

明代哲学史

张学智 著

北京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

时代哲学史/张学智著. —北京:北京大学出版社,
2000

ISBN 7-301-04734-7

I. 明… II. 张… III. 哲学史-中国-明代
IV. B248

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 71388 号

书 名: 明代哲学史

著作责任者: 张学智 著

责任编辑: 高秀芹 谢茂松

标准书号: ISBN 7-301-04734-7/B·0203

出版者: 北京大学出版社

地址: 北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn/cbs.htm>

电 话: 出版部 62752015 发行部 62754140 编辑部 62752032

电子信箱: zbup@pub.pku.edu.cn

印刷者: 北京飞达印刷厂

发 行 者: 北京大学出版社

经 销 者: 新华书店

890 毫米×1240 毫米 A5 开本 23.375 印张 670 千字

2000 年 11 月第一版 2000 年 11 月第一次印刷

定 价: 38.00 元

目 录

导言	(1)
第一章 曹端与明代理学的兴起	(1)
一 太极理气	(1)
二 诚与性命	(5)
三 诚敬与仁	(8)
第二章 薛瑄的河东之学与明代关中学者	(12)
一 无极而太极,理一分殊	(12)
二 知性与复性	(16)
三 格物与居敬	(20)
四 薛瑄与明代关中学者	(23)
第三章 吴与弼的自治力行与胡居仁的主敬	(26)
一 吴与弼的自治力行	(26)
二 胡居仁的主敬	(29)
三 胡居仁的理气心性诸说	(32)
四 胡居仁对佛老的批评	(34)
第四章 陈献章与心学的起始	(39)
一 自得之学	(39)
二 心与道俱的境界	(41)
三 义理融液,操存洒落	(47)
四 陈献章的诗学	(52)
五 陈献章的弟子	(55)
第五章 湛若水的“随处体认天理”及其学传	(58)
一 心体物不遗	(58)
二 随处体认天理	(62)
三 湛若水与王阳明的辩论	(66)
四 湛若水的学传	(71)
第六章 王阳明的良知之学	(80)

一 道德的凸显	(80)
二 心外无理	(88)
三 知行合一	(94)
四 致良知	(101)
五 四句教	(118)
第七章 王龙溪的先天正心和钱德洪的后天诚意	(129)
一 王龙溪的先天正心之学	(129)
二 寂与感	(134)
三 钱德洪的后天诚意之学	(140)
第八章 黄绾的“艮止”与季本的“龙惕”	(146)
一 “艮止”之旨	(146)
二 对王阳明的批评	(151)
三 季本的“龙惕”	(155)
第九章 邹守益“戒惧”之旨及其家学	(160)
“戒惧”宗旨	(160)
二 对同门偏离王阳明本旨的批评	(164)
三 邹守益的家学	(168)
第十章 欧阳德的动静体用合一说	(171)
一 良知与知觉的关系	(171)
二 动静合一	(173)
三 对体用合一的发挥	(176)
第十一章 聂豹的归寂之学	{179}
一 寂与感的对立	{179}
二 与王门诸人的辩论	(183)
三 归寂之学的推广	(188)
第十二章 罗洪先对于归寂主静说的全面阐发	(191)
一 主静宗旨	(191)
二 对现成良知派的否定	(194)
三 罗洪先一生理论发展过程及对江右学派的超出	(199)
第十三章 王时槐的透性研几说	(204)
一 虚静与生生	(204)

二 透性	(208)
三 研几	(212)
第十四章 胡直对心学宗旨的发挥	(216)
一 理不离心,存神过化	(217)
二 物不外乎心,察之外无物	(222)
第十五章 李材的“止修”之学	(227)
一 知与性	(227)
二 止修宗旨及其内在矛盾	(230)
三 止修与艮止、归寂	(233)
四 修身与治平	(236)
第十六章 王艮及泰州之学的初创	(239)
一 良知现成自在	(240)
二 平民与精英	(244)
三 淮南格物	(247)
四 学与乐	(250)
五 王艮弟子中的不同趋向	(252)
第十七章 罗汝芳的“赤子良心”之学	(256)
一 大道只在此身	(256)
二 顺适当下	(259)
三 天明与光景	(261)
四 罗汝芳与王龙溪	(263)
五 慎独与孝慈	(266)
第十八章 耿定向的“不容已”之学	(268)
一 “真机不容已”	(268)
二 泰州平实之旨	(272)
三 “学有三关”	(275)
四 儒佛同一,佛为儒用	(278)
第十九章 焦竑的儒释道三学	(283)
一 儒家:知性复性	(283)
二 佛家:儒释不二	(287)
三 道家:以道补儒	(293)

