

朱子“理先气后”说再审视与新思考*

翟奎凤

[摘要] 朱子40多岁就提出理气不离不杂的观点,其后他越来越强调理气不杂、理对气的超越性一面;60岁后则不断强化“理先气后”的观点,甚至有“理生气”之说。明清时期的朱子学者对“理先气后”说多有批评,同时也有坚决维护者。20世纪30年代,受西学影响,贺麟、冯友兰、牟宗三等以“逻辑在先”诠释“理先气后”。从存在论来看,朱子的“理先气后”说与《易传》“太极生阴阳”的思想有直接关联,理是不可分的一,气是可分的二;其与古老的“天生万物”思想也有契合性。道家认为先天地生的道不生不化,又是生化之本,并有“道生气”“神生气”的说法,朱子晚年对道家道教颇有兴趣,这有助于从多角度认识“理先气后”说。就修养论而言,“理先气后”说也体现在朱子的道心、人心之辨,道心有先在性,人心要听命于道心。“理先气后”说体现了孔孟“杀身成仁,舍生取义”的精神,坚守道义高于生命是儒家的一贯之道和高贵品格。

[关键词] 理气 太极 阴阳 道义 [中图分类号] B244.7

理气是宋明理学最为重要的一对范畴,朱子以二程为基础,综合周敦颐、邵雍、张载思想所建构的理气论可谓是整个理学大厦的柱石。而朱子理气论最难理解的莫过于“理先气后”“理生气”问题,后世学者对此也是聚讼不已。明清时期的朱子学者如薛瑄、蔡清、罗钦顺等反对“理先气后”说,而陆世仪、李光地等人则极力维护朱子。至近现代,围绕此问题,贺麟、冯友兰、牟宗三、唐君毅等新儒家也纷纷提出自己的看法,这其中影响最大的莫过于“逻辑在先”说。20世纪80年代以来,陈来、丁为祥、乐爱国等学者对朱子的“理先气后”说作了详细论说和阐释。本文在前贤基础上,对此问题作再审视,并试图提出一些新的思考和看法。

一、朱子“理先气后”说形成过程再探

朱子理气论是在注解周敦颐《太极图说》的基础上提出的,朱子以太极为理、阴阳为气。在作于41-44岁期间的《太极图解》中,朱子认为太极与阴阳为一种体用关系,没有先后之分。对此,陈来《朱子哲学研究》第三章有详细讨论。在48岁编成的《孟子或问》中,朱子就有了“理先气后”的思想表述,如解释浩然之气“其为气也,配义与道”时说:“道,体也。义,用也。二者皆理也,形而上者也。气也者,器也,形而下者也。以本体言之,则有是理,然后有是气,而理之所以行,又必因气以为质也。以人言之,则必明道集义,然后能生浩然之气,而义与道也,又因是气而后

* 本文系国家社会科学基金项目“《易传》与宋明理学话语体系建构”(编号22BZX051)的阶段性成果。

得以行焉。盖三者虽有上下体用之殊，然其浑合而无间也乃如此。”（《朱子全书》第6册，第934页）道、义皆为形而上之理，而气是形而下的。“以本体言之”，是就天道而言，与“以人言之”相对。不管以本体天道言，还是以主体人道言，这段话都较为明确地表达了“理先气后”的观点。

1176年，47岁的朱熹与吕祖谦围绕经学与史学在教育中的重要性问题有过激烈论辩，吕祖谦重视《左传》，朱熹则主张经学优先。1180年，51岁的朱熹批评吕祖谦时说：“为学之序，为己而后可以及人，达理然后可以制事。故程夫子教人先读《论》《孟》，次及诸经，然后看史，其序不可乱也。……至于《左氏》、奏疏之言，则皆时事利害，而非学者切身之急务也。”（《朱子全书》第21册，第1532页）丁为祥认为，“朱子对吕祖谦史学视角及其功利之习的批评，也等于是对其理先气后说在为学实践中的坚持”（丁为祥，第37页）。朱子在为学次第上，强调经学的优先性，他对史学过于关注“时事利害”的警惕，促进了他在天道论层面坚定“理先气后”的信念。1184年，朱子与陈亮围绕王霸义利历史观展开论辩。陈亮的历史观如陈傅良所说是“功到成处，便是有德，事到济处，便是有理”（《陈亮集》，第393页），由此他肯定汉唐有为之君。而朱子则认为：“汉唐之君虽或不能无暗合之时，而其全体却只在利欲上”，“若论道之常存，却又初非人所能预。只是此个自是亘古亘今常在不灭之物，虽千五百年被人作坏，终殄灭他不得耳。”（《朱子全书》第21册，第1588、1583页）在与吕祖谦、陈亮的论辩中，朱子高扬天理的超越性、纯粹性、永恒性，不容理欲混杂，这促使他在天道论层面越发强调“理先气后”。

