

朱子《易》學的動靜觀： 從經學與理學的交涉談起

周欣婷*

摘要

朱子理學的建構與他對經學的詮釋密切相關，《易》學於其中自亦扮演重要的角色，「朱子《易》學與理學的關係」亦是學界探究朱子《易》學的關注核心之一。而筆者在爬梳朱子的相關著作時，發現朱子《易》學的動靜觀對其理學的思考與建構實有著重要性與特殊性，其涉及的層面頗為深廣，涵括朱子理學的本體論、心性論與工夫論。故筆者嘗試由「動靜」的視域切入，對朱子《易》學與理學的關聯進行更深細的發掘，也由此見微知著地去考察經學與理學交涉的課題。

關鍵詞：朱熹、《易》學、理學、動靜觀

* 國立臺灣大學中國文學系兼任講師。

一、前言

朱子理學的建構乃與他對經學的詮釋密切相關，《易》學於其中自亦扮演重要的角色。而學界對於「朱子《易》學及其理學的關係」之探究，在專書方面，主要有史少博《朱熹易學與理學關係探蹟》一書，¹ 從「理本論、認識論、心性論、道德論」四面向去論述《易》學與理學的關係；雷喜斌《朱熹易學思想研究》則將朱子《易》學分為卜筮、象數、義理、及經世易四面向來探討，² 其中的「義理易」與「經世易」兩部分便涉及朱子《易》學與理氣論、格物致知的方法論、心性論、主靜居敬的工夫論之關係；而張克賓《朱熹易學思想研究》中，³ 「太極生生之妙：天道性命貫通下易與理的融釋」一章乃分由「太極之妙」、「乾坤之義」、「生生之德」三面向，去探究朱子《易》學在天人一貫的脈絡下，與理相融互攝的內涵；另有金尚燮《朱熹以理學詮釋易學之研究》，⁴ 其主要的關懷面向在朱子《易》學與理學中的本體論之聯繫，亦即著眼於理氣關係上。單篇論文方面，朱伯崑在〈論《易經》中形式邏輯思維對中國傳統哲學的影響〉一文中，⁵ 對朱子《易》學與其本體論思維的建立之關係，有著精闢深刻的頗析；唐琳〈朱熹易學太極觀的哲學內涵〉一文，⁶ 主要亦探討「太極」作為「本體之理」的內涵。綜上可知，「朱子《易》學與理學的關係」實是學界探究朱子《易》學的關注核心之一。

其中，《易》中所言的「太極」，其動靜問題更是學界關注的焦點，

¹ 史少博，《朱熹易學與理學關係探蹟》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006年）。

² 雷喜斌，《朱熹易學思想研究》（福建：師範大學古典文獻學博士論文，2009年）。

³ 張克賓，《朱熹易學思想研究》（山東：大學中國哲學博士論文，2010年）。

⁴ 金尚燮，《朱熹以理學詮釋易學之研究》（臺北：臺灣大學哲學研究所博士論文，1991年）。

⁵ 朱伯崑，〈論《易經》中形式邏輯思維對中國傳統哲學的影響〉，收於朱伯崑，《燕園耕耘錄——朱伯崑學術論集》（臺北：臺灣學生書局，2001年），下冊，頁755-786。

⁶ 唐琳，〈朱熹易學太極觀的哲學內涵〉，《中國哲學史》第2期（2010年2月），頁82-85+92。

因為此乃牽涉到朱子理學中的「理」是否具有活動性，更會進一步延伸至對朱子心性思想的理解。當中，楊儒賓〈悟與理學的動靜難題〉及楊祖漢〈李栗谷對朱子哲學的詮釋〉二文，⁷ 均透過探究韓國儒者李滉（退溪，1501-1571）及李珥（栗谷，1536-1584）對朱子思想的理解和詮釋，來思考朱子所言「理」的活動性問題，而兩人得出的結果並不相同，楊儒賓認為李退溪的「理發」諸說與理學家在修煉傳統中的冥契經驗相呼應，發掘了朱子思想中易受忽略的理的能動性議題，因而認為「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」，⁸ 楊祖漢則認為李栗谷的「氣發理乘」諸說方符合朱子思想的原義，故主張「朱子所說的理是只存有而不活動的，而心是氣心，無本心義」，⁹ 楊祖漢的看法與牟宗三所主張的朱子之理乃「只存有而不活動」的「但理」一說，¹⁰ 基本上是一致的，持此說的還有李明輝〈劉蕺山對朱子理氣論的批判〉一文；¹¹ 而陳榮灼〈氣與力：「唯氣論」新詮〉一文，¹² 雖也主張朱子的理是「存有而不活動」，¹³ 但其論述徑路與牟宗三並不相同，他參考了萊布尼茲的哲學，認為如張載與王夫之論「氣」具有形上性格而作為宇宙的存有論根據的思想，可與萊布尼茲的「力」說相提並論，而此種思維中的本體方是動

⁷ 楊儒賓，〈悟與理學的動靜難題〉，《國文學報》第 52 期（2012 年 12 月），頁 1-32。楊祖漢，〈李栗谷對朱子哲學的詮釋（1）〉、〈李栗谷對朱子哲學的詮釋（2）〉，《延邊大學學報》（社會科學版）第 1 期、2 期（1995 年），頁 67-71、頁 56-60。

⁸ 請見楊儒賓，〈悟與理學的動靜難題〉，頁 1。

⁹ 請見楊祖漢，〈李栗谷對朱子哲學的詮釋（1）〉，頁 67。

¹⁰ 牟宗三，《心體與性體（三）》，《牟宗三先生全集 7》（臺北：聯經出版社，2003 年），頁 501。

¹¹ 李明輝，〈劉蕺山對朱子理氣論的批判〉，《漢學研究》第 19 卷第 2 期（2001 年 12 月），頁 1-32。

¹² 陳榮灼，〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，收於楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺大出版中心，2005 年），頁 47-77。

¹³ 陳榮灼曰：「在張載之後，朱子之『理氣二分』又將『太極』看成『存有而不活動』」，請見陳榮灼，〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，頁 70。

態而日新的，故陳榮灼乃是由朱子思想中的氣只屬形下，來主張其理不具活動性。而主張朱子的理並非不具活動性的學者，除了上文已提及的楊儒賓外，還有陳佳銘，他在〈論朱子的神體義〉一文中，¹⁴ 論證朱子所言的「神」乃蘊含著形上之理的流行，主張朱子的理實同時兼具不活動的面貌與活動性、創生性兩種面向；吳略余〈論朱子哲學的理之活動義與心之道德義〉一文，¹⁵ 亦反對理不具活動性的說法。

故筆者在爬梳朱子的相關著作時，發現到「動靜」乃是考察朱子《易》學與理學交涉的關鍵點。「動靜」課題本是朱子理學中的核心，無論在其本體論、心性論、抑或工夫論中均扮演重要的角色，而朱子對於動靜課題的相關主張，亦深刻地影響其學術思想的路向；而朱子因著其理學對動靜課題的關懷，故在他由經典詮釋以建構理學的過程中，《易》乃具有舉足輕重的地位，他每將《易》之「陰陽」與「動靜」相聯結，並主要透過《周易》經傳、周敦頤〈太極圖〉及〈圖說〉等材料的詮釋，¹⁶ 在其《易》學中形成內涵頗為豐富的動靜觀，而《易》學中的動靜觀對於他的理學之建構，乃有著相當的貢獻，可知「動靜」課題在探究朱子《易》學與理學的交涉上，實有其重要性與特殊性。而朱子對《周易》經傳及〈太極圖〉、〈圖說〉的詮釋，不僅見於其

¹⁴ 陳佳銘，〈論朱子的神體義〉，《中正大學中文學術年刊》第2期（2010年12月），頁35-55。

¹⁵ 吳略余，〈論朱子哲學的理之活動義與心之道德義〉，《漢學研究》第29卷第1期（2011年3月），頁85-118。

¹⁶ 對朱子而言，周敦頤的思想不但是其理學的重要成份之一，其視周子的〈太極圖〉更是與《易》分不開，故他說：「《易》之為書，廣大悉備，然語其至極，則此〈圖〉盡之，其指豈不深哉！」見《太極圖說解》，收於〔宋〕朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2010年），第13冊，頁76。朱子並認為〈太極圖〉和〈圖說〉實發明了《易》之綱領，所謂「《太極》卻是濂溪自作，發明《易》中大概綱領意思而已。」見〔宋〕朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），卷46，〈答黃直卿三〉，頁2105。（以下所引《朱子文集》，皆簡稱為《文集》）。故朱子對〈太極圖〉及〈圖說〉的詮釋，正是觀察其《易》學與理學交涉的重要切入點之一。

《周易本義》、〈太極圖解〉和〈圖說解〉，於《文集》、《語類》、《通書注》中亦多可見之。筆者透過詳密地爬梳這些文獻，在前輩學者的研究成果上，嘗試由「動靜」的視域切入去探究，以期能對「《易》學與理學的關係」一課題作出綿薄的貢獻。

二、朱子《易》學的動靜觀與理事、理氣關係的交涉

本節首論朱子《易》學的動靜觀與其理學的本體論思維之交涉。概括言之，朱子乃由其《易》學的「取義說」和「主靜說」中所論及的動靜關係，去思考理學的理事和理氣關係；又由對太極的動靜問題之探討，在理氣關係上進一步作出更深入的辨析，包括理氣強弱、理氣孰為主宰、理氣不離的內涵等課題。

(一)「由靜制動」與「動靜理均」：不離用言體的本論

朱子《易》學的動靜觀與理學中的理事關係之交涉，可由其「稽實待虛」、「由靜制動」的取義說談起：

理定既實，事來尚虛。……稽實待虛，存體應用。執古御今，由靜制動。¹⁷

聖人作《易》，只是說一箇理，都未曾有許多事，卻待他甚麼事來湊。¹⁸ 所謂「事來尚虛」，蓋謂事之方來，尚虛而未有；若論其理，則先自定，固已實矣。……「體該本無」，謂理之體該萬事萬物，……稽考實理，以待事物之來；存此理之體，

¹⁷ 《文集》，卷 85，〈易五贊·警學〉，頁 4207-4208。

¹⁸ 〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1999 年）的版本原作「湊」字，請見卷 67，頁 1656，而今依《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年）的版本改作「湊」字，於文義上較通。請見《文淵閣四庫全書》第 701 冊，頁 358。

以應無窮之用。……「以靜制動」，理便是靜底，事便是動底。¹⁹

所謂取義說，即是指朱子將卦爻辭所言的內容視為「懸空說」出一類事物之理，²⁰ 而非實指某件事物，故曰「聖人作《易》，只是說一箇理，都未曾有許多事」，而當實際的人事尚未發生變化時，由卦爻辭所諭示的此類人事的變化之理已「先自定」，所謂「事之方來，尚虛而未有；若論其理，則先自定」，而人事的各種變化皆是以此先定之理為依據去發展，朱伯崑更進一步以「前提」和「結論」的相互蘊含來說明此「先自定」之理和依此理而發展變化之來事的關係：「已知之理和所推之事乃邏輯的涵蘊關係，已知之理即前提，涵蘊未知之事，未知之事作為結論，又涵蘊已知之理。這樣，就為《周易》『占事知來』提供了邏輯上的根據。……此是朱熹易學，繼程頤之後，對理事關係的新的闡發」。²¹ 而朱子既以卦爻辭所象徵的先定之「理」為靜，以尚未發生的「事」為動，所謂「理便是靜底，事便是動底」，如此，乃在其《易》學「稽實待虛」、「由靜制動」的取義說中，建構了理學的「理在事先」關係。而「理」既作為「事」變化發展的依據，則若能「稽考實理」，自可以預知來事，故朱子又曰：「理之體該萬事萬物」、「存此理之體，以應無窮之用」，依卦爻辭所示之理來應萬事，便能趨吉避凶，由此又可見朱子以其取義說中的「理在事先」思維，去詮釋《易》的占筮神秘意義。

我們再透過朱子《易》學的主靜說，更進一步觀察理在事先的「先」之意涵：

¹⁹ [宋]黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1999年），卷67，頁1656。以下所引《朱子語類》皆依此版本，皆簡稱為《語類》。

²⁰ 朱子曰：「潔靜精微謂之《易》，《易》自是不惹著事，只懸空說一種道理。」參見《語類》，卷67，頁1663。

²¹ 朱伯崑，《燕園耕耘錄——朱伯崑學術論集》，下冊，頁780-781。

以靜為本爾。周子所謂「主靜」者，亦是此意。²²

必曰「主靜」云者，蓋以其相資之勢言之，則動有資於靜，而靜無資於動。²³

由引文可知，之所以能「由靜制動」的原因，就在於動乃「以靜為本」，卦爻辭所代表的各類人事變化之理，是萬事萬物之所以如此變化發展的根本、依據，由此觀之，理在事先的「先」乃意味著事物的變化發展是以理為本的，故言「以其相資之勢言之，則動有資於靜」。此種「以靜為本」的主靜說，表明了朱子從邏輯上、而非時間上的先後去論理事關係。然而，朱子偶亦會由時序上去言理能獨存於事物之先，所謂「未有天地之先，畢竟是先有此理」，²⁴ 理又能獨留於事物之後，所謂「萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裡」，²⁵ 此與朱子論理氣關係時，一貫地反對理獨存於氣之上的說法有所不同。²⁶ 此乃因在朱子看來，氣是生成具體物事的材料，²⁷ 而朱子雖受程頤影響，認為氣是「動靜無端，陰陽無始」的，²⁸ 但由氣所生成的具體物事則是有生滅始終的，因此就理事關係而言，可能會出現理獨存而事物未生或已滅的狀態。朱子由此角度所論的理獨存於事物之上，並未違背他反對離用言體的主張，因為獨存於事物之上的理，仍是在氣之中；且就多數情形觀之，朱子仍多由邏輯上的先後去論理在事先、亦在事中的

²² 《文集》，卷 67，〈已發未發說〉，頁 3377。

²³ 《文集》，卷 42，〈答胡廣仲二〉，頁 1804。

²⁴ 《語類》，卷 1，頁 1。

²⁵ 《語類》，卷 1，頁 4。

²⁶ 請詳見下文說明。

²⁷ 朱子曰：「陰陽氣也，生此五行之質……五行陰陽，七者滾合，便是生物底材料。」又曰：「既有此氣，便分陰陽，以此生許多物事。」以上分別參見《語類》，卷 94，頁 2367-2368、2387。

²⁸ 請詳見下文說明。

關係。

至於朱子論理氣關係，則十分看重氣乃「動靜無端，陰陽無始」之義，此義主要在表明他反對離氣言理、離用言體的思想；他並由此釐清主靜說的內涵，並非時間上的始於靜，朱子曰：

伊川先生曰：「動靜無端，陰陽無始。」若如此，則倚於一偏矣。²⁹

問：「……造化之初，必始於靜。」曰：「既曰『無端無始』，如何又始於靜？」³⁰

動靜不同時、陰陽不同位，而太極無不在焉。……雖然，推之於前，而不見其始之合；引之於後，而不見其終之離也。故程子曰：「動靜無端，陰陽無始。」非知道者，孰能識之！³¹

