

生氣流行

——朱子德論中的氣論影響

陳 來

[提 要] 對於以仁為首的四德而言，朱子的討論包含了三種分析的論述，即“從理看”、“從氣看”與“從物看”。但總起來看，應當承認，朱子的思想中不斷發展出一種論述的傾向，就是不再把元亨利貞僅僅理解為理，而注重將其看作兼賅體用的流行之統體的不同階段，如將其看作元氣流行的不同階段。由於天人對應，於是對仁義禮智的理解也依照元亨利貞的模式發生變化，即仁義禮智不僅僅是性理，也被看作生氣流行的不同發作形態。這導致朱子的四德論在其後期更多地趨向“從氣看”、“從物看”、從“流行之統體”看，使得朱子的哲學世界觀不僅有理氣分析的一面，也有流行統體的一面，而後者更可顯現出氣論對朱子思想的影響。

[關鍵詞] 朱子 生氣 流行 四德

[中圖分類號] B22 **[文獻標識碼]** A **[文章編號]** 0874 - 1824 (2012) 04 - 0005 - 12

氣論是我國大陸哲學界一向重視研究的領域。在二十世紀五十至七十年代，這種對氣論的重視，一般而言，是和當時的哲學史方法論重視唯物主義哲學有一定關係的。八十年代以後，隨著傳統的哲學史方法論為多元的研究所取代，氣論的研究漸漸減少。而與此同時，日本、台灣的學者漸漸開始重視氣論的研究，與大陸學術的走勢成為對比。同時，由於大陸學界以往的氣論研究多重視氣本論哲學的氣論研究，而不關注廣義的氣化論研究，使我們的氣論研究拓展的空間還不夠廣大。我這裡所說的廣義的氣化論，是指氣的流行、運化、構成的過程中的各種變化形態，以及在有關人的文化與實踐中廣泛涉及的氣的表現形態，乃至氣論思維對各種哲學的滲透和影響。如氣本論哲學的體系在歷史上並不多，但氣化思想可以說廣泛貫穿在所有中國哲學的體系之中。而日本、台灣學者的研究恰恰更多地把關注放在氣化論的各種形式及其影響上，開拓出一些新的研究領域。因此，進一步在深度和廣度上發展我們的氣論研究，應當是一個重要的研究方向。

本文擬從朱子的四德論入手，以探討氣論在朱子仁說中的作用和影響，這一點以往似注意較少。“四德”本指乾之四德“元亨利貞”，“四德”統稱源出周易文言，所謂“君子行此四德者，故曰乾元亨利貞”。“五常”即“仁義禮智信”，本於孟子，漢儒始用“五常”的概念。北

宋以來，道學的討論中開始把二者加以聯結，而在後來的宋明理學發展中仁義禮智也往往被稱為四德。漢以來的思想中，元亨利貞屬天道，仁義禮智屬人道。天道的四德和人道的四德，二者的關係在道學中漸漸成為重要的論題。

周敦頤在《通書》中說：“‘乾道變化，各正性命’，誠斯立焉。純至善者也。故曰：‘一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。’元、亨，誠之通；利、貞，誠之復。大哉易也，性命之源乎！”^①元亨利貞在周易本指天道而言，周敦頤雖然還沒有把元亨利貞與仁義禮智聯繫起來，但開始把元亨利貞與本屬人道的“誠”聯繫起來，這也是有意義的。而且，他還表現出把元亨利貞看作一個流行的過程，並用“通”、“復”來把這一過程截分為兩個階段，元亨屬於“通”的階段，利貞屬於“復”的階段。按朱子的解釋，元亨是萬物資始，利貞是各正性命，前者為造化流行，後者是歸藏為物。這種用類似“流行”的觀念來解釋易之四德的性質與聯繫，是有示範意義的。

程明道則最重視四德中的“元”與五常中的“仁”的對應，言“萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也。人與天地一物也，而人特自小之，何耶？”^②明確肯定“元”就是“仁”。這就把宇宙論的範疇和道德論的範疇連接起來，互為對應，從一個具體的方面把天和入貫通起來。使道德論獲得了宇宙論的支持，也使宇宙論具有了貫通向道德的涵義。“‘生生之謂易’，是天之所以為道也。天只是以生為道，繼此生理者，即是善也。善便有一個元底意思。‘元者善之長’，萬物皆有春意，便是‘繼之者善也’。”^③善是繼承了天道的生生之理而來的，所以善體現了元的意思，元即是善的根源。“‘乾元者，始而亨者也。利貞者，性情也。’性情猶言實質體段。亨毒化育皆利也。不有其功，常久而不已者，貞也。詩曰：‘維天之命，於穆不已’者，貞也。”^④於是，在道學中，德性概念不再是純粹道德哲學的概念，同時具有宇宙論的意謂或根源。

