

# 從理本論到氣本論

明清儒學理氣觀念的轉變

胡森永撰

# 目 錄

|                     |     |
|---------------------|-----|
| 第一章 緒論              | 1   |
| 第二章 理本論之典範——朱子的理氣論  | 17  |
| 第一節 理氣之名義           | 17  |
| 第二節 太極與陰陽           | 22  |
| 第三節 理之一多與動靜         | 32  |
| 第四節 理氣論下的心性觀        | 40  |
| 第五節 察識涵養與格物致知       | 53  |
| 第三章 明初及中期理本論向氣本論之轉變 | 68  |
| 第一節 曹端與薛瑄           | 68  |
| 第二節 羅整菴             | 76  |
| 第三節 王廷相             | 84  |
| 第四章 明清之際氣本論與心學之交融   | 107 |
| 第一節 劉蕺山             | 107 |

|     |                |     |
|-----|----------------|-----|
| 第二章 | 黃梨洲            | 116 |
| 第五章 | 氣本論之高峰——王船山與戴震 | 128 |
| 第一節 | 王船山            | 128 |
| 第二節 | 戴震             | 148 |
| 第六章 | 結論             | 162 |

## 第一章 緒論

讀黃梨洲明儒學案，最強烈的印象，除了梨洲的王學立場外，就是他所提出的理氣之辨（注一），這不僅是梨洲評薦案主學說的主要依據，也是梨洲分辨儒釋界限的標準。但梨洲所提的以氣爲主的理氣一元論，與傳統宋明儒學有很大的不同，可以說是徹底倒轉了程朱以來儒學視理爲宇宙根本的形上學命題。梨洲此一說法，絕非孤立，他的理氣觀事實上承其師劉戡山，而在戡山之前，明代初中期已有幾位儒者相繼反省朱子的理氣論，而提出不同的見解。而我們見到與梨洲同時的大儒如顧炎武、王船山也有著同樣的傾向；顧炎武棄心性之學不顧，轉向經世致用的學術，他沒有形上學的興趣，但對有關理氣的片斷言論如「盈天地之間者氣也」及「非器則道無所寓」（注二），可以看出顧炎武重氣、重器的立場，與梨洲正相呼應。王船山僻處湖南一隅，與中原學界聲氣隔絕，但也獨出心裁，標舉南宋以來久被遺忘的張載的氣論學說，自鑄偉辭，建構龐大的哲學體系，此一體系以氣爲中心，改變了傳統的理氣論。明清之際三大儒的學術內容與風格儘有殊異，但在理氣觀念方面卻是頗爲一致，即突出氣的主宰地位。如果再銜以當時的整個學風，我們見到明清之際的儒學正是從心性之

學轉向經世致用的實學，不再講究主體的心性精微，而是向客觀世界伸展，重視現實形器，重視事功實用，此一學風與重氣的理氣觀正相呼應。

如果說梨洲、船山等的理氣論是以氣爲本的氣本論，相形之下，由朱子集北宋儒學大成所建立的理氣論就是以理爲本的本本論，由理本論到氣本論，是儒學理氣觀的重大變革，本文簡擇幾位明清儒者，詮釋他們的理氣觀，並與朱子所建立的理本論典範做一對照，以檢視此一轉變。所以簡擇這幾位儒者，是因為他們的理論比較完整，或者雖不完整，但是在觀念的轉變過程中具有啓發的意義。理氣論在明清的轉變，並無明確的跡象可用因果先後的關係加以貫串，僅能以突出幾位儒者的理氣觀來做大體輪廓的呈現。此外，理氣觀念在儒學形上學體系中雖居於最上層，但是理氣並非自成一格，而毋寧是與心性、道器、太極陰陽等觀念結合而具有系統的意義，甚至也貫徹到格物致知等傳統的實踐工夫的範疇。本文重點雖在理氣觀念，但並未孤立地探討，其原因即在此。

以下稍論北宋儒學形上學的形成，藉以說明理氣觀念與此下儒學形上學的關係。

北宋儒學在初期是以經義事功爲主，中期以後，相繼出現周敦頤、張載、程顥、程頤等大儒，義理轉入精微，建立了比較完整的形上學體系，理與氣就是這個形上學體系中具有兩極性意義的成對範疇，透過此兩範疇給予宇宙萬物以根源的說明。

