行」之質，最後創造「天地萬物」。以下再看朱子從「理／氣」這對概念所說的宇宙生成論。

氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。^⑧

有是理後生是氣。^⑨

在朱子系統中，「太極」就是「理」，「太極生陰陽」說法，若套在「理氣論」就是「理生氣」。唯在「理氣論」中尚涉及「理」「氣」性質與二者關係——它們是同時或有先後、是理先氣後或氣先理後、理有無動靜、「理生氣」是何義的「生」等問題，所以「理生氣」在朱子哲學系統中便變得很複雜。唯若要探討「理氣論」意涵——從宇宙論觀點去探討，就必須詳論「理生氣」的相關問題。

⑤ 《漢籍全文資料庫》（臺北：中央研究院·歷史語言研究所，1984年，網址為<http://hanchi.iuhp.sinica.edu.tw>）／子部／儒家類／《朱子語類》／卷第三／鬼神，頁41。（本文《朱子語類》皆據《漢籍全文資料庫》之版本，下同，不另注。）

⑥ 《朱子語類》／卷第九十四／周子之書／〈太極圖〉，頁2366。

⑦ 見陳來：《朱子哲學研究》，頁91。

⑧ 《朱子語類》／卷第四／性理一／人物之性氣質之性，頁71。

⑨ 《朱子語類》／卷第一／理氣上／太極天地上，頁2。

首先若「理」「氣」是同時，或是「氣先理後」，那便不存在「理生氣」問題，因不可能時間序位在後者，反為時間序位在前者產生之因；「理生氣」基本前提是「理先氣後」，那對這問題朱子及歷來學者看法如何，請先討論之。案朱子原典對這問題存在著各種說法：

有是理，必有是氣，不可分說。^⑩

此本無先後之可言。……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。^⑪

以上朱子認為「理」、「氣」不可分說、無先後可言，二者應是同時存在，若朱子持此論，則無所謂「理生氣」，此時「理氣論」便不是一套宇宙生成論。朱子又另有說法：

人生初間是先有氣。既成形，是魄在先。「形既生矣，神發知矣」。既有形後，方有精神知覺。^⑫

若氣不結聚時，理亦無所附著。^⑬

前章說明就人言，先有形體（魄）乃有精神知覺（魂），亦即「人生初間是先有氣」，接著才有「理」；次章，說明一切存在物，在現實上是先有「氣」，而後「理」乃能附著。此最少說明在現實存在上，尤其是人類的出生，是先有「氣」再有「理」；故不能說「理生氣」。唯朱子原典中另有甚多「理先氣後」說法：

有是理便有是氣，但理是本，而今且從理上說氣。^⑭

⑩ 《朱子語類》／卷第三／鬼神，頁46。

⑪ 《朱子語類》／卷第一／理氣上／太極天地，頁3。

⑫ 《朱子語類》／卷第三／鬼神，頁41。

⑬ 《朱子語類》／卷第一／理氣上／太極天地，頁3。

⑭ 《朱子語類》／卷第一／理氣上／太極天地，頁2。

未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽，亦只是理；靜而生陰，亦只是理。¹⁵

第一章說明「理先氣後」、「理是本」，此即「理本論」，朱子相關論述非常多，此應為朱子主要觀點。次章說明此種「理」能生「陰、陽」，若立基此觀點，便可說「理生氣」。

案朱子原典中對「理」、「氣」先後問題，充滿矛盾性，若「理」、「氣」、「先後」意涵確定只有一種，那「理」、「氣」先後便不該有各種不同答案，非「先」即「後」不然便是「同時」，此三者當是相互排斥者，無法同時為真，不能既「先」又「後」且「同時」；除非此處「先後」另有他義，為解決此矛盾，歷來有「邏輯先後說」，馮友蘭：

但朱熹仍然認為，照理論上說應該還是理先氣後，他認為理是比較根本的。就這一點說，先後問題就是本末問題，理是本，氣是末；也就是輕重問題，理為重，氣為輕。本和重在先，輕和末在後，這樣的在先就是所謂邏輯的在先。¹⁶

亦即事實上「理」「氣」同時，但為說明「理」之優位性，於是在理論上、邏輯上、輕重本末上，說「理」還是第一順位存在。它和「理」、「氣」同時說並不衝突，說「理先」之「先」，並非真正「先」，只說它較重要是本是重而已。唯若站在此立場，雖暫解「理先氣後」與「理氣同時」矛盾，但「理」便不能生「氣」，「太極」就不能生「陰陽」，故這樣解決未必最好。馮友蘭先生對會發生此種矛盾，認為主要是朱子同時使用兩個系統之義理所致：

¹⁵ 《朱子語類》／卷第一／理氣上／太極天地上，頁1。

¹⁶ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第五冊（臺北：藍燈文化事業公司，1991年10月），頁181-182。

周敦頤的《太極圖說》和邵雍的《皇極經世》都是講的宇宙生成論。朱熹的《太極圖說注》是先從本體論講起，後來轉為宇宙生成論。怎麼轉呢？這是朱熹所遇到的一個難題。……《太極圖說》的第一句「無極而太極」，朱熹的註解用的是本體論的方法，講的是本體論。到了第二句「太極動而生陽」問題就發生了。照朱熹的說法，太極是理，理是「無情意、無計度、無造作」的，怎麼會動而生陽呢？¹⁷

馮友蘭認為這種矛盾的產生是：朱子同時用「宇宙生成論」與「本體論」去詮釋《太極圖說》的結果。陳來亦有相同看法：

朱熹理在氣先思想正是在早年「本體論」思想基礎上，進一步吸收了象數派的宇宙論思想，而這一吸收是以對易學的象數研究為橋梁的。後來，到更晚年朱熹又提出邏輯在先說，以避免宇宙論的種種困難，故朱熹死後，門人對理氣先後多含糊其辭。¹⁸

陳來意謂，會有「理先氣後」與「理氣同時」矛盾，主要來自朱子義理的發展過程，朱子早年以「本體論」系統詮釋「理」、「氣」，認為「理」「氣」關係就是「體」「用」關係，「理」是體而「氣」為用，二者同時存在¹⁹；到後來吸納象數派宇宙論思想，而講宇宙生成變化，「理」是宇宙源頭，是萬物存在根源，由太極而陰陽兩儀、五行而創生萬物，於是「理」、「氣」便有時間先後，一個是創造者，一個是被創造者。結果後來的「理先氣後說」與先前的「理氣同時說」

¹⁷ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第五冊，頁182。

¹⁸ 陳來：《朱子哲學研究》，頁88。

¹⁹ 陳來：「朱熹以太極為理，陰陽為氣，這就發生了理氣關係的問題。……朱熹在《太極解義》中，就沒有從理能生氣去理解和解釋，這是值得注意的。《太極解義》也沒有明確涉及理氣先後的問題。從當時朱熹的其他文字綜合看來，這個時期還沒有形成理先氣後的思想。《太極解義》所表現的主要是一種從體用角度理解理氣關係的『本體論』思想。」（陳來：《朱子哲學研究》，頁78。

便出現矛盾，但朱子並未覺察到，直到門人開始提出很多問難質疑，朱子才警覺二者不能同真，於是朱子只好採修正折衷方案，此便是晚年的「邏輯先後」說。

但朱子持此說仍無法真正解決二者矛盾性，因雖為「邏輯上的先」，但事實上仍是「同時」，既同時就不能說「理生氣」、「太極生陰陽」，故陳來說「朱熹死後，門人對理氣先後多含糊其辭」，因它確是一問題，且並未得到真正解決之故。

故知朱子此種義理的矛盾性，主要根於將同一「理氣論」套在兩不同系統中——一為「本體論」（體用論）說法，一為「宇宙生成論」說法²⁰，若朱子分別用兩概念表示，便可避免此種矛盾——例如在宇宙論系統中僅用「太極／氣」一組概念，而「理／氣」一組概念僅用於本體論系統中，且謂「太極」不等於「理」，此時便可說「太極生氣」，且「理」「氣」又同時存在，如此便可避開此種義理的矛盾衝突。

儘管有以上混淆與表面矛盾性，但在朱子義理系統中，仍可說「理（太極）生氣」，亦即在朱子「理氣論」系統中，存在著「宇宙生成論」的詮釋空間，此為本綱目所要確立者。

在朱子宇宙論系統中既確立「理可生氣」，那此「生」做何解？若此「生」是世俗的、現象的、中性的，猶「母生子」之「生」，那朱子「理氣論」便類西方哲學宇宙論，它在解決現實人類對宇宙的好奇，它在回答為何這世界是如此這般，在時間與空間序位中為何會出現此世界。反之，若此「生」是創生、道德潤化、使存在物回歸道德軌範義，那朱子「理氣論」是一套道德學，它在解決與說明現實如何回歸道德理想的問題。以上問題朱子並未意識到且未作清晰論述，故只得藉助近世學者之說：

²⁰ 此種說法類似於陳來之本源說與構成說，陳來：「對於理氣是否有先後的回答，根據論本源和論結構（稟賦）的區別而有不同。從本源上說理先而氣後，從構成上說理隨氣而具。……朱熹在論述理氣關係時常常並不具體地說明所指是本源還是構成的問題，而《語類》的片段記載也往往略去了問題的前後聯繫。在本源上朱熹講理在氣先，但在構成上朱熹並不講理在氣先，而常常強調理氣無先後。」（陳來：《朱子哲學研究》，頁92。）

（二）近世學者之說析論

1. 馮友蘭（芝生，1895-1990）

「理氣論」若套在「宇宙生成論」上說，那「理生氣」之「生」是中性意義或道德意義？馮友蘭認為：

本體論是宇宙的邏輯構成論，主要的是用邏輯分析法看宇宙是怎樣構成的。宇宙生成論是以當時的科學知識為根據，講具體的世界是怎樣發生和發展的。²¹

馮先生首先說明「本體論」與「宇宙生成論」區別，「本體論」是邏輯構成論，是分析我們眼前存在物的最根源本質是什麼？而「宇宙生成論」是以當時科學知識為據，談眼前具體世界是如何產生與其發展歷程；如此看來，馮先生無論是對「本體論」或「宇宙生成論」所謂的「宇宙」，都採眼前現實我們常人所經驗者言。若站在這觀點，那朱子「理氣論」所處理的是世俗宇宙如何產生發展之問題，它在解決世俗人對宇宙好奇之心。由以下一段更可確定馮先生此義：

