臺大文史哲學報　第 六十 期
2004 年 5 月　　頁 45～74
臺　灣　大　學　文　學　院

「理」範疇理論模式的道家詮釋

陳 鼓 應*

摘　要

多年來，我們對中國古典哲學的研究，對於其哲學議題的提出，以及概念與命題的出現，尋找出這樣幾個線索：第一、哲學概念之形成，往往由一般觀念而後演變成一哲學概念或範疇；第二、複合詞的出現晚於單詞；第三、由概念發展為命題；第四、哲學議題常是由未顯題化到顯題化的發展。本文主要即透過這幾條線索，嘗試對中國哲學「理」範疇的發展過程作「第二序」的詮釋。

本文在考察先秦至兩宋關於「理」的重要詮釋後，歸結出其中的發展脈絡為：(一)在莊子的哲學體系中，「理」首次具有宇宙論的哲學意涵。(二)其後〈說卦〉提出「窮理盡性」一命題，在主客關係架構中，進一步發揮了莊子關於理與性之間的論點。(三)至魏晉時期，在王弼、郭象的詮釋下，理範疇有了更豐富的意涵。王弼重理一，而郭象重分殊，他們思想是程朱理一分殊思想的先導。(四)到了唐代成玄英，在關於「理」的詮釋上，他首次將「理」提升為與道同等階位的最高本體範疇。而將理與性提昇至本體論層次上，則試圖將傳統心性論議題引向本體論中；另外，透過「窮理盡性」之論，則展開物我合一、境智相泯之境。凡此皆為程朱開闢了一嶄新的方向；(五)至程朱理學，「理」成為哲學體系的核心。程朱繼承了老莊在道氣問題上的論點，並援引老莊道——德模式，同時直接繼承成玄英理在氣先的理氣關係論，以及「窮理盡性」的理路，試圖由本體之理來證成原始儒家道德學說的普遍有效性。然而程朱因此將人的道德善性予以實然化，而在道德實踐上便著重在如實地體認以及

本文 93.02.02 收稿；93.04.14 通過刊登。

*國立臺灣大學哲學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

體現人性中的理。這讓程朱以虛明之本心為基礎，展開格物窮理的認識進程，以識得本體之理及人性之理來實現道德行為。

綜觀先秦至兩宋「理」範疇理論模式的發展，主要是以老莊的道論、道與萬物的關係，及其心性論為理論主軸，透過分析「理」內涵的發展，再一次呈現出以道論及道與物的關係為核心理論的道家思想在中國哲學理論體系的建構及發展歷程中具有重要地位。

關鍵詞：理、老子、莊子、郭象、王弼、成玄英、程朱理學

臺灣大學學術期刊資料庫

A Daoist Interpretation of a Theoretical Model on the Category of the Concept of *Li* (Principle)

Chen, Guu-ying *

Abstract

In our research on the classical Chinese philosophy in which we have focused on its presentation of philosophical concepts, issues as well as propositions, we have discovered some clues to tackle these subjects more effectively. These are as follows: First, the formation of any philosophical idea often goes under the transformation from the general ideas into philosophical ideas or categories. Second, a term of single character comes earlier than a compound term. Third, an idea can be transformed into a proposition in its development. And four, a philosophical issue which has been implicit, manifests itself outwardly in its process of development. Bearing these in mind, this article attempts to reflect our interpretative methods by means of elucidating the process of the development of the philosophical category of *li* (priniciple).

This article investigates the development of important interpretations from the pre-Qin period to Song dynasty concerning the concept of *li*. This research has shown that the development of the term can be divided into the following five stages.

First, the term *li* was adopted first as a philosophical idea in the philosophical system of Zhuang Zi (Zhuang Zhou). Second, it was the "Shuogua," a commentary to *The Book of Changes*, that has proposed a theme of "exhausting the principle and exerting the human nature to the utmost." (*qiong li jin xing*) This theme was

* Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

instrumental for it could explain the content of Zhuang Zhou's conception of *li* and *xing* (nature) under the argumentative framework of the subject-object relationship. Third, during the Wei-Jin period, the interpretative efforts by Guo Xiang and Wang Bi enriched the meaning of *li*. Wang Bi, on the one hand, focused very closely on the unity in the concept of *li*, while Guo Xiang, on the other hand, on its various manifestations. Their interpretative efforts can be seen as a source of the theme "one principle and many manifestations" (*li yi fen shu*) that is later proposed by Cheng brothers and Zhu Xi. Four, down to the Tang dynasty, Cheng Xuanying was the first commentator who invested the term with the significance as the highest ontological category. Before Cheng's interpretation, only the term *Dao* contained such significance. Cheng's efforts consequently upgraded the importance of the terms *xing* and *li* on the ontological level, by which Cheng tried to import the traditional argument about human nature and mind onto ontological dimension. Moreover, by adopting the theme of "exhausting the principle and exerting the human nature to the utmost," Cheng revealed the "realm of the unity of things and the self," as well as of the "disappearance of the cognitive barrier which divides the self and things." Indeed, all these interpretative effort by Cheng Xuanying has opened the door for the new philosophical attempt by Cheng brothers and Zhu Xi. And five, in the stage of the "Learning of *li*" by Cheng brothers and Zhu Xi, the idea of *li* has come to the core in their philosophical system. Cheng brothers and Zhu Xi has accepted the views about the Way and vital breath in the Lao-Zhuang Daoism, as well as importing the framework of the Way and Virtue also in the Lao-Zhuang Daoism in order to support their arguments. At the same time, they have also learned from Cheng Xuanying's interpretation the reasoning method which had been attained by the theme "exhausting the principle and exerting the human nature to the utmost," and the argument about the relationship between the principle and vital breath in which vital breath comes earlier. In doing so, Cheng brothers and Zhu Xi adopted the idea of ontological *li* in order to validate the universal effect of the ethical theory of the classical Confucianism. On this basis, Cheng brothers and Zhu Xi presupposed that the inborn ethical good nature of men should be embodied and that the principle in inborn human nature should be also deeply recognized and manifested through the practice of morality. This presupposition enabled Cheng brothers and Zhu Xi to lay their

臺灣大學學術期刊資料庫

theoretical basis on the true mind which has no substance but is illuminating, and to propose cognitive process of "mastery of the principle of things." (*ge wu qiong li*) In doing so, men can attain a deep comprehension on the ontological and inborn human principle which leads human beings to the attainment of moral behaviors.

In our investigation into the important development of the interpretative implications on the tern of *li* from the pre-Qin period to Song dynasty, we have found the fact that the main theoretical elements in its conceptual development have been involved in the argument on the Way, the relationship between the Way and things, and the theory on nature and mind, all of which came from Lao-Zhuang Daoist philosophy. Thus, in its Neo-Confucian appearance, "the Learning of *li*" by Cheng brothers and Zhu Xi has been constructed on the basis of the Daoist philosophy. Indeed, it is through our research on the development of the concept of *li* that again reveals the utmost importance of Daoism for the construction and development of the Chinese philosophy.

Keywords: li (principle), Lao Zi, Zhuang Zi (Zhou), Guo Xiang, Wang Bi, Chen Xuanying, The Learning of li by Cheng brothers and Zhu Xi

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

「理」範疇理論模式的道家詮釋

陳 鼓 應

前 言

「理」範疇在中國歷代哲學體系中，占有著十分重要的理論地位。自先秦至宋代，「理」哲學意涵的發展有幾個重要的階段：第一是莊子賦予「理」以描述天地萬物之法則的哲學意涵，將「理」與創生萬物的「道」緊密聯繫，並提出「萬物殊理」的重要命題。同時將理與性並提，使客體與主體建立起一條通道；第二是〈說卦〉在莊子宇宙論的理路下，將心性論予更緊密的結合，而提出「窮理盡性」這一極有概括性的命題，這命題觸及到向內探索心性及向外探尋宇宙規法則的問題。第三則是魏晉時期，經王弼、郭象的闡發，「理」的意涵有了更豐富的哲學內容。王弼重總體之理而郭象重分殊之理，其思想乃宋明「理一分殊」之先導；第四則是唐代成玄英將「理」提升至「道」的高度，賦予「理」以最高本體的意涵，並且把心性論引向本體論，這兩點直接開啓宋明理學的哲學理論。「理」範疇的理論模式，從莊子到程朱乃循著同一思想脈絡的發展。宋明理學本體與心性的結合，乃歷代道家理論發展的總結，透過這一思路，方能掌握宋明理學體系的這一核心概念。

