

周敦颐《太极图》学术渊源问题覆议

张克宾

摘要:周敦颐《太极图》(含图说)之学术渊源是宋明理学史上一个聚讼不已的问题。朱震独家提出的周敦颐《太极图》上承于穆修,下传于二程的授受关系,古今多有考证,此说并不能够成立。一则穆修与周敦颐年岁不相应,不可能形成传学之师承关系,再则穆修之传记及文集中也未有任何其治易传易的记述。清儒黄宗炎、毛奇龄等关于《太极图》本于道教的考证,言之凿凿,看似不容置疑,实际上或没有依据,或所举之史料失实,或相关思想解读有偏差,从而导致其结论越是具体确凿,其结果越是错谬不堪。目前并无可靠证据可以明确周敦颐《太极图》的授受来源。与其捕风捉影地去指认周敦颐《太极图》根源于道教,不如直面其图其说,从其思想意旨中探究其理论渊源之所在。放眼先秦汉魏唐宋之易学及儒学之思想潮流便会发现,周敦颐《太极图》是基于汉唐易学及儒学而进行的新的思想整合与转进,将其渊源归之于道家道教无疑是以旁系之远亲作生身之父母,而理学家们跳过汉唐,认为周敦颐的思想学说直承孔孟,也违背了思想发展的基本历史规律。

关键词:周敦颐;《太极图》;《参同契》;汉唐易学

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2025.06.03

周敦颐《太极图》(含图说)是宋代易学史与理学史上的杰作。与作为数目图式的《河图》《洛书》不同,《太极图》是以图像配以文字的方式来表征其哲思。虽然表现方式不同,但它们都是将阴阳五行思想与易学之太极一两仪一四象一八卦学说相会通,试图提出并解答新的易学问题,构建新的易学理境。两相比较,《河图》《洛书》所表征的阴阳五行生化系聚焦于天道层面,而《太极图》则将太极阴阳五行贯通于性命与教化,对中国哲学之天道性命学说进行了新的表达与论说。经由朱熹等人的诠释,《太极图》被视为理学的奠基之作,备受后世理学家推崇。同时,因其有摄取道家学说之嫌,陆九韶、陆九渊兄弟以之为老氏之学,明清之际黄宗炎、毛奇龄、朱彝尊等言之凿凿,认为该图本于道教甚至佛教之传,内容驳杂,“此图之非《易》,而且有老与仙与释之淆乱”^①。直到今天,学界对于周敦颐《太极图》的渊源与创作问题,仍然莫衷一是,成了历史谜案。既是谜案,证据有限,在拥有新的可靠史料或新的科技手段之前,任何研究都不可能做到一锤定音。即便如此,我们依然可以对一些不实史料进行辨伪,对一些不当之考证进行驳议,探明哪些说法比较清楚可靠,哪些说法为失实或臆造。对于周敦颐《太极图》的思想意义,古今学界多关注其在宋明理学发展中的作用与影响,而对它与汉唐易学及儒学之间继承与转进的理论关系则有欠深究,对后者开展探索是非常必要的,有助于我们全面认识理学的形成与发展。

作者简介:张克宾,山东大学易学与中国古代哲学研究中心教授、山东大学中国经学研究中心高级研究员(山东济南250100)。

基金项目:本文系国家自然科学基金重大项目“中国经典诠释学基本文献整理与基本问题研究”(21&·ZD054)的阶段成果,并获山东省“泰山学者工程专项经费”资助。

^① 黄宗炎:《图学辨惑》,黄宗羲撰,郑万耕点校:《易学象数论(外二种)》,北京:中华书局,2010年,第455页。

一

周敦颐(1017—1073)的生平事迹主要是为官,历任郴县令、贵阳令、虔州通判、广东南路转运判官等职,并没有多少讲学活动,学术著作主要有《太极图说》与《通书》。如学界所知,周敦颐的著作生前未曾刊行,其后主要流传于二程弟子之中,至南宋经胡宏、朱熹、张栻等人大力宣扬而显赫于世。已知最早专门记述周敦颐《太极图》学术渊源的文献是朱震(1072—1138)的《汉上易传表》。其于绍兴六年(1136)上表宋高宗,言及北宋易学传承:

国家龙兴,异人间出。濮上陈抟以《先天图》传种放,放传穆修,修传李之才,之才传邵雍;放以《河图》《洛书》传李溉,溉传许坚,坚传范谔昌,谔昌传刘牧;修以《太极图》传周敦颐,敦颐传程颐程颢。是时张载讲学于二程、邵雍之间。故雍著《皇极经世》之书,牧陈天地五十有五之数,敦颐作《通书》,程颐述《易传》,载造《太和》《三两》等篇,或明其象,或论其数,或传其辞,或兼而明之,更唱迭和,相为表里。^①

朱震以易图学为中心,以陈抟为宗师,叙述了一个北宋易学的传承谱系。其分支有三:一为《先天图》系,由陈抟、种放、穆修、李之才、邵雍前后相传;二为《河图》《洛书》系,由种放、李溉、许坚、范谔昌、刘牧前后相传;三为《太极图》系,由穆修、周敦颐、二程前后相传。

前两系之传承,朱震前后诸儒多有记述。邵伯温(1055—1134)曾言其父邵雍受学于李之才,李之才受学于穆修,穆修受学于陈抟;又言陈抟传象学于种放,种放又传之于许坚,许坚传之于范谔昌,“由此一枝传于南方也”^②。王称《东都事略·儒学传》亦云:“初华山陈抟读《易》,以数学授穆修,修授之才,之才授雍;以象学授种放,放授许坚,坚授范谔昌。”^③晁说之(1059—1124)《传易堂记》(写于大观元年,1107)亦言陈抟传易于种放,种放传之于穆修,穆修传之于李之才,李之才传之于邵雍;并说种放又传易于范谔昌,范谔昌传之于刘牧^④。又据陈振孙《直斋书录解題》载,范谔昌在《易证坠简》自序中言其学得于濠浦李处约,李处约得于庐山许坚^⑤。以上记载相出入处有二:一是穆修之师或言为陈抟或言为种放,二是范谔昌之师或言为许坚或言为李处约。据苏舜钦(1008—1048)《哀穆先生文》所言,穆修病逝于明道元年(1032)^⑥,又《东都事略》载穆修卒年五十四岁,则其当生于太平兴国四年(979);又据《宋史·隐逸传》,陈抟卒于端拱二年(989),可知陈抟卒时穆修年方十岁,不可能得到陈抟的真传,因而比较而言以穆修师于种放,种放师于陈抟更合理。而范谔昌之师承则当从其自序之言,即其师为李处约,李处约师许坚。

综考以上诸说,比较合理的说法应是陈抟传种放,种放传穆修,穆修传李之才,李之才传邵雍;又种放传许坚,许坚传李处约,李处约传范谔昌,范谔昌传刘牧。此与朱震所述陈抟传易谱系之前二系是一致的,而李溉则很可能就是李处约。

对于《太极图》一系之传承,朱震指出是穆修传周敦颐,周敦颐传二程兄弟,此系之传承,不如其所述前二系可靠,总体上不可信。一是周敦颐受《太极图》于穆修不可信。元儒刘因指出,周敦颐生于天禧元年(1017),穆修亡时(1032)周敦颐仅十五岁,从年岁上看很难说周敦颐能得穆修《太极图》之传^⑦。又穆修其人,《宋史》有传,且有文集传世,但其中均无其论易传易之记载。《宋史·穆修传》载:“自五代文敝,国初柳开始为古文。其后,杨亿、刘筠尚声偶之辞,天下学者靡然从之。修于是时

① 朱震:《汉上易传》,《景印文渊阁四库全书》第11册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第5页。