聖人每就用處教人，亦不是先有靜而後有動。³²

第一則引文是針對石子重「所以主靜者，……靜極而動，動極復靜」之語而發，³³ 若如石氏所言，則主靜淪為時間上的「始於靜」，朱子認為如此乃倚於靜之一偏，故反對之，而謂「既曰『無端無始』，如何又始於靜」。朱子認為氣化流行應是動靜無端無始的，故就時間的順序上看，並不存在只有理獨存而未有氣的狀態，理恆在氣中，所謂「動靜不同時，陰陽不同位，而太極無不在焉」。故他所論理氣之「先後」，實非時序上的「先有靜而後有動」，而是邏輯上的「以靜為本」，馮友蘭便指出：「『大用流行』是無始無終的，就存在說，理、氣先後

²⁹ 《文集》，卷 42，〈答石子重九〉，頁 1848。

³⁰ 《語類》，卷 74，頁 1896。

³¹ 《太極圖說解》，頁 72-73。

³² 《語類》，卷 45，頁 1161。

³³ 《文集》，卷 42，〈答石子重九〉，頁 1848。

問題就沒有意義了。但朱熹仍然認為，照理論上說應該還是理先氣後，他認為理是比較根本的。……先後問題就是本末問題，理是本，氣是末……這樣的在先就是所謂邏輯的在先」，³⁴ 而邏輯上的理在氣先與實際上的理在氣中，亦是並存而不矛盾的。「理在氣中」便表達了朱子反對離用言體、使本體淪為虛無之義，故他又指出「聖人每就用處教人」，正要說明其理本論思維乃是體用全備的，體正在用中顯，錢穆便說：「專從虛空處覓體，則最為朱子所痛斥。……當時學者正認為必先有靜始有動，故羣向靜上求體……不知動靜無端，互為其根」，³⁵ 可見石子重一類的意見，在當時並不罕見，因此朱子要著力於闡發程頤的「動靜無端，陰陽無始」之義。

故雖由朱子《易》學中「由靜制動」的取義說與「以靜為本」的主靜說觀之，其理學有著「重體」的思維傾向，但他卻並未將體用之辨加以割裂。此種反對離用言體的思維，朱子又以「動靜理均」之義言，所謂「動靜理均，但靜字勢重耳，此處更宜深玩之」，³⁶ 「靜字勢重」的主張即反映了他重體的思維傾向。然而雖「靜字勢重」，但「動靜理均」，可見其並不滅棄用，朱子所重之體，正要在用中見。

綜上可知，朱子由《易》學的動靜觀所開展的理氣、理事關係，乃有著兩面提點的論述特色：

一體一用雖有動靜之殊，然必其體立而後用有以行，則其實亦非有兩事也。³⁷

³⁴ 馮友蘭，《中國哲學史新編》（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1991年），第五冊，頁181-182。

³⁵ 錢穆，《朱子新學案》（臺北：三民書局，1989年），第一冊，頁435-436。

³⁶ 《文集》，卷42，〈答石子重九〉，頁1848。

³⁷ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996年），〈中庸章句〉，頁24。

既曰體立而後用行，則亦不嫌於先有此而後有彼矣。³⁸

夫道體之全，渾然一致，而精粗、本末、內外、賓主之分，粲然於其中，有不可以毫釐差者。……安得遽以夫統體者言之，而昧乎陰陽動靜之別哉！³⁹

朱子主張一面要明白在天命流行的統體中，理氣、理事有動靜體用之別，所謂「一體一用雖有動靜之殊，然必其體立而後用有以行」、「先有此而後有彼」，理事、理氣之辨不可含混，他強調「安得遽以夫統體者言之，而昧乎陰陽動靜之別」。而另一方面，他又強調雖有動靜體用之別，亦即理與氣、事的形而上、下之辨雖「粲然於其中，有不可以毫釐差者」，但仍是「渾然一致」的「道體之全」，故他又說「其實亦非有兩事」，表明了形而上、下的動靜體用之別，在朱子看來並非截然對立的割裂狀態，錢穆對朱子此種兩面提點的動靜體用之別有精確的描述，謂其是「一體渾成而可兩分言之，非謂是兩體對立而合一言之也」。⁴⁰

故朱子透過其《易》學的動靜觀對理事、理氣關係的細密論述，既避免了理學流於離用言體、寂靜虛無之學，對朱子而言，實堅定了儒釋之辨的分野；另一方面，又在此渾全的整體中點出理事或理氣的形而上下之別，由此在儒學中發展出本體論的新思維。

（二）理、氣的動靜問題：理氣之辨、理氣不離、與理氣強弱

朱子由其《易》學的動靜觀去思考、建構理本論的表現，亦見於他對「太極的動靜問題」之探討，朱子乃由此更深入地闡發了理在氣

³⁸ 《太極圖說解》，頁 78。

³⁹ 《太極圖說解》，頁 77-78。

⁴⁰ 錢穆，《朱子新學案》，第一冊，頁 238。

中與理氣之辨的真實內涵。茲先由他論「太極為體，動靜為用」一語的問題談起：

蓋天地之間，只有動靜兩端循環不已，更無餘事，……而其動其靜，則必有所以動靜之理焉，是則所謂「太極」者也。……熹向以「太極為體，動靜為用」，其言固有病，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。……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。⁴¹

「太極為體，動靜為用」乃朱子之語，此語意味著太極與動靜是體用的關係。然而朱子理學中的體用關係，實就「太極與陰陽」⁴² 或「陰陽與動靜」而言，⁴³ 故太極和動靜二者間並未存在直接的體用關係，而體用關係亦不能分成三層——所謂「太極—陰陽—動靜」——去論述，故朱子後來亦認為此語有病，他所言「太極為體，動靜為用」一語原本所欲表達的意涵，應是「『太極為體，陰陽為用』，而『動靜，陰陽之用』」亦即太極乃作為陰陽之氣的本體，而動靜是陰陽之氣的作用。但即便如此，「太極為體，陰陽為用」的表述方法在朱子看來仍有未盡之處，主要在於此種表述方法易使太極與陰陽有體用隔截之虞，未能說明理氣不離的關係，且亦未點出太極與動靜之間的關聯，故朱子進一步提出「太極者，本然之妙也；動靜者，所乘之機也」的

⁴¹ 《文集》，卷 45，〈答楊子直一〉，頁 2009。

⁴² 他或以太極為陰陽的本體，所謂「無極而太極也，所以動而陽、靜而陰之本體也。」見《太極圖解》，頁 70。或以陰陽為太極的體質，《語類》便記載：「又問：『此「體」字如何？』曰：『是體質。道之本然之體不可見，觀此則可見無體之體，如陰陽五行為太極之體。』」參見《語類》，卷 36，頁 976。

⁴³ 他以動靜為陰陽之氣的作用，所謂「動靜，陰陽之用」，請見〔宋〕朱熹，《通書注》，收於《朱子全書》，第 13 冊，頁 109。

說法。其中，「所乘之機」乃點出太極與動靜間的關聯，陰陽之氣的動靜乃是太極的「所乘之機」，故謂「一陰一陽，往來不息……陰陽之端，動靜之機而已」，⁴⁴ 陳榮捷便指出：「機即氣機」，⁴⁵ 太極乃乘著氣一動一靜的流行之機，此種理乘氣而動靜的關係，朱子有時又以「人乘馬而動」來比喻之：

理搭在陰陽上，如人跨馬相似。⁴⁶

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。⁴⁷

氣有動靜，理亦乘氣的動靜流行而動靜，所謂「動靜，氣也。氣行則理亦行」、「理搭於氣而行」，⁴⁸ 兩者的關係如同「馬所以載人，人所以乘馬。馬之一出一入，人亦與之一出一入」、「理搭在陰陽上，如人跨馬相似」。由此亦可見朱子提出「所乘之機」的說法，除了要說明太極與氣之動靜的關聯外，更著重由太極乘氣而動靜的關係中去點出「理氣不離」，所謂「氣行則理亦行，二者常相依而未嘗相離」、「蓋一動一靜，而太極之妙未嘗不在焉」、「無極二五所以妙合而凝也」，故此種提法乃避免了「太極為體，陰陽為用」一語可能造成的理氣隔截之弊。⁴⁹

⁴⁴ 《文集》，卷 72，〈雜學辨·蘇氏易解〉，頁 3599。

⁴⁵ 陳榮捷，《朱熹》（臺北：東大圖書公司，1990 年），頁 48。

⁴⁶ 《語類》，卷 94，頁 2374。

⁴⁷ 《語類》，卷 94，頁 2376。

⁴⁸ 《語類》，卷 94，頁 2376。

⁴⁹ 唐君毅亦認為：「推朱子後來之意，其不自憚於太極為體、陰陽為用之說者，蓋是言太極為

因此，「所以動靜之理」與「動靜兩端循環不已」之氣既有關聯、又有分別。就關聯而言，「所以動靜之理」是氣之所以能動、能靜、能一動一靜循環不已的根源、依據，故以太極為氣之動靜的「本然之妙」；若就理氣的分別而言，主要則在形上、形下之辨，故說「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」。所謂「易有太極」，朱子解釋曰：「易者，陰陽之變；太極者，其理也」，⁵⁰ 陰陽之氣自身一動一靜的變易即是「易」，陰陽之氣的變易中乃有太極為其根據，太極便是陰陽之氣所以能動靜變易的「理」。朱子認為，須能分別太極為形而上之理、陰陽之氣的動靜變易為形而下之器，方能明白「易有太極」一語的精義。朱子又指出：

蓋太極者，本然之妙也；動靜者，所乘之機也。太極，形而上之道也；陰陽，形而下之器也。⁵¹

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。⁵²

首則引文中，朱子便以「形而上之道」和「形而下之器」規定了「本然之妙」和「所乘之機」的關係，氣之動靜雖是太極的「所乘之機」，太極雖作為氣之動靜的「本然之妙」，但兩者之間的形而上、下之分卻是不能不辨明的，故朱子於次則引文中便說，雖然「動亦太極之動，靜亦太極之靜」，亦即氣之動靜皆是太極中「所以動靜之理」的顯現，

體，陰陽為用，則一理之體與其二用，若不相關涉。朱子為欲明太極在陰陽動靜中之意，乃終改而曰：『太極者，本然之妙也；動靜者，所乘之機也。』……依此義而朱子乃更重在說明太極即在陰陽動靜之中」，請見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁473。

⁵⁰ 〔宋〕朱熹，《周易本義》（臺北：大安出版社，1999年），頁249。以下所引《周易本義》，皆簡稱《本義》。

⁵¹ 《太極圖說解》，頁72。

⁵² 《語類》，卷94，頁2369。

但仍須辨明「動靜非太極耳」、「動靜、陰陽皆是形而下者」，由此可知朱子認為太極並不能如氣一般動靜，因為無論是陰陽之氣、抑或陰陽之氣的動靜皆屬形而下，與屬於「形而上之道」的太極實有所別，由理乘氣機而動靜的主張亦可知，在形下界實際上一動一靜的是氣。

而此種理、氣的形而上、下之別，對朱子而言至為重要，故他創造性地詮釋了周敦頤的〈太極圖說〉，在周子的思想中，並未言明太極究屬理、抑或是氣，為朱子留下了詮釋的空間。於是，朱子明確地以「理」來定義「太極」，如上文所言，他以《易》所言的「太極」為理，「陰陽」為氣，此外，又注入其「道器之別」的思想於其中，所謂「太極無象，而陰陽有氣，則亦安得而無上下之殊哉？此其所以為道器之別也」，⁵³ 由此確定理、氣的形而上、下之辨，建構了他的本體論思維。他以「理」來定義「太極」，乃聯結了《易》學與理學，此舉在其以詮釋經典來建構哲學的路上，實有重要的意義，確立了理本論的大方向，陳榮捷便指出：「太極即理，更確定朱子導引新儒學步入理之路向。」⁵⁴

然而，朱子既有「動靜非太極耳」的思想傾向，就不免引發下列疑問，不能如氣一般動靜的太極，如何做為能動能靜的氣之依據？能動能靜的氣，一定會依從太極的規範嗎？就動靜的角度看，理氣究竟孰強孰弱？孰為主宰？關於這些問題的探討，應可從曹端的〈辨戾〉一文談起，此文乃是由對太極的動靜問題之疑出發，進而探討朱子的理氣關係，最後提出自身不能動靜的理乃「死理」的批判：

周子謂「太極動而生陽，靜而生陰」，則陰陽之生，由乎太極之動靜。……及觀《語錄》，卻謂「太極不自會動靜，乘陰陽

⁵³ 《太極圖說解》，頁 77。

⁵⁴ 陳榮捷撰，萬先法譯，〈朱熹集新儒學之大成〉，收於陳榮捷，《朱學論集》（上海：華東師範大學出版社，2007 年），頁 8。

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。⁵⁵

曹端的論點在於，當理自身不能動靜，就無法成為能動靜的氣之主宰，而反會被氣所牽制；由此，他進而將朱子解釋理乘氣而動靜所用的「人之乘馬」一喻，理解為「死人」乘馬，來批判理由於自身不能動靜，而失去了對氣的主宰。

朱子的理是否真如曹端所理解呢？朱子針對此問題指出：

太極，理也；陰陽，氣也。氣之所以能動靜者，理為之宰也。⁵⁶

曰：「動靜是氣也，有此理為氣之主，氣便能如此否？」曰：「是也。」⁵⁷

由「氣之所以能動靜者，理為之宰也」、「有此理為氣之主」則氣方能動靜可知，朱子自己並不認為理因為不能如氣般動靜，便會對氣失去其主宰性，關鍵就在於「動靜」一概念在朱子心中，實有著不同的層次及內涵。

朱子實認為不僅形下之氣能動靜，理於形上層次亦自有其動靜，

⁵⁵ 〔明〕曹端，《太極圖說述解·辨戾》，請見〔明〕曹端，《曹端集》（北京：中華書局，2003年），頁23-24。

⁵⁶ 朱子自注其《太極圖解》之語，請見〔宋〕周敦頤撰，〔清〕董榕輯，《周子全書》（臺北：廣學社印書館，1975年），卷1，頁2。

⁵⁷ 《語類》，卷94，頁2373-2374。

兩種動靜的性質和內涵乃有所不同。試觀朱子論理之動靜與氣之動靜的不同，及此二者間的關係：

有形，則滯於一偏；神，則不離於形，而不囿於形矣。動中有靜，靜中有動。⁵⁸

「動而無靜，靜而無動，物也」，此言形而下之器也。形而下者，則不能通。故方其動時，則無了那靜；方其靜也，則無了那動。……「動而無動，靜而無靜，非不動不靜」，此言形而上之理也。理則神而莫測，方其動時，未嘗不靜，故曰「無動」；方其靜時，未嘗不動，故曰「無靜」。靜中有動，動中有靜，靜而能動，動而能靜，……錯綜無窮是也。⁵⁹

理有動靜，故氣有動靜；若理無動靜，則氣何自而有動靜乎？⁶⁰

由引文可知，形而下之器的動靜因「囿於形」，故動中無靜，靜中無動，只能滯於動靜的一偏，氣之動靜屬此；反觀形而上之理的動靜乃有交錯之義，所謂「動中有靜，靜中有動」。因為動之理中有靜之理，故「方其動時，未嘗不靜」、「動而無動」，因為靜之理中有動之理，故「方其靜時，未嘗不動」、「靜而無靜」，此種交錯之義展現了本體層次的動靜不會「滯於一偏」，而能通乎動靜，此種動靜乃太極的神妙之用，故謂「理則神而莫測」。此處朱子乃由《易》的交錯之義去分梳理、氣的動靜之別，其中不但更分明了形而上、下之辨，展現出《易》學與理學本體論思維的交涉，亦表明了在他看來，「動靜」概念並不限定在形下層次，太極自有其超越形氣侷限、神妙莫測之動