周敦頤的思想表現在太極圖說與通書，在這兩部著作中，周敦頤從易傳中庸入手，建立其形上學體系。通書首章以中庸所說的誠體解釋易傳乾元之道：

誠者聖人之本，大哉乾元，萬物資始，誠之源也。乾道變化，各正性命，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。元亨，誠之通。利貞，誠之復。大哉易也，性命之源乎（注三）？

中庸言「天地之道可一言而盡也，其爲物不貳，則其生物不測。」又言「誠者天之道也，誠之者人之道也」。天道創生萬物，雖玄妙不可測，卻是真實無妄，可以誠稱之，此天道即真實無妄的誠體。「誠者物之終始，不誠無物」一切事物由誠成始而成終，在此過程中，物得以成其物，成爲一具體而真實的存在，此即誠體天道之生物。誠體即是萬物所資始的乾元，「乾道變化，各正性命」，即是乾道創生實現萬物，誠體貫徹於此成終之處。「一陰一陽之謂道」，是說誠體之流行不離開陰陽，亦即不能不藉陰陽之氣化以顯現，並非即以陰陽氣化爲誠體乾道。「繼之者善，成之者性」，前者是指道之流行無間即是善，後者則就個體上能完成此道者即指爲個體之性，此性即是以人人本有之誠體以爲性，誠體既純粹至善，則性亦

是純粹至善（注四）。

周敦頤言天道誠體，是形而上的本體，在通書第十六動靜章亦透顯此義，並會通太極而言：

動而無靜，靜而無動，物也；動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物，水陰根陽，火陽根陰，五行陰陽，陰陽太極，四時運行，萬物終始。混兮闢兮，其無窮兮。

誠體是「動而無動，靜而無靜」，即動無動相，靜無靜相，並不是不動不靜，顯示誠體的神妙，不落動靜一邊，如落動靜一邊則如同被限定之物，限定之物，動只是動，靜只是靜，不能相通，此即有跡，形而下者。誠體動而非動，靜而非靜，不顯動靜相，即示誠體無跡。「水陰根陽，火陽根陰」是說水之陰是根於火之陽而來，也就是陰之靜根於陽動之極而來，即動了又靜。火之陽是根於水之陰而來，也就是陽之動是根於陰靜之極而來，即靜了又動，五行之流布實即陰陽之動靜，而陰陽之動靜無端，實即誠體之流行，誠體即是此太極，四時運行，萬物終始，都是此太極誠體所爲，生化萬物，無窮無盡。

太極圖說是濂溪宇宙論的總述，其義即可由通書所言來疏通：

無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土。五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性，無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉（注六）。

以無極冠於太極之上，並不表示太極之上還有無極，無極只是形容太極無形無跡，不落方所，不爲定體。太極只是形而上的本體，太極動而生陽，靜而生陰。陽變陰合即表示陰陽二氣交感，生出五行，五行流布，遂有四時，此下即爲萬物之化生。

濂溪宇宙論的主要範疇是太極、陰陽、五行，並無理氣的說法。

程顥、程頤則開始盛言理的觀念，提出性即理的命題，明道多從理來論天道：

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，其命於人則謂之性，率性則謂之道，修道則謂之教，孟子在其中又發揮出浩然之氣，可謂盡矣，

故說神如在其上，如在其左右，大小疑事，而只是誠之不可掩，澈上澈下，不過如此。形而上爲道，形而下爲器，須著如此說，器亦道，道亦器，但得道在，不繫今與後，已與人（注七）。

天道即是易體，以見天道不離陰陽變化，由陰陽變化，即示天道生生不已。天道即是理，此理不只是超越的所以然之理，其本身即是創造的實體，妙萬物爲言，此即其神用，澈上澈下，不過是此天道實體的流行。天道與器用混融爲一，器亦道，道亦器，但並不表示道器不分，或將道視爲器，形上視爲形下。天道實體既是理，即明其超越的形上性格。

