

太極何以不落有無 ——方以智對「無極而太極」的重釋

呂韜頻

(南開大學 哲學院, 天津 300350)

摘要：「無極而太極」是宋明儒學論述太極本體的重要命題。朱熹與陸九淵圍繞「無極」二字展開論辯，分別旨在防止太極的形器化與虛無化。方以智並非折衷朱陸，而是將問題轉化為太極如何「不離有無而不落有無」。他以「滯有」「慕無」揭示有無外在二分的偏蔽，以「即有即無」及「太極不落陰陽，而陰陽即太極」說明太極與有無相即而不混同。進而補入「有極」，使陰陽、卦爻及五行四時的現實展開獲得明確的結構位置。無極偏顯隱微，有極偏顯發用，太極貫通二者；三者並非並列的本體層級，而是隱微、顯著與貫通的關係結構。由此，方以智將「不落有無」轉化為能夠說明隱顯、體用與現實萬有的太極論結構。

關鍵詞：方以智；無極而太極；不落有無；有極；體用

How Can Taiji Avoid Falling into Either Being or Non-being? ——Fang Yizhi's Reinterpretation of "Wuji and Yet Taiji"

LÜ Taopin

(College of Philosophy, Nankai University, Tianjin 300350, China)

Abstract: "Wuji and yet Taiji" is a central proposition in Song–Ming Confucian accounts of Taiji. Zhu Xi and Lu Jiuyuan debated the necessity of Wuji, seeking respectively to prevent Taiji from being reified as a determinate entity and dissolved into nothingness. Rather than compromise between them, Fang Yizhi reframed the dispute as a question of how Taiji could remain inseparable from being and non-being without falling into either. His critiques of "attachment to being" and "yearning for non-being" exposed the limitations of treating being and non-being as external opposites. The formulations "being and non-being are mutually implicative" and "Taiji does not fall into yin and yang, yet yin and yang are none other than Taiji" further define a relation of mutual implication without conflation. Fang then introduced Youji, giving a definite structural place to the differentiation of yin and yang, the configuration of trigrams and hexagram lines, and the unfolding of the Five Phases and the four seasons. Wuji primarily signifies latency, Youji manifest activity, and Taiji runs through both. They constitute not three coordinate ontological levels but a relational structure of latency, manifestation, and integration. Fang thereby transformed "falling into neither being nor non-being" into a framework for explaining the latent and the manifest, substance and

作者簡介：呂韜頻（1998—），女，寧夏銀川人，南開大學哲學院哲學博士，主要研究方向為明清易學、明清哲學。

Author Biography: Lü Taopin (b. 1998), female, native of Yinchuan, Ningxia, Ph.D. in Philosophy, School of Philosophy, Nankai University, Tianjin 300350, China. Her main research interests include Ming–Qing Yijing studies and Ming–Qing philosophy.

function, and the myriad things of the actual world.

Key words: Fang Yizhi; Wuji and yet Taiji; falling into neither being nor non-being; Youji; substance and function

1 引言

「無極而太極」是宋明儒學說明太極本體的重要命題。圍繞「無極」二字是否必要，朱熹與陸九淵展開了著名論辯。陸九淵主張「不言無極，但言太極足矣」，並以「極」為「中」，認為若在太極之前復言無極，容易使儒家道體趨向老莊式虛無；朱熹則指出，「無極即是無形，太極即是有理」，¹周敦頤特加「無極」二字，是為了防止學者「錯認太極別為一物」。由此可見，朱陸之爭並非單純的名詞增減問題。陸氏重在維護道體的真實、中正，以免太極被虛無化；朱熹重在申明太極無形無象，以免太極被理解為形器之一物。二者的分歧由此集中到一個更為根本的問題：太極如何既具有無形的形上意義，又不脫離天地萬物與人倫日用；如何既不被規定為形器之「有」，又不被推向虛寂之「無」。這一問題同時牽涉太極與陰陽、理與氣、道與器以及隱微本體與現實發用之間的關係，因而成為後世不斷重釋「無極而太極」的想起點。

圍繞這一公案形成的研究，大體可以區分為兩條進路。第一條進路以朱陸論辯本身為中心，著重討論「無極」一詞的經典依據、朱陸哲學立場的差異以及這場論辯在宋明理學史中的意義。牟宗三詳考朱陸往復書札後指出，《太極圖說》之辯在相當程度上是雙方圍繞朱陸異同所作的「借題發揮」，其主旨「初不在《圖說》本身之『無極而太極』一語也」；他同時認為，「朱子未必不對，象山亦未見得即對」，²表明二說各有所見而又各有未盡。陳來也從朱陸治學方法的差異入手，將這場論辯理解為「尊德性」與「道問學」兩種進路衝突的延伸。³這一研究進路揭示了「無極太極」之爭背後的學派分歧及方法論意義，但其關注重點主要在朱陸異同，對於該命題本身所包含的有無、隱顯和體用關係，往往未作進一步的結構性展開。

第二條進路則以方以智的太極論及其整體哲學結構為對象。鄭萬耕較早從方氏易學的整體脈絡考察其太極觀，注意到方以智通過「有極」「無極」與「太極」的關係說明「一在二中」以及本體與萬象的相互涵攝。謝仁真從認識法則、存在本體與價值境界三個層面討論方以智的「不落有無」，指出其與

¹ 陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，1980年，第23頁；黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年，第2365頁。

² 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，上海：上海古籍出版社，2007年，第65、81頁。另參見牟宗三：《心體與性體》第1卷，長春：吉林出版集團，2013年，第381—382頁。

³ 陳來：《朱子哲學研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010年，第457頁。

「太極即在有極無極中」的結構相聯繫；張世亮則將「太極不落有無」與方以智「統泯隨」「交輪幾」的思想模式聯繫起來，著重說明「無極即在有極中」與「太極即在無極、有極中」兩組命題的交互關係。¹此外，張永義對「公因反因」說的研究，揭示了相對兩端及其貫通根據在方以智思想中的基礎地位；張昭煒對「餘」論的闡釋，則從顯隱、體用及生生之源等方面擴展了對方氏哲學結構的理解。²新近研究更趨於系統化。李昕以太極為中心考察方以智的有無、體用及「∴」結構，認為方以智將有無統合為太極本體的內在屬性，並以「入用立體」說明太極不離現實發用；焦健洋則從方以智與王夫之氣論的差異出發，將其「太極不落有無」解釋為由「一」起「二」、又貫通虛實有無的理論結構。³這些研究表明，「有極」「三極」以及「太極不落有無」已經受到學界關注，因而不能再把「發現有極」或「提出三極關係」本身視為本文的主要創新。

不過，既有成果仍為本文留下了進一步討論的空間。相較而言，已有研究主要從方以智的整體哲學、易學形上學、三教會通、氣論或「公因反因」等理論結構出發，對其太極論作體系性的說明；而方以智關於無極、太極與有極的論述如何直接回應朱陸「無極太極」公案，仍可從思想詮釋史的角度進一步梳理。尤其需要說明的是，方以智並非只是在無極與太極之外增加一個「有極」，也不是以三個概念構成並列的本體層級。他首先藉朱陸公案揭示太極在有無對待中可能發生的偏落。《藥地炮莊》即指出：「陰陽是有，則太極落無；添個無極，則太極落有。」⁴《易餘》進而以「即有即無」以及「太極不落陰陽，而陰陽即太極」⁵說明太極與有無、陰陽之間不離而又不混同的關係。在此基礎上，方以智又提出「有極與無極相待輪浸」⁶，並以太極「貫其中」，由此將太極之「不落有無」落實為無極、有極相待而太極貫通其間的關係結構。《東西均》所謂「太無者，言不落有無也」以及先天「未闡」、後天「已布」、中天貫通其間的論述⁷，則從先後天關係進一步說明了這一結構。因此，「有極」的提出必須與「太極不落有無」的問題聯繫起來理解。前者並非後加的概念裝飾，而是使「不落有無」從否定兩邊的判斷轉化為能夠安頓陰陽、卦爻、五行四時和現實萬有的關係結構。本文所要討論的重點，正是

¹ 鄭萬耕：《方氏易學的太極觀》，《北京師範大學學報（社會科學版）》1996年第2期，第79—88頁（頁碼待作者核對）；謝仁真：《方以智思想中「不落有無」與境界超越的問題》，《第五次儒佛會通學術研討會論文集》，臺北：華梵大學哲學系，2001年，第179—239頁；張世亮：《方以智的「太極不落有無」說》，《河南科技大學學報（社會科學版）》2011年第3期，第32—35頁。

² 張永義：《「公因反因」說在方以智思想中的地位》，《周易研究》2019年第5期，第90—97頁；張昭煒：《方以智「餘」論》，《哲學動態》2020年第6期，第36—46頁。

³ 李昕：《方以智哲學研究：以太極為中心》，北京：清華大學博士學位論文，2025年；焦健洋：《體「二」為「一」與依「一」起「二」——論王夫之與方以智氣論的差異》，《周易研究》2025年第3期，第67—75頁。

⁴ 方以智著，張永義、邢益海校點：《藥地炮莊》，北京：華夏出版社，2011年，第241頁。

⁵ 方以智：《易餘》，載黃德寬主編：《方以智全書》第1冊，合肥：黃山書社，2019年，第82頁。

⁶ 方以智：《易餘》，載黃德寬主編：《方以智全書》第1冊，合肥：黃山書社，2019年，第78頁。

⁷ 方以智撰，龐樸注釋：《東西均注釋》，北京：中華書局，2001年，第49—50頁。

方以智如何由對朱陸問題的重新判定出發，以「有極」的補入完成對「無極而太極」的結構性改寫。

基於這一問題意識，本文認為，方以智對「無極而太極」的重釋並非對朱熹與陸九淵的簡單折衷，而是將「是否言無極」的名義之爭轉換為太極如何「不離有無而不落有無」的關係問題。他以「滯有」與「慕無」揭示有無割裂所造成的兩種偏蔽，以「即有即無」及「太極不落陰陽，而陰陽即太極」說明太極既不在有無之外獨立，也不與有無的具體形態相混，又通過「有極」的補入，使陰陽萬有作為太極的現實展開獲得明確的結構位置。全文分為三部分：第一部分以方以智的視角重新考察朱陸之爭，說明他如何由「太極毋乃嫌乎」的詰問診斷太極偏落有無的理論困境；第二部分分析「即」與「不落」的雙重規定，闡明太極貫通有無而又保存其分殊的關係結構；第三部分集中討論「有極」提出的必要性及其內涵，說明無極與有極相待、太極貫通二極的結構如何使「不落有無」落實為太極不離現實萬有而發用的理論形態。

