

論朱子之神體義^{*}

陳佳銘^{**}

摘 要

牟宗三先生對朱子哲學的詮釋中，對於朱子的「理」的判定是為「只存有而不活動」。但是，朱子的文獻中卻亦有某些部分的確有類似「理」有活動性說法。其中，尤其是朱子論「神」的部分極具代表性。但是，牟先生對此卻判定朱子所說的「神」，只是指氣的流行，並非就有「即存有即活動」的意思。

本文的目的即在於證明朱子的「神」，亦有以「理」層次而言的流行之意。並且，以此議題為焦點，論述朱子的「理」或太極雖是從陰陽氣化中「逆推」的「所以然之理」，然此思維並不影響此理是為一生生之理。此即，此「所以然之理」仍須復返流行於陰陽氣化中。總而言之，朱子雖是一種格物的方式去識取「理」，這只是一種工夫論或方法論，對於「理」的屬性並無決定性的影響。

關鍵詞：朱熹、朱子、牟宗三、神、理、只存有而不活動、即存有即活動

^{*} 本文部分內容曾以〈牟宗三先生對朱子之神體之理解〉為題之會議論文，在 2009.12.26 宣讀於中央大學儒學研究中心舉辦之國科會「哲學門人人才培育計畫——宋明理學Ⅲ」成果發表會：「《心體與性體》出版四十週年紀念國際學術研討會」，今經修改後刊登。

^{**} 臺灣中正大學中國文學系助理教授。

一、前言

在牟宗三先生的《心體與性體》著作中，牟先生對整體中國哲學作了最大革命性之論點，即在於對朱子系統的判定部分。他一反過去對宋明儒學乃至整體儒學以程朱為正宗的認定，把朱子學視為無法承傳儒學主幹的旁枝，而在宋明理學中把朱子認定為「別子為宗」。

其中，他以為朱子走的是「理氣二分、心性情三分」的格局，於論道體、性體處，只把握為一「只存有而不活動」之理，而心只是後天的實然的氣心。工夫論則特重後天之涵養，以格物致知的方式窮格「本體論的存有」的超越之理，是一種主智主義、他律道德的型態。

牟先生對朱子哲學有嚴謹的解析、不假辭色的批判。然而，於《心體與性體》中朱子部分的第三冊，卻仍有兩處牟先生也同意朱子體系似有本心義，或是其「理」有可活動的意味。其一，即為朱子論「明明德」之處，¹牟先生說朱子論「明明德」的某些地方，「實近于陸、王心學，然終湊泊不上。看著上去，然而又落下來了。最令人著急，又最令人搖蕩不定」。²其二，我們發現牟先生論到朱子的神體義亦有類似的看法，他指出朱子論「理則神而莫測」諸語處，若「真透澈，則于孟子之『本心』亦可有進一步之體悟」。³

於此，可發現牟先生對朱子的判定實還有些可商榷之處。因此，本文即就著牟先生論朱子的「神」義加以探究，即以著牟先生理解為基礎，期待能於朱子學研究的領域產生更多成果。

二、牟宗三先生所理解的朱子的「神」

在論述牟先生對朱子的判定之前，我們必須先來理解為何「神」在牟先生看來是關鍵處呢？因為，他以為儒家的形上智慧，就必須於「神」字來體會，他說：

中國人想這個「神」是通過無限的妙用，通過運用。從《易傳》就開出這個意思。《孟子》、《中庸》、《易傳》都有這個意思，後來理學家就繼承這個意思，這個意思往上通「天命不已」，這就是超越的。……「天命不已」就是一個無限的

¹ 關於朱子「論明明德」的部分，本文作者已撰寫另一篇論文加以探究，請參閱陳佳銘：〈朱子論「明明德」之研究〉，《當代儒學研究》第6期（2009.7），頁59-90。

² 牟宗三：〈心體與性體（三）〉，《牟宗三先生全集7》（臺北：聯經，2003），頁407-426。

³ 同前註，頁497-515。

作用。這個無限的作用是甚麼作用呢？就是創造性的作用，就是一個道體、天命，它不停止地起作用。「天命不已」就是「維天之命，於穆不已」……⁴

這裡，牟先生指出「神」是一種「無限的作用」，也是一種創造性的作用。中國哲學的天命不已、天道創生、於穆不已等義理，都要通過神體來瞭解，其具體的創生內容就是「神妙萬物」之意。

所謂的「神妙萬物」一詞，來自《易經》的〈說卦傳〉的「神也者，妙萬物而為言者也」。⁵這即指萬物中有「神」妙運於其間，對於「神」的意義，於《周易正義》有段解釋為：

八卦運動，萬物變化，應時不失，无所不成，莫有使之然者。而求其真宰，无有遠近，了无晦跡，不知所以然而然，況之曰神，然則神也者非物。⁶

此段，以「神」為於「八卦運行，萬物變化」背後的「莫有使之然者」，或是「不知所以然而然」的「真宰」。這表示「神」即是使萬物變化的一種神妙不測的能力，並可說即是道體流行發用能力。這種道體的活動、流行或能力，是一種超越的神用。道體、神體即流行於萬物之中，使萬物的變化能「應時不失，无所不成」，對此道體、神體，牟宗三先生有段極精到的解釋：

所以，從「陰陽不測之謂神」、「知變化之道者，其知神之所為乎。」這兩句話看不出這個神有超越的意義。「神也者，妙萬物而為言者也。」這個「妙」是個動詞，這個「神」的意義跟上兩句言神的意義不同，這個神是就著它在萬物後面而能妙萬物。妙當動詞用。這樣一來，這個神就顯出超越的意義，這個本體的意義就在這個地方，這個神有本體的意義。「妙」是甚麼意思呢？就是它在萬物後面運用，這個妙表示運用的意思，……，它是主動，萬物是個被動。萬物要後面有個神在運用才能夠變化，生生不息，有千變萬化，無窮的複雜。無窮的複雜就是神在後面妙來運用它。……。至於神工鬼斧那種神，沒有本體的意義，那個是氣化。⁷

⁴ 牟宗三：〈周易哲學演講錄〉，《牟宗三先生全集 31》，同註 2，頁 132-133。

⁵ 《周易》，〈說卦傳〉。本文《周易》版本，採用李學勤主編，〔西晉〕王弼、〔東晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》（臺北，臺灣古籍出版有限公司，2001）。

⁶ 同前註。

⁷ 同註 4，頁 130。

牟先生此段話中，指出《易經》中有兩種「神」。第一種是形容天地造化的鬼斧神工的「神」，他以爲《易經》中的「陰陽不測之謂神」，或是「知變化之道者」的知「神」，這是一種氣化之「神」。