繫辭曰：形而上者謂之道，形而下者謂之器。又曰：立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義，又曰：一陰一陽之謂道。陰陽亦形而下者也。而曰道者，惟此語截得上下最分明，元來只此是道，要在人默而識之也（注八）。

此處明道即鄭重指出，陰陽亦形而下者，因此陰陽不就是道。

天理云者，這一個道理更有甚窮已，不爲堯存，不爲桀亡，人得之者，故大行不加，窮居不損，這上頭來更怎說得存亡加減，是他原無少欠，百理俱備（注九）。

這是說天理永恆常存，遍在無限，不因堯而存在，不因桀而滅亡，此即說明理之超越性格。

所以謂萬物一體者，皆有此理，只爲從那裏來，生生之謂易，生則一時生，皆完此理，人則能推，物則氣昏，推不得，不可道他物不與有也（注十）。

生生之謂易即是創生不已的天道實體，也就是理，萬物生時皆完具此理，即稟賦此理以爲其超越的根據，理遍萬物而爲一，此示其普遍性。人物雖咸具此理，但只有人能盡性推擴，故能彰顯此一天理，完成一道德實踐之創造，而物「則氣昏，推不得」，不能推擴此理，但物仍潛具此理，並無絲毫欠缺。

生之謂性，性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡。然不是性中元有此兩物相對而生也，有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也，善固性也，然惡亦不可不

謂之性也，蓋生之謂性，人生而靜以上不容說，才說性時，便已不是性也（注十一）。

此即從人物之個體存在處來說理，性即理。生之謂性是指性只能從人物有生之後而說，性與氣不相離，故說性即氣，此是圓融地說之爲一，並不是指性爲氣質形下之性，就氣質現象之實然而說的性。人生之後，因稟賦之氣的不齊，有善惡的表現。性與氣既不離，氣稟之善者，性理自然在此呈現而不失其純。而氣稟之惡者，性不能在此自然呈現，則不免爲其拘蔽污染，因而有惡。因氣稟之善的表現而成爲善是性之事，因氣稟之不善而有惡的表現，亦是性之事，故說「善固性也，惡亦不可不謂之性也」，此處從表現說善惡，而不是就性本身說善惡。明道論性雖強調性氣不離，但亦不抹煞性氣不同。

伊川論理氣，則顯然強調兩者絕對不同：

一陰一陽之謂道，道非陰陽也，所以一陰一陽道也。如一闔一闢之謂變（注十一）。離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也，陰陽氣也，氣是形而下者，道是形而上者，形而上者則是密也（注十二）。

理氣絕然二分，氣是形而下，理或道則是形而上的所以然根據。

明道將氣收攝在天道實體，滾同著說，伊川則另有氣化生生的說法：

凡物之散，其氣遂盡，無復歸本原之理，天地間如洪爐，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（注十四）。

物由氣凝聚而成，物之死，則其氣亦散盡，歸於不存在，所以並無永恆的氣，伊川認為天地間不斷有新生之氣出現，並不是原來之氣的一大循環。氣化生生的過程則必須有理為其依據：

屈伸往來之義只於鼻息之間見之，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（注十五）。

此理是形而上的超越根據，而不是就氣化而說的規律。

明道、伊川形上學的體系基本上是建立在理的範疇上，明道多以一元論的方式說理氣關係，伊川則二元論的意味較重，此一思路，後爲朱子所繼承。

宋代另外一位大儒張載，則從氣的方面來建立宇宙論及形上學體系，此一體系集中表現在正蒙。

橫渠認爲氣是構成萬物的基本實有，他指出：

太虛無形，氣之本體。：：太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散爲太虛。循是出入，是皆不得已而然也（注十六）。

氣聚而爲萬物是必然的，現象界的萬物皆由氣此一基本實有凝聚而成，有凝聚必有分散，氣散則物亦散，但是氣並不因之而消亡，只是改變存在的狀態，返回清虛湛然的太虛本體。氣是遍在的，概括一切現象實在：

