

從朱子對《太極圖說》及《通書》的詮釋 論其「理」的活動性*

陳佳銘**

摘 要

本文通過研究朱子對周濂溪《太極圖說》及《通書》的詮釋，以證明朱子的「理」有其活動性，是為生生之理。

首先，本文以為朱子的理雖是從氣化中推證的「所以然之理」，但此理仍可推動甚至妙運於陰陽之氣中，而使其氣機生生不已，即可以他的「理搭于氣而行」來理解。

另外，本文以為朱子不論是在說太極「動而生陽，靜而生陰」，或是《通書》中的誠體流行，皆是在說太極之理發用下貫至萬物成其性的流行過程。而且，這並非只是氣的流行，理本身亦與氣同時發用。

所以，本文以為朱子與濂溪對道體的體悟方式雖是不同的，朱子是「逆推」或「認知」的方式，但他所指涉的「理」仍是有活動性的生生之理。

關鍵詞：朱熹、周濂溪、牟宗三、太極圖說、通書、太極

* 本文為本人執行之國科會計畫 100-2410-H-194-084-之研究成果。

** 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》之鉅著中，把朱子所體會的理或太極判定為從「格物窮理」之工夫，以「存在之然而推證其所以然」之「認知方式」而把握的「存在之理」，故朱子對由《中庸》、《易傳》所講的「於穆不已」之天命實體或「為物不貳」的創生之道的理解有所偏差，其所體會的理只成靜態的「只存有而不活動」。因此，結論道朱子的太極理氣之形上學無法符合於「儒家的道德形上學」，而成為「主智主義的道德形上學」、「智的形上學」或「觀解的形上學」。¹

牟先生此說是通過鑽研朱子對北宋周濂溪、張橫渠、二程三家的理解而發，他以為朱子除了能正確理解並專宗程伊川外，對周、張、明道皆無法相契而甚至曲解先儒之本意。²其中，牟先生對於朱子花大氣力所註解的《太極圖說》、《通書》皆作了檢別，他以為朱子對濂溪的道體之理解有所偏差，朱子是以其「理氣不離不雜」的架構來切入，其背景是程伊川的「陰陽氣也，所以陰陽道也」之語，³即他對濂溪的太極、誠體思想仍是從氣之「然推證其所以然」⁴來思維，故他把濂溪「本體宇宙論」式的「即存有而即活動」之道體，曲解為「只存有而不活動」。⁵

牟先生此說實不易鬆動，⁶因朱子實與濂溪為不同的系統，朱子的確是從一種「從然推其所以然」的方式去建構一套形上學，雖其「格物致知」不能視為是一種泛認知主義，

¹ 牟宗三：《心體與性體（一）》（臺北：正中書局，1996），頁 75-100。

² 同前註，頁 51-60。

³ 〔北宋〕程顥、程頤：〈二先生語三〉，《河南程氏遺書》，卷 3，《二程集 1》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁 67。

⁴ 牟宗三先生云：「他（朱子）的存有論的解析是泛就存在之實然以推證所以然之理以為性。如此說的性，其直接意思是存在之存在性，存在之理……」。牟宗三：《心體與性體（三）》（臺北：正中書局，1995），頁 477。

⁵ 同註 2，頁 369-380。

⁶ 對於朱子「心」與「格物」是否可有另解，在學界已經有一些討論，楊祖漢教授就有〈從朱子的「敬論」看朱子思想型態的歸屬〉，收入吳震主編：《宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心》（上海：華東師範大學出版社，2009），頁 85-86；〈朱子心性工夫論新解〉，《嘉大中文學報》1 期（2009），頁 195-210，以及〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉，收入劉孝敢主編：《中國哲學與文化 第七輯：明清儒學研究》（桂林市：廣西師範大學，2010），頁 143-166 等論文加以討論。而楊儒賓教授亦有〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉一文，收入鍾彩鈞主編：《朱子學的開展——學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002），頁 219-246，這一篇論文是現今檢討朱子格物思想的代表著作。而在大陸學界，主要代表為金春峰教授與陳來教授，有金春峰：《朱熹哲學思想》（臺北：東大圖書公司，民 1998）以及陳教授有一篇〈朱子哲學中「心」的概念〉檢討心是否屬氣的文章，收入陳來：《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2004）。但是，對理的活動性問題，當今學者大多是認同牟先生的觀點，少有提出質疑的，最多僅是重於討論朱子「理氣二元」是否可另有解釋，如劉述先先生就有〈朱熹的思想究竟是一元論或是二元論？〉一文收錄於他的朱子之書為附錄。他判定朱子理氣論是「形上構成的二元論」，但亦同意錢穆先生的某些觀點，認為朱子可講「功能實踐的一元論」，即「理氣之間自然融一，互補互依；道器相即，形上穿透在形下之中」，且理氣於功能上可「互相融貫，根本就不產生彼此分離的問題」，請參閱劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995），頁 640-647。

但仍有「認知」的傾向。但是，吾人可反省是否以此進路所體證的道體就必成不活動者？是否朱子的方式亦能把握理的活動性？因此，本文的目的即在重新檢視朱子的《太極圖說》與《通書》之註解，以檢討朱子哲學可否把握理的活動性。

二、朱子對太極之「動而生陽、靜而生陰」的理解

首先，本文即以朱子的《太極圖說註》為中心，來探討朱子對於「太極動靜」的觀點與濂溪的本義有何差異。

朱子對於太極的「動而生陽、靜而生陰」亦非以「母生子」⁷的方式解，而是把濂溪的妙運之神加以轉化，是以「理氣的關係」來解釋太極與陰陽。即以太極為理，陰陽為氣，理氣相合而生物，來理解太極的陽動、陰靜與化生萬物的過程。

（一）太極者，本然之妙也，動靜者，所乘之機也

我們先直接來看他在《太極圖說》中的註語：

太極之有動靜，是天命流行也，所謂一陰一陽之謂道，誠者，聖人之本，物之終始而命之道也。其動也，誠之通也，繼之者善，萬物之所資以始也；其靜也，誠之復也，成之者性，萬物各正性命也。動極而靜，靜極復動，一動一靜，互為其根，命之所以流行不已也。動而生陽，靜而生陰，分陰分陽，兩儀立焉，分之所以一定而不移也。蓋太極者，本然之妙也，動靜者，所乘之機也。⁸

在此段註文中，我們可發現朱子把太極與陽動陰靜分為兩層。首先，他說「太極之有動靜」或「天命流行」，是「所謂一陰一陽之謂道」，這表示他仍是以伊川的「所以陰陽是道」來思維太極動靜問題。此即，把「陽動、陰靜」的流行歸於「一陰一陽」的氣化，而

⁷ 牟先生指出：「『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為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，妙萬物而為言』，亦即遍體萬物而不遺。」即指周子的太極動靜是以「本體宇宙論」的「妙運生生」、「神妙萬物」去體會，請參閱牟宗三：《心體與性體（一）》，同註2，頁362-363。

⁸ 〔南宋〕朱熹：《太極圖說解》，《朱子全書13》（上海：上海古籍出版社，2002），頁72-73。

一陰一陽之氣的「所以然之理」才是道體或太極。如朱子在《語類》中亦有所討論：

問：「『一陰一陽之謂道』，是太極否？」曰：「陰陽只是陰陽，道是太極。程子說：『所以一陰一陽者，道也。』」⁹

所以，朱子即以陽動、陰靜歸為形而下之氣，而太極為形而上的所以然之理。所以，得出「蓋太極者，本然之妙也，動靜者，所乘之機也」為其結論。

從此，我們可發現朱子是從陰陽之氣的動靜中，推其所以然的太極之理，即以太極同時為陽動的所以然之理，亦為陰靜的所以然之理，故可說太極為「動之理」亦為「靜之理」，這就是他對「太極之有動靜」的理解。所以，朱子的思維方式可說是一種逆推，即從形而下的陰陽之氣的動靜，推其所以然的太極之理的為動靜之理。如此，即與濂溪的本義有所差異，濂溪是從太極的動靜是「動而無動，靜而無靜」之神，是以太極之神流行於陰陽之氣使其動靜而言，是直貫的型態。我們再引一段朱子重要的話來論：

蓋天地之間，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。聖人既指其實而名之，周子又為之〈圖〉以象之，其所以發明表著，可謂無餘蘊矣。原「極」之所以得名，蓋取「樞極」之義，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。此一〈圖〉之綱領，《大易》之遺意，與老子所謂「物生於有，有生於無」，而以造化為真有始終者，正南北矣。來諭乃欲一之，所以於此〈圖〉之說，多所乖礙，而不得其理也。熹向以「太極」為體，「動靜」為用，其言固有有病，後已改之曰：「太極者，本然之妙也，動靜者，所乘之機也。」此則庶幾近之。