再者，牟先生區分了有本體意義的「神」，這就是「神也者，妙萬物而爲言者」的「神」義。牟先生指出這裡的「神」即是超越意義的本體，也就是道體的發用流行之「神」。牟先生亦道出這「神」要在萬物背後運用，此時「神」是主動的，萬物是被動的，此道體的發用流行之「神」即可使萬物能生生不息、千變萬化，此即爲「神妙萬物」之意。

牟先生在《心體與性體》中，指出周濂溪極能把握此神體的意義，他說：

「太極動而生陽」，或「靜而生陰」，亦不可表面地徒順其字面之次序而空頭地視爲外在之直線的宇宙演化而解之。若如此，則鮮能得其實義。此種動而生陽或靜而生陰，其實義毋寧是本體論的妙用義，而不是直線的宇宙論的演生義。即或有宇宙論的演生義，亦應統攝於本體論的妙用中而體會之，如此方能相應儒家形上之智慧（「維天之命於穆不已」之智慧）而不迷失。其動而生陽實只是在其具體妙用中隨迹上之該動而顯動相，靜亦如之。非真是由其自身直線地能動而生出陽或靜而生出陰也。唯把握此本體論的妙用義，「全體是神，全體是迹」之圓融如一始能言。……。「神也者，妙萬物而爲言」，亦即遍體萬物而不遺。⁸

以上牟先生的話，指出濂溪的太極動靜非是物質、形器或氣機層面的動靜，而是形而上的動靜，即是超越的動靜。而且，太極的生陰生陽也非是「母生子」式的生出陰陽之氣，而只是「神妙萬物」之意，即爲太極能妙運流行於陰陽之氣的背後，以成其生化之功。並且，牟先生以爲濂溪的洞見極能相應於儒家的「維天之命於穆不已」的形上智慧。

然而，牟先生以爲朱子對濂溪的太極動靜、神妙萬物義的理解有所偏差。此即，牟先生是以朱子的「理」爲不活動，於朱子中只要有「流行」的意義的部分，即當歸於氣的活動。所以，朱子的「神」或「神妙萬物」，不當如濂溪或明道爲道體的發用流行之神，亦沒有道體之神妙運於萬物的意義。牟先生說：

以易體與神用俱視爲氣，形而下者，非明道意。……就天道言，陰陽之變是易是心，所以爲陰陽之變之理是道是性，陰陽之發用是神是情。此即是心性情之形上學的（宇宙論）解析。此種心性情三分、理氣二分之拆觀既不合孟子就內在道德性言心性之義，亦不合《中庸》、《易傳》就於穆不已之天命流行之體言

⁸ 牟宗三：〈心體與性體（一）〉，《牟宗三先生全集5》，同註2，頁380-381。

誠體、神體、道體、性體之義。此即為道德的、形而上的實體義之減殺，亦即道德的性體義之減殺。依朱子，道體、性體只成為只存有而不活動之只是理，心情神俱屬於氣，此即其系統之所以客觀地說為本體論的存有之系統，……。⁹

這裡，牟宗三先生是在討論朱子所理解的明道語，即「其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神」，最後牟先生做出如上的結論。他是以朱子所說的「神」都歸屬「氣」，而「理」則「只存有而不活動」或「只是理」而已。故而，就結論朱子的太極之理不能充盡《詩經》、《中庸》的「於穆不已之天命流行之體」的意義。

另外，牟先生對於朱子有些把「神」解為「理」的講法，都視為這些只是把「神」當作「理」的形容詞，是為虛說而無實義。他說：

若依前節觀之，神屬於氣，是形而下者，其態度甚明顯。但以下各條又說神是形而上者，此似乎神體即是太極。但其將神視為形而上者，融於太極而言之，是否能保持神之實體義，尚難說。神亦可能只是作為形容詞之虛位字。如是，神只是形容理而虛脫，亦如其言天地之心之只成虛脫，而並無心體義。總因其對於道體不能理會為理體，理會為「即活動即存有」之道體，……¹⁰

朱子有些論「神」之處似乎有理可活動的意味，牟先生則以為這當是把「神」做「理」的形容詞，他把朱子的「形而上之理也，理則神而莫測」¹¹等話語，即做如此解。

另外，牟先生也把朱子的「神」解為是「只是理」的動靜相引生，他說：

如是，朱子所謂「方其動時，未嘗不靜，故曰無動。方其靜時，未嘗不動，故曰無靜」，依其思理，實當修改為：「方其對動而為動之理時，未嘗滯限于動而只為動之理，而不可復為靜之理，方其對靜而為靜之理時，亦未嘗滯限于靜而只為靜之理，而不復可為動之理」。是則其意只是太極既可為動之理，亦可為靜之理，……此只是說動了以後便靜，靜了以後便動，此只是陰陽動靜之相引生。……太極之理本無所謂動靜，只是對動而為動之理，對靜而為靜之理，……而若自陰陽之所以相引生相錯綜之理上說，則只能說此理既不滯限于動，亦不滯限于靜，而其自身實無所謂動靜，故亦無所謂「動而無動，靜而無靜」也。

⁹ 牟宗三：〈心體與性體（三）〉，《牟宗三先生全集7》，同註2，頁500-501。

¹⁰ 同前註，頁502。

¹¹ 〔南宋〕朱熹：〈朱子語類〉，見朱傑人等編：《朱子全書17》（上海：上海古籍，2002），卷94，頁3160。

不滯限于動靜之事而顯其為活而神，此所謂神是虛說，……¹²

在這一段中，牟先生是以「所以動靜之理」來解朱子的「神」，即以太極對「陽動」為動之理，對「陰靜」為靜之理，故朱子的「動而無動，靜而無靜」的「神」是為「此理既不滯限于動，亦不滯限于靜」。此即，朱子以太極之理於陽動時為動之理，但因其亦為靜之理，故為「動而無動」而不滯於動；而「陰靜」之時，太極雖是靜之理，但它亦為動之理，故他不滯于靜而為「靜而無靜」。如此，牟先生以為朱子的「神」是指理一下子為動之理，又一下子為靜之理，並非此理本身有動靜。如此，太極動靜之理只成為一動靜之因或動靜的原理，「動了靜、靜了動」的「神」，只是在描述動靜之因不斷地轉換，故牟先生以其為「只是陰陽動靜之相引生」，或為「陰陽之所以相引生相錯綜之理」。

三、對於牟宗三先生所理解的朱子的「神」義的檢討

對於朱子的「神」義，本文欲再重新檢視牟先生的觀點。首先，本文必須指出朱子的「神」是有兩種層次與意義。當然，牟先生也是認同朱子有以形而上之理講的「神」，而非全都視「神」為氣，但他是以朱子以「理」講的「神」是為虛說，然本文必須指出朱子以「理」講的「神」，是有道體發用流行的意思，我們先來看以下這一段對話：

