

論周濂溪「體」「用」觀之思想結構、理論基礎 及其所展示之哲學與義理學之開創性

戴景賢

摘要

周濂溪（敦頤，字茂叔，1017-1073）位於北宋儒學史中之地位，主要乃依據其所處於「理學傳承」中之重要性而定。而濂溪之所以於「理學」之發展，不可輕忽，則是因彼所建構之哲學系統，具有將儒學中所本有之義理觀念，與付諸心性實踐之可能，以一極精要之方式，納入一完整之「形而上學」結構中；從而使不同成分之性理思想，皆能彼此相互關連，形成種種可持續發展之哲學議題；由是啟動一種新的儒學之動能。前人所謂「元公破暗」，即是謂此。依本文作者之見，濂溪之將儒學中所本有之義理觀念，與付諸心性實踐之可能，以一極精要之方式，納入一完整之形而上學結構中，其「哲學史」意義，要點約有三項：一在將先秦儒學中所本有之「誠體」、「易體」與「心體」之體用觀，以「宇宙構成論」之方式重述；以此連結於三國魏晉以來，遠較戰國、兩漢為成熟之「氣化」論。其次則是將《易》學中依「道」、「器」為界分之所謂「形上」、「形下」之義，發展成為可以導引「宇宙構成論」進入「存有學」論域之概念工具；以此深化屬於儒學立場之形而上學。再其次，則是依「動」、「靜」之相對觀，與「道體」之絕對觀，將「體」、「用」概念之運用，發展成為可依「釋義層級」而產生不同「詮釋效益」之論述模式。至於濂溪於「義理學」所闡之精義，是否亦與其後「理學發展」之脈絡相合？則其事關繫濂溪之是否為「理學」

2015/04/22 收稿，2015/06/19 審查通過，2015/06/22 修訂稿收件。

* 戴景賢現職為國立中山大學中國文學系特聘教授。

之真源？抑或僅是為「理學」之形上系統，提供一合理之構想？本文作者於此，除闡釋朱子之觀點外，亦取二程之「性理論」，以為比較，而加論述。

關鍵詞：周敦頤、太極圖說、通書、理學、儒學、朱子、中國哲學史

The Philosophical Structure of Zhou Dunyi's Metaphysical Theory and Its Impact on North Song China

Tai Ching-hsien

Abstract

Ever since Zhu Xi (朱熹, 1130-1200) compiles his *Yi Luo Yuanyuan Lu* (伊洛淵源錄), Zhou Dunyi (周敦頤, 1017-1073) has long been considered as the first philosopher who pioneers the philosophical breakthrough that eventually forms the tradition of Neo-Confucianism in the North Song China. Yet critics have been long divided for several centuries on certain controversial issues which the aim of this paper is to examine and deal with, in the hope it may shed new light on the study of Zhou Dunyi's ideas, especially the philosophical system which is formulated in his famous article "*Taiji Tushuo*." (太極圖說) Several related issues will also be carefully discussed in the article.

Keywords: Zhou Dunyi, Zhu Xi, Neo-Confucianism, history of Chinese philosophy,
Taiji Tushuo

* Distinguished Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Cheng University.

一、周濂溪〈太極圖說〉作為「系統哲學」之基本架構與核心觀念

周濂溪（敦頤，字茂叔，諡號元，1017-1073）位於北宋儒學史中之地位，主要乃依據其所處於「理學傳承」中之重要性而定。而濂溪之所以於「理學」之發展，不可輕忽，則是因彼所建構之哲學系統，具有將儒學中所本有之義理觀念，與付諸心性實踐之可能，以一極精要之方式，納入一完整之「形而上學」（metaphysics）結構中；從而使不同成分之性理思想，皆能彼此相互關連，形成種種可持續發展之哲學議題；由是啟動一種新的儒學之動能。前人所謂「元公破暗」，¹今日當作如是解。

此處所謂「將儒學中所本有之義理觀念，與付諸心性實踐之可能，以一極精要之方式，納入一完整之形而上學結構中」，此一關繫理學之成立與發展之「哲學史」意義，要點約有三項：一在將先秦儒學中所本有之「誠體」、「易體」與「心體」之體用觀，以「宇宙構成論」（cosmology）之方式重述；以此連結於魏晉以來，遠較戰國、兩漢為成熟之「氣化」論。其次則是將《易》學中依「道」、「器」為界分之所謂「形上」、「形下」之義，發展成為可以導引「宇宙構成論」進入「存有學」（ontology）論域之「概念工具」（conceptual tool）；以此深化屬於儒學立場之形而上學。再其次，則是依「動」、「靜」之相對觀，與「道體」之絕對觀，將「體」、「用」概念之運用，發展成為可依「釋義層級」而產生不同「詮釋效益」之論述模式。

關於第一項，所謂「將先秦儒學中所本有之誠體、易體與心體之體用觀，以宇宙構成論之方式重述；以此連結於三國魏晉以來，遠較戰國、兩漢為成熟之氣化論」。

¹ 黃主一（百家，1643-1709）云：「孔孟而後，漢儒止有傳經之學，性道微言之絕久矣。元公崛起，二程（程顥，字伯淳，1032-1085，號明道；程頤，字正叔，1033-1107，號伊川）嗣之，又復橫渠（張載，字子厚，1020-1078）諸大儒輩出，聖學大昌。故安定（胡瑗，字翼之，993-1059）、徂徠（石介，字守道，1005-1045）卓乎有儒者之矩範，然僅可謂有開之必先。若論闡發心性義理之精微，端數元公之破暗也。」見〔明〕Ming 黃宗羲 Huang Zongxi（字太沖，號梨洲，1610-1695）原本，黃百家 Huang Baijia 纂輯，全祖望 Quan Zuwang（字紹衣，號謝山，1655-1705）修定：《宋元學案》*Song Yuan xuean*，收入《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji*（杭州[Hangzhou]：浙江古籍出版社[Zhejiang guji chubanshe]，2005年）第3冊，卷11，頁586。

此義之第一部分當予說明者，為先秦儒學中以「道體」與「心體」為核心之「體用論」之實際，及其所欠缺之部分；其次應詮釋者，為此處所謂「較為成熟之氣化論」，其意為何？第三部分，則是針對濂溪觀點之敘述。

先秦儒學之體用觀，除儒者傳承《易》學所蘊含之對於「體」「用」概念之運用外，²其自身作為「子學理論系統」之展示，所發展與此相關者，則約有數種概念之組合形式：一為「道」與「德」；一為「性」與「行」；一為「天」與「人」；一為「仁」與「禮」；一為「理」與「義」；一為「智」與「法」；一為「治」與「化」。

此處所舉先秦儒家各式體用觀之運用，其所以得以分合、並行，核心之義，在於：儒家乃以「天」所賦予人之「性」，與其「最上義」之可能，作為培德之基礎，與人生意欲實踐之目標。³因而於「天」、「人」之際，儒家所主張，乃以「道」為「志」之所向；「德」為「行」之所據；⁴「仁」為「禮」之所本；⁵「理」為「義」之所從出；⁶「智」為「法」之所依立；⁷「治」為「化」之所由成。⁸

² 《周易》之成為一卦爻系統，中涵象數之變化，本身即寓涵一種「原初性」(primordial nature)之「體」「用」觀，故說《易》者，謂「易」之為名，乃兼「易簡」、「變易」與「不易」三義。儒、道二家具體之體用論，皆自此出。

³ 此一義，以子思(孔伋，西元前483-402)、孟子(軻，西元前372-289)所唱為主；即《中庸》一書所謂：「天命之謂性，率性之謂道，修道之為教。」朱子云：「命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。脩，品節之也。性道雖同，而氣稟或異，故不能無過不及之差，聖人因人物之所當行者而品節之，以為法於天下，則謂之教，若禮、樂、刑、政之屬是也。蓋人之所以為人，道之所以為道，聖人之所以為教，原其所自，無一不本於天而備於我。學者知之，則其於學，知所用力而自不能已矣。」參見〔宋〕Song 朱熹 Zhu Xi：《中庸章句》Zhongyong zhanggou，《四書章句集注》Sishu zhanggou jizhu，收入《朱子全書》Zhuzi quanshu（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，2010年）第6冊，頁32。