四 礼的形上学解释	(296)
第二十章 李贽的童心说	(299)
一 童心说:回到本真自我	(299)
二 个体原则的突出	(306)
三 清净本源	(311)
四 李贽身后的影响	(315)
第二十一章 罗钦顺的哲学思想	(318)
一 理与气	(319)
二 心与性	(324)
三 对佛教和心学的批评	(330)
四 格物论及与王阳明的争论	(337)
第二十二章 王廷相的气论及其实证倾向	(342)
一 太极道体	(342)
二 性论	(348)
三 修养论	(354)
四 对佛道及理学诸家的批评	(358)
第二十三章 吴廷翰的哲学思想	(366)
一 气之混沦为天地万物之祖	(366)
二 对心学的批评	(374)
三 修养功夫论	(379)
第二十四章 陈建《学蔀通辨》对朱子学的阐扬	(383)
一 朱陆早同晚异	(384)
二 儒释之辩	(390)
第二十五章 顾宪成对朱子学阳明学的调和	(399)
一 先天良知与后天功夫并重	(399)
二 “无善无恶”辨	(406)
三 小心——敬	(412)
第二十六章 高攀龙的格物知本之学	(416)
一 气、心、性、理	(417)
二 格物与知本	(422)
三 悟与修	(426)

四 敬与顺乎自然·····	(429)
第二十七章 刘宗周的诚意慎独之学·····	(434)
一 道体·····	(434)
二 意与诚意·····	(440)
三 对王阳明及王门后学的批评·····	(446)
四 心性与慎独·····	(451)
第二十八章 黄宗羲对心学的总结·····	(459)
一 理气合一,心性合一·····	(460)
二 盈天地皆心·····	(463)
三 四句教·····	(468)
四 本体与功夫·····	(475)
五 哲学史方法论·····	(480)
六 《明夷待访录》中的政治思想·····	(487)
第二十九章 陈确的哲学思想·····	(494)
一 《大学》辨·····	(494)
二 知行辨·····	(499)
三 性善辨·····	(501)
四 理欲辨·····	(505)
五 丧葬辨·····	(508)
第三十章 方以智的哲学思想·····	(512)
一 学术渊源·····	(513)
二 质测与通几·····	(515)
三 气与火,太极与心·····	(521)
四 一与二与三·····	(532)
五 三教统合与打翻三帝·····	(546)
第三十一章 王夫之的哲学思想·····	(552)
一 太极:体用皆有而相胥以实·····	(552)
二 天地之和与日新之化·····	(564)
三 心与性·····	(579)
四 知识论·····	(594)
五 历史观·····	(607)

六 治学方法论·····	(622)
第三十二章 从四大高僧看明代佛教的融通趋势·····	(628)
一 紫柏真可·····	(629)
二 云栖株宏·····	(638)
三 憨山德清·····	(647)
四 满益智旭·····	(650)
第三十三章 明代道教哲学·····	(661)
一 张宇初·····	(663)
二 《性命圭旨》·····	(669)
三 陆西星·····	(676)
四 三一教的会三归一·····	(682)
第三十四章 明末天主教的传入及与中国本土文化的碰撞 ·····	(687)
天主·····	(688)
二 灵魂·····	(697)
三 伦理·····	(705)
四 科学与思维方法·····	(718)
本书引用书目版本·····	(731)
后记·····	(734)

