第一章　理学视域下总体天人宇宙图景的重建

在引言中，我们在前人研究的基础上，对曹端所生活的时代背景，他的生平、学行与著述进行了探究，接下来我们所要着力进行的是对他的学术体系本身较全面的探讨和研究。我们认为他的思想是时代特征的产物，具有高度的时代问题意识之自觉。

第一节　时代问题意识之自觉

受文化、哲学、政治、经济等因素的影响，在中国历史上，每一个朝代都有其独特的时代问题。古往今来每一位在学术上有所创建的哲学家都会以

自己独到的思考方式来回应这个社会，形成问题意识。如前所论，元代以后程朱理学上升为官方哲学思潮。然而，它的发展却进入相对迟缓、徘徊的状态。这是一个少见的学术相对贫乏的年代，在这样的年代，开展学术思想的创新工作固然很难，原原本本地守其成也并非易事。这一情形到了明初，仍没有根本性的改变。就明初的思想家来说，宋、元、明三代交替，外族入侵、社会动荡，使得儒家的伦理道德观念受到了异族以及佛道思想的严重挑战，急需一种理论完备的官方指导思想来对整个社会的混乱状况在思想、行为上加以控制。然而，这一时期在学术文化和意识形态领域同时占主导地位的理学的发展却不尽如人意：一方面，明王朝建立后当政方选择理学作为政权建立的理论根据，他们接续元代官方对理学的相关措施，并奉之为法定的官方哲学思想，从而形成思想文化高度集中，程朱理学独尊的局面；另一方面，由于受各种因素制约，明初理学在学理上的发展早已进入举步不前的状态，学术空间也远没有宋代宏阔，它在一定程度上已经失去了生命创新活力与内在发展动力。因此，如何更好地应对来自各方面的挑战，传承、维系儒家的传统思想与文化，就成为当时社会的重要课题很现实地摆在了理学家的面前。

关于这一时期理学发展的状况，无论是当时还是后来的学者，都对此有

着清醒的认识，他们毫不留情地指出这一时期理学发展的弊病之所在，如黄宗羲评论道："习熟先儒之成说，未尝反身理会，推见至隐所谓'此亦一述朱，彼亦一述朱'耳。"[①]认为这一时期的学术思想几乎没有原创性，学者们只是因循守旧，"习熟先儒之成说"。但是，作为有责任感的儒家学者，他们不甘心绵延几千年的儒学就此而衰落，又尽可能地提出解决问题的办法。如薛瑄尝云："自考亭以还，斯道已大明，无烦著作，直须躬行耳。"[②]认为理学发展到朱熹，无论是学理体系之建构还是对圣人之道的理解都已经非常完备，后来的学者就不用再在这一方面下工夫，只需按先贤的教导去做即可。

因此，对于明初理学家来说，面对理学官方地位独尊，其思想发展却大不及两宋的理论困境，挽救学术时弊又不触犯当政者的利益便成为他们的当务之急。在这一学术背景下，他们往往从程朱理学的学理体系出发，在其框架之下阐发自己的新观点、发挥自己的新思想，使明初理学以新的面目和姿态出现在中国哲学发展史上，呈现出三方面的特征：其一，学宗程朱；其二，和会朱陆；其三，批判佛道。如被黄宗羲誉为明代理学开山，推尊为"有明儒学之祖"的方孝孺之方正之学。他在理学上颇有一些创建，比较注重经世致用，

① [清]黄宗羲：《明儒学案》，中华书局 1985 年版，第 179 页。

② [清]张廷玉：《明史》，中华书局 1974 年版，第 7229 页。

主张从学理上批判佛道二教。刘宗周称赞他“考先生在当时，已称程朱复出。后之人，反以一死抹过先生一生苦心”，[③]可见其对理学的贡献。又如以“达于性天”为宗旨，以笃实躬行为特点的理学家薛瑄。他从“无极而太极，理一分殊”的宇宙观、“知性与复性”的人性学说、“格物与居敬”[④]的工夫论等方面传承了理学，并提出一些新见。在理气关系问题上，他以“日光载鸟”为喻，既继承了朱熹的理气关系，又有所发明，既赞同曹端在理气关系中对朱熹的批判，又不完全赞成曹端的《辨戾》等。正如张学智先生的评价：“河东之学学风平实，而于平实中见精彩。”[⑤]可见此时理学家对学术传承与发展的一片苦心，而此时的学风，如我们仔细分析，也不是沉寂一片，而是在大致平静的前提下间或有一丝丝的精彩。

