

道兼理气：朱子学理气论的经典诠释背景及其影响*

刘 昊

[摘要] 经典诠释为朱子学理气论的建立提供了重要依据，一方面，朱子以理（太极）为“形而上之道”，气是“形而下之器”，强调理气、道器的二分；另一方面，朱子据此前提又对“一阴一阳之谓道”可能蕴含的“阴阳之气即道”之义作出协调性解释，主张理气或道器（气）既有区别又相互不离，构成有分别而不相离的整体。理气的一元和二元，一物和二物是兼容的而不是对立的。尽管朱子未明确将“理在气先”贯彻至“道在物先”，但是本原上的先后问题与一元二元的问题分属两个层面，至少在朱子看来，他的理气论体系已经容纳了“形而上者谓之道”和“一阴一阳之谓道”两个命题之间的紧张。基于这两个命题的两种截然不同的诠释也为后世接续、反思、解构朱子学理气论提供了经典依据。

[关键词] 理气论 形而上者谓之道 一阴一阳之谓道 理气一元 理气二元

[中图分类号] B244.7

在朱子思想中，建构理气论的根据与经典文本中的“形而上者谓之道，形而下者谓之器”和“一阴一阳之谓道”存在密切关系，但是道论在经典诠释中的复杂性导致其理气论呈现“多元性”。在前提上，朱子用理和气的二分架构解释道和器，认为理是形而上之道，气是形而下之器。然而朱子也有“但看一阴一阳往来不息，即是道之全体，非道之外别有道也”（《朱子全书》第22册）的表述，该说法以“一阴一阳之谓道”（《周易·系辞》）为依据，认为一阴一阳即气的往来不息运动与道是一体的，而这一观点可能会被误解为阴阳之气即道。其后果是消解道（理）与器（气）分属形上和形下的区别，与朱子强调道器、理气之分的前提背道而驰。因此，如何协调经典诠释中的道论和理气论的架构是其思想中的一个重要问题。

学界对此问题的关注侧重从朱子学的道与理的关系出发，认为道与理既有区别又有联系。（参见乐爱国，第38页）不少学者注意到朱子提出的“道兼理气”和“道，须是合理与气看”的命题。（参见《朱子语类》，第1896页）冯友兰晚年已揭示了 this 思想在朱子学中的重要性，认为：“‘一阴一阳之谓道’那个‘道’是‘理’与‘气’合的产物”。（《三松堂全集》第10卷，第182-183页）李焯明也指出“道兼理气”是朱子“一而二，二而一”思维模式的体现。（参见李焯明，第58页）

* 本文系国家社会科学基金重大项目“中国经典诠释学基本文献整理与基本问题研究”（编号21ZD055）、“上海市浦江人才计划资助”（编号22PJC112）的阶段性成果。

不过,从字面意义将“道合理气”解读为道是理气之合,仍然难以遵循朱子以理和气分别对应形而上之道与形而下之器的立场。田智忠在以往讨论的基础上,在最近的一篇文章中揭示了朱子学的道体论与理气论之间的分裂,他认为道强调生生不息和动,而理是本根、本源。他说:“朱子论‘理之本’,倾向于其是本根、本源,是形而上的实体;而其论‘道体’,则强调其一体流行、全体呈现”,以及“朱子自然希望以一元论模式来说明‘道体’的呈现问题”。(田智忠,2020年,第86页)

本文赞同田文的基本判断,朱子在理气论上强调理在气先,但是在道体的问题上不突出道在物先。由此,朱子论道确实没有严格遵循理气论结构,但是对于田文所说的“朱子一元化的‘道体论’,却难以做到与理气二元论的完全切割”,朱子存在“论‘道’与论‘理’的分裂:论‘理’要求理气二分、‘理在气先’,论‘道’却回避‘道在物先’,主张一体浑然”。(参见同上,第85页)本文稍有补充意见,理气先后问题与理气一元二元分属不同层面的问题,对于理气二分和道体浑然的分裂,道器与理气的结构可以兼容与协调,朱子对此有自觉意识并且一直努力为此调解。

理解朱子学理气论的这种努力须结合经典诠释的语境,《易传》的“形而上者谓之道,形而下者谓之器”与“一阴一阳之谓道”皆是朱子立论的依据。朱子以前一句为理气论的理论前提,强调道器以及理气分属形上、形下,但是又需要对后一句字面意义呈现的“阴阳之气即道”的结论作出调解,所以他试图强调阴阳之气与道既有区分,又不相离,以此合理解释“一阴一阳之谓道”,进而解决这一问题。这一立场成为朱子建构其理气论的来源,其理气论主张理是根源、本体,与气显然有分别,但理与气又是浑然一体的整体,所以是“有分别而不相离”的。虽然朱子晚年强调“理在气先”,更突出理的“实体化”因素。(参见陈来,2003年,第2页)理是万化之本,山河塌陷了仍在,因而是逻辑上在的理,但是这没有改变朱子自中年以来为协调理气与道器作出的尝试。

朱子学以后的理气论分化乃至解构的根源也与这两个命题的不同解释立场密切相关,这种不同立场为接续、反思、解构朱子学理气论提供了理论依据。本文旨在通过经典诠释的解读,试图理解朱子学理气论的建构原理,同时也为理解宋代以降的理气论演变提供一条线索。