⁴ 《論語·述而第七》：「至於道，據於德，依於仁，游於藝。」朱子注云：「學莫先於立志。志道，則心存於正而不他；據德，則道得於心而不失；依仁，則德性常用而物欲不行；游藝，則小物不遺而動息有養。」見〔宋〕Song 朱熹 Zhu Xi：《論語集注》Lunyu jizhu，卷4，《四書章句集注》Sishu zhangju jizhu，頁121。

⁵ 《論語·八佾第三》：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」又曰：「林放問禮之本。子曰：『大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。』」朱子注後一章云：「范氏曰：『夫祭，與其敬不足而禮有餘也，不若禮不足而敬有餘也。喪，與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也。禮失之奢，喪失之易，皆不能反本而隨其末故也。禮奢

然此分合、並行之義，若欲求其於哲學之論述，皆得以攝入於一完整之「系統」內，其「體」「用」觀念之運用，必須於「宇宙構成論」之上，另設置「存有學」；於道德之「實踐論」中，另設置「認識論」(epistemology)。此所以「道體」與「心體」之專門討論，於儒學之發展中，逐漸顯現其必要性。

此所云「以『道體』與『心體』為核心之體用論」，於先秦，其主要之發展，表現為《中庸》與《易傳》。其中《中庸》之「誠體」論，⁹其理念

而備，不若儉而不備之愈也。喪易而文，不若戚而不文之愈也。儉者物之質，戚者心之誠，故為禮之本。」〔宋〕Song 朱熹 Zhu Xi：《論語集注》*Lunyu jizhu*，卷4，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，頁84。

⁶ 《孟子·告子上》：「口之於味也，有同者焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」朱子注云：「程子曰：『在物為理，處物為義，體用之謂也。孟子言人心無不悅理義者，但聖人則先知先覺乎此耳，非有以異於人也。』」見〔宋〕Song 朱熹 Zhu Xi：《孟子集注》*Mengzi jizhu*，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，卷12，頁400-401。

⁷ 《荀子·王制》：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物，故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。」〔見〔戰國〕Zhanguo 荀卿 Xun Qing 撰，〔清〕Qing 王先謙 Wang Xianqian（字益吾，號葵園，1842-1917）集解：《荀子集解》*Xunzi jijie*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，2010年）卷5，頁164。〕又曰：「聖王之用也，察於天，下錯於地，塞備天地之間，加施萬物之上，微而明，短而長，狹而廣，神明博大以至約。故曰：一與一是為人者謂之聖人。」（同上，頁165-166。）其論「分義」，即謂乃本於「人之智」之所能。

⁸ 《荀子·天論》：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而節用，則天不能貧，養備而動時，則天不能病；修道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之饑渴，寒暑不能使之疾，祲怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而饑，寒暑未薄而疾，祲怪未至而凶。受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天人之分，則可謂至人矣。」見〔戰國〕Zhanguo 荀卿 Xun Qing 撰，〔清〕Qing 王先謙 Wang Xianqian 集解：《荀子集解》*Xunzi jijie*，卷11，頁306-307。

⁹ 《中庸》云：「喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」（參見〔宋〕Song 朱熹 Zhu Xi：《中庸章句》*Zhongyong zhangju*，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，頁33。）又云：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣；明則誠矣。」（同上，頁49。）又云：「唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。

雖與道家如《老子》之主張「生而不有」之觀念對立；¹⁰建構之方式，則與之相近。亦即：以貫通「有」、「無」為一之所謂「誠然之體」，為兼具「超絕性」(transcendentality)與「遍在性」(omnipresence)；並以此道體之「遍在性」與自身之「完整性」(completeness)，作為設論之依據。其「性」、「命」觀，蓋由此而建立。

至於《易傳》之「易體」論，則是一面以象、數之通變，作為「圓神」論之基礎，以此建構一種動態之「神化」觀；另一方面，則是以「天之幾」與「人之幾」於「藏密」義之符同，作為「感應」說之依據；¹¹以此探測「易體」之所以為「天下之至神」。此二方面，若由前者發揮，可衍生出「道體」與「化體」合一之論；而後者，則蘊含以「心體」上通於「道體」之可能，並由是將「心體」之論述，超離於「即生論性」¹²之限制。

以上所敘二者，由於其立說形態，皆具有哲學上之「可拓展性」，且亦於其內裏，蘊含「性、道合一」之論旨，故對於其後深於性理之儒家學者而言，具有無窮之啟示性；宋代理學諸儒，亦因此而看重其書。

唯以先秦之時代而言，「氣論」與「道論」論述之理脈，雖常相涉，亦有時成為分別發展之兩支，二者間之連結，儒、道派下各家皆有不同；從而使「宇宙構成論」與「形而上學」間之關係，皆若屬於「設定的」，而非「密合的」。必俟「存有學」之概念逐漸增強，而後「形而上學」之建立，始取得「宇宙構成論」之真正支撐。

能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」(同上，頁50。)論中所謂「喜怒哀樂之未發，謂之中」，此「中」，以「在中」義言，即是「性」之本然；以「致中」義言，即是「心」之誠然。生知者，不假明而自然，故謂之「性」；即孟子所謂「性之者」。學知者，假明而能然，故謂之「教」；即孟子所謂「反之者」。此二者即於「人」所盡之「天」。然以人之誠然，能盡己性，以盡人性，以盡物性，則知「誠道」即「天」，而「天」即「誠體」；故云。

¹⁰ 《老子》所主張「生而不有，為而不恃」〔見〔魏〕王弼 Wang Bi：《老子道德經注》*Laozi daode jing zhu*，收入樓宇烈 Lou Yulie (1934-) 校釋：《王弼集校釋》*Wang Bi ji jiaoshi* (北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1980年)上冊，第10、51章，頁24、137。〕之說，與《中庸》所云「誠道」之對立，在於《老子》所設論之「道」之運行，並不存在內涵之「目的性」(finality)；以無「目的」(end)，故「功成而弗居」(同上，第2章，頁7。)、「無為而無不為」(同上，第37章，頁91。)此即彼所謂「道沖而用之或不盈」(同上，第4章，頁10-11。)之義。

¹¹ 「藏密」二字出《易傳》，此處所云「天之幾」與「人之幾」於「藏密」義之符同。

¹² 「即生論性」，並非即是「以生為性」，此二義有區別，未可混淆。

此處所指「存有學之概念逐漸增強」，就「道論」而言，即是必須說出「由『無』至『有』」之過程，以及「有」、「無」二詞，於理論位階上之差異；就「氣論」而言，則是必須將「氣」之原始概念，與運用概念，分出層次，並將「所變」與「能變」，於理論上，加以區隔。而其中屬於「氣論」之增強，則明顯來自戰國末以迄西漢初年之道家，而非偏重「性」「命」之說之儒家。漢初經集結、整理而成之《淮南王書》，即是其發展軌跡之遺留。

至於經此發展，從而產生較為成熟之氣化論，則其事更後；蓋歷南北朝、隋唐，而後其義始精。濂溪所撰〈太極圖說〉之得啟示於「方外」，即是透露出此一消息。此一由「氣論」之增強，以達於成熟之脈絡，其途徑非短論所可釐清，然若擷取其最終之發展，則可約說為下列十義：

- 一、「氣」分體、用；「用」可見，「體」不可見。
- 二、氣之「用」，有聚散義，有流布義，有向背義。依「聚散」，有成、毀；依「流布」，有物性；依「向背」，有進、退。
- 三、氣有「反還」之復；物無「再生」之理。
- 四、氣之所化有精、粗，氣之能化，有精、神。
- 五、氣得寧則可守，守則能一。氣散則衰敗，衰敗則支離。
- 六、氣之行，有五德；氣之運，有生旺、死囚。
- 七、氣因感應而生變合，「陰」「陽」之道寓焉。
- 八、物類有續、斷，續斷以新、故相推。
- 九、合天地有「一成純」之義，故「氣」與「道」不相離。
- 十、人居化中而有「合天」之義，關鍵在「心」；「心」則不離於「氣」之感應。故「心」之義，得以通於「精」、「神」。