② 邵伯温:《易学辨惑》,《景印文渊阁四库全书》第9册,第405页。

③ 王称:《东都事略》卷一〇三,《景印文渊阁四库全书》第382册,第738页。

④ 晁说之:《景迂生集》卷一六,《景印文渊阁四库全书》第1118册,第305页。

⑤ 陈振孙:《直斋书录解題·易类》卷一,上海:上海古籍出版社,1987年,第8页。

⑥ 苏舜钦撰,沈文倬点校:《苏舜钦集》,上海:上海古籍出版社,1981年,第199页。

⑦ 刘因撰,商聚德点校:《〈太极图〉后记》,《刘因集》卷七,北京:人民出版社,2017年,第138页。

独以古文称,苏舜钦兄弟多从之游。修虽穷死,然一时士大夫称能文者,必曰穆参军。庆历中,祖无择访得所著诗、书、序、记、志等数十首,集为三卷。”^①又《宋史·祖无择传》载:“无择为人好义,笃于师友,少从孙明复学经术,又从穆修为文章。”^②史传中穆修为人所称道的是其文章,其贡献在古文而不是经术,虽然其弟子尹洙(字师鲁)从之受《春秋》,但尹氏也是以古文著称。《宋史·尹洙传》云:“宋初,柳开始为古文,洙与穆修复振起之。”^③尹洙传中也没有述及穆修传易学,苏舜钦《哀穆先生文》亦然。今有穆修《河南穆公集》三卷,收其诗、书、序、记等多种,其中既没有谈论易学的文字,也没有论道说理的内容,可见穆修其人并无哲人气象,与易学家身份不相符。所以,不仅穆修不可能传《太极图》于周敦颐,而且其是否传易于李之才也是大为可疑的^④。总之,确如邓广铭所言:“朱震所独家提出的‘穆修以《太极图》传周敦颐’之说,便只能是一种无稽之谈了。”^⑤

二是周敦颐传《太极图》于二程不可信。虽然二程少年时曾从学于周敦颐,但在其著述、语录及相关行述中,均未见二人言及《太极图》,因而说周敦颐传《太极图》于二程,不能不令人生疑。对此问题,朱熹(1130—1200)认为是“程子秘而不示,疑未有能受之者尔”^⑥,但并无任何举证,只是猜测而已。钱穆考察此问题后说:“朱震谓濂溪以《太极图》传二程,殊无凭信。既可臆说其所授,亦可臆说其所受。故谓穆修一人分传先天、太极二图,其说本诸朱震,亦如述刘牧河图之传,实同为齐东野人之说也。”^⑦

据祁宽绍兴十四年(1144)所作《通书后跋》说,周敦颐之《通书》(含《太极图》)“始出于程门侯师圣,传之荆门高元举、朱子发”^⑧。侯师圣,名仲良,是二程弟子,也曾问学于周敦颐。谢澥(1121—1194)《性学渊源》载:“侯师圣初从伊川,未悟,乃策杖访濂溪。濂溪曰:‘吾老矣,说不可不详。’留之,对榻夜谈。越三日,自谓所得如见天之广大。乃之洛,伊川亦讶其不凡,曰:‘非从濂溪来耶?’”^⑨侯师圣所传《通书》很有可能是其从周敦颐处得来。而侯师圣之弟子胡宏(1105—1161)对周敦颐推崇备至,对其著作也进行了专门的整理,而对周敦颐之师承则是沿袭了朱震之说,但又不充分认可。胡宏说:“推其道学所自,或曰传《太极图》于穆修也,修传《先天图》于种放,放传于陈抟,此殆其学之一师欤?非其至者也。”^⑩胡宏一则对周敦颐学承陈抟—种放—穆修一系不予直接肯定,是“或曰”而已,再则认为即便如此,那也只是周敦颐学思来源之一端,并且不是最重要的方面。由胡宏之言也可见,侯师圣虽然是问学于周敦颐并最早传其著作之人,但也不了解其《太极图》学师承于何人,所以其弟子胡宏也只好引“或曰”之言,但又不肯认同。上文已言,由于年岁问题,周敦颐不可能从穆修处得《太极图》学,而大力传播周敦颐著作的侯师圣、胡宏也不清楚周氏《太极图》究竟受于何人,那么最大的可能就是《太极图》是周敦颐之自作。对此,朱熹认为《太极图》是周敦颐思想学说之根本,《通书》则是对图中意蕴的阐发,当他见到潘兴嗣所作《濂溪先生墓志铭》将《太极图》列为周敦颐著作之首以后,便明确提出《太极图》是周敦颐自作,并非由他人所传授^⑪。比较而言,朱熹此说更接近事实。

由上可见,关于周敦颐《太极图》之渊源问题,主要有两种说法,一是以朱震为代表的受于穆修

① 《宋史》卷四四二《文苑四》,北京:中华书局,1985年,第13070页。

② 《宋史》卷三三一《列传第九十》,第10660页。

③ 《宋史》卷二九五《列传第五十四》,第9838页。

④ 虽然可以肯定穆修是李之才的老师,但未必就是其授易之师。

⑤ 邓广铭:《关于周敦颐的师承和传授》,《邓广铭治史丛稿》,北京:北京大学出版社,1997年,第199页。

⑥ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷三一,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第21册,上海:华东师范大学出版社/合肥:安徽教育出版社,2002年,第1341页。

⑦ 钱穆:《论太极图与先天图之传授》,《中国学术思想史论丛》卷五,合肥:安徽教育出版社,2004年,第72—73页。

⑧ 湖南省濂溪学研究会整理:《元公周先生濂溪集》,长沙:岳麓书社,2006年,第72页。

⑨ 湖南省濂溪学研究会整理:《元公周先生濂溪集》,第113页。

⑩ 胡宏著,吴仁华点校:《胡宏集·周子〈通书〉序》,北京:中华书局,1987年,第160页。

⑪ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷七五,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第24册,第3628页。

说,一是以朱熹为代表的自作说。除此之外,晁公武《郡斋读书志》记载了晁说之的另一说法:“景迂云:胡武平、周茂叔同师润州鹤林寺僧寿涯,其后武平传其学于家,茂叔则授二程。与震之言不同。”^①据《河南程氏遗书》卷三录程颢所云“许渤在润州与范文正、胡宿、周茂叔游”^②,胡宿(996—1067,字武平,谥号文恭)与周敦颐在润州有交往应该是可信的,但言其同师僧寿涯则未必。在欧阳修所作胡宿墓志和《东都事略·胡宿传》中,均无所谓胡宿师事寿涯并传其学于家的记载。胡宿其人“学问该博,兼通阴阳五行天人灾异之说”^③，“盖亦星历之学也”^④，这与周敦颐之学思并不相类。黄震云：“或者谓图出于陈抟，说本于老子，学传于鹤林寿涯者，皆非。”^⑤近人许毓峰作《周濂溪年谱》考证此事甚详，他说：“晁氏谓先生在润传图于寿涯，纯属臆想可知矣。其臆想之所由兴，或以胡宿尝从浮屠游，今又至润与先生交游，故彼等即以此加诸先生耳。”^⑥

另外，朱熹也曾提出周敦颐之学与其岳父陆诜有关。《朱子语类》载：“因问：‘周子之学是自得于心，还有所传授否？’曰：‘也须有所传授。渠是陆诜婿，温公《涑水记闻》载陆诜事，是个笃实长厚底人。’”^⑦对此，黄瑞节说：“或谓周子，陆诜婿也。诜见司马温公《涑水记闻》，一笃实长厚人也，安知无所传授。或谓周子与胡文恭公同师鹤林寺僧寿涯。是皆强求其所自出，而于二书未知深信者。”^⑧今人又就陆诜做出深入考证，指出北宋内丹学高道张伯端曾作陆诜幕僚多年，有名作《悟真篇》，其师据说为刘海蟾，其师祖则为陈抟。因此，周敦颐很可能通过陆诜从张伯端那里得到了陈抟所传易图^⑨。实际上，这是误以陆诜为周敦颐岳父陆参。对此，清儒王梓材早有考辨：“考《宋史》列传，陆诜，字介夫，余杭人，官至龙图阁学士，知成都，熙宁三年卒，年五十九，濂溪以熙宁六年卒，年五十七。介夫长于濂溪才五岁，不得以濂溪为婿，况《涑水记闻》有陆参无陆诜。《濂溪年谱》，景祐三年娶陆氏职方郎中参之女，盖本潘氏所撰墓志铭，正作陆参。则《朱子语录》所云，系传写之误矣。”^⑩可见，宋儒所提出的周敦颐师承于僧寿涯或受到陆诜之影响的说法，要么属于捕风捉影，要么属于张冠李戴，都是经不起考察的虚说。

