



# 中國哲學史綱

The History of Chinese Philosophy

臺灣學界第一部  
橫跨古代到當代的中國哲學史

曾春海 著



# 中國哲學史綱

曾春海◎著

五南圖書出版股份有限公司



# 目錄

## 自序

### 第一篇 先秦哲學

#### 第一章 先秦儒家學派 19

第一節 春秋時代的儒家核心思想 ····· 20

第二節 孔子至孟子期間之儒學—以近世  
出土文獻為依據 ····· 35

第三節 戰國中期的孟子學派 ····· 53

第四節 戰國晚期的荀子學派與《易傳》 ··· 66

#### 第二章 先秦道家學派 93

第一節 老子的形上學與處世智慧 ····· 95

第二節 郭店及上海博物館出土簡文之  
道家思想 ····· 108

第三節 莊子的形上學 ····· 117

第四節 《管子》與《黃帝四經》的  
天道與治道 ····· 129

#### 第三章 墨家學派 133

第一節 墨子及《墨子》一書 ····· 134

第二節 兼愛之德的涵義 ····· 136

第三節 貴義之德的涵義 ····· 138

第四節 墨學的知識原理與方法 ····· 140

第五節 墨學的政治、社會實踐 ····· 147

第六節 評論 ····· 150

<b>第四章 法家學派</b>	153
第一節 法家的源流與特色	154
第二節 集法、術、勢三派之大成的韓非子	161
<b>第五章 析名辨實的名家邏輯學</b>	171
第一節 鄧析與《尹文子》	172
第二節 惠施與公孫龍子	179
<b>第六章 陰陽家學派</b>	189
第一節 陰陽與五行之源流	190
第二節 鄒衍與陰陽家	195
<b>第二篇 兩漢魏晉哲學</b>	
<b>第一章 秦漢之際的黃老之學</b>	205
第一節 秦漢之際黃老道家的形成、流派與學說	206
第二節 《呂氏春秋》的宇宙觀、人性論及天人關係	211
<b>第二章 西漢儒、道、法的互攝和變遷</b>	221
第一節 陸賈和賈誼的天道觀及政治論	222
第二節 兼採諸家以道家爲主流的《淮南子》	227

<b>第三章</b>	<b><u>董仲舒與西漢經學</u></b>	<b>237</b>
第一節	<u>天人三策說及春秋學</u>	238
第二節	<u>天人感應及陰陽五行</u>	240
第三節	<u>人性論</u>	243
第四節	<u>倫理規範與教化</u>	245
<b>第四章</b>	<b><u>西漢晚期的嚴遵和揚雄</u></b>	<b>247</b>
第一節	<u>《道德指歸》的宇宙生成論</u>	249
第二節	<u>嚴遵的人生觀及政治理想</u>	252
第三節	<u>揚雄的知識說及天道論</u>	256
第四節	<u>揚雄的人性論及政教思想</u>	259
<b>第五章</b>	<b><u>《老子河上公注》以及東漢批判時弊的理性思潮</u></b>	<b>263</b>
第一節	<u>《老子河上公注》的哲學要旨</u>	264
第二節	<u>王充的哲學</u>	269
第三節	<u>王符對時弊的批判與修正</u>	276
第四節	<u>荀悅的《申鑒》與仲長統的《昌言》</u>	280
<b>第六章</b>	<b><u>魏晉玄學通論</u></b>	<b>285</b>
第一節	<u>魏晉玄學的緣起因素</u>	287
第二節	<u>玄學釋義</u>	291
第三節	<u>玄學的課題和方法</u>	293
第四節	<u>玄學的分期及其主要代表人物</u>	296
第五節	<u>清談與魏晉哲學</u>	298



<b>第七章 正始玄學</b>	301
第一節 王弼的玄學	303
第二節 鍾會所撰《四本論》	317
<b>第八章 竹林玄學</b>	321
第一節 阮籍的玄學	323
第二節 嵇康的玄學	330
<b>第九章 兩晉的玄學</b>	343
第一節 郭象跡冥圓融的玄學	344
第二節 兩晉之際的六家七宗	362
第三節 僧肇的《肇論》	366
第四節 慧遠的法性論、神不滅論和竺道生的涅槃佛性學說	372
<b>第三篇 南北朝與隋唐的佛學</b>	
<b>第一章 南北朝與隋唐的儒學</b>	379
第一節 南北朝的儒學與政治文化	380
第二節 隋朝儒學	382
第三節 唐代的儒學	385
第四節 李翱的《復性書》	390
<b>第二章 南北朝佛學梗概</b>	393
第一節 晉宋的「神」滅不滅之爭	395

第二節	<u>北朝的佛學</u> ·····	397
第三節	<u>南朝的佛學</u> ·····	400
第四節	<u>真常心之經典：《大乘起信論》</u> ·····	402

### **第三章 隋唐佛學 407**

第一節	<u>吉藏與三論宗</u> ·····	409
第二節	<u>智鷲的天台判教及其佛理</u> ·····	413
第三節	<u>華嚴宗哲理</u> ·····	421
第四節	<u>教外別傳的禪宗以及分派</u> ·····	430

## **第四篇 宋元明清的理學**

### **第一章 緒論 443**

第一節	<u>「理學」釋名義</u> ·····	444
第二節	<u>宋代理學興起的主因</u> ·····	445
第三節	<u>宋代理學的主要課題和治學精神</u> ·····	448

### **第二章 周濂溪的濂學 451**

第一節	<u>前言</u> ·····	452
第二節	<u>《太極圖說》的宇宙生成論</u> ·····	455
第三節	<u>《通書》的道德人性論</u> ·····	457
第四節	<u>培養伊尹之志趣，樂顏淵之學的人文教育</u> ·····	459
第五節	<u>研幾慎獨的修「心」功夫</u> ·····	462

第三章	二程的洛學	465
第一節	存有論	468
第二節	人性論	472
第三節	人格修養論	477
第四章	<u>張載的關學</u>	487
第一節	張載及其關學學風	488
第二節	<u>《正蒙》的天道與人之性命關係</u>	489
第三節	<u>心性論及其價值實踐工夫</u>	491
第五章	朱熹的閩學	493
第一節	<u>朱熹學思歷程述要</u>	494
第二節	<u>以理氣釋心性、理欲之同異的人性論</u>	497
第三節	<u>教育的意義與目的</u>	502
第四節	<u>所塑造的理想人格典範——聖人、君子、賢人</u>	509
第五節	<u>窮理致知的認知原理及內容</u>	515
第六節	<u>培養人格的方法綱領及首務之工夫</u>	523
第七節	<u>居敬涵養的篤行工夫說</u>	527
第六章	象山的心學	531
第一節	「心即理」的心學涵養	533
第二節	爲己之學的教育目標及讀書法	539
第三節	教養論	549

<b>第七章 胡五峰與湘學</b>	<b>559</b>
第一節 「理」統攝於「性」的宇宙觀	561
第二節 心、性與理之相互關係	563
第三節 天理人欲，同體異用，同行異情	565
第四節 唯仁者能盡心成性	566
<b>第八章 葉適的義利觀與永嘉事功學派</b>	<b>569</b>
第一節 葉適之前儒家學者對義利之辨的流變	571
第二節 葉適義利之辨的時代及學術背景	573
第三節 義利觀之理論及實際主張	575
<b>第九章 元代的理學</b>	<b>579</b>
第一節 元代理學流布之概況	580
第二節 代表元代北方理學的許衡之學說	582
第三節 元代南方理學代表的吳澄思想	585
<b>第十章 明代前半期的理學</b>	<b>589</b>
第一節 此時期理學的流布及其課題之轉折	590
第二節 南方的朱學梗概	594
<b>第十一章 明代中期的心學</b>	<b>597</b>
第一節 陳白沙	598
第二節 王陽明	608



## 第十二章 明代中、後期的朱學與心學 621

第一節 羅欽順對朱學的推進 ····· 623

第二節 陽明後學的浙中學派 ····· 629

第三節 陽明後學的江右王學 ····· 640

第四節 泰州王門 ····· 645

第五節 東林學派的顧憲成與高攀龍 ····· 648

## 第五篇 明清之際及清代的哲學

### 第一章 劉戡山與黃宗羲 673

第一節 主誠意慎獨的劉戡山 ····· 674

第二節 黃宗羲以史入經的實學 ····· 679

### 第二章 李二曲與王夫之 687

第一節 明清之際的關學代表李二曲 ····· 688

第二節 兼採心學、理學與氣學的王夫之 ····· 702

### 第三章 乾嘉學派對理學之修正 711

第一節 戴震 ····· 713

第二節 焦循、凌廷堪與阮元 ····· 719

### 第四章 康有為與梁啟超 725

第一節 康有為的藉經論政和托古改制 ····· 727

第二節 崇尚西方自由理念的梁啟超 ····· 731



## 第六篇 當代中國哲學

第一章 梁漱溟與熊十力	739
第一節 梁漱溟·	740
第二節 熊十力·	754
第二章 馮友蘭與張岱年	761
第一節 馮友蘭的新理學·	762
第二節 張岱年先秦儒學的人觀·	773
第三章 宗白華及方東美	789
第一節 <u>宗白華氣韻生動的意境美學·</u>	790
第二節 <u>方東美及其對莊子哲學的詮釋·</u>	803
第四章 <u>唐君毅與徐復觀</u>	815
第一節 <u>唐君毅·</u>	816
第二節 <u>徐復觀論人權與民主·</u>	826
第五章 牟宗三與羅光	841
第一節 <u>牟宗三的道德形上學·</u>	842
第二節 羅光對儒家形上學之詮釋釋·	852





---

# 第一章 先秦儒家學派

---

## 第一節 春秋時代的儒家核心思想

儒家和道家是中國文化長期以來的主流思想，其中孔子是儒家的開創者。孔子集夏、商、周三代思想與文化的精華，不但繼承了他之前約三千年的中國歷史文化的精神傳統，也開出後續性、迄今仍不息滅的儒家哲學與文化之慧命。孔子以禮、樂、射、御、書、術為教育弟子的教材，以《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》等代表先聖先賢的歷史、思想與文化的業績為儒學典籍。戰國時代已有將代表儒學內容的這六部典籍稱為「六經」。《莊子·天運》載：「孔子謂老聃曰：『丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，自以為久矣，孰知其故矣。』」今觀《禮記》中有〈經解〉篇，《呂氏春秋》引用《孝經》，反映了儒家所言的「經」係指儒家經典。就史脈而言，「經」係由「書」到「典」的歷程再發展而成的。「書」的本義是「著」、「記」和「寫」。《後漢書·許慎說文解字序》對「文」、「字」和「書」做了一區分，謂：「黃帝之史倉頡，初造書契。依類象形，故謂之文。其後形聲相益，即謂之字，著於竹帛謂之書，書，如也。」換言之，「書」指書寫出來的文字。因此，做為「六經」之一的「書」，其始原義是「記載」而不是「書籍」。例如：《尚書》中所含的〈虞書〉、〈夏書〉、〈商書〉和〈周書〉等所用的「書」字，當指「記載」義。「經」字的原意為絲織的縱絲，後來引申為常理、常道、常則，與「典」的引申義接近。儒學予「六經」賦予了這些涵義。例如：《荀子·儒效》曰：「聖人也者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是也。」《禮記·經解》點出儒家六經之旨要，及其施教的重點，所謂：「孔子曰：『入其國，其教可知也。其為人也，溫柔敦厚，《詩》教也；疏通知遠，《書》教也；廣博易良，《樂》教也；絜靜精微，《易》教也；恭儉莊敬，《禮》教也；屬辭比事，《春秋》教也。』」

## 一、《論語》中「仁」與「義」、「禮」的相互關係

### (一)「仁」的涵義

孟子稱孔子承繼堯、舜、禹、湯、文王、武王、周公之道而「集大成」，且「始條理」、「終條理」，予以「金聲而玉振之」。最足以表現孔子思想的是《論語》。而《論語》中討論得最多的，乃是做爲孔子中心思想的「仁」。在《論語》中論及「仁」的地方計有五十八章，出現的「仁」字共有一百零五個之多。雖然《論語》中談仁的地方不下百餘處，然而卻不易發現明確的定義。蓋孔子爲實踐的道德家，其論仁乃因人、因時、因地、因事之不同，而有所指點，因此「仁」一詞在《論語》中只是道德實踐的指點語，而非純理論性的界定語。然而吾人依《論語》所載的「仁」處不難看出，有些是正面的表示仁即是何意。例如：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮爲仁。」（〈顏淵〉）

子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，爲仁矣。」請問之。

曰：「恭、寬、信、敏、惠。」（〈陽貨〉）

仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」（〈顏淵〉）

而有些，則表示，什麼樣的狀態不是仁。例如：

子曰：「巧言令色，鮮矣仁。」（〈學而〉）

憲問：「克、伐、怨、欲不行焉，可以爲仁矣？」子曰：「可以爲難矣，仁則吾不知也。」（〈憲問〉）

宰我問：「三年之喪，期已久矣。」子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其

父母乎？」（〈陽貨〉）

從以上這些話可以發現：

1. 孔子固然是因材施教，然而對弟子間問「仁」的答語，卻是格外的紛歧。

2. 孔子對「仁」的先後言說，似乎令人感到困惑，如上述的例子中，仲弓問仁時，孔子的答語中明白地謂「無怨」是「仁」的德目之一，然而在答憲問的「克、伐、怨、欲不行焉，可以為仁矣」之時，又說：「可以為難矣，仁則吾不知也。」細想之下則不難發現：「恭、寬、信、敏、惠」固然為仁所涵攝，而「恕」、「無怨」等也是為仁所涵攝。由此可推知幾乎一切分殊之德，皆為「仁」所包含。因此，「仁」為總體之德，也即朱熹所言：「仁者本心之全德。」換言之，「仁」為全德之名。故孔子常以「仁」來統攝諸德，宰予以三年之喪為期已久，孔子謂為不仁，是仁可包含孝也。以後孟子言：「未有仁而遺其親者。」（《孟子·梁惠王上》）孔子謂令尹子文及陳子文：「未知焉得仁？」（〈公冶長〉）是仁可包含智也。子曰：「仁者必有勇。」（〈憲問〉）仁可包含勇也。顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。」（〈顏淵〉）是仁可包含禮也。可以說各分殊之德皆為「仁」的必要條件，因此，不能以分殊之德中任何一項德目，或數項德目稱之為「仁」，例如：子曰：「仁者必有勇，勇者不必有仁。」由上可知孔子「仁」的境界乃是一理想的完美人格，為吾人做人所應努力的最終目標。

《中庸》曰：「仁者人也。」《孟子》曰：「仁，人心也。」孔子立人道之極，為芸芸眾生樹立做人的最高境界一仁。而學孔子之道，以繼孔子之業為己任的亞聖孟子則為闡揚孔子的仁道，而苦心積慮地立下性善之說，做為行孔子之仁道之普遍性及可能性的依據，為萬世之人建立行「仁」的信心和希望，鼓舞了人們行仁的志趣。

由上述而知，「仁」是萬德皆備的統攝詞，係人天生而固有，非從外爍，其表露於事親，則名孝德，表露於取與不苟，則名廉德，表露於交友則名為信德。總之，一切道德皆本仁德之隨事表露也，非從外制之也。從人生論的觀點而言，

仁之德備萬善也。所以仁之在人，是人之所以立，也就是人之所以成爲人所不可須臾離也，《論語·里仁》所謂：「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」〈衛靈公〉云：「志士仁人無求生以害仁，有殺身以成仁。」同時，就人人所得的天賦之仁而言，誰都不比誰多一分，誰也不比誰少一分，在這一層意義上，人與人是天賦平等的仁之德性，所謂：「人皆可以爲堯舜」，「舜何人也，予何人也，有爲者亦若是」，蓋因人人皆有達到堯、舜之德的先天內在且平等的條件。由於人人皆有天賦人性的尊嚴，我固然愛惜自己內在的仁心仁性，從而推己及人，他人也有內在與我相同的仁心仁性，因此，我當本著敬愛自己的仁心仁性，從而敬愛他人的仁心仁性。換言之，在天賦仁心仁性的基點上，人人是相互平等的，彼此皆應相互尊敬。《論語·里仁》：「定公問君使臣，臣事君，如之何。孔子對曰，君使臣以禮，臣事君以忠。」推孔子之意，君與臣，在人格的尊嚴上純屬平等，彼此皆應相互尊敬。

人雖然且有可資達到仁人目標之先天內在的仁心仁性，然而「惻隱之心，仁之端也」，就其「端」字的意義而言，此天賦的仁性卻是微小的，而人的私心和獸性是沛然的。因此，個別之人易受物欲的迷惑，昧於仁心而流於小己之私，所謂「飲食男女，人之大欲存焉；死亡貧苦，人之大惡存焉」（《禮記·禮運》）。人常違背了「仁」猶不自覺，這是因爲天賦予人的仁心仁性未受到人的自覺而加以保存、培養和發展，而被摧殘的結果。因此，以「仁」道爲核心的儒家，針對這一點而以「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」（《中庸》）做爲其教育的重點，強調吾人對仁心仁性的體認和自覺，而善加保存、培養和發展，以期消化獸性；另一方面，人應自覺地減低受物欲的迷惑，而能將天賦予人的仁心仁性充分表露。因此儒家對吾人價值高低的衡量，不在於所擁有名利、權勢之多寡、大小，而在於人的本身是否能保存、培養、擴充此天賦的仁德，同時還要看實踐仁的程度如何？那就是由德性至德行的境界高低問題。

由上述可推知，「仁」爲衆德的總稱，統攝衆德成一個整體，是完美的道德境界。吾人想達到仁德的境界，則必須透過道德的修養，在道德的修養中，最值得重視的問題，是道德判斷，也就是如何使我們的行爲表現能合乎道德原則的判



斷。就這一問題而言，「禮」、「義」與道德有極為密切的關係。

## （二）義的涵義及其與仁的關係

在《論語》中的「義」可說是確切的道德行爲，或道德判斷的依據，是分殊之德，所以爲德的原因所在。《論語·里仁》：

子曰：「君子於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」

此章所言的君子，是指有德行的人，其對於天下一切發生的事情，沒有固執的「可」，或固執的「不可」。在行事上所取捨的標準，乃視其是否合乎「義」。例如《論語》中所載：

子曰：「不義而富且貴，於我如浮雲。」（〈述而〉）

子曰：「君子義以爲質，禮以行之，遜以出之，信以成之，君子哉！」

（〈衛靈公〉）

子曰：「君子之仕也，行其義也。」（〈微子〉）

「孔子曰：『……隱居以求其志，行義以達其道，吾聞其語矣，未見其人也。』」（〈季氏〉）

「君子」一詞在上面的指謂，乃是代表道德上的人格，「君子義以爲質」，可見有德性的人之所以能成德，乃是以「義」爲質的。「君子之仕也，行其義也」、「行義以達其道」，可見「義」爲有德性的人立身處世的依據。

由上述，可知「義」是德之所以爲德的所以然之理，然而何謂「義」呢？在《論語》所載的言論中，雖然見不到足以解答此一問題的直接資料，然而吾人可從其他的儒家典籍中，找到可供參考的間接資料。

《中庸·哀公問政》云：「義者，宜也。」義之所以為成德的標準，因為義的本質是「宜」，「宜」是事物的一種價值。凡言行舉用得其宜，得其恰到好處，則為善，不得其宜，則非善。例如：《論語》有云：

子曰：「君子義以為尚，君子有勇而無義則亂，小人有勇而無義，為盜。」（〈陽貨〉）

意即有勇者，若不識義，而為不宜之事，在君子則為亂，在小人則易流為盜。是故，以宜為本質的義，是道德判斷的依據，必宜信而信，才可成為完美無缺的信德，必宜仁而仁，才可以成為完美無缺的仁德，否則便流為婦人之仁。故「義者宜也」，說明了義之所以能成德的特色。後世有所謂「毒蛇螫手，壯士斷腕」之迂儒、陋儒者，其所以迂陋，因為徒知宗奉孔子的教條，而未能識透孔子所倡之「義」字的真意。

以「宜」釋義，可能過於簡略，難免有意猶不足之處，今試從孔子言論加以分析，依消極和積極的意義，做更進一步的探測：

### 1. 「義」的消極意義可稱為「不固」

《論語》有載：

子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。（〈子罕〉）

微生畝謂孔子曰：「丘何為是栖栖者與？無乃為佞乎？」孔子曰：「非敢為佞也，疾固也。」（〈憲問〉）

不固者是指不固執，不拘泥，不執著的意思。

子曰：「言必信，行必果，硜硜然小人哉！」（〈子路〉）

孟子曰：「言不必信，行不必果，義之所在。」（《孟子·離婁下》）

此所謂義，也即「義者宜也」，不固也。所謂宜者即合適於某事及某情形之謂。做事必須做到恰到好處，但所謂恰到好處者，可隨事、隨人、隨實際情形而不

同，因為所謂恰當的辦法是不能離開事及離開實際狀況而空談的。

## 2. 從積極方面觀之

子曰：「中庸之為德也，其至矣乎，民鮮久矣。」（〈雍也〉）

朱熹釋：「中者，無過不及之名也。庸，平常也。」由其解釋，可知「中」是無過不及，即是恰到好處的意思。就道德方面而言，意謂某事必須如此做，做事者方可在道德方面得到最大的完全。儒家所謂的「時中」，也是指本著道德的原則，針對事情的實際狀況而言依時制宜，所以「中」是隨時變易，不可執著的，孟子云：「執中無權，猶執一也。」至於「庸」，程子云：「不易之謂庸」、「庸者，天下之定理」，可見「庸」者是指不變的道理，程子又說：「中者，天下之正道。」對任何事來說，都有一條合乎中道的路可行，而且是人人可行的。中道是應萬變而自身不變的原則，是人人可行的，可謂之庸道，合而稱之為中庸之道，也是成德之要道。要達到此目標，則貴在能權宜事理，換言之，就是針對當時情境脈絡所做的道德判斷，所出的言、所行的事能合乎道德原則，實現道德價值。辜鴻銘曰：「權也者，知所以用理之謂也。……蓋天下事非明理之為難，知所以用理之為難也。」《論語》中也有載：

子謂子夏曰：「汝為君子儒，無為小人儒。」（〈雍也〉）

魯人長府、閔子騫曰：「仍舊貫？何必改作！」子曰：「夫人不言，言必有中。」（〈先進〉）

子曰：「不曰如之何，如之何者，吾未如之何也已矣。」（〈衛靈公〉）

「不曰如之何，如之何者」乃是指不懂得權宜，不講求應付方法的人。

子路問：「聞斯行諸？」子曰：「有父兄在，如之何，其聞斯行之！」

冉有問：「聞斯行諸？」子曰：「聞斯行之。」公西華曰：「由也問聞斯行諸，子曰有父兄在，求也問聞斯行諸，子曰聞斯行之。赤也惑，敢問。」子曰：「求也退，故進之，由也兼人，故退之。」（〈先進〉）

由此章足見孔子不固執一成不變的教法，而能針對個別差異，因材施教，使各得其所，可見孔子教育方法洋溢著以義為衡的權宜精神。

子曰：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（〈述而〉）

子曰：「天下有道則見，無道則隱，邦有道，貧且賤焉，恥也。邦無道，富且貴焉，恥也。」（〈泰伯〉）

可見孔子的處世態度，並非一味地求仕，求富貴，也非一味頑固地求隱，拘執於貧賤，而是本著道德的原則，明察事情的真實狀況，權衡應世，以實現道德價值。

由上述可見孔子重「義」，用「權宜」的精神，一方面毋必、毋固、毋意、毋我，另方面則因人制宜、因時制宜、因地制宜、因事制宜，以求歸之於合理，以成之為德也。是故，亞聖孟子讚賞孔子為「聖之時者」，謂：「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可之速則速，孔子也。」（《孟子·公孫丑上》）

由上面的探討，可使吾人認識，在行道德判斷時，權宜之用大矣哉。然而「義」與「仁」有何關係呢？權宜時所持的要件為何？權宜的發動者為何？我們可一一探測之。

### （三）「義」與「仁」的關係

熊十力在《原儒》中謂：「仁道廣愛，是人道之貞常也。故說仁是義之

體，然物情與事變萬殊，廣愛不可以無權，故說義是仁之用，有仁方有義，仁失則義無從生，亂而已矣。」可見義者，仁之權也。義可說是仁之用，仁心雖具有能表露而成衆德的可能，然而仁道涉事變時，因情之不同，則必須權宜得失與輕重，而慎處之，能施權宜則能卒於不違於仁。仁而無權，則難以成其仁，例如：《論語·憲問》載：「或問以德報怨，何如，子曰：何以報德，以直報怨，以德報德。」所謂以直報怨，即報以其作惡所應得之罰，乃是以義來全其仁，所以說義者為仁之用也，這是義和仁的關係。接著，讓我們看看權宜的要件為何？

### 1. 權宜所應持的要件

熊十力在《讀經示要》中云：「權本於經，守貞常而不窮於變。」又云：「夫群變屢遷，而誠、恕、均平之大經，則歷萬變而不可易。經者，常道，權者，趨時應變，無往而可離於經。」依熊先生之意，權的要件為「誠、恕、均平之大經」，那麼「誠、恕、均平」所意謂的涵義是什麼？

「恕」者，推己及人，不自私自利，於己外知有他人，能因己之所欲，從而知人之所欲亦如己，必須兼顧，因此「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」（〈雍也〉），同時「己所不欲，勿施於人」（〈衛靈公〉）。可見恕的重要，而恕本於誠，不誠而能恕者，未之有也。誠者忠信之謂，所謂忠，就是能盡吾人的仁心仁性，以其公來體物。信者，就是本於仁心仁性，不自欺，亦不欺人。「忠信」合而言之，就是真實無妄。換言之，誠也就是真實無妄之謂。《易經》云：「忠信所以進德也。」《論語·顏淵》言：「主忠信，徙義，崇德也。」同時，「均平」也必由於恕道，而恕道必出於誠，故「誠、恕、均平」為待人處世的大經，而其間自有相因之序，皆為權宜時所應持的要件。接著，我們可以追問權宜之發動者為何？

### 2. 權宜的發動者

由上述可知言德者，重在度事。而度事時，固然要持著「誠、恕、均平」的原則，可是最根本的，是要有衡情度理的度事之知。若無度事之知，則事變得失無從可言，孔子說：「知通智者利人」（〈里仁〉）、「好仁不好學，其弊也愚」（〈陽貨〉）。吾人應該一方面恆常存養此仁德，不使放失，另一方面則應即

物窮理，於人事之得失利弊，必隨時加以探究。若能以仁德與智德來審得失，方能顧慮周全，不有所偏，而求執中也；若能以智德來明利弊，方知公利之所在，而不私專，而求協於公也。知之明，方能處之當，因此吾人應體認吾人內在的仁，再依此智之明，去量度事物，則一切動念發慮處，是便是是，非便是非，當惻隱時，自覺知惻隱，當羞惡時，自覺知羞惡，當辭讓時，自覺知辭讓，萬善之端，百慮之所出，皆以仁心為其源。《論語》中孔門的求仁，孟子的求放心，堯舜的持中，皆持仁與知。

#### （四）「禮」與仁義的關係

《論語》中有關禮樂方面的言論記載，有三十二章左右，其中對於禮的談論，多於樂的談論，而且有些言論對於「禮」推崇備至，例如：

〈泰伯〉曰：「立於禮。」

〈季氏〉曰：「不學禮無以立。」

〈堯曰〉曰：「不知禮，無以立也。」

今試探討《論語》中，孔子所謂的禮，有何涵義？

《禮記·仲尼燕居》曰：「禮也者，理也。」凡仁德之實踐，其所本為合理的原則，且將此合理的原理，形之於具體行事則曰「禮」。可見禮為德之形見處，凡制度、儀節、言行皆以合理為依歸。

所謂「理」，是指合理的原理，是抽象的，內在的；而所謂「禮」，是指合理的行事，是具體的，表現的，二者合一，才可言道德。因此，道德絕非僅止於在知能上致力，就可養成，而必須本著吾人天性所固有的仁德，謂稱其情，使合於理以之而為禮或儀則，使一切言行思慮皆循此序而不越逾。同時，禮或儀則之所由制，必因於人情事理，稱情以立文，達到文質彬彬的理想狀態，而禮的本意、禮的精髓是不變的，《論語·陽貨》曰：「禮云，禮云，玉帛云乎哉。」

不求禮的本質涵義，只因固執著古禮條文，以為一切不當權宜時變，則三王相繼非遠，已不一味地襲禮制，這是什麼緣故呢？《禮記·禮運》言：「變而從時。」；〈禮器〉曰：「禮時為大。」可見禮儀應該權宜時變以從時，而禮的本質內涵則不改，此為制禮的公則。可見禮以時為衡，與義有表裡關係，那麼禮與仁有何關係呢？我們可透過後世儒學學者的詮釋來理解。

熊十力謂：「禮節者，仁之貌也，貌者誠於中，形於外也，仁存乎中，其應物現形，溫然有節文。」南宋的朱熹曰：「禮者，天理之節文，人事之儀則。」「天理」可謂吾人內在的仁心仁性，吾人若以此仁心仁性發而應物處事，則有許多品節條文，例如：事親則孝，事兄則悌，執事則敬，交友則信等，餘此類推。至於朱熹所謂「人事之儀則」一語，則其所含的範圍極廣，自一身及家庭、社會、國家，乃至天地萬物，莫不有至當的儀則顯於其間。這些儀則都是盡力本著吾人內在的仁心仁性與事交涉時，各因其相關的分際，而賦予當然之序。可見禮主於序，蓋人不能孤立而獨自生存，必須與他人結為群體，互助生存，因此人與人必須能長久地和睦相處，因而須有合理的秩序規範來維繫人與人之間的關係。因此，從《論語》可窺見孔子與門人言禮，頗重倫序，並且以之為道德教化的重要課題，例如：

齊景公問政於孔子，孔子對曰：「君君、臣臣、父父、子子。」（〈顏淵〉）

又載：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉，為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣！」（〈顏淵〉）



「復禮」的涵義可說是自覺地恢復合理的情態，「非禮」則指言行、思慮之不合理也。視、聽、言、動四者，人生日用萬事皆由此肇端，四者必須依循當然之條理秩序，方能免過錯，而達到至公無私之境。人的一切行爲，若能循理從序無所違逆，則克己復禮必可通往仁的境界。「天下歸仁」意謂天下事物在吾人的仁心仁性中，皆一一守其合理的秩序，而不以偏私害其純全。這種修養的工夫，主要在於自我的努力，所以孔子云：「爲仁由己也」，「仁」爲有自覺性的道德主體。

由以上的探討，可知「禮」者乃是基於理而表現出來的禮節、儀則，而主於條理井然，倫類清楚的秩序。因此，禮出於理，理出乎義，「義」因乎宜者也。「義」的涵義是各處其宜，因人、事、時、地而制宜，可見禮與義有互爲表裡的密切關係。

我們從另外一方面來看，「禮」可說是行德的規範，具有節制的作用。在個人的德性修養來說，禮是人性優美表現的依據；就社會的功能而言，禮是應建立社會秩序的需要而產生的公共規範，也就是人人所應該共同遵守的言行準則，例如《論語》載：

子曰：「……知及之，仁能守之，莊以蒞之，動之不以禮未善也。」

（〈衛靈公〉）

子路問成人。子曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲成人矣。」（〈憲問〉）

子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」（〈泰伯〉）

對於一位志於仁道的人來說，基於其天賦的一點仁心仁性，努力修養諸般品德，例如「恭」、「慎」、「勇」、「直」、「忠信」等等。若表現得不合乎禮俗的規範，若不以禮來節制，則過猶不及，因而陷入「勞」、「蕙」、「亂」、「絞」等的惡果。因此，若不以禮做爲其行爲表現的依據或方法，則徒然空有一



片善良的動機矣，可見道德行為需要實踐的客觀形式規範。

孔子把握人性的精華處，立人道之極，樹立理想的完美人格—「仁」的最終目標。欲達此完美的目標，則有賴於自我努力於道德的修養，而德之所以為德的依據，在於言行是否合乎「義」，是否合乎「禮」，而禮出乎理，理出乎義，義因乎宜。因此禮與義是相表裡的，為德之所以為德的要素，我們以禮、義為依據，而透過諸般德性的修養，方能達到完美的理想人格—仁的境界。是故「禮」、「義」與「仁」有密切的體用關係。

若我們要從「禮」、「義」、「仁」之間的相互關係中，釐訂出位序，則無疑的「仁」是第一序的道德及德行。蓋「仁」是人先驗的道德本真，「仁」也是諸般美德之所以成立不可或缺之本質要素。〈憲問〉載孔子曰：「仁者必有勇，勇者不必有仁。」再就仁德與智德的關係而言，孔子說：「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。」（〈衛靈公〉）對孔子而言仁德與智德應互攝雙行，缺一不可。一個人的理性知識及專業技能固然能造福社會人群，有其不可或缺的必要性，然而，一個人若擁有深厚的專業知識及高度的專業技能，卻缺乏道德感，沒有高尚的道德情操，則水可載舟，也可覆舟；專業知識和技能如果運用在損人利己的不道德事情上面，則所引發的科技或經濟犯罪，將造成社會重大的傷害和惡果，失去了知識和技能原應貢獻社會的善意。我們認為「禮」、「義」、「仁」三者間的相涵攝關係中能有其位序，那就是攝禮歸知、攝知歸仁。

### （五）以「忠」、「恕」之德行一以貫之的實踐「仁」、「義」、「禮」諸德

孔子頗重視持敬以實踐忠恕之道的修養工夫，且在這一歷程中表現出的人文精神。他認為人若能「執事敬」或「行篤敬」，則縱使處在夷狄的境域也有暢通人我的作用，這是人性普遍要求的德行。在孔子修己以安人的道德實踐工夫上，行遠必自邇，安人先修己，其中，「修己以敬」，是君子道德修養的必備條件。孔子所謂「敬」的意涵，可藉《論語·述而》「臨事而懼，好謀而成」

的謹慎，認真負責之態度來理解其中深意。因此，敬德含有對己對人持忠信態度，對事情敬業負責的態度。人在修己成德的歷程上，常要歷經能克服種種不德之缺點的考驗。孔子：「仁者先難而後獲」（《論語·雍也》）、「克己復禮」（《論語·顏淵》），其意含指德性的實踐不但要能夠做出正確的道德判斷，更應該對判斷為不德之事者能有所不為。同時，踐德者應該對有德之言行，勇於有所為之。因此，敬的工夫在於對道德原則的忠信不悖，對道德判斷的結果，要有趨善避惡的自覺性要求。換言之，敬的工夫係對道德原則及判斷，有一種內在生命深刻自覺、自主、自我要求的實踐力。敬的實踐工夫從《論語》觀之有內外二向度。從內在而言，人對道德原則應有忠信不悖的承諾，在人的過去、現在與未來的時間三向度上，吾人應保持一貫的同一態度，亦即盡心盡力而努力於「忠」德。就這一方面而言，人應時時刻刻「臨事而懼」，不斷的內省而不疚。例如：孔子「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（《論語·述而》）從外在的實踐工夫而言，「敬」當以自覺性的要求，克己復禮的彰顯內在的道德信念和情操。不但對人對事應積極地認真負責，同時，人應將心比心地善盡「己所不欲，勿施於人」的「恕」德，這是對人尊敬的基本消極道德。

## 二、《左傳》的人文思想

在天人關係論題上，《周易》由〈經〉發展至〈傳〉的歷程上，有宗教人文化的轉折特徵，其關鍵性的環節在春秋時代。今舉《左傳·襄公九年》所載一事例為佐證。魯國魯成公的母親穆姜曾與大夫叔孫僑如私通，兩人且有陰謀欲兼併季孫氏與孟孫氏。事機終告敗露，僑如被驅逐，穆姜被遷入東宮。入宮前她為了測知未來命運的吉凶而占了一卦，得本卦〈艮卦〉，之卦〈隨卦〉。史官為她解釋〈隨卦〉的卦名指義為「出」，勸穆姜逃走。但是，穆姜從所占得之〈隨卦〉的卦辭「元、亨、利、貞」四字來檢驗自己的人品，結果她自覺有損害體仁、嘉

德、利物和貞固的美德。她在內省而自覺愧疚後，自認咎由自取而不逃走。從倫理學的基本原理而言，有靈性生命的人在道德上應為自己的理性判斷以及自由意志之抉擇，義無反顧的承擔起應負的道德責任。因此，《左傳·襄公九年》條載穆姜自責之言：「有四德者隨而無咎；我皆無之，豈隨也哉！我則取惡，能無咎乎？必死於此，弗得出矣。」這是元、亨、利、貞在宗教筮占轉向人文理性自覺之進程中最經典性的解釋。〈易傳〉繼承這一德性自覺的人文精神。綜觀《周易》卦爻辭中元、亨、利、貞這四字占斷辭遍見諸卦。然而，穆姜對此四字之釋的語境乃立基於人之四種德行，高亨論述說：「元以仁為本，亨以禮為宗，利以義為幹，貞以固為質。然執此說以讀周易（卦爻辭，亦即原經），往往扞格而不通。姑舉一例：坤卦辭曰：『元亨利牝馬之貞』如謂元、亨、利、貞為四德，則此果何等語乎？豈牝馬亦有所謂『貞操』乎？余故謂〈文言〉、《左傳》所云，決非元、亨、利、貞之初義。元、亨、利、貞之初義為何？曰：『元，大也；亨，即享祀之享；利，即利益之利；貞，即貞卜之貞也。』」高亨的考據頗有見地，我們看〈易傳〉中乾文言傳所云：「元者，善之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞者，事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰：乾，元、亨、利、貞。」可佐證，《易》之天人關係由〈經〉之神性義的天逐漸轉化出德化義的天，美德成為天人聯繫的重要關鍵。〈坤文言傳〉：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」可見春秋時代的《左傳》、《國語》已透露了《周易》由西周之卦爻辭發展至戰國中晚期〈易傳〉，所居宗教人文化的中介性樞紐。

## 第二節 孔子至孟子期間之儒學—以近世出土文獻爲依據

### 一、戰國時代的儒家佚籍及分期

一九七三年大陸學者在湖南長沙馬王堆兩漢古墓中，挖掘出一批出土的帛書文獻。其中有引起學界矚目的帛書《老子》甲乙本，亦即道家文獻，此外還有帛書《易傳》，屬戰國後期孔門傳易之作。一九九三年在湖北荊門市郭店一號楚墓也出土一批戰國中期的竹簡。這批典籍文獻除三篇爲《老子》外，其餘十四篇屬儒家文獻，足以說明儒家學說對包括楚國的戰國時代之各國皆有廣泛的影響。在這一大批儒家文獻中，除〈緇衣〉一篇見於今傳本《禮記》，〈五行〉一篇亦見於馬王堆帛書，其餘皆初次再現於世。上海博物館一九九四年購藏的一批戰國竹簡也屬荊門出土，其中也有〈緇衣〉。若對照郭店一號楚簡儒籍各篇以及今存傳世文獻，則可發現原文以及思想與《禮記》最相近。《禮記》爲西漢前期所發現和蒐集的先秦古文文獻，漢代學者都認爲是「七十子後學者所記也」，東漢時《禮記》已分成兩系統：大戴禮記和小戴禮記，後世將小戴禮記稱爲《禮記》，對漢唐學者而言，使用《禮記》的困難主要是在「未能盡知所記之人」，但是咸信該典籍爲先秦戰國時文獻。有學者認爲《禮記》是孔子的弟子及其後學者，把孔子以及他們自己對禮的論述記載下來，再經人纂輯而成。這些纂輯者主要是子游、子夏、子張、子貢、曾子、子思、樂正子春、公孫龍子及其同聲同調、弟子、後學，也包括孟、荀兩派的學者和秦漢之際的儒生。

宋明理學家曾試圖構築先秦儒家的系譜，例如朱熹認爲孔子到曾子的《大學》，曾子傳《大學》給子思，子思再作《中庸》，子思將《大學》、《中庸》同傳於孟子，而孟子以後無傳焉。在這一系譜中，確立了孔子至孟子之間的曾子、子思之地位。大陸學者陳來指出：「中國古書的特點，是在學派傳承過程中

往往加以潤飾和增添，疑古運動正確地指出了這些後人附益的部分，但卻也由此把這些文獻統統視為後人所作和晚出，造成了古代研究的史料困境，也使得現代中國古史研究不得不以『重建歷史』為起點。」

在當前出土文獻的研究中，在先秦儒家孔子、曾子、子思、孟子這一系譜的重建中，樹立了由子思和孟子所聯繫出來的思孟學派。例如：郭店竹簡〈緇衣〉的發現，對古人謂子思作〈緇衣〉的說法提供有力的支持。《韓非子》謂孔子死後，儒分為八，卻未提及孔門以文學著稱的子游、子夏、曾子三儒者。觀《禮記》中所記述的言行，除孔子最多外，當首推子游、子夏、曾子，可是《韓非子》卻未提及。據當前學者們對郭店竹簡的研究，指出子游在儒家系譜的重要性。《禮記·檀弓》有段子游的論著見於郭店竹簡的〈性自命出〉篇，這是郭店竹簡最具哲學性的論文。當前出土文獻學者認為郭店竹簡是西元前五百至三百年間所流行的儒家部分著作，作者推斷為七十子及其弟子，同時郭店竹簡與馬王堆皆出現〈五行〉篇，所不同的是馬王堆帛書的〈五行〉篇分「經」與「說」兩部分。「說」是對「經」的解說，這是先秦古書所常見的體例。然而，竹簡的〈五行〉只有「經」，而無「說」，因此，有不少的學者認為〈五行〉「經」的部分成於孟子之前的戰國前期，乃係《荀子·非十二子》所批評的「案往舊造說，謂之五行，……子思倡之，孟軻和之」，亦即子思、孟子所倡的五行說，因此，竹簡〈五行〉應屬子思的著作。《子思》二十三篇，漢以後逐漸失傳，〈五行〉篇的出土可說是後人對子思研究獲得一立基點。

綜合前述，孔子至孟子之間當有由子游、子思和孟子所形成的思孟學派，清人陳澧先持思孟之學出於子游的學法，近人郭沫若從之。《荀子·非十二子》斷言思孟五行說是承接仲尼、子游而論述的，如果這些說法能成立，則郭店竹簡兼收子游、子思學派的著作，也有其正當性。若子思將《大學》、《中庸》傳於孟子的說法可信，則我們又可察覺在《大學》、《中庸》中所強調的「慎獨」、「修身」之觀點也出現在竹簡儒書中，例如：〈五行〉篇言「慎獨」、〈六德〉篇言「修身」、「親民」，再觀郭店竹簡中好幾處都強調「求己」、「反己」的重要性，得見孟子的「反求諸己」是早期儒家的核心論旨，且內容多與《大

學》、《中庸》相符合。我們可以說《大學》、《中庸》的一些核心論題，在七十子時期就已經論及，戰國時期的儒家可分成三時期。前期為七十子及其後學，著名的代表人物為：有子、子弓、子張、子夏、子游、曾子、子思，中期為孟子。思孟學派聯接了戰國儒學的前期和中期。晚期則由荀子建構了傳經的學術系譜及客觀化的外王思想之論域。

## 二、楚簡儒家佚籍的「性情說」

楚簡儒家佚籍的性情說，在文獻依據上係指一九九三年出土《郭店楚墓竹書》中之〈性自命出〉篇，以及一九九四年《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》之〈性情論〉篇。這兩篇的文字內容幾乎相同，竹簡原無篇名，二書的編輯者分別補上不同的篇名。茲為論述的方便起見，我們暫且使用「楚簡性情說」來指稱。此說，就目前學者們所做過的多方面研究而言，其抄寫的時間應早於西元前三百年前。由其文字資料編輯之形式，所論述之問題及要旨，可推測出是儒家較早期的思想史料。學界大致推認〈性自命出〉為孔子七十子後學所作，但是看法有所分歧。有的學者將之定位於孔、孟之間，屬孔門後學向內求索的一派，有的學者定位為孔、荀之間。兩篇的主題雖各有側重，就思想的內在理路觀之卻相互關聯，旨在論述心性問題。

### （一）「性」與天命的縱橫關係及其對「物」的感性反應

「性」指人生而為人且與其他人普遍相同的屬性或特徵為何？這是人對自我的了解，也是對其他人有所了解，有助於自我生活及與他人良好之共同生活的基本課題。楚簡首先交待人性的構成來歷所同然的稟性從何而來？

（性）自命出，命自天降。道始於情，情生於性。（〈第二簡〉）



性自命出，命自天降。道始於情，情生於性。（〈性自命出〉）

由概念間的層次階序觀之，由最上位概念起，依次是由「天」而有「命」，由「命」而有「性」，由「性」而發出「情」，針對「情」之疏導而有「道」這一歷程。「天」意謂萬化之源，亦即化生萬物的終極性根源，人所稟受的性由天之命所派生。換言之，人之性乃源出於天的天之性，人的天性亦即天所命之人性。若問自命所出之「性」的內容及素質為何？〈性自命出〉說：「喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。」這是以氣概念界說「性」的思路。性內蘊含藏著喜怒哀悲之氣，在情境中與外物相接觸時，受外物的刺激撩撥而興發出對應的性向活動，表現為喜怒哀悲等不同情感狀態。因此，氣性與其對應激擾的外在對象物之間，構成條件制約性的刺激與反應之動態連結。簡文所謂：「凡性為宗，物取之也。金石之有聲，弗扣不鳴。」

在人內在之「性」與周遭環境的外在之物間，各有相呼應的挑激端與感應端，交構成人生命之活動的趨勢和力量，所謂：「好惡，性也；所好所惡，物也。善不善，性也；所善所不善，勢也。」簡文還進一步分析性與物交集下所產生趨勢的種種不同狀態，所謂：「凡性，或動之，或逆之，或交之，或厲之，或黜之，或養之，或長之。」同時，此二篇簡文對「性」於「物」的感受還做了「勢」之外的其他狀態之說明，如〈性自命出〉謂：「凡見者之謂物，快於己者之謂悅，物之勢者之謂勢，有為也者之謂故。」「物」對「性」而言，指在經驗上能看得到，感受得到之對象。「物」使「生」能感受到快樂的稱為「悅」，使「性」因「物」而能有所作為者，稱為「故」。總之，「性」與「物」是相互作用及相互影響的；「物」對「性」的作用及感受有相當的決定性影響。換言之，「性」之所以「好、惡」、「善、不善」不但取決於自身的資素，又取決於「所好、所惡」、「所善、所不善」的對象物，「性」與「物」在相互關連中產生了價值判斷。「物」指外在對象的整體，「勢」指人所處形式之位列。「物」與「勢」的概念見於《老子·五十一章》：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。」大體而言，「性」指人天生所稟具的自然本性，「天」指一切存在事物自然的始源。人對天性的命名，係根據其所表徵的自然特質。換言之，「性」之名

稱乃依據自然特徵所命名，就另一方面而言，「名」所指涉的事物自然特徵係由天所命賦的內容。總之，簡文的「性」字指自然顯發的特徵，且是透過對人的感官可進行感覺之知，可獲致經驗知識的特徵。

## （二）「情生於性」的命題涵義

「情生於性」這一命題在〈性自命出〉篇出現兩次，且在〈語叢二〉中有較詳實的解說，所謂：「愛生於性，親生於愛。欲生於性，慮生於欲。智生於性，卯生於智。子生於性，易生於子。惡生於性，怒生於惡。喜生於性，樂生於喜。溫生於性，憂生於慍。懼生於性，監生於懼。強生於性，立生於強。弱生於性，疑生於弱。」考察其中涵義，愛、欲、喜、慍、懼是情緒的表現活動，這是人的情緒本性的發露。智指心理的思辨能力及解決問題的智力，雖由情所引發其活動，其性質應是理性的、非情緒的。強或弱似乎是指一個人的個性，亦即生命氣質的性向。愛、惡、喜、慍等情是初級的情緒表現，由之而分別發展轉化出來的親、怒、樂、憂等是程度上較深化的情緒特徵。物、性、情三者構成條件制約反應的連鎖式反應，人在所處的環境中受到種種可感覺到的外物之刺激，則當下產生與其對應的自然本性之反應，所反應出來的種種情緒之表現，統攝地稱為「情」，「性」是這些情感情緒所以然的依據。至晚周的《荀子·正名》：「性者，天之就也。情者，性之質也。」有清楚的分辨和詮釋。就簡文而觀之，「喜怒哀悲之氣」雖是內蘊於人的稟氣之性質，可是當被外在環境的刺激所感發出來的種種性向和活動的反應狀態，乃稱為「情」。「情」是人純真的本性，哀、樂是「情」的高度活動狀態，可說是高數值的真情指數。〈性自命出〉所謂：「用情之至者，哀樂為甚。」真情是人順性暢情的流露，在情感交流中，對感受到對方率真之情的接受者而言，係可對應感通而覺通體舒暢，無比的享受，簡文所謂：「君子美其情」，且以「〈韶〉、〈夏〉樂情」為例而予以解說：「凡聲其出於情也信，然而其入撥人之心也夠。」樸實率真之情，特別是表情性的音樂最能深入打動人心。簡文指出情感表現的指向在於情真意切的篤實，所謂：「忠信



者，情之方也，情出於性。」

換言之，虛情矯飾的感情表現是虛偽不實的，不但不能感動人，且令人生厭，甚至是令人深惡痛絕的。情感真摯肯切的人較能感通他人。人與人之間若能聲氣相通，情性相感，縱使對方有些過失，也會因感念到對方的真情厚意而能有所寬容和諒解，不會有所嫌惡。如果對方不是出於真情相待，即使其智能足以克服困難而成功，吾人也不會為他感到高興而珍貴其成功。相反的，若我們能感受到對方的誠意和樸實的真情，即使對方尚未訴諸實際行動，我們也會在深刻的情感交流和默契中為之心悅而信服。楚簡特別重視人與之間情誼感通的價值，說出一段足以發人省思的哲理，所謂：

凡人情為可兌（悅）也。苟以其情，雖過不惡；不以其情，雖難不貴。  
苟有其情，雖未之為，斯人信之矣。未言而信，有美情者也。

人之相交貴在真情相待，真情具有忠信的價值。「忠」是樸實的一貫態度，「信」是真誠之情愫，忠信之情是人性真實的表露，感人至深，彌足珍貴，是人性正面的價值。

楚儒簡所論述的「情」側重在情緒義，其相同處皆以「氣」概念解釋人的喜、怒、哀、樂之情。楚儒簡對情多樣化的描述及同一類型之情的深化之描述，豐富和細緻。認為情欲同是在條件制約反應中受外物所激發而起的連鎖反應。楚儒簡正面的肯認情感生活的人生價值，特別是樸實率真的情感生活不但可為個人帶來生動、活潑快樂。同時，也可在感情的互動交流中感染他人，也給情感起共鳴的他人帶來情感生活的豐富內容和多采多姿的享受與滿足，特別是情之真、意之切，不但可使兩情相悅，且兼具忠信的人際互動價值。楚儒簡對人與人之間在情感世界中所引發的情感之交流、體認與價值認同，是積極、樂觀和正面的。不過，楚儒簡未意識到天人接續上，具超越之道德價值的四端之情，這是楚儒簡所謂情出於性的「性」乃告子之性，非孟子之性，缺乏《孟子》、《中庸》的天人一本，性命相貫通的形上向度。

### （三）「心」的概念分析及其與性、情之關係

我們對郭店楚簡與上博簡中的〈性自命出〉與〈性情論〉可以楚簡性情說來統稱，其核心課題是對人性的多層面分析及對人道的探索。其中「心」是人性活動的中樞，不但可導情治性，還能自覺的關切人道，亦即人生而為人，試問人生的意義何在？如何活出人的尊貴價值以滿全人對生命崇高理想的要求。在簡文中「心」字凡二十五見，就其所出現的語句脈絡來觀其涵義，心的意識活動不但顯示出對外對象和自身的認知能力，也表現出意志的抉擇和實踐能力。表徵周文人文精神典範的「文王之德」的「德」字從「心」，意謂著人之所以為人的尊貴本質。簡文謂：「思之用心為甚」，心是思維的器官，思維活動是人心高度的表現。簡文謂：「凡學者求其心為難」，對有志於研習為人之道的學者而言，其學問的艱難處，就在發揮心思的精微細緻處以及待人處世的如何用心之拿捏功夫。簡文謂：「君子身以心為主」，君子在身體的言行活動上係以「心」為主導者，君子之道繫於對心的理解和有步驟的實踐。簡文謂：「凡道，心術為主」，人道是如何理解人性與人情，且抉擇人生的價值理想，期待自我能朝向價值理想而將性與情安排得合情合理，亦即合宜而切乎義理。簡言之，教導人們通情達理，提升人生的心境，且能與他人和睦和諧的相處，是楚儒簡基本的人文之道。

簡文的「心」有豐富的多樣的機能和奧義，心除了上述的認識與意志抉擇和實踐力外，心也具有情感表現與道德感。心的道德感意指道德的自覺與自省作用。心認識到身心相互連動的互動性，修心可透過修身，亦即檢點自身的容貌儀表服飾是否端正，來發揮心的自我覺醒及自我道德要求之作用。蓋郭店楚簡除〈性自命出〉篇外，〈窮達以時〉與〈成之聞之〉二篇也有涉及反求諸己、檢點品德的言論。〈性自命出〉篇認為有心修己的尚德之君，其身教重於言教，常使人民受到感召而有所敬畏以自行約束。所謂：

未教而民互（恆），管（性）善者也。未賞而民勸，含福者也。未型（刑）而民畏，又（有）心畏者也。賤而民貴之，又（有）（德）者

也。貧而民聚安（焉），又（有）（道）者也。

爲君者當導之以德，以身教而感召人民的道德自覺及自省自律。在政治取向上，德化百姓勝於嚴刑威嚇百姓。若想德化人民則當採人文之道來導引百姓陶冶其德化人格。陳來認爲〈性自命出〉篇可能是楚國太子之傳採用來教導太子的所謂《國語·楚語上》，因此，其旨意在「使明其德，而知先王之務用明德於民也。」

郭店竹簡極重視心在性情及教化上所居重要性作用，蓋「性」是內蘊未顯的人自然生命本質。「心」是居於「性」與「情」之間的一種靈通流動者，不但通聯「性」與「情」兩端，且能導「情」矯「性」而實現有情有義的人道價值。質言之，心能將自然生命質素的「性」和「情」導化成具有人文教養的道德人，「心」爲自覺自主的道德主體。〈性自命出〉曰：「道始於情，……始者近情，終者近義。」和〈語叢二〉：「情生於性，禮生於情」的「禮」有可以互詮處。「道始於情」指道由治情開始，而非指道生於情，道當生於心的道德自覺和自律。心對情的人文教養當以稱情立文的禮教來規範，矯治不義的言行，使之在身體循禮規的矯治下實踐心所志向的人道理想。〈性自命出〉篇認爲聖人的人文教養所憑藉著詩、書、禮、樂都在陶成人心真性情的流露，是涵養陶成心性之最佳經典教育。人文的道德價值有賴於詩、書、禮、樂的循循善誘才能德化人的心和性情。簡文說：「禮作於情，……凡聲其出於情也信，……然後其入拔人之心也夠。」據饒宗頤針對心與志於道的志向之相互關係，指出：「古人極重視『志』。『志』爲『心』所主宰，故云『志，心』。『志』可說是一種『中心思維』，思想上具有核心作用。」可見「心」在楚簡性情說的重要性。

先秦人性善惡論可歸納爲六種不同的主張：計有孟子的性善論、荀子的性惡論、世碩的「性有善有惡論」、告子的「性無善無不善論」以及公都子的「性可以善可以不善論」和「性有善有不善論」等。比對郭店簡及上博簡則較近於世碩及公都子的主張。例如上博簡〈性情論〉說：「有性善有性不善；是故以堯爲君而有象……」。但是就二篇涉及的論域及內在的概念結構，皆過於世碩及公都

子。就二篇理論構成的概念叢而言，「性」、「情」、「物」、「心」與「道」這五大核心概念各有涵義，又彼此相聯，環環相扣，有其未顯明化的內在理論脈絡。就先秦儒家人性論史而言，楚簡這二篇可謂為寶貴的史料文獻。

### 三、竹、帛〈五行〉篇的「行」與「德之行」之辨

在出土文獻中，郭店竹簡及馬王堆帛書中的〈五行〉篇，經許多學者，例如龐樸、李學勤等人的論證，確認為思孟系譜的儒家。〈五行〉篇雖未對人性論直接表述，卻透過人的「行」與「德之行」的分辨，論述人之「性」與「天」在道德性上聯繫的關係問題。郭店楚簡公布後，有關〈五行〉篇的研究，有一共識，即帛書〈五行〉篇的〈經部〉為子思所作，〈說部〉是孟子後學的綴補。且竹簡〈五行〉和帛書〈五行〉的差異不只是在文本上，竹簡〈五行〉有「經」無「說」，帛書〈五行〉「經」、「說」兼具，其間思想取向的不同在於竹簡〈五行〉崇「聖」，帛書〈五行〉說文中大量引用《孟子》的語言，如「集大成」、「金聲玉振」等，且貼近孟子的崇仁義思想。李存山認為：「如果說簡本五行乃是子思（或子思氏之儒）的作品，那麼帛書〈五行〉似可謂『孟氏之儒』的別派的改編解說本。」他還認為荀子在楚地當見過帛書〈五行〉篇，且其批評即針對孟子後學中與孟子有所不同的別派儒者之改編解說本。至於帛書〈五行〉篇說部與孟子思想的異同，陳來認為：「不會妨礙我們以說文為孟子所作或以孟子之名傳世。〈五行〉說文者為孟子所作，當在孟子學於子思之門人的中年，而不是退而與萬章之徒作七篇的晚年，……有孟子後學的若干增飾，這也是可以想見的。」我們可以綜合諸學者所見，將簡帛〈五行〉經，至帛書〈五行〉說的歷程，反映了荀子所謂「子思唱之，孟軻和之」的說法。不過，孟子後學既然對「經」有所增飾、調整，則由〈五行〉的「經」至「說」不能說沒有發展和有所變化，這是孟子及其後學對五行之「經」文，有其獨到眼光之理解和詮釋所使

然。

〈五行〉經文的核心論旨呈現在首章，對「行」與「德之行」，予以辨析入微的區分。首章的文本把仁、義、禮、智、聖五行區別為若是「形於內謂之德之行」，「不形於內謂之行」，其間，「德之行」不但得具備仁、義、禮、智、聖五種美德，且這些美德須是發自人內在的道德本性和道德心靈的自覺。這種發自人的內在德性和道德心靈意識的行為才有資格稱為「德之行」。若只是具備仁、義、禮、智，且未必因誠於中而形諸於外，則只是得謂為「四行和，謂之善」。「善」僅止於行為合乎於社會所期望認可的仁、義、禮、智之規範，亦即公設的行為規則，未必有道德感、內在道德心靈的自覺自發之自主性。相較之下，「德之行」是誠於中而形於外的化境，才能滿全「聖」人的默識心通，與天道融貫為一，通內外而徹上下，天人性命在人的內在道德靈智靈覺中貫通為一。因此，〈五行〉經文做出一關鍵性的論斷：「善，人道也；德，天道也。」「善」是人的合理合法之社會善行，有公共意識的社會正當性，可謂是合乎公共的社會善，滿全了社會規範的要求，屬於規範倫理學之類型，能體認為「德之行」的「德」，則必須滿足道德形上學的進路，在道德實踐的歷程中應有高度的道德體驗之知，深刻地體會到出乎人性和道德靈智、靈能的行為，有其超越的形上理路和根源感，有超越外在世俗規範的普遍性、必然性，為道德之所以為道德的內在價值，和超越時空及人之各別差異的形上屬性。

〈五行·經第三〉云：「五行皆形於內而時行之，謂之君子」、〈五行·經第四〉曰：「善弗為無近，德弗志不成。」五項美德皆能誠於中而實踐形著於外，亦即外在合乎道德規範的行為，有本於內在道德本性及道德心靈之自覺。若外在的道德具體實踐有人性內在之根，人心內在之發源，才可本能地永繼生息不斷而「時行之」，能合內外、人我的道德主體乃是成就了君子人格者。換言之，形之於外在行為的善行，是要身體行的實踐出來，所謂「善弗為無近」。在相對照之下，由內在性所源發出來的德之行，應本於道德意志的貫徹才能有所成就，所謂「善弗為無近，德弗志不成」。「經」文並與為德與善，亦即德之行是將人內在的「德性」形諸於外，成為身也能合乎社會規範的「善行」，而行為呈現出



來的社會善行實有諸於己的德性根據。如此，德之行是內外貫通，表裡一致，所謂「德之行」的涵義在於內在無形的德性，能依道德理性和道德意志的共同運作而實踐出來，成就有形的具體行為，亦即善行。質言之，善德是善行的所以跡，善行是善德之形跡，經文第八章說：「君子之為善也，有與始，有與終也。君子之為德也，有與始，無與終也。」「說」文的解釋為：

「君子之為善也，有與始，有與終」言與其體始，與其體終也。「君子之為德也，有與始，無與終。」「有與始」者，言與其體始；「無與終」者，言舍其體而獨其心也。

「說」文藉身體來解說「有與終」和「無與終」的涵義之別。「為善」，是隨身體的實踐而成始成終的，這是透過時空條件及社會規範的形式來呈現的，其形跡是有限的（有終），至於「為德」的「德之行」，則以推動外在善行的內在善性善心為根源性動力，從心性來主導形軀，以形軀來體現心性的資具或載體。心性為道德的主體性，有自覺自發性及形上的恆常性，相較於形體，可「捨其體而獨其心」。「說」文的詮解將「經」文的蘊義更貼近，而成熟的開發出來。將人道的時而行與天道的不息之誠，貫通起來。

若將〈五行〉篇與《中庸》相比較，子思將「天命謂之性，率性之謂道」的「性」與「天」通貫為一本論。《中庸》所言的「自明誠」，側重在以明確的道德知識來行善，「自誠明」則側重在以道德本性的實存性內涵，以及道德心靈對道德本性真誠的自覺自悟而發動「德之行」的為德。對〈中庸〉而言，誠明並進相通貫，行善的人道透過心性的自覺與志行，可提升到與天道相契合為一的道德形上境界。因此，《中庸》將「自明誠」與「自誠明」相合內外為一，同時，也將「道問學」與「尊德性」貫通為一。然而，由〈五行〉的文理脈絡觀之，「自明誠」與「自誠明」，有一由外而內的貫通程序，〈五行〉經文第九章云：

金聲而玉振之，有德者也。金聲，善也；玉振，聖也。善，人道也；



德，天道也。唯有德者然後能金聲而玉振之。

按古樂演奏，始之於金聲而終之於玉振。經文將「金聲」喻為「善」，「玉振」喻為「聖」。聖為「形於內」的五行齊備所有，是「不形於外」的仁、義、禮、智所無。經文第十八章謂：「聖人知天道也。」聖人由於能知天道，才能臻於發明內在之德之境界。由此進程而類比於「善」和「聖」的聯繫關係，可知「唯有德者然後能金聲而玉振之」，亦即先有善之行，再進一步知天道入於聖境，才能滿全「德之行」的聖化境界。因此，依經文蘊義，由善行的人道進入內化為德之行的天道，係一由外而內的修養進程。再看第九章的「說」文，雖文句殘缺不全，可是其解說的涵義仍然依稀可辨。說文詮解說：「『唯有德者然後能金聲而玉振之』金聲而玉振之者，動□於中〔而〕形善於外，有德者之□。」由「於中而形善於外」的關鍵語句，意指由內而外為「德」，這是境界語而與經文尚未臻於境界的工夫歷程語意有歧見。〈五行〉「說」文句與「經」文，在涵義上的一致，反映出「說」文作者，對「經」文的閱讀，理解和詮釋摻入自己的見解，這是論述架構所使然。

此外，〈五行〉之「經」文未明確提及「氣」，「說」文則提出仁氣、義氣、禮氣，以德之氣來詮解經文的「德之行」，〈五行〉經文提出的仁、義、禮、智、聖五種形於內的「德之行」，不僅是生發於內心的五種美德，亦即彰著於心的「德之行」，〈五行〉一開頭就謂「德之行」就是「心術」或「心之行」，同時，也是具有五種美德得以調和成整體和諧的「和」之特色。所謂「德之行五和，謂之德」也。經文第十九章曰：「見而知之，智也。知而安之，仁也。安而行之，義也。行而敬之，禮也。仁、義所由生也（帛本此句作「仁義，禮智之所由生也。」），四行之所和也。和則同，同則善。」「說」文則提出「氣」的概念來詮解，所謂：

「見而知之，智也。」見之而遂知其所以為之，□□知（智）也。「明明，知（智）也」。智者，言由所見知所不見也。

「知而安之，仁也。」知君子所道而嫻然安之，仁氣也。

「安而行之，義也。」既安之矣，而□搬然行之，義也。

「行而敬之，禮也。」既行之矣，又愀愀然敬之者，禮氣也。

「見而知之」意指見賢人之行，乃智的特點所在。「說」文衍生其義，由所見的賢人之行，進一步去知所不同的君子之道。由知君子之道而能安之者為仁氣；按步就班的推知，證成仁氣、義氣、禮氣是相互間具有有機的聯繫，層層因循且轉化的。「氣」的蘊義，表徵道德意志力和道德生命的實有性和動力所在，分殊化的仁氣、義氣、禮氣皆係內在實化的德性生命之顯現，「說」文對「經」文「四行之所和也」做了適切的詮解：「和者，猶五聲之和也。同者，守約也，與心若一也，言舍夫四也，而四者同於善心也。同，善之至也。」「和」指四行有機聯繫及良性互補，渾然一體。「說」文提出四德之氣的活動和作用導致仁在智知之後，能知而安之，「義」接著能安而行之，且引發出「禮」能行而敬之，使「氣」的功能消解了四行與五行原有的實質性分別。「說」文所提出來的德之氣這一理論，不但具有突破古代氣論局限的意義，也為孟子不易為人了解的「浩然之氣」的說法，提供了一項可資以說明的可能途徑。總而言之，簡帛〈五行〉「經」文與「說」文在思想上顯然有差異，經文在道德實踐上將「德之行」與「行」並舉而言區別。「說」文則企圖突出「為德」的重要性，而將「經」文的「行」與「德之行」，予以調和融會，且將天扣緊於與人的關係上，所謂「德猶天也，天乃德也」，君子之道與天之德一致化。此外，「經」未明確提及「氣」，「說」文則提出別開生面的仁氣、義氣、禮氣，用德之氣來說明「經」文的德之行。當前學界凝聚一共識，將〈五行〉的經文視為子思之儒的作品，「說」文則推斷為孟子後學所言成。說文與經文固然有思想上的內在脈絡關係，但是「說」文在某些問題上也提出了與「經」文不同的見解，我們得以認識到思孟學派的內部之承傳和改造的歷程。

## 四、《大學》、《中庸》的心性修養和人道與治道

郭店出土的楚簡之儒典，除前述〈自性命出〉、〈五行〉篇之外，還有〈緇衣〉、〈魯穆公問子思〉、〈六德〉等篇。古史曾記稱漢代收入《禮記》的《中庸》、〈緇衣〉等文章為孔子之孫孔伋的著作。孔伋字子思，受業於曾子，後來還出任過魯穆公的老師。郭店楚簡不但記錄子思的史事，且呈現出與《中庸》相近的思想。《禮記》中的〈大學〉篇相傳為子思的老師曾子所作。因此，《大學》、《中庸》與這批楚簡的思想內在聯繫可探索出孔子之後、孟子之前，亦即戰國前期的儒家思想發展脈絡。北宋程顥將《大學》視為非由經、傳所組成的首尾一貫之文章，傳統上將《大學》視為成於曾子及其弟子的說法，頗值得重視。《大學》文本中明顯的引用了曾子所言，例如：「所謂誠其意者」的段語中謂：「曾子曰：十目所視，十手所指，其嚴乎！」我們再進一步，依據《論語》載錄曾子以「忠恕」原則來詮解孔子的「一貫之道」，對照《大學》所謂：「所惡於上，毋以使下，所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右；此之謂絜矩之道。」陳榮捷早已論斷出《大學》所言之絜矩方式，從內容論，究竟不外是以忠恕為一貫的仁。

周代的教育分為小學與大學兩部分。其中「大學」指「大人之學」，亦即培養成有成熟的社會人格之「大人」的成人教育。《大學》首章所揭示的「明明德」、「親民」、「止於至善」的三綱和格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下的八目，形成一套儒家一貫的內聖成德、向外推擴為經世治國之內聖外王之學。大學之道第一綱領所揭示的「明明德」，意指培養人對人性內在光明的道德本性應有所自覺。第二綱領的「親民」，依郭店竹簡，「親」皆作「新」，「新民」就是修己以治民方面的以德治國，德化百姓，化民成俗。「止於至善」，指向無止境的道德理想王國「至善」，不懈的共同努力和提升。換言之，「止於至善」是兼備修己以安人，己立立人，己達達人，兼善天下的無限美

善之願景和實踐歷程。《大學》所構劃出來的道德世界願景，具體而言是「爲人君止於仁，爲人臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈，與國人交止於信。」「八目」是實踐三綱，由內而外，推己及人，由近而遠，由小而大的實踐步驟，其內容，《大學》謂：

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。

由八目得知「大人之學」旨在教育富有群己意識，對家、國、天下的社群生活能有人文關懷及有社會責任感的成熟社會人格，其所涉及的生活世界計有個人、家庭、公共領域的社會、國家及天下（世界的視域）。「家庭」是介於私領域的個人及公領域的社群之特殊社群，在這三層生活世界中，個人道德、家庭倫理及社會公共的規範倫理，層層相依，逐次推擴。完善的個人人格是講究倫理親情的家庭及訴求公共意識，社會責任與公義社會和富強康樂之國家的元素或基礎。個人完善的人格是身心皆獲得安頓和富足的。《大學》所謂：「富潤屋，德潤身」，「富」才能治生，追求合乎正義的財富以滿足世俗幸福的物質條件。潤身之「德」在對人的德化人格能修能養，實現人之以爲靈性生命價值及人格尊嚴，亦即人超世俗的精神幸福。《大學》認爲「修身」是對一切人之靈性和尊嚴的身分者開放和期許的。由三綱八目所呈現出的價值理想，是兼顧個人、家庭、公共社群的幸福，不但層層相依，步步推展、提升，且是一止於至善的，苟日新、日日新、又日新，無限開創人類文明與幸福的歷程。

## 五、《中庸》論「慎獨」、「致中和」及贊天地化育

「中庸」一詞首見於《論語·雍也》：「中庸之爲德也，其至矣乎！」將中庸之德推崇爲至德，其蘊義爲理當如此，恰如其分，而無不及或太超過的偏頗。《中庸》首章云：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」意指人所以爲道德主體的道德本性是先驗的天命之本性。人若能依順其先驗德性而發展出道德的自我生命，實現人的生命意義和價值乃是人文教育的真諦所在。道德教育的核心要旨在誘發每位道德主體在道德實踐時，能精確的做到「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」。中庸之德的涵義乃在於導引每個人能本著先驗的德性，在現實的生活實踐中自我調整情緒變化的強弱，而至合理和諧的狀態，待人處事恰如其分，理當如此。喜怒哀樂是常態的情緒生活反應，如何使之合理適度就是「中節」。合情合理的情緒生活，也就是有分寸節度的拿捏，不但不造成對自己和他人的傷害，且能在良性的感情生活交流中，增進人與人之間共同分享的德性生活之美善和情誼。《中庸》重視人與人之間合情合理的情性生活之美善，與郭店竹簡中最長的一篇〈性自命出〉首段言：「性自命出，命自天降，道始於情，情生於性」。在思想內涵上有內在聯繫和相互呼應之處，更增進我們對思孟學派的確信度。

《中庸》在率性、修道的工夫實踐論中，特別強調具道德自覺性的「誠之者」與「君子慎其獨」。《中庸》二十章曰：「誠者，天之德也。誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」天道的運作無思慮無意志，依循客觀的規律，日夜更替，四時循序迭運，萬物依時序而規律地生成變化，有道德意識的聖人基於價值心靈的自覺和意義意志的抉擇，自發性的擇善而堅持到底，積善累德，造福生靈。《中庸》二十一章對動狀的「誠之」，做了分疏的解釋：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。」「自誠明」對應了首章「率性之謂道」，係道德主體自覺性的悟修內在的德性本真，是己立己達的自律。「自明誠」指己立、己達者透過知識理性，教

導他人藉道德知識來修身成德。人既與生稟賦了道德本性的潛質，在活出人的德性生命這一意義大前提下，人所應「誠之」的「人之道」，當時時「擇善而固執之」，不離人之道的修養關鍵在「慎獨」。《中庸》首章曰：「道也者，不可須臾離也；可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。」道德性命既天賦於人的內在生命中，則自誠的工夫入路應隨時自我警惕，審察動心起念的萌發處是否端正，這就是《中庸》十二章：「君子之道費而隱，夫婦之愚，可以與之焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉。……所求乎子，以事父，未能也……所求乎朋友先施之，未能也。」這也就是「君子慎其獨」的誠之工夫細微處，與《大學》的絜矩之道有相依相貫的修持原則。楚簡和帛書的〈五行〉曰：「能爲一，然後能爲君子，慎其獨也。」得見曾子的《大學》，子思的《中庸》與簡帛的〈五行〉三者之間有承傳的一貫之道。「君子慎其獨」若用今日表述法淺顯的說，就是我們與他人互動往來時，應自覺的要求自己要本著情理互感的心，亦即俗稱「同情心」、「同理心」，要先體諒感知他人的感受，這才是誠誠懇懇的做人原則。

中庸之至德貫通天道與人道，以成己爲出發點，推廣至成人，更深廣至成物（一切存有界，亦即天地萬物）。人與萬物皆爲天地所生所養育，人與萬物的生命相依互賴，相輔相成，具有密切的有機聯繫。在人與天地萬物共生共存的立基點及相融共榮的發展目標上，《中庸》首章：「中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」《中庸》之德對人和天地萬物皆係生命的同根同源，自然萬象皆有其存在的平等地位，應相互肯認，相互尊重，共同發展，務求和諧，相攝共融，在機體宇宙論的立基點下，《中庸》二十二章，對成己、成人、成物和萬物和諧並育的願景提出了系統化的完整性的實踐步驟和歷程，謂：

唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。



涵養出中庸之德的至誠者，以天下之大本推擴實踐天下之達道，而成就自己、他人和萬物生命意義之經世功業。自誠盡性之實踐方式不是外鑠式的，而是由人的內在心性自發式的存養推擴，逐步向外感通。《中庸》二十五章所謂：「誠者自成也，而道自道也。……成己，人也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。」成己、成物所必備的仁德和智德皆蘊發於天命之性，內具於人的德性生命中。人立基於天下之大本，實踐出天下之達道，在這合內外之道中，能盡己成己，則人性的尊嚴及靈性生命的價值得以實現人性化的生命意義。同時，成己及成人、成物是意義世界二端而一致的，在人盡己、成己的歷程中，不是隔絕於世界而孤獨進行的。人是與天地萬物共時性的存有，在機體宇宙觀下，人與天地萬物有內在的聯繫。人是向著天地萬物而生存發展的。質言之，人在盡己成己的實現過程中，與他者（他人與萬物）密切互動。因此，在自我實現歷程中，與我相關聯的一切存有者，也因自我生命之意義的彰顯而獲致其存在的意義，亦即我相關聯的他者在自我兼善天下的實踐中實踐他者自身的存在意義，所謂盡人、盡物之性。因此，天下至誠者也是能秉持天賦內蘊的仁德與智德，以盡己、盡人、盡物之性的方式，參贊了天地生成化育萬物的「好生之德」，得與天地的生生之德合一化，所謂「可以與天地參矣」。

## 第三節 戰國中期的孟子學派

孟子雖未及孔子門牆內以親沐其教，卻是篤切私淑其人，承繼其志，闡發其學說至為深切有力的後學。他不但承繼宏揚孔門學說精神，更啟發了後世無數的儒者，為宋明理學中所聚訟的心性問題，提供了不少思想的泉源。

我們透過《論語》，可顯見在孔子的思想言論中處處流露著以仁德的持守與踐履來實現人道的價值理想。這種以「仁」為核心的道德精神，經由孟子對人性層層的反省體驗後，孕育出在中國哲學史上大放光芒的性善論，孔子的仁學也因之奠定了有根有源的生命內在基礎，仁德的踐履對整體人類而言亦得以具有普遍性與可行性。由是，立人道之極的孔子思想透過孟子的深刻闡釋後，儒家思想體系益趨充實而完備，其間孟子的性命論尤有其不可磨滅的重要性。

### 一、「性」、「命」之實質涵義

人的「德性」是天命以生成人的本質，在天曰「命」，在人曰「性」，其理則同一。如順著天賦內在人之所以為人的性理，層層發展，則可彰顯人性美善之德能功用。這是人生所當遵循的方向和歷程，猶公共道路是凡人所當行的正途，如何在這條能宏揚人生命意義的正道上，堅定方向而不移，步步穩健，鍥而不舍地向前邁進，就要看吾人後天教育及修養的工夫了，而後天教育及修養的工夫是處處依據「仁」為核心。蓋「仁」是人的本質，這就是《中庸》所謂：「修身以道，修道以仁，仁者人也。」這句話若與開頭第一章予以銜接貫通，則可推知《中庸》所謂「率性」之性，意指依據能凸顯人之所以為人的「仁」來「率性」，「道」則指以「仁」來率性之歷程，亦即人道。至於中庸所言的「仁」究係人性天賦內在之所本有，或有待於吾人向外學習的客觀對象，雖未有明朗的交

代，可是至少《中庸》爲人指點出實踐生命意義與價值的形上依據、踐履的層次，及崇高的理想境界，亦即啓示吾人當努力於發展天命所賦予人的內在之性，以臻於能參贊天地之化育，而與天合生生之德。其間人若愈能充分發揮人性的德能功用，則與天地合德的程度亦愈高，而人的生命價值亦愈顯揚而光輝，這就走《中庸》二十二章所說的：

唯天下至誠，爲能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

孟子所賦予「性」、「命」的實質涵義，孟子書中有不少關於「性」、「命」的言論，其中將「性」與「命」相提並論者，則可見於〈盡心下〉所載的一段話：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於嗅也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。

人的感官能司視覺、聽覺、嗅覺、味覺、觸覺，且各有其難以滿足的欲望，這些感官的覺能及欲望傾向，雖是天生自然的天性，孟子卻將之劃入「命」的範疇，而不將之抽離爲人的特性，即人性。蓋純感官的欲望追求，其本身是一種生理的本能反應，易蔽於物欲而不能自拔，不具思辨能力，缺乏自主性，是故孟子稱之爲「小體之官」，此其一。這種基於生理需要的感官是人與禽獸所沒有分別的，此其二。感官所追求的滿足物，是外在對象物，得向外追求才可得到，然而欲望是無窮的，能滿足欲望的外在物是有限的，加上人主觀能力的有限、外在環境、際遇等諸般因素的限制，可求而不必可得，實難爲人力所能全權操之在己，是以謂之「命」，此其三也。

至於「仁」、「義」、「禮」、「智」雖係人天生稟賦上天所命而內具，然而孟子卻強調其爲人之所以爲人的特性，而不強調其爲「命」的意義，蓋仁、

義、禮、智之「性」藉「心」來發用德能，而「心」為能思又能得的大體之官，具靈明的覺悟力和自主性，此其一；人心能感到愉悅和滿足的是由仁義之性所發出來的理義，是唯獨人所能享有的，而非禽獸所能追求的，由是構成了人超拔於萬物，而與萬物有別的差異性和獨特性，此其二；心所追求的理想物是天賦內在於己的，所謂「仁義禮智根於心」，故曰：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』，或相倍蓰而無算者，不能盡其才也。」心所好的仁、義、禮、智既是內在於己的本性，那麼吾人只要反求諸己便可獲得，毋需向外追求，所謂「由仁義行，非行仁義也」。因此仁、義、禮、智的追求，其主要關鍵操之在己，非操之於外，而仁、義、禮、智對一切人而言是普遍同具者，孟子曰：「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。」只要是生而為人，即命中注定所有的，雖然是「命也，有性焉，君子不謂命也」。由上面的分析可得知，孟子所謂的「性」是指人之所以為人，人之所以與禽獸有幾希之別者，而又普遍內具於人而能為人所能主動據以實現仁、義、禮、智諸般道德價值的人性，亦可說是人的道德性、尊貴性，而非人與禽獸所無從分別的生理欲求性。

孟子所謂「命」，含有兩種意義：

1. 福命：人的感官能力及欲望，雖是「口之於味也，有同嗜焉，耳之於聲也，有同聽焉，目之於色也，有同美焉」（〈告子上〉），公卿大夫的人爵雖為人所慕求，然而人天生就有種種資源分配上的差異，諸般家庭背景、社會環境、時化風氣等，千差萬別，造成了人種種不同的際遇和限制。因此功名利祿雖可外求，然而只能盡人事的努力，聽天命的安排。吉凶禍福、貧富貴賤，各人際遇不同，非可全權操之在己而有人力不及之處，吾人可稱之為「福命」，此猶《論語》所謂：「死生有命，富貴在天。」

2. 德命：凡人皆普遍內具天命所賦的仁、義、禮、智，是人實踐道德價值的先天基礎，是人人所等同的，即孟子所謂：「君子所性，雖大行不加焉。雖窮居不損焉，分定故也。」在實踐道德的出發點上你不計較別人多一分或少一分，這是立足點的平等，任何人只要由內向外實踐出去即可盡性成德，蓋「人之有四端

也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也」（〈公孫丑上〉），因此只要人肯上進，肯努力，操則存，捨則亡，有一分耕耘，當有一分收穫，這是人所能自願自能自發的，即孟子所謂：「仁義禮智，樂善不倦，此天爵也。」對仁義之性的踐履，願不願，能不能，操之在一己的自由意志，而不受制於外在環境、際遇。孟子所謂能充養浩然之氣的大丈夫，其大義凜然地不為貧賤所移，威武所屈，富貴所淫，即此中真精神之所在。在道德修養中，人若能依天命內在的仁義禮智，自立自主，步步履踐，層層提升生命的意義，以實現完美人格，則在這層意義上，我們可謂之「德命」。

## 二、性命論與人生價值觀

我們若要進一步了解孟子的性命論與人生價值有何關係，最便捷的方式是透過孟子自身所陳述的時代、病痛及其學說意向來了解。〈滕文公下〉第九章是孟子較為完整的自述，為方便起見，我們把它納為三個要點：

1. 從過去的歷史來看，天下是一治一亂地交替循環。每當生民塗炭的亂世，必有志士仁人奮出救世。在毒蛇、猛獸、洪水氾濫中國的洪荒時代，生民失措，幸得堯、禹的修明政治，抑洪患，而天下平。堯舜過後，聖人之道衰，暴君代作，百姓難得安息。至紂時天下復大亂，幸得周公輔佐武王弔民伐紂，將天下由亂轉治。及春秋時代，世衰道微，邪說暴行有作，倫常蕩然，孔子為之懼，作春秋以使亂臣賊子懼。

2. 當今之世，聖王不作，諸侯放恣，處士橫議。楊朱墨翟之言盈天下，楊墨無君無父之說不息，則孔子之道不著，如是邪說誣民，仁義蔽塞，長此以往，將有率獸食人、人與人自相摧殘的悲劇。

3. 孟子由歷史的回顧，時代的考察，轉向未來的願景。他在憂患意識中，迸發出浩然大義，捨我其誰的道德勇氣，毅然抱負時代使命，以承大禹、周公、孔

子三聖之志業自許，宏揚孔子之道以正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，鼓吹王道仁政，以匡世濟人，這是孟子學說的意向。

孟子的主要課題在於如何化解天下人民因顛沛流離的動亂、人性之墮落所遭逢的切膚之痛。孟子對於人爲的禍害，擬從根本處開藥方。蓋人間的禍亂肇於世俗所追求的價值，世俗之人執迷於功名利祿，爲滿足這一要求，遂不擇手段地做出種種傷天害理之事。因此，爲了要扭轉世俗的趨向，孟子採正本清源的根治方法，即「正人心」。人心不正則邪說暴行有作，而天下不治。然而，正人心則必須樹立生命的理想價值，以取代世俗名利的追求。而且，該理想價值對每一個有生命的人而言，應該皆具可行性和持久性。對於前者，孟子遂以孔子藉仁德的實踐來修養聖賢的人格做爲理想價值之所在。復將孔子的仁與詩經、中庸所講的「性」貫穿起來，將《中庸》的「仁者，人也」具體地落實於普遍的人心中，而謂：「仁，人心也。」「夫仁，天之尊爵，人之安宅也。」人實現心中之仁，是人所當行之道，所謂：「仁也者，合而言之道也。」如此把中庸「率性之謂道」做了更明確的說明。

然而心與性有何關係呢？吾人透過孟子性善論的考察，認爲孟子是即心言性的，在此引一段孟子性善論最精要的一段話來分析，《孟子·公孫丑上》曰：

所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井也。皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也。謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始燃，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

在這段話中，孟子是以「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」爲性善的



例證，其要義在說明當人突然見到一個活生生的孩童快要落入井中的剎那間，內心由這一事實的感應，而坦然呈露出一種驀然地不忍不安的情感。這種情感係發自內在的真情摯性，係由內心所流露出來的原始道德意識，孟子稱之為「仁之端」。蓋能思能知的心可針對此種原始的意識情態，予以自覺地反省，而證知仁性之根於本心，深切省察此種惻隱的原始意識情態是唯獨人所特有的本性，是與禽獸構成幾希之分別處。人之所以為人，其尊貴、莊嚴的特質，即在此與他物有別的惻隱之心上，從而覺悟這種惻隱的心理情態係發於道德意識，是人能實踐道德價值的道德根源。人若能妥加珍惜，予以存養擴充，則能凸顯人性的莊嚴，宏揚人的生命意義與價值，由是孟子對人的價值衡量，端視於人實現內在仁義禮智之性達到何種程度。換言之，孟子對人生命的意義與價值之評量，乃依據其實踐理想人格之程度做判準，而理想人格係由人逐漸實踐與禽獸有幾希之別的道德本性來達到。

孟子不僅就人心受感應而流露出來的原始意識肯定性善，肯定道德價值的根源及其可行性，更由人性中趨慕善德之實現，以得到心靈愉悅滿足處來肯定道德價值之實在性，關於這點，吾人可以孟子的兩句話來做見證：

心之所同然者、何也？謂理也、義也。聖人先得我心之所同然耳，故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。（〈告子上〉）

詩曰：「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」孔子曰：「爲此詩者，其知道乎？故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。」

（〈告子上〉）

孟子以其對童稚所觀察到的人性中最坦誠原始的事親敬長事實，來肯定這種不藉後天學習而能的良能，不需推論而知的良知，以說明童稚親愛其父母的表現就是仁的事實。同時，童稚敬愛其兄長的行爲就是義的事實。在事親敬長的言行上所表現的節度文飾就是禮的事實，曉得親親，敬長也就是知曉仁義之事，這是智的事實。

孟子觀察了依內在人性而表現於外的仁、義、禮、智諸事實，以類推法推斷凡同類事物皆有其相似處。聖人所以為聖人，是因為他們能把仁、義、禮、智行得通透圓融。聖人是人，我也是人。我與聖人同類，同具仁義禮智的可貴性分。而「欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳」，「理義之悅我，猶芻豢之悅我口」。聖人與俗人皆有是心之同好，只是「聖人先得我心之所同然耳」，因此，孟子的性善論可說是就其所觀察的人性中不加後天染色的原始道德意識，所真摯流露出來的惻隱、孝悌、羞惡的真情摯性，肯定人與禽獸有別，亦即人之所以為人的尊貴處在於先天點點微弱的仁、義、禮、智四端。人雖普遍內具天賦的道德性，然而卻是隱微不顯的，只能說人人具備了成聖成賢的起點，有達到終點—聖賢人格的可能性，其間卻是一段漫長的艱困歷程，這就是人能以心之思覺悟天性中所坦然呈露的仁、義、禮、智之端苗，係人的生命中莊嚴、華美的表現，人性的尊貴處在此，人生命的挺立處亦在此，茫茫宇宙，浩浩人海，匆匆人生，人所能安身立命處亦在此，人所能據以實現盡善盡美的生命處亦在此。

### 三、存養推擴、盡性致命的道德修養

孟子由人性的考察所發覺的四端，雖是微弱乏力，然而卻是人類道德的端倪，有待培育成長的道德種子，係生命的立根立本處。如何正本清源、固守道德的泉源，使其在有限的生命中流衍出無盡的道德行為，實踐層層的道德價值，以臻聖賢的理想人格，這是至為重要的關鍵。蓋《孟子》曰：

五穀者，種之美者也，苟為不熟，不如夷裨。夫仁亦在乎熟之而已矣。  
（〈告子上〉）

四端之性只是天所命賦予人的道德種子，如何保育之，使之發展、成熟、開花結

果，則端視人後天所當修養的歷程和工夫，亦即是存養與擴充的工夫。這是仁與不仁的分水嶺，「凡有四端於我者，知者擴而充之矣；若火之始燃，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不能充之，不足以事父母。」（〈公孫丑上〉）我們可以將孟子存養與擴充的方法分條敘述如下：

### （一）四端之性的存養與義利之辨

人雖有四端之性，事實上卻常背棄仁義。例如：人雖有羞惡之心而不食嗟來食，然而卻在千萬財富當前時，蒙蔽了本心的作用，見利忘義。取而傷廉的財富為不義之財，這種義利不辨的原因在於失去「本心」。蓋孟子說：「心之官則思，思則得之，不思則不得也，此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也，此為大人而已矣。」因此，能立心官之大體者則能思、能辨，特別是在見有利益可「得」時能思「義」，在貪婪的「欲望」與道德理性之「義理」產生緊張關係時，能存「理」，消解不合理的貪「欲」。所謂四端之心者，指四端之性由心顯，心有覺悟的認識能力，能藉道德行為所引發的內外感應中，確認本性中有慕求仁義的本質和意向。雖力量微弱，卻是人的性命中極其珍貴者，是人類所宜珍愛而努力開展的道德本源，亦是人能創發一切道德行為的內在動力。此即曾引《孟子》所說的：「欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。人之所貴者，飽乎仁義也。」因此，人若能立心官之大體，使其發揮思的功能，以宰割感官欲望之小體，則可實現道德行為，因此《孟子》曰：「學問之道無他，求其放心而已矣。」所謂存養者，在積極方面，則持尚仁義之志，「以仁存心，以禮存心。仁者，愛人。有禮者，敬人。」能愛人，能敬人，則人處於諸般人際關係中，當能因具愛心而施惠於人，以成人之美。若人人皆能夠具敬心而處處尊重他人人格的尊嚴，而不忍傷害、打擊，則社會生活所呈現出來的現象，將產生互愛互敬，共存共融，從而實現安和福樂的大同理想。至於存養的消極方法，則在於寡欲，這就是孟子所謂「養心莫善於寡欲」。蓋當人沉迷於小體感官欲望的追求，則易削弱心的主宰力和思辨力，而使人的行為產生偏失，未能達到融洽、美

善的效果。因此，若人依小體之官所求於外者越有節制，則依大體之官所存於內者益多。若人心愈能維持虛明靈思，則思辨力愈高，主宰力愈強，則藉感官等才質所實踐的道德價值也益不可限量。

## （二）擴充

人雖普遍內具可向善行善的仁義之性，然而就其天生的原始力量而言卻是隱微纖細的。人若能透過道德本心的認識作用，於仁義之性的顯現處，予以自覺自證自知而善加存養擴充，則仁義之性所孕發的力量將「若火之始燃，泉之始達，苟能充之，足以保四海」，其所迸發的德性力量可沛然而莫之能禦。人若不能透過心官的思辨來自覺自證自知內在仁義之性，則易受不良環境的誘惑，從而沉迷物欲，陷溺本心，使心官失去思辨及主宰的作用，捨本逐末地從其耳目小體之官的欲望，放失大體之官的道德心，長此以往，無形中猶如山林之間的小徑，因不常踐履而招致雜草叢生，遮塞道路。這也就是孟子所謂：「苟不充之，不足以事父母。」因此若想要顯揚人性的尊貴性以臻聖賢人格的理想境界，則必得堅持心志，存守道德的本源，使其在具體生活的感應中，源源不斷地實踐諸般善德，成己以成人，成人復成己，在成己成人交相輝映下，來照耀人性的底蘊、生命的意義與價值，其間的歷程就是擴充的工夫了。具體言之，就是《孟子》所說的：

仁者以其所愛，及其所不愛。（〈盡心下〉）

賢者以其昭昭使人昭昭。（同上）

伊尹所以被孟子譽為聖之任者，在其知曉：「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也，……天下之民，匹夫匹婦，有不被堯舜之澤者，若已推而納之溝中，其自任天下之重者如此。」禹稷之受孟子推崇，亦在於「禹思天下有溺者，由己溺之也。稷思天下有飢者，由己飢之也。」至於如何去擴充，則孟子提出了若干原則：

### 1. 擴充的積極起點

孟子以人性中最先流露出來的原始仁義事實，即孩提之童莫不知愛其親、敬其兄的良知良能處著手，期能順著良知良能的天性流露處擴而充之，以收因勢利導、順水推舟之效。

### 2. 擴充的消極起點

針對人性中所不忍爲、不屑爲之事，擴充至一切生活行事中，使人因恥惡、避惡而消滅惡行惡事，這就是《孟子》所說的：

人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。人皆有所不爲，達之於其所爲，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。人能充無穿踰之心，而義不可勝用也。（〈盡心下〉）

### 3. 擴充的程序

擴充的程序亦可說是行善成德的次第，孟子所提出來的基本原則是：

老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。（〈梁惠王上〉）

親親而仁民，仁民而愛物。（〈盡心上〉）

孟子是依據人與環境所構成的諸般關係中，按人類天性對道德對象所自然趨向的先後緩急事實，而有親疏遠近的層次差異。孟子倡言存養推擴的功夫在於由近及遠，由親及疏，由人及物，層層擴而充之，方不流失爲偏狹的私愛，而能像天無私覆，地無私載地將恩德普及萬有，以臻於充實而有光輝，大而化之的聖人人格。

### 4. 行之有恆，不可一曝十寒

存養擴充的歷程，是道德生命的成長之道，亦即有志於宏揚人性尊嚴、人之生命意義與價值的人道。人生而爲道德主體的生命，只要一日爲人，則當盡一日的人道。若一生爲人，則當盡一生的人道，不論造次、顛沛皆應不改其志，如是

使德性的踐履竭力保持生生不息而無須與之捨，以這種心態來立己立人，達己達人，才能臻於聖賢的理想人格。蓋「仁之勝不仁也，猶水勝火，今之爲仁者，猶以一杯水救一車薪之火也。」人在道德修養的路上，若杯水車薪，一曝十寒，則是無濟於成就道德事業的。因此，人唯有在盡性成德的路途上鏗而不捨地持之有恆，尊德貴道，才能提升心靈和人生境界，活出人之所以爲人的深刻意義和崇高的人生價值理想。

#### 四、對孟子心學的評價

孟子心學的根基在其性命觀，由其性命觀而展開出人生價值論、道德修養論及王道政治的理想。其性命觀係植基於觀察人性所流露於外在的道德行爲，和自身內在心性的深刻反省與體認。蓋對人性的研究不僅可視爲是探討一項客觀的知識對象，也是研究者——道德生命的主體，做一活潑的、親切的自我探討，其中的關鍵在於人具有思辨作用的大體之官，亦即具認識作用的心。孟子就人與外在刺激發生感應關係時所呈現的美善事實，溯本追源地尋出人類惻隱、羞惡的道德情感係湧自內在心靈的道德意識，而自覺自證其性分中有可向善、行善的四端。換言之，性由心顯且由心知，孟子復將人所顯現出來的活動與禽獸做一比較，發覺人與動物皆有血氣、生活欲望、知覺、運動……諸相似性之餘，驀然覺察人有異於禽獸的幾希處，亦即在此可向善行善的道德性。雖然其所呈現的原始力量極爲微弱，卻構成了人獸的分水嶺，使人成爲萬物之靈，天地中最貴最美的現實存在者，人的生命意義與價值於此確立。

人有可向善、行善、好善的性情，孟子這項見識，雖來自於其對人性的觀察及自身的體驗，然而孟子以同類事物必有某種相似性的原理，而類推爲：凡人皆普遍內具天賦的仁義之性。至於仁義之性由何而來？這是項深奧難解的問題，孟子將之歸宿於具無限生生德能、無限超越力量，極爲高深莫測的「天」。儘管如



此，天人不是相互隔絕的，因為「性」是由天所命賦予人，人與外在環境發生感應關係時，性若由隱而顯，此時透過「心」的認識作用，反省它，證認它，心藉性的作用來知性。因此，吾人愈能實踐道德生活，則「性」愈是能由隱而顯地發揮作用，心則愈能自覺地認識它，由於人性亦天生之性，大體之官的「心」從而亦愈能藉知性而知天。心愈能知性而知天，則益能體會人所內具的仁義天性是人之所以為人的尊貴處。因此，仁義之性愈得存養擴充，則人的生命尊嚴亦隨之提升，理想人格的實現亦隨之增益。若吾人站在人生的基本意義和價值之觀點上，只要是人，則無論其職業、貧富、夭壽狀況為何？在基本上均為具道德性的人。人若能充分存養擴充人的內在仁義性，則愈能顯發人的生命之莊嚴，若放失枯亡人內在的仁義本性，則人將淪於與禽獸的生命意義無甚差別的地步矣，或許這就是《孟子》所謂：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也」所含的意蘊。

綜觀孟子的性命觀及其道德修養論，其能由人獸幾希之別處，尋出人之所以較禽獸尊貴處，在於可向善、好善、行善的四端之性，且由觀察反省人與人之間所流露的天性事實，類推至凡人皆具仁義之性，此仁義之性賦受於天命。吾人由實際的德性踐履中才能由盡心知性而知天之所命，從而溝通神祕的天人關係。孟子為道德的實踐尋出形上的根源及普遍的可行性，從而激勵人類向上向善的心志，勉人類自尊自信自悅於盡性成德的歷程，以轉向盡善盡美的理想人格。孟子道德學說之有根有源可尋，及其諄諄誘發人類向善行善的方法，和立人道之極，使人生有一共同的最高價值理想之歸宿，這是孟子學說值得讚譽宏揚處。

而其學說亦有美中不足處，例如其建立凡人皆具善性的普遍命題，審查其論證的過程，多有交代欠完備處。例如生理上的感官活動與精神上的心理活動是兩種不同性質的活動，如何由食色之性有同好焉而推結出人心亦當有趨向仁義的同求共好，未見孟子提出解釋。再者，仁心仁性的存養與擴充是要透過成己、成人、成物的道德事功才有實感實效。強調對道德心的存養是孟子正本清源的高明處，然而論及擴充力的大小及其實際所能達到事功效果，若沒有豐富的生命經驗、深厚的知識、高明的智慧做實力，則縱使有一腔善良的動機和遠大的目標，

卻常因欠缺對事物銳利的洞察力及方法，而所能達到的實際美善常是很有限的。因此徒依賴「仁」的存養與擴充是略嫌不足的，對於能生發智慧的經驗、知識、學問等之涵養，擴充於成己、成人、成物的實際道德事功，亦應強調才是。若能注意智、勇與仁之相結合，以智利仁，以勇行仁，則仁德的事功定能更為透徹，更具涵蓋之力。總之，孟子所留下來的性命觀頗值得我們在這個時代中予以繼續沉思、再拓展。

## 第四節 戰國晚期的荀子學派與《易傳》

劉向所定著之《荀子》三十二篇，即今本《荀子》所本。唐·楊倞改《孫卿新書》之名為《荀卿子》，簡稱《荀子》，凡二十二卷，並為之做注，稍易篇序，而成《荀子注》乙書，流傳最廣，自宋以來歷代皆有校刻本。

至於荀子之時代背景，則其身處戰國末季之世，正值社會劇變的轉型期，西周舊制已失卻其傳統的社會控制效力，經濟、政治、教育的變革帶動了整個社會的大變遷。因此，荀子比較關注客觀化的政治、社會及經濟問題，亦即是儒家外王所論述的社群生活之價值理想問題。

### 一、性偽之辨與天人之「分」和相「參」

#### （一）性偽之辨

荀子對人性的解析立足於社會性的人性觀，著重「性」、「偽」之區辨，可見諸其三段言論：

生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動謂之偽。慮積焉、能習焉而後成謂之偽。（〈正名〉）

凡性者，天之就也。不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。不可學，不可事而在天者，謂之性；可學而能。可事而成之在人者，謂之偽；是性偽之分也。（〈性惡〉）

若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。夫感而不能然，必且待

事而後然者，謂之生於僞。是性僞之所生。其不同之徵也。（同上）

人自自然然由天所生就的生理官能之形構、機能，諸如耳、目、口、鼻、骨體膚理之辨聲色臭味及軟硬，乃屬不待後天的學習即能營運的天生本能。這些屬於自然情欲生命的生理及心理官能皆天生各有所好，其所好亦係「感而自然」的本能反應。因此，對荀子而言，這些生就的生理及心理官能及其欲望，皆具人我一同的同質性，且都呈現下意識的反射式活動方式。然而，荀子進一步就生理及心理的機能在活動行進中，能否有自覺自主的意識以思辨、抉擇及增益其未能或克制其過當之反應，析分「性」、「僞」之別。荀子認為生理及心理的結構與機能，其職司「能各有接而不相能也，夫是之謂天官」。在形神相依的條件下，由身心之間互動所反應出來的「好惡、喜怒、哀樂臧焉，夫是之謂天情」。「天情」是「天官」的性質，「天情」既是「天官」在與經驗世界交往時「精合感應」所呈現的諸般攝受情狀，則主體依實然的感受情狀而有所趨向及逃避的回應方式，稱之為「欲」。換言之，居「天官」的性，與展示「天官」活動時諸情狀性質的「天情」及隨情之感受而呈直接趨避回應的「欲」，對荀子而言係人整體結構層級中屬同一層級者。蓋三者係在同一層級中呈相連相貫的互動，所謂：「性者，天之就也。情者，性之質也。欲者，情之應也。」「欲」蘊涵於「情」、「情」蘊涵於「性」，因此，言「性」一詞可統攝「情」和「欲」。就其質性言係人生命中原始的素質，所謂：「性者，本始材朴也。」荀子將其不起自覺自省的純自然徵象謂之「性」不稱「僞」。

與「性」相對比的「僞」，則表徵著人自覺自識自擇的意識活動特徵，荀子指認為「心」。「心」對自然生命的情性作表徵，能不行立即式的反射回應，而予以「慮」和「擇」。「慮」與「擇」，是「心」的理智行理解、判斷及取捨作用。所謂：「心生而有知」、「心知道，然後可道。可道，然後能守道以禁非道。」心不但具認識、判斷、攝取合理的知識作用，且享意志的自由及意志的抉擇作用。荀子云：

心者，形之君也，而神明之主也。出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使誑申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。（〈解蔽〉）

因此，當「性」與外界事物精合感應而發動成「情」時，「心」當下予以省察、識別，再依據是否中理合道的判擇，由意志決定是否付諸行動和採何方式行動。所謂：「情然而心爲之擇，謂之慮。」這是第一義的「偽」，重點在理智的知與意志的擇。至若第二義的「偽」，則進入具體的情境以實踐之，所謂「慮積焉，能習焉，而後成，謂之偽」。「慮積」指理智心藉累積相承相順的諸概念知識，獲致深入的了解，使概念知識在逐漸熟悉中得以強化在意識中的存留。「能習」指行爲按理性所確認的知識爲範型，反覆操練以形塑爲一所期望的行爲反應模式。換言之，積慮及習能是荀子導引人藉知行合一的實踐工夫凝結成一行爲模式，且內化到人格系統中以學會一套有效的社會行爲方式。這是將人所具有之主觀的知行能力，投注於客觀的理範和行爲模式而完成合一化，所謂：「所以能之在人者謂之能。能有所合謂之能。」

荀子的性偽之辨意謂著心性之分，也透露著「心」在化性成偽的過程中所扮演的角色，那就是以心治性的理論格局，荀子所謂：「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」心之所以能治性化性成偽，繫乎「導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非決嫌疑矣」。荀子倡「虛壹而靜」的工夫以養心之清明，蓋清明之心方能知道、可道，配合其爲「形之君也，而神明之主也」的神形關係，以意志主導「性」，發揮其「能守道以禁非道」的化性成偽功能。荀子賦予「心」較「性」尊貴的特質，不受物性因果法則的支配，享有獨立的存在地位，去除了荀子有可能被誤解爲唯物論的疑慮。

## （二）天人之分與天人相參

在天人之分這一論題上，荀子迥異於殷周之際「天命有德」、「天討有罪」，君權天命的天人關係觀。另一方面則「嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道。而營於巫祝，信機祥」，戮破怪力亂神的天人關係迷信。荀子賦予天的主要特徵，在於天的存在及活動，只是一不具意識作用的自然體。萬物雖由天生，然而天之生物，只是自自然然地化生萬物。就天在運行中化生萬物的功能言，吾人「不見其事，而見其功，夫是之謂神」。「神」指謂天在自然界生生不已，吾人僅見其然而不知所以然的功能作用。這一層涵義，意謂著天係自然界運動變化的總和。就天所生就的自然物性而言，稱為天性，天官、天情、天養等皆反映萬物的天性乃自然共性。天之化生萬物不具意識作用，而係依循客觀的常則。荀子所謂「天行有常」，「天」意指宇宙諸多系統的統攝詞。荀子雖認為天的運行有其客觀的、獨立自在的規律，本身無意識，既無意志的左右，亦無目的性，然而，就其言「日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成」觀之，荀子的天論乃屬有機論的見解。

由荀子的性偽之對比，相應於天人對比的關係，「性」純屬無意識的天然狀態，依內在的自然法則而活動，則「天」亦係無意識特徵的自然體，依客觀的自然律而運行、生物，甚至於一般人因無知而心生畏懼的「夫星之墜，木之鳴，是天地之變。陰陽之化，物之罕至者也。怪之可也，而畏之非也」。荀子視天象之不時為依其出現的律則，只是呈現的時間間隔較長而為人所罕見耳，他徹底的否定了《左傳》天人感應，以降災賜福言國之興亡的神祕天人關係。其非天命，破災異。掃迷信，旨在還天為一有理則的自然體，而引人以理性的態度參贊天地的化育。

關於與天對比的人，荀子側重在具有意識活動特徵的「心」處。蓋「心」具有能力從事分辨事物的認知及找尋理想的目標，改造事物以實現人文化成天下之目的。這是天人對比中所凸顯的一項人之特質，所謂：「人之所以為人者，何已也？曰，以其有辨也。」就自然界而言，雖然「天地合而萬物生，陰陽接而變化



起」，然而「天能生物，不能辨物也；地能載人，不能治人也；宇中萬物，生人之屬，待聖人然後分也」。天既然無意識作用，自然只能無意識的生物，而不能辨物以治物成物，聖人雖不能從無中生有般地生物，卻能辨物且朝向人文化成的理想目標，發揮主觀的意志力實踐治物以增益人類的福祉。荀子在〈天論〉中，雖認為「大巧在所不爲，大智在所不慮」。然而所「不爲」、「不慮」者，係指無實務意義的「無用之辯，不急之察」，亦即對天的考察超乎人理性經驗認知的範圍者。其「天人之分」的積極意義在釐清天人關係，確定人所能知能爲者。人所能知者在大前提上確信天有常道，地有常數，君子有經常性的規範。在「君子道其常」的原則下，「所志於天者，已其見象之可以期者矣。所志於地者，已其見宜之可以息者矣。所志於四時者，已其見數之可以事者矣。所志於陰陽者，已其見和之可以治者矣。」換言之，可知之天係以因果法則所求的經驗知識，亦即科學之知。所能爲者在於「制天命而用之」、「應時而使之」、「騁能而化之」及「理物而勿失之」。「制」、「應」、「騁」、「理」所依據者，係人對自然界認取的自然法則。換言之，人所當爲者，在攝取對天的科學之知，以官天地、役萬物，在「疆本而節用」、「養備而動時」及「循道而不貳」的實踐原則下，「財非其類，以養其類」，滿足整體社會生活「養欲給求」的需求。

總而言之，荀子的天人之分係在天生人治人成的理念下提出。換言之，天人之分的消極意義，在破除天人感應的迷信及客觀的在能知範圍內還天人的實然特質。其積極意義在有機的重新整合天人關係，在「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參」的結構與功能之論析模式下，履行天人相參的任務。所謂天人相參，係有鑑於天、地、人是宇宙整體結構中有機的三個部分，雖各有性質和作用，然而在功能互濟下，三者是互動互補的，人與自然（天地，且可以天統地而統稱爲天），在天人分職分工而以人發揮主動的參贊化育工夫中，互動互補而交融互通成一廣大和諧的有機系統。是故，荀子在天人關係中有破也有立，在天生人治的格局下，發揮人主動積極的實踐力，且以實現天生人成的人文理想，才是荀子天人關係論的真諦。因此，在天人相參的有機論及人文目的論下，荀子曰：「明於天人之分，則可謂至人矣。」

### 三、「維齊非齊」的社會正義觀

美國哈佛大學哲學系教授約翰·羅爾斯（John Rawls，一九二一～二〇〇二）曾於一九七一年出版一本名為《正義論》（A Theory of Justice）的名著，書中將正義的主題界定成：「正義的主要問題是社會的基本結構，或更準確地說，是社會主要制度分配基本權利和義務，決定由社會合作產生的利益之畫分的方式。所謂主要制度，我的理解是政治結構和主要的經濟和社會安排。」羅爾斯教授所以重視社會基本結構，係因它涉及到規制一套社會體系的正義，它對社會成員所規定的基本權利和義務，對該個體及社會整體影響深刻且長遠。

由羅爾斯正義論出於對社會基本結構的關切，頗適切於荀子的社會思想。因為荀子所嚮往的理想社會結構是「德必稱位，位必稱祿，祿必稱用」、「朝無幸位，民無幸生」的理境。蓋透過一套合情合理的社會結構，才能達到「萬物皆得其宜，群生皆得其命一」的社會功能。如是，才能導引社會產生此種結構和功能，社會正義益顯發其崇高的價值和重要性。

由荀子「一物失稱，亂之端也」，可窺測出荀子的正義概念蘊涵著相稱等宜的特徵，人與人之間的個別差異情況實在是千差萬別，所涉的因素極為複雜，例如：先天的資質、後天的努力、發展及成長的機運等等。社會正義的彰顯既在於「凡爵列，官職，皆報也，以類相從也」。荀子認為人與人之間有著品德、學問、才能及工作績效的差別，則所當擔負的社會分工及社會報酬亦當對應符合此差別。因此，規劃出一套能反映這一實情的、有差等之社會層級結構，才是體現社會正義不可缺少的工具。他說：

夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也。然則從人之欲，則勢不能容，物不能贍也。故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚能不能之分，皆使人各載其事，而各得其宜。然後使穀祿多少厚薄之稱，是夫群居和一之道也。故仁人在上，則農以力盡田，賈以察

盡財，百工以巧盡械器。士大夫以上至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職，夫走之謂至乎。（〈榮辱〉）

社會層級結構的設計，一方面要因事而分工，行分化式的開展，另一方面亦應顧及社會整體運行的功能。因此，在分化時不能失卻有機的統合性。在人與事的安排上，做到才德和位分與穀祿在橫向關係上對稱，縱貫關係上有著合乎正比例的差等。合乎「以類相從」及相稱等宜的正義原則，才是人人可以心悅誠服地接受的「至平」社會，因而在荀子思想中「維齊非齊」的原理，才是社會正義的基本原理。反映比例性正義的社會層級結構，其層級的差別性應具合理性。荀子謂：「天下之要，義為本」、「以義制事」。人性雖有自私自利的傾向，然而人心在大清明的狀態下，其知慮能知理明道，可道而不可非道。因此，性趨利，心崇理義。理義與私利的對立，猶正義與不義之對立。社會的治亂，端賴客觀的社會層級制度是否奠基於公正的理義或偏袒某些特殊層級的私利。荀子有言：「義與利者，人之所兩有也。故義勝利者為治世，利克義者為亂世。」因此，社會正義落在社會層級結構而言，合乎社會正義的一套社會層級結構應當是一套客觀的理性架構。唯有如此，生活於其中的人才能建立真正的共識，且願接受隨之而有的公共規範，舒緩平息人與人因自私自利所造成的衝突。荀子所謂：「公道達而私門塞矣，公義明而私事息矣。」

荀子的禮亦意謂著一套社會層級的結構，其基礎係一種合乎社會正義的理，荀子曰：「禮之理，誠深矣。……禮者，人道之極也。」因此，禮制為理的形構，亦即公道、公義的表徵。換言之，合乎社會正義的禮結構之形成，係由來於「明通而類」的生成法則。「明通而類」中所應明通者為類之所以然的「義」，荀子云：「緣義而有類。」至於「義」與「理」的關係，作者在另一文中認為：「義指稱事物內在的理或與事物間依某理而結合的一種關係。」而類與類的關係，可理解為：「『類』具有條理義。類與類之間有互相連屬之縱的層面與橫的層面，依其相互關聯的秩序可結合為一整體的系統，稱之謂『統類』。」

關於人與這套社會層級結構的關係，有兩種面向可資說明。就靜態而言，

將具差別性的人才與具差別性的層級位分應相互配合而一一對應符合，也就是荀子所要求的「論德而定次，量能而授官，皆使人載其事，而各得其宜」。另一方面，人在社會層級結構中應有上下流動性。換言之，社會層級結構對人應持開放性，而為一開放的系統。如是，社會層級結構在提供給人公平的競爭機會下，不同才智的人只要努力充實自己，發揮才學以貢獻社會，則社會也依其社會貢獻的大小程度，反饋以相稱應得的位分與穀祿。反之，個人若不珍惜既有的社會職分和地位，不但不努力工作以貢獻社會，力爭上游，反而有虧職守，不能克盡社會分工中所賦予的責守，則應下降其層級。荀子謂：「無德不貴，無能不官，無功不賞，無罪不罰。」賞罰的得宜，意謂著社會報酬的正義得以伸張。荀子打破了周代社會的封建性，使原為世襲的，一成不變的封閉社會，開放為一賞罰公道的流動的、合理的社會。他說：「賢能不待次而舉，罷不能不待須而廢，……雖王公士大夫之子孫，不能屬於禮義，則歸之庶人。雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。」顯然，荀子已較讚許滕文公比能行「世祿」的孟子更務實而進步，這點極有積極性，頗具時代的價值，更明確地展示了荀子對社會正義的關注性。

## 四、知識與禮憲的生成論

### （一）知識理論

#### 1. 能知與所知

綜觀《荀子》書中提及「知」和「智」處多達四百八十七次，其中提及「知」處有四百七十九次，提及「智」有八次，多於「道」的三百三十次、「性」的一百次、「仁」的一百二十五次，足見荀子對「知」的高度重視。他是儒家學派中首位將「知」之理解置於哲學人類學或人性論基礎的人物。〈正名〉

說：「所以知之在人者謂之知。」「知」指人的認知能力。〈解蔽〉云：「人生而有知」、「心生而有知」、「凡以知，人之性也」，意指人生而稟賦能知的特殊能力，理性的認知能力係人天生即有的自然本性。〈非相〉以知識理性的思辨能力，建立概念知識的分別性智力，界定人之所以為人的尊貴特質。所謂：

人之所以為人者，何已也？曰：以其有辨也。……故，人之所以為人者，非以其二足而無毛也，以其有辨也。……辨莫大於分。

「辨」指人所具有之理性分辨的認知能力，荀子把知識的認知和分辨能力（別異的認識能力）歸屬於「心」。因此，荀子的「心」係條理之心，邏輯的心靈，認知主體所在。心在行使認知活動時，所獲得的概念知識若與認識對象的實際屬性特徵能對應符合時，則心之認知活動有概念與實在的符應性、諦當性，因此而可謂為「智」，〈正名〉所謂：「知有所合謂之智。」

牟宗三首先點出荀子「以智識心」的儒學特色，他說：

因此而可謂為荀子於心則只認識其思辨之用，故其心是「認識的心」，非道德的心也，是智的，非仁義禮智合一之心也。可總之曰以智識心，不以仁識心也。此智心以清明的思辨認識為主。

又云：

智心有兩層，一是邏輯思辨的，一是智的直覺的，前者為知性層，後者為超知性層，雖有兩層，統名為智心，亦可統名為認識心。……荀子雖言虛一而靜，然亦只落於知性層。惟道家之虛一而靜之道心，則屬於超知性層，……以智識心表明思想主體（或知性主體），使人成為理智的存在，凡順此各方面所成之路向以進，則在知上必止於經驗主義與實在論。

依牟先生旨意，荀子的以智識心，確立了知性主體，其認知活動係主客對列的格局中，以認知主體的「能知」去認識認知對象的「所知」。具體言之，荀子認知心所營的認知活動係以外在經驗和現象為目標的實在論之理性主義，所成就的是經驗論或（外在）實在論類型的知識，因此，荀子能知之心既通向外在的經驗或現象，則對外進行的感覺認識的感覺官能，亦即五官或荀書所謂生而既予之「天官」有其不可或缺的地位。〈天論〉云：「耳目口鼻形能各有接而不相能也，夫是之謂天官。」五官各司其職不可相互代換的功能。〈榮辱〉對五官各別的官能予以分述曰：「目辨白黑美惡，耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養。」目、耳、口、鼻及骨體膚理指人的身體形構及器官組織，這是我們資以與外在世界交往的憑藉或資具。五官接觸和感覺外在世界經驗的感覺與料（sense data）的官能，稱為「五能」。就認識論而言，五官五能是表象世界之孔道，是感覺經驗之所以可能的主體依據，亦是經驗知識的範域和限制所在。「心」是對五官所表象之感覺性質予以分辨且統攝地予以綜合判斷以產生出概念化知的中樞，荀子特別以類比義的語詞「天君」表述之，所謂：「心居中虛以治五官，夫是之謂天君。」

在荀書中能知之心及能知之對象極其多樣而豐富，例如〈勸學〉：「不知天之高也」、「不知地之厚也」、「不知學問之大也」；〈修身〉：「無師吾安知禮之為是也？」；〈富國〉：「故知節用裕民，則必有仁義聖良之名」；〈王霸〉：「急逐樂而緩治國者，非知樂者也」；〈君道〉：「知有常法……，知明制度，權物稱用之為不泥也。」〈議兵〉：「知罪之在己也」；〈疆國〉：「至死而後知死」；〈天論〉：「不知貫，不知應變」等。因此，荀書中的所知除了能知者的自我非理解外，更是幾乎涵蓋了自然法則、音樂藝術、道德判斷、人之生與死、客觀的常法制度、治國之理、體現群際倫理的禮義之道、貫常與應變等，以今日學科分類而言，幾乎於人文科學、社會科學及自然科學皆能涉及。

荀子知識論中「所知」之對象，約而言之為自然與人文社會的知識。他在〈天論〉一方面說：「錯人而思天，則失萬物之情。」另一方面又批評莊子說：「蔽於天而不知人。」在天人分工合作的人文化成事業上，人必須既知「能參」



也得兼知「所參」。然而，他對自然界與人文界採經驗論的進路，對先驗的形上界採存而不論的設限態度。〈天論〉謂：「四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得養以成，不見其事，而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。」萬物如何得陰陽大化之和以生，又如何得其養而成，這是無法從經驗觀察中得見其操作的過程及超驗的形上原理。因此，〈天論〉肯認人的認識能力是有限制的，所謂：「大巧在所不為，大智在所不慮。」〈天論〉的理智與技藝創造皆是有限的，人應有自知之明。

那麼，荀子所認可的所知對象和範圍何在呢？〈天論〉說：「聖人清其天君，正其天宮，……則知其所為，知其所不為矣；則天地官而萬物役矣。其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天。」「知天」的對象範圍設定在天人互動互補的天生人成之事業上所需具備的知識，亦即君子或聖王在治理國政時，需研求有關天地、役萬物、曲治人民之行爲，曲適養民之務，不傷害人民的治生大事，這是「知天」的大方向大原則。若就其體的「知天」之知識內容而言，係就「天有常道」之客觀的運行規律作爲人對自然所能知的對象。他說：

志於天者，已其見象之可以期者矣；所志於地者，已其見宜之可以息者矣；所志於四時者，已其見數之可以事者矣；所志於陰陽者，已其見和之可以治者矣。〈〈天論〉〉

「志」指人可以認識且予以記錄者。在以人治之能參來配合天時地利之所參的天生人成架構下，務求知於日月星辰等天文現象之運行規律，而可以預測預期之數紀。〈天論〉以理性知識的立場批判當時不理性的迷信，謂：「夫星之墜、木之鳴，是天地之變，陰陽之化，物之罕至者。怪之可也，而畏之非也。」蓋星墜、木鳴的罕見現象，屬自然現象，有天地運行的因果律可資解釋。人若因少見而多怪，猶情有可諒，若因此而生怪力、亂神的迷信且心生恐懼，則是錯誤的反應。人對大地所務求的知識是屬於農業地理的實用知識，亦即研究可資蓄養生息的地利。同時，在農業經濟知識學中，也需研究陰陽交合之氣候溫度方面的知識。質

言之，荀子所意向的自然界知識，旨在敬授天時與地利，使農業生產能順四時之序而春耕、夏長、秋斂、冬藏，俾能與天地同節以人知，成就天生人成的利用厚生之功業。

此外，在「財非其類，以養其類」的人文化成之治業所擬全其天功的要求外，荀學的知識取向不但要對自然界的客觀存在序列予類族辨物，亦即按自然屬性予以作自然分類，而且，對人之才能和社會屬性予以社會本位的人為分類，旨在建構人道的禮憲，明分使族群而營造群居和一的社群生活，共存共榮。因此，荀子的知識取向有人文與社會的知識向度。其中涉及個體與群體，群體與群體間的類屬性知識。由是現之，荀子的知識世界涵蓋了自然與人文社會之類族辨物，以及天生人成架構的倫類（人文）與物類（自然）之統攝等三重互動，及其所構作之整體關係網絡，這是荀學據統類而擬建構之富禮憲的人道世界。

## 2. 荀子的知識方法與原理

荀書中「知」 / 「智」、「愚」連用的語法出現約二十次，「智」指有正確知識的明智之士，「愚」指認知錯誤者或智之闕如者。明智之士是要透過自覺性的知識追求且長期累積知識精進而致的。〈儒效〉云：「我欲賤而貴，愚而智，貧而富，可乎？曰：其唯學乎！」至於為學求知的終極目標則以圓成儒家一貫的內聖外王為理想。〈解蔽〉云：「故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？曰：聖王。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以為天下極矣。」

「盡倫」指善盡人倫道德的美德，可謂內聖之至極，「盡制」指為家、國、天下建構出社群生活的完善化制度以實現明分使群，群居和一的群體生活理想，亦即外王的理念與實踐。

智者的知識兼求量的博學及質的精純，亦即學思並進，由博反約。〈王霸〉云：「故孔子曰：知『智』者之知，固以多矣，有以守少，能無察乎？愚者之知，固以少矣，有以守多，能無狂乎？此之謂也。」智者「守少」即能將所累積的眾多知識深思熟慮，予以融會貫通出精要的原理原則或融貫的理論系統。智者與愚者對知識的運用態度也隨之而異，〈不苟〉對比的指出：「知（智）則明

通而類，愚則端慤而法。」智者之知明達通變而知統類，愚者只能知其然而不知所以然的謹守法度。智者所以能明通統類係能融貫的深知全正之道，這是需透過歷史文化的脈絡來提取粹納寓於萬變中而有普世真實性的「道貫」。〈天論〉云：「百王之無變，足以爲道貫……，故道之所善，中則可從，時則不可爲，匿則大惑。」「道貫」指旁通統貫的統類之知，亦即對全正之道的統整之知。全正之道，亦即統整之知從反面言之當不畸和不匿，「不畸」，指不泥於具偏差性的知識；「不匿」，指概念表示有不夠透徹處（相對義），亦即有隱晦不明處。

荀子進一步論述了形上實存的「道」與曲知之人的認識關係，〈解蔽〉云：「夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之，曲知之人，觀於道之一隅，而未之能識也，故以爲足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。」恆存的常「道」，在動態的運行中千變萬化的樣相，非某一特定角度的觀察與理解所能窮盡可能之知的。執於一向度的曲知之人，以偏概全，造成自己與他人在對「道」認知上的困惑。像這種執偏見以概括全貌的一偏一隅之士，常因爲有見於此而障蔽於彼，這是人們常患的認識上之「蔽塞之禍」。荀子以彼時所見的諸子之學爲例，而進行了蔽塞之偏見的批判，〈天論〉云：

萬物爲道一偏，一物爲萬物一偏，而自以爲知道，無知也。慎子有見於後，無見於先。老子有見於詘，無見於信，墨子有見於齊，無見於畸。宋子有見於少，無見於多，有後而無先，則群眾無門。有詘而無信，則貴賤不分，有齊而無畸，則政令不施。有少而無多，則群眾不化。

這是段荀子的先秦諸子批判觀，肯定諸子的定見，也指出執所定見而造成的蔽塞之禍。那麼，對荀子而言，智者如何可避免這些蔽塞之偏見，免淪爲一偏一曲之士而能獲致全正之道的認識成就呢？

〈解蔽〉提出解除蔽於偏見而得獲識全正之道的的方法，所謂：「聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物而中縣衡焉。是故衆異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡？曰道。」以始終

爲例，若人不明自始與終係一連續性的歷程，若執於始則爲始所蔽而無見於終，若滯於終，則又蔽於終而不知始。不論執於始或蔽於終，其知識皆蒙蔽於一偏一隅之知，無法獲得周遍全正之理。能超越心術蔽塞之患的聖人，是不陷溺在始、終；近、遠；古、今；欲、惡；博、淺等十種偏執所造成的蔽塞。聖人能兼容歷史所積累的傳統政教學問，兼陳萬物，尋出內在其中的中軸點「中縣衡焉」。若此一中軸能面面相顧，使相異的衆類不相互蔽塞而亂其全體理脈，則可確定這一中軸點乃係「兼陳萬物而中縣衡」的全正之道。因此，對歷史文化所積累的既有政教學問，應舉用之卻勿蔽於成積，這也是〈天論〉所云：「百王之無變，足以爲道貫……故道之所善，中則可從，畸則不可爲，匿則大惑」的深層知識原理。

天地萬物所呈現的物以類聚及物以群分是荀子天生人成，以人文化成天下之大架構下的知識認知基礎。「類」在荀子知識論中意謂著世界的構造（包括自然與人的種種社群）和認知。「類」之所以然的原理，使類成爲族類群體的集合名詞。楊長鎮認爲：「就〈天論〉篇之『類』考察，發現類是作爲『族類地存有』及『恆在一定之世界關係中之存有』之人的活動的基本性質或場域。」荀子的明智之士在知識活動上必須成就出「明通而類」，才能精明通達地舉一反三的類推，蓋〈非相〉云：「類不悖，雖久同理。」一切物類皆有不易之存在與活動之常理或規律。荀子認爲在知識的方法上，我們若依類推度則將不違內在於物類的普遍原理。他在〈正名〉提出「推類而不悖」的知識類推方法。荀子的「類」是族類之整體，類因係整體族類的普遍原理，吾人可據以推導出屬類中個物的分殊之理，〈王制〉所謂：「以類行雜，以一行萬。」牟宗三扼要的闡述荀學「類」之涵義說：「每一類有其成類之理，理即成類之根據。……皆可以類通，即以同類之理通也。」荀子「全其天功」的天政、天養，既需「財（裁）非其類以養其類」，則荀學不但要周備的認識不同物類之類因，且須進一步尋出不同物類間相互聯繫脈動的關係網絡，建構一套能融貫不同物類知識的整套系統化之知識，這就是「統類」，意謂著全正之道的表徵，係禮憲構成的理據。因此，統類是荀子在天生人成的「全其天功」之人文化成架構下、人與他者（包括自然與人文社會）既相界定也相涵攝的知識準據，統類之知既見樹也見林，是荀子知識的方法

與理論中最值得研究的課題，至於要人如何用一套名言表述所認識的知識，筆者曾在另一文〈荀學禮文化的知識理論〉中略述，此處受篇幅限制，不再贅述。

### 3.知識的倫理規範

荀子認為知識源於經驗，在求知的歷程上，先以感官為感覺經驗世界諸感覺與料的通道，然後，再由心徵知感官所對應的感覺與料，判斷出相關的概念知識。〈正名〉有段精要的論述：

凡同類同情者，其天官之意物也同。故比方之，疑似而通，是所以共其約名以相期也。形體、色理以目異，聲音清濁、調竽、奇聲以耳異；甘、苦、鹹、淡、辛、酸、奇味以口異；香、臭、芬、鬱、腥、臊、漏盾、奇臭以鼻異；疾癢、滄、熱、滑、皴、輕、重以形體異；說、故、喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲以心異；心有徵知。徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也，然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也。五官簿之而不知，心徵知而無說，人莫不然謂之不知。

「緣」意指依據；「天官」指耳、目、口、鼻、心、體，「意」指測度。荀子認為凡事物屬同一物類，相同情況者，人憑著各自認識的官能對之所進行的認知性測度也將可能相同；因此，人對這些類同的事物予以相互比擬對照，可進行認知上的交流而互相通曉，再通過共同約定之名稱，可使人的認知相互對應符合。五官是認知主體憑藉來表象世界之通道，有待於認知心予以驗知而下一判斷來解說。然而，由天官意物至心徵知天官所感覺到的對應之感覺與料，心的認知判斷及概念解說是否正確，荀子提出「虛壹而靜」的知識倫理之規範。

〈解蔽〉云：「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。」「虛」、「壹」、「靜」皆由道家提出，荀子援用其語辭卻改造其概念涵義。荀子認為虛壹而靜是促使認知心靈能臻於「大清明」狀態的知識倫理之規範。茲將〈解蔽〉所提這三個重要概念逐一釐清。先釐清「虛」的概念，「人，生而有知，知有所志（誌），志他者，臧也；然而有所謂虛。不以所已臧害所將受，謂



之虛。」《荀子·解蔽》「臧」首藏通，「志」指記識，人的記憶保存所累積的既有知識，但是這些既有的心中知識在認識主體學習新知識時，不應成爲干擾對新知識相應理解的成見或障礙。因此，虛心是知識倫理中學習新知的一項美德。次言「壹」概念，「心，生而有知，知而有異；異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也；然而有所謂一（壹）。不以夫一（彼一）害此一，謂之壹。」心的概念認知作用在分辨不同事物的所以然之理。兩項不同的對象知識可以分別認知而同時兼知兼容，同時，心還能進一步探尋這兩個概念之相互邏輯關係，條理出兩者間的主從、輕重、先後、相互蘊涵與否等知識。不同概念的知識，只要合理皆可兼知兼容而勿相互排斥，都可以予以一個位置，「不以夫一（彼一）害此一」這是知識倫理中當培養的包容美德。其次是「靜」的概念，「心臥則夢，偷則自行，使之則謀；故心未嘗不動也。然而有所謂靜，不以夢劇亂知，謂之靜。」（〈解蔽〉）意指當人缺乏理性意識的自覺自主時，則心的狀況猶若潛意識的失控而思緒散漫雜亂。文中的「夢」指自起的雜念之任意想像。「劇」者煩囂也，指由他起的雜念而言。「夢劇」指胡思亂想的雜念。若我們能自覺的覺醒理性認知意識，高度專注於所知，進行主觀合一化的認知活動，則理性專注的認識活動可不受夢劇亂知的負面影響，荀子指稱這是知識倫理中當修持的靜德。

荀子在〈解蔽〉中謂心之「虛壹而靜，謂之大清明」，這是心之能知全正之道且據以爲制定禮憲的統類之理。在知識倫理上，荀子主張認知心應服從知識良知，對所認識的「道」下肯定判斷，對悖反於「道」的錯誤知識應誠實的予以否定判斷，所謂「心知道然後可道，可道然後能守道以禁非道」。（〈解蔽〉）同時，能接受虛壹而靜的知識倫理之規範者，才能兼通萬類之理，兼而統攝之以成統類之理，所謂「精於道者兼物物。」（〈解蔽〉）由虛壹而靜而修得大清明心者，才有能力「疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地，而材官萬物，制割大理，而宇宙裡（治理）矣」（〈解蔽〉），荀子依其知識倫理及人所造就的知識成就，進行了知識人格的等級畫分，他說：「有聖人之知者，有士君子之知者，有小人之知者，有役夫之知者。多言則文而類，終日議其所以，言之千舉萬變，其統類一也；是聖人之知也。少言則徑而省，論而法，若佚之以繩：



是士君子之知也。其言也詔，其行也悖，其舉事多悔：是小人之知也。齊給便敏而無類，雜能旁魄而無用；析速粹孰而不急，不恤是非，不論曲直，以期勝人爲意，是役夫之知也。」（〈性惡〉）荀子將人的知識造詣判分了「聖人之知」、「士君子之知」、「小人之知」和「役夫之知」四種高下不同的差等。其中「聖人之知」其論述「文而類」，不但符應不同的物類之理，且將不同的物類統攝之而予以邏輯地建構成統類之知。「聖人之知」顯然是荀子知識理論所樹立之最高的知識人典範。

## （二）禮憲的生成論

禮教是荀子人文統類所得以形成的依據。至於所依據的對象，荀子曰：

禮有三本，天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡焉，則無安人。故禮上事天。下事地。尊先祖而隆君師，是禮之三本也。（〈禮論〉）

蓋鑑於天生人治人成的荀學格局下，「天地」係萬物所從出處，係生養萬物者。「先祖」爲人類種性生命及文化生命的來源。「君師」係積學、積思慮、習僞故以制作禮義，形範社會規範及價值觀者，也是實施政教以化導人民，安治社會國家的權威者。禮之三本，意謂著三種人文意義之起源，各有致敬達意的對象。天地鬼神是祭祀祝禱之禮的對象，先祖是冠婚喪葬之禮的對象，君主是朝聘軍旅之禮的對象，師友是賓主酬酢之禮的對象。落實到日常生活的社會規範處，則「禮」對荀子而言，係人類生存，社會安定，群居和一所不可欠缺的規範。他說：

食飲、衣服、居處動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌、態

度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違庸眾而野。（〈修身〉）

「禮」由表徵著社會菁英的理想義之君主所制，合乎此社會規範及其價值意義者，顯得文雅而中和節之效。否則，因失禮教而粗野，甚或違背健康法則而「觸陷生疾」了。

荀子化性起偽的社會化歷程，實際上就是儒家所一貫強調的社會教化或社會教育。「教育」一詞區分其個別字義，則「教」字似乎較側重外在的誘導和施加，期能藉刺激而使受教者學得一套知識技能或行為規範，且逐漸化被動為主動，積極向學。換言之，「教」字較著重外在的規範和陶鑄。「育」字較側重依循受教者天賦的才具、興趣而予以誘發。由內而外的逐步發展，開發其內在的潛能而有所實現和完成。孟子的存心養性以擴充說，傾向於「育」。荀子強調禮義師法之外在規範以導人化性起偽，積習成第二天性，較趨於「教」。

荀子的禮由社會教化言，可說是一套合理的和外鑠式的社會行為規範。他說：「禮者，節之準也。」「禮」是一套可理解及遵行的經驗性規範，社會成員可資以調理節制其內心過分的欲望及外在過度的行為方式。荀子在〈天論〉中亦精簡地說：「禮者，表也。」意謂著禮是以具體的、客觀的度量分界之形式，公布於社會，使社會成員的言行能有所遵循的規範。荀書中的〈禮論〉、〈大略〉等篇言及冠禮、昏禮、鄉禮、相見禮及喪禮等常用的社會禮俗，亦是具體而微的經驗性社會規範。

荀學化性起偽的社會化所以可能，其人性依據在於人心認知理義及人身的實踐能力。他說：

塗之人可以為禹，曷謂也？曰：凡禹之所以為禹者，以其為仁義法正也。然則仁義法正有可知可能之理；然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，……以其可以知之質，可以能之具，本夫仁義之可知之理，可能之理，然則其可以為禹明矣！（〈性

惡〉)

能分辨義理的心，就是「可以知仁義法正之質」。荀學也認識到心的好利多欲傾向，所以〈解蔽〉提出「虛壹而靜」的澄心工夫，發揮心對理義的攝取、認可作用，了解具社會規範性的禮義法度。因此，社會資源雖有限，人欲雖無涯際，可是只要覺醒人的理性心，透過心的明理尚義，猶可接受、認同社會規範而不逾矩。荀子在〈正名〉闡釋說：「故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。」社會的治亂端繫於心之所可是否中理。中理之心或可稱為理心，中理的理心才能發揮節制情欲、使情欲適可而止的作用。因此，至平的社會也是人人明理尚義的社會，若能實踐社會公道，「故或祿天下，而不自以為多，或監門御旅，抱關擊柝，而不自以為寡」。

基於人心的崇理尚義性，荀子在〈王霸〉倡「義立而王」說，提出「舉義士」、「舉義法」、「舉義志」的王者要件，不外乎要求王者所樹立的社會規範有內在的合理性，方能為社會成員所認可而服膺。此外，做為社會規範的「禮」必須清晰明確，不得模糊不清，《荀子·天論》謂：「治民者表道，表不明則亂。禮者，表也。」「在人者莫明於禮義。」蓋依社會學家的研究，社會中的失範(anomy)狀況，肇因之一在於社會規範的定義不清、軟弱無力或互相矛盾所致。

若進一步追問做為荀子積學積思慮的社會規範及價值觀，其學術依據和性質為何？荀子曰：

學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。（〈勸學〉）

據清儒王先謙《荀子集解》的註釋：「數，術也。經謂詩書。禮謂典禮之屬也。」又云：「荀書以士、君子、聖人為三等。修身、非相、儒效、哀公篇可

證，故云始士終聖人。」由經學史而言，荀子乃傳經之儒，他嘗分論儒家各經典的價值，其言曰：

聖人也者，道之管也。天下之道管是矣！百王之道一是矣！故詩、書、禮、樂之歸是矣！詩言是其志也。書言是其事也。禮言是其行也。樂言是其和也。春秋言是其微也。（〈儒效〉）

又云：

書者政事之紀也。詩者中聲之所止也。禮者法之大分。類之綱紀也。故學至乎禮而止矣！夫是之謂道德之極。禮之敬文也。樂之中和也。詩書之博也。春秋之微也。在天地之間者畢矣！（〈勤學〉）

積學積思慮的目的，在理解和熟悉諸般規範以做為實踐的指標。換言之，經典透過君師的消化與時代接合成一套矯情化性的社會規範。矯情化性之得以實現，端賴於積漸成習的踐履，此即「習偽故」，荀子曰：「今使塗之人，伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致也。」堅定意定力，長期積學且落實「積善而不息」的踐履，在潛移默化中積偽成善，積善成德，終能達成最理想的社會人格——「聖人」。總而言之，社會化或內化社會規範及價值觀，端賴持續性、一致性，所謂：「真積力久則入。學至乎沒而後止也。」「積」的工夫含括了積學的工夫與修身的工夫，一屬知，一屬行，知行合一，鏗而不舍，才能涵化社會文化，轉化成忠誠的社會人。荀子在〈不苟〉中云：「君子養心莫善於誠；致誠則無它事矣！唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。」此外，社會環境對促成社會化的人格亦有其重要性。蓋人與環境的互動者，由於耳濡目染，不自覺中，長期受後天環境的感染而同化，積漸成習，塑造成具該社會團體特徵的觀念和行為。荀子所謂：「蓬生麻中，不扶而

直，白沙在涅，與之俱黑。……故君子居必擇鄉，遊必就士，所以防邪僻而近中正也。」「夫人雖有性質美，而心辯知，必將求賢師而事之，擇良友而友之。」因此，爲了促進社會成員的社會化，具社會感染力的社會環境或情境之揀擇及塑造，亦成爲荀學社會控制方面，極其重要性的一大課題了。

## 五、馬王堆帛書《易傳》之孔門易學

帛書《六十四卦》經文後尙有解釋經文的六篇文章，依傳統的稱法，應稱爲「易傳」。六篇之間的區分和名稱，綜合幾位學者的研究，可予以逐一略述：第一篇，以「二三子問」開頭，約兩千六百字，暫稱〈二三子問〉篇；第二篇，以「天尊地卑」開頭，含通行本《繫辭傳·上》的十二章及《繫辭傳·下》的一、二、三、四章、五章部分文本、九章部分文本、十二章，許多學者因此而稱此篇爲〈帛書《繫辭》〉；第三篇以「子曰易之義」爲句首，包括通行本《繫辭·下》的六、七、八、九章部分文本，十、十一章，以及今本《易傳》所未見的兩千餘字，此篇暫稱〈易之義〉篇，約三千一百字；第四篇，尾有篇題，計一千六百四十八字，通行本《繫辭·下》第五章部分文本，以〈要〉名篇名；第五篇名爲〈繆和〉，第六篇名爲〈昭力〉，這兩篇字數合計共六千字。帛書《易傳》以「《易》曰……，子曰……」的表述方式，與今通行本《易傳》的〈文言〉、《繫辭上·下傳》相同，很多文句和表達方式也與今通行本相同或相近。

這六篇文章所論述的內容，呈現出儒家思想的特色。首篇〈二三子問〉首節詮解「龍」，所表徵的儒家以德治民的政治教化理念，少言卦爻象位和筮教。如「《易》曰：『龍戰於野，其血玄黃』，孔子曰：此言大人之寶德而施教於民也。……聖人出法教以道（導）民，亦猶龍之文也，可謂『玄黃』矣，故曰：『龍』，見龍而稱莫大焉。」其釋坤卦上六爻辭亦然，「《易》曰：『康侯用錫馬蕃（蕃）庶，晝日三接。』孔子曰：『此言聖王之安世者。……聖人之立政

也，必尊天而敬衆，理順五行。』」聖人在施政的理念上尊天敬衆，布仁、義、理、智、聖的五者德行教化，充分表露了敬天保民、以德治國的儒家政治思想的傳統。我們從帛書〈易傳〉的語法使用上得見「聖人君子」、「君子之德」。

「君子之德」的用法不少，與傳世本《易傳》，特別是〈大象傳〉，將君子樹立成推天道以明人事的人文化成天下之典範人格頗具符應性。第三篇〈易之義〉以剛柔相濟，陰陽互補合作詮釋《易》趨吉避凶、生生不息的功業。其所言要義爲：「子曰：萬物之義，不剛則不能動，不動則無功，恆動而弗中，則□，（此剛）之失也。不柔則不靜，不靜則不安，不靜不動則沉，此柔之失也。……是故天之義，剛健動發而不息，其吉保功也。無柔救之，不死必亡。」表徵天的陽有健動不息的化育萬物，永續生生之德的功業，其間，必須借助於陰的柔靜之輔助救濟，在剛柔相濟、陰陽合德的基礎上，體現了先秦儒家遍在諸典籍中大中至正的核心價值。其崇生生日新之盛德，開富有之大業，以人文化天下的剛健中正思想與老子守靜貴柔、明哲保身的思想，在理趣上確有不同調處。

第五篇〈要〉佐證了孔子晚年好易，且啓動了《易傳》之詮解《經》文的工作。〈要〉篇載述了孔子與子貢之答問，反映了孔子之治《易》的兩個論點。早在《論語·述而》即載有子曰：「加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。」《史記》謂：「孔子晚而喜《易》。」〈要〉篇陳述：

夫子老而好《易》，居則在席，行則在囊。子貢（貢）曰：「夫子它日教此弟子曰：『德行亡者，神靈之趨，智謀遠者卜筮之蔡。』賜以此爲然矣。……夫子何老而好之乎？」

大陸學者李學勤曾謂《史記》記錄孔老「晚而好易」的時間係在魯哀公十一年（西元前四八四年），亦即孔子自衛返魯後，孔子晚年六十八歲。這一年子貢正值在魯國，因此，〈要〉篇所記孔子晚年與子貢的對話，在時間點上頗爲符合一致。

在〈要〉篇的載述中，子貢對孔子老而好《易》之事提出疑問。衆所周



知，《易》之六十四卦，原為卜筮所作，春秋時代亦用於卜筮之用。孔子為釐清子貢對孔子是否好卜筮的疑問，回答說：

《尚書》多闕矣，《周易》未失也，且又（有）古之遺言焉，予非安其用也。……吾告女（子貢），《易》之道……故《易》剛者使知懼，柔者使知剛，愚人為而不妄，漸人為而去詐。文王仁，不得其志，以成其慮，紂乃無道，文王作，諱而避咎，然後《易》始興也。

孔子辯解自己對《周易》不崇好卜筮之用而樂玩卦爻辭中所蘊含的哲理。卦爻辭乃文王之遺言，旨在教導人實踐德行，對諸般缺德者皆能針對所缺之德而去惡為善以德化人格，提升人品。我們透過〈要〉篇所載，進一步得知：「子曰：『《易》，我復其祝卜矣，我觀其德義耳也。……後世之士疑丘者，或以《易》乎？吾求其德而已，吾與史巫同途而殊歸者也。』」孔子還原《周易》在歷史發展的真相，他區分了「巫」、「史（官）」對待《周易》所持的態度不同。「巫」好筮占，卻占而不知數。「史（官）」知數而不達於德。至於他自己與「巫」、「史」之區別處在「幽贊而達乎數，明數而達乎德，有仁□者而義行之耳」。通行本的《繫辭傳》謂《易》有四個面向，孔子所言可以「以言者尚其辭」，這一面向來辨識，與另一面向的「以卜筮者尚其占」，亦即「巫」和「史」不同。孔子研《易》旨在究明德行的得失善惡，而非個人的利害得失，求福避禍。

帛書《易傳》最後兩篇為〈繆和〉和〈昭力〉，記載繆和、昭力、呂昌、吳孟、張射、李平等人與傳易經師的答問，據李學勤的考證，繆、昭皆是楚氏戰國後期的曾子晚年居楚國，且尊崇《史記》所載傳孔子易學的楚人子弓。因此，帛書《易傳》是孔門易學在楚地流傳的一支脈，楚國可說是孔門傳易的一個學術重鎮。

## 六、傳世本《易傳》的哲學旨要

《易傳》的天、天地除了採用自然義之外，亦兼採道德形上學及機體論的形上學路數。當代學者朱伯崑斷言：「儒家的倫理觀念、道家和陰陽家的天道觀，成了《易傳》解《易》的指導思想。」事實上，《易傳》作者在詮解卦爻爻辭之前理解還資取了墨家、黃老學家等哲學資源，此一論點，請參考筆者拙著〈《管子》、《黃帝四經》與《周易·繫辭傳》天道與治道之比較〉一文。《易傳》中較具哲學性之論述者，當以〈彖〉上下、〈象〉上下、乾坤〈文言傳〉及〈繫辭〉上下。朱伯崑綜論對這幾篇著作年代之考證較具代表性的學者們之見解，指出解釋卦義和卦辭的彖傳，解釋六十四卦之卦象、卦辭和爻辭的象傳及乾坤〈文言傳〉具有逐句解釋經文的共同點，可視為一類。三傳相較，以〈彖〉傳著作時間最早，可以定於戰國中期以後，孟子和荀子之間。〈象〉傳後於〈彖〉傳，其下限，當在秦漢之際以前，可看作戰國後期的作品。〈文言〉是經師講解乾坤兩卦卦爻辭的記錄，其中所引用的「子曰」乃經師自己的詮釋語或假托孔子之言，當為經師講課的記錄，非出於一人之手。觀〈文言〉解說乾卦九五爻辭謂：「同聲相應，同氣相求，水流溼，火就燥。」與《呂氏春秋·應同》所云：「類固（同）相召，氣同則合，聲比則應。」很類似。〈應同〉乃戰國後期陰陽五行家之著述。〈文言傳〉可能受陰陽五行說影響，據此推測其下限當在《呂氏春秋》以前。今本〈繫辭傳〉上、下，前後文意有重複處，且有錯簡，有些章節的上下文缺乏理脈的連貫，可見，非出於一時一人之手筆，乃經前後不同作者編纂而成。〈繫辭傳〉上、下，以陰陽這對範疇詮解卦爻辭及筮法的原理。朱伯崑據帛書本〈繫辭〉和陸賈《新語》引〈繫辭〉文，推斷此傳下限可能在秦漢之際以前，就著作期的上限而言，則尚無可判斷的可靠史料為依據。儘管《易傳》的成書非出於一人及一時，且資取戰國時期若干不同學派的哲學資源，我們仍可依據先秦哲學各家各派在天人關係的理解和詮釋上，天人相互涵攝、相互界說。若把「天」概念理解為宇宙，則宇宙與人不相阻隔。換言之，以《易傳》為例，宇

宙與人密不可分，對宇宙的理解不離開人的仰觀俯察，觸類旁通，若理解人，則不離開《繫辭傳》上篇第一章所云：「易簡之善配至德」。因此，筆者認為，我們對《易傳》天人關係的理解和詮釋可資取於當代中國哲學中方東美所強調的機體論宇宙觀，及牟宗三所言的道德形上學進路。「道德形上學」意指道德主體（人）在實存性的道德情境中所感悟、體驗之內在道德心性及其超越的形上根源。簡言之，人內在的道德本性根源於深邃的形上天。就道德心性的形上存有言，天人性命貫通為一，有待人在道德生活的情境中篤實實踐，切己體認，由隱默之知中內證天人性命一脈貫通。「天」為人德性生命的形上根源。所謂機體論，指天地所生成的萬物具有內在同一的有機性質，在整體生命的流通網絡中，整體及其部分，或機體的成員相互之間，有內在的親密聯繫，相互脈動，不可分割或斷裂。換言之，整體與成員之間，或成員相互之間，相依互賴，在有機的互動推移之間，血脈相聯，休戚相關，利害與共，構成一相生相續的生命歷程以及和諧共生、交感圓融的共同大生命體。《易傳》修身以德及愛物惜生的美德在理論基礎上道德形上學進路與機體論進路之綜合，儘管在《易傳》的論述中未將之顯題化地呈現出來，茲請先陳述前者。

儘管《周易》由《經》發展至《傳》，天人關係歷經宗教人文化的曲折，然而在《易傳》中，特別是《繫辭傳上、下》及《說卦傳》仍遺傳了宗教筮占之文化傳統。蓋《經》由卦爻象及卦爻辭所構成，原係天子、王公、侯伯據以占筮的筮術書。《易傳》的語言性質兼具占筮性語言和哲學性語言，且係藉經文中的筮占語之理解、詮釋來推陳出新的創造性，詮釋出宇宙觀、人生論、社會說、政治理想之表述。

《易傳》價值哲學的核心理論在於將中正之德與謙德相資為用，這是〈乾卦·彖傳〉所謂：「乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞」的大化流行，萬物和諧並育，共存共榮的一體圓融至境。換言之，大中至正之德與謙沖之德是《經》、《傳》所一貫認同的天德及應為人所效行的人德，此兩德是實踐生生之大德的必備條件。天人合作共創的生生之大業，有其內在目的性，那就是引導萬物實現內在性命的美善，遂成生生之真、生生之善與生生之美。

綜觀由《經》至《傳》的天人關係之發展，經過七百年的歷史時間之距離產生了新視域和創造性的詮釋。在其宗教天轉化成形上天，人文價值之根源天（德性天），《傳》的概念範疇、命題、理論在這一詮釋性的拓展中越來越豐富、多采而深刻。這一宗教天邁向形上天、德性天的進展歷程，賦予了人生、社群生活、文化與文明本體性之深層意義和價值。《易傳》對《易經》天人關係的實存性的體驗、感悟、理解和具脈絡性的詮釋，係一不斷挖掘和揭發宗教真理、形上真理、自然法則及倫理與文化真理的過程，可謂文理密察、深微奧妙之至。總而言之，易之經文的本義透過《易傳》的創造性詮釋後，由宗教信仰層次不斷提升到統攝天道與人道的形上學層次，不但深化到存在的根源，也滲透至人生意義和價值的根源，推導出「一陰一陽之謂道」的天地萬物生化之所由的本體境域，創發出中國人共同之文化心靈的深層價值。



---

## 第二章 先秦道家學派

---



老子為道家學派的開宗，司馬談在〈論六家要旨〉中界說道家的內涵特徵為：「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。」東漢班固在《漢書·藝文志》明確的指出：「道家者流，……知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」漢代司馬談及班固所認識的道家當係指流行於漢代的黃老之學。黃老之學旨在明天道以推人事，善用時勢與眾人之治，其來歷淵遠流長，與老莊思想皆可溯源於上古山東的東夷文化及其後的齊學之道術。本章共分四節，按道家思想的理源、發展歷程以及主要的道家人物、專著，論述道家的源泉、流脈、分途。道家思想的大宗師老子的天道、人道與治道予以深化的詮解；老子與莊子之間，近世出土文獻中的郭店竹簡〈太一生水〉篇被確認為屬於老子之後的道家作品，上海博物館所藏之戰國楚簡中有篇〈恆先〉亦被斷定為撰成時代與〈太一生水〉相近的道家文獻，本篇以專章論述；老子之後，道家思想分化為兩途：一為莊子學派，另一為黃老學派，主要以稷下管子及近世出土的《黃老帛書》（《黃帝四經》）為代表，本章分設專節予以論述。

## 第一節 老子的形上學與處世智慧

歷來討論老子其人和老子書者自古及今，不勝枚舉，由於史料的缺乏與混亂，這一問題不易作確鑿不移的論斷。老子書，漢志入道家，《史記·老子傳》：「著書上下篇，言道德之意。」又云：「老子名耳，字聃，姓李氏。」他是楚國苦縣厲鄉曲仁里人，在今河南鹿邑縣東十里，曾任周守藏室之史。

老子道德經上篇首句：「道可道，非常道。」下篇首句：「上德不德，是以有德。」道德經似取上下兩篇首句中各一字湊為道德二字，以命書名。「經」本是儒家典籍的專用名詞，其他各家的書最多亦稱「子」而已。漢景帝崇尚黃老，於是改「子」為「經」，這是老子稱「經」的開始。〈揚雄·蜀王本紀〉：「老子為關尹喜著道德經。」道德經之名稱便正式確立。

老子分章法有三：

1.漢·嚴遵「道德指歸論」，分為七十二章，係偽書。

2.元·吳澄分六十八章。

3.現在通行的王弼本和河上公本，都分別為八十一章。河上公老子注為最古。王弼注本最通行。

但在馬王堆漢墓所發現的兩種帛書老子，皆不分篇章，且德經在道經之前（係何原因，未能定論）。吾人認為不分章較近事實，因為：1.史記老子本傳說分篇未提分多少章；2.先秦典籍論、孟、莊、墨等，亦只分篇不分章；3.老子分章有些很勉強，有些根本有誤。例如：〈二十章〉首句「絕學無憂」應在〈十九章〉末。〈二十一章〉應在〈二十四章〉後。

