

## 第 四 编

### 一、周敦颐

#### 1. 太 极 图 说

无极而太极<sup>1</sup>。太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根<sup>2</sup>；分阴分阳，两仪<sup>3</sup>立焉。阳变阴合而生水火木金土，五气<sup>4</sup>顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。

五行之生也，各一其性<sup>5</sup>。无极之真，二五之精<sup>6</sup>，妙合而凝。“乾道成男，坤道成女。”<sup>7</sup>二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。

唯人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义，（自注：“圣人之道，仁义中正而已矣。”）而主静（自注：“无欲故静。”<sup>8</sup>），立人极<sup>9</sup>焉。

故圣人“与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶”<sup>10</sup>，君子修之吉，小人悖之凶。故曰：“立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚。立人之道，曰仁与义。<sup>11</sup>”又曰：“原始反终，故知死生之说。<sup>12</sup>”大哉易也，斯其至矣！

## 注 释

1. “太极”这个名词最初见于《周易》《系辞上》：“易有太极，是生两仪。”“太极”表示最高存在的范畴，后汉郑玄说它是“淳和未分之气”（《周易》《郑氏注》）。唐孔颖达《周易正义》云：“太极谓天地未分之前，元气混而为一，即是太初、太一也。”宋朱熹从客观唯心主义的理学观点解释道：“太极只是一箇实理。”这是不对的。“无极”二字不见于儒家经典。《老子》二十八章：“知其白，守其黑，……常德不忒，复归于无极。”陆九渊据此说是“出于老子”；朱熹说老子的“无极”是“无穷之义”，“非若周子所言之意”。实际上，“无极而太极”就是道家的“有生于无”的意思。
2. 互为其根，根，根基。这里是说动和静相互依存。根，最初也是道家用语，《老子》：“元牝之门，是谓天地根。”
3. 两仪，指天地。
4. 五气，指五行之气。
5. 各一其性，是说五行各有其属性。
6. 真与精同义，指最微妙精粹的东西。二，指阴阳二气；五，指五行。
7. 见《周易·系辞》。
8. 主静和无欲故静，原来都是道家思想。《老子》：“无欲以静，天下将自定。”《庄子·天道》：

“圣人之静也，非曰静也善，故静也；万物无足以挠心者，故静也。……夫虚静恬淡，寂漠无为者，天地之平而道德之至。”

9. 人极，指做人的最高标准。

10. 见《周易》《乾卦·文言》。

11. 见《周易》《说卦》。

12. 见《周易》《系辞》上。

## 2. 通书（节录）

### 诚上第一章

诚者圣人之本。“大哉乾元，万物资始”，诚之沅也<sup>1</sup>。

“乾道变化，各正性命”<sup>2</sup>，诚斯立焉。纯粹至善者也。故曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”<sup>3</sup>。元、亨，诚之通；利、贞，诚之复<sup>4</sup>。大哉《易》也，性命之沅乎<sup>5</sup>！

### 诚下第二章

圣，诚而已矣。诚，五常之本，百行<sup>6</sup>之沅也。静无而动有，至正而达也。五常百行，非诚，非也，邪暗塞也。故诚则无事矣<sup>7</sup>。至易而行难。果而确<sup>8</sup>，无难焉。故曰：“一日克己复礼，天下归仁焉。”<sup>9</sup>

### 礼乐第十三章

礼，理也；乐，和也。阴阳理而后和。君君，臣臣，父

父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，万物各得其理，然后和，故礼先而乐后。

## 理性命第二十二章

厥彰厥微，匪灵弗莹<sup>11</sup>。刚善刚恶，柔亦如之，中焉止矣<sup>12</sup>。二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一<sup>13</sup>。是万为一，一实万分。万一各正，小大有定。

