

CHUAN TONG YU CHAO YUE

传统与超越

中国哲学的现代诠释

■ 郑万耕 周桂钿 张奇伟 徐文明 强 昱 ■

CHUAN TONG YU CHAO YUE

传统与超越

中国哲学的现代诠释

■ 郑万耕 周桂钿 张奇伟 徐文明 强 昱 ■

北京师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

传统与超越:中国哲学的现代诠释/郑万耕等著. —北京:
北京师范大学出版社, 2002. 1
ISBN 7-303-05693-9

I. 传… I. 郑… III. ①哲学思想-研究-中国②传统文化-研究-中国 IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 083226 号

北京师范大学出版社出版发行

(北京新街口外大街 19 号 邮政编码:100875)

出版人:常汝吉

北京师范大学印刷厂印刷 全国新华书店经销

开本:890mm×1 240mm 1/32 印张:7.75 字数:220 千字

2002 年 1 月第 1 版 2002 年 1 月第 1 次印刷

印数:1~2 000 册 定价:12.00 元

前 言

近年来，文化问题成了世人关心的重要问题之一，而中国传统文化似乎又成为被关注的中心，引起了热烈的讨论，出现了所谓“文化热”和“国学热”。在这个过程中，学术界对中国传统文化和中国哲学进行反思，对古代典籍进行这样或那样的再诠释，取得了丰硕的研究成果。

现在，“弘扬优秀传统文化”已经成为国人的共识。中国哲学是中国文化的核心。深入研究中国哲学，对于弘扬中华文化的优秀传统，抵制民族虚无主义，锻炼人们的理论思维能力，提高全民族的综合素质，加强精神文明建设，具有十分重要的意义。中国哲学在长期的发展过程中，逐渐形成了自己特有的概念、范畴和命题，构成了自己独特的思维方式，以其鲜明的民族特色区别于西方哲学和印度哲学，对人类文化史作出了有益的贡献。中国哲学富于无神论和辩证思维的传统。先秦哲学学派众多，内容丰富，探讨了十分广泛的哲学问题，在同时期的世界哲学中，属于少数较高形态的哲学之一。魏晋时期，学者们乐于“辨名析理”，其哲学体系更具有思辩性。宋明道学家们普遍重视“形而上”和“形而下”问题的讨论，在吸取道家、佛教思想资料的基础上，更深入广泛地讨论各种哲学问题，建立了比较完整的哲学体系，开创了中国哲学发展的一个新时期。那种认为中国哲学缺乏理论形态的观点，是不符合实际的。

易学是中国哲学的一个重要组成部分，不研究易学，就不可能真正深入了解中国哲学。《周易》虽然是儒家的经书，但其影响并不限于儒学的领域，其他系统的哲学也不同程度的从《周易》的研究中吸取营养。如魏晋玄学和道教哲学同易学的发展有密切的联系。不研究易学哲学，对玄学的形成和演变，对道教的炼丹理论，都难以作出正确的评论。宋明道学作为中国古代哲学的一种形态，从周敦颐到朱熹，再到王夫之，就其哲学体系赖以出发的思想资料和理论思维形式说，也是通过易学形成和发展起来的。历代易学所阐发的“自强不息”、“厚德载物”、“与时偕

行”、“革故鼎新”等观念，对铸造中华民族精神起了决定性的作用，对推动中国文化的发展也起了很大影响。佛教和道教则在解决人的心灵安顿、解脱精神困惑方面，有着不可替代的作用。

一个没有文化根基的民族，是没有前途、没有生命力的民族。对于优秀的民族传统文化，必须加以继承。然而，面对现代化的严峻挑战，传统文化亟需理性批判，重新诠释和创造性转换，而后方能获得新生力量。继承传统，超越传统，与时俱进，综合创新，就是我们对待传统文化和传统哲学的基本态度。这本小书就是我们重新审视中国古代哲学的初步收获。