來諭疑於體用之云甚當，但所以「疑之」之說，則與熹之所以「改之」之意，又若不相似。然蓋謂「太極含動靜」則可，（以本體而言也）。謂「太極有動靜」則可，（以流行而言也）。若謂「太極便是動靜」，則是形而上下者不可分，而「易有太極」之言亦贅矣。¹⁰

⁹ [南宋]朱熹：《朱子語類6》（北京：中華書局，1986），卷94，頁2390。

¹⁰ [南宋]朱熹：〈答楊子直〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷45，《朱子全書22》，同註9，頁2071-2072。

此段書信，朱子交待了他對太極動靜問題的思想歷程。他於此說「非太極之後別生二五，而二五之上先有太極」，這是指並非是真由太極生出二氣、五行，即非「母生子」式地「生」，這點與濂溪是相同的。甚至，他說並非以「太極為體、動靜為用」，這點與濂溪亦是相同的，因為濂溪也非以太極能直截生出陰陽，即非以太極之「體」能直接「發用」出陰陽之氣。

但是，朱子的思維方式是一種「逆推」，此即與濂溪的「直貫」的方式不同。他在此有云「其動其靜，則必有所動靜之理焉，是則所謂『太極』者也」，這樣的思路即與濂溪不同，朱子是從陽動、陰靜的兩端循環不已的「易」中，推其所以動、所以靜之理，此即為太極之理，這也就是他的「太極者，本然之妙也，動靜者，所乘之機也」的實義。

對於「本然之妙，所乘之機」這段話，朱子又自註為「理搭于氣而行」。但是，這實非如濂溪直貫的說法，濂溪是以太極妙運於陰陽使其動靜，可說是「理」妙運於「氣」而行，也可說是「理搭于氣而行」。但朱子的「理」搭「氣」，卻是從陽動、陰靜中推其所以然之理，然後以此理為陽動、陰靜的原因，故說理搭于氣行，此中分際甚微不可不辨，否則朱子就與濂溪沒有分別了。

如此，我們會以為朱子的太極之理只是一種所以然之理，好似一種動因，或是一動靜的原理，太極之理似乎即成「只是理」（但理）而已。¹¹但是，朱子真以太極之理不會動靜嗎？對此，必須從朱子接下來所說「蓋謂『太極含動靜』則可，謂『太極有動靜』則可。若謂『太極便是動靜』，則是形而上下者不可分，而『易有太極』之言亦贅矣」的話中，見出他的意思。

所謂的「太極含動靜」，朱子自註為「以本體而言也」，此當等同《太極圖說》註中的「動靜陰陽之理，已悉具於其中矣」，¹²這就是指太極內涵動靜之理。於此，必須申說太極中有動靜之理的意思，朱子說的太極內有動靜之理或仁義禮智之理，或說太極為「總天地萬物之理」，並非指太極內有動靜兩種理或多種理，甚至有萬理。這只是表示，對於陽動之然而言，太極為所以然的動之理；對於陰靜之然而言，太極為所以然的靜之理，所以說太極內有動靜兩種理。以此類推，對於惻隱之然，此所以然即為「仁」，這時太極為「仁之理」。或者，對於水、火、木、金、土五行而言，太極即為火之理、水之理或土之理等等。所以，太極只是一理，而因其為眾多之「然」的「所以然」之理，故可說太極能表現

¹¹ 「只是理」或「但理」是牟宗三先生所創的專有名詞，牟先生說：「如是所以超越的所以然所顯示之形上之理遂成為抽象的『只是理』（但理），而道與太極遂不可為誠體，而只成了『只是理』，而『維天之命於穆不已』之智慧亦脫落而不可見。」請參閱牟宗三：《心體與性體（一）》，同註2，頁369。

¹² 〔南宋〕朱熹：《太極圖說》，《朱子全書13》，同註9，頁73。

為多相，以此即可說太極內有萬理。¹³值得注意，以「太極含動靜之理」來看，朱子並沒有明確交待「理」本身是否有動靜。

接著，他以「太極有動靜」為「以流行而言也」，這與《太極圖說》註中的「太極之有動靜，是天命流行也，所謂一陰一陽之謂道」是相同的意思。這是指太極為一陰一陽的流行的所以然之理而言，但此句並不單以「理」來講，而是指太極體現於陰陽動靜的運行過程，是就著「理」與「氣」合而成「天命流行」來說的。這裡，肯定太極能支配陰陽使其動靜，但是卻沒有單就太極本身有無動靜來說。

最後一句話，朱子即明確表達其立場，即以「若謂『太極便是動靜』，則是形而上下者不可分，而『易有太極』之言亦贅矣」。這一句，是說若以太極本身可動靜，則「形而上下者不可分」或「『易有太極』之言亦贅矣」，這是什麼意思呢？如前所述，朱子對於太極的陽動、陰靜的理解，是以「所以陰陽是道」的模式來思維，此即以陰陽為形而下之氣，太極為陰陽的所以然的形而上之理。故而，朱子以為若太極本身可動靜，則太極即無法保持其為形而上之理的地位，因其既為陰陽的所以然之理，則就不能夾雜有氣之動靜。從此，可知因朱子是以太極為陽動、陰靜的所以然之理，是存在的所以然之理，是屬於形而上領域的存在之理。因此，若是以動靜的語言規定太極，即犯了一形上學原則的錯誤。¹⁴

所以，朱子雖認為不可說「太極便是動靜」，但他也不明確說太極本身是不可動靜的。故而，我們可說朱子其實只主張了「太極無關動靜」，或不可以動靜規定太極的立場。我們可引《語類》中的討論，來證明本文的立場：

問：「『動而生陽，靜而生陰』，注：『太極者本然之妙，動靜者所乘之機。』太極只是理，理不可以動靜言，惟『動而生陽，靜而生陰』，理寓於氣，不能無動靜所乘之機。乘，如乘載之乘，其動靜者，乃乘載在氣上，不覺動了靜，靜了又動。」曰：「然。」¹⁵

又云：「先生太極圖解云：『動靜者，所乘之機也。』蔡季通聰明，看得這般處出，謂先生下此語最精。蓋太極是理，形而上者；陰陽是氣，形而下者。然理無形，而氣却有迹。氣既有動靜，則所載之理亦安得謂之無動靜。」又舉通書

¹³ 同註 5，頁 505-507。

¹⁴ 這樣的觀點，如勞思光先生就以為朱子雖強調「理本身不能言動靜」，但指出其「不能無發用或運行，否則由太極至陰陽五行之過程即不可說」。此即，朱子之所以有理「無造作」等話，是在強調「理不受時空決定，故不在時空決定下有造作或作用而已」，即朱子說理之無動靜，只因其為形而上之存在，故不能以時空中的動靜言之而已。換言之，朱子不說理直截可動靜，只是在強調其超越性，並非即以其為不活動之理。請參閱勞思光：《新編中國哲學史（三上）》（臺北：三民書局，1993），頁 281-282。

¹⁵ 同註 10，頁 2370。

動靜篇云：「『動而無靜，靜而無動，物也；動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。』動靜者，所乘之機也。」先生因云：「某向來分別得這般所在。今心力短，便是這般所在都說不到。」¹⁶

這兩段引言，都是學生與朱子的討論，朱子對學生的詮釋皆加以首肯。在第一段討論中，值得注意的是「太極只是理，理不可以動靜言」這句話，弟子指出太極不可以動靜言，卻並沒有以太極本身不可動靜，可說只是以太極不可以「動靜」來規定。

而第二段引言中，指出「理無形，而氣却有迹。氣既有動靜，則所載之理亦安得謂之無動靜」。在這說到「理無形」、「氣有迹」，即指出朱子為何不可以「動靜」規定太極的理由，所謂的「理無形」即表示太極為形而上的陽動、陰靜的所以動靜之理。於此，「理無形」是代表太極為一存在之理，並以其為形而上的、超越的，故因理之無形，所以不可以動靜言。但是，有迹的氣既然有動靜，則「理」也必「安得謂之無動靜」。

總之，本文以為朱子的太極是不可以動靜來規定，但並非太極本身不可動靜。但是，朱子與濂溪的型態確實是不同的，濂溪是直貫地講，即太極可直截地妙運或推動陰陽之氣使其動靜。而朱子是逆推著講，從形而下的陽動、陰靜中，推求其所以然的太極之理成為動因，但此動靜之理仍可推動甚至妙運於陰陽之氣中，而使其氣機生生不已。

