

周敦頤思想性格的詮釋爭議及其省察

——以方東美、牟宗三、勞思光為例

陳德和*

摘要

宋明理學的義理奠定，周敦頤、張橫渠、程明道和程伊川四人思想有其關鍵性的影響，而位居四子之首的周敦頤尤其不可忽略。宋明理學相較於先秦儒學自有其不同之面貌，然其之所以謂之新儒學是否緣於它已參雜佛老之觀念而有別於孔孟思想之本色，如是之爭議素來亦為學界所熱烈討論，至今仍方興未艾，若究其實，此一爭議亦與周敦頤學術性格的不同認定息息相關，是以本文乃依第二序之反省而進行之，以求問題的再釐清。筆者首先呈現宋代以來對周敦頤其人其書其思想之肯定與質疑，重點則圍繞在《太極圖》和《太極圖說》性格之爭議及其與《通書》之義理關連，繼之宏觀考察當代學者方東美、牟宗三和勞思光三位先生對周敦頤之相關研究之成果並對比三人相互間之異同，最後則特別指出其所以產生判讀上之差異實由於詮釋者所依據的前理解或預見各有不同的緣故。

關鍵詞：理學、周敦頤、太極圖、太極圖說、方東美、牟宗三、勞思光。

* 南華大學哲學與生命教育學系教授。

Reflection and Interpretation of the Thinking Style of Zhou Dun-Yi According to Fang Tho-Me, Mou Tsung-San and Lao Sze-Kwang

Te-Ho Chen (陳德和) *

Abstract

The foundation of Neo-Confucianism is composed almost of Zhou Dun-yi, Zhang Zai, Cheng Yi and Cheng Hao, and Zhou Dun-yi is beginner. Compare Neo-Confucianism with Pre-Chin Confucianism, Neo-Confucianism is different from philosophy of Confucius and Mencius, perhaps because Neo-Confucianism mixed with Buddhism and Taoism, and the issue came from the thinking style of Zhou Dun-yi. Therefore my thesis demonstrates three aspects: first, describing the debate of thinking of Zhou Dun-yi from Song Dynasty, which focus on ‘The Tai Ji diagram’ and ‘Explanation of the Tai Ji diagram’ and their connection with *T'ung-Shu* (通書). Secendly, contrast of Fang Tho-Me, Mou Tsung-San and Lao Sze-Kwang to their study of Zhou Dun-yi. Thirdly, I conclude that the difference of understanding the thinking of Zhou Dun-yi come from pre-understanding or prejudice (praejudicium) of interpretation.

Key Terms: Neo-Confucianism, Zhou Dun-Yi, The Tai-Ji diagram, Explanation of the Tai-Ji diagram, Fang Tho-Me, Mou Tsung-San, Lao Sze-kwang

* Professor, Nanhua University, Department of Philosophy and Life Education.

一、前言

宋明六百年的學問自以理學為大宗，然而理學之名自當在元朝以後才開始流行使用，元以前則稱之為「道學」，例如《宋史》中將兩宋的理學人物全部列在〈道學傳〉，並於該傳之前的序文中明白標舉北宋五子及南宋之朱熹、張栻等人對於儒家學問的貢獻，即為明證。宋明理學現今海內外又習慣以新儒學或宋明儒學名之，前者乃重在表明其乃真實能夠承繼孔孟學脈且又另有別開生面的發展，後者純從朝代之不同以立言，所側重的雖是時間和歷史的意義，但同時也有表彰其能特立於兩漢經學、魏晉隋唐注疏學之意味。

宋明理學的發軔成長有其主客觀的多項因素，若前驅性人物思想的導引應該是重要原因之一，而周敦頤顯然在此是個不容被忽視的存在，事實上將他定調為具有實質開發性之關鍵人物，自來即論之鑿鑿，這當然也和朱熹全心全力的推崇肯定不無關係，至若《宋史·道學傳》更是言之甚切、其言也重，¹影響所及理學史上有此共識的學人自然不在少數，到了近現代凡關於宋明理學的研究與詮釋者，依然如此，也就因為這個緣故，周敦頤的學思性格亦通常被視為能具體反映宋明理學之主要性格的樣本。

周敦頤傳世之作不算太多，而最足以呈現其思想內容的當推《通書》、《太極圖》及《太極圖說》三項作品。又誠如前文所言，周敦頤的思想取向已然是整部宋明理學之縮影，所以他這三項作品始終攸關著後人對宋明理學的瞭解，像南宋時代的朱熹除了盡其全力以之說明此三項作品能夠一致彰顯周敦頤的中心思想之外，也一以貫之的強調及維護其乃儒學的理想性格，使之可與佛老思想明顯區隔，藉以守住周敦頤正宗儒學的地位。至於不持朱熹那樣想法的反對者則恒不如此，他們以為：周敦頤的《太極圖》是師承自道教中人而來，此圖也和《道藏》中之既有者如〈洞玄部·靈圖類·上方大洞·真

¹ 《宋史·道學傳·序》亦云：「『道學』之名，古無是也。三代盛時，天子以是道為政教，大臣百官有以是道為職業，黨庠術序師弟子以是道為講習，四方百姓日用是道而不知。是故盈覆載之間，無一民一物不被是道之澤，以遂其性。於斯時也，道學之名，何自而立哉。文王、周公既沒，孔子有德無位，既不能使是道之用漸被斯世。退而與其徒定禮樂，明憲章，刪《詩》、修《春秋》，讚《易象》，討論《墳》、《典》，期使五三聖人之道昭明於無窮。故曰：『夫子賢於堯、舜遠矣。』孔子沒，曾子獨得其傳，傳之子思，以及孟子，孟子沒而無傳。兩漢而下，儒者之論大道，察焉而弗精，語焉而弗詳，異端邪說起而乘之，幾至大壞。千有餘載，至宋中葉，周敦頤出於舂陵，乃得聖賢不傳之學。作《太極圖說》、《通書》，推明陰陽五行之理，命於天而性於人者，瞭若指掌。」此對周敦頤之推崇可謂至矣。元·脫脫等撰，《宋史》（北京：中華書局，1977年）。