一、朱子学理气论是一元论还是二元论

首先,一个前提问题是能否以“一元论”或“二元论”来描绘朱子学的理气论。自近代学术体系建构以来,日本和中国学界通常以理气二元论描述朱子学的理气论,在晚近学界仍有较大影响。(参见乐爱国、陈昊,第48页)例如刘述先曾指出朱子的理气论是形上构成的二元论和功能实践的一元论。(参见刘述先,第181-198页)钱穆也曾提出过类似说法,但是钱穆论朱子理气的一体浑然不完全着眼于心身层面的“功能实践”,而是考虑到宇宙和天道的层面。^①事实上,朱子论道虽强调一体流行、全体呈现,却很难以“一元论”统称。同样,朱子学理气论虽有“理气二物”“理在气先”的类似二元论立场,但是朱子在构成层面亦主张理气不离,理在气中的一元论倾向。归根到底,朱子的理气论结构难以单独用一元论或二元论,一物或二物描述。(参见卢盈华,第91页)理解朱子学的诸多理气论述须考虑朱子是在本原还是在构成层面讨论理气。^②朱子在本原层面承认理先气后的二元论,在构成层面坚持中年时期已形成的理气(太极与阴阳)不离不杂的论断,也未单独以一元或二元,一物或二物定位理

^① 钱穆在《朱子新学案》中说:“朱子言理气,乃谓其一体浑成而可两分言之,非谓是两体对立而合一言之也。”(钱穆,第255页)

^② 陈来在《朱子哲学研究》中已明确指出:“在本原上朱熹讲理在气先,但在构成上朱熹并不讲理在气先,而常常强调理气无先后。如果把论本原当作论构成,或者反过来把论构成当作论本原而由此断言朱熹哲学始终是理气先后的二元论,在理解朱熹思想上都必然发生混乱。”(陈来,2010年,第108页)

气关系。一和二是并存而不是矛盾的，是一而二，二而一的关系。正如朱子晚年在《答刘叔文》中说：

所谓理与气，此决是二物。但在物上看，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，然亦但其有理而已，未尝实有是物也。（《朱子全书》第22册，第2146页）

朱子先断言理和气决是二物，紧接着表明不同前提立场之下存在不同判断。“在物上看”是指在现实存在结构上看，理和气不可分开各在一处，即“理气不离”。不过朱子进一步强调理气不可分开不影响理和气在整体中体现为“二物之各为一物”。在一物或整体之中，理和气仍然犹如两个事物，“理”作为万物之大本，无法用感官察觉，仍然在具体存在物中作为真实的“一物”而存在，这也是理学家强调理的真实无妄性的意义所在。接着，朱子又从“在理上看”立论，他指出还没有具体存在物时已经存在物之“理”，虽然“理”不是具体的存在物，但也是真实无妄的本原存在。这就表明“理”是一种本原存在的“物”，“气”是具体的存在物。

依此，仅以“二元论”的“理气二物”或“理气二元”概括朱子学理气论其实不完整。朱子所谓的“二物”应有两个层面，一方面，从本原上看，理在气先，不杂于气，这时理气可以视为“二物”。另一方面，在现实结构中，理和气仍然被视为二物，但是这里的“二物”需要在“一物”的前提下来看，亦可说二元可以在一元的前提下成立。那么，不论是否“实有是物”，“理”皆不杂于气，只不过在现实存在中，“理”不离于气又不杂于气，故可以将朱子学的“理”作为在“气”中的一种实体性存在。所以，朱子的“理气一元”和“理气二元”（一物和二物）是辩证统一的，但是这种统一是基于不同的理论角度，是本原和结构的统一。

二、朱子学理气论建构的经典诠释渊源

朱子之所以要采取这种妥协和统一，具有非常强烈的经典诠释渊源。朱子理气论的产生与道论的经典诠释史具有内在联系。宋代以降的理学宇宙论试图为万物存在和生成寻找一个恒常普遍之道，《易传》的“一阴一阳之谓道”和“形而上者谓之道”是主要的经典依据。理气论述虽不见于《易传》，却自始至终与这两句命题的相关诠释交织在一起。（参见小野泽精一、福光永司、山井涌，第440页）

在宋代以前，韩康伯和孔颖达的解释框架对宋儒的理解产生了关键影响。韩康伯对“道”的解释侧重于“无”的层面，后来的宋明儒学虽然不认为道是虚无的不存在，却也承认道是无形之物。在解释“一阴一阳之谓道”时，韩康伯说：“无之称也，无不通也，无不由也。况之曰道，寂然无体，不可为象”（《周易注》，第345页），“道”可用“无”解释，“无”不是虚无意义上的空无，而是无所不在、无所不由的宇宙本源，万物因道而存在，道没有具体的形质，也未成象。至于“道”和“阴阳”的关系，韩康伯说：“阴阳虽殊，无一以待之。在阴为无阴，阴以之生；在阳为无阳，阳以之成”（同上，第346页），阴阳构成万物的差异性，即形成具体的事物，但是道（无）贯穿于其中，阴和阳皆由道才能生成。对于这里的“无阴”和“无阳”，孔颖达的解释更为清楚，道是虚无，是不存在差异性的统一体，所以不存在阴和阳这样的特殊性，但是阴和阳又皆由道而生成，根源于道。所以他说：“道虽无于阴阳，然亦不离于阴阳，阴阳虽由道成，即阴阳亦非道，故曰‘一阴一阳’也”。（《宋本周易注疏》卷第十，第396页）“道不离阴阳”和“阴阳亦非道”已经具有朱子学理气论“理气不离不杂”架构的影子。道虽然无形无象，但不是阴阳本身，也没有脱离于阴阳。当朱子用理气观念来解释道与阴阳时，其结构也继承了这一解释传统。此外，孔颖达对“形而上者”与“形而下者”的解释也对宋儒产生了重要影响，他说：“道是无体之名，形是有质之称。凡有从无