曹端作为一名生活于明初，被誉为“明初理学之冠”的理学家和朱子后学，应时代之际会和理学发展之趋势，在“深有悟于造化之理”的学术自觉激励下，选择了程朱理学作为其学术体系建构之蓝本，以弘扬和光大儒家的文化价值理念作为自己的学术使命。其学说自然要比以上几位更加契合时代要求，理论体系也更加圆融，从而成为一位真正能够较好地解决时代课题，提出许多

---

③ [清]黄宗羲：《明儒学案》，中华书局 1985 年版，第 1 页。

④ 张学智：《明代哲学史》，北京大学出版社 2000 年版，第 20 页。

⑤ 张学智：《明代哲学史》，北京大学出版社 2000 年版，第 25 页。

真知灼见，并形成自己独特问题意识的思想家。其具体表现为：对明初学术大势的深刻理解；对和会朱陆学术思潮的反思；在佛道思想流行的现实社会中如何重新确立儒家的价值观三个方面。与之相对应，他以学宗程朱理学、兼采陆氏心学的为学路数来建构其学术体系，包括五个方面，即宇宙观、心性论、工夫论、境界论和经世致用视域下的政道与治道。宇宙观从本体的层面论述了人生活在这个世界上所凭借的价值根基；心性论表达了人成就圣贤所必备的价值资源；工夫论强调涵养心性，以达致圣贤境界为目标；境界论则说明了天理的顺畅发用，并为人所完整地禀受，不仅可以使人成就内圣之德性，而且可以达成外王之事功，最终实现天人一体的圣贤境界；而政道与治道的理念则抒发了曹端的理想社会之愿景并对治国措施加以论证。总而言之，曹端的思想对宋、元理学的继承和发展做出了较大的贡献，彰显了在时代背景之下的问题意识与学术取向，体现了其思想在明初理学思潮中的岐出和独特的理论特征。本书将在以后的章节中逐步加以展开，此处便不详细讨论了。

在中国哲学特别是宋明理学中，学理体系之建立首先要具有明确的整体大宇宙意识，这是一切问题的出发点。曹端对此也有很深的体会，他提

出："太极，理之别名耳。天道之立，实理所为。理学之源，实天所出。……圣心一天理而已。圣作，一天为而已。……而理学之传有宗焉。"[⑥]认为太极或理是理学得以产生的源头和终极根基，对于理学思想的探讨应从这里开始。所以，我们所研究和探讨的曹端思想，首先落实为理学总体天人宇宙图景的重建，而此一宇宙图景之重建，其核心内容则是天人万象终极根基的重新正定。

第二节　天人万象终极根基的重新正定

对于天人万象终极根基是什么的问题，在古今中外不同哲学家那里，有着不同的回答。在西方哲学中，古希腊的泰勒斯首先提出"水"是万物的"始基"，认为宇宙万象都是由水而产生的。 此后，又有阿那克西米尼的"气"、赫拉克利特的"火"、德谟克利特的"原子论"等将某种世界上存有的物质确定为宇宙万象终极根基的直观之诠解，这些观点开启了古希腊思想史上关于宇宙产生和

⑥ [明]曹端：《曹端集》，中华书局 2003 年版，第 1 页。

宇宙本原问题的哲学探索。后来的哲学家在此基础上把宇宙的本原问题加以抽象，上升到形上的高度就产生了本体的概念。如埃利亚学派的著名哲学家巴门尼德提出“存在”的概念，柏拉图则以苏格拉底的思想为基础创造了“理念”的范畴等。

对于什么是世界本原的问题或者说世界是如何起源的问题，在中国哲学中却因为哲学家自己特有的人生观、世界观和宇宙观而各具特色。无论是道家的“道"太一”; 佛教的“万法唯识"圆融无碍”; 还是儒家的“诚"太极"理"心”等，都与西方许多哲学家所倡导的主客二元对立的观点截然不同，它们最大的特点是并不过分注重理性的分析和逻辑结构的严整、缜密，而将侧重点放在境界的高远和直觉的涵摄上。所以，在读中国哲学家的许多作品时，我们往往感觉不到那种咄咄逼人的严整逻辑体系或是一个个有着完整定义形式的哲学概念和范畴。即便如此，在大多数的中国哲学家那里，还是明确承认意义世界是有其终极根基的，“即宇宙中之最究竟者，古代哲学中谓之‘本根’。[⑦]如果说先秦、汉唐时期的学者对于这一问题的认识还是基本倾向于宇宙生成论，到了宋明理学时代，由于受到佛道思辨哲学和本体论思想的影响，无论是邵