二程已經把四德和五常聯繫起來討論，如伊川《程氏易傳》乾卦卦辭注：“元亨利貞謂之四德。元者萬物之始，亨者萬物之長，利者萬物之遂，貞者萬物之成。”^⑤又解釋乾卦象辭“大哉乾元”句說：“四德之元，猶五常之仁，偏言則一事，專言則包四者。”^⑥又如伊川言：“讀易須先識卦體。如乾有元亨利貞四德，缺卻一個，便不是乾，須要認得。”^⑦“自古元不曾有人解仁字之義，須於道中與他分別五常，若只是兼體，卻只有四也。且譬一身：仁，頭也；其他四端，手足也。至如易，雖言‘元者善之長’，然亦須通四德以言之，至如八卦，易之大義在乎此，亦無人曾解來。”^⑧他認為元必須通四德而言，仁必須通五常而言，兼體是指元可以兼亨利貞，仁可以兼義禮智信。這些地方都是以四德和五常並提，把他們看成結構相同的事物。“元亨者，只是始而亨者也，此通人物而言，通，元本作詠字。謂始初發生，大概一例亨通也。及到利貞，便是‘各正性命’後，屬人而言也。”^⑨始而亨通，是繼承了象傳本來所說的“大哉乾元，萬物資始”；以利貞為各正性命，則更直接用象傳意“乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞”。北宋儒學的這些思想都對朱子對仁的理解有所影響。

一、渾淪生意

朱子四德論另一個重要特點是貫徹了“生氣流行”的觀念來理解四德：

鄭問：“仁是生底意，義禮智則如何？”曰：“天只是一元之氣。春生時，全見是生；到夏長時，也只是這底；到秋來成遂，也只是這底；到冬天藏斂，也只是這底。仁

義禮智割做四段，一個便是一個；渾淪看，只是一個。”〔淳〕^⑩

這是說，天地之間只是一氣流行，這個一氣流行又稱一元之氣。一元之氣就是從整體上看，不分別陰陽二氣。一氣是流行反復的，“流行”即不斷運行，“反復”是說流行是有階段的、反復的，如一年四季不斷流行反復。一元之氣的流行，其初始階段為春，春是萬物初生，次一階段為夏，夏是萬物不斷成長，再次階段是秋，秋是萬物成熟，最後階段是冬，冬是萬物收藏。四季分開來看，每個不同，連接起來看，則只是一元之氣流行的不同階段。朱子認為，仁義禮智的關係也是如此，分別來看，仁義禮智各是一個道德概念，連接起來看，仁義禮智都是仁，都是作為生機的仁在不同階段的表現。

所以，朱子又說：

仁，渾淪言，則渾淪都是一個生意，義禮智都是仁；對言，則仁與義禮智一般。

〔淳〕^⑪

就分別來說，與義禮智相區別的“仁”是生意，“生意”即生生不息之傾向、趨向；而就整體來說，仁義禮智都是仁的表現，都是生生之意的不同階段、不同方面的表現。

“仁有兩般：有作為底，有自然底。看來人之生便自然如此，不待作為。……大凡人心中皆有仁義禮智，然元只是一物，發用出來，自然成四派。如破梨相似，破開成四片。如東對著西，便有南北相對；仁對著義，便有禮智相對。以一歲言之，便有寒暑；以氣言之，便有春夏秋冬；以五行言之，便有金木水火土。且如陰陽之間，盡有次第。大寒後，不成便熱，須是且做個春溫，漸次到熱田地。大熱後，不成便寒，須是且做個秋敘，漸次到寒田地。所以仁義禮智自成四派，各有界限。仁流行到那田地時，義處便成義，禮、智處便成禮、智。且如萬物收藏，何嘗休了，都有生意在裡面。如穀種、桃仁、杏仁之類，種著便生，不是死物，所以名之曰仁，見得都是生意。如春之生物，夏是生物之盛，秋是生意漸漸收斂，冬是生意收藏。”又曰：“春夏是行進去，秋冬是退後去。正如人呵氣，呵出時便熱，吸入時便冷。”〔明作〕^⑫

仁是生意，有流行。“元只是一物”，這裡指仁；“發用出來自然成四派”，指仁義禮智。朱子認為天地間事物都是如此，一元流行，而自然形成幾個次第界限，如氣之流行便成春夏秋冬，木之流行便成水火木金土，循環往復。冬至一陽來復，生意又復發起，生長收藏，不斷循環。仁之流行，循著四個階段往復不斷，不管仁的流行所形成的仁義禮智四階段與生物流行自然成春夏秋冬四季如何對應一致，仁作為生意流行的實體，在這裡已經不是靜而不動的理、性了。

二、生氣流行

那麼，仁是生意，仁是不是生氣呢？上面引用的陳淳錄的材料只是把仁義禮智與一元之氣的流行加以類比，認為仁相當於一元生氣，兩者的結構是完全一樣的，但還沒有明確說明仁是生氣。

下面的材料則更進了一步。

問：“仁是天地之生氣，義禮智又於其中分別。然其初只是生氣，故為全體。”

曰：“然。”問：“肅殺之氣，亦只是生氣？”曰：“不是二物，只是斂些。春夏秋冬，亦只是一氣。”〔可學〕^⑬

分別來看，春是生氣，冬是肅殺之氣，但春夏秋冬，只是一氣流行的不同階段；以冬之肅殺而言，冬季的肅殺之氣並不是與春季開始的生氣不同的另一種氣，只是生氣運行到此階段，有

所收斂。照這裡的答問來看，朱子不僅認為仁是生意，也肯定仁是生氣；不僅仁是生氣，仁義禮智全體也是生氣。在這個意義上朱子也採用二程“專言之則包四者”的說法，說仁包義禮智（信），只是他已賦予仁包四者以生氣流行的意義。從理論上來分析，如果仁是生氣流行，這個仁就不能是理，不能是性，而近於生氣流行的總體了（當然，生氣流行的總體之中有理存焉，不過這是另一個問題，後面再加討論）。在心性論上這樣的仁就接近與心體流行的總體了。只是，朱子並沒有把這一思想徹底貫徹到心性論。

