

羅光全書

冊十七之二

儒家哲學的體系續編

臺灣學生書局印行

儒家哲學的體系續篇序

民國七十二年，曾出版儒家哲學的體系，那冊書，不是有計劃的分章分篇地寫成，而是集合在不同機會裏所寫的文章所編成，不過大多數的文章，都與儒家哲學思想的體系有關，在自序裏，我也予以說明。

今年我出版這冊儒家哲學的體系續篇，則是有計劃而寫的，我的計劃是將儒家哲學的幾個重要觀念，加以簡要的說明，爲能幫助開始研究儒家哲學的人。但是在五年前出版的儒家哲學的體系裏，對於儒家哲學的幾個重要觀念，已經講過了，不能再予以重覆。例如天、仁、生生、形上結構等。但有一點，對於這些觀念的變遷沿革，我上次沒有說到兩漢的思想，而兩漢的儒學雖然沒有深入的思想；然而在戰國以後，宋朝以前，兩漢儒學卻是變遷中的重要一環，可以連結孔孟和理學。因此，在這本續集裏的上編，便有幾篇講漢朝思想的文章，可以說明儒家哲學體系的連貫。

這本續集的下編，則專講儒家幾個中心觀念的意義和變遷，唐君毅教授曾寫了六巨冊中

國哲學原論，爲解釋這些觀念，我則很簡單，也很明瞭地予以講解，使讀者容易懂。

在這冊書裏，我對儒家觀念的解釋，是以儒家歷代學者本人的意見去解釋，表示儒家的本來面目。根據這些解釋我在生命哲學修訂本，則予以新的解釋，以成現代化的新儒學。新儒學的成立，必須有傳統的思想作根基，再有新的解釋，也有新的結構，才可以成爲新的思想。

羅 光
民國七七年六月廿五日 天母牧廬

儒家哲學的體系續編

目錄

序 I

上篇

一、董仲舒的天論 一

1 上天—上帝 一

2 神化的自然天 三

3 感應的氣天 六

4 副人的形天 九

5 天理的哲天 一一

二、孔子的宗教信仰·····	一五
1 孔子在一種宗教信仰裏渡過一生·····	一五
甲、天命·····	一五
乙、天·····	一八
丙、神靈·····	二〇
2 孔子的思想以宗教信仰爲基礎·····	二二
甲、天道—禮·····	二四
乙、仁·····	二七
丙、孝·····	二九
三、董仲舒的仁論·····	三三
1 仁者人也·····	三三
2 天爲仁·····	三五
四、孔子之仁和基督之仁愛的比較研究·····	三七

1 仁的意義·····	三八
甲、孔子的仁所有意義·····	三八
乙、基督講的仁所有意義·····	四三
2 仁愛的來源·····	四九
甲、孔子之仁的來源·····	四九
乙、基督之仁的來源·····	五二
3 仁的完成·····	五四
甲、孔子之仁的完成·····	五四
乙、基督之仁的完成·····	五五
4 結 論·····	五七
五、董仲舒的陰陽五行論·····	五九
1 陰陽五行的意義·····	五九
甲、陰陽的意義·····	五九
乙、五行的意義·····	六二

2.	宇宙的變易·····	六五
甲、	陰陽的運行·····	六五
乙、	五行的運行·····	六七
六、	漢朝學者論宇宙的氣變·····	七一
1.	易傳·····	七一
2.	董仲舒·····	七二
3.	淮南子·····	七四
4.	緯書·····	七五
甲、	數·····	七五
乙、	卦氣·····	八〇
5.	劉歆·····	八三
6.	揚雄·····	八五
七、	論中庸·····	八七

1. 中庸的形上意義……………八七
2. 中庸的倫理意義……………九三

八、孟子的德論

- 1 儒家的德……………九九
- 2 孟子的德論……………一〇二

九、論率性

- 1 率性……………一〇九
- 2 明明德……………一一二
- 3 誠……………一一三
- 4 中……………一一六
- 5 尊德性・道問學……………一一八

十、生命一行

一二三

1	由能到成·····	一一三
2	行·····	一二九
3	生命·····	一三一
4	純全的行·····	一三九
十一、中國生命哲學的發展 ·····		
1	原始的生命哲學·····	一四一
2	生命哲學的成熟·····	一四二
3	中庸·禮記的生命思想·····	一四六
4	老莊講生命的發揚·····	一四九
5	秦朝的生命哲學·····	一五二
6	佛教的生命哲學·····	一五七
7	理學家的生命哲學·····	一五九
8	結 論·····	一六七

下篇

十二、論性與心……………一六九

1 觀念的萌芽……………一六九

2 意義的確立……………一七五

甲、禮記……………一七五

A、性

B、心

乙、孟子和荀子……………一七九

A、孟子

B、荀子

丙、莊子……………一八七

3. 意義的複雜……………一九〇

甲、兩漢……………一九〇

乙、魏晉南北朝……………一九三

丙、佛 教	一九七
4 意義的擴充	二〇四
甲、周敦頤	二〇五
乙、張 載	二〇七
丙、二 程	二一〇
丁、二程弟子	二一五
戊、朱 熹	二一八
己、張 栻	二二四
庚、陸象山	二二六
辛、王陽明	二二八
壬、王夫之	二三二
癸、戴 震	三三五
子、結 語	三三七
十三、兩漢宗教信仰對哲學的影響	三四一

上篇

一、董仲舒的天論

天，在儒家的思想裏是一個很重要的觀念，在儒家的倫理生活中又是隱藏的基石，我在儒家哲學的體系一書中，曾收有一篇儒家的天的解釋（詩經、書經以及後代儒家的「天」），最近爲哲學大辭書又寫了一條長文解釋儒家的「天」字；但是我認爲解釋得還是不夠，因此就寫這篇文章，把董仲舒的天論，加以述說。因爲漢朝的儒家雖然沒有高深的哲學思想，然而他們處於儒家思想的轉捩點，把儒家的觀念和道家的觀念，又和戰國以來的陰陽五行觀念，混合一起，造成一些新的意義，爲後代理學家所採用。

1. 上天——上帝

董仲舒爲漢朝的儒者，保有儒家的傳統思想，對書經的天命，相信爲上天的旨意，上天

選任皇帝，「受命之君，天意之所予也，故號爲天子者宜視天如父，事天以孝道也。」（春秋繁露 深察名號）天，乃是主宰宇宙的皇天上帝，選擇人君，代天行道。

「故德侔天地者，皇天右而子之，號稱天子。……天子受命於天，諸侯受命於天子。……天子不能奉天之命，則廢而稱公。」（春秋繁露 順命）

「故受命而海內順之，猶衆星之共北辰。」（春秋繁露 觀德）

「天將授舜，……天將授禹，……天將授湯……天將授文王，……。」（春秋繁露 三代改制）

董仲舒所講天命之天，同於書經的皇天上帝，爲宇宙的主宰，無形無像，至尊至德。

「天者，百神之大君也，事天不備，雖百神猶無益也。何以言其然也？祭而（不祭天而祭）地神者，春秋譏之。孔子曰：獲罪於天，無所禱也。是其法也。」

（春秋繁露 郊祭）

這種思想乃儒家傳統的思想，主宰的天即宗教的尊神，書經中連篇紀述。在後代的郊祀典禮中，繼續不斷。

2. 神化的自然天

戰國時候，思想界興起了許多和儒家不同的思想，宗教信仰方面，產生了多神多鬼的迷信。儒家的荀況對於書經的上天雖不否認，卻在自己書中常談自然的天，有「畜天而用之」的天論，易經的「十翼」裏又講「天地之德」，和「天地之情」，以天地相合而化生萬物。「十翼」不是孔子自己的作品，但是必出自孔子門下的人，寫於漢朝初期。這種思想傳入董仲舒的思想中，他說：

「天高其位而下其施，藏其形而見其光，高其位所以為尊也，下其施所以為仁也。藏其形所以為神，見其光所以為明；故位尊而施仁，藏形而見光者，天之行也。」（春秋繁露 離合根）

在同書的「天地之行」一篇的開端，有同樣的話，在後面加有一句：「是故天執其道

爲萬物主。」又在後面說：「天不可以不剛，……天不剛則列星亂其行。……星亂則亡其天，……故爲天者，務剛其氣，爲君者務堅其政。剛堅然後陽道制命，地卑其位而上其氣，暴其形而著其情，受其死而獻其生，成其事而歸其功。」又云：

「天雖不言，其欲瞻足之意可見也。古之聖人見天意之厚於人也，故南面而君天下必以兼利之。」（春秋繁露 諸侯）

「天不言，使人發其意，弗爲，使人行其中，名則聖人所發天意，不可不深觀也。」（春秋繁露 深察名號）

「天地者，萬物之本，先祖之所出也。廣大無極，其德昭明。歷年衆多，永永無疆。天出至明，衆知類也，其伏無不炤也。地出至晦，星日爲明不敢聞。」（春秋繁露 觀德）

「天積衆精以自剛，聖人積衆賢以自強。」（春秋繁露 立元神）

「天道積聚衆精以爲光，聖人積聚衆善以爲功。」（春秋繁露 考功名）

「故聖人之治國也，因天地之性情孔竅之所利，以立尊卑之制。」（春秋繁露 保位權）

「故愛而有厭，樂而有哀，四時之則也。喜怒之禍，哀樂之義，不獨在人，亦在於天。而春夏之陽，秋冬之陰，不獨在天，亦在於人。……故曰天乃有喜怒哀樂之行，人亦有春夏秋冬之氣者，合類之謂也。」（春秋繁露 天辨在人）