青年学子历来是社会的先进分子，对民族的前途、国家的命运和社会的发展具有最敏锐的洞察力，往往成为人群中的先知先觉者。他们对中国优秀传统文化的热忱使我们深受鼓舞。我们的这些收获和体会，曾作为“中国哲学专题”课，与哲学系硕士研究生共同讨论，引起了他们浓厚的兴趣。本书就是在此基础上加工改写而成的。编撰者有郑万耕：第一章易学哲学；张奇伟：第二章儒家哲学；徐文明：第三章之佛教哲学；强昱：第三章之道教哲学；周桂钿：第四章中国哲学与中国文化。最后由郑万耕通读定稿。

本书仅是我们近年研读中国哲学的一些粗浅体会，还不是有关中国哲学的全面论述。由于学识所限，错谬和疏失在所难免，恳望得到专家学者和读者同志们的批评指正。

编 者

于北京师范大学

2002年1月

目 录

第一章 易学哲学	(1)
一、易学中的太极说	(1)
二、易学中的阴阳五行观	(16)
三、易学中的神化学说	(29)
四、易学中的道器观	(40)
五、易学中的天人观	(53)
第二章 儒家哲学	(67)
一、儒学的古代渊源	(67)
二、儒学的至善之学	(78)
三、儒学的心性哲学	(89)
四、儒学的礼法之学	(105)
第三章 宗教哲学	(125)
一、佛教哲学	(125)
二、道教哲学	(143)
第四章 中国哲学与中国文化	(169)
一、究天人之际	(169)
二、通古今之变	(180)
三、考南面之术	(207)
四、探养生之道	(232)

第一章 易学哲学

易学是中国文化中阐发《周易》经传的知识体系，是经学的一个重要组成部分。易学源远流长，内容宏富。两千多年来，随着社会的发展，文化思想的演变，易学经历了不同的历史阶段，形成了许多流派，逐渐发展成为一个庞大的知识系统或理论体系。就其发展来看，其核心问题是讨论宇宙和人生的基本原理，也就是哲学问题。但这一系统的典籍又不限于哲学问题，而是渗透到其他领域，如宗教、历史、科技、文学艺术以及政治和伦理各个方面，范围很广，成为中华文化的一面旗帜，影响深远。易学所提出的理论思维，尤其是其理论思维的形式，即观察和处理问题的思维方式或方法，具有中国的民族特色，在人类思想史上占有重要地位，时至今日，仍然具有强大的生命力。

一、易学中的太极说

太极是中国易学史和哲学史上的一个重要概念，最早见于《庄子·大宗师》：“在太极之先而不为高，在六极之下而不为深。”太极与六极对文，指空间的最高极限，用来说明“道”在太极之先而不为高。这里，太极并非实体范畴，“道”才是实体概念。作为一个哲学范畴，它是通过对“周易”的解释而得到阐发和演变的。

（一）《易传》中的太极说

太极这一范畴，就易学说，始于《易传·系辞上》。《系辞》作者借用《庄子》的“太极”，用来解释筮法，说：

是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地；变通莫大乎四时；县象

著明莫大乎日月；崇高莫大乎富贵；备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人；探賈索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。

此段文字，后来有两种不同的解释，一是认为讲筮法，即揲蓍或画卦的过程；一是认为讲世界观，即宇宙形成的过程。就占筮的过程说，此太极指五十或四十九根蓍草混而未分，即《系辞》所说“大衍之数五十，其用四十有九”。此乃卦象的根源，故称其为“太极”。两仪指将四十九根蓍草分为两堆，即《系辞》所说“分而为二以象两”。四象指四次经营，即“分二”、“挂一”、“揲四”、“归奇”（或指以四根为一组数蓍草，即“揲之以四以象四时”；或指爻象七、八、九、六，亦通）。就画卦说，太极指阴阳两画混而未分的状态，两仪指阴阳二爻，四象指两仪之上各加一奇一偶所成的老阳、老阴、少阳、少阴，八卦指乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八种卦象。就世界形成的过程说，太极为最高或最初的实体，两仪为阴阳或天地，四象为春夏秋冬四时，八卦为天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然现象，代表世界上的万事万物。此种解释始于汉代易学。