朱子語類又載：

蜚卿問：“仁包得四者，謂手能包四支可乎？”曰：“且是譬喻如此。手固不能包四支，然人言手足，亦須先手而後足；言左右，亦須先左而後右。”直卿問：“此恐如五行之木，若不是先有個木，便亦自生下面四個不得。”曰：“若無木便無火，無火便無土，無土便無金，無金便無水。”道夫問：“向聞先生語學者：‘五行不是相生，合下有時都有。’如何？”曰：“此難說，若會得底，便自然不相悖，喚做一齊有也得，喚做相生也得。便須不是相生，他氣亦自相灌注。如人五臟，固不曾有先後，但其灌注時，自有次序。”久之，又曰：“‘仁’字如人釀酒：酒方微發時，帶些溫氣，便是仁；到發得極熱時，便是禮；到得熟時，便是義；到得成酒後，却只與水一般，便是智。又如一日之間，早間天氣清明，便是仁；午間極熱時，便是禮；晚下漸涼，便是義；到夜半全然收斂，無些形迹時，便是智。只如此看，甚分明。”〔道夫〕^④

這也是用釀酒的過程和一日早晚的過程，來類比說明四德是流行的不同階段。這樣一來，仁義禮智四德不再只是道德的德目，而變為與元亨利貞四德一樣，也是自然之德，仁義禮智也可以用來描述自然流行的階段變化。在這個意義上，仁義禮智四德也自然化了，仁義禮智與元亨利貞的同一，導致自然與社會節度的混一。值得注意的是，這裡所說的“灌注”即流住、流行，指五行之氣自相灌注，灌注的次序便是五行展開的次序。朱子這裡所說，也意味著仁義禮智四德與五行之氣一樣，也是按一定的灌注次序展開的。只是，這裡四德展開的次序是仁禮義智，而不是仁義禮智，這是需要加以說明的。把仁義禮智四德比類於五行之氣的流行灌注，這本身就具有一種特殊的意義，顯示出氣的思維對朱子四德論的影響。換言之，這些仁與四德的論述，都是“就氣上說”的。

當然，在朱子的論述中，釀酒和一日早晚的例子，不如一年四時變化更為常用：

只如四時：春為仁，有個生意；在夏，則見其有個亨通意；在秋，則見其有個誠實意；在冬，則見其有個貞固意。在夏秋冬，生意何嘗息！本雖凋零，生意則常存。大抵天地間只一理，隨其到處，分許多名字出來。四者於五行各有配，惟信配土，以見仁義禮智實有此理，不是虛說。又如乾四德，元最重，其次貞亦重，以明終始之義。非元則無以始，非貞則無以終，非終則無以為始，不始則不能成終矣。如此循環無窮，此所謂‘大明終始’也。”〔大雅〕^⑤

這樣來看，自然流行的節度，總是生、長、遂、成，不斷循環往復，與生、長、遂、成四個階段相對應，便是元、亨、利、貞四德，四德分別是生、長、遂、成各自階段的性質、屬性、性向，也可以說是每個階段的德性。照朱子看來，與生、長、遂、成相對應的屬性、德性，既可以說是元、亨、利、貞，也可以說是仁、義、禮、智，這兩個說法是一致的。這無異於說，仁義禮智在這裡是自然屬性的範疇。這就把仁義禮智自然化、宇宙論化了，這樣的仁義禮智就不僅有

道德的意義，也具有宇宙論的意義。要強調的是，當朱子把仁義禮智作為自然化的範疇時，絕不表示作為自然化了的仁義禮智與人道的仁義禮智概念已經根本不同，已經是兩回事，不，在朱子哲學，自然化的仁義禮智與人道的仁義禮智仍然具有內在的一致性，只是用法與意義有廣有狹而已。

所以，朱子更斷言仁義禮智便是元亨利貞：

仁義禮智，便是元亨利貞。若春間不曾發生，得到夏無緣得長，秋冬亦無可收藏。

〔泳〕^⑩

這就把仁義禮智之間的關係看成與元亨利貞同樣的流行，元亨利貞次第流行，仁義禮智也具有同樣的流行關係和結構。這在無形之中使仁義禮智在一定程度上也變成為具有宇宙論流行意義的實體一氣。而這裡的元亨利貞也不能說只是性了。

朱子又說：

問：“元亨利貞有次第，仁義禮智因發而感，則無次第。”曰：“發時無次第，生時有次第。”〔佐〕^⑪

“發時無次第”是指惻隱羞惡辭讓是非情感發生是沒有一定次序的，“生時有次第”是指仁義禮智作為生氣流行具有一定的先後次序。按學生的提問，元亨利貞的次序即春夏秋冬的流行次序，是實際流行的次第，而仁義禮智都是由感而發，不一定有固定的次序。這樣，二者不就不一致的了嗎？學生所說的仁義禮智還是局限於性情的仁義禮智，而朱子所說的流行的仁義禮智已不限於性情之發，生時有次第就是指作為生氣流行的仁義禮智有其次序。這些都再次體現了四德具有生氣流行的意義。當然，在最低的程度，也可以說“生時有次第”包含著仁義禮智四者在邏輯上的次序。