以上十義，各別而舉，可分、可合。若相互參合而為「成熟」之論，則其「氣化」之說，必以能否建構嚴密之「宇宙構成論」為指標；由是而有「接合於儒」、「接合於術」，與「接合於「道」之差異。

接合於「儒」者，以「性」、「命」為關鍵；「氣論」之外，仍有「道論」。接合於「術」者，以「練氣」為關鍵；「氣論」之中，須有「丹論」。而接合於「道」者，則以「參悟」為關鍵，由是另提深邃之「智論」。

今若據濂溪〈圖說〉以論其如何參合東漢以下較為成熟之氣化論，而以一新構之「宇宙構成論」，重述先秦儒義之體用觀，則見其取擇之方式，係依循以下之脈絡為之：一、不離於氣之變合以論五行，不離於氣之動靜以論陰陽；捨此別無陰陽之道，捨此別無五行之德。二、五行後於陰陽，

而自有其消長；陰陽後於太極，而自有其進退。三、五行之生，各一其性；二氣交感化生萬物。四、人之知，出於氣之能；人之能，合於氣之性。五、陰陽、剛柔、仁義，雖有別而合於極；原始反終，可知其理。

而於此五點，最要之補足之義，在於能因此，明確區分氣之「所變」與「能變」，且於其中區分層次。濂溪之有所借於「丹圖」者，¹³其原理在此。

然濂溪於〈太極圖說〉中有一更大之發明，且此發明無關乎道家之說，則在於其所指言「太極」之雙重義：第一義於「存有學」，說「無極而太極」，此太極無動靜；第二義於「宇宙構成論」，說「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰；一動一靜，互為其根」，於此太極，說有動、靜。

其全文云：

無極而太極。太極動而生陽；動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水、火、木、金、土。五氣順布，四時行焉。五行，一陰陽也；陰陽，一太極也；太極，本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。「乾道成男，坤道成女」，二氣交感，化生萬物。萬物生生而變化無窮焉。惟人也，得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動，而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉。故「聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶」。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」又曰：「原始反終，故知死生之說。」大哉《易》也，斯其至矣！¹⁴

以第一義言，太極無動靜，即是說明其為「不動」義之本體；此「不動」義之本體無始，故云「無極而太極」。

¹³ 濂溪〈太極圖說〉所本之原圖，蓋出道家「丹鼎」一派，此事前人多有考論，清毛西河（奇齡，字大可，1623-1716）之說，最為詳明可據；詳所撰《〈太極圖說〉遺議》“*Taiji tu shuo yiyi*”收入〔宋〕Song 周敦頤 Zhou Dunyi 撰：《周敦頤集》*Zhou Dunyi ji*（北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua shuju]，2010 年，〈附錄三〉“*Fulu san*”，頁 139-164。

¹⁴ 見〔宋〕Song 周敦頤 Zhou Dunyi 撰：《周敦頤集》*Zhou Dunyi ji*，頁 3-8。

以第二義言，太極有動靜，即是說明其為「能動」義之本體；此「能動」義之本體，不離於「所動」之終始循環，而為「遍在」，故云「五行一陰陽，陰陽一太極，太極本無極」。

不僅「太極」有此二重之義，濂溪且有一愈益驚人之創說，則在於提出「宇宙構成論」中，尚有「能變」之二重義。亦即：「所變」於「變」之歷程中，亦由「能變」之本體，賦予其「能變」之功能；由是而使「整體之能變」外，另有「局部之能變」。前者「整體之能變」，即「無極之真」；後者「局部之能變」，即「二五之精」。濂溪云此二者：「妙合而凝」。

倘以此說，回視東漢以來所謂「氣化」之論，則見所謂「氣」之「能變」，依濂溪之見，於「宇宙構成論」，僅應為第二層次之「能變」，其本身於第一層，仍屬本體所生之「變」；「氣」之所以「能變」，關鍵仍應繫於太極之「能變」，而非自身。如無「無極之真」，則「二、五之精」，無從自有「二、五之道」；濂溪於此排斥哲學義之「唯氣」之論。「氣」之概念，不得說明「存有之為存有」。

濂溪此種據於「氣論」而超於「氣論」之兩重「二重」之說，依余之見，應係受佛家之啟示而然。特佛家之「二重」，有「真」、「妄」之別，故追溯「緣起」(*pratītya-samutpāda*)，始於「無明」(*mūlāvidyā*)之妄動；濂溪則改所謂「妄」之概念為「後起」，以「太極」等同「法身」(*Dharmakāya*)而不說「清淨」之義，由是可於「生成法」¹⁵中，接合自來之「氣論」。

正因濂溪乃改佛家所謂「妄」之概念為「後起」，從而將佛法義中所謂「真」、「妄」之二重，說為「能變」之二重，故於《通書》中，濂溪刻意強調《中庸》書中「誠」字之概念，以表明「誠體」之發用，於不同層次，始終一貫；¹⁶並以此，將「道體」之論與「心體」之論相互連貫。

此處所以謂濂溪「誠體」之論，乃將「道體」之論與「心體」之論相互連貫，而不言其說乃將「道體」之論與「性體」之論接合，原由在於：濂溪之言「性」，皆係於「後起之原則」中說之，必「真」、「精」妙合，而後乃能於「五氣順布」之中，產生「物性」；人亦不過為其中得之最秀者，

¹⁵ 此處云「生成法」，借方密之（以智，1611-1671）說；見〔清〕Qing 方以智 Fang Yizhi：《東西均》*Dong xi jun*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1962年），頁98。

¹⁶ 見〔宋〕Song 周敦頤 Zhou Dunyi：《通書》*Tong shu*，〈誠幾德第三〉“Cheng ji de di san”，收入《周敦頤集》*Zhou Dunyi ji*，頁16。

以是為靈。故為人之「五性」提供條件者，並不能由道體直生；「性體」與「道體」合一之論，於濂溪之說中，並不存在。所謂「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉」，必於人之發展中，運之以智，然後達於其至；此所以有賴聖人之「定之」。

相較於《中庸》所謂「自誠明」，濂溪之於「心」論「誠」，固主其為自然之善，然此「自然」之中，「妄念」有時而起，不因心體之誠然，而即無「念中之不定」；故濂溪乃於「發」與「未發」之外，參合《易傳》與《莊子》之言「機」，從而有所謂「誠無為，幾善惡」¹⁷之說。

此種本然之心，動而未形，有、無之間，亦有所未定之氣幾，依濂溪說，即是人性非不善，而心則有時流於不善之原因。而溯其根源，則來自「真、精妙合」中所必有之參差；物化如此，人心亦如此。故以人之「心」而論性，雖是於氣化中，信其有道體之真，誠者以「無思」為本；然幾之動，性無能為之主，心之主，必賴心之自為抉擇，然後有定；此濂溪所謂「幾動於彼，誠動於此，無思而不通，無思而不通為聖人」。¹⁸

由上所述，為濂溪將先秦儒學中所本有之「誠體」、「易體」與「心體」之體用觀，以「宇宙構成論」之方式重述，所產生之「哲學史」意義。

至於濂溪之說之第二項「哲學史」意義，所謂「將《易》學中依道、器為界分之所謂『形上』、『形下』，發展成為可以導引宇宙構成論進入存有學論域之概念工具」，關鍵則有二義：

一在畫分所謂「形」之上、下，二者之概念；即：「形之下」者為「然」，「形之上」者為「所以然」；「所以然」者可由「法則」之表現為「形式」，將之追溯之於「存有之成為存有」，由是建構「存有學」之議題。而另一，則是分別處理「法則」、「形式」之成因，與「氣化」於時、空之條件下，所形成之變衍；使「宇宙構成論」中之論述，得以因「存有學」觀念之介入，從而獲得深化。