帛書老子之不分章，該是老子一書之本來面目。後人為授讀方便，於上下篇外又分若干章。河上公本甚至在每一章前又另標題，例如：「體道第一」、「養身第二」。

據屈萬里的考證，老子書當成於孟子後、荀子前。徐復觀認為係老子弟子完成。至於主要作者究竟是太史儋，或何人，則無法肯定。近年郭店老子簡的出

上，得知《老子》書非成於一人、一時代，而是時間的歷程上有不同版本、內容有多有少，且在不同地域流傳發展。最早版本可能推向戰國之前。

方東美認為中國哲學發展的趨勢，大體上係以形上學為主，蓋形上學統攝宇宙與人生，從整體相，普遍原理賦予終極性的存有之解釋，方東美說：「吾人於『形上學』一辭，勢須取其『多重義涵，不滯一偏』。蓋處於不同時代之不同民族，對其形式、內容及其精神等，皆可能產有種種不同之看法。」他認為原始儒家、原始道家與大乘佛學同具三大顯著特色：1.旁通統貫論；2.道論；3.個人品格崇高論。事實上這三大特色又是具有內在聯繫相互涵攝的。在中國形上學的通性上，他指出「中國哲學精神之顯揚，恆以重重統貫之整體為中心，可藉機體主義而闡明之。」他認為《老子》係以「無」釋「道」，建立一超本體論（*Me-ontology*）；老子道論中之道體與道用的形上屬性，以及老子如何以「道相」、「道徵」闡發道化的人格典範，亦即個人品格崇高論，是老子形上學的核心論述。

方東美分別在一九六四年參加美國夏威夷大學主辦的第五屆東西哲學會議上所宣讀之論文〈從哲學、宗教與哲學人性論看「人的疏離」問題〉，及一九七二年夏威夷大學主辦的王陽明誕辰五百週年紀念會上宣讀之論文〈從歷史透視看王陽明哲學精義〉中，皆論及中國哲學形上學所具「機體主義」的通性。他在前文中對「機體主義」的精義有較深入的論述。他的論述方法是先破後立，先破係就機體主義的消極意義而言，他說：

機體主義，做為一種思想模式而論，約有兩種特色。自其消極方面而言之，1.否認可將人物對峙，視為絕對孤立系統；2.否認可將宇宙大千世界化為意蘊貧乏之機械秩序，視為純由諸種基本元素所輯轆拼列而成者；3.否認可將變動不居之宇宙本身壓縮成一緊密之封閉系統，視為毫無再可發展之餘地、亦無創進不息、生生不已之可能。

消極涵義是種遮詮法，亦即有針對性，特別是西方常用的兩分思維方法的批判。

在消解二值邏輯的後遺症後，方東美更由正面來論述「機體主義」的積極屬性。他說：

自其積極方面而言之，機體主義旨在：統攝萬有，包舉萬有象，而一以貫之；當其觀照萬物也，無不自其豐富性與充實性之全貌著眼，故能「統之有宗，會之有元」，而不落於抽象與空疏。宇宙萬象，曠然紛呈，然就吾人體驗所得，發現處處皆有機統一之跡象可尋，諸如本體之統一，存在之統一，生命之統一，乃至價值之統一，……。進而言之，此類披雜陳之統一體系，抑又感應交織，重重無盡，如光之相網，如水之浸潤，相與洽而俱化，形成一在本質上彼是相因，交融互攝，旁通統貫之廣大和諧系統。

「統之有宗，會之有元」典出王弼著《周易略例·明象》，方東美藉一涵義豐富的形上學命題來表徵其所謂「機體主義」的核心涵義，「機體主義」旨在表述天人無隔，物我融通，自然萬象皆具有內在有機的聯繫性。在相涵互攝的生命一體性上，一多相攝，物物相因，既是一「交融互攝」的共生體，也是人與天地萬物在機體所構成的生命大網絡中血脈相連，形成旁通統貫的廣大和諧之共存共榮的價值世界。我們先對方東美所謂中國形上學屬性為機體主義這一前提理解後，才能從哲學立場理解老子的形上學。

## 一、「道」在《老子》書中所涵具之形上屬性——道體與道用

方東美對比西方與中國形上學之差異時指出：蘇格拉底、柏拉圖的精神主義雖將希臘哲學帶出早期自然哲學的範圍，而趨向真正的形上學，但是他們所使用的「二分法」、「二元論」，隔離了自然界與超越界的內在聯繫，也離開

了人類世俗生活領域與價值理想領域。他特別指出柏拉圖分隔觀念世界與形下世界，造成形上與形下世界之間，難以構築一溝通的橋梁，形成一超自然或超絕形上學。至於中國哲學形上學，則以其「超越」性而與西方傳統形上學的「超絕」性有所區別。他說：「中國形上學表現為一種『既超越又內在』之獨特形態（transcendent immanent metaphysics），與流行於西方哲學傳統中之『超自然或超絕形上學』迥乎不同。」方東美針對《老子》首章：「道可道，非常道；名可名，非常名。無，名天地之始；有，名天萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。」謂老子所以使用「有」、「無」，絕非西方用法，他指出：老子則要以「無」直指道之無上性相據以建立一套超本體論系統，其層級高於論「有」，亦即屬於變易現象界之動態本體論。但是「有」與「無」，同出而異名，且玄通為一體之兩面。

方東美認為道家引領人類的精神升進於一嶄新天地，有著心遊於大虛，馳情於奇幻之境。他以象徵性的語言喻示：「道家所寄托者，乃是一大神奇夢幻之境，而構成其境界空間者，正是美妙音樂及浪漫抒情之『畫幅空間』兼『詩意空間』一所謂空靈意境也。」道家以高懷遠引的形上智慧，超然觀照人間世千萬種迷惘情執而發啓迪人心的雋語。老子雖自稱其言易知，由於言簡易賅，指謂多重，致使知音者少。方東美有鑑於道家之亟需高明闡釋，乃將老子哲學系統中至高範疇的「道」所蘊含的豐富而深微之涵義，就道體、道用、道相和道徼四面向來詮釋其要義。他說：「就道體而言，甚至根本上就超本體論之立場而言，道，乃是無限真實存在之「太一」或「元一」。老子嘗以種種不同之方式形容之。」他分別援引第四、三、三十九、五、三十五及十六章來解說，我們可取其中三精義紹述。《老子·六章》云：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」方東美詮釋為：「道為天地根，其性無窮，其用無盡，視之不見，萬物之所由生。」「道」為天地的本根，萬物之宗，有無窮的形上屬性及無盡的妙用。《老子·二十二章》云：「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則多，多則惑。是以聖人抱一為天下式。」方東美謂：「道為一切活

動之唯一範型或法式」由「曲」至「全」，由枉至直，由窪至盈，指活動的歷程常由不完全狀態的一端，發展至較完全狀態的另一端，這是自然界物生於反的現象中寓有一律動的範型，方東美並未說明這範型的內容為何，我們似乎可以《老子·四十章》：「反者道之動」來理解量變的律則；至於「敝則新，少則得，多則惑」的範型內容，我們或能由質的變化來作價值判斷，世俗性的價值判斷以「多」為貴，《老子·十二章》說：「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽。」這是感性刺激與滿足的質量互變法則，感性的滿足量化後易鈍化，滿足度成反比，故「多則惑」。「少則得」指感性的滿足次數愈少，則吾人越能珍惜而細嚐其真味。「敝則新」指東西用舊壞了才有換新的機會，這是反向操作的價值感之變化規律。《老子·四十章》所謂：「弱者道之用」、〈三十八章〉：「柔弱勝剛強」、〈七十六章〉：「柔弱者生之徒」，顯示出道以弱為妙用的「模式」。《老子·十六章》曰：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命。復命曰常。……知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」方東美作了精闢的詮釋，他說：

道為萬物之最後歸趨，萬物一切，其唐吉訶德英雄式之創造活動，精力揮發殆盡之後，莫不復歸於道，是謂「復根」，藉得安息。涵孕於永恆之法相中，成就於不朽之精神內。蓋自永恆面而觀照之，萬物一切最後莫不歸致大公、寧靜、崇高、自然，一是以道為依歸。道即不朽。

「道」是萬物生命從「無」到「有」的原始起點，萬物秉受「道」所賦予的自然本性及內在生命動力後，自發性的依天性天律所涵的歷程，由潛質潛能而成長成熟，當其內在本質所涵的美善充分實現後，在「反者道之動」的道律下，回歸於「道」的根性或自身的終極目的，安息於「道」的永恆法相中。方東美看出老子以「玄之又玄」的重玄言「道」，是非語言概念表述的超本體與柏拉圖表述觀念世界的永恆本體用不同的方式。他認為柏拉圖：「太著重邏輯、太強調清晰明瞭



的語言，結果反而不能把這個深入的思想表達出來。」「道」是不可說的，是不能用概念的分解來界說的，而是整全觀照的「悟」道，亦即以玄智妙契道真。他認為就一般而言西方文化與中國文化不同處，常在不可說處執意要說，他指出老子妙契道真的「悟」：「這需要以最高智慧去把握，超越了一切相對價值，才能達到絕對價值（超本體論）。」

就「道用」而言，「道」遍在萬物之中而顯發其無盡的功能。指「道」在動態歷程的現象界呈現雙迴向、雙軌式的發用方式。方東美說：

其顯發之方式有二：一曰「退藏於密，放之則瀾於六合」；二曰「反者，道之動」。蓋道一方面收斂之，隱然潛存於「無」之超越界，退藏於本體界玄之又玄，不可致詰之玄境；發散之，則瀾貫天地宇宙萬有。茲所謂有界者，實乃道之顯用，而呈現為現象界也，故可即道而觀察得知。

「道用」指宇宙發生論及萬物原始要終的律動歷程。「道體」或「道用」的分別只是為理解的方便而做的權宜之分。「道」雙迴向、雙軌式的發用方式，可以順向和反向來解說，順向的道用指《老子·四十二章》：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的由「無」至「有」，亦即道體顯用的作用歷程，成就自然萬象的現象界，道有「放之則瀾於六合」的順向道用，就必然蘊涵「反者，道之動」的逆向道用。雙迴向的律動是道用的動態對比性的結構律則。同時，道用的雙迴向是往返於本體和現象之間，承體發用，即用顯體，表徵了道不離物，物不離道的有機之一體性關係，萬物出於「道」，發展到最高峰時盛極而衰，再返回其根源性的「道」，資取再度新生的力量，重新開始，構成由「無」至「有」，再由「有」返「無」，復由「無」至「有」的周行不殆之道用歷程。《老子·六章》所謂：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤（竭）。」

## 二、《老子》以「道相」、「道徵」闡發道化的人格典範

老子將存有與價值兼融為一體。老子在《道德經》中雖使用了七十六個「道」字，綜觀全書對人的關懷卻多於對「道」的論述。換言之，人在有機的世界之變化中，也處處顯發了人與世界有機聯繫的意義結構、價值世界。衡諸《老子》文本中一些相應之言，例如：《老子·二十五章》云：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」人所當效法的道生自然可見諸《老子·五章》：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。……多言數窮，不如守中（之中）。」「不仁」指跳出儒家親疏遠近的等差之愛，亦即宗法倫理中的尊卑貴賤之別，而能以沖虛的心境平等對待一切人。《老子·四十九章》所謂：「聖人無常心，以百姓心為心。善者，吾善之；不善者，吾亦善之；德善。……聖人在天下，歛歛焉（心不存偏好），為天下渾其心（質樸其心，無分別心），百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。」道性自然，天地不仁，故能無為而無不為，其平等對待整個存有界，稱為玄德。《老子·五十一章》所謂：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，長之育之，亭之毒之，養之覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」「玄德」的核心價值在於推崇以虛靜無執的大公心，兼容一切，持平等慧來長育、養覆一切存有者。「平等慧」是透過老子所突出「道」的妙用所顯的玄德，包容人與自然，人與人相容相涵，平等和諧的形上大智慧。

同情交感之中道是貫穿在中國文化中的核心價值，不方不隅，不滯不流，無偏無頗，無障無礙也是老子形上智慧所顯示之「道」的妙用。「平等慧」的慧相指一切存有者皆處在相待、相因、相應、相孚的有機聯繫及充量和諧狀態中。方東美在詮釋老子的道相，亦即道之性相時，予以分為「天然本相」與「意然屬性」。他所謂「天然本相」指「道」涵蓋一切天德本相，無對待之間隔，應就道體永恒面觀照之，才能一一朗化透顯。他將天德本相，一一皆真的主要特徵羅列如下：

1.道無乎不在，其全體大用，在「無」界中，即用顯體，在「有」界中，即體顯用，且體不離用，故道本一貫；

- 2.「無爲而無不爲」；
- 3.「爲而不恃」；
- 4.「以無事取天下」；
- 5.「長而不宰」；
- 6.「生而不有」；
- 7.「功成而弗居」。

他所謂道相中的「意然屬性」，係指依人的主觀觀點所臆測的道之屬性。他說：「老子認爲一般人只會就道之人爲屬性以意之、狀之、摹之，特妄加臆測耳。」或許這就是《老子》前章開門見山所說的「道可道，非常道」，意指人以概念思辨，名言界說出來的諸般對「道」描述的屬性，皆非本真性的道。換言之，「道」非界定語的對象。

方東美將道徵詮釋爲「高明至德顯發之」，效法「道」的天然本相立人道，將道體的形上屬性類比爲人格典範的美德。聖人超越人的一切固有限制，修養德配自然無爲的道體，使自己有虛靜無執，包容一切的大公心，亦即有容乃公的道性，他說：

常人往往作繭自縛，聖人則一本其高尚之精神，並憑藉其對價值理想之體認肯定，而層層提升，重重無盡，上超無止境，故能超越一切限制與弱點。常人冥頑不化，竟執著虛妄價值，趨於庸俗僵化，至誤視之爲真、美、善、義等；是以，恒不免陷於鄙陋、渺小與自私，而渾不自覺。……聖人有得於道真，故能超然觀世，廓然大公，化除我執，而了無自我中心之病。

聖人的人格典範來自取乎至上的道性，開拓一己的胸襟視域，不斷消解俗我的自私、鄙陋、狹礙，超越世俗化的習心習性，破妄顯真，斷惑存真不斷提升自己的

心靈境界，豪曠超邁，修持如道般的廓然大公之玄德，「淑世濟人，而贏得舉世之尊敬與愛戴」。方東美在天人合德的道徵上，特別看重《老子》書中的三章旨義。除前引的〈四十九章〉外，還有〈二十七章〉：「常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。」最末章：「既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多。」方東美心目中的老學聖人是能以人的靈智虛靜心對「道」有所愛、悟，歸真返樸尙同自然，又能「爲天下渾其心」、「以百姓心爲心」，拯救世間一切苦難者以轉俗成真，離苦得真樂。

### 三、老子的生活智慧

老子的形上智慧施用於人的生活與社群營運的管理，主要針對政治管理，有一至高無上的指導原則，那就是回歸於對「道」的悟修和實踐。《老子·二十五章》云：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」道是順應萬物內在的自然本性以及自然界的總規律而運行，因此，「道」是無爲的，但是從作用效果言又是無不爲。人法道隨順自然的本性，順水推舟，因勢利導的生活和領導社群運作，應深刻了解和依循內在於事物客觀的自然本性和自然界的總規律。換言之，自我生活和社群領導宜爲之於自然而然，爲之於無形而又收無不爲的效果。老子的形上智慧在體悟道「生而不爲有，爲而不恃，長而不宰」的玄德，其人生的生活智慧與社群生活的領導亦以道之「玄德」一以貫之。老子說：

修之於身，其德乃真。修之於家，其德乃餘。修之於鄉，其德乃長。修之於國，其德乃豐。修之於天下，其德乃普。（〈五十四章〉）

在生活智慧方面，體道悟道者首先應了解人與道內在聯繫的關係在於中介性的「德」。蓋老子論人的本真不用「性」字，而用「德」字。「修之於身，其德

乃真」的「德」字，係指人與萬物所秉受於「道」的命賦而成爲自身內在的真性情及本有的自發性能力。質言之，「德」係存有者的存有（本體），其由道所分享到的存在活動力亦係「道」內化於己的深層生命中所有。因爲，「道」內在萬物的方式是透過「樸散爲器」的宇宙生成論過程，「道」的渾全在其生萬物而分殊化的部分臨在於每一物之中。換言之，「德」是道的分殊化結果。「德」，得也，係個別化的具體事物由「道」所獲致而成爲自身本性之性質和特殊規律。

「道」與「德」只有整全性和個體性之別，在本質上同質異屬，因此，就人而言人透過修養內在生命的「德」與「道」有相契合而融入於「道」的可能。人若能消解自我之偏執，則能復全於道而與自我和他者（他人、自然、超越界）產生充量、廣大的和諧。老子所言的「絕仁棄義」、「絕聖棄智」不是在實有層上否定仁義、聖智，而是在作用層上化解「意、必、固、我」的執著，釋放淨空封閉的意識形態，反而可以作用的保存本真性的非徒具框架形式的仁義、聖智之實有。

「道」是素樸、簡約、清靜的，因此，悟道效行道者應反省和深刻覺解出老子所言「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人心發狂，難得之貨，令人行妨」（〈十二章〉）的人生至理，深刻認識「知足者富」（〈三十三章〉）、「知足不辱」（〈四十四章〉）及「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足，常足矣」。老子明察人之禍患常來自人有無窮的生理和心理的欲望，人如夸父追日般的永無止境的追求層出不窮的欲望，不但身心俱疲，且與人樹敵結怨，禍害不斷。因此，老子感嘆的說：「吾所以有大患者，爲吾有身，及吾無身，吾有（又）何患！」（〈十三章〉）老子視生命本身的價值恆優位於對身外名利財貨的盲目追逐，他提出身重於外物的人生基本價值判準，謂：「名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費，多藏必厚亡，知足不辱，知止不殆，可以長久。」（〈四十四章〉）虛名榮華和財貨寶物的嗜求使人不自覺地畫地自限，而將自己局限在自我的成見與偏執中，也自陷於名疆利鎖的束縛中，不得解脫而痛苦萬分。因此，人若離開本然之德，任憑「心使氣」的意氣習氣去處理個人生活問題，將易招致人與人的對立、矛盾、智巧、僞詐和鬥爭，與人相忤、爲情所累、爲物所牽，患得患失，縱使有得也不償失，

一切煩惱困苦源於自作自受。因此，在人的生活智慧上，老子教人「見素抱樸，少私寡欲」（〈十九章〉）；在消解外物之迷惑與吾身之大患上，老子提出「聖人去甚、去奢、去泰」的大原則，在這方面的人生實踐上，老子提出具體的操持項目，他說：「我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。」（〈六十六章〉）能慈愛則對人一視同仁而無人我的衝突；能儉則減輕因外物的追求所帶給自己的身心負擔；不敢為天下先即與人無爭，不與人相忤，而能淡泊名利，自適自得，不但自己的身心和諧，同時自己與他人、社群、天地萬物都處在和諧幸福中。

## 四、老子的政治管理智慧

周代的封建政治是立基於有血有緣的宗法組織上，其政治組織與宗法社會的組織可謂一體的兩面。宗法倫理依親族血緣關係，特別講究親疏遠近之別，亦即儒家所謂孝悌為仁之本的仁愛，一套有等差的愛。政治上的封建體制凝結成人與人之間依政治身分、社會地位的階級而成尊卑、貴賤的階級意識。禮樂刑政及種種禮數典制在別尊卑貴賤的位差上形成繁文縟節的形式規範。在人情與禮教不相對稱的失衡下，「情」與「禮」的關係失之於不是太過，就是不及而造成虛情矯飾、矯情做作而失真實感。老子針對周文的弊端，提出其具改革性的政治智慧。

### （一）沖虛為用、平等待人

老子有鑑於「道」對所化生萬物的大公無私性，在政治上要求主政者應對百姓有如道一般的沖虛為用、平等對待一切人。《老子·五章》云：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。」「芻狗」是古人在祭祀時以用草紮成的狗形盛飾奉上，用完後就丟棄，毫不留情。天地對待萬物也是無親疏遠近的



差別情感，天無私覆，地無私載，以平等的方式養育萬物，保全其本性，萬物在天地間皆能和諧並育。老子教人效法道、本天道立人本的政治治道，應以如天地般的廓然大公態度平等對待百姓，不存愛憎的偏私之情。因此，「致虛極，守靜篤」的虛靜心不但得之體證道體之真性，且據以施政治民。《老子·四十四章》謂：「聖人無常心，以百姓心為心。」蓋「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化」（〈三十七章〉）。

## （二）倡不擾民的無為之治

老子提出無為之治主要是針對有為之治產生難治的現象，〈七十五章〉云：「民之難治，以其上之有為，是以難治。」居上位者之所以有作為，常因貪好權勢財富而苛稅暴斂、濫用民力大興土木以滿足一己之私，或好大喜功，欲廣土眾民而軍事侵略他國，不但勞民傷財、結怨敵國，且擾亂動盪天下。〈七十五章〉又說：「民之饑，以其上食稅之多，是以饑。」〈五十三章〉描述損人利己的大肆搜刮民財以供掌權勢者奢靡的腐化現象：「朝甚除（汙），田其蕪，倉甚虛；服文綵，帶利劍，厭（饜）飲食，財貨有餘，是謂盜夸。非道也哉！」意指朝廷奢侈汙亂，造成田地荒蕪，經濟不振，倉庫空虛，統治階層卻錦衣佩利劍、酒食豐盛、錢財不盡，行為可謂如同強盜頭目，太不合乎「道」。〈六十三章〉說：「為無為，事無事，味無味。大小多少，報怨以德，圖難於其易，為大於其細。」政治管理的智慧在於以無為做上綱，以不無事生非為施政的原則，能知足常樂的視小為大，以少為多，以德報怨。解決問題當在起初萌發而易解決時，而不要等到事態發展至嚴重時才出手。做大事當在事情細微處著手，以資發展成大事。〈六十四章〉云：「合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。為者敗之，執者失之。」「無為」不是無所作為，而是勿違背自然而妄為，應隨順自然的趨勢，乘時順勢而為，如「合抱之木，生於毫末」是順自然而為的結果。人若違逆自然的妄為則易成失敗。〈三十七章〉曰：「道常無為而無不為，侯王若能守之，乃物將自化。」無為之為旨在輔萬物之自然本性，

因勢利導而不逆勢妄爲。

### （三）常善救人，損有餘而補不足

〈二十七章〉云：「善行無轍跡。」善行者是能識時順勢自然而行，不造作，故能不著形跡的無爲者。〈五十一章〉謂：「道生之，德蓄之，物形之，勢成之，是以萬物莫不尊道貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。……生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」「道」所以受人尊崇，「德」所以受人珍貴，係因道生德蓄萬物於無形跡的因任自然，因此，萬物也能自足於自然的生長。「道」雖生長萬物卻不據爲己有；養育萬物有功卻不自恃其能，長成了萬物卻不宰制萬物，道性自然，無形跡的順自然之理律而運行，卻滿全了萬物之遂其生，具有令人妙不可思議的深微玄理。因此，師法道性自然的爲政者應「常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。是謂襲明」。「襲明」意指爲政者應承襲道養育萬物的玄德來行無爲之治，一方面師法「天之道，損有餘而補不足。……爲而不恃，功成而不處」（〈七十七章〉），在政治上爲而不爭，利天下而不害之。另一方面，爲政者「治人，事天，莫若嗇」（〈五十九章〉），「嗇」就是愛惜、節儉之意，能愛惜精神，才能保持精神的飽滿，生發化繁爲簡，以簡御繁的深邃智慧，鞏固國本。此外，〈六十七章〉說：「治大國，若烹小鮮。」治大國雖事多且繁雜，應有若煎小魚，不要時時翻動而破碎，同理，治大國而稟持清靜無爲的最高指導原則，要以愛護百姓，不打擾百姓，若舉措太多，政令太過繁苛，人民不堪其擾而備受身心的傷害，則如何能過安詳自如的平靜生活呢？

## 第二節 郭店及上海博物館出土簡文之道家思想

---

### 一、當代道家出土文獻概況

在一九七三年發生了兩件道家出土文獻的盛事。其一是考古人員在河北省定州八角廓村的四十號漢墓中，出土了一批竹簡。墓葬年代學者們推定為西元前五十五年，據定州竹簡整理小組的竹簡《文子》釋文，發現有部分殘文可對應今本〈道德〉篇的八章。但今本《文子》此八章的章句，與所能對應的簡文差異甚大。簡文的文體，全為文子與平王的對談，而非文子與老子的對話。竹簡《文子》的出土，證實了《文子》一書的部分資料與文子其人，在道家哲學的發展過程中，有其重要地位。有些學者認為文子很可能是對《老子》思想繼往開來的早期道家重要人物。另一件考古大事是在同一年，湖南省長沙馬王堆出土了帛書《老子》的兩種抄本，帛書整理小組分別稱之為《帛書》甲本與乙本。考察帛書《老子》兩本皆未分章，且將今本第三十八章至第八十一章抄寫在其他章之前。乙本於今本第八十一章，與第三十七章之後，分別記了「德」字與「道」字。由於帛書《老子》甲乙兩種均是《德經》在前，《道經》在後，與《韓非子》的〈解老〉、〈喻老〉這兩篇史上首先詮釋《老子》的稱述法相同，反映出今本與古本確有不同。同時，帛書的出土也證實了墨子所謂「書之竹帛」的事實。換言之，戰國時期不僅有竹簡，而且有帛書。《老子》書中云：「夫甲兵者不祥之器」（〈三十一章〉），在帛書中亦有，推翻了以前有學者認為此章係晚出的說法。再者，帛書《老子》甲本中有二十二處「邦」字，而乙本全改為「國」字，可推證甲本係抄寫在劉邦稱帝之前，故沒有避劉邦的名諱，而乙本乃抄於劉邦稱帝之後，故因避諱而改「邦」為「國」。綜觀甲乙本《老子》帛書的文字內容，基本上與今通行本《老子》之間的差異不大。帛書乙本，在篇末還各記有字數，

《道經》計兩千四百二十六字，《德經》有三千零四十一字，共五千四百六十七字。

一九九三年十月，考古人員在湖北省荊門市郭店一號楚墓中，也出土了兩種道家的著作。其中可對應今通行本《老子》的資料，《郭店楚墓竹簡》一書分別編定為《老子·甲本》、《老子·乙本》與《老子·丙本》。在章序方面而言，竹簡《老子》與帛書本或今通行各本，完全不同。郭店竹簡《老子》未分章別，也不以「道經」、「德經」分篇。竹簡《老子》抄寫在三種不同形制的竹簡上；點校現存的簡文，也有殘失的部分。簡文《老子》所有字數，把可補足者算在內，共一千八百三十一字，約為帛書〈乙本〉的百分之三十三。在所出土的郭店簡道家文獻中，還有一篇〈太一生水〉，最後是一九九四年由上海博物館從香港收購所得之戰國楚墓竹簡，唯墓葬年代不詳，估計與郭店簡相近，出土文獻內容有〈孔子詩論〉、〈緇衣〉、〈性情論〉、〈民之父母〉、〈恆先〉等，目前已出版六冊，後續仍在處理出版中，就所公布的已整理出的文獻中，〈恆先〉屬道家文獻。郭店簡所發現的楚墓，依據參與發掘的考古專家鑑定，該楚墓的下葬年代可推測至戰國中期稍後，不會晚於西元前三百年。郭店簡本《老子》比帛書《老子》早了約一世紀左右。由這些道家文獻的陸續出土，使我們得知老子之後，《老子》一書的編定內容、版本、傳抄者，隨不同時間、地域、傳抄者有一多樣發展的歷程。同時，道家思想的發展和論題的開拓也是在時間的歷程及地域的不同而有後續性的拓展。道家思想在戰國時代的傳抄中，由於通假字的大量使用，改變了《老子》文本的原貌而有相異的理解，老子思想中的一些哲學觀念也隨版本的不同、詮釋者的前解不同，而經過了轉折性之演變。

## 二、郭店竹簡中的〈太一生水〉

老子之後，道家思想在戰國時代分途於兩大取向：一是回歸自我，以自我覺解為核心，探討人的生命結構及性向、生命主體性、自由自在，與道冥合，可以楊朱、莊周為代表。例如：楊朱言「全生葆真，不以物累形」（《淮南子·汜論訓》），莊子的至人神遊於無何有之鄉，所謂「至於寥天一」為齊物、逍遙的最高境界。另一取向是探討人生命的構成元素、養生、無為之治的再拓展，以建構外在事功，可以齊國稷下學派的《管子》及《黃帝四經》、《鶡冠子》為代表。雖然途分兩向，但是在形上學方面仍宗《老子》為基礎。

在郭店楚簡《老子》版本中，未見到目前通行本《老子》書中明顯批判儒家仁義的文句，諸如：〈十九章〉「絕聖棄智」在簡文《老子》甲本作「絕知（智）棄辯」，同章「絕仁棄義」簡文作「絕偽去詐」；〈十八章〉「大道廢，有仁義」，簡文丙本作「大道廢，安有仁義」，同章「六親不和，有孝慈」，簡文丙本作「六親不和，安有孝慈」。因此，許多學者對楚簡《老子》思想的研究，都聚焦在戰國早期的學術發展是否援儒入道、援道入儒、儒道相謀、儒道互補或互濟等論題。事實上，「仁義」一辭雖常見於《孟子》，但是在孟子以前也有「仁義」連用的，不但簡本《老子》的丙本有之，《墨子》書中亦有多處有「仁義」連用的語用，得見「仁義」連用的用法是早於孟子的。儘管如此，在荊門郭店一號楚墓竹簡被發現後，特別引起學者們注意的是簡本《老子》丙增多〈太一生水〉的新內容。〈太一生水〉十四支簡，其「形制與書體均與《老子》丙相同，原來可能與《老子》丙合編一冊」。〈太一生水〉竹簡雖已有殘缺部分，但其敘述宇宙生成的過程這一部分仍比較完整：

太一生水。水反輔太一，是以成天。天反輔太一，是以成地。天地（復相輔）也，是以成神明。神明復相輔也，是以成陰陽。陰陽復相輔也，是以成四時。四時（復）相輔也，是以成寒熱。寒熱復相輔也，是以成

溼燥。溼燥復相輔也，成歲而止。故歲者，溼燥之所生也。溼燥者，寒熱之所生也。寒熱者，（四時之所生也）。四時者，陰陽之所生（也）。陰陽者，神明之所生也。神明者，天地之所生也。天地者，太一之所生也。是故太一藏於水，行於時，周而又（始，爲）萬物母；一缺一盈，以己爲萬物經。

《老子》書中並無「太一」的語法，此一詞在道家的起源當出自關尹一派。此外，《莊子·列禦寇》有言「太一形虛」。就水與宇宙生成論的關係而言，道家起源於淮河流域的水鄉澤國。《管子·水地》是先秦諸子中歌頌水德的最具代表性篇章，謂：「水者，地之血氣，如筋脈之通流者也」、「水者，萬物之準也……，集於天地，藏於萬物、集於諸生，故曰水神。」可見以「水」爲生成萬物的宇宙元素是先秦宇宙論具脈絡性的思潮，與希臘哲學之父泰利斯所持萬物源出於水的見解實有不謀而合處。「太一生水」的宇宙生成論屬於機體論型態。「太一」最先產生「水」，「水」又反饋於輔助「太一」產生「天」。「天」再依這種生成規律反饋太一而產生「地」。天地形成後，生成方式轉折，天地間相互輔助而步步生成神明、陰陽、四時、寒熱、溼燥，最後完成一年四時的運行週期。「太一」在生成水、天地之後，即內在於水（或可說藏於水）、天地以及由天地所產生的萬物中，且隨萬物的變化而依時運行。因此，「太一」既是萬物的生成本源，也是萬物變化歷程所依循的規律，所謂「以己爲萬物經」。「太一生水」對宇宙的生成論而言，顯然有較老子細緻且系統化的論述。據此，我們也可推測出道家的宇宙生成論，在莊子前已獲致相當且具體而完整的進展。「太一生水」不但突出了所生對能生的反饋反輔作用，也提出天地、神明、陰陽、四時、寒熱、溼燥等一系列相關且層次分明的宇宙論範疇，構作出一套系統化的宇宙生成圖式。其思想內涵淵遠流長，所舉出的四時成歲之框架，與中國上古長期發展、積累的天文、曆法、數術和農藝的知識成果密切相關。例如：簡文「太一藏於水，行於時」。「藏於水」是太一從五行屬水生木的北方位之水，言其常居於北極，「行於時」指太一的周行四時之規律。



究其與《老子》思想是否有內在聯繫？我們發現兩者間關係密切。例如：〈太一生水〉言太一「周而又始」，《老子·二十五章》謂道「周行不殆」；〈太一生水〉把「太一」稱為「萬物之母」，《老子·二十五章》謂「道」「可以為天下母」。《老子》對水的推崇備至，〈八章〉說：「上善若水。水善利萬物而不爭，居衆人之所惡，故幾於道矣。」老子謂「道」的性徵語：柔弱、不爭、處下等象徵語言與「水」神似。《老子·三十四章》云：「大道汜兮，……可名為大，以其終不自為大，故能成其大。」兩者間若有差異的話，老子以「水」喻「道」，〈太一生水〉把「水」實體化，成為宇宙生成的原質。兩者間思想的內在相似處也可從〈太一生水〉的另一段話佐證：

天道貴弱，削成者以益生者，伐於強，責於……。下，土也，而謂之地。上，氣也，而謂之天。道亦其字也，青昏其名。以道從事者必托其名，故事成而身長。聖人之從事也，亦托其名，故功成而身不傷。

文中使用的語辭，如「天道貴弱」、「削成者以益生」、「功成而身不傷」、「道亦其字也」與《老子》書中皆能找到近似的用辭，如「字之曰道」、「柔弱者生之徒」、「弱者道之用」、「功成不名有」等。

### 三、〈恆先〉

〈恆先〉也是上海博物館所藏之戰國楚竹簡道家資料。目前學界的研究多關注其簡序與字詞的意義，以及由之而生發的〈恆先〉所蘊涵之思想。〈恆先〉作為篇名，相參較於馬王堆帛書〈道原〉，可知戰國時期曾對「恆」進行哲學概念之探討。「恆先」的理源出於《老子》第一章「道可道，非常道」，其問題關鍵在「道」處於言說之邊際的非對象性存在，同時又是可被人所取法的萬物始源。

「可道之道」與「常（恆）道」之間的關係，可以理解為「道法自然」中「道」與「自然」的關係。扼要言之，「常」、「恆」基本上指不被言說所確定與對象化的根源者之恆存狀態。「恆」不只指向「道」，可為「道」的別名，饒富意義者，「恆」指向「道法自然」的「自然」。該簡文字晦奧艱澀難解，簡文的排序也眾說紛紜，目前學界較能認同不可更異的簡與簡之間的接續次序有四組，其他相關問題仍是仁智互見。例如：李零與龐樸皆重視「先」概念的重要性，李零所安排的簡序立基於「恆氣之生，因言名先」，注重「恆氣」與「先」的聯繫，對「先」的論述較可取。龐樸的排序則是聯繫了「凡言名，先者」與「恆氣之生，因復其所欲」，強調了「復」的觀念。若從老子道論觀之，道兼涵無與有，從「無」生「有」，再從「有」歸根返「無」，構成了往復相續，周行不殆的生生不息之無窮歷程。

在學者研究所得仁智互見的情況下，我們也得暫且出入其間，予以一綜合性的可理解的思路來勾勒出〈恆先〉的思想容貌。其思想可能的架構係植基於一系列的概念叢上，計有恆、先、或、氣、有、天地、復、一、明王等。就其周行不殆，往復生生的歷程，且與前節所述〈太一生水〉，以「太一」為主，生「水」後，所生的「水」復返輔太一以生天的相輔相成，反覆周行的律動思想有內在的關聯性。〈恆先〉就宇宙生成論而言，天地萬物起源於「恆」之有「或」，「或」是不定的動狀描述辭，猶《老子》所云：「恍兮惚兮。」〈恆先〉首簡便展開宇宙生成歷程的律動說：

恆先無有，質、靜、虛。質，大質；靜，大靜；虛，大虛。自厭不自忍，或作。有或焉有氣，有氣焉有有，有有焉有始，有始焉有往者。未有天地，未有作、行、出、生，虛靜為一。若寂寂、夢夢、靜同，而未或明，未或滋生。

「恆先無有」簡文是藉對自然萬象的經驗世界之否定來肯定形上的、無形質性的「恆先」。換言之，「恆」指常，亦即本體界，「恆先」係指先於自然萬象的宇宙始源狀態，以「大質」、「大靜」、「大虛」來狀述「恆先」的形上屬性。「或」校讀為「惑」，不但為恍惚不定的存有

狀態，且具有本能的化生萬物之欲望。龐樸說：「自厭：它安詳自足。不自忍：但不抑制自己。或作：忽有某個區域在躁動。」以質樸、虛靜形式存有的「恆」（道）具有無限的生物之欲望和自發性的動力。「不自忍」指不壓抑而順其自然。

第二簡云：

氣是自生，恆莫生氣，氣是自生自作。恆、氣之生，不獨，有與也。或，恆焉；生或者同焉，昏昏不寧，求其所生；異生異……求欲自復，復一生之行。

道家的基本思想就在於尊重物物天生的個體性，爲了保全物物個別的自性，主張物所得以生的本原之氣，有「自生自作」的自主性和自發性。「氣是自生」卻未釐清氣與恆先之相互關係，陳麗桂詮解「恆」、「或」、「氣」三者的關係，謂此三者間：

有先後關係、相與關係，而沒有母子相生關係。作爲空間概念的「或」與創生質素的「氣」，都是「自生自作」，都沒有外在動力，……自然而然的顯現興生。

因此，「恆」、「或」、「氣」是在一個歷程上由一而二而三的時間先後呈現關係。「恆」內在於氣中，恆氣具有內在不安定的生物衝動，其所生者又因「欲」而有「自復」的方式，又生其所生的復生情況下之「生」，又有不斷的返歸於生而有生的反饋反輔「恆」之恆生作用。「昏昏不寧，求其所生」旨在描述天地萬物之生皆源於「欲求」和「自復」的生生動力，使宇宙萬物生生不息，生命綿延長存。

第三簡云：

濁氣生地，清氣生天，氣信仲裁！芸芸相生，信盈天地！同出而異生，因生其所欲。業業天地，紛紛而多采物。先者多善，有治無亂。有人焉有不善，亂出於人，先有中，焉有外；先有小，焉有大；先有柔，焉有剛；先有圓，焉有方；先有晦，焉有明；先有短，焉有長。

天道既載，唯一以猶一，唯復以猶復。恆、氣之生，因復其所欲；明明天行，唯復以不廢。知既而荒思不殄。

宇宙中萬物的存在和活動源發自「恆」（道）泉湧不斷的化生欲望。天地萬物經氣化而生成，「恆」內在於「氣」，「氣」充盈與天地間。「氣」生天地，天地亦業業而生其所欲，求其所生，萬物亦復有再生之欲，芸芸相生，求生之意志乃生生之大用所在。總而言之，宇宙自「恆」起始，能生生所生，所生復能生，一切當返歸於「恆」始能「生之生行」。第二簡「復，生之生行」，指在生生意志的驅策力下所生復能生而更新再始。「同出而異生」指萬物雖同出於氣，由於氣稟有異而使萬物稟賦殊異之性，呈現出多采紛陳、多樣而豐富的亮麗世界。換言之，物類間之差異，在對比中又能互補而交相輝映，使世界充滿了美不勝收的活力和情趣。第三簡論及氣所化生的人，也因稟賦之異而有不亂和紛亂，也構成曲折起伏的人性張力。

簡文也論及自然與人文之關係，謂人文世界中指事、定名、發言旨在回應、辨識「恆」、「氣」所生出者。然而，在歸根復命的常道下，自然萬象與人文世界中的事、名、言最終返歸於恆先之無有，因此，簡文中雖云：「舉天下之名，無有廢者」，然而第四簡總結的說：「言非言，無謂言；名非名，無謂名；事非事，無謂事。」契悟「無」與「有」雙迴向作用歷程的是人文世界中的「明王」。簡文謂：「舉天下之明王、明君、明士，庸有求而不慮。」〈恆先〉所說的「明王」是深明「恆」、「生之生行」與「復」、「一」之玄理者，其最後在於「復」。因此，恆先的理論架構，概括了「恆先」的本根論。「氣」與「或」的天地萬物化生論、「生之生行」的萬物遂生奧義，人文世界之生成與明王道化政治論。明王的道化政治之核心概念在「一」與「復」之雙迴向律動。陳鼓應有

一洞見可資爲〈恆先〉的總結語，他說：

欲之復，則是說明欲望之生生不息。欲望乃是創造性生命的體現以及人類生存和文明發展的動力，爲何欲望的推動力永不止息呢？這是因爲生生不息的恆氣不斷的注入生命中，作爲生命的原動力，所以生命本能的這股欲求力量是不停湧現的，自發地要求滿足生命的種種需求。由於「欲」不斷地更新再始，不停要求人要有所突破，以致人不斷地求進步，文明不斷地開展。因此，對於源源不斷「欲」並不需要作過分的壓抑，反而需要順從它以使生命能量適當地發揮。

### 第三節 莊子的形上學

莊子名周，字子休，宋之蒙縣人，爲蒙之漆園吏。與孟子梁惠王、齊宣王同時，與惠施爲好友。約生於周烈王時，卒於周慎靚王時，約當西元前三百七十餘年至三百一十年之間。《史記·莊子傳》謂莊子：「其學無所不闕，然其要本歸於老子之言。」

《莊子》一書，舊題周莊周撰，《漢志》入〈諸子略·道家〉有五十二篇，今存《郭象注》本三十三篇，內篇七篇，外篇十五篇，雜篇十一篇。內篇皆題義，多數學者認爲是莊周本人所作，但唐蘭作〈老聃的姓名和時代考〉一文，涉及莊書，謂〈人間世〉、〈德充符〉、〈大宗師〉對孔子都稱仲尼，〈大宗師〉的子桑戶死一章，則稱孔子，可見此章係另一人所作。崔譔本把司馬彪本外、雜篇的章節移入內篇，郭象本則承崔本而來，可見今本內篇也有後人從外雜篇中移入的資料。因此，唐氏的說法可採信。

莊子之書又稱《南華經》，自六朝以來幾乎家傳戶誦。舊時晉《郭象注》（十卷）「爲世所貴」，最爲風行，以致其他家本後來都失傳。其三十三篇本，就成爲《莊子》的定本。由於唐宋以來大家都採用它，於是五十二篇本就失傳了。

〈外篇〉和〈雜篇〉多數人以爲不盡出於莊周之手，最晚約爲西漢初年的作品。這些晚期作品，是編輯《莊子》的人抄集起來者。編者只是把同類的作品集攏在一起，未說這些都是莊周所作。我們將可由內、外、雜篇所構成的《莊子》一書，視爲莊子學派的代表作。因此我們可說《莊子》是先秦道家的一個論文總集。漢人著作有分內、外篇的習慣。郭象想把《莊子》編得完整些，故把其中所輯集的論文分成內、外、雜篇，而〈天下〉篇被置最後，因漢人著書最後一篇總是自序或稱〈自紀〉，郭象沿用之，因爲〈天下〉篇評論先秦的學派而歸結於莊子，所以將之視爲一篇自序。其內外篇之分，似乎以題目爲標準，把有題目、有意義的七篇做爲內篇，一般學者較相信爲莊子本人的思想。



## 一、道論：道樞與兩行

《莊子·大宗師》透過人與道的情境對比關係來精簡的表述「道」。「宗」指「道」是萬物的統宗，「師」指「道」為萬物所效法。〈大宗師〉指「道」自身，為道論內容所記寄，該文從兼知「天之所為」、「人之所為」的真人切入。蓋「有真人而後有真知」體證得真知之真人才足以論「道」，但是道不能化約為真人或真知，因為人有生死，道無生死。「道」既是萬物所依靠的存有力量，亦是託付其中的場域，是萬物的根源和所以能變化的原因。〈大宗師〉說：

夫道，有情有信，無為無形，可傳不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太極之上而不為高，在六極之下而不為深；先天地生而不為久，長於上古而不為老。

「道」屬存有本身，不以存有者或形器物的形狀出現，故是無形的。道的無為屬於存有學涵義的作為，亦即不著落於意識形態的生發萬物且在其中運行。萬物在「道」的運行中發生和活動，道在物物之間流行，相傳不息，卻無一物能獨占道，故曰：「可傳而不可受。」真人超越物理、人文及社會諸條件的限制而能體道、得道，卻不能因此而見得道。換言之，我們不能將「道」視為存有者形器物，亦即不能把「道」看作為亞里斯多德所謂的「實體」(substance)。道的「自本自根」意謂道本身即是所以存在的自足原因，不必訴諸己身之外的其他存有者資以為因果說明，「道」先天地而存在，意指「道」對任何存有者皆享有存在的優先性。「神鬼神帝」依章炳麟之研究，「神」與「生」同義，若然，則鬼神與上帝皆由「道」所生，同於《老子》「象帝之先」的說法。「在太極之上」、「長於上方」諸語，意指「道」所在之時間和空間的無限性，《莊子·秋水》所謂：「若四方之無窮，其無所畛域」、「道無終始」明示其涵義。〈知北

遊)：「東郭子問莊子曰：『所謂道，惡乎在？』莊子曰：『無所不在。』」肯切的說「道」可以遍在於「螻蟻」、「稊稗」、「瓦甕」、「屎溺」而無分貴賤。此義同於《老子》「天地不仁，以萬物爲芻狗」的一視同仁。《莊子·齊物論》旨在闡明「道通爲一」的存有本真至理。內篇〈德充符〉云：「自其同者視之，萬物皆一也。」外篇〈秋水〉謂：「萬物一齊，孰短孰長。」以及〈天地〉曰：「萬物一府，死生同狀。」皆有可相互詮解的通義。《莊子》的哲學旨趣在「究天人之際，窮變化之源，闡化生之理，推道術之本」。若由本體論來解讀《莊子》，該學派係從萬物的現象中尋根探源，超越地觀省出「道」乃天地之宗，萬化之源，是內在於萬物且有機地聯繫萬物的超越統宗，「道」既是萬物所以存在和依據的終極性根源，則既內在萬物亦不局限於分殊化物類或個物的「道」，不但是萬象對道的開顯有不同差異相之來源，也是諸差異相中又具同一性的統合原理。

道既然有無限的內涵，則道的內涵及存在方式皆非名言概念所能界限，〈齊物論〉所謂：「夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不悖。」此五者渾然圓通。「道」原是超乎概念名言之界定，本是超言絕慮而無是非之別，亦即無是非相的。世俗之人爲爭一「是」字，而予以名言界說而割裂了道的渾全性。若「是」與「非」有待於世人偏執變化無常的特定現象來論斷，則永無了結，莊子提出「天倪」說，期能平息世俗之辯。〈齊物論〉：「何謂和之天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯。」無限的道涵融一切，轉化一切。因此，「是」與「不是」、「然」與「不然」的對待，在道的運化歷程中皆可相互流轉，皆可玄同於道的渾化中，事實上，「是」與「不是」、「然」與「不然」的對立元形式乃道在自身運轉中所開顯出來的具對待性及迭運性的「相」，從整體與部分不可分割的關係觀之，「是」與「不是」、「然」與「不然」皆係整體性的「道」在自身流轉中所呈現出來的兩個部分。因此，「是」與「不是」、「然」與「不然」與「道」的關係是一體的兩面，有著一而二，二而一的不可分裂關係。換言之，「彼」係出於與「此」對待而有的，「此」是出於與「彼」對待而有的。「彼」與「此」有結構性的一元兩

面性，在辯證性的存在與互動關係中，互為對方存在的條件。人若在「道」辯證性的動態歷程中，基於特定時點而偏執於所具開顯的「此」，「此」無視於一時之間所隱藏的「彼」，反之亦然。因此，「道」是涵融「彼」與「此」，「彼」與「此」在「道」的流轉中，「此」開顯則「彼」隱蔽，「彼」開顯時則「此」隱蔽。相互迭轉且統合於「道」的渾化之中。

若由統合性的「道」之存有與活動觀之，兩者形成動態的對比，〈齊物論〉點出「聖人和之以是非而體乎天鈞，是之謂兩行」。「兩行」是「道」在運行中所造成的物化原理，兩行原理在運行時均平「彼」與「此」，並行「是」與「非」。兩行原理的核心理論為「道樞」，〈齊物論〉所謂：「樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮。故曰莫若以明。」吾人若能體悟出「道樞」的兩行原理，才能像掌握住環子居中的關鍵處般地應付世事無窮的變化，破除因對待的偏執而起的是非相之爭端，融通「彼」與「此」的對立只是道樞的兩行相罷了，從而化解其間的矛盾與衝突。牟宗三針對〈齊物論〉所謂「道未始有封」及「大道不稱」二命題曾做過一段精闢的詮解，他說：「凡事辯則落入概念分解的領域。……『道未始有封』，就是道之在其自己，未為概念所規限；『大道不稱』則是聖人主觀修持所顯的無相境界，即不以定然的言稱謂此道，讓道保持其渾整性。」莊子善於譬喻說理，他藉「天籟」比喻渾全之道猶自身無風的無限狀態，喻示最高原理係一自身不做有限展現，而有無限發展的可能性。「地籟」與「人籟」比喻紛紜擾攘的社會議論及由社會體制所建構的世俗價值觀，夾雜個人的及群體共同的成見，本質上是有限定之偏執相。「道」是無限的，不閉封在任何名言概念的界定中，也不封閉在任何人的主觀好惡中。

## 二、莊子的氣化論與形神說

### (一) 氣化論

莊子〈齊物論〉的「物化」觀念，強調對待之相齊，亦即在對待之交參與互轉中，彼轉爲此，此轉爲彼，在這一意義的脈絡下，彼可認爲即是此，此即是彼，不必有人爲的相對之「知」與「言」將之分化而對立。莊子基於此理而舉莊周夢蝶之喻示，指出不論莊周或蝶，兩者之間既有所別，也有所通。所謂「道通爲一」、「通天下一氣耳」，意謂我們若能超越感官之知的分別與執著，則可在更高的形上視點下，知莊周與蝶或我與物皆同爲「道」之不同賦形，皆立根於「道」的本真，故能同於大通（道）。

莊子對「道」如何生發萬物，亦即西方哲學中有關宇宙生發（cosmogenesis）的問題，採用老子的論述架構而突出了「氣」的介質。老子未交代「道」是如何來的，莊子則作了「自本自根」的解釋。《莊子》外篇多處言氣化的宇宙觀，〈至樂〉云：「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。」〈知北遊〉曰：「通天下一氣耳，故聖人貴一。」文中雖未明言究竟是何者變而有「氣」，卻明白地指出萬物皆由一氣的聚散而生成變化，這是古代最早的氣一元論。〈則陽〉解釋了形、氣、道三者的意義，所謂：「天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也。」陰陽是「氣」所分別出來的兩種不同屬性，「天地」是氣所生成有形物之大者，「道」條理、規範「氣」之秩序，是「氣」的上屬概念，氣充塞天地之間，是道據以生成萬物的介質。「天地」是一切現象（萬物）出現、存在及活動之場域，「道」生發萬物，內在萬物之中，且係物所資以活動的無窮動力之根源。〈天地〉說：「夫道，覆載萬物者也，洋洋乎大哉！」道對萬物有普遍的包容力。莊子承老子道與德的宇宙生成論架構，創出「理」與「性」來闡明老子「道」在萬物層面中的內在性，亦即由「道」散殊爲萬物之德的分殊化之多樣性。換言之，由「一氣」分化爲陰陽二端，陰陽二氣交感而生萬物，〈則陽〉所謂「萬物殊理」。「殊理」亦即老子所謂萬物分受於

「道」而成爲萬物本性之「德」。《莊子》〈養生主〉及〈天運〉兩篇首度以「天理」來指謂「殊理」。〈知北遊〉還分別以「萬物有成理」及「萬物之理」來表述。《莊子》內七篇的「德」字與「性」字同義，〈外〉、〈雜〉等篇則常把「性」字與「德」字對舉。徐復觀認爲：「若勉強說性與德的分別，則在人與物的身上內在化的道，稍微靠近抽象的方面來說時，便是德；貼近具體地『形』的方面來說，便是性。」「性」指形體化的個體本性，《莊子·庚桑楚》說：「性者生之質也。」〈天地〉說：「物成生理，謂之形，形體保神，各有儀則，謂之性。」個別化的形體是「德」具體表現的通道，「德」所藉之表現出來的精神作用，其有儀有則處就是「性」。換言之，莊子的「性」當指在宇宙生成歷程中個體所以爲個體本質的個體性。「道」是一切個體性之差異的終極統合，〈齊物論〉所謂：「其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成無毀，復通爲一。」

## （二）道氣與形神

《老子·四十二章》表述過「道」生成萬物之歷程，謂：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」指點出道是自然萬象所以發生的根由或本根，也提出了陰陽和氣與宇宙發生之可能關聯。然而，《老子》書中對「道」自身的形上描述較多，對「氣」的宇宙著墨甚少，並未處理「氣」如何來？「氣」與萬物的存在和活動，以及「道」與「氣」與萬物間的內在聯繫關係爲何？人與氣以及與萬物間的關係爲何？均未及論述，《莊子》外篇多處言氣化的宇宙觀，〈至樂〉說：「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。」試圖解釋存在者的現實存在來自形變，形變來自氣變，氣又由恍恍惚惚中所變出來的，人的認識能力有限，莫得其詳。〈則陽〉說：「天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也；道者爲之公。」「天地」是氣變中最大的形體，「陰陽」表徵出氣最顯著的兩種屬性。道涵融一切，〈則陽〉說：「萬物殊理，道不私，故無名。無名故無爲，無爲而無不爲。」又說：「道之爲名，所假而行，或使莫爲，在物一曲，夫胡爲於大方？……道物之極，言默不足以載；非

言非默，議其有極。」「道」不受時空的限制，無處不在，無時不運行。「道」有無限的屬性和無窮的作用，不能用分殊化的名相予以封閉限定，人用來指稱「道」的語言，是有所依託的權用，其有所使或有所不使，皆偏於一曲，無法以偏概全，全然的認識「道」。「道」有人所無法窮盡的奧秘，誰人能盡知？誰人能盡言？因此，道和物的最高境界不是人的語言和沉默所能概括的，道既非言亦非默所能窮盡，那就是人的議論所面臨的極限處了。扼要言之，「道」是不能用經驗界對象化的方式來封限和界說的。因此，「道」不能用人所使用的語言來稱名化的，《老子·二十五章》謂：「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。」

莊子的氣化宇宙觀是構築在「道」、「氣」二核心概念上的。「道」是統攝一切的形上本體，「氣」是「道」所憑藉資以生成變化萬物的中介。「道」與「氣」相即不離，可辨而不可分割，渾然一體。「氣」是流行的存在，「道」內在於氣中，條理氣的秩序及氣化的規律，氣充塞於天地之間，道亦隨之而遍在自然萬象間。陰陽是一氣流行變化中所彰顯的兩大屬性，陰陽一氣流行的動態對比相，彼此密切相聯，相互往來。因此，〈齊物論〉的「物化」觀念強調現象界之對待相，在「道通為一」中具一而二，二而一的相齊。換言之，萬象在對待中相互往來，變化無窮，彼此在交參與互補中，「彼」與「此」相互變化，在這一意義的立基點上，此即彼，彼即此，只是「時」不同罷了。因此，莊子認為我們不必然要將相對之彼與此，用人自身「知」與「言」為依據而將之分化而妄生對立。蓋「道通為一」、「通天下一氣耳」，就莊子氣化宇宙論來理解「道」的意義，誠如杜保瑞所說：「道是存有的本身的意義是說，整體存在界的出現、發展、規律、目的等的說明，統攝在一個總體的概念範疇中來表述，而如果把它對象化來認識，可以給它一個名字來表述。」莊子規創出「理」、「性」、「德」三概念來闡釋「道」在人與自然萬象中的內在性。

莊子創氣化的自然流變說，以氣的聚散變化來詮解人的生與死，〈知北遊〉所謂：「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。」又云：「通天下一氣耳。」人的形體之生來自氣稟之聚合，形體自幼至老的變化是氣化流行所使然，形體的衰亡則是氣稟的散離。「氣」是屬於宇宙發生論的存有，「道」是本體論



的存有。道氣之間相依互動，以「道」率「氣」，以「氣」順「道」。「道」深不可測的體性及玄奧的妙用稱為「神」，人由「道」所稟受之「德」，是人的本真之性，分享了「道」形上的精神特徵，構成了人的本體。因此，在人生命結構中的形神關係對應了宇宙論的道氣關係。〈知北遊〉：「精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生。」人的精神與道，有同質的縱貫感通關係，人的正常生命及其活動體現了以道率氣，以氣順道的相依互動關係。若以形神關係來詮解，則以神導形，以形傳神，形神俱備，形神並茂。莊子深信，人之形體委之氣化之變，由幼而長，由長而老死，可是人的先驗精神主體與道俱在，享有超越性、恆存性、不變性，是人的同一性，謂之為真君或真宰。因此，對莊子而言，形神之間，形殘而神全，形體與時俱化，人的先驗的精神自我則恆存而不遷化。天（道）人不是對立相隔的，而是一本同根，上下流通為一的。人與天地萬物既溯源於一氣之流行變化，人在形神相親，以神導形時，與萬物感通無礙。在形神交融下，莊子借「氣」的虛靈活潑義來喻說人之神與物遊的精神境界，〈逍遙遊〉所謂：「若夫乘天地之正，而御六氣之變，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」莊子的存有學是為價值論奠基的，他的境界哲學是立基在存有學上的。

### 三、對人生形役神勞之苦的治療法：心齋坐忘

對莊子而言，煩惱與痛苦多源自「心」的現象之知及形體不適當的感性欲望以及機心的競求。莊子的這一看法與老子相近似，《老子·十二章》論及人感官欲望在五色、五音、五味上造成的迷亂與疲困。《老子·十三章》結論出：「吾所以有大患者，為吾有身。及吾無身，吾有何患？」因此，莊子針對人勞形累神之苦因，反覆的勸人離形去智，〈大宗師〉所謂：「墮肢體，黜聰明」、「外其形骸」，〈山木〉教人去除禍患的方法在「剝形去皮，洒心（去智）去欲（戒貪婪），而游於無人之野」，根本的修持方法在破戒知識在生命安頓上所造成的

障蔽，努力在〈人間世〉所謂「心齋」、「坐忘」的實踐工夫中「吾喪我」，越「形」而任「道」。

「心齋」、「坐忘」旨在消解在人的經驗世界中，既已形成的知識執和欲望執。莊子在〈人間世〉假托顏回與孔子的對話：

回曰：「敢問心齋。」

仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！

耳止於聽，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」

人的形體有感官物欲，現象世界物象紛然，誘惑多端且不停，世俗之人很難抗拒外在誘惑力的召喚。於是，人的生命在隨從物象流轉，與他人在物欲競逐中有所陷溺而迷失精神的自主性。可欲之物象要進入人的形神中，首先要通過感官。老子曾說：「不見可欲，使民心不亂」，但是，人不可能與物象世界隔離而孤立。莊子的「心齋」工夫針對人與感性物象交接時，不要用感性的耳朵去聽，而要用較具超越性的「心」去聽。然而，心之知採符應對象且予以分別的界說，因此，莊子提出更高的層次，那就是不以認知心去對應現象界的物象，宜以虛靜無執的心，聽之以氣。莊子的心齋工夫就人交接感性世界而言，由生理感官的耳，提升至心理機制的「心」，再由「心」進階於虛靜、無執地因應順從氣的變化流行，隨遇而安。換言之，心齋的工夫歷程是由外而內，由內在的有心而提升至無執的心境，這是步步超拔消解的工夫歷程。氣為流行的有機的存在，是「心」與「道」的中介。陳鼓應解釋說：「氣和心事實上並非截然不同的兩樣東西，心靈活動到達極純精的境地就稱為氣。換言之，『氣』即是高度修養境界的空靈明覺之心。」莊子此處借「氣」之虛靈不限定之性格來彰顯其精神境界，予精神界的逍遙解脫留下餘地。心齋的工夫成果在修養出空靈明覺，持安時處順，逆來順受的處世心態，而能順應自然界中氣的流行變化，臻於心氣合一之境，也是心與「道」冥合的密契之境。當心靈步步提升至虛靜明照的境界時，才足以做為〈天

道〉所云的「天地之鑑也，萬物之鏡也」，這是用心若鏡的「以明」作用，破解小知與大知之封限，亦即由現象之知超越至本體之知。

莊子的〈齊物論〉提出「吾喪我」的命題，涉及本體、現象、工夫與境界的範疇。「吾」是順大化通大道的神我，超越有我之境而能體證本體（道）。

「我」是形體的層級，囿於小知及大知的現象之知，而執於相對之知和感性欲望之貪。〈齊物論〉以「大塊噫氣」喻示「道」乘「氣」所吹起的宇宙長風，氣化流行所形成的化生力量（風）本身是無聲之聲的「天籟」。風吹至大地的紛然萬竅，則發出萬種不同的聲音，這是自然之聲的「地籟」，由喻示氣化萬殊的存在者，分別以千姿萬態表現出「道」與「氣」所蘊涵的種種特徵。「人籟」，當喻示人在不同的時空條件及主觀意識下所攝取的現象之知，和所構成的是非美善之價值觀，亦即「物論」。不同的人、不同的學派在物論上多樣化而具差異性，因此，不同的人籟或物論只是執取地籟亦即自然萬象所構成一套套的現象界知識和所建立之價值系統。天籟才是地籟和人籟終極性的根源，人應由人籟持不同物論的「我」層層自我轉化及提升至與「道」密契的天籟之境，才能明覺「道通爲一」、「通天地一氣」的本體之知。對現象界「彼」與「此」相連互轉化的對待性現象及差異，若人能立足於道氣的最高的統攝者、終極性的存有對萬象紛然的物象（地籟）與人世間衆說紛紜的物論（地籟），總覽觀照而予以不齊之齊，化解落在現象界的小知及大知之執，消弭其間由差異之名相所衍生出的人間種種紛擾和煩惱。〈齊物論〉說：「樞始得其環中，以應無窮。」「環」是乘托門樞以便開門和關門之用的圓洞，門樞安置環中後，便可旋轉自如，因應往來活動於無窮。這句話是用來喻示道樞宛若在圓環的中虛處，不執著於是或非的邊見，在氣化流行的萬物活動中能圓應而無窮。道雖超越是非卻仍作用於現象界，來去自如，無滯無礙，人也應辯證的統合是非，不著邊見，廓然大公，物來順應，才能不捲入是非的旋渦而隨之煩惱與痛苦。

## 四、神與物遊的逍遙之樂

〈齊物論〉旨在破解人與人對立分化，衝突迭起，煩惱痛苦所由生之人與人思想、情感與價值觀差異的偏執。〈齊物論〉以「道通爲一」及「通天下一氣耳」的形上學，對物我之間的差異同體肯定，以不齊之齊包容及涵攝一切人間之分歧，再由人「心齋」、「坐忘」的修持工夫，正本清源地消解了煩惱與痛苦的根由。〈逍遙遊〉則是引導人超越形體生命種種限制下的不自由，覺醒人的精神生命，在邁向妙契道真，與天地精神相往來的心靈境界中，先驗的精神「吾」超拔飛躍於形體「我」，神與物遊而享受逍遙的無限樂趣。在《莊子》書中，「逍遙」一詞分別在〈逍遙遊〉、〈大宗師〉、〈天運〉、〈達生〉、〈讓王〉五篇出現一次，共計五見。吳怡認爲其間蘊含兩項共同特色：一是都作動詞和形容詞使用，意指逍遙係一體驗的工夫；二是和「無爲」相關聯，「無爲」是主體心境的修爲工夫和化境。

該文藉水際無涯的北冥之大魚爲寓言，謂大鯤魚順時運而變成大鵬鳥，生命力勃發，聲勢浩大地奮力飛向南冥。其蘊義喻示在人生命的意義和價值取向上，人可開拓形上的境域，透過內在生命對形神的開發，啓動道心之明而能「見獨」與「朝徹」（照明一切的形上智慧），以人的先驗精神「吾」超越形體「我」之局限，以「神」釋「形」，在心境上「妙道之行」（〈齊物論〉）悠遊於無限的天地境界中，享受天地間無限的審美欣趣。〈知北遊〉云：「精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生。」「遊」涵具了豐富而深刻的概念內容，首先「遊」的主體是人內在先驗的精神。其次，人與天地精神相往來，意指「神」與「物」遊，在道氣相涵融爲一，及旁通統貫天地萬物爲一的形上境域中，「遊」於天地萬物是超越現象之知及感性欲望的束縛，展現出「無待」和「順應」的精神。從而衍生了第三項意義，那就是逍遙遊是人內在精神享有無待的絕對自由，對天地萬物進行不計較世俗利害算計的純美感趣味之體驗。

至於人如何可由形體我的拘執中突破，轉向內在精神富源之開發，在精神

世界上與萬物爲一，與「道」冥合同遊，其關鍵在「心」。在莊子書中「心」有兩層作用面向，儘管前面述及「心」的種種負面作用，特別是外、雜篇側重於描述世俗之人的私心，特別稱之爲「人心」，可是逍遙遊的心靈是遊心，「心齋」是在「心」上下修持工夫，離形去智以凝神聚氣。人在體「道」工夫精熟淬鍊後，心密契於「道」且化於「道」，莊子對冥合於道的「心」，在〈德充符〉稱爲「常心」，在〈庚桑楚〉稱爲「靈臺」，在〈德充符〉也稱爲「靈府」。質言之，就是「真心」或先驗的「本心」。因此，常心或靈府心才是以神導形，轉俗成真，化於「道」，與「道」同遊於天地萬物的價值轉化之樞紐。在逍遙遊中以「遊心」看待世界時，不再以狹窄的現象之知及有限的個人經驗來理解世界，也不再以偏執的成心欲望心來算計他人及此物對個人有何可利用的功用價值。

逍遙心在神與物遊時「以道觀物」、「以天合天」、「照之以天光」，這是吾以審美觀照作用的神遊。關於審美觀照的神遊萬物，莊子對這種審美活動有許多生動的描述，〈天下〉說：「判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備之謂也。」〈知北遊〉說：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說，聖人者，原天地之美而達萬物之理，是故至人無爲，大聖不作。」

「道」的渾全性及無限豐富性和運化萬物的神妙性，透過氣化流行所呈現的天地萬物彰顯。對莊子而言，我們的形體可感覺到這五彩繽紛的世界，我們的心靈將之昇華到精神性的感受和玄賞，「天地之美」是立足存有學之上的美學詮解。莊子在形神交養、形神並茂，以神與物之遊中，不但體證了「道」及「氣」所化生的天地與萬物皆有純真之本性，且實存性的體驗到天地萬物本性之真有難以言喻的無限之美。

## 第四節 《管子》與《黃帝四經》的天道與治道

---

《管子》及《黃帝四經》被大多數學者考定為成書於戰國中期至晚期的黃老思想主要代表作。本節針對《管子》、《黃帝四經》這兩本托天道以明治道的戰國時期之黃老學代表作進行天道、治道之分述及比較，同時，本節也藉此機會將同被視為黃老思想的《管子》與《黃帝四經》在天道與人道的論述上進行比對以究明其同與異。

### 一、對《管子》與《黃帝四經》天道論之比較

兩書皆採取本天道行治道的理論模式，且所認識及效法的天道，是指具體可觀察、抽繹、符應的天地四時之自然規律。兩書皆兼容道與法，以道為體以法為治世之用。他們對形上的「道」之理解與效法，注重將自然界之四時、四方與政治上的文武、生殺予以結合，兩者同重視依四時運行，萬物的變化所蘊含的自然法，類比推論及制定治道所必須建構和因循的刑（形）名之治。刑名之治表徵了天地秩序與人間規範是相符合的，落實了《老子》法自然之道的無為政治。其不同處有數點，首先《管子》雖然對宇宙的時空條件、萬物生存的場域有著高度的興趣，且透過「水」、「地」、「精」、「氣」等概念試圖探求萬物所生成之本原，然而，這些概念相互間的關係及互動的功能為何？仍是語焉未詳的，其論述的傾向是本體論較弱，宇宙生成論的傾向較濃，卻未構作出一套較成熟而有理論系統的學說系統來。儘管如此，《管子》的精氣說、貫通天人、感通萬物，對以後的《呂氏春秋》及《淮南子》而言，具有重要的啟發性思想資源。此外，在人與道的互動中，《管子》突出了心靈淨化的修養功夫與精氣的往來、留駐及產生



靈氣的神明作用，是《黃帝四經》所不及之處。

《黃帝四經》雖不具五行思想，卻較《管子》有豐富的陰陽思想。該書關注於「道原」及「道用」的相互關係之探索和理解，衍生出「道」、「一」、「神明」、「陰陽」與「氣」等一系列核心概念範疇，將老子的道傾向創生實體的詮釋路數，構作出較《管子》有系統性的宇宙生成理論之雛形。值得注意者，在《黃帝四經》中「氣」概念尚未充分而深刻的發展，這點不及《管子》。同時，「陰陽」亦尚未與「氣」結合成複合概念，但是已提出「地氣」、「夜氣」說，已將「氣」概念發展至與萬物之化生息息相關了。《經法·名理》：「道者，神明之原也。」一命題雖未將「神明」在人心中如何修持及發揮悟「道」作用的涵義開展出來，卻與《管子》中人與道的中介環節有相呼應的類同性。《黃帝四經》所提及的「一」有貫通道物為渾然一體義，以及縱貫的通暢了「道」與「萬物」的緊密關係，這是《管子》所欠缺處，也是吾人得以更進一步理解萬物化生之理及宇宙生成之源的關鍵性概念所在。同時，「天道」一詞在《黃帝四經》書中的使用較《管子》為普遍，得見天道思想在《黃帝四經》的核心地位。

## 二、對《管子》與《黃帝四經》治道論之比較

《管子》在理解客觀事物的變化規律是把握天極、天數的關鍵，順從陰陽的變化，依天地常道而行，一切順因於天地之道與《黃帝四經》同，甚至〈勢〉有言：「成功之道，贏縮為寶。毋亡天極，究數而止。事若未成，毋改其形，毋失其始，靜民觀時，待令而起。故曰：修陰陽之從，而道天地之常。贏縮縮縮，因而為當。死死生生，因天地之形。」其中「贏縮」、「天極」、「（天）數」、「（天）當」等概念與黃帝四經完全相同，甚而「毋亡天極，究數而止」一語亦出現於《黃帝四經·稱》中。而〈形勢〉亦有言：「失天之度，雖滿必涸；上下不和，雖安必危。欲王天下，而失天之道，天下不可得而王也。得天之道，其

事若自然；失天之道，雖立不安。」該書論述了「道之用」在如何治國理民、置物平天下之道。因此，〈白心〉云：「道者，一人用之，不聞有餘；天下行之，不聞不足，此謂道矣。」該書所理解的老子之「道」即是「天之度」、「天之道」。既然「天不變其常，地不易其則，春秋冬夏，不更其（時）節，古今一也」（〈形勢〉）。治者只要能掌握天道運行的度數，也就能控制人間事物的運作了。這是由知性去把握治道與老子無為復返的體證工夫以證現「道」不同。《管子》以理性客觀了解的道，只能是一種規律，《黃帝四經》在對《老子》的繼承和改造上，與《管子》頗有異曲同工之妙。

兩書皆繼承《老子》法天道以行無為之治的思想，且側重天道在自然運行所蘊涵的客觀規律，亦即自然律。同時，兩書皆在本天道立治道的思維方向上，推天道所賦於經驗世界之存在秩序和可徵知的有形特徵，具體地建構出一套套刑名法度。因此，他們在實踐老學中「無為而無不為」之理念時，是設計了依自然法而衍生的刑名法度之人為法做機制。質言之，他們的無為而治之所以可能是因循了一套合理化、客觀化、人性化的法治軌道。兩者皆刑治的同時也兼採德治，使德治與刑治相資為用，彼此互補而構成了較完備的治道理論。

但是，兩書所呈的治道，仍有差異。《管子》是在齊魯文化交流下，仍重視禮治，《黃帝四經》的禮治思想不及《管子》的濃厚。但是，《黃帝四經》在「道」與「法」的關係上「道生法」一命題簡明扼要且深刻有力，勝過《管子》所論的道法關係。《管子》中的「五政」乃是配合時令之規律、特色所發布的五種政令，與鄒衍「金、火、木、水、土」的「五行」說無甚關聯，但是《管子》的五政與春秋以來的五方、五色、五章、五味已程式化的治道理論相聯繫，顯然與不具此特色的《黃帝四經》有差異。就操作而言，《黃帝四經》對刑名法度的運作顯然在經驗上及理論架構的形成上，較《管子》豐富而深刻。我們從《黃帝四經》書中所提及的「五正（政）」、「五逆」、「六逆」、「八正」以及「四度」、「三名」、「六柄」、「七法法」、「三凶」、「六危」等可證成其在治道的道術學說上遠勝過《管子》。我們再由《黃帝四經》書中力黑與黃帝的對話中，雖也有與《管子》一樣的刑德並用、德主刑輔說，可是在懲奸治惡和戰爭克

敵上，《黃帝四經》較《管子》強調用刑殺的必要性及正當性。此外，兩書最大的治道差異在於《黃帝四經》主張王霸並行的帝王之道，這是《管子》所未逮之處。

---

## 第三章 墨家學派

---

## 第一節 墨子及《墨子》一書

司馬談〈論六家要旨〉開了為中國先秦哲學以學派意識分家派的先河，其中墨家被列入六大家派之一；不僅如此，在孟子時代曾喧騰一時，使孟子產生危機感。就中國哲學史而言，先秦哲學最具原創性的四大顯學：儒、墨、道、法，墨家仍具顯赫的代表性地位。儒、墨在先秦時代是並稱的，孔、墨是並舉的。

《淮南子·要略訓》曰：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，久服喪生而害事，故背周道而用夏政。」在《淮南子》之前的《呂氏春秋·當染》云：「魯惠公使宰讓請郊廟之禮於天子，桓王使史角往，惠公止（留）之。其後（人）在魯，墨子學焉。」可見墨子拜儒者為老師。墨子雖從學儒家，卻具有獨立思辨、判斷的能力，不人云亦云，具強烈的正義感、同情心，處處都表現出明辨是非的精神。他有鑑於周代的傳統文化到他的時代正衍生「其禮煩擾」、「厚葬靡財」以及「久服喪生而害事」的負面現象，而提出「節葬」、「節用」、「非樂」的批判性主張，這些主張甚至與墨守成規的儒者相左。他勇於以理性超越傳統和流俗，提出了尖銳而深刻的時代批判，成就了其具批判性和創新性的思想特質，享譽於哲學史。《韓非子·顯學》指出：「世之顯學，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。」令人困惑的是《史記》並未給他立傳，只是在孟子荀卿傳的後面，為他附加了二十四個字：「蓋墨翟宋之大夫，善守禦，為節用，或曰並孔子之時，或曰在其後。」我們綜合孫詒讓《墨子閒詁》、梁啟超《墨子學案》、方授楚《墨學源流》、胡適和錢穆的考證，推測出墨子生卒年的最大區間範圍為西元前五百年至三八一年，最小區間範圍為西元前四六八年至三八六年。雖然有很大的差距，在事實上，礙於目前史料的不足徵，也只能大略的假定。

墨家學派的顯著特色是類似宗教團體，組織嚴密、紀律強。其學派的成員間，負有互動的義務，且必須服從鉅子的領導，切實奉行「墨者之法」。在哲學史上，通常把戰國前期的墨家稱為「前期墨家」，戰國中、後期內部發生分裂的

墨家稱為「後期墨家」。《墨子》一書，現存五十三篇，是墨家的一部著作總集。該書分成三組：第一組有〈經上〉、〈經下〉、〈經說上〉、〈經說下〉、〈大取〉和〈小取〉六篇，主要論及邏輯和科學問題，屬後期墨家作品；第二組的範圍為〈備城門〉以下十一篇，主要載述墨家對城池的防禦技術和守城器械；第三組為其餘三十六篇，內容直接與墨子本人的言論和活動有關，是研究墨子思想的主要材料。目前一般學者們將墨書中的〈天志〉、〈明鬼〉、〈尚賢〉、〈尚同〉、〈兼愛〉、〈非攻〉、〈非命〉、〈節葬〉、〈節用〉這十篇之十論題稱為墨子十論。

墨子在其時代屬平民身分，代表庶民社會，普羅大眾的心聲。他具有質樸厚實，刻苦而滿懷救世熱忱的人格特質。觀其著作言及堯、舜、禹、湯、文、武者六次；言及禹、湯、文、武者四次；言及文王者三次。書中並未曾專門提到禹，也不自謂其學出於禹。他對時代的痛苦有敏銳的感受，針對時弊而提出針砭性的學說，頗具特立獨行的言行。《莊子·天下》謂墨學源於夏禹，《淮南子·要略訓》從之。《韓非子·顯學》、《史記·自序》載司馬談〈論六家要旨〉謂墨者源於堯舜，皆缺乏可靠的歷史文獻支持，可能是墨子刻苦自勵的淑世精神與堯舜、夏禹神似，導致後人所見略同。



## 第二節 兼愛之德的涵義

### 一、文王爲體現天之兼愛的「法儀」

在墨家的天人關係中，「天」有意志性的好善厭惡，對人類有勸善戒惡之期許，天具有考核人之品德的能力且予以獎善罰惡。同時，天不但賦予客觀世界自然法則，且規範人的倫理。天對人有兩大核心倫理的應然要求：兼愛之德與公義之德。茲先就天的兼愛之德而言，天對世人不分男女、貴賤、尊卑、貧富，施予人類整全的、普遍的愛，天對人的普全大愛表現在愛惜人類的生命，賦予人類生命所賴以維繫的一切自然條件和資料。《墨子·天志中》云：

且吾所以知天之愛民之厚者有矣。曰以磨爲日月星辰，以昭道之；制爲四時春秋冬夏，以紀綱之；雷降雪霜雨露，以長遂五穀麻絲，使民得而財利之；列爲山川谿谷，播賦百事，以臨司民之善否。

天運行四時之序，賦予風霜雨露，使人得以在大地上配合時令，蓄養生息人類生存所需的糧食及其他相關之民生資料。因此，天的愛人、利人、生養萬民是天遍愛人類的兼愛表現。能實踐兼愛的天德者是尊天法天的聖王，如：文王所修成的美德，故得到天命的託付及福佑，而享有替天行道的周代國祚。〈法儀〉謂：「天之行，廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之。」其所認可的聖王中，舉文王爲一體現上天兼愛之德的典範。〈兼愛下〉云：「〈泰誓〉曰：『文王若日若月，乍照，光於四方於西土。』即此言文王之兼愛天下之博大也。譬之日月兼照天下之無有私也。」

## 二、兼愛與別愛之異

在《墨子》全書五十三篇之中，論及「愛」之涵義處達兩百五十次以上。在墨書中「兼」與「別」的概念不同，「兼」指沒有歧視、排他的周遍義、整全涵攝義，係一全稱語辭。「兼愛」指沒有排他的普遍之愛，亦即無所不愛地愛一切人。「別」指有分別心，「別愛」指有所愛、有所不愛，或是雖也泛愛人類，卻是有差等的愛。能兼愛一切人的士、君子稱為兼士兼君，對人類施以差等之愛的士、君子，稱為別士、別君。梁啟超指出：「墨子所謂別士別君者，蓋指儒教所倡之倫理，其所謂兼士、兼君者，則指其所倡之倫理也，即有差等與無差等之兩大爭點也。」這是墨家兼愛說與儒家仁愛說的不同處。筆者認為儒家仁愛說的語境立基於周代有血有緣的宗法社會結構上，以倫理親情的家族本位立論。墨家則是立基於公共領域的政治、社會、經濟團體的社群生活立論。兩方立論的範域不同，各有其背景、立論點和論述的脈絡。因此，我們若只執一論點來論斷不同立基點的兩方是有欠公平的。試觀墨家的語言使用「天下」一辭多達四百八十九次，遠過於「家」一詞的使用。例如：〈節葬下〉云：「興天下之利，除天下之害，令國家百姓之不治也，自古及今，未嘗之有也。」〈天志中〉：「兼者，處大國不改小國，處大家不亂小家，強不劫弱，衆不暴寡，詐不謀愚，貴不傲賤。」其語境皆為不具宗法血緣關係的公共倫理。

### 第三節 貴義之德的涵義

墨子針對當時民不聊生的「三患」，提出了為政者當為天下人興利除害的「三務」：國家之富，人民之衆，刑政之治。國富、民衆、政通人和的實踐原理一為發展經濟，二為「兼相愛」與「交相利」。〈兼愛下〉引《詩經·大雅》：「投我以桃，報之以李」，意指互惠交利的愛才能使人際之間的互動、社會、國家的機能維持長久。兼相愛交相利的互惠互利性旨在兼顧人與人之間彼此的需求，合理的滿足雙方的利益。其中又涉及正義、公道的問題，也就是政府司法機構的公正問題。墨家認為能建立公正原則的政治稱為「善刑政」。公義能客觀的保障兼相愛而交相利長期正常的運作，其前提在於人人皆有貴義之德行。公義的先天基礎仍然是立基於天志。〈天志中〉云：「觀其刑政，順天之意，謂之善刑政；反天之意，謂之不善刑政，故置此以為法，立此以為儀。」公義的涵義見於〈尚同〉所云：「一同天下之義」，此「義」進一步追究則溯源於「天欲義而惡不義」的「義」。〈天志中〉、〈天志下〉指出「義，果自天出」的「義」亦即〈法儀〉篇所謂「以天為法」。〈尚同下〉認為天子的施政「又總天下之義，以尚同於天」。至於天子如何與「天」進行雙向溝通，凝聚公義的共識，則未明白交代，或許這是難以言喻的宗教神祕領域吧！然而「貴義」是人應培養的倫理觀念和處事態度。

至於墨書中的「義」字的涵義，則是我們所能求解的。〈經上〉云：「義，利也。」〈經說上〉謂：「義，志以天下為芬而能利之，不必用。」就墨子所關注的公共事務而言之，「三患」、「三務」的語境觀之，墨家的「義」當指合乎社會正義的公共利益或權益。兼愛與貴義這兩大宗教倫理皆屬實踐社會公利的社群公德。孟子評墨子「摩頂、放踵，利天下為之」。「利天下」當指創造有利於社會公益的事功。「義」為社會公益或全民福祉，為墨家決定行為進退及取與之際的判準。〈尚賢下〉云：「有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以人教人。」我們據此可言墨家以公「利」釋公「義」的「利」，係指一切公

益之利的總稱。墨家的貴義貴在追求合乎公益的公義，不求不合乎公義的公利。〈天志上〉指出：「天欲義而惡不義。」墨書〈非攻上〉設一譬喻來詮釋貴義之「義」的涵義。〈非攻上〉曰：

今有一人，入人園圃，竊其桃李，眾聞則非之，上為政者，得則罪之，此何也？以虧人自利也。……苟虧人愈多，其不仁愈甚，罪益厚。至殺不辜人也，……其不義，又甚入人欄廄，取人馬牛，此何故也？以其虧人愈多，……其不仁茲甚矣，罪益厚。當此天下之君子，皆知而非之，謂之不義。今至大為攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義。此可謂知義與不義之別乎？

由這段譬喻，墨子很清楚地告訴我們，損人利己之行爲是不合理、不公正的不義之行爲，天與人共厭之。能助人利人以至成全最大多數人者為合理的義行。〈經上〉云：「功，利民也。」能以正當的手段造福社會的行爲是積極屬性的「義行」，不做損害他人的行爲，稱為消極屬性的「義行」。墨家相信，崇尚公義的天以鬼來執行賞罰，賞義而罰不義，而有論證鬼存在的〈明鬼〉篇之作。總而言之，墨家具有「上尊天，中事鬼神，下愛人」的大公無私之精神。試觀歷史上的烈士、俠客表現出赴湯蹈火之行、捨己救人之志，可謂多出於墨子任俠的急公好精神。後世的武俠小說亦多源出於墨家的俠義精神。

## 第四節 墨學的知識原理與方法

先秦諸子中學說內涵較具知識論向度的墨學，其論理及辯說的法則，是墨辯的理論核心。《墨子·非命》反覆強調「聞之見之，則必以為有；莫聞莫見，則必以為無」。先秦哲學史發展至墨家後，論知識的方法與原理才逐漸具有獨立自主的學術領域。墨辯出於墨子後學，係由鉅子及一般墨徒的集體創作之成果。其產生的時代約當莊子、惠施至韓非這段時期為主。墨辯的內容涉及論辯術、知識論、邏輯思想、科學認知、倫理思想以及生死觀，在理論思維的態度上比較注重推理判斷。

### 一、墨學論認知的條件、途徑與表述方式

認知的條件由能知（認知主體）、所知（認知客體）及能知意向於所知的認識活動等三要素所構成。認知主體所以能知的條件在「五官」與「心」。〈經上〉第三條謂：「知，材也。」〈經說上〉解釋為：「知也者，所以知也。而必知，若明。」〈經下〉：「知而不以五路，說在久。」〈經說下〉解釋說：「知：以目見，而目以火見，而火不見，惟以五路知。」「五路」指對感覺與料（sense data）所感覺而接納感性刺激者。然而，五種感官只是由視、聽、嗅、味、觸等對外通路獲致知識的原料，這些原料必經知識的心靈予以知覺、記憶、想像、分辨、綜合判斷，賦予一抽象化的概念解釋，才能產生知識。例如：〈經上〉云：「聞，耳之聰也。」又云：「循所聞，而得其意，心之察也。」、「執所言，而意得見，心之辯也。」（九十三條）心在認知活動上具有察識與論辯的功能，以究明所以然之理。同時，認知心在知識活動中具有主動營求和思慮的作用特徵。〈經上〉云：「慮，求也。」〈經說上〉釋曰：「慮：慮也者，以其能

知有求所知也。」

至於認知主體主動意向於認知客體（所知）的理性意識活動，謂之「接」。〈經上〉云：「知，接也。」〈經說上〉釋曰：「知：知也者，以其知過物，而能貌之，若見。」感官先於對象物行感覺接觸，認知心才能據以留下印象後再進行認識的加工程序。認知心歷經一套認識的步驟或程序而獲得推論的明確知識後，稱為「智」。〈經上〉云：「明也。」〈經說上〉釋曰：「恕：智也者，以其知論物，而其知之也著，若明。」「智」是認知心對感官所獲致的感性素材予以辨析、統合論斷所得出的明確之知識。認知心所獲致的理性知識涉及經驗對象存在的所以然之理及其活動的規律或法則。孫中原闡釋其蘊義說：「理性認識的特點是間接性、概括性、抽象性和明確性。《墨經》此條恰如其分地講清了這些特點，耐人品味。」理性知識顯然較細緻深刻，有其融貫性和普遍性，有別於片面的、表層的、乏明確性的感覺之知。孫中原對「恕」字的形構和涵義賦予了有意思的詮釋，所謂：「他們把感性認識叫『知』，而給理性認識單造了一個字，即在『知』下加一個『心』，而成爲『恕』。這是古往今來的字書上所沒有的字，完全是墨者苦心孤詣的獨創。」

墨學依據知識所獲取的途徑予知識分類。

〈經上〉：「知：聞、說、親。」

〈經說上〉：「知：傳受之，聞也。方不障說也。身觀焉，親也。所以謂，名也。所謂，實也。名實耦，合也。志行，爲也。」

「聞、說、親」是求知的三種途徑，聞知是透過別人傳授的管道所獲得的傳聞知識，類似間接知識。「說知」係由推論而得足以說服人的知識。親知是透過自身的觀察與思慮所獲致的知識，相當於直接知識。蔡仁厚《墨子哲學》對〈經說〉的解釋做了更進一步的詮釋。

「名、實、合、爲」，則是緊接「聞、說、親」的補充說明。1.由傳授而得的知識，謂之「聞」。又〈經上〉八十二條曾說到「聞」有傳聞、親聞兩種。2.方不障，是類比推論而無礙之意。3.身親焉，是指人的直接經驗，由直接經驗而得到的知識，謂之「親」。



就取得知識的來源而言，知識有來自直接經驗的親身之知者，有來自間接得自他人的轉述或自己直接聽聞者，亦有來自理性的類比推論而自獲者。

墨學也表達了對知識的表述方式，〈經上〉有「名實合爲」說。「實」指可徵驗的經驗對象，亦即經驗界的所知。「名」是當認知主體對所認知之經驗對象求得一抽象化的概念知識時，藉語言系統中的語詞來爲此概念所認知的對象物定「名」。知識之有效性，亦即真知識的判斷，也在於「名」所表述的概念內涵與表述的對象物之實際特徵進行驗證，視表述端與被表述端之間是否符合一致。如若合符節，則名實相契，「名」所表述之概念知識乃真知識。〈小取〉

「以名舉實」、〈經上〉「舉，擬實也。」、〈經說上〉「舉：告以之，名舉彼實故也。」「擬實」指藉「名」將認知者對實在界所認知的「實（所知：認知客體）」予以表述。「名」因內包與外涵的不同，因此，對表述對象之涵蓋範圍亦不同而有不同的類型，計有達名、類名、私名。如〈經上〉：「名，物，達也；有實必待文多也命之。馬，類也；若實也者，必以是名也命之。臧，私也：是名也止於是實也。聲出口，俱有名，若姓字儷。」「達名」是內包最小，外延最大之「名」；「私名」指內包較大，外延指特定個別對象之名；「類名」指介於前二者，即「達名」與「私名」之間的各類事物之名。

然而，墨子的知識論有其具價值理想的目的。孟子評墨子「摩頂、放踵利天下爲之」。《孟子·盡心上》墨子的核心思想是兼愛，常言「興天下之利，除天下之害」。這是墨家以知識服務人類，貢獻社會的價值目的，因此，在這一總體目標的引導下，墨家知識論之所知對象很多樣化，諸如生產活動、軍事防備、建築工程、交通工具、器械設備等各方面的利民實務需求上，皆爲墨家研究知識的對象，可名爲技藝取自實用性知識。譚家健評論說：「《墨經》把『名』、『實』、『合』、『爲』四者相聯繫，做爲認識的統一過程來理解，並把『爲』一行爲做爲認識活動的總結，這是很高明的認識論。」「爲」指對知識的運用，有其目的性和活動歷程，統貫於墨學爲天下除惡興利的學派宗旨上。

## 二、辯論之推理方法

墨家形塑的賢者特質中有善於辯論的能力。〈尚賢上〉曰：「況又有賢良之士，厚乎德行，辯乎言談，博乎道術者乎！此固國家之珍，社稷之佐也。」墨家認為治國只靠德性是不具充要條件的。從事公共事物的執政官僚需具備能談善辯的能力以闡明政見，駁斥邪說，說服百姓，獲致社會大眾的共識與支持。俗言真理愈辯愈明，〈經上〉第七十五條云：「辯，爭彼也。辯勝，當也。」〈經說上〉釋曰：「辯：或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼。是不俱當，不俱當，必或不當，不當若犬。」「辯」的目的在明是非，爭取勝辯。蓋辯論的形成在於對主題有正、反兩方的論述同時並存，彼此矛盾，不可同時為真或偽。兩方立場雖異，但得同遵守思想的三項基本規律：1.同一律，〈經說下〉第一〇四條：「有之實也，而後謂之，無之實也，則無謂也。」2.矛盾律：〈經下〉第一八三條：「不是與是同，說在不州。」「不州」為沒有不同，意指若「不是」與「是」等同，二者就沒有不同，如此則形成矛盾了。3.排中律：〈經上〉第一三六條：「或謂之是，或謂之非，當者勝也。」「是」與「非」既是相矛盾而互排斥，則兩者間只能選其中一項能成立者，不允許有第三種情況出現。

在論談中欲說服對方，須分辨清楚必要條件、充分條件與充要條件的不同。論辯能否勝利，基本上應言之有理據，〈經上〉第一條：「故，所得而後成也。」「故」指成就事物所以然之因或理由。〈經說〉解釋說：「故，小故，有之不必然，無之必不然。體也，若有端。大故，有之必然，若見之成見也。」孫詒讓校定為：「小故，有之不必然，無之必不然，體也。若有端。大故，有之必然，若見之成見也。」「小故」類似必要條件，「大故」類似充要條件。茲分別以論式表述：必要條件的論式為：若P則Q，P成立，Q未必成立，則P是Q的必要條件。充分條件論式為：當Q之成立有待P成立，但P未必得出Q，則P是Q的充分條件或充足條件（sufficient condition），充要條件論式為：P成立，Q亦隨之必成立，P不成立，Q亦隨之不成立，則P為Q的充要條件。

此外，墨辯還提出七種論辯的推理法或技巧。〈小取〉扼要的述及此七種推理法則：

1.或也者，不盡也。

2.假者，今不然也。

3.效者，爲之法也；所效者，所以爲之法也。故中效，則是也；不中效，則非也；此效也。

4.辟也者，舉也（他）物而以明之也。

5.侔也者，比辭而俱行也。

6.援也者，曰子然，我奚獨不可以然也。

7.推也者，以其所不取之同於其所取者，予之也。是猶謂他者同也，吾實謂他者異也。

「或」與「假」是命題性質之不同，涉及特稱命題、選言命題與假設性命題。「效」乃仿效意，辯論與推論時如能依循墨辯中名、辭、說、類取、類予的法式循序漸進，則合乎有效的論證形式，反之則否。「辟」、「侔」、「援」是述及類比思考法。「辟」通譬，這是藉大家所熟知的某事，關聯到吾人所欲解釋之事，亦即譬喻法。墨書〈公孟〉：「執無鬼而祭祀，是猶無客而學客禮，是猶無魚而爲魚罟也。」即爲一例。「侔」指二命題所表徵二事件間的類比關係，如〈小取〉：「白馬，馬也；乘白馬，乘馬也。」「援」係兩種論證間的類比性說明，即援用他人的同一論證來以同理說明自己的論證，如〈兼愛上〉：「聖人以治天下爲事者也，必知亂之所自起，焉能治之，不知亂之所自起，則不能治。譬之如醫之攻人之疾者然，必知疾之所自起，焉能攻之；不知疾之所自起，則弗能攻。治亂者何獨不然，必知亂之所自起，焉能治之，不知亂之所自起，則弗起治。聖人以治天下爲事者也，不可不察亂所自起，當察亂何自起？」茲以論式來陳述。

1.分析造成問題的原因：天下之亂起因於人與人不兼愛：猶如「必知疾之所自起」 $\sim P$ （不兼愛） $\sim Q$ （天下亂）

2.對症下藥以解決問題：人與人能兼愛則天下治 $\rightarrow$ 猶察明病因對症下藥乃能

藥到病除P（兼愛）→Q（天下治）

此外，兩難論證之推論形式亦是墨辯中「援」式推理的一種。

最後，「推」是由已知的知識推斷待知的知識，援彼例此，推論出新知，蔡仁厚藉〈非攻〉篇所舉之例予以解說：

所謂「推」，就是：以其「所不取者」（攻國之不義），墨書舉史載為據，謂昔三代聖王，堯、舜、禹、湯、文、武等人能行兼愛以愛人利人，結果因順天之意，修得天德而得天之賞。又舉三代暴王，桀、紂、幽、厲等人，行偏私之別愛而悖反兼愛，以大國攻小國、以強劫弱，以詐謀愚，以貴傲賤，不仁不義而逆天志，成為天賊而遭致天之罰。這就是「三表法」中的「有本之者」。

「原之者」是以觀察百姓所見聞之經驗事實做為判斷認知之真與偽。例如：〈非命中〉：「今天下之士君子或以命為亡，我所以知命之有與亡者，以眾人耳目之情知有與亡。有聞之，有見之，謂之有；莫之聞，莫之見，謂之亡。」我們依這段話的意含可推衍「原之者」的涵義是：凡合乎大眾所觀察到的經驗之知是真的，反之，就是偽的。「用之者」是對公共政策的效益評估，凡是據以實行有績效者即是有用的知識，反之，即是無用的偽知識。

墨學中也運用同類事件之不同經驗個案中，尋出共同的因果關係而推導出因果法則，這是歸納法的操作，例如〈非命下〉曰：「故昔者三代聖王，禹、湯、文、武，方為政乎天下時，曰：必務舉孝子而勸之事親，尊賢良之人，而教之為善。是故出政施教，賞善罰暴，且以為若此，則天下之亂也，將屬可得而治也。」這段話旨在指出天下安治之果，係出於禹、湯、文、武等聖人執政的原因，又舉出桀、紂、幽王、厲王執政，均產生亂象，從中提出一因果法則，那就是無德的暴君執政是導致天下混亂這一惡果的原因。

同於「所取者」（竊桃李之不義）而「予之」。一一予之，是把「虧人自利即為不義」之理推予世之君子，以使世之君子能以此理轉用到攻國之事上，而亦承認「攻國之不義」。他（世之君子）本所不取的「攻國之不義」，之所以能「同於」他所取的竊桃子之不義，是因為把「虧人

自利即爲不義」之辭說給「予」了他，使他亦終於「取」此辭說。

〈小取〉故曰：「推也者，以其所不取者同於所取者，予之也。」

大抵而言，墨學的論辯法則以定義的方式講求概念之清晰明確、推論的嚴謹、類比推理之相關切確，使辯論所論證之理益明而得以說服他人。其勝者乃以理勝人，非僅止於以言辭取勝耳。

## 第五節 墨學的政治、社會實踐

### 一、尚同於政治菁英和天志

廣義而言，「墨學十論」皆可視為墨學貴義行義的十種實踐法則。然而，若以「義」為最高統一的規律義言，則尚賢及尚同為墨學所提出的實踐方法中最為主要者。蓋兼相愛交相利的貴義說既為墨學救治世亂的核心，則人與人之間相愛相利的義知義行如何推展而成為整個社會能普遍化的確認，如何形成全社會共同信奉的價值，亦即發展成廣大的社會共識呢？顯然的，墨子提出的尚同說旨在觀察、蒐集天下人在認知上及價值觀上呈現分歧紛亂者，則透過理論上智能德性較高的居上位者，亦即貴義的賢者，予以辯證地化異求同，期能建立一能統合天下之義知的公理，形成一具理性的、客觀性的社會共識而由上推行於下。

蓋〈貴義〉篇認為人與人之間常因認知的差異及價值觀的歧異，導致在現實生活中產生利害衝突，這也就是人與人何以相別相殘而不能相兼相利的原因。因此之故，墨子較具體地提出一同化天下之義的方法，要求整個社會組織由基層單位層層向上提升擴大，進行凝結整體的社會共識過程。他要求一里之人將所知所聞的言論告知於里長，再層層向上流動至鄉長、國君、天子。同時，在凝結社會共識的過程中，一里之人與里長相溝通而達成對里長義知義行，而於里長處建立公是公非。同此類推至天子，天子則尚同於天志，為鼓勵人民能知無不告及改變人民知情不報的冷漠，墨家甚至主張採行賞罰的刺激手段。同時，再根據從層層尚同歷程中所建立的公理公道行相兼相利的公共政策，輔之以賞罰為手段。這也是墨家三表法中「有用之者」、「廢（同發）以為刑政，觀其中國家百姓人民之利」的運用。這是針對當時教育不普及，民智未開的實然社會狀況所採取的對治策略。

然而，據吾人的省察，天志天意難測，天子如何在義知義行方面上同於天呢？天的賞罰若不明顯或不具立即性的話，不但不能收正面效果，且有可能流於



讓人君假神權鞏固和膨脹君權，形成專權獨裁，又如何是天下人之福呢？再者，公理公道或公是公非不是一時所能盡知。因此，墨家一同天下之義的理想，立意雖佳，值得警惕的是在實施的過程中，在主其事者的心態上不宜居心先強求其同，宜以開放兼容的心胸，使不同的持論者能盡言盡意，讓公眾的理性透過時間檢驗的歷程，自然的去蕪存菁。為達成這一理想，主政者應當務實的建立一個言論自由的健全制度，以容人人表露其對一事一物的是非之辭。同時，墨家也不宜設賞罰以促成居下位者對居上位者傳報所知，蓋利害與得失常易扭曲真相及制度的原意，係一歷史的明鑑。諸如此類，皆為吾人今日研究墨學而可補充、豐富於墨學者。

## 二、尚賢使能

不過，在墨家貴義尚同的社會、政治實踐法中，尚賢說的賢能政治頗有可觀之處。蓋主導社會與國家者必須是一批優秀的人才，亦即知識的菁英，該社會與國家才有趨於正理平治的希望，這是一簡單易明的基本原理，墨子有鑑於周制的貴族專政，產生尸位素餐及損民利己的不義行為，以及習用親戚、故舊，或容色姣好者，於國計民生既無益，且又妨礙進賢之路。故於〈尚賢中〉曰：「自貴且智者為政乎愚且賤者則治，自愚且賤者為政乎貴且智者則亂，是以知尚賢之為政本也。」墨家站在愛民利民的公義立場，力言：「興天下之利，除天下之害。」且一針見血的提出「官無常貴，民無終賤」的人事改革要求。換言之，整個封建的官僚體系要扭轉成唯才是用的公開、公平及上下流動的新局面。

面對墨家尚賢使能的改革要求，吾人有必要一探墨家所謂的賢者之資格。按《說文》釋「賢」為：「多才也。」〈玉篇〉曰：「有善行也。」合而言之，才能及德性兼備者方可稱為賢者。吾人試觀墨家所形塑的賢者特質，〈尚賢上〉曰：「況又有賢良之士，厚乎德行，辯乎言談，博乎道術者乎！此固國家之珍，

社稷之佐也。」可見墨家以其務實客觀的理性態度，他們認為治國僅靠德性是不具充要條件的，還必須能談善辯以闡明政見，駁斥邪說，說服百姓，獲致社會大眾的共識與支持。此外，猶能具器識與勇氣以取中用弘於道術，揚賢善抑暴惡。

墨家在任賢使能的政策上，不但要廣開渠道以吸納賢良之士，且須量化成一普遍性的使用，以發揮菁英政治的預設功能。在人才配置方面，務必量材器使，達成適才適所，人盡其才、才盡其用的理境。同時，墨家為了能吸收人才，且使人才能發揮其能力，在制度上提出高爵、厚祿及斷令之三本。〈尚賢中〉曰：

何謂三本？曰：爵位不高，則民不敬也；蓄祿不厚，則民不信也；政令不斷，則民不畏也。故古聖王高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令。

除了爵位、厚祿及任事的權力外，賢者也是人，人有人性的諸般弱點，人的德性和學問不是一成不變的。墨家也議擬需建制一套考核人事升降的客觀辦法，〈尚賢上〉謂：「故當是時，以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分祿；故官無常貴，而民無終賤，有能則舉之，無能則下之，舉公義，避私怨。」至此，吾人不但了解墨家的義概念不僅主要是人與人共同開發資源及合理分配社會資源的分配正義，亦係一種人格所當具的德性，同時，墨家的義概念也隱含了報償的正義及程序正義的涵義。

## 第六節 評論

墨家立基於天志的公義及兼愛說，將天人關係再度走向開放的人文精神，具有向超越神靈世界開放的態度。「天」為一根源性存在的符號。公義與兼愛是人間意義世界的兩大美德，墨子把這兩大人文價值的根源立基於天，使天再度成為意義和價值的根源。《墨子·備梯》載：「禽滑釐子事子墨子三年，手足胼胝，面目黧黑，役身給使，不敢問欲。」其刻苦自勵，摩頂放踵的憂世救世熱忱，頗有宗教家的使命感和為拯救人類痛苦而捨己為人的偉大精神，為後世立下了不朽的典範人格，頗有警惕和激勵人心向善行善的精神力量。

墨子入於儒家又出於儒，因為他務實的認識到立基於宗法血緣社會，講究親、疏、遠、近之別的宗族倫理已失去了歷史、社會的條件，已無法成為普遍性的社會規範。有鑑於此，他將視域開拓到公共領域的社群生活，在公領域的群己關係改弦易轍於公義社會、全民福祉，兼相愛與交相利的公共意識，特別注重公共理性與集體意志和全民共同的社會生活目標。因此，孟子以「無父」、「無君」批評墨子，顯然是因雙方立論的立基點不同，孟子仍眷戀著宗法倫理，導致彼此的論述脈絡大異其趣。《荀子·天論》的批判是「墨子有見於齊，無見於畸」，顯然未相應的理解到墨子的時代是宗法社會的結構逐漸解體，宗族本位已轉為個人本位，這已經是個人各異其心、唯己利是圖，導致社會逐漸瓦解的危機時代，墨子的尚賢、尚同、天志、兼愛說的意向在重構一有共識及共同的社會規範倫理，以挽救分崩離析的交征利社會。墨家為了重建一良序的理性社會，乃著力在知識的方法及原理之探索，企求共建一在認知上有一致性、普遍性的公共社會。此外，與此相關的發展上，《墨經》在知識方法學上所建立的體系定義法、相對取捨法、分合併用法、分類例證法、擴充觀察法等多方運用，而獲得許多科學研究和科技研發的成果。例如：在光學的實驗研究中，已從較簡單的光、影關係，進展到對物、光、影、重影及凹凸面對光影反射之影響和變化的深刻認識，露出了中國科學研究的光芒，是一重大貢獻。

不諱言的是，其近乎苦行的尚儉要求，未認識到人也有追求物質享受的世俗幸福權利，貴族的貪腐固然不足取，但是〈非樂〉的要求，也是矯枉過正之論。再者，墨家強調的尚同於天志，卻未創造出一套成熟的宗教經典和靈修的門徑，頗令人遺憾。同時，他對君主只是抱持理想的道德期許，未能針對其專制濫權所造成的政治惡，在人性論及監督、制衡的客觀制度面上，未深入研究，顯然，在管理哲學上未意識到制度理性或工具理性的必要性。此外，他在社群生活上較重視經濟社群、政治社群以及墨家本身的宗教性社群，卻偏忽了豐富而多采的社會文化生活的經營，發展社會生活的人文精神向度，這也是墨學的局限處。墨家雖主張兼愛和尚賢，可是在兼愛的人格教育及國家各類賢才的需求分析資格之鑑定、制度化的培訓、任免、賞罰等諸般問題，也乏系統化的細緻之研究。國防軍事有保障人民生命財產的必要性，墨家〈非攻〉論，有其值得令人喝采處，但是如何正面的論述軍事國防學，也是墨家所疏略的地方。



---

## 第四章 法家學派

---



# 第一節 法家的源流與特色

## 一、法家的源起、分流和前驅人物—管仲

「法家」一詞雖首出於《孟子·告子下》，然其意涵僅指遵行先王之禮法者。我們在中國哲學史所慣稱的法家，係指春秋戰國時代，由於時代變遷致使周代宗法、封建、井田等制度失去安治的功能，因而產生一些主張變革先王禮法，亦即變古法立新法的政治家或學者。最先將「法家」一詞指謂這些政治家或學者的人是西漢司馬談。至於法家之起源，歷來訾義頗多，或謂出於三晉之官術，或謂政治專家之所自出，或溯其源謂出於周制尚刑之使然。各家說法雖有據亦有理，然審諸以「力」為尚之春秋戰國時代，則知認識變法的重要性而漸次演進成一派學說者，為法家形成之方式。司馬談〈論六家要旨〉：「法家，不別親疏，不疏貴賤，一斷於法。」

關於法家的源起問題，據《史記·齊世家》說：「周、西伯之脫姜里而歸也。與呂尚共陰謀修德，以傾商政，其事多兵權與奇計，故後世之言兵及陰謀者，皆崇太公以為本謀。」呂尚就是齊國建國之祖太公望，亦即姜太公。前書謂：「太公至國修政，因其俗，簡其禮，通商工之業，便魚鹽之利，而人民多歸之。」據《漢書·藝文志·太公書》有謀八十一篇，言七十一篇，兵八十五篇。這樣看來，呂尚和齊文化成為法家之淵藪。其後，管仲任齊桓公相，變法有成，致使齊成為春秋五霸之首，《管子》一書卷帙浩繁，是否係管子所作，在考證上爭議最繁，然文獻不足咸難定論。事實上，我們很難斷定該書與管子本人的思想全無關係。假如該書思想源出管子，則進觀其書，主要包含了道家和法家思想。饒富意義者，其中有關治術之言，與管仲的生平治績有相合處。我們就他的治齊方法而觀，有三項特色可視為法家的先驅者，係春秋初期的法家。他施政的三大法家特色為：1.他的兵制改革成功地結合社會力量與軍事力量為一戰鬥體制。2.他教齊桓公「修舊法，擇其善者而業用之」的變法主張及教他「慎用其六

柄」，強化了君權，開展了君主集權的趨勢。<sup>3</sup>他的經濟政策實行了統治鹽鐵及平衡糧價的「準平」政策。同時，其「準平」制不但承認了農民自由買賣糧食的權利及自由私田的合法性，且保障了私田農的生產利潤，創造了私田制度的形成條件。

## 二、重法派的商鞅

與李悝同時的商鞅（西元前？～三八八）至秦國提出「三代不同禮而王，五伯不同法而霸」之變古的歷史觀，說服了秦孝公變法。他實施的變法有下面幾個要點：全面實施私田制度；實行連坐告姦法，將「親親」的宗法關係轉向由法律規範的政治君臣關係；在「宗室非有軍功，不得為屬籍」的原則下，破壞「封建親戚」的宗法制，換以有功績者取代親者，重建社會新階級。如此，在扶持私田地主發展，削弱公族勢力的統制下，使秦國走上國君集權。商鞅死後，出現其治秦的書籍《商君書》。《史記·商君傳》曰：「鞅少好刑名之學。」刑（形）名之學的特質在循名責實及信賞必罰的經驗法之實踐。

該書認為法治所以可能，係建築在人性的行為原理上。人天生具備好利惡害的情欲。君王所好的利是國富兵強，所惡的是臣下侵犯其權力和利益，百姓作亂。臣民所好的是爵祿，亦即名利，所惡的是貧苦死亡。因此，統治的可行性在於根據臣民所好的名利來設賞，考察臣民所惡之傷害來制定刑罰。君主所以能統御臣下，不但要究明臣民所關心的利害，而且要掌握乘權之勢，所謂：「權制斷於君則威。」至於「法」是齊一萬民萬事的客觀標準，所謂「先王縣權衡，立尺寸，而至今法之，其分明也。夫釋權衡而斷輕重，廢尺寸而意長短，雖察，商賈不用，為其不必也。」然而立法不但要周密，更需諒察民情實況，「度俗而為之」，蓋「法不察民之情而立之則不成」。此外，《商君書》為了達到求治去姦的目的，雖然主張嚴刑峻法，但是不在殘民以逞，而旨在嚇阻臣民不蹈刑，所

謂：「以戰去戰，雖戰可也；以殺去殺，雖殺可也；以刑去刑，雖重刑可也。」這是「法」治亂除弊的消極功用，「法」的積極功用在以名利之誘因，激發臣民努力的動機，不但滿足自身的欲求，亦滿足君王富國強兵的願望。「利出於地，則民盡力；名出於戰，則民致死，入使民盡力，則草不荒，出使民致死，則勝敵。勝敵而草不荒，富強之功可坐而致也。」因此，賞罰之「賞」建築在君民爲了各求所好而共同合作上，合則兩利，「罰」則建築在君民各別之所惡上，好惡是賞罰的根據，人君當細察人之好惡。

《史記·商君傳》對商鞅如何變法、行法及其法效和法敝有詳實的陳述。我們綜觀〈商君傳〉、〈李斯傳〉及〈新序〉佚文，得知商鞅爲了富國強兵，乃針對秦國政治、經濟、軍事、社會各方面的缺失，立了十四項革新的法令。這十四項法令如下：設連坐法、除姦邪（不告姦者腰斬，告姦者與斬敵首同賞，匿姦者與降敵同罰）、增戶口（民有兩男以上，不分異者倍其賦）、重軍功、禁私鬥、重農業、輕工商、抑貴族（宗室非有軍功考績，不得爲屬籍）、戒僭侈（明尊卑爵秩等級各以差次；名田宅臣妾衣服以家次）、抑富豪（有功者顯榮、無功者雖富不得奢華）、立大縣（集諸小鄉、邑、聚爲縣，置令、丞，凡三十一縣）、平賦稅（爲田開阡陌封疆，而賦稅平）、平度量衡等。至於這十四項法令的推行和貫徹，則必得配合權勢之勢和對官僚體系領導統御的術。據《漢書·藝文志》所載兵權謀家有公孫鞅（商鞅）二十七篇。所謂權謀係指爲達目的不擇手段的陰謀權詐。王叔岷評比道家和法家的區別處，指出：「道家重權，法家重術。權是隨機應變，並無惡意。術是不擇手段，亦即陰謀權詐。陰謀爲道家之所忌，老子之言本無惡意，而足以啓陰謀權詐之術，商鞅之欺虜魏公子卬，正用此術也。」這一評斷甚爲公允，也釐清了歷來疑老子爲權謀家之疑。商鞅曾經以德化取向的帝道、重視仁義的王道，以及以權智企求霸道的三術向秦孝公遊說。結果，他對秦孝公的寵臣景監說：「吾以強國之術說君，君大悅之耳。然亦難以比德於殷、周矣。」殷、周的政權所以維持較久，大體上係採取仁義的王道之治。商鞅本人有刑名之治可速於強國，卻不如德治之可久可遠可大的遠見。在歷史的際遇上，他受秦孝公的重用，在於戰國時代的政治主流價值趨向在企求霸業，因此，商鞅的

變法圖強有其歷史命運的限制，有其不得不然的選擇。

### 三、重術派的申不害

據學者的考證，申不害生於周威烈王二十二年的鄭國，卒於韓昭侯二十二年的韓國。《史記·申不害傳》云：「申子之學，本於黃、老，而主刑名。」得知申不害出入黃老道家、法家、名家，以法家為主。《淮南子·要略》未提及申子之學與黃、老的關係，卻也言及申子著「刑名之書」。清代王鳴盛《史記商榷》卷五刑名條云：「申不害學本於黃、老，而主刑名。韓非喜刑名法術之學。」刑非刑罰之刑，與形同，古字通用，刑名猶言名實。王叔岷進一步考察提出較深刻的析辨，謂：「刑名有二義。一為循名責實，簡言之即名實，此申子之刑名也。一為信賞必罰，此商君之刑名也。二者之義迥別。申子之刑名，刑與形通。商鞅之刑名，應是刑罰之刑，不當與形通，至於韓非之刑名，乃兼循名責實與信賞必罰而言。」

申不害相韓昭侯十五年，「內修政教，外應諸侯」、「終申子之身，國治兵疆，無侵韓者。」《漢志》雖記「申子六篇」，惟今皆已亡。清有韓佚本數種。學者對申子之評論，始見於《荀子·解蔽》：「申子蔽於勢而不知知。」其後《韓非子·定法》評曰：「申子徒術而無法，故用韓七十年而不至於霸王者，法不勤飾於官之患也。」荀、韓之評，有一勢一術之差別，梁啟超解釋說：「用術者，即憑勢力以為治也。」今觀其佚文所謂「術」之涵義，得知術乃陰鷙之計算。「術」的出發點在於對臣下的不信任，及君主的才智未賢於人的情況下。因此，人君在臣下前儘量不露聲色以隱藏內心的情感與見識，使臣下無從窺伺和算計而反制或利用君主以遂臣下之私。所謂「上明見，人備之；其不明見，人惑之。其知見，人惑之；不知見，人匿之。其無欲見，人司之；其有欲見，人餌之。故曰：吾無從知之，惟無為可以規之。」綜觀申子其他佚文及其治韓國之

策，得知申子亦重法治，非盡如韓非所評。然而申子之主「術」且成其特色，或許係因他是鄭人，鄭國首先實行公布法，卻終亡於韓，足見徒「法」是不充足的。因此，如何運用「法」和「勢」的「術」，被他所重視和強調，猶《商君書·算地》云：「主操名利之柄，而能致功名者，數（術）也。……數者，臣主之術，而國之要也。」

申不害與商鞅、韓非立酷法有別。《太平御覽》卷六三八引申子曰：「黃帝之治天下，置法而不變，使民安樂其法也。」不但如此，申不害也肯定賢者對治國的價值，亦即不苟同不任賢。《呂氏春秋·任數》引申子曰：「君道無知無為，而賢於有知有為，則得之矣。」為君者不應有主觀性的知與行，而應客觀化的「明法正義」，因此，申不害所謂的「法」要有公正合理性。申不害雖學本黃老且主刑名，由於他在任法用術上皆崇尚公正客觀而能靈活順應，因此，任法而不流於殘刻寡恩，用術而不易於陰謀權變。由於申不害守正不阿，所以他相韓十五年而得全身。再者，也因為他一生未遭遇禍害，得保其天年，西漢很多學者慕其名而名不害或無害。我們可以總結地品評申不害的法家思想，其價值理想在建立安和樂利的人民生活，而非商鞅、韓非般地為時君謀霸主之業。

#### 四、重勢派的慎到

慎到被漢志列為法家，著錄四十二篇，然皆已佚。清錢熙祚依《群書治要》校有《慎子》七篇，只是由殘篇所節錄之佚文，非全貌。慎子係戰國稷下學者。稷下學的特徵，是集歷來地域性所分化的思想，互相影響，趨於合流，議論紛雜。《莊子·天下》紹述慎到棄私智私己而任萬物的自然，所謂「齊萬物以為道」。〈天下〉曰：「公而不黨，易而無私，決然無主，趣（取）物而不兩。不顧於慮，不謀於知，於物無擇，與之俱往。古之道術有在於是者，彭蒙、田駢、慎到聞其風而悅之。」這種棄智齊物的思想在政治上轉化成不尚賢而崇尚刑名。



日人武內義雄謂慎到係立足於列子貴虛說而倡齊物說，再轉成尚法主義，係道家轉折成法家的轉換期人物。

在法家，慎到屬主勢派，見於《韓非子·難勢》。但據慎子遺文卻以法論居多。《荀子》〈解蔽〉及〈非十二子〉，皆評慎子「尚法而無法，下脩而好作。」吾人細察慎子棄私智齊事物的政治主張，則崇法及主勢兩者間不必然衝突。在崇法上，慎子主張法治起於因情，因情之不齊則必須達到公正平等。一切因法論人，不因人論法，如是「定分」係稷下學者的共識。慎到主張法治之必要在於公人心，定分而息爭。他說：「大君在法而弗躬，則事斷於法矣。法之所加，各以其分，蒙其賞罰，而無望於君也。是以怨不生，而上下和矣。」蓋君主若捨法而裁以個己之心，則部屬同功而殊賞，同罪而殊罰，怨尤生，向心力失。因此，任法不任私智是慎子棄私智齊物在政治事務的處置上採客觀態度的結果。法的齊物源於外在客觀的道之齊物，蓋「道」係不因人的主觀意志所能改變的客觀之存在與規律。衆民依法而行，猶萬物因「道」而運化，所謂：「天道因則大，化則細。因也者，因人之情也，人莫不自爲也。化而使之爲我，則莫不可得而用矣。」因此，對慎子而言「法雖不善，猶愈於無法」。

萬物因循天道，亦即順乎自然。慎子棄私智齊物在這方面的政治觀，則講究治理天下當依順客觀的情勢，亦即因勢利導，可得事半功倍之效。因勢是隨事之勢來主導發展方向的自然主義，這是慎子對道家無爲而治的了解。在現實政治上，慎子以人君所憑賴的「權位」就是「勢」，徒法而無勢則不能行法。慎到特別重勢，而成爲法家三派中重勢派的代表人物。蓋有客觀設置的人君之位，則享有公權力，自然有人君之勢，他舉例解釋：「堯爲匹夫，不能使其鄰家，至南面而王，則令行禁止。由此觀之，賢不足以服不肖，而勢位足以屈賢矣。」權勢有助於人君令出可行。人君若得勢則得助，失勢則失助。「得勢」在現實政治來說就是指人君必須集中權力。韓非認爲只靠「勢」，雖便於治，亦可能產生大亂，因此，應該「抱法處勢」，然後「勢」才能遂其用。我們若觀《群書治要》所載慎到遺著的論述，則可得知慎到係以法家爲主軸，且兼通道、儒、名三家之學。《意林》二引慎子曰：「《詩》，往志也。《書》，往誥也。《春秋》，往



事也。」可見他對儒典的肯定。《慎子·威德》云：「聖人有德，而不憂人之危也。」、「明君動事必由惠，定罪分財必由法，行德（惠）制（折）必由禮。」慎子主張依禮制來實現德惠才可避免偏差之失。司馬遷批評商鞅、韓非殘刻，一般而言，法家即使言賞亦少言德惠。慎到兼顧儒、法而重德、禮。不只如此，他還汲取名家論名實符應關係，強調依法定名分的法治社會。《呂氏春秋·慎勢》引慎子曰：「今一兔走，百人逐之，非一兔足為百人分也，分未定也。……積兔滿市，行者不顧，非不欲兔也，分已定矣。……故治天下及國，在乎定分而已矣。」法律保障個人依法取得私產的所有權。法律雖然非完善自足的，但是有法治勝於無法治。慎到在〈臣人〉說：「君舍法而以心裁輕重，則是同功而殊罰也，怨之所由生也。」為政之要在能秉公道而行。因此，慎到在〈君臣〉說：「為人君者，不多聽，據法倚數，以觀得失。」慎到和其他法家所說的「法」乃屬實證性的經驗法，兼具循名責實及信賞必罰兩要點的刑（形）名之學。慎到較其他法家不同處，在於重勢而不排除賢者。他在〈知忠〉說：「治國之君，非一人之力也，將治亂在乎賢使任職。」

## 第二節 集法、術、勢三派之大成的韓非子

### 一、時代、思想背景及問題關注所在

韓非生年，文獻不足，主要有四種說法，於韓王安六年（西元前二三三年）因使秦而被李斯譖殺，死後第三年韓國被滅亡，可推知韓非生當韓國末世。

《史記·老莊申韓列傳》對韓非生平事蹟有詳述，謂韓非是韓之諸公子，好刑名法術之學，歸本於黃老。茲節錄一段陳述以資紹述其時代及學說背景。

非見韓之削弱，數以書諫韓王，韓王不能用。於是韓非疾治國不務修明其法制，執勢以御其臣下，富國強兵。……以為儒者用文亂法，而俠者以武犯禁，寬則寵名譽之人，急則用介冑之士，今者所養非所用，所用非所養。悲廉直不容於邪枉之臣。觀往者得失之變，故作〈孤憤〉、〈五蠹〉、〈內外儲〉、〈說林〉、〈說難〉十餘萬言。

在時代思想的背景方面，韓非針對儒、道、墨、名、兵等家皆有所批判地揚棄或吸收，歸宗於法術之士。韓非承繼荀子的性惡論，駁儒家尚賢隆禮重德可救亡圖存，他主張重勢、任法、用術。他採重勢尊君，嚴明君臣名位的上下分際，有別於儒家以禮來正名。墨家和名家的正名理論傾向於學理上對名實關係的思辯，偏邏輯、形上學或詭辯的意義。韓非對名實關係的考核立基於政治運作的脈絡，君主按官職循名責實，嚴明職權與責任之歸屬判定，不同於墨家或名家。墨家主尚同，旨在令天下人的視聽、思慮、言動，皆能上同於最高的為政者。韓非主張的法治旨在齊一人民的是非，規範人民的言行。韓非與墨家雷同者在求臣民上同於國君，但是墨子的國君猶得上同於天志，韓非則無此向度。司馬遷謂韓非「喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。」司馬遷所謂的「黃老」之學係指他所看到的西漢黃老之學，非先秦的老莊之學。《韓非子》書中有〈解老〉、〈喻老〉兩篇，

這是先秦最早註解《老子》的著作。他依據時代的思想需求及自己的學說立場，將《老子》予以創造性的解釋。例如：他吸收老子的「道」為宇宙生成的第一因，據以論述「法」的超越依據，落實於法政的現實實踐。他將老子體證「道」的虛靜心靈，轉化成對群臣的領導統御之「術」。老子的無為之治旨在消解人對現象之知的對立與執著，以及主觀欲望的貪執，期能返歸純樸無心機的自然本真狀態之生活。韓非則將之創造性的轉化成立「法」的機制來治國，期能臻於君無為，法律及臣僚有為的政治文化。他較能肯定和吸取的是管仲、商鞅和孫臏、吳起的思想。《韓非子》〈五蠹〉有云：「今境內民皆言治，藏管商之法者家有之，而國愈貧，言耕者眾，執耒者寡也。境內皆言兵，藏孫吳之書者家有之，而兵愈弱，言戰者多，被甲者少也。」他將管、商言治之法與孫、吳言戰之書並陳，可見他也對兵家軍戰之事的重視。兵家治軍要求紀律嚴明，信賞必罰的公正作為與法家同調。韓非處在戰爭頻繁，主客觀形勢對韓國極為不利的處境下，急思以非常之手段圖富強之計以振興國家命脈，這是他關注的主要問題，以及所以趨於強調耕戰一體和統整法、術、勢成為集先秦法家大成的原因。

## 二、「法」的涵義及其超越依據—「道」之屬性

《韓非子》書中有〈解老〉、〈喻老〉兩篇，是目前所知在先秦諸子中註解《老子（道德經）》之最早者。此外，〈揚權〉、〈主道〉兩篇對「道」有深刻的論述，係出於韓非之作。〈大體〉之「大體」意指一全盤事物的主體、原則、總綱或意旨。該篇據天理人情論究了「法」之依據，雖然此篇亦見於《慎子》，然而既入於《韓非子》，亦可認為是與韓非思想相容而可納入韓非子學派的內涵。我們先析辨韓非論道的要旨。〈解老〉有段精闢的言論，謂：

道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物為文也；道者，萬

物之所以成也。故曰：『道』，理之者也。」物有理不可以相薄（迫也），物有理不可以相薄，故理之爲物之制。

「道」是萬物存在和活動的總原因或本根性的原理。道自本自根爲「萬理之所稽」，「稽」兼指稽察、督責、契合、根據等涵義。總之，道爲萬物之根據（稽）。萬物與人所稟受自道而成爲自身內在本真者稱爲「德」。〈揚權〉云：「夫道者，弘大而無形，德者，覈理而普至，……道者，下周於事，因稽而命。」道化生萬物，以「理」命賦於存在者。韓非提出「理」亦即性命之理或自然本性來拓展《老子》書中「德」的概念。蓋《老子》書中無「理」字，黃老學派使用「理」這一概念，韓非承襲之而以「理」詮釋「道」爲其道法論之特色，道賦萬物以性分之「理」，且因循「理」來運行萬物而有條不紊於無形中。道、德、理、物爲一縱貫的形上理脈，奠定人君據道理立法以治分殊萬物的理據。〈主道〉曰：「道者，萬物之始，是非之紀也。是以君主守始以知萬物之源，治紀以知善敗之端。」蓋「道」與理相應，爲萬物所以成的始因。

《慎子·威德》云：「法制禮藉者，所以立公義也。凡立公所以棄私也。」法律在公共生活與事務上，旨在確立公義的價值，超越主觀的私見，亦即勿用個人一己的是非判斷來進行公共事務之是非判斷，韓非子繼承且發展慎子這以「立公義」以去私見的法治理念。他認爲法治較人治具客觀性、公是公非性。《韓非子·用人》云：

釋法術而任心治，堯不能正一國；去規矩而妄臆度，奚仲不能成一輪；廢尺寸而差短長……。使中主守法術，拙匠守規矩、尺寸，則萬不失矣。

韓非的立法以政治上能公正而有效率地制事爲著眼點，因此，他認爲任主觀的心來治國而無法律，縱使有堯般的賢能也難達成治國的績效。若能確立一套客觀的法制，則普通智能的「中主」也能依法治國而不失於亂亡。這層道理猶如拙匠按

標準化的規矩施工，其工藝成就可能勝過缺乏規矩依據下施工的巧匠奚仲，韓非在〈定法〉中較細緻的論證這一道理。對他而言，一套客觀化、標準化的法律終須是成文法、公布法、實證法。〈難三〉所謂：「法者，編著之圖籍，設之於官府而布之於百姓者也。」

韓非認為具客觀效力的法，必須符合法之普遍性及平等性，〈外儲說右下〉云：「聖人之爲法也，所以平不夷，矯不直也。」凡公共事務應當依公法斷事而不任憑個人一己的智能，〈五蠹〉所謂：「一法而不求智」。韓非堅信符合平等性、普遍性的法才具客觀效力，一具有客觀效力的法之所以有正常性，關鍵在於它具有實質的公義性。他認為主政者應能公私分明，依據公共的法制治人治事以杜絕私情私恩。韓非基於政治所追求的效益在興利除害，撥亂返治，他強調治理公眾事務之公義與否，對人心及所引發的治亂後果有密切的相關性，〈飾邪〉論斷出：「私義行則亂，公義行則治，故公私有分。」

韓非企盼韓國能振衰起敝而邁向富國強兵之前途，其關鍵在於韓國能否立公義之法，遂行公義之治。基於「道者，萬物之治，是非之紀」的信念，他訴求因道立法的道法之治。《韓非子·大體》云：

古之全大體者，望天地，觀江海，因山谷；日月所照，四時所行，雲布風動，不以智累心，不以私累己。寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡。不逆天理，不傷情性。……禍福生乎道法，而不出乎愛惡。榮辱之責在乎己而不在于人。

所謂「全大體」意指周全而合乎公義的治世之大體，亦即是因道立法的法體系。治國安民需建構一套完備而有公義性的法體系。這整套法體系係依據天道而建構的規則條文。「道」是先驗的形上理律，「法」是循天理而立之法。韓非採取道家的立場，認為天理對人而言是「不傷情性」的天理。合乎公義的法「既」是「因自然」而得，「守成理」而立，則可分享道的超越性、普遍性及客觀性。換言之，合乎公義的法乃是符合人情事理而不偏私的。「法」之所以能擺脫個人的

好惡及偏見，就法與道的關係而言，韓非的「法」因「道」而全，法為施政之歸宗，「道」則是法之形上理據。就人與道法的上下關係而言，人是隸屬於法的管轄範圍，法的上位概念則是「道」。面對人間事務之繁雜，若治者能因道立法而處治，則將可以簡馭繁而不失條理了，法的公義性不但要能分享天道的超越性、客觀性、普遍性，也要能參照天道運行萬物的整體平衡性，亦即立法時要對所有相關的因素皆能面面俱到，思慮要周徧，才能制訂出不失整體考量性、均衡性的公義之法。《韓非子·大體》有云：

不逆天理，不傷情性，不吹毛而求小疵，不洗垢而察難知，不引繩之外，不推繩之內，不急法之外，不緩法之內。

不逆天理的法，雖有嚴苛處卻不傷人的情性，其要旨在大處著眼，求效果而不計較細小處來苛責，這種「法」有顧全大局性、均衡性、整體安定性，而不流於偏向重督責、小節的法。因此，法雖嚴，然所求者可謂寬厚；雖所求有所寬厚，但是其中有節度，有可守的繩墨規矩。在天理人情之內，公義之法不容寬緩，繩墨之外，不多牽引，繩墨之內不稍推移，一切應尊重法律，維護法律的尊嚴。當然，道的運行與時推移，因「道」所立的「法」也當與時俱進而予以合理的革新。

### 三、人與「道」的形上關係

從《管子》四篇觀《韓非子》，也有黃老學脈絡下的人與道之宇宙論的表述，就四篇而言，人的身心有容納留駐「道」、「德」、「精」之「舍」，《韓非子》亦有這類思想，他書中與《管子》四篇同調地論斷人當以虛靜無妄執的態度接納「德」。《韓非子·解老》云：「德者，內也；得者，外也。」意指人可



從外在的現象中獲得涵於現象內的本質。又云：「德也者，人之所以建生也。」此處與《老子》及黃老學有一貫相承處。〈解老〉有段話較豐富地解釋了人與天德之互動消長關係，所謂：

知事天者，其孔竅虛，思慮靜，則故德不去；孔竅虛，則和氣日入。故曰：「重積德」。積德而後神靜，神靜而後和多，和多而後計得。

能虛靜而無欲念之執，不但本然的「故德」仍能蓄保，還可攝入和氣入人後所增加的新德，衍生「重積德」致使神靜和多增進對道內化於人生命中的「德」。此外，人還可以秉受的先驗之聰明睿智來返識道理。〈解老〉云：

聖人之用神也靜，靜則少費，少費之謂嗇。嗇之謂術也，生於道理。夫能嗇也，是從於道而服於理者也。……聖人雖未見禍患之形，虛無服從於道理。

「嗇」意指自己自覺地虛靜掉主觀之知，才能容受復見客觀的道理。「靜」指保存「故德」而不淪喪。「虛」指清除心中的雜念成見，空出餘地「舍」，讓「和氣」所生的外在之「德」或「道理」（存有學意含），進駐舍中。聖人所以能服從「道理」乃在於能虛其心，靜養其神。聖人所服從的「道理」在《韓非子·大體》表述為「守成理，因自然」。所以強調人與道之契合須虛靜其心，是因「道」的形上特徵有虛靜性質，故人當以心之虛靜來對應契合虛靜的道理。〈揚權〉解釋說：「虛靜無爲，道之情也」、「故去喜去惡，虛心以爲道舍。」人主觀的動靜思慮及所從出的好惡之情是屬於個人之私領域，天道是超越人之私而具公正的、清明的聰明睿智性或道理之實存性。人若沉淪於人之私而不能提升至超越之道理，則無法玄覽形上的道理。〈解老〉辨析其中的原因後說：「精神不亂之謂有德」、「聰明睿智，天也。動靜思慮，人也者。人也者乘於天明以視，寄於天聰以聽，託於天智以思慮，故視強則目不明，聽甚則耳不聰，思慮過度則

智識亂。」「乘」、「寄」、「託」是執主觀的思慮而陷於其中，在人陷於「智識亂」之狀況中而導致以人蔽天。超脫困境之途在〈解老〉所言：「嗇之者，愛其精神，嗇其智識也。」「嗇」指消解主觀的智識以蓄養生命中至寶貴的精神。《韓非子》書中舉出一系列的消解性的修養工夫，如「去好惡」（〈二柄〉），「去甚、去泰」（〈揚權〉）、「去智與巧」（同前）。

#### 四、趨利避害的社會人性論

韓非從客觀的經驗世界觀察、分析、歸納出社會人性的實然法則，謂：

醫善吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，利所加也。與人成輿，則欲人之富貴；匠人成棺，則欲人之夭死也。非與人仁而匠人賊也，人不貴，則輿不售；人不死，則棺不買。情非憎人也，利在人之死也。

（〈備內〉）

好利惡害，夫人之所有也。……喜利畏罪，人莫不然。（〈難三〉）

利之所在，民歸之；名之所彰，士死之。（〈外儲說左上〉）

就行為科學而言，世俗大眾的社會行為大致上係以趨利避害為客觀化的法則，這是事實真理，實然性的經驗法則。因此，政治管理者應深刻認識世俗人性，掌握賞罰二柄，針對世人「皆挾自為心」以「好利惡害」的性向，以「利」的誘因導引世人在社群生活中能多做利人亦利己之事，促進政治、社會、經濟的進步。同理，為政者應針對世人「好利惡害」的人性法則，設嚴刑峻法，嚇阻世人少做損人利己，甚至損人不利己的負面行為。為政者應理性的明辦公、利之別，利、害之異，善持二柄，設計安、貴、佚名、祿、賞等獎賞的誘因以及設置危、賤、刑、罰、死等罪名以嚇阻人對諸般社群生活的危害。

韓非雖紹承荀卿的性惡說，斷言人「皆挾自爲心」以「好利惡害」，然而，遍觀其書並未用「性惡」的人性善惡價值判斷語。蓋好利惡害是人性較普遍化的經驗事實。水可覆舟亦可載舟，好利惡害及自爲心亦然，可危害社會，也可造福社會。在群己共處的社群生活，亦即公共領域或大眾生活中，韓非務實的、理性化的認知世俗人性這一客觀化的行爲趨避法則，若予以因循乘勢，則可以將世人導引於促成社會的善，避免社會的惡。因此，韓非法術權勢的運用乃針對實然人性的趨避法則，因勢利導於促進社會的安定進步，嚇阻、重罰對社會的危害。韓非的人性論非形上學的人性本善或本惡，而是立基於社會、政治、經濟社群生活而實證出來的社會人性論。

## 五、法、術、勢交互爲用的集大成者

韓非不但因道稽理而立法，他在〈定法〉還兼論法、術的要旨，謂：

術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課群臣之能者也。此人主之所執也。法者，憲令著於官府，賞罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也，此人臣之所師也。君無術則弊於上，臣無法則亂於下。此不可一無，皆帝王之具也。

「術」與「法」交互爲用，將君王的政治權力「勢」充分發揮到最高效能。「術」與「法」的區別在於「法」既是依據天道而制訂的規則條文，也是透明性的公布法，人皆可普遍且一致性的了解法之具體內容及其規範，能有所依循而行。「術」則隱藏在當權者的心中，令臣僚無從捉摸，無隙可乘。〈難三〉云：「術者，藏之於胸中，以偶眾端而潛御群臣者也。故法莫如顯，而術不欲見。」臣僚集團若無明確的公布法則難以制約百姓，然而，君主若無駕御群臣的

「術」，亦即宰制性的工具理性，則難以掌握臣僚。君主若能執「術」以制約臣僚，臣僚若能公正的執行法令，對百姓賞罰分明，才足以層層有效控管而政治有條不亂，井然有序。這是「君無術則弊於上，臣無法則亂於下」所蘊含的深層道理。「術」對「法」的補充功能在於當權者要有一套循名責實的參伍之術以防八種可能的姦情。〈難三〉說：「不察參伍之政，不明度量，恃盡聰明，勞智慮，而以知姦，不亦無術乎？」行政主管應對所任用的部屬細予考察和參驗，以明屬下是否有作姦犯科的舞弊事端。參驗指「驗之以物，參之以人」。在預防部屬的非法弊端，韓非提出嚴防「八姦」的要點。

在「法」與「勢」的關係上，「法」是主體（主角），「勢」是推動「法」的實踐力（配角）。韓非確立「抱法處勢」的操作原則。韓非在〈難勢〉說：「吾所以言勢者，中也。中者，上不及堯舜，而下亦不為桀紂。抱法處勢則治，背法去勢則亂。」對韓非而言，賢者若得權位勢力則可促成治世。反之，若不肖者得勢濫權，則淪為亂世。但是，由實然面考察，賢者在人口比例中究竟是少數，因此，對韓非而言威勢易立，嚴法易定，但是賢者亦即政治菁英可遇不可求。因此，韓非子認為在賢者難求的實際情況下，只要立威勢，制定出健全的法制，縱使任用中智之才，只要能夠「抱法處勢」則仍可獲致治世之用。總而言之，在韓非論述架構裏，「法」係發揮治能的主體，客觀力量的權「勢」與操之於主觀智慧的領導統御術是左右護「法」，三者交互為用，構成政治結構力的鐵三角，才得以獲致政治管理績效的最大值。

## 六、韓非政治管理哲學的局限

在人性論的基礎上，韓非只認識到世俗大眾「皆挾自為心」以「好利惡害」為行為法則，而無視於人性中也有好善疾惡的道德本性，也具有同情心、正義感，這些是構成人為萬物之靈的靈智與人性無比的尊嚴。人不僅只是政治、社

會的存有，人也是道德的存有。人除了挾自爲心以好利惡害外，人也追求真、善、美、聖的超世俗幸福，亦即能開創精神文明和營造精神幸福。

再檢驗其中主抱法處勢的理論有效性，亦有值得疑慮處。中才之士縱可抱法處勢，但依韓非法、術、勢三位一體的充要條件觀之，領導統御的「術」有賴於人君的高度智慧和深厚心性修養。中才之智恐難具備高深的智慧和靈活運用的領導統御術，又如何能駕馭群臣，防姦犯科，而不被聰明但心懷不軌的臣僚所利用呢？明智之君必知臣之所姦，致使官不敢枉法，吏不敢營私。〈八說〉曰：「無術以用人，任智則君欺，任修則事亂，此無術之患也。」、「是以有道之主，不求清潔之吏，而務必知之術也。」韓非既認爲人皆挾自利之心以求利避害，則姦臣亦然而求其最大的私利。中主之才遇智慧犯罪型的奸臣，如何能不受欺瞞而亂政敗國呢？

此外，韓非的「法」既是可參驗的實證法，則必需與實然的社會、經濟狀況及其需要配合，因道不必然能全法，「法」若只具公正性、普遍性的形式意義而不能反映社會、經濟、政治的實質情況，則未必能發揮其維持社會秩序、安定人民生活的工具價值。同時，韓非的「息文學而明法度」（〈八說〉）使「法」缺乏人文精神的基礎。中人之君不具高度的政治智慧，在君臣異利的張力下，是否能勝任刑賞、任官、出令、課功責的任務，對「法」的理解和執行力是否充足？又如何能避免朝夕令改而維持法的一致性和司法的尊嚴，這些問題皆有待再深入而更周備的研究。

---

## 第五章 析名辨實的名家邏輯學

---



# 第一節 鄧析與《尹文子》

## 一、對名家的概述

名家是先秦學者研究邏輯基本的名實符應問題，以及辨名析理的思辨性形上學問題的哲學學派。其主要代表人物有鄧析、尹文、惠施、公孫龍等人。胡適認為先秦無名家，香港學者馮耀明提出幾點辯駁的理由，謂胡適「一方面混淆了『爲學的方法』與『論辯或邏輯的方法』；另一方面混淆了『運用方法』與『研究方法』。家家都運用名詞、概念來建構學說，並與別人辯爭；但不是家家都研究這些名詞、概念的理論性質和關係，以及研究論辯是否成立的方法論問題」。就文獻所見，「形名之家」的稱法最早見於《戰國策·趙策》：「夫形名之家，皆曰白馬非馬也。」漢武帝建元元封年間（約西元前一四〇～一一〇年），司馬談在〈論六家要旨〉中首次使用「名家」一詞，謂：

名家苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名，而失人情；故曰：使人儉而善失真。若夫控名責實，參伍不失，此不可不察也。

司馬談評名家對名言概念的內涵與外延行詭辭之辯，確有助於釐清名實相符的關係，對人的社群身分有「按名責實」，使人安於群己關係中的本分。可是對一般邏輯思考不嚴密的百姓，不能確切理解其名實之辯的所以然之理，造成思想上的困惑，對人們常識性的經驗知識造成混淆，衍生了社會的負面現象。《莊子·天下》將惠施、公孫龍等人稱為「辯者」。《荀子·非十二子》評為：「不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩奇辭；甚察而不惠，辯而無用，多事而寡功，不可以為治國綱紀。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾；是惠施、鄧析也。」可見，先秦人視惠施、鄧析、公孫龍等人屬「辯者」學派。東漢班固《漢書·藝文志》將「名家」列為九流之一，謂：

名家者流，蓋出於禮官。古者名位不同，禮亦異教。孔子曰：「必也正名乎！名不正則言不順，言不順則事不成。」此其所長也。及警者爲之，則苟鉤鈇析亂而已。

「鉤鈇析亂」與荀子謂「好治怪說，玩奇辭」、司馬談所言「苛察繳繞」等觀感語，不難理解名家何以被先秦人稱爲「辯者」。蓋名家將一般人在常識上所使用的語言對實在的表述，於習以爲常的不成問題處，提出特殊的語言哲學問題。一般而言，對缺乏這方面研究和興趣者，難免有標新立異、語不驚人誓不休的負面印象，而予以「辯者」之稱號。勞思光認爲名家之立場係純作認知探究，而指出其三點理論特性：

其一，在課題方面，「名家」只探索邏輯問題及形上學問題；而非政治及道德問題。其二，在立說之依據及歸宿方面，「名家」只依據純粹思考，歸於邏輯理論或思辯形上學理論之建構；既不依於傳統，亦不落在歷史文化之方向問題上。其三，就名家已有之理論觀之，其思想成熟程度實在早期形上學之階段，故多用詭辯。此點亦是最爲當時及後世評論者所注意之特性。

「名家」在先秦最先以「形名家」（《戰國策·趙策·秦攻趙》）載，蘇秦對秦王說：「夫刑（形）名之家，皆曰『白馬非馬』也。」西漢劉向稱鄧析「析好形名」，質言之，鄧析乃形名家。西晉魯勝曾著《墨辯》、《刑名》，已遺失。僅存所注《墨辯》的序文一篇，載於《晉書·隱逸傳》，謂：「施、龍皆以正形名顯於世。」因此，「形名」與「名」乃異名同義，並非「形名家」之外另有所謂「名家」。名家之「名」，考諸歷史文獻，《論語·子路》曰：「名不正，則言不順；言不順，則事不成」；《春秋傳》曰：「古者名位不同，節文異數」；《周官·宗伯》曰：「以九儀之命，正邦國之位，辯其名物之類」；《隋書·經籍志》亦云：「名者，所以正百物，敘尊卑，列貴賤，各控名而責實，無相僭濫

者也。」可推知，社群團體之運行，應先有共同約定的語言符號系統，以及其所表述的對客觀世界不同物類及社會機制的共識。因此，形名學有其社群團體內相互溝通及傳遞知識、歷史文化不可或缺的溝通功能，也是在社會建制中界定群己關係，確定身分及其社會責任、權利和義務，訂定社會秩序的必要學問。注重「名」、「實」對應符合的關係是政治理論的通義，先秦儒、墨、名、法等學派皆重視「名」與「實」的一致性關係，對法律上的刑、名問題也皆甚為關注。

## 二、鄧析的名實論

《漢書·藝文志》把鄧析（？～西元前五〇一年）列為名家第一人。他是春秋末期鄭國人，約與子產、老子、孔子同時期，比惠施、尹文、公孫龍子早些。據《漢志》所載，鄧析的著作有兩篇。《荀子》、《韓非子》、《呂氏春秋》對他的論述有些記載或評論。唐人李善注《文選》引用今本《鄧析子》多達十餘條。《荀子·非十二子》肯定他「其持之有故，言之成理」。禮崩樂壞的春秋時代，至末期諸子皆不約而同的關注名實問題。被視為名家首位代表的鄧析提出了「按實定名」、「循名責實」的名家核心命題。他說：

循名責實，實之極也；按實定名，名之極也。參以相平，轉而相成，故得之形名。

定名以實物為前提，先據實物來約定名稱，再按照名稱之所指來考核實物，就可判斷名實之間是否對應符合。若名與實之間能相互參驗，能指的「名」與所指的「實」可以相互印證，則名能符其實，實能應其名，名實之間符應而一致，語言符號指涉事物及表述所認知的概念涵義才能準確的傳達，而能有效的與他人溝通交流。孔子的正名著眼於政治上的禮樂刑政之既有功能，鄧析的名實論立基於

客觀化地辨識自然界之萬物萬象。《鄧析子·無厚》曰：「明君審一，萬物自定。」這一論點對惠施、尹文子和公孫龍子影響深刻，不但如此，鄧析也細緻的以多樣的名稱狀述人際間主、客、己、他在情感反應上的細微差別。《鄧析子·轉辭》云：

世間悲、哀、喜、樂、嗔、怒、憂、愁，久惑於此，今轉之：在己為哀，在他為悲；在己為樂，在他為喜；在己為嗔，在他為怒；在己為愁，在他為憂；在己若扶之與攜，謝之與讓，故之與先，諾之與己，相去千里也。

不只是人我之間在類似的情緒反應上，如悲哀、嗔怒、喜樂、憂愁有辨析入微的差別，即便是同一主體，在不同的時、地，面對不同的對象，其情緒、口氣的變化多端，如：扶、攜、謝、讓、故、先、諾、己差異繁多。鄧析名實論的理論核心在陳述「名」對「實」的指稱作用，確定功能以及名實符應一致關係的普遍性、持久性。

饒宗頤曾經根據符號的形態及用法的演進，論及符號與語言的區別和關係。他指出，符號「實際本於物象，其次發展為特定符號，乃是初文，由此再孳乳為文字及文書。符號可派生為字母，字母可能即由陶符加以組合。符號的推進可有兩條道路：1.是符號之語言化，於是有字母產生。2.是文字形象化，不與語言結合。漢字不與語言結合，即走向第二條路」。我們可藉這一理路來了解鄧析對「名」的制定方法。《鄧析子·無厚》曰：「見其象，致其形，循其理，正其名，得其端，知其情。」名的制定，其方法上的依據乃是見象、致形以循理。見象以致形符合漢語之語言文字依賴象形的法則。「理」是事物存在的所以然之理，或特徵、本質，構成事物之間能辨識和區別的依據。《鄧析子·無厚》曰：「有物者，意也。」「意」指符號使用者對所指稱事物所理解到的涵義。李敏生說：「漢字以形表意的奧妙存在於字形之中，不見其字只聞其聲是不會理解這一奧妙的。」這與歐美表音文字符號的「標示」作用有根本的差異。因此，對鄧析

而言，我們對事物的區別，體現在符號所標示事物涵義的區別上。在漢語中，符號具有標示所指稱事物涵義或理據的功能。對經驗界事物之認知上，正名必先循理，循理必先見象、致形。若事物之象異，則所描摹出來的形也不同。

此外，在劉向《鄧析子校敘》和《列子·力命》、《呂氏春秋·離謂》中載有鄧析的「兩可說」。《呂氏春秋·離謂》記載為：

清水甚大，鄭之富人有溺者，人得其死者，富人贖之，其人求金甚多，以告鄧析。鄧析曰：「安之，人必莫之賣矣。」得死者患之，以告鄧析。鄧析又答之曰：「安之，此必無所更買矣。」

鄧析針對所提問的兩個截然不同之問題，同樣的回答以「安之」，係「兩可說」的範例。其中原因在於其間的時間不同，對象不同，針對性不同，使語境發生了前後的變化。因此，這同樣的兩個回答都是合理的答案。朱前鴻針對鄧析的「兩可說」提出語用學的理據來詮釋。他說：「1.指出同一事態可以有不同的觀察角度，或者說在普遍的通則下，會有特例的出現；2.指出了語言符號涵義的可變性，也就是『同名異謂』，在『兩可』中，此可和彼可雖同名為『可』，但具體使用者的解釋（涵義）是不同的。」這兩種論點有助於我們對鄧析「兩可說」的理解。

### 三、《尹文子》的邏輯學說

尹文，戰國時代的齊人，班固在《漢書·藝文志》中將他列為名家第二，生卒年不詳，約與惠施、莊子同時代，略早於公孫龍。《尹文子》一書內容駁雜，在學界爭議性很大，我們很難完全否認不是尹文的思想，今本有〈大道上〉、〈大道下〉二卷，有值得研究的邏輯學題材。在形名說方面，《尹文子·大道

上》對「名」予以界說，謂「大道無形，稱器有名」、「名者，名形者也」，「名」是用來指稱或標示。有形器物之符號或名稱，也兼具標示器物間同異的辨別功能。他雖未對「形」予以界說，卻就形名關係上做了「形」與「名」的區分，《尹文子·大道上》所謂：「形者，應名者也。」名與形有約定性的契應關係，因此，〈大道上〉說：「名稱者，別彼此而檢虛實者也。」「名」不但可釐清有形的存在物，所謂：「名也者，正形者也。形正由名，則名不可差。」他也在〈大道上〉進一步說：「仁、義、禮、樂、名、法、刑、賞，凡此八者，五帝三王治世之體也。……名者，所以正尊卑。」「名」還可以在政治上區別地位之尊卑，也可釐定「名、法、刑、賞」的典數以及確定「仁、義、禮、樂」可具體辨認的價值規範，具有建立政治、社會諸般位序與社會價值判斷的具體準據。

尹文子將能指之「名」與所指涉的、可具體認知的「形」，建立相對應的、相互依賴的形名關係，且應用於政治實踐的途徑上。〈大道上〉曰：「今萬物俱存，不以名正之則亂；萬名具列，不以形應之則乖。故形名者不可不正也。」因此，在人與人之間知識的交流、保存和傳遞功能上，若無「名」的表述，則待知的事物莫可言狀。同時，在文明的社群生活中，若欲正確認識外在世界的客觀事物，則必須對萬事萬物制定一一對應的名稱，且語言團體應依約定俗成的知識語言來溝通，才能步入良序的社會生活階段，避免混淆視聽而致溝通不良的亂象。尹文子在先秦名學史上，可說是嚴格區分出「形」與「名」之差別的第一人。他總結出「形」是「名」得以產生的客觀依據，「名」的制定是摹擬外在世界事物之性狀、特徵而得。對他而言，漢字與物形有獨特關係，然而，仍不可混淆「名」和「名」所指稱的對象之間的差別。

值得特別注意的是，尹文子除了論述「命物之名」外，也針對人文、社會範域、人的心理與道德狀態的「毀譽之名」和「況謂之名」。「毀譽之名」表述的對象是對人之言行的評判。〈大道上〉所謂：「聖、賢、仁、智，命善者也；頑、囂、凶、愚，命惡者也。」這些品德判斷語，不透過由仁義行來自由心證，而是由行仁義地標示外在具體的規範，亦即藉有形的形名度數來客觀化的品量。這種可量化、標準化之經驗性規範，是社會能公認的。尹文子這種外在具體



的道德規範量尺，頗類似當代規範倫理學中所謂訂定一套規則化的、條文化的言行判斷尺度，供人有所依從的趨避且具備賞罰機制的配套。這是企圖將人對道德價值判斷由主觀價值轉化出客觀化評量的論述，社群團體係由眾多個別差異的個人所組成，社會倫理走上外在規範的他律倫理，亦有其不得不然的客觀需求和公正性、正當性之要求。在這方面，我們對尹文子亦當有同情的相應的理解。再就尹文子的「況謂之名」觀之，他在〈大道上〉僅說：「況謂之名，賢愚愛憎是也。」愛、憎是人主觀的情緒感受和反應，這是人主觀心理的好惡。因此，對同一件事情而言，各個人的好惡及其所衍生出來的愛、憎情異，個別差異很大。更進一步而言，同一個人對同一件事情在不同的環境和不同的主觀心境上，其情感因素也很不同。因此，「況謂之名」是屬於語言哲學中語用學方面的課題。再者，尹文子對較為抽象的「況謂之名」與「毀譽之名」的界說與區隔並不明確，我們也很難據以論斷。