仁所以包三者，蓋義禮智皆是流動底物，所以皆從仁上漸漸推出。仁智、元貞，是終始之事，這兩頭却重。如坎與震，是始萬物、終萬物處，艮則是中間接續處。^⑫

說義禮智是流動底物，即是把仁義禮智看作流行的事物，而流行是一個過程，一個漸漸起伏變化的過程，這一無盡的過程是由一系列不斷延伸的單元所組成，每個單元都由開始、中間、結束構成內部三個階段，或由生、長、遂、成構成內部四個階段。一方面，每個單元的後續階段都是由開始階段漸漸衍生出來的；另一方面，每個單元中開始的階段和終結的階段更為重要。

味道問：“仁包義禮智，惻隱包羞惡、辭遜、是非，元包亨利貞，春包夏秋冬。以五行言之，不知木如何包得火金水？”曰：“木是生氣。有生氣，然後物可得而生；若無生氣，則火金水皆無自而能生矣，故木能包此三者。”〔時舉〕^⑬

元是生氣，元包亨利貞，仁是生意，仁包義禮智，木是生氣，木包火金水，於是四德、五常、五行三者被看成是同一生氣流行的不同截面而已。至於五常中的信，五行中的土，在這種看法中都被消解了實體意義，而起保障其他四者為實存的作用。這是另外的問題，就不在這裡討論。

朱子說：

“仁”字須兼義禮智看，方看得出。仁者，仁之本體；禮者，仁之節文；義者，仁之斷制；智者，仁之分別。猶春夏秋冬雖不同，而同出於春：春則生意之生也，夏則生意之長也，秋則生意之成，冬則生意之藏也。自四而兩，兩而一，則統之有宗，會之有元，故曰：“五行一陰陽，陰陽一太極。”又曰：“仁為四端之首，而智則能成始而成

終；猶元為四德之長，然元不生於元而生於貞。蓋天地之化，不翕聚則不能發散也。仁智交際之間，乃萬化之機軸。此理循環不窮吻合無間，故不貞則無以為元也。”又曰：“貞而不固，則非貞。貞，如板築之有幹，不貞則無以為元。”又曰：“文言上四句說天德之自然，下四句說人事之當然。元者，乃眾善之長也；亨者，乃嘉之會也。嘉會，猶言一齊好也。會，猶齊也，言萬物至此通暢茂盛，一齊皆好也。利者，義之和處也；貞者，乃事之楨幹也。‘體仁足以長人’，以仁為體，而溫厚慈愛之理由此發出也。體，猶所謂‘公而以人體之’之‘體’。嘉會者，嘉其所會也。一一以禮文節之，使之無不中節，乃嘉其所會也。‘利物足以和義’，義者，事之宜也；利物，則合乎事之宜矣。此句乃翻轉，‘義’字愈明白，不利物則非義矣。貞固以貞為骨子，則堅定不可移易。”〔銖〕^⑩

與中年的仁說不同，後期朱子更強調對仁的理解要合義禮智三者一起看，而這種四德兼看的方法要求與四季的看法相參照。如春夏秋冬四季不同，但夏秋冬都出於春起的生意，四季都是生意流行的不同階段，即生、長、成、藏；本來，元亨利貞是生長收藏的性，而不是生長收藏的過程，但在這裡，仁義禮智不像是性，而成了流行總體和過程本身。與四季類似，仁是仁的本體，禮是仁的節文，義是仁的斷制，智是仁的分別，四德都出於仁，是仁的由始至終的不同階段。於是，仁義禮智作為人事之當然，與元亨利貞作為天德之自然，成為完全同構的東西。雖然朱子並沒有說人事四德即來源於自然天德，但他把這些都看成天地之化的法則或機軸。雖然，生意流行與生氣流行不一定就是一回事，但整體上看，兩種說法應是一致的。

三、於氣觀仁

朱子下面的話講得很有意味：

“今日要識得仁之意思是如何。聖賢說仁處最多，那邊如彼說，這邊如此說，文義各不同。看得個意思定了，將聖賢星散說體看，處處皆是這意思，初不相背，始得。……人之所以為人，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。要識仁之意思是一個渾然溫和之氣，其氣則天地陽春之氣，其理則天地生物之心。今只就人身已上看有這意思是如何。纔有這意思，便自恁地好，便不恁地乾燥。……這不是待人旋安排，自是合下都有這個渾全流行物事。此意思纔無私意間隔，便自見得人與己一，物與己一，公道自流行。須是如此看。孔門弟子所問，都只是問做工夫。若是仁之體段意思，也各各自理會得了。今却是這個未曾理會得，如何說要做工夫！且如程先生云：‘偏言則一事，專言則包四者。’上云：‘四德之元，猶五常之仁。’恰似有一個小小底仁，有一個大大底仁。‘偏言則一事’，是小小底仁，只做得仁之一事；‘專言則包四者’，是大大底仁，又是包得禮義智底。若如此說，是有兩樣仁。不知仁只是一個，雖是偏言，那許多道理也都在裡面；雖是專言，那許多道理也都在裡面。”致道云：“如春是生物之時，已包得夏長、秋成、冬藏意思在。”曰：“春是生物之時，到夏秋冬，也只是這氣流注去。但春則是方始生榮意思，到夏便是結裡定了，是這生意到後只漸老了。”賀孫曰：“如溫和之氣，固是見得仁。若就包四者意思看，便自然有節文，自然得宜，自然明辨。”曰：“然。”〔賀孫〕^⑪

