

※「聖境與德行：安靖如對宋明理學的詮釋」專輯※

朱子所論「理」的融貫性與殊別性

陳振崑*

一、安靖如對於朱子所論「理」的詮解及其問題

朱子(1130-1200)名熹，字晦菴，他的學術成就被推崇為「集新儒學之大成」或「集北宋理學之大成」¹。然而朱子所論「理」之特性或內涵究竟應該如何詮解？甚至「理」應該如何被翻譯為外文？陳來〈宋明儒學的「道」、「理」概念及其詮釋〉一文整理與評論了「理」的四種英譯：“law”（規律）、“principle”（原則）、“pattern”（模式）、“rule”（主宰或法則），並總結指出沒有一個非漢語翻譯能完整又精確地充分表達出「理」的內涵。陳來說：

「理」的概念中沒有“law”所涵有的「法」的意思，而“principle”又不能充分表達「理」所有的「規律」的意思。現代漢語的「規律」在英語也沒有恰好對應的語詞。而且「規律」與「條理」畢竟有別。總之，「理」的意義，是使有根據、使有條理，使往來循環的「所以者」、「主宰」，涵有「規律」、「條理」、「所以」幾種意謂，對於它，在非漢語世界，也許用“*li*”的音譯更為穩當。²筆者近來為了探討儒家德性理論，閱讀北美知名學者安靖如(Stephen C. Angle, 1964-)

* 陳振崑，華梵大學哲學系副教授。

¹ 陳榮捷從新儒家哲學之發展與完成、道統觀念之完成、《四書》之合集等三方面，高度推尊朱子有如孔子集前聖之成就，乃「集新儒學之大成」。參閱陳榮捷：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁1-2。錢穆亦推崇朱子的學術成就：「〔朱子〕不僅集北宋以來理學之大成，並亦可謂其乃集孔子以下學術思想之大成。」引自錢穆：《朱子學提綱》（臺北：東大圖書公司，2001年），頁1。

² 陳來：〈宋明儒學的「道」、「理」概念及其詮釋〉，《中國近世思想史研究》（上海：三聯書店，2010年），頁36-37。陳來對於「理一分殊」辯證邏輯的詮解待本文第二節相關段落介紹討論。

的大作：*Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*³，中譯為《聖境：宋明理學的當代意義》⁴。安靖如對於以往把宋明理學家（特別是朱子、王陽明）所論「理」翻譯成“law”、“principle”或“pattern”的嘗試，也提出了種種的反省，並且正面提出他的深刻見解。在跨文化交談的學術視野中，對於「理」這個關鍵概念的釐清，是一個非常值得繼續研討的議題。

首先，針對把「理」理解成“law”，安靖如指出理學家的宇宙論中並沒有「法則制定者」(lawgiver)的觀念。再者，把「理」理解成“law”不符合理學所論「理」所蘊含的主觀性向度。而這種主觀性的向度是現代科學法則或自然法則所缺乏的。再者，更加廣泛地「理」常被理解成“principle”，雖然能把握到「理」的規範性向度，但卻無法呈現出「理」極端地被上下文的脈絡所決定的具體背景情境。理學家用「理」連結眾多的人、事、物，尤其是人，具有了不同的情感與物理能量。這有如理學家的倫理學與其被視為原則倫理學 (principle-based ethics)，不如被視為德性倫理學 (virtue-based ethics) 一般，論「理」亦應該重「情境」勝過「原則」或「原理」。最後，把「理」理解成“pattern”一方面顯得過於模糊而表達不出確切的內涵；或另一方面顯得過於具體而特別，而失卻了非常重要的情境靈活性和對人類主觀性的敏銳度⁵。

總括言之，相較於陳來對於「理」的分析，安靖如特別注意「理」的「主觀性向度」（主要針對王陽明心學而言）以及「被上下文的脈絡所決定的具體背景情境」。特別引起學者注意的是安靖如在批判一般所用“law”、“principle”或“pattern”來詮釋「理」的種種嘗試之後，竟然把「理」翻譯成“coherence”（融貫）。安靖如並嘗試給「理」下一個定義：一種「把事物連結起來的有價值、可理解的方式」⁶。

再者，安靖如指出宋明儒所論「理」涵蓋著「客觀性的定理或常理」與「主觀性的心之理」兩個向度。前者主要為朱子理學所強調，並透過「經」與「權」的中

³ 第一篇分別針對「聖」(sage)、「理」(coherence)、「德」(virtue)與「和」(harmony)四個宋明理學最關鍵的概念進行分析與闡釋。

⁴ 安靖如著，吳萬偉譯：《聖境：宋明理學的當代意義》（北京：中國社會科學出版社，即將出版）。

⁵ Stephen C. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 32-33.

⁶ *Ibid.*, p. 32: “My thesis in this chapter is that *li* means ‘the valuable, intelligible way that things fit together,’ and that this meaning is well-expressed by the word ‘coherence’.”

道考量來維持作為標準的定理（或常理）與具體情境之間的均衡⁷；而後者主要為王陽明心學所注重，並著重於「心」對於外在倫理情境或刺激所做的回應（意）⁸。

針對朱子所論「理」，雖然安靖如延續程伊川所肯定「理」的真實性，但是「理」的真實性是一種形而上的真實性。在朱子「理氣論」中，相對於「氣則能凝結造作」；「理」則只是「無情意、無計度、無造作」般形而上的抽象性，是一個「淨潔空闊」的世界⁹。又安靖如也指出「理」有如一個生命的觀念 (idea)，生命的產生由蘊含如種子般的「氣」而來，同時「理」即抽象地完全呈現在（生命）事物之中¹⁰。安靖如頗能表達出朱子「理氣論」中「理」與「氣」之間不即不離的糾纏關係。雖然安靖如指出朱子論「理」是抽象地呈現在事物與生命之中；但是另一方面，也援引自程顥所謂：「生生之謂易」，就在這不斷被賦予生命的活動中，「理」就完成了。安靖如認為朱子的「太極」(the Supreme Polarity) 作為具有創生力的「生生之理」——有如植物及其花朵與種子的成長——蘊含了不停地賦予生命的活動¹¹。