而生，形由道而立，是先道而后形，是道在形之上，形在道之下。”（《宋本周易注疏》卷第十，第428页）“道是无体”指道没有具体的形体，形是具有形质，“由道而立”即上面提到的阴阳由道而生成。道和形器的关系既有先后，也有上下。从生成的角度看，先有道后有形；从构成的角度，道在形之上是无形的，形在道之下，是有形的形器。道器的先后、上下都是宋儒重视的问题。不过，韩、孔二人未明确将这两句话联系起来共同解释。

宋代以后，张载开始将这两句命题联系在一起解释，他在解释“形而上者谓之道”时融合了“一阴一阳之谓道”，而且其立论前提是“一阴一阳”即是道，那么接着的问题是如何解释“形而上之道”。他指出：“形而上者是无形体者，故形而上者谓之道也”。（《张载集》，第207页）形而上者就是无形体者，这即是道。他又说：“一阴一阳不可以形器拘，故谓之道。乾坤成列而下，皆《易》之器”。（同上，第206页）一阴一阳不拘泥于形器的层面，所以是道，乾坤成列以下形成天地间的万事万物，是形器。由此似可推出一个结论，“一阴一阳”亦是“形而上之道”，尽管张载没有这样明确说。

张载对“形而上者谓之道”的解释受到了“一阴一阳之谓道”的影响，他将“一阴一阳”即“道”作为气的某种本然状态，这就是所谓的“形而上”。他认为“形而上者”是无形体者，“形而下者”是有形体者（参见同上），但是张载所谓的“无形”，不是无形而实有的理，而是无形无象的气的本然状态，有形则是气的聚散后形成的有具体形体的器物。根据这一立场，韩康伯、孔颖达在注疏传统中将道视为普遍的无，而在张载看来，只讲“无”还不够，所谓的“无”必须由气构成。因此，张载的经典注释既有来自注疏传统的影响，也有不同于注疏的立场。

在既往研究中，如何定位张载的气论引发了持续讨论，其中的关键问题之一是作为万物之根源的太虚或太和与构成万物的气是同层还是异质的结构。而理解此问题的关键取决于如何理解张载的“形而上”，张载思想的确存在“形而上”的性格，两岸学界对此问题有相同意见，朱建民、李明辉认为张载的“形而上”“形而下”不是西方意义上的“形上”“形下”。（参见朱建民，第29页；李明辉，第126页）“形而上”是气的无形状态，“形而下”是气的有形状态。杨立华也承认张载所言的气有形上和形下（参见杨立华，第30-31页），吴震亦认为张载对形而上下的问题有理论自觉。（参见吴震，第41页）实际上，张载对此的解释正是基于“形而上者”和“一阴一阳”这两句命题，由他对这两句话的解释可以清晰地了解以“无形”的“一阴一阳”为“形而上”的经典依据。

随后二程质疑张载以“一阴一阳”为“不形者”，明确将阴阳规定为“形而下者”，道才是“形而上者”，与张载的解释又发生一定偏移。二程批评张载的立场其实回到了经典注疏的传统，孔颖达认为道与阴阳之气有分别而不相离，道遍在于万物中，不是具体的阴阳之气，二程之论的根源即在此。他们批评张载说：“立清虚一大为万物之原，恐未安。须兼清浊虚实乃可言神。道体物而不遗，不应有方所”。（《二程集》，第21页）“清虚一大”指张载所谓的无形无象的太虚，以此作为万物之原恐怕有问题，须结合清浊、虚实才能谈论神。道遍在于万物之中，不应有具体的形状和空间。

不过二程的论述也不完全一致。程颐以添字诠释法，创造性地将“所以阴阳者”解释为道，确立道与阴阳的区分，以此符合《易传》区分形而上之道和形而下之器的立场，后来成为朱子学建构理气论的来源。他说“道”非一阴一阳，而是“所以阴阳者”，“所以”是一阴一阳流行运动的根源。程颐虽然区分道与阴阳，但是未将二者绝对分开。阴阳的流行运动与道的存在同时具有，不存在先后，所以他说“阴阳开阖，本无先后”。（参见同上，第160页）程颐的论述则留下了丰富的诠释空间，他也认为道与器有明确区别，但又不能相离。（参见张岱年，第525页）他曾引用“形而上者之谓道”和“立天之道曰阴与阳”后指出：“又曰：‘一阴一阳之谓道。’阴阳亦形而下者也，而曰道者，惟此语截得上下最分明，元来只此是道，要在人默而识之也”。（《二程集》，第118页）“亦”