直卿曰：「向讀《中庸》所謂『誠之不可揜』處，切疑謂鬼神為陰陽屈伸，則是形而下者；若《中庸》之言，則是形而上者矣」。曰：「今且只就形而下者說來，但只是他皆是實理處發見。故未有此氣，便有此理；既有此理，必有此氣。」¹³

以上這一段，問者以為「鬼神」是為陰陽屈伸，但是《中庸》所說的「洋洋乎！如在其上，如在其左右」、「誠之不可揜」¹⁴的「鬼神」似乎是形而上。朱子對此表示肯定的態度，他以為吾人說鬼神的陰陽屈伸，只是欲「就形而下者說來」，求其所以然的「實理發見處」，然後又說「既有理，必有氣」云云。從此，可知朱子雖常就著陰陽之氣說「鬼神」或「神」，但超越其上確實有一形而上的神體。再舉《語類》中的對話以見其意：

¹² 牟宗三：〈心體與性體（三）〉，《牟宗三先生全集 7》，同註 2，頁 509-511。

¹³ 〈朱子語類〉，《朱子全書 16》，卷 63，頁 2086-2087。

¹⁴ 《中庸》，第 16 章。本文《中庸》採用版為朱熹：《四書章句集注》，〈中庸章句〉，請參閱朱傑人等編：《朱子全書 6》。

問：「以功用謂之鬼神，以妙用謂之神」。曰：「鬼神只是往來屈伸，功用只是論發見者。所謂『神也者，妙萬物而為言』，妙處即是神。其發見而見於功用者謂之鬼神，至於不測者則謂之神。」¹⁵

莊仲問「以功用謂之鬼神，以妙用謂之神」。曰：「鬼神是有一個漸次形迹，神則忽然如此，忽然不如此，無一個蹤由，要之亦不離於鬼神，只是無迹可見。」¹⁶

功用是有迹底，妙用是無迹底。妙用是其所以然者。¹⁷

以上三段，區分了「以功用謂之鬼神」為形而下者，而「以妙用謂之神」為形而上。其中，「功用謂之鬼神」是「往來屈伸」、「有一個漸次形迹」，是為「有迹底」，這即指著「氣迹」來說。反之，「妙用」之「神」是為「發見者」、「不測者」有其「妙處」，其為「忽然如此，忽然不如此，無一個蹤由」，最後總結「神」是「無迹底」或「無迹可見」。從此，可清楚見出朱子是在說一超越氣迹之上的「神」，且這「神」為理之「發見」，又是飄忽不定的「不測者」，故當為「神體」。

故而，朱子明確地指出有一形而上的「神」，是為超越於形而下的氣機之「神」或「鬼神」的，則可知朱子確實是在講一神體，否則為何要明確區別出一超越義的神呢？而且，若是以「神」只是為形容「理」，那何必一直強調有無迹的「神」呢？若只是氣迹之神或當狀詞的「神」，則不須有超越性，混雜於形而下之氣而言亦可。因此，吾人可推測朱子的「神」是「實講」而非「虛說」，我們再來看他解「神無方，易無體」，則更可見出朱子是在說一神體。他說：

「神無方而易無體」，神便是忽然在陰，又忽然在陽底。易便是或為陰，或為陽，如為春，又為夏；為秋，又為冬。交錯代換，而不可以形體拘也。¹⁸

「神無方，易無體。」神自是無方，易自是無體。方是四方上下，神卻或在此，或在彼，故云「無方」。「易無體」者，或自陰而陽，或自陽而陰，無確定底，

¹⁵ 〈朱子語類〉，《朱子全書》16，卷68，頁2260。

¹⁶ 同前註，卷68，頁2258。

¹⁷ 同前註，卷68，頁2259。

¹⁸ 同前註，卷74，頁2521。

故云「無體」。自與那「其體則謂之易」不同，各自是說一箇道理。若恁地滾將來說，少間都說不去。他那箇是說「上天之載，無聲無臭」。「其體則謂之易」，這只是說箇陰陽、動靜、闢闔、剛柔、消長，不著這七八箇字，說不了。若喚做「易」，只一字便了。易是變易，陰陽無一日不變，無一時不變。莊子分明說「易以道陰陽」。要看易，須當恁地看，事物都是那陰陽做出來。¹⁹

以上兩段論「神無方，易無體」，很能見出朱子的「神」是超越於氣機的神體。於此，他區分形而上的為「神無方」之「神」、「易無體」之易，而形而下為「其體則為之易」的變易之「易」。他指出形而上的無方之「神」、無體之「易」，是為「或在此，或在彼」、「忽然在陰、忽然在陽」及「或自陰而陽、或自陽而陰」，是「無確定底」、「不可以形體拘」。

並且，他以此「神體」、「易體」是等同於「上天之載，無聲無臭」的道體，而形而下的變易之「易」，是為「只是說箇陰陽、動靜、闢闔、剛柔、消長」，僅是在說「陰陽無一日不變，無一時不變」的現象，這與神體與易體是不同層次的，故云「各自是說一箇道理」。此即，以神體、易體是超越陰陽氣機的形而上的流行之體，而變易的氣之流行，只是形而下的闢闔變化。以上兩段引文，當可證實朱子的「神」有神體之意，他並非只把「流行義」歸於氣。當然，有時他會把形而下的變易流行亦以「神」或「易」稱之，但他並非否定有形而上的神體、易體。所以，他的太極之理或理本身或可做有流行義的解釋。

現在，我們再看朱子的「動而無動、靜而無靜」之說，在《語類》中朱子云：

問：「『動而無動，靜而無靜，神也』，此理如何？」曰：「譬之晝夜：晝固是屬動，然動卻來管那神不得；夜固是屬靜，靜亦來管那神不得。蓋神之為物，自是超然於形器之表，貫動靜而言，其體常如是而已矣。」²⁰

此段，朱子以「動而無動，靜而無靜」之「神」是為「超然於形器之表」，故明顯的不是氣迹之神。而且，又說「晝固是屬動，然動卻來管那神不得；夜固是屬靜，靜亦來管那神不得」，這更以「神」為超越陽動、陰靜的「神體」，且其有「貫動靜」的流行義。他又說：

問：「動而無動，靜而無靜」。曰：「此說『動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動』。此自有箇神在其間，不屬陰，不屬陽，故曰『陰陽不測之謂神』。且如晝動夜靜，在晝間神不與之俱動，在夜間神不與之俱靜。神又自是神，神卻