二

明清之际，黄宗炎(1616—1686)作《图学辨惑》，提出周敦颐《太极图》本是道教之《无极图》(图1)^⑪，不仅有图像，还有明确的传承谱系。他说：

此图本名《无极图》，陈图南刻于华山石壁，列此名位。创自河上公，魏伯阳得之以著《参同契》，钟离权得之以授吕洞宾。洞宾后与图南同隐华山，因以授陈。陈又授《先天图》于麻衣道者，皆以授种放。放以授穆修与僧寿涯，修以《先天图》授李挺之，挺之以授邵天叟，邵天叟以授子尧夫。修以《无极图》授周茂叔，茂叔又得先天之偈于寿涯，乃方士修炼之术，其义自下而上，以明逆则成丹之法。^⑫

黄宗炎叙述了一个源头更为古老、人物更为复杂的《太极图》及《先天图》传承谱系。陈抟本人之学说

① 晁公武：《郡斋读书志》卷一，《景印文渊阁四库全书》第674册，第162页。

② 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，2004年，第67页。

③ 欧阳修著，李逸安点校：《欧阳修全集》第2册《赠太子太傅胡公墓志铭》，北京：中华书局，2001年，第516页。

④ 度正：《濂溪先生周元公年表》，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，第237页。

⑤ 黄震：《黄氏日钞》卷三三，张伟、何忠礼主编：《黄震全集》第4册，杭州：浙江大学出版社，2013年，第1249页。

⑥ 许毓峰：《周濂溪年谱》，吴洪泽、尹波主编：《宋人年谱丛刊》第3册，成都：四川大学出版社，2013年，第1540页。

⑦ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷九四，北京：中华书局，1986年，第2396—2397页。

⑧ 黄瑞节编：《朱子成书·通书注》，元至正刻本，第34a页。

⑨ 束景南：《周敦颐〈太极图〉新考》，《中国社会科学》1988年第2期，第88—91页。

⑩ 王梓材、冯云濂编纂，沈芝盈、梁运华点校：《宋元学案补遗》卷一一，北京：中华书局，2012年，第1098页。

⑪ 黄宗炎：《图学辨惑》，黄宗羲撰，郑万耕点校：《易学象数论（外二种）》，第456页。

⑫ 黄宗炎：《图学辨惑》，黄宗羲撰，郑万耕点校：《易学象数论（外二种）》，第456页。

著述尚多属传说,陈抟以上之师承渊源更是无从稽考。其所谓河上公创作《无极图》,传之于魏伯阳、钟离权、吕洞宾、陈抟之说,更不知依据何在。文中将僧寿涯列为种放弟子,也不知何据。这些应当都是黄宗炎据传闻或臆测所构造的,因为他既然要极力证明周敦颐《太极图》源出道教,如有切实之证据绝不会隐而不谈。黄宗炎又以邵雍之父邵古(字天叟)也为寿涯弟子。度正(1166—1235)《濂溪先生周元公年表》云:“或谓先生与胡文恭同师润州鹤林寺僧寿涯,或谓邵康节之父邂逅文恭于庐山,从隐者老浮图游,遂同受《易》书。所谓隐者,疑即寿涯也。”^①可见,邵古学《易》于寿涯之事,乃是据传说而做之猜测。再者,邵雍易学师承于李之才,邵伯温《易学辨惑》、程颢(1032—1085)《邵康节先生墓志铭》皆言之甚明,今则以邵雍得《先天图》于其父,殊不足信。

黄宗炎又说:“元晦得图于葛长庚,得偈于道谦,而欲会通之于儒。”^②此说出于明儒丰坊(1494—1569)。四库馆臣论丰坊《易辨》说:“其论《太极图》,谓朱子得之葛长庚,托名周子,尤为诬说。考朱子《太极图传》及《通书解》成于乾道九年癸巳,见于《年谱》。长庚生于绍熙五年甲寅,见《琼管集》长庚事实。是注《太极图》后二十一年,长庚乃生,安得指为长庚所授欤?”^③葛长庚即南宋金丹派高道白玉蟾,其出生时间多有争议,四库馆臣考为绍熙五年甲寅(1194),但也有人认为其生年当为绍兴四年甲寅(1134)。即使如后说,也有学者考证其与朱熹之间并无直接交往^④。如前所述,周敦颐的学术著作在程门弟子中流传,朱熹学出程门,在拜师李侗之前就已经研读过《通书》《太极图》^⑤。说朱熹得《太极图》于白玉蟾,确实是诬说。可见,黄宗炎所述《太极图》及《先天图》之传承多是以疑传疑,凡是前人言及《太极图》与道教相关之说,其便一概采信,考论很不严谨。

与黄宗炎同时,毛奇龄(1623—1716)也说:“《太极图》一传自陈抟,一传自僧寿涯。”^⑥极力将《太极图》溯源于道佛二教。他开始从图形上找证据,指出周敦颐《太极图》的第二、三层来自东汉魏伯阳的《周易参同契》,分别名为《水火匡廓图》《三五至精图》(图2)^⑦。不仅如此,他还指出《道藏》中《上方大洞真元妙经品》(唐玄宗作序),内有《太极先天之图》(图3)^⑧,此图与朱震进献之周敦颐《太极图》(图4)^⑨大体一致,因而“则必隋唐先有其图,而抟又从而转窃之,然且分图为二,一曰先天,一曰太极”^⑩。从表面上看,较之黄宗炎之空说,毛奇龄列举了《太极图》源出道教、创于前代的直接证据,看起来证据确凿,不容置疑,但实际上并非如此。