导 言

明代是中国历史上一个独特时期,这个时期的大多数皇朝国势不振,演至明末甚至有非常黑暗的情形。但明代又是整个社会近世化最为广泛、最为迅速的时期。由于生产技术的进步,工商业的发展,城市规模的扩大,市民阶层不断增长,市民生活成了整个社会注目的中心。明代的科举考试在历史上最为典型,在科举的推动下,理学以前所未有的深度和广度影响着社会生活的各个方面。佛教道教疲敝已甚,不得不附儒学骥尾以求生存。在佛教道教内部,三教统合的趋势十分强劲。所有这些,都影响着明代哲学的形态,使它呈现出不同于前朝的独特面貌。

明代学术的主流是理学。明代理学的一个特点是理气论的褪色,心性论成为思想家的学说重心。这是因为,经过宋元诸大儒的推阐,理学发展到烂熟,越来越成为一种价值性学说,探究万物的终极实在已经变成了实证问题而逐渐居于人们视域的次要位置。理气问题已经没有多少继续深入挖掘的空间。而心性论问题代表着哲学家对人的本质、对人与宇宙的关系的根本理解。特别是在佛教道教与儒学经过长期的互相吸收、冲突、融合,已经水乳交融地结合在一起之后,心性论更有它独特的重要性和深刻性。另一方面,明代经学极敝,经学与理学分途。经学在新的方法、新的社会需要确立之前,已经很难再有发展。科举的影响使义理之学牢牢占据着思想舞台的中心,而义理之学的创新和发展在于心性体验。心性论最能体现一个思想家的根本识度。从思想方法上说,理气论是把描述对象作为一个在心之外的存在系统,用的是主客二分的方法;客体本身的法则,客体各部分之间的关系,仍是在我之外的。心性论则不然,它指向的是主体与客体的关系,客体作为主体境界的投射物已经打上了主体的烙印。理学所谓心,主要不是理智主体,而是理智、直觉、体验、觉解等的综合体,主体世界与客体世界不可分割地关联在一起。所谓性,也不是理智地获

得的外在原则,而是天人合一坐标中的自我设定。它代表着理学家对宇宙的本质、人在宇宙中的地位、人与人的关系的根本看法。对这些问题的见解,对宇宙万象的意义论的、价值论的把握,不是单纯的理智分析所能奏效。理智是思维的重要方面,并且无论用何种方式把握对象,表达研究者的见解,传递研究者关于对象的信息是不能离开理智的,但在理学,特别是在以心性为中心的明代理学中,仅有理智这一个工具是不够的。

本书所用的方法,是在全面阅读原始资料的基础上,先确定被研究、被描述的思想家的问题域,然后找出与这个问题域相关的全部概念范畴;依逻辑与历史统一的原则,以中心范畴为纲,构成一个概念范畴的框架;理出这个框架中的逻辑关系,然后将这个框架依照其逻辑顺序叙述出来;在这一程序中,重点对这个框架中主要概念的形成及与其他概念的关系加以说明。这里比较困难的是确定一个思想家所要解决的问题。受传统的影响,宋明思想家的著作多非有系统的、首尾一贯的,他们的中心概念往往零散地包裹在讲学语录和论学书信中,论证也多东鳞西爪,需要在大量资料中提要勾玄。问题域确定了,还要对他们所用的概念加以辨析。明代思想家所用概念大多沿袭前人,且《明儒学案》多已将重要思想家的中心范畴标揭出来,困难的是分辨字面相同的概念的不同意义。本书在这方面做了较多的工作,因为只有首先理清了概念的真实的、独特的义指,哲学家的思想脉络才能揭示出来。把一个哲学家的思想安排成一个逻辑框架来处理,这个方法近年来不断遭到质疑,认为有强拉古人以就范的缺点。但若是一个思想家的思想是有系统的,思想的各部分是有清晰的逻辑关联的,他的思想就可以按照一个框架来处理。研究思想史,要使一个思想家在我的笔下是鲜活丰满的,是层次清晰、提纲挈领的,不是散漫平铺、不得要领的,最好是把研究对象变为我的思辨的重构物。研究者不是改铸古人,强拉古人就范,而是在充分占有材料的基础上,把思想家思想过程中的架构形式重现出来,即使被研究者的思想在形式上没有严整的系统,也要找出他的思想各部分的结构关联。研究者的工作在于把这个结构关联展现出来。陈寅恪先生曾经说过,研究古人的思想就像欣赏古代绘画雕刻那样,研究者要让驳蚀的地方复原,