¹⁹ 同前註，卷 74，頁 2521-2522。

²⁰ 〈朱子語類〉，《朱子全書 17》，卷 94，頁 3161。

變得晝夜，晝夜卻變不得神。神妙萬物。如說『水陰根陽，火陽根陰』，已是有形象底，是說粗底了。」²¹

此段較前文更為清楚，他指出在「陽動」、「陰靜」中「自有箇神在其間」，且「神」不屬陰、不屬陽，是為陰陽中的「不測之神」。如此，「神」即為超越於陰陽並妙運於其中，且它能主導陰陽的造化，故云「神卻變得晝夜，晝夜卻變不得神」，最後結論為「神妙萬物」。從此，明顯見出朱子說的是有流行妙用的神體。

針對以上兩段引言，於《心體與性體》中牟先生亦承認似在說一超越的神體，但他仍以爲是朱子是順濂溪語不自覺而說出，最後仍歸朱子的「神」為氣，或是為形容「理」的虛位字。²²但是，若我們能正視朱子把「流行義」分兩層來說，一是以「氣」言的變易流行，一是以「理」言的神體或易體的流行。如此，則不須如牟先生般曲折地解，即可肯定朱子的「神」是為有流行義的超越之神體。

四、朱子之神體義

於上文已述，朱子之神義未必要只解為是氣的流動。那麼，在其體系中的流行義、神體義要如何理解呢？以下，本文即以朱子承繼伊川的「體用一源、顯微無間」的易學原理為中心，²³來討論這個問題。

所謂的「體用一源、顯微無間」是伊川從易學的「因象以明理」說法中得到啓示，²⁴即是吾人可通過「易象」中見「易理」，而證明「易理」即顯現於「易象」中，這是一種「格物窮理」的思維方式。其運用於對存在界的解釋，即為吾人可於萬事萬物中窮究出皆有「理」，而又可反證無形的「理」可「顯用」或「呈現」於整個存在界中。

伊川的「體用一源，顯微無間」，到了朱子的詮釋，是強調其為「體立而用行」、「先體而後用」。²⁵故而，朱子的從體到用、從微至顯有一種發用、開顯之意，朱子的「體用」、「顯微」之論是具有流行義的。所以，本文以為朱子的「神」義，即是以「體用一源，顯微無間」的形上學原理來加以詮釋。

以下，我們即以朱子的〈太極圖說〉之註解，及他的太極宇宙論諸論點為中心，來加

²¹ 同前註，卷 94，頁 3161。

²² 牟宗三：〈心體與性體（三）〉，《牟宗三先生全集 7》，頁 512-513。

²³ 〔北宋〕程頤：〈易傳序〉，《周易程氏傳》，請參閱《二程集》（臺北：漢京文化事業，1983）。

²⁴ 〔北宋〕程頤、程頤：《河南程氏文集》，〈答張閔中書〉。請參閱《二程集》同前註，卷 9。

²⁵ 〔北宋〕周敦頤原著，〔南宋〕朱熹注：〈太極圖說〉，《周子全書》（臺北：廣學社印書館，1975），「附辯」。

以探討。

(一)「非有以離乎陰陽，不雜乎陰陽而為言」的確義

對於「神妙萬物」的義理，若依濂溪當指太極妙運流行於陰陽、五行、萬物之中的型態。但是，朱子是以從「然推至所以然」的方式，來講太極與陰陽、五行、萬物的關係，就必須以他的「不離不雜」之觀點加以理解。那麼，此所以然之理如何以「不離不雜」的方式流行於陰陽、五行、萬物之中呢？對於「不離不雜」，朱子說：

此所謂無極而太極也，所以動而陽靜而陰之本體也。(太極，理也，陰陽氣也。氣之所以能動靜者，理為之宰也。)然非有以離乎陰陽也，(道不離器。)即陰陽而指其本體。(器中之道。)不雜乎陰陽而為言耳。(道是道，器是器，已上三句要離合看之，方得分明。)²⁶

以上這段話，若是以「所以陰陽是道」或「理氣二分」來解，是為吾人可從陰陽之氣中，推其所以陰陽的太極之理。而且，太極之理是不雜陰陽氣迹的形而上的超越之理，又太極之理與陰陽之氣是相即的關係，且太極之理必須通過陰陽之氣才能識取，故得出「不離不雜」的結論。但如此的解法，好似太極只是一「所以然之理」，即為「只是理」而已，太極就好像失去活動性一般。但是，本文以為他的「不離不雜」並非以太極為「只是理」而已，我們即再引述朱子的話語，以明白他的意思。他說：

太極，形而上之道也；(理不可見。)陰陽，形而下之器也。(氣有可循。已上四段，是分說理氣。)是以自其著者觀之，(言就陰陽上看。)則動靜不同時，(此句言流行之不同。)陰陽不同位，(此句言定位之不同。)而太極無不在焉。(可見道之顯微無間也。)自其微者而觀之，(言就太極上看。)則沖漠無朕，(無聲臭之可言。)而動靜陰陽之理，已悉具於其中矣。(可見道之體用一原也。已上二段，是合說理氣。)²⁷

以上這段註語，可看出朱子是應用伊川的「體用一源，顯微無間」來理解。其中，他以太極是不可見之理，故為「沖漠無朕」、「無聲無臭」，但又說「動靜陰陽之理，已悉具於其中」，表示太極是為萬物動靜的根源。接著，他指出吾人要從有跡可尋的「陰陽之氣」中，即陽

²⁶ 同前註，卷1。

²⁷ 同前註，卷1。

動、陰靜中才見「太極無不在焉」。如此，即以太極之理為「體」、「微」，而太極於陰陽中即可發而為「用」、為「顯」，這就是「體用一源，顯微無間」的形上學思維。

如本論文已述，朱子對伊川的「體用一源、顯微無間」說加以詮釋，是強調為「體立而用行」、「先體而後用」。故而，他的「體用一源、顯微無間」說，是為無形之理發用或開顯其自己，且又能於氣迹之處加以顯用、展現。此即，當吾人從氣之然處推其所以然之理後，仍須思及此所以然之理復返於氣之上使其動靜，此即他的「理搭於氣行」之意。²⁸所以，太極與陰陽不離不雜的關係，單以從然推其所以然之理的方式體認，實不能完盡朱子之意。我們必須以他的「體用一源，顯微無間」的方式理解，即以無形的太極之理可以「體用一源，顯微無間」的方式，發用或顯用其自身於陰陽之處來展現。其實，朱子整體的宇宙論都是以「體用一源，顯微無間」的形上學原理來體會，他說：