其实，在先秦典籍中，太极尚无实体的涵义。赋予太极以实体的意义，乃汉朝人的观点，并不符合《系辞》原意。此处的太极是作为筮法的范畴出现的。下面一段话，显然是对蓍龟卜筮吉凶的赞美，认为其功业同天地、四时、日月、富贵地位、圣人事业一样，崇高而伟大。如果认为此段文意是讲世界变化的过程，以天地释两仪，以四时释四象，则下文所说的日月、富贵、圣人等即为八卦，是解释不通的。总之，从上下文义看，《系辞》“易有太极”章的原意，是讲以蓍求卦的方法，而非讲世界观。

虽然此章是讲筮法问题，但认为从太极到八卦是一个生化的过程或分化的过程。这种观点隐含着一种逻辑思维，同样是把以蓍求卦的过程理论化了。后来的易学家和哲学家们，从《系辞》对筮法的解释中得到启发，从而提出了各种关于宇宙形成的理论。

总之，太极作为一种范畴，在易学史和哲学史上，经历了一个发展

过程。其最初涵义指空间的最高极限，其次指六十四卦的根源，而后才演变为实体概念，成为说明世界本源或本体的范畴。

（二）汉代的太极元气说

汉代官方哲学同神学迷信相结合，将儒家经典神秘化，出现了纬书。《易纬·乾凿度》解说《系辞》“易有太极”章，用来说明卦画的起源，提出了太极元气说。它说：

夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者言万物相浑成而未相离。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九，九者气之究也。乃复变而为一。一者形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地。物有始有壮有究，故三画而成乾。乾坤相并俱生。物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。

这是认为，乾坤卦象是有形的，但有形之物皆生于无形，乾坤卦画怎样从无形中产生呢？为了回答这一问题，《易纬》便提出了宇宙形成的四阶段说，即“有太易，有太初，有太始，有太素”。这四个阶段实际上是两大阶段，一是太易即气尚未产生的阶段，亦即下文所说“视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也”。“易”指太易。二是气形质具备的阶段，即“太始”、“太初”、“太素”三者混而未分，所谓“气形质具而未离，故曰浑沦”的阶段。此“浑沦”的阶段，就是太极。《乾凿度》以此解释《系辞》“易有太极”这句话，即将“易”解为“太易”，将“太极”解为气混而未分，指天地尚未形成的状态。“易无形畔”以下即讲有形之卦象如何从无形之“太易”产生：它变而为一，一又变为七，七又变为九，此乃奇数和阳气变化的过程。九为阳气之终究，故曰“九者气之究也”。“乃复变而为一”，依郑玄说，当作“乃复变为二，二变为六，六变为八”，指偶数和阴气变化的过程。以此说明阴阳二气之数，即太极浑沦之

物逐渐分化的过程。“一者形变之始”，依郑玄说，当作“二者形变之始”。“二”即下文所说的天地，天地乃有形之物，故说“形之始”。阳气轻清，上升形成天；阴气重浊，下降凝为地。有形之物的形成，都要经过三个阶段：太初、太始、太素，此即“物有始，有壮，有究”。有了阴阳之数 and 天地之形，也就有了乾坤两卦之象，一七九则成为乾卦象，此即“三画而成乾”。有了乾卦象，同时也就有了坤卦象，因为太易又变出二六八，所以说“乾坤相并俱生”。乾坤两卦象，因而重之，此即“六画而成卦”。“易变而为一”以下这段话，实际上是解释《系辞》说的“是生两仪”这句话，即以阴阳奇偶和天地之形象为两仪。有了两仪，便有了乾坤两卦。

《乾凿度》以此解释卦画的起源和宇宙形成的过程，是认为其发生有一个从太易——太极——阴阳二气和天地到乾坤两卦的程序。其以“浑沦”解“太极”，说明太极即汉人所说的“元气”。其他纬书亦有此说。《河图·括地象》说：“易有太极，是生两仪。两仪未分，其气混沌。清浊既分，浮者为天，偃者为地。”天地未分之前的混沌状态即是元气。所以《春秋纬·说题辞》曰：“元气以为天，混沌无形体。”照纬书的这些说法，太极为混沌未分的元气，元气经过一定的演变过程，又分化出天地。然而，《乾凿度》又在太极之上安排了一个“未见气”的“太易”阶段。据郑玄注：“太易，无也。太极，有也”。又没有摆脱道家“有生于无”的宇宙论的影响。但它赋予“太极”以实体的涵义，以太极为元气，肯定太极的物质性，则对后来易学及其哲学的发展，起了深刻的影响。