让模糊的地方清晰起来。这种修补的精粗工拙全赖研究者把握一个已经逝去的思想体系的能力。

要达到这个目的,体验的方法是必不可少的。体验是研究中国哲学尤其是理学一个非常重要的方法。理学家大都强调气象,强调境界,这是他们的学术的有机组成部分。他们的境界、他们的气象有时体现在文字中,有时在文字之外;有些是思想内容上的,有些是风格特点上的。气象、境界和思想内容是统一的。研究中国思想家,特别是理学家,只有把握了他们的气象、他们的境界,才算真正把握了他们,而气象、境界要靠体验。体验不仅是和研究对象处在同一立场,用同情的理解的态度去解读他们,更重要的是体察他们的气象,他们在字里行间所表达的情感,这种情感在构成他们的思想中所起的作用。哲学不仅是义理的表达,同时也是一种情感的宣泄,不过这种宣泄不像文学那样直接、那样外露。研究者应该在他的研究中把这种情感揭示出来。

本书以揭示被研究者的思想本身为主要任务。哲学是社会生活的总括的、曲折的理论反映,这是没有问题的,但哲学本身又是一种综合的思维活动。这个综合指思辨地、直觉地、体验地把握对象的方式。哲学思维活动本身就是自足的。哲学家特别是中国的哲学家与现实政治的关联很紧密,但中国哲学家大多不以他的哲学思想影射、比附现实政治。由于中国思想家的亦官吏、亦学者的身份,他们有发抒政见的渠道;即使在言路阻塞时不得已采取影射的方式,这些内容也是非主流的。另外,明代相当多的思想家仍然采取传统的注经方式发挥他们的思想。注经是较为纯粹的理论活动。本书选取较为纯粹的哲学内容加以论述,不把思想活动归结为政治主张的曲折、隐晦的表现。除了重要的思想家之外,一般不特别涉及产生一个思想的社会生活土壤,而较多注意思想本身的逻辑结构。这样做的目的是为了内容更为显豁,更有一贯性。在一些较为重要的思想观点上,不仅要说出当时讨论的具体问题,还要进一步说明这个问题所蕴涵的一般哲学意义,以加深对一个思想的意义、价值的把握。

本书有专章叙述佛教、道教哲学及天主教传入时与中国本土文化的碰撞。前人叙述明代思想家一般止于刘宗周,佛教道教部分则归

入佛教史道教史,天主教部分多付诸阙如。本书的目的是论述明代重要哲学家的思想内容,佛教道教天主教这些大的思想文化活动是明代哲学不可缺少的内容,特别是明代宗教生活世俗化,儒释道互相影响、互相包容的情况下,把它们作为这个断代的内容来叙述就显得很有必要,也很有理据。本书不把佛教道教天主教当作中国宗教史的一部分,而是当作中国哲学史的一部分;不选取特别专门的宗教内容,而选取更具普遍性的哲学内容。如佛学部分,儒释关系、性相关系、禅净关系这些关乎中国哲学发展的更一般的问题是论述的中心,特别专门的佛学问题可以从佛教史著作中得到解决。道教也是这样,过于专门的问题,如外丹烧炼等一概不涉及,着重论述明代道教关于性命、道气及与精神修养、身体炼养有关的哲学问题。天主教传入一章,重点在中西文化发生碰撞的哲学根据和文化观念、思维特点的不同及其根源上。这些都是明代思想文化史上的大事,明代哲学全史性的著作对此不能没有论述。