元妙經品·真元妙經圖·太極先天圖》非常相似，而《太極圖說》中更不乏佛老的觀念與用語，所以不論是周敦頤本人或是整個宋明理學的思維，其實都沾染著相當程度之佛老色彩，而已然不再是孔門本色。

周敦頤思想的不同理解和認取，確實引發後人對於宋明理學南轅北轍的差異印象，肯定者乃尊宋明理學為儒學在先秦後最輝煌的承繼與發展，其義理觀念完全克紹箕裘孔孟志向，批判者則以為它其實是陽儒陰道、陽儒陰釋或至少在本質上曾受到的佛老的影響以致已然不類於先秦孔孟儒學的常軌。

其實凡以上所陳述之情況在現代學人之間亦不能免，至若本文即試圖就方東美、牟宗三、勞思光三位先生為例以說明之，文中將先扼要批露三位前輩其個自之精闢見解與相互之對立諍議，其次再從詮釋活動的特徵上評析其所由起和得失關係，而問題之焦點則可能比較集中在《太極圖》、《太極圖說》的抉擇以及此兩項文本和《通書》的思想關連上，蓋諸如此類者原來就是引發論辯之主要根本處。至於特別要以三位先生之解釋系統為例者，實出於其差異性最大而讓人不得不關注故也。再者，凡本文中對於周敦頤文本的引述，概以陳克明先生點校、北京中華書局 1990 年所出版的《周敦頤集》為依據，該點校本中亦收錄部分關於周敦頤其人其書其思想之討論的其他學者作品，筆者亦據而使用之。

二、宋以來對於《太極圖》及《太極圖說》的質疑

朱熹對於周敦頤的肯定是眾皆知的，而他對於《太極圖》及《太極圖說》的詮釋努力與思想維護更不在話下。在朱熹的理解裏，周敦頤的主要作品中，《太極圖》實居最核心之地位，它是以「象」的形式來寓喻最高道理的存在，亦即魏晉時代王弼所提出之「盡意莫若象」者，而《太極圖說》則有類於「盡象莫若言」中的「言」，其作用即在藉由文字的敘述以說明此圖所可能寓含的義理，至於《通書》更是言之又言，亦即將此道理繼續的發明與詮釋。基於這樣的認知，所以他在「建安本」的《太極通書·後序》曾說：

蓋先生之學，其妙具於《太極》一圖。《通書》之言，皆發此圖之蘊。而程先生兄弟語及性命之際，亦未嘗不因其說。觀《通書》之〈誠〉、〈動靜〉、〈理性命〉等章，及程氏書之〈李仲通銘〉、〈程邵公誌〉、〈顏子好學論〉等篇，則可見矣。故潘清逸誌先生之墓，敘所著書，特以

作《太極圖》為稱首。然則此圖當為書首，不疑也。……故今特據潘〈誌〉置《圖》篇端，以為先生之精意，則可以通乎《書》之說矣。²

朱熹之所以如此費心投入，主要是在鞏固周敦頤做為理學開山祖的地位，間接的也在澄清周敦頤思想是否參雜佛道因素的疑慮。至於這些疑慮的形成誠如前文所云，一在於此圖是依道教中及《道藏》中之既有者而來，二在此說凡「無極」、「主靜」等觀念都不是儒學所自有反而出現在道家、佛教經論中，且此等觀念在《太極圖說》中又具關鍵的地位。底下且將此等疑慮再進一步敘述之。

（一）關於《太極圖》的質疑

將《太極圖》視為道教既有圖象的翻版，以現今可查的文獻來說，宋代的朱震應是最早發其端者。《宋史》中有〈朱震傳〉，文中稱朱震「經學深醇，有《漢上易傳》，並且引述他的〈進周易表〉，〈表〉中朱震固然對周敦頤的《通書》有所表彰，同時也對周敦頤《太極圖》的師承做了一番描述，他最後結論則認為此圖應得自道士陳搏，³而如是的意見在當時似乎非常普遍，因為連胡宏都不得不接受這個事實而刻意區隔《太極圖》與《通書》的關係，像他在〈通書序略〉就說：「《通書》四十章，周子之所述也。周子，名敦頤，字茂叔，舂陵人。推其道學所自，或曰：傳《太極圖》於穆修也，傳《先天圖》於种放，种放傳於陳搏，此殆其學之一師歟，非其至者也。希夷先生有天下之願，而卒與鳳歌、荷蓑長往不來者伍。於聖人無可無不可之道，亦似有未至者。」⁴

² 北宋·周敦頤，《周敦頤集》（北京：中華書局，1990年點校本），頁44。朱熹後來在「南康本」《再定太極通書·後序》中依然重覆這個意思。見《周敦頤集》，頁46。又朱熹於〈答胡廣仲書〉亦云：「太極之旨，周子立象於前，為說於後，互相發明，平正洞達，絕無毫髮可疑。」見《周敦頤集》，頁135。