上面文據所說的天，常和地相對，又以日月四時爲運行，則是指自然的天。然而卻以天有天意，天有喜怒哀樂之情；再又講儒家的倫理原則「法天」，聖人法天不是法自然的形體。馮友蘭說：「董仲舒所講的天，就其主宰萬物的作用說，類似人格神的上帝，但沒有與人一樣的形體。他是把物質的天神秘化了。把它看爲有意志，有意識，有目的的超越的實體，或者說，他把物質的天人格化了，看成爲有人的意識和情感的實體。但這個被人格化的天，又不就是和人類的形體相類似的上帝，這是董仲舒所講的天的一個特點。」（中國哲學史

新編 第三冊 頁五三）

馮氏的這的段話，有的對有的不對。董仲舒把形天神秘化了和人格化了，這一點是對的。但是他說聖經的上帝有類於人的形體，則是錯誤，宗教學上所說尊神有人格，不是說神和人類一樣有形體，因爲尊神是無形無像的，而是說尊神如同人有意志、有目的、有理智，這在西洋文的術語裏應該是「位格化」，不是「人格化」。馮氏又說董仲舒所講的天，不是

書經的上帝，對於上面文據中所講的天，是對的，然而董仲舒有時也講上帝的天，我在上面已經說過。

董仲舒把形天神秘化，是和易經「十翼」裏的思想相同，可以說是漢朝人的思想。但是這並不是在上帝之外，又增加一神秘的天，雖說漢朝人也祭「五上帝」，但不是這個神秘的天，這個神秘的天，乃是皇天上帝行動的代表，上天不言，上天沒有形像，可是上天掌管宇宙，上天愛人，這一切都由天地的運行，尤其是天的運行，表現出來。因此，形天便可看為上帝的行動代表，形天便可以神秘化。董仲舒說：「天意難見也，其道難理，是故明陰陽入出實虛之處，所以觀天之志。辨五行之本末、順逆、小大、廣狹，所以觀天道也。」（春秋繁露 如天之為）

3. 感應的氣天

天人感應為戰國時期興起的思想，在漢朝非常盛行。淮南子書裏詳有說明。董仲舒也接受這種思想，而且相信，只是因為漢朝祖廟失火，他向皇帝大講「天人感應」說祖廟是因皇帝室有罪而失火，差點被皇帝殺了，以後不敢多講，但他常相信這種民間信仰。馮友蘭說：

「天人感應論是董仲舒的哲學體系的核心，上面所講的關於天的理論和陰陽五行的學說，都是為這種迷信服務的。」（中國哲學史新編 頁六六）董仲舒和漢朝的儒者一樣，主張宇宙萬物為

氣所成，氣分陰陽，分善惡。宇宙間的自然界現象和人世間的人事，都由氣而成的。氣既分類，同類的氣互相感應，人事間的氣和自然界的氣乃能發生同類感應的現象。人事的罪惡爲惡氣，善事爲善氣；自然界的災異爲惡氣，祥瑞爲善氣；因此人爲的善惡，便引發自然界的祥瑞和災異。這種感應現象可以說是機械式的現象；但在機械性的現象背後，含有上天賞罰的意志，機械性的現象乃成爲有目的的位格性行動，代表上天的意志。發生的自然界感應，爲氣的運行，所稱的「天人感應」，乃是氣的感應，感應的天便是氣天。

「百物去其所與異，而從其所與同。故氣同則會，聲比則應，其驗儼然也。……美事召美類，惡事召惡類，類之相應而起也。如馬鳴則馬應之，牛鳴則牛應之。帝王之將興也，其美祥亦先見，其將亡也，妖孽亦先見，物故以類相召也。……天有陰陽，人亦有陰陽。天地之陰氣起，而人之陰氣應之而起。人之陰氣起，而天地之陰氣亦宜應之而起。其道一也。……非獨陰陽之氣可以類通也，雖不祥禍福所從生，亦由是也。無非已先起之，而物以類應之而動者也。……尚書傳言，周將興之時，有大赤烏銜穀之種而集王屋之上者，武王喜，諸大夫皆喜，周公曰：茂哉茂哉！天之見此，以勸之也。」（春秋繁露 同類相

(動)

董仲舒解釋得很明白，同類的氣互相感應，感應則示天意，氣天又作爲上天的行動代表。

「天地之物有不常之變者，謂之異。小者謂之災，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。……故見天意者之於災異也，畏之而不惑也，以爲天欲振吾過、救吾失，故以此救我也。」（春秋繁露 必仁且智）

所謂天譴天畏，天乃書經所講的皇天上帝，也就是主宰的上天，氣天的災異祥瑞，代表上天的旨意。

董仲舒的氣天，在講陰陽五行的篇章裏，講的非常多，「天地之氣，合而爲一，分爲陰陽，判爲四時，列爲五行。」（春秋繁露 五行相生）馮友蘭說：「陽德陰刑，陽尊陰卑，這就認爲四時的變化體現了一種道德的目的；這就把陰陽二氣的運行神秘化了。這是目的論的自然

觀，也是唯心主義的自然觀。在這種有神論和目的論的支配下，董仲舒又進一步把陰陽二氣本身看成了具有意識、欲望和道德性質的神秘勢力，……這是董仲舒所講的氣的學說的另一特點，……也成了漢代神秘主義思潮的理論基礎之一。」（中國哲學史新編 頁六一）

4. 副人的形天

董仲舒天論的真正特點，在於「天人相副」或「人副天數」。不是因為這個思想有特出的價值，而是因為是他提出的，也是他單獨講的，別的學者都很少講。

董仲舒以爲人由天所生，和天同類，他所說的天生人，即是易經所說天地相合而生人，這個天是有形的自然天，人和這個自然天便相副合。

「天地之精所以生物者，莫貴於人，人受命乎天也，故超然有以倚。……物疾疾莫能偶天地，唯人獨能偶天地。人有三百六十節，偶天之數也。形體骨肉，偶地之厚也。上有耳目聰明，日月之象也。體有空竅理脈，川谷之象也。心有哀樂喜怒，神氣之類也。……是故人之身首圓而圓，象天容也；髮象星辰也；耳目戾戾，象日月也；鼻口呼吸，象風氣也；胸中達知，象神明也；腹胞實虛，

象百物也。……天以終歲之數成人之身，故小節三百六十六，副日數也；大節十二分，副月數也；內有五藏，副五行數也；外有四肢，副四時數也；乍視乍瞑，副晝夜也；乍剛乍柔，副冬夏也；乍哀乍樂，副陰陽也；心有計慮，副度數也；行有倫理，副天地也。……是故陳其有形以著其無形者，拘其可數者以著其不可數者；以此言道之亦宜以類相應，猶其形也，以數相中也。」（春秋繁露

人副天數）

「相副」的思想盛行於漢代，漢朝易學以卦和爻副四季，副十二月，副二十四節氣，副七十二候，副三百六十六日，又以卦副五行，副四方，副天干地支。董仲舒乃講人副天數。

漢易以卦爻副季節，理由在於卦爻象徵或代表宇宙的變易，宇宙的變易實現於一年的季節，故以卦爻相副。董仲舒天人相副的理由，在於「天人同類」。這種天，是有形的自然之天，然而又不是蒼蒼的形天，因為包括日數月數和神明「胸中達知，衆神明也。」這種自然之天，即是天地，即是宇宙。天地宇宙由氣所成，人由天地之精神所成，人天同類，在外面可見的形體上，互相副合。天主教的聖經說天主按照自己的肖像造了人，天主是沒有肖像的，所謂按天主的肖像造人，乃是按天主的特性造人，天主的特性是精神性的心靈，能知能斷，

故人的心靈相似天主。董仲舒以天爲人的根本，故人相似天，人的生由氣而化生，因此人由氣而成的天地相似，乃有「人副天數」的主張。這種主張，很物質化，很機械化，後來儒家都不採用。

5. 天理的哲天

中庸說「天命之謂性」，易經講天道地道和陰陽之道，宋代理學家後來把天性和理連在一起，以人性爲理，又把天性和天相連，以人性爲天，天和理又結合，理學家說天，就常指著理，天成了哲理的天。

董仲舒講天理和天道，以天理天道爲宇宙的常理，爲倫理的原則。

「循天之道以養其身，謂之道也。天有兩和以成二中，歲立其中，用之無窮。是北方之中，用合陰，而物始動於下；南方之中，用合陽，而養始美於上。動於下者，不得東方之和不能生中，春是也。其養於上者，不得西方之和不能成中，秋是也。然則天地之美惡在兩和之處，二中之所未歸而遂其為也。……中者，天下之所終也，而和者，天地之所生成也。夫德莫大於和，而道莫止

於中。中者，天地之美達理也。」（春秋繁露 循天之道）

德，董仲舒在這篇文章裏，講養生之道，法天地的中和，可以益壽。但中和既是天地的達，必定也是倫理生活的則。

「有道伐無道，此天理也。」（春秋繁露 堯舜不擅移 湯武不專殺）

「是事各順於名，名各順於天，天人之際合而為一。同而通理，動而相益，順而相受，謂之德道。」（春秋繁露 深察名號）

「不知天性，不乘於教，終不能祚。……故性比於禾，善比於米。米出禾中，而禾未可全為米也。善出性中，而性非可全為善也。善與米，人之所繼天而成於外，非天在所為之內也。天之所為有所至而止，止之內謂之天性，止之外謂之人事。」（春秋繁露 深察名號）

