臺大文史哲學報　第六十二期
2005 年 5 月　　頁 153～182
臺　灣　大　學　文　學　院

周敦頤的《太極圖說》、《易》象數及西方有關學說

張祥龍*

摘　要

本文從《易》象數的角度來解釋周敦頤的《太極圖說》與《通書》，認爲這種象數的「二對生」的區別性特徵是周氏學說的內在發動結構，由此而提出一些很不同於流行的「宇宙論加上倫理學」的解釋模式的思路。在一些被長久爭論的問題上，比如「太極與無極的關係」、「太極與兩儀的關係」、「誠與太極的關係」、「中與太極和誠的關係」，都提出了新的看法。在這新的理解方式中，周敦頤的《太極圖說》就不止是程朱陸王的一個含糊的先導，而是融合了儒道釋的思想精華，而又有著自己獨特的思想原發力與中和的精微境界的劃時代的哲理學說，其蘊義（比如超出理氣二分的原本發生論）並未被後來的理學家們窮盡。本文最後將周敦頤的思想與西方的畢達哥拉斯及萊布尼茲的學說進行對比，一方面揭示「象數」在偉大的哲理傳統中的關鍵作用，另一方面又表明中西兩大傳統之間存在的深刻差異在結構上的原因。

關鍵詞：周敦頤、太極圖、《易》象數、二對生、畢達哥拉斯學派

本文 93.12.9 收稿；94.4.20 通過刊登。

*北京大學哲學系教授。

Zhou Dunyi's *Explanations of Tai Ji Diagram*, the Image-Numbers of the *Changes*, and the Related Doctrines in the West

Zhang, Xiang-long *

Abstract

This paper interprets Zhou Dunyi's *Explanations of Tai Ji Diagram* as well as his *Essay on Transforming* (*Tong Shu*) through the perspective of the image-numbers of the *Changes*. It argues that the distinctive doctrine of the so-called "production by opposition" function as the inner dynamic structure of Zhou's thoughts. Accordingly, some new interpretations are proposed, and they are quite different from the prevailing explanatory mode of "cosmology plus ethics." Also related are such long debated questions as: the relations between *taiji* (the ultimate) and *wuji* (none-ultimate), *taiji* and *liangyi* (two poles), *cheng* (sincerity) and *taiji*, and that between the middle (*zhong*) and *taiji* as well *cheng*. From this new perspective, Zhou's *Explanations of Tai Ji Diagram* is not merely a vague prelude to the later prevailing doctrines (Cheng, Zhu, Lu, Wang), but a groundbreaking (or, epoch-making) invention that has its own distinctive originality and conceptual sophistication , and is not exhausted by the following neo-Confucians. In the final part, the paper compares Zhou with Pythagorean and Leibniz' thoughts, in order to foreground the key role played by "image-number" in forming the great Chinese philosophical traditions and the structural differences between Chinese and Western traditions.

* Professor, Department of Philosophy, Peking University .

Keywords: Zhou Dunyi, the Tai Ji (Tai Chi) Diagram, the image-numbers of the *Changes*, production by opposition, Pythagorean school

周敦頤的《太極圖說》、《易》象數及西方有關學說

張祥龍

周敦頤（西元 1017－1073 年）[1]字茂叔，是宋明理學的思想發起者乃至開創者。這一看法早已爲史家所倡，《宋元學案》卷十一中所載黃百家語及《宋史・道學傳》所雲，[2]及朱熹、張栻的讚語，都常被引來舉證，而當代著述中持此看法的也占大多數。偶有不同意見，也只是認爲他並未「創立」理學（主張理學由二程正式創立），但也不否認他的「開山之祖」的地位。[3]而眾所周知，宋明理學是十一世紀之後中國產生的最有新意和影響最大的學術思想和世界觀。就此而言，可以說，深入理解周敦頤的學說是釐清這段思想史、文化史的一個絕對必要的條件。而且，如下面將會顯示的，這個開端恐怕還包含了後繼者們未能達到的某種更本源的東西。

像許多創始人一樣，周敦頤留下來的個人著作不多，而其思想作品只有簡

---

1 周敦頤原名周惇實，因避宋英宗諱而改為「惇頤」，但今人一般寫作「敦頤」。此文從眾，稱其名為「敦頤」。

2 黃百家曰：「孔孟而後，漢儒止有傳經之學，性道微言之絕久矣。元公（即周敦頤，「元」為其謚號）崛起，二程嗣之，又復橫渠諸大儒輩出，聖學大昌。……若論闡發心性義理之精微，端數元公之破暗也。」（《宋元學案》卷十一中《濂溪學案上》）又，《宋史・道學傳》：「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，……然後道之大原出於天者，灼然而無疑焉。」（《宋史》卷四二七）

3 如陳來《宋明理學》（遼寧教育出版社，1991 年）：周敦頤在南安時只是一個不為人知的普通官吏，惟有二程的父親程晌獨具慧眼，推崇周敦頤的才學，命當時只有十四、五歲的二程從學於周敦頤。後來二程創立的理學從北宋到南宋逐漸發展為學術思想的主流，周敦頤的地位也隨之升高。」（42 頁）但他又接著寫道：「然而，周敦頤被後人推為理學宗師，其實不僅僅因為他曾作過二程的老師，從後來理學的發展來看，他確實提出了一些對理學有重大影響的思想。」（同上頁）

短的《太極圖說》與《通書》，學界的共同看法是前者是後者的綱領，後者是對前者的解說。[4]所以，本文討論的主要對像是《太極圖說》，但勢必大量涉及《通書》。此外，《太極圖說》、《通書》與《周易》的關係實在是太明顯、太深入了，以至其名稱曾被分別稱之爲《太極圖．易說》和《易通》。[5]然而，自宋代以來，對於這層關係的討論似乎主要集中在《太極圖說》（及《易通》）與《易傳》的聯繫，以及周氏太極圖的道教易學來源等問題上，於**周子學說與《易》象數**的關係，[6]雖依周敦頤的原文所及而偶有涉獵，但幾乎沒有過直接的深入揭示。[7]所以本文擬就此主題做一些能力所能及的探討，並與西方的有關學說——主要是畢達哥拉斯（Pythagoras）的「象數說」，外加一點萊布尼茲（Leibniz）的學說——做某種比較，以期引起對此問題的關注。

一、《太極圖說》與《易》象數的關係概論

關於《太極圖說》對道家（如陳摶）和佛家（如《阿黎耶識圖》）的繼承關係，前人多有論述。自宋代的朱震開始，明清的黃宗炎、胡渭、朱彝尊，現代的侯外廬、張立文等，都記述或論證周敦頤的太極圖傳自道佛二氏，特別是道家。此說證據較多，影響較大。持相反觀點、即太極圖爲周敦頤自作的看法者亦不少，如宋代潘興嗣（《濂溪先生墓誌銘》）朱熹、度正（《太極通書發明論》）今人李申、任俊華等，[8]但有關的闡述或證據不足，或出自門派的考

4 如朱熹《周子太極通書後序》言：「蓋先生之學，其妙具於太極一圖，《通書》之言，皆發此圖之蘊。」（《朱文公文集》卷七十五）

5 見《宋明理學史》（上），侯外廬、邱漢生、張豈之主編，北京：人民出版社，1984年，50頁；及《朱熹周子通書後記》。

6 本文所說的「象數」，指一切與《易》的爻象、卦象和數位有關的構造方式與表現，並不只限於《周易．說卦》第7章以下的「取象之法」，更不限於邵雍講的「數」。「觀象系辭」，此話不只適用於《易經》，也適用於《易傳》，其基本思想就建立在這種廣義的或深層的象數結構之上。（我的學生李峻讀過本文之後，提出了一些建議和詞句上的修改意見，促使我寫了這個注釋，擴展了以下的注釋85，並做了一些詞語上的修正。在此致謝。）

7 如林忠軍〈周敦頤《太極圖說》易學發微〉，《孔子研究》2000年1期）一文，指出了《太極圖說》與易象數有關，但具體的深入討論尚付闕如。在這個問題上的一般看法是，周敦頤屬易學中的「義理派」（與「象數派」相對），如楊柱才〈周敦頤易學解析〉（《江西社會科學》1998年10期，47頁）所言，所以也就無需深究其象數性了。

8 李申：〈太極圖淵源辨〉，《周易研究》1991年1期；《話說太極圖》，北京：知識出版社，1992年。任俊華：〈易圖考辨觀點論析〉，載段長山主編《周易與現代化》

慮，或推論方法有問題。[9]在持第一種觀點的學者中，侯外廬走得最遠，居然斷言「《太極圖・易說》（即《太極圖說》）其道教色彩遠比儒家色彩爲鮮明，其內容所反映的是道教學說。」[10]至於二程兄弟，雖受學於周敦頤，卻也懷疑「周茂叔是窮禪客」，以至於「程頤著易傳，時稱予聞胡翼之先生，……卻從無一語及敦頤。」[11]而朱熹則似乎搖擺不定，有時講周敦頤「不由師傳，默契道體，建圖屬書，根極領要」，[12]但在其他的一些地方又似乎首肯周敦頤之圖源自道士陳摶（希夷）的說法。[13]錢穆則說：「道學家理學先生的首出大師周敦頤，卻頗無道學氣。……而後人誤解此意，援據他和方外交遊的許多傳說和故事，來證明宋學淵源於方外，這是不善讀書論世，因此妄誣了古人，混淆了學脈。」[14]總之，在此問題上可謂是聚訟紛紜。