### 注 释

1. 引文见《周易》《乾卦》《文言》。《易》以乾为天，认为万物是天所生，所以说“万物资始”。《通书》把“诚”做为本体。它把天作为诚之沅，正如《庄子·渔父》所谓：“真者，精诚之至也；不精不诚，不能动人。……真者所以受于天也，自然不可易也。”
2. 引文见《乾卦·文言》。
3. 见《周易》《系辞》。一阴一阳，指天道的阴阳变化，以下两“之”字显然指阴阳变化说。
4. “元亨利贞”是《周易》《乾卦·卦辞》。周氏解亨为“诚立明通”的通。解贞为正，即“复其不善之动”。
5. 《周易》《说卦》：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理”，上文又有“穷理尽性以至于命”的话。
6. 五常即仁义礼智信五德，百行指一切有关伦理的行

为。

7. 静无指无极，动有指太极，他认为无极的静是至正的，太极的动是明通的。不正即邪，不明即暗，不通达即塞。无事指无欲无为。
8. 果，果决；确，正确。
9. 这是孔丘答颜渊问仁的话。朱熹《集注》解为“克，胜也；己，谓身之欲也。”正和周氏同意。
10. 这一章前两句说“理”，下三语说“性”，后面几句说“命”。
11. 彰，显明。微，精微。“匪灵弗莹”是说非有至灵的心不会明白。
12. 这是说刚柔都有善恶，只有到了“中和”，才到了绝好的境界。
13. 这是说五行与阴阳之间，五行是殊，阴阳是实；阴阳与太极之间，又以太极为本。也就是《图说》中的“五行一阴阳也，阴阳一太极也”。

## 二、张载

### 1. 正蒙·太和篇(节录)

太和所谓道<sup>1</sup>，中涵浮沈、升降、动静相感之性，是生絪縕相荡、胜负、屈伸之始<sup>2</sup>，……散殊而可象为气，清通而不可象为神<sup>3</sup>。……

太虚无形，气之本体；其聚其散，变化之客形尔<sup>4</sup>。至

静无感，性之渊沅；有识有知，物交之客感尔<sup>5</sup>。客感客形与无感无形，惟尽性者一之<sup>6</sup>。

天地之气，虽聚散攻取百涂，然其为理也，顺而不妄<sup>7</sup>。气之为物，散入无形，适得吾体；聚为有象，不失吾常<sup>8</sup>。太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也<sup>9</sup>。然则圣人尽道其间，兼体而不累者，存神其至矣<sup>10</sup>。彼语寂灭者，往而不反，徇生执有者，物而不化；二者虽有间矣，以言乎失道则均焉<sup>11</sup>。

聚亦吾体，散亦吾体，知死之亡者，可与言性矣<sup>12</sup>。

知虚空即气，则有无隐显，神化性命，通一无二，顾聚散、出入、形不形；能推本所从来，则深于《易》者也<sup>13</sup>。若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏“有生于无”自然之论，不识所谓有无混一之常<sup>14</sup>。若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见广之说<sup>15</sup>。此道不明，正由懵者略知体虚空为性，不知本天道为用，反以人见之小因缘天地。明有不尽，则诬世界乾坤为幻化，幽明不能举其要，遂蹈等妄意而然<sup>16</sup>。不悟一阴一阳，范围天地，通乎昼夜，三极大中之矩<sup>17</sup>；遂使儒佛老庄混然一途。语天道性命者，不罔于恍惚梦幻，则是以“有生于无”为穷高极微之论，入德之途不知择术而求，多见其蔽于彼而陷于淫矣<sup>18</sup>。

气聚，则离明<sup>19</sup>得施而有形；不聚，则离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之客；方其散也，安得遽谓之无！故圣人仰观俯察，但云“知幽明之故”，不云“知有无之故”<sup>20</sup>。盈天地之间者，法象<sup>21</sup>而已矣；文理之察<sup>22</sup>，非离不相覩也。方其形也，有以知幽之因；方其不形也，有以知

明之故<sup>23</sup>。

气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气，则无无。故圣人语性与天道之极，尽于参伍之神，变易已<sup>24</sup>。而诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。

由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名<sup>25</sup>。

鬼神者，二气之良能也<sup>26</sup>。圣者，至诚得天之谓<sup>27</sup>；神者，太虚妙应之目<sup>28</sup>。凡天地法象，皆神化之糟粕尔<sup>29</sup>。