「人受命於天，有善善惡惡之性，可養而不可改，可豫而不可去。」（春秋繁露 玉杯）

董仲舒講天理，講天性，天理爲宇宙和人事的常理，天性爲人的天生之性。董仲舒已把性和天，連接一起，但還沒有以性爲天，也沒有以性爲理，然而他已經說到天性有善之能，爲善則靠人爲。善之能，理學家就稱爲善之理。哲學上以理爲性爲天，在董仲舒可以已開始這一條路了。

上面簡單地述說了董仲舒的天論，舉出天的五種意義，後代儒家的天論，出不了這種範圍。天的五種意義，上帝的神天，隱隱都藏在其他四種意義中，因爲儒家相信上天造生人物，掌管賞罰。若是去掉這種信仰，儒家就和道家沒有分別了。

漢朝還有另一個「天」，即緯書和鄭玄所講的太一或太乙，鄭玄說太乙是北辰之神，春秋緯「說題辭」篇說立一大爲天，天爲大一，即太一，鄭玄乃說大一或太一，是主氣之神，元氣由太一而出，春秋緯的「文耀鉤」篇說：「含元出氣，流生精物。」乾鑿度又以太一行九宮，皇帝乃造明堂九室。這樣天一，或太一，或太乙，成爲上帝了。

二、孔子的宗教信仰

這次「國際孔學會議」，有幾位學者講到孔子的宗教信仰，杜維明教授而且肯定孔子的思想不能和他的宗教信仰分離。我自己早就有這種信念，然因忌諱人家以我爲天主教主教，總是忘不了宗教。有了這次的經驗，我想不必忌諱了：況且我現在正在深入研究儒家的這幾個重點觀念，加深形上的解釋，和基本上的意義。我常想孔子的一生，是在一種宗教信仰裏渡過，他的全部思想也建立在他的宗教信仰上。

1. 孔子在一種宗教信仰裏渡過一生

甲、天命

堯、舜、禹，乃古代聖王，從上天受命爲王，代上天治民，按上天的意旨行事。「勅天命，惟時惟幾。」（書益稷）周公相成王，三監及淮夷叛，周公用兵平亂作大誥，曰：「子惟

小子，不敢替上帝命，天休于寧王，與我小邦周：寧王惟卜用，克綏受茲命。今天其相民，矧亦惟卜用。嗚呼！天明畏！弼我不丕基。」三代的聖王都生活在天命裏，因天命而爲王，遵天命而治民，畏天命而避惡。《易經》乃說：「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。」（《乾卦 文言》）在上帝的信仰裏，兢兢業業，修身治國。

孔子不是皇帝，也不是君王；但是他一生深信負有上天的一種使命，爲着這種使命而生活。當他周遊列國，在匡邑被誤認爲楊虎險些被殺害時，他對憂急的弟子們說：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也，天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（《子罕》）孔子自認負有保持和傳授文王之道的使命，這種使命操之上天手中。國王由上天接受使命，治國治民；孔子由上天接受使命，保持和傳授先王的修身治國和平天下之道。當時天下大亂，王綱失墜，朝廷沒有制度，諸侯紛爭，社會不安，道德淪亡，人心巧詐，孔子深信自己有上天給與的使命，平定天下，恢復先王的大道。

孔子十五歲立志求學，二十三歲，開始招收徒弟，教授六藝：射御書數禮樂。「顏淵喟然嘆曰：……夫子循循善誘人，博我以文，約我以禮。」（《子罕》）孔子的學，是學做人修身之道，以先王之道教門生。修身爲治國平天下，孔子『三十而立』，從事做官，在魯國沒有機會上進，乃周遊列國，尋找從事政治的機會，以致於在楚地遇到隱士譏刺他說：「鳳兮鳳

兮，何德之衰！往者不可諫，來者猶可追，已而！已而！今之從政者殆而！」（微子）終究沒有遇到從政行道的機會，回歸魯地家中，刪修經書，作春秋，研易經，專心教書，以致於死。他的一生，志在傳道，以滿全上天給與的使命。

「命」，在孔子的生命裏，意義非常重大。「伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！」（雍也）「顏淵死，子曰：噫！天喪予！天喪予！」（先進）伯牛和顏淵是孔子弟子中最有善德的人，死時，孔子非常痛苦，嘆惜且悲痛地說「是上天的命」！

孔子雖然「罕言利與命與仁。」（子罕）祇是不多解釋利和命和仁，實際上孔子說到仁和利和命的地方很多。君子和小人的分別，就在利和義；善德的總綱，就在於仁；生活的據點，就在於命。

「子曰：不知命無以為君子。」（堯曰）朱熹註「程子曰：知命者知有命而信之也；人不知命，則見害必避，見利必趨，何以為君子。」（堯曰）「子曰：吾……五十而知天命。」（為政）「孔子曰：君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」（季氏）朱熹註說「天命者，天所賦之正理也。知其可畏，則其戒謹恐懼，自有不能已者。」但可畏的不在於正理，而是在於上天，中庸的第十四章也說：「君子居易以俟命，小

人行險以徼幸。」君子隨遇而安，不求命以外的事，小人卻徼幸冒險以求突破命運。孔子不是命運論，他自強不息，曾自己說自己：「其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」（述而）

命，當然不常是天的使命，普通乃是指的「貧富壽夭」。然而兩者都是來自上天，人應知命又安於命。孔子則於『五十而知天命』，是既知上天所賦的使命，又知道自己窮達的命運。他不會成爲達官，不會從政行道，便退居教書刪書，傳道於後世。對於這一點，孟子也有同樣的認識。孟子曾說：「故天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，……。」（告子 下）又說：「吾之不遇魯侯，天也！」（梁惠王 下）

乙、天

孔子所信的天命，是上天的命，上天是書經所說的上天上帝或皇天上帝，是至尊神明。堯、舜、禹、湯、文、武、周公都相信上天，敬天畏天；孔子具有這種信仰，表現於自己的生活。「王孫賈問曰：與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？子曰：不然！獲罪於天，無所禱也。」（八佾）天爲至尊神明，開罪了天，還能向誰求助？

「子曰：大哉堯之爲君也！巍巍乎唯天爲大，唯堯則之！」（泰伯）孔子明白地說明自己

的信仰，『唯天爲大。』

「子疾病，子路使門人爲臣。病閒曰：久矣哉！由之行詐也！無臣而爲有臣，吾誰欺？欺天乎？」（子罕）朱熹註說：「病閒少差也。病時不知，既差乃知其事。故言我之不當有家臣，人皆知之，不可欺也；而爲有臣，則是欺天而已。人而欺天，莫大之罪，引以自歸，其責子路深矣。」

「子曰：莫我知也夫！子貢曰：何爲其莫知子也？子曰：不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」（憲問）孔子修身傳道，當時諸侯沒有一個人知道用他，給他從政的機會，孔子不免自己嘆息，但是他並不怨尤，而以上天知道他的心境而自慰。

「子見南子，子路不說，夫子矢之曰：予所否者，天厭之！天厭之！」（華也）南子爲衛靈公的夫人，生活淫亂，孔子到了衛國，按照禮規孔子應該往見，子路卻不以爲然，孔子嚴重地宣誓，自己不讀成南子的罪行，就如上天厭惡一樣！孔子在表白自己的心時，引上天以作證。

「子曰：子欲無言，子貢曰：子如不言，小子何述焉？子曰：天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉！」（陽貨）朱熹註說：「四時行，百物生，莫非天理發見流行之實，不待言而可見。」孔子所說的天，不僅是天理，孔子當時沒有這個『天理』的觀念，這個觀

念，是由漢代學者開始，再由宋代理學家完成的。孔子所說的天，所指的上天，上天的天意，由自然界的變易顯出。《易經繫辭》第一章就同樣的思想，「天地之大德曰生。」天地顯出上天的天意，化生萬物，有好生的大德。

孔子本人，具有古傳的上天信仰，以自身、國家，和天地間的事，都歸於上天，謹慎嚴，慎畏懼天命。

丙、神 靈

孔子又相信神靈，誠心行祭，「祭如在，祭神如神在。子曰：吾不與祭，如不祭。」

（八份）朱熹註說：「程子曰：祭，祭先祖也；祭神，祭外神也。祭先，主於孝；祭神，主於敬。愚謂此門人記孔子祭祀之誠意。又記孔子之言以明之。言已當祭之時，或有故不得與，而使他人攝之，則不得致其如在之誠，故雖已祭，而此心缺然，如未嘗祭也。」中國古人信神靈；神靈有天神地祇，有家神，有先祖。天神地祇的祭祀，由政府官員主祭，家神如門神與神竈神由家中人祭祀，先祖由嫡子主禮。先祖亡魂也稱爲鬼。「子曰：非其鬼而祭之，諂也。」（為政）

孔子對於祭祀，不僅是誠心，而且非常謹慎嚴肅，「子入太廟，每事問，或曰：孰謂鄒

人之子知禮乎？入太廟，每事問。子聞之曰：是禮也。」（八份）朱熹註說：「孔子言是禮者，敬謹之至，乃所以爲禮也。」祭祀前，按禮守齋，孔子「齋必有明衣，布。齋必變食，居必遷坐。」（鄉黨）朱熹註說：「此一節，記孔子謹齋之事。」