最後，我們再討論幾段《語類》中的問答，以見朱子的所以然的太極之理，仍對形而下的氣有所推動或作用。朱子有對話云：

問「動靜者，所乘之機」。曰：「理搭於氣而行。」¹⁷

「動靜者，所乘之機。」機，言氣機也。詩云：出入乘氣機。¹⁸

周貴卿問「動靜者，所乘之機」。曰：「機，是關捩子。踏著動底機，便挑撥得那靜底；踏著靜底機，便挑撥得那動底。」¹⁹

以上三段朱子的對話，明顯地看出朱子是以理氣二分的型態來解釋。此即，以「動靜者，所乘之機」解為「太極乘氣機」，這也就是「理搭於氣而行」之意。並且，他以太極

¹⁶ 〔南宋〕朱熹：《朱子語類1》，同註10，卷5，頁84。

¹⁷ 〔南宋〕朱熹：《朱子語類6》，同前註，卷94，頁2376。

¹⁸ 同前註。

¹⁹ 同前註。

的陽動、陰靜比喻為「踏著動底機」與「踏著靜底機」，此即為「理」使「氣」或動或靜的意思。但是，此理並不僅是動靜之因，而是能「乘於氣」、「搭於氣」或運行於氣使其動靜。朱子的觀點從其「人跨馬」之喻，可以清楚見出。他說：

太極理也，動靜氣也。氣行則理亦行，二者常相依而未嘗相離也。太極猶人，動靜猶馬；馬所以載人，人所以乘馬。馬之一出一入，人亦與之一出一入。蓋一動一靜，而太極之妙未嘗不在焉。此所謂「所乘之機」，無極、二五所以「妙合而凝」也。²⁰

太極者，如屋之有極，天之有極，到這裏更沒去處，理之極至者也。陽動陰靜，非太極動靜，只是理有動靜。理不可見，因陰陽而後知。理搭在陰陽上，如人跨馬相似。才生五行，便被氣質拘定，各為一物，亦各有一性，而太極無不在也。²¹

以上兩段對話，是朱子著名的「人跨馬」之喻，他以「太極猶人」，而「陽動、陰靜」為馬。以此，太極運行於陰陽氣機上，如人跨馬。如此，可知朱子雖不以太極本身可以動靜言，但此太極之理仍是運行或推動氣機使其活動，如人跨馬一般，人可操作或駕馭馬的行動。

值得注意的是第二段的「非太極動靜，只是理有動靜」，此句必須曲折地解，這裡仍不可以太極直截發用於氣機之上直貫地來說，他是逆推地講，以「理有動靜」來解。此即，他以太極為陽動之然的所以動之理，或陰靜之然的所以靜之理，故太極為動靜之理，以此來指出太極是在陰陽之氣背後為其動靜之理，此即為「理不可見，因陰陽而後知」的意思。但是，此段朱子最後仍說「理搭在陰陽上」及「太極無不在」，這與上一段的「馬一出一入，人亦與之一出一入。蓋一動一靜，而太極之妙未嘗不在焉」合看，則可見出朱子是從陰陽中逆推出所以動靜之理的太極之後，此理仍須落實於氣機之上使其動靜，太極之理實是運行或作用於陰陽氣機之上。既然，太極之理可運行於氣之上使其動靜，則此理即不可能只是一動因或原理，即不可能「只是理」而已，更不可以「不活動」稱之。

（二）理有動靜，故氣有動靜

以上，論述了朱子的太極動靜可以「理搭於氣而行」來講，即朱子的理可有形而上層

²⁰ 同前註。

²¹ 同前註，頁 2374。

次的活動義。然而，若以牟先生的意思，朱子的「流行是假託氣之動靜而說，流行之實在氣之動靜，理之流行是仗託氣之實流行而虛說」，²²即指朱子的「理」即便有時有發用流行的意思，仍只是就其為氣的流行的「所以然」的原因而言，並非理本身的發動。²³

但是，本文以為朱子與濂溪的差異只在於一是直貫地說，一是逆推地說。但是，朱子所推得的所以然之理，雖是超越的、形而上的存在之理，但它並非是一不活動的理，即吾人思維一所以然之理後，必須肯定此所以然之理可復返於氣機之然處，使其或動或靜。這樣，才可充盡朱子的「理有動靜，故氣有動靜」的實義。

於此，引朱子於《文集》中的一段對話以明其義：

《圖》又曰：「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰」不知「太極，理也」，理如何動靜？有形則有動靜，太極無形，恐不可以動靜言。南軒云：「太極不能無動靜」，未達其意。

（朱子語）理有動靜，故氣有動靜；若理無動靜，則氣何自而有動靜乎？²⁴

此段對話中，問者即是主張「理」不可動靜，他以為朱子與他有相同的觀點，他的理由以太極為無形之理，如何能動靜呢？就是以「有形則有動靜」而「無形不可以動靜言」當作理據，主張太極不可動靜。但是，朱子並不認同他的觀點，朱子以為理有動靜，氣才可能有動靜，若是理不動靜，則氣怎可能有動靜呢？如此，朱子即明確否定理不能活動。

所以，本文以為朱子的理雖可活動，但因為朱子是以「從然推其所以然」的方式識取「理」，故他的「理」有時會好像只是一動因，如同「只是理」而已。但是，這所以然之理仍是可發用流行的，否則其如何使氣或動或靜呢？

以下，本文即進一步檢視朱子的「理」如何使「氣」動靜，證明朱子的「理」可活動的立場。朱子的太極動靜問題，皆是以「形而上者為理、形而下者為氣」的框架視之，而理是所以然的動之理，此動之理即能使氣動。我們來看朱子的說法：

問：「動靜，是太極動靜？是陰陽動靜？」曰：「是理動靜。」問：「如此，則太極有模樣？」曰：「無」問：「南軒云『太極之體至靜』，如何？」曰：「不是。」問：「又云『所謂至靜者，貫乎已發未發而言』，如何？」曰：「如此，則却成

²² 同註2，頁375。

²³ 如李明輝教授對牟先生的闡釋說「在朱子性理學的脈絡中，所謂『理有動靜』是說理包含動靜之依據，而不是說理本身有動靜可言：『氣有動靜』方是說氣本身之動靜」，請參閱李明輝：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008），頁362

²⁴ 〔南宋〕朱熹：〈答鄭子上十四〉，同註11，卷56，頁2686-2687。

一不正當尖斜太極。」²⁵

此段，學者問是「理動靜」或「陰陽動靜」時，他回答「是理動靜」。所以，這就不僅是「氣」在活動，朱子明確以為理本身有動靜，當然，朱子仍以太極是「所以動靜之理」，並不直截以太極直貫地動靜於氣來說。但是，當問者聽到朱子的答案時，馬上又問「太極有模樣否」，這裡的「模樣」是在問太極的動靜是否是「有迹」的？朱子的答案是否定的，以此，可知朱子認為太極並非一般所理解的氣迹動靜，故太極的動靜是為沒有模樣的、無迹的形而上的動靜。

接著，問者又以張南軒的「太極之體至靜」來質問，朱子即回答「如此，則却成一不正當尖斜太極」，這是指若以太極是靜，則它即限於靜而不為動。從此，我們可推知他是反對太極陷於形而下層次的氣迹動靜，即反對太極成為「動而無靜、靜而無動」的「物」之動靜，這就成有所限制的動靜，故他否定南軒的說法。所以，此段透顯著朱子的「太極不可以動靜言」，並非是太極沒有主動性或活動性，他只是在說太極不可以動靜來規定而已。

總而言之，太極的動靜是形而上的動靜，而非是氣迹動靜。如上的對話中，從朱子的太極沒有模樣，到他反對太極為至靜之體、尖斜太極，這都是在指出太極的動靜是無迹的。但是，太極仍是可顯出動靜之相，只是此動靜之相並非是流於氣機，即非「物則不通」的動靜之迹，而是一種形而上的動靜，其仍可透出妙運之相或靈動之相。朱子有許多如此的講法：

「動而生陽，靜而生陰」，動即太極之動，靜即太極之靜。動而後生陽，靜而後生陰，生此陰陽之氣。謂之「動而生」，「靜而生」，則有漸次也。「一動一靜，互為其根」，動而靜，靜而動，闢闔往來，更無休息。²⁶