這裡有一點應該辯明，說周敦頤的太極圖「源於方外」，比如傳自陳摶，並不等於說周的學說性質本身是方外的或道家的。實際上，太極圖的來源之一是方外或道家是很難推翻的事實，但極少有研究者（除了上面提到的侯外廬等一組學者）不認爲周敦頤開創的是儒家的道學或理學。周子完全可以改造其所學所得的非儒家學說，而開創出自己的新儒學。這正是一個大思想運動發端時常會經歷的「窮變則通」的事情，無足怪矣。「孔子問禮於老子」，並不說明孔子學說是道家，也毫無損於孔子思想本身的獨特與尊嚴。至今，當儒道釋在西方強勢文化的壓迫下都面臨絕大危機時，這一類門派之見大可暫停幾十年了。而且，如果我們注意到周敦頤《太極圖說》、《通書》與《易》的**象數傳統**的關係，就會知道周氏這一援道入儒而又洗舊翻新的做法是大勢所趨。

自漢末、特別是王弼掃象派易學盛行以來，儒家的象數易學衰敗。而道家

（二），中州古籍出版社，1993 年。

9 如李申在據說是周氏太極圖來源之一的道家文獻中找到某些文字，只能出現於宋代之後，就斷言這些文獻中的圖式定出於周敦頤之後，甚至周敦頤不可能看到類似的圖式，就有方法上的重大漏洞。因為，如某些學者（如束景南、張其成、祝亞平等）所爭辯的，這些道書中的圖式完全可以早於其中的文字解釋，或者，周敦頤也可以從大量今天已不可得的文獻中看到相關圖式（參見張其成《易圖探秘》，北京：中國書店，1999 年，183－185 頁）。

10 《宋明理學史》（上）52 頁。

11 錢穆：《宋明理學概述》，臺灣學生書局，1977 年，36－37 頁。

12 引自《宋明理學史》（上）52 頁。

13 如《朱子語類》卷九十三、九十四及《太極圖說通書書後》夾註。具體稱引可參見《宋明理學史》（上）58 頁。

14 《宋明理學概述》37 頁。

除了在歷史上就影響過儒家的象數易學（如《易傳》的寫作）之外，從東漢的《周易參同契》開始，以及魏晉道教取《周易》爲自己經典以來，更是自覺地繼承和發揮象數易學的傳統，孕育出一套新的（也可能有古代淵源）象數學說，如「先天圖」系列圖示、河圖與洛書等。它們的特點是直觀性強，安排得有內在合理性，還可以相互溝通和印證，所以對周敦頤這樣的持開放心態而不以拒斥「二氏」爲己任的人來說，就有極大的思想吸引力。更何況，周敦頤的另一個公認的思想來源是《易傳》，而《易傳》實際上是象數與義理密切結合的深邃之作。總而言之，無論從哪方面講，周敦頤的《太極圖說》的真正源頭都是超出儒道分裂、且爲儒道所共尊的《周易・經》。特別是此經的象數維度，由於其來源最古，遠在儒道分離之先，有內在的合理性與可推演性，更是《易傳》與道家象數易學的關注中心。所以，要深入領會周敦頤的《太極圖說》，乃至後來的宋明理學的內在依據與發展脈絡，必須溯源到《易》象數不可。

二、「太極」與「二對生」之象數

《太極圖說》自然以解說「太極」爲第一要務，所以它一開篇就講：「無極而太極」，對應此圖最上邊的空圓圈（見圖）。這句話響徹了幾百年的宋明理學，至今也是中國哲理思想研究中的名句。但關於其確切含義甚至表達本身，歷來有爭論。無疑問的只是：這裡講到了「無極」和「太極」，以及它們之間的關係。下麵就先從「太極」一詞的來源和含義說起。一般認爲「太極」二字出自《周易・系辭》的一段著名的話：

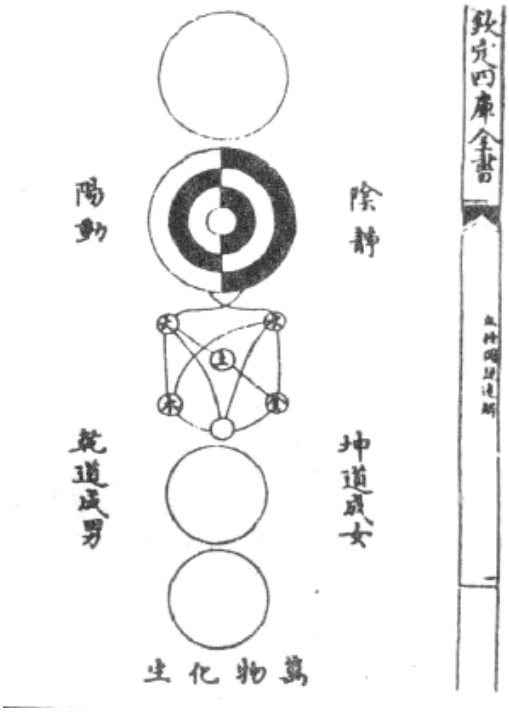
> 是故《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。[15]

另外，現存比較早就說到「太極」者還有《莊子·大宗師》：「〔道〕神鬼神帝，生天生地，在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深。」[16]再後就有《淮南子・覽冥》、董仲舒《春秋繁露・循天之道》等。而「太極」的字面義，應該是大（「太」之本義）到無以復加之最原本者，或現代文中的「終極」。唐代李鼎祚的《周易集解》引三國虞翻的話：「太極，太一；分爲天地，

15 《周易·系辭上》11 章。

16 有人據近現代的考據，認為《莊子》不一定晚於《系辭》。

故『生兩儀』也。」《周易正義》（唐代孔穎達編）則進一步解釋：「太極，謂天地未分之前，元氣混而爲一，即是『太初』、『太一』也。故《老子》雲：『道生一』，即此『太極』是也。又謂混沌即分，即有天地，故曰『太極生兩儀』，即老子雲『一生二』也。」虞翻視太極爲太一，《漢書·律曆志》和孔穎達則視之爲元氣，都認爲它是「天地未分之前」無區別的混蒙狀態。這種說法，自漢代以降，很有影響，今人解釋周子太極時，也大都循之而行。[17]但朱熹認爲「太極只是理」，「太極自是涵動靜之理」。[18]如果這麼看，那麼宋明理學之「理」，已被周敦頤之太極所涵育，以至朱熹在《周子通書後記》中對這個「一理、二氣、五行之分合，以紀綱道體之精微」的思想推崇備至。可見，關於周氏「太極」之義，有**元氣說**與**理說**之別，今人據之而爭其爲唯物唯心，固屬無味，但此區別本身對於理解太極含義確是重要的。



周敦頤之太極圖（朱熹定本）

17 如陳來寫道：「周氏的〕太極指未分化的混沌的原始物質，無極是指渾沌的無限。太極作為原始物質本身是無形的、無限的，這就是所謂的『無極而太極』。」陳來：《宋明理學》49頁）

18 《朱子語類》卷九十四。

它首先涉及到無極與太極的關係。持元氣說者多傾向於將這兩者視爲「宇宙論」中的兩個階段，甚至視爲「從無到有」的發生階段。[19]由此而斷定周敦頤的學說類似於《老子》的「有生於無」（40 章）。[20]而陸象山也因此而與朱熹爭論，說「無極」兩字屬道家，不會出於周敦頤之手。另一方面，持「太極即理」說的朱熹反對兩階段說，力言「無極而太極，只是一句。如沖漠無朕，畢竟是上面無形象，然卻實有此理。……只言無極之真，真便是太極。」[21]在注釋周子「無極而太極」這一句時，特別強調：「『上天之載，無聲無臭』，而實造化之樞紐，品彙之根柢也；故曰無極而太極，非太極之外復有無極也。」[22]所以無極之「無」，意味著「無朕」、無聲無臭」，或「不可（在任何意義上）物件化」，而非標示著一個特別的與太極不同的無極狀態 、無極階段。這樣，與持前一種立場的人的解圖方式不同，朱熹不認爲此太極圖中第一個空圓圈只意味無極，或只意味著太極，而是意味著「無極而太極」。按照前一種看法，「無極而太極」[23]一句應對應〔在「陰靜陽動圖」或「坎離圖」之上〕兩個空圓圈才對。）因此朱熹認爲《國史・周敦頤傳》中所載的「自無極而爲太極」一句應據圖改爲「無極而太極」。

由此看來，對於《太極圖說》第一句的理解就存在著兩種不同的看法—兩階段說與一階段說。朱熹的一階段說後來成了正宗，主宰數百年的解釋傳統和文本。但現代多有翻案者，再據西方傳統哲學的宇宙論[24]思路，堅持「自無極

19 如侯外盧等《宋明理學史》（上）講：「『自無極而太極』，意思是從無而為有，有生於無。無極是無，太極是有。」（61 頁）

20 近年出土的郭店楚簡（專家認其抄寫年代不晚於西元前 300 年）中的《老子》本（今人所見最早本）中，此句是「天下之物，生於有，生於無」。見李零《郭店楚簡校讀記》，北京大學出版社，2002 年，4 頁）這就很不同於「有生於無」的思想了。