就此二點中之第一點，「形上」、「形下」概念之畫分言，不僅須將「法象」之所本，與「物類」之化生，區分層級，如《易傳》之所為；且須將

¹⁷ 見〔宋〕Song 周敦頤 Zhou Dunyi：《通書》*Tong shu*，〈誠幾德第三〉“Cheng ji de di san”，收入《周敦頤集》*Zhou Dunyi ji*，頁 16。

¹⁸ 〔宋〕Song 周敦頤 Zhou Dunyi：《通書》*Tong shu*，〈思第九〉“Si di jiu”，收入《周敦頤集》*Zhou Dunyi ji*，頁 22。

二者之所以於「不離」之義中亦有「不雜」，仔細辨明。對於濂溪而言，根本之突破點，在於：應釐清「動因」與「動象」、「動象」與「實體」間之關係。此一屬於「因果律」(causality)觀點之運用，如增入「存有學」之預設，則可將「動因」與「動象」間之關係、「動象」與「實體」間之關係，一併以「形上學之因果律」(metaphysical causality)為之說明。

所謂「動因」與「動象」之關係，以「五行」之動象而言，其因在於「陰」與「陽」之變合；所謂「陽變陰合，而生水、火、木、金、土」。以「陰陽」之動象而言，其因在於「太極」之動、靜；所謂「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉」。所謂「動象」與「實體」之關係，以「萬物之生息」而言，為「乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉」；以「人之形、神」而言，則是「五性感動而善惡分，萬事出矣」。而無論「動因」與「動象」之關係，或「動象」與「實體」之關係，皆賴以「太極」之觀念，作為其最上之「第一因」(first cause)，然後此項哲學之因果，得以說明；並由此確立「形上」界域之獨立。

至於二點中之第二點，所謂「分別處理法則、形式之成因，與氣化於時空之條件下所形成之變衍；使宇宙構成論中之論述，得以因存有學觀念之介入，從而獲得深化」，則是由第一點延伸：

蓋對於前者而言，由於濂溪之說，事實上係有「根本原則」與「後起原則」之分，故由「因」明「果」，即是「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水、火、木、金、土，五氣順布」；由「果」推「因」，則是「五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也」。對於後者而言，濂溪則主張氣化之變衍，皆屬後生，即時、空之條件，亦係因「五氣順布」而後成立，故接云「四時行焉」；並非於氣之渾然中，先具一切「變衍」之條件，而後以氣「本然之性」啟動生化，形成物類。

濂溪此種論述之法，由於乃於「動」「靜」之先，先說無動靜之「太極」，以之為本，故並非預設一完整之「宇宙構成論」，從而為其理論，尋求一屬於「存有學」之基礎；而係將「存有學」之議題，縮合於「宇宙構成論」，使其「宇宙構成論」之建構，得以深化，同時進入「存有學」之論域。就此點而言，濂溪所受佛學之影響，益為明顯。

由上所述，為濂溪「將『形上』、『形下』」之概念，發展成為可以導引『宇宙構成論』進入『存有學』論域之工具」所產生之「哲學史」意義。

再其次，應論析者，則為濂溪之說之第三項哲學史意義，所謂「以『動』、『靜』之相對觀與『道體』之絕對觀，將『體』、『用』概念之運用，發展成為可依『釋義層級』而產生不同詮釋效益之論述模式」。

所謂「動」、「靜」之相對觀，即是「動」、「靜」概念之「非絕對」；太極之動極而靜，靜極而動，而能以一動一靜互為其根，即是說明二者之相對為動、相對為靜之義。否則動則生、靜則滅，生滅不相屬，生滅即妄；此必不為主「誠體」之濂溪所認可。且正因一體之「動」、「靜」乃「因」，而兩儀是「果」，故兩儀之分不礙能因其「已然」而又生「變合」；此所以「化」之能生生而無窮焉。

至於「動」、「靜」之絕對觀，則是於「體」說「不動」，而於「用」說「不息」；以是而有「動而無動，靜而無靜，非不動不靜」之說。¹⁹濂溪如此等處，亦是受佛學影響；特不於「生滅」處說「妄」，所以為不同。而其援入此種「動」、「靜」之相對觀與絕對觀，將之運用於儒學之「體」、「用」論，於日後確然發展成為可依「釋義層級」而產生不同「詮釋效益」之論述模式；此但隨意檢閱黃、全之兩《學案》而可知。

以上概略論述濂溪所完成之「形而上學」結構，並釋明其所產生之「哲學史」意義；以下進一步擇取其中最為關鍵之核心觀念，予以解析。

二、濂溪「太極」概念之哲學內涵與其奠立之理論形態

由上論可知，濂溪〈圖說〉中最为核心之觀念為「太極」；由此擴展成為其建構「存有學」，乃至深化「宇宙構成論」之基礎。此「太極」一詞，其取義雖源自《易傳》，然《易傳》中但云「太極生兩儀」，未言「太極動而生陽，靜而生陰」。此點顯示「太極」概念之於濂溪，其「能動」義與「不動」義，應有不同於《易傳》之內涵。今若為之闡釋，約可分說為七，即：一、絕對義；二、無始義；三、律動義；四、消長義，五、循環義；六、目的義；七、標準義。以下逐項說明其內容：

¹⁹ 見〔宋〕Song 周敦頤 Zhou Dunyi :《通書》Tong shu ,〈動靜第十六〉“Dong jing di shiliu” , 收入《周敦頤集》Zhou Dunyi ji , 頁 27 。

第一項，所謂「絕對義」。所謂「絕對義」，即是於「存有學」，釋「太極」為第一因，以之為「不動之推動者」(the unmoved mover)。「太極」以此而擁有「超絕」(transcendental)義。

第二項，所謂「無始義」。所謂「無始義」，即是以「存在」(existence)為動態之永恆；無「此世」(this World)外之「他世」(the Other world)，亦無「存在」外，靜態之永恆。

第三項，所謂「律動義」。所謂「律動義」，即是以「律動」之原理，作為一切「形式」(form)之來源；而非以「形式」之先有，或預儲，作為一切「律動」之來源。

第四項，所謂「消長義」。所謂「消長義」，即是以《易傳》所謂之「翕」、「闢」作為「律動」原理之持恆；以此建構「成」、「毀」相因之「全體性」(totality)，而不說為佛義之「生」、「滅」。

第五項，所謂「循環義」。所謂「循環義」，即是以陰陽動靜之互為其根，說明氣化發展之「循環性」；其中包括小範圍之物變，亦包括大範圍之「由終反始」。

第六項，所謂「目的義」。所謂「目的義」，即是以「無極之真」之優越性、先在性，作為導引氣化發展中之「目的因」(final cause)，由此形成「後起原則」中「形式」因素間之「諧和」(homonía)。

第七項，所謂「標準義」。所謂「標準義」，即是主張「太極」雖非預儲一切形式，然由於其對於「後起原則」之導引，仍可將之說為乃「一切形式」之根源；特無法以「一切形式之形式」(the form of forms)稱之。故所謂「標準」之義，亦須畫分層級；所謂「人極」之「極」，須由聖人定之，即是基於此理。

以上七項之義，最應闡明者，為「不動之推動者」一義。

此義就「推動者」(mover)而言，其概念先於「存在」義之動、靜；由此進入「存有學」之論域。而所以為「不動」，則係因「太極」，無論於「超絕」義，抑「遍在」義，皆屬「恆常不變」；以是於前一義之「超絕」，說「無極而太極」，於後一義之「遍在」，說有「無極之真」。倘於另一種詮釋，釋「無極之真」本身亦係「動體」，可以不斷變動發展，則即「太極」之動，便應包「二、五之精」，無從云二者「妙合而凝」。由此見濂溪雖承認有「後起之原則」，其說並非真正之「動態主義」(dynamism)。

