

中韓哲學自然觀之比較研究

—以朱熹與李珥的「理學自然觀」爲對比的解析

郭 信 煥* 撰

目 次

- | | |
|--------------|-----------------------|
| I. 研究自然觀之重要性 | III. 李珥的「氣發理乘一途」論的自然觀 |
| II. 朱熹的理學自然觀 | IV. 朱熹·李珥之比較 |

I. 研究自然觀之重要性

哲學家的自然觀與自然科學家的自然觀或有不同，但兩者的關係却很密切。自然科學方面的知識強化了哲學家自然觀形成的基礎，哲學家之洞察也可將新的契機提供給自然科學家作研究。例如康德的認識論與牛頓的物理學其關係是很密切，而現代物理學與東方古典哲學的宇宙論其關係也極爲密切。朱子的理學與他的前輩沈活的自然學也有關係。一般而言，自然觀·神觀與人間觀都有密切的關係，如了解一個人的自然觀是怎樣，將可比較容易把握他整個哲學思想的系。

每個時代，每個文化圈都有不同的自然觀。其主要原因，在於自然環境的差異，自然自體之變動，人對自然之看法的變化等等。住沙漠地區之人之自然觀與住熱帶地區之人之自然觀有所不同。住森林地區以打獵謀生之人自然觀與住海邊以打魚爲生之人其自然觀也有所不同。所謂「滄海桑田」這是自然本身之變化。近來我們看到沙漠變成巨大的農耕地，一片草地變成大的城市。這是人間對於自然的改變。實地上，自然或急或緩地一直在改變。古代希臘人相信整個自然有生命又有神性。中世紀人則相信自然是上帝創造的。西元15·16世紀以後，機械論之自然觀興起，這種自然觀是從神支配整個自然的中世信念轉出來的。西元19世紀以後，物理學方面有了大的成果，「量子力學」·「不確定性原理」等新理論給古典物理學一重大打擊。有人說機械論自然

* 人文大學 哲學科 教授

觀「沒有生命哲學」的基礎。對古代人來說,「生命」乃是自然的本然狀態。相反地,近代機械論的自然觀則認為「死」是自然的本然狀態。達爾文 1859年「物種源起」發刊以後造成了生物學之人間觀。人成了進化課程中一個階段。人生乃是一個不斷地鬭爭過程。從中世到近世,自神中心的思惟與體驗轉成了以人為中心的思惟與體驗。20世紀美國哲學家杜威(J. Dewey)說;“神不是自然的,也不是超自然的存有。而是時代的可能性”這種話顯然地受到進化論的影響。如上所述,自然觀的變化對人間觀·神觀的影響非常大,互相關係很密切。鈴木大拙說“自然是永遠的問題,若解決了那個問題 那麼我們便可了解自然與人間自體。自然的問題即是人生之問題。”我覺得他的看法很對。本文以中韓理學家之自然觀為對比意圖去探究他們對於天人之際的瞭解。

實地上哲學思想的比較研究是極不容易的,本文之意圖能否達成,尚未可知。朱子與李珣都是理學家。兩人所使用的概念大同小異,都以理·氣,太極·陰陽,本然·氣質等來展開他的哲學論述。朱子·李珣兩人可代表中韓兩國近世的理學思想。兩人都在兩個國家哲學思想史上佔有相當重要的地位。他們的思想對其國人的影響非常大,而兩人的生存環境與年代則不相同,主要觀念也不相同,邏輯的結構與想法也各有差異,兩人的自然觀頗值得研究。一般而言,研究自然觀時,一定包括時·空觀,物質觀等等問題,但本文則祇限於兩人的理氣論之自然觀的敘述而已。

II. 朱熹的理學自然觀

1. 朱熹對於自然認識的態度

朱子之學,範圍廣大,涵義精微,諸多領域,無所不及。自朱子玄世之後,迄今八百餘年,闡述之者既多,批評之者亦不少。本節旨在闡述朱子理學中的自然觀。首先我要敘述他的研究方法論。一般而言,自然觀約有兩種;一是哲學家所臆想的自然觀,另一是自然科學家之自然觀。朱子既是一位哲學家,理學大儒,也是一位自然科學家。然而朱子在自然科學方面多為人所忽視。朱子的自然觀與其「格物致知」「窮理盡性」有很密切的關係。像一般宋代理學家一樣,朱子也以大學的「格物致知」與周易大傳的「窮理盡性」為具現儒家理想之起點。是理學家們,他們以「格物·窮理」的方法論來抵抗佛老的攻擊。但每一個人「格物窮理」的看法又不一樣。例如對於「格物·致知」朱子和陽明的解釋方式頗為不同。朝鮮朝的大儒退溪和栗谷立場也不同。或說「理在物」,或說「理在心」,或說「理能到吾心」,或說「理不能到吾心」。一般而言,「格物」是窮格事物之理,故格物與窮理兩箇意思相同。程子說:“窮理亦多端,或讀書講明義理,或論古今人物,別其是非,或應接事物而處其當,皆窮理也”朱子承繼程伊川的脈絡,也很重視大學的「格物·致之」。他說:“大學是聖門最初用功處,格物又是大學最初用功處”大學一書所提示的儒學理想是「治國·平天下」。「治國,平天下」造端乎「格物·致知」,故「格物」是大學最初用功處。周易大傳所提示最終目標是「至命」。欲至於命則先得「窮理盡性」,故曰「窮理盡性以至於命。」朱子又云:“大學不說窮理而謂之格物,只是使人就實處窮究”其意思是說,格物