---

⑦ 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社 1982 年版，第 6 页。

雍，还是以后程朱一系的理学派、陆王一系的心学派，虽然他们在宇宙本原或本体问题上有自己独特的理解，如邵雍的“心为太极”，二程与朱熹的“天理”以及陆九渊的“本心”等，但他们所认同的宇宙万象的终极根基无一例外地具有形上的本体意蕴。即在理学的发展中，宇宙生成论的说法逐渐被抛弃，而以本体论为学理根基的宇宙论日益成为理学家所推崇的主流。如果说在理学开山周敦颐那里，“无极而太极”的说法还带有明显的宇宙生成论的倾向，[⑧]到了朱熹，他对“无极而太极”的解释已经完全是本体论意义上的了。此外，朱熹还提出了他的一系列其他相关理论，如理气动静、理一分殊等，共同组成了以“太极（理）”为宇宙万象之所以为宇宙万象的终极根基的学理体系。

在中国哲学中，“太极”是一个十分重要而又出现频繁的理论范畴，早在春秋时期的哲学著作中就已经发现了它的踪迹，如《庄子·大宗师》提出：“自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。在太极之先而不为高，在六合之下而不为深，先天地而不为久，长于上古而不为老。”[⑨]笔者认为太极在这里，只是庄子宇宙论的一个组成部分，尚未达到本体的高度，但其对“太极”的玄远论证，却给后学的研究提供了无限可能。在儒家著作中，“太极”一

---

⑧ 陈来：《宋明理学》，华东师范大学出版社 2004 年版，第 39～40 页。

⑨ [清]王先谦：《庄子集解》，上海书店 1986 年版，第 40 页。

词首见于《易传·系辞上传》:“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。”⑩作为儒学的一个重要范畴，历来的学者都对它非常重视，依据时代背景和学术需要，从不同的角度进行诠释和发挥，赋予了这个范畴丰富的内涵。从易学的视域下审视这一变迁，我们发现：在汉代经学时期，无论是古文派还是今文派，由于受象数易学的影响，他们对“太极”的诠释，多少都与象数有关，“太极”的哲理性内涵并不突出。魏晋之后，在玄学学风的影响下，易学的研究由象数转向义理，学者们结合周易、玄学，对“太极”展开了全新的解读，一个显著的特征就是把“太极”与“有"无"体”“用”等范畴结合，“太极”的哲学意蕴大大加深了。北宋兴起以后，由于理学家的提倡，“太极”成为他们建构思想体系的重要依据。他们大多从本体论的角度阐释太极的义理内涵，升华了太极的哲学意蕴。如张载的“一物而两体其太极之谓”;[11]朱熹的“所谓太极者，只是二气五行之理，非别有物为太极也。以理言之，则不可谓之有；以物言之，则不可谓之无”[12]等。经过这些理学家的大力挖掘与阐发，“太极”已经成为宋代理学研究中不可回避的哲学范畴。

这一范畴经过元代理学家的传承和发展，到了明代初期，依旧是理学家

---

⑩ 周振甫:《周易译注》，中华书局 1991 年版，第 248 页。

11 [宋]张载:《张载集》，中华书局 1978 年版，第 183 页。

12 [宋]周敦颐:《周敦颐集》，岳麓书社 2002 年版，第 7 页。

研究、探索的重点对象，曹端也深受影响。在这样的大背景之下，他即以易学的视域，揭示了一幅太极即理而为万有终极根基的总体天人宇宙图景，提出了许多独到而有学术价值的观点。

1. 太极与理

在曹端的学理体系中，“太极”和“理”是十分重要的哲学范畴。它不仅是宇宙万象大化流行和社会人生得以产生和发展的终极根基，也是其理学思想的逻辑起点和终极根基。其内涵有如下数端：