1188年，59岁的朱子在回复陆九渊的信中说：“周子所以谓之‘无极’者，正以其无方所、无形状，以为在无物之前，而未尝不立于有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行乎阴阳之中；以为通贯全体，无乎不在，则又初无声臭影响之可言也。”（同上，第1568页）这表明作为不杂于气的太极可以“在无物之前”“阴阳之外”，这与51岁时答程可久信中所说太极“非在阴阳之外”（同上，第1642页）的观点形成鲜明对比。这时朱子非常强调太极对气、阴阳的超越性一面，黄宗羲就认为“此朱子自以‘理气先后’之说解周子”（黄宗羲，第1册，第508页）。朱熹60岁时编成《大学或问》，其中说：“天道流行，发育万物，其所以为造化者，阴阳五行而已。而所谓阴阳五行者，又必有是理而后有是气，及其生物，则又必因是气之聚而后有是形。故人物之生必得是理，然后有以为健顺仁义礼智之性；必得是气，然后有以为魂魄五脏百骸之身。”（《朱子全书》第6册，第507页）这里以人物的生成是理与气共同作用的结果（理构成人的德性，气对应人的身体），但就人物生成之前的“天道流行”而言，则“必有是理而后有是气”，这与《孟子或问》所言“以本体言之，则有是理，然后有是气”都表达了“理先气后”的思想。

62岁前后，他的学生频繁问及“天地未判”时是否有理的存在问题，对此，朱子强调“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了。有理便有气流行，发育万物”（《朱子全书》第14册，第114页）。严格说来，“未有天地”，并不意味着没有气的存在，理在物前（天地也是一大物），并不等于理在气先。但朱子本人对此似未作进一步分殊，理在气先、理在物先、理在事先，在朱子那里基本可视为是等同的。朱子一方面说“理未尝离乎气”，同时又强调“理形而上者，气形而下者。自形而上下言，岂无先后。理无形，气便粗，有渣滓”。（参见同上，第115页）这里是从形而上下的角度来论理先气后，以突显在先之理的重要性、根本性和纯洁性。朱子62岁在回复刘叔文的信中说：“所谓理与气，此决是二物。但在物上看，则二物浑沦，不可分开各在一处，然不害二物之各为一物也；若在理上看，则虽未有物而已有物之理，然亦但有理而已，未尝实有是物也。”（《朱子全书》第22册，第2146页）这里强调了理与气不杂，认为事物形成之前就有理的存在。朱子同年复刘叔文的另一封信中又说：“未有此气已有此性，

气有不存，性却常在。虽其方在气中，然气自气，性自性，亦自不相夹杂。至论其遍体于物，无处不在，则又不论气之精粗而莫不有是理焉。”（《朱子全书》第22册，第2147页）性即理，性气关系与理气关系是一致的，这里性理、气物的关系可以从三个角度来讲：没有气的时候就有性理的存在；性理在气中的时候，性与气“不相夹杂”；性理遍在于一切事物中。这里特别突显了性理不杂于气的独立性一面。朱子约在61-65岁期间答赵致道的信中还说：“若论本原，即有理然后有气，……若论禀赋，则有是气而后理随以具。”（《朱子全书》第23册，第2863页）“论本原”即《孟子或问》“以本体言之”、答刘叔文“在理上看”的意思，这时理在先、气在后；“论禀赋”即答刘叔文“在物上看”的意思，这是就现实事物构成来说的“理气不离”。

朱子60岁前后还有“理生气”之说。约59岁时完成的《周易本义》在注解“易有太极，是生两仪”时说：“一每生二，自然之理也。易者阴阳之变，太极者其理也。”（《朱子全书》第1册，第133页）“一生二”，太极生阴阳，即理生气。约在62岁时，朱子说“有是理后生是气，自‘一阴一阳之谓道’推来”（《朱子全书》第14册，第114页）。63岁时说“太极生阴阳，理生气也。阴阳既生，则太极在其中，理复在气之内也”（《朱子全书》第26册，第493页），64岁或之后说“气虽是理之所生，然既生出，则理管他不得”（《朱子全书》第14册，第200页）。“理生气”是一种非常明确的“理先气后”说。关于“理生气”，杨立华认为：“‘理生气’其实只是‘理必有气’的思想一种较为随意的表达而已”，“理必有其固有倾向。也就是说，理必有气。天下没有不体现出某种气质性倾向的‘孤露’之理”。（杨立华，第55页）赵金刚认为是“理作为根据，使气从虚空中自己产生”（赵金刚，第85页）。“理生气”问题颇为复杂，后面我们会再作相关引申讨论。