「子疾病，子路請禱，子曰：有諸？子路對曰：有之。誅曰：禱爾于上下神祇。子曰：丘之禱久矣。」（述而）朱子註說：「禱，謂禱于鬼神。……禱者悔過遷善以祈神之佑也。無其理則不必禱，既曰有之，則聖人未嘗有過，無善可遷，其素行固已合於神明，故曰丘之禱久矣。又士喪禮，疾病行禱五祠，蓋臣子迫切之至情，有不能自己者。初不請於病者而後禱也。故孔子之於子路，不直拒之，而但告以無所事禱之意。」中國古代傳統沒有西洋宗教的私自在家祈禱的習慣，中國的祈禱，必入太廟敬神禮拜，獻香叩拜，公開隆重的祈禱，則是奉獻祭祀。朱熹以禱爲向神靈悔過求佑，乃是自所意測，祈神時自己悔過，乃是宗教信仰的常情，但並不是禱就是悔過，也並不是無罪便不禱。否則，子路對於夫子大不敬，要老師悔罪求神；孔子也不可驕矜自恃，自認無過，有違孔子的德性。子路只是按士禮願意爲老師求病愈；孔子則在易經「十翼」思想裏，以神靈掌管人的禍福，並不能隨意而行，必須按人的善惡行賞罰，人願求福免禍，就該行善避惡，行善就是求福。孔子所說「丘之禱久矣」，是久已努力行善，久已在求福。

「子不語怪力亂神。」（述而）春秋戰國時代，迷信最盛，事事必須卜卦求神。又有許多巫人或方士，講論長生，倡言天地間有不死之樂，孔子所以不談「怪力亂神」又教弟子「敬鬼神而遠之。」（雍也）不宜瀆神，人應自強不息，正是宗教信仰合理的要點。

孔子一生的生活，常在這種宗教信仰和宗教情緒裏生活，言行的謹慎，待人的溫良，教學的勤謹，守禮的嚴肅，都有宗教信仰的精神，以致門生尊敬他的人格如日月的高明。「叔孫武叔毀仲尼，子貢曰：無以爲也！仲尼不可毀也！他人之賢者，丘陵也，猶可踰也；仲尼，日月也，無得而踰焉！人雖欲自絕，其何傷於日月乎！多見其不知量也！」（子張）

2. 孔子的思想以宗教信仰爲基礎

上面一段文章，根據論語的文據寫成，反對的人大概不會太多。下面的一段文章，則相信的人不會太多，持反對意見的學者一定不少。

普通一般講中國思想的人，都認爲孔子開始了中國的人文主義，把人的生活從天上的信仰裏引出來，放在人的手上，由人自己主管。在堯舜禹湯文武周公的人生之道裏，天命籠罩一切，人要一切聽從天命。孔子卻把人的生活，以禮爲規範，禮乃聖人所造。因此，孔子不講論上天，卻尊重聖人仁人，曾以自己久不夢見周公爲嘆。「甚矣吾衰也！久矣，吾不復夢

見周公！」（述而）朱熹註中引程頤的話：「程子曰：孔子盛時，寤寐常存行周公之道，及其老也，則志慮衰而不可以有爲矣。蓋存道者心，無老少之異，而行道者身，老則衰也。」

人本位的人文主義，充份表現在孔子的思想中，「子曰：未能事人，焉能事鬼……未知生，焉知死。」（先進）朱熹的註引程頤的話：「程子曰：晝夜者，生死之道也，知生之道，則知死之道。盡事人之道，則盡事鬼之道。死生人鬼，一而二，二而一者也。或言夫子不告子路，不知此乃所以深告之也。」但也表示孔子是以知生和事人，爲人生第一層該知道又應該做的事。這種做人之道，孔子稱爲「君子之道」。中庸說：「君子之道費而隱，夫婦之愚可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉，夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉。」（第十二章）孔子崇拜聖人和仁人，然而聖人和仁人不是一般人所能做到的，「子曰：聖人，吾不得而見之矣！得見君子者，斯可矣。」（述而）他便標出「君子」作人生的標準。

「子曰：君子謀道不謀食，……君子憂道不憂貧。」（衛靈公）「子曰：士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」（里仁）又說：「朝聞道，夕死可矣。」（里仁）他所教學生的爲人之道爲：「孔子以四教：文、行、忠、信。」（述而）朱熹註說：「程子曰：教人以學文修行，而存忠信也。」孔子教育的目標：「子曰：志於道，據於德，依於仁，游於藝。」（述而）他没

有提到宗教信仰，一切都在人事方面施教。他自己本人則是「若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」（述而）孔子的聖人仁人之道，在中庸的第二十七章，說得明白：「大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極于天。優優大哉，禮儀三百，威儀三千，待其人而後行。故曰：苟不至德，至道不凝焉。故君子尊德性而道問學。」聖人之道，要有至德的人才能踐行；通常則踐行君子之道，踐行君子之道，在於「尊德性而道問學。」這兩方面的修養，作成了後代儒家的基本路線，而且還造成朱熹「道問學」和陸象山「尊德性」的爭辯。中庸一書開端就指出人文主義的意義：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」宋明理學家解釋天命爲天理，性卽理，人生之道在於率性。中庸乃有第二個主要觀念「誠」。「誠」，就是率性，修養到底則能盡性。大學一書開端也標出同樣的主義：「大學之道，在明明德。」「明明德」卽是「誠」，卽是盡性。孟子以心解釋性，人生的修養在於「存心養性」。整個的儒家哲學以人性爲人的天理，不談宗教信仰的上天。

甲、天道—禮

但，若追究儒家哲學的根基，必定要提出上天，孔子的思想是建立在這種信仰上，表面上不容易看到，往深處研究，則很明白地懂得。

《書經》以天命爲上天的旨意，既爲選擇人君，又爲人治君國的規律。《易經》以天地之道爲宇宙自然變易的規律，宇宙變化的規律爲上天所定，「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」（《詩經 大雅 蒸民》）儒家和道家都講「自然」，老子主張「自然」爲最高的倫理標準，「道法自然。」（《道德經 第二十五章》）儒家則主張人法天，「巍巍乎唯天爲大，唯堯則之。」（《論語 泰伯》）「天生神物，聖人則之；天地變化，聖人效之。」（《繫辭 上 第十一章》）道家以道爲自生自化，自然爲道的變化的規律；儒家相信「天生蒸民」，規定宇宙變化的原則，天地之道代表上天的意旨。假使抹殺這一重要觀念，儒家和道家就是一樣，沒有基本的分別。儒家相信宇宙有「造物主」，造物主爲上天，上天掌管宇宙人物，規定行動的規律。這種規律稱爲天道，在宇宙的自然變化中顯出來，人爲萬物的最高部份，應以天道爲生活的規範。但只有聖人，心靈明潔，能夠知道天道，按着所知的天道，製定禮規，作人的生活規律。

禮，爲聖王所造：「非天子不議禮，不制度，不考文。……雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉。雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。」（《中庸 第二十八章》）聖人製禮按照天道而製，「夫禮，先王以承天之道。……是故夫禮，必本於天，殺於地，列於鬼神，達於喪祭射御冠昏朝聘，故聖人以禮示之。故天下國家可得而正也。」（《禮記 禮運》）「故聖人作則，必以天地爲本。」（《同上》）《易經繫辭》就說明天地變易，非常神妙，非常隱秘，唯有聖人能夠明瞭。「夫

易，聖人之所以極深而研幾也。」（繫辭上 第十章）「是故著之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義易以貢；聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患，神以知來，知以藏往，其孰能與於此哉！古之聰明叡知神武而不殺者夫！」（繫辭上 第十一章）「是故夫象，聖人有以見天下之赜，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。」（繫辭上 第十二章）《易經講聖人通天道而畫卦，以斷吉凶。中庸則以聖人製禮。宋明理學家，承漢朝儒家的思想，以禮為依據天理而造，天理則是性理，以天、命、性、理、心，同指一客體，再不上溯到上天。然而理學家沒有一人不信上天，也絕不對道家「自然」同一主張。因此，在天命或天理背後，必定要假定主宰的上天，儒家的天道和禮，才能有深遠的根基。否則，如同近幾十年的無神派學人，輕易把禮毀了，絕不動心，結果，卻使中國社會失去了平穩的基礎，亂了七十年，還不能站穩。

孔子非常重禮，「不知禮，無以立。」（子張）「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿動。」（顏淵）「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞，君子篤於親，則民與仁。」（泰伯）

禮有禮儀之禮，禮的範圍則包含一切倫理的規律，守禮才能有仁，有仁纔能有孝。這一點，乃是孔子倫理的棟樑，棟樑要建立在上天的信任上，才屹立不搖。

乙、仁

仁，爲孔子的一貫之道，中國學者大都同意。仁，代表孔子倫理生活的善德，又代表孔子精神生活的頂點。

最近在「國際孔學會議」中，我提出的論文，是「孔子之仁和基督之仁愛的比較研究」，就仁的意義，來源和完成，三方面作了說明。

孔子的仁，在狹義方面說，當然是愛，「樊遲問仁，子曰：愛人。」（顏淵）在廣義方面說，則總攝各種善德。但狹義和廣義，都以生字爲基礎，易經把仁和好生連結一起。「天地之大德曰生，聖人大寶曰位，何以守位？曰仁。」（繫辭下 第一章）天地的大德，在於愛萬物，使萬物化生，聖人法天，也就必須愛人愛物；孟子乃說：親親，仁民，愛物。（盡心上）