表示“也”，“也”字针对的是“形而上者谓之道”和“立天之道曰阴与阳”，其结论也可得出形而上之道是阴与阳。他提出“亦”的目的在于指出不同于前两句文本的解释。接着，他又对“一阴一阳之谓道”表示赞赏，在谈论“道”的命题中，惟有此语将形而上与形而下讲得最为明白。“元来只此是道”表达了程明道对此句的理解，只有从阴阳中才能获得道的存在，原来道就存在于一阴一阳之中。形而上者不是独立于形而下者或在形而下者之外，而是存在于形而下者之中，道与器、道与阴阳的关系皆须由此而理解。至于如何从阴阳中把握道，程颢也承认非常难，关键在于体会。

二程的解释虽有差异，但没有割裂道与阴阳，也没有将道与阴阳视作绝对一物，消解彼此。如果再推究一步，虽然“形而上者谓之道，形而下者谓之器”强调区分，但是“一阴一阳之谓道”则强调两者的关联，这决定了道与阴阳不可能是绝对的二物。相对而言，程颢侧重两者的一体但也重视区分，程颐强调两者的区分，也未尝割裂两者。二程与张载的关键区别在于，张载以“一阴一阳”一句为前提，因此认为阴阳之气是形而上者，无形的气。二程，尤其是程颐则以“形而上者”一句为前提，主张阴阳是器，是形而下者，所以要对“一阴一阳之谓道”作出进一步的补充解释，才能满足形而上之道和形而下之器存在区分的二元基本结构。

三、朱子学理气论“理气不离不杂”对道论的辩护

朱子的立论依据基本来自二程，尤其是程颐的“所以阴阳者为道”，因此道器有区分以及理是形而上之道，气是形而下之器的二分结构是朱子从二程继承过来的理论前提。基于此，难点在于如何用这一理气结构容纳“一阴一阳之谓道”。“一阴一阳之谓道”的字面意义可以理解为“一阴一阳”等于阴和阳或阴阳的运动本身，所以道即一阴一阳的流行不息状态，与阴阳之气一体。朱子早年采取这种解释，1164年，他在《答柯国材》中指出：“一阴一阳不记旧说，若如所示，即亦是谬妄之说。不知当时如何敢胡说。今更不须理会，但看一阴一阳往来不息，即是道之全体，非道之外别有道也。”（《朱子全书》第22册，第1733页）朱子的旧说尚不可考，但他显然否认旧说，而是强调一阴一阳往来不息的运动即是道的全体，这不是说道即阴阳的运动，进而承认道即气。此处的“全体”指道存在于一阴一阳的运动变化之中构成的宇宙整体。然而这样的解释仍有可能被解释为道气的一元或一物，一阴一阳等同于阴阳本身，阴阳之气即是道之全体。事实上，朱子在1164年时尚未形成自己的理气论架构，所以这只是其说法的一种解释，的确有模糊空间和不尽之处。

当朱子在乾道年间（1169-1173）通过《太极解义》建构自己的理气论体系后，这种模糊的空间便得到了合理解决。理气论的经典依据更倚重“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，太极是形而上之道，即理；阴阳是形而下之器，即气，这是朱子学理气论的基本立场，强调二分结构。同时，理和气（道和器）不仅存在区分，而且理在气之中不离于气，两者既区分又不离。在天地万物的流行之中，理或道作为万物流行的根源存在于其中，这是强调理气的构成层面，尚不涉及理气先后的问题。基于此，需要被解释的仍然是“一阴一阳之谓道”，其中的关键是一阴一阳究竟能否等同于阴阳之气本身，若一阴一阳即阴阳之气，那么这一句就可能解释为“阴阳之谓道”，甚至是“气即理”，这显然有违朱子学以形而上者为道和理，形而下者为阴阳之气的预设。

朱子的创造性解释在当时已引起质疑，陆九渊认为根据经典原意，就可以得出“一阴一阳”是“形而上者”的主张。在朱陆之辩中，双方其实已经涉及这两个命题及其相关的道器、形上形下问题。朱子先为“无极而太极”辩护，提出“然殊不知不言无极，则太极同于一物，而不足为万化之根”。（《陆九渊集》，第561页）如果不以无极描述太极的无形无象状态，那么太极便等同于世间的任意一个有形有象的存在物，也就不足以为万事万物的根本。继而朱子又说“《太极》之说，熹谓周

