

內在感應何以可能？——基於對張載與程頤感應說的考察

石元萍

萊頓大學哲學系博士生

內容摘要：北宋理學家張載和程頤創造性地提出了內在感應論及其實踐問題。張載認為內在感應論以「靜中之動」的動力模式為特徵，且十分強調「至靜」的境界在道德實踐中的重要性。「神」和「地氣」為至靜的太虛能夠產生內在感應活動提供了動力。相較之下，程頤明確反對「靜中之動」的模式，他通過揭示天理在兩端的互動中持續向內感發，闡明瞭天理擁有不竭內在動力的可能性。這種可能性在主體層面體現為主動的誠意在與邪念的抵抗中不斷湧現。總體而言，張載和程頤的感應論分別以太虛的「靜中之動」和天理的「恆久之動」為特徵，代表了兩種不同的感應動力模式和修養路徑。兩位儒者從各自獨特的視角論證了內在感應的可能性，從而為傳統感應論注入了新的理論意涵。

關鍵詞：內在感應、動非自外、感非自外、張載、程頤

引言

「內在感應說」可以追溯至先秦時期《恆先》篇中的「氣是自生論」，東漢時期鄭玄的「太初自生論」和魏晉玄學中郭象的「萬物自生論」¹進一步發展了這一學說。這些「自生論」都共同闡明瞭一種宇宙無須借助外力就能自身提供力量而生成萬物的「內在動力」模式，構成了一條哲學史上極其重要卻十分隱秘的思想脈絡。

在闡釋傳統感應論時，北宋儒學家張載和程頤富有創見性地發揮了這種「自生論」的模式，分別提出了「動非自外論」和「感非自外論」。具體而言，兩人的感應

¹ 見李銳，〈「氣是自生」：〈恆先〉獨特的宇宙論〉，《中國哲學史》3(2004)；曹峰，〈「自生」觀念的發生與演變：以〈恆先〉為契機〉，《中國哲學史》2(2016)。

論都通過融入「內在動力」問題，分別論證了太虛與天理在無外力作用下能夠自身發生感應的理論可能性，從而共同構成了北宋儒學系統中關於「內在感應」學說的構想。鑒於探究該理論的關鍵在於澄清其中的動力問題，即闡明太虛與天理如何具備發生內在感應的動力，本研究以「內在感應」的「動力問題」這一視角切入，²在張載和程頤感應論的對比視域中揭示兩種感應學說的內在發生機制與動力模式，以期展示這兩位儒者在構建自身思想架構時的獨特思考。

壹、「靜中之動」：張載論內在感應的動力模式

張載認為具有相異性質的絪縕二端之感是宇宙間諸多感應現象背後的本質特徵，「天大無外，其為感者絪縕二端而已焉」。³這種二端相感在《太和篇》中呈現為太和從最初含有浮沉、升降、動靜等「相感之性」到「混然的絪縕」，再到「二端的分離」及最後的「相感及通而為一」的過程。此處勾勒的宇宙感應過程大體可以與太虛通過氣的聚集形成有形萬物的歷程相一致：「太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物」。⁴關於宇宙間的這種運動和感應何以能夠發生，張載試圖在太虛中尋找一種內在動力：「凡圓轉之物，動必有機；既謂之機，則動非自外也。」⁵旋轉之物的運動必然會有動力的發動之處，徐必達以輪磑為例說明這一活動：「磑動則輪動，是輪由內動起，非由外動得來也。」⁶太虛也屬於這種「圓轉之物」，其運動的動力不是來自於外部，這是因為太虛具有「無形無體」的特徵。⁷那麼，無形無體的太虛如何能夠具有發生感應的內在動力呢？

由於太虛的感應問題和動靜問題緊密相關聯，探究該問題需要首先從動靜視角

² 限於篇幅，本文將不對人與人、人與物、物與物等諸種感應類型的動力進行分類討論，只聚焦於探討張載和程頤思想中內在感應的動力問題。值得注意的是，林維杰對程頤的內在感應問題進行了詳盡的說明，但由於其延續了牟宗三對程頤「天理不活動」的解釋框架，將程頤的內感論判為「虛說」，仍有可繼續討論的空間。參見林維杰，〈程頤論感通與感應〉，《哲學與文化》12(2016.12): 99。章林在和漢代感應論的對比視域下將宋明的感應論總結為「內在感應」，推進了對該問題的研究。參見章林，《宋明儒學感應思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2022），頁7。