第一，曹端以易学的视域来解释天道和理学的起源。他指出：“太极，理之别名耳。天道之立，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。且以羲易言之，八卦及六十四卦次序方位之图，曰先天者，以太极为本，而生出运用无穷，虽欲绍天明前民用，然实理学之一初焉。厥后，文王系卦辞，周公系爻辞，其义始明且备，命曰周易。及孔子十翼之作，发明羲画、周经之旨大明悉备，而理学之传有宗焉。”[13]他创造性地将自己所理解的易学精神，具体运用到了其理学体系的建构中，以简明扼要的语

13 [明]曹端：《曹端集》，中华书局 2003 年版，第 1 页。

言概括了易学视域下理学天人之学的真实内涵与哲理意蕴。在曹端看来，太极作为理的另外一个名称，属于同一层次的哲学范畴，是人与宇宙万象的终极根基。理学也因此而产生。天之所赋的河图、洛书之学，伏羲易学和先天易学则是“理学之一初”。在此之后，经“文王系卦辞，周公系爻辞”而产生的《周易》是对上述学说的具体阐释，使之意蕴明了完备。孔子则通过自身的努力作十翼，更加光大和彰显了伏羲之学，易经之学，从而使理学得以传承。因此，笔者认为，在曹端那里，理学与易学在学理上完全合一，他所理解的理学，是一种易学视域下的理学。

第二，曹端继承了朱熹太极本体论的理念，创造性地转化和阐发了《易传·系辞上》“易有太极，是生两仪”和周敦颐《太极图说》“无极而太极”，“太极动而生阳，静而生阴”的宇宙生成论的观点。在博综各家学说的基础上，形成了他自己的天道观。他提出：“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。……生之者皆太极焉。无谓无形象，无声气，无方所。极谓至极，理之别名也。太者，大无以加之谓。……惟理则无形象之可见，无声气之可闻，无方所之可指，而实充塞天地之间，贯彻古今。……太极，理也。阴阳，气也。有理则有气，气之所在，理之所在也。……太极是就阴阳之动

静，而指为是动静之本体也。”[14]即太极（理）是形上的哲学本体，是其思想的最高范畴和整个学术体系的终极根基。它无声臭、无形象、无方所，是一恒常性终极实存，不会因人和物的因素发生一丝一毫的改变。阴阳二气的动静、宇宙万象的大化流行皆无一例外完整地涵具了它。宇宙万象息息相通，一本于太极（理），正是太极（理）令它们内在地连为一无限宏大之有机生命性整体。太极（理）是微渺无形状的，气是显著有形体的，太极（理）与阴阳二气乃至宇宙万象的关系是形上形下和不即不离。这是以《程氏易传》中所提到的“体用一源，显微无间”的显微关系解释理（太极）气关系：“微”无论在程颐还是曹端那里，都是无形象、无方所、无声臭的形上之天理，而“显”则指理与气相结合以后所形成的宇宙万象及其大化流行的所然与实然。

第三，曹端批判了老庄视域下把“太极”与“道”看成两种概念；“太极”不是万物之本原，“太极”之上更有“一”或“道”为本原的太极观和孔子以后许多儒家学者以气论“太极”的观点，以本于理学的视域来诠释太极的意蕴。他指出：“盖孔子而后论太极者皆以气言。老子道生一而后乃生二，庄子师之曰：‘道在太极之先。’曰一，曰太极，皆指作天、地、人三者气形已具而混沦未判

14 [明]曹端：《曹端集》，中华书局 2003 年版。第 1～5 页。

之名。道为一之母，在太极之先，而不知道即太极，太极即　道。”[15]“气以理而生，理以气而实，无彼此之间也”。[16]“所谓太极者，只二气五行之理，非别有物为太极也”。[17]依曹氏之见，太极与道、理一样都是具有超越性、形上性和内在性等本体性质的第一序的哲学范畴，是产生气以及宇宙万象的所以然或终极根基。它的真实存在、圆融发用和彰显，产生了宇宙万象互相依存、生生不息的有机生命世界。气则是形下的，第二序的范畴，宇宙万象产生的载体。它的变化交感也为理所主宰和制约。所以气不能作为宇宙之所以为宇宙，人之所以为人的终极根基，不能作为产生宇宙万象的形上依据。从而明确指出了这些观点的错误就在于降低了太极的本体性地位，无论是把“太极”或“道”看成两种概念，认为“太极”不是万物的本原，还是把“太极”理解为气，太极自身都不具备完足性，在其上还必须有一个更为终极的根基来产生它。这就等同于庄子哲学“道在太极之先”的观点，进入“老氏以虚为道”[18]的理论误区，而不是理学家[19]所倡导的“所谓太极者，只二气五行之理，非别有物为太