天道不穷，寒暑也，众动不穷，屈伸也。鬼神之实，不越二端而已矣<sup>30</sup>。

两不立，则一不可见，一不可见，则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已<sup>31</sup>。

气本之虚则湛，本无形，感而生，则聚而有象<sup>32</sup>。有象斯有对，对必反其为；有反斯有仇，仇必和而解<sup>33</sup>。故爱恶之情同出于太虚，而卒归于物欲。倏而生，忽而成，不容有毫发之间，其神矣夫<sup>34</sup>！

造化所成，无一物相肖者。以是知万物虽多，其实一物无无阴阳者。以是知天地变化，二端而已<sup>35</sup>。

万物形色，神之糟粕。性与天道云者，易而已矣<sup>36</sup>。心所以万殊者，感外物为不一也。天大无外，其为感者，絪縕二端而已<sup>37</sup>。

.....

## 注 释

1. 太和，本《周易》《乾卦》《彖辞》的“保合太和”，这里是指阴阳未分的气。下文对道字下定义

说：“由气化，有道之名”。所以道就是太和之气变化流行的过程。《神化篇》说：“化天道”，《诚明篇》说：“阴阳合一存乎道”，又《乾称篇下》说：“通乎昼夜，语其推行，故曰道”。也是这意思。

2. 这是说气之中蕴涵着阴阳二气，阳气的性质是浮的、升的、动的，阴气的性质是沈的、降的、静的，这两种性质互相对立，互相感通，因而开始发生絪縕相盪、或胜或负、或屈或伸的运动变化，这里的性，也就是《乾称篇下》所谓的“屈伸动静终始之能”，即运动变化的潜能，乃是一切物体运动变化的内在根沅。絪縕本《周易》《系辞》的“天地絪縕”，形容气体的酝酿蓬勃。相盪本《系辞》的“八卦相盪”，指气体的互相推动。
3. 散，分离；殊，不同。可象，有形象可见。这气是指阴阳已分之后的气。清，纯一不杂；通，无不适应。清通，指阴阳二气未分以前的气的性质。神就是《天道篇》所谓的“物性之神”的神，神就是物性，乃是一切物的内在的能变的本性。
4. 太虚即普通所谓天空，虽然无形无状，乃是气散而未聚的本来状态。聚，凝结聚合，就是聚而为万物，成为有形；散，分裂解散，就是散而为太虚，又变为无形。聚和散都是气的变化，是气变化的客形。客形对无形说。无形是气的本来的实体，是永恒的。客形是气的聚散变化倏忽不定的形态，是暂时的。所以张氏又说：“凡有形之物即易坏，惟太虚无动摇，故为至宝”。（《语录》）



5. 性是气之性，就是上文所说的“浮沈、升降、动静相感之性”；当它还是太和之气的时候，张载认为是“至静无感”的，所以说“至静无感，性之渊沅”。人是由气化而来，人的性也含有气之性。所以下文说，“合虚与气，有性之名”。人性和外物接触（物交），知识由此产生，所以说，“有识有知，物交之客感尔”。
6. 尽性本《易》《说卦》所谓“穷理尽性以至于命”。这里是说客感客形，与无感无形，虽然表现各有不同，但归根结底，都是一个气和在这个气中所涵的性之变化。只要把性的根沅穷究到底，就能够使它们统一起来。
7. 攻，排斥；取，吸引。他认为气的变化有时凝结聚合，有时分裂解散，有时互相排斥，有时互相吸引，途径虽然十分复杂，但都有其一定之规律，一切变化，都遵循这个规律而不乱，所以说“其为理也顺而不妄”。
8. 吾体，指气之本体；吾常，指气的变化的正常规律，即所谓“顺而不妄”。
9. 这里张氏认为太虚和万物乃是同一实体即气的不同状态，太虚虽然无形，但它是气的本体状态。气聚而为万物，万物散而为气。总而言之，世界统一于气。有固定形状的万物，和看起来似乎空虚无物的太虚，都是气的一种状态，两种状态的相互转化是自然而然的，并不是由什么上帝在主宰。尽道其间，是说在聚为万物散为太虚之间能够完全掌握了气化之道。兼体不累，是说把客感客形和无