³ 張載，《正蒙·太和》，《張載集》，頁10。

⁴ 同上，頁7。

⁵ 張載，《正蒙·參兩》，《張載集》，頁11。

⁶ 林樂昌，《正蒙合校集釋》（上）（北京：中華書局，2012），頁114。

⁷ 張載，《正蒙·參兩》，《張載集》，頁11。

進行澄清。張載認為「相感之性」的最初淵源是「至靜無感」的太虛，並將「無感無形」的太虛與「客感客形」的形態對觀而論：「至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。」⁸明朝思想家吳訥將這裡的「感」總結為一種「內動」，「『交』自外來，『感』自內動」，⁹這和太虛「動非自外」的論述相符合。該則材料中的「客感」既指能聚能散的陰陽之氣相感，又指有識慮和知覺的主體「與物交接」的感應狀態；¹⁰與之相對應，「至靜」的太虛既是聚散之氣的「本體」，又是「愛惡」等人之情感的淵源，「愛惡之情同出於太虛」。¹¹可見，「感」同時有氣化宇宙論和工夫實踐的雙重意涵，而作為「動」之本源的「至靜」是宇宙間發生感應現象不可或缺的環節。李光地把該環節總結為「未發」的階段，王植接續李注，進一步將之總結為太虛的第一層含義，即「蓋虛靜之中，事物之理無不具，必事物各盡其道……此能一之義也。」¹²楊立華也認為，作為「感之體」的「性」是「內在於『感』、『引生』感，同時自身又是靜的」。¹³

這體現在工夫修煉中就是對虛靜狀態的重視，虛靜作為「為仁」的根本具有基礎性的地位：「敦篤虛靜是為仁之本。」¹⁴此外，在對復卦卦辭「天地之心」的解釋中，張載認為初九陽爻的動是「靜中之動」，並將靜視為「進德之基」。這種「靜中之動」具有無限的流轉性，「靜中之動，動而不窮，又有甚首尾起滅？」¹⁵動靜之間無始無終、無生無滅，所以復卦卦辭才被稱為「反復其道」。可見，「靜中之動」是太虛發生內在感應得以可能的必要條件。張載思想中和「靜中之動」類似的表達還有「靜之動」、「至靜之動」，而「靜之動」和「至靜之動」同樣「無休息之期」。¹⁶從字義上看，「靜中之動」與「至靜之動」或「靜之動」看似有細微的差別：前者意為從「靜」中生成的、來源於「靜」的「動」才是無休止、無終結的運動；後者則側重於「至靜」本身就是一種動，而這種「動」才能循環無窮。¹⁷但這兩種解釋只是

⁸ 張載，《正蒙·太和》，《張載集》，頁7。

⁹ 王植著，邱利平點校，《正蒙初義》（北京：中華書局，2021），頁23。

¹⁰ 林樂昌，《正蒙合校集釋》（上），頁17。

¹¹ 張載，《正蒙·太和》，《張載集》，頁10。

¹² 王植，《正蒙初義》，頁23-24。

¹³ 楊立華，〈論張載哲學中的感與性〉，《中國哲學史》2(2005): 83。

¹⁴ 張載，《張子語錄·後錄下》，《張載集》，頁345。

¹⁵ 張載，《橫渠易說·上經》，《張載集》，頁113。

¹⁶ 張載，《正蒙·大易》，《張載集》，頁53。

¹⁷ 可見，無限循環是張載宇宙論的特徵。前文的論述只能說明太虛是內在感應及氣之聚集活動的開端，但若考慮氣的消散環節，太虛只是虛氣循環運動中的一環，並非宇宙整體運動的開端，也非第一因。

論述的側重點不同，表達的意思基本一致：「靜中之動」側重強調從「至靜」之中生成的「動」，「至靜無感」與這種生成的「二端之動」或「客感客形」在動靜形態上不同；但同時，這兩個層面的本質卻相同，因為「性者萬物之一源」，¹⁸「性」能貫通有形和無形、動和靜，「至靜之動」則從本質的角度表明動與靜的本性為一。可見，太虛的「至靜」與「動」的本性為一，因而這種「至靜」並非運動意義上的絕對靜止。但太虛和「客感客形」在形態上卻是有差異的，而這種不同動靜形態之間的轉變則需要解釋其中的動力問題，即「至靜」中如何能夠具有動力生成「動」。