15 [明] 曹端：《曹端集》，中华书局 2003 年版，第 2 页。

16 [明]曹端：《曹端集》，中华书局 2003 年版，第 7 页。

17 [明]曹端：《曹端集》，中华书局 2003 年版，第 11 页。

18 [清]张廷玉：《明史》，中华书局 1974 年版，第 7238 页。

19 曹氏学宗朱熹，因此在他的学理体系中，朱熹为最正统的理学家。

极”[20]的价值理念。

然而，这一总体天人宇宙图景是如何实现和彰显的呢？曹端认为，在逻辑上其表现为太极—阴阳—五行—万物的一个逐步、逐层次展开的过程。在现实中，则具体通过“太极动静”的方式，由体及用而实现。他提出，“太极以静而立其体，以动而行其用，则天下万事之体用由之，序《易》者有曰‘体用一原’，一原即太极也”，[21]对宋明理学中的一个重大理论问题——“太极动静”进行了探讨。

2. 太极之动静

在中国哲学中，哲学家很早便使用太极这一命题来解释宇宙的起源或世界的本原。但太极如何产生宇宙万象以及丰富多彩之现象世界？他们虽经竭力思考，却一直没有很好的解决方式。直到北宋中叶，周敦颐提出太极动静的学说，认为宇宙万象和社会人生的产生和流变，是由于太极动静的作用，才在一定程度上解决了这一理论问题。他简约而明确地提出：“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。阳变阴合而生水火木金土，五行顺布，四时行焉。五行

20 [宋]周敦颐：《周敦颐集》，岳麓书社 2002 年版，第 7 页。

21 [明]曹端：《曹端集》，中华书局 2003 年版，第 6 页。

一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。”[22]认为宇宙万象和社会人生的终极根基是太极，太极在运动变化中，逐渐产生了阴阳二气，阴阳二气交感流行出现了水、火、木、金、土五行，随后又产生了春、夏、秋、冬四时。这样，一个丰富多彩的有机生命世界便出现了。他开启了宋代理学家讨论“太极动静”问题之先河，并为他们提供了理论思路。

与周敦颐同时代而稍晚的另一位理学家张载也十分重视太极学说和太极动静的问题，但是他与周敦颐的学说有很大的不同。他提出“一物两体，其太极之谓欤!阴阳天道，象之成也。刚柔地道，法之效也。仁义人道，性之立也。三才两之，莫不有乾坤之道也。一物两体者，气也。一故神（两在故不测），两故化（推行于一），此天之所以参也。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”[23]的观点。在张载这里，太极有两种意涵：其一，太极是造化“阴阳天道"刚柔地道”和“仁义人道”的终极根基。其实质是“一物两体”的气。其二，太极是阴阳的统一体，太极在变化中所呈现的“虚实"动静"聚散"清浊”等现象称之为阴阳。在其动静不已的神妙变化中，宇宙万象得以产生和流行。

---

22 [宋]周敦颐：《周敦颐集》，岳麓书社 2002 年版，第 3～5 页。

23 [宋]张载：《张载集》，中华书局 1978 年版，第 235 页。

“太极动静”经过北宋几位理学家的阐释和发挥，到了朱熹那里，又有了很大转变。他提出：“盖太极者，本然之妙也；动静者，所乘之机也。太极，形上之道也；阴阳，形下之器也”。[24]“阳动阴静，非太极动静，只是理有动静，理不可见，因阴阳而后知，理搭在阴阳上，如人跨马相似。……太极理也，动静气也。气行则理亦行，二者相依而未尝相离也”[25]，创造性地转化了周敦颐、张载的太极学说，第一次把太极解释为理，认为太极和理没有任何区别。它们是同一层次的哲学范畴，形上的本体，宇宙万象、阴阳动静的所以然之根基，或者说是动静之理。太极自身不会动静，只能够搭在阴阳二气上，依随它们的动静而动静，就像人骑马一般。继之，他指出：“自其著者而观之，则动静不同时，阴阳不同位，而太极无不在焉。自其微者而观之，则冲穆无朕，而动静阴阳之理已悉具其中矣。”[26]动静属于形下的现象世界（著者），太极是理，它属于形上的意义世界（微者），只能涵具在现象世界的动静之中，并通过现象世界的动静具体表现出来。然而在《太极图说解》中，朱熹这样来解释周敦颐的“太极动静”观点：“太极之有动静，是天命之流行也。”[27]从字面