2 從朱陸異說到「太極之嫌」：方以智的問題判定

方以智對「無極而太極」的重釋，並不是從重新裁斷朱陸是非開始，而是首先追問：朱陸圍繞「無極」二字所作的不同解釋，為什麼會使太極陷入有無偏落的困境？《易餘》借「何生」之問說：「朱陸門之無極太極也，穀幌乎？……它滯有，或慕無。或贅旒一無，則居太極於有；以卦爻為有，則居太極於無。太極毋乃嫌乎？」¹「穀幌」本指輕紗帷幕，隔之似明而實有所蔽。方以智以此形容朱陸門下關於無極、太極的解釋：相關論說原本意在申明太極，卻可能由於有無概念的對置，反而遮蔽太極的本來意義。所謂「太極毋乃嫌乎」，正是追問太極何以在不同的解釋框架中時而被置於有，時而又被推向無，最終成為有無對待中的一項。

因此，方以智關注的重點，不只是「無極」二字應當保留還是刪除，也不是在朱熹與陸九淵之間重新選擇一方。他所面對的是一個由朱陸之爭所暴露出來、卻又不能完全歸結為朱陸門戶異同的問題：當有與無被理解為彼此外在的兩端時，太極應當如何獲得說明？若以陰陽、卦爻為有，太極便容易被推向無；若以無極標示無，太極又容易反被規定為有。如此一來，太極便不再具有貫通有無的地位，而被捲入有無之間的相互規定。要理解方以智何以提出「太極不落有無」並進一步補入「有極」，首先必須從他的視角重新考察朱陸雙方的理論關切。朱陸的分歧固然真實存在，但二者並不能被簡單歸結為一方主有、一方主無；更準確地說，他們分別試圖從不同方向防止太極論發生虛無化與形器化。

2.1 朱陸之爭的共同關切

陸九淵反對在「太極」之前復加「無極」，首先是為了維護儒家道體的中正與真實。他說：「不言

¹ 方以智：《易餘》，載黃德寬主編《方以智全書》第1冊，合肥：黃山書社，2019年，第32頁。

無極，但言太極足矣。」又說：「蓋極者，中也。言無極，則是猶言無中也，是奚可哉？」¹在這一解釋中，「極」並不是空間意義上的邊界，也不是天地萬物中居於最高位置的某一存在物，而是「中」，亦即天地人事所共同遵循的中正準則。太極之所以為「極」，正在於它構成天地萬物與人倫日用的根本準則。若在太極之前加上「無極」，從字面上看便容易被理解為「無中」或「無準則」，進而削弱太極作為儒家道體的確定意義。

陸九淵對「無極」的疑慮還與儒道界限有關。「無極」一詞既見於《老子》，《太極圖》的傳承又長期牽涉道教圖式，因而陸氏擔心，以「無極」規定太極，會把儒家道體引向老莊式的玄虛之無。在他看來，聖人之道本來即在人心、人倫與日用之中真實呈現，無須藉助一個更為幽遠的「無」來保證其形上意義。由此，「但言太極」的目的並不是取消太極的超越性，而是拒絕把這種超越性理解為脫離人倫日用的虛寂存在。陸九淵所要防止的，是太極在「無」的語言中被玄虛化，使原本具有道德實踐意義的中正之道轉變為不可落實的空寂本體。

不過，陸九淵強調太極之「中」與道體之實，並不意味著他把太極理解為形器之「有」。他的重點不在於為太極規定某種實體性質，而在於強調儒家道體不能因「無極」之名而失去其中正、真實與實踐意義。因此，將陸氏立場直接概括為「主有」並不準確。更確切地說，他試圖以「太極」之實義抵禦「無極」可能帶來的虛無化傾向。但是，這一做法也留下了一個需要繼續說明的問題：若僅言太極之中正與真實，如何進一步表明此「實」並非形器之實，太極又如何避免被理解為萬物之上或萬物之外的某種最高存在？這正是朱熹堅持保留「無極」的重要原因。

與陸九淵不同，朱熹認為「無極」是說明太極無形無象的必要限定。他明確說：「無極即是無形，太極即是有理。周先生恐學者錯認太極別為一物，故著『無極』二字以明之。」²在朱熹這裡，「無極」並不是太極之外或太極之前的另一重本體，也不是萬物尚未生成時的虛無狀態，而是用來說明太極沒有形體、方所和具體形跡。太極為天地萬物所以然之理，因而不能說其為無；但太極又不與陰陽、五行和具體事物並列，因而也不能把它理解為一個可以指認的對象。朱熹以「無極」說明太極，正是為了防止太極被對象化和形器化。

朱熹所謂「無形而有理」，包含著雙重限定。「有理」表明太極不是空無，它真實地構成天地萬物之所以然；「無形」則表明太極不是形器中的一物，不能以感官對象或具體形跡的方式加以把握。因此，「無極」不是對「太極」的否定，而是對太極之存在方式的限定；它所否定的是太極之形跡，而不是太極之實理。朱熹由此試圖同時避免兩種偏向：一方面不能把太極理解為虛無，另一方面又不能使太

¹ 陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，1980年，第23頁。

² 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年，第2365頁。

極成為萬有序列中最高、最先的一物。就此而言，朱熹保留「無極」，所要防止的恰恰是太極的形器化，而非以「無」消解太極。

當然，朱陸之間的分歧不能因此被完全抹平。陸九淵認為，「無極」一詞本身即可能損害儒家道體的中正實義；朱熹則認為，只有藉助「無極」的限定，才能充分說明太極無形而有理。二者對於「無極」之名是否必要、儒道概念能否相通以及太極應當如何獲得語言表達，確有不同判斷。然而，如果從雙方所要防止的理論後果來看，他們又具有共同的關切：陸九淵擔心太極因「無極」而趨向虛無，朱熹擔心太極因缺少「無極」的限定而被誤認為一物；前者著重保存道體之實，後者著重申明道體之無形。雙方都試圖使太極同時區別於虛無和形器，只是在概念選擇和論證重心上各有所偏。

因此，朱陸之爭不能簡單概括為陸氏「主有」、朱子「主無」。「太極」在陸九淵那裡不是形器之有，「無極」在朱熹那裡也不是虛寂之無。二者分別從道體的真實性與無形性出發，回應太極如何既不流於空無、又不落為一物的問題。方以智正是在這一共同問題的基礎上重新判斷朱陸：他並不把「滯有」與「慕無」機械地分配給陸九淵和朱熹，而是進一步追問，當太極的「實」與「無形」分別藉助有、無概念加以說明時，是否仍可能形成有無外在對立，使太極被迫偏落於其中一端？由此，朱陸關於「無極」存廢的爭論，便被方以智轉換為太極如何「不離有無而不落有無」的問題。

2.2 方以智對有無偏落的診斷

在重新辨明朱陸雙方的共同關切之後，方以智並未停留於對二者立場的分別說明，而是進一步追問：為什麼原本旨在防止太極虛無化或形器化的解釋，最終仍可能使太極偏落於有無中的一端？《藥地炮莊》說：「陰陽是有，則太極落無。添個無極，則太極落有。」¹這兩句話並不是兩個彼此孤立的判斷，而是共同揭示一種由有無外在對置所造成的解釋困境：當陰陽被劃歸為「有」時，為了顯示太極不同於陰陽形跡，太極便只能被安置到「無」的一邊；而當「無極」被規定為「無」時，與無極相對的太極又會被歸入「有」的一邊。無論太極最終被判定為有還是無，它都已經失去貫通有無的地位，成為有無對待中的一項。

「陰陽是有，則太極落無」首先針對一種將有無分別安置於不同領域的解釋方式。陰陽、卦爻以及天地萬物具有可見、可感和可分殊的形態，因而可以從「有」的方面加以說明；太極無形無象，不與陰陽萬物並列，因而又可以從「無」的方面加以說明。這樣的區分本來有助於表明太極不同於形器，卻也隱含著一種危險：如果「有」僅僅指有形有象的現實存在，「無」僅僅指形跡之外的隱微本體，那麼陰

¹ 方以智著，張永義、邢益海校點：《藥地炮莊》，北京：華夏出版社，2011年，第241頁。相近表述另見方以智：《易餘》，載黃德寬主編《方以智全書》第1冊，合肥：黃山書社，2019年，第32頁。

陽與太極便會被分置於兩個彼此外在的領域。太極雖然由此避免了與陰陽形跡相混，卻被推向陰陽萬物之外，成為與現實之有相對的無。其結果是，太極的無形性得到了保存，太極不離陰陽而發用的意義卻難以得到說明。

「添個無極，則太極落有」所揭示的則是相反方向的困境。朱熹以「無極」申明太極無形，其本意並不是在太極之外另立一個虛無本體。然而，一旦「無極」被實體化為佔據「無」這一位置的概念，太極便會因與無極相對而被重新歸入「有」。如此一來，「無極」與「太極」就不再是對同一道體不同側面的說明，而成為分別代表無與有的兩個項目。原本用來防止太極形器化的「無極」，反而可能使太極重新獲得某種確定的「有」的性質。太極或者被理解為無極之後產生的第一存在，或者被理解為萬有之上最高、最根本的一物。這樣理解的太極雖然不同於一般事物，卻仍然沒有擺脫對象化的思維方式。

