

悟與理學的動靜難題

楊儒賓*

(收稿日期：101 年 10 月 20 日；接受刊登日期：101 年 11 月 10 日)

提要

理學有些爭議性很強的議題，其中頗有些議題牽涉到冥契經驗帶來的難題，比如：一多、有無、善惡等等，這些議題稱為冥契悖論難題。本文認為理學史上時常出現的「理之動靜」爭議可說是冥契論中的動靜難題。本文舉周敦頤的「太極動而生陽」、「動而無動」之說，以及李退溪的「理發」、「理動」、「理到」之論為例，指出這些論點的依據可能是出自冥契經驗的悖論性格。朱子的「理」之性格可能不是存有而不活動，而是超乎動靜的純動，動靜悖論可能是理學動態世界觀的理論來源。

關鍵詞：悟、動靜、悖論、太極動而生陽、理發、氣發理乘一途說

* 國立清華大學中文系教授。

一、前言：證體語言與哲學語言

宋、明儒比起前代儒者，明顯地作了天道性命說的改造工作，「性命」的改造尤為根本。因為正是透過了這種主體的改造歷程，天道與性命的聯繫終於接上了，爾後，理學的核心關懷遂不能不落在如何讓人的本來之性具體地呈現。如果我們認為工夫在理學家的生命構造中居有關鍵性的地位的話，那麼，如何進入理學家的義理世界，工夫論的進路即使不是唯一的康莊大道，至少是條極重要的途徑。傳統的工夫論建立在傳統的人觀上面，這種人觀涉入身與心、人與世界、形上與形下的關係，它有種獨特的對於人的想像，從現代的知識的觀點著眼，不見得那麼容易理解。

由於傳統的工夫論和傳統的世界觀扣得很緊，因此，如何用現代的學術語言表達，其事遂不可免。理學擁有極龐大而複雜的思想體系，因此，從哲學的角度入手，探討其理論構造，有其合理性。前賢論學，偶爾會過度強調工夫的玄祕，難以言傳。筆者同意：工夫確實是種私人性的知識（personal knowledge），難以明文化。但工夫論未必，因為工夫不等於工夫論，工夫論無論如何特別，無論如何只能「如人飲水，冷暖自知」，實踐的問題如果可以表述，理論與實踐之間自然會有種相應的結構，沒有神祕的「不可言說」的空間。只因我們現在的學科建制基本上是在中西交流的脈絡中建構出來的，年代不過百多年，而且橫的移植的成分之比例相當高，我們今日基本上已脫離了孕育理學文化的大環境，我們思考所用的理論、詞彙也都與昔賢所用者大有差距，語境大不相同了。更關鍵的，理學家的實踐踏入性天交接的地帶，此地帶屬於傳統所說的「先天」，當代所說的「超越」領域，此領域的性質與經驗世界所知者常有出入，因此，我們要瞭解理學家的工夫論遂顯得特別棘手。

工夫論語言當中最容易產生詮釋問題者莫過於冥契經驗的語言，尤其是其中所謂的「悖論」（paradox）難題。在現代學科建制的宗教學領域中，目前有關冥契經驗的研究已不少，「悖論」是常被提起的冥契經驗中的常項，支持與反對者各有其人。¹理學家的「天道性命相貫通」的敘述也是建立在獨特的心性覺悟經驗上，其等第與宗教哲學中常見的冥契經驗大有重疊之處。冥契經驗中常見到的悖論敘述，理學命題中也常見到，但學界對理學冥契論中之悖論命題卻很少討論，有待闡發的理論空間很大。

¹ 詹姆士（W.James）在《宗教經驗之種種》此經典作中，即將悖論視為冥契經驗的主要特徵，後來的 Huxley、Stace、鈴木大拙等各家亦持此說。當代英美分析哲學家如 S.T.Katz、P.Moore 等人則力言冥契經驗不必蘊含悖論性質，悖論是文化下的產物。S.T.Katz 與 P.Moore 之說見於 S.T.Katz 編 *Mysticism and Philosophical Analysis* (New York: Oxford University Press, 1978), pp.22-74, 101-131.

理學的「悖論」命題並非罕見，只是很少受到現代學者的正視，更少被現代化地定位而已。悖論源於至言與俗言的對立並陳，²它甚至被解釋成源於帶著邏輯律則的語言越出了它的界線，指向了非思議的境界。³因此，如何理解理學的悖論命題確實有困難。然而，透過同情的想像，我們如果能從理學家如何下工夫，如何面對工夫難題，以至他們如何描述達到的境界是何種景象，我們多少可以重構這片隱密的世界。從工夫論下手瞭解理學，我們對理學家的瞭解有可能會和昔日依哲學理路建構所見者不完全一樣。哲學的理論建構與工夫論的逆體驗重構，⁴兩者所得不一定衝突，後者也不可能代替前者的功能。但工夫論的反思確實可以幫我們解決一些難題，至少提供了另類的理論出口。

本文稱呼工夫論的語言為體證論述，對體證有成的性命貫通之敘述稱為證體論述，至於現代意義下的哲學反思則稱為哲學論述，體證論述／證體論述與哲學論述建立在兩種不同敘述的基礎上。體證論述源於學者對內在的經驗之反思：如何覺得生命有缺陷？如何轉化？轉化最後所達到的身心一如、天人相通之現象如何理解？最後這個階段的實踐已導向性天相通的冥契之境，其語言已演化為證體語言。體證論述與證體論述基本上接近於主體經驗的摹寫。哲學論述則出於對哲學理據的興趣，它是建立在哲學傳統上的一套語言敘述，它要澄清或論證理學家的敘述是否足以成說？哲學語言的有效性是其主要關懷。學者在中文語境裡討論理學的冥契論，由於文化風土比較親近，證體與哲學兩種論述本來是可以高度重合的，至少可以相容。然而，一旦證體論述化作哲學論述表達之，知識論的要求還是會出現，悖論勢必要浮上檯面。更麻煩的，乃是當代的哲學論述與傳統的關懷有相當的斷層，所以圓鑿方枘，出入齟齬的狀況就在所難免了。

宗教哲學中的冥契經驗論述裡常見的悖論有幾個：（一）空／有悖論；（二）動／靜悖論；（三）一／多悖論；（四）神性有人格義／無人格義悖論；（五）至善／無善無惡悖論。這些悖論多少也見於理學的爭辯，其中有名的「無極／太極」之辯與「空／有悖論」；「理發」之辯與「動／靜悖論」；「四有／四無」之辯與「至善／無善無惡」悖論可以說是同性質的議題；「理一分殊」之辯則與「一／多悖論」相關。本文將集中探討動靜悖論之義。

底下筆者將指出理學論述中一種牽涉到終極者或終極經驗中的動靜因素常會帶來很大的理論上之困擾，爭議由此產生。但我們如還原到體驗的現場，重作反思，或許會發現這些爭辯不是不可避免的，因為證體經驗本身即蘊含了動靜的悖論。瞭解了證體經驗的特質，我們對常見的一種「將本體實體化之幻象」的批評或許不必太在意。因為如果動靜悖論本身即是證體經驗的核心因素，那麼，世界的實相本身即蘊含了一種非認知性質的實

² Paradox 之言本來即意味違反俗言之意，它可視為一種「至言」。「至言」、「俗言」之說見《莊子·天地》：「至言不出，俗言勝也」。

³ 參見史泰司（W.T.Stace）著，拙譯：《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998年5月）。

⁴ 此處所說的「逆體驗」意指重溯體驗之意，不是指東方修行論中常見的「逆覺」體驗之意。

在，說是一物即不中。而且，它呈現出的面貌是當下的一種創造性，實體化的敘述因此只會是一種幻象，有證體經驗的理學家原則上不會踏進這種理論陷阱的。同樣的，也正因對此悖論的真實性質別有體會，所以「虛」、「空」通常不會被理學家視為最根源的心體之屬性，理學家這種領會當然預設了三教教義分界的前提。

二、周敦頤的太極難題

「動靜」的本質一向是哲學的難題，「動」意味著變遷，變遷預設了時間的存在，動靜的問題因此往往也就和時間的問題連結在一起。時間有經驗的實在性，這是有限之人不言自喻的經驗，時有春夏秋冬，人有少壯老死，事有成住壞空，月有陰晴圓缺，「動」構成了凡人最具體的經驗。

但最高存有常被視為是永恆的，它抗拒時間的流逝，所以在許多古文明中，我們也都看到對動或時間的排斥。印度文明最明顯，時間通常被印度哲人視為幻象，過去、現在、未來三時宛爾，其實一無流動。柏拉圖在〈帝邁歐〉篇中，也提出時間是永恆的動態幻象此名句。在宗教哲學領域，上帝或其同位格的存有通常也被視為超出了變化的範圍，因為時間意識以及連帶而來的動靜意識只能是暫時的假象，語其實際，上帝或涅槃本無來無去。我們也知道：古希臘的芝諾（Zeno）或中國的惠施皆曾提出「飛矢不動」的命題。僧肇的《肇論》諸論中更有〈物不遷論〉此文，顧名思義，「物不遷」指的自然是「遷移」的概念不能成立，實質上也就是說「動」、「靜」概念皆不能成立。

上述所說的幾則文字乃筆者聯想所及，隨機舉例，行家一定可以找到更多的例子，歸納其義也會更為詳細。筆者只是要借之為引子，引到儒學領域。「動靜」與時間的本質問題在先秦儒學已出現過，但其時話語的內涵較為模糊，即使《易經》此部以「變易」著稱的典籍，對「時」雖有許多具體的洞見，但對統名的「時」之內涵則著墨仍少。在後世雖有「蕭蕭馬鳴，靜中有動矣；悠悠旆旌，動中有靜也」的故事流傳，⁵恍如《詩經》中已有「動靜」的哲學議題。語其實際，這種敘述只能視為宗師的隨機指點語，與「神」之動靜沒有關係。然而，進入北宋後，儒學已在理論及實踐方面都觸及到了超越層的性、天、道之問題，最高存有之動靜難題此時遂不能不列入待決的議程表內。

「動靜」問題在理學破曉之際即已顯現，而且是一出現即為重要議題，引發了極大的爭辯。筆者所說者即是有名的朱、陸〈太極圖說〉之辯。〈太極圖說〉破題說道：「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。」圍繞著

⁵ 陸象山語，參見《陸九淵集·語錄上》（北京：中華書局，1980年1月），卷34，頁427。

前面四句，朱、陸反覆討論，愈辯愈不明。〈太極圖說〉的爭辯主要圍繞著「無極而太極」展開，但也涉入了「動靜」的議題。除了前面破題處已言及外，此文的後半部也言及「主靜而立人極焉」的命題，此「主靜」之說在後世引起了極大的迴響，江右學派受此說影響尤深。〈太極圖說〉與〈通書〉是周敦頤最重要的兩部著作，〈太極圖說〉的「動靜」問題在《通書》此部理論性格很強的著作中又以不同的形貌反映出來了。此書〈動靜章〉云：「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。」此段話是《通書》中的名文，後人討論濂溪之學時，多少都會碰觸到它。