西汉末年，刘歆以太极说解释历法，以三统历的一元为太极，三统为天地人，提出“太极元气，函三为一”说。太极元气合为一个概念，表明太极即是元气。“函三”的“三”，指天、地、人。太极元气未分化之前，即包含天地人形成的元素而成为一个统一体。东汉经师郑玄、虞翻等人注《易》，都吸收了这些说法，以太极为天地未分的原始统一体，其内容就是“淳和未分之气”，即元气。这样，经过汉代学者的阐发，便确立了太极为原初物质的意义，太极作为解释宇宙本原的一种范畴，也就由此而确定下来了。

（三）王弼派的太极虚无说

魏晋以降，中国易学和哲学都发生了巨大变化。作为易学和哲学重要范畴的太极，也赋予了新的涵义。王弼派易学皆以虚无实体为太极，表现了鲜明的玄学特色。

在晋人韩康伯的《系辞注》中，保存了王弼对“大衍义”的解释，其中提出了玄学派的太极观。王弼说：

演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也。四十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有。故常于有物之极，而必明其所由之宗也。

这是说，推演天奇地偶之数而为七八九六之数，必须依赖于五十之数，以此解释《系辞》文“大衍之数五十”。又以“其一不用”解释“其用四十有九”，此不用之“一”即为太极。“一”既然是“非数”，所以又叫做“无”。就筮法说，此“一”不参与揲蓍的过程，此即“不用”，但其功用却体现在四十九数的推衍过程中，此即“而用以之通”。此“一”本身不是数，但它却是四十九之所以成为数，并形成七八九六之数的根据，此即“非数而数以之成”。如果此“一”参与揲蓍求卦的过程，那就会成为“大衍之数其用五十”，其结果便得不出七八九六之数，卦象也就不能形成，所以说“四十有九，数之极也。”揲蓍求卦只能以四十九数为其极限。“一”又不能自己表现自己，必因于有，借四十九数的变化显示其功绩，此即“无不可以无明，必因于有”。所以，要在四十九数之上，来指明七八九六之数的由来及其赖以存在的根据。此即“常于有物之极，而必明其所由之宗也”。就哲学意义说，王弼是把“一”或太极看作世界的本原，即“无”；把四十九数视为天地万物，即所谓“有”，“有”指个别存在物。认为作为世界本原的“无”，不能用“无”来说明，必须凭借有形有象的具体事物显示其成就万有的功用，因此，要在个体事物的极限处，指明个体事物的由来及其存在的根据。

后来，韩康伯又发挥说：

夫有必始于无，故太极生两仪也。太极者，无之称，不可得而名，取有之所极，况之太极者也。

“两仪”，就其哲学意义说，指天地或阴阳二气。这是认为，太极是“无”，天地万物是有。有生于无，有依赖于无。以此宣扬“以无为本”的世界观。

王弼玄学派的太极观是对汉易太极元气说的否定。他们通过对“大衍之数”的解释，以太极为世界的本原，进而将太极观念玄学化，视其为虚无实体，这既否定了《易纬》的神秘主义（以太极为北极神），又反对了汉易以太极为原初物质的学说。其以虚无实体为太极，实际上是一种逻辑上虚构的观念，这又将太极实体观念化了。

从哲学史上看，玄学家不再讲太极生天地，太极生阴阳，而是认为天地没有开端，天地是太极的体现。太极是本是体，天地是末是用，太极乃天地的根据。天地万物与太极的关系不再是彼生此的关系，也没有一个时间上的先后顺序，而是体用、本末的关系。这样，就由讨论太极生两仪，气（元气）生天地的宇宙形成论，走上了讲“天地万物皆以无为本”的宇宙本体论的道路。

魏晋南北朝时期，或以太极为虚无实体，或以太极为元气，或以太极为天地，展开了激烈的争论，直到唐初孔颖达作《周易正义》，才否定了王弼派的太极虚无说，重新肯定了汉易的太极元气说。但又以四十九数之总合为太极，四十九数之展开为两仪、四象、八卦。此种理论思维，推广到哲学上，必然导出天地万物乃世界本体自身的展开的理论。然而，孔颖达本人并没有意识到这一点。这一任务是由宋明易学家完成的。