⁵⁸ 《通書注》，頁 112。

⁵⁹ 《語類》，卷 94，頁 2403。

⁶⁰ 《文集》，卷 56，〈答鄭子上十四〉，頁 2721。

靜，故朱子以「能動」、「能靜」、「非不動不靜」諸語論形而上之理，更直言「理有動靜」。對朱子來說，太極雖不能如氣一般動靜，而是「無情意，無計度，無造作」地範限氣之存在及其動靜的一切內容，⁶¹ 作為氣所依據的本體；但太極所蘊含的「靜而無靜，動而無動」的神妙之用，卻是使氣能動靜的根源，故朱子謂「若理無動靜，則氣何自而有動靜乎」，太極超越形氣層次之動靜，乃保障了氣化流行、創生萬物的可能性。

也由於氣之動靜有賴於理之動靜，故由此角度觀之，亦可調理強氣弱，陳榮捷便指出：「此（氣強理弱）以運行而言。若論本原，則可調理強氣弱，因理是氣之必然性。在此意義上，理是氣之主宰」。⁶² 故雖就形下層次言之，太極只能乘氣的動靜而動靜，但若就根源觀之，氣之所以能於形下界有此動靜，實是因太極在形上層次有著通乎動靜的神妙之用所致，氣之動靜即是太極此種動靜妙用的顯現，且正證明了太極的動靜妙用之存在。故朱子所認為的太極，絕非只是一抽象、死板的概念，曹端似乎過於輕易地將太極於形下「不自會動靜」與「死」劃上等號，關鍵就在於他忽略了在朱子的思想體系中，乃存在一種超乎形下動靜的「天理流行」之妙用，⁶³ 朱子所論理與氣的關係，雖非「活人乘馬」，但亦絕非「死人乘馬」，太極雖不能如氣一般活動，但亦不會似氣一般靜止，「靜而無動」的形下器物之靜止並非太極之靜。由此思考牟宗三所謂朱子太極乃「只存有而不活動」的「但理」一說，一方面的確能清楚展現朱子理氣不雜、形而上下之分嚴明

⁶¹ 「理卻無情意，無計度，無造作。……只是箇淨潔空闊底世界。」參見《語類》，卷1，頁3。

⁶² 陳榮捷，《朱熹》，頁62。

⁶³ 朱子常有「天理流行」一語，據楊儒賓統計，此語「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」，楊儒賓並指出：「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」，請見楊儒賓，《悟與理學的動靜難題》，頁13。

的思維型態，但對於太極自身所具有的動靜妙用，及其對氣之活動的影響，似較未能正視，有太過截然割裂理、氣二者的關係之虞，亦將朱子所重視的太極之神妙看得過於抽象。而透過上述討論，便能清楚見出朱子人馬之喻的重點，應是在說明理、氣「不離」的關係，而非意指氣為理之主宰。因此，形下層次中的「理乘氣而動靜」只是理氣不離的其中一個面向，若由超越形氣層次的「理有動靜，故氣有動靜」的角度來看，氣也可說是依傍著理而行，所謂「此氣是依傍這理行」，⁶⁴ 陳榮捷便指出：「所謂理附搭於氣，並非指氣為主，理為賓，而是理氣不離，蓋氣亦附理……曹端忽視朱子理氣渾然之旨，而徒以比喻為病，非精微之論也」。⁶⁵ 只有能兼由朱子思想中兩種不同層次的動靜去看待理氣關係，方能更全面地了解理氣強弱、孰為主宰、以及理氣不離的內涵。

而因為朱子的思想中蘊含了兩種層次的動靜，故他在論述理氣關係時，對於「動靜」範疇的使用乃有著多元的錯綜面向，他除了視「動靜」為形下之氣的作用，⁶⁶ 以「體」、「用」分指形上與形下外；⁶⁷ 亦專就本體論的層次，指出太極本身就含蘊了動靜、體用兩面向，如上文所引「謂『太極含動靜』則可，以本體而言也」，又曰：「○，此所謂無極而太極也，所以動而陽、靜而陰之本體也。……陽之動也，○之用所以行也；……陰之靜也，○之體所以立也」；⁶⁸ 有時又專以「靜」指形上之理、以「動」言形下之事或氣。⁶⁹ 其中，第一種用法

⁶⁴ 《語類》，卷 1，頁 3。

⁶⁵ 陳榮捷，《朱熹》，頁 56。

⁶⁶ 如朱子曰：「動靜，陰陽之用」、「動靜、陰陽，皆只是形而下者。」、「太極，理也；動靜，氣也。」而朱子所闡發的程頤「動靜無端，陰陽無始」之義亦屬此種用法。

⁶⁷ 如朱子曰：「存此理之體，以應無窮之用。」

⁶⁸ 《太極圖解》，頁 70。

⁶⁹ 如朱子曰：「『以靜制動』，理便是靜底，事便是動底。」參見《語類》，卷 67，頁 1656。「以靜為本」，參見《文集》，卷 67，〈已發未發說〉，頁 3377。

指出形上之理不能如氣一般動靜，側重在理、氣的形而上、下之分；第二種用法則指出形上之理亦自有其動靜，而太極所含蘊的動靜乃存在著體用關係，靜之理為「太極之體」，動之理為「太極之用」，並點出太極動靜與氣之動靜的關聯，以陽氣之動為太極之用的顯現，陰氣之靜為太極之體的顯現；至於第三種用法，朱子乃是用「靜」字來總括太極那動而無動、靜而無靜之動靜，以凸顯理是超越於形氣之上的性質，楊儒賓便認為：「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」，⁷⁰ 陳佳銘亦進一步指出：「朱子是在論理氣關係時，為要強調理的超越性，才把理說為不能與氣相混，此時的理即有不活動的面貌。但是，當針對論說太極之理生發萬物時，就強調了理的創生性，則理就有活動性了。因此，吾人可說朱子的理即有此兩種面向，學者必須同時體會才能得其全面性」，⁷¹ 而只有能辨析朱子討論理氣關係時，在「動靜、體用」範疇的不同用法中，各自所指涉的內涵及其意義，方能釐清朱子對理氣動靜的看法。

由上可知，朱子透過對太極的動靜問題之探討，細密地闡述了理與動靜之間錯綜的關係。從中藉由分梳理之動靜與氣之動靜的區別及關聯，不但既確認了理氣之辨，又說明了理氣不離的關係，避免理氣之辨流於理氣隔截；並且由此對理氣的強弱、主宰問題有所辨析，進一步充實且明確了理氣關係之內涵。

三、朱子《易》學的動靜觀與心、性、情的思辨

此節順著朱子《易》學中的天人一貫脈絡，由太極之動、靜去思

⁷⁰ 楊儒賓，〈悟與理學的動靜難題〉，頁 24。

⁷¹ 陳佳銘，〈論朱子的神體義〉，頁 53。

考性的發用問題，再由《易》「一動一靜」的變易之道去觀察心的「已發、未發」，而「性情強弱」與「心的主宰問題」，亦可說是理氣動靜問題的延伸。此外，朱子又藉由詮釋〈坤〉〈復〉〈艮〉卦的動靜觀以豁顯儒釋論「靜」的不同，主要聚焦在對心之未發的看法及如何能靜的工夫上，此亦是儒釋之辨的核心之一，《易》學的動靜觀在儒釋之辨的理學課題中，同樣扮演關鍵的地位。

(一)「一動一靜」與「動靜互藏其根」：未發、已發周流不息

朱子認為《易》的變易之道乃貫通天人，在天則為氣的一動一靜、循環周流，在人則為心的已發、未發，交替不窮，故言「夫易，變易也，兼指一動一靜、已發未發而言之也」，⁷² 朱子又指出：

推而極於天地之大，反而驗諸心術之微，其一動一靜，循環始終之際，至神之妙，亦如此而已矣。⁷³

《易》之為義，乃指流行變易之體而言，此體生生，元無間斷，但其間一動一靜，相為始終耳。……此體在人，則心是已，其理則所謂性，其用則所謂情，其動靜則所謂未發已發之時也。此其為天人之分雖殊，然靜而此理已具，動而此用實行，則其為「易」一也。⁷⁴

心則通貫乎已發、未發之間，乃大易生生流行，一動一靜之全體也。⁷⁵

朱子認為「天人之分雖殊」，但「推而極於天地之大，反而驗諸心術

⁷² 《文集》，卷 42，〈答吳晦叔四〉，頁 1820。

⁷³ 《文集》，卷 67，〈易精變神說〉，頁 3364。

⁷⁴ 《文集》，卷 45，〈答吳德夫〉，頁 2008。

⁷⁵ 《文集》，卷 43，〈答林擇之六〉，頁 1886。

之微」，其中皆貫串著一動一靜、生生流行、循環無間的「易」的精神，所謂「其為『易』一也」。故心的已發未發即是《易》道一動一靜的展現，所謂「其動靜則所謂未發已發之時也」。更細部來說，心未發時已含具太極，所謂「靜而此理已具」，而太極在人的心中即稱為「性」，故說「其理則所謂性」；心已發時，所具之性理會發用於外，故說「動而此用實行」，性理發用於外便稱為「情」，所謂「其用則所謂情」。由於未發為性，已發為情，故朱子認為「性情本是一物，特以動靜而異其名耳」，⁷⁶ 性情體現了心之動靜，心則統具性情，「通貫乎已發、未發之間」，展現了「大易生生流行，一動一靜之全體」。

而太極既蘊含眾理，⁷⁷ 則《易》一動一靜的變易之理自亦蘊含於其中，故朱子又稱蘊含「一動一靜、未發已發之理」的太極為「性情之妙」。⁷⁸ 若不能正確理解太極所蘊含的動靜變易之理與心的未發已發之關係，往往造成對心性情的看法失之一偏，例如：

「以未發為太極」，只此句便不是，……未發者，太極之靜；已發者，太極之動也。須如此看得，方無偏滯。⁷⁹

若以未發為太極，則已發為無太極邪？⁸⁰

朱子認為專以「未發為太極」，乃不明太極所蘊含的動靜變易之理乃通貫於心的已發未發，未發固然體現了太極的靜之理，已發亦體現了

⁷⁶ 《文集》，卷 61，〈答曾景建五〉，頁 3055。

⁷⁷ 朱子曰：「蓋其所謂『太極』云者，合天地萬物之理而一名之耳，……而天地萬物之理無不在是。」見《文集》，卷 78，〈隆興府學濂溪先生祠記〉，頁 3911。

⁷⁸ 朱子曰：「太極者，性情之妙也，乃一動一靜、未發已發之理也。」見《文集》，卷 42，〈答吳晦叔四〉，頁 1820。

⁷⁹ 《文集》，卷 48，〈答呂子約十六〉，頁 2196。

⁸⁰ 《文集》，卷 48，〈答呂子約十一〉，頁 2185。原版本為「若以未發為太極，則已發為『無太極』邪？」，據〈答呂子約十六〉中呂子約所言「前日所稟，未嘗敢以已發為『無太極』也」（《文集》卷 48，頁 2197）改為「若以未發為太極，則已發為『無太極』邪」。

太極的動之理。故其「以未發為太極」一語，會導致「已發為無太極」的誤解，易使人排斥已發而偏靜。又如：

某問：「胡氏說此，多指心作已發。」曰：「便是錯了。……今只指作已發，一齊無本了，終日只得奔波急迫，大錯了！」⁸¹

性，本體也；其用，情也。心則統性情、該動靜而為之主宰也。……今直以性為本體而心為之用，則情為無所用者，而心亦偏於動矣。⁸²

朱子認為若僅「指心作已發」，即是不明白心乃全具《易》的動靜變易之理，故使本應「該動靜」的心滯於已發，「終日只得奔波急迫」而偏動；而心無未發時節亦使心無法做涵養未發的工夫，導致失去工夫之本，所謂「一齊無本」，則已發亦難中節。「只指心作已發」之說不但使心無未發，又使「情為無所用」，則心失去統具性情之妙。故無論是「專以未發為太極」抑或「只以心為已發」，皆因不明《易》一動一靜的變易之理與心統性情之間的脈絡與關係，導致在心性情理論上有失之一偏的流弊，由此可見《易》學的動靜觀在朱子的心性情理論之建構中，實佔有關鍵的地位。

而無論偏靜或偏動，皆會使心的全體大用不能完整朗現，有違「動靜理均」、體用不離的《易》道，故朱子強調「性之靜也，而不能不動；情之動也，而必有節焉；是則心之所以寂然感通、周流貫徹，而體用未始相離者也」，⁸³ 雖性靜而情動，性為心之體、情為心之用，然而動靜體用並非可截然切割，性體雖寂然不動，但遇事則終必發動為情，故謂性、情「未始相離」。他相當重視性情間動靜體用不離的

⁸¹ 《語類》，卷 75，頁 1922。

⁸² 《文集》，卷 74，〈孟子綱領〉，頁 3728。

⁸³ 《文集》，卷 32，〈答張欽夫十八〉，頁 1273。

關係，故對於尊性賤情、甚至滅情言性的說法自不能苟同，端看朱子推崇張載的「心統性情」說更甚於程子的「性其情」說，⁸⁴ 便可見他不賤情、不排抑已發的思想，而「寂然感通、周流貫徹」的「心統性情」之妙，正是其《易》學動靜循環思想的體現。錢穆指出：「朱子推尊橫渠心統性情一語，……所以者何？若不把性情平等看，不把性情綜合看，則終無以說準此心也」，⁸⁵ 故只有不滅情言性、求靜斥動，方能得乎心的全體大用之妙。

故由《易》提出的主靜之說，絕非厭動求靜之意，朱子便說：「《易》之為書，因陰陽之變以形事物之理，大小精粗，無所不備，尤不可以是內非外、厭動求靜之心讀之」，⁸⁶ 「靜者為主、動者為客」僅體現了體用之有辨，並非要偏滯於靜之一邊，故主靜說仍是在一動一靜循環不窮中談。如因「主靜」之名有「寂滅之嫌」，而就否定其內涵，則反流於偏動：

示喻「主善」之云甚佳，但善中有動靜，二者相對而言，則靜者為主而動者為客，此天地陰陽自然之理，不可以寂滅之嫌而廢也。⁸⁷

非曰「純於善而無間斷」則遂晝度夜思，無一息之暫停也。……大抵老、釋說於靜，而欲無天下之動，是猶常寐不覺，而棄有

⁸⁴ 朱子曰：「心統性情，二程卻無一句似此切。」又曰：「後來看橫渠『心統性情』之說，乃知此話大有功，始尋得箇『情』字著落。」分別引自〔宋〕朱熹，《語類》，卷 98，頁 2513；《語類》，卷 5，頁 91。張載「心統性情」、程子「性其情」說，分別引自〔宋〕張載，《性理拾遺》，收入《張載集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983 年），頁 374；〔宋〕程頤，〈顏子所好何學論〉，收入〔宋〕程顥、程頤著，《二程集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983 年），頁 577。