哲學命題不一定抽象，它也是可以反映時代精神的，動靜議題即可視為一個足以反映時代精神的哲學理念。北宋時期的儒者除了周敦頤外，二程、張載等人也不同程度地介入了這個議題，他們是儒家傳統中首次出現探討動靜議題的哲學家。此議題的頻繁出現顯示：一來如何回應佛老的挑戰；二來顯示對宇宙性質的沉思已構成了儒者生命的核心關懷。

上述三則有關「動靜」的敘述，第一則可列為宇宙論或本體宇宙論的問題。這個問題有漢儒與宋儒兩種模式，如果是漢儒的模式，〈太極圖說〉可視為氣化宇宙論的命題；如果是宋儒模式，此文被視為主張「即本體即活動」之義，準此，則此則敘述可視為本體宇宙論之命題。⁶第二則的「主靜立人極」可列為工夫論的問題，「極」字是〈太極圖說〉的關鍵字，「太極」與「人極」一般認為有極密切的關連，「主靜立人極」因此被解釋成一種體證人生終極真實的工夫論。第三則以「超動靜」的「神」和「定動定靜」的「物」作對比，「神」境可視為對超越理境的敘述，此敘述有可能是描述作為終極實在的太極之屬性，也有可能指的是一種描述獨特的心性體驗境界之敘述，更有可能這兩種敘述被視為是同一種敘述。

「太極動而生陽」此句不管放在漢儒式的氣化宇宙論或放在宋儒式的《易經》傳統的本體宇宙論來看，其義都不會有太大的爭議。因依漢儒的氣化宇宙論系統，「太極」是氣化未分裂的總體，所謂「氣形質具而未離」。由此未分化的氣化總體開始衍化，由陰陽、五行以至萬物，這是黑格爾批評的拙劣之思考模式，卻是中土常見的一種氣化宇宙論模式。

如果依「本體宇宙論」的思考模式，「太極」被視為創生的道體，它帶動氣化的歷程。⁷箇中義理頗曲折，為方便檢閱起見，筆者底下將直接引用《宋元學案》所引邵伯溫之說，以為印證：「夫太極者，在天地之先而不為先，在天地之後而不為後；與天地萬物圓融和合而未嘗有先後始終者也」。在太極創化的過程中，所有的個體在時間之流中，都

⁶ 宇宙論與本體宇宙論都牽涉到宇宙生成的氣化歷程，都有自然哲學的蘊含。差別在本體宇宙論另預設了超越的因素之理體，宇宙論則除了氣化的總體外，再無剩義。

⁷ 如何帶動？或太極與氣化是什麼樣的關係？自然是個哲學難題，下文會稍加涉及。

參與了同一的太極。但太極本身卻是非時間性的，沒有先後始終可言；也非部分集結而成的，所以也沒有整體／部分之分化可言。「本體宇宙論」的思考意味著「統體一太極，物物一太極」，邵伯溫的說詞洵是無誤。

「太極動而生陽」之說所以會引發爭議，有兩條理論脈絡可以追蹤，首先是廣義的證體論述常會出現悖論現象，「動靜」在許多宗教傳統中都屬於難以處理的尷尬議題。但放在儒學史的脈絡下考量，主要的爭辯是朱子的理氣論帶進來的結果，這條線索更重要。眾所共知，朱子繼承程頤的思想，他依理氣論的構造建構了東亞近世最重要的世界圖像。這個圖像顯示：世界的萬事萬物皆依「所以然」的「理」與「然」的「氣」組成，「所以然」的「理」無意志、無造作，它依「一而分殊」的格式參與了氣化世界的流程，世界的事事物物因而都有「所以然」的超越性之必然保證，也都具有經驗性的認知構造。學者的成德之先決條件乃是對事物要有透徹之了悟，通向此透徹了悟目標的途徑是條曲折的道路，學者要先由經驗性的格物窮理之工夫作起，而終於「豁然貫通」地性天相通。朱子的格物窮理的活動是共時性的內外同構的理之朗現歷程，層層共顯，內外齊透，終至一體光明。

從工夫論的角度考量，朱子的「格物窮理」如何可達至「豁然貫通」，此過程頗可商榷。至少此一疑慮導致了王陽明從朱子學的世界出走，另立良知學說。但筆者認為從「主敬」的角度入手，「豁然貫通」的可能性並不難理解，此問題筆者已有專文討論，⁸茲不贅述。「理一分殊」的世界觀帶來的更大的困難在於：超越的「理」或「太極」，如何引發世界的活動？這個問題在朱子與門生的對談中已出現過，從明代初期的曹端、薛瑄開始直至當代的牟宗三先生，探討得更為嚴密，一個議題能綿延八百年之久，殊為少見，此議題可說是理學的核心爭議之一。而這個問題並非憑空而起的，因為正是朱子本人重新發現周敦頤，並大力表彰〈太極圖說〉所致。

朱子彰顯〈太極圖說〉，根本的原因是他對宇宙的形成極為關心，不管從他自身思想的形成過程或就他繼承的《易經》的傳統或就他學問定型以後的規模來看，朱子對自然秩序的興趣始終是他核心的關懷。而且他這種關懷不僅出之於知識論的興趣，更重要的，他還有一種非知識論導向的宇宙論興趣。如果我們從知識論／存有論興趣的角度入手，或者說：從格物窮理的角度探討朱子對自然世界的觀點，那麼，這樣的朱子學的世界觀很容易呈現出然／所以然的對越格局，這是一種由「存在—底據」構造而成的靜態世界觀。學者的成德目標乃是由「然」之狀態層層深化，以達最終的「所以然」之徹底朗現，而此「所以然」的理體將全面性地滲進「然」之結構，與之同化。

⁸ 參見拙作：〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，此文收入鍾彩鈞編：《朱子學的開展·學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002年6月），頁219-246。

朱子的知識導向是很清楚的，然而，我們不宜忘掉朱子思想中另有根深蒂固的本體宇宙論興趣。如果朱子是那麼徹底的知識論導向的儒者，他居然會不斷討論〈太極圖說〉，他甚至將此文列為《近思錄》的第一章，他這種選擇是不可思議的拙劣，拿石頭砸自己的腳。事實上，我們有理由認定：朱子有兩位，我們不妨方便地稱之為朱子甲與朱子乙。其中除了一位建立在認知導向上的泛存有論格局之朱子也就是朱子甲外；我們還有一位追究全體變化歷程的宇宙論興趣的朱子，也就是朱子乙。亦即朱子除了有自然靜力學的知識，他還有自然動力學的知識。他的自然靜力學與自然動力學當然都有形上學的涵義，而且也都有工夫論可以證成，此自不待多言。但在今日的學界，他的自然動力學相對之下很少受到注意，甚至被完全解除了。

正是朱子的工夫論同時兼具自然靜力學的知識論與自然動力學的宇宙論之雙重興趣，所以當他從前者的觀點考慮物之存有問題時，他會依「然／所以然」的思維方式，以格物窮理的格式，由下游逆溯至上游的理，終至於最上層的「太極」此概念。依「所以然」的思維方式，超越層的理之「依據」義會特別突顯，因此，很容易形成「理超越而不活動」的理念，朱子甲此時佔了上風。但當朱子觀世界的起源問題時，理（太極）具有本體論位階的優先性就自動突顯出來了，因此，「優位性的理如何引發次級秩序事物」的思考就不能不跟著產生了。換言之，一旦朱子將「本體宇宙論」思考的理念帶進理氣的世界觀時，理如何引發氣的問題就隱藏於思考當中。思維模式此框架很重要，因為「本體宇宙論」的格局乃設想作為世界本質的本體總是（一）具有本體論的優先性；（二）它是萬物的生因或動力因。因此，「理生氣」的問題就不可能不被帶出，朱子乙也就由潛藏的狀態浮上自覺的思想層面上來。

「太極動而生陽」的問題其實即是「理生氣」的問題，理氣先後、同異的問題在明代趨於尖銳化，曹端（1376-1434）是發難者之一，他曾提出「人騎馬」的隱喻。曹端指出理氣關係恍若人騎馬的格局，合理的關係當是人指揮馬，就像理指揮氣一樣。如果理只是騎在馬上而無所作為的人，動力全在馬，那麼，這樣的人可謂死人，同樣的，理也可說是「死理」。我們都知道「人騎馬」的隱喻最早是由朱子提出來的，朱子用語的重心似乎全放在馬上，人只是坐在馬鞍上，隨馬奔馳。朱子這個隱喻保障了理氣不離不雜的關係，也保障了氣的動力因的角色，但無意中卻削弱了「理」的能量，曹端的比喻是有針對性的。薛瑄（1389-1464）也為這個議題絞盡腦汁，他設想的理氣關係像太陽與飛鳥，太陽不動，但它隨飛鳥飛到哪裡，都可以照耀鳥身。理與氣如太陽與飛鳥，兩者都有不即不離的關係。

筆者覺得朱子、曹端、薛瑄的類比很值得體玩，三人的類比恰好反映了理氣關係的三種模態。薛瑄使用的「太陽—飛鳥」的隱喻意味著一種靜態的泛神論式的思考，萬物因太

陽的照耀而存在，沒有陽光之處，萬物即無以自顯，太陽與飛鳥維持一種平行的關係。同樣的，太極遍布一切，它隨萬象之存在而存在，活動而活動，但它本身卻沒有動作。至於朱子與曹端的人馬之隱喻都保障了人馬在作用上的一體性，朱子的隱喻有些隱晦，但至少它被曹端認為動力因與目的因皆在馬，人只是隨馬而動。曹端則認為馬只提供了動力，指揮方向的是馬上之人。他的類比保障了馬（氣）的活動性以及人（理）的指導性格，動力因與目的因都被交代了。

朱子和曹端的人馬之喻很有意義，馬有活動的能力，此不成問題，但人有沒有決定馬行進方向的能力呢？曹端修正朱子的比喻，到底只是修正朱子的比喻失當，還是連實質內容也修正了呢？因為「人乘馬」之喻中的「人有沒有決定權」之喻旨乃在「理有沒有動力的因素」。「理動」、「理發」這類的理論即隱伏在人馬之喻裡。

三、李退溪的「理動」、「理發」、「理到」說

朱子、曹端、薛瑄的比喻牽涉到朱子學內部重要的議題，大的範圍來說，明代以後於東亞地區普遍流行的理氣議題即是此論的哲學改寫版本；狹義來講，即牽連到「理發」、「理動」、「理到」之議題，這個議題在朝鮮儒學史上發揮得最為淋漓盡致。朝鮮儒學史的「四七」之辯帶來了「理發」之論，後續又引發了「理動」、「理到」諸說，這些論點提供了解決問題極重要的線索。

眾所共知，「四七」之辯是「四端七情之辯」的簡稱。「四端」指的是孟子所說的「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也」這種四端之心被孟子認為是純善無惡。「七情」則指的是喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，這七情被認為是現實存在狀態的情動之心，善惡交雜。