至於濂溪之說是否為一「靜態之形而上學」(static metaphysics)，則又不然。蓋「太極」之為「不動之推動者」，僅是以「基本之原理」推動一切，依其本身之「涵蓋性」而言，並非真正屬於「無限」(infinite)。故「太極」雖可釋之為即是「存有自身」(*ipsum esse*)，其本身並不具有任何「神性」(divinity)或「密義」(mystery)。且亦因一切後起之原則，乃至賦物之「性」、「命」，皆係由「無極之真」「二、五之精」妙合而凝後所衍生；「太極」，事實上，如前所言，並無法成為「一切形式之形式」。故濂溪之說，仔細而論，亦非真為一「靜態之形而上學」。朱子之釋「太極」為「理」，而以「理」貫通一切哲學義之「形式」，即是於此處與濂溪差異。

正因依濂溪之說，一切後起之原則，乃至賦物之「性」、「命」，皆係由「無極之真」「二、五之精」妙合而凝後所衍生，故任何「知識系統」(system of knowledge)，其見為「系統」，僅是因「法則」成為規律之條件相同，故有可貫通；無論「原始反終」之學，或究極物類之「性」、「命」，依其論推說，皆應屬於「可分別」之異項。所謂「主靜人極焉」之重「思」，關鍵不在「以智通物」，而在「以智通理」。

何以云「主靜人極焉」之重「思」，關鍵不在以智通物，而在以智通理？係因前引濂溪所謂「幾動於彼，誠動於此，無思而不通，無思而不通為聖人」，²⁰其指言之「幾」與「誠」，皆係於「心動之微」見之，思而通之，即是因「靈」而「瑩」。²¹因「靈」而「瑩」，即是於「動」中見「靜」，以此通「妙」；故有「主靜立人極」之說。《易傳》之云「窮理盡性」，依其論，實旨在盡人之性，固無須即一切物而窮知其所以為「別異」之歷程，亦無須即一切物而克盡其性。

而正由於濂溪所謂「聖人定之以中正仁義」，乃主於靜，靜即無私，故人極之有中正仁義，即如同一以「人」為本位之「天理」觀；其說於義理立場，未遠於先秦之說。濂溪並未刻意將一切文明積累之知識，亦皆納入「義理」之系統。

雖則如此，由於濂溪所建構之「形而上學系統」(metaphysical system)，其「完整性」使不同成分之性理思想，甚至不同立場之哲學觀點，皆能彼

²⁰ 見〔宋〕Song 周敦頤 Zhou Dunyi：《通書》Tong shu，〈思第九〉“Si di jiu”，收入《周敦頤集》Zhou Dunyi ji，頁22。

²¹ 「厥彰厥微，匪靈匪瑩」，見〔宋〕Song 周敦頤 Zhou Dunyi《通書》Tong shu，〈理性命第二十二〉“Li xing ming di ershier”，收入《周敦頤集》Zhou Dunyi ji，頁32。

此關連、相互對話；從而形成種種可持續發展之哲學議題。因而事實上，乃啟動一種新的儒學之動能。此點但觀朱子而後，宋、明各家論「性理」者，無不尊濂溪而可知。以下釋明其理。

三、濂溪所開啟之哲學討論空間與其說作為「理學路向」之價值

濂溪所建構之形而上學系統，其結構之完整性，就儒家之立場而言，在於將「心」、「性」之論，連結於較為成熟之「氣化論」，並為「天命」之觀念，取得來自「存有學」之說明。此種進步性，可由其說對比於玄學時代王輔嗣（弼，226-249）論《易》之解義，獲得清晰之理解。

輔嗣解《易》之最大貢獻，對於儒家而言，在於為「性」、「理」之說，建構「存有學」之「道體」論。然由於其「道體」論之靈感，乃得自《老子》，因而彼以「無」之概念表達「道體」之「超絕」義時，無從將「道」字與「理」字作出具有「目的因」意義之連結。其說於「宇宙構成論」上，仍是採取「道家」義之「自然」觀；既未以「理體」為「道體」，²²亦未將「物」之成、毀，以較為完整之「氣化」論，予以說明。因此即使輔嗣於「性」論，主「有情」，不主「無情」，²³亦仍是一種特殊義之「自然論」之延伸；有其屬於「魏晉思想」之特質。

對於後起之宋代儒者而言，建構形式化之「道體論」，必須同時滿足「道體」之「超絕性」、「遍在性」與「豐滿性」(abundantness)；尤其「豐滿性」一義，為「儒」與「道」、「釋」差別之所在，更須有適當之處理。濂溪取《易傳》「太極」之概念以表明「易體」，復參之以《中庸》「誠體」之說，即是一成功之策略。此一建構，使當時已開起之儒學氣運，具有尋求更大「哲學支撐」(philosophical support)之契機。

然亦因此一哲學之開創性，於其初起，未必為人人所理解，故自濂溪身後，相沿以至南宋，仍不乏有質疑之者。其中最著者，為二程與陸氏兄

²² 輔嗣雖云「物无妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑」(見〔魏〕Wei 王弼 Wang Bi:《周易略例》*Zhouyi lueli*，收入《王弼集校釋》*Wang Bi ji jiaoshi*，頁591。)其所指「理一」之義，與主張「道體」即「理體」，非一事。

²³ 論詳湯用彤 Tang Yongtong (錫予，1893-1964):〈王弼聖人有情義釋〉“Wang Bi shengren youqing yishi”，見《魏晉玄學論稿》*Wei Jin xuanxue lungao* 收入《湯用彤全集》*Tang Yongtong quanji* (石家莊[Shijiazhuang]: 河北人民出版社[Hebei renmin chubanshe]，2000年)第4卷，頁62-71。

弟（陸九韶，字子美，號梭山，1128-1205；陸九淵，字子靜，號象山，1139-1193）。

二程之受濂溪啟示，乃二人所自言，然其後明道於大處，乃不認此為「師承」；²⁴甚至《語錄》中竟有「周茂叔窮禪客」之語。²⁵此事必有緣故。可能之因，或有二端：一因濂溪「主靜」之說，乃立基於「太極」之體之遍在，以是而有動中之靜，此點與二程，尤其明道之欲由「心體」上溯於天，從而有「一貫」義之「天理」之說不合。其次，則是濂溪論聖人主「無思而不通為聖人」，此點對於二程而言，乃「體貼不夠親切」，故以「禪學」譏之。²⁶

至於象山兄弟據《易》書本文，以疑濂溪之不當於「太極」之前更添「無極」，則是全然不曉濂溪立說之大旨，及其所以為「發明儒說」之貢獻；更不足辨。

其能深明濂溪所以建構「形上學」之「方法學」(methodology) 意義者，實為朱子；濂溪學說所產生之「推動儒學」之效益，亦因朱子親為〈圖說〉作註而大顯。特由於朱子之說，與濂溪之系統確有不合，故論者既因朱子之註而重視濂溪，復由朱子之註，而覺察其中所可能存在之「歧異」。此點對於「理學」而言，反使「合理之主張」與「論述應有之架構」分為兩橛，有利哲學議題與哲學思惟之推展。

而就另一面言，理學之出現「朱子系統」，乃至其後之「陽明系統」，皆有其立說不及濂溪周密之處。此種闕義，並非理論之瑕疵或失誤，而係「形而上學」進一步發展後所逼出之「空缺」。因而朱子與陽明，此二者之論，仍應將之釋為乃儒學之重大進展；而此進展，則由濂溪開啟其端。

所以謂「朱子、陽明其立說皆有不及濂溪周密之處，而二者之論，仍應將之釋為乃儒學之重大進展」，其理由可分述如下：

以朱子之說而言，朱子之所以援「理」字釋「太極」，以「理體」當「道體」，其根本之需求，在於「認識論」。亦即：「知識」之系統，背後應有「理」

²⁴ 全謝山嘗撰〈周程學統論〉論此事（見《宋元學案》*Song Yuan xuean*，卷12，〈濂溪學案下〉“Lianxi xuean xia”，頁642-643。），可參考。唯本文此處所論二程不認此師承之由，亦與謝山之論有所不同。讀者詳之。

²⁵ 「周茂叔窮禪客」一語，見《河南程氏遺書》*Henan Chengshi yishu*，卷6，收入〔宋〕Song 程顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi 撰：《二程集》*ErCheng ji*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，2004年），頁85。