孔子自己也說過：「天何言哉，四時行焉，百物生焉。」（陽貨）他也想法天而不多言，以行事表明仁愛。易經的仁卽生的思想，漢朝儒者多予發揮。他們以易經的卦配合四季四方，震卦配春天，配東方。震卦☳的象是一陽在下，陽在初興，又如以泰☷三三卦配正月，爲三陽開泰，也是陽在下，正在興起。這些卦象都象徵陽氣初興，天地間生氣也興起，草木和五穀就發芽萌生。因此，將易經乾卦的元亨利貞和仁義禮智相配，元配仁，朱熹注易經乾卦文言

「元者，善之長也。」註說：「元者，生物之始，天地之德，莫先於此，故於時爲春，於人則爲仁，而衆善之長也。」朱熹的思想，即是漢朝人的思想。董仲舒說：「木者，春生之性，農之本也。」（春秋繁露 五行逆順）漢朝儒者也以金木水火土五行配四季四方，木爲東爲春，代表生，代表仁。董仲舒又說：「東方者，木農之本，司農尚仁。」（同上 五行相生）

宋朝理學家承繼了漢朝儒者的這種思想，以仁爲生，朱熹說：「生的意思是仁。」（朱子語類 卷六）「仁是天地之生氣。」（同上）在天是生，在人是仁。老子則曾說：「天地不仁，以萬物爲芻

狗。」（道德經 第五章）儒家易經肯定天地的大德是生仁。朱熹多發揮這一點，以天地有愛惜萬物

之心，故使萬物化生，「天地以生物爲心，天包着地，別無所作爲，只是生物而已。亘古亘今

，生生不窮，人物得此生物之心以爲心。」（朱子語類卷五十三）人得天地之心爲心，人心故仁。孟

子曾說：「仁，人心也。」（告子上）又說：「仁也者，人也。」（盡心下）人生來有仁心，仁心

來自天心。天地有心，天地不是冥冥天地也不能說有好生的大德，心和德，屬於有位稱的上

天，爲天地的主宰，天地只是上天行爲的表現和效果。仁的根源，便是源自上天。孔子的一貫

之道的仁，不是盲目自然的表現，盲目自然應該稱爲不仁，孔子的仁，乃是上天好生之德。

仁的完成，就在於中庸所說贊天地的化育，與天地合其德。孔子和孟子周遊列國，目的

爲推行仁政，仁政就是愛民，中庸說：「大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天。」（第

二十七章）易經乾卦文言說：「夫大人者，與天地合其德。」人心和天心相應，愛及萬物，真
真把法天的精神發展到極點，達到仁人的境界。

丙、孝

孔子以仁爲一貫之道，仁的實踐在於孝，在中庸裏孔子說：「修身以道，修道以仁，仁者，人也，親親爲大。」（第二十章）仁爲愛之理，人第一該愛的，就是自己生命的來源，父母爲生命的來源，人便第一該愛父母。愛父母爲孝，所以「仁」以「親親爲大」。

孔子提倡孝，曾子繼續發揮，孝便成爲「德之本也，教之所由生也。」（孝經 開宗明義章）有子也說：「孝弟也者，其爲仁之本與，」（孝而）孝以禮爲規範，孔子說：「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。」（為政）禮，仁，孝，連結一串，有孝就有仁有禮。

孔子的孝道，以「生命」爲基礎，父母爲子女生命的根由，子女的生命和父母的生命連成一體，不可分離。曾子曾稱自己的身體，爲父母的遺體，不可毀傷。禮記上說：「身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎！」（祭義）「天之所生，地之所養，無人爲大，父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。」（同上）子女的生命來自父母，子女的生命便歸於父母，因此，孝道，要子女一生孝敬父母。自生到死，子女要孝敬父母，「生事之以禮，死，

葬之以禮，祭之以禮。」子女一生的行爲，也都屬於孝道，行爲好，則孝，行爲不好，則不孝。「曾子曰：孝有三：大孝尊親，其次弗辱，其下能養。」（卷義）揚名顯親，便成爲儒家一生的目標。

大孝尊親，在於能以父母配天。中國古代只有皇帝能夠祭天，行郊祀大典。在郊祀大典中，皇帝以先人的靈位，配置在皇天上帝的靈位下面，接受祭祀。中庸以舜帝爲大孝，（第十七章）又以武王能承父志爲大孝（第十八章）禮記說：「萬物本乎天，人本乎祖；此所以配上帝也。郊之祭也，大報本返始也。」（郊特牲）但是一般人民都不能祭天，只能祭祖，在家中供奉「天地君親師」的牌位，又供先人的靈牌，按照禮規，祭祀先人。祭祖的典禮，成爲中國古代宗教信仰的中心，又成爲孝道的象徵。孟子曾說：「不孝有三，無後爲大。」（離婁上）沒有後，便沒有祭祀；沒有祭祀，表示父母的生命絕了，豈不是大不孝。

孔子的孝道，和宗教信仰緊緊相連。後代儒家學者沒有一個人不誠心祭祖。陳榮捷教授曾著一文，研究朱熹的宗教生活，題目爲「朱子之宗教實踐」，陳教授說：「王懋竑朱子年譜於朱子修祠祭聖賢等舉，固誌其事，然此多屬公事，讀者於朱子私人之宗教生活，不能於此得若何印象也。本傳與年譜既爲討論朱子生平之基本資料，學者遂以朱子爲對宗教不生興趣，其天命，太極等觀念均以哲學解釋，因此不將以朱子本人爲宗教趣味薄弱，而亦以理學

之宗教性並不濃厚也。」(一)陳教授乃歷學文據，說明朱子實踐宗教信仰，在社會方面，常在祭告先聖文中，「懇求先聖來格，覺之祐之。」(二)修祠重禮，而且親自治禮。「至於朱子私人之宗教生活，則意義亦深。」(三)

朱熹私人實踐宗教信仰，其他儒家學者何嘗不是一樣。儒家哲學以人性為倫理規範，不談上天，又以「理」解釋天命；但，從來沒有否認上帝，也沒有肯定宇宙為自有。從堯舜到清末，皇帝常行祭天郊祀，郊祀乃儒家禮儀中最隆重的禮儀；因此，上天的信仰，常留在儒家的思想中。若是依目前一般無宗教信仰的學人，把上天的信仰，從儒家哲學中擷去，儒家的全部思想便落了空，立不起來，不須要人去「打倒孔家店」，自己會倒下來。西洋傳統哲學，明明建築在造物主上帝的信仰上，現代許多西洋哲學派排斥宗教，便十年二十年升沉不定，沒有可以長久穩立的。我們解釋孔子的思想，決不能接受西洋的這些無神思想去解釋孔

- (一) 陳榮捷 朱學論集，頁一八一 臺灣學生書局。
(二) 同上 頁一八四。
(三) 同上 頁一九一。

師。子，
我們要按孔子本人的時代環境，
還給孔子本來的面目！
孔子是一位有濃厚宗教信仰的先

三、董仲舒的仁論

仁，爲儒家的中心觀念，大家都一致予以肯定，大家對於儒家仁字的意義，也沒有多大爭論。孔子以仁爲他的「一以貫之」之道，仁爲德綱；孟子以人心爲仁，中庸說「仁者，人也」。易經以仁配元，元爲生。朱熹乃主張仁爲生，爲天地之心，人得天地之心爲心，人心故仁，仁爲愛之理。我對儒家的仁，曾經寫過幾篇文章，在這冊書裏，不另作專文。但，看董仲舒的「春秋繁露」，意識得董氏對於仁的意義，雖然因着陰陽五行之氣，混亂不清，然有兩點頗能承先啓後，第一點以仁爲人，承接中庸和孟子的思想，第二點以天爲仁，開啓朱熹的思想；因此，我把這兩點簡單寫出，作儒家思想發展史中的一環。

1. 仁者人也

孟子和中庸講「仁者，人也」，以仁代表人的特性，孟子且指出「仁，人心也；義，人路也。」這個人字，指着人的本體，即一切的人。在孟子書裏有仁內義外的辯論，孟子不

讚成，因為仁義都在人心，董仲舒說「仁者，人也」，意義有些不同。

「是義與仁殊，仁謂往，義謂來，仁大遠，義大近。愛在人謂之仁，義在我謂之義。仁主人，義主我也，故曰：仁者，人也；義者，我也，此之謂也。君子求仁義之別，以紀人我之間，然後辨乎內外之分，而著於順逆之處也。」（春秋繁

露 仁義法）

人和我相對，爲仁義的目標，仁的目標在於愛別人，義的目標在於正我。這個人字和中庸、孟子所說「仁者，人也」的意義不相同。中庸和孟子講人的特性，以仁爲人的特性，可以人之爲人；董仲舒則講仁的目標，在於愛別人，不在於愛自己。「以仁安人，以義正我；故仁之爲言，人也，義之爲言，我也。」（仁義法）