朱子在這裡特別強調要從氣觀仁，從氣識仁，這種觀、識是要把握仁的“意思”，而仁的意

思就是“一個渾然溫和之氣”，朱子強調，這一渾然溫和之氣並非僅僅是仁的道德氣息，而是指出此氣就是天地陽春之氣。值得注意的是，朱子並非只是純粹從氣觀仁，他也同時從理觀仁，故說了“其氣則天地陽春之氣”後，即說“其理便是天地生物之心”。渾然溫和之氣之中有理，此理即天地生物之心。人的存在本來是理氣合一、渾然流行的，而現實的人必須自覺地在自己身上體現這種渾全流行，培養此種德性。如果在自家身上能體現這種仁的意思，使這個意思遍潤己身，這個意思便能無間隔地流行於人己人物之間。如葉賀孫和趙致道所言，溫和之氣可以見仁，而溫和之氣的流行（流注）自然有節文（禮），自然得宜（義），自然明辨（智）。

或問論語言仁處。曰：“理難見，氣易見。但就氣上看便見，如看元亨利貞是也。元亨利貞也難看，且看春夏秋冬。春時盡是溫厚之氣，仁便是這般氣象。夏秋冬雖不同，皆是陽春生育之氣行乎其中。故‘偏言則一事，專言則包四者’。如知福州是一個人，此偏言也；及專言之，為九州安撫，亦是這一個人，不是兩人也。故明道謂：‘義禮智，皆仁也。若見得此理，則聖人言仁處，或就人上說，或就事上說，皆是這一個道理。’正叔云：‘滿腔子是惻隱之心。’”曰：“仁便是惻隱之母。”又曰：“若曉得此理，便見得‘克己復禮’，私欲盡去，便純是溫和沖粹之氣，乃天地生物之心。其餘人所以未仁者，只是心中未有此氣象。論語但云求仁之方者，是其門人必嘗理會得此一個道理。今但問其求仁之方，故夫子隨其人而告之。……〔南升〕（疑與上條同聞）^②

照這裡所說，天地生發之理是看不見的，但可以就天地之生氣來看，元亨利貞是氣，是可見的；更容易看的是四季，春夏秋冬便是氣的流行。在這裡，四季的四個階段的更換不是最重要的，四季中貫通的生育之氣才是最重要的。這個生氣便是仁。這裡所說的“私欲盡去純是溫和沖粹之氣”，顯然是指人的身心而言，朱子認為，這種人在私欲盡去後達到的溫和之氣，也就是天地生物之心、天地生物之氣，這是以人合天的狀態。這些都體現了朱子以溫和之氣為仁的思想。

可見，仁義禮智四德不僅僅是性理，在朱子哲學中，在不同的討論中，四德也具有其他的意義，如與存於中不同的心德說，如意思說所表達的道德信息說，如宇宙論意義的生氣流行說，等等。就天地造化而言，仁既是理，也是氣；就人心性命而言，仁既是性，也是心。雖然，仁的這幾層意義是不同的，但它們之間不一定是互相否定的，而是可以共存的。

四、貫徹流行

朱子晚年《玉山講義》的第三部分說：

然後就此四者之中又自見得‘仁義’兩字是個大界限。如天地造化，四序流行，而其實不過於一陰一陽而已。於此見得分明，然後就此又自見得‘仁’字是個生底意思，通貫周流於四者之中。仁固仁之本體也，義則仁之斷制也，禮則仁之節文也，智則仁之分別也。正如春之生氣貫徹四時，春則生之生也，夏則生之長也，秋則生之收也，冬則生之藏也。故程子謂‘四德之元猶五常之仁，偏言則一事，專言則包四者’，正謂此也。孔子只言仁，以其專言者言之也，故但言仁而仁義禮智皆在其中。孟子兼言義，以其偏言者言之也，然亦不是於孔子所言之外添入一個‘義’字，但於一理之中分別出來耳。其又兼言禮智，亦是如此。蓋禮又是仁之著，智又是義之藏，而‘仁’之一字未嘗不流行乎四者之中也。若論體用亦有兩說，蓋以仁存於心而義形於外言之，則曰‘仁，人心也；義，人路也’，而以仁義相為體用。若以仁對惻隱義對羞惡而言，則就其一理

之中又以未發、已發相為體用。若認得熟、看得透，則玲瓏穿穴、縱橫顛倒無處不通，而日用之間，行著習察，無不是著功夫處矣。”²³

這裡就用了“意思說”，強調仁是生的意思，即仁作為“生意”的思想。朱子認為仁之生意通貫周流於仁義禮智四者之中，初看起來，仁之生意貫通的講法似是指仁的普遍性，而以四者為特殊性；其實這種“通貫周流”的講法與普遍性體現為特殊性的思維還是有所不同的，要言之，“通貫周流”是氣論的表達方式。分別而言，仁是仁之生意的本體的表現，義是仁之生意表現為斷制的階段，禮是仁之生意的節文，智是仁之生意表現為分別。朱子認為，這正如春之生氣貫徹四時之中一樣，朱子用這種周流貫通之氣的流行論，發揮了程顥的生意說與程頤仁“包”四德的觀念，使得“仁”也成為或具有流行貫通能力的實體。這樣的仁，既不是內在的性體，又不是外發的用，而是兼體用而言的了。氣論的思維在這裡也明顯發生作用。這些就與前期的思想有所不同了。朱子的這一思想與程珙所提的“仁是元氣”說在本質上是一致的，但元氣不如生氣說得更清楚，“元氣”必須落在“生”字上講，這是二程到朱子的仁說所一直強調的。