有太極，則一動一靜而兩儀分；有陰陽，則一變一合而五行具。然五行者，水、木，陽也，火、金，陰也。以氣而語其行之序，則曰木、火、土、金、水，而木、火，陽也，金、水，陰也。又統而言之，則氣陽而質陰也；又錯而言之，則動陽而靜陰也。蓋五行之變，至於不可窮，然無適而非陰陽之道。至其所以為陰陽者，則又無適而非太極之本然也，夫豈有所虧欠間隔哉！²⁹

以上，太極可分出陰陽兩儀，然後陰陽之「一變一合」即生出五行，好像是「母生子」式的生，但其實朱子是以「體用一源，顯微無間」的原理來解。他於此說「五行之變」是「無適而非陰陽之道」，又「所以為陰陽者」是為「無適而非太極之本然」，且這樣的關係是「豈有所虧欠間隔」。如此，可知朱子的太極、陰陽、五行是層層密合無間，此即為一種「體用一源，顯微無間」的關係，即無形的太極之理顯用於陰陽、五行之中呈現。他又說：

五行具，則造化發育之具無不備矣，故又即此而推本之，以明其渾然一體，莫非無極之妙；而無極之妙，亦未嘗不各具於一物之中也。蓋五行異質，四時異氣，而皆不能外乎陰陽；陰陽異位，動靜異時，而皆不能離乎太極。至於所以為太極者，又初無聲臭之可言，是性之本體然也。天下豈有性外之物哉！然五行之生，隨其氣質而所稟不同，所謂「各一其性」也。各一其性，則渾然太極之全體，無不各具於一物之中，而性之無所不在，又可見矣。³⁰

²⁸ 〈朱子語類〉，《朱子全書 17》，卷 94，頁 3128。

²⁹ 周敦頤原著，朱熹注：〈太極圖說〉，《周子全書》，卷 1。

³⁰ 同前註，卷 1。

此段，是在解《太極圖說》的「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」。³¹這裡，從五行處「即此而推本之」，則「明其渾然一體莫非無極之妙」，又言「陽動」、「陰靜」則「不能離乎太極」。最後，結論為「渾然太極之全體，無不具於一物之中」。這一段，當然可以「從然推所以然之理」的方式看，以理解為太極與陰陽的「不離不雜」。但是，若是以太極無形之理，可顯現或發用於陰陽、五行萬物之中而見，並以其為「體用」、「顯微」的方式，發用、顯現於萬物處以成性來體認，則更可充盡朱子的觀點。

（二）從「體用一源，顯微無間」的觀點論太極發用至陰陽、五行、萬物

在上一部分，論及太極與陰陽不離不雜的關係，當以「體用一源，顯微無間」來理解，並強調其為「體立而用行」、「先體而後用」。於此，我們再進一步，論述朱子的太極為中心的宇宙論，即是以此「體用一源、顯微無間」的原理，強調太極生生之理流行於陰陽、五行乃至萬物處，以成其動態的宇宙觀，可舉一段朱子的話來看：

聖人謂之「太極」者，所以指夫天地萬物之根也。周子因之而又謂之「無極」者，所以著夫無聲無臭之妙也。然曰「無極而太極，太極本無極」，則非無極之後別生太極，而太極之上先有無極也。又曰「五行陰陽，陰陽太極」，則非太極之後別生二五，而二五之上先有太極也。以至於「成男」、「成女」，「化生萬物」，而無極之妙，蓋未始不在是焉。³²

這裡，朱子說「非太極之後別生二五，而二五之上先有太極」，即不以太極為「母生子式」的生出二氣、五行，又說「以致於『成男』、『成女』，『化生萬物』，而無極之妙，蓋未始不在是焉」，這表示太極是以「體用一源，顯微無間」的方式「展現」於二氣、五行、萬物之中。而且，在太極、二氣、五行、萬物的序列中，太極無形之理是以「體立用行」、「先體後用」地的發用流行自己於其中。朱子有許多這樣的話語：

周子言「太極動而生陽，靜而生陰」，如言太極動是陽，動極而靜，靜便是陰。動時便是陽之太極，靜時便是陰之太極。蓋太極即在陰陽裏。……。若論其生，則俱生。太極依舊在陰陽裏。但言其次序，需有這實理，方始有陰陽也，其理

³¹ 同前註，卷1。

³² 〔南宋〕朱熹：〈答楊子直〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000），卷45，頁2009。

則一。雖然，自見在事物觀之，則陰陽函太極；推其本，則太極生陰陽。³³

此段，引申了「答楊子直一」之書的講法，他論到「太極即在陰陽裏」，且「若論其生，則俱生」。如此，仍是反對以太極生陰陽、五行爲「母生子式」的生。值得注意的是，此「俱生」關係容易使人誤會太極只是陰陽的所以然之理，而以朱子的「理」沒有生發的作用，好似朱子的「理」與陰陽之氣同時產生，故「只是理」而已，或甚爲「氣之條理」。但是，若以這樣的理解，則不能盡朱子之意。因爲，此處他又說「但言其次序，需有這實理，方始有陰陽也」，這就是以太極之理是「主」，而陰陽是「從」，且太極之理主導著陰陽之氣的或動或靜。最後，他又結論爲「自見在事物觀之，則陰陽函太極；推其本，則太極生陰陽」。

所以，這裡的「俱生」有其深意，這表示太極之理隨著陰陽、五行之氣或萬物而顯用，就是當二氣、五行、萬物生化而出時，太極之無形之理也同時呈顯出來。此時，太極於陰陽中顯現，然後是五行中顯現，又於萬物中顯現，這各個「顯用」的流程並非是片段的，而是一體流行的，這就是「俱生」的實義，而這也就能見出朱子的太極之理的是一流行之神體。我們再來看《語類》中的兩段話，更可見出朱子的「神」義，他說：

太極非是別為一物，即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，只是一個理而已。因其極至，故名曰太極。³⁴

自太極至萬物化生，只是一個道理包括，非是先有此而後有彼。但統是一個大源，由體而達用，從微而至著耳。³⁵

以上兩段話，可清楚見朱子是以「由體達用」、「從微而至著」的方式解太極的流行之神。此即，太極之理是以「體用一源，顯微無間」的方式，發用流行於陰陽、五行、萬物之中，就是「即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，只是一個理而已」，即無形的太極之理就流行於陰陽、五行、萬物之中呈顯或顯其功用。³⁶