貳、「神」與「地氣」：張載論太虛「動非自外」的動力本源

那麼，太虛如何能夠發生「動非自外」的感應活動並轉化為「客感客形」的形態呢？下文將從「神」和「地氣」這兩方面進行解釋：

其一，和這種「靜中之動」的感應動力模式緊密關聯的範疇是「神」。張載認為「神德行者，寂然不動，冥會於萬化之感而莫知為之者也」，¹⁹作為「天德」的神具有「寂然不動」的特徵，能夠默然契合於萬物變化之感。那麼，「神」能否作為太虛從「至靜無感」到「能聚能散」的動力本源呢？由於張載既強調天地變化就是二端的感應，²⁰又指出「天下之動，神鼓之也」，²¹有學者據此認為神是運動變化和感應的動力根源。²²對於神和感應的關係，張載有極其複雜的描述，其中的複雜性在於神之感應既貫穿於太虛從「至靜無感」到「能聚能散」的整個過程，又指涉這個過程中的各個環節：首先，他認為神具有「清通」與「無礙」的特質，並將「濁」與「礙」視為神的反面：「太虛為清，清則無礙，無礙故神；反清為濁，濁則礙，礙則形。」²³可見，只有清才有神的特質，反之壅滯與阻塞不通則不能體現神。由於「能聚能散」是形而下的陰陽之氣聚散推蕩的過程，而陰陽之氣已不具有清極、澄澈與虛靜的特性，由此可推出陰陽二端相感並非神之感應。但同時，張載又指出陰陽之

¹⁸ 張載，《正蒙·誠明》，《張載集》，頁 21。

¹⁹ 張載，《正蒙·大易》，《張載集》，頁 49。

²⁰ 張載，《正蒙·太和》，《張載集》，頁 10。

²¹ 張載，《正蒙·神化》，《張載集》，頁 16。

²² 參見楊立華，〈論張載哲學中的感與性〉，《中國哲學史》2(2005): 82。

²³ 張載，《正蒙·太和》，《張載集》，頁 9。

氣聚散推蕩、合一不測便是神，²⁴並且「神與性乃氣所固有」，²⁵那麼兩端的無窮屈伸之感本身就是神之感應與顯現的過程。另外，他還將有象無形、兩端相感發生之初的端倪狀態稱為「知幾其神」。例如，其將豫卦卦義解釋為神，「知幾其神，精義入神，皆豫之至也。豫者見事於未萌，豫即神也」，²⁶神被描述為能夠在事物未萌發之時就有所覺察的狀態。

那麼，如何解釋張載的「神」貫穿於動靜、有形無形等不同形態呢？學界對此觀點不一。有的學者認為張載在不同形態的轉化上具有理論困難，如辛亞民從「清兼濁」的角度指出了張載思想中無形之氣和有形之物之間的轉化困境，他指出「『清兼濁』的理論是不夠通暢的」，不能解決「有形和無形」連接的邏輯難題，有無之間的「邏輯關係並未有明確的說明」。²⁷但以這種二分的邏輯框架來詮釋張載並不能完全把握張載哲學的全貌。²⁸另一派學者則跳出了這種二分的框架，認為張載哲學能夠解釋兩端之間的轉化問題，但學者對於如何轉化所論述的側重點也具有差異。楊立華勾勒了感、性與神之間的本質關聯性，指出「『性』作為超越自身有限形氣的本質傾向」，能夠引生「感」並貫通不同的形態。²⁹牟宗三將太虛等同於神，試圖以「太虛神體」的「即寂即動、寂感一如」之活動來貫通「至靜無感」與「客感客形」這兩種形態，表明動靜之間在瞬間的轉化是可能的。³⁰延續這一思路，林維杰通過揭示牟宗三對張載感應論的解讀，進一步將這種以「即」連接兩端的方式總結為「辯證的感通本體」。³¹具體而言，「無象跡、無聲臭、無可捉摸」的「神」蘊含有「否定而無限」的詭詞特徵，與具有有限否定「濁、實、滯」的客感客形相對。而現象的否定並不能達到無限提升與擴充的效用，神的「無限定感通」才是「氣化的限定

²⁴ 張載，《正蒙·神化》，《張載集》，頁 16。

²⁵ 張載，《正蒙·幹稱》，《張載集》，頁 63。

²⁶ 張載，《橫渠易說·繫辭下》，《張載集》，頁 217。

²⁷ 辛亞民，〈張載易學「化」論縷析〉，《中國哲學史》3(2013): 55。

²⁸ 朱熹對張載有類似的批評：「渠本要說形而上，反成形而下，最是於此處不分明。」參見朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔編，鄭明等點校，《朱子全書》（修訂本）第十四冊（上海：上海古籍出版社，2010），頁 3336。需要注意的是，朱熹和張載對「形而上」和「形而下」的界定不同，朱熹的批評實際上是基於其自身的理論框架，並不符合張載的思想原意。