⁸⁵ 錢穆，《朱子新學案》，第二冊，頁 35。

⁸⁶ 《文集》，卷 43，〈答李伯諫二〉，頁 1876。

⁸⁷ 《文集》，卷 54，〈答徐彥章二〉，頁 2596-2597。

用於無用，……今說於動，而欲無天下之靜，是猶常行不止，雖勞而不得息，……蓋其失雖有彼此之殊，其倚於一偏而非天下之正理，則一而已。⁸⁸

但便謂「情性無二，更無虛靜時節」則不可耳。⁸⁹

「主靜」亦如「動靜理均」一樣，皆為「天地陰陽自然之理」，兩者均不可廢。故徐彥章欲以「主善」代替「主靜」之說，乃是忽略了體用之辨，以性情關係而言，即是以性為與情「無二」，如此乃使心「更無虛靜時節」，徒有已發而無未發之時，有違動靜周流的「天下之正理」，故雖欲「晝度夜思，無一息之暫停」，實不可能。如此偏動而斥靜，乃與釋老求靜厭動、有體無用一樣，皆「倚於一偏」，同樣不明心的全體大用之妙，故朱子亦反對之。

朱子又以《易》的動靜交錯之義來說明心的未發已發周流不息。心於未發時亦蘊含感通之體，於已發時亦有寂然之用在其中，由於未發已發之理乃互藏其根，故心能未發已發周流不息而不會偏滯於一方：

其寂然者，無時而不感，其感通者，無時而不寂也。是乃天命之全體，人心之至正，所謂「體用之一源，流行而不息」者也。……然於其未發也，見其感通之體；於已發也，見其寂然之用，亦各有當，而實未嘗分焉。⁹⁰

靜而常覺，動而常止者，心之妙也，寂而感，感而寂者也。⁹¹

〈繫辭〉的「寂然不動、感而遂通」原指占問著卦之事中所蘊含的動

⁸⁸ 《文集》，卷 54，〈答徐彥章四〉，頁 2598。

⁸⁹ 《文集》，卷 54，〈答徐彥章一〉，頁 2596。

⁹⁰ 《文集》，卷 67，〈易寂感說〉，頁 3365。

⁹¹ 《文集》，卷 67，〈太極說〉，頁 3385。

靜之理，⁹² 朱子進而將《易》所言著卦的寂感動靜之至神，用來說明心的未發已發之妙，故注解〈繫辭〉曰：「易，指著卦。……寂然者，感之體。感通者，寂之用。人心之妙，其動靜亦如此」，⁹³ 著卦的寂感交錯之理體現在人心中，即所謂「於其未發也，見其感通之體；於已發也，見其寂然之用」，意謂心於未發中仍蘊含動之理，於已發中仍蘊含靜之理，此即由「動中有靜，靜中有動」的交錯之義說明了心的未發、已發乃體用相互蘊含的關係，而非能簡單地一分為二、截然對立的兩面。心有此動靜交錯之義，故「其寂然者，無時而不感」，能「靜而常覺」；「其感通者，無時而不寂」，能「動而常止」，唯其如此，故無滯乎動靜，心能「寂而感，感而寂」地流行不息，朱子於此便以《易》動靜互藏其根的交錯之義，說明了心之所以能未發已發交替不窮的原因。⁹⁴

朱子又著重辨明心動靜互根的交錯之義，並非「動時欲靜，靜時欲動」的私意，而是理當動時，雖「未動而能動」；理當靜時，雖未靜而能靜，心能無私欲而一任天理地動靜周流，此理欲之辨極為重要：

陳安卿：「淳向者道院中常問：未發之前是靜，而靜中有動意否？先生答謂『不是靜中有動意，是有動之理』」朱子：「未動而能動者，理也；未動而欲動者，意也。」⁹⁵

⁹² 〈繫辭上〉：「君子將有為也，將有行也，問焉而以言，其受命也如響，無有遠近幽深，遂知來物。……易，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此」，請見〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏，《周易正義》，收於《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1997年），第一冊，頁154。

⁹³ 《本義》，頁247。

⁹⁴ 朱子亦以此解釋天地間的氣之所以能動靜循環不窮地流行之因，他指出：「『動極而靜』，『靜極復動』，『一動一靜，互為其根』，命之所以流行而不已也。」（《太極圖說解》，頁72），即是由周敦頤〈太極圖說〉的「一動一靜，互為其根」（《周敦頤集》，頁4）之義，去解釋伊川提出的「動靜無端，陰陽無始」之說。請見程頤，〈易說〉，收於《二程集》，頁1029。

⁹⁵ 《文集》，卷57，〈答陳安卿一〉，頁2752-2753。

衆人之動，則流於動而無靜；衆人之靜，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。⁹⁶

動靜互根乃靜中有「動之理」，而非有「動意」。若靜中有動意乃是「未動而欲動」，是因私意而起的思慮紛擾，與「其動也，靜之理未嘗亡；其靜也，動之機未嘗息」的動靜互根之義絕不相同。動中有靜之理、靜中有動之理，故心「未動而能動」、未靜而能靜，不會偏滯於一邊，因此以周子「神妙萬物」一語說之。然此心之妙唯有「無人欲之私而全乎天理」者方能達致，若心有私欲，其動「流於動而無靜」，則當靜時或不能靜；其靜「淪於靜而無動」，則當動時或不能動，心既滯於一邊而無法動靜周流，亦只淪為「不通」之物。

（二）心、性、情的動靜問題：心與性孰為主宰

朱子將《易》所言「太極」與「性」加以聯結，所謂「性則太極之全體」、⁹⁷「渾然太極之全體，無不各具於一物之中，而性之無所不在，又可見矣」；⁹⁸而朱子既以太極為理，故亦贊同程頤「性即理」之說。⁹⁹朱子有時又將太極稱作「性之本體」，而此與「性即理」之說並不相違背，乃是更清楚地說明了「性即理」說中「性」之意涵：

⁹⁶ 《文集》，卷 42，〈答胡廣仲二〉，頁 1804。

⁹⁷ 《語類》，卷 94，頁 2379。

⁹⁸ 《太極圖說解》，頁 73。

⁹⁹ 朱子曰：「伊川『性即理也』四字，顛撲不破。」參見《語類》，卷 59，頁 1387，又曰：「如『性即理也』一語，直自孔子後，惟是伊川說得盡。這一句便是千萬世說性之根基！」參見《語類》，卷 93，頁 2360。

所以為太極者，又初無聲臭之可言，是性之本體然也。¹⁰⁰

才謂之性，便是人生以後，¹⁰¹ 此理墮在形氣之中，不全是性之本體矣。¹⁰²

性則太極之全體。但論氣質之性，則此全體在氣質之中耳。¹⁰³

由於朱子認為「人生以後」，太極之理便會「墮在形氣之中」，故他有時又曰：「只有『生』字，便帶卻氣質了。……故今才說性，便須帶著氣質，無能懸空說得性者」，¹⁰⁴ 因此，他此處為了說明和釐清其所謂「性即理」的性，乃專指那在形氣之中的「理」而已，並非合氣而言的「氣質之性」，故方強調「性即理」的性指的是「性之本體」，亦即不包含太極所墮入的氣質在其中。他辨析兩者的分別，所謂「論氣質之性，則此全體在氣質之中耳」，此種連氣而言的氣質之性便「不全是性之本體」，故不能將之與太極之理劃上等號。朱子針對此種人生以後性理必「墮在形氣之中」、然又須將性理與形氣分說方可言「性即理」的情形指出：「才說太極，便帶著陰陽；才說性，便帶著氣。不帶著陰陽與氣，太極與性那裏收附？若要得分明，又不可不拆開說」，¹⁰⁵ 由此便可見其以太極為「性之本體」的用心所在。¹⁰⁶

¹⁰⁰ 《太極圖說解》，頁 73。

¹⁰¹ 陳俊民校編之《朱子文集》之版本原作「人生之後」，今依《四部叢刊初編·集部》（上海：上海商務印書館縮印明刊本）改作「以」字，一來於文句上較通順，二來由於朱子此文本是針對程顥「『人生而靜』以上不容說，才說性時，便已不是性也」之語而發，故對照程顥所言「人生而靜『以』上」之「以」字，亦改為「人生『以』後」，請見《朱文公文集》（上海：上海商務印書館，1936年），第六冊，頁 1125。

¹⁰² 《文集》，卷 61，〈答嚴時亨一〉，頁 3036。

¹⁰³ 《語類》，卷 94，頁 2379。

¹⁰⁴ 《語類》，卷 95，頁 2430。

¹⁰⁵ 《語類》，卷 94，頁 2371。

¹⁰⁶ 而朱子於此處所言的氣質之性，乃太極的「全體」皆在氣質之中，屬於其理學中早期的「理同氣異」之說，亦即萬物所稟受的理均相同，皆稟受太極之全體，萬物之異是來自於氣質

朱子既將「性」與「太極」作出聯結，則太極的動靜問題對朱子理學的影響，自不僅止於理氣論，亦及於心性情的思辨，朱子曰：

性……主乎靜而涵乎動也。……其說當云：「性之分雖屬乎靜，而其蘊則該動靜而不偏……」¹⁰⁷

若專以靜字形容，則反偏却性字矣。¹⁰⁸

太極在人的「心」中稱為「性」，¹⁰⁹ 性雖寂然不動，但會感應外在事物、發而為情，所謂「有這性，便發出這情」、¹¹⁰「情者，性之所發」。¹¹¹ 性理之發雖非如氣一般於形下層次有所動靜，但自有其超越形氣層次的動靜之妙，故謂性「其蘊則該動靜而不偏」；又認為心未發時雖「屬乎靜」，但不能「專以靜字形容」性，故朱子乃將性之發亦稱

對理的蔽塞，此種思想乃是由其《易》學中的「一卦一爻各自全具一太極」之說而來，朱子藉著《易》學建構出理本論思維的普遍性。但值得注意的是，朱子此思想在後來又發生轉變，他為了折衷於《孟子》所重視的人性異於禽獸之性的獨特性，故在討論人、禽之性上，又漸漸有「氣異理異」之說的形成，亦即認為萬物對理的稟受本身即已有差異，而不僅是因為氣遮蔽了理的緣故，對此陳來有詳密的考證，陳來曰：「自紹興末到乾道中，朱熹關於理同氣異的思想已經相當成熟。但是，這決不是說朱熹以後仍始終堅持理同氣異。……在《太極解義》成稿若干年後完成的《論孟集注》中朱熹對這一問題已有所覺察。……從學庸章句成書（60歲）到慶元黨禁開始（66歲）之前這一時期，……在此期間的議論文字中，既有理同氣異也有氣異理異的說法。……慶元後朱熹比較明確肯定了理有偏全，即由於五行之氣稟受不均造成的五常之理稟受的偏頗。……總的看，朱熹晚年更傾向於理稟有偏全而導致人物之性（理）有同異的說法。」請見陳來，《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000年），頁126-136。關於朱子思想所歷經的多次轉折與變化，亦可詳參陳來，《朱子書信編年考證：增訂本》（北京：三聯書局，2007年）；東景南，《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001年）

¹⁰⁷ 《文集》，卷75，〈記論性答藁後〉，頁3787-3788。

¹⁰⁸ 《文集》，卷42，〈答胡廣仲四〉，頁1808。

¹⁰⁹ 故朱子曰：「性便是心之所有之理。」參見《語類》，卷5，頁88；又曰：「性猶太極也，心猶陰陽也。太極只在陰陽之中。」參見《語類》，卷5，頁87。

¹¹⁰ 《語類》，卷5，頁89。

¹¹¹ 《語類》，卷59，頁1380。

為「動」，如他說「五常之性，感物而動」、¹¹²「性之靜也，而不能不動」。而與上節所言理、氣之動靜的關係一樣，性理對於情在形下的表現亦有著密切的影響，性理是情動於形下的根本、依據，所謂「發者，情也，其本則性也」、¹¹³「仁是根，惻隱是根上發出底萌芽」，¹¹⁴就根源觀之，情之所以能於形下有惻隱的表現，實是因性理於形上有著仁的內容所致；就性理作為情動於形下的根據、情之表現受到性理的影響而言，亦可謂性強情弱。而情於形下「惻隱、辭遜四端之善」的表現，便是性理流行的顯現，¹¹⁵從中亦證明了性理超越形氣層次的流行發動之妙，對於情在形下的表現，其影響是確實存在的，故性作為情的本源與依據，絕非枯死的性理，此亦與理氣論中所討論的太極是否為死理的問題有異曲同工之妙，當中便展現出天人一貫的脈絡。

而理雖是氣之存在及其動靜的根據，但因理無法於實際上有動靜之事，故朱子亦言「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這個氣」，¹¹⁶理氣的此種情形，放在性情論中亦然，故太極作為性，無法於形下層次實際地保證其發而為情的表現皆能中節，朱子便謂「自非聖人全體太極有以定之，則欲動情勝，利害相攻，人極不立」，¹¹⁷故朱子又拈出「心」來主宰情，所謂「情根乎性而宰乎心，心為之宰，則其動也無不中節矣……惟心不宰而情自動，是以流於人欲，……然則天理、人欲之判，中節、不中

¹¹² 《太極圖說解》，頁 74。

¹¹³ 《語類》，卷 5，頁 89。

¹¹⁴ 《語類》，卷 119，頁 2869。

¹¹⁵ 朱子曰：「即這喜怒中節處，便是實理流行。」參《語類》，卷 62，頁 1518；「只看他惻隱、辭遜四端之善則可以見其性之善，如見水流之清，則知源頭必清矣。」參《語類》，卷 5，頁 89；「性如水，情如水流。」參《語類》，卷 5，頁 1381。

¹¹⁶ 《語類》，卷 4，頁 71。

¹¹⁷ 《太極圖說解》，頁 74。

節之分，特在乎心之宰與不宰，而非情能病之」，¹¹⁸ 又曰：「理是定在這裡，心便是運用這理底」，¹¹⁹ 故於形下層次實踐朱子所謂「以靜制動」、「存體應用」者，乃在於「心」。

心之所以能於形下依理以節其情，乃因朱子論心是兼理、氣而言。先以氣來說，朱子曰：「心者，氣之精爽」，¹²⁰ 故心能於形下層次有所動靜，又能有知覺，所謂「能覺者，氣之靈也」、¹²¹ 「若夫知則心之神明，妙眾理而宰萬物者也」，¹²² 「妙眾理而宰萬物」即是上文所言「以靜制動」、「存體應用」，朱子認為心能如此的關鍵乃在於心有「知」，朱子便以〈復〉卦說明心即使於未發中仍有「靜中之知覺」，¹²³ 故能於未發時涵養天理的情形。¹²⁴ 於未發中涵養體證天理，欲寡理明則自無思慮紛擾，此即是心於未發中的自作主宰。而也由於心乃連氣而言、能有動靜之事，故心於已發中亦能發揮其主宰義，即是對「情」的察識與節制。朱子又以〈艮〉卦說明心於已發時對情的察識，所謂「及其察也，事物紛糾而品節不差，是則動中之靜，

¹¹⁸ 《文集》，卷 32，〈問張敬夫六〉，頁 1245。

¹¹⁹ 《語類》，卷 17，頁 382。

¹²⁰ 《語類》，卷 5，頁 85。

¹²¹ 《語類》，卷 5，頁 85。

¹²² 《四書或問》，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2001 年），第 6 冊，〈大學或問上〉，頁 7。