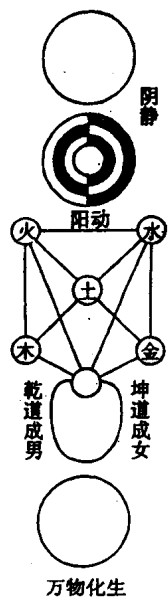
（四）周敦颐的太极图说和宋人的太极观

宋明道学的创始人周敦颐著《太极图说》，不讲筮法，直接论述宇宙形成的问题，以太极为阴阳二气混而未分的状态。《太极图说》包括图和说两部分，说是对太极图所作的文字解说。其图如下：

周敦颐认为：太极元气含有运动和变化的本性，太极动而生阳，动到极点就静下来；静则生阴，静到极点又动起来。一动一静，互为条件，循环不止；阴阳二气相分，天地就确立起来了。阴阳变化，相互配合，就生出水火木金土。五行之气顺序布署，一年四时就运行起来。阴阳五行之精华巧妙结合，二气交感，万物就产生了。万物生生不息而又变化无穷。而人禀受阴阳五行中最精秀的气，成为万物之中最聪灵者。因此，人应该把自己修养成一个道德完善的人。最后说，人若能懂得宇宙生化万物的法则，明白了生死的道理，即人的生命来源于二五之精，死后又归于阴阳五行之气，就达到了一种非常崇高的精神境界。

这就为儒家哲学提供了一个较为完整的宇宙论体系，为儒家成圣人的理论作了哲学上的论证。他承认天地万物的形成，经历了一个由元气到阴阳二气（形成天地），再到五行（形成四时），最后产生万物和人类的过程，进一步发展了汉唐易学中的太极元气说。但周敦颐又在“太极”之上安了一个“无极”的阶段，此即《太极图说》的第一句：“自无极而为太极”。这又是宣扬虚无生气说，没有摆脱《易纬》太易说和玄学派太极虚无说的影响。周氏此说认为太极具有运动和静止的属性，由于元气自身的运动和静止，分化出阴阳二气，从而回答了太极如何生出两仪的问题；并认为在阴阳分化的过程中，运动与静止相互依存，阴阳二气既相轮替，又相对立，含有辩证思维的因素。但他又认为，太极在分化过程中，总是先“动而生阳”，而后方“静而生阴”，又把阳动与阴静加以割裂，抹煞了二者的统一性；并将太极之动归于无极之静，在太极之上寻找运动的泉源，又陷入了形而上学。

周敦颐的《太极图说》，对宋人的太极观影响很大，引起了长期的争论。程颐曾受学于周敦颐，继承并改造了《太极图说》的思想。他以“理一分殊”解释“太极生两仪”，认为无极也就是太极，太极即道或理一。散为万殊则首先成为阴阳二气。事物千差万别，又统一于一理——太极。正如天上的月亮只有一个，而映在大海、急流、水溪、水盆或杯



水中的月亮，却多彩多姿一样。此即其《易序》所说：“散之在理，则有万殊；统之在道，则无二致。所以‘易有太极，是生两仪’。太极者道也，两仪者阴阳也。阴阳一道也，太极无极也。”

朱熹继承并发挥了程氏的太极观，认为“太极者，其理也”（《周易本义》），阴阳变易之理就是太极。太极之理没有形迹，所以又称为“无极”。无极表示太极之理是最高范畴，没有极限，并不是说在太极之先还有一个“无极”的阶段。所以他对周敦颐《太极图说》作了订正，改第一句为“无极而太极”。