晚年朱子一方面认为理气本无先后，另一方面又强调“必欲推其所从来，则须说先有是理”，“推上去时，却如理在先，气在后相似”。（参见《朱子全书》第14册，第115、116页）这两条语录大概都是在朱子68岁时，这两处“推”字可以说是人作为主体对存在的生成结构所作的理性把握与逻辑建构，近人所谓“逻辑在先”多就此立论。在69岁时，有人问“有是理便有是气，似不可分先后”，朱子说：“要之，也先有理。只不可说是今日有是理，明日却有是气，也须有先后。且如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里。”（《朱子全书》第14册，第116页）这里明确主张理先气后，但反对将其机械地理解为时间上的先后。天地也是在时空中，在其未形成之前，理便存在；天地毁灭之后，理也是如如不动，作为形而上的理是超时空的。学生问“有是理而后有是气。未有人时，此理何在？”朱子回答说：“也只在这里。如一海水，或取得一杓，或取得一担，或取得一碗，都是这海水。但是他为主，我为客；他较长久，我得之不久耳。”（同上，第115页）这条语录也是在朱子68岁以后，这里以“海水”比喻“理”，而“一杓”“一担”“一碗”比喻理在具体的气之中。理为主，气为客；理长久，有永恒性，而气变动不居，总是处于聚散离合中。同时，也可以说理是全体、不分的一，而气是局部、有特殊性的具体存在。这里的主客关系、长久与不久，也是解读理先气后的一种向度。

1198年，69岁的朱子在《答杨志仁》信中说：“怕说有气，方具此理，恐成气先于理，何故却都不看有此理后方有此气？既有此气，然后此理有安顿处……要之，‘理’之一字不可以有无论，未有天地之时，便已如此了也。”（《朱子全书》第23册，第2764页）朱子这里明确反对气先理后，主张理先气后，“不可以有无论”也是说理作为形而上之道是永恒的。有人问“先有理、后有气之说”，朱子说：“不消如此说。而今知得他合下是先有理后有气邪？后有理先有气邪？皆不可得而推究。然以意度之，则疑此气是依傍这理行。及此气之聚，则理亦在焉。盖气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作。只此气凝聚处，理便在其中。且如天地间人物草木禽兽，其生也，莫不有种，定不会无种子白地生出一个物事，这个都是气。若理，则只是个净洁空阔底世界，无形迹，他却不会造作；

气则能酝酿凝聚生物也。但有此气，则理便在其中。”（《朱子全书》第14册，第116页）此条在朱子69岁后。理是无为法，气有能动性。气虽能酝酿、凝聚、造作、生物，但又是“依傍这理行”，即理有先导性、主导性，这也是“理先气后”的一种理解。林学履于1199年朱子70岁时，记有下面一段话：“若论其生则俱生，太极依旧在阴阳里。但言其次序，须有这实理，方始有阴阳也。其理则一。虽然，自见在事物而观之，则阴阳函太极；推其本，则太极生阴阳。”（《朱子全书》第16册，第2564-2565页）这是朱子“理先气后”思想的最后表述。“自见在事物而观之”应即前面答刘叔文所说“在物上看”，相应地“推其本”即“在理上看”。

总结来看，朱子60岁后一方面从“论禀赋”的角度主张理气不离，这是立足于当下，是“在物上看”“自见在事物观之”；另一方面从“论本原”的角度来看他又强调理在气先，这是“在理上看”“推其本”，以突显理作为形而上存在的根本性和超越性。在41-44岁期间所作《太极图解》中，朱子强调太极“非有以离乎阴阳也，即阴阳而指其本体，不杂乎阴阳而为言尔”（《朱子全书》第13册，第70页），此不离、不杂之义，为朱子界定太极与阴阳、理与气关系的基本观点。早期他更侧重从本体论、体用论角度讲理气不离的一面，后来他越来越重视从本原论角度突显理气“不杂”的一面。应该说，“理先气后”说是朱子强调理气“不杂”的应有之义，也是其思想合乎逻辑发展的应有之义，这期间他与吕祖谦、陈亮、陆九渊的论辩，对功利和人欲的批判与省察，对其明确强化“理先气后”说都起到重要推动作用。朱子的理气论是通过诠释周敦颐《太极图说》太极阴阳思想来建立的，故朱子所说的与“理”相对应的“气”即是指阴阳，这样理是“一”，气是“二”，对此朱子也强调说“气则二，理则一”（《朱子全书》第15册，第1408页）、“气则无不两者”（《朱子全书》第21册，第1643页）。那么，理气关系可以说即“一”与“两”、不分之全体与有分殊性的部分的关系，就此而言，从逻辑上来说，“一”在“二”前，以突显理的根本性，这是说得通的。

二、明清以来关于“理先气后”说的评论与诠释

明代学者普遍强调气的重要性，一些朱子学者为强调理气不离，对“理先气后”说持批评意见。明初薛瑄说“理只在气中，决不可分先后”（《薛瑄全集》，第1120页），稍后的蔡清也说“尽六合皆气也，理则只是此气之理耳。先儒必先有理而后有气及理生气之说，愚实有所未解”（《虚斋三书·太极图说》）。这里所言“先儒”显然就是指朱子。其后，罗钦顺也站在气一元论立场，明确反对朱熹“理与气决是二物”的说法。（见罗钦顺，第5页）乐爱国认为，罗钦顺实际上包含了对朱子的“理先气后”说的否定，“因为朱熹讲理先气后就是以‘理与气决是二物’为前提”（乐爱国，第42页）。薛瑄、蔡清、罗钦顺过于强调气的重要性，可以说是一种气本论，一定意义倒向了朱子所批判的“气先理后”说。