總而言之，通過以上對朱子的「體用一源、顯微無間」之說的探究，本論文可以肯定在朱子義理中，確實可以說太極爲流行之神體。雖然，他的太極流行生生不已，並非從本

³³ 〈朱子語類〉，《朱子全書 16》，卷 75，頁 2564-2565。

³⁴ 〈朱子語類〉，《朱子全書 17》，卷 94，頁 3122。

³⁵ 同前註，卷 94，頁 3123。

³⁶ 對於朱子的這些話語，勞思光先生有所發揮，他說：「蓋『理』本身無動靜，但其發用或運行，即使『氣』有動靜。如此，由『太極』生陰陽，五行以至於萬物之歷程，即『理』落在氣上發用之歷程，故合而言之，說『只是一個道理』，『由體而達用』，『從微而至著』。……由此，世界萬物之生成變化，皆是『理』在『氣』中之顯現，所謂『從微而至著』是也。」勞先生亦以「體用一源，顯微無間」的觀點，來理解朱子的「理」的發用。參勞思光：《新編中國哲學史（三上）》（臺北：三民書局，1993），頁 281-282。

心之發用流行直截契入（即沒有牟宗三先生所說的本心活動義），³⁷而是通過格物窮理以知識論的方式去理解，但他的體系仍可說生生不已之理。

（三）從「易有太極」的易學觀點論朱子的「神」義

朱子對於《周易》「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」的解釋，³⁸是採取邵雍的「加一倍法」來理解，³⁹朱子又把此說與濂溪的《太極圖說》互相參照、結合。從朱子的「易有太極」的觀點，可見出朱子的「宇宙發生論」的思想型態，也可瞭解朱子如何體會太極的流行之神。

所謂的「加一倍法」，是說明伏羲畫卦的次序，即在說明「先天易」或「伏羲易」，以此解釋六十四卦的形成。邵雍說：

太極既分，兩儀立矣。陽下交於陰，陰上交於陽；四象生矣。陽交於陰，陰八卦相錯，然後萬物生焉。是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。故曰：分陰分陽，迭用柔剛，易六位而成章也。⁴⁰

這一段話，邵雍是以太極為《易》中的自然之理，然後分出一陰一陽兩爻，而為「兩儀」。此陰陽二爻，各自又衍生另一一陰一陽二爻，即成「四象」。「四象」又生出另一一陰一陽，就成為「八卦」。以此類推，「一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四」，如此即成六十四卦。朱子對邵雍的觀點加以採信，並引申而為「宇宙發生論」的序列。我們先來看他在《周易本義》的解釋：

一每生二，自然之理也。易者，陰陽之變。太極者，其理也。兩儀者，始為一畫以分陰陽。四象者，次為二畫以分太少。八卦者，次為三畫而三才之象始備。此數言者，實聖人作易自然次第，有不假絲毫智力而成者，……⁴¹

在上註文中，朱子解「易有太極」為「易者，陰陽之變。太極者，其理也」，這就是明確

³⁷ 牟先生的「即存有即活動」的「活動」，其實是本心的活動，即道德本心的發用流行而言。

³⁸ 《周易》，〈繫辭上傳〉。

³⁹ 程明道云：「堯夫之數，只是加一倍法」。出自程顥、程頤：《河南程氏外書》，請參閱《二程集》，同註23，卷12。

⁴⁰ 〔北宋〕邵雍：〈觀物外篇〉，《皇極經世書》（臺北：中華，1966），卷12。

⁴¹ 朱熹：〈繫辭上傳〉，《周易本義》（臺北：大冠出版社，2004），卷3，11章。

以《易經》中的「太極」為陰陽的所以然之理。如此，朱子即把「易理」直接等同於太極之理，此便是把《易》中的卦爻演生的次序，等同於太極之為中心的宇宙發生論的次序。所以，太極生兩儀、四象、八卦的衍生而出，即為太極或「易理」在背後推動以層層生出。而且，此無形的「易理」或太極與兩儀、四象、八卦，實是一種「體用一源，顯微無間」的關係。⁴²如他說：

蓋其初生之一奇一偶，則兩儀也。一奇之上，又生一奇一偶，則為二畫者一，而謂之太陽、少陰矣；一偶之上，亦生一奇一偶，則亦為二畫者二，而謂之少陽、太陰矣，此所謂四象者也。四象成，則兩儀亦分為四。太陽奇畫之上，又生一奇一偶，則為上爻者二，而謂之〈乾兌〉矣，餘六條準此。此則所謂八卦者也。八卦成，則兩儀四象皆分為八。是皆自然而生，渾渾而出，不假智力，不犯手勢，而天地之文、萬事之理莫不畢具，乃不謂之「畫前之《易》」，謂之何哉？樸之前書，固已自謂非是古有此圖，只是今日以意為之，寫出奇偶相生次第，令人易曉矣。其曰「畫前之《易》」，乃謂未畫之前已有此理，而特假手於聰明神武之人以發其秘，非謂畫前已有此圖，畫後方有八卦也。此是《易》中第一義也。⁴³

此段，朱子以為不論是「伏羲八卦」或「文王八卦」，皆是於卦畫存在之前就有「易理」存在，此即為「畫前之《易》」說。而兩儀、四象、八卦的卦畫的出現，只是伏羲、文王按著「易理」使其「自然而生，渾渾而出，不假智力，不犯手勢」。這樣的說法，即是指無形的「易理」，通過聖人而以「體用一源，顯微無間」的方式「顯用」或「發用」於兩儀、四象、八卦之中。此即，無形的「易理」層層流行於兩儀、四象、八卦之上，主導整體的卦畫的衍生。對於這樣的意思，朱子有云：

太極便是一，到得生兩儀時，這太極便在兩儀中；生四象時，這太極便在四象中；生八卦時，這太極便在八卦中。⁴⁴

所以，這時的無形的太極之理或「易理」之「體」、「微」，即「顯用」於兩儀、四象、

⁴² 朱伯崑先生云：「朱熹此說又是受了程氏『體用一源，顯微無間』說的影響。他以太極為理，以兩儀為卦畫，即將二者歸為理和象的關係。……太極之理為體，兩儀四象八卦為用，前者為微，後者為顯。這樣，《周易》六十四卦三百八十四爻便被視為太極之理自身的顯現，所以每一卦每一爻又具有一太極。」參朱伯崑：《易學哲學史（二）》（臺北：藍燈文化事業，1911），頁532。

⁴³ 〈答袁機仲七〉，《朱子文集》，同註32，卷38，頁1558。

⁴⁴ 〈朱子語類〉，《朱子全書15》，卷27，頁967。

八卦之中。而且，此種「顯用」是一流行，故是層層衍生於兩儀、四象之中，然後八卦之中。當然，朱子此時也是以一種「所以然之理」的方式來講，就是於兩儀中見所以然的太極之理，然後是四象中見所以然之理，再來於八卦處見。但是，我們不可理解為此所以然之理「只是理」而已，或以其為「但理」。因為，朱子雖是以從然推其所以然的方式來體認，但此所以然之理（太極或「易理」），仍是必以「體立用行」、「由體達用」的方式「顯用」或「發用」於兩儀、四象、八卦之處。這裡，是以無形的太極之理，層層於兩儀、四象、八卦之中妙運流行其自己而言，我們再看朱子的一段話：