朱熹的太极说，也有两层含义：就筮法说，认为“太极生两仪”是讲伏羲画卦的程序，太极指画卦的根源，“当其未画卦之前，太极只是一个浑沦的道理”（《朱子语类》卷75）。此理浑而未分，所以又叫做“一理”或“理一”。其中包含有两仪、四象、八卦和六十四卦之理，当其展开，就表现为两仪、四象、八卦和六十四卦，而太极又“不离乎两仪、四象、八卦”（同上），即存在于其中。正如树根生长枝干之生理，生出枝干、花叶、果实，又寓于枝干、花叶、果实一样。就其哲学意义说，太极指世界的本原，指一物之所以然。“圣人谓之太极者，所以指天地万物之根也”。“总天地万物之理便是太极。”（《朱子语类》卷94）按照朱熹的说法，他不赞成宇宙发生论的观点，而认为太极生阴阳本无先后之可言，太极与万物也不是先有此而后有彼，“但统是一个大源，由体而达用，从微而至著耳”（同上）。太极之理为体，万物为用，体微而用显，万物乃太极之理的显现。依据此种理论解释周敦颐由“太极动而生阳”到“万物化生”的过程，阴阳五行以至万物都是太极之理自身的展开和显现，没有一个时间上的先后顺序；展开之后，太极又在阴阳、五行和万物之中，“人人有一太极，物物有一太极”（同上），一物各具一太极。太极与万物不即不离，只是一种本体与现象的关系。这样，就以程颐的“体用一源，显微无间”说改造了周敦颐的《太极图说》，从而将其宇宙发生论转变成为宇宙本体论的体系。

邵雍与周敦颐不同，发展了陈抟易学的数学方面，着重以数解《易》。他以太极为一，视其为各种象和数的根源。他认为，太极之“一”的本性是不动，动则生出奇偶二数。有二方有数的神妙变化，如二

生四，四生八等。有了二、四、八等数，也就产生了阴阳刚柔爻象和卦象。有了卦爻象，也就有了天地、日月、星辰、水火、土石等个体事物。这就是《观物外篇》所说的“太极一也，不动生二，二则神也。神生数，数生象，象生器。”但个体事物并非不变，有成则有毁，有始则有终，最终又归于奇偶二数变化神妙莫测，此即“器则变，复归于神也”（同上）。那么，太极之一的内容又是什么呢？为什么它能够成为数的根源？邵雍认为是心，即所谓“心为太极”（同上）。此心指人心，特别是圣人之心。此心无思无为，不起念头，形如止水，一而不分。这种境界就是心的本性。不动之心又如何产生奇偶之数？由于邵雍的《皇极经世》已经失传，在后整理的本子中找不到明确回答。但按照他的儿子邵伯温的解释，邵雍又以“一动一静之间”为太极。一动一静之间，就是既非动又非静，尚无动静之分，这就是太极，也即“心一而不分”的境界。当其发作，念头兴起，就是动；停顿下来，就是静。动则为奇数，静则为偶数。因为奇数为阳，主动，偶数为阴，主静。奇偶之数及其变化的法则就根源于此不动之心。视人心为奇偶之数的根源，这在易学史上还是第一次。此种观点，实际上是将易学的法则归之于人心的产物，所以邵雍又称他的先天学为“心法”，对后来心学派的易学产生了深刻影响。

张载吸收周敦颐的太极说，而又反对以虚无为实体，针对其“自无极而为太极”的说法，提出太极是宇宙的本原。他以太极为气，是包含对立的统一体。《易说·说卦》曰：“一物两体，其太极之谓欤”。太极自身包含着两个方面，既不是一，也不是二，而是一中含两，即阴阳两个方面，相互联结，成为一体，所以才有气的运动变化，神妙莫测；阴阳两端相互对待，相互推移，所以气的运动过程变化无穷。这就是所谓“一物两体者，气也。一故神，两故化”（同上）。这种太极观，是以气为宇宙的本源，而气自身就包含着运动变化的性能，其根源就在于阴阳对立面的相互作用。这种观点，既反对了王弼派的太极虚无说，又反对了程颐以理为太极的学说，同时又是对周敦颐太极说的一种改造，从而以内因论的观点回答了气为什么能运动变化，解决了物质世界运动变化的源泉问题。张载的太极说影响很大。后来被气学派的易学家，如罗钦顺、王廷相以至王夫之所继承和发展。甚至于理学派的杨万里，象数学派的