## 第二節 惠施與公孫龍子

### 一、惠施名學中的邏輯思想

惠施在《史記》未被立傳，生卒年與鄉里籍貫亦難確知。《莊子·天下》稱他為「辯者」。清人馬國翰認為他是魏人，大陸學者嵇文甫〈名家起於三晉說〉一文中亦採此說。《漢書·藝文志》著錄「《惠子》一篇」；隋、唐以下各《志》均未著錄，可知亡佚已久。古籍中《荀子·不苟》和《莊子·天下》對其名學有載述。其中，又以《莊子·天下》較完整和可靠，其中所載惠施「歷物之意」有十個論點，歷來被稱為「歷物十事」。馬國翰認為「歷物」是書的篇名。梁啟超解釋說：「『歷』蓋含分析量度之意。『意』大概也。」意指分析事物的要點。馮友蘭推測「十事」乃「是『萬物說』的十個主要論點」。綜合而言，「歷物十事」是惠施研究分析事物的十項基本論點。這十個論題，只有結論卻未展示論據和論證。後世解說多屬盡可能的合理猜解，難致最後定論。為讀者一窺究竟，可略述如下：

#### （一）至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。

「至大」指無限大的「大一」，「至小」指無限小的「小一」。牟宗三說：「此種規定是形式的規定，或邏輯的規定，至於事實上有無合乎這種規定的至大者或至小者，則頗難說。」馮友蘭認為其哲學意義可能是：「從事物最一般的性質—形狀大小的差異，所作的一種極限論的概括。」筆者認為此類命題有若「四邊形的圓」那樣，雖有語句意義卻無與之對應的、可檢驗的客觀存在物。

#### （二）無厚，不可積也，其大千里。

「不可積」和「其大千里」當係「無厚」概念中所具的兩種屬性。馮友蘭解

說爲：「無厚者，薄之至也。……無厚者不可有體積，然而有面積，故可『其大千里』也。」若從幾何學而言，「面」是無厚的，係邏輯上的概念。

### （三）天與地卑，山與澤平。

卑與高、平與不平是相對性的比較，若由宇宙的高度看天與地，則天與地相較於宇宙皆是卑的。同理，若由天的制高點俯看地面上的山與澤，則就肉眼的視覺經驗而言都呈現了皆看似平面的感覺認知。

### （四）日方中方睨，物方生方死。

從時間看萬物係生成變化無窮的歷程，因此，太陽是由日出到日落移動不停，就移動不停的連續性而言，日中和日睨是一連續的動態。同理，物有生就有死，且生的歷程邁向死亡而不稍事停留，就此一動態歷程而言，凡物是方生方死的變動不已。

### （五）大同而與小同異，此之謂「小同異」；萬物畢同畢異，此之謂「大同異」。

這是惠施著名的「合同異」說。他以「大同」的至高觀看待「小異」則說明萬物從微觀的殊相而言雖有小異，但是就宏觀而言，畢竟是大同勝於小異；同理，若從微觀的分殊相觀萬物，則在無窮別異的分殊相呈現下，萬物皆有其分殊相是其共同的特點，亦即「大同異」。因此，由大同的宏觀處看萬物之小異，實終歸畢同。若從萬物的分殊相看萬物表面上的同處，實終歸畢異。從另一方面而言，萬物畢同之大同當中統攝各種同，然而，由萬物畢異之小同中仍可細分出各種異。《莊子》、《韓非子》、《呂氏春秋》所載這種同異觀稱爲「合同異觀」。

### （六）南方無窮而有窮。

這一命題蘊涵地球為圓形的概念。若吾人不斷地朝南方前進，則終將回到原點。因此，看似無窮的南方，若一直移動下去，則終將是有窮的。總之，我們既可從周而復始的動線言「有窮」，亦可由周而復始的無止境動態言「無窮」。

### （七）今日適越而昔來。

《說文》：「適，之也。」、「來，至也。」人為畫分的時間是相對的，從時間點的設定而言，今天出發往越地去，當以抵達越地後的時間點來說明所從來的時間，則曰「昔」。「今」與「昔」非絕對的，以動態的時間歷程，由「來」言「適」則為「昔」，故曰「昔來」。

### （八）連環可解也。

由於言說不充分，實難得確解。若就其他文獻的文句觀之，《淮南子·俶真》謂：「辯解連環」。若以「辯」釋「解」，則連環可辯，或可理解為爭辯不休的意思。

### （九）我知天下之中央，燕之北、越之南是也。

若據第六項命題之理據，地球是圓形的。因此，圓周上任何取一點為中央點，例如，燕地雖在越地之北，若取燕地為中央，依圓環之動線，往北方向走一圈，則處在從原在南方越地之南邊過來了。

### （十）泛愛萬物，天地一體也。

「泛愛萬物」與「天地一體」兩命題間並無表示因果關係的连接詞。因此，我們也可視之為兩個獨立的命題。我們也可由第五命題「萬物畢同畢異」的理據來理解。張岱年即持此理據：「一切畢同，莫不有其統一，故可以說是

一體。」「泛愛萬物」的「愛」可釋為「好」，「愛好」即是意思相容的複合詞。《論語·公冶長》有言：「敏而好學」，《莊子·天下》謂惠施「遍為萬物說」。再由「歷物之意」的脈絡合觀之，「泛愛萬物」可理解為惠施在知識論方面有對萬物廣泛研究、解說的興趣。

## 二、公孫龍子的主要名學論題

公孫龍，姓公孫，名龍，《史記》未立傳，僅在《孟子荀卿列傳》、《平原君虞卿列傳》中略微提及。因此，我們至今仍無法確知其生平事跡。《漢書·藝文志》將他列為名家最末。公孫龍開拓了先秦名家許多重要的命題和邏輯思想資源。據《漢書·藝文志》記載，公孫龍的著作計有十四篇，現存六篇，皆見於《隋書·經籍志》中，名為〈守白論〉的篇目中。在今所能見的六篇中，〈跡府〉陳述了公孫龍與孔穿在平原君家的辯論，明說了他是「趙平原君之客」，且稱他是「六國時辯士」。目前，多數學者認定〈跡府〉是《公孫龍子》的序言，其他五篇分別為：〈白馬論〉、〈指物論〉、〈通變論〉、〈堅白論〉、〈名實論〉，皆獨立成篇，卻有內在相貫通的理脈。〈指物論〉是公孫龍名學的綱領。〈白馬論〉是他的成名作。五篇中的〈堅白論〉、〈白馬論〉、〈通變論〉採哲學對話體，藉主、客對辯，巧妙地論述主方所立的論點。孔子的正名旨在撥亂返治，公孫龍不只是正名，他的問題意識在〈跡府〉所言：「疾名實之散亂」，而企求端正名實相符應以正實。他與墨辯之異同，《墨經》或《墨辯》除了與公孫龍一樣的提出一些名辯論題外，更著力於邏輯推理和科學知識的建立，包括公孫龍在內的先秦名家則多論及由名實關係所引發出來的語言哲學和形上學問題。

我們把公孫龍五篇名學專題論文，逐一解說如下：

## （一）指（旨）物論

「指」在先秦文獻中，常假借以代「指」字，「指」書為「旨」，「指」即「意義」或人對事物的概念化知識。〈指物論〉首段云：

物莫非指，而指非指。天下無指，物無可以謂物。非指者，天下無物，可謂指乎？指也者，天下之所無也。物也者，天下之所有也。以天下之所有為天下之所無，未可。

人的理性對事物的認知乃是由「名」與「謂」所構成的「指」或概念涵義。「名」指對某事物稱謂的名詞，亦即經由約定俗成而來的「所以謂」之名言符號。名詞不但可稱謂所對應的客觀事物，也反映名詞使用者對此客觀事物的概念認知。〈指物論〉中所謂「物」，指具體對象，亦即個別事物，所謂「實」指「概念」，與個別事物所具有之屬性。若以邏輯用語來表示，「指」表諸個別事物間的共相或類因，「物」指隸屬於類別中同類事物所涵之個別事物或分子。例如，「白」是一類因或共相，「某白物」則是隸屬於此類因之外延的個別事物，或分子。「指」為「名」，「物」為「謂」，由「指」與「物」的單稱名詞組合成「指物」這一複合名詞，扼要言之，就是藉「名」來稱謂所認知的對象及所反映的概念認知涵義。

## （二）名實論

名實論的論旨在端正名言符號與其所稱謂的對象之間的對應或符合一致關係，所謂：

夫名，實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也；知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。



「名」爲能知，「實」爲所知。名實關係可說是以能知來指所知的關係。若能指之此名所稱謂的所指不是此物，或者此名能指稱的對象不局限於此物，則這一稱謂是不恰當的。同時，若一名稱與其所稱謂的對象（所指）不相符應，則這一名稱的使用可說是不恰當的。因此，〈名實論〉所論述的不只是語意學所探究的名實關係問題，也涉及到語言使用者如何使用語言符號的語用學問題。公孫龍在〈名實論〉中界定了「物」、「實」、「位（屬性）」、「正」這幾項先秦名學的基本範疇，再以這四個範疇及其間的相互關係，提出「以其所正，正其所不正」的正名方法和「唯乎其彼此」的正名原則。

### （三）通變論

此論既名曰「通變」，則意指變的歷程中實有不變的所以然之理。〈通變論〉謂：「變非不變」，此篇重點在探討先秦名家的一大論題，亦即同異關係的辯證問題。文中提出「二無一」、「羊合牛非馬，牛合羊非雞」、「青以白非黃，白以青非碧」等三大論題，其中以「二無一」是〈通變論〉的核心論題。該命題有兩種可能的理解方式：1.由一「質名」與一「物名」形成單一的複名，其中，「質名」是表述屬性的通稱，「物名」是具形質性的個物，質名對物名具有修飾或限制作用。例如：「白色」可用來修飾「馬」，也可用來限制「石」等個物，當然，「石」除了白、綠等顏色特徵外，也可兼具形狀、堅硬度等特徵。由此衍生出複名指稱的對象不同於單名指稱的對象，例如：「白」指依附在某自立體上的屬性，「白馬」指做爲依據附屬白色的屬性依附在做爲某自立體「馬」身上，而可以「白馬」這複名指稱，「白」係單名指稱。因此，就「白」這一「單名」而言，與「白馬」這一「複名」在指稱的對象上有異。同時，構成「複名」的「單名」不再是獨立的符號，而是複名組成的元素，形成與複名爲整體與部分的關係。2.「二無一」的「二」是由兩個物字所構成的複名。組成複名的這兩個物名是並列關係，所構成的複名，亦即新名，是一集合名詞。例如：「羊合牛」構成「羊牛」，這是由兩個言物的類名所構成的集合名詞。羊類和牛類，這兩個

動物類別，皆構成「羊牛」類這一新集合名詞的外延分子。就類概念的邏輯而言，「羊牛」不等於「羊」，也不等於「牛」。公孫龍「二無一」命題的取材與墨辯有關。《墨子·經說下》說：「牛不二，馬不二，而牛馬二。則牛不非牛，馬不非馬，而牛馬非牛非馬，無難。」「牛馬」是由單名「牛」和「馬」所構成的複名，「牛馬」是集合名詞，「牛」、「馬」皆為這一集合名詞之內涵所概括到的外延分子，故「牛馬」既非「牛」，亦非「馬」。總而言之，「二無一」可理解成由單名「一」所構成的複名「二」，此時，「一」是「二」的構成要素，名的使用變化必然引起內包（內涵）與外延（指稱）的變化，做為構成要素的「一」不再享有獨立的內包和外延了。公孫龍的「通變」說，或許可如此予以理解。這一理論也可延展至公孫龍的「白馬非馬」論以及「離堅白」說。

#### （四）白馬非馬論

「白馬非馬」論是戰國時代著名的一項論題，至公孫龍而發展出成熟的論述。這是結合了公孫龍的「指物論」、「名實論」、「通變論」三種論點所構成的命題。若由嚴密的辨名析理之邏輯分析法來析論「名」與「實」的相對應關係，則「白馬非馬」這一命題關涉到「共名」與「別名」或「大類名」的區別，也涉及到蘊含關係（ $P \cup Q$ ）或等同關係（ $P = Q$ ）的不同。「白馬」與「馬」的各自內包不同，則其外延指稱的對象或分子也不同。就兩者的邏輯關係而言，「馬」是「白馬」的共名、大類名，「白馬」是「馬」的別名、小類名。因此，「白馬非馬」的「非」字在邏輯上的意義是對「等同」關係（ $P = Q$ ）的否定，因為馬與白馬的邏輯關係是蘊含關係，「馬」蘊含「白馬」（ $馬 \cup 白馬$ ）。我們只能由肯定「馬」來肯定「白馬」不能由肯定後項來肯定前項。換言之， $P \cup Q$ ，肯定 $P$ ，才能肯定 $Q$ ，不能由肯定 $Q$ 來肯定 $P$ 。若由前述「二無一」來解說，則單名「白」與單名「馬」構成複名「白馬」。此時，單名「馬」不再享有獨立的概念內包和概念外延指稱了，複名「白馬」的概念內包不容割裂，與「馬」的概念內包不等同，由「二無一」可證成「白馬非馬」命題。

## (五) 堅白論

〈堅白論〉的文體採主客問難的對話論辯形式進行。茲載錄首段如下：

曰：「堅白石三，可乎？」

曰：「不可。」

曰：「二可乎？」

曰：「可。」

曰：「何哉？」

曰：「無堅得白，其舉也二；無白得堅，其舉也二。」

曰：「得其所白，不可謂無白，得其所堅，不可謂無堅；而之石也之於然也，非三也？」

曰：「視不得其所堅而得其所白者，無堅也；拊（撫）不得其所白而得其所堅者也，無白也。」

「堅白石三」是主方的核心命題，意指每一知覺皆由一組條件決定，若為兩種性質不同的知覺，則分別由兩組條件所決定。「堅」、「白」、「石」為三種可析離的物性概念，「石」為自立體，亦即獨立存在的實體。「堅」與「白」非獨立自存的自立體，而係兩種不同的可知覺到的物質屬性。「堅」是由人的觸覺感官所知覺到的物質屬性，亦即硬度，「白」是由人的視覺感官所知覺到的物質屬性，亦即顏色。我們可以藉視覺器官知覺到依附在「石」頭這一自立體的依附體「白」顏色，亦眼睛的視覺可看到白色的石頭，卻不得感覺到硬度的知覺。同理，我們可以藉觸覺器官知覺到依附在石頭上的物質屬性「堅」硬度，而無法也獲致「白」顏色的物質屬性，這就是文中所謂的「二可」而「不可」同時兼具三者。然而，就認識論而言，我們在知覺世界中僅感覺到具感覺與料（sense data）的可經驗之個體，而非此個體所屬的分「類」。因為「類」是在思想界的抽象化概念，並非在客觀經驗世界中存在的具體個物。在依形定名，以名稱物的

名實對應關係裡，〈堅白論〉說：「得其白，得其堅，見與不見離。一一不相盈，故離。離也者，藏也。」所謂「離」與「藏」是兩組感覺認知，是分開的，亦即「二可」，故「白」色的石頭這一知覺認識呈現時，另一組感覺經驗「堅」硬的石頭隱而不顯，反之亦然。公孫龍不但從分析的方法斷定「堅」與「白」的物質屬性可分辨可相離成兩個分析命題，另一方面也從綜合判斷肯定「堅白石」這三類可結合成一綜合命題，〈堅白論〉所謂：「物白焉，不定其所白。物堅焉，不定其所堅。不定者兼，惡乎其石也？」



---

## 第六章 陰陽家學派

---



# 第一節 陰陽與五行之源流

## 一、「陰」、「陽」釋義及其相互關係

司馬談〈論六家要旨〉論及陰陽家，謂：「陰陽之術大祥，而衆忌諱，使人拘而多畏；然其序四時之大順，不可失也。」若我們考察《漢書·藝文志》載錄有關陰陽五行之書者，多達千三百餘篇。由此可想像上古陰陽五行說在思想界所占的分量，及其所衍生的影響力和重要性。茲先追溯陰陽思想的源流，再考察五行說的由來，及鄒衍對陰陽五行說的結合與鑄造。據今所已辨認出的甲骨文中，雖未見「陰陽」複合名詞的用法，可是已分別見到「陰」、「陽」的個別字；此兩字也個別的出現在西周金文中。此兩字在甲金文中大致與天象，特別是與光線所照的明暗有關。再觀察可反映西周文化的《詩》、《書》及由卜卦辭所組成的《周易》之〈經〉文，得見《詩》言「陰」者八次；言「陽」者十四次；言「陰陽」者僅得〈大雅·公劉〉：「既景乃岡，相其陰陽。」一見，意指人站在山崗上測日影察其向背云爾。《尚書》言陰言陽處各得三見。《易》卦爻辭所構成的原經中，僅得〈中孚卦·九二爻辭〉：「鳴鶴在陰，其子和之。」「陰」字一見，意指陰暗處；未見「陽」字。綜觀此三書中「陽」字所涉及之涵義，皆言山、水方位之南向日照的面向而得名，例如《詩·周頌》：「龍旂陽陽」，正易字從勿之本意，意旂在日下飛揚也。三書用「陰」字所涉及之涵義皆意指未獲日照之黑暗處，亦即陽光被遮蔽處，例如：《尚書·禹貢》「南至於華陰」，指華山之背面，亦即日照不及的較暗之一面。《說文解字》釋陰陽字義謂：「陰，暗也。水之南，山之北也，從阜，會聲。陽，高明也，從阜，易聲。」與早見於此三書的語境涵義相符合。

## 二、做爲「氣」概念的陰陽

《左傳》、《國語》可資爲春秋時代的史料。陰與陽的概念從向陽或背陽所自然形成的光線明暗之外，進展到概括其他自然現象及所蘊含的自然界原理，產生了「氣」的思想，豐富了陰陽的概念內涵。先由《左傳》觀之，僖公十六年，宋國有隕石落下，宋襄公質疑於周內史叔興，問此天象的吉凶徵兆，叔興的解釋爲：「君失問，是陰陽之事，非吉凶所生也。」意指陰陽是產生隕石的自然現象之因果法則，與宗教上的吉凶理由無關。昭西元年（西元前五四一年）晉侯生病，醫生診療後解釋說：

天有六氣，降生五味，發爲五色，徵爲五聲，淫生六疾。六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也，分爲四時，序爲五節，過則爲災。陰淫寒疾，陽風熱疾，風淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。

陰陽爲六氣中的兩種氣，是氣的種名與氣候的冷熱有關，且能影響人身的健康與否。此處，陰陽氣已進展至解釋病因和治病的原理，卻未抽象至概括一切現象的形上原理。此後，陰陽的冷熱成爲對待往來的宇宙形式原理，觸類旁通地遍釋宇宙中具往來變化的對立現象。《左傳·昭公三十二年》云：「物生有兩」，彼此配對，「體有左右，各有妃耦」，宇宙的現象與活動皆呈現「清濁、大小、長短、疾徐、哀樂、剛柔、遲速、高下、出入、周疏，以相濟也。」《國語》中雖未見「陰陽」二字，卻仍可從〈魯語〉見到做爲季節義的陽氣。〈越語〉載范蠡之言：「四封之外，敵國之制，立斷之事，因陰陽之恆，順天之常，柔而不屈，彊而不剛。」陰陽概念至此已發展成天地之常理，亦即「柔而不屈，彊而不剛」的恆常性的形上原理。因此，在春秋時代，陰陽的概念已發展成統攝天地及萬物對待變化的兩大基本存在與作用原理。

### 三、五行的源流

至於「五行」，在古籍中最早見於《尚書》的〈甘誓〉及〈洪範〉兩篇文本中。〈甘誓〉云：「有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用勦絕其命，今予惟恭行天之罰。」徐復觀肯認〈甘誓〉為夏典之遺，而經周代史官及孔門加以整理者。劉起鈞推測此篇大約成於殷末至西周時期，文中的「五行」指五星運行。他說：「由於天上經常有規律地見的只也五顆緯星的運行移動的現象，因此天文工作者就把這一現象叫做『五行』。」

〈洪範〉藉「五」的數之結構表達了九疇中的第一疇五行，第二疇五事（貌、言、視、聽、思）、第四疇五祀（歲、月、日、星辰、曆數）、第九疇五福（壽、富、康寧、攸好德、考終命）。文中對「五行」的陳述是：

五行。一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下。火曰炎上。木曰曲直。金曰從革。土爰稼穡。潤下作鹹。炎上作苦。曲直作酸。從革作辛。稼穡作甘。

由語意的脈絡觀之，這裡所言的「五行」是用金、木、水、火、土五種物質來解釋「五行」內涵義的最早文獻。此處的「五行」立基於政府施政的大方針中，對民生需求必備的五種物質之供應不可短缺，為政府當善盡的職責之一。在《尚書》中的「五行」尚未形成係由陰陽分化為五氣之意味，且與陰陽觀念甚少相關，同時，書中的五行也未有構成天地萬物五種基本原素之概念。值得注意者，古人慣於用「五」的數紀敘事，源於《尚書》，如〈堯典〉即有五品、五典、五服、五禮、五行等記載，〈呂刑〉亦有「五辭」、「五刑」、「五罰」、「五過」等論述。《左傳·昭公三十二年》載曰：「物生有兩，有三，有五，有陪貳。」若謂「一」的概念涵義為不可分割的統一體或整體，「二」指分開或對立的兩方，「陪貳」指主從、先後的次級概念，「三」指自二的分化、對立中再結

合所產生之新生者，亦兼涵眾多義。「五」大於「三」，意指能為複雜的事物予以範疇分類的依據。五行分類義的完整論述，首見《尚書·洪範》的「九疇」。在天賜禹治天下大法的「九疇」中，第一疇就是前述的「五行」。〈甘誓〉及〈洪範〉所見的五行只能說是對日後的陰陽五行說提供了前置的素材，尚不能被視為成熟的五行說就此正式產生。

《左傳》、《國語》亦雜有陰陽、五行說；然而，論者多謂其真中雜了偽。例如，《左傳·昭公三十一年》載史墨云：「入郢必以庚辰，日月在辰尾，庚午之日，日始有謫：火勝金，故弗克。」《左傳·哀公九年》：「水勝火，伐姜則可……」，已觸及五行間的生剋關係。《左傳》中不僅述及五行中的水火兩行，且以庚五屬金，亦見其不僅以水配壬子，以火配午辰。李漢三認為《左傳》所言五行，大抵出諸周內史之口，他說：「其所言五行內容，乃不過以堯典五行四方論，對四方之國，於天定其星宿之分野耳。至干支，原為殷商以來故物，以方位論配合之，亦易也。故目為日後鄒衍之學，亦非。……屈（萬里）先生謂：『以星辰測國家之盛衰，配以水火生剋之說，此殆〈鄒衍五德終始說〉之所自出。』（見所輯《左傳五行資料眉批》）是也。」「五行」源於殷人對「五」的數字崇拜。西周末年，史柏提出「和實生物，同則不繼」的命題。春秋末年，五行相剋（相勝）的思想呈現。《左傳》昭公三十一年載述趙簡子因作夢後遇日蝕，請史墨占其吉凶，史墨預言六年後吳軍將入郢，斷言「火勝金，故弗克」。哀公九年載述，晉趙鞅為救鄭而卜，遇水適火。史墨說，姜為炎帝之後，「水勝火，伐姜則可」，與《左傳》同為反映春秋時代思想的《國語·鄭語》提出「先王以土與金木水火雜，以成百物」的宇宙生成論命題。《國語·周語下》：「天下地方，數之常也，經之以天，緯之以地」，反映其以數「五」為常數的概念。此外，《國語·魯語上》曰：「及天之三辰，民之所瞻仰也；及地之五行，所以生殖也。」提及「五行」與「生殖」的關係。

稍早於《孟子》的《郭店楚簡·五行》篇，第一～五簡論及「五行」論：

仁形於內謂之德之行，不形於內謂之行。義形於內謂之德之行，……。

德之行五（仁、義、禮、智、聖），和謂之德；四行合，謂之善。善，人道也；德，天道也。

仁、義、禮、智、聖這五種由內在德性自覺而形著於外的有德之行爲，其道德價值高於不具自覺自發性，只徒具外在形式或規範的「行」爲，合乎仁、義、禮、智外在行爲規範的所謂具正當性之善行爲「四行和」。此四行和若能統攝於「聖」成就「五行和」，則是美「德」或契合天道。因此，「聖」是辨別天道或人道、德或善的判準，與〈洪範〉所言五行、五事、庶徵，把五行提升至比前四行較高的層次，有一致性的論調。再進一步而言，《郭店楚簡》第六、七簡云：「五行皆形於內而時行之，謂之君。」強調能「時行」五德行爲理想的「君」人者。所謂「時行」，係指德行的實踐能因時、地、人、事，權宜時變而制其宜合乎義，能產生客觀化的效益價值。具有宇宙論理論意義的五行說，當遲至戰國中期《孟子》書之後，非《左傳》作者時代之產物。至於陰陽說與五行說的合流而成就一套具立論意義的陰陽五行說，當係成於戰國晚期的齊人鄒衍。

## 第二節 鄒衍與陰陽家

戰國時代在齊國國都臨淄的稷門，聚集來自各地持不同學說的學者，成立稷下學士集團。《史記·田敬仲完世家》記載：「宣王喜文學游說之士，自如鄒衍、淳于髡、田駢、接輿、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第，爲上大夫，不治而議論，是以齊稷下學士復盛，且數千百人。」稷下學士集團在當時是各方學者進行學術交流的中心，也是整合不同學說、孕育新思潮的學術思想重鎮。在《史記》所列舉的學者群中，首屈一指的代表人物是鄒衍。據《史記·孟子荀卿列傳》所載：「其有三鄒子。其前鄒忌，以鼓琴干威王，因及國政，封爲成侯而受相印，先孟子，其次鄒衍，後孟子。」

### 一、鄒衍的「始終五德之運」說

至於鄒衍的思想活躍時期，顧頡剛採西元前二八〇至二五七年說，錢穆採西元前三〇五至二四〇年說，王夢鷗採西元前三四五至二七五年說。《史記·孟子荀卿列傳》敘述了鄒衍的著作情況，謂：「鄒衍觀有國者益淫侈，不能尙德……。乃深觀陰陽消息而作怪迂之變（辨），終始大聖之篇十餘萬言。其語闕大不經；必先驗小物，推而大之，至於無限。先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其機祥度制，推而遠之，至天下未生，窈冥不可考而原也。……然要其歸，必止乎仁義、節儉、君臣上下六親之施，始也濫耳，王公大人初見其術，懼然顧化，其後不能行之。」可惜鄒衍的遺著不得見於後世，但是其遺說卻對晚周、秦、漢產生巨大的影響。我們可從這一時期的陰陽五行學說折射出鄒衍可能的遺說內容。

由上段敘述觀之，鄒衍觀察陰陽消息而臆造五德轉移之史論，旨在警惕不

能尚德的淫侈之君。換言之，其闕大不經之學，立意在於世道人心之向善以救世救人，蓋三代政權轉移的君權天命說至戰國中晚期已不復說服力，因此，鄒衍在傳統既有的神權基礎上，改弦更張，創神權的新受命說以救正時弊。《史記·封禪書》云：「鄒衍以陰陽主運顯諸侯。」、「自齊威宣之時，鄒子之徒，論著始終五德之運，及秦帝，而齊人奏之，故始皇採用之。」鄒衍的著作雖已佚失，但是「始終五德之運」或「五德終始說」的理論內容，可得見於後人的詮釋。高誘注《淮南齊俗訓》引鄒子云：「五德之次，從所不勝：故虞土，夏木，殷金，周火。」此外，李善注《文選·魏都賦》引《七略》云：「鄒子終始五德，從所不勝；土德後，木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。」將這兩條解釋參互觀之，可得「終始五德之運」係以歷史發展的相剋循環，來解釋朝代的興替有一宿命論性質的輪替法則。此一法則的本身為若輪到水德主運時則將剋原來主運的火德。餘此類推，火德剋金德、金德剋木德、木德剋土德，土德再從循環律回來剋水德。鄒衍還運用這一歷史的循環命定律則來解釋實然的朝代更替現象，謂夏、商、周三代分別隸屬木、金、火。因此，歷史的運轉輪到木德主運時，屬木德的得以剋屬土德的唐堯。同理類推，輪到屬金的殷人主運時得以剋夏朝而代之，輪到屬火德的周人主運時，得以剋商朝取而代之。這一富機祥的神祕思想，雖窈冥而不得推究其終極性的所以然之理，可是代周朝而起的秦朝卻深信不疑而全採用其說。這一信史可見於《史記·秦始皇本紀》的載述：「始皇推終始五德之傳，以為周得火德，秦代周德，從所不勝。方今水德之始，改年始朝賀，皆自十月朔，衣服、旄旌、節旗皆上黑。數以六為紀……。更名河曰德水，以為水德之始。剛毅戾深，事皆決於法，刻削毋仁恩和義，然後合五德之數。」這就是《史記》所謂「五德轉移說」，此說係以「五行相剋」為原則，用來說明朝代的興替。



## 二、鄒衍與齊學

追溯鄒衍五行思想的文化情景與淵源，齊地自古有陰陽信仰及對宇宙自然現象關注之興趣。胡適在《中古思想史長編》第一章論「齊學」說：「陰陽的信仰起於其民族，後來經過齊、魯生和燕、齊方士的改變和宣傳，變成了中國中古思想的一個中心思想。這也是『齊學』的民族背景。」《史記·封禪書》對齊之自然崇拜有載述，謂齊自大公立國以來，因其俗而作「八神將」之祀，這類宗教信仰深入民間。觀「八神將」的內容，除「兵」屬政治範疇外，其他「天」、「地」、「日」、「月」、「陰」、「陽」、「四時」等皆為宇宙自然現象有關的自然神之崇拜。此外，齊人論學頗重視「時」與「勢」的客觀因素。《孟子》書有云：「齊人有言：雖有智慧，不如乘勢；雖有鎡基，不如待時。」這些都是形成陰陽五行說的地域文化因素。

## 三、戰國至漢初「陰陽」與「五行」合流之氣化宇宙觀

《呂氏春秋·應同》（學界皆認為是鄒衍學說）、《史記·封禪書》，將五行配不同朝代的政權，依次是黃帝土德、夏禹木德、殷湯金德、周文王火德，然後代周的是水德，水勝火、火勝金、金勝木、木勝土，每一德自有始終，五德為一大始終。一終即另一始，即一消一息（生），一陰一陽，而五德一大循環。決定終始消息可能是由天文、日月、星相、氣候的觀察，由天象示以吉凶之兆，即司馬談所謂：「陰陽、四時、八位、十二度、二十四節，各有教令。」

天垂機祥裁量人的作為。《呂覽》：「禍福人或召之也。故國亂非獨亂也，又必召寇。」《漢書·嚴安傳》開頭的正文引鄒衍一段話：鄒衍（子）曰：「政教文質者，所以云救也，當時則用，過則舍之，有易則易（也）〔之〕，故

守一而不變者，未睹治之至也。今天下人民用財侈靡，……侈而無節，則不可贍。能應時而變，才能達治之至。」鄒衍把孔子「文質彬彬」（〈雍也〉）納入「五德轉移」系統中，後來董仲舒謂：「質文兩備，然後其禮成。」《史記·本傳》說鄒衍「節儉」，乃是主繼周「文」為「質」使然。秦漢五德說基本上恐襲用鄒衍一派之學說。總之，鄒衍取孔儒及諸家精華融於陰陽五行的體大思精之結構，符合戰國末各大國內以鞏固政權，外以擴張勢力，及節制動亂的一套理論。其建構一套詮釋歷史、政權發展的秩序模式，具宗教性之無比力量。

《莊子》一書初編於淮南王劉安時代，成書於劉向、歆父子，夾雜著戰國末秦漢間的諸家思想，隱藏著鄒衍部分思想、概念、辭彙。〈天地〉、〈天道〉、〈天運〉、〈天下〉四篇被以為是代表黃老思想，有鄒衍的影子。《史記》謂〈主運〉是《鄒子書》的第一篇，是他在燕國的著作。「主」應為人主、帝王；「運」應是運轉，指帝王之德的運轉，見於〈天道〉、〈天運〉兩篇開頭的文字。〈天道〉：「天道運而無所積」，談「天道運」、「帝道運」、「聖道運」，則足以「萬物成」、「天下歸」、「海內服」。又云：「明於天，通於聖，六通四辟（時）於帝王之德者」，人若能掌握及順應與之相稱的時、空的帝王之德，即已「明通」天與聖人之道。鄒衍長於天文，有「談天衍」之名。凡能順應天的規律使天下歸服之帝王，即是本傳所謂「大聖」。《史記·秦楚之際月表》：「受命而帝者」為「大聖」。《莊子·天道》：「夫虛靜恬淡，寂漠無為者，萬物之本也。……以此處上，帝王天子之德也；以此處下，玄聖素王之道也。」「帝王」是戰國末年才出現的複詞（首見於《戰國策·秦策》），《白虎通義·虎篇》云：「德合心天地者稱帝，仁義合者稱王。……帝者，天號；王者，五行之稱也。」「帝王之德」是很少見的詞，孔、孟、老、荀皆未見，而《莊子》凡五見（一見於〈天地〉，四見於〈天道〉）。《莊子·天道》：「帝王之德配天地」，「帝王之德」即「帝德」，很可能與鄒衍五帝德有關。「素王」一詞首見於《莊子·天道》謂君主要無為，「臣」要有為，而帝王「乘天地，馳萬物」、「莫大於帝王」。

陰陽學說強調「物極必返」的變化原理，五行學說倡「循環往復」的宇宙運

行規律。此兩者學說皆立基於機體宇宙論，主張萬物之間具有機的聯繫性。《莊子·漁父》云：「同類相從，同聲相應，固天之理也。」《呂氏春秋·名類》云：「類故相召，氣同則合，聲比則應。」陰與陽之間，五行之間皆具有機體宇宙論之類比的感通性，呈現在類有所同，必有所應的「同類」、「同氣」、「比聲」狀態中。〈洪範〉「五行」概念所歸類的五種「質性」，在類比推理的推廣下，形成日後具範疇分類之形式架構及系統的理源，陰陽與五行之逐漸合流，成為戰國至秦漢形上思想的大趨向，如《管子》〈幼官〉、〈幼官圖〉中歸納出五行、五數、五氣、五味、五音等，反映了宇宙萬物由神祕的「五」，這一數紀所建構出不同存在物類，彼此又有聯繫及相互作用的機體感應宇宙觀。

人與天地萬物亦具有機體的聯繫及相互感應性。鄒衍融攝了戰國時代流行的氣論哲學資源。他提出「五德終始」的朝代興替之歷史循環論，取代了西周時代天命以德之舊說。他所謂「五德」之「德」不是人所修成的美德，而是「五行」之「氣」的「氣運之德」。他跳出天命有德之人的陳說，改為五氣運行之順逆次序才是歷史發展，朝代榮衰的規律，在群雄並起的紛亂時代，重建了一套神祕的歷史宿命論來對時代的動亂起某種程度的制約作用。

「五德終始說」不但蘊涵了五行世界中流轉相襲特質的運氣理則，也衍生規範萬物屬類的五大基原質性。我們從戰國、秦漢的文獻觀之，又與商周以來天文學的發展有密切關係，例如：

《管子·五行》云：

經緯星曆，以觀其離，通若道，然後有行……然後作立五行，以正天時。

《史記·曆書》亦云：

黃帝考定星曆，建立五行。

《史記·曆書第四》提及鄒衍對曆法的貢獻，謂：「是時（戰國）獨有鄒衍，明於五德之律，而散消息之分，以顯諸侯。」可知鄒衍用心於與天文相關的曆法。

班固（西元三二年～九二年）於《白虎通義·五行》謂：

五行者，何謂也？謂金、木、水、火、土也。言行者欲言爲天行之義也。

蓋上古天文學觀測出兩種星體，一是恆存不動的恆星，另一是有固定週期、規律與軌道的「行星」，即日、月、木、火、土、金、水七曜。古人發現此七曜的運行與自然和萬物的作息，有緊密的相互關係。古代天文學家爲了觀察七曜的運行路徑，乃採取「赤道」、「黃道」附近的二十八星宿爲圖形的天體「座標」。

《管子·五行》將五行說與天文學、氣候觀察結合，成就了五行間「相生」的關係，且將萬物生長的律則歸納在五行相生的理論框架中。五行學說的多元涵義發展至《呂氏春秋·十二紀》、《禮記·月令》，呈現出豐富而深刻的成熟性。在這兩篇文獻所呈現的機體宇宙觀中，透過時間的歷程呈現出萬物在四季流轉上的客觀變化規則。透過空間的排列秩序，呈現出五方符應時節的遞嬗規律，亦具有萬物遷化場所的意義，時間的綿延性與空間的延展性相互涵攝。存在於空間中的萬物在時間的遞嬗中變動，依五行迭運的秩序，彼此聯繫而其生機隨生剋制化的理序而律動。五行關係說成爲人與天地萬物所共有的基本結構和運行規範。五行由〈洪範〉所指的五種具體形質，發展至漢儒的宇宙觀中成爲具特定屬性和功能的符號。五行屬類原理可類比解釋於不同領域事物間相互生剋的關係，以及其間「發展」和「抑制」的相互作用之效果。東漢班固撰《白虎通義》〈五行篇〉明確界說了五行之氣係由陰陽兩氣所分化而成的形態，亦即五種陰陽氣化的形態。至此，五行學說在氣化哲學的理論構築中，正式納入陰陽學說的體系中，成爲不可或缺的成素。當代有學者們研究五行之「行」的概念涵義，指出：

「行」字本義無論是「行走」抑或「道路」，都含有時間性、發展性的運動涵義。這種涵義與《易經》陰陽自然循環的原理相結合，而發展出中行、天行、上行、志行等各種抽象化、哲理化意義，衍生「五行」，則發展出「時行」一類強調交替、運行、循環的新意義；再發展則為「五德終始」一類講「五行相勝相克」的循環思想。

「行」指與時偕行的客觀規律，此一氣化流行的宇宙形上大律，統轄著人與天地萬物，就陰陽說與五行說合流為成熟的漢代氣化宇宙觀而言，五行之氣係由陰陽兩氣交感所分化而成的五種性質與行徑的氣類。因此，陰陽為五行的上位概念，五行為陰陽的下屬概念。就先秦思想發展的流脈觀之，陰陽成為哲學性的概念也先於哲理化的五行概念，因此，學者們在兩說合流後，稱謂為陰陽五行，且以陰陽統攝五行而將學派名稱為陰陽家。

司馬談對陰陽家的要旨概括為：「夫陰陽、四時、八位、十二度、二十四節，各有教令。順之者昌，逆之者不死則亡，未必然也。故曰：使人拘而多畏。夫春生夏長、秋收冬藏，此天道之大經也。弗順則無以為天下綱紀。故曰：四時之大順，不可失也。」班固在《漢書藝文志·諸子略》述及陰陽家的源流，謂：「陰陽家者流，蓋出於羲和之官，敬順昊天，曆象日、月、星、辰，敬授民時，此其所長也。及拘者為之，則牽於禁忌，泥於小數，舍人事而任鬼神。」觀《呂氏春秋》十二紀中，每一紀的首篇皆從天文曆法以配合五行而論人事政教，可合理的推斷為從鄒衍的陰陽家而來。陰陽家除了觀測天象、研究天文外，還企圖從天象的徵兆來論吉凶。總之，司馬談及班固所說的陰陽家，當係指戰國至漢初，承順鄒衍五德終始說的路向，把天文、曆法配合陰陽五行說來論究政教及人事吉凶的學者與學派。



第二篇  
兩漢魏晉哲學





---

## 第一章 秦漢之際的黃老之學

---

# 第一節 秦漢之際黃老道家的形成、流派與學說

---

「黃老之學」是秦漢之際的道家學者們，假託黃帝而立言，且改造老學，兼綜先秦諸子重要學說內容而成的新道家學派。首先將黃帝、老子當作一種學術來論評，且正式連稱「黃、老」者，是西漢司馬遷從所寫的《史記》開始，司馬遷所謂的「黃老」並不只是將黃帝與老子兩個人名字予以簡單的拼湊，而是賦予一種有別於老學的新學說之學派意涵。東漢王充在《論衡·自然》曰：「賢之純者，黃、老是也。黃者，黃帝也；老者，老子也。黃老之操，身中恬淡，其治無爲」，得知「黃老之操」是關於修身、養生和治政的方術。

在諸般中國哲學史的著述中，老子較爲人所熟悉，黃帝則較令人陌生，在現存先秦古籍中，《左傳》、《國語》和《逸周書》最早提及有關黃帝的傳說。

《左傳》僖公二十五年載：

秦伯師于河上，將納王。……（晉文公）使卜偃卜之，曰：「吉。遇黃帝戰於阪泉之兆。」公曰：「吾不堪也。」對曰：「周禮未改，今之王，古之帝也。」

此處，「黃帝」被卜辭塑造成一古代帝王，表徵爲春秋時代的諸侯君主。

又，《左傳》昭公十七年記郟子言：

昔者黃帝氏以雲紀，故爲雲師而雲名；炎帝氏以火紀，故爲火師而火名。

「雲」與「火」指「黃帝氏」與「炎帝氏」兩個氏族作爲圖騰崇拜的標幟，黃帝在此非指一人名，而是一民族或部落的總稱，《國語》具體的記載了黃帝的世系

和事蹟。〈魯語上〉詳列了古代帝王世系表，將《尚書》、《詩經》等古代文獻有關夏、商、周三代祖先的傳說，與後出的五帝三王傳說聯繫統合起來，其中，提及黃帝、顓頊、帝嚳等遠古帝王的傳說。〈晉語四〉記司空季子之言處，述及黃帝係姬姓氏族，亦即周族的始祖。《逸周書·嘗發解》藉周武王之言述，及黃帝擒殺蚩尤的故事，該處將赤帝、黃帝和蚩尤說成是各統治一方的氏族領袖，「帝」是指氏族聯盟的最高領袖。至戰國中期之後，百家爭鳴，大國爭霸，有關黃帝的傳說性故事，日益流行，內容也愈趨複雜和豐富。大致而言，提及黃帝者，按照自身的政治需要來塑造黃帝的形象，在諸子百家中，各主要學派都塑造了黃帝的形象。儒家如《尸子》、《荀子》，法家如《商君書》、《韓非子》，道家如《莊子》、《鶡冠子》、《呂氏春秋》，兵家如《孫子》、《尉繚子》，陰陽家如鄒衍等，皆提及黃帝之治事或征伐事。

據《史記》、《漢書》所載，戰國、秦漢之間，善治黃老之學者甚眾，著作也不少，遺憾的是這些著作已多失傳，但從《漢書·藝文志》所載目錄和注解中，得窺託名黃帝君、臣之書者有二十七種。這些黃帝君臣之事，全係六國時或之後的依託之作，且是在有關黃帝的傳說這一基礎上撰述，值得注意者，這類「黃帝書」或「黃帝君臣書」，以道家類著作最多，可佐證黃帝在哲學史上的重要地位，係由道家學者所樹立的。

一般而言，黃老學派形成於戰國中、末期，發展和盛行於漢代初期，黃老學說形成於秦漢之際的政治變動、社會轉型和時代思想的需要。蓋戰國後期歷經了長期的政治分裂、社會不安及戰亂痛苦後，人們企盼能以統一來結束長期的紛爭變亂，隨著秦漢在政治上大一統的趨向，戰國末期原本多元分立的六國文化亦趨於統合。換言之，戰國時代的百家爭鳴局面轉趨百家相互交流與合流之趨勢，道家亦然，逐步走向吸收諸家融合新說，轉化成黃老學派的路向，因此，老學在戰國時代的發展，分化為黃老之學和莊學兩學派。黃老之學結合現實的需要，轉向治術和養生術，其中，在治術上多吸收法家思想而形成道法合流的景象；在養生術上則與方士的神仙術等合流。另一途的莊學則側重「道」在天人關係方面的進展，成就了以齊物逍遙為旨趣的人生哲學，意向於人生境界的自我提升。秦漢

之際，學術風貌趨向諸子學之間的相互聯繫、吸收與混合，因此，出入各家、吸納衆學的雜家應運而興。我們甚至可以說，雜家堪稱爲先秦學術的總歸結，漢代學術之開端；秦季的《呂氏春秋》與漢初的《淮南子》，被史家稱爲雜家的代表作，亦可見秦漢以雜家爲主流之徵象。

戰國中期以後的道家，雖本於老子，卻有黃老和莊列的分途發展。漢初的《淮南子》受《莊子》的影響較深，和晚周至漢初南方黃老道家的正宗流傳有所不同<sup>1</sup>。既稱「南方黃老道家」，可知晚周至漢初的黃老學派不只一家，有學者認爲這一時期的黃老之學可分爲楚國黃老學派、齊國黃老學派及《呂氏春秋》等三派<sup>2</sup>。就代表作觀之，《鶡冠子》與《黃老帛書》屬楚國黃老學派，《鶡冠子》將老子的「道」論，改造成元氣說；現流傳的《老子河上公注》屬齊國黃老學。老子楚人也，楚之祖爲鬻子，鬻子與太公皆爲文王師。鬻子封於楚，太公封於齊；鬻子傳古道術於楚，太公以道術治齊。簡其禮，因其俗，應用於政治上的道術，便是黃老思想的表現。

漢初治黃老之學者齊人特多，例如：蓋公設教於膠西，爲曹參之師。《史記·曹相國世家》載曰：

及漢定天下，曹參爲齊丞相，……聞蓋公善治黃老，乃使人厚幣聘之。公爲言治道，貴清靜而民自定，遂推此類，爲參具言之。參悅，師事之，齊果大治。及參入相漢，導蓋公之道，故天下歌之。蓋公爲參師，然未嘗仕，以壽終。

此外，《樂毅傳》亦列示此一黃老學派授受的系統：

<sup>1</sup> 李學勤〈帛書《道原》研究〉收入於湖南省博物館編《馬王堆漢墓研究文集》，長沙：湖南出版社出版，一九九二年，頁1~5。

<sup>2</sup> 吳光《黃老之學通論》，杭州：浙江人民出版社，一九八五年第一版，頁121~128。

河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教樂瑕公，樂瑕公教樂臣公，樂臣公教蓋公，蓋公教於齊高密膠西，為曹相國師。

河上丈人即最早注《老子》的河上公，安期生嘗與蒯通為友，與申公培同時，皆為戰國末年之人。河上公、安期生、毛翕公、樂瑕公、樂臣公、蓋公，以及後來授太公兵法予張良之黃石公、田叔等皆為齊人，亦皆發揚黃老之學的人。戰國時代具道家色彩的兵家如孫臏、孫吳、司馬穰苴，以及秦代的蒙恬等皆為齊人；此外，託名黃帝醫書《黃帝內外經》而為扁鵲、倉公、陽慶等人所傳授，亦皆齊人<sup>3</sup>。漢代與老莊思想關係甚密的神仙家、道教皆與齊學相涉，甚至漢代的儒家經學亦然。皮錫瑞《經學歷史》謂：

漢有一種天人之學，而齊學尤甚，伏傳五行，齊詩五際，公羊春秋多言災異，皆齊學也。易有象數占驗，禮有明堂陰陽，不盡齊學，而其旨略同。

足見齊國黃老學在晚周、秦、漢之影響，可謂源遠流長。

以上三派對漢代黃老之學影響甚鉅。王鳴盛說：「漢初，黃老之學極盛。君如文、景，宮闈如竇太后，宗室如劉德；將相如曹參、陳平；名臣如張良、汲黯、鄭當時、直不疑、班嗣，處士如藝公、鄧章、王生、黃子、楊王孫、安丘望之等皆宗之。」<sup>4</sup>。漢初君臣、學者不但崇尚黃老的無為之學，以致黃老之學成為時代的主流思潮，卻不排斥其他學術流派，而且還兼容並蓄的吸納他家以充實自身的內涵。觀漢代歷史，從漢高祖至漢武帝之間的六、七十年，可謂為西漢推行黃老無為之治的時代。

究其原因，還是受時代歷史發展的條件和形勢所制約。蓋秦漢鼎沸之際，

<sup>3</sup> 見《史記·倉公傳》。

<sup>4</sup> 《十七史商榷》卷六。

戰事連連，社會劇盪，經濟重挫，生靈塗炭，俟西漢政治的大一統，亟思社會元氣的恢復，經濟之重振，同時，暴秦亡滅的教訓是西漢知識分子所欲探究與借鏡的史事。陸賈《新語·輔政第三》謂：「秦以刑罰爲巢，教育覆巢破卵之患。」、〈無爲〉第四云：「秦非不欲治也，然失之者，舉措太衆，而用刑太極故也。」。賈誼〈治安策〉謂：「秦王置天下於法令刑罰，德澤無一有，而怨惡盈於世，下憎惡之如仇讎，禍既及身，子孫誅絕，此天下之所共見也。」<sup>5</sup>，於〈過秦中〉云：「繁刑嚴誅，吏治深刻，賞罰不當，賦斂無度，……自君卿以下，至於衆庶，人懷自危之心，親處危苦之實，咸不安其位，故易動也。」<sup>6</sup>。如何緩和政府與百姓間的緊張關係，不重蹈暴秦橫征暴斂和嚴刑苛法的覆轍，以及如何安定社會民心，與民休養生息，成爲漢初重要課題。在議論紛然中，黃老清靜無爲的政治思想，儼然成爲主流思潮。

早在劉邦入關之初就約法三章，謂：「殺人者死，傷人及盜抵罪，餘悉除去秦法。」<sup>7</sup>，這是漢際採與民休息，無爲之治的開端，漢惠帝二年（西元前一九三年）曹參繼蕭何爲漢相，敬重善治黃老言的蓋公，其大政方針採貴清靜黃老的黃老術。在蕭規曹隨下，「守而勿失，載其清靜，民以寧一。」<sup>8</sup>，與蕭何「因民之疾秦法，順流而與之更始。……蠲削煩苛，約法省禁。」<sup>9</sup>，前後相承，相互呼應。惠帝四年，削法令妨吏民者，廢除挾書律。高后元年（西元前一八七年）廢除三族誅，妖言令。從漢初六十餘年觀之，歷高祖、惠帝、文帝、景帝皆一貫地實行過無爲而治的政策，其中，曹參與竇太后起了關鍵作用。曹參所採與民休息的無爲之治，天下俱稱其美；崇信黃老之術的竇太后歷文帝、景帝和武帝三朝，前後提倡黃老治術約四十五年左右。

<sup>5</sup> 《漢書·卷四八·賈誼傳》。

<sup>6</sup> 《史記·卷六·秦始皇本紀》。

<sup>7</sup> 見《史記·高祖本紀》。

<sup>8</sup> 見《史記·曹相國世家》。

<sup>9</sup> 見《史記·蕭相國世家》。



## 第二節 《呂氏春秋》的宇宙觀、人性論及天人關係

---

### 一、《呂氏春秋》的成書、內容和思想意向定位

今本《呂氏春秋》歷來在史料的真實性上較少爭議，但在寫作年代上，作者及覽、論、紀的順序等問題上，仍存異議。就成書概況而言，《史記·呂不韋列傳》曰：

莊襄王元年，以呂不韋爲丞相，封爲文信侯。……是時諸侯多辯士，如荀卿之徒，著書布天下。呂不韋乃使其客，人人著所聞，集論以爲〈八覽〉、〈六論〉、〈十二紀〉，二十餘萬言。以爲備天地萬物古今之事，號曰《呂氏春秋》。

據《史記》所載，呂不韋有門客三千人，可見集論性質的《呂氏春秋》係作者人數眾多的集體創作之書。「八覽」指八方之觀覽，「六論」指六合，即《莊子·齊物論》所云：「六合之外，聖人存而不論。」；就當時而言，〈八覽〉、〈六論〉賅備「天地萬物古今之事」。〈十二紀〉乃貫通全書的骨幹，其〈序意〉曰：「凡十二紀者，所以紀治亂存亡，所以知壽夭吉凶也。上揆之天，下驗之地，中審之人。若此，則是非不可，無所遁矣。」。該書以〈八覽〉、〈六論〉、〈十二紀〉爲綱，其內容遍涉先秦諸子。《漢書·藝文志》著錄雜家言二十家四百零三篇，《呂氏春秋》被列入其中，爲巨擘，也是此類纂書之濫觴。該書是中國思想史上，首部有統一體例，形式整齊完整的集體撰述著作，漢初成書的《淮南子》和《史記》，在編著方法和體例上皆受到其直接影響。

有關《呂氏春秋》中覽、論、紀的順序問題，歷來有二成說：《史記》的

〈呂不韋列傳〉和〈十二諸侯年表〉認為八覽在首、次六論、再次為十二紀。高誘所注《呂氏春秋》及序，則認為呂書原是十二紀在前、次八覽、最後是六論，兩種說法雖各有理由，然而，順序的變動很可能與漢代思潮的轉變相關。至於其所出入的諸子之學，計有儒家的教育、樂論等六藝之遺文；明堂陰陽之學；道家尚清靜養生之術；墨家非攻救守及非樂說；農家農桑樹藝之事；兵家用兵決勝術等。關於著書成書的時間，大致有兩說：一說謂《呂氏春秋》成書於秦統一中國之前夕<sup>10</sup>；另一說謂其產生於秦末，兩說迄今未能定論。

在內容方面，《呂氏春秋》以積極且開放的態度看待戰國諸子。該書超越學派的門戶之見，廣採諸子有價值的學說綜合條貫於一書。對先秦諸子取擇善而從的態度，少批評貶抑，多積極肯定，以繼承和發展為取向。對各家推崇的宗師如老聃、孔子、墨子等，做出率直中肯的評斷，〈不二〉云：

老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴清，子列子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴后。此十人者，皆天下之豪士也。

《呂氏春秋》不但能以關鍵性的一字點出諸子之長處，且能不迴避當權的秦政權，對時政及史事進行客觀的理論探討和盡可能的公允評價，例如：〈先己〉謂：「當今之世，巧謀並行，詐術遞用，攻戰不休，亡國辱主愈眾，所事者未也。」這是直言不諱的「非今」之論且頗中肯。至論該書的思想意向，歷來有三說：1.東漢高誘在《呂氏春秋·序》云：「此書所尚，以道德為標的，以無為為綱紀。」意指傾向於道家學派；2.《四庫全書提要》作者認為：「大抵以儒為主，而參以道家、墨家。」；3.清代盧文弨曰：「《呂氏春秋》一書，大約宗墨子之學，而緣餘以儒術。」。三說中，以高說為是。蓋此書雖屬集體共作，然

<sup>10</sup> 見任繼愈編《中國哲學發展史·秦漢篇》，北京市：人民出版社，一九八五年初版，頁1。

而，呂不韋自莊襄王元年至秦始皇十年，西元前二四九年至二三七年，共做了十二、三年的宰相，在編書的主導作用是可想見而知的，在呂不韋的主觀意向裡，道家思想居最高指導原則。觀書中對諸子之間所做出的評價，孔子、墨子和老子皆在被推尊之列，在涉及孔、墨、老的高下時，又特別崇尚老子。〈當染〉肯定了「孔子學於老聃」的傳說，〈有度〉區別出孔墨仁義之術是不能行於天下的外學；並認定「唯通乎性命之情，而仁義之術自行矣。」，至於什麼是「性命之情」呢？老子法自然的無為，莊子不失萬物性命之情的因而不為屬之。換言之，對《呂氏春秋》而言，得道術根本的老莊思想是內學，道家所揭示內在於天地萬物的「道」，乃是宇宙中具統攝性的最普遍規律。

## 二、宇宙觀

宇宙如何發生及萬物如何生成，是秦漢在大一統格局下所需建構的整體宇宙觀。《呂氏春秋》在這一問題上構造了形式嚴整的世界圖式，為秦漢的自然哲學打好了基礎，《呂氏春秋》的宇宙觀乃融合道家、陰陽家、《易經》思想而來。〈大樂〉曰：

太一出兩儀，兩儀出陰陽，陰陽變化，一上一下，合而成章。混混沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常。天地車輪，終則復始，極則復反，莫不咸當。日月星辰，或疾或徐，宿同不同，以盡其行。四時代興，或寒或暑，或短或長，或柔或剛，萬物所出。

《老子》書以「一」代稱「道」，謂「聖人抱一為天下式。」（二十二章）、「萬物得一以生。」（三十九章），「太一」指宇宙原初混沌為一的第一實體。高誘注曰：「兩儀，天地也。」太一由渾一未化的基元狀態逐步分化出天地，天

地又分化出在性質和作用上呈現對稱結構陰與陽，陰陽亦指兩種相對待勢力的承擔者，即「氣」。〈知分〉云：「凡人、物者，陰陽之化也。」萬物的生成歷經「合」與「離」二階段。〈有始覽〉謂：「夫物合而成，離而生。」，「合」指天地陰陽之和合；「離」指一物脫他物而成自立體。陰陽不但生成萬物，且促使事物的發展呈現了起伏性。這一起伏性的發展，從整全的歷程觀之，又呈現了循環性，〈圜道〉云：「精氣一上一下，圜周複雜，無所稽留，故曰天道圜。」，「精氣」指陰陽，有時專門指氣中的精華部分。〈盡數〉云：

精氣之集也，必有入也。集于羽鳥與爲飛揚；集於走獸與爲流行；集於珠玉與爲精朗；集於樹木與爲茂長；集於聖人與爲瓊明。

「精氣」意指事物存在的第一本質，對生物而言賦予生命活力，賦予聖人智慧。《呂氏春秋》以陰陽合和，化生萬物爲宇宙發生論的原理，這一原理，在漢代以後深受陰陽家的影響，頗爲普遍。

太一爲總攝天地萬物的普遍規律，無端無尾，萬物的生成發展皆離不開它，同時，天地萬物所稟受的自然天性及其運動規律，具有客觀獨立性，不能以人的意志改變它。〈貴當〉云：「性者萬物之本也。不可長，不可短，因其固然而然之，此天地之數也。」，儘管如此，《呂氏春秋》亦有部分思想受五行家影響，將自然的天賦神祕化。例如：〈應同〉曰：

凡帝王之將興也，天必先具祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大螻。黃帝曰土氣勝，土氣勝故其色尚黃，其事則土。

這種機祥災異的天人感應說，開了漢人神祕的天人觀，卻也逆反了道家自然無爲的天道觀。

### 三、人性論

《呂氏春秋》雖未專言人性的整體結構，但是在〈盡數〉言及人當如何層層的養生以享盡天年處，表露了形、神、精為構成人生命的三重結構。〈盡數〉謂：

畢數之務，在乎去害。何謂去害：大甘、大酸、大苦、大辛、大鹹五者充形，則生害矣。大喜、大怒、大憂、大恐、大哀五者接神，則生害矣。大寒、大熱、大燥、大溼、大風、大霖、大霧七者動精，則生害矣。

「形」指生理的感官機制及欲望，甘、酸、苦、辛、鹹指人向外攝取食物之質性，對生理的機能產生利害之影響。喜、怒、憂、恐、哀為人的心情反應，「神」似乎涵括了人的情緒、情感等心理層和精神層。寒、熱、燥、溼等指人所處的外在自然環境之氣候屬性，影響了人自然生命所本的「精」。「形」、「神」、「精」三者間具有有機的層層互感互應之關係，形體的不健康會影響人的心神狀態。例如：嗜欲無窮的侈樂，招致人心神的不得清靜；另一方面，形為神的表徵憑據，若依此義，則心神為形體活動的主導者。情欲的放縱無節，招致生理形體的機能曲失其宜，因此，形體生理的健全與否，繫於心神的正確而充分之認知與主導。換言之，心神對形體有統御指導作用，〈情欲〉云：

天生人而使有貪有欲，欲有情，情有節，聖人循節以止欲，故行不過其情也。

形神不但就自然生命法則而言是有機地互相影響，就人生的價值觀之，神藉形表意，形體具備彰顯意義，亦即表徵心神之義的人文意涵。

《呂氏春秋》雖未明言神是否亦由氣所造生，但肯定神與氣的互動相成之關係，蓋形神相親相濟，形造於氣，氣具流動性，形神既緊密互動，則精氣與精神之間具相持相長的互動相成之關係。換言之，人的理智運用及精神活動的支持亦有賴於精氣，則精神的活動必待精氣流通於形體內。形體能維持健康，亦即形體感官的功能運行正常，精神官能才得以健全活動和發展，此際，神也可提升氣，音樂得以教化人心，乃基於這一理論。既然，結合成人之整全生命的精神與氣可以互感互動且相提升存在的意義，理論上，兩者所以能對應感通，當屬同源同構的兩種對比之異質，兩者皆秉「太一」而生，以致「神合乎太一」達乎「深微玄妙」成爲可能<sup>11</sup>。在精氣與精神相融洽周浹下，呂書相信「精充天地而不竭，神覆宇宙而無望。」（〈下賢〉）。精氣神之「精」似乎指形（氣）、神之至要者，亦即至精者。〈論人〉：「無以害其天則知精，知精則知神。」、「知神之謂得一」，「一」指流動不居的「精氣」，亦即萬物賴以成長的「精氣」；「得一」即指「集精氣」，而集精神係集精氣的要件。《呂氏春秋》認爲貴生、養生的原則在於使精氣運轉能暢通，其方法在愛惜精神。〈先己〉謂：「凡事之本，必先治身，齋其大寶。……精氣日新，邪氣盡去，反其天年。此之謂真人」。

「齋其大寶」的「齋」指愛護珍惜意，「大寶」指生命中所稟賦的原精原神，這是類同於老子「爲道日損」的保養精神工夫，「損」指化解一切貪執妄爲與外逐外馳，以便導入返道無爲的順天任性狀態。換言之，這是基於天人同理同構同情的形上信念，法天之本靜以修習人之本靜，亦即精神的專一和超越執心習性，以使心境臻於虛靜凝斂的無爲狀態。

<sup>11</sup> 侯外廬、趙紀彬、杜國庠著《中國思想通史》卷一，北京：人民出版社，一九五七年初版，頁658。

## 四、天人關係說

將宇宙視為一有機的大整體是《呂氏春秋》宇宙觀的基調，也是天人關係的基礎。〈大樂〉謂：「太一出兩儀，兩儀出陰陽。」、〈知分〉云：「凡人物者，陰陽之化也。」、〈情欲〉謂：「人之與天地同，萬物之形雖異，其情一體也。」。該書認為：凡萬物之間屬同質同源同理者，必然會相互感應，「感應」意涵著萬物之間含具著有機的內在聯繫，人與天地萬物「其情一體」，則相互間有同情同理的感應性。《呂氏春秋》常將「氣」與陰陽連用，陰陽即氣。因此，陰陽化生萬物乃指「氣」化生萬物。陰陽之所以能相感應，在於兩者之間共同蘊涵統一原理——「太一」，〈應同〉曰：「類同相召，氣同則合，聲比則應。」，氣的功能除了化生萬物外，猶內在於物成為其發展的規律，同是兼具促使萬物趨於完滿化的活力義。簡言之，氣無所不在，無時不流動不發用。宇宙係一由含太一的陰陽之氣不斷化生、發展、流動不已，且相互感應的宇宙，四季的周行亦即氣的運行，在這種氣化流行，以氣為本的機體宇宙觀下，天地間萬物的成長歷程係一互相感應和攝受的歷程。

既然是天人一理，人與人、人與萬物的生命互相聯繫，相互歸屬，因而，人若能思善盡自我生命，則終得走出狹窄的自我意識，走向天地萬物整全的大生命。因此，善盡性命之情者，須將仁愛通向天地萬物，蓋「仁也者，仁乎其類者也。」（〈愛類〉），人生的意義和目的在於「全性」，鑒於天為人的價值來源，理想人格的聖人，其生命意義在善盡一己及萬物本於天的性命之情。簡言之，與道合一的聖人在於其能超越自私自利的局限，大公無私的輔助萬物得盡性命之情而「全其天」，即滿全天所賦予人或萬物者，因為，盡性命之理乃係順性命之理，也即順道。

這種「全其天」的天人關係說，應用於現實政治上，則期望為政者能由「貴己之生」，轉向重視貴人民之生的價值目標上，以理性和仁德契合於天道，與天下人合而為一。《呂氏春秋》發揮了儒家成己成人成物的德化理想，要求



為政者在治國理民上應以「仁義以治之，愛利以安之，忠信以導之。」（〈適威〉）的價值原理<sup>12</sup>。在面對人自然稟賦的性命之情上，以教化來啓導人民欲榮惡辱等較高級的人性來提升原來只知重私利的低級性命之情；人君必須以身作則，以大公無私的行為做全民的表率，導向貴天下人之生的崇高目標上。

對為政者而言，「畜其大寶」的愛惜精神在自身宜涵養虛靜無為的心靈或精神狀態，同時，為政者更應以所涵養之大公無私的心態行自然之數以盡天下人的性命之情。對治政者去私、貴公、重生所依循的統貫之理或自然之數何在呢？《呂氏春秋·序意》謂：

凡十二紀者，所以紀治亂存亡也。所以知壽夭吉凶也。上揆之天，下驗之地，中審之人。若此，則是非、可不可，無所遁矣！

十二紀出於《呂》書對生命的尊重，細膩的觀察生命各種現象，特別是生命發展的規律，它從各種角度詳載四季運行的規律，與人生命榮衰間的關係，總結出治政者的時政與時令間的律則；大體而言，「法天地」係《呂》書治國的最高法則<sup>13</sup>。自然是天道的法則，為政的法則不能違背天道運行的法則。十二紀分為春、夏、秋、冬四季，每一季又分成孟、仲、季三紀，每一紀有五篇文章，另有〈序意〉一篇，共計六十一篇。十二紀的目標是研究天道以尋找政治、社會與人生的規律，它教人排除主觀的私心意念，行事要循事物變化的客觀之理和勢能（「行其數」），亦即在法天地中因循而不妄為。〈任數〉謂：「古之王者，其所為少，其所因多。因者君術也。為者臣道也。為則擾矣，因則靜矣。」，「因」的要旨在認識事物發展的客觀規律，且配合這些規律，因勢利導的處理事業以謀取成功。

<sup>12</sup> 《呂氏春秋·勿躬》。

<sup>13</sup> 黃公偉先生在《道教與修道祕義指要》一書中指出：「在『失道而後德』和『失德而後法』的新潮思想，功利法治觀念洪流中，差不多戰國諸子都放棄了他們的本位思想而趨於法。……而唯獨呂氏為保存人文傳統的元氣，大膽提出順天順情，仁乎其類的溫情言論。」，可見《呂氏春秋》兼採儒言，仍有可貴的政治理想性。

十二紀紀首吸收了天文學、曆法學、農藝學的知識與經驗，成為農業生產與生活的最高指導，它以《管子·四時》為基礎，吸收並改造五行思想，成就自己龐博的統一體系。它以四時架構了四個系列，每一系列都占三個「紀」，各紀都講求生產、政治、祭祀等要適應四季的變化規律，否則將招致天災人禍，夾雜了天人感應的神祕色彩。十二紀正好與十二個月對應，亦即用陰陽家的曆法（月令）作為十二紀的框架。每一紀的第一篇，上涉及天文，中涉及人事，下涉及物候，例如：春季是生命啓動期，〈本生〉、〈貴生〉明示生命的可貴，以〈貴生〉、〈去私〉提醒治者注重養民之生的目的，〈貴生〉、〈情欲〉講取用養生物的適當規範。在四時配五行、方位、色調……中，以木為春之德、色尚青，取春季草木繁生，綠意盎然，陽氣上升，宛如太陽東升，故方位尚東的類比義；夏、秋、冬季以此類推。又如夏季萬物茂盛亨通，對人而言，發育成熟到可施行教育了，則有〈勸學〉、〈尊師〉諸篇；且提及音樂與教化的關聯，在夏三紀中，論音樂的多達八篇，形成一特色。秋季為採收期，對人而言，為修身或教養的成果檢驗，對行為偏差者予以制裁，如：〈論威〉、〈蕩兵〉、〈決勝〉等篇論及刑戮、法制、征戰之事。冬季為萬物終成期，論及死葬及氣節問題，施政重點置於「賞死事，恤孤寡。」（〈孟冬〉），例如：〈至忠〉、〈介立〉等篇討論士人應有的氣節與國風，以期「死之得當」，「死而有價值」等，且提列一些典範人物以供思賢效法，〈節喪〉、〈安死〉等篇討論如何使死者安息。

從地域文化的分布而言，若說《管子》屬於齊魯文化；《鶡冠子》、《淮南子》屬楚文化；《呂氏春秋》則屬三晉文化，此三處文化在宇宙觀上頗有相似處。就政治而言，《呂氏春秋》係本治事，其所關注者為政事上所以存亡的原因，該書隨處可見其對歷史事件的反省，總結歷史教訓以作為治國之最高指導原理和原則。《呂氏春秋》法天地，尊重客觀自然法則的思想有其合理性，但是其將人文、社會視為自然界的摹本，一廂情願的要以自然界為全然的典範來規劃人文、社會生活，顯然混淆了自然理序和價值理序，未釐清兩者之間的範域。再者，該書係將所信奉的人文、社會特徵，比附投射在自然界上，再運用人尊天畏天的心態，要求人應絕對的法天，則得失互見，例如：時政應配合時令的規律是

對的、人當興發類比於天地普化普載之特徵，而自覺大公無私之德，思安養人類群體生命的情懷是可取的；但是天人之間神祕而難以檢證的感應災異之說，就哲學而言是值得商榷的。

---

## 第二章 西漢儒、道、法的互攝和變遷

---

# 第一節 陸賈和賈誼的天道觀及政治論

## 一、陸 賈

陸賈的生卒年、籍貫和他生平的出處，由於史料有關，無法詳知，他主要的活動期，在漢高祖劉邦在位至漢文帝即位初年之間。其生卒年大約是秦始皇十七年（西元前二三〇年）出生，至漢文帝四年（西元前一七六年）逝世。他被司馬遷視為「有口辯士」，劉邦的一位謀士或所怠慢的「豎儒」，亦是漢初的啓蒙思想家，至於其著作，據《漢書·藝文志》所載，賦三篇，已失傳。漢志「儒家」類載曰：「陸賈二十三篇」，《史記》本傳提及《新語》十二篇，因此可能有失傳的部分。漢高帝認為陸賈的話別開生面，故稱其書為《新語》，至於《新語》一書的真偽性，雖有如《四庫全書提要》持懷疑態度，可是大多數學者認為是真實的。

在天道論方面，陸賈摻合了《易》、《老》的思想，他從《易》生生之德的觀點言天地人三才架構下，人應贊天地之化育以與天地合生生之仁德。《新語·道基》云：「天生萬物，以地養之，聖人成之，功德參合而道術生焉。」所謂「道術」係天地人三者互動統合於生生之德者。〈道基〉云：「陽氣以仁生，陰節以義降，……乾坤以仁合。……仁者道之紀，義者聖之學。」，聖人「懷仁仗義」、「故曰聖人成之。所以能統物通變，治情性，顯仁義也。」，〈道基〉聖人以好生之德的價值心靈，契應天地之生生，以特有的靈明「統物通變，治情性」實現眾生的生命價值於仁義的條緒中，因此，就天人的合理關係言之，「仁者道之紀，義者聖之學。」（〈道基〉）陸賈生活在變亂紛乘的秦漢之際，也難免受黃老思潮的影響，他認為萬物的存在和變化乃是形氣轉續不息，變化永無窮盡於「聚門」或「同域」之中。然而，在世界生成起作用的天地、陰陽「大鈞」或者「造化」是無慮無謀的，亦即無意識的自然動力，一切變化是從「德」中產生，「德」又是從「道」中而來，以「道」為本。他在〈道德說〉中云：「物所

道（導）始謂之道，所得以生謂之德。德之有也，以道為本。」、「變及諸生之理，皆道之化也，各有條理以載於德。德受道之化而發之各不同狀。」，「道」的自身無形無臭，「平和而神」；「德」是在「道」的運化歷程中，由無而有者。他的天地之道說受《老子》影響，具自然法則的涵義。據〈道基〉所言的天道指日月的照耀、星辰的羅列、四時的運行、陰陽的調暢、大氣的流布、以及五行的相生相剋。其所言的地道指大地所運載的五嶽、四瀆、流泉、飛瀑、樹物所養，萬根所含。至於人道則受《易經》的影響，人具萬物之靈，以仁義好生生之德，參贊化育來完成宇宙萬物整體的大生命。

陸賈從人類文化的演進過程來論述其政治觀。他在〈道基〉中申論了其「道術」說，謂人類文化的發展，必透過聖人的參與和創造，才能善於配合自然法則而以人文化成世界。其間可分成三時期：「先聖」在人類無知無識的混沌狀態，教民熟食五穀，構宮室以居，製衣裳以蔽體，造舟車以利行，立罰則以明是非，消弭亂源，保障人民生命財產的安全。時至「中聖」期，民雖畏法，但缺少禮義的薰陶，中聖乃本飽食而後教的原理，設立辟雍庠序各級學校，教以道德原理和倫理規範。教育目標在培養親子之親，君臣之義，務使強不凌弱，衆不暴寡，轉化貪鄙之心，使之有高尚的情操，旨在營造社會整體和諧而有序之文化，這是人類由蒙昧進入文明的時期。俟「後聖」出，乃刪述古代載籍而訂定五經，倡六藝之教，上承天文，下統地理，窮究人事，建立五倫常範，創立國家諸般典制禮儀以垂後世。這一時期的人類文明由物質而提升至精神，於是有文學、音樂、美術、工藝、雕刻之創作。「先聖」、「中聖」和「後聖」相承相貫的人文化成事業，其意義在於「統物通變，治性情，顯仁義」，把物性世界化為文明的理性、德性和美感世界。三聖雖有前後的不同，卻貫通於「天人合策，原道悉備」〈道基〉之「道」。「道」是歷久不變，萬古常新的經國治事之常理常道；「術」則因時制宜，代有不同。因此，陸賈《新語》首篇取「道基」，次篇取「術事」。

綜觀陸賈的治國之「道」，仁義乃治國的最高指導原則，所謂：「仁者以治親，義者以利尊。萬世不亂，仁義之所治也。」（〈道基〉）雖然，在他的

三聖之治中亦兼行刑罰之治，卻只能視為仁義的補充和輔助。陸賈將其以仁義的德治為主，賞罰的法治為輔的儒法調和思想，謂為「中和」的理想政治觀，他說：「行中和以統遠，民畏其威而從其化，懷其德而歸其境，美其治而不敢違其政。民不罰而畏罪，不賞而歡悅，漸漬于道德，被服於中和之所致也。」（〈無為〉）

## 二、賈誼

賈誼（西元前二〇〇～一六八年），河南洛陽人，少年時代「以能誦詩書屬文稱于郡中」<sup>1</sup>，其著作保留得最完整的是五十八篇的《新書》，今分為十卷，依照各篇內容的不同，可區分成三類：事勢、連語、雜事。另外《漢書·藝文志·詩賦略》著錄了賈誼賦七篇。賈誼所著的〈道德說〉、〈道術〉、〈六術〉反映了受過黃老思想的影響，然而，其思想的主要特色是儒、法的結合。

他認為萬物的始元是道，萬物得於道且據以存在和變化者謂為德，德以道為根本，德涵具道、德、性、神、明、命六理，可範圍天下一切事物之理，推明所有的法律制度。蓋道所賦予萬物的條理皆載於德，發為各種不同的形貌。德可資以「生物又養物」（〈道德說〉）、「德生理，理立則有宜，適之謂義。」（〈道德說〉）。德所生的六理之「理」乃指各種具體事物的規律、原則或特性。他認為陰陽、天地、人物皆以六理為度，六理概括天時、人事，內度成業，謂之六法，六法蘊藏於內，六術變化於外，彼此互相感應而為六行。天地陰陽的變化循乎六行合乎六法，人也應該謹修仁、義、禮、樂、智、信、「六行」，以配合內度成業的六法，「六法」既明，則天道與人事的大節才能稱得上周備圓滿。

<sup>1</sup> 《史記·屈原賈生列傳》。



在人性觀方面，他從歷史上諸多的君主，分別的材性上有上、中、下等不同的資質，他認為「上主者，可引而上，不可引而下；下主者，可引而下，不可引而上；中主者，可引而上，可引而下。」（〈連語〉）。上主者以堯、舜為代表，中主者以齊桓公為代表，視其與之相處共事之權臣的賢善與否，而可以為善或為惡；下主的材性是惡質的，邪人與之性近而合，賢正者與之性遠而離。賈誼材性的上、中、下三等分說，在中國人性論史上，開董仲舒「性三品」之先河。

賈誼細察人的行為習性乃由後天環境長期薰染和潛移默化的積養凝塑而成，他特別強調教育對人格之培養和塑造之功能。他非常關注倫理教育的重要性，在先秦典籍中有提及「人倫」的概念，尚無「倫理」的概念，賈誼是最先使用「倫理」這一語詞，《新書·時變》云：「商君違禮儀，棄倫理。」、〈輔佐〉云：「以禮義倫理教訓人民。」。按許慎《說文解字》的解釋：「倫」的本意為「輩」，以後被引申為「類」、「比」。「理」的本意為治御，以後被引申為條理、道理之意；「倫理」合起來指依人與人之間的輩分關係，條理其間長輩與晚輩、前輩與後輩或同輩之間的理序和規範。

賈誼透過其對太子教養的重視，表達了他對教育學程的規劃，他將之計畫成四步教育階段：胎教、學前教育、學校教育與成人教育。他是最早提及胎教的學者，他認為應慎擇太子之母，基於教養、道德觀念行為有世代的傳遞性，〈胎教〉云：「必擇孝悌世世有行義者。」；同時，胎兒在母腹中應注意合乎禮樂、健康飲食文化的調教。學前教育的內容則並重體、德、智三者。學校教育分二階段：九歲入小學，學習一些基本的禮儀制度；十五歲進大學（古稱太學），學習治理國家的一些基本原理和方法，亦即「大道」（治道）、「大節」。成人教育一方面學習考察人君之過錯，另一方面研習諷誦詩、箴諫，其教育宗旨在啟發受教者的自覺性，使之改惡修善，成就德智雙修的理想人格。

在政治思想上，他承襲孔孟的民本主張，〈大政上〉云：「聞之於政也，民無不為本也。」，國家的興衰，君權的安危主要繫於人們的支持與否。他基於儒家教育政治與教育合一的德治理念，主張為政負有教化人民的責任，他說：「夫民之為言也，瞶也；萌之為言也，盲也。故惟上之所扶而以之，民無不化

也。」（〈大政下〉）為鞏固統一的政權，必須以仁義為本，敬士愛民以安定人民的生活為施政著眼點，他說：「教者，政之本也；道者，教之本也。有道，然後教也。」（〈大政下〉）。他區別禮與法之異與相互關聯，禮教導引人民日益遷善離惡，具有鞏固國家，安定社稷的功能；以禁制取向的權勢法制居輔助性的功能。禮教之治為政治本要，禮教的目標在於「君仁臣忠，父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻柔，姑慈婦听，禮之至也。」（〈禮篇〉）。在禮教的核心德目中，他頗重視「敬」德與「信」德，「敬」係待人治事真誠無欺和嚴肅認真的態度，他說：「接遇肅正謂之敬，反敬為嫚。」（〈道術〉）；「信」則是尊「道」守「道」的態度，「敬」與「信」為「誠」之一事的兩面。

## 第二節 兼採諸家以道家爲主流的《淮南子》

### 一、《淮南子》的成書、結構及時代背景

《淮南子》原書名爲《淮南鴻烈》，東漢許慎、高誘都注過。蓋《漢書·藝文志》雜家類錄有《淮南內》二十一篇，《淮南外》三十三篇。高誘謂此書：「號曰《鴻烈》。鴻，大地；烈，明也。以爲大明道之言也。」，後來劉向校書時，又加上「淮南」，成爲《淮南鴻烈》這一書名。《隋書·經籍志》才稱爲《淮南子》，且視之爲「雜家通衆家之言」。今本《淮南子》計二十一篇，「述而不作，以通爲作」是其特色，《淮南子》是西漢皇室貴族淮南王劉安主持編著的。《漢書》指他「招致賓客方術之士數千人，作爲內書二十一篇，外書甚衆，又有中篇八卷，言神仙黃白之術，亦二十餘萬言。」。東漢高誘在〈淮南鴻烈解序〉謂：「天下方術之士，多往歸焉。於是遂與蘇飛、李尚、左吳、田由、雷被、毛技、伍被、晉昌等八人，及諸儒大山、小山之徒，共講論道德，總統仁義，而著此書。」。

至於該書的著作背景，扼要言之，係因應漢代大一統的政治格局而衍生的學術、思想、文化之綜理統合需要。戰國末年，承大鳴大放的百家之學餘緒，趨於在多元並立中，相互綜攝吸納的統合思潮，《淮南子》遠承晚周稷下學風，近襲黃老治術，意在統合百學，以成一家之言，回應大一統的時代需求。

《淮南子》與《呂氏春秋》雖同屬集體編撰之書，卻在構作體例上及思想特徵方面各承風貌。《呂氏春秋》分十二紀、八覽、六論，共一百六十篇短文，每篇短文皆列舉了例證，該書試圖將各個道理相聯繫起來，呈現蘊涵關係，形成龐大的思想體系。《淮南子》除〈要略〉外，只有二十篇，每篇處理宇宙間某一層面的諸系列問題，例如〈天文〉言天文問題，〈地形〉談地理問題。〈要略〉敘述編者的編書綱領，謂：「言道而不言事，則無以與世浮沉，言事而不言道，則無以與化游息。」「道」是理論核心之本，「事」指具體的經驗界事物，

是實現、印證道本之末事。高誘〈序〉稱該書「其旨近《老子》。淡泊無爲，蹈虛守靜，出入經道，言其大也，則燾天載地，說其細也，則淪於無垠。及古今治亂存亡禍福，世間詭異瓌奇之事，其義也著，其文也富，物事之類，無所不載，然其大較，歸之於道。」，該書討論自然現象或社會事務，皆歸結到《老子》道家的「道」本上，因此，該書內容或有不一致處，大體而言，該書爲「通衆家之言」，集黃老大成的淮南道家，仍有其思想的整體性。

## 二、「道」與萬物的發生及構成

《淮南子》的宇宙觀堪謂爲漢代最完整而豐富的，「宇宙」一詞在中國哲學中，《淮南子》首先賦予哲學涵義。〈齊俗訓〉謂：「往古來今謂之宙，四方上下謂之宇，道在其間，而莫知其所。」，「宇宙」指在時空統合場中，一切具體的存在者，亦即天地萬物的總稱。以「道」爲究極性存有的《淮南子》，其宇宙觀涉及「道」本論，宇宙萬物的發生說及構成說。從哲學而言，對天地萬物的真實存在，及其所以存在的形上依據之探討，謂之存有論（*Ontology*）。研究天地萬物的構成原質，及其生成變化的動態勢能、發展歷程之學問，稱作宇宙論（*Cosmology*）。在西方哲學傳統裡，前者的課題是being（存有），後者是becoming（生成變化），共同構成西方哲學的形上學（*metaphysics*）之內容。在中國哲學傳統中，作爲存有之本真和存在根據的第一原因，常被視爲生化的根源和終極歸處，《淮南子》即爲一例證。「道」在《淮南子》文中被稱爲「一」或「無」，這是存有論的意涵；同時，「道」也常常和「氣」、「陰陽」連用，具宇宙論意涵，亦顯露出帶有陰陽家論「道」的稷下道家之痕跡。

《淮南子·天文訓》云：「道始於一，一而不生，故分而爲陰陽，陰陽合和而萬物生，故曰『一生二，二生三，三生萬物』」，其中「道始於一」是存有論的意涵。「一而不生」是存有論本根意義的生，指「氣」之實然的所以然，

「氣」開顯「道」，「道」是「氣」表現的內在依據，「一」分化為「陰陽」、陰陽合和以生萬物，乃「一生二」以下的歷程，這是涉及萬物的發生及構成的氣化宇宙論型態的宇宙論。

在「道」本的存有論上，有五要點：第一，道是萬有所從出的本根，〈原道訓〉云：「道者，一立而萬物生矣」、〈詮言訓〉謂：「一也者，萬物之本也，無敵之道也。」。第二，道是存有者的本真，萬物若能與道同德，就是如其所如，適性適情；反之，則自我異化而受挫折。〈覽冥訓〉謂：「夫道者，……順之者利，逆之者凶。」。第三，道是萬物實現的內在依據，亦即實現原理，〈俶真訓〉云：「今夫萬物之疏躍枝舉，百事之莖葉條（梓），皆本於一根，而條循千萬也。」。第四，道是絕對而無所不在的，〈繆稱訓〉云：「道至高無上，至深無下，平乎準，直乎繩，員乎規，方乎矩。」，本根性的道體是遍及萬物、內在於萬物的，而非萬物之一，同時，道也是無限存有特性之究極根據。第五，道既內在亦超越，就內在性而言，道內在於萬物，不離間於萬物亦不等同於萬物。就「道」內在於物且為物之本質而言，特別稱之為「德」，然而，道雖內化而為具體存在者的本質，卻不局限於任何特定的存有者，就這一義而言，道係超越於具體存有者的存有。「道」係就超越性而言，「德」係就內在性而言，質言之，「道」與「德」是存有的二面向，「道」是就存有論言，「德」是就宇宙生成論而說。《淮南子》將「道」稱為「一」或「無」時，是存有論意涵，當把「道」與「氣」、「陰陽」一起出現時，則為宇宙發生論或生成論的意涵。

「道」延伸於解釋萬物的生成構造上，訴諸陰陽氣化說。「氣」（cosmic forces）字在《淮南子》總共提了二百零四次<sup>2</sup>。氣是萬物的原質，構作了《淮南子》氣化的宇宙論，在宇宙論的型態上，氣化論屬解釋生滅變化的生成論，有別於構成論<sup>3</sup>。在《淮南子》，氣具有能鼓動萬物以成變的動態勢能，氣的變化歷

<sup>2</sup> 日本學者平岡禎吉在〈《淮南子》中出現的氣之研究〉一文中所提到的統計數字，見於福永光司〈道家的氣論和《淮南子》的氣〉一文之引用，一九七八年出版《氣的思想》，頁128。

<sup>3</sup> 董光壁解釋說：「生成論和構成論的不同在於，前者主張變化是『產生』和『消滅』或者『轉化』；而後者主張變化是不變的要素之結合和分離。這兩種觀點在古代東方和西方都產生過，但是東方生成論是主流，而在西方構成論是主流。」。

程是由一氣先分化爲陰陽，陰陽是一體之氣的兩側面，陰陽相對偶，互動互補，和合以生成變化庶物。

〈本經訓〉云：

陰陽者，承天地之和，形萬殊之體，含氣化物，以成埒類。

〈汜論訓〉云：

天地之氣，莫大於和，和者，陰陽調，日夜分，而生物。春分而生，秋分而成，生之與成，必得和之精。

〈天文訓〉對氣化宇宙的生成過程，有段較完整而精要的描述：

天地未形，馮馮翼翼，洞洞瀾瀾，故曰太始。道始生虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生元氣，元氣有涯垠<sup>4</sup>。清陽者薄靡而爲天，重濁者凝滯而爲地。……天地之襲精爲陰陽，陰陽之專精爲四時，四時之散精爲萬物。

天地尙未形成時，尙無具體的存在物，只存有「道」，「道」對天地萬物享有先在性，萬物的生成由「道」啓始，「道」幾經化生的過程，產生無形而能構作萬物的原質——「氣」。換言之，有形的存在物生於無形的氣，氣是實在的，由虛而不實的虛霏所派生，氣出現後，再由氣化生天地陰陽四時萬物。總而言之，《淮南子》以「道」爲總攝天地萬物的究極根源，對萬物的多樣性及生滅變化，則藉「道」分化的陰陽二氣來解釋。《淮南子》還更進一步的將陰陽二氣與五行相結合，成一宏觀式的結構系統，運用這一系統來解釋天地萬物的整體性存在。

<sup>4</sup> 余嘉錫《四庫提要辨證》卷一四，北京：中華書局，一九八〇年五月版，頁829～833。

〈天文訓〉擬構了九天、五星兩系統，九天分布於八方和中央，各附有二十八星宿的三、四個星宿，二十八星宿又與地上的國土相對應，形成天地一體化的一套系統，至於五星系統乃屬五方系統。〈天文訓〉云：

何謂五星？東方木也。……執規而治春……南方火也。……執衡而治夏。……中央土地。……執繩而制四方。……西方金也。……執矩而治秋。……北方水也。……執權而治冬。

「淮南子」所構作的宇宙系統與《呂氏春秋》十二紀體系頗類似，其間的不同：《呂氏春秋》以四時、十二月的時令，亦即時間為範疇；《淮南子》以東、南、西、北、中五方位的空間為範疇。

### 三、認識論

按《淮南子》的宇宙觀，在大時空統合場中的天地萬物，係由原質——「氣」，依九天五星結構系統及其運轉規律而存在、活動的。因此，人應該認識遍存自然界中客觀的規律。〈人間訓〉認為能正確認識自然的人才是真正的智者，所謂：「曉自然以為智」。在從事認識活動時，應自覺自省，勿受個人主觀意志、既有知識之成見的干擾。〈詮言訓〉云：「執玄鑒於心，昭物明白，不為古今易意。」，這一見解說明了客觀知識的獲得，是認識活動的目標。對於經驗世界原理原則的探求，在攝取方法上要透過知識的學習及實際經驗的累積，所謂「不若愚而後學」、「服習積貫之所致」（〈詮言訓〉）。

《淮南子》默認了大自然的齊一律，認為現象界事物有其內在具一致性的本質，及運行變化的客觀律。若能物各付物的理解和對待，「各用之於其所適，施之於其所宜，即萬物一齊。」（〈齊俗訓〉），換言之，客觀的認識事物本性，



使之各循其性律活動，則事物可以「各使其性，安其居，處其宜，爲其靜。」（〈齊俗訓〉）；正確的認識事物存在活動所依循的因果律，在營求順利的經驗生活是必要的。〈汜論訓〉云：「以實從事於宜，不結於一跡之塗，凝滯而不化，是故敗事少而成事多。」，尊重事實，從具體的經驗情境出發，攝取分殊化的實然之知，以處理殊別性的具體問題，因事制宜，是他知識與行動相配合的認識論之特色。此外，在對經驗知識的認知上，《淮南子》提醒吾人對現象的觀察要仔細入微，注意其差別所在，〈說林訓〉云：「水雖平，必有波；衡雖正，必有差；尺寸雖齊，必有詭。」。最後，值得吾人注意的是，《淮南子》宇宙觀的形成，與漢代天文、曆法、氣象、農業科學的研究和發展息息相關。

#### 四、人的生命之構成與理想境界

〈精神訓〉在宇宙的生成說中亦解釋了人生命之所由生及構造內容。如前所言陰陽氣化合和，剛柔相成以生萬物，「萬物乃形，煩氣爲蟲<sup>5</sup>，精氣爲人。是故，精神，天之有也；而骨骸者，地之有也。精神入其門，而骨骸反其根，我尙何存？」，可見構成人之生命者乃形軀、精神二成素，分別源自天地陰陽二氣，「精氣」指陰陽協調妙合之氣。人的生命成於氣之精，則生命解消後亦還歸於天地之氣。「精氣」是否可再剖析爲形質屬性或精神屬性？精氣是否可爲形上之氣及形下之氣的混合體？從《淮南子》所言仍是模糊不清的。人的精神稟受於天，人的形體稟受於地的人性構成說，對應於以天統地的天人關係，則精神與形體間也有以神統形的形神關係。

蓋人源於天地，故天人之間有相副關係。〈天文訓〉陳述人類比於天，而有類同的天人相副說，謂人有四肢、十二關節、三百六十骨節的架構模型，猶天有

<sup>5</sup> 高誘注曰：「煩，亂也」，煩氣即亂氣。如是，則「精氣」當指陰陽協調不亂之氣。

四時、十二月、三百六十日的曆數，亦即時序、結構是相互對合的。更進者，天人之間不但有對應的結構，且在各自的功能控御上亦彼此相仿。〈精神訓〉更細緻地從人的外表結構、臟腑候徵和感官功能來印證人這一小宇宙，與自然這一大宇宙相契符應。〈天文訓〉及〈精神訓〉所衍生的自然擬人化及人的自然化，係奠基於氣化宇宙論的理論。

人與天地在氣化宇宙觀的理論下，既是同構相副及同氣相應，則人不但可從縱向的與天地相感應，且也可橫向的與同稟一氣之萬物共感共應。由是觀之，人與萬物皆同出一氣所化，相互間是密切聯繫的，蓋構作人與萬物的原質——「氣」是感應流通的，因此，人與萬物係一有機的整體。物與物之間，人與人、人與物之間呈現一息息相關，相感應流通的開放系統。〈天文訓〉謂：「物類相動，本標相應。」，〈覽冥訓〉進一步說：「夫物類之相應，玄妙深微，知不能論，辯不能解」，人對「物類之相應」只能知其然而不知其超越的所以然，這是由於宇宙的奧祕深微，及人自身認識能力有局限的緣故。

## 五、理想的人生境界及政治

人的生命既是由形神所共構，形神相互影響、互補相成，因此，養形與養神宜兼顧不能偏廢，宜平衡不宜偏執。形神交養可使人耳聰目明，心思清明以審知禍福。然而，若從價值的高下而言，「心」、「神」、「形」有階梯式的排序，〈精神訓〉云：「故心者，形之主也；而神者，心之寶也。形勞而不休則蹶，精用而不已則竭」，〈詮言訓〉明確的指出「神貴於形也。故神制則形從，形勝則神窮」。形體會因行為的張狂和自身的貪墮而淪於不保，蓋養形重於養神，則神明日喪，心思不能充分伸張其生命力，以致行為舉措不得當。〈原道訓〉主張「故以神為主者，形從而利；以形為制者，神從而害。」，雖然，形神應交養，神為主形為從，以神導形；然而，神明之修養必須扣緊形體，養神不能離開養

形，〈本經訓〉云：「故至人之治也，心與神處，形與性調；靜而體德，動而通理。」。

「至人」、「真人」是《淮南子》指稱在生命的潛修中，能體德通理，契合於「道」的人，亦即理想的人生境界之指標。〈精神訓〉描述「至人」說：「夫至人倚不拔之柱，……抱素守精，蟬蛻蛇解，游於太清，輕舉獨往，忽然入冥。」，「抱素守精」是從養神的功夫中守精全神；「入冥」是冥合於「道」的生命奧境。〈精神訓〉對「真人」的描繪也頗為淋漓盡致，其言曰：

所謂真人者，性合於道也。故有而若無，實而若虛，處其一不知其二，治其內不識其外。明白太素，無為復樸，體本抱神，以游於天地之樊，芒然仿佯於塵垢之外，而逍遙於無事之業。

這段話是揀取《莊子》〈齊物論〉、〈德充符〉和〈大宗師〉觀點串連起來的，可見《淮南子》也繼承了許多莊子的論旨。「真人」一詞首見於《莊子》，《淮南子》不但取其名，也襲其意，視「真人」乃是超越俗情、遺世獨立、而與「道」同一者。《淮南子》對「真人」及「至人」在用法上有一致處，那就是指謂對體「德」證「道」臻至充足圓滿境界之人格典範者，亦即實現理想的人生境界者，這是涉及修持功夫和理想人格特徵的人生哲學涵義。

此外，「至人」有別於「真人」而與「聖人」同具的一涵義，那就是能法「道」治國的理想政治家。〈繆稱訓〉云：「周政至，殷政善，夏政行。……至至之人，不慕乎行，不慚乎善，含德履道，而上下相樂也，不知其所由然。」，「含德履道」指人自覺地認同、修養內在之「德」，人之本真或「道」內化於人而為人的本質。《淮南子》不但豐富的運用老莊式的語言來刻畫真人、至人的人生崇高境界，亦構作了至人、聖人治世的心境與外顯的功業。〈本經訓〉曰：

故至人之治也，心與神處，形與性調，靜而體德，動而理通。隨自然之性而緣不得已之化，洞然無為而天下自和，澹然無欲而民自樸。……故

德之所總，道弗能害也；智之所不知，辯弗能解也。不言之辯，不道之道，若或通焉，謂之天府。

至人之治在內心上，養神修性，體德通理而冥合於道（天府）。臻於與道冥契的至人，以圓熟的大智慧，虛靜無私的大胸襟，超脫了片面之知的聰明炫耀，也超脫了偏狹自私的嗜欲之束縛。因此，有圓熟通達智慧者方能洞然無為，而達治世之和諧並育；有豁達開朗胸襟者方能圓應無偏執，而達民風純真樸實之治世。

那麼有大智慧大胸襟的政治家如何實踐其無為之治呢？基本上，《淮南子》與晚周稷下以來的黃老道家合流，擬將道家思想運用於政治技術的實用層面，發展出具目的性的工具型道家<sup>6</sup>。但是，若透過「尊君」、「重法」立場的對比，《淮南子》和黃老道家仍有區別。蓋《淮南子》沒有君尊臣卑或「道生法」之類的論調，該書與司馬談的道家為本，百學為末之立場相契，因此，《淮南子》與班固「兼儒墨，合名法，知國體之有此，見王道之無不貫」的雜家相類。百家之興務為治之學，以道家為本融合消化百家的《淮南子》，其著作群畢竟是政治人物，其學說意向在君人南面之目的上。基於天人相副相應的機體性哲學，《淮南子》體德契道的目的在於藉「含德履道」的手段來治平天下；換言之，《淮南子》所採的道家無為政治要藉因德循道，亦即回歸物性與自然律來實現的。

《淮南子》的無為之治，可由多方面來觀其實現的原則，在人我關係上，就君臣關係而言，要客觀地了解臣僚的不同才性，整體分工地去規劃安排各個人之職責任務；要言之，適才性所以人盡其才，是其對待官僚集團的原則。〈主術訓〉云：「有一能者服一事。力勝其任，則舉之者不重也；能稱其事，則為之者不難也。毋小大脩短，各得其宜，則天下一齊，無以相過也。聖人兼而用之，故

<sup>6</sup> 視稷下以降的黃老思想為「工具性的道家學派」見於美國哈佛大學史華慈（Benjamin Schwartz）教授所著〈黃老學說——宋鉞和慎到論評〉（劉文靜譯），上海：古籍出版社《道家文化研究》第四輯，一九九四年，頁128～146。

無棄才。」，就君民關係而言，《淮南子》對民本思想作了施政原則的推論。〈詮言訓〉曰：「爲治之本，務在於安民。安民之本，在於足用。足用之本，在於勿奪時。勿奪時之本，在於省事。省事之本，在於節欲。節欲之本，在於反性。」的民本之治旨在不擾民的安民原則。擾民之亂源，主要出於統治階層的縱欲窮歡，官僚們貪汙受賄，對百姓橫征暴斂，以致民生塗炭，民怨載道，解決之道在回歸素樸本性，崇尚節欲省事原則。漢代係以家庭爲社會骨幹的宗法社會，無爲之治宜善順宗法社會的人倫情誼，化民成俗，安樂社會。〈繆稱訓〉云：「忠信形於內，感動應於外。」〈泰族訓〉有段具體而深刻的解釋，謂：「故先王之制法也，因民之所好，而爲之節文者也。……因其寧家室、樂妻子，教之以順，故父子有親；因其喜朋友而教之以悌，故長幼有序。」，可見以道家爲本的《淮南子》係以道攝儒，兼綜儒道以務治的。蓋人倫係出於人的天性，亦即自然之性，聖人之治只是因循人倫的自然天性而導出種種的社會倫理教化。

無爲之治在用物處事上也有其原則可循，在面對自然物上，強調認識物性及其起作用時的客觀規律，因物之性以盡其用。《淮南子》在政治上廣括一切可用者爲治世之具，不論四時的時序時令或五行的材質，只要能用其所當用則必顯其效用；〈繆稱訓〉謂：「物莫所不用」、〈泰族訓〉對四時之化，五行異氣之和，主張「聖人兼用而財制之」。對政治事務的處理，《淮南子》主張採用乘時應變、因勢利導、順乎人心以成就事功，蓋自然界的存在及其活動皆有其客觀的性向勢能，例如：火炎上，水就下等。〈汜論訓〉等說聖人處理事務「無常儀表，時屈時伸」，靈活理解和運用原則「以乘時應變也」，進一步言之，則凡事「不結於一跡之途，凝滯而不化。是故敗事少而成事多。」，至於百姓也有共同的情志欲望，不能漠視和背逆，應善解民意的脈動，順水推舟，因勢以利導之。〈泰族訓〉謂：「聖人之治天下，非易民性也。循其所有而滌蕩之。」，因此，《淮南子》的無爲之治係因順自然之性、自然之勢的作爲，故爲一事功取向的工具型道家。

---

## 第三章 董仲舒與西漢經學

---

## 第一節 天人三策說及春秋學

觀《史記·儒林列傳》和《漢書·董仲舒傳》，皆未明確交代董仲舒的生卒年。董仲舒，號桂巖子，廣州人（今河北省冀縣東南），透過相關文獻資料的記載，我們可約略得知其生卒年範圍，他大約生於西元前二百年到一九六年，卒於西元前一〇七年後，一〇四年之前。《漢書》本傳謂他「少治《春秋》」，卻未說明其師承。他的〈賢良對策〉對歷史有著深遠的影響，但是他的仕途崎嶇，在相膠西王之前，作〈賢良對策〉後，曾相江都王，他的兩次出仕皆因「恐久獲罪」之故，為時不長。晚年，過著「伏陋巷」的清苦生活，著力於著書立說；《春秋繁露》是他的代表作，共八十二篇，其內容係從《春秋》的基礎上繁衍而出，涉及宇宙、人性、政治、社會、教育和經濟等領域，十分複雜。從經典研究而言，他的思想從《春秋》，特別是從公羊家的經學基礎上發展而形成的。

漢文帝於西元前一六八年下詔謂：「孝悌，天下之大順也。……廉吏，民之表也。」，因而設孝廉之選。漢武帝時仍重視賢良與孝廉二科的察舉，察舉的對象，多為公卿或郡縣的屬吏，或是治經學的儒生和有德行的處士，被察舉出來的賢良或孝廉，送到京師通過課試才能為郎，其中賢良一科，必要時由皇帝親自舉行策試。「策試」是由皇帝出一有關時政的考題，被策試的賢良寫成文章來對答，若對答「合時宜」可立即派任官職。鼂錯、董仲舒、公孫弘等人，就是在「策試」時被皇帝發掘者；察舉在漢代可說是低階官吏或儒生登高位的一個重要階梯。

董仲舒以賢良對策的時間問題，在《漢書·武帝紀》與《資治通鑑·漢紀》記載相互出入，〈武帝紀〉載其時為元光元年（西元前一三四年），《通鑑》謂建元元年（西元前一四〇年），歷來學者羅列文獻各有不同的主張，迄今仍未能有鐵案如山的定論。《漢書·董仲舒傳》載：「武帝即位，舉賢良文學之士，前後數百，而董仲舒以賢良對策焉。」，董仲舒的〈對策〉，就是有名的〈天人三策〉。他在〈對策一〉中說：



故漢得天下以來，常欲善治而至今不可善治者，失之於當更化而不更化也。

〈對策三〉言：

《春秋》大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一統法制數變，下不知所守。臣愚以爲諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進，邪僻之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民知所從矣。

歷史上稱漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」，便是由董仲舒這一對策。事實上，孔子六藝中不具《春秋繁露》的陰陽、五行、災異說。蓋陰陽、五行、災異、數術係當時流行的學說，遂以儒家之名混入儒學中。以後又出現易緯、詩緯、書緯、禮緯、樂緯、春秋緯、孝經緯等經緯數，使漢代的儒學成爲陽儒陰雜之學。

獨尊儒術是政治干預學術，將思想大一統於儒學，雖有利於政治及國家的統一，卻造成了學術和政治本身的傷害。蓋在權威政治下統一思想，儒家聖人和經典在意識型態的塑造下，成爲判斷是非的絕對準據。漢王朝以設五經博士爲利祿，引誘士人鑽研儒術，凡悖反儒術者則被視爲「離經叛道」、「非聖無法」的罪人，而以刑罰治罪迫害；在利誘及威嚇雙重作用下，一般士人不但崇拜聖人及經典，也懾服於政治權威中。學術思想被威權箝制，則學術趨於封閉的一元化，欠缺多元化、自由化的活力，如是，學術淪爲被政治使喚的奴婢，政治界失去學術界的良師益友而走上僵固與腐化。在社會生活方面，儒學被鑄造成社會意識，不但束縛了個人獨特的才智與創造力，也易限制個人的個性發展。

## 第二節 天人感應及陰陽五行

董仲舒認為天生萬物，所謂：「天者萬物之祖」（《春秋繁露·順命》），人亦由天所生，「為人者，天也。」（《春秋繁露·為人者天》），人既由天生，則當與天同類而合一。他說「以類合之，天人一也」（《春秋繁露·陰陽義》），「類合」指人處處與天相應，這是基於「以類動者也」（《春秋繁露·同類相動》），天人感應係基於同類相應的原理，是透過陰陽五行之氣而相互感應的。他從中醫謂人的病症與天氣的感應，推廣到人和天的意志間可相互感應。他說：「天者，百神之君也，王者之所最尊也。」（《春秋繁露·郊義》）。蓋天人感應是導致吉凶禍福的主因。天人感應說的主對象是皇帝，有二層涵義：一則謂天子代表天意，人們應服從天子，蓋「君權神授」；另一方面期求皇帝要尊天保民，約束一己的行為以符合天志的規範。他說：「屈民而伸君，屈君而伸天。」前者要求人民服從天子，後者旨在以天志約束天子。從漢代的權力與秩序關係而言，由天下的混亂失序而歸於治，建立大一統的王權是有客觀需要的，因此，統一的君權是社會整體秩序的象徵，鞏固君權才能達成穩定社會秩序的目的。然而，專制的君權也易濫權而造成社會傷害，因而又需藉神道設教以約束天子的行為。董仲舒認為，天子上承天，下治民，是國家安治的關鍵，有賴天子「心正」才能正官民以實現正道<sup>1</sup>。

然而，實然之君有私心太重而不正，乃至做出禍國殃民之事來，天人感應理論於是提出災異說，以便對天子能產生約束和警悟的作用。所謂：「國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之；不知自省，又出怪異以警懼之；尚不知變，而傷敗乃至。以此見天心之仁愛人君而欲止其亂也。」<sup>2</sup>，這就是天人感應的災異譴告說。災異是顯示天意的徵兆，「天地之物，有不常之變者謂之異，小者謂

<sup>1</sup> 《漢書·董仲舒傳》曰：「故為人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方。……王道終矣。」

<sup>2</sup> 同上。

之災。災常先至，而異乃隨之。」「災者，天之譴也；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。……凡災異之本，盡生於國家之失。」（《春秋繁露·必仁且智》）。災異是針對國家之失而予人君示威的天意，期盼人君施行仁政王道是天意，悖反天意的，則以災異及亡國來威脅。天意所示的災異，具體而言，是透過氣來傳達，進而言之，人君要主動透過天氣變化的異常來揣測天意，至於天氣的變化則來自陰陽五行之氣的運行。

董仲舒認為「天」有十端，那就是天地、陰陽、五行和人，天和人透過其間的陰陽五行之氣而相互感應。陰陽是對待而統合的兩種性質與功能，五行是運轉於宇宙間相勝相克的循環系統；陰陽五行之氣上承天意，下示人君。他對陰陽五行的解釋構成了他的宇宙觀。《春秋繁露》的〈陽尊陰卑〉、〈陰陽位〉、〈陰陽終始〉、〈陰陽義〉、〈陰陽出入上下〉、〈天地陰陽〉等六篇專論陰陽。陰陽從天氣的運行方法而言，北方是天氣運行之終而復始處，陰陽在北方會合，同時亦分別而行。在冬至之後，陰向西方入地下，陽向東方出地面；春分時節，陽在正東方，陰在正西方，陰陽皆各一半在地上，一半在地下，稱為「陰陽相半」；夏至時節，陽大抵上出地面，陰則入地下。秋分時節，陽在正西方，陰在正東方，也是「陰陽相半」。然而，秋季陽氣漸衰，萬物也隨之漸衰；冬至，「陰出而積於冬」，草木枯竭，禽獸藏匿，稱為「空處」。他對舉陰陽的性質和作用，謂陽氣的作用性質是煖、予、仁、寬、愛、生等，係上天生生之德的「德」表現；陰氣的作用性質為寒、奪、戾、急、惡、殺等，係「刑」的表現。陽氣之發動由正月至十月，對萬物的生、育、養、長實現天道生生之德，陰氣在陽氣履行其任務的期間居虛的地位，俟陽的功德告一段落，物未復生之前，顯現其作用。自然現象隨陰氣的作用而呈現戾、惡、奪、殺的刑殺特徵，陽氣促成萬物的春生夏長，「任歲事」、「出實入實」合乎天道之「義」。董仲舒依據陰陽運行所顯陽氣及陰氣作用的久暫之別，謂天意是任德遠刑，貴陽賤陰的，且由陰陽是否符合天道生生之德，判陽尊陰卑，再由尊卑辨陽氣的屬性為善，陰氣的屬性為惡。

在董仲舒的整體宇宙觀中，陰陽之氣流轉循環，推動四時的運轉，萬物也

得以生生不息的動力。陰陽、四時、五行，再配上方位，相互間緊密聯繫，協調配合，互動互成。董氏稱運轉四時、化生萬物之功能的氣為元氣，在元氣運化中所顯的陰陽二氣乃天道之常；五行與陰陽皆助成天地生養萬物之功，五行依從於陰陽，陰陽導領五行。董氏將陰分為少陰、太陰，分別代表秋、冬；將陽分為少陽、太陽，分別配以春、夏。如是，陰陽運行分別以四時表示其節紀，他再以五行中的木、火、金、水，分別配合春、夏、秋、冬，於夏之末別稱季夏以土配合，如是以完成陰陽五行的結合。五行相互間存在著「比相生而間相勝」的規律，「比相生」指木、火、土、金、水的排列秩序，相比鄰者之前者生後者；「間相勝」指間隔的兩行間，前者剋後者，例如：木剋土、土剋水。五行的運行規律，顯示天所賦予的職能和規律，五行各行其能，促成春生、夏長、秋收、冬成的生成規律。總而言之，生生之德係天志，陰陽五行運行的規律，有其正當性和適宜性，係施展生生之仁德的天律；因此，仁與義係天之意志與規律，仁是義的基礎，義是仁所依循的經常性規範。

### 第三節 人性論

董仲舒認為陰陽之氣在天亦在人，天人一氣貫通。他從人生理上的形體構造、心理上的情意及精神上的道德結構來分述天與人是類比對應的。他在《春秋繁露·人副天數》中興緻勃發的對照比附人諸般形體構造，與諸天象及天所運行的時序節數；在心理情緒上，他以春生、秋殺、夏養和冬藏表示天之喜、怒、哀、樂。在〈陰陽義〉中，人心理上的四種情意與天之四情、四時、四季農業生產的步驟相擬配；在精神上，人的德性承天而有，且與天對應相感。《春秋繁露·為人者天》曰：「人之形體化天數而成，人之血氣化天志而仁，人之德行化天理而義。」，可知「仁」源於天志，人之「義」本於天理，人受天命以參贊化育於天之四時，因此，人幾乎是天抽離其神性後的模本或化身。

董仲舒對人所稟賦予天的性命內涵，從心、性、情三層面論述。先就性、情的涵義而言，〈深察名號〉云：「性者，質也。」，〈實性〉曰：「性者，天質之樸也。」。他承告子自然之性的思路，視「性」為人不假後天教化的自然生命，自然的質樸本性無倫理上的善惡德行，「性」雖有行仁義的可能性，但就其渾然未覺的自然狀態而言，只能稱為善的質性或潛在待開發的善。董氏論人性與善的關係，是撇開人口素質中最上層的「聖人之性」與最下層的「斗筲之性」，只就占高比例的「中民之性而言」。董氏未予「善」下過本質定義，他在〈深察名號〉中只是相對的比較了聖人之善與中民之善的區別。聖人之善在體現當時倡行的社會倫理規範，所謂：「循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善；此聖人之善也。」。他認為孟子的性善說採人禽之辨，係善的低標準，若以聖人之善衡之中民之性，則不能肯定為善。他說：「性有善端，動之愛父母，善於禽獸，則謂之善；此孟子之善。……聖人之所謂善，未易當也，非善於禽獸，則謂之善也。」，可見董仲舒對「善」的認定是採取高標準的，且係是在德行上已實現的善。

董氏的性未善論，頗類似荀子的人性論，「性」只是天生可造就成善的材

質，未能視為已然之善。他以「情」來解釋人之不善或惡，所謂：「情者，人之欲也。」<sup>3</sup>，「欲」指人天生的情欲生命，隨諸般誘惑的刺激，任本能衝動而盲目反應。「欲」實際上既昧且貪，究其所以然，〈深察名號〉謂：「身之名取諸天，天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性；天有陰陽禁，身有情欲衽，與天道一也。」、「天地之所生，謂之性情，性情相與為一暝，情亦性也。」。性情縱欲，放蕩無歸，不合應然之別，謂之惡，至於遏惡的力量，董氏訴之於「心」。〈深察名號〉曰：「衽眾惡於內，弗使得發於外者，心也。故心之為名衽也。人之受氣苟無惡者，心何衽哉？吾以心之名得人之誠；人之誠有貪有仁，仁貪之氣兩在於身。」，「誠」指實然之狀態；「衽」指衣襟，引申為禁禦、削弱義。董氏以陰陽為構作宇宙中萬物的普遍原理，人與天既有結構上的對應關係，謂人身有性之仁與情之貪二者，源生且對應於天的陰與陽，在陽善陰惡的宇宙範型下，董氏將「性」置於可善之域，將「情」置於生發惡的原因。同時，依其陽德陰刑的天道觀，人之德化人格訴諸仁性的教化與對情欲的禁制。人之稟氣既有善質的仁氣與惡質的貪氣，心有限制貪氣外化的作用，那麼，心如何禁制情欲之失度而使之歸正合善，則是倫理教育的課題了。

<sup>3</sup> 同註1。

## 第四節 倫理規範與教化

董仲舒在《春秋繁露·深察名號》中云：「名性不以上，不以下，以其中名之。」，於〈實性〉曰：「聖人之性不可以名性，斗筭之性又不可以名性，名性者，中民之性。」，就經驗界而言，聖人之性和斗筭之性是屬於善惡兩極化的人，在人群中占比例較小。「斗筭」為量器，「斗筭之性」指難以教化的惡人本性，因此，就常人社會而言「性」，宜針對占社會比例較高的「中民之性」來立論。對董仲舒而言，民者暝也，指未覺悟的一般人民，他們雖具善質，仍需待王者的教化才能實現善；換言之，「中民之性」即指絕大多數人的本性。

董氏認為對一般百姓施以教化以善良社會風氣，是君主治政的重要目標，為達成這一目標，樹立百姓應當遵循的倫理道德規範是必要。他說：「行有倫理，副天地也」、「察天人之分，觀道命之異，可以知禮之說矣。」<sup>4</sup>，因此，他提出了三綱五紀的倫理規範<sup>5</sup>。三綱指君臣、父子、夫婦的人倫關係，所謂：「君為陽，臣為陰；父為陽，子為陰；夫為陽，妻為陰。陰道天所獨行，其始也不得專起，其終也不得分功，有所兼之也」<sup>6</sup>。「綱」原指提綱的總繩，引申為人倫關係中居於主要或支配地位義；換言之，君統率臣，父統率子，夫統率妻。董仲舒謂：「諸所受命者，其尊皆天也。雖謂受命於天亦可。」<sup>7</sup>，蓋子受命於父，臣受命於君，妻受命於夫，受命者為尊，被統屬者為卑，故「尊壓卑，固其義也。」，而「卑勝尊」則是逆命，逆命者當被克制。「五紀」指三綱之外的人倫關係<sup>8</sup>，然而，若君、父嚴重違忤禮法，亦即「君不君」、「父不父」時，為臣

<sup>4</sup> 《春秋繁露·天道》。

<sup>5</sup> 《春秋繁露·深察名號》謂：「循三綱五紀」。

<sup>6</sup> 《春秋繁露·基義》。

<sup>7</sup> 《漢書·董仲舒傳——賢良對策》。

<sup>8</sup> 《白虎通義》把「五紀」發展為「六紀」，謂：「六紀者，謂諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友也。故《含文嘉》曰：『君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱。』又曰：『敬諸父兄，六紀道行。諸舅有義，族人有序，昆弟有親，師長有尊，朋友有舊。』何謂綱紀？綱者，張也；紀者，理也。大者為綱，小者為紀。所以張理上下，聖齊人道也。」。



者亦可不尊上，爲子者不承親。

董仲舒除「三綱五紀」外，還提出了「五常之道」的人倫道德，「五常」指仁、義、禮、智、信。仁是對待別人之常德，能惻怛愛人，與人和順不爭，對人好惡合理而無傷害他人之處。義是對待自己的原則，所謂「義在正我，不在正人。」，要實現仁義之德，必須有知，蓋「仁而不知，則愛而不別也。」<sup>9</sup>；具體而言，人們應根據行事的規範和準則活動，使言能當務，行能中倫。「仁」用以理人倫，聖人以爲治首。禮和信是相輔相成者，被視爲天意，尤其是禮，董氏明確指出應按個人爵位的等級，享用不同的生活內容，制定名物度數而不能有所逾越；不但如此，除貴族、官僚外，地主、商賈等也當受禮文的限制。禮的作用，主要是「體情」以「防亂」，民循禮則不致爭、流、亂，對中央集權頗有鞏固的作用。在五常之中，以仁、義、禮三常德爲主，總而言之，不論是「三綱五紀」或「五常之道」，不但確立了社會倫理的規範，及維繫了社會秩序，且樹立了君主的威權，鞏固了中央集權的體制。

<sup>9</sup> 《春秋繁露·必仁且智》。

---

## 第四章 西漢晚期的嚴遵和揚雄

---

嚴遵（或作尊），字君平，原姓莊，東漢明帝叫劉莊，班固作《漢書》避諱，改稱莊為嚴。嚴君平係蜀郡成都人，秉性淡泊，為高人隱士。《漢書·王貢兩龔鮑傳》說他「專精《大易》，耽於《老》、《莊》。」，《漢書·藝文志》未著錄其著作，《隋書·經籍志》著錄為《老子指歸》十一卷，《唐書·經籍志》則為十三卷、十四卷（含末尾序目），今本唯存七卷至十三卷，另附序目。《老子指歸》從漢、晉、隋、唐以來，歷代學者如揚雄、皇甫謐、劉昭、陸德明等都引用過，可見於現存的《老子指歸》下經與上經佚文中。該書的殘缺蓋在元末明初。嚴遵關於「道」、「玄」、「有生於無」等思想，不但對他的學生揚雄的「太玄」有影響，且影響了魏晉玄學。

## 第一節 《道德指歸》的宇宙生成論

嚴君平繼承老莊由無生有，以及《周易乾鑿度》：「有形生於無形」的宇宙發生論。他在《道德指歸·卷八》「道生一」及卷七，分別講述了宇宙發生論的歷程：

無者生有形者，故諸有形之徒，皆屬於物類。……夫天人之生也，形因於氣，氣因於和，和因於神明，神明因於道德，道德因於自然。〈卷八〉

一者道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖，於神爲無，于道爲有。……故其爲物也虛而實，無而有。……虛無爲常，清靜爲主。……故一者萬物之所導而變化之至要也。〈卷七〉

嚴遵依順著《老子》：「道生一、一生二、二生三、三生萬物」的宇宙化生圖式，予以細緻的詮解而發展建構其宇宙發生論，說明宇宙由無生有，由簡而繁的生成過程。大抵上，他是採取虛無爲源，氣化爲流的架構，而以有形與否區分宇宙發生的程序爲兩階段。第一階段係在有形的天地萬物生成之前，包括道生一，一生神明，神明生太和；這一階段爲虛無期，虛無與實有的界限端繫於有形與無形。第二階段指天地生萬物及萬物進一步的分化，含括太和生天地以及天地生成萬物之道。

在第一個無形的虛無階段中分化爲四層次，「道」爲形上之至極，被稱爲「虛之虛」。《老子指歸·卷七》謂：「一者道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖。於神爲無，於道爲有，於神爲大，於道爲小。故其爲物也，虛而實，無而有，……深微不測。」，就「一」的體性而言，係「陽而無表，陰而無裡」〈卷八〉的混沌狀態，不具上下左右的分別相，通達無境，爲一切尚未產生的原始狀態，所謂：「爲道綱紀……爲太初首者」。「一」以虛故能生「二」，

「二」指「神明」，其基本特性與「一」相同，但是已脫離混沌狀態而進入清靜狀態。《老子指歸·卷八》謂：「存物物存，去物物亡，智力不能接而威德不能運者謂之二。」。由「一其名也，德其號也」〈卷七〉得知「一」約當《老子》書中的「德」，「道」、「德（一）」、「神明（二）」皆屬「無」的階段；至於「神明」所生的「太和」則進入氣的階段，「太和」約當《老子》二生三的「三」。《老子》的「三」指陰陽二氣相盪相生而成，嚴遵謂：「一清一濁，與和具行。天人所始，未有形聯圻墮，根繫於一，受命於神者謂之三。」（〈卷八〉）。「三」乃清、濁二者之交融體，雖不顯形象徵兆，卻根連於一，為天人物之起始。由「道」、「一」、「神明」、「太和」所聯成的第一階段而言，「無」係天地萬物所從來的本根，簡言之，道德是一切存有者的最後根據。由道德衍化的第一階段，其運化具無心、無意、無為的虛無特徵，所化生的萬物亦按其自然本性而生滅變化；道德即「一」，亦是作為客觀世界本來面目和固有規律之「自然」。

第二階段涉及太和生有形的天地，及天地生成有形的萬物，天地萬物的形質來自氣的運化。嚴遵承順漢代的陰陽五行宇宙觀，謂：「夫天地之道，一陰一陽分為四時，離為五行，流為萬物。……陽氣主德，陰氣主刑。」（《老子指歸·卷十二》）太和為氣，氣以下的宇宙生成歷程為「有」的階段。嚴遵吸收《易》學中視「道」為一陰一陽之相互轉化、相互推移之規律，將之運用於詮釋萬物與道係蘊涵關係；同時，涵天地萬物之形聲端緒，而為天地萬物之宗祖的「道」乃是蟄伏於萬物內之生命動機。天地萬物由太和之氣分化為現象界的存有者後，有反覆相對之變化生成作用，在陰陽氣化的作用中，人物各具不同之稟賦，在自發性的本性活動中完成自身自自然然的職分。

綜觀嚴遵的宇宙發生論之第一和第二階段，天地萬物追溯其所由來的根源是同根同源的。《老子指歸·卷八》謂：「天地人物皆同元始，共一宗祖。六合之內，宇宙之表，連屬一體，氣化分離，縱橫上下，剖而為二，判而為五。」，因此，天地萬物之間相互聯繫成一同根性的機體宇宙。同時，道德之生物乃自自然然的「不生而物自生，不為也而物自成」（〈卷七〉）。嚴遵在〈卷七〉中以

多般用語來表達道德生物於無思無爲的自然狀態中，諸如「陰陽自起，變化自正」、「消息自起，存亡自正」、「虛實自起，盛衰自正」、「和平自起，萬物自正」。他以萬物自生自化的「自正」說法，說明了萬物的自發性及其活潑的生機，進一步發展了老子的無爲思想。

## 第二節 嚴遵的人生觀及政治理想

嚴遵的人生觀以全身養性為最基本原則，全身是以保全自身的自然生命，即「貴生」為原則，養性是以保全人本然的性命和飽滿的精神為原則。他在所著的〈座右銘〉中，首先提及「口舌者，禍福之門。」失言有招致亡身之禍的可能，接著，他列舉了嗜欲、貨利、嫉妒、讒佞、殘酷、陷害、淫戲、嗜酒等八種招致人傷生害性的因素。<sup>1</sup>他的道家取向之人生觀中，亦兼有儒家思想，〈座右銘〉所謂：「忠孝者，富貴之門；節儉者，不竭之源。」。嚴遵認為身外之物的名位財貨對人具有難以抗拒的誘惑，探究其中原因，世俗性的知識與情欲結合而生執著計較的自私自利情結。若要遠離禍患，嚴遵認為人應超越世俗性的偏見，超越一己之私及小聰明。《老子指歸·卷九》謂：「塞其聰明，閉其天門，關之以舌，鍵之人心，非時不動，非和不然，國家長久，終身無患。」，為免除世俗對己身之困擾，他甚至主張隱遁避俗，然而，「避俗」並非只是為了遠離禍患，其積極的意義在返璞歸真，與道相契合，所謂：「去衆離俗，與道為常」<sup>2</sup>。

在「道」化生天地萬物的歷程中，人稟得「道」所賦予人的真實「性命」，亦即內化於人已身中的「德」，人應珍惜與道相通的內在之「德」或「性命」。所謂：「是以含德之士重身而輕天下，……明於輕重之稱，通於利害之變，故萬物不能役而天下不能徭也。」<sup>3</sup>含德之士在重身貴德的意向下，專注於以清靜為本，虛無為常，復全性命以與道相契，充分體現素樸之本性。嚴遵在追求超脫俗累的精神境界上，與莊子的人生觀頗有互通處，他認為心靈可超脫世俗，與天地同遊，與變化俱存，在物我兩忘中物我融為一體。此際，人與萬物的相處態度是靜氣以存神明，虛心體認道德，覽天地之變動，觀萬物之自然，「因

<sup>1</sup> 見〈座右銘〉收錄於嚴可均之《全上古三代秦漢三國六朝文》之〈全漢文〉卷四二。

<sup>2</sup> 《老子指歸·卷十二》。

<sup>3</sup> 同上，卷八。



實應變，不預設然，稟微統要，與時推移，取舍屈伸，與變俱存。」<sup>4</sup>。扼要言之，嚴遵的人生觀以崇尚道德的自然狀態為目標，放鬆自己，擺脫困擾，順從造化之自然，俟達超意識的自然心境「不為虛而虛自起，不為靜而靜自生，不休神而神自定，不和氣而氣自平。」<sup>5</sup>。全身養性的人生觀不僅旨在離煩惱、避禍害，更富有長保喜樂，實現心靈之桃花源的積極意義，所謂「樂無樂之樂，安無欲之欲」<sup>6</sup>。

然而，嚴遵的人生觀並不只嚮往在虛心靜氣中存神明原道德，品味萬有，享受與天地人物交融一體的和樂理想，他也留心在多險惡的人間世中，如何對待殘酷的現實。他認為真正的聖人是應該能留意世俗所輕忽的細微處，深明於憂患而不落其咎，他仍重視老子所言「守柔」、「守愚」、「棄智」、「謙下」、「不敢為天下先」等明哲保身的處世哲學。換言之，理想的人生應當在期求與「道」融合的悠樂中知道憂患，如是，人雖應長保自然無為之心，卻也要在「道德廢，淳樸亡，其物並作，知故流行」<sup>7</sup>的險惡中知福亦知禍，才不致禍而傷身害性。

嚴遵有鑒於漢武帝以後，侯王貴族及地主豪紳奢靡之情事日熾。奢靡之風導致不顧群生，不憂世淫，無視於生民之貧窮，國家財富日損，百姓飢寒困窮，社會災難無窮。於是，他發揮老子貴廉止貪，清靜無為的思想，謂「治國之道，生民之本，嗇為祖宗，是故明王聖主損其容，卑宮室，絕五味，滅聲色。」<sup>8</sup>。同時，他也宣揚儒家民為貴的民本思想，謂：「君得道則萬民昌，君失道則萬民喪。萬民昌則宗廟顯，萬民喪則宗廟傾。故君者民之源也，民者君之根也。」<sup>9</sup>，君臣關係是相依互賴的唇齒關係，上下相保才能確保社稷之全而共享長久的和樂，因此，當權者的舉措應柔心弱志，不以滿足一己的私利為優先，而該當順民、重民，以福國利民為優先。質言之，愛民順民的民本原則，才能使當

<sup>4</sup> 同上，卷七。

<sup>5</sup> 同上，卷十。

<sup>6</sup> 同上，卷十。

<sup>7</sup> 同上，卷十二。

<sup>8</sup> 同上，卷四。

<sup>9</sup> 同上，卷八。

權者勿私心自用而能清靜無爲，與民休息而長保國家社稷的康泰。同時，嚴遵批判西漢以來的災異與政治關係說，謂政治的禍福並非來自上天的神祕政治，乃取決於治者能否依自然界運行的時序來行事，他說：「災變並發，非天降禍，世主無道。」<sup>10</sup>。

此外，漢武帝實施「罷黜百家，獨尊儒術」的政策，禮制規建逐步繁瑣細密，社會風俗習慣及群體的綱紀端賴此而繫之。禮制雖可調整社會內部秩序，體現大一統的秩序力量，嚴遵也看出漢代禮文制度的弊病在於流於形式，疏離人內在心靈的根源，缺乏真實之情感。他尖銳的批判流於虛文的漢禮，謂：

夫禮之爲事也，中外相違，華盛而實毀，末隆而本衰，禮薄於忠，權輕於威，信不及義，德不逮仁，爲治之末，爲亂之元。詐僞所起，忿爭所因，……是故禍亂之所由生，愚惑之所由作也。《老子指歸·卷七》

漢代的禮治至嚴遵的時代已僵化爲內外不符的腐敗淵藪，因此，被嚴遵稱爲治之末與亂之源，許多政治、社會上的禍害起於這種名實不符的僵化禮教。他透過道家哲學，洞識了漢禮已淪爲僵化之體制，及其所帶來的「名」之局限，儘管如此，禮文制度從運行群體生活的功能而言，仍不失爲一種鞏固政局的政治機制，及規範倫常的禮教機制。嚴遵雖批判漢禮之積弊，卻仍肯定其可能的正面價值，他針對漢禮的弊端而思以道家清靜無爲的心態救治漢禮能健康的運作。他陳述了理想的儒道兼綜之禮治，是謂：

是以，立民於昭昭，而身處於混冥，教以不知，導以無形，孝悌不顯，仁義不彰，君主無榮，知者無名，無教之教，洽流四海，無爲之無通達四方。動與天地同節，靜與道德同容。《老子指歸·卷十一》

<sup>10</sup> 同上，卷十二。

榮顯與虛榮導致禮制使人在誘因下，動機變質而生弊端，刻意的彰顯孝悌仁義的形貌，反而易流於刻板與僵化。嚴遵肯定儒家上仁上義之君能體道而行，順時而為，禮教之施不違反人性的真摯之情，讓人民於自然真實的狀態下與禮教契合，過著文質協調和諧的有禮生活。

嚴君平的政治思想中，也承襲了《黃老帛書》將道家的無為之治與法家的法度之治合流的思潮，他吸收了法家政治思想中權能區分，亦即君臣不同道的理念。《韓非子·主道》謂：「明君之道，使智者盡其慮，而君因以斷事。……君不窮於能，……臣有其勞，君有其成功，此之謂賢主之經。」。質言之，知人善任，循法度治政的君逸臣勞是道法合流下的無為之治，這是嚴遵形成其政治思想的一個重要面向。因此，他並不全然的接受《老子》絕聖去智的觀點，他要求君主在選才用人時，應去除己私，大智明察。《老子指歸·卷九》說：「賢者為佐，聖人為主。」，對嚴遵而言，君主是掌有最高政權者，持賞罰二柄，立定客觀且具權威性的法律度數，群臣是法律度數的忠實執行者，所謂：「奉主之法，順天之命」（同前）。道法合流下，道體法用，亦即道家存有論意涵的道德分流而為法家政治運作意涵的法術，這是西漢由文、景之治所採的黃老形名、《淮南子》及嚴君平的《老子指歸》一脈相承的君無為而法與臣有為思想。

### 第三節 揚雄的知識說及天道論

揚雄，字子雲，生於漢宣帝甘露元年（西元前五三年），卒於新朝天鳳五年（西元十八年）。《漢書·揚雄傳》說他是「蜀郡成都人」；明清兩代編修的《郫縣志》說他是郫縣人。〈揚雄傳〉描述他「口吃不能劇談，默而好深湛之思，清靜無爲，少嗜欲，不汲汲於富貴，不戚戚於貧賤。」。揚雄青少年時，曾在嚴遵門下讀書，嚴遵的思想和操守對他的一生具有重要的影響。揚雄的著述可分爲兩個階段，他在前期熱中辭賦的著作，他寫的辭賦頗似司馬相如，又深受屈原的影響，以諷勸爲目的，可惜他對成帝勸而無效，因而改變了他對辭賦的態度；甚至，他此後不再作賦了。揚雄後期著述的興趣主要在哲學和政治方面。〈揚雄傳〉說他「以爲經莫大於《易》，故作《太玄》；傳莫大於《論語》，作《法言》。」，《太玄》在結構上模仿《周易》，在思想上吸取《老子》，是本有系統的哲學著作：《法言》論究人生之道及政治社會思想，有別於《太玄》的論述宇宙變化之道。綜觀其著作，《辭賦》、《太玄》、《法言》、《方言》構成了揚雄的主要學術著作。

揚雄於《法言·君子》云：「通天地人曰儒」，他肯定人類有認識客觀事物及其規律，也懂得人類生活的能力。《法言·問神》曰：「人心其神矣乎！」、「聖人存神索至，成天下之大順，致天下之大利，和同天人之際，使之無間也。」，「索至」指追求最深的道理。人心具微妙的認識能力，可研求最深的道理，能調和天人，促成天下的大順及大利；綜言之，心是能認知天、地、人、事物的認知主體，亦係能與天地人感通契合爲一體境界的本體。

人的視、聽、言、貌、思的認知活動是屬於性的，《法言·學行》云：「學者，所以修性也。視、聽、言、貌、思，性所有也。學則正，否則邪。」知識所以有用，不但在於解決實際的問題，也在於能預見未來的可能性。揚雄強調見聞在增進知識上的重要性，《法言·吾子》云：「多聞則守之以約，多見則守之以卓。」經驗知識和道德判斷可透過事實的驗證。他說：「君子之言，幽必有

驗乎明，遠必有驗乎近，大必有驗乎小，微必有驗乎著；無驗而言之謂妄。」君子之言，包括知識之言及道德之言，若要檢視其是否真實，則言必有驗，若所言與言及的事實相符應則為真，若言與實不相符則為妄。

在天道論方面，他以「玄」作為萬物據以存在與活動的終極根源。揚雄繼承西漢哲學的宇宙生成論，謂「玄」是產生天地萬物的源頭，且將萬物以類相聯，有規律的相聯。「玄」雖無處不在，卻是感官所不能直接感知的。《太玄》〈玄圖〉云：「玄也者，天道也，地道也，人道也。兼三道而天名之。」「玄」是兼具天道、地道和人道三者的總規律。《太玄》〈玄攔〉曰：

玄者，幽攔萬類而不見形者也。資陶虛無而生乎規，攔神明而定摹，通同古今以開類，攤措陰陽而發氣，一判一合，天地備矣。天日回行，而剛柔接矣。還復其所，終始定矣。一生一死，性命瑩矣。

「規」指天道成規的天，「神明」指天地，「攤」是舒張展開的意思，「攔」乃聯繫意，「摹」為分判、區畫意，「攤措陰陽而發氣」意謂錯綜陰陽而發出氣來，「天日回行，……還復其所」是渾天說的體現，「玄」是統攝萬物的形上實體，具有無處不在的普遍性，因此，萬物是「玄」的體現，攤、陶、生、攔、定、通、開、發係「玄」生成天地人及萬物的活動。

《太玄》一書的結構，同以渾天說為基礎的《太初曆》相應<sup>11</sup>。《太玄》構造了一套「九九大運，與天終始」的框架，全書八十一首，每首九贊而成七百二十九贊，每兩贊代表一日，再加「踦」、「贏」兩贊，共為三百六十五日半，與一年的天數相合；《太初曆》以冬至為中氣之首。《太玄》以八十一首構成全書，以代表冬至的「中」為第一首，「中」首表示陽氣將要發生作用，八十一首的世界發展模式，係由「玄」包括三方；每方三州，共為九州；每州三

<sup>11</sup> 《漢書·揚雄傳》曰：「其用自天元推一晝一夜陰陽數度律曆之紀，九九大運，與天終始。……與《太初曆》相應，亦有顛項之曆焉。」《顛項曆》為秦曆，《太初曆》係在秦曆基礎上，成於漢武帝太初年間。

部，共為二十七部；每部三家，共為八十一家，其世界組織模式深受當時所流行的陰陽五行說影響。他將「應」以前的四十首代表著陽氣由微至盛的發展過程，「應」以後的四十首，則代表陰氣由微至盛的發展過程。〈太玄圖〉中把八十一首分成始、中、終，各占二十七首，每九首為一天，八十一首分成九段代表九天，揚雄又把九段的模式與五行所代表的時間、空間相聯繫，且將五音、五味、五色等與之作爲同類而相比附，他把五行相生視爲「玄」之「德」的表現，五行相剋則是「玄」之「刑」的表現。

他在《太玄》中爲表達世界萬物係一「新故相代，陰陽迭循」的動態過程，提出了「罔」、「直」、「蒙」、「酋」四概念，他將此四概念同四方、四季相配合，藉以說明萬物的發展係由無形經過有形，再到無形的過程，謂爲「出冥入冥」。他說「夫道有因有循，有革有化。」乃以因和革相資爲用來說明事物發展的基本規律，在事物萌發、成長和衰亡的過程中，他指出新生事物雖然微弱，卻富有生命力，處衰敗運勢的事物則貌似強大，卻是趨於消滅之途的。他認爲「玄」是「發氣」者，「玄」本身不是氣，玄即是宇宙萬物的本根，亦蘊涵了宇宙變化中周而復始的原理。「玄」的運行方式是往復、是動靜，通過動靜，宇宙萬有生滅不絕，周而復始，「玄」作爲宇宙變化所依循的規律者，顯示了平衡準則。

太玄圖是一玄，三方，九州，二十七部，八十一家，及其所構成八十一「首」和其中之七百二十九「贊」所構作而成；此太玄圖之圖式是事物發展和運動的綱領，其表達的宇宙發生律則爲「同本離生」。該律則謂萬事萬物係由一個本源所分化出來，被分化出來的事物雖有不同，相互間卻又旁通統貫，彼此聯繫，在其宇宙發生論裡，先由「玄」分化出天地，然而，再有宇宙萬物。〈玄攤〉云：「噓則流體，唵則凝形。是故：闔天謂之宇，闢宇謂之宙。」，「噓則流體」指陽氣主發散，成爲天體而轉動；「唵則凝形」指陰氣主收斂，成爲大地而定形。闔天，指容納蓋覆天地，稱之爲「宇」，亦即空間；闢宇，指天地有了開端，稱爲「宙」，亦即時間。天地與宇宙是相聯繫的，且有其交感互動的規律。



## 第四節 揚雄的人性論及政教思想

在人性道德善惡屬性上，揚雄繼承荀子處多於孟子。《法言·修身》曰：「人之性也，善惡混，修其善，則為善人；修其惡，則為惡人。氣也者，所以適善惡之馬也與。」。以氣說人的實然之性，不但承自荀子，亦遠紹告子。由《孟子·告子》得知告子言：「生之謂性。」，性指人生而具有的自然本能、欲望，又云：「性，猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流，人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」，告子以為人性本無善惡，卻可經後天外鑠的修養而具有仁義道德之美德。荀子的性惡說指的是人實然的生理及心理機能和欲望，荀子透過其所意謂的知識心靈，可藉「師法之化、禮義之道」以「化性起偽」<sup>12</sup>；揚雄所謂「善惡混」係以善惡為某種實然的經驗事實，因此，後天的修養是主導善惡混的人性傾向於善或惡的關鍵。揚雄承荀子心之靈明能知及為人身的主宰義，他以心為神明，且以心所發的神明作用言心。<sup>13</sup>若僅以氣性言善惡，不但未能考察善惡的意義為何，而且也不足說明道德本性的存在和其形上依據。

儘管如此，揚雄頗重視後天的學習，與教育對實現君子人格的必要性。《法言·學行》云：「天下有三門：由於情欲，入自禽門；由於禮義，入自人門；由於獨智，入自聖門。」、「禮義之作，有以矣夫！人而不學，雖無憂，如禽何？學者，所以求為君子也。」、「學者所以修性也，視、聽、言、貌、思，性所有也。學則正，否則邪。」，「君子」既是為學的教育目標，為學的內容是禮義，修養的著力點在「視、聽、言、貌、思」的思想與言行，則老師的教導塑造之功能非常必要。《法言·學行》云：

務學不如務求師。師者，人之模範也。……一卷之書，必立之師。習乎習，以習非之勝是也，況習是之勝非乎？

<sup>12</sup> 《荀子·性惡》。

<sup>13</sup> 揚雄稱心為神，後來宋代理學家也常稱心為神。



若學習不藉教師予以指導，則可能習非而成非，若教師引導學生學習，則學生可以習是而勝非。在師資的品評上，揚雄認為小知之師不足以為人師，能理解事理之根本的大知之師才能引導學生入於聖道，可貴的大知之師才足以為人師。<sup>14</sup>在知識的攝取上，若要廣多聞見以成為智者，則要了解「多聞則守之以約，多見則守之以卓。」《法言·吾子》的求知原則。在實現「君子」這一教育目標下，行為規範的踐履較知識的授受更為重要，所謂：「學，行之上也。言之，次也。」（《法言·學行》），此外，朋友的砥礪，名譽的崇尚，勤奮有恆是良好學習的配合條件。

修性以成就君子人格既為揚雄的教育目標，可見其教育觀係道德取向的人生正道關懷。他注重教師與禮義在道德生活上的規範與陶冶作用，可見他的教育理念是以孔子的儒門為依歸的。他說：「天之道不在仲尼乎？」<sup>15</sup>因此，學者不但應立志修養成君子，且君子之德必須內外兼修，符合儒家文質彬彬的理想境界。禮義是文飾君子德性人格的儀文，自愛自敬則是禮文所要表達的品德及人文精神的內涵了。<sup>16</sup>至於德性修養的實踐性起點則在於孝悌，《法言》一書中特別闡了〈孝至〉，孝愛之情沐乎天理，是天倫之親的根本，孝愛之情不只是汨汨血緣的親子相承關係，且是生命意識深處所涵有的沛然感恩與敬愛之情，是人子反哺報恩的生命倫理基礎。

在治道方面，揚雄提出「道有因有革」的觀點。《太玄·玄瑩》云：「夫道有因有循，有革有化。因而循之，與道神之；革而化之，與時宜之。故因而能革，天道乃得；革而能因，天道乃馴。……知因而不知革，物失其則；知革而不知因，物失其均。」從政治歷史觀之，有因有革是治道的普遍規律。「因」與「革」不但是治道應採取的方法，且有其實施的原則，「因」要合乎「理」，「革」要合乎「時」，因此，面對傳統的治道透過理性的省察與批判，視其是否

<sup>14</sup> 見《法言·問明》。

<sup>15</sup> 見《法言·學行》。

<sup>16</sup> 《法言·君子》曰：「自愛，仁之至也；自敬，禮之致也。」

合理合時，合則因循，不合則革新。先王的政治信仰、法度與禮樂制度皆然，務求因應變化，得其時宜的合理性。例如，在歷史不斷的變遷發展中，值西漢末年，讖緯流行，天人感應的思想與迷信瀰漫一時，至王莽時變本加厲，其假讖緯符命，災異怪誕之說不勝枚舉。揚雄對天人感應、鬼神仙怪及長生不死等迷信嚴加批判，他以「疾虛妄」來表示病世風之虛妄；「疾」猶荀子〈非十二子〉的「非」字，「虛」者不實，「妄」者不真。同時，他對讖緯符命、天瑞占星及五德終始說皆視為無驗不實之妄說，這些傳統的說法都應該革除。

在合理合時的可因循部分，是以儒家為本的仁政、德治、尚賢及禮樂教化等理想，其中，以德化天下是最高的政治理想。《法言·先知》云：

君子為國，張其綱紀，議其教化。導之以仁，則下不相盜。臨之以政，則下不相詐。修之以禮義，則下多德讓。

以具有教化功能的綱紀，亦即指具有法度形態的禮義，禮義的教化目的在教導人民明於人倫，崇尚禮義，趨善而抑惡。《法言·五百》謂：「川有防，器有範，見禮教之至也。」，禮教不僅於規範人民的社會行為以防患惡行，更具有教化人民，使之明禮尚義，達到化民成俗的德治理想，蓋禮針對人的性情之向外活動而規範以人倫秩序。因此，在人際互動中，言行發乎情節止於禮規，則可使人趨於中正和平而消弭爭亂失序的亂象。總之，揚雄承繼了儒家傳統的政治理念，那就是，政治是道德人倫的延伸。



---

## 第五章 《老子河上公注》以及東漢批判 時弊的理性思潮

---

## 第一節 《老子河上公注》的哲學要旨

魏·嵇康《高士傳》云：「河上公不知何許人也，謂之丈人，隱德無言，無德而稱焉，安丘先生等從之，修其黃老業。」<sup>1</sup>兩晉之際的葛洪謂：「成帝時，老子《章句》有安丘之學。」<sup>2</sup>有學者據此而推測《河上公注》成書於西漢<sup>3</sup>。有的學者如谷方、日人武內義雄等認為出於晉朝。日人小林正美認為現行本《河上公注》係經過三次名稱的變化和一次內容的調整而成，亦即經過東漢末期、西晉末期及劉宋時期等三階段而成定本。有的學者則考辨該書成於東漢中後期，例如：王明及湯一介，本書暫採此說<sup>4</sup>；蓋王明的研究是：「戰國之末，當有『河上丈人』，但並未為《老子注》。漢文帝時，實無河上公其人，更無所謂《老子章句》，今所傳《老子河上公章句》，蓋後漢人所依托耳。」<sup>5</sup>饒宗頤在其《老子想爾注校箋》中考證了《想爾注》很可能曾吸收《河上公注》。湯一介引據若干文獻認為《河上公注》前於《老子想爾注》，可能是漢末和三國時流傳於南方的一種《老子》注本，他還指出了葛洪作《抱朴子》其中有些思想源於《河上公注》<sup>6</sup>。茲依道論、人論、價值實踐論，簡要紹述該書的哲學思想。

<sup>1</sup> 《太平御覽》卷五一—。

<sup>2</sup> 《抱朴子內篇·佚文》，見王明《抱朴子內篇校釋》，頁333。

<sup>3</sup> 金春峰在其《漢代思想史》中認為，《河上公注》所使用的名詞、思想特色及學風非魏晉時期，而較屬於漢代。他推斷該書當出現在西漢，北京：中國社會科學出版社，一九八七年初版，頁381～390。

<sup>4</sup> 王明所持的主要理由有二：一是章句之體盛行於東漢；二是老學在西漢初期側重治國經世，東漢中後期則側重治身養生。《河上公注》雖兼論二者，卻以後者為主旨。其考辨詳於所著《〈老子河上公章句〉考》，收入其《道家和道教思想研究》一書，北京：中國社會科學出版社，一九八四年，第一版。湯一介採王明的觀點，且略作若干補充，見湯一介《魏晉南北朝時期的道教》一書第四章《〈老子想爾注〉與〈老子河上公注〉》，臺北：東大圖書公司，一九八八年初版。

<sup>5</sup> 見前揭書，頁302。

<sup>6</sup> 見前揭書，頁118～121。

## 一、道 論

《想爾注》視「道」、「一」與「氣」是同一存有。在《河上公注》中，「道」是最高的形上存有，其注《老子》一章曰：「始者，道本也。吐氣希化，出於虛無，為天地本始也。」「道」為天地萬物所同出的本根，對天地萬物享有先在性和內在性。不同於《想爾注》者，《河上公注》認為「道」較「氣」與「一」更為根本，所謂：「母，道也，元氣之祖是矣。」（《纂圖互注老子道德經》第五十九章注），天地萬物皆由「元氣」所構成，「道」則為「元氣之祖」。該書注《老子》五十一章曰：「道生萬物，德，一也。一主布氣而畜養。」、注四十二章云：「（道）始所生者，一生陰與陽也。陰陽生和、清、濁二氣，分為天地人也。」；「一」既主「布氣」，所布的最原初之氣為「元氣」，注第二章云：「元氣生萬物而不有」。在「道」的運行下，「一」或「德」或「元氣」或「精氣」分化陰氣和陽氣，陰、陽兩氣交感衍生出清氣、濁氣及中和之氣。由該書注二十一章云：「言道稟與，萬物始生，從道受氣。」得知萬物之生成係從「道」來受「氣」，「道」為天下母，「一」或「元氣」為「道」之子；元氣能生萬物而不執有，係採取無為而無所不為的自然方式。所謂：「道無為而萬物自化成」（注《老子》四十三章）。該書於注《老子》「道法自然」處云：「道性自然無所法」，意指「道」的本性是率性而任自然的。

## 二、人 論

「道」係產生天地、人與萬物的共同根本因，貫通人與天地萬物相互聯繫與作用的樞紐。《河上公注》於《老子》四十七章注曰：「天道與人道同，天人相通，精氣相貫。」「精氣」係一種細微而具活力的質素，瀰漫在人的身心及天地

之間，構成人的身心得以與天地萬物相感應溝通的通路。精氣是陰陽契合得最美好的元氣，《河上公注》三十六章云：「人生含和氣，抱精神，故柔弱；人死則和氣竭，精神亡，故堅強。」又於注十章曰：「人能抱一，使不離於身則長存。一者，道始所生，太和之精氣。」「精氣」是「元氣」亦即「太和之精氣」。該書注四十二章云：「萬物中皆有元氣，得以和柔，若胸中有藏，骨中有髓，草木中有空虛與氣通，故得久生也。」又於六章注曰：「根，元也。言鼻口之門，乃是通天地之元氣所從往來也。」人與天地萬物在構成的質素上是同根的元氣，在結構的形式上是具整體性及對應的結構性，在功能作用上是互動互補而相成的。

中醫認為「五臟」是人身體內部的重要器官，與人精神的旺或衰密切關聯。《黃帝內經·素問·宣明五氣》中云：「五臟所藏，心藏神，肺藏魄，肝藏魂，脾藏意，腎藏志，是謂五臟所藏。」《河上公注》承繼此說，於《老子》六章「谷神不死」處注曰：

谷，養也。人能養神，則不死也。（按：明初建文刊六子本《纂圖點注老子道德經》作：「人能養其神氣，則長生不死。」）神謂五臟之神也。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，脾藏意，腎藏志，五臟盡傷，則五神去矣。

五臟各有維持生命機能的職司，且相互聯繫協調，達成整體生命機能的動態平衡，五臟中亦各有其活動的魂、魄、神、精、志等五臟神。若人體中的五臟受到傷害，則五臟神也受牽連而萎靡不振，甚至失去活動力導致人體生命機能喪失而告死亡。人若能「抱一」亦即「道」之子的「一」，又稱「元氣」、「精氣」、「太和之精氣」，則五臟神飽滿，相互協調合一，則形神契合健旺，生命得以健康而長壽；「神」是精氣凝聚起來的統合性表現。



### 三、養生與治國

對《河上公注》而言，「道」係統攝宇宙人生的最存在根據，也是至上的價值根據；「道」是實踐人生意義及最高價值所在，人應當認識之且效法而體現之。《河上公注》在生命意義和價值的實踐論上，以人君為主要的宣講對象，其旨趣在開示人君應當善於法道以養生，從而裨益於為政，因此，《想爾注》的仙士、得道者，在《河上公注》則轉身份為人民，所關注的價值目標在養生及治國。《河上公注》於《老子》四十三章處注曰：「法道無為，治身則有益於精神，治國則有益於萬民。」養生為本，由養生而推及治國。

該書在注《老子》第一章處，區分了「常道」與「非常道」的內涵，不可道的「常道」係指自然長生之道，「可道」者為經術政教之道。在人對「道」的體現上，該書指出：「常道，當以無為養神，無常安民。」（第一章注），又注三十五章處云：「用道治國則國安民昌，治身則壽命延長，無有既盡時也。」

《河上公注》常將治身與治國並列兼論，若套用王弼的體用、母子、本末關係範疇，則《河上公注》以治身為體、為母、為本，治國為用、為子、為末；不但如此，且兩者之間有「真」與「俗」及「先」與「後」的關係。該書注《老子》六十四章云：「聖人學人所不能學，人學智詐，聖人學自然，人學治世，吾人學治身，守道真也。」，「治身」是學自然長生的常道，「治世」是經術政教的「可道」，當以常道為本的「非常道」。

「治身」既為無為養神的自然長生之道，《河上公章句》中論「治身」者最多。養神係具體的針對養五臟神而言，其所對治的目標是傷害五臟的人之情欲，該書注第五章處云：「人能除情欲，郁滋味，清五臟，則神明居之也。」。因此，在治身的首要方法上是人當清心寡欲，清靜五臟，虛靜無藏執，如此，「五神」才能常駐而健旺。此外，尚採行其他相關的幾種方法，其一為呼吸行氣應和緩寬舒，《河上公章句·成象》第六章云：「用氣當寬舒，不當急寂勤勞。」；其二為愛精氣神明，該書注第五十章「修道於身，其德乃真」云：「修道於身，

愛氣養神，益壽延年，其德如是，乃為真人。」，值得注意的是，《河上公注》已將神仙家的「肉體飛升」說，引入《老子》注中，例如：注十三章云：「使吾有身，得道自然，輕舉升雲，出入無間，與道通神，當有何患？」，得見該書被視為道教經典的原因了。

在治國方面，《河上公注》在樹立「道」的最高形上原理下，治身與治國有著共同的原理原則，人君的治身牽連著治國。該書注十章云：「治身者愛氣則身全，治國者愛民則國安。」能治身愛氣者才能治國愛民。注三章曰：「上化清靜，下無貪人。」君與臣民的互動關係是上行下效，風行草偃，人君不但有正面示範作用，也具有對臣民的負面作用。該書注五十八章云：「人君不正，下雖正，復化上為詐也。」，在上行下隨的治國原理下，人主應體道化民。《河上公注》於《老子》三十五章「執大象，天下往」處注曰：「聖人守大道，則天下萬民移心歸往之也。」「大道」質樸自然，《老子》十九章教人應效法而「見素抱樸」，《河上公注》云：「見素者，當抱素守真，不尚文飾也。抱樸者，當抱其質樸，以示下，故可法則。」君主以身作則，修成無欲、質樸之身心，人民自然潛移默化而國治。《河上公注》中甚多以治身來主導治國的言論，例如：「法道無為，治身則有益精神，治國則有益萬民，不勞煩也。」（注四十三章）、「我好靜，不言不教，民皆自忠正也。」（注五十七章）、「王者輕浮則失其臣，治身輕淫則失其精。」（注二十六章）總而言之，《河上公注》不但主張以「道」治身，且據之以道身治國，闡揚《老子》清靜無為，去浮華偽飾，尚儉崇樸，清心寡欲，歸真順自然的無為化民之治。