四七之辯牽涉到朝鮮儒學史上的雙璧：李滉（退溪，1501-1571）與李珥（栗谷，1536-1584），爭辯的時間前後長達五百年，參與的人數眾多，此辯可視為朝鮮儒學史上的第一爭辯。此辯的直接緣由乃是一代大儒李退溪因看到鄭秋巒（之雲，1509-1561）的〈天命圖〉，此圖有「四端發於理，七情發於氣」之語，李退溪透過各種管道聯絡上鄭之雲後，他將鄭句改為「四端，理之發；七情，氣之發。」此即為〈天命新圖〉的文句。〈新圖〉寫定六年後，奇大升（高峰，1527-1572）看到此圖，大不以為然，由此展開了為期八年的來回辯論。後來李栗谷看到兩端的議論後，他接著奇大升的論點，和成渾（牛溪，1535-1598）又展開了辯論。在退溪／高峰、栗谷／牛溪兩波爭辯的高潮之後，朝鮮儒者復有金沙溪、丁時翰諸人陸續加入爭辯，甚至鄭霞谷、丁若鏞等非正統朱子學派的學者也

捲進了這一大事因緣，四七之辯遂成了朝鮮儒學史的著名論辯。有關四七之辯的相關議題，國內學者最近已作了大量的研究工作，⁹這方面的原始文獻及研究文獻都不難找到，茲不贅述。

四七之辯的時間雖延續甚久，但主要的爭論點還是可以以李退溪、李栗谷的論點作為代表。眾所共知，李退溪經過奇大升的挑戰後，他遂在朱子學的理氣架構下，提出了更周詳的「四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之」之說。李栗谷則批判李退溪之說為犯了理氣二元之病，違反朱子學說。取而代之地，他提出了「氣發理乘一途說」，亦即理沒有發不發的問題，因為依據朱子學的規定，理本無意計，無活動，所以活動只能由氣主導。但氣發了以後，理則可隨而乘之，理隨氣而無所不到，自己本身則絕不能動。

我們如果比較李退溪之說和李栗谷的理論，再回想明代早期朱子學者薛瑄、曹端對理氣論的反省，我們不難看到：原則上，薛瑄和李栗谷的立場一致，曹端則和李退溪的觀點一致。曹端的「人指揮馬之喻」可說就是「理發而氣乘之」，薛瑄的「太陽不動，但隨鳥飛之動而無所不至」之喻可說就是「氣發理乘一途說」。至於李栗谷何以也會同情曹端之說，別有事由，¹⁰這是另一則故事。

李退溪反省「四端七情」的問題時，其重點原落在道德情感的性質上面，尚未上升到根源性的理（太極）之主動性的問題。但隨著論辯的逐漸深入，李退溪更將「理發」之說擴充到「理動」與「理到」說。理學傳統中的理動說的鼻祖不能不推到周敦頤的〈太極圖說〉，李退溪的「理動說」確實也是來自於對〈太極圖說〉的迴響。李退溪與學生李宏仲、金而精、李公浩等人對談時，問題越挖越深，「理動」之說日益明顯。此說最重要的文本依據一在朱子明言：「理有動靜，故氣有動靜」；另一則文本的權威就是〈太極圖說〉的「太極動而生陽」之論。在理學的玄祕之世界圖像中，人的性命之奧與宇宙的生化之妙本來即有隱微而又本質的關連，所以由心性論的「理發」說很容易通向宇宙論的「理動」說。

理一發即不可收拾，李退溪於是由「理發」而有「理動」，由「理動」而遂有「理到」之說。「理發」是因四端七情之反省而發；「理動」的辯論是因太極能否「動而生陽」而啟動；「理到」則是朱子注《大學》一書中的議題。朱子的《大學》觀之重點落在「格物窮

⁹ 參見李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺大出版中心，2005年）。楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》（臺北：臺大出版中心，2005年8月）。林月惠：《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》（臺北：臺大出版中心，2010年5月）。

¹⁰ 李栗谷在答成牛溪的信札裡提到「人馬之喻」，其模式與曹端之說接近，亦即主導力量在人。但其理據為「人信馬足，馬從人意，俱無端倪，此則人心、道心本無相對之苗脈也。」李栗谷將人馬之喻放在朱子式的「心統性情」的格局下立論，「人」是「道心」，「馬」是「情」（也就是「氣」），「道心」是依理而動之心，所以李栗谷仍可堅持理本身不能有任何「動」之蘊義。參見李珥：〈答成浩原〉，《栗谷先生全書》（重慶：西南師範大學出版社，2011年，域外漢籍珍本文庫），卷10，頁15。

理」，「格物窮理」的極致落在「物格」而豁然貫通。亦即「格物」是工夫的過程，「物格」則是「格物窮理」此一實踐過程的目的。此時，「物之理」全體朗現了，這是「全體大用」的境界。但點點滴滴的積累過程怎麼會達到全體朗現的境界呢？李退溪認為：終點站的突破是「理」自己引發而致的，非關人力。他說：「然則，方其言格物也，則固是言我窮至物理之極處。及其言物格也，則豈不可謂物理之極處，隨吾所窮而無不到乎？」¹¹格物時需窮理，這是學者意識所及之事；一旦物格時則理自到，這是非關人力的玄祕效應。「格物」與「物格」、「窮理」與「理到」，詞句相關，義理相去懸殊。李退溪用這組詞語相互對照，還動用到韓語不同於漢語的語法，藉以顯示理到之說的正當性，¹²其論述極富玄思的理論趣味。

「理動不動」本來是理氣論範圍內的題目，理氣論屬於本體論的範圍，它泛論萬物所以存在的依據。我們不會忘了朱子學對「理」的規定：理即太極，太極被視為萬物存在所以成立的第一因，它是超越且是終極的依據。然而，就像典型的理學敘述一樣，超越領域的合法性落在主體的體證本身，工夫論不但是追求體證的理論，它更是追求證體（證會本體）的一種知識。李退溪的「理到」論是格物論論述下的命題，此論可說是工夫論下的境界語；「理發」論則是放在四七之辯下呈現的，它屬於心性論的範圍；至於「理動」之說，如前所述，乃是理氣論下的命題。但說到頭來，三個領域的論題都建立在同一種「理」的基礎上。誠如崔英辰教授所言：李退溪的「理到」、「理動」、「理發」之說，乃是一體三相，無一不是「理的自我顯現」，也可以說是同一個問題意識在不同領域的展現。¹³

「理發」、「理動」、「理到」三者可說是一體三相，此「一體」意味著：三者的範圍都不屬於經驗性的領域，至少從李退溪的觀點來看，「理發」是心體流行源頭處，「理動」是太極創生處，「理到」是工夫終點站的性天關卡突破處。這幾個領域都屬於超越領域，傳統的語彙則稱之為先天領域。正因為處於和經驗世界不同的領域，因此，李退溪才有機會宣稱：這個超越領域的詞目「理」之性質與經驗世界所理解者不同，它具有一種非經驗性的動，這是一種和日常世界動靜不同的動。李退溪這樣的思考並不突兀，在許多宗教傳統中，都會將最高存有或最高境界的性質另作他論。其時的境界所呈現或所領會者之質性，乃是一種和日常的動靜經驗有些類似但卻又隸屬不同層級的性質。我們不妨稱這種難以思量的性質作「純動」，「純動」事實上不是動，但也冠不上「靜」此屬性，所以也可以勉強稱作「純靜」。周敦頤和程伊川所以會分別使用「靜」與「動」形容道體的性格，表面相反，實質上是相互發明，我們可由此得到線索。

¹¹ 參見李滉：〈答奇明彥·別紙〉，《退溪先生全書》（重慶：西南師範大學出版社，2011年，域外漢籍珍本文庫），卷24，頁44。

¹² 參見林月惠：《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》一書。

¹³ 參見崔英辰著，邢麗菊譯：《韓國儒學思想研究》（北京：東方出版社，2008年11月），頁711-712。

李退溪之特殊者，在於他將超越層的純動性格放在體用論的格局下處理。體用論是理學的基本思維模式，體用論徹底發展出的形態可謂全體大用的類型。朱子學系統下的體用論通常經由理氣論的框架下顯現出來，亦即：理經由氣的流行，本體的作用因而展現到了世界上來，體用論的格局遂呈現了體＝理、用＝氣這樣的構造。然而，超越處的性質既然已和經驗世界的不一樣，因此，貫穿形上與形下兩界的「體用論」的思維在超越處是否還能使用？或者是否需要改造？此問題遂不得不起。李退溪即選擇了後者，他主張「體用論」在超越層仍可使用，亦即超越層的體＝理，但此時的「理」的性質不能依經驗世界裡理氣相合、不離不雜的格式去想像，而當設想另類的超越之體用論。他一言：「無情意云云，本然之體；能發能生，至妙之用也」；¹⁴再言：「無情意造作者，此理本然之體也；其隨寓發見，而無不到者，此理至神之用也！」¹⁵「能」與「隨一發」這樣的狀詞是要用來形容非經驗界性質的作用的，它們隸屬於「理」，為「理」之屬性。是種「至神之用」，也是種「至妙之用」。

李退溪將「用」提升到本體處考量，事實上，也就是將「氣」上提到「理」的層次思考，這種思考方式我們在明代的羅整菴、劉宗周等哲人的思想體系中也可見到，這是個普遍性的議題。有關明代的理氣論與悖論的關係，因為牽涉到的人物較多，問題也稍嫌複雜，當專文處理。但筆者相信：李退溪處理「理」的能動性議題時，其思考方式所以與羅整菴、劉宗周大有近似之處，因為他們都將原為「正統朱子學」所主張的形下語彙的「氣」或「用」提升到超越層，變為超越的「理」或「體」之屬性。「理」因而具有一種非經驗性格的「氣」，「體」也擁有一種非經驗性的「用」。這兩組跨國的儒學不約而同地趨向同一種方向，這種平行現象應該不是偶然的。由此顯示：中國的「道」字負載的創生能力之語義傳統很顯性，根深蒂固，純粹存有論的思考方式在中土不易生根。朱子是不是例外，我們下文會再思考。

李退溪為解「理發」、「理動」、「理到」諸說的困難，在超越處引進了一種不同於經驗之用的「妙用」或「神用」之觀念。「妙用」或「神用」云者，表示此「用」消息甚大，不同於凡間之用。李退溪這種思考方式一方面區分了兩種不同性質的「用」，另一方面則將理體分化為「理在其自體」及「理的活動性」，這兩種區分恐怕不是出自哲人為追求理論的完美而出的設計。事實上，我們可在一些強調最高存有具超絕性格的宗教或哲學處見到類似的思考方式，筆者覺得艾克哈特（M.Echart）的「上帝」（God）與「神性」（God-head）的關係可作一對比，「上帝」與「神性」被視為同體而異用，同出而異名。「神性」的質性是絕對無，說是一物即不中；「上帝」則擁有特殊性的動能等質性，它屬於有。筆者在此