³ 《宋史·朱震傳》引朱震《漢上易傳·進周易表》說：「國家隆興，異人閒出。濮上陳搏以《先天圖》授种放，放傳穆修，穆修傳李之才，之才傳邵雍。放以《河圖》、《洛書》傳李溉，溉傳許堅，許堅傳范諤昌，諤昌傳劉牧。修以《太極圖》傳周敦頤。敦頤傳程頤、程顥。是時張載講學於二程、邵雍之間。故雍著《皇極經世》之書，牧陳天地五十有五之數，敦頤作《通書》，程頤述《易傳》，載造〈太和〉、〈三兩〉等篇。或明其象，或論其數，或傳其辭，或兼而明之。更唱迭和，相為表裏，有所未盡，以待後學。」以上亦見：周敦頤，《周敦頤集》，頁136-137。

⁴ 周敦頤，《周敦頤集》，頁117。

朱震、胡宏的說法朱熹當時也知道，而且有所回應。在「建安本」的《太極通書·後序》朱熹就曾說道：

熹又嘗讀朱內翰震〈進易說表〉，謂此《圖》之傳，自陳搏、种放、穆修而來。而五峰胡公仁仲作〈通書序〉，又謂先生非止為种、穆之學者，「此特其學之一師耳，非其至者也」。夫以先生之學之妙，不出此《圖》，以為得之於人，則決非种、穆所及；以為「非其至者」，則先生之學，又何以加於此《圖》哉？是以嘗竊疑之。⁵

然而儘管朱熹如此的提出辯解，卻未必能夠消解大家的疑慮，這個爭議到了清代還繼續延燒，而主要的發難者當推毛奇齡。毛奇齡著有《太極圖說遺議》一文，該文可成兩大部分：一辨《太極圖》，一辨《太極圖說》，可謂火力全開矣。關於《太極圖說》的部分將於下個小節討論，現且先看《太極圖》者。在《太極圖》的部分，毛奇齡認為周敦頤此圖的形成其實是受到道士陳搏和僧人壽涯共同的影響，而若追根究柢，這兩人所傳者乃淵源自魏伯陽《參同契》中的〈水火匡郭圖〉、〈三五至精圖〉的合版，而與朱震所進者雷同。⁶毛奇齡最後還對這種點劃成圖的現象頗不以為然而提出批評的說：「其在當時傳《太極》者，頗知所自，悉不以其圖為然。故宋、元間人，凡言《易》家，輒自為一圖。而鈎深抉隱、穿鑿變怪之害生焉。顧自漢、晉以後，隋、唐以前，闡辭釋象，並不敢妄加點畫於其間。而其後繪畫滿紙，千態萬狀，皆自此始。」⁷

毛奇齡如此的言之鑿鑿當然會引起共鳴，比較值得注意的是這個共鳴亦曾在黃宗羲《宋元學案》中的〈濂溪學案〉裏巧妙的被曝露出來。黃宗羲所著的《宋元學案》是由他的兒子黃百家整理出版的，而黃百家在〈濂溪學案〉中則附有他叔叔黃宗炎的《太極圖辨》一文，在此篇中黃宗炎除了再度附和毛奇齡之說而認為周敦頤的《太極圖》與道家師承的密切關係外，也同時承

⁵ 周敦頤，《周敦頤集》，頁 45。

⁶ 毛奇齡《太極圖說遺議》說：「太極無所為圖也。況其所為圖者，雖出自周子濂溪，為趙宋儒門之首，而實本之二氏之所傳。乃其所傳者，則又竊取魏伯陽《參同契》中〈水火匡廓〉與〈三五至精〉兩圖，而合為一圖。或云：其圖在隋、唐之間，有道士作《真元品》者，先竊其圖入品中，為《太極先天之圖》，此即搏之竊之所自始。且其稱名有『無極』二字，在唐玄宗〈序〉中。初亦疑之，及觀其圖，則適與南宋紹興間朱內翰震所進圖合。則必隋、唐先有其圖，而搏又從而轉竊之，然且分圖為二：一曰《先天》，一曰《太極》。」《周敦頤集·附錄》，頁 140-148。

⁷ 《周敦頤集·附錄》，頁 148。

認這件事和佛教中人有關係。⁸黃宗炎甚至還清楚指出，周敦頤《太極圖》既然來自道家的《太極先天圖》，那麼當中自然藏著鍊精化氣、鍊氣化神、鍊神還虛的丹道法訣，而事實上黃宗炎在該文中已做了明白的詮釋，⁹只是黃宗炎最後大概為了讓周敦頤的身分回歸儒學的陣營，所以用「逆而成丹」與「順而生人」之區別為周敦頤尋找合理化的理由，¹⁰然而儘管如此，後世之論周敦頤《太極圖》之寓意者，終不乏以其為丹道法訣之類也，像方東美先生即為此例，凡此將在下文中再做陳述。

（二）關於《太極圖說》的質疑

相較於《太極圖》是否源自佛老、是否屬諸丹道法訣類的質疑，《太極圖說》中的爭執焦點顯然更為集中而明顯，但在抽絲剝繭下我們發現它所觸及的範圍卻更加隱微難解。《太極圖說》中的爭執焦點完全集中在此說之首句是否即為現今所見之「無極而太極」上，這屬於命題語句的形式問題，至於其隱微難解之處則在「無極」、「太極」究竟代表什麼意義以及此兩者之關係又將何以認定上，這就涉及到義理層面的實質問題。

就朱熹的立場說，《太極圖說》的首句應當做「無極而太極」，但這是他認為的，其他人就未必如此，像他在「延平本」《太極通書·後序》中曾提到「九江本」中將此句誤為「無極而生太極」而必須訂正，¹¹又在〈記濂溪傳〉中朱熹曾說：