如「先天」之說，亦是太極散為六十四卦，三百八十四爻，而一卦一爻，莫不具一太極，……⁴⁵

從上引言可知，朱子以為兩儀、四象、八卦、六十四卦、三百八十四爻皆為太極主導而衍生。而且，「一卦一爻，莫不具一太極」，這表示太極之理是隨著兩儀、四象、八卦的生成而流行妙運於其間。再引一段話以見其意：

「陰陽不測之謂神」，是總結這一段。不測者，是在這裏，又在那裏，便是這一箇物事走來走去，無處不在。六十四卦都說了，這又說三百八十四爻。許多變化，只是這一箇物事周流其間。⁴⁶

此段，朱子以六十四卦、三百八十四爻的變化中，只是「一箇物事周流其間」，這成其變化的「一箇物事」是指「易理」。與前諸引文參看，朱子就是指太極主導並成就兩儀、四象、八卦、六十四卦、三百八十四爻的變化，且太極自身即流行於每一卦每一爻之中。所以，朱子的太極之理的發用雖非「直貫」的發用，但他是以無形之理顯現於一卦一爻或萬事萬物的方式，成其太極流行之神。

結束此部分之前，必須再探討他於《易學啓蒙》中的「太極生兩儀」的觀點。他說：

蓋盈天地之間，莫非太極、陰陽之妙，聖人於此仰觀俯察，遠求近取，固有以超然而默契於其心矣。故自兩儀之未分，渾然太極，而兩儀、四象、六十四卦之理已粲然於其中。自太極而分兩儀，則太極固太極，兩儀固兩儀也。自兩儀而分四象，則兩儀又為太極，而四象又為兩儀矣。自是而推之，由四而八，由

⁴⁵ 〈答黃直卿五〉，《朱子文集》，卷46，頁2107。

⁴⁶ 〈朱子語類〉，《朱子全書16》，卷74，頁2529。

八而十六，由十六而三十二，由三十二而六十四，以至于百千萬億之無窮，……

47

此段引言中，朱子以太極中涵具「兩儀、四象、六十四卦之理」，這是等同於伊川的「沖漠無朕，萬象森然已具」，是以無形之太極為兩儀、四象、六十四卦的所以然之理，即太極具有生成兩儀、四象、八卦的潛能，故好像兩儀、四象、八卦內具於太極之中。然後，兩儀、四象、八卦、六十四卦至百千萬億的衍生次第，即在形容此太極之理能流行並顯現於每卦每爻之中，且此每卦每爻的生成皆是為太極主導而成其變化。這裡，就是指無形的太極以「體立用行」、「由體達用」的方式，發用或顯用於一卦一爻之中。

通過以上的論述，可見朱子的「體用一源，顯微無間」之思維，在易學中也把太極之理理解為一流行的神體。而且，朱子的「易有太極」的觀點，也可相對照於《太極圖說》中的太極至陰陽、五行、萬物的過程。這點，朱子於《易學啟蒙》大加發揮，其云：

易有太極。太極者，象數未形而其理已具之稱，形器已具而其理無朕之目，……周子曰「無極而太極」，邵子曰「道為太極」，又曰「心為太極」，此之謂也。是生兩儀。……周子所謂「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，互為其根，分陰分陽，兩儀立焉」，邵子所謂「一分為二」者，皆謂此也。兩儀生四象。……周子所謂水火木金，邵子所謂「二分為四」者，皆謂此也。四象生八卦。……邵子所謂「四分為八」者，皆指此而言也。……邵子所謂「八分為十六」者是也。……邵子所謂「十六分為三十二」者是也。……邵子所謂「三十二分為六十四」者，是也。……引而伸之，蓋未知其所終也。雖未見其用處，然亦足以見易道之無窮矣。⁴⁸

在這一段中，朱子完全以易卦生成的次序等同於「宇宙發生論」，即把「易有太極」說與《太極圖說》加以結合。其中，他以「易有太極」等同於「無極而太極」，而「是生兩儀」即為太極的「陽動」、「陰靜」，「兩儀生四象」為陰陽生「五行」。最後，四分為八，八分為十六、三十二、六十四，進而「引而伸之，蓋未知其所終也。雖未見其用處，然亦足以見易道之無窮」，這實是比喻「萬物生生而變化無窮」，這就是結合了畫卦的次序與宇宙發生的次序。

以朱子的理解，在「易卦」的形成之前，是先有無形的「易理」。然後，通過聖人契合

⁴⁷ 朱熹：《易學啟蒙》，請參閱朱傑人等編：《朱子全書》，同註11，卷2。

⁴⁸ 同前註，卷2。

於「易理」，再衍生出兩儀、四象、八卦、六十四卦、三百八十四爻，且「易理」即妙運流行於每卦每爻之中。並且，無形的「易理」為「體」、為「微」，卦爻為「用」、為「顯」，彼此是「體用一源，顯微無間」的關係。同樣地，在宇宙論中太極是無形之理，且太極之理即層層展現其自身於陰陽、五行、萬物之中，太極即如「易理」流行於卦爻一般，亦是妙運流行一切萬物之中。如是，太極是「體」、為「微」，陰陽、五行、萬物是「用」、是「顯」，彼此也是「體用一源，顯微無間」的關係。

以上，本文論述了朱子「易有太極」的觀點，若與上部分的「體用一源，顯微無間」相對照，可知他的「神」義確實可以「體用一源，顯微無間」的形上學原理來理解。如上所述，朱子的太極即陰陽、即五行、即萬物而顯現，是為一種一體流行的過程。而於「易有太極」之論，他亦以太極可層層於兩儀、四象、八卦中顯現，這當然也非是片段地各自從兩儀、四象、八卦推所以然之理的意思，這分明是太極一體流行而連續地流動於各爻各卦之中。並且，這也就是朱子的「體立用行」、「由體達用」的觀點，也表示了太極能發用流行於卦爻或萬物之中。總而言之，朱子的太極亦有流行之神體的意思，而他的「神」義當以「體用一源，顯微無間」的思維來體認。

五、結語

通過以上的諸多論述，欲以不同的觀點來再探牟先生《心體與性體》中對朱子的神體的理解，本文認為朱子的神義或流行義，不單只能以氣來視之，其理本身就有發用流行的意思。在結束本文以前，吾人欲做幾點結語，以申明本文的立場。