多年來，我們對中國古典哲學的研究，對於其哲學議題的提出，以及概念與命題的出現，尋找出這樣幾個線索：第一、哲學概念之形成，往往由一般觀念而後演變成一哲學概念或範疇[1]；第二、複合詞的出現晚於單詞[2]；第三、由

1 例如《易•坤》上六爻辭「其血玄黃」，「玄」只是表徵顏色的形容詞，為普通觀念，而至《老子》，在〈第一章〉「同謂之玄」中，「玄」已是用來指稱道體狀相的哲學概念；又如〈坤卦〉中，「玄」、「牝」二者分別只是普通概念，至《老子》，「玄牝」一詞則已發展為一重要哲學概念。再如「理」字，此字不見於甲骨文及金文，最早出現於《詩經》、《左傳》等西周典籍中，主要為治理之意，是為一普通觀念。至《莊子》，「理」字已具宇宙論意涵，而發展為一重要哲學概念。

2 例如《易經》〈觀卦〉、〈復卦〉中出現的「觀」與「復」二單詞，至《老子》則組合為「觀復」一複合詞；又如《老子》中出現「玄」、「冥」等單詞，至《莊子》則組合成「玄冥」一複合詞(〈大宗師〉)，此為《莊子》內篇成書晚於《老子》之明證。此

臺灣人學學術期刊資料庫

概念發展爲命題[3]；第四、哲學議題常是由未顯題化到顯題化的發展[4]。

依此，我們可以看出，中國哲學的重要議題及其概念、範疇，多由道家創發；其概念、範疇所形成的哲學觀念叢，也一直延伸到宋明。本文主要即透過這幾條線索，嘗試對中國哲學「理」範疇的發展過程作「第二序」的詮釋。

壹、莊子首次賦予「理」以宇宙論意涵

莊子以前雖已出現理字，並未具有哲學意涵。到了莊子，**其言理至少有四項重要意義**。第一、老子解釋萬物生成時，在道與物之間缺乏中介環節，因此莊子一方面提出氣化論作爲道與萬物生成之間的中介；另方面提出理以補充說明萬物運行的法則。到唐代成玄英之前，理範疇的主要意涵大多依循莊子而屬於宇宙論範疇；第二、莊子首度言及「天理」(〈養生主〉、〈天運〉)，這概念經郭象注《莊》之闡發而爲程顥所突顯。第三、莊子同時言及「理不可睹」、「無窮無止」(〈則陽〉)的一理，以及「萬物殊理」(〈同上〉)之殊理，開啓了宋明理學「理一分殊」的思路；第四、莊子首度將理與性並提，啓發了宋明理學「性即理」命題的提出。從這四項意義來看，莊子言理在哲學史上實起重大影響[5]。

外《黃帝四經》中，道字出現 86 次，德字出現 42 次，無一次道、德連用；性字出現 1 次，命字出現 13 次，無一次性、命連用；又精字出現 10 次，神字出現 14 次，亦無一例精、神連用，而道德、性命等複合詞屢見於戰國晚期典籍中，顯見道德、性命、精神等複合詞確實較單詞型態晚出。

3 例如《易經》〈損卦〉、〈益卦〉中「損」、「益」二概念，至老子進一步構成「物或損之而益，或益之而損」、「為學日益，為道日損」等命題。老子藉損、益二概念一方面說明事物向反面、對立轉化的規律；同時說明在為學與為道二不同領域功夫實踐上的差別。

4 海德格曾提出「顯題的」(thematic)與「未顯題的」(unthematic)一組概念，參見海德格著，《存在與時間》，(Sein und zeit)，英譯本參見」John Macquarrie & Edward Robinson，Oxford:1967。在中國哲學發展史中，以「理」為例，老子思想雖未提到「理」，但他說到「常」、「道紀」等觀念時，已隱含有後世「理」範疇的理論成素，直到莊子以後，意指天地萬物及人事條理的「理」範疇出現，並構成相關重要命題後，老子關於天地萬物法則理序的思想，方透過「理」範疇及相關命題而加以顯題化。其後到了宋明理學，在「理一分殊」等命題中，老子未顯題地關涉「理」的哲學議題方始充分顯現出來。

5 陳榮捷先生對《莊子》的理在哲學史上的重要意義已多所闡揚。如謂:「《莊》書中，不只一次言及『大理』，與理為萬物之通理。因之，理不僅為一理，而且為眾理……換言之，理為絕對」，又謂:「同時，理亦為特殊，莊子曾謂『萬物殊理』，又謂『萬物

臺灣大學學術期刊資料庫

錢穆說:「『理』字觀念之重要提出，其事始于道家。」錢先生僅舉「天理」一詞爲例[6]。而《莊子》書中，「理」字出現多達 35 次，其意涵涉及宇宙論層面天地萬物存在及活動的整體規律以及個別原理、萬物活動的動靜原理，以及理與性的關係等。

一、「道，理也」— 形上道體與萬物理序之關係

體認天地萬物活動的法則，並以之爲哲學理論建構的基點，最早始於老子。老子「反者道之動」、「周行而不殆」的說法，已指出相反相成以及循環往復，是爲天地萬物轉化、運行的規律。這規律即是「道」的體現，老子有時以「常」、「道紀」等字詞來稱呼它。莊子承繼老子道論並加以發展，「道」作爲其哲學體系的最高範疇，具有宇宙本原及存在本體的意義。其中，「道」的本體意義表現爲「萬化而未始有極」的大化流行，以及內在爲萬物的質性與運行法則。而用來輔助說明「道」的，即是「理」。「理」密切關聯著「道」，成爲莊子哲學體系中附屬在「道」本體意涵中的重要範疇。其理論地位側重在描述「道」所體現出的萬物存在法則，其中又包含普遍的萬物存在法則及個別的事物自身的條理與質性二層面。例如莊子說到「萬物有成理」(〈知北遊〉)、「萬物之理」(〈知北遊〉、〈秋水〉、〈天下〉)，這是就萬物整體普遍的存在理序而論；而說到「依乎天理」(〈養生主〉)、「萬物殊理」(〈則陽〉)時，則是就個別事物自身的質性及條理而言。無論是普遍或者個別，「理」顯然是就「道」落實在物象及物性層面來說，較偏向形下領域。

「道」與「理」這種既密切關聯又互有區隔的關係，莊子也明白提到。他說：「道，理也」(〈繕性〉)，莊子以代表事物條理之「理」來解釋「道」，因爲事物條理正是道的體現。既然道體現爲事物的條理，則「知道者必達於理」(〈秋水〉)，能掌握形上之道，自然能了解道所體現的事物條理。總結來看，莊子哲學中「道」與「理」之間，正是形上之「道」體現爲萬物理序之關係。

皆種也，已不同形相禪』。簡言之，後來在佛學與新儒學中所充分發展有關理之哲學意義，具早已寓於《莊》書中。」參見**陳榮捷，《宋明理學之概念與歷史》，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996 年 6 月，P.374。**

6 參見錢穆，《莊老通辨》，台北:三民書局有限公司，1971 年版，P.342。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、「萬物殊理，道不私」— 道與理之「一」與「多」的關係

莊子哲學中，除了形上之道落實爲萬物理序的關係外，若就「道」的普遍性與「理」的殊別性一點來看，「道」與「理」之間還呈現出「一」與「多」的關係。

老子哲學中，「道」創生萬物後隨之內在爲萬物的「德」，「德」是萬物對「道」的分受，也即是「道」在萬物層面的落實。萬物的「德」一方面體現著絕對之「道」，同時也展現個物獨特的自性與內涵。依此，老子哲學的「道」在內化於萬物而爲「德」後，道絕對之「一」便散殊爲萬物之德的「多」。

莊子承繼老子的理路，闡明「道」在形成萬物後，內在爲萬物的「理」與「性」。例如〈天地〉篇「泰初有無」一段，莊子提出道在創生萬物的初始僅是「無」，既沒有具體的形象也不可名狀。其後產生渾沌未分之「一」氣，而後分陰分陽，陰陽二氣交聚而始生萬物。隨著萬物成形，道隨之內在爲萬物的條理，此即「物成生理」； 而隨著形體保有了精神，道亦內在爲萬物的儀則而爲「性」，此即「形體保神，各有儀則，謂之性」。無論是內化爲萬物的「理」還是「性」，絕對的「道」隨著萬物的形成，已散殊、遍在於在萬物之中，這也即是莊子所說的「道無所不在」、「物物者與物無際」(〈知北遊〉)之意。因爲絕對之「道」散殊、遍在於萬物而爲「理」，「道」與「理」之間，便同樣是「一」與「多」的關係。「道」與「理」的這層關係，莊子這麼闡明: 「萬物殊理，道不私」(〈則陽〉)萬物自身各有其條理，而這些條理正是道遍在於萬物自身的體現。

莊子「萬物殊理」命題之提出，在哲學史上正有其劃時代的意義[7]，而「道」與「理」之間一與多的關係，更成爲宋明理學「一實萬理」、「理一分殊」等宇宙論及本體論體系建構的理論源頭，此點留待討論宋明理學時再予析論。

三、動靜之「理」—氣的陰陽動靜之理序

在「理」的闡發上，莊子還首度提及動靜之理。《莊子•天下》篇中說到: 「動靜不離於理」，「理」指向動靜的原理及準度。至於此原理及準度爲何?