²⁹ 楊立華，〈論張載哲學中的感與性〉，《中國哲學史》2(2005): 83。

³⁰ 牟宗三，《心體與性體》（上）（上海：上海古籍出版社，1999），頁 359。

³¹ 林維杰，〈辯證感通論——牟宗三對周濂溪、張橫渠感通論的解釋〉，《中國文哲研究集刊》59(2021.9): 62。

感通」之動力學理據。³²這兩種辯護看似有差異，但本質上都貫穿了張載哲學中破除動靜、有無等兩端的思想。

其二，對於「至靜」的太虛如何能夠發生運動和感應，部分學者聯繫張載關於天體運動的論述，得出了不同的結論。張載在《參兩篇》有如下論述：

古今謂天左旋……恆星所以為晝夜者，直以地氣乘機左旋於中，故使恆星、
河漢因北為南，日月因天隱見，太虛無體，則無以驗其遷動於外也。³³

張載和其他中國古代論天學派一致，都贊同「天左旋」的學說，即天自東向西旋轉。³⁴此處明確指出是「地氣」是旋轉之「機」，使得恆星有晝夜、「河漢」出現「因北為南」的現象。歷代諸多詮釋者也看到了「地氣」對於「太虛」旋轉運動的重要性。例如，李光地認為，「天體之所以左旋者，則以地氣斡運於中」，³⁵另有高攀龍、徐必達、華希閔、王植等注家均持有這個觀點。³⁶那麼如何理解這裡「地氣」中的「地」呢？張載將地之純陰和天之浮陽對觀而論：「地純陰凝聚於中，天浮陽轉旋於外，此天地之常體。」³⁷李約瑟認為這種天地模式是一種宣夜說，其中「地是純陰所成，凝聚於宇宙的中央」。³⁸李光地、張棠和周芳進一步揭示出具有純陰特質的「地」的不動性，³⁹有理由推斷出，「地氣」是一種陰氣，正是這種純陰之氣使得天地發生不停息的旋轉運動：「張子則謂地雖凝聚不動，然其氣實與旋，無少停息。」⁴⁰

很顯然，上面所論述的兩種動力「神」和「地氣」並不同，但這並不意味著張載思想是一種有兩個動力本源的二元論。神和地氣的感應本質上都符合「靜中之動」的動力模式，至靜中蘊含的無限力量使得感應現象得以發生。神和地氣分別是宇宙中不同類型的運動之「機」。另外，在個人修養層面，張載指出「貞」對「天下之動」的重要意義：「天下之理得，元也；會而通，亨也；說諸心，利也；一天下之

³² 同上，頁 62。

³³ 張載，《正蒙·參兩》，《張載集》，頁 11。

³⁴ 聶啟陽，〈「他山之石」：張載「太虛即氣」命題的天文學初詮〉，《自然辯證法研究》37(2021.8): 88。

³⁵ 林樂昌，《正蒙合校集釋》（上），頁 115。

³⁶ 參見高攀龍、徐必達著，邱忠堂點校，《正蒙釋》，華希閔，張瑞元點校，《正蒙輯釋》（北京：中華書局，2020），頁 43、283；王植，《正蒙初義》，頁 57。

³⁷ 張載，《正蒙·參兩》，《張載集》，頁 10。

³⁸ 李約瑟，《中國科學技術史》第四卷《天學》（香港：中華書局香港分局，1978），頁 123。

³⁹ 林樂昌，《正蒙合校集釋》（上），頁 110、111。

⁴⁰ 同上書，頁 110。

動，貞也。」⁴¹此處用乾之四德講聖人為學之歷程，王植的注釋為，「蓋學之序，始於有得而漸至會通，能悅諸心則固，克協於一則成」。⁴²為學的最終境界在於會通天下之理後能夠「守之以一」的狀態，這種聖人的終極境界最終歸於靜。因此，為學者最終歸於「一」和「靜」才能更進一步達成「天下之動」。概而言之，張載思想中太虛的內在感應以「靜中之動」為主要的動力模式，至靜對於宇宙層面的氣化感應和個人層面的感通工夫都具有根本性的作用。

參、程頤論「理自內感」：天理的「對待」與主動性

和張載一樣，二程同樣重視感應論，並指出感應在天地中具有普遍性的特點：「天地之間，只有一個感與應而已，更有甚事？」⁴³相較於哲學史上對於程頤感應論的普遍較高評價，學界對於程頤的內感思想卻一直有爭議。其中以牟宗三為代表的學者更是在「天理不活動」的解釋框架下否認程頤的內感思想，認為程頤只是「當時常聽其老兄說此義，故亦如此說」，⁴⁴內感成為一種「虛說」。對此，需要聯繫程頤關於內感及其他相關思想的具體論述。「內感」在《二程集》中共出現三次，其中卷十五條被歸在「程頤語一」裡，且該語中的「萬象森然」、「不是外面將一件物來感於此」的表述在程頤的其他語錄中也可見，由此可以判斷該語錄為程頤所說：