21 《朱子語類》卷九十四。

22 朱熹《近思錄》集注本。

23 持兩階段論的人往往依據別的版本而將這句話寫作「自無極而為太極」（據《國史·周敦頤傳》）或「無極而生太極」（據《九江故家傳本》）。

24 二十世紀的解說者們—從錢穆到張立文及當代作者—幾乎都將周敦頤《太極圖說》的前一半說成是「宇宙論」，與後一半的「人生論」或「倫理學」相對，**並不合適**。在西方近代哲學（自沃爾夫以來）中，這個詞（cosmology）意味著「形而上學的一個分支，專門研究最廣泛意義上的〔物理世界的〕物質的本質」，後來還指「研究整個物質世界的起源與結構的科學」。（*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig, London & New York, 1998, p.677）所以有「亞里斯多德的宇宙論（表達於《物理學》之中）」、「牛頓的無限型的宇宙論」和「愛因斯坦的膨脹型的宇宙論」。而周敦頤講的太極絕不止是世界的物質本質，它還是或更是人生意義與倫理

而爲太極」的表達式，由此而倡宇宙論意義上的兩階段。但這種說法還是無法解釋爲何周氏太極圖中黑白互間的「坎離圖（又稱爲「水火匡廓圖」）之上只有一個圓圈，而不是代表兩階段的兩個圓圈 。[25]將這個情況歸爲周敦頤太極圖的「邏輯不嚴密」，毋寧暴露出兩階段說自身的「邏輯」問題。實際上，對於這個延續數百年的爭論，一個合理的解決方式就是：首先看周敦頤自己如何具體闡述太極的含義 ，根據其中提供的理解線索 ，再回到兩者都源出的 《周易》，在那裡尋找深層的或更本原的解釋根據。

在「無極而太極」一句之後，《太極圖說》緊跟著講：

> 太極動而生陽，動極而靜；靜而生陰，靜極復動；一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。

這話的意思是：太極一定會動，生出陽氣；但這「動」與我們平日看到的運動現象大不同 ，與邏輯思考中的運動也不同 。它動到極致處 ，並不就是「動本身」，反倒會靜下來 ，由此而生出陰氣 。而此太極之靜的極致處也不是本體之靜，卻是「復動」也就是說，太極本身的動與靜，是「**互爲其根**」而**無各自本性**的。於是就有陰陽的區分 ，「兩儀」就建立了 。下麵馬上又寫道 ：「陰變陽合，而生水火木金土；五氣順布，四時行焉。」由陰陽變合而生出了五行，五行的順序分佈就行出了四時。可見，這些關於太極的表述中最關鍵處是一個 **二項相對、相補而相成的發生結構** ，可簡單稱之曰「**二對生**」的結構。說它是「動/靜」對生也好，「陰/陽」對生也好，或「柔/剛」對生也好，總之是一個「互爲其根」的原本發生的機制。

難道這個二對生的結構只是太極的表現而非太極的本體（無極）嗎？如果這樣，就又是宇宙發生的階段論了。朱熹不同意階段論的看法，但卻說太極只是理，陰陽則是氣或「寓於氣之理」，而且從抽象的角度上講「理先氣後」，這樣又爲階段論留下了可能 。不過，他畢竟更多地強調：「自太極至萬物化生，只是一個道理包括。非是先有此而後有彼，但統是一個大源。」[26]所以理先氣

的本原。朱熹甚至認為太極只是一理，對此本文作者並不完全贊同（太極那裡理氣還未分離），但它畢竟反映出幾百年的主流解釋是非宇宙論型的。另外，David Hall 與 Roger Ames 也懷疑用「宇宙論」來範疇中國古代思想的適當性（*Thinking from the Han*, Albany: SUNY Press, 1988, p.249）。

25 如張立文持無極太極兩階段說，因而主張「《欽離圖》上應有兩個圓圈才合宜，一以表示『無極』，一以表示『太極』。」並認為「只有一個圓圈，也暴露了周敦頤《太極圖》與《圖說》的衝突和邏輯的不嚴密。」（《宋明理學研究》，117 頁）

26 《朱子語類》卷九十四。

後對於他並不是階段論：「弟子〕問：『太極動而生陽，靜而生陰，見得理先而氣後？』（朱子〕曰：『雖是如此，然亦不須如此理會。二者有則皆有。……』」[27]「問：『太極動然後生陽，則是以動爲主？』曰：『才動便生陽，不是動了而後生。……其實此之所以動，又生於靜；上面之靜，又生於動。此理只迴圈生去，動靜無端，陰陽無始。』」[28]最後一句（「動靜無端，陰陽無始」）是程頤的話，可見程子與朱子都受周子《圖說》的影響，並對其中的純發生的意境有所領會。這也正是「無極而太極」的深義所在，無極不止是說太極無形而下之形（器之形），形而上之形（「端」、始」）一樣是「無」的。

這種看法—不管是周敦頤的還是朱熹對周子的解說中所包含的—的根子就在《易》象數之中。所有易象，無論是爻、八卦，還是六十四卦，甚至所有與易象有關的圖像，比如河圖、洛書之象數，其最基本處都是一個「二項相對、相補、相成而發生」的二對生的原結構。在易象那裡，就是「---」和「- -」這一對相補相成的爻象，被《易傳》命名爲「陽」與「陰」，或「剛」與「柔」、「奇」與「偶」、男」與「女」，全部易象都由它們組成。然而，這對易象**各自是毫無意義的**，**無任何獨立身分的**，因爲假如只有「---」而無「- -」，或反之，則無論多少爻象也組成不了卦象，表現不出「道」「理」，這對爻象的功能是**造成最原初的區別**（*difference*），所以無論哪一個爻象，離開了對方就什麼也不是（存在），什麼也說（道）不出。而且，由於《易》訴求於**最簡易**的區別方式（所謂「二進位」）也就是只使用這**一對**爻象來建構、推衍出全部象數系統，由此而從形式上不同於西方的象數系統，比如畢達哥拉斯學派「數是萬物本原」說所依據的幾何之象、算術十進位之數的系統，因而使得易象數表現出了幾乎是最強的**對生**性、**非現成**性和**生成**性。爲了表現這個「簡易」[29]而造成的「變易」和「不易」，[30]畫出爻象的偉大智者（伏羲或周文王？）盡全力找到至簡至易的原初區別方式，也就是讓這表面上的「兩個」爻象儘量簡單—都是直線（所以翻轉過來還是它，由此不同於殷甲骨上的爻象），儘量相似—兩者的區別從正反面看都只是一個缺口，使得它們更象**一個**原象爲了獲得存在而不得不做出的最基本的區別相，或「區別性特徵」，[31]它們**天生地就**「相摩相

27 同上卷。

28 同上卷。

29 《易·系辭上》1 章：「幹以易知，坤以簡能。……**易簡，而天下之理得矣**。」

30 《周易乾鑿度》：「易』一名而含三義：所謂〔簡〕易也，變易也，不易也。」

31 參見 R. 雅各森（Jakobson）：《語音分析初探：區別性特徵及其相關者》

蕩」[32]而「神鬼神帝，生天生地」。[33]所以，《易・系辭上》5 章有這樣一段引起周敦頤極大關注的話：「一陰一陽之謂道。繼之者善也，成之者性也。」[34]所謂「一陰一陽之謂道」，[35]講的正是易象的二對生的原本發生結構的根本性、「太極」性，所以同一章中還有一句：「生生之謂易」點出這一陰一陽的道性的根本特點，即這種象數表達的不是「世界由陰陽兩種元素（或元素意義上的氣）組成」這一類的宇宙論，而是一種根本的意義發生、「存在起來」[36]的解釋學存在論（hermeneutic ontology）。[37]

由此看來，按照易象數，周氏的無極/太極與其動/靜、陰/陽講的確實「只

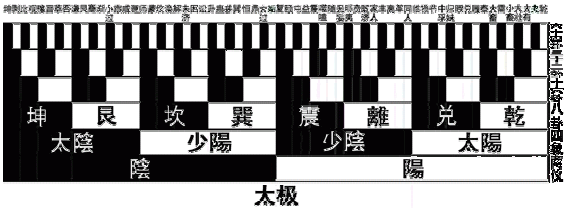
（*Preliminaries to Speech Analysis: The Distinctive Features and their Correlates*，The M.I.T. Press，1952 年），特別是 1、3 節。他認為，被人們當作語音的基本單位的音位（phoneme）其實也不是最根本的結構因數，因為它們是由一些區別性特徵（distinctive features）所構成的。區別性特徵是一組組的對立，比如升音對非升音、送氣對不送氣、鼻音對口音、受阻對不受阻、緊張對鬆馳、鈍音對銳音等。這些區別性特徵都可以被表示為「A 對非 A」或「A/非 A」。就說話而言，這樣一套二分（binary）選擇對於交流過程是固有的，它是語音代碼施加於話語事件的參與者的限制」（9 頁）不多的一些區別性特徵就可以構造出一個語言的語音音位系統。而且，某些區別性特徵相互排斥，某些則相互容納、相互牽制。所以，某一個語言中的區別性特徵的共存並不全是偶然的、約定的，而是有著結構上的理由。當人們說話時，一般並不意識到區別性特徵的存在和運作。它們以隱蔽的、「邊緣域」的方式參與著語音的構成。這些思路啟發了後來的法國結構主義者，比如闡發結構人類學的萊維-斯特勞斯。雅各森著作的中文譯本有《雅各森文集》，錢軍、王力譯注，長沙：湖南教育出版社，2001 年。其中有上述《初探》的大部分內容的中譯文。