²⁶ 禪學本不主「思」，然若「以思為會通而主靜」，則以二程之觀點言，終亦近禪。

之一致性；且此一致性，必須於「存有之為存有」之原理中即已確立；而非僅是出於一無法「明確化」加以說明之「道體」。且如人之義理，不僅根源於有限義之「性」、「命」，亦與天地之化，源自同一化理，則義理之知，與物性之知、化理之知，俱應一貫；皆能於「心」之實境中，與「理」相合。此為朱子所期待。而朱子之發展，亦確實於其後之儒學中，造成重大影響，成為一種普遍化之「知識」觀。

然而就「存有學」而言，「理」字之超絕性與虛靜性，卻成為其與「宇宙構成論」中之「理」「氣」二分說相連結時，令人質疑之所在；不似「太極」一詞之能貫通上、下。唯對於朱子而言，此項因「逆推」而得之設說，正應維持其「闕義」而不強為之補足；否則必陷落於朱子所認為之「邊見」。

而若以陽明之說為之釋：陽明之所以依「良知之體」釋「道體」，而以人之「心體」與之為一，根本之著眼，則在闡發《易》、《庸》之學中另一種「形而上學」發展之可能。此一可能，即是：將「道體」等同「心體」，以此說明《易傳》所指為「以此洗心，退藏於密」之心體，究竟為何？其以「氣」亦是「良知之體」之作用之說，²⁷倘為之推演，實際即類似以「良知之體」為「太極」。而其所建構之徹底之形而上學，則是一種儒家義之「唯心哲學」；且具有一種「動態性」。²⁸與朱子之以「理」為基礎所形成之「靜態之形而上學」，恰成對立。

然而陽明之說，如以「俗世性哲學」(secular philosophy)為標準，而不參合於佛家之說，則亦有其難解。其難解處在於：彼對於「識」、「智」間之界分，僅有指示，並無屬於「儒義」之說明。²⁹此項闕義，使其後欲發

²⁷ 陽明云：「夫良知，一也。以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣，以其凝聚而言謂之精，安可以形象方所求哉？真陰之精，即真陽之氣之母；真陽之氣，即真陰之精之父；陰根陽，陽根陰，亦非有二也。苟吾良知之說明，則凡若此類皆可以不言而喻。」見〔明〕Ming 王守仁 Wang Shouren：《傳習錄》Chuanxi lu，收入《王陽明全集》Wang Yangming quanji（杭州[Hangzhou]：浙江古籍出版社[Zhejiang guji chubanshe]，2010年）第1冊，卷2，頁68。

²⁸ 參見拙作戴景賢 Tai Chinghsien：〈王陽明哲學之根本性質及其教法流衍中所存在之歧異性〉“Wang Yangming zhexue zhi genben xingzhi ji qi jiaofa liuyan zhong suo cunzai zhi qiyixing”收入戴景賢 Tai Chinghsien：《明清學術思想史論集》Ming Qing xueshu sixiangshi lunji（香港[Hong Kong]：中文大學出版社[Zhongwen daxue chubanshe]，2012年）上編，頁29-112。

²⁹ 此處所謂「無屬於『儒義』之說明」，係指陽明於「實理」層次之分辨，如何以「識」、「智」條件上之區隔，說明二者所產生之差異，並無具體之以「傳統儒學」為概念之闡釋。至

揚其學者，非合之於釋教之論，即是迴避其「根本之說」不談，而止取其「致良知」一義。雖則如此，陽明學之重要，並未因此而稍減；其說與朱子之論，仍於今日，具有「可發展」之未來性。

至於朱子、陽明之外，另有一延續理學之脈絡而別開生面者，則為清初之王船山（夫之，字而農，號薑齋，1619-1692）。船山畢生思想發展，有極為深細之變化過程，拙作《王船山學術思想總綱及其道器論之發展》一書之上編，曾將之畫分為五階段。而其所面對之核心議題，則是來自朱子與陽明於「認識論」中之對峙。此種對峙，由於皆有完整之「形而上學支撐」，因此亦必須以「形而上學」之重構，作為解決。而船山選擇之方式，則是一面排斥「陽明學」之「唯心哲學」傾向，另一面，則是改造朱子之「靜態之形而上學」，為一確實而完整之「動態主義」。

此一轉折之所以可能，依理路言，乃是由朱子之釋濂溪〈圖說〉，回返〈圖說〉之本文，以此重新探索《周易》一書所可能蘊含之哲學架構。而其創說之起始點，則是將《易傳》所本有之「一陰一陽之謂道」、「繼之者善」、「成之者性」之論述，畫分為「變化」之三階。此一動態之「道體」觀之獲得啟示，如無濂溪以「動」「靜」釋「太極」之論，則無可能。特對於船山而言，其所以為動態之論，乃并「體」之概念亦為動態，所謂「體以致用，用以備體」，³⁰而不主太極之生用，有「循環」之義。此點與濂溪不同。船山蓋以此，而將儒家「氣化」論中所本之「目的性」概念，逐步削弱。³¹

於陽明有關「有心俱是實，無心俱是幻；無心俱是實，有心俱是幻」（見〔明〕Ming 王守仁 Wang Shouren：《傳習錄》 *Chuanxi lu*，收入《王陽明全集》 *Wang Yangming quanji*，第1冊，卷3，頁136。）等，屬於高層次論義之提示，則見於彼於嚴灘時，與弟子王龍溪（畿，字汝中，1498-1583）間之對話；說詳拙作〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉“Wang Yangming zhexue zhi genben xingzhi ji qi jiaofa liuyan zhong suo cunzai zhi qiyixing”。

³⁰ 船山云：「是故性情相需者也，始終相成者也，體用相函者也。性以發情，情以充性。始以肇終，終以集始。體以致用，用以備體。」見〔明〕Ming 王夫之 Wang Fuzhi：《周易外傳》 *Zhouyi waizhuan*，卷5，收入《船山全書》 *Chuanshan quanshu*（長沙[Zhangsha]：嶽麓書社[Yuelu shushe]，2012年）第1冊，頁1023。

³¹ 參見戴景賢 Tai Chinghsien：〈論王船山動態哲學中「目的性」思惟之削減及其所形塑之倫理學與美學觀點〉“Lun Wang Chuanshan dongtai zhexue zhong ‘mudi xing’ siwei zhi xiaojian ji qi suo xingsuo zhi lunlixue yu meixue guandian”，收入戴景賢 Tai Chinghsien 撰：《王船山學術思想總綱及其道器論之發展》 *Wang Chuanshan xueshu sixiang zonggang ji qi*

唯一旦「動」「靜」之概念改變，不復強調「絕對」義之「靜」，則「太極」之概念，必隨之亦將改動。船山最終遂將「太極」釋為「陰陽渾合」之整體，而另以橫渠所言之「太和」，充實其義；並改以「聚」「散」，論述「陰」「陽」互為攻取後所產生之翕、闢。且於「宇宙構成論」之層級，將「陰」「陽」判分為才質、性情、功能皆截然不同之二物；主張一切演化，皆由二氣之摩盪所推動。至於本乎此而重釋之「形上本體」，船山則以「氣」與「神」之合和說之，以是成功其特有之形而上學系統。³²

船山之蹊徑別闢，顯示無論朱子與陽明，其所以得依「理體」以釋「道體」，或依「心體」以釋「道體」，皆係因濂溪〈圖說〉所提供之論述框架；此框架不僅可將「存有學」之議題縮合於「宇宙構成論」，且亦將「形上」、「形下」之概念，充分運用於「體」、「用」之論述中。然一旦偏於「靜態」之「道體」觀，如濂溪之以「樞極」釋「太極」，為船山所建構之「動態主義」之內涵所重新詮釋，則整體之義理之學，必因此而走入另一種形態；非復「理學」之概念所能牢籠。

此點自反面言之，足以顯示濂溪對於「理學路向」形成之重要。而船山之說，無論釋經、論史，皆於思惟之路向，不同於宋、明二代之理學；其差異之根源，固即在是。亦因此，船山之思想，雖係延續「理學」之發展而來，最終則並不宜將之視為乃「理學」潛伏支脈之一種展現。

