

周濂溪太極圖說及通書

葉全

日期：2012年12月21日

導言

宋明儒學的復興，並非朝夕之事，是經過長時間的醞釀，才得以成熟。學者經歷魏晉、隋唐道、佛思想的洗禮，不甘繼續過著那「無」、「空」的消極生活，漸漸地轉向追求先秦儒家積極正面的思想精神。北宋以前的儒學復興活動，都因未成熟而不能長期及持續地推廣。及至周濂溪的《太極圖說》及《通書》把《易傳》的宇宙論及《中庸》之誠，合而為一，重新發揚天道與人性道德相貫通的先秦儒家精神，先秦儒學正式走上復興的道路。

牟宗三先生認為周濂溪之開宋明儒學，是「運會成熟，心態相應¹」，所以一拍即合。「運會成熟」是指時機，是歷史的自然之勢，「心態相應」則是指周濂溪的心態與儒家的心態吻合。周濂溪以儒家的心態，配合當時反佛學的契機，開出了復興儒學的歷史長河。牟先生引用吳草廬的話，稱周濂溪「默契道妙」。「默契」就是指心態的吻合，是道德意識的豁然醒覺。「道妙」則是指先秦儒家對天道的理解，周濂溪是從《中庸》、《易傳》來了解先秦儒家的天道，再由天道來了解人性。他以誠為本，認為本立而道生，生生不息，普及至萬事萬物，蘊含著創生的意義。誠體本於靜，但又能創生，靜中有動，所以稱之為妙。本文就《通書》及《太極圖說》來說明周濂溪契悟的道體意義是生生不息的天人合一，由於《通書》的內容與《太極圖說》大致相同，本文首先會以《通書》的道體義來說明周濂溪對天道的理解，然後從目的論來探討《太極圖說》中「無極」的意義。

周濂溪之道體義

¹ 牟宗三先生全集之五《心體與性體》第 337 頁。

《通書》開始即把《中庸》的誠及《易傳》的乾象關聯起來，以說明天道與萬物性命的關係。《中庸》以誠為天道²，是自成的，亦是物之始終³。自成是不假外求，自身形成的意思，是一絕對的存有，故可稱之為道體。物是指一切的事物，是有形的，順天道而生，亦依天道而成。天道就是萬物之為物的道理，而道體就是創生的本源。

《易傳》的天道，是生生不息地不斷資生萬物，稱之為天道的流行。而這個生生不息是始於乾元，乾元為萬物之始，乾是天德，元是開始，即萬物始於天德開始流行的意思。因此，乾元就是誠為物之始終之始。乾道變化始於乾元，終於萬物性命之成立，而這個過程是形而上的，是普遍的，不受萬物的影響，故稱之為至善。《易傳》所說的一陰一陽之道，就是指這個過程。乾元屬陽，成性立命屬陰，始於陽而成於陰的過程，就是天道。以體用論而言，天道本身是體，稱之為道體，道體本身是靜態的，無始無終。天道活動的過程是用，是動態的，必有始有終。由於體用為一，故天道可以從靜態來講道體，亦可從動態來說用之始終，無論是靜態還是動態，這都是道。周濂溪在《通書》第一章所講的天道，是從動態來講道之用，所以有「誠之源」，「誠斯立」，「誠之通」及「誠之復」之言，亦即《易傳》的元、亨、利、貞，分別是指始、通、和、正的意思。

朱熹注《易通書》指出誠是實而無妄⁴，是天賦的，是物所受之正理⁵，朱熹認為誠即周濂溪《太極圖說》中的太極，是道之體⁶。乾道之元是《太極圖說》中的陽動，是體

² 中庸第二十章：「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」

³ 中庸第二十五章：「誠者，自成也，而道，自道也。誠者，物之終始。不誠無物。」

⁴ 「無妄」是不求而得的意思。

⁵ 「正理」是指物之為物的道理。

⁶ 周濂溪集卷四〈黃勉齋中庸太極體用說〉，第六十四頁：「其言太極者，道之體也。」商務印書館 1936 年王雲五主編。

之用的表現，是一個流行本源。乾即天德，元是開始，萬物始於天德，天德亦因此而流行，所謂流行，是普遍的，是實而活動的，天德流行就是誠之，為萬物之源。「乾道變化，各正性命」是《太極圖說》中的陰靜，是體之成的表現。這個體，始為陽動而成於陰靜，是純粹的，是至善的。