7 其後，韓非在莊子道與理之一多關係上，作出進一步的發揮，視道為萬理之總合。他說:「萬物各異理，而道盡稽萬物之理」(〈解老〉)。

臺灣大學學術期刊資料庫

《莊子•天道》篇中作出說明：「靜而與陰同德，動而與陽同波」，將動靜之理與陰陽二氣及其屬性相連結。動之理合乎陽氣之質性，靜之理符合陰氣之特質。如此將動靜與陰陽作出連結，等於間接提出了「陽動陰靜」之理。

莊子這陽動陰靜的觀點，成爲哲學史上關於陰陽動靜關係的最早立論，並影響了後世關於陰陽動靜的論點。如宋明理學中，周敦頤〈太極圖說〉說到：「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動」，其中「動而生陽」、「靜而生陰」的說法，即是莊子「陽動陰靜」的發揮。另外宋明理學關於理氣動靜關係的討論，也是建立在莊子陽動陰靜說的基礎上。

四、「和理出其性」—理與性並提

《莊子•繕性》篇開頭提到：「古之治道者，以恬養知；知生而無以知爲也，謂之以知養恬。知與恬交相養，而和理出其性。」這一段文字有幾點值得注意：(一)這是哲學史上，最早將「理」與「性」並言，並且申論了二者的關係；(二)文中所言「知與恬交相養，而和理出其性」，其中的「知」與「恬」分別對應了「理」與「和」，意謂人在客觀認知(「知」)與內在修養(「恬」)並重之下，即能因持守本性，而得以洞知事物客觀條理(「理」)，涵養淳和本心(「和」)。其後〈說卦〉「窮理盡性」的提出正是依循這樣的思路。(三)持守本性是莊子修養論中的重要原則，既然認知事物客觀之「理」與持守本性密切相關，莊子對於「知」便不得不作進一步的申論。《莊子•庚桑楚》中有一段文字提到：「道者，德之欽也；生者，智之光也；性者，生之質也。……知者，接也；知者，謨也；知者之所不知，猶睨也。」所謂「知者，接也」，「接」指感官接觸；而所謂「知者，謨也」，「謨」即指理性思維。莊子區分了理性之知與感性之知，並強調兩者在人認識過程的重要性。另外，這段文字中，莊子亦將「知」與「性」並論，間接申論了認知與持守本性的相關性，而這亦在〈說卦〉「窮理盡性」中得到進一步的發揮。

貳、〈說卦〉「窮理盡性」在主客架構下的哲學意涵

莊子首次賦予「理」以宇宙論的哲學意涵，同時將「理」與「性」並提而言及二者關係。〈說卦〉乃在莊子立論的基礎上，提出了「窮理盡性」的重要

臺灣大學學術期刊資料庫

命題[8]。

〈說卦〉開篇即言：「聖人之作《易》也，……和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」這段文字在關於「理」方面，有幾點值得討論:

一、由「道」「德」至「理」「義」

〈說卦〉將「道」、「德」、「理」、「義」並提，亦見於《莊子》，並且論點一致。《莊子•繕性》篇云：「夫德，和也；道，理也。德無不容，仁也；道無不理，義也。」此處「道」與「德」並提，而「道」體現在事物客觀條理上即是「理」，在人道上按「理」行事即是「義」。從「道」、「德」到「理」、「義」構成了形上到形下的價值貫穿。而〈說卦〉所言：「和順於道德而理於義」，「而」是「因而」之意，呈現出因果上的順遞，意味能「理於義」乃因「道」、「德」的落實，正是順著〈繕性〉篇中的理路而來。從這裡可看出〈說卦〉對《莊子》的繼承。

二、「窮理盡性」的涵義

除了「道」、「德」、「理」、「義」並提，〈說卦〉文中最重要的即是提出「窮理盡性」一命題。「窮理盡性」的提出，含有三點重要意義：其一，「窮理盡性」除了來源於莊子「理」與「性」並提，同時視「窮理」爲「盡性」的前提，乃對莊子在認知事物條理與持守本性之間，亦即「理」與「性」之間的關係，作出了進一步的闡釋；其二，「窮理」與「盡性」各自有不同的面向，前者向外在探索宇宙現象及規律，著重理性認知；後者向人類自身探討其存在樣態及性能，側重內省與直觀。兩者繼承了老子「爲學」與「爲道」兩個側面，只是修正了老子在「爲學」方面的不足；其三，「窮理盡性以至於命」的完整意義，即是人透過「爲學」與「爲道」的相輔相成，最終對宇宙人生整體必然的原理(「命」)，加以深刻地把握。至此，也即〈說卦〉後文所言：「順性命之理」的義蘊。

總結來說，〈說卦〉由主客關係架構提出「窮理盡性」的論點，對於莊子「理」與「性」關係的討論作了進一步發揮，這是〈說卦〉在「理」範疇內涵上的主要突破點。

8 陳少峯《宋明理學與道家哲學》曾言及:「理學家所欣賞的《易傳•說卦》之『窮理盡性以至于命』，大概出於莊子之說。」見該書，P.16，上海文化出版社，2001 年版。

臺灣大學學術期刊資料庫

參、王弼、郭象對於「理」的闡發

至魏晉時期，王弼、郭象透過注解《老》、《莊》等典籍，又進一步豐富了「理」的內涵。王弼著眼於總體之理，郭象則重視分殊之理[9]。整體而言，王、郭在關於理的性質、理與性以及理與情關係之詮釋上，都對宋明理學的發展起了相當程度的影響[10]。

一、王弼對於「理」的詮釋

在王弼的經典注釋中，他以「理」來指稱萬物存在活動的法則。他說:「物無妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑」(《周易略例•明彖》)**王弼肯定了各類事物個別存在發展的有序性及合理性，並提出「宗」及「元」作爲統貫於各類事理間的最高原理[11]。因此，王弼論「理」也即在殊理與共理的關係上展開。**不過，相較於殊別事理，王弼顯然更著眼於統宗會元之「至理」、「理極」等共理層域的討論。

(一)「理」的三要義—所以然之理、本然之理、必然之理

在殊別事理層面，王弼首先認定事物自身，特別是人事上，必有其存在的原因及依據、固有的構成條理，以及客觀的活動定則。他分別稱之爲事物的「所以然之理」、「本然之理」以及「必然之理」，三者互相關聯而爲王弼論理

9 陳少峯引岡田武彥教授說:「王弼強調理的超越性與普遍性，因此我們可以說他是以理一為本，郭象則就個體與事實論理，也就是說他重視理的內在面，因此我們可以說他乃是以分殊為本，克服這種理一分殊論而加以儒教化即成了宋儒的理一分殊論。」，同上注，P.87-88。

10 王弼言「理」，本文著重闡發其「至理」及「所以然之理」的意義，其「情理」連言(見〈豐〉卦象傳注)，「事」「理」對舉，則未及深論。王弼「事」「理」對稱，見於〈睽〉卦注:「同于通理，異於職事。」(錢穆曾說:「此條最當注意。厥以後理事對立，唐代華嚴宗最暢其旨，而語實本此。」參見錢穆，前所揭書，P.348。)又王弼注《論語•里仁•吾道一以貫之章》云:「夫事有歸，理有會。」縱觀古代哲學史上「理事」一對範疇的出現，始於王弼，經韓康伯〈繫辭注〉提出「事顯而理微」說，至程頤謂:「至顯者莫如事，至微者莫如理。而事理一致，微顯一源。」(《遺書》卷二十五)這其間思想脈絡歷歷可尋。