明末清初陆世仪为朱子的“理先气后”说进行辩护，对蔡清、罗钦顺的观点进行反驳，他说：“太极在阴阳之先，在阴阳之中，只不在阴阳之外。在阴阳之先者，统体之太极也，不杂之太极也，必先有是理然后有是气也，所以然之理也。在阴阳之中者，物物之太极也，不离之太极也，既有是气即有是理也，所当然之理也。”（陆世仪，第200-201页）陆世仪以朱子所言“统体之太极”对应理气不杂来解释理先，以“物物之太极”对应理气不离，这种说法颇有启发意义，应该说这基本上也契合朱子之义。^①清代李光地也坚决捍卫朱子的“理先气后”说，认为“先有理而后有气，有明一代

^① 朱子59岁致陆九渊的信中指出，理在“阴阳之外，而未尝不行乎阴阳之中”，陆世仪所言理不在阴阳之外，与朱子之说略有不同。

虽极纯儒亦不明此理”，“论等级，毕竟道属上、器属下；论层次，毕竟理在先，气在后。理能生气，气不能生理”。（参见李光地，第455页）这显然是批评薛瑄、蔡清、罗钦顺等人对朱子学说的偏离，“等级”是突显理作为形上存在的尊贵性，“层次”是强调理在发生根源和价值序列上的优先性。李光地说自己51岁才明白他们之所以在朱子的理气说上认识有偏差，就是因为“理气先后不分明”。

乾嘉时期，戴震对朱子理气论作了彻底批判，他认为朱子所说的理受到佛老的很大影响，偏离了先秦儒学的精神。在戴震看来，程朱所说的理类似于佛老所说的真宰、真空和神：“盖程子、朱子之学，借阶于老庄、释氏，故仅以理之一字易其所谓真宰真空者而余无所易”，“朱子于其指神为道、指神为性者，若转以言夫理”。（戴震，第19、17页）戴震认为“老、庄、释氏尊其神为超乎阴阳气化，此尊理为超乎阴阳气化”（同上，第18页），而程朱“以理为气之主宰，如彼以神为气之主宰也。以理能生气，如彼以神能生气也”（同上，第24页）。“真宰”一词见于《庄子·齐物论》，后来道教也常用此语。戴震笼统地认为佛老以神为道、为性，认为朱子之理气关系类似佛老所论神气关系。其实，神气论更多是道家道教的议题，而非佛教的特色。戴震所云“神能生气”，大概也是发挥道家之义，《鹖冠子·度万》中曾说“气由神生，道由神成”。戴震的批判虽未必恰当，但他指出朱子所论理气与道家所说神气关系有一定相似性，这对我们多角度认识朱子的理气论也不无启发意义。

近代以来，对朱子理先气后说予以现代解释，影响最大的是冯友兰的“逻辑在先”说。冯友兰在其1934年出版的《中国哲学史》下卷论朱子一节中说：“至于理与普通的气为有之先后，则须自两方面言之：盖依事实言，则有理即有气，所谓‘动静无端，阴阳无始’；若就逻辑言，则‘须说先有是理’。盖理为超时空而不变者，气则为在时空而变化者。就此点言，必‘须说先有是理’。”（冯友兰，第3卷，第330页）这一看法在冯友兰于1932年发表的《朱熹哲学》一文中已有类似表述。冯友兰的“逻辑在先”说，实际上也包含着在价值上超时空的形而上之道高于有时空属性的形而下之器的意思。冯友兰晚年在《中国哲学史新编》中就“逻辑在先”说作了进一步解释：“就存在说，理、气先后问题就没有意义了。但朱熹仍然认为，照理论上说应该还是理先气后，他认为理是比较根本的。就这一点说，先后问题就是本末问题，理是本，气是末；也就是轻重问题，理为重，气为轻。本和重在先，轻和末在后，这样的在先就是所谓逻辑的在先。”（冯友兰，第10卷，第159-160页）以此来看，冯友兰所说“逻辑在先”，强调的是理为本、理为重。当然，也需看到的是，“冯友兰使用‘逻辑在先’这一表述以诠释朱熹哲学中的理气先后问题，却囿于形式逻辑的局限，单纯地讨论概念在逻辑上的自身一致性，没有看到概念之中的自身运动和实存，从而将概念与实存割裂开来，使得概念成为一个不具有内容的空洞的东西”（刘沁，第26页）。