由此可見，方以智所謂太極「落有」或「落無」，並不主要取決於解釋者最終選擇了哪一個概念，而取決於解釋者是否預先把有與無劃分為兩個相互排斥的位置。一旦這一前提成立，太極無論被放在哪一邊都會發生偏落：將太極置於有，它便容易被理解為一種可以與萬物並列的最高實體；將太極置於無，它又容易被理解為離開陰陽萬物的虛寂本體。即使試圖在有無之外為太極另立一個更高位置，也仍然不能真正解決問題，因為這個所謂的「有無之外」依然是相對於有無而成立的第三項，太極仍舊沒有進入有無的內在關係。

《易餘》所謂「滯有」與「慕無」，正是對這兩種解釋傾向的概括。「滯有」之「滯」，不只是承認陰陽萬物真實存在，而是把「有」固定為具有既成形跡的對象，並以是否具有形跡作為判斷真實的標準。在這種理解中，太極或者被對象化為萬有之中最高、最先的一物，或者因不具有具體形跡而被排除到現實之有以外。前一種結果使太極成為「有中之有」，後一種結果則使太極成為與有相對的無；二者雖然方向不同，卻都源於把「真實」理解為可以確定歸類的存在。

「慕無」之「慕」，則是把無形、虛寂和玄遠視為比現實萬有更為高妙的存在方式。方以智在《東西均》中說：「言『無極』，亦慕其玄言爾！」¹這句話並不是對「無極」概念本身的全面否定，而是批評借「無極」追求玄遠之無的解釋傾向。如果因為太極無形無象，便把它推向陰陽萬物之外，太極就會成為懸置於現實世界之上的空寂本體；如果又在太極之前增設無極以代表這種玄遠之無，太極則反而會被襯托為有。可見，「慕無」並不能真正使太極超出有無，反而會強化有無之間的外在界限。

需要特別指出的是，「滯有」與「慕無」不能機械地分別歸屬於陸九淵和朱熹。陸九淵反對「無極」，固然著重維護太極之實，卻不意味著他把太極理解為形器之有；朱熹保留「無極」，固然著重說

¹ 方以智撰，龐樸注釋：《東西均注釋》，北京：中華書局，2001年，第50頁。

明太極無形，卻也不意味著他主張以虛無為本。因此，方以智批評的並非朱陸二人明確持有的兩個固定結論，而是朱陸論辯及其後續解釋中可能出現的兩種理論傾向。陸氏之說若被片面理解，可能因強調太極之實而使太極趨於對象化；朱子之說若被片面理解，也可能因強調無形而使太極趨於玄虛化。但這只是兩種解釋可能導致的後果，並不等於朱陸本人分別代表「滯有」與「慕無」。

從這個意義上說，「太極毋乃嫌乎」之「嫌」，所指的並不是太極自身有所欠缺，而是太極在既有解釋方式中處境可疑：它時而被置於無，時而被判為有，始終未能擺脫有無概念的相互限定。方以智的判斷因而不是朱是陸非或陸是朱非，而是朱陸問題一旦仍以有無外在對待的方式加以處理，就可能使太極發生偏落。真正需要破除的，不是有與無的概念區分，而是把二者規定為彼此外在、非此即彼的解釋前提。只有進一步說明有無如何相即、太極如何既不離有無又不落有無，才能使太極恢復貫通隱顯與體用的地位。

2.3 「不離有無而不落有無」：問題方向的轉換

通過對「滯有」與「慕無」的辨析，方以智揭示了朱陸公案背後更為根本的理論困難：只要有與無仍被理解為彼此外在、非此即彼的兩端，太極就必然面臨「落有」或「落無」的選擇。因此，問題的解決不能僅靠刪除或保留「無極」二字。刪去「無極」，未必能夠充分說明太極無形無象、不為形器所限；保留「無極」，也未必能夠保證太極不被推向與現實萬有相分離的虛無。方以智由此將問題從「是否言無極」的名義之爭，轉換為太極如何貫通有無的關係問題。真正需要說明的，不再是哪一個概念更適合指稱太極，而是太極如何既不被有無中的任何一端所限定，又不脫離有無而獨立存在。

《易餘》說：「不離有無而不落有無者，貫古今之於穆太極也。」¹「不離有無」與「不落有無」在這裡構成相互限定的雙重規定。「不落有無」首先表明，太極不能被歸入有或無中的任何一端。若以太極為有，太極便容易被理解為具有確定形態或固定位置的存在，甚至成為萬有序列中最高、最根本的一物；若以太極為無，太極又容易被理解為脫離陰陽萬物的虛寂本體。無論落有還是落無，太極都會成為相對於另一端而成立的有限規定，因而失去貫通有無的地位。所謂「不落」，正是否定這種非有即無的歸類方式。

方以智又說：「太極者，猶言太無也。太無者，言不落有無也。」²「太無」不是比「無極」更為空寂的無，也不是在有無之外設置一個更高層次的虛無本體，而是借「太」與「無」的特殊組合，說明太極不能以通常的有無範疇加以限定。這裡的「不落有無」並不是說太極既非有又非無，因而可以被安

¹ 方以智：《易餘》，載黃德寬主編《方以智全書》第1冊，合肥：黃山書社，2019年，第84頁。

² 方以智撰，龐樸注釋：《東西均注釋》，北京：中華書局，2001年，第49—50頁。

置在一個完全超出有無的獨立領域。如果這樣理解，所謂「有無之外」仍然是通過與有無相對而獲得規定，太極也仍會成為與有、無並列的第三項。它雖然看似高於有無，實則依舊沒有擺脫有無對待的解釋結構。

更重要的是，如果把「不落有無」理解為遠離有無，太極便會成為另一種玄遠實體。這樣的太極固然不屬於形器之有，卻也無法說明其與陰陽變化、卦爻時位和現實萬物之間的關係。原本用來防止太極被形器化的「不落」，反而可能使太極被空疏化。由此可見，「不落」本身仍然包含被誤解的可能：它既可以被理解為不受有無任何一端的限制，也可能被理解為離開有無、超然獨存。為了排除後一種理解，方以智必須在「不落有無」之外同時強調「不離有無」。

「不離有無」說明，太極雖然不能被化約為有無中的一端，卻也不能在有無之外另有其體。太極必須通過陰陽動靜、隱顯變化和萬有流行而顯示自身；若離開這些現實關係，所謂太極便無從得到說明。因而「不離」所否定的，是太極與有無之間的外在分離；「不落」所否定的，則是太極對有無任一端的內在依附。前者使太極不至於懸置為虛寂本體，後者使太極不至於固化為形器之有。二者相互限定，缺一不可：只有「不落」而沒有「不離」，太極容易趨向超絕而空疏；只有「不離」而沒有「不落」，太極又容易與陰陽萬有直接混同。

因此，方以智所謂「貫」並不是在兩個已經彼此分離的領域之間建立外在聯繫，而是要說明有無本來就在太極中相互關聯。太極之所以能夠貫通有無，不是因為它位於有無之外並從外部統攝二者，而是因為太極既在有無的展開中顯現，又不被有無的具體形態所窮盡。方以智所謂「太極不落陰陽，而陰陽即太極」，正是對此種關係的進一步表達。¹「太極不落陰陽」說明太極不被陰陽的具體形態所限定，「陰陽即太極」則說明太極不能離開陰陽而獨存。前者側重「不落」，後者側重「不離」，二者共同構成方以智重新說明太極的基本方向。

由此，「無極而太極」的問題在方以智那裡發生了根本轉換。朱陸之爭原本集中於「無極」二字能否說明太極：陸九淵擔心「無極」使道體趨向虛無，朱熹則借「無極」防止太極被誤認為一物；方以智進一步指出，若有無仍被理解為兩個外在範疇，那麼無論刪除還是保留「無極」，都不能徹底避免太極發生偏落。真正的解決辦法，不是重新選擇有或無，也不是在有無之外另立一處，而是重新說明太極與有無之間的關係，使太極既不離有無，又不落有無。

不過，「不離有無而不落有無」在此仍主要表現為方以智對問題方向的規定。它說明太極不能被歸入有無中的一端，也不能離開有無成為獨立實體，卻尚未充分說明有無究竟如何相互關聯、太極又如何

¹ 方以智：《易餘》，載黃德寬主編《方以智全書》第1冊，合肥：黃山書社，2019年，第82頁。

在有無相即而不相混的關係中顯示其貫通作用。第一部分至此確立了方以智的解題方向；第二部分將進一步通過「即有即無」以及「太極不落陰陽，而陰陽即太極」等命題，考察「不落有無」如何獲得正面的理論規定。

3 「即」與「不落」：太極貫通有無的論證

第一部分通過重新考察朱陸之爭，說明方以智已經將「是否言無極」的名義問題，轉換為太極如何「不離有無而不落有無」的關係問題。不過，這一轉換首先只是確立了解題方向。所謂「不落有無」，若僅被理解為對有、無兩端的同時否定，仍有可能把太極安置在有無之外，使其成為一種更為玄遠的獨立存在。因此，要真正說明太極「不落有無」，還必須進一步回答兩個問題：有無的外在二分何以造成太極的偏落？太極又如何在不被有無任一端限定的同時，不離有無而顯示其作用？

方以智對此問題的處理包含「即」與「不落」兩個彼此關聯的方面。「不落」否定把太極歸入有、無或陰、陽中的某一端，「即」則否定太極與有無、陰陽之間的外在分離。若只有「不落」而沒有「即」，太極可能被理解為離開有無的超越本體；若只有「即」而沒有「不落」，太極又可能被直接等同於陰陽萬有。因而，「即」與「不落」並不是兩個可以分別成立的命題，而是對太極之存在方式的雙重規定。本部分首先從概念層面揭示有無外在二分所造成的困難，繼而通過「即有即無」說明有無的相即關係，最後結合「太極不落陰陽，而陰陽即太極」說明太極如何貫通有無而又不與有無的具體形態相混。