11 馮友蘭言及王弼論「一」和「多」的問題時說:「王弼關於一般和特殊的理論是相當簡明扼要的，特別是『物無妄然，必由其理』，把一般說成是理，這在中國哲學史中是很有影響的。」見馮著《中國哲學史新編》第四冊，P.51，人民出版社，1986年版。

國立臺灣大學學術期刊資料庫

的主要意義[12]。如謂:

> 夫識物之動，則其所以然之理皆可知也。(〈乾卦•文言注〉)

> 處上訟下，可以改變者也，故其咎不大。若能反從本理，變前之命，安貞不犯，不失其道，為仁由己，故吉從之。(〈訟卦•九四爻辭注〉)

> 明禍福之所生，故不苟說；辨必然之理，故不改其操。介如石焉，不終日明矣。(〈豫卦•六二爻辭注〉)

引文中的「本理」、「必然之理」皆就人事層面而論，不過主要是就人事上特定的具體處境而言其原因依據、固有的條理及發展定則，並非泛就人事總體而言，因此屬殊別之理。然而「所以然之理」的提法，王弼的確思考了人事總體的共同原理，甚至觸及萬物總體之最高理序。

(二)至理—殊理之統宗

王弼在論及共理層面時，提出「至理」、「理極」等作爲眾理的最高共相:

> 夫能全用剛直，放遠善柔，非天下至理，未之能也。故乾元用九，則天下治也。夫識物之動，則其所以然之理皆可知也。(〈乾卦•文言注〉)

> 道有大常，理有大致。執古之道，可以御今。(《老子•四十七章注》)

> 未有反諸其身而不得物之情，未有能全其恕而不盡理之極也。能盡理極，則物無不統。(《論語•里仁注》)

引文所言「至理」、「理極」等皆是用以指稱總括眾理的最高原理。另外，王弼進一步以此究竟之理來解釋「道」:

> 夫事有歸，理有會。故得其歸，事雖殷大，可以一名舉；總其會，理雖博，可以至約究也。闢猶以君御民，執一統眾之道也。(《論語•里仁注》)

引文所言「理有會」，即由眾理之統會而言最究竟之理，此「總其會」之

12 錢穆云:「所以然之理、本然之理與必然之理，為理字涵義之三大綱，王弼均已舉出。而就其統宗會元者言，則為至理。此後宋儒言理，亦無逃此範圍矣。」參見錢穆，前所揭書，P.347。

臺灣大學學術期刊資料庫

「理」即是「道」[13]。王弼以爲，掌握眾理的關鍵，即在於能否把握這統會之理，這究竟之理把握到了，便能執簡以御繁地輕易窮究眾理而統領眾物。這裡王弼引黃老以解《論語》，將究竟之理統會眾理的邏輯關係，連接到黃老「主道約」以及「指約而易操」的政治思想上。

總言之，王弼論「理」，共同涉及共理與殊理間的關係，雖未如郭象在殊理層面細緻展開，然而已可看出對宋明理學「理一分殊」論點不可輕忽的影響。

二、郭象對於「理」的詮釋

王弼、郭象的玄學將中國古代的思辯哲學推向了一個高峯，以「理」範疇爲例，郭象繼承王弼之共理(「至理」)，而又另樹「獨化之理」。郭象言「理」多達百餘次，其如此重視「理」，爲哲學史各著作中首見。郭象言「理」，有以下幾項重要意涵:

（一）郭象談理，新創許多名詞，如「全理」、「直理」、「生理」、「萬理」、「正理」、「我理」、「人理」、「命理」等，其中以「獨化之理」最爲獨特。

（二）郭象承襲王弼「至理」之說，謂「至理爲一」、「至理無言」、「至理暢於無極」，賦予理以本體論之意涵。

（三）「理」「事」一對概念，始自王弼，郭象亦屢言及，如謂:「事由理發」、「事有必至，理固常通」、「雖是人事，然皆在事理中來」等。郭象復以「理」「迹」對言(「理至則迹滅」)，並以「物」「理」對舉(如謂:「理有至分，物有定極」、「物有自然，理有至極」、「理與物……閘付自然」)，此亦與「理」「事」對稱同義，宋儒正依此一思維展開「理」「事」關係、「理一分殊」等論題。

（四）郭象屢言「天理」，對程顥當有所啓發[14]。按「天理」一詞，首創於《莊子•養生主》。《莊子》外篇並將「天理」與「人事」對舉(〈天運〉:「夫至樂者，先應之以人事，而順之以天理」)，郭象注《莊》，又繼〈樂記〉作「天

13 於此，錢穆云:「大率言之，唐以前人多言道，宋以後人多言理，以理的觀念代替出道的觀念，此在中國思想史上為一大轉變。王弼可謂是此一轉變之關捩也。」參見錢穆，前所揭書，P.350。

14 謝良佐《上蔡語錄》中引述程顥嘗曰:「吾學雖有所受，天理二字卻是自家體貼出來。」(又見《程氏外書》卷十二)，實則「天理」一詞始於《莊子》，郭象注《莊》並加以闡發。程顥言「天理」，顯然難以排除《莊》書，以及郭象注《莊》之影響。

臺灣大學學術期刊資料庫

理」、「人欲」之分，這一思路開啓了宋明理學關於天理與人欲的討論。

（五）莊子謂「和理出其性」，「理」、「性」對稱始於莊子，郭象則在這一對範疇上著力最多(其言「性」，多達 271 次，言「理」亦達 173 次)。由於「性分自足」乃郭象思想之核心，因此學界多集中於關注郭象言「性」，而未及「性」「理」對舉之闡述(如謂:「理雖萬殊而性同得」、「性分之固當……和理在身」、「性得者，達理也」等)。

在上述郭象言「理」之多項重要意涵中，我們集中於展現郭象對於分殊之理、獨化之理，以及性與理之關係的闡發。

（一）「物物有理」與「獨化之理」

郭象言自性之說、暢獨化之論，一方面由性分自足的角度來肯定個物的存在價值；同時排除外力干預，強調事物自身運動變化的自因自力。二者表現在理範疇詮釋上，即分別呈現爲對於事物各具條理的肯定，以及對事物自身變化條理的闡釋。

在肯定事物自身各有其條理方面，郭象說:「物物有理，事事有宜」(〈齊物論注〉)，闡明物物自身各有其存在條理。在肯定物物有理的前提下，郭象進一步列舉出各種分殊之理。例如他提到「人理」、「民理」，以及「我理」等諸多人事之理，並語及「羣理」、「萬理」，以及「物理無窮」等以總言殊理之無盡；另一方面在對事物自身變化條理的闡釋上，暢獨化之理以闡明事物自身變化的自然與必然性。他說:「推而極之，則今之所謂有待者，率至於無待，而獨化之理章矣。」(〈寓言〉)，又言:「卒至於無待，而獨化之理明。」(〈齊物論〉)所謂獨化之理，即指事物自身活動的條理，以及事物自身彼此相應相待所產生的客觀變化發展。因爲此理非外力主宰構成，故稱獨化之理。無論「物物有理」還是「獨化之理」，郭象深入闡發了分殊之理的各種意涵，這正是其詮釋「理」時的獨特處。

（二）理與性

正如前文論及，《莊子》最早將性、理並言，並提出「和理出其性」(〈繕性〉)之重要命題。其後〈說卦〉順承《莊子》將人性論納入宇宙論思考的理路，提出「窮理盡性」命題，作出進一步的發揮。至魏晉，王弼著重闡發總體之理，郭象則在繼承王弼共理之論的同時，更側重於闡發分殊之理。亦即由個物自然變化以及性分自足的角度來闡揚獨化之理與個物之理。郭象既然同時言及總體之理，以及自性層面的分殊之理，則郭象在詮釋理時，必當論及至理與

臺灣大學學術期刊資料庫

殊性(分殊之理)之間的關係。這涉及到郭象對於性、理關係的討論。他說:

> 性分各自為者，皆在至理中來，故不可免也，是以善養生者，從而任之。(〈達生注〉)
>
> 任其天性而動，則人理亦自全矣。(〈人間世注〉)
>
> 患去而性得者，達理也。(〈人間世注〉)
>
> 夫物各有足，足於本(「性」)也。……本至而理盡矣。(〈大宗師注〉)
>
> 苟知性命之固當，則雖生死窮達，千變萬化，淡然自若而和理在身矣！(〈德充符注〉)