朱子又說：

仁包四端而智居四端之末者，蓋冬者藏也，所以始萬物而終萬物者也。智有藏之義焉，有終始之義焉，則惻隱、羞惡、恭敬是三者皆有可為之事，而智則無事可為，但分別其為是為非爾，是以謂之藏也。又惻隱、羞惡、恭敬皆是一面底道理，而是非則有兩面，既別其所是，又別其所非，是終始萬物之象，故仁為四端之首而智則能成始能成終，猶元氣雖四德之長，然元不生於元而生於貞，蓋由天地之化，不翕聚則不能發散，理固然也。仁智交際之間，乃萬化之機軸，此理循環不窮，吻合無間。程子所謂“動靜無端，陰陽無始”者，此也。²⁴

這裡是講智的意義，由於朱子把四德的關係看成是流行終始的關係，於是不僅突出了仁，也突出了智。朱子認為元亨利貞流行不已，貞是前一個過程的結束，又孕育了新的過程開始，故言元生於貞。朱子認為仁義禮智和元亨利貞相同，貞元之際與仁智之際相同，智和貞一樣，具有成終成始的地位，仁智之交，就是舊的流行結束而新的流行開始。《語類》中也說：

又如乾四德，元最重，其次貞亦重，以明終始之義。非元則無以始，非貞則無以終，非終則無以為始，不始則不能成終矣。如此循環無窮，此所謂“大明終始”也。大雅。²⁵

這種四德論的講法是由於把仁義禮智與元亨利貞完全對應所引起的，宇宙論的元亨利貞模式深刻影響了他對仁義禮智四德的理解。在這一節中，還有一點值得注意，此即把“元”說為“元氣”。於是，朱子對於元或仁的說法，越來越不就性、理而言，而更多就具有生成形態的氣而言了。

五、乾之四德

《周易本義》論元亨利貞四德：

蓋嘗統而論之。元者，物之始生，亨者，物之暢茂，利則向於實也，貞則實之成也。實之既成，則其根蒂脫落，可復種而生矣，此四德之所以循環而無端也。然而四者之間，生氣流行，初無間斷，此元之所以包四德而統天也。²⁶

這是把元亨利貞四德作為“物”的發生成長的不同階段來理解的，同時，又說明這四個連續

無間段的流行，是生氣流行，元就是生氣，所以四者的連續流行就是體現了“元”貫通四者而作為天道的統一性。

以“生”字說仁，生自是上一節事。當時天地生我底意，我而今須要自體認得。^⑦

當來即當初。以生說仁，把生作為天地間的普遍原理，這是“人生而靜以上”事，即生化論屬於宇宙論之事，不是人生論之事。因此宇宙論對於人生論來說是“上一節事”。人之生亦接受天地之生理，人生而靜以下此生理即體於人而為仁之理，而人生的目標就是要體認從天地接受的生意生理，因為這是人的生命的根源。

《語類》卷六十八論乾卦四德：

文王本說“元亨利貞”為大亨利正，夫子以為四德。梅蘂初生為元，開花為亨，結子為利，成熟為貞。物生為元，長為亨，成而未全為利，成熟為貞。節。^⑧
這是以元亨利貞為生長成熟，而不是以元亨利貞為性。

致道問“元亨利貞”。曰：“元是未通底，亨、利是收未成底，貞是已成底。譬如春夏秋冬，冬夏便是陰陽極處，其間春秋便是過接處。”恪。^⑨

這是以元亨利貞為生長成熟之外，又以元亨利貞對應春夏秋冬。

乾之四德，元，譬之則人之首也；手足之運動，則有亨底意思；利則配之胸臆；貞則元氣之所藏也。又曰：“以五臟配之尤明白，且如肝屬木，木便是元；心屬火，火便是亨；肺屬金，金便是利；腎屬水，水便是貞。”道夫。^⑩

這是以元亨利貞對木火金水。這就使元亨利貞成為更普遍的模式了。

“元亨利貞”，譬諸穀可見，穀之生，萌芽是元，苗是亨，穉是利，成寔是貞。穀之寔又復能生，循環無窮。德明。^⑪

這也是以物之生長遂成體現元亨利貞。以上都是以元亨利貞為物之形態或階段。

以物之生長收藏說元亨利貞四德之義，始於程伊川，朱子亦明言之：

“元亨利貞”，理也；有這四段，氣也。有這四段，理便在氣中，兩個不曾相離。若是說時，則有那未涉於氣底四德，要就氣上看也得。所以伊川說：“元者，物之始；亨者，物之遂；利者，物之實；貞者，物之成。”這雖是就氣上說，然理便在其中。伊川這說話改不得，謂是有氣則理便具。所以伊川只恁地說，便可見得物裡面便有這理。若要親切，莫若只就自家身上看，惻隱須有惻隱底根子，羞惡須有羞惡底根子，這便是仁義。仁義禮智，便是元亨利貞。孟子所以只得恁地說，更無說處。仁義禮智，似一個包子，裡面合下都具了。一理渾然，非有先後，元亨利貞便是如此，不是說道有元之時，有亨之時。淵。^⑫

有這四段，即指生長遂成四個階段，朱子在這裡以生長遂成四階段為氣，而以元亨利貞為生長遂成的現實過程所體現和依據的理。按朱子論述中多見以元亨利貞為氣這類的說法，而以元亨利貞四德為理，以生長收藏四段為氣，此說似不多見。照這個說法，以生長遂成說元亨利貞，是就氣上說，而理在氣中。但朱子特別強調，程頤不從理上說元亨利貞，而從物上說，並沒有錯，他甚至聲稱程頤此說不可更改，認為講氣講物，理便在其中了。此中理氣的分析是很清楚的。這裡所說的從氣上看或從物上看的思想，不是從性、從理、從體上看，而都是近於從總體上看的方法。