並不是只依靠讀書，或獨坐巖穴參禪之方法，而是即事事物物窮求其理的方法。坐定養性雖也重要，但讀書也是窮理之一，格物之一。能「就實處窮究其理」則其理便是實理，不是虛理。大學補傳裏有云「蓋人心之靈莫不有知，而天子之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知不盡也，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，以至乎其極」。理則事物之中，離開事物則不可窮究其理，不就實處用功則不得其實理。「即凡天下之物，窮究其理」此即朱子學之基本態度。比亦與象山陽明兩人所主張「內心工夫」做好對照。象山陽明都不重視窮外物之理，陽明釋「致知」為「致吾心之良知於事事物物」即可見一斑。然而究意朱子所說「就實處窮究」之「實處」是什麼？車行於陸，船行於水；車不能行於水，而船不得行於陸。這就是所謂實處與實理。朱子對其所不知道的問題則保留判斷，所謂「闕疑是也」。在「周易本義」裡有許多「未詳其意」的句子。朱子承襲了孔子以「不知為不知」的態度。他的學問的態度如此，故他對自然的看法也如一般所謂的儒者所不同。我們若從「楚辭集註」可知朱子對於自然現象懂得很多，而且他顯然地唸過沈活的話。沈活是當時聞名的自然科學家。他對於自然科學方面之研究成果可謂不小。以如《中庸集註》裡註「浦蘆」時引用沈活的話等，是一個很好的例子。朱子亦說過很多有關化石的話。「常見高山有螺蚌殼或生石中。此石即舊日之土。螺蚌即水中之物。下者變而為高，柔者變而為剛。此事思之至深有可驗者」(語類94)。「今高山上多有石上蠃殼之類，是低處成高。又蠃須生於泥沙中，今乃在石上則是柔化為剛。天地變遷 何常之有(同上)。「今世間有石頭上出日月者，人取以為石屏。又有一等石上分明有如枯樹者，亦不足怪也。河圖洛書 亦何足怪」(語類 67)。「山河大地初生時，尚須軟在」(語類 1)。據上所述可知朱子用客觀的想法來解釋自然界。他不僅推論化石而乃於地質變動之一端，而且如傳統上有權威的觀念，不合於理致則絕不容納它。以前的儒者以為河圖洛書是天生神物，可是朱子却認為那可能是一種化石。

天運於外，地隨天轉，今坐於此，但知世之不動耳，安知天運於外 而地不隨之轉耶(語類 86)

問生一個人時如何，曰：以氣化，二五之精，合而成形(語類 1)

天地之初，如何討論人種 自是氣蒸結成兩箇，以後方生許多萬物(語類 94)

古云「天降下民」。意思是說，上天主宰生下人類。這是一般儒者的說法。可是朱子於棄這種說法，而主張「氣化是當初一個人無種後自生出來的；形生却成刻是有此一個人後乃生生不窮底」(語類94)。他絕不接受不合理的觀念，不墨守古人的相法。若無根據，即使孔子的話也絕不接受。他註《周易》〈乾卦〉「元亨利貞」時，不取「文言傳」之「元，亨，利，貞」，以自己的看法「元亨，利貞」代替它。這是一個好的例子。他說：「畢竟古人推究事物，以亦甚存細」(語類2)。錢穆先生說：「朱子言格物涵義深廣，決非專指自然科學。但自然科學方面之探究，亦在朱子所言格物範圍之內則無疑義。朱子在此方面興趣亦濃，收穫亦巨。……雖所獲不得以近代成就相準繩作衡量。然亦有滄獲，開世界科學史之先河」。

朱子「格物窮理」之理與「理氣論」之理的關係極為密切，故我下節將考察他的理氣論之結構。

2. 自然與理氣論

「理」與「氣」是理學中最重要的兩個概念。理學家用「理」與「氣」去解釋或分析天地萬物的來原與結構。「理」與「氣」,「太極」與「陰陽」,「形而上學」與「形而下者」其間的關係非常密切。太極是理,陰陽則氣,形上則理,形下則氣。朱子文集有云:

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。是以人物之生,必稟此理,然後有性,必稟此氣,然後有形。其性其形,雖不外乎一身,然其道器之間,分際甚明,不可亂也(卷58 答黃道夫及徐子融兩書中答黃道夫)

後人治朱子理學,最喜歡引用這段句子。所謂「天地之間」,「生物之本」「生物之具」「有性」「有形」等皆表「理與氣之際」,理與氣無他,即是生天地萬物之「本」與「具」而已。一箇事物之本性與形體,離却此物則不能獨立也。形體與本性無獨立之時與獨立之位,兩者俱存於一。理與氣的關係亦然。但就概念而言,則理自是理,氣自是氣,不能渾雜。朱子說:「具如天地間人物草木禽獸,其生也莫不有種,生一箇物事,這箇都是氣。若理則只是淨潔空濶底世界,無形迹。他却不會造作。氣則能溫釀凝聚生物也。但有此氣則理便在其中」(語類1)理與氣為判然二物,但兩者又一瞬息之間未嘗離開。故離於氣則不能講究理。理無形迹,氣有形迹,理無可見,氣有可見。故即其氣窮其理則可。若離氣求理則不可。離氣得理則那是虛理,不是實理。『語類』有云:「天下未有無理之氣,亦未有無氣之理」(1),「理未嘗離乎氣」(1),「理非別為一物,即存乎是氣之中。無是氣則是理亦無掛搭處」(1),「如陰陽五行錯綜不失條緒便是理。若氣不結聚時,理亦無所附着」(1)。

理與氣本無先後之可言,但論極本窮源則可以說理先氣後;從生成以後而論則有氣有理。

若論本原則有理然後有氣;若論稟賦,則有是氣而後理隨而具(文集59 答趙致道)

朱子亦在《中庸章句》首章集註裏說:「氣以成形,理亦賦焉」這是就稟而言。論「格物·致知」時說:「就實處窮究其理」,論「理與氣」時說「無是氣則理亦無掛搭處」。這兩個看法有相通的脈絡。

「格物·窮理」之「理」與「理氣論」之「理」,同耶異耶?茲引敘述如下:

「理是有條辨,逐一路子以各有條,謂之理」

「理是那文理。問:如木理相以,曰:是」

「理如一把線相似有條理」(以上 語類6)

朱子以庖丁解牛譬理。庖丁解牛時,一定依著牛的筋與骨上之紋路子下刀,故沒有用大力可以分解那樣大的牛身肉和骨子。他說「因庖丁解牛一段至恢恢乎其有餘刃曰理之得名以此」,「所見無全牛,塾」(語類125)。人之知萬物之理正如庖丁知下刀之處。知萬物之理越多,利用萬物愈多便能有助於倫常日用。

但朱子的理有兩種。一是「所當然之則」,另一是「所以然之故」。「天下之物則必有所以然之故與所當然之則所謂理也」(大學或問)。「所當然之則,如君之仁,臣之敬。所以然之故,如君何用仁,臣何用敬云云,蓋天理使之然」(同上),「身心性情人倫日用之常,以至天地鬼神之變,鳥獸草木之宜。自其一物之中,莫不有以見其

所當然而不容已與所以然而不可易者」同上)。朱子門人新安陳氏曰「所當然之則理之實處，所以然之故乃其上一層，理之源頭也」(語類18)。後人之傾向於置重理之所當然之則，這是傳統儒者的一般看法，可是朱子却極重視物之條理的理。知人事之所當然，而不知自然萬物之理之所以然，這不是朱子的本來意圖。

朱子屢次言及天地之心。他說的「天地之心」則不過是「天地之理」而已。一般而言，「心是身之主宰」，心字有主宰的意思，故曰「天地之心」則指天地之主宰而言。但以朱子而言，則天地之外無有主宰，主宰者就是天地之理而已。語類有云：

問：天地之心，天地之理，理是道理，心是主宰底意否？答曰：心固是主宰底意，然所謂主宰者，即是理也(語類1)

天地之理即是天地之心，就主宰而言則曰天地之心，就道理而言則曰天地之理，如斯而已。但已說天地之心便可以問天地之心是什麼？朱者繼承伊川而主張「天地無心而成化，聖人有心而無為」(語類1)雖自然人間本一理，但是自然是自然，人間是人間，各有分殊。天地是完美的，實際上的是有缺點的，是所謂「天地無心，聖人有心」也

3. 造物者與太極

自古以來人不斷地問宇宙的主宰者或造物者是誰。說天地也有心則如天地像人一樣也有意志。上古之時，一般人都相信有造物者，稱呼他作「上帝」或「天」。到了春秋戰國時代，道家出現否定人格的造物者。《老子》的「道生一，一生二，二生三」與受道家影響的《周易》大傳裏的「易有太極，是生兩儀」代替了傳統的造物者觀念。

朱子的理學則從太極陰陽發展出來的形態。朱子以前的大部份儒者都認為太極是氣。可是朱子却說太極是一箇理。如「太極兄是一箇理字」又「太極只是天地萬物之理。在天地言則天地中有太極。在萬物言則萬物中有太極」(語類1)。太極論是一箇極本窮源之論。太極之義裏沒有意志主宰人格的意思，朱子否認人格神意味的主宰天地者，他認為創出萬物者祇是天地，天地祇是自然而已。用西方哲學用語來表達則天地是能產的自然，萬物是所產的自然。此能產的自然之終極實體就是太極。太極是自然之理而已，不是一箇別物。沒有自己的空間又沒有自己的時間。太極時常與陰陽同在。語類有云：

所謂太極者，只二氣五行之理，非別有物為太極也(94)

若有一個物生萬物，而且那是一箇實存有則祇不過是一箇物，萬一上帝創造萬物，上帝亦是一個物。物不能生物。萬物之由來又不能無有。以物言萬物之由來則不可言有，以理言萬物之由來則不可言無。故物物者(造物者)則祇是理而已。上帝亦是不過理而已。上帝沒有意志，沒有主宰的存有。它是一個自然而然的理而已。

若萬物生成之主宰依附於物，便無物外獨立之可言，一般人定不滿這樣的想法，他們總希望能窮究超越萬物的存在。周濂溪害怕這樣的事情，故言太極之外再言無極。

正如理在氣裏, 太極也在陰陽裏。但以萬物之本原而言則太極分開為陰陽。朱子說:「太極分開只是兩個陰陽括盡了天下事物」(語類 94)。此是《周易》之「易有太極是生兩儀」的解釋。但這句話不意味著從太極流出了兩個模式的氣。

天地之間, 只有動靜兩端循環不已, 更無餘事。此之謂易。而其動其靜則必有所以動靜之理焉。是則所謂太極者也。……聖人謂之太極者所以夫天地萬物之根也(文集 45 答楊子直)

太極之義正謂理之極致耳, 有是理即有是物, 無先後次序之可言。故曰易有太極是太極乃在陰陽之中而非在陰陽之外也(文集 37 答程可久)

總而要之, 太極乃是理別號。以格物致知工夫而言, 則積習之功既多然後脫然有貫通處, 就是太極。

陰陽是一氣之兩分。《朱子語類》有云:「陰陽只是一氣。陽之退便是陰之生, 不是陽退了又別有箇陰生」(65)。陰陽論有兩種說法。一是相對論, 另一是錯綜論。東北陽西南陰則相對也, 晝陽夜陰寒陰暑陽則錯綜也。程子《易傳序》說「變易」, 這是論陰陽相對之流轉。論陰陽時, 定用變易與交互之理的錯綜兼言才為正鵠。以陰陽論天地萬物時, 其骨子是「動靜無端, 陰陽無始」, 宇宙自然沒有一箇過去的起點, 未來亦無一箇終點可尋, 只是不斷變化而已。