但是，董氏對於「仁」的本義，則承繼傳，仁爲愛人。

「何謂仁？仁者惻怛愛人，謹翕不爭，好惡敦倫，無傷惡之心，無隱忌之志，無嫉妬之氣，無感愁之欲，無險詖之事，無辟違之行；故其心舒，其志平，其

氣和，其欲節，其事易，其行道；故能平易和理而無爭也，如此者謂之仁。」
(春秋繁露 必仁且智)

董仲舒的仁，可以說同於孔子的仁，包括別的善德，所以他又說：「仁人者，正其道不謀其利，修其理不急其功。」(春秋繁露 對膠西王越大夫不得為仁)

2. 天爲仁

孔子講仁，沒有把仁和天連結起來，易經「十翼」裏則講天地有好生之德，繫辭第一章說「天地之大德曰生」，乾卦的文言又說：「夫大人者，與天地合其德」，易傳的思想爲漢朝初期的思想，董仲舒就把仁 and 天連結起來了。

「凡災異之本，盡生於國家之失，國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之，譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之，驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此見天意之仁，而不欲陷人也。」(春秋繁露 必仁且智)

「是故王者唯天之施，施其時而成之，法其命而循之諸人，法其數而以起事，

治其道而以出法，治其志而歸之於仁。仁之美者在於天。天，仁也。天覆育萬物，既化而生之，有養而成之，事功無已，終而復始，凡舉歸之以奉人。察於天之意，無窮極之仁也。人之受命於天也，取仁於天而仁也。」（春秋繁露 王道）

通三

董仲舒的思想和易傳的思想相同，天化生萬物，且愛萬物，更愛人，以萬物供人之用，人雖有罪尚不願立即加罰，「察於天之意，無窮極之仁也。」他比易傳更多一點，以人受命於天，即中庸所講「天命之謂性」，人因天命之仁而仁，人性即是仁。董仲舒沒有明明這樣說，而且他對於人性只說人性有善之能，故不說人性為仁。但是他在上面的一段文章後，接着說因此人有「父兄子弟之親，有忠信慈惠之心，有禮義廉讓之行，有是非逆順之治，文理燦然而厚之，廣大而有博；唯人道為可以參天，天常以愛利為義。」（同上）這幾點可以說是孟子所講的仁義禮智四端，這幾種長處都是出自人受天命之。

宋代理學家朱熹乃說天地有好生之心，人得天地之心以為心，人心故仁，朱熹的這種思想可以說是和董仲舒的思想一脈相傳。

四、孔子之仁和基督之仁愛的比較研究

引言

孔子曾兩次聲明說：「吾道一以貫之。」（論語 里仁、衛靈公）他的思想爲一有系統的思想，全部思想裏有一中心觀念，用這個中心觀念可以連繫他的全部學說，可惜孔子自己沒有講明這個中心觀念，他的門生曾參卻解釋說：「夫子之道，忠恕而已矣。」（里仁）現在我們講論孔子的思想都以孔子的中心觀念就是「仁」；因爲在論語裏孔子多次論仁，每次的意義都不完全相同，表示「仁」可以包括一切的善德；而且他又以「仁人」爲最高的道德模型。

基督的教義爲一種包含天人關係的宗教信仰，支配人類的全部生活，重建人類的精神。然而這樣廣泛的宗教思想也可以用一個中心觀念作代表，又使各部份能互相連繫。基督自己曾經說：「你應該全心、全靈、全意，愛上主你的天主，這是最大也是第一條誠命。第二條彼此相似，你該愛你近人，如你自己。全部法律和先知，都繫於這兩條誠命。」（瑪竇福音

第二十二章，第三七節）又說：「再沒有別的誠命比這兩條更大的了。」（馬爾谷福音 第十二章第三十一節）聖保祿說：「所以愛就是法律的滿全。」（致羅馬人書 第十三章第十節）『因為誰愛別人，就滿全了法律。』（同上，第八節）「因為全部法律總括在這句話裏：愛人如己。」（致迦太人書 第五章第十三節）

孔子的思想演成儒家，成爲中國思想的傳統，而且也成爲東方思想的代表。基督的宗教教義，成了西方各民族的信仰，造成了西方文明，作爲西方思想的代表，在中西兩方的代表思想裏，中心觀念都是「仁」，這不該是一種巧合，而是基於人性的相同，兩者都以人性爲基礎。

1. 仁的意義

甲、孔子的仁所有意義

儒家的仁字，從人二，即是兩個人相連，說文解釋爲「親」，爲愛，所以仁愛兩字相連用。韓愈的原道篇說：『博愛之謂仁。』孔子用仁字，則意義甚多，總括地說有廣狹兩義：狹義爲智仁勇三達德之仁，爲愛，爲「己所不欲，勿施於人。」廣義則爲一切善德之總稱，

爲孔子的一貫之道。在這廣義的仁裏，當然也包涵狹義的仁。

「樊遲問仁，子曰：愛人。」（顏淵）

可是別的門生問孔子關於仁的意義時，孔子的答覆就每次都不同：

「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」（雍也）

「顏淵問仁，子曰：克己復禮為仁，……非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（顏淵）

「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。」（顏淵）

「司馬牛問仁，子曰：仁者，其言也訥。」（顏淵）

「樊遲問仁，子曰：居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也。」（子路）

「子張問仁於孔子，孔子曰：能行五者於天下，為仁矣。請問之，曰：恭寬信

敏惠。」「(陽貨)

在上面孔子的答詞裏，祇有答樊遲問仁，答說爲「愛人」，在別的答詞裏雖說可以包含愛，但語意都較比愛爲廣。因此，我們應該說孔子的仁和愛，兩者的意義不完全相同。對於狹義的仁，孔子在中庸裏說：「脩身以道，脩道以仁。仁者，人也，親親爲大。」(第二十卷)孟子後來也說：「仁也者，人也。」(盡心下)「仁，人心也。」(告子上)孔子和孟子以人爲仁，因爲人心生來愛父母，即所謂赤子之心。因此，孔子在中庸裏說：「仁者，人也。親親爲大。」親親當然是愛；但是對於父母的愛，不是慾情的愛，而是合於倫理道德的愛，又不是自私的愛。朱熹註釋論語子罕章孔子所說「仁者不憂」，朱熹說：「理足以勝私，故不憂。」普通對於愛，都有佔爲自有，常有自私的情慾。若說「仁愛」，則爲合理而不自私的愛。

狹義的仁，以人心孝愛父母之情爲根本，「孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也，親親，仁也；敬長，義也。」(盡心上)儒家的孝，以生命爲基礎，子女爲父母的遺體。子女一生的行爲都歸於孝，在這一點，孔子的狹義的仁，和廣義的人，互相關連。狹義的仁爲愛，爲什麼，因爲愛惜生命。漢朝儒者解釋仁義禮智，以易經的元亨利貞相

配，又以春夏秋冬和東南西北以及木火金水配元亨利貞，仁爲元、爲春、爲東、爲木。漢朝董仲舒說：

「木者，春生之性，農之本也。」（春秋繁露 五行順逆）

「東方者，木農之本，司農尚仁。」（同上 五行相生）

《易經乾卦》「文言曰：元者，善之長也。」朱熹注釋說：「元者，生物之始，天地之德，莫先於此，故於時爲春，於人則爲仁，而衆善之長也。」《易經》的文言，傳說爲孔子所作，考據家意見多不相同，但是在思想方面，和孔子在《論語》中《庸裏》所說的不相衝突，而且相通。因此，孔子所講的廣義的仁，和生命連接起來，仁卽生命。這種思想在宋朝理學家的思想裏，很明顯地表達出來。程顥第一個正式提出。

「天地之大德曰生，天地絪縕，萬物化醇。生之謂性，萬物之生意最可觀。此元者，善之長也，斯所謂仁也。」（二程全書 明道語錄一）

「醫家言四體不仁，最能體仁之名也。」（同上）

醫家言四體不仁，即是四體癱瘓，沒有生意，仁便是生命。明道解釋易經的「元者，善之長也」，以元爲生命開始，仁即是元。朱熹繼承程顥的思想，屢次說仁爲生，他還特別寫了一篇「仁說」的文章。

「生的意思是仁。」（朱子語類 卷六）

「仁是天地之生氣。」（同上）

朱熹分別仁和愛，仁不是愛，兩者意義不相同。

「愛非仁，愛之理是仁。心非仁，心之德是仁。」（朱子語類 卷二十）

「仁是體，愛是用，又曰愛之理，愛自仁出也。然亦不可離了愛去說仁。」（同上）

愛是一種情感，仁則是愛的理由。爲什麼愛，因爲仁。人愛父母，因爲父母是生命的根由。人愛自己，即是愛自己的生命，自己的生命即是自己的存在。易經的形上本體論就是以生命同於「存有」。西洋傳統形上學以一切都是有，易經以一切都是變易，變易就是生生。

一切萬有莫不愛自己的「有」，即自己的存在。中國哲學乃以一切萬有莫不愛自己的生命，生命也即是自己的存在。

孔子所講的仁，在狹義上是愛，在廣義上為生。孔子所講人的生命，乃是孟子所說大體的生命，即心靈的生命，也就是道德的生命。

乙、基督講的仁所有意義

在天主教的用語裏，表示愛有兩個名詞：一個拉丁文為 *Caritas*，英文為 *Charity*，另一個拉丁文為 *Amor*，英文為 *Love*。前一個名詞相當於中文的仁，後一個名詞相當於中文的愛。