¹²³ 朱子反對將未發的界限推至連知覺一併無之，如此則只有「爛熟睡著可為未發」，有失工夫的大本，所謂「『無聞無見』之問……使人有生以後、未死以前，更無一息未發時節，惟有爛熟睡著可為未發，而又不可以立天下之大本。」參《文集》，卷 48，〈答呂子約十一〉，頁 2182。故朱子認為未發、已發的界限，乃是思慮的有無，而非知覺的有無，所謂「蓋心之有知，與耳之有聞，目之有見，……雖未發，而未嘗無；心之有思，乃與耳之有聽、目之有視，……一有此，則不得為未發。」參《文集》，卷 48，〈答呂子約十一〉，頁 2182。工夫之大本正是要明白心的思慮未起而知覺不昧之時，於此便先涵養未發。

¹²⁴ 關於朱子以〈復〉卦說明心於未發中仍有知覺，請參見下節「〈坤〉〈復〉〈艮〉的動靜觀：儒釋論靜之辨」。

〈艮〉之所以『不獲其身、不見其人』也」，¹²⁵ 又謂「及其已發，隨事觀省，是乃所謂動上求靜，〈艮〉之所以止其所也」，¹²⁶ 意謂思慮已發時，心能「隨事觀省」，¹²⁷ 察識、節制情之所發，使其「品節不差」。上文曾提到曹端批判朱子的太極為「死理」，因其「不自會動靜」，理之御氣不能如「活人乘馬」一般，「出入行止疾徐，一由乎人馭之何如耳」，事實上，就朱子理學而言，極看重心的主宰性，心的主宰乃貫串未發、已發，心於未發中有知覺、已發時能思慮，故太極作為性，雖不能於形下層次，如活人乘馬般節制情，心卻能依其所具之性理，對情之發用加以察識，若以曹端之語說之，心對情的主宰即如「活人乘馬」，陳榮捷亦認為：「若謂活人乘馬，則朱子最重心為主宰，正如曹端所云：由人馭之如何耳」，¹²⁸ 《易》之太極的動靜問題，實與朱子理學中對「心」的看重是分不開的。

可知在朱子心統性情的架構中，心於未發、已發中皆能自作主宰，「心統性情」一語雖為張載所提出，但在朱子的詮釋下，「統」字不再只是統括、蘊含之義，而更突顯出心的主宰之義，心的主宰性能貫未發已發亦即是朱子理學中「心統性情」一語的重要意涵。然而心

¹²⁵ 《文集》，卷 32，〈答張欽夫十八〉，頁 1273-1274。

¹²⁶ 《文集》，卷 67，〈程子養觀說〉，頁 3378。

¹²⁷ 此處的心指「道心」，朱子〈中庸章句序〉曰：「心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，……察夫二者之間而不雜也，……必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉，……而動靜云為自無過不及之差矣。」參《四書章句集注》，頁 19。道心「原於性命之正」，乃是已發時的道德意識，朱子主張已發時，要以道心為主宰，裁制「生於形氣之私」的人心，陳來便說：「心對情的主宰作用既指理智對情感的主導作用，……與道心主宰人心是有交叉的。」參《朱子哲學研究》，頁 255。又說：「所謂道心為主、人心聽命是指使道德意識支配個人的一切思想和行為，使個人的情欲受到道德觀念的指導和控制。……道心與人心都是屬於已發之心……道心作為道德意識，人心作為個體情欲……道心人心只是同一個思維主體的不同思想內容。」參《朱子哲學研究》，頁 229-231。道心能於已發時發揮其主宰性，便能使情之發用不受「形氣之私」所擾動，而能合理中節。

¹²⁸ 陳榮捷，《朱熹》，頁 257。

對情的節制，既是以心所具之性理為依據，則就此觀之，性又為主宰，兩者的地位看似衝突，實相互協調，朱子曰：

情之未發者，性也，……性之已發者，情也，……妙性情之德者，心也，所以致中和，立大本而行達道者也，天理之主宰也。¹²⁹

心固是主宰底意，然所謂主宰者，即是理也。¹³⁰

心於未發時能自作主宰，於已發時能察識其情，故朱子以心為「妙性情之德者」，從這個角度來說，心不但是情感的主宰，亦可說是性理的主宰，故謂「心也，……天理之主宰也」；心雖能有動靜之事，於實際上去主宰節制情，然仍須以所具之太極——亦即性理——為依據，去主宰節制情的發用，正如活人駕馭馬，亦須依乘馬之理以馭之一般，故又謂「心固是主宰底意；然所謂主宰者，即是理也」，從此角度而言，又可說性理是心的主宰，此即史少博所言：「『心』之所以成為主宰，……不是『心』主宰『天理』，而是『心』以其『天理』為主宰」。¹³¹ 故心與性理各有為主之處，兩者主宰的層次並不相同，而就終極的主宰而言，仍應屬作為性理的太極，因為理方是萬有之所以存在及一切活動的根據，心只為意識活動的主宰，而並不作為萬有之所以存在及其一切活動的主宰。

而朱子又不只是由氣來論心而已，他又主張心具眾理，所謂「大抵人之一心，萬理具備」。¹³² 性理含具在心中，兩者的關係乃是「一體兩分」，¹³³ 故曰：「性與心亦然。所謂一而二，二而一也」。¹³⁴ 心

¹²⁹ 《文集》，卷 67，〈太極說〉，頁 3385。

¹³⁰ 《語類》，卷 1，頁 4。

¹³¹ 史少博，《朱熹易學與理學關係探蹟》，頁 133。

¹³² 《文集》，卷 54，〈答項平父五〉，頁 2552。

¹³³ 錢穆曰：「心與性，心與理，實亦可謂是一體兩分。」請見錢穆，《朱子新學案》，第二冊，

雖因連氣而言，故不「即」是性，但心亦不只是一個與性理無關、被偶然拿來裝放性理的盒子而已，心所具之「性理」，便是心此一概念本身的組成意義之一，所謂「心以性為體」、¹³⁵「不是心外別有箇理，理外別有箇心」，¹³⁶ 心若不具性理，便不成其為心，故實不宜將心具眾理的「具」，只看作單純的容納、包覆，¹³⁷ 而必須了解到性理就是心之內涵的一部分，朱子雖不主張心即理，但心與性理的關係乃是一體的，故說「心、性、理，拈著一箇，則都貫穿」。¹³⁸ 綜上可知，朱子論心確是兼理、氣而言，也正因為如此，故心不但具有氣之靈，能於形下有動靜之事、知覺之用；又能以性理為體，為心必能認知理以達全體豁然貫通之境提供了保證，此種兼理、氣而言的心的特質，正是心能「以靜制動」、「存體應用」的關鍵。而亦須加以辨明的是，朱子所言心知覺理、運用理，並非是心去依據一個全然外在之理來節情應事，在朱子看來，心所知覺之理雖存於事物之中，亦本內具於心中，因為「內外只是一理」，¹³⁹ 故他強調「所覺者，心之理也」、¹⁴⁰「大凡道理皆是我自有之物，非從外得。所謂知者，便只是知得我底道理，非是以我之知去知彼道理也」，¹⁴¹ 因此不論是心以其知覺，於未發中涵養心內所具之性理，或於已發時格事物之理，所知覺者皆非心外之物，故朱子論心雖有認知的功能，但心對理的認知，其性質與一般所

頁 1。

¹³⁴ 《語類》，卷 5，頁 87。

¹³⁵ 《語類》，卷 5，頁 89。

¹³⁶ 《語類》，卷 1，頁 4。

¹³⁷ 如在盒子中裝放東西的關係，顯然和心含具性理的關係有所不同，盒子中即使沒有裝放東西，仍是盒子，但心卻不能不含具性理，否則便不成其為心；且盒子中任意裝放的東西，可以與盒子本身是不相干的二物，而性理卻是心之體，絕非截然不相關的二物。

¹³⁸ 《語類》，卷 5，頁 89。

¹³⁹ 《語類》，卷 21，頁 486。

¹⁴⁰ 《語類》，卷 5，頁 85。

¹⁴¹ 《語類》，卷 17，頁 382。

言純客觀、向外的認知仍有所不同。

(三) 〈坤〉〈復〉〈艮〉的動靜觀：儒釋論「靜」之辨

「心具太極」之義，在朱子理學所重視的儒釋之辨中尤顯重要，因為此乃是儒釋論「靜」之別的一大關鍵，朱子認為「蓋未發之前，萬理皆具，然乃虛中之實，靜中之動」，¹⁴² 他將心於靜中所含具之太極，稱為「虛中之實，靜中之動」，錢穆指出：「朱子辨虛實，又辨黑白，¹⁴³ 此皆所謂儒釋疆界」，¹⁴⁴ 朱子強調儒者之靜非空無寂滅，所謂「未發之前，固不可謂之『無物』」，¹⁴⁵ 其中實含具萬理，此便與釋氏的虛空無理之靜不同。由於心具太極，故於未發時自不可徒求虛靜寂滅，而要涵養天理。心於未發時仍能涵養天理的關鍵就在於「知覺」，此亦與釋氏連知覺亦無的寂滅之靜不同。朱子認為心未發時雖尚無思慮，但知覺不昧，他並藉〈復〉卦來說心於未發中知覺不昧、故能涵養天理的情形：

方其存也，思慮未萌而知覺不昧，是則靜中之動，〈復〉之所以「見天地之心」也。¹⁴⁶

方其未發，必有事焉，是乃所謂靜中之知覺，〈復〉之所以見

¹⁴² 《文集》，卷 54，〈答徐彥章一〉，頁 2596。

¹⁴³ 朱子以不明心中所具天理為「黑」，如其曰：「人之生，各具此理。但是人不見此理，這裏都黑翠翠地。」參《語類》，卷 31，頁 797，由於釋氏不明心具萬理，在朱子看來，釋氏所求之靜即為「黑底虛靜」，乃「無用」之學，所謂「只是要靜，將心頓於黑卒卒地，……這不成道理，此卻是佛家之說。」參《語類》，卷 30，頁 772；「雖是虛靜，裏面黑漫漫地，不曾守得那白底虛靜，濟得甚事！……若只確守得箇黑底虛靜，何用也？」參《語類》，卷 121，頁 2937。

¹⁴⁴ 錢穆，《朱子新學案》，第二冊，頁 290。

¹⁴⁵ 《文集》，卷 54，〈答徐彥章一〉，頁 2596。

¹⁴⁶ 《文集》，卷 32，〈答張欽夫十八〉，頁 1273-1274。

天地之心也。¹⁴⁷

心「寂而未發」時，「思慮未萌而知覺不昧」，〈復〉卦在積陰當中來復之一陽即象徵「靜中之知覺」，心於靜中有知覺，方能涵養體證天理，故說「靜中之知覺，〈復〉之所以見天地之心也」；「天地之心」在人即為仁義禮智之理，¹⁴⁸ 故「〈復〉之所以見天地之心」即被朱子用來說此種心於未發中涵養體證天理的工夫。此思慮未發中之知覺，朱子又稱為「靜中之動」，有此靜中之動，儒者之靜便非「黑底虛靜」，心於未發時亦不死寂、昏昧，還是能自作主宰、「必有事焉」，於未發中體證心所全具之太極，由此便體現了儒者論「靜」與釋氏的不同之處，即在於能否於靜中有知覺，去涵養體證天理，楊儒賓便指出：「當體證『靜中有動』或『靜中有物』，類似的話語在朱子與理學文獻中不斷出現，可見朱子對純靜、純無的理念充滿了戒懼感。……在意識至靜的境界中，它仍具有潛存的法則，……《易經·復卦》的卦象牽涉到有無的轉換最為明顯，理學工夫論的一大宗依此卦象展開。」¹⁴⁹

故朱子認為相較於釋氏不明靜中之動、心具太極之義，不知窮理而徒求寂滅之靜，儒者心靜是為了窮理，所謂「欲窮理，又須養得心地本原虛靜明澈，方能察見幾微，剖析煩亂，而無所差忒。……濂溪諸書，亦多是發此意」，¹⁵⁰ 朱子辨明周子的主靜說乃是主靜以窮理之義。而能明理去欲，亦自能靜，此種理學之靜，朱子又以〈艮〉卦

¹⁴⁷ 《文集》，卷 67，〈程子養觀說〉，頁 3378。

¹⁴⁸ 朱子曰：「人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。……蓋天地之心，其德有四，曰『元、亨、利、貞』，……故人之為心，其德亦有四，曰『仁、義、禮、智』。」參《文集》，卷 67，〈仁說〉，頁 3390-3391。

¹⁴⁹ 楊儒賓，〈主敬與主靜〉，《臺灣宗教研究》第 9 卷第 1 期（2010 年 6 月），頁 17。

¹⁵⁰ 《文集·別集》，卷 3，〈彭子壽一〉，頁 5151。

說之，他以「艮其背」作為明理去欲的工夫所在，¹⁵¹ 所謂「此段工夫全在『艮其背』上」、¹⁵² 「『艮其背』，渾只見得道理合當如此，入自家一分不得，著一些私意不得」；¹⁵³ 又以「止其所」作為「艮其背」的明理去欲工夫之效用，¹⁵⁴ 所謂「艮背之用固在於止其所」、¹⁵⁵ 「艮其背，則止於所當止也」，¹⁵⁶ 「止其所」時，此心「只有理而已」，¹⁵⁷ 「理既有定，則無以動其心而能靜矣」，¹⁵⁸ 故「止其所」實即理學所謂靜的境界；此種靜的境界既須艮其背的工夫方能開展出來，故朱子又謂「『定之以仁義中正而主靜』，這依舊只是就『艮其背』邊說下來」，¹⁵⁹ 心能明理去欲而無私欲紛擾，方能靜。由上可知，「止其所」的理學之靜，實是一成德之境，故朱子說：「能止其所，乃知至、物格以後事」，¹⁶⁰ 並同意石子重以〈艮〉為「成德之事，終之之事」的說法。¹⁶¹ 他又進一步將《艮·象》的「止其所」與《大學》的「止於至善」之義相聯結，¹⁶² 謂「蓋云止於所當止也，『所』，即至善之地，如君之仁，臣之敬之類」，¹⁶³ 藉由經典的整合與詮釋，¹⁶⁴ 建構

¹⁵¹ 〈艮〉卦辭，《周易正義》，頁 115。

¹⁵² 《語類》，卷 73，頁 1856。

¹⁵³ 《語類》，卷 73，頁 1850。

¹⁵⁴ 《艮·象》，《周易正義》，頁 116。

¹⁵⁵ 《文集》，卷 35，〈別紙四〉，頁 1392。

¹⁵⁶ 《本義》，頁 194。

¹⁵⁷ 朱子曰：「萬物皆止其所，只有理而已。」參《語類》，卷 73，頁 1854。

¹⁵⁸ 《文集》，卷 15，〈經筵講義〉，頁 478。

¹⁵⁹ 《語類》，卷 73，頁 1851。

¹⁶⁰ 《文集》，卷 35，〈別紙四〉，頁 1392。

¹⁶¹ 石子重曰：「艮，成德之事，終之之事也。」朱子曰：「周子之意，當是如此。」參《文集》，卷 42，〈答石子重九〉，頁 1849。

¹⁶² 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，〔唐〕陸德明釋文，《禮記注疏》，收於《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1997 年），第五冊，卷 60，頁 983。