24 [宋]周敦颐：《周敦颐集》，岳麓书社 2002 年版，第 3 页。

25 [宋]黎靖德：《朱子语类》，中华书局 1986 年版，第 2374，2376 页。

26 [宋]周敦颐：《周敦颐集》，岳麓书社 2002 年版，第 3 页。

27 [宋]周敦颐：《周敦颐集》，岳麓书社 2002 年版，第 3 页。

意思来看，似乎太极可以动静，结合上文，便容易使人产生疑问，即在朱熹那里，太极到底能不能动静？所谓“太极之有动静，是天命之流行也”又是指的什么？

如果我们稍加分析，就会发现，朱熹的太极动静理论建立在“盖太极者，本然之妙也；动静者，所乘之机也”的基础上，朱熹理学体系中的“理”无论在哪里都是洁净空阔的理世界，它不会动静，只是宇宙万象动静背后的所以然，能够动静的是形下的事物如宇宙万象的大化流行等。正如朱子在《答杨子直》中为学者们解惑时所说的，“盖谓太极含动静则可（朱熹自注：以本体而言也），谓太极有动静则可（朱熹自注：以流行而言也），若谓太极便是动静则是形上下不分”。[28]此时的太极（理）已经不是那“洁净空阔的理世界”而是与气相结合的“理搭在阴阳上”的理乘气动，即“气行则理亦行，二者相依而未尝相离也”。所以说，在朱熹那里，本体意义上的太极不会动静，可以动静的是太极发用之后所产生的阴阳二气。它们在现实世界中的具体动静过程，使得太极的动静之理得以彰显。从这一意义上说，我们不应该把朱熹对此一问题的理解称之为“太极动静”，而应从他的学理体系出发，称为“理气动静”更为合适。

在此基础上，我们将谈到曹端所理解的“太极动静”问题。

第一，在他的学术体系中，太极是理，宇宙万象的所以然之根基，它自身是可以动静的。他提出，“极为至极，理之别名也。太者，大无以加之称。……惟理，则无形象之可见，无声气之可闻，无方所之可指，而实充塞天地，贯彻古今，大孰加焉？……太极者，本然之妙，而有动静焉。动静者，所乘之机也，而无止息焉。……太极之动，不生于动而生于静，是静为动之根。太极之静，不生于静而生于动，是动为静之根。静，则太极之体立而阴以分；动，则太极之用行而阳以分。于是天地定位而两仪立矣”[29]。依曹端之见，太极是宇宙万象之所以为其本身的最高哲学范畴。一方面，他与朱熹一样，都承认宇宙万象的终极根基——太极是理，具有“无形象、无声气、无方所”和“本

28 [宋]朱熹：《朱熹集》，四川教育出版社 1996 年版，第 2154 页。

29 [明]曹端：《曹端集》，中华书局 2003 年版，第 11，12 页。

然之妙”的特征。另一方面，从太极能否动静的问题上，又与朱熹所认为的太极自身不会动静，只是动静背后的所以然之理，有着本质区别，而在一定程度上归复于周敦颐的太极动静观点。