聖多瑪斯解釋愛，說是對於一個客體的傾向。這種傾向分為感覺性傾向與理論性傾向。感覺性傾向為物引物，為情慾；理性傾向為自由傾向，人認清了客體，意志決定愛這客體，所以愛有感覺性的愛，有理性的愛。(一)他解釋仁，仁是對於愛的客體，予以敬重而成為友愛

之愛。(二)且追求被愛者的福利。通常所講的愛，則常求愛者自己的利益，自己的享受。聖奧斯定對於仁愛加有特別的解釋，愛可以用兩個字作代表，一個字是賞受，一個字是利用。愛而賞受愛的對象，心中喜悅以愛為目的而滿足，乃是仁愛；愛而利用愛的對象，以達到另一目的則是自私，不是愛。(三)

基督在福音上所講的愛，乃是仁。基督多次說明在所有的誠命中，以愛天主和愛人兩條誠命為最大。愛天主是要全心全力愛天主在萬有之上，也在愛自己以上；愛人則愛人如己，這種愛不是感覺的情慾，而是來自理性的意志，不是為自己本人的利益，而是為被愛者服務。基督自己愛天主，是孝愛的愛，全心奉行天父的旨意，全心為求天命的光榮，在被判死刑的前夕，和十二門徒共行晚餐，他向天父說：「我在地上已光榮了你，完成了你所委託我所作的工作。」(若望福音 第十七章 第四節)他所有的使命是捨生為救贖人類，所以在被捕時，門徒們要抵抗，基督對伯鐸 (彼得) 說：「把劍收入鞘內！父賜給我的杯，我豈能不喝嗎！」(若望福音 第十八章 第十一節)，杯象徵痛苦，稱為苦爵。

基督講對人的愛，也是仁愛。在最後晚餐上基督囑咐十一個門徒說：

「這是我的命令，你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣。人若為自己的朋友

捨掉性命，更沒有比這個更大的愛情了。」（若望福音 第十五章 第十二節）

基督比譬自己是牧人，牧人愛自己的羊，餵養牠們，若有狼來抓羊，挺身抵抗，寧願自己遭狼咬死。

「賊來，無非是為偷竊，殺害，毀滅（羊），我來，却為叫牠們獲得生命，且獲得更豐富的生命，我是善牧，善牧為羊捨掉自己的性命。」（若望福音 第十章

第十節）

基督指出愛人如己的誠命，為第二條大誠命。對於這條誠命的意義，他說明有新的意義。

Ⅰ 四十一 9. XXXI a. 3.

Ⅱ S. Augustinus, De doctrina christiana, lib. I. n. 4. De civitate Dei, lib. XI. cap. XXV.

「你們一向聽過古人說：『不可殺人！』誰若殺人，應受裁判。我却對你們說：凡向自己弟兄發怒的，就要受裁判。」（馬寶福音 第五章 第二十一節）

「你們一向聽說過：『以眼還眼，以牙還牙。』我却對你們說：不要抵抗惡人；而且，若有人掌擊你的右頰，你把另一面也轉給他掌擊。……」（同上 第三十九節）

「你們一向聽說過：『你應愛你的近人，恨你的仇人。』我却對你們說：你們當愛你們的仇人，當為迫害你們的人祈禱，好使你們成為你們在天之父的子女，因為他使太陽上升，光照惡人，也光照善人；降雨給義人，也給不義的人。」（同上 第四十三節—第四十六節）

基督所講的愛，為大公無私的仁愛，而且還包括仇人在內的仁愛。基督的門徒後來傳他的道，特別注重這種仁愛，以兩種理由作為基礎：第一、大家都是天父的子女；第二、大家因着進入教會的洗禮，和基督成爲一體，基督是頭腦，彼此都是肢體。

「就如我們在一個身體上有許多肢體，但每個肢體都有不同的作用，同樣，我

們衆人在基督內也都是一個身體，彼此之間每個都是肢體。」（致羅馬人書 第十

二章第四節）

「愛不可是虛偽的，你們當厭惡惡事，附和善事。論兄弟之愛，要彼此相親相愛；論尊敬，要彼此爭先；論關懷，不可疏忽；論心神，要熱切；對於天主，要衷心事奉；論望德，要喜樂；在困苦中，要忍耐；在祈禱上，要恒心；對聖者的急需，要分擔；對客人，要款待。迫害你們的，要祝福，只可祝福，不可詛咒。與喜樂者一同喜樂，與哭泣者一同哭泣。彼此要同心合意，不可心高妄想，却要俯就卑微的人，不可自作聰明人。對人不可以惡報惡，對衆人要勉力行善；如若可能，應盡力與衆人和睦同處。諸位親愛的，你們不可為自己復仇，但給天主的忿怒留有餘地，因為經上記載：『上主說：復仇是我的事，我必報復。』所以如果你的仇人餓了，你要給他飯吃；渴了，應給他水喝，因為你這樣作，是將火堆在他頭上。你不可為惡所勝，應以善勝惡。」（同上

第九節—第二十一節）

這是聖保祿宗徒所寫的信，他發揮了基督的愛，把愛的意義，發揮得淋漓盡至。基督的

十二門徒中，有一位稱爲愛的宗徒，就是聖若望。他是耶穌基督在生時所最愛的門徒，他後來傳道特別注意講愛德：

「我們應該愛，因為天主先愛了我們。假使有人說，我愛天主，但他却惱恨自己的弟兄，便是撒說的；因為那不愛自己所看見的弟兄，就不能愛自己所看不見的天主。我們從他得了這個命令，那愛天主的，也該愛自己的弟兄。」（若

望第一書 第四章 第十九節—第二十一節）

一切的人都是自己的弟兄，該愛一切的人，愛人才能愛天主，表現自己是天主的子女。

基督也說過；彼此相愛才能是他的門徒，『如果你們之間彼此相親相愛，世人因此就可認出你們是我的門徒。』（若望福音 第十三章 第三十九節）

有人要問，基督的愛是否和墨子的兼愛，不分親疏一樣？或者和儒家的仁愛，由近及遠，推己及人呢？我們答覆基督的愛是和儒家的愛一樣，有親疏等級，因為基督也格外愛自己的母親和朋友。

2. 仁愛的來源

甲、孔子之仁的來源

中庸第二十章說：「仁者，人也，親親爲大。」這是孔子的思想，孟子解釋說：「仁，人心也。」（告子上）仁愛的來源來自人心，人心生來具有仁義禮智之端，而仁又包含義和禮智，故說「仁，人心也。」即是說人心生來具有仁。「心」在孔、孟和後代的儒家裏，意義非常重大。大學講脩身，脩身在於正心。孟子講人的生活在於養育大體，大體爲心，養育大體便是「存心」，便是「養心」，存心所以養性，養心所以寡慾；養性才能知天，寡慾才能發展仁義禮智之端。宋朝理學家朱熹進一步說，人心所以是仁，因爲是由天地之心而來：

「發明心字，曰：一言以蔽之，曰生而已矣。天地之大德曰生。人受天地之氣而生，故此心必仁，仁則生矣。」（朱子語類 卷五）

「天地以生物爲心。天包着地，別無所作為，只是生物而已。亙古亙今，生生不窮，人物得此生物之心以爲心。」（同上 卷五十三）

「天地以生物為心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。」（朱文公文

集 卷六十七 仁說）

「當來得於天者只是箇仁，所以為心之全體。」（朱子語類 卷六）

仁是生，生即生命，也就是變易的「存有」(Being)，人物從天地得有生命，生命按照氣之清濁，程度不同，人之氣最清，人的生命乃是仁義禮智的生命，簡單說就是仁的生命。

朱熹特別提出天地之心，易經祇說「天地之大德曰生」，朱熹以天地之德，即表現天地之心，這一點和老子不同，老子以天地不仁，即沒有愛心，讓一切物自然生滅。易經既講生為天地的大德，便應該說天地有創化萬物之愛心，但是理學家都以天地為氣，氣怎麼可以有心呢？朱熹的門生便多次就這個問題，向朱熹發問：

「道夫言：『向者先生教思量天地有心無心。近思時，竊謂天地無心，仁便是天地之心。若使其有心，必有思慮，有營為。天地曷嘗有思慮來！然其所以四時行，百物生』者，蓋以其合當如此便如此，不待思維，此所以為天地之

道。』曰：『如此，則易所復『復其見天地之心。』『正大而天地之情可見』，又如何？如公所說，祇說得他無心處耳。若果無心，則須牛生出馬，桃樹上發李花，他又却自定。程子曰：『以主宰謂之帝，以性情謂之乾。』他這名義自定，心便是他箇主宰處，所以謂天地以生物為心。中間欽夫以為某不合如此說。某謂天地別無勾當，只以生物為心。一元之氣，運轉流通，略無停間，只是生出許多萬物而已。』問：『程子謂『天地無心而成化，聖人有心而無為。』』曰：『這是說天地無心處。且如『四時行，百物生』，天地何所容心？至於聖人，則順理而已，復何為哉！』所以明道云『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。』說得最好。』問：『普萬物，莫是以心固徧萬物而無私否？』曰：『天地以此心普及萬物，人得之遂為人之心，物得之遂為物之心，草木禽獸接着遂為草木禽獸之心，只是一箇天地之心耳。今須要知得他有心處，又要見得他無心處，只恁定說不得。』（朱子語類 卷一）