宇宙生成論所要說明的是一切具體的事物是怎麼生出來的，……他的意思就是說，如果沒有具體方的東西，那就只有方這一類的「公共之理」，那就是方之所以為方的一般，沒有方的特殊。²²

馮先生主張「理氣論」在談世俗意義的宇宙生成，它在談「一切具體的事物是怎麼生出來的」，馮先生以「具體方的東西」為例，說明具體的「方」是由「方」的「公共之理」而生，凡此便站在世俗立場談宇宙生成演化，故馮先生說：「宇

21 馮友蘭：《中國哲學史新編》第五冊，頁182。

22 馮友蘭：《中國哲學史新編》第五冊，頁184。

宙生成論是就形而下講的，是從兩儀開始講的」²³，這都是站在「宇宙生成論」觀點去理解朱子「理氣論」。

2. 勞思光（榮瑋，1927-2012）

勞思光先生說：「朱熹依其形上學而建立一宇宙論，描述當前世界之生成，所謂『世界圖像』」²⁴，勞先生用「當前世界之生成」，很明顯指世俗的「宇宙生成論」，而「世界圖像」是指詮釋宇宙生成的架構，亦即一套「理生氣」或「太極生氣」之系統。這種「理氣論」之「生」即「母生子」之「生」，唯這套理論勞先生深不以爲然²⁵，故他對朱子談天地之初如何產生人類²⁶及「人無道極了」²⁷等宇宙論說法大加批判：

且此說是對當前世界之陳述，則應作為對經驗世界之知識看；若如此看，則顯然不合經驗知識之規則；且與經驗知識相違。總之，此類說法，嚴格言之，皆不合「知識」之條件，只能算做一種「推測」。……總之，世界萬物，不論有生命或無生命，皆由二氣五行生出，此是朱氏承前人之說而堅持之宇宙論。至於所作解釋，則皆屬「猜測」，非知識也。²⁸

²³ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第五冊，頁183。

²⁴ 勞思光：《新編中國哲學史》（三上），頁280。

²⁵ 勞先生認為這是「宇宙論中心的哲學」（天道觀），它屬宋明理學發展初期，思想並未成熟，須經第二期的本性觀，而到第三期的「心性論」才算回歸到孔孟之學。見勞思光：《新編中國哲學史》（三上），頁61。

²⁶ 《朱子語類》〈太極圖〉：「天地之初，如何討箇人種？自是氣蒸結成兩箇人後，方生許多萬物。所以先說『乾道成男，坤道成女』，後方說『化生萬物』。當初若無那兩箇人，如今如何有許多人？那兩箇人便如而今人身上蟲，是自然變化出來。」見《朱子語類》／卷第九十四／周子之書／太極圖／段10508，頁2380。

²⁷ 《朱子語類》〈太極天地〉：「問：『自開闢以來，至今未萬年，不知已前如何？』曰：『已前亦須如此一番明白來。』又問：『天地會壞否？』曰：『不會壞。只是相將人無道極了，便一齊打合，混沌一番，人物都盡，又重新起。』」見《朱子語類》／卷第一／理氣上／太極天地，頁7。

²⁸ 勞思光：《新編中國哲學史》（三上），頁283-284。

勞先生站在他慣常看法——「宇宙生成論」就思想史觀點言較為「幼稚」²⁹，他認為朱子所陳述的宇宙發展狀態，都與經驗知識相違，而對未發生之事，頂多只是猜測、預測而已，它的意義不大；每人都可對已發生事物提出解釋，也都能猜測預測未發生之事，故都可建立自己的宇宙論，它與現實無關，也與心性修養無涉。

故知馮、勞二先生都以朱子所談僅世俗意義的宇宙生成論，此種論述意義並不大。另有學者認為朱子宇宙生成論或指道德世界之生成，以下說明之。

3. 牟宗三（離中，1909-1995）

牟先生改從道德上談「宇宙生成論」，認為它不是在談客觀中性宇宙的生成發展，而是言主體心氣道德世界的創生——讓不合度之外間世界受到「理」之潤化而生成為合度世界，此即「理生氣」。牟先生曰：

仁是愛之所以然之理，而為心知之明之所靜攝（心靜理明）。常默識其超越之尊嚴，彼即足以引發心氣之凝聚向上，而使心氣能發為「溫然愛人利物之行」（理生氣）。久久如此，即可謂心氣漸漸攝具此理（當具），以為其自身之德（心之德，理轉成德）。³⁰

「理」是外在客觀超越理體，為我們心識所認知理解之對象，當我們心識認識它時，便會產生嚮往企求，以期將此「理」轉為心之德，於是心氣便開始轉化，由不合度轉為合度，由平凡轉為聖哲，於是理想心氣便漸次轉化生成，道德世界於焉展現，此即從道德上談宇宙生成論，牟先生進一步解釋：

「理生氣」不是從理中生出氣來，只是依傍這理而氣始有合度之生化。就人言，則是依這理引生心氣之革故生新。心氣通過其心知之明之認識理而嚮往理而依之，則引生心氣之合度之行，不依之，則昏沈墮落而暴亂。此

²⁹ 勞思光：《新編中國哲學史》（三上），頁49。

³⁰ 牟宗三：《心體與性體》（三）（臺灣：正中書局，1991年11月），頁244。

即朱子系統中之「理生氣」也。^{③①}

「理生氣」的「生」並非「母生子」的「生」，是指「使之合度」，原來不合度而如今合度，由未善世界進到善之世界，此即道德世界的創生；反之，若不能依理而行，仍是不合度而漆黑一片，便無道德事物可言——「昏沈墮落而暴亂」，便非「理生氣」；當道德意義的「理生氣」不斷孳生，最後為：

原本講道體是能起宇宙生化之體，是形而上的，同時亦即有道德的含義，是故宇宙秩序即是道德秩序；原本講性體是能起道德創造之體，是道德的，同時亦即有形而上的涵義，是故道德秩序即是宇宙秩序。^{③②}

一方面從外在超越客體說起，它是一形而上道體，它創造宇宙世界，因它是道德屬性，所以由它所創造者便是道德世界；另一方面由我們性體出發，因性體是道德根源，所以所成就的道德世界便是客觀宇宙；此時客觀宇宙便是道德宇宙，而道德宇宙也成了客觀宇宙，二者完全合一，這是宇宙生成演化的最終圓境。

牟先生謂「理」生「氣」是使不合理的心、行為、外物，由「理」之潤化而歸於道，合道便是生出善，此即從宇宙生成論角度說明「理氣論」之一種意涵。

4. 唐君毅（1909-1978 年）

唐先生詮釋略同牟先生，亦從道德角度以談道德世界之生成，他認為真正宇宙生成論，必是道德生成論，因世俗宇宙生成論，無法言之成理，他說：

所謂理生氣，若指一物之形式之理，此氣指其質料，「生」指一前提之涵蘊結論，而可生出結論之生；則此形式之理之有，實不涵蘊質料之有，此理自不能生氣。若謂理之生氣，有如包含某物者，將其中之物生出，如母之生子，而吾人又將理視為在氣上一層面之形而上之理，則此理之義中，

③① 牟宗三：《心體與性體》（三），頁 507-508。

③② 牟宗三：《心體與性體》（一），頁 84-85。

既不包含氣之義，亦不能生氣，如石女腹中無子，不能生子。³³

唐先生認為在世俗意義上「理不能生氣」，原因有二：一是世俗說認為「理」是形式，而「氣」是質料，空無內容之形式當然不能生出有質料之存在物；再者，「理」是形上存在，而「氣」是形下存在，無形東西當然生不出有形東西來。所以，唐先生批判世俗意義的宇宙生成論，有如「石女生子」，是完全無法實現的。他接著說，在世俗宇宙生成論意義下，「理生氣」理論不通：

吾人實不能說此中後來之氣，由以前之氣之所生。因此中後來之氣，乃由以前之氣之化而後生，即由往者過，而後來者息，便不能說此後氣，由前之氣之所生，而只能說由以前之氣之過而化所生。然以前之氣既過而化，即其已由有而無，而歸於寂，此無、此寂，又何能生以後之氣？則以後之氣之生，如有原因理由可說，及只能直接依於生生之理而生。³⁴

唐先生說「理既然不能生氣」，那「前氣生後氣」是否可說？其實，後氣也非前氣所生，因前氣已過往，而後來者又尚未存在，當然無法直接生出後氣；那如說由前氣之化而生後氣，是否可行？唐先生認為既已過化而為「無」，「無」如何生出「有」？故唐先生最後認為惟依「生生之理」乃可說，故「理生氣」當指：

即氣之依理而生，依理而行，如人依道路而自有其行走，則理之生氣之義，即不難解。³⁵

亦即一切行為都依「理」而行，有如人依道路而行，於是產生循規蹈矩的行為，便是生出道德世界來，這便是「理生氣」意涵。唐先生進一步說明如何在自己心

³³ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年9月），頁485。

³⁴ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁486。

³⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁485。

境上體會「理生氣」：

吾人如反省吾人于當然之理之體驗……吾人此時是先有當然之理之命令之自覺，而繼之以當然之理不容我不遵之而行，而即往遵行之、實現之之自覺……吾人既遵理之命令而以心氣實現之，吾人此實現之活動，即為理所貫徹、所寄託、所表現之處。³⁶