朱熹以「實理之本然，無不善之雜也」來注釋至善。他認為誠為本體，是天賦的，也是當然的，是沒有不善之理，所以稱之為至善。而這個至善是與《大學》中的至善理應相同，是「事理當然之極」的意思。由於至善是不會與不善共存，所以這個善的流行，必定是普遍的。朱熹認為理為形而上，事物為形而下，由於至善是一個普遍的當然的理，所以是屬於形而上的。至於「繼之者善也」之善，朱熹認為善是理之方行而未立，繼之者是氣之方出而未成，善與繼之者分別是說理與氣，由於氣必有理，所以善是繼之者的理，亦是氣之源頭。《易傳》「繼之者善也」，是指不斷地繼續這個「一陰一陽之謂道」之道是一個當然之理，稱之為善。換言之，每一個繼續，都是一個當然的理，如不能繼續，便是不善。但每一個不能繼續，亦必有其不能繼續之理，而這個不能繼續之理，本身也是一個當然的理，所以也是一個善，亦即「一陰一陽之謂道」之道。「至善」之善與「繼之者善」之善在意義上沒有分別，同是形而上的，但在層次上則有不同。前者是普遍的善，後者是生生不息的個體的善。

牟宗三先生在《心體與性體》並沒有著意地解釋至善，他指出善是一種宇宙論規定的善。他認為這個善是指能夠

保持天道生生不息地活動著⁷，是一個形而上的善。由於牟先生以圓融來了解天道，整個生生不息的活動，是不能分開來理解的，所以善就是善，沒有不善的可能，也沒有什麼至善的存在。若要分開理解至善與善，則只有至善才是絕對的善，單說善便有不善的可能。這與朱熹的見解不同，但他們都認同周濂溪所理解的善是指道體流行的意思，與《中庸》、《易傳》的思想是吻合的。

周濂溪《通書》指出的誠之源，並不是指誠來源於乾元。朱熹以乾元為陽動，以誠為太極，如誠是來源於乾元，即是說太極源於陽動，與他在解釋《太極圖說》中的太極和陽動的關係並不吻合。朱熹認為太極本身是實體，是存在的，陽動只是把這個實體之用表現出來，即是說陽動是本體的活動，沒有這個活動，便不能察覺本體的存在。陽動與太極本為一，不應該被視為太極的來源。《朱子語類》指出「大哉乾元，萬物資始，誠之源也。此統言一箇流行本源⁸。」可見朱熹對誠之源的理解是一個流行的本源，而不是誠之來源。流行是指「乾道變化，各正性命」，任何變化，必有一個開始，及一個終結，變化就是其中的活動。沒有開始，便沒有變化，沒有變化，便沒有終結，這個就是道，亦即是誠。由於這個道是普遍的，所以可以稱之為流行。道是形而上的，是無始無終的，所以也是沒有本源的。只有氣才是有形的，才可有始有終，但這是形而下的事，與形而上的道是不同的。牟宗三先生在《心體與性體》指出誠之源是指誠體發用之源⁹，這個說法跟朱熹的解釋互相吻合，所以周濂溪所說的誠之源，應該以其發用來理解。

⁷ 牟宗三先生全集之五《心體與性體》第 345 頁：「下句云：『繼之者善也』，意即：能繼續此生化無間之道而不使它斷滅或自我而止者即是『善』。此亦是對於道德的善之宇宙論的規定、動態的規定、立體的直貫型的規定。」

