

差异与互补: 童能灵与唐君毅对朱熹“生生之理”的论证*

乐爱国

(厦门大学 哲学系 福建 厦门 361005)

[摘要]清代学者童能灵以朱熹《太极图解》所言“阴静者,太极之体所以立;阳动者,太极之用所以行”为依据,提出“理有体用”的观点,由此出发,通过程颐所谓“体用一源”,论证“理有动静”,并进一步解说朱熹的“生生之理”。现代学者唐君毅则通过对朱熹所言“太极者,本然之妙也;动静者,所乘之机”的分析,讲“太极乘动静”,并在此基础上,由“生生之气”而讲“生生之理”,讨论“生生之气”与“生生之理”的关系。他们的解说和论证虽有差异,但互为补充,对于今天理解朱熹的太极与理气动静乃至“生生之理”,思考牟宗三所谓“只存有而不活动”,应有所启发。

[关键词]童能灵;唐君毅;朱熹;理有体用;理有动静;生生之理

[作者简介]乐爱国(1955—),男,浙江宁波人,厦门大学哲学系教授、博士生导师,主要从事宋明理学及朱子学研究。

[中图分类号]B21 [文献标识码]A [文章编号]1003-7071(2017)04-0017-05 [收稿日期]2016-12-21

对于朱熹的“理”牟宗三认为是静态的“只存有而不活动”;与此不同,唐君毅则将其诠释为动态的“生生之理”。笔者曾撰文就此作专门讨论^[1]。然而,唐君毅对朱熹“生生之理”的论证,至少可追溯至清人童能灵所提出的“体用相含即为此理生生之妙”^[2] P668。童能灵(1683—1745),字龙涛,号寒泉,福建连城人,“守程朱家法不逾尺寸”^[3] P195,著有《理学疑问》、《朱子为学次第考》、《太极辨微》、《朱陆渊源考》等。童能灵从“理有体用”出发,通过程颐所谓“体用一源”,论证“理有动静”,并以此解说朱熹的“生生之理”。唐君毅则从太极与气之动静关系出发,讲“太极乘动静”,并由“生生之气”而讲“生生之理”,讨论“生生之气”与“生生之理”的关系。他们的解说和论证虽有差异,但互为补充,对于今天理解朱熹的太极与理气动静乃至“生生之理”,深入思考牟宗三所谓“只存有而不活动”,应有所启发。

一、从“死人乘活马”说起

关于太极与气之动静关系,朱熹《太极图解》说:“阳动者,阳之动也,太极之用所以行也;阴静者,阴之静也,太极之体所以立也。”^[4] P70 又解《太极图说》所言“太极动而生阳,动极而静;静而生阴,静极复动”曰:“太极之有动静,是天命之流行也,所谓‘一阴一阳之谓道’。……盖太极者,本然之妙也;动静者,所乘之机也。”^[4] P72 同时,他又纠正自己以往所谓“太极为体,动

静为用”,指出“盖谓太极含动静则可(以本体而言也),谓太极有动静则可(以流行而言也)。谓太极便是动静,则是形而上下者不可分,而‘易有太极’之言亦赘矣。”^[5] P2072 显然,朱熹认为太极有动静。他还说“理有动静,故气有动静;若理无动静,则气何自而有动静乎?”^[6] P2687 然而,朱熹又反对“太极便是动静”,主张“动亦太极之动,静亦太极之静,但动静非太极耳”,并赞同所谓“太极只是理,理不可以动静言”^[7] P2369—2370。但问题是,太极的动静是本来固有的,还是乘气之动静而有的?据《朱子语类》载,问“动静者,所乘之机”,朱熹曰“太极理也,动静气也。气行则理亦行,二者常相依而未尝相离也。太极犹人,动静犹马;马所以载人,人所以乘马。马之一出一入,人亦与之一出一入。盖一动一静,而太极之妙未尝不在焉。”^[7] P2376 这里,以人乘马比喻太极与气的关系。然问题在于,这里的人是“活人”还是“死人”?太极是能动的还是被动的?朱熹并未对这些问题作出明确回答。

元人吴澄明确认为朱熹讲太极无动静,“盖太极无动静,动静者,气机也。气机一动则太极亦动,气机一静则太极亦静。故朱子释《太极图》曰‘太极之有动静,是天命之有流行也。’此是为周子分解太极,不当言动静,以天命之有流行,故只得以动静言也。又曰‘太极者,本然之妙也;动静者,所乘之机也。’机犹弩牙。弩弦乘此机,如乘马之乘,机动则弦发,机静则弦不发。气动则太极亦动,气静则太极亦静。太极之乘此气,犹