¹⁴ 參見〈答李公浩・問目〉，《退溪先生全書》，卷 55，頁 34。

¹⁵ 參見〈答奇明彥・別紙〉，《退溪先生全書》，卷 24，頁 44。

使用了老子的語彙，事實上，筆者正是認為老子的重玄之道所表述者亦是此義，亦即「同出而異名」的「常無」與「常有」隸屬於超越的體用論之「體」與「用」。¹⁶

李退溪的「理發氣乘」之說頗多新義，相對於此，李栗谷的「氣發理乘一途說」則顯得較接近正統朱子學的主張。正統朱子學主張：理無情意，無計度，李栗谷堅持此義，認為李退溪的「理發而氣乘」與「氣發而理乘」的並舉之說，乃犯了理氣二元之病。正確的理解方式乃是只要「發」，即是「氣發」；但因理氣不離不雜，所以只要氣所到，理亦隨之而上，以為憑據，此之謂「理乘」。我們如再用李栗谷的語言表之，則可說理是普遍的，此之謂「理通」；氣是殊異的，所以謂之「氣局」。明顯的，「氣發理乘」可說是「理氣不雜不離」更精細的規定，「理通氣局」則是「理一分殊」的改寫。李栗谷與成牛溪借通信論學，他的用語颯爽犀利，理論嶄峻，極有思辯能力，不愧為朱門法匠。但如從現代的學派發展意識的角度看，我們也可以說李栗谷提供的新意較少，他反來覆去，始終堅持的乃是理氣二分的朱子立場及類似的論證。

試比較李退溪與李栗谷的辯論，我們恍惚看到曹端與薛瑄的理氣論爭辯在東國重新上演。李栗谷的思辨強悍有力，他的論證基本上與三百年後的牟宗三先生一致。這兩條平行的發展路線很值得注意，因為我們看到之前的曹端所以批評朱子的理氣論時有「死人活馬」之喻，或者後來的羅整菴所以會批判朱子「所以然」的思考方式，認為其論點造成了理氣之間的隙縫，因而，提出「理氣一物」之說以救濟之。他們可以說都是沿著同一路線思考的，答案也有相互發明之處。換言之，這些朱子學的修正派很可能認為朱子的「理」論始終是不能有活動義的，所以需要匡正之，或捍衛之。亦即他們認為歷史上的朱子就是朱子甲，他們想要以朱子乙取代之，認為朱子乙才是朱子學該有的發展。

在東亞大陸的朱子學者群中，大部分的後儒對朱子的理氣論不管是匡正之或捍衛之，大體都認定理具有「無情意，無計度，無造作」的性格，他們認為朱子就是這樣規定的。相對照之下，李退溪的地位可謂孤伶，他除了在朝鮮後世的嶺南學派當中有同情者外，在朱子學圈的大合唱團中，他唱的卻是異曲別調。然而，李退溪引用到朱子的諸多說法，如「或問云：『心雖主乎一身，而其體之虛靈，足以管乎天下之理；理雖散在萬物，而其用之微妙，實不外乎一人之心。』不知用是心之用否？曰：『理必有用，何必又說是心之用！』」¹⁷「理有動靜，故氣有動靜；若理無動靜，則氣何自而有動靜乎？」¹⁸這些語言確實是朱子說的，難道這些語言也可被打消嗎？是否朱子的真實身分有可能就是朱子乙？或者：他同時兼具兩種身分？

¹⁶ 筆者此種解釋未必符合當代學者的理解，但此種解釋在道教傳統中絕不陌生，重玄道家就是如此解的。

¹⁷ 宋·黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1994年），卷18，頁416。

¹⁸ 陳俊明校編：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會出版，2000年），卷56，頁2721。

朱子學說的邏輯性格很強，他的理氣乃本質之二元作用之一元，¹⁹這種結構是很清楚的，理世界容不了意志、動、雜多的因素，亦即容不下「氣」或「動」的因素。然而，我們如果不採納朱子對「氣」的界定語，而接受其他儒者（如張載）的使用方法，「氣」或「動」也可以用之於形上界，那麼，是否有異類於李栗谷、牟宗三的朱子學？朱子在超越處真的容納不了和某種意義有關的「動」之因素嗎？筆者覺得事情或許不必說得那麼死，因為朱子的語言表面上看來滑移之處還真不少。除了前文所舉李退溪引用到的幾則例證外，我們還可舉出幾則李栗谷、牟宗三先生不易回答的例子。最有名者，當是朱子的高徒陳北溪對「理」作了極細的劃分，指出理有「能然」、「必然」、「當然」及「自然」四義，而且對理的「能然」義竭力發揮時，朱子大表贊同。²⁰又如朱子面對：天到底有意或無意的質問時？他回答道：很難說有意，但也不能說無意。²¹天即太極，如果太極「無情意，無計度，無造作」，天有無意志？此問題有什麼難以回答的！又如：朱子時有「天理流行」之類的用語，這種用語如何解，真是費人猜疑。²²類似的疑問不少，朱子的用語真的是那麼不小心，所以需要後人代他澄清嗎？

如果（一）朱子的理氣二分是其知識論的基本前提，理的重要特性在於存有而無活動義；（二）但他卻又有部分的論述指出了理在某些場合具有「能然」、「活動」的可能。這兩種論點並列一起很怪，因為兩者即使不矛盾，但確實不易相容。筆者認為解決這種衝突的方法有二，一是沿著前提（一）的提示，將具「理的活動義」的句子視為語病句，需要治療，治療過的句子恢復了健康後，即可符合朱子的原義；另一種可能的解決方式是指出兩種主張施用的範圍不同，亦即「理具活動義」只能施用於一般經驗世界以外的場域，也就是只能用於超越界。第一條路線是牟宗三先生選擇的，他是朱子學最重要的語言治療師，這條路線是有很強的證據的。但筆者更傾向於另一種選擇，依第二種論點，李退溪主張在本體處自有體用，其說實有理路，筆者認為很可能也是唯一的出路。因為本體處的「用」

¹⁹ 參見劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1982年）。

²⁰ 參見宋·陳淳：〈理有能然必然當然自然〉，《北溪大全集》（臺北：臺灣商務印書館，1973年，四庫全書珍本），卷6，頁14-16。

²¹ 且看底下這兩條材料。（一）問：「天地之心亦靈否？還只是漠然無為？」曰：「天地之心不可道是不靈，但不如人恁地思慮。伊川曰：『天地無心而成化，聖人有心而無為。』」（二）蒼蒼之謂天。運轉周流不已，便是那箇。而今說天有箇人在那裏批判罪惡，固不可；說道全無主之者，又不可。這裏要人見得。上述兩則材料分別參見《朱子語類》，卷1，頁4及頁5。相關的研究參見 Jonathan R. Herman, "Human Heart, Heavenly Heart: Mystical Dimensions of Chu His's Neo-Confucianism," *Journal of the American Academy of Religion*, 69, 1(2001), pp.103-129。

²² 「天理流行」一語在《朱子文集》裡共22見，在《朱子語類》裡共39見，在《四書集注》裡也有3見，可見朱子對此詞彙的喜好。「天理流行」放在經驗界來講，自然也可以說其義兼體用而言，亦即兼理氣而言，陳來先生即作如此主張。相關研究參見陳來：〈理氣動靜〉，《朱熹哲學研究》（北京：中國社會科學出版社，1988年）。然而，筆者認為朱子使用「天理流行」之義當從超越的心境或理境立論，此時的「流行」當指超動靜的神妙之義。

乃是不同於日用之「妙用」，其「動」因而也不當視為日常動靜之動，而當是「動而無動」之「動」。此際的「動」雖不排除用「氣」字形容，但其義當是一種異質的「神」或「神氣」。既然性質不同，李栗谷批判李退溪的「理發」說蘊含了理氣二元之蔽，其實不見得是「蔽」，只是兩人對「氣」、「用」的界定不同而已。

四、悖論例證

透過了語義類型的區分，我們將朱子那些主張「理動」的句子劃歸為超越論的文句，它的施用範圍是有限制的。至於一般文獻中所表達的動靜乃經驗世界所呈現者，這些「動靜」、「氣」語彙被朱子嚴格劃分到「形而下」的層次。我們由此再回過頭來反省周敦頤所說的「太極動而生陽」的「動」到底何意？「動而無動、靜而無靜」的「神」到底又有何意？朱子對這些悖論的理解是否與他自己也表達過的「理發」之言的意義一致呢？我們將從滋生這種悖論的心性經驗之土壤開始反省。

有關「太極動而生陽」、「動而無動、靜而無靜」諸問題，歷代的討論很多，比較集中的文獻見於《宋元學案·濂溪學案》以及牟宗三先生《心體與性體》第一冊第二部論周濂溪處。牟先生披尖執銳，剖析毫釐，對歷代重要的相關主張一一檢證過，黑白判然。他的意圖自然指向周濂溪所說的乃繼承先秦儒家的動脈而來，它顯示出了縱貫型的道德創生義；而朱子卻化動為靜，將此縱貫型的模式轉化成橫攝型的模式，道德創生的路線變作了認識論導向的路線，嚴重地背離了儒家的精神。沒想到後世歷史的發展竟然走了樣，別子為宗，朱子反而變成了儒林的正宗嫡傳。

牟先生對儒學體系與朱子學性格的判分非常嚴謹，影響極大，其說可視為民國以來最重要的理學研究論述，戰後海外的儒學研究者不少是在牟宗三先生的解釋模式下茁壯成長的。筆者也同意牟先生的分判有極強的理據與文獻的依據，不容易反駁。但隨著反思愈密，筆者目前則傾向朱子學問內部即蘊含了兩種不同類型的理路之因子，就像史賓諾沙或黑格爾的情況一樣。有關縱貫／橫攝、正宗／別子的哲學史地位之評價問題姑且不論，回到周敦頤的文獻本身，我們看到牟先生面對這些棘手的動靜論述時，他下了極大的工夫仔細分析，可以說充分地實行了語言治療師的工作。牟先生幫朱子修正或補足了滑稽的語義，讓朱子的語言的邏輯更加嚴謹，也就是更符合牟先生所說的「存有而不活動」。牟宗三先生可說是八百年來第一位使得朱子本人更像一位理念型的朱子學學者的哲學治療師，他讓朱子和朱子甲徹底地同一化。

牟先生分判理學動靜靜論的原則很單純，此即道體的活動不能以時間性的動靜概念描述，「動靜」的概念只宜用於經驗世界的項目。如果牟先生的析辨一直沿著此路線展開，我們不管接不接受他對歷代儒者相關議題的詮釋，但都有可能更容易進入牟先生想帶我們進入的義理世界。然而，面對歷史層層疊加上去的詮釋，文字的糾葛真是不少。牟先生一一解釋，也可以說是一一解套，他最後下按語道：「對於神之體悟，須用曲線思考，故圓妙也」。²³牟先生的解釋頗富理趣，玄思味濃，可以證成周敦頤的論述。有意其說者很容易檢視其論證之曲直，覆檢不難，茲不細引。但周敦頤的思考是否一定要那麼曲折玄妙？

我們還是要回到周敦頤的話語，看其話語是何種性質的語言，何以需要「曲線思考」？周敦頤其實已經說得很清楚了：此是「神」而非「物」之狀詞。「神」是中國哲學中的玄妙語詞，歧義很多，但周敦頤的用語出自《易經》，我們還是從此源頭找線索。《易經》說的「神」是「不疾而速，不行而至」，其語似乎指的是一種特殊的心靈感應能力，不需要時間的歷程。嚴格說來，《易經》作者使用這樣的形容詞其實不見得恰當，因為心靈其他的功能如「想像」何嘗不是「不疾而速，不行而至」？然而，不以詞害義，我們知道周敦頤說的「神」是「誠神幾」的「神」，它被周敦頤視為心體獨特的屬性。我們有理由認為他描述的不是物理事件，也不是一般的心理事件，而是屬於心體朗現時的狀態，屬於超越界的語彙。落實下來講，也就是覺悟的語言。在悟覺的經驗中，動靜似乎失去它們在經驗世界的質性，時間就像達利繪畫中的時鐘一樣，癱瘓掉了。在冥契傳統中，時間常被視為永恆的當下，它從癱瘓的時鐘下熔化為整體而超時間的活動作用，「不疾而速」這樣的報導並非罕見。