朱震，也深受其影响。

南宋朱震总结唐宋以来的太极学说，提出了自己别具特色的太极观。他认为，大衍之数的不用之“一”即是太极，此一为不动之数，是体；四十九数参与揲蓍成卦的过程，其变化引出七八九六，所以为用。但此太极之一，并非单一之数，而是四十九数的总合。其散开即为四十九。当其未散开时，包含有两仪、四象；当其散开之后，两仪四象又分有太极之数，太极并不因此而消失。这叫做“体用不相分离”，即体中含用，用中有体。四十九有数可数，为显；一隐于四十九数中，为微，二者不相分离，这就是程颐所说的“体用一源，显微无间”。照这个说法，没有一个离开四十九数和两仪、四象、八卦而单独存在的太极，太极就在四象八卦之中，是四象八卦的根本；而四十九数以至两仪、四象、八卦和六十四卦，就是太极之一自身的展开。这就使太极范畴获得了本体论的意义。就哲学意义说，他又吸取张载说，以混而未分之气为太极或太虚之气，太极是阴阳二气的根本，动则分化为阴阳二气，阴阳又分化为五行，阴阳五行之气运布于四时而生万物，天地万物又分有太极，太极作为阴阳之本又同天地万物不可分离。照此说法，天地万物乃太极未分之气自身的展开。此种太极观，又为气学派本体论的形成奠定了基础。

（五）方氏易学的太极观

明代方以智父子吸收程朱“体用一源”说，在其“先天即在后天中”理论思维的基础上，总结了宋明以来的太极观，围绕太极问题讨论了本体和现象的关系，从而建立起象数之学的本体论体系。

方氏易学的太极观较有特色的是，提出了“三极说”，即无极、有极和太极，论证“太极即在有极中”这一本体论的命题。卦爻画有形称为有极，卦爻画之所以然无形叫做无极，而既不偏于有，又不偏于无，贯通有极与无极而为一体者，就是太极，即所谓“因贯一不落有无者，号曰太极”（《周易时论合编·图象几表·太极图说》）。因为太极不落有无，所以它其大无外，其细无间，渗透于一切方面。太极与有极和无极的关系，即“体用一源，显微无间”，但方氏又将“一源”和“无间”理解为体只能存在于用中，微只能寓于显中，本体自身即包含着差异，反对离

用而言体。据此，方氏得出结论说：

自有而推之于无，自无而归之于有，此不得不然□示也。然必表寂历同时之故，始免头上安头之病，必表即历是寂之故，始免主仆不分之病。于是决之曰：不落有无之太极即在无极有极中，而无极即在有极中。（《周易时论合编·图象几表·太极图说》）

“寂”指所以然，即太极之体。此所以然之体无形象可见，无声臭可闻，故称为“寂”。“历”指变化的过程，即太极之用。此过程清晰可数，赫然在目，故称为“历”。“寂历同时”，谓体用无时间先后之别。“即历是寂”，谓作用乃本体自身的表现，体即在用中。这是说，从有极推出无极，而无极又归之于有极，此是用来揭示无极乃有极存在的根据。但不能因此认为，作为所以然的无极先于有极而存在，此即“必表寂历同时之故，始免头上安头之病”；同时，也不能混淆二者的体用关系，此即“必表即历是寂之故，始免主仆不分之病”。总之，太极作为有无之统一体，即存在于无极和有极之中，而无极即寓于有极中。也就是说，太极即在有极中，太极作为所以然，不能脱离有形之物而独立存在。

由于主太极不落有无说，坚持太极即在有极中，本体自身即含有差别象的观点，方氏又批评了易学中的太极浑沦说和太极虚无说，而以理气合一体为太极。其《时论合编·说卦》云：

两间皆气，散殊适用，天地但定其位耳。其所以为气者，於穆其中，故曰太极。所以者即在气中。如一壶水，即一壶润，润与水不分。

“於穆”，语本《诗·周颂·维天之命》：“维天之命，於穆不已”句，谓深远无穷。此指太极之体的本然状态。这是认为，《说卦传》“天地定位”一章所说的天地、雷风、水火、山泽，皆气化的产物，所以说“两间皆气”，其散开则为天地水火等物，又各有其差别，天地只是规定气运行的方位。但山泽、雷风、水火等气，或相济，或相制，又有其条理。其