

朱熹的形上結構論

羅光



從容乎禮法之場
沈潛乎仁義之府
是予蓋將有意焉
而力莫能與也
佩先師之格言
奉前烈之遺矩
惟闇然而日備
或庶幾乎斯語

羅光

朱熹的形上結構論

· 一九八二年 夏威夷大學 國際朱熹學會會議論文

目 錄

一、緒論	1
二、論本體	6
三、理與氣	11
四、生生之理	20
五、道德的形上基礎	24
六、結語	26
附注	29

CONTENTS

I	Introduction	1
II	On Substance	9
III	Li and Ch'i	17
IV	The Principle of Sheng-sheng.	29
V	The Metaphysical Basis of Morality'	36
VI	Conclusion	41
	Notes.	43

朱熹的形上結構論

·一九八二年夏威夷大學國際朱熹學會議論文·

(一) 緒論

在中國的哲學史上，沒有「形上學」的名詞，祇有「形上」的名詞。歷代學者對於「形上」的解釋，各有不同。

形上和形下的名詞，來自易經。易經繫辭說：

「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」（易經 繫辭上，第十二章）

易經對於形上和形下沒有解釋和說明。兩漢經學家對於這兩句話，也沒有多加注意。

韓康伯注易繫辭上第十一章「見乃謂之象，形乃謂之器」說：「成形曰器」(註一)，他以形上和形下爲未成形和成形。荀爽注易，對於周易繫辭上第十一章「見乃謂之象，形乃謂之器」注說：「謂日月星辰光見在天而成象也。萬物生長在地成形，可以爲器者也。」(註二)荀氏的意見，爲韓康伯的先導。然而兩人對於易繫辭上第十二章的形而上和形而下，都沒有註解。

宋朝理學研究理和氣，遂注意形上和形下的問題。

張載作易說，以形上和形下爲無形體和有形體，他說：

「形而上，是無形體者也，故形以上謂之道，形而下，是有形體者，故形以下者謂之器。無形跡者，卽道也，如大德敦化是也；有形跡者，卽器也，見於事實，如禮儀是也。凡不形以上者，皆謂之道。惟是有無相接，與形不形處，知之爲難，須知氣從此首。蓋爲氣能一有無，無則氣自然生，是道也，是易也。」(張子全書 易說下)

二程的主張和張載的主張不同：

「子厚以清虛一大名天道，是以器言，非形而上者。」（濂洛關圖書 天地第十一）

按照張載的思想，無形爲形而上，太虛之氣卽爲形而上。因爲他主張太虛之氣爲無形之氣，「氣本之虛，二則渙本無形。感而生，則聚而有象。」（正蒙 太和篇）

二程不讚成以氣爲形而上，而且無形之道和有形之器不能同在一物體內，所以有形和無形，不能解釋形下和形上，氣卽使是太虛之氣，也是形而下。

朱熹追隨二程的主張，以形上爲形以上，形下爲形以下，形上形下可同在一物內。

「形而上者，指理而言，形而下者，指事物而言。」（朱子語類 卷七十五）

「問形而上下，如何以形言？曰：此言最當。設若有形無形言之，便是物與理相間斷了，所以謂載得分明者只是上下之間分別得一箇界止分明。器亦道，道亦器，有分別而不相雜也。」（朱子語類 卷七十五）

他和張載不同之點，在於張載以太虛之氣爲無形，他則以凡是氣都是形而下。

「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，形而下之氣也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。」（朱文公文集 卷五十八，答黃道夫書）

「形而上形而下，只就形處離合分別，此正是界至處。若只說在上在下，便成兩截矣。」（朱子語類 卷九十四）

清習王夫之對於形上形下，有自己的主張，他以形上形下爲隱和顯。

「道之隱者，非無在也。如何遠空索去？形而上者隱也，形而下者顯也。據說形而上，早已有一形字爲可按之跡，可指求之主名。」（讀四書大全說 卷二，中

廣學十 一章 頁二十二）

「無形，則人不得而見之幽也。無形非無形也，人之目力窮於微，遂見爲微也。心量窮於大，耳目之力窮於小也。」（張子正蒙注 卷一，太和 頁八）

王夫之以太極爲太和之氣，太和之氣已有陰陽，祇未顯明，因爲本來沒有陰陽以上之氣，有氣就有陰陽，太和之氣乃陰陽未顯明之氣，人目不得見陰陽，故稱爲無形。陰陽兩氣顯明時，乃稱爲有形。

清朝戴震又有另一主張，他認爲有形和無形，應該是成形以前和成形以後。

「形謂已成形質。形而上，猶曰形以前；形而下，猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者，非形而下明矣。」（孟子字義疏證 天道）