## 第二節 王充的哲學

王充（西元二七至九一至九六年之間）字仲任，會稽上虞（今浙江省）人，東漢前期具代表性的哲學家，著作有《譏俗》、《政務》、《養性》等已佚之三書，以及現仍流傳的《論衡》一書。兩晉之際的葛洪及寫《後漢書·王充傳》的范曄所見到的《論衡》都是八十五篇本。王充此書具爭議性，譽者讚為「冠倫大才」，貶者斥為「詆毀聖賢」。王充在《論衡》中具自傳性的〈自紀〉，自謂著書的主旨在「考論實虛」；從破時弊而言，著力於「疾虛妄」，從立義而言，旨在經過辨真偽、審虛實後「使俗務實誠」，亦即「求實誠」。王充樹立實事求是的準則，儘管是儒典，只要有背「實」處，也就事論事的予以問難、譏刺。是以《論衡》書中有〈問孔〉、〈刺孟〉、〈非韓〉，打破時人迷信與尊古的弊端；因此，書中有〈變虛〉、〈疑虛〉、〈惑虛〉等篇，以理性的思辨來批判漢代以來所流行的陰陽五行災異之說。王充推尊桓譚的理性精神，力倡平實的理性務實哲學，凝聚成一時代的思潮，為其後的王符及漢末的仲長統、荀悅、徐幹承繼。茲分述王充的宇宙論、性命觀、知識論。

### 一、自然氣化的宇宙觀

王充遠承先秦荀子天的自然義、道家「道」的自然無為義，近接西漢儒學的氣化觀，融匯成自然氣化的宇宙觀，王充藉這種宇宙觀來滌清漢代以來天人感應的災異說，及相關的迷信色彩。漢儒或王充傾向於將「氣」視為構成萬事萬物的根源要素，氣化生了天地，然後「天地合氣，萬物自生。」<sup>7</sup>然而，「氣」之

<sup>7</sup> 王充《論衡·自然》。

生天地，天地之生萬物，非出於意識性的活動；換言之，萬物之生不是出於他者的意志，而係自自然然的「自生」。他說：「天動不欲以生物，而物自生；此則自然也。施氣不欲爲物，而物自然，此則無爲也。」<sup>8</sup>氣化的過程是天無爲而物自生，是王充破除天的神祕性，確立自然無爲而自生的氣化論，突出其宇宙論之特點。王充在漢儒氣化宇宙觀的脈絡下，雖然也認爲天地是含氣之自然，且宇宙萬物的生滅與運行與氣有關，他的宇宙論仍有其創見處，除了自生說外，且提出元氣化生說。葛榮晉說：「王充進一步把道家的『自然』概念同『元氣』範疇結合起來，主張『元氣自然論』。他認爲元氣派生萬物。」<sup>9</sup>王充係吸收先秦以來的「精氣說」，轉化成元氣自然論，提出「元氣」是天地萬物的始基和根本。王充對「氣」如何化生成萬事萬物的形構歷程，雖未予以具體詳細的說明，但是其「氣變物類」<sup>10</sup>的「氣變」說卻是涉及事物變化之描述與變化原理之說明的重要概念。對於呈現在世界中萬物種類的多樣性，王充認爲是稟氣的不同，所謂：「稟性受氣，形體殊別」<sup>11</sup>。

有學者對《論衡》書中「氣」字的使用做了些初步的分類。氣之在於天者，如「天氣」、「元氣」等；氣之在於自然界者，如「節氣」、「寒溫之氣」、「兩氣」、「歲氣」等；氣之於「人」的生成者，如「精氣」、「人氣」、「血氣」、「神氣」、「身氣」、「光氣」等；氣之於人事的作爲所產生的影響，則有「形氣」、「賞氣」等。<sup>12</sup>

王充對於人的形構與生命活動也運用了「氣」的概念做關鍵性的說明。《論衡·無形》謂：「形氣性天也。」，且進一步解釋說：「用氣爲性，性成命定。體氣與形骸相抱，死生與期節相須。」蓋「人稟氣於天，氣成形立；則（形）命相須，以至終死，……死則氣滅（滅），形消而壞。」王充的「氣」的

<sup>8</sup> 同上。

<sup>9</sup> 葛榮晉《中國哲學範疇導論》，臺北：萬卷樓圖書公司，一九九三年，頁24。

<sup>10</sup> 《論衡·無形》。

<sup>11</sup> 《論衡·道虛》。

<sup>12</sup> 林麗雪《王充》，臺北：東大圖書公司，一九九一年，頁215～216。

概念較具抽象意涵，而少物質性意涵，其抽象意涵頗豐富，兼含區辨義、表徵義、原則性及功能性，在哲學上有一定的宇宙論建構意義。他的「元氣」具生機意<sup>13</sup>，「元氣」是生命的質素，通常指大化未分成陰陽之氣的最精微之氣。〈詩諱〉謂：「元氣，天地之精微也。」人不但稟受元氣，且係元氣中較渥厚的部分，亦即精氣。〈論死〉云：「人之所以生者，精氣也。」精氣中尚有品質更高的陰陽處在調和狀態之「和氣」，亦即中和之氣。

## 二、性命觀

人和動物稟受天所施放的元氣而生，王充謂：「俱稟元氣，或獨為人，或為禽獸，並為人，或貴或賤，或貧或富；……非天稟施有左右也，人物受性有厚薄也。」<sup>14</sup>。對人而言，天氣（包括星象）決定人的形體骨相、善惡之性及禍福吉凶、壽夭之命；簡言之，天之氣決定了人的「形」、「性」和「命」，不但如此，天之氣也決定了社會的治亂。王充在概論前人之人性論後，認為從孟子到劉向，對人的情性未得出結論，唯世碩、公孫尼子之徒得其正。他認為天地萬物之間遍存差異性，人性亦是有善惡差別的。王充綜合前人之見，謂孟子言人性善屬中人以上，荀子言人性惡屬中人以下，揚雄言人性善惡混者指大多數的中人；據之，王充推導出人性有善有惡，人才有高有下，人命有貴有賤。他的人性上、中、下三分說，影響後世而出性三品說，就人性論與政教之相互關係而言，持性善論者著重在明君賢相的教化，持性惡論者要求刑法制度之治的法治，持性三品說者則衍生出教化與刑罰兼行、人治與法治互補的政教要求。人性的善惡可在與後天環境的互動時改變，他在〈率性〉云：「其惡者，故可教告率勉，使之為

<sup>13</sup> 《論衡·狀留》云：「草木……元氣所在，在生不在枯。」。

<sup>14</sup> 《論衡·幸偶》。

善。」。換言之，教化施於前，法禁治於後，稟賦惡者亦可轉變為善，可見，王充所言的人性善惡非人性的超驗層，而是實然的氣性，亦即經驗層的性向。值得注意者，他對人性的善惡傾向，不側重在人自身的自覺自主性，而側重於外在環境的影響，例如，他解釋善良的人民，由於無法忍受飢寒的煎熬而變壞。會導致饑荒的天災在自然界而言是必然的，可是對因天災而導致人性之向惡而言是偶然因素，若政治舉措得當，人民得以共渡難關而預防了動亂，則政治因素在防惡上亦一偶然因素。

王充依其個人的經驗所及，導出「德」與「福」不一致的觀感。他在《論衡·命義》中說：

夫性與命異，或性善而命凶，或性惡而命吉。操行善惡者，性也；禍福吉凶者，命也。或行善而得福，是性善而命凶；或行惡而得福，是性惡而命吉也。性自有善惡，命自有吉凶。使命吉之人，雖不行善，未必無福；凶命之人，雖勉操行，未必無禍。

### 三、德、福關係論

從人世經驗而言，「德」與「福」的不一致亦是事實，這是「性」與「命」的不一致，善惡與命中所冥定的禍福雖不一致，但是王充未充分論證善惡自身的內在價值；隨著「性」、「命」的不一致，他卻衍生出三性和三命說。三性指「正者，稟五常之性也；隨者，隨父母之性；遭者，遭得惡物象之故也。」<sup>15</sup>正性指人所稟得的仁、義、禮、智、信五種常德之性，隨性指稟得父母基因的遺傳性，遭性指人所遭遇的偶然因素以致造成不良的後天命運，例如：孕

<sup>15</sup> 《論衡·命義》。

婦因不慎而造成嬰兒初生的某種遭遇。對應三性，則有正命、隨命與遭命三命，「隨命」就德福關係而言，指善行得福報，惡行遭禍報，與王充的德福不相干立場相異，因此，王充只肯認正命和遭命。人事禍福的命運常受制於外在的偶然因素，例如：國難當頭時，大命難逃，人的官運也受制於人的壽命之長短，所謂「國命勝人命，壽命勝祿命。」<sup>16</sup>因此，王充總結出人事的際遇所遭致的福禍受制於不可預期的偶然因素，但就歷史法則及自然法則而言，這些對人而言的偶然因素，卻是歷史及自然在其發展中所必然遭遇的。王充的命運說或運命說隱含了歷史決定論與自然決定論的色彩，他說：「命則不可勉，時則不可力，知者歸之於天。」<sup>17</sup>他把「命」、「時」視同「天」一般委之於客觀必然性。王充對人改造時勢的作為力，顯然是持悲觀論調的，因此，有學者評之曰：

這些性命論，尤其是命的思想，是王充仕途失意以後產生並強化了的消極思想。王充後期失去抗爭、疾虛的朝氣，只講命，似乎在多方為自己的落魄辯解。《論衡》前面三卷十五篇可能都是後期之作。……個別篇仍然有些朝氣。如〈物勢〉反對用五行相勝來解釋動物的相互制約，……而用物勢、利便等形體特徵來解釋，……。<sup>18</sup>

這一評論是對王充的生世及思想做了客觀理解後的公允之論，頗值得參考。

<sup>16</sup> 同上。

<sup>17</sup> 《論衡·命祿》。

<sup>18</sup> 見周桂鈿《虛實之辨〈王充哲學的宗旨〉》。北京：人民出版社，一九九四年初版，頁131。



## 四、知識論

王充在知識論上所提出的有意義議題，主要是對真知識的概念和驗證方法。漢武帝獨尊儒術，立五經博士後，許多學者埋首經書，作章句之學；東漢時代，附會經書的緯書，獲得權威地位，不少追求利祿的文人，投身於荒謬的讖緯迷信。此時，儒學流落迷信氾濫，孔子被神化，桓譚因不信讖緯而被冠上「非聖無法」的罪名。王充對桓譚《新論》推崇備至。王充是位求實求真的學者，無依傍，無情面忌諱，他對經、傳、諸子所見、世俗之說皆持理性的質疑態度，獨立思考，只問真偽，黜偽存真。他在《論衡》中批判所見書籍中的虛妄言論和所增飾的內容，《論衡》之作，旨在求實求真，疾虛妄，努力將虛妄顯於真。由於王充的博學，對古今史事、諸子百家、天文地理和經傳讖緯、民間迷信、風俗習慣皆有涉獵，因此，他的疾虛妄，求實求真，有客觀的認知和依據，不拘限於狹隘偏頗的陋巷中。他作〈問孔〉、〈刺孟〉二篇，乃針對漢儒守師信古，不能懷疑問難而有所啓發；他作〈實知〉、〈知實〉等篇，係針對將孔子神化的各種不實說法，做詳細而深刻的分析批判。因此，就「疾虛妄」的觀點而言，王充的《論衡》是為破妄求真，亦即求真知識而作，非為賢者立論。

王充在《論衡·效力》中將人的能力分成兩種，所謂：「博達疏通，儒生之力也；舉重拔堅，壯士之力也。」，「壯士之力」為體力，可轉用為勞動力；「儒生之力」以學問為力量，又可分為做人的學問及知識的學問。敦品勵德的儒生不但能提升道德品格，還能增長知識、培養智慧。他在〈效力〉說：「叔孫通定儀，而高祖從尊；蕭何造律，而漢室以寧。案儀律之功，重於野戰。」。知性與德性兼用可制定人類社會所需要的各種法律、制度、儀禮、典章，改造思想，安定社會，因此，論道議政的賢儒之力，遠勝於壯士之力對促進社會的進步。

王充反對漢人將孔子神聖化為「生而知之」、「神而先知」<sup>19</sup>，王充肯定博

<sup>19</sup> 《論衡·實知》。

覽古今的聞見之知，認為知識愈豐富、能力愈強，則知識分子改造社會的力量也愈大。在知識的追求上，王充強調學、思、行三者須並用，他以知識的攝取法來說明：一為聞見之知，即感覺知識，二為由思辨進行推論和類比所獲得的思慮之知，三為藉好學多問所獲致的學問之知，四為透過天天實踐所獲致的知識與技能，即日為之知。<sup>20</sup>王充特別強調學以致用，能知能行，理論與實踐結合的實踐之知，他說：「凡貴通者，貴其能用之也。」<sup>21</sup>「貴通」指博學後能融會貫通，「貴用」指知識不但要融會貫通，且能靈活運用於社會、人生之實際問題上。

在檢驗知識的真偽問題上，王充提出「效驗」和「證驗」的方法。《論衡·薄葬》云：「苟以外效立事是非，信聞見於外，不詮訂於內，是用耳目論，不以心意議也。」又曰：「事莫明于有效，論莫定於有證。」對真知識的檢驗依據有二：一是有感覺經驗的效驗為依據，一是要有心意辨說的邏輯論證；換言之，知識內容之真偽，與知識內在邏輯形式推理之正確無誤，是檢證知識真偽能否確信之三大依據。王充在〈知實〉謂：「事有證驗，以效實然」，「證驗」是對知識做過實然的「效驗」後，再進行邏輯論證形式的檢查；換言之，對王充而言，真知識既要合於邏輯形式的正確有效性，也須合乎經驗事實的對應符合性，亦即概念與實在一致化的真實性。

<sup>20</sup> 聞見之知見於《論衡·實知》。思慮之知、學問之知也見於該篇。「日為」的實踐之知見於「程材」篇。

<sup>21</sup> 《論衡·超奇》。

### 第三節 王符對時弊的批判與修正

---

王符，字節信，約生於東漢和帝、安帝之間，卒於桓帝、靈帝之際，安定郡臨涇縣（今甘肅省原縣西）人。他從小即長期涉獵諸子百家，學問厚實，對當世的政治、社會現實問題，頗富人文關懷之心。彼時，東漢政治、社會長久累積隱含的各種矛盾不斷浮現出來，衍生了諸般實然性的問題和困境；王符對這些現象和問題做過詳實的觀察和了解，對問題的癥結也做過冷靜的思考，細密的分析。他隱居著述，雖未做官，卻能對政治、社會的時弊理解深刻；對時弊的針砭切中要害且提出有見解的修正之道。他累積的著述有三十多篇文章，由於自稱「潛夫」而將著作稱為《潛夫論》，卻不意以此著作出名於世。

#### 一、宇宙觀

在宇宙觀上，王符承襲了元氣本原論，認為元氣、精氣及其變化產生了天地、萬物和人。他的宇宙生成論，大抵上是深受漢代氣化宇宙觀，特別是集大成的《易緯·乾鑿度》的影響。他認為「元氣」是渾淪未化的宇宙終極本源，「元氣」自化後，分化成質清的陽氣和質濁的陰氣，開出天地的場域，天地（陰陽）感合化生萬物及人。此外，他吸收了《老子》的「道」作為「氣」之根源，且規範了氣的運行變化。他解釋說：「道者，氣之根也。氣者，道之使也。必有其根，其氣乃生，必有其使，變化乃成。」<sup>22</sup>他進一步解釋宇宙生成萬物的質素和功能作用，在宇宙演化過程中，首先提出元氣，再說到天地、萬物和人，最後歸攝於「道」，因此，「道」是統攝天、地和人的本源，具備元氣整全的屬性。元

---

<sup>22</sup> 同上。

氣分化為天、地、人時，道亦內寓其中，他在論天人感通處，削弱神祕的吉凶禍福說，增強原係《易經》天、地、人三才交感的思想。天人之際良性的相感互動取決於天道之施，地道之化，人道之為，是否各循其道，相互之間是否「相待而成」，產生天泰、地泰、人亦泰的交融和諧，一體平衡之狀態。王符和諧有序的機體宇宙觀與《中庸》：「致中和，天地位，萬物育」的思想也是相呼應的。

## 二、人性三品說、命相與吉凶

王符從人天生的智能差異上，將人性分成上、中、下三品，他說：「上智與下愚之民少，而中庸之民多。」<sup>23</sup>中庸之民在人類所占比例甚大，是可以德化的對象，少數極惡之民違法犯法是法制懲治的對象，他說：「數陷王法者，此乃民之賊，下愚極惡之人也。」<sup>24</sup>王符將智能的高低與德行的善惡結合起來，論人性社會中實然的善惡，在中國哲學人性史上觀之，頗為突出。

在命相與吉凶方面，首先他論究了人與鬼神的關係，他說：「鬼神與人殊氣異務」、「非有事故，何奈於我」、天神「與人異禮」<sup>25</sup>。在迷信盛行的東漢，王符雖不得不承認鬼神的存在，但是他反對捨人事而任鬼神，人鬼殊氣，異世也異禮，人鬼之交涉應有分寸，他反對繁卜濫祀，特別是要人勿事不符合禮節的祭祀。王符在〈巫列〉中列舉了一系列歷史上有識之士，反對祭祀所祈禱的例子，稱許他們「可謂明乎天人之道，達乎神民之分矣」。

漢代頗流行占夢及以骨相論人事的吉凶禍福，王符對這些流行的社會文化頗為關切，並予以哲學的論評。在夢占吉凶上，王符認為縱使奇異的夢，或許有吉

<sup>23</sup> 《潛夫論·德化》。

<sup>24</sup> 《潛夫論·述赦》。

<sup>25</sup> 《潛夫論·卜列》。

凶的徵兆，人所應抱持的回應態度是「常恐懼修省，以德迎之，乃其逢吉，天祿永終。」<sup>26</sup>修合乎常理常道的德性人品，是實現吉兆及逢凶化吉的必要條件，在營造吉凶的主客觀諸因素中，人自身的人為因素，居決定性的關鍵因素。他說：「凡人道見瑞而修德者福必成，見瑞而縱恣者福轉為禍，……，見妖而戒懼者禍轉為福。」<sup>27</sup>人事的吉凶，主要繫於人的動機和行為，最後由命來總決，巫祝只是在締結人事吉凶的歷程中，居次要的輔助角色和作用，人自主自覺自行的德行因素實居主要的關鍵地位。換言之，先滿足美德義，再行祭祀鬼神，鬼神才足以賜福予人，若無德性，即使「延神」、「祭天」，也難以避禍。王符主張修善德以卻凶災而致福善的思想，與《易·繫辭上傳·十二章》：「履信思乎順，又以尚賢也，是以自天祐之，吉無不利。」頗有契應處，大抵上是抱持得道者天助，或天助有德之人的宗教倫理信念，這是一種假神道設教的宗教人文精神。

同理，王符對骨相的看法亦然。他在〈相列〉認為，人的形體「著性命之期，顯貴賤之表。」，所謂「一人之身，而五行八卦之氣具焉。」意指人形體中諸部位，皆可與五行八卦的「象類」相附會，亦即與某些事物的形象相類似。具體言之，王符謂「骨法為祿相表，氣色為吉凶候，部位為年時」，那就是說，骨架象徵人的祿位，可類比附會可做多大的官；氣色是吉凶的徵候，兆示了壽命的長短。王符認為這些都是「能期其所極，不能使之必至」。依他的意思是，先天的好骨相結合後天自覺性的人為努力，才能實現骨相所表徵的吉相之最大可能性，若只依恃骨相之佳，而乏人為的後天努力，則未必可實現吉相。

<sup>26</sup> 《潛夫論·夢列》。

<sup>27</sup> 同上。

### 三、「敦德化而薄威刑」的尚賢政治思想

儒家傳統的政治思想是德治為主，法治為輔，以重德慎刑為主調。王符法治有其不可或缺性，且須嚴格執行，所謂：「法令賞罰者，誠治亂之樞機也，不可不嚴行也。」<sup>28</sup>然而，法治究竟是以懲罪治姦來防止人作惡為亂，扮演對德治的輔助、修補角色，實現人與人互愛互助，使社會充滿人性光輝和溫暖，才是政治崇高的目標。王符在〈本訓〉說：「法令刑賞者，乃所以治民事而致整理爾，未足以興大化而升太平也。」推動道德教化之治才是政治正本清務的正道所在，所謂：「人君之治，莫大於道，莫盛於德，莫美於教，莫神於化。」<sup>29</sup>

王符詳考歷史上政治的興衰成敗原因，總結出政治所以敗亡的共同弊病在於不喜歡任用賢良。王符在〈實貢〉指出「國以賢興」乃是「古今之常論，而世所共知」，他認為每個時代都有相較下的賢人，「世未嘗無賢也，而賢不得用」<sup>30</sup>。歷代有其不同的選賢制度，西漢初期採薦舉制度，漢文帝時，「詔諸侯王、公卿、郡守，舉賢良能直言極諫者，上親策之，傳納以言。」<sup>31</sup>漢武帝亦採「親覽」對策，<sup>32</sup>若推薦不實，將受到懲罰。漢代舉薦的範圍，初期是詔舉賢良、方正，州郡察考孝廉、秀才，至東漢擴增了敦樸、有道、賢能、直言、獨行、高節、質直、清白、敦厚等。由於薦舉的範圍擴大，內容繁多，皇帝無法一一親自策問，於是弊端漸生，重大的弊病是「竊名偽服，浸以流竟，權門貴仕，請謁繁興。」<sup>33</sup>主要的問題是舉才不實及權貴人家的營私舞弊。當時流行的民謠，如「舉秀才，不知書；舉孝廉，父別居；寒素清白獨如泥，高第良將怯如雞」<sup>34</sup>，即反映其中的流弊。

<sup>28</sup> 《潛夫論·三式》。

<sup>29</sup> 《潛夫論·德化》。

<sup>30</sup> 《潛夫論·潛嘆》。

<sup>31</sup> 《漢書·文帝紀》。

<sup>32</sup> 《漢書·武帝紀》。

<sup>33</sup> 《後漢書·左雄傳》論。

<sup>34</sup> 《後漢書》，轉引自《古詩源》卷四。



## 第四節 荀悅的《申鑒》與仲長統的《昌言》

荀悅（西元一四八～二〇九年）字仲豫，潁川潁陰（今河南許昌縣）人，相傳為戰國荀況十三世孫。他著有《漢紀》、《崇德》、《正論》、《申鑒》等書，《申鑒》五篇是探討政治、社會問題的重要著作。荀悅屬於東漢末年的思想家，以「性三品」說、「三勢」說及「教法並行」為核心思想；他的「性三品」說是建立在「性」、「命」兩概念上。《申鑒·雜言下》云：「生之謂性也，形神是也。所以立生終生者之謂命也，吉凶是也。夫生我之制，性命存焉爾。」「性」指人天生的形神，亦即人之形體、精神的屬性特徵。「命」指人事的吉凶禍福。「性」、「命」相結合而有天命、人事之不同，荀悅因此而有「性三品」及「三勢」的天人關係說。

「性三品」說見於《申鑒·雜言下》，所謂：「有三品焉。上下不移，其中則人事存焉爾。命相近也，事相遠也，則吉凶殊也。」三品中，上品、下品性行有定向，吉凶的後果變化不大，占大多數人的中品，透過人事的作為影響，可使本來相近的命運，發生後天的變化，而各有不同的吉凶後果。荀悅將「性」、「命」和「人事」三者協調起來，他在〈雜言下〉說：「君子循其性以輔其命」才能實現好命。若一個人「乘天命以驕」或「違天命以濫」，則「性」、「命」和「人事」的努力三者不能協調互濟，如是，該人縱使是好命也會轉變成壞命。

所謂「三勢」說，旨在分析人事的作為力量及其局限，他說：「夫事物之性，有自然而成者；有待人事而成者，有失人事不成者；有雖加人事，終身不可成者；是謂三勢。」<sup>35</sup>三勢說與性三品說是相互關聯的，在性、命、人事三者之間，他特別強調人事對吉凶禍福的重要作用。他在《申鑒·俗嫌》批判了卜筮、忌諱、淫祀等迷信，強調「德斯益，否斯損」，他在該文中還進一步解釋「益」、「損」說：「吉而濟，凶而救之謂益，吉而恃，凶而怠之謂損。」他強

<sup>35</sup> 《漢紀·高后紀》卷六，此書係荀悅奉獻帝命，用《左傳》編年體將《漢書》改寫成《漢紀》。後人評為「辭約事詳，論辯多美」（《後漢書·荀淑傳附荀悅傳》）。



調盡人事的努力及正人事之品德，在趨吉避凶的過程中能起一定範圍的積極作用。他說：「尊天地而不瀆，敬鬼神而遠之，除小忌，去淫祀，絕奇怪，正人事，則妖僞之言塞，而性命之理得矣。」<sup>36</sup>，在自然性命的範圍內，有其客觀的定性和活動規律，天人感應式的祈請禱告是無濟於事的。

荀悅在三品、三勢中重視人的靈覺作為能力及品德之端正，在政治上提倡教化取向的德治及懲惡防邪的法治兼容並行。他在《申鑒·政體》云：「故凡政之大經，法教而已矣。」，對應於性三品說，他強調教化的推行對中人的轉向好或壞具有關鍵的重要性。至於下品的小人之性，不能自覺向善，「危則謀亂，安則思欲，非威強無以懲之。故在上者必有武備，以戒不虞，以遏寇虐。」（同上），對頑劣不悟的小人，荀悅訴諸威刑峻法的制約。對於占人口高比例的中人，他說：「若夫中人之倫，則刑禮兼焉。」（同上）、「故凡政之大經，法教而已矣。」（同上）。至於上品之才，則宜以德治的教化為主，荀悅說：「故禮教榮辱以加君子，化其情也。」（同上）。仁、義、禮、智、信，是對三品人物行教化、刑法之治的總原則和目標。

仲長統（西元一七九～二二〇年）字公理，山陽高平（今山東省鄒縣西南）人。他曾參丞相曹操軍事，著《昌言》三十四篇，十幾萬言，此書已佚，今保存於本傳三篇：〈理亂〉、〈損益〉、〈法誠〉；嚴可均《全後漢文》輯存二卷；《群書治要》、《意林》等書中也保存部分內容。

仲長統所面對的東漢晚期，政治腐敗，戰亂不息，經濟殘破，社會動盪不安，漢政權岌岌可危，知識分子多寡廉鮮恥，道德淪喪，所謂：「利害交爭，豈顧憲制，……周、孔徒勞，名教虛設。」<sup>37</sup>仲長統在這種讖緯災異迷信之說破產，社會大動亂，人們對前景悲觀的時局，使他可比其前的王充、王符等較少顧慮和束縛，對漢末政治的腐化及讖緯迷信提出深刻的剖析和尖銳的批判。

他對歷史上朝代的更替，治亂的循環做了充分的觀察，抽繹出客觀的規

<sup>36</sup> 同上，《漢紀·武帝紀一》卷十。

<sup>37</sup> 《全晉文·覈性賦》。

律，否定君權天命論。他指出政權的更替不是出於天命的意志，而是權力鬥爭的「智」與「力」之較勁，在亂世中產生新政權後，人心思定，天下亦較穩定，新獲政權者無所不用其極的利用這一時機，鞏固王權，建構及強化中央集權體制。當中央集權體制穩固後，王權毫無顧忌，窮奢極欲，以天下人的勞苦所得來供奉一姓一室之奢欲，可見權力使人腐化之現象。王權腐化後，各級官僚體系也隨之相繼腐化，綱紀敗壞後，招致外患內亂，終至政權崩解，天下陷於大動亂，在新一輪的權力角逐者，最後的勝利者又藉天命之聖名登基為天子。仲長統觀察出中國歷史的法則，總結的說：「存亡以之迭代，政亂從此周復，天道常然之大數也。」<sup>38</sup>歷代王朝的腐化和敗亡，其關鍵因素在中央集權的封建體制使君主坐享特權後，產生人性的異化，淪於不仁不智的昏君、暴君，終導致國破身亡的歷史悲劇。他將這一歷史悲劇產生的主因，歸於「富貴生不仁，沉溺致愚疾。」<sup>39</sup>

仲長統在分析歷史發展的治亂因素後，區分了「天之道」與「天道」的不同，他說：「所貴乎用天之道者，則指星辰以授民事，順四時而興功業，其大略吉凶之群，又何取焉？」<sup>40</sup>「天之道」指有自然法則可知，客觀運行規律可循的天文曆法，係人能參贊化育以建功立業的範域；所謂「天道」者，指與吉凶之祥有關的災異迷信之讖緯及巫醫卜祝，他說：「故知天道而無人略者，是巫醫卜祝之伍，下愚不齒之民也。信天道而背人略者，是昏亂迷惑之主，覆國亡家之臣也。」<sup>41</sup>。他在釐清了理性所對的「天之道」，與迷信所對的「天道」有別後，針對兩者所導致的治亂後果之不同，確立了針砭時弊的指導性原則：「人事為本，天道為末。」<sup>42</sup>，所謂「人事」指「人略」，也就是知人善用，規畫周密可行的制度、建立賞罰機制等政事。王充較強調自然無為，忽略了人事的積極作為力，仲長統指出人本身的理性認知和實踐改造的力量，這是他與王充同中有異

<sup>38</sup> 仲長統《昌言·理亂》。

<sup>39</sup> 同上。

<sup>40</sup> 見《群書治要》。

<sup>41</sup> 同上。

<sup>42</sup> 同上。

之處。因此，在政治思想上，他有同於道家言天之道是自然無爲的，卻有肯定人道有爲之不同於道家處。仲長統有鑒於「道有大中，所以爲貴」至和本於大中，因此他主張「人主臨之以至公」，改善「時王之政不平，直正不行。」的時弊。爲維持主政的公平正直原則，他強調人主應根據公平正直的原則，制度要與時推移，因、革、損、益，他說：「作有利於時，制有便於物者，可爲也。事有乖於數，法有玩於時者，可改也。」<sup>43</sup>基於公平正直原則，他抨擊了當時三種待改革的社會風氣，那就是「天下士有三俗：選士而論族姓閥閱，一俗；交游趨富貴之門，二俗；畏服不接於尊貴，三俗。」<sup>44</sup>他尤其對「豪人」<sup>45</sup>，及上層、門閥世族的不合理社會結構，不義的特權政治，予以尖銳的批判。

<sup>43</sup> 以上數引，出於《後漢書·本傳·理亂》。

<sup>44</sup> 見《意林》引。

<sup>45</sup> 「豪人」指東漢時期由地主、工商和官僚因利益結合所產生的豪強大地主。



---

## 第六章 魏晉玄學通論

---

魏晉玄學是魏晉時代具有代表性的哲學思想主流，歷時約兩百年，雖不能謂長，但其在中國哲學史上，承先啓後的提出了新的問題、視野、方法及內涵，意義非凡，重要性不容忽視。筆者認為，魏晉玄學與先秦哲學、宋明理學和當代新儒家有一共同特徵，那就是，歷史遽變，既有的穩定體制及價值觀遭到時代新情勢的衝擊，社會內在矛盾日趨尖銳化，人心惶惶無以安頓生命。生逢這幾個大動亂的哲學家，在危機感和憂患意識的驅策下，解讀問題之所生，弊病之所在，殫精竭慮地為時代的悲苦、歷史的前程找尋一合理的出路。簡言之，他們處在憂患的時代，擬以哲學的智慧來剖析困境，照亮來路，為整個混亂的時代、困惑的人心做安頓。

兩漢尊經尊儒四百年，儒學官學化，且與利祿結合，流於世俗化，隨著今文經與讖緯合流而荒誕不經，古文經學繁瑣支離，再加上經學與現實政治利害的糾纏不清，東漢末年的經學與政治同步腐朽化。從曹魏獲取政權開始，魏晉思想呈現出自由創新，爭鳴繁盛的新局面。從哲學的世界觀而言，魏晉玄學逐漸由漢代以宇宙生成論為中心的課題，轉向形而上學或本體論；從哲學方法而言，則由章句訓詁的漢代經學方法，轉向於辨明析理的名理之學及寄言出意的玄理之學。在人性論上，則由漢代氣化論的性命觀，轉向才性論及人倫鑒識的美學；在人生哲學及政治倫理上，則由漢代儒法合流的漢代儒學觀點，轉向以道體儒用為架構的儒道兼綜論，所呈顯出來的問題是自然與名教之爭及理想的聖人觀。若春秋戰國時期是百花爭放、百鳥爭鳴的子學時代，紛紛建構了各種新學派，則我們可以說魏晉時代是各家相互吸收、從辯證的過程中，融合不同學派的取向，既有哲學史縱向的承繼，也有時代各家間橫向的交流，發展和形成具突出特色的魏晉玄學或魏晉新道家。從大處來看是由當時名、法、儒、道某些部分的基礎上相攝撮合的名理學、儒道兼綜的玄理學及東晉時代玄佛交涉而形成的格義佛理學等三大思潮構作出魏晉玄學的內涵。

本章為通論，擬由魏晉玄學的緣起因素、玄學釋義、玄學的課題和方法，以及玄學的分期和主要代表人物諸面向，來展現魏晉玄學的輪廓與內涵特色。

# 第一節 魏晉玄學的緣起因素

## 一、兩漢儒學的異化和衰微

漢武帝採董仲舒「天人三策」獨尊儒術之議，立五經博士。然而，走今文經學路線的董仲舒取晚周鄒衍一派的五德終始說，主張改正朔、易服色，再加以陰陽五行說，構成一套神祕的天人感應之政治學說及災異說，漢代儒學傾於方士化的異化。兩漢之際，讖緯、符命流行，且藉依附經學而提升其深遠的影響力，其迷信、荒誕的成分日隆。

東漢的王充認為迷信與尊古是漢代學術發展的兩大障礙，他作〈變虛〉、〈疑虛〉、〈惑虛〉等篇，將陰陽五行、讖緯災異怪說，駁斥得不遺餘力；又作〈問孔〉、〈刺孟〉、〈非韓〉等篇打破時人盲目尊古的心理。王充之後，仲長統、荀悅、徐幹相繼撰文，對鞏固政權的護身符——讖緯經學予以批駁。漢儒在經學研究的缺失上有三點：一是動機上多係爲了利祿；二是偏枯於章句訓詁，以致繁瑣支離，了無生趣；三是迷信，尤其是到東漢的經學末流，予人有迂腐、固執之印象。他們雖然言忠孝名節、禮樂制度等聖賢人倫道德，但是，當大禍臨身時，他們無能於守經常達權變，既不能救世，亦不能自救。

## 二、漢末荊州學風之導引

荊州太守劉表在天下鼎沸的亂局中，不但能爲荊州帶來安定的局面，且大力推動文教<sup>1</sup>，於是，天下文士多依附歸往，各方學者聚集交流，形成一經學的

<sup>1</sup> 《後漢書》卷七四下，〈劉表傳〉云：「初，荊州人情好擾，……（劉）表招誘有方，威懷兼治。……關西、



反省改革力量。他們所努力者，雖然仍為改定經典章句，但是治學態度已轉向側重思想的探索，其中，宋衷<sup>2</sup>不僅對儒家經典有後定之功，其最大的貢獻在於對《易》及《太玄經》之注解成就。湯用彤認為荊州派《易注》的新意，或與宋衷同時注意揚雄《太玄》、《法言》有關。雖然，宋衷著作已多佚，但是我們由李鼎祚《周易集解》猶可見其易學風格乃是重義理而兼採象數；同時，宋衷解《太玄》已捨揚雄占卜象數、禍福、吉凶之理念，亦即超越數術而直探宇宙本體與變化之理，啓迪玄意（形上學）之探討。其後，王肅與虞翻開始注意《太玄》皆與宋衷有關。

被視同玄學大師的王弼嗣祖王粲與劉表同為山陽高平人，同屬漢末名士，劉表曾師事之。王粲亦屬荊州學派，長於辯論應機，熟悉宋衷之《易注》及《太玄經注》，在其《文集》中，亦偶見老莊思想之成分，例如：寡欲、守靜，當時與其受宋衷好言天道有關。由此可推知王弼之所以好老莊而注《老》、《易》，鄙棄象數之議論，乃繫於其家學淵源。荊州學派對《易》書研究之自覺精神，轉成為正始年間玄學思想的基礎，荊州學派由繁瑣章句之後定，轉至宋衷、王肅由《易》兼及揚雄《太玄經》之注釋運動，推展了漢魏間本體論之研究。從哲學史而言，漢末荊州學風對漢至魏的學術思想之承轉，提供了重要的資源和動力。

### 三、由漢至魏，談辯之風盛行——由清議至清談

戰國時期，處士橫議，諸子學盛起，黨同伐異。漢景帝時，黃生、轅固生對湯武是否受命之論辯，猶存此風，貫穿於兩漢的今古文經學之爭尤為激烈。漢

哀、豫學士歸者蓋有千數。表安慰賑贍，皆得資金。遂起立學校，博求儒術。綦毋闔、宋衷等撰立五經章句，謂之後定，愛民養士，從容自保。」

<sup>2</sup> 《全後漢文》卷八六「宋衷」條云：「衷一作忠，字仲子，南陽章陵人。劉表據荊州辟為五業從事，有《周易注》十卷、《太玄經注》九卷、《法言經》十二卷。」

代以德取材的徵辟、察舉有對人物品評之風。漢末，黨錮事件前，知識分子不滿時政之衰敗，集結群黨，期以清議力量扭轉時局，不意卻詆毀宦官，遭惹殺身之禍。其後，知識分子一則求計身退，一則仍關切政事，乃曲折迂迴的以鑒識人倫為談辯之題材，此乃歷史上所謂的「清談」。

清談係由清議轉化而來，兩者有別，在內容上，清議主要是政論性，清談則為品鑒人倫及才性名理；就態度而言，清議屬抗爭性，清談則否。蓋東漢時，知識分子之論辯多究心於技巧之運用，所謂「美音制」，其特色在設法提高談辯趣味，聽者為之醉心，清談亦有所吸收。然而，漢代士人的談辯末流已多浮華跡象，係思想貧乏所致，因此，有自覺的知識分子，意在尋求較具深度的思想以自我鍛鍊。這一有深度的思想不但要相應於時代的需求，也要相契於士風的趨向，因此，魏初士人們由漢末單純評論人物之清議，轉向發展於對玄妙哲理之探索。順勢發展，到正始年間，何晏諸輩已選定以老莊玄論為中心論題的談辯。

#### 四、王充以後自然無為天命觀之影響

漢代由董仲舒所建立的天人感應之天命觀，在東漢被王充、王符等學者不斷的質疑與批判後，欲振乏力，代之而起的是王充等人所建立的，人所不能盡知和改變的自然無為之天命觀。人對氣運之天既然只能無奈的依順而無能違逆，則面對人力微薄的人生，樂天知命而安命是唯一的選擇了。

漢代所流行的具賞善罰惡意志的上天，被王充等人消解後，至魏晉人所講的天則是自然無為的天命觀。對魏晉人而言，天雖然不具備意識與情感，卻具有無限自行運化之威力，人類的智能不足以改變它，人類行為的善惡及貴賤、賢愚的差別對它沒有感應作用。因此，人的生、死、夭、壽、貴、賤、窮、達，一切皆受這種自然力的天命所支配。漢代所執信之天福天罰，不是上天意識上的福罰，只是自然界無意識的福罰。就人生際遇的無常而言，運命之天子人命定的宿命觀

和無奈感傷。

因此，人對際遇之命運，不論貴之、賤之、愛之、輕之，皆出於人的主觀意識作用，人的生死富貴皆出於偶然的、機運的、無意識的運命之天；換言之，人對於運命之天，縱使愛之而天不能獨厚，輕之而天不能薄之。相對於自然無為的力量，人力顯得渺小，這種無目的的、自然無為的天人觀，無助於人生的趣味和希望，也喪失人進取的動力。因此《列子·力命》謂人生於天地之間，「當死不懼，在窮不戚。」、「聊乘化以歸盡，樂天命復奚疑。」人生既無法擺脫自然天命的支配，則人應識時務，順天安命，隨順人的自然本性及天的自然運勢而生活；因此，魏晉人隨順自然的人生觀，再興先秦道家的人生態度。

## 第二節 玄學釋義

就「玄學」一詞的源出而言，首見於《晉書》卷五十四〈陸雲傳（西晉）〉載：「雲本無玄學，自此談老殊進。」、沈一貫《老子通》云：「凡物遠不可見者，其色黝然，玄也。大道之妙，非意象形稱之可指，深矣！尊矣！不可極矣，故名之曰玄。」這段話是用來注解《老子》書中，統攝天地萬物，為一切存在與活動之根源的「道」。蓋《老子》一章即超越的觀省指點「道」作為萬物本根性之玄妙。所謂：「道可道，非常道；名可名，非常名。無名，天地之始；有名，萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼，此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。」「玄」兼攝「有」與「無」，為妙運生生之本。

王弼對《老子》書中「玄」的概念，有注解意義者數端：「玄者，冥也。默然無有也。」<sup>3</sup>、「玄者，物之極也。」<sup>4</sup>、「玄也者，取乎幽冥之所出也。」、「玄謂之深者也。」<sup>5</sup>綜觀王弼賦予「玄」字的涵義，乃指向存在界的終極性實在，意蘊深遠而不可測知之謂。

觀魏晉人有把「玄學」稱為「玄遠」之學者。例如：《世說新語·德性》載：「天下之至慎者，其惟阮嗣宗？每與之言，言及玄遠而未嘗評論時事，臧否人物。」，又《三國志·魏書·何劭荀粲傳》言及「玄遠」一詞的涵義：

（粲）曰：蓋理之微者，非物象之所舉也。……斯則象外之意，繫表之

<sup>3</sup> 王弼《老子·首章注》。

<sup>4</sup> 同上，〈第十章注〉。

<sup>5</sup> 王弼〈老子微旨略例〉一文。該文在《舊唐書》未載明作者，《新唐書》始標為王弼著，《宋志》及《通志藝文略》均載為王弼著，宋末以後佚。近人王維誠據《雲笈七籤》中《老君指歸略例》及《道藏》中《老子微旨略例》輯成《老子指略》，並且認為即王弼《老子微旨略例》之佚文，其說見於《北京大學國學季刊》卷七，第三號。臺灣的嚴靈峰先生亦於一九五六年六月自《道藏》中揀別，且附校記，又校張君房《雲笈七籤·總敘》有〈老君指歸略例〉一文，並確證為王弼所著，其說見《無求備齋老子集成·初編·老子微旨略例》附記，臺北：藝文出版社。

言，固蘊而不出矣。（傅）嘏善名理，而（荀）粲尚玄遠。

「善名理」指專精於形名的檢核，符應實情，具有法家嚴謹的實證精神，「玄遠」指抽象於具體事物之形上義理，乃言與象皆不能盡意，亦就是言不盡意，象不盡理。就魏晉玄學而言，「玄遠」指老莊言「道」的體用，其核心論題計有「有無」、「得意忘言」、「執一御眾」、「養生」、「自然與名教」、「聲無哀樂」等指謂遠離「事物」，屬於超言絕象的形上學問題。

### 第三節 玄學的課題和方法

就老學而言，「玄」係統合天地萬物的最高實有，具有獨立不改的自足之性；「玄學」就此意而言，是相當於哲學中所研究的形而上學、存有論或本體論。被稱為「新道家」的魏晉玄學，或玄遠之學，其基本理論在窮根究柢本體論上的「無」與「有」之關係，其人間關懷則環繞著「自然」與「名教」關係，這一涉及個體與群體的生命安頓性問題。

對漢代儒家而言，人為一歷史文化的存在，亦係一道德社會的存在，為營造出一種合理而有序的群體生活，漢代儒家認為，架構出一套具體的禮法名教以規範家庭、社會和政治的群體生活，則可制約人們的自然本性，而不致恣意妄為，淪喪道德。因此，漢政權在中央集權的威權體制下，規制了一套實踐忠孝廉潔等道德禮法，或總稱為「名教」。這套「名教」依名定教，依教涵化塑造道德理想的社會、道德人格，可是，從道家的觀點而言，人為造立的名教禮法愈繁複，則人的自然本性愈失素樸真實。蓋為政者以政治威權挾人性的利害趨避法則，藉「賞」與「罰」二柄來勵行名教，結果是一般缺乏深度自覺的人民為了避害趨利而貌行禮教，心跡不一。若是，久之則人心虛偽失真，道德禮法或名教也因威權的外鑠化而逐漸僵化、虛文化，甚至腐化。

魏晉玄學家大抵上也肯認人是一歷史文化及社會、道德之存有者，如何化解執成心以行名教之弊，及保全人本真的自然之性，得享形神充養，相親和諧，臻於逍遙自在的真人之境，亦係玄學家們所關注的人生哲學。總而言之，如何尋求一種解釋天地萬物的本體論？如何認識調和自然與名教之衝突？如何追求理想的人格與人生？如何建立合理化的社會、政治之群體生活？這些都是玄學家們所提問的哲學性問題。簡言之，在本體論層面的「有」、「無」問題，在人生、社會層面的名教與自然之衝突與調和問題，此兩層面間相接合的天人關係問題，構成了魏晉玄學的哲學課題。

若我們要進一步追問魏晉哲學的主要課題，其具體內容究竟為何？湯一介曾

在其《郭象與魏晉玄學》一書中做了較詳細的列舉，他說：

在魏晉玄學中「有」、「無」，「體」、「用」，「本」、「末」，「一」、「多」，「言」、「意」，「性」、「情」，「獨化」、「相因」，「名教」、「自然」，「無心」、「順有」等等，這樣一系列的概念、範疇都被成對的提出來了。<sup>6</sup>

觀湯先生的提法，主要集中在王弼（西元二二六～二四九年）至郭象（約西元二五二～三一三年）這一段時期，若以較宏觀的歷史視角來看，魏晉玄學的發生可回溯至西元二二〇年曹丕篡漢後，其結束則可延伸至西元五八一年楊堅統一南北朝肇建隋朝時，統計約三百六十一年。其間所涉及的問題，實較湯先生以成對範疇方式所提出者為多。例如：在典籍名篇方面有鍾會《才性四本論》所論究的才性名理問題、何晏〈聖人無喜怒哀樂論〉、嵇康〈聲無哀樂論〉與〈養生論〉、阮籍〈大人先生傳〉與〈達莊論〉、楊泉〈物理論〉、鮑敬言〈無君論〉、慧遠〈沙門不敬王者論〉與〈形盡神不滅論〉、僧肇〈不真空論〉、〈物不遷論〉與〈般若無知論〉、范縝〈神滅論〉及裴頠〈崇有論〉。在專題研究方面，除上述以外，尚有「形質神用」、「適性逍遙」、「即色遊玄」、「名士風度」、「聖人觀」、「般若觀」、「空觀」、「禪觀」、「無心觀」、「儒佛觀」……等。此外，尚有玄學史的特殊課題，例如：「正始之音」、「清談」、「格義」、「六家七宗」、「玄學的美學」……等問題。

就玄學的方法而言，相較於漢代經學，玄學革新了治學方法，擺脫了兩漢經學的章句訓詁、神祕荒誕，朝向道家簡潔、抽象、體證及名家辨名析理和法家檢覈名實的方法。粗略分之，可就才性名理及玄學名理觀之。才性名理學針對人的自然才性與人為規制的官僚層級系統間，如何識才選才以達成名實符應的

<sup>6</sup> 湯一介《郭象與魏晉玄學〈緒論〉》，臺北：谷風出版社，一九八七年，頁4。



人才學為名理學之重點，其中，鍾會編著的《四本論》，又名《才性四本論》最足為代表。從方法而言，鍾會、傅嘏、李豐、王廣等人襲取戰國時代的名家，如惠施的「合同異」，公孫龍的「別同異，離堅白」等，將感覺經驗轉化成抽象思維性的邏輯分析，這是就方法的形式義而言。從內容而言，才性名理論者把劉劭《人物志》對人之種種才性所做的具體歸納和分析，透過抽象思辨法及「同」、「異」、「離」、「合」等邏輯關係字，辨名析理後，再組合出才性同、才性異、才性離、才性合等四種才性名理的理論類型。他們有別於惠施、公孫龍之注重一般經驗事物之研究，而轉向於關注人與人之間具有個別差異性的才性之研究。大致而言，他們吸收名家的邏輯分析法，來研究人的品行與才能間的種種相互關係。才性名理學對所研究的問題剖析精微，思辨曲折深婉，使魏晉哲學的思維能力推向條分縷析，縝密精微。

至於玄學名理學，在客觀面上吸收了大量的歷史經驗和教訓，透過道家深邃智慧予以冷靜的解讀和批判。另一方面，在主觀方面再採道家「為道日損」的生命實感之體驗功夫，層層證悟出大道「無」的妙用，掘發出客觀的存有論及境界型態的形上學。玄學名理學家將客觀面及主觀面的方法交互並用，契悟了大自然的本體，促成了對時代及自我之理解。換言之，玄學名理學建立本體論的旨趣，在藉著天人關係的架構脈絡中理解自我、定位自我與自然及社會人群的相互關係，處理人生哲學及合理和諧的社會、政治生活，務求人人皆能實現內在生命自足的寧靜與悅樂。

## 第四節 玄學的分期及其主要代表人物

湯用彤是當代研究魏晉玄學的先輩，他在所著《魏晉玄學論稿》中的〈魏晉玄學流別略論〉一文，首先對魏晉玄學的流派做了區分。他依時間的先後，大致分成四派義理<sup>7</sup>：

1. 爲王輔嗣之學，釋氏則有所謂本無義。
2. 爲向秀、郭象之學，在釋氏則有支道林之即色義。
3. 爲心無義，乃支愍度所立。<sup>8</sup>
4. 爲僧肇之不真空義。

湯氏的分期法，側重在以般若學爲主，未以玄學本身爲主體。就《老》、《莊》、《易》三玄的研究概況觀之，只論及王弼與向、郭，分法偏窄。

馮友蘭在《中國哲學史新編》對玄學的分期與分派，他說：

玄學是有派別的，……都是圍繞有無的問題立論的。一派是王弼、何晏的「貴無論」；一派是裴頠的「崇有論」；一派是郭象的「無無論」。<sup>9</sup>

又說：

玄學發展的三個階段中，王弼、何晏的貴無論是肯定，裴頠的崇有論是否定，郭象的無無論是肯定之否定。它否定了裴頠對於「玄遠」和「越名教」的否定。<sup>10</sup>

<sup>7</sup> 見湯用彤《玄學·文化·佛教》、《魏晉玄學論稿·魏晉玄學流別略論》，臺北：廬山出版社，頁45～58。

<sup>8</sup> 此說是否成立已見疑於後世，元代文才《肇論新疏游刃》已啓疑竇。請參見《續藏經》第七十二冊，詳細之考證見蔡纓勳《僧肇般若思想之研究》，臺灣師範大學國文研究所碩士論文，一九八五年，頁58～86。

<sup>9</sup> 見馮友蘭《中國哲學史新編》第四冊，第三十七章《通論玄學》第三節〈玄學中的派別和發展階級〉，北京：人民出版社，頁40～42。

<sup>10</sup> 同上，頁42。

馮氏的分派，顯然是爲了套黑格爾的辯證法：正——反（否定）——合（否定的否定）。雖然在辯證法的形式歷程觀上看似合理，但是，就內容意涵而言，裴頠的「崇有論」對王弼「貴無論」基本上是誤解的，並不構成對王弼有效的否定；同時，馮氏分派既以有無問題，但是如何轉化成「玄遠」和「越名教」亦未充分解說，郭象的「無無論」意涵爲何？是否對裴頠的「崇有論」構成有效的否定，也令人質疑不已。

湯一介對魏晉玄學之發展做了階段性的畫分。他說：

- （一）正始時期（西元二四〇～二四九年）：以王弼、何晏爲代表，其中又以王弼爲主。
- （二）竹林時期（西元二五四～二六三年）：以竹林名士嵇康、阮籍爲代表人物。
- （三）元康時期（西元二九〇年前後）：以向秀爲先期人物，再區分爲裴頠、郭象二支。
- （四）東晉時期：以張湛爲代表。

這一分法顯出分期的意義大於理論分配的意義。以時代分期是歷史前後的時序關係爲著眼點，其中亦有可議之處。例如，「竹林」指特殊的名士集團，非記時序的年號與另三者有不一致處，但是作爲特殊的名士集團，亦係代表特殊的歷史際遇，意在突出特殊的歷史時期。因此，名稱雖有不一貫處，但用以表達時間的用意上仍是可取的。又阮、嵇早年亦及於正始；向秀的時代跨越於竹林與元康時期；張湛的時代也跨越於元康與東晉時期；這在歷史的時序分期法中是難以避免的困難。至於分派不能突出，這與玄學的問題多樣，玄學家並不共同聚焦於某一特定的問題，提出具特色且可相互區隔的理論，構成一問題史有關。大抵而言，湯一介的分期法仍有其可參考和採用處，較遺憾的是，他未處理東晉玄佛交涉的佛學；筆者認爲東晉時期似可分成東晉的玄學及東晉的佛學兩部分。

## 第五節 清談與魏晉哲學

清談始於曹魏正始年間，止於南朝梁代<sup>11</sup>。南朝人劉義慶編著，劉孝標作注的《世說新語》一書<sup>12</sup>，大篇幅的記載了魏晉清談活動，由該書可得知，當時參與清談者大都是些名士，喜研讀《老》、《莊》與《易》。《世說新語·文學》載曰：「三日不讀《道德經》，便覺舌本間強。」，他們勤學敏求，善辭令，談玄論道、剖析妙理，叫做清言、玄談、塵談。「清談」是名士們自發的，不拘形式的小型自由聚談，每次皆有一定的主題，如才性名理學的「才性之辨」，玄學名理學的「有無之辨」、玄佛交涉期的「真俗之辨」等等。

清談的辯論有其進行的方式，最主要的是主客問難式，其情況是先由主家提出內容及個人見解，稱為「豎義」或「立義」，然後，再由一客或數客問難，稱為「咨疑」。若經過主客間往返問辯對答而釐清了問題，謂為「送一難」而「通一義」；若雙方爭執不下，陷入僵局，則雙方可各自保留看法，由第三者出面「釋二家之義，通彼我之懷，常使兩情皆得，彼此俱暢」。清談是充分論理的自由討論會，旨在探尋「理源」。在清談進行時，豎義的主家常是清談高手，擔當主持人，在習俗上，他們必執麈尾為道具，藉以助談興或顯示自己的身分，表示具有組織、主持和指揮清談的資格；<sup>13</sup>因此，名士、清談和麈尾三者密不可分。

名理學的才性之辨是帶有老莊色彩的清談，它是由兩漢經學發展至魏晉玄學的一中介環節，也是由漢末魏初的清議轉化為曹魏正始前後的清談之重要分界線。才性二字並提最早見於王充的《論衡》，隨漢末魏初現實政治選士之需要，

<sup>11</sup> 唐翼明先生在一九九二年，於臺北東大圖書公司出版《魏晉清談》一書，該書分上下兩篇。上篇的標題為「清談的名義、形式與其內容」，下篇標題為「清談的起源、發展及其演變」。該書廓正釐清了「清談」的諸般問題。

<sup>12</sup> 《世說新語》採集了大量已散失的史書資料，涉及的人物有五、六百人，上自帝王卿相，下至士庶僧徒，皆有所記載，是一份研究魏晉清談發展歷史和魏晉學術演變過程的珍貴資料。此書是研究漢末至魏晉間歷史與思想的重要文獻之一。

<sup>13</sup> 麈尾是一種形如樹葉，底部靠柄處較平直，有點像羽扇。清談的主持者靠它發號指揮，猶如一種叫麈的大鹿，搖動麈尾指揮群鹿的行動方向般。清談者一執麈尾，表示身份地位崇高。

才性問題重新被提了出來，鍾會將當時清談所討論出來的各種講法，匯集成才性四本論；由此得知清談對魏晉名理學的發展產生很大的作用。

清談對魏晉玄理學也起了重要的促進作用。玄理學家對「有無之辨」的清談是從魏齊王芳正始年間，何晏與王弼二人的談論開始的。何、王兩人皆是清議高手，他們兩人結交了彼時一些清談名士，相互往還，精研玄理，形成熱烈的風氣，兩人企圖將漢代儒家的綱常名教，植基於道家自然無為的理論基礎上。及西晉，名理學家裴頠著《崇有論》批駁何、王的貴無論及無為政治。

竹林時期的清談名士，旨在發展莊子逍遙放達思想，目的在揭露司馬氏集團假「名教」之名，行違逆人的自然之性，這一虛偽凶殘的面具。據《世說新語·文學》載：「初，注《莊子》者數十家，莫能究其旨意。向秀於舊注引外解義，妙析奇致，大暢玄風。」郭象《莊子注》的問世，可說是魏晉清談發展的結果，使莊學更為時興，時人因此而稱莊老，不稱老莊。

魏晉清談也促進東晉玄佛之間的相互交融。當時傳入中國的「禪學」與「般若」兩系佛學，採取「格義」或「合本」的方法，即以老莊學說的外典解釋載佛教教義的內典。魏晉佛學，特別是從印度傳入的般若性空學說，主要研究「真俗二諦」的蘊意和相互關係，與王弼的「貴無」和郭象的「玄冥」有貌似處。玄學言「無」，佛學說「空」，兩者皆從否定對現象世界的執著開始，務求精神上的自我解脫。因此，佛學也被選為清談的材料。東晉的支道林創「即色論」，他不但親身參與清談活動，且是清談界受矚目的人物。東晉的清談家普遍地受到佛理的影響，清談名流對曾經精研《老》、《莊》的支道林法師甚為敬佩，稱讚他「尋微之功，不減王弼。」<sup>14</sup>

綜觀「清談」與玄學的相互關係，我們可以說清談是玄學的表現形式和發展動力，玄學是清談的論辯內容。清談所依據的典籍為三玄，就清談的發展史脈觀之，《莊》重於《老》。玄學始自何晏、王弼，所謂玄學或魏晉新道家的理論

<sup>14</sup> 《世說新語·文學篇》。

特色，主要是儒道兼綜，道體儒用，以道化儒。就玄學家與清談及玄學的關係而言，玄學家們處在新舊文化思潮的交替關鍵上，玄學家藉清談得到思想的自由和自我表達；玄學家處在徬徨迷失的人生苦難中，可藉清談來與同好進行思想與情感的交流和分享彼此，且在這一歷程中找到共識和滌除內心的困惑與苦悶。

---

## 第七章 正始玄學

---



這是玄學理論的創始期，以何晏、王弼爲主要代表人物，其他尚有夏侯玄、鍾會、荀融等人。魏晉玄學若干主要的論題，例如，道論、有無問題、老不及孔、聖人有情無情論、言意之辨等在此時期被提出。六朝後人因玄學的末流餘緒，而對「正始之音」一詞賦予貶意。然而，正始玄學扭轉漢代僵化沉滯之經學，開創了充滿思辨性、啓發性之玄學新思潮，掀起此後三、四百年之學術波瀾。

何晏與王弼雖皆是正始玄風之開創者，但彼此的成就不同。何晏對清談風氣的倡導有功，《文心雕龍·論說》云：「迄至正始，何晏之徒，始盛玄論。於是聃、周當道，與尼父爭塗矣！」蓋何晏善清談且提倡之，由於他擁有權威，且清談對士人有吸引力，因此，崇尚者衆。何晏雖居高位，提倡清談之風，但是就清談思想內容之精熟而言，則何晏僅屬革創者，待王弼玄論出，堪謂「前修未密，後出轉精」。

# 第一節 王弼的玄學

## 一、生平事略

王弼，字輔嗣，三國魏山陽高平人（今山東金鄉縣西北），生於魏文帝黃初七年（西元二二六年），卒於魏齊王芳正始十年（西元二四九年）。他自幼才情超異，性情純和，唯美尚智，能言善辯，傾好玄理。王弼治學儒道兼修，在清談場上辯才出類拔萃，深得何晏的賞識；王弼與同時的文武才人鍾會（西元二二五～二六四年）同享名氣。王弼的學術著作計有《周易注》、《老子注》、《論語釋疑》<sup>1</sup>三種，見於諸史著錄者有《周易略例》〈老子微旨例略〉及〈大衍論〉等。他的注《易》扭轉兩漢以來象數易發展到氾濫無歸的弊習，他的《老子注》下開魏晉三百年老學之玄風。王弼在清談上以自然出拔致勝，晉以後的清談者，每當剖辯理源到最精彩時，會情不自禁的追思「正始之音」。東晉袁宏（西元三二八～三七六年）作《名士傳》將王弼列為「正始名士」。<sup>2</sup>

## 二、貴「無」而不賤「有」的本體論

王弼認為「道」涵融「有」、「無」，其有無論分見於《老子注》、《周

<sup>1</sup> 《論語釋疑》二卷（或云三卷）：此於《隋書》、《新唐書》、《舊唐書》及《經典釋文》中皆有著錄，今已不存；唯間見於皇侃（西元四八八～五四五年）的《論語義疏》與邢昺的《論語正義》中。清代馬國翰（西元一七九四～一八五七年）《玉函山房輯佚書》中的輯本，乃是從皇侃《義疏》、邢昺《正義》與陸德明《釋文》中採輯而得，計四十節，合為一卷，這也是目前能看到的《論語釋疑輯佚本》。

<sup>2</sup> 東晉袁宏（彥伯）作《名士傳》，「以夏侯太初（玄）、何平叔（晏）、王輔嗣（弼）為正始名士。阮嗣宗（籍）、嵇叔夜（康）、山巨源（濤）、向子期（秀）、劉伯倫（伶）、阮仲容（咸）、王濬沖（戎）為竹林名士。裴叔則（楷）、樂彥輔（廣）、王夷甫（衍）、庾子嵩（凱）、王安朝（承）、阮千里（瞻）、魏叔寶（珍）、謝幼輿（鯤）為中朝名士。」，語見《世說新語·文學》第九十四條，劉孝標注所引。楊勇校箋本。

易注》、〈老子指略〉及〈大衍論〉。王弼貴無而不賤有的本體論，主要有兩論旨，有與無相涵相需。他說：「將欲全有，必反於無」<sup>3</sup>、「夫無不可以無明，必因於有。」<sup>4</sup>王弼繼承《老子》有生於無的宇宙生成論，更根源性的轉進成「以無為本」的本體論。「以無為本」的「無」，係超越一般「有」與「無」的相對性，而為一統攝一切的終極性存有的「至無」。「至無」係形而上的道體。就此道體之道相而言，含有無限的特性而無形無名；就此道體之道用而言，其周流運轉之妙用無窮，遍及萬事萬物，可說是無處不在，無時不發用。因此，以「無」指謂本體性的「道」，一方面可表徵著道體之無形無名，另一方面也表詮著道體之無限妙用。

就方法論而言，本體義的「無」並不純是抽象思維的產物，而也需由人自身在生命實踐的體證進路上通極於形上的沖虛之玄境，在玄境中觀省「無」之作用於萬物而自行開顯。「無」的妙用，就萬物的存在與活動而言，係萬物實現自身的形上根據，今將萬物視為「有」，則王弼認為不能孤懸或離開萬物而說一「無」的存在，「無」就內在於萬物，且藉萬物自生自化的作用來自我開顯。「無」和「有」的關係是以「無」全「有」，藉「有」顯「無」的體用合一關係。

總之，王弼持體用如一的實在論觀點，在他的形上用語中，對「體」的稱謂隨其不同的分殊面和蘊意而有不同的稱謂法。例如，他注《老子》十章處云：「一，人之真也。」、注八十一章曰：「極，在一也。」。他在《老子指略》中以道、玄、深、大、微、遠稱謂之，且解釋說：「然則，道、玄、深、大、微、遠之言，各有其義，未盡其極者也。然彌綸無極，不可名細；微妙無形，不可名大。是以篇云：字之曰道、謂之曰玄，而不名也。」、他在其他地方或稱之為「體」、「宗極」、「太極」、「宗」、「主」、「本」、「母」、「無」等，雖異言殊稱，卻相互蘊攝，指向絕對的「一」，亦即本體或「無」。

<sup>3</sup> 王弼注《老子》四十四章語。

<sup>4</sup> 韓康伯《周易·繫辭傳》「大衍之數」句下注引王弼曰。

對王弼而言，本體絕非離開具體萬事萬物而隔絕單顯之「體」，「體」係寓於「用」中的成用之體，「用」因體而顯，乃是承體起用之用，體用無間，相涵相攝為一。王弼的「體」與「用」乃道的雙重性，他以「有」與「無」這對具對顯性的概念來描述「道」的雙重性。「無」是就天地萬物在探本尋源的回溯性過程中，返回其本根，所謂「天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。」<sup>5</sup>「寂然至無」之體，一方面意指其渾然無狀無象，寂寥無體，另一方面意謂其無執無為，故能苞通天地，無物不經。作為天地本根的「至無」恆蘊涵著發而為「有」的徼向性。王弼說：「天地之物皆以有為生，有之所始，以無為本。」<sup>6</sup>「道」之「有」性係由寂然至無的道體而發，所謂「發」係「道」長、育、亨、毒萬物，使個物實現的歷程。

道之「無」性與「有」性，關係著萬事萬物生成返轉的生化運行，道之「無」必徼而為「有」，「道」之「有」必返歸於無。質言之，道恆處於徼之、返之、徼之的動態運行。萬物隨道之運行而始於「無」成於「有」，「有」、「無」二性在「道」自然的運行中渾然為一，謂為「玄」。王弼解釋說：「兩者，始與母也。同出者，同出於玄也。異名，所施不可同也。在首則謂之始，在終則謂之母。玄者，冥默無有也。」<sup>7</sup>「無」為「有」所承之體，「有」是「無」所發之徼。「道」之「無」、「有」兩性圓應無方，在萬物生成的過程中，「無」為之「母」，「有」為之「始」，二義渾同。在王弼本體論用語中，諸如體、用；無、有；本、末；母、子等對顯性概念，係在體用一如，圓融無間的總持性下所做的分別性之解析。其「體」無「用」有，守母存子，崇本舉末，執一統眾，知常御變，存靜制動等諸論點，則係在分別性之總持關係中，統合了原相即不離的體用關係。

<sup>5</sup> 王弼注《易·復卦》，見樓宇烈《老子周易王弼註校釋》、《周易略例·明象》，臺北：華正書局，一九八一年初版，頁591。

<sup>6</sup> 同上，王弼注《老子》第四十章，頁110。

<sup>7</sup> 同上，王弼注《老子》第一章。

### 三、性統情的「性其情」說

湯用彤〈王弼聖人有情義釋〉一文，謂「王弼學襲老氏，故其討論性情亦以動靜為基本概念。」，又說：「論性情，則所究者心性之源，為形上學之問題。而注重形上學者，恒由天命以推及人事。因此而不能不論：（一）性之本為善為惡，（二）性之質為陰為陽，（三）心性之動靜，及（四）天理人欲之關係。論此四者皆須分辨性情。王弼不論才性而辨性情者，因其為形上之學家也。」<sup>8</sup>我們可藉著這四項問題來了解王弼的人性論及功夫實踐之主張。

王弼在《論語釋疑》中曾謂：「夫喜、懼、哀、樂，民之自然。」，喜、懼、哀、樂為人的情感特徵，既出於人的自然生命，則不必刻意禁絕它；他在注《老子》二十六章處說：「不違自然，乃得其性。不塞其源，不禁其性。」王弼人性論既採道家，則亦循道家無善無惡的自然本性論之路數，他在《論語釋疑》注解〈陽貨〉第二章「子曰：性相近，習相遠也。」云：「近性者正，……能使之正者何？儀也、靜也。……今云近者，有同有異，取其共是。無善無惡則同也；有濃有薄則異也。雖異而未遠，故曰近也。」人性的自然本性是人可資以正常發用的本質本能，且天生蘊涵著靜默之儀則規律。就「性」之形上本體而言，性本於「道」無分於善惡，是人與人普遍相同的，但是，從宇宙發生論言人物的生成時，則個別人物隨著氣稟濃薄的不同，內在於氣稟中的「道」已個別化，曰「德」，「德」亦隨氣稟的不同而有不同的性向和表現方式。人與人的個別差異在於氣稟不同，所稟的自然本性也隨之殊別化，這是人人殊異的「自然之質」，以後的宋代張載稱之為「氣質之性」。王弼注《易·損卦象傳》云：「自然之質，各定其分，短者不為不足，長者不為有餘，損益將何加焉？」

對王弼而言，「性」係本體論的層級，「情」則是宇宙發生論，亦即人物

<sup>8</sup> 見湯用彤《魏晉玄學通論稿·王弼聖人有情義釋》，收入《魏晉思想》甲編五種之中，臺北：里仁書局，一九八四年一月版，頁83。

已生成這一層級。「性」不等同於「情」，但是，當性真實於個體生命或個別化的人物時，則構成自然如己的個體差異，善惡的差異繫於「性」是否能端正「情」，或「情」能否依順於「性」。《莊子·天地》曾說：「流動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。」、王弼說：「道不違自然，乃得全性，法自然也。」<sup>9</sup>道不違自然乃以自然為性，人順任本性之自然也才能如道不違自然般的「乃得全性」。相照於莊子，則王弼主張修性保神以正性全性。王弼的研究學者林麗真說：「王弼所謂的『儀』或『法』，就靜態義講，係指一切自然的規律，它看似靜而無為，卻是隱含著生發、支配萬有與五情的一種隱性的功能；就動態義講，係指一種『以自然為儀』、『以自然為法』、『無違於自然』的人生儀則和態度。人們能使情近性以符合於正的，正是這種『因』、『任』、『無違』於『自然儀則』的態度。」<sup>10</sup>道家以體用言動靜，靜為體，動為用，靜以制動，動由靜發；王弼注《易·乾卦文言傳》云：「夫識物之動，則所以然之理可知也。」，物靜態的所以然之理，得透過「動」來開顯。

《禮記·樂記》將道家的動靜關係用來解釋人之性與情，所謂：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。」王弼以寂然至靜既為天地之本，亦為人物之本，動起於靜，則對應於人性的性與情，則衍生情發自性的概念。王弼在《易·乾卦》的〈象傳〉及〈文言傳〉中注情（含欲）的發動，不違性靜之儀才是正常而能經久。他注〈乾·象〉所謂：「乾道變化，各正性命。」處云：「靜專動直，不失大和，豈非正性命之情者邪！」意指以性正情之情，或不違性靜之儀之情，順任無違的正直於性律而活動。「性」所蘊涵的自然儀則，就是事物的自然本性，亦即是天賦的性律，順之則昌，逆之則亡。王弼說：「不性其情，焉能久行其正？此是情之正也；若心好流蕩失真，此是情之邪也！」<sup>11</sup>這是發揮漢代道家的說法。蓋漢代道家就自然生命原始渾樸的狀態言「性」，心超乎性，對

<sup>9</sup> 見《老子》第二十五章，出處同注7。

<sup>10</sup> 林麗真〈王弼「性其情」說析論〉，收入《王叔岷先生八十壽慶論文集》，一九九三年六月，頁6。

<sup>11</sup> 王弼《論語釋疑》注解《論語·陽貨》「性相近，習相遠也」處。出處同注7，頁631。

性所下的功夫在「養」不在「治」，這是道家的修心養性。不論是寡欲的清心或虛靜心，其目的在保任性的原始渾樸，不違逆性律。王弼不但吸收以養生論為主調的漢代道家人生論，且在儒道兼綜的意向下會通了《老》與《易》的核心精神，林麗真評論王弼說：

王弼強調以「虛靜」、「柔順」、「無違」為主的人生儀則中，實蘊涵一般「剛直」、「無偽」、「久行其正」的生動精神存在。這種「靜專動直」、「性一情正」的觀念，正是他在《易》之主「健」與《老》之主「靜」精神中，巧於融通儒道歧異的微妙玄思！<sup>12</sup>

#### 四、理想人格——聖人論

聖人是否有情係正始玄學關注的一問題。何晏主張聖人無喜怒哀樂說，承順漢人聖人象天說，及摻入漢魏之際的自然哲學。何晏的天乃自然之天，聖人與天地同德，一任自然，聖人所以能一任自然係涵養的虛靜心，不為物喜，不為己悲，超脫於喜、怒、哀、樂的情緒支配，聖人既已臻於不受外物的纏累和拘絆，則聖人是無情的。何晏聖人無情說係一時流行的論調，為鍾會等人所附合。據何劭〈王弼傳〉載：

何晏以為聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之，弼與不同，以為：「聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。」。

<sup>12</sup> 同注12，頁7。



聖人的神思睿智與五種情感生活之感受是並行不相悖的。聖凡在五情感受之異上，聖人有情而無累，常人則另受感情的纏累和拘絆。聖人虛靜靈明，明白四達，對道體無的妙用能有所契悟，因此，聖人在應物時能發乎五情而解消偏執之情於神明所契悟的玄理。因此，聖人情而不情，亦即不偏執於情，以廓然大公的道心，不迎不拒的應物而不累，使五情之泛起猶船過水無痕，風過竹林不留影。

王弼舉孔子為例，具體的說明其聖人有情論，他說：

夫明足以尋極幽微，而不能去自然之性。顏子之量，孔父之所預在，然遇之不能無樂，喪之不能無哀，又常人狹斯人，以為未能以情從理者也，而今乃之自然之不可革。……故知尼父之於顏子，可以無大過矣。<sup>13</sup>

孔子因結識顏回這麼一位得意門生而感喜樂，後因顏回早逝，痛失英才而感悲哀；孔子的樂與哀係出於人之常性，不違自然之性，可是孔子「以情從理」，亦即以理化情，或以性正情，故「可以無大過矣」。此外，王弼在《論語釋疑》，解「佛肸召，子欲往」一般，亦可佐證被尊為聖人的孔子體沖和以通「無」，應物有「情」而不累。他說：

孔子機發後應，事形乃視，擇地以處身，資教以全度者也，故不入亂人之邦。聖人通遠慮微，應變神化，獨亂不能汙其潔，凶惡不能害其性，所以避難不藏身，絕物不以形也。

「機發後應」不啻是孔子神明茂，以神思睿知觀照物情以應物，「通遠慮微」亦就是孔子體沖和體證「道」無為的妙用。由此可見王弼在儒道兼綜融通中，以玄聖的內涵抽換儒聖的品節，他再以玄學義所獨尊的聖人來品評孔子與老子，明捧

<sup>13</sup> 何劭〈王弼傳〉載荀融與王弼駁辯《易》「大衍」論，王弼答荀融語。

孔子卻暗升老子，而有老不及孔說。《三國志·魏志·鍾會傳注》引何劭〈王弼傳〉曰：

裴徽爲吏部郎，弼未弱冠往造焉，徽一見而異之，問弼曰：「夫無者，誠萬物之所資也，然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？」弼曰：「聖人體無，無又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恆言無所不足。」

本體的「無」非言說性的名言概念所對待及所能充盡，本體的「無」係真實的存有，應採主體生命真切體受的體證進路來契悟映發，換言之，本體之知是實踐性的體驗觀照之知，這是立體性的生命境界進路。王弼注《老子》首章云：「故常無欲，空虛其懷，可以觀其始物之妙。」「空虛其懷」意指對「道」的修證體悟，必歷經虛靜心的治心功夫，亦即實踐性的進路。「體無」之「體」意指實踐、體現義。「體無」之「無」指聖人在功夫實踐的歷程上所達到的無的境界，以及所體認道的「無」的形上原理及妙用。然而，王弼聖人觀中，雖頗有見地的把「性」與「情」的關係，透過本末、有無、動靜的範疇架構，作哲學性的論證和建構，但是，王弼主張「性其情」的「性」，究竟是道家無善無惡的本真之性，亦即道內在於人生命中的存有，與儒家仁心義性的道德人性論有所間隔。

## 五、言意之辨的認識論

王弼的言意之辨屬認識論，係奠基於本體論的本末有無之辨上。以無全有之無，是無所不在，妙用無窮的本體，王弼在《老子指略》中云：「道、玄、深、大、微、遠之言，各有其義，未盡其極者也。」因此，經驗界的概念名言對「道」之體用不足以盡言和盡意。言意之辨出於《周易·繫辭上傳》：「子曰：

書不盡言，言不盡意。聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言。」言說既不足以表述一切，那麼所立的象是否能完足的表意盡意呢？

王弼針對《易》這一問題，吸取了《莊子·外物》的筌蹄之喻來辯解言、象與意三者之間的層層關係。他說：

夫象者，出意者也；言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌。……然則忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也；重畫以盡情，而畫可忘也。<sup>14</sup>

言、象、意三者的關係，可從《易》之作者與讀者的互動關係來了解。從《易》書作者如何表達其所契悟的意理而言，他先用他所隸屬的語言團體所共享的文字來表述，然而，經驗性的語言文字有其局限性，有其不能盡言處，且已表述出來者又有不足盡意處。因此，作者為補充語言文字表意之不足，而畫卦立象，以表徵性的符號形象，較生動而富彈性的傳達作者豐富的寓意。就表述的層次而言，「象」高於「言」，皆是表「意」的媒體和歷程，「意」是「象」和「言」所欲盡可能表述的目的；然而，「意」所體悟到的乃是形上的理，合稱為「意理」，「言」與「象」乃因言議比擬「意理」而設，有形跡可尋可憑藉，為形而下者。因此，就王弼的本末關係架構而言，「意」為形而上的層級，乃是「言」、「象」所由據之「本」，針對所擬表述的「意」而言，「言」、「象」是末。

就讀《易》者解讀作《易》者心中的意理而言，「言」與「象」是層層解開意理的密碼，按王弼本末的關係架構而言，其所謂「尋言以觀象」、「尋象

<sup>14</sup> 王弼《周易略例·明象》。

以觀意」的歷程，就是「由末返本」的程序。就讀者理解的意義而言，其所循「言」、「象」、「意」的程序恰巧與作《易》者相逆反，因此，讀《易》者尋繹言之理，則可以得象；尋繹象之理，則可以得意。王弼藉《莊子·外物》的比喻而言，言之於象，猶比蹄之於兔；象之於意，猶筌之於魚；蹄是得兔的憑據，筌是得魚的器具。若得兔則可忘蹄，得魚可以捨筌，若拘執言而蔽於象，或執象而失意，則陷於捨本逐末，或執末忘本，而得到作《易》者立言、設象、畫卦所內蘊的意理了。

依王弼之意，研《易》不能執著於言、象不放，以致以言害意和昧於象外之意；讀《易》者宜本著「言」、「象」達「意」的認識，以開放的解讀心靈，本著寄言出意、隨象取義的態度來解《易》。他在注《乾卦·文言傳》處舉出一實例：

夫易者，象也。象之所生，生於義也。有斯義，然後明之以其物，故以龍敘乾，以馬明坤，隨其事義而取象焉。

言與象皆以意理為據，例如，用「龍」來表徵乾的剛健之德，用「馬」來表徵坤的柔順之德。他在《周易略例·明象》中進一步闡明其旨，他認為只要實現達「意」的目的，可自由取象，若要表徵坤卦的柔順之德，不必拘執於非取象於牛不可，宜以活潑開放的心態，隨義取象。

王弼的言意之辨調和了漢《易》大師荀爽的姪孫——荀粲（約西元二〇三～二三一年）與其兄荀悝的爭執。荀粲尚玄遠崇道家，他認為儒家經典乃聖人之糠粃，引子貢「夫子之言性與天道不可得聞」的說法為佐證，謂本體義的至道超言絕象，並以「言象不可盡意」之旨，意圖擺脫章句訓詁的經學。其兄荀悝持相反的看法，他認為六經乃完足的聖典，微言妙理盡蘊於言象，且以《易·繫辭傳》「聖人立象以盡意，繫辭焉以盡言」為證，力倡「言」與「象」可盡意說，可見其宗儒守舊的態度。

王弼崇道不賤儒，他採兼綜調和的策略。他一方面主張「言」、「象」本身

不足以盡意，以破除章句小儒對文字與物象的表面拘執；另一方面，他又倡言以寄言出意和隨義取象的方法來引導人不執於言、象而能透過言、象的媒介作用，超越的去契悟「言」外之意，「象」外之理。湯用彤先生對魏晉玄學的言意之辨做了宏觀式的評論，他說：

夫玄學者，謂玄遠之學。學貴玄遠，則略於具體事物而究心抽象原理。論天道則不拘於構成質料（Cosmology），而進探本體存在（Ontology）。論人事則輕忽有形之粗跡，而專期神理之妙用。夫具體之跡象，可道者也，有言有名者也。抽象之本體，無名絕言而以意會者也。跡象本體之分，由於言意之辨。依言意之辨普遍推之，而使之為一切論理之準量，則實為玄學家所發現之新眼光新方法。王弼首唱得意忘言，雖以解《易》，然實則天道人事之任何方面，悉以之為權衡，故能建樹有系統之玄學。<sup>15</sup>

湯氏對魏晉玄學有深究，他的評論頗為中肯，足供參考。

## 六、自然與名教之辨

「名教」一詞源出於嵇康的〈釋私論〉，大抵指漢代人為設置的典章制度及造立孝悌仁義之道德禮法等有形的規範。王弼在其著作中使用過「形器」、「制度」、「禮法」、「人倫」等隸屬於名教概念外延的語彙。他對「自然」採本性、本體義，萬物一方面以「無」為本體，另一方面亦係「萬物以自然為

<sup>15</sup> 見湯用彤〈言意之辨〉一文，出處同註10，頁25～26。

性。」<sup>16</sup>，蓋「無」的本性從其微向現實性的作用觀之係「順自然」。<sup>17</sup>就這一意涵而言，自然與名教的相互關係，相當於「無」與「有」、「體」與「用」或「本」與「末」的關係。

由王弼的言意之辨可知其勿執象而忘其意，導出勿執末而廢其本，再推論出勿因執名教而廢自然本性。王弼未因得「意」、崇「本」而否定揚棄言象、名教（道德禮法等）的價值。他本著體用一如，本末一貫的形上學，倡名教出於自然說，所謂：

樸，真也。真散，則百行出、殊類生，若器也。聖人因其分散，爲之立官長。以善爲師，不善爲資。移風易俗，復使歸於一也。<sup>18</sup>

始制，謂樸散始爲官長之時也。始制官長，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。<sup>19</sup>

「用」係承「體」而發用，若能存守本體，則源源發用而無斷失之憂，若離間本根之母，淪爲無體之用，則將失喪本源而不復發爲用。因此，若能守母，則子存，亦即固本貞源而得源源相繼的清、寧、靈、盈、生、貞；若偏執於用而闕於大體，捨本逐末，則失「母」之「子」終將流於裂、發、歇、滅、蹶之困境。

王弼不但將名教與自然置於「母」與「子」的關係架構，謂「自然」爲母，「名教」爲子，且將之置於「本」與「末」的關係架構中。本末關係是體用關係的另一種表述形式，本以統末貫末，藉末以開顯自身，本末一貫，「末」蘊涵於「本」。因此，從「本」在邏輯上優位於「末」而言，我們崇本則可舉末，若從矯治流俗偏執於末而遺忘「本」的弊病而言，王弼以崇本息末來提醒陷溺於執末失本者。王弼在《老子指略》中有段極精闢切要的崇本息末論，茲載錄於

<sup>16</sup> 王弼注《老子》二十九章語。

<sup>17</sup> 同上，三十七章「道常無爲」語。

<sup>18</sup> 王弼注《老子》十八章語。

<sup>19</sup> 王弼注《老子》三十二章語。

下：

《老子》之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。觀其所由，尋其所歸，言不遠宗，事不失主。……故閑邪在乎存誠，不在善察；息淫在乎去華，不在茲章，絕盜在乎去欲，不在嚴刑；止訟存乎不尚，不在善聽。故不攻其爲也，使其無心於爲也；不害其欲也，使其無心於欲也。謀之於末兆，爲之於未始，如斯而已矣。故竭聖智以治巧僞，未若見質素以靜民欲；興仁義以敦薄俗，未若抱樸以全篤實；多巧利以興事用，未若寡私欲以息華競。……故見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利，皆崇本以息末之謂也。<sup>20</sup>

「崇本息末」是王弼一表一遮，一正一反的表詮方式。王弼以神明之茂，體沖和而通悟本體「無」的妙用。他以形上的智慧觀照道體妙用時的無執、無欲、無累和無爲之自自然然的特性予以正面肯定且教人師法。至於彼時外鑠性的他律性的名教，如標榜仁義、聖智、孝慈等德目，他並未在實有層上予以否定，同時，他也不正面執意肯定力倡，他採用道家正言若反，詭辭爲用的遮詮方式，藉「息末」以「崇本」。王弼指出主名教者，在統治上針對妄邪、淫亂、巧僞之弊而竭聖智、善苛察、滋法律、嚴刑罰，不但未必能消除亂源，且疲於治標，另一方面，在道高一尺，魔高一丈的鬥私智中，滋長了機巧詐騙的盜賊之心。因此，由實然的歷史經驗觀之，則名教愈興，社會愈亂；根治之道在崇本而息末，「崇本」意在法「道」的無意欲、造作，在面對時弊時「不攻其爲」、「不害其欲」，而在於「見質素以靜民欲」、「抱樸以全篤實」、「寡私欲以息華競」，使百姓清心寡欲，不執心於私欲偏情，自然無心作惡。

對儒道兼綜的王弼而言，名教與自然之辨不在製造兩者間的緊張衝突，旨

<sup>20</sup> 《稽中散集·養生論》



在調和，意在以自然的方式使名教之施能興利除弊。名教出於自然，乃天經地義，名教之弊出於為政者執名教為工具，刻意標榜聖智、仁義、孝慈等品目，以威迫利誘為手段而淪於捨本逐末，損人利己。王弼謂：「下德求而得之，為而成之，則立善以治物，故德名有焉。求而得之，必有失焉；為而成之，必有敗焉。善名生，則有不善應焉。……凡不能無為而為之者，皆下德也，仁義、禮節是也。」<sup>21</sup>。

調和名教與自然之途徑，在於崇本立本以舉末，「本」指「自然」，「末」指「名教」而非指弊端。他解釋說：「是以上德之人，唯道是用，不德其德，無執無為，故能有德而無為。不求而得，不為而成，故雖有德而無得名也。」。總而言之，王弼默認名教之社會、政治規範作用，卻不贊同執「名」定規之教，而主張潛移默化的不言之教。因為持貴無論的王弼，崇尚無名無形的本體義之自然，故轉向對名教的態度時，不尚「名」而崇不執著於形名的自然之「教」。他將道家寂然至無至靜的道體，接合於儒家禮樂名教之「有」上，他以「道」體「儒」用的體用關係架構來調和儒家，企圖將儒家人倫之「德」轉化成道家道體發用之「德」。他的儒道兼綜與調和雖具時代的意義，但是未辨明儒家《易》、《庸》形上學及孔孟心性論與道家的本質性不同，一廂情願的將儒用湊上道家之本體，顯有失察處。

<sup>21</sup> 《稽中散集·養生論》

## 第二節 鍾會所撰《四本論》

自東漢光武帝以來，政治、社會上所蓄養成的重德尚性風氣，至漢末曹操時轉標揭「唯才是舉」的舉士政策。到魏明帝即位後「深疾浮華之士」<sup>22</sup>，任用主張觀人先論性行後言才的盧毓為吏部尚書，主持選察天下士吏之務，企圖修正彼時揚才而略性之偏失。魏晉之前，東漢和帝時代（西元八九～一〇五年）的王充在所著《論衡》中提出才性之辨，他說：「操行清濁，性也。」<sup>23</sup>、「夫臨事智愚，操行清濁，性與才也。」<sup>24</sup>，才與性已區分成智能與德操。他認為「性」指德性表現在行為上是清高或汙濁，「才」表現為臨事應變上是明智之舉或愚昧之行為。王充的「才」、「性」之辨與東漢實行的「茂才、孝廉」之察舉制度有密切關係，若區隔而論，舉「茂才」者側重在「才」，而舉「孝廉」者側重在「行」。<sup>25</sup>像東漢中葉以後，王充這般學者持「性」是操行而「才」是幹材之意涵，探討這才性分合與政治實用之關係，係魏晉才性論之先聲。魏晉學者分析才與性的分合同異等關係，討論人的德性人格與社會、政治才用角色的才性關係論。才性論的討論為正始玄學時期，約西元二四〇至二五三年左右。

《世說新語·文學》「鍾會撰《四本論》」條注引《魏志》說：

四本者，才性同、才性異、才性合、才性離也。尚書傅嘏論同，中書令李豐論異，侍郎鍾會論合，屯騎校尉王廣論離。

由同、異、合、離可看出四本論係指「才」與「性」的四種關係論。《世說新語》的劉孝標之注文，舉四人言四本論，只是各舉一代表性之人，分別為四種才

<sup>22</sup> 見《資治通鑑》卷七三〈魏紀五〉明帝景初元年。

<sup>23</sup> 王充《論衡·骨相》。

<sup>24</sup> 王充《論衡·命祿》。

<sup>25</sup> 見傅樂成《中國通史》第八章〈漢代的制度與學術〉，臺北：大中國圖書公司，一九六八年，頁218～219。

性論之實例，因此，四本論未必是傅嘏等四人所獨見而創獲者。四本論的具體內容雖已不得其詳，不過透過相關文獻仍可略知一、二。主才性同者認為「性」應指天賦的資質，資質之顯用於外即為「才」，性預設了才，才表顯性。持論才性合者，例如：盧毓認為「性」為未實現成操行的本然之善的潛能，有賴「才」在行為實踐中勉力為善；「性」在這一歷程實現為性行，而足被肯定為善人。持論才性異者，認為「性」指識度主體，司度量，膽識者，「才」指藝能主體，營才學、才能、才藝之表現，此派不再把識度看成才能屬性。持才性離者，認為由「性」所發展出來的才，經外塑後可陶成與本性異化疏離的才能，原始的個性僅保留膽、識、操行三者。

就才性四本論與當時士族集團間的利害衝突而言，才性同和才性合與經明行修的「通經致仕」門徑是同路向的，才性異和才性離與才德分途，越德而取才是同路向的。就社會、政治的資源競逐而言，才性、取士方式與權力的爭奪，是相互連鎖反應的。史學家陳寅恪指明了這點，他說：

東漢中晚之世，其統治階級可分為兩類人群，一為內廷之閹宦，一為外廷之士大夫。閹宦字之出身大抵為儒家之寒酸，……主要之士大夫，其出身則大抵為地方豪族，或間以小族。……魏為東漢內廷閹宦階級之代表，晉則外廷士大夫階級之代表。故魏晉之興亡遞嬗乃東漢晚年兩統治階級之競爭勝敗問題。<sup>26</sup>

曹魏的勢力既屬漢內廷之官系統，出身寒族經禮世家，再加上亂世求才若渴，可理解這一勢力群體欲崛起，當主張才性之「異」與「離」；「才」出於個人的自然稟賦、資具，可推知他們重視自然也勝於重視名教了。至於司馬集團既是出身於外廷的士大夫，乃地方豪族經禮世家，「通經致仕」是對他們緣附進身而言較

<sup>26</sup> 陳寅恪《金明館叢稿初編·書世說新語文學類鍾會撰四本論始畢條後》，頁411~412。

具有利的保障，因此，他們在才性論上當傾向於主張才性同或才性合，例如：鍾會即為一例，鍾會之編集《四本論》，約在嘉平五年八月之後。<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> 見林廷顯〈魏晉時代的才性四本論〉，刊於《東海大學哲學研究集刊》，第一期，一九九一年，頁124。又劉劭《人物志》一書大約作於《四本論》興起之同時或稍後。



---

## 第八章 竹林玄學

---

嘉平前後，朝野內外一般士人對司馬氏集團的高壓奸詐政治強烈不滿。於是在河內山陽一帶，一些名士逐漸形成以阮籍、嵇康為首的竹林名士群體，史稱「竹林七賢」。據《世說新語·任誕》載曰：

陳留阮籍，譙國嵇康，河內山濤，三人年皆相比，康年少亞之。預此契者：沛國劉伶，陳留阮咸，河南向秀，琅玕王戎。七人常居於竹林之下，肆意酣飲，故世稱「竹林七賢」。

竹林名士狂放不羈的時風「譽扇於海內」，影響面廣且深刻。七賢中年紀較長的阮籍以奇特的性情，放誕不羈的行為，對禮法之士的批判，汪洋恣肆的文采顯得突出。

東晉名士孫盛把聖賢分為三等：「大聖」（指周孔）、「大賢」、「中賢」（指老彭）。孫盛在所著《晉陽秋》中首次記載了嵇康、阮籍等人的事蹟，且稱這些「非湯武而薄周孔」的人為「七賢」。「賢」指道德高妙之人。去魏末不遠的酈道元《水經·清水》注引郭緣生《述征記》說：「山陽縣城東北二十里，魏中散大夫嵇康園宅，今悉為田墟，而父老猶謂嵇公竹林地，以時有遺竹也。」所謂：「山陽」即今河南省修武縣。

竹林七賢備受時人以及後世所推崇，在玄學及文學上皆享有很高的地位。按《世說新語·任誕》和孫盛《晉陽秋》的看法，七賢中以嵇康、阮籍和山濤為領袖，其他四人次之。若從哲學史及彼時代觀之，嵇康和阮籍當為真正的領袖。再從《魏氏春秋》、《晉書》將七賢繫於嵇康傳。《世說新語·文學》曰：「舊云：王丞相過江，止道聲無哀樂，養生，言盡意三理而已。」南齊王僧虔《戒子書》云：「才性四本，聲無哀樂，皆言家口實。」這些說法皆肯定了嵇康之人格和思想在七賢中的領袖地位。就玄學理論的建樹而言，當以阮籍和嵇康最具代表性。



# 第一節 阮籍的玄學

## 一、早年志尚及其〈樂論〉

《世說新語·任誕》謂阮氏家族的居住分布情況為「北阮皆富，南阮貧。」阮籍字嗣宗，陳留尉氏（今河南尉氏縣）人，生於漢獻帝建安十五年（西元二一〇年），卒於魏元帝景元四年（西元二六三年），家境清寒居於南阮。阮籍父親阮瑀文學才華高，傲然獨得，任性不羈，係著名的「建安七子」之一，為曹操父子等所賞識，早年曾受學於蔡邕。阮籍雖早年喪父，然而阮瑀的五言詩對他的詩文創作影響很大。少年時代的阮籍善詩文精音樂，在才藝、性格、風貌上與其父很神似。

阮籍青少年時期正值曹魏政權為相對穩定期，頗有濟世的建功立業之志。史書描述他「嘗登廣武、觀楚漢戰處，慨歎曰：『時無英雄，使豎子成名。』」<sup>1</sup> 阮籍少時性情恬靜、聰明好學，史書謂：「阮籍幼有奇才異質，八歲能屬文，性恬靜。」<sup>2</sup> 年十四、五歲時，勤讀《尚書》、《詩經》，慕好古代先賢顏回、閔子騫，潛修修己以安人的儒學。<sup>3</sup> 同時，他還好習劍術，志在他日參軍，期望能在旗陣飄飄、金鼓齊鳴的聲勢中壯懷激烈，一伸建功立業的濟世宏願。當然，他也嚮往在聖君賢臣的同心協力下共創治國平天下的外王事業。因此，他少年時即期待自己將來能知遇於明君，以便發揮自己的抱負理想。至於阮籍的著作主要有：〈樂論〉、〈通易論〉、〈通老論〉、〈達莊論〉、〈大人先生傳〉等政論文。此外，他尚作《詠懷詩》八十餘首，這些論文與詩賦大都蒐集在《阮籍集》中。從他的政論性文章可看到他思想的前後期之變化：〈通易論〉屬儒家思想，

<sup>1</sup> 見《晉書·阮籍傳》。阮籍將楚漢相爭的將軍劉邦、項羽，以及彼時的謀臣勇士等說成是幸得名氣的「豎子」，可見阮籍的大志及狂傲。

<sup>2</sup> 載於《太平御覽》中的《魏氏春秋》。

<sup>3</sup> 阮籍《詠懷詩》第十九首自述云：「昔年十四、五，志尚好書詩，被褐懷珠玉，顏回相與期。」

〈樂論〉是儒道兼綜著作，〈通老論〉、〈達莊論〉轉傾向道家，〈大人先生傳〉一文強烈的表現出批判漢代儒家所推衍的道德禮法之治。

在他早期著作中的〈通易論〉是宏揚《易傳》中儒家崇德廣業的儒家思想，文中講求父子有親、君臣有序，「子遵其父，臣承其君」的儒家人倫道德規範。在大政方針上主張「立仁義以定性」、「建天下之位，定尊卑之制」如是才足契應天道的陰陽之序與剛柔之節。另一篇〈樂論〉更是直接發揮儒家「安上治民，莫善於禮；移風易俗，莫善於樂」的德治教化思想。他說明了教化所以需要禮樂的理由，謂：「禮樂外內也。……尊卑有分，上下有等，謂之禮；人安其生，情意無哀，謂之樂。……禮定其象，樂平其心；禮治其外，樂化其內，禮樂正而天下平。」禮樂分別滿全了人倫道德之教的不同需要，相互間又相需相求，互補共濟於天下的平治。

阮籍在〈樂論〉中透過道家的本體論賦予儒家樂教的形上基礎及終極目的所在。他說：

夫樂者，天地之體，萬物之性也。合其體，得其性，則和；離其體，失其性，則乖。昔者聖人之作樂也，將以順天地之體，成萬物之性也。

音樂的體性貼合天地萬物的體性。人若能在生命活動中契合天地萬物的體性，則人的生命節奏與天地萬物交泰，和諧感通，渾然與物同體。若無音樂的陶冶教化，人的私心和自我意識較強，貪婪多欲，有損他利己的可能。音樂的薰陶可融洽人與人間的情感，交融人與自然的關係，也使個人的身心得到平衡。同時，音樂可以舒緩時代對人心所造成的壓力，洗滌精神的痛苦。就正面的功能觀之，音樂可以營造群體歡樂的氣氛來治療彼時整個社會的悲痛。因此，阮籍反對當時社會崇尚哀傷之樂。他認為平和悅樂的音樂是人生命內在的需求與託付崇高的精神所在。因此聖人製作音樂不但依順天地萬物整體和諧的韻律，且切合人性所意欲的歡樂愉悅的平和性音樂。他在〈樂論〉所謂：「聖人立調適之音，建平和之聲，制便事之節，定順從之容，使天下之為樂者，莫不儀焉。」他認為雅樂不

煩，至樂使人精神平和歡樂，發揮人們遷善知化於無形的樂教目的。

## 二、自然之道與人的質樸之性

阮籍在稍後的著作〈達莊論〉、〈通老論〉及〈大人先生傳〉中闡明了哲學本體論的自然之道與價值論的至德之世。他在〈達莊論〉中繞過何晏、王弼的貴無論，吸收漢代道家的元氣說結合易經陰陽與合生成萬物的觀點，貫注於《莊子》氣化萬物的機體觀，呈現了儒道融通的玄學風貌之一樣相。他說：「天地生於自然，萬物生於天地。自然者無外，故天地名焉；天地者有內，故萬物生焉。當其無外，誰謂異乎；當其有內，誰謂殊乎。」<sup>4</sup>「自然」是統攝天地萬物，通貫一切，合內外的有機整體。元氣的升降分化出陰陽，陰陽二氣間的「解」、「合」、「相從」產生天地萬物。雖然，天地萬物就其氣化形成的樣態而言，有著千差萬別，但是，就天地萬物內蘊著普遍的規律及共享整體的和諧性和統一性而言，阮籍謂：「自然一體，則萬物經其常。入謂之幽，出謂之章。一氣盛衰，變化而不傷。」<sup>5</sup>這就是自然之道。他在〈大人先生傳〉文中指出：「夫山靜而後谷深者，自然之道也。得之道而正者，君子之實也。」寂靜碧綠的高山與幽深蜿蜒的峽谷交錯互依，有自然界內在的理序和互動規律。認識自然之道，參與俱化之才是君子正常而充實的生命法則。

阮籍由人之身、性、情、神的源出來強調人與自然的緊密關係。他在〈達莊論〉謂：「人生天地之中，體自然之形。身者，陰陽之精氣也。性者，五行之正性也。情者，游魂之變欲也。神者，天地之所以馭者也。」人性源於自然之性，人與天地萬物渾然一體，這是阮籍承繼漢代既有的宇宙生成論。人的形神皆來自

<sup>4</sup> 《阮籍集·達莊論》。

<sup>5</sup> 同上。

自然，在人的整體生命中居自主自發地位的「神」或精神化也稟賦於自然。他在〈大人先生傳〉說：「天不若道，道不若神，神者，自然之根。」「神」既是自然之根，也是人稟受為人的本真，所謂：「太初真人，唯天之根。……夫然成吾體也。」（同前）。人的原始本性是純樸自然的，無私無欲，清靜寂漠。人的本性與天地萬物渾化合一，各適其性，各足其意，人在原始的自然中相互平等，無後天人為意識分化下的尊卑之別，貴賤之分。

### 三、對禮法的批判及對至德之世的嚮往

阮籍在〈達莊論〉文中指出，人間社會若喪失人的自然之性，則人性異化墮落，「競逐趨利，舛倚橫馳，父子不合，君臣乖離。……是以名利之塗開，則忠信之誠薄；是非之辭著，則醇厚之情斂也。」名利的強烈誘惑，使人離開自己純樸自然的本性，在惡劣的競逐下造成父子不合，君臣背離，誠信無存，貪冒、誹謗、悖亂、亂國、亡家之事層出不窮。名利的造設，在人與人之間製造了尊卑貴賤的社會屬性，造成人為的不平等及因此而起的種種是非紛亂和敗德惡行。名利的造設與當時的禮法有關。蓋司馬氏集團的政權基礎是大族高門，特別是以經禮法傳家的漢代儒學世家。所謂「禮法之士」係指投靠司馬氏父子，仰承其意旨以禮法、名教為工具掠奪社會名利資源，及以刑罰之治來束縛下民，鞏固禮法世家既得的名利。

阮籍《詠懷詩》第十六首中以「走獸交橫池，飛鳥相隨翔」來影射司馬氏的禮法集團凶逆橫行之貌。他的〈獼猴賦〉更以擬人化的筆法，借獼猴來喻示高唱道德名教的禮法之士「外察慧而內無度」、「性褊淺而干進」、「巧言而偽真」、「耽嗜欲而眇視」、「舉頭吻而作態」對他們衣冠禽獸的行為表示不齒且憤恨不已。阮籍在〈大人先生傳〉一文中對「誦周、孔之遺訓，唐、虞之道德。惟法是修，惟禮是克。」卻內心不軌，行為敗德的禮法之士予以尖銳的批判，他

說：

今汝（禮法之士）造音以亂聲，作色以詭形，外易其情，內隱其情，懷欲以求多，詐偽以要名。君立而虐興。臣設而賊生。坐制禮法，束縛下民。欺愚誑拙，藏智自神。強者睽睨而凌暴，弱者憔悴而事人。假廉而成貪，內險而外仁。……今汝尊賢以相高，競爭以相尚，爭勢以相君，寵貴以相加，驅天下以趣之。此所以上下相殘也。竭天地萬物之至，以奉聲色無窮之欲，此非所以養百姓也。於是懼民之知其然，故重賞以喜之，嚴刑以威之。……汝君子之禮法，誠天下殘賊、亂危、死亡之術耳。

阮籍這段話，鞭辟入裡地揭露了彼時的禮法之士，以「詭形」、「詐偽」、「欺愚誑拙」等種種手段「求多」、「要名」來滿足一己、一家「聲色無窮之欲」。禮法之士爲了掩飾他們虛偽的真面目，以及利用和控制百姓爲其效勞，乃襲法家訴諸重賞、嚴刑的二柄，挾利害制約之理來行名教之治。因此，在阮籍眼中，禮法之術無異於對天下人予以殘賊、亂危以及致死之殘酷術。

阮籍早年建功立業的淑世之志困厄於黑暗的強權，在遭時不遇，有志難伸的失望和苦悶下，乃轉向道家回歸自然。他對現實的政治社會已失去信心，透過道家形上智慧，他深信「自然一體，則萬物經其常。」面對現實世界生死是非的得失與焦慮不安，他在〈達莊論〉中嚮往「以死生爲一貫，是非爲一條」的莊子齊物論境界。他對天地開闢之時的至德之世，亦即〈大人先生傳〉所謂「上古質樸淳厚之道」無限憧憬和嚮往。田文棠對阮籍的至德之世標舉了四項特徵：（一）從自然之道和自然人性所共同隸屬的自然本性；（二）由自然人性表現出來無私無欲、無知無爲的質樸性和淳厚性；（三）人與人之間無貴賤、貧富、賢不肖之區分的自然均等性；（四）人在無內在私欲私念的牽掛及無外在名利的追求下消解了精神上的壓力和痛苦。同時，人也擺脫了外在禮法規範及等級制度制約的桎

梏。扼要言之，人享受內心的與外在言行的充分自由。<sup>6</sup>

至德之世雖令人心儀而嚮往焉，然而時光不能倒流，歷史無法還原，阮籍的竹林名士集團也無力且無奈於改變現實世界，那麼至德之世又如何達成呢？對阮籍，甚至多數道家傾向的名士們將重心安置在自我的覺醒及轉化，亦即藉工夫的精進、本體的體證及境界的不斷開拓與提升來達成理想了。質言之，這也是何以理想的人格，亦即聖人論能成為玄學核心論題之一的深層原因。環顧魏晉玄學家，阮籍和嵇康並不把孔子和儒家其他代表人物，作為所構築之玄學的理想人格。探其原因，我們不難發現阮籍和嵇康深受莊子哲學的影響，而被莊子筆下的真人、至人、神人境界所吸引。

《莊子》書中所標舉的「法天貴真」<sup>7</sup>生命智慧是阮籍領悟「至人」形象的焦點所在。「法天貴真」的「法天」是了解自然，效法自然，以依順自然運行的天道法則來處理人與自然間的關係。「貴真」就是自我了解和珍重自己生命的本真，忠於自己素樸的本性和純真的情感，不要逐物不返、矯飾虛偽而疏離了自己的質樸淳厚本性。若人人能奉行「法天貴真」原則，則天人不相悖，物物不相害，萬物並育，和諧融洽。阮籍所謂：「不害於物而形以生，物無毀而神以清。」<sup>8</sup>「與造化為友，……將變化遷易，與道周始。」<sup>8</sup>逍遙自在、遊心無窮的絕對自由心境是至人、真人、神人的重要精神人格特徵。阮籍說：「夫大人者，乃與造物同體，天地並生，逍遙浮世，與道俱成，變化散聚，不常其形。」逍遙自在是道家達於絕對自由的精神境界，在這一歷程中必須有不斷層層辯證地否定流俗，篤實實踐轉俗成真的工夫。在通往逍遙自在的至人路程上，必須超越物與物之間和人與人之間種種對立分化的界線和束縛，臻於與萬物一體，與道同遊之境域。阮籍在《詠懷詩》中有多處描寫至人遨遊長空，遊心無窮的情景，然而，詩文中仍無法掩飾對人間愁苦的掛慮，這是他由儒入道心中有難言之苦，早

<sup>6</sup> 參見田文棠《阮籍評傳》，廣西：教育出版社，一九九四年十二月初版，頁91~94。

<sup>7</sup> 《莊子·漁父》云：「聖人法天貴真，不拘於俗。愚人反此，不能法天而恤於人，不知貴真，祿祿而受變於俗，故不足。」。

<sup>8</sup> 同注4。

年淑世之志無法忘情所致。

在至人處理人與人的關係上，阮籍謂：「至人無宅，天地爲客；至人無主，天地爲所；至人無事，天地無故。」<sup>9</sup>消解自我中心的成見與偏情，不以好惡及預設立場來待人，一切以虛靜心來順應環境，客觀的以自然之道來對待自己與他人，總之，無執順自然爲其基本的處事原則。

---

<sup>9</sup> 《阮籍集·大人先生傳》。



## 第二節 嵇康的玄學

### 一、生平事略與著作

嵇康，字叔夜，譙國銍人（今安徽宿縣地區），生於西元二二三年，被司馬昭殺害於西元二六二年。據《晉書·嵇康傳》載述，嵇康「早孤，有奇才」，「遠邁不群」、「尚奇任俠」、「美詞氣」、「有風儀」，「恬靜寡欲，含垢匿瑕」，「寬簡有大量」。「長而尤好老莊之業」。嵇康講究養生，「常修養性服食之事」，又善「彈琴詠歌」。在崇尚人物美學的魏晉時代，嵇康的形神倍受矚目，《世說新語·容止》形容他的容止說：「嵇康身長七尺八寸，風姿特秀，見者嘆曰：『蕭蕭肅肅，爽朗清舉。』」或云：『肅肅如松下風，高而徐引。』」。

嵇康與阮籍一樣有濟世之志，但是對司馬氏政權嫉惡如仇，不但貞定節操不與妥協和出仕，甚至以非周孔而薄周孔的方式對司馬氏做尖銳而露骨的批判。《晉書·嵇康傳》載：「山濤將去選官，舉康自代。康乃與濤書告絕。」山濤亦竹林七賢之一，得意於仕途。嵇康不齒與司馬氏集團為伍，撰〈與山巨源絕交書〉表露了他對司馬氏政權的不滿。嵇康在文中所提的「七不堪」、「二不可」的理由中，自謂「不涉經學」、「不尊禮法」與「剛腸疾惡……難與俗人相處」最具感性而觸怒結怨於司馬昭。後因嵇康友呂安被誣告入獄。嵇康在為朋友義不負心下，挺身欲保明其事。此事件被結怨於嵇康的鍾會和司馬昭所利用，遂演變成政治迫害殘殺事件，處死了公然反對朝廷所標榜名教的嵇康。

竹林名士的交遊聚集活動，主要在嵇康避地山陽時期。嵇康的大部分著作成於這一時期，可分辨時間的著作計有〈養生論〉和〈答難養生論〉與向秀駁難，〈明膽論〉係與呂安論才性之作，〈與山巨源絕交書〉為與司馬氏集團表態決裂之作，〈家誠〉亦成於此段時期，〈幽憤詩〉作於入獄之後。嵇康的著作早就有所亡佚。《隋書·經籍志》載有魏中散大夫《嵇康集》十三卷，《唐書·經籍志》及《新唐書·藝文志》皆載十五卷，現存有十卷。且《晉書·嵇康傳》所提

及的著作，大都尚在，目前以魯迅先生所校勘的最為完善。

## 二、人性觀

嵇康在著作中對「性」所賦予的涵義大致有三種。其中以「生」釋「性」為第一義；以「生」所稟受的材質當承順之而不可以違逆為「性」字第二義。「性」未感物發動前之狀態「性絜靜以端理，含至德之和平」（〈琴賦〉）為「性」字第三義，是三義中最具重要者，此義取道家「道」內存於人稱為「德」亦即「性」之意涵。

在嵇康的人觀中，「性」與「情」和「心」有密切的互動關係，構成人之行為的正邪與禍福。「情」與「性」的關係在於「性」雖生而有之，卻得因「情」而顯露。「性」是「情」之所由發處，「情」是「性」的發用處。「情」在嵇康著作中有不同的樣態和意義，計有「不情」、「愧情」、「欲情」、「偏情」、「親情」、「性情」、「小情」等。<sup>10</sup>我們透過嵇康人觀中「情」與「心」的關係，有助於理解「性」與「心」之關係。在嵇康「情」字的語用中「匿情」指存心不良，隱瞞掩飾人的私情。嵇康以藏情匿非為「私」言「小人之至惡」，他在〈釋私論〉一文中區分「公」與「私」，以盡情無措為「公」，藏情匿非為「私」。<sup>11</sup>

在自然情欲之「性」與智用之「心」的關係，嵇康做了突出的分析。他說：「夫不慮而欲，性之動也。識而後感，智之用也。動性者，遇物而當，足則

<sup>10</sup> 見何啓民詳列嵇康著作中所用的「情」字文句及釋義，出處見其所著《竹林七賢研究》，一九八七年，頁95～99。

<sup>11</sup> 據牟宗三的解釋：「無措即『無所措意』，普通所謂『無心』也。『有情』則有心，即王陽明所謂『動於意』也。……『動於意』則善惡皆壞。壞在有『矜尚』，有隱曲也。有隱曲即有所匿，有所匿，即是『私』，於人則為小人。」可謂善解，見牟著《才性與玄理》，臺北：學生書局，一九七五年，頁338。

無餘。智用者，從感而求，勸而不已。故世之所患，禍之所由，常在於用，不在於性動。」<sup>12</sup>生理的需求是維持人生命的基本要求。例如：飢而欲食的本能衝動係「性之動」，粗食與美食同具滿足飢而欲食的作用。然而，當人累積不同的感覺經驗後，心「知」對感覺經驗予以辨識而形成好惡的情感、成見與固執。由於「愛憎亂心」嵇康認為人世間的禍患常肇因於「心」所燃起的無休止之情欲，而非無思慮作用的純生理需求。

「心」的功能所具有的經驗之知，分別作用及無盡欲求，易驅使人趨於人我對立、物我對待的緊張中，造成以自我為中心的私心。人在情欲的氾濫競逐上，由私心所左右的成見及應發出來的險詐、計謀常是包藏禍心的。這一層面的心，可稱是具機心、私智的俗心俗智。嵇康指稱存機心私智的人為小人，所謂：「言小人，則以匿情為非，以違道為闕。何者？匿情矜吝，小人之至惡。」<sup>13</sup>因此，嵇康教人要仔細的觀察一個人的言行，尋覓其心跡，對照檢視人內心可能的動機與外在行為，經過審析細辨後或可明察是非。他說：「故乃論其用心，定其所趨。執其辭以準其理，察其情以尋其變。肆乎所始，名其所終。則夫行私之情，不得因乎似非而容其非。淑亮之心，不得蹈乎似是而負其是。」<sup>14</sup>因對嵇康而言，心有兩面向，一為違道匿情徇情欲的私心，一為是是非非，明察事理的「淑亮之心」。

此外，嵇康人性論亦有循漢儒氣性及魏晉名士才性論而成說者。大抵而言，嵇康承襲漢儒氣化宇宙觀來解釋萬物由分化作用所形成之具體個別存在者，係肇因於原始的「元氣」或「太素」之至一開展為「陰陽」、「二化」，再流布為「五行」，最後實現為「衆生」、「萬物」之多。他透過陰陽五行氣化流行之殊用來解釋宇宙中萬物多樣化的殊別性言人才性之不同。從四本論的理論觀之，

<sup>12</sup> 見《嵇中散集》，四部備要，集部，臺北：中華書局據明刻本校刊，一九七〇年臺二版，卷四，頁5。

<sup>13</sup> 同上，卷六，頁1。

<sup>14</sup> 同上，頁2下~3上。〈釋私論〉文中多訛誤。牟宗三於此文雖不從版本上來考其文字出入，然由文脈理路來考察謂：「夫行私之情，不得因乎似『非』而容其非。」當作「不得因乎似是而容其非。」又「淑亮之心，不得蹈乎似『是』而負其是。」當作「不得蹈乎似非而負其是。」才通順。見《才性與玄理》，頁341。

他屬於才性異這一型。他的〈明膽論〉一文係針對人與人之間才性的個別差異而作。他說：

夫元氣陶鑠，眾生稟焉，賦受有多少，故才性有昏明。唯至人特鍾純美，兼周外內，無不畢備。……故吾謂明膽異氣，不能相生。明以見物，膽以決斷，專明無膽，則雖見不斷，專膽無明，則達理失機。<sup>15</sup>

「明」指人智力發用為識見之明的高下。「膽」指意志凝聚力和決斷力之強弱，或是俗稱的魄力。「明」與「膽」分屬於人的不同才性，不必同俱生於一人。因此，聰「明」者不必然是有「膽」量者。有「膽」量者也不必然是位聰「明」者。嵇康認為「至人」兼具識見之「明」與「膽」量之充沛。蓋「至人」得天獨厚，「兼周內外，無所不備」，一般人則才具有所偏至，智及之者，所以未能果敢行事，常是因其有「明」無「膽」。因此，「明」、「膽」殊氣異用，不必相涵相生。嵇康由氣化宇宙觀解釋其中原因。他說：

夫論理性情，析引異同，固當尋所受之終始，推氣分之所由。……本論二氣不同，明不生膽，欲極論之，當令一人播無刺諷之膽，而有見事之明。……夫五才存體各有所生，明以陽曜，膽以陰凝。<sup>16</sup>

嵇康就「明」、「膽」所以發生的根源上，尋求宇宙發生論之解釋。他承漢代的理論，謂宇宙的終極實在是渾一未分的「太素」或「元氣」，由「一」分化為「二」即是陰陽「二儀」與「明膽異氣」之「明」、「膽」相對應。氣異所以用殊乃歸因於人所稟受的陰氣及陽氣在質量上各有深淺多寡之不同，因而形成各個人不同的生命氣質。

<sup>15</sup> 《嵇中散集》卷六〈明膽論〉，頁6上。

<sup>16</sup> 同上，頁7。

此外，嵇康更以具體的歷史人物來例證他的明膽異用，不必相涵。他舉一史例謂：「子家軟弱，陷於弑君。左師不斷，見逼華臣。」<sup>17</sup>用這一有明無膽的實例來佐證自己的論旨。

### 三、養生論

《世說新語·文學》第二十一條載曰：「舊云王丞相過江左，止道聲無哀樂、養生、言盡意三理而已。」「三理」中「言盡意」為歐陽堅所提，另二理係嵇康所論究。其中，「養生論」雖係魏晉清談的重要課題，若吾人欲搜求內容則多半付諸闕如。存留至今且載述最詳者，莫若嵇康與向秀的養生論。今《嵇中散集》卷三、四錄有嵇康與向秀互難養生論之文三篇。

魏晉人處動盪不安的亂世，生命有危在旦夕之慮。對時局的壓力、生病的痛苦、心情之鬱悶、死亡的威脅等皆思逃避。因而，魏晉人多思遠離世事的是非，務營養生，企求長壽。再者，自漢以來，醫藥、保健知識漸趨發達。曹魏之時，神仙道教流行民間，魏室一則防避道派聚眾滋事，一則採取養性延命的方術，遂廣集方士於京城。

嵇康的養生理論植基於人天生自然的性命之理，順人的性命之理而輔養、導養之。就人整體性命之構成而言，係由形體與精神結合而成。因此，了解人之生理保健的方術與蓄養精神的修養法為養生理論的兩大課題，道家側重養神，道教則偏重養形。嵇康鑒於形神相依互賴的整體認識，因此，他既注重道家的精神之養，亦援引道教的形軀之養。然而，在他形養兼重的養生理論中，養神實居主導養形的統御地位。

嵇康養形說有三端：一是去聲色，二是絕滋味，三是服藥餌。永嘉之亂

<sup>17</sup> 同上，頁6上。

後，士族中不少人沉湎於酒色美味不能自拔，既敗壞社會風氣也傷身體。人若耽溺於聲色、滋味的官能欲望享受，則官能疲累不堪，身體日益虧損而多病短命。他主張導引服食的養形方法，其〈養生論〉謂：「蒸以靈芝，潤以醴泉，晞以朝陽，綏以五弦。」服食包括攝取與生理構造之形質有類比對應感通作用的天然食物，以及人工煉製的丹藥。有學者認為透過服食來感通或轉化體質，係屬於古代巫術性思考原則，所謂：「相信某一事物之屬性，經過接觸、傳染，可傳達其屬性於另一事物，此即威伯斯特（H.Webster）所謂『屬性傳達原理』」<sup>18</sup>他建議人採食靈芝、醴泉就是基於這一信念。

他對道教採食延命說相當篤信，不但服食且食氣。「食氣」即嵇康所說的「呼吸吐納」及「呼吸太陽」<sup>19</sup>。其中理由是，人既與宇宙天地萬物同稟一氣而生，則可以藉「食氣」補身體的虧損。大抵而言，其法為清晨時分，空氣清新，初升的太陽釋放出朝陽氣。若進行深呼吸，則可由吸入的元氣中獲得新的生命力。據今日科學的研究，具有促進胃腸消化、血液循環、強肝排廢氣、補充血液所需養分及強健四肢的功效。<sup>20</sup>

嵇康針對世俗之人陷溺於傷生害性的智用之欲及「見交則非賒」<sup>21</sup>之害，提出相應的養神養生法。他分析了世俗之人「欲」動「神」馳，神慮轉發，耗損精力，是不能寶性全真的。他在〈答向子期難養生論〉文中說：

君子識智以無恒傷生，欲以逐物害性。故智用則收之以恬，性動則糾之以和，使智止於恬，性足以和，然後神以默醇，體以和成，去累除害，與彼更生，所謂不見可欲，使心不亂者也。

<sup>18</sup> 見李豐楙〈嵇康養生思想之研究〉，刊於《靜宜文理學院（現改為靜宜大學）學報》第二期，一九七九年，頁43。

<sup>19</sup> 《嵇中散集·答難養生論》。

<sup>20</sup> 葛兆光《道教與中國文化》，上海：人民出版社，一九八七年初版，頁117。

<sup>21</sup> 見嵇康答張遼叔〈釋難宅無吉凶攝生論〉。「交」指在現實經驗中能現作現報，可收立竿見影的現實利害者。「賒」則指事物的效驗在短時間內未能顯現，經長時間後才顯功效者，如養神說即屬之。



至於如何以「恬」來收智用，以「和」來糾性動，嵇康主張採「修性以保神，安心以全身。」<sup>22</sup>的精神修養法，亦即安心修性的修心養性法。嵇康進一步的具體陳述安心修性的要領，他說：「清虛靜泰，少思寡欲。知名位之傷德，故忽而不營，非欲而彊禁也；識厚位之害性，故棄而弗顧，非貪而後抑也。外物以累心不存，神氣以醇白獨著，曠然無憂患，寂然無思慮。又守之以一，養之以和，和理日濟，同乎大順。」（〈養生論〉）可知，他的養神說是歸宗於道家的玄理玄智，將養神超脫於世俗價值觀的束縛而臻於心靈精神境界。當人面對生理及心理種種欲望的誘惑時，不訴諸人爲外在的節制，而下自悟的功夫實踐。以神導形的養神功夫是基於明理和自發性的靈修工夫。當養神者在透悟至理及修養有成後，一切生命活動皆出於依順天理之自然。

總而言之，嵇康的養生論可說是出於人生哲理的參悟。那就是說，一位才情放達、崇尚自然與自由的哲人，在飽經現實的曲折和憂患後，意識到人生的短暫和虛無，領悟出在世人的多變和無情中，貴賤榮辱僅是一枕黃粱，覺悟了人在精神上自主自由及自足自在的可貴。因此，我們可以說，他的養生論是在個體生命的自覺與自珍下，企求在有限的生命歷程中，自我生命得以自由的舒展，獲致內在生命自足自樂之機趣。他兼顧養形及養神，又可看出他是從生命有機的整全性來看待身心平衡和諧的發展和自我實現。

## 四、聲無哀樂論

嵇康的〈聲無哀樂論〉不但涉及音樂的體性、音樂是否有哀樂而視爲道德教育的工具，或音樂有其內在的純美價值，以及言意關係。〈聲無哀樂論〉文係嵇康在彼時流行品味哀樂的時尚，以及劉劭、阮籍的〈樂論〉主張制樂行教化以移

<sup>22</sup> 《嵇中散集·養生論》。



風易俗和司馬懿集團假儒家的禮樂名教，進行奪權鬥爭等錯綜複雜的背景和因素下寫成。〈聲無哀樂論〉文思理曲折精神，是以辯證的方式——七難七答——進行，類似賦體中的七體，藉所鋪陳的反覆問答方式所形成。

〈聲〉文假設秦客的質疑為反方，東野主人的合辯為正方。秦客在七難持聲有哀樂的世俗觀點，東野主人則在七答中持聲無哀樂的立場。嵇康在文中以問題為主，採玄學中辨名析理及漢魏之際綜覈名實的方法，反覆辯難，層層剖析，步步批判聲有哀樂的論點，證成聲無哀樂的命題。他假借秦客之口，表述儒家樂論立場，謂音樂反映了人民對政治良窳及所造成之苦樂感受。由音樂的刺激所感受到的哀樂之情思，可以與其所相稱相宜的樂器來契合。不但如此，音樂還可表象人的品質、氣象及社會風情、風氣。

嵇康藉東野主人之名，對歷來儒家樂論的論點予以辯駁。首先，他藉著漢儒陰陽五行的宇宙發生論，解釋「五音」係對應構成宇宙萬物之原素原理的「五行」而產生。音樂既是自然的產物，則有其自體及所蘊涵的客觀屬性，此皆獨立於人的主觀意志之外。換言之，自然音之有否美感有其自身的體性，不受制於人主觀的情志和好惡。他批駁儒家持樂音具有與人哀樂之情相對應這一看法是「濫於名實」的。表達哀樂的鐘鼓、哭泣猶表達禮之敬意的玉帛，其身份只是表達內在情意的外在意符或媒體。若就音聲作為表達情意之媒體自身而言，它與所傳述的悲喜之情並無必然的固定聯繫，所謂「均同之情，發萬殊之聲」。世俗所謂的哀樂乃屬於人文世界中，情感主體的情緒屬性，感發於操控意識作用的「心」，所謂「和聲無象，而哀心有主。」音樂對人的感通過程，是音樂刺激賞樂者思想情感的過程，亦是賞樂者對樂聲刺激感受及理解的心理反應過程。至於樂聲本身只是幾組自然音的組合、美的化身，無所謂哀與樂。

再進一步分析，不同的樂器及樂曲對人的刺激，只是在聽覺生理和心理上引起躁靜之別而非哀樂之別。例如：琵琶箏笛聲音尖銳高亢，演奏節奏急促，變化多端的曲調予人聽覺生理的刺激強烈剛猛，促使心理的感受鮮明而激動，所謂「形躁而志越」。至於琴瑟的演奏聲，音樂寬廣音感柔曼，用以彈奏節奏平緩的曲調時，聆聽者必須「虛心靜聽」才能感受到柔和清爽之美，心理的反應較為悠

閑寧靜。因此，音感的單、複、高、埤、善、惡之性質差異，能引發躁或靜的自然應合反應，無關涉於音樂有哀樂之別。嵇康推導出「聲音之體，盡音之體，盡於舒疾，情之應聲，亦止於躁靜耳！」

音樂就其純藝術範域而言，美感的樂曲係由作曲家靈活的運用樂理，巧妙地將分殊的個別音組合成具有節奏變化或整體秩序性、統一性的和諧狀態。音樂欣賞當由純粹的音樂美感來品味、鑒賞曲聲的組合是否有序，統一有諧，亦即節奏是否完美，旋律是否美妙。若欣賞者的審美心靈與整個樂曲，應合得協調無間，則自然會滿足人的美感心靈，對音樂美的忘情追求。嵇康說：「音聲有自然之和，而無繫於人情。克諧之音，成於金石。至和之樂，得於管弦也。」、「和聲之感人心」、「五音會，故歡放而欲愜」。

〈聲〉文還顛覆了孔子謂鄭聲為淫樂的定論，嵇康藉東野主人之口吻，謂：「若夫鄭聲，音樂之至妙。妙音感人，猶美色惑志，耽滯荒酒，易以喪業。自非至人，孰能禦之。……淫之與正同乎心。雅鄭之體，亦足以觀矣。」鄭聲若就音樂美學的眼光觀之，乃音樂之至妙，令人不禁陶醉於其華麗的旋律中。但是，對自制力薄弱的俗人而言，由於鄭聲「妙音感人」不禁受迷惑而陷溺其中，不能自拔，生活失序以致敗壞社會善良的風氣。先王在「承衰弊之後」為移風易俗而命樂工製造所謂中正平和的雅樂。若就審美情操來品評雅樂，則「絕其大和，不窮甚變，損窈窕之聲」顯然不合音樂美學的美感品味。鄭聲之美雖迷人，但對人格修養成熟，情理交融的至人而言，是能滿足其愛樂的情操，卻不會因此而淪於淫亂的。

## 五、「越名教而任自然」

在名教與自然這一問題上，嵇康認為名教係由當權的統治者人為造立出來的。因此，他對名教並不像王弼那樣持肯定的態度且由名教出於自然來證成之。

嵇康藉歌頌古代無名教時有美好的自然狀態來批判後來的名教社會，旨在抨擊司馬氏集團所倡導禮法名教的虛偽性，他說：

洪荒之世，大樸未虧，君無文於上，民無競於下，物全理順，莫不自得。飽則安寢，餓則求食，怡然鼓腹，不知為至德之世也。若此，則安知仁義之端，禮律之文。乃至人不存，大道陵遲，乃始作文墨，以傳其意，區別群物，使有類族；造立仁義，以撻其心，制其名分，以檢其外，勸學講文，以神其教。故六經紛錯，百家繁熾，開榮利之塗，故奔鶩而不覺。<sup>23</sup>

他推想在原始自然的狀態，亦即「洪荒之世，大樸未虧」，在「至人」、「無文」的世界裡，人們原過著樸實簡單的生活，安然自適，係享有「莫不自得」的「至德之世」。彼時，人與人之間既無爭於嗜欲，自然無從啓人己對立相隔的私心。人與人之間的相處，在無機心巧智的對待下，不分彼此而處於渾然為一的「安知仁義」之境，流露了人性樸實自然的一面。等至人，大道退隱時，統治者以人為的認知區別分化物群，以主觀意識造立仁義之德目與規範。同時，治者又以人為的語言符號「制其名分，以檢其外」，再藉勸學講文開設榮利之門路來內控求名逐利者的心思，構成一疏離自然樸實的虛偽名教世界。因此，嵇康「託好老莊，賤物貴身，志在守樸，養素全真」<sup>24</sup>意向於較名教世界更為根源性、真實性的原真世界。那就是一心回歸到以人之真切樸實的本性為立足點的自然世界。嵇康從他的抒志詩中透露了內心的志趣，所謂「猗與莊老、棲遲永年」<sup>25</sup>、「絕智去學，遊心於玄默」<sup>26</sup>、「沖靜得自然，榮華何足為」<sup>27</sup>。

<sup>23</sup> 《嵇中散集·難自然好學論》。

<sup>24</sup> 《嵇中散文集》，卷一〈幽憤詩〉。

<sup>25</sup> 《嵇中散文集·酒會詩七首》。

<sup>26</sup> 《嵇中散文集·重作四言詩七首》。

<sup>27</sup> 《嵇中散文集·述志詩二首》。

嵇康有鑒於司馬氏集團所標榜的禮法世教之虛偽性及戕害人性，而對「名教」全盤予以否定。他提出了極具強烈批判性的「越名教而任自然」主張，他說：

夫氣靜神虛者，心不存乎矜尚，體亮心達者。情不繫於所欲，故能審貴賤而通物情。<sup>28</sup>

所謂「越名教」即要人徹底覺悟名教之弊害，從而不尚虛榮，捨棄生理、心理上的不當欲望，不助長人爲的禍害，揚棄禮法，超越名教威迫利誘的束縛。所謂「任自然」就是崇尚自然自適的人性原始本真，認同「人之真性無爲，正當自然。」<sup>29</sup>。

綜觀阮籍和嵇康之所以批駁禮法，吾人可視之爲他們對司馬氏集團控制下的黑暗現實，表達內心的極度不滿。事實上，觀兩人的某些言行，可發現與他們反禮法的論調不符合。例如，《晉書》阮籍本傳記載阮籍「性至孝」。阮籍雖自身狂放任誕，卻不許其子阮渾學樣。嵇康在其〈思親詩〉中抒發了其對母親和哥哥「思慈親」、「思報德」的儒理親情，表露了儒教重孝悌的精神。他在〈家誠〉一文中，誠摯地教導其子「非義不言，詳靜敬道。」究其原因，一方面阮、嵇兩人在其文人氣質中有著一種真摯與獨特的生命風姿。世事複雜多變，吾人何能固守世俗的常規，生命應感隨情而發，方不致累於世情。

另一方面，嵇、阮二人痛斥魏晉時期的禮法已被政治惡勢力挾持運用，以喪失對生命真情的承載之旨。例如，魏晉標榜以孝治天下，然而，司馬氏一方面宣揚「孝」的名教，另一方面卻是十足的亂臣賊子，自身就破壞了「忠」的名教。魯迅對其中深層理由，有段中肯的評論可資爲對嵇、阮反名教的結語。他說：

<sup>28</sup> 《嵇中散文集·釋私論》。

<sup>29</sup> 見《世說新語·任誕》。

魏晉時代，崇禮奉教的看來似乎很不錯，而實在是毀壞禮教，不信禮教的。表面上毀壞禮教者，實則倒是承認禮教，太相信禮教。因為魏晉時所謂崇奉禮教，是用以自利，……於是老實人以爲如此利用，褻瀆了禮教，不平之極，無計可施，進而變成不談禮教，不信禮教，甚至於反對禮教。<sup>30</sup>

<sup>30</sup> 見《魯迅全集》卷三，〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉。



---

## 第九章 兩晉的玄學

---



# 第一節 郭象跡冥圓融的玄學

郭象（字子玄，西元二五二～三一二年）生當西晉政治黑暗，社會動盪，民生困苦的時代。身為「王弼之亞」的玄學名士，他究竟如何出入於彼時尚玄虛的貴無說及應世務的崇有論之間，醞釀發展出其獨特的人生智慧來化解時代心靈的困境呢？本節試圖以郭象所處時代的境遇；自我的探索與理解；名教、自我的迷失與命限；理想人生境界的嚮往與工夫入路；適性與逍遙等諸方面考察郭象的人生論之所緣、所據、所疑及所安。本節在取材上以郭象的《莊子注》<sup>1</sup>為主。

## 一、時代的處境與困境

知識分子的人生觀，通常是很難擺脫處在劇變中，大時代及大環境的衝擊和影響。西晉（西元二六五～三一六年）從政治結構而言，係一由門閥世族所統治的社會<sup>2</sup>，左思《詠史》詩指這個時代的政治是「世胄躡高位，英俊沉下僚」，西晉的統治集團在本質上是篡曹魏之陰謀集團。雖然這一豪門世族集團在進行篡魏的權力鬥爭過程中標榜著所謂道德禮法，實際的生活卻極為驕奢腐敗與墮落。

<sup>1</sup> 關於郭象注《莊子》，據史籍記載有二說：一為《世說新語·文學》謂：「郭象者，為人薄行，有雋才。見秀義不傳於世，遂竊以為己注。乃自注《秋水》、《至樂》二篇，又易《馬蹄》一篇，其餘衆篇，或定點文句而已，後秀義別本出，故今有向、郭二莊，其義一也」。另一為《晉書·向秀傳》謂郭象注《莊子》乃係在向秀《隱解》的基礎上「述而廣之」。歷來魏晉研究的學者多有論究，例如：劉盼遂的《世說新語校箋》及《中郭象注莊子不盜向秀義》，王叔岷《莊子向郭注異同考》、日本學者福永光司的《郭象的莊子注和向秀的莊子注》……等等或採古籍中對向、郭二人的不同記載，揭示其相矛盾的矛盾法，或採將古注與各種類書中所引向秀的注予以搜輯，與郭象注對驗，而得相同、相近、相異與二人注本中有無所注者的對驗法，以及湯一介《郭象與魏晉玄學》採行之「思想比較法」，考究二人注莊觀點之互異處，咸多半傾於郭象的《莊》注實有別於向注的一己之見，雖然郭注中有承向注的看法，亦係經郭象認可而接受者。因此，吾人可採較寬容的態度，將郭注視為反映郭象的思想立場。

<sup>2</sup> 西元二六五年，司馬炎正式篡魏，建立西晉，為避免東漢宦官、外戚專權之禍，及滿足豪門世族的相助後利欲之索取，封同姓二十七人為王，謂為「輔翼王室」。

較之東漢末季的世族重德性、崇名節，西晉世族的貪婪、荒淫和吝慳實有不及東漢世族處。在經濟政策上，為配合政治的分封制度而採行按官品及的占田制和蔭親制。據《晉書·食貨志》所載：「其官品第一至於第九，各以貴賤占田」，「又各以品之高卑蔭其親屬，多者及九族，少者三世。」這一局面到晉惠帝的元康時期（西元二九一～三〇六年）蔚為一股難以遏抑的搶占和兼併土地之風氣。政治權力和經濟利益的緊密結合和互動，使當時社會罔顧公道的貪財之風，到了幾乎無以復加的地步<sup>3</sup>。

晉武帝時大規模的分封制度，其禍害在元康時期顯現於皇族子弟間的明爭暗鬥。所造成的政治動盪、社會不安，遠甚於司馬氏集團篡魏時的傾軋。最後，釀成了西晉宗室諸王間的相互殘殺。在姻黨相扇、毀譽交紛、朝榮夕滅的元康時期，知識分子的人生態度顯得消極而悲觀。干寶的《晉紀總論》謂：「進仕者以苟得為貴，而鄙居正，當官者以望空為高，而笑勤恪。……由毀世譽亂禮於善惡之實。情慝奔於貨欲之塗，選者為人擇官，官者為身擇利。」彼時，有些知識分子不滿門閥世族的惡劣，「退而窮處，遂終於里閭」以遁世隱逸度餘生。透過《晉書·裴頠傳》所載得知，許多有職守的任官者「屍祿耽寵，仕不事事」更下焉者，則流於「縱酒荒放」、「脫衣裸裎」的縱欲頹廢之途。

羅宗強先生在《玄學與魏士人心態》一書中，對西晉人士心態的變化與較普遍化的特徵，做了廣泛而深入的考察。他標舉西晉人士在時代境遇下的處世心態為「嗜利如命」、「求自全」、「求縱情以自適和求名」與「審美情趣的雅化」的四端<sup>4</sup>。我認為其中的「求自全」係較具體根本性的原因和人生態度。以向秀（字子期，西元二二七～二八〇年）為例，《世說新語·言語》注引〈向秀別傳〉載：「常與嵇康偶鍛於洛邑，與呂安灌園於山陽，不慮家人有無，外物不足佛其心。……後康被誅，秀遂失圖，乃應歲舉到京師，詣大將軍司馬文王。文

<sup>3</sup> 例如：高官和嶠有「鐵癖」之綽號。石崇任荊州刺史，竟舉州兵搶劫商隊和來往旅客的錢財。時人魯褒作〈錢神論〉予以譏諷。

<sup>4</sup> 參見羅宗強著《玄學與魏晉士人心態》第三章〈西晉士人心態的變化與玄學新義〉，杭州：浙江人民出版社，一九九一年七月初版，頁167～265。

王問曰：『聞君有箕山之志，何能自屈？』秀曰：『常謂彼人不達堯意，本非慕也』一坐皆悅。」<sup>5</sup>

向秀曾肯認「富與貴，是人之所欲也，但當求之以道義。」<sup>6</sup>因此，他曾不苟且於圖無道無義的富貴，不願與司馬氏集團同流合汙，而有與嵇康偶鍛鐵及與呂安一起灌園的拔俗之韻。然而，嵇康剛烈的嫉惡如仇，其〈釋私論〉的「越名教而任自然」，刺痛了司馬氏集團假名教的道德面具下，藏篡權殘鬥的心機。嵇康的高潔正直，堅拒與當權者的妥協，終招致政治迫害的誅殺（西元二六二年）。原本潔身自好，意在求適性任情的向秀，在面對死亡威脅的恐懼下，不得不親自向司馬昭低頭。他被司馬昭當面羞辱時，猶違心阿諛的把司馬昭暗喻為堯，為自己不復採巢許的不合作立場表態。司馬氏集團的殘暴強權，終使向秀這般桀驁的名士所臣服。儘管如此，我們從向秀的〈思舊賦〉「踐二子之遺跡兮，歷窮巷之空廬，惟古昔以懷今兮，心徘徊以躊躇」可得知其舊地重遊，感慨昔日與好友共同沉浸在自然美的自由心境，已不復重現。他的「變節」不在貪好富與貴，而是在面對死亡的殘酷威脅下求生以自保罷了。他追思嵇康與呂安二子的冤死，悲悼往日不受羈縛的自在情懷，感慨自己為求苟安而選擇了歧路。因此，向秀的不義之仕，豈能免除內心的哀怨與徬徨。為求苟安自全而被迫就不義之仕，豈能遂經世的外王之志？<sup>7</sup>在強權及名教的宰制下，又豈能真心棄老莊之自然而遵先秦周孔之真名教？《晉書·本傳》謂向秀在仕途上「後為散騎侍郎、轉黃門侍郎、散騎常侍。在朝不任職，容跡而已。」這些官職在西晉的官制中雖屬重要，以向秀「清悟有遠識」<sup>8</sup>及「沉潛內斂」<sup>9</sup>觀之，他的「容跡」只是為求自全

<sup>5</sup> 余嘉錫撰《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，一九九三年十月版，頁79，在文獻上《晉書·向秀傳》採用《世說新語》所言，而《世說新語》以〈向秀別傳〉所載為本。

<sup>6</sup> 司馬氏集團以入仕來箝制名士，可見諸《世說新語·言語》第十六條：「司馬王東征，取上黨李喜，以為從事中郎；因問喜曰：『昔先公辟君不就，今孤召，君何以來？』喜對曰：『先公以禮見待，故得以禮進退；明公以法見繩，喜畏法而至耳。』」

<sup>7</sup> 同上。

<sup>8</sup> 《晉書》〈向秀本傳〉語。

<sup>9</sup> 牟宗三評向秀注莊的風格：「較沈潛內斂，不似阮籍、嵇康等之傲放奇懷。」見牟著《才性與玄理》，香港：人生出版社，一九六二年，頁171，臺北：學生書局之再版本（四版）同頁次。

而隱忍治政，並非積極奮發之建功立業。我們從阮籍（西元二一〇～二六三年）任東平相「法令清簡，旬日而還」<sup>10</sup>可知其到郡的不治事，猶裝虛聲「樂其風土」而無治實<sup>11</sup>乃假意託身為羽翼，實則意在免禍耳。因為，在司馬氏集團以強權制約離異諸名士的措舉下，是不容許名士們能心懷不滿而隱居不仕的。

不滿司馬氏集團的名士們，為苟全性命而以入仕表態。在失去自主的精神和自由的情境下，有「容跡」而傲放如阮籍者，有「容跡」而內斂如向秀者，也有貪財好力以求安全感如王戎者（濬沖，西元二三四～三〇五年），處竹林時期的王戎曾經被阮籍欣賞為「清尚」。《晉書·本傳》說他「善發談端，賞其會要」。《世說新語·言語》述及他拒收親故付贈的父喪之禮。可是在入仕西晉後，王戎的嗜財之心，隨仕祿之上升而有增無減，孫盛〈晉陽秋〉引隱士戴逵的話，謂：「王戎晦默於危亂之際，獲免憂禍，既明且哲。」、「戎多殖財賄，常若不足。或謂戎故以此自晦也。」雖然，羅宗強先生認為王戎的自全與嗜財如命，兩者間可並存而無因果關係<sup>12</sup>。可是，依王戎對錢財的處置態度，前後判若兩人，筆者仍保留孫盛的看法，王戎的貪財與吝嗇或因處在變亂無常的衰世中，為求自保以蓄財來獲得心理上的安全感。王戎的「容跡」不求勤政，卻心機多端的謀私利，可以苟安求自全的心理來理解。竹林七賢中，尚有山濤（字巨源，西元二〇五～二八三年）因占官田而被彈劾。《顏氏家訓·勉學》謂：「山巨源以蓄積取譏」與《世說新語·賞譽》載王戎欣賞他「如璞玉渾全，人皆欽其寶，莫知名其器」不一致。魏晉人品評人重視器宇度量，「器」主寬弘深遠，山濤的前後風格不一，或可視為對西晉的前途及一己的命運均不樂觀而求蓄積以自保吧！

<sup>10</sup> 見《晉書》卷四九〈阮籍本傳〉。

<sup>11</sup> 同注3，頁215。

<sup>12</sup> 同上。

## 二、自我的探索與理解

「人生價值」指作為人這一有靈性的生命主體，其生命所可能蘊涵的價值理想。人是自知將來會死亡的生命體，也了解到今生今世存活的一次性。在面對死亡大限可能將自己生命付之空無的恐懼和無奈，人的靈性自覺到人生的短暫和彌足珍貴，探索生命的內涵及抉擇生命活動的價值方向，是不甘於盲目浪費寶貴生命的每個人所當關心的大事。欲了解人的生命這一奧秘，人不得不提出一連串相關問題：人的生命從哪裡來？人如何自我理解？人與有緣並存於天地中的其他人及萬物間，在自我生命意義的實現上有何關聯？我如何確立一種人生態度來面對我的生命的未來，且活出我的生命意義和價值？相信這些基本問題，係每位不能無視於自己的存在者，所難避免探詢的問題。德國哲學家海德格（Martin Heidegger，西元一八八九～一九七六年）說：「一切有關人類本性的哲學理論，就其本身而言，只是一種存有物之存有的理論。而每一種存有的理論，其自身亦只是人類本性的理論。」<sup>13</sup>

事實上，以安身立命為軸心問題的中國哲學，其心性論的探索意義，就在於關心人類本性，亦即對「自我的理解」進行千古不息的探究。就這一線索來看待郭象，郭象的人生論旨在對自我進行理解和安頓。綜觀郭象《莊子注》涉及「性」字及其相關的複合詞，總計多達二百六十八處<sup>14</sup>。相關的複合詞，計有「性命」、「性分」、「適性」、「萬物之性」、「物性」、「自然之性」、「本性」、「本性之分」、「真性」、「氣性」、「性氣」、「性情」、「情性」、「屬性」、「形性」、「率性」、「忍性」和「小人之性」等呈現了豐富的多樣性。由此可知，郭象對「性」的概念內涵之探討為其人生論的核心概念。因此，對郭象「性」概念的多方探討是解讀其人生論的首要課題。

<sup>13</sup> Heidegger: "What is called Being?" trans. Fredrick D. Wieck and Glenn Gray, Harper & Row press P.79.