此外,黄宗羲、方以智、王夫之这几位思想家所处的时代,一般笼统称明清之际,而在断代哲学史著中有不同的分法,有的将他们放在清代叙述。本书认为,将黄宗羲、方以智、王夫之放在明代哲学史中更为合理。这是因为,从时间上说,李自成入北京,明朝灭亡的这一年(1644),这几位思想家都已成学,而南明政权则又延续了近二十年,这段时间是这几位思想家哲学创作的鼎盛期。特别是他们都经过战乱的颠沛流离,感亡国之痛,伤民生多艰。他们存续中国文化的情结,他们的著作中表现出的问题意识,都是明代思想的延续。如黄宗羲,他的老师刘宗周是明末大儒,刘宗周已开始对明代儒学进行总结,并且惩先天良知派讳言功夫径任本体发生的流弊,起而纠正当时学风的苦心是很明显的。黄宗羲表达他的哲学思想最鲜明而透彻的是《明儒学案》,《明儒学案》对各思想家的评论,基本观点完全承袭了刘宗周。他着力凸显的先天后天、本体功夫诸问题,也都是典型的明代问题。把黄宗羲放在明代哲学中并且直承刘宗周而论述是自然的、合理的。方以智也是如此,他早年雅好博物,兼习通几之学,甲申国变后四出流亡,思想发生了很大变化。不得已出家后,他的思想充满了酸楚、诡诞及捉摸不定感。代表他后期思想最重要的著作《东西均》完成于

南明永历六年(1652)。他的具有纲领性的“三一”模式此时已经成熟。而他的思想渊源最主要的在家传易学,这都是明代学术的延续。王夫之仓皇逃难,窜身瑶峒中,以中华文化承续者、创新者的自觉意识进行学术创造活动。他的重要著作都是在隐居湘西草堂时著成的,此时他差不多与世隔绝。“六经责我开生面,七尺从天乞活埋”表明了他开创中国文化新形态的壮心和对明遗民身份的肯认。这几位大思想家都受明亡的刺激,有纠正文化弊端、创新思想学术的意愿。这些问题放在明代学术文化的大背景中来考虑更恰当些。清代学术的开端,大约要待清室统治初定,招揽汉族知识分子参与学术活动,知识分子在心理上大体接受了这个异族统治的王朝并逐步打消了反清复明的意欲才算真正开始。基于这些考虑,本书把黄宗羲、方以智、王夫之这几位思想家列入明代哲学史来论述。

感到不足的是,一部完整的明代哲学史还应包括明代经学中的哲学方法论问题。但理出明代经学的发展线索并找出其中方法论的演变及其发生的根据是个颇费时日的课题,这一部分本书暂告阙如。

第一章 曹端与明代理学的兴起

明初理学，以朱熹学说为依归。学者由对朱熹“涵养须用敬，进学则在致知”为学纲领的不同侧重，分为致知与躬行两派。前者以格物致知、博学多识为功夫进路，后者则重在居敬存诚，涵养心性。功夫途径皆不出朱学范围，理论上创获不大。故《明史·儒林传》说：“明初诸儒，皆朱子门人之支流与裔，师承有自，矩矱秩然。”明初著名学者有宋濂、刘基、王祿、方孝孺等。此数人，大多沿袭元代学术格局，且皆为文才之士。至曹端，一生潜心理学，深造有得，开此后理学大家薛瑄、胡居仁之先河。

曹端(1376—1434)字正夫，号月川，河南渑池人，永乐进士，授山西霍州、蒲州学正。终老于霍州。据史传，曹端平生不信轮回、祸福、巫覡、风水等世俗通行的迷信方术。其父好佛老之说，曹端作《夜行烛》以为规劝，并戒里中人用斋醮。惟以读儒书，行儒礼教士子。他的学说，以存养性理为大端，对理学重要命题多有辨正。有《月川集》、《太极图说述解》、《通书述解》等著作。

一 太极理气

太极是朱熹哲学的最高范畴。朱熹之前，学者多以气解释太极，如周敦颐《太极图说》，太极指天地未剖判时的统一之气。朱熹以太极为理，但认为只要有理，便有气。理对于气有逻辑上的先在性，是气存在和运动的根据。