陰陽兩氣之說明天地萬物之現象, 但陰陽兩氣之功能又從何處出來? 理學體系裏, 陰陽兩氣之功能曰鬼神。鬼神則氣之屈伸往來而已。在天地之間所有的是氣。人之氣與天地之氣本無二致。鬼神是人死後的稱號。生為人, 死為鬼。人之氣與天地之氣本無異, 故可以用鬼神說明天地之事。這樣使人覺得親切, 比較容易了解天地之運動。理學家的「鬼神」沒有古代主宰吉凶的觀念, 只有兩氣消長的意。伊川說:「鬼神是造化之迹」, 橫渠說「鬼神是二氣之良能」, 如此樣子, 從宋代以後鬼神變成說明包括人與天地功能的工具概念。

朱子認為橫渠比伊川更深切。既言良能, 非在氣外別有使氣的存有, 無有使鬼神。鬼神也是一個終結性的概念。朱子曾說過:「天地之間, 只有動靜無端循環不已, 更無餘事」, 「這是不斷地變化運動的意思。從變化者的觀點來說則天地之間連一個物事都沒有固定, 一個瞬息都沒有停止。聚散則祇代表一氣之屬性。這個天地也會壞滅, 因為天地也是一箇氣, 又是形下之氣也。朱子說如:「既有形氣, 如何得不壞。但一箇壞了, 又有一箇」

4. 天地與聖人一致論

朱子理氣論的要點是天地與聖人一理。從現代西歐自然科學的看法而言, 「天地自是天地, 人自是人」, 故這個命題根本不能成立。但傳統儒家哲學的觀點來說, 則天地與聖人當可合而為一, 並無困難。實際上, 朱子亦保持這種的想法, 因而我們說他不失其聖門宗旨。

用「理」與「氣」為的是用來論述天人之際。再者朱子又以陰陽氣論來解釋鬼神, 闡明天人本一理。他以陰陽兩氣解釋儒家之仁, 欲闡明天地之大德與人之大德本無二致。天地之大德曰「生」, 人之大德曰「仁」, 「仁便是生」, 「生便是仁」。總之, 天人一理。太極, 陰·陽, 理·氣 皆是論天地萬物的概念, 而鬼神, 仁等則是論人之

死生及人之德之用語。若以理氣來解釋鬼神與仁，我們將發現兩者相連係，以所論天人之際，本無二致也。

天即人，人即天，人之始生得於天地，既生此人則天又在人矣。凡語言動作視聽皆天也，只今說話天便在這裏。顧諟是常要看教光明燦爛照在目前(語類17)

人之所以爲人，其理則天地之理，其氣則天地之氣(語類6)

朱子平常說：「吾之心即天地之心」，「萬物之心便如天地之心」，「人之一身便是天地」，這句話便意味著「天人一理」。朱子對天的看法是什麼？在《論語集註》上說：「天即理」，《語類》上又說：「天之所以爲天者理而已。天非有此道理，不能爲天」(25)。又說「天下只有一箇正當道理，循理而行便是天」(25)。上面所述，朱子只說天，理，而不兼說天地理氣。理氣一體 天地渾一，故朱子這種說法可。若天即理可言則人即理亦可言。天人本一則無所謂的「天大人少」之可言。人在天地之間，雖然天人本一，但天人各有分數，故天做得大，人做得少。《語類》有云：「吾之心即天地之心，但天命至正，人心便邪，天命至公，人心便私，天命至大，人心便少。所以與天地不相以」(36)。人心與天地之心不同，一則邪私小，一則正·公·大。「私邪小」則祇是一般人的心，而不是聖人之心。固爲聖人之心是與天地之心一樣正·公·大。聖人之心，即是天地之心，然則天地之心究竟爲何？祇是生物之心而已。人之理則祇天地之理，人之氣則祇天地之氣。朱子亦云：

無天地生物之心則沒這身，才有這血氣之身便具天地生物之心矣(語類5)

天地之大德曰生，人受天地之氣以生，故此心必仁，仁則生矣(語類53)

「仁」是在孔·孟以來儒家哲學思想當中，最高人倫德目之一。仁之函義廣大，要點在於在要人提高生命。朱子着眼於仁之愛生命的一面，故曰「仁是一箇渾和之氣，其氣則天地陽春之氣，其理則天地生物之心」。朱子把「仁」這個人倫之德目變成爲天地之大德。朱子說：「仁是天地之生氣」(語類6)，「生底意思是仁」(語類6)，「仁是箇生底意思，如四時之有春，彼其長於夏墜於秋成於冬，雖各具氣候 然春生之氣 皆貫通於其中，仁便有箇動而善之意」(語類20)

天地元氣，無始無終，運轉流通，無停無息。天地 生物之心，亦無停息。人受天地生生不窮底心而爲心，故人心亦無停息。原理論上所有的萬物裏面有天地生物之心，所有的人裏面有聖人愛物之心。天地之心與聖人之心，二者都是普遍的心，但一般人的心比起天地之心有「小·邪·私」。一般人的心比起聖人之心也有「小·邪·私」。聖人則沒有小邪私底心。《朱子語類》有云；

萬物之心便如天地之心，天下之心便如聖人之心，天地之生萬物，一箇物裏面便有一箇天地之心，聖人於天下，一箇裏面便有一箇人聖人之心(27)

聖人是怎樣的人？朱子曰「聖人是人與法爲一，已與天爲一」(語類61)，「天命天討，聖人未嘗加一毫私意於其間，只奉行天法而已」(語類 76)。朱子對聖人之說法既多，但既要點是無私邪。一般凡人之心有人欲私意，聖人之心沒有人欲私意。《語類》又有云；

人之一身便是天地，只緣人爲人欲隔了自看此意思不見(4)

遏人欲則雖凡人亦可爲聖人，而與天地相以。「此心廓然無毫私意，直與天地同意，這便是居天下廣居是居仁。」(語類55)。又曰「仁便如天地發育萬物，人無私意便與天地相似」(95) 此意，人欲人爲使人與天地分開。若遏人欲則人即天，天即人，凡人即聖人，故儒者之工夫在遏人欲之工夫上。《語類》云；