<sup>14</sup> 除〈莊子序〉出現一次外，其餘皆出現在《莊子注》的注文中。

一般而言，「性」是人與萬物存在的所以然。首先，我們須了解，郭象對作為萬物內在本質的「性」從何而來，作了什麼樣的解釋？據《莊子·山木》注云：「凡所謂天，皆明不為而自然。言自然則自然矣！人安能故有此自然哉？自然耳，故曰性。」「性」是不為而自然的天性，亦即人本具的自然特質。他異於王弼「有」生於「無」的貴無論說法。他以辨名析理的玄學方法，論證「有」與「無」皆不能生萬有。〈齊物論〉注云：「無自無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生，然則生生者誰哉？塊然自生耳。」〈庚桑楚〉注曰：「此所以明有之不能為有，而自有耳，非謂無能為有也。若無能為有，何謂無乎？一無有則遂無矣！無者遂無，則有自歎生明已。」從其語脈涵義來分析，他所謂的「有」是既存在的具體存在物，落在現象界中。具體存在物係有限的經驗界個體物，既為此「有」則不能同時兼是「彼有」。至於他所說的「無」非王弼貴無論中所稱謂的形上實體，亦即具有宇宙發生論意義的本體。他所謂的「無」是對反於實際存在的具體事物，乃係不存在（non-existence）或空無（nothing）。此義亦見諸與他同時代的裴頠〈崇有論〉所謂：「虛無是有之所謂遺者也。」他甚至用這樣的概念來詮解《莊子》的「道」不能生萬物。〈在宥〉注云：「窈冥昏默，皆了無也。夫莊、老之所以屢稱無者，何哉？明生物無物而物自生耳。」又〈秋水〉注曰：「知道者，知其無能也；無能也，則何能生我？我自然而生耳。」郭象既解消了老莊原來所賦予「道」或「無」的本體論及宇宙發生論涵義，則人與萬物在「無」亦不能造生的情況下，一切人和萬物的存在都是自生自有的。如是，人的本性是在自生自有中自得的。儘管如此，他仍沿襲了莊子及漢代以來氣化宇宙觀的影響，借用稟氣說以解釋人與萬物性分之殊異。〈德充符〉注云：「夫松柏特稟自然之正氣，故能為眾木之傑耳，非能為而得之也。言特受自然之正氣者至希也。下首則唯有松柏，上首則唯有聖人。」人性有形上的同一性或共性，亦兼具個別差異的個性。郭象在《莊子》注中所言的人性，較偏重於個別化的每一個人所獨具之個人特質的個性，亦即各個人的稟性。

每個人個別的稟性係個別化的定限、性分不能相互化約也不能改易，終其一生的成為個人具一致性而與他人無普遍同一性的自性或殊別化特質。郭象簡潔有



力的說：「天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。」（〈養生主〉注）個體性係個人所稟受的個別化性分，此個人所具的性分被郭象強調為「自生」、「自有」的。據盧桂珍的研究，郭象所謂「自生」蘊涵了二種意義：一是相對於「他生」而言人物之自生；另一為與「爲生」相對，言人物之生沒有目的、意識使之然。<sup>15</sup>就前者的意義言，「萬物各反所宗於體中而待乎外」（〈齊物論〉）。人物之生既非「他生」，乃而係「自生」，則個體生命的存在根據，乃內在於自身而非另一外物。如是，個體存在的價值蘊涵在當體所同的自性中，個體生命理當享有自足性和自主性。因為，每一個體生命既非「他生」則沒有理由被身外的造生者所統屬而被支使。因此，每一「自生」的個體生命在自生自主自足的境況下，皆享有自身生命的整全性和當體的尊嚴性。就後者的意義而言，「自生」既相對於「爲生」，所謂「自生耳，非爲生也。」（〈生育〉注）那麼，每一個體生命有其內在充分的性分價值，沒有理由成爲「爲生」者達成其「爲生」的目的而予以宰制利用。因此，每一個體生命在不淪爲「爲生」者的工具價值下，皆有其自身的內在價值而與其他個體生命享有不分尊卑、大小、貴賤、美醜……等差別歧視的平等性。

「自生」概念下的個體生命，既享有自主自足的尊嚴和衆生平等的被尊重性，則個體生命理當自我認同而回歸自身的內在性分與價值，每一個體生命既有獨特的性分和價值，郭象於是在「自生」的概念基礎上又衍生了「獨化」的概念。他說：「外不資於道，內不由於己，掘然自得而獨化也。」（〈大宗師〉）、「夫死者獨化而死耳，非夫生者生此死也。……生者亦獨化而生耳。」（〈知北遊〉注）個體生命的「生」與「死」既皆非操縱於外在的原因，則人由「生」與「死」始終享有一完全自屬的生命，郭象以「獨化」的概念來論證每一個體生命的自行與自全，人所欽然自生的性分，不止於靜態的自然，且內具自發性的活動能力。我們可從郭象解釋至人行無爲之治，在其所以可能的原因中明白

<sup>15</sup> 參考盧桂珍〈王弼與郭象之聖人論〉，臺大中文研究所碩士論文，一九九二年六月，頁112。



這一點。他說：「至人知天機之不可易也，故捐聰明，棄知慮，塊然忘其所爲而任其自動。」（〈秋水注〉）蓋本然之性內具自然的自動性，所謂「無爲」之治意指「提挈萬物，使復歸自動之性，即無爲之至也。」（〈在宥〉注）、「任其自行、斯不言之教也。」（〈田子方〉注）

人的性分不但自生且具有自動自行的自全能力，這一說法令人質疑性分的實現，能夠無待於與所處環境的交互影響嗎？人與環境中相關事物間的交互影響以相成，係一難予以否定的經驗事實。郭象亦肯認這點，不過他本著自生自行的立場進行闡釋。「世或謂罔兩待景，景待形，形待造物者。請問：夫造物者，有耶無耶？無也，則胡能造物哉？有也，則不足以物衆形。故明衆形之自形而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。故造物者無主，而物各自造，物各自造而無所待焉，此天地之正也。故彼我相因，形景俱生，雖復玄合，而非待也。……今罔兩之因景，猶云俱生而非待也。則萬物雖聚而共成乎天，而皆歷然莫不獨見矣。」（〈齊物論〉注）物不但自生，且在自動自行的發展歷程上各自造，這是合乎「天地之正」的常理。因此，個物在自生、自動自行的獨化原則下，與環境中相關事物的交互關係，郭象不謂之相待而謂之「相因」、「俱生」和「玄合」。獨化的概念與有待、相待的概念是不相容的。然而，獨化亦不謂個體是隔絕於其他事物的孤獨存在者。「獨化」猶容許個體與其他事物在「相因」中「俱生」和「玄合」。「玄合」意謂個體己性自足，雖與他物相因、俱生，卻能保持己身的同一性。郭象將個體與物俱生、玄合而不失去己性的「獨化」概念中置入「和理」。他說：「苟知性命之固當，則雖死生窮達、千變萬化，淡然自若而和理在身矣。」（〈德充符〉注）

### 三、名教、自我的迷失與命限

郭象由自生、自動、自行、合理的概念，構成自生獨化說。此說在人生論的

意義上，己性自足的眞性才是自我的眞實性。因此，人生價值的探尋指標，應導引至已然存在自我生命中的性分或本性。認識自己的眞性，回歸自己的眞性，才是活出眞實的自我之人生價值所在。換言之，「將使萬物各反於所宗於體中而不待乎外，外無所謝而內無所矜」（〈齊物論〉注）是郭象爲人生價值努力探尋後所做的抉擇。可是，這一抉擇只是應然的理想方向，尙有待於吾人自覺自擇後，努力的自我實踐。事實上，在實然的人間世，未能返宗於內在的己性，內在有所矜尙而外有所辭謝的逐外喪眞者，不計其數。爲什麼人會在有所待的外逐中，迷失自己的本眞呢？

回顧歷史，西晉統治集團，多係出身詩禮傳家的豪門士族。在漢代以來尊經尊儒的傳統下，標榜儒家的仁義孝弟、禮規森嚴，對父子、君臣的尊卑貴賤名分頗爲執著。司馬炎篡魏爲晉後，明採名教之治，將釐定禮律官制和創立朝儀爲首務。晉初一方面在官制、朝儀、講經、祭禮、婚喪等虛文上備極講究，務求合符古制，另方面，在選仕任官上也以崇尚道德名教禮法爲準則。《晉書》卷三〈武帝紀〉謂司馬炎下令諸郡中正「以六條舉淹滯」：「一曰：忠恪匪躬。二曰：孝敬盡禮。三曰：友於兄弟。四曰：節身旁謙。五曰：信義可復。六曰：學以爲己。」且屢次下詔「士庶有好學篤道，孝弟忠信，清白異行者，舉而進之；有不孝敬父母，不長弟於族黨，悖禮棄常，不率法令者，糾而罪之。」（同上）西晉舉用了大批的禮法名士，例如：王祥、何曾、荀顛等人，皆以「至孝」顯赫一時。名教之治藉綜覈名實的校練名理手段來進行。例如：有「孝」之名當具孝行之「實」，孝行之「實」，係可訴諸經驗檢證者，亦即行爲須合乎社會習俗的禮教。因此，禮法之士重名尙德，所尙之「德」爲符合當時社會所規約的儀則度數。如是，禮法之士爲了仕途和利祿，內心有所矜尙。爲避害，他們在外在行爲中有所掩飾或抑制以撇開易被羅織罪名的言行。他們不但以矜尙之心有所迎有所拒，有違樸實眞率的天性，且以校練名理的手段羅織他人的罪名<sup>16</sup>。

<sup>16</sup> 何曾曾經用校練名理的手段，欲陷害阮籍於不孝之罪，辭理甚切。事見《世說新語·任誕》載：「阮籍遭母喪，在晉文王坐，進酒肉。司隸何曾亦在坐，曰：『明公方以孝治天下，而阮籍以重喪，顯於公坐，飲酒食

西晉初期的名教之治，悖本逐末，朝臣浮華矯飾，追逐榮利，結黨營私，衍成虛偽不真的政風。彼時的權貴諸如賈充、何曾、荀顛、王渾等人，在晉武帝的名教之治下，只是外修仁禮而內行荒僻，晉武帝本人不忠不義，為人偏狹忌刻，猶自詡為「宇量弘厚，造次必於仁恕」<sup>17</sup>。這種物喪其真，人悖其本性的現象，可說是人性的自我迷失。郭象認為這些人是迷失在名教之末端，也就是名教之士之跡上。他以「跡」與「所以跡」來分辨儒家經典的禮仁之本末。他說：「所以跡者，真性也。夫任物之真性者，其跡則《六經》也。況今之人事，則以自然為履，《六經》為跡。」（〈天運〉注）《六經》所欲表述者是蘊涵在人內在生命的「真性」。《六經》在文字上所表達的只是人「真性」外露的言行之跡。因此，《六經》文字所載的有定限的「跡」或末，人內在的「真性」才是《六經》文字所依據的「所以跡」或本。以「德」、「禮」互為表裡的關係而言，「德者，得其性者也；禮者，體其情者也。情有可恥而性有所本，得其性則本至。」<sup>18</sup>性為情之本質或本據，情是性的流露或顯現。知恥之德為人本性所含，禮為德之「跡」，德為禮之「所以跡」。郭象注《論語·為政》「子曰為政以德」處曰：「萬物皆得性謂之德。……得其性，則歸之，失其性，則違之。」在人生實踐中，若執於名教之禮規而「失其性」，則是違失「所以跡」的踐「跡」。對郭象而言，這就是蹈於名教而迷失自我的虛脫。

從仁與禮觀之，「夫仁義自是人情也。而三代以下，橫共囂囂，棄情逐跡，如將不及，不亦多憂乎！」（〈駢拇〉注）三代以下所以「棄情逐跡」，在於為政者過分標榜《六經》所言教及之典制禮規。為政者挾利害取向的賞罰，推行名教之治，在疏離人之內在真性真情的情況下，「仁義連連，只足以惑物，使喪其真。……矜仁尚義，失其常然。以之死地，乃大惑也。……故亂心不由於醜而恆在美色。撓世不由於惑而恆由仁義，則仁義者，撓天下之具也」（同上）。

肉，宜流之海外，以正風教。」文王曰：「嗣宗毀頓如此，君不能共憂之，何謂？且有疾而飲酒食肉，固喪禮也。」籍飲啖不輟，神色自若。」。

<sup>17</sup> 見《晉書》卷三〈武帝紀〉。

<sup>18</sup> 郭象《論語禮略》注〈為政〉「子曰：導之以政，齊之以刑」一段話。

儒家的禮制禮規係先王之陳跡，若離間人內在真性真情的仁，則欠缺所以跡之下的「跡」並不足以恃。郭象批判地說：「夫先王典禮，所以適時用也。時過而不棄，即為民妖，所以興矯效之端也。」（〈天運〉注）這一批判對司馬炎虛偽的名教之治及禮法名士迷失自我於矜尚外逐而言，不能不謂為真知卓見。

在郭象的人生論中，命限的概念對人的自知和自處頗為重要。他將「命」的基本涵義界定為：「不知所以然而然，謂之命。」（〈寓言〉注）命對人及萬物定限、分際的方式是自然而然的，不使人感到受意志力的宰制，所謂：「命之所有者非為也，皆自然。」（〈天運〉注）人從一開始有生命就是「命」，「突然自生，制不由我，我不能禁。」（〈則陽〉注）蓋人之有生命，先前並未經過自我的同意及抉擇，何況有生之先前是否有一自我亦成一難題。從郭象所賦予「命」的涵義裡，又可衍生三種值得注意的涵義：性命、遇命及天命。

性命是人天生的稟賦，所稟受的資質性分，定義了該存在者之本質，也同時構成了其內在的定限。觀郭象注《莊》的文字中，所出現與「性」連用的語詞裡，以「性命」一詞次數計達三十二處。「性命」是人「天性所受，各有本分，不可逃，不可加。」（〈養生主〉注）「性命」是人所稟受於天的天性和本分，可稱為性分自然，是每個人生命內之「至理」，有其「固當」性，郭象曰：「其言通至理，當萬物之性命。」（〈天下〉注）、「明性命之固當。」（〈德充符〉注）從郭象所言及的人之天性處觀之，性命有個人與其他人具同一性者，例如：名教禮規的「所以跡」，前面所說的知恥、仁義。性命亦有指個人與其他人不同，但是對個人一生的歷程而言，卻有前後一致性者，例如：郭象所謂聖人所稟受自然的妙氣。除了聖凡之別外，又猶如智愚之別亦然，所謂：「性各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死，豈有能中易其性者也！」（〈齊物論〉注）

「遇命」之「命」係人無能預知也未能抉擇，更無法改變的運命或際遇之命。此際遇之命，從發生之際而言可謂為偶然性。然而，就現實因果序列之鎖鍊而言，有其必然的固當性，只是人基於有限的理性和經驗知識，莫能盡知其所以然之故罷了。郭象云：「其理固當，不可逃。……天地雖大，萬物雖多，然

吾之所遇，適在於是，則雖天地神明，國家聖賢，絕力至知，而弗能違也。故凡所不遇，弗能遇也。其所遇，弗能不遇也。所不爲，弗能爲也，其所爲，弗能不爲也，付之而自當矣。」（〈德充符〉注）在動態的運命中，人未能盡知，也改命乏力。因此，人生的際遇，不論「遇」或「不遇」皆無自主性，「爲」與「不爲」皆操之外在客觀的定數之天，人的理性與意志力量亦對之無力而無奈。郭象就這一命況稱爲「冥然以所遇爲命」（〈人間世〉注）。他甚至消沉的說：「夫我之生也，非我之所生也。則一生之內，百年之中，其坐起行止、動靜趣舍、情性知能，凡所有者、凡所無者、凡所爲者、凡所遇者，皆非我也。」（〈德充符〉注）這是郭象對人在遇命或運命的支配下，感到失去自由和自主的悲傷。

此外，郭象的命限觀中，尚有「天命」義。他認爲落馬首，穿牛鼻是牛馬本性所注定的，這是牛馬定然如此的天命，而非人爲外加所使然<sup>19</sup>。他真正涵義在說明「小大之辨，各有階級，不可相歧」（〈秋水〉注）、「開希幸之路，以下冒上，物喪其真，人忘其本，則毀譽之間俯仰失錯。」（〈齊物論〉注）這種帶有封建意識的天命涵義，雖有合理化門閥世族既得利益的嫌疑，然而，郭象處在西晉中期，在長期的八王之亂之動盪不安中，企盼政治、社會的安定，擺脫人生處於爭亂時代的苦悶，是值得我們予以同情的理解。

#### 四、理想境界的嚮往與入路

郭象的中年和晚年處在晉惠帝在位的元康時期。在這十幾年中，惠帝的愚騷及賈后的昏虐，再加上八王之亂。處在這一時期的士人，既食君之祿，卻無法作爲，又不能見機早退。士人們有仕、隱兩難的困境，在人生論上呈現了王衍之貴無說與裴頠之崇有論兩種典型。持貴無說者，將老莊的清靜無爲轉化成士人恃

<sup>19</sup> 郭象《莊子·馬蹄》注曰：「馬之真性，非辭鞍而惡乘，但只無羨於榮華。」



以成德自全遠禍的依據。他們處在朝之仕，不以事務經心而養「玄妙」、「雅遠」、「曠達」之虛譽。遇政治上的災難變故時，則以清己中立，默然無為來保命全身，甚至退出政壇，拱默山林以自全。不論是在朝容跡或拱默山林，志在苟免求自全罷了。裴頠〈崇有論〉中肯的批判了其流弊為「賤有則必外形，外形則必遺制，遺制則必忽防，忽防則必忘禮」以及「悖吉凶之禮，而忽容止之表；瀆棄長幼之序，混漫貴賤之級」（同上），像裴頠等持貴有論者，雖有志於崇濟先典，扶明大業以益世道人心，然而，在政治的權力場中陷得太深，則易流於驕奢縱欲，擅恣專利，以致於「戀祿位以殞首亡家」<sup>20</sup>。宋代蘇軾所云：「心、跡不相關，此最晉人之病」<sup>21</sup>對二種人生觀的弊害，批判肯切。

郭象歷經西晉前期的名教之治轉至元康時代的士人在政局的險難中，採放曠不拘禮法的放達求全時期。在人生論上也有見於貴無說及崇有論皆心跡不一的流弊與迷失。他面對貴無說者拱默山林的悖棄名教，及身居名教世界之高官卻既羞言名教亦無能效法隱士遺落世事的朝隱者，所共有之「不嬰世事」的缺失。他也了解到崇有論者貪戀祿位，爭權奪利而禍害連連的流弊。同時，他兼知貴無說者有止淫欲、息爭亂之可貴處，以及崇有論具經世安人之志的可取處。因此，如何將兩種人生論利害相權的並論，統攝兩利以避除兩害，是郭象人生論的理想。他以跡冥圓融的獨化於玄冥之境作為其理想的人生境界之構圖。

對崇有論者的看法，郭象認為官位及禮規乃名教之跡，智愚及仁義乃性份內事，為所以跡。他朝盼他們不「矜乎名聲，棄乎形制。」（〈大宗師〉注）足於性分之能力，適性安分於職守而無待於逾越性分之上的權位、名利。針對這一點，他的命定說和天命觀企圖勸服崇有論者。在工夫入路上，他有鑒於「知以無涯傷性，心以欲惡蕩真」（〈人間世〉注）之弊，要求崇有論者無心而任化。所以「無心」是要人「絕學任性」無待無求，蓋「古不在今，今事已變，故絕學任性，與時變化而後至焉。」（〈天道〉注）「夫外不可求而求之，譬猶以圓

<sup>20</sup> 見《資治通鑒》元康九年胡三省注。

<sup>21</sup> 蘇軾《東坡題跋》卷四，〈題山公啓事帖〉。

學方，以魚慕鳥耳。……學彌得而性彌失。」（〈齊物論〉注）以無心無待的廓然大公之心態來因應世物，才能玄通彼我，達到跡冥圓融，物物逍遙的理想。他說：「聖人之天機之不可易，故捐聰明，棄知慮，魄然忘其所爲而任其自動，故萬物無動而不逍遙也。」（〈秋水〉注）「天機」指人的天性，能「捐聰明，棄知慮」則表示超脫世俗的是非利益之算計和營求，自知己性之真，安人我之命。化掉主觀意欲的成心偏見，在「魄然忘其所爲」的心境下爲不爲之爲，不爲有所爲之爲，順人物之自然本性而任其自發自動之化。若是，在玄通人我、物我之理境上，我予人「無動而不逍遙」。

對於持貴無說者，郭象服膺於《莊子·人間世》所云：「天下有大戒二，其一命也，其一義也。子之愛親、命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也。無所逃於天地之間。」他一方面肯認人的真性中含具著仁義、知恥等道德感，另方面也肯認綱維人類群體生活的人倫規範誠屬必要。他說：「明夫尊卑先後之序，固有物之所不能無也。」（〈天道〉注）「夫仁義者，人之性也」（〈天運〉注）同時，他也認爲政治生活是人生的一項必要環節。爲避免陷於群龍無首的分裂紛爭之人世苦難，一國當有表徵統一性政權的一位君主。他說：「千人聚，不以一人爲主，不教則亂。故多賢不可以多君，無賢不可以無君。此天人之道，必至之宜。」（〈人間世〉注）他對拱默山林，志在不纓世務而以養生自全的隱士們，發出了名教即自然的召喚，首先他辨別莊、老之談所以被人有所見棄者，在於捨離「有爲之域」，無視於知識分子對人群社會應有的責任。他說：「若謂拱默乎山林之中而後得稱無爲者，此莊、老之談所以見棄於當塗，當塗者自必於有爲之域而不反者，斯之由也。」（〈逍遙遊〉注）

他進一步的提出「遊外以冥內」的工夫入路來圓融纓於世務無傷於見素抱樸，清靜自守的老莊之志。郭象辯說：「夫理有至極，外內相冥。未有極遊外之致，而不冥於內者也；未有冥於內不由於外者也。故聖人常遊外以冥內，無心以順有。故雖終日揮形而神氣無變；俯仰萬機而淡然自若。」（〈大宗師〉注）

「遊外以冥內，無心以順有」的實踐工夫，旨在以莊子指稱儒家的內聖外王爲架構，聯繫「有」與「無」，溝通「名教」與「自然」，務外無礙於冥內，外內可



相冥，貴無論者仍可成全內在精神淡然自若的人生境界。換言之，入世經世的外務，只要持「無心以順有」的心境，仍可使志在養生自全者全性保真而不虧，個體的生命價值仍可兼顧而圓成。他說：「豐盛人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉？徒見其戴黃屋，佩玉璽，使謂足以纓紱其心矣！見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣。豈知至至者之不虧哉！」（〈逍遙遊〉注）

貴無論者執於「無」而主清靜無為，崇有論執於「有」而主綜理世務。然而，雙方皆有所見，也為所見而有所蔽。郭象似中觀「有無雙遣」的方法運用，以內聖外王的架構，對「有」、「無」二論進行雙向溝通及辯證性的批判與統合。他在〈莊子序〉中以「神器獨化於玄冥之境」的洞識，將意指國家這一政治機制和運作的「神器」以及「玄冥之境」所意指的個體生命內在之情性及與「道」相冥的精神境界之「自然」相貫通互融和，企求達到個體與群體皆共進適性逍遙的共存共融之人生至境，這是郭象人生論的最高旨趣所在。

## 五、適性與逍遙

郭象於《莊子·逍遙遊》注謂：「夫大小雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也。豈容勝負於其間哉！」《莊子》書在〈逍遙遊〉一文中將大鵬之飛描述得「風之積也不厚，則其負大翼也無力。」待六月海上起的大風之助，方得搏扶搖而上九萬里的高空，沒有遮攔阻礙地培風而飛。相較之下，蜩與學鳩，可隨時奮飛，遇榆樹枋樹就停在上面。當氣力不足續飛時，牠們可隨時落至地面而停止。蜩、學鳩與大鵬對比，顯示了其間大小殊能之別，在《莊子》雖有若「小知不及大知」境界上的高下之別，分勝負於其間。郭象對返一實然的差異固然承認，可是皆具圓現稟性的同樣意義，他說：「此比所

能則有間矣，其於適性一也。」<sup>22</sup>換言之，存在界雖萬象殊然，若能任性之真，稱能之宜，則在「各當其分」的境域下，皆一樣的適性和逍遙。因此，郭象的逍遙至境，是人人皆可循適性以盡性而實現的。

盡性之「性」是人人個別所稟賦的自然本性，郭象云：「不知其然而自然者，非性如何？」（〈則陽〉注）「性」，是天生自然，不假人工而自自然然有的性質、性向，所謂「天然耳，非爲也，故以天言之。」（〈齊物論〉注）因此，物物皆稟有天生的天性，亦具內在的價值、動力和目的性。盡性的適性逍遙旨趣在順性知足，不逆性傷神。郭象謂：「物各順性則足，足則無求」（〈列禦寇〉注）若從逆性傷神的警惕語而言，則「達生之情者不務生之所無以爲。達命之情者不務命之所無奈何也。」（〈養生主〉注）至於一般人會造作逆性傷生之事，郭象分析其中原因在執迷於分化之知及好惡之情的糾纏中。他說：「患害生於役知以奔競。」（〈山木〉注）所役之「知」乃「當生而慮死，執是以辨非」（〈齊物論〉注）。其所言的「是非」指好惡之情，牽連著欲望的執著與欠缺理性的追逐。郭象謂：「夫好惡之情，非所以益生，只足以傷身，以其生之有分。」（〈德充符〉注）蓋「夫物情無極，知足者鮮，故得不止，復逐於彼，皆疲役終身，未厭其志，死而後已。」（〈齊物論〉注）換言之，一般人所以不能適性逍遙的原因，在於執分化之知，好惡之情。知慮發於生理及心理欲望，則情欲放蕩，逐欲無節，捨己所適之性分，跂羨倣效他人。於是，在僞生而競相奔馳中，不但造成一己的煩惱，也帶給他人憂困，所謂：「是以任眞者失其據，而崇僞者竊其柄，於是主憂於上，民困於下矣！」（〈在宥〉注）質言之，喪失內在於一己本真的真性而盲目企羨外在的他物，是逆情失我的弊病之因。郭象云：「夫天下之大患，在失我也。」（〈肱篋〉注）

郭象爲了矯治「知」、「情」對人損性害眞的作用，提出了「無心順有」，來治療「失我」之大患。「無心」旨在解消有「知」、「情」之心的「有

<sup>22</sup> 《莊子·逍遙遊》「去以六月息者」之向、郭注。

爲」，要人忘卻心術，免除受惠的牽累，返歸寧靜沖虛的無我之心境。他說：「夫無心而應者，任彼耳，不強應也。」（〈人間世〉注）、「不施心於其間，泯然與至當爲一，而不休戚於其中。」（〈人間世〉注）對郭象而言，人之先天稟賦及後天遇合之環境條件，不論智愚、強弱、貧賤、富貴之別，皆係屬人人各自所稟受的性命，乃自然已定而無可奈何者，其理固當而不可逃。吾人若明通「各有其性」<sup>23</sup>的性命之限，任性、當分、稱能以得其實，自然能神氣自若的逍遙於自得之場了。因此，適性逍遙旨在教人認識自我、回歸自然的原我真我，接受自己，認同自己，一切順性自適，自足於性分之中而各得其實。「安命順性」可謂爲郭象注《莊》的一貫之道，苟不「安命」則有層出不窮的羨欲之累可悲，所謂：「夫物未嘗以大欲小，而必以小羨大，故舉大小之殊各有定分，非羨欲所及，則羨欲之累可以絕矣。夫悲生於累，累絕則悲去，悲去而性命不安者未之有也。」（〈逍遙遊〉注）人與人之間有天生性分上的差異，絲毫不可相歧。若不能知己性以順性，羨欲相歧於他人，則導致「以圓學方，以魚慕鳥，……學彌得而性彌失。」（〈齊物論〉注）因此，郭象人生哲學的至理在於人物各自率性而動，自爲以成性，扼言之，即適性逍遙之謂也。

由於物自生而獨化，因此，人與人之間在稟賦上呈現性分上的個別差異。《莊子》內在之逍遙，依體道修持工夫之高下而有境界上的不同，在郭象則以適性一也，逍遙一也。儘管如此，他仍區分聖人之逍遙是不同於一般人的境界的。他所謂的聖人乃稟鍾靈正氣或自然之妙氣。《莊子·逍遙遊》原推崇許由不慕榮利，無所動心於天子之位。相較之下，享天子之位的堯則自視缺然。《莊子》書意在對顯許由之獨高與堯之有俗累。然而，郭象將拱默山林，遁世逍遙之「獨高」與執於名教世俗之〈崇有論〉的俗學，予以批判性的雙遣，且擬予以辯證性的統合。郭象心目中的聖人形象乃兼綜儒家式的聖王與道家型態的神人於一爐，他說「神人即聖人也。聖言其外，神言其內。」<sup>24</sup>扼要言之，郭象的「聖人」著

<sup>23</sup> 《莊子·逍遙遊》向、郭注。

<sup>24</sup> 《莊子·外物》篇目注。

重於外在的功化。至於「神言其內」意指聖人以其靈明虛靜而無執無待之妙心，玄應萬物，體化合變，順萬物之性而與之冥合。在玄通彼我的奧境中，不但聖人自身曠然而無所不適，且能與化日新地任萬物之自然，使物物皆各適其性而皆逍遙於自得之場。因此，聖人雖身處廟堂之上，日理萬機的順有，然而「雖負萬鈞，苟當其所能，則忽然不知重之在身，雖應萬機，泯然不覺事之在己」（〈養生主〉注）。因此，「神言其內」的神人，忘其所以跡，彼我俱暢，逍遙自得。總而言之，郭象視為人生最高境界的聖人，兼攝儒家聖王外王之「聖」與道家聖人內在精神飽滿自主之「神」，所渾化而成的「跡冥圓融」境界。這是人間至高的無待逍遙之境，實有別於一般人的有待逍遙。聖凡之間，逍遙雖一，然而境域不同，適性雖一，然而所適之「性」有殊。這種人生論，可謂為郭象在調和自然與名教的時代課題上，齊「名教」之不齊於各個人自足自然之稟性上，所達成的人生哲學。

## 第二節 兩晉之際的六家七宗

兩晉之際所興起的般若學，溯其源可推到東漢末年支婁迦讖傳譯般若經。後經支謙、朱士行、竺法護等人的不斷努力，當時原流行於印度和西域的佛教般若思想得以介紹到中國。在西晉元康，永嘉年間之前，般若思想只停留在引介階段。至西晉中葉以後，在中國本土主客觀條件相結合下，般若思想開始在中土生根，且吸收中國本土哲學，在兩晉之際形成波瀾壯觀的般若學思潮。

清談名士在西晉中葉以後，接受了般若思想，東晉初年則發展而形成了佛玄合流的般若思潮。就玄學本身的發展而言，永嘉年間郭象所提出的自生獨化論，是將玄學理論推至高峰。郭象之後，無人能再創新玄思玄義。再時逢西晉末年的八王之亂和東晉初年的偏安江左，門閥士族在精神寄託的需要強化，談玄之風應時而愈熾。士族們發現佛教的般若思想不但相類似於玄學的精神意境，且可啓迪玄思，拓展新義。因此，士族們頗能接受般若思想，且樂於與名僧交往交談。同時，佛教的般若學者也意願於借玄學之力發展自身，他們不但附庸風雅於名士風度，且在般若學的詮解上也迎合玄學的學風。

佛教的般若學係一以論證現實現象世界虛幻不真實為旨的宗教哲學，它的中心論題是真諦與俗諦間的關係。佛家般若學所追求的人生終極目的是解脫世俗的牽累以臻涅槃寂滅，和玄學應物而不累於物的處事態度頗有表面上相似之處。由於玄學與般若學相互需要對方的資源，因此，雙方都用牽強附會的態度去尋找彼此間的同—性。

此時，以竺法雅為代表，提倡「格義」的學風興起，推動了玄佛合流及般若學成為一顯學。所謂「格義」基本上是指用外典來解釋佛學內典。換言之，格義學者援引中國本土哲學的概念、論題來比附和解釋佛教的哲學名詞、概念解說，其目的在消除玄佛交流中的隔閡和衝突。質言之，格義並不認真的探求佛典原義，而側重於在義理上會通中印不同的思想，尋找兩者間可能的同一性。因此格義之學是許可自由解釋，創立新解的。由於玄學及佛教般若學皆具探究本體論的

興趣，因此格義的核心課題聚焦在哲學的本體論上，透過有無、本末、色空等問題來探尋玄佛間的對應關係期待能溝通玄佛。

關於這個時期的佛教般若學之學派分法，「六家七宗」的提法始於劉宋曇濟的《六家七宗論》此論今佚，梁寶唱《續法論》中曾經引用。據湯用彤的考證，六家七宗及其代表人物是：<sup>25</sup>

六 家	七 宗	代 表 人
本 無	本 無	道安（性空宗義）
	本無異	竺法琛、竺法汰（竺僧磬）
即 色	即 色	支道林（郗超）
識 含	識 含	于法開（于法威、何默）
幻 化	幻 化	道壹
心 無	心 無	支愍度 竺法蘊 道恆（恆玄、劉遺民）
緣 會	緣 會	道邃

六家指本無、心無、即色、識含、幻化、緣會等六派，其中本無又分本無與本無異兩派，故合稱七宗。六派中的識含、幻化、緣會可併入即色派。因此，六家七宗實際上只有本無、即色和心無三派，其中又以本無派最大。

本無派的主要代表人物是東晉佛學界享盛名的釋道安。道安（西元三一四～三八五年）本姓衛，常山扶柳（今河北冀縣）人，十二歲出家，是名僧佛圖澄的大弟子。他研究般若空性，一套精緻的思辨哲學。他的本無說亦採「格義」，即用以量度（格）經文正義之義。他貫綜內典外書，在佛學上兼治禪觀、般若。他的早期禪學思想主要用王弼、何晏的玄學來解釋安世高系統之禪學，後來發展到以禪觀解般若，提出本無說。「本無」兩字源出於王弼《老子注》中的「以無為本」。王弼貴無的「無」指恆在的形上實體。道安的「本無」在概念上是意指「涅槃」、「性空」、「真如」具佛教般若學的涵義。

<sup>25</sup> 見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，一九八三年版上冊，頁194。



道安以本無概括佛教教義，謂五陰（色、受、想、行、識）都是「本無」。他認為無論主觀的精神世界或客觀的物質世界，皆屬虛幻不實，「一切諸法，本性空寂，故云本無」。道安說：

夫冥造之前，廓然而已。至於元氣陶化，則群像稟形；形雖資化，權化之本，則出于自然。自然自爾，豈有造之者哉？由此而言，無在元化之前，空為眾形之始，故謂本無，非謂虛闕之中能生萬有也。（《高僧傳》）

「空」、「無」是宇宙的實相和根本，否定「無」能生「有」。玄學的「無」轉化成佛學般若的「空」。道安論斷說：「夫人之所滯，滯在未有，若宅心本無，則異想便息。」（《高僧傳》）「宅心本無，則斯累豁矣。夫崇本可以息末者，蓋此之謂也。」<sup>26</sup>意指一切現象界的存在，亦即「末」、「有」是人們認識「本無」的最大障礙。若人能堅信「本無」則「異想」才歸於停息，如此，才證得沒有任何感知的空寂常住的「心」，亦即「本無」，就這一證悟心本無的工夫而言，也可稱為「崇本息末」。道安以玄學的語言論式，導出佛教的般若空義。

與道安同時的竺法琛創「本無」異宗，認為「無」能生「有」。他說：「本無者，未有色法，先有于無，故從無出有，即無在有先，有在無後，故稱本無。」<sup>27</sup>竺法琛的說法較近於玄學，故本無派以「異宗」視之，以後未得流傳。

支道林（西元三一四～三六六年）本姓關，名遁，陳留人。他是當時的莊學專家，出色的清談家，著有《即色遊玄論》。所謂「即色」指的是「即色是空，非色滅空」，意指物質世界本身就是空的，並非待物質消滅後才說是空。「即色是空」係從否定物質世界「自性」這一立場而言。一切物質現象都由「因緣和合」而生，生、住、異、滅，瞬息萬變，沒有客觀獨立不變的「自性」，這就是

<sup>26</sup> 安澄《中論疏記》。

<sup>27</sup> 吉藏《中觀論疏》。



「空」。即色派認為：「夫色之性也，不自有色，色不自有，雖色而空，色復異空。」、「青黃等相，非色自能；心若不計，青黃等皆空。」若消解心的意識作用，則一切皆空寂，這就是「色即是空，空即是色」的道理。

可歸併於即色派者有三說。一是于法開的「識含」，認為「三界如夢幻，皆起於心識」；二是道壹的「幻化」，強調「一切諸法皆同幻化」；三是道邃的「緣會」，以因緣會合解釋「有」，因緣散失解釋「無」。這三家論點零散，未成體系不足獨立成派。

支愍度、道恆是主張心無派的代表人物，心無派認為有形有象的存在者不能說是「無」，故言「有為實有，色為真色」。不過，心無派在人生解脫論的立場上，主張消解心的意識作用以免落入物執之累。所謂「心無者無心於萬物，萬物未嘗無。」，他們用「內止其心，不滯外色」來詮釋般若「空」義。心無派「有為實有，色為真色」的立場有可能是受了裴頠〈崇有論〉的影響。

## 第三節 僧肇的《肇論》

---

鳩摩羅什（西元三四四～四一三年）原籍印度，生於西域龜茲（今新疆庫車一帶）。於西元四〇一年至長安，四〇二年開始譯經工作，至四一三年卒為止，譯出大量經論，以大乘佛學爲主，其中又以大乘中觀學派「四論」的譯介最爲重要。他和弟子僧肇等八百餘人共譯出七十四部，三百八十四卷，系統地介紹了大乘空宗的學說。他和後來的法顯、玄奘並稱爲三大翻譯家。他的弟子道生、僧肇、道融、僧叡有「什門四聖」之稱。

僧肇（西元三八四～四一四年）本姓張，長安人。早歲治老莊，後讀舊《維摩經注》轉而精研佛學，從其師鳩摩羅什得盡傳大乘空宗的般若、三論之旨，是鳩摩羅什長安譯場上最重要的助手。他以龍樹中觀學說爲依據，對當時佛教和玄學各派關於空的理論作了批判性的總結。他主要著作有《不真空論》、《物不遷論》和《般若無知論》，收入於現存《肇論》一書中，分別代表他的哲學本體論、方法論和認識論等各方面。

### 一、《不真空論》

僧肇吸收了龍樹「中觀」不執於二邊，以「非有非無」的辯證法，斷言世界爲「不真」，爲「空」。所謂「非有」是從本質上言，謂世界無永恆不變的本性或自性，就這「無常」義言「空」和「非有」。所謂「非無」意指從世界由緣起而有現象觀之，所緣起的現象是「有」亦即「非無」，只是此「有」無真實不變的本性，因此，就本性來說是「空」的。萬事萬物既是緣起的無常之相，緣散則滅，從現象世界「不真」故「空」，這是全篇主旨所在。

僧肇對六家七宗有繼承也有批判，他的《不真空論》把六家七宗概括爲心

無、即色、本無三家。在中觀思想傳入之前，無論是本無、心無或即色，都不可能用遮詮的方法，即徹底否定的方法來解釋所觀察到的世界，進行「有」「無」問題的論證。本無宗尊崇本體而輕視現象，心無宗尊崇現象而輕本體，即色宗試圖綜合兩家觀點避免偏向。這三派在論式上形似玄學中王弼的貴無、裴頠的崇有和郭象的調和有無而提出獨化論。三家順隨玄學思維開展各家「空」義，皆不免落入有、無二元對立的思考模式中，是玄佛交融的典型之歷史性證例。僧肇批評心無義者偏執於「心體」之虛豁，反而未能體悟萬有之境是空，近於道家的無心義。他在《不真空論》中說：

心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。

他認為，心無義者在詮解「空」義時，著重在「心」不執取於外物，此乃其勝義。但是心無義者僅是在主觀上力求內心的「豁如太虛」<sup>28</sup>，並未否定外境為「空」，不符應佛教諸法性空的基本教理。因此，僧肇批評心無義是「得在於神靜，失在於物虛」。

僧肇駁斥即色論者只從物之緣生，論證色法為空，未能體悟色之本質是空。他說：

即色者，明色不自色，故雖色而非色。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。〈不真空論〉

「色」是依緣而後起，必待色色相緣才能成色，色空如夢幻，非真實不變的存在，由此論證色空義。然而「色」本身即是空，豈待色色相緣而後斷定色空？僧

<sup>28</sup> 劉孝標《世說新語·假譎》主張「心無宗」為支愍度所立，注中記載「心無義」說：「舊義者曰：種智是有，而能圓照，然則萬累斯盡，謂之空無；常住不變，謂之妙有。而無義者，種智之體，豁如太虛。虛而能知，無而能應，居宗至極，其唯無乎。」即是指出心無義者主張應排除外境的干擾，保持心境豁然如太虛一般。

肇在《維摩詰所說經注·不二法門品》中云：「色即是空，不待色滅然後爲空，是以見色異於空者，則二於法相。」指出支道林「色復異空」之說的謬誤<sup>29</sup>。

僧肇批評本無論者偏好談無，甚至連假有亦解消，淪爲斷滅義的頑空。他說：

本無者，情尚於無，多觸言以賓無，故非有，有即無；非無，無即無；尋夫立文之本旨者，直以非有非真有；非無非真無耳。何必非有無此有，非無無彼無？此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉！（《不真空論》）

本無論者從緣生之有論「非有」，然將此「非有」視爲「無」。由諸法緣起證「非無」，此「非無」亦是「無」。按本無義的說法，「非有」是無，「非無」亦是無，則「空」成爲虛無空寂的斷滅空，亦即頑空。

僧肇的不真空論，從佛學理論觀之，倒頗能契合印度大乘佛教的「空」論。他本著「不壞假名而說諸法實相」及「即僞即真」的講法來理解佛學「緣起性空」之最基本哲理，運用於〈不真空論〉的論證。依佛理，萬法因緣生，緣起而緣滅，剎那生則剎那滅，畢竟空才是第一真諦。因此，萬法無恆常不變的自性或本性。一切法空乃歸根究柢到法之性自空。因此，由因緣所生的「法」，雖在時空統合場上所呈現的現象是「有」，然而，其實性實相爲「空」，故物（法、色）雖爲現象之「有」卻非恆常的真物。「空」與「法」是相即不離的，「空」是「法」之本義。世俗名相之見雖是假名缺實，然而，對隨時隨處皆可證空的佛家悟空者而言，基於空與法相即不離之見解，可權保俗見下的假名而不必刻意破壞，僧肇所謂：「以明夫聖人之於物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉？」

<sup>29</sup> 《不真空論》中僧肇所述即色者之論，元康謂不見於支道林的《即色游玄論》，而是載於《支遁集·妙觀章》中。《世說新語·文學》注引支遁所作〈妙觀章〉云：「夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空，故曰色即爲空，色復異空。」即是以色因緣生故不獨存，而謂空；然而，又以色終非虛無，故謂「色復異空」。

體證空義的學佛者，體會空理是不能離開因緣法的。佛家不離因緣法，而當體是空而證成空，也就是不捨去萬法，也不等到萬法敗壞後才證得空。「空」與「法」相即不離，從世間因緣生、緣起來理解萬物是一切法空，法之性自空，乃佛教最具特色的理論方式了。

## 二、《物不遷論》

《不真空論》旨在申論事物之空無自性。《物不遷論》則旨在論證物無恆常永存的實體。二論雖側重處不同，不過同是僧肇用以論證諸法性空之理據。在諸法性空義之下，當論證事物的存在於時間的序列中不具延續性，亦即否定事物能依時間之歷程而運動的可能性。在龍樹《中論》卷一〈觀去來品〉中認為，不論是運動者、運動時間，都是因緣起而有，無自性可言。因此，往去或運動亦是無自性之幻有，據此而否定事物具有運動和變化的可能性。

僧肇承龍樹之學說立《物不遷論》，以發揮佛學第一諦義性「空」之理。他在《物不遷論》序言中，採取引經定宗的方式，確立動靜的關係：

夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情，余則謂之不然。《放光》云：法無去來，無動轉者。尋夫不動之作，豈釋動以求靜，必求靜於諸動。必求靜於諸動，故雖動而常靜；不釋動以求靜，故雖靜而離動。然則動靜未始異，而惑者不同。

僧肇引述《放光般若經》之言，確立「法無去來，無動轉者」的基本理論，指出物「不遷」要義。他提出觀照動靜的方法，即論證事物之「靜」，不脫離運動而單獨觀之。動靜雖不相離，但是「法無去來」，因此「動靜未始異」。湯用彤解釋說：「全論實在證明動靜一如，住即不住。非謂由一不動之本體，而生各色變

動之現象。蓋本體與萬象不可截分，截分宰割，以求通於動靜之實際，則違真迷性而莫返。故此論『即體即靜』之義，正以申明『即體即用』之理論。」<sup>30</sup>

綜觀僧肇《物不遷論》有三項主要的論證。第一，主張以「即動求靜」為方法，究明事物「不來」、「不去」的本質，駁斥物有「流動」說，申明物「不遷」之理。第二，分別以「導達群方」及「正言似反」兩說，解釋聖人何以「言去」、佛經何以有「稱住」的說法，這些是權說之教。智者應不拘執言表之意，明白「言去不必去，稱住不必住。」因此，僧肇採取「人之所謂住，我則言其去；人之所謂去，我則言其住」刻意對反的言說策略，以破解世人的迷執。第三，不沾著動、靜二說，強調動靜未始異，並藉由物之不來、不去闡明「物各性住於一世」之義，彰著諸法不能恆存，復歸性空真義。他還以因果關係佐證「不遷之理」，從邏輯而言，涅槃世界是永恆不變的，則現實世界也同以不變為基本屬性。

### 三、《般若無知論》

僧肇在譯出《大品般若經》後，深感各家對般若「空」義所作的詮釋有誤解，乃作《般若無知論》以修正時人之謬。據《高僧傳》記載，鳩摩羅什看過該文後稱善，慧遠讀之後撫几嘆曰：「未嘗有也。」慧遠弟子廬山隱士劉遺民更是「披味殷勤，不能釋手」，且嘆曰：「不意方袍，復有平叔。」可知《般若無知論》深受時人好評。

僧肇在《般若無知論》序中，強調「般若」之意涵至當無差，是佛教三乘所崇尚之根本教義。但是般若學者卻各隨己見而成殊論。「般若」是梵文Prajñā之音譯，意指人覺悟真實生命時所表現之根源性的睿智。般若係一種無分別的智

<sup>30</sup> 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十章，臺北：商務印書館，頁334。

慧，亦即超越性的整體觀照之智慧。中國從支婁迦讖譯出《般若道行經》（亦即《小品般若經》第一品）開始，再歷經支謙、竺叔蘭、竺法護等人陸續譯介《般若經》至中土，此後《般若經》成爲中國最盛行的佛典。

僧肇將「般若」稱爲「聖智」，強調般若聖智幽微隱祕，不可以常情測度。般若不具名相，非語言思辨、概念認知的對象。「空」是佛教最根本、最絕對的真理，並非一般認知作用所能掌握。「空」唯有透過無上的正等正覺才能進行觀照與體悟。因此，唯有聖人圓通無礙的般若活智才能親證萬有性「空」之理。僧肇曾在《維摩詰所說經註·法供養品》中云：

六識，識六塵而已，不能分別是非。分別是非，其爲正智乎？是以行者，依智不依識也。

「空」是透過融通無礙的般若智契悟，不由概念化的認知方式來執取。僧肇採用龍樹中觀的認識論，謂：「夫所知，則有所不知。以聖心無知，故無所不知，不知之知，乃曰一切知。故經云：聖心無所知，故無所不知，信矣。」他在該論中，徵引《放光般若經》及《道行般若經》爲證，詮解般若之知乃「無相之知，不知之照」，他說：

《放光》云：般若無所有相，無生滅相。《道行》云：般若無所知，無所見。此辨智照之用，而曰無相無知者，何耶？果有無相之知，不知之照，明矣。

「無相無知」從遮撥法說明般若無可名狀、無生滅相，且不具世俗的認知作用。「不知之照」乃正面的闡明，般若之知不是概念化的執定相定名之知，而是玄覽觀照真諦之知。總而言之，般若是佛聖親證萬有性「空」之理的圓通無礙之活潑智慧。



## 第四節 慧遠的法性論、神不滅論和竺道生的涅槃佛性學說

### 一、慧遠的法性論

慧遠（西元三三四～四一六年）本姓賈，雁門人，初為諸生，後出家拜道安為師。《高僧傳》說他年輕時「博綜六經，尤善莊老」。後來慧遠卜居廬山，講學著書，弘揚佛法，三十餘年未嘗出山，廬山東林寺遂成為江南佛教中心。由於他倡導彌陀淨土法門，在廬山結白蓮社，修習淨土，被後來的淨土宗尊為初祖。慧遠著有《法性論》已失傳，但是有關法性論點，仍散見在他的《大智度論抄序》、《沙門不敬王者論》等著作中，《高僧傳》也有所引文。

慧遠受玄學本體論的思維形式所影響。他企圖在相對變動的現象界外，尋求一獨立自存，恆常不變的實體「法性」。他在《法性論》云：「至極以不變為性，得性以體極為宗。」（《高僧傳》）「至極」指唯一不變的「性」。「至極」關涉到對法性的認識，法性是超脫一切變化的不變之性。什麼是法性呢？慧遠說：

無性之性，謂之法性。諸法無性，因緣以之生。生緣無自相，雖有而常無，常無非絕有，……識空空之為玄，斯其至也，斯其極也。（《大智度論抄序》）

法性和真如、法界、涅槃等，皆指向佛學最高的真理和境界。慧遠在〈阿毗曇心論序〉中，謂「顯法相以明本」、「定己性於自然」、「心法之生，必俱遊而同感」，主張吾人應針對諸法的本質、事物的自性、心與心數相因的關係來進行修證、觀照與反省，以為「擬跡聖門」的起步。在對法性的修證工夫上，他主張

「即有以悟無」就是扣緊「有」（法相）來體悟「無」（法性）。「練神達思，水鏡六府，洗心淨慧」是慧遠所提出來的修行工夫。在修得體證法性這一最高境界後，「不以情累其生，則生可滅；不以生累其神，則神可冥。」否則，人將墮入隨世間變化，「情累其生」、「生累其神」的憂苦而不得解脫了。

## 二、慧遠的神不滅論

慧遠爲了說明「法性」既是「常無」又是「不絕有」，還舉出「猶火傳而不息」的例子，他認爲法性是「神」（精神），「神」是不滅之「有」。他解釋說：「神也者圓應無生，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅；假數而非數，故數盡而不窮。」按其意，他所說的「神」實指人的精神存有，深受玄學形神論中「神」的概念所影響。

東漢桓譚提出「以燭火喻形神」的著名說法，指證精神不能離開人的形體而獨立存在。王充也以「世間無獨燃之火，天下安有無體獨知之神」來駁斥神不滅。慧遠更以火、薪爲喻，企圖論證神不滅說，他說：

火之傳于薪，猶神之傳于形；火之傳異薪，猶神之傳異形。前薪非後薪，則知指窮之術妙；前形非後形，則悟情數之感深。惑者見形朽於一生，便以爲神情俱喪，猶賭火窮于一木，謂終期都盡耳。（《沙門不敬王者論·形盡神不滅五》）

慧遠的反駁不無有理，他以薪盡火傳來論證神不滅，可作爲人死靈魂轉生的理據。他所寫的〈三報論〉、〈明報應論〉等傳揚因果報應之文，是由神不滅論出發的。他借助於《莊子》（養生主篇）的薪火之譬喻，來說明形滅而神不滅的形神關係，雖使人易懂得「形」滅後「神」可由一個體猶如薪盡火傳式的轉至另一

個體，可是從佛學三世因果，輪迴報應說來檢視這一形神論，仍有相當大的理論內在困難存在，蓋慧遠所謂不隨形而滅的「神」乃一精神體，是一形上的實有，並非形而下的器物質素。可是，佛教教理中承當生死的輪迴果報的主體，其內容是由情識的業力所構成的。如果唯識學中所說能起業報的阿賴耶識是有污染的，則此一受熏染的阿賴耶識是不隨人形軀生命之死亡而消解掉的。換言之，阿賴耶識中之種子亦屬剎那生滅的，也是一乏恆常不變性的虛妄。因此，接受因果業報輪迴的主體，非我們在存有學中所能理解到的一恆常不變的形上實有，而是具雜質及可變化之情識，當屬中國哲學中一般所理解的下一層之氣性。慧遠未能精察細辨而有所失，或許，慧遠係以涅槃法身的概念來詮解不滅之「神」，但是涅槃法身究竟不是個體性「神」或「靈魂」。對這一難題若仍有興趣繼續探索的話，則將訴諸宗教神學了。

### 三、竺道生的涅槃佛性學說

竺道生（西元三五五～四三四年）本姓魏，巨鹿（今河北平鄉）人，幼從名僧竺法汰出家改姓竺，後從鳩摩羅什譯《大品般若》、《小品般若》，是羅什四大弟子之一。他精研般若、三論思想，且是將這些思想引向涅槃佛性學說的第一人。他不滿法顯所譯的第六卷《泥洹》而謂「闍提是含生之類，何得獨無佛性？」倡言「一闍提人皆得成佛」。「于時大本未傳，孤明先發，獨見忤衆，于是舊學以爲邪說，譏憤滋甚，遂顯大衆，擯而遣之。」（《高僧傳》）「一闍提人」指善根斷盡，惡性重大，永不得翻身的人。

竺道生所創發的「一闍提人皆能成佛」說和其主張的「頓悟成佛」說是一理的兩面。前者強調人人皆有佛性，打破了成佛對象的資歷限制，後者強調「頓悟」本心固有佛性的必要，打破了成佛的種種難關和禁區，鼓舞了蒼生大眾成佛的希望和努力的動力。道生力言「佛身無色」、「佛無淨土」，他解釋「淨土」

說：「無穢之淨，乃是無土之義，寄土言無，故言淨土。」他所謂的「淨」形容性體清淨寂滅；「土」指有形有像之物。「淨土」是沒有土的，無形無相，他借用「淨土」來類比一種無執解脫的境界，亦即法身佛的喻示。道生的涅槃無性說，促進了魏晉之後般若學說的發展，與後來禪宗的頓悟成佛說也有前呼後引的相承關係。



## 第三篇

# 南北朝與隋唐的佛學





---

# 第一章 南北朝與隋唐的儒學

---

## 第一節 南北朝的儒學與政治文化

南朝的歷史分期係以西元四二〇年劉裕取代東晉恭帝建立劉宋政權起，再歷齊、梁、陳之嬗變，至西元五八九年隋滅陳。北朝則指拓跋珪於西元三八六年建立北魏政權，經東、西魏之分裂、北齊、北周等政權，迄五八一年被隋取代，南北朝是漢末動蕩，分裂且再趨於統一的曲折轉化時代。在學術思想的變遷上，魏晉玄學逐漸衰微，儒、釋、道三家呈現既鼎立亦相連結的關係，儒學在政治上又漸居主導地位的大轉折。在這一、二百年間，南北朝在民族文化及政治社會的變遷下，儒學的發展也存在著南、北朝各自不同之特質。

對南朝而言，標榜忠義孝悌的倫理價值，受到當權者的重視而借用為統治上的資具。例如，宋武帝劉裕以不符合儒家基本原則的鎮壓手段獲致政權，卻企圖以提倡儒學的忠義美德來發揮統治功能，維護自己的政權，因而採取一些崇儒措施。他之後的宋文帝亦然，任用賢才，關懷百姓，借尊孔子崇儒，恢復禮儀典制，弘獎儒學。南齊對儒學之倡導更進於劉宋政權，梁武帝蕭衍所採取的崇節儉，省賦稅，開言路，減刑罰，安流民之政策體現了儒家勤政愛民的基本精神，《梁書·儒林傳》特別予以贊揚。在《陳書·後主本紀》後載唐魏徵一文，謂歷史上許多帝王一方面採崇儒政策，另一方面卻溺於嗜欲與儒家仁義美德形成矛盾，所謂：「口存于仁義，心慌于嗜欲。」回顧歷史，漢末恒、靈二帝至魏晉之際，曹爽與司馬氏之權力鬥爭、八王之亂，乃至劉宋、蕭齊的內部相殘，梁陳統治者之腐化，以不同行徑表露放縱嗜欲之敗德行爲，因此他們推行的儒學教育對社會影響力自然有限。

在北朝方面，由胡人建立的北魏政權從儒學汲取制度和思想文化。相對地，儒學之地位也得以不斷提升，影響力不斷深廣。<sup>1</sup>若以北朝之北魏、北周所漢化的儒學原則與實踐精神，相較於南朝後期帝王之放縱私欲、沉溺聲色，則形

<sup>1</sup> 北魏諸帝王起用一批中原地區世家大族中的儒學深厚的知識分子，或涼州地區具有儒學修養的士人，也用了從南朝投奔而來者。

成強烈的差別性對比，北魏、北周的當權者較能以儒學所倡導的道德原則，既約束自己也用來調和社會矛盾，平衡社會諸般關係。

在經學研究方面，南北朝經學承魏晉學風，打破漢代師法門戶的壁壘，呈現出對漢化經學成果，兼綜融通的走向，其中以皇侃的《論語義疏》最具代表性。皇侃係梁代人《梁書·儒林傳》、《南史·儒林傳》皆有所述及，謂皇侃：「尤明《三禮》、《孝經》、《論語》」、「所撰《論語義》十卷，與《禮記義》並見重於世，學者傳焉。」日本學者三井鼎稱其國有《論語義》，清代乾隆年間，才由日本返回中國。皇侃《論語義》採「義疏」性質，內容較何晏《論語集解》詳盡，且受玄學影響深厚，不但包括何晏之後的文獻，也補充了何晏《集解》中未收入之相關資料。該書不但有助於人對《論語》之理解，也提供了有關前人解經的詳情。由於文化差異，使南北朝的經學形成不同之風格，《北史·儒林傳》云：「大抵南北所爲章句，好尚互有不同。江左（南方），《周易》則王輔嗣，《尚書》則孔安國，《左傳》則杜元凱。河洛（北方），《左傳》則服子慎，《尚書》、《周易》則鄭康成，《詩》則並主於毛公，《禮》則同遵於鄭氏。南人約簡，得其英華；北學深蕪，窮其枝葉。」南方經學兼融王、鄭，重在融貫諸家，且以老、莊闡發《周易》經義，受玄學影響甚深；北方經學則保持漢末經學傳統，獨尊鄭玄。

## 第二節 隋朝儒學

援佛入儒的顏之推（西元五三一～五九〇年）和王通（西元五八四～六一七年）是隋代較重要的儒學學者。顏之推著《顏氏家訓》七卷共二十篇，旨在依據儒家修、齊、治、平的古訓，以家庭倫理教育來矯正魏晉玄風的社會後遺症。書中〈養生〉、〈歸心〉等篇倡儒、釋、道三教融合說，謂佛教為內教（修心養性）、儒家為外教（經世功業），兩者可相輔相成。他認為佛教「內典初門，設五種禁」，亦即不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒五戒，對照儒家「外典仁、義、禮、智、信，皆與之符」。他進一步詮釋說：「仁者，不殺之禁也；義者，不盜之禁也；禮者，不邪之禁也；智者，不酒之禁也；信者，不妄之禁也。」基於佛之五戒與儒之五常旨意相符，他期望世人對佛教勿妄加指責。此外，他認為佛學資源中有多處可資儒家借鏡處，例如：「四塵」指色、香、味、觸。「五蔭」即五陰或五蘊，指色、受、想、行、識，「六舟（六波羅密多）」，指六種由生死此岸到達涅槃彼岸之途徑。總而言之，他對佛教以大慈大悲的心願普渡「群生」，教人「入善」的宗旨十分讚賞。他倡導將儒家克己復禮、修身治國的內聖外王學與佛家修道以普渡眾生的旨要融合。

王通字仲淹，河東郡龍門（今山西河津）人，門人私謚為「文中子」，主要著作為《續六經》（含《續詩》、《續書》、《禮論》、《樂論》、《易贊》、《元經》等六種）或稱《王氏六經》。王通畢生尊崇周孔，以匡復儒學為志業。他一改傳統經學注疏之風氣，以弘儒家王道淑世為志業，強調儒學經世致用的政治、教育及社會之實踐，為隋代大儒。其門人替王通謚號為「文中子」，其著作多已亡佚，唯《中說》一書傳世。《中說》所記多為師生對談、問答，體裁類似《論語》、揚雄的《法言》、《四庫全書總目提要》將《中說》歸入「子部」之「儒家類」，謂：「《中說》十卷，舊本題隋王通撰」<sup>2</sup>王通認為儒典：

<sup>2</sup> 清·永瑤等撰，《四庫全書總目提要》，上海：商務印書館，一九三九年、頁13-15。《中說》為王通所述，門弟子薛收、姚義等記錄。

「《書》以辨事，《詩》以正性，《禮》以制行，《樂》以和德，《春秋》、《元經》以舉往，《易》以知來，先王之蘊盡矣。」《中說》首篇〈王道〉篇認為「伊尹、周公之道」就是儒家王道。他肯定孔子「君子喻於義，小人喻於利」的義利之辨，有行王道之志者應該自覺地超越一己之利害得失的執著，修養出無私、公義，以天下為己任的高尚品格。《中說·述史》提出實踐王道之具體原則為：「仁以行之，寬以居之，深識禮樂之情。」指出王道能否推行的關鍵在於義利之辨和道欲之辨。

王通的儒學核心概念為「中道」，所謂：「千變萬化，吾常守中焉」<sup>3</sup>。王通旨意在以「中道」統攝眾德目，「中道」不偏不倚的正道，可促成一切倫常關係之合理、和諧、儒家「禮」之用，貴在維繫人倫宗法之和諧。王通頗重視禮教之實效，他說：「冠禮廢，天下無成人矣。昏（婚）禮廢，天下無家道矣。喪禮廢，天下遺其親矣。祭禮廢，天下忘其祖矣。」<sup>4</sup>王通對「中道」的論述有從語詞涵義處說、有從「仁」處釋，雖持之多端，卻以《禮記》中所言節之無過與不及處闡發。<sup>5</sup>王通對「中道」之形上根源，雖亦言及：「窮理盡性以至於天命」<sup>6</sup>，然而，究竟未自覺性地予以探索、闡發。

王通針對魏晉玄風以及浸染佛老的南北朝與隋代，基於歷史文化之實然情狀、政治之情勢，為迴避儒、釋、道三教間之矛盾和攻訐惡鬥，他提出較包容性的「三教可一說」，而不採以儒抗佛的激化、對峙性言論。他認為佛教基本精神不符合中國宗法倫理及傳統的禮樂制度。道教一意地求長生而不顧仁義孝悌。因此，佛、道皆不足為社會、國家的最高指導原則，他堅信儒家王道、中道思想可為立國基本精神，佛、道亦有可資取處。因此，王通的「三教可一」說係立基於以儒為主，以佛、道為輔的基礎上。在佛老盛行於南北朝至隋代的思想文化流變

<sup>3</sup> 隋·王通著，宋·阮逸注，《中說》卷四〈周公〉篇，頁6，臺北：臺灣中華書局，一九七九年。

<sup>4</sup> 同上註，頁3。

<sup>5</sup> 阮逸《中說》注，頁1，〈中說序〉謂：「中之為義，在《易》為二五，在《春秋》為權衡，在《書》為皇極，在《禮》為中庸……。上不蕩於虛無，下不局於器用，唯變所適，唯義所在。此中之大略。」

<sup>6</sup> 同上註卷四〈周公〉篇，頁1。

下，王通重申周孔王道，闡揚中道德政之崇高價值，可謂為儒學獨樹一幟。南宋朱熹謂：「（唐）太宗朝一時人多尚文中子，蓋見朝廷事不振，而文中子之書頗說治道故也。」<sup>7</sup>又云：「王通極開爽，說得廣闊。緣它於事上講究得精，故於世變興亡，人情物態，更革沿襲，施為作用，先後次第，都曉得；識得箇仁義禮樂都有用處。若用於世，必有可觀。」<sup>8</sup>明代王陽明也說：「退之（韓愈），文人之雄耳。文中子，賢儒也。後人徒以文詞之故，推尊退之，其實退之去文中子遠甚。」<sup>9</sup>宋代范仲淹引王通之志為己志，南宋與朱熹論辯王、霸的陳亮（同甫）則開展王通治世的權變思想。王通獲後世大儒之重視，堪謂為隋代之儒宗。

<sup>7</sup> 《朱子語類》，卷一二九，本朝三〈自國初至熙寧人物〉。

<sup>8</sup> 同前註，卷一三七，〈戰國漢唐諸子〉。

<sup>9</sup> 明·王守仁，《陽明傳習錄》，臺北：世界書局，一九六二年，卷一，頁5。

### 第三節 唐代的儒學

唐朝初年的當權者既已大力提倡儒學，尊儒崇經，與兩漢共構出漢唐經學的風潮。唐代的經學大師，當推孔穎達（西元五七五～六四八年），字仲達，冀州衡水（今河北省）人，係孔子三十二世孫，奉唐太宗御命，與顏師古、司馬才章諸儒共撰《五經正義》，以調和漢代以來的今古文經學之爭，亦兼採魏晉玄學及南北朝經學。《五經正義》採「疏不破注」原則，旁徵博引，匯集諸家經說，學風謹嚴。這部書在注疏上兼採訓詁註疏、義理闡釋和經世致用論，形成先秦、兩漢儒學、魏晉玄學、南北朝經學發展至宋明理學的一項重要環節。

王弼玄學重「道」輕「氣」，《五經正義》則綜理「理」和「氣」的關係，將本體論及宇宙生成論相互滲透，形成一較周備的形上學，賦予「道」內涵豐富，係一統攝自然法則、道德律、社群倫理規範和政治原理的統攝性概念。唐代經學承南北朝後期所流行之儒、釋、道三教調和論影響，亦吸收佛道的思想資源，強化儒學內部的理論系統、心性修養方法，促進了經學之發展。在宇宙觀上，孔穎達對〈易傳〉所提之「有常」、「無常」概念，透過「道」與「氣」予以辯證性的統合。他立足於陰陽二氣、天地乾坤健順之德，詮釋宇宙、社會、品物萬類所內在的陰陽常性，及所主導之萬物運動變化歷程中的內在不變規律。他把「道」提升至生化天地萬物之母的本體論地位，且在這一立基點上統合儒、道兩家，融通《易》、《禮》兩經、他在《周易·繫辭正義》說：「道是無體之名，形是有質之稱。……形雖處道器兩畔之際，形在器不在道也。」「道」是形上的本體性存有，形器是具體的存有者，就形質言，道無而器有，兩者間係道體器用關係，「道」是運行萬物，且內在於萬物的動力因和總規律，主導天地萬物之生成變化，他在《周易·繫辭上疏》云：「至如天覆地載，日明月臨，冬寒夏暑，春生秋殺，萬物運動，皆由道而然。」、「萬物皆因之而通，由之而有。」；「道」不僅統攝大自然中一切因果法則，也兼攝人文、社會的規範性原理原則。孔穎達在疏解「大道不器」這命題處說：「大道亦謂聖人之道也。夫器



各施有用，而聖人之道弘大無所不施，故云不器。不器而為諸器之本也。」

在天人關係的架構下所衍生之人倫政教理論，西漢董仲舒立基於天人感應說，孔穎達則立基於「天即自然」。他在《詩經·關雎疏》云：「倫，理也。君臣父子之義、朋友之交、男女之別，皆人之常理也。」人倫是倫理的先驗自然律，也是天人相續關係的樞紐。

董仲舒以來的三綱五常之倫理道德規範是為人的禮教之本，也是社會、國家安治之本。因此，「道」也是「禮」之形上根源、政教之本。在他的制度理想中，聖人制禮、帝王行禮，《禮記正義·禮運疏》所謂：「制禮以教民」。孔子所言禮之本的仁德，孔穎達詮解「仁」是「道」之一項主要的內涵和功能，他在《周易正義·繫辭·上疏》云：「道之體，顯見仁功，衣被萬物，是顯諸仁也。」「仁」是發自道德主體內心之「愛」。「義」是客觀化的倫理道德規範，仁義是政教之最高價值判準，他在《禮記正義·哀公問疏》說：「愛謂親愛，則仁也；敬為尊敬，則義也。是仁義為政教之本也。」兼行仁義之至極就是可資以王天下的至道。

孔穎達認為對自然道德律最大扭曲者是人貪求無厭的情欲。《五經正義》將兩漢流行的天人感應轉化為「皇天無親，唯德是輔」的正軌，確立法依據形上義的客觀化之天道為最高準據。因此，主政者應法天道<sup>10</sup>，制禮法，行仁義，以無私情嗜欲實踐無偏執的至上中道。孔穎達兼綜儒道的無為之治，《周易正義·繫辭下疏》謂：「君以無為統眾。無為者，為每事因循，委任臣下，不司其事。」

「臣則有事代終，各司其職」，這是戰國中晚期至西漢時期的黃老治術，君主無為，臣有為之基調。換言之，君不以一人之智服天下人之務、而以官僚體系的精英群體之智為君所用，服天下人之務。在道化的無為政治理論中，君師法高於君的「道」，君主應明道、修道和行道，這是客觀化、理性化地制約可能濫權之道家政治智慧。《五經正義》兼綜道家的「道」和儒家的「德」，交互為用。

<sup>10</sup> 「法天道」意指法天地之道，《周易正義》謂：「斷天地，理人倫，而明王道」，期待主政者應效法天地之象，順應自然之理，以定制度，運作政治實務。

「道」是君法天的終極性準據，「德」有制約王權、端正君心的功能。孔穎達重鑄儒道，「道」是「德」之依據，道不離「德」，待德而成。「德」是「道」的具體實踐和表象化。他在《周易正義·繫辭上疏》曰：「于行謂之德，于事謂之業。」內盛之德可向外成就廣大之事業。他將道、德、政由上而下一體貫通，確立「修身以道」、「修道之謂教」的以道德領政，以政行教化之脈絡化政治機制，仁德之君當效法天地生生之大德，執行厚養民生之大義。為政不但在民生經濟上善盡養民之天職，還應提升一價值層級，確保誠信公平，禮敬賢能，謙恭納諫，戒奢侈，居安思危，防微杜漸，務求國泰民安，天下太平。唐太宗在時代思潮之浸染下，提倡以仁義誠信為治，將撫天下人以仁義，且示之以威信為治國之道。

孔穎達之後尚有韓愈、李翱及柳宗元的儒家論述值得我們紹述。唐代中葉的韓愈（字退之，西元七六八～八二四年），河南南陽（今孟縣）人，有鑒於佛教徒出家及否定客觀世界的教義，與中國周代以來重視宗法倫理、歷史文化之承續及以仁義為基礎的修身治世不相契合，乃著〈原道〉等宣揚儒學的文章。他最具闢佛的尖銳論點，表現在諫唐憲宗之〈諫迎佛骨表〉<sup>11</sup>引用大量歷史事實證明「事佛求福」為偽，如漢明帝時始傳入佛法，可是明帝在位才十八年，其後亂亡相繼。南朝梁武帝三度捨身事佛，卻遭侯景所逼，餓死台城之慘運，國家也隨即滅亡。然而，韓愈諫迎佛骨之舉觸怒唐憲宗，遂被貶為潮州刺史。

韓愈提振儒學之論述主要反映在〈原道〉、〈原人〉、〈讀荀〉等文章。其中，〈原道〉一文最令人矚目。「道」字原指人走的道路，後來引申為存在的根源、規律、價值判準等多樣而豐富之涵義。韓愈針對當時唐室君主及一般士大夫佞佛之偏失，提出仁義道德為中心，以儒家為主體文化之固有精神根基，對比出佛道乃外來之道，而非中國源遠流長的固有之哲學。他在文中開頭就論斷說：

<sup>11</sup> 據說，當時陝西鳳翔法門寺護國真身塔內有佛祖指骨一節。唐憲宗於西元八一七年遣中使杜英奇押宮人三十，持香花迎入大內，留禁中三日，再送回佛寺，引起王公士庶騷動，任刑部侍郎的韓愈上表諫迎。

博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎己無待于外之謂德。仁與義為定名，道與德為虛位。故道有君子小人，而德有凶有吉。

他將「道」之實質內涵以仁義界說，他在文中還自覺性地區分出儒家與道家對道德之取捨態度，謂：「凡吾所謂道德云者，合仁與義言之也，天下之公言也。老子之所謂道德云者，去仁與義言之也，一人之私言也。」他在文中將儒家的仁義道德，具體地表述在七個面向上以有別於佛老，所謂：「其文，《詩》、《書》、《易》、《春秋》；其法，禮、樂、刑、政；其民，士、農、工、賈；其位，君臣、父子、師友、賓主、昆弟、夫婦；其服麻絲；其居宮室；其食，粟米、果蔬、魚肉。」說明了儒家的內容為傳統的歷史文化及家國天下之架構，既重視個人仁義道德之人格修養，亦肯定與此有聯繫之層層社群生活中之群己和諧關係。質言之，儒家人倫的綱常名教與佛老之人生旨趣有本質上的衝突。在生死觀上，儒家重視生命的崇德廣業意義，種族、歷史文化生生不息，繼往開來的精神價值，以及死亡的節操和氣節。佛家出家則有斷滅家族及歷史文化生命傳衍之虞。此外，緣起性空說不能賦予生命莊嚴的意義和人文化成天下之創造性價值。

〈原道〉所隱含的儒家精神傳統之道統觀，對宋明儒學產生了深遠的影響。韓愈根據孟子、揚雄所提出的儒家聖人序列，杜撰出儒學精神傳統的譜系為堯、舜、禹、湯、文、武、周孔、孔子、孟子的脈絡。此一原道流傳之譜系，宣告儒學源遠流長的精神傳統及生生不息的人文智慧足以與佛教傳法世系的宗統說分庭相抗。同時，韓愈也公告了自己是唐代承繼儒學譜系之人，使儒學的香火得以不止息。值得注意的是，在韓愈的儒家譜系流傳表中，排除了荀子、揚雄。同時，他認為周公之前道統的承傳是君主，道統與君統乃是一體兩面，周公以下則是〈原道〉所謂：「周道衰，孔子歿，火于秦，黃老于漢，佛于晉魏梁隋之間。」意指周代之後歷代君主未繼承周公的精神傳統，導致道統與君統分流。他意有所指的不滿唐代君主帶頭佞佛，缺乏承傳道統的責任心。他意指中國之所以為中國的國魂就在於生生不息的中國文化。而不在形式上代表中國政權的君主，

學術文化主導權高於政治主導的君權，道統優位於君統。韓愈以《禮記·大學》之修身、齊家、治國、平天下、家庭倫理親情之價值及各級社群文化與生活的意義，來突顯出儒家與佛道差異所在。〈大學〉的三綱八目成爲韓愈闡發道統的經典文本之依據，引起了宋明理學道統論者對表彰內聖外王架構之〈大學〉的注重。但是韓愈終究未自覺地貫通天人性命一本論的道德，存有學也未像南宋朱熹一般地把道統的判斷立基在更深刻的心性、踐德之學上。

## 第四節 李翱的《復性書》

李翱字習之（西元七七二～八四一年），陝西成紀（今甘肅安東）人，係韓愈學生，與韓愈一樣以宏揚孔孟儒學為己任，後人並稱為「韓、李」。李翱融佛入儒，撰《復性書》上、中、下三篇，建立獨特的人性理論，修正韓愈性三品說之不足處。蓋韓愈性三品說乃繼承董仲舒和王充的三品說以及以陰陽比附性情關係造成性善情惡的人性論。韓愈性三品說衍生了情，亦可分為三品，上品之情是七情「動而處其中」，符合倫常。中品之情對倫常的符應缺乏必然性；下品之情則全然不符合倫常。三品說屬氣性生命的實然人性，可說明人與人之間的個別差異性，卻不能詮解孔子「苟志於仁，無惡也」及孟子「人皆可以為堯舜」的宏旨。再者，韓愈賦予人性的內容是仁、義、禮、智、信五種分殊化的德目。「情」為人與經驗世界交流時所產生之喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲等七種情感現象。問題是人性中五種善德性何以會在實然的經驗生活中反應出惡質的情感呢？這是性善情惡說有理論的內在缺點處。

李翱所提出的「復性」，發揮了《中庸》和孟子的性善論，滌除了情對欲望的迷惑，而能復返人天生的善良本性。他針對韓愈人性論的內在困難，指出「人之性猶聖人之性」，亦即人皆有成聖的道德本性。對於人性實然的惡之事實，他提不出合理的解釋而迴避地說惡性是「無所因」而生的。因此，人與人之間雖普遍秉賦了和聖人一樣的先驗道德本性，只因一時陷溺在情欲的貪執中，而善性被七情所掩蓋。至於如何去除情欲的瞞蔽，回返清明的善性，則須復性的工夫實踐了。

〈大學〉以三綱領（明明德、親民、止於至善）八條目（格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下）予儒家的內聖外王一套系統化的實踐次第。李翱《復性書》詮釋說：「心正則身修，身修而家齊，家齊而國理，國理而天下平。」〈中庸〉首章云：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」將人先驗的道德本性溯源於天，奠定了人德性生命的形上根源而享有形上的先在

性及普遍性。李翱《復性書》詮釋其中要義，謂：「性者，天之命也。」貫通天人性命關係的「誠」有豐富的蘊義。「誠」蘊含人普遍具有的內在德性本真，人若能將此道德本真之性自覺地存養推擴，則可實踐人德行之美德以及所成就之人生崇高境界。李翱所謂：「寂然不動，廣大清明」的精神境界，亦即率性、修道的最終目的。他認為人自覺的復性工夫，如能臻於「至誠」之境，則能運用「誠之明」明照萬物生化所以然之理，而能感應天地萬物地盡己、人、物之性，與天地共參造化，他所謂：「心寂不動，邪思自息，唯性明照。」至於復性的具體工夫，李翱指出消解嗜欲為首務，熄滅情欲上的痴心妄念，藉著尊循禮教的歷程來步步開展道德本性，他解釋〈中庸〉「至誠」境界，謂：「是故誠者，聖人性之也。」他的《復性書》兼融了《孟子》盡心、知性、知天、存心養性以事天的心學，和〈中庸〉性命之誠的精髓，匯聚於〈大學〉三綱八目的內聖外王之系統論述，落實在禮教之回歸本性的途徑上，他在《復性書》上所謂：「聖人知人之性皆善，可以循之不息而至於聖也。故制禮以節之，作樂以和之…視聽言行，循禮而動，所以教人忘嗜欲而歸性命道也。」李翱吸取佛教心性論的資源，融入〈大學〉、〈中庸〉以及《論語》、《孟子》構成其宏觀性的復性說，為後來宋明儒的心性學做了開拓和鋪墊的前驅工作。

柳宗元（西元七七三～八一九年）字子厚，祖籍河東（今山西永濟），有濃厚的儒家民本思想。伊尹是孔子賞識的商湯宰相，謂：「湯有天下，選于眾，舉伊尹，不仁者遠矣。」（《論語·顏淵》）孟子多次贊揚伊尹，蓋孟子的政治觀立基於〈盡心下〉所云：「民為貴、社稷次之，君為輕。」在孔孟心中，伊尹是以民為本，仁民愛物的儒家聖賢典範。柳宗元在其〈伊尹五就桀贊〉一文中指出伊尹在明察商湯仁愛，夏桀殘暴的對比下，所以五次歸附夏桀，旨在以蒼生為念。伊尹最後對夏桀絕望，乃助湯滅夏，其心懷仍是為人民著想。因此，他在文中肯切地說：「聖人出於天下，不夏商其心，心生乎民而已。」意指儒者參與政治不是為某特定的政權服務，而是在仁政民本的大前題下關切民瘼民心，一心為民而向善，官吏是為民服務的僕役。唐代安史之亂後，朝綱不振，政治腐敗，藩鎮割據，兵災人禍不斷，民不聊生。他痛斥對現實政治冷漠的章句經師為「腐敗



之儒」。他認為儒者的當務之急在發掘經世致用功業，以化解眼前迫切的社會政治危機。他在〈送徐從事北遊序〉一文中謂：「得位而以《詩》、《禮》、《春秋》之道施於事，及於物，思不負孔子之筆舌。能如是，然後可以為儒。」韓愈推崇孟子為儒家道統譜系中的關鍵人物。柳宗元在其對道統的論述中，卻沒有一次把孟子列入其中。雖然，他曾在文中十多次引用孟子觀點，其差別在韓愈側重儒家所傳之「道」的形上超越面；柳宗元則強調「道」在危機的中唐，應落實在救急解難的務實面。二人之別近於南宋朱熹對比孔孟之異，所謂：「孟子教人多言理義大體，孔子則就切實做工夫處教人。……《論語》不說心，只說實事。《孟子》說心，後來遂有求心之病。」<sup>12</sup>

韓愈批評柳宗元「不斥浮屠」，柳宗元在其〈送僧浩初序〉一文中以「浮屠誠有不可斥者」來答覆。自幼受儒學熏陶且一生立志「興堯舜孔子之道」的柳宗元對佛教有否定處也有肯定處，其判準依據儒家的核心價值——忠孝。事實上佛教東來為了能被接受也調整其學說而有本土化的趨勢。例如高僧宗密說：「始于混沌，塞乎天地，通人神，貫貴賤，儒釋皆宗之，其唯孝道矣。」禪宗倫理所唱：「百善孝為先，百惡淫為首」即是迎合中國社會宗法倫理傳統之明證。懷海的「百丈清規」就以儒家忠孝為核心，比照儒家宗法制度來重新組織寺院的規約、秩序，例如清規前四章為祝釐、報恩、報本、尊祖，全以儒家的忠孝美德為核心。柳宗元對符合儒理的中國化佛學頗表贊同，他在〈百丈碑銘〉中指出：「儒以禮立仁義，無之則壞；佛以律持定慧，去之則喪。」贊許合乎儒家禮法的〈百丈清規〉。禪宗的中國化呈現出各式各樣的蛻化僧，有以孝道著稱的孝僧，也有和一般儒生求仕而奔走公卿之門的禪僧，其修禪習法反而成為次要事。柳宗元所肯定的佛學是不與孔子異道的部分，在三教合流的時代潮流中，融合儒佛，以援佛入儒旨在吸收佛學以精進儒學而非取代儒學。

<sup>12</sup> 朱熹，《朱子語類(三)》，北京：中華書局，一九八六年，頁429。



---

## 第二章 南北朝佛學梗概

---

佛學於西元六十七年始傳入中國，先與當時流行的魏晉玄學交流，繼則與儒家傳統思想相契合。佛學在歷經漢、魏、兩晉、南北朝之流傳轉化後，與中國本土哲學深沉地融合，於隋唐時期臻於成熟期而滲入中國人心靈深處，與儒、道構成中國哲學三大核心的思想之一。中國佛學的全幅發展歷史七世紀之久，其間不免歷經曲折複雜的佛經翻譯工作。<sup>1</sup>早期佛經的譯介，可分為安世高的小乘禪學和支讖、支謙等的大乘般若學兩大系統。小乘禪學流行於北方，側重精神修煉的宗教實踐面向。大乘般若學傾向哲學思辨之理趣，較契合於魏晉玄學，流行於南方。玄學家以老莊的「無」格義般若的「空」、產生六家七宗的「格義佛學」。

綜觀近兩千年來佛學在中國本土的發展歷程，或可分為三大時期<sup>2</sup>：第一時期，從東漢至南北朝蕭齊時代（約為西元一世紀至五世紀末），係以譯介佛經為主的輸入時期。所譯出之佛經主要是小乘禪學和大乘中的《般若經》；經、律、論三學並傳。兩晉時期，般若學盛行，玄佛交流。第二時期佛學中國化的全盛期，由南北朝蕭梁經隋唐至五代，約為西元五世紀末至七世紀中葉。宗派先後創立，至唐代中期，已有天台宗、法相宗、華嚴宗、禪宗、三論宗、淨土宗、律宗、密宗等；各宗皆有其分立而自足的理論和修持法。第三時期，由宋至清，約西元十世紀中葉至十九世紀末為佛學在中國的停滯時期，佛教在這一時期與漢文化的傳統民俗融合深切、確立堅定的民間信仰。然而，佛理未能有創新的發展，以致缺乏新的宗派。由於宋明儒的闢佛，當權者亦不再如同南北朝、隋唐般地推崇佛教，使佛學無突破性之進展。

<sup>1</sup> 中國人對佛經的翻譯之時程分期，譯者及所譯出的經典，可分為三期。請參閱方東美《中國哲學精神及其發展（上）》，臺北：黎明文化，二〇〇五年，初版，頁308～310。

<sup>2</sup> 參考嚴北溟著《中國佛教哲學簡史》，臺北木鐸出版社，一九八七年，初版，頁37～38。

## 第一節 晉宋的「神」滅不滅之爭

慧遠（西元三三四～四一五年）係東晉後期佛教界之領導人。他奉其師道安之命至廬山，宏揚佛法三十多年，將廬山營造成彼時最著名之佛學中心，其著作大部分亡佚，在少數殘存的文字中以〈沙門不敬王者論〉五篇中的〈形盡神不滅〉最具特色，亦是當時一大具爭議性的論題。蓋佛教所倡生死輪迴及因果報應說，當預設一承受報應之輪迴主體，亦即不隨人形體死亡而消散之「神」。換言之，形神不俱滅，而是形滅、神不滅，此說在東漢桓譚、王充已提出「神」不能離「形」而獨存。然而，他們以燭火喻形神，亦有不能服人之疑點。蓋火為物質屬性，「神」非物質屬性，但是慧遠所持的論證是燭火燃薪。薪有被燒盡之時，可是薪盡火傳而不滅。慧遠以「火」喻「神」，謂：「惑者見形朽于一生，便以為神形俱喪，猶睹火窮于一木，謂終期都盡耳。」他還據此論點寫〈三報論〉、〈明報應論〉，期能證成因果報應的輪迴說。

梁朝范縝（西元四五〇～五一五年）撰〈神滅論〉予以反駁。有關「神滅不滅」之論辯文獻，載于《弘明集》與《廣弘明集》，慧遠雖借《莊子·養生主》薪火之譬喻，論證形神關係之形滅而神不滅。然而，他將「神」理解為形下的，屬於氣性之情識，未明確地將「神」界定為形上的恆存之精神體。或許，他係以涅槃法身（「法身」是「法性」在佛身上之體現）詮釋「神」，但是常住的「法身」究竟不是具有個體性的「神」或靈魂。<sup>3</sup>范縝〈神滅論〉採主客問答的辯證法來駁斥「神不滅」說。他認為形神雖不能相離，然而形神在體用關係上有不同的意義。范縝說：「形者神之質，神者形之用。是則形稱其質，神言其用。形之與神，不得相異。」形神關係是材質與作用的關係，材質決定作用。若採這一論證謂：「形存則神存，形滅則神滅也」，則有陷入唯物論的疑慮。此外，范縝亦取刀刃與鋒利來譬喻形神關係，謂兩者雖然在概念上有別，然而就存在而言，若

<sup>3</sup> 基督教有靈魂不滅的傳統，德哲康德以知、情、意三分說界定靈魂的機能，儒、釋、道並無與之全然對應的論述。

無刀刃則無鋒利。他以形神相即，形質神用來釋形神關係，所謂「捨利無刃，捨刃無利」。然而，人因「神」而生時有知、「神」與刀刃之物質屬性不同，物質性的存在物是無「知」之作用的。范縝在其〈神滅論〉的主客設難問答中也自覺性地提出這一疑問。他試圖回答說：「生形之非死形，死形之非生形，區已革矣。安有生人之形骸，而有死人之骨骼哉？」他將「神」視同「骨骼」。人生時有知，猶人形體活著時其骨骼具有機之作用，人形體一死，則骨骼失去有機作用，以此喻示人一死，則「神」也失去形體活著時的作用了。若以唯物論考察范縝的〈神滅論〉論證，倒是先後呼應，有理路的一致性。但是其唯物論色彩的論述不符合人追求死後「神」之生命可不朽的宗教超越性之嚮往和需求，因此，在梁武帝發動群體式的圍攻下，范縝的〈神滅論〉對當時所流行的佛教思想未起轉折性的抑制作用。

## 第二節 北朝的佛學

南北朝經論師爭論的焦點問題之一乃是眾生之本心，究竟是佛性真心，或為賴耶妄心，這是佛性論的核心問題。所謂「佛」性（又名如來性、自性、佛界……等）係指眾生得以成佛的人性內在依據或可能性，亦即眾生俱本有的自性清淨心，可溯源於原始佛教，佛教心性論之進展有得力於大乘有宗諸經論之傳入與解釋。大乘有宗（即瑜伽行派）約在西元四至五世紀間由無著、世親兄弟所創。《大般涅槃經》、《華嚴經》、《解深密經》等皆係此派所宗之經典。由於佛教學者所本經論及其理解、詮釋的不同，乃形成不同的承傳和宗派。其歧見在針對萬法依持之性質有「真心」、「妄心」之爭；又有對佛性真心之「本有」、「始有」理解不同，於是北方佛學產生南、北道之辨。南道派以阿賴耶識為真，論斷出阿賴耶識能生一切法。北道派主張阿賴耶識有真、妄二義，一切法皆生於阿賴耶識，阿賴耶識蘊含真、妄，真心為主、虛妄重習為客（有待修持消解）。但是，南道派與北道派皆盛行真常唯心學，成為北方佛學主流。

僧肇晚羅什一年而卒（西元四一四年），此後，北方般若學日漸衰落，北方主要有下列四流行的宗派：

1. 「毗曇宗」（或稱阿毗曇或阿毗達摩）。六朝（魏晉南北朝）時專指小乘一切有部學派，其教義主要在宣說一切法（現象）因緣生，既已呈現，則形成物類之質素，有結構之性，亦即有一定之體性，北齊慧遠名之為「立性宗」。<sup>4</sup>

2. 「成實宗」：羅什譯出《成實論》，經弟子僧嵩、僧導、道猛等弘揚，齊梁之時風行大江南北，與主張真俗二諦相即之法華，以及主張眾生皆有佛性的涅槃合流，乃為成實大乘師。成實宗反對毗曇所謂一切法皆有自性說，而主張我法二空，但是未能就諸法之當體言空。同時，其所言真俗二諦相即。究竟為一體或異體亦模糊。綜觀成實宗對「真空」只言及我法二空，未及法性空。對「妙有」

<sup>4</sup> 文中所指慧遠卒於西元五九二年，是南道地論師慧光之再傳弟子，有別於東晉廬山之慧遠（西元三三四～四一六年）。

亦未明確地由「空」入「中道」。至隋朝吉藏大師對成實宗嚴斥。後經天台智者之融攝，遂漸沉寂。由於其破「自性」論點略近三論，北齊慧遠稱之為「破性宗」。

3. 「般若宗」：鳩摩羅什（西元三四四～四一三年）原籍印度，生於西域龜茲（今新疆庫車一帶），後秦姚興迎至長安入住逍遙園，和弟子僧肇等八百餘人，譯出《大品般若》、《小品般若》、《法華》、《維摩》、《金剛》等經和《中》、《百》、《十二門》、《大智度》、《成實》等論，共七十四部，三百八十四卷，系統地譯介出大乘空宗思想，與法顯、玄奘並稱為三大佛經譯家。羅什自著《實相論》、《維摩經注》各一部。其弟子道生、僧肇、道融、僧叡有「什門四聖」之稱。僧肇和道生分別在般若性空和涅槃佛性學說上做出不同的貢獻。立基於地論涅槃一系的北齊慧遠，評斷般若言空不如言真常的圓實義，所謂：「雖說無相（空），未顯法實（真）」，將破緣起假相的般若學名為「破相宗」。蓋佛家善言「諸法實相」，「諸法」意指一切現象，「實相」指事物現象的內在本質真相。道生以無相論「實相」，蓋一著於相（亦即有相），則落入「有」而非真空，不合般若空宗旨，無相才是「實相」，亦才是「法性」，「法身」是「法性」在佛身上的體現。道生的涅槃佛性說將魏晉以來的般若說往前發展了一步。與唐代禪宗的頓悟成佛說有前後相承之關係。然而，般若學在羅什、僧肇之後，於北方日漸衰微。

4. 「地論宗」：所謂「地論」即世親（天親）之《十地經論》<sup>5</sup>，本為解釋《華嚴經》十地品之作，為世親的早年代表作。世親主要的思想是虛妄唯識，其核心命題為「妄心為主，正聞熏習是客（外緣）」。此論源於印度僧人菩提流支（北道）與勒那摩提（南道）在洛陽譯成地論。但是兩人的理解、詮釋有所不同，他們各自的弟子道寵、慧光分別立了宗派。道寵這派稱相州北道，慧光那派稱相州南道。兩派所爭論之主題是阿賴耶識之真抑妄？南道派認為阿賴耶識為清

<sup>5</sup> 「十地」意指從菩薩到佛的十個修行階段。

靜的真心，能生一切法。阿賴耶識是自性清淨的，雜染訴諸於第七識。北道認為第八識的阿賴耶是虛妄的、雜染的妄心，其說法與後來攝論師真諦學說相近。真諦另立第九「阿摩羅識」為真常心以真定阿賴耶。後來的智者，吉藏認為地論師以阿賴耶為真諦，當指較北道派為盛行的南道派。《地論》經文有云：「三界虛妄」世親予以闡發。此外，《地論》論及菩薩修行，言及心、意、意識、阿黎耶（阿賴耶）說，卻未釐清阿賴耶究竟是清淨的真心或是雜染的妄心？地論師雖分北道、南道二派，對妄心或指認為第七識或指認係第八識，卻都肯定超越的淨清真心為基本共識。此論雖咸被認為可能是世親早期的作品，卻未系統化地論述唯識學蘊義。



### 第三節 南朝的佛學

南朝印度僧人真諦三藏於梁代來華，於西元五六三年分別譯出無著所著《攝大乘論》（簡稱《攝論》）及世親之《攝大乘論釋》，形成攝論師。《亦稱攝論宗》是唯識學的重要著作。唯識學在中國的發展可分前後兩時期。南北朝時代，北朝有地論師（地論宗），南朝有攝論師（攝論宗）皆係前期的唯識學，都主張一超越的清淨不染之真心為一切「法」的根源。<sup>6</sup>前期唯識論融合了如來藏的眞常心系之論旨，這一思想類型以《大乘起信論》論述得較細緻而較有系統性。

真諦（真諦三藏之簡稱）前後議經四十九部，現存二十六部，主要是唯識論經典。他頗重視議著，他在議本中摻入自己的見解，與無著之攝論有差異。原著標示「妄心為主，正聞熏習是客」，真諦導向自性清淨的真心。又如《攝論》言阿賴耶處，引《阿毘達磨大乘經》云：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。」<sup>7</sup>「界」字意指阿賴耶識。阿賴耶是生死流轉的「諸趣」，亦即六道眾生的根原，也係「證得涅槃」之根據。按無著《攝論》原義，阿賴耶以迷染為性，衍生生死流傳之「諸趣」，因承順識體本來的迷染，故有生死流轉之一切雜染法。「涅槃證得」之直接根據在正聞熏習阿賴耶識中的無漏種子，非也含雜念迷染的整個阿賴耶。真諦在譯文中對「界」一字賦予了己見，謂阿賴耶識「以解為性」，稱為「解性賴耶」。換言之，阿賴耶除內具迷染性外，尚有覺解性。如是，阿賴耶對涅槃證得則成為直接原因，不同於文本的間接曲折而有之義。在真諦詮釋所創新的意含，阿賴耶有著雙重性，若依其迷染性，則衍生一切生死流轉法；若依其覺解性，則直接表述一切無漏功德法。覺解性屬阿賴耶超越之眞性，迷染性為其經驗的實然性。凡觸及「轉依」處，真諦解析為滅阿賴耶識以證成阿摩羅識，提升解性賴耶為淨識。如此，真諦將「八識」轉為「九識」，

<sup>6</sup> 南北朝的唯識學與唐朝玄奘法師所建立的法相唯識宗不同。玄奘的唯識學認為一切法所依止之阿賴耶，其本性是雜染的、虛妄的，這是後期唯識論的基本立場，較契合無著、世親的本義，可稱為正宗唯識學。

<sup>7</sup> 依據玄奘議本。

第九阿摩羅識成爲真常無漏之識心或淨識，突出了真諦詮釋之特色，也形成過渡至大乘起信論「自性清淨心」之橋梁。

此外，真諦謂「解性賴耶」、「此界有五義」意指體類義、因義、生義、真實義、藏義。這些含義皆不見於隋朝達摩笈多以及唐朝玄奘的譯本。又如真諦譯本中的「聖人依」，在玄奘譯本稱「法身」。真諦在譯本中謂：「聖人依者，正聞熏習與解性和合，以此爲依，一切聖道皆依此生」。真諦將文本原義改造成轉妄爲真，轉迷爲解，將客反轉爲主。《攝論》以佛教修行之境、行、果爲次第，構成「唯識無塵」論。他將真心論注入攝論，對整個佛教體系賦予新的詮釋。同時，南朝的攝論師與北朝的地論師在思想型態趨於相近，皆屬真心（真常唯心）系統，有別於正宗唯識學的妄心系統，促成了以後的合流。

## 第四節 眞常心之經典：《大乘起信論》

南北朝佛學界言佛性義者皆本於《涅槃經》。該經對佛性本、始二義未明確界定，因此，詮釋者將本、始佛性析說爲二。本、始二說形成對峙乃是地論宗南北分道之後。佛性本有說，係就一切衆生性體（本體）上說，其要旨指一切衆生悉有佛性，衆生平等，佛性本自圓成。佛性當有或佛性始有說，立基於實踐面言衆生與佛之間的差別，重點在衆生有待修行實踐，才能彰顯佛性而始有佛性。就理論而言，佛性本有說是立基於本體論的說法，究明人皆可以成佛之深層原因：佛性當有或始有說旨在勉勵實踐，係就實踐面、佛果上說，二者因果相聯，並無二致。南北朝佛學學者在涉及佛性本、始問題上，也結合唯識學的心識與佛性之相互關係來探究。

若由心性論審視南北朝的經論師們對佛性之體證及圓成問題，其關鍵在衆生之本心究爲佛性眞心，或賴耶妄心？這才是佛性論的核心問題。佛性或名如來性、自性爲衆生本有的清淨心，係成佛的內在依據和可能性所在，可遠溯自印度原始佛教。佛性論成熟於中期大乘佛學發展時期，約當西元五、六世紀之際，彼時印度出現了探討佛性心識問題之大乘經論，又可分爲兩類型：一爲如來藏系，唱成佛之終極根據在於清淨眞心，可稱爲「眞心系」。如來藏學的重點在確認一切衆生心中皆具佛性，只因被煩惱無明障蔽，故未得彰顯，若人能以智慧觀照出妄染之不眞實，而能當下證悟自性本來清淨義，則可破障顯眞心，故在工夫上講究「返本」，此系未光大於印度，卻在中國哲學界突出，開出中國化的佛學。另一類型有鑒於如來藏偏執於成佛的超越根據，忽略實然面現實生命之糾結乃轉向經驗界，探索現實世界生起依據的所以然之理，提出「阿賴耶識」概念以解釋一切現象生滅之過程和原由，這就是瑜伽唯識學，主張阿賴耶識爲虛妄所由之根本，一切煩惱泉源，名爲「妄心系」。

妄心系的唯識學提出的阿賴耶識即「藏識」，認爲一切現象皆從此識流轉出來。妄心系的八識說，以前五識的眼、耳、鼻、舌、身爲「感識」，以具體外境

之所緣為認識對象，第六識「意識」具抽象認識作用。第七識「末那識」基於所認識對象之概念不同而予以切割，可謂分別心，亦名「我識」。由於末那識執取第八阿賴耶識之種子為自我，產生我執、我見、我愛、我慢等情識狀態，係一切煩惱之根本。第八識「阿賴耶識」係一切現行種子之貯存處，乃稱「藏識」。又因它為一切現象（法）產生之本根，故亦稱「根本識」，藏識含藏了無始薰習而成之習氣或種子於其中，就輪迴的主體而言，貯存在阿賴耶識中的習氣或種子不因身體的變滅而消散。八識中的前六識是剎那生滅，沒有連續性而顯無常狀貌。第八識的阿賴耶識是流動不已、承傳不已的生命種子，是各種現象呈現的識變因，所薰習的種子一旦成熟變識成意識世界中之現象，即稱「現行」。依現行所執取的行為善惡結果又會反轉為薰習的種子貯存在阿賴意識中，成為後世「不淨品法」生起之因子。如此，因與果循環，構成種種情識之迷情世界。唯有佛家修持者能徹悟且斷除薰習種子，才能解脫輪迴，得住涅槃，這就涉及轉化有漏心識為無漏智慧之「轉依」，又名「轉識成智」或「轉舍」。因此，對妄心系而言，阿賴耶識同時具有染與淨、有漏與無漏雙重性質，既是一切惑業和罪惡之根據，也是能解脫和善行之源頭。

綜觀真心系與妄心系，真心系言眾生平等皆可成佛，有可覺悟的超越之內在根據，以及吾性自足的形上基礎，卻對現實世界之習氣和苦識缺乏細緻曲折的解釋。唯識妄心系雖對人在現實生命之無明、苦識、薰習、業障有較周詳之論述，但是對眾生所以成佛之依據，缺乏人性普遍的內在自足本性而有局限。質言之，真心系有功於講心性修養的還滅門，卻疏於對現象界流轉門的詮釋。妄心系則長於講流轉門而疏於論述還滅門。《大乘起信論》兼取兩長且補二短。

《大乘起信論》相傳為印度馬鳴所作，南梁時由真諦譯出。玄奘在印度時，並未發現此書，乃譯成梵文，傳回印度。該書要旨相近於真諦所傳之《攝論》思想。因此，《大乘起信論》也可能是以真諦為代表之攝論師與地論師合作所成。該書充分消化了印度傳來之佛教各宗心性學說，對隋唐佛教的中國化乃至宋明儒學之發展，產生了深遠之影響。該書的理論架構為「一心開二門」，蘊涵了真如心與阿賴耶之覺性兩大核心概念。攝論原是妄心系統，但是真諦所傳揚之

《攝論》卻將之歸於真心系統。蓋清淨無漏的真心若不能落實在人內在生命中，則人皆可以成佛的論述缺乏具必然性的形上根源而難以成說了。因此，印度便有《如來藏經》、《楞伽經》、《寶性論》、《勝鬘夫人經》等多部經論述如來藏、佛性、衆生心性本淨。因此，《起信論》不論真偽，在印度仍有其理據可尋。

《起信論》的核心命題「一心開二門」係以真心來解說一切法，包含清淨法和雜染法。「真心」是人人皆具有的「衆生心」，可開出「生滅」、「真如」二法門。其中，就「以心生滅門」而言，表述在生死流轉的歷程中一切虛妄汙染法。又以心真如門而言，涅槃還滅門解說一切清淨功德法，文本中有言：「顯示正義者，依一心法，有兩種門。云何爲二？一者心真如門；二者心生滅門。二門皆各總攝一切法。」衆生心既是真心也是大乘法的法體，統攝生滅門的一切世間法以及統攝心真如門的出世間法，文本云：

摩訶衍者，總說有二種：云何爲二？一者法，二者義。所言法者，謂衆生心；是心則攝一切世間法、出世間法。依於此心顯示摩訶衍義。何以故？是心真如相，即示摩訶衍體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。

「摩訶衍」意指大乘，「乘」是車乘，喻示眾生乘此車可至佛境界。真心何以爲大乘法的法體呢？依佛理，一切法皆由心說，如唯識學云：「三界唯心，萬法唯識」；又如《十地經》曰：「三界虛妄，但是一心作。」當初，無著、世親正宗唯識學，謂「賴耶是妄」，以迷染、煩惱、剎那義言「心」，修佛者應證空，轉識成智，才可解脫煩惱。《起信論》將心提升至真如心之高度，真如乃係證空所見理境，真如不只是理，也是有活動性能大覺悟的「心」。大乘法即是眾生心，眾生皆可當下體證自性清淨心，顯清淨無漏（無煩惱）法。「一心開二門」者意指真如心轉成生滅心而生一切生滅法，又能從生滅法中還滅亡，顯離染成淨的種種功德，成就大乘之用。

《大乘起信論》一心開二門，兼具潛藏染淨兩面向且含隨緣變化與不變的雙重含義：生死流轉的直接因乃是阿賴耶，如來藏緣起乃因「無明」一時介入，導致真心一時不覺，故有生死流傳，《勝鬘夫人經》所謂「不染而染」狀態。由於真心本性不變，因此，雖一時染而虛現出妄念，可是自性恆清靜離染，《勝鬘夫人經》謂之「染而不染」，故能產生涅槃還滅作用。由於「真心」一方面間接地為生死流轉之憑依因而為生死依；另一方面又能直接發用為無漏功德之生起因，故說一切法皆以真心為依止。真如和生滅相通互轉，由真如入生滅，亦即「流傳」；由生滅入真如則成就佛性、回歸本真，亦即「還滅」過程。由於出入自在，故「一心開二門」謂為「門」。蓋「門」字有「區別」和「出入」二義。從現象生滅相觀二門，是「無二而差別」，從法性觀二門，「千差萬別」的世界，其本性是無二的，可謂「（雖）差別而無二（異）」，本性無二之本體可變現出千差萬別的現象世界，這就是一切法皆以真心為依止的深意。如此，一心開門之二門互攝真徹於俗、事賅於理的本體與現象不二，真諦與俗諦不一又不異的雙重性關係，體現出《大乘起信論》圓融不二之特色。再者，由世諦面向所呈現之差別相，若由無分別心的勝義諦（真諦）觀照之，則係妙有實相。中國大乘佛學發展至華嚴宗的「理事無礙」論、禪宗「即事而真」論，天台宗「一色一香，無非中道」等皆可見其發展軌跡與《大乘起信論》有相應處。

一心開二門論對一切法的存在根源提供了周備之詮釋。換言之，生滅法源於生滅心，清淨無漏法則源於真如心，對一切法的流轉及還滅，皆有合理的解釋。《大乘起信論》以真如心為一切法所依止。值得注意者，真如心是扣緊一切生滅流轉法而證空、證如，在此立基點上證一切法，平等無差別。因此，真如心並非一有宇宙生成論意義的創生實體義。就人生價值理想義而言，在一心開二門，二門又可相通的原理下，世俗大眾如何由「不染而染」轉化提升至「染而不染」的涅槃還滅境界，則涉及阿賴耶的覺性問題。《起信論》針對此一論題而論述說：

此識（阿賴耶識）有二種義，能攝一切法，生一切法。云何為二？一者覺義，二者不覺義。所言覺者，謂心體離念。雜念相者，等虛空界，無



所不遍，法界一相；即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。何以故？本覺義，對始覺義說。以始覺者，即同本覺。始覺義者，依本覺故而有不覺。依不覺故說有始覺。又以覺心源故，名究竟覺；不覺心源故，非究竟覺。

「本覺」係相應於真如的真心法體，亦即阿賴耶之超越解性所說，亦即就存在根源而言。本具覺性之阿賴耶從無始以來即處於迷染狀態，故言「不覺」。若能當下自覺，則隨時可覺，故言「始覺」。修持者以「始覺」為起點，又可通過修行的實踐而能有不同階段的「覺」，乃有所謂：「相似覺」、「隨分覺」、「究竟覺」的講法，當悟修雙行者覺透入心源，將本有之覺性充分呈現出來，則為「究竟覺」。「真如」在正宗唯識宗只視為真如理，不言真如心。若是，則真如不具熏習作用，既不能熏，亦不受熏，「轉識成智」欠缺必然性，這是其理論內在困難處。

《起信論》提出真如有內熏力的熏習作用。蓋真如不只是空如之理而已，而是「空如之理」與「真心」合一的「心真如、真如心」。真如心由於不染而染而受無明所熏，亦即「受熏」。又因具有內熏力而能熏無明以化念為心，由不染而染之受無明所熏轉化提升至染而不染的「能熏」之染而不染的覺解（覺悟）境界。如此，唯識論中的「轉識成智」的理論得以證成。這一立基於中國文化背景下的佛教理論對唐代以後中國佛教心性論之開展，以及對宋明理學天理與人欲、道心與人心，心統性（善）情（惡）之論述範疇架構起深遠之影響力。「一心開二門」建構了佛學中國化之特色。



---

## 第三章 隋唐佛學

---

佛教傳來中國時也帶來其原有部派之間的歧見。從東漢末年至南北朝的一、二百年間，不但天竺和西域有些名僧相繼來華，中國境內也名僧輩出。然而，他們講經宣法，師徒承傳，只有學派關係，尚未臻於隋唐時期的佛學宗派地步。他們尚以「師」為尊稱，如成實師、地論師、攝論師、涅槃師等等，與隋唐之師祖相傳反映宗法特點的佛教宗，仍有所區別。在隋唐時期先後成立了中國大乘佛學的天台宗、法相宗、華嚴宗和禪宗等四大宗派。其中法相、法嚴屬於有宗，天台、禪宗屬於空宗。此外，較重要者，尚有三論宗、密宗、律宗、三階教和淨土宗等。這些宗派就某種意義而言，反映出整個佛教中國化時期之基本面貌。就哲學性而言，天台、華嚴與禪宗最為重要，流行時間不長的三論宗也有精論。我們就這四大較具哲學理論性的宗派予以紹述。

## 第一節 吉藏與三論宗

隋代的吉藏（西元五四九～六二三）被認為是三論宗的集大成者<sup>1</sup>。所謂「三論」，指印度龍樹的《中論》，《十二門論》以及龍樹弟子提婆的《百論》。吉藏著述甚富，以《三論玄義》、《大乘玄論》及《二諦章》至為重要。就歷史脈絡而言，三論宗又名般若宗或中觀宗，可上溯自僧肇。此宗系統化理論建構者為吉藏。三論宗主張般若明空，「空性」精義可訴諸《大般若經》以不壞假名而說諸法實相，亦即借用一般人習用的言說，方便善巧，以說不可言說、不可擬議境界，證成實相（空性）無相，無所不在而實不可說。蓋一切緣起的現象之當體為「空性」。若以名言概念之思辨企求對某一對象界說涵義且執以為真。然而，打破砂鍋問到底，終令人覺空茫，戲論盡滅，終無所得。因為自般若智（正法眼藏）觀照萬象之究竟，不過是物理、生理、心理諸條件因緣際會，佛學名之曰「蘊」。所「蘊」可化約為人心感官覺識之所與或心識變現在意識中之想像而有種種差別相。然而，這些差別相係由緣生作用之網狀關係結構所變現出來的萬般假相。「般若」一辭，義涵多重，可概括為兼指知識和智慧；般若視域中的知識之性質為整體通觀、不可予以局部地分析知解，其智慧為實踐體證所悟，非幻想論證而得。

龍樹之前，印度佛學論師所率用之「般若」有多種涵義，<sup>2</sup>吉藏取其盡起一切名號義以符合性空哲學，準此，凡心滯於物而執求解者，皆悖般若義。般若是得證「空」的智慧，悟出凡諸淨法，於其生滅，皆不得執定，故曰不生不滅、不常不斷的無執著之智慧。由正面而言，通達般若者有三個面相：一、洞見實相無相的實相般若；二、澈照本體性空的正觀般若；三、善用文字言說覺解般若即體

<sup>1</sup> 他原係安息人，其父移居中國，其名字為真諦所命。曾居嘉祥寺十五年，世因此稱為嘉祥大師。

<sup>2</sup> 汎指：1.圓智之根本；2.不圓滿之認知；3.一切種智；4.兼圓、不圓知；5.兼圓、不圓智（並屬於無為界）；6.非圓、非不圓智，盡起一切名號故。參見方東美著、孫智燊譯《中國哲學精神及其發展（上）》，頁344～345。臺北市，黎明出版，二〇〇五年十一月初版。

即用（體用一如）的文字般若。因此，「般若說」與「智度論」相契應。能獲致悟空之般若智者，才能消解一切執著，放空己心，空靈照物，舒卷自如，遊憩於無何有之鄉。同時，臻此智慧者，亦視為菩提正覺，放大智慧之光明，以絕一切牽掛、束縛，不陷入貪、瞋、癡之陷阱，精神大解脫，一往平等，此乃自身精神升騰於永恆空性而觀照一切生滅流轉之無常，看破紅塵，萬法平等，清淨無染而自如《大般若經》所謂：「凡名之曰法者，即不可說。凡不可說者，即不可擬議。說不可擬議即妄。妄法無真性。」<sup>3</sup>法性即是真如，真如者自性本空，自爾如是，絕對而無待，獲證空之般若智者於一切虛妄名言。於一切可能發於心的昏念橫計，皆無所染垢，這也是法性，真如之本義。

基於這一慧炬，吉藏提出頗具三論宗特色的「四重二諦」說：

他但以「有」為世諦，「空」為真諦。今明若有若空，皆是世諦。非空非有，始名真諦。三者，空有為二，非空有為不二。二與不二，皆是世諦。非二非不二，名為真諦。四者，此三種二諦，皆是教門。說此三門，為令悟不三，無所依得，始名為理。（《大乘玄論》卷一）

凡以概念抽象思辨以及語言對名相界說式的表述法，皆以主客對立二分，本體與現象割裂為二的矛盾律為立基點。例如西方哲學中柏拉圖將世界分為形上的觀念理型界及形下的器物世界，法哲笛卡兒以來，知識論者拘執於主客內外的二元對立，造成證立知識有機的統一性與真理之一致性、安效性的內在理論困難。透過這一視域有助於了解吉藏對概念抽象思辨和語句分析式之表述，涉及表達存有之四類句型：有、無、或有或無、非有非無。吉藏認為印度佛教各宗及外道思想論者，皆採這一進路。<sup>4</sup>可概括為一重單式四句，僅獲致初步部分真理，應突破其

<sup>3</sup> 《大般若經》，第六分，見《中華大藏經》，第一輯，第一部，頁3027。

<sup>4</sup> 前者如迦毘羅、富蘭那迦葉、俱留孫、「長指甲」婆羅門（舍利弗之叔）等，後者如《犢子部》、《毘佛略》、《說一切有部》、《成實論》等。

局限。就語句分析而言，可有二重複式四句待檢驗，依序為：亦有、亦無；非有、非無；或亦有亦無，或非有非無；非有、非無，與非非有、非非無。此複式四句型涉及有無之間諸生滅變化現象，縱使予以全盤否定，層次提升了一級，但是仍難以詮表真理之全。若按這種思辨及分析方法之進路，仍可再得三重複合式四句，使思辨臻於更高層次。印度大乘佛教學傳統各宗皆不出複式語句之限制，故恆陷於有無、同異、一多、變與常等諸概念範疇之泥沼，難臻體用不二、體用一如之極詣。蓋生命萬相，生滅流轉，緣起性空與涅槃同究意，世見俗觀，雖依言說假名為權立四句式。然而，性空乃本體與現象不二之本質，因此，假名之有者，不住四句之內，亦不在四句之外，世諦旋滅，泯於真諦。若能離四句，絕百非，臻真觀之極詣，則森然萬象與佛身本一無二，聖凡二諦，相互涵攝，一體無分別。吉藏的「四重二諦」論之要旨在指出凡以概念思辨、語言分析之表述者，皆是世諦或俗諦、真諦證悟空性，是不可言說之境，亦即超語言思辨之進路的境界。

對吉藏而言，真諦、俗諦只是分別對聖者與世俗而言，於聖者是諦者，則於世俗不是諦；反言之，若對世俗而言是諦者，則於聖不是諦，然而，就佛理之極詣而言，真俗不二，一切本空，並無此二諦之分別，只是佛為宏揚佛理，化渡苦難眾生，乃為方便計而權說二諦為教，使世俗之人能化俗成真，覺迷成悟，自苦海解脫。吉藏說：

諸法性空，世間顛倒謂有，於世人為實，名之為諦。諸賢聖真知顛倒性空，於聖人是實，名之為諦。此即二於諦，諸佛依此而說，名為教諦。

「諦」是正確真實的義理或真理。「二諦」乃佛為普度眾生的教化權說，吉藏謂為「教諦」。其典據源自《中論》所云：「諸佛依二諦，為眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦；則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」佛入世間說法，為證真諦不得不使用世人所習知的概念認知及表述方式，證成世俗諦在常識心境之顛倒真妄，

同時，亦證成第一義諦之真諦乃佛所言成之諸法無自性，萬法皆空。換言之，吉藏區分世俗諦（世諦）為「說有」，真諦為「明空」。佛學依二諦為眾生說法，是為教化計的門徑，不關一切皆空性之境理。吉藏詮解說：

二諦者，蓋是言教之通詮，相待之假稱，虛寂之妙實，窮中道之極號。明如來常依二諦說法，一者世諦，二者第一義諦。故二諦唯是教門，不關境理。而學者有其巧拙，遂有得失之異。所以若有巧方便慧學此二諦，成無所得；無巧方便慧，學教即成有所得。（《大乘玄論》卷一）

所謂「不關境理」之「境」指人所觀之境，「理」指學佛者所體證之理，亦即空性空理。因此，依吉藏「二諦」是為教化的權說所設，「境理」指不二法門之空門空理。在因材施教上，吉藏針對眾生根器之個別差異而採不同的教法，將佛法的教法分為「聲聞藏」（小乘教）和「菩薩藏」（大乘教）等「二藏」。小乘分為方便教的「半字教」，大乘為圓滿教之「滿字教」。此外，佛教有喻示佛之說法的轉法輪說，「法」指佛法。吉藏提出「二藏三輪」說，「三輪」指三轉法輪，所謂：「根本法輪」指明「一佛乘」的《華嚴經》；「枝末法輪」指針對眾生各種不同的根器，將一佛乘由一而三地分別說法，稱「三乘」，所採佛經包括由《阿含經》至《法華經》之前的一切大小乘經論；最後是會彼三乘，同歸於一佛乘的「攝末歸本法輪」，主要經典為《法華經》。

## 第二節 智顓的天台判教及其佛理

智顓（西元五三八～五九七）俗姓陳，十八歲出家入南嶽慧思門下，慧思為北齊天台宗初祖慧文弟子，不但承傳其師「一心三觀」，且弘揚法華要旨。天台宗主要吸收般若、中觀學及《法華經》思想，由智顓完成創教基業。智顓著述豐富，歸宗法華，以號稱天台三大部的《法華玄義》、《法華文句》及《摩訶止觀》最重要。另有《觀音玄義》、《觀音義疏》、《金光明經玄義》、《金光明經文句》、《觀經疏》等天台宗「五小部」。隋煬帝為晉王時尊稱他為「智者」。智者大師品學出眾，在教義的組織及對僧眾教育的貢獻上，可說是中國佛教史上的第一人，當時有人稱他為「東土小釋迦」。<sup>5</sup>其所倡佛理分述如下：

### 一、五時八教的判教理論

依佛教，佛經皆佛所言，但是佛陀所言之經典何以相互間有異，理應各有所當。大小經論不容歧異乃至衝突，乃有分辨教義的判教說，判教旨在一方面釐清種種教說間之分際，另一方面助人徹底了解最後之宗旨所在。智顓將佛陀一生之教化分成「五時八教」說，以免學者拘蔽或遺漏。「五時」係依佛陀對佛法的宏揚，依義理的層次分為五個階段，非史實性的五種時序。五時說取《涅槃經·聖五行品》以牛乳之乳、酪、生酥、熟酥、醍醐等五味為喻，來明佛說的開展方式。

1. 華嚴時：佛於成道後，第二十七日，在寂滅道場以「頓」的方式講華嚴「海印三昧」之最高境界，弟子們將佛宣講的紀錄集結成《華嚴經》。其講法旨

<sup>5</sup> 佛家菩薩發度盡天下眾生願，眾生未度，誓不成佛，係典型的捨己利人者。智者大師和菩薩一樣，以捨己利人故而未成佛，自述居五品弟子位，不卑不亢，令人敬仰。



在標示核心要旨，因此，只照顧大根器而攝大機，未顧及小根器而不攝小機；既不開權，亦不發跡。說其為圓教者，只就佛法身而言，如日初出，先照高山，未及於平地幽谷，高尊而不普遍，非真為圓教，故為別教，宛如五味中之「乳味」。

2.鹿苑時：佛為教化不解法嚴之小乘，遂離莊嚴道場遊鹿苑，在菩提樹下以草為座，針對小乘根性，採「漸」教方式解說四《阿含經》<sup>6</sup>，不攝大機，純為小乘教，若日照幽谷，或宛如從乳出酪之「酪味」

3.方等時：「方」指方正不偏；「等」指平等而普遍，此時佛陀廣說各經，如《維摩詰經》、《楞伽經》、《金光明經》等，斥小贊大，漸漸由小乘教法過渡到大乘教化，若一日之食時，宛如從酪出生酥味。雖四教俱說，但未能融通大小乘達真實圓教，只是隔離之圓。此一階段係漸由小乘教法至大乘教法之過渡。

4.般若時：此時期係採漸的方式說《般若經》，般若精神有統會歸於一乘的融通精神，亦即融化於實相一相，也就是無相的實相空。同時，此時期亦採蕩相遣執，消解一切差別相和所得執的淘汰法（淘空法）。但是，此階段的圓教只是般若之作用圓，尚未臻「開權顯實，發跡顯本」以暢佛之本懷的境界。就一日之時而言，猶「禺中」時；從「味」言，則宛如從生酥出熟酥味。此時期佛正式宣講大乘教法，發揮「色」、「空」之理。

5.法華涅槃時：此際，大小諸根已成熟，乃直說《法華經》，開權顯實，發跡顯本，歸於法法皆常，咸稱常樂，窮法之源而至普遍、圓滿、恆常的無限境域。天台宗認為佛陀講法之最高境界，會三乘歸一乘，立圓教，說真常、明佛性，一反以往無常、苦、無我、不淨等世間法，而至常、樂、我、淨的涅槃境界。就日照而言，由先照高山（華嚴時），次照幽谷（小乘時或鹿苑時），再照平地（方等時）；最後經般若時而復還照高山。以乳味言，則為醍醐味，比喻至高無上究竟義，故《華嚴經》、《法華經》、《涅槃經》等皆為圓教。

<sup>6</sup> 指長阿含、中阿含、雜阿含、增一阿含。

「五時八教」的「八教」則是將五時期說，按照教義內容及其教化方法，各分爲四類，合計爲八，包括化儀四教與化法四教（又稱「天台四教」）。化儀四教分爲頓教、漸教、祕密教、不定教四種教法。頓教沒有階梯可循，不能漸進，如佛陀在華嚴時期採頓教。漸教指循序漸進，先小而後大的教法，初採《阿含經》的小乘教法，中採大小並說的《方等》諸經教法，末爲純大乘教法的《般若經》。不定教乃因衆生根器不同，雖同聞佛法，卻各得其解，受益不定，故名爲「不定教」。祕密教，如《維摩詰經》有「佛以一音演說法，衆生隨類各得解」，衆生不但同聞異解，且互不相知，故稱「祕密教」。

若「化儀四教」如醫生處方，則「化法四教」如處方中之藥味。質言之，依教法內容之真理觀與實踐方式不同而判別出藏、通、別、圓四教。其中藏教指《阿含經》的小乘思想，其實相觀爲無自性的「空」；通教專指《中觀》、《般若》思想，其真理觀比較扣緊「緣起」來把握「空」義，以「相即不離」亦即不捨離世間的「即色明空」，比藏教在了解事物本質上較確切，其教理通於四教，故稱「通教」；別教指《維摩詰經》如來藏一系思想，其真理觀爲唯識以及佛性的中道思想，重點在佛性「別」指有別於其他三教；圓教包括《華嚴經》、《法華經》、《涅槃經》，以不空言「中道佛性」。但是天台宗只認《法華經》爲純圓教，在方法的進路上，藏教採「析法入空」、「析色明空」，採取與世界隔離的態度體悟空。通教採「體法入空」之路數，扣緊緣起性空論，與世界持相即不離之態度，此二教以「空」爲核心思想，實踐方法有別。別、圓二教雖同以中道佛性爲重點，卻有「歷別入中」（別教）與「圓頓入中」（圓教）之別，前者採克服無明煩惱之障蔽，由漸進至覺悟。換言之，「歷別入中」是一種「思議解脫」歷程，亦即斷除煩惱、了斷生死的「斷斷」實踐法。以圓實教法爲路徑，圓足境界爲理想之圓教，則導引人在剎那間圓頓地契悟全然的真理，當下體證所呈現出來的中道佛性，係一種「不思議解脫」法，也就是不斷煩惱而得解脫之「圓頓入中」實踐法，與「斷斷」實踐法的別教之差異處，在於圓教採用「不斷斷」實踐法。

若以教義和實踐法來分判諸佛經的特色，我們可以說《般若經》以實相般若

（空）施教，《涅槃經》以不變的法身常住施教；《解深密經》以迷染的阿賴耶系統施教；《勝鬘夫人、楞伽、密嚴》諸經以清淨不染的如來藏系統施教；《維摩詰經》以不二法門（空）施教；《華嚴經》以法界圓融施教。

《法華經》不立基於第一序的鮮明教義（內容），而立基於開權顯實的權實問題、發跡顯本的跡本問題等來暢曉佛理，構成圓實教。因此，圓實教採不諍法，其「系統」無系統相，其「說明」亦無說明相。信奉《法華經》的天台宗之宗眼可總結為荊溪所云：「以法華為宗骨」，再一念心即具三千法的性具為綱，止觀為緯。天台宗的基本教義大體由智顛完成，茲撮其要義如下。

## 二、一心三觀的圓融三諦說

化法四教之圓教在觀法上提出「一心三觀」，衍生三眼、三智與三諦說。「三觀」分別為：1.從假入空觀，斷見思二惑得「慧眼」，生「一切智」，亦即識得諸法皆空之智（小乘智），明空性之真理的「空諦」；2.從空入假觀，斷萬象紛然的塵沙（喻多數）惑，得「法眼」，了知各種法門之差別性的「道種智（菩薩智）」，明假名之真理，亦即空而不空，即空而有的「假諦」；3.中道第一義觀斷障蔽中道實相的無明惑，得「佛眼」，生悟諸法皆空及諸法之差別相的「一切種智」（佛智），明中道第一義空的「中諦」。簡言之，說「空、假」為方便，說「中」為圓實或究竟。「中」不離空假以為中，是謂「圓融三諦」。綜觀空、假、中三諦，其中「空」為真諦，「假」為俗諦、「中」為通真、俗為一，亦即真俗不二，最後終究是「無諦」，故佛學云：「不可說，不可說」也。三觀互相統攝，每一觀皆可統攝其他二觀。若說空，則假、中皆空，一切法趣空，這是總空觀。若說「假」，則一切法趣假，這是總假觀。若說「中」，則空、假皆統攝於中，一切法趣中，這是總中觀。智顛將龍樹中觀吸納於圓教中來說，一切放平、如處歸己，證物自身。換言之，空、假、中三諦，這三種實相是

平等的相即互融關係。「圓融三諦」說緣自龍樹的「三是」偈：「我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」意指一切法皆無自性，亦即空性，故名「假名」。吾人若能透悟此實理，則不會執著於因緣法的實體性，亦不執著於空性的實體性。既已離此二執，則臻「即空、即假、即中」之雖三而一，雖一而三的中道，這是天台宗「一心三觀」的涵義。「一心三觀」的中道正觀或「中道佛性」係於一心中同時具有「空」、「假」與「中」三種實相。因此，「一心三觀」不是以一心去觀照存有者的三個面向，非依次認知的認識義，而是真理內蘊於眾生心中，具足於中道佛性之內。因此，「一心三觀」的「圓融三諦」說係人的心靈將本然的真理之三面向，一體圓融地呈現出來。

### 三、十界互具、百界千如與一念三千

「十界」係將存在界的樣態予以分成地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天上、聲聞、緣覺、菩薩與佛等十類界域。天台宗認為十界互含，因此，佛界亦含有其他九界，由於十界互具，故可構成百界。再依事物之間具差異性的狀態、作用、關係，而又可分成「相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末、究竟等」物物如實的樣態，稱為「十如是」。「十如是」再與「百界」交集，構成「千如是」，再與《大智度論》所謂：「眾生世間、國土世間與五陰世界」合成「三千世間」。

「一念三千」是智顗將「十界互具」落實至修行者一念之中來論述。他認為眾生當下動心起念，皆具足三千世間的實相境界，一心即（相即不離）三千世間，智顗說：

夫一念心具十法界，一法界又具十法界、百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即

具三千。……若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可。

「一念三千」不是說一念心生一切法，而是說三千世間法具於我們的「一念無明法性心」中，「心」是意識活動世界，存有論地圓具一切法。此一念心是當下介爾有念之心，係就妄心、識心而言，不是超越虛妄的真心，亦非唯識論所言的識心。蓋此妄心一悟，便是法性心，或迷或悟，皆由此心作用。換言之，妄心雖是無明識心或無明煩惱，卻即是法性或菩提。法性即空如性，亦曰：「空如理」，因此，縱使是無明剎那，卻即是常住。具十法界（三千法）的「一念無明法性心」就「無明」而言是煩惱心、陰識心或妄心。天台圓教不局限於只據阿賴耶說明一切。再就「法性」來說，它是真心或清淨心。但是天台圓教亦非僅以清淨真如心或如來藏心說明一切法。天台圓教之「性具」系統是存有論之圓具，搭配般若作用的圓，一縱一橫成爲有經有緯的圓教，若相較於成己成物，以人文化成天下之儒家，佛教之圓仍是別世間之別教。

#### 四、三因佛性與惡法門之性惡說

學佛的成果旨在圓滿體現「如來藏恆沙佛法佛性」。對天台宗而言，法身常住，無有變易，佛性之圓滿體現必不離三千法而體現。三千法無一可損，每一法皆通往解脫法門，「即九法界而成佛」，例如：貪、瞋、癡須除去，但除病不除法，貪、瞋、癡的載體不可除去，這才是圓實之佛，即現象顯本體。智顛依據《涅槃經》而立「三因佛性」說。三因佛性指：1.緣因佛性，係解脫德，爲緣因斷德。2.了因佛性，係般若德，爲了因智德。3.正因佛性，亦即正因中道，亦是指中道第一義空。正因中道具法身德，恆處不空之真常，顯名法身，隱名如來藏。正因佛性即「如來藏我」。正因佛性遍及一切，所謂「恆沙佛法佛性」，有待「緣、了」二因彰顯。例如，草木瓦石有正因佛性，卻由於不能自顯緣、了二

因佛性，亦即不具「斷德與智德」，故不能自顯正因佛性而為法身。故荊溪說：「無情有性」，意指無情的瓦石，亦有正因佛性，有情衆生具三因。人以外的衆生，必得轉世為人，方得成佛。因為不離人以成佛，故有言「人身難得」。

無明若轉折為法性作主則是覺亦即具淨三千而為佛。法性若轉折為無明用事則轉入迷，即具染三千而為衆生。無明之迷在於未能透悟「無住本」，無住者乃萬有之本，無住與無相同義亦是實相、性空之異名。「法」無自性，不是實體無所住著，隨緣而起，故曰「無住」，《維摩詰經》所謂：「從無住本立一切法。」對佛學而言，人間的苦難和罪惡在於對萬象因無明而陷於妄念之迷，習心習性因之被汙染。天台宗的圓教對三千世間法（萬象），只要去掉人之無明妄執，不必非去掉法（萬象）的差別相不可。此一奧理在天台宗「佛性有惡」說中最頗顯特色。《觀音玄義》卷上曰：

問：緣了既有性善善，亦有性德惡否？答：具。問：闍提與佛斷何等善惡？答：闍提斷修善盡，但性善在，佛斷修惡盡；但性惡在。問：性德善惡何不可斷？答：性之善惡，但是善惡之法門，性不可改，歷三世無誰能毀。復不可壞。

佛性有惡係針對惡法門存在的說法，惡行亦可出於善念，例如：為抵抗侵略而殺敵軍、安樂死。因此，我們不能只執法之「相」相同而善惡判斷亦相同，不論跡同而所本之動機是否不同？佛性有惡，非就佛之心性說，而是就法門說。佛境界是解心無染，於九法界、三千法而呈現，以惡法門廣度衆生。雖行惡法，亦是為善。同時，由於佛解心無染，故於善惡而自在。一切惡法皆可為佛之功德、法門，如明鏡照物般任運自然。為方便度衆生計，成佛必須斷無明，但不斷惡法，所謂「不斷斷」。在這一意義下，三道（惑、業、苦）即三德（般若、法身、解脫），貪欲即道，真心在不斷斷的方式下，即三千法而顯。天台此一提法，可隨緣自在地保住三千法的差別相，亦即可保住萬象紛陳的世間相。若無差別相，則不成世間，關鍵在佛教雖謂一切法如幻如化，但並不礙諸法之存在，亦

即「不壞假名而說諸法實相。」一切緣起之法相，只要真能證空解脫，則不執法相仍可保住。相反的，如華嚴宗謂成佛須斷九法界法，須作意起神通變化才能「緣理斷九」，如此，三千世間法便不得保住。因此華嚴宗非究極圓教、天台宗「性具圓教」，就在於所以言佛性有惡法門，謂一念三千，在三千法中，不捨、不改任一法。成佛就在這世間之差別相下，亦就在這三千法中不斷斷而成佛，實現「一切衆生皆可成佛」之「圓佛」可能。天台宗爲廣結衆生緣，倡佛具惡法門，非斷言佛有惡性，此中區別有釐清之必要。



### 第三節 華嚴宗哲理

佛教中國化的轉折過程中，所創造的大乘佛學教義，最廣闊深厚者，除了天台宗外，當屬華嚴宗。天台宗在唐代漸衰弱。三論宗自吉藏以下，亦後繼乏力。攝論宗自隋初以來，盛行各地。玄奘（西元六〇二～六六四年）青年時期從諸師皆屬攝論宗，因眾說紛云，乃於唐貞觀三年（西元六二九年）西行越蔥嶺，於貞觀五年至北印度摩揭陀國王舍城，入那蘭陀寺，參禮戒賢大師，學《攝大乘論》。玄奘於貞觀十九年（西元六五四年）返國，至高宗時，居慈恩寺，專事譯務。其所譯經典，除全譯《大般若經》、重譯《俱舍論》外，主要是唯識系之論著。六世紀時，印度有十大論師盛弘唯識，集大成於其中的護法論師，玄奘承護法之學，且增益己見，輯譯成《成唯識論》，堪稱為妄心唯識系之集大成者。<sup>7</sup>然而，玄奘所紹述的妄心唯識系，名相繁複，重「知解」，略實踐，不符合國人所好。其所立「緣起不空，賴識唯真，漸歷階位，三乘究竟，闡提無性」諸說，與般若系、真常系論旨多相違反，例如「闡提無性」與道生「一闡提亦有佛性」，亦即眾生皆可成佛之教義乖違。玄奘所學為印度彼時盛行的妄心唯識學，當時中國與佛學之融合已二百多年，遂使玄奘傳唯識之發展力受阻而漸衰。客觀而論，唯識宗對不尚抽象思辨之理論興起的中國文化心靈及哲學傳統影響力甚為有限，自中唐到清代，未形成佛學主流。<sup>8</sup>與玄奘同源異流的賢首法師於玄奘卒後，因不滿虛妄唯識，乃轉承地論系而宗華嚴，開立華嚴宗，使真心系佛理發展至最高峰。就華嚴宗的創教史而言，杜順（西元五五七～六四〇）於隋開皇十三年（西元五九三年）依華嚴立說，著《法界觀門》等書。其弟子智儼（西元六〇二～六六八年）著有《搜玄記》、《一乘十玄門》等，華嚴教義漸趨完備。再傳

<sup>7</sup> 臺灣的印順法師總結出唯識五義為「由心所造」、「即心所現」、「因心所生」、「映心所顯」、「隨心所變」。其核心命題是：「一切法皆識所變現」。

<sup>8</sup> 直至清末，楊仁山居士將唯識文獻自日本傳回，透過內學院歐陽竟無大師（西元一八七二～一九四四）大力弘揚，始又盛行。然而支那內學院謂：「藏、密、禪、淨、天台、華嚴，絕口不談」，視天台、華嚴為俗學，學術胸襟淺狹，致使後續的發展也難開闊。

至法藏賢首<sup>9</sup>乃正式開立華嚴宗，賢首法師著有《華嚴一乘教義分齊章》（又名五教章）、《華嚴旨歸》、《金師子章》等，且據梵本補足晉譯《六十華嚴》之缺文，又與人合譯華嚴經，稱為《八十華嚴》。他對其他宗經論也予以致力疏解。茲將華嚴宗要旨紹述如下。

## 一、華嚴五教十宗的判教

法藏賢首於《華嚴一乘教義分齊章》卷一云：

初就法分教，教類有五。後以理開宗，宗乃有十。初門者，聖教萬善，要唯有五：一小乘教，二大乘始教，三終教，四頓教，五圓教。

法藏於天台智者大師約一世紀後，重新判教。天台判為五時八教，法藏則不分「時」，亦不涉及講經說法的方式，而以佛所說的教義內容為準，判為「小、始、終、頓、圓」五教。其中，「小乘教」又稱為「愚法聲聞教」，相當於天台的藏教，主《阿含經》教義，側重人之生、老、病、死的「人空」，對法性空的「法空」義未能究明。「大乘始教」則相當於通教及始別教，以般若空宗為「空始教」，瑜伽唯識為「有始教」，皆屬大乘之初門。「大乘終教」相當於天台宗所言之終別教，主「真如隨緣」義（如來藏緣起），以真常心系諸經如《楞伽》、《勝鬘》等經，以及《大乘起信論》、《寶性》等論屬之。「頓教」指《維摩詰經》、《思益經》等。天台宗視頓為化儀，亦即說法的方式。法藏將「頓教」視為教義。蓋始、終二教皆是有階位次第的漸教。頓教不立法門，不言法相，且無階位次第之限制。法藏認為在空宗、有宗及《大乘起信論》上，須經

<sup>9</sup> 法藏為本名，賢首係唐高宗賜號。

過頓教才能臻最高的圓教，頓教可說是為判攝禪宗而立。蓋頓教主一念覺即佛，一念迷即眾生，與「絕相離言」之禪宗相契應。由於當時禪宗尚未盛行，故法藏常舉無有文字言語，直入不二法門的《維摩經》為範例。最後「圓教」乃指《華嚴》、《法華》等經，經中有「圓滿因緣修多羅」典故，意指圓融無礙之法門，故稱圓教。圓教是一乘教，謂《法華經》開權顯實，將三乘化歸一乘圓教，法藏稱之為「同教一乘圓教」，又謂《華嚴經》是直顯佛境界的真實究竟法，有異於三乘，故稱為「別教一乘圓教」。若就宗旨來分別，則華嚴圓教依「唯一真心迴轉」；法華圓教則依「一念無明法性心」。

「十宗」是依教理來分列宗派，屬小乘教者有六宗，其餘相當於始、終、頓和圓教。十宗教理可分述為：1.我、法俱有宗；2.法有、我無宗；3.法無去來宗；4.現通假實宗；5.俗妄真實宗；6.諸法但名宗；7.一切法皆空宗；8.真德不空宗；9.相想俱絕宗；10.圓明具德宗。華嚴宗五教十宗的判教，其排序呈現由執有至空，再由空趨向於真德不空，以歸於圓融無礙的法界緣起之過程，視華嚴圓教為凌駕於其他佛教宗派之上者。

## 二、法界緣起說

華嚴宗吸收了唯識學、《大乘起信論》、《華嚴經》及中觀學等哲學資源。華嚴宗的「法界緣起」說本於如來性起說，謂萬法皆本於佛所證真心體性而起。此說不從現實面解釋現象世界萬象之生成，而採「法界」緣起論。華嚴教主毗盧遮那大佛在深沉禪定中觀得「海印三昧（三昧為音譯）」的圓融境界。在此境界中體悟萬法展現為相即相入，互攝交融的「圓融無礙」之機體和諧中。森然萬象宛如海水般，每滴海水皆具百川味，一切事物間皆具無盡圓融的關係，共構成無個別隔離，卻旁通統貫的整全法界、在華嚴一體圓融的世界中，諸物的作用或容有隱、顯、小、大之別。然而，其個別價值皆一視同仁、眾生平等，無美

貌、大小、貴賤之彼此對礙。因此，華嚴宗在「法界」下的「緣起」關係中，物物自足，這是就覺悟者在深沉禪定中所證入之至上價值理想境界而言。換言之，如來藏清淨心體在體證工夫中所臻之眞法界，係一種境界論中的眞理世界。在此境界中，人人內具之聖德，足以自發佛性，形成永恆精神，圓滿自足，自在無礙，謂爲法界圓滿，以「平等性智」，面對衆生一往平等。

相較於天台判教主張能圓滿包攝佛以下，九界衆生者才是圓滿具足的圓教，華嚴圓教超越九界<sup>10</sup>的衆生境界無法與衆生分享的。因此，天台宗認爲華嚴宗是一種隔斷了與九界關係之「緣理斷九」的「別教」。華嚴圓教「別教一乘」的法界緣起境界，其所謂「一乘」（「乘」原指車乘，在此引喻佛的教法能承載人至涅槃彼岸）係指「會三歸一」地將「聲聞」、「緣覺」、「菩薩」等三乘會歸於「一佛乘」，意指修行者能直接以實踐佛性爲目標之「一乘教法」。

### 三、「不變隨緣，隨緣不變」的眞如心

龍樹觀因緣法而言「緣起性空」，卻未對緣起作根源性的說明，唯識宗將一切法統攝於阿賴耶，試圖解釋諸法緣起之根源。阿賴耶兼具通向「如來藏自性清淨心」臻於超生滅之「心眞如」境界以及起心動念而轉成無明的阿賴耶識，即成「生滅門」等雙重性格。換言之，阿賴耶有「生滅」與「不生不滅」之二重性，如此一來，「如來藏自性清淨心」一心開染（迷）與淨（覺悟）二門，則阿賴耶起並不圓滿。於是再將理論提升至「如來藏緣起」，至華嚴宗又更進一步提出眞心隨緣說，蓋華嚴宗以《華嚴經》爲綱領，以《起信論》爲理論支撐點。而《起信論》代表如來藏緣起，屬於「眞心爲主，虛妄熏習是客」之學派。「眞」指眞如理的眞如，既能熏亦受熏，「心」與「理」合一化，則眞如理就是眞如心了。

<sup>10</sup> 九界指地獄界、餓鬼界、畜生界、阿修羅界、人間界、天上界、聲聞界、緣覺界、菩薩界。

法藏賢首據此真如心（亦即真心）闡發不變義和隨緣義。「不變隨緣，隨緣不變」之「不變隨緣」這命題的關鍵字是「心」，意指不染而染；而「隨緣不變」一命題的關鍵字是「性」，指如來藏自性清淨故能染而不染。

法藏吸收唯識宗之依他起性、遍計執性及圓成實性等三性，言三性之升位，由阿賴耶所言三性，升位到從真心或真常心隨緣處言「不變隨緣，隨緣不變」。法藏說：

三性各有二義。真中二義者：一、不變義，二、隨緣義，依他二義者：一、似有義，二、無性義。所執中二義者：一、情有義，二、理無義。由真中不變，依他無性，所執理無，由此三義，故三性一際，同無異也。此則不壞末而常本也。《經》云：「眾生即涅槃，不復更滅也。」（《華嚴一乘教義分齊章》卷四）

「三性」指唯識宗所言依他起性、遍計所執性及圓成實性。法藏認為此三性各有二義。依他起性是似有、無性；遍計所執性是情有、理無。圓成實性（真實性）是不變、隨緣。法藏把真如心視為真實性，相當於圓成實性。他以真如心之「不變隨緣，隨緣不變」為核心命題來吸收唯識宗之三性。這一來，他將阿賴耶緣起的三性，提升至如來藏緣起說。他所提出的真心隨緣說意指真如心隨緣起現一切染淨之法，由於其清淨之自性不變，故雖隨緣而可歸於真實。「法」皆是緣起法，「三性」雖是「似有」、「情有」、「隨緣」，若不起心動念，亦即不執，則雖緣生而實無生，雖緣起而實無起。因此，法藏推論出「三性一際，同無異也」，亦即「不壞末而常本」及反之亦然的「不動本而常末」。論述至此，法藏論證出即妄而知其為真（空），雖真而可攝一切染淨之法（假有），故曰：「真該妄末，妄徹真源，性相通融，無障無礙。」<sup>11</sup>

<sup>11</sup> 法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷四。

## 四、「十玄門」、六相圓融與「四法界」

### (一)「十玄門」

眞如心通過修行「不變隨緣，隨緣不變」而現起染淨諸法，隨緣修行，捨染轉淨，臻於還滅成佛之果海。然而，在隨緣起修至成佛的歷程中，所顯發的種種曲折和差別事故，於成佛後，復由佛心映現。華嚴宗爲說明佛法身之法界緣起而無盡圓融，乃創「十玄門」論。「十玄門」論亦曰十玄緣起，提出法界的十個論點以詮釋「事事無礙」。法藏在《五教章》中，承智儼說，後來在《探玄記》中做了二點修改和排序之調整。他提出十種法義爲十玄緣起所依之事，其所謂「十玄門」或「十玄緣起」旨在說明這十種法義之無盡，亦即詮解佛法界之圓融無盡，事事無礙。法藏在《華嚴一乘教義分齊章》卷四中，將「十玄門」分別爲：1.同時具足相應門：凡理事、解行、因果諸事，映現成一法界大緣起，彼此相應而無前後、始終之差別相。2.廣狹自在無礙門：諸法相互攝藏，純一與雜多自在自足，同時具足無礙。此門通一切法，就諸法皆成一法而言「純」，從一法具一切法稱之「雜」。法藏將內涵義的純雜，改爲外延義的廣狹。3.一多相容不同門：一中有多，多中有一，相容無礙。然而，體仍有別，又有同體（如水與漚）、異體（如水與泥沙）二門。4.諸法相即自在門：諸法或異體相即，如因之待緣而與外緣相即；諸法或同體相即，不待外緣而自具德以表現爲果。5.祕密隱顯俱成門：一切諸法深微奧妙，但是又不論隱、顯、俱時成就。6.微細相容安立門：一微塵的小相與無量國土之大相雖呈異相，卻於一門內能相容互入無礙，同時具足顯現。7.因陀羅網境界門（重重無盡境界）：諸法相即相入，在因緣網中重重無盡，有若六道中的「帝釋天」（天之名）之宮殿中懸因陀羅網，網中懸無數明珠，每一珠咸顯其餘一切珠影。一切珠影交相輝映，了了分明。8.託事顯法生解門：託萬象中差別之事法，呈現一乘無盡緣起之法門。就一切事物而言，皆是無盡緣起的法門，除現前之事物外，別無所顯之法門。9.十世（時間）隔法異成門：過去、現在、未來三世，又各有過去、現在、未來，構成九世。此九世又



迭相即相入，攝爲一念，前九爲別，一念爲總，總別合論爲十世，十世雖有區分而成隔法，卻又彼此相即相入，且不失先後長短差別相，故曰具先後成就的異成。10.主伴圓明具德門：謂一切法唯是一如來藏自性清淨心迴轉善成。「唯一真心迴轉」乃玄門之所因。總而言之，對法藏而言，一切諸法皆各具足「十玄門」而無礙於相即相入，成一圓融的緣起網。

## （二）六相圓融

十玄緣起事，事無礙之「法門」係就在「法」之緣起說。就教義之內容而言，法藏認爲係依據六相圓融之「教門」而成立。十玄門係透過六相來會通。所說的「六相」是：總相、別相、同相、異相、成相、壞相，這是一切法皆具有的六種形相。法藏藉六相說明緣起性空義。六相不可執定相，詭譎地可說是相而非相。法藏說：

總相者，一含多德故。別相者，多德非一故；別依止總，滿彼德故。同相者，多義不相違，同成一總故。異相者，多義相望，各各異故。成相者，由此諸緣起成故。壞相者，諸義各住自法，不移動故。（《華嚴一乘教義分齊章》卷四）

六相之間非相互切割的各自獨立之概念，彼此間是「極相順」，又即是「極相違」者，法藏藉此奇詭表述法說明法界緣起之圓融無礙義，他取蓋屋舍爲譬喻，若整座屋舍爲「整相」，則梁柱瓦石是「別相」。總與別之間，即全體與部分之相互關係，兩者交互界定，總別互依，「總」爲一舍，「別」即諸緣。梁柱瓦石，相配組合成屋舍，都和屋舍有因緣條件關係，是「同相」。然而梁柱瓦石等，也各自有形相，就個別差異相觀之爲「異相」。諸建材（各緣）雖彼此不同，卻有同構一屋舍的緣份，呈現出同異相互涵攝關係。因此，「同」即互不相違關係，「異」即諸緣各別相。此外，梁柱瓦石皆是建屋條件，各個作緣，卻共



同完成一屋舍，是「成相」；雖共同成就一屋舍，然而梁柱瓦石也各有不同性質，各住自法且不失原來面貌，是「壞相」。因此，「成」即諸緣辦果，「壞」即各住自性。綜觀此六相，總、同、成三者為和合融通為一整體相的圓融門。別、異、壞三者猶梁柱瓦石亦散布各成異體為行布門。圓融與行布之間，圓融不礙行布，故一切諸法，無不圓融自在。

### （三）四法界說

佛法身若不示現，則寂然無相，無「法」可說。「法」係因地之緣起法，因著佛法身之示現而照映過來的果。此一法界就佛之示現言，可謂「性起」，因此，「法界緣起」實即佛之性起的示現。法藏所傳的弟子澄觀視「法界」是兼攝理事的圓滿佛界整體，「緣起」是由這整體自然現起的妙用。「法界緣起」是由一真法界之真實體性之起現的不生不滅之妙法。就空性之理而言，法界空寂無相；就緣起之事而言，皆是空性，空性成爲一切事法的同一性。一真法界的真心是總該萬有的「一心」，「真心」雖隨客觀的染淨緣而起現染淨法，宛如明鏡照物所現的染淨相；鏡中示現的染淨相不沾滯於明鏡。換言之，明鏡恆空明、潔淨自在，恆常自如。超言絕相的「一真法界」是一種不可思議境界。澄觀說：「法界者，是總相也。」<sup>12</sup>「四法界」由「一真法界」所證之境，澄觀弟子宗密（圭峰大師）說：

統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心。然心融萬有，便成四種法界：一、事法界，界是分義，一一差別，有分齊故；二、理法界，界是性義，無盡事法同一性故；三、理事無礙法界，且性分義，性分無礙故；四、事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。  
（《注華嚴法界觀門》）

<sup>12</sup> 《大華嚴經略策》。

四法界之「界」字有「性」和「分」二義。「性」指本性或體性；「分」謂分位，指具體事相間的差異性。「事法界」針對在時空條件下，流變無常之事物各有其狀，彼此間不能混同，「理法界」立基於事物的本體、本性，現象界所緣起之事物，雖然在相狀上千差萬別，卻共同具無自性的「空」本質。「理事無礙法界」謂現象事物與真理（空）之間，處於一種相即不離、圓融無礙的關係。《華嚴五教止觀》曾以著名的「水波之喻」譬喻，謂：「高下相形是波，濕性平等是水…即水以成波，波水一而不礙殊，水波殊而不礙一。」本體之「一」與現象之「多」的體用相即關係，猶如月印萬川，也宛如「心心即佛，無一心而非佛。」<sup>13</sup>「事事無礙法界」萬法（萬象）由於同依一真如理。在全理是事，全事是理的前題下，雖然相狀顯示差別，卻是彼此融攝。「空」不離「法」而為空，任一萬法，皆可顯真如本身，亦可顯其他萬法真如本身，所謂：「一攝一切，一切攝一」，一即多，多即一，一多相攝，舉一則一切隨之，重重無盡。事事無礙法界即事事相即相入，如水波之波波相融相即。此一法界是真法界，亦即華藏世界。

<sup>13</sup> 此說對宋明理學，特別是程伊川、朱熹的「理一分殊」說有深遠之影響。

## 第四節 教外別傳的禪宗以及分派

禪宗的「禪」原是禪那（Dhyâna）的簡稱，或稱之為「定」、「禪定」、「三昧」，是止觀的意思。「止」的含義是定，「觀」的含義是慧、「禪」是修定慧的法門，屬於佛學戒、定、慧三學中的定學。蓋禪那的涵義指靜慮，亦即在安定清靜的心境中進行觀察和思慮的活動，又稱為禪觀。印度的佛教，不分大小乘，皆注重禪定的工夫，卻無藉此工夫來開宗立派。中國的禪宗雖以「禪」為宗名，卻也不專依「禪定工夫」來立教派。遠溯自東漢末年的安世高譯有《安般守意經》、《陰持入經》，專講究禪定工夫，是小乘禪法。至論禪宗的起源，可見《五燈會元》卷一載曰：

世尊在靈山會上，拈花示眾。是時眾皆默然，唯迦葉尊者破顏微笑。世尊曰：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相。微妙法門，不立文字，教外別傳。」付囑摩訶迦葉。

這一載述未必是史實，確能彰顯禪宗「不立文字，教外別傳」以心傳心，強調「涅槃妙心」的心悟，亦即「直指本心，見性成佛」，今將菩提達摩到慧能及其弟子思想要旨予以略述。

### （一）菩提達摩

據《景德傳燈錄》、《指月錄》等禪書所載，達摩是南天竺人，於梁武帝時來中國。他與梁武帝問答不相契後，乃渡江北方。他住嵩山少林寺，面壁而坐，終日默然。其「壁觀」是捨妄歸真的禪定悟道法，以心悟道，宛如牆壁般安定地止觀悟空，屬真常之教。達摩的思想，較可靠的是載於《楞伽師資記》的《二入四行》，謂理入與行入係入佛道的門徑，所謂：

理入者，謂藉教悟宗，深信含生凡聖同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，無自他，凡聖等一，堅住不移，更不隨於言教，此即與真理冥符，無有分別，寂然無為，名之理入。

「理入」旨在開悟佛理，深信眾生本具「同一真性」，只是執著於外在緣起的現象和妄念所遮蔽，未能與真理（空性空理）默契。至於行入，載曰：「行入者，所謂四行；其餘諸行，悉入此行中。何等為四行？一者報怨行，二者隨緣行，三者無所求行，四者稱法行。」「行入」指在生活情境中透過實踐入道。四行中的第一行報怨行，教人對過去的業行能肯認承擔，則對現世的遭受才能認命忍受而無怨懟。第二的「隨緣行」承順第一行，謂眾生皆為緣業所轉，心中的喜怒隨緣順受，不著意增減而能任運自然的保持真性情。第三的「無所求行」乃有鑒於世間的無常、空和苦的，因此不對世間有任何留戀而「息想無求」。第四的「稱法行」，心悟得空理，「眾相斯空，無染無著，無此無彼」心能相應空理而稱法，才能在人生實踐中「於身命財，行檀施捨，心無吝惜」享有清靜自在的生命情調。

## （二）道信、弘忍與牛頭法融

達摩為中國禪宗之初祖，<sup>14</sup>在中國禪宗之法脈中，達摩依序傳慧可、僧璨、道信，至五祖弘忍（東山宗）欲傳衣鉢時，以禪偈檢測弟子。其資深弟子神秀曰：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」另一資淺弟子慧能則曰：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃。」慧能直契如來藏清淨心，遂得五祖的肯認而以心傳心的將禪宗法脈傳予慧能成為六祖，且為消弭爭端計，弘忍廢除形式化的歷代相傳承的象徵物：袈裟與鉢具。

據《續高僧傳》，達摩以《楞伽經》授慧可，其精要簡明之教法，甚契印度

<sup>14</sup> 禪宗最早是由釋迦牟尼在靈山通過心心相印的教法傳給摩訶迦葉。因此，摩訶迦葉為印度禪宗初祖；經過二十六代後傳至菩提達摩，開啓中國佛教禪宗一派，為中國禪宗之初祖。

大乘佛教之真義。慧可「從學六載，精究一乘。」<sup>15</sup>慧可傳僧璨（西元五二六～六〇六年），時逢北方周武法難（西元五七四年），璨南下，棲隱舒城皖公山，依法於道信（西元五八〇～六五一年）。道信先居吉州一帶（今江西），再渡江北上黃梅（今湖北黃梅縣）破頭山（又名「雙峰山」）立寺院，開創道場。他著有《入道安心要方便門》，闡揚心性本清淨。所謂：「心本來不生不滅，究竟清淨。」、「（本心）體性清淨，體與佛同。」<sup>16</sup>道信說：

《大品經》云：「無所念者，是名念佛。」……念佛即是念心，求心即是求佛。所以者何？識無形，佛無形，佛無相貌。若也知此道理，即是安心。……此等心即是如來真實法性之身，亦名正法，亦名佛性。

道信認為生活中，一切語默動靜，皆是道場，皆是菩提（正覺）所在處，佛不著相貌。念佛之心是無形像可念繫的心，即心覺解證入空性，亦便是佛。他將般若學與如來藏要旨融合。預設了以後禪宗之特色。道信在同書又說：「真任運，不令去，亦不令往。獨一清淨，究竟處心自明淨。」闡明修行工夫，既不念佛，亦不捉心，不刻意拘執，任人自然修行，已先顯出後來馬祖道一洪州禪之風格。道信標榜「法界」無差別相，由心見證「佛」。

禪宗五祖的弘忍（西元六〇二～六七五）著有《最上乘論》，以清淨心為核心思想，謂：

日光不壞，只為雲霧所以掩。一切眾生清淨之心，亦復如是。只為攀緣妄念諸見重雲所覆。但能凝然守心，妄念不生，涅槃法曰自然顯現。故知自心本自清淨。

<sup>15</sup> 「一乘」指南天竺一乘宗。

<sup>16</sup> 見吳汝鈞《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，臺灣，臺北學生書局，一九九三年初版，頁7。

「清淨之心」是眾生普遍具有的先驗本心，為眾生所以覺悟和成佛的超越根據，他說：「夫修道之體，自識當身本來清淨，不生不滅，無有分別。自性圓滿清淨之心，此是本師，勝念十方諸佛。」（出處同前書）意指人若能返求諸己，自覺體證自家清淨之本心，便是見佛，工夫的關鍵在「守本真心」才是入涅槃之要門。

傳說道信另有一名為法融的弟子，<sup>17</sup>住在今南京西南的牛頭山，被稱為牛頭法融，且建立與弘忍東山法門對立的「牛頭禪」宗派。法融精通《般若經》及三論，著有《絕觀論》其主旨是「空為道本」，「道」不能執取我們所慣用的名言概念來做切割性的涵義界說。法融說：

若身心本無，佛道亦本無，一切法亦本無，本無亦本無。若知本無亦假名，假名佛道。……直是空心性，照世間如日。（《宗鏡錄》卷九引《絕觀論》卷四五）

牛頭禪將般若學言空，空亦復空之義的旨要表述於禪宗。人若能徹悟畢竟空，才真能捨離對世間一切世俗欲望的妄念執取，將心境修臻於寂照萬象而不動心起念的地步。唐代圭峰宗密在《禪源諸詮集都序》卷二，稱牛頭禪為「泯絕無寄宗」，其論述為：

說凡聖等法，皆如夢幻，都無所有，本來空寂，非今始無。即此達無之智，亦不可得。平等法界，無佛無眾生。法界亦是假名，心既不有，誰言法界？……無法可拘，無佛可作；凡有所作，皆是迷妄。如此了達本來無事，心無所寄，方免顛倒，始名解脫。

<sup>17</sup> 一般禪宗典籍持此說，但是臺灣的印順法師經考證後，認為法融可能不是道信的弟子，請參閱印順《中國禪宗史》第三章。

由這段論述可得知牛頭禪析辨「空」義之深刻，對以後禪家所倡言的「無心爲道」有長遠的影響力。

### （三）神秀的漸教禪與神會的清淨禪（如來禪）之分別

五祖弘忍的「東山法門」有二特點：1.對摩、可、璨、信、忍道脈承傳之重視，2.主「教外別傳」，亦即不立文字，頓入法界，以心傳心的達摩禪風之確立。弘忍門下的禪法是應機的、可得師長印證的，十足的呈現出「不立文字」、「頓入法界」、「以心傳心」的禪宗特色。在南禪尚未開展出宗派之前，慧能門人神會之法裔，亦是華嚴宗五祖的圭峰宗密（西元七八〇～八四一）已提出三宗判教：1.承四祖之牛頭法融一脈，弘法於江東地區，深受玄學影響，遂亦以「虛空爲道本」，以「不須立心，亦不強安」爲宗要，側重不掛搭、不執著意的「非心非佛」，富有蕩相遣執的般若精神，圭峰判爲「泯絕無寄宗」<sup>18</sup>；2.承五祖之神秀一脈，弘法於京洛，多承楞伽傳心舊義，主張「清淨自心現流，漸而非頓」，圭峰判爲「息妄修心宗」；3.承六祖之神會弘揚頓禪於京洛，立知見的空智以真透靈知直性、顯直心。圭峰身爲其四傳法裔，自判其教義爲「直顯心性宗」。<sup>19</sup>

神秀常被人認爲是弘忍的「首席弟子」。神秀與六祖慧能（或作惠能，西元六三八～七一三），參佛所悟所修之要旨不同，遂使當時的禪宗有「南頓北漸」之分化。宗密判北宗神秀爲「息妄修心宗」，所持的理由是：

說眾生雖本有佛性，而無始無明覆之不見，故輪迴生死。諸佛已斷妄想，故見性了了，出離生死，神通自在。當知凡聖功用不同，外境內心，各有分限。故須依師言教，背境觀心，息滅妄念。念盡即覺悟，無

<sup>18</sup> 「無寄」即不掛搭、不執著的意思，蕩相遣執意指「非心非佛」蘊涵放下一切之般若精神。

<sup>19</sup> 亦有學者如蔡仁厚認爲直顯心性之南禪正統，不在神會這一系，而在以湘贛爲中心興起的「新禪風」。見蔡仁厚《中國哲學史下冊》，頁532，二〇〇九年初版，臺北：學生書局。



其側重頓悟真心，較不重視華嚴宗「不變隨緣、隨緣不變」的如來藏緣起。同時，神會的頓悟禪、如來禪屬禪家的宗乘，亦即佛教內經教之外的「教外」，所謂「教外別傳」之「別傳」乃指禪圭峰宗密倡「禪教合一」<sup>20</sup>，乃是以華嚴宗「顯示真心即性」之教，結合神會「直顯真性」之禪宗。然而值得注意的是，六祖慧能及青原南嶽下之禪者，不同於神會禪。

#### （四）六祖慧能的祖師禪

禪在中國的發展路向先是以「即清淨心是佛」為主軸，雖肯定人皆有能成佛的如來藏自性清淨心，卻強調覺悟工夫須透過掃除障蔽清淨心之妄貪、煩惱。《楞伽經》謂：「雖自性淨，客塵覆故，猶見不淨，非諸如來」。因此，捨妄歸真的漸修實踐工夫為成佛之門徑。弘忍《最上乘論》有云：「眾生佛性本來清淨，如雲底日。但了然守本真心，妄念雲盡，慧日即現。」達摩門下的法脈皆以功勳修證的如來禪為至極之心法。禪的發展路向至慧能則有轉折，採取「即一念妄心是佛」的進路，提出「佛在世間覺」、「不離煩惱而說菩提」的論述。換言之，慧能重視人的平常心、或一念心當下頓悟成佛的作用，即所謂的「作用見性」。與神秀北禪分庭抗禮的慧能至嶺南傳教後而成南禪；同時，慧能禪後來上升至禪的主流地位，在宋代東傳日本後，也成為日本禪之主流。中唐以後，禪宗盛行棒喝、坐禪等不立文字之見性成佛的接引教化眾生方式。當時的如來禪滯於義解名相及對功勳修證的杖賴，未臻達摩所傳之真禪味。滄仰宗的仰山慧寂相對於《楞伽經》所云之如來禪，乃另立祖師禪之名，標示達摩所傳不立文字之心心相印的禪教法。因此，形成了視如來禪為教內未了之禪，祖師禪為教外別傳、至極之禪的稱法。中峰大師以「一手何分掌與拳」喻示如來禪、祖師禪只是宗師們應化之佛面而已，並非在如來禪之外尚有祖師禪。儘管如此，以慧能為代表的祖師禪深具中國哲學特色，如標舉崇綱、參公案、看話頭等，形成富禪趣