陳圖南本圖自下而上逆則成丹

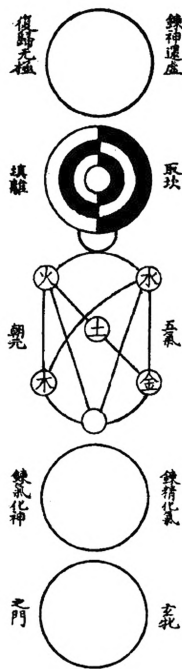


图1

① 湖南省濂溪学研究会整理:《元公周先生濂溪集》,第237页。

② 黄宗炎:《图学辨惑》,黄宗羲撰,郑万耕点校:《易学象数论(外二种)》,第454页。

③ 永瑢等:《四库全书总目·易类存目一》,北京:中华书局,1965年,第54页。

④ 盖建民:《白玉蟾金丹南派与朱熹理学关系新考》,《湖北大学学报(哲学社会科学版)》2016年第2期,第45—55页。

⑤ 朱熹:《通书后序》,湖南省濂溪学研究会整理:《元公周先生濂溪集》,第71页。

⑥ 毛奇龄:《太极图说遗议》,周敦颐著,陈克明点校:《周敦颐集》,北京:中华书局,2009年,第140页。

⑦ 毛奇龄:《太极图说遗议》,周敦颐著,陈克明点校:《周敦颐集》,第141页。

⑧ 毛奇龄:《太极图说遗议》,周敦颐著,陈克明点校:《周敦颐集》,第146页。

⑨ 毛奇龄:《太极图说遗议》,周敦颐著,陈克明点校:《周敦颐集》,第145页。

⑩ 毛奇龄:《太极图说遗议》,周敦颐著,陈克明点校:《周敦颐集》,第148页。



图 2

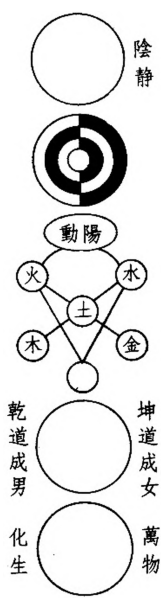


图 3

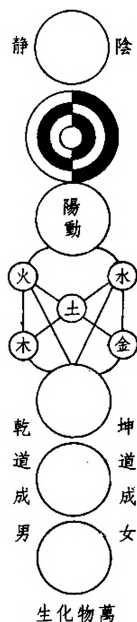


图 4

毛奇龄说《周易参同契》中原有《水火匡廓图》《三五至精图》《斗建子午图》《九宫八卦图》等图，存于五代彭晓注本中，“第其图自朱子注《参同契》后，则学者多删之”^①。此说难以成立，一是所谓《水火匡廓图》《三五至精图》与彭晓注文意义不合（论见下文），二是彭晓注本已在道教中流传，书中若实有诸图不可能由于朱熹注《参同契》而皆被删掉。今人李申考证说：“经查《正统道藏》，彭晓注《周易参同契》名《周易参同契分章通真义》，其中并无《水火匡廓图》和《三五至精图》。《正统道藏》中其他注本也无此图。为此我走访过几位研究道教和古代化学史的学者，他们在《周易参同契》的各种注本中，也未见有此二图。”^②杨柱才对此也做了详细的考辨，指出毛氏欲说明《水火匡廓图》所“列举之潜初子、王肩望、岳元峰诸氏及其书皆无从确考，是否亦透露出—个信息，就是毛氏所谓彭氏旧本之《水火匡廓图》于宋元明时期皆无明确载录，要不然，何以全然不见呢。而毛氏于《三五至精图》竟根本未交代其流传情况，则似乎更进一步说明其图于宋明时期亦无载录”^③。总之，毛奇龄所谓载于《参同契》的两幅图，查无实证。

毛奇龄说：

《水火匡廓图》者，以章首有“坎离匡廓，运轂正轴”二语，所云“水火”即坎离也。丹家以坎离为用，故轮而象之。又名《水火二用图》，则又取“天地者，乾坤之象；坎离者，乾坤之用”二语。盖其图正作坎离二卦而运为一轴，非所谓两仪也，亦非所谓阳动生阴，阴静复生阳也。^④

“坎离匡廓，运轂正轴”见彭晓《周易参同契分章通真义》之《乾坤易之门户章第一》。毛奇龄引—旧注与朱熹注作解。“旧注”云：“天地设位，日月运行，循环如匡廓。”朱熹注：“乾坤位乎上下，而坎离升降乎其间。先天之所云乾南坤北，离东坎西也。故其象如垣郭之形，其升降如车轴之贯轂以运轮，一下而—上也。”^⑤所引注文看起来与毛氏所说一致，其实朱注说的是先天八卦图中乾坤坎离四卦，与《水火匡廓图》仅能表现坎离二卦不同，而“旧注”虽然简略，但也是就天地间日月运转而言的，由其注

① 毛奇龄：《太极图说遗议》，周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》，第144页。

② 李申：《易图考》，北京：北京大学出版社，2001年，第36—37页。

③ 杨柱才：《道学宗主——周敦颐哲学思想研究》，北京：人民出版社，2004年，第88页。

④ 毛奇龄：《太极图说遗议》，周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》，第141—142页。

⑤ 毛奇龄：《太极图说遗议》，周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》，第141—142页。

文之义到黑白相间之环形图像,是有相当距离的。又唐人托名阴长生之《周易参同契注》云:“坎为水,离为火,火性常动,水性常静。静以比轴,动以比毂。言坎离二气,含受匡郭,运转以毂轴。……火着器外,水着器中,水火气交,然后通达其情,化成其宝。坎中盛阳,离中盛阴,亦匡郭之义。”^①他认为“坎离匡郭”是说坎水静而在器内,离火动而在器外,而运毂正轴则是坎静在中而火运于外,如车轮运转。其义更不能转化为毛氏所说黑白相间的圆环图像。元代陈致虚《周易参同契分章注》中说:“何为坎离匡廓?盖阳乘阴,则乾中虚而为离;阴乘阳,则坤腹实而为坎。故坎离继乾坤之体而为阴阳之匡廓也。此乾坤之于坎离,犹车辐之于毂轴。乾坤正坎离之辐,坎离辘乾坤之毂。”^②此解就与毛氏之说比较一致了,但显属后出之论,应该说它是受了周敦颐《太极图》的影响,而不是相反。

“至于《三五至精图》,则取‘三五与一,天地至精’语。”^③毛奇龄指出此语出自《参同契》“五行逆克”章,非是,而是出于“太阳流珠”章。他认为“三五与一,天地至精”说的是在《三五至精图》中,中央土,其数五,为一五;左上火数二,左下木数三,木生火,为二五;右上水数一,右下金数四,金生水,为三五。因此,《三五至精图》下方之○为“三五之合,非二五之合。三五之精,非二五之精”^④。于是,他认为《太极图说》中的“二五之精”就是误袭了《参同契》的“三五至精”。毛氏所解三五之义,见张伯端《悟真篇》:“三五—都三个字,古今明者实然稀。东三南二同成五,北一西方四共之。戊己自归生数五,三家相见结婴儿。是知太一含真气,十月胎圆入圣基。”^⑤宋末李道纯《中和集》中也阐发此义。但是毛奇龄所谓载有《三五至精图》的彭晓注本,则不是此义。彭注云:“火能销金,火又生于木,金复克木,是以火金木反制为荣。古歌曰:丹砂木精,得金乃并。又曰:三性既合会,二味自相拘,固济胎不泄,变化在须臾。三性者火金木也,二味者铅汞龙虎也。故云‘三五与一,天地至精’也。”^⑥阴长生注与之又不同,他说:“水数一,火数二,一与二为三,土数五,一者器中之水,是‘三五与一’也。”^⑦可见,何为“三五与一”,北宋以前流行之《参同契》注文并不取毛氏所说之义。综上,毛氏所举之《水火匡廓图》《三五至精图》,其来源无从查考,其义也与《参同契》古注不符。

至于《太极先天之图》(图3),并不载于毛奇龄所说之《上方大洞真元妙经品》,而是见于《上方大洞妙经图》。《道藏提要》认为该书是北宋以后作品,证据有二:一是“第二页引山谷(黄庭坚)解《老子》之语”^⑧。按,其原文为“山谷云:吾欲无言观道微妙”,语出黄庭坚诗《读书呈几复二首》“吾欲忘言观道妙,六经俱是不完书”^⑨。二是“第三页曰:‘昔者真君在武当山中进道凡四十有二年方升紫霄,位列仙圣,非乎龟蛇。’此所谓真君,当指玄武神,宋大中祥符间诏封真武灵应真君。故知此书盖出北宋后”^⑩。除此两条证据外,笔者发现其于《太极先天之图》下有“万物皆有太极、两仪、四象之象”之言,此系邵雍之说,见《皇极经世·观物外篇下》:“万物各有太极、两仪、四象之次,亦有古今之象。”^⑪朱震《汉上易传·周易丛说》载:“邵雍曰:万物皆有太极、两仪、四象之象。”^⑫此说是邵雍先天易学的独特表述,非其前代易家之所能有。