太極無方所，無形體，無地位可頓放。……。動靜陰陽皆只是形而下者。然動亦太極之動，靜亦太極之靜，但動靜非太極耳，故周子只以「無極」言之。²⁷

以上兩段引文，朱子雖說了「動靜非太極耳」，但又說「動靜陰陽皆只是形而下者」，因太極非形而下，故強調「太極不可以動靜言」的立場。但是，他又說「動亦太極之動，靜亦太極之靜」、「一動一靜，互為其根」，又以太極的動靜為「動而靜，靜而動，闢闔往

²⁵ 同註 10，頁 2375。

²⁶ 同前註，頁 2367。

²⁷ 同前註，頁 2369。

來，更無休息」，如此太極則亦可於陽動、陰靜中不斷地顯動靜之相，從動之理至靜之理好似一流行不已的過程。

從以上的引言，或許還不足以證明太極的動靜是一流行的過程，因論者或可質疑此動靜是為氣的流行，而以太極之理本身不活動來反駁。但是，我們可再引一些朱子的文獻，來證明他的太極動靜是為一流行的過程，他說：

然靜而此理已具，動則此用實行，則其為「易」一也。若其所具之理、所行之用而言之，則是《易》之有太極者。昨來南軒嘗謂「太極，所以明動靜之蘊」，蓋得之矣。²⁸

動則此理行，此動中之太極也；靜則此理存，此靜中之太極也。²⁹

太極自是涵動靜之理，却不可以動靜分體用。蓋靜即太極之靜，動即太極之用也。譬如扇子，只是一個扇子，動搖便是用，放下便是體。才放下時，便只是這一個道理；及搖動時，亦只是這一個道理。³⁰

以上的引言，朱子是以體用的觀點來解太極動靜，朱子這裡的從「動之理」到「靜之理」，亦非是由太極之體直截發用的意思，故云太極「不可以動靜分體用」。但是，朱子的太極之靜為「此理已具」、「此理存」，而太極之動為「此用實行」、「所行之用」及「此理行」。從此，可知雖太極之動靜不可以一般「有迹」的體用來講，但此太極仍於陰靜之中顯其靜相，此即為太極之體，又於陽動之中顯其動相，即為太極之用，此即他所說的「靜即太極之靜，動即太極之用」，這就由氣的動靜之中顯出太極之理的從體至用的過程。

總之，朱子的太極雖不能直接從本體發用出陰陽，故以「不可以動靜分體用」。但是，太極仍於陰靜、陽動中，顯其體用之相，故可說有從體至用的過程。再來看朱子的一段話：

梁文叔云：「太極兼動靜而言。」曰：「不是兼動靜，太極有動靜。喜怒哀樂未發，也有個太極；喜怒哀樂已發，也有個太極。只是一個太極，流行於已發之際，斂藏於未發之時。」³¹

²⁸ 〔南宋〕朱熹：〈答吳德夫〉，同註 11，卷 46，頁 2071。

²⁹ 同註 10，頁 2371。

³⁰ 同前註，頁 2372。

³¹ 同前註。

這裡，朱子以太極動靜來詮釋心性的已發、未發。其中，他反對太極是兼動靜，這是他一貫的「太極不可以動靜言」的立場。但是，他以為太極是於氣的未發、已發中，顯現其「斂藏」與「流行」之相。所以，本文以為朱子的太極動靜，雖不可以一般而言的從體到用來看。但是，太極於陰靜時，即斂藏而為「體」；太極於陽動時，即流行而使氣發用。故而，朱子的太極的動靜，仍是一動靜流行的過程。

這點，可從他解「動靜無端，陰陽無始」中更可見出。朱子云：

動靜無端，陰陽無始，本不可以先後言，然就中間截斷言之，則亦不害其有先後也。觀周子所言「太極動而生陽」，則其未動之前，固已嘗靜矣。又言「靜極復動」，則已靜之後，固必有動矣。如春、秋、冬、夏，元、亨、利、貞，固不能無先後，則不冬則何以為春？而不貞又何以為元？……舉此而類而推之，反復循環，無非至理，……³²

所謂的「動靜無端、陰陽無始」³³這句話，是為伊川之語，朱子以其來解《太極圖說》的「動極而靜，靜極復動」及「一動一靜，互為其根」。從以上的引言，可見出朱子的太極動靜是「反復循環」，是為「未動之前，固已嘗靜」，「已靜之後，固必有動」。而且，這是「理」本身的循環不已，而並非只是氣才能言動靜，故他說「反復循環，無非至理」。而且，他又以「元、亨、利、貞」、「春、夏、秋、冬」來形容太極的陽動、陰靜之循環不已。朱子又說：

但眾人之「動」則流於動而無靜，眾人之「靜」則淪於靜而無動，此周子所謂「物則不通」者也。惟聖人無人欲之私，而全乎天理，是以其動也，靜之理未嘗亡；其靜也，動之機未嘗息，此周子所謂「神妙萬物」者也。³⁴

此段，朱子是在解聖人的「主靜」，但是可看出他的「動靜無端，陰陽無始」之意。於此，他說「是以其動也，靜之理未嘗亡；其靜也，動之機未嘗息」，此是以太極為所以動靜之理而言，即以當太極之理使氣能「動而生陽」時，因其亦為所以靜之理，故「靜之理未嘗亡」。同樣地，當太極之理又使氣「靜而生陰」之時，因其又為所以動之理，故「動之機未嘗息」，故太極之理為「動靜無端，陰陽無始」。吾人若僅是以太極為「只是理」來看，此太極之理「只是」所以動靜之理，即會把「動靜無端，陰陽無始」解為只是動、靜

³² 〔南宋〕朱熹：〈答王子合〉，同註11，卷49，頁2254-2255。

³³ 〔北宋〕程顥、程頤：〈易說·繫辭〉，《河南程氏經說》，卷1，《二程集2》，同註4，頁1029。

³⁴ 〔南宋〕朱熹：〈答胡廣仲〉，同註11，卷42，頁1896。

之因的轉換，則太極之理仍只成為「只存有而不活動」。但是，若把太極一下為所以動之理，一下又為所以靜之理，如此「循環無端」地一下子「斂藏」為靜之理，一下子又「流行」而為「動之理」，即能成為一循環的過程，這樣就不會以太極之理為不活動或「只是理」。再引《語類》中的話語，可見出朱子的太極動靜為一循環的過程，他說：

問：「太極之有動靜，是靜先動後否？」曰：「一動一靜，循環無端。無靜不成動，無動不成靜。譬如鼻息，無時不噓，無時不吸；噓盡則生吸，吸盡則生噓，理自如此。」³⁵

問：「太極動然後生陽，則是以動為主？」曰：「纔動便生陽，不是動了後生。這只得且從動上說起，其實此之所以動，又生於靜；上面之靜，又生於動。此理只循環生去，『動靜無端，陰陽無始』。」³⁶

問：「『太極動而生陽』，是陽先動也。今解云『必體立而用得以行』，如何？」曰：「體自先有。下言『靜而生陰』，只是說相生無窮耳。」³⁷

以上的對話，朱子是在解釋太極的陽動、陰靜，是否為以「陽動」在前或為主的問題？對此，朱子是以陽動、陰靜是為「循環無端」，朱子說「無靜不成動，無動不成靜」及「此之所以動，又生於靜；上面之靜，又生於動」，指出陽動、陰靜的循環不已。而且，這非只是氣的循環，亦透顯出「理自如此」或「此理只循環生去」，就是指太極的動靜是「相生無窮」的。

故而，朱子的「動靜無端，陰陽無始」並非單指氣的陽動、陰靜的循環不已，亦指太極之理本身的循環不已。當然，他的太極的動靜不當以濂溪的方式體認，濂溪是直接契入太極的妙運本體而體認其生生不已之活動。但是，朱子是從陰靜之然推其所以靜的太極為「斂藏」之理，而從陽動之然推所以動的太極為「流行」之理。如此，太極一下子顯「斂藏」之相而為「體」，一下子顯「流行」之相為「用」，不斷地斂藏又發用流行，即顯出超越氣迹的形而上「動靜」之相。此即，朱子的太極雖不可以動靜言，但仍有動了又靜、靜了又動的靈動流行之相，且太極從動之理到靜之理的過程，並非為只是動靜之因的轉換，而是為一流行的過程。