⁸ 黃宗炎《太極圖辨》說：「周子《太極圖》，創自河上公，乃方士修鍊之術也。攷河上公本圖名《無極圖》，魏伯陽得之以著《參同契》；鍾離權得之以授呂洞賓；洞賓後與陳圖南同隱華山，而以授陳。陳刻之華山石壁。陳又得《先天圖》於麻衣道者，皆以授種放；放以授穆修與僧壽涯；修以《先天圖》授李挺之；挺之以授邵天叟；天叟以授子堯夫。修以《無極圖》授周子，周子又得先天地之偈于壽涯。」黃宗義著、黃百家纂輯、全祖望修定，《宋元學案》（台北，廣文書局，1979年）。

⁹ 黃宗炎《太極圖辨》說：「其圖自下而上，以明逆則成丹之法。……其最下圈，名為元牝之門。……稍上一圈，名為鍊精化氣，鍊氣化神。鍊有形之精，化為微芒之氣；鍊依稀呼吸之氣，化為出有人無之神，使貫徹于五臟六腑，而為中層之左木火，右金水，中土相聯絡之一圈，名為五氣朝元。……又其上之中分黑白，兩相間雜之一圈，名為取坎填離，乃成聖胎。又使復還於無始，而為最上之一圈，名為鍊神還虛，復歸無極。而功用至矣。」

¹⁰ 黃宗炎《太極圖辨》說：「周子得此《圖》而顛倒其序，更易其名，附於《大易》，以為儒者之秘傳。蓋方士之訣，在逆而成丹，故從下而上；周子之意，以順而生人，故從上而下。」

¹¹ 參見：周敦頤，《周敦頤集》，頁 51。

戊申六月，在玉山邂逅洪景廬內翰，借得所脩國史，中有濂溪、程、張等傳，盡載《太極圖說》。蓋濂溪於是始得立傳，作史者於此為有功矣。然此說本語首句，但云「無極而太極」。今《傳》所載，乃云「自無極而為太極」。不知其何所據而增此「自」、「為」二字也？夫以本文之意，親切渾全明白如此，而淺見之士猶或妄有譏議。若增此字，其為前賢之累，啟後學之疑，益以甚矣！謂當請而改之，而或者以為不可。昔蘇子容特以為父辨謗之故，請刪國史所記「草頭木腳」之語，而神祖猶俯從之。況此乃百世道術淵源之所繫耶！正當援此為例，則無不可改之理矣。¹²

由上可知，《太極圖說》的第一句在國史本傳中是做「自無極而為太極」，此與「無極而生太極」一樣，都在說明「太極」來自「無極」、「無極」才是澈法源底的究竟根柢，當然它也同樣面臨朱熹的強烈質疑而被要求更正。

朱熹之所以不能接受「無極而生太極」、「自無極而為太極」之說，很顯然的是在遮撥掉以「無極」為究竟的說法，從而避免周敦頤思想淪入佛老勢力的危機，至於「無極而太極」這個命題在他的理解裏就成了：「上天之載，無聲無臭，而實造化之樞紐，品彙之根柢也。故子曰：『無極而太極』，非太極之外，復有無極也。」¹³相同的，《太極圖說》中的「太極本無極」也被他解釋成：「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。」總之，太極即是究竟，此究竟之太極乃超越一切有聲有臭有形有色之上，所以又稱它為無極。

朱熹的奮鬥的確是有目共睹，但反對者依然存在。在上一節中筆者曾提到在毛奇齡的《太極圖說遺議》中也曾經針對《太極圖說》的部分有所發言，他是這麼說的：

乃其所為《說》，或不必要果周子所作。即果周子作，亦但就二家所授，而因以成文。必非其深知篤信以為與三聖之所言無少間也，況其說則又純乎二氏之學，而不可為訓。彼二氏平時皆以儒說為未精，必欲有所加於太極之上。而或引而不發，或發而不敢實予之以加之之名，而

¹² 周敦頤，《周敦頤集》，頁 89。

¹³ 周敦頤，《周敦頤集》，頁 4。

不意《圖說》為之加之。且其所加者，則又歷見之道、釋諸書，明立其名，以與太極相牴牾者，曰「無極」，當時國史，以濂溪儒宗，載《圖說》原文，入〈濂溪傳〉中。本曰「自無極而為太極」，而南宋儒者刻其說於乾道間，則曰「無極而太極」，或曰國史增「自」、「為」二字，或曰後儒去「自」、「為」二字，皆不可定，而元時為《宋史》者，則始去二字，與宋儒合。乃其時所爭者，仍祇「無極而太極」一語。¹⁴

通觀毛奇齡之意，他其實並不以為朱熹說是「無極而太極」就算數，且在他看來，即使本句不做「無極而生太極」或「自無極而為太極」，亦同樣不能免於在「太極」之上另再安個「無極」的疑慮，換句話說像朱熹那樣的解釋他並不能夠完全接受，¹⁵所以他一開始就強烈懷疑《太極圖說》是否真的是周敦頤的作品？且就算是的話，那也只能當做周敦頤師承佛老之作而不可將它歸諸於儒家之林。像毛奇齡這樣的見識，在當代學人之中自然也會出現擁護的聲音，譬如勞思光先生便是，這在下節中將見分曉。

三、當代對於周敦頤思想的抉擇

關於周敦頤思想的詮釋與判定，自然須以《太極圖》、《太極圖說》和《通書》為根據，本節之論周敦頤思想的抉擇，即在觀察相關的詮釋者如何評價此三書以及如何看待此三書之思想關連。