<sup>20</sup> 禪教合一在理論教義上為禪教合一；在修行工夫上為禪淨雙修，其「禪」與「教」之合一的組合方式計有：般若教與牛頭禪、天台教與祖師禪（慧能）、華嚴教與如來藏（神會）、唯識教與漸教禪（神秀）。

之一千七百餘公案，在中國記錄語錄的公案文獻中極為豐富，例如《景德傳燈錄》、《五燈會元》、《指月錄》、《古尊宿語錄》等，頗受廣大文人喜愛而發展出宋代的文字禪、對宋明理學的思辨及表述方式影響深刻。

據說慧能不識字，聞人誦經即開悟，他弘揚佛法的方式簡潔、直透人心，較不重視佛學理論之研究和討論。禪宗後來最重視的經典《六祖壇經》先後有不同的版本，禪宗本來不立文字，不過慧能門下有法海將其言行錄集為《施法壇經》，元代更名為《六祖大師法寶壇經》，即今所稱《六祖壇經》，據當代學者研究，現在通行本有些內容是後人增補的，慧能主張明心見性，道不在文字上，強調道貴在心悟。他說：

不悟，即佛是眾生，一念悟時，眾生是佛。故知萬法盡在自心，何不從自心中頓見真如本性？《壇經·般若品第二》

佛教千言萬語旨在指引人返觀一己心性，能在心中頓見真如本性，自性真空，本來清淨。若能由己心開悟自性本空，則當下可頓悟而至佛地。所謂頓悟成佛，慧能說：「若起正真般若觀照，一剎那間，妄心俱滅；若識自性，一悟即至佛地。」<sup>21</sup>頓悟自性本空，係在當下之心中，明心見性，體證一切皆空。質言之，一切法因緣生，無自性。因此，頓悟成佛之涵義在直指本心、見性成佛。本心乃指佛家的般若智心，所見之「性」乃指佛家的空寂性。慧能曾在半夜從五祖受教《金剛經》，得解「應無所住而生其心」，心隨緣應物而不住著，既無所執滯，則心若明鏡照物，萬法自生，如如呈現，澈悟「一切萬法不離自性（空寂性）」。慧能對五祖陳述自己的見證，謂：

何期（何曾料想到）自性本自清淨！

<sup>21</sup> 《六祖壇經·般若品第二》。

何期自性本不生滅！  
何期自性本自具足！  
何期自性本不動搖！  
何期自性能生萬法！<sup>22</sup>

末句「自性能生萬法」不是本體論生起論之論述，此句中的「生」字乃指含具、具現的意思，猶鏡照萬物，宛若鏡中含具萬物。同理，當本心寂照萬象時，猶「自性能含具萬法」。因自性本空，故真如本心無所謂生不生或起不起。所謂生起變化而成萬法，只不過出於心識活動的思量幻起萬法，雖心識萬法卻不離空如、自性真空，本來無一物，何處惹塵埃？因此，「自性能含具萬法」實指含具不捨不著（不滯執）、無生無滅的萬法實相，猶智顛所說的「點空說法」。

慧能在悟修雙行的要求下，強調慧解與修行不能分開，所謂「定慧」不二。他在工夫實踐上教人以「無念」、「無相」、「無住」為工夫所在，境界所臻之目標。他說：

我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。……若前念、今念、後念，念念相續不斷，名為繫縛。於諸法上，念念不住，即無縛也。此是以「無住」為本。善知識！外離一切相，名為「無相」。能離於相，則法體清淨。此是以「無相」為體。善知識！於諸境上，心不染，曰「無念」。於自念上常離諸境，不於境上生心。<sup>23</sup>

「無念」是工夫的無執著以消解「念」，「無住」就是由工夫所產生不執著的境界。「無念」、「無住」就是蕩相遣執的無相可執之「無相」佛果，亦即「於諸境上，心不染」的實質含義。由於「無相」所以能於一切善惡諸法，皆不執著，

<sup>22</sup> 《六祖壇經·行由品第一》。

<sup>23</sup> 《六祖壇經·定慧品第四》。

於相而離相故「心不染」。能修養到「心不染」的工夫境界，就是慧能「一行三昧」，只此萬行化爲一行，別無餘行，臻於圓頓禪、祖師禪的最高境界，即所謂：「無念爲宗」。

### （五）一花開五葉

慧能以後，其禪學及工夫在南宗禪學盛行。慧能所代表的南宗禪有三系統：荷澤神會、南嶽懷讓、青原行思，對中國佛教哲學有無比的深遠影響。除了慧能弟子荷澤神會在唐玄宗時與神秀門下力爭慧能南宗頓教的正統地位外，同爲慧能門下的南嶽懷讓及青原行思，分別衍生出五宗，形成「一花開五葉」的禪宗佳話。「一花開五葉」指禪本一心開出五瓣花朵：滄仰、臨濟、曹洞、法眼、雲門五派，再加上黃龍、楊岐兩支，乃稱爲「五家七宗祖師禪」。其間法脈：青原行思是江西廬陵人，受惠能印可在寺中擔任首座職，傳法石頭希遷（曾著出名的《參同契》）、門下出曹洞宗、法眼宗和雲門三支。懷讓追隨惠能十五年，侍師歸寂後，入南嶽衡山般若寺三十多年，於其下形成滄仰宗和臨濟宗。五代時期臨濟宗大盛，其下又分出黃龍與楊岐二支派。

滄仰宗由滄山靈祐（西元七七一～八五三年）、仰山慧寂（西元八一四～八九〇年）師徒開宗。此宗先開先謝，僅三、四傳而絕。其禪風體用圓融，師資濟美，其法脈爲南嶽懷讓——馬祖道一（西元七〇九～七八八西元）——百丈懷海——滄山——仰山。馬祖道一在江西洪州開元寺入寺弟子一百三十九位，有百丈懷海、西堂智藏、南泉著願三大士。三大士之外亦有大珠慧海等許多才華出衆，思想獨特的禪師在各方開堂授法，門庭繁茂，被人稱作「洪州禪」。此宗派以「即心是佛」、「非心非佛」、「不是心、不是佛、不是物」等論旨啓發學人。滄仰宗以九十七個圓象徵佛法與心法，例如☯、☱、☲、☳、☴、☵、☶、☷、☸、☹、☺、☻、☼、☽、☾、☿、☽、☾、☿……等，有時才虛空中書，有時在地上畫，也可畫過後以腳塗去，方法不一而足，禪門中所謂「棒喝交加」主要是指在同一時期的青原行思一系列的「德山棒」和南嶽懷讓一系列的「臨濟喝」聯組起來。此兩人常以動作替代言語，

其「禪師動手不動口」之特異風格令人印象深刻。此外，臨濟宗義玄禪師（西元七八七～八六六年）法門興旺，建立起他自己的教法：四料簡（奪人不奪境、奪境不奪人、人境俱奪、人境俱不奪）、四賓主（主勘賓、賓勘主、主勘主、賓勘賓）。他對自己大喝的教學法，提出說明：「有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地獅子，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用。」<sup>24</sup>

臨濟宗由臨濟義玄開宗，為南禪北行之始。北宋時回化南方，在五宗中傳燈最盛。北宗曾一度分為楊岐（在袁州）、黃龍（在南昌）兩派，至南宋，黃龍派趨衰，楊岐復臨濟宗名。南宋大慧宗杲係臨濟十一傳人，倡看話禪。此後，禪宗流行以「看話頭」為入門。曹洞宗由洞山良價（西元八〇七～八六七年）、曹山本寂（西元八四〇～九〇一年）師徒開宗，因六祖慧能住曹溪，故不敢稱洞曹而稱曹洞。其禪風以回互叮嚀，重視授受為特色。曹山法脈二、三傳而斷。賴洞山另一弟子雲居道膺（雲居寺位於廬山）單傳，至南宗發展出重視打坐觀心的默照禪而大盛，此支東傳至日本，成為日本曹洞宗。

雲門宗由雲門文偃（卒流西元九九〇年）開宗。化地在乳源（今廣東），後北行至江浙，更入京洛，於北宋時最盛，入南宋而微。此宗禪風如奔流突止的急切感為特色，簡潔明快為優點。雲門弟子德山緣密曾將其宗旨歸結為雲門三句：1. 涵蓋乾坤：指精神心靈顯發涵蓋性之開顯特徵；2. 截斷衆流：指離事以顯絕對而普之理的超絕特徵；3. 隨波逐浪：意指隨緣自在，與現實際遇融成一片以顯圓滿特徵。

法眼宗由清涼文益（西元八八五～九五八年）開宗，住金陵，「法眼」為其諡號，因以名宗。其禪風為先緩後激，古稱巧便。此宗一傳天台德韶，再傳永明延壽，著《宗鏡錄》一百卷。導致唯識、天台、賢首教入本宗，且以禪融淨，開禪淨一致之風，於北宋中絕於中土，轉流行於高麗。

<sup>24</sup> 《臨濟語錄》、《大正藏》第四七冊。

---

# 第一章 緒論

---

## 第一節 「理學」釋名義

「理學」係一概念涵義豐富，主要指人內在的心性之理與自我、天人、人我、物我之多層面交互關係，統攝宋、元、明、清初所發展出來的新儒學，也是這六百年間中國哲學的主流思潮。「理學」一名始見於南宋，朱熹所謂：「理學最難」<sup>1</sup>，與他同時期的陸九淵也說過：「惟本朝理學，遠過漢唐。」<sup>2</sup>此外，《宋史·道學傳》有宋代「道學」一名，專指以周敦頤、程顥、程頤、張載、朱熹為主的伊洛傳統，並不概括其他學派的儒學，明末黃宗義謂：「有明文章事功皆不及前代，獨於理學，前代之所不及也。」其所言之「理學」兼指程朱學派的理學、陸王學派的心學及張載、王夫之等人的氣學，這是廣義的理學，有別於專指程朱學派之狹義的理學。就宋代理學的流布而言，有張載代表的關學，周敦頤代表的濂學，程顥、程頤二兄弟所代表的洛學以及朱熹代表的閩學。至於元代（西元一二七一～一三六八年）新儒學，主要係朱子學的流布，可略分為北方趙復的新儒學及南方俱源於朱子女婿黃幹之江西一線和浙江金華一線的新儒學。

<sup>1</sup> 《朱子語類》，卷六十二，北京：中華書局，一九八六年版，頁1485。

<sup>2</sup> 〈與李省幹〉，《陸九淵集》，北京：中華書局，一九七九年版，頁14。



## 第二節 宋代理學興起的主因

---

其緣起的因素多端，有歷史、文化、政治、社會、教育、哲學等多方因素的匯聚所成。我們可概括為三大因素：

### 一、朝廷的尚文輕武取向

宋太祖掌政權後曾說：「朕欲盡令武臣讀書，知為治之道」<sup>3</sup>《宋史·文苑傳》序云：「藝祖革命，首用文吏，而奪武臣之權，宋之尚文，端本於此。太宗、真宗其在藩邸已有好學之名，及其即位，彌文日增，自時厥後，子孫相承。」<sup>4</sup>所謂「藝祖革命」指宋太祖杯酒釋石守信的兵權，使宋代趨於重文輕武之路。同時，唐代的門閥貴族，經安史之亂、五代之亂後漸趨沒落。宋代的階級觀念較唐代寬鬆。朝廷取士唯才，愛人以德。於是，新興之士人官吏漸蔚為社會中堅，先秦儒家的內聖外王思想得以再興。在學風方面，漢儒較重章句訓詁，唐人較尚詞章，宋人則問大義，儒林學風煥然一新，這是宋學發達的外緣。

### 二、儒學的自覺與革新

漢、唐儒生受制於文字之桎梏，唐之進士科以詩賦取士，其末流則為輕薄的詩。宋初的西崑文體乃是承拾晚唐餘緒，士風猶浮而不實。因此，有識之士極

---

<sup>3</sup> 見陳邦瞻《宋史紀事本末》，卷七〈建隆以來諸政〉章。

<sup>4</sup> 《宋史》，卷四三九，臺北：鼎文書局，一九八〇年初版，頁12998。

思從儒典中探討義理，期能將士風由浮華轉向沉潛篤實。慶曆之後，疑經之風大行，治學的方法及內容日新，宋儒遂步入捨訓詁而昌明孔子「性與天道」之途。同時，宋儒也以開放的學術胸襟吸收佛、道的思想資料，引佛道入儒。道教自隋道士蘇之朗（青霞子）倡內丹說，教人養心煉精氣之法，涉及人之內在精神狀態，談靜坐、修煉之風漸盛。例如：有道士借《河圖》、《洛書》、《易經》等談修鍊，發展出以圖書解易之風氣，對理學體系之構作影響頗大。

宋代的理學與佛教在表面上形成對立的態勢，實際上兩方人士常往來而結交友誼。理學家將佛學一些精華融攝於新儒家，佛學於東漢末年傳入，歷經魏晉南北朝，至唐代最爲昌盛，衍生了十三宗。武則天以後，禪宗崛起，迄宋代時，收攝各宗精華，蔚爲佛教主流。唐末宋初永明禪師（沖玄，西元九〇四～九七六年）撰《宗鏡錄》一百卷，包羅和會佛家各宗派之歧見，精華盡出，底蘊畢露，禪家主張在參悟中以心傳心，明心見性，宋儒多好禪且有靜坐修禪經驗，例如：程明道據述出入老釋數十年<sup>5</sup>，朱熹早年博涉內典，以虛靈不昧狀述「心」，以明善復初爲性<sup>6</sup>，堪謂對佛學取實遺名。佛學名相之辨，縝密瑟栗，性理說細膩精微，禪宗不立文學，尚參究機悟，理學家們在心性論及工夫實踐說方面，難說不受影響。宋儒論佛大抵依據他們對禪宗之理解。我們可以說儒佛之融合係賦予理學創造力的動能之一。

### 三、書院及講學之風

宋代是中國書院自唐以來的鼎盛期，宋代書院有兩種體制，一種是民間書院，以嵩陽、嶽麓、睢陽和白鹿洞此四座最負盛名，另一種係由私立改制爲國立

<sup>5</sup> 見《宋史》本傳，卷四二七。

<sup>6</sup> 見朱熹，《大學章句》。

的公立書院，至於書院教育的宗旨，特別是民間書院，其根本精神見於清，全祖望（謝山，西元一七〇五～一七五五年）所言：「相與講明正學，自拔於塵俗之中。」<sup>7</sup>宋代理學的興起與書院的設置及師道的宏揚有著密不可分的關係。師道的宏揚，一方面要透過講學來廣大流布，另一方面則為師者應有令從學者敬仰和效法的生命人格以資身教。同時，師生相與論學和共同生活的書院制度對師生相互的了解、切磋及情感的培養有莫大的貢獻。其中對師道尊嚴樹立最力者，當推胡瑗（安定，西元九九三～一〇五九年）與孫復（泰山，西元九九二～一〇五七年）。兩人苦學的歷程，磨礪出堅苦卓絕的志節，涵濡了超群的胸懷。兩人在生命氣質上一則沉潛、篤實，在接引後學、培養人才和開展師道上頗有建樹；另一則高明、剛健，表現出嚴嚴的氣象。兩人各依資稟所近，以教育精神來扶持名教、藝植綱常，彼此相輔相成，終促成師道的尊嚴與昂揚，孕育出宋代重操守和氣節的理學學風。

<sup>7</sup> 見《通志》，卷五九〈選舉略〉。

資再發展成乾爲一創生不已的形上實體，且內在於其所命賦之個體生命中而爲個體的道德性命內涵。因此，宋明理學的課題致力於接著講，將《易傳》的蘊義奧理，資取佛家、道家成熟的論點，充實且深刻化儒家天人性命相貫通的一本論。

此外，先秦儒家雖也注重德行之實踐工夫，但是與佛、道所長期發展出來的修養工夫，對照之下，仍有不盡詳細和曲折深入處。因此，宋儒正視佛、道可資借鏡的心性實修法，例如：道家的心齋、靜坐。禪家的參悟空性，照明自性清淨心等修道工夫予以轉化成儒家更細密深微的內聖成德工夫，期能成聖成賢。這些都是宋明理學家出入道、佛再造新儒學的課題所在。

由以上所論述的脈絡內涵可得知，理學的精神在喚醒道德的自覺，逆覺體證德性天命實有於己，進而從內在的道德性出發，存養推擴成聖賢人格，實現及完善人之所以爲人的德性人格。因此，我們可以扼要地說，理學是以德性主體的身心爲圓成生命意義和價值的出發點，篤行於仁心仁性的終身修行工夫，期能貫內外、通人我、融物我、合天人，下學上達至民胞物與、一體之仁的崇高精神境域。這是一生命學問的進路，旨在自我期許、自我要求和努力，活出無限莊嚴及圓融和諧之天人物我的境界。



## 第二節 《太極圖說》的宇宙生成論

道教丹鼎學中為表示丹藥修煉之歷程，而有一圖式性的理論，亦即太極圖或無極圖的來源。濂溪的〈太極圖〉雖可能源自道教的宇宙生成論，但是「圖說」當係其哲學的創見，茲先列《太極圖說》全文，次錄〈太極圖〉，最後予以哲學詮釋，其圖說全文如下：

無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。

五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。

惟人也，得其秀而最靈，形既生點，神發知矣，五性感動，而善惡分，萬物出矣。聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。

故曰：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」又曰：「原始反終，故知死生之說。」大哉易也，斯其至矣。

周濂溪的《太極圖說》表述此一宇宙生成論的歷程中，天道與人和萬物乃是由本貫末的機體宇宙論，萬物與人皆具有機的聯繫關係而構成一體化的有機網

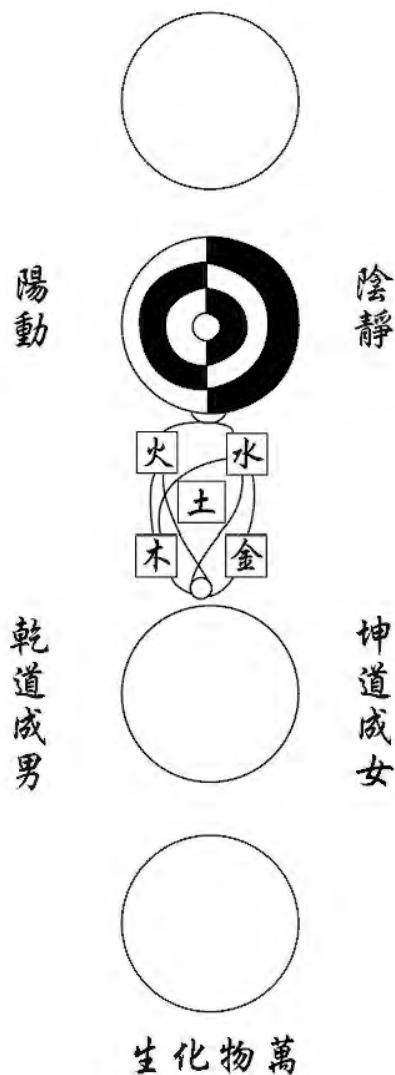


圖 周敦頤的〈太極圖〉

路。濂溪此圖簡明扼要的論述，「由天道以立人極」的天人性命相貫通義，分析圖說的哲學語言與《通書》中的〈動靜〉第十六、〈理性命〉第二十二，〈道〉第六與〈聖筆〉第二十等各章，在理脈上相互聯貫和發明，就陰陽合德以生物不息的形上動態對比原理而言，〈圖說〉的「一動一靜，互為其根」與《通書》中〈動靜〉章的「水陰根陽，火陽根陰」所蘊涵之陰陽連根，相互涵攝，相資互發的形上原理相貫通。「太極」一詞是形上的實體，「無極」一詞出於《老子》二十八章「復歸於無極」，周子用以狀述太極道體的無限形上屬性。〈圖說〉「五行一陰陽也，陰陽一太極也」之語意與〈動靜〉章「五行陰陽，陰陽太極」以及〈理性命〉章「五殊二實，二本則一」相通貫。其中「五殊」之殊異即〈圖說〉「五行之生也，各一其性」之涵義，「二實」指陰陽之氣。「二本則一」意指陰陽二氣之本，即是太極，太極統攝陰陽而為陰陽之本故可名「一」衍生出「二本則一」。就整個機體宇宙論而言，一本萬殊，若由末溯本則意謂五行蘊涵於〈陰陽〉之中，「陰陽」蘊涵在「太極」中。又如〈圖說〉中「四時行焉」與〈動靜〉章「四時運行」、〈圖說〉中「二氣交感，人生萬物」與〈理性命〉章「二氣五行，化生萬物」在命題涵義上可互為解釋，理脈相聯通，皆表示天地有好生之大德呈現在宇宙生命現象的循環不息上。

在天人合德義上，〈圖說〉「聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉」中的「主靜」指人無私心雜念的欲望干擾其心境，「中正仁義」係孔孟、〈易傳〉所標榜的德行典範，皆與《通書》〈道〉章、〈聖筆〉章通義。〈圖說〉的「聖人與天地合其德……鬼神合其吉凶」出於《易·乾卦文言傳》中「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」。〈圖說〉最後一段「立天之道」數句出於《易·說卦傳·第一章》，「原始返終」二句出於《易·繫辭傳上》。〈圖說〉全文貫通天人性命，旨在證成本天道立人道，立人極之中正仁義以合太極之生生的仁德，全文二百六十餘言，構作出體大思精的道德形上學，奠定了宋明儒學天人關係之範本。



### 第三節 《通書》的道德人性論

孔子與孟子皆肯定凡人都具有先驗的仁心善性，只要人有道德的自覺，有尊德樂道之志及一生的努力不懈，則人人都有成聖成賢的可能。漢代流行氣化的宇宙生成論，人的資質稟賦受氣的清濁、厚薄、正偏等因素限制。漢儒認為孔子是天縱聖智的聖人，世人未若孔子的稟賦，無成聖的可能性。濂溪創天人性命一貫的道德形上學，闡心性精緻之理，破暗為明，復開啓人人可學成聖人的希望之門與途徑。他在《通書·道第六》云：「聖人之道，仁義中正而已矣，守之貴，行之利，廓之配天地。豈不簡易？豈為難知？」仁義中正是天道誠體的普遍原理，是人一切道德性之本，德行之源，人若能率性命之誠，則仁義中正的實踐猶如天道的乾坤易簡，即能知亦能行。〈太極圖說〉提出了人性特質及聖人涵義的界定，所謂：「惟人也，得其秀而最靈，形即生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。」人係因稟得陰陽五行的氣之精華，得天獨厚的享有靈性生命。人的靈性雖不是形體生命，卻不孤立於形體之外，必待「形既生」後，靈性生命才得以發用神妙不測的靈學之知，亦即承誠體而起用道德義的性智。

「聖人定之以仁義中正」指聖人稟受仁義中正的天道本性且能率性修道而得以成聖人。佐證以〈順化第十一〉：「天以陽生萬物，以陰成萬物；生，仁也；成，義也。故聖人在上，以仁育萬物，以義正萬民。」天道本仁義以生成萬物，導正萬民，〈易·說卦傳〉：「立人之道曰仁與義。」以仁義為本性的人道是稟受天道生生之德的仁義。因此，聖人是順性命中的仁義之理來契合天地生生之善德。至於世俗大眾，由二氣五行所稟得的性情莫不有偏向，偏向剛或偏向柔，隨著內在仁義理智信等五性與外在刺激物之交感發用，便有《通書·師第七》所謂：「性者，剛柔善惡中而已矣。」細述為：「剛善，為義、為直、為斷、為嚴毅，為幹固；剛惡，為猛、為益、為彊梁。柔善，為慈、為順、為異；柔惡，為懦弱、為無斷、為邪佞。惟中也者，和也，中節也，天下之達道，聖人之事

也。」故聖人之性，亦是無過無不及之善的解釋語。聖人不但得稟性之正，且能率性順仁義之道而中節，這是聖人由本體而功夫而致天下之達道的境界。「聖人之事」指聖人之所以能為聖人，就在這一顯揚性智的功夫歷程中所實現之道德志業。

依濂溪的說法，「中」是道德實踐的最高價值判準，若不能切入適「中」，則有常人過剛與過柔之惡。因此，善惡的價值判斷落在行為是否合乎仁義中正，若有偏失，則過猶不及，其行為只能判為惡，不能判為「善」。如此，則在個人氣稟有偏向的世俗大眾，是否能超克此一氣命的限制而實踐出仁義中正的善德以成聖人呢？《通書·聖學第二十》曰：「聖可學乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。請問焉，曰：為要。一者；無欲也。無欲則靜虛動直。」因此，濂溪雖承漢儒陰陽氣化宇宙論之說，認為人在氣稟上有剛柔之中正及偏差的各種個別差異，卻無礙於人能克己復天理以下學而上達聖人之境。其關鍵在人能否自覺而高尚其志的不斷努力，以層層的自我轉化和提升人格境界，所謂：「聖希天，賢希聖，士希賢。」（《通書·志學篇》）問題是一般人的氣稟偏差已定，那麼有何能力根據可透過學的可能性而成「聖」呢？若我們立基於宇宙生成論，就氣化萬殊的脈絡而言，確實得承認人與人之間有個別差異的事實。可是，我們若站在存有論或本體論的立場，則人與人同根同源，皆內具形上的同一性、普遍性，這就是道德形上學有其必要性的理由了。《通書·理性命》謂：「二氣五行，化生萬物。五殊二實，二本則一。是萬為一，一實萬分。萬一各正，大小有定。」「一實萬分」指分殊化的萬有中共具形上實有的同根性或同一性，若追問這「一實」為何？濂溪將《中庸》「天命之謂性」解釋為真實無妄的誠體，亦即本真性的道德形上實體，再探本究源地上接於《易》書中具生生之德的形上實體「易」。他在《通書》首章開門見山的揭示：「誠者，聖人之本。」「大哉乾元，萬物資始，誠之源也。……大哉易也，性命之源乎！」他將《中庸》的「率性修道」與《易》的「繼善成性」、「成性存存，道義之門」緊密的結合起來，建立人之道德性命同源於乾元善之長者，證立人性本善的道德形上學。

## 第四節 培養伊尹之志趣，樂顏淵之學的人文教育

濂溪的人文教育以士希賢和賢希聖為兩大要領，他提出「志伊尹之志」與「學顏子之學」為明確的教育目標。《通書·志學篇》說：「伊尹恥其君不為堯舜，一夫不得其所，若撻於市；顏淵不遷怒，不貳過，三月不違仁。」他對伊尹的人品評價與孟子不同。孟子推伊尹為「聖之任者」與孔子「聖之時者」的集大成，分成不同的聖人境界類型。濂溪心目中的孔子享至聖之獨尊，他在《通書·孔子下篇》品評孔子「道德高厚，教化無窮，實與天地參而四時同。」孟子以內聖成德的視域推尊孔子，濂溪則採秦漢儒者外王功業的立場，特別看重孔子修《春秋》所產生使亂臣賊子懼的教化功能，《通書·孔子上》所謂：「懼生者於萬世之後」、「王祀夫子，報德報功之無盡焉。」他以孔子為「聖」之準據觀伊尹時，顯然伊尹的功業不及孔子而被判定為次一級的賢者。同理，顏回的功業也不及孔子，卻可肯定其內聖之德操而在《通書·顏子》中評定為「亞聖」。

值得我們探詢的是，在儒門歷史中的眾賢裡，濂溪何以鍾情於伊尹與顏淵而樹立人文教育所當學習的模範呢？他對伊尹的欣賞處得自《孟子》書的記述，〈萬章下〉載曰：

伊尹曰：「何事非君？何使非民？」治亦進，亂亦進。曰：「天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。予天民之先覺者也！予將以此道覺此民也。」思天下之民，匹夫匹婦有不與被堯舜之澤者，若己推而納之溝中，其自任以天下之重也。」

扼要言之，伊尹之志在愛民護民，以全民為念，本仁心推仁政。伊尹以人心的自覺來期許自己當善盡對人民安居樂業的使命。濂溪不卑小吏而政績卓越就是「志伊尹之志」的當身實踐。《通書·富貴》有云：「以道充為貴，身安為富，故常

泰無不足，而銖視軒冕塵視金玉。」可視為濂溪對志伊尹之志的人格寫照。蘇東坡著〈伊尹論〉一文，其中有段話可資為精采的詮釋，他說：「夫以天下不能動其心，是故，其才全；以其全才而制天下，是故臨大事而不亂。古之君子，必有高世之行，非苟求為異而已。」<sup>5</sup>以仁民淑世之道為抱負理想者，志行高尚，才有奉獻自己的才能於天下的和平安樂。北宋銳意變法革新的宰相王安石，在提點江東道上曾遇濂溪，與「語連日夜」<sup>6</sup>，或許濂溪曾以「志伊尹之志」來激勵過王安石而成為王安石勇於改革的一項動力來源。

至於濂溪所以勉人學「顏子之學」的理由，他在《通書·顏子》說：

顏子一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回不改其樂。夫富貴，人所愛也，顏子不愛不求，而樂乎貧者，獨何心哉？天地間有至貴至富可愛可求而異乎彼者；見大而忘其小焉。見大則心泰，心泰則無不足，無不足則富貴貧賤處之一也，處之一則能化而齊，故顏子亞聖。

「見大則心泰」的「大」當指超越於形氣之私，感官世界的形上世界——「道」<sup>7</sup>。此外，可資理解的是，張載認為人若只以聞見為心則心胸器量狹窄，眼光見識短淺，他在《正蒙·大心》說：「大其心則能體天下之物。……見聞之知，乃物交而知，非德行所知。德行所知，不萌於見聞。」若依張載的德性之知遠大、見聞之知淺近的對比來理解濂溪，則以德性著稱的孔門弟子顏回，所謂「見大」當指德性之知的視域，「心泰」當指心量的寬厚、胸懷的遠大。程顥、程頤兄弟在少年時代一起受學於濂溪。濂溪「令尋顏子仲尼樂處，所樂何事」<sup>8</sup>後來程顥再度從周敦頤請益，自述說：「自再見周茂叔後，吟風弄月以歸，有吾與點也之意。」可想見這是濂溪對程顥「見大則心泰」的人文教育之影響。伊

<sup>5</sup> 見《右文辭類纂》，卷四，〈論辨類〉四。

<sup>6</sup> 見《宋元學案》四，〈濂溪學案〉下。

<sup>7</sup> 《老子》二十五章描述「道」為「有物混成……字之曰道，強名之曰大。」

<sup>8</sup> 在《濂溪全集》中未見「顏子之學」的解說，倒是程頤寫了〈顏子所好何學論〉一文。

## 第五節 研幾慎獨的修「心」功夫

「光風霽月」是黃庭堅對濂溪光明磊落人格的品評語。我們從濂溪的〈愛蓮說〉可折射出其人格品味及自我期許的價值目標，文中寫道：

水陸草木之花，可愛者甚蕃。晉陶淵明獨愛菊。  
自李唐來，世人盛愛牡丹。予獨愛蓮之出淤泥而不染，  
濯清漣而不妖，中通外直，不蔓不枝，香遠益清，  
亭亭淨植，可遠觀而不可褻玩焉。予謂：  
「菊，花之隱逸者也；牡丹，花之富貴者也；  
蓮，花之君子者也。噫，菊之愛，陶之後鮮有聞；  
蓮之愛，同予者何人？牡丹之愛，宜乎眾矣。」  
（《周濂溪集》卷八）

「蓮，花之君子者也。」蓮出淤泥而不染，「中通外直」「中通」比德於《易》謙卦初六爻爻辭「謙謙君子」有謙虛自持之德，「外直」比德於《論語·為政》：「舉直錯諸枉。」一位有謙虛且正直的君子之德，必得不斷自覺性的努力才能深造自得的，乾卦《大象傳》所謂：「君子以自強不息。」《通書》多次提及「君子」，如「君子乾乾不息」、「君子以道充為貴」，孔孟的君子以居仁由義為品節。對濂溪而言士希賢，賢希聖，君子當介於「士」與「賢」之間，以修得聖人境界為最高目標。《通書·陋》說：「聖人之道，入乎耳，存乎心，蘊之為德性，行之為事業。彼以文辭而已者，陋矣。」以聖人為指標的教育理想係以培養完美的人格為目標的，因此，不能局限於「文辭」的造詣，而應高尚其志的「存乎心」以實踐內聖之德與外王功業的目標。

「存乎心」是濂溪涵養德操的關鍵所在，他在《太極圖說》中曾謂：「聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉。」但是，就教育實施的切入點而言，我們

信。性焉安焉之謂聖，復焉執焉之謂賢，發微不可見，充周不可窮之謂神。」

「誠體無爲」指道德本真或本體無造作、無臆計，即寂即感，無私無爲，純任不容己的流行發用。「幾分善惡」指吾人感應於經驗界的外在事物時，起心動念，萌而未發之際稱爲「幾」。此際，若我們的內心能順承誠體而行者爲善，若爲感性情欲所驅使而悖反誠體時爲惡。因此，發心動念的「幾」是落在具體的經驗界，夾雜了形氣欲念；惡幾應當即消解於未著，善幾應保任發展，則聖人對道德誠體之寂感真幾已修成性焉安焉的正果。對學爲聖人的賢人而言，則有待自覺的修持內心，消解習心習氣，仍需透過曲折的自我反省及困勉而行，才足以「復焉執焉」。若以《中庸》的思想來詮釋《通書》，則「誠者」的天道不思不爲與聖人不思不勉而從容中道的化境是契應的。「誠之者」的困思勉行，擇善而固執之是對應於賢者，這是我們一般人所應進行的心靈修持和所應下的成德功夫。濂溪特別警醒我們應以誠心來消解不善之妄念，《通書·家人、睽、復、無妄》云：「身端，心誠之謂也。誠心，復其不善之動而已矣。不善之動，妄也。妄復，則無妄矣。無妄，則誠矣。」

---

## 第三章 二程的洛學

---



理」兩字，實指人生之真理。錢穆教授說：「天理二字，是他學問的總綱領、總歸宿。」<sup>7</sup>由於程顥提高「理」的重要性，因而奠定理學所以為理學之基礎。其親友文彥博乃於其卒後，採納眾議，題其墓曰：「明道先生」。明道之文集、語錄均收入《二程全書》中。<sup>8</sup>

程頤（西元一〇三三～一一〇七年）小明道一歲，字正叔，世稱伊川先生。十八歲時，曾上書仁宗，有崇王道，黜世俗之論，惜未見用。同年遊太學，胡安定以「顏子所好何學論」試諸生，見其文章大為賞識，乃請他做學官。哲宗時，曾任皇帝侍講，議論褒貶無所顧忌，律己責人均甚嚴苛，終因其言論、風格與蘇東坡（西元一〇三六～一一〇一年）一派人衝突，遂有洛、蜀之爭，遭貶謫涪州之處分。伊川雖與明道同受業於周濂溪，二人見解卻有互異處，此與兩人個性之迥異或有關聯。朱熹極推崇伊川，謂：「明道宏大，伊川親切，大程夫子當識其明快中和處。小程夫子，當識其初年之嚴毅，晚年又濟以寬平處。」<sup>9</sup>明儒、劉宗周（西元一五七八～一六四五年）嘗云：「小程子大而未化，然發明有過於其兄。」譬如就修養方法而言，明道以識仁、定性為主，伊川則將其兄所論加以發揮或補充，他說：「涵養須用敬，進學則在致知。」<sup>10</sup>此二語將「致知」提出而與明道的「用敬」並列為同等的重要性，為其主要修養法。伊川享年七十五歲，洛學的建立與完成多賴其力。伊川著有《易傳》、《春秋傳》、《經說》、《文集》及門弟子語錄，俱收入《二程全書》中。

茲試由二程的存有論、人性論歸結至人格修養論，以陳述二程的義理脈絡、思想大要及其差異處。

<sup>7</sup> 見錢穆，《宋明理學概述》第十六〈程顥〉，臺灣：書生書局，一九七五年四月出版。

<sup>8</sup> 《二程全書》係明、徐必達所刻，至於《二程遺書》及《二程外書》係朱子所編，亦被收入《二程全書》中。

<sup>9</sup> 見《宋元學案》，卷二十五。

<sup>10</sup> 見《宋元學案》，卷十五。

## 第一節 存有論

二程思想的發展，大致而言，係得力於《易傳》與《中庸》的深入研究，特別是存有論方面尤其如此。明道透過《易傳》「生生之謂易」、《詩經》「於穆不已」、「純亦不已」的思路把宇宙大道視為生成活動，而將生生之道解作天理，因而構成天人一貫之精深玄妙的思想特色。他說：

「天地設位，而易行乎其中」，只是敬也。敬則無間斷。體物而不可遺者，誠敬而已矣。不誠，則無物也。《詩》曰：「維天之命，於穆不已，於乎不顯，文王之德之純。」「純亦不已」。純則無間斷。<sup>11</sup>

「維天之命」這段話出於《詩經·周頌》，義指在宇宙萬物無窮盡的變易中，似有一股內在深邃的無限力量，永恒不已地推動變化的作用，亦即天命實體無休無止地起命令作用。無間斷的「敬」、「誠」意指易體於穆不已地起天命作用，以生物成物。吾人可由文王身上所表現「純亦不已」的德性生命，獲得天命天道透過文王的生命而顯現不已的見證。天道無間地創生顯現，與個人德性方面不容己的表現，在類比意義下具同一的涵義。

由存有論而言，易體即是無聲無臭，於穆不已的天命本體。明道以其無限的生物成物之作用來解釋它，所謂：「『生生之謂易』，是天之所以為道也。天只是以生為道，繼此生理者、即是善道。」<sup>12</sup>明道針對天以生生之道為其無限活動的歷程和旨趣，而贊之以價值語詞「善」，稱之為「善道」。明道不僅以「道」指天或易體，且以「理」來指點易體。此處所謂的「理」係指易道生成活動之所以然，乃所謂「天理」。此天地生生之理，乃是宇宙萬物所以產生的根源，明道

<sup>11</sup> 見《二程遺書》第十一，〈明道先生語一〉。

<sup>12</sup> 見《二程遺書》第二上，〈二先生語上〉，宋元學案列於明道學案。

謂：「只是盡天理，便是易也。」<sup>13</sup>然而「理」是藉什麼基本質料來顯現，以產生具體存在的萬物呢？明道承〈易傳〉之思路而曰：「天地之大德曰生，天地絪縕，萬物化醇。」<sup>14</sup>又云：「中之理至矣，獨陰不生，獨陽不生。偏則為禽獸，為夷狄；中則為人。」<sup>15</sup>陰陽之間互為條件，相生相連，「天地絪縕，萬物化醇」係指萬物由陰陽的互相感應而衍生。萬物在現實界中所表現的多樣性，係由於陰陽交感的偏正差等情況所衍生，而明道對易體化育萬物之不測的妙用，則贊之以不可言喻的「神」，所謂：「『生生之謂易』，生生之用則神也。」<sup>16</sup>

總而言之，「理」對明道而言，不只是靜態的實有，亦是易體妙運生生的作用及活動。「理」可說是既超越亦內在的生化之理或實現之理。「陰陽」則為依理而生成萬物的質料因素，亦就是「氣」。明道曰：「氣外無神，神外無氣，或者謂清者神，則濁者非神乎？」<sup>17</sup>得知陰陽之「氣」與生生之「理」和妙運生生之「神」的關係，若由認識的層面截開來說，可分言氣、理和神。若由實在的存有層面而言，則不論氣之清濁，全氣即神，全神即氣。換言之，「神」在清，亦在濁。「陰陽」是涵生生之理、生生之道和生生之神用的實體之氣，因此，體用合一，道器不離的圓融之存有論為明道思想的一特色。

程伊川一生對《易》用力最深，著《伊川易傳》四卷<sup>18</sup>伊川的宇宙觀是依其嚴謹的分析態度，由「格物窮理」的方式，據「陰陽」氣化之然，推證其所以然之理。從而畫分陰陽是形而下的氣，陰陽之所以然，即所以陰陽者，為形而上之道，道與氣是相即不離的。<sup>19</sup>

伊川以「道」與「理」二詞指向陰陽之所以然者，「道」是動態的歷程、規

<sup>13</sup> 見《二程外書》，卷十二。

<sup>14</sup> 見《二程遺書》，第十一。

<sup>15</sup> 同註14。

<sup>16</sup> 見《二程遺書》第十一，〈明道先生語〉。

<sup>17</sup> 同註16。

<sup>18</sup> 《二程全書》所輯為四卷，係門弟子楊龜山所編定。據東都事略，《伊川易傳》共有六卷，《宋史藝文志》則為九卷。

<sup>19</sup> 他說：「離了陰陽更無道。所以陰陽者，是道也；陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者。」《二程遺書》第十五，〈伊川先生語一〉。

事雖小，皆是有理。」<sup>24</sup>然而其「理一氣殊」之論，理一究竟是指「理」在不同的萬事萬物中為同一之理？或指謂不同類別的事物皆各有其所以然之理，則較難窺得較詳盡的表示。

綜觀明道與伊川之存有論，明道視〈易傳〉中，「易」所行生成化育之活動係宇宙自自然然之本性或作用。他以理或天理指稱易體，其形上之理不只是靜態的最高存有，亦於穆不已地活動，具動態作用，這是明道由自家生命活動中所體驗而證悟者。伊川則由嚴肅的格物致知之探索，推論出「理」為形而上的存有。至於「理」是否能活動起作用，是否如易傳所言「寂然不動，感而遂通」則未明確表示，有關道器、理氣間的關係及形上形下之分別，二程子的見解則大抵一致。其存有論的主要思路依據——〈易傳〉、〈中庸〉亦相同。只是明道著重動態之「變化」與「活動」，伊川著重「變化」與「活動」中不變的依據，亦即是「理」、「道」的靜態存有。

---

<sup>24</sup> 同註23。

### (一) 就「性出於天」而言

伊川區分告子「生之謂性」與《中庸》「天命之謂性」，曰：「生之謂性，止訓所稟受也；天命之謂性，此言性之理也。」<sup>27</sup>「生之謂性」係指已內具於氣稟中的性。「天命之謂性」則指「性」的本然至純之狀態，可以「理」來指點，明白地說，就是人超越的本然人性。就這一層而言，有先驗普遍性和同一性，可合稱為「理性」。伊川曰：「性即是理，理則自堯、舜至於途人，一也。」<sup>28</sup>又云：「性即理也，所謂理性是也。」<sup>29</sup>今試為下列分別詮釋之。

就性與天、道、命、理、心、性的縱列關係而言，伊川云：

稱性之善謂之道，道與性一也。性之本謂之命，性之自然謂之天，性之有形者謂之心，性之有動者謂之情，凡此數者皆一也。聖人因事以制名，故不同若此。<sup>30</sup>

就「性」與天命、道、理的關係而言，「性之本謂之命」係依《中庸》「天命之謂性」的思路而言，伊川曰：「天命猶天道也，以其用言之，則謂之命。命者，造化之謂也。」<sup>31</sup>「命」是天道流行的命賦，「性」是指人源於天之所命，乃天之所賦予的內涵。人性既由天道的造化作用所命賦，因此，天道之所命者，與人性之所稟者是同一的，所謂「道與性一也」。對照前述伊川「天命之謂性，此言性之理也。」可知天所命的人性，是人之所以然的「理」。「理」是事物的內在形式結構，或事物所據以活動作用的法則。就道與理的關係而言，「道」是一切理的總名稱。<sup>32</sup>就「性」與「天」、「理」之關係而言，「性之自然謂

<sup>27</sup> 見《二程遺書》第二十四。

<sup>28</sup> 見《二程遺書》第十八。

<sup>29</sup> 見《二程遺書》第二十二上。

<sup>30</sup> 見《二程遺書》第二十五，〈伊川先生語〉。

<sup>31</sup> 見《二程遺書》第二十一下。

<sup>32</sup> 伊川曰：「道是總名，論道則萬理皆具」。語出《二程遺書》，〈伊川語一〉。

之天者」，此處的「天」為一描寫形上道體的形容詞，指點道體、本然、實然的狀態，伊川曰：「理出於自然，故曰天理，所謂莫之為而為，莫之致而致者也。」<sup>33</sup>源於天道的「性」、「理」之自然、本然、實然之情狀，稱之為「天理」或「天性」，此亦伊川所謂：「性即理」也。

就「性」與「心」、「情」關係言，「性之有形者謂之心」，心的作用是能行自覺地反省的思慮活動，為統領身之活動的主宰。因此，「心」具有認知能力，亦具有意志行為的主宰能力，由於「性即理也」，理之呈顯不得不賴於心的作用，亦即性理由心的運作活動來省察理、著明性。此外，稟於天命的性理亦為心所含蘊和主宰，在這一層意義上，天命、性理與心上下貫通為一，所謂：「在天為命；在義為理；在人為性；主於身為心；其實一也。心本善，發於思慮，則有善有不善。若既發則可謂之情；不可謂之心。」

由於「性」是善的性，性即理，則理亦善，性理與心貫通為一，因此心於形上的層面而言是善的。然而，就心與氣結合發為思慮活動之現實層面言，則有善與不善。因此，伊川就心在現實存在的發用活動層面上，以「情」這一名詞來言說。就「性」與「情」的關係而言，「性」是理，「情」是氣、性之合著；「性」是理性，可規範「情」，「情」依性所規範的理則活動，是「有動者謂之情」。然而「情」與「性」不是同一的，「仁義禮智信，於性上要有此五事，須要分別出。……惻隱則屬愛，乃情也，非性也。」又云：「愛自是情，仁自是性，豈可專以愛為仁？」<sup>34</sup>「仁」係人之本性，惻隱屬道德情感中的愛，則係道德情操之「情」。由惻隱之情推證其所以然，體證仁之理、仁之性。因此，仁是性，是形而上的本「體」，愛是情，係形而下的發「用」。體用之間則有氣的間隔影響，因此屬性理之仁不必然地在現實存在中發用為愛之「情」。因此，在人的實際行為上有所謂善與不善之分，伊川將之歸因於形質之「氣」，及出於形質之氣的「才」。

<sup>33</sup> 《二程遺書》，〈伊川語四〉。

<sup>34</sup> 《二程遺書》第十五，〈伊川先生語一〉。

## （一）識仁

黃梨洲（西元一六一〇～一六九五年）嘗云：「明道之學，以識仁爲主。」〈識仁篇〉是論仁的主要文章，該文係明道答呂大臨（與叔）（西元一〇四六～一〇九二年）之間，而由呂大臨所記錄。以後則被編入《二程遺書》第二上，今摘錄其要義以資說明。明道曰：

學者須先識仁。仁者渾然與物同體。義、禮、智、信皆仁也，識得此理，以誠敬存之而已。不須防檢，不須窮索。若心懈，則有防；心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索；存久自明，安待窮索？……「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長」，未嘗致纖毫之力；此其存之之道。

所謂「仁者渾然與物同體」者，係指仁體具有靈明的知覺性和普遍的感通性。仁者在道德情境中，對周遭的事物，不論是乍見孺子之將入於井，或草木綠油油的生意，或瓦石之摧折，均能有活潑切己之感受和反應。反之，不仁者對生活中周遭的事物則感應遲緩，猶若事不關己而無動於衷，生命至此則淪入枯槁而了無生意與機趣矣！明道曰：

醫書言手足痿痺爲不仁，此言最善名狀，仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至？若不有諸己，自與己不相干；如手足不仁、氣已不貫，皆不屬己。<sup>39</sup>

手足麻痺爲不仁的狀態，亦即手足已無流通之生意，未能以知覺來感受痛癢。以人的道德生活而言，人若無靈明的知覺來明察爲人處世的義理，不辨是非，則是人心的不仁。明道云：

<sup>39</sup> 《二程遺書》第十一，〈明道先生語一〉。



醫家以不認痛癢，謂之不仁。人以不知覺，不認義理，爲不仁。譬最近。<sup>40</sup>

推之於人事的道德界，人在群倫共處中，若能明察分際，覺悟義理，辨別是非，則生機充盈的仁心益能不容已地流行與察照。因此，仁可謂爲一種無限充盈的生機，具有感通性的道德存有。明道描述仁的飽滿情態爲「滿腔子是惻隱之心」<sup>41</sup>。

明道爲證明仁體之內在實有諸己，而謂「萬物之生意最可觀」<sup>42</sup>他嘗舉一生活體驗的實例曰：「觀雞雛，此可觀仁。」<sup>43</sup>蓋從雞雛身上所呈露者是一片活潑跳躍的生機、生意，令人不容已地自覺到其生意最能貼切自家意思。人觀雞雛所泛起的喜悅、愛惜與呵護之情，就是惻隱、不忍人之仁心的實證。因此明道要人存養仁心的生意，才能使德性生命「純亦不已」地充周流行<sup>44</sup>，如此才能無物我、內外之隔，渾然與萬物爲一體。

明道從一己之不容已地敬愛生命，崇尚生意的真實體驗，而內證仁體實有諸己。終而導致自覺自發地一求自己德性生命「純亦不已」於契合「於穆不已」之天道，以期在生生之德上，致力於天人合一之實現，就是前述明道所謂「吾學雖有所授受，『天理』兩字，卻是自家體貼出來」的真摯而親切之生命證道。

明道由觀萬物無限的生意，體會到「於穆不已」的天道之流行係以生物成物爲本質，天道的好生之德正貼合自家的意思。人所以有敬愛生命，實現理想生意的欲望，乃是一種與生俱有的傾向，即天所賦予人的天性，亦即天理。

天理是天生所以然之理，由人性所表現出來的惻隱之情，是非之感，恥惡之心等等皆屬之，明道曰：

<sup>40</sup> 朱熹《近思錄》，卷四。

<sup>41</sup> 《二程遺書》第二上，〈二先生語二上〉，此句註一「明」字，以示明道所語。

<sup>42</sup> 同註42。

<sup>43</sup> 《二程遺書》第三，〈二先生語三〉，注明爲明道語。

<sup>44</sup> 《二程遺書》第十一，〈明道先生語一〉。

然而，於實際的人格修養上，應持何種態度，才能確保仁的生機，充盈洋溢、隨機引發，呈現無間呢？明道提出了對仁的無限誠敬態度，曰：

「天地設位，而易行乎其中」，只是敬也。敬則無間斷。體物而不可遺者，誠敬而已矣。不誠則無物也。《詩》曰：「維天之命，於穆不已，於穆不顯，文王之德之純。」「純亦不已」。純則無間斷。<sup>48</sup>

「純則無間斷」，唯有對天賦內在之仁，泛起無限誠敬的態度，才能正本清源，護持真摯、沛然的生機，且隨機緣而發為道德之行事。

那麼在修養方法上，應如何才可由內而外地發出無間斷的德行表現呢？明道在〈定性書〉一文有所表示。

## （二）定性

〈定性書〉原係明道〈答橫渠先生〉之書信，後來命名為〈定性書〉，今試舉其大要如下。明道曰：

夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。  
故君子之學，莫如廓然而大公，物來而順應。

天地以生物成物為其主要特徵。其生物成物之作為遍潤萬物，所謂天無私覆，地無私載，明道就其無偏執的生物之心而言「無心」；聖人感應周遭事物之情，亦不可著私意，無所偏執，明道就其不顯露一己之私情而曰「無情」。他認為君子之學當師法天地、聖人的大公德，事事依順天理而行，以免拘執於一偏之隅，「所謂廓然而大公，物來而順應」。然而常人在現實生活中，易受實然的氣質之

<sup>48</sup> 同註48。

性的影響，未必能「從心所欲，不踰距」<sup>49</sup>，難免有所偏執障蔽處，因此，明道在〈定性書〉中又云：

人之情各有所蔽，故不能適道。大率患在自私而用智。自私，則不能以有爲爲應迹；用智，則不能以明覺爲自然。

道德的本心——「仁心」在具體的道德情境中，感應個別的事物時，雖係在有所爲而爲的情況下呈一時的「應迹」，常人卻因私利私欲之障蔽而陷溺其心，滯於有所爲而爲，難以自拔。此外，清明大澈的道德心，原是本然地審視是非的「明覺」，常人卻鑽營於私智的一偏之見，而未能呈智周萬物的自然朗照，是爲私智所蔽。

明道認爲吾人雖欲解脫私心私智的偏執障蔽，亦不可爲免於外物之誘而矯枉過正地將物隔絕於外。如是，則易落入強分物我、內外，而失去不勉而中的自然明覺與道德實踐，所謂「與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之爲累哉？」（〈定性書〉語）人若能內外兩忘，一切順乎天理的流行，才能臻於澄然大公，不以事爲事的大貞定。道德本心在大貞定的境界中，「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外」，能如此無間於動靜的情狀下，自然能本然地明覺朗照，所謂「廓然大公，物來而順應」，如是則何物累之慮，而人的道德生命才能生機洋溢，機趣無盡。

<sup>49</sup> 《二程遺書》第二，〈二先生語六〉，《宋元學案》列入〈明道學案〉。

敬只是涵養一事，必有事焉，須當集義。……問敬義何別？曰：敬只是持己之道，義便知有是有非。順理而行，是為義也。若只守一個敬，不知集義，卻是都無事也。且如欲為孝，不成只守一個孝字，須是知所以為孝之道，所以奉侍當如何？溫清當如何？然後能盡孝道也。又問：義只在事上如何？曰：內外一理，豈事上求合義也？「敬以直內，義以方外」，合內外之道也。<sup>52</sup>

「敬」是內在修己之工夫，其目的在涵養真摯之道德心態，以便致誠敬之德，因此，「敬只是持己之道」。然而，若人於具體之道德處境中，遇個別的事件來感時，只是誠敬的道德態度並不能充分自足，還必須要由明辨是非的思慮之心「集義」以權衡事理，期處事得宜。「義」可謂人以主觀認識能力來認知、貼切外在經驗事物之事理，或究明由外在客體與認識主體間所形成之理，務使主客合一，內外一理。因此，伊川於明道的「居敬」外又提出「窮理」工夫來補充道德修養方法。

## （二）進學在致知

伊川曰：

若夫學而知之時，氣無清濁，皆可至於善而復性之本。<sup>53</sup>

由學而致知，可指導道德行為趨於善，且使人返歸於本然至善的天理之性。伊川將這方面的知識稱為「德性之知」，以別於與德性無本質關聯之客觀外在知識——「見聞之知」<sup>54</sup>。

<sup>52</sup> 《二程遺書》第十八，〈伊川先生語四〉。

<sup>53</sup> 《二程遺書》第十五，〈伊川先生語一〉。

<sup>54</sup> 《二程遺書》第十八，〈伊川先生語四〉。

「見聞之知」偏向於藉感官經驗對外物所探求的外在知識，「德性之知」則側重於探求自身生命之義理，而得到內在知識。他認為修德的「君子之學，將以反躬而已矣。反躬在致知，致知在格物。」<sup>55</sup>由「反躬」所致之知是關係德性修養的知識，換言之，是與生命精神相激盪的知識，以今之說法，可名為倫理學知識。依伊川之言則可判為屬於與內在生命關係密切的「德性之知」。這種德性之知當依前述吾人得藉涵養誠敬的道德心態，投注於所從事之集義工夫來發展。

那麼「格物」一詞有何意指？其動機和旨趣何在？伊川曰：「格，猶窮也。物，猶理也，猶曰窮其理而已也。窮其理，然後足以致之。不窮，則不能致也。格物者，適道之始；欲思格物，則固已近道矣。是何也？以收其心而不放也。」<sup>56</sup>格物致知以適道乃是伊川借《大學》所言修身之程序，以申述其人格修養法。依伊川之釋，「格物」就是憑藉窮究事物之理，以吾人心思之靈，致力於辨別事物的是非善惡，期能窮明人情事理。因此，吾人若能抒發志節，凝聚心思，以格物窮理，則蘊涵格物者已整束歸返於誠敬的道德心，由道德意識自覺自定價值方向，自主自發地開啓格物的活動。進德修業者，若愈能由誠敬之道德心來究明倫理的知識，則愈能貞定道德心的誠敬，而裨益於德業的修養，以便修德者依理來合乎處事之宜，使其視、聽、言、動能依理而行。因此，伊川由格物窮理所悟解的德性之知，不止於獲得正確的倫理概念知識及德目序列。更重要的是，要格物致知者能透過內在生命的自覺反省，鼓舞道德之意志力，在集義上實踐道德行為，以兌現盡善盡美之價值，在天地間成就一卓然挺立的生命和人格，這才是伊川居敬窮理之教的真旨趣所在。

<sup>55</sup> 《二程遺書》第二十二上。

<sup>56</sup> 伊川曰：「見聞之知非德性之知。物交物，即知之非內也，今之所謂博物多忍者是也。德性之知不假見聞。」此處見《二程遺書》二十五，〈伊川先生語十一〉。



---

## 第四章 張載的關學

---



## 第二節 《正蒙》的天道與人之性命關係

《正蒙·太和篇》以至和的「太和」詮釋「道」，「道」率氣化流行而呈現出創生的至和，在太和主導氣化萬物之歷程中，陰氣與陽氣在互動交感中浮沉升降。其間「散殊而可象爲氣，清通不可象爲神」，虛而神的太虛神體是氣之本體，啓動陰陽之氣動靜相感，絪縕相盪、化生殊別化之萬物的生成變化。此太虛清通之神體也在人之生成中構成人之性體最深層的根源，所謂：「至靜無感」。

太虛神體之妙用不離開氣而運作。因此，太虛清通之神，在氣化之不滯處顯其神妙，這是氣化之聚散動靜所以能秩然條貫之緣故，所謂「虛空即氣」乃指太虛神體與氣相互融貫爲一體化之存有狀態。神體氣化形成有機的圓融的和諧宇宙。太虛神體與具生命元素機能的氣之水乳交融之渾然一體狀態稱爲「太和」。太虛神體透過所主導之氣化活動而呈現的特徵難以窮盡，可舉其大要者，張載在《正蒙·太和》云：「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名」。此外，他也針對這些多層涵義在《易說·繫辭》解釋說：「語其推行，故曰道；語其不測，故曰神；語其生生，故曰易；其實一物，指事而異爾」，「道」指「天」亦即「太虛」主持氣之流行化育物所蘊涵之運行歷程和方向，太虛透過氣所顯發深不可測，妙不可言的作用贊爲「神」。其無限動能和作用所形成萬物生生不已的生命流行現象以「易」一詞來概括其意義，他在《正蒙·神化》進一步詮釋說：「神，天德；化，天道。神，其體；道，其用，一於氣而已」，「神」指本體性的天德有無限形上屬性不可窮盡，其藉氣化生萬物之歷程稱爲「天道」。「神」指謂其體性，「道」指謂其發用之歷程和方向，太虛神體，亦即天德，滲透於氣中，主導氣化之生生不已。張載以一精密的命題來統攝其形上最高原理，所謂：「一物兩體，氣也。一故神，兩故化，此天之所以參也。」「化」指天道之作用，透過氣之流行來開顯，氣有陰陽相對待狀態故稱「兩體」。但是陰陽在對待中又相互往來，相輔相成，相得益彰地共作於萬物生命的生成變化中。於是，太虛神體之天德從參與氣之「化」和「道」中呈現出其對氣流行之存在的規範律則。《正蒙·太和》所謂：「有象

斯有對，對必反其爲，有反斯有仇，仇必和而解」，「有對」指陰陽相須相成的共存狀態，「反」指陰陽之屬性及作用呈現冷與熱、升與降、進與退、動與靜等對比性，「有反斯有仇」指陰陽之間所相悖反的性質和作用有其對比的差異性，「仇必和而解」指陰陽屬性雖呈現兩兩悖反的對立性，卻又能對應感通，合作無間，化生成和諧並肩的有機世界，因此，太虛的氣化之道可綜攝出「有對」、「反其爲」、「有仇」及「仇必和而解」的形上律則。

在天人性命相貫通之論述上，張載表示由天道主導的氣化過程中，太虛神體與氣結成人之「性」，人之性又與所賦予之知覺機能結合而有「心」之官能。因此，人之心、性、命與天有縱貫的感通關係，《正蒙·誠明》云：「天所自不能已者謂命，不能無感者謂性」，又曰：「天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之。」不但如此，他還以氣之聚與散的往復循環來論人之死而不亡，〈太和篇〉所謂：「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣。」蓋太虛神體爲人之性的根源，人之身體則本於氣和氣化，太虛神體不朽，氣恒存。因此，人與宇宙天地萬物恒常共存，如是，人從生死天壽之苦中解脫了出來。張載在〈西銘〉中以此爲立基點，豪氣萬千的高談天人一本，天人同德相貫的形上關係。文中指出：「乾稱父，坤稱母；……。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。」乾坤交感生成成人與萬物是共同的大父母，人之形體與天地萬物一般地由氣化所形構，人之天性稟賦了天地健順之性，可謂天人體性一本貫通。因此，就人與他人及萬物之關係而言，既是同一根脈及血緣所出，應有「民胞物與」的開闊心懷。太虛清通神體與流行之「氣」結合而化生天地萬物之生命，人應本內在的天地乾坤好生之德，「窮神」以善繼其志，「知化」以善述其事，人應善盡「尊高年」、「慈孤弱」等倫理親情。至於對個人的生命態度則抱持「存，吾順事，沒，吾寧也。」蓋〈太和篇〉云：「天地之氣，雖聚散，攻取百塗，然其爲理也順而不妄。」人的生命之歷程與天地之氣化同步共存，氣化有實理常道與佛學無常，本空的存有觀顯出儒佛之分水嶺。

### 第三節 心性論及其價值實踐工夫

張載氣化的宇宙生成論中，對人性之生成，持本體之性和氣質之性的兩層結構說。他在《正蒙》的〈誠明篇〉說：「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉，故氣質之性，君子有弗性者焉。」「弗性」指不合人本體之性的氣稟有所偏差，所謂：「人之剛柔、緩急，有才與不才，氣之偏也。」氣之偏指人在形體、面貌、性格、心理、才情上的種種個別差異。「天地之性」指天本參和不偏、具普遍性的仁德，《正蒙·大易》謂：「仁義天道，性立也。」人由氣化所生成的氣質之性雖有所偏差，卻不損壞超驗的天地之性，亦即仁義本性。只要人能自我覺解這二層人性，以道德意識自覺性的下修德工夫以變化氣質，則仍可復返具仁義特徵的天地之性，也就是人的道德本性、至善的人性。

對張載而言，人的本性與氣結合後有知覺作用，知覺作用也有上下二層。先驗的道德本心之知為「德性之知」，與氣參和的認知為對氣化之現象世界的「見聞之知」。《正蒙·大心篇》有段極為精闢的對「心」之論述，所謂：

大其心則能體天下之物，物有未體，則心為有外。世人之心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我。孟子謂盡心則知性知天以此。天大無外，故有外之心，不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞……人病其以耳目見聞累其心，而不務盡其心，故思盡其心者，必知心所從來而後解。

由這段文本可分析出張載乃「一心開二門」，與太虛清通神體相貫通的心乃是具形上的德性之知的本體之知，能窮神知化，體悟天地生生之性與好生之大德。這是張載承繼孟子盡心、知性知天的脈絡而詮釋，至於與氣結合而能知覺、認識外在客觀世界者是遠承荀子能分、能群，知通統類的知識心靈，亦即有待「物交而知」的見聞之知，這是知識論的論述，非道德存有學的論述。德性之知是「不萌

## 第一節 朱熹學思歷程述要

朱熹（西元一一三〇～一二〇〇年）字元晦，號晦庵，生於福建尤溪，祖籍徽州婺源（今屬江西）。朱熹長期居住在崇安、建陽等地且講學不斷，而被後人稱為閩學。他早年泛濫辭章，出入佛老，對各種學問皆有興趣，曾在赴進士試途中僅帶一本《大慧語錄》禪宗名著，他十九歲中進士第，任泉州同安縣主簿，以繼承伊洛傳統為己任。他也出入北宋其他理學家如周濂溪、張載的成熟思想，建構了龐大的理學思想體系。他將《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》合編為《四書》，費了四十年時間用功於四書的注釋和講學，使四書成了宋代以前上升於五經之上的儒家經典。其著作遍及經、史、子、集，在理學著作上較重要者有《四書集注》、《四書或問》、《周易本義》、《太極解義》、《西銘解義》等，另有講學語錄《朱子語類》一百四十卷，此外《朱文公文集》亦有一百二十卷。

朱熹的閩學之學脈係由二程的洛學透過楊時（龜山，西元一〇五三～一一三五年）南傳入南宋而至羅豫章（羅從彥，西元一〇七二～一一三五年），再傳李延平（李侗，西元一〇九三～一一六三年）。世稱道南系或劍南系，此系的核心問題為「中和問題」，以內在體證未發之中的證體為工夫。朱子是李延平弟子，賴朱子之扣問而有〈延平答問〉，其學乃傳於世。朱子撰〈延平行狀〉<sup>1</sup>得知延平授學於朱子有四大要旨：1.靜坐澄心，體證天理；2.灑然自得，冰解凍釋；3.即身以求，不事講解；4.理一分殊，終始條理。延平教導朱子之學下靜坐工夫以觀喜怒哀樂未發前的大本氣象。朱子對透過靜坐「觀未發之中」的靜復見體之路徑，一直未能相契合，黃梨洲說順〈中庸〉內證道德本體的「致中和」工夫指訣係「明道以來下及延平，一條血路」<sup>2</sup>。朱子三十七歲開始參究中和與張欽夫有四封書信的討論，他到四十歲達成其對中和問題之成熟看法後，將這四封

<sup>1</sup> 見《朱文公文集》卷九十七。

<sup>2</sup> 《宋元學案》卷三十九，〈豫章學案〉黃宗羲案語。

書信自作註記爲〈中和舊說〉。

張南軒承其師五峯學說，主張吾人在日常生活中有時即可體證到天命流行之本體，實存於己，此即是「中」。當「中」體隨境遇自發性的開顯時，人可自覺地向內察識這良心的萌孽，進而以道德意志的實踐工夫操而存養以返復於本然狀態。朱子認爲南軒欠缺「平時涵養工夫」，而產生〈中和新說〉。他在〈中和舊說〉中，認爲人活著時，心的作用流行不已，恆處於「已發」狀態。因此，「未發」只能指心之體，亦即是「性」，「性」處寂然不動的未發狀態，扼要言之，他在舊說中以性爲體，以心爲用，所謂「心爲已發，性爲未發」。此時，他將孟子四端之心與〈中庸〉喜怒哀樂之情混淆不清，對孟子之「本心」，《中庸》天命流行之中體、性體缺乏在本體論上相應的契悟。朱子轉向〈中和新說〉時，採取以「心」爲主而論究中和，他認爲「中」係心處於寂然不動的狀態，由「中」字得理解「性」之渾然的存有狀態，「和」是心感而遂通的顯發狀態，由其發用之合理得知「情」之中節。他說：

（心）思慮未萌，事物未至之時爲喜怒哀樂之未發，當此之時即是心體流行寂然不動之處，而天命之性體段具焉。以其無過不及、不偏不倚，故謂之中，然已就是心體流行處見，故直謂之性則不可<sup>3</sup>

扼要言之，他將心之流行歷程分別成兩種狀態，以心之思慮未萌狀態界說「未發」，以心之思慮已萌狀態界說「已發」。關鍵在〈中和新說〉以「中」表徵心的未發狀態，不是指「性」。朱子在這一新的心性論視域下借用張載「心統性情」的論述架構。心具有能知的統攝作用，心在寂然不動的未發狀態時統貫「性」，心在感而遂通的已發狀態時統貫「情」。他說：「性是體，情是用，性情皆出於心，故心皆統之。統如統兵之統，言有以主也。」<sup>4</sup>同時，在新說的視

<sup>3</sup> 〈已發未發說〉，《朱文公文集》卷六十七。

<sup>4</sup> 《朱子語類》卷九十八。

域下，也衍生了其靜涵動察，敬貫動靜的中和工夫論。由於未發之「中」蘊涵性理、心不是理，故須以持敬的工夫來保攝心平靜合理的狀態，這就是平時涵養心的工夫。

當心在應事接物的已發之際，亦當持敬，以察識端倪，使心能貞定理而如理應事，這就是先涵養後察識的新說工夫，有別於舊說的動時察識而靜時卻缺乏涵養工夫。朱子的靜存動察工夫，若能以「敬」來貞定「心」之已發和未發，才能「中」以導「和」，「和」以存中。周流貫徹已發、未發之心，才足以達成無一息不仁之境，其靜時之涵養工夫，使心實現心靜理明之作用，成為新說的主要特色。

他在四十三歲作〈克齋記〉，隨後又作〈仁說〉。<sup>5</sup>伊川曾謂：「天地之大德曰生……元者善之長也。此謂之仁。」<sup>6</sup>朱子嚴守伊川仁說，進一步以生生之理釋仁。他在〈仁說〉中認為天地以生物之心為心，天地之心當以生生之性為理。人稟天地生物之心為人心，始能因好生之大德而衍生「愛」之作用，因此，朱子立基於天人性命相貫的一本論，謂「仁」乃「心之德，愛之理」<sup>7</sup>，意指「仁」是「心」所當具備之美德，他說：「愛非仁，愛之理是仁。心非仁，心之德是仁。」<sup>8</sup>人心應察識仁之理，以靜涵動察，敬貫動靜的工夫把心知之明所靜攝的仁理，規範實然的生命活動使之成為中節合度的中和之德行，這是道德實踐工夫義理的「理生氣」。

<sup>5</sup> 〈克齋記〉見於《朱子文集》卷七十七，論述克己復禮以申論仁之義旨與求仁之要。此記作於壬辰年，朱子四十三歲，〈仁說〉見於《朱子文案》卷六十七，未記時間，不過由朱子與南軒論辯仁說之書信中曾提及〈克齋記〉來推斷，〈仁說〉可能完成在〈克齋記〉之後。

<sup>6</sup> 《二程遺書》卷十一。

<sup>7</sup> 朱子，《論語集註》卷一。

<sup>8</sup> 《朱子語類》卷二十。



## 第二節 以理氣釋心性、理欲之同異的人性論

教育的對象既是人，則吾人欲對一教育哲學家的教育哲學進行了解，則必先對其所持的人性觀有所理解。做為教育主體的人，係一複雜的有機體。吾人欲理解朱熹的人性觀，當探討朱熹如何解釋作為人的生命體是如何生成的？其所架構出之人的存在和活動的內涵有什麼不同的組織成分和機能？且不同成分的機能相互間有何聯繫的關係？是否有衝突的情況？針對相互的衝突，又如何尋出其原委，找出調整統合的可能性？等問題，是吾人研究朱熹的教育哲學，所應先回答的問題。茲逐一解析如下。

朱熹的人性觀遠紹孔孟易庸，近承北宋理學家，兼綜具德性價值的理性生命與具較低價值的自然生命，謂具體的、整全的人之生命係由形而上的「性」與形而下的「氣」所結合而成的。他說：「人之所以生，理與氣合而已。」<sup>9</sup>「理」是天地的本然之性，亦即人之所以為人的、超越的形上依據。「理」係秉賦於天的「天命之性」。「理」在朱子哲學中居於最高範疇之地位，所謂「有此理便有天地，若無此理，便亦無天地，無人無物。」<sup>10</sup>「理」是絕對的存有，係天人一本的基礎，也是人與人之間，貫古今、通地域的同一性（Identity）所在，具永恆的、客觀的、普遍的形上存有之屬性。至論此天人一本之理的內外涵特徵，朱子云：

天地之生物為心，人物之生，又各得夫天地之心以為心。……人之為心，其德亦有四，曰仁義理智，而仁無不包。……此心何心也？在天地則藹然生物之心，在人則溫然愛物之心，包四德貫四端者也。<sup>11</sup>（仁說）  
心以性為體，心將性做餡子模樣。蓋心之所以具是理者也，以有性故

<sup>9</sup> 百衲本，《朱子語類》，卷六〇，臺北：漢京文化事業公司，一九七〇年初版，以下簡稱《語類》。

<sup>10</sup> 《語類》，卷一。

<sup>11</sup> 同上。



也。<sup>12</sup>

性即理也，在心喚做性，在事喚做理。<sup>13</sup>

天地生物之心，係天地生生不息之理。此理命賦予人曰性理，心以性理為體，性理寓於心，被心所包如餡子般。心所包所具之理，乃稟受於天地的天地之性或天地之理，天以生生為性，與天同理的性曰「仁義禮智」，統言之以「仁」，被心所包而使心猶天理般的有「溫然愛物之心」。

那麼，吾人不禁要追問，朱熹所謂的「心」有何存有的屬性？有何機能呢？朱子曰：

心者氣之精爽。<sup>14</sup>

理未知覺，氣聚成形，理與氣合，使能知覺。<sup>15</sup>

靈處是心，不是性，性只是理。<sup>16</sup>

心者，人之神明，所以聚眾理而應萬事。<sup>17</sup>

「心」雖係氣之精爽者，然在存有層級上，究竟屬於形而下的界域，蓋朱子云：「形而上之道，生物之本，形而下之器，生物之具。」<sup>18</sup>氣有陰陽二種特質，係形構經驗界具體事物的材質。理與氣之結合係發生在宇宙發生論中，依朱子之意，理需藉著氣而據以掛搭、安頓和開顯自己。氣的運行則依傍理的規範而得以有規律的活動。理與氣在構作萬物上相需相求，理係對萬物做本性規定。然而，在宇宙發生論中，理墮入氣，與氣結合成物，雖然理氣不離卻亦不雜，此際，朱

<sup>12</sup> 《語類》，卷五。

<sup>13</sup> 同上，卷九五。

<sup>14</sup> 同上，卷五。

<sup>15</sup> 同上。

<sup>16</sup> 同上。

<sup>17</sup> 《四書集註·孟子·盡心注》。

<sup>18</sup> 《朱文公文集》，卷五八，臺北：商務印書館，一九七〇年臺一版。

子特將此種狀況的「理」稱為「性」，更確切言之為氣質之性，他說：「論天地之性，則專指理言。論氣質之性，則以理與氣質而言之。」<sup>19</sup>

「心」所以為人的「神明」，係因「心」乃人之「靈處」而能「知覺」。再者，此「知覺」發生於「理」與「氣」合，亦即心包性，性即理。是以，心包具眾理而得以應萬事，心與性的關係對應於氣與理的關係。不僅如此，朱子進一步云：「論心必兼性情，然語意完備。」<sup>20</sup>心兼性情何謂？朱子採張載（橫渠，西元一〇二〇～一〇七七年）所提的「心統性情」之格局<sup>21</sup>為其心、性、情、欲……諸般人性內部關係說的張本，他闡釋其間的關係為：

夫寂然不動是性，感而遂通是情。<sup>22</sup>

性者心之理，情者性之動，心者性情之主。<sup>23</sup>

心之為物，實主於身，其體則有仁義禮智之性；其用則有惻隱、羞惡、恭敬、是非之情。<sup>24</sup>

思慮未萌，事物未至時，為喜、怒、哀、樂之未發。當此之時，即是此心寂然不動之體，而天命之性當體具焉。以其無過不及，不偏不倚，故謂之中。及其感而遂通天下之故，則喜、怒、哀、樂之性發焉，而心之用可見。以其無不中節，無所乖戾，故謂之和。此則人心之正而情性之德然也。<sup>25</sup>

當事物未至，吾人尚未動心起念地處於酬應狀態時，心據以為體的性寂然不動，天命的仁、義、禮、智之理當體具備。當事物來臨，吾人動心起念而感物應物

<sup>19</sup> 《語類》，卷四。

<sup>20</sup> 《胡氏知言疑義》。

<sup>21</sup> 「心統性情」一語源出自《性理拾遺》中孤立的一句，未見於張載的《正蒙》。

<sup>22</sup> 《語類》，卷五九。

<sup>23</sup> 同上，卷五。

<sup>24</sup> 《大學或問》。

<sup>25</sup> 《文集》，卷六四。

時，喜、怒、哀、樂之性發焉而成爲惻隱、羞惡、恭敬、是非之情。不論性之靜或情之動，心皆居性情之主。那麼心如何主性情呢？「主」除了意謂著心統宰性情外，尚具有心對性情有理性的認知作用。蓋朱子嘗云：「道理都具在心裡，說一箇心，便教人識得箇道理存在處。」<sup>26</sup>因此，心在性靜情動之間，具有連繫和起意識作用的功能。心統性情意指心兼攝性情而爲其知覺運行之主，以《中庸》的中和釋之，「心」統性情乃指心的意識作用流行貫通於已發和未發之間。

然而，從未發之性至已發之情，心未必主導至無所乖戾的中節狀態。蓋朱子謂「心有善惡，性無不善。」<sup>27</sup>心之所以會惡，其理由據朱子的解釋，有三種值得吾人注意的原因：第一，由人的生命成素言之，氣成肉身而有求溫飽等聖凡皆同的欲望。追求這些欲望的滿足，原本是爲維持生計所需，而未必爲朱子所斥。朱子所斥者在凡俗之人順軀殼起念而陷溺其間，徇私欲而鑽營計謀不能自拔者。他說：「如饑寒飽暖之類，皆生於吾身血氣形體，而它人無與，所謂私也。亦未能便是不好，但不可一向循之耳。」<sup>28</sup>心包理，然心乃氣屬，心亦有求榮顯、求權位等欲望而陷溺其間、自私自利，而衍生心量狹小、嫉妒、猜疑、陰惡等負面現象。第二，就宇宙發生論言之：「人之性皆善，然而有生下來善，有生下來便惡底，此是氣稟不同。」<sup>29</sup>人之氣稟有昏明、通塞、清濁、厚薄、高下、偏正、純粹與駁雜之多樣化的區別。世人之個別差異所以有千差萬別之不同，在於各個人的氣稟之不同。氣稟資質不佳者有些易陷溺於嗜欲，有的則因氣障之蔽而燭理不明，以致行爲偏頗而流於不正。第三，心縱使窮理明確，然而，心若徇於私欲而缺乏堅定的道德意志，則感物應物時覺於欲而不覺於理，人欲熾而天理隱。他以人心與道心之心靈意識予以解說，謂「心之虛靈知覺，一而已矣！而以爲有人心道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以爲知覺者不同，是或以危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智不能無

<sup>26</sup> 《語類》，卷五。

<sup>27</sup> 同上，性理二、性情心等名義。

<sup>28</sup> 《文集》，卷九一。

<sup>29</sup> 《語類》，卷四。

### 第三節 教育的意義與目的

依朱子的人性觀，人的生命成於理與氣的結合。理與氣相互間不離也不雜。在人與環境的互動中，「性」感物應物而發為「情」，心統宰乎未發之性與已發之情的整體過程中。靈覺自主的「心」於「性」發為「情」的心靈活動中，若心能識性中所內具的理，且在言默、動、靜、動心起念間隨時隨事率天性循天理行事，則道德生活合理中節，實踐了善德。反之，若心未能識得理，或識得理而乏據以行事的意志，則陷溺於自私自利的情欲生命中，甚至為滿足自私的層層欲望，不擇手段的以機巧詐騙之心做出傷天害理，損人利己之事。若如此，則天理隱埋，人欲橫流了。朱子對人性的機能與倫理的善惡之相互關係，有著細密平實的考察，他在致張敬夫的書函中說：

熹謂感於物者心也，其動者情也。情根乎性而宰乎於心。心為之宰，則其動也無不中節矣，何人欲之有。惟心勿宰而情自動，是以流於人欲而每不得正也。然則天理人欲之判，中節不中節之分，特在乎心之宰與不宰，而非情能病之，亦已明矣！<sup>32</sup>

朱子的人性論不只對於人性之組織構造做一認知性的剖析，更具意義的是在於這一認知的基礎上做價值的判斷和指引。「人心」、「道心」之分，詞意本身即有分判價值高下的含意了。他說：「心者，人之知覺，主於身而應事物也。指其生於形氣之私者而言，則謂之人心。指其發於義理之全者而言，則謂之道心。」<sup>33</sup>

「人心」是出於形氣之私的私心，「道心」是發於義理之公的義理之心。因此，在崇尚公理、敬重道德的價值要求下，如何教人分辨理欲、公私、人心、道心及如何發展發揮道心，統宰吾人身心活動以轉化情欲生命之陷溺，免於自私自利為

<sup>32</sup> 《文集》，卷三二，〈答張敬夫書〉。

<sup>33</sup> 同上，卷四〇，《尚書大禹謨》註「人心道心」十六字訣。

人了悟人之所以為人的超越意義，亦即道德屬性這一與萬物有重要區分的特質，透過知與行的學習「明善而復其初」。換言之，教育的意義在使人終能自覺人之具價值意義的同一性所在，教人努力自循內蘊於人性中的道德律，發展德性人格而實現崇高理想的人性生命之真與善。對人而言，能明理去欲以充分彰顯天理的機能在靈覺感應的「心」。因此，教育的首務在於深刻了解存理導欲，為善去惡的樞紐——「心」。朱子云：「凡學須要先明得一個心，然後方可學。」<sup>39</sup>吾人甚至可謂朱子所言的教育歷程，係引導受教者由自私自利的「人心」，逐步邁向公然天理的「道心」之歷程。

總之，朱子承〈中庸〉首章「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」的宗旨，闡明教育的意義在導引受教者率性修道，以發展和實現真實完美的理想人格。吾人觀朱子從二十七歲主尤溪縣學起，歷經曲折，至六十八歲應江西東北部玉山學者之請，著〈玉山講義〉止，其間所撰之〈玉山講義〉、〈大學章句序〉、〈靜江府學記〉、〈衢州江山縣學記〉、〈南劍州尤溪縣學記〉、〈建寧府建陽縣學藏書樓記〉、〈信州鉛山縣學記〉、〈漳州龍巖縣學記〉、〈鄂州州學稽左閣記〉、〈福州州縣經史閣記〉等皆持論其一貫的教育旨義。例如：他在〈靜江府學記〉中云：「古之學者為己，皆因其天賦之秉彝而為之品節，以開導而勸勉之，使其明諸心，修諸身，行於父子、兄弟、夫婦之間，而施之以達乎君臣上下人民事物之際，必無不盡分焉。」所謂「為己」之學非指個人取向的自我中心求學法，而是確立主體所稟受的「天賦秉彝」而「為之品節」修成善德而實踐於家庭人倫及社會生活、公共事務上，克盡群己關係中自身所居的位分和應盡的理分。換言之，「為己」之學的本質在自我充實、開展以實現自己成熟的理想人格，修己以安人，踐履生命的崇高意義和價值理想。因此，「為己」之學旨在自我覺醒後，樹立一高尚的人生理想。在自我期許中有所努力和實踐，旨在務求自我的成長和成熟，亦即主體生命境界的不斷修煉和提升。簡言之，為己之學係

<sup>39</sup> 同上。

深造以價值理想的自得之學。朱子嘗於其〈常州宜興縣學記〉云：「無溺乎俗學之下流，無迷於異端之捷徑，則於理之在我者，庶乎有以深求而自得之矣。」總之，爲己之學及自得之學就是修己成己以提升主體心靈境界之學。

至於朱子教育宗旨所衍生的教育目標，可分爲低層教育、高層教育和貫通低層教育和高層教育的總體教育目標。他在〈大學章句序〉中，將自己的教育理想目標託本於三代的措施與目標，其內容爲：

三代之隆，其法寢備，然後王宮、國都以及閭巷，莫不有學。人生八歲，則自王公以下，至于庶人子弟，皆入小學，而教之以灑掃、應對、進退之節，禮樂、射御、書數之文；及其十有五年，則自天子之元子，眾子、以至公卿大夫，元士之嫡子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理、正心、修己、治人之道。此又學校之教，大小之節所以分也。夫以學校之設，其廣如此；教之之術，其次第節目之詳又如此，其所以爲教，則又皆本之人君躬行心得之餘，不待求之民生日用彝倫之外，是以當世之人無不學。其學焉者，無不有以知其性分之所固有，職分之所當爲，而各勉焉以盡其力。此古昔盛時所以治隆于上，俗美于下，而非后世之所能及也。

由其八歲所入的小學教育目標觀之，旨在生活實務及社會禮儀之訓練和操持，以今日語言表達，乃係生活與倫理、公民與道德的認知和行爲實踐。行有餘力時所學的禮樂、射御和書數之文，亦屬學習進入社會生活所必備的實用性之知識與技藝。換言之，小學教育的目標在於生活教育和基本生活技藝之訓練，以實務和實踐爲特色，務求智能與良好習慣的培養，社會人格的形塑和成熟化。若小學教育爲普及化的基礎教育，亦係低層教育，則十五歲所入的大學教育爲「教之以窮理正心、修己安人之道」，所教所學在於道德人格的啓迪、陶冶，修己以善群的理論。「知其性分所固有，職分之所當爲，而各勉焉以盡其力」旨在自知自明性分中所秉賦的道德律及對群體的職分，充實自己，發揮自己的潛能和責任感，勉力

於修善家庭，服務社會，貢獻國家。朱子解釋說：「故聖賢教人爲學，非是使人綴輯言語，造作文辭，但爲功名利祿，須是格物、致知、誠意、正心、修身而推之以至于齊家治國，可以平天下，方是正當學問。」<sup>40</sup>

至於最能表徵朱子教育目標者，無疑的，要首推其〈白鹿洞書院揭示〉了。朱熹知軍南康時，苦心重建白鹿洞書院。書院屬大學教育，揭示了小學教育中生活教育與人格養成所依據的理論和內聖外王之綱領。朱子手訂的〈白鹿洞書院揭示〉（以下簡稱《學規》）在中國書院史中，頗享聲譽，爲極有特色和影響力的學規。該學規綜合前人辦學所訂的規章制度，其中還包括了禪林制定清規的經驗。其特色在有別於前人較具防禁性質的學則，而以積極進取性的規條揭示於書院的相間。其內容採集了先聖先賢所以教人爲學之大端，要求學生們努力講明遵守、自求實踐。他在學規的《跋》中肯切明白的揭示了其教育目標，所謂：「熹竊觀古昔聖賢所以教人爲學之意，莫非使之講明義理，以修其身，然後推己及人；非徒欲其務記覽，爲詞章，以釣聲名，取利祿而已也。」今陳列該學規如下：

父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。

右五教之目

博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。

右爲學之序

學、問、思、辨四者皆所以窮理，若夫篤行之事，則自修身以至處事接物亦各有要，其別如左：言忠信，行篤敬，懲忿窒欲，遷善改過。

1. 右修身之要正其誼不謀其利，明其道不計其功。
2. 右處事之要已所不欲，勿施於人，行有不得，反求諸己。
3. 右接物之要。<sup>41</sup>

<sup>40</sup> 《文集》，卷七四。

<sup>41</sup> 同上。



該學規所涉及的課題很廣泛，舉凡教育目標、學習原理、教材教法、訓育綱領及品格修養皆被括入。就學規的組成內容而言，計有三大部分：一為五教之目；二為為學之序；三為篤行之要。五教之目取自《孟子·滕文公上》的五種人倫規範。其中，父子與長幼是長輩與晚輩的關係，君臣是政治的僚屬關係，此三者有上下的位差。至於夫婦、朋友屬平輩的關係，今日言之，應屬平行對稱的相互性對待原則。但是在朱子時代，三綱五常的人際規範思想頗具支配性，因而夫為妻綱，女性的地位低於男性，以致夫婦關係非並列平等的地位。「親」、「義」、「序」、「別」、「信」係分別維繫五倫間人際和諧圓滿的常理常道。這五項德性價值的踐履有賴於當事者是否能著力於存理導欲，能否存理導欲又端視行為者能否真積力行的下居敬窮理的工夫。五倫的父子、夫婦、兄弟三倫係綱維家庭人際關係的道德規範。蓋家庭生活在傳統中國社會中居核心的重要地位，家庭生活的和睦和諧與否，關係到整個社會生活之祥和安寧。五倫中占過半的三倫即屬家庭倫理生活的規範，可見在中國社會中家庭生活的重要價值性。

為學之序出自《中庸·第二十章》，前四項的博學、審問、慎思、明辨屬知識的學習和研求。「篤行之」則屬於行為實踐。對朱子而言，實踐性的知識是與行動不能分割的。求知的目的係為了明確行動的方向和方式。知是行的準備，行是知的履行和完成。他說：「致知、力行，用功不可偏，偏過一邊，則一邊受病。……論先後，當以致知為先；論輕重，當以力行為重。」<sup>42</sup>就倫理學及實用性的技藝之學及行為科學而言，融知於行，不但可考驗知之真切與否，也兌現知識的人生和社會效用。同時，經過「行」歷練過的「知」得到深化、補充、修正而益趨完備。朱子嘗云：「方其知之而行未及之，則知尚淺；既親歷其域，則知之益明，非前日之意味。」<sup>43</sup>

在言行處世的規範上，《學規》提出了修身、處世、接物三方面的的具體原

<sup>42</sup> 同註41。

<sup>43</sup> 同上。

## 第四節 所塑造的理想人格典範——聖人、君子、賢人

成聖成賢是歷來儒者對自己及受教者的深切期許。在孔子的人格品第裡，有志於德性的修養與知識的研求者謂之「士」。「聖人」為理想人格的極至，「君子」則介於士與聖人之間，所謂：「聖人吾不得而見之矣！得見君子者斯可矣。」<sup>46</sup>及荀子引介孔子而序列人格品第為五種典型：「人有五儀，有庸人、有士、有君子、有賢人、有大聖。」<sup>47</sup>周濂溪在《通書》中謂：「聖希天，賢希聖，士希賢。伊尹、顏淵大賢也；……志伊尹之所志，學顏子之所學，過則聖，及則賢，不及則亦不失令名。」周濂溪雖明白的判定聖高於賢，且具體的指認伊尹、顏淵為大賢，卻未具體的解釋聖人與賢人之內涵特徵。朱子前的儒學家荀子曾試圖做過區分。《荀子·哀公》載：「敢問：『何如斯可謂賢人乎？』孔子對曰：『所謂賢人者，行中規繩，言足法於天下而傷於身，富有天下而不怨財，有施天下而不病貧。如此，則可謂賢人矣。』」賢人之行既中規繩，則有跡可見，富而知足，且願施於人而於心無憾，荀子賦予賢人言行中規中矩，心態中正平實、不偏不頗的特質。他還藉孔子推舉禹、稷、顏回為賢人，《論語·述而》載孔子還推崇伯夷、叔齊為不汲汲於富貴的古之賢者。荀子且在〈解蔽〉篇謂：「聖也者，盡倫者也。」「盡倫」指修善行善，真積入久而臻於圓熟的化境，所謂：「盡善挾洽謂神，萬物莫足以傾之謂固，神固之謂聖人。」<sup>48</sup>

朱子十幾歲時讀到孟子言「聖人與我同類」時，內心受到很大的鼓舞，他說：「某十數歲時讀孟子，言聖人與我同類者，喜不可言，以為聖人亦易做，今方覺得難。」<sup>49</sup>彼時之受到鼓舞，喜在人人皆有成聖的可能性，以後覺得難，是

<sup>46</sup> 《論語·述而》。

<sup>47</sup> 《荀子·哀公》。

<sup>48</sup> 《荀子·儒效》。

<sup>49</sup> 《語類》，卷一〇四。

在修持聖化人格上遇到理與欲、公與私、義與利……之種種衝突和曲折，深切認識到聖化的過程係主體不斷地自我期許下學習不懈，實踐不已的歷程。

朱子與呂祖謙（東萊）曾為初學者精心編撰了北宋理學的入門書，名為《近思錄》，成書於淳熙乙未（西元一一七五年）之夏，該書綴取于周、張、二程等四子書中關於大體而切于日用者，總計六百二十二條。全書十四卷，首卷名「道體」，末卷名「聖賢氣象」，謂「蓋凡學者所以求端用力，處己治人之要，與夫辨異端，觀聖賢之大略，皆粗見其梗概」。朱子很重視這本書的研讀價值，將之視為研究北宋四子和《六經》的階梯。因為朱子認為四子乃《六經》的階梯。茲觀末卷「聖賢氣象」共列舉了二十二位歷史人物以具體的表徵聖賢人格。在所提及的堯、舜、禹、湯、文、武、孔子、顏回、曾參、子思、孟子、荀子、毛萇、董仲舒、揚雄、諸葛亮、王通、韓愈，直到北宋周、張二程四子。除了荀、毛、董、揚、諸葛與王通七人外，其餘十五位皆屬朱子考列道統承傳脈絡中之聖賢。朱子且對這些聖賢的志趣、氣度、風範和德業做了若干描述，例如其對孔、顏、孟子描述：

仲尼，元氣也；顏子，春生也；孟子，並秋殺盡見。仲尼，無所不包；顏子，示不違如愚之學於後世，有自然之和氣，不言而化者也；孟子則露其才，蓋亦時而已。仲尼，天地也；顏子，和風之雲也；孟子，泰山岩岩之氣象也。觀其言皆可見之矣。仲尼無跡，顏子微有跡，孟子其跡著。孔子盡是明快人，顏子儘愷悌，孟子儘雄辯。<sup>50</sup>

孔子被比成天地間生成萬物的元氣，普渡眾生，無所不包，顏子被比做春天自然的和煦之氣，不言而化物無間。孟子既有如春天生物之仁，亦兼秋殺般的嚴理義之判，其仁、義之施與時推移。在三人的德表方面，仲尼無所不包故無執無偏，

<sup>50</sup> 陳榮捷，《近思錄詳註集評》，臺灣：學生書局，一九八二年八月初版，頁540。

顏子微有跡。有泰山岩岩之威嚴氣象的孟子著其跡，蓋孟子有雄辯之風也。朱子還分別描述了北宋四子的聖賢氣象。他說：

周茂叔胸中灑落，如光風霽月。其為政，精密嚴恕，務盡道理。<sup>51</sup>

濂溪在當時，人見其政事精絕，則以為官業過人。見其存山林之志，則以為襟袖灑落，有仙風道氣。<sup>52</sup>

「灑落」指心中不藏私，無自私的欲望和意念。人若能修持得無念欲無私我的境界，自然如「光風霽月」般的清明皎潔，有著和樂藹人的氣質。以「胸中灑落，如光風霽月」一語用來描繪聖賢的人格氣質甚為傳神。

對程明道的品評則借用其弟程伊川所撰〈明道先生行狀〉曰：

先生資稟既異，而充養有道。純粹如精金，溫潤如良玉。寬而有制，和而不流。忠誠貫於金石、孝悌通於神明。視其色，其接物也，如春陽之溫。聽其言，其入人也，如時雨之潤。胸懷洞然，徹視無間。測其蘊，則浩乎若滄漠之無際。極其德，美言蓋不足以形容。先生行己，內主於敬，而行之以恕。見善若出諸己，不欲弗施於人。居廣居而行大道，言有物而動有常。……。<sup>53</sup>

明道先生充養德性，動見道體，渙然心釋，察於人倫、明於庶物，主敬行恕，心地純粹，氣質溫潤和藹，終日怡悅。他待人忠誠如金石，孝悌事父兄如化境。朱子於明道先生像贊曰：「揚休山立，玉色金聲。元氣之會，渾然天成。瑞日

<sup>51</sup> 此語原出自《周子全書》臺北，商務，萬有文庫本，卷九，黃庭堅，濂溪詞并序，頁371；卷二〇，潘興嗣，濂溪先生墓誌銘，頁339。朱子在《近思錄》採用來評周濂溪。見前揭書，頁557。

<sup>52</sup> 《語類》卷九三，第五十條。

<sup>53</sup> 同註51，頁558。

不行不義，學必如聖人。朱子嘗贊張載像曰：「早悅孫吳，晚逃佛老。勇撤皋比，一變至道。精思力踐。妙契疾書。訂頑之訓，示我廣居。」<sup>62</sup>孫吳指春秋時代的兵家孫武，及戰國時代的軍事家吳起。「訂頑」即張載名文〈西銘〉。

《近思錄》、〈聖賢氣象〉卷，雖處處「聖賢」連用，且以聖人統稱，這是他遵循儒家傳統的稱法。值得吾人注意的是，在朱子理想人格的品第中，「君子」介於聖人與賢人之間。他說：

君子者，才德出眾之名。德者，體也。才者，用也。君子之人亦具聖人之體用，但其體不如聖人之大而其用不如聖人之妙耳。君子不器，……賢人則器，獲此而失彼，長於此又短於彼。賢人不及君子，君子不及聖人。<sup>63</sup>聖人只是做到極至處，自然安行，不待勉強故謂之聖。<sup>64</sup>

儘管朱子品評君子人格低於聖人而高於賢人，朱子仍常將聖賢連稱以表示理想人格，由上述聖賢氣象而言，側重在聖賢所修養的心靈境界外，尚有關懷社會，修善人群，貢獻於政治國事的方面，朱子云：

……天只生得許多人物，與你許多道理。然天卻自做不得，所以得聖人爲之修道立教，以教化百姓，所以裁成天地之道，輔相天地之宜也。蓋天地做不得底，卻須聖人爲他做。<sup>65</sup>

聖人助天行生生之道，贊天地之化育。蓋天下事有不恰好處，被聖人做得都好。丹朱不肖，堯則天下與人。洪水氾濫，舜尋得禹而民得安居。桀紂暴虐，湯武起而誅之。<sup>66</sup>

<sup>62</sup> 同上註，頁573，原句載於《朱子文集》，卷八五。

<sup>63</sup> 俱見《語類》，卷二四，頁234。

<sup>64</sup> 同上，卷五八

<sup>65</sup> 同上，卷一四。

<sup>66</sup> 同上，卷六四。

聖人窮理盡性以至於命，不僅對人，且對物性和事理亦然，故能正德後，善於利用各種資源以「裁成天地之道，輔相天地之宜。」創作諸般福國利民的功業以爲人間解脫苦難，增益福祉。在遙契荀子、易傳天生人成的思想下，聖人謂朱子或尙象制器，或創制諸般制度，或修道立教，在天人相參互補下，以人文化成天下，昌明文化、人性，安頓天下蒼生爲鵠。所以，聖人才、德、學兼具，所謂：「聖賢無所不通，無所不能，那個事理會不得。只理會得門內事，門外事便了不得，所以聖人教人要博學。」<sup>67</sup>博學的知識對象涵蓋極廣，舉凡今日所謂之哲學、歷史、政治、經濟、工藝、軍事、法津等各方面均需涉及。成聖既是教育的終極目標，則才、德、學兼修的成聖教育，不但有明確的長遠目標，且在教育的實施上，當有積學的計畫和步驟。朱子說：

古之學者，始乎爲士，終乎爲聖人。此言知所以爲士，則知所以爲聖賢矣，今之爲士者眾，而求其至於聖人者，或未聞焉。……顏子曰：舜何人哉？予何人哉。孟子所願則學孔子。二子者，豈不自量其力之所至而過爲斯言耶？不然，則士之所以爲士而至於聖人者，其必有道矣。<sup>68</sup>

學者與聖人所事，……聖人所事，……聖人所行皆是自然堅牢，學者亦有時做得如聖人處，但不堅牢，又會失卻。……學者是學聖人而未至者，聖人是爲學而極至者。只是一個自然，一個勉強爾。惟自然，故久而不變。惟勉強，故有時而放失。<sup>69</sup>

「始乎爲士，終乎爲聖人。」係出於《荀子·勸學》學者學聖人之道，聖人是人格發展得充分健全成熟的人。學者在學習如何成聖人這一教育目標上，當有其著力處和不斷修習的諸般層面，且應有前後相因相貫的持續性步驟，所謂「其必有道」究竟指何方法及內容呢？吾人實有繼續探究的必要。

<sup>67</sup> 同上註，卷一一七。

<sup>68</sup> 《文集》，卷七四。

<sup>69</sup> 《語類》，卷二一。

輯關係，所謂：「古之欲明明德於天下，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物，則所謂本也，始也；治天下國家，則所謂末也，終也。」、「格物者，適道之始，欲思格物，則固已近道矣。」<sup>74</sup>朱子注《四書》，嘗取伊川意，且更發揮其義，為《大學》補格物致知一章，以格物致知為治學求知的重要方法，他說：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理，惟於理有未窮，故其知有所不盡也。是以，大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其德；至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而是心之全體大用無不明矣。此謂知之至也。<sup>75</sup>

「人心之靈，莫不有知」肯定人為具認知能力的主體。「天下之物，莫不有理」，言萬事萬物皆有其所以存在和活動的理據，可資為認知的對象或客體。

「致知在格物者」意指行使吾人的認知能力以即物而窮理。窮理的進程是由已知推進到待知的未知。窮理之累積及用功至相當成熟時，則「一旦豁然貫通」，此語有疑似佛家頓悟語處。陳榮捷解釋這一疑難說：「此乃誤解『一旦』為『忽然』，而不知一旦只是一朝或他日，豁然只是程頤之脫然與李侗之融釋脫然耳。」<sup>76</sup>蓋中文辭典釋「豁然」為「廣大開通貌」<sup>77</sup>。朱子自己也有解釋，謂「從容潛玩，積久貫通。……待此一事，融釋脫落，然後循序漸進，而別窮一事，如此既久，積累之多，胸中自當有洒然處。」<sup>78</sup>學問的工夫係從容從事，循

<sup>74</sup> 二語俱見《二程遺書》，〈伊川語八〉下。

<sup>75</sup> 《大學》第一章，格物致知補註。

<sup>76</sup> 陳榮捷《朱熹》，臺北，東大圖書公司，一九九〇年初版，頁82。

<sup>77</sup> 臺北，華岡出版部《大學字典》一九七三年初版，「豁」字第三義；廣大開通貌。陶潛〈桃花源記〉：「復行數十步，豁然開朗。」

<sup>78</sup> 朱子〈大學或問〉釋經文（《近代漢籍叢刊本》），頁24下，總頁47~48。



序漸進，累積既久則有洒然貫通時。

在格物致知的對象範圍上，朱子認為「上而無極太極，下而至於一草一木一昆蟲之微，亦各有理；一書不讀，則闕了一書道理，一事不窮，則闕了一事道理，一物不格，則闕了一物道理，須著逐一件與他理會遇。」（《朱子語類》卷十五，頁一二）事事物物皆有其理，隨事遇物，逐一探究其原因原理，固然可以成就人之博學。然而，人的時間和精力有限，隨事遇物也有經驗的限制。在吾生有涯、知也無涯的情況下，知識的攝取不但有範圍上的限定，也有先後秩序的選擇。朱子云：「然亦各有次序，當以其大而急者為先，不可雜而無統也。」<sup>79</sup>那麼其著手處在何呢？朱子提示了「格物須是從切己處理會去，待自家已定疊，然後漸漸推去，這便是能格物。」<sup>80</sup>最「切己處」當屬自家的身心性命之所然及自家日用常行的道德行事。朱子曰：「格物者，如言性，則當推其如何謂之性；如言心，則當推其如何謂之心。」<sup>81</sup>又云：「格物字最好，物謂事物也。須窮極事物之理到盡處，便有一個是，一個非。是底便行，非底便不行。凡自家身心上皆須體驗一個是非。」<sup>82</sup>至此，朱子因尊德性而道問學的性格愈趨清晰了。然而，朱子過分強調道德界是非之知的研求，反而局限了知識之成為知識自身的探討，諸如：何謂知識？吾人何以知？知識有何限度？知識的等級、分類、有效性……等，以致哲學中的認識論未能建構出來。再者，有關吾人生活其中的自然世界之原因及運作規律等客觀合理的知識之研求也不易得一獨立的研究領域，這點或是儒家獨尊德性之知的共同蒙蔽處，非獨朱子如此。

儘管如此，在儒家人物中，朱子特具學術研究的心靈和興趣，他提出了一些讀書方法以及其饒富特色的窮理致知之認識原理，他在《大學或問》中作《大學》第五章補傳，列舉了程伊川格物致知九條，以做為讀書方法的綱領：1.讀書，講明道義，或論古今人物而別其是非，或應接事物而處其當否。今日格一

<sup>79</sup> 《語類》，卷六四。

<sup>80</sup> 同上，卷一五。

<sup>81</sup> 同上。

<sup>82</sup> 同上。

物，明日又格一物。積習既多，然後脫然有貫通處；2.自一身以至萬物之理，有個覺處；3.非必盡窮天下之理，又非謂窮得一理便到；4.以類而推。若一事上窮不得，且別窮一事；5.物必有理，皆所當窮；6.如欲為孝，則當知所以為孝之道；7.物我一理。才明彼即曉此，此合內外之道也。一草一木，亦皆有理，不可不察；8.當知至善之所在；9.格物莫若察之於身，其得之尤切。<sup>83</sup>朱子雖未究明九條之間的邏輯關係，亦未進一步闡釋，不過吾人仍可由其別處言論詮釋其中蘊義。

朱子之所以格外注重讀書和格物窮理，據錢穆的解釋，朱子係要力矯時代之蔽，蓋彼時「理學風氣多高談心悟，輕視讀書。」<sup>84</sup>吾人可由象山心學可理解其意，朱子亦嘗謂：「如今所說，卻只偏在尊德性上去，撿那便宜多底占了。無道學底許多工夫，恐只是占便宜自了之學。出門動步便有礙，做一事不得。」<sup>85</sup>因此，吾人若要出門行得了事，則必須做格物窮理的工作。對朱子而言，格物窮理不但要對象廣闊，而且方式也多端，他說：「或考之事為之者，或察之念慮之微，或求之文字之中，或索之講論之際。……自其一物之中，莫不有以見其當然而不容已與其所以然而不可易者。」<sup>86</sup>讀書是格物窮理最得力的一種方式。蓋吾人藉著多讀書可以增廣對諸般事物的知識，同時，也可以吸收聖賢們立身處事的經驗和智慧以資為楷模而有所借鏡、效法和充實，幫助自身在實際生活中體驗人生義理。

在讀書的態度和方法上，《朱子語類》卷十、卷十一載錄了〈讀書法〉。朱子從批判一般人讀書的缺點而提出正確的讀書態度和方法。他對學者讀書之蔽主要有三種批評：其一為心存主觀的成見、偏見，不能虛心的、客觀的、同情的讀書。他說：「若不濯去舊見，何處得新意來。今學者有二種病，一是主私意，一是舊有先入之說，雖欲擺脫亦被他自來相尋。」朱子所提出來的矯治方法是

<sup>83</sup> 《大學或問》，頁8上，總頁15。

<sup>84</sup> 錢穆《朱子學新學案》第三冊，頁613。

<sup>85</sup> 《語類》，卷一一七，第四四條。

<sup>86</sup> 《大學或問》，頁20，總頁39~40。

「虛心平讀去」。「以舊觀書，以物觀物，不可先立己見。」其二，未能培養質疑批判的能力，他說：「今世上有一般議論成就後，生懶惰，如云：不敢輕議前輩，不敢妄立論之類。皆中怠惰者之意，前輩固不敢忘議，然論其行事之是非，何害？固不可鑿空立論，然讀書有疑有所見自不容不立論。其不立論者，只是讀書不到疑處耳。」讀書不質疑和批判，常因學而不思，不能思考研析得精微透澈，以致盲目的接受他人言論，學人言語、跟人腳跟，如是，如何從深思和批判中建立自己的見解呢？因此，讀書時若能提出疑問，且解決所提的疑問，才是真正消化了知識，甚至還能藉此而得新發現和創見。就這層意義而言，朱子教學者「讀書無疑者須教有疑。有疑者卻要無疑，到這裡方是長進。」其三，朱子云：「今人看文字多是以昏怠去看，所以不仔細。」，讀書昏怠而不仔細係因「學者讀書多緣心不在，故不見道理。」讀書若不專心盡志則不能發揮認知主體高度的意識活動。求學者應以專注的意向性投入於知識概念的鑽研，才能或致精思熟慮的知識成果，朱子曰：「讀書須將心貼在書冊上，逐句逐字各有著落，方始好商量。大凡學者須是收拾此心，令專靜純一，日用動靜間都無馳走散亂，方始看得文字精審，如此，方是有本領。」、「學者只是要熟，工夫純一而已。」<sup>87</sup>所謂「熟」、「純一」是指讀書要讀得透徹，不貪多而務必要精熟。在方法上，「讀書須看他文字語脈」就是由整體的思緒脈絡、語境逐一究明個別論點的確切含義，務必前後相互關聯，呼應「讀得融會貫通後，義理自出。」通貫指旁通統貫後自然融會貫通。由是可知，朱子在讀書的要求上是透過精讀而務求徹底的了解，他還立了讀書時如何咬文嚼字的三要，所謂：「大凡看文字少看熟讀一也。不要鑽研立說但要反覆體驗二也，埋頭理會不要求效三也。三者學者當守此。」<sup>88</sup>

在教材方面，亦即書籍的擇取與研讀的先後次序上，朱子以按受教者的身心發展成長狀況、能力、需要，及所攝取知識的難易程度，不同知識間的輕重

<sup>87</sup> 以上引用語皆出於《語類》卷一一《讀書法下》。

<sup>88</sup> 以上引用語出於《語類》卷一〇《讀書法上》。

緩急，設計出一套課程，一切按循序漸進的大原則施行。他將受教者者年齡的不同而分為三級教育，各有其課程：第一級（初級）教育稱為「童蒙之學」，其學習內容，據《朱子童蒙須知序》：「始于衣服冠履，次及言語步趨，次及洒掃涓潔，次及讀書寫文字及雜細事宜，皆所當知。」八歲起受小學教育，內容前已述及。至於十五歲起的大人之學係以讀書明理為宗旨，在教材的安排上至為重要。就大體而言重朱子主張先讀《近思錄》，次讀《四書》，再讀《六經》，而《四書》及《六經》的讀法也按難易、遠近、大小之序而循序漸進。在研讀《四書》方面，其內容深切於人倫日用之常。朱子教人「先讀《大學》以定其規模，次讀《論語》以言其根本，次讀《孟子》以觀其發越，次讀《中庸》以求古人之微妙。」<sup>89</sup>其次，讀六經亦當依序，朱子云：「讀此四書，便知人之所以不可不學底道理與其為學之次序；然後更看詩、書、禮、樂。某才見人說看易，便知他錯了，未識那為學之序。」<sup>90</sup>，再次則讀史，蓋朱子云：「凡讀書先讀語、孟，然後觀史，則如明鑑在此而妍醜不可逃。若未讀語、孟、中庸、大學，便去看史，胸中無一箇權衡，多為所惑。」<sup>91</sup>在六經中「《禮記》、《左傳》最不可不讀。」<sup>92</sup>縱使讀史書亦當循序漸進，朱子教人「先讀史記及左氏，卻看東漢、西漢、東漢及三國志，次看通鑑。……若欲看本朝事，當看長篇，若精力不足，其次則當看國紀，國紀只有長篇十分之二耳。」<sup>93</sup>朱子還論究了讀經書、史書及子書的分別價值，所謂：「必先觀論、孟、大學、中庸，以考聖賢之意。讀史以考存亡治亂之蹟、讀諸子百家以見其駁雜之病。」<sup>94</sup>其中尤以經學與史學相需互補為重要，他在〈建寧府建陽縣學藏書樓記〉云：「學經以探聖人之心，考史以驗時事之變。」

在教法方面，朱子主張啓發、培養學生崇理尚義，善善惡惡，主動積極的自

<sup>89</sup> 同上，卷一四，第三條。

<sup>90</sup> 同上，卷六七。

<sup>91</sup> 同上，卷一一。

<sup>92</sup> 同上，九十五條。

<sup>93</sup> 同上，卷四九。

<sup>94</sup> 同上，卷一一，九一條。

培養健全人格的方法綱領，和濂溪主靜無欲，明道誠敬存之的思想，提出居敬窮理以存理去欲的方法。蓋朱子的人格教育法與其人性觀是緊密相依的，他說：

人性本善而已。才墮入氣質中，便薰染得不好了。雖薰染得不好，然本性卻依舊存在，全在學者著力。今人卻言有本性，又有氣質之性，此大害理。<sup>105</sup>

鄙意則以為惟學為能變化氣質耳。若不讀書窮理，主敬存心，而徒切切於今是昨非之間，恐其徒勞而無補。<sup>106</sup>

孔子所謂「克己復禮」；《中庸》所謂「致中和，尊德性，道問學」；《大學》所謂「明明德」；《書》曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」聖賢千言萬語，只是教人明天理，滅人欲。<sup>107</sup>

做為人之生命成素之一的「氣」，其薰染作用，促進人自私自利的欲，傷害另一生命成素「理」或「天理」。因此，在以培育聖化人格為目標的教育和為學，其旨趣在「變化氣質」，「變化氣質」之意義，用另一種表達方式言之就是「明天理，滅人欲」。「明天理」的工夫之一乃在「讀書窮理」，「滅人欲」非真能斷絕人欲，而是不以心循欲，流為無道德理性的人心、欲心。他要人修養道心，使道心主人心就是明於理欲之辨後，當能「主敬存心」以落實存理導欲的工夫標的。朱子「讀書窮理，主敬存心」的人格修養法，簡言之，就是居敬窮理，兩者相須為用，這是朱子培養人格的方法總綱領，他說：

學者工夫，惟在居敬窮理二事，此二事相互發明，能窮理則居敬工夫日益進，能居敬則窮理工夫日益密，……其實只是一事。<sup>108</sup>

<sup>105</sup> 《語類》卷九五，第五五條。

<sup>106</sup> 《文集》卷四九，〈答呂子合書〉。

<sup>107</sup> 《語類》，卷一二。

<sup>108</sup> 同上，卷九。

所謂「居敬」係指主體自身的涵養工夫，「窮理」係致知明理的積學工夫。居敬與窮理相互間有著相須並進的關係，亦即知識的研求與生活訓練合一。此知行合一的德育在教育實施上「如車兩輪，如鳥兩翼，未有缺其一而行可飛者也。」<sup>109</sup>居敬和窮理之前，先行的首務工作，那就是如何使受教者自發的立下成聖之志及收斂在世俗生活中已放失的習心。

學者修養聖化的人格係一可久可大可遠的終生教育。施教者只能居導引及實施基本訓練之功能，關鍵所在端賴學者不斷的自省自學、高尚其志。只有將成聖成賢奉為一己所當終生追求的人生至道，才能在尊德樂道的進取心下，修煉不已。朱子注《論語·述而》「志於道」章曰：「蓋學莫先於立志。志道則心存於正而不他。」、「志者心之所至之謂。道，則人倫日用之間所當行者是也。」所立之志係行人倫日用所應當實踐的規範，亦即正道。履行正道就是致力於實踐理想的聖化人格。朱子勉人自立其志，明確的樹立自己所期許的成聖成賢這一脫俗超邁的絕對價值理想，他諄諄勉人能自發性的立下聖賢之志，所謂：

學者大要立志。所謂志者不道將這些意氣去蓋他。人只是直接要學堯舜，此是真實道理。……學者立志，須教勇猛，自當有進。志不足以有為，此學者之大病。<sup>110</sup>

學者須以立志為本；如昨日所說，為孝大端在於求復性命之本然，求造聖賢之極致，須是便立志如此，便做去始得。……今須思量天之所以與我者，必須是光明正大，必不應只如此而止。就自家性分上儘做得去，不至聖賢地位不休。<sup>111</sup>

朱子認為學者若不立志或志立得力淺難持，則終「不足以有為」，這是受教為學

<sup>109</sup> 《文集》卷六三，〈答孫敬甫書〉。

<sup>110</sup> 《語類》，卷八。

<sup>111</sup> 同上，卷一一八。



者的大弊端。人若不故步自封，返觀正視「天之所以與我者」，肯認人皆有培養成聖賢人格的潛能和使命感，則勇猛立志，以成得聖賢為己任，從自家性分上發展出去，如是竦拔才能有所長進。因此，學者們讀書受教育，不能只止於樂聞聖賢之學。學者們讀聖書當思做何事？當做何等人？必須有力氣地挺出自己的生命，為自己的人生歸向做一決定性的抉擇。朱子勉人一旦澈立超凡入聖的大志向，則應勇於斷絕諸般世俗之陋者。同時，學者若要勇敢地斷絕世俗之陋習，則首要之務在收放心。收放心轉出於孟子的「求放心」，朱子對孟子的「求放心」有待於啓發處，亦應有批判和改進的地方，他說：

孟子云求放心，已是說得緩了。心不待求，只警省處便見。人能知其心不在，則其心已在了，便不待尋。<sup>112</sup>

求放心，非以一心求一心，指求底便是已收之心。操則存，非以一心操一心，只操底便是已存之心。心雖放千百里之遠，只一收便在此，他本無去來也<sup>113</sup>

「非以一心求一心」指朱子雖有道心與人心之分說，但強調心為一心，只是有覺於「理」或只覺於「欲」之別。因此，道心非以人心去求，也非要人以道心操用人心。所謂求放心之求，既知求則已自覺自知，道心隱而未發用。因此，能知「道」放失而「求」之際，既「知」即道心之自知而道心已自作用而「已在」了。這是朱子「心不待求，只警省處便見」之意。是以，放失於徇欲之心，非另持一心以求之，而是在「心」覺於理義之際，當下即自知放失且思收放心，道心在此警省中已復操存。因此，「求放心」之「求」有誤導於兩心之誤，收放心之「收」則較能避免此一誤解。

<sup>112</sup> 同註111，卷九，〈學三〉、〈知行〉。

<sup>113</sup> 同上，卷五九，孟子九，告子。



用。所謂「動察」係指心感發於外部時的活動狀態，心當下有所自覺而自省覺察。蓋氣屬之心有欲有情，外部之誘既交錯紛雜，此際心所萌發的念慮之微究竟是中節合理之情或是不中節合理之情？朱子謂：「四端是理之發，七情是氣之發。」<sup>123</sup>「動察」的省察即在察識己與理是否交融平衡而和諧，若道心宰用則以理導欲，情理交融，理乃不悖於人情之理，情乃合乎理之情。如是，心所萌發的念慮方為合乎常理常情的念慮。

朱子又將此意藉慎獨的觀念來詮釋，他說：「至於謹獨，是或孔私意有萌處，又加緊切。若謂已發了，更不須省察，則亦不可。如曾子三省，亦是已發後省察。」<sup>124</sup>所言的「已發」係自念慮初萌，以至視、聽、言、動皆屬之。因此，察識、謹獨皆須持敬以察情識之變是否合理，持敬之工夫乃於窮理致知後，復貞定理於動靜之無間。如是，方能保證統性情之心，靜存動察皆主於理。

持敬的工夫是導引主體在心靈修養中達到心與理合一的動態歷程與境界。朱子將持敬工夫的重要性提升到「聖門之綱領，存養之要法」<sup>125</sup>的地位，他說：「大抵敬字是徹上徹下之意。格物致知，乃其間節次進步處耳。」<sup>126</sup>就道德哲學而言，「敬」指凝聚意志，亦即道德意志的鍛鍊工夫，期能貞定心靈的道德意向性活動而更趨篤實。朱子既以未發之心所涵養者為體，已發之心所省察者為用，於是，「敬」成為朱子在道德實踐上貫內外的工夫。朱子解釋說：「未發之前，是敬也。固己立乎存養之實；已發之際，是敬也。又常行於省察之間。」<sup>127</sup>對朱子而言，「敬」係貫動靜、參日用的踐仁之方，同時，做為踐仁之方的「敬」，係著力於「心」處下工夫，「蓋主乎身而無動靜語默之間著，心也。仁，則心之德。敬，則心之貞。」<sup>128</sup>「間」指間隔，心為一無間隔的意識之流。「心之貞」指持敬以貞心定心之意向活動以循理、心與理在意識活動中契

<sup>123</sup> 同上，卷五三，〈論孟子四端處〉。

<sup>124</sup> 同上，卷六二。

<sup>125</sup> 《語類》，卷一二。

<sup>126</sup> 《文集》，卷四三，答林擇之。

<sup>127</sup> 同上，卷三二，〈答張欽夫第十八書〉，該書函是朱子參究中和問題之最後定論。

<sup>128</sup> 同上。

應合一，蓋「人有是心，而或不仁，則無以著此心之妙。人雖欲仁，而或不敬，則無以致求仁之功。」<sup>129</sup>至於「敬」是如何的心態呢？朱子做了一些描述：「敬只是一個畏字」、「隨事專一，謹是不放逸耳」、「主一無適」、「收斂身心」、「整齊嚴肅」等。<sup>130</sup>總括其義，不外乎心要能時時刻刻處於自覺自省自持的高度意識活動狀態中。簡言之，「敬」的工夫在涵養真誠純一的崇理行善之心靈意向，其旨趣在真知力行的篤行。朱子云：「知之愈明，則行之愈篤；行之愈篤，則知之益明。」<sup>131</sup>若學者缺了誠敬自持的工夫，又如何達到知愈明，行愈篤的結果呢？因此，在朱子的教育訓練中，居敬自持的功夫不僅貫動靜也統貫知與行，係其人生實踐與邁向德化人格理想之必要條件了。同時，持「敬」的工夫也具體而微的落實了篤行的確切性，堪謂朱子實踐工夫論中不可或缺的特色。

---

<sup>129</sup> 同上。

<sup>130</sup> 《語類》卷一二。

<sup>131</sup> 《語類》卷九。

---

## 第六章 象山的心學

---

陸象山（子靜，西元一一三九～一一九三年）是南宋江西撫州金溪人，曾講學於貴溪象山，自稱象山居士，自謂：「區區之學，自謂孟子之後，至是而始一明也。」<sup>1</sup>其學脈係承接以孟子為核心的譜系，可上溯孟子前的堯舜、孔子、曾子和子思。他的心學立基於覺醒人的道德本心立乎其大，以約應博，確立「心即理」的心學核心命題。

---

<sup>1</sup> 《象山全集》，卷一〇，〈與路彥彬書〉。

## 第一節 「心即理」的心學涵養

在象山的哲學中，人間最真切的學問，應是關涉到人存在的超驗本質，這是實現人之生命意義與價值的根基。對象山而言。他對人生的終極關懷處，係在對人性層層挖掘，直溯源到人不可或缺的超驗本質，從而據以探索如何在天地間做第一等人。他警策醒人地說：

若某則不識一個字，亦須還我堂堂地做個人。<sup>2</sup>

又說：

大凡爲學，須有所立。……須思量天之所以與我者是什麼？爲復是要做人否？理會得這個明白，然後方可謂之學問。故孟子云：「學問之道無他，求其放心而已矣。」<sup>3</sup>

究明人之所以立，是象山思想的脈穴，對這一問題探討的指標則置於「天之所以與我者」亦即具超驗性質的本心，那麼象山所謂的本心，究竟指的是什麼呢？有何特別的意義呢？在象山年譜三十四歲條，我們尋出下列的解釋：

問：「如何是本心」？

先生曰：「惻隱，仁之端也。羞惡，義之端也。辭讓，禮之端也。是非，智之端也。此即是本心。」……凡數問，先生終不易其說。

惻隱、羞惡、辭讓、是非皆係孟子就人內在心靈顯發在生命活動的原初事實，指

<sup>2</sup> 全集，卷三十五，包揚顯道錄，頁449。

<sup>3</sup> 全集，卷三十五語錄，李伯敏錄，頁441。

證心的道德作用特徵，賦予「善」的價值意義。此四者為象山所承受，藉以指點本心的內涵，當然這四種具道德性質的內涵不是本心的全部內容，孟子和象山僅就其流露於外之大端緒處所把握到的來立教。事實上，象山所舉的這些內容，亦不完全是因讀孟子書而習得。這也是象山透過其自身生命活動的深刻自覺，跨越時空而與孟子心心相印，環環相扣的證驗後，因自得而為之見證和立教，這或許是他「終不易其說」的根據所在。同時，這種由反求諸已而獲得「自得」之學，這或許是他「終不易其說」的根據的在。同時，這種由反求諸已而獲得「自得」之學，親身體驗了「本心」實存於主體生命中，我們由此也可了解到何以象山稱其所說為實學了。

藉著以上的了解，我們可以進一步探討他心學的主要命題「心即理」的內涵意義。

### 1. 具宇宙普遍存有義的理存有的根基是第一原理

「理」在象山哲學中具有做為整個存有界形上根基的意義。換言之，從存有的客觀面而言，「理」為萬事萬物所共具的普遍性原理，亦即形而上的共理。此一共理為普天地萬物的越超根據，不分天地，人物，皆具同一性或普遍性，象山說：「塞宇宙一理耳，學者之所以學，欲明此理耳，此理之大豈有限量。程明道所謂有憾於天地，則大於天地者矣，謂此理也。三極（天、地、人）皆同此理。……乾坤同一理也。……堯舜同一理也。」<sup>4</sup>、「塞宇宙一理耳」。<sup>5</sup>

充塞宇宙、遍在萬物之內的此一理，從存有論而言，係客觀實有於整個存有界的、具諸般形上特徵，非人所能深加或杜撰者。此「理」和張載（西元一〇二〇～一〇七七年）、程頤（西元一〇三三～一一〇七年）及朱熹（西元一一三〇～一二〇〇年）所謂的「理一分殊」之「理一」具同等的意義，皆為存有論光照下的客觀實有之理。象山有時特以「道」來指稱這種意義的理，他說：「此道

<sup>4</sup> 全集，卷十二，〈趙詠道書（四）〉，頁156。

<sup>5</sup> 全集，卷十五，〈與吳斗南書〉，頁198。

充塞宇宙」<sup>6</sup>。「道」或「理」對象山而言，有時是異名同實的，象山說：「道塞宇宙，非有所隱遁，在天曰陰陽，在地曰柔剛，在人曰仁義」<sup>7</sup>、「道者天下萬世之公理，而斯人之所共由人者也。」<sup>8</sup>象山與張載、程頤和朱熹之不同處，是他極側重「理一」的意蘊，而不言「分殊」。

## 2. 「心即理」說即仁，亦即本心

宇中萬有根於一理而生，人為隸屬於整個存有界的一份子，自不例外。人生命的可貴處在於具心思靈覺，能在層層的自覺反省中，體悟到「理」實有於吾心，乃人之存在的超驗根據，即前面嘗引述的「乃天之所以與我者」，天與我此理此心，天不但與我此理此心，且賦予我心特別的靈覺，使我心能憑藉著發用此靈覺而內證天理實存於心中。象山不僅借孟子惻隱、是非、辭讓、羞惡等四端緒來指證本心的內涵，同時也以此四者來彰顯天理呈現在吾心中的真實內涵，他說：

仁，即此心也，此理也。求則得之，得此理也。先知者，知此理也。先覺者，覺此理也。愛其親者，此理也。敬其兄者，此理也。見孺子將入井，而有怵惕惻隱之心者，此理也。可羞之事，則羞之，可惡之事，則惡之，此理也。是知其為是，非知其為非，此理也。宜辭而辭，宜遊而遊者，此理也。敬，此理也。義，亦此理也。內，此理也。外，亦此理也。……此吾之本心也。<sup>9</sup>

「理」是心發用為諸般道德活動的所以然，亦即超越的形上依據。從理而言，有此理則心才有此種本性而萌發出理所預定的活動方向和特質。從心而言，心的基本特色就是一內在的意識活動，心雖是涵具精神作用，理智核心、良知、本質、

<sup>6</sup> 全集，卷十，〈與黃康年書〉，頁128。

<sup>7</sup> 全集，卷一，〈與趙詠監書〉，頁9。

<sup>8</sup> 全集，卷二十一，〈論語說〉，頁257。

<sup>9</sup> 全集，卷一，〈與曾宅之書〉，頁4~5。



情感源泉、翰旋情欲作用的統合體<sup>10</sup>，然而究明其存在和活動的根據，當為具普遍性、一致性的規律或規範，也就是所謂的「理」。由前段所引述的象山語意觀之，象山的「理」是指稱本心所涵具的一切潛在德性的統攝性語辭。

從「理」存有的形上特徵而言，既具有超乎時間的恒存性、一致性和超乎空間的普遍性。因此，與「理」密不可分的本心也享有這些超越的形上特徵，這就是象山所說的「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。……千百世之上，至千百世之下，有聖人出焉，此心此理，亦莫不同也。」以及在鵝湖會上「斯人千古不磨心」的吟詩。千古聖賢之間各有各的時代境遇、個人命運、生活背景及經驗，以及個人才情性向上的千差萬別，所言之事及說理方式各有不同，不可能如出一轍，然而就其溯本還原處考察，可說是此理

象山既認定在具有殊別性的個體與個體之間，隱含了在深層處同一的心理。因此他進一步地指出「心即理」這一心學的真血脈，他說：

人皆是有心，心皆具是理，心即理也。<sup>11</sup>

### 3. 仁心應然的道德特徵是有定向、有意向性的心靈活動

象山所說的心，由其作用特徵而言，係回歸到心體自身的原始活動，記述人在生命經驗中所自發的四端，當下認取以覺醒人的道德意識。換言之，象山是就主體實存之心所萌芽的道德現象，點醒人性內在的價值自覺，證立諸德源生流衍之處，此一靈覺感通周遭事物的心，即道德性的本心。再以該人性深處所實有的價值自覺作為對一切行為下價值判斷的根據，勞思光教授說：

陸氏之「心」本身是價值標準之根源，本身是一「普遍者」，故其立場

<sup>10</sup> 方東美著，馮滬譯《中國人的人生觀》臺北：幼獅文化事業公司，頁66。

<sup>11</sup> 全集，卷十一，與李宰書（二），頁144。

乃肯定主體實有之心性論。<sup>12</sup>

所謂價值當是一種性質，象山所賦予心之性質，顯然是具道德本質的，若問心之價值的依據，則象山以「心」與生俱有的，且以超驗意義的價值意識來肯定其形上的資源，所謂「心即理」、「天秩、天敘、天命、天討皆是實體」<sup>13</sup>、「滿心而發，充塞宇宙，無非此理」<sup>14</sup>「心」與「理」在象山哲學中一體流通，俱在主體生命中，既存亦活動。因而，此心此理的本身就是渾然一體的真實生命，不容客觀化爲一可分解的靜態認知對象，成爲一冷冰冰的，不能一體俱現的一套成素，全集，卷三十四載：

伯敏云：如何是盡心？性、才、心、情如何分別？

先生云：如吾友此言，又是枝葉；雖然，此非吾友之過，蓋舉世之弊。

今之學者讀書，只是解字，更不求血脈。且如情、性、心、才，都只是一般物事，言偶不同耳。

象山所以不願以分別解析的方式來辨認心、性、才、情之差異，是因象山的旨趣不在成爲人——這一生命體的旁觀者或離開生命主體性的客觀研究者。其所謂「解字」就是指不注入自我的生命活動，而與自我生命整體暫時分離，權充個旁人而把「自我」做爲一組研究的素材、對象，做概念思考或論證推理，期能建構出一套有關「人」的生硬的系統知識或理論。對象山而言，人是一活生生的存有者，這是一活潑感人的事實，每個人都是一整全的生命者。所謂「血脈」就是要人就每一個人都是一有莊嚴的生命體這一事實予以自覺和重視，從而要人返回到自家內在的生命中，將這一生命主體的內在奧密，透過深刻的自覺省悟開顯出

<sup>12</sup> 勞思光，《中國哲學史》第三卷上，頁411，香港：友聯出版社，一九八〇年。

<sup>13</sup> 全集，卷三十四，傅季魯編，頁399。

<sup>14</sup> 同前註，〈門人嚴松年錄〉，頁423。

來。所謂「性、才、心、情」皆是緣於此一主體生命的活動展現，對主體生命做不同作用層面的表述罷了。因此，象山不願像朱熹般地做平面分解式的認知，這也是他何以反對朱子式的把心分開成道心與人心的說法，象山說：

天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則是天人不同矣。書云：「人心惟危；道心惟微。」解者多指人心爲人欲，道心爲天理。此說非是，心一也，人安有二心。（全集，卷三十四）

象山既把人視爲一完整的生命體，發用爲諸般生命活動的機能成分，彼此血脈相連，互相流通，融合成一不可分割的整體，吾人自難予以分解拆開，因此亦無加以人爲的區分之必要。雖然，吾人難以分隔肢解人性中的諸般可能成分，然而就整個生命體活動的主腦——靈覺感應的本心卻是象山所肯定的。本心即天理，此心之理潛存在性命之中。對人而言，爲寂然不動地實有，感而遂通地活動的性命主體。吾人若能善加存養、擴充，則此心此理深具無限感通、無限發用的動力能量，象山說：「宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。」、「滿心而發、充塞宇宙，無非此理。」、「當寬裕溫柔，自寬裕溫柔；當發強剛毅，自發強剛毅，所謂溥淵泉而時出之。」<sup>15</sup>

象山的心性論不僅是主體實有的心性論，且是直指道德本質之價值的心性論。蓋「心即理」不僅是實然的肯定，亦係就人性諸般層面中，直取天人性命貫通中具無限義、終極義形上天理、本心，予以價值上的肯定，而謂之善。他說：「蓋人受天地之中以生，其本心無有不善。」<sup>16</sup>

<sup>15</sup> 全集，卷三十四，傅季魯編，象山此語出自《中庸》三十一章，頁394。

<sup>16</sup> 全集，卷十一，〈與天順伯第二書〉，象山此語源於左傳成公十三年「民受天地之中以生。」頁147。

後世弊於科舉，所嚮日陋，疾其軀於利欲之塗，吾身吾心之事，漫不復講，曠安宅而弗居，捨正路而弗由，……，蓋往往波蕩於流俗，而不知其所歸。<sup>18</sup>

「安宅」、「正路」皆係引用孟子之言。「安宅」指人人與生俱有的本心或良知良能，「正路」指吾人依本心發用於日用事為所當究明的是非、曲直、公私、利義之辨。從人生的終極關懷與價值而言，「安宅」為人所當居，「正路」為人所當由，皆係切己的「吾身吾心之事」。象山認為科舉的流弊在於與利祿結合，利欲卻掩蓋了讀書人成學與成德的應有動機。在盲目追求世俗夢寐以求的名利下，讀書人迷失了自家的本心而「波蕩於流俗，而不知其所歸」，這是科舉戕害士人身心的根本弊端。在考試導向所影響的讀書方法下，讀書不求真正的領悟，只求文義，強聞死記，以利考試，所謂：「以口耳飄竊場屋之餘習。妄論聖經。」<sup>19</sup>因此，彼時的讀書人雖讀詩、書、論、孟等聖賢書，究其實卻營「為人之學」非「為己之學」。換言之，是假聖賢書為工具以取勝於科舉之文。因此，象山在應朱熹之請，於淳熙八年辛丑四十三歲時，於南康登朱子所主持的白鹿洞書院講席，講《論語·里仁篇》第十六章「君子喻於義，小人喻於利」時說：

科舉取士久矣，名儒鉅公皆由此出，今為士者固不能免此。然場屋之得失，顧其技與有司好惡如何耳，非所以為君子小人之辨也。而今也以此相尚，使汨沒於此而不能自拔，則終日從事者雖曰聖賢之書，而要其志之所嚮，則有與聖賢相背而馳者矣。推而上之，則又惟官資崇卑祿廩厚薄是計，豈能悉心力於國事民隱，以無負於所任使之者哉？<sup>20</sup>

<sup>18</sup> 全集，卷二十，〈送毛元善序〉，頁237。

<sup>19</sup> 全集，卷七，〈與詹子南書〉，頁94。

<sup>20</sup> 全集，卷二十三，雜著，〈白鹿書院論語講義〉，頁271。

象山針砭時弊，語意懇切真摯。聽者據載有因感動而流淚者。甚至連朱子也為之動容，乃請象山筆之於書，後又刻於石，且作跋說：「至其所以發明敷暢，則又懇切明白，而皆有以切中學者隱痼之疾，蓋聽者莫不動心焉。」

至於象山對「溺於意見之人」的弊害。他解釋說：

道之不明，天下雖有美材厚德，而不能以自成自達。因於聞見之支離，窮年卒歲，而無所至止；若其氣質之不美，志念之不正，而假竊傳會，蠹食蛆長於經傳文字之間者，何可勝道！<sup>21</sup>

所謂「支離」非泛指吾人在知識的寬度上博學多聞，而在知識的深度上未能專精。「支離」一詞乃指謂知識學問的累積與德性生命的成長之間，缺乏必然性和一致性的關連。蓋知識的攝取係一種理智的認知活動，若不能啟發感動我們的人生態度，著乎心，行乎日用常行之間，則知識只是客觀靜態存有的知識，未必能化為生命踐履的行爲。因此，這樣的「知」只具備「真」的特性，未必能實現德性之「善」或「美」的價值。孔子說：「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。」<sup>22</sup>換言之，我們縱使在人倫道德方面吸收了不少知識，若不能在生命中起覺悟作用，化為我們的生命內在動力，則道德學的知識雖然可以說得頭頭是道，超常出眾，卻終究是空議論、閒知識。至此，我們當可了解象山何以責人「粘牙嚼舌」，「杜撰立說」、「起爐作竈」、「無風起浪，平地起土堆」的意思所在。因為這些都是不能激發生命意志力，起動道德實踐的虛說浮見，所謂：「學絕道喪，不遇先覺，迷其端緒，操末為本，其所從事者，非古人之學也。」<sup>23</sup>

至於如何幫助這一類型的知識分子能有所自覺而操務本要，象山在鵝湖與朱子論學時<sup>24</sup>，提出易操持的簡易工夫，他在和其兄復齋的詩中說：

<sup>21</sup> 全集，卷一，〈與姪孫潛書〉。頁13。

<sup>22</sup> 論語，〈衛靈公篇〉，第三十二章。

<sup>23</sup> 全集，卷十九，〈武陵縣學記〉，頁234。

<sup>24</sup> 鵝湖會係朱熹與陸象山的共同朋友呂東萊（祖謙）欲調和朱陸之異而安排於乾道六年庚寅（西元一一七〇年）六月江西信州府鉛山縣之鵝湖寺的聚會，可說是理學與心學三大潮流的交匯，影響頗大。

墟墓興哀宗廟欽，  
 斯人千古不磨心。  
 涓流積至滄溟水，  
 拳石崇成泰華岑。  
 易簡工夫終久大，  
 支離事業竟浮沉；  
 欲知自下昇高處，  
 真偽先須辨只今。<sup>25</sup>

這首詩的首句係根據《禮記·檀弓下》篇記述魯人周豐的話：「墟墓之間，未施哀於民而民哀，社稷宗廟之中，未施敬於民而民敬。」象山認為人見墟墓不禁興發悲哀的情感，見宗廟則油然而生莊嚴肅穆的欽敬之意，這是源自人內心深處的共同反應，乃人之常情。其超驗的人性深層依據，具有跨越時間及地域的永恒性和普遍性，象山指認此一真常心為人千古所不磨滅的本心。程明道（西元一〇三二～一〇八五年）在象山之前也曾講過類同的話，他說：「先聖後聖，若合符節。非傳聖人之道，傳聖人之心也。非傳聖人之心，傳己之心也，己之心，無異聖人之心。廣大無垠，萬善皆備。欲傳聖人之道，擴充此心焉耳。」<sup>26</sup>可與象山意旨相互發明。象山能舉人在日常生活中所表現的一般常情，當下指認本心，頗具警策之效。

第二句則出自《中庸》第二十六章：「今夫山，一拳石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多，及其不測，蛟龍魚鼈生焉，貨財殖焉。」浩瀚的滄溟之水，積累自源泉涓涓的細流，「泰華岑」指今之泰山華嶽，亦係由無數的一拳之土石所堆砌而成。《中庸》此言由文脈而言，是承上句「天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。」意蘊，象山取其

<sup>25</sup> 見全集卷二十五，〈鵝湖和教授兄韻〉，頁300。

<sup>26</sup> 見《宋元學案》上，卷十三，〈明道學案〉，頁23，民國六十四年，臺北：河洛圖書出版社。

據象山年譜載，象山有弟子傅子淵只知科舉進身之事，讀書一事只不過是借書中的說法來應付考試罷了。同時，另一弟子陳正己自象山處回家。傅氏問陳氏象山教人什麼？陳氏說象山從頭至尾整個月來所諄諄誨人者，只是「辨志」這件事。傅氏聽了後，當時並未深刻領略，等到有一天讀到《孟子·公孫丑》章時，內心頗然開悟，然而仍未知如何下手，因此求教象山。返家後陳氏問傅氏象山教人的首要事情是什麼？傅氏說是「辨志」，具體而言就是「義利之辨」。<sup>29</sup>依我們來看，象山所謂「辨志」就是要人把學問和人格連繫起來，高尚讀書人的志節，把讀書的目的淨化成提升及實現人生真實的意義和價值上，他說：

凡欲為學，當先識義利公私之辨。今所學果為何事？人生天地間，為人自當盡人道。學者所以為學，學為人而已。<sup>30</sup>

如何面對人生的終極關懷，確立一生的抱負理想，所謂「盡人道」、「學為人而已」是象山一生氣力所用之處，是象山哲學的真血脈、真骨髓，這是他心學的出發點，也是最後的歸宿點。

## 二、提示求真知實解的方法

所謂真知實解，是指讀書時要充分發揮吾人心思辨析、了悟、判斷及推理等功能，能理會實處，融會貫通，真見精髓，象山說：

某皆是逐事逐物，考究練磨、積日累月，以至如今。不是自會，亦不是

<sup>29</sup> 全集，卷三十六，年譜，〈三十四歲條〉，頁497。

<sup>30</sup> 全集，卷三十五，詹子南錄，頁475。



苟不明於理，而惟書之信，幸而取其真者也；如其偽而取之，則其弊將有不可勝者矣！<sup>33</sup>

又說：

其可同尊而信之者，固不可概以書不可盡信，而不之信；然亦不可以人之所信。而苟信之，而弗思也。<sup>34</sup>

## （二）識別輕重，選讀與精讀並俱

人有限的時間及精力極為寶貴，針對目標、識別群書的輕重關係，宜精讀處則沉潛涵養，宜略讀處則選讀重要者理會。

選讀的方式不落入形式，不限於一書、一篇論文或書中某一章節，端視內容是否精要，縱使其中一章節，亦可就其淺近易曉或精彩重要處研讀。例如，象山說：

告子一篇，自「牛山之木嘗美矣」以下，可常讀之。其浸溉培植之益，當日深日固也。其卷目與告子論，卻不必深考，恐其力量未到，則反惑亂精神，後日不患不通解也。此最是讀書良法。……尚書皇陶、益稷、大禹謨、太甲、說命、旅獒、洪範、無逸等篇，可常讀之，其餘少緩。<sup>35</sup>

這是象山就選讀的方法上舉例。案其所選《尚書》八篇皇陶、益稷、洪範、無逸四篇為伏生所傳的今文尚書，較屬可信。其餘四篇，屬王肅偽作，梅頤所獻偽古

<sup>33</sup> 全集，卷三十二，〈拾遺〉，《取二、三策而已矣》，頁377。

<sup>34</sup> 全集，卷三十四，〈策問〉，頁290。

<sup>35</sup> 全集，卷七，〈與邵中孚書〉，頁91。

文尚書中的四篇，已經由清儒閻若璩、姚際恒、段玉裁、王鳴盛、丁晏等人考證為偽書。可見象山不太注重訓詁考據的學術工作，而以是否具備義理來揆度典籍，《孟子·告子》篇，「牛山之木嘗美矣」一章，妙喻本心有戕害的危險，具修養立教的啓發價值，象山似乎特別喜好這一章，在《全集》中曾數次引用。觀象山所選的這些題材取向於修身治心之事，這似乎與其崇尚心學的務實態度有關。

至於做為精讀的部分，象山舉例說：

如中庸、大學、論語諸書，不可不時讀之，以聽其發揚告教。戕賊陷溺之餘，此心之存者，時時發見。若火之始燃，泉之始達。苟充養之功不繼，而乍明乍滅，乍流作室，則淵淵其淵，浩浩其天者，何時而可復耶？<sup>36</sup>

《大學》、《中庸》、《論語》三書，句句精要，時時讀它可發揚告教，警策吾人對本心的存在要常保自覺，以免被蒙蔽、移奪、陷溺而有所戕害。象山貫徹心學的立場，所選精讀之書莫不扣緊心學的骨髓處。

### （三）把握全書要旨，由易而難，循序漸進

讀書切忌以偏概全，流於主觀成見；讀書若斷章取義，則有獨斷的危險，缺乏客觀真實性，自然會陷於以偏概全的主觀成見。象山說：

讀書須是章分句斷，方可尋其意旨。……須明其句、大約知此段本言何事，方可理會。

觀今人之用其語者，皆斷章取義。<sup>37</sup>

<sup>36</sup> 全集，卷五，〈與戴少望書〉，頁61。

<sup>37</sup> 全集，卷六，〈與傅聖謨書〉，頁78。

宋儒多尚義理，對章句句讀雖常有所評義，然而就中國古代典冊的體裁形式而言，注釋及章句句讀之工夫不可省。這是忠實於原典，契合全書要旨的負責態度。象山雖主心學，崇尚義理，卻勸人不僅要注意章句，且須看注疏，以免固執己見。此外，在看注疏時須先精讀古注，因為古注較接近作者的時代，所言較能接近作者的原意。同時由於傳注日益繁多，吾人不可能全採盡信，因此，象山教人以合理與否來選擇注疏中的是非曲直。<sup>38</sup>

讀書不但要透過全書的整體文脈來把握全書要旨，同時在方法上還要注意由易而難，循序漸進。象山說：

學者讀書，先於易曉處，沉涵熟復，切己致思，則他難曉者，渙然冰釋矣。若先看難曉處，終不能達。

由學習心理學而言，學習應配合學習者的知識、經驗背景、個別性向、興趣、能力，由淺入深，由已知至未知，由具體而抽象是最合理的誘導方法。看書在原則上要選擇容易了解的讀，就同一本書、同一篇文章而言，亦當持著這個原則就易曉處理會。由這個基本原則，可衍生象山所主張的另一方法——循序漸近，他說：

為學有本末先後，其進有序，不容躐等。<sup>39</sup>

蓋讀書當視為一長遠成長之事，不可貪功、用力過猛戕害身心。讀書人也不可好勝心強，流於狂妄浮誇而疏於檢點；不知循序漸進，貪多求勝者，其蔽害在揠苗助長，欲速則不達；蓋銳進者，不易有持久的耐力，遇挫折時其退也速。

<sup>38</sup> 至類論點，可參見全集卷三十四及三十五語錄，卷二十贈二趙。

<sup>39</sup> 全集，卷七，〈與詹子南書〉，頁94。

## 第三節 教養論

教養論係象山心學所涵之實現德性價值的工夫論，其內容似可分為教育論和修養論二部分來探討。

### 一、教育論

一般人都知道象山在宋明儒學中拓展，建樹了影響久遠的心學根基，卻不太注意象山熱心教育、誨人不倦的教育貢獻。吾人由《全集，卷三十六，年譜》得知象山於三十四歲那年「在行都、諸賢從游，先生朝夕應酬問答，學者踵至，至不得寢者，餘四十日，所以自奉甚薄，而精神益強，聽其言者，興起甚衆。」同年七月返家於槐堂講學，這是他一生興發教學的開始。四十九歲登貴溪應天山講學。

由年譜五十歲，得觀象山教育事業至高峰，象山於該年將應天山改名為象山，學徒各處來此結廬，課堂上經常為數十人至一百多人。象山曾揖陞講坐，面色粹然，精神炯然，每當講到痛快淋漓處，不禁回視年齡最小，坐在最後座的弟子傅季魯說：「豈不快哉！」學生至其居室請益時，象山總是和氣可掬，因材施教予以啟發，不是教以涵養，就是明示讀書方法而無閑話可說。平時教學，首先教人要收斂精神、涵養德性，學生們也虛心地俛首聽講。象山講學不只是講書，而是要啟發人人內在的本心，有時亦取經書上的話語來印證，初學者原有想質疑、致辯的，或想以學自負者，等親聆教益後，多心服口服，不敢再說。他遇到學生辭難達意之困時，象山代為說出，宛如其知己，從而開導誘發。他遇到學生有片言支辭足取時，必不吝嘉許獎進。象山態度誠懇真摯，口音清響，聽者無不感動奮礪。象山在教育事業上頗具敬業樂群的精神，其講論終日不倦，夜亦不

困，學者連日應酬，勞而蚤起，精神仍愈覺炯然。居山五年間，閱其簿，來見者超過數千人之多。象山的教育工作實在是值得我們敬佩和學習者。

至論象山的教育宗旨，自然是環繞著其發明本心，醒人自覺，務實成德的心學為大前題。象山所以注重心學，由心居身的靈覺感應義，主宰義而言，皆屬生機活躍的動態面，因此，心學之為實學，在於其能把握心的活性質以務實踐履，表顯人之生命莊嚴的真與善之價值。潛藏於其中的關鍵在於「實行」。象山以銳利的觀察，洞見吾人「實行」的活性質，深深的明白到，若不能把人的整個生命托付於既存有亦活動的本心，則在德性的踐履上將不易得到直截之「行」這一德性生命的血脈。因此，象山把握到德性之實踐在於「行動」這一樞紐，窮溯到行動的根源性依據和動力——本心的存在，教人在生命活動中回歸到本心之所向，自可以一應萬，德行生命則可一脈流通了。象山主「行」的心學特色連朱子亦為之信服，朱子答項平甫書有云：

大抵子思以來，教人之法，尊德性，道問學，兩事為用力之要。今子靜所說是尊德性，而某平日所聞卻是道問學上多。所以為彼學者，多持守觀，而看道理全不仔細。而熹自覺於道理上不亂說，卻於緊要上多不得力。今當反身用力，去短集長，庶不墮於一邊耳。<sup>40</sup>

象山的反應是「朱元晦欲去兩短合兩長，然吾以為不可。既不知尊德性，焉有所謂道問學？」「尊德性」顯然是象山教育宗旨的意義所在。我們可以說象山的學問在於如何堂堂正正地做個有德行的人，這也是他教育的價值觀、目的論所在。

了解象山的教育宗旨和目的後，我們可以進一步的來探討其教育方法，為簡明起見，象山的教育方法可列舉為下面各項：

<sup>40</sup> 象山全集，卷三十六，年譜，〈四十五歲條〉，頁501。

## （一）辨志

象山說：「人要有大志，常人汨沒於聲色富貴間，良心善性都蒙蔽了。」<sup>41</sup>所謂「人要有大志」，意指人應當回歸肯定人性深處中具莊嚴意義和價值處的「良心善性」，抱持做天地間第一等人的終極理想，將自我一生的努力全幅投入其間，超越世俗「聲色富貴」的迷惑和陷溺，卓然有所立。因此，當吾人在接受教育、讀書學習時，應該面臨人的這一生，反省出值得努力追求的價值理想，而在自己受教育、讀書學習的態度上，確立自己的真實動機。

象山的為學既在學做人，尊德性，則辨志的落實處就在於義利之辨，藉此以澄清自我認識、自我所當走的路向。象山在其著名的〈白鹿洞書院講義〉中說：

人之所欲，由其所習。所習由其所志。志乎義，則所習者，必在於義，斯習在義，斯喻於義矣。志乎利，則所習者，必在於利，所習在利，斯喻於利矣。故學者之志，不可不辨也。

「志」是生命意志，是吾人具意向性行為的推動力。所謂義利之辨就是在展望自我的生命前程，做了價值抉擇後，如何念念於茲而在為學做人的日用生活層面能遮撥不合理的利欲，明辨似是而非的意見，「使聲色富貴」剝落於身心之外，不為所纏，而使「良心善性」、是非曲直、誠偽真邪充塞流行，昭然朗現在自我的生命世界中。因此，其辨志是要人從行為的內在源頭處，自我覺醒和自我批判，以便在動機上正本清源，象山說：

學者須是打疊田地淨潔，然後令他奮發植立。若田地不清潔，則奮發植立不得。古人為學，即讀書，然後為學可見。然田地不淨潔，亦讀書不得。若讀書，則是假寇兵、資盜糧。<sup>42</sup>

<sup>41</sup> 全集，卷三十五，包揚顯道錄，頁454。

<sup>42</sup> 同前註，頁467。

總之，象山教人首要於「辨志」，是針對士人在科舉取士蔽於利欲者，而予以親切指點，使之軒昂奮發而不沉理在卑陋凡下處。象山認為人能辨志，學者才能在學習時究明道德與技藝的輕重、主從、內外關係。如此，讀書才能真正地明理見道，養心而進德。

## （二）啟發人自主的思考能力

象山有鑒於人人皆有自覺反省的潛在思考能力——心的作用，因此，其施教特別強調培養學生發用心思的靈覺能力，在教學時常使用誘導式的啟發法，他說：「自立自重，不可隨人腳跟，學人言語」、「凡事只看其理如何？不要看其人是誰。」<sup>43</sup>他在講經書時，常以啟發人的本心，要人自發思慮去想去做。其教人持懷疑求是的態度，用意亦在此。

## （三）去學說，主採發明本心的簡易法

宋儒嚴明師道重學規，例如朱熹、呂伯恭等在講學處均設置成文的學規，或刻於石板上，或貼示在牆壁上，警策師生共同恪守。其優點在醒目及有明確的規範可循，缺點則偏在外鑠之功，而使人少自覺內省之效。象山則去除學規，教人由根本上理會，象山說：

某平時未嘗立學規，但常就本上理會，有本自然有末，若全去末上理會，非惟無益，今既於本上有所知，可略，地順風吹火，隨時建立，但莫去起爐作竈。<sup>44</sup>

蓋象山之意，吾人品性的陶冶在於自動自發才能持久有成。否則規條雖嚴密，然

<sup>43</sup> 同註41，頁472。

<sup>44</sup> 同註41，頁461。



而在道德他律的方式下，終難保證力行不斷，唯有發明本心，時時操持發用本心，才能在有根有源下，使德性行爲生生不息。〈年譜五十歲條〉載：「先生之講學也。先欲復本心，以爲主宰，既得其本心，從此涵養，使日充月明，讀書考古，不過欲明此理，盡此心耳。其教人爲學，端緒在此。」象山亦嘗舉一學者詩說：

讀書切戒在荒忙，  
涵詠工夫興味長，  
未曉莫妨權放過，  
切身須要急思量；  
自家主宰常精健，  
逐外精神徒損傷，  
寄語同遊二、三子，  
莫將言語壞天常。<sup>45</sup>

首詩難免帶有禪味，由此亦可知象山活現本心，多採從血脈上感動人的教法，是很難排除他不曾受禪宗本心說之影響。張君勵說：

我認爲陸九淵可以說是一個僅在方法上的禪家思想信奉者。陸九淵生當禪宗盛行之時，而禪宗又的確不重讀書和文字功夫，只重內心的頓悟。陸九淵不得不受這種觀念的影響。不過，他棄絕禪宗的出世態度，只保持其內求本心的方法。他在方法上應用禪家的技巧，在道德生活的完成的儒家思想的展開上直接訴諸本心。<sup>46</sup>