值得一提的是，韓國朱子學的代表人物李退溪的觀點，正合於本文的立場，他屢屢以

³⁵ 同註 10。

³⁶ 同前註，頁 2373。

³⁷ 同前註，頁 2374。

為朱子的理有活動性，他說：

太極之有動靜，太極自動靜也。天命之流行，天命自流行也，豈復有使之者歟？

38

朱子嘗曰：「理有動靜，故氣有動靜，若理無動靜，氣何自而有動靜乎」？知此則無此疑矣。蓋無情意云云，本然之體；能發能生，至妙之用也。勉齋說亦不必如此可也。何者？理自有用，故自然而生陰生陽也。³⁹

以上兩段，退溪皆明白地為朱子說分明，即以朱子的「理」是有活動性的。首段，他以朱子的太極動靜即是太極本身的動靜。次段，他又以朱子的「理」為「能發能生」且有「至妙之用」，這明確地以朱子的理有生發的動力。

（三）從「繼之者善」、「成之者性」論太極的發用流行過程

於上一部份，本文已討論朱子把太極的動靜視為一流行過程，太極從「斂藏」至「流行」是「理」的靈動、妙運之相。這點，我們可以從朱子解「繼之者善」至「成之者性」，清楚見出朱子太極動靜是為其本身發用流行以生物、成物的過程。

我們回到《太極圖說》的註語來看，朱子是把太極的動靜詮釋為「繼之者善」到「成之者性」的過程。⁴⁰其註為：

太極之有動靜，是天命之流行也，所謂「一陰一陽之謂道」。誠者，聖人之本，物之終始，而命之道也。其動也，誠之通也，繼之者善，萬物之所資以始也。其靜也，誠之復也，成之者性，萬物各正其性命也。⁴¹

這裡，是專就著「太極動而生陽，靜而生陰」加以註解，他是以「動而生陽」為「繼之者善」，「靜而生陰」為「成之者性」。實則，這是在講從「太極之流行」而下貫自身至萬物「成其性」的過程。對此，我們引《文集》中的話語來看：

³⁸（韓）李滉：〈答李達李天機〉，《退溪集先生文集》，收入《韓國文集叢刊 29·退溪集 I》（首爾：景仁文化社，1996），卷 13，頁 356。

³⁹（韓）李滉：〈答李公浩問目〉，同前註，卷 39，頁 383-384。

⁴⁰《周易》，〈繫辭上〉，第五章。

⁴¹ 同註 9，頁 72。

「繼之者善」云者，造化流行，萬物方資以始而未實也。「成之者性」云者，物生已實，造化與物，各藏其用而無所為也。在人則感物而動者，通也；寂然不動者，復也。⁴²

此段為〈張元德〉書，可代表朱子解釋「繼之者善」、「成之者性」的觀點。這裡，他以「繼之者善」為「造化流行，萬物方資以始而未實」，為太極道體的發用流行，但是此過程還未落實或完成。接著，「成之者性」為「物生已實，造化與物，各藏其用」，就是道體以下貫為萬物之性，此性即內藏於萬物之中。另舉一段朱子的話：

「繼之者善」，方是天理流行之初，人物所資以始。「成之者性」，則此理各自有箇安頓處，故為人為物，或昏或明，方是定。若是未有形質，則此性是天地之理，如何把做人物之性得！⁴³

此段是在解繼善、成性，是天理流行至於「此理各有箇安頓處」，也就是從「天地之理」落實至「人物之性」，很明顯是在說天理發用流行而為萬物之性的過程。是以，朱子的繼善、成性的確有道體活動流行之意，如他說「繼之者善，如水之流行；成之者性，如水之止而成潭也」，⁴⁴皆是在說明此意。

那麼，此流行的過程到底只是氣在流行，或是太極之理也有活動呢？其實，朱子的學生在當時已提出此問題：

問：「『繼之者善，成之者性』，是道，是器？」曰：「繼之成之是器，善與性是道。」⁴⁵

此段對話，學生是在問「繼善」、「成性」的過程是以氣（器）言，還是以理（道）言？朱子回答繼善、成性是理氣混同來說，他以「繼之」、「成之」為氣（器），而善與性為理（道），這就是以「繼之」、「成之」為氣化，而「善」與「性」是背後的太極之理。所以，從「繼之者善」到「成之者性」的流行，是理與氣一滾而出，故太極之理本身也經歷了此發用流行之過程。

朱子對此還有進一步的說明：

⁴² 〔南宋〕朱熹：〈答張元德〉，同註 11，卷 62，頁 2985。

⁴³ 〔南宋〕朱熹：《朱子語類 5》，同註 10，卷 74，頁 1897。

⁴⁴ 同前註，頁 1898。

⁴⁵ 同前註。

「繼」、「成」二字，皆接那氣底意思說。「善」、「性」二字，皆只說理。但「繼之者善」方是天理流行處，「成之者性」便是已成形，有分段了。⁴⁶

又問：「『繼之者善』，『成之者性』，何以分繼、善、成、性為四截？」曰：「繼、成屬氣，善、性屬理。性已兼理、氣，善則專指理言。」又曰：「理受於太極，氣受於二氣、五行。」⁴⁷

以上兩段皆以「善」、「性」屬理，「繼」、「成」屬氣，這表示「繼之者善」即為太極之理「接氣」而流行，其中的「善」是專指太極之理為至善而言，故他說「善專指理言」。然後，「成之者性」是為太極之理隨著氣化落實至萬物處，使萬物「成形」，且太極之理即貫注為萬物之性。因為，此「性即太極」之性理是於萬物成形處見，故云「性已兼理、氣」。通過這太極發用生物的過程，可清楚見出從繼善的太極之發動，至落實於萬物以成性，太極之理不單只是氣之流行的所以然，其本身即主導此流程而是為生生不息之理。朱子有許多話明確地以「繼善」至「成性」為太極之理本身有活動流行之意，他說：

「繼之者善」，是已發之理；成之者性，是未發之理。自其接續流行而言，故謂之已發；以賦受成性而言，則謂之未發。⁴⁸

這段，以「繼之者善」為理的已發，並且此理接續氣而流行。然後，此理又流行至萬物處，賦受與萬物其自己為其性，即為「成之者性」。這裡的「接續流行」至「賦受成性」，就是在講天道下貫或貫注其自身為萬物之性，明顯地是為道體自身的發用流行，以此可證實朱子的「理」是有活動性的。而且，朱子明顯地就是在描述一生生之理，我們再引一段話即可見其意：

所以周先生〈太極〉、《通書》只是滾這許多句。「繼之者善」是動處，「成之者性」是靜處。「繼之者善」是流行出來，「成之者性」則各自成箇物事。「繼善」便是「元亨」，「成性」便是「利貞」。及至「成之者性」，各自成箇物事，恰似造化都無可做了；及至春來，又流行出來，又是「繼之者善」。譬如禾穀一般，到秋斂冬藏，千條萬穗，自各成一箇物事了；及至春，又各自發生出。以至人

⁴⁶ 同註 10，頁 2390。

⁴⁷ 同前註，頁 2391。

⁴⁸ 〔南宋〕朱熹：《朱子語類 4》，同註 10，卷 65，頁 1604。

物，以至禽獸，皆是如此。且如人，方其在胞胎中，受父母之氣，則是「繼之者善」；及其生出，又自成一箇物事，「成之者性也」。既成其性，又自繼善，只是這一箇物事，今年一年生了，明年又生出一副當物事來，又「繼之者善」，又「成之者性」，只是這一箇物事滾將去。⁴⁹

這裡，是以「繼之者善」為「動處」、「流行出來」，而「成之者性」即指此「流行出來」的生生之理落實至萬物，為「各自成一箇物事」。而且，他也以「元、亨、利、貞」形容「繼善」、「成性」的過程。所謂的「元、亨、利、貞」就是「生物之始」、「生物之通」、「生物之遂」、「生物之成」，⁵⁰這代表著天道發育萬物的生生不息。接著，「成之者性」為「造化都無可做了」，但是「及至春來，又流行出來，又是『繼之者善』」，這是在說「成之者性」後此生生之理並不停息，此理即會流出來成另一階段的造化，即「理」再度地發用而呈現「繼之者善」的狀態，這就是他所說的「又流行出來，又是『繼之者善』」。所以，朱子的生生之理就是不斷地「繼善」至「成性」，「成性」又「繼善」的流行不已，故云「只是這一箇物事滾將去」。從此，明顯地看出朱子所要述說的就是一生生不息之理，而非只是生生不息之氣而已。