「寂然不動」，萬物森然已具在；「感而遂通」，感則只是自內感。不是外面將一件物來感於此也。⁴⁵

這則材料指出，繁多的天地萬物都已經具有和存在，「感」是來自內部的感應，不是外部事物的感應與刺激。學界關於如何界定此處內感的主語則大致有三種解釋路徑：第一種解釋延續了朱子的思路，認為內感的主語是形而下的氣或物。朱子有如下評述：「所謂『內感』，如一動一靜，一往一來，此只是一物先後自相感。如人語極須默，默極須語，此便是內感。」⁴⁶在朱子看來，內感就如同人對言語的使用到

⁴¹ 張載，《正蒙·大易》，《張載集》，頁 50。

⁴² 王植，《正蒙初義》，頁 268。

⁴³ 程頤、程頤著，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，1981），頁 152。

⁴⁴ 牟宗三，《心體與性體》（中），頁 222。

⁴⁵ 程頤、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》卷 15，頁 154。

⁴⁶ 朱熹，《朱子全書》（修訂本）第十四冊，頁 3206。

了極限就務必沉默，而達到了沉默的限度又務必使用言語，是形而下的物由一端變為另一端的過程。這種解釋從形而下層面氣化感應的角度解釋萬物的生成和變化，牟宗三和蔡仁厚等學者均延續了這條解釋思路。⁴⁷第二種解釋以唐君毅為代表，主張內感的主語是人心：「人之自己之心之生，其先後自相感，皆內感也。」⁴⁸唐君毅從主體之心的角度出發，將內感的意涵界定為人心在時間順序上對自己的先後相感。第三種解釋以馮友蘭、林維杰等為代表，認為「萬物森然已具」指寂然的和不活動的天理。⁴⁹和第一種解釋認為內感是形而下層面活動的觀點不同，後兩種解釋均在形而上學層面界定內感的主語，而前者側重強調主體之人心，後者則更突顯天地之道體。然而，以上解釋的共同局限在於：其一，上述解釋都只觸及了程頤內感論的其中一個面向，但由程頤強調感應在天地間的普遍性可知，內感應既貫穿於形而上和形而下層面，又發生於主體及天地宇宙間。其二，三種解釋沒有詳盡說明內感的發生機制，即在沒有外力的作用下的自身感應是如何可能的。本文贊同第三種解釋中對內感主語是天理的判斷，但不贊同以「靜態」和「不活動」來描述程頤天理的觀點。下文將展開論述程頤思想中能動的天理如何成為感應的動力來源，並且闡明「理自內感」與陰陽的關係；接著從主體層面解釋「誠自內感」的意涵。

程頤認為天理是引起天地運動變化的源泉與根據：「天理鼓動萬物如此。」⁵⁰他還強調天理具有永不停息、不斷變化的特性，只有能動的理才能永恆不變，⁵¹「天下之理，未有不動而能恆者也」。⁵²這意味著天下之理的恆久性是基於其永不止息的運動，天理的「變」與「動」是宇宙中唯一不變的恆定元素。形而上層面動態的天理牽動了形而下層面宇宙間天地萬物之變動，即便是表面堅固厚重、延綿不斷的山嶺也會不斷變化，「凡天地所生之物，雖山嶽之堅厚，未有能不變者也」。⁵³

⁴⁷ 見牟宗三，《心體與性體》（中），頁 222；蔡仁厚，《宋明理學》（北宋篇）（臺北：臺灣學生書局，1977），頁 363-364。

⁴⁸ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1991），頁 359。

⁴⁹ 見馮友蘭，《中國哲學史新編》（下）（北京：人民出版社，1999），頁 116；林維杰，〈唐君毅的感通論述：對〈易〉、二程與孔子的詮釋性理解〉，《中央大學人文學報》66(2018.12): 79-80。

⁵⁰ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》卷 5，頁 78。金洪水將該條判為程頤的語錄。參見金洪水，《二程語錄考證及思想異同研究》，南開大學博士論文，2005，頁 48。

⁵¹ 《二程集》卷 2 中關於內感的語錄強調「常理不易」，即天理是不變動的。金洪水將該條判為程顥的語錄，根據他的整理，黃宗羲、唐鶴征、孫奇逢等均認為該條語錄為程顥所說。參見金洪水，《二程語錄考證及思想異同研究》，頁 46。

⁵² 程顥、程頤，《二程集》上冊，《周易程氏傳》卷 3，頁 862。

⁵³ 同上。

然而，形而上層面的「天理之動」如何具體顯現、天理如何能夠在無外部力量的作用下實現不停歇的「自內感」活動呢？這與程頤以「對待」這種屬性形容天理相關聯。程頤認為，天理必然呈現為差異之「二」的形式：「理必有對待，生生之本也。」⁵⁴這種天理的對待性正是宇宙萬物變幻無窮、生生不息的根本。但天理的「對待」與差異並不意味著程頤的理論是一種二元論，因為天理的兩端構成了一個統一體，兩端永不停息之運動才是恆久的最高本源。

