



内圣与外王的贯通——周敦颐的易学

(2007-7-11 10:43:26)

作者：余敦康

功。朱表在《中庸集解序》中批评说：“至唐李翱始知尊信其书，为之论说。然其所谓灭情以复性者，又杂乎佛老而言之，则亦异于曾子、子思、孟子之所传矣”。（《朱文公文集》卷七十五）应当承认，韩愈、李翱在众多的儒家典籍中特别挑选出《大学》、《中庸》来回应佛教的挑战，确实是一种远见卓识。但是，问题的关键在于，必须适应当时思想斗争的形势，对之两部书中所蕴含的儒家的价值理想和性命之道作出新的解释，提到本源的高度进行新的论证。如果没有一种理论的升华，哲学的突破，像周敦颐那样，把《中庸》之诚解释为太极之理，那么儒学的理论基础在佛教的挑战面前仍然是相形见绌，不能摆脱自己的困境。究竟在高层次的哲学理论方面应该依据哪一部典籍才能为新儒学建立一套可以与佛教相抗衡的天道性命之学呢？这个问题经过几代人的紧张的探索，反复的比较，一直到宋代，才最终选择了《周易》这部典籍，认识例可以用《周易》来取代佛教。唐宋时期的这种思想史的现象，内涵丰富，经历曲折，深入其中，兴味无穷，确实是值得人们去认真研究的。

宋代的易学呈现出一片空前繁荣的景象，当时具有各种不同学术倾向的人都殊途同归于《周易》，把《周易》作为自己主要的研究对象。但是，就其对《周易》的基本理解而言，有的言天而不及人（如刘牧），有的言人而不及天（如李靓、欧阳修），有的偏于儒家的人文主义而言天人（如司马光），有的则偏于道家的自然主义而言天人（如苏轼），唯独周敦颐才第一次拈出天道性命的主题，援道入儒，以儒解道，把《周易》理解为“性命之源”，针对着佛教在宇宙论和心注论方面的挑战作出了积极的回应。正是由于这个原因，所以周敦颐能够成功地成为宋代的新儒学奠定一个较为坚实的理论基础，尽管他的《太极图说》曾受到后人的种种非议，但是他作为理学思潮开创者的地位却是不可动摇的。就宇宙论与心性论二者的关系而言，宇宙论是心性论的本源依据，心性论是宇宙论的终极关怀，这也就是中国传统思想所常说的天人关系，天与人不可割裂为二，必须会而为一，只有沟通了二者的关系，才能建立一套完整的天道性命之学。当年宗密在《原人论》中攻击儒道二教，重点是放在宇宙论方面。宗密认为，儒道二教都以太极元气作为宇宙的本源，照佛教看来，是根本不能成立的。佛教以本觉真心即如来藏作为宇宙的本源。此如来藏之不生灭真心穹生灭妄想和合，非一非异，名为阿赖耶识。此识有觉不觉二义。依不觉故，转成能见之识及所见境界之相。境从微至著，展转变起，及至天地。这个变化的过程即儒道二教所说“始自六易，五重运转乃至太极，太极生两仪”。“彼说自然大道，如此说真性，其实但是一念能变见分”。“彼云元气，如此一念初动，其实但是境界之相”。因此，儒道二教所持的这种太极元气说不能穷理尽性，至于本源，是一种必须破斥的“迷执”。从史的角度来看，太极元气说确是汉唐时期儒道二教所共同持有的宇宙论的思想，体现了中国传统思想的特色，宗密对儒道不加区别合并起来进行攻击，在很大程度上反映了中印两种异质文化之间的冲突。此说本于汉代的易学。《汉书·律历志》有云，“太极元气，函三为一”。《周易钩命决》将宇宙的起源分为太易、太初、太始、太素、太极五个阶段，宗密所谓的“五重运转”即指此说。孔颖达撰《周易正义》释“易有太极”云，“万极谓天地未分之元气混而为一，即是太初，太一也。故老子云，道生一，即此太极是也。又谓混元既分即有天地，故曰太极生两仪，即老子云一生二也”。这种太极元气说属于纯粹的自然主义的范畴，道教以自然为性命，可以依据此说顺理成章地发展为一套炼精化气、炼气化神的心注论，称之为“自然大道”或“阴阳造化机”。因而道教一向重视对《周易》的研究，特别是对《周易参同契》的研究，在道教的典籍中，这种本于易学的宇宙论的思想要比佛教更为丰富完整。与道教相比，由于儒教的文化价值理想属于人文主义的范畴，如何把太极元气说落实于心注论的层次，用来论证仁义礼乐的名教规范，转化为自己的终极关怀，则显得十分困难，往往是顾此失彼，左支右绌，把天人割裂为二，不能合二为一。这是儒学进一步发展所亟待解决的一道难题。在这种情况下，为了回应佛教的挑战，儒教必须一方面汲取道教的研究成果，与道教结成哲学上的联盟，来共同维护这种本于易学的宇宙论的思想，另一方面儒教还必须立足于自己的文化价值理想对这种自然主义的宇宙论进行一番改造重构的工作，依据太极以立人极，作为发展心注论的理论基础，否则就不能与道教相区别。周敦颐的《太极图说》正是遵循了这个