32 《易・系辭上》1 章：「剛柔相摩，八卦相蕩。」

33 《莊子・大宗師》。

34 周敦頤在《通書》第一章引此語。

35 〈伏羲六十四卦次序圖〉（北宋邵雍傳先天象數易學圖式之一，朱熹《周易本義》收，見下）可以從一個角度顯示這種「一陰一陽之謂道」的爻象特點：



36 這是熊偉先生解釋海德格爾「存在」之語。

37 當然，用西方哲學的分科術語來刻畫周敦頤的觀點總有不盡妥當之處，比如，中國古代思想中基本上沒有「存在」或「是」的問題。但是，因為現代學界大多視周氏《太極圖說》提出了一個「宇宙論體系」，已經很不恰當地使用西方哲學術語和思想，這裡不過是在企圖用一個較少弊病的不合適術語來糾正一個有較多弊病的不合適術語而已。

是一個道理」，而不是先後兩個階段，理與氣在周敦頤那裡應該是還未有「先驗邏輯的」分別，而「統是一個大源」的。「二本則一」，[38]這「一」即陰陽爻互補而生成的那一個意思或道理，就像我們只能通過二對生的區別性特徵來道出語音，從而贏得一個確定的意義一樣。所以周敦頤要在《太極圖說》中寫道：「五行一〔於〕陰陽也，陰陽一〔於〕太極也，太極本無極也。」五行不過是生自陰陽，陰陽則不過是最根本者（太極）生成和維持自身（及萬物）的一對區別性特徵；而太極也因此絕不可能被定於一尊，成爲一個可由觀念或理念設定的終極本原或最高級物件，而勢必「二對生」，且不斷地二對生下去，「生生」不已，故「本無極也」。這意思也就是：

> 無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。[39]

通過《易》的陰陽爻的象數特點，就可以貼切而「一以貫之」地領會《圖說》的內在含義。通讀它和《通書》，可知這「二對生」（二氣交感，萬物化生）的結構處處在表現，「天／地」、「日／月」、「坎／離」、「鬼／神」、「元亨／利貞」、「善／惡」、「仁／義」、「動／靜」、「死／生」等等。

> 故曰：立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義；原始反終，[40]故知死生之說。大哉《易》也，斯其至[41]也。[42]

以這樣一段引用《易傳》讚歎《易經》的話來結束《圖說》，可謂合宜之至！

三、「誠」與「中」之象數依據（根源）

如上節據說，《太極圖說》的前一大半所及者並不就是或只是「宇宙論」，而更是意義發生論和終極的生成論，所以它自然就與追求終極的人生意義與生存境界的聖人學說相貫通。「聖人」就是太極的人生體現，乃「人極」[43]也。這種從《易》象、《易傳》和太極圖而嚴整地、合理地開啓出、推演出儒家的終

38 《通書・理性命第二十二》。

39 《太極圖說》。

40 陰陽爻之「二對生」是最經常、最切近、最不可避免的「原始反終」。

41 此「至」首先意味著易象數之二對生的「至簡至易」、至動至變而又至靜至誠」。

42 《太極圖說》。

43 《太極圖說》。

極聖人境界的做法是宋明理學的特徵 。《太極圖說》後半及《通書》的主體部分都在探討這個問題，爲其後數百年的心性儒家開了一個關鍵性的頭。

《通書》或《易通》的開端就是：「誠者，聖人之本。」「誠」乃太極「純粹」地「發揮」[44]於人生的「健行」狀態，所以周敦頤認爲它首先與《易》之乾卦相關，於是接著寫道：

> 大哉乾元，萬物資始，誠之源也。乾道變化，各正性命，誠斯立焉，純粹至善者也。

這一段話將《易》與《中庸》打通，開無數新思路 ，宜乎而稱此書爲 「通」也！但這「乾元」或「乾道」絕非只是孤陽而無陰。乾卦象雖是由六條陽爻組成，但按上節討論的陰陽互根之說，此純陽爻必「旁通」於陰，乾亦「旁通」於坤。[45]何況，乾卦的爻位本身亦含奇偶陰陽 ，有「潛／見」、躍淵／飛天」的區別。正是基於這個理路，周子緊接著上段而引述《易・系辭上》：「陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」可見「乾元資始」、乾道變化」的根子還是在陰陽象數的二對生（即太極之終極發生），而「繼之者」就是指順繼此二對生之道，由此而是「純粹至善」（此處「至善」不盡同於倫理中與惡相對之善）的；而擁有此道所成就者就是人與萬物的本性了 。所以周子又要贊一句：「大哉《易》也，性命之源乎！」[46]

然而，另一方面，周敦頤認爲發自此乾健之誠的聖人境界是「主靜」的，由此而「立人極焉」。[47]並說：「寂然不動者，誠也；感而遂通者，神也。」[48]有的學者，如張立文先生 ，據此而認爲「『誠』是『寂然不動』的，它不同於『太極』，自身空寂靜止。『誠』由於其『靜無』，相對於『動有』而言。如果『太極』爲『動有』，則『靜無』在其邏輯結構中相當於『無極』。」[49]這種只認誠爲「靜無」，因而說它相當於無極 ，與太極相對的看法 ，與本文的及朱熹的理解都十分不同 ，也不合乎周子願意 ，更不合乎 《太極圖說 》所源出的

---

44 《易・乾・文言》：「大哉乾乎！剛健中正，**純粹**精也；六爻**發揮**，旁通情也。」

45 「旁通」一詞出於《乾・文言》，又是漢唐以來易學家們解釋象辭關係的一種「卦變」方式。它指兩個陰陽爻畫完全相反之卦的關係 。詳論可參見劉大鈞《周易概論》（濟南：齊魯書社，1986 年，86 頁以下。

46 《通書・誠上第一》。

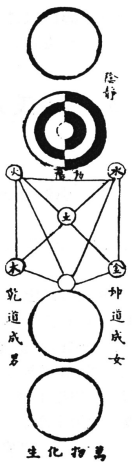
47 《太極圖說》：「聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉。」

48 《通書・聖蘊第四》。

49 張立文：《宋明理學研究》，129 頁。

《易》象數的基本精神。周子的太極圖中的第二個圓圈，即所謂「坎離圖」，左爲離（火、陽）之卦象的半圓化，右爲坎（水、陰）之卦象的半圓化。離火爲陽，故其左邊的文字爲「陽動」，坎水爲陰，故其右邊的文字爲「陰靜」，此兩截文字的位置不同於太極圖所源出的道家《太極先天之圖》，那裡「陰靜」在上面第一個空圓圈的兩邊（從右向左讀），而「陽動」在下，標示坎離圖之下的另一個較大的圓圈。[50]張立文對誠的圖解，符合**這張圖**的基本思路，即「陰靜」是比「陽動」更原本的。可是（依據影響最大的朱熹本）周敦頤恰恰改變了這個關鍵處，使「陰靜」與「陽動」處於相對而互補的位置，用來表示坎／離、水／火、陰／陽的關係，不能不認爲是極有深義的，由此而從學說的基本結構上區別於道家的「有生於無」，而契合於《周易》象數與《易傳》的思路。而且，此陰／陽、靜／動互根的見地還體現於圖中「二」與「五」的關係中。坎離圖與下面的五行圖之間有兩條交叉而過的線　，分別相連於標爲「火」與「水」的小圓圈，值得注意的是：從右側的「坎水陰靜」伸出的弧線卻向左下方連接於「火」圈，也就是五行中最富於陽動之處；而從左側的「離火陽動」處引出的弧線則右下行而至「水」圈，即五行中的陰靜之處。此所謂「水陰根陽，火陽根陰；五行陰陽，陰陽太極」。[51]這兩條連線也是道家的先天

50　朱震《漢上易傳卦圖》（《四庫全書》本）中提供的和楊甲收藏的〈周氏太極圖〉內，也是「陰靜」在坎離圖上，「陽動」在其下，可是「陰靜」的位置偏下，處於「無極而太極圖」與坎離圖之間的右側；而「陽動（或「動陽」）雖仍處於坎離圖下方的中間，但朱震圖中它外邊無圓圈，而楊圖中它外邊雖有橢圓圈，但遠較上面兩圓圈為小。下面是朱震書中之圖：



朱震《漢上易傳》所錄「周氏太極圖」

51　《通書・動靜第十六》。

圖中所沒有而爲周子所加上的，由此而再次加強靜／動與陰／陽互根的思路。「動而無靜，靜而無動，物也；動而無動，靜而無靜，神也。」[52]

因此，周敦頤所講的誠亦必有陰／陽與靜／動的對生，不然不爲太極之人（仁）義。所以，乾元變化之誠與主靜不動之誠之間並無什麼「邏輯結構中無法克服的衝突」，[53]而恰是源自太極之聖誠的題中應有之義，不然就不是「大哉易也」之誠，因爲太極與無極本非二事，而是「無極而太極」的一理貫通之二對生也。