所謂「性分各自爲者，皆在至理中來」，郭象首先視眾物之自性爲至理之落實。換言之，各各自性源自至理之同時，正蘊含至理於其中。轉換至價值論層面，在行動實踐上，各各自性若能自足圓全，便是將所含之至理體現出。這也即是引文中任性全理、得性達理，足性盡理等說法之義。無論是本源上的至理爲性分之本，還是價值論上的任性以全理，郭象將《莊子》以來性、理二者的關係，帶到一個建立在一般與特殊關係的連接點上:自性是特殊，卻蘊含、體現一般之至理於其中；或者說一般之至理，同時內蘊在特殊之自性中。這樣的理、性關係，透過成玄英進一步闡發後，成爲程朱繼承下來，以建構其「理一分殊」之說的方便利器。

總言之，在「理」的詮釋上，郭象雖繼承王弼「至理」之論而在共理層面有所提示，卻更著重於闡發分殊之理，並以此成爲其詮釋理範疇時的特色。除了著重闡發分殊之理，郭象循《莊子》理、性並提的脈絡，在理、性關係上進一步提出任性全理、得性達理等論題，透過唐代成玄英進一步的闡發，而爲程朱理學「性即理」命題的提出作出了理論上的準備。這是郭象在詮釋「理」範疇時承先啓後之處，可惜學者在論及郭象時卻多所忽略。

肆、成玄英將「理」提升為本體論最高範疇

魏晉以後，再度賦予「理」範疇以重大理論突破者乃是唐代成玄英。他在「理」的闡釋上，不但承繼《莊子》以來「理」的主要意涵並加以突破，同時下啓程朱理學理本論體系的展開，地位極其重要。要言之，成玄英在「理」詮

臺灣大學學術期刊資料庫

釋上的突破，至少有三項重要意義:

（一）魏晉以前理的概念基本上依循著《莊子》宇宙論範疇的進路，到唐代成玄英始將之提昇爲本體論最高範疇[15]。

（二）《易傳•說卦》依循著《莊子》有關「理」「性」並提的哲學議題，總結出「窮理盡性」的命題。此命題歷經漢、魏數百年未受重視，直至成玄英始大加闡發。例如成玄英以道統攝理與性，亦即統攝主體與客體二者，因此欲把握道，即須同時窮究理與性——探討主體之心性與客體之法則關係的課題。（《道德經義疏》共論及「窮理盡性」5 次（〈第 1 章〉2 次，第〈37 章〉、〈43 章〉、〈64 章〉各論及 1 次）;《莊子疏》中則共論及 7 次（〈庚桑楚〉2 次、〈大宗師〉〈天地〉〈天道〉〈知北遊〉〈則陽〉各 1 次）。

（三）成玄英將理與性提昇至本體論層次，試圖將傳統心性論議題引向本體論中，此一思想進路爲程朱開闢了一條嶄新的方向。

以下即就這三項意義加以論述：

一、「理」即「道」

由《莊子》所開啓的宇宙論範疇詮釋進路中，「理」是「道」在經驗事物層面的體現，特別指事物本身的條理，以及萬物運行的律則。這一條詮釋進路歷經〈說卦〉一直到魏晉王弼、郭象，無論在共理還是殊理層面的討論，基本上仍蘊含此一路向。一直到成玄英，「理」的詮釋進路有了根本上的改變，並且有了重大的突破。

成玄英集中以道、理、性三範疇的關係架構，作爲其以「窮理盡性」爲核心命題來展現物我相融、境智相泯之重玄學的基礎。他說: 「道者，虛通之妙理，眾生之正性也。」（《道德經義疏•62 章》）一方面成玄英不再將「理」隸屬爲「道」的形下體現，而是作爲本體論範疇時，直接將理等同於道，二者同爲最高本體論範疇; 另方面則視性爲道，亦即理的內在化，將心性論與本體論連結起來談論。整體而言，即是以道統攝理與性二者。

在本體論上將理等同於道，成玄英以變文同義的關係來論述二者。他說：

> 量等太虛，無來無去，心冥至道，不滅不生，既與此理相符，故義說為

15 一直以來，學者多以為「理」為本體論最高範疇始於二程。經《道家文化研究》19 輯諸多學者的論證，才澄清了理提昇為本體論最高範疇乃始於成玄英。（請參考《道家文化研究》19 輯湯一介、李剛、李大華、崔珍皙等學者之論作）

臺大學術期刊資料庫

久。(《道德經義疏•16 章》)

知此不言之言是淳和之理者，乃曰體於真常之道也。(同上•55 章)

善修道之士，妙體真空，達於違順，不與物爭，故能合至理之自然，契古始之極道。(同上•68 疏)

道者，虛通之妙理；物者，質礙之麤事。而以麤視妙，故有大小，以妙觀麤，故無貴賤。(《莊子•秋水疏》)

夫能達理通玄，識根知本者，可謂觀自然之至道也。(《同上•知北遊疏》)

至道，理也。(《同上•知北遊疏》)

成玄英言理，除了引文中的「至理」、「妙理」、「淳和之理」外，尚有「玄理」(《道德經義疏•56 章》)、「無形之理」(《同上•15 章疏》)、「幽冥之理」(《同上•73 章疏》)等說法。諸般對於理的形容，無非在彰顯理超言絕象的本體高度。這樣的理，成玄英將之與道變文同義，直接與道同置爲最高本體論範疇。

在理論模式上，成玄英顯然將《莊子》以來在理的詮釋上，由宇宙論進路轉換爲本體論進路。這除了繼承王弼暢總體之理的思路外，透過疏解郭象注《莊》，成玄英似乎表現出對於郭象過於重視分殊之理的修正。

二、窮理盡性—境智相泯

成玄英既然將理提升爲與道同爲本體論最高範疇，則在修養論上，如何體證終極至道便等於是如何「窮理」的問題。成玄英承郭象性、理之論，亦視性爲理的落實。因此，所謂「窮理」，實則與「盡性」便是一事。成玄英因此屢言「窮理盡性」[16]，作爲修養論上達至最高境界之途徑[17]。我們先討論成玄英

16 成玄英論及「窮理盡性」者如下:「窮理盡性，不可思議，所以提稱道德」(《道德經義疏•1 章》)、「妙極精微，窮理盡性」(《同上》)、「遣之又遣，玄之又玄，所謂探幽索隱，窮理盡性者也」(《同上•37 章》)、「斯乃窮理盡性，蓋世之談，世間名教，罕能逮者」(《同上•43 章》)、「聖人窮理盡性，亦無為無不為」(《同上•64 章》)、「內放其身，外冥於物，浩然大觀，與眾玄同，窮理盡性」(《莊子•大宗師疏》)、「即有即無，即寂即應，遣之又遣，故深之又深。既而窮理盡性」(《同上•

臺灣大學學術期刊資料庫

關於理、性關係的闡釋。

（一）理與性之連結

在理、性關係上，成玄英承繼郭象，也認爲「性」正是「道」，亦即「理」在萬物內在的落實。他說：「道者，虛通之妙理，眾生之正性也」(《道德經義疏•六十二章》)既然眾生之性即涵蘊著理，則成玄英在價值論上便依循郭象任性全理之理路，進一步提出復性以顯理之說。他說:

> 人稟性自然，各守生分，率而行之，自合於理。(《莊子•繕性疏》)
>
> 率性而動，不捨我效物，合於正理，故不亂。(《莊子•庚桑楚疏》)
>
> 絕偏尚之仁，棄執迷之義，人皆率性，無復矜驕，孝出天理，慈任自然。(《莊子•漁父疏》)

我們可以看到，在價值論層面，成玄英對於理、性關係的闡釋，大抵不出郭象任性全理的意涵，只是，郭象言理、性關係，不離一般與特殊的關係架構；而成玄英認爲人只要率性而行，則「自合於理」，似乎已然將性與理直接連結起來。這似乎已從邏輯上一般與特殊的涵蘊關係，轉變至以近於同一的關係來呈現出性即理的意涵。雖未提出「性即理」命題，然而二程所言:「性即理也，所謂理，性是也」(《二程遺書》卷二十二下)，以及朱熹「只是道理，在天曰命，在人曰性」(《朱子語類》卷五)、「無極之理，便是性」(《同上•卷九十四》)等說法，顯然即承郭象、成玄英之說而發。