對觀二程兩兄弟關於「理必有對」的闡述，兩人雖然都贊同天理具有「對待」的屬性，但在天理的善惡問題上卻出現了分歧：程顥認為善惡皆為天理，這與以「對待」界定「天理」的觀點相吻合；而程頤則堅持天理的純善性，「性之理也則無不善」。⁵⁵從「理必有對」來看，程頤對於天理純善的規定似乎並不符合整體邏輯，因為如果善與惡相對出現，那麼天理中就一定還有惡。對於這一疑難，我們需要進一步考察天理兩端之間的關係及更根本的動力來源問題。在程頤看來，雖然天理是「有對」的，但天理的兩端並不具有平等地位：兩端中的一端具有主動性的力量，另一端則處於被動狀態，而主動性的那一端有更優先的地位。程頤認為：「天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂未發，何嘗不善？發而中節，則無往而不善。凡言善惡，皆先善而後惡；言吉凶，皆先吉而後凶；言是非，皆先是而後非。」⁵⁶該則材料首先表明天理的純善性，接著從未發已發的脈絡來論述天理純善的緣由：這其中的關節點便在於天理中總是「善」、「吉」、「是」等具有主動性力量的一端優先發動，優先發動的這端便成為天理活動的最根本動力來源。因此，天理表現出的善惡特性由具有主動性那端的性質所決定，這樣才能確保天理的純善性。

需要強調的是，程頤的天理並非只是空泛的形式，而是具有陰陽、善惡、是非等相對立的具體屬性，「道無無對，有陰則有陽，有善則有惡，有是則有非」。⁵⁷陰陽、善惡、是非等屬性並不同於天理，天理是這些屬性的原因，但同時天理或道的「動」和「感」又通過這些具體的屬性顯現，沒有這些屬性就沒有道：「離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也。」⁵⁸由此也可見張載和程頤在兩端與陰陽的關係上有差異：張載認為太和的相感之性處於潛存的寂然狀態，陰陽之氣由這些相感之性通

⁵⁴ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《周易程氏傳》卷2，頁808。

⁵⁵ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》卷24，頁313。

⁵⁶ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》卷22，頁292。

⁵⁷ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》卷15，頁153。

⁵⁸ 同上，頁162。可見，程頤的天理並非直接的、獨斷的理論預設，此處是從形而下的陰陽出發，用「所以然」的方式引出天理或道。

過氣化感應而形成；而程頤的「理自內感」則不會承擔生成萬物的作用，天理通過內感直接顯現於陰陽等相對待的屬性中。

肆、程頤論「誠自內感」：誠非自外，復生於內

上文從天理層面陳述了「對待」的屬性，天理層面的屬性同樣也表現在主體層面，「理也，性也，命也，三者未嘗有異」，⁵⁹和張載認為窮理、盡性和至命這三者有先後順序不同，程頤認為這三者「只是一事」。從主體層面來看，天理的「對待」特徵表現為人心所具有的本體心與經驗心兩個面向：一方面，在程頤看來，心如同「流轉動搖」的「翻車」而具有「作主不定」與渙散紛亂的特徵，因此容易落入經驗層面。另一方面，程頤又認為人心之「誠」即為天理，「誠者實理也」。⁶⁰這種人心之誠敬的感發能夠使修身、治事、待人等發生轉變：「誠無不動者。修身則身正，治事則事理，臨人則人化。」⁶¹以誠涵養自身德性則德性被糾正和提升、以誠治理事務則事會被修治與理順、以誠教人則人會被感化。「誠」和「敬」緊密關聯，「誠則無不敬」，⁶²這兩者本質上是一種功夫修養，「敬是閑邪之道。閑邪存其誠，雖是兩事，然亦只是一事」。⁶³與張載重視靜的功夫修養相區分，程頤認為靜容易落入釋氏之說，應以「敬」來代替「靜」：「不用靜字，只用敬字。」⁶⁴而誠敬功夫的重要特徵便在於「主一」和「有意」：「主一者謂之敬，一者謂之誠，主則有意在。」⁶⁵保持「誠」的狀態就是「敬」，而持守的關鍵則在於主體應具有主動的心志和意念。

人心的這兩方面特徵並不是非此即彼的對立關係，而是可以並存，即一種心之主動性和被動性相互依存的辯證關係：人心的紛雜念頭受外部牽動而易被幹擾，具有被動性。這種被動性對於心體的主動性而言是一種抵抗經驗，但心體的主動性在這種被動與抵抗經驗中會更能突顯。⁶⁶具體而言，這種心體的主動精神表現為誠和善由內而感發：「閑邪則誠自存，不是外面捉一個誠將來存著。……只是閑邪，則誠