需要指出的是，以“逻辑在先”来诠释朱子的“理先气后”说，实际上贺麟是最早提出的，比冯友兰还要早几年。1930年，贺麟在《朱熹与黑格尔太极说之比较观》一文中归纳朱子理气关系的四个要点，其中第一条说：“虽在事实上‘天下无无气之理，亦无无理之气’，但就逻辑而论‘理先于气’”（贺麟，第597页），这是“理先气后”之“逻辑在先”解说的最早出处。对此，陈来也指出，“贺麟其实是提出朱子理在气先论是‘逻辑上在先’的首位学者，有开创之功。几年后，冯友兰在《中国哲学史》的下册朱熹部分，除了吸取希腊哲学‘形式与材料’、新实在论‘超时空的潜存’外，也完全吸收了贺麟的‘逻辑上在先’这一分析”（陈来，2022年，第121页）。贺麟所说逻辑在先的具体内容又是什么呢？这一点贺麟并未明说，但就其相关论述可以推论。贺麟认为，朱子的太极（理）、黑格尔的绝对理念，两者相似，他说：“‘绝对理念’有神思或神理之意，亦即万事万物的总则。宇宙间最高之合理性，在逻辑上为最高范畴，为一切判断的主词。其在形而上学的地位，其抽象，其无血肉，无人格与超时空的程度，与朱子的太极实相当”，“黑格尔则认为太极的矛盾进展，

经过正、反、合的三个历程，初为纯理或纯思（reine Idee），亦即黑格尔戏谓‘上帝尚未创造世界以前的纯理世界’，此为逻辑所研究的对象。这就是老子‘道先天地生’的意思，亦即朱子‘但推上去时，却如理在先气在后相似’之意，不过黑格尔比朱子说得肯定些罢了”。（贺麟，第596、597页）显然，贺麟所说朱子之理是逻辑上的先在，这是结合黑格尔所说逻辑学研究的对象即纯理世界来论的。这种诠释也是有启发性的，也使得朱子的“理先气后”说获得了一种普遍性的世界哲学意义。

实际上，持“逻辑在先”说的，在1930年代，还有牟宗三。青年牟宗三在1932年著有《从周易方面研究中国之玄学及道德哲学》一书（后改名为《周易的自然哲学与道德函义》）。这一时期牟宗三对朱子非常维护，他说：“理气之先后是在意义上、解析上、说话的方便上，而不在空时上。因理无形迹故也。此先后问题甚为重要，若不得其理解，便易有误会。戴东原之攻击朱子大半由于这个先后的误会上发生出。”（《牟宗三先生全集》第1册，第132页）在牟宗三看来，“理气先后”问题是理解朱子学的关键。牟宗三结合亚里士多德的主词、谓词学说，也以“逻辑在先”来阐释“理先气后”，他说：

所谓逻辑的在先者即是亚里士多德所谓“主词”是也。在亚氏以为主词是本体，在事实上，没有离开属性或谓词的主词，也没有离开主词的谓词；但在逻辑上，不妨以主词为先。朱子的理也是本体。他这个在先的本体也就是逻辑上的主词之在先。主词是周延的、是其所是的、完全的、纯粹的、未分化的；而一说到谓词便歧异了、驳杂了、不完全了、不纯粹了、分化了。朱子认为气是不纯的粗有渣滓，即是指歧异分化驳杂对待而言，并非有伦理的善恶之意也。这是当然而易见的。他这个理即是本体论上的理，以为其伦理上的理之基础也。所谓伦理后学即指此而言。但在事实上，全的理即在歧的气中，而歧的气也即在全的理中。即每一有限含一无限，每一部分含有全体；而每一无限即在一有限中显之，每一全体即含于一部分中而超越之。互相拥抱，互相摄握，互相含蕴，而永不会离。（同上，第134-135页）

牟宗三这里以“理”为主词、“气”为谓词，理是纯而未分化的一，气是分化、离散、杂异部分，这契合朱子“气则二，理则一”之义。当然，以理为主词来解释理之先在，贺麟已有指出，但他没有展开论述。牟宗三强调理虽逻辑先在，同时又内在于气，他说：“理是内在的先于气而非外在的先于气。因为它不能在宇宙之外，故内在；因为它是绝对而普遍故有先意。那即是说：全体必含部分故有先意；但部分必显示全体，即全体必显于部分中，故为内在。”（同上，第137页）这可以说是后来牟宗三所主张“内在超越”思想的先导。

1947年，唐君毅发表《朱子理先气后论疏释：朱子道德形上学之进路》一文，对冯友兰的“逻辑在先”说提出批评，认为朱子之“理先气后”主要是就形而上下来说的。唐君毅对冯友兰“逻辑在先”说的批判并不恰当，实际上他所攻击的是冯友兰的共相说：“逻辑先后，不足以成就形上学之先后，及分析经验事物以发现共相，而以之为理，不能即建立朱子形上学之理先于气，与理一，及理善之义。”（《唐君毅全集》第21卷，第372页）唐君毅把理学家所说的理分为存在之理和当然之理两种，并认为后者优先于前者，强调“理之基本义为当然的义理之理，则不可诬，而治宋明理学者不可不深切铭记者也”（同上，第378页）。存在之理是天理，当然之理是伦理，儒家重在人伦，所言天理最终还是要下贯落实在伦理和道德修养。因此，唐君毅论朱子理先气后先从道德修养入手，认为“吾人于此乃先有理之命令之自觉，而后有气从之动之自觉。吾今即以此为‘理先气后’‘理主气从’之言之最初直接有所指处”（同上，第378-379页）。理主气从，是唐君毅从形而上下角度解读“理先气后”的基本看法，唐君毅此论大体上即朱子“必明道集义，然后能生浩然之气”的意思。唐