不唯如此,《上方大洞妙经图》之第一图为《虚无自然之图》(图5)^⑬,此图当源自刘牧《易数钩隐

① 题阴长生:《周易参同契注》卷上,《道藏》第20册,北京:文物出版社/上海:上海书店/天津:天津古籍出版社,1988年,第65页。

② 陈致虚:《周易参同契分章注》卷上,明嘉靖三十一年(1552)伊府刻本,第6a页。

③ 毛奇龄:《太极图说遗议》,周敦颐著,陈克明点校:《周敦颐集》,第143页。

④ 毛奇龄:《太极图说遗议》,周敦颐著,陈克明点校:《周敦颐集》,第143页。

⑤ 张伯端撰,王沐浅解:《悟真篇浅解》,北京:中华书局,1990年,第24页。

⑥ 彭晓:《周易参同契分章通真义》卷中,《道藏》第20册,第150页。

⑦ 题阴长生:《周易参同契注》卷中,《道藏》第20册,第87页。

⑧ 任继愈主编:《道藏提要》,北京:中国社会科学出版社,1991年,第323页。

⑨ 黄庭坚著,刘琳、李勇先、王蓉贵点校:《黄庭坚全集》第4册,北京:中华书局,2021年,第1197页。

⑩ 任继愈主编:《道藏提要》,第323页。

⑪ 邵雍:《皇极经世书》,《景印文渊阁四库全书》第803册,第1075页。

⑫ 朱震:《汉上易传丛说》,《景印文渊阁四库全书》第11册,第367页。

⑬ 《上方大洞真元妙经图》,《道藏》第6册,第706页。

图》之《太极第一》(图6)^①,只是图中有明显的描画错误,其三黑七白之点数不对,应该是五黑五白,黑白相间。其第二图为《道妙惚恍之图》(图7)^②,此图又见于南宋绍兴中杨甲(字鼎卿,生卒年不详)所作《六经图》。《六经图》开篇即“易有太极图二”,一是周敦颐《太极图》,一是“旧有此图”(图8),该图下配有讲解太极、两仪、四象、八卦之文字^③。《正统道藏》所载之《周易图》中亦载录此图,名之为“太极图”,图形与《六经图》所载一样,图下所配解说文字亦同。而《上方大洞妙经图》之《道妙惚恍之图》,图下所载文字则与图中太极两仪五行八卦之象无关。可知,所谓《道妙惚恍之图》实即宋人之《易有太极图》,后道教改称为《道妙惚恍之图》。今人王卡认为,《上方大洞真元妙经图》当为金人时雍(字尧民)或其弟子所作,因为该书开篇即言:“昔时尧民见先君而请问焉,曰:雍也敢告,大洞真元可得闻乎?”^④此“时尧民”名雍,字尧民,义取于《尚书·尧典》“黎民于变时雍”。综合以上论据,《上方大洞妙经品图》为宋以后著作无疑,其图与文字多吸收改造宋人之作而来。所以,毛奇龄以《太极先天之图》为唐人作品而又被陈抟所窃用的说法,是站不住脚的,其所取证不足为凭。



图5



图6



图7

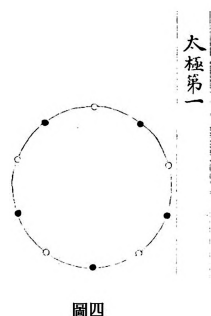


图8

毛奇龄还提出,周敦颐《太极图》即唐僧圭峰(即宗密)之《十重图》^⑤。所谓“十重图”,见《大正藏》宗密《禅源诸论集都序》。对此,日本学者吾妻重二有翔实之考证,指出此图并非宗密书中所本有,乃是由金代僧人所绘制而加入其中的,“此图须被视为以《太极图》为参照而绘制出来的”^⑥。

朱彝尊(1629-1709)作《太极图授受考》,对《太极图》之考证参合了黄宗炎、毛奇龄之说,认为“《太极图说》,唐之君臣已先知之矣”^⑦。可以说,他们要么没有依据,要么所举之史料失实,要么相关思想解读有偏差,但所做之推论却多大胆而过度,因而其结论越是具体确凿,其结果越是错谬不堪。在此问题上,胡渭(1633-1714)后出转精,所论更为客观,他说:“或曰陈抟传穆修,穆修传周子;或曰周子所自作,而道家窃之以入藏。疑而不明,存而弗论云。”^⑧时至今日也是如此,我们除了能够辨明前贤考证的是非之外,必须承认“目前实在找不到确实的证据,可以证明《太极图》的授受来源”^⑨。不得不说不,清儒关于周敦颐《太极图》源出道教的考证是站不住脚的。

① 刘牧:《易数钩隐图》卷上,《钦定四库全书荟要》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2005年,第241页。

② 《上方大洞真元妙经图》,《道藏》第6册,第707页。

③ 杨甲:《六经图》,清康熙礼耕堂刻本,第11b页。

④ 胡孚琛主编:《中华道教大辞典》,北京:中国社会科学出版社,1995年,第414页。

⑤ 毛奇龄:《西河合集·书五》,清康熙李塨刻本,第67b-68a页。

⑥ 吾妻重二:《朱子学的新研究:近世士大夫思想的展开》,傅锡洪译,北京:商务印书馆,2017年,第58-59页。

⑦ 朱彝尊撰,王力平校点:《曝书亭集》卷五八,《儒藏(精华编二七三)》,北京:北京大学出版社,2008年,第908页。

⑧ 胡渭撰,郑万耕点校:《易图明辨》卷三,北京:中华书局,2008年,第67页。

⑨ 郑吉雄:《易图象与易诠释》,上海:华东师范大学出版社,2008年,第188页。

三

与其查无实证、捕风捉影般去指认周敦颐《太极图》根源于道教，本之于方士修炼之术，倒不如直面周氏《太极图》之象与言，从其思想意旨中去揭示其理论渊源，跳出儒道门户之辨，在先秦汉魏唐宋的易学与儒学的思想脉络中去探明周敦颐《太极图》究竟继承了何种思想又创发了何种思想。如此一来，我们就会看到，周敦颐《太极图》正是本之于《易传》又吸收汉唐易学而形成的新的易学思想系统。

就思想框架而言，周敦颐《太极图》是以太极—阴阳—五行—万物为宇宙生化图式，而人之形神—五性—善恶—万事也为此图式所涵摄。此宇宙生化图式，本之于《系辞上传》：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”^①从形式上看，周敦颐《太极图》言五行—万物与《系辞传》之四象—八卦不同，而实际上四象与五行之会通由来已久，八卦与万物则本为表里。

我们先谈八卦与万物之关系。《系辞下传》亦云：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”^②马王堆帛书《要》篇也说：“有四时之变焉，不可以万物尽称也，故为之以八卦。”^③八卦是万物之表征，万物是八卦之实体，在古人那里这是毋庸置疑的。可以认为，周敦颐《太极图》既已言“乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物”^④，就没有必要再特意言“八卦”。另外，就易象理论而言，“乾道成男，坤道成女”就是指乾坤相交而生六子。荀爽注云：“‘男’谓乾初适坤为震，二适坤为坎，三适坤为艮，以成三男也。‘女’谓坤初适乾为巽，二适乾为离，三适乾为兑，以成三女也。”^⑤说“乾道成男，坤道成女”就是在说诸卦由此而生。周敦颐《太极图》没有避开“八卦”不谈，而是将之蕴含于“乾道成男，坤道成女”之中，又将宇宙生化序列直接落实到“万物化生”，也就不必再专门言及作为万物之表征的八卦了。

至于四象与五行的关系问题，则较为复杂一些。众所周知，《周易》经传并无明言五行之处。马王堆帛书《要》篇是早期引五行论易之重要文献，它说：“《易》有天道焉，而不可以日月星辰尽称也，故为之以阴阳；有地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之以柔刚。”^⑥董仲舒说：“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。”^⑦天地—阴阳—四时—五行，成为汉以后中国古代宇宙论的基本架构，而自先秦开始五行说就逐渐被吸收进易学之中。司马迁云：“《易》著天地阴阳四时五行，故长于变。”^⑧其已然将五行视为易学当然包含之内容。西汉太易学家京房（前77—前37）将六十四卦分为八宫，每宫各有其五行属性，乾宫、兑宫属金，坤宫、艮宫属土，震宫、巽宫属木，坎宫属水、离宫属火。其纳甲法又将十干十二支纳入六十四卦三百八十四爻之中，由于干支皆有其五行属性，纳干支入卦爻就使干支之五行属性也成了诸爻之五行属性。他说：“八卦分阴阳、六位、五行。”^⑨又说：“卦象定吉凶，明得失，降五行，分四象，顺则吉，逆则凶。”^⑩“生吉凶之义，始于五行，终于八卦。”^⑪京氏易学首次完成了五行学说与卦爻符号的系统性深度融合。