首先當一事件發生，最先是道德無上命令發出一「理」，要我們遵行此「理」，於是有當然之理的自覺，繼有不忍已遵行義務之心，最後則是實踐完成之，而使吾人心境合於此道德美善，接著便由道德之理創造吾心之美善，使吾心合於理則，這便是「理生氣」反應於吾心。然後此理由吾心而普及萬物，便是「理生物」反應於外在萬物，唐先生說：

詳言之，即必依此絕對之理，而有種種之實現此理之氣之流行後，乃可依於此諸氣之流行中，皆有此理之分別實現於其中，以對此諸氣之流行，分別名之為一一存在之物，更總名之曰萬物。³⁷

此由己而人，由人而物，由小範圍到宇宙萬物，由短暫到無限，這便生出宇宙，使宇宙都在「理」之潤化中，此時宇宙便成道德宇宙，這是「理生氣」之極致。唐先生此說與牟先生一致，都站在道德立場說明「理氣論」中的宇宙生成論。

以上從「宇宙生成論」觀點對「理氣論」進行詮釋：馮友蘭與勞思光為近，都認為朱子「理氣論」中的宇宙生成論屬世俗義；而牟宗三與唐君毅相似，都主張朱子「理氣論」在說道德義之「宇宙生成論」。

³⁶ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（三）（臺北：臺灣學生書局，1986年10月），頁457-458。

³⁷ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1989年11月），頁382。

三、「理氣論」之探討範疇（二）——本體論角度

（一）朱子之說辨析

朱子「理氣論」既可作「宇宙生成論」詮釋，亦可做「本體論」解讀，而所謂「本體論」乃在探討宇宙現象之原理、所以然、背後之存在等意涵。案我們所看到的存在物僅為現象，朱子稱為「氣」，現象背後的原理才是本體，朱子稱為「理」。朱子說：

正所以見一陰一陽雖屬形器，然其所以一陰而一陽者，是乃道體之所為也。³⁸

又如親親仁民愛物者，事；其所以能親親仁民愛物者，理。³⁹

上引說明現象部分是陰陽、然、事；本體部分為道體、所以然、理等。此為朱子對世間萬有的存在認識，他認為宇宙存在可分為兩類：一是表象、有形、看得到、具體的存在，但這些具體存在背後，還有支配這具體存在物的存在，是使然者然的存在物，朱子稱為「理」；這兩類構成宇宙萬象之全部。「理／氣」是其基本結構，但它就何面向言（中性物或道德物），則包括朱子及近世學者，各有不同說法。先看朱子說：

動則必靜，靜必復動，其必動必靜者，亦理也；事至則當動，事過當靜者，亦理也；而其所以一動一靜，又莫非天理之自然矣。⁴⁰

³⁸ 《漢籍全文資料庫》（臺北：中央研究院·歷史語言研究所，1984年，網址為<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw>）／集／別集／《朱子文集》／正集／卷第三十六／書十三陸陳辯答／〈答陸子靜五〉，頁1441。（本文《朱子文集》皆據《漢籍全文資料庫》之版本，下同，不另注。）

³⁹ 《朱子文集》／正集／卷第五十七／書三十四知舊門人問答十九／〈答陳安卿三〉，頁2777。

⁴⁰ 《朱子文集》／正集／卷第五十七／書三十四知舊門人問答十九／〈答陳安卿三〉，頁2777。

但人分上所合當然者便是理，不可以聚散言也。……如《家語》云：「山之怪曰夔魍魎，水之怪曰龍罔象，土之怪曰羆羊。」皆是氣之雜揉乖戾所生，亦非理之所無也，專以為無則不可。⁴¹

首章言「動則必靜」是物極必反之理，「事至則當動」是隨順因緣之理，「一動一靜」是循環往復之理；這些理不限善事或道德行為，即使惡事仍要遵循此等律則，故為中性事物之理。次章更清晰，朱子說「氣之雜揉乖戾所生，亦非理之所無也，專以為無則不可」，一切惡事怪事只要是存在事物必有其理，可見朱子「理氣說」是包含世間一切存在，包括惡事怪事在內，並非僅限道德事物。

唯朱子原典中提及大量「道德事物」與「道德之理」，亦即朱子以「道德之理／道德事物」解釋「理／氣」當是最大宗者，朱子說：

太極只是箇極好至善底道理。……是天地人物萬善至好底表德。⁴²

又如親親仁民愛物者，事；其所以能親親仁民愛物者，理；見其親則必親，見其民則必仁，見其物則必愛者，亦理也；在親則當親，在民則當仁，在物則當愛，其當親、當仁、當愛者，亦理也；而其所以親之、仁之、愛之，又無非天理之自然矣。⁴³

首章言「太極之理」，朱子認為太極內容是「至善底道理」、「萬善至好底表德」，可見此處朱子對「太極／陰陽」的規定，是定位在道德上。第二章更清晰，「理／氣」是指「所以能親親仁民愛物者／親親仁民愛物者」，故此處「理氣論」指道德範疇當無疑。類似之論尚多，故知朱子當以此為詮釋主軸。

⁴¹ 《朱子語類》／卷第三／鬼神，頁37。

⁴² 《朱子語類》／卷第九十四／周子之書／〈太極圖〉，頁2371。

⁴³ 《朱子文集》／正集／卷第五十七／書三十四知舊門人問答十九／〈答陳安卿三〉，頁277。

（二）近世學者之說析論

以上是朱子對「理氣論」從本體論立場所做詮釋，有「中性角度」與「道德角度」二說，唯朱子並未明言哪種角度才是他「理氣論」從本體論面向探討的正解，是以近世學者便各有主張：

1. 馮友蘭

馮友蘭從「中性之理／中性之物」角度，詮釋「理氣論」中本體論向度之「理／氣」，他認為所有存在物都有形式或性質，也都有質料或有形物，前者為「理」，後者為「氣」，其言曰：

它既然是一個方的東西，它就必然有方的規定性，這就是它的方性。方性是方的東西的主要性質，這就是朱熹所說的「生物之本也」。一個方的東西是一個具體存在的東西，它必須有一些什麼東西支持它的存在，作為它的存在的基礎，這就是朱熹所說的「生物之具也」。任何具體存在的東西，都有形和性這兩個方面，這就是朱熹所說的「其性其形，雖不外乎一身」。⁴⁴

譬如「方桌」由兩部分構成——一是此存在物的「理」，此處即「方桌所以為方桌的理」——形式、性質，朱子稱「生物之本」，這是此存在物所以為此存在物的根本；另一是此存在物的「氣」，此處即「方桌之構成物質」——質料、材質，朱子稱「生物之具」。前者是「性」「理」，後者是「形」「氣」，這是馮友蘭從本體論立場所理解的「理氣論」意涵，若套在「太極／陰陽」上仍可通，「太極」就是「陰陽」的原理、標準、規定或形式，馮友蘭：

「極」就是標準……，每一類的東西都有其類的規定性，這就是其類的「極」，其類的標準。⁴⁵

⁴⁴ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第五冊，頁173。

⁴⁵ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第五冊，頁176。

「極」是該事物所以為該事物的標準、規定或本質，若不如此便非該事物了。至於「理」內涵之大小，馮氏以為這與類的大小有關，越小類所括「理」越大，內容越豐富；越大類所括「理」越少，內容越貧乏，若是一切類最高者——「存有」，因它包括一切存在——無論有形無形、有或無，則此存有「理」之內涵便幾近於零，馮氏曰：

類有大小，最大的類是「有」，包括一切存在的東西，這是一個最大的類名。一個「名」的內涵外延成反比例，外延越小，內涵越多；外延越大，內涵越小。「有」這個「名」的外延最大，大至無所不包，它的內涵也就最小，小至幾乎等於零。每一個類都有它的規定性，「有」這個最大的類，因為無所不包，所以就不可能有什麼特殊的規定。它的規定性就是沒有規定性。沒有規定性，就沒有什麼可以成為標準，這就是「無極」。⁴⁶

依馮氏觀點，朱子認為能為萬理之理的「太極」，竟是沒什麼內容，因它是所有類的標準或規定，從小類不斷抽象上去，到最高類時會發現幾乎沒有共同原理；所以，太極內涵幾近於零。這是馮氏站在「中性存在物」立場，去理解朱子「理氣論」中的「理」所得出之結論。馮氏認為朱子「理氣論」就本體論立場言，它在談宇宙間一切中性事物的所以然之理，而最高的所以然之理，便是「太極」，太極的內涵幾近於零。

2. 勞思光

勞先生之說略同馮先生，只是說得更具體清晰，他首將理分為兩類：「統體一太極的太極之理」與「物物一太極的各存在物之性理」。

所謂共同意義之「理」，在朱子理論中即相當於「太極」。……「性」字只同於殊別意義之「理」，「太極」或共同意義之「理」則不可稱為「性」。……殊別意義之「理」可稱「性」；於「太極」只能說「理」，

⁴⁶ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第五冊，頁176。

不能說「性」。⁴⁷

勞先生將「統體一太極的理」稱為「共同意義之理」，而「物物一太極的理」稱為「殊別意義之理」，並謂「性即理」的「理」指「殊別意義之理」，朱子「理氣論」的「理」也指「殊別意義之理」，而所謂「殊別意義之理」並非就道德意義言，而是指中性存在物言，勞先生曰：

此處所強調者，明是殊別意義之「理」。……此包括人為之「事」與自然之「物」而言。蓋朱氏之意是說：凡是一存在，必依一理而存在。⁴⁸

勞先生明言所謂「殊別意義之理」指一切存在——包括人為之事與自然之物，並謂朱子意指「凡是一存在，必依一理而存在」，則明顯指一般中性事物，而非僅限道德事物。勞先生接著說明這些中性存在物，它們除有形質存在外，尚有原理形式存在，並謂這種「理」與「氣」的內容與其相互關係，相當於亞里斯多德（Aristotle，前 384-322）「形式／質料」說：