凡可狀，皆有也，凡有，皆象也，凡象，皆氣也（注十七）。

有象有狀的具體存在莫不是氣：

所謂氣也者，非待其蒸鬱凝聚，接於目而後知之，苟健、順、動、止、浩然、湛然之得言，皆可名之象爾，然則象若非氣，指何爲象（注十八）？

蒸發蓄積的氣態物質是氣，凝結聚集起來的固態物質也是氣，即使浩然湛然的無形可見的虛空還是氣，虛空、氣、有形的萬物都是氣的不同存在的形態。

氣是恆動不息，故有天地萬物之生成，橫渠即提出氣化的宇宙論：

氣块然太虛，升降飛揚，未嘗止息，易所謂絪縕，莊生所謂生物以息相吹野馬者與？

此虛實動靜之機，陰陽剛柔之始，浮而上者，陽之清，降而下者，陰之濁，其感遇

聚散，爲風雨、爲霜雪，萬品之流行，山川之融結，糟粕煨燼，無非教也（注十九）。

氣块然太虛是表示氣湛然至虛而又盛大飽滿，氣之運動永不止息，絪縕凝聚，氣在虛實、動

靜等對立而統一的作用中，分爲陰陽二氣，陰陽二氣的升降造成天地，再透過相互的交感遇合聚散等作用，形成萬物。

氣化並不是偶然，而是規律的運作：

天地之氣，雖聚散攻取百塗，然其爲理也，順而不妄（注二十）。

氣的聚散攻取，必有其秩序，並非散亂無紀。

張載在氣的基礎上提出太和與太虛的觀念：

太和所謂道，中涵浮沈，升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相蕩、勝負、屈伸之始。其來也，幾微易簡；其究也，廣大堅固。起知於易者，乾乎；效法於簡者，坤乎；散殊而可象爲氣，清通不可象爲神，不如野馬絪縕，不足謂之太和，語道者知此，謂之知道。學易者見此，謂之見易（注二十一）。

太和即是至和之氣，也就是前面所引述的块然太虛之氣，這是氣的本然狀態，清通湛然，不

可象狀，太和涵有浮沈、升降、動靜、相感等相偶對立而又互動統一的屬性，因此能夠產生細縕糅合、互相推蕩、勝負迭代、屈伸往來的作用，經由這些作用運動，才能產生天地萬物，因此太和可以說是最純粹原始的氣，也是萬物的本原，橫渠即以道稱之，此處的道不只是本體的意義，也兼有流行之意，因此是即體即用的。

橫渠對於太虛則有如下規定：

太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾（注二十二）。

氣的本然狀態就是太虛，此即清通不可象之神。氣之聚散是暫時的形態，氣化的暫時形態即產生殊別的萬物，這是有象可狀的，此示氣變化所呈之相。暫時的形態則可解消，復返於永恆的太虛清通之氣，所以萬物之生滅，就是氣存在狀態的轉化，而非由無生有，由有變無。

若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏有生於無之論，不識所謂有無混一之常。若謂萬象爲太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性天人不相待，而有陷於浮屠以山河大地爲見病之說（注二十三）。

橫渠反對虛能生氣的說法，因為氣是永恆遍在的，其上不能有一實體來創生氣。依橫渠所述，太虛即是氣之本然狀態，氣聚為物，物滅而氣散入太虛，只有聚散而無生滅，虛無窮，氣自也是無限，若謂虛生氣，則氣只是有限之一物，此所謂體用殊絕。其聚而成形的萬象，也是實在，自無幻妄之可。橫渠辨儒釋即從此出發。

橫渠形上學的重點在氣，理對橫渠來說，並不是重要的範疇。

朱子集宋代儒學之大成，他融合了太極、理、氣等，建構複雜龐大的哲學體系，理氣論即是此一體系的中心，朱子的理氣論是以理為本，將理視為最高的本體，氣雖非由理而生，卻必須以理為存在的根據，因而從屬於理，從這個基本命題，朱子衍生了許多複雜的理論，以之說明宇宙與人生的事象。朱子的理氣論成為此下儒學形上學的典範。本文的討論即以朱子為起點。

注釋：

(注一) 黃梨洲在明儒學案中的理氣之辨至少有十一處之多，參見古清美先生「從明儒學案談黃梨洲思想上的幾個問題」，收入明代理學論文集，頁三五三—三五九。