這樣理解的誠就是**讓**太極的二對生源頭健行發揮，而不以私意阻塞的狀態，所謂靜，就是讓欲望澄靜、回復二五之精、妙合而凝的狀態；而所謂動，就是讓太極動而生陽、元亨誠通的狀態。誠自能感通，自有神與幾，「誠精故明，神應故妙，幾微故幽。誠－神－幾曰聖人。」[54]說「誠無爲」，[55]是因誠之無爲或不受觀念私欲的幹擾，一定就是無不爲的大化流行。此「無爲」之「無」，相應於「無極」之「無」，宋明儒的修養工夫，無論是「涵養用敬」、「默坐澄心」、格物致知」、讀書沉潛」、立志發心」，還是「致良知」，都是運作於這個無事（無私欲）而誠、至誠無息、至誠如神的道理之中。

這裡面還有一個問題，就是：爲何「誠」可以做「聖人之本」呢？或者，爲何「至誠」就一定「無息」而「如神」呢？爲什麼「誠」不只是一個人的主觀精神狀態，而必使人「與天地合其德，日月合其明，四時合其序」[56]呢？答案也還是可以到太極圖的象數寓意中找。前文講到，「無極－太極－動靜－陰陽－五行－男女－萬物」所言並非或不止於宇宙論，否則，後起者（被創造者）就不通於原初者（創造者，發生者），不管它是「退化」了還是「進化」了，由此也才有所謂宇宙論的演化「階段」可言。因此也就不存在由人這個演化的末端的精神狀態（誠）來對應原初的「無極而太極」的可能。只有將這一太極圖式與圖說理解爲意義與生存的同時發生和維持（「化生」而非「演生」）才會有後起之「殊」與原初之「一」的相互充分貫通。所以周子在《通書》的「理性命」一章中講：

二氣五行，化生萬物；五殊二實，二本則一〔切要！〕。是萬為一，

52 《通書・動靜第十六》。

53 張立文《宋明理學研究》：129 頁。

54 《通書・聖蘊第四》。

55 《通書・誠幾德第三》。

56 《太極圖說》。此引語出自《易・文言》，周敦頤略有改動。

一實萬分；萬一各正，小大有定。

如果世界與生命體確是出於「二本則一」的化生，因而確是「是萬爲一，一實萬分」的「全息」（holographic）生存狀態，「易簡而天下之理得」，[57]那麼《太極圖說》、通書》乃至《中庸》中所講的「無思而無不通」，[58]無息而如神的至誠狀態就不難理解了，因爲它正是回復到了世界與人性的本然聯繫之中。而且，從陰/陽二氣到四時、五行的具體象數聯繫不僅可以在周氏太極圖的坎離圖與五行圖中找到，如周敦頤所說的「水陰根陽，火陽根陰；五行陰陽，陰陽太極；四時運行，萬物終始」，[59]而且還可在「…－陳摶－邵雍…－朱熹－蔡元定－來知德－…」傳承的周易先天方點陣圖系列（「先天八卦方點陣圖」、先天六十四卦方圓圖」、心易發微圖」等），乃至洛書、河圖的先天轉換之中或明或隱地看到。[60]

另一個重要的問題是：以誠爲本的聖人在現實生活中的具體境界是什麼樣的？周敦頤沿著「無極－太極－兩儀－五行……」的「易簡－全息」之道而加以深究，將《中庸》隱含的太極微妙義揭示了出來，啓動了宋明儒的「內聖」追求。

關於聖人的道德境界，周敦頤在《太極圖說》中寫道：

> 惟人也，得其〔二氣化生之〕秀而最靈。形既生矣，神發知矣；五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉。

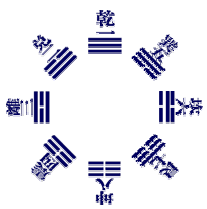
此段話接《圖說》前面關於發生說的文字，認爲人最能承傳此發生過程的神秀之處，也就是最能體現「一／萬」交織之極性者，故而「最靈」。所以，人在這個意義上，即在「與天地合其德」的意義上，是性本善的。但這「本善」不

57 《易・繫辭上》。

58 《通書・思第九》。

59 《通書・動靜第十六》。

60 參見張其成《易圖探秘》，74－95 頁，135－138 頁。由於技術原因，這裡無法提供更多的有關圖式，只有「先天八卦方點陣圖」還可展示如下：



盡同於「善惡」對立之中的善。如果性本善之善與「善惡分」之善不分的話，那麼人就應該盡全力去發動這善 ，而不必要「主靜」、愼動」，尤其不必要「定之以中正〔式的〕仁義」了。於是，只需要像西方那些本質上是二元化的宗教那樣，全力去滅惡揚善、皈依上帝而使魔鬼絕望就可以了。可是在周敦頤看來，「五性感動而善惡分」就正說明這種與「惡」對立之「善」不是二對生而只是二對分的，因而並非太極本義或誠之本體，它只是人自己的意見、後天道德規範乃至五行的偏執方面所導致的比較光明與順遂的那一面 。本於至誠（或太極之原發生）的聖人卻不能以做這種「善人」自限，必須突破它的二元性與偏執性，而以發生性的「中正」爲通向至誠的道路與指標。所以，在《通書》二十二節中 ，周敦頤寫道 ：「厥彰厥微 ，匪靈弗瑩 。剛善剛惡 ，柔亦如之，中焉止矣。」[61]意思是：道或顯或隱，不達到人之「靈秀」處、太極至誠處，此道是不會「晶瑩」起來的，至多造就一固守善則善行的善人而已 。善惡、剛柔相聯屬所產生的四種可能（剛善，剛惡；柔善，柔惡）中，即便剛善與柔善也不是做人的極至 。惟有達到了「中」才算真正地「止乎至善」了。「性者，剛、柔、善、惡、中而已矣。剛善，爲義、爲直、爲斷、爲嚴毅、爲幹固；惡，爲猛、爲隘、爲強梁。柔善，爲慈、爲順、爲巽；惡，爲懦弱、爲無斷、爲邪佞。惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。」[62]只有中，才有〔交〕和，有時（中節） ，而剛善與柔善都達不到此境界。

朱熹囿於他的「理在氣先」的觀點，在解讀這一段時未看出這「中」的深義。因此《朱子語類》卷九十四這樣記載：「〔弟子〕問：『性者，剛柔善惡中而已？』〔朱熹〕曰：『此性便是言**氣質之性**。四者之中，去卻兩件剛惡柔惡，卻又剛柔二善中。擇中而主焉。』」[63]他認爲這裡講的「中」也還是屬於氣質之性，「只是無過不及之中。書傳中所言皆如此。只有〔《中庸》第一章所言〕喜怒哀樂未發之中一處是以體言。」這種解釋似乎出於理論的框架獨斷性，而未能觸及此「中」與「太極」的內在聯繫。其實，這「中」的根源就在的二對生之本性裡。以上已討論過，無自身實體性的太極（「無極而太極」）**只能從**最基本的二項對生的區別性特徵 **中**來獲得自己的存在，所以動/靜、陰/陽具有終極的發生性、不測性、穿透性和圓成性。如果這麼看，太極就不可能是偏於任何一側的，而只能生存於兩者的相對 、相補、相交與相生 **之中**。這是「中」的

61 《通書・理性命第二十二》。

62 《通書・師第七》。

63 引文中加強符為引者所加。

《易》象數義和太極義，並不是朱熹講的那樣只限於後起的「氣質之性」裡。要是說太極是理，那麼這「中」就是原本發生的對生之理或發生方式，含「未發之中」與「發而中節（無過與不及）之中」。予曰：『中庸之爲德也，其至矣乎。』」[64]無二對生之中，則「發而中節之中（和）」就無內在的源頭與依據，只是偶然的。所以，二對生之中，乃發生性的中極，正是太極的本義：「中也者，天下之大本；〔其〕和也者，天下之達道也。」[65]

此外，「中」或「中正」還有更具體的易象數表現，即在六爻的易卦象裡，第二爻與第五爻佔有特殊的地位，即處於內卦（六爻卦中的下面三爻）和外卦（上面三爻）的中間。其原義被易學家們稱爲「居中」、得中」或「處中」，意味著吉利。比如「需」卦，下乾上坎，其第二爻（九二）與第五爻（九五）居內外卦之正中，都「吉」。易傳・需・象》都以「中」（「衍在中」、以中正」）來解釋其吉，歷代解《易》者也都循此路而行。又如「臨」卦，下兌上坤，其九二爻的爻辭爲「咸臨，吉無不利」。歷代注家都以其中位釋其「吉」、利」，如《周易集解》引虞翻注曰：「得中多譽」。又如「觀」卦，下坤上巽，九五爻辭「觀我生，君子無咎」，虞翻曰：『得道處中，故君子無咎矣。」

那麼，從《易》理看來，「中」爲何「多譽」而吉呢？最主要的原因應該是上面已涉及到的，即中最能容納、標示太極之二對生，即陰陽相補、相交而生出新的可能。表現在象數上就是：就三爻卦裡邊的爻與爻的鄰近關係而言，中爻（二、五爻）相比於非中爻（一、三、四、六爻），有更多的機會與其他爻相交，比如在「臨」的內卦或下卦裡，初爻（初九）只能與中爻有鄰近關係，但因兩爻皆爲陽而無相交，而中爻九二則除了與初九相鄰，還與六三爻相鄰，並可相交，所以它比初爻更爲吉祥（初爻亦「貞吉」，因它與四爻六四有「應」，即有陰陽相交的關係。但不如二爻的「吉無不利」）。