思路，同时从两方面着手，致力于为儒学建立一个自然主义与人文主义相结合的宇宙论的框架结构。它的理论意义只有联系到当时的三教合流思潮进行宏观的考查，才能有一个较为准确的把握。

《太极图说》是理学的经典文献，只有二百多字，全文如下：无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水、火、木、金、土。五气）颁布，四时行焉。五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。“乾道成男，坤道成女”，二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义，（圣人之道，仁义中正而已矣。）而主静，（无欲故静。）故“圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶”。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：“上天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”。又曰：“原始反终，故知死生之说”。大哉《易》也，斯其至矣。

此说由两段意思构成，第一段言太极，第二段言人权，最后以“大哉《易》也”作结，说明这两段意思都是本于《周易》而来。在吉太极部分中，周敦颐大体上是依据汉唐时期儒道二教所共同持有的太极元气说编织了一个自然生成的宇宙论的图式，并没有增加更多的新意，只是作了一番综合总结的工作，整理得层次分明、井然有序而已。其首句“无极而太极”含有歧义，成为后人争论的焦点。陆象山从生成论的角度来理解，认为以无极二字加于太极之上，正是老氏有生于无之旨。朱熹则从本体论的角度来理解，认为“无极而太极”说的是无此形状而有此道理，无极是就中有说无，太极是就无中说有，有无合一之谓道，非太极之外复有无极。朱陆二人的理解各有所据，很难判定谁是谁非。如果能考证出此句原作“自无极而为太极”，则除象山的根据似乎更为充足，但是其中确实蕴含着本体论的思想，也不能完全据此而推翻朱熹的看法。实际上，这个命题的歧义一方面以浓缩的形式反映了中国传统思想关于本源问题的探讨一直是生成论与本体论纠缠扭结含混不清的历史情况，另一方面也反映了理学开创时期力图由生成论向本体论转化过程中的困惑和矛盾，由于这一转化过程尚未完成，所以它的含义也不确定。朱陆二人以偏概全，只知其一，不知其二，把本身是含有歧义的复杂的命题简单化，虽各有所据，却不免失之于片面。在中国思想史上，关于本源问题的探讨都是通过对《周易》和《老子》的诠释发挥而进行的。《周易》说，“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”。《老子》说，“天下万物生于有，有生于无”。“道生一，一生二，二生三，三生万物”。这几段言论，表面上看是在讲生成论，其实也讲了本体论，本体论的思想蕴含在生成论之中，尚未完全独立分化出来。后人常常《易》、《老》互训的方法，或以《易》解《老》，或以《老》解《易》，有的着重阐发其中的生成论的思想，有的则把本体论突出为首位，由此而形成一种常规。比如汉代的京房在其《易传》中曾说：“且《易》者，包备有无”。“从无入有，见灾于星辰也。从有入无，见象于阴阳也”。“六文上下，天地阴阳，运转有无之象，配乎人事”。郑玄注《易纬》之文云：“太易，无也，太极，有也。太易从无人有，圣人知太易，有理有形，故曰太易”。“生与性，天道精，还复归本体，亦是自无入有”。“夫惟虚无也，故能感天下之动”。可以看出，汉代的象数派易学早已运用老子的有无范畴来阐发易义，虽然着重讲“有生于无”的宇宙生成，但也讲了“还复归本体”的问题。魏晋时期的义理派的易学把“有生于无”的命题转化为“以无为本”，着重讲本体论，把太极归结为无，认为“太极者，无称之称，不可得而名，取有之所极，况之太极者也”。虽然如此，这种本体论仍然与“有生于无”的生成论纠缠扭结在一起，比如韩康伯在《系辞注》又认为，“夫有必始于无，故太极生两仪也”。孔颖达在《周易正义》中将太极释为“元气混而为一”，同时又称之为“太一虚无”，认为“言此其一不用者，是易之太极之虚无也。无形即无数也。凡有皆从无而来，故易从太一为始也”。这种情况在道教著作中也表现得十分突出。比如成玄英在《老子义疏》中释“天下之物生于有，有生于无”说：“有，应道也，所谓元一之气也。元一抄本，所谓冥寂之地也。言天地万物皆队应道有法而生，即此应道，从抄本而起，元平妙本，即至无也”。元一妙本指元一之气的根本，即遭的本体，这个本体是无。有是应道，即道的作用，用由体而起。成立英认为，有生于无就是由体起用的意思。据此而论，则元气乃“无中之有，有中之无”，既有生成的功能，也有本体论的意义。从这个角度来看，周敦颐的“无极而太极”实际上是对自先秦以迫于汉唐儒道两家关于本源问题研究成果的一种提炼和总结，既是一个生成论的命题，也是一个本体论的命题。陆象山因其以《老》解《易》，混杂了老氏“有生于无”之旨，而斥之为非儒学正宗，

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[第 5 页\]](#)

[\[第 6 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)