⁵⁹ 同上，頁 274。

⁶⁰ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏粹言》卷 1，頁 1169-1170。

⁶¹ 同上，頁 1170。

⁶² 同上，頁 1170。

⁶³ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》卷 18，頁 185。

⁶⁴ 同上，頁 189。

⁶⁵ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》卷 24，頁 315。

⁶⁶ 這並不意味著誠的主動性只有在與邪念的抵抗經驗中才突顯，沒有邪念時誠意也會顯現。

自存。故孟子言性善，皆由內出。」⁶⁷「閑」在這裡的含義為「限制、防備」，邪念的出現對於主體而言是被動的，但主體可以對這些邪念進行限制和防衛，誠在與「閑邪」的抵抗經驗鬥爭中能夠「由內而出」，「去惡」之後「善」會更能突顯，「去惡即是善」。⁶⁸值得注意的是，程頤特別強調「誠」並非來源於外，而是具有「由內而得」的內在性，「誠信充實於內」，⁶⁹因此「不是外面捉一個誠將來存著」。此外，這種由內而發的誠不僅在主體有意識時與思慮中的邪念相抵抗，而且還通感於主體處於非日常思慮狀態下的夢境中。睡眠及夢境是主體不為當下意識所克制的狀態，夢中之事「豈特一日之閑所有之事，亦有數十年前之事」，⁷⁰看似具有純粹的被動性且毫無邏輯關聯，但日常狀態下人心的誠意工夫卻能夠對夢境有所感應並影響夢的內容，「誠意所感，故形於夢」。⁷¹因而夢境也並非是主體完全的純粹被動狀態，誠意可以作為思慮狀態和睡眠狀態的仲介。

要而言之，對於人心的兩個面向，誠意具有克服與抵抗雜念之心的主動精神，是身心的主宰及內感的動力來源，人之善念的發動由本體心所決定。需要闡明的是，儘管上文中分別從天理層面和主體層面討論程頤的內感論，但這兩方面並非相類比的平行關係，主體之誠意的內感本質上就是天理的內感。

結語

張載的「動非自外論」和程頤的「感非自外論」都試圖闡明內在感應的可能性，兩者在理論上既具有一定延續性，又有顯著的差異：其一，程頤的「理必有對待」和張載的「二端之感」都以兩端的結構為基礎，二者有同構之處。但程頤的內感意指天理內「對待」的兩端持續發生感應活動，而張載思想中最大的兩端為太虛和有形之氣，內感是指太虛通過感應活動生成「能聚能散」的陰陽之氣，本質上是從一端轉變為另一端。其二，兩人都認為內在感應活動同時涵蓋了宇宙客觀領域和工夫

⁶⁷ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》卷 15，頁 149。

⁶⁸ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》卷 18，頁 185。

⁶⁹ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《周易程氏傳》卷 1，頁 740。

⁷⁰ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》卷 18，頁 202。

⁷¹ 程顥、程頤，《二程集》上冊，《河南程氏遺書》卷 22，頁 289。參見陳立勝，《從「修身」到「工夫」——儒家「內聖學」的開顯與轉折》（臺北：臺灣大學出版中心，2021），頁 191。

修養範圍，但關於活動發生的起源卻不同，張載試圖闡明至靜的太虛具有產生內在感應的可能性，而程頤思想中自身感發的本源則是恆動與「對待」的天理，且最根本的動力源於兩端中具有主動性的一端。⁷²其三，雖然兩人在功夫修養層面都共同推崇仁、義、禮、智、信、誠等儒家道德準則，⁷³但側重點也有所不同：張載更重視至靜在為學過程中的作用；而程頤則主張以敬代替靜，更強調具有堅定心志和主動意念的「主一」工夫。

總而言之，兩位儒學家都以達成持續不斷的內在感應活動為目的，但二人的感應說卻代表了兩種不同的感應動力模式：張載強調太虛的感應為「靜中之動」的特徵，而程頤則主張天理的「恆久之動」的特性，此種差異性表明了內在感應的多種可能性。據此，內在感應及其動力問題更新了傳統儒家感應論的意涵，該問題不僅可以為我們重新理解張載和程頤哲學乃至宋明理學中的太虛論、天理觀等提供一種新視角，還可以為儒家道德形上學的豐富與發展開闢新方向。