<sup>45</sup> 全集，卷二十四，傅季魯編錄，頁406。

<sup>46</sup> 張君勵，「新儒家思想史」（上冊）頁259，張君勵先生獎學金基金會，民國六十八年。

張先生的評論甚為公允，堪值得我們參考。

#### (四) 身教重於言教

儒家向來認為人師重於經師，身教重於言教。蓋言教訟，身教則從。象山既認為人生長在天地之間，為人當盡人道，為學做一堂堂正正的人，這一切教化皆有賴於從其自身做起，以自身為範式。其高足袁燮所言其由象山身上得到的精神感召最足表彰，他說：

燮識先生於行都，親博約者屢矣，或竟日以至夜分，未嘗見其少有昏怠之色，表裏清明，神采照映，得諸觀感，鄙吝已消，矧復警策之言，字字切己歟！先生之沒，餘二十年，遺言炳炳，精神猶在，敬而觀之，心形俱肅，若親炙然。<sup>47</sup>

## 二、修養論

### (一) 切己反省，回歸本心，立乎其大

象山認為修養做人的工夫入路「不過切己反省，改過遷善。」<sup>48</sup>所謂「切己反省」意指基於主體生命的價值自覺意識，勇敢的面對現實生活中陷溺、蒙蔽的自我，誠懇真切的反省和批判。人應內證本心的顯現而深切反悔，從而毅然揚棄實然的、非道德的舊我，藉著本心實在地覺醒，易途改轍於番然自省後的道德的、應然的真我，使本心活現出來。

<sup>47</sup> 全集，卷三十六，年譜。嘉定五年壬申條下所錄，〈袁燮刊先生文集序〉。

<sup>48</sup> 全集，卷一，〈與曾宅之書〉。為求文理的接續，特將上下二段話的秩序對調。

經切己反省、自覺徹悟後，肯定本心，回歸本心，欲使此生此後不再放失和迷掉本心，毅然地為自我的生命立乎其大。有人譏象山講學空洞得只有一句「先立其大」，象山不以為忤，並肯切的說「誠然」，可見立乎其大對象山而言，是生命中極莊嚴偉大的一件難為事，這是需要經歷生命中大醒悟及大轉化才能辦得到的，象山說：

必深思痛省，袂去世俗之習，如棄穢惡，如惡寇仇，則此心之靈，自有其仁，自有其智，自有其勇。私意俗習，如見晷之雪，雜欲存之而不可得。此之謂先立其大。（全集，卷十五，〈與傅克明書〉）

## （二）收拾精神，活出具有主宰性的德性生命

在象山的修養工夫中，為了避免心為事累及為利欲所遷，以至沉淪陷溺，特教人要收拾精神，他說：

人精神在外，至死也勞攘。須收拾作主宰，收得精神在內，時當惻隱即惻隱，當羞惡即羞惡。誰欺得你，誰瞞得你，見得端的，後常涵養，是甚次第。（全集，卷三十五，包揚顯道錄）

所以須收拾精神，係因人若欠缺本心的靈覺自醒，則易被外物迷惑，精神被牽引外出逐物，這就是孟子所謂以小體害大體，放失本心了。然而，當人心不明時，又如何能作得主宰而收拾精神呢？象山則求諸具超驗性且涵蓋無限的天理了，天理落實於主體生命內而為主體的本心本性，心即理，能返歸本心、活現本心，自然主宰吾身避免受蔽於物而悖理違義了。象山說：「蓋心，一心也。理，一理也。至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二。……只「存」一字，自可使人明得此理。此理本天所與我，非由外鑠。明得此理，即是主宰，真能為主，則

外物不能移，邪說不能惑。」

### （三）拜師擇友與日用相協

「師」的職責在傳道、授業和解惑，若不拜師勤習則學無由進。「友」指益友能有所切磋琢磨，共進於善域。若學而不尚友，則無從共學互勉。因此，在修養的漫長路途上不能不拜師擇友。

象山說：

學無師授，聞見雜駁，而條貫統紀之不明，凡所傳習，只成惑亂。<sup>49</sup>

又說：

天下若無著實師友，不是各執己見，便是恣情縱欲。<sup>50</sup>

象師友，去己之不美也。人資質有美惡，得師友琢磨，知己之美而改之。<sup>51</sup>

師友的砥礪不但在吸收知識中相互研習可收集思廣益，且可藉不同觀點的參研而達客觀之境，不被主觀偏見所蒙蔽，還能培養自己的理解力、批判能力，增益見識。同時，人在德性修養上，亦可比較出自己與他人的優缺點，習人之長改己之短，當可收敦品勵德之益。

### （四）尊德樂道，優柔涵詠

象山修養論的核心既在點發價值意識的自我覺醒，將非本質性的自然生命轉

<sup>49</sup> 全集，卷六，〈與傅聖謨書〉，頁78。

<sup>50</sup> 全集，卷三十五。

<sup>51</sup> 同前註，頁474。

化爲道德實存的本質性生命，則一切工夫盡在活現此心此理。人若能使此心此理恒存於我的意識之流，成爲主宰性的意識，源源不絕地有無限量的發用，則可貞定吾人的德性生命，使之可久可大，終成聖賢人格。雖然象山直指德性生命的源頭——本心，覺醒吾人完成做人的使命感，教法簡易直截。然而，吾人又如何在此既定目標後，使吾人在現實生活中不以功利燥迫之心來面對德性修養，能不過不及地在生活中自然涵詠，而不半途而廢呢？象山說：

要知尊德樂道，若某不知尊德樂道，亦被驅將去。<sup>52</sup>

德性生命的修養，從本心自覺的念慮之微，至豐原高明的聖賢人品，其間自我實現的發展歷程，猶如從一粒不起眼的芥樹種子，成長至亭亭如蓋的喬木。誠如象山所言，吾人唯有培養尊德樂道的生命情操，才可能以脈脈相繼，沛然不竭的生命意志力，優柔涵詠，共此一生。如此，昔規模雖人今日視之或嫌狹窄而不足觀，然而「涓涓之流，積成江河」終能日趨廣大，氣象萬千，卓然有成。

<sup>52</sup> 卷三十五，包揚顯道錄，頁457。



---

## 第七章 胡五峰與湘學

---



胡宏（西元一一〇二～一一六一年）福建崇安人，隨父兄避戰亂於湖湘一帶，後因居衡山五峰而被人稱為五峰先生，著作以《知言》為代表。五峰門人最出名者是張栻（字欽夫，號南軒，西元一一三三～一一八〇年），可惜不善紹述師學，故全祖望謂五峰弟子，寥寥寡傳。主要原因是五峰門下大多潛隱湖湘講學，少與他方學者進行學術交流。再者，陸象山崛起於江西，為朱子最大論敵。鵝湖會（西元一一七五年）後，學界咸矚目「朱陸異同」，且程朱學派形成「世儒」地位，入元朝提升為官學。因此，湖湘學寂然隱沒，經南軒一傳而衰。儘管如此，胡宏是南宋最早持「以心著性」論而與朱子「性即理」說，形成迥然不同的湖湘學派代表，亦不可忽視他在《知言》一書中所論述的道、理、心、情等重要範疇中，以心性關係論「仁」之德行實踐最突出。張栻在《知言序》謂：「今先生是書，於論性特詳焉。」茲扼要紹述其思想精義處。

## 第二節 心、性與理之相互關係

胡宏認為人的天性無善，卻有好惡的傾向。他指出：「凡天命所有而衆人有之者，聖人皆有之」，例如不分別聖人或凡人，凡人皆天生具有情、欲。聖人與凡人之區別在於聖人的情慾生命發而中節，凡人則發而不中節。胡宏所言「中節」語出於〈中庸〉，他詮釋說：「中者，性之道也。」<sup>6</sup>若依是非善惡的判準而言，人的言行有所過或不及，則流為偏頗，不得謂為「中」，也不得確認為「性之道」。他以言行無過或不及而恰如其分為「性」之「中道」。人的道德行事是否合乎中道，繫於其所好所惡何在？五峰說：「好惡性也。小人好惡以己，君子好惡以道，察乎此則天理人欲可知。」<sup>7</sup>好惡是君子有道德理性之判斷和自覺，以道德涵養出來的情操，自主自發的好惡以「道」為尺度。小人則在義利之辨上，對私心利欲的好惡超過了對天理依違的道德意志。

在義利之辨及對道義或私欲的自由抉擇上，心居關鍵性的核心地位。五峰說：「未發只可言性，已發乃可言心。」<sup>8</sup>蓋心的靈明智能有理性的認知作用和實踐理性，所謂：「心者，知天地，宰萬物以成性者也。」<sup>9</sup>「性」內蘊於心、藏諸用，「心」是感應外物之刺激而呈現出來的。若心能依順內在於「性」之性向來行事，則是將天理本性顯諸於心的作用呈顯。若依體用一源的關係而言，心性相依不離，心承體發用，即用顯「性」的所當然之則，這是「以心成性」的理論。五峰說：「此心本於天性，不可磨滅，妙道精義具在於是。聖人則寂然不動，感而遂通，而百姓則日用而不知耳。」<sup>10</sup>所謂以心成義之精義在於心能自覺的將內具的「妙道精義」。在與外在世界互動時，不勉而中的感通出來，亦即將人生命中的天命之性充分實現而予以完滿化。「盡心」是孟子心學的核心論點，

<sup>6</sup> 《知言》，卷一。

<sup>7</sup> 同上。

<sup>8</sup> 《宋元學案》，卷四十二，〈五峰學案〉。

<sup>9</sup> 《知言》，卷一。

<sup>10</sup> 《胡宏集〈與原仲兄書〉》

「成性」是《易經繫辭傳》「成性存存，道義之門」的提法，後由張載闡發，王峰綜合前賢既有說法而關聯起來，形成盡心成性說。

### 第三節 天理人欲，同體異用，同行異情

五峰〈知言〉之要旨在於揭示「道充乎身，塞乎天地」無所不在，甚至「存乎飲食男女之事，而溺於流者不知其精」。既言天理本性內具於「心」，則「命之理，性之道」不能茫味無知，應發揮「心」即是明道的靈智和自發於行的靈能。他在〈知言〉文中推論出：「天理人欲，同體而異用，同行而異情，進修君子，宜深別焉」。天理與人欲的理與欲具在同一事體，君子與小人的義利之辨和實踐有別，則同一事體因心之好惡道義與私利之抉擇不同，而呈現「心」之發用有不同的情況。換言之，君子與小人能在同一事行上異其情實，例如，君子與小人皆有同一飲食男女之事行，小人見利忘義，以淫欲為常，謂為發而不中節的「人欲」，君子則深明大義，發而中節，以合情合理為行事之據，不溺於淫欲，故謂為以天理安頓人欲之中和之德。因為五峰斷其「以保合為義也」，〈中庸〉有言：「君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察（昭著）乎天地。」五峰得〈中庸〉之義而於《知言》云：「天得地而後有萬物，夫得婦而後有男女，君得臣而後有萬民；此一之道，所以為至也。」

「天理人欲，同體異用」究其所以同行而異情，其關鍵由朱子所釋道統之依據「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，永執厥中」的心學而言，其關鍵在「心」，這是理學家們的共識與共義，五峰亦不例外。他在《知言》云：「心無不在，本天道變化，為日用酬酢，參天地，備萬物。心之為道，至大也，至善也。」至善本心若在日用常行之間，時時處處本天道來應事接物，則一切依順天理之流行，而臻參天地、備萬物的道化至境。孟子所謂：「上下與天地同流」。明道所言：「只此便是天地之化」，天地化育的好生之德，貫通心之感通不已而豁顯形著，這是他所以謂「心之為道，至大也，至善也」的深層原因。

## 第四節 唯仁者能盡心成性

孔子曾說：「苟志於仁，無惡也。」（《論語·里仁》）、「爲仁由己也」（《顏淵》）孔子更期勉修德的仁人君子，應時時有自覺的反省自己之言行是否悖反了仁德，他說：「君子去仁，惡乎成名，君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」（《里仁》）五峰既然以天理人欲乃同體異用，同行異情爲念，則意味深長的提點出有崇高君子之志的人，應能先有內在自覺的體證仁之實有於己，再時時不忘以仁德盡心成性。《知言》卷四有一段他與彪居正的問題頗爲精闢：

彪居正問：心無窮者也，孟子何以言「盡其心」？曰：「惟仁者能盡其心。」居正問爲仁。曰：「欲爲仁，必先識仁之體。」曰：「其體如何？」曰：「仁之道弘大而親切，知者可以一言盡，不知者雖設千萬言亦不知也……」曰：「萬物與我爲一，可以爲仁之體乎？」曰：「子以六尺之軀，若何而能與萬物爲一！」曰：「身不能與萬物爲一，心則能矣。」曰：「人心有百病一死，天下之物有一變萬生，子若何而能與之爲一！」……曰：「齊王見牛而不忍殺，此良心之苗裔，因利欲之間而見者也。一有見焉，操而存之，存而養之，養而充之，以至於大。大而不已，與天同矣。此心在人，其發見之端不同，要在識之而已。」

「仁」是人與生俱有的先驗道德本性，涵義極爲豐富，具有道德理性，道德意志、愛、道德情操等屬性。我們無法以經驗語言用界說方式窮盡。寂然不動的仁性在生活情境中被道德事件感通，則不容已地發爲仁心。吾人若能即仁心感發的當下，逆覺體證其所以然的仁性係根於仁心，則是「識仁之體」。仁性發爲仁心，吾人若能自覺的珍愛「此良心之苗裔」充分存養推擴，則仁心的向外感通與物無對立，遍潤萬物，不自覺地渾然與萬物化爲一有機的大生命體，亦即與萬物

爲一。

仁性由生活世界之召喚而感通爲愛及存有界之仁心，能感通亦即人的道德心靈之流向與他人他物融通無間。我們若透過范仲淹所云人飢若己飢、人溺若己溺之感通，湧現出不忍人之心，則是仁心感知他者之痛苦而與之聲氣相通、情性相感。這一化解主客對立而轉成主客交融的精神狀態就遮撥語而言「不麻木」，就仁心之能體貼他者之感受而言就是性靈生命層的「感通」狀態而非知識論進路的對感覺與料之感覺，這種由仁心感通的實存性體驗工夫，是五峰以仁心顯露仁性的逆覺體證之「識仁」工夫，這是存養推擴的「盡心成性」之先決條件，亦即必要條件。





葉適集浙東永嘉事功之學的大成，與南宋的朱熹、陸象山鼎足為三大學派。葉適的義利之辨最足突出其倡事功之學而不失為淑世之儒者。本章分別由葉適之前，宋儒義利之變的內涵及源流；葉適義利之辨的時代背景及學術淵源；其義利觀的理論與實際主張等面向來闡釋葉適的義利觀及其在倫理學中的定位和意義。

## 第一節 葉適之前儒家學者對義利之辨的流變

孔子曾說：「君子喻於義，小人喻於利。」<sup>1</sup>「君子」意指具有美德之人，「小人」則指一般市井小民。兩者之間是否有品德，義利之辨係一重要的指標。「義者，宜也。」<sup>2</sup>謂有德之人言行舉止適宜，合乎為人處世的內在義理及外在實踐的規範。「小人」則唯利害是問、唯利是圖，不顧及言行內在的合理性及外在的社會規範。孔子雖義利對舉以對顯「君子」或「小人」的人格差異，卻不意謂「義」或「利」有因本質不同而其相互排斥性。蓋孔子在政治上高舉「博施濟衆」的理想，期盼為政者能為民興利除害。在個人的價值觀上，孔子說：「不義而富且貴，於我如浮雲。」<sup>3</sup>這是指他恥於享受不義之財和權位。孔子曾明確的說過：「邦有道，貧且賤焉，恥也。邦無道，富且貴焉，恥也。」<sup>4</sup>可見孔子的處世態度，並非一昧的求仕、求富貴或頑固的求隱，拘執於貧賤。抱持淑世理想的儒家是入世的，並不拒斥個人合乎義的富貴，更不排除合乎社會正義的公共福利。

北宋李觀（字泰伯，號盱江，西元一〇〇九年～一〇五九年）處真宗、仁宗時期，政權漸趨腐化，社會矛盾或危機日深。李觀自稱「邑外草萊之民」，以經國濟民為念，乃「潛心著書，研極治亂」<sup>5</sup>。李觀的哲學思想在究明義理，意在經世致用，主張「強本節用」，他評論了儒家的義利觀，謂：

愚竊觀儒者之論，鮮不貴義而賤利，其言非道德教化則不出諸口矣。然《洪範》八政，「一曰食，二曰貨」。孔子曰：「足食，足兵，民信之矣。」是則治國之實，必本於財用。……禮以是舉，政以是成，愛以是

<sup>1</sup> 《四書·論語·里仁篇》。

<sup>2</sup> 《禮記·中庸·哀公問政章》。

<sup>3</sup> 同上，〈述而篇〉。

<sup>4</sup> 同上，〈泰伯篇〉。

<sup>5</sup> 《李觀集》，北京：中華書局，一九八一年八月第一版，頁71。

立。咸以是成，反是而克爲治者，未之有也」<sup>6</sup>

他批判許多儒者嚴義利之辨，將兩者置於對立相隔的狀態。事實上，義與利並非水火不容的二值邏輯，取此則捨彼，就彼則捨此，儒家道德教化之實踐，不論是典禮之舉行，成就治政，或以愛心助人成人等，皆有藉財力之資用。儒典中不乏言養民、保民之事皆得充盡物力、人力之利。因此，李觀的哲學不但講義理，且更正視經世致用的器物之學。他說：「爲學必欲見根本，爲文必欲先義理。」<sup>7</sup>、「文者，豈圖筆札章句而已，誠治物之器焉。」<sup>8</sup>明根本之義理，進而善於治器物是實現康國濟民之志必走的路向。他於慶曆癸未年間，自編文稿十二卷，在卷首《自序》自述說：「自冠迄茲十五年，得草稿二百三十三首，將恐亡散，姑以類辯爲十二卷寫之。間或應用而爲，未能盡無愧。」<sup>9</sup>李觀將義理之學導向經世致用之途，即其所謂「應用而爲」的治物變世之志。對他們而言，能明義以利天下之民，才是真正的經世之儒。

<sup>6</sup> 同註5，頁133。

<sup>7</sup> 同上，頁288。

<sup>8</sup> 同上。

<sup>9</sup> 《李觀集》頁2。

## 第二節 葉適義利之辨的時代及學術背景

葉適（字正則，西元一一五〇～一二二三年），浙江永嘉（今為溫州市）人。晚年的葉適住在永嘉城外的水心村講學著書，被人稱為水心先生。他所處的時代經歷了高宗、孝宗、光宗及寧宗四朝代，係長期積弱，蒙受靖康之恥的南宋時代。在其歷史的際遇中，外有民族衝突，內有政治、社會和思想的矛盾，葉適對南宋的政治形勢曾做過深刻的分析，他說：

今夫天下多才勇之士，居於可以有為之地，而終於無以建立。或反以敗亡隨之者，此無他，不能見天下之勢，而陷溺於流俗之習也。<sup>10</sup>

他所謂「流俗之習」意指宋開朝以來的政治格局及心態已注定長期積弱的因素<sup>11</sup>，苟且偷安之風積習長久。宋仁宗採不戰的守勢後，老臣以和親避狄為上策，學士大夫則多傾以因循苟簡為正論。

葉適的思想淵源於浙東永嘉先輩，永嘉學派也有一曲折發展的歷程。該學派溯源於北京「永嘉九先生」<sup>12</sup>承傳伊洛之學。南渡後，永嘉學派曾隨洛學一度遭禁而衰落過，幸經鄭伯熊兄弟重振，依然承接著二程的「統紀」。「省己修德」是鄭伯熊所突出的思想特徵。葉適嘗謂：「永嘉之學，必兢省以御物欲者，周作於前，而鄭承於后也。」<sup>13</sup>永嘉之學發展至與伊洛之學有別的事功之學，薛季宣（西元一一三四～一一七三年）為一轉折點。他對明「道」不涉事務，清談脫俗之天人性命之學有所不滿。他針對現實的民間疾苦而思救世救人之志，提出：

<sup>10</sup> 同註9，卷二十七，〈上西府書〉，頁541。

<sup>11</sup> 請參考筆者〈朱熹的政治思想〉一文，收入《儒家的淑世哲學》一書，臺北市，文津出版社，一九九二年初版，頁179-218。

<sup>12</sup> 他們是永嘉人周行己、許景衡、劉安上、戴述、趙霄、張輝、沈躬行、蔣元中。其中，以同行己為最重要，他師事程伊川，傳伊洛之學，又受學載門人呂大臨，兼傳關學。

<sup>13</sup> 《葉適集》卷十，〈溫州新修學〉。

「以求經學之正，講明時務本末利害，……無爲空言，無戾於行。」<sup>14</sup>他的弟子陳傅良（字君智，西元一一三七～一二〇三年）繼承其實理實事思想，且做了進一步的發展。據《宋元學案》卷五十二所載，陳傅良「解剝於《周官》、左史、變通當世之治。」指明「六經之學，競業爲本」學風粲然於永嘉地區，爲朱熹門人所不喜，視之爲「功利之學」。

其治學主軸在「根柢六經，折衷諸子，剖析秦漢，迄于五季。」<sup>15</sup>，對「六經諸史子以及宋《文鑒》」做了廣泛的論述，成就了宏揚事功之學的代表作《習學記言序目》。他的事功之學成了與南宋朱、陸之學鼎足爲三的局面。全祖望說：「乾、淳諸老既歿，學術之令，總爲朱、陸二派，而水心斷斷其間，遂稱鼎足。」<sup>16</sup>

至於永嘉事功之學的特色，葉適評薛季宣學說時指出：「永嘉之學，必彌綸以通世變者，薛經其始而陳緯其終也。」<sup>17</sup>從中國哲學史觀之，大凡注重經世致用的學者，多由歷史事實切入。事功取向的永康學派之陳亮，永嘉學派的薛季宣、陳傅良皆屬之。至於葉適，在就事論理的態度下，主張經史並重。他主張以經義明史事，以史事證經義，經史應交互參研。他說：「經，理也；史，事也。《春秋》名經而實史也，專於經則理虛而無證，專於史則事礙而難通。」<sup>18</sup>黃宗議謂：「永嘉之學，教人就事上理會，步步著實，言之必可行，定以開物成務。」<sup>19</sup>葉適將永嘉之學推展至理事交融，不虛言義理，行事講求效益，堪謂爲永嘉事功之學的集大成者。

<sup>14</sup> 薛季宣，《浪語集》，卷二十五，〈答象先侄書〉。

<sup>15</sup> 門人孫之弘（《習學記言序目》嘉定十六年序）一文。載於葉適《習學記言序目》，北京：中華書局，一九七七。

<sup>16</sup> 《宋元學案》，卷五十四，〈水心學案〉。

<sup>17</sup> 《葉適集》，卷十，〈溫州新修學記〉。

<sup>18</sup> 《葉適集》，頁221。

<sup>19</sup> 《宋元學案》，卷五十二，〈艮齋學案〉案語。

### 第三節 義利觀之理論及實際主張

永嘉事功之學對儒家先聖先賢所判明的義利之別而呈現的異質性對立，進而闡明其間可相容的相互關係。永嘉學派對義利關係之調和，大抵援用《易》〈文言傳〉所言：「利者，義之和也。」葉適說：

古人之稱曰：「利，義之和」；其次曰：「義，利之本」；其後曰：「何必曰利！」然則雖和義猶不害其為純義也。<sup>20</sup>

和洽言：「古之大教在通人情。」……故古人以利和義，不以義抑利。<sup>21</sup>

《易》稱：「利者，義之和。」孔子言：「小人喻於利。」體其所和，聖賢之用也；察其所喻，小人之歸也。<sup>22</sup>

孟子與梁惠王論義利之辨時澄清了「義」或「利」的概念不同，卻未說義或利不可能有互動互涉的關係。從孟子訴求養生送死而無憾的王道政治理想而言，孟子反對的是個人自私自利的不義之利，肯定王道政治應感念天下蒼生的疾苦，致力於興天下人合情合理的大利，除去不合情理的公害。同為儒典的《易》書言：「利者，義之和也。」肯定個人、社會及國家追求合義（宜）之利。乾卦文言傳謂：「利物足以和義」意指充養萬物，使萬物的生命在生意盎然中展露內在本性所涵的諸般美善，在共存共榮的致中和境地裡各適其性、各遂其生。因此，《易·繫辭下傳，第一章》謂：「理財正辭，禁民為非曰義。」〈繫辭上傳，第十一章〉云：「備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人。」〈繫辭下傳，第五章〉說：「君子藏器於身，待時而動，何不利之有？」《易》認為政治的崇高目標在通天下之志，開物成務，以人文化成天下。安頓人我、物我所構成的群體

<sup>20</sup> 《習學記言序目》，卷十一，《左傳》。

<sup>21</sup> 同上，卷二七，《三國志·魏志》。

<sup>22</sup> 同上，卷三〇，《晉書》。

大生命係聖人（理想的執政者）崇高的志業，因此，〈繫辭上傳，第五章〉謂：「富有之謂大業，日新之謂盛德。」〈繫辭上傳，第七章〉則總結的說：「夫易，聖人所以崇德而廣業也。」葉適認為「義」或「利」雖分屬不同的概念，兩者有尖銳的對立而呈緊張衝突時，卻也有以「義」規範「利」，不以義抑利的辯證統合義。因此，在他的觀點中，以利合義，不但不害「義」淪為不義，且能達成經世濟民的儒家淑世之志。當然，葉適所不許者是見利忘義、唯利是圖，只知營求不義之利的小人行徑。葉適指出：「魯褒錢神論，史謂疾時者共傳其文。……信如褒之論，則利固為實，義者名而已矣，而何以疾為！《易》又稱：『理財正辭，禁民為非』，其嚴如此。而後世猶以利為義，況此論乎？此尤可歎爾。」<sup>23</sup>

葉適的義利觀，從動機觀之，則有鑒於宋代的積弱不振、民生疾苦，意欲解決政治、經濟上的現實難題，提振國勢，造福百姓。因此，他肯認崇義養利，隆禮致力，亦係古代君臣經營天下公共事務之方針。儒者既習《詩》、《書》，尤當究心於是也。他說：「以《詩》、《書》考之，如其崇義以養利，隆禮以致力，其君臣上下皆有潤大迂遠之意，而非一人之所自能者。」<sup>24</sup>就儒家的外王理想和抱負而言，經世致用，博施濟眾以解決天下民生之疾苦，責無旁貸。因此，葉適指出了董仲舒義利之辨的局限性，易流於不識時務的陋儒之見。他批評的說：

「仁人正誼不謀利，明道不計功」；此語初看極好，細看全疏闊。古人以利與人而不自居其功，故道義光明。後世儒者行仲舒之論，既無功利，則道義者，乃無用之虛語爾。然舉者不能勝，行者不能至，而反以為詬於天下矣。<sup>25</sup>

<sup>23</sup> 同上。

<sup>24</sup> 《水心別集》，卷三，《士學上》。

<sup>25</sup> 同註20，卷二十三，《前漢書》。



葉適認為董仲舒辨明義利之別，且勉人做正義明道的仁人，意思頗佳。然而，董仲舒語意欠周詳，而有疏闊處。蓋古人捨己為人，為大眾謀福利，可謂「道義光明」，但是後世儒者在解讀「不謀利」和「不計功」時流於片面的理解。在執偏義以概全義的落差下，道義與功利一刀兩斷。在義利失去聯繫和辯證性的統合下，「道義」成為無法促進福國利民的虛語。至此，儒家義利之辨被人片面理解而有所詬病。

對葉適而言，儒家的仁人君子不能只局限於正「義」，還應捨己為人的謀天下人之福利。同時，仁人君子也不能僅但求明「道」，還得有講究如何福國利民的功效觀念。如是，仁人君子才真能不僅獨善其身，還得能治平國家天下，落實儒家兼善天下的外王宏願。近人蕭公權謂：「水心重實用而言功利，與李觀、陳亮等固根本契合。」<sup>26</sup>可謂公允之論。

葉適不但在理論上提出崇義養利的重事功觀念，且關心時勢，深究客觀的處境和難題，直言不諱的向當時皇帝提出種種興利除弊的國是建言。他針對現實的具體狀況，就事論事地詳細分析了彼時政治、經濟、軍事所存在的六大問題，那就是「國勢未善」、「事未善」、「民未善」、「兵未善」、「財未善」及「紀綱法度未善」等六問題。宋寧宗時，葉適曾支持韓侂胄的北伐收復失地主張，但是反對準備不足下的貿然行動。他接連上書寧宗，提議：「備成而後功，守定而後成」<sup>27</sup>請「修寶政」以加強邊防，「修實德」以減輕賦稅、節約開支。結果，韓氏未接受其建言，貿然出兵，終導致全線潰敗。義利觀不只是葉適的哲學問題，也是他據以改革時代課題的實踐指南。

葉適不滿後世儒者偏執董仲舒所強調之道義，疏略了與民生經濟、社會財富有關的功利，不但不能減輕民生疾苦，增進社會的安康樂利，且使道義徒載空言而不能落實於合理的公益需求中。由葉適崇實務事，著意於公共制度與政策能

<sup>26</sup> 蕭公權《中國政治思想史》，臺北市，華岡出版社，一九七七年二月六版，頁465。

<sup>27</sup> 《葉適集》，卷一，〈上寧宗皇帝劄子二〉，頁6。

否實現大眾福利之目的和效益觀之，他的事功之學或功利主義的目的論或後果論有不謀而合處。由他上書皇帝「修實德」，改進財政上的積弊，減輕賦稅的主張而言，也隱含了他關注國家對國民的公義以及社會財富應合理分配的社會正義問題，順此方向，當可發展出當代所注重的國家公義及社會正義中的報酬正義及社會福利制度與政策之公共課題。

然而，從葉適反對「以義抑利」及「崇義以養利」，回歸《易》書「利，義之和」觀之，葉適仍具備孔子所言：「義然後取，人不厭其取」<sup>28</sup>、「見利思義」<sup>29</sup>的儒家以義規範利的道德原則。依儒家的義利之辨，董仲舒認為「義」是「心」所追求的價值，「利」為養身之需，為感官欲求追逐的對象。由孔子言「見利思義」及孟子說：「非其義也，非其道也，一介不以與人，一介不以取諸人。」<sup>30</sup>的義利論觀之，義利之間具有價值的層級階序關係。養心的「義」屬精神價值中的道德價值，養身的「利」屬物質利益及社會榮顯等世俗性的價值。儒家在價值判斷及抉擇中，「義」的價值優位於「利」的價值。對儒家而言，見「利」當「思義」，不能為求「利」而泯滅「義」，亦即見「利」忘「義」，這也是葉適所堅持的價值層級論。葉適不計個人利害得失，數度上書直諫皇帝，其動機純為興國利民，解決民生疾苦，創造民生樂利的福祉著想。他的諫言雖不被朝廷所採納，卻仍憂國憂民不已，葉適是承繼了范仲淹「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」高尚情懷的性情真儒，與同時代主張義利雙行的陳亮（同甫）可相互比美。

<sup>28</sup> 《論語·憲問，第十三章》。

<sup>29</sup> 同上。

<sup>30</sup> 《孟子·萬章上，第七章》。

---

## 第九章 元代的理學

---

於「太極」之上與朱子將「太極」視為終極性的形上實有大不相同。此外，他把「一氣」理解為「精氣」、「至精之氣」，顯然是承自《管子》四篇的黃老思想，他認為「道」有「光明」、「度數」之性徵。<sup>7</sup>「道」涵陰陽，宇宙的生成歷程係由絕對發展出相對的陰陽，再由陰陽的交感產生萬物。他的宇宙生成論以陰和陽為核心概念，天道、氣、太和等宇宙論概念叢皆由陰陽這對範疇予以解釋。他在天人性命相貫的論點上繼承了朱熹〈仁說〉的道德形上學，所謂天道流行、發育萬物，得天地生物之心以為心，是之謂仁。故仁為心之德而愛之理也。愛莫大於親，此本其所由生也。其次則仁民而愛物。<sup>8</sup>

他在人生價值實踐論上，充分認識到道德性命之理與宇宙實然的氣化流行時有不一致處。他說：

性即天賦之理也，君子修之吉，小人悖之凶，此常理也。君子修之亦有時而不吉。小人悖之亦有時而不凶，此非常理也，變也。氣之不齊，故有時而變。理則一定，而不可易。<sup>9</sup>

人秉持道德原則行事，也有盡人事之努力，卻不能如願地成功。這是運命之天對人的客觀限制，時運之命限來自天，人不能強求，只能克盡應然的道德要求，以「義」處「命」的正德「正命」。因此，他認為有道德操守的人應充盡自身實踐性的努力後，才可言天命。惡人與小人，不知天有命限之實然形勢，自己悖反應然的道德要求，企求繳幸之獲利，若招殃害則不是「正命」而是「自造的孽。」他從現實面肯認《尚書》所言的五福六極，命運之不齊，皆因人的氣稟與運命之天的運行時勢有密切關聯。

就人之自主自發的德命而言，應有覺於天道運行有其客觀律則之「誠」，

<sup>7</sup> 見《宋元學案》，〈魯齋學案〉語錄。

<sup>8</sup> 《魯齋集》，卷四，〈好生錄序〉。

<sup>9</sup> 同上，卷一〈原命〉。

至於象山學，因無專書之著作與流傳，且門人有僻行之嫌，其在江西廣信原有本籍士人尊奉，卻早在第十三世紀納入朱學範圍，陸學退居其次。江西鄱陽有三湯兄弟，湯中、湯巾與湯千，湯巾宗陸、其兄與弟宗朱。湯中不主對峙而思調停，其友程紹開（若庸）曾以築道一書院，企求和會朱、陸，其弟子吳澄最爲此事效力。吳澄認爲自堯、舜、禹、湯、文、武、周公以至孔孟，皆以本心爲學旨，此乃陸學所從出。他主尊德性爲先務，卻應當繼以道問學。他說：

夫朱子之教人也，必先之以讀書講學。陸子之教人也，必使之真知實踐。讀書講學者，固以爲真知實踐之地。真知實踐者，亦必自讀書講學而入。二師之爲教一也。而兩家庸劣之門人，各立標榜，互相詆訾。<sup>15</sup>

他認爲朱陸之所以不同教法，皆因材而施教，全祖望（西元一七〇五～一七五五年）提出公允之論：「草廬（吳澄）出於雙峰（饒魯），固朱學也。其後亦兼主陸學。……然草廬之著書。則終近乎朱。」<sup>16</sup>我們可以前述吳澄的道統，太極論題之論述可得佐證。其後的鄭玉亦然，在尊朱的前提下不非謗象山，在出入朱、陸之學後，能客觀地論究得失而主調和。鄭玉說：

陸子之高明，故好簡易。朱子之質篤實，故好邃密。各因其質之所近，故所入之途不同，及其至也，仁義道德，豈有不同者？同尊周孔，同排佛老。……朱子之說，教人爲學之常也。陸子之說，才高獨得之妙也。二家之說，又各不能無弊。陸氏之學，其流弊也，如釋氏之說空說妙，……不能盡夫致知之功。朱子之學，其流弊也，如俗儒之尋行數墨，……而無以收其力行之效。然豈二先生垂教之罪哉？蓋學者之流弊耳。<sup>17</sup>

<sup>15</sup> 《吳文正集》，卷二十七。

<sup>16</sup> 《宋元學案》，卷九十二，〈草廬學案〉。

<sup>17</sup> 《師山集》（四庫全書珍本），卷三，「送葛子熙序」。

吳澄與鄭玉意圖調和兩家，其最能切入處當在朱子「居敬窮理」的「敬」之工夫。對吳澄而言，窮理之意義其歸宗處為慎獨<sup>18</sup>，吳澄取象山之長以補朱熹之短處亦在居持工夫。他特別強調主一無適精神收攝保斂的持敬工夫。他說：「敬者，聖學之要。」<sup>19</sup>

他以心學來充實朱子居敬工夫的內涵，他說：「夫敬者人心之宰，聖學之基」<sup>20</sup>。他深刻的將「敬」之工夫落實在靈明自主的「心」之凝聚工夫上，點出「敬以存其心」，亦即是「以存吾心之仁」<sup>21</sup>以「仁」存心，旨在自覺仁義道德的價值，形成深厚的道德信念。人之心自覺地體認，存養道德的本心，當是讀書明理以成聖成賢。《宋元學案·草廬學案·精語》載曰：「所貴乎讀書者，欲其以聖賢之言，以明此理，存此心而已。此心之不存，此理之明，而口聖賢之言，其與街談巷議，塗歌俚謠等之為無益。」他除了以保攝工夫釋「敬」外，更深一層地掘發了敬畏的莊敬涵義。他說：「先儒以敬為攝心之具，作聖之基淵矣。唯朱門黃直卿先生，謂敬字之義，近於畏者，最切於己。」<sup>22</sup>他認為黃幹以「畏」為敬之工夫的最切要處，「敬」的積極作用在存養仁德以資源源不斷的發用成德行。「敬」的消極作用在防惡念於未萌處，亦即以慎獨來自審動機。他在朱熹提出敬貫動靜的工夫後，具新意的提出「敬」之工夫實踐的兩重點：「意誠在慎獨」及「物格在精研」，所謂：「朱子嘗謂《大學》有二關，格物者，夢覺之關；誠意者，人獸之關。……意其誠者，轉獸而為人。物之格，在精研；意之誠，在慎獨。苟如是，始可為真儒，可以範俗，可以垂世，百代之師也。」<sup>23</sup>吳澄對心與慎獨之意誠和致知之精研這兩大「敬」的實踐目標，可視為明代心學之前導。

<sup>18</sup> 《吳文正集》，卷三十，〈贈成用大序〉。

<sup>19</sup> 同上，卷四，〈敬齋說〉，又卷五，另載有〈主敬堂說〉。

<sup>20</sup> 《宋元學案》，卷八十二，吳澄詮釋說：「先生由是致其辨於分殊，而要其歸於理之一」。

<sup>21</sup> 《吳文正集》，卷四五，〈靜虛精舍記〉。

<sup>22</sup> 同上，卷八，〈朱肅字說〉。

<sup>23</sup> 同上，卷二五，〈贈學錄陳華瑞序〉。

有之形上學已至飽和點，但是明道、象山以靈心涵攝萬有的本心論之主觀形上學仍有發展之餘地，因此，心性之價值根源及其實踐工夫成爲明代理學之階段性任務。5.在內聖外王的實踐工夫上，程朱並不缺心性的涵養工夫，如伊川云：「涵養須用敬，進學在致知」<sup>6</sup>朱子曰：「二者偏廢不得。致知須用涵養，涵養必用致知」。<sup>7</sup>「涵養」是主敬務內工夫，「致知」對程朱而言是向外橫攝客觀知識的務外工夫。二者如鳥之雙翼、鳥之二翼是並進工夫。甚至有人還向朱子提問何以涵養又在致知之先？朱子回答說：「古人從小以敬涵養。父兄漸漸教之讀書識義理，今若說待涵養了，方去理會，致知也無期限，須是兩下用工。也著涵養，也著致知。」<sup>8</sup>朱子與象山皆注重靈心之修養，只因象山主「心即理」，朱子主「性即理」。象山的本具道德本心義，先立本心大體而成爲與朱子有所區隔的「心學」。朱子主「性即理」則「性」爲第一序之核心概念，能格物窮理的「心」反而位居第二序的位置了。

此外，在明初的大環境上，尚有政治風骨及社會風氣等諸因素。明代開國之主太祖本身不涉學術，其治國極需依傍儒者，其中以宋濂（西元一三一〇～一三八一年）之聲名最顯赫，可謂爲首席資政。宋儒爲新朝制作禮樂，且熱信朱子，其門弟子方孝孺（西元一三五七～一四〇二年），字希直，浙江寧海人，學者稱正學先生。燕王叛變，侵陷都城，惠帝自焚，官至文學博士的孝孺被執。明成祖擬召使方孝孺草詔，俾以合法化其篡位之爭。孝孺鯁介忠貞，堅不妥協，拒草僞詔，自知必死，悲慟地投筆於地曰：「死即死耳，詔不可草。」遂被磔於聚寶門外，死者計有八四七人。<sup>9</sup>孝孺之殉難，氣節凜然，激勵了士風之精神操守。黃宗羲評孝孺說：「持守之嚴，刪大之氣，與紫陽真相伯仲，固爲有明之學祖也。」<sup>10</sup>方孝孺之殉難深根於其平時所主張之實踐工夫應篤實的自我要求。黃

<sup>6</sup> 《二程遺書》，卷十八。

<sup>7</sup> 《朱子語類》，卷十八，第五十六「問涵」條。

<sup>8</sup> 《朱子語類》，卷十八，第五十七「任道」條。

<sup>9</sup> 見《明史本傳》，卷一四一，及《明儒學案》，卷四三。

<sup>10</sup> 見《明儒學案》，卷四二。



## 第二節 南方的朱學梗概

理論規模宏大，論題多樣化的朱學隨著時代的環境與精神需求之不同，轉折到明代前期普遍地轉而關注居敬養心之修身課題時，南方朱學也不例外。南方朱學居首的崇仁學派之吳與弼以身教重言學說之論述。明清之際的劉宗周（蕺山，西元一五七八～一六四六年）評吳與弼說：

先生之學，刻苦自勵。多從五更枕上汗流淚下得來。及夫得之而有以自樂，則又不知足之蹈之、手之舞之。蓋七十年如一日。憤樂相生。可謂獨得聖人之心精者。至於學之之道，大要在涵養性情，而以克己安貧為實地。此正是孔顏尋向上工夫。故不事著述，而契道真。<sup>11</sup>

吳與弼主要著作為《康齋先生集》十二卷，其中有〈日錄〉係其人生體驗的自得之言。顧憲成稱其為一團元氣，可追太古之樸。顧憲成評他為安貧樂道，曠然自足，如鳳凰翔於千仞之上。自覺地整嚴精神的持敬工夫。與涵養心之靈明應物是其思想的二大核心要點。他陳述不養心，居敬之病害，所謂：「人須整理心下，便教瑩淨，常惺惺地方好。此敬以直內工夫也。嗟夫，不敬則不直，不直便昏昏倒了，萬事從此墮，可不懼哉！」<sup>12</sup>「敬以直內」一語出於《易·坤卦象辭》，經二程闡揚而成為程朱理學修心養性的重要實踐工夫。吳與弼正面地視「主敬」為安頓身心的積極工夫。他說：「大抵聖賢授受緊要，惟在一敬字。人能衣冠整肅，言動端嚴，以禮自持，則此心自然收斂。雖不讀書，亦漸有長進。但讀書明理以涵養之；則尤佳耳。」<sup>13</sup>我們從其所述自得之學的《日錄》中得知他在世存有的生活涵詠體驗語，我們觀下載一段話，便可見其精神風貌之一斑：

<sup>11</sup> 《明儒學案》，「師說」，頁2上、下。

<sup>12</sup> 《康齋先生文集》，卷十一。

<sup>13</sup> 同上，卷二，又四庫全書珍本所典藏《康齋集》，見於卷八「壬寅與友人書」，頁25下。

---

## 第十一章 明代中期的心學

---

## 第一節 陳白沙

白沙學為陸學至王學的真正連繫橋梁，然而陽明與白沙間學術承受及思想關連則欠交待黃宗羲云：

兩先生之學最為相近，不知陽明後來從不說起，其故何在。<sup>1</sup>

陽明對白沙當有所知，所以有意不提及者，蓋白沙學會受胡居仁等攻擊，指為趨向黃老，流入禪教而視為異端。明代科舉習尚仍在朱學遺風仍俱影響陽明雖有受啓發於白沙乃盡量避免予以討論引用，一如白沙只提過象山一次，二人皆意在隱避忌諱。

事實上，白沙長陽明四十四歲，生平未曾見面但白沙門徒湛甘泉於白沙去世後遊京師，於正德元年（西元一五〇六年）獲交陽明相為應和。

### （一）學脈與學風

陳白沙原名陳獻章，字公甫，號石齋。明宣德三年（西元一四二八年）生於廣東新會、都會鄉，後遷往江門之白沙里。故學者尊稱為白沙先生，而其學則稱為江門學派。卒於弘治十三年（西元一五〇〇年）共七十三歲。門人張詡（廷實）撰〈白沙先生行狀〉頗為活潑逼真：

先生身長八尺，目光如星，左臉有七黑子如北斗狀。……自幼警悟絕人。……一日讀孟子「有天民者，達可行於天下而後行之」，慨然歎曰：「嗟夫，大丈夫行己當如是也。」

---

<sup>1</sup> 〈白沙學案〉。

年二十七赴江西臨川從學吳與弼，白沙受業半年而歸，專門研讀古今載籍，旁及佛老經典，甚至稗官野史，如是者累年而未有所得。於是築「春陽台」，靜坐十年之久（西元一四五五～一四六五年），以自悟自得之方法，直探心靈實體，終獲成就。白沙自述這段為學造道之心路歷程：

既無師友指引，惟日靠書冊尋之，忘寢忘食，如是者累年而卒未得焉。所謂「未得」謂吾此心與理未有湊泊、吻合處也。於是舍彼之繁，求吾之約，惟在靜坐之。久之，然後見吾此心之體，隱然呈露，常若有物；日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒也；體認物理，稽諸聖訓，各有頭緒來歷，如水之有原委也。於是渙然自信曰：「作聖之功，其在茲乎！」<sup>2</sup>

白沙於一四八三年春抵京師，公卿大夫咸謂「聖人復出」。浙江姜麟（西元一四八七年進士）稱白沙為「活孟子」。萬曆十三年（西元一五八五年）詔以從祀孔廟，並追諡「文恭」。

黃宗羲論白沙學派曰：

「出其門者，多清苦自立，不以富貴為意，其高風之所激，遠矣。」

白沙學風，重啟發式教育先以涵養內心之虛靜，以期深思而自得，故以自身懿行示範，激勵門生陶冶高尚人格，提倡大儒精神，一反當時俗儒以科舉進士為求學目的之頹風。其修己工夫係以習靜入虛，其方法為靜坐澄心，從祀詔文，謂白沙「得道於沉潛靜篤之中」，誠肯切之言。

<sup>2</sup> 《陳白沙集》，卷六，臺灣：商務印書館，一九八六。

## (二) 冥契心與理一的體認工夫

陳白沙克服朱子「心與理爲二」之矛盾，予一合一化。朱子以來強調「心本體」和「反求諸身」但不徹底，只意識到理本體未以認識心本體要真正以心爲本，「反求諸身」就必須進一步解決心與理之關係問題。白沙的「自得」之功在合「心」與「理」爲一。「自得」是由「反求諸身」獲致，他從本體論至方法論，全面地發展了朱子的心學思想，把朱子學真正演變成心學。

他的靜坐工夫和北禪祖師神秀「心如明鏡當勤拂拭」的思想相通，他所云：「人心上不得容留一物，才著一物時謂爲有礙，心心念念只在功業上，則此心便不廣大……聖賢之心，廓然如無，感而應於後，不感則不應。」等語，全是禪語，他引禪法入儒家心學，他認爲非如七情六欲般地自然發顯，天理良知浮現心頭，若挖礦，則反求諸己。白沙說：

爲學須從靜中坐養出個端倪來，方有商量處。……但只依此下工夫，不至相誤，未可便靠書冊也。<sup>3</sup>

老拙每日飯食後，輒瞑目靜坐竟日，甚穩便也<sup>4</sup>

靜坐源於道家之「坐忘」及佛家「坐禪」，羅倫問他過分強調靜坐是否流於異端，白沙答以靜坐爲入門之法：

伊川先生每見人靜坐，便嘆其善學，此一靜字，自濂溪先生主靜發源，後來程門諸公，遞相傳授，至於豫章（羅從彥），延平（李侗）二先生尤專提此教人，學者亦以此得力。晦庵（朱熹）恐人差入禪去，故少說靜，只說敬。如伊川晚年之訓。此是防微慮遠之道，然在學者須自量度如何。若不至爲禪所誘，仍多著靜方有入處。若平生忙者，此尤爲對症

<sup>3</sup> 卷三，頁12-13（與賀克恭）。

<sup>4</sup> 卷三，頁34（與何子完）。

之藥。<sup>5</sup>

白沙學旨在體會透悟重在踐履篤行，而思慮之清淨是揚棄世俗名利、私欲之必要條件。是禪非禪多為門戶之見，本與學門之道無關，他說：

佛氏教人靜坐，吾亦曰靜坐；曰惺惺，吾亦曰惺惺。調息近於數息，定力有似禪定，所謂流於禪學者，非此類歟？<sup>6</sup>

但白沙靜坐的旨趣在靜養端倪，此端倪是存於內心的道的本體，非靠書冊得來，而是內心妙悟、領會而自得者，這種妙契良知心體的存有內涵學問是不靠累積言傳的。他把學問分為二種：

夫學有由積累而至者，有不由積累而至者；有可以言傳者，有不可以言傳者。<sup>7</sup>

這種由內觀而得之學問「切已觀省：心領神會得者，活活潑潑（如涓涓之源泉，永無止境），不會得，徒然弄精神。」

朱學在明室提倡下，透過科舉制度，把求學造道拘限在背誦詞章的窄門，枉費一生精力埋沒人性的價值，故白沙極力「舍彼之繁，取吾之約」，以直接的方法，求天理、存人心，去發揚人的可貴處，以免淪為禽獸，他說：

人具七尺之軀，除了此心此理，便無可貴，渾是一包膿血，裹一大塊骨頭。<sup>8</sup>

<sup>5</sup> 卷三，頁82，「與羅一峰」。

<sup>6</sup> 卷三，頁25，「復趙提學」。

<sup>7</sup> 卷三，頁11，「復張東白」。

<sup>8</sup> 卷二，頁9，禽獸說。

爲學要先立乎大者、存此心，隨處體認天理，上通天道，以達天人之際，是白沙的一貫之道。白沙勸人要從靜中體會「學勞攘則無由見道，故觀書博識，不如靜坐。」<sup>9</sup>白沙因而強調自我的重要性：

致養其在我者，而勿以聞見亂之，去耳目支離之用，全虛圓不測之神，一開卷盡得之矣。非得之書也，得自我者也。蓋以我觀書，隨處得益，以書博我，則釋卷而茫然。<sup>10</sup>

白沙以爲學不在言論講述，而在躬行實踐，蓋明初儒生讀書「誦其言而忘其味」，故生平絕意著述，而有詩曰：

他年得遂投閒計，只對青山不著書。<sup>11</sup>

又曰：

莫笑老傭無著述，真儒不是鄭康成。<sup>12</sup>

詞章之束縛、書冊之桎梏，使人失去自由自主的精神，人反成了文字的奴隸，學問變成雕蟲小技，這是發展人心智慧之大障蔽。

後之學者，記誦而已耳，詞章而已耳。天之所以與我者，固懵然莫知也。夫何故？載籍多而功不專，耳目亂而知不明，宜君子之憂之也。<sup>13</sup>

<sup>9</sup> 卷三，頁79，〈與林緝熙〉。

<sup>10</sup> 卷一，頁18，〈道學傳序〉。

<sup>11</sup> 卷八，頁50。

<sup>12</sup> 卷十八，頁45。

<sup>13</sup> 卷一，頁17-18。



除去障蔽要知道懷疑，懷疑是覺悟之機。白沙謂：

前輩謂學貴知疑，「小疑則小進，大疑則大進」（象山語），疑者，覺悟之機也；……學者須循序而進，漸到至處耳。<sup>14</sup>

「懷疑」使白沙視傳統典籍為「糟粕」，詩云：

「聖人與天本無作，六經之言天註腳。百氏區區贅疣若，汗牛充棟故可削。……讀書不為章句縛，千卷萬卷皆糟粕。」<sup>15</sup>

「千卷萬卷書，全功歸在我。吾心能自得，糟粕安用那？」<sup>16</sup>

白沙重內輕外的為學方法，當受老子「為學日益，為道日損」的影響，採道家的虛靜，卻不沾妄誕踰閒，由博返約，由靜坐入門，直探心體，體會佛典的心淨常樂，卻不揚棄人倫。不汲汲於富貴的懷抱，不戚戚於貧賤的志節，是真儒的情操，更不愧是承繼發揚了道學精神的真命脈。

白沙靜坐修行的目的在求心體之「隱然呈露」，由一念之微，一點靈機，透悟渾然與萬物同體的內在世界在純淨靈巧的神思所達到的虛無境地中。

### （三）自得與自然之樂

白沙之得道，兼採釋老的方法致虛入靜，而非走向寂滅。虛靈之境是心靈高度純淨狀態，無住、無累、無礙而虛明靜一。這是他涵養為學的端倪，持以發現人心本體的必要條件。他云：

<sup>14</sup> 卷三，頁49，「與張廷實」。

<sup>15</sup> 卷六，頁35，「題梁先生藝閣」。

<sup>16</sup> 卷六，頁9。

白沙由心的創作而體悟出小我與大我融合無間，物我兩忘，而臻於天人合一之境。

白沙的「天人合一」觀，大抵而言源自孟子「萬物皆備於我」，莊子齊物論「天地與我並生，萬物與我為一」，及易經「生生之謂易」、「天行健，君子以自強不息」等等的理念。他在詩文中表現出高度自然的智慧，例如：

高著一雙無極眼，閒看宇宙萬回春。<sup>22</sup>

這種灑落豁達的風骨，旨在參天地、贊化育、契自然，同化天人，這都是白沙動的哲學中，心靈創造的成果。其精神不但通透容納空間性，且自始至終把握住時間性的進展，而悟得心靈的永恆性，不僅是死生如一，且精神可以「永記山水間」了。此即白沙所謂：

天地無窮年，無窮吾亦在。<sup>23</sup>

故白沙悠然自得地俯仰宇宙，所謂：

境與心融，時與意會，悠然而適，泰然而安。……

靈台洞虛，一塵不染，浮華剝盡，真實乃見。

鼓瑟鳴琴，一回一點（顏回與曾點）。氣蘊春風之和，心游太古之面。

其自得之樂，亦無涯也。<sup>24</sup>

「自得」可說是自我實現臻於高峰處，亦可指心地泰然至樂之境，不落言詮的個

<sup>22</sup> 卷十，頁40。

<sup>23</sup> 卷六，頁26。

<sup>24</sup> 卷二，頁27。

親」事實，是實存性的體驗之真，不可謂為獨斷。對陽明透過生命感受所體驗出來的靈性生命之真理，有著強烈的應然性。因此，就人先驗的靈性生命而言，人應該要愛自己的親人，且更進一步的去愛其他人。他當下體證出人與現世或世俗生活有著根本的聯繫。孔子早就指出：「鳥獸不可同群，吾非斯人之徒與而誰與？」<sup>32</sup>陽明由愛親本性的肯定，證成出家生活不是人身、心、靈最後的安頓。經過這一心路歷程的曲折後，他再度肯定人的生命意義在積極的過入世生活。此時，陽明抉擇入世精神的理由，是經過他對人性的深層洞悟而得的，與少年時期夾雜了功名的憧憬與英雄崇拜的入世理由不同。他經過考驗後的入世精神源發於民胞物與的仁愛心靈，亦即儒家的真精神。他在三十三歲主持山東鄉試時，作〈山東鄉試錄〉一文，以經世精神來判別儒家與道家、佛教之異，其中最重要的論點是儒家以經世濟民為抱負，其憂民愛民的本懷，源發於人的道德心靈，所謂：「聖人各有憂民之念，而同其責任之心。」他認為對人類的責任心與人的愛親之念是同屬於人之所以為人的「種性」。因此，他澄清了儒家所以積極的參與政治是基於人類愛。他理解了當初志在成聖賢是立基於對人生的至道，亦即對終極性的價值理想追求的熱忱。同時，他經過一番心靈的歷練後，深刻地體悟到人生的「至道」當蘊涵在人真切的「種性」，意即人生而為人的人性尊嚴上。「至道」必須體驗到實存性的真切感上。他總結他對出家與入世衝突的體驗，堅信人生的至道，亦即終極價值斷在儒家，而不在道家與佛教。他從小以來所懷抱的參與政治以求建功立業的英雄壯志受挫，曾退求委身於道教，轉追求自我的全真保性。如今，陽明在曲折的探索人生意義的心路歷程中，體證了這些所追求的目標都不是至道，亦即非人生終極價值所托付處（commitment）。他深刻地體悟了天下第一等人所應做的第一等事，亦即他年少時所崇尚的經國之志不必立基於英雄崇拜與顯赫功名的憧憬，而是當發自真實的深層人性，就像自發性的愛親本性般。此刻的他雖然意識到活出人生深刻意義所當抉擇的路向，可是他仍不清楚如

<sup>32</sup> 《論語·微子》，十八章。

善於寡欲」<sup>39</sup>。他更提出了積極的方法，所謂：「以仁存心，以禮存心。仁者，愛人。有禮者敬人。」他的消極方法旨在減少或降低人的嗜欲，消解自私自利的自我中心心態。至於積極方法則在以人文關懷的愛人之心為主體，以謙恭有禮的態度對一切有人格尊嚴的世人予以應有的尊敬。《孟子·公孫丑上》第二章還提出了「養浩然之氣的靈修法」，所謂：「其為氣也，配義與道；無是，餒矣。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。」浩然之氣當係由道德本心所感發的道德意志力之強力表現，亦即要配合凜然的道義才有充沛的力量。南宋的理學大家朱熹對人身之氣與浩然之氣之區別和整體關係做一詮釋，可資為身心（人身之氣）與靈（浩然之氣）論述架構的理解。他說：「氣只是一個氣，但從義理中出來者即浩然之氣；從血肉身中出來者，為血氣之氣耳。」<sup>40</sup>浩然之氣的本質當屬發自道德心靈，向善的先驗意向性。楊儒賓進一步地詮釋說：「這種能力雖然隱藏在天地之間，但其萌發處卻只在人身上一點良知流行處。唯有順著此靈光一點不時彰顯，最後才可光耀天下。」<sup>41</sup>在孟子靈修的工夫實踐中，知性知天和盡心盡性是養心的最高境界，養氣是養心的具體內容，養出充塞於天地間的浩然之氣則是聖人生命與天地同流共化的至境。身心靈層層相依相轉進，修得靈光閃耀天下的光輝人格處，則以道德本心之靈統攝貫統身心，生理及心理與心靈運化為一整個生命體，此時身心皆獲致精神化的靈性意義而成為精神化的身心，換言之，大體之官與小體之官相融合為一大丈夫的浩然氣象。孟子所謂：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」<sup>42</sup>

孟子的心性哲學或道德意識哲學對宋明理學，尤其是心學有深廣的影響。王陽明向來被認為是孟子心學發展的最高峰，他對孟子思想的融攝是有深度且有創見的。《王陽明全書·舊序》引錢德洪對陽明的評論：「先生之學風三變，其

<sup>39</sup> 《孟子·盡心下》。

<sup>40</sup> 《朱子語類》，臺北：漢京文化事業有限公司，一九八〇年，卷五十二，頁10。

<sup>41</sup> 楊如賓著《儒家身體觀》，臺北中央研究院，中國哲學研究所，二〇〇四年二刷，頁157。

<sup>42</sup> 《孟子·盡心下》。

爲教也亦三變，……居貴陽時，首與學者爲知行合一之說，自滁陽後，多教學者靜坐。江右以來，始單提致良知三字。直指本體，令學者言下有悟。是教亦三變也。」陽明三十八歲（西元一五〇九年）時提出「知行合一」說，貫穿了他中晚年思想。他的學生徐愛提出人爲何知孝愛父母，卻不能行孝的疑問。陽明認爲知而不行，其心思很可能已被私欲隔斷，此人的心思已不是知行的本體了。良知之知是具有推動行爲的意志力的，能知則必然有能行的內在動力，這才是真正的良知良能。對父母親的孝愛不是客觀獨立於道德心靈之外的存在，而是子女們對父母親感念恩情，油然而生於道德心靈的意向性。此意念若不摻雜任何自私自利的算計或心機，則知孝的知實在就是一發動的心，在不被私念打斷下，即知即行，能發動即知即行的道德心靈就是知行的本體。陽明說：「若是知行本體（仁心或道德心靈的本來狀態），即是良知良能。」<sup>43</sup>他在五十歲時提出「致良知」的學說，在此之前，他教導學生的靈修方法有三種：第一，從學術理論上作理解和詮釋，以獲致學理的說服力；第二，以靜坐的工夫，暫時離開俗事的紛擾，澄心冥思來求放心之收攝，返觀內視道德心靈中所蘊含的良知良能；第三，在靜坐後澄心證體之基礎上，進一步做存天理去（消解）人欲（自私自利的執迷），具體的說，就是在事上磨練，亦即就心上磨練，期能由「知（本體）」直接貫徹到「行（發用）」上。他的事上磨練是針對自己所萌發的意念進行省察其是善或惡的檢驗，包含了正心與修身，是身、心、靈的修養工夫。

### 三、對活出生命意義至高境界的開悟——致良知與一體之仁

陽明中年時代的身心靈修養法以「誠意」爲主，晚年則以「致知」爲中心。因爲心遇事而發動爲意念，若無道德的本心做超越的判斷準據，則無從省察

<sup>43</sup> 《傳習錄》中冊，〈答陸原靜第二書〉。

此一動心起念的意念是否為道德上的善。道德心靈中的良知是至善的準據，良知係本體之知，是誠意的根據。陽明把道德意義上的良知闡釋為「本體之知」，是本心的自覺自知，所謂「心悟」，能心悟的心才是一有靈明著察能力的心，才能隨所發而知「意」是否為善的。因此，「致知」的真切意義，對陽明而言不是盡知識之知，而是盡道德自覺的良知之知。致良知之「致」有兩層意義：一是發用道德判斷所需的是非之心（道德理性）；二是發出道德意志，亦即為善去惡的意向力。陽明認為若能致良知，則才能有誠意。若能有誠意，則知行合一才有可能性。同時，若我們在生活世界中能致良知，則可涵養成大人、仁者，乃至於以天地萬物為一體之境界。他在五十六歲（逝世前一年）那年講授〈大學問〉謂：

大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也。非意之也，其心之仁，本若是其與天地萬物而為一也。<sup>44</sup>

「大人」指能充盡良知而人格達到完滿的成熟程度者，大人在致良知的狀態是仁愛感通於天地萬物的整全世界。那麼，人的同情心和愛心發揮到極致，為何能遍及整個世界呢？陽明在〈大學問〉中賦予存在學的詮釋，他說：「是其一體之仁也。雖小人之心亦必有之，是乃根於天命之性而自然靈昭不昧者也。是故謂之明德。」「一體之仁」指仁心或良知或道德本心所蘊發的道德意識與天地萬物存在著無形的、內在的、精神性之聯繫，血脈相聯，休戚相關。一體之仁的仁心是人類所普遍共同的先驗心靈，縱使缺德行的小人也有仁心的德性。仁心或道德心靈根源於形上的終極存有——「天」所賦予，對上天所賦予仁心的先驗道德律有「靈昭不昧」的自悟自明能力。更有意義的是，一體之仁有對世界進行無形的交感融通之道德意識作用，而產生豐富、悲天憫人的聯繫作用。他對一般人不易理

<sup>44</sup> 《王陽明全書》，卷二十六。

解的「一體之仁」的涵義，在〈大學問〉中做了精闢的闡釋。他說：

見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而為一體也。孺子猶同類者也。見鳥獸之哀鳴殫觫，而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而為一體也，鳥獸猶有知覺者也。見草木之摧折，而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也，草木猶有生意者也。見瓦石之毀壞，而心有顧惜之心焉，是其仁與瓦石而為一體也。

仁心所感發的同情心、愛心不僅涵蓋人類世界，更涵攝天地間一切源出於天的存有者，其間無鳥獸、草木、瓦石的分別。由仁心所發動的一體之仁，不僅是人類愛，更是對整個世界的關懷和充盈著愛的全球責任和使命意識。一體之仁不但是無限的愛之泉源，也是人享受至福之樂的心源，陽明說：「樂是心之本體，仁人之心，以天地萬物為一體，訴合和暢，原無間隔。……良知即是樂之本體。」<sup>45</sup>、「此心安處是樂也」<sup>46</sup>，本體之樂才是人生至真至善至美的快樂或幸福。

<sup>45</sup> 《陽明全書》，〈與黃勉之書〉。

<sup>46</sup> 《傳習錄》下。





---

## 第十二章 明代中、後期的朱學與心學

---

## 第一節 羅欽順對朱學的推進

羅欽順（西元一四六五～一五四七年）字允升，號整庵，江西泰和人，中進士，授翰林院編修。他以二十餘年完成《困知記》一書，採隨記文體，表述活潑，不拘一格。《困知記》上、下兩卷於西元一五二八年編成，一五四六年又續出三續、四續。明萬曆七年（西元一五七九年）重刻《困知記》除六卷外，又從其書信和文章中選出思想性的若干著作增加成《困知記附錄》。他的學思歷程曲折為三階段，早年專注於禪學，後來轉向於研究儒家的典籍和濂、洛、關、閩之論著，才意識到「前所見者乃此心虛靈之妙，而非性之理也」。<sup>1</sup>再持續專研而至深思熟慮的階段後，自述：「積數十年，用心甚苦，年垂六十，始了然有見乎心性之真。而確乎有以自信。」<sup>2</sup>此時他進入自己思想已趨成熟的第三階段，他不但不再接受禪學，且也不再全然依傍程、朱理學，而構作了修正朱學的一己之思想體系。其理學較重要的成就可以理氣論和心性論為代表。

### 一、就氣認理

羅欽順認為朱子的理氣論中「理」之難明，往往因「氣」字而生波折，蓋朱子採抽象的概念思辨分析之路數，將「性」析分為天地之性與氣質之性，同時，又區分「理」為形而上，「氣」為形而下，導致「理氣為二物」，性與理的關係在表述上不夠明確。羅欽順評曰：

一性而兩名，且以氣質與天命對言，語終未瑩。朱子尤恐人之視為二物

---

<sup>1</sup> 《困知記》卷下。

<sup>2</sup> 同上。

文中謂人應事感物時若對外在的誘惑興發追逐之欲望，未能返思而好惡無節度，則人被物化，遺忘天理而縱容慾望之貪求無度，論於道德上的惡。朱熹針對天理人慾之意向抉擇操之於心，注意到已發之心若意識到天理而能節制欲望，則主於天理的「心」謂為「道心」。若心的意識主於慾望之追逐，喪失了其合理性之返思能力，則縱欲無度，稱此一內心狀態為「人心」。因此，對朱子而言，道心人心之辨繫於心已發之知覺，究意心主於天理或人欲，朱子的〈中和新說〉不論未發或已發皆以心的知覺（意識活動之狀態）為辨析重點，其所認定的「道統」判準「人心惟危，道心惟微，惟精、惟一，允執厥中」的論述關鍵亦置於「心」。對朱子而言，天理人欲之辨決定於已發之心究竟主於天理還是人欲？能主於天理者則是道心，反之則主於人欲為人心。「心」之意識到「理」或「欲」又取決於心發動時能否能察識「惟精」以及主一無適的實踐意志之「惟一」。「心」若能窮理致知，行為實踐能中節度而無過與不及則為「允執厥中」，完善了道德判斷、道德意志之抉擇及德行。

傾向朱學的羅欽順依順朱子心統性情的人性論架構，在道心、人心之辨中仍採取朱子以理氣對應性（理）與心、情（氣），及惟精惟一的格物主敬之工夫實踐論。換言之，他是循朱子理氣不雜不離及心統性情的理論格局來論述人心與道心之辨，但是其視域卻聚焦於性即理及「性理」寓居於心中。他有別於朱子以主觀面之「心」為聚集點，卻側重於對道德存有論之「性」，亦即超越的客觀的蘊涵天理之性為重點。因此，他的人心道心之辨係以人所稟受的天命之性理，亦即天理本體所在之先驗道德本性為立基點。

在朱子思想中，心統性情指心的知識及抉擇作用能將寓居於心的性理本體與具有氣之屬性的欲望好惡之情聯繫起來。其聯繫作用的強弱決定於心之居敬窮理工夫實踐的深淺。若工夫淺則氣強理弱，理管不住氣，人欲掩蓋了天理心發而不中節。反之，則天理克制了人欲，心發而中節。無過與不及之惡，羅欽順採存有學的論述路線，「道心」是未發之性體，人心為已發之情的好惡。他將「道心」由朱子認識論進路轉折於存有論的「本體」層。人心則置於「氣」的存在層次。因此，他在工夫實踐論上轉向李延平道南學派的「靜中觀未發前氣象」的內證性

理本體上。儘管如此，他的理學系譜仍歸屬於朱子，並不歸屬於明道或李延平道南學派。他雖歸屬於朱學系譜卻非全然亦步亦趨，他對朱學有依自己獨特看法之批判處，他說：

然義理真是無窮，吾輩之尊信朱子者，固當審求其是，補其微罅，救其小偏，一其未一，務期完全純粹，而毫髮無遺恨焉，乃為尊信之實，正不必委曲遷就於其間。<sup>9</sup>

從他對朱子的微辭僅批判朱學有「微罅」、「小偏」及「不必委曲遷就」的措辭觀之，他在大體上仍肯認朱子。

在人心道心之辨的論題上，他的轉向關鍵處在他對朱子〈中和新說〉所謂：「思慮未萌，而知覺不昧」一語疑慮且苦思多年。蓋對朱子而方「心」不論思慮萌或未萌，實始終流通於動靜語默之間，這是心能管攝性與情，得以證成「心統性情」這一命題的理據。羅欽順認為：「『思慮未萌，而知覺不昧。』朱子嘗有是言，余嘗疑其欠一『理』字。精思默究蓋有年矣，輒敢忘其僭越，擬用『所』字易『知』字，覺得意義都完。」<sup>10</sup>他以所覺之理不昧來改造朱子的「知覺不昧」，其深層原因在其儒禪之辨的意識特強，他在《困知記》屢批判「釋氏有見於心，無見於性」、「以知覺為性」、「認氣為性」。羅欽順堅信儒家之性理是生生之理，形上的性理不離所寄寓的氣之載體來開顯。換言之，性理需於氣化流上來參透、體悟，卻不能因此而認氣為性理。他肯切的界說：「理之所在謂之心，心之所有謂之性。」<sup>11</sup>若要更精細辨微，則「道心」是「性」，「人心」是「情」，「道心」所覺為「理」，人心之知覺為欲（氣）。理與欲乃異質異層，與朱子的同質同層不同。儘管如此，若我們深刻分析羅欽順之「道心」、

<sup>9</sup> 《困知記》，附錄，〈答陳侍御國祥〉，頁132。

<sup>10</sup> 同上書，三續，第十二章，93。此外，卷上77章亦載云：「朱子以為『思慮未萌，而知覺不昧』，似乎欠一理字。學者或認從知覺上去，未免失之。」頁22-23。

<sup>11</sup> 同上書，卷上，第1章，頁1。

便意，意之本體便是知，意之所在便是物」<sup>13</sup>

本心之發動則成爲「意」，內存於任何當下意念中之良知能在意念中作自我判斷。此能知善知惡之「知」，陽明稱之爲「意」之「本體」，意指此「良知」乃是人在意中能知善知惡的根源。據此，陽明「四有教」之意義爲：心在經驗世界上的發動，稱爲「意」，它包含了經驗世界的內容，感物應事之念頭有善有惡，至善的心知善知惡。陽明說：「意未有懸空的。」<sup>14</sup>意念活動時之所對稱爲物，它是一切入於我之關心的對象，異於一般「外在客體」。

當陽明說「心外無物（意）」時，此心是良知本心，良知是本心之虛靈明覺，是道德立論的基礎，解決「道德如何可能？」及「人爲何要道德？」這兩個重大問題之關鍵。道德我不容懷疑之真實性，從這不忍仁之心的自發流露，即可了解良知是不待證明的。良知的意向性合一化了主客，譬如當你未見山茶花時，它只是一如如的存在，對未見到它的你而言毫無意義，當你的意向意識到它時，他的香氣、色澤、搖曳生姿的姿態透過官能知覺，呈現在我們的意識活動中，它由如如之身成爲一令人不禁品嚐、愛憐、贊美的山茶花，陽明說：

你未看此花時，則花與汝心同歸於寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來（在意識中認知性的存在），便知此不外在你的心中。

### （一）陽明釋格物

「我解格字作正字義，物作事字義」<sup>15</sup>、「物者事也，用意之所發必有其事，意所在之事謂之物。格者，正也。正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，

<sup>13</sup> 《傳習錄》，卷上，〈門人徐愛錄〉。

<sup>14</sup> 《傳習錄》，卷下，〈門人陳九川錄〉。

<sup>15</sup> 《傳習錄》，卷下，〈門人黃以錄〉。

截，致知工夫轉覺繁雜，欲復先天心體便有許多費力處<sup>19</sup>。

「在先天上立根」旨在以先天統攝後天。蓋心本至善，動於「意」，始有善有不善，四有句由此處著手後天誠意於致「知善知惡的知」於「有善有惡的意」之所在的「物」之上。他認為此後天「復」先天之工夫，若必須於事事物物上對治，則不免繁難。相反的，龍溪另提先天正心之學以對比於此後天誠意之學。這是以「四無」說為基礎，所開出的另一套工夫。此一工夫由於是直接從本心而發，不同於四有之誠意致知格物，四無說係對心、意、知、物作先驗分析與掌握，針對本性之解悟而導出其對心、意、知、物的另一套工夫論。他說「體用顯微，只是一機，心意知、物，只是一事。」，「四無」句可以說是四句教對心、意、知、物的先天闡釋。心之本體（心體）是純然至善，是良知在經驗生活中知善知惡成為可能。就「意」與「物」而言，「意」與「心」之所發才有意，「物」則必須為「意」之所在，才成物。就體用範疇而言，心體是「體」、是「微」，意、知、物則都是心體之「用」、心體之「顯」。

以四無句的立場而言，心、意、知、物一脈貫通，直接以心體統意、從心體處發用流行以為意之宰，這正是龍溪所言從「本體」上作工夫。以良知抉善惡，擇善去惡，漸次復其先天心體之至善這是從「發用」上作工夫。四無工夫專注於對心體之「時時保任緝熙」不同於以「後天復先天」的工夫路向。四無句使人能從天命之粹然至善處，採取神感神應的「簡易直截」之道。

龍溪「即本體即工夫」本體的涵義不但指心體，也涵蓋了心、意、知、物四者之本體義而言，「四無」指超經驗層，乃別異於「四有」以「有」為工夫之對治面。四無指出四有的究竟義，使學者能超然於善惡兩端，不但心體善惡無對，意、物亦善惡無對，使人從心、意、知、物、善惡對之困執中擺脫出來，以正視心、意、知、物之如如自在。意、知、物若能順本心之所發，則神感神應能破善

<sup>19</sup> 《全集》，卷一，〈三山麗澤錄〉，p110-111。



惡執，使心、意、知、物相泯皆無，是開悟本心的高明工夫，實踐方式。

龍溪認爲先後天學之分別，只是權法之別，只是依學者之根器而分。後天學當更進於先天學。他說：

來教謂區區以正心爲先天之學，誠意爲後天之學，若過於分疏，非敢然也。人之根器，原有兩種。『意』即『心』之流行，『心』即『意』之主宰，何嘗分得。但從心上立根，無善無惡之心，即是無善無惡之意，先天統後天，上根之器也。若從意上立根，不免有善惡兩端之抉擇，而心亦不能無雜，是後天復先天，中根以下之器也。區區先後合一之宗，正是不休分之本旨。……不得已而有分者，乃爲兩種根器而發，亦權法也。<sup>20</sup>

## 二、錢德洪的四有說

### （一）緒言

錢德洪（西元一四九七～一五七四年，名寬，字德，洪改字洪甫），餘姚人，學者稱緒山先生少年從朱學，陽明平宸濠越，始決意師意（西元一五二一～一五二七年），陽明對凡來學者命先見緒山與王龍溪，陽明稱二人爲教授師。一五二八年，陽明平思田，卒於江西，龍溪、緒山在赴庭試中途聞訊奔喪，與緒山曾任藥學教授，主廣東鄉試，此後講學林下三十餘年，直至去世。緒山如陽明先對朱學下過工夫，其治學由博返約。讀書求博，易流於對書第的貪執，遂因精神過重負擔而致病，理學家視之爲「務外」的弊病。朱子循序致精，是將心思由

<sup>20</sup> 《全集》，卷十，〈答馮緯川〉，頁669。

書冊轉移到「理」然而由陽明「物理吾心終若判而爲二」的感受觀之，「務外」問題並未真正解決。緒山讀了《傳習錄》之後才起懷疑。

陽明歸越（浙江），緒山率諸年友在龍泉中天閣請陽明開講，記載如下：

君首以所學請正。夫子曰：「知乃德性之知，是爲良知，而非知識也。良知至微而顯，故知微可與入德。唐虞授受只是指點得一微字，《中庸》不睹不聞，以至無聲無臭，中間只是發明得一微字。」眾聞之，躍然有悟，如大夢之得醒，蓋君實倡之也<sup>21</sup>

釐清了聖賢所指「知」是德性之知，天然自有、不待外求的良知，以後緒山成爲陽明的忠實信徒，一生周流講學，皆爲了發明人心天然固有之良知。

緒山初入陽明門下便對如何體證良知，做了一番靜坐的工夫，而陽明欲教以良知無間於動靜，工夫不可落於一邊，這番啓發頗似後日緒山對江右的批評，患難對陽明、緒山學問的增益是一樣的，他們的得力處在「掃除外緣」。兩人對良知不是直接當作愛親敬長之知，而是作爲自己生命的根源來體認。他們從放下一切外緣中肯定自己的本來真性，足以處患難，甚至超脫生死。

緒山因政治事故而被革職爲民，林下講學三十餘年，而對良知的理解得以始終一貫。緒山思想較保守，他在思想上的創造力不強，而以墨守師說爲主。梨洲批他「把纜放船，雖無大得，亦無大失」。

## （二）緒山對江右王門之批判

錢緒山對江右王門之爭論，我們可藉由梨洲評緒山語得知，梨洲說：

龍溪從見在悟其變動不居之體，先生只於事物上實心磨練。故先生之徹

<sup>21</sup> 龍溪，《緒山錢君行狀》。

張誠意且據以批龍溪與雙江主張不起意，緒山誠意之學，其極致是「究極此知之體，使天則流行，纖翳無作，千感萬應，而真體常寂。」<sup>24</sup>「用」是通達於體的媒介（這是對初學者而言）。對聖人而言，用是體流行的軌道。從另一角度而言，體是用的目的（這是對初學者而言）。若對聖人而言，則體是用之中常寂之體。知與意徹底相融，以此而合於陽明體用合一之教。緒山主張在感應起物處「精察克治」，這是與龍溪「不起意」相對的「誠意」工夫。

#### （四）錢緒山的「誠意」說

所謂誠意，針對人之意念發處精察克治。意之所著為物，誠意之學自然包括行為的檢點，亦即以行為做學問的指標。陽明學的特色在收歸內心，欲檢點行為，必須反求於意念，而意念也須反求於本體。本體本來為善，意念的反省不再是搜尋病根，而是從意念的不安不忍處彰顯出本體之善。

緒山的誠意說必然歸結到致知說。他說：「昔者吾師之立教也，倡誠意為大學之要，指致知格物為誠意之功。」陽明中年的誠意屬漸教，是在枝葉上做工夫，使心體日益明白，但晚年致良知說提出，一念之間洞見全體，已無漸教意味的誠意工夫。致知格物已是唯一工夫，由本貫末誠意只表示緒山學問之方向。這並不表示他在枝枝節節的誠意，而是就其是否為良知的表現而精察克治之（指初學者的工夫）。良知精明，雖洞見全體，也要無時不表現到意上（聖人境界）。良知雖能自明地辨認自己，卻也必備足夠的自信。緒山的誠意不是陽明中年時的「但意念所在，即要去其不正以全其正」<sup>25</sup>，而是作為承體起用的媒介，那就是使「意」扮演良知流行的道路之一角色。「知」與「意」的一貫流通只是一天機流行。緒山下工夫處不在「意」上，而是在意的外緣，也就是妨礙意的正當流行者，如私欲滯著等。

不動的真體即良知，萬感萬應、衆欲交錯（此即意），而是非不昧、清明

<sup>24</sup> 〈明儒學案〉。

<sup>25</sup> 《傳習錄》，頁6。

在躬（此即知）。緒山又用太虛來比喻人心，太虛無物不有，如同人心無時不感應。感應是天機，不可離開感應而得真體。工夫不在超離或抑制感應。工夫須去除習心的障礙，如功利嗜好、技能聞見、人意必固我等。緒山並不默證本體，而是在感應處做工夫，關鍵在去除感應外緣的習心、嗜欲等障礙，使得感應係出於天機自然。

我們可以說緒山對學問究竟的看法與龍溪無異。若致知從不睹不聞而入，須究透全體。緒山更重視「方法」，爲了實行的可能，必須回到良知與一念一事上做工夫。覺醒本體、群妄自消，仍然是由本而達末。緒山、龍溪在一念之微做良知與意見的對決，雙江則在一念未起處建立良知。

緒山的誠意比龍溪的不起意更有入手處。誠意與其說是對意念的精察克治，不如說是良知的寄託之處，猶言「良知不離於見聞」，良知在一念一事中表現。然而在良知照耀下，已無妄念可去，也就沒有精察克治的餘地，到頭來只有一個天機自動了。

緒山謹守「無善無惡心之體」爲究竟語，故云：「正念無念，正念之念，本體常寂。」、「吾惟無動，則在吾者常一矣。」他的誠意說使他更重視事爲，緒山之學必以龍溪爲歸結，雖然他可能未必意識到此地步。

## 第三節 陽明後學的江右王學

陽明逝世後，其致良知教在其弟子及後學有兩流向，一為針對內證良知本體之準據及偏差問題而有所謂歸寂派的聶豹（雙江，西元一四八七～一五六三年）、羅洪先（念菴，西元一五〇四～一五六九年）以及王塘南，本節以前兩人為論述主題。另一為對陽明後學所產生之流弊而予以修正的修正派或被稱為正統派的鄒守益（東廓，西元一四九一～一五六二年）、歐陽南野、李見羅，本節以鄒守益為論題。茲予以分別論述

### （一）主靜歸寂以內證良知本體為尚的聶豹和羅洪先

尋著王陽明的腳印前進，江右學派聶豹、羅洪先、鄒東廓、歐南野、劉雨峰等人在王陽明歿後，雙江方稱弟子，念菴只自稱後覺，二人一生學問全靠自力辛勤踐履而得。故大力主張若不能於體上「致」得光明虛靈之體，立落見解情識，則良知不能是知覺發用。故「致」字不能說無功夫，致良知是致中、求體之功。二子對陽明提出良知前的歷練修養工夫甚為契悟與重視。

然而陽明「致良知」之標的卻未必是求虛靈之體，而是由明體而推致擴充的即體發用之功。但龍溪、念菴皆視良知之體為「虛寂」。對陽明由天理蛻化出良知義的過程似不甚注意，對陽明矯朱學則立的靈明、主宰之義皆能把握，然對朱、王所同的性理內涵之重視卻放鬆了。

龍溪言「致」無工夫，念菴言「致」為遏止知覺發用而偏重內返求證、虛寂之體。雙江把良知當作本體，而不能是用，故必以歸寂、致虛、主靜之功涵養大本，即致良知。他們所以強調正本源的核心思想在堅信良知本體是虛靜沒有雜念的。雙江謂：

「知者，心之體。虛靈不昧，即明德也。致者，充滿其虛靈之本體……致知即致中也。」

曾說：「教人爲學，不可執一偏，初學時心猿意馬，桎縛不定，其所思慮多是人欲一邊。故且教之靜坐息思慮。久之，俟其心意稍定，只懸空守靜，如槁木死灰，亦無用，須教他省察克治。」<sup>28</sup>但是陽明更著重於他所言：「良知無前後，只知得現在的幾。」<sup>29</sup>念菴的主靜收斂消解人欲說，事實上更受到明道本體論之影響。念菴在晚年時曾說道：「一切見聞皆非己有，今覺『仁體』一段意思卻是吾儒本真。」<sup>30</sup>他有見於當時很多人誤將良知做現成看，對良知本體之把握有落差之弊。因此，轉向明道〈識仁篇〉以仁體來貞定良知本體，以避免世人因欠缺一段收斂工夫而誤認知覺流行爲良知。念菴所以重視收斂，旨在靜定於仁體，真切地以仁體作主宰，期能發用不息，動靜皆依於仁，以仁體連貫內外，與陽明當下一念而泯內外有所不同。總而言之，念菴之工夫論早期受雙江「歸寂說」影響，其「主靜」、「收斂」工夫皆是將精神向內收，再由內統外，中期主「非外於事物應酬」，言「內外俱忘」而與雙江不同。晚年則回歸於孔孟仁的實踐動力，再有得明道「一本論」，將本體與工夫、內與外合一化，安頓於仁體的本然狀態，切近儒家生命的學問，才有駁雙江專主寂靜之論。黃梨洲將念菴學思分爲三階段：「始於踐履，中歸攝於寂靜，晚徹悟於仁體。」念菴於西元一五四三年始聞雙江歸寂之說，實有其原委。他不是憑空而發，而是針對當時追隨陽明良知教者所呈現的流弊。他批判當時學者將「良知」理解得太浮泛淺易、率意任情，所謂：「今也不然，但取足於知而不原其所以良，故失養其端而惟任其所以發，遂以見存之知爲事物之則，而不察理欲之混淆，以外交之物爲知覺之體，而不知物我倒置。理欲混淆，故多認欲以爲理，物我倒置，故常牽己以逐物。來教所謂平時不能專一翕聚，縱一時有見「安能常得炯炯！」<sup>31</sup>世人以外交之物的知覺之體認認爲良和，導致理欲不分，其困處在不能真切的深識良知本體且予以貞定蓄勢以待發。他指出：「夫孟子所言良知，指不學不慮當之，是知乃所以良也。知

<sup>28</sup> 《傳習錄》，卷上，〈門人陸澄錄〉廿五。

<sup>29</sup> 《傳習錄》，卷下，〈門人黃省曾錄〉三十四。

<sup>30</sup> 《念菴文集》，卷四，〈與吳冠山〉。

<sup>31</sup> 四庫本《念菴文集》，卷三，〈答郭平川〉。

者感也，而所以爲良者，非感也。」<sup>32</sup>他認爲陽明良知教本於孟子，且長養、擴充而達致天下。良知之「良」乃因有未發者駐在緣故，卻只是端緒，其力量有待人自覺的存養推擴才有充實飽滿的湧現力量。於是他以孟子所云乍見之眞、平旦之氣、不失孩提之心爲良知通路之端倪，企求原知之所以良。他是爲了針砭流俗之蔽而把良知解析爲「良」與「不良」，「已發」與「未發」。當然，他的詮解是爲了矯治立教，與已精義入神的孟子、已臻圓融化境的陽明有所差異，蓋陽明曾明確的說：「未發已在已發之中，而已發之中未嘗別有未發者在；已發在未發之中，而未發之中未嘗別有已發者存。」<sup>33</sup>對工夫已成熟的陽明而言，良知之良不待學不待慮，本來具足，無分於已發、未發，乃渾然一體者，但是念菴自己及其所見當時的學者尙未能入此化境，仍有得雙江歸寂說的指點迷津。猶得下主靜的收攝保聚的自覺工夫，一方面還得自我警覺於「妄念之發」減一分的克制工夫，同時，他也察覺世人欠、究明客觀事理的一段工夫，因此，他持「理固在心，亦即在事」以改造陽明「心即理」說，以矯治「學者多至率意任情以爲良知，而於仔細曲盡處略不照管，不知心感事而爲物，感之中，須委曲盡道乃是格物。」<sup>34</sup>

<sup>32</sup> 嘉靖本《念菴文集》，卷二。

<sup>33</sup> 《傳習錄》，卷中，〈答陸原靜書〉二之三。

<sup>34</sup> 四庫本《念菴文集》，卷三。



## 第五節 東林學派的顧憲成與高攀龍

### 一、顧、高兩人對王學末流時弊之批判

「風聲、雨聲、讀書聲，聲聲入耳；家事、國事、天下事，事事關心。」的對聯不知激盪了多少有血性良知的中國知識分子內在心靈的深處。這對聯出於晚明的一位儒者顧憲成，他為修復的東林書院而題寫。這兩句話是在病態的時代中出自深具憂患意識及淑世熱忱的東林書院中，富饒深層意涵。書院雖源起於唐代，卻對宋元明清的人才培養，士風節操的陶成及學術文化的承傳與發展有著積極的促進作用。東林書院則突出了其關心社會，以清議參與政治活動的經世實踐之特色。

陽明心學以良知為宗，以致良知為教旨。晚年講學有四句教的提法，即「無善無惡心之體，有善有惡意之動；知善知惡是良知，為善去惡是格物。」錢緒山（德洪）認此為師門教法定本。蓋人生而靜，未遇感外物前，好惡未成形，無所謂意念上的好惡，陽明就此心體的超越義、本然義言「無善無惡」，依其意，良知本體是至善的實體。心有二層：超驗層的良知本心及經驗層的實然之心。實然之心感遇外物時，萌生相對性的善惡意念，超驗層的良知心體針對該意念下善惡的判斷，再以先驗的善之意向性致良知的善善惡惡為端正意念及所從出的行為動向。陽明此意與高景逸所主張的道德本性純粹至善說不相衝突。可是陽明分別式的立四句教，其中「無善無惡」一語，常易使後學誤解而生流弊。顧憲成（涇陽）曾批評說：

既曰無善無惡，又曰為善去惡。學者執其上一語，不得不忽其下一語也。何者？心之體無善無惡，則凡所謂為善與惡，皆非吾之所固有矣。

心之體無善無惡，吾亦無善無惡耳。<sup>39</sup>

佛學持「緣起性空」義，法空我空，佛心本具解脫的智慧，本不具善惡。因此，四句教中「無善無惡」心之體與佛家心本不具善惡，本來無一物之「空」，義在表述上頗有相似義。顧涇陽引申之「吾亦無善惡耳」與禪宗無念不執的說法亦有似同義。這是王學末流所以猖狂行、淪於狂禪的一項主要原因。景逸親見聰明如李卓吾都不能免於誤入禪途，因此對陽明立教之不慎，以致貽誤後學頗表不滿。

景逸對陽明「無善無惡心之體」一語也極為不滿，對下句聯屬的「有善有惡意之動」易衍生語意的誤導也頗批評，他說：

彼（陽明）謂有善有惡者意之動，則是以善屬之意也。其所謂善者，第曰善念云而已。吾以善為本性，彼以善為念。吾以善自人生而靜以上，彼以善自五性感動而後也。故曰非吾所謂性善之善也。<sup>40</sup>

景逸這一對陽明的解讀是否算是相應呢？試觀陽明在答吳悟齋的信上曾言：「至善無惡者，心之體也；有善有惡者，意之動也。」他也藉理靜氣動的說法分別言至善無惡與有善有惡，所謂：「無善無惡者，理之靜；有善有惡者，氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」又說：「至善者，心之本體，動而後有不善也。」顯然，這一說法是依據《禮記·樂記》的脈絡而有的提法。（「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也；物至知知，然後好惡形焉。」）

王學之風行天下，主要是得力於泰州（王艮）與龍溪（王畿）的到處講學，把良知說生活化、平民化了。他們持「現成良知」、「不學不慮」的講法，漸失王學的眞味。因為，陽明對良知本體的體悟，係從其居夷處困、百死千難的曲折歷練中磨洗出來。他的弟子們對良知的體認，並未如陽明般的受盡折磨的歷

<sup>39</sup> 黃宗羲，《明儒學案》卷五十八，頁34。

<sup>40</sup> 高攀龍，《高子遺書》卷九上，頁16。

練。對良知本體的實感自然不如陽明深刻而真切。於是，陽明那從百死千難中體驗出來的良知實感真味，在某些弟子口中淪為廉價的「現成良知」了。例如：王龍溪講〈大學〉之心、意、知、物俱無善無惡。泰州主「不學不慮」，疏離陽明最重要的「致」字工夫。泰州這一派從徐波石（樾）、顏山農（鈞）、何心隱（本名為梁汝元）、李卓吾（贇），縱情任意，藐視倫常，目無禮法名教，特別是李贇的妄誕令人無法苟同。何心隱是王良的三傳弟子，王學的嫡傳，他死時，高景逸年十八，李贇死時，景逸年四十一歲。與景逸同時代的，尚有肯認佛學「三界唯心」的胡廬山（直）、主張「良知現成成」的耿天台（定向）、繼龍溪〈三教堂記〉而倡統一三教說的管東溟（志道）。

因此，顧、高兩人身處王學末流百弊叢生的衰世，對彼時儒學之不滿與振興，具有強烈的使命感，高攀龍說：

今其弊略見矣，始也掃聞見以明心耳，究且任心而廢學。於是乎詩、書、禮、樂輕而士鮮實悟。始也掃善惡以空念耳，究且任空而廢行。於是乎明節忠義輕而士鮮實修。<sup>41</sup>

龍溪、泰州一派常舉良知現成，不假修證之時，聞者卻若有所悟。及至再傳弟子周海門大闡心、意、知、物俱無善無惡說，視為「千聖相傳」的要旨，而聞者多以為超悟；王學末流至此，幾乎無工夫可言了。景逸究源而指責陽明立教不慎，以致有貽誤後學之失。景逸批評說：

今必曰無善無惡，又須下轉語曰無善無惡乃所以為至善也。明者自可會通；然而以之明心性者十之一，以之滅行檢者十之九矣！<sup>42</sup>

<sup>41</sup> 高攀龍，《高子遺書》，〈崇文公語序〉，卷九上，頁24。

<sup>42</sup> 《遺書卷八·致涇陽書》

高景逸與顧涇陽所以在明萬曆年間被貶謫後重建東林書院講學，其出發點亦在針砭當時王學流弊。他們提出「性」、「善」、「理」諸概念來解說實有之體，以別於王學重虛明靈覺的「心」、「知」；再從「性」、「善」、「理」之本體中再開出一反不假修證的躬行實踐工夫，再進而留心治平之道以期能「綱紀世界」。因此，景逸從「即事爲學」以至於「經世宰物」來表述「窮理盡性」，與顧涇陽必得「念頭在世道上」言「德義性命」相得益彰。兩人在賦予時代所需求的真精神上來承繼程朱舊學。景逸在對陽明所謂善的批評上，其理論取向更由形上學立根基，由「萬物資始而資生」的元，「一之而一元，萬之而萬行」的天人性命相貫通之易學來對治王學流弊。

## 二、顧憲成的心性論

顧涇陽（名憲成，字叔時，西元一五五〇～一六一三年），江蘇無錫人，著有《小心齋劄記》、《證性論》、《涇皋藏稿》、《東林會約》、《東林商語集》等等，後人彙刻之爲《顧端文公遺書》<sup>43</sup>。顧憲成曾師事薛應旗。薛應旗師歐陽南野，可謂陽明學派，亦即王門的三傳弟子。黃宗羲（梨洲，西元一六一〇～一六九五年）在所編寫的《明儒學案》卷二十五〈南中王門學案·薛應旗傳〉中曰：「先生爲考功時，寘龍溪於察典，論者以爲逢迎龍溪。其實龍溪言行不掩，先生蓋借龍溪以正學術也。先生嘗及南野之門，而一時諸儒不許其名王氏學者，以此節也。然東林之學，顧導源於此，豈可沒哉！」薛應旗有與王龍溪不合處而被王門諸儒所排拒，於晚年傾向朱學，重訂宋端儀之《考亭淵源錄》，於見顧憲成、允成兄弟時，曾授該書謂：「洙泗以下，姚江以上，萃於是矣！」顧憲成於

<sup>43</sup> 有關顧憲成的生平、行誼、著作可參閱《明史》卷二三一，〈列傳〉一一九；《明儒學案》卷五十八；《理學宗傳》卷十一；《東林列傳》卷二，顧憲成傳。

《小心齋劄記》中曾引用薛應旗論朱陸之語云：「朱子之言，孔子教人之法也。陸子之言，孟子教人之法也。」由此可略見顧憲成的思想淵源，其於理學倡朱學與王學之調和，當與其師承有所關係。

顧憲成對朱學與王學之流弊有客視的考察，他說：

以考亭爲宗，其弊也拘。以姚江爲宗，其弊也蕩。拘者有所不爲，蕩者無所不爲。拘者人情所厭，順而決之爲易；蕩者人情所便，逆而挽之爲難。

昔孔子論禮之弊，而曰與其奢也寧儉。然則論學之弊，亦應曰與其蕩也寧拘。此其所以遜朱子也。<sup>44</sup>朱學與王學各有其流弊，憲成基於兩害相權取其輕的價值取捨判準，擬以朱學之「拘」來矯治王學末流之「蕩」。然而，值得我們注意的是，他也正視陽明之洞見，批判時人及後學者「蕩」的偏差而爲陽明之創見有所遺憾之嘆，他說：

陽明先生開發有餘，收束不足，當士人桎梏於訓詁詞章間，驟而聞良知之學，一時心目俱醒……然而此竅一鑿，混沌無亡，往往憑虛見而弄精魂，任自然而藐兢業。陵夷至今，議論益玄，習尚益下，高之放誕而不經，卑之頑鈍而無恥，仁人君子又相顧裴回，喟然嘆息，以爲倡始者殆亦不能無遺慮焉而追惜乎。<sup>45</sup>

陽明致良知教開學德性價值的本源，爲道德所以可能賦予形上基礎，使之有普遍性及恆常性，有其不可磨滅之道德形上學價值。然而，陽明後學之弊也在蕩越良知本體，成爲無所不敢爲的猖狂者。這些不同形態的猖狂者「憑虛見」、「任自

<sup>44</sup> 顧憲成，《小心齋劄記》。

<sup>45</sup> 同上註。

然」以致藐視兢業而放誕不經，甚至「頑鈍而無恥」。溯流究源，憲成責於陽明的「心即理」說以及「無善無惡心之體」說。他認為陽明心學的貢獻在解放世人僵化的聖學之意識形態，使人人自由的回歸己心為判斷是非的裁斷者。然而，這正是陽明心學的得力處，也是其未盡之處。他解說其中所以然之理說：「今夫人之一心，渾然天理。其是，天下之真是也；其非，天下之真非也。然而，能全之者幾何，惟聖人而已矣。自此以下，或偏焉，或駁焉，遂乃各是其是，各非其非。欲一一而得其真，吾見其難也。」<sup>46</sup>陽明〈大學問〉中所言的一體之仁是人的渾然之性，陽明曾謂良知乃是非之心，對憲成而言當出於分別之性，謂為「義」。分別之性能將事物化約為本來固有之法則，亦即「造物各附於物」。憲成頗重視分別之性，蓋王學末流「尊渾含而嫌分別」，亦即側重仁之渾然這一面而嫌棄義禮智信之分別的面向。換言之，王學末流重視本體之悟而忽視工夫的細密修持，以致孳生了任情合汙的流弊。憲成認為分別之性（義）與渾然之性（仁）是不可割離的，兩者相需為用才能得本體之全，達全體之大用。至此，人心才是「渾然天理」，顧全天下之真是與真非而臻聖人境界。然而，王學末流偏執於一體之仁，疏離了義理智信的分別之性，以致有所偏駁而各執一己之是非，未能得全正之真。憲成有鑒於此而論證分別之性，亦即分殊之義的重要性。<sup>47</sup>人之心若備全渾然之性（仁）與分別之性（義），才足謂為「渾然天理」，我們從這一視角可得見憲成對朱學與王學的調和，以及其欲以朱學矯治王學末流之弊。

憲成的心性論之建構旨在對治王學末流的無善無惡說及良知現成說。憲成提舉性善說之所以有一針見血的針對性及尖銳性，據日本學者岡田武彥的研究指出三理由如下：

1. 無善無惡說因打破了善字，因而失去了性之定體，又因沒有主體，而失去了工夫下手處。
2. 無善無惡說使性與善、精與粗、心與跡、內與外、有

<sup>46</sup> 顧憲成，《涇皋藏稿》，卷二，頁19。

<sup>47</sup> 《顧端文公遺書·涇皋藏稿》，卷十三，同書《東林會語》下。



與無、本體與工夫相分離，並顛倒了體用本末。3.無善無惡說陷入了告子的虛無混沌和佛老的空見玄妙，並與鄉愿同流合汙，因此其弊害比荀子的性惡說還要嚴重。<sup>48</sup>

無善無惡的本性說所以較荀子性惡說弊害大，係因荀子主張勸學以化性成偽（形塑），無善無惡說則藐視「學」。至於無善無惡說何以導致本體與工夫的離間，體用本末的倒置，淪於價值的虛無和佛老的「空見玄妙」，憲成由經驗事實的觀察，以歷史現實的大量事例來控訴。他在《小心齋劄記》中語重心長地述說：「管東溟曰：『凡說之不正，而久流於世者，必其投小人之私心，而又可以附於君子之大道者也。』愚竊謂無善無惡四字當之。何著？見以為心之本體原是無善無惡也，合下便成一個空。見以無善無惡只是心之不著於有也，究竟且成一個混。空則一切解脫，無復掛礙，高明者入而悅之。於是將有如所云，以仁義為桎梏，以禮法為土苴，以日用為緣塵，以操持為把捉，以隨事省察為逐境，以訟悔改過為輪迴，以下學上達為落階級，以砥節勵行獨立不懼為意氣用事者矣。混則一切含糊，無復揀擇，圓融者便而趨之。於是將有如所云，以任情為率性，以隨俗襲非為中庸，以闔然媚世為萬物一體，以枉尋直尺為捨其身濟天下，以委曲遷就為無可無不可，以猖狂無忌為不好名，以臨難苟安為聖人無死地，以頑鈍無恥為不動心者矣。」這些具體而詳實的指責，充分說明了「無善無惡」說被誤讀誤解後，在流俗造成了對儒家傳統美德的諸般扭曲和混淆，使儒家的價值體系和社會綱紀面臨腐蝕崩解的危機。憲成以飽滿的人文關懷，細密的社會觀察，憂心於世道人心的衰敗，有感而發、具有針對性的，在對時蔽批判中重建其心性論。陽明後學封「無善無惡」之理解未必盡合陽明本義。憲成主張心之本體是至善，不是滑落道德價值判斷的「無善無惡」流俗義。他在《小心齋劄記》直截了當地指明：「至善者性也，性原無一毫之惡，故曰至善。陽明先生此說極平正，不知晚

<sup>48</sup> 見岡田武彥著，吳光、錢明、屠承先譯：《王陽明與明末儒學》，上海，上海古籍出版社，二〇〇〇，頁371-372。



來何故卻主無善惡。」憲成對陽明良知說，確能知其意旨所在。他所指責的「無善無惡」說在世俗所造成的種種流弊，勞思光有一總持性的哲學批判，他說：「陽明固兼說『至善』與『無善無惡』二義，以明『心體』。後學不知陽明取『根源義』言『至善』，故說『無善無惡』時只顯『心體』之超越性而不礙其為『善』之根源，遂模擬禪宗意境以談『無善無惡』，流弊極大。」<sup>49</sup>

既然「無善無惡」說的俗解剝落了「善」之體性，憲成當就事論理，點出「善」字來確認性為定體，不可歧出蒙混其本義。他將善的大本大源回歸到朱熹的「性即理」說，且分辨陽明具良知的「心之本色」不同於「血肉之心」。他在《小心齋劄記》明辨出：「性即理也，言不得認氣質之性為性也。心即理也，言不得認血肉之心為心也，皆喫緊為人語。」他承襲程朱性體情用的說法，且關鍵地將「善」與「性」同一化，倡性善論以救時匡弊。他引經據典的論證性善論本於儒家自古以來的經典傳統，所謂：

古之言性也……《書》曰：惟皇上帝降衷於下民，《詩》曰：天生蒸民有物有則。……以其渾然不供曰衷，以其確然不易曰則。……惟知帝衷、物則之為性，不言善而其為善也昭昭矣。……不言虛明湛寂而其為虛明湛寂也昭昭矣。<sup>50</sup>

「性善」之「性」就《書經》的脈絡而言是上帝針對人所命降之衷。<sup>51</sup>就《詩經》的脈絡而言，〈大雅烝民〉篇之：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」指人所稟受的天性或性律是有意向於善德的價值意識。「性」既為人先驗的道德本性，「善」則為「性」普遍而超越的特色，係渾然不偏，確然不易之

<sup>49</sup> 勞思光，《中國哲學史》，第三卷下。

<sup>50</sup> 〈商語戊申〉，《東林書院志》，卷四。

<sup>51</sup> 憲成索引《尚書》見於〈湯誥〉篇，清代閻若璩《古文尚書疏證》考證此篇屬古文尚書當為偽篇。儘管如此，憲成旨在引證先秦經書中已有性善之根據，若以先秦哲學史的視角觀之當無誤，例如《尚書·召誥》：「若小子，罔不在其初，自貽哲命」、《左傳·成公十三年》：「吾聞之，民受天地之中以生」涵義與〈湯誥〉相通。

所以無法體悟形上超驗義的本心，除了他對朱熹的信服之外，有學者還提出一項值得參考的理由來解釋。鄭宗義說：「從思想史的角度看，他的無法體悟與其說是因為受朱子思想的影響，毋寧說是由於對王學流弊造成形上境界空描的不滿。」<sup>56</sup>

### 三、高攀龍的心性論

高攀龍，初字曇從，後字存之，號景逸，直隸無錫人（西元一五六二～一六二六年），著有《古本大學》、《朱子節要》等書，皆由門人陳龍正編入《高子遺書》。陳龍正在〈序〉中說：「本朝（明朝）大儒無過文清（薛瑄）、文成（守仁），高子微妙逾于薛，而純實無弊勝於王。至乎修持之潔、踐履之方，則一而已矣。」、「道脈自朱、陸以來終莫能合也，薛非不悟也，而修居多；王非無力也，而巧偏重。一修、悟，一巧、力，一朱、陸，惟吾先生。」清人也讚許高攀龍的理學「以格物為先，兼取朱、陸兩家之長，操履篤實，粹然一出於正。」<sup>57</sup>他是在宗程朱的理學基礎上既吸收陸、王的高見也批判地修正陸王的缺失。事實上，他的學術胸襟寬厚，不自拘於森嚴的門戶之見，較能以理性持平的態度論學，他說：

自古以來聖賢成就俱有一個脈絡，濂溪（周敦頤）、明道（程顥）與顏子一脈；陽明（王守仁）、子靜（陸九淵）與孟子一脈；橫渠（張載）、伊川（程頤）、朱子（熹）與曾子一脈；白沙（陳獻章）、康節

<sup>56</sup> 鄭宗義，《明清儒學轉型探析—從劉戡山到戴東原》，香港，香港中文大學，二〇〇〇，頁22。

<sup>57</sup> 語見《四庫全書總目提要》，卷二七二，集部《高子遺書·提要》，頁1。

則凶、悔，吝。」<sup>65</sup>對景逸而言，「學」是格物，格物致知之學才能以心明善，明天人性命相貫的一本之善。他批陽明只認「明德」為「無善無惡」招致立教不慎，乃因「不本於格物」。因此，景逸擬藉格物以明善來對治陽明致知不在朱子式的格物，蓋「性」的體性是絕對至善，欲明此至善之本性，則要由格物入手來窮到這層「理」。對景逸來說，要克治王學末流空疏之弊，當由格物切入，其學乃實學，不由格物窮理入手，則其學易流落到玩弄光景的虛靈之學（禪學）。

景逸的心性理論可以明善復性及明體達用來總撮其要。他對宋儒最敬佩朱熹，於明儒最看中薛敬軒，誠敬靜坐與復性皆此兩子所強調。景逸承其旨意，謂：「學問起頭要知性，中間要復性，了手要盡性，只一性而已。」<sup>66</sup>「知性」、「復性」及「盡性」是他心性理論的主軸。「知性」亦即由格物窮理來知道性的本真為至善，他明確的說：

夫性，善而已矣！以其為人之本色，無纖毫欠缺，無纖毫污染，而謂之善也。<sup>67</sup>

又說：

人性萬物皆備，原不落空；人性本無一物，不容執著。<sup>68</sup>

人性本善，完備自足，「本無一物」指性體純真純善，人人皆具這一普遍的同一性，其先驗本性不曾添加任何雜念私欲。因此，人應自覺內在性善之完足，不容執著於後起的外物私欲來污染之，景逸常謂：「性上不容一物」、「性上一物無有」，他將此絲毫無欠缺、無污染之純善本性，稱為「天地之性」。他採用張載

<sup>65</sup> 《周易易簡說·原序》，頁1。

<sup>66</sup> 《高子遺書》，卷八下，頁61。

<sup>67</sup> 〈曹真子先生仰節堂集序〉，《高子遺書》，卷九上，頁52。

<sup>68</sup> 〈答呂劍潭書〉，《高子遺書》，卷九上，頁68。

而成聖賢。其二是衆多學人得以共同受教。其三是長幼相聚一堂，各自默察自策，相互振奮精神，獲致耳目一新的實際效果。其四是言仁義，行禮法，學者在親臨實境中耳濡目染，可收潛移默化之效。其五是師友共同切磋，可得集思廣益以究明問題之效。其六是將諸事訴諸大眾，可得群策群力以解決問題之效。其七是費時不多，卻可在師生縱論古今，除舊布新中對個人產生終生的較大影響。其八是學子們身臨先師之地，心受聖賢之教，以聖賢爲模範，嚴於律己。其九是教導學子們從人生根本意義價值上立志、立節、立德、立功，樹立社會的新風尚。

「崇九益」是積極的、有所爲的正面教育目標。「屏九損」是有所不爲的，當戒除的學習目標。所列舉的九項應屏除的陋習，計有：黨同伐異、假公濟私、文過飾非、道聽塗說、人云亦云等。高攀龍在《東林會約·序》中指出：「先生（顧憲成）復爲約，指示一時，從游者修持之要。攀龍讀而嘆曰：「至矣，無以加矣。」足見《東林會約》講學要旨的周密詳備。<sup>79</sup>

綜觀《東林會約》可說是以實學實修實踐爲講學教育的宗旨，一言以蔽之，係以志在世道爲要。換言之，東林學派是從講與習結合，悟與修雙行爲原則而爲出發點。顧憲成檢討彼時講學之弊在於講與習相脫節，導致徒有空言而未能躬行實踐的空言之弊。因此，他針對時弊提倡「並膽同心，細細參求，細細理會。未知的要與剖明，已知的要與印證。未能的要與體驗，已能的要與堅持。如此而講，如此而習。講以講乎習之事，習以習乎講之理。」<sup>80</sup>講與習的結合意指理論與實務相參，旨在對治王學末流所講非所行，所行非所講之弊。他主張悟應落實在具體的實踐力行中悟，非隔離世務的憑空而悟，他反覆申明悟與修的互動關係說：

學不重悟則已，如重悟，未有可以悟爲輕者也。何也？捨悟無由修也。

<sup>79</sup> 清人許獻稱道《東林會約》「衛道救時，周詳懇到。」、「是時海內論學諸賢各有宗旨，亦每有會約，而莫如此約之醇正的實者。」可見後人對之有很高的品價。

<sup>80</sup> 〈涇陽先生行狀〉，《東林書院志》。

曰：然則悟修雙捉可乎？曰：悟而不落於無，謂之修；修而不落於有，謂之悟《小心齋劄記》

以本體與工夫的兼顧關係未理解，「捨修無由悟」意指修持的工夫若不細密踏實而趨成熟，則無法證悟本體的實存性。同理，「舍悟無由修」意指若不能證悟本體，則修持工夫茫然而落空，不能即本體下修持的工夫。

高攀龍謹言慎行，勤業敦倫，他評論朱學與王學的得失，截長補短主張格物致知與明心知本相結合，他說：

陽明先生於朱子格物，若未嘗涉其藩也者。其致良知，乃明明德也。然而不本於格物，遂認明德為無善無惡。故明德一也，由格物而入者，其學實，其明也即心即性。不由格物而入者，其學虛，其明也是心非性。<sup>81</sup>

又云：

二先生（指象山、陽明）學問，俱是從致知入，聖學須從格物入。致知不在格物，虛靈知覺雖妙，不察於天理之精微矣。<sup>82</sup>

高攀龍認為聖學正脈以窮理為先，悟修雙行。但是他所理解的「悟」卻是朱學格物致知的悟，非陸王直指本心之悟。他誤信由朱學的格致工夫可窮到本心及本心所呈顯的天理，所謂：「不患本體不明，只患功夫不密；不患理一處不合，惟患分殊處有差。」<sup>83</sup>他批評王學末流混入禪學說空說妙之失，矛盾指向陽明顯有失公允處。蓋王學末流混入禪宗「作用見性」說，即將心所發用的耳聰目明，足行

<sup>81</sup> 〈明儒學案〉，《文淵閣四庫全書·子部·儒家類》，卷五十八，頁69。

<sup>82</sup> 〈高子遺書〉，《文淵閣四庫全書·集部》，卷五，頁24。

<sup>83</sup> 〈高子遺書〉，《文淵閣四庫全書·集部》，卷八上，頁47。

手持的作用視爲性。然而，依禪理，我法實相皆心所造，心性皆淨空並無宋明理學中性即理或心即理的天理內容。質言之，佛家的空理空性並無先驗的仁義禮智等天理內容，「心」只是虛靈知覺的作用，不同於陽明昭靈不昧的道德本心，亦不同於朱子涵具仁義禮智等天理的道德本性。同時，高攀龍也將王學末流以無善無惡的本性說誤導世俗泯善惡是非的責任，亦溯源歸罪了陽明。他是有鑒於四句教之「無善無惡心之體」而誤認陽明掃善惡以空念。事實上，他與陽明的不同在於他堅信以善爲性，陽明以善爲念。

因此，高攀龍以格物知本爲學問綱領。知本在於知修身爲本；格物窮理與持敬是修身之實功，悟修兼顧並行。他的格物範圍很廣泛，大至天地，小至一草一木、人日常生活應事的「動念」及人倫道德皆概括了。他說：「天地間觸目皆物，日用間動念皆格，一部《大學》皆格物也；《六經》皆格物也。」<sup>84</sup>、「格物是直窮到底，斷知天下之物」<sup>85</sup>，對他而言，讀書窮理亦係一項修養工夫，所謂：

學者要多讀書。讀書多，心量便廣闊，義理便昭明。讀書不多，便不透理；不透，則心量窒塞矣。<sup>86</sup>

對平常人而言，若讀書窮理的工夫到家，窮得透一分理，則心量便開朗一分。因此，讀書窮理以致知是修心養性的一種途徑。饒富意義的是，靜坐沉思與讀書相輔相成，他說：「吾輩每日用功，當以半日靜坐、半日讀書。靜坐以思所讀之書，讀書以考所思之要。」<sup>87</sup>半日靜坐和讀書是朱熹實踐過的工夫，學與思的交互並行並重是承孔子的主張。東林學派以世道爲念，他痛責不通事務、不悉世事而僅空談心性者爲「腐儒」。他指出王學末流之弊，謂：「姚江之弊，始也掃聞

<sup>84</sup> 同註69，卷九上，頁17。

<sup>85</sup> 同註69，卷三，頁6。

<sup>86</sup> 《東林書院志·東林論學語》。

<sup>87</sup> 同註69，卷八上，頁26。

## 第五篇

# 明清之際及清代的哲學





---

## 第一章 劉戡山與黃宗羲

---

## 第一節 主誠意慎獨的劉戡山

劉宗周（戡山，西元一五七八～一六四五年）浙江山陰人，字起東，號念臺，因講學於戡山，學者稱戡山先生。任官清直敢言，他在清兵入關，福王遇害後，決心殉國，絕食二十日而卒。他針對浙中王門以情識而猖狂，泰州王門玄虛而蕩之弊病，皆肇因於未真切體認陽明致良知教而提升針乏性的修正，被稱為理學之殿軍，他的學說重點有三：1.「盈天地間一氣」；2.釐清「意」、「念」之別；3.誠意慎獨的修養工夫。

### 一、「盈天地間一氣」

明代中晚期，從羅欽順、王廷相提出重氣說後，心性之學逐漸由形上道境的嚮往轉向經驗界的生活現實。戡山針對前人形上形下的理氣、道器之析分產生對形上世界空描而疏離實際的形器世界之生活，遂修正理氣關係為「理在氣中」，離「氣」無以言「道」，他說：「形而上者謂之道。道不可言，其可言者皆形下者也。雖形下者，而形上者即在其中。」<sup>1</sup>他強調在實存的世界裡，理氣相滲透無間，渾然一氣而已。他在〈原性〉一文中，明確地斷言說：「盈天地間一氣而已矣！氣聚而有形，形載而有質，質具而有體，體列而有官，官呈而性著焉，於是有仁義理智之名。」意指在世存有的萬物係先著於形質之後，與形質（氣）不離不棄的本性才資以開顯，他以實存的生活世界逆轉了程朱在認識論的形上學邏輯的優位性上言「理先氣後」，理決定氣，「理」為「氣」的運化原理，「氣」依理而得變化流行之講法。對劉戡山而言，在既予存在的世界裡「理即是

---

<sup>1</sup> 劉宗周，《劉子全書》〈論語學系二·雍也〉，臺北市，華文書局，一九七〇年版。

氣之理，斷然不在氣先，不在氣外」、「有是氣，方有是理，無是氣，則理於何麗？」<sup>2</sup>必先有氣，然後人之仁義禮智的性理得以呈顯而有命名，如是，理氣相互滲透、並立雙行，矯治了程朱重理輕氣所產生忽視實存世界及在世生活的後遺症。

他爲了修正程、朱因思辨性的分解作用所導致後人蹈虛務玄的負面現象，他改調於以「氣」的實存立場來論「性」，謂：「氣質之性即義理之性，義理之性即天命之性，善則俱善。」、「盈天地間皆性也。性一命也，命一天也，天即心，即理，即事，即物，而渾然一致，無有乎精粗上下之歧。」<sup>3</sup>他更進一步地將張載區分「天地之性」與「氣質之性」以來，修正此二分法；強調氣質之性與天地之性有機的聯繫，且渾然一體，善則俱善。他突出此義，以強勢的話語指出：「惻隱、善惡、辭讓、是非，皆指一氣流行之機，呈於有知覺之頃。」<sup>4</sup>他以「氣」統攝天地萬物的論述，除了矯治程朱理氣疏離流弊外，也針對王學末流高唱形上的良知本體而「束書不觀，游談無根」的空疏流弊予針乏。他汲取明代中晚以來漸興盛的氣論，統整心學、理學、氣學於一爐，針對他所謂：「聖賢教人，只指桌上一截事，而不及下載。」<sup>5</sup>主張以心性的實踐工夫來收攝玄虛及蕩越之流弊。

## 二、攝「意」歸「良知本體」，釐清「意」、「念」之別

戡山批判陽明「天泉證道」的四句教有未妥適處，指其中所言知善知惡之知是在念慮之善惡之上，有分別見之嫌，且據「意」之有善惡而「知」隨之有知善

<sup>2</sup> 同註1，〈學言〉中。

<sup>3</sup> 同註1，〈答王右仲州刺〉、〈學言〉下。

<sup>4</sup> 同註1，〈復沈石臣進士〉。

<sup>5</sup> 同註1，〈氣質說〉。

心開二門之論述架構，若心之所存主而不逐物者乃意根之「意」，超越善惡之對待下的善相、惡相，是絕對的善，於此處自肯是謂「一機」，其先驗意向性之好善與惡惡「互見」，若心所已發於經驗界隨軀殼起念而逐物，則是念。逐物而起的「念」，逐於此則執於此，逐於彼則著於彼，有好惡而衍生相對待的善相、惡相，故曰「兩在」，因此而各有「異情」。扼要言之，「互見」係「意」之好惡的一機兩用，「異情」是起念後之好惡而分化成善惡相的「異情」。因此，戡山亦立另一四句教：「有善有惡者心之動；好善惡惡者意之靜；知善知惡者是良知；有善有惡者是物則。」

### 三、誠意慎獨的修善工夫

戡山誠其意、慎其獨的工夫實踐學，本於《中庸》首章與《大學》誠意章的理解與詮釋。他的誠意工夫基於其所言：「意根最微，誠體本天」之命題，立基於陽明的致良知脈終而再向內進行收攝內斂的工夫，謂「攝知於意」、「歸顯於密」的存心養性工夫。他說：

《大學》言心不言性，心外無性也。《中庸》言性不言心，性即心之所以為心也。《中庸》之慎獨與《大學》之慎獨不同，《中庸》從不睹不聞說來，《大學》從意根上來說。

獨是虛位。從性體看來，則曰莫見莫顯，是思慮未起，鬼神莫知時也。從心體看來，則曰十目十手，是思慮既起，吾心獨知時也。然性體即從心體中看出。<sup>7</sup>

<sup>7</sup> 〈學言〉上，《劉子全書》，卷十。

理解的「心」與「物」之關係，指出：「盈天地皆心也。變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體。窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。」氣循所以然之理聚集成物，氣依其明、暗、厚、薄等質差和量差，在質量互變中變化萬端，形成經驗界中的分殊化萬象。現象雖是萬殊之變化，然而，秉於氣之靈的明覺虛靜之心透過對萬物萬象的格物窮理及由博返約的認知作用，能將氣化的分殊萬象收攝於能知的心靈世界中。因此，他繼承其師劉蕺山「盈天地皆氣」，理氣互融為一有機體的形上學，針對蕺山「盈天地間皆道也，而統之不外乎人心」<sup>14</sup>，他有別於胡五峯的「以心著性」，創發出「以心著氣」的「心性合一」之「盈天地皆心」的主客合一之新思維新視域。此外，他也將晚明空疏化的心性學與事功實學相結合，扭轉空談性命之流風，轉向儒家的經、史之學合為一爐之新路徑，提出「經術所以經世」的通政致用之實學觀點。

宗羲父親黃尊素（真長，西元一五八四～一六二六年）係被宦官慘殺冤死的東林黨人，他曾面命宗羲從劉宗周遊。宗羲後來尊從其父這遺命，拜劉宗周為師。劉宗周頗契東林精神，他「糾政事之失、作國家之諍臣。」<sup>15</sup>曾多次上書言國體，在東林黨禍時，亦曾多次上書云：「東林多君子，不宜彈射。」其盡忠言於國事不遺餘力，清兵攻克越城時，宗周絕食自盡。宗羲切身感受到亡國之淒慘（其師殉節之忠義），面見絕食以殉節的老師時，以性命之學授受的師徒在沉痛悲哀中無言以對。<sup>16</sup>宗羲參加復社以繼承東林學派藉學術以影響政治的淑世精神，堪謂東林後勁。東林諸子清議時政，四方響應。清議原則在明辨是非、不做鄉愿，不畏政治迫害，勇於以良知天理忤時抗俗來彰明是非。宗羲對東林父執輩的忠義節操所意謂之性命人格的一貫堅持，感佩至深，謂為：「一堂師友，冷風

<sup>14</sup> 劉蕺山，〈中庸首章說〉

<sup>15</sup> 黃宗羲，〈劉宗周傳〉，《明儒學案》，卷六十二。

<sup>16</sup> 黃宗羲在〈思舊錄〉中回憶說：「先生勺水不盡者已二十日，道上行人斷絕，余徒步兩百餘里，至先生之家，而先生以降城避至村中楊墟，途逐翻曉門山支徑入楊墟，先生臥匡床，手揮羽扇，余不敢哭，淚痕承睫，自序其來，先生不應，但頷之而已，時大兵將度，人心惶惑，余亦不能久待，復徒步而返。」師生在亡國之際所流露出來的真情至性，其忠義之氣節感人至深。

其政治的最高指導原是政府應責無旁貸的勉力主持政治、經濟、社會、法律等公共事物的公共正義，捍衛人間的公道。

宗義借古論政，以天下人爲政治的主體，爲政者爲客體，這一理念與彌爾是一致的。同時，政府的公共決策應以人民之憂樂爲考慮重心，以興天下之公利和除天下之大害爲目的，宗義這一論旨和彌爾功利主義主張創造全民福祉的政治目的論亦有共識。事實上，政府是爲人民的公共生活而設，以及實現人民最高的幸福爲最終依歸，是中西哲學家共同的理念，本具普世性的價值理想。宗義與彌爾關鍵性的差異點，在於宗義仍處在君主專政的封建體制下，對君主以天下爲私有而汲汲營皇家一切利益的心態進行尖銳的批判，且殷殷期盼君主能以道德情懷自行轉變心態而能以人民的幸福爲念。質言之，宗義未能直接向封建帝制所擁有的政治集權進行批判和改革，仍默認政治的主權爲君主所私有，知識分子扮演輿論監督或君主意志的集體執行者角色，人民則爲牧民而未賦予握有參政權的積極角色。因此，宗義仍爲主權在君不在民的民本基調上。

宗義的政治理念，既然以天下爲公爲懷，民貴民本爲前題，則政治上的立法執行理當以興天下人之公利，除天下人之公害爲功能，以實現全民安定幸福的生活爲目的。因此，他藉理想化三代之法來論述法意，亦即法的真意所在，〈原法〉謂：

三代之法，藏天下於天下者也。山澤之利，不必盡取，刑賞之權，不疑其旁落，貴不在朝廷，賤不在草莽也。

其論旨在立法者若能正本清源地本著「藏天下於天下」的法理來立法，則所立之法才具有「天下爲主，君爲客」的法本質，亦即以公道正義爲本質。蓋宗義檢討自三代之後，秦漢以來的立法以皇族利益爲中心，淪爲君主榨取民脂民膏的工具，以犧牲天下人的合理利益以成全君主不當之利益來服務。宗義直指這種爲統治者利益服務的立法是「非法之法」，他在〈原法〉篇中痛切的指出：



後世之法，藏天下顧筐篋者也。利不欲其遺於天下，福必欲其斂於上。用一人焉，則疑其自私，而又用一人以制其私，行一事焉，則慮其可欺，而又設一事以防其欺。……故其法不得不密，法愈密而天下之亂，即生於法之中，所謂非法之法。

宗羲透視出秦漢以來家天下的封建帝制之法本質，立法者挾自利之私心以遂帝王貪婪之欲望，在立法上曲盡其對人民猜忌、防備、威嚇及巧取豪奪之能事。借用《老子》的說法，立法者雖「熙熙」、「昭昭」和「察察」立法細密多如牛毛，結果是下有對策、世風益下，人心越敗壞，天下更危亂失序。對宗羲而言，能以天下人為主，本著大公無私所立的「天下之法」才是本真的「原法」，以君為主，謀皇室私利的「一家之法」失去正當性和公道性乃「非法之法」。

## 一、政治理念的實踐原則

處在君主專制體制下的宗羲則將論政、審查公共決策、監督政府當權者人品與才能的功能，轉向學校機構來張謀。他認為學校功能應由傳統的養士予以大幅的擴大。學校培育品學兼的君子人格，正是政治人才及清明政風所賴，因此，宗羲主張以學領政，如是，學校當具備司教、養士、議政三大功能。《左傳》襄公三十一年記載了鄭國子產論鄉校議政之事。宗羲秉持儒家「鄉校議政」，的傳統精神理想，寓政於教。

他主張把太學祭酒的地位提升至與宰相平行相等，以當世大儒或已退職的宰相擔任。天子每月初一中須帶領所有高級官員至太學，一一就弟子位，由祭酒施予在職教育，且就時政缺失當面指正。<sup>21</sup>中央太學外，地方郡縣學校也同理制

<sup>21</sup> 《黃宗羲全集》第一冊，浙江，古籍出版社，一九八五，以下簡稱《全集》，頁12。

吾故寬取士之法，有科舉、有薦舉、有太學、有任子、有都邑佐、有辟召、有絕學、有上書。八種取人方法，有重實學者，有考之實務對策者，有汰蕪存菁者，有奇才異能薦進者，有以言論著作自進者。

綜觀宗羲所言，宗羲認為優秀的政治人才應兼具深厚的人文素養及專業職能，亦即智識理性、道德理性及工具理性皆完足的知識分子了。

宗羲是劉戡山學生，承繼了理學家天人性命貫通的道德形上學，他內聖外王之學的架構是做為天理的「道」和「流行」化育萬物的創生活動，他有著深刻的天理之體驗，且資以民胞物與、仁民愛物之情懷，在明末清初的苦難憂患之世變中倡開物成務的經世之學。這是他的政治理念植根之所在。

---

## 第二章 李二曲與王夫之

---

# 第一節 明清之際的關學代表李二曲

## 一、明清之際的關學與二曲的核心問題

清人全祖望（西元一七〇五～一七五五年）說：「關學自橫渠而後，三原（馬里，西元一四七四～一五五五年）、涇野、少墟、累作累替，至先生（李二曲）而復盛。」

陳俊民在《張載哲學思想及關學學派》一書中指出：關學的發展大體上是經歷了北宋、元、明、清初的形成、發展以及終結等三個主要時期。張岱年在陳書中的〈序〉中云：「張載學說有兩個最重要的特點，一是以氣爲本，二是以禮爲教。後來關中地區的學者，大多傳衍了以禮爲教的學風，而未能發揚以氣爲本的思想。」若以張岱年的說法檢視二曲，誠然，二曲亦未能將張載的氣論予以突破性的或細緻化的發展，不過二曲突出其「悔過自新」說成爲他鮮明的學說旗幟。

「悔過自新」說指人有疏離至善本性而墮落於世情嗜欲的可能，然而只要人能自覺反省，仍有悔過自新的復原人的至善天性。二曲這一論述不難看出是輾轉出於張載「天地之性」與「氣質之性」所構成的人性存在的二重性，只要循禮教修持，則可變化氣質而復歸天地之性，達到天人命一本貫通的最高境界。

再以「以禮爲教」觀之，張載以此教以儒者的氣節爲關鍵所在。觀二曲終身不入清廷之仕途，是貫徹儒者氣節最真切的寫照。陳俊民論述了二曲的「悔過自新說」係承襲關學精神傳統的薰陶，沿續了呂柟（涇陽）的「仁心說」以其馮從吾（少墟）的獨立思路。陳俊民說：「其（二曲）學風論旨，不單是『由於明而見返于宋』，由朱王返歸於張載，而且是從王陽明的『致良知』向孟子的『四端』性善說的還原。」<sup>1</sup>我們若肯定陳俊民的說法，則二曲是關學而不局限於關學，亦是出入宋明理學諸家，博採衆議而集一大成的理學型態之一。二曲的關學

<sup>1</sup> 陳俊民，《張載哲學思想及關學學派》，北京：人民出版社，一九八六，頁28。

成分符合了陳俊民的界說：「關學是宋元明清時代今陝西關中的理學，在理學史上具有獨特地位。他『以躬行禮教爲本』，『崇儒』、『明道』爲宗。」<sup>2</sup>因此我們可論斷二曲的儒學觀之形成主因中，是繼承了關學的內涵和精神的。我們在《二曲集》中也確實數見二曲對張載〈西銘〉四句教的耳提面命，例如：「吾輩須爲天地立心，爲生民立命。窮則闡往聖之絕詣，以正人心；達則開萬世之太平，以澤斯世。豈可自私自利，自謚其襟期。」<sup>3</sup>

陽明後學欠缺對良知曲折的體證工夫，對良知本體的實存感受不及陽明的深刻而真切。泰州派流傳至李卓吾（贄，西元一五二七～一六〇二年）縱情任意，藐視倫常名教，矯枉過正令人無法苟同。難怪劉宗周（蕺山，西元一五七八～一六四五年）語重心長說：

今天下爭言良知矣。及其弊也，猖狂者參之以情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良於賊。<sup>4</sup>

雖然，牟宗三認爲王龍溪的四無教與羅汝芳（近溪，西元一五一五～一五八九年）提倡道流行於日用倫常以破除光景（虛妄實相）是「能調適上遂而實成王學之風格者」，劉蕺山所責備他們導致的玄虛而蕩及情識而肆的流弊，只能算是「人病」而非「法病」。<sup>5</sup>可是王學之傳承因所傳者的「人病」導致王學被誤解而招致社會風氣的猖狂流弊亦一實然的歷史實情。

李二曲乃直溯陽明良知恆照之意，在良知本體上建立知體，創一新詞「靈原」來表述。二曲論述「靈原」的特徵之一乃是「寂而能照，應而恆寂」。人一生的道德生活有賴於「靈原」的「照」與「應」。二曲針對良知只是一「寂」，怎能起念？若不起念，又何需事上磨練的修養工夫，因而提出「人生本原論」以

<sup>2</sup> 同註1，頁29。

<sup>3</sup> 《二曲集》，〈司牧寶鑑·司牧寶鑑序〉，卷二十八，頁368。

<sup>4</sup> 《劉子全書》，〈證學雜解·解二五〉，卷六。

<sup>5</sup> 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，臺北：學生書局，一九八四，頁297～298。

## 二、對「儒」與「學」進行批判性的思辨及概念重構

二曲論斷彼時代之急務在講明學術，以豁醒人心，嚴義利之辨，敦振綱常以倡導撥亂反治的切用實學。他是清初大儒，那麼他所欲講明的學術當指儒家之學術。然而，他心目中的儒家之學術又如何指認呢？因此，我們有必要探究他所謂的「儒」與「學」的概念涵義，同時，我們得先釐清其「儒」概念之內涵特徵，才能進一步推究「儒」的蘊義所衍生的「學」之方向及內容。在二曲所使用相關的哲學言語中，常見他使用真儒、君子儒、全儒、大人儒之正面意義的語辭來對反具負面意義的假儒、小人儒、俗儒、霸儒、腐儒、應付儒等語辭。首先，他從一般人常以著儒服言儒者之言的人做為「儒」的認定依據。二曲批判這著表象層次的認定未必站得住，他說：「士人儒服儒言，咸名曰『儒』，抑知儒之所以為儒，原自有在也。夫儒服儒言，未必真儒，行儒之行，始為真儒。」<sup>9</sup>「真儒」須完善化儒者的言顧行，行顧言，言行一致，表裡如一的人格特質。他明確的說：「儒有博學而不窮，篤行而不倦……儒有澡身而浴德。」<sup>10</sup>真儒必須兼備博學與篤行皆不懈的美德。二曲在〈答吳野翁〉書中曾提及未完成的《儒鑑》一書，謂：「嘗欲上自孔、曾、思、孟，下至漢、隋、唐、宋、元、明諸儒，以及事功、節義、經術、文藝，兼收並包。」<sup>11</sup>透過這一陳述，我們可得知二曲心目中的真儒，博學的範圍當涵蓋經術、文藝，篤行的成就當涉及節義和事功。博學與篤行若要能持續不已，則理當樹立人生崇高的意義和價值理想。

二曲認為真儒應胸懷大志，所謂：「古人為學之初，便有大志願、大期許，故學成德就，事業光明俊偉，是以謂之『大人』……吾人立志發願，須是砥德礪行，為斯世扶綱常、立人極，使此身為天下大關係之身，庶生不虛生，死不

<sup>9</sup> 同註6，〈關中書院會約·儒行〉，卷十三，頁110。

<sup>10</sup> 同註6，頁112。

<sup>11</sup> 同註6，〈書一·答吳野翁〉，卷十六，頁154。

爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平；小人儒則反是。」<sup>15</sup>真儒所學的內容及目標就在張載〈西銘〉所揭示的大人之志學。反之，小人儒以讀書考科舉爲手段，目標在追求個人的名位利祿。因此，真儒之學旨在充實自我提升、自我的人格和學問以實現「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」的偉大志業。小人儒之學在以讀書治學向他人求榮顯、獵取個人名位之私利的工具。二曲切中時弊的說：「今人初學之日，便是『志穀』之日。揣摩帖括，刻意雕繪，疲精竭神，窮年累月，無非爲穀而然，此外無志，故此外無學。」<sup>16</sup>因此，真儒之「學」旨在修己務實之人品和學問以致於能經世宰物的務實之業。因此，二曲以「爲己」之學或「爲人」之學的價值抉擇來辨別君子儒和小人儒的不同。<sup>17</sup>蓋君子儒志在成人之學，小人則非，二曲說：「大人所期，原自與小人異。小人於稼圃之外，無復關懷，大人則志在天下國家。」<sup>18</sup>真儒有大其心以體天下國家的大人之志向，小人則心念志向局限在稼圃俗務及一己一家之利害。

因此，二曲的「儒」者概念之關鍵處取決主體念慮所在及心懷志向格局的大小，他精細的分辨「儒」之內部差異，謂：

僧有禪宗、有應付，道（指道教）有全真、有應付，儒有理學、有應付，咸一門而兩分之，內外之分也。噫，讀儒書，冠儒冠，置身於儒林，既以儒自命，乃甘以應付儒結局生平乎？然則必何如而後可？曰：孔子對哀公儒服之問，〈儒行篇〉載之詳矣。誠自振自奮，自拔於流俗而允蹈之，便是真儒、大儒、「君子儒」，否則終是俗儒、應付儒、「小人儒」，而猶居之不疑，自以爲儒，「儒」豈如是耶？<sup>19</sup>

<sup>15</sup> 同註6，〈四書反身錄·論語上·雍也〉，頁450。

<sup>16</sup> 同上註，〈四書反身錄·論語上·泰伯〉，頁464。

<sup>17</sup> 二曲說：「古之學者爲己，君子儒也；今之學者爲人，小人儒也。」出處同前註。

<sup>18</sup> 同上註，〈錫山語要〉，頁40。

<sup>19</sup> 同註6，〈四書反身錄·論語上·雍也〉，卷三十三，頁451。



二曲對《禮記·儒行篇》有精細深入的研究，從而對「儒」之外在表象與內在人格特質有明確的分辨。因此，在人生意義之抉擇及價值之取向上可分辨出「儒」之心志在義或私、國家天下之公或一己一家利益之私。二曲斷言能自拔於流俗而自振自奮於生命之意義與價值理想者是真儒、大儒、君子儒，反之，則溺於流俗之價值取向而為俗儒、應付儒和小人儒。

### 三、以「明體達用」之命題界定「儒學」之內涵

二曲正本清源的確立儒學為內聖外王，修己以安人之宗旨，他說：「吾儒之教，原以『經世』為宗，自宗傳晦而邪說橫，於是一變而為功利之習，再變為訓詁之習。浸假至今，則又以善筆札、工講誦為儒教當然，愈趨愈下，而儒之所以為儒，名存而實亡矣。」<sup>20</sup>「功利之習」指在科舉取士的體制下，一般士子志在圖取個人榮華富貴有切身利害的功名。因此，他們研讀科舉必考的儒家經典，乃志在熟讀儒家經典在科舉試場上求勝，如是，使儒曲原來立意在導引士人內聖外王之志行被扭曲而失去儒學的本原價值。這就是士子熟讀儒典把應有的經世之志異化成逐個人功名的功利之習。漢唐經學儒者又溺於儒典的文獻學研究，專注在文字、訓詁、校刊等小學方法，此一「訓詁之習」將儒者的經世之志又扭曲轉向於以專業知識為職志的經學儒。宋代程朱雖以成聖成賢的理學為志向，然而，他們在工夫路途上，側重格物窮理的道問學而不自覺的歧出儒家原有的德行主體的道德自覺力和自發自律性。這一走向浸假至二曲時淪於以「善筆札、工講誦為儒教當然」，這是二曲對「儒」之名存實亡，不得不然的深憂隱慮。

因此，二曲為對治這些使「儒」之所以為「儒」之實亡名存的困結，乃認真不懈的從文字結構及深層意含處來挖掘「儒」之所以為「儒」之實義，期許實至

<sup>20</sup> 同註19，〈整屋答問〉，頁122。

名歸。正本清源儒學的本原意義。他由文字學意含來對「儒」字說文解字，謂：

「儒」字陣從「人」從「需」，言爲人所需也。道德爲人所需，則式其儀範，振聾覺瞶，朗人心之長夜；經濟爲人所需，則賴其匡定，拯溺亨屯，翊世運於熙隆；二者爲宇宙之元氣，生人之命脈，乃所必需，而一日不可無焉者也。然道德而不見之經濟，則有體無用，迂闊而遠於事情；經濟而不本於道德，則有用無體，苟且而雜乎功利；各居一偏，終非全儒。……道德經濟備而後爲全儒。如是則窮可以儀表人群，遠則兼善天下，或窮或達，均有補於世道，爲斯人所必需，夫是之謂「儒」，夫是之謂「君子」。<sup>21</sup>

二曲解說「儒」字的構成義源於人生的需求。人生有兩大需求的範疇，一爲人生而爲人的先驗本心，關係到人性生命的崇高意義與價值理想，亦即人之所以爲人的儀式典範；另一爲維繫人的自然生命日日不可缺少的民生經濟。二曲認爲德性生命與自然生命「爲宇宙之元氣，生人之命脈」，人生的兩大需求乃基於人的二重生命結構，其間有體用關係。解析二曲之意，不難得知二曲係以道德爲體，經濟爲用，經濟應本於道德，道德之事功當見之於經濟。二曲所謂的「經濟」，當指儒學中經國濟民的外王經世實學。他的道德爲體、經濟爲用的說法可說是由內聖外王套在體用關係上所轉出來的說法。吾人若僅著力在務內聖之道德而疏離迂遠於經世實學則爲有體無用的一偏之學。二曲這一論點頗近南宋葉適（正則，西元一一五〇～一二二三年）在所著《學習記言序日》卷二十三，《前漢書》對董仲正義利之辨的批評，筆者曾撰一文對葉氏的批評做一詮釋：「古人捨己爲人，爲大眾謀福利，可謂『道義光明』，但是後世儒者在解讀『不謀利』和『不計功』時流於片面的理解。在執偏義以蓋全義的落差下，道義與功利一刀兩

<sup>21</sup> 同註6，〈四書反身錄·論語上·雍也〉卷二十三，頁450。

孟子之後僅見。」<sup>28</sup>象山富有心學尖銳的批判精神，露骨的揭發儒者的陋習，覺醒人心直指本心，簡易直捷。他對《陽明集》下的按注是：「象山雖之『單傳直指』，然於本體猶引而不發。至先生始拈『致良知』三字，以泄千載不傳之祕。一言之下，令人洞徹本面，愚夫愚婦，咸可循之以入道，以萬世功也。……句句痛快，字字感發，當視如食飲裘葛，規矩準繩可也。」<sup>29</sup>二曲認為陽明「至良知」教對普世大眾感發力強，將意蘊發揮得淋漓盡致，且樹立至上的道德判斷準據。他所舉「明體中之明體」這六本書，有一共同特色就是繼承王心學的流脈，屬頓教上達之學。

二曲於「明體中之工夫」列舉出九本儒學著作，計有：《二程全書》、《朱子語類大全》、《朱子文集大全》、《吳康齋集》、《薛敬軒讀書錄》、《胡敬齋集》、《羅整菴困知紀》、《呂涇野語錄》、《馮少墟集》。這九本書在工夫實踐上有一共同特色，就是主居敬窮理的漸教下學之工夫資以針對王學末流所衍生的諸多問題，予以糾弊、修正，救正以道問學。茲舉其中二本為解說之例，九本書中，屬於朱熹的著作占兩本，朱熹（晦庵，西元一一三〇～一二〇〇年）汲取張載（子厚，西元一〇二〇～一〇七七年）的氣論及二程的理本論提出理氣論的形上學。在工夫論上，朱熹以「敬」的自我約束工夫，一方面收斂、澄清心思以專注於窮究概念知識的認知活動，另一方面則自覺性的整肅自己的精神，檢點容貌言行，使心不放逸而外逐走作。蓋朱熹批判象山「易簡工夫」易流於輕忽自身的克己修為，朱熹說：「陸子靜之學，看他千般病般萬病，只在不知有氣稟之雜，……只我胸中流出底是天理，全不著得些功夫。看來這錯處，只在不知有氣稟之性。」<sup>30</sup>朱子承繼發展伊川「敬義夾持」，強調不論已發未發，以「敬」貫動靜，「敬」的工夫具有克己修為的性質。朱熹說：「『敬』之一字，真聖門之綱領，存養之要法。一主乎此，更無內外精粗之間。」<sup>31</sup>「敬」的工夫在下學中

<sup>28</sup> 《二曲集》，〈體用全學〉，卷七，頁49。

<sup>29</sup> 見林繼平，《李二曲研究》，臺北：商務印書館，一九九九，頁256。

<sup>30</sup> 朱熹，《朱子語類》，卷一二四，黎請德編，臺北：文津出版社，一九八六。

<sup>31</sup> 《朱子語類》，卷十二。

不但具倫理知識學的意含，且務實的面對人的氣稟之雜及後天的習心習性而思對治。此一方法可針貶王學末流之空疏，二曲對《朱子語類大全》下的按注語為：「定偏釐弊，折衷百氏，巨細精粗，無一或遺，集諸儒之大成，為萬世之宗師。讀其書，味其學，誠格物窮理之權衡也。」<sup>32</sup>對《胡敬齋集》下的注語是「先天學重躬行，以敬而入。言論篤樸，粹乎無瑕，初學所當服膺也。」<sup>33</sup>胡居仁（敬齋，西元一四三三～一四八四年）師承朱學學者吳與弼（康齋，西元一三九一～一四六九年），胡居仁學主忠信為先，以求放心為操持目標，工夫主敬，因而以「敬」名其齋。《四庫全書總目》評曰：「其學以治心養性為本，以經世宰物為用，以主忠信為先，以求放心為要。史稱薛瑄之後，惟居仁一人而已。」<sup>34</sup>胡居仁在《居業錄》卷三指出：「聖賢工夫雖多，莫切要如敬字。敬有自畏慎底意思，敬肅然自整頓底意思，敬有卓然精明底意思，有湛然純一底意思，故聖學就此做根本。凡事都靠著此做去，存養省察皆由此。」<sup>35</sup>胡居仁繼承程朱「敬」的下學上達工夫，把「敬」的工夫涵養義理做了精闢的解析，且把「敬」工夫提到理學身心性命實踐的最緊要位置上。二曲對理學不同的系脈，兼容並蓄，認為學術之有程朱及陸王「猶車之有左輪，有右輪，缺一不可，尊一闕一皆偏也。」<sup>36</sup>二曲對他人學問的取捨態度是持學術理性的態度，採出入各家相資則相成，相關則相病的立場。

至於明體適用之「用」當指經世致用之學。二曲謂：「德合三才之謂儒。……上頂天履地而為人，貴有以經綸萬物。果能明體適用而經綸萬物，則與天地生育之德合矣，命之曰『儒』……能經綸萬物而參天地謂之『儒』，務經綸之業而欲與天地參謂之『學』。」<sup>37</sup>「經綸萬物而參天地」指儒典中〈中庸〉的參贊化育以盡人盡物之性。《左傳》及《尚書》的正德利用厚生之治、《周易》

<sup>32</sup> 《二曲集》，〈體用全學〉，卷七，頁50。

<sup>33</sup> 同上註，頁51。

<sup>34</sup> 《四庫全書總目》，卷一七一，〈胡文敬公集〉提要。

<sup>35</sup> 胡居仁：《居業錄》，卷三。

<sup>36</sup> 《二曲集》，〈附錄二·二曲先生窆石文〉，頁532。

<sup>37</sup> 同上註，卷十四〈整屋答問〉，頁120。

開物成務以人文化成天下的事業及《荀子》以能參參所參的天生人成之治，這是儒家已成人成物以兼善天下的王道理想或外王事業。二曲列舉出十七本書籍以作為儒學明體以貫「適用」的經世實學，這些必修的外王之學計有：真德秀的《大學衍義》、邱文莊的《衍義補》、馬貴與的《文獻通考》、呂新吾的《呂氏實政錄》、辛復元的《衡門芹》及《經世石畫》、《經世摯要》、《武備志》、《經世八編》、《資治通鑑綱目大全》、《大明會典》、《歷代名臣奏議》、《律令》、《農政全書》、《水利全書》、《泰西水法》、《地理險要》。我們若將這十七本書籍分類，則可分為「適用」類十二本，律令一本及經濟之書四本。

## 四、結論

二曲儒學觀可由他自己的講法來掌握其精義，他說：「論學於今日，不專在窮深極微、高談性命，只是全其羞惡之良，不失此一點恥心耳。不失此恥心，斯心為真心，人為真人，學為真學，道德、經濟咸本於心，一真自無所不真，猶水有源，木有根；恥心若失，則心非真心，心一不真，則人為假人，學為假學。道德、經濟不本於心，一假自無所不假，猶水無源，木無根。」<sup>38</sup>史書對他歷史地位的評價，除上述提及陳俊民的說法外，也可藉本文所引用的過的鄭重之序文，為二曲在關學中提倡的理學乃契合「聖賢中正之說，而尤以『悔過自新』一語，為學者入德之門。建瓴契綱，發矇起聵。」然而，以筆者考察也有其理論內在的困難處數端：1.其能自覺認知「靈原」的「知體」是否真能以體貫用的致力於適用的經世外王之學，亦即對他所開出「適用」的十七本書進行經驗的或實證取向的研究。因為，這些經世濟民的實用學問是屬於知識理性的研究範域，而非道德理性或實踐理性所能承擔；2.以陸王先驗的道德本心為「明體中之明體」來結合

<sup>38</sup> 《二曲集》，〈四書返身錄·論語下·子路〉卷三十八，頁491。

程朱居敬窮理的「明體中之工夫」係太過一廂情願的樂觀，蓋陸王的道德人性論為「心即理」的型態，其工夫屬德性主體能自覺超越本心的證體立本，先天正心之學的型態。程朱的道德人性論為「性即理」，「心」為形而下的精爽之氣，非道德的先驗本心，何以能提供自身為道德判斷的至上準據，又何以有自主自發的內在動力來向善呢？陸王與程朱分屬兩套不同的心性論和工夫論，異質的理論何以能融合成同質融貫的一種完全的理論，其間的困難非二曲所能深察；3.二曲外王的經世適用實學太過局限古代既有的典制與思想，無緣認識西方的產業革命及民主革命，自然無從理解西方現代化的實學動力是源發於理論性孜孜於各種專業知識理論的探索及建構，以及在此科學理論上科技的研發及管理科學的日益精進，同時也無從認識天賦人權的理論及所諸求的人權與普世幸福，更缺乏對民主政治理念、制度機制及程序正義的了解。因此，二曲及其他明清之際的實學思潮只是流於時代反動的一種心聲，猶弗曉的晨曦，一閃而過，不能可長可久可大的照耀傳統之困結所形成的黑暗，終告欲振乏力，而空留遺憾，不亦悲哉！



## 第二節 兼採心學、理學與氣學的王夫之

王夫之（西元一六一九～一六九二年），字而農，號薑齋，湖南衡陽人，明亡清初，因隱居於湘西蒸左之石船山，故學者稱船山先生。他的性格如船山之「頑石」般不降清，嘗自題堂聯說：「《六經》責我開生面，七尺從天乞活埋」，曾自爲墓銘，自謂：「希張橫渠之正學」有意以張載《正蒙》爲典範，建構代表自己的一套思想體系，他的著作由大陸學者所組成的船山全書編輯委員會編校，於湖南長沙，嶽麓書社出版了《船山全書》，他主要的哲學代表作計有：《張子正蒙注》、《周易外傳》、《周易內傳》、《尚書引義》、《老子衍》、《問思錄》等；他沿襲明代晚期氣論的發展，賦予更具高度思辨性的氣論。他出入於心學、理學和氣學，試圖營造一有機的調和，然而由於他處理的問題性質不一且多面向，對不同立基點及論述脈絡的心、理、氣三學，兼容並著的資取，導致他的思想體系龐大繁複，博雜而不純。僅管如此，他的理氣同源、道器相涵，兩端一致、仇必和解的形上律則；「性生日成」的動態人性論、天理密於人欲的理欲論，理勢合一的史論，頗有見解，值得後學借鏡。

### 一、理氣同源，氣化日新的宇宙觀

他承繼明清之際實學的思潮，不滿道家玄虛、佛家空寂的宇宙觀，提出客觀實有的宇宙論。他說：「氣彌淪無涯而希微不形，則人見虛空而不見氣。凡虛空，皆氣也。聚則顯，顯則人謂之有；散則隱，隱則人謂之無。」<sup>39</sup>太虛涵氣，氣充塞太虛，因此，人不能只見虛空而不知涵於其中的「氣」。同時，他認爲乾

<sup>39</sup> 王夫之《張子正蒙注·太和》。



## 五、理勢合一的史論

南宋朱熹與陳亮的義利、王霸之辨，反映出朱熹固執於以道德理想之核心價值「道統」橫決一切、以心術為評價歷史政治人物之判準，未能導入情境，回到歷史際遇之真相，昧於實然的歷史客觀發展情勢，混淆了道德判斷與歷史功過的論衡。王夫之以亡國之悲痛，時代對經世實學之要求，將朱子以來理規範氣的理論轉向於理依於勢的實然情景。王夫之務實的肯認歷史的實然性，將歷史發展之趨勢和規律落實到歷史內部去探索。他由超越性的天理轉向客觀性的歷史經驗法則，亦即實然性的歷史因果法則。王夫之說：「只在勢之必然處見理」、「勢既然而不得不然，則即此為理矣。」<sup>53</sup>「勢」指客觀世界，歷史發展的必然趨勢、他把理勢合一稱為運命性的「天」，所謂：「『勢』字精微，『理』字廣大，合而名之曰『天』。」<sup>54</sup>歷史的因果法則亦有其充足理由律下的必然性，亦即天命，王夫之說：「天之命，有理而無心者也。」<sup>55</sup>歷史的發展規律是理勢合一的，他指出：「治有治之理，亂有亂之理，存有存之理，亡有亡之理。天者，理也。其命，理之流行者也。」<sup>56</sup>國家的治亂存亡有其客觀的所以然之理，不全操之於人主觀的理念和意志，有其人主觀因素所未必能操控的客觀因素及其所造成的人主觀力量難抗拒之趨勢力量。

在理勢的交互作用中，有時誠如朱熹所言氣強理弱，理管不住氣，實然的歷史趨勢定歷史因果法則之理，如秦之一統天下。有時則以道德應然之理定實然的客觀趨勢如湯武革命。但是亦有詭異的歷史發展，那就是由偶然決定必然。王夫之舉例說：「秦以私天下之心而罷侯置守，而天假其私以行其大公，存乎神者之不測，有如是夫。」<sup>57</sup>同時，歷史人物一時的成敗也會扭轉意想不到的大趨勢