三、對《通書》的誠體流行之詮釋

我們再來看朱子如何解《通書》的「誠之通」至「誠之復」，以及「誠之源」至「誠斯立」。回到「太極動而生陽」的註語中看，朱子是以「誠之通」為「陽動」，也就是「繼之者善」；而以「誠之復」為「陰靜」，也就是「成之者性」。而且，在《通書注》中也以「誠之源」為「陽動」，「誠斯立」為「陰靜」。從《通書》的註語中，實更可證明朱子的太極之理的陽動、陰靜，是以「理」本身有活動性。我們先來看《通書》的原文：

誠者，聖人之本。「大哉乾元，萬物資始」，誠之源也。「乾道變化，各正性命」，誠斯立焉。純粹至善者也。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！⁵¹

⁴⁹ 同註 10，頁 2388。

⁵⁰ 〔南宋〕朱熹：〈文言傳第七〉，《周易本義》，《朱子全書 1》，同註 9，頁 146。

⁵¹ 〔南宋〕朱熹：〈誠上第一〉，《通書注》，《朱子全書 13》，同前註，頁 97-98。

此段為誠體的發用流行過程，此誠體之善落實於個體即為萬物之性，就是為從「誠之源」到「誠斯立」，以及「誠之通」到「誠之復」。朱子也把此段解為誠體（太極）的發用流行過程，並以此同於太極的「陽動」、「陰靜」。他在註中說：

言乾道之元，萬物所取以為始者，乃實理流出，以賦於人之本。如水之有源，即圖之「陽動」也。……天所賦為命，物所受為性。言乾道變化，而萬物各得受其所賦之正，則實理於是而各為一物之主矣，即圖之「陰靜」也。純，不雜也。粹，無疵也。此言天之所賦，物之所受，皆實理之本然，無不善之雜也。……陰陽，氣也，形而下者也。所以一陰一陽者，形而上者也。道，即理之謂也。繼之者，氣之方出而未有所成之謂也。善則理之方行而未有所立之名也，陽之屬也，誠之源也。成則物之已成，性則理之已立者也，陰之屬也，誠之立也。

52

朱子把「大哉乾元，萬物資始」的「誠之源」解釋為「陽動」，即為「繼之者善」。這裡，即把「誠之源」解為道體或太極之理的發用，是為「氣之方出而未有所成」、「理之方行而未有所立」。所以，這是理氣一起發，但是以理為主導，故一開始就說「乾道之元，萬物所取以為始者，乃實理流出，……如水之有源」，這分明是指道體或太極之理本身的發用，分明在講一流行的太極之理。

再來，朱子把「誠斯立」解釋為「陰靜」，即為「成之者性」。他說「萬物各得受其所賦之正，則實理於是而各為一物之主」，以及解「成之者性」為「物之已成」、「理之以立者」。如此，可知物所受之性理，即為太極流行其自身而落實至個體處所成之性。因此，從「繼善」至「成性」的過程非僅是氣的流行，而是太極之理賦受其自身於萬物的流行過程，即是為太極之理本身下貫於個體而成性。所以，朱子的「誠之源」至「誠斯立」是在說理本身的活動。朱子又說「誠之通」至「誠之復」為：

元始，亨通，利遂，貞正，乾之四德也。通者，方出而賦於物，善之繼也。復者，各得而藏於己，性之成也。此於圖已為五行之性矣。易者，交錯代換之名。卦爻之立，由是而已。天地之間，陰陽交錯，而實理流行，一賦一受於其中，亦猶是也。⁵³

⁵² 同前註，頁 97-98。

⁵³ 同前註，頁 98。

於此段中，朱子以「誠之通」為「繼之者善」，並為「方出而賦於物」；然後，以「誠之復」為「各得而藏於己」，表示從「誠之通」至「誠之復」是道體發用從「賦出」到「藏己」的流行。而且，朱子亦說此為「實理流行，一賦一受於其中」，這確實是指太極之理本身的活動流行。

總而言之，朱子不斷地從其對文本的解釋中，描述太極之理本身的流行，並以其為一生生之理。是以，從他所說的誠體之通、復，或誠之源至誠之立，就見出他的「理」是有活動性的。我們再引《語類》中的話語以見其意：

「『大哉乾元！萬物資始』，誠之源也。」此統言一個流行本原。「乾道變化，各正性命」，誠之流行出來，各自有個安頓處。如為人也是這個誠，為物也是這個誠，故曰「誠斯立焉」。譬如水，其出只一源，及其流出來千派萬別，也只是這個水。」⁵⁴

朱子所說「誠」即指「理」而言，他說「誠之流行出來」，就是太極之理的生發流行。然後，「各有安頓處。如為人也是個誠，為物也是個誠」，即為太極之理落至各個萬物而成其性。如此，即以「誠之源」至「誠斯立」為「理」直截生發流行而生物、成物的過程，此過程如水從一源至千江萬流一般，是生生不已的。此段，就可證實朱子的「理」是有活動性的。

四、朱子之「理」的活動性

在上文舉出朱子的「人跨馬」之喻，明代朱子學者曹端指出此喻有理不活動的嫌疑，他說：

先賢之解太極圖說，固將以發明周子之微奧，用釋後生之疑惑矣。然而有人各一說者焉，有一人之說而自齟齬者焉，且周子謂「太極動而生陽，靜而生陰」，則陰陽之生，由乎太極動靜。而朱子之解極明備矣，其曰「有太極，則一動一靜而兩儀分。有陰陽，則一變一合而五行具」，猶不異焉。及觀語錄，却謂「太極自不會動靜，乘陰陽之動靜而動靜」耳，遂謂「理之乘氣，猶人之乘馬，馬之一出一入，而人亦與之一出一入」，以喻氣之一動一靜，而理亦與之一動一

⁵⁴ 同註 10，頁 2390。

靜。若然，則人為死人，而不足以為萬物之靈，理為死理，而不足以為萬化之原，理何足尚而人何足貴哉？今使活人乘馬，則其出入、行止、疾徐，一由乎人馭之何如耳。活理亦然。不知察者，信此則疑彼矣，信彼則疑此矣，經年累歲，無所折衷，故為辨戾，以告夫同志君子云。⁵⁵

曹端指出朱子在《太極圖說》的註解，是以太極為有動靜，他舉出「有太極，則一動一靜而兩儀分」的註語，即是「陰陽之生，由乎太極動靜」，也就是太極能運行於陰陽之上使之動靜的意思。但是，曹端以為《語類》中的「太極不可以動靜言」，或「人跨馬」之喻，好像太極成死理，如死人一般，只是隨著「馬之一出一入，而人亦與之一出一入」，太極好像沒有主動性，而只是隨著氣機之動靜而動靜。所以，他主張吾人不可把太極看死，他以活人乘馬來說，即以人可駕馭馬，而非只是被動地乘坐於馬。因為，馬的「出入、行止、疾徐，一由乎人馭之」，故人確實是有主動性的。

這裡，曹端應當是觀察到朱子的理常呈現兩種面貌，一是為靜定而不活動的，但理仍有生生之理的面向，朱子對「理」描述實使人有不一致之感。

首先，朱子的確把理視為「無情意、無計度、無造作」，又理只是「淨潔空闊底世界」。⁵⁶朱子也說：

未有天地之先，畢竟是先有此理。⁵⁷

有此理，便有天地；若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了！⁵⁸

且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裏。⁵⁹

另外，他也欣賞濂溪的「無極而太極」之語，又形容太極為「無方所，無形狀」、「無聲無臭」⁶⁰「無形象」⁶¹或「無此形狀」。⁶²從此，可看出他汲汲於堅持太極之理為形而上的超越之理，理是不能雜有一絲氣迹，更不可以一般思維的氣迹或形器之動靜來規定。朱

⁵⁵ [明] 曹端：〈辨戾〉，《太極圖說述解》，卷1，《曹端集》（北京，中華書局，2003），頁23-24。

⁵⁶ 同註17，卷1，頁3。

⁵⁷ 同前註，頁1。

⁵⁸ 同前註。

⁵⁹ 同前註，頁4。

⁶⁰ [南宋] 朱熹：〈答陸子靜〉，同註11，卷36，頁1568。

⁶¹ 同註10，頁2365。

⁶² 同前註。

子此種說法是強調太極之理為一存有之理，然吾人卻不可因此便以為他的「理」沒有活動性。

因為，他還是強調理內藏有生機或創生之動力。如本文所述，《通書》中的「誠之源」到「誠斯立」，即是為乾元誠體的流行，以及「誠之通」到「誠之復」，解為是「實理流出」、「實理流行」。他的「實理於是而各為一物之主」、「一賦一受於其中」，是在於強調乾道、誠體的創生，即是為從太極之一理，分殊至萬物的過程。這裏，雖亦可把理只說成是陰陽動靜的「所以然之理」，但把此理的生發解為本身有一流行、發動也未嘗不可。