先生之意，恐学者错认太极别为一物，故著无极二字以明之”。（《陆九渊集》，第562页）

朱子指出周敦颐提出“无极而太极”，可能是怕有学者错把太极作为世间的现实存在物。然后陆九韶针对“无极而太极”提出“无极”一词是“虚无好高”之论，朱子认为如果“无极”就涉及虚无之论，那么“未知尊兄所谓太极，是有形器之物耶？无形器之物耶？若果无形而有理，则无极即是无形，太极即是有理，明矣”（同上），朱子反问陆氏所言的太极是有形器之物还是无形器之物，他再度强调太极无形而有理，是万化的根本，无极是对太极的形容。陆九渊在淳熙十五年（1188）的答复中说：“《大传》曰‘形而上者谓之道’，又曰‘一阴一阳之谓道’。一阴一阳，已是形而上者，况太极乎？”（同上，第23页）陆九渊自认为通过《易传》的“形而上者谓之道”和“一阴一阳之谓道”，可以得出“一阴一阳”就已是“形而上者”，何况太极呢？太极自然是形而上者，不可能沦为世间的现实存在物。他甚至认为粗看这两段文义便能知道“一阴一阳”是“形而上者”。（参见同上，第29页）陆九渊的解释旨在针对朱子所指的有学者可能会把太极作为世间的一物，朱子旨在根据其理论体系对经典进行发挥，尊重经典的同时又有所创造，而陆九渊则认为自己带有鲜明的“古学”意识，尊重古书比创造解释更为重要。例如他说：“《大传》《洪范》《毛诗》《周礼》与《太极图说》孰古？以极为‘形’而谓不得为‘中’，以一阴一阳为‘器’而谓不得为‘道’，此无乃少绌古书为不足信，而微任胸臆之所裁乎？”（《陆九渊集》，第30页）陆氏批评朱子以一阴一阳为器，显然是根据自己的理解作判断，而无视古书的文本。

面对陆九渊的质疑，朱子再度明确他的立场，强调一阴一阳不是“形而上”，一阴一阳的“所以”才是“形而上”，“一阴一阳之谓道”由此才能在“形而上者谓之道”的前提下得到合理解释。同年十一月，他仍然以“不离不杂”的理论结构加以反驳：

至于《大传》既曰“形而上者谓之道”矣，而又曰“一阴一阳之谓道”，此岂真以阴阳为形而上者哉！正所以见一阴一阳虽属形器，然其所以一阴而一阳者，是乃道体之所为也。故语道体之至极，则谓之太极，语太极之流行，则谓之道。虽有二名，初无两体。周子所以谓之无极，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553页）

《易传》的“一阴一阳”与“形而上者”皆论道，但不等价于“一阴一阳”是“形而上者”，一阴一阳终究是形器，一阴一阳的“所以”才是道体以及形而上者，它是气的运动根源。太极是道体的终极根源状态，太极的流行状态则是道，“流行”不是指道即阴阳之气的流行，而是指太极、道与阴阳的流行运动构成万物流行的整体。朱子认为周敦颐所谓的“无极而太极”指太极没有固定形态，没有空间，看似在万物存在之前，实际上也存在于万物之中，以为在阴阳之外，其实存在于阴阳之中。“无极”作为“太极”的形容词，规定太极与道贯穿于万物，描绘了太极无处不在，而又无声无臭，没有形迹的特点。其实朱子提出的“立于有物之后”和“行乎阴阳之中”正是对“一阴一阳之谓道”的解释，即道存在于阴阳之中。同时，他又坚持“太极”或“道”是形而上者的前提立场。

不过朱子的解释仍然无法使陆九渊满意，陆氏坚持认为其解释有经典根据。但他没有明确解释“形而上”，只是强调“道”是“一阴一阳”，“一阴一阳”是“先后、始终，动静、晦明，上下、进退”这些万物的生成变化和流行。（同上，第29页）这一说法当然遭到了朱子的反对，淳熙十六年（1189），朱子复信说：

若以阴阳为形而上者，则形而下者复是何物？更请见教。若熹愚见与其所闻，则曰：“凡有形有象者，皆器也；其所以为是器之理者，则道也。”如是，则来书所谓“始终晦明奇偶之属，

皆阴阳所为之器，独其所以为是器之理，如目之明，耳之聪，父之慈，子之孝，乃为道耳！”如此分别，似差明白，不知尊意以为如何？（《陆九渊集》，第 557 页）

朱子说如果以阴阳亦即一阴一阳为形而上者，那么形而下者是什么？他再度坚持有形有象的是器，器的根源是理，朱子批评陆氏的观点混淆了道器，有形有象的才是器，是阴阳之气，先后、始终这些万物流行的表现，是阴阳构成的器。

朱陆双方的争论反映了由这两个命题引发的不同解释导致的宇宙观差异。朱子在这一争论中更明确了他的观点，道和阴阳必须有所区分，但两者又是一个整体，而不是将一阴一阳直接等同于形而上者。他一再突出太极和道是万化之本的前提立场，但是仍然不断面对解释“一阴一阳之道”的难题。朱子形成其理气观后，在与弟子的讨论中也充分意识到解释“一阴一阳之谓道”的问题是一大难点，他的回应和解读还可以从四个方面来看：

第一，朱子延续朱陆之辩时的立场，采取添字诠释法继承程颐以“所以”解释“道”，从分的角度解释“一阴一阳之谓道”，认为一阴一阳不等于阴阳。他说：“‘一阴一阳之谓道’。阴阳是气，不是道，所以为阴阳者，乃道也。若只言‘阴阳之谓道’，则阴阳是道。今曰‘一阴一阳’，则是所以循环者乃道也。‘一阖一辟谓之变’，亦然”。（《朱子语类》，第 1896 页）朱子的解释完全取自程颐，阴阳是气，不是道，所以为阴阳的是道。“所以”即阴阳运动的根源。“一阴一阳之谓道”不等于“阴阳是道”。但是这一诠释仍然无法避免将道与阴阳割裂的风险，后世常将“所以”看作一物，与阴阳之气对立，以此批评朱子的理气论有理气为二的弊病。