感无形合为一体，不为客观事物所束缚。这样才可以说是存神，才是圣人的极致。

11. “语寂灭者”，指佛教徒说；“徇生执有者”，指道教徒说。这是说佛教徒主虚无寂灭，只向无感无形的路上走，却不知道太虚之气不能不聚为万物；道教徒主长生久视，认为物质的形体可以永存，不知万物不能不散为太虚。这两者虽然大有差别，但同样是不能懂得气化之道，合有无为一体。
12. 这里体字的意思不是身体，《诚明篇》说，“未尝无之谓体”。体是本体或实体的意思。“聚亦吾体，散亦吾体”两句是说，气聚而为人物，固是存在；即散而为太虚，又何当不是存在？气只有聚散，没有生灭。这在一方面驳斥了佛家灭尽无余和道家徇生执有的错误观点，并且接近于物质不灭的科学原理。但又说“知死之不亡者，可与言性矣”，显然把性也看成不随个体的生死而存亡，就不免堕入神秘主义了。
13. 虚空即气，是说虚空不是空无所有，而就是无形可象的气；虽然无形可象，却是能够聚而为万物的物质。从无形可象来说是虚空，从能够聚为万物来说则是气，所以虚空即气，气即虚空。知道虚空就是物质，那么，有和无，隐和显，神和化，性和命，不是两种不同的事物，只是由于聚和散、出和入、形和不形的变化，所以本来是一物两体，而两体仍然可通为一物。《易》是讲阴阳变化之道的书，所谓深于《易》就是深刻了解阴阳变化的道理。
14. 虚能生气，即否认虚空即气。“有生于无”，见

《老子》第四十章。张载认为这些都是道家不懂得有无混一的规律的表现。

15. 佛教《楞严经》卷二说：“例如今日，以目观见山河国土及诸众生，皆是无始见广所成，见与见缘，似现前境。”无始见广，人在未生以前所具有的眼广；见与见缘，似现前境，因为有见广的视觉和所见的幻想互相依附，象有实在的事物一般。他们认为一切存在都是虚幻，只有精神意识才是真实，这是唯心主义的观点。此外，有些人认为一切实际的存在都是出现在太虚中的事物，就是把物和虚看作各各独立，并非互相依存，形和性，天和人，双方毫无关系。这样，虽然承认有物质的存在，却不承认意识是存在的反映，就同佛教徒把山河大地当作见广的说法相同。
16. 虚，指“由太虚有天之名”说；天道，指“由气化有道之名”说；性，指“合虚与气有性之名”说。他认为性是虚与气的合体。没有虚空固然不成为性，没有气化也不成为性。但那些持虚能生气说和有生于无说的一派，却把性的本体看作只是虚空，不知道天道气化对于性的作用，因而认为气化所凝聚成的物体都从虚空产生，却不知道虚空即气，物体是气所凝聚而成，反把个人狭小的意识作为产生天地的因缘。因缘是佛家语，等于说种子；就是说一切客观世界凭借意识而产生，没有意识就没有自然界。那些认万象为太虚中所见之物的一派，却认为只有虚空才是真实，有形的客观世界全是幻化，根本不存在所谓世界乾坤。这是由于不认识无形的幽

可以转化为有形的明，有形的明又可以转化为无形的幽，以致跳过了有形的一级，妄逞意见，抬高虚无而鄙弃物质，才有这种说法。

17. “一阴一阳之谓道”，“范围天地之化而不过”，均见《周易》《系辞》。三极，天地人最高的中心点，《系辞》所谓“三极之道”。这是说他们不懂阴阳二气变化是宇宙间唯一的规律。
18. 语天道性命者，指一般儒家；恍惚梦幻，指佛家；有生于无，指老庄。这是说今天谈天道性命的儒家，不是把佛家的恍惚梦幻，便是把老庄的有生于无，当作非常高深微妙的理论和入德的途径，却不知道选择切实的方法去找求天道性命的道理，就只能看到他们被诡辞所蒙蔽，被淫辞所陷溺罢了，诡，片面，一偏；淫，放荡。“诡辞知其所蔽，淫辞知其所陷”，见《孟子》《公孙丑上》。
19. 离本来是卦名。《说卦》：“离为火，为日。”离明，指光线与视觉器官的结合。
20. 《周易》《系辞》：“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。”这是说无形可见的是幽，有形可见的是明，幽和明都是有，没有所谓无。只承认有幽明，不承认有所谓有无，所以只说知幽明之故，不说知有无之故。
21. 法象是《易传》的术语，指具体的事物和形象。这是说充满天地之间的只有物质，没有所谓真的虚无。
22. 《礼记》《中庸》：“文理密察，足以有别也。”文理即纹理、条理。文理之察，审察事物的条理纹