掀開牌底，筆者認為哲學上（至少是理學史上）的動靜難題很可能是出自獨特的宗教經驗，最可能的情况是冥契的經驗。如果理學的核心義是天道性命相貫通的話，由於此相貫通的經驗極接近於冥契論的性質，所以「貫通」經驗上的質性有可能提供了理學重要的形上理論之資源。我們且看底下這則敘述：

某自總角承先大夫訓迪，已知天下無他事，唯有此道而已矣。窮高究深，年三十有二，於富陽簿舍雙明閣下侍象山先生坐。問答之間，某忽覺某心清明，澄然無畔。又有不疾而速，不行而至之神，此心乃我所自有，未始有間斷。於是知舜曰道心，明心即道。孟子曰仁，人心也，其旨同孔子。又曰：「心之精神是謂聖」，

²³ 參見牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1979年），第1冊，頁348。

某知人人本心皆與堯舜禹湯文武周公孔子同，得聖賢之言為證，以告學子。謂吾心即道，不可更求。²⁴

楊簡（慈湖，1141-1226）如果不是理學傳統中最早提出悟覺經驗者，至少是最早突顯此種經驗意義的儒者，而且其語多出自他的敘述，而非詮釋。引文即是他親身體驗後的夫子自道，現量報導，而非比量擬議，參考價值很高。²⁵

楊簡的文字中所提的「不疾而速，不行而至」，出自《易經》，《易經》此語是用以描述「至神」的狀態，楊簡的挪用到底是不是《易經》的原義，固難言也。但就理論效果來看，它確實有說服力。「不疾」、「不行」意味著「靜」；「速」、「至」意味著「動」。「不疾而速，不行而至」和「動而無動，靜而無靜」恰可相互詮釋，而且這兩則語言都和《易經》有關，所以彼此詮釋倒很恰當。楊簡思想和周敦頤沒有直接關連，兩人的學脈不一樣。但兩人描述最深層的一種心性經驗時，竟同時使用了一種「非動非靜、超乎動靜」的述詞，這種選擇值得留意。楊簡毫不吝惜說出自己的參悟經驗，他卅二歲這年的經驗較特別者，乃在他是在對談中當下頓悟。這種「在對談中頓悟」的敘述一般在禪宗語錄中較常見到，理學文獻中可謂鳳毛麟角。楊簡所以有此經驗，很可能和他長年不論行止語默，皆用心於方寸之間，而且之前早有悟覺經驗有關。當然，更重要的前提是與他對談者乃是曠代大儒陸象山，陸象山深明本心，顯然有極深的證體經驗。²⁶

我們且再看一則文獻，羅洪先（念菴，1504-1564）是明代江右學派的代表人物，他在王學的傳播過程中，扮演一種向內極深研幾的角色。簡言之，也就是將超越的體證本體作為學問的旨歸。羅洪先的學問宗旨如是，在修持上，他更是以體驗精深著稱於世，我們且看底下這則有名的出自其人親身體驗之報導：

當極靜時，恍然覺吾（羅洪先）此心虛寂無物，貫通無窮。如氣之行空，無有止極，無內外可指、動靜可分。上下四方，往古來今，渾成一片，所謂無在而無不在。²⁷

²⁴ 宋·楊簡：《慈湖先生遺書·學者請書》（山東：山東友誼書社，1991年），卷3，頁129-130。

²⁵ 「敘述」和「詮釋」之間的界限當然也不一定容易劃清，但這兩個概念有別，大體的劃分總還是有道理的。

²⁶ 陸象山可以開導楊簡、詹阜民等人，在前近代的師徒制文化傳統中，尤其又和安身立命的終極關懷有關之領域，陸象山如果沒有直透性天的證體經驗是很難想像的，但陸象山就像許多偉大的證悟者一樣，不喜說出個人的經驗，而寧願將其經驗轉化成理論語言。

²⁷ 參見明·羅洪先：〈答蔣道林〉，《念菴文集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，景印文淵閣四庫全書本），卷4，頁1。蔣道林即蔣信，蔣信因病栖息道林寺，且因養病而悟道，這是另一個有趣的故事，茲不贅述。

羅洪先在這裡既說「有如長空，雲氣流行，無有止極」，卻又說「無動靜可分」這明顯的是相互矛盾。除非我們認為羅洪先在寫詩，或者他的邏輯能力很差，引文的話語作不得準。如果他真是在描述自己的經驗的話，那麼，最好的解釋就是：這種矛盾乃內在於經驗本身。「動靜一如」這樣的矛盾語在理學家論悟道經驗時，絕非罕見，陳白沙（獻章，1428-1500）所謂：「至無有至動」，²⁸王塘南（時槐，1522-1605）所謂：「至動亦至靜」，²⁹他們所說皆是悟境之事。至於這樣的「矛盾」到底是何種性質，那自然是另一議題的事。

筆者將「動靜」的難題收到心性的經驗下定位，而且這種心性經驗是較特別的，它類似於宗教領域的冥契經驗中的「悟」。冥契經驗一般被視為是普遍的，至少是相當普遍的。筆者認為理學家體道敘述中出現的「動靜」表達之窘境也見於其他的宗教經驗，我們且看底下兩則有趣的敘述：

- 1.（憨山）揭簾立階前，忽風吹庭樹。飛葉滿空，則了無動相。曰：此「旋嵐偃岳而長靜」也。至後出遺，則了無流相。曰：此「江河競注而不流」也。³⁰
- 2.（貓）抬起了頭，安靜地觀看一隻黃蜂在它頭上無飛而飛，此時任何事物都盈滿了生命。³¹

這兩段話都是出自親身體驗者的報導，一中一西，一古一今，而所敘述的經驗卻頗為類似。其中第一條更是一位禪學大師的現身說法，「旋嵐偃岳而長靜」與「江河競注而不流」兩語出自《肇論》中的名篇〈物不遷論〉，兩語表示動靜之不可解。憨山有意將金針度與人，不惜費辭，毫無保留地報導自己在覺悟當時的知覺現象，其話語有證詞的涵義。

關於這種「無飛而飛」、「水流而未流」的直覺經驗如何解釋，是個難題。我們不妨假借一位兼具證道者與哲學家的禪師鈴木大拙的話語為證，他的解釋是這樣子的：「般若永遠要保持它的自我同一，然而又仍舊投身於無限的分化……不可從靜態去著想，而得從動態；或者，更恰當些，同時是靜態與動態。」³²鈴木大拙的語言自然帶有詮釋的成分，「般若」一詞就不可能不帶上來自印度宗教傳統的印記。當他把這種「創造性的空」之形式提升到邏輯的悖論層次時，自然引發許多的爭議。³³但如就宗教性的冥契經驗而言，此敘述

²⁸ 明·陳獻章：〈答張內翰廷祥書括而成詩呈胡希仁提學〉，《陳獻章集》（北京：中華書局，1987年），冊上，卷4，頁279。

²⁹ 明·王時槐：〈口占答友問二首〉，《塘南王先生友慶堂合稿》，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業公司，1997年），卷7，頁3。

³⁰ 參見明·釋德清：《憨山老人夢遊集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，景印文淵閣四庫全書本），卷39，頁14-15。

³¹ 一位當代冥契者的證詞，引自《冥契主義與哲學》，頁81。

³² 參見《冥契主義與哲學》，頁229。

³³ 參見馮耀明：〈佛理、禪悟與邏輯〉，此文收入劉國英、張燦輝編：《求索之迹：香港中文大學哲學系六十周年系慶論文集·校友卷》（香港：香港中文大學，2009年），頁73-98。馮耀明先生對鈴木說法嚴厲地質疑。

當是建立在某種特殊的直覺之呈現上面，此時的直覺顯現出既統一而又分化的作用，鈴木大拙之說自有理據。由於時間之流是一切經驗得以成立的依據，各宗教的證悟者都難免碰觸到這個分而未分的層面，這個現象可以解釋何以「動而無動，靜而無靜」的敘述在各大宗教的冥契論文獻中會這般地流行。

如果我們再把周敦頤的動靜難題敘述放在理學家的體用論來看，這樣的冥契經驗也是有人提過的，而且也有解釋。王龍溪針對心的動靜問題時，即說道：「悟得時，謂心是常靜亦可，謂心是常動亦可；謂之天根亦可，謂之天機亦可。心無動靜，動靜，所遇之時也。」³⁴王龍溪之言有文本的依據，因為王陽明也表達過類似的意思，但更重要的依據是王龍溪所說的「悟」的前提。「悟」意指本體的朗現，悟時何以動而無動，靜而無靜，其語式或許有些詭異，和正常人的邏輯思維過不去。但筆者認為難題可能不是那麼難解，因為，如依「體用一如」思考模式考量，或依「生生之謂易」所示的道之創生性考量，動靜一如意指本體兼具「自身之所以為本體」以及「本體介入時間之中而分化」兩面。前者可以稱為「天根」，後者可以稱為「天機」，「天根」和「天機」可視為同一本體的不同展現階段之指謂。

王龍溪之言是回應魏校（莊渠，1483-1543）的「天根」說而來的，其說頗有理據，我們不妨再遊騎無歸，跑野馬一下，觀看理學悟道敘述中的動靜難題。理學研究者大概都知道魏校的工夫論以主靜、培養根基的「天根」之學為旨趣，其學與後來的江右學派頗為接近。魏校回答王龍溪「主靜」的內容時，說道：「前念已往，後念未生，見念空寂，既不執持，亦不茫昧，靜中光景也」。³⁵魏校的說法意指不落時間意識的超越狀態，此光景實即為「天根」，「天根」之語譯成白話，其語意可譯為宇宙的根基。理學的「天根」之學出自邵雍，邵雍在〈觀物吟〉中吟道：「天根月窟閒來往，三十六宮都是春」，³⁶此詩一般認為極富修煉意味，王龍溪也曾撰有〈天根月窟說〉闡發其義。³⁷依據王龍溪與魏校的對話，魏校招認他自己的天根之學與邵雍同。然而，邵雍的天根之學卻從一陽初動處見出，而不是所謂的「見念空寂」。換言之，其「天根」義反而接近「天機」義。王龍溪由此反證「天機」與「天根」一體難分，魏校特別捻出「天根」之學，其機反而不圓。王龍溪與魏校的對話具有很深的理論意義，因為「天根」如果取儒家重視的「本體」義的話，它即體即用，「體」自可謂之「天根」。但「天根」本身不能沒有「能」，由此「能」即有「用」，「用」即介入時間的流程，有了時間就不可能沒有歷程之變，由此自可言「天機」。良知

³⁴ 參見明·王畿：〈南遊會記〉，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年3月），卷7，頁156。