① 王弼注，孔颖达正义：《周易正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第82页。

② 王弼注，孔颖达正义：《周易正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第86页。

③ 裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，北京：中华书局，2014年，第199页。

④ 周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》，第5页。

⑤ 李鼎祚集解，李道平纂疏，潘雨廷点校：《周易集解纂疏》，北京：中华书局，1994年，第544页。

⑥ 裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（叁）》，第199页。

⑦ 苏舆：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第362页。

⑧ 《史记》卷一三〇，北京：中华书局，1959年，第3297页。

⑨ 京房：《京氏易传》卷下，《景印文渊阁四库全书》第808册，第466页。

⑩ 京房：《京氏易传》卷下，《景印文渊阁四库全书》第808册，第465页。

⑪ 京房：《京氏易传》卷下，《景印文渊阁四库全书》第808册，第467页。

至东汉,遍注群经的郑玄(127-200)就以五行来解四象。他说:“易有四象,文王用之焉,布六于北方,以象水;布八于东方,以象木;布九于西方,以象金;布七于南方,以象火。如是备为一爻,而正为四营而成。”^①五行成为易学宇宙论中与四象具有同等意义的构成元素。唐代孔颖达《周易正义》云:“‘两仪生四象’者,谓金木水火,禀天地而有,故云‘两仪生四象’。土则分王四季,又地中之别,故唯云四象也。”^②孔氏不仅指出四象为金木水火,而且进一步解释了为什么不言五行而言四象。北宋时,无论是以数为本的刘牧之《易数钩隐图》,还是说以儒理的胡瑗(993-1059)之《周易口义》,都承汉唐之说以五行之金木水火解四象。如对于“四象生八卦”,刘牧说:“五行成数者,水数六,金数九,火数七,木数八也。水居坎而生乾,火居离而生巽,木居震而生艮。已居四正,而生乾坤艮巽,共成八卦也。”^③胡瑗也说:

天地之道,阴阳之气,自然而然生成四象。四象者,即木金水火是也。故上文谓天一下配地六生水,地二上配天七生火,如此之类,是天地阴阳自然相配生成金木水火之象。然此止言四象而不言土者,盖天地既判,生为五行,然二气即分,则自然生为木金水火,则地之道本于土而成,但言四象则土从可知矣。^④

在这些易学家看来,五行与四象并没有实质性的区别,二者所指涉之内涵是一致的。在此易学潮流之中,周敦颐《太极图》言五行而不言四象也就不是对易学经典意蕴的背离。可见,在周敦颐所处之时代,他所宣说的太极—阴阳—五行—万物的宇宙生化图式,与《易传》太极—两仪—四象—八卦的图式是两相吻合的,他所承继的是汉唐易学思想传统,其中并不涉及道教修炼之术。李璿(1659-1733)批评周敦颐《太极图》说:“五行非四象也,且所谓八卦者安在乎?”^⑤谢济世(1689-1756)也说:“宋儒《太极图》生五行,不生八卦,非孔圣所谓太极也。”^⑥这类说法实属误解。

《太极图》第三层表四象五行,诸本图形有所差异,以朱震《汉上易传·卦图》与朱熹《太极图说解》所录《太极图》为例,前者(图9)^⑦将水火木金皆与土相连,而后者(图10)^⑧则是火金与土相连而水木不与土相连。《太极图说》说:“五气顺布,四时行焉。”^⑨此“顺布”不是说五行之气按图像中的方位顺时针运转,而是与四时之运行一致,按相生关系运转,即木(春)生火(夏),火(夏)生土(夏秋之间),土(夏秋之间)生金(秋),金(秋)生水(冬),水(冬)生木(春),五行四时顺布运转,所谓“播五行于四时”(《礼记·礼运》)^⑩。由此,图中五行之间也应以相生关系连接的,即木与火、火与土、土与金、金与水、水与木两两相连。因此,图9中五行连线方式是错误的,图10是正确的。《太极图》第三层下方有个小○,无论图9还是图10,都是水、火、木、金四者与之相连,其所要体现的就是水火木金四象四时之运行,而土则分王四季,其功用遍见于四时之中,有隐而不显之意。度正云:“水而木,木而火,火而土,土而金,复会于一圈者,所谓合而言之,五行一太极也。然其指五行之合也,总水火木金而不及土者,盖土行四气,举是四者以该之,两仪生四象之义也。”^⑪而有的版本将水火木金土皆与下方小○相连^⑫,显然是错误的,没有理解周敦颐以五行表四象之意。

① 郑玄注:《易纬乾凿度》卷下,林忠军著:《〈易纬〉导读》,济南:齐鲁书社,2002年,第105页。

② 王弼注,孔颖达正义:《周易正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第82页。

③ 刘牧:《易数钩隐图》卷上,第246页。

④ 胡瑗:《周易口义》,《钦定四库全书荟要》,第338页。

⑤ 李璿:《周易传注》卷五,《景印文渊阁四库全书》第47册,第166页。

⑥ 刘绍攸:《周易详说》卷一一,清同治至民国刻西京清麓丛书本,第11b页。

⑦ 朱震:《汉上易传·周易卦图》卷上,清《通志堂经解》本,第7a页。此与毛奇龄《太极图遗议》中所录朱震进献之《太极图》(图4)有差异,毛氏所录不确。

⑧ 朱熹:《太极图说解》,朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第13册,第65页。

⑨ 周敦颐著,陈克明点校:《周敦颐集》,第4页。

⑩ 郑玄注,孔颖达正义:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1423页。

⑪ 度正:《书晦庵太极图解后》,《元公周先生濂溪集》,第49页。

⑫ 中华书局1986年版《宋元学案·濂溪学案下》(以龙汝霖本为底本)所载《太极图》即是如此。

周敦颐《太极图》图形意蕴乃是接续汉唐易学宇宙论而来,是《易传》太极—两仪—四象—八卦模式的新的符号化表达。陈鼓应说:“周敦颐描绘出的宇宙演化阶段,乃继承老子宇宙论的基本范式,和老子所说‘道生一,一生二,二生三,三生万物’的过程很相似。”^①这是忽视《易传》以来之易学宇宙论传统而得出的结论,《易传》以来的易学宇宙论传统才是周敦颐《太极图》思想根源之所在,将其归之于老子似是而非。

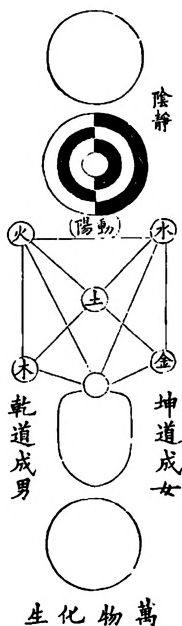


图9

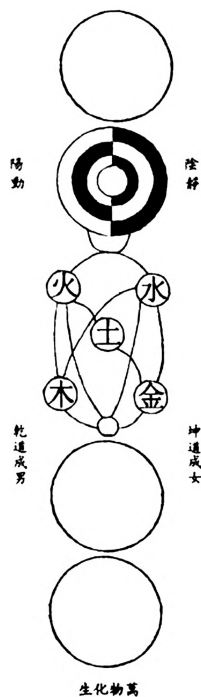


图10

《太极图说》作为图形的文字解说,自然也是以汉唐易学及儒学为思想资源的。首句“无极而太极”^②是其中最争议的命题。“无极”一词源出道家,这是没有争议的。《老子》第二十八章:“常德不忒,复归于无极。”王弼注以无极为“不可穷也”^③。《庄子·在宥》亦云:“入无穷之门,以游无极之野。”^④此“无穷”与“无极”对言,二者意义是一样的。《老》《庄》之中的无极,可视为对道体之无穷无限性的一种表述。到了周敦颐这里,他将无极与太极相联系,意在揭示本体论意义上有与无的统一问题,其直接的思想来源当在《周易正义》,且又可上溯于《易纬》与京房。

韩康伯注《系辞传》引王弼之言:“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。”^⑤王弼是说要在有之所极处见其所本之无。韩康伯云:“夫有必始于无,故太极生两仪也。太极者无之称也,不可得而名。取有之所极,况之太极者也。”^⑥太极表面上是有之所极,实际上则是对无的表称。孔颖达疏云:“太极者,谓天地未分之前,元气混而为一,即是太初、太一也。故《老子》云‘道生一’,即此太极是也。”^⑦虽然孔疏此处没有依循韩注以无解太极,但这并非不赞同以无为本。