其實，在周敦頤的《太極圖說》與《通書》中，幾乎所有重要的詞義及思路都與易象數有某種關係，如「四時」、五行」、交感化生」、神」、吉／凶」、仁／義」、原始／反終」、幾」、師」、思通」、和」、樂」、「顏子）心泰而安」、勢」、文以載道」、憤啓悱發」、家」、時中」等等。所以，儘管《太極圖說》只有短短的 260 餘字，《通書》也是短篇（2601 字），卻

64 《論語》6.29。

65 《中庸》1 章。

意蘊深厚、觸類旁通，是宋明理學中最有思想的內在機理與神韻的著作，張載的《西銘》也無以相抗衡。因此出現了這樣的情況：「惟周子著書最少，而諸儒辯論，則惟周子之書最多。」[66]朱熹在「潛玩」周子之書三十六年之後，還自稱「乃若粗有得焉」，並認爲周子之《易通》（即《通書》）其宏綱大用，既非秦漢以來諸儒所及，而其條理之密，意味之深，又非今世學者所能驟而窺也。」[67]此乃思有所得之言，豈可譏之曰「溢美」？[68]

四、周敦頤《太極圖說》之象數與畢達哥拉斯學派及萊布尼茲之「象數」

上面的討論顯示出，在周敦頤的學說及其主要的思想來源《周易》中，有一種原發的象數論，或者說是一種與意義、存在（生存）直接相關的推演機制。實際上，這並非僅僅是中華文明中的思想現象，在西方文明、印度古代文明等有哲理深度的探討中，當人類的思想要超出崇拜神靈的精神追求樣式而進入思想自身的發展時，往往會訴諸於某種思辨的象數機制。這時，數位與圖形的結構，而不僅是音樂、禮儀、詩歌、神話和史記，會扮演重要的角色。

西方哲學起源於古希臘，而古希臘哲學的開創者們，比如泰勒斯（Thales）、阿那克西曼德（Anaximandes）、畢達哥拉斯（Pythagoras）、巴門尼德、柏拉圖等，或者本人就是偉大的數學（算術、代數、幾何）家，或者其思想方式深受數學的影響。後來的西方哲學發展的歷程中，其關鍵時刻總有數學或西方象數思維的介入或重大影響，比如開創西方近代哲學的笛卡爾和開創近代德國哲學傳統的萊布尼茲，本人就是偉大的數學家。而開創了當代現象學的胡塞爾、開創了當代分析哲學的弗雷格、羅素、維特根斯坦，乃至開創了實用主義的皮爾斯，都受到過數學方法或數理邏輯方法的重大影響。就此而言，中西哲理思想之間頗可有一番對比式的探討。以下僅就畢達哥拉斯和萊布尼茲的「象數」哲理觀做一些闡釋，[69]並與周敦頤的學說進行某種對比。

66 《宋四子抄釋・提要》。

67 《周子通書後記》。

68 侯外廬等《宋明理學史》（上）67頁。

69 以下關於畢達哥拉斯學派的闡述，頗有借用於拙文「象、數與文字—《周易・經》、畢達哥拉斯學派及萊布尼茲對中西哲理思維方式的影響」者。此文刊於《哲

畢達哥拉斯的基本哲學觀點是：數是萬物的本原。這也就是說，數—正整數和幾何圖形—不只是計算形式（亞里斯多德意義上的形式與質料的分離在這裡還沒有出現），它們及它們之間的關係才是最真實者，最可理喻者。所以，相比於水、土、氣等，數才是真正的本原：萬事萬物（包括倫理、政治、宗教之物）出自於數，回歸於數，並只有通過數才能得到理解。

爲了論證「數是本原」，畢達哥拉斯學派提出萬物（這裡可理解爲表述萬物的語言的意義）與數是「相似」的，而他們用以論證這種相似的最根本理由是結構性的，即認爲數中的比率或和諧結構（比如在樂音中）證明萬物必與它們相似，以獲得存在的能力。亞里斯多德這樣敍述這一派的觀點：「他們又見到了音律[諧音]的變化與比例可由數來計算—因此，他們想到自然間萬物似乎莫不可由數范成，數遂爲自然間的第一義；他們認爲數的要素即萬物的要素，而全宇宙也是一數，並應是一個樂調。」[70] 這種「以結構上的和諧爲真」的看法浸透於這一派人對數的特點和高貴性的理解之中。比如，「10」對於他們是最完滿的數，因爲 10 是前四個正整數之和，而且這四個數構成了名爲四元體（tetraktys，四面體）的神聖三角：「∴」〔注意它的多重對稱、相似與諧和〕。而且，用這四個數就可以表示三個基本和諧音（4/3，3/2，2/1）和一個雙八度和諧音（4/1）。這些和音的比率可以通過擊打鐵砧的錘子的重量、琴弦的長度、瓶子中水面的高度，甚至是宇宙星球之間的距離而表現，但它們的「本質」是數的比率。[71] 此外，此組成 10 的四個基本數或四元體還表現爲：1 爲點，2 爲線，3 爲面，4 爲體；而且是點或 1 的流動或移動產生了線，線的流動產生了平面，平面的運動產生了立體，這樣就產生了可見的世界。所以畢達哥拉斯派的最有約束力的誓言之一是這樣的：「它〔四元體〕蘊含了永恆流動的自然的根本和源泉」。[72] 此外，四元體還意味著火、氣、水、土四個元素；人、家庭、市鎮和城邦這社會的四元素；春夏秋冬四季；有生命物的四維（理性靈魂、暴躁的靈魂、貪欲的靈魂、作爲靈魂寓所的軀體）；四種認識功能

學門》第三卷（2002）第一期，2003 年 2 月，1-27 頁。

70 亞里斯多德：《形而上學》，985b-986a，吳壽彭譯，北京：商務印書館，1981 年，12-13 頁。

71 參見若-弗·馬泰伊：《畢達哥拉斯和畢達哥拉斯學派》，管震湖譯，北京：商務印書館，1997 年，90 頁以下；《古希臘哲學》，苗力田主編，中國人民大學出版社，1989 年，78 頁；汪子嵩等：《希臘哲學史》第 1 卷，人民出版社，1997 年，290 頁以下。

72 《古希臘哲學》，78 頁。

（純思想、學識、意見、感覺）等等。[73]

除了通過四元體之外，對 10 的完美性和神聖性還可以以更多的方式或花樣來認識，比如數從 10 以後開始迴圈，還有就是認爲 10 包含了偶數與奇數的平衡。所以，儘管畢達哥拉斯派認爲奇數 （有限）比偶數（無限）更真實高貴，10 卻如同 1 那樣，佔據了一個超域奇偶對立的終極地位。於是我們讀到畢達哥拉斯派的這樣一段話：「首先，〔10〕必須是一個偶數，才能夠是一個相等於多個偶數和多個奇數之和的數，避免二者之間的不平衡。……10 之數中包含著一切比例關係：相等、大於、小於、大於一部分、等等」。[74] 由此可見，數的本原性有數理本身的結構根據。10 之所以完美，之所以被視爲「永恆的自然的根源」，是由於在它那裡，可以從多個角度形成某種包含 **對立、對稱與比例的花樣或「和諧」**。一位著名的畢達哥拉斯主義者菲羅勞斯這麼講：「人們必須根據存在於『十』之中的能力研究『數』的活動和本質，因爲它（十）是偉大的、完善的、全能的。……如果缺少了這個，萬物就將是沒有規定的、模糊的和難以辨別的」。[75]

這就涉及到這一派的另一個重要理論：對立（enantia，或譯爲「相反」）是事物的本原。亞里斯多德告訴我們畢達哥拉斯派所說的十對對立：有限／無限，奇／偶，一／多，右／左，雄／雌（或陰／陽），靜／動，直／曲，明／暗，好／壞，正方／長方。這裡的關鍵還是數。畢達哥拉斯派通過數點角尺規範法、兩行數點之間的箭頭表示法，[76] 將「有限／無限」表現爲「奇／偶」**數的一種幾何化**。這一派認爲奇數就完善性而言高於偶數。相應地，這十對對立的**前項都高於後項**。奇數爲什麼更完善呢？因爲它有定準，包含著「1」，比如奇數總可以表示爲一個中間的 1 加上兩邊的相等數：3=1+1+1，5=2+1+2，7=3+1+3，等等。也就是說，一個在兩行對應數點中延伸的的箭頭會被一個中間的點止住。而偶數的雙行數點則沒有這個中間點，只能讓箭頭無限延伸和變化下去，而這在數學計算或解題中就意味著找不到明確的答案。角尺法表示的也是這個意思，奇數數點排列的圖形是正方形，其兩邊之比總是不變的 1，而偶數數點排出的是長方形，其兩邊之比總在變化，找不到界限。那麼，「1」爲何高貴和原始呢？因爲它意味著「定於一尊」的確定性，又是奇／偶數之源：

73 《畢達哥拉斯和畢達哥拉斯學派》，115 頁以下。

74 同上書，125 頁。譯文稍有改動。

75 《希臘哲學史》第 1 卷，290 頁。

76 參見《希臘哲學史》第 1 卷，331-332 頁；《畢達哥拉斯與畢達哥拉斯學派》72-74 頁。

任何偶數加上 1 就成爲奇數，奇數加上 1 就成爲偶數。所以可以說，一切奇偶數都由 1 產生，「1」既偶又奇，又收斂到自身，因此它是第一原則。「2」就大不同了。它意味著分歧和無定，所以被稱爲「不定的 2」，或過分或不及，找不到自身，找不到能讓各個因素相互呼應的收斂樣式。因此它意味著發散的「多」、不等（不正當）」和這個意義上的「無限」。[77] 在對立表中，它還意味著「動」、曲」、暗」和「壞（惡）」可見，這張對立表裡面每個對子的兩項之間的關係除了表面上的對立之外，還有前一項對後一項的**根本性的優勢和勝出**。