安靖如引用「理一分殊」(coherence is one and distinguished into many) 表現「理」的「同一性」(unity) 和「多樣性」(multiplicity) 的並存。

行夫問：「萬物各具一理，而萬理同出一源，此所以可推而無不通也。」曰：「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。……」¹² 朱子論「理一分殊」有如佛教所謂「月印萬川」：映照在不同河川上的月亮是同一個月亮。又如下雨時，雖有不同處所的水，但都是同屬於一個源頭，屬於相同性質的水¹³。安靖如間接援引華嚴宗「因陀羅之網」中個個寶珠彼此之間的交互輝映關係，以及法藏「金獅子的比喻」所隱喻義涵：金獅子的每一根毛髮存在著無數的獅子¹⁴，以及用「房子與柱子的比喻」來闡釋融貫的「理」與個別事物之間存在著「整體」與「部分」相互支持與相互依賴的關係¹⁵。安靖如也指出朱子曾經與弟子討論

⁷ Ibid., pp. 36-37.

⁸ Ibid., pp. 37-38.

⁹ Ibid., pp. 39-40.

¹⁰ Ibid., pp. 40-41.

¹¹ Ibid., pp. 43-44.

¹² [宋]朱熹撰，黎靖德編：《朱子語類》（臺北：文津出版社，2004年），第8冊，卷5，頁398-399。

¹³ Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, pp. 44-45.

¹⁴ Ibid., p. 46.

¹⁵ Ibid., p. 47.

「仁、義、禮、智、信」五常是一理還是多理？朱子回答，整合地說：「一理」；分別地說：「五理」都未嘗不可¹⁶。最後，安靖如主張可以用作為「融貫」的「理」來連結「實然」的規律與「應然」的規範¹⁷。

本文嘗試探討在安靖如的深刻分析與闡釋中如何對於朱子所論「理」的義涵提出妥當的創造性詮釋？安靖如給「理」下一個頗有新意的定義：一種「把事物連結起來的有價值、可理解的方式」。

在這個向度的詮解中，「理」意謂著一個使得天地萬物之間或意義價值之間可以相互融貫或連結為一諧和有機整體，且能被理解，而具有價值的形式或特性。如此創意的詮解的確帶給我們突破性的啟發，能掌握朱子論「理」的一個最主要的特性：連結性或貫通性，且對於朱子論「理一分殊」的辯證思維具有深刻且貼切的理解，而不失為一番卓見。

但筆者嘗試指出：就朱子所論「理」而言，安靖如如此把「理」翻譯為“coherence”，則只是局限於表達出「理」之「融貫」的面向，卻未照顧到「理」之其他的面向。也就是說，就朱子所論「理」而言，「融貫」雖然是「理」一個非常重要的特性，但並不就是「理」的全部特性，無法充分呈現朱子論「理」的最主要的豐富特性與義涵。

概括言之，筆者認為朱子所論「理」，存在著三對雙雙對舉的特性。因此，把「理」翻譯為“coherence”，未能完全承載朱子論「理」的幾個重要核心的豐富義涵。這三對雙雙對舉的特性列舉如下：

- (一)「融貫性」(理一、太極、天理、理) vs. 「殊別性」(分殊；所以然與所當然；條理；萬理；物理、義理、性理與天理；氣)
- (二)「創生性」(生生之理、天理流行¹⁸) vs. 「形式性」(無情意、無計度、無造作)
- (三)「規律性」(所以然之故) vs. 「規範性」(所當然之則)

上述第(二)對的對舉特性：「創生性」與「形式性」，已經有多位學者關心並闡發

¹⁶ Ibid., p. 48.

¹⁷ Ibid., p. 49.

¹⁸ 朱子相關著作(《文集》、《論語集注》與《大學或問》)多處言及：「天理流行」、「天命流行」與「天道流行」。層次涵蓋天地自然世界與人文德性修養境界。參閱藤井倫明：《朱熹思想結構探討——以「理」為考察中心》(臺北：臺灣大學出版中心，2011年)，頁58-92。

其義，以與牟宗三先生所指稱朱子之論「理」「只存有而不活動」的權威詮解¹⁹相商榷。又韓儒李滉（退溪，1501-1570）之主張「四端理之發，七情氣之發」與奇大升（高峰，1527-1572）之質疑所引發的爭辯過程²⁰，頗值得參考。安靖如在此能跨越文化的藩籬，如前文所引述對於朱子所論「理」兼具「創生性」（生生之理）與「形式性」（無情意、無計度、無造作）的對舉特性能有所把握與發揮，殊屬不易。

上述第（三）對的對舉特性：「規律性」與「規範性」，有如西方哲學家亞里斯多德（Aristotle, 384-322 B.C.）之區分「理論」（theory）／「實踐」（praxis），康德（Immanuel Kant, 1724-1804）之區分「事實判斷」（fact judgement）／「道德判斷」（moral judgement），安靖如如前文所引述亦舉出朱子之論「理」區分「所當然之則」與「所以然之故」，儼然有「規律性」與「規範性」的對舉。

本文主旨則特別針對上舉第（一）對的對舉特性，嘗試論述「理」的「殊別性」的重要性，作為安靖如把「理」翻譯為“coherence”之偏重於表現「理」的「融貫性」的一種補充。筆者之主要目標在於呈現朱子所論「理」之既有殊別層次，又有融會貫通之精妙所在。

二、朱子「理一分殊」的辯證邏輯

回溯朱子所論「理一分殊」具有其一番宋代理學家們的詮釋傳統：張載（橫渠，1020-1077）「太虛即氣，神化一體」的本體宇宙論是依照一種「一物兩體」（即「一體兩用」）的辯證思維發展出來的²¹。而橫渠「心統性情」的道德心性修養理論即