所謂「理」，指超時空決定之形式及規律，故為「形而上」者；所謂「氣」，則指時空中之存在所具之質料，故為「形而下」者。……但基本意義上，「理」是取「形式義」，「氣」是取「質料義」，則無可疑。⁴⁹若與亞里斯多德用語比較，則此種殊別意義之「理」，即相當於事物之「形式」（Form）；而所謂「性」即相當於事物之「本性」（Essence）。⁵⁰

勞先生取亞里斯多德「形式」與「質料」類比朱子「理」與「氣」，認為「理」

⁴⁷ 勞思光：《新編中國哲學史》（三上），頁 276-277。

⁴⁸ 勞思光：《新編中國哲學史》（三上），頁 373。

⁴⁹ 勞思光：《新編中國哲學史》（三上），頁 272。

⁵⁰ 勞思光：《新編中國哲學史》（三上），頁 277。

就是事物形式或本性，是該事物所以為該事物的本質，「氣」指各存在物在「時空中之存在所具之質料」。此勞先生說明「殊別之理／各別事物」相當於亞里斯多德「形式／質料」。至於「共同之理／一切存在」這類「理氣關係」，勞先生認為「若共同意義之『理』，則不相當於事物之『形式』，亦不相當於『本性』」⁵¹。意即「共同意義之理／一切存在物」並不適用「理氣論」，或說此部分並不在此處「理氣論」探討範圍。

案以上馮、勞兩家對從本體論角度探討「理氣論」看法相近，都就世間一切存在物（中性之物）言，而將存在界分為：「然／所以然」、「形下／形上」、「質料／形式」、「有形／無形」、「氣／理」二類，此種說法清晰易懂，也較合朱子文獻資料。

3. 牟宗三

馮、勞兩先生都從中性事物談「理」、「氣」關係，牟先生則轉從道德面向談「理」、「氣」關係，牟先生在《心體與性體》（一）、（三）兩冊中用非常大篇幅，反覆辨析論述朱子「理氣說」，牟先生雖判朱子學屬「別子為宗」⁵²，但對朱子學之屬道德學——漸教系統的道德學，則極力辯護之。唯牟先生雖能言之成理，但朱子文獻是否足徵，是否朱子義理真是如此，似仍可討論，以下先詳列牟先生以道德角度說明從本體論面向對「理氣論」之詮釋。

（1）兩種「然」與兩種「所以然」

首先牟先生將一切存在分為兩類——「然」與「所以然」：

在此「所以然」一詞有歧義。但是如只籠統地就然推證所以然，而不加限

⁵¹ 勞思光：《新編中國哲學史》（三上），頁277。

⁵² 牟先生說：「他（伊川）把『於穆不已』之體（道體）以及由之而說的性體只收縮提煉，清楚割截地視為『只是理』，……此一系統為朱子所欣賞，所繼承，而且予以充分的完成。此一系統，吾名之曰主觀地說是靜涵靜攝之系統，客觀地說是本體論的存有之系統，總之是橫攝系統，而非縱貫系統。……此自不是儒家之大宗，而是『別子為宗』也。此一系統因朱子之強力，又因其近於常情，後來遂成為宋明理學之正宗，實則是以別子為宗，而忘其初也」。見牟宗三：《心體與性體》（一），頁44-45。

制，此「然」上本有兩途之歧義，即：就存在之然說與就內容之然說。就存在之然說，是重在存在，其所以然之理是存在之理，是超越的、整全的，非類名的。就內容之然說，是重在內容，其所以然之理是內在的（現象的）、定多的、類名概念的。⁵³

單窮超越的所以然這存在之理者為哲學的、德性的，無積極知識意義；單窮存在之然之曲折本身者為科學式的、見聞的，有積極知識的意義。⁵⁴

朱子「理氣論」之「理」以「所以然」表示，但「所以然」一詞有歧義，它可指涉兩意涵：一就「存在之然」說其所以然為「存在之理」；二就「內容之然」說其所以然為「形構之理」。「存在之理」屬超越、整全、非類概念者，它在有形物之外，且全部之理只有一個，非屬透過抽象作用所得之「理」。反之，「形構之理」在事物之中，許多物便有許多「理」，這種「理」屬由抽象作用所歸納出者。對這兩種「理」，牟先生做了簡別：

積極知識是在「存在之然」之曲折之自身處，並不在此存在之理處。朱子之「窮在物之理」其目標是在窮其存在之理，並不是窮其存在之然之曲折本身。窮存在之理是哲學的，窮存在之然之本身是科學的。⁵⁵

求「形構之理」可獲積極性知識，它是存在物內容之曲折本身，一切科學活動便在窮此存在物「形構之理」，最後會成為科學家；而窮「存在之理」無法獲得積極性科學知識，它重於存在物所以存在之理，探究此種「理」會成為哲學家或道德家。牟先生認定朱子所重為「存在之理」而非「形構之理」：

前者是朱子之本行，後者則是其通過道問學之過程而拖帶出的。朱子對此

⁵³ 牟宗三：《心體與性體》（三），頁 508。

⁵⁴ 牟宗三：《心體與性體》（三），頁 365。

⁵⁵ 牟宗三：《心體與性體》（三），頁 365。

後者興趣固甚濃，依其理氣之分之清楚割截，亦實有可以引發此種知識之依據。⁵⁶

牟先生認定朱子是理學家，既是理學家則所探討者就該是哲學與道德領域之理，於是推論朱子旨在探討「存在之理」，至於「形構之理」只是順講道德而帶出者。唯牟先生此一推論未必有效——先假定朱子為正統理學家，既為正統理學家必只討論道德領域，如此推論顯有瑕疵。

（2）形構之理

牟先生解釋「形構之理」：

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。⁵⁷

此種「所以然」是現象學的、描述的所以然，物理的、形而下的所以然，內在于自然自身之同質同層的所以然。⁵⁸

「形構之理」是探討事物形成與構造的原理，更完整地說，它是探討事物外形、結構、內涵、演變等之理。末章說明這種「理」是人類透過感官所認識事物之理，它和自然事物屬同層次，都是形下世界，雖「所以然」好像挑高一層，但本質上仍是在現象界中。這種「形構之理」每以「定義」表示，某種事物的形構之理，就是該事物之本質或定義，而所以能得出此本質，則是透過層層歸納而來，最後再綜合出該事物普遍之「理」。此為科學活動所要探討者，此種「形構之理」對我們而言並不陌生。

（3）存在之理

⁵⁶ 牟宗三：《心體與性體》（三），頁365-366。

⁵⁷ 牟宗三：《心體與性體》（一），頁89。

⁵⁸ 牟宗三：《心體與性體》（一），頁88。

「形構之理」較易了解，「存在之理」則較難把握，牟先生說：

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」。⁵⁹

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），亦曰「實現之理」（principle of Actualization）。……是說明一現實存在何以單單如此而不如彼者。⁶⁰

牟先生謂朱子「性理」是具於每存在物中，是每存在物所以爲此存在物的「存在之理」或「存在性」。次章說明這種「存在之理」不是探討事物曲曲折折的內容，它在說明現實一切存在物何以「單單如此而不如彼者」。以下再透過牟先生說明此種「存在之理」的來源，以期更能掌握其意涵：

此言「大頭腦處」、「大總腦處」，即客觀地說的「總會處」，此即是太極。從下面節節推上，到最後的普遍之理，便是太極。從太極處，再節節推下，「必能見得天下許多道理條件皆自此出」，「下面節節只是此理散為萬殊」。⁶¹

朱子謂「統體一太極，物物一太極」，統體太極是「大頭腦處」，人透過格物窮理節節上推，最後會到此「統體太極」；此一統體太極也會流注於每一事物中，而使每一事物各具此「太極」，此即由統體太極節節推下而散為萬殊。無論「統體太極」或「物物太極」本質都同是「存在之理」，這兩種「理」內涵完全等同；

⁵⁹ 牟宗三：《心體與性體》（一），頁82。

⁶⁰ 牟宗三：《心體與性體》（一），頁89。

⁶¹ 牟宗三：《心體與性體》（三），頁360。

我們做格物功夫所要窮的「理」，也是這種「存在之理」而非「形構之理」。以下再從牟先生說明「存在之理」的特性以瞭知「存在之理」。

（4）存在之理特性

牟先生說：

只存有而不活動的存在之理本是一、遍、常，是在「形構之理」以上者。⁶²
但是形而上的、超越的存在之理則只是純一而非多，絕對的普遍而非類概念之相對的普遍化，其自身無跡，亦無曲折之內容，故根本不能施行描述、記錄、類同、別異之歸納活動。⁶³

首章牟先生說「存在之理」是「一、遍、常」者，它是一而非多，它遍存萬物萬事中，它是永恆存在者，這種存在超越於「形構之理」，它和「形構之理」並不在同層次上。次章說明它的形上、超越、整一、普遍之屬性，因它屬形上界，故無跡、無曲折內容、無法以感官碰觸——包括「描述、記錄、類同、別異、歸納」等皆用不上力。此等特質最明顯而易理解者為「一而非多」，牟先生論曰：

故「統體一太極，物物一太極」，實只是一太極，並無多太極也，只是一「存在之理」。……枯稿亦有此本然之性，即有其存在之理，此「物物一太極」而言也。⁶⁴

如仁義禮智信等，此好像有定多之理，然階磚有階磚之理，竹椅有竹椅之理，……凡此等等即無名字可給矣，亦只能以「存在之理」之名而名之耳。⁶⁵

這是「存在之理」最深刻重要的屬性，首章說明「統體一太極」與「物物一太極」

⁶² 牟宗三：《心體與性體》（一），頁100。

⁶³ 牟宗三：《心體與性體》（一），頁101。

⁶⁴ 牟宗三：《心體與性體》（一），頁91。

⁶⁵ 牟宗三：《心體與性體》（三），頁506。

兩者的太極之理，並沒不同；次章言「仁義禮智信」存在之理，階磚、竹椅等等，其存在之理亦皆相同。簡單說，宇宙萬物——無論多高概念、多基層概念、道德事物、微不足道事物，只要是存在物，他們「存在之理」都一模一樣，且是同一存在之理的化現。因完全相同，故窮各存在物之理，最後都得到「統體太極」之理。