而今講學便要去得與天地不相似處，要與天地相似(36)

學者克己復禮上做工夫，到私欲盡後，便粹然是天地生物之心(20)

學者講學之目標是與天地相似。與天地相似則無他，便是粹然天地生物之心而已，或與天爲一；而天即理，故與天爲一是「心與理一」的意思，講學工夫已到至極者，至於人欲淨盡處就是體仁。《朱子於類》有云；「仁者心便是理」(37) 又云「仁者之心便是理了」(37) 又云「學之久則心與理一」(2)。格物致知之最高境界是吾之心與事物之理，合而爲一的世界。凡人私欲之心則不可言「心即理」。但至人欲淨盡處時則可言心即天理。

天即理，這是從程子開始的新論。古老的看法是天即主宰者故曰帝。但朱子則主宰者非在別的地方存有，實際上主宰就是實理。朱子不喜歡把天與帝分開說明，主宰者無別有，只自有主宰。若天地無主宰者則誰主宰天地？就朱子而言，主宰者即是人，不是凡人，而是聖人。在朱子思想體系裏，主宰者不過天地之理而已，但理是無造作無情意無計度的東西。理沒有能力主宰天地萬物，天地萬物之運行，只自然而行，但人能即凡事實處窮究其理便能贊天地之造化，若人不窮究天地萬物之理則天地萬物之理終究沒有機會呈顯。惟有人才足堪作爲天地之主宰。《語類》有云；

人者天地之心，沒這人時，天地便没人管(45)

錢穆先生曰「朱子以仁爲天地之理，但須人來做他骨子」即是須人來此仁主宰也。然此主宰乃是順天地而非逆天地。是則人之主宰，豈非即是天地之主宰乎」(朱子新學案 1. 頁371)。筆者同意 錢其先生的看法。朱子曰；「天地之功有待於聖人」(語類67)。這裏的聖人是真正天地主宰者。但在這裏主宰的意思是「順理而行而已」。朱子又說「聖人未當加一毫私意於其間，只是奉行天法而已。凡其所謂冠昏喪祭之禮，與夫典章制度文物禮樂車輿衣服，無一件是聖人白做底，都是天做下，聖人只是依傍他天理行將去」(語類 31)。朱子的表達方法依舊，但他的意思非常新鮮。他已經脫下古老的天神主義的自然觀。不止如此，他又進到把自然認爲是一箇理法之總體。終而宣布人是天地自然的主宰者，而這裏的人便是格物致知的人。主宰自然是順理而行的意思，順自然之理則「天地位萬物育」，能不斷地創出生命。

「天地之功有待於聖人」，這句話是斷承古代「天工人其代之」的理念，但方法論上，兩者不一樣，只惟經過格物窮理的聖人究明天地之理，轉相天地之宜，才可以成就具現自然世界的無限功能。這裏沒有以前以天生有德之聖人代天意的意思。

III. 李珥的「氣發理乘一途」論的自然觀

1. 李珥的理氣概念

如前所述, 李珥是理學家之一. 他對於朱子的理學有深厚的研究 而且也認同其學說的旨趣. 他說:「自濂洛以來集群賢之大成而折衷之博約兩至路脈分明 使學者可據而入道 莫如朱子(栗谷全書卷34附錄2). 他時常令弟子們以朱子的學問為「入道之門」, 而且自言:「余幸生朱子後, 學問庶幾不差矣」.(卷31 語錄下) 此外, 他到了43歲, 建立私人研究室一隱屏精舍, 並建造朱子的祠堂於其精舍後面, 將趙光祖與李滉兩位先生與朱子配享. 如上可見, 他不僅在言行方面以朱子為師, 而且他的哲學體系亦立於朱子學的基盤.

但是, 李珥是朱子逝世後 300餘年的 理學家, 他接觸對於朱子哲學的各種批判理論, 其思想背景亦與朱子不同. 而且他本身亦極具天分, 因此他的理學較朱子會有什麼特色, 這是真得探究的. 本節將以「氣發理乘一途說」為中心來探索他的理學, 來探究其自然觀, 並試圖與朱子作比較.

李珥亦一般理學家等以理·氣兩個概念為中心解明天地萬物, 人間存在·道德的善惡問題等一切哲學問題.

天地之大, 萬物之變, 莫非理氣之妙用也(易數策)
萬化之本, 一陰陽而已(同上)

從這兩句話可見是以陰陽之氣解明一切自然的意思. 這是李珥的基本立場, 我們可以稱他的自然觀為理氣論的自然觀或陰陽論的自然觀. 他對理與氣下定義說:

形以上者, 自然之理也, 形而下者, 自然之氣也. 有理則不能無氣, 有氣則不能生萬物(易數策)

上文所謂自然並不是指今天我們普通所使用的名詞「自然」但從文脈的意思 可釋其為名詞「自然」, 並無大的障礙. 因為如「自然之理, 自然之氣」字樣所示, 理與是終結性的概念. 從下文可知此意, 如下;

一動一靜者氣也 動之靜之者理也... 其然者氣也其所以然者理也. 愚不知孰主張是 不過自然而然耳(易數策)

如老·莊說「獨化」或「自化」, 在理學上的理與氣的關係 即「自然而然」所示, 如果我們要深求理與氣的淵源及其以前概念, 那便無意義. 雖然理學家常說「太極」, 但實際上, 太極不是理與氣的先行概念, 只是以「極本窮源論」作為理的別號或尊號.