（一）「從然推其所以然」只是一種工夫論或方法論，其對於「理」的屬性並無決定性的影響

本文承認朱子的型態與濂溪、明道的型態有所差異，濂溪、明道是直接契悟入道體的妙運生生以體證其活動性，且道體是直貫地發用於氣之上，使其或動或靜。朱子卻是逆推的型態，從陽動、陰靜之然推至太極為所以動靜之理，然後再思及太極乘氣機而使其動靜。如前所述，其雖從萬物、五行、陰陽去逆推、窮格一所以然之理，然卻須再以「體用一源、顯微無間」的思維，來體認太極生生之理流行貫注其自身於陰陽、五行、萬物之處而顯現。所以，吾人不當以「所以然之理」僅僅為「只是理」而已。或許，「所以然之理」的看似較接近為一動靜之因或動靜原理，但其內涵仍是指涉一生生不息之理。

（二）從朱子對「易有太極」的「加一倍法」的詮釋，可體會其宇宙論思維中的理的活動性

本論文特別討論朱子易學中的「易有太極」之說，指出此觀點與他的太極宇宙論息息相關。當然，我們不能說是「易有太極」之論影響了他的宇宙論，因為他的易學觀點與宇宙論可說是相互影響，無法說何者是先產生的，或何者於他的思想中是較根本的。但是，我們可從他每每以「易有太極」之論來陳述其宇宙論，發現其中有深刻的哲學意義。他的太極散而為六十四卦，三百八十四爻，且一卦一爻皆具一太極的易學思想，完全融入於他的太極為中心之宇宙發生論，並運用了「從體達用」、「由微至著」的「體用」、「顯微」原理。此即，以無形的「易理」或太極為「體」、「微」，而發用於一卦一爻中為「用」與「顯」。並且，每卦每爻都有一太極運行於其中，這亦為其理一分殊之說於易學中的表現。

通過朱子對「易有太極」的易學思維之詮釋與應用，可得到一重要的啟示，這代表他的宇宙論正如「易有太極」之說一般，是兩儀、四象、八卦、十六、三十二、六十四卦、三百八十四爻般地層層演進、層層生發。這點，可由《易學啟蒙》完全融合了「易有太極」之說與《太極圖說》可得到明證。由這點可知，朱子的太極之理，定是不斷地層層生發出陰陽、五行、萬物，故我們不能單以「不活動」或「只是理」視之。

（三）朱子的理必須以其為「生生之理」來把握

最後，以本文的觀點來看，朱子雖常視理為「無情意、無計度」、「淨潔空闊」，然他每每以理為「天地生物之心」，或以易經的「繼善、成性」、「乾道變化」來解釋其理本系統，⁴⁹是在其思想中展示一生機盎然的宇宙觀，這表示他仍是以「生生」來體認理的內涵。是以，我們可說朱子是在論理氣關係時，為要強調理的超越性，才把理說為不能與氣相混，此時的理即有不活動的面貌。但是，當針對論說太極之理生發萬物時，就強調了理的創生性，則理就有活動性了。因此，吾人可說朱子的理即有此兩種面向，學者必須同時體會才能得其全面性。

⁴⁹ 如朱子解釋「乾道變化，各正性命」說「然總又只是一箇理。此理處處皆渾淪，如一粒粟生為苗，苗便生花，花便結實，又成粟，還復本形。一穗有百粒，每粒箇箇完全；又將這百粒去種，又各成百粒。生生只管不已，初間只是這一粒分去。物物各有理，總只是一箇理。」，從粟生苗生花，又結實成百粒粟，生生不息，這就展現了生生之理為中心的宇宙論。請參閱《朱子語類》，《朱子全書 17》，卷 94，頁 3126。

引用書目

一、 傳統文獻

〔西晉〕王弼、韓康伯注，孔穎達疏，李學勤主編：《周易正義》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001 年。

〔北宋〕周敦頤原著，朱熹注：《周子全書》，臺北：廣學社印書館，1975 年。

〔北宋〕程顥、程頤：《二程集》，臺北：漢京文化事業，1983 年。

〔北宋〕邵雍：《皇極經世書》，臺北：中華，1966 年。

〔南宋〕朱熹著、陳俊民校定：《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000 年。

〔南宋〕朱熹：《周易本義》，臺北：大冠出版社，2004 年。

嚴佐之、劉永翔、朱傑人等編：〈朱子語類〉，《朱子全書》，上海：上海古籍，2002 年。

———：〈易學啓蒙〉，《朱子全書》，上海：上海古籍，2002 年。

———：〈四書章句集注〉，《朱子全書》，上海：上海古籍，2002 年。

二、 近人論著

朱伯崑：《易學哲學史（二）》，臺北：藍燈文化事業，1911 年。

牟宗三：《牟宗三先生全集 31》，〈周易哲學演講錄〉，臺北：聯經，2003 年。

———：《牟宗三先生全集 5》，〈心體與性體（一）〉，臺北：聯經，2003 年。

———：《牟宗三先生全集 7》，〈心體與性體（三）〉，臺北：聯經，2003 年。

陳佳銘：〈朱子論「明明德」之研究〉，《當代儒學研究》第 6 期（2009.7），頁 59-90。

勞思光：《新編中國哲學史（三上）》，臺北：三民書局，1993 年。

The Study of Chu Hsi's Discussion of "Shen(神體)"

Chia-ming Chen^{*}

Abstract

In Mou Zongsan(牟宗三)'s interpretation of Chu Hsi's philosophy, he considers Chu Hsi's *Li*(理) was "merely a being but not active (只存有而不活動)". However in Chu Hsi's book, we can find that Chu talks a lot about a vital principle (生生之理), especially in his discussion of *Shen*(神). Nonetheless, Mou determines that it is only an activity from *Chi* (氣) and *Chi* does not represent "a being and also being active (即存有即活動)". This paper wants to prove that Chu Hsi's theory of *Shen* (神) does manifest a ever-lasting living force from *Li*(理). Although Chu Hsi's *Li*(理) seems to be the cause of *Chi of Yin and Yang* (陰陽氣化), it is also a vital principle and that *Li*(理) is moving along with *Chi of Yin and Yang* (陰陽氣化). Although Chu Hsi did realize *Li* from *Ko-Wu* (格物), yet *Ko-Wu* (格物) is only a doctrine of Cultivation (工夫論) or Methodology(方法論) and it has no significant influence on *Li*'s(理) essence.

Keyword: Chu Hsi, Mou Zongsan, Shen, Li, merely a being but not active, a being and also being active

^{*} Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Cheng University, Taiwan.