① 陈鼓应:《论周敦颐〈太极图说〉的道家学脉关系》,《哲学研究》2012年第2期,第33页。

② 周敦颐著,陈克明点校:《周敦颐集》,第3页。

③ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2008年,第73页。

④ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,北京:中华书局,1961年,第384页。

⑤ 王弼注,孔颖达正义:《周易正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第80页。

⑥ 王弼注,孔颖达正义:《周易正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第83页。

⑦ 王弼注,孔颖达正义:《周易正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第83页。

《周易正义》卷首即云：“易理备包有无。”又云：“‘形而上者谓之道’，道即无也；‘形而下者谓之器’，器即有也。”^①实际上，孔颖达以太极为太初元气，又以道即无，也是承接汉易而言的。《京氏易传》云：“易者，包备有无。”^②《易纬·乾凿度》云：“太易者未见气，太初者气之始。……视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。”^③《易纬·乾凿度》云：“太易始著太极成，太极成乾坤行。”又云：“易起无，从无入有，有理若形，形极于变而象，象而数。”^④所以郑玄注之云：“太易，无也。太极，有也。太易从无入有。”^⑤按此说，《系辞传》“易有太极”^⑥之“易”即太易是无，太极是有，自“无”而有“有”。综上可见，援引道家之说，以无为易道之本，在有无关系中诠释易道，并非开始于王弼，它本就是两汉象数易学的重要思想。可以说，周敦颐“无极而太极”之说就是对王弼、韩康伯、孔颖达之太极观以及《易纬》太易太极之说的进一步凝练与创新。“无极而太极”固然与道家之说有牵扯不断的关联，但更与汉代以来主张从无入有的易学宇宙论传统有更为渊深与直接的关系。

《太极图说》又云：“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。”^⑦由太极而分阴阳，在逻辑上阴阳是同时产生的，有阳则有阴，有阴则有阳，不分先后，而周敦颐的表述显然并非如此。他所谓的动静生阴阳，不是在说阴阳之间的逻辑共存关系，而是就阴阳二气的周流运行而言的。阴阳二气消息变化，呈现为周流循环的过程，由阳生而渐长而至极，继而阴生而渐长而至极，继而又阳生，往复周流。这也是汉易阴阳消息观的基本内容。“太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动”作为对汉代以来阴阳消息周流观的新表达，其高明之处在于一方面将阴阳周流往复与太极之动静相结合，另一方面是在阴阳周流往复的过程性中又指出了阴阳动静互根的共生性。《通书》也说：“水阴根阳，火阳根阴。”^⑧二者的意思是一样的，阳中有阴，阴中有阳，阳能生阴，阴能生阳，阴阳动静相须而备。这种阴阳一体互根之关系，也是由来已久。就动静而言，孔颖达疏云“静以求动也”“动必因静也，静而得动，亦动静相须也”^⑨。在汉代易学中，京房即言：“二气阴入阳，阳入阴，二气交互不停，故曰‘生生之谓易’。”^⑩他明确提出，乾卦虽“六位纯阳”，而“阴象在中”，坤卦虽“纯阴用事”，但“阴中有阳，气积万象”^⑪。京氏认为阴卦与阳卦之间、阴爻与阳爻之间都具有一种飞伏的关系，飞即显现，伏即隐藏。阴阳有显有藏，显者为阳，则其下有隐藏之；显者为阴，则其下有阳藏之。所以，陆绩注之云：“阳中阴，阴中阳。”^⑫而周敦颐进一步超越汉唐易学阴阳动静观念之处在于从阴阳动静互根中提出了“神”的观念。《通书》云：“动而无静，静而无动，物也。动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。物则不通，神妙万物。”^⑬这是对《系辞传》“阴阳不测之谓神”^⑭的新诠释。

又《太极图说》中“惟人也得其秀而最灵”^⑮一句，是周敦颐由天道生化转入人道性命的关键话语。其本之于《礼记·礼运》：“人者，天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也。”郑玄注：“言人兼此

① 王弼注，孔颖达正义：《周易正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第8页。

② 京房：《京氏易传》卷下，《景印文渊阁四库全书》第808册，第467页。

③ 郑玄注：《易纬乾凿度》卷下，林忠军：《〈易纬〉导读》，第81页。

④ 郑玄注：《易纬乾凿度》卷下，林忠军：《〈易纬〉导读》，第113、124页。

⑤ 郑玄注：《易纬乾凿度》卷下，林忠军：《〈易纬〉导读》，第113页。

⑥ 王弼注，孔颖达正义：《周易正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第82页。

⑦ 周敦颐：《太极图说》，陈克明点校：《周敦颐集》，第4页。

⑧ 周敦颐：《通书·动静》，陈克明点校：《周敦颐集》，第28页。

⑨ 王弼注，孔颖达疏：《周易注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》，第87页。

⑩ 京房：《京氏易传》卷下，《景印文渊阁四库全书》第808册，第467页。

⑪ 京房：《京氏易传》卷上，《景印文渊阁四库全书》第808册，第441、453页。

⑫ 京房：《京氏易传》卷上，《景印文渊阁四库全书》第808册，第441页。

⑬ 周敦颐：《通书·动静》，陈克明点校：《周敦颐集》，第28页。

⑭ 王弼注，孔颖达正义：《周易正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第78页。

⑮ 周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》，第6页。

气性纯也。”孔疏云：“五行之秀气也者，秀谓秀异，谓人感五行秀异之气，故有仁义礼智信，是五行之秀气也。故‘人者天地之德，阴阳之交’，是其气也；‘鬼神之会，五行之秀气’，是其性也，故注云‘兼此性气纯也’。”^①显然，郑注与孔疏由阴阳五行而论人之气与性，正是《太极图说》“形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣”^②之思想来源。

再如，《太极图说》“主静”“无欲故静”^③之说，被黄宗炎批为“偏枯而非孔孟”^④，其实也源出于汉唐儒家之论。《礼记·乐记》云：“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。”^⑤《大学》言：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”孔疏云：“静者心定无欲，故能静不躁求也。……以静故情性安和也。”^⑥又《论语·雍也》“仁者静”，何晏引孔安国注曰：“无欲故静也。”邢昺疏：“仁者静，言仁者本无贪欲故静。”^⑦孟子言“养心莫善于寡欲”^⑧，周敦颐则说：“予谓养心不止于寡焉而存耳，盖寡焉以至于无。无则诚立明通。诚立，贤也；明通，圣也。”^⑨又说：“无欲则静虚动直。静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。”^⑩虽说周敦颐“主静”“无欲”之说受到道家佛家的影响，但也应看到自先秦以来儒家在修身问题上本就有尚静的传统。

总而言之，放眼先秦汉魏唐宋之易学及儒学之思想潮流便会发现，周敦颐《太极图》（含图说）是基于汉唐易学与儒学而进行的新的思想整合与转进，将其渊源径直归于道家道教可以说是“一叶障目，不见泰山”。这就好比认人之亲缘时只知旁系之远亲，而不识生身之父母。古今一些学者依托无从稽考之证据，认定《太极图》源出道教而非儒学正统，这在方法与立场上都存在很大的问题，不足为训。虽然周敦颐本人对道教学说确有较深之探究，但并无坚实证据可证明其《太极图》系改造道教图式而来。宋明儒者又多如朱熹、张栻等理学家那样，认为周敦颐默契道体、直承孔孟之传，则严重忽视了周氏思想学说与汉唐易学、儒学之间直接的继承性关系，也并不合乎思想发展史之实际。以今日之视野观之，我们既要看到周敦颐思想学说根源于《易传》与先秦儒学，更要看到其是直承汉唐易学及儒学而来，当然也不能否认道家道教甚至佛教思想作为借镜对其所产生的重要影响。

[责任编辑 邹晓东]

① 郑玄注，孔颖达正义：《礼记正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第1423页。
 ② 周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》，第6页。
 ③ 周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》，第6页。
 ④ 黄宗炎：《图学辨惑》，黄宗羲撰，郑万耕点校：《易学象数论（外二种）》，第471页。
 ⑤ 郑玄注，孔颖达正义：《礼记正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第1529页。
 ⑥ 郑玄注，孔颖达正义：《礼记正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第1673页。
 ⑦ 何晏集解，邢昺疏：《论语注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》，第2479页。
 ⑧ 赵岐注，孙奭疏：《孟子注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》，第2779页。
 ⑨ 周敦颐：《养心亭说》，陈克明点校：《周敦颐集》，第52页。
 ⑩ 周敦颐：《通书·圣学》，陈克明点校：《周敦颐集》，第31页。