就以「理一分殊」而言，他雖描述理呈現為靜態的，但亦有活動地、生生不以地的展示。以其為靜態地而言，是為他的「月印萬川」之喻，他指出「本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾。如月在天，只一而已；及散在江湖，則隨處而見，不可謂月已分也」，⁶³在此喻中月與江湖為二，是一理氣二分的樣態。而且，月是以映照的方式，呈現於江湖，月是沒有主動性的，更不是發用流行至江湖。但是，我們若看他對《太極圖說》或《通書》的解釋時，便不如此言，在《語類》中有一段話說：

問：「『太極動而生陽』，是有這動之理，便能動而生陽否？」曰：「有這動之理，便能動而生陽；有這靜之理，便能靜而生陰。既動，則理又在動之中；既靜，則理又在靜之中。」曰：「動靜是氣也，有此理為氣之主，氣便能如此否？」曰：「是也。既有理，便有氣；既有氣，則理又在乎氣之中。周子謂：『五殊二實，二本則一。一實萬分，萬一各正，大小有定。』自下推而上去，五行只是二氣，二氣又只是一理。自上推而下來，只是此一箇理，萬物分之以為體，萬物之中又各具一理。所謂『乾道變化，各正性命』，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。」曰：「鳶飛魚躍，皆理之流行發見處否？」曰：「固是。然此段更須將前後文通看。」

此段，一般而言只看前一部分，即朱子說的「有這動之理，便能動而生陽」及「既動，則理又在動之中；既靜，則理又在靜之中」，這就好像他的動靜只是一「動因」，並非有活動義。但是，若看他把「既有理，便有氣」以《通書》中的〈理性命〉章解釋，便可有理直截發動的意思，他這裡的「一粒粟生為苗，苗便生花，花便結實，又成粟」、「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」，這就是一種動態的

⁶³同前註，頁 2409。

「理一分殊」，是為一理發用自身落實至萬物處，而成無數分殊之理的意思。

為何朱子的理好像同時是靜態的又是動態的呢？我們可以唐君毅先生的觀點來理解。唐先生以為朱子之所以說理是「無情意、無計度、無造作」或「淨潔空闊」，都是在強調「理常氣變」，他說：

情意計度造作，皆有動有靜，而生生不已之事。此皆依理之動靜，以生以化，而成其變易。然此理之自身，則不可以動靜生化言，乃歷萬古，遍天下，而貞常不易者。故只是一「淨潔空闊之世界」，亦無情意計度造作等。然若無此理，則人之情意計度造作，又不能進行，……⁶⁴

這裏，唐先生言朱子之所以強調理的無情意等，是因「理之自身，則不可以動靜之化言」，且是重在言理的超越性、永恆性，即是為「歷萬古，遍天下，而貞常不易者」。他又說：

太極雖乘此動靜之氣機，而未嘗黏附於氣，亦非復只為隨氣之動靜而動靜；而得恆位居于氣之動靜之上，以保持其超越性；而太極之理即為活理，太極之乘氣，亦當喻如「活人騎活馬」。……可知朱子實嘗極費苦心，以求說明太極與氣之動靜關係，以見太極既超越於氣之動靜之上，又內在於氣之動靜相生之機之中，……⁶⁵

唐先生強調朱子的太極之理對氣是能超越地主導之，並非如「死人騎馬」，即非只隨氣之動靜為其所以然，而是如「活人騎馬」，是為「太極既超越於氣之動靜之上，又內在於氣之動靜相生之機之中」。總之，因此太極為「超越」之體，故必強調其不可動靜、淨潔空闊，才會視此體為不活動；但太極又「內在」於氣迹中以主導之，故太極又必為生生流行之體，故此體又必不能不活動。

唐先生以為必須由氣之動靜、氣之生生，方可知其背後有一生生之理，這就說到了朱子的「從然推其所以然」。就唐先生而言，此推證理的方法，不影響到朱子的理的生生義，他說：

氣之生，原於此理之呈用；氣之化，原於此理之息用。……此理之不息於其所

⁶⁴ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁481-482。

⁶⁵ 同前註，頁474。

生，唯在有化而再有所生處見。唯有萬物之生而化，化而生，方見此理為生生不息之理。生生不息之理，亦唯有待物之化為過渡，而自見於萬物之相繼以生生之中。吾人今亦實唯由見萬物之生生，方見此生生之理之有。⁶⁶

此處，就可見出唐、牟二先生觀點之差異。牟先生對於儒家宇宙論與形上學的規定，是為「本體宇宙論」、「道德形上學」，道體的生生流行不已或創生、創造動力，都必須由道德本心處去默而視之，並無他途，否則就是空頭的宇宙論、形上學。因此，牟先生以為朱子只是從氣之然推所以然，故所得到的僅是一存在所以然之理。按牟先生的思考，從然推所以然的方式所識取的理，就只能是一存在的所以然，存有之理，其所成的形上學，就只能是一知性地、觀解地形上學。唐先生卻不如此嚴格，他肯定朱子的思路，即由氣之生生、萬物之生化處，來見一超越的生生之理，此理的內涵並不因其體證的方式而改變。

總之，以唐先生觀點而言，朱子的理所展現的無情意、淨潔空闊等面貌，即是因朱子「理常氣變」之體會而來，就是為強調理的恆常、超越之性。也就是說，把理描述為靜態地又超越的，只是在強調此理的超越性，即以其是「無跡」的，是為超越於氣之形而上者。所以，朱子的理的無情意等面向，並不礙其作為一生生之理的本質，此理本身就具生生之動力。

五、對「只存有而不活動」之商榷

在結束本文之前，本文必須再對牟先生的「只存有而不活動」再提出商榷。其實，牟先生所謂的理之活動不活動的判定，是放在心上說。針對於此，我們先來瞭解牟先生的「即存有即活動」之意，牟先生有云：

則性體道體本即是道德創生的實體，其自身是理是心亦即是神，是則實體是「即存有即活動」者，……吾人進一步說此實體之內容實義時，吾人即本孟子中庸易傳說此實體是心、是神、同時亦即是理；自其自定方向言，即是理；自其妙用言，即是神；而此自定方向與妙用皆是心之定、心之妙，即皆是心之活動，即此而言之即曰心。⁶⁷

⁶⁶ 同前註，頁 477。

⁶⁷ 同註 5，頁 478。

以上引言，可看出牟先生的理的活動性的意義為何，他規定理必須關連於神義、心義而言。此即，儒家的天理義或天道論，不能是一空頭的宇宙論，其天道的妙運之神必須落實於本心的「心之定、心之妙」。也就是說，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。

總而言之，牟先生在於強調儒家的根源實體，其實就是一「道德創生的實體」。此即，天道之生生並非是空頭的以一形上學表現，而是要就著道德本心的發用流行來體會。或者，我們可說理的活動性要通過心來體會，別無它途。

反觀朱子，就牟先生而言，他的心只是氣心，無法講道德本心的發用流行，則自然其理並無活動性，牟先生言：

性體既只存有而不活動，只剩下理，則性之為理只能靠「存在之然」來對核其為理，並不是靠其自身之自發自律自定方向自作主宰（此即是其心義、其活動義）來核對其為理。……如是，吾人不能由反身自證，自證其道德的本心之自發自律自定方向自作主宰以為吾人之性體，以認取性體之為理，……就主觀地由心氣之靈之凝聚來把握這些理說吾人之實踐之為道德的，是他律道德，……性理之道德意義既減殺，則性理之尊嚴亦減殺。⁶⁸

牟先生的重點即在此，他認為朱子的性理不能即道德本心而發，就是上文的「不是靠其自身之自發自律自定方向自作主宰來核對其理」，就是朱子沒有牟先生所說的「心義、其活動義」。所以，所謂的「即存有即活動」或「只存有而不活動」中的活動義，都是就著心的活動來說，是歸結於本心有無的問題。也就是於朱子系統中，不能承認道德本心的問題。所以，牟先生對於朱子的理的判定，實是以心來判定，就如前述是「心能不能核對其為理」的問題。這樣的問題，於宋明理學中就是「心與理一」、「心與理不一」的問題；於當代新儒學中，就是自律道德與他律道德的問題。