3.1 有無外在二分何以遮蔽太極

本文所謂「有無外在二分」，並不是指一切關於有無的概念區分，而是指把有與無理解為兩個已經各自成立、彼此排斥的存在區域：凡具有形體、形象和具體規定者屬於有，凡無形無象、不可直接指認者則屬於無；一物一旦被歸入其中一邊，便不能同時與另一邊發生內在關聯。在這種解釋方式中，有無不再是說明同一存在之顯隱、體用或形跡差異的關係性概念，而被實體化為兩個相互對立的領域。解釋者所要做的，也不再是考察有無如何相互成立，而是為太極在這兩個領域中尋找一個確定位置。

正因為有與無被預先劃分為彼此外在的區域，太極才會被迫在二者之間作出選擇。《藥地炮莊》所謂「陰陽是有，則太極落無。添個無極，則太極落有」，集中顯示了這種解釋結構的後果。¹當陰陽、卦爻和萬物被劃歸為有時，太極為了與形器相區別，便只能被歸入無；當無極佔據無的位置時，太極又因與無極相對而被重新歸入有。太極之所以發生這種往復偏落，並不是因為太極自身時有時無，而是因

¹ 方以智著，張永義、邢益海校點：《藥地炮莊》，北京：華夏出版社，2011年，第241頁。

為有無被理解為兩個相互排斥的位置，使任何進入這一解釋結構的概念都必須有所歸屬。如此一來，問題便被轉換為「太極究竟屬於有還是無」，而太極貫通有無的意義反而被遮蔽。

若將太極歸入「有」，首先會產生形跡化和對象化的問題。太極固然可以從「有理」方面加以說明，但「有理」並不等於太極是一種具有確定形態的存在物。如果不區分「實有其理」與「形器之有」，便容易把太極理解為天地萬物中最高、最先或最根本的一物。它雖然在地位上高於一般事物，卻仍然與一般事物處於同一個存在序列，只不過佔據了這一序列的最高位置。這樣理解的太極具有可被確定、歸類和指認的性質，因而依舊是「有中之一有」。太極原本用來說明天地萬物之所以然，最終卻成為萬物之外另一個需要被說明的對象。

把太極解釋為萬有中的「最高一物」，也不能因為「最高」二字而擺脫對象化。只要太極與陰陽萬物仍處於同一序列，它就必然具有區別於其他存在的固定邊界。它或者被理解為先於陰陽萬物而獨立存在的本原，或者被理解為從外部支配陰陽變化的主宰。無論採取哪一種理解，太極與萬物之間都會形成兩個相互分離的方面：一邊是作為根源的太極，另一邊是由太極產生或支配的陰陽萬物。太極雖然由此獲得了實在性，卻無法說明它為什麼就在陰陽萬物之中，又如何通過陰陽萬物顯示自身。

若將太極歸入「無」，則會產生另一種困難。太極無形無象，不可被理解為形器之一物，因而確實具有從「無」加以說明的一面。但是，如果「無」已經被規定為與現實之有相分離的獨立區域，太極的無形便會被誤解為離開陰陽萬物的虛無。太極越是被強調為無形、玄遠和不可指認，其與具體事物之間的距離便越大；最終，太極只能作為現實萬物背後或現實世界之外的抽象本體而存在。它雖然不再受到形跡限制，卻也失去了在陰陽變化、卦爻時位和日用萬有中發用的可能。

這一問題的關鍵在於，「無形」與「虛無」原本並不是同一概念。太極無形，是說它不能被限定為某一種具體形態；太極若被歸入與有相對的無，則意味著它被排除在一切現實存在之外。前者只是破除對太極的形跡執著，後者卻把太極安置到一個獨立的虛寂領域。方以智批評「慕無」，正是因為解釋者可能把無形理解為比現實萬有更高的存在方式，從而使太極趨向玄遠。《東西均》所謂「太極者，猶言太無也。太無者，言不落有無也」¹，並不是要以「太無」把太極歸入無，而是藉此否定太極能夠被通常的有無分類所窮盡。

既然把太極歸入有或歸入無都會造成困難，那麼，是否可以在有無之外為太極另立一個位置？這種看似超越兩端的做法同樣不能真正解決問題。如果太極被規定為既不屬於有、也不屬於無的獨立存在，它便會成為與有、無並列的第三項。有與無仍然分別佔據原來的位

¹ 方以智撰，龐樸注釋：《東西均注釋》，北京：中華書局，2001年，第49—50頁。

之外，負責從外部統攝有無。這樣的太極雖然名義上「不落有無」，實際上卻仍由有無的對立而獲得規定：正因為有與無已經被區分為兩個領域，才需要在其外部另設一個更高的第三者。

由此形成的「第三物」，仍然具有固定的邊界和位置。它與有、無相區別，因而必須擁有某種不同於有無的確定性質；它既然能夠與有、無並列，就仍然屬於可以被對象化和歸類的存在。更重要的是，外在的第三者只能把有無連接起來，卻不能說明有無本身為什麼能夠相即相成。它所提供的是一種外部統合，而不是內在貫通。因此，太極即使被抬高到有無之上，也仍未真正擺脫有無外在二分的解釋結構。

太極落有、落無以及在有無之外成為「第三物」，表面上是三種不同的解釋，實則具有共同前提：它們都先把有與無設定為兩個已經成立的區域，然後再追問太極應當被放置在哪裡。只要這一前提不變，任何答案都只能為太極重新安排一個位置，而不能說明太極與有無之間的內在關係。方以智所謂「不落有無」的必要性，正是在這裡得到顯示：「不落」首先要求中止為太極安排固定位置的解釋方式，使太極不再被視為有無分類中的某一項。

不過，「不落」只是破除有無外在二分的第一步。它否定太極落有、落無或成為有無之外的第三物，卻尚未正面說明太極如何存在於有無之中。如果有與無並非彼此外在，那麼二者究竟以何種方式相互關聯？太極又如何在有無的相互關係中顯示其貫通作用？這些問題必須通過方以智的「即有即無」得到進一步說明。

3.2 有無相即的關係規定

有無外在二分之所以遮蔽太極，是因為它先把有與無規定為兩個彼此獨立的領域，再為太極安排一個確定位置。方以智所謂「不落有無」，首先否定了這種解釋方式，但若要進一步說明太極如何「不離有無」，便不能只對有、無兩端作消極排除，而必須重新規定二者之間的關係。《易餘》說：「費而隱者即有即無，非有之外獨立一無而敦有之化也；微之顯者常無常有，非無之外競起眾有而發無之藏也。」¹方以智以「費而隱」與「微之顯」說明有無關係，意在表明有與無並不是兩個相互排斥的存在區域，而是同一太極在顯現與隱微、流行與內藏中的相互規定。

「費而隱」語出《中庸》「君子之道費而隱」。「費」是廣大流行、顯現於事物之中，「隱」則是隱微而不為形跡所窮盡。若依有無外在二分的方式理解，「費」屬於現實之有，「隱」屬於形跡之外的無，二者便會被分置於現象與本體兩個領域。但「費而隱」的關鍵正在一個「而」字：道體雖然廣大流行，卻正在其流行中保持隱微；其「隱」並不是離開「費」而另有一個幽遠處所，而是不能被具體事物

¹ 方以智：《易餘》，載黃德寬主編《方以智全書》第1冊，合肥：黃山書社，2019年，第82頁。

的形跡完全窮盡。由此，「費而隱」既說明道體不離現實萬有，也說明道體不等同於任何一種既成形態。方以智將其解釋為「即有即無」，正是為了表明無不在有之外，有也不在無之外。

「非有之外獨立一無」，首先否定有之外另有一個獨立的無。如果把有理解為陰陽、卦爻和現實萬物，把無理解為隱藏在這些事物背後的無形本體，那麼有無之間便會形成內外分離：有是可以直接呈現的現實世界，無則是位於現實世界之外的隱秘根據。方以智特意以「非……獨立……」否定這種解釋。

「無」不是離開現實萬有之後仍可獨立存在的虛寂領域，也不是在有形世界背後另藏著的另一種實體。無之所以為無，不在於它佔據了與有相對的另一個位置，而在於它雖然通過有而顯示，卻不能被有的具體形跡所窮盡。

因此，無必須在有的流行中顯示其隱微意義。離開陰陽動靜、卦爻變化和事物發用，所謂無便失去可以顯示自身的場域。無並不是對現實之有的取消，而是現實之有不被既成形跡完全封閉的一面。事物之有固然具有具體規定，卻又總是包含著變化、轉化和進一步展開的可能；太極雖在具體事物中顯現，卻不能被任何具體事物完全佔有。所謂「隱」，正是在「費」的現實流行中顯示出來，而不是潛藏於現實世界之外。由此，無形本體與現實萬有之間不再是兩個領域的關係，而成為隱微與顯著相互涵攝的關係。

與此相應，「非無之外競起眾有」則否定有從無之外發生。如果把無理解為一個先在、自足的本體，把現實萬有理解為後來從無中產生的現象，就會形成由無到有的外在生成關係：無首先獨立存在，眾有隨後從無中競起。這種解釋看似以無作為萬有的根源，實際上仍將無與有分為兩個階段或兩個領域。無在先，有在後；無為本體，有為產物。如此一來，有無之間雖有發生關係，卻仍然彼此外在，現實萬有也只能成為無形本體的派生結果。

方以智以「非無之外競起眾有」否定的，正是這種從一個獨立之無發生眾有的解釋。現實之有並不是從無的外部突然產生，也不是在一個原本空無的領域中添加出來的事物。「微之顯者常無常有」，說明隱微之體必須通過現實之有顯示其作用，而現實之有也始終包含其隱微根據。有不是無完成之後才出現的另一階段，而是隱微之體的現實展開；無也不是有尚未發生以前的空寂狀態，而是有在展開過程中不為具體形跡所窮盡的一面。因此，「有」與「無」並不存在簡單的時間先後或生成次序。

「發無之藏」也不能被理解為一個先在的無把眾有儲藏於自身，隨後再將其釋放出來。方以智的重點不在於建立一種由無生有的宇宙發生論，而在於說明隱微必須在顯著中呈現。有使無之所藏得以顯示，無則使有的現實展開不侷限於既成形跡。由此，無之「藏」與有之「發」彼此關聯：沒有現實之有，無便無從顯其藏；沒有隱微之無，有又容易凝滯為孤立、封閉的存在物。二者不是先有一方、再產