* 本文系2012年度教育部哲学社会科学重大课题攻关项目《百年朱子学研究精华集成》(12JZD007)的阶段性成果。

弩弦之乘机也。故曰‘动静者，所乘之机。’谓其所乘之气机有动静，而太极本然之妙无动静也”^{[8] P29}。亦即认为太极本身无动静，乘气机而有动静。吴澄还说：“以冲漠无朕、声臭泯然为太极之体，以流行变化、各正性命为太极之用，此言有病。盖太极本无体用之分，其流行变化者皆气机之阖辟，有静时，有动时。”^{[8] P29} 此言太极本无体用之分，故太极乘气机而有动静，然太极本身无动静。

明初曹端《辩戾》认为，有人根据《朱子语类》所谓“理之乘气，犹人之乘马，马之一出一入，而人亦与之一出一入”来说明“气之一动一静，而理亦与之一动一静”并说“太极不自会动静，乘阴阳之动静而动静”若是这样，“则人为死人，而不足以为万物之灵；理为死理，而不足以为万化之原”这就是所谓“死人乘活马”。曹端还说“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。”^{[9] P23-24} 显然，他反对所谓“死人乘活马”，认为太极有动静，其与阴阳动静关系应当是“活人乘活马”。但他所谓“活人乘活马”只是指活人对活马的驾驭，即太极对阴阳动静的驾驭，并不等于认为太极本来就固有自己的动静。

韩国李退溪(1501—1570)认为，朱熹的理自会动静。他说“‘太极之有动静’太极自动静也。‘天命之流行’天命之自流行也。”“朱子尝曰：理有动静，故气有动静。若理无动静，气何自而有动静乎？盖理动则气随而生，气动则理随而显。”^{[10] P295,347} 更重要的是，他还以“理有动静”反对所谓“道理本无体用”指出“道理有动有静，故指其静者为体，动者为用。然则道理动静之实，即道理体用之实，又安得别有一道理无体用者为本，而在动静之先乎？”^{[10] P238} 可见，李退溪不仅讲朱熹的理自会动静，而且由此讲理有体用。他还说：“无情意造作者，此理本然之体也；其随寓发见而无不到者，此理至神之用也。”^{[10] P505}

在李退溪去世100多年后，清人童能灵认为，在朱熹那里，“理有体用”并由此对“理有动静”作了更为深入而全面的分析，以说明朱熹的“生生之理”。现代的唐君毅进一步讨论朱熹的太极与气之动静关系，讨论“生生之理”，并分析朱熹的生生之气与生生之理的关系，从而与牟宗三把朱熹的理诠释为静态的“只存有而不活动”相对立。

二、“理有体用”与“理有动静”

朱熹讲体用，并讲太极之体用。他说“动不是太极，但动者太极之用耳；静不是太极，但静者太极之体耳。”“太极自是涵动静之理，却不可以动静分体用。盖静即太极之体也，动即太极之用也。”^{[7] P2369,2372} 如上文

所述，元人吴澄反对所谓“以冲漠无朕、声臭泯然为太极之体，以流行变化、各正性命为太极之用”，这表明当时已有人讲太极之体用。后来，李退溪以“理有动静”讲理有体用。

与李退溪不同，童能灵不仅明确提出“理有体用”并对其进行深入讨论，而且以“理有体用”说明“理有动静”。他根据朱熹《太极图解》所言“阴静者，太极之体所以立；阳动者，太极之用所以行”，批评吴澄所谓“太极本无体用之分”指出“何得谓‘无体用之分’耶？且太极，理也。天下惟无理则已矣，既有理，则明明有一中正恰好之则矣，何得谓无其体耶？有体则有用矣，有体用则有动静矣。……要之，此理固非动者也，然昔人以为流行变化动静云者，正以其有体有用故也。体用虽有分而实不相离，体中具乎用，用不离乎体，程子所谓‘体用一源’者是也。惟其一源，故体与用常相合。”^{[2] P664-665} 在这里，童能灵既提出“理有体用”，又通过对体用关系的讨论，讲“体用一源”，以说明“此理固非动”但“理有动静”。