Abstracts

The Light of Virtue: The Evolution and Characteristics of the Concept of Virtue in the Zhou Dynasty Chao Fulin

The Zhou Dynasty was an important stage in the formation and development of the concept of “virtue”. From this period onward, the concept of virtue became one of the core elements of social ideology. This represents a significant characteristic of Chinese civilization and traditional culture, and it played a positive role in shaping the national character of the Chinese people. A country prospers by virtue, and a person stands by virtue. During the Western Zhou Dynasty, the concept of virtue underwent a transition from the emperor to the aristocracy. Since the Spring and Autumn period, its scope has gradually expanded. In the Warring States period, the concept of virtue evolved along two paths: politics and academia. The discourses of Confucian masters, represented by Mencius and Xunzi, played a key role in deepening the understanding of this concept. Throughout thousands of years of historical development, the Chinese nation has stood firm among the world’s nations with its distinctive national character, characterized by virtue and respect for virtue. The formation and development of the concept of virtue in the Zhou Dynasty laid the foundation for this.

Lexical Analysis of Terms Expressing “Mandate of Heaven” in Pre-Qin Excavated Texts Guo Jingyun

The conceptual content, religious significance, and lexical expressions related to the “Mandate of Heaven” underwent historical evolution. Before the late Western Zhou period, the term “Mandate of Heaven” did not exist; instead, “Great Decree” was used to express the supreme authorization conferred upon the founding sage-kings. Through a comprehensive study of oracle bone and bronze inscriptions, this paper demonstrates that the characters for “Heaven” and “Great” were not interchangeable. Thus, the lexical shift from “Great Decree” to “Heaven’s Decree” and finally to “Mandate of Heaven” implies an evolution in meaning. During the Shang and Zhou periods, the concept of “Decree” was absent, while the concept of “Order” held significant importance, representing divine authorization and mission. The character “Decree”, which came into use in the late Western Zhou, initially served merely as a variant form of “Order”. The term “Mandate of Heaven” first appeared in the inscriptions of the Qin state during the Spring and Autumn period. It took nearly two more centuries for other states to begin using it, yet by the late Warring States period, “Mandate of Heaven” had not completely replaced “Great Decree”, and both terms coexisted in pre-Qin texts. Moreover, a thorough examination of pre-Qin excavated texts reveals that the meaning of “Decree” was either identical to or subordinate to that of “Order”. This situation stands in direct contrast to the usage after the Han dynasty, when “Decree” attained higher significance than “Order”.

Further Research on the Academic Origins of Zhou Dunyi’s *Taiji Diagram* Zhang Kebin

The academic origins of Zhou Dunyi’s *Taiji Diagram*, including its explanatory text, have long been a contentious issue in the history of Song and Ming Neo-Confucianism. Zhu Zhen exclusively proposed that Zhou Dunyi’s *Taiji Diagram* was inherited from Mu Xiu and transmitted to the Cheng brothers. However, extensive research from ancient to modern times shows this claim cannot be substantiated. First, the significant age difference between Mu Xiu and Zhou Dunyi made a teacher-student relationship impossible. Second, no records in Mu Xiu’s biography or writings indicate his engagement with Yijing studies. While Qing scholars like Huang Zongyan and Mao Qiling presented seemingly conclusive evidence of the diagram’s Daoist origins, their arguments actually lack reliable basis, contain factual errors in historical materials, or involve misinterpretations. As a result, the more specific their conclusions appear, the more flawed they prove to be. Currently, no reliable evidence clarifies the transmission source of Zhou Dunyi’s *Taiji Diagram*. Instead of making groundless claims about its Daoist origins, it would be more productive to examine the diagram and its text directly, exploring its theoretical sources through its intellectual content. Examining the development of Yijing studies and Confucianism from pre-Qin through Han, Wei, Tang and Song periods reveals that Zhou Dunyi’s *Taiji Diagram* represents a new intellectual synthesis based on Han-Tang Yijing scholarship and Confucian thought. Attributing its origin to Daoism is like mistaking distant relatives for immediate ancestors,

while Neo-Confucian claims that Zhou's thought directly continues Confucius and Mencius, skipping Han-Tang developments, violate fundamental historical patterns of intellectual evolution.

The Integration of Heaven and Parents in *Ximing* during the Han-Song Intellectual Transition Tian Feng

Han Learning regarded filial piety as the foundation of benevolence, while Song Learning treated benevolence as the substance and filial piety as its function. Situated at the transitional period between Han and Song learning, the *Ximing* exhibits dual characteristics of both filial piety as foundation and benevolence as substance with filial piety as function, thus giving rise to diverse interpretations. The Neo-Confucian interpretation of "one principle with many manifestations" insightfully reveals the implicit patriarchal order in "all people are my brothers and all things are my companions," as well as the philosophical structure and practical significance of serving heaven through serving one's parents. However, interpreting its main theme as serving heaven overlooks the bidirectional metaphorical mechanism between heaven and parents in the text. The Heart-Mind School's interpretation pushed the emphasis on kinship to the extreme, subordinating benevolence to filial piety while emptying both of their substantive content. Interpreting Zhang Zai should be grounded in the School of Qi. In this tradition, human nature is not an eternal participation in self-sufficient ontology, but derives from the virtuous dynamism of Qian and Kun. The parent-child relationship is uniquely irreplaceable and cannot be dissolved by ontological logic tracing or by identifying the source of a causal chain. Through "continuance", humanity achieves the unity of benevolence and filial piety. The integration of heaven and parents in the *Ximing* serves not only as a rhetorical device and spiritual inspiration, but also as an operation of categorical thinking, representing Zhang Zai's reconstruction and synthesis of the relationship between benevolence and filial piety during the Han-Song intellectual transition.

On Xiong Shili's Reinterpretation of *Gongyang Zhuan* and His Late Political Thought Zeng Yi

Dong Zhongshu and He Xiu were the most important figures in *Gongyang* studies during the Han Dynasty. In the Qing Dynasty, with the revival of *Gongyang* learning, an academic trend emerged that returned to He Xiu and further traced back to Dong Zhongshu. Overall, Qing Dynasty *Gongyang* studies generally presented a tendency to suppress He Xiu while elevating Dong Zhongshu. However, in his later years, Xiong Shili, likely influenced by modern revolutionary thought, reinterpreted the *Gongyang Zhuan*. In his interpretation, Xiong Shili strongly criticized Dong Zhongshu's defense of the imperial system, considering it a deviation from the true spirit of Confucius. In contrast, He Xiu's *Gongyang Jiegu* partially preserved Confucius's oral teachings that had never been recorded in written form, thereby revealing to some extent the revolutionary tendencies in Confucius's doctrine.

Organizational Sociology of Qin County Governance: Evidence from Excavated Bamboo Slips Guo Tao

County was one of the most important organizational forms in traditional Chinese bureaucracy. The Qin county system emerged from the interaction between feudal and prefectural systems, and its successful implementation as a model benefited from the convergent development of local administrative structures across various states during the Warring States period. The administration of Qin counties belonged to a comprehensive local governance network, characterized by multiple overlapping administrative systems and parallel organizational units that formed a dual-track or even multi-track governance structure. Behind this approach to decentralization lay a centralized logic of unified rule. Using Qianling County as representative of Qin county governance allows for analysis through organizational sociology. Qin counties established a relatively strict bureaucratic hierarchy and rational administrative model, reflected in the organizational structure of "Administrative Office... Section—Department", comprehensive position establishment, and flexible allocation of officials. The presence of "all-round officials" helped alleviate the serious shortage of clerical staff, though this arrangement also hindered the transition of Qin bureaucracy from wartime to normal administration. The transformation of county administrative structures during the Qin and Han periods provides insights into the origins of the mechanism known as "imperial authority stopping at the county level", which became prominent