如前所言，朱熹力圖從象、言、說不同層次看待周敦頤這三項作品，並努力維護其儒學本色的地位，但反對者則不如是。反對者之類型亦不必相同，但主要者概分為三型：或以為此圖實承自道家、尤其道教丹道訣竅者流而圖說及《通書》乃另起爐灶不與之為伍；再或以為此圖、此說皆不必與《通書》相類而明顯具有道佛的淵源與傾向；其三則悉數將周敦頤作品視為儒道佛之綜合並以陽儒陰道及陽儒陰釋形容之者。

在當代學人關於周敦頤思想及其作品的研究中，亦大致反映了上述的種種立場，當然他們的論證與解析較之過往也較為細緻肯切，像方東美、牟宗

¹⁴ 周敦頤，《周敦頤集》，頁 150-155。

¹⁵ 毛奇齡對《太極圖說》中「太極本無極」一語的解釋是：「有必歸於無，終必歸於始」，所以深深不以為是儒家語。參見：周敦頤，《周敦頤集》，頁 160-161。

三和勞思光等前輩先生的研究成果即屬之，底下即以他們為觀察對象而一探其明顯的差異，觀察的重點則在他們的結論部分。

(一) 方東美先生的詮釋成績

方東美先生關於宋明理學的著作主要是以 1983 年由臺北黎明文化公司出版的《新儒家哲學十八講》為代表。該書係方先生於 1976 年時在輔仁大學講授「宋明清儒家哲學」的錄音筆記，由其門弟子方武、談遠平、張永儁、劉孚坤等先生整理校訂完成，而方先生逝世於 1977 年 7 月，所以此書堪稱為方先生之絕響，只可惜該書在內容上只及於周敦頤、邵康節、張橫渠三人的部分，然相對於本文之需要則綽綽有餘矣。

方先生曾將宋明理學予以區分，若北宋五子及南宋朱熹則被歸為一類，他稱其為「唯實型式的新儒學」(Neo-confucianism of the realistic type)，¹⁶然而當論及周敦頤的作品及思想時，方先生是有褒有貶的，尤其是對《太極圖》及《太極圖說》更是十分不以為然。方先生關於周敦頤其人其書其思想的判決自有其洞見與精采處，若基於本文之需要則大致可以選取下列幾個重點：

1. 周敦頤思想的精蘊是在《通書》上，他之所以能夠被認定是新儒家哲學的先驅也是這部書的緣故。《通書》能夠闡釋發揚《周易》、《中庸》的思想此自是承受孔孟啟迪，然若《尚書·洪範》之論五行與皇極則非《通書》所曾與聞者，所以整體而言《通書》它只能算是得孔孟真傳的一半。又《通書》另有得自荀子「無為而自成」之自然天及《禮記·樂記》「人生而靜，天之性也」等概念思想者。
2. 周敦頤的《太極圖》出於道教乃是歷史的鐵證，凡毛奇齡、黃宗炎所言者皆為可信之說與的當之論，李二曲的《易繫詞傳註》中亦能力辨《太極圖》乃源出於《道藏》；《太極圖》其實不能算是哲學的文獻，充其量它只是健身之術而與哲學無所關連，若朱熹之推崇《太極圖》乃是固執成見所致。
3. 周敦頤的《太極圖說》的形上觀念並不類於儒家「本體論」(ontology)亦非正統道家之「超本體論」(Me-ontology)等的思維，甚至還不能稱它為「宇宙論」(cosmology)，頂多也只是個「宇宙開闢論」(cosmogony)，而且僅僅屬於「記述的宇宙開闢論」(descriptive cosmogony)，洵非具有理論

¹⁶ 參見：方東美，《新儒家哲學十八講》(台北：黎明文化公司，1983年)，頁100。

線索藉以說明理由之「辨明的宇宙開闢論」(explanatory cosmogony)。《太極圖說》之「記述的宇宙開闢論」是 plotinus「流出說」的退化程序。

(二) 牟宗三先生的研究觀點

牟宗三先生在中國哲學方面的成就是有目共睹的，他學貫中西印又出入於諸子百家，且凡儒釋道的思想都有肯切的理解及大篇幅的著作出版。牟先生關於宋明理學的研究成績主要是以 1968 年由臺北正中書局陸續出版之三大冊的《心體與性體》為重要代表作，另外《從陸象山到劉蕺山》一書牟先生則稱若視其為《心體與性體》的第四冊亦無不可。¹⁷

牟先生的《心體與性體》是依照出生年代的次序，逐一說明了周敦頤、張橫渠、程明道、程伊川、胡五峰、朱熹等六人的思想特色及內容，所以關於周敦頤的討論就理所當然的出現在該書的第一冊中。至於牟先生的討論方式則是選取文本中數則重要的篇章予以疏解，必要時也對同一篇章之不同解釋者的意見做出裁決。不同於方東美先生的褒貶不一，牟先生對於周敦頤的思想可以說是推崇備至，如盛讚其能默契道妙、得千古不傳之秘，並且認為：「宋明儒六七百年之發展以及學派分立之關鍵（亦可說癥結）亦於此開端而得展示。」¹⁸，牟先生關於周敦頤思想的探索理解不能不謂既深且富，惟若就本文所欲論述者來說則約可採認下列幾項特別的成果：