第二，朱子不仅从分的角度解释道器，而且继承了程颐“器亦道，道亦器”的说法，从道器、理器之合角度的解释“一阴一阳之谓道”。例如弟子陈淳提出了一个更为尖锐的问题：“‘立天之道曰阴阳。’道，理也；阴阳，气也。何故以阴阳为道？”（同上，第 1970 页）“立天之道曰阴阳”也是《易传》里的命题，陈淳的疑问在于，按照朱子的解释，既然道即理，阴阳即气，那么又如何解释立天之道即阴阳？朱子发挥了程颐的解释，他说：“然器亦道，道亦器也。道未尝离乎器，道亦只是器之理。如这交椅是器，可坐便是交椅之理；人身是器，语言动作便是人之理。理只在器上，理与器未尝相离，所以‘一阴一阳之谓道’。”（同上）《易传》虽有形而上之道和形而下之器的区分，但是器的存在必有道在其中，道是器之理，而道的存在也无法脱离于器，如交椅是器，交椅必然包含了可坐的这一道理，理存在于器上不离于器，这便是“一阴一阳之谓道”。

第三，道器或理气的分与合不是矛盾的，朱子将离与合两个角度结合，从道与阴阳不离不杂（又离又合）的角度出发为“一阴一阳之谓道”辩护，将“一阴一阳之谓道”纳入到自己的理气论、道器论体系中。例如弟子郑可学问“一阴一阳之谓道，阴阳何以谓之道”，朱子回答“当离合看”（参见同上，第 1895 页）“离合”即朱子的“不离不杂”，离即不杂，合即不离。郑可学进一步问：“‘即阴阳而指其本体，不杂于阴阳而言之’，是于道有定位处指之”（《朱子语类》，第 2372 页），道是不离于阴阳又不杂于阴阳的本体，指的是阴阳运动之中的恒常之体。朱子认可这种回答，表示“一阴一阳之谓道”即此意。郑可学引用了朱子中年已形成的不离不杂说得到了朱子的认可，朱子表明“一阴一阳之谓道”必须从离合两个角度才能获得整全理解。

第四，虽然朱子提出“道兼理气”“道合理气”的说法，明确道与理气的关系，但也需要结合理气不离不杂的基本立场来理解。例如他说：“道，须是合理与气看。理是虚底物事，无那气质，则此理无安顿处。《易》说‘一阴一阳之谓道’，这便兼理与气而言。阴阳，气也；‘一阴一阳’，则是理矣。”（同上，第 1896 页）道须合理气而言，“合”不是指道由理气的整体构成，而是说理无形无象，必须落实于气中才能存在，这是从结构上说理气关系。“一阴一阳之谓道”便能解释道合理气这一立

场，一阴一阳的运动固然是气的流行运动或一阴一阳的循环不已，这种运动方式是由内在于气的理或道决定的，理或道内在于一阴一阳的运动。反之，阴阳的流行运动呈现了道的存在。尽管形而上者与形而下者存在区分，但是两者在现实构成中始终处在不离的状态，只是在这种不离之中需要对形上、形下进行分别，朱子称之为“有分别而不相离也”（《朱子语类》，第1935页），亦即“不离不杂”的精神，何佑森也将“有分别而不相离”视为朱子论形上、形下的特点。（参见何佑森，第13页）

由上所述，朱子的道论虽有一体浑然的主张，但是道与阴阳的浑然不离同样需要兼顾两者的分别，这与朱子在构成层面论理气是一致的。朱子的理气论虽主张理气为二，但未尝否认理气为一。在构成之中，理气是一而二，二而一的不离不杂关系。依此，朱子的理气论和道论可以兼容。在世界的构成之中，万物生生不息流行，理气是一个整体，但同时在这种流行之中必有理作为运行根源和秩序而存在。同样地，一阴一阳的流行运动构成了道的全体，呈现了道，但是阴阳之气不等于道，道的流行与阴阳之气构成了一个整体。

经典文本的牵制使朱子须面对道论与理气论的分裂问题，而解决这个分裂的关键在于明确理气（或道器）不离不杂并非单纯的理气、道器的一元或二元，所以“形而上”和“形而下”的区分与“一阴一阳之谓道”这样的表述可以协调。朱子中年时所论的“不离不杂”尚未涉及理气先后的理论次序问题。“不离不杂”主要涉及理气是“一元”还是“二元”的问题，与理气先后问题没有直接联系。因为从逻辑上看，理在气先则说明理气为二或存在区分，但是理气为二不直接推论出理在气先。朱子晚年提出本原上的理在气先，并且结合理气不离不杂之论，既强调理作为至高无上的宇宙根源，又承认现实构成中的理在气中。朱子一方面突破了“形而上者谓之道”和“一阴一阳之谓道”的文本牵制，另一方面又根据其严密的理论体系对这一文本作出合理的解释和容纳。