¹⁹ 「理」「只存有而不活動」，參閱牟宗三著：《心體與性體》（臺北：正中書局，1990年），第3冊，頁464。唐君毅最先提出朱子所論「理」為「生之理」：「生之理貫眾理義與朱子之太極之理之全之超越義。」參見唐君毅：《朱子之理氣心性論》，《中國哲學原論（原性篇）》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁358。

²⁰ 參閱楊祖漢：《李退溪與奇高峰「四端七情」之論辯》，《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁63。

²¹ 「一物兩體，氣也；一故神，兩故化，此天之所以參也。」（《參兩篇》）「兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息。兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。」（《太和篇》）引自〔宋〕張載：《張載集·正蒙》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），頁9-10。又參閱陳振崑：《從整體性的觀點與「一體兩用」的思惟理路，重建張橫渠的天人合一論》，《華梵人文學報》第6期（2006年1月），頁157-158。

是順著相同的辯證思維所展開，且曾經受到朱子大大地讚賞²²。周敦頤（濂溪，1017-1073）「一實萬分」的觀點：「五殊二實，二本則一，是萬爲一，一實萬分，萬一各正，小大有定。」²³ 其中指出陰陽二氣、五行與萬事萬物俱歸本於作爲宇宙本原之太極。程顥（明道，1032-1085）詮釋《中庸》時說：「《中庸》始言一理，中散爲萬事，末復合爲一理。」²⁴ 而當二程弟子楊時（龜山，1053-1135）對張橫渠的〈西銘〉有所懷疑與批評時，程頤（伊川，1033-1107）的回答正式揭示了「理一分殊」的典範說法以及儒學仁義之道迥異於墨家兼愛之所在：

〈西銘〉明理一而分殊，墨氏則二本無分。分殊之蔽，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。分立而推理一，以止私勝之流，仁之方也。無別而迷兼愛，至於無父之極，義之賊也。子比而同之，過矣。²⁵

其中，伊川推崇橫渠〈西銘〉對於儒家仁義之道的闡揚乃是「擴前聖所未發」。對比於墨子兼愛而無分，善解〈西銘〉之意旨爲仁義並舉，言「理一」則以仁爲體，言「分殊」則以義爲用。雖仁體廣被，但愛從親始，推己及人，以至於至極，如此兼顧了儒家仁義之道之原則的普遍性與具體實踐的差異性，以與墨家兼愛無分相對照。實者，伊川以「理一分殊」區分「仁／義」與區分「道／氣」、「靜／動」、「寂／感」、「性／情」、「未發／已發」……等等都是一貫的思維結構，屬於一種「一體而二分」即「不一不二」、「不即不離」，也就是兼顧會通融貫與殊別分辨的辯證思維方式。這也都是根據伊川所謂「體用一源，顯微無間」²⁶ 的易學原則。而延平與

²² 朱子極度推崇橫渠的「心統性情」：問性、情、心、仁。曰：「橫渠說得最好，言：『心，統性情者也。』孟子言：『惻隱之心，仁之端；羞惡之心，義之端。』極說得性、情、心好。性無不善，心所發爲情，或有不善。說不善非是心，亦不得。卻是心之本體本無不善，其流而爲不善者，情之遷於物而然也。」「惟心無對，心統性情，二程卻無一句似此切。」以上兩引文引自《朱子語類》，第1冊，卷5，頁92；第7冊，卷98，頁2513。

²³ [宋]周敦頤：《通書·理性命》，收入《周子全書》卷9，轉引自蔡方鹿：《程顥程頤與中國文化》（貴陽：貴州人民出版社，1996年），頁76。

²⁴ 〈亥九月過汝所聞〉，《二程遺書》卷14，收入[宋]程頤、程顥：《二程集》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），頁140。

²⁵ 〈答楊時論西銘書〉，《二程文集》卷9，收入《二程集》，頁609。

²⁶ 程伊川：「君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。得于辭而不達其意者有矣，未有不得于辭而能通其意者也。至微者，理也。至著者，象也。體用一源，顯微無間。觀會通以行其典禮，則辭無所不備。故善學者求言必自近，易于近者，非知言者也。予所傳者，辭也。由辭以得其意，則在乎人焉。」〈易傳序〉，《二程文集》卷8，收入《二程集》，頁582。

朱子繼承了這樣的思維方式，不僅運用於德性修養工夫的講求，更且運用於存有論的探求上：

此說大概是。然細推之，卻似不曾體認得伊川所謂：「理一分殊。」龜山云：「知其理一所以為仁；知其分殊所以為義之意，蓋全在知字上。用著力也。」《謝上蔡語錄》云：「不仁便是死漢，不識痛癢了。」仁字只是有知覺了了之體段。若於此不下工夫令透徹，即緣何見得本源毫髮之分殊哉？若於此不了了，即體用不能兼舉矣。此正是本源體用兼舉處。²⁷

「理一分殊」，合天地萬物而言，只是一箇理；及在人，則又各自有一箇理。²⁸

萬理雖只是一理，學者且要去萬理中千頭百緒都理會，四面湊合來，自見得是一理。²⁹

對於朱子理學的研究，前輩學者們，例如：錢穆、陳榮捷、唐君毅、牟宗三、張立文、金春峰、劉述先與蒙培元……諸教授，都留下豐富的成果，成為吾人繼續深研的學術基礎。以下筆者特別援引現代學者在理一分殊的辯證邏輯上有所開展的觀點作為反省思考的參照。

日本東京大學大濱皓在《朱子の哲學》一書中指出朱子論「理」的學說具有兩兩相互依存又相互對立的四對兩極性的辯證性質：（一）絕對性與相對性：形上／形下、無動無靜／動中有靜與靜中有動、太極／陰陽；（二）完全性與偏倚性：因著理氣的離合，而有氣稟的正／偏與理的完全／闕欠；（三）同一性與相異性：自己／他人、內／外、遠／近、大／小、動／靜、時／空；（四）包括性與個別性：太極／萬物、體／用、微／著³⁰。