³⁵ 引自《王畿集》，卷7，頁156。

³⁶ 參見宋·邵雍：〈觀物吟〉，《伊川擊壤集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年，四部叢刊初編縮本），卷16，頁75-76。

³⁷ 〈天根月窟說〉參見《王畿集》，卷8，頁185-187。

學學者的悟道經驗所以有「動靜一如」這樣的悖論語言出現，就直覺經驗稍加解析，並非不可以理解，史泰司那隻看見黃蜂飛而無飛的貓或許知道此義。

五、案主的證詞

筆者認為周敦頤與李退溪思想中引發極大爭議的「太極動而生陽」、「動而無動、靜而無靜」、「理發」、「理動」、「理到」諸說皆涉及了理的能動性之議題，而產生此詭譎的語式之溫床即是理學家的獨特的冥契經驗。我們前文已引用兩位理學家及兩位儒家系統以外的案例為證，用以說明此義。底下，筆者將反過頭來，再舉案主的周敦頤與李退溪為例，略加說明引致「太極動」或「理發」之說的關鍵環節。隨後，筆者將再舉朱子與李栗谷的體證經驗為例，藉以說明嚴守「氣發理乘」之說者除理論的考量外，也有體驗的依據。

周敦頤就像多數的理學家一樣，他的著作中很少說到個人的經驗，因此，論者如果懷疑《通書》或《太極圖說》所描述的那些玄妙境界可能是出自傳聞所得，而不是他個人的親身造詣之語，我們很難質疑此懷疑的合理性。由於周敦頤留下的現量文字確實不多，因此，我們如硬摘取他的文集集中的片語隻字，視之為證道語言，其可信度或許堪疑。然而，我們且看周敦頤的日常生活是怎樣過的？他的一位親近的朋友描述道：「飲啜其樂真，靜正於俗邁。主人心淵然，澄澈一內外。本源孕清德，游詠吐嘉話。」³⁸寫這首詩的詩人是北宋名臣趙抃（字閱道，諡清獻，1008-1084），他的描述雖然無法窮盡周敦頤平日的生活作息，但至少刻劃出他很突顯的一面。趙抃是北宋有名的儒家居士，更以獨特的悟道經驗傳聞於世。³⁹他使用「澄澈一內外，本源孕清德」這類的語言，難道不會想傳達一種洞澈本性的人格狀態嗎？

趙抃勾勒了一位深潛心源的周敦頤之圖像，此圖像在周敦頤本人的著作中也可找到有支撐力道的文獻證據的。周敦頤自北宋開始，一直被認為和陳搏其人其學有關連。其細節雖然不容易一一考訂，但他的詩文中的記載卻顯示出關連之說並非無中生有，比如在〈讀英真君丹訣〉此詩中，周敦頤即寫道：「始觀丹訣信希夷，蓋得陰陽造化機。子自母生能致主，精神合後更知微」。⁴⁰「子自母生」、「精神合」此類語言如果不是言及煉精化氣、火候得物之類的修煉訊息，是很難令人相信的。周敦頤此詩傳達出的玄祕訊息並非孤例，

³⁸ 宋·趙抃：《清獻集》（臺北：臺灣商務印書館，1973年，四庫全書珍本），卷1，頁4。

³⁹ 明·顧憲成說：「趙清獻聞雷鳴悟道」，見氏著：《東林商語·己酉》，《顧端文公遺書》（上海：上海古籍出版社，1995年，續修四庫全書），卷下，頁17。類似的記載頗見於明儒文獻，茲不贅引。

⁴⁰ 參見宋·周敦頤：《雜著》，《周敦頤集》（北京：中華書局，1990年），卷3，頁66。

事實上，圍繞周敦頤身邊特多他與道教內丹傳統的緊密關連的敘述，主要的關係人物自然是陳搏（希夷，？-989）與張伯端（？-1082），〈讀英真君丹訣〉第一句的「希夷」即是陳搏。至於張伯端其人與周敦頤的關係，我們透過周敦頤的身邊人物，現在已可建立起明確的人脈關係。周敦頤與道教的傳聞看來不會是無風起浪，而是有憑有據的。

我們上述所說的內容當然只能說明周敦頤對玄祕的修煉之學感興趣，很可能他對丹道也有頗深的造詣，但是否經歷過「動而無動」的證悟本體關卡，直接文獻仍然缺乏。然而，我們比照牟宗三先生的「曲線思考」，或許可探得玄珠。一般認為陸象山與王陽明有極深的證悟本體的經驗，他們可以指導像楊簡或王龍溪這樣的靜坐大師，如果自己沒有極深的體證，如何指導？但他們自己本人的文獻中一樣缺少直接敘述悟覺的紀錄。如果我們相信王學中的「良知與動靜」議題可能來自王陽明獨特的心性經驗，以彼證此，那麼，周敦頤從《太極圖說》到《通書·動靜》章所說的「動靜」內容之涵義，其來源何嘗不是如此呢！這些哲學命題所述的內容何嘗不是冥契的敘述之改寫呢！如果論者還狐疑不定，筆者願再舉一個例子，以說明此說或許可以成立。筆者用以加強「悖論難題出自冥契經驗」假說的是一則儒道交流史的老議題，此即周敦頤的「太極圖」與道教修煉圖「無極圖」間的關係。

周敦頤的「太極圖」之來源，尤其與陳搏的關係，這是理學史上著名的古老公案。晚近因李申及吾妻重二都先後提及周敦頤的「太極圖」可能比道教的「無極圖」等修煉圖早作，因此，影響的關係要顛倒過來看，有可能是理學家影響了內丹道士，而不是周敦頤受到內丹道教影響。⁴¹有關「太極圖」與道教修煉圖的年代早晚問題不是本文的重點，但我們至少可以確定這兩種圖的關係很密切，而且兩種圖的知識性質也很容易區別開來。學界中人現在一般都認為「無極圖」此道教的修煉圖講的是玄門的修煉工夫，這種圖指示學者如何透過身心能量逆返的過程，轉化現實人格的存在狀態，直契本源的「無極」境界。「太極圖」的結構恰好顛倒過來，它直接從世界源頭的本體開始敘述起，接著兩儀、五行、萬物諸階段，依序衍化，世界於是一體平鋪地展開。一種是修煉性質的圖，另一種是宇宙生化的圖。

兩種圖的性質很清楚，以往的哲學史通常認為周敦頤改造玄門無極圖的構造，工夫論的文獻遂變成宇宙論的文獻。有關影響的關係之問題，本文在此不探討，但即使「太極圖」真的提出的時間較晚，筆者認為兩圖關係的關鍵並不在「歷史」意義，而是在「理論」意義。筆者傾向於認為「太極圖」受到玄學修煉圖影響是很可能的，但周敦頤之所以顛倒其圖，並非緣於外在的或偶然的興趣，也不只是將工夫論的文獻改造成宇宙論的文獻而已。

⁴¹ 參見李申：〈太極圖淵源辨〉，《周易研究》，1991年1期，頁24-35；吾妻重二：〈太極圖の形成——儒佛道三教をめぐる再検討〉，《日本中国学会報》第46集（1994年10月），頁73-86。

兩圖的構造之相近性很明顯，但周敦頤為什麼要顛之倒之？有沒有內在的理由？筆者認為兩圖的顛倒順序有更深層的理據，因為在中國的修煉傳統中，修煉至極所呈現的境界常被視為「太初」的境界，它超越時間的流變以及一切經驗性的因素之外。我們不會忘了前引魏校的「天根」之學的前提乃是「前念已往，後念未生，見念空寂」的非時間意識狀態吧！明顯地，心性始源的敘述和萬物起源此種形上學的敘述因而在此相合，體證心性真實的悟者也是領悟宇宙真實的悟者，工夫論的語言和宇宙論的語言有種奇妙的結合。玄祕的修行論導向了宇宙生化的論述，周敦頤的〈太極圖說〉並非希罕的例子，它只是最著名的一個案例。

有關「無極圖」與「太極圖」的先後關係，學界固然爭辯不休；《通書》與《悟真篇》刊行的先後，學界一樣也有極大的爭議。⁴²跳開歷史影響的層面不論，我們從「無極圖」、《悟真篇》的內容著眼，應該很有理由從〈太極圖說〉與《通書》的內容中讀出與之相關的性命之學的因素。筆者不是認為宇宙論或本體宇宙論之說不能成立，筆者只是認為：周敦頤的宇宙論是體證型的，而不是思辨型的自然哲學。建立在打通性命之奧的宇宙論論述之合法性和思辨性格的宇宙論不一樣，它是超越論的論述。超越論論述中的內涵和經驗論述的內涵即使題材相同或相近，如兩者皆曾論及一多、理氣、有意無意、善惡、有無的問題，但兩者的性質卻不會一樣。周敦頤的〈太極圖說〉與《通書》那些論動靜的玄妙句子很可能都是他個人的心性經驗的改寫，退一步想，即使不是出自周敦頤自己本人的本地風光，而是修煉傳統下的敘述，追到底，此敘述的源頭仍是來自悟覺體驗。

類似的論證也可用到李退溪身上，筆者相信李退溪的「理發」、「理動」、「理到」之說應該也是來自悟覺經驗。在此描述理的能動性之「三理」中，「理發」與「理到」都是心性論語彙，其語都是描述在根源的心性基盤上的一種理之能動性。「理發」由始源立論，指在心性根源之展現處，一種不屬於「氣」的層面之動能；「理到」則牽涉到由「格物窮理」的歷程往上追溯到「豁然貫通」的境界時，其時的天理流行境界之現象如何可能的議題。相對之下，「理動」是形上學語彙，它意指太極（理）如何引發氣的流行此關鍵問題，這個問題和〈太極圖說〉所說的「太極動而生陽」之語都關連到相同的理論糾葛。

李退溪為人溫良謙讓，典型的朱子學文化下成長的學術巨人，他繼承朱子的學說也包含了朱子不喜言悟、側重工夫具體步驟的面向。因此，我們如要從李退溪的著作中尋找類似楊簡或陳白沙之類的悟覺敘述，可以確定是徒勞無功的。他批判「悟」字乃「蔥嶺

⁴² 柳存仁先生即認為《悟真篇》作者張伯端的卒年可能遲至南宋，參見柳存仁：〈張伯端與悟真篇〉，《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991年）。朱越利對柳先生所提張伯端生卒年的年代稍加調整，但也認為其卒年已入南宋。參見朱越利：〈金丹派南宗形成考論〉，《道韻》第6輯（2000年2月）。

帶來，頓超家法，吾家宗旨未聞有此」。⁴³朱子一生甚惡「悟」字，以為一談「悟」字，學問就不再可商量。李退溪也是此意，然而，他又力言：「聖門言達不言悟，功在循循積久中。」⁴⁴話說得夠清楚了。「達」當即為「上達」，意指一種天理流行。但要達到此境，卻需經由「循循積久」的途徑。可見李退溪和朱子一樣，依舊相信有種全體朗悟的經驗，只是此朗悟乃終極的效果項，不可躐等企盼。通向此境的路線是曲折而緩慢的，這是漸教的路線。