四、朱子以后理气论分化的根源

过往研究皆已表明，元明以后的理气论经历了“气”的转向，由理气二元过渡至理气一元，“气”的重要性上升，理在气中、理不离气的论调开始流行。（参见冈田武彦，第67-68页；高海波，第35-42页）实际上，理气论变迁背后的不同经典诠释路径促成了这种变革，这些学者声称其有关理气、道器的思想立场存在经典文本的确凿根据，如果坚守古典文本的立场，对“形而上者谓之道”和“一阴一阳之谓道”理解便会完全不同于朱子，最终表达一种异于朱子学的宇宙观，甚至是道统观念。在这个意义上，朱子学的理气论、天道论就失去了“合法”的文本根据。

在朱子以后，由宋代道学内生分化出的理气论和道论，仍然以“形而上者谓之道”与“一阴一阳之谓道”为经典依据，表现为两种思路。一是以朱子及其后学、修正者为代表的解释，理是形而上者，阴阳之气为形而下者，但是道在阴阳中构成了万物流行的整体，道与阴阳有分别而不相离。二是以张载、陆九渊为代表的解释，以一阴一阳或气为形而上者。两者的表面共同点在于，或多或少均未严格遵守朱子学的“理在气先”与“理气不离不杂”并举的根本立场，尤其认为“理在气先”“道（太极）在阴阳先”不能成立，而且两者也皆主张理必须在气中，不离于气。但是这两种路径是否皆解构了朱子学的理论体系，转向了气在理先，进而形成气本论或气学则不一定。

在这两种路径中，前者以朱子学及其修正者为代表，后来有逐渐溢出朱子学的倾向。黄榦和陈淳是朱子的嫡传弟子，他们主张理在气中不离于气，同时也坚持形而上者为理，形而下者为气的区分，并且遵守朱子学对“一阴一阳之谓道”的解释，强调道与阴阳之气，理与气在万物流行的整体中有分别而不相离。换言之，尽管他们强调理不离气，但未否认理在气中的主宰性。而且陈淳也指出：“未有天地之先，只自然之理而已”。（《北溪字义》，第81页）严格来看，这一立场仍然十分接近朱子学，学界历来

已讨论了陈淳的思想已有“去实体化”因素的可能性或有“气学向度”。(参见田智忠, 2015, 第501-506页; 王清安, 第285-320页) 不过本文认为他们的思想总体上仍然接近朱子学理气论, 没有主张未有天地之先的万物根源是气, 提出“形而上者是阴阳”的观念, 这一点同样得到了明初理学的继承。

但是在另一些学者看来, 朱子的创造性诠释无疑是离经判道, 经典中只讲“一阴一阳之谓道”, 何来所谓的“所以一阴一阳”? 陆九渊的解释便建立在这一基础上, 及至明代出现大量反思和质疑朱子学理气论的观点, 形成一条渐渐走出程朱理气论体系的道路, 其宗旨在于捍卫儒学的纯粹性和古典性, 这些学者主张程颐和朱子的添字诠释法不遵守经典, 而且还会因“理在气先”之说而流向佛老的“有生于无”, 所以必须回到经典和取证经典。由此, 如果以“一阴一阳之谓道”作为不易之论, 将道作为阴阳之气的流行, 再以此诠释“形而上者谓之道”, 那么“形而上者”就是气在天地间的某种原始状态, 甚至提出天地万物以气为本, 理是气之理的主张, 因此传统所谓的气论就与这种声称返求经典的思路不谋而合, 产生了某种呼应。例如明代学者吴廷翰质疑朱子学理气论的立论之基仍然是“一阴一阳之谓道”。他认为: “先儒以阴阳为气, 以道为理, 是去‘一阴一阳之谓道’之义而他求之过也。”(《吴廷翰集》, 第6页) 以阴阳为气, 以道为理是典型的朱子学理气论, 吴廷翰认为这一观点彻底离开了“一阴一阳之谓道”的含义。

虽然这一思路尚不能与明末清初的考据学同日而与, 但是已开起这种风气的先声。学界已经关注到考据之学与气的哲学之间存在思想关系。(参见艾尔曼, 第32页) 但是未注意到经典诠释正是沟通两者的桥梁, 回到经典的诉求导致程朱对“一阴一阳之谓道”与“形而上者谓之道”的理气论解释发生倒转。基于这一视角, 清代以戴震为代表的气论可以得到解释。戴震恪守的也是“一阴一阳之谓道”这一命题, 他说: “道, 犹行也; 气化流行, 生生不息, 是故谓之道。《易》曰: ‘一阴一阳之谓道。’”(《孟子字义疏证》, 第21页) “一阴一阳, 流行不已, 夫是之谓道而已”。(同上, 第22页) 道, 训为行, 因此道是生生不息的气化流行, 其根据是“一阴一阳之谓道”。由此又如何解释“形而上者谓之道”呢? 他又援引“立天之道, 曰阴与阳”, 认为此句“直举阴阳, 不闻辨别‘所以阴阳’而始可当道之称, 岂圣人立言皆辞不备哉?”(参见同上) 在他看来, “立天之道”这一句是“一阴一阳之谓道”的强力佐证, 表明阴阳即是道, 因此戴震否认程朱以“所以阴阳者”为道。这种解释路径可以上溯到陆九渊和明代中期的气论, 所以他也指出: “阴阳之未成形质, 是谓形而上者也, 非形而下明矣”。(同上), 阴阳之气未成形质的本来状态是形而上者, 这种反对程朱的思路是一脉相承的, 由此也形成了完全不同于朱子学理气论和天道论的立场。