陳來《朱子哲學研究》特別用「理一分多」來理解朱子「理一分殊」所要表達的「宇宙本體的太極」與「萬物之性」之間的體用關係³¹。雖然陳來仍然以「月印

²⁷ [宋]李侗撰，朱熹編：《延平答問》，收入岡田武彥、荒木見悟主編：《近世漢籍叢刊·思想初編》（京都：中文出版社，1985年），第6冊，頁188。

²⁸ 《朱子語類》，第1冊，卷1，頁2。

²⁹ 同前註，第7冊，卷117，頁2820。

³⁰ 參閱大濱皓：《朱子の哲學》（東京：東京大學出版會，1983年），頁23-31。

³¹ 參閱陳來：《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000年），頁116。

萬川」譬喻說明「理一分殊」的涵義，但是他也指出朱子「理一分殊」與華嚴宗「一即是多，多即是一」一多相攝的邏輯有所不同：「理一分殊」的「理一」指普遍的一理，「分殊」指眾多個別性理，朱子單單從「質」上著眼而不從「量」上著眼，「理一」（一）與「分殊」（萬）在質上同一而非在量上含攝；不同於華嚴宗以「一」指個別，「多」（萬）指全體，且一法遍含一切法，眾漚即大海，在質和量上斷言個別就是全體，全體就是個別³²。再者，陳來認為雖然朱子說：「總天地萬物之理便是太極。」³³「蓋其所謂『太極』云者，合天地萬物之理而一名之耳，……」³⁴這裏的總合並不是集合各種具體元素的總體或全體，而是指普遍規律、總的規律。

另外，陳來也用「一實萬分」（即「一種萬實」）來理解朱子「理一分殊」所要表達的「太極作為宇宙究竟本源」與「萬物之理」的本末關係。就如「粟種生苗、苗生花、花結果實」的譬喻，其間所謂代代相續又生生不窮，重點在於說明種子（太極）和果實（萬物之理）代代相傳與生生不窮之間的同一性³⁵。

景海峰新近〈「理一分殊」釋義〉一文，特別把朱子「理一分殊」中普遍性／特殊性、同一／差異、抽象／具體、一般／個別等義理與《易經·睽卦》的義理相連結。〈睽卦〉的卦象為下兌（澤）上離（火），意指「水火難容，兩相乖違」。「理一分殊」即指宇宙萬物「睽中有合（理一）；合中有睽（分殊）」，把事物的普遍性建立在矛盾複雜的多樣性之上，也就是「同中有異，異中有同」的辯證性質³⁶。

景海峰總結宋明理學對於「理一分殊」之觀念與義涵的開展，至少具備了三重功能，其中最具有辯證邏輯意義者，為第二重功能：

將仁愛的差別義轉換成為同一性和多樣性的關係問題，從普遍與特殊、抽象與具體等義理層面探討了總別、一多的內蘊，既吸收和消化了佛教（特別是華嚴宗）的學說，也借此開拓出儒家天人合德的深層理境。³⁷

³² 同前註，頁 117。

³³ 《朱子語類》，第 6 冊，卷 94，頁 2375。

³⁴ 引自朱熹撰，陳俊民校編：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000 年），第 8 冊，卷 78，頁 3911。

³⁵ 參閱陳來：《朱子哲學研究》，頁 118-119。

³⁶ 參閱景海峰：〈「理一分殊」釋義〉，《中國哲學》，2012 年第 8 期，頁 64-65。

³⁷ 另兩個功能為：「1. 表達儒家傳統的仁愛主義和親親原則，深化了其道德主體性的普遍主義蘊含和形而上根源性的意思，具有別兼愛、關佛老的旗幟性意義。…… 3. 將人倫道德問題和天地自然之序做了一番新的貫通，超越了漢儒天人感應觀的素樸性和直觀性，將儒家天人合一的思想

總結以上學者對於朱子所論「理一分殊」之辯證邏輯結構的理解，所謂「理一」與「分殊」之間的對比關聯，豐富的內涵可被總的象徵表達為「月印萬川」。筆者嘗試統整分析條列出朱子「理一分殊」所可能內具之辯證邏輯的不同四個層次的內涵，值得吾人繼續深入分析探討，以闡發其中所蘊含的理論效能：

(一) 第一層次：不同事物之間具有「相同的」或「差異的」性質：共同性 / 差異性（一 / 多）、普遍性 / 特殊性、抽象性 / 具體性的對比。例如：「一水而江河湖海、一梅而千葉（單葉、綠萼、紅葩）。」

(二) 第二層次：不同「事物」具有共同的「根源」：根本與枝末、「一種萬實」、萬物出於生生仁理。

(三) 第三層次：不同事物或道理具有「部分」與其同一「整體」之間的有機連結與交互涵攝：總 / 別、一 / 多、太極 / 天地萬物、整體性 / 個體性。「一即一切，一切即一」。

(四) 第四層次：不同事物之「現象」具有相同的「本體」：本體 / 現象（「一物兩體」、「一體兩用」、「一本萬殊」、絕對性 / 相對性、不變性 / 變異性。「一即一切，一切即一」。

在「理一分殊」這四個層次中所具有的豐富而複雜的關係，非本文所能全部分析闡釋。本文僅僅先鎖定涵蓋不同層次的一個對舉特性：「融貫性」與「殊別性」加以探討。筆者嘗試從兩者之相互對舉的特性中，著重論述「理」的「殊別性」的重要性，以作為安靖如把「理」翻譯為“coherence”之偏重於表現「理」的「融貫性」的一種補充。

三、朱子論「分殊」重於「理一」； 「理一分殊」非單單指「理一氣殊」

朱子論述「理一分殊」重視「分殊」過於「理一」。依據朱子的老師李侗（延平）所言：「吾儒之學，所以異於異端者，理一而分殊也。理不患其不一，所難者分殊耳。」³⁸ 而朱子作〈延平先生李公行狀〉，還謹記師訓：