君毅也论及“理生气”问题，认为“理虽非直接生物者，而气之生物，则本于理为必有气以实现之之理。此之谓理生气。理生气乃生物。故理为真正之生物之本。故曰生理，生生不息之理”（《唐君毅全集》第21卷，第367页）。这里据朱子所言“生物之本”赋予理以生化的动力因。唐君毅的这些看法，对我们重新认识朱子“理先气后”说也颇有启发意义。

三、“理先气后”说的多元阐释与新思考

理气论最终还是要落实在修养论，朱子复杂的理气关系、“理先气后”问题与修养论结合起来往往可以看得更清楚。与理气论关联密切的是道心、人心问题。1189年，59岁的朱熹在《戊申封事》中解释《尚书·大禹谟》“人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允执厥中”时说：“夫心之虚灵知觉，一而已矣。而以为有人心、道心之别者，何哉？盖以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同，是以或危殆而不安，或精微而难见耳。”（《朱子全书》第20册，第591页）1190年，60岁的朱子在《〈中庸章句〉序》定稿中，这段话也重复出现。其后，在69岁左右注解《尚书·大禹谟》时，朱子也大体上重复了这些话，只是个别字句有所变化，如以“义理之公”取代了“性命之正”（《朱子全书》第23册，第3180页），这样与“形气之私”对应，道心、人心就是公私问题，“人心只见那边利害情欲之私，道心只见这边道理之公”（《朱子全书》第16册，第2666页）。虚灵知觉是人心的基本功能，人只有一个心，之所以有道心、人心之分，是因为所知觉的对象不同，“道心是知觉得道理底，人心是知觉得声色臭味底”（同上，第2664页）。人心是饥食渴饮，是人的基本生理需求和情感欲望，人心并非都是恶，但是有滑向恶的危险。朱子说“人心便是饥而思食，寒而思衣底心。饥而思食后，思量当食与不当食，寒而思衣后，思量当着与不当着，这便是道心”（同上，第2672页）。显然，道心就是行为的正当性、正义性问题。道心、人心跟理与气大体上是对应的，道心是性命之正、义理之公，是天理、理性的体现，而人心是身体、形气之私，是感性欲望，是气的体现。朱子61岁时说：“唤做人，便有形气，人心较切近于人。道心虽先得之，然被人心隔了一重，故难见。”（同上，第2665页）这段话主要是解释道心之隐微、微妙，这里所云“道心虽先得之”也可以看作是一种“理先气后”思想的体现。同时，道心即是天地之心的体现，朱子在解释孟子“人皆有不忍人之心”时说：“是得天地生物之心为心也。盖无天地生物之心，则没这身。才有这血气之身，便具天地生物之心矣”（《朱子全书》第15册，第1755页），这实际上也体现了理（天地生物之心）先、气（血气之身）后的思想。

道心是天理的体现，在人格修养与社会活动中，“义”字又特别重要。朱子说：“饮食，人心也。非其道非其义，万钟不取，道心也”，“须是食其所当食，饮其所当饮，乃不失所谓‘道心’。若饮盗泉之水，食嗟来之食，则人心胜而道心亡矣”。（《朱子全书》第16册，第2666、2665页）人人都想过上好的生活，都不喜欢贫穷，畏惧死亡。但是在儒家看来，世间有比生死更重要的存在，那就是道义与尊严。为了道义，极端情况下，可以舍弃生命、宁死不屈。在孔孟那里，坚持道义高于生命是其重要原则。孔子说“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”（《论语·卫灵公》），仁就是一种整体性道义原则，在道义与生命冲突时，毅然选择道义，慷慨赴死。《孟子》一书开篇《梁惠王上》就申明义利之辨，强调以义为尚、利在义中。在《告子上》中，孟子又以著名的“鱼和熊掌不可得兼”的比喻，说明在道义与生命发生冲突时，要毅然以道义为先。孟子说：

鱼，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生，亦我所欲也；义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。

孟子认为，道义比生命更重要，如果为了活着，不顾大义，这是儒家所坚决反对的苟且偷生。道义高于生死，这是人的本心，只有贤者才能不丧失此心。“志士不饮盗泉之水，廉者不受嗟来之食”，道义、尊严、气节，比好的生活，甚至比生死要更为重要。