理與氣是不可分的. 雖然可想第三者控制前兩者, 但是兩者的關係因為所謂「二而一, 一而二」是一體的兩面, 因而如此想第三者則不足了解理學. 理與氣亦為解明自然的觀念而可說在自然裏是「理氣合一」. 這樣看來, 李珥所謂「自然之理·自然之氣·自然而然」無不為適當的表現. 我們當務之急, 是檢計依著如此下定義的概念所構成的思想體系裏之邏輯的整合

性，亦探究其概念果然有否得到可滿足的成果。這才是真有意義的事。因此將在此觀點探究李珥所講的理與氣之概念。

大抵發之者氣也。所以發者理也。非氣則不能發，非理則無所發

李珥認為「聖人復起，不易斯言」他表達了自己強烈的信念。在上文所講「發」可釋為一切事物的現象」甚至人之感情也包括在內。並且由「不能發」「無所發」的字義，可知理為氣之根處地而氣也為理之所依。故如分二者以其中之一論及自然法則，或爭其所先後，則不能得到合理的結論。於是 普通示兩者關係「不相離」的原因也就在這裏。如此李珥對於朱子理學的理氣概念不僅具有邏輯的整合性 而且獨創的見解，此見於他的「理通氣局」與「氣發理乘一途說」。

2. 氣發理乘一途說

現在更詳細探究對李珥 理氣概念的規定。

理無形也，氣有形也。理無為也，氣有為也，無形無為而為有形有為之主者 理也。有形有為而為無形無為之器者，氣也。(栗谷全書 卷 10 答成浩原)

理無形而氣有形 故理通而氣局，理無為而氣有為 故氣發而理乘 (同上)

如上文所示，李珥的理氣概念的特色，一言而定，即可稱為「理通氣局」說，也可稱為「氣發理乘」說。而且為更了解這二學說的 內函意義，我們得進一步探究李珥對「理通氣局」的 解釋。他釋「理通」說；

理者 無本末也，無先後也。無本末無先後 故未應不是先已應不是後。是故乘氣流行參差不齊 而其本然之妙無乎不在。氣之偏則 理亦偏，而所偏非理也，氣也。氣之全則理亦全 而所全非理也，氣也。至於清濁粹駁污穢之中 理無所不在。各為其性，而其本然之妙則不害其自若也。此之謂理之通也。(卷 10 答成浩原書)

他釋「氣局」說；

氣已涉形迹，故有本末也有先後也，氣之本則湛一清虛而已，葛嘗有糟粕煨燼糞壤污穢之氣哉。惟其升降飛揚未當止息，故參差不齊 而萬變生焉。於是氣之流行 也有不失其本然者。有失其本然者 既失其本然者則氣之本者已無所在。偏者，偏氣也 非全氣也。清者 清氣也，非濁氣也。糟粕煨燼 糟粕 燼之氣也 非湛一清虛之氣也。非若理之於萬物 本然之妙無所不在，此所謂氣之局也。(卷 10 答成法原書)

就李珥的看法講，天地之理與萬物之理是合一的，原因就在「理通」，與舉一例作說明則圓器與方器 雖在器外表上有不同，但在其裏的水有同一，而雖大瓶與小瓶有不同，但其裏的空氣都相同。即自然萬象雖然參差不齊，但其多樣性依「理通」而具統一性。故李珥釋之說「氣之一本者，理之通故也，理之萬殊者，氣之局，故也。」(卷10答成浩原)。這樣看來，「氣局」就是說明萬物之多樣性的原理，而「理通」就是統一萬物之一齊性的原理。推而論之，所謂「天地萬物之理，總體一太極」的 根據就在「理通」，而且所謂「物之不齊 物之情

也)(孟子)也不以「氣局」充分說明。如此由於以通與氣局互有關係，可以說自然之多樣性及其統一性更合理地解釋。

李珥另一所獨創的見解「氣發理乘一途」說，本來淵源於解明四端七情之善惡問題的過程。李珥的前輩儒者李滉(退溪 1501~1570)曾以理氣論說明性情之善惡的過程中，認為四端與道心有純善，就主張「理發而氣隨之」，亦認為七情與人心本身無善無惡，就主張「氣發而理乘之」，由此可見，李滉要明白純善無惡與有善有惡的區分，亦以理為純對善。平時注意此點的李滉在朱子的《語類》裏發現「發於理」·「發於氣」字句拿出勇氣以「理發」·「氣發」為自己的定論。

但是李珥對李滉的看法不同意。他以為因理即無造作無情意無計度而不能發，並且天地之化與吾心之發本來同一，故如天地之化有「理發而氣隨之」則「吾心之發也應會有「理發」，但是如果只「吾心之發」有「氣發」·「理發」，這就得不到概念之整合性。李滉也從來沒說「天地之化」有理發與氣發兩種，而且只對性情的善惡問題有很大的關心。李珥亦以為李滉的誤謬基於不知四端與道心包括七情與人心在內。依他的看法，四端與七情都是情，七情是指情之總稱，四端是指其中純善部分。道心與人心的關係亦如此。故李珥主張天地之化或吾心之發都只有氣發理乘一途。他對自己的主張表出如下的心懷。

氣發而理乘之等之言，非珥杜撰得出 乃先儒之意也。特未詳言之 而珥但敷衍其旨耳。建天地而不悖，俟後聖而不惑者，決然無疑。何處見得先儒之意乎？朱子不云乎 氣質之性。只是比性 墮在氣質之中，故墮氣質而自為一性 程子曰氣即性，性即氣，生之謂也。以此觀之 氣質之性 本然之性 決非二性 (卷10 答成浩原)

意思是說，雖然先儒分為四端七情，人心與道心，氣質與本然等各二種說明，但這不是指當初有二情或二心分別存在。這樣看來，不必如李滉的看法設兩個發源地說明，也不可以這樣做。實際上，朱子以後中國及朝鮮對本然與氣質，四七的辯論分為主理的立場與主氣的立場，展開了活潑的討論。但是在朝鮮，李珥如此的見解出現以後，由其邏輯的整合性而這個問題再也不為辯論對象。