提升到一個新的境界，不但為道德理想主義奠定天道自然的根據，同時也為天地宇宙德性化、人文化理解打開了表達的空間。」引自景海峰：〈「理一分殊」釋義〉，頁 72。

³⁸ 錢穆：〈朱子從遊延平始末〉，《朱子新學案》（臺北：三民書局，1989年），第3冊，頁2。

講學切在深潛縝密，然後氣味深長，蹊徑不差。若概以理一，而不察乎其分之殊，此學者所以流於疑似亂真之說而不自知也。³⁹

朱子本人亦屢屢特別強調對於「分殊」重於「理一」的把握，及對於學習聖人之學的重要性：

聖人未嘗言理一，多只言分殊。蓋能於分殊中事事物物，頭頭項項，理會得其當然，然後方知理本一貫。不知萬殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何處。聖人千言萬語教人，學者終身從事，只是理會這箇。要得事事物物，頭頭件件，各知其所當然，而得其所當然，只此便是理一矣。⁴⁰

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。如草木，只是一箇道理，有桃，有李。如這眾人，只是一箇道理，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。」⁴¹

「一實萬分，萬一各正」，便是「理一分殊」處。⁴²

從萬事萬物中去論「理一」與「分殊」不能簡單地把「理」與「氣」對比，一味地把「融貫性」歸諸於「理一」，「殊別性」歸諸於「氣殊」。「理」與「氣」在萬事萬物之中是不能簡單地二分，乃是不可分離而相互交攝的。

朱子所論「理」有「理一」與「分殊」，也就是「融貫性」與「殊別性」兩個面向。北宋開理學心學先河的大儒程明道多著重「理」的「融貫性」面向；而朱子理學隨著張橫渠、程伊川、李延平的理學脈絡發展特色：不停留在理的「融貫性」的把握，更運用「格物」、「致知」與「窮理」的思辨取向，而發揮了「理」的「殊別性」的面向。

誠如眾多學者所已指出：朱子論「理」，總稱為「理一分殊」。筆者在此要特別進而強調的是：「理一分殊」的義涵非單單局限於「理一氣殊」，因此其「殊別性」

³⁹ 《朱子文集》，第9冊，卷97，頁4755。

⁴⁰ 《朱子語類》，第2冊，卷27，頁677-678。

⁴¹ 同前註，第1冊，卷6，頁102。

⁴² 同前註，第6冊，卷94，頁2409。

非單單從「氣殊」而來。《朱子大傳》的作者東景南〈朱熹的「理一分殊」及其認識論指向〉一文，把握朱子「即物窮理」與「即事窮理」的方法論，強調朱子之主張「理一分殊」是從「分殊」中體認「理一」。他從九個方面來析解「理一分殊」的多層次涵義：（一）從「道」與「理」的關係說「道一理殊」，（二）從「理」與「氣」的關係說「理一氣殊」，（三）從「理（道）」與「物（器）」的關係說「理一物殊」，（四）從「體」與「用」的關係說「體一用殊」，（五）從「性」與「氣」的關係說「性一氣殊」，（六）從「天地之心」與「人物之心」的關係說「心一分殊」，（七）從「仁」與「義」的關係說「仁一義殊」，（八）從「樂」與「禮」的關係說「樂一禮殊」，（九）從「忠」與「恕」的關係說「忠一恕殊」⁴³。這是對於朱子「理一分殊」最廣泛最全面的詮釋與發揮，把傳統上所有可能的詮釋面向幾乎都囊括了。其中，特別是「道一理殊」表現出朱子所論「理一分殊」中所謂「分殊」非完全源於「氣」，萬物萬事之「理」本身即具「分殊性」或「殊別性」，此即本文之問題意識所在。

錢穆先生《朱子新學案》論「理」與「氣」的關係，特別指出朱子論「理」的「條理」與「紋理」義涵，但仍然把此「條理」與「紋理」義涵著重於朱子之「從氣言理」，見宇宙大氣中之「條理」與「紋理」。朱子說：

理是有條辯，逐一路子，以各有條，謂之理。

理是那文理。問如木理相似，曰是。

理是有條理，有文路子。文路子當從那裏去，自家也從那裏去。文路子不從那裏去，自家也不從那裏去。

理如一把線相似，有條理。如這竹籃子，指其上行蔑，曰一條子恁地去。又別指一條，曰一條子恁地去。又如竹木之文理相似，直是一般理，橫是一般理。⁴⁴

但是朱子論「理」之「條理」與「紋理」並未提及「氣」。朱子舉竹編籃子的例子來說明條理、紋理的形成，有如縱橫的一條條竹線所編織而成一個竹編籃子的整體。其中一條條竹線、條理紋理與竹籃子是相互支持與相互倚靠的。欠缺一條條的竹線就無法形成為竹籃子。欠缺竹籃子的整體則一條條的竹線亦不成其為竹籃子的

⁴³ 參閱東景南：〈朱熹的「理一分殊」及其認識論指向〉，蔡方鹿主編：《新視野新詮釋：朱熹思想與現代社會》（成都：四川大學出版社，2007年），上冊，頁61-66。

⁴⁴ 引文見《朱子語類》卷6，轉引自錢穆：《朱子新學案》，第1冊，頁252。

竹線。而欠缺竹籃子的紋理條理，則竹籃子亦不成其為竹籃子了。其中部分、條理結構與整體三者之間實缺一不可。

再者，錢穆先生更從大氣整體的「大匡廓」、「大架構」論及「道」與「理」之間的關係，可以用「道一理殊」來加以概括，更未提及「氣」。朱子說：

道是統名，理是細目。

道字包得大，理是道字裏面許多理脈。

道字宏大，理字精密。⁴⁵

「理」是「細目」、「理脈」與「精密」，如何能不具「分殊性」？朱子論宇宙萬物中「理」與「氣」存在著雖兩分但不離的關係。但即使著重「從氣言理」的錢穆先生亦接著指出朱子有所謂「氣同理異」以說明萬物之殊別個體的形成：