¹⁶³ 《語類》，卷 73，頁 1852。

¹⁶⁴ 將《易》的〈艮〉卦與《大學》相聯結，在當時頗為常見，張南軒於〈艮齋銘〉中亦謂：「在

起有別於釋氏的主靜學說，透過〈艮〉卦更清楚地點明了理學之靜乃因能明理去欲、止所當止而來，古清美對於〈艮〉卦的意義有深入的闡發，她說：「《易》之艮止是儒家本義，必得要認得『在物之理』、要實踐『處物之義』，善知其分、位、時之所當，以物還其則。能以如此，證知止於所當止的光明心性，原稟自於天命；而物則的最終根據，也是天道、天理。儒者這裡分際明白，就是『本天』；釋氏無有此種道德天命觀，以三界唯心，……這是『本心』」，¹⁶⁵ 朱子對於〈艮〉卦的詮釋，即是能精確地掌握此義，故能由此臻定儒、釋論靜之分界。

而朱子由〈艮〉卦所闡發的理學之靜，乃是貫動靜的：

「艮其背，不獲其身」，為靜之止；「行其庭，不見其人」，為動之止。總說則「艮其背」是止之時，當其所而止矣，所以止時自不獲其身，行時自不見其人。此三句乃「艮其背」之效驗。¹⁶⁶

董叔重：「蓋艮之義，止而已。當止而止，止也；當行而行，亦止也，此所謂『止其所也』。靜而止其所者，是只見道理所當止處，不見己身之有利害禍福也；動而止其所者，只見道理

《易》，〈艮〉為止，止其所也。某嘗考《大學》始終之序，以『知止』為始，『得其所止』為終，而『知止』則有道矣。《易》與《大學》，其義一也，請見〔宋〕張栻，《南軒先生文集》（臺北：廣文書局，1975年），卷36，頁1056，即是將〈艮〉卦的「止其所」與《大學》的「知止」到「得其所止」並論，而朱子於中和舊說時期十分推崇張南軒的〈艮齋銘〉，他指出：「〈艮齋銘〉便是做工夫底節次，近日相與考證古聖所傳門庭，建立此箇宗旨，相與守之。」參《文集》，卷41，〈答程允夫五〉，頁1778。後來朱子雖對涵養察識先後的意見有所改變，但聯結〈艮〉卦和《大學》並談卻未改變，如他所謂「能止其所，乃知至、物格以後事」，即點出《艮·象》「止其所」與《大學》「格物、致知」的關係。《易》與《大學》的聯結，展現了朱子透過經學的整合與詮釋，更完整地建構其理學思想的特色。

¹⁶⁵ 古清美，〈從《近思錄》看北宋理學中幾個重要觀念與易卦的關係〉，收於古清美，《慧菴論學集》（臺北：大安出版社，2004年），頁37。

¹⁶⁶ 《語類》，卷73，頁1856。

所當行處，不見在人之有彊弱、貴賤也。」朱子：「『不獲其身』，『不見其人』，推說甚善。」¹⁶⁷

「不獲其身」是無與於己，「不見其人」是亦不見人。無己無人，但見是此道理，各止其所也。¹⁶⁸

蓋「艮其背」而「不獲其身」者，止而止也；「行其庭」而「不見其人」者，行而止也。動靜各止其所，而皆主夫靜焉。¹⁶⁹

朱子將〈艮〉卦辭的「不獲其身，行其庭，不見其人」，視為「艮其背」的明理去欲工夫之效用，故說「緣『艮其背』既盡得了，則『不獲其身，行其庭不見其人』矣」，¹⁷⁰又說「此三句乃『艮其背』之效驗」。其中，「不獲其身」乃不被己身私欲所擾動，所謂「『不獲其身』是無與於己」、「只見道理所當止處，不見己身之有利害禍福」，此乃「靜而止其所」；而「行其庭不見其人」則是不受外在人事所引誘，所謂「『不見其人』是亦不見人」、「只見道理所當行處，不見在人之有彊弱、貴賤」，此乃「動而止其所」，故「艮其背」的工夫所獲致的「止其所」之靜，乃是能貫動靜的，因為能明理去欲，則無論動靜皆能只見道理而止於所當止，無私欲紛擾，自然得靜，故謂「動靜各止其所，而皆主夫靜」。

而由朱子所論的艮止之靜能貫動靜亦可知，理學的靜與釋氏之靜並不相同。朱子便透過對〈艮·彖〉「時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明」之語稍作改變，¹⁷¹主張「夫人心是活物，當動而動，當靜而靜，動靜不失其時，則其道光明矣，是乃本心全體大用。

¹⁶⁷ 《文集》，卷 51，〈答董叔重九〉，頁 2357-2358。

¹⁶⁸ 《語類》，卷 73，頁 1852。

¹⁶⁹ 《本義》，頁 194。

¹⁷⁰ 《語類》，卷 73，頁 1856-1857。

¹⁷¹ 《周易正義》，頁 116。

如何須要棲之淡泊，然後為得」，¹⁷² 藉〈艮〉卦之義說明無偏動靜方能體現此心之妙，而朱子認為釋氏因為不明艮止之靜，故不知此心之妙正在於寂感周流、體用全備，遂有失《易》的動靜周流之道，所謂「蓋老、釋之病，在於厭動而求靜，有體而無用耳」。¹⁷³ 此種不同，在雙方對於「靜坐」的看法上有清楚的反映，朱子由《易》的一動一靜、動靜理均之道出發，主張靜坐時亦有未發已發的動靜周流，有「無思念底時節」，亦有「思量道理底時節」，此與釋氏收攝感官思慮、一偏於靜的靜坐實有不同：

人也有靜坐無思念底時節，也有思量道理底時節，豈可畫為兩塗，……當靜坐涵養時，正要體察思繹道理，只此便是涵養，……只自家思量道理時，自然邪念不作。¹⁷⁴

靜坐非是要如坐禪入定，斷絕思慮。只收斂此心，莫令走作閑思慮，則此心湛然無事，自然專一。及其有事，則隨事而應；事已，則復湛然矣。¹⁷⁵

「靜坐久之，一念不免發動，當如何？」曰：「也須看一念是要做甚麼事。若是好事，合當做底事，須去幹了。若此事思量未透，須著思量教了。」¹⁷⁶

釋氏靜坐要求思慮的絕對寂靜，所謂「坐禪入定」，排斥已發、廢心之用，但朱子認為「人心無不思慮之理，若當思而思，自不當苦苦排抑，卻反成不靜也」，¹⁷⁷ 於靜坐中若強要抑制思慮，則適成思慮紛

¹⁷² 《文集》，卷 39，〈答許順之十四〉，頁 1638。

¹⁷³ 《文集》，卷 54，〈答徐彥章四〉，頁 2597。

¹⁷⁴ 《語類》，卷 12，頁 217-218。

¹⁷⁵ 《語類》，卷 12，頁 217。

¹⁷⁶ 《語類》，卷 12，頁 215。

¹⁷⁷ 《文集》，卷 52，〈答吳伯豐十一〉，頁 2430。

擾之病。故朱子主張儒者的靜坐不須「斷絕思慮」，反而「靜坐涵養時，正要體察思繹道理」，因為「思量道理時，自然邪念不作」，故能靜；且當有外事須應接時，亦當「隨事而應」，不可謂我且靜坐，因此，當靜坐時「一念發動」，未必就要加以抑制，「走作閑思慮」固然不可，但若此念「是好事，合當做底事」，則「須去幹了」，凡此皆可看出朱子論靜坐並不違背動靜理均、循環周流的《易》道，楊儒賓便指出：「朱子論靜坐時的意識，一向不以為其性質當純屬寂靜的自我凝聚，相反的，動靜無端，意識自身即有陰陽代換的旋律。」¹⁷⁸

而由靜坐中要「體察思繹道理，只此便是涵養」的主張亦可知，朱子有將靜坐視為「主敬涵養」工夫的傾向，此種以「敬」釋「靜」的表現，亦見於他對《易》學主靜說的詮釋，所謂「濂溪言『主靜』，『靜』字只好作『敬』字看，……若以為虛靜，則恐入釋老去」，¹⁷⁹而以敬釋靜的精義在於點出「理」的存在，《易》學的「心具太極」之義於此有關鍵的地位，同樣處在靜的狀態，能否體察到心具太極、在靜中涵養天理，便是儒、釋論「靜」的分野，束景南便說：「理學家存理滅欲的主靜在實際中同禪家斷盡意念的主靜很難分別，……朱熹拈出了程頤『涵養須用敬，進學則在致知』，建立起了儒家體認實理的修養——認識方法，而同釋家心寂理空的修行方法劃分了界線」，¹⁸⁰頗能點明朱子以敬釋靜的用心。故在以敬釋靜的脈絡下，朱子認為不應將靜坐與讀書窮理工夫截然劃分，所謂「今人之病，正在於靜坐讀書時二者工夫不一」，¹⁸¹朱子又曰：

¹⁷⁸ 楊儒賓，〈主敬與主靜〉，頁 17。

¹⁷⁹ 《語類》，卷 94，頁 2385。

¹⁸⁰ 束景南，《朱子大傳》（北京：商務印書館，2003），頁 287。

¹⁸¹ 《語類》，卷 12，頁 217-218。

靜坐而不能遣思慮，便是靜坐時不曾敬。¹⁸²

不知以敬為主而欲存心，則不免將一箇心把捉一箇心，外面未有一事時，裏面已是三頭兩緒，不勝其擾擾矣。……儒釋之異，亦只於此便分了。¹⁸³

向上須更做窮理工夫，方見所存之心、所具之理，不是兩事，……方是儒者事業，不然，卻亦與釋子坐禪攝念無異矣。¹⁸⁴

「聖人定之以中正仁義而主靜」，正是要人靜定其心，自作主宰。¹⁸⁵

朱子也教人靜坐，但認為靜坐時亦須「以敬為主」，且「向上須更做窮理工夫」，見「所存之心、所具之理，不是兩事」，於靜坐中亦能體認心具太極，便以此含具太極之心「自作主宰」，則心中天理朗現而無思慮紛擾，自能靜。他認為實毋須如釋氏「坐禪攝念」式的靜坐，欲「將一箇心把捉一箇心」，強迫此心收攝念慮，停住在思慮未發之時，卻仍無法收靜之效，而之所以如此的關鍵，就在於「靜坐時不曾敬」，則雖欲「執持」此心，亦徒使靜坐淪為「坐馳」。¹⁸⁶ 反之，若能主敬，「敬則欲寡而理明，寡之又寡，以至於無，則靜虛動直」，¹⁸⁷ 主敬窮理則能無私欲紛擾，收動靜皆靜之效，故朱子不但以主靜、靜坐之靜的意涵為敬，且認為主敬的效果又包含了靜，從中便展現了靜

¹⁸² 《文集》，卷 55，〈答熊夢兆〉，頁 2647。

¹⁸³ 《文集》，卷 31，〈答張敬夫十四〉，頁 1192。

¹⁸⁴ 《文集》，卷 61，〈答曾光祖二〉，頁 3048。

¹⁸⁵ 《語類》，卷 94，頁 2385。

¹⁸⁶ 朱子曰：「蓋人心至靈，主宰萬變，而非物所能宰，故纔有執持之意，即是此心先自動了……即是『坐馳』。」參《文集》，卷 46，〈答潘叔度三〉，頁 2085。

¹⁸⁷ 《太極圖說解》，頁 75。

與敬的相融互攝。而朱子既以靜坐時亦須主敬、且可思量道理，則靜坐對朱子而言，其地位亦只為窮理的輔助工夫，正如上文所言，儒者心靜乃為了能更細密地窮理，故主敬窮理工夫的有無，即成為儒、釋靜坐之異，朱子便言：「向上須更做窮理工夫，……方是儒者事業，不然，卻亦與釋子坐禪攝念無異矣」、「儒釋之異，亦只於此便分了。」

由於朱子以敬釋靜，故他將靜坐亦不違背的動靜周流之道又稱為「敬義夾持」，此乃源自《坤·文言》的「敬以直內，義以方外」一語，¹⁸⁸ 朱子曰：「蓋熹嘗讀《易》，而得其兩言曰：『敬以直內，義以方外。』以為為學之要，無以易此」，¹⁸⁹ 可知此語被朱子視為理學工夫論的重要一環，他並以之為理學家做儒、釋之辨的關鍵：

若以天理觀之，則動之不能無靜，猶靜之不能無動也……但見得「一動一靜，互為其根，敬義夾持，不容間斷」之意，則雖下靜字，元非死物。……固非遠事絕物，閉目兀坐而偏於靜之謂。¹⁹⁰

「動之不能無靜，猶靜之不能無動」、「一動一靜，互為其根」即為《易》的動靜理均、循環周流之道，朱子又由〈坤〉卦提出「敬義夾持」一語來說明理學此種通貫動靜之靜，乃與釋氏靜坐偏滯在空無寂滅之靜不同，所謂「敬義夾持，不容間斷……則雖下靜字，元非死物……固非遠事絕物，閉目兀坐而偏於靜之謂」，敬義夾持之說同樣體現了以敬釋靜的思維，且更點出儒、釋論靜的重要差異之一，即在於釋氏之靜要迴避「義以方外」、不貫動靜，朱子便說：「若無『義以方外』一節，即儒者與異端又何異乎」，¹⁹¹ 如上所述，儒者的靜坐正

¹⁸⁸ 《周易正義》，頁 20。

¹⁸⁹ 《文集》，卷 78，〈名堂室記〉，頁 3890。

¹⁹⁰ 《文集》，卷 32，〈答張欽夫十八〉，頁 1275。

¹⁹¹ 《文集·續集》，卷 6，〈答江隱居〉，頁 5009。

當「隨事而應」，不能如釋氏欲執持此心，使其停住在未發而不應外事，可知「敬義夾持」亦透顯著《易》動靜周流無間的精神，此與前文所論的艮止之靜實相呼應，均說明了理學的靜不能廢外事、要貫動靜的特色。

綜觀本節，朱子實藉由其《易》學的〈復〉卦、〈艮〉卦及〈坤〉卦所蘊含的動靜觀，一方面去建構理學靜中有動、心具太極、動靜周流的心性論，一方面並將「主靜」的意涵，重新定義在主敬窮理、敬義夾持的脈絡下談，使《易》學的主靜說和理學常論的主敬有了交涉。而從敬義夾持、艮止之靜及復見天地之心的重要觀念中，也臻定了理學論靜與釋氏的區別。

四、朱子《易》學的動靜觀與工夫論的建構

朱子曰：「能知一陰一陽、一動一靜之可以相勝，而不能相無；又知靜者為主，而動者為客焉，則庶乎其不昧於道體」，¹⁹² 故「動靜周流」與「主靜」實是朱子《易》學動靜觀的兩大綱領，他亦藉此二者，在工夫論的建構上有所發揮。