宇宙裏的一切事物為「氣發理乘一途」，此李珥見解不僅是獨創的，而且是依理氣概念的整合性而自然突出。李珥亦對於李滉見解的根據，即朱子所講的「發於理」「發於氣」指出「如果朱子真的說此話，我雖不知朱子真正的意思何在，但如果他亦以為如李滉的見解理與氣相互發用相對地出來，朱子也犯了錯誤」。

李珥氣發理乘一途說對於當時議論紛紛的論辯作了總結。於是李滉之門徒其後繼續仍然擁護「理發說」之正當性，但是朝鮮理學界的大流由這個問題轉變為「人物性同異」的問題。如此「氣發理乘一途」說具有歷史的意義，再者強化地闡明儒家哲學中「天人合一」理念的觀點，可以說是更大的意義。例如，他說「天地之化，吾心之發，無非氣發而理乘之也」。又說：「天地之化即吾心之發也。天地之化若有理化者氣化者則吾心亦當有理發者氣發者矣……若吾心異於天地之化則非愚之所知也」(答成浩原)。如上文所示，天人一理的理論之結構為他所強化。

3. 普通元氣與個別游氣

以「理通氣局」與「氣發理乘一途」說為起礎的李珥哲學對天地萬物的看法有如何？李珥曾說：「萬化之本，一陰陽而已」意思是說，陰陽即無始無終無外，因無始而不必再想其前；因無終而不必再想其後，亦因無外而不能陰陽以外的另一。天地就是由這無始無終無外的陰陽而展開，所以天地則無窮，並且我們現在的天地亦不過是依無窮的陰陽作用而暫時展現的形態即「變化之客形」而已。在當今天地以前會有數不清的天地，當今天地以後亦會有數不清的天地。

混沌之氣，雖為天地之始，而又未知混沌之前，天地萬物機聚機散耶，往復無際，終始無端，眇而視之，其惟無極乎。(易數策)

意思是說，我們雖然可說天地之始混沌之氣，其實，很難講在當今天地之始初以前有多小次氣之聚散。我們可以在李珥與其弟子之間的對話裏看到他如此的見解。

問：天地之生，本稟元氣中之一氣，天地之氣則有限有時而可窮也。元氣則無限無時而不可窮耶？答曰：然，天地雖大，不過為元氣中之一物，則天地中物亦不過大物中之一小物也。學者知得此理，則天下之物，何足以累吾心哉。問：元氣分數，雖無加減而常生生底，乃新氣也。譬如潭水，雖無盈縮，而往者過來者續，日常新而非舊也。人但見其無盈縮而謂之一定不易則是理也非氣也。大抵元氣生生不息，故此天地雖終而後天地亦從而出也。答曰：此言是。問：後天地度數與此天地暗合而無異耶？答曰：氣之不齊，物之情也。此天地度數，固為三百六十五度四分度之一，至於後天地度數，則安知其與此一合而不差也。(卷31, 語錄)

意思是說，我們現在的地球，可以說是「元亨利貞，周而復始，四時錯行莫非自然之理」，但如由「現天地」進到「後天地」則「現天地」法則不一定適于「後天地」。李珥如此在其天地萬物觀上徹底地強調了天地之無窮性及依氣之聚散而生的不齊性。李珥分別元氣與天地之氣，天地之氣與元氣，推其本則一也。但以所生之氣論之，則天地者元氣中所出之氣也，元氣者天地氣之所根柢也。天地雖終而元氣固常自若也。

天地裏有無數又多樣的存在物，普通以氣釋之。李珥亦釋之說：「天地是在陰陽之氣中得到「至正至通」的，萬物是在其中獲得「偏且塞」的，人間在其中是得到「正且通」的。但人間所取的氣，隨著個人而有清濁粹駁之差。即天地與萬物之氣是固定的，而人間之氣雖不如天地純一，但可以由濁駁的改為清粹的，

天地之氣—至正至通—定性而無變—無修為之術
萬物之氣—偏且塞— \surd — \surd
人間之氣—正且通—可能變化—有修為之術

李珥雖然分為天地，萬物，人間等三種說明，但實際上，萬物裏有多種多樣的物體。有一個受到五行之正氣，有一個受到陰陽之氣。由此可想隨著事物所受的氣之差異而生事物之差異。例如說：雪花為六角形，此即因為雪屬於陰而取了陰數六；花葉普通為五，此即因為花屬於陽而取於陽數五。這樣的看法雖然是素朴的陰陽論

的自然觀，但在要把自己的理論適用於自然事物的能度，當亦可受肯定。

對於人與人之間的差異 與稟代的理論大概亦相同。即智與愚，賢與不肖之差異 就原淵於人所稟受的氣但人稟受此氣時，不一定是取父母之管道。一般來講，人從自己的父母各受天氣陽氣。與地氣陰氣。其實這裏有父母以外的另一管道，此之謂游氣。例如說，離然父母具清粹之氣，但如受濁之游氣則將會為愚或不肖：雖然父母 具濁駁之氣，但如受清之游氣則將會有賢或智者。舜為天下之孝者又聖人，但其父為天下之惡人。天下之聖人由天下之惡人而出，此乃為舜受到至純至通的游氣。

如此，人人都受了相互不同的氣，但氣質變化有可能。所以重要的關鍵並不是在氣之差異，而是在我們的修養。李珥亦指出，聖賢所垂的許多教訓 是爲了究竟令我們控制氣質把濁駁之氣改爲清粹之氣，此之謂回歸於氣之本然。在這裏，李珥所謂「氣之本然」就是孟子所謂「浩然之氣」。他說「養氣論真是符合於氣發理乘一途說」又說：孔子 所說「人能弘道 非道弘人」，亦是指氣發理乘，以氣質變化明「理」由此可知 宋儒之氣質變化論，孔子之「人能弘道」，孟子之「養浩然之氣」及 李珥之「氣發理乘一途」說有密切的關係。