（二）境智相泯之境

〈說卦〉「窮理盡性」的意涵，是在主客架構中，包含向外在探索宇宙現象及規律，以及向人類自身探討其存在樣態及性能。成玄英立基於〈說卦〉的架構，以「窮理盡性」來試圖對宇宙人生作整體的把握[18]。

天地疏》)、「聖人靈鑒洞澈，窮理盡性，斯極物之真者也。」(《同上•天道疏》)、「窮理盡性，自非玄德之士，孰能體之」(《同上•知北遊疏》)、「物我冥符而窮理盡性者，故為外物之所歸依也」(《同上•庚桑楚疏》)、「窮理盡性，虛妙之甚，不復可加矣」(同上)、「智周萬物，窮理盡性，物我不二」(《同上•則陽疏》)。

17 湯一介云:「成玄英提出『窮理盡性』作為達到超越境界之途徑。」見《道家文化研究》19 輯。

18 一般學者多強調「窮理盡性」之說始於二程，實則成玄英開始將《莊子》「理」的宇宙論內涵轉移至本體論層面，並作為心性論建立的基礎。

臺灣大學學術期刊資料庫

成玄英將「理」提升爲最高本體範疇，「窮理」便意謂著對於宇宙整體真相的洞澈；而「理」內在而爲人之「真性」，成爲心性修養復歸的方向，「盡性」便意謂人真常之性的復歸。二者實涵括了客體與主體、物與我，甚而天與人的關係。然而窮理與盡性並非二事[19]，成玄英既然視人之真「性」爲「理」的內在，甚至傾向於視理、性二者爲同一之關係，則性、理之不二，讓窮理盡性即爲二事一體完成。其開展的境界正也意味著物我、境智之相泯。成玄英說:

> 夫智周萬物，窮理盡性，物我不二，故混同一體也(《莊子•則陽》疏)
>
> 物我冥符而窮理盡性者，故為外物之所歸依也。《莊子•庚桑楚疏》
>
> 微妙是能修之智，玄通是所修之境，境智相會，能所俱深，不可以心識知。(道德經義疏•15 章)
>
> 妙契所修，境智冥會，故無轍之可見也。(《同上•27 章》)

成玄英言物與我、境與智實寓理與性之關係。而理與性既然不二，物我、境智，在窮理盡性中當然亦是一而不二。成玄英集中由「窮理盡性」命題，在所開展的主客一體中，解釋了中國哲學探討的如何泯融自我與他人、人與自然(「天」)，能知(「智」)與所知(「智」)等的課題。此是其論理之一大突破。

總結成玄英在「理」範疇詮釋上的突破，他首次將「理」提升爲最高本體範疇，同時由理、性不二，透過「窮理盡性」而開展物我合一、境智相泯之境[20]，這些論點對程朱理學都產生深刻的影響。

伍、程朱理本論的提出

大體而論，無論稱爲理學或道學，其哲學議題乃承自老莊。理學在倫理議題上主要依循孔孟儒家論題；然而其形上體系的建構，無論是理氣關係或道器關係之論點，則是立基在老莊道論上。

---

19 成玄英認為窮理與盡性並非二事，這影響了程顥:「窮理盡性以至於命，三事一時並了，元無次序。」以及程頤:「窮理盡性至命，只是一事」(《二程遺書，二上》)的論點。

20 成玄英「境智相泯」之論，除集中由「窮理盡性」展開，亦承王弼理、事對舉之說，而在理、事關係中呈現。如言:「至德之人，即事即理，即道即物，……道得之者，只為即事即理，所以境智兩冥，能所相會。」(《道德經義疏・23 章》)

臺灣大學學術期刊資料庫

關於「理」範疇的詮釋，至宋明理學有了更深刻的突破，並成爲此時期哲學的核心議題，這尤其表現在程朱理本論的體系中[21]。就理論議題來看，程朱理本論主要是建立在幾個論題中：分別是理氣論、理一分殊以及修養論上的格物致知之說。程朱在這些論題上的展開，乃是承繼了從老莊以至成玄英在「理」範疇的相關論點，以下擇要析論：

一、道家理論架構下理氣論的提出與發展

原始儒家哲學重在闡發道德主體的人性內涵，並未著力於建立人性價值的形上根據。其倫理價值的展開，乃建立在人性中以情感爲基礎的道德自覺上，然而缺乏形上依據。儒家認定的道德自覺，雖定位爲普遍人性之內涵[22]，終究難擺脫屬於信仰或理念的主觀色彩。程朱理學正是體察到先秦儒家這方面的理論特色及侷限，因此試圖爲儒家哲學建立穩固的形上基礎。

程朱的理氣論旨在爲儒家思想奠以形上基礎，然而不論是在「理」的本體意義，或是理氣關係的探討，則都是建立在老莊的道氣論與莊子理氣關係的理論架構基礎上。甚且，其「理」的最高本體意義以及「理」對於「氣」的主導關係，更是直接繼承了唐代道家成玄英的論點而來。

（一）繼成玄英將理作為最高本體範疇

朱熹承二程標舉「天理」的思想，提出「理」作爲萬物存在的最終根源與依據。他說：「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理，便有天地；若無此理，便無天地，無人無物，都無賅載了」(《朱子語類．卷一》)，這樣的「理」是獨立於萬物之外，存在於萬物之先的。前者指出「理」的超越性；後者則透過「理」對氣的主導，進一步表現出「理」落實爲萬物存在原理的邏輯優先性，而呈現爲最高本體範疇。

程朱「理」的這一理論，是依循著老莊道論的理路，並且直接繼承了成玄英最高本體範疇的「理」而來。正如前文所論，老子未言及「理」，莊子論及「理」則偏向經驗層面而用以描述事物的性質與條理。「理」在老莊哲學體系中並非最高哲學範疇，「道」才具最高本體意義。老子的「道」獨立於萬物之

21 張岱年說:「伊川的『理』之觀念，實是古代道家之道之變化。」(《中國哲學大綱》，中國社會科學出版社 1982 年版，P.58)。

22 孟子論證惻隱之心乃以「今人乍見孺子將入於井，皆生怵惕惻隱之心」(《孟子．盡心》)，指向情感的普遍人性基礎。

臺灣大學學術期刊資料庫

上，作爲萬物存在的本原依據[23]。莊子言「道」，亦指出其獨立無待、先於天地，並爲萬物存在之根源及原理[24]。因此，程朱雖在論述上主要透過《易傳》太極陰陽思想以建構其理氣論，然而其理氣論中涵具的老莊道論模式，以及《易傳》本身所涵的道家形上思維[25]，率可表明朱熹顯然依循老莊道論的思維模式，改以「太極」[26]、「理」之概念取代老莊之「道」，而推演其理本論的思想。

（二）理氣先後

程朱理本論體系中「理」「氣」關係的展開，除了跟老子道與萬物之間，以及莊子理與氣之間的關係脈絡有密切的關聯外，更是在成玄英理在氣先以及理主導氣觀點[27]的基礎上作進一步發揮。

程朱理學關於理氣關係的討論可集中透過朱熹的論點來呈現，其中理氣先

---

23 老子言「道」:「先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆」(〈25 章〉)

24 莊子言「道」:「自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老」。(〈大宗師〉)

25 關於《易傳》與道家思想的關係，參閱拙著《易傳與道家思想》，臺灣商務印書館，1994 年版。

26 朱熹「理」或「太極」的提出，仍然是在道家語言概念的脈絡中。朱熹使用「太極」一詞，在論述上雖主要針對《易傳》，不過《繫辭》中「太極」一語，正是源自《莊子》。

27 在理、氣關係上，成玄英是傾向於主張理在氣先，以及理主導氣的。關於理在氣先，成玄英說：「自然之理，通生萬物」(《莊子・齊物論疏》)，又說：「自然之理，遺其形質」(《莊子・德充符疏》)。所謂「自然之理」，在於指陳「理」是就萬物存在的「必然」及「本然」面向而論，而這「理」正是創生萬物以及賦予萬物具體存在內容的本原。「理」是萬物生成的本原，至於具體構成萬物則需透過「氣」。成玄英說：「氣是生物之元」(《莊子・在宥疏》)「氣」是萬物生成過程中，構成萬物的質料元素。至於「理」「氣」之間的關係，成玄英雖沒有直接論述，但是「理」既然是萬物生成的本原，「氣」則為生成過程中構成萬物的元素，則「理」在「氣」先，應該是二者在生成序列上的必然關係。