与此同时，童能灵还强调从“理有动静”上见得“理有体用”。他说“理有动静，于有体用观之。至于体用，又即从动静上见。……所谓理也，即所谓太极者也。夫动静之中明明有一中正恰好之则，岂得谓无其体耶？有其体则必有其用，其用虽未发，而即其体中已具之矣。如体中而不具乎用，则天下乃有无体之用而用为幻妄。”^{[2] P666} 显然，在童能灵看来，既可从“理有体用”上见得“理有动静”，又可从“理有动静”上见得“理有体用”。为此，他还强调“一体一用，一动一静，即‘一阴一阳之谓道’，而不可偏废也。”^{[11] P541}

当然，童能灵讲“理有体用”与“理有动静”相互印证，最重要的是要确立“理有体用”的观点。他认为，“一动一静固相为体用”，而在体用相合之中则“动静之机自有所不容已”，“动静互根之故，实本于一理分体用而相合”^{[11] P540}。童能灵还说“太极是理，理所以有动静者，正以理必体用兼具，而太极之理原是合体用言之也。”^{[2] P668} 由此，他提出所谓“体用相含即所以有动静”并指出“愚所谓‘体用相含所以动静相根’者，朱子盖尝有此意也，但未尝直直指破耳。”^{[2] P668}

需要指出的是，童能灵虽然由“理有体用”来说明“理有动静”，但又认为“此理固非动者也”还说“理则所以动、所以静者。有所以动之理即有动，有所以静之理即有静，动静即神也。然实本夫理，理无动静也。”^{[2] P641} 也就是说，理有动静之理，但“理无动静”。对此，他说“动而发者理之用，静而未发者理之体，有体有用，自有动静。但‘动而无动’，‘静而无静’，虽有动静而非即此动静者耳。”^{[2] P652} 也就是说，“理有动

静”是指理具有静而未发之体与动而发之用,是就“理有体用”而言,“动而无动,静而无静”并非指理即为动静者。对此,朱熹说:“‘动而无动,静而无静’,非不动不静,此言形而上之理也。理则神而莫测,方其动时,未尝不静,故曰‘无动’;方其静时,未尝不动,故曰‘无静’。静中有动,动中有静,静而能动,动而能静。”^{[7] P2403} 这里所说的“动静”即是“理有动静”。

更重要的是,童能灵讲朱熹的太极及动静,多就心性而言。他说:“朱子曰:‘动亦太极之动,静亦太极之静,但动静者非太极。’太极即理,动静者即心,动静即心者。……是故心非有物,只此一动一静者。虽其变万端,实不外动静二者。”“朱子论《太极图》,以动静为心,以太极为性,性具于心,性与心本无先后也。但据《太极图》推之,太极为动静之根柢,性亦当为此心之根柢也,故曰‘心之妙本于理。’心本于理者,心只是一动一静,而理亦只是动静之理也。心之理即性,性即太极之在人者。”^{[2] P641,642} 即认为太极即理,太极为性,而“动静者即心”。他还说:“动静即阴阳也,故朱子又尝以阴阳为心。动静阴阳即心,而理只是动静阴阳之所以然,故理与心一贯。”^{[2] P642}

童能灵特别对朱熹的“性即理”作了体用方面的分析:“‘性即理’,理只是一个当而已,固非物也。然既有理,便自有体有用。未发者便是体,已发者便是用。……又可知未发之前不是虚无矣,故曰‘性即理也’。性之动而为情,则此理之用也。有体便有用,故有静便有动也。”^{[2] P650-651} 又举例说:“如未发之前,未见恻隐羞恶也,然所以恻隐羞恶者已具矣,不待发而始具也;已发之际,固触之即发,亦不待安排而后发也。然当其恻隐,非即此所以恻隐者之形现乎?当其羞恶,非即此所以羞恶者之形现乎?恻隐羞恶是情是用,而所以恻隐羞恶者是性是体。体在用中现,用在体中藏。故曰‘体用一源’,神妙不测,而不得以理为不活也。但不是活物如神气之有主宰、有运用耳。故曰‘无思无为’也。理活而无主宰运用,心活而有主宰运用。理超于神气而至神,心至神而不出乎神气,两者俱神俱活,却有辨也。”^{[2] P651} 在童能灵看来,“性即理”而为体为静,性之动而为情为用,但是,“有体便有用”,“有静便有动”,所以“不得以理为不活”只是“理活”不同于“心活”,“理活而无主宰运用,心活而有主宰运用”,“理活”超于神气,“心活”不出乎神气。他还认为,未发之前,“以其未发,故静,以其静中是理存,存故谓之‘静而无静’”;及其发也,便属动,“盖其动者,即此静者显现,是以谓之‘动而无动’也。”^{[2] P651} 可见,童能灵不仅从“理有体用”推出“理有动静”,而且讲“动而无动,静而无静”,并由此讲性之动静及其与心之动静的区别。