我們要追蹤李退溪的悟覺經驗，很難期待他的文集中會有直接的敘述，但曲線智慧的間接證據並非罕見。理學家往往在年輕時期有段出入佛老丹道的經歷，這種線索往往可以提供我們有意義的圖像。李退溪年輕時也曾出入佛老，如在一首贈友人的詩中，他難得地提到自己年輕時的行徑：「憶在蓬山慕古仙，相期修鍊與君偏。鼎中龍虎功非速，壺裏乾坤事亦遷。」⁴⁵不知他本來就對丹道修煉的方法有意見，還是後來背離了丹道，但這段「蓬山慕古仙」的青年際遇似乎很難不在爾後的求道生涯中留下些鴻爪。李退溪有很深的冥契體悟，這是非常可能的。我們看到他詩文中偶爾出現的靜坐記載，即可瞭解他也充分地運用了中土理學家常用的靜坐法門。

明顯地，李退溪諱言悟只是故事的一面，他也和朱子一樣，主張儒家自有另類的心性體驗，有一種無悟之名而有悟之實的「上達」、「物格」、「豁然貫通」、「昭曠之原」。⁴⁶李退溪的立場最明顯的表現在他著名的〈進聖學十圖筭〉中所說：

必也存此心於齋莊精一之中，窮此理於學問思辨之際。不睹不聞之前，所以戒懼者愈嚴愈敬；隱微幽獨之處，所以省察者愈精愈密……其初猶未免或有掣肘矛盾之患，亦時有極辛苦不快活之病，此乃古人所謂將大進之幾，亦為好消息之端。切毋因此而自沮，尤當自信而益勵，至於積真之多，用力之久，自然心與理相涵而不覺其融會貫通，習與事相熟而漸見其坦泰安履。始者各專其一，今乃克協于一……畏敬不離乎日用，而中和位育之功可致；德行不外乎彝倫，而天人合一之妙，斯得矣。⁴⁷

⁴³ 參見李退溪：〈答南時甫·別幅〉，《退溪先生全書》，卷16，頁3。

⁴⁴ 參見李退溪：〈奉酬南時甫見寄〉，《退溪先生全書·別集》，卷2，頁47。

⁴⁵ 參見李退溪：〈寄湖西監司閔景說二首〉，《退溪先生全書》，卷3，頁36。

⁴⁶ 請參見下列李退溪〈宴坐〉一詩之言：「我坐禪亦坐，禪虛我不同。揮戈讓隱几，奇功收此中。」《退溪先生全書》，卷5，頁47。

⁴⁷ 李退溪：〈進聖學十圖筭〉，《退溪先生全書》，卷7，頁8-9。

前面兩行頗有楊時（龜山，1053-1135）參「中和」旨趣的意味，⁴⁸李退溪之語很可能即沿道南一脈而來。此文之所以重要，乃因李退溪是針對君王說話，疏忽不得。儒家臣子上奏的話語通常是非常慎重的，李退溪身處黨爭激烈的年代，對政治當然很敏感，所以他上書的〈進聖學十圖箚〉所說不容不更為謹慎。李退溪顯然深信「天人合一之妙」之語並非理論語，而是造道語。他對君王有此要求，固然是緣木求魚，我們很難相信李朝君王有機會成為達到此種境界的哲學家皇帝。但他之所以有此要求，顯然他深信國君依其話語用功，可臻此境，他的深信的基礎當是來自他個人的體驗，所以話敢說得這麼滿。

如果周敦頤、李退溪那些動靜難題皆有冥契經驗的因素的話，我們看另一頭的當事者之朱子與李栗谷，他們的堅持一樣也有體證的基礎。換言之，由於冥契經驗的動靜之悖論性格，因此，強調其創生義與超絕義者，很可能發展出兩種不同的反應。前者會將重點落在理的能動性，後者則重視理的否定性：不可說、無意志、非動。

眾所共知，朱子在 37 歲前，他的工夫其實是較接近道南一脈的路線的。我們有理由相信：他當時勇猛精進，了知心體浩浩無窮的動能。朱子和其師李延平的通信中，雙方時常可以見到「心氣」之類的敘述。他還曾一度因用功過猛，竟罹患了「心恙」之疾。等朱子參透「中和」義後，他遂走上「涵養須用敬，進學在致知」的雙軌並進制。⁴⁹由於朱子提出中和新說之後，工夫已很明顯的走向漸教類型，對「悟」之類的語言惡感很深，因此，我們遂忽略了朱子學問地圖中尚留給儒家之「悟」一席之地。

說到底，朱子的學問終是東方風味的性命之學，他的工夫論的旨歸也在復性，他也要在悟之經驗中讓物我同登太極，一種更深或更高的玄祕境界由此展開。但同樣關鍵的，乃是他更注重腳踏實地的歷程，工夫歷程被朱子視為儒佛攻防的大防。有關朱子工夫論的細節，筆者不擬在此討論。⁵⁰底下，筆者僅引他答石洪慶的一小段話作結，以闡釋朱子對「悟」之獨特體會。《朱子語類》載錄朱子在石洪慶返回時，勸他：「此去且存養，要這箇道理分明常在這裏，久自有覺；覺後，自是此物洞然通貫圓轉。」⁵¹又勸他：「如今要下工夫，且須端莊存養，獨觀昭曠之原，不須枉費工夫，鑽紙上語。待存養得此中昭明洞達，自覺無許多窒礙。恁時方取文字來看，則自然有意味，道理自然透徹，遇事時自然迎刃而解，皆無許多病痛。」⁵²朱子此段話語和平日語氣不太一樣，朱子也有此自覺，所以勸告石洪慶不要輕易告訴他人，以免不知情者反而誤事。此段話所說的「覺」或「物」帶有甚為濃

⁴⁸ 宋·楊時言：「夫至道之歸，固非筆舌能盡也。要以身體之，心驗之，雍容自盡於燕閒靜一之中。默而識之，兼忘于書言意象之表，則庶乎其至矣。反是，皆口耳誦數之學也。」引文參見氏著：〈寄翁好德〉，《楊龜山先生全集》（臺北：臺灣學生書局，1974 年），卷 17，頁 11。

⁴⁹ 由於敬貫動靜，身心專一凝聚是人格應有的模態，所以雙軌制也可視為單軌制。

⁵⁰ 細節參見拙作：〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉一文。

⁵¹ 《朱子語類》，卷 115，頁 2781。

⁵² 《朱子語類》，卷 115，頁 2782。

厚的修煉信息，同代的楊簡即稱呼「悟」為「覺」。我們在此看到一位不同於日常世界的朱子甲的朱子，他反而接近於注解《周易參同契》的崆峒道士鄒訢之朱子，亦即隱性的朱子乙冒出頭了。「昭曠之原」的「昭曠」一詞乃是朱子借自《莊子》的用語，藉以表示性體至善，光明無盡。

從各種隱微語意的文獻看來，朱子顯然有證體的經驗，也認為此超越的證體之境乃學問的重要宗旨。但朱子處理此種境界的議題時，確實小心翼翼，除了緣於工夫論上講究漸教的原因外，也緣於他對「理」的超越性格的堅持。所以他常要在超越的心境與性體之間劃下極難劃分的界線，他使用的話語是「難說」，⁵³朱子的「難說」就像艾克哈特所說的「一小點」，這「一小點」撐開了性體的超越性。朱子對理的動靜之正解其實是「理無動靜」，⁵⁴「理」不可以用經驗性質的「動」、「靜」形容之，但為了維護理的超越性格，所以我們看到他論心性的微妙境界時，總偏向於它「非動」的面向。他劃分「動底」與「動處」兩者，⁵⁵用意在此。然而，「動底」一詞的涵義仍有歧義，因為「底」固可釋為偏向靜態的「依據」，但釋為偏於動態的「根源」也未嘗不可。如果採後者的用法，「動底」的內涵仍可被詮釋為陳北溪所說的「理」之「能然」義。

筆者相信朱子對於理之動靜的主張和個人的體證有關，但他的體證又受到他個人對超越性追求的關懷之影響，因而偏向理的非活動性，這是種工夫論導向的詮釋學循環。類似的關懷不只朱子一人，李栗谷的觀點何嘗不是，他對超越境界的堅持甚至可說尤有過之。李栗谷也是典型的理學中人，他的造詣如何，同樣不可能得到他自己本人的親身印證。但我們觀看他平日的操守工夫：「當於紛擾之時，收斂精神，輕輕照管，勿與之俱往。用功之久，必有凝定之時。」⁵⁶又言：「靜坐存心，寂然之中不散亂，不昏昧，以立大本」⁵⁷若此之言，雖屬常談，但日常工夫如是，其造詣可逆推而知。「凝定」、「大本」云云，有可能是李栗谷自己的體驗境界之現量語言，而不是比量語言。

⁵³ 參見下文所說：「致道謂『心為太極』，林正卿謂『心具太極』，致道舉以為問。先生曰：『這般處極細，難說』」。《朱子語類》，卷5，頁84。何止朱子在「心」與「太極」關係處覺得難說，王塘南答東林要角錢啟新，論「未發」與心之關係時，以「水之性」與「水」之關係類比之，他也說：「離水而求水性曰支，即水以為性曰混，以水與性為二物曰歧，難言哉！難言哉！」參見註29，卷1，頁24。

⁵⁴ 此語為葉賀孫所錄葉賀孫自己的詮釋，但朱子同意。朱子自己也說：「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」其義亦同。上述兩說參見《朱子語類》，卷94，頁2370、2369。

⁵⁵ 全文如下：「問心之動、性之動。曰：『動處是心，動底是性。』」。參見《朱子語類》，卷5，頁88。

⁵⁶ 參見《栗谷先生全書》，卷14，頁40。引文出自李栗谷著的〈自警文〉，此文自警的意味重，很值得重視。

⁵⁷ 參見《栗谷先生全書》，卷15，頁35。引文是〈學校模範〉一文所說的第五條，此文有「學規」之涵義。

最後，我們僅比照李退溪的例子，再舉一例為證。李栗谷的論辯除了上引文獻學上的證據以外，我們不妨看他如何規勸人君：「如是用功，日夕乾乾。不求速成，不生懈怠，如未得力，或有悶鬱無聊之時，則亦須抖擻精神，洗濯心地，使無一念，以來清和氣象。久久純熟，至於凝定。則常覺此心卓然有立，不為事物所牽累。由我所使，無不如志。而本體之明，無所掩蔽；睿智所照，權度不差矣。最不可遽冀朝夕之效，而不效則輒生退墮之念也，正心是終身事業，其要則方氏所謂中虛而有主宰者」。⁵⁸李栗谷這段話出自他對人君的規勸教科書《聖學輯要》，此書類似真德秀的《大學衍義》，李栗谷在此書中對心性問題有極精要的揀釋，他引聖賢之言後所加的按語不宜放過，這些按語恐怕不少是體驗語。若引文中的「本體之明」、「中虛而有主宰」之語到底想傳達什麼內容，李栗谷怎能不知道。由於此書的特殊性質，我們沒有理由懷疑當中的體驗意義，不，當是證體意義。李栗谷的意思自然指向此境乃是心呈現理，理是超然於動靜之上的，性體與呈現此性體的心仍有極隱微的差距。