四、濂溪之義理觀及其與二程之學所可有之連繫

前述濂溪〈太極圖說〉之論，有所謂「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉」之說，此一屬於「義理」之見解，若參合其《通書》之各章而細加分析，則約可有數義：

一、修心以「無欲」為本，無欲則靜。二、所謂「無欲」，即是以心之所誠然，去念之不定。三、「無思」為本，乃就本體說；「無思而不通」，則是就工夫說。無誠不明，無明則誠之體難立。誠、明盡為聖人。四、有聖境而後有至道，仁義雖匹夫匹婦所能，無聖人則「中正」之標準，無從確立。五、工夫始於立志，無志則工夫無所施。志必以能達於終境，而後竟

daoqi lun zhi fazhan，上編，頁 321-430。

³² 參見戴景賢 Tai Chingsien:〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉“Lun Wang Chuanshan xingli sixiang zhi jiangou yu qi neibu zhuanhua”。

功；以是而有聖學。六、聖有「希天」之義，其證在由「知命」而上達。七、性有「自然之中」，萬物得其理而後和。禮，理也；樂，和也。八、政善民安，則天下之心和；樂之效，則足以宣暢和心以感天地。九、學聖以「一」為要；「一」者，無欲也。無欲，則靜虛動直。

以下逐條釋之：

一、釋所謂「修心以『無欲』為本，無欲則靜」。

濂溪此所謂「無欲」，即「無人欲」之謂；其說出《樂記》。故其境，仍在常念、常情中；非佛家之云「斷惑」。然「常念」、「常情」何以有「天」、「人」之別？則係因氣幾之動，參差不定，心以是而或有偏倚。雖則如此，其誠然者未嘗不在，故自能辨之，自能去之。真積力久，氣幾之動，亦無足以形所偏倚，則無欲矣。渾然一天。

二、釋所謂「『無欲』即是『以心之所誠然，去念之不定』」。

濂溪論氣幾之不定，在於所謂「有、無之間」；此之不定，乃天地本然。於此不說有「妄業之種子」。朱子所云「人欲卻是後來沒巴鼻生底」，³³即是此意。然心有所「誠然」，此誠然者，即是陽明之謂「良知」。特良知雖有不可掩，未至聖境，意則依然無定；故當以此去彼。其功在於睿智之思。

三、釋所謂「『無思』為本，乃就本體說；『無思而不通』，則是就工夫說。無誠不明，無明則誠之體難立。誠、明盡為聖人」。

濂溪之以「無思」為本，乃以《易傳》之「心體」，通之於《中庸》之「誠體」；故應是就「本體」說。然《易傳》云「聖人以此洗心退藏於密」，主要乃以「滌除以至於無欲」為工夫，「感通」乃後效。³⁴而濂溪則益之以《洪範》之「睿思」，將《中庸》原本

³³ 《語類》：「『天理人欲分數有多少。天理本多，人欲便是天理裏面做出來。雖是人欲，人欲中自有天理。』問：『莫是本來全是天理否？』曰：『人生都是天理，人欲卻是後來沒巴鼻生底。』」見〔宋〕Song 黎靖德 Li Jingde 輯：《朱子語類》 *Zhuzi yulei*，卷 13，收入《朱子全書》 *Zhuzi quanshu*，第 14 冊，頁 388。

³⁴ 「聖人以此洗心退藏於密」，語出《易繫傳》，船山嘗取之以釋莊子所云「其耆欲深者，其天機淺」一段之義；其說云：「此真知藏密之體也。知藏於內而為證入之牖，雖虛而固有體，藏之深淺，知之真假分矣。……浮明之生，依氣以動。氣之動也因乎息，而天機之出入乘焉。斂浮明而返其真知，則氣亦沈靜以內嚮，徹乎踵矣。天機乘息以升降，息深則天機深矣。耆欲者，浮明之依耳目以逐聲色者也。壅塞其靈府，而天機隨之以上浮，

依賢者而說之「明之」之功，亦說為乃聖人達於「至境」所必須；從而以「無思」與「思」相表裏，由此發明智體。其說實際已參用釋氏之義。濂溪所謂「匪靈弗瑩」，³⁵意亦當由此深求。

四、釋所謂「有聖境而後有至道，仁義雖匹夫匹婦所能，無聖人則中正之標準，無從確立」。

所謂「聖」，即「誠」之極致；此極致，非僅仁義之念純然在己，亦須是智體之感，「思而無不通」，然後有以得乎天下之故，從而裁制萬物，立人極焉。於此說「聖人」之必應有。

五、釋所謂「工夫始於立志，無志則工夫無所施。志必以達於『終境』而後竟功；以是有聖學」。

正因誠然者，人人所能，而其至，則唯聖人能之，故必有先覺而後有教、學；君子以此志學，以此志道，以此啟智。無志之專聚而侈言「自然」，必流於妄認。

六、釋所謂「聖有『希天』之義，其證在由『知命』而上達」。

所謂「希天」，即是由己之所能知，養己之所不知，以俟知之自至。而所謂「於己之所能知，實然知之」，由「下學」之一面言，即是因格物而通理；由「上達」之一面言，則是因知命而知人、知天。

七、釋所謂「性有自然之中，萬物得其理而後和。禮，理也；樂，和也」。

夫《中庸》之言「中」、「和」，本剋就喜怒哀樂之未發、已發而言其誠然；濂溪益之以《樂記》之言「感通」，以是而見「人文」與「自然」之相合。

八、釋所謂「政善民安，則天下之心和；樂之效，則足以宣暢和心以感天地」。

即有乍見之清光，亦淺矣。……無浮明斯無躁氣，隨息以退藏而真知內充，徹體皆天矣。」（見〔明〕Ming 王夫之 Wang Fuzhi：《莊子解》*Zhuangzi jie*，卷6，收入《船山全書》*Chuanshan quan shu*，第13冊，頁158-159）文中所謂「無浮明斯無躁氣，隨息以退藏而真知內充，徹體皆天」，其設論即是以「退藏」為「真知內充」之地。

³⁵ 「厥彰厥微，匪靈匪瑩」，見〔宋〕Song 周敦頤 Zhou Dunyi《通書》*Tong shu*，〈理性命第二十二〉“Li xing ming di ershier”，收入《周敦頤集》*Zhou Dunyi ji*，頁32。

此說本於人心以言治道，本於人人之心以言禮樂；復由治道之化，以言人心之安、治道之成，以言天地之平和，以見文明之理。九、釋所謂「學聖以『一』為要；『一』者，無欲也。無欲，則靜虛動直」。

前謂「『無欲』即是『以心之所誠然，去念之不定』」，乃以「無欲」為工夫；所謂「一之」，即是於氣幾之動，有、無之間，能以此誠然者，思之以通，而去其雜擾。而一旦積累之深而有「一」之定境，廓然無欲，則是工夫已成；此時心靜念一，無待復思，自能「靜虛而動直」。此所謂「聖」。孔子七十「從心所欲，不逾矩」，即是其境。

以上所述，為濂溪於「義理學」所闡之精義，蓋頗有超出於《易傳》、《中庸》之原旨者。然由於《通書》之說乃分條散記，又無門人為之發明；解之者，多即以《易傳》、《中庸》之說說之。不似〈太極圖說〉之自有系統，又得朱子為之釋義，因而多受注意。故其說之是否亦與其後「理學發展」之脈絡相合，必應另有論述；此事關繫濂溪之是否為「理學」之真源，抑或僅是為「理學」之形上系統，提供一合理之構想。

以余之見，此一辨義，當取二程之「性理論」，以為比較。以下取其最要之義，依應有之理論層級論之：

首當舉言者，為「天理」。

明道嘗云：

某學雖有所受，「天理」二字是自家體貼出來。³⁶

而其〈識仁〉篇則云：

學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。義、禮、知、信皆仁也。

識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。³⁷

此二段自來論「理學」者皆極重視，而論之者，則頗難分疏。

³⁶ 見《河南程氏外書》*Henan chengshi waiishu*，卷12，收入〔宋〕Song 程顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi：《二程集》*ErCheng ji*，頁424。