由此，我們可以看到畢達哥拉斯派學說與周敦頤學說（及《易》)之間的一些相似之處。首先，對於之兩方來說，象數不只是外在的圖形和用以計數的數位，而是原本的思想結構，世界、人生與語言的根本意義從中被產生和構造出來。對於周敦頤，這結構由太極圖的「一理、二氣、四時、五行、……萬物」表現，其根在《易》象數，特別是二對生的爻象與卦象構造方式。「聖人之精，畫卦以示；聖人之蘊，因卦以發。卦不畫，聖人之精不可得而見；微卦，聖人之蘊殆不可悉得而聞。《易》何止五經之源，其天地鬼神之奧乎？」[78] 在畢達哥拉斯學派，數（數、幾何圖形）是本原，對立亦是本原，數位與幾何圖形的結構及矛盾對立的結構使得世界可以理解。值得注意的是，雙方的象數中「一（收斂之極）」與「二（對子）」都具有某種特殊的地位。

其次，對於他們來說，終極的真實（太極，本原）都不是某種「實心的」實體，而是象數結構關係的最密集、巧妙和豐滿處，比如周敦頤講的太極「本無極」，也就是說，它絕不可被定於一尊，而一定要在二氣、四時、五行、萬物中獲得其生存，所以它一定是「一而萬，萬而一」的全息發生機制。而對於畢達哥拉斯學派來說，最重要的數，比如一與十（及表現十的 tetraktys, ∴），都是數關係的豐滿、平衡、完美的輻集。

第三，因此，對於他們而言，「和諧」（harmony）不止是一種美學的或次級的屬性，而是終極真實的本性與存在方式。周敦頤的《太極圖說》與《通書》自始自終地迴響著「太和」之音。「無極而太極，……一動一靜，互爲其

77 這也正是以歐幾裡德完成的《幾何原本》為代表的公理演繹構造法的方向：從盡可能少的或「趨向 1」的自明前提推導出一切定理。請注意，這裡對「簡易」的要求與《周易》的不同在於，這裡的「最少」是被觀念物件化了的，即最少的公理或命題，而不是如易象那樣的一種最簡易、最經濟的符號差異表示法，一種需要最少的觀念記憶的、促進直觀顯示的符號構成法。

78 周敦頤《通書・精蘊第三十》。

根。……陽變陰合，而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。……無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女；二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。……聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。……故曰：立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。原始反終，故知死生之說。大哉《易》也，斯其至矣！」[79]《通書》則論誠之和、乾元之和、神幾（神妙）之和、中正之和、大順大化之和、樂之和、百姓太和、一與萬之和、顏子貧樂之心和、天地氣感而太和、憤啓悱發之和、「天何言哉」之和、卦象人事之和、與天地參而四時同之和、時中之和，等等。當然，最關鍵地，是「一陰一陽」之和，「陰陽理而後和。……萬物各得其理，然後和。」[80]這就意味著，陰陽之理是和的源頭，萬物無不憑藉這理之和而存在。有人否認周敦頤有「理」或「天理」的概念，並引程顥所說「吾學雖有所受（起碼部分地受之於周敦頤）『天理』二字卻是自家體貼出來」來支持。[81]然而，儘管程顥所說的話從字面上（「天理」二字由他自家體貼出）可以不錯，也沒有人會否認程子所言之「理」、「天理」與周子所言者有不同之處，但完全斷言「周敦頤並沒有『理』或『天理』的概念」[82]卻可以是不成立的。原因是：周敦頤的兩篇著作已籠罩住了程朱理學的大脈絡（這一點理學的集大成者朱熹看得很清楚），而且以上所引的《通書·禮樂》等章節（如「陰陽理而後和。……萬物各得其理，然後和。」）也具體闡發了「理」、認之爲「陰陽理」，正抓住了理學的核心，聯繫其上下文和《太極圖說》，就能理解到它的意蘊之深厚，豈能只限於字面，強辭曰「周敦頤對此沒有說明，不知其究竟的含義」？[83]如果周敦頤沒有說明「陰陽理」，沒有通過太極圖來顯示其「究竟的含義」，那麼《太極圖說》與《通書》的意義何在呢？

另一方面，畢達哥拉斯學派正是因爲看到了數中包含的和諧，—不管是數本身中蘊藏著的和諧、發音尺度（如弦長或錘重）的和諧，還是自然與宇宙中的象數和諧—才會堅信「數是萬物本原」、和諧本身就是有魔力的、深刻的、生機蓬勃的、美好的，它是對自己的真理性的最終辯護與明證。畢達哥拉斯學

79 《太極圖說》。

80 《通書·禮樂第十三》。

81 如侯外廬等《宋明理學史》（上），70 頁。

82 同上頁。

83 同上頁。

派評判一切存在者（包括數與形）的標準就是和諧，如上所示，「一」之優於「二」，奇數之優於偶數，「五」的魔力、「七」的時間與命運的含義、「十」是完美的等等，都出自和諧與否或對於和諧程度高低的觀察。

最後，周敦頤的太極圖（及《易》象）及畢達哥拉斯學派的數都面臨一個如何將廣義的象數與自然語言結合起來的問題，也就是如何能貼切地、有哲理深度地解釋圖像、卦爻象與數學中的數與象的問題。

儘管有這些富於啓發的相似之處，然而，雙方的差別是相當大的。首先，雖然雙方都極其注重和諧的根本地位，但對於和諧的產生或形成，看法不同。在周敦頤看來，和諧是太極的動/靜和陰/陽的二對生造成的，所以是動態的、終極發生式的，並因此是必然的；而畢達哥拉斯學派則基本上認爲和諧是數之間的關係，因而在很大程度上是靜態結構的、理念性的，比如十的和諧完滿表現在它是多重數關係的輻集：它恰是前四個正整數之和，而這四個數可以標識和諧音的數量關係，而且它們還代表了點、線、面、體這些組成現實世界的因素，等等。從理念上講，這些關係是靜態的，或起碼可以被看作是靜態的，儘管其中有「相加」和「點的運動造成線，線的運動造成面，面的運動造成體」這樣的動態關係。但這種「運動」與太極之原動、不得不動不同，它們沒有自身的原動機制，是由我們的思想力使之動，也就是已預設了動的可能。因此，這種數和諧的形成不具備內在的結構發生的根據，因而是比較外在的、偶然的，在對應現實時常常出問題。比如亞里斯多德批評此派爲了湊夠完滿的十個天體，而不得不杜撰「對地」這樣一個假想的天體。此外，它在用語言解釋「四」、「五」、「六」、「七」、「八」等數字的世界含義時，也顯得比較外在。更困難的是，這一派自己就發現了按他們的標準來說是不和諧的數關係——無理數，比如一個正方形的邊長與其對角線之比率，由此而動搖了他們要完全聯繫數位與圖形的努力，乃至「數是萬物本原」的方案。

由於這些差異，在中西方的理性傳統中，對這種結構演繹思路有很不同的接收態度。儘管在近現代西方科學發展中，畢達哥拉斯學派的「數本原說」的精神得到復興和光大，但從西方哲學史、人文思想史的角度看，畢達哥拉斯派對於數、形所做的思想和語言賦值的大部分具體工作都失敗了，這些努力被後世的哲學家們視爲幼稚、牽強、神秘，甚至是荒誕。相比之下，《易》象數和周敦頤的《太極圖說》在中國古代思想中卻成功得多，解《易》是歷代中國哲人形成和表達自己最深刻的思想的一種常用的方式，而周子也是在切切實實的意義上開創了一個影響後來數百年的思想傳統。這樣一個成敗對比的事實後面

的原因何在呢？

在我看來，最重要的一個原因是畢達哥拉斯派固守十進位的數位結構和幾何形狀結構，使得這種意義上的「數」與「言（表達哲學思想的自然語言）」的有機聯繫無法在稍微複雜一點的層次上建立起來。這個似乎只是技術上的問題造成了這樣一些不利的後果：（1）哪怕以阿拉伯數字爲例，十進位數字字也要在 10 個（算上零的話）不同形態的符號後才出現「位置」的含義和「循環」，這就使得整個符號結構很不經濟，很不輕巧，冗員雜多，跨度過大，大大削弱了它的直接顯示結構意義的能力，也就是「成象」的能力。後來只有兩、三個數位和圖形獲得了重要的哲學含義這個事實暗示著：哲學思維可以與數位或圖像有關係，但只能與結構上非常簡易者打交道。（2）這種包含過多、過硬的自家符號和循環方式的表達系統很難與其他符號系統及解釋符號系統的方式（比如從空間方向、時間階段、不同的次序與位置出發的解釋）溝通和耦合，於是失去了從結構上多維互連而觸類旁通的能力。這樣，對數、形的各種語義解釋就顯得牽強，缺少暗示力和對各種複雜的人生局面的顯示力。（3）爲了取得數位的象性，畢達哥拉斯派做了大量工作，主要是通過數點排列及其運動使之與幾何圖形掛鈎。然而，絕大多數幾何圖形離語言和哲學思想還是太遠，缺少生存的方向、時間與境域的顯示力。而且，畢達哥拉斯派自己就發現了「無理數」，比如正方形對角線與邊之比值，由此而動搖了在這個方向上的努力。（4）爲了從根本上改變數、形與語言缺少聯通渠道的局面，這一派提出了「對立是本原」。它確實能夠極大地簡化符號系統的結構，增強數、形的直接表現力和構意能力，如果畢達哥拉斯派能夠將它的數理表現與赫拉克拉特式的對於對立的更徹底和流動的理解結合起來的話。然而，在畢達哥拉斯派那裡，這種對立不僅仍然潛在地以十進位數字字和幾何圖形爲前提，未能獲得符號的**結構**層次上的意義，而且，如上所述，它對立得還不夠真實原發，以至於每個對子的兩方的意義未能充分地相互需要，一方可以從「本質」上壓制和統治另一方，因而大大限制了這種對立的變通能力和構造能力。（5）因此，畢達哥拉斯的「數」中缺少真正的二對生的終極生成結構，而在具有此結構的易象系統中，就比較容易出現發生型的終極觀，並因此而大大有利於克服以上的幾個弊病。[84]