理學家對於形上和形下的解釋，所謂有形，成形，顯形，都就氣而說。氣若是宇宙萬物的唯一元素，形上形下都就氣而分，則是成形或未成形，成形是陰陽，爲形而下；未成陰陽之氣，稱爲形而上。王夫之以氣本體就分陰陽，沒有不分陰陽之氣，他便從顯與不顯而分形下和形上。朱熹主張理氣二元論，他以理爲形而上，氣爲形而下。看來，朱熹的解釋更合於易經繫辭所說的形而上形而下。繫辭以道爲形而上，器爲形而下。道可以說等於理，但不能說等於本虛之氣。理爲形而上，就是「形而上者謂之道」。

中國哲學界，以形而上學翻譯亞里斯多德的第一哲學，則不能以形上作爲第一哲學所研

究的對象。亞里斯多德的第一哲學，研究萬物的最高理由或最後理由；萬物的最高理由，也就是萬物的第一理由。因此，西洋形上學研究「有」，「有」爲萬物的本體，形上學便是論本體。

(I) 論本體 (Substance)

西洋本體論講「有」，就「有」的觀念而論「有」。「有」爲一個最簡單的觀念，內涵最少，不能解說，不能分析。祇就「有」的特性和關係，予以說明。真、美、善爲「有」的特性；同一律、矛盾律、因果律爲「有」的本體關係。

中國易經的本體論，就「有」的化生而論「有」，即是就具體的「存有」而論「有」。具體的存有爲「成」或「行」(actus)。「成」或「行」是「化」，「化」在易經稱爲「易」，「易」爲變易，變易即是「生化」或「生生」，由化生而成之物，即是「成」或「行」，也就是「存有」。易經的「生生」，由太極而生陰陽，由陰陽而生四象，或由陰陽而生五行，由四象或五行而生物，物即是「存有」。易經的本體論，乃是動的本體論，講「行」(actus)爲「行的哲學」。

朱熹的本體論雖也講生化，然更注意物的結構，就「物」而論「物」。他把物加以分析，主張物含有理氣二元。西洋哲學論物，在於宇宙論。亞里斯多德和聖多瑪斯主張物含有元形 (Forma) 和元質 (Materia) 二元。本體論的「有」，當然是形而上，沒有形；「物」則是形而下，含有物質。西洋哲學的本體論講「有」，確實是形而上之學，西洋的宇宙論講「物」，確實是形而下之學。但是朱熹的本體論，和易經的本體論既有「氣」，則不免為形而下。然就物之本體而論，則屬於形上學；易經和朱熹的本體論，則應視為形上學。體用兩字，在宋以前雖已有用於哲學思想，然不普遍，在佛教的經和論多講體用以後，宋明清理學者便在佛學的影響下，普遍採用。

朱熹論體用之處很多，論物之本體則很少。他論體用多就事物而論。

「人只是合當做底是體，人做處便是用。譬如扇子，有骨，有柄，用紙糊，此則體也。人搖之，則用也。如尺與秤相似，上有分寸星銖，則體也。將去秤量物事，則用也。」（朱子語類 卷六）

這處所說體用，體是主體，用是用處。主體包含成素頗多，有的屬於本體，有的屬於附

加體。

「只就那骨處便是體。如水之或流或止，或激成波浪，是用。即就水骨，可流可止，可激成波浪處便是體。如這身是體，目視耳聽手足運動處便是用。如這手是體，指之運動提握處便是用。」（朱子語類 卷六）

這個體字，就是「主體」（Subjectum），主體的附屬物，便是用，然而朱熹在講物的本體時，則以「道」或「理」為體。他說：

「體是這箇道理，用是他用處。如耳聽目視，自然如此，是理也。閉眼看物，着耳聽聲，便是用。」（朱子語類 卷六）

「問：體用皆異。曰。如這片板，只是一箇道理。這一路子恁地去，那一路子恁地去。如一所屋，只是一箇道理，有廳有堂。……如這衆人，只是一個道理，有張三，有李四，李四不可為張三，張三不可為李四。如陰陽，西銘言理一分殊，亦是如此。又曰：分得愈見不同，愈見得理大。」（朱子語類 卷六）

朱熹以理爲體，因爲有這理，纔有這用，用是合於理的。然而在本體方面，不是體和用的關係，而是「理」和「在」的關係。這件物的存在，是以什麼爲本體呢？物存在的本體問題和物存在的理由問題不相同。物存在的理由，必定在於物的性。這件物所以是這件物，是因爲牠的物性。一件物存在，應該有自己的本體，因爲存在，是物本體的存在，本體是存在的主體，當然存在的主體除本體外，還可以包括許多附屬體。朱熹討論本體說：