当然，在多数情况下，道义与生命是合一的，合乎道义的生活能使生命状态更加饱满。如孟子说“君子所性，仁义礼智根于心。其生色也，晬然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻”（《孟子·尽心上》），仁义礼智是人的本心，发明、扩充人之本心，气血流通会更顺畅。但是道义与生命也有冲突的时候，特别是在一些极端情况下，如面临民族大义与个体生命发生严重对立、必须进行取舍的时候，儒家会决然选择道义。这体现了儒家的高贵品格和刚正浩大的一面，中华民族很多英雄人物和仁人志士正是在这种精神的感染下奋不顾身、视死如归。朱子曾批评《左传》“只知有利害，不知有义理”：“人若读得《左传》熟，直是会趋利避害。然世间利害，如何被人趋避了！君子只看道理合如何，可则行，不可则止，祸福自有天命。”（《朱子全书》第17册，第2838页）朱子非常赞赏董仲舒所说“仁人正其义不谋其利，明其道不计其功”，认为“一部《左传》无此一句。若人人择利害后，到得临难死节底事，更有谁做？其间有为国杀身底人，只是枉死了，始得”（同上，第2838-2839页）。这些话与其“理先气后”说是呼应的，此时也正是其反复强调“理先气后”说的时期。朱子对《左传》难免有偏见，但他这里的主张掷地有声，值得肯定。朱子说“欲生恶死，人心也；惟义所在，道心也”（《朱子全书》第16册，第1909页），道心为主，人心听命，惟义所在，可以置生死于度外。可以说，朱子“理先气后”说与孔孟以来儒家“杀身成仁，舍生取义”的价值取向和高贵品格是贯通的，这一点，前人似未有明确指出。

理气，是人作为主体对存在进行二分解析的一对范畴，一定意义上也可以看作是身心二元在存在论上的投射。1190年，61岁的朱子在《答黄道夫》信中说：

天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理然后有性，必禀此气然后有形。其性其形虽不外乎一身，然其道器之间分际甚明，不可乱也。（《朱子全书》第23册，第2755页）

理是生物之本，气是生物之具。就人而言，理对应“性”，为仁义礼智道德之源，而气对应“形”，为身体，是欲望之源。性与形虽是一体，但分别还是明显的，性理是生命的根本和崇高性所在，其发用体现为道心，而形气往往是自私和欲望的根源，体现为人心。朱子这里重点强调了性理对形气的超越性，实际上，“生物之本”“生物之具”的说法渊源甚早。司马谈《论六家要指》：“凡人所生者神也，所托者形也。神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死。死者不可复生，离者不可复反，故圣人重之。由是观之，神者生之本也，形者生之具也。不先定其神，而曰‘我有以治天下’，何由哉？”（见司马迁：《史记·太史公自序》）这里“神者生之本”“形者生之具”之说，对朱子有影响。对此，张岱年就曾指出：“朱晦庵谓‘理也者生物之本也，气也者生物之具也’，实由太史公‘神者生之本也，形者生之具也’二语而来。”（《张岱年全集》第2卷，第630页）当然，张岱年也指出“理与神却是截然两事。理、物、心，乃是三个相互区别的范畴”（同上）。朱子之理是本体性范畴，司马谈所说神是主体性心神、灵魂。朱子所说“生之本”“生之具”指人也指物，而司马谈主要是偏指人（当然，形神泛化也可用来论一切生命甚至事物）。在先秦，有形神二分，也有形气神三分，类似的表述还见于《文子·守弱》：“夫形者生之舍也，气者生之元也，神者生之制也，一失其位即三者伤矣，故以神为主者形从而利，以形为制者神从而害”。《淮南子·原道训》也说：“夫形者生之所也，气者生之元也，神者生之制也”。这两处都以神为“生之制”，强调神是生命的主导、主宰性力量。在中国哲学语境中，神既可以指主体性心神，也可以指本体之神，本体之神在先秦以《易传》所论妙

道之神为代表,如说“阴阳不测之谓神”(《周易·系辞上》)。气、形、器为形而下,神、理、道皆为形而上。从中国古典生命哲学来看,神相对于形气更为根本,这对我们多角度认识朱子的理气关系以及“理先气后”说也有启发意义。

“理生气”是朱子“理先气后”思想的重要方面,也是具有争议的一个难点问题。对此,我们如果放宽视野来看,其与汉唐典籍中“道生气”的表述有相似性。汉代《越绝书》载范蠡曾说“道者,天地先生,不知老;曲成万物,不名巧,故谓之道。道生气,气生阴,阴生阳,阳生天地”。“天地先生”应是《老子》第二十五章所说“先天地生”。这里“道生气”一段,《施注苏诗》引作“道生气,气生天地,天地生万物”。唐代《乐书要录》卷五也有“夫道生气,气生形”之说;唐末五代道士杜光庭也说“冥寂之初,混元之首。道生一气,分彼两仪”(《道藏》第11册,第247页)。北宋道士陈景元也有“虚无生自然,自然生道,道生一气”(《道藏》第13册,第701页)的说法。显然,朱子“理生气”与汉唐“道生气”之说在表述上有相似性。^①“道生气”的说法多有道家背景,朱子晚年对道家道教颇为关注,68岁完成《周易参同契考异》,并作《空同赋》《调息箴》。