<sup>53</sup> 王夫之，《讀四書大全說》，卷九。

<sup>54</sup> 同上註，王夫之，《讀通鑑論》，卷二十四。

<sup>55</sup> 王夫之，《讀通鑑論》，卷二十四。

<sup>56</sup> 同上註。

<sup>57</sup> 王夫之，《讀通鑑論》，卷一。

成爲歷史發展具關鍵性的轉折點，他舉例說：「陳涉、吳廣敗而後胡亥亡」、「楊玄感敗死而後楊廣亡」，他解釋可能的理由在「天贊其死，以亡秦隋」<sup>58</sup>人心所向，大勢所趨不是英雄豪傑個人力量所能左右的。他重視氣勢中所蘊含的所以然之理，他說：「故其始之有理，即於氣上見理；迨已得理，則自然成勢，又只在勢之必然處見理。」<sup>59</sup>因此，處在歷史發展轉折性的關頭，識時勢的君子應明理乘勢，務實的順從理勢合一這一歷史客觀規律，他說：「順必然之勢者，理也。理之自然者，天也。君子順乎理而善因乎天，人固不可與天爭久矣。」<sup>60</sup>他把朱熹以來道德理想主義的歷史觀，再注入了新的因素，那就是歷史必然趨勢中所呈現之客觀化的、經驗性的歷史法則。

<sup>58</sup> 同上註，卷五。

<sup>59</sup> 《讀四書大全說》，卷九。

<sup>60</sup> 王夫之，《宋論·哲宗》。

# 第一節 戴震

---

## 一、生平及著述

戴震字慎修，又字東原，安徽休寧（今安徽屯溪）人，出生於小商人家庭，少年即善於思考。二十一歲的戴震師事婺源碩儒江永，習古典自然科學和語言、音韻、訓詁學。他在朱熹「格物致知」的思想影響下，從二十二歲至三十歲，分別著《策算》、《六書論》（已佚）、《考工記圖注》、《轉語》（已佚）、《爾雅文字考》、《屈原賦注》《詩補傳》等。他在三十五歲至揚州，與漢學家惠棟結識，此後學術思想大轉變，由信仰程朱學轉而信疑參半，晚年嚴厲抨擊之。他博通經學、史學、文字音韻、訓詁考據、天文曆數，經八次科舉皆未能進士及第，最後被推薦入四庫館任纂修官，負責編天文、算學、地理等書籍；因積勞成疾而死於任所。他重要的哲學著作計有《原善》、《孟子私淑錄》、《孟子字義疏證》等。他在臨終前致弟子段玉裁函中謂：「僕平生著述最大者，為《孟子字義疏證》一書。此正人心之要。今人無論正邪，盡以『意見』誤名之曰『理』，而禍斯民，故《疏證》不得不作。」<sup>1</sup>

## 二、合情欲與禮義之一本論

首先他認為，雖然從荀子、宋儒，乃至於老、莊、釋氏在思想缺失處不盡相同，但是在思想形式結構上皆可概括為「二本之論」。戴震認為「天之生物也，使之一本」，他對一本論之論旨為：

---

<sup>1</sup> 《戴震全集》之一〈與段若膺書〉。

此理生於心知之明，宋儒視之爲一物，曰：「不離乎氣質，而亦不雜乎氣質」，於是不得不與心知血氣分而爲二，尊理而以心爲之舍。究其歸，雖以性名之，不過因孟子之言，從而爲之說耳，實外之也，以爲天與之，視荀子以爲聖與之，言不同二之則同。天之生物也，使之二本，荀子以禮義與性爲二本，宋儒以理與氣質爲二本，老聃、莊周、釋氏以神與形體爲二本。

戴震著《緒言》是《原善》的開展擴充。他在《緒言·卷下》比較孟子與其他各家時謂：「孟子知性之全體，其餘皆不知性之全體。」他對比孟、荀人性論指出兩人在崇禮重學、推尊聖人方面並無差別。荀子與孟子的主要差異處在「禮義與性，卒視若閼隔不可通」依荀子所論述的人性不蘊涵禮義，禮義出於聖人積思慮習僞故的大清明心或統類之道心，若是荀子的人性與禮義相互獨立而分途爲二，換言之，荀子雖知禮義爲聖人之教，卻不知禮義亦源出天人的道德本性。因此，荀子所重之「學」於內無本而資取於外，孟子的重「學」既有本於內亦資取於外。戴震認爲荀子的人性指人天生的血氣心知之自然生命，更精確言之是人自然情態生命的欲求及所衍生的民生日用經濟生活。至於規範人文生命活動的動作威儀之則，是具有「必然性」亦即當然之則的禮義。兩者之關係是「必然爲自然之極則」，質言之，禮義和人天生的欲求皆出於人性內在的關聯，具有有機的一體性。孟子的「性善」之存養推擴係合人自然的欲求與在價值意義上具必然的禮義而言，荀子不如孟子的關鍵處，在於荀子所強調的禮義流於無根之談，論爲二本。宋儒分天理、氣質，莊周、釋氏的形神之分皆有陷入二本的後遺症。孟、荀之別繫於人性自然的欲求與人性必然之禮義是否分、合。戴震持「必然爲自然之極則」的性善論和一本論，強調實質義的禮義之天性與形式義的「必然爲自然之極則」應密合無間，質言之，人類的飲食情欲是人自然的稟賦，禮義之統必須顧全人自然欲求的滿足，不能像朱子，將天理與人欲對峙而排斥人欲的自然需求，周備的兼顧人的自然欲求和禮義的必然是戴震性善論不能割裂之處，他所謂「一本」實質上係指禮義與情欲同源於人性。然而，他的孟子學中，「性善論」與

震意味深長的總結出：

理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也。凡有所施於人，反躬而靜思之：人以此責於我，能盡之乎？以我絜之人，則理明。天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平是也。<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> 《疏證·理》

則仁也。知其不宜，變而之乎宜，則義也。仁義由於能變通。人能變通，故性善；物不能變通，故性不善。」<sup>16</sup>人的智性不但有認識作用，更可貴之處在於能變通，引申其義，即人能發展技術改造自然物而改善人的物質、社群生活而不斷便利和進步。他說：「無恆產而有恆心者，唯士為能，君子喻於義也。若民，則無恆產，固無恆心，小人喻於利也。唯小人喻於利，則治小人者，必因壓之所利而利之。……君子以利天下為義。是故利在己，雖義亦利也，利在天下，即利即義。」<sup>17</sup>政治的內容在為天下人處理公共事物，其目的在於如《墨子》書所言興天下之大利，除天下的大利。因此，在為天下人謀公共福祉的重責大任下，儒家自孔孟以來皆主張王道始於為民製產，養民安民是首要事務，既富之後再興教化以提升人民的精神生活品質。焦循對理學家常以天理之公來壓抑人欲之私，造成社會貧困，人民不能享有物質生活幸福的權利，深感不滿，特別是孟子，程伊川、朱熹等人把利與義對立起來，引發互斥性的緊張關係。焦循以「義利合一」的新觀點來化解利、義之水火不容的偏失。他認為在「求利不害義」甚至積極創造合乎公義之利是合宜的利可促進民生福利，在利與義相容下，儒家外王經世淑民之理才真能落實於客觀世界中。

這一論調不只見於焦循，可見於不少清儒的共識，例如顧炎武評論「天下之人各懷其家，各私其子，其常情也。」顏元逆轉漢儒董仲舒之言而提出「正其誼（義）以謀其利，明其道而計其功。」陳確倡言「治生論」謂「足民之道，即足國足家足己之道」確立了清代以後功利和道義並行不悖，與當代民主平權社會，追求社會公義，講究分配正義，交換正義和報酬正義的普世價值遙相呼應。

<sup>16</sup> 《孟子正義》，卷二十二，〈性猶杞柳章〉。

<sup>17</sup> 《雕菰集》，卷九。

仁論》中謂：「必人與人相偶而仁乃見」、「爾我親愛之辭」，所創新的意義在於將「仁」落實在人與他者互動所共同營的生活世界來賦予「仁」較豐高性、活潑性的涵義。

他說：「元竊謂詮解「仁」字，不必煩稱遠引，但舉曾子〈制言篇〉『人之相與也，譬如舟車，然相濟達也。人非人不濟，馬非馬不走，水非水不流』，及〈中庸篇〉『仁者，人也。』鄭康成注『讀如相人偶之人』，數語足以明之矣。」<sup>21</sup>他對理學家釋「仁」捨人事之近而取深遠的形上之天道天理，疏離了人們日用常行的生活經驗頗不以爲然。他說：「孔子之道，當與實者、近者、庸者論之。」、「捨事實而專言心，非孟子本旨也。」他批判理學家靜坐、澄心以體證內在生命仁體不是踐下之行動。他認爲「仁」必得由吾人走向他者產生相連結性的互動關係中，切己釋放內心真實的關愛、尊敬，讓對方在具體實踐中，能親切感受到吾人之溫馨的人情，受吾人尊敬之真誠感，才是「仁」的實踐和活生生的真切感。他把「仁」從儒家傳統的個人精神世界及宗法倫理的家族人際結構中開脫出來，轉向廣大的社會群體。他這種先驅性的仁說新義的開拓，成爲清末康有爲、梁啓超、譚嗣同、嚴復、章太炎、蔡元培、胡適等人在改造社會倫理時所提出社群倫理的先聲。他的仁說可說是中國社會在十九、二十世紀交接之際轉型至工商經濟時代之所需的群己界限規範、社會公德、社會正義等新思想新秩序的轉折性中介思想。

<sup>21</sup> 阮元著，《學經室一集·《論語》論仁論》。



先生於耶教，亦獨有所見。以爲耶教言靈魂之事，其圓滿不如佛；言人間世之事，其精備不如孔子。然其所長者，在直捷，在專純。單標一義，深切著明，曰人類同胞也，曰人類平等也，皆上原於真理，而下切於實用，於救眾生最有效焉，佛氏以謂：「不二法門也」。雖然，先生之布教於中國也，專以孔教，不以佛、耶，非有所吐棄，實民俗歷史之關係，不得不然也。<sup>3</sup>

康有爲所以重視宗教乃著眼於宗教對眾生平等之慧眼，但是有鑒於凝聚統合中國民族文化之精神，他建議政府成立教務部以提倡孔教。這是他順應歷史文化之深遠傳統以及根深蒂固的民族本根性性格，呼吁以孔教治中國。他體認到綱常名教的流蔽在於爲君—父—夫等尊位者易宰制臣、子、妻等居卑下位分者，導致居卑下角色者受歧視、欺凌，人與人之間不平等的負面現象，西方的民主與人權注重人與人之間的平等和相互尊重。康有爲認爲基督教倫理中的博愛精神可矯治中國宗法倫理中所衍生的不平等陰影。他認爲儒家的「仁」之特質在「愛力」、「愛質」、「吸攝之力」和「不忍之心」可與西方的自由、平等、博愛精神銜接，甚至更有優越處。他特別重視孟子的性善說與不忍人之心的仁愛說、「良知」、「良能」概念，反感於荀子的性惡說。梁啓超因此評康有爲：「先生之哲學，博愛派哲學也。」<sup>4</sup>

此外，康有爲還援法國盧梭的天賦人權說，來詮釋孔子對人一視同仁的仁說與孟子的性善論。他闡釋孟子的性善說表明了人人具有自由、平等之權，這些權利是與生俱有的、天賦的。如是，性善說成爲康有爲仁說的理論核心，他更進一步的將孔子的「仁」與孟子的「不忍人之心」結合成「不忍之心」這一複合概念。他從性善論的立基點和思路，對《論語》、《孟子》、《中庸》、《禮記》、《春秋》及《春秋繁露》等儒家經典開拓新的視域和詮釋。因此，對康有

<sup>3</sup> 同前註，頁747。

<sup>4</sup> 同前註，頁748。

件格格不入，只呈現為空調的「烏托邦」式之理想，也與其想維護的君主政統和道統不符合，《大同書》數十萬言，旨在說明人生由苦轉樂、由惡轉善之關鍵在否定產生亂源的家族制度和私有財產制。然而，由歷史實然面觀之，中共人民公社及文化大革命的失敗可說是康有為不務實際之過分理想化社會行不通的明證。

首先將西方自由觀念以學術思想紹述於中國者是嚴復（西元一八五三～一九二一年）但是他所譯英人穆勒所著《論自由》（*On Liberty*）文字古樸不易讀，流傳不廣。梁啟超以其「筆鋒常帶情感」的文字書寫性格，對讀者頗具吸引力。因此，他所紹述的西方權利、自由等政治、學術思潮，頗受人歡迎而成爲當時廣大青年學子思想啓蒙的著作。梁啟超於一九〇二年「新民叢報」上發表具深遠影響的〈新民說〉，其中有一節「論自由」簡明扼要地闡明了他當時的自由概念。其主要論點是：「自由」可分爲個人自由與團體自由兩種。純粹的個人自由是人類處於野蠻時期的僞自由，只有在文明社會法律規範下的自由才是真自由。質言之，真自由是文明的自由，團體下的自由。因此，現代化的文明國家當透過法律，規範國民言行而從事對外競爭，對內確保各種社群生活之自由。他說：「團體自由者，個人自由之積也。」<sup>7</sup>他認爲人不能離開團體而獨自生存，個人自由當由團體來確保。個人所意欲當意志與目的若能契合所屬團體之意志和目標，則個人自由不但不與團體自由不相容，且可相輔相成，彼此相強化。他闡釋東漢經學家鄭玄注「仁，相人偶也」，謂：「仁之概念與人之概念相涵。人者，通彼我而始得名，彼我通，乃得謂之仁」<sup>8</sup>他深信人類係由佛家所言之「業力周徧」<sup>9</sup>相互影響而形成一能夠相互感通的整體。他認爲每一人對自己和全人類具有一份作用及責任，不但要完成自我人格，也應實現整體人類的普遍人格。儒家的「仁」就是普遍人格的發展和實現。他總結的指出「要彼我交感互發成爲一體，然後我的人格才能實現」、「宇宙即是人生，人生即是宇宙，我的人格和宇宙無二無別，體驗得這個道理，就要做『仁者』」<sup>10</sup>他的「自由」與「仁者」兩概念相資互發互攝，對人生命的莊嚴及深遠之意義具有無比的啓發性。

<sup>7</sup> 梁啟超，《新民說》，臺北市，中華書局，一九五九年台1版，頁46。

<sup>8</sup> 梁啟超，《飲冰室文集》，臺北市，中華書局，一九七八年台2版，卷三十九，頁117～118。

<sup>9</sup> 同上註，頁98。

<sup>10</sup> 同上註，頁107。



第六篇  
當代中國哲學

鴉片戰爭以來，清代長期閉關自守的鎖國政策，終於慘遭無法回應西方世界經過現代化歷程後挑戰中國的惡果。歐風美雨的狂風不斷侵襲疲態畢露的中國，導致中國傳統的文化遭受質疑，政治、經濟劇變，傳統價值觀念與社會秩序結構承受動搖和崩解的危機。救亡圖存的辛亥革命不但未能力挽狂瀾，且使政治分裂動盪，舊社會的價值信仰與秩序逐漸剝落，新文化的價值觀與社會秩序未能成熟建構。就國運觀之，外患不息、內憂頻仍、世風不變，浮淺之士盲目崇拜附會西方文化，對中國固有的民族哲學與文化缺乏自覺性的深刻反省和自我理解、肯認而鄙薄有加。因此，當代中國哲學可說是在殷憂啓聖的情境下，莫不在東西文化的衝突激盪下，不但憂國憂民，且更滿懷哲學與文化的深沉意識，困思竭力於對西方哲學文化客觀的理解，有價值批判的吸收，對自家傳統的哲學與文化更企求從根性上覺解、批判的繼承和汲取西學以具創造性之轉化。

歷史的際遇和命運造成一九四九年大陸與臺灣的分裂，儘管如此，兩岸中國哲學的工作者仍本著同樣的憂患意識，對中西文化的結合激盪，中國哲學文化應如何承先啓後，繼往開來，做了不同思維途徑的努力，也締結多樣而豐富的哲學思想成果，因篇幅所限，本篇分別擇取了五位大陸學者和臺灣學者為代表性的典範，予以一一紹述。在大陸學者方面，梁漱溟是當代中國哲學中首位以歷史哲學和文化哲學的視域，原創性地撰成名著《東西哲學及其文化》，晚年出版了涉及心理學和哲學的成熟作《人心與人生》，是當代新儒學的起步者。熊十力由唯識論切入儒學，對《周易》及儒家的心性哲學有致廣大、儘精微的原創性詮釋，構作了體大思精的當代新儒家天人之學。馮友蘭不但是首位以英美新實在論的立基點完成一部《中國哲學史》的鉅著，同時也是以新實在論詮解朱熹哲學，建構了熊十力新心學分立而自足的新理學。張岱年是首位引入西方哲學概念範疇的哲學研究法，對中國哲學進行的哲學性問題的概念範疇研究，對當代中國哲學的研究方法有深厚的影響。他對儒家剛健不息、浩然之氣的精神境界，呈現出中華民族的精神文明並做了精確的闡釋。中國哲學的核心價值在追求人生真善美的崇高意義和價值，宗白華以詩化的人生、舞動的宇宙刻畫出《易》、《老》、《莊》氣韻生動的形上美學，堪謂當代中國美學之啓蒙者。

在臺灣方面，在日據時期，中國哲學未能進入大學中成爲一門學科。一九四九年，一些飽學碩彥的中國哲學學者隨國民黨政府來臺，帶來了大學裡中國哲學的學科和課程。回顧這六十年來中國哲學在臺灣的立基和發展概況，可略分爲三大重鎮，其一是以方東美爲代表的臺大哲學系；其二是早期以臺灣師範大學人文學社，後以臺中東海大學爲重鎮的當代新儒家，可以牟宗三、徐復觀及曾來臺講學的香港新亞書院的唐君毅等三位先生爲臺港當代新儒家之典範人物；其三係以天主教輔仁大學在臺北復校後，以羅光總主教爲代表的儒家與新士林哲學結合的中國哲學研究。本篇以這五位先哲代表爲當代中國哲學臺灣方面的研究特色。





而有偏，障蔽了宇宙生命本原的透顯。相對於氣質是天生的，人的生活習慣是人與環境的交往互動中所凝斂出來的，亦即是說習慣是後天養成的，與自然環境和社會風俗有密切關係。儘管氣質與習慣的形成因不同，梁氏認為兩者皆具有強大的慣性，恆掩蔽著人的主動自覺性，亦即人心的自覺性。由人心所顯露的自覺能動性，彰顯於生產和工具的製作，這是人類基本的性格。在不同時地生活的人群所感染陶鑄而形成的性格，與其體質、心智、性情仍多少有所不同，梁氏稱之為第二性格。他認為人格的這一部分透過修養和教化是可以改變的。至於論身心關係，梁氏說：「心身是矛盾統一之兩面。」<sup>17</sup>身體的諸般生理需要形鑄成諸般人欲，這種來自宇宙大生命而發於個別人身的自然勢力，是「自發性發展」，有別於人心的「主動性自覺」。身心的矛盾在於身是受環境和欲望所制約而有所局限，亦即不自由的。因此，身主於受（陰），具被動的衝動性，是外在傾向的活動，較屬膚淺的人生意義。人心主於施（陽），具主動靈活性，不願受制和局限。梁氏說：「身心的位置關係正要這樣來理會：身外而心內，心深而身淺，心位於上端，身位於下端。」<sup>18</sup>身心之間的局限和自由、被動與主動、衝動與合理化，呈現了矛盾爭執的緊張性。然而身心相需相連，「心」要透過「身」而顯發作用。換言之，人腦為人心作資具而開豁出道路來。「身」容得「心」則「心」才能更方便地發揮透露出內蘊於人心的生命本性。從身心的統一性而言，心與身雖性向互異，卻一體相聯通。至於人心的內涵與特徵，梁氏別開生面的指出了理智與理性。

<sup>17</sup> 同註16，頁128。

<sup>18</sup> 同上，頁47。

## 四、理智的特徵

梁氏認為生物的進化係按推進生活方式進行的。在空間上，植物固定一所以求生，動物則四處移動以攝食。求生動物中之節足動物依從本能生活，其生活方式由本能預設了先天安排而被制約。脊椎動物（人）趨於理智而生活。他說：「爲了說明人心，必須談理智（intellect）與本能（instinct）的問題。」<sup>19</sup>他認為理智與本能爲心學上的兩名詞，分別指出性質及作用方式上相異的生命活動。本能出自天然，以動物式本能爲準。理智出乎意識主導人類生活。就身與腦的觀點而言，本能活動全繫於生理機能，十分靠身體；理智活動與大腦的關係較緊密而較遠於身體。

梁氏將動物的本能式生活與人類的理智生活做比較，舉出了三點不同：第一，本能式的生活所需工具即寓於身體的天然機能，人類的理智生活則可離開身體另外創作工具以爲憑藉。第二，動物式的本能生活，一生下來（或於短期內）即完具生活能力，然畢生受本能所決定。人類初生時的生活本能遠不如動物，但是其生活能力隨著後天學習而遠超乎動物。第三，動物式的本能生活未脫離自然狀態，人類則不僅依恃身體的成熟，且依靠後天的學習以增進社會生活能力。他說：「一言總括：人類的生活能力、生活方式，必依重後天養成和取得，是即其依重理智之明徵。」<sup>20</sup>透過理智對生活知識及技能的後天學習，人類生活可超越動物式的本能制約而獲得生命之自由。至於兩者間的相同處，則不論理智或本能，都是爲解決現實生活需求而存在。所謂現實的生活需求，不外是個體生存及種族繁衍兩大問題。

就身、腦的活動而言，理智是較親近於大腦的心思作用，較不依賴身體感官對具體事物的本能反應。他說：

<sup>19</sup> 同上，頁53。

<sup>20</sup> 同註19，頁55。

的原動力在意欲向前的衝動，理智的認知和分別計算之能力被利用於現實意欲對外活動的工具。對梁氏而言，自覺蘊於自己的自我理解，非對外營求，意識則是由感覺、知覺、思維、判斷所連貫而成的對外活動。

## 五、理性的特徵

梁漱溟所提出的「理性」係轉出於羅素「精神（spirit）」的意涵。在《東西文化及其哲學》一書中，梁氏將之譯為「靈性」，意指「無私的感情」<sup>25</sup>，且受俄國生物學家克魯泡特金的影響，取本能、理智二分說。在以後的仁學階段<sup>26</sup>，進而採本能、理智，直覺三分說。在《人心與人生》一書中，則以「理性」一詞替換了「直覺」來指謂「無私的感情」。他且在該書做了一番說明：

羅素在其《社會改造原理》一書中，曾主張人生最好是做到本能、理智、靈性三者合諧均衡的那種生活。所謂靈性，據他解說是以無私的感情為中心的，是社會上之所以有宗教和道德的來源。我當時頗嫌其在本能之外又指出來有神祕氣味，遠不如克魯泡特金以無私感情屬之本能，只以道德為近情合理之事，而不看做是特別的、高不可攀的，要妥當多多。迨經積年用心觀察、思考和反躬體認之後，終乃省悟羅素是有所見的、未可厚非。<sup>27</sup>

梁氏捨二分而改三分說，使經過長時間的細心「觀察、思考和反躬體認」

<sup>25</sup> 此處採王宗昱著，《梁漱溟》，臺北，東大圖書公司一九九二年出版，頁110的說法；仁學階段指梁氏在《東西文化及其哲學》一書以後，構思《人心與人生》之前的思想，所用材料主要是梁氏一九二三～二四年在北京大學開設的「孔家思想史」一課的講課筆記。

<sup>26</sup> 《人心與人生》，頁91。

<sup>27</sup> 同上，頁92。

後，對人心的深層結構獲致更精緻、成熟的了解。他在《中國文化要義》第七章即增用「理性」一詞表述了理智之外，從動物式本能解放出人性深層中的仁心情義本性。往後他又在《人心與人生》第七章第二節中自謂敘述了他對人心之最後認識。他以「知」與「行」來渾括人類生命活動，認定趨於靜以觀物的理智活動所重在「知」。至於「行」又分析為「感情被動以致衝動屬情，意志所向堅持不撓屬意」。<sup>28</sup>「理性」一詞之被提出係爲了指謂「情」與「意」，統稱爲「無私的感情」，具有清明自覺的特徵。所謂「無私」乃指人類理性之發用流行，係一種廓然大公、通而不局的境界。他藉理智與理性之對比來說明理性之涵義。對他而言，理智與理性各有所認識之理，他說：「理智靜以觀物，其所得者可云『物理』是夾雜一毫感情（主觀好惡）不得的。理性反之，要以無私的感情爲中心，即從不自欺其好惡而爲判斷焉；其所得者可謂『情理』。例如正義感，（某一具體事例）欣然接受擁護之情。而對於非正義者則嫌惡拒絕之也。」<sup>29</sup>理智不帶情感的靜以觀物，藉著後天的經驗，獲得「物理」。理性以無私的情感通貫於生活世界而油然與發了正義感，梁氏將這種無私的感情解釋爲清明自覺的感情。同時，他也把本乎人而感應之自然的「情理」是出於不學不慮之良知。<sup>30</sup>因此，對梁氏而言，透過人類行爲上的理性，亦即清明自覺的感情，是無所爲而爲的純粹道德性，透顯了宇宙本性的奧祕。他說：「道德之唯於人類見之者，正以爭取自由、爭取主動，不斷地向上奮進之宇宙生命本性，今唯於人類乃有可見。」<sup>31</sup>換言之，他視爲道德本性的理性是得當的人類特徵，亦即人禽之辨的所在。人禽之辨不但辨乎動物式的本能與人心，更顯示於身體與理性之不同。就前者而言，前者陷入本能機制中，整個生命的動向不諱爲求生存求種族繁衍，與宇宙大生命隔而不通，亦即局於上述兩大問題，不得自由而不克感通於宇宙大生命。若源發於「理性」，則其情境是人類生命廓然與物同體，其無私清明的感通之情，無所不到。梁氏所謂的宇宙大生命，係指生命通乎宇宙而爲一體之渾全性的存有，表徵

<sup>28</sup> 同上，頁95。

<sup>29</sup> 同註28，頁142。

<sup>30</sup> 同上，頁98。

<sup>31</sup> 梁著，《東西文化及其哲學》，頁121。

理性的無私感情宏通四達，即開顯了一體相通無所隔礙之宇宙偉大生命，亦即宇宙生命的本性所在。就身體與理性關係而言，人與人之間，若從乎身體則你我有所分隔，若從乎心則人與人之間雖分而不隔。他取《孟子》「今人乍見孺子將入於井」必皆怵惕惻隱為見證。他更進一步指出人心不隔於生活世界，非僅限於人與人之間，更言其無隔於宇宙大生命。他在《人心與人生》第六章第五節闡釋了這一旨意。基於心身關係是矛盾統一之兩面性，梁氏認為心身互動的關係中，心超乎身，則身從心而活動，理性於是乎顯現。心身在互動中，心從對身之矛盾爭持中，努力超越身的制約局限，爭取自主，反乎閉塞隔閡不通，迎向開通暢達，靈活自由的前進於無限感通的清明自覺之境中。至於是否有道德自覺與努力的辨識，則人心（理性）緣人身乃可得現是必然的，但是從人身上是否得見人心（理性）充分表現出來，則是可能的而非必然的。

此外，就天人關係而言，梁氏走向《易經》生生之德內在且流行通化於一切存在者的思路。他認為「生」是代表儒家的哲學。他說：「孔家沒有別的，就是要順著自然的道理，頂活潑頂流暢的去生發。他以為宇宙總是向前生發的，萬物欲生，即任其生，不加造作，必能與宇宙契合，使全宇宙充滿了生氣春意。」<sup>32</sup>因此，他在《人心與人生》的晚年鉅著中，一再地用「理性」所開顯的人心之深層內涵視為對宇宙本原的最大透露。他說：「生命本原是共同的，一切含生命皆息息相通。」<sup>33</sup>理性則靈活的超越物我、人我之隔而與整個生活世界感通不隔，他將（孟子）的心學與易經有機的，一體相感相應的機體宇宙觀相互貫連了起來。如此，人心、萬物與宇宙的本原大生命相互貫通成天人一本論。

在心之兩面向：理智與理性之關係上，理智明於物理，顯人心之妙用；理性通於情理，顯人心之美德。理性為體、理智為用，雖體用不二，然而，理性為人類本性所在，亦即終極性的實在。因此，理性與理智之間當以理性為主，理智從屬理性被理性所資用。

<sup>32</sup> 《人心與人生》，頁141。

<sup>33</sup> 同上，頁95~99。

## 六、評論

梁漱溟晚年最後成書的《人心與人生》將人心的作用似《大乘起信論》般地将心分爲如真諦的理性和似俗諦的理智。他早在十四歲入中學後便關注兩個核心問題：一是人爲何而活的人生意義問題；二是個人所托付生命的社會或社群生活問題，就大處著眼乃是國家定位和走向問題，亦即在西方現代性的挑戰下，中國應朝那個方向發展的問題。他的一生直至九十五歲逝世爲止，都可說是殫精竭力地爲這兩個核心問題探索不已。這兩個問題相互關聯而共構了他的生命觀，且深受法哲柏格森生命哲學的影響。人生與社會、自然構成其生命觀牢不可分的三角結構關係。他原受佛家世事無常，意欲造成人生本質爲苦的影響。但是一九二〇年他偶讀《明儒學案·東崖語錄》王心齋「百慮交錮，血氣靡寧」八字，震憾其人文心靈，遂棄出家之念而轉進於儒家哲學。他受王心齋稱頌自然的價值觀而開悟，肯認做一個人的生活應當走儒家的路。

但是儒家的路是內聖成德、外王成經世功業的路，亦是聯屬個人生活與社會、天地萬物（自然）爲一身的生生不息、積極進取之志業。儒家的生命觀是樂觀悅生的精神，他說：「全部《論語》通體不見一苦字。相反地，劈頭就出現了悅樂字樣。其後，樂之一字隨在而見。語氣自然，神情和易，……。來之，糾正了對於人生某些錯誤看法，而逐漸有其正確認識。」<sup>34</sup>儒家的內聖成德之重心在覺醒悲天憫人的仁心仁性而有感通無隔的仁民愛物之心。梁漱溟以人心之真、常門道德理心來安立內在的靈性生命之價值。然而，人所面對客觀世界的外在生活，亦即人與社群和大自然的互動往來亦係構成人生活不可或缺的領域。因此，以人之生理爲載體的意欲、感覺、情緒、情感以及以知識活動當作用的理智也是不可斷裂的。換言之，人外在的社會、經濟和政治生活亦有其不可或缺的存在價

<sup>34</sup> 梁漱溟自述早年思想之再轉再變〔M〕，見《梁漱溟全集》卷七，頁181。濟南市：山東人民出版社，一九八九年版）。



值。這也就是梁漱溟必須肯認知識理性與工具理性為務的「理智」之功能了。他所謂的「理性」是具道德感的價值理性，是涉及人生意義和價值的安頓所依，有其第一序的重要性，但是具思辨性及能創造工具文明的理智亦是滿全文明生活所需的利器。如何統整這二域的合理關係，這就是他以理性為體、理智為用，體用不二的統整綜攝之最後見解了。至於在人生實踐與人類文明的進程上如何精確的善用這一原則，可能就不是梁先生一人之智所能完善完足了。

於現象，猶大海水起衆海漚，亦內在於海漚，若求實體於功用之外（如超越界的第一因），則宛如求大海水於衆海漚之外。他將體用皆實、體用不二的思想溯源於《易·擊辭傳》，他說：

《易大傳》曰，顯諸仁，藏諸用。一言而發體用不一之蘊，深遠極矣。顯仁者何，生生不息謂之仁，此太極之功用也。藏用者何，即上文所言生生不息之仁，藏者，明太極非離其功用獨在。<sup>40</sup>

實體不但與現象並存，且不潛隱於現象背後。他對一般人易造成誤解的「藏諸用」一語，特別予以詮解，謂：「余讀易，至顯仁藏用處，深感一藏字下得奇妙。藏之謂言，明示實體不是在功用之外，故曰藏諸用也。藏字只是形容體用不二，不可誤解爲此藏於彼中，體用哪有彼此。」<sup>41</sup>

他常以大海水與衆海漚之喻來詮解體用皆實、體用不二的體用論，熊十力說：「實體是萬有的自身，譬如大海水是衆漚的自身，學人了悟到此，則絕對相對本來不二。」<sup>42</sup>他從深層體悟的直覺中，深信萬有之實體即是萬有自身。

《易》創體用不二說，意指功用係實體的變形，猶如衆漚是大海之表現形態和存在樣式。實體係以作用的形態存在，熊十力說：「實體無有不變動時，即無有不成爲功用或現象之時。」<sup>43</sup>換言之，實體自身呈現爲功用，非實體變動而別造出一世界。在大用流行、萬象分殊之既予的存在外無有實體，宛若衆海漚之外，並無另一獨存的大海水。因此，他所謂體用不二，乃指即體即用，即用即體。他說：

當知體用可分，而實不可分。可分者，體無差別，用乃万殊。實不可分

<sup>40</sup> 《體用論》，頁109。

<sup>41</sup> 同上，頁111。

<sup>42</sup> 同上，頁147。

<sup>43</sup> 《乾坤衍》下分，頁4。

攝聚、而有趨於閉固之勢，所謂物質是也。<sup>48</sup>

「精神」指健動、升進、開發的生命心靈之意志作用，亦即「辟」的作用形態。「翕」指凝聚、物化的勢能而能成就物質，心與物之關係是精神之「辟」與物質之「翕」的相互關係。「辟」是神化之勢能，「翕」是對應於「辟」的物化之勢能。精神率領物質導引世界之進展，萬物得以生生不息的展延不斷。他說：「大化之流，不由反對，無由成變，不極複雜，何有發展。」<sup>49</sup>大化流行，萬物之得以生生不息，乃翕辟的勢能交互為用而成。實體之能發用以大化流行，也在於以精神和物質相資為用，所謂：「神質二性，是為實體內含相反之兩端，相反所以相成，實體以是變成大用也。」<sup>50</sup>他明確的指出實體內蘊精神和物質二性。<sup>51</sup>他的本體論終究歸屬於《易》，以生生之德為核心屬性和價值，實體是生生流動、至健不息的當體自身，亦即一切生命功能作用的底基或根源。他在《乾坤衍》中總結出：「實體是萬物各各所本有的；通有的內在根源。」<sup>52</sup>綜觀熊十力體用論的諸般論述之內容，得知他是立基在儒家宗天地有好生之德的《易》，順其理脈而開展出儒家尊生、彰有、萬物和諧共生，崇日新之盛德，開人文化成之富有事業的價值本體論。他堅持哲學是安身立命的生命學問，是人對生命之體悟、參與和創造，他說：「非真實了解儒家之宇宙觀與本體論，則於儒家倫理觀念，必隔膜而難通。」<sup>53</sup>他深信天地萬物的本體也是人內在的「真性」、「真宰」，人之所以為人的「仁體」、「性智」、「良知」，所謂：「仁者本心也，即吾人與天地萬物所同具之本體也。」<sup>54</sup>他對一實多名的本體進行多樣化的言詮：「本心即萬化實體，而隨義差別，則有多名；以其無聲無臭，沖寂之至，

<sup>48</sup> 同註47，頁113。

<sup>49</sup> 《體用論》，頁128。

<sup>50</sup> 同上，頁16。

<sup>51</sup> 熊十力說：「精神物質二性，皆實體所固具了。」《體用論》頁15。

<sup>52</sup> 《乾坤衍》下分，頁26。

<sup>53</sup> 熊十力，《十力語要》，卷二，一九四七年湖北印本，頁5。

<sup>54</sup> 《新唯識論》，頁567。

---

## 第二章 馮友蘭與張岱年

---

形上學之道器論相關的事理等三類的「理」。馮先生在建構「理」的概念涵意時指出：「規定概念的內涵，一方面就是析理，一方面是我們對於理底知識，做一清算。概念的內涵，顯示理的內涵。將一個概念的內涵弄清楚，就是將它所顯示底理的內涵弄清楚。」<sup>1</sup>他所謂「規定的內涵」當係指人的知識理性以邏輯理性對客觀事物進行抽象的思辨。換言之，人的理性將同一類事物中眾多的具體存在物，進行抽離其間的殊別特徵，逐步分析其殊相，且予以一一抽離，直至無殊相可再抽離後，所留下的共相，就形成這類存在物之普遍相，共通之原理原則，亦即抽象概念內涵之所由生處。這一抽象的概念思辨法係希臘哲學，特別是蘇格拉底自謂「概念的接生婆」，後經柏拉圖、亞里斯多德步步深刻的發展後所建構出來的西方哲學主流思維方法，亦即概念的抽象分析法。表述概念的語詞、概念所針對之認知對象和概念內涵要能滿足對應符合關係，這種以概念思辨來界說一事物之內涵，且以對應之語言名相來稱述的認識事物方式，與中國魏晉玄學中的辨名析理以規約事物之性質，且予以相區隔分辨的作法頗有類似處。馮先生進一步解釋說：「析理所得底命題，就是所謂分析命題。我們析紅之理，而見其涵蘊顏色，我們於是就說，紅是顏色。我們如了解「紅」及「顏色」的意義，我們就可見紅是顏色這個命題，是必然地普遍地真底。分析命題的特點，就是它的必然性與普遍性。……若沒有理，就不能有必然地普遍地真底分析命題。」<sup>2</sup>

馮先生在形上學上特別重視概念的抽象思辨、分析和界說，可說是深受柏拉圖和英美新實在論的影響，柏拉圖的老師蘇格拉底論述了在人類道德本源上，應有一超越諸善德的普遍之「善」，它本身不是任何一項具體的善德，卻統攝一切分殊之善德，且為其普遍的共同的本質元素。這種元善是人間諸善德的最高標準，是倫理學的基源課題。柏拉圖在這一立基點上更進一步擬就本體論的高度，萬物存在的終極性本體為何？那就是說決定現象世界中萬物存在的最普遍依據為何？他窮究提出的理論為本體界的「理念」（ideas），亦即被稱為「共相」

<sup>1</sup> 《新知言》、《三松堂全集》，第五卷，頁247，鄭州：河南人民出版社，一八九五～一九九四年。

<sup>2</sup> 同上，頁223-224。

「共相」有別於殊相世界，乃係先於時空而獨立「潛存」為特殊形式的客觀真實，「共相」不必依賴殊相在時空中存在；共相的獨立潛存有其客觀的真實性，未必只能存在於人的思想意識世界中；共相之間的組合不形成具體的事物，亦即形構成殊相。總之，共相世界與殊相世界是性質根本不同的二種真實存在，它們之間即相分離，卻又有對應聯繫之關係。

馮先生在其形上學的建構中，汲取了孟德鳩這些理論特點，只是以「理」來取代「共相」之名稱而已。但是他也有與孟德鳩不同的二論點：新實在論都不主張絕對區分哲學和科學。馮先生卻在《新理學》首先就予以區別，認為哲學精確的說，其形而上學只對「真際」作「形式底肯定」。科學則是對實然性的事實，亦即「實際」作事實真理或實然性的真作「事實底肯定」。至於「形式底肯定」之操作方式僅針對事物或經驗的「形式」進行邏輯的分析和綜合，不訴諸經驗事實的驗證。他所認為「形式底肯定」的「真際」指一切的存在，包括兩類不同的存在，一類是新實在論所言的「實存」或「潛存」，另一類是包括一切事物的物質存在，他稱前者為「有」（being），後者為「自然」（nature）。他又更進一步再區分了「真際」和「純真際」，「純真際」只指超驗的「實存」（subsist），「真際」則兼容了兩類不同性質的存在，超驗的「實存」和經驗的物質存在。「純真際」是物質存在的本體，獨立存在於任何物形態之外，係以本體的存在形式作為真實的存在。因此，他所確認的哲學功能就在於人通過理性的思辨，洞悉天地萬物的整體統一性以及萬物得以存在所依據之本體世界。

英美新實在論不關注實際世界中萬物的存在和構成，馮先生的興趣在構築一資以說明實際世界以及人生的一套哲學體系。「氣」在中國哲學中向來被當作解釋存在界生成變化的宇宙元素，如：程朱理學，因此，馮先生也特別重視其在構成具體存在物之作用。他借用亞里斯多德的「質料」（matter）概念來說解中國哲學中的「氣」，「氣」在宇宙生成論中有實現「理」或「形式」（form）的潛能。他說：「凡實際底存在底物皆有兩依，即其所依照，及其所依據。……換言之，實際底存在底物，皆有其兩方面，即其『是什麼』，及其所依據以存在，即所依據以成為實際底『是什麼』者。例如一圓底物有兩方面，一方面是其

『是圓』，一方面是其所依據以存在，即其所依據以成爲實際地圓者。其『是什麼』，即此物有此類之要素，即性，其所以存在，即此物存在之基礎。其『是什麼』靠其所依照之理；其所依據以存在，即實現其理之料。」<sup>5</sup>「理」雖對存在物作本質規定，且不具實際世界中其體現實存物的能力。使存在物具有形質屬性的存在物者是「氣」。因此，實際世界中存在的萬事萬物乃係「依照」理以及「依據」氣所生成的。然而，在馮先生的形上學中，「氣」是純粹的邏輯觀念。「氣」雖具有潛能，使每一類事物依照其理，依據氣以成爲「實際」世界中的那一類事物，但是，「氣」究竟既不是任何具體的物，也不是潛存的「理」。

西方哲學史中的辯證唯物論謂吾人若抽出「物」的一切特性，則最終留下者係其所具有的「客觀實在性」。辯證唯物論認爲此「客觀實在性」獨立於吾人的感覺而存有，名之爲「物質」。他們認爲此「物質」雖是一邏輯的觀念，卻仍有其「客觀實在」的內涵，以及物質世界的外延。

馮先生資取程伊川的「真元之氣」來詮解其「哲學底，邏輯底觀念」<sup>6</sup>的無性之氣。他說「真元之氣，其本身不依照任何理，惟其不依照任何理，故可以依照任何理；其本身無任何名，惟其無任何名，故可爲任何物，有任何名。」<sup>7</sup>他就邏輯分析所推得的概念之知，謂：「真元之氣，不在時空，而在事實上，氣自無始以來，即在時空中。正如自無始以來，氣即存在。當然在時空存在者，已非真元之氣或無極。」<sup>8</sup>他認爲實際世界中存在著物之氣。但是馮先生認爲此「氣」不是真元之氣，真元之氣類似柏拉圖的元質說乃是絕對底料，獨立於實際經驗世界的「客觀實在」。若依馮先生的「真際」與「實際」的分法，則當劃歸純粹真際的本體界中。

<sup>5</sup> 《新理學》，《三松堂全集》，卷四，頁13。

<sup>6</sup> 同註5，頁48。

<sup>7</sup> 同上，頁5。

<sup>8</sup> 《三松堂全集》，第五卷，頁319。



析出宇宙靜態的「大全」特性，他希望用「道體」和「大全」把中國和西方哲學宇宙觀在其所建構的新理學本體論中明晰出來且得以融通中西的特長。馮先生認爲一類事物的共相，從邏輯上說係從該類事物之「全」方面抽象出來的，事物的「全」須包含兩部分：一爲經驗事實的實物部分以及可能成爲經驗事實的邏輯部分。哲學的宇宙觀是對全體可能性存在的超驗解釋，其命題判斷只是邏輯的；它是「類之全」的總名，統括各種的類以及類中所涉及各個實際事物。馮先生說：「我們因分析實際事物而知實際，因知實際而知真際。我們的知愈進，則我們即愈能超驗。」<sup>9</sup>蓋哲學的宇宙觀是對全體可能性存在的超驗解釋，因爲哲學性的命題判斷僅是邏輯的。相較於科學只能實事求「實」，哲學係就實事求「是」（being）。「是」乃是大全所有的本體，係「總所有存在者」中的邏輯關係「存在」。他用「大全」概念去界說靜態的宇宙，可說是其新理學的一種創見。

若依馮先生「真際」與「實際」的分法，「真際」超越於時空，「實際」則在時空中，則朱子的理一分殊說，理本氣用、理氣相即不離、理在氣中、體用不二、氣以聚散來生滅萬物，則理氣皆在時空中。太極、道體、理在朱子的形上學中皆殊名同實，因此，道體內在天地萬物中來運行發用，自然在時空統合場中，時間與空間構成道體在天地萬物中運行的場域。因此，朱子理一分殊的理體氣用說並未如馮先生擔心的朱子之道體的生化不息只呈現在時間歷程中而不彰顯其在空間的無限展延性。倒是馮先生嚴分「真際」與「實際」，則他所謂的道體何以又能不離開人類社會、自然世界卻又能具有超乎其外的「真際」身分，令人有覺得其論述有前後不一致處，再者，他所謂的真元之氣是絕對的料，並不實際實現具體的存在，只是邏輯分析中的形式原理，則此形式原理與實際成就具體存在物的「相對之料」，亦即中國傳統哲學中氣化宇宙論中的「氣」，有何種由「真際」衍生「實際」的縱貫統屬關係呢？

<sup>9</sup> 馮友蘭：《貞元六書》，上冊，31頁，上海：華東師大出版社，一九九六年。

不通、局而不全，而是縱貫橫攝、旁通統貫為有機的和諧世界。朱子的「理一分殊」說頗契合機體論的特色。馮先生新理學雖有許多與朱子形上學不相契處，然而，誠如馮先生所言他不是照著講而是接著講。但是其形上學的立基點為新實在論概念的邏輯分析法，他與朱子切入點不同，視域、論域、論旨亦自然有異。馮先生以新實在論為其新理學重構朱子形上學，雖有以外典釋內典的格義色彩，然而，他具哲學性的創造性的重建新理學之哲學功力、眼光、詮釋能力仍有值得我們敬佩和學習之處。

#### 四、人生四境界說

他在《新原人·第一章覺解》說：「人不但有覺解，而且能了解其覺解。」他認為每個人皆有其與他人不同的人生領受和理解而形成自身之精神境界。從道德發展的歷程而言，人的覺解程度與其行為、思想的關係可區分成「自然境界」、「功利境界」、「道德境界」及「天地境界」等人生四境界。

「自然境界」是人生最低一層的境界。人在此境界中不自覺地理解其自身行為和思想的道德意義，而處於自然狀態的生活中。人只是率性的順才或順習，亦即出於本能衝動的生活，處於混沌的不自覺之境界。此階段的人未意識到自己有向善的道德本性，縱使他的行為符合所謂道德原則，也只能視為不自覺地符合道德原則的行為。

「功利境界」是高於「自然境界」的精神生活，其本質是對個人的利益有清楚的覺解，其目的為追求外在的財富、權位、榮顯的名聲以滿足一己在這方面的需求。馮友蘭說：「他的行為，事實上亦可是與他人亦有利，且可有大利底。如秦皇漢武所作底事業，有許多可以功在天下，利在萬世。但他們所以作這些事業，是為他們自己的利底。所以他們雖都是蓋世英雄，但其境界是功利境

「仁」與「義」之別，儒家的「仁」是一種利他的行爲，源出於對他人及社會的愛和關心。儒家的「義」行則類似康德的無上道德訓令，應無條件的服從道德良心的召喚和指令。總之，仁心義行體現了人道和公德心的人文關懷。

「天地境界」是人生境界中的最高境界，在此境界中的人已充分發展出成熟的道德本性，其心境已提升到關懷天地萬物，與天地精神相往來的境界。馮友蘭稱這境界是「哲學境界」，意指生活在「天地境界」的人，是道德的「聖人」，他說：

在此種境界中的人，了解於社會的全之外，還有宇宙的全。人必於知有宇宙的全時，始能使其所得於人之所以爲人者盡量發展，始能盡性。……他已完全知性，因其已知天。他已知天，所以他知人不但是社會的全的一部分，並且是宇宙的全的一部分。<sup>13</sup>

人自覺自身是宇宙不可或缺的有機一份子時，才能更進一層地意識到宇宙內事乃己份內事而思善盡維護宇宙生機、生態的責任而與天地參。換言之，生活在天地境界中的人，已從人倫世界的善惡判斷中，提升到絕對完善的理念世界，獲致永恆的真理與善，達到絕對完善的天地境界。人生的覺解在自我意識不斷覺醒，其人生境界不斷的立體式提升。他的人生四境界說係由「無我」到「自我」乃道德「真我」，最後至與天地合一，臻於超越世俗而到「大我」的覺解和境界，實現儒家贊天地化育，與天地參的精神高度完美境界，亦即入於聖人之域。

<sup>13</sup> 同註12。

對哲學本質的觀點與關於演繹法、歸納法與辯證法三者關係的理解；〈知實論〉企圖論證外在世界的實在；〈事理論〉探索事物與共相之間的關係，較細緻地論證「理在事中」的哲學涵義；〈品德論〉建立了以剛健而和諧為主旨的人生理想。<sup>18</sup>張岱年這本「四論」的書稿，撰稿於抗戰時期，抗戰勝利後回到清華，想補寫原計畫《天人新論》未完成的部分，但因課務繁忙而作罷。他在一九四八年顧念到恐久而遺忘平日所思，於是將個人對哲學諸問題的見解，做一概括性的簡述，稱之為《天人簡論》，再加上「四論」，予以合稱為「天人五論」。直到一九八八年，張岱年連同歷年的思想札記，以《真與善的探索》為題，由山東齊魯書社出版，距寫成的一九四八年已有四十年之久，張岱年卻幽默地說：「與王船山著作一百多年以後才能刊布比，還算幸運的。」<sup>19</sup>

## 二、論哲學的本質及先秦儒家的天人之際

張岱年在〈天人簡論〉中，對哲學的本質作了簡明的界說：「哲學為天人之學」。至於哲學研究「天」、「人」的什麼原理，他解釋說：「哲學所研究者即自然之根本原理與人生之最高準則。哲學即最高原理與最高準則之學。」所謂「最高準則」，意指人之生命活動的最高理想。他對哲學所研究的天人之學，有進一步的詮釋，那就是哲學乃是探索宇宙與人生究竟原理與最高理想之學。質言之，天人的究竟原理乃是用來衡量一切事物，鑒別一切價值高下，在人生的價值抉擇中貫徹詰問與批判的根本性學問。進一步而言，哲學與人生有不可分離的關係，哲學是有一套理論的信念系統，對人生建議出最高的價值理想或準則。他在〈天人簡論〉中提出「天人本至」是哲學的核心課題。「本」指統攝宇宙與人生

<sup>18</sup> 同註14，頁155。

<sup>19</sup> 〈耄年回憶〉，《東方赤子·大家叢書·張岱年卷》，華文出版社，一九九八年，頁83。

合太和以利貞」，強調了「和」對萬物並育各盡其生命本性的重要性。在《周易》的傳文中，〈文言傳〉、〈彖傳〉、〈象傳〉言及「中」處，多達五十六卦之多，例如：〈同人卦·彖傳〉曰：「中正而應」。其餘未言及「中」的八個卦之〈彖傳〉和〈象傳〉，亦蘊涵準「中」之義。張岱年在表徵中國文化基本精神的「天人協調」這一論點上，認為天人關係也就是人與自然的關係問題。

「天人協調」既是中國傳統哲學的一個根本問題，也是中國文化方向的基本問題。他列舉了中國古代哲學在這一問題上所提出的三種學說。第一是莊子的「因任自然」說，所謂「不以人助天」、「無以人滅天」<sup>22</sup>第二種學說是荀子的「改造自然」說，所謂「大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？」<sup>23</sup>他認為最重要的是第三種《周易大傳（繫辭傳）》的「輔相天地」說。<sup>24</sup>蓋《周易·泰卦·大象傳》曰：「天地交泰，后以裁成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。」；〈乾卦·文言傳〉云：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。」張岱年認為其中蘊義在論述人與自然的交互關係，他說：「此所謂先天，即引導自然；此所謂後天，即隨順自然。在自然變化未萌之先加以引導，在自然變化既成之後注意調適，做到天不違人，人亦不違天，即天、人相互協調。這是中國古代哲學的最高理想，亦即中國傳統文化的基本道路。」<sup>25</sup>他雖然同意當代許多學者持〈易傳〉出於戰國時代的儒學這一說法，但是，他認為從漢代至清代，〈易傳（十翼）〉一直被認為是孔子的著作，且以孔子思想的名義對中國文化產生巨大影響。因此，他檢視〈易傳〉與《論語》發現其中有很多相契應的思想，例如〈易傳〉主剛健進取的創造精神，《論語·公冶長》記載：「子曰：吾未見剛者。」東漢鄭玄注云：「剛謂強志不屈撓」，〈子路〉篇也載孔子言：「剛毅木訥近仁」。張岱年據此推導〈周易大傳〉的剛健說實淵源於孔子。至於

<sup>22</sup> 分別見於《莊子·大宗師》與《莊子·秋水》。

<sup>23</sup> 《荀子·天論》。

<sup>24</sup> 同註21，頁449。

<sup>25</sup> 同上。

認識自然法則而以人文化成的價值取向，參贊天地之化育，改造自然而遂群體衆生的生命欲求。明天人之分的目的在追求天人各盡所能的合作於農業經濟上蕃、養、生、息，藉以解決人類在生存上民生物資貧困及分配不均的難題。張岱年在中國大陸匱乏的貧困經濟時代，爲針砭時弊，他特別讚賞荀子在〈天論〉篇「制天命而用之」的提法，這對提升農業經濟產能，創造物力，改善人民的物質生活，脫離貧困的小農經濟而言是對症下藥之良劑。他認爲荀子改造自然論旨在「認爲人能夠改變自然界，並能利用萬物，發揮自己的主觀能動性。」<sup>30</sup>不論是《周易》的「輔相天地」或荀子的「改造自然」，皆注重人致力於認識自然的法則，按經濟的規律，提升經濟力以解決民生痛苦，頗契合張岱年所處的時代需求及個人欲淑世濟民的務實心願。

### 三、論先秦儒家的品德觀

張岱年在一九八〇年在所撰〈孔子哲學解析〉一文中概括出孔子思想的十大要點：1.述古而非復古；2.尊君而不主獨裁；3.信天而懷疑鬼神；4.言命而超脫生死；5.舉仁智而統禮樂；6.道中庸而疾必固；7.懸生知而重聞見；8.宣正名以不苟言；9.重德教而輕刑罰；10.整舊典而開新風。他認爲孔子對許多問題的見解，常是兩面俱立而予以辯證性的理解。<sup>31</sup>他後來在〈談孔子評價問題〉及〈關於孔子哲學的批判繼承〉等文中宣稱：尊孔和批孔的時代已經過去，現在的任務是研孔和評孔。<sup>32</sup>他在晚年總結孔子對人類的主要貢獻在振作人積極樂觀的有爲精神，高度的重視人自覺努力下所創發的道德價值，開創了重視歷史經驗的文化傳統，

<sup>30</sup> 同註28。

<sup>31</sup> 《張岱年全集》，第五卷，河北人民出版社，一九九六年，頁335-350。

<sup>32</sup> 同上，分別出於頁472及482。



奠定了漢民族共同的文化心理結構之基礎。<sup>33</sup>他認為儒家的中心思想在關注人生價值，高度肯認人的生命價值，重視人在現實生活的價值，評價人貴於物。他對孔子為了成全道德生命的價值甚至可不惜犧牲自然生命，所謂「殺身成仁」，甚表崇敬。他認為儒家對人的價值、生活的價值及道德價值三者互聯為一密不可分的整體。他認為孔子的核心理念是「仁」，仁的德行之主要特徵為「愛人」，仁的出發點是感通人我關係，孔子是由人己際性關係來詮解「仁」，所謂「仁者愛人」。張岱年認為孔子對人己際性關係所界說的「仁」之涵義，表述於「夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人」。<sup>34</sup>這句話，仁者所以欲「立人」及「達人」是基於同情心對他人需求及感受的體貼，這是由「愛」所推動出來的人文關懷。張岱年再由《論語·顏淵》所載述的孔子言論「為仁由己」、「克己復禮為仁」來肯定人自身的道德主體性。他詮釋其蘊義說：「『由己』就是說取決於自己，是一種內心的要求而不是受別人的強迫。這就是肯定道德是主體的自覺的活動。」<sup>35</sup>張岱年這一詮釋頗符合倫理學所強調的具道德價值的德行應源自人的自由意志之抉擇。孔子說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」<sup>36</sup>道德價值的自覺及自主自發地自我要求和實踐，就是人生而為萬物之靈的靈性生命所在，儒家在這一點上與辯證唯物論是有所區別的。唯物論是無法超越以因果律為條件制約反應的自然法則所控導的。人不進食，則將餓死，這是自然的因果法則，但是餓死事外，失節事大是道德的因果法則。因此，人有別於禽獸地能不食嗟來之食。質言之，張岱年太過服膺唯物辯證法，未深察儒家的「為仁由己」不是物性法則，而是唯靈法則。雖然，他對儒家的道德主體性這一概念本身有確切的理解，他說：「孔子的主體概念，主要是從道德的自覺能動性方面來講的，即強調了自覺、自立、自律、自己做自己的主宰，而不是受別人的強迫做某事。他的這一觀

<sup>33</sup> 《張岱年全集》，第六卷，頁114。

<sup>34</sup> 《論語·雍也》。

<sup>35</sup> 同註28，頁54。

<sup>36</sup> 《論語·述而》。



看待，這表達了人道主義的一個基本原則。」<sup>42</sup>他認為「良貴」是人所以是道德性存有的本質原因，是為人處世一貫的做人之道。同時，張岱年認為「良貴」是人具有道德感的理性，他指出孟子的人禽之辨在於人有思維作用，他說：「心能思，於是以『理義』為然。他（孟子）說：『心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。』（〈離婁下〉）孟子以為『理性』是『心之所同然』，即人人所共同承認的。……他（孟子）區別了耳目之官與心之官，即區別了感官與思官，…孟子強調必須肯定人有道德感情與道德意識的萌芽，這是孟子關於理性學說的基本觀點。」<sup>43</sup>他所說的「感官」，指我們對經驗世界之物象及聲光、冷熱等屬性的感官知覺，是知識論的路向。相較之下，「思官」指人與人在道德感情與道德意識上，心之所同然的感受和願景，這是道德哲學或倫理學的進路，其取向不是人的認知心而是道德的心靈，亦即同情心、羞恥心、是非之心所在。張岱年以「理性」來解釋孟子所謂人所同然的理義之心，是具有哲學性的意義。由於他的平實簡要的論學風格，未能對「理性」的概念涵義進行更細緻的討論，尤其是未能對知識理性與道德理性（價值理性）進行概念的區別及相互關係的聯繫，留下了後人可繼續探索的餘地。

#### 四、論先秦儒家的局限及對若干誤解的駁正

從大處而言，他認為儒家文化在歷史上也起了一些負面的作用。第一、等級思想；從孔子到明清儒家總要分別上下貴賤，分別等級。同時，在對待傳統文化上，傾向保守，強調繼承的使命，不重視創新的價值。<sup>44</sup>就史脈而言，這是周

<sup>42</sup> 同上，頁264。「天賦人權」指法人盧梭所言，每個人人生來就有天賦的權利，是人人本然固有的自然權利。張岱年所謂人道主義的基本原則，指每個人若有自覺地實現良貴，就可以成為道德人，甚至達到聖人的境界。

<sup>43</sup> 同註42，頁234-235。

<sup>44</sup> 《張岱年全集》，第六卷，頁446。

代建構了有血有緣的宗法社會，在血緣的人際倫理上分別上下貴賤，分別等級，不可諱言的是衍生了以封建意識為基調的社會意識。事實上，孔子提倡的仁德就是要在封建不平等的體制上，建立一超越的道德世界平等觀。從《論語》觀之，士、仁人、君子、賢人、聖人是人格修養的價值品階，轉化了封建世襲的社會階層不平等的價值觀。孟子的人爵與天爵之辨，也具有同樣深刻的意識。同封建結構有關的文化心態，隨封建的世襲傳統而在心態上自然是趨於保守的。因此，張岱年的批判就中國實然的歷史文化觀之，是無可厚非的，這一批判突出了儒家在制度意識上是欠尖銳的反思性。第二、張岱年認為儒家重義輕利，強調人貴於物，過度注重人文精神而偏忽了對物性及自然法則的研究，知識論未能發展，未能為科學研究提供理論基礎。<sup>45</sup>這一批判如今已為大多數人所認同，事實上，儒家不是全知全能的上帝，既有其源發性的時代精神需求，則難免有所偏忽，何況西方科學的顯著發展也只是近幾百年的歷程。

他的第三點批評是在義利之辨上。儒家重義輕利，在心態上認為道德理想高於物資利益。如是，儒家雖未排斥合理的公共利益，但是忽略道德理想與公共利益的聯繫，在客觀問題的論述上，難免脫離實際而陷於空疏之言。<sup>46</sup>他在這一點的評論上若針對《論語》與《孟子》是合適的，若兼指《荀子》則非的論，因為荀子的社會哲學思想非常豐富，特別是對社會公益問題是很重視的。他對孟子的批判較為嚴格，首先他指出：「孟子沒有提出明確的本體論，他承認『天』是最高存在，而沒有提出關於『天』的詳細解釋，這是一項缺乏。孟子的性善論充分肯定了人的社會性，但論證仍有不足之處。」<sup>47</sup>他將孟子的性善論理解為人的社會性這是明顯的偏差。荀子的社會人性觀是性惡的，孟子的性善論是人的道德性，且是先驗的道德性存有這一意義脈絡。至於孟子是否全然無明確的本體論是可以商榷的，我們可以接受孟子對「天」未做出詳細解釋的評論，但是，孟子的

<sup>45</sup> 同註44，頁300。

<sup>46</sup> 同上，頁361。

<sup>47</sup> 劉鄂培，《孟子選務·張岱年序》，北京：清華大學出版社，一九九八年四月初版。

性善論是道德心性的本體論是可以確認的。他所說孟子缺乏對天的細論，主要是針對孟子的天人合一思想。他說：「孟子『知性則知天』的觀點，語焉不詳，論證不晰，沒有舉出充分的理據。荀子批評孟子『其僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解』，如果是批評孟子『知性則知天』之說，確有中肯之處。」<sup>48</sup>若透過牟宗三的理解，孟子的天人性命貫通說係智的直覺，因此，張岱年站在理論證成的形式要求來說，也是持之有故言之成理的。

儘管如此，張岱年對一些學者所持的儒學誤解，也提出駁正性的論點，茲取三則為例。例一，有人謂儒學係立基於專制制度。張岱年指出孔子反對「言莫予違」的君主獨裁制，孟子倡民貴君輕說，儒家不是提倡君主專制和個人獨裁。他認為君主專制體制始建於秦始皇。他的駁正是正確的，他還舉出宋明理學家常倡言孟子所說的「格君心之非」，朱熹與陳同甫的王霸之辨也反映其主張王道仁政反對君主某種專制。<sup>49</sup>平實而言，不但孔、孟如此，連一般認為伸張君權的荀子也在〈王制〉篇規制建立與君主共治的官僚系統，還強調君臣在意見衝突時應「從道不從君」。例二，有人認為中國傳統哲學中沒有提出「人」的觀念，不尊重人之所以為人。張岱年認為持這種觀點的人不是出於殖民地的民族自卑心理，就是對中國歷史文化的無知。中國古代儒家洋溢著人文關懷的精神，肯認獨立人格的價值，具有人的真正自覺。<sup>50</sup>因此，若說儒家缺乏個人權利意識，未肯認個人在法律的保障下享有權利主體，這樣的批評是可以接受的。因為在政治體制和時代的局限下，先秦儒家並沒有產生像西方啟蒙運動之後的個人主義思想。若說儒家沒有提出「人」的觀念，確實言過其實。例三，還有人認為儒家的道德觀不過是自我壓抑、自我否定，宋明理學則把對人性的否定推向極致。張岱年則謂孔子論仁的核心命題為「己欲立而立人。己欲達而達人」，這是實踐仁的德行之出發點。同時，孔子說「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。」「匹夫」指世俗

<sup>48</sup> 張岱年，《文化與哲學》，頁143。文中所引荀子評孟子語出於《荀子·非十二子》。

<sup>49</sup> 請參見《張岱年全集》，第六卷，頁303及頁348。

<sup>50</sup> 有關這方面的論點，請參閱《張岱年全集》，第六卷，頁404、頁411、頁446；以及第十卷，頁12、頁22、頁56。

---

## 第三章 宗白華及方東美

---

一九四九年前後著述甚多，宗先生卻極少寫作，朱先生的文章和思維是推理的，宗先生卻是抒情的；朱先生偏於文學，宗先生偏於藝術；朱先生更是近代的，西方的、科學的；宗先生更是古典的、中國的、藝術的；朱先生是學者，宗先生是詩人。」<sup>4</sup>李澤厚對這兩位北大老師的品評應是值得採信的。宗白華予自己的書名命為「美學散步」，他解說其理由說：

散步是自由自在、無拘蕪束的行動，它的弱點是沒有計畫、沒有系統。看重邏輯統一的人會輕視它、討論它。但是西方建立邏輯學的大師亞里斯多德的學派卻喚作『散步學派』，可見散步和邏輯並不是絕對不相容的。中國古代一位影響不小的哲學家——莊子。他好像整天在山野裡散步，觀看著鵬鳥、小蟲、蝴蝶、游魚，又在人世間凝視一些奇形怪狀的人；駝背、跛腳、四肢不全、心靈不正常的人，很像義大利文藝復興時，大天才達文西在米蘭街頭散步時速寫下來的一些「戲畫」。現在竟成為「畫院的奇葩」。莊子文章裡所寫的那些奇特人物，大概就是後唐畫家畫羅漢時心目中的範本。<sup>5</sup>

宗白華借用亞里斯多德散步學派的蘊義，以及莊子在實存的生活世界中對特別化的動物及人物觀察入微，成就「質」的感悟，開展了他自己美學探索之歷程。散步是隨性隨意而無預設的固定目標，亞里斯多德的散步是與學生在自由交談中，閃現出哲思的真理光芒。莊子的散步則是以身心靈神的全幅生命與其生活世界的他者（the others）交感交流，閃現出得意忘象的，對生靈內在本質的直覺式關照。可推知宗白華的美學切入點不是全然學究性的專業研究，而是投入生活世界對遍布在周遭情境的事物，感悟出質的把握，品味出美感的欣趣所在。因此，他不刻意的為營造一系統化的美學理論而做學術象牙塔的概念叢之分析，

<sup>4</sup> 宗白華，《美學散步·序》，上海：上海人民出版社，一九八一年版，頁3。

<sup>5</sup> 見宗白華，《美學散步》，頁85，臺北市，世華文化社。

命題叢之證成，理論結構之建築。他是以浪漫詩人，書畫的創作者身分，從藝術實踐中玩味其中真意而提出其散論式的體驗之知。然而，我們被他的美學論文所引領而進入他充滿宇宙意識與生命美感之召喚的精神世界。我們在讀其美學論文後，常不自覺的意識到，他的美學雖以散論的形式呈現，然而，在諸散論之間仍有一歷程性的發展，及橫向性的聯繫。換言之，我們透過對他美學論文的關聯性、整體性之研究，仍可發現他有一以貫之的成熟的美學理論。他的著作已由合肥：安徽出版社，於一九九四年出版，命名為《宗白華全集》（共一、二、三、四卷）

## 二、「美」與「美感」的區分以及對「美學」的界定

「美是什麼？」「美學的研究對象是什麼？」這是藝術理論、美學自古而今的核心問題，中外美學學者皆試圖予以令人有信服力的回答，可是卻仁智互見，未能達成一具有普遍性和必然性的界說。然而，從另一方面而言，這兩大美學課題也說明了「美」的本質極為奧秘，有不斷召喚人從不同立基點切入，探討的可能性，「美學的研究對象」也可處於開放性的形塑歷程，仍有其推陳出新、不斷拓展的生命力，不被某一制式答案所封限。

宗白華曾在二十年代中期所撰寫的《美學》講稿中，大略指出可作為美學對象的「美」之本質，這一問題可從兩方面去研究。其一是人生體驗方面，美學應探討人的審美態度。這一課題包括了審美主體的「鑑賞態度」亦即對自然美（大自然與人）和人為美（「藝術的美及衣服宮室等實用工具的美」）之美感感受，以及人對美「創造的態度」，意指人對自身生活的審美創造欲求，宗白華所謂「人於理智生活、實行生活之外，又必有美之生活，宇宙即有此事實，吾人即須加以研究也」。其二是文化方面：美學主要的研究對象是人的審美創造之作品，如文學、建築、雕刻等，換言之，宗白華認為「人生有美的生活，民族有美術品



境》中說：「以宇宙人生的具體為對象，賞玩它的色相、秩序、節奏、和諧，藉以窺見自我的最重心靈的反映；畫實景為虛境，創形象為象徵，使人類最高的心靈具體化、肉身化，這就是『藝術境界』。藝術境界主於美。」<sup>11</sup>以山水畫的創作為喻，畫家只有在脫離外在事物而回到精神本身之中，才能通過外在事物作為精神的反映，而把貫通整個機體宇宙和人心靈中深刻的好生之德表現出來。質言之，中國傳統藝術的核心精神是謝赫所標舉的氣韻生動的意境美，可謂為意境美學或生命美學。唐代張彥遠在其《歷代名畫記》（此書被後人視為畫史經典）中主張「筆不周而意周」、「失於自然（意指超越表層現象，或不執泥於外象）而後神（深不可測、妙不可思議的生機本體）」，畫意深沈的畫作常「以形外求其畫」，因為「以氣韻求其畫，則形似在其間矣。」藉此論述，或可詮解宗白華所言自我深層心靈意識的反映就在氣韻生動之美，最足貼合自家心意，也是他所謂「畫實景為虛境，創形象為象徵」的深「意」所在吧！

南朝畫家謝赫（生卒年不詳）在所著的《右畫品錄·序》<sup>12</sup>提出繪畫「六法」的創見，「氣韻生動」居於首位，在中國繪畫美學的理論影響力最深，迄今仍為經典性的命題。<sup>13</sup>「氣」這一概念範疇在先秦的《老子》、《管子》四篇、《孟子》、《莊子》、《荀子》書中皆有突出的地位，漢代《淮南子》進展為氣化宇宙論的「元氣」概念。先秦、兩漢以來氣化宇宙論建立了中國哲學機體宇宙論的骨幹和大傳統。「氣」為構成生命的元素，具有生命的活力，在中國機體的、生態的、生成變化的宇宙論中，「氣」已被共認為流行的存在，氣機萬千，流行化育萬物不已。在機體論的氣化宇宙觀中，萬物皆由有機的氣所形構而成。《莊子·齊物論》曰：「通天下一氣耳」，氣的存在和活動由內在其中的「道」

<sup>11</sup> 宗白華，《藝境》【M】，北京：北京大學出版社，一九八七，頁15。

<sup>12</sup> 根據葉朗著《中國美學大綱》，上冊，臺北：滄浪出版社，一九八六，頁212，註2云：「《右畫品錄》原名應是《畫品》，成書時間大約在梁元帝承聖年間（西元五五二～五五三），即梁代末年。」得知謝赫約為西元第六世紀中葉人物。

<sup>13</sup> 謝赫在《古畫品錄》中說：「六法者何？一，氣韻生動是也；二，骨法用筆用也；三、應物象形是也；四，隨類賦彩是也；五，經營位置是也；六，傳移模寫是也。」六法中「氣韻生動」不但居首要地位，且一以貫之的貫穿在其他五法中。



體之意義感，煥發出具實感的生活情調之形式，應在實存的生命世界中，生動而活潑的存在，亦即使人情景交融，生命情趣濃郁的有機生命體。此時的宗白華深受中國傳統美學氣韻生動之意境美的影響。

在他的論文中雖不常使用「氣韻生動」這一古典語辭，但是他使用了豐富的語彙來詮釋這一命題的深刻涵義，例如：「生命的內核」，他說：「美與美術的特點是在『形式』、在『節奏』，而他所表現的是生命的內核，是生命內部最深的動，是至動而有條理的生命情調。」生命的裏核亦即指一切生命的本質和生命力所蘊含的生生之「仁」了，只有生生之仁的種性，才能如泉源般源發出有歷程、條理、時序的律動。綜觀中國傳統哲學中，最具淵遠流長之深刻影響力的形上學，當屬《易經》、《老子》、《莊子》以及秦漢以來相生相剋的陰陽五行學說，儘管這些中國哲學經典的學派屬性不同，卻皆屬有機的機體論或生命哲學，長久以來積澱在廣大中國人文化心靈的深層意識中，構成了中華文化的共相性底蘊，透過殊別化的審美對象，不論是藝術美（如詩、畫、音樂等）或自然美（如山水審美、草木、花莽、鳥獸等），千姿萬態的呈現出來可謂生態美學。宗白華精闢的指出：「凡一切生命的表現皆有節奏和條理，《易》注謂太極至動而有條理，太極即指宇宙而言，謂一切現象，皆至動而有條理也。藝術之形式即此條理，藝術內容乃至動之生命。至動之生命表現自然之條理，如一偉大藝術品。」<sup>18</sup>對宗白華而言，抽象的形式不是靜無聲息的，而是活潑流動的，生趣洋溢，才能韻味無窮，從《詩經》以來鳶飛魚躍、生香活態的生命韻味，乃至謝赫的「氣韻生動」之人物畫品賞，宋、元以來山水畫的意境美，乃至花草、樹木、飛禽走獸……等，都以生命所煥發出來的生動性、活潑感令人鼓舞、精神為之一振，甚至連形體的抽象結構如青銅器上的鳥獸紋圖，人的舞蹈線紋、踏點、眼神、姿態的變化多端，皆表現了人內在心靈意識流動的情調和韻律。因此，宗白華深刻的斷言：「（形式）離不開生命的表現，它們不是死的機械的空洞的形

<sup>18</sup> 宗白華，《藝術學（講演）》，第一章，《宗白華全集》，第一卷，合肥：安徽教育出版社，一九九四年。

術。他特別將王羲之（東晉）的書法列入「水出芙蓉、自然可愛」的美之範疇。由六書原理所構成的中國文字不僅表述概念，而且是傳達意境及其涵義的符號，是真有流暢生命力的書寫載體。歷來的書法藝術評論家在詮釋篆、隸、楷、行、草各書體時，具共識性的將漢字線條與結構視為大自然生命型態之體悟。宗白華也不例外，他認為漢字雖是具體形象的表現；且是一種「在似與不似之間」的意象藝術。在中國傳統哲學中，道是化生天地萬物生命的本體，宗白華一針見血的說：

「中國人對『道』的體驗，是『於空處見流行，於流行處見空寂』，唯道集虛，體用不二，這構成中國人的生命情調和藝術意境的實相。」<sup>23</sup>道家重虛，孔孟尚實，《易》與魏晉玄學儒道兼綜，宗白華說：「他們都認為宇宙是虛與實的結合，也就是《易經》上的陰陽結合。」<sup>24</sup>中國畫講究留白，書法講究布白，園林建築更注重虛實。書法家常從天地萬物取象，對生化之源的「道」在萬物生命流轉的歷程中體驗其妙不可思議、深不可測的本體屬性，從而將其體驗呈現於書法的線條藝術上，從黑與白的相間對比中類比著一陰一陽的虛實交感互補，表現出宇宙生命、天地精神流動的、空靈的書法意境，摻合著中國傳統特有之生命情調，突出中國書法特別的「美」。

他在《美學散步》一書中把美學列入其二種散步的第一散步上，他認為書法藝術是時空交會的線條藝術。書法中的每一字占一特定空間，筆畫上的橫、直、撇、捺、鉤、點或「永」字八法的側、軌、努、趨、策、掠、啄、磔，結構出具有筋、骨、血、肉的「生命單位」，形成「上下相望，左右相近」，四隅相抬、大小相幅、長短闊狹、臨時變遷，「四方點畫，環拱中心」的「空間單位」，書法的筆鉤法在有限的格子空間中呈現出具生命感的「舞」動來，和舞蹈、音樂所引起的力線律動有類似之空間感，他更進一步指出，書法藝術所呈現的「氣韻生動」，使每一個字所占有的方格空間，伸展成富有無限的空間意境，從有形有限

<sup>23</sup> 問前揭書，《美學散步》，頁70。

<sup>24</sup> 同上，頁33。

的痕跡中蓄發出無形無限的意趣橫生。從虛實相涵、陰陽相攝的有機原理觀之，則居於方格空間的「字」為「實」、「有」，至於方格中的空白則為「虛」、「無」。「有」與「無」玄通為一整全性的存有，虛實相稱相涵，渾然一體，韻味令人有無限想像的可能，筆者將之稱為氣韻生動的意境美。

在中國書法中篆、隸、楷、行、草五大書體中，以草書的抒情性最濃郁。宗白華特舉中國第一草書的唐代「草聖」張旭為解說範例，他說：

張旭的書法不但書寫自己的情感，也表現出自然界各種變動的形象。但這些形象是通過他的情感所體會的，是「可喜可愕」的；他在表達自己的情感中同時反映出或暗示著自然界的各種形象，或藉著這些形象的概括來暗示著他自己對這些形象的情感。這些形象在他們的書法裡，不是事物的刻畫，而是情景交融的「意境」，像中國畫，更像音樂、像舞蹈、像優美的建築。

張旭的草書充滿激情，且將深情摯意全然奔放流注在字裡行間，洋溢著他鮮明的個性、飽滿的情感和高遠的心志，生動活潑，所發露的生命力藝術感染力強，令欣賞者不容已地為之動容。張旭書法的意境，取象於最貼合大眾生活中的萬事萬物。例如，在人物特質上，師法公孫大娘的舞劍，自然界的日月星辰、飛禽走獸、乃至於雷霆霹靂等，從張旭的草書可窺見中國書法的美妙處之一，在超越具象形式的描摹，將實存性的生活世界視為美的泉源，當作藝術創作的範本，情景交融，心與境融洽，充分流露出作者在生活實感中所呈現的真性情及玄遠意境之美感。

## 第二節 方東美及其對莊子哲學的詮釋

---

### 一、前言

在臺灣國史擬傳第十輯，劉述先所撰寫的〈方東美傳〉中引述方東美先生的學思自述中自謂：「在教養上，他是儒家，在氣質上，他是道家，在宗教嚮往上，他是佛教，在訓練上，他是西方人，可謂得其神髓。」<sup>25</sup>他自謂其生命氣質最契合道家，尤其是鍾情於莊子。因此，我們透過他對莊子哲學的詮釋，或許最足以掌握他的哲學核心思想。

如果我們要了解方東美如何詮釋莊子哲學，得逐一放大視域，不但要探討他對中國哲學通性及道家哲學的基本觀點，且應對他的學思歷程、精神風貌有一簡要的認識。

### 二、方東美小傳

方東美（西元一八九九～一九七七年），名珣，以字行，安徽桐城人，生於清光緒廿十五年，陰曆二月初九日，係國學世家方苞第十六世嫡孫。幼穎悟，秉承家學；浸潤詩禮，博覽群經。他在民國六年畢業於桐城中學，同學中有與他交誼極深的朱光潛。他在同年考取南京金陵大學預科第一部，翌年升入文科哲學部。一九二一年，方東美畢業，獲學校推薦赴美國麥迪遜（Madison）威斯康辛大學深造，先完成〈論柏格森生命哲學〉之碩士論文<sup>26</sup>，後又完成博士論文〈比

---

<sup>25</sup> 頁95，二〇〇一年十二月於臺灣臺北國史館出版。

<sup>26</sup> 論文之英文題目為：「*A Critical Exposition of the Bergsonian Philosophy of Life*」深獲麥基維利教授（Evander B. McGilvary）好評。

較英美的新實在論》。他在一九二四年返國，先任教武漢大學的前身武昌高師一年，翌年轉職於南京東南大學。<sup>27</sup>一九三七年，他以三十八歲之齡出版名著《科學哲學與人生》。

一九三七年，日寇侵華，全民抗戰迫在眉睫之際，方東美應教育部之邀，於該年四月八日至二十四日，在中央廣播電臺，向全國青年宣講中國先哲的人生哲學、宇宙觀、人性論、生命精神、道德觀念、藝術理想、政治信仰與現代中國青年所負的精神使命等論題，凡八講。劉述先謂這八大講詞：「仿費希德（Fichte）之發表〈告德意志人民書〉，揭發文化根源，砥礪民族氣節。」<sup>28</sup>

一九四八年，方東美銜命轉赴臺灣，接掌臺灣大學哲學系系主任，關心國事及國運，學思逐漸轉向中國哲學。一九七四年起榮任輔仁大學哲學系客座教授直至逝世前半年為止，其所授課的錄音，整理成《原始儒家道家哲學》、《中國大乘佛學》、《華嚴宗哲學》、《新儒家十八講》四部書，悉收入全集中<sup>29</sup>。此外，方東美自一九六六年八月起，他開始用英文撰寫《中國哲學之精神及其發展》（*Chinese Philosophy :Its Spirit and Its Development*），於一九七六年八月完稿，歷時十年，是一部系統化地闡釋中國哲學精神及其發展的代表作。

<sup>27</sup> 該校後來改名「國立中央大學」，一九五〇年後改回「東南大學」校名，「國立中央大學」後來在臺灣桃園縣中壢市復校。

<sup>28</sup> 見劉述先，〈方東美傳〉，發表於臺灣臺北國史館，《國史擬傳》第十輯，頁90，二〇〇一年十二月出版。

<sup>29</sup> 全集由臺北黎明文化公司出版，計有：《堅白精舍詩集》（一九七八年）、《方東美先生演講集》（一九七八年）、《生生之德》（一九七九年）、《中國人生哲學》（一九七九年）、《華嚴宗哲學》上下冊（一九八一年）、《原始儒家道家哲學》（一九八三年）、《新儒家哲學十八講》（一九八三年）、《中國大乘佛學》（一九八四年）。

東美深刻地指點出「『自然』對我們來說，是普遍生命流行的境界。」<sup>35</sup>

他在《哲學三慧》中謂：「老顯道之妙用」<sup>36</sup>。在佛道對比下，他認為「儒家精神是陽剛雄健，道家精神是陰柔慈惠」。<sup>37</sup>儒、道「都是透過中國人共同的才情來點化宇宙」、「以藝術的才情，把有限的宇宙點化成無限的境界」<sup>38</sup>，就詩化宇宙及美感人生的向度觀之，他認為「道家特別富有這一精神」<sup>39</sup>。道家所以透過藝術才情來點化有限的世界，係因他們在「人格上面的精神之解放同精神的尊嚴」。<sup>40</sup>道家享有精神之縱橫馳騁的自由，不受現實之束縛，這種藝術精神可擴展成價值精神。

方東美爲了尊重道家，還給道家在中國哲學史上客觀自足的學術價值和地位，提出了「學統」與「道統」之辯。「道統」說成立於朱熹，且深遠的影響了其後的中國哲學史觀。「道統」說旨在確認儒家爲一脈相傳的精神傳統。然而，「道」是形上學中所謂終極性的存有和價值，若確立儒家的「道統」說，儒家在中國歷史文化上向居官方所肯認的主流地位，無形中使知識分子不自覺地把儒家高置於其他諸家之上，難免產生對其他學派歧視和不予客觀而認真的研究，影響了其他學派在學術自由及相互尊重中的獨立發展之公平機會。因此，我們可以同情的理解向以抱持客觀公正且開放之學術胸襟的方東美，不得不語重心長地說：「我們千萬不能夠憑藉狹隘的衛道精神，虛構一個不十分健全的道統觀念，讓他在那作祟！」<sup>41</sup>。他秉持莊子虛靜以齊物論的廣大包容心量，對各學派在學術地位上物各付物的平等對待，他提出了「學統」概念，所謂：「與其稱『道統』不如稱『學統』」<sup>42</sup>。以「學統」代「道統」的說法，旨在走出陷入儒家不自覺較

<sup>35</sup> 《中國人的人生觀》，頁12。

<sup>36</sup> 見方東美，《生生之德》，頁141，臺北：黎明文化事業公司，一九七九年。

<sup>37</sup> 方東美，《中國人生哲學》，頁190。

<sup>38</sup> 方東美，《原始儒家道家哲學》，頁184。

<sup>39</sup> 方東美，《新儒家哲學十八講》，頁184。

<sup>40</sup> 方東美，《原始儒家道家哲學》，頁186。

<sup>41</sup> 方東美，《方東美先生演講集》，頁119，臺北：黎明文化事業公司，一九七九年版。

<sup>42</sup> 方東美，《新儒家哲學十八講》，頁35，臺北：黎明文化事業公司，（後面簡稱黎明）臺北，一九八三年。



封閉的意識形態，使人有一理性開放的自覺精神，能較客觀化地、真切地把握道家以及儒家之外，其他學派的理論內核及其特質所在。

此外，他從中國哲學的縱貫發展中，也洞見橫向的各學派間也有相互聯繫的不可分割關係，實難將儒家獨立於這一發展脈絡之模式而首出庶物地以「道統」孤高。他希望各家都有自足地立足和發展的機會。他一方面針對天人關係為各學派共同的主題且有相互牽連之關係，指出「中國哲學，從無所謂『孤立系統』，也從未有一門學問可與他種學問截然分離而獨立自行者。職是之故，我們要講『學統』，而不是講在精神上偏狹隘武斷的『道統』。」<sup>43</sup>另一方面，他認為講「學統」可釋放出蘊含在其他學派中高妙的價值境界。因此，他總結地說：「『學統』觀念較之『道統』觀念，更能夠把握宗教、道德、藝術的真理和價值，更能夠使它們融合在精神生活中，而成為高妙的超詣之境界。」<sup>44</sup>

既然如此，那麼我們得追問，方東美又如何以「學統」的視角來看道家的哲學發展流變呢？

方東美以老莊的哲學智慧來界定「道家」一詞之概念涵義，他說：「道家這個字我是不敢亂用的，真正的道家是老子、莊子。」<sup>45</sup>在這一立基點上，相較於老莊的魏晉新道家，隋唐時代的道教，在方東美的心目中皆非真正的道家。他肯定老莊原創性的哲學智慧，戰國中晚期至漢代的黃老之學、魏晉新道家皆缺乏更進於老莊的道家之再創造性智慧，因此，皆只能視為「道家思想的餘波」<sup>46</sup>。依方東美所持的老莊智慧之道家判準，這些「餘波」把老莊的高度智慧轉化成世俗上庸俗的見解。例如，方東美說：「像竹林七賢號稱莊子之徒，但那是『頹廢派』，另外像郭象，他本身也有思想，但他注莊時，卻是把莊子當作一個注腳，來說明他自己的思想。」<sup>47</sup>至於「道教」，他認為是雜採戰國時代神仙家、方士

<sup>43</sup> 同註42。

<sup>44</sup> 同上，頁48。

<sup>45</sup> 《新儒家哲學十八講》，頁10。

<sup>46</sup> 同上註，頁220。

<sup>47</sup> 《原始儒家道家哲學》，頁180。



家之言，漢初流行的黃老之術以及對佛教生硬的模仿。因此，他據以判定道教乃「偽托老莊道家」、「不是真正道家精神」。<sup>48</sup>他以老莊哲學智慧這一高標準審視道家思想在中國歷史上的流變史，評價為老莊精神趨於衰落的歷程。

至此，我們不禁要問老莊的智慧呈現出什麼面貌呢？方東美將之與儒家進行評比以突出其特色。他更進一步指出老子的「永恆哲學」雖有很高的智慧，卻也內在著「種種困惑」。他鍾情於莊子能化解老子哲學的內在困惑而將道家智慧推至高峰。莊子超塵脫俗的生命智慧和情調能以藝術家的才情生命將人的心靈從塵俗中「超脫解放到自由之境」。<sup>49</sup>然而，方東美認為莊子高談理想的精神境界，而不談務實的正視現實世界之種種困境和危機，無助於實質上的解決世俗之困苦。他評斷莊子說：「對於人類社會，現實問題的處理，沒有儒家認真。」<sup>50</sup>他對道家最推崇莊子，然而，他也不諱言莊子哲學對人類社會現實問題之解決，仍有其局限性。方東美對老莊的道家能入乎其內把握其深邃的智慧，也能出乎其外對老、莊提出客觀的批判，可說是理性的、公允的哲學家之風範。

#### 四、對莊子〈齊物論〉的詮釋

方東美認為老子的本體論，非一般的本體論所能概括，而是在一般的本體論上有更高層次的超本體論（*me-ontology*）<sup>51</sup>。例如，《老子·第二章》：「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已」意指在世俗層面，一般人對「美」的判斷之提出是對應於與之相比較的「醜」之判斷。因此，「美」與「醜」的價值判斷不是絕對的而是相互比較性的。因此，在經驗語言中的美醜、

<sup>48</sup> 見方東美，《新儒家哲學十八講》，頁212~220。

<sup>49</sup> 同註47，頁41。

<sup>50</sup> 同註47，頁133。

<sup>51</sup> 同註47，頁204。

善惡之對立分化係以人意識的認知和分化作用所造成，是以人之主觀判斷所構成的相對價值。人世的紛爭、矛盾、對立、分化、愛恨、煩惱等現象，常出於對相對價值之片面執著。老子提出超越於相對價值之更高的存有價值來消解人事二元對立分化所造成的種種負面現象。《老子·第一章》云：「道可道，非常道；名可名，非常名」所謂「常道」、「常名」指超對待、絕言說的永恆存有和價值。以人主觀之認知及好惡所形成的美醜判斷缺乏恆常性，今日所感受到的善，明天隨心情的轉變而感受為惡。美、醜之分別亦然，隨著時空的變遷，人的認知及心情的變化而反覆不定。經驗世界中對具體事物之善惡、美醜判斷就存有的層級而言，歸屬於本體論中「有（現象界）」的範域。老子從解釋萬有存在之根據的本體論提升至更高存有層級之追求，至不可名言之「宇宙根本真相」，亦即不偏執任何殊別化的有，卻涵攝眾有的本根、「宇宙根本真相」之至無。老子上溯到統攝美醜、善惡之本真，具涵絕對美、善之「道」，絕對之存有與價值之境就是方東美所謂老子所及之超本體論。

然而，方東美認為莊子又比老子更入勝境，因為莊子消解了老子哲學中「無」與「有」的對立所令人感到的困惑，他說：

老子哲學系統中之種種疑難困惑，至莊子……，一掃而空。莊子將空靈超化之活動歷程推至『重玄』（玄之又玄），放於整個逆推序列之中，不以『無』為究極之始點。同理，也肯定存有界之一切存在可以無限地重複往返，順逆雙運，形成一串雙迴向式之無窮序列之中。原有之「有無對反」也在理論上得到調和（和之以天倪）蓋兩者均消弭于玄密奧妙之「重玄」之境，將整個宇宙大全之無限性，化成一「彼是相因」交融互攝之有機系統。<sup>52</sup>

<sup>52</sup> 同註47，頁241。

老子由「有」後，向上追溯到「無」的永恆世界，具有對世俗相對價值束縛之超脫精神，方東美謂為向上迴向的超越路向。莊子重玄的精神境界可以往來於「有」、「無」，對立的世界，在人間世也可滲透「道」，實現絕對的存有價值。例如：「真人」、「至人」、「神人」等人是能妙契道真，與道冥合同遊之大智慧者。因此，方東美據以宣稱：「莊子的精神比老子的精神還要偉大。因為老子注重精神向上面的發展；而莊子可以把上迴向的精神路徑展開來變成下迴向，接觸現實世界、現實人生，把現實世界、現實人生也美化了。所以他講『聖人者，原天地之美而達萬物之理。』」<sup>53</sup>這一奧義。

至此，我們不禁要追問方東美如何證成莊子消解了老子哲學中「無」與「有」的對立呢？方東美點出問題核心在莊子〈齊物論〉的萬物平等觀。世間的不平等肇生於人心的偏見而形塑成一偏執成見的成心，成心積習生根於人習心的潛意識之中。若能開悟且去執，不但心靈明覺開放，自由自在，且能以「道」觀物一往平等的、物各付物之公平對待萬物。方東美指出：「莊子有鑑於此，痛人之私心自用，偏執不化，故倡『喪我』、『復見』以對治之，是即『齊萬物』（齊物論）之功也。」<sup>54</sup>私心自用的成心，常起因於自我意識的執著，在自我中心作祟下，將主觀之知當作萬物之權衡。若他人與己意見相反者，則以封閉的意識形態一味的排斥，唯己獨是。方東美解說其中原理說：「此種率意妄判是非，實出於誤解自我。唯個體在空間之中，乃一一釐然可分，而在其生存或存在上，抑又彼此互相排斥。設某人為一個體，尤其為一好事者，則極可能處處干涉他人之思想方式。復次，設某人為一區區分析意識，則必難與他人和諧共處、相與，猶耳目之不同功也。」<sup>55</sup>方東美認為莊子屬機體論者，物與物之間並非局而不全、隔而不通的。物物皆內具有機的聯繫且相互涵攝、相互往來、相輔相成。換言之，生命是一生生不息的歷程，縱貫橫攝、旁通統貫之機體。方東美認為莊子最能暢發機體論視域下的萬物相依互賴之相待性。

<sup>53</sup> 方東美，《中國大乘佛學》，頁18，臺北：黎明，一九八四年。

<sup>54</sup> 方東美著，孫智燊譯，《中國哲學精神及其發展》（上冊），頁261，臺北市，黎明，二〇〇五年十一月初版。

<sup>55</sup> 同上註，頁265。

## 第一節 唐君毅

唐君毅（一九〇九～一九七八年），四川宜賓人，十七歲考入北京中俄大學，第二年轉入北京大學，讀過一年再轉往南京中央大學前身東南大學，主修哲學，師從熊十力、梁漱溟、方東美、湯用彤、金岳霖、宗白華等名家，中西哲學兼顧，較喜好西方哲學的條理分明，辨論清晰。二十三歲時，他因遭喪父之痛，而生發前所未有的思慕懷念之深情，從此對儒家仁孝的倫理親情有新的體驗。他二十二歲時正式專任中央大學哲學系教職，三十六歲晉升教授且兼系主任。一九四九年他赴香港，與錢穆、張丕介等人共同創辦新亞書院，任教授兼教務長，主持新亞學術文化講座。一九七四年從中文大學哲學系主任職位退休，第二年任臺灣大學哲學系客座教授一年。一九七八年二月二日因肺癌病逝於香港，依遺願移柩臺灣，葬於臺北觀音山之南。他一生著述甚豐，主要著作有《道德自我之建立》、《人生之體驗》、《中國文化之精神價值》、《心物與人生》、《中國人文精神之發展》、《哲學概論》、《中國哲學原論》計分《導論篇》、《原性篇》、《原道篇》、《原教篇》四分冊。《生命存在與心靈境界》等。臺北市：臺灣學生書局於一九九一年出版《唐君毅全集》，其核心思想可以心之本體的道德自我、義命合一說、心通九境論及天人合一的圓融境界等。

### 一、心之本體的道德自我

他在一九四四年出版的《道德自我之建立》一書中確立心之本體的道德自我論。他在書中經歷過對現實世界種種虛幻、無常、悲殘等不完美的負面人生感受後，激發出有一超越現實世界之恆常真實的根原之信仰。他說：「我之發此希望，即本於此恆常真實的根源，滲貫於我之希望中。……我於是了解了，此恆常

真實的根原，即我自認為與之同一者，當即我內部之自己。……即是我心之本體，即是我們不滿現實世界之生滅、虛幻、殘忍不仁、不完滿，而要求其恆常、真實、善與完滿的根原。」<sup>1</sup>他對人生命所托付的世界在現實的感受上不立基於知識論的進路，僅做自然經驗性的描述和概念化的知解。他的立場是基於安身立命的價值心靈、探索生命所嚮往，所能安頓的價值世界之根原。因此就追求具人生價值永恆相的價值心靈而言，對充滿變化流離，兇險、黑暗、悲慘的負面價值世界而言，實非他的心靈所能接受的狀態。他自覺出他的精神世界所以不能苟安於這一不完美的世界，而轉向於與之相反的，超越於現實世界而企求一理想的完全世界，係出於人性中潛存的深層自我，這就是充滿對善良、溫馨和諧共融境界慕好的道德心靈。唐君毅尅就此人心中深層的道德心靈內在實有於己的體驗，肯認人有一內在的道德自我。在道德自我的人生價值取向上，不容自己地追求人間光明、善良價值理想的全幅實現。同時，他在生活世界中，實存性的體驗出人之形體生命有種種客觀界的限制。道德心靈在相較之下，則體現出有無限的可開拓和自我提升的精神境界。更有甚者，人之道德心靈的自我之根性及其所嚮往的人生超越性的永恆價值——至善，是不受現實變化無常的景象所制約，而有恆常不變的吸引性，具有終極性的恆存常在，照亮了人總其一生的最高目標。他自覺到人的形體受條件制約反應所限，是被動的，人的道德心靈則具有自主自決自發的主動性。對道德心靈而言，身體的存在價值是藉以體現人之道德自我的對外通道和憑藉。因此，人珍養身體健康的崇高目標在藉以實現道德自我的無限可能之良善世界。

換言之，人的道德自我不但有崇高的道德理性和道德理想，更具有嚮往和實踐此一理想的道德意志，亦即實踐道德的先驗自由。道德自我雖不源發於實然的身體，卻不受人形質性的生理欲望及經驗層之心理情緒的限制，亦不受外在自然環境所限制。我們若以孔子所言，志士仁人有殺身以成仁，無求生以害人的提

<sup>1</sup> 《道德自我之建立》，臺灣：學生書局，一九八五年版，頁102~103。

法，可理解其深層蘊意。更有甚者，儒家不但謂形色天性所使然且進言踐形成德。因此，唐君毅認為道德自我為形而上的自我，以先驗的自由而得以自律、自制可超越形軀生命的制約，如不食嗟來食。同時，更有透過身體與現實社會、事務相交織的平臺，身體力行的修德行善，充分表現道德自我所欲在現實生命中所實現的精神價值，將不完美的現實狀態轉化為立體向上的完善狀態。就人的精神生命活動而言，唐君毅認為這才是人性中深層的本真性。由人禽之辨析所顯揚出來的存有與價值合一之人性的超越性，亦即精神我不僅能表現出道德自我所企求的善價值，也體現出真和美的價值。因此，對唐君毅而言，人性的尊嚴和超越價值彰顯出人性不但是善的，也是真的、美的，至真、至善、至美，是人們精神生命所企求的不變之永恆價值。然而，他也不迴避經驗界實然的惡之事實，他認為惡生於人一念之陷溺，人若能當下自覺所陷溺的惡念而悔改向善，克除惡念復返善念，是唐君毅肯認儒家傳統所言的誠意、正心，以修身為待人處世的立本處。他認為儒家自覺的立仁人、君子之志和成聖成賢之教化，有不受時代地域所限的永恆意義。他在所著《文化意識與道德理性》一書中說明「道德自我，可透過家族、經濟、政治、哲學與科學、文學與藝術、宗教及體育（以及軍隊、法律、一般教育）等八個面向而得以分殊化的多樣性表現。」唐君毅以道德的理想主義來建構其哲學體系，且藉此一體系來詮釋中國的傳統哲學與文化。

## 二、義命合一說

孔子所舉君子三畏中有對天命之敬命，且指出人若不知命，則無以為君子。《孟子·萬章上》亦載曰：「孔子進以禮，退以義，得之不得曰：『有命』。」孔子以出仕為實踐政治理想之途徑，但事與願違，雖進之以禮，卻得之不得時，天命難違亦難測，不怨天不尤人而仍能知命安命的退之以「義」。唐君毅深切感悟孔子對道之行與不行，皆能以平常心承擔順受，乃提出孔子「義命合



一」的論旨。他說：「孔子之天命思想，實用根於義命合一之旨，吾人先當求於此有所透入也。」<sup>2</sup>

唐君毅認為孔子的義命合一之旨，乃針對義之所在即命之所在來論述。他詮釋其蘊義為：「人之義固在行道。然當無義以行道時，則承受此道之廢，而知之畏之，仍是義也。若不能承受此道之廢，而欲枉尺直尋，以求行道，或怨人尤人，乃非義也。」<sup>3</sup>孟子讚孔子為聖之時者，可以仕則仕，可以退則退而不仕無義。孔孟不局限在生命際遇的限制上僅言命限，而是更饒富意義的針對此一客觀的限制上究明義所當為。

唐氏認為志士仁人堅毅質樸地決意行道，縱使身陷艱難困厄之境，卻不枉尺直尋、怨天尤人。他們所遇到的外在艱難困厄，更能砥礪其志節，激勵居仁行義的人生向上奮發之精神。在他們對生命際遇的深層體驗中，大其心的自覺到其內在心靈所源發的此志此仁，並不僅係個人一己之志、一己之仁，而尋思其高遠的形上來歷，溯源於高深莫測的「天」。「天」被追認為人道德心志的終極性本根。因此，唐氏真摯地指出：「人於此更自覺其精神之依『義』而奮發之不可已，或天理之流行昭露不可已，其源若無盡而無窮，則敬畏之感生。」<sup>4</sup>這是上循孟子盡心知性則知天的調適上遂之路數。

唐氏除了本「人道」體證「天道」的路數外，還相對地提出本「天道」立「人道」的詮釋途徑。他說：「由孔子之天命為人在其生命成學歷程中所遭遇，而對人有一命令呼召義，人亦必當有其知之、畏之、俟之，以為回應者，故吾人於此孔子所謂天命……當直接連於吾人之對此天命之遭遇，感其對吾人有一動態的命令呼召義，而更對此命令有回應，而直接知其回應之為義所當然之回應說。」<sup>5</sup>本天道立人道是立基於人下學上達，盡心盡性以知天知命後，亦即人對天之存在在生命的實感歷程上，獲致真切的原始天真之天人密契的體驗。值得注

<sup>2</sup> 《中國哲學原論·導認篇》，臺北市，臺灣學生書局，一九六六年版，頁520。

<sup>3</sup> 同上，頁535～536。

<sup>4</sup> 《中國哲學原論·導論篇》，頁537。

<sup>5</sup> 《中國哲學原論·原道篇（一）》臺北：臺灣學生書局，一九八六年，頁118。



意的是，本天道立人道常在人遇到不測之橫逆和憂患、恐懼不安之心靈困境上，基於盡心盡性以知天命的實在性這一基礎，由切己之內心深處來回應天命的招呼。「命」字古義具命令、召喚等意義，在人的極限境遇，亦即客觀的外在限制時，人之深層心靈隱然默悟天有一命令召喚，且等待人有所自覺而能自主自發地以當然之義回應這一召喚，使人感受到天命無所不在，且無時不新而能日新其德。他說：「我之有命，乃我與我之此自命相遭遇，亦我與天之所以命我相遭遇。我之實踐此義所當然之自命，為我對此自我之回應，同時即亦為我對天命之回應也。」<sup>6</sup>出於我先驗自由的實踐理性或道德意志，實係自命亦天命，兩者不二，這是他義命合一說的論述。

### 三、心通九境說

唐君毅在提出道德自我後的哲學思想發展至撰寫《中國哲學原論——原性篇》時，意識到『道德自我』只是中國傳統哲學整個人性論之一向度。因此，他擴大視域轉向於以整個人的生命存在表現，提出之兼容並蓄的論述架構，採心通九境說來對中國哲學人性論進行較周備的詮釋。他採取對人不同的心靈活動分別出橫觀、順觀與縱觀的不同觀法，得見所觀之人心靈的體、相、用相應於客、主與超主客三界。他據此而發展出心靈活動的九境說。九境分別指陳為：1.萬物散殊境；2.依類成化境；3.功能序運境（前三境為客觀境界）；4.感覺互攝境；5.觀照凌虛境；6.道德實踐境（中三境者為主觀境界）；7.歸向一神境；8.我法二空境；9.天德流行境（後三境為超主客觀境）。九境係由心靈依不同的觀照層面而顯發，皆統攝於心靈境界。茲分別將九境涵義予以一一簡釋。萬物散殊境是生命心靈最初由內而外，相應於客觀事物的體，形成分殊化之個體的知識論、形上學

<sup>6</sup> 同註5，頁120-121。

與人生觀。依類成化境係生命心靈由個體對事物的認知和分類，亦是心靈對應客觀事物呈現之相所形成的境，獲致物類之知識論、形上學。功能序運境是心靈對應客觀事物的用，由其內在的因果關係所認知客觀世界之運行，係依因果律而顯發其功能和規律，涉及自科學、社會科學功利取向的人生觀。這是前三境，亦即客觀境。

中三境為主觀境，其感覺互攝境為心靈由覺他返觀於自我理解。心靈在此境中省察主觀的感覺活動，構作出涉及身心關係、感覺、記憶、想像與時空條件及關係的知識論，而有身心二元論、唯心論的形上學，以及側重人與其感覺境相調合以求生存的人生哲學。觀照凌虛境與心靈自我理解主觀的相之呈現所成境，建構出主純相或純意義的現象學之知識論，其重點在建立純相之存在的形上學，以及審美性的人生觀。道德實踐境係心靈自省其主觀之用的活動所形成。此境不但要掌握到意義世界，形成道德理想，且更應由道德生活的實踐中建立道德人格，融己於德行界。此境形成道德與良心的倫理認識論、形上學、人生觀。

後三境為超主客觀境，其中之歸向一神境係心靈超越主客對立而臻於有關本體之嚮往所形成之境。此境係心靈經過上述主客觀三境後，乃由主觀攝客觀之歷程進入超主客觀境界，為超主客之絕對主體境，歸向一神境所皈依的神指形上的最高實體，具備現實世界所可能有的一切美德，人在心靈中領受而信仰不疑。

「我法二空境」為心靈超越主客相所嚮往之境，心以空智破除「我執」、「法執」及與之相關的種種執障，不但因此而日增於廣大之心境，且能對世俗大眾因執障而衍生的種種煩惱痛苦產生悲憫，而能以大慈大悲心，以空智、照明有情生命之無執本性，消解各種所承受之煩惱痛苦，實現普渡有情生命脫離苦海的心願。最後的天德流行境為心靈超主客觀有關發用之嚮往所成之境。人的心靈在此境中由於悟修雙行至與天德同流行的化境。因此，天人不二之道自本自末、由始至終無所不貫，既能不仰賴對神的信仰，也不需「我破他」之救度。這是當下即是的心境，已臻於灌注著道德理想的人文世界之最高境界。總之，後三境的共同特點是「知識皆須化為智慧，或屬於智慧，以運於人之生活，而成就人之有真

實價值之生命存在。」<sup>7</sup>

#### 四、天人合一的圓融世界

唐氏由道德自我而言義命合一，再進言心通九境，最後由九境中之心靈最高境界，亦即人之心靈超越主客而與天德流行化合為一與上下天地同流的聖人，是其所標舉之人生命存在的終極意義和價值。我們可循其論述脈絡而以天人合一的圓融世界來理解其生人的至上歸宿。「天命」與「人性」之間究竟是如何產生相互聯繫的密契合一關係呢？唐氏認為超越之「生命」宛如一超越的上帝，在深遠的形上源頭處來呼召吾人的生命靈覺。吾人的生命靈覺對此呼召以知命、俟命和安命的方式服膺、回應此莊嚴無比的天命，這是一種人以「後天而奉天時」之坤道方式順從奉承天命。其間以「天命」為先，以人的「性命」順承於後的天人合一關係。<sup>8</sup>相對的，另一天人冥契關係，是以「先天而天弗遠」的乾道方式體現。那就是人以內在的性命在順承天命時，宛若人性係順承天人不二的自性，回應內在仁心的呼召而自主自發的自命，亦即自凝己命、自正己命。其間係以自命為先，而天命即在乎其中。<sup>9</sup>唐氏這一詮釋進路源於孟子盡心知性以知天，存心養性以事天，以及程明道〈識仁篇〉：「仁者渾然與物同體」的深刻啟發。因此，他所謂天人合一的圓融世界，係人內在的仁心本性以《易傳·乾文言》「先天而天弗遠，後天而奉天時」之雙向互動方式，與天心天性相貫通。他基於人內在生命靈覺的自覺而言天地萬物的靈明，乃出於人內在良知的靈明所感通之知，就人心靈明的感通之知而言，我靈明的感通心量是隨萬物對我呈現的無限量廣大

<sup>7</sup> 唐君毅的心通九境說，見其所著《生命存在與心靈境界》上冊，臺北：臺灣學生書局一九八六年版，頁47-51。

<sup>8</sup> 見唐君毅，《生命存在與心靈境界（下）》，頁201-202，收入《唐君毅全集》第二十四卷，臺北：學生書局，一九九一年九月。

<sup>9</sup> 同上，頁202。

而廣大。換言之，人之仁心本性隨良知之靈明能無限感通而感知天心天性的至善。

要言之，天人合一的圓融世界所以可能，係立基於儒家道德心性的立場，由道德意識來扣合天命下貫與人之性命上達。他將孔子原以德性實踐諸品德的「仁」字，由人生命切己實踐的工夫，層層上達天聽，開顯義命所在之天命。天人冥契係透過人之仁心，超越的向天德天命開放和感通，亦同步向天地萬物開放和感通。唐君毅透過「心之感通」這一概念<sup>10</sup>賦予豐富且深微的涵義，不但詮釋出多義而相聯相貫之意義的家族結構系譜，更有甚者，打通了天人的隔閡，使天命與人的心性在形上的感通工夫中上下貫通。天人不二，人與萬物一體乃體現在人感通歷程的隱默之知和對天命內在的遙契中。他說：

儒家之所以成學或成教，是綜合形上學之信心，與人文道德之實踐的天人合一之學之教。然其核心義，則在……本心本性流出之惻怛等情。此即中國儒者所謂性情之際，亦天人之際之學之教……以西方之理性主義理想主義之理性之思想，皆尚未能直順此惻怛之情而累，以情理之如如不二，為其思想之歸止，以成其內心之信，再充內形外，以成盛德大業；更即此德業成信，以使情理與信及德業相輔為用，以合哲學、宗教、道德為一體，以成一學一教之道也。<sup>11</sup>

他認為發自人道德之先驗本心本性的惻怛等，孟子所謂的四端之情，是儒家性情之教、天人合一及盛德大業，一脈相貫通的人文生命哲學。哲學、宗教、道德得以融貫成一體，成學成教之道的確立，皆立基於這種綜合形上學的信念。他認為人之心靈超越性的感通之至境，可臻於「一體之仁」的心懷，「仁民愛物」的胸襟。不但如此，感通的精神世界尚能超越千古而對先聖先賢油然崇敬，也能通幽

<sup>10</sup> 詳見唐君毅著，《中國哲學原論·原道篇一》，香港：新亞研究所，一九九三年版，頁71~109。

<sup>11</sup> 《生命存在與心靈境界（下）》，頁512。

我沉淪，卻仍企盼能向上提升，此際，人的道德生活躍升而開啓宗教意識的契機，希望人的心靈能獲自來自超越界某精神力量的救援。此時，人崇拜皈依於神的國度之宗教情操油然而生，在聖靈充滿的神聖氣氛中，人的宗教意識感悟到有生命、有位格之「絕對的真理與絕對美」。這是臻於宗教精神的核心，亦是宗教生活的中心。唐氏指出當人沉浸在宗教意識中，則道德理性已異質性的提升，轉而仰望貫通天命與人性的天人合一之圓融世界。唐君毅由道德自我而拓展出心通九境，兼容並蓄地開放出回歸於中國傳統哲學中所開出之各種人生向度。其中，他不但不排除宗教境界，且將道德境界提升至具宗教性的神聖化境，足見其人文視域之多元，心靈價值世界的多采多樣，內涵豐富，層面立體化。他闡釋了中國哲學的核心特質——「民胞物與」、「一體之仁」和「天人合一」，貢獻卓越。然而，他也留下了他所崇拜皈依之神之國度的一些疑問，若他所崇拜者確係一神教，亦即至上神的信仰，則他未闡明此至上神是具有何種位格靈性？所信仰的對象是誰？人由道德意識進階到宗教意識及宗教生活時，轉惡向善是否須至上神賦予人各種力量才有可能？人與神的雙向關係有何較具體的內容等等問題。

## 第二節 徐復觀論人權與民主

### 一、問題的提出

儒家自古以來，在所留傳的文獻中，也蘊積了不少未顯題化的人權論題和思想。可是人權意識在外來思潮刺激下而逐步地覺醒。固然，近百年來的思想家多有這方面的論述，例如：殷海先、張偉泉、牟宗三、徐復觀……等。其中徐復觀（西元一九〇三～一九八二年）儒家立場的人權論述，特別突出而具代表性。他親身經歷過二十世紀中國政治風雲，參與現實政治且感觸最深。他是位對中國政治思想史研究頗力且反省力強的新儒家人物。他出身湖北鄉間，對廣大農民的心聲有真切的體認，也是親身奉獻民主的人權鬥士。他可說是新儒家中，敢於向現實政權挑戰，且最具自由主義色彩的一位儒俠。他曾經是位高度參與國民黨黨政工作的三民主義奉行著。他有鑒於國民黨在中國大陸的失敗，省悟出沒有學術文化助力的政治運動，終將沒有大出路。政治上的失敗使他一方面回歸中國文化，發現中國文化中有不少反民主的專制毒素，另一方面他接受西方的民主精神，又發現中國文化在某些本質上和西方文化的民主精神是一脈相通的。他認為由儒家的民本政治若要轉化出民主政治，則需吸收西方的天賦人權說及西方的民主精神。他說：

「承認人權是出於天賦，然後人權才成爲不可動搖，人的生存才真能得到保障；所以政治的根本目的，只存在於保障此種基本人權，使政治係爲人民而存在，人民不是爲政治而存在。」<sup>15</sup>

他深刻地意識到人權乃是民主政治的重要基石和前題，民主政治是對人權

---

<sup>15</sup> 徐復觀：《儒家政治思想與民主自由人權》，臺北：學生書局，一九八八年，頁198。



上的循環悲劇」、「儒家儘管有這樣精純的政治思想，……，然中國的本身，畢竟不會出現民主政治。」<sup>20</sup>

孟子是先秦儒家最富民本思想者，雖力倡仁政的王道，重視人民養生送死而無憾的生命人權，究竟只是道德性的人權，例如，前述所提及的孟子謂文王所施的仁政，先以鰥、寡、孤、獨等四種貧苦無依的社會弱勢群體為關照的對象，卻未在法源上予以立法保障。換言之，孟子有涉及人權思想的仁政說，可是，他的仁政說只是尚未立法的道德理據，也只是一般的「道德權利」(moral right)罷了。蓋人權就概念內容而言是權利的一種。美國政治哲學家基約夫(Alan Gewirth)曾將權利的結構分析成「由於Y之理據，甲相對於乙而擁有X之權利。」<sup>21</sup>基約夫指出人權的特質其所涉及的理據是一切人之權利中最為基本的；質言之，人權是構成人之所以為人必要的生存條件。<sup>22</sup>孟子的仁政王道論是以仁道的立場，諸求人性的尊嚴及維護人的生命、人權。對孟子而言，在任何人的社群生活中，若人的生命受到他者的壓抑及傷害，則構成了對人權的傷害。人權無國界，任何侵犯人權的社群都是非仁道的，形成違反人性尊嚴的惡質社群。

一般所言的基本人權，指人之為人所必須滿足的基本存在狀況，這是遍指一切人所必須享有的。基本人權不是限定於只屬於某些個體之間特定關係所產生的權利，亦即一般的權利。再就人權的理據而言，若所宣稱的權利理據本於法定的，則不拘成文法或非成文法，它就是法律權利(legal right)。若人權論述的理據不是法定的，則缺乏合法的權力所保護的，則只是道德權利。孟子所述及王道仁政所應保護的基本人權，由於時代條件的限制，只是道德的呼喚，不具法律、甚至憲法的保護效力。固然孟子所論述的基本人權是不具法律效力的，這也是孟子言者諄諄，而梁惠王、齊宣王等人或是聽著藐藐，或是只是於心有戚戚

<sup>20</sup> 同上書，頁574。

<sup>21</sup> Alan Gewirth, *Human Rights: Essays on Justification and Application*, (Chicago: University of Chicago press, 1982), p. 2. 基約夫採取英國法理哲學家赫菲德(Wesley N. Hohfeld)之經典分析，以「宣稱權利」(claim right)為立場。人權是「宣稱權利」的一種，所宣稱權利之內容的差別，常因所本的理據不同。

<sup>22</sup> 同前揭書，頁15~20。



也。」、「天視自我民視，天聽自我民聽」、「民之所欲，天必從之」，這些話隱含了國家與人君是為人民而存在，人民才是政治目的，凌駕在政治之上。徐復觀肯切的認定在儒家政治理念中「可以說，神、國、君都是政治中的虛位，而民才是實體。」<sup>24</sup>他闡釋其中義涵，指出在儒家正統思想中，人君所憑藉的國，人君之上的天神，以及人君自身，都是透過對人民幸福的實現為各自價值的表現。然而，儒家政論的主要對象，主要針對君道、臣道及士大夫出處之道，不能將德治及民本的主張轉化為客觀的制度設計，透過架構運作於現實，以發揮常態性的功能。因此，就中國實然的歷史觀之，在現實政治上運作的主體，始終只是君主而不是人民。徐復觀感嘆其中的原因說：「當思想結集之初，所受的歷史條件的限制，即是只站在統治者的立場來考慮政治問題的特殊條件的限制，是值得我們深思長嘆的。」<sup>25</sup>儒家所以在基本人權上只停留在道德人權而不能發展出法律人權的主要原因，是儒家始終無法從君權天命的歷史傳統信仰中擺脫出來。在孫中山之前，中國歷史上沒有人能創造取而代之的革命人權來普遍地覺醒人民，領導人民走向革命之途，推倒皇權，確立真正以人民為政治主體性的民主體制，建構出有客觀效力的法律人權出來。

### 三、儒家道德人權之涵義及精神

徐復觀在其〈論傳統〉一文中，將傳統界說為「代代相傳的生活方式和觀念」。他認為一民族的文化傳統是一民族活的生命，是一民族文化生活的內在發展動力。傳統文化在橫斷面上可分為「低次元傳統」及「高次元傳統」兩個層次。所謂「低次元傳統」指一般世俗大眾，習焉而不察焉的日常風俗習

<sup>24</sup> 徐復觀，〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，收入前揭書，頁51。

<sup>25</sup> 同註24，頁55。

在社會生活中的中國文化，經一念反省，便在觀念上立刻湧現出來。」<sup>28</sup>伏流地下的泉水，一經挖掘，便會湧現出來，喻示著代表基層文化的《水滸傳》中的英雄豪傑，在現實生活中所吸納、積澱、維持的儒家高層文化，若歷經自覺反思後，即能以觀念形態重新彰顯出來。雖然，中國文化中的高、低兩層文化係透過「伏流」與「湧泉」的交替互現方式來延續儒家精神的生命。「湧泉」象徵了觀念的創發性，「伏流」喻示了在生命實踐的堅韌性。徐復觀說：

大約儒家思想向社會生活的浸透，是通過兩漢而始完成的。故爾後雖變亂迭乘，但社會並不隨政治的瓦解而瓦解。……以孔子為中心的儒家思想，常被腐蝕於政治之上，卻被保存、更新於社會之中。這是我們文化發展的大線索。<sup>29</sup>

行文至此，我們不禁要追問徐復觀，儒家的道德人權當與其本質特徵有關，那麼做為中國文化主流的儒家有何最突出的特徵呢？徐復觀肯切的以「心的文化」來答覆。他以孟子為例證，孟子所言「仁義禮智根於心」一語指出了道德根源內在於人超驗的本心。道德本心不離人的現實生命而存在。然而，它有別於生理學、心理學意義的「心」。徐復觀所意謂的「心」係指人生德性根源的本心，亦即道德價值的根源。要言之，儒家道德人權所立基於道德主體性者，是道德本心所蘊涵的惻隱、是非、羞惡、辭讓的四端之心。在道德本心的立基點上，人人當享有同等的人格尊嚴及自我實現的自由。由孟子王道仁政的論述觀之，人的道德人權涵蓋了養生送死而無憾的經濟人權、願天下有情人終成眷屬的婚姻自主權，五倫中夫婦倫、親子倫再加上兄弟悌道所建構成的家庭人權（與家人共同居住和生活的人權），以及對老人等弱勢團體特別照顧的老人福利權……等，這是由己推人的普遍性人權概念。徐復觀頗認同北宋理學家二程所提：「知盡性至命，必本於

<sup>28</sup> 同上，頁116。

<sup>29</sup> 同註28，頁116～117。

## 四、儒家道德人權可供西方法律人權借鏡處

儒家的忠恕之道可導向萬物並育而不相害的和諧融通之境，徐復觀肯認中國文化充滿了可貴的忠恕精神。然而，此一精神始終只停留在道德生活層面，卻不在政治社會生活中發生普遍的廣大效用。他之深信民主政治是一種可與儒家精神相貫通的生活方式，扼要言之，他認為西方民主憲政的生活方式是可以將儒家的道德人權及人文精神在現實世界中真正的實現。另一方面，他又肯定了儒家修己以安人的道德式政治生活，有裨益於西方民主政治處。他指出儒家的德化政治，其出發點在對人的尊重，亦是對人性善良面的信賴，《詩經》有言：「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」，主張為政者先盡其在己之德，進而使天下人各盡其秉彝之德。質言之，在其有道德人權的世界，人與人的互動係以美德相與的關係，而非以外在的法律權力關係相制約，他說：

德治的基本用心，是要從每一人的內在之德去融合彼間之關係，而不要用權力，甚至不要用人為的法規把人壓縛在一起，或者是維繫在一起。<sup>33</sup>

對他而言，人權所涉及的不論是權力還是法律，皆屬外在關係，這種外在關係若要人性化，則要以人與人之間的內在關係為根據。儒家的道德人權是通過每個人內在的道德自覺與自發性的實踐，來建立自然而合理的關係基礎。道德人權啟發人性的道德本心及本性，激發人的內省和自覺，以善盡一切人對他人應有的人道責任和義務，他說：「法重在外制，而禮則來自內發。」<sup>34</sup>他認為儒家雖未提出實行民主政治的制度，卻在實質涵義上提出了民主政治之原則。西方近代民主政治，是以人的個體性之自覺為其開端的。那就是說，每個人對他人皆依法律人權

<sup>33</sup> 徐復觀，〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，收入《學術與政治之間》，頁50。

<sup>34</sup> 同上，頁52。

申張自己獨立自主的生存權，人與人之間建立了相互同意的契約，他認為爭取個人權利，界定具體的人權，是西方近代民主政治的第一義。同時，在畫定人權內容後，對社群盡相對的義務，是西方近代民主政治的第二義。就人權的政治性質而言，法治為其賴以實現的工具，民主的可貴處，在於以爭而成其不爭。人權的確保是由法律上互相限制的力量所逼成的，非源於道德的自覺，也有其感到安放不牢處。他認為儒家道德人權有其自身的價值，且可提供西方人權思想參考處。他說：「今後只有進一步接受儒家的思想，民主政治才能生穩根，才能發揮其最高的價值。」<sup>35</sup>他深信儒家與西方的民主政治是可相容，並且還可以相互借鏡的。他說：「有人懷疑儒家思想是否與民主政治相容，這全係不了解儒家，且不了解民主之論。」<sup>36</sup>

## 五、西方法律人權可供儒家道德人權借鏡處

孔子《論語·為政》說：「導之以政，齊之以刑，民免而無恥，導之以德，齊之以禮，有恥且格。」我們剖析其蘊義，大致而言，他主張德性倫理或意圖倫理優先於公共規範倫理或責任倫理。扼要言之，「善」優位於外在行為合法的「正當性」。然而，西方的公民社會係以契約和責任為思考路數。換言之，現代化的民主憲政所締結的公民社會，是以公共理性及集體意志，依法律的程序正義來建構一套合理的制度結構，來確保公共生活的秩序和基本人權。公民社會的底性是立基於合乎公道的社會正義，係透過契約理性所建立起來的。它強調「契約」的客觀規範性及行為的責任性。質言之，保障基本人權的民主憲政體制注重權利和義務的結構性，有其理論上的、邏輯性的次序。就法律人權所立基的倫理

---

<sup>35</sup> 同註33，頁53。

<sup>36</sup> 見徐復觀，〈儒家精神之基本性格及其限定與新生〉一文，收入《儒家政治思想與民主自由人權》一書，頁66。

學而言，目的論和義務論所共構的規範倫理為其思想主軸。如果說儒家道德人權的訴求是一種德行倫理學，則係以道德人格的優位性為取向，它所關注的是「行為者（agent）」，亦即道德行為的主體性之善意，勝過於對「行為」本身之性質或特點的研判。就目的論的規範倫理學而言，對某一行為對錯的判斷，取決於該行為所產生的結果或所實現的目的。扼要言之，某人行為的「對」或「錯」當由其所造成的行為後果所呈現事態之好壞來判斷。例如，某人為了要譽鄉黨才勇於求助掉到井中的兒童脫險，其行為動機從孟子看來雖不純正，缺乏純粹善的道德感，但是，就其能實際去救人的行為而言，他的行為有正當性，仍是有助益於該兒童的生命人權。因此，這位救人者的行為仍是合乎目的論的倫理學，也值得社會來肯定和表揚他。目的論的理論特點是以行為後果的「好（good）」或「壞（bad）」來判斷行為的「對（right）」或「錯（wrong）」。

徐復觀對儒家的修己與治人，透過人民享有自然的生命權這一觀點進行過省察。他指出為政者在德性優位下的修己，係以「仁」德的充分實現為最高標準。然而，在治人方面，政治的目的應以人民所能達到的程度為依歸。政治的首務當以滿足人民自然生命的要求，其他的政治生活價值必須附麗於這一價值之上才有其意義和價值。因此，這二種標準不能混淆。換言之，不能以為政者修己的道德優位來混淆人民在政治社群生活上生存權的優位。他認為民主政治的可貴，在其立基於人類共同的理性上，建立一普遍的政治形式，民主政治是信賴理性和尊重人格的。同時，民主政治也是信賴自由和尊重自由的。因為自由是人發展理性、培養人格的必要條件。他說：「中國興亡絕續的關鍵，在於民主政治的能否建立。中國傳統文化在今後有無意義，其決定點之一，也在於它能否開出民主政治。」<sup>37</sup>然而，徐復觀特別看重德治是一種內發的政治，而傾向於來自

<sup>37</sup> 見徐復觀，〈中國傳統文化中的性善說與民主政治〉一文，收入《徐復觀最後雜文集》，頁140。

內發的禮治形式的德治，亦即重視行為者自身道德動機的「對（right）」或「錯（wrong）」之判斷，較優位於行為後果所造成事態或效益的「好（good）」或「壞（bad）」。

其誤區在於他較不重視個體的法定權利，太過於強調超權利的禮教之陶冶。他雖然也指出要建立人民真正的政治主體性，所謂：「先要有個體的獨立，再歸於超主體的共立；先要有基於權利觀念的限定，再歸於超權利的禮的陶冶。」<sup>38</sup>但是，他的人權觀所立基的倫理學基礎仍是重視德性倫理學而較忽視目的論中效益論的規範倫理學。換言之，他未能務實的看待實證性的目的倫理及效益倫理在客觀有效地捍衛人權上所具有的重要性。同時，徐復觀太過強調禮教在德化人格上的價值，未意識到禮教以「讓」為特徵。人權是要以「爭」為特徵，且以個體為本位，在人權上做具體的宣稱或提領（claim）。漢代三綱的倫理架構對中國倫理文化有著深遠的形塑影響力。在三綱的際性倫理中，突出了君權、父權及夫權，壓制了民權、子權及婦女的人權，瞿同祖在《中國法律與中國社會》<sup>39</sup>顯示出中國傳統社會的內部，未見具自發性人權訴求之憑據。

法律人權的倫理基礎似乎以目的論的規範倫理為主軸，對「正當」與「善」有較嚴格的區分。慈繼偉指出「正當」至少在兩種意義上優位於「善」，他說：「1.正當是強制性的，而善則不是，2.命令式的正當限定著追求善的方式。」<sup>40</sup>至於「正當」的內涵是採取中立的，許可「善」觀念的多樣性，「正當」優先的本身是一個自由主義的概念。慈繼偉有別於徐復觀的一項種要觀點，他指出「把正當優先作為一個描述性的概念來使用，以區分現代西方和儒家的道德框架。」<sup>41</sup>「正當」優先於「善」這一立場預設了人人享有一種消極自由，那就是每個人都可以依自己的理解來追求其個人的「善」觀念，其前提在只受制於一種共同認可的正當觀念，如果美德優先於「正當」，則權利只屬於依禮行仁的

<sup>38</sup> 徐復觀，〈儒家政治思想的構造及其轉進〉一文，收入《學術與政治之間》，頁59。

<sup>39</sup> 香港，龍門書店，一九六七。

<sup>40</sup> 見慈繼偉，〈從正當與善的區分看權利在現代西方和儒家思想中的差異〉一文，刊於《國際儒學研究》第六輯，北京：中國社會科學出版社，一九九九，頁180。

<sup>41</sup> 同上，頁181。



仁者，至於未具仁德的其他世俗大眾，則未能享有基本人權了。蓋孟子有言：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」<sup>42</sup>若是只有仁人才具人的資格而享有人權，則人們只有去做仁人的自由，「善」局限於單一性。如此，「善」的內涵未享有開放性和多樣性的理解可能，導致無法落實每個現實的人，皆能平等地享有人權，有悖於基本人權的普遍化原則。總而言之，如果儒家未能嚴格區分正當和善之區別，對普遍化人權的意義，則「善」優位於「正當」將造成人權思想上一項嚴重的缺陷。

## 六、評論

徐復觀親歷二十世紀中國政治風雲劇變的洗禮，對中國政治文化省察力最強，對民主與人權要求最急切，也是較具自由主義色彩的當代新儒家人物。他認為儒家的仁政民本思想與當代民主人權的理念是可以相容的。他所理解的儒家道德人權是立基於道德主體性，也檢視出儒家在政治理想上所持人民主體性要求和現實政治中君主享有實際的權力主體性，是不相容的二重主體性。他深究此二重主體性及民本思想不能運轉化成現實的深層原因，在於儒家的政論對象主要針對當權者，忽略了也應站在人民的立場，由下向上來爭政治權益。他的這項研究成果頗能發人省思，貢獻卓越。他指出儒家開出西方式的民主與人權的原因，還有天賦人權觀的欠缺及革命人權意識不能覺醒和發展，以及未能在制度設計及現實的架構運作上做深入的研究。

然而，他也指出儒家道德人權本於做人的學問以及忠恕之道的實踐原則，這是儒家人權說的理論特徵和優點所在。他將之對照西方的人權之運作，發現無論是人權所涉及的權力或法律，皆屬外在關係。他肯定儒家的道德人權有本之於

<sup>42</sup> 《孟子·離婁下》。



孝悌的內在基礎以及禮教的陶冶和實踐機制。因此，他進一步的指出，人際互動不能全靠外在的法律權利關係來相制約，仍應以情理互感的美德為內在關係，這才有安放的人權基礎。他依據這一論點而肯定儒家修己以安人的道德人權，有可資西方以法律人權為依從的民主政治提供借鏡處。然而，西方以民主法治所落實的人權措施，其倫理學基礎在於目的論的外在規範倫理學，在人權的捍衛及確保上，以人之行為後果的「好（good）」或「壞（bad）」來判斷行為的「對（right）」或「錯（wrong）」是在社群生活的實踐上，有其客觀效力的務實思想。相形之下，儒家未能區分「正當」和「善」對社群生活在客觀有效性上的差異和後果，一味的強調「善」優位於「正當」，反而會造成民主與人權發展上一項誤區。因此，儒家在未來民主與人權思想的發展上，務必常保持與西方當代倫理思潮的聯繫和相互對話，才有綜貫中西而走出辯證性的統合之大道來。

---

## 第五章 牟宗三與羅光

---

攝，以立善的形式之根，是則『善的形式』不徒是外在的，且亦是內在的，是則徹上徹下，徹裡徹外，已至通透之境。此方是中國文化之靈魂。而謂只有軀殼，徒賴外在的善的形式以維持，可乎？<sup>2</sup>

「善的形式」是牟氏借用斯賓格勒的提法，當意指以規範人在社會之責任和義務的，以具體法則為行為模式的規範倫理學或社會倫理學來解釋儒家倫理。在魏晉時代的阮籍稱之為道德禮法，與其同時的嵇康則稱之為「名教」（〈釋私論〉）。斯賓格勒認為「善的形式之堅持」是儒家所主導的中國文化之基本特徵。牟氏則認為這種提法只見外表而不夠深刻，對中國文化的理解猶隔了一層。自孔子始已由「文質彬彬然後君子矣！」來轄醒人禮樂文制的內在性源於「仁」，亦即人性內在道德的源發力及其本根所在。孔子曾謂「人而不仁，如禮何？」，這是牟氏謂孔子「已由禮文以點出仁義」的典據處。他更進一步指出孟子由「仁義內在」言性善，已論及人之道德實存本性的內在性。他說宋明儒者承此理脈開出心性之學，意指人所實存的道德本性根源於天，〈中庸〉：「天命之謂性」、〈易傳〉：「繼之者善，成之者性」、「成性存存道義之門」是宋明儒者將《論》、《孟》與《易》、《庸》貫通以建立人之所以為人本於實存的道德心性，不但內在於人，也有其根源於天的超越性。

事實上，牟氏於一九五五年所發表的〈人文主義與宗教〉一文中，認為在儒家的道德存有論中：「此普遍的道德實體，吾人不說為『出世間法』，而只說為超越實體。然亦超越亦內在，並不隔離，亦內在亦外在，亦並不隔離。若謂中國文化生命，儒家所承繼而發展者，只是俗世（世間）之倫常道德，而並無其超越一面，並無一超越的道德精神實體之肯定，神性之實，價值之源之肯定，則即不成其為文化生命，中華民族即不成一有文化生命之民族。」<sup>3</sup>他將孔子的「仁」，孟子的「四端之性」，這種人人皆具有的實存性道德本真，稱為「普遍

<sup>2</sup> 同註18。

<sup>3</sup> 此文收入《生命的學問》，見前註，頁94。

成性」的湖湘學派。朱熹的〈中和新說〉形塑出他自覺地順承程伊川「涵養須用敬，進學在致知」的理學思路，而以〈大學〉為論述架構，發展出一套博大的「居敬窮理」之理學體系。他認為陸象山則回歸《孟子》文本，發明本心，提出「心即理」的心學主張。因此，胡五峰、朱熹和陸象山形成南宋理學的三分系。及明代，牟氏說王陽明的心學可呼應象山心學，明末的劉蕺山主誠意、慎獨可呼應五峰的「以心著性」之理路。因此，牟宗三概括宋明儒學的系譜，總結出北宋前三家，濂溪、橫渠、明道為一組，此時未分系。此下，伊川朱子為一系（心性為二），象山陽明為一系（心性為一），五峰蕺山為一系（以心著性）。

然而，就前述牟氏所提出的道統、學統、政統而言，儒家的道統，可由道德形上學之道德主體所發德性之知進路，自覺性的下學上達，踐仁成德，調適上遂，可成就天人合一的內聖成德之教，卻無法開出新外王所需建立的學統與政統。因此，如何由德性之學的道統轉折出智之知性型態，亦即由「綜合的盡理之精神」轉出「分解的盡理之精神」或由「理性之運用表現」轉出「理性之架構表現」。他頗為費心的提出良知的「自我坎陷」說。其主要的論述在要求無限心的良知必須自覺地坎陷、讓步而透過一心開二門的架構，由無執心轉成有執心，亦即轉成有限的認知。這是良知必得經歷的一項客觀上之歷程，所謂：「知性之辯證的開顯」，才能開出學統中的科學，政統中的民主憲政體制。牟氏認為，若未經這一良知「自我坎陷」的過程，則將難以成就知性、開出民主與科學。然而，這只是他的芻議，尚未深刻化地營造出一套細密而周備的成熟性理論，導致此說遭遇不少學界人士之質疑、駁斥，這是牟氏哲學中難以彌補的遺憾了。

## 第二節 羅光對儒家形上學之詮釋釋

### 一、生平與著述

羅光總主教生於一九一一年正月初一，湖南衡陽人，於一九四〇年赴義大利羅馬留學。他在天主教傳信大學獲哲學和神學雙博士學位，在拉德郎大學獲法學博士。他於一九六一年被梵蒂岡任命為臺灣臺南主教，一九六六年調任臺北教區總主教，一九六八年任教於輔仁大學，二〇〇四年逝世。他對輔仁大學校務、哲學人才的長期培養以及中西哲學的雙向交流均卓有貢獻，其身為學者、教育家以及宗教家的普世情懷皆足為範式。在全球化衝擊下，當代中國文化之前途為全球華人所共同關注。羅總主教致力於中華文化與基督教文化研究，其著作《羅光全書》近五十冊，其中以《生命哲學》及《儒家形上學》為代表作。

羅光在其一生的中國哲學研究和著作中於儒家用力最深，成就也最卓越。他在儒家哲學的專著方面主要為《儒家形上學》、《儒家哲學的體系》、《儒家哲學的體系續編》、《儒家生命哲學的形上和精神意義》和《王船山形上學思想、歷史哲學》。他對儒家哲學的研究方法係採取與西方的士林哲學相融合，致力於系統化、周備性的研究，而以「生命哲學」為理論核心貫穿儒家形上學與倫理學且予以體系化。他在晚年將中西哲學精華（主要是儒家哲學與西方傳統哲學，特別是士林哲學）結合而融鑄成其個人的生命哲學體系。質言之，生命哲學是羅光晚年所形成的具代表性的成熟哲學。他在《儒家哲學的體系》一書中，以形上學、倫理學和精神修養論為該書論述架構的三大有機部分。他在形上學體系中以「生」為核心理念，論述形上學的萬有是以「生」為存有；在倫理學中則以「仁」為核心理念，強調人生命的核心是內蘊於「心」中之「仁」；在精神修養部分，則以「誠」為理論內核，倡言「仁」以「誠」為修養本質。因此，「生」、「仁」、「誠」三合一地融會貫通成一系統化的哲學體系。

## 二、羅光對形上學的基本觀點

羅光對形上學的理解係立基於對聖多瑪斯形上學的了解。他認為形上學旨在研究宇宙萬有的根本原理，所研究的對象為「有」(being)和「有之所以為有」的超越特徵。聖多瑪斯形上學的研究起點是具體的萬物本身。其對宇宙萬物的存有論分析，是從個別人而到人類之共相，從人到動物，再由動物到生物，由生物到物，由物到「有」，經過層層進展的分析，從中抽繹出萬事萬物的普遍特徵，直至極純粹的「有」(being)之觀念。他說：「『有』不僅概括宇宙萬物，連超越界的精神體，也是以『有』(being)為根本，『有』(being)是整個形上學的基礎。」<sup>9</sup>本體論所論究之「有」為實有之有(real being)，非人知識心靈界中的概念之有，這種實存性的「有」是具體存在的根本<sup>10</sup>。在他的形上學語言中，「本體論」指「Ontology」，至於「有」「being」統攝「理想之有」，亦即「觀念之有」(ideal being)以及「實際的有」(real being)。實際的「有」便是「在」，具有實質性的內容，理想之有不是實際存在之「有」，故不稱為「在」。「有」和「在」係一體的兩面，換言之，由抽象的觀點而言稱為「有」，從具體的存在觀點而言稱為「在」。當他使用「存有」一詞時意在強調「在而有」與「有而在」，亦即「存在的有」，中國哲學常立基於實存性的世界，因此，他常用「有而在」的「存有」一詞表述中國哲學的形上學。值得注意的是，他深受中世紀士林哲學的教育影響，因此，聖多瑪斯的形上學是他的基本學養。在聖多瑪斯的形上學中，「絕對的有」意指上帝、終極性本體或造物主在本體內有「在」的原因，是自本自根而自在的，也就是說自己是自己的原因。相對的，受造物是由「絕對的有」而來，係由造物主而存在的「由他存在」，「有的特性」指「超越屬性」(Transcendental attributes)，「性」指「本

<sup>9</sup> 羅光，生命哲學（訂定版）〔A〕，羅光全書（二之一）〔Z〕，臺北：學生書局，一九九六。

<sup>10</sup> 羅光，士林哲學，理論篇〔A〕，羅光全書（冊二十）〔M〕，臺北：學生書局，一九九六。

質」(essence)。「實體」或「自立體」意指「substance」。他在士林哲學影響下，在表述中國形上學的語言中以「氣」指「質料」(matter)，「本然之氣」指元質(prime matter)；「理」或「本性之形」指「形式」(form)和「元形」(substantial form)。此外「能」指「潛能」(potency)，「現實」指「實現」(act)，「變易」指「motion」或「change」<sup>11</sup>。

羅光肯認聖多瑪斯形上學的第一原理，亦即人的理智直覺所認識的最根原理。例如：同一律所謂每個單體各自擁有內在的一致性，在本體論上一個實際的「有」，只有一個自己，便不能不是它自己。一個實體既然是「有」，便不能是「無」，「有」和「無」不能同時存在，兩者相互否定，這便是矛盾律<sup>12</sup>。在認識論上的矛盾律，係在同一觀點上，與之矛盾對立者不能成立。在聖多瑪斯的形上學中，「有」(being)之所以為「有」的超越屬性具有四項特徵：(1)「有」是一不能加以分割的整體，這是具整全性的「一」；(2)「有」若即是「有」，則不是假的，因此而具有真實無妄的「真」之特徵；(3)「有」在其自身是完善無缺的，具有內在自足的價值而稱為「善」，例如：水的流動力可以發電，陽光可使植物產生光合作用而有所生長；(4)「有」係一整體性，其各分子都各自處於應然的適宜位置且相協調，有次序之美，故具有「美」的特徵。羅光以士林哲學，特別是聖多瑪斯的形上學之基本原理為儒家形上學的詮釋架構。

<sup>11</sup> 對羅光所使用的形上學語詞，可參見《羅光全書》冊四之三，《儒家形上學》，頁1-3，以及冊二十，《士林哲學-理論篇》，頁259-276，和第五篇，羅光在其著作中也常自覺的對他所使用的形上學諸般語辭做基本的概念界說，但是，他的著述時間漫長，種類和數量太多，因此，在他不同的著作中，他對形上語言的使用並未嚴守前後的一致性。明顯的例子，是他在《儒家形上學》頁14中，他把原先分辨的「有」和「存有」合用為同一概念，顯出儒家形上學著眼於實存性的「存有」與士林哲學的「有」(being)是有差異的。此外，他的中文譯辭和其他士林學者的譯法也有不一致處，例如：他把「非有」(non-being)譯為「無」，「本質」(essence)稱為「性」、「實現」(act)稱為「現實」。一般學者稱為「有存」，羅光常簡稱為「有」。由於他在著作中對語辭使用上未能前後嚴守一致性，因此造成閱讀者一些無謂的困擾。

<sup>12</sup> 按聖多瑪斯的說法，「有」的矛盾端為「非有」(non-being)，「無」是道家稱謂無形無狀的形上實有，不適用於與「有」相矛盾的「非有」。



### 三、儒家哲學中是否有形上學？

羅光在其《儒家形上學》第一章〈形上學本體論〉中提出「儒家哲學究竟有無形上學」的基源性問題。他依其所理解的西方哲學傳統分類法，亦即三大分類法：形上學（含認識論和倫理學）、自然界哲學（含宇宙論和心理學）和實踐哲學（含宗教哲學和倫理學），其中形上學主要是研究實體本性的一門學術來審視中國哲學有無類似的學問，則找不到可若合符節的對應對象。因為中國哲學傳統並未有如西方般的哲學分類和系統化的理論論述模式，因此，我們無法將中國哲學按西方傳統哲學的框架來套用。然而，羅光認為哲學係研究事物所以然的理由，這就中西方哲學的實質內容而言皆有各自分立自足處，羅光特別舉出宋明理學家的核心問題就在論究事物存在的性理，亦即形上理據，例如：在宇宙論的論題有論述太極、陰陽之類的概念範疇；在存有者方面論及理、氣等概念範疇；在人性機能方面論及性、理、心、情、才等概念範疇。上述的這些概念範疇對實體本性的討論皆屬於形上學的課題，堪構成中國哲學中的形上學，羅光據此肯定中國哲學中有形上學的實質內涵，且進一步指陳中國形上學的首要課題係對「道」的研究。「道」統攝天地萬物，係天地之宗、萬物之源，是萬物存在與活動的終極性原理。羅光反思性地質疑，若儒家哲學缺乏形上學，而只論究人倫道德的學問，則又何以能延續數千年的慧命？又何以能成為道統而取得中國歷史文化的正統地位呢？職是之故，羅光認同方東美、唐君毅等前賢的看法，那就是肯定儒家所強調的人倫道德思想確實是建構在儒家形上學的基礎上。

既然如此，那麼我們得進一步探詢羅光心目中，儒家形上學的理論內核由何種原創性的經典首先提出的呢？他首推《易經》與《中庸》，《易經》為形上學提出了一系列的概念叢：生生、陰陽、變異之道、研幾、窮神知化、天道與人道等；《中庸》奠定了儒家道德形上學基礎，如首章謂：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」羅光進一步指出先秦原創性的提出這些形上學的資源，一直發展到宋明理學的階段才足以建構出較為成熟的、系統化的儒家形上學。他認為

仁爲人道德心靈的本性，稟受天地好生之德的本性，這是天人合生生之德，成就天人合一的形上理據，羅光說：「人心來自天地生生之理，人心故仁，親親，仁民而愛物。」<sup>17</sup>

《中庸》以「仁」釋人之所以爲人的本質：「仁者，人也。」《孟子·告子上》云：「仁，人心也」首開以「仁」釋心之進路，且在〈盡心上〉說：「親親而仁民，仁民而愛物。」孔子以「愛人」之涵義賦予仁德最基本的特徵。「愛」是發於人內心對他人的人文關懷和敬重，進而護惜、成全他人生命之意義和價值。同時，人自身也從這一歷程中獲得生命的莊嚴意義。愛人、惜物也是一種自愛和修養美德的途徑。《論語·里仁》載孔子言：「君子去仁，惡乎成名，君子無終食之間違仁。造次必於是，顛沛必於是。」

在朱熹之前的宋代儒學中，羅光認爲周敦頤的《太極圖說》未論述人性。張載是宋代理學家中首位對人性提出理論解釋者。羅光透過對張載人性論的理解後，進行了概念分析的詮釋。他說：

（張載認爲）太虛爲氣的本體，太和有相感的性，化生萬物，太和之性在人內，即是人的性。性在氣內，然不是氣，而是太極化生萬物之道，也就是萬物的生生之道。<sup>18</sup>

「氣」是構成人與萬物生命的有機元素，具有煥發生命活動的能量。氣之飽滿或虛欠表徵生命力之盛或衰，氣息的強弱對生命力之盛衰有透露信息的作用。質言之，氣是形構人之形體生命的宇宙元素。做爲氣之本體的太和之性，才是人所稟受且成爲人之本體的「性」。太極化生萬物的生生之「道」是使萬物變易不已的生發原理（genetic principle），係動態方面的形上原理。做爲人的「性」之所以然的「理」則爲人性命的結構原理（structural principle）爲靜態的形上構成原

<sup>17</sup> 羅光，中國哲學思想史，清代篇〔M〕，臺北：學生書局，一九九六。

<sup>18</sup> 羅光，中國哲學思想史，清代篇〔M〕，臺北：學生書局，一九九六。

理。羅光予以釐清地指出：「『道』和『理』都是事物的理由。兩者所有的不同點，『道』指著事和物在動方面的理由……，『理』指著事物在『存在』的方面說，例如：人之所以是人。」<sup>19</sup>張載以生生之理的天地之性言人的本體之性，將天人性命之理貫通為一。羅光把張載所謂人生之兩重結構：天地之性和氣質之性，做了更進一步的分析。他解釋說：「張載以性為生之理，即孟子所說的仁義禮智之理。在一切人內都是同一。……『性於人無不善』，這就是天地之性。氣質之性是孟子所謂命，即形體器官的良能，如耳目口鼻對於聲色臭味，這些良能為氣所成的質，稱為氣質，各人所稟的氣不同，氣質之性也就不同。」<sup>20</sup>羅光認為宋、明儒學所形塑的生命哲學源出於《易》、《庸》，旁擷道、佛，形成儒學貫統天道與人道的一本論。體證人的天地之性，具生生之大德的仁之本體，建構出生生之仁的生命哲學。宋明儒者特別發展了《易傳》的天人性命相貫通的心、性、天、仁、生生之德一體化的整全性哲學。乾《文言傳》把天道的元、亨、利、貞與人道的、仁、義、禮、智上下聯繫起來，天道的生生之理為乾元，人道稟承天道乾元的生生之理謂之「仁」。因此，天道的生生之理即是「仁」，人愛物惜生的仁德，就是「生（亦即生生之理）」，「仁」與「生（生生之理）」，或「元」的同質性形成儒家生命哲學中的核心思想。<sup>21</sup>綜觀宋明儒學的形上學之核心理論，生生之德是善之長，而生生之德的內核稱之為「仁」。萬物的本體皆同具生生之理而為其內在的本真之性，形上的本性必待由陰陽二氣交感所化生的形化而成為具體的存在者。「理」以化成「性」、「氣」以成形。雖然理學家之間對理氣的概念範疇之理解、詮釋有差異，但就基本共識性的見解而言，他們咸肯定萬物皆是生生之理與陰陽二氣之交感相合而成具體的存在萬物。值得特別重視的是，宋明理學家皆承《禮記·禮運》所言，人是稟天地五行之秀氣而生。因

<sup>19</sup> 羅光，中國人格的創造者〔M〕，臺北：先知出版社，一九七四。

<sup>20</sup> 羅光，中國人格的創造者〔M〕，臺北：先知出版社，一九七四。

<sup>21</sup> 如：《二程遺書卷二上》曰：「醫家以不認痛癢問題謂之不仁，人以不知覺不認義禮為不仁，譬最近。」《朱子語類》載曰：「天地之大德曰生。天地綱蘊，萬物化醇，萬物之生意最可觀，此元者，善之長也，斯所謂仁也。仁與天地一物也，而人特自小之，何哉！」

這種化生的變易，是由「創生力」而成，「創生力」的變易稱為生命，生命便由「創生力」而成，也就是實體的『實體存在』由創生力而成。<sup>23</sup>

萬物生命由「創生力（生生之力量）」所成就，他立基於此，進一步具體分析出生生不息的創生力呈現在生命現象中的特性及其律動之原則，茲分述於下：

### （一）聯繫性

凡生命實體就其自身而言，係一獨立的自立體，也是不可分割的有機性整體。蓋創生力發動生命實體從潛能到現實，且使之綿延不斷地活動。由「潛能」至「現實」的活動歷程，亦即「行」才能維繫生命實體的存在不已，且衍生連續性的生命活動。他的這一概念源於法哲柏克森所謂生命是綿延的，意指生命的活動及其活動的完整性不容分割。基於這一論點，創生力在生命實體內相流通，係出於聯繫性使然。此一種聯繫性出於生命實體內的創生力，生命實體也因創生力的聯繫性而呈現為相續不斷地整全性之生命體。

### （二）秩序性

他對萬物之森然有序，不採西方之對立分化法，例如：將世界區分成有生命的和無生命的世界。他接受中國層級性秩序結構的存有思想。例如：《荀子·王制篇》說：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義；人有氣、有生、有知亦且有義。故最為天下貴也。」荀子對天地間所並存的不同物類做了分析性的物類論述。但是不同物類間不是對立分化的，而是相互聯繫且透過一秩序性的結構隱然存在一系統化的、整全性的統類之理，具有虛壹而靜的大清明心之聖人才能以開放的知識心靈兼通萬類之理，亦即能按統類之理建構出一套相對應的禮憲機制出來。這是社會機制所以能建構出分工合作之整全性社會的秩序依

<sup>23</sup> 羅光，生命哲學〔M〕，臺北：學生書局，一九八八。

據。<sup>24</sup>

他在宋明理學中較鍾情於朱熹和王夫之。朱熹的理氣論與亞里斯多德的形質論可資為雙向格義之類比論述。朱熹認為萬物的具體存在必須具備「理」和「氣」兩要件。「理」是對存在者本質的規定，亦即構成存有者的性命之理。「氣」則指陰陽二氣以多樣化的交感方式，形塑出存有者的外形。雖然，理學家們容或對「氣」以及「理」或「氣」的相互關係有不同的理解、詮釋，可是他們共同肯認萬物之生成皆係生生之理與氣所結合成的生命實體，也都公認人是靈智靈能最足以體認和透過實踐以體現生生之理於贊天地的化育中。上下貫通天人的生命內核之理的「仁」即是生生之理的實現憑據，也是生生之理得以完足化實現的最高境界。《易·乾象》曰：「乾道變化，各正性命，保合太和，以利貞」。其中「各正性命」與「保合太和」最能詮釋創生力的秩序性。

### （三）創生力的律動法則

《易·繫辭下傳第二章》從陰陽交感的變易中洞悉出一恆常性的法則，所謂：「窮則變，變則通，通則久」。此一法則也可由六十四卦之起、承、轉、變來見證。開首的乾坤兩卦以萬物資始、萬物資生的原生性動力首出庶物，卦與卦間在窮、變、通、久的相續歷程中，轉展無礙，末以未濟寓意綿延無盡的生生之創生力。羅光從六十四卦的銜接變通之曲折歷程中，提出其統攝性的要旨，他說：

易經講宇宙的變易，變易有原則，稱為天地之道，宇宙變易由陰陽兩動力而成，陰陽兩動力常繼續變易。宇宙的變易便是長久的變易，不會停止。兩動力相接觸不是互相排擠、互相否認，而是互相結合、互相調

<sup>24</sup> 對荀子而言，人是具有知識理性的存有者，人不但能以概念認知分辨物類之不同，且以各得其宜的整體性秩序結構安置不同的人與物類。〈王制篇〉云：「人何以能群？曰：分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，……。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。」



國家圖書館出版品預行編目資料

中國哲學史綱／曾春海著。——初版。——臺

北市：五南，2012.08

面；公分

ISBN 978-957-11-6768-8 (平裝)

1. 中國哲學史

120.9

101014521



1BZL

## 中國哲學史綱

作 者 — 曾春海 (279.2)

發行人 — 楊榮川

總編輯 — 王翠華

主 編 — 陳姿穎

責任編輯 — 牟怡蓁

封面設計 — 黃柏翔

出版者 — 五南圖書出版股份有限公司

地 址：106 台北市大安區和平東路二段339號4樓

電 話：(02)2705-5066 傳 真：(02)2706-6100

網 址：<http://www.wunan.com.tw>

電子郵件：[wunan@wunan.com.tw](mailto:wunan@wunan.com.tw)

劃撥帳號：01068953

戶 名：五南圖書出版股份有限公司

台中市駐區辦公室/台中市中區中山路6號

電 話：(04)2223-0891 傳 真：(04)2223-3549

高雄市駐區辦公室/高雄市新興區中山一路290號

電 話：(07)2358-702 傳 真：(07)2350-236

法律顧問 元貞聯合法律事務所 張澤平律師

出版日期 2012年8月初版一刷

定 價 新臺幣880元