曹端承袭了朱熹关于太极的说法，认为太极是理，他在朱熹《太极图说解》的基础上作《太极图说述解》，其序开宗明义即说：

太极，理之别名耳。天道之气，实理所为；理学之源，实天所出。是故河出图，天之所以授羲也；洛出书，天之所以锡禹也。羲则图而作《易》，八卦画焉；禹则书而明《范》，九畴叙焉。圣心一天

理而已，圣作一无为而已。（《太极图说述解》原序）

这是说，太极是理。是天地间事物运行的根据。太极之学源于河图、洛书，实天之所赋。伏羲据河图而画八卦，大禹据洛书而作《洪范》。周易与《洪范》中所蕴含的道理是天对于人的昭示。所以，圣人之心本于天理，圣人的造作出于天然。这里，曹端虽承袭了传统的河图洛书源于天授之说，但其中心意旨是，太极是理，是天地万物的根据，太极所蕴含的道理是天地万物的法则。曹端对于这个观点有一极精当的概括：“太极者，象数未形而其理已具之称，形器已具而其理无朕之目。”（《太极图说述解》原序）意思是，天地万物未成形之先，已有太极之理；天地万物既成之后，太极又作为具体事物的理存在于事物之中而无表现之迹。这个解释说明曹端接受了朱熹理一分殊的观点。对《易传》的“易有太极，是生二仪，二仪生四象，四象生八卦”，曹端的解释是，“易有太极”，即太极为其自身；“是生两仪”，即太极表现为两仪；四象八卦以至六十四卦，“生之者皆太极焉”。此生字，当然不是从无中产生出有来，而是指前提、根据等逻辑上的依存关系。

曹端既以理言太极，他对以气解释太极的学者表示不满，他说：

孔子而后，论太极者皆以气言。老子“道生一”，而后乃生二；庄子曰：“道在太极之先。”曰“一”，曰“太极”，皆指作天地人三者，气形已具而浑沦未判之名。道为一之母，在太极之先，而不知道即太极，太极即道。以通行而言，则曰道；以极致而言，则曰极；以不杂而言，则曰一。夫岂有二耶。《列子》“浑沦”之云，《汉志》“函三为一”之说，所指皆同。微周子启千载不传之秘，则孰知太极之为理而非气也哉。（《太极图说述解》原序）

“太极”之名，宋代以前多以气释之。郑玄《周易注》解太极为“淳和未分之气”。纬书《河图括地象》说：“易有太极，是生两仪；两仪未分，其气混沌。”《汉书·律历志》也说：“太极元气，函三为一。”“太极，中央元气。”皆以气解太极。晋韩康伯注《系辞》，袭用王弼“有生于无”之说，其注“易有太极，是生两仪”说：“夫有必生于无，故太极生两仪也。太极者无极之称，不可得而名，取有之所极况之太极者也。”以太极为无，两仪为有。唐孔颖达《周易正义》以太极为天地未分前的元气，说“太极谓天地未分之前，元气混而为一，即是太初，太一也。……

又谓混元既分，即有天地，故曰太极生两仪。”宋代周敦颐《太极图说》首句“无极而太极”，以无极为无，太极为阴阳未分的元气。朱熹注《太极图说》，将太极释为理，以“无极而太极”为“无形而有理”。曹端在太极的解释上承袭朱熹，以太极为理，反对历代注疏家以太极为气之说，尤其反对老子的“道生一”，认为老子此说是在太极这一最高范畴之上另置一个能生者。曹端也反对《庄子》道“生天生地，神鬼神帝，在太极之先而不为高，在太极之下而不为深”的说法。认为太极即道，道非在太极之先。道与一与太极，异名同谓，皆气形未具之前潜在具有之理。不能把道和太极解释成生与被生的关系。曹端认为，对太极之义理解最为正确的是朱熹。但朱熹《太极图说解》与《朱子语类》中的说法有牴牾。出现这种情况，当以《太极图说解》为正。因为《语类》所载多未定之说，或者出于仓猝应答之际，且非朱子自著之书。一些理学家以《语类》中的说法否定《太极图说解》中的说法，无疑于“弃良玉而取顽石，掇碎铁而取成器。”从这里可以看出，曹端固守的是朱熹以太极为理、为宇宙万有的最后根据的观点，他的《太极图说述解》及《通书述解》皆以此为原则。