³⁷ 見《河南程氏遺書》*Henan Chengshi yishu*，卷2上，收入〔宋〕Song 程顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi：《二程集》*ErCheng ji*，頁16-17。

蓋「理」字有偏於「義理」而言，有偏於「條理」而言，有偏於「事理」而言，有偏於「所以然之因」而言，亦有總合一切「形上之原理」而言者。《樂記》所言「天理」，相對於「人欲」，以人心本有「所誠然者」為論，其意自是以「自然之條理」，作為「義理」之所本。故此一「理」字之為「條理」，必於心見所誠然，然後知人之心，有得乎「自然之理」者如此。此處所用及之「理」字，其本身無從超越「自然之條理」之概念，成為詮釋「於人見天」之義之全部；如明道之語之所指涉。

特就哲學而言，「於人見天」之儒家義，若仔細分疏，於心之仁，見「人」與「天」之一體，有賴道德經驗；於人之性，見「人」與「天」之一體，則須有完整之形而上學論述。明道之言「識仁」，其說偏於前者；伊川之言「性即理」，其說偏於後者。二者取徑不同。濂溪《通書》有〈理性命〉一章，取徑《易傳》「窮理盡性以至於命」，似若偏於後者；然濂溪「窗前草不除去，云與自家意思一般」，³⁸則亦非無前者之義。朱子編《近思錄》不取明道〈識仁〉篇，而獨舉濂溪〈太極圖說〉，冠於全書之首，即是不欲於此二途偏舉。而濂溪亦因此，成為朱子詮釋下，先於明道、伊川之理學開山之祖；其故出此。

唯如以明道之立場言，濂溪提示二程以「孔、顏樂處」，令尋所謂「所樂何事」，³⁹雖是指點親切，然未於心之本然處，釋「心」之與「理」一，以其所堅持之立場言，終非識道；故明道言「天理二字是自家體貼出來」。

而如以伊川、朱子之相承為論，則濂溪之改《中庸》「明」、「誠」為兩段工夫，乍視之，若近於伊川「兩進」之說，而伊川亦不認之；同應有其因。此則當由伊川「明、誠兩進」之義辨之。

蓋就伊川而言，其「明」、「誠」之所以云「兩進」，而非合一，在於「明」必有「窮理」之功，且此「窮理」，必應於「物類」之實事中見，而非僅是於心念之微，藉心之所誠然者，去其「幾」之所偏倚。至於所謂「誠」，則應有「持敬」之功，且此「持敬」，亦必應於「心之相續」中持一無間，無分動、靜；以是而有「涵養」與「察識」。而非僅是以「無欲」之「靜」為

³⁸ 見《河南程氏遺書》*Henan Chengshi yishu*，卷3，收入〔宋〕Song 程顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi：《二程集》*ErCheng ji*，頁60。

³⁹ 呂與叔記二程語云：「昔受學於周茂叔，每令尋顏子、仲尼樂處，所樂何事。」（《河南程氏遺書》*Henan Chengshi yishu*，卷2上收入〔宋〕Song 程顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi：《二程集》*ErCheng ji*，頁16。）

極功。因此，依伊川之觀點，「性」之即「理」，其所涉及之「性體」論，並非僅是於「性」之發見處見「理」，或於「性」之根源處見其出於「道」。濂溪於此等處，亦並未契合其論。

總上可知，二程之不認濂溪，與朱子之濂、洛兼舉，各有其所以為說之理由。以「理學」之發展言，濂溪之啟導二程，乃事實；而二程之非與濂溪同脈，亦是事實。濂溪未於義理之學，將「性」、「理」之說，或「心」、「理」之說，合成一論，是其所以未於「理學」之發展中單獨成派之原因。

然如無濂溪之〈太極圖說〉，將「性理之學」所應有之「形而上學」結構，具體搭建，且能由其「義理之思路」，延伸發展，從而產生「深化」之效應，則「理學」亦無從獲得來自「哲學思惟之驅迫」所產生之動力。此所以濂溪之學，無論如何，無法排斥於「理學傳統」之外。朱子之說，於此仍有其宏觀之勝義，應受重視。

【責任編校：王睿含、蔣巧伶】

主要參考書目

專著

- 〔戰國〕荀卿 Xun Qing 撰，〔清〕王先謙 Wang Xianqian 集解：《荀子集解》*Xunzi jijie*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2010 年。
- 〔魏〕王弼 Wang Bi：《老子道德經注》*Laozi daod jing zhu*，收入樓宇烈 Lou Yulie 校釋：《王弼集校釋》*Wang Bi ji jiaoshi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1980 年。
- ：《周易略例》*Zhouyi lueli*，收入《王弼集校釋》*Wang Bi ji jiaoshi*，下冊。
- 〔宋〕朱熹 Zhu Xi：《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，收入《朱子全書》*Zhuzi quanshu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2010 年，第 6 冊。
- 〔宋〕周敦頤 Zhou Dunyi：《周敦頤集》*Zhou Dunyi ji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2010 年。
- 〔宋〕程顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi：《二程集》*ErCheng ji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2004 年。

- 〔宋〕黎靖德 Li Jingde 輯：《朱子語類》*Zhuzi yulei*，收入《朱子全書》*Zhuzi quanshu*，第 14 冊。
- 〔明〕王夫之 Wang Fuzhi：《周易外傳》*Zhouyi waizhuan*，收入《船山全書》*Chuanshan quanshu*，長沙 Zhangsha：嶽麓書社 Yuelu shushe，2012 年，第 1 冊。
- ：《莊子解》*Zhuang zi jie*，收入《船山全書》*Chuanshan quanshu*，第 13 冊。
- 〔明〕王守仁 Wang Shouren：《傳習錄》*Chuanxi lu*，收入《王陽明全集》*Wang Yangming quanji*，杭州 Hangzhou：浙江古籍出版社 Zhejiang guji chubanshe，2010 年。
- 〔明〕黃宗羲 Huang Zongxi 原本，黃百家 Huang Baijia 纂輯，全祖望 Quan Zuwang 修定：《宋元學案》*Song Yuan xuean*，收入《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji*，杭州 Hangzhou：浙江古籍出版社 Zhejiang guji chubanshe，2005 年，第 3 冊。
- 〔清〕方以智 Fang Yizhi：《東西均》*Dong xi jun*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1962 年。
- 湯用彤 Tang Yongtong 撰：《魏晉玄學論稿》*Wei Jin xuanxue lungao*，收入《湯用彤全集》*Tang Yongtong quanji*，石家莊 Shijiazhuang：河北人民出版社 Hebei renmin chubanshe，2000 年。
- 戴景賢 Tai Chinghsien：《明清學術思想史論集》*Ming Qing xueshu sixiangshi lunji* 上編，香港 Hong Kong：中文大學出版社 Zhongwen daxue chubanshe，2012 年。
- ：《王船山學術思想總綱及其道器論之發展》*Wang Chuanshan xueshu sixiang zonggang ji qi daoqi lun zhi fazhan* 上編，香港 Hong Kong：中文大學出版社 Zhongwen daxue chubanshe，2013 年。

審查意見摘要

第一位審查人：

- (一) 本文對抽象概念屬性的歸納，極為清晰；並且，條理井然，論述深刻。
- (二) 作者對於文本的理解與解釋，有精緻細密的詮釋，意義深刻的論述。例如針對周氏〈太極圖說〉之特色及價值，作者認為「(「太極圖說」) 此框架不僅可將『存有學』之議題縮合於『宇宙構成論』，且亦將『形上』、『形下』之概念，充分運用於『體』、『用』之論述中。」這是極有見地的。

第二位審查人：

本文用濂溪〈太極圖說〉之思想結構與其理論基礎，一方面試圖說明〈太極圖說〉對形上學、宇宙生成論之整合，深化了儒學的形上學；另一方面則說明其哲學史中之意義，由是將朱子、陽明、船山之學納入，說明理學傳統之重要內容。全文以文獻解析為方法，直接分析、簡述其中之義理，問題意識明確，視野寬宏，內容豐富深入，具一定之學術價值與貢獻。