生另一方，而是在相互規定中同時成立。

「非有之外獨立一無」與「非無之外競起眾有」由此構成相互對應的雙重否定。前一句否定在有之外另立無，後一句否定從無之外發生有；前者防止無被實體化，後者防止有被理解為無的外在產物。經過這兩重否定，有無之間的關係便不再是空間上的內外分隔，也不是時間上的先後生成，而是顯隱、體用相互涵攝的關係。「即有即無」因此不是把兩個已經獨立存在的範疇重新結合起來，而是從根本上否定有無曾經截然分離。所謂「即」，不是外在連接兩個項目，而是指出任何一端都不能脫離另一端而獨立成立。

方以智又以「水米為糜」說明這種相即關係：「米非水也，水非米也；熬而汁之，水米相入而成糜。……糜之無水米也，豈水米之外更有水米哉？」¹這一比喻首先肯定水米之間的差別。「米非水也，水非米也」，表明水與米各有其性狀，不能因為二者可以相入便取消其分殊。與此相應，有與無也不能被混同為無差別的一體。有偏於現實顯現，無偏於隱微不形，二者所表示的意義並不相同。方以智所謂「即有即無」，不是以「即」取消有無之辨，也不是說有與無在概念上完全同義。

但水米雖有差別，卻不能始終被理解為彼此外在的兩物。「熬而汁之」以後，水進入米中，米也在水中發生變化，二者由分立轉為「相入」。此時若仍執著於水米原有的孤立狀態，便無法說明糜的形成。同樣，有無雖然可以在概念上分別言說，卻不能被理解為兩個相互封閉的領域。無必須在有中顯示其隱微，有也必須在無中保持其不被形跡窮盡的一面。有無之「相即」，正如水米之「相入」，所否定的不是差別本身，而是把差別理解為彼此外在、互不相關。

「糜」也不是水米之外另行增加的第三物。它並非先有水、米，再從外部加入另一種材料，而是對水米相入以後所形成之整體狀態的稱謂。方以智所謂「豈水米之外更有水米哉」，正是要破除在相入關係之外另求實體的傾向。由此觀之，太極同樣不是在有、無之外另立的第三項，也不是從外部把有無結合起來的最高實體；太極的意義正在於有無相互含攝、顯隱彼此貫通的整體關係。離開有無的相即相成，便不能另外尋找一個獨立的太極作為二者的外在根據。

因此，「即有即無」並不是一個將有、無簡單等同的判斷，而是對有無存在方式的重新規定：無不離有而顯示其隱微，有不離無而展開其發用；有無可以分別言說，卻不能各自獨立成立。它既否定有之外獨立之無，也否定無之外競起之有，從而使太極不再被迫歸屬於有無中的一端，也不必在有無之外成為第三物。不過，有無相即既然並不意味著二者完全相同，便還需要進一步說明：如何在肯定相即的同時保存有無分殊，避免「即」被誤解為無差別的混同。這正是「太極不落陰陽，而陰陽即太極」所要繼

¹ 方以智：《易餘》，載黃德寬主編《方以智全書》第1冊，合肥：黃山書社，2019年，第82頁。

續解決的問題。

3.3 「不落」而「即」：貫通有無而不混同

「即有即無」否定了有無之間的截然分離，說明無不能在有之外獨立存在，有也不是從無之外發生。然而，如果只強調有無相即，仍可能產生另一種誤解：既然有即無、無即有，是否意味著二者之間不再具有任何差別？如果「即」被理解為完全等同，那麼有無、隱顯與體用的分殊便會被取消，太極也就無法通過陰陽變化和現實萬有顯示其作用。因此，方以智不僅以「即」破除有無之間的外在分離，還同時以「不落」保存太極與陰陽、有與無之間的意義差別。《易餘》說：「太極不落陰陽，而陰陽即太極，猶太歲不落冬夏，而冬夏即太歲也。」¹「不落」與「即」在這一命題中相互限定，共同說明太極與陰陽之間既相即又不相混的關係。

「太極不落陰陽」，首先表明太極不能被還原為陰陽中的任何一端。陰與陽各有其具體規定：陰陽表現為動靜、開合、升降、顯隱等相反相成的變化形態，天地萬物則在陰陽變化中呈現出不同的位置和性質。太極雖不離陰陽而顯現，卻不能被限定為陰或陽，也不能被陰陽在某一時刻的具體狀態所窮盡。如果將太極直接等同於陰氣或陽氣，太極便會失去貫通兩端的意義，成為陰陽對待中的一項。

太極也不能被簡單還原為陰陽二者的機械相加。若認為陰與陽是兩個已經各自成立的部分，太極只是二者結合之後形成的總體，那麼太極仍然依賴一個預先存在的陰陽二分。這樣的太極只是陰陽的集合或總和，並不能說明陰陽為什麼能夠相反相成、相互轉化。方以智所謂「不落陰陽」，不僅否定太極落於陰或陽中的一端，也否定把太極理解為陰陽兩項的外在組合。太極之所以貫通陰陽，不是因為它在陰陽之後形成，而是因為陰陽的分化、相待和轉化本身即以太極為其內在貫通。

因此，「不落」所要防止的是一種還原性的解釋：不能因為太極在陰陽中顯現，便將太極化約為陰陽的具體形態；也不能因為太極貫通陰陽，便把太極理解為陰陽相加所得的最高總體。太極既不固定在陰陽中的某一端，也不被陰陽任何一種既成關係所窮盡。由此，「不落」保存了太極相對於具體形態的不可限定性，使太極能夠貫通陰陽而不凝滯於陰陽。

不過，如果只說「太極不落陰陽」，太極仍可能被理解為超出陰陽、獨立存在的玄遠本體。為了避免這種解釋，方以智緊接著說「陰陽即太極」。這裡的「即」明確否定太極與陰陽之間的外在分離。太極並不在陰陽之外另有一個可以獨立存在的本體，也不是先在某個無形領域中完整存在，然後再從外部推動陰陽變化。陰陽動靜、往來、屈伸與相互轉化，正是太極顯示自身的現實方式。離開陰陽變化，太極便沒有另外一種可以被指認的存在形態。

¹ 方以智：《易餘》，載黃德寬主編《方以智全書》第1冊，合肥：黃山書社，2019年，第82頁。

「陰陽即太極」因而不是把太極降低為陰陽之氣，而是說明太極只能通過陰陽之用顯示其體。陰陽不是太極之外的材料，也不是太極完成之後產生的附屬現象，而是太極得以現實展開的基本形式。太極之貫通並不懸置於陰陽之上，而是在陰陽相反相成、相互轉化的關係中得到體現。所謂「即」，所否定的正是把太極與陰陽分別安置在形上、形下兩個互不相干領域的做法。

「太歲不落冬夏，而冬夏即太歲」的比喻進一步說明了「不落」與「即」的雙重關係。冬與夏分別代表歲時運行中的不同階段，二者具有寒暑、閉藏與發舒等不同性質，不能彼此混同。太歲卻不能被限定為冬或夏中的任何一季：太歲若只是冬，便無法貫通由冬向春夏的變化；太歲若只是夏，也無法說明由夏向秋冬的運行。因此，「太歲不落冬夏」表明歲時的整體運行不能被還原為任何一個具體季節。

然而，太歲也不在冬夏之外另有一種脫離四時的存在。歲時之運行必須通過春夏秋冬的遞嬗而顯示，離開寒暑往來與四時代謝，所謂太歲便無從呈現。「冬夏即太歲」正是說，冬夏雖然不是太歲的全部，卻是太歲現實運行的具體形態。太歲不等同於冬夏中的任何一季，卻又完整地貫穿於冬夏變化之中。由此，「不落」不是離開，「即」也不是無差別的等同。

太極與陰陽的關係亦應作如是理解。太極不落陰陽，所以不能被陰陽任一端或某種具體形態所限定；陰陽即太極，所以太極又不能離開陰陽流行而獨立存在。若只強調「不落」，便容易把太極推向陰陽之外；若只強調「即」，又容易把太極還原為陰陽本身。只有將二者結合起來，才能同時防止還原與分離：「不落」否定將太極還原為陰陽形態，「即」否定將太極與陰陽外在分離。前者使太極不為有無所限，後者使太極不脫離有無而獨存。

本文將這種既相即又不相混的關係概括為「相即而不混同」。所謂「相即」，是說太極與陰陽、有與無不能各自獨立成立，太極必須在陰陽有無的現實關係中顯示自身；所謂「不混同」，則是說太極不能被化約為陰陽中的一端，有無、隱顯和體用之間的意義差別也不能被完全取消。相即不是取消分殊，不混同也不是重新制造分離。方以智所要說明的，是在保存差別的同時實現貫通，又在貫通之中防止差別凝固為彼此外在的對立。

由此看來，方以智所謂太極之「貫」，不是一個最高實體從外部統攝陰陽，也不是在陰陽之外另有某種抽象統一性，而是陰陽相反相成、有無相即相化過程中所呈現的一貫關係。陰陽之所以不是相互割裂的兩物，在於太極貫通其中；太極之所以不是空懸的本體，又在於它只能通過陰陽的分殊與流行而顯現。太極既不在二者之外，也不落於二者之中任何一端，這正是「不離有無而不落有無」的正面理論規定。

不過，「即」與「不落」主要說明了太極和陰陽有無之間的關係原則，尚未為陰陽、卦爻、五行四

時以及現實萬有設置一個與「無極」相對應的明確概念位置。「不落有無」固然表明太極不能被歸入有無中的一端，「陰陽即太極」也表明太極不離現實變化，但現實萬有在太極論中究竟具有何種結構意義，仍需進一步說明。方以智補入「有極」，正是要把「不離有無」的原則落實到陰陽萬有的現實展開之中。由此，問題將從太極如何貫通有無，進一步推進到「有極」何以必要以及無極、太極、有極如何構成相待而貫通的關係結構。