《淮南子·天文训》说“道始于一,一而不生,故分而为阴阳,阴阳合和而万物生”,万物是由阴阳合和所生,非由道直接生出,朱子所说“若理,则只是个净洁空阔底世界,无形迹,他却不会造作;气则能酝酿凝聚生物也”(《朱子全书》第14册,第116页),与此也有相似性。《庄子·大宗师》说“杀生者不死,生生者不生”,《列子·天瑞》说“不生者能生生,不化者能化化。……生物者不生,化物者不化”,《文子·九守》说“生生者不生,化化者不化”,这些都是讲“道”不生不化,但又是生化之本。南朝梁代佛教居士傅翕说“有物先天地,无形本寂寥,能为万象主,不逐四时凋”(《续藏经》第69册,第0116页中),这首诗偈也是化用老庄之语,同样表达了“生生者不生”之意。朱子对傅大士这首诗颇为欣赏,刘宗周批评理生气之说时,就曾指出其“与佛者‘有物先天地’之说何别也”(见《黄宗羲全集》第12册,第63页)。在朱子思想中,也可以说,理是超时空的存在,不生不化,同时又是生化之本,此正是作为“万化根本”之无极而太极之神妙功能的体现。

四、余论

道是天道,理是天理,而我们常常忽视了“天”字,道、理作为形而上的超越性可以从“天”字得到更好的了解。天生万物的思想表述在先秦相当流行,如《诗经·大雅·烝民》中说“天生烝民,有物有则”,《孟子·滕文公上》也说“天之生物也,使之一本”,东汉王充《论衡·物势》中有“天用五行之气生万物”的思想表述,此“天”有着绝对主体性,相对气、物来说都是超越性的,是先存的。“天”有意志性、主宰性、超越性,我们不能把气与天等同。朱子所说的“理”虽然不具备天之意志性,但仍有天的主宰性和超越性的一面。儒家所强调的道义、仁义精神,根源于天,有着不朽和永恒性。万物由天而生,就此而言,天对万物、气都有着绝对的先存性,联系这些来看,朱子的“理先气后”说,可以说也是中国哲学的一贯之道。

理是太极,是一,是不可分的整体性,它不动,又是万化之根,是超时空的永恒;气是阴阳,是两,是可分的,有聚散性,有时空变化性。就现实而言,理气不离,理在气中,一在两中,浑融一体;从根源上看,理气不杂,理是主,气为客,一在两前,理对气有超越性和先存性。理对应人的灵魂层面,是道义之公;气对应人的身体层面,是感官欲望之私。道心为主,人心听命,从原则上来

^① 刘宗周批评朱子“理生气”之说,有时就将其表述为“道生气”,他说:“盈天地间,一气而已矣。……而求道者,辄求之未始有气之先,以为道生气,则道亦何物也,而能遂生气乎?”(《刘宗周全集》第3册,第367页)

说，道义高于生命，理先于气，朱子之说体现了孔孟以来儒家的一贯之道。从天道本体来看，理是本真，先于气；从价值论来看，理是至善，高于气。“理先气后”说体现了朱子学的深刻性，也展现了儒家的高贵品格。

参考文献

- 古籍：《鶡冠子》《淮南子》《老子》《列子》《论语》《论衡》《施注苏诗》《史记》《文子》《虚斋三书》《乐书要录》《正蒙》《周易》《庄子》等。
- 陈来，2000年：《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社。
- 2022年：《张荫麟、贺麟朱子太极动静说论辩简析》，载《现代哲学》第1期。
- 《陈亮集》，1987年，中华书局。
- 戴震，1982年：《孟子字义疏证》，中华书局。
- 《道藏》，1988年，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社。
- 丁为祥，2012年：《朱子“理先气后”的发生学解读》，载《唐都学刊》第5期。
- 冯友兰，2000年：《三松堂全集》，河南人民出版社。
- 贺麟，2011年：《黑格尔哲学讲演集》，上海人民出版社。
- 黄宗羲，1986年：《宋元学案》，中华书局。
- 《黄宗羲全集》，2021年，浙江古籍出版社。
- 乐爱国，2018年：《清初陆世仪对朱熹“理先气后”的诠释及其学术史价值：兼论冯友兰、唐君毅与牟宗三的诠释》，载《东南学术》第6期。
- 李光地，1995年：《榕村语录》，中华书局。
- 刘沁，2023年：《实在、可能与现实：朱熹“有是理便有是气”新探》，载《中国哲学史》第2期。
- 《刘宗周全集》，2012年，浙江古籍出版社。
- 陆世仪，1986年：《思辨录辑要》，文渊阁《四库全书》第724册。
- 罗钦顺，1990年：《困知记》，中华书局。
- 《牟宗三先生全集》，2003年，台北联经出版事业公司。
- 《唐君毅全集》，2016年，九州出版社。
- 《续藏经》，2006年，河北佛学院倡印。
- 《薛瑄全集》，1990年，山西人民出版社。
- 杨立华，2015年：《朱子理气动静思想再探讨》，载《云南大学学报（社会科学版）》第1期。
- 《张岱年全集》，1996年，河北人民出版社。
- 赵金刚，2014年：《动静生生与“理生气”》，载《中国哲学史》第1期。
- 《朱子全书》，2010年，上海古籍出版社、安徽教育出版社。

（作者单位：南京大学哲学系）

责任编辑：冯国超