「蓋如吾儒之言，則性之本體，便只是仁義禮智之實。……不是本體中原來有此，如何用處發得此物出來。但本體無着摸處，故只可於用處看，便有力耳。」

（朱文公文集 卷六十一，答林德久）

在此處，朱熹以仁義禮智爲性的本體，這處的本體和心未發時之本體，意義相同。

「問：未發之前心性之別？曰：心有體用。未發之前是心之體，已發之際是心之用。」（朱子語類 卷五）

朱熹主張心兼性和情，性的本體，便是心的本體。性的本體爲仁義禮智的理，同樣，心的本體也是仁義禮智的理。

「以心之德而專言之，則未發是體，已發是用。以愛之理而偏言之，則仁便是體，惻隱是用。」（朱子語類 卷二十）

以理或道爲本體，祇是對用而言，並不是對存在而言。一物之所以存在，按朱熹所說，有理有氣，物的本體便是由理和氣而結成。這個本體乃是物的根本，其他一切的體用，都附屬於這個根本的本體。

朱熹以理氣爲物的本體，這個物相當於西洋宇宙論的「物」，不是本體論的「有」。但是，由中國哲學去看，朱熹的理氣之物，即是易經所講的「成」或「行」。易經的「成」或「行」，指着宇宙的萬有，宇宙的萬有，由變易而成。宇宙萬有的「成」或「行」，不是絕對的「行」。絕對的「行」沒有變，沒有化生的元素。宇宙萬有的行則是由元素相合所化生而成。易經以宇宙萬有由陰陽之氣而成，氣中自有結合之理。朱熹則以理不包藏在氣內，而是

和氣相對待爲二。萬有的化生，有化生之理，有化生之氣。有這理，乃有這氣，理氣相合而成萬有。易經以氣爲物的本體，氣中有理；朱熹以理和氣爲物的本體，理與氣爲二，然不相離。

因此，朱熹的形上學，不從形上形下去講，而從本體去講。氣雖爲形下，然乃物之本體的一元，便屬於形上學的本體論。西洋宇宙論的物，具有二元：元形、元質，元質屬於物質，故屬於宇宙。中國哲學的氣並不代表物質，故可屬於形上學。

(三) 理與氣

朱熹研究萬有的本體，追隨程頤（伊川）的思想，主張萬有都由理氣所成。理成物性，氣成物形。

「問：性者生之質？曰：不然，性者生之理，氣者生之質，已有形狀。」（朱子

語類 卷一三七）

宇宙的萬有，稱爲萬物，然而「物」並不一定都是物質，物代表實際存在者。每一物有所以成此物之「理」，又有所以成此物之「在」，「在」是具體之物，即實體之物。理則是抽象的，抽象之理而成實體，必應有「質」，質爲具體的，必有形，質由氣而成，故每一物都有理有氣。

形字原爲型字，即模型的意思。中國古代製造泥磚，調了泥，把泥鋪平拿木製的模型，壓在泥上，將泥隔成方方的一塊，太陽曬乾後，方方的泥就成一塊泥磚。然若用這種型字去說明物的本體，這個形，相當於西洋士林哲學的元形 (Forma)。元形則相當於朱熹的理，而不相當於氣。所以「氣成物形」的形字，不是模型的意思，而是形狀的意思。形狀要附在物質上，因此說「氣成物形」，形是氣的特性。理則沒有形，也不能有形，故朱熹以理爲形而上，氣爲形而下。

氣爲質，相當於士林哲學的元質 (Materia)。這是從功用方面說，氣在物的本體裏有元質的功用；而不是從本性方面說，因爲元質在本性上常是物質性，氣則不全是物質性。物有自己成物之理，理即是物性。物有自己成一物之質，質即是氣。

「有是理，便有是氣。」（朱子語類 卷一）

一物所以成爲這物，是因爲有這理；有了這理，便有這氣。例如這個人所以成爲這個人，是因爲有這個人的理，然後有這個人的氣。這個人的「這」，即是這個人的特性，是這個人的理。有這樣的理，便有這個人的這樣的氣。朱熹常說理和氣不分先後，然而他說在理論方面，則理先於氣。

「或問理在先，氣在後？曰：理與氣本無先後之可言。但推上去時，却如理在先，氣在後相似。」（朱子語類 卷一）

這是說理限制氣，理決定氣。有些像士林哲學的元形決定元質。元質爲渺茫不定的質，加了元形，元質纔成爲這物的質。但是朱熹所講的理和氣之關係，則不是這樣。他主張理一而殊，理本是一個，因着氣而有分殊，這樣說來乃是氣決定理了。先有一個同一的理，然後因着氣的差異，而構成物的差異。物的不同，不是來自理，而是來自氣。

「理一而殊」的思想，來自程頤，然張載已經有這種思想。朱熹很堅決地提出這種主張。