此若套在朱子「理氣論」說，「氣」雖是很多種類個體，但每個「氣」的「理」都一樣，不僅個別氣的「理」一樣，且個別氣之「理」與統體太極之「理」亦無不同，無論旁行關係的氣，或垂直關係的氣，它們的「理」都一樣；氣有多種多樣，但宇宙間「理」只有一種，這種「理」就叫「存在之理」。

（5）為何「理氣論」之「理」為「存在之理」

朱子文獻資料繁多，說到「形構之理」處亦不少，為何牟先生判定朱子之理為「存在之理」，牟先生提出如下理由：

惟就存在之然可直指存在之理，如就內容之然，則不能直指存在之理。如以此後者解說朱子，則朱子學全部倒塌。⁶⁶

其所「豁然貫通」者仍只是此存在之理之為一、為遍、為常。⁶⁷

「理」是朱子學說主幹，若朱子「理」解為「形構之理」，那朱子便成科學家而非道德家；為不讓朱子「理」倒塌，所以非解為「存在之理」不可；唯此論證有倒果為因之嫌，其有效性存疑；次章，牟先生謂朱子常強調「豁然貫通」，凡可豁然貫通者必為「一而非多」，於是據此謂朱子理為「存在之理」；然而學習各種技藝也需豁然貫通，但這些技藝之理未必是「存在之理」，亦即「存在之理」特性為「一」、在學習過程中強調「豁然貫通」，但並非所有具「一」特性與強調「豁然貫通」者，皆為「存在之理」。

（6）朱子「理」諸多不諦處

⁶⁶ 牟宗三：《心體與性體》（三），頁 508-509。

⁶⁷ 牟宗三：《心體與性體》（一），頁 102。

牟先生雖判朱子「理」為「存在之理」而非「形構之理」，然朱子文獻中有甚多「形構之理」則為不爭事實，牟先生亦不諱言：

此如《朱子語類》卷第二，〈理氣下〉，論天地下；卷第三，論鬼神，此兩卷所論者皆是就存在之然（氣本身之曲折）而說，故其所窮知者雖未進至科學階段，然亦實是科學式的積極知識，因其基本觀點是就氣本身之曲折說，根本上是物理的故也。⁶⁸

此牟先生明指《語類》二、三卷「皆是就存在之然（氣本身之曲折）而說」，亦即所探究者為「形構之理」而非「存在之理」。豈止這兩卷，朱子文獻討論中性物的「形構之理」，實所在多有，且看牟先生自己說法：

有「道德性的」存在之理，亦有無所謂道德不道德之「非道德性的」存在之理。……然而此卻是朱子之泛認知主義之即物而窮其理，就存在之然以推證其所以然以為性理，所必有之歸結。⁶⁹

就道德之事如忠孝、惻隱之心等以窮之，其所窮至者固可說是道德的理道，然就天地鬼神、日月陰陽、草木鳥獸以窮之，其所窮至者未必是道德的理道也。⁷⁰

首章牟先生將世間存在之理分為「道德性的」與「非道德性的」，亦即前文之「存在之理」與「形構之理」，牟先生謂朱子是「泛認知主義」者，他所窮得的「理」未必是「道德的存在之理」，很可能只是「非道德的存在之理」（形構之理）。次章說明例如窮「天地鬼神、日月陰陽、草木鳥獸」之理，便未必是「道德的存在之理」。故牟先生判朱子「理」是「存在之理」，有些學者便不以為然，李日

⁶⁸ 牟宗三：《心體與性體》（三），頁365。

⁶⁹ 牟宗三：《心體與性體》（三），頁433。

⁷⁰ 牟宗三：《心體與性體》（三），頁394。

章：

至於牟宗三先生把朱子的理說成只關係事物之存在而無關其形構的純粹之「存在原理」，則恐怕出於誤解。……如理不是有關於事物之特殊形構，何以此處把舟之只可行於水，車之只可行於陸，與其是否兼得理關聯起來？……如果理無關乎形構，如何拿附子之不可為大黃、大黃之不可為附子來說明枯槁有理？⁷¹

案朱子義理非常龐雜多樣，牟先生說或可解釋大部分朱子「理」之意涵，但無法解釋朱子全部「理」之內容，故會有如李日章先生之質疑。

(7) 朱子「理、氣」關係

再順牟先生「存在之理」說法，述明他如何講朱子「理氣論」：

黃勉齋〈朱子行狀〉中所說的「皆有以見其所當然而不容已，與其所以然而不可易」，……必須如此、定須如此，此兩者合起來即是定然如此。故理與氣之正面關係即是此理在氣之存在之然背後靜態而超越地、同時亦即存有論地主宰而定然之，此亦是反面說的不離不雜也。⁷²

牟先生說「理」為「存在之理」，這種「理」是事物「所以然」之理，它能使事物「定然」、「當然」、「不容已」地走向道德美善。所以，它是在事物背後，靜態、超越、主宰而定然之，某種意義言，這便是理與氣的「不離不雜」。若就道德實踐言，這種「存在之理」與「心」的關係為何？牟先生言：

「進學」者即是即物以明存在之理，以致其心知之明也。此種「心靜理明」之終極的亦即本質的作用即在使吾人之心氣全凝聚于此潔淨空曠無跡無相

⁷¹ 李日章：〈朱子「理氣觀」討論〉，《大陸雜誌》45卷5期（1972年11月），頁293。

⁷² 牟宗三：《心體與性體》（三），頁503-504。

之理上，一毫不使之纏夾于物氣之交引與糾結中，然後心氣之發動始能完全依其所以然之理而成為如理之存在，此即所謂全體是「天理流行」也。⁷³

牟先生謂「格物窮理」目的有二：「心靜」與「理明」，最後讓二者合一，達到「心氣全凝聚于此潔淨空曠無跡無相之理上」。就心言，格物目的在讓心氣能專一凝聚主敬；就客觀超越的理言，能讓「存在之理」朗現、明朗起來。已全不受外物干擾，讓己心依理如理存在，進而讓全宇宙都如理存在。反覆地格物，亦只在做此同樣事：

只在憑由之經歷一番，可以使吾人普遍地肯定的（遍萬物而為言的）存在之理更加落實，而于理之內容無所增加（因只一理，並無多理故），並使吾人之心氣更加寧靜與清明，而于知之內容亦無所增加（因只以存在之理為知之內容故），只是使心寧靜與清明之極只成一貞定明淨之玻璃鏡、一光板之鏡照。⁷⁴

反覆「格物」並不在增加吾人「形構之理」的知識，而「存在之理」又是無內容的「理」，格再多物，所得「理」都相同。所以格物並非要增加「理」的內容，而是讓這種「存在之理」更落實、更能把握、更能融入己身；其次，則是讓己心更專注明朗，讓心品質更提升，讓心與「存在之理」更結合，此便是牟先生所謂朱子「格物」所達致的「理氣」狀態。

（8）牟先生論朱子義理之限制

牟先生如此詮釋「理氣論」與「格物說」，已將朱子義理拉向道德之路，但此等道德意涵，牟先生認為還是有限的，並非究竟的道德學說，包括「理在外」、「心無活動義」、「屬他律道德」、「道體之體悟不透」等，牟先生說：

⁷³ 牟宗三：《心體與性體》（一），頁104。

⁷⁴ 牟宗三：《心體與性體》（一），頁107-108。

其結果是觀解的、外在的形上學，而與先秦儒家之所開發者不合。說其系統主觀地說是靜涵靜攝之系統，客觀地說是本體論的存有之系統，即就此客觀地說者見其形上學為一種觀解的、外在的形上學，而其所表示知道德為他律道德（所謂本質倫理）。⁷⁵

牟先生詮釋朱子「理氣論」，已將之「調適上遂」，但仍有些義理無法作無限上綱的詮釋，於是只能當成朱子學說之限制，此部分已非「理氣論」範疇，故暫不論。

（9）牟先生詮釋的檢討

馮、勞二氏從中性存在物角度詮釋朱子「理氣論」意涵，完全未與道德拉上關係，牟先生則完全用道德角度詮釋，將朱子所有「理」，包括「理氣論」、「格物窮理」、「性理」等都用「存在之理」詮釋，牟先生所以將朱子「理」皆詮釋為「存在之理」，乃因朱子說「統體一太極，物物一太極」，「統體」的太極若要和每一存在物的太極等同為一，必二者同為「存在之理」乃有可能；再者，若「格物窮理」是一相應成聖之功夫，那所窮之「理」也必是「存在之理」乃有可能，方不致如馮友蘭所說「打成兩橛」⁷⁶，基於如此考量，故牟先生非將朱子「理」皆詮釋為「存在之理」不可⁷⁷，然如此詮釋卻有如下幾點疑義：

甲、牟先生以「存在之理」解「理氣論」之「理」，案「存在之理」的內容非常玄，或即中國哲學所謂「道」、「天」、「本體」、「本心」等意涵，但朱子文獻中是否可找到此說之直接證據，似為可疑。

乙、真正「存在之理」難於言詮，甚至不可言詮；然而若不知「存在之理」內涵將如何作「格物窮理」？屆時「格物」恐將格錯方向，「窮理」或

⁷⁵ 牟宗三：《心體與性體》（三），頁366。

⁷⁶ 馮友蘭：《中國哲學史新編》（五），頁192-193。

⁷⁷ 案牟先生如此推論在邏輯上是有疏漏的，首先，牟先生之說表面無誤，但「統體一太極」與「物物一太極」，朱子是在何種心境下說的，這一命題在朱子學的位階有多高？他所見到的理境是否即牟先生所說者，實為可疑。次一論證，說明「格物窮理」若為成聖功夫，那所格之理必為「存在之理」，此無可疑；但朱子的格物窮理是否真為成聖功夫，歷來實有不同看法。