依曹端之见，太极动静具有作为本体意义上的动静和作为宇宙生成过程的动静两方面的意涵，即一方面是形上层面的动静，另一方面是形下层面的动静。从形上的本体层面分析，太极因其所本身涵具的动的特性，自发运动而产生阳的性质，又因其自身的特性自发静止而产生阴的性质。太极“动”的性能之所以能够产生，并不是因为动自身的发动，而是来源于它的对立面——静，反之亦然。此阴此阳、此动此静之间又相互涵摄。在动而生阳的过程中同时蕴含着阴的性质和静的可能性、在静而生阴的过程中同时蕴含着阳的性质和动的可能性。当动静处于抽象状态之时，是太极动静所以为太极动静之理，属于形上的动静状态。它们“互为其根”，在一定的条件下可以相互转化，即“静，则太极之体立而阴以分；动，则太极之用行而阳以分。于是天地定位而两仪立矣”。从形下的现实层面分析，太极动静就表现为宇宙大化流行的实际产生和流变过程。当动静在宇宙大化流行中真正产生之时，太极动静之理便开始发用，进入形下的现实领域。这时的动静就不再单纯地表现为一种性质，而展现为具体的过程。即太极因动的性质产生阳气、称之为“阳动”，因静的性质产生阴气，称之为“阴静”。此时，阴阳也不再是阴阳之所以为阴阳的阴阳之理，而表现为有形可见的阴阳二气。阴阳二气出现以后，便接续太极，开始发挥它们的作用：“阳变而阴，而生水金。阴合而阳，而生火木。土则生于变合之中而阴阳具，故中和焉……木气布而为春，万物以生。火气布而为夏，万物以长。金气布而为秋，万物以敛。水气布而为冬，万物以藏。土气则寄于四序之间，而四时行矣。”[30]呈现出宇宙生化过程的复杂性，进一步分化为水、火、木、金、土五行。继之，五行所具有的不同特性，使它们顺次而行，产生了春、夏、秋、冬的四时更替。总而言之，太极动静是太极作为宇宙万象终极根基的内在本质，是太极能够是太极而不是他物的一种性能。正是在太极动静的抽象与现实过程中，宇宙万象得以产生和大化流行。

第二，曹端认为，在太极动静的过程中，太极（理）与其产生的阴阳二

---

30 [明]曹端：《曹端集》，中华书局 2003 年版，第 6，7 页。

气之间的关系是“气以理而生，理以气而实，无彼此之间也”;[31]“太极，理也。阴阳，气也。有理则有气，气之所在，理之所在也，理岂离乎气哉”;[32]“理虽在气中，却不于气混杂，此周子既图之于阴阳动静之中，而又特揭于上，以著理气之不相杂也”。[33]从而引出理气关系的问题。主要有三层内涵：其一，理气先后。从上文，我们发现，虽然在现实世界中，理气“无彼此之间”，但“气以理而生，理以气而实”，理是形上的本体，产生气及宇宙万象的所以然，因气而得以彰显。气是形下的阴阳二气，现实中的具体存在物。它们之间并非并列，而有先后。理作为气的终极根基，它必须先于气，由形上而形下，由本体而现象。但这只是一种逻辑上的推理，不是现实世界中的真实表现。其二，在现实层面，理与气，互诠互显，不可分离。理作为“无形象、无声气、无方所"而实充塞天地，贯彻古今”[34]的形上之本体，在形下的现实层面，无法显现其作用，必须依靠气，通过具体的宇宙万象等有形体的事物才能够表现出来。因此，理就在气中。即“有理则有气，气之所在，理之所在，理岂离乎气”。其三、理气不离不杂。在逻辑上它们浑沦无间，是一内在的有机整体。

---

31 [明]曹端：《曹端集》，中华书局 2003 年版，第 7 页。

32 [明]曹端：《曹端集》，中华书局 2003 年版，第 2 页。

33 [明]曹端：《曹端集》，中华书局 2003 年版，第 5，6 页。

34 [明]曹端：《曹端集》，中华书局 2003 年版，第 5 页。

在现实中却理是理、气是气，界限分明，不可将理看作气，或将气看作理。理是宇宙万象的终极根基，气是具体的、个别的有形体之事物。它们分指形上形下，不可混淆，所以说“理气之不相杂”。

第三，他认为在朱熹的学理体系中，对太极动静的内涵没有很好把握，从而产生了“自相龃龉”的说法。为了澄清这一问题，他写下了著名的理学论文——《辨戾》。从这篇文章我们可以看出曹氏虽学宗朱子，作为一名具有问题意识的理学家却不囿于成说，在学术考辨之中也不乏自己的见解。因此刘蕺山称赞他说：“所学不由师传，特从古册中翻出古人公案，深有悟于造化之理，反而求之吾心。”[35]《辨戾》全文如下：

先贤之解太极图，说固将以发明周子之微奥，用释后生之疑惑矣。然而有人各一说者焉，有一人之说而自相龃龉者焉，且周子谓“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，则一动一静而两仪分。有阴阳，则一变一合而五行具”，尤不异焉。及观语录，却谓“太极不自会动静，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

35 [清]黄宗羲：《明儒学案》，中华书局 1985 年版，第 2 页。

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