“元亨利貞”無斷處，貞了又元。今日子時前，便是昨日亥時。物有夏秋冬生底，

是到這裡方感得生氣，他自有個小小元亨利貞。淵。^③

這裡又把元亨利貞說成四階段連接循環，元是生氣發生的階段。元之前是貞，貞之後是元，循環無間斷處。

氣無始無終，且從元處說起，元之前又是貞了。如子時是今日，子之前又是昨日之亥，無空闕時。然天地間有個局定底，如四方是也；有個推行底，如四時是也。理都如此。元亨利貞，只就物上看亦分明。所以有此物，便是有此氣；所以有此氣，便是有此理。故易傳只說‘元者，萬物之始；亨者，萬物之長；利者，萬物之遂；貞者，萬物之成’。不說氣，只說物者，言物則氣與理皆在其中。伊川所說四句自動不得，只為“遂”字、“成”字說不盡，故某略添字說盡。高。^④

“局定底”與“推行底”，與朱子說易的方法“定位底”和“流行底”的分別相近，顯然，元亨利貞是屬於“流行底”道理。由於伊川論元亨利貞是指“物”之生、長、遂、成言，故朱子說元亨利貞“就物上看亦分明”，他甚至認為《易傳》也是就“萬物”而言四德，就萬物之生長遂成的階段言元亨利貞。這種“就物上說”的方法並沒有忽視理和氣，因為言物則氣和理皆在其中。這似乎是說，元亨利貞四德的論法可以有三種，物上說的方法如生長遂成說，氣上說的方法如春夏秋冬說，理上說的方法即元亨利貞說。這三者不是互相排斥的，而是互相補充說明的。

朱子又說：

以天道言之，為“元亨利貞”；以四時言之，為春夏秋冬；以人道言之，為仁義禮智；以氣候言之，為溫涼燥濕；以四方言之，為東西南北。節。^⑤

這就把元亨利貞之理更普遍化了，就天道言，即就宇宙普遍法則而言，是元亨利貞；這樣普遍法則理一而分殊，有不同的體現，如在四時體現為春夏秋冬，在人道體現為仁義禮智，在氣候體現為溫涼燥濕，在四方體現為東西南北。溫涼燥濕又說為溫熱涼寒：“溫底是元，熱底是亨，涼底是利，寒底是貞。”節。^⑥這實際上是用四季的氣候變化循環說元亨利貞。在這個意義上，元亨利貞如同理一分殊，已經成為一種論述模式。

六、流行統體

“四德之元，猶五常之仁，偏言則一事，專言則包四者。”此段只於易“元者善之長”與論語言仁處看。……“元者，善之長也”，善之首也。“亨者，嘉之會也”，好底會聚也。義者，宜也，宜即義也；萬物各得其所，義之合也。“幹事”，事之骨也，猶言體物也。看此一段，須與太極圖通看。賀孫。^⑦

《文言傳》對元亨利貞的解釋是就人事道德上說，朱子具體解釋了什麼是善之長，什麼是嘉之會，什麼是義之合，什麼是事之幹，但朱子對元亨利貞的解釋並不是按這種方式進行的。朱子強調，根據二程的說法，對“元”的理解要與“仁”聯繫一起、貫通在一起。

光祖問：“四德之元，猶五常之仁，偏言則一事，專言則包四者。”曰：“元是初發生出來，生後方會通，通後方始向成。利者物之遂，方是六七分，到貞處方是十分成，此偏言也。然發生中已具後許多道理，此專言也。惻隱是仁之端，羞惡是義之端，辭讓是禮之端，是非是智之端。若無惻隱，便都沒下許多。到羞惡，也是仁發在羞惡上；到辭讓，也是仁發在辭讓上；到是非，也是仁發在是非上。”問：“這猶金木水火

否？”曰：“然。仁是木，禮是火，義是金，智是水。”賀孫。^⑤

按朱子的解釋，元是初發生，則這就不是從理上看，而是從氣上看或從物上看。其次，發生後必然向會通發展，會通後必然向成熟發展。就四個階段的不同展開說，這是“偏言”的角度。就四個階段貫穿著作為統一性的“元”而言，這是“專言”的角度。專言包四者，朱子的解釋是，一方面，元中具亨利貞許多道理，亨利貞都是元的發現的不同形態；同理，仁不僅發在惻隱，羞惡、辭讓、是非都是仁之發。

《語類》又載：

曾兄亦問此。答曰：“元者，乃天地生物之端。故言：‘大哉乾元！萬物資始。至哉坤元！萬物資生。’乃知元者，天地生物之端倪也。元者生意；在亨則生意之長，在利則生意之遂，在貞則生意之成。若言仁，便是這意思。仁本生意，乃惻隱之心也。苟傷著這生意，則惻隱之心便發。若羞惡，也是仁去那義上發；若辭讓，也是仁去那禮上發；若是非，也是仁去那智上發。若不仁之人，安得更有義禮智！”卓。^⑥

元是生物的發端，元是生意的開始，亨是生意的長，利是生意的遂，貞是生意的成。於是生長遂成就是“生意”的生長遂成。這都不是從理上看的方法，也說明，四德的意義在朱子思想中並不僅僅是理。