4 「有極」的補入：太極論的現實展開

經過「即有即無」以及「太極不落陰陽，而陰陽即太極」的辨析，方以智已經從正面說明太極與有無、陰陽之間的基本關係：「不落」使太極不被有無任一端或陰陽具體形態所限定，「即」則使太極不至於脫離有無、陰陽而成為獨立本體。二者相互限定，構成「不離有無而不落有無」的關係規定。不過，這一規定首先說明的是太極不能如何理解以及太極與有無應當具有何種關係，尚未為陰陽、卦爻、五行四時與現實萬有設置一個明確的概念位置。如果只說太極不落有無，太極仍可能被理解為超越有無的玄遠本體；如果只說陰陽即太極，太極又可能被直接混同於陰陽變化。因此，方以智還需要進一步說明：太極既不離現實萬有，現實萬有在太極論中究竟具有什麼意義？

「有極」的提出正是對這一問題的回答。方以智並不是在無極與太極之外隨意增加一個概念，也不是把無極、太極、有極排列為由高至低的三個本體層級，而是借「有極」標示太極在陰陽分化、卦爻布列和萬有流行中的現實展開。無極偏於說明未形、未闡和隱微，有極偏於說明已形、已布和顯著，太極則貫通二者而不落於二者。由此，「不落有無」不再只是同時否定有、無兩端的抽象判斷，而獲得了一個能夠說明隱顯、體用和現實萬有的結構形式。

本部分將圍繞「有極」的補入展開三方面討論：首先說明傳統「無極—太極」表述可能留下的解釋問題，以及方以智為什麼提出「故愚從而三之」；其次結合「後天卦爻已布」和「直謂陰陽為有極可也」等表述，分析「有極」所指向的現實內涵；最後考察「有極與無極相待輪浸，而貫其中者……故號之曰太極」，說明有極、無極與太極並非三個彼此獨立的實體，而是形成相待而貫通的關係結構。

4.1 「從而三之」：「有極」何以必要

《東西均》在評論周敦頤「無極而太極」時說：「周子方論始終、虛實、有無、道器之大綱，則虛中有實，實中有虛，有之前為無，無之前為有。有卦爻與無卦爻對，而太極無對也。太極之前添無極，則不能顯不落有無之太極矣。故愚從而三之。」¹「故愚從而三之」是方以智提出「有極」的直接表

¹ 方以智撰，龐樸注釋：《東西均注釋》，北京：中華書局，2001年，第49頁。

述。這裡的「從而三之」並不是拋開周敦頤另造一套太極論，而是在承認周敦頤所論關涉始終、虛實、有無與道器「大綱」的基礎上，重新說明無極、太極以及陰陽萬有之間的關係。

方以智首先注意到，「無極而太極」的傳統表述在後世解釋中容易形成概念上的不對稱。「無極」明確標示太極無形、未顯和不為形跡所限的一面，「太極」則被用來說明天地萬物所以然之理；與此相對，陰陽、卦爻以及由此展開的五行四時和現實萬有，雖然始終存在於太極論的解釋範圍之內，卻缺少一個能夠與「無極」相對應的概念位置。這樣一來，太極無形隱微的一面容易得到突出，而太極如何通過陰陽萬有顯示其發用，則容易停留在後續生成或附屬說明之中。

這並不意味著朱熹等傳統解釋者完全忽視了太極與陰陽的關係。朱熹明確主張理不離氣，太極也不能離開陰陽而獨存。問題在於，在對「無極而太極」這一命題本身的解釋中，「無極」主要承擔防止太極形器化的作用，其論述重心自然偏向無形、無象和不可執著的一面。如果這一重心被進一步強化，解釋者便可能把太極的形上意義理解為與現實萬有保持距離，甚至把陰陽、卦爻和具體事物僅僅視為太極發生作用之後的形下結果。太極與萬有雖然仍有生成或統攝關係，卻可能重新形成一個在上、一個在下，一個為本體、一個為現象的外在區分。

方以智所說「有卦爻與無卦爻對，而太極無對也」，正是要重新調整這一概念結構。有卦爻與無卦爻可以相互對待，因為二者分別表示卦爻已經顯現和尚未顯現；有形與無形、已布與未闡、顯著與隱微，也都可以形成相待關係。太極卻不能被放入這一對待關係中的任何一邊。如果把「無卦爻」稱為無極，而沒有為「有卦爻」設置相應概念，那麼太極就容易被放置在無極的對面，並因此反被規定為有。無極原本只是說明太極不為形跡所限，最終卻可能因佔據「無」的位置而使太極發生「落有」。

因此，傳統「無極一太極」表述可能留下的問題，並不在於它使用了「無極」概念，而在於無極一旦被理解為與太極相對的獨立一端，太極便無法充分顯示其「不落有無」的意義。若無極代表無，太極就容易成為有；若太極被理解為有，則陰陽萬有又只能成為太極以下或太極以後產生的另一層次。這樣不僅使無極與太極發生分離，也使太極與陰陽萬有之間形成層級化關係。方以智「從而三之」，正是要打破由概念不對稱所造成的偏落：既然無卦爻可以稱為無極，那麼有卦爻也應獲得與之相待的「有極」之名，太極則不再與無極直接相對，而是作為貫通有極、無極的無對者。

另一方面，只說「太極不落有無」仍不足以解決這一問題。「不落有無」首先是一種否定性規定，它說明太極既不能落於有，也不能落於無，但並未立即說明太極如何進入現實世界。如果解釋者將「不落」理解為超出，那麼太極便可能被安置在有無之上，成為一個不受有無限定的最高本體。這樣的太極雖然名義上不屬於有無任何一邊，實際上仍然與有無相分離：有與無構成現實中的對待，太極則位於二

者之外，從外部對它們加以統攝。

這正是「不落有無」可能重新趨於玄遠超越的原因。太極越是被強調為不受有無限定，便越可能被理解為遠離陰陽萬有；太極越是被規定為無對，就越可能被誤認為在一切對待之外獨立存在。如果缺少對現實之「有」的正面說明，「不落有無」便可能只剩下對形跡的不斷否定，最終使太極成為不可規定、不可落實的空疏本體。由此，方以智不能只說明太極「不落」在哪裡，還必須說明太極通過什麼而顯現；不能只說明太極不是有無中的一端，還必須說明現實之有何以成為太極發用不可缺少的場域。

「有極」的必要性由此顯示出來。《易餘》說：「五行四時，從此萬有，皆一有俱有者也。直謂陰陽為有極可也。有極與無極相待輪浸，而貫其中者，謂之落有不可也，謂之落無不可也，故號之曰太極。」¹「有極」首先為陰陽及由陰陽展開的五行、四時與現實萬有提供了一個明確名稱。陰陽萬有不再只是太極之後產生的形下對象，也不是太極之外等待統攝的經驗材料，而是太極顯示其現實發用不可缺少的方面。通過「有極」的提出，現實萬有由此在太極論中獲得明確的結構位置。

需要強調的是，使現實萬有獲得明確的結構位置，並不等於把每一個具體事物直接提升為獨立本體，也不意味著有極與太極具有相互並列的地位。「有極」的意義在於標示現實展開，而不是在太極之外建立一個自足的現象世界。陰陽、卦爻和五行四時之所以能夠稱為有極，正因為它們並非雜亂的存在物集合，而是太極在分殊、變化和時位中的有序呈現。現實之有既不能脫離太極而獨立成立，也不能因太極無形便被排除在太極論的核心結構之外。

「從而三之」因而不是由二增加到三的數量變化，而是解釋結構的重新安排。在未補入有極以前，無極容易與太極直接相對，太極因此可能落有；補入有極以後，無極與有極構成相待的二極，太極則作為貫通二極而不落二極者獲得說明。此處的「三」不是三個實體，而是三種不可相互替代的結構意義：無極說明隱微未形，有極說明顯著發用，太極說明隱顯有無之間的貫通。方以智藉此把抽象的「不落有無」落實為無極、有極相待而太極貫通其中的關係結構。

因此，「有極」的提出不是對「無極而太極」的外在增補，而是方以智解決太極偏落問題的必要步驟。它一方面防止無極獨佔「無」的位置而使太極反落於有，另一方面又防止「不落有無」被理解為遠離現實萬有的玄遠超越。更重要的是，「有極」使陰陽、卦爻、五行四時及現實萬有進入太極論的核心解釋結構，使太極之體不再脫離其現實發用。不過，「有極」既然不是一般意義上的存在物集合，它的「有」與「極」究竟分別具有何種含義，仍須結合方以智「後天卦爻已布，是曰有極」等表述作進一步分析。

¹ 方以智：《易餘》，載黃德寬主編《方以智全書》第1冊，合肥：黃山書社，2019年，第78頁。

4.2 「後天卦爻已布」：「有極」的現實內涵

「有極」的補入，使陰陽、卦爻、五行四時及現實萬有進入太極論的核心解釋結構，但這並不意味著「有極」只是所有存在物的總稱。若把「有極」理解為一切有形事物的簡單集合，就會重新落入方以智所批評的「滯有」：現實之有被固定為彼此孤立的形跡，太極與萬有之間也會重新形成本體與對象的外在關係。因此，要說明「有極」的現實內涵，必須同時考察「有」所表示的顯現、展開，以及「極」所表示的條理、準則與位置。

《東西均》說：「後天卦爻已布，是曰有極；先天卦爻未闡，是曰無極。」¹「已布」與「未闡」構成理解有極、無極的重要線索。所謂「先天卦爻未闡」，並不是說在天地萬物形成以前，存在一個完全沒有陰陽、卦爻的空無階段，而是說陰陽變化尚未展開為可以分別指認的具體形態，其條理隱而未顯。與此相對，「後天卦爻已布」則表示陰陽已經分判，卦爻已經展開，各種事物及其關係已經呈現為可見、可辨和可循的現實秩序。因而，先天與後天首先不是兩個截然分開的時間階段，而是隱微未闡與顯著已布兩種相互關聯的狀態。