理。

23. 这是说明幽和明的互相依存，明由幽生，幽必有明。

24. 《周易》《系辞》：“参伍以变。”注：“参，三也；伍，五也。”《荀子》《成相》：“参伍明。”杨注：“参伍犹错杂也。”参伍之神，指太和元气所涵的“浮沈、升降、动静相感之性”的错综变化的潜能。变易，就是发生“絪縕相盪、胜负、屈伸”的变化。诸子百家没有明白这原理，所以把有和无绝对区分开来。

25 这是他对于天、道、性、心这四字所下的定义。他认为天就是太虚，也就是广大无限的物质世界。道是太虚中的气变化运行的自然过程，道的名称从阴阳二气的变化而得。性有两层，一是天地之性，一是气质之性。《诚明篇》说：“形而后有气质之性；善反之则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。”气质之性是人有形体之后因其特殊形体而有的性，天地之性即气之本性，乃是世界中本来就有的。所以说“合虚与气，有性之名”。就是说性是包含太虚之性即天地之性和气化之性即气质之性而言。心也有两层，一是相当于“知识”的“知觉”，一是不由认识而由无感所直觉的一种超然活动。前者他称之为“耳目闻见之知”，后者他称之为“天德良知”。他认为人的心是有其由来的，

《大心篇》说：“思尽其心者，必知心所从来而后能。”心从何来，心就是从性与知觉而来。所以他又说：“有无一，内外合，此人心之所自来也。”

（《乾称》）有无一就是性，（《乾称篇》说：“有无虚实通为一物者性也，不能为一，非尽性也。”）内外合就是知觉。性是“至静无感”的，而知觉则是“物交之客感”。因此，张氏所谓心是兼摄感与无感。

26. 二气之良能，阴阳两气往来屈伸的自然本能。《动物篇》说：“物之初生，气日至而滋息；物生既盈，气日反而游散。至之谓神，以其伸也；反之谓鬼，以其归也。”即说明此意。这是他和有神论者对鬼神所抱的不同观点。
27. 《礼记》《中庸》：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。”又说“唯天下至诚为能尽其性”，“唯天下至诚为能化”。《孟子》《尽心下》：“大而化之之谓圣。”至诚得天，是说圣人能够至诚尽性，掌握神化的天道。
28. 应即感应，也就是互相作用。从主动方面说叫做感；从被动方面说叫做应。目，名目，名称。这是说太虚之中包含了内在对立，对立的两方面此感彼应，有感必应，忽而如彼，忽而如此，奇妙至极，不可预测，所以给它一个名目，称之为神。
29. 神字是从《周易》《说卦》“神也者妙万物而为言者也”和《周易》《系辞》“阴阳不测之谓神”借用而来。原来的意思是形容万物变化的微妙是不可预测的。张氏认为神就是万物运动变化的内在本性，它在气之中，不在气之外。所以《乾称篇》说：“气之性本虚而神，则神与性乃气所固有”。

本篇也说：“神天德”。天即太虚，即气；德是本性。就是说神是气的本性。糟粕，指具体的形象，与“变化之客形”语意略同。所谓“天地法象皆神化之糟粕”，“万物形色，神之糟粕”，是说万物皆气的运动变化所成，对其运动变化的本性而言，不过是表现在外面的具体形象，至其所以运动变化，无端莫测，乃由于气有内在的能变性的神有以使然。有人因此认为张氏既以万物为糟粕，则必以精神为精华，来证明张氏是主张以精神为第一性，物质为第二性的，那完全是误会。