將窮到形構之理。故牟先生以「存在之理」解「理氣論」之理，或非朱子本旨。

丙、若朱子「窮理」指窮「存在之理」，而所有存在物「存在之理」皆同，那只專心深入格一物、窮一理便成，何必格盡天下物？（格一物必較格盡天下物為易）

丁、「存在之理」是在心上或物中？若在上，則功夫應在上用，而非格身外之物；若在物中，那「理」便在心外，如何反來誠得自家意？

戊、若「理」指「存在之理」，那功夫當重在體悟存在之理，而非格外在事物，朱子「格物」說便全用錯方向。

己、朱子說「有是理而後有是氣，有是氣則必有是理。」此謂不同「氣」便有不同「理」；不同「理」便有不同「氣」；今依牟先生說法是所有「氣」（事物）都具相同「存在之理」，明顯悖離朱子說法。

庚、若「理」是「存在之理」，那將如何解釋朱子「理先氣後」、「理弱氣強」諸說？

案牟先生以「存在之理」詮釋朱子「理氣論」之「理」，乃為「朱子注我」，而非「我注朱子」。在理論上雖說得通，但未必有朱子原典文獻支持，且能否與朱子其他義理系統貫通融合等都是問題。故知牟先生此說，就理論本身言不誤，但朱子義理是否合乎此說法，則似未必然。此僅為近世學者從本體論觀點理解朱子「理氣論」之一種系統。

4. 唐君毅

唐先生對從本體論面相詮釋朱子「理氣論」者，有三特點：一是將「理氣論」解為功夫論，而非屬對存有說明及對宇宙本體描述。二是他解「理」為「道德命令」，亦即將朱子學說往心學跨越，「理」就是心中道德良知之理。三是他解「氣」為道德實踐落實的對象，所以在朱子「理」與「氣」各種關係中，唐先生獨鍾「理先氣後」說。

（1）唐說詮釋背景

首先必說明者，唐先生對朱子「理氣論」詮釋，乃本其強烈道德使命感，希望朱子「理氣論」旨意能重新顯揚於當今惑亂之世：

古人往矣，墜緒茫茫。欲探朱子微旨，兼祛當今之惑亂，又烏能不順理路之所之，破疑障，而覩重光耶。⁷⁸

有這般強烈使命，又急讓正道發揚，於是有時便不能照顧到文獻資料，而只按自己體會之義理做鋪陳，唯問義理是否得其正，至於朱子原典是否足徵便無法兼顧了，唐先生甚至覺得：不必在乎是否有朱子明言為證，若學者不以為然，視之為唐先生個人意見，亦無妨，唐先生說：

故此種疏釋之方式，非一般哲學史之尋文釋義之疏釋，而同于佛家所謂密義之疏釋。吾文中所陳之論辨，多非朱子之言中所已有，而唯是朱子理論系統中所當涵。吾之所言，既不能一一皆于朱子所已言者，得其明顯之根據，故對朱子所言，本可全不徵引。⁷⁹

吾今唯有循其思路，代為抉發當然之理，何以即存在之理的密意，此則更不必皆有朱子之明言足證，而只視之為吾個人之見，亦可也。⁸⁰

由此可知唐先生之詮釋方式，較之牟先生實有過之而無不及，他並非據客觀文獻論述，而是憑主體直觀作認定，且自謂能將朱子「理氣論」密義直接一覽無遺地宣洩出來，甚至別人不以為然，而將之當成主觀看法亦不以為意。至於唐先生為何如此確信朱子「理氣論」必如其所詮釋者，必屬主體道德實踐理論，唐先生曰：

此可由朱子之學原為如何為人之學，其所言之理，十九皆是言人之當然之理，及朱子所承之宋代理學之一貫問題，以證之。⁸¹

吾由宋明理學之問題之發展，可以斷定朱子之理先氣後說，乃首于義務意

⁷⁸ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（三），頁511。

⁷⁹ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（三），頁440。

⁸⁰ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（三），頁474。

⁸¹ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（三），頁456。

識中得其證實。吾人今欲了解其說，亦必須自義務意識中反省以透入。⁸²
觀後儒對於朱子之言太極理氣之論之種種疑難，如細加考察，便知其皆不足以難朱子。而似與朱子立說不同之諸說，如善會朱子義以觀之，亦多非必不可說，更不必與朱子之論，有不可解之矛盾。⁸³

以上三章說明唐先生自謂對朱子義理有完全把握，且對自己的把握充滿信心，首章，唐先生認為朱子承宋明理學家探討主題，全在談「爲人之學」，所以「理氣論」也必是談主體生命實踐之學，而非客觀外在知識。次章，說明為何「理先氣後」說必就道德命令落實於人之歷程而說，這只要由「義務意識中反省」便能知曉。末章更確定朱子「理氣論」完全沒問題，各種疑難都非朱子真正困難，都無法對朱子「理氣說」構成威脅；不同朱子「理氣說」之各種立論，也可和朱子說並行不悖，絕不致造成矛盾。這是唐先生對朱子「理氣論」深度肯定，弦外之意便是說自己對朱子「理氣論」能掌握且了解得很深入與全面。只是這些主觀認定在學術上未必有證據力，其推論未必能通過邏輯檢驗。

（2）對各家詮釋之批評

在探討唐先生對「理氣論」詮釋前，先看他對各家的批評：

然吾在此必須說明，如逕以物之共相，為朱子之理，或徒自物之共相，以觀朱子之理，乃一入路上之錯誤。……則朱子之所謂理有善無惡，性有善無惡，一切理皆善之說，與理一之說，皆不得其正解。⁸⁴

對朱子「理氣論」普遍解法——如前所說的馮、勞兩先生之詮釋系統，唐先生做了批判：首先唐先生說明把朱子「理」當為事物「共相」這是一種入路錯誤，從這條路無法理解朱子的「理」。唐先生認為「理」是道德良知命令內容，今從事

⁸² 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（三），頁473。

⁸³ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁489。

⁸⁴ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（三），頁452-454。

物歸納所得者，絕不會有此種道德之理；從另一面說，我們從歸納得來的物性與物理，也無法充盡「道德良知」內涵，所以此路不可行。唐先生以人為例，說明歸納人一大推「共相」，也看不到人真正「共同之理」，這些共相之理都無法解釋朱子「理有善無惡，性有善無惡，一切理皆善之說，與理一之說」等命題，所以，唐先生認為要理解朱子「理氣論」，透過歸納共相是誤入歧途。

（3）唐說詮釋架構

首先，唐先生說明理想理論系統當如何？或說就「道德實踐」學說言，何等架構才為理想者？或說理想的功夫實踐需經怎樣歷程？這些前提便是唐先生詮釋「理氣論」之依據，唐先生所詮釋的「理氣論」便要將它導向此理想方向，唐先生言：

凡此使形式律則，不只需懸於事物之上，而實現於事物之中之原則，在西方哲學即逕稱為一形上學之實現原則或現實原則。此實現原則或現實原則，乃人追問一事物之形式何以能實現於其質料，或潛能之所以化為現實，以使新事物得創生而存在，所逐步而逼出，而必須加以肯定者也。⁸⁵

唐先生認為「實現原則」或「現實原則」非常重要，人不能只說理論、虛懸的形式律則，而需將此律則實現於事物中；這也類似如何使「形式」實現於「質料」、如何使「潛能」化為「現實」，以使新事物得以創生。若包含此「實現原則」或「現實原則」之理論，便是理想之理論。故唐先生要將朱子「理氣論」解為由「理」落實、實現於「氣」之過程，必是如此理論方為理想之義理系統，他說：

在宇宙根本真實之意義上，理為超乎形以上之更根本的真實，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，而後能肯定已形之氣之真實。⁸⁶

⁸⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁464。

⁸⁶ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（三），頁450。

就「理氣論」言，「理」是超乎形之上的最真實存在，我們必先肯定此「理」存在，而後乃有「氣」依理之真實而存在。所以，先有理想形上之「理」，接著這種理想落實「氣」中，使「氣」亦充滿「理」之理想性與真實性，唐先生說：

此即見天德天理天道之流行，於萬物之相繼而生生不已之歷程中，此則中國傳統思想共有之大義，而為朱子之所發揮，以成其以此理此道為太極，以主乎一切流行之氣之中之思想，而為西方之宗教思想與形上學思想所未之能及者。⁸⁷

唐先生認為中國傳統思想大義，與朱子透過「理氣論」所發揮者，都是這套內容，由肯定太極理道，然後將此理道流貫萬物之氣中，讓萬事萬物皆得理道潤化，最後成就一合乎理道的美善世界。這便是唐先生所謂朱子「理氣論」主旨，而為「西方之宗教思想與形上學思想所未之能及者」。

（4）「理」之種類、意涵與內容

關於「理」，唐、牟兩先生皆同分為兩類，唐先生曰：

朱子之所謂理，固有二義：其一義為：一物所具之理或一事一物之極致之理。此可為就一事一物之特定的形式構造相狀而言之理，而相當於西哲之形式之理者，於此可說物有許多，理亦有許多，物各有其理或律則，而各有其極。朱子所謂格物窮理，亦初重在分別就物之不同，以知其不同之理。然朱子所歸宗之理，則又為一統體之理。此統體之理，即一生生之理，生生之道，而相當於西方哲學所謂實現原則者。⁸⁸

唐先生所分兩類，第一類未說名稱，內容是「一物一事所具之理」，相當牟先生「形構之理」，第二類唐先生稱「統體之理」，相當牟先生「存在之理」。唯唐

⁸⁷ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁460。

⁸⁸ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁465。

先生認為朱子「格物窮理」初重「一物一事所具之理」，只是他所歸宗的是「統體之理」。所以，「理氣論」的「理」便指這種「統體之理」。至於這種「統體之理」內涵是什麼？唐先生多次多處說其內容是「生之理」：