⁸ 朱子語類第六冊，卷九十四周子之書第 2390 頁。

⁹ 牟宗三先生全集之五《心體與性體》第 342 頁：「自乾元之為萬物所資以為始言，濂溪即名曰『誠之源』，言誠體之發用由此為源頭。」

總而論之，周濂溪以誠體即道體，是一個實有的存在，而這個存在是活動的，是普遍地流行的，亦是天人合一的。

理學目的論

目的論的基本信念是一切的存在都有其最終目的。理學的目的論所指的最終目的就是「理」，一切存在都是有其存在之理。而這個理是什麼，則視乎反思者對這個理的理解。要尋找最終的目的，是需要不斷地反思，例如為什麼人是要工作的，反思其原因可能是為了生活，亦可能是為了興趣，不同的人是可以有不同的答案。但追問下去，人為什麼要生活？答案可能是為了飽餐，為什麼要飽餐？答案可能是為了健康。如此這般的不斷地反思，最終必定到達一個最終目的。而這個最終目的是什麼，是與反思者的信念有密切關係，如基督徒的最終目的是上帝，佛教徒是「空」，儒者是天道，道家則是「無」。但這種以因果關係來表現的目的論，只適用於物的世界，對於形而上的世界是無效的。就基督教而論，人是與上帝不同的，上帝是無所不能，無所不在，人是沒有可能了解上帝的任何目的，所以不能講目的。佛教主張「空」，要把一切存在消滅，目的也不能例外，所以也不能談目的。至於道家主張的「無」，其本身是存在的，但要把它無掉，所以形而上的最終目的是無「無」這個最終目的，成為無目的的目的。所以《道德經》開始便說「道可道，非常道」，形而上的道是存在的，但不可以談，因為可以談的，就即是有，並不是無，如果不是無，便不是道，清楚表現「無」這個目的，但又要立即否定這個目的，這種不斷地向「無」這個消極方向的反思，成為形而上目的論可能實現的根據。儒家的天道，是創生的意思，天道生生不息地在物的世界創

生萬物，形而上的天道也是不斷地自我創生，但由於天道不是物，所以沒有物相，只有天道的道體及創生的用。而天道的不斷創生，就是它的最終目的。道家是因為要說無所以生有，而儒家則要說有(創生)所以生無。無即是成，是靜態的意思。由於儒家的目的是創生，所以不斷要向「有」這個積極方向反思，成為形而上目的論可能實現的根據。周濂溪在《太極圖說》指出的無極，太極及人極，就是他對最終目反思的表現。

周濂溪在《太極圖說》中提出太極、無極和人極三個概念，除太極外，無極和人極在《通書》都沒有提及。「陰陽一太極」是指陰陽變化是離不開太極，太極就是天道，亦是天理。人極是相對太極而言，是人之為人之理。太極人極相貫通，是先秦儒家天道性命相貫通的意思，亦是以天道為最終的目的意思。但為什麼又有無極這個概念呢？這是周濂溪對形而上的太極的反思結果，如果不談無極而單言太極，則天道可以如朱熹的理解，是靜態的，不活動的。周濂溪認為天道是活動的，天道這個本體，是有靜態和動態兩個型態，由於太極與人極貫通，是動態的天道，靜態的天道便以無極而名之。「無極而太極」就是天道兩個型態相貫通的表現。但宋明儒者及現代新儒學者對無極的意義則有一些爭議，主要是討論究竟太極與無極是否同體異名，還是兩個不同的本體。

陸象山認為「無極而太極」是老子之說，是由無到有的表現。先秦的儒學典籍，只有言太極，並沒有提及無極。太極是實理，合乎儒家精神，無極屬空談，非儒家正統，所以無極與太極，決不可能相同。再者太極是道，道是不可無的，無極會被誤解為無道，所以太極是不可與無極同

義的¹⁰。陸象山以「無」是老子之學，儒學不應以此來講太極，所以除了把無極與太極分開，更推論《太極圖說》非周濂溪作品。勞思光先生亦依據「太極本無極」來說明若太極以無極為本，則無極必先於太極，而其重要性亦比太極為高¹¹。他們都認為「無」是道家的觀念，儒學是不講「無」的，但他們好像沒有考慮「道為一」這個基本道理。無論儒家或道家，都相信天道的存在，如果世上真的只有一個天道，儒家與道家的天道必須是共通的。儒家與道家的分別只在他們對天道的詮釋，儒家的方向是積極的、實踐的有，道家的方向則是消極的無。由此觀之，有與無是詮釋天道的兩個方向，偏重無的是道家，有的是儒家，但這並不代表道家只可說無，儒家只可說有，所以周濂溪以無來說太極，也是未嘗不可。