《周易本義》云：

“元者，善之長也，亨者，嘉之會也，利者，義之和也，貞者，事之幹也”。元者，生物之始，天地之德莫先於此，故於時為春，於人則為仁，而眾善之長也。亨者，生物之通，物至於此，莫不嘉美，故於時為夏，於人則為禮，而眾美之會也。利者，生物之遂，物各得宜，不相妨害，故於時為秋，於人則為義，而得其分之和。貞者，生物之成，實理具備，隨在各足，故於時為冬，於人則為知，而為眾事之幹。幹，木之身，枝葉所依以立者也。“君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。”以仁為體，則無一物不在所愛之中，故足以長人。嘉其所會，則無不合禮。使物各得其所利，則義無不和。貞固者，知正之所在而固守之，所謂知而弗去者也，故足以為事之幹。^⑦

“大哉乾乎，剛健中正，純粹精也”。剛以體言，健兼用言中者，其行無過不及。正者，其立不偏。四者，乾之德也。純者，不雜於陰柔。粹者，不雜於邪惡。蓋剛健中正之至極而精者，又純粹之至極也。或疑乾剛無柔，不得言中正者，不然也。天地之間，本一氣之流行，而有動靜耳。以其流行之統體而言，則但謂之乾而無所不包矣；以其動靜分之，然後有陰陽剛柔之別也。^⑧

元既是生物之始，又是天地之德，作為生物之始，亦體現為四時之春；作為天地之德，亦體現為人道之仁。可見，元亨利貞四德既是論生物過程與階段，又是論天地之德，於是既體現為四時春夏秋冬，又體現為人道的仁義禮智。“流行之統體”就是兼體用的變易總體，元亨利貞是此一統體不同流行的階段及其特徵。

雖然可以說，對於四德而言，朱子的討論包含了三種分析的論述，即“從理看”、“從氣看”與“從物看”。但總起來看，應當承認，朱子的思想中不斷發展出一種論述的傾向，就是不再把元亨利貞僅僅理解為理，而注重將其看作兼賅體用的流行之統體的不同階段，如將其看作元氣流行的不同階段。由於天人對應，於是對仁義禮智的理解也依照元亨利貞的模式發生變化，即

仁義禮智不僅僅是性理，也被看作生氣流行的不同發作形態。這導致朱子的四德論在其後期更多地趨向“從氣看”、“從物看”、從“流行之統體”看，使得朱子的哲學世界觀不僅有理氣分析的一面，也有流行統體的一面，而後者更可顯現出氣論對朱子思想的影響。

①周敦頤：《通書》，誠上第一。

②④《二程遺書》，十一。

③⑨《二程遺書》，二上。

⑤⑥《二程集》，第三冊，第695頁；第697頁。

⑦《二程遺書》，十九。

⑧《二程遺書》，十五。

⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗《朱子語類》，卷六，北京：中華書局，1986年，第107頁；第107頁；第112～113頁；第107頁；第110～111頁；；第105頁；第107頁；第107頁；第107頁；第108頁；第109頁；第111～112頁；第112頁；第105頁；第115頁。

⑳㉑《晦庵先生朱文公文集》，卷七十四，《朱子全書》，第二十四冊，第3589～3590頁。

㉒《晦庵先生朱文公文集》，卷五十八，《朱子全書》，第二十三冊，第2780頁。

㉓《周易本義》，象上傳，《朱子全書》，第一冊，第90～91頁。

㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹《朱子語類》，卷六十八，第1688～1691頁。引文中黑體是筆者以為重點所加黑的。

㊱㊲《周易本義》，文言傳，《朱子全書》，第一冊，第146頁；第149頁。

作者簡介：陳來，清華大學國學研究院院長，清華大學哲學系教授、博士生導師、校學術委員會副主任。1985年畢業於北京大學哲學系，獲哲學博士學位。師從張岱年先生、馮友蘭先生。曾任北京大學哲學系教授、系學術委員會主任，北京大學儒學研究中心主任。兼任中國哲學史學會會長、國際中國哲學學會（ISCP）副執行長（2002～2008）、中央文史館館員、全國古籍整理規劃小組成員、教育部社會科學委員會委員、教育部學科指導委員會委員、國家社會科學基金學科評審組專家、國家出版基金評審專家、馮友蘭研究會會長、朱熹研究會會長。學術領域為中國哲學史，主要研究方向為儒家哲學、宋元明清理學、現代儒家哲學。主要著作有：《朱熹哲學研究》、《朱子書信編年考證》、《有無之境——王陽明哲學的精神》、《宋明理學》、《哲學與傳統：現代儒家哲學與現代中國文化》、《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》、《傳統與現代：人文主義的視界》、《陳來自選集》、《中國宋元明哲學史》、《朱子哲學研究》、《現代中國哲學的追尋——新理學與新心學》、《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》、《中國近世思想史研究》、《詮釋與重建——王船山的哲學精神》、《早期道學話語的形成與演變》（合著）、《燕園問學記》、《東亞儒學九論》、《宋明儒學論》、《竹帛五行與簡帛研究》、*Tradition and Modernity*等，發表學術論文二百餘篇。著作《有無之境》獲第二屆“中國圖書獎”二等獎，《宋明理學》獲第三屆“中國圖書獎”一等獎（國學叢書第一批集體），《古代思想文化的世界》獲中華文化優秀著作獎。

[責任編輯 劉澤生]