（一）主靜：先涵養後察識

朱子雖以「敬」釋「靜」，然而他不贊同將「以靜為本」的靜字，直接替換為「敬」字，因為「敬」字雖有「通貫動靜」而周流不已之義，卻不能涵蓋以靜為本的「主靜」之義：

來教又謂熹言以靜為本，不若遂言以敬為本，此固然也。然敬字工夫，通貫動靜，而必以靜為本，故熹向來輒有是語。今若遂易為敬，……卻不見敬之所施有先有後，則亦未得為諦當

¹⁹² 《文集》，卷 54，〈答徐彥章四〉，頁 2598。

也。¹⁹³

以事言之，則有動有靜；以心言之，則周流貫徹，其工夫初無間斷也，但以靜為本爾。周子所謂「主靜」者，亦是此意。¹⁹⁴

朱子不贊同張欽夫欲以「以敬為本」取代「以靜為本」的主張，因為如此將使人忽略了在「通貫動靜」的敬字工夫中，還須「以靜為本」，所謂「敬字工夫，通貫動靜，而必以靜為本」。「靜」指未發，所謂「『靜』字乃指未感、本然言。蓋人生之初，未感於物，一性之真，湛然而已，豈非『常體本然』未嘗不靜乎」，¹⁹⁵ 故「以靜為本」意指以未發為整體工夫的下手處，因此朱子又說：「此一物未上心時，安得不謂之未發之中乎？欲下工夫，正當於此看取」，¹⁹⁶ 故「若遂易為敬，……卻不見敬之所施有先有後」，而於「先涵養未發」的工夫上有失。故「靜、敬」二字於朱子，既有能互相融攝之處，亦有彼此不能替換之義。

朱子乃將「主靜」思維聯繫其理學中「先涵養、後察識」的工夫方法：

聖人全動靜之德，而常本之於靜也。……靜者，誠之復而性之貞也。苟非此心寂然無欲而靜，則亦何以酬酢事物之變，而一天下之動哉！故聖人中正仁義，動靜周流，而其動也必主乎靜。¹⁹⁷

人雖不能不動，而立人極者，必主乎靜。惟主乎靜，則其著乎

¹⁹³ 《文集》，卷 32，〈答張欽夫十八〉，頁 1275。

¹⁹⁴ 《文集》，卷 67，〈已發未發說〉，頁 3377。

¹⁹⁵ 《文集》，卷 43，〈答林擇之二十一〉，頁 1902。

¹⁹⁶ 《文集》，卷 62，〈答張元德七〉，頁 3067。

¹⁹⁷ 《太極圖說解》，頁 75。

動也無不中節，而不失其本然之靜矣。¹⁹⁸

朱子以未發為心的動靜周流之本，所謂「聖人全動靜之德，而常本之於靜……動靜周流，而其動也必主乎靜」，此處的「靜」即指未發。之所以以未發為心的動靜周流之本，他解釋曰：「未感於物，……『常體本然』未嘗不靜乎？惟感於物，是以有動，然所感既息，則未有不復其常者，故熹常以為『靜者，性之貞』也」，¹⁹⁹ 性雖會感於外物而動，然外事既息，亦必又復歸於靜。由於未發是心的動靜周流之本，故能先涵養未發，則已發方能中節，所謂「惟主乎靜，則其著乎動也無不中節，而不失其本然之靜矣」，又謂「苟非此心寂然無欲而靜，則亦何以酬酢事物之變，而一天下之動哉」。由此即可見出，《易》學中「以靜為本」的主靜思維，實參與了朱子以涵養未發為工夫之本的理學工夫論之建構。

朱子又認為《易》中的〈蒙〉卦和〈艮〉卦，當中亦蘊含了以涵養未發為工夫之本、先涵養未發則已發方能中節的道理：

山靜泉清，有以全其未發之善，故其行可果。……蓋汨則不靜，亂則不清。既不能保其未發之善，則告之不足以果其所行。²⁰⁰

董叔重：「『艮其背，不獲其身』者，……所謂靜而止其所也；『行其庭，不見其人』者，……所謂動而止其所也。……然惟『不獲其身』者，乃能『不見其人』，故曰動靜各止其所，而必以主夫靜者為本焉，所以自源而徂流也。」朱子：「『不獲其身』，『不見其人』，推說甚善」²⁰¹

¹⁹⁸ 《文集》，卷 67，〈太極說〉，頁 3385。

¹⁹⁹ 《文集》，卷 43，〈答林擇之二十一〉，頁 1902。

²⁰⁰ 《通書注》，頁 129。

²⁰¹ 《文集》，卷 51，〈答董叔重九〉，頁 2357-2358。

朱子認為〈蒙〉〈艮〉二卦皆蘊含主靜的思維，所謂「此章（指《通書·蒙艮》）發明二卦，皆所謂『聖人之蘊』而主靜之意」。²⁰² 以〈蒙〉卦而言，朱子參考周子之意，²⁰³ 由〈蒙〉卦的「山下出泉」之象切入，闡明涵養未發的重要，所謂「山靜泉清，有以全其未發之善，故其行可果」，已發方可中節，若未發時不能先涵養天理，則本源已「汨則不靜，亂則不清」，無理明而心靜之境，已發自難以中節，故說「不能保其未發之善，則告之不足以果其所行」。以〈艮〉卦而言，董叔重從〈艮〉卦的通貫動靜而皆止其所之義中，進一步推出「以靜為本」的思維，他以「不獲其身」象徵「靜而止其所」，亦即未發中能涵養天理而使己身私欲不生，「不見其人」象徵「動而止其所」，指已發時一切言行皆能不受外在人事的引誘而合理中節，主張此兩者乃「以主夫靜者為本」，亦即以涵養未發為通貫動靜的整體工夫之本的意思，先涵養未發，已發方能中節，所謂「惟『不獲其身』者，乃能『不見其人』」，此乃「自源而徂流」之理，朱子讚之曰：「『不獲其身』，『不見其人』，推說甚善」。

朱子對於「以靜為本」的主靜之義的通透，使他明白了心亦有未發之時，且未發乃是心動靜周流的本源，故於此時即要加以涵養。此實影響了他由中和舊說到新說的理學內涵之轉變，朱子曰：「向來講論思索，直以心為已發，而所論致知格物，亦以察識端倪為初下手處，以故缺卻平日涵養一段工夫，其日用意趣，常偏於動，無復深潛純一之味，而其發之言語事為之間，亦常躁迫浮露」，²⁰⁴ 他反省其中和舊說時期缺少涵養未發的工夫，故使察識已發的工夫流於「躁迫浮露」，朱子於此又以《易》所說的「寬以居之」來說明涵養未發的工

²⁰² 《通書注》，頁 130。

²⁰³ 《通書·蒙艮》曰：「『山下出泉』，靜而清也。汨則亂，亂不決也。」參《周敦頤集》，頁 43。

²⁰⁴ 《文集》，卷 67，〈已發未發說〉，頁 3377。

夫之必要，²⁰⁵ 所謂「於優游涵泳之功似未甚留意。是以求之太迫而得之若驚，資之不深而發之太露，《易》所謂『寬以居之』者，正為不欲其如此耳」，²⁰⁶ 涵養未發實為察識已發的工夫之本，於未發時先下涵養工夫，則隨事省察的已發工夫方有「本」可據而不會流於急迫，故他自言新說時期的工夫與舊說時期之不同時亦說：「惟涵養於未發之前，則其發處自然中節者多，不中節者少，體察之際，亦甚明審，易為著力，與異時無本可據之說大不同矣」，²⁰⁷ 由此可見以靜為本的主靜思維，實對其先涵養未發的工夫影響頗深。

（二）一動一靜：兩輪工夫交相為用

「一動一靜」的《易》學思維亦與朱子理學工夫論的建構有關。陳榮捷指出：「彼（朱子）生平著作教人，均以『兩腳』為主。如知行並進，居敬窮理，明誠兩進，敬義夾持，博文約禮，持敬致知，皆是兩輪兩翼，廢一不可。此等處皆與尊德性而道問學同義」，²⁰⁸ 朱子主要便是由《易》的「一動一靜，不能相無」與「一動一靜，互藏其根」之義，去闡發他兩輪並重、「交相為用」的理學工夫論，茲以敬義夾持的工夫為例加以說明，朱子曰：

蓋熹嘗讀《易》，而得其兩言曰：「敬以直內，義以方外。」……既而觀夫二者之功，一動一靜，交相為用，又有合乎周子《太極》之論。²⁰⁹

未發之前，太極之靜而陰也；已發之後，太極之動而陽也。其

²⁰⁵ 《文言》釋〈乾〉卦九二爻辭，見《周易正義》，頁17。

²⁰⁶ 《文集》，卷30，〈答張欽夫二〉，頁1157。

²⁰⁷ 《文集》，卷43，〈答林擇之二十二〉，頁1903。

²⁰⁸ 陳榮捷，《朱子新探索》，頁189。

²⁰⁹ 《文集》，卷78，〈名堂室記〉，頁3890。

未發也，敬為之主，而義已具；其已發也，必主於義，而敬行焉，則何間斷之有哉？²¹⁰

朱子以《易》的「一動一靜，不能相無」與「一動一靜，互為其根」之義，說明敬、義兩輪工夫乃缺一不可、交相為用，所謂「觀夫二者之功，一動一靜，交相為用，又有合乎周子《太極》之論」；之所以能「交相為用」，乃因敬、義兩輪工夫並非截然割裂的兩面，彼此之間乃有著相交錯、相蘊含的關係，所謂「敬為之主，而義已具」、「必主於義，而敬行焉」，也由於動靜互藏其根，故能一動一靜接續不窮，未發時主於敬，已發時主於義，敬、義兩輪工夫乃貫未發、已發而無間斷，所謂「何間斷之有哉」。

故「一動一靜，互藏其根」之義，對於正確理解朱子理學的工夫論十分重要。因為朱子每以兩輪言工夫，若不明此義，則容易將兩輪工夫截然割裂，不但不能交相養，反而交相待，故朱子曰：

今亦當且就整頓收斂處著力，但不可用意安排等候，即成病耳。²¹¹

為學工夫，固當有先後，然亦不是截然今日為此，明日為彼也。²¹²

學問臨事不得力，固是靜中欠却工夫，然欲舍動求靜，又無此理。蓋人之身心，「動靜」二字，循環反復，無時不然。但常存此心，勿令忘失，則隨動隨靜，無處不是用力處矣。²¹³

須是精粗本末，隨處照管，不令工夫少有空闕不到之處，乃為

²¹⁰ 《文集》，卷 40，〈答何叔京二十九〉，頁 1741。

²¹¹ 《文集》，卷 35，〈答呂伯恭三〉，頁 1391。

²¹² 《文集》，卷 62，〈答余國秀二〉，頁 3106。

²¹³ 《文集》，卷 52，〈答吳伯豐六〉，頁 2422。

善學也。²¹⁴

修養工夫固然以靜為本，所謂「且就整頓收斂處著力」，又謂「學問臨事不得力，固是靜中欠却工夫」，但並非必待靜時先涵養了，動時才要做工夫，故說「不可用意安排等候」、「欲舍動求靜，又無此理」。因為朱子雖主張「以靜為本」，認為兩輪工夫中有本末精粗之別，但又注重動靜體用相互蘊含之義，兩輪工夫並非斷裂為不相關的兩截事，而是能交相為用的一體，若不明此義，徒使朱子論兩輪工夫交相養的用心，淪為交相防。故朱子所言兩輪工夫的「先後」，乃著重在要人知工夫之有本，避免淪為急迫助長，而非要拘泥於時間的先後順序；若真以「先後」為「截然今日為此，明日為彼也」，只因靜時未能涵養，故動時也就不省察，則又流於「忘失」。修養工夫的正確方法正要勿忘勿助，一面知工夫之有本，於未發時就加以涵養，一面又要「隨動隨靜，無處不是用力處」、「精粗本末，隨處照管」，讓兩輪工夫交相養而無間斷。故兩輪工夫實是必須分、但又不可截然二分的關係，正如朱子所說：「於同中識其所異，異中見其所同，然後聖賢之言通貫反覆，都不相礙」，²¹⁵ 此不僅在理解「先涵養後察識」上是如此，舉凡朱子所論的兩輪工夫皆然。²¹⁶ 能由「一動一靜，互藏其根」之義看兩輪工夫，方能理解朱子以兩輪論工夫的用心，實在於「交相為用」而不間斷。

²¹⁴ 《文集》，卷 54，〈答項平父一〉，頁 2549。

²¹⁵ 《文集》，卷 61，〈答嚴時亨三〉，頁 3045。

²¹⁶ 如朱子論「知先行後」，雖曰：「致知、力行，……分明自作兩腳說，……論先後，當以致知為先；論輕重，當以力行為重。」參《語類》，卷 9，頁 148，但又曰：「兩項都不相離。纔見成兩處，便不得。」參《語類》，卷 9，頁 149-150；「汪德輔問：『須是先知，然後行？』曰：『不成未明理，便都不持守了！』」參《語類》，卷 9，頁 149；又如論「直內方外」，亦曰：「其實只是一個提撕警策，通貫動靜，但是無事時只是一直如此持養，有事處便有是非取舍，所以有『直內』、『方外』之別，非以動靜真為判然二物也。」參《文集》，卷 59，〈答余正叔二〉，頁 2911。

朱子又透過「動極而靜，靜極復動」的周流之義，來詮釋《繫辭》「尺蠖之屈，以求信也；龍蛇之蟄，以存身也；精義入神，以致用也；利用安身，以崇德也」之語，²¹⁷ 由此闡發理學工夫的內外相養之道：

因言屈伸往來之理，而又推以言學，亦有自然之機也。精研其義，至於入神，屈之至也，然乃所以為出而致用之本。利其施用，無適不安，伸之極也，然乃所以為入而崇德之資。內外交相養，互相發也。²¹⁸

「精義入神」，用力於內，乃所以「致用」乎外；「利用安身」，求利於外，乃所以「崇德」乎內。²¹⁹

「屈伸往來之理」亦即動靜周流之道，朱子以此理「推以言學」，則《繫辭》的「精義入神」乃崇德於內的工夫，故說「精義入神，用力於內」，《繫辭》的「利用安身」乃致用於外的工夫，故說「利用安身，求利於外」，而此兩輪工夫乃「動極而靜，靜極復動」，所謂「屈之至也，乃所以為出而致用之本」、「伸之極也，乃所以為入而崇德之資」，故能接續不窮，「內外交相養，互相發」。而兩輪工夫並非可截然割裂的兩面，故謂「用力於內，乃所以致用乎外」、「求利於外，乃所以崇德乎內」，當中便蘊含《易》動靜互藏其根的交錯之義，故「『精義入神』於內有助『利用安身』於外、『利用安身』於外有助『精義入神』於內」的兩輪工夫內外相養之道，實透顯「一動一靜，互藏其根」、「動極而靜，靜極復動」之理。

朱子亦常將理學的兩輪工夫稱為〈乾〉、〈坤〉兩道，此中亦貫串著「一動一靜，交相為用」的《易》學思維：

²¹⁷ 《周易正義》，頁 169。

²¹⁸ 《本義》，頁 258。

²¹⁹ 《語類》，卷 76，頁 1946。

問：「『忠信進德，修辭立誠，〈乾〉道也；敬以直內，義以方外，〈坤〉道也。』……修省言辭等處，是剛健進前，一刀兩斷工夫，故屬乎陽，而曰〈乾〉道。敬義夾持，是退步收斂，確實靜定工夫，故曰〈坤〉道。不知可作如此看否？」曰：「如此看得極是。」²²⁰