1. 周敦頤對於儒學的承繼乃是生命相應、契接順適而出語即合者。原來孔子所開啟之天人合一的成德之教乃是一「天道性命相貫通」的型模，此中必富含著一豐沛的道德意識或道德心靈，而人若能由此道德意識之豁醒以開發德行之源，最後必將發現此心之無限進而澈悟天道天命天理之實義，是之謂由道德主體而透至其形而上的與宇宙論的意義。周敦頤的心心相印即是相應於此道德主體、亦相應於此天道性命相貫通的成德之教，至於他默契此義的學問路數則自《中庸》（後半部）與《易傳》入。
2. 周敦頤思想的理解應以《通書》為主，且先由此書觀念的理解乃足以有效掌握其《太極圖說》之義理，並進而相應於《太極圖》之暗示。周敦頤《通書》中凡對於天道誠體之神、之寂感真幾皆有積極的體悟，所謂其能默契道妙者實即就此而言之。惟周敦頤雖有道德意識之醒覺，卻對孟子盡心知

¹⁷ 參見：牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（台北：台灣學生書局，1979年），〈序〉頁1。

¹⁸ 牟宗三，《心體與性體（一）》（台北：正中書局，1968年），頁323。

性以知天之心學尚無真切之了解，以致在體現誠體的努力上特重《尚書·洪範》「思曰睿，睿作聖」之聖功；除此之外，他對於通於誠體之性亦缺乏積極之重視，所以對於氣質之性與天地之性（義理之性）的分別也就沒有顯明的意識。

3. 周敦頤《太極圖說》全文，無論思理或語脈，要皆同於《通書》，而其大體乃是根據〈動靜〉、〈理性命〉、〈道〉、〈聖學〉等等章節而寫成。《太極圖說》之義理骨幹既是如此，故不可謂非濂溪之手筆也。
4. 周敦頤《太極圖說》開宗明義即言「無極而太極」，此似與《通書》中只言「太極」而不言「無極」有所不同，但未必盡然。蓋「太極」是正面字眼，「無極」是負面字眼；「太極」是對於道體之表詮，「無極」是對於道體之遮詮。「太極」是實體詞，「無極」是狀詞，實只是無聲無臭、無形無狀、無方所（神無方）、無定體（易無體）、一無所有之「寂然不動感而遂通」寂感一如之誠體本身，而此即是極至之理，故曰「無極與太極。」

（三）勞思光先生的探索意見

勞思光先生是中國哲學史的專家，他對宋明理學的觀察也是經由哲學史的方式來呈現，像他關於周敦頤其人其書的探索研究，就集中在他於 1980 年時所著而由香港友聯書報公司所出版之《中國哲學史》第三卷上冊的〈第三章〉。在該書中勞先生不稱「宋明理學」而用「宋明儒學」，並基於他的特殊見解，乃將程明道和程伊川視為宋明儒學的中心，相較之下，周敦頤就屬於「初期理論之代表人物」，而同屬者還有邵康節及張橫渠兩人。¹⁹

勞先生認為濂溪之學主要是依據《易傳》而來，具代表性的著作為《太極圖說》和《通書》，它們都屬於解《易》的作品，其內容則在建立一套含有形上學及宇宙論雙重身分的理論。勞先生並指出，若就儒學史標準而言，濂溪之學代表以《易傳》、《中庸》為依據之儒學理論中最早之系統，而此一方向乃宋明儒學中極具勢力者，雖就系統內部說，二程朱熹均與他不同，但在大方向上，則除陸王一系外，幾全受濂溪之學的影響。勞先生對於周敦頤的研究極多深具原創性的見解，本文則擇用下列幾項重點做為討論的需要：

1. 周敦頤的《太極圖》非其所創而應出自道教內丹派丹訣，且極可能出自道士陳搏，故與《參同契》之〈水火匡郭圖〉、〈三五至精圖〉無關。惟周敦

¹⁹ 參見：勞思光，《中國哲學史（第三卷上冊）》（香港：友聯書報公司，1980年）。

頤《太極圖》的提出並非做為丹訣理論，亦非依據丹訣而提出宇宙過程之解釋，至若黃宗炎所言上下順逆之別，則可視為周敦頤所以提出此圖的定論。又《太極圖》與《太極圖說》理當分來看，若研究濂溪之學以此二者而言理當是在《太極圖說》而不在《太極圖》。

2. 周敦頤之學不但有取於道教圖書，且其思想亦受南方道家之影響，例如《太極圖說》中首句之「無極而太極」即是提出以「無」為本之形上觀念，又如其後另言「主靜，立人極焉」即是以「靜」為價值觀念，再如《通書·誠下》曰「誠無為」即是以「無為」為工夫實踐，凡此皆可明證。周敦頤之學本宗主《易傳》而旁及《中庸》，惟《易傳》、《中庸》本皆儒、道、陰陽諸家混合之作品，所以其思想中之含存道家原素亦理所當然了。
3. 周敦頤對於先秦孔孟之說而言實不可謂之克紹箕裘者。蓋周敦頤雖不乏「立人極」、「重禮樂」、「主萬化」等觀念而得以表明儒學的特色，然而他之論德行必本諸天道、亦即由形而上之定然之理而論價值之根據，凡此立場其實是類屬於混合義之「宇宙論中心之儒學」而非純粹孔孟義之從內在自覺心以論人倫德教的「心性論中心之儒學」了。

四、諸家詮釋爭議之對比與省察

近現代以來關於宋明理學的研究學者頗為眾多，所累積的成果也非常的可觀，其精采之創見亦可想而知，而在這些傲人的成績中當然更難免出現對辯爭議的情形，若本文之以方東美、牟宗三和勞思光三位先生為例以進行考察，即可證明此事實。筆者亦深知僅僅圍繞在這三位先生的見識發議論其實並不周延，其除了難免於遺珠之憾外，亦有化約縮簡之嫌。不過嚐一臠而知鼎味、見一斑以明全豹素來亦有此例，且限於篇幅及時間終究難於過度鋪陳，所以只得暫且先行做此決定，來日如有機會再盛其意可也。