至於理主導氣，成玄英認為構成萬物的質料元素的「氣」正是由「道」所生。他說：「至道妙本，體絕形名，從本降迹，肇生元氣，又從元氣變生陰陽。」(《道德經 義疏•四十二章》)最初未分的「元氣」是由「道」所產生。「氣」既然由「道」所產生，則「氣」出現後，和「道」的關係又如何？成玄英說：「妙本一氣，通生萬物，甚至簡易，其唯道乎！」(《莊子•在宥疏》)「氣」構成萬物的動力及原理，皆源自以及依循於「道」。因此，「氣」確實受「道」的主導。「氣」既然受「道」的主導，成玄英的「本理」、「自然之理」又等同於「道」，則「理」「氣」之間，便呈現出「理」主導「氣」的關係。

臺灣大學學術期刊資料庫

後的關係是探討的重點。朱熹一方面提出理先氣後的說法；另方面又主張理氣之間無先後之別。朱熹在理氣先後關係上看似不一致的論點，學者已提出不少解釋。總的來看，所謂「先後」關係，有時間上及邏輯上之別。要釐清朱熹理氣之間的先後關係，必須先了解朱熹在談到理氣先後時，究竟是由時間上還是由邏輯上來談。歸結而言，當朱熹提及理先氣後時，是同時包含有時間及邏輯二層意義。例如當朱熹說：「若論本原，即有理然後有氣」(〈答趙致道第一〉)，以及「推其所以來，則須說先有是理」(《朱子語類．卷一》)等論點時，是就萬物生成過程的時間先後而言理在氣先；而當他說：「以本體言之，則有是理然後有是氣」(《孟子或問．卷三》)，以及「要之也先有理。……且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裡」(《朱子語類．卷一》)則是由理作爲氣的本體依據而具有的邏輯優先性來說明理先氣後。朱熹所以同時由時間上及邏輯上來說明理先氣後的關係，可能和其前後期思想的轉變有關[28]。至於朱熹言及理氣之間無先後之別時，則是針對理氣相互依存一點而論及二者無時間上的先後。如朱熹說：「理與氣本無先後之可言，但推上去時，卻如理在先氣在後相似」(《朱子語類．卷一》)，所謂「理與氣本無先後之可言」正是就理氣相互依存一點而言。

程朱在理氣關係上，無論是時間上的理在氣先，還時邏輯上的理主導氣，其理論模式皆可上溯至老莊道氣關係上[29]。

二、「理一分殊」的脈流及義涵

程朱「理一分殊」的理論特點，同時涉及宇宙生成論以及本體論二層面。在萬物生成方面，理作用於陰陽二氣，再透過陰陽二氣聚合爲萬物，構成了理——氣（陰陽二氣）——萬物的生成圖式。理透過陰陽二氣生成萬物，同時內在於萬物，成爲個物之理，一理於是分殊爲眾理；再就本體層面而言，因爲萬物形成時即秉受了「理」，於是「理」便成爲萬物的存在依據。

無論是生成層面或是本體層面，理既內在於萬物而散殊爲眾理，則「理一

28 陳來論證，在理氣先後問題上，理在氣先乃是朱熹早年思想。至晚年，理氣關係表現為理不離氣，理是氣運作的原理，理氣之間無涉時間的先後，而是邏輯上的先後關係。參閱陳來，《朱子哲學研究》，上海，華東師範大學出版社，2000 年 9 月。

29 《老子》論及道創生萬物之過程時，雖未明白言及道創生氣而先於氣，但似已隱含這樣的思想線索。到了莊子才將老子關於道氣關係的思想線索加以顯題化，既提出時間序列上的道在氣先(如〈天地〉「泰初有無」一段)，同時也由道作為氣的原理(「陰陽者氣之大者也，道者為之公」)而呈顯出邏輯上的道先氣後。

臺灣人學學術期刊資料庫

分殊」在理論上便產生一理與眾理之間關係爲何的問題。朱熹由「月印萬川」的形象類比來說明，不過似乎不能由此單純理解爲眾理乃一理的眾多摹本，其間完全相同。朱熹曾進一步說明此絕對之一理亦即太極，乃「總天地萬物之理」。顯然「總」非指總和，而是指眾理的最高共相而言。因此，一理乃可理解爲眾理間的最高原理原則。

朱熹「理一分殊」的論點，無論在生成論或本體論層面，都可在老莊「道」「德」的形上脈絡中發現其依循的理論基礎。

在老莊的道論上，「道」創生萬物，而後內蘊於萬物成爲其「德」[30]。「道」是萬物的生成本原以及存在依據，「德」則是「道」作爲萬物存在本原及依據的具體落實處。萬物秉「道」而涵「德」，既內蘊了「道」在萬物自身的作用，同時亦呈顯著「德」在其自身的個性表現而顯出殊別之理。「道」與「德」的關係於是表現爲：眾物之「德」表現爲殊別而多樣的形態，而紛雜多樣的「德」之表現又正是「道」的落實，因此，萬物「德」的多樣表現根源於「道」，「道」落實、表現爲萬物「德」的殊別多樣。「道」與「德」的一與多之間，正是朱熹「理一分殊」的理論根據處[31]。

三、格物窮理的儒道詮釋

程朱將孔孟原始儒家道德規範的價值基礎，建立在形上本體之「理」中，連帶影響其心性論的內涵。原始儒家將道德價值建立在人心的道德自覺上，例如孟子視四端之心爲仁、義、禮、智等道德行爲的根源。四端之心需要人在後天的倫理處境中加以存養擴充，而後始能「沛然莫之能禦」的實踐出具體道德行爲。因此，原始儒家在心性修養的工夫論上，強調積極發展道德自覺與實踐倫理要求。

程朱理學將倫理層面的價值基礎建立在本體層面的「理」中，具體來說即

30 老子「道生之，德畜之」之論，闡明道創生萬物後，繼續內在於萬物而為涵養萬物之「德」；莊子在言及道「生天生地」後，亦闡明「物得以生謂之德」，以萬物稟承自道的內涵為「德」。

31 例如朱熹說：「理一分殊，合天地萬物而言，只是一個理。及在人，則又各自有一個理」(《朱子語類・卷一》)，以及「萬個是一個，一個是萬個。蓋體統是一太極，然又一物各具一太極」(《朱子語類・卷九十四》)所以既有最高本體之「理」或「太極」，而物物又各有一「理」或「太極」，正是由「萬物各有稟受」而來。由萬物之「稟受」最高本體之「理」或「太極」來解釋「理一分殊」，正是立基在老莊道——德的理論模式中。

臺大學術期刊資料庫

認爲，作爲萬物存在依據之理內在爲人之本性，而本體之理是善的，因此理內在爲人性後，人性亦即是善的。這稟受自理的善性，也即是天地之性。按此理路以下，則本體之理的客觀實存性，保證了人性之善的客觀普遍性。不過，人性之善的客觀性雖受到了本體之理的保證，但導致的理論結果是，人性之善便也因此偏向爲實然意義，而不是人性活活潑潑地動態發展的道德實踐過程。這和孔孟以動態發展以言人性的立場顯然有著差距。

程朱理學偏向實然層面的道德人性觀，進一步具體表現在其心性論及成德工夫論上，我們分兩點來談。

（一）援引道家虛明之本心說

孔孟視人性之善爲道德自覺發展的過程，因此在實踐上，便以道德自覺之心爲核心，強調道德意志的擴充與發展。而程朱既然將人的道德善性予以實然化，則在道德實踐上，便衍生出和孔孟原始儒家大異其趣的心性觀。程朱視人的道德善性爲本體之理如實地分殊、內在於人性，因此人的道德善性——亦即理，是既存的實然。而在道德實踐上，便著重在如實地體認以及體現人性中的理。至於要如何體認以及體現人性中的理？所依據者便是透過湛然虛明爲本體的認識心，而不是道德自覺之心。

因此程朱雖亦間或論及道德自覺之心，但所著重者則是具有認識意義的澄明心體。如朱熹說到：「人之心，湛然虛明，以爲一身之主者，固其本體」(〈答黃子耕七〉)，以及「人心本是湛然虛明」(《朱子語類•卷十六》)等，以「虛明」爲心之本體。這樣的心體是「如鑑之空，如衡之平」，可以如實識得性中之理。