〈乾〉之易，致知之事也；〈坤〉之簡，力行之事也。²²¹

愚意竊謂正當就此覺處，敬以操之，使之常存而常覺，是乃乾坤易簡，交相為用之妙。²²²

首例中，朱子贊同以「修省言辭」為〈乾〉道工夫，「敬義夾持」為〈坤〉道工夫，而〈乾〉道工夫屬陽動一邊，所謂「剛健進前，一刀兩斷工夫，故屬乎陽，而曰〈乾〉道」，〈坤〉道工夫屬陰靜一邊，所謂「退步收斂，確實靜定工夫，故曰〈坤〉道」，可見朱子以〈乾〉、〈坤〉兩道言理學工夫的兩輪，實與「一動一靜」之義相貫通，故朱子將〈乾〉、〈坤〉兩輪工夫的交相養而不間斷，亦稱為「乾坤易簡，交相為用之妙」，與上述「一動一靜，交相為用」之語適相呼應。朱子以〈乾〉、〈坤〉兩道喻指理學工夫的兩輪之用法十分廣泛，如他又以「致知」為〈乾〉道工夫，「力行」為〈坤〉道工夫；以「覺」——即已發時的察識端倪——為〈乾〉道工夫，以「存」——即主敬涵養的操存之道——為〈坤〉道工夫，〈乾〉道工夫與〈坤〉道工夫同樣是「一動一靜，不能相無」。

²²⁰ 《語類》，卷 69，頁 1717。

²²¹ 《語類》，卷 74，頁 1882。

²²² 《文集》，卷 40，〈答何叔京二十二〉，頁 1736。

(三) 「靜極而動」與「主靜」：下學與上達的關係

朱子又由《易》的「靜極而動」之理來闡發理學工夫論的「下學自能上達」之道：

下學之事，盡力於精義利用，……自是以上，則亦無所用其力矣。至於窮神知化，乃德盛仁熟而自致耳。然不知者，往而屈也；自致者，來而信也，是亦感應自然之理而已。²²³

引文乃朱子詮釋《繫辭》「尺蠖之屈，以求信也。……精義入神，以致用也；利用安身，以崇德也。過此以往，未之或知也。窮神知化，德之盛也。」之語。²²⁴ 所謂「精義利用」，即上文所述精義入神於內、利用安身於外的內外相養之兩輪工夫，朱子以此為「下學之事」；而由下學的積累，自能漸至上達的境界，朱子曰：「不知者，往而屈也；自致者，來而信也」，「不知」指尚未能窮神知化，此時須致力於下學工夫，朱子乃以下學為「往而屈」；「自致」則指修養下學工夫至德盛仁熟，故能向上達致窮神知化之境，所謂「窮神知化，乃德盛仁熟而自致耳」，窮神知化的上達境界則為「來而信」，他即透過此種「靜極而動」、「屈以求信」的「感應自然之理」，來說明下學工夫積累至極致時，則自能上達。而上達的境界亦只能由下學去用力，無法憑空企求，所謂「自是以上，則亦無所用其力矣」，故朱子復由「主靜」之道，強調上達的過程須以下學為本，先下學方能上達，試觀下文。

朱子以「靜」象喻下學工夫，以「動」象喻上達境界，由「以靜為本」的主靜思想去主張能先以下學工夫為本，累積漸進，方能修養至上達境界，故朱子又謂「主靜是所以養其動，動只是這靜所養底」，

²²³ 《本義》，頁 258。

²²⁴ 《周易正義》，頁 169。

²²⁵ 上達境界須透過下學工夫漸漸養出，他最反對不用力於下學工夫，卻輕言頓悟本心的好高趨奇之說。故其理學所主張的「敬而後自然和樂」、「克己復禮然後可以為仁」，正體現了先下學方能上達的思想，而朱子皆以「主靜」之道言之：

禮，陰也；樂，陽也。此「定之以中正仁義而主靜」之意，程子論『敬則自然和樂』，亦此理也。學者不知持敬，而務為和樂，鮮不流於慢者。²²⁶

所謂樂者，亦不過謂胸中無事而自和樂耳，非是著意放開一路，而欲其和樂也。然欲胸中無事，非敬不能，故程子曰：「敬則自然和樂。」而周子亦以為「禮先而樂後」，此可見也。……克己復禮，固非易事，然顏子用力，乃在於視聽言動、禮與非禮之間，未敢便道得其本心而了無一事也。此其所以先難而後獲歟！²²⁷

克己復禮，然後可以為仁，固不可謂前此無仁，然必由靜而後動也。²²⁸

周子有「禮先樂後」之說，²²⁹ 朱子乃以主靜之道詮釋之，所謂「禮，陰也；樂，陽也。此『定之以中正仁義而主靜』之意」；他進而將「禮先樂後」與「敬則自然和樂」之說相聯繫，在其主靜思維下，禮乃為靜，「靜」與「敬」的工夫呼應，而「樂」即「和樂」之境，如此，朱子便透過「禮先樂後」的主靜思維闡發了「敬而後自然和樂」的理

²²⁵ 《語類》，卷 71，頁 1793。

²²⁶ 《通書注》，頁 109-110。

²²⁷ 《文集》，卷 64，〈答或人三〉，頁 3231-3232。

²²⁸ 《文集》，卷 49，〈答王子合十一〉，頁 2219。

²²⁹ 周敦頤，《通書·禮樂》：「禮，理也；樂，和也。」參《周敦頤集》，頁 25；「陰陽理而後和，……萬物各得其理，然後和。故禮先而樂後。」參《周敦頤集》，頁 25。

學工夫論，²³⁰ 說明了要達致和樂的境界須先下敬的工夫，所謂「欲胸中無事，非敬不能」，和樂的境界無法憑空兀求，故說「非是著意放開一路，而欲其和樂」。朱子亦由主靜之道去闡發理學的「克己復禮」與「仁」的關係，所謂「克己復禮，然後可以為仁，……必由靜而後動也」，亦即須先用力於克己復禮的下學工夫，而後方能達致仁的境界，朱子最忌不用力於下學工夫就要直趨本心，故謂賢如顏子，亦「未敢便道得其本心而了無一事也」，同樣須用力於「視聽言動、禮與非禮之間」。故朱子實由其《易》學「由靜而後動」的主靜之道，說明了理學工夫必須「先難而後獲」、先下學方能上達的歷程。

五、結語

由本文的討論可知，朱子《易》學的動靜觀與理學的建構，其關係頗為密切。本體論方面，其動靜觀在理事、理氣思想的建構上，均扮演著相當重要的角色，朱子由「以靜制動」去論述的取義說，與其「理在事先」的思想息息相關，他亦由「以靜為本」的主靜說奠定儒學「以理為本」的新方向，並在「動靜無端，陰陽無始」中談主靜，由此論述了「理在氣先、亦在氣中」的關係，以「動靜理均」說明其理本論思維並不主張離用言體。

他亦由太極與陰陽的關係，探討了理、氣的動靜問題，認為不僅形下之氣有動靜，太極之理亦有著超越形氣層次的動靜，他並藉由《易》的交錯之義去分梳兩種層次的動靜之別，更深入地闡明了理氣的形而上、下之辨與理氣之不離。朱子亦論述了理之動靜對於氣之動

²³⁰ 朱子頗常由主靜之道來詮釋周子的禮樂之說，再將之聯繫至理學的主敬工夫，如他又將周子談「樂」所言的「樂聲淡而不傷，和而不淫」（《通書·樂上》，見《周敦頤集》，頁29），詮釋為「先淡後和，亦主靜之意也。……而後見其本於莊正齊肅之意耳。」參《通書注》，頁114。「本於莊正齊肅」亦即以敬為本，先有敬的工夫，而後方能達到和的境界。

靜的意義與影響，以及兩者間緊密的關係，當中對於「理氣強弱」與「理氣孰為主宰」的課題均有更深入的闡明，透過朱子的討論，可以見出朱子的太極乃自有其動靜妙用的存在，並非只是一抽象、死板的概念。

朱子又順著《易》學中的天人一貫脈絡，將太極與陰陽的動靜問題之探討，由理氣論延伸到心性論的領域中，由此去思考心、性、情的動靜問題，當中所涉及的「心與性孰為主宰」之課題的討論，使「心統性情」說的精義得以更深刻地闡發出來。朱子並以其《易》學中「一動一靜」的循環變易之道，說明心亦是未發、已發交替不窮；由「動靜互藏其根」的交錯之義說明心之所以能未發、已發周流不息，乃因其於未發時亦蘊含動之理、於已發時亦蘊含靜之理。

此外，他並由〈坤〉、〈復〉、〈艮〉卦的動靜觀，更詳細地去臻定理學所論「靜」的內涵，以〈復〉卦之一陽說明心於未發中乃靜中有動、知覺不昧，而「復見天地心」便意謂要以此知覺，於靜中涵養天理；而〈艮〉卦的「動靜各止其所而皆主靜」則闡明了理學所謂靜，乃由明理去欲所達致，故能通貫未發已發；他並將通貫未發已發的理學之靜放在〈坤〉卦「敬義夾持」的脈絡下談。朱子認為凡此皆與釋氏不知「心具太極」而未能窮理、不明動靜周流而欲偏滯於寂滅之靜有所不同，《易》學的動靜觀在「儒釋之辨」的課題中實扮演關鍵的角色。

而朱子《易》學的動靜觀亦與理學的工夫論之建構有關。他不但由「主靜」說闡明先涵養後察識之道，且在兩輪工夫的論述上，以「一動一靜，不能相無」說明兩輪工夫缺一不可；以「一動一靜，互藏其根」論述兩輪工夫不可截然割裂，故只可交相養而不能交相待；亦由「動靜周流」之義說明兩輪工夫的接續不斷。而在工夫的下學與上達之關係上，他由「靜極而動」之道闡述下學工夫積累至極致時，則自能上達；又由「以靜為本」的主靜思想說明須先以下學工夫為本，累

積漸進，方能修養至上達境界，由此反對一超直入的頓悟型態。

總言之，朱子十分看重動靜之義，他說：「『中和』、『動靜』尤是大義，此處一差，非唯錯會經旨，且於道體便不分明」，²³¹ 由於動靜之義同時關涉到經學的「經旨」及理學所重視的「道體」，既是其理學的關懷核心，又深入他對《易》學的詮釋中，故本文乃選擇「動靜」為切入點去思考經學與理學交涉的課題，試圖由朱子《易》學的動靜觀去見微知著地觀察其《易》學與理學建構的關係。

（責任校對：劉盈成）

²³¹ 《文集》，卷 54，〈答徐彥章三〉，頁 2597。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，〔唐〕陸德明釋文，《禮記注疏》，收於《十三經注疏》，第五冊，臺北：藝文印書館，1997年。
- 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏，《周易正義》，收於《十三經注疏》，第一冊，臺北：藝文印書館，1997年。
- 〔宋〕周敦頤，《周敦頤集》，北京：中華書局，2009年。
- 〔宋〕周敦頤著，〔清〕董榕輯，《周子全書》，臺北：廣學社印書館，1975年。
- 〔宋〕張載，《張載集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 〔宋〕程顥、程頤，《二程集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 〔宋〕朱熹，《周易本義》，臺北：大安出版社，1999年。
- 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996年。
- 〔宋〕朱熹，《四書或問》，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 〔宋〕朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000年。
- 〔宋〕朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1999年。
- 〔宋〕張栻，《南軒先生文集》，臺北：廣文書局，1975年。
- 〔明〕曹端，《曹端集》，北京：中華書局，2003年。

二、近人論著

- 古清美，〈從《近思錄》看北宋理學中幾個重要觀念與易卦的關係〉，收於古清美，《慧菴論學集》，臺北：大安出版社，2004年。

- 史少博，《朱熹易學與理學關係探蹟》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006年。
- 朱伯崑，〈論《易經》中形式邏輯思維對中國傳統哲學的影響〉，收於朱伯崑，《燕園耕耘錄——朱伯崑學術論集》下冊，臺北：臺灣學生書局，2001年。
- 牟宗三，〈心體與性體（三）〉，收於《牟宗三先生全集 7》，臺北：聯經出版社，2003年。
- 東景南，《朱子大傳》，北京：商務印書館，2003年。
- ，《朱熹年譜長編》，上海：華東師範大學出版社，2001年。
- 李明輝，〈劉戡山對朱子理氣論的批判〉，《漢學研究》第 19 卷第 2 期，2001 年 12 月，頁 1-32。
- 金尚燮，《朱熹以理學詮釋易學之研究》，臺北：臺灣大學哲學研究所博士論文，1991 年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1993 年。
- 唐琳，〈朱熹易學太極觀的哲學內涵〉，《中國哲學史》第 2 期，2010 年 2 月，頁 82-85+92。
- 陳榮捷，《朱熹》，臺北：東大圖書公司，1990 年。
- ，《朱學論集》，上海：華東師範大學出版社，2007 年。
- ，《朱子新探索》，上海：華東師範大學出版社，2007 年。
- 陳榮灼，〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，收於楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版中心，2005 年。
- 陳來，《朱子書信編年考證：增訂本》，北京：三聯書店，2007 年。
- ，《朱子哲學研究》，上海：華東師範大學出版社，2000 年。
- 陳佳銘，〈論朱子的神體義〉，《中正大學中文學術年刊》第 2 期，2010 年 12 月，頁 35-55。
- 張克賓，《朱熹易學思想研究》，山東：山東大學中國哲學博士論文，2010 年。

- 馮友蘭，《中國哲學史新編》，臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1991年。
- 雷喜斌，《朱熹易學思想研究》，福建：師範大學古典文獻學博士論文，2009年。
- 楊儒賓，〈悟與理學的動靜難題〉，《國文學報》第52期，2012年12月，頁1-32。
- ，〈主敬與主靜〉，《臺灣宗教研究》第9卷第1期，2010年6月，頁1-27。
- 楊祖漢，〈李栗谷對朱子哲學的詮釋（1）〉、〈李栗谷對朱子哲學的詮釋（2）〉，《延邊大學學報》（社會科學版）第1期、2期，1995年，頁67-71、56-60。
- 錢穆，《朱子新學案》，臺北：三民書局，1989年。

Zhu Xi's 朱子 View of Movement and Stillness: On the Relationship between *Yi* 易 Learning and Neo-Confucianism

Hsin-ting Chao*

Abstract

Zhu Xi 朱子's conception of Neo-Confucianism is closely related to his interpretation of the Chinese classics. Naturally, Zhu's *Yi* 《易》 learning played an important role in the construction of Neo-Confucianism, a fact long recognized by scholars in the field who have made it the focus of numerous studies. In my analysis of Zhu's works, I discovered that the concepts of movement and stillness were critical to understanding the relationship between *Yi* learning and Neo-Confucianism. Zhu considered the topic of movement and stillness to be a fundamental issue, and it played an important role in the process whereby he established Neo-Confucianism through his interpretation of the classics. The extremely rich conception of movement and stillness found in Zhu's *Yi* learning also influenced the Neo-Confucian conceptions of *li* 理 and *qi* 氣, the mind and nature, as well as the practice of self-cultivation. This article conducts an in depth analysis of Zhu's views on movement and stillness in an effort to facilitate discussion

* Adjunct Instructor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University

on a number of controversial issues in his thought.

Key words: Zhuxi 朱子, *Yi* 易 learning, Neo-Confucianism,
movement and stillness