然其「所依以實現于我之心思與生命」之理，便只是一純一之生之理、生之道、生之性。……由是而可說此生之理，乃統此心思所知之理、而此一切心思所知之理，亦即皆可視為此一理之內容，吾人於此一理，亦可就其所包涵之內容而說之有種種。⁸⁹

此萬物萬殊中之生生之理，皆同為一生生之理，……此一理為太極，故曰「統體一太極」，至於剋就此理之表現於萬物萬殊之物之氣而言，固亦可說萬物萬殊之氣，皆有此理，則當說「一物一太極」。⁹⁰

前章說明吾人所依以實現於吾人心、生命、外物之「理」為何，唐先生說「只是一純一之生之理」，這種「生之理」可化為種種理道，世間種種道理也可統合為此「生之理」，這種「生之理」就總原處說就是朱子所謂「統體一太極」；此種理若就萬物萬殊之氣言，就是朱子所謂「一物一太極」；所以，朱子「太極」總歸的說就是「生之理」。

（5）「氣」之意涵

接著唐先生說明「氣」之意涵：

此實際之實現之事，固須依於此能實現之理，然只有此能實現之理，仍不能為此「實際地實現之事之有」之充足條件。此另一條件，即為有精神之氣、生命之氣、物質之氣，簡言之曰氣，以實際地實現理。此即朱子之於晚年所確定之「理為形而上之道，生物之本，氣為形而下之器，生物之具」之論。⁹¹

⁸⁹ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁379。

⁹⁰ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁481。

⁹¹ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁380。

唐先生說明道德行為（實際實現之事）兩要件：「理」是實現之理，這是理想形式軌則，接著是具體實現之事物，以爲「理」實現之資，此即「氣」。兩者缺一不可，前者之「理」是「生物之本」，後者之「氣」是「生物之具」。故要了解「氣」內涵較容易，唐先生說：

吾人今所謂一物為存在，謂物之形式質料為存在，依舊語，亦即說其涵有「氣」之謂。故氣之義，亦即略同今所謂存在之義。⁹²

「存在」就是「氣」，一切存在物——凡有形式與質料者，皆是「氣」，或說凡可感知者，都可稱「氣」，就唐先生系統言，它是「理」所要實現的對象，這便是「理氣論」之「氣」。

（6）唐主「理先氣後」

唐先生詮釋朱子「理氣論」的「理」「氣」各種先後關係中，最強調「理先氣後」說，因唐先生將「理氣論」解爲「道德實踐」歷程，而「理先氣後」最符合此歷程，他說：

吾人如反省吾人于當然之理之體驗，吾人首發現者，即當然之理之呈現于吾人也，乃首表現出一命令之姿態，命令吾人應遵此理而行，以實現此理。質言之，即表現為當實現之一理。而「當然」云者，即當如此然之意，意即當如此實現之意。故吾人于覺一當然之理時，吾人即有不容吾人之不遵此理而行，不得不使此理實現于我之感。此即所謂道德義務之感。⁹³

這是他詮釋「理氣論」主要旨意，他認為當我們做道德實踐時，最先出現者爲「道德命令」——「當然之理」，此種「理」以命令姿態出現，要求我們遵行實現此理，這就是「道德義務感」，就是「理氣論」的「理」。接著此「理」便會要求

⁹² 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁468。

⁹³ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（三），頁457-458。

實現於「氣」中，而使「氣」合乎「理」要求，唐先生說：「此命令之意義，即是要變我以前未與此理相應之心氣，而生出一種與此理相應之心氣」⁹⁴，最終讓此「理」完全展現於現實世界中：

然此純一之理，表現於有形象之氣之生而化，化而生之歷程中，則此有形象之氣之生而化、化而生之歷程中，亦隨處見此無形無象之生生之理之無所不在。⁹⁵

此種「無形象之理」落實於「有形象之氣中」，不斷生生化化，直到此「理」於萬象中無所不在，便是「理氣論」完成，這歷程便是「理氣論」之實踐流程。

案「理」與「氣」關係，就時間序位中，朱子說過「理氣同時」、「理先氣後」、「氣先理後」、「理是邏輯的先」等諸說，但唐先生特重「理先氣後」說，因這樣說法最合乎道德實踐歷程，而唐先生又將「理氣論」解為「道德實踐」理論，而非解為探討事物本質的本體論。唐先生說：

朱子之形上學的理先氣後義，必須先于吾人內在之當然之理，與實現此理之氣之關係之體驗中，得其所指示的意義。理先氣後之形上學的意義，亦必須通過此體驗，乃能透視出。由此透視，而可見吾心之當然之理，亦即一切存在之存在之理。⁹⁶

若對道德實踐有體驗，當我們反省道德實踐歷程，必肯定「當然之理」是最先存在者，且因道德實踐歷程，最後會讓萬象之生生化化完全合乎此「當然之理」，所以最終必是當然之理與存在之理合一，屆時一切存在就是道德存在。

在唐先此說統中，不惟強調「理先」且肯定「理內」，這是唐先生對朱子學

⁹⁴ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（三），460。

⁹⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁483。

⁹⁶ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（三），頁456。

詮釋大異牟先生處，牟先生以朱子學屬「他律」、「義外」，認為朱子「理」是超越、外在、無法活動者，但若據唐先生如此說解，則「理」不在心外，唐先生說：

吾之所以以當然之理為內在而非外者，則以此當然之理，初唯是直接呈現于我，而對我有意義；當其呈現于我也，可純為己所獨知，而他人不知者。⁹⁷

若唐先生對「理氣論」詮釋，採上文所說者，「理」是道德實踐最初無上命令，此種道德命令之呈現我心，這是最真實可確定者，且別人未必知道，屬我之「獨知」，所以當是「理在心內」；朱子學經此詮釋，便與陸王心學無異，這是唐先生對朱子學詮釋之最大特色。

（7）唐說「理氣論」效用

唐先生「理氣論」詮釋角度乃將之解為功夫論系統，這套系統說明「理」如何淨化自己、別人、直到宇宙萬象皆完全依「理」轉化為止，唐先生曰：

在此，吾人必牢記當然之理之呈現于我也，乃呈為一扭轉心氣之狀態，而表現于一去除吾人之舊習氣，更引生與理相應之心氣之命令中，即表現于我之心氣之革故取新之樞紐或關鍵上。⁹⁸

當道德之理命令於我時，便對我原來之心做一扭轉，將過去不好的身心習氣加以革除，加入新的好的生命特質，使自己生命更合乎道德理道，這就是一種「革故取新」，且不僅對眼前之我做此活動，也兼於過去未來之我，及其他現在未來的人們作轉化，唐先生說：

故當然之理之命令于我，而呈現于我也，我不僅覺其命令對此時之現實之

⁹⁷ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（三），頁456。

⁹⁸ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（三），頁462。

我，有意義，且對過去未來之我，亦有意義，對一切與我同類之已生未生之人，亦有意義。……故吾人見及一當然之理之真實性時，即同時見及此理之普遍永恆的真實性。⁹⁹

因此「理」是絕對善，是道德無上命令，是良知善性展現，它不僅及於我心、我身，且及於他人、世間萬事萬物，因這「理」是宇宙間絕對真理，唯一真實的真理，是所有人事物共通標準，經由實踐過程，最後會普及一切事事物物中，使事事物物皆合此理則，這是唐先生詮釋「理氣論」最後所要達致的世界樣貌。

（8）唐先生詮釋的檢討

唐先生將「理氣論」的「理」完全解為道德的「理」，而與客觀事物的「理」完全無關；其次，將「理氣論」詮釋成「功夫論」系統而非一般所認為的宇宙生成論或本體論。最後，他將「理氣論」的「理」說為心上之理——道德命令，類似心學家之說。另外，他的詮釋完全不管文獻資料，也不在乎推論之合乎邏輯性，只透過自己密義直觀認定以為詮釋。這樣詮釋，有以下幾點不足：

甲、唐先生完全不管文獻資料，只依自己主觀想法，認為理想道德之理應如何，便將朱子之理安排為如何。他將朱子「理氣論」之「理」定位為道德良知之命令，便是此類。接著將「氣」當為良知落實推擴的資具，而謂為「理生氣」過程，仍同屬主觀之說，完全缺乏文獻資料佐證；雖然義理本身不誤，但朱子義理是否真為如此，則大可存疑。

乙、此等詮釋不能合乎文獻者甚多，如：「有是理便有是氣」——若依唐先生說，則此世界為理想世界，然現實世間未必皆合乎道德。「理不滅，氣有生滅」——良知未顯現，理便滅；若理不滅，氣也當是不滅。「理一分殊」——只能說「人人有理」，不能說「物物有理（良知）」。「統體一太極、物物一太極」——「人人一太極」可說，「物物一太極」便不可說。「氣之偏者，得理之偏」——此將違背「人人良知同質等量」。「氣便粗有渣滓」——「氣」未必粗，決定權在「理」。「不離不雜」

⁹⁹ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（三），頁470。

——如何不離？不雜？人間事常是理氣分離。「天下未有无理之氣」——現實世界不義之事甚多。「理氣同時」——道德行為實現後乃可說二者同時。以上這些朱子「理氣論」重要命題，以唐先生詮釋系統言，未必能做合理說明。

丙、將朱子學說講成「心學家」說，這違背歷來對朱子學定位，朱子主張「性即理」，而無法同意「心即理」，這是學術界共同看法，唐先生之說不合學術上普遍認定。

唐先生此說完全不照顧文獻，只依自己道德體驗以強加朱子「理氣論」上，雖完全合乎道德發生理路，但只能是唐先生的「理氣論」而非朱子的「理氣論」，是朱子注我而非我注朱子。故唐先生如此詮釋「理氣論」實有其限制也。

以上是近世學者對朱子「理氣論」本體一面向之詮釋，雖有四家，但馮友蘭與勞思光兩先生之說相近，故成三大詮釋系統：

甲、馮友蘭、勞思光：「理氣」是客觀宇宙之兩類存在——一有形一無形，一然一所以然，唯此說與道德無直接相關，會形成兩橛——中性之理氣將如何講道德；但這是最照顧朱子文獻的詮釋方法。