30. 这是说天道之所以变化不穷，由于有寒暑二端之对立和统一，万物之所以变化不穷，由于有屈伸二端之对立和统一。因此，鬼神的实际也不过是阴阳二端互相循环不绝罢了。
31. 这是说明对立的统一关系。两是指一物内部分裂为对立的二体或二端，也就是指事物自身的矛盾性。他认为统一物中的对立的二端是互相联系而不可分离的。如果没有对立，也就无所谓统一，如果统一看不见，对立的交互作用也就停止了。所以对立两方面象虚实，动静，聚散，清浊，……等等，归根到底，都是统一的。
32. 气本之虚则湛，本无形，即上文“太虚无形，气之本体”的同义话。湛，清澈、纯一，不混不杂。这是说气的原始的本来状态，既然是太虚，所以不混不杂，无形可见。由于其中涵有浮沈升降动静相感的性，所以生出絪縕相盪胜负屈伸的交互作用，才变化成为各种有形的现象。

33. 对，对立；反，违反；仇，斗争；和，调和；解，和解。这是说一切现象都有对立两方面，对立两方面的运动方向必然相反，相反就相仇，相仇就是斗争。斗争的结果，必然归于调和。他认识了对立面的斗争，但又以为调和是最后的归宿，这里表现了他的时代和阶级的限制。
34. 爱承相和而言，恶承相仇而言。这种相和相仇的“浮沈升降动静相感之性”，本来是气聚而有象以前的太虚之中就同时涵有的。到了气聚而有象特别是形成了人以后，这种相仇相和的性，就表现为所谓“物欲”的“爱恶之情”。所以说“爱恶之情，同出于太虚而卒归于物欲”。倏而生，忽而成，不容有毫发之间，是形容天地间一切事物都永远在运动变化中，更无停息之时。这只有“妙万物而言”的神才能做到，所以说“其神矣夫”。
35. 这是说，万物极多，各不相同，是由于他们之中各有阴阳两端的变化；但是从阴阳二端的变化看来，无一物不如此，没有能越出这一范围的。
36. 性即《乾称篇》“天性乾坤阴阳也，二端故有感”之性，道即本篇上文“太和所谓道，中涵浮沈升降动静相感之性”的道，也就是《周易》《系辞上》所谓“一阴一阳之谓道”的道。易即同篇所谓“乾坤其易之蕴耶？乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毁则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣”之易。张氏认为整个世界以及万物中的每一物都包含乾坤阴阳二端，彼此相感，就发生运动变化。这二端相感，就是性、道与易的核心。从事物本身所包



含的内在变动功能即能感性的本体来说，就叫做性；从它的变动过程及其普遍性来说，就叫做道；从它的变动不居，悠久不息的永恒性来说，就叫做易。因此，《乾称篇》又说：“惟屈伸动静终始之能一也，故所以妙万物而谓之神、通万物而谓之道，体万物而谓之性。”又说：“语其推行故曰道，语其不测故曰神，语其生生故曰易。其实一物，指事异名尔”。这就是说：性、道与易只是从不同的角度，采用不同的名词，其实只是一个。

37. 天大无外，即《乾称篇》所谓“天包载万物于内”之意，也就是说所有万物都被包含在天里面，没有一物能够独立存在于天的范围之外。张氏认为人心虽然由于和“不一”的客观外物相接触，而发生“万殊”的变化，好象十分复杂，不易理解。但实际上，则整个世界所有万物，都具有絪蕴二端。其所以发生万殊的变化，无非是这絪蕴二端彼此相感有以使然。这和上文所谓“造化所成，无一物相肖者，以是知万物虽多，其实一物无阴阳者，以是知天地变化，二端而已。”都是反复说明一个基本事实：事物变化虽然是多样性的，但同时也是有必然规律的，这规律就是絪蕴二端对立的两方面交互作用，是一切变化的根沅。

## 2. 西 铭 (1)

乾称父，坤称母。予兹藐焉，乃混然中处<sup>2</sup>。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性<sup>3</sup>。民，吾同胞；物，吾与