此外,童能灵还分析了性之体用与心之体用的相互关系:“以程朱定说推之,则‘性即理也’,心则‘气之精爽’也,故性之用为情,情之体为性,此独指理而言也;心之静为体,心之动为用,此则指气而言也。心静则性之为体者以立焉,心动则情之为用者以行焉,是故性之体用常乘乎心之体用以为体用也。”^{[12] P624} 换言之,性之动静既主于心之动静,又通过心之动静而实现。

三、“生生之理”及其与“生生之气”的关系

童能灵在从“理有体用”推出“理有动静”而提出所谓“体用相含即所以有动静”之说的同时,又由此推出“体用相含即为此理生生之妙”,并进一步讨论“生生之理”。关于“生生之理”,二程说:“近取诸身,百理皆具。屈伸往来之义,只于鼻息之间见之。屈伸往来只是理,不必将既屈之气,复为方伸之气。生生之理,自然不息。”^{[13] P167} 对此,朱熹解释说:“气虽有屈伸,要之方伸之气,自非既屈之气。气虽屈,而物亦自一面生出。此所谓‘生生之理’,自然不息也。”^{[7] P2437}

对于朱熹所谓“生生之理”,童能灵说:“理之生生不息者,观《太极图说》可见。《太极图说》云:‘太极动而生阳,动极复静,静而生阴,静极复动。’夫太极者,理也;动静者,机也;阴阳者,气也。气固生生而不息者也,然气之不息本于机,机之不息本于理。理非气机也,而理乃气机之所以生生不息者。理与气机,本末精粗,原是一贯,则理之生生不息,可想矣!”^{[2] P663} 如前文所述,朱熹解《太极图说》而言“太极者,本然之妙也;动静者,所乘之机也”,据此,童能灵认为,“生生之气”本于动静之机,“机之不息本于理”,而且“理有动静”,理与气机“原是一贯”,由此可见得“生生之理”。他还说:“不知太极本体合动静而流行、有动静之故,即不知此理生生不息之妙。”^{[2] P664}

然而,童能灵又说:“此理生生不息者,于太极本体含动静、流行有动静见之,至于太极之含动静而有动静者,又将何以实见其然耶?愚窃观之,当于太极有体用而‘体用一源’处察之也。”^{[2] P664} 在他看来,“生生之理”虽然可从“理有动静”上见得,但要见得“理有动静”还须讲“理有体用”、“体用一源”。他说:“惟其一源,故体与用常相合。体用相合,则此理自生生不息而动静之机有不能已矣。是故,观理之生生者,于有动静观之,又不若于有体用观之,尤为可见也。”“天地之间,动静者机也,其所以动静者理也。理即所以动静者,可想见此理生生之妙。但从动静上观之,犹觉理与气机混然难辨,或有理似动物之嫌。若从体用而观,则绝无疑于动物之嫌矣。”^{[2] P665,666} 显然,童能灵强调由“理有

体用”推得“生生之理”所谓“体用相含者理之生生不息”^{[11] [P540]}。他还认为,“理有体用”体用相含则“理有动静”;动静属“机”,由“机”而有理,所以“于动静相根处可见生生不息之机,于体用相含处尤可见所以生生不息之故”^{[2] [P667]}。因此,童能灵强调,他是从朱熹所谓“静则太极之体以立,动则太极之用所以行”以及“体用同源”所内涵的“理有体用、体用有相含”之意,推得“体用相含即为此理生生之妙”^{[2] [P668]}。

需要指出的是,童能灵通过“理有体用”来讲“生生之理”,并由“生生之理”而讲“生生之气”。他说“理寓于气者,气实生于理也。朱子谓‘太极者,品汇之根柢’,正谓理即气之所以然也。故理为气之主焉,凡气之生生而不息,以理生生而不息故也。”^{[2] [P644—645]}

与童能灵一样,唐君毅也认为朱熹讲“生生之理”。但与童能灵通过“理有体用”来讲“生生之理”不同,唐君毅由“生生之气”而讲“生生之理”。他说“今既有天地万物之生生不已,则必有气之生生化化之历程之相继。而有气之生生化化,即有一生而能化,化而能生之生生之理,贯而主乎此气之生生化化之中,以使其相继,成为可能。故此生生之理,又初乃由气之生生化化而见;气之生生化化,又由万物之生生不已而见。若无此万物之生生不已,则无气之流行;无气之流行,亦不能说有生生之理。”^{[14] [P289]}也就是说,理贯而主乎此生生之气的流行中,由生生之气而可见生生之理。因此,唐君毅特别重视生生之理与生生之气的关系,重视理之动静与气之动静的关系,并以此说明生生之理。