論萬物之一原，則理同而氣異；觀萬物之異體，則氣猶相近，而理絕不同也。氣之異者，粹駁之不齊，理之異者，偏全之或異。幸更詳之，自當無可疑也。⁴⁶

問理與氣。曰：「伊川說得好，曰：『理一分殊。』合天地萬物而言，只是一箇理；及在人，則又各自有一箇理。」⁴⁷

其中「觀萬物之異體，則氣猶相似而理絕不同」如何被理解？依據牟宗三先生的解釋，建議把朱子所論的「氣猶相似而理絕不同」修正為「氣有相近，亦有不相近，正因不相近，故理之表現絕不同」⁴⁸。牟宗三先生用「理之表現」的不同或差異取代「理」本身的不同或差異。而「理之表現」的不同或差異，主要因為每一個體所稟之氣有「粹駁之不齊」，所以理的表現也有「偏全之異」。依照牟宗三先生的解釋，「理」之所以偏全差異主要還是來自於所稟之「氣」的粹駁不齊。

實者，「理一分殊」之「分殊」並非全然從「氣殊」而來，也可被理解為「理殊」。「理」雖然有其「融貫性」的一面，但是「理」之成其為「理」包含了無數的層次與不同的方面發展，就不能一概以融貫或渾淪視之。就如朱子之屢次論及「萬殊」之「理」強調其「融貫性」，但也會提及「分殊性」：

⁴⁵ 同前註，頁 253。

⁴⁶ 〈答黃商伯四〉，《朱子文集》，第 5 冊，卷 46，頁 2075。

⁴⁷ 《朱子語類》，第 1 冊，卷 1，頁 2。

⁴⁸ 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1990 年），第 3 冊，頁 497。

天下之理萬殊，然其歸則一而已矣，不容有二三也。⁴⁹

行夫問：「萬物各具一理，而萬理同出一源，此所以可推而無不通也。」曰：「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。……如排數器水相似；這盃也是這樣水，那盃也是這樣水，各各滿足，不待求假於外。然打破放裏，卻也只是箇水。此所以可推而無不通也。所以謂格得多後自能貫通者，只為是一理。釋氏云：『一月普現一切水，一切水月一月攝。』這是那釋氏也窺見得這些道理。濂溪《通書》只是說這一事。」⁵⁰

深得程朱理學要領的明代氣學家羅欽順（允昇，1465-1547）說：「所謂理一者，須就分殊上見得來，方是真切。佛家所見亦成一片，緣始終不知有分殊，此其所以似是而非也。」⁵¹ 清初朱子學專家陸世儀（道威，1611-1672）亦指出：

識得理一，未是一貫；識得分殊，方是一貫。今人纔望見理一門面，即以爲一貫，此淺陋之甚者也。須於分殊中，識得理一，始可到一貫地位。⁵²

陸世儀高度推崇「理一分殊」的理論效用，並試圖指出「理一分殊」與「一本萬殊」兩個概念之間的不同：

沈孝恭問：「理一分殊即一本萬殊否？」曰：「不同。一本萬殊，猶言有一本，然後有萬殊，是一串說下；理一分殊，猶言理雖一而分則殊，是分別說開。譬之於水，一本萬殊者，如黃河之水出於一源，而分出千條萬派，皆河水也；理一分殊者，如止是一個水，而江河湖海各自不同也。又譬之樹，一本萬殊者，如庭前之梅只有一根，而長出千枝萬葉，皆此根也；理一分殊者，如同是一梅而千葉、單葉、綠萼、紅葩，各自不同也。從此處體認自然有得。」⁵³

簡要約之，依據陸世儀的分判，「理一分殊」是眾多事物之間「相同的」或「差異的」性質（即筆者前文所列第一層次），可以被看成是橫剖面「一」與「多」的相連結。「一本萬殊」之「一本」則是「萬殊」即眾多事物之先的同一根源（即筆者前文所

⁴⁹ 〈答余正甫一〉，《朱子文集》，第7冊，卷63，頁3162。

⁵⁰ 《朱子語類》，第1冊，卷18，頁398-399。

⁵¹ 〔明〕羅欽順：《困知記》（北京：中華書局，1990年），卷下，頁41。

⁵² 〔清〕陸世儀：《思辨錄輯要》（臺北：廣文書局，1977年），下集，卷6，頁162。

⁵³ 同前註，頁161。

列第二層次)，可以被看成縱貫面一與多的生發關係。照筆者看來，宇宙論傾向濃厚的朱子所論述的「理一分殊」應該是上述兩個義涵都兼而有之。「總天下之理」的「太極」之相對於天下萬物，所謂「物物有一太極」不應該只是事物同一性質的關係，應該也是事物同一根源的關係。

實者，就「融貫性」與「殊別性」的對舉而言，事物或道理之間若不具有殊別性而只有融貫性，就一片渾淪而很難成其為「理」，而為人所分辨與理解認識。舉凡人類語言文字的使用（例如：不同的字母、字形、部首或發音）、生理結構（例如：不同的組織、器官）、社會組織（例如：不同的個人、單位、社團）的形成莫不如此。如果我們追溯「理」的本義，所謂「條理」、「紋理」⁵⁴所具有的結構性質都具有部分之間的「區別性」、「殊別性」再加上同一整體之中「融貫性」的連結才足以構成同一個體或組織。《中庸》所謂：「文理密察，足以有別也。」⁵⁵是要指明事物或道理的「理」之所以成立在於具有條理而不可只是渾淪不分、一片混同。在一個整體之中的各別個體之間，因其具備互相區別與互相融合的對舉特性，才能完備成就一個事物作為整體所必備的：「條理」或「紋理」。

唐君毅先生早就有所強調：朱子論「理」以「生之理」貫通眾理⁵⁶，並指出伊川與朱子著重「格物窮理」與分別論「理」之一脈相承的思想特色，並指出朱子從萬事萬物格物類推以窮理，從「萬理」融會貫通為「一理」的思想路徑：