誠如前文所敘，朱熹是將周敦頤的《太極圖》、《太極圖說》及《通書》視為思想一貫的儒學作品，而此三者又分別代表著象、言、論的三種地位，然而反對者則質疑這三者的一致性，要之，或以為《太極圖》來自道教而和其餘二者不相統屬，或以為《太極圖》、《太極圖說》均具道家義而與《通書》之儒家性格明顯有別，或以為《太極圖》、《太極圖說》雖和道教道家不無牽連但最終依然歸諸儒家而不必與《通書》截然切割，今筆者觀察方東美、牟

宗三和勞思光三位先生的相關意見，即發現彼此之間或有惺惺相惜之處，但更多的是立場的出入和差異而明顯呼應著上述立場紛紛的情況，底下就試做比對以呈現其同中有異、異中有同的事實。

(一) 詮釋見解之對比

方先生、牟先生和勞先生對於周敦頤思想所能形成的共識其實不多，尤其是牟先生與方、勞兩位先生牴觸犄牾的地方更多，但相對也突顯出方、勞兩位先生較高的同質性，現在亦以條列方式舉出二人或三人之間之共同見解：

1. 周敦頤《太極圖》、《太極圖說》和《通書》的三項著作中，大家對於《通書》的內容與價值都持正面的態度，並且同樣主張應以此書裁斷周敦頤在思想史或儒學史中之地位。
2. 周敦頤思想是否一致於儒學的立場？對此問題牟先生應該是贊成朱熹的裁判而採取肯定立場。牟先生素來對朱熹思想頗有微詞，但視周敦頤為正統儒者當與朱熹無異。牟先生認為儒學最重要的特色乃是天道性命相貫通、亦即天人合一的成德之教，其重要文獻在於《論語》、《孟子》、《中庸》和《易傳》，若周敦頤即能默契道妙而以誠體合釋乾元以得天道天理之真粹，而凡此道理乃凝聚在《通書》、留存於《太極圖說》並象喻乎《太極圖》中，惟牟先生亦指出周敦頤在心性方面尚不能通曉乎孔孟之精蘊而有所不足。相較於牟先生的極力肯定周敦頤的儒家本色，方先生與勞先生都持保留的態度，且勞先生的意見又比方先生更加鮮明。
3. 周敦頤的思想特色或貢獻乃是依據《中庸》、《易傳》以建構一套形上學或宇宙論的體系，並藉此安立人在宇宙中的地位以及人間之德行價值，是為三位先生所大致能夠接受者。惟《中庸》、《易傳》依勞先生之意，乃屬於儒、道、陰陽等家揉合混成的作品，故不能當成孔孟儒學的正統經典。相較之下方先生和牟先生對這兩部書並無如此之疑慮。
4. 周敦頤《太極圖》確實出自道教既存之圖象，其性質終無法排除道教內丹派丹道法訣之嫌疑；周敦頤《太極圖說》非但已然染上道家色彩，且另雜有漢代陰陽五行之氣化宇宙論或氣化宇宙生成論之概念。以上均為方先生、勞先生大體的想法，當然相對之下牟先生並不以為然。

5. 周敦頤的儒學思想乃相當（至少一半）得自孔孟的真傳，其在宋明理學的義理開展上富有啟發性的地位，這是方先生和牟先生所共同同意者，至於勞先生並不如此認為。勞先生指出，周敦頤只是宋明理學早期發展時的人物之一，實不能和位居中心地位的明道、伊川兩兄弟相提並論，而且相較孔孟之重德行而論心性所建構之「心性論中心儒學」，周敦頤已然相對歧出，其乃步「宇宙論中心之儒學」的後塵以建構另一由形而上之定然理則論德行存在的新型態者。

（二）對諍出現之緣由

周敦頤思想的如何認定，誠然是學術史上一直被關心的議題，然而治絲益棼，此一議題來到今天仍然沒有最後的定論，筆者以為形成這種現象應該是正常且合理的，因為它完全出於詮釋者進行詮釋時所依據之「預見」或「前理解」各有不同的緣故，而此不同一則必不能免、二則也不能止。

先就《太極圖》而論。周敦頤此圖誠然和道教既有之《先天太極圖》幾分相似，據以形成圖案的筆觸和元素也都差不多，於是有人因而認定兩者必有淵源亦必是同一類屬，並將其定調在丹道法訣的範圍之內，周敦頤由此也成了道教的傳人，他的思想當然同時難免道教道家的色彩沾染。惟另有學者以為此圖既是喻意之「象」，那麼它只要能夠承擔隱喻之效果即可，至於其構畫之筆觸和圖型之樣本就不必然刻意擺脫既有之藩籬，因而此圖之作縱然和道教內丹派丹道法訣之圖象依稀彷彿，其實亦可以另有其特殊之意含而能不同於原圖之屬類、不受原圖之規約者，職是之故，周敦頤本人絕不能因有此圖而草率的被當成道教傳人，他的思想是否沾染道教道家色彩亦不能因為此圖之作就可以被確定。

次就《太極圖說》而論。《太極圖說》既有「無極」、「主靜」的觀念，亦有陽動陰靜及五氣順佈之說而顯現出氣化宇宙論的模型，於是有人因而認定它的內容已然明白具有道家的氣息，同時也包含一套粗淺的宇宙論或宇宙生成論。惟另有學者認為「無極」、「主靜」雖見於道家的文本中，也常被道家人物所標榜，但此等名相的使用卻不必然是道家的專利，再說名相只是承載著意義的符號，而相同的名相在不同家派的使用中亦允許被賦予不同的意義，所以儘管《太極圖說》中出現「無極」、「主靜」等名相，卻不能因此就武斷的當它是道家義；再者，《太極圖說》中誠然出現氣化宇宙論所通用之陰靜陽動、五行生化的觀念，然陰陽五行之符號使用在歷史淵遠流長中已寢然成為