總之，在大多數畢達哥拉斯派之數與哲理語言之間很難出現居中的、溝通

84 關於這方面的探討，可參考拙文「象、數與文字—《周易·經》、畢達哥拉斯學派及萊布尼茲對中西哲理思維方式的影響」，《哲學門》第三卷（2002）第一期。

兩者的象，再加上西方文字的拼音特點，致使畢達哥拉斯派的數與言的溝通努力大多流產 。後來的巴門尼德 （Parmenides）拋棄了絕大部分畢達哥拉斯之數，只保留了 1 和圓形，並提出「存在（是）」這一自然語言中的範疇來對應之，開創了西方哲學兩千年之久的 「存在論」傳統。在「圓形」的、「靜止」的「1」被突出到無以復加的程度的同時 ，畢達哥拉斯派通過推演結構來演繹思想和語言的良苦用心就幾乎完全被忽視了 。柏拉圖和亞里斯多德企圖在一定程度上恢復推演的結構性，但主要不再靠數、形，[85] 而是步巴門尼德的後塵，力圖通過自然語言中似乎最接近「數」的「理式」（理念）和「範疇」，以及理式與理式、範疇與範疇之間的「辯證法」、邏輯」來獲得某種系統內的結構推演力。當然，這種觀念化或範疇化的轉換也付出了沉重的代價 ，「範疇演繹」和「辯證邏輯」一直缺少數學系統所具有的那種有自身內在依據的推演機制 。所以，成爲像數學或數學化的物理學那樣的嚴格科學 ，同時又具有解釋世界與人生現象的語義功能，這一直是西方哲學的夢想。但情況似乎是：畢達哥拉斯派的哲學夢破碎之處，其他的西方哲學家也極少能夠將其補足 。不過，畢竟還有某種希望：前兩三個數字進入了哲學這一事實似乎表明：數、形並非都與思想語言完全異質。基數越小，越有可能與自然語言溝通。而且，如果這「小」不只意味著數量的 「少」，而可以意味著進制的 「小」和圖形的「簡易」的話，就有可能出現新的數與言的關係。

萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646－1716）就在一定程度上實現了這種 「進制」的「簡易化 」，發現了數位的二進位 （binary system of numbers），它不僅開電腦之先河，而且大大拉近了「數」與「象」的距離（比如用「0/1」來表示數，數就在一定意義上成了「象」，即可以直觀地「看出」其大小），同進也拉近了「象數」與「語言」的距離。於是他提出了「普遍表意文字」（characteristica universalis, universal characters）或「可演算文字」的設想，將畢達哥拉斯學派的學術理想更具體化和精確化了 ，導致了後來的數理邏輯和分析哲學（當然它們並未充分實現這個設想 ）。更有趣的是，由於這種「進制的簡易化」而導致的思想方式的轉變，使萊布尼茲能夠從一個獨特角度

85 某些柏拉圖的對話，比如《蒂邁歐篇》，仍帶有強烈的畢達哥拉斯主義的特點 。在某種程度上，柏拉圖仍然是一個畢達哥拉斯主義者。而且，上個世紀德國的圖賓根大學的一些學者揭示出的「柏拉圖的未成文學說」表明，柏拉圖的核心思想的畢達哥拉斯色彩，遠比人們以前設想的要濃重許多 。以這種方式，畢達哥拉斯學派的「象數（幾何、代數及其「至廣大」的推演精神）」仍然以某種方式推動著古希臘的思想活動。

欣賞易象中包含的意義發生型的、有機演繹的思想含義（這一點與後來黑格爾對易象的評價大不同），在傳教士白晉（Joachim Bouvet，1656-1730）提供的「伏羲六十四卦方位（方圓）圖」中認出了原本的數結構與語言結構，並因此而能鑒賞源自周敦頤的宋明理學的「自然神學」。[86]這是一個更加有趣的題目，但惜乎這裡無暇正面加以關注了。

結語

此文試圖表明，通過《易》象數的視野來理解周敦頤的《太極圖說》和《通書》，能夠突破近現代以來「宇宙論加倫理學」的討論模式，更加原本地解釋周子著作中包含的一系列問題，比如「太極與無極的關係」、太極與兩儀的關係」、誠與太極的關係」、中與太極和誠的關係」等等。在這個闡釋中，有意識地（但也可能是隱蔽地）引入了筆者認爲是與主題內在相關的**非**形而上學的當代西方學術方法，首先是雅各森的二項對立的「區別性特徵」的學說，或結構主義語音學的方法；其次是現象學的本質直觀的方法，乃至海德格爾的存在論解釋學的方法（顯示原本發生—Ereignis—的道理），以展示太極的二對生本性的結構發生學的含義。在這些新的理解角度中，周敦頤的《太極圖說》就不止是程朱陸王的一個含糊的先導，而是融合了儒道釋的思想精華，而又有著自己獨特的思想原發力與中和的精微境界的劃時代的哲理學說，其蘊義（比如超出理氣二分的原本發生論）並未被後來的理學家們窮盡。本文最後將周敦頤的思想與西方的畢達哥拉斯及萊布尼茲的學說進行對比，一方面揭示「象數」在偉大的哲理傳統中的關鍵作用，另一方面又表明中西兩大傳統之間存在的深刻差異在結構上的原因。

最根本性哲理思想不僅與「概念」或「觀念」有關，而且更與「象數」或「技藝」（可以准形式化的遊戲機制）有關，這種看法既不等於一種術數神秘主義，也不是當代科技數學化和電子圖像化的延伸。相反，它指向這些術數與高科技之所以能起作用的終極來源，以及克服其弊病的可能性。純思想的象數不同於當代資訊與人工智慧技術的數位構象維度（儘管如上所示，萊布尼茲的數象與文字的設想在某個意義上引出了這個維度），因爲它沒有任何「實底」

86 萊布尼茲：《論中國的自然神學》，此文是萊布尼茲 1713 年 10 月 27 日給尼古拉·德·雷蒙的信，中譯本題為《致德·雷蒙先生的信：論中國哲學》，龐景仁譯，載《中國哲學史研究》，1981 年。

或現成性。這「象」不表像任何意義上的物件 ，這「數」也不計算任何可數者，而是在根本的開合 、互補之中引發出對終極或太極的領會 ，一種「非常道」之「道」。

甲申中秋於德國維爾茨堡臨時居所內改畢

引用書目

《中庸》。
《易・系辭上》。
《論語》。
朱震，《漢上易傳卦圖》（《四庫全書》本）。
朱熹，《朱子語類》。
朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷七十五。
李零，《郭店楚簡校讀記》，北京：北京大學出版社，2002 年。
汪子嵩等，《希臘哲學史》第 1 卷，北京：人民出版社，1997 年。
亞里斯多德：《形而上學》，吳壽彭譯，北京：商務印書館，1981 年。
周敦頤，《太極圖說》。
周敦頤，《通書》。
侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史》，北京：人民出版社，1984 年。
段長山主編，《周易與現代化》（二），濟南：中州古籍出版社，1993 年。
苗力田主編，《古希臘哲學》，北京：中國人民大學出版社，1989 年。
馬泰伊，若・弗：《畢達哥拉斯和畢達哥拉斯學派》，管震湖譯，北京：商務印書館，1997 年。
張立文，《宋明理學研究》，北京：人民出版社，2002 年。
張其成，《易圖探秘》，北京：中國書店，1999 年。
陳來，《宋明理學》，瀋陽：遼寧教育出版社，1991 年。
萊布尼茲 ，《論中國的自然神學 》（《致德・雷蒙先生的信 ：論中國哲學》）龐景仁譯，載《中國哲學史研究》，1981 年。

雅各森，羅曼，《雅柯布森文集》，錢軍、王力譯注，長沙：湖南教育出版社，2001 年。

黃宗羲、全祖望，《宋元學案》。

劉大鈞，《周易概論》，濟南：齊魯書社，1986 年。

錢穆，《宋明理學概述》，臺北：臺灣學生書局，1977 年。

Craig, E., ed., *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London & New York, 1998.

David Hall & Roger Ames, *Thinking from the Han*, Albany: SUNY Press, 1988.

Jakobson, R., *Preliminaries to Speech Analysis: The Distinctive Features and their Correlates*, the M.I.T. Press, 1952.