与童能灵一样,唐君毅也强调“理有动静”与气之动静的不同。如前文所述,童能灵认为,“理有动静”是指理具有静而未发之体与动而发之用,是就“理有体用”而言的,是“动而无动,静而无静”,而并非指理即为动静者。唐君毅则强调朱熹所言“太极者,本然之妙也;动静者,所乘之机”指出“朱子言‘太极本然之妙用也’即是自太极之‘动而无动’,‘静而无静’上说。动而无动,静而无静,即不滞一偏,故妙。谓动静为太极所乘之机,即明非以动静说太极本身之意,此则通于其初言太极非动静,不可以动静言之本旨。谓太极乘动静,既涵太极行乎动静之气之中,与气不离之义,而‘乘’字又涵超越其上之义。”^{[14] [P291]}显然,在太极与气之动静的关系上,唐君毅强调“太极乘动静”,并由此说明“太极非动静”,又讲“太极行乎动静之气之中”,认为太极超越于气之动静之上。为此,唐君毅还说“太极既超越于气之动静之上,又内在于气之动静相生之机之中,以乘于此机之上,而行于气之动静之中。”^{[14] [P292]}

尤为重要的是,唐君毅还进一步讨论了生生之气与生生之理的关系。他说“天地间之有物之生生,气

之生生,正赖有此理之静,理之动。……气之由生而化,乃依上一层面之理之静;其化而生,乃依于上一层面之理之动。”^{[14] [P292]}即认为气之动静依于理之动静。他又说“唯有万物之生而化,化而生,方见此理为生生不息之理。生生不息之理,亦唯有待物之化为过渡,而自见于万物之相继以生生之中。吾人今亦实唯由见万物之生生,方知此生生之理之有。”^{[14] [P294]}在他看来,从气之动静中方见得理之动静,从生生之气中方知得生生之理。

四、结 语

通过以上分析可以看出,自元人吴澄主张朱熹的太极无动静、乘气机而有动静之后,一直不断有学者对此提出不同看法及见解。韩国李退溪不仅讲朱熹的理自会动静,而且由此讲理有体用,因而受到中国学术界的重视。清人童能灵根据自己对于朱熹的研究,不仅明确提出“理有体用”,而且由此说明理有动静,并通过理有体用与理有动静的相互印证,确立“理有体用”的观点。显然,这是自吴澄之后对于朱熹所谓理有动静的新观点,超越了前人。更为重要的是,童能灵在以“理有体用”说明理有动静的同时,还进一步以此解说朱熹的“生生之理”。但遗憾的是,由于种种原因,童能灵的著作及观点至今未受到学术界应有的关注,现代朱子学研究在讨论朱熹的太极及理气动静时,几乎均未对童能灵的观点作探讨及分析。

在现代朱子学研究中,冯友兰于1934年出版的《中国哲学史》对太极及理气动静作了讨论。他明确认为朱熹的太极无动静,并指出“‘动静是气也’,太极中有动静之理,故气得本此理以有动静之实例……至于形而上之动静之理,则无动无静,所谓‘不可以动静言’也。”^{[15] [P901—902]}也就是说,太极有动之理与静之理,因而气有动静,而理本身则无动无静。冯友兰的这一观点对学术界影响很大,至今仍是如此。牟宗三的《心体与性体》对于朱子学的阐释与冯友兰有诸多不同,但同样认为朱熹的太极无动静。他说“依朱子之体会只能说有动静之理,而理自身无所谓动静。就太极说,太极有动之理、有静之理,而太极自身无所谓动静。”^{[16] [P416]}由此,牟宗三认为,朱熹的理是静态的“只存有而不活动”,“只是一个‘作为存有’的、静态的、形式意义的纯一之理,并无心义活动义”^{[16] [P458]}。他还说“在朱子之‘存有论的解析’中,理只为存有而不活动,其道德意义即减杀,而心气依理而行所成之道德即为他律道德。”^{[16] [P462]}