4. 天人一理的人感應論

在李珥思想系裏面，天人感應說的思潮仍然在在。雖然難講天人感應說爲正統儒家思想，但不可否認它自古以來擔當了一支儒家理念的角色。李珥說：

一氣運化，於穆不已，陽以生物 而陰以成物者，天之理也。則天之命順乎陰陽(節序策)
因傳統的天命還爲陰陽之理說明。李珥稱以天命的陰陽之理爲實理。

天以實理而有化育之功，人以實心而致感通之効，所謂實理實心者 不過曰誠而已矣(誠策)

天地之理是如此，故順此之君子有吉，相反地，逆此之小人有凶，此之謂自然之感應。因而這裏沒有別的存在物操作人之禍福。行善就是吉，行惡就是凶，並不是因行善而受到「吉」賞，因行惡而受到「凶」罰。再說，這裏原來沒有任何主宰者，而人間假想主宰者存在這裏，勉強作名稱之爲帝。但實際上，帝不過是「實理」而已。

天理者 真實無妄純善無惡者也。君子順之則吉，小人悖之則凶，此皆自然之應也，非有一物操其柄而禍福之也。天之所以爲天，人之所以爲人，善之所以爲吉惡之所以爲凶，莫非是理之所爲也。本無主宰而似有主宰。故強名之曰帝，帝即理也(鬼神死生策)

如此，他說天人感應的背景就其於天人一理。他說「天人一理，感應不差，人事之苟盡，未有不應之天理也」(天道人事策，拾遺5)。亦強調了天人一理。他又指出，在歷代政治史上，數德時則見吉兆，惡政時則見凶兆，因而天道爲至公無私，只愛有德者。如此他雖然收容傳統的天人感應說，但以天人一理論與實理論再解釋其說。這更強化了孔子以來所繼承下來的儒者有關天人之際的論題。如上所述，真可從李珥見其天人感應說之理論的精華。

IV. 朱熹·李珥之比較

朱子在中國儒學史或哲學史上，佔有很重要的位置。由他所集大成的宋代理學，其後雖然有點屈曲，但 700 餘年來為中國人的核心思想之一。當近代韓國的朝鮮朝 500 餘年間，亦可以說是儒學為其治國理念。在這種背景之下，李珥與李滉是朝鮮朝理學之雙璧。李珥理學從西元 16 世紀至朝鮮朝末之 300 多年間，提供了以士林與民衆為中心的價值觀及世界觀。

從思想史來看，朱子哲學之特徵在於其理氣論，但是從自然觀來看，我們可以說他將理氣論解釋把「仁」擴大至宇宙的概念，其結果闡明了人間亦與天地為高明廣大的實體，以給學界貢獻。故如果說其理氣論一存在論的宇宙論的新局，可以說是以仁論及其理氣論為基礎造一新的儒家理念「天人合一」。他雖然使用新概念，但是絕不脫離古聖賢之宗旨，故朱子亦可說「述而不作」。

李珥雖然在朱子學的基盤上展開了自己的哲學，整理當時處於不足階段的理氣概念，獨創「氣發理乘一途」與「理通氣局」以得到邏輯的整合性，並且闡明傳統儒家觀念，這裏有他的功勞。氣發理乘一途說可以說是儒家天人論之哲學的精華，此說明了天與人，原理上，本無二致，在修養方面，人人若變化氣質而將可為聖人，並且強化人間對天地之無窮的認識，使人不拘於生死，而企求即絕對生命。另外，李珥雖然使用「理·氣」等之新概念，但也絕不脫離古聖賢之宗旨，他一方面強化而且又擁護其宗旨。從此點可說他像朱子一樣，「述而不作」。此外，李珥死後 300 多年間，他的思想在朝鮮享有絕對權威，廣泛地影響至朝鮮人，以使之具理學的自然觀及人生觀。所以說朱子理學的自然觀為李珥所實踐及完成。

朱子與李珥都以理氣分析自然現象，而且依著格物窮理強調對自然之理的探究與分析。即聖人就是分析出自然之理的人間。因而自然無另一主宰者，理即是主宰者。由此可見，朱子與李珥都達到了一個結論，即自然之主宰者是人間。並且他們雖不是直接說「知識即力量」，但却隱含著如此的看法。可是兩子都不以自然天地萬物為滿足人欲的手段，反而以自然為一個巨大的生命單位，並以其生命和諧之道為最後目標。

最後 茲引李珥所講如下：

仰觀俯察而默契造化者，人之道也。是故聖人繼天立極，定四時之序·分寒暑之節，律歷之暑，名節之號所以作也。夫春生物之功 不自以為春 而有聖人然後有春之名。秋有成物之功 不自以為秋 而有聖人然後有秋之名。節序不自知其為節序 而有聖人然後 有節序之名。苟無聖人則天機之運無與於人事矣。於是乎候陰陽而作息焉。曆日月而迎送焉。咸以自然之道，順乎自然之理，聖人之制 不過如斯而已(節序策)

仰觀俯察則是格物窮理之事，造化則無他，就是自然之理。格物窮理之目標則默契造化。若無窮理則大自然無所用於人事。默契造化者不是必定限於「定四時 分寒暑，定律曆，名節之序」。上文亦曾說及「無聖人則天機之運無與於人事」，在這裏，「聖人」則可以被「探究自然理法的人」替代。「天機之運」則也可以被大自然之寶庫」替代。如此從先儒之思想及其文獻，可以看出自然科學思想之萌芽，但是在中韓兩國現代的自然科學却發展的不太理想。為什麼？理學者所主張的格物窮理之強度是不是弱的？否則其原因何在？這是我們應繼續探究的重要問題。