伊川已較明道更喜言理，亦更重分別的格物窮理，而重理之多。朱子則更承之而發展，明顯的說出：「一理渾然一者，即具『萬理粲然』者於其中，人心能『備眾理而應萬事』，『學者且要去萬理中，千頭萬緒都理會，四面湊合來，自見得是一理矣。』」⁵⁷

總之，就「融貫性」與「殊別性」的對舉而言，朱子能融貫會通北宋理學的傳統，在「一／多」、「太極／陰陽」、「天理／萬事萬物」、「理一／分殊」、「微／顯」、「體／用」分判而兼融的思想架構下，相別於佛學與禪學，建構了既體大又精深的理學思維。

⁵⁴ 清儒戴震（東原，1724-1777），即特別強調「理」的「區分」意義。他說：「得其分則有條而不紊，謂之條理。」

⁵⁵ 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁38。

⁵⁶ 參閱唐君毅：《中國哲學原論（原性篇）》，頁358。

⁵⁷ 同前註，頁362。

四、朱子論「理」分爲「所以然」與「所當然」； 再分爲「物理」、「義理」、「性理」與「天理」

筆者嘗試指出朱子所論「理」兼指「所以然之故」的存有之理與「所當然之則」的規範之理；再細分爲存有之「物理」、德行之「義理」、人性本質之「性理」與形上之「天理」，突顯朱子論「理」不只重視其「融貫性」更強調其「殊別性」，藉以闡發朱子論「理」之既有融會貫通又有分殊條理的精妙所在，而非能由“coherence”所全然呈現。

要明白朱子所論「理」的義涵，須知朱子之論「格物致知」。朱子的格物致知論基本上延續程伊川的思路。朱子以「窮理」連接「格物」與「致知」，主「格物而窮理致知」，切合孔門「下學而上達」的德性修養次第，並使得朱子所指的「知」比陸王心學之主張「發明本心」、「致良知」較具有客觀性的認知傾向。朱子有名的《大學章句·格物致知補傳》把「窮理」、「格物」與「致知」更緊密與完整地連結起來，可歸結爲：「窮極事物之理——推致吾心之知——以達於至極」等三個環環相扣的重要環節。其中有循序漸進之起始、過程到結果的次序性與連結性，又有合主客內外的理解架構。朱子說：

夫格物者，窮理之謂也。蓋有是物，必有是理，然理無形而難知，物有跡而易睹，故因是物以求之，使是理瞭然。心目之間而無毫髮之差，則應乎事者，自無毫髮之繆。⁵⁸

今不深考，而必欲訓「致知」以「窮理」，則於主賓之分，有所未安；知者吾心之知，理者事物之理。以此知彼，自有主賓之辨，經文不當以此字訓彼字也。訓「格物」以「接物」，則於究極之功，有所未明。人莫不與物接，但或徒接而不求其理或粗求而不究其極，是以雖與物接，而不能知其理之所以然與其所當然也。⁵⁹

問：「格物須合內外始得？」曰：「他內外未嘗不合。自家知得物之理如此，則因其理之自然而應之，便見合內外之理。目前事事物物，皆有至理。如一

⁵⁸ 〈癸未垂拱奏劄一〉，《朱子文集》，第2冊，卷13，頁409。

⁵⁹ 〈答江德功二〉，同前註，第5冊，卷44，頁1969。

草一木，一禽一獸，皆有理。草木春生秋殺，好生惡死。『仲夏斬陽木，仲冬斬陰木』，皆是順陰陽道理。」⁶⁰

「格物」二字最好。物，謂事物也。須窮極事物之理到盡處，便有一箇是，一個非，是底便行，非底便不行。凡自家身心上，皆須體驗得一箇是非。⁶¹

由以上引文，筆者首先要釐清的是朱子所論格物的「物」、窮理的「理」究竟是指稱甚麼？細究之可知，所格之「物」具有多元性的途徑，泛指心知之所向的所有對象，即外在客觀性的「事」與「物」。朱子重視格物的入手途徑，代表了朱子對於客觀事物之認識的重視。舉例來說，草木、禽獸是物，為君、為臣是事。草木有春生秋殺之理，禽獸則有好生惡死之理，這是生物「順陰陽道理」，可被歸類為「物理」⁶²。而為君之仁不仁、為臣之敬不敬所體驗出的「是非」之理，可以引導人的道德行為，則可被歸類為「義理」（含「倫理」），也就是朱子所謂的「所當然之則」⁶³。又如朱子所說：

窮理者，欲知事物之所以然與其所當然者而已。知其所以然故志不惑，知其所當然故行不謬，非謂取彼之理而歸諸此也。⁶⁴

然而格物不只是接物，還要窮盡究極其理之深入所在，由「物理」、「義理」而達致顯現人的本質之「性理」（即人的「仁義禮智」、「明德」）及形上的「生物之本」、「天地生物之心」的「天理」或「太極」。朱子說：

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。⁶⁵

天地以生物為心者也，而人物之生又各得夫天地之心以為心者也。……蓋仁之為道，乃天地生物之心，即物而在。……在天地則塊然生物之心，在人則

⁶⁰ 《朱子語類》，第1冊，卷15，頁296。

⁶¹ 同前註，頁284。

⁶² 約略包含現代科學中的「物理」(physics)與「生理」(physiology)實然範疇。

⁶³ 人倫社會與道德是非等於「義理」與「倫理」是當然（應然）範疇。朱子《大學或問》第一卷：「天下之物則必各有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也。」

⁶⁴ 〈答或人七〉，《朱子文集》，第7冊，卷64，頁3236。

⁶⁵ 〈答黃道夫一〉，同前註，第6冊，卷58，頁2798。

溫然愛人利物之心，包「四德」而貫「四端」者也。⁶⁶

上而無極、太極，下而至於一草、一木、一昆蟲之微，亦各有理。⁶⁷

蓋天地之心，其德有四，曰元、亨、利、貞，而元無不統。⁶⁸

「元亨利貞」，譬諸穀可見，穀之生，萌芽是元，苗是亨，穉（穗）是利，成實是貞。穀之實又復能生，循環無窮。⁶⁹

「元亨利貞」，乾之四德；仁義禮智，人之四德。⁷⁰

人之所以爲人，其理則天地之理，其氣則天地之氣。理無迹，不可見，故於氣觀之。要識仁之意思，是一箇渾然溫和之氣，其氣則天地陽春之氣，其理則天地生物之心。⁷¹

明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。⁷²

其中，泛稱「理」是事物之理，「知」是吾心之知。「格物」就是即外物而窮盡事物之理，致使吾心內在之知無所不明。「格物」與「致知」雖緊緊相連結，但仍具有主客的分辨，所窮之理乃成爲可以結合內在之心知與外在之事物的一個媒介。