「卦爻已布」也不能僅從《周易》文本中卦畫、爻位的排列加以理解。在方氏易學中，卦爻既是說明陰陽變化的符號，又是天地萬物之分殊、時位和關係的象徵。陰陽分而為兩儀，兩儀進一步展開為卦象，卦爻之間又因剛柔、上下、內外和當位失位而形成複雜關係。因此，「布」並不是把若干卦爻機械地陳列在一起，而是說每一爻都處於特定位置，每一卦都通過與其他卦爻的聯繫獲得意義。方以智以「卦爻已布」說明有極，正是要強調現實世界已經從隱微未分的狀態展開為有差別、有位置、有關係的秩序。

從「有」的方面說，有極之「有」首先表示現實的顯現與展開。太極不再只從無形、未顯和不可執著的一面獲得說明，而是通過陰陽動靜、卦爻變化、五行流行和四時往來呈現其作用。這裡的「有」不是與太極相對的形下材料，也不是脫離太極而獨立存在的經驗世界，而是太極由隱而顯、由未闡而已布的現實形態。正因如此，有極並不是無極消失之後出現的另一階段，也不是從無極之外產生出來的眾有，而是隱微之體在分殊世界中的展開。

有極之「有」也不只是說事物事實上存在。若僅以「存在」概括有極，便無法說明方以智為什麼不直接使用通常的「有」，而必須稱之為「有極」。現實萬物之所以能夠進入有極，並不只因為它們具有形體，而是因為它們在陰陽、五行和四時變化中各有其性狀、位置與作用。一個孤立而無關係的存在物不足以顯示有極；只有當事物進入相待、相成與變化的關係之中，其現實意義才真正展開。因此，

¹ 方以智撰，龐樸注釋：《東西均注釋》，北京：中華書局，2001年，第49—50頁。

「有」所表示的不是靜止佔據某個位置的既成存在，而是萬物在相互聯繫中不斷顯現的現實過程。

從「極」的方面說，有極之「極」並非空間邊界或數量終點，而是分殊中的條理、準則和位置。正如卦爻之「布」不是雜亂排列，現實萬有也不是沒有聯繫的對象堆積。陰陽有其動靜開合，五行有其相生相制，四時有其往來遞嬗，卦爻則有其上下內外與時位變化。萬物雖然各有差別，卻並非相互隔絕，而是在共同的變化秩序中相待相成。「有極」之「極」，正是要表明現實之有並不是無規定的散漫存在，而是已經具有分殊、節序和關係的有序展開。

因此，有極既包含「有其形」的一面，也包含「有其則」的一面。若只有形跡而沒有條理，現實萬有便會成為彼此孤立的對象，太極也只能從外部對其加以統攝；若只有抽象準則而沒有現實展開，所謂條理又會懸置於萬物之外。有極則使形跡與條理同時獲得說明：事物以具體形態存在，同時又在陰陽變化和時位關係中顯示其所以如此的秩序。由此，太極並不是先在現實世界之外建立準則，再把準則施加於萬物；太極之理正通過有極中事物的位置、變化和相互關係而得到呈現。

《易餘》進一步說：「五行四時，從此萬有，皆一有俱有者也。直謂陰陽為有極可也。」¹「直謂陰陽為有極可也」表明，陰陽可以承擔有極的基本意義。其原因在於，陰陽不是萬物之外的兩個實體，而是現實分化和變化的基本形式。凡有顯現，便有動靜、開合、剛柔、升降等相待關係；凡有變化，便不能離開陰陽兩端的相互作用。卦爻之所以能夠布列，五行四時之所以能夠流行，萬物之所以各有其形態與位置，都必須通過陰陽分化而展開。

但陰陽之分並不意味著世界被割裂為兩個獨立部分。陰陽之所以能夠成為有極，正在於二者相反而相成、相分而相入。陰不能離開陽而獨立獲得意義，陽也不能脫離陰而自行成立；二者通過消長、轉化和相互規定，構成現實世界的基本關係。有極所標示的因而不是若干孤立事物的「有」，而是事物在陰陽相待中形成的關係之有。陰陽不僅使現實產生差別，也使不同事物能夠進入共同的變化秩序。

由陰陽進一步展開的五行四時，也不應被理解為一條純粹時間性的生成鏈條，彷彿先有陰陽，隨後依次產生五行、四時，最後再產生萬物。方以智所謂「五行四時，從此萬有」，固然包含由一而多、由隱而顯的展開意義，但其重點更在於說明：一旦陰陽之用展開，五行的相生相制、四時的往來循環以及萬物的生長收藏便同時進入一個彼此關聯的結構。陰陽、五行、四時和萬有不是相互孤立的的不同層級，而是現實世界從基本分化到具體事物的不同表現。

「皆一有俱有」也不宜僅僅解釋為所有事物在數量上同時出現。現實萬物顯然各有生成、發展和消亡的時間，不可能在經驗意義上同時具足。「一有俱有」所強調的，是現實結構中的相互包含和彼此牽

¹ 方以智：《易餘》，載黃德寬主編《方以智全書》第1冊，合肥：黃山書社，2019年，第78頁。

連：一旦有陰陽的分化，便同時包含五行四時得以展開的條件；一旦有四時流行，便同時包含萬物生長收藏的秩序；任何具體事物的存在，也都處在陰陽、五行、四時和其他事物共同構成的關係網絡之中。所謂「俱有」，因而不是取消先後和差別，而是說明沒有任何一種現實存在可以脫離整體關係而孤立成立。

由此，有極與「滯有」具有根本區別。「滯有」把現實存在固定為彼此外在的對象，並以形跡作為判斷真實的唯一依據；「有極」則把現實之有理解為有分殊、有位置又相互關聯的整體展開。有極承認萬物具有具體形態，卻不把任何形態視為封閉自足；承認陰陽、卦爻和五行四時各有差別，卻又在差別中揭示其相待相成。正因為現實之有已經包含條理和關係，太極才不必在萬物之外另立為外在本體，而能夠在有極的分殊秩序中顯示其貫通作用。

因此，「後天卦爻已布」所揭示的，不只是一個有形世界已經形成的事實，而是太極已經展開為具有差別、位置和關係的現實秩序。「有極」之「有」表示太極的現實顯現，「有極」之「極」則表示這種顯現並非散漫無序，而具有分殊中的條理與準則。陰陽之所以可以直接稱為有極，正在於陰陽既開啟現實分化，又使五行四時與萬有處於相互關聯的整體結構之中。不過，有極既然不是太極之外的獨立世界，無極也不是有極之外的虛無本體，那麼二極如何相待、太極又如何「貫其中」，便成為下一步需要說明的問題。

4.3 「有極與無極相待輪浸」：太極貫通二極

「有極」既不是孤立事物的集合，也不是太極之外的形下世界，而是太極在陰陽分化、卦爻布列和萬有流行中的現實展開。由此還需進一步說明：有極與無極究竟具有何種關係？太極又如何貫通二極？如果把無極、有極理解為兩個各自獨立的本體，再把太極理解為連接二者的第三項，那麼方以智雖然在名義上增加了「有極」，卻仍然沒有擺脫有無外在二分。三者的關係也會被重新排列成某種本體層級：無極代表最高的無形本體，太極居中，有極則成為最低的現實世界。方以智所謂「相待輪浸」和「三而一」，正是要排除這種解釋。

《易餘》說：「有極與無極相待輪浸，而貫其中者，謂之落有不可也，謂之落無不可也，故號之曰太極。」¹這句話可以分為「二極相待輪浸」與「太極貫其中」兩個層次。前者說明有極、無極不能各自獨立成立，後者則說明太極不是二極之外的另一實體，而是在二極相待輪浸的關係中顯示其貫通作用。太極之所以「謂之落有不可，謂之落無不可」，不只是因為它同時否定有與無，更因為有極、無極本來就不是兩個彼此外在的領域。

¹ 方以智：《易餘》，載黃德寬主編《方以智全書》第1冊，合肥：黃山書社，2019年，第78頁。

無極與有極首先構成一種相待關係。無極所表示的是先天未闡、無形隱微，有極所表示的是後天已布、現實顯著；無極偏於未顯，有極偏於已顯；無極側重太極不為形跡所窮盡的一面，有極則側重太極通過陰陽萬有顯示其作用的一面。二者在意義上有所區別，卻必須通過相互關係才能獲得規定。若沒有已經展開的有極，便無從說明什麼是尚未展開的無極；若沒有無極所表示的隱微意義，有極又容易凝滯為只有既成形跡的現實存在。

因此，無極不是有極形成以前獨立存在的虛無狀態，有極也不是無極消失以後才出現的現實階段。所謂「先天未闡」與「後天已布」，首先是對隱顯狀態的分析，而不能簡單理解為宇宙生成中的時間先後。若把無極放在時間之先，把有極放在時間之後，就會形成由無生有的發生序列：先有一個未顯之無，隨後產生已經顯現之有。這樣一來，無極與有極仍然屬於兩個相互分離的階段，太極也只能被安置在二者之間或二者之上。

方以智以「相待」否定的正是這種各自獨立的理解。無極作為「未闡」，是相對於有極之「已布」而言；有極作為「已布」，也必須保留無極所表示的不為形跡窮盡的一面。二者不是兩個自足的存在，而是隱與顯、無形與成形、未闡與已布的相互規定。無極使有極不被固定為封閉的形跡，有極則使無極不至於成為離開現實世界的空無。無極必須通過有極而顯，有極也必須因無極而不滯。

不過，「相待」還不足以充分說明二極之間的關係。如果相待只是說無極、有極分別佔據兩端，彼此對照而獲得意義，那麼二者仍可能是靜態並列的。方以智進一步使用「輪浸」，正是要說明無極、有極並非兩個固定位置，而是在隱顯、體用的展開中彼此進入、相互涵攝。「輪」表明二者處於流轉變化之中，「浸」則表明二者並不是接觸於外，而是彼此滲入、相互浸潤。無極不是停留在有極背後的隱藏本體，有極也不是覆蓋在無極之外的現象外殼；隱微必須在顯著中呈現，顯著又始終包含不能被形跡完全窮盡的隱微意義。