在宋代以降的理学发展中, 困扰理学家的核心问题之一是如何调和“一阴一阳之谓道”和“形而上者谓之道”的紧张。有学者已经指出朱子学的理气论和道体论似难以调和, 理气论主张理气二元、道气二元(形而上者谓之道), 但道体论主张一元(一阴一阳之谓道), 道体的问题始终与理气二元问题纠缠在一起。本文则为朱子学提出了辩护, 虽然朱子没有将“理在气先”贯彻至“道在物先”, 导致两者的分裂, 但是在一元和二元的问题上, 朱子调和“一阴一阳”和“形而上者”两句命题的紧张, 正是为了协调这个问题。

朱子学以后的理气论和天道论分化的根源也与这两句命题形成的不同经典诠释密切相关。在探讨元明时代理学、气学相关问题之前, 应当避免“理学”和“气学”的学派对立, 以及西方哲学“形而上”观念的前见, 而是注重理气论演变的经典诠释背景和与之伴随的“形而上者”的不同内涵和追求。宋明以降, 以程朱为代表的一方以理为道, 以气为器, 认为理是形而上者, 而以张载、陆九渊、吴廷翰、戴震等为代表的学者认为两个命题合看便可得出“一阴一阳”即是“形而上者”的观念, 道即气化流行, 是“形而上者”, 这是气学立论的根基。事实上, 两者皆以“无形”和“不形

者”为“形而上”，但是前者是形而上之理，后者是形而上之气。两者其实都是“尊重”经典作出的解释，不过后者显然异于程朱理学以理为形而上者，气为形而下者的宇宙观，但它一直存在于宋代以来的思想发展和演变之中，与前者一起构成“形而上者”的双重视野。

参考文献

古籍：《周易》等。

艾尔曼，1995年：《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》，赵刚译，江苏人民出版社。

《北溪字义》，1983年，中华书局。

陈来，2003年：《元明理学的“去实体化”转向及其理论后果——重回“哲学史”诠释的一个例子》，载《中国文化研究》第2期。

2010年：《朱子哲学研究》，生活·读书·新知三联书店。

《二程集》，2004年，中华书局。

冈田武彦，2000年：《戴震与日本古学派的思想——唯气论与理学批判论的展开》，载《中国文哲研究通讯》第10卷第2期。

高海波，2015年：《宋明理学从二元论到一元论的转变——以理气论、人性论为例》，载《哲学动态》第12期。

何佑森，2009年：《清代学术思潮：何佑森先生学术论文集》下册，台湾大学出版社。

乐爱国，2017年：《朱熹〈论语集注〉中的“道”论——兼论“道”与“理”的异同关系》，载《哲学动态》第2期。

乐爱国、陈昊，2016年：《民国时期朱熹哲学研究中的日本影响》，载《武汉大学学报（人文科学版）》第6期。

李煌明，2017年：《一而二，二而一：朱子哲学的思维结构与理论脉络》，载《哲学研究》第4期。

李明辉，2008年：《刘蕺山对朱子理气论的批判》，载《四端与七情：关于道德情感的比较哲学探讨》，台湾大学出版社。

刘述先，1991年：《朱熹的思想究竟是一元论或是二元论？》，载《中国文哲研究集刊》第1期。

卢盈华，2020年：《杨简的心一元论辨析——从一元论与二元论的诸种含义说起》，载《道德与文明》第4期。

《陆九渊集》，1980年，中华书局。

《孟子字义疏证》，1982年，中华书局。

钱穆，2011年：《朱子新学案》第1册，九州出版社。

《三松堂全集》第10卷，2000年，河南人民出版社。

《宋本周易注疏》，2018年，中华书局。

田智忠，2015年：《浅析陈淳思想中的“去实体化”趋势》，载陈支平、叶明义主编《朱熹陈淳研究·第二辑》，厦门大学出版社。

2020年：《当“道体”遭遇“理本”——论朱子“道体论”的困境及其消解》，载《哲学研究》第4期。

王清安，2017年：《陈淳本体论中的“气学向度”再议》，载《淡江中文学报》第37期。

吴震，2020年：《张载道学论纲》，载《哲学研究》第12期。

小野泽精一、福光永司、山井涌，2007年：《气的思想：中国自然观与人的观念的发展》，李庆译，上海人民出版社。

杨立华，2008年：《气本与神化——张载哲学述论》，北京大学出版社。

张岱年，1996年：《中国古典哲学概念范畴要论》，载《张岱年全集》第四卷，河北人民出版社。

《张载集》，1978年，中华书局。

《周易注（附周易略例）》，2011年，中华书局。

朱建民，1989年：《张载思想研究》，天津出版社。

《朱子全书（修订本）》，2010年，上海古籍出版社、安徽教育出版社。

《朱子语类》，1986年，中华书局。

（作者单位：同济大学哲学系）

责任编辑：张丽丽