与冯友兰及牟宗三认为朱熹的太极无动静不同,唐君毅继童能灵以“理有体用”讲“生生之理”之后,以

自己的方式解说朱熹的“生生之理”认为“太极既超越于气之动静之上,又内在于气之动静相生之机之中”,并由此讨论生生之气与生生之理的关系。虽然唐君毅讲述朱熹“生生之理”的方式不同于童能灵,童能灵通过“理有体用”来讲“生生之理”,唐君毅由“生生之气”而讲“生生之理”,但二者都强调“理有动静”,并认为“理有动静”与气之动静的不同,童能灵认为“理有动静”是就“理有体用”而言的,唐君毅认为太极之动静超越于气之动静,因此,都认为“理有动静”是指“动而无动,静而无静”。唐君毅还进一步认为,气之动静依于理之动静,从气之动静中方见得理之动静,从生生之气中方知得生生之理。由此可见,唐君毅关于朱熹“生生之理”的观点虽与童能灵有所不同,但二者又可互为补充。

需要指出的是,冯友兰晚年的《中国哲学史新编》在阐述朱熹哲学时,除了延续早年的《中国哲学史》而讲“太极是不动的”,“理不能动,也不能静”^[17] (P169),还特别新增了对于朱熹之“道”的阐述,既讲道是“‘理’与‘气’合的产物”,又讲道之“大化流行”^[18]。这不仅是冯友兰对于早年的《中国哲学史》强调太极无动静的一种补充,或曰一种转向,而且是对于朱熹“生生之理”的一种新的诠释,是童能灵、唐君毅对于朱熹“生生之理”诠释的一种延伸。

[参考文献]

[1]乐爱国. 朱熹的“理”:“生生之理”还是“只存有而不活动”——以唐君毅、牟宗三的不同诠释为中心[J]. 厦门大学学报 2016(1).

- [2]童能灵. 理学疑问[A]. 四库全书存目丛书·子部:第28册[Z]. 济南:齐鲁书社,1995.
- [3]唐鉴. 清学案小识[M]. 上海:世界书局,1936.
- [4]朱杰人等. 朱子全书:第13册[M]. 上海:上海古籍出版社,2010.
- [5]朱杰人等. 朱子全书:第22册[M]. 上海:上海古籍出版社,2010.
- [6]朱杰人等. 朱子全书:第23册[M]. 上海:上海古籍出版社,2010.
- [7]黎靖德. 朱子语类:第6册[M]. 北京:中华书局,1986.
- [8]吴澄. 吴文正集[A]. 景印文渊阁四库全书:第1197册[Z]. 台北:台湾商务印书馆,1986.
- [9]曹端集[M]. 北京:中华书局,2003.
- [10]张立文. 退溪书节要[M]. 北京:中国人民大学出版社,1989.
- [11]童能灵. 冠豸山堂文集[A]. 四库全书存目丛书·集部:第234册[Z]. 济南:齐鲁书社,1995.
- [12]童能灵. 朱子为学次第考[A]. 四库全书存目丛书·子部:第28册[Z]. 济南:齐鲁书社,1995.
- [13]二程集(上)[M]. 北京:中华书局,2004.
- [14]唐君毅. 中国哲学原论[M]. 北京:中国社会科学出版社,2005.
- [15]冯友兰. 中国哲学史[M]. 上海:商务印书馆,1934.
- [16]牟宗三. 心体与性体(下)[M]. 长春:吉林出版集团,2013.
- [17]冯友兰. 中国哲学史新编:第5册[M]. 北京:人民出版社,1988.
- [18]乐爱国. 冯友兰晚年朱熹哲学研究的新意[J]. 南京社会科学,2016(7).

Difference and Mutual Complementation: Tong Neng – ling and Tang Jun – yi’ s Demonstration of “Principle of Endless Life”

LE Ai – guo

(Department of Philosophy , Xiamen University , Xiamen 361005 , China)

Abstract: The Qing scholar Tong Neng – ling came up with the point of “principle having body and function” according to Taiji Diagram by Zhu Xi , from which he used “same source of body and function” by Cheng Yi to demonstrate “principle having motion and motionlessness” to interpret “principle of endless life” by Zhu Xi in a further way. The modern scholar Tang Jun – yi used Zh Xi’ s theory to discuss the relationship of “qi of endless life” and “principle of endless life”. Their interpretations and demonstration are not different , but they can be of mutual complementation. It has some enlightenment in understanding Zhu Xi’ s Taiji , principle , qi , motion , motionlessness and “principle of endless life” as well as Mu Zong – san’ s “existence without activity”.

Key Words: Tong Neng – ling; Tang Jun – yi; Zhu Xi; principle having body and function; principle having motion and motionlessness; principle of endless life

[责任编辑、校对:何石彬]