參考文獻

- 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，1981。
- 宋·張載著，章錫琛點校，《張載集》，北京：中華書局，1978。
- 明·高攀龍、徐必達著，邱忠堂點校，《正蒙釋》，清·華希閔，張瑞元點校，《正蒙輯釋》，北京：中華書局，2020。
- 清·王植著，邱利平點校，《正蒙初義》，北京：中華書局，2021。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》（下），北京：人民出版社，1999。
- 牟宗三，《心體與性體》（上、中），上海：上海古籍出版社，1999。
- 聶啟陽，〈「他山之石」：張載「太虛即氣」命題的天文學初詮〉，《自然辯證法研究》37(2021.8)。

⁷² 但這並不意味著人只是沒有自由、順著太虛或天理的工具。因為人與太虛及天理不是二分的關係，主體實踐內在感應不是被動踐行外在於主體的法則，恰恰需要發揮自身的內在主動性。

⁷³ 從實然和應然的角度看，張載的太虛論和程頤的天理觀都沒有割裂實然和應然，兩者均同時指涉自然宇宙與修養工夫，從而規避了從宇宙實然推出人生應然的理論困境。但張載的太虛沒有包含仁義禮智等準則，而程頤的天理則涵蓋了上述道德準則。因此，程頤在這一問題上的解決更加完滿。關於儒家如何解決這一問題，可參見黃勇，〈如何從實然推出應然——朱熹的儒家解決方案〉，《道德與文明》1(2018)：8-21。

- 李銳，〈「氣是自生」：〈恆先〉獨特的宇宙論〉，《中國哲學史》3(2004)。
- 李約瑟，《中國科學技術史》第四卷《天學》，香港：中華書局香港分局，1978。
- 林樂昌，《正蒙合校集釋》（上），北京：中華書局，2012。
- 林維杰，〈程頤論感通與感應〉，《哲學與文化》12(2016.12)。
- 林維杰，〈辯證感通論——牟宗三對周濂溪、張橫渠感通論的解釋〉，《中國文哲研究集刊》59(2021.9)。
- 林維杰，〈唐君毅的感通論述：對〈易〉、二程與孔子的詮釋性理解〉，《中央大學人文學報》66(2018.12)。
- 黃勇，〈如何從實然推出應然——朱熹的儒家解決方案〉，《道德與文明》1(2018)。
- 金洪水，《二程語錄考證及思想異同研究》，南開大學博士論文，2005。
- 辛亞民，〈張載易學「化」論縷析〉，《中國哲學史》3(2013)。
- 陳立勝，《從「修身」到「工夫」——儒家「內聖學」的開顯與轉折》，臺北：臺灣大學出版中心，2021。
- 章林，《宋明儒學感應思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2022。
- 曹峰，〈「自生」觀念的發生與演變：以〈恆先〉為契機〉，《中國哲學史》2(2016)。
- 楊立華，〈論張載哲學中的感與性〉，《中國哲學史》2(2005)。

初稿收件：2023年12月29日

審查通過：2024年03月22日

責任編輯：盧宣宇

作者簡介：

石元萍：

荷蘭萊頓大學哲學系博士生

通訊處：Institute for Philosophy, P.O. Box 9515, 2300 RA Leiden

荷蘭萊頓大學哲學系跨文化比較哲學中心

E-Mail：y.shi@phil.leidenuniv.nl

How is Internal Resonance Possible? — An Inquiry into Resonance Theories Advanced by Zhang Zai and Cheng Yi

Yuanping SHI

PhD Candidate, Institute for Philosophy, University of Leiden, the Netherlands

Abstract: Northern Song Confucian scholars Zhang Zai and Cheng Yi creatively formulated the theory of internal resonance along with its practical implications. Zhang Zai posited that internal resonance manifests as a dynamic pattern of “motion within stillness,” emphasizing the significance of the state of “ultimate tranquility” in moral refinement. The “numinous” (shen) and “earthly energy” (diqu) serve as the driving forces for the emergence of internal resonance activities within the state of the great void tranquility. In contrast, Cheng Yi explicitly opposed the “motion within stillness” model. Instead, he revealed the continuous inward resonance of Heavenly Principle through its interaction at dual poles, thus illuminating the potentiality of Heavenly Principle possessing inexhaustible intrinsic dynamism. At the subjective level, this potential manifests as proactive sincerity continually emerging amidst resistance to deviant thoughts. In summary, the internal resonance theories proposed by Zhang Zai and Cheng Yi respectively feature the “motion within stillness” of the great void and the “constant motion” of the Heavenly Principle, representing two distinct patterns of inductive dynamics and avenues for self-cultivation. The two Confucian scholars expounded the potentiality of internal resonance from their respective unique perspectives, thereby infusing novel theoretical implications into traditional theories of resonance.

Key Terms: Internal Resonance, Non-external Movement, Non-external Inductance, Zhang Zai, Cheng Yi