朱熹認為「無極而太極」並不是說太極之外，還有一個無極¹²，他沒有指出無極是不能獨立於太極而存在，但他的解釋是含有這個意思。他認為太極是「性之本體」，天下萬物都必有性，所以性無不在，但這個本體是無形的，無極就是說「太極無形」。換言之，無極並不是一個獨立本體，只是形容太極的一個形容詞。朱熹以無臭、無聲來解釋太極之無形，即是說太極是不可以用感官來理解的，是屬於形而上的。但由於太極本身已經是一個形而上的概念，為什麼周濂溪要用一個無極的概念來表達太極無形這個特徵呢？如果接受朱熹的解釋，我們可能也要接受周濂溪是在沒有特別原因下，使用無極這個形容詞。

牟宗三先生亦認同無極是一個形容詞，但他的理解與朱熹的理解是不同的。他認為「無極而太極」的意思是

¹⁰ 陸九淵《陸象山全集》卷二〈與朱元晦〉。

¹¹ 勞思光《新編中國哲學史三上》廣西師範大學出版社，107頁。

¹² 朱熹《太極圖說解》：「故曰：無極而太極，非太極之外，復有無極也」。

「無極之極」。他指出無極之「極」是有限定之極，太極之「極」是無限定之極。太極是以去除有限定之極而顯示為無限定之極，亦即是「無極之極」。換言之，牟先生的意思是無限定即是去除限定，這個說法在邏輯上是合理的，但理解上可能出現問題。以數學為例，數字是可以有無限這個概念的，但是我們是不可以以任何數字來表達它的。依牟先生的意思，我們是可以去除有限來表達無限，在數學上，所有數字都是有限的，如我們把所有數字去除，即是不用所有數字，這是不是可以用來表達數字是可以無限的呢？去除有限的數字，只是去除了限定，使限定不存在，但不是代表無限定，去除限定及無限定其實是兩個不同的概念。把這個例子引申到無極和太極，如無極是沒有限定之極，由於有限定之極是存在於必然世界，沒有了限定之極，無極可以好像太極般成為形而上的觀念，但這個觀念是建基於必然世界，是不可以超然地獨立存在。太極是無限定之極，是不會在必然世界出現，所以它本身是形而上的，也是可以獨立存在的。如果無極和太極是從這個角度來理解，它們應該也是兩個不同的概念。

再者依牟先生的意思，「極」是可以理解為同時包含無限定及有限定的意義，加上「無」與「太」只是方便理解，所以無極與太極是相通的。但如果「極」是同時有無限定及有限定的意義，而這兩個意義又是矛盾的，我們便不可以用常理來理解這個「極」。無論如何，牟先生的理解是比朱熹的理解進步，他把重點放在「極」的意義上，無極與太極只是形而上的「極」在不同情況下的稱謂。如果我們可以去掉儒家不可說「無」的觀念，無極是可以直接用「寂然不動」來理解，寂靜而沒有任何活動是無的表現，這是極的一面。另一面就是「感而遂通」所通的太極，

而這個太極就是周濂溪通書所言之太極。值得注意的是這個「感而遂通」的「感」並不是人之感，而是道之感，是道之活動的表現。人之感是人極與太極的連繫，道之感則是無極與太極的連繫，兩者互相對應。

總而言之，周濂溪以無極、太極及人極來表達天人合一及生生不息的道體意義，無極而太極是道體自身的創生，太極而人極則是天人合一，感而遂通的神妙。

總結

周濂溪對道體的理解，是依從《中庸》、《易傳》的天道與人相貫通出發，以誠體為一個實有的存在，稱之為道體，而它本身是生生不息，具創生意義的，它也是活動的，普遍地流行的，亦是天人合一的。如從目的論來了解周濂溪的體會，無極、太極及人極就是他的不斷反思，不斷的超越的成果。而這個體會，就是「默契道妙」。受到他的影響，宋明學者開始討論及發展先秦儒學，孔孟之道得以復活。

參考書籍：

- (1) 牟宗三：宋明理學演講錄。
- (2) 牟宗三先生全集 5：心體與性體〔一〕。
- (3) 錢賓四先生全集 第9冊：宋明理學概述。