「四時行，百物生。」是孔子在論語書裏的話；易經說天地有心和天地有情，朱熹說天地以生物為心，便不是他自己的創見，乃是繼承孔子的思想。天地有心即是天地有主宰。天

地有主宰，在孔子來說，是天地有上帝作主宰；在宋朝理學家來說，便說是理當如此。但是朱熹又不敢說一定，他說：「蒼蒼之謂天，運轉週流不已，便是那個。而今說天有箇人在那裏批判罪惡，固不可；說道全無主之者，又不可。這裏要人見得。」（朱子語類·卷二）孔子曾說：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉！」（論語·陽貨）

孔子願意效法上天而不說話，祇以行為表示仁道。天地有心有情，是代表上天上帝的心情。人得天地之心以為心，雖說是得天地之氣以為心，然而天地之氣運行生物，則是代表上天上帝生物之心。因此，孔子之仁，來自人心，人心來自天地之心，天地之心來自上帝之心。

乙、基督之仁的來源

就一般的人來說，人是天主按照自己的肖像造的，人像天主。人心有仁愛，仁愛來自造物主天主。

就一般受了洗禮而信基督的信徒來說，信徒因着洗禮和基督成爲一體，分有基督的神性生命，因着基督而相愛，這種仁愛乃是基督的仁愛，是直接來自基督的聖神。基督因聖神授給信徒一種聖寵，信徒因着聖寵而發仁德。這種仁愛爲一種超乎人性的善德，而能得永生的

酬報，永生的酬報，即是欣賞天主的無限眞美善。

「可愛的諸位，我們應該彼此相愛，因為愛是出自天主；凡有愛的，都是出自天主，也認識天主；那不愛的，也不認識天主，因為天主是愛。天主的愛在這事上顯出來，就是天主把自己的獨生子，打發到世界上來，好使我們藉着他得到生命，愛就在於此，不是我們愛了天主，而是他愛了我們，且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭。

可愛的諸位，既然天主這樣愛了我們，我們也應該彼此相愛，從來沒有人瞻仰過天主，如果我們彼此相愛，天主就存留在我們內，他的愛在我們內才是圓滿的。我們所以知道我們存留在他內，他存留在我們內，就是由於他賜給了我們聖神。」（若望第一書 第四章 第七節—第十三節）

因着聖神而相愛，則是超乎人性的仁愛，若是信徒愛天主，因天主的眞美善而愛天主，天主的眞美善在我們現世不能看到，祇由天主的啓示而知，這種愛天主之愛稱爲神學性之愛，乃是天主直接所賜的善德；這種善德再因聖神而行動，因此，必定是超乎人性的善德。

這一點和孔子的仁，便有本乎人性和超乎人性的分別。

3. 仁的完成

甲、孔子之仁的完成

孔子之仁，來自天地之心，傾向生化萬物，仁的完成，在於生生的完成。代表孔子之仁的完成人格，稱之為聖人，或稱為仁人，或稱為大人，孔子自己曾說：「若聖與仁，則吾豈敢，抑為之不厭，誨人不倦。」（論語述而）中國古人教育的目的，最高點即教人成聖人。荀子曾說：「其義則始乎為士，終乎為聖人。」（勸學篇）聖人是誠於自己的人性，如中庸所說：

「唯天下至誠，為能盡其性；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。」（第二十二章）

「贊天地之化育」，乃是參加天地好生之德，與天地合其德，如同易經所說：「夫大人

者與天地合其德。」聖人的精神，便是「仁民而愛物」（孟子 盡心上）的精神，中庸說：「大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天。」（第二十七章）中庸稱贊孔子：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以爲大也。」（第三十章）這種精神，就是儒家精神生活的「天人合一」的最高境地，仁道得以完成，張載曾說：「大其心，則能體天下之物，物有未體，則心爲有外。世人心，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。」（正蒙 集大心篇）方東美說：「張橫渠的思想把宋儒平常習用的概念，找出一個主腦，這主腦在生命的體念，以心爲中心而『大其心』，然後才把這心的來源追溯到天。所謂掌握了『天心』，才可以瞭解世界一切的一切。」（四）

乙、基督之仁的完成

基督之仁來自天主聖神，使人成爲天主的子女，參加天主性的超性生活。這種超性生活

的完成，在於面見天主，如同子女看見父親，面睹父親的容貌，欣賞天主的真美善。人在現世具有身體。身體的眼睛爲物質，物質的眼睛不能看見絕對的精神，中國易經也說：「神無方而易無體。」現世所認識的天主，是用信仰而信天主所啓示的天父，雖然基督曾經說過：「誰看見了我，就是看見了父。」（若望福音 第十四章 第九節）還仍舊是由有形的基督所表現的天父，真正看見天父，面對面的看見，則在人脫去了身體或是具有復活了的非物質性身體，才可以完成。聖若望宗徒說：

「可愛的諸位，現在我們是天主的子女，但我們將來如何，還沒有顯明；可是我們知道，一顯明了，我們必要相似他，因為我們要看見他實在怎樣，」（若

望第一書 第三章 第二節）

聖保祿宗徒說得很清楚：

「因為我們現在所知道的（天主），只是局部的，我們作先知所講的也只是局部的。及至那圓滿的一到，局部的就必要消逝。……現在我們是藉着鏡子觀看（信仰），模糊不清，到那時，就要面對面的觀看了。我現在所認識的，只是局

部的，到那時我就要全認清了。」（歌林多前書 第十三章 第九節—第十二節）

全認清絕對精神體的天主，欣賞天主無限的真美善，乃是天主教的天人合一，實現與天主合一的生命。

4. 結 論

綜觀，孔子的仁，一貫他的思想，為「率性之謂道」，「仁民而愛物」，立己立人，達己達人，源自天地之心，效法天地好生之德，以達到贊天地的化育，化育萬物。

基督的仁，為一切誠命的總綱，全心靈愛天主在萬有之上，愛人如己。人受洗禮與基督合為一體，成為天主的子女，以基督天主之心而愛天主愛人，期望將來面見天主，這種仁愛的來源和目標，都超乎人的本性，昇入超性的神性。

從本性方面說，孔子之仁和基督之仁很相同，兩者都是出自人心，人心源自天心。孔子之仁以親親為先，旁及四海之人，且愛到萬物，參予天地好生之德，達到天地萬物相通為一，調協和諧，宇宙大同。

基督之仁，源自天主，流自聖神，發於基督之心。人心和基督之心相合，以孝愛真情孝

愛天父，以天父子女之心愛友人愛仇人。彼此在基督之內結成一體，連同宇宙萬物，敬拜造物主天主，期待脫離物質的肉軀，親自面對天主，認識天主的本體，欣賞無限的眞美善。基督之仁，在現世和孔子之世並行不悖，目標則常在超乎本性的天主，現世以信德（信仰）與天主相接，來世則面對面與天主相合。

參考書：

Dictionnaire de Theologie catholique. V. II. charite.
M. P. Manuale theologiae moralis.

V.I. De caritate. Herder. 1940.

羅光 中國哲學思想史，先秦篇 學生書局 臺北 民七一年

宋代篇 下冊 學生書局 臺北 民七三

羅光 論仁 哲學與文化月刊 民七六年四月號

羅光 儒家哲學的體系 學生書局 臺北 民七二年

儒家的生命哲學

易經的生生

儒家的仁

一體之仁

五、董仲舒的陰陽五行論

1. 陰陽五行的意義

甲、陰陽的意義

在中國傳統的哲學，學術思想和生活裏，沒有一個觀念或思想，較比陰陽五行更重要的。在孔子和孟子的思想裏，沒有這種思想，但是從漢朝開始，陰陽五行成了哲學的骨幹，成了生活和一切學術的原理，無論是天文、地理、歷史、醫學、音樂、卜筮、命相，以及婚嫁喪祭，都要依照陰陽五行的道理。

陰陽五行的思想，興起於戰國時代，成立於漢朝，漢朝的儒家以董仲舒為代表，他對陰陽五行的思想便可以看為儒家的代表。後來宋代理學把漢朝儒者的許多迷信思想排除了，陰陽五行的根本思想則仍與保留。至於漢以後的民間生活，則常包藏在漢朝的迷信信仰裏，陰

陽五行支配一切。

在易經裏已有陰陽的觀念，但在早期的卦辭裏，易經常用乾坤兩字，陰陽只代表卦爻，在「十翼」裏則代表宇宙變化的兩種元素成兩種動力：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」（繫辭上 第五章）成爲易經講天地變易的大原則。繫辭又以太極生兩儀，兩儀爲陰陽。五行的觀念在易經裏沒有，戰國時興起。漢朝以氣爲宇宙萬物的因素，以太極爲元氣，陰陽爲二氣，五行也爲陰陽兩氣所成。

「天道之常，一陰一陽，陽者，天之德也，陰者，天之刑也。迹陰陽終歲之行，以觀天之所親而任，成天之功，猶謂之空，空者之實也。」（春秋繁露 陰陽義）

「春秋之中，陰陽之氣俱相併也，中春以生，中秋以殺，由此見天之所起其氣積，天之所廢其氣隨。」（春秋繁露 陰陽終始）

「夫喜怒哀樂之發，與清暖寒暑其實一貫也。喜氣爲暖而當春，怒氣爲清而當秋，樂氣爲太陽而當夏，哀氣爲太陰而