從有極一面說，現實萬物雖然已經成形、定位，卻並不因此成為凝固不變的對象。陰陽不斷消長，卦爻因時變化，五行相生相制，四時往來遞嬗，萬物也處於生成、發展和轉化之中。現實之有在每一種具體形態中都包含著尚未完全顯現的變化可能，因而有極之中始終浸潤著無極。所謂無極在有極中，並不是說每個事物內部隱藏著一個名為「無極」的實體，而是說任何既成形跡都不能窮盡其所以然及其變化可能。

從無極一面說，隱微也不能脫離現實顯現而獨立成立。無極所表示的無形、未闡，並不是不可進入現實的幽暗本體；它必須通過陰陽、卦爻和萬物之有顯示其意義。若沒有有極的現實展開，無極便無法被稱為「隱」，因為「隱」只有相對於「顯」才能成立；也無法被稱為「未闡」，因為「未闡」只有在

「已布」的關係中才能得到說明。因此，有極同樣浸入無極：現實顯現不是隱微本體之外的附屬物，而是隱微得以成其為隱、得以顯示其作用的必要條件。

「輪浸」由此比靜態的體用對應更進一步。若僅以無極為體、有極為用，仍可能把體、用理解為兩個可以分離的層次，彷彿先有自足之體，隨後才發生現實之用；「相待輪浸」則說明，體不能離用而自顯，用也不能離體而成立。無極與有極雖可分別從隱顯、未闡已布的角度加以言說，卻始終在相互關係中同時存在。二極不是由一個固定本體向外派生出來的兩個結果，而是太極之隱顯、體用得以展開的兩種相互涵攝的面向。

在此基礎上，太極之「貫其中」也不能被理解為太極站在無極、有極之外，將兩個原本分離的領域連接起來。若太極是外在連接者，就必須首先承認無極與有極各自獨立，隨後再增加一個更高實體對二者加以統合。這樣的太極雖然具有統攝地位，卻仍是與無極、有極並列的第三物。它只能把二極外在聯繫起來，而不能說明二極為什麼本來就能夠相待輪浸。

方以智所說「貫其中」，其重點正在「其中」。太極不是從二極之外進入二極，而是在有極、無極相待輪浸的關係中顯示其一貫。無極使太極不被現實形跡所限定，有極使太極不離現實萬有而顯現；太極則使隱顯、體用與有無不至於割裂為兩個世界。太極之「貫」不是一個實體的外在活動，而是二極之所以能夠彼此相待、相互涵攝而又各有分殊的內在根據。正因如此，說太極落有不可，說太極落無亦不可。

《東西均》對此有更為集中的概括：「二極相待，而絕待之太極，是曰中天。中天即在先、後天中，而先天即在後天中，則三而一矣。」¹無極與有極是相待之二，太極則是「不落」二極的絕待者。但「絕待」不能被理解為脫離一切關係。方以智緊接著說「中天即在先、後天中」，正是要表明太極雖然不落二極，卻不能離開二極而另有其體。太極之「絕待」不是站在相待之外，而是在相待之中不被任何一端所限定。

「先天即在後天中」則進一步說明無極不能離開有極。先天未闡並不隱藏在後天世界之外，而就在後天已布的卦爻、陰陽和萬有變化中顯示其隱微意義。由此，無極並非高於有極的第一層本體，有極也不是低於無極的第二層現象。二者相待而不相離，太極則在二者的相待關係中顯示其不落與貫通。所謂「中天」，不是位於先天、後天之間的中間階段，而是太極不離先後天又不被先後天任一端限定的結構位置。

方以智所謂「三而一」，應當從這一關係中理解。「三」首先表示無極、太極、有極各有不同的分

¹ 方以智撰，龐樸注釋：《東西均注釋》，北京：中華書局，2001年，第49—50頁。

析功能：無極說明先天未闡與無形隱微，有極說明後天已布與現實展開，太極則說明貫通二極而不落二極。若抹去這些差別，便無法說明太極如何既保持不被形跡窮盡的一面，又通過現實萬有顯示其作用。因此，「三」不是多餘的概念增殖，而是為了保存隱顯、體用與有無之間的分殊。

「一」則表示三者不能彼此割裂。無極不在有極之外，有極也不在太極之外，太極更不能離開二極而獨立存在。所謂「一」，不是把三者混同為一個無差別實體，而是說明三者共同構成一個不可分割的關係整體。若執「三」為三個實體，便會把無極、太極、有極排列為三個本體層級；若執「一」為無差別同一，又會取消無極之隱、有極之顯以及太極之貫的不同意義。「三而一」正是在保存分殊的同時說明貫通，又在貫通之中防止分殊固化為外在對立。

有極在這一結構中具有不可替代的意義。如果沒有有極，無極便容易與太極直接相對，使太極反落於有；「不落有無」也容易被理解為太極遠離現實世界的玄遠超越。補入有極以後，陰陽、卦爻、五行四時和現實萬有不再只是太極之外的形下對象，而成為太極之貫通得以顯示的必要場域。無極保證有極不滯於形跡，有極保證無極不流於空寂，太極則在二極相待輪浸中保持其一貫。

因此，無極、太極、有極不能被排列為由上至下的三個本體，也不能被理解為先後生成的三個階段。三者構成的是隱顯相待、體用相涵而太極貫通其中的關係結構：無極偏顯隱微未闡，有極偏顯現實已布，太極則貫通二極而不落任何一極。「有極」的補入由此完成了方以智對「無極而太極」的結構性改寫，使「不離有無而不落有無」不再只是抽象的否定命題，而成為能夠說明太極如何在現實萬有中顯現其作用的理論結構。

5 結語

圍繞「無極而太極」展開的朱陸之爭，表面上是「無極」二字是否必要的名義分歧，實則涉及太極如何同時保持無形的形上意義與真實的現實作用。陸九淵反對復加「無極」，旨在維護儒家道體的中正與真實，防止太極在「無」的語言中趨向玄虛；朱熹堅持以「無極」說明太極，則是為了申明太極無形無象，防止學者將其誤認為形器之一物。二者並不能被簡單歸結為一方主有、一方主無，而是分別從不同方向防止太極論走向虛無化和形器化。方以智沒有重新裁斷朱陸是非，而是進一步指出，只要有與無仍被理解為彼此外在、非此即彼的兩端，太極就會面臨「陰陽是有，則太極落無；添個無極，則太極落有」的困境。由此，他將「是否言無極」的爭論推進為太極如何「不離有無而不落有無」的關係問題。

方以智對這一問題的解決經歷了由破除偏蔽到建立關係、再到完成結構的過程。首先，他以「滯有」與「慕無」揭示有無外在二分的兩種後果：「滯有」使真實被侷限於既成形跡，太極因而可能被對象化為萬有中的最高一物；「慕無」則將無形玄遠視為更高的存在方式，使太極趨向離開陰陽萬物的空

寂本體。其次，他以「即有即無」否定「有之外獨立一無」與「無之外競起眾有」，說明有無不是兩個自足領域，而是顯隱相涵、彼此規定。再次，「太極不落陰陽，而陰陽即太極」將「不落」與「即」結合起來：「不落」否定把太極還原為陰陽、有無的具體形態，「即」則否定太極與陰陽萬有的外在分離，二者共同形成相即而不混同的關係。最後，方以智補入「有極」，以「後天卦爻已布」標示陰陽分判、卦爻布列以及五行四時和現實萬有的有序展開，使現實之有在太極論中獲得明確的結構位置。

無極、太極、有極並非由上至下排列的三個本體，也不是先後生成的三個階段。無極偏顯先天未闢、無形隱微，有極偏顯後天已布、現實展開，太極則在二極相待輪浸的關係中貫通二者而不落二者。三者之所以為「三」，在於其所表示的隱微、顯著與貫通功能不可相互替代；三者之所以為「一」，則在於無極不能離開有極成為獨立之無，有極不能離開太極成為孤立之有，太極也不能脫離二極成為外在的第三物。通過「有極」的補入，方以智把抽象的「不落有無」轉化為一個能夠同時說明隱顯、體用與現實萬有的關係結構：無極使太極不為形跡所限，有極使太極不離現實而顯，太極則使隱顯、體用和有無在保持分殊的同時彼此貫通。這正是方以智重釋「無極而太極」的理論意義。

參考文獻

- [1] 陸九淵. 陸九淵集[M]. 鍾哲，點校. 北京：中華書局，1980.
- [2] 黎靖德. 朱子語類[M]. 王星賢，點校. 北京：中華書局，1986.
- [3] 牟宗三. 從陸象山到劉蕺山[M]. 上海：上海古籍出版社，2007.
- [4] 牟宗三. 心體與性體：第1卷[M]. 長春：吉林出版集團，2013.
- [5] 陳來. 朱子哲學研究[M]. 北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010.
- [6] 鄭萬耕. 方氏易學的太極觀[J]. 北京師範大學學報（社會科學版），1996(2)：79-88.
- [7] 謝仁真. 方以智思想中「不落有無」與境界超越的問題[C]，第五次儒佛會通學術研討會論文集. 臺北：華梵大學哲學系，2001：179-239.
- [8] 張世亮. 方以智的「太極不落有無」說[J]. 河南科技大學學報（社會科學版），2011(3)：32-35.
- [9] 張永義. 「公因反因」說在方以智思想中的地位[J]. 周易研究，2019(5)：90-97.
- [10] 張昭煒. 方以智「餘」論[J]. 哲學動態，2020(6)：36-46.
- [11] 李昕. 方以智哲學研究：以太極為中心[D]. 北京：清華大學，2025.
- [12] 焦健洋. 體「二」為「一」與依「一」起「二」——論王夫之與方以智氣論的差異[J]. 周易研究，2025(3)：67-75.
- [13] 方以智. 藥地炮莊[M]. 張永義，邢益海，校點. 北京：華夏出版社，2011.
- [14] 方以智. 易餘[M]//黃德寬，諸偉奇，主編. 方以智全書：第1冊. 合肥：黃山書社，2019.
- [15] 方以智. 東西均注釋[M]. 龐樸，注釋. 北京：中華書局，2001.