因此，我們可說牟先生是從主觀面的心性論去決定客觀面的天道論，或是從倫理學來規定宇宙論、形上學，即由主來證客，由主規定客。是以，朱子的確其體系中本心義不顯，並無心體、本心的發用流行、承體啟用、自作主宰之意，故牟先生就判定其所體會的理為「只存有而不活動」。以朱子的思維方式而言，也確實為「從然推所以然」的方式，並落實於格物窮理工夫，則牟先生自然就判其只是存有之理而已。

但是，按照本文的討論，朱子對理雖確實說其為「無情意、無計度、無造作」，而有「不活動」的面向。針對於此，可以唐先生的方式去理解，朱子實只是在強調「理常氣變」

⁶⁸ 同註2，頁85-86。

之意，朱子是在說理的超越性、不變性、永恆性，強調此理為存在世界的保證，有其莊嚴、尊敬的地位。而且，我們也發現這樣的說法，其實大多出現於《語類》第一卷論理氣之處。或許，可說朱子是在論理氣關係之處，才去強調理的無情意、無計度等意義。但是，當論到天地造化、宇宙生化時，其理就顯為一生生之理，且朱子也再再強調此意，他的「體統是一太極，一物各具一太極」，⁶⁹其實就是由太極生生之理貫注於其中的理一分殊式之動態的宇宙論。

論及至此，本文以為牟先生以「道德形上學」、「本體宇宙論」的意義，來規定儒家形上學的正宗，的確是有深刻、精闢的智慧與哲思。以此，可判定朱子走得是另一條路，確實並不以道德本心、道德主體性去建立形上學。但是，吾人亦不可忽視朱子即是在言一生生之理、天地生物之心或太極之流行不已。或許，此形上體系真不為儒家的主流，但通過朱子對太極生生之理體會，亦可建構一套純客觀面的儒家形上學。此純客觀面的儒家形上學，是從逆覺本心而轉向外在的、客觀的「存有」、「存在之理」，或是超升至存有界之根源的太極或天道。如此，即是去直探《易》中的太極、乾道、坤道或天地之心，直接去「窮理」以體悟天地之化中的創造真幾。這樣說來，朱子的形上學就是從窮格萬物之理的型態中，去體會此「妙運之神」、或《中庸》的「為物不貳，生物不測」的「生物之道」。也許，通過此詮釋，我們就可見出朱子體系的價值了。

六、結論

通過以上的論述，本文以為朱子的「所以然之理」雖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，而不僅僅為「只是理」或「但理」而已。在此必須申明，我們並非是要完全否定牟先生的觀點，本文只是欲以不同的視域來看朱子學，欲使他的「理」活起來而已。在結束本文之前，即必須再標明本文採取的基本立場，以與牟先生的觀點相互參照。

（一）朱子的確與濂溪是屬不同的型態

本文肯定濂溪與朱子是兩種不同的型態，濂溪是「直貫地」以太極直截地妙運於氣機上或動或靜來講；而朱子是「逆推地」從陰陽動靜的然處，求其所以然的太極之理。然而，本文以為並非「所以然之理」就不可有活動性，以朱子的思維而言，吾人必須把此所以然

⁶⁹ 同註 10，頁 2409。

的太極之理復返于氣機之上，使氣能或動或靜，就是「理搭于氣行」的流行活動。朱子的格物窮理雖是一一從萬物、五行、陰陽之然，推求其所以然的太極之理，然其仍可思維太極又發用流行於陰陽、五行、萬物之中，此即他說的「即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，只是一箇理而已」⁷⁰之發用流行。

（二）朱子的「理不可以動靜言」是為保持太極之理的超越性

另外，朱子的「理不可以動靜言」的觀點，是為確保「理」之形而上的超越性，他的「若謂『太極便是動靜』，則是形而上下者不可分」，正是此意。此即，他以為若是把太極之動靜與氣迹的動靜混淆，則不能保住太極之理是超越且無迹的形而上之理。故而，朱子所要說的其實是太極之理不可以動靜來規定而已。是故，朱子對「理」的描述即可看出其立場，他的「理」為「無情意、無計度、無造作」⁷¹或「淨潔空闊」，甚至「氣強理弱」，⁷²是在強調此理不能沾染一絲氣迹的成份。

（三）朱子的太極下貫為萬物之性是一流行的過程

但是，朱子又同時展示太極之理本身的流行活動義，這唯有掌握他所論的太極流行之過程才可理解。如他論「繼之者善」是「天理流行之初」，而「成之者性」為「此理各自有箇安頓處」，又他解《通書》的誠體流行為「實理流出」到「萬物各得受其所賦之正，則實理於是而各為一物之主」。並且，他明確以誠體為一發用流行之體，是為「誠之流行出來，各自有個安頓處」。這樣，從太極之發用到其賦受萬物為其性，可以一流行的過程來理解。以此，這就符合於《中庸》的「天命之謂性」與《易傳》的「乾道變化，各正性命」的義理，也就是天道下貫於萬物而為其性的型態。這裡，不可能單是氣的發用流行，其亦是「理」本身發用流行的過程，這是為「氣發」且亦為「理發」。並且，是以「理發」為主，而乘氣以行。

這太極流行的過程，以整體宇宙而言，即是太極發用於千千萬萬無數個體為其性，是一太極之理散為萬殊而為各個萬物之性理，就成為了一理萬殊或一理平鋪的世界，此即為朱子的「理一分殊」的宇宙觀。

⁷⁰ 同前註，頁 2371。

⁷¹ 同註 17，卷 1，頁 3。

⁷² 朱子說：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這箇氣，只是氣強理弱。」，出自〔南宋〕朱熹：《朱子語類 1》，同前註，卷 4，頁 71。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔北宋〕程顥、程頤：《二程集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 〔南宋〕朱熹：《太極圖說解》，《朱子全書 13》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- ：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。
- 〔明〕曹端：《太極圖說述解》，《曹端集》，北京，中華書局，2003年。
- （韓）李滉：《退溪集》，收入《韓國文集叢刊》第 29-31 輯，漢城：景仁文化社，1996年。

二、近人論著

- 牟宗三：《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，1996年。
- ：《心體與性體（三）》，臺北：正中書局，1995年。
- 李明輝：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年。
- 金春峰：《朱熹哲學思想》，臺北：東大圖書公司，1998年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 陳來：《中國近世思想史研究》，北京：商務印書館，2004年。
- 勞思光：《新編中國哲學史（三上）》，臺北：三民書局，1993年。
- 楊祖漢：〈朱子心性工夫論新解〉，《嘉大中文學報》1期（2009）。
- ：〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉，收入劉孝敢主編：《中國哲學與文化第七輯：明清儒學研究》，桂林市：廣西師範大學，2010年。
- ：〈從朱子的「敬論」看朱子思想型態的歸屬〉，收入吳震主編：《宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心》，上海：華東師範大學出版社，2009年。
- 楊儒賓：〈格物與豁然貫通—朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，收入鍾彩鈞主編：《朱子學的開展—學術篇》，臺北：漢學研究中心，2002年。
- 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，1995年。

On the Activity of the Principles (Li) in Chu Hsi's interpretation of *T'ung-Shu* and an *Explanation of the Diagram of the Great Ultimate*

Chen Chia-ming*

Abstract

In this paper, I research Chu Hsi's interpretation of *T'ung-Shu*(《通書》)and an *Explanation of the Diagram of the Great Ultimate*(《太極圖說》)to justify his concept of the principles (理) are active and then to name it by the vital principles(生生之理).

Firstly, I recognized that Chu Hsi's Principles seems to be the cause to Chi of Yin and Yang(陰陽氣化),but as the vital principle, they activate the Chi of Yin and Yang(陰陽氣化).It accords with Chu Hsi's idea of "the Principles attach to material force(Chi) to operate" (理搭于氣而行).

Secondly, no matter what "The Great Ultimate through movement generates Yang and it through tranquility generates Yin(太極動而生陽，靜而生陰), or the movement of Essence of Sincerity's(誠體)in Chu Hsi's interpretation, Chu Hsi describes a ever-lasting and living process of The Great Ultimate. In the process, The Great Ultimate itself descends to all things and then everything obtains its nature from it. Furthermore, the ever-lasting and living process does not work only by material force, but also by the Principles.

Consequently, although Chu Hsi's understanding of the Principles by "reverse ratiocination" is different from Zhou Lien-xi's reasoning (周濂溪), the Principles in Chu Hsi's realization are actually active and living.

Keywords: Chu Hsi, Zhou Lien-xi, Mou Zongsan, *an Explanation of the Diagram of the Great Ultimate*, *T'ung-Shu*, The Great Ultimate

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