如果同樣有證體的經驗，同樣強調理的超越性，何以李栗谷比朱子更強調理的非動之性質？此結果真是難言。但歷史的經驗顯示：學派創始者的學問往往比不上跟隨者的學問之純粹，學派創始者不屬於該學派。朱子有可能還不算是牟宗三先生眼中嚴格的朱子學學者，所以牟先生需要不時地糾正他。李栗谷反而比朱子更接近朱子學學者，因為他的理路更一致，他的理更「潔淨空闊」，也更趨向超越的理據之意。

六、結論：「動」「靜」的矛盾統一

「動」、「靜」的難題和「時間」的問題都是哲學中有名的疑難雜症，兩者事實上可視為同一個問題。因為「動」意味著時間的流動，「靜」則指向時間的凝止，但一種沒有動的定點之「靜」與一種沒有經過各點的歷程之「動」，在常識上都很難想像。「動」、「靜」涉及在時間向度上的存有模態之轉換，這個領域是滋養玄學思辨型的哲人之溫床。至於「動」、「靜」移到超越處討論時，也有困難，箇中問題牽涉到理體的獨立與創化兩者之間的矛盾統一。不同的宗教或哲學一涉入此領域時，因教義的定位有別，其詮釋遂可以天差地遠。

有關「動靜」、「時」的理論問題，非筆者所能處理，但放在哲學史的脈絡下考察，筆者可以確定的是：像王弼主張的那種以至靜作為萬物之實相，動息則靜，語息則默，這種論點是理學家所反對的。至於龍樹主張的那種以空義豎起世間法之實相的設計，理學家也

⁵⁸ 《聖學輯要·正心章》，《栗谷先生全書》，卷 21，頁 37。

是無法接受的。不管程、朱、陸、王，大概都很難接受一種靜態的或空無的世界實相。即使空無後來可以被某些儒者從勝義的語義下理解，他們一般還是主張：至少虛無不能被視為實相的第一義。

從這種大的格局來看，我們很難相信：朱子的理只是「但理」，⁵⁹理的本質是存有而不活動。朱子的學問光譜中固然有很強的認知導向的因素，但同樣明顯的，他的思想中也充滿了動力的因素，本體宇宙論也是他的知識版圖中的一大塊。雖然「氣發理乘」的思想可以解釋「動」的論述因何而至，但筆者認為更方便的解釋，乃是朱子將「動」「靜」的概念設定在經驗的世界，屬於氣的範圍。「理」世界不可以用「動」「靜」形容，它屬於實現原理的區域。既然朱子的「理」不屬於認知性的理，而是一種實現原理，原則上它可以有些非關動靜的純能、純動的因素，這種設想並沒有違背朱子的規定。我們看朱子文獻中充滿了生命的隱喻，他的〈仁說〉更是儒家生命哲學的代表性文章，筆者認為我們有理由重視朱子所說的理之「能然」、「動底」隱含的非靜態哲學之解讀。李退溪的「理發」之論從這個角度看，理論價值很高，他發現了久受忽略的朱子乙。

如果連朱子理解的「太極」（理）也是一種「動而無動、靜而無靜」的性質，那麼，我們同樣有理由認定理學家強調現實世界的「動靜無端，陰陽無始」⁶⁰的相互轉換過程，其根源深多了。因為動靜無端，不只是氣化流行狀態下的相互對轉，而是存在於存在的依據處，一種超乎動靜的實在乃是以既動且靜、非動非靜的矛盾統一狀態存乎其中。換言之，周敦頤說的「一動一靜，互為其根」，可以說即是形上學意義的「彼是方生之說」，也可以說即是「物既存在，也不存在」。方孔炤、方以智曾提出「公因」、「反因」之說，亦即作為存在共同依據的依據（公因）與其對立面（反因）乃同時具足，公因／反因其實是同一「因」的兩種面向，相反所以相成。公因／反因之說造語新穎，似乎頗為費解，但我們如從本體具備悖論的性格著眼，似乎不是那麼難以進入，筆者認為公因／反因的構造正是動靜悖論的另一種面向。

理學家的證體經驗中，世界的實相以一種非動非靜、即動即靜的矛盾形態出現，此義影響極為深遠。因為學者一旦有此體驗，並且將此體驗語言化為理論語言，人與世界就不可能不是躍動的性格，靜態的世界觀在理學體系中就很難找到存在的位置。即使朱子學體系中，格物論佔據了那麼關鍵性的地位，我們仍不得不指出：另類的朱子圖像也是可能的，

⁵⁹ 「但理」原為佛學用語，天臺宗用以判別華嚴與天臺的差別，牟宗三先生藉以批評朱子思想性格的不徹底：「如是所以超越的所以然所顯示之形上之理遂成為抽象的地『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。」參見氏著：《心體與性體》，第1冊，頁369。

⁶⁰ 「問：『太極解何以先動而後靜，先用而後體，先感而後寂？』曰：『在陰陽言，則用在陽而體在陰，然動靜無端，陰陽無始，不可分先後。』」引文見《朱子語類》，卷1，頁1。

「主敬」的工夫論和「太極圖說式」的創化模式都會平衡朱子學中的知識論／存有學之導向。陸王的「心即理」之說誠然不易和朱子學的義理相容，但朱子的「性即理」之說卻不一定會和陸王心學的規定衝突。說到底，在理學的世界圖像中，動靜悖論乃是轉動世界行程的阿基米德點，周張二程、程朱陸王在這點上有極大的共識。⁶¹

⁶¹ 理學家動的世界觀之經典依據主要來自《易經》，強調本體宇宙論的張載、王夫之等人皆依《易》立論，可見淵源。關於《易經》性格的詮釋與本體宇宙論的關係，參見拙作：〈《易經》與理學的分派〉，此文收入洪漢鼎主編：《中國詮釋學》（濟南：山東人民出版社，2004年），第2輯，頁158-182。茲不細論。

徵引文獻

古籍

- 宋·朱熹撰，陳俊明校編：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會出版，2000年）。
- 宋·邵雍：《伊川擊壤集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年，四部叢刊初編縮本）。
- *宋·周敦頤：《周敦頤集》（北京：中華書局，1990年）。
- 宋·陸九淵：《陸九淵集》（北京：中華書局，1980年1月）。
- 宋·陳淳：《北溪大全集》（臺北：臺灣商務印書館，1973年，四庫全書珍本）。
- 宋·楊時：《楊龜山先生全集》（臺北：臺灣學生書局，1974年）。
- 宋·楊簡：《慈湖先生遺書》（山東：山東友誼書社，1991年）。
- 宋·趙抃：《清獻集》（臺北：臺灣商務印書館，1973年，四庫全書珍本）。
- *宋·黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1994年）。
- *明·王畿：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年3月）。
- *明·羅洪先：《念菴文集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，景印文淵閣四庫全書本）。
- 明·釋德清：《憨山老人夢遊集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，景印文淵閣四庫全書本）。
- 明·顧憲成：《顧端文公遺書》（上海：上海古籍出版社，1995年，續修四庫全書）。
- （朝鮮）李珥：《栗谷先生全書》（重慶：西南師範大學出版社，2011年）。
- *（朝鮮）李滉：《退溪先生全書》（重慶：西南師範大學出版社，2011年）。

近人論著

- *史泰司（W.T.Stace）著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998年5月）。
- *牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1979年）。
- 陳來：《朱熹哲學研究》（北京：中國社會科學出版社，1988年）。
- 李申：〈太極圖淵源辨〉，《周易研究》1991年1期，頁24-35。
- *李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺大出版中心，2005年）。
- 吾妻重二：〈太極圖的形成——儒佛道三教をめぐる再検討〉，《日本中国学会報》第46集（1994年10月），頁73-86。
- 林月惠：《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》（臺北：臺大出版中心，2010年5月）。
- 崔英辰著，邢麗菊譯：《韓國儒學思想研究》（北京：東方出版社，2008年11月）。

馮耀明：〈佛理、禪悟與邏輯〉，劉國英、張燦輝編：《求索之迹：香港中文大學哲學系六十周年系慶論文集·校友卷》（香港：香港中文大學，2009年），頁73-98。

楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》（臺北：臺大出版中心，2005年8月）。

*楊儒賓：〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，鍾彩鈞編：《朱子學的開展·學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002年6月），頁219-246。

楊儒賓：〈《易經》與理學的分派〉，洪漢鼎主編：《中國詮釋學》（濟南：山東人民出版社，2004年），第2輯，頁158-182。

劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1982年）。

*Jonathan R. Herman, "Human Heart, Heavenly Heart: Mystical Dimensions of Chu His's Neo-Confucianism," *Journal of the American Academy of Religion*, 69, 1(2001), pp.103-129。

（說明：徵引文獻前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Zhou, Dun-yi. *The Collected Works of Zhou Dun-yi*. Beijing: Zhonghua bookstore press, 1990.
- Jonathan R. Herman. "Human Heart, Heavenly Heart: Mystical Dimensions of Chu Hsi's Neo-Confucianism." *Journal of the American Academy of Religion*, 69,1, 2001, pp.103-129.
- Li, Huang. *The Collected Works of Li Tui-xi*. Chongqing: Xinan Normal University Press, 2011.
- Li, Jing-de ed. *Zhu Zi Yu Lei*. Beijing: Zhonghua bookstore press, 1994.
- Luo, Hong-xian. *The Collected Works of Luo Nian-An*. Taipei: The Commercial Press, Ltd press, 1983.
- Li, Ming-hui. *Four Origins and Seven Sentiments: Discussion On the Moral Emotion From The Viewpoint of Comparative Philosophy*. Taipei: Taiwan University press, 2005.
- Mou, Zong-san. *The Mind Noumenon and Nature Noumenon*. Taipei: Zhengzhong bookstore press, 1979.
- Stace, W. T., translated by Yang Ru-bin. *Mysticism and Philosophy*. Taipei: Zhengzhong bookstore press, 1998.5.
- Wang, Ji. *The Collected Works of Li Wang-Ji*. NanJing: Fenghuang press, 2007.3.
- Yang, Rur-bin. *Studing and Understading: The issue of interpretation about "Ge-wu-Bu-Zhung"*. Taipei: Center for Chinese Studies press, 2002.

Comprehension and Question of Move and Stillness in Neo-Confucianism

Yang, Rur-bin

(Received October 20, 2012; Accepted November 10, 2012)

Abstract

There are some highly controversial issues in Neo-Confucianism, and questions of mystic experience often involves in some of the topics, such as identity vs. plurality, being vs. nonexistence, good vs. evil etc. We call these issues the paradox about mystic experience. The frequent issue of move and stillness in Neo-Confucianism could be regarded as the question of move and stillness in mystic experience. For example, Zhou Dun-yi's ideas of "Tai-ji's motion bringing out Yang" and "moving but motionless" as well as Li Tui-xi's conceptions of "disclosure of Li," "motion of Li," and "fulfillment of Li" are all possibly on the basis of the characteristic of the paradox about mystic experience. The characteristic of Zhu-Xi's idea of "Li" could be authentic motion beyond the conception of move and stillness, instead of being without action. As a result, the paradox of move and stillness could be viewed as the source of Neo-Confucianism's comprehension of the world based on motion.

Keywords: Comprehension, move and stillness, paradox, Tai-ji's motion bringing out Yang, disclosure of Li, When Qi moving, Li control the Qi at the same time