朱熹大談虛明如鏡之本心，顯然是承襲了莊老的心論[32]。也許朱熹無意引進老莊心學，然而其建立在理本上的心性觀，是必然導致虛明之認識心的提出，而這又不得不在理論上倚賴道家的心性觀了。

（二）格物窮理承老子「為學」「為道」之思路

整體來說，朱熹以湛然虛明之本心來體察、識得性中之理，並依從於理而成就道德行爲，只是就人性內在一面而論。程朱理學，尤其是朱熹的「理一分

32 如老子說：「滌除玄鑑，可以無疵乎？」(〈10章〉)，莊子亦言：「莫若以明」(〈齊物論〉)、「至人之用心若鏡」(〈應帝王〉)等。

臺灣大學學術期刊資料庫

殊」論點，雖認爲萬物分殊之理皆體現最高本體之「一理」，然而卻也強調最高本體之理，亦即「太極」，乃是「總天地萬物之理」。「總」非指總和，而是指眾理的最高共相而言。因此可以說，最高本體之理具有爲眾多分殊之理的最高原理原則之意。依此落在修養及認識層面，朱熹並不主張直接掌握最高本體之理，而是強調透過對於眾理的層層釐析，以最終掌握最高之理。朱熹說：「聖人未嘗言理一，多只言分殊。蓋能于分殊中事事物物、頭頭項項分得其當然，然後方知理本一貫。」(《朱子語類•卷二十七》)即明此意。

既然事事物物分殊之理皆須識得，則完滿的道德行爲便不能只立基在人性之理上，而須同時充分明瞭物物分殊之理。依此落在成德實踐功夫上，除了識得人性中之理，還須同時以湛然虛明之心來識得物物之理。以心來識得物物之理，便衍生出幾層成德功夫論，這主要都落在認識層面：(一)首先要能識得物物之理，必須心湛然虛明而不能有所蔽，因此，去蔽成爲心能識得物物之理的前提。朱熹說：「心猶鏡也，但無塵垢之蔽，則本體自明，物來能照」(〈答王子合〉)，這種去蔽的要求，和莊子去除「成心」的認識觀密切關聯。(二)除了去蔽，心欲客觀識得理，前提還須能靜。朱熹說：「此心瑩然，全無私意，是則寂然不動之本體。其順理而起，順理而滅，斯乃所以感而遂通天下之故」，寂然或靜是心之本體，既是心之本體，顯然如同湛然虛明是心之本體一般，皆爲心能如實識得此理的前提。無論去蔽也好，靜寂也好，在認識論上顯然受到莊子深刻的影響。(三)去蔽與虛靜是使得心能如實識得人性之理與物物之理的前提，至於就認識的具體進程而論，朱熹提出格物窮理之說。在〈補大學格物致知傳〉中，朱熹集中說明格物窮理的認識意義：

> 所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求致乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂格物，此謂知之至也。

此段文字指出格物窮理的要義爲，透過心的認識功能，以已知之理爲基礎，藉由不斷地與新認識事物之條理加以比較、分析與歸納，由殊別之理，漸次釐析歸約出最高的共相與原理原則，亦即最高本體之理。正因此本體之理是眾理的最高共相，意味此本體之理存在、適用於眾理之中，因此也即可以說，此理實涵納眾理。而認識心一旦透過格物窮理識得最高本體之理，便等於識得

臺灣大學學術期刊資料庫

萬物之理。此即朱熹提到「心之全體……萬理具足」，以及「心聚眾理」等說法之涵義。此就認識層面而言心識得眾理，其意與陸王心學「心即理」之說有別。

審視程朱，尤其朱熹格物窮理之說，實繼承老子爲道、爲學之路徑而展開。透過去蔽、持靜以保有湛然虛明之心體，並以之作爲認識的前提，正是在老子「爲道日損」的脈絡中。只是朱熹以儒學道統自居，試圖建立道德規範普遍有效性的要求，使朱熹由虛明之認識心積極展開格物窮理的認識進程，以使人心能識得人性之理及本體之理，進而依循此理而實現道德行爲，這又是老子「爲學」一面的積極性轉化。

總結來說，程朱試圖由本體之理來論證孔孟道德學說的普遍有效性，這顯然補充了原始儒家形上理論的不足。但是程朱理本論的理論模式是建立在道家的形上體系中，因此雖填補了原始儒家形上理論的缺乏，但卻也因此隨之引入道家心性論以及建立在此基礎上的認識論，導致與原始儒家心性論有所悖離。

結 論

本文在考察先秦至兩宋關於「理」的重要詮釋後歸結如下：(一)在莊子的哲學體系中，「理」首次具有宇宙論的哲學意涵；(二)其後〈說卦〉提出「窮理盡性」一命題，在主客關係架構中，進一步發揮了莊子關於理與性之間的論點；(三)至魏晉時期，在王弼、郭象的詮釋下，理範疇有了更豐富的意涵。王弼重理一，而郭象重分殊，他們思想是程朱「理一分殊」思想的先導；(四)到了唐代成玄英，在關於「理」的詮釋上，他首次將「理」提升爲與道同等階位的最高本體範疇。而將理與性提昇至本體論層次上，則試圖將傳統心性論議題引向本體論中；另外，透過「窮理盡性」之論，則展開物我合一、境智相泯之境。凡此皆爲程朱開闢了一嶄新的方向；(五)至程朱理學，「理」成爲哲學體系的核心。程朱繼承了老莊在道氣問題上的論點，並援引老莊道——德模式，同時直接繼承成玄英理在氣先的理氣關係論，以及「窮理盡性」的理路，試圖由本體之理來證成原始儒家道德學說的普遍有效性，然而稟受自形上之理的善性便因此偏向實然意義，而不是人性活活潑潑地動態發展的道德實踐過程，因而和孔孟以動態發展解釋人性的立場有著差距。進一步看，程朱既然將人的道德善性予以實然化，則在道德實踐上便著重在如實地體認以及體現人性中的理。至於要如何體認以及體現人性中的理？所依據者便是透過湛然虛明爲本體的認

臺灣大學學術期刊資料庫

識心，而不是道德自覺之心。因此，程朱以虛明之本心爲基礎，展開格物窮理的認識進程，以識得本體之理及人性之理來實現道德行爲，這一思路乃承繼老莊之理論進程。

綜觀先秦至兩宋關於「理」詮釋內涵的重要發展，我們可以發現主要是以老莊的道論、道與萬物的關係，及其心性論爲理論主軸，透過分析「理」內涵的發展，再一次展現了道家思想在中國哲學理論體系的建構及發展歷程中所處的重要地位。

引 用 書 目

一、古籍文獻

陳鼓應、趙建偉，《周易注譯與研究》，臺灣商務印書館，1999。

陳鼓應，《老子今註今譯》，臺灣商務印書館，1983。

郭慶藩，《莊子集釋》，台北:木鐸出版社，1988。

陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，臺灣商務印書館，1995。

陳奇猷，《韓非子集釋》，台北:河洛圖書公司，1974。

樓宇烈，《王弼集校釋》，台北:華正書局，1992。

成玄英《道德經義疏》。

程顥、程頤，《二程遺書》，上海古籍出版社，2000。

黎靖德編，《朱子語類》• 卷一，北京:中華書局，1994。

朱熹，《四書集注》，台北:漢京文化事業有限公司，1983。

二、近人專著

海德格著，《存在與時間》，(*Sein und Zeit*)，英譯本參見」John Macquarrie & Edward Robinson，Oxford:1967。

陳榮捷，《宋明理學之概念與歷史》，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996 年 6 月，P.374。

錢穆，《莊老通辨》，台北:三民書局有限公司，1971 年版，P.342。

張岱年，《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1982。

馮友蘭，《中國哲學史新編》第四冊，P.51，人民出版社，1986 年版。

陳鼓應，《易傳與道家思想》，臺灣商務印書館，1994。

陳鼓應主編，《道家文化研究》19 輯，北京:三聯書店，2002。

臺灣大學學術期刊資料庫

陳來，《朱子哲學研究》，上海:華東師範大學出版社，2000 年 9 月。
陳少峯，《宋明理學與道家哲學》，上海：文化出版社，2001 年版。

臺灣大學學術期刊資料庫