乙、牟宗三將「理」解為「存在之理」（道德上），但謂此「理」為客觀超越而非內在之理，「格物窮理」之「理」與「物物一太極」之「理」都屬客觀存在之理，這樣與道德連上一半的線，只是沒和「本心」連上線，最後窮得之「理」、或太極之「理」都是外在的，是存有而不活動，屬他律道德。相較唐先生說，這仍是較照顧文獻者。

丙、唐君毅先生不僅將「理」屬之道德範疇，且將它屬之本心，「理」是道德的，且是一切存在的理，「氣」是現實世界的；如何將「理」發用流行於現世之氣中，這是唐先生所謂朱子「理氣論」內涵所在，此種解法幾乎完全未照顧文獻，純依自己主觀道德實踐做說明。

這三大系統各有特色，有的照顧到文獻資料，有的依於理想道德體驗；有的將「理」講為外在形構之理，有的將之講為外在道德律則，有的則講為本心良知之理；有的將「氣」解為外在客觀中性的存在物，有的解為道德行為所依之資；各能言之成理，也各有限制與不足。

四、「理氣論」範疇探討之總結

據上所述，朱子及近世學者對「理氣論」探討的範疇有多種說法，包括「宇宙生成論」及「本體論」兩面向；在「宇宙生成論」中，又有中性的宇宙生成論（馮、勞）及道德世界的宇宙生成論（牟、唐）兩種；在「本體論」中，有主「中性存在物／所以然之理」者（馮、勞），亦有主「道德事物／道德事物之理」者（牟、唐）——此中牟先生主他律道德之理，而唐先生主心學本心之理；這便是對朱子理氣論的各種詮釋系統。

故知朱子「理氣論」所探討的範疇是湮散多歧的，不僅朱子說不清楚，歷來詮釋者亦言人人殊，或說在朱子現有文獻中，每一詮釋系統都能找到支持理據，只是有的證據較客觀而明確，有的論據較主觀而隱微；再者須說明者為：此等詮釋系統並非可以同時為真——各詮釋系統之間往往相互排斥；因此，我們不能說朱子「理氣論」是兼容並蓄或集大成的思想系統。以上便是本文探析朱子理氣論所得之結論。

若進一步探討朱子理氣論，為何會衍生如此眾多的詮釋系統，此或根於朱子對概念辨析不精當及用語混含所致。譬如「宇宙生成論」與「本體論」此乃兩截然不同範疇，一在談宇宙的生成演化，一在談存在物的本質，雖都屬形上學，但各有畛域，不可混為一談；不能同用一個「理」，既要表示宇宙生成論之「理」，又要呈現本體論之「理」，否則讀者便不知此「理」是在談事物之本源或本質；更嚴重則會造成自己義理的矛盾性——如前文所謂依宇宙生成論必主「理先氣後」，但若依本體論系統則必主「理氣同時」。因朱子未嚴辨此兩範疇的畛域，致造成詞語混含多歧，由此衍生後代學者眾多的詮釋空間。

同理，朱子因不能嚴辨「道德事物」與「中性事物」之異，便無法守住二者分際，於是在談道德時以中性之事物為例，在談中性之物時又將之引歸於道德，而且所在多有，如此便讓人誤以為朱子義理是在探討中性之物，或泛指一切道德與非道德之存在，於是詮釋家便能依自己生命特質與經驗，再加上自己嚮往的理想生命目標，以之詮釋「理氣論」，例如馮友蘭與勞思光兩先生，無論是「宇宙

生成論」或「本體論」，都從中性之物的立場去定位詮釋，而牟宗三與唐君毅兩先生，則都從道德角度去理解說明，尤其唐先生道德情感更強，便將理氣論解為主體生命的道德實踐歷程，而所以會有此等多歧的詮釋角度，實多源於朱子對概念辨析不精及用語混含所致。

我們又可再進一步追問，為何朱子會有這些困難——概念辨析不精當及所用語詞混含湮散，此中可能原因有二：一或如陸象山所謂「學不見道」，牟先生所謂「見道不見道，體上工夫足不足，本體透澈不透澈」¹⁰⁰之問題，若對道體有全面性深刻體悟，自然會知道「宇宙生成論」與「本體論」的分際，而且無論是「宇宙生成論」或「本體論」，必都是從道德角度切入探討——如牟唐兩先生所詮釋者，因此必無模糊空間，也不可能容許其他詮釋角度存在。可惜朱子或因對道體把握不夠深入圓到，致所論有概念辨析不精與語意湮散之病。

退而求其次，雖對道體契會不足，若思辨力高強，此仍可建構精密的義理系統，而不致造成嚴重失漏。雖然牟先生認為朱子「分解之思考，步步著實，是朱子生命之本質」¹⁰¹，唯朱子雖有此等先天材質，但未必提煉善用，若朱子有很強辨析能力，必不致分不清楚「宇宙生成論」與「本體論」不同，也必不會混淆中性事物與道德事物之別。

五、結論

本文旨在對朱子「理氣論」所探討範疇作一論析，「理氣論」是朱子三大主要義理架構（理氣論、心性論、功夫論）之一，因「理氣論」的「理」，便是心性論「性即理」的「理」，也是功夫論「格物窮理」的「理」，這是朱子學說的基底，故張岱年先生稱為「本根論」¹⁰²，在朱子學說中是第一重要理論，歷來學者

¹⁰⁰ 牟宗三：《心體與性體》（一），頁 59。

¹⁰¹ 牟宗三：《心體與性體》（三），頁 20。

¹⁰² 張岱年云：「理氣論之大成者是朱晦庵（熹），朱子根據伊川之學說，加以擴大充實，予以豐富的內容，形成中國哲學中最縝密最有條理的本根論系統。」〔見張岱年，《中國哲學大綱》（臺北：藍燈事業文化公司，1992 年 4 月），頁 120。〕

尚未詳論其屬何範疇，故本文論之。

經本文探析，朱子本人所述的理氣論，實依違於「宇宙生成論」與「本體論」之間，使用同一「理氣論」概念，有時解為「宇宙生成論」，有時則解為「本體論」；關於「氣」的內涵，有時說成一切中性存在物，有時則訂為道德行為，因為概念辨析不精與詞語湮散，致造成眾多的詮釋空間。現代學者類多分從「宇宙生成論」與「本體論」兩面向理解，只是對朱子所探討的是「中性存在物」或「道德行為」則看法頗分歧，馮友蘭與勞思光兩先生從「中性存在物」談理氣論（包括宇宙生成論與本體論），而牟宗三先生與唐君毅兩先生則從「道德存在物」談理氣論（包括宇宙生成論與本體論）。這些詮釋家有的偏重客觀文獻的引證，有的根據主觀心靈的體證經驗；針對文獻本身，有的偏於明確外顯的語意，有的重在隱含未表的內涵，於是造成對於朱子理氣論詮釋的多歧；而所以會有此多歧，或因朱子對於道體的體悟不深入圓到及思辨力不夠精熟所致。

徵引書目

一、傳統文獻

宋·朱熹，《朱子文集》，《漢籍全文資料庫》，臺北：中央研究院·歷史語言研究所，1984年，網址為 <http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw>。

宋·朱熹，《朱子語類》，《漢籍全文資料庫》，臺北：中央研究院·歷史語言研究所，1984年，網址為 <http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw>。

二、近人論著

（一）專著

牟宗三 1991 《心體與性體》，臺北：正中書局。

唐君毅 1986 《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局。

唐君毅 1986 《中國哲學原論·原道篇》，臺北：臺灣學生書局。

唐君毅 1989 《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局。

唐君毅 1986 《中國哲學原論》，臺北：臺灣學生書局。

張岱年 1992 《中國哲學大綱》，臺北：藍燈事業文化公司。

陳來 2000 《朱子哲學研究》，上海：華東師範大學出版社。

陳榮捷 2003 《朱熹》，臺灣：東大圖書公司。

馮友蘭 1991 《中國哲學史新編》第五冊，臺北：藍燈文化事業公司。

勞思光 1997 《新編中國哲學史》（三上），臺北：三民書局。

鄔昆如 1990 《哲學概論》，臺北：五南出版社。

（二）期刊論文

李日章〈朱子「理氣觀」討論〉，《大陸雜誌》45 卷 5 期，1972 年 11 月。

（三）學位論文

陳佳銘《朱子理氣論在儒家形上體系中的定位問題》，國立政治大學哲學研究所
博士論文，2007 年。

An Investigation and Analysis on the Scope of Zhu Xi's "Li-Qi Theory"

Hsu, Chung-Hsing

Professor, Department of Chinese Literature,
Huaan University

Abstract

"Li-Qi Theory" is the three major theories proposed by Zhu Xi, Zhu Xi's "Li-Qi Theory" includes two scopes: "cosmogony" and "ontology." "Cosmogony" includes two concepts: "neutral cosmogony" and "moral cosmogony." In "ontology," "li" refers to both "li of neutral matters" and "li of moral matters." Therefore, the meanings of Zhu Xi's "Li-Qi Theory" are complicated and diversified.

In addition to citing the original texts of Zhu Xi, this study also based on the interpretations of scholars in modern age, such as You-lan Feng, Ssu-kuang Lau, Zhong-san Mo, and Jun-yi Tang. In modern age, various schools of thought suggest that "Li-Qi Theory" concurrently includes two scopes: "cosmogony" and "ontology." However, was the focus of Li-Qi theory on "li of neutral matters" or "li of moral matters?" Feng and Lau suggested that the focus was on the former, while Mo and Tang suggested that the focus was on the latter. However, Mo only viewed Zhu Xi's "li" as objective, inactive, and dead li, while Tang viewed it as "li of mind" which is the same as the perspectives of Lu and Wang.

Keywords: Zhu Xi, Li-Qi Theory, Li of Existence, Li of Formation