全民默認共許的習慣，由此而論《太極圖說》所欲呈現的就不一定屬於淺薄之氣化宇宙論，而是生之原理、德之原理、在之原理一時俱足的道德形上學和本體宇宙論（*onto-cosmology*）了。

再就《通書》而論。周敦頤的《通書》是根據《中庸》、《易傳》來講述一套形上學，並且論及道德價值的必然存在及功夫實證的法要，凡此應為多方學者所一致承認的。然而《中庸》、《易傳》到底是雜家化的作品呢？還是正宗儒學之作品？《中庸》、《易傳》的形上思想到底是陰陽家思想的移形换位？還是基於孔孟心法及其發展之必要而特從「天命之謂性」及「乾道變化，各正性命」之宇宙論的進路以明天人合一之成德之教者？諸如此類問題的不同採信，都將直接影響到《通書》內容的詮釋，也會造成對於周敦頤是否忠於儒學原味的不同判準，而事實上如此之不同採信、不同詮釋及不同判準，正是牟宗三先生和勞思光生兩大解釋系統壁壘分明之處。

詮釋是項開放的活動，意義的找尋是永無止境的努力；開放意味著多元，找尋則代表不確定，學術史上的任何的爭議如果換另一個角度來看，不就是在多元開放中不斷揭示新的視域以求更大的融合嗎？識得此意，關於周敦頤思想的詮釋衝突亦可稍稍忘懷了。

五、結論

宋明理學的義理奠定，周敦頤、張橫渠、程明道和程伊川四人思想有其關鍵性的影響，而位居四子之首的周敦頤尤其不可忽略。宋明理學相較於先秦儒學自有其不同之面貌，然其之所以謂之新儒學是否緣於它已參雜佛老之觀念而有別於孔孟思想之本色，如是之爭議素來亦為學界所熱烈討論，至今仍方興未艾，若究其實，此一爭議亦與周敦頤學術性格的不同認定息息相關，是以本文乃以此為題而試做反省以管窺其所以然。

周敦頤思想性格的爭議其來有自，而裁判的焦點之一則在於《太極圖》的師承以及《太極圖說》的內容解讀。朱熹對於周敦頤的擁護與證成本不遺餘力，他堅信《太極圖》乃周敦頤所創作，創作的用意是在提供一個「象」來寓含最高的道理；他又堅信《太極圖說》是以太極為本體而符合儒家的義理，此說的功能則在說明「象」所寄寓的無上真義而類於「言」的地位；他更相信《通書》是進一步論述、釋放「言」的意含而讓「象」的隱喻能夠豁

然開朗人世間。總之朱熹能夠將周敦頤的三項重要作品視為一貫的整體，並明顯闡示著純粹儒學的丰采。然而朱熹如是立場不但在當時即受到挑戰質疑，且一直延燒至今，大部分的焦點則集中在《太極圖》是否源自道教與《太極圖說》是否具有道家想法上，若在本文中，諸如此類的見地則大致通過朱震、胡宏、毛奇齡和黃宗炎等人之主張與言說予以呈現。

歷來爭論周敦頤思想的幾個關鍵在當代學人的研究當中仍然持續發酵，像方東美、牟宗三、勞思光三位先生都有所反應也各有堅持。大體說來，牟宗三先生和朱熹一般屬於肯定、護持周敦頤作品的一貫完整性並堅持其儒學性格者，至於方先生和勞先生則不如是。方先生雖推崇肯定周敦頤之學術貢獻及《通書》的義理價值，卻對《太極圖》及《太極圖說》非常不以為然，他稱前者盡是丹道法訣之餘緒，且視後者為三不像之宇宙開闢論。勞先生的意見尤為強烈，凡《太極圖》、《太極圖說》及《通書》全部被他斷定為混合性的思想與作品，周敦頤的歷史地位也只成了宋明儒學初期發展的人物之一而已。僅僅以三位先生的詮釋成績做為探討的依據似乎有化約縮簡之嫌，取樣也不夠周延，惟限於主客觀因素實亦不得不然者，而經對比之後發現其相互間所存在的差異性的確非常明顯也不容許低估忽視，若總攝此等差異的所由成，理當是在詮釋者在進行意義釋放時所根據的「預見」或「前理解」各具千秋的緣故了。

學界中素來對周敦頤其人其書其思想的研究成果頗為豐贍，南轅北轍的結論也十分普遍，若本文之作乃屬第二序之探討，意在說明周敦頤思想詮釋上之差異性的所由來，其從未對周敦頤文本做實質的解釋，既非不能也，亦非不為也，實乃不必也。

參考文獻

一、古籍文獻

- 元·脫脫等撰，《宋史》，北京：中華書局，1977年。
- 北宋·周敦頤，《周敦頤集》，北京，中華書局，1990年點校本。
- 清·黃宗羲著、黃百家纂輯、全祖望修定，《宋元學案》，臺北，廣文書局，1979年。

二、近人論著

- 方東美，《新儒家哲學十八講》，臺北：黎明文化公司，1983年。
- 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
- 牟宗三，《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，1968年。
- 勞思光，《中國哲學史（第三卷上冊）》，香港：友聯書報公司，1980年。