在太极动静上，曹端指出，朱熹《太极图说解》与《朱子语类》中关于太极动静问题的说法不同。他说：

周子谓“太极动而生阳，静而生阴”，则阴阳之生，由乎太极之动静，而朱子之解极明备矣。其曰“有太极，则一动一静而分两仪；有阴阳，则一变一合而五行具”，尤不异焉。及观《语录》，却谓“太极不会自动静，乘阴阳之动静而动静耳”，遂谓“理之乘气，犹人之乘马。马之一出一入，而人亦与之一出一入”，以喻气之一动一静，而理亦与之一动一静。若然，则人为死人，而不足以为万物之灵；理为死理，而不足以为万化之源。理何足尚而人何足贵哉？今使活人乘马，则其出入行止疾徐，一由乎人驭之何如耳。活理亦然。（《辨戾》，《太极图说述解》第3页）

太极或理的动静问题，朱熹在不同的意义脉络中有不同的说法，这些不同的说法表面上看似有矛盾之处，但统观朱熹太极理气之论，则其说一贯。朱熹总的看法是，理或太极属形而上者，它是超乎动静的；气是形而下者，气有动静。故所谓理能动静有两个意思，一是指太极或

理包含动之理或静之理。动静之理是气之动静的根据。二是表现于气之上的理随气之动静而动静。如朱熹说：“理有动静，故气有动静。或理无动静，则气何自而有动静乎？”（《朱子文集》卷五十六，《答郑子上十四》）“太极是理，形而上者，阴阳是气，形而下者。然理无形，而气有迹。气既有动静，则所载之理安得无动静？”（《朱子语类》卷五）前一条是说第一义，后一条是说第二义。朱熹此类说法甚多。他所谓气之动静，是时空中的现实运动；他所谓太极、理的动静，是能导致气之动静的形上根据。动静概念虽同，具体义涵则不同。至于曹端所注意到的《语类》与《太极图说解》中表面矛盾之处，更夹杂着朱熹对周敦颐原意的转换，故更多一重发生歧义的可能。如周敦颐所谓太极，即混沌未分之气中包含分为阴阳二气的潜能。其所谓太极动而生阳，静而生阴，指混沌未分之气由于内蕴的潜能而分为阴阳二气。而朱熹则把太极解为宇宙万物运行的总根据。太极之动，表示宇宙本体的流行运化；太极之静，表示此流行运化表现为具体物。故朱熹解此义为“其动也，诚之通也，继之者善也，万物之所以资始也。其静也，诚之复也，成之者性，万物各正其性命也。”（《太极图说解》）这是就宇宙的运化与流行这一最高最抽象处着眼。此处太极即诚，即宇宙本体，非表现于具体事物上的理。朱熹对太极动静的这一说明是本体论的而非宇宙论的。而周敦颐《太极图说》“无极而太极。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。分阴分阳，两仪立焉。”则是宇宙生成论。朱熹是利用周敦颐的《太极图说》发挥自己理为气本的学说。曹端认为朱熹对于周敦颐的解释符合原意，实际上未能区分二家之异。如他认为朱熹“有太极则一动一静而两仪分，有阴阳则一变一合而五行具。”与周敦颐“太极动而生阳，静而生阴”之说吻合，实际上是只见字句之符合而未辨义指之不同。因为朱熹此句实际上的意思是，太极中有动静之理，故阴阳二气得以从混沌未分中剖判开来，与周敦颐阴阳未分之气分而为阴阳二气意旨不同。

曹端还提出，朱熹理乘气犹人乘马之喻，不能彰显理对于气的支配、统御作用。这一点是正确的，因为朱熹此喻，只指出了前述太极动静中的一个意思，即理表现在具体物上之后即与此物同在，同其动静。但对于太极中自有动静之理，气得此理而动静，太极不随此气之