總結朱子所論「理」，特別是前文所舉之「倫理」、「義理」，屬於「所當然之則」（或「應然」的道德規範）；「所以然之故」則指事物之存有的原理，也可以指道德規範所以爲依據的人性本質之「性理」，即「仁義禮智」四端或所謂「明德」；以及所謂「元亨利貞」，即「乾元」之四種德性，代表天地生生不息的「生之理」，也

⁶⁶ 〈仁說〉，同前註，第7冊，卷67，頁3390-3391。

⁶⁷ 《朱子語類》，第1冊，卷15，頁295。

⁶⁸ 《朱子文集》，第7冊，卷67，頁3390-3391。

⁶⁹ 《朱子語類》，第5冊，卷68，頁1689。

⁷⁰ 同前註，頁1691。此引文出自對朱子之提問，但義理之理解爲朱子所肯認。

⁷¹ 同前註，第1冊，卷6，頁111。

⁷² 《四書章句集注》，頁3。

就是「天地塊然生物之心」，屬於形上原理之「生物之本」、「天地生物之心」的生生「天理」、「仁理」。而「太極」乃總和「物理」、「義理」與「性理」種種「理」之窮盡究極的總稱。朱子說：

太極只是理，理不可以動靜言也，惟「動而生陽，靜而生陰」，理寓於氣，不能無動靜所乘之機。⁷³

或問太極。曰：「太極只是箇極好至善底道理。人人有一太極，物物有一太極。周子所謂太極，是天地人物萬善至好底表德。」太極非是別為一物，即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，只是一箇理而已。因其極至，故名曰太極。⁷⁴

仲履云：「太極便是人心之至理。」曰：「事事物物皆有箇極，是道理之極至。」蔣元進曰：「如君之仁，臣之敬，便是極。」曰：「此是一事一物之極。總天地萬物之理，便是太極。太極本無此名，只是箇表德。」⁷⁵

就像張立文教授所提醒我們的：「太極與陰陽對稱，理與氣對稱。」⁷⁶實者「太極」與「理」或「天理」同義。雖然朱子強調「太極」為「總天地萬物之理」，有其強調萬事萬物之「理」之相同、總和、整體、根源，甚至本體之「融貫性」的涵義；但朱子論「理一分殊」多論萬事萬物之「條理」、「天下之理萬殊」、「萬物各具一理」，「萬理同出一源」，從「條理」與「紋理」突顯出「理」的「殊別性」，更強調「人人有一太極，物物有一太極」，亦即萬事萬物的「個體性」與「個別性」與前述「融貫性」相互交融互攝之所在。

五、結 論

總之，朱子論「理」成就了「理一分殊」的思想架構。從貫通處看，都是「理一」，在此可見安靖如把「理」界定為：「把事物連結起來的有價值、可理解的方

⁷³ 《朱子語類》，第6冊，卷94，頁2370。

⁷⁴ 同前註，頁2371。

⁷⁵ 同前註，頁2375。

⁷⁶ 張立文：《朱熹評傳》（南京：南京大學出版社，1998年），頁61。

式。」不管就朱子或王陽明而言，都是有其一定的依據與道理的。且安靖如對於朱子「理一分殊」之思想義理具有精確而深入的理解。但是本文特別指出安靖如把「理」翻譯成“coherence”，就朱子而言，即有待商榷。筆者認為朱子所論「理一分殊」，除了具有「理」的「融貫性」之外，更著重「殊別性」的一面。這是程伊川、李延平與朱子所一貫強調發展出的脈絡。而且「理一分殊」之所以「分殊」非單單從「氣」的緣故而來，即「理一分殊」的涵義非單單是「理一氣殊」，朱子之多論「條理」、「天下之理萬殊」、「萬物各具一理」，「萬理同出一源」。可見朱子從「條理」與「紋理」突顯出「理」的「殊別性」。

朱子論「理」的「殊別性」大致可以區分為兩大範疇：「所以然之故」與「所當然之則」。兩者之關係大略可與理學「知／行」、「道問學／尊德性」，或哲學「理論／實踐」、「知識／德行」的對比關係相互關聯。但是，若更細緻地分析來看，朱子所論「理」蘊含了更多的層次性與豐富性：「理」既兼指存有之「物理」，如「一草一木昆蟲之微」、「順陰陽道理」之「物理」；德行之「義理」、「倫理」，如為君之仁不仁、為臣之敬不敬所體驗出的「是非」之理與種種道德規範；又涵蓋人性本質之「性理」，即人之「仁義禮智」、「明德」與「溫然愛人利物之心」等；以及最後形上之生生「天理」，即「天地塊然生物之心」、「天地生物之理」。其中「知其所所以然故志（知）不惑」實可指涉「物」與「人」之存有認知。存有之實然指宇宙論（即「物理」）中「一物各具一太極之理」的分殊理相，亦可指涉道德行為之依據的人性本質（即「性理」），推極而更求存有之本然——即形上的本體論（天理）中「萬理出於一原」的「太極」，也就是使萬物各得其所的生生仁理。後者德行之理「知其所當然故行不謬」則指涉德性修養工夫之當然規範。這道德行為之當然規範亦可追溯於形上本體之本然生生仁理。綜合言之，「實然」的存有之理與「應然」的德性之理最後融貫於「本然」的形上生生仁理。這是朱子論「理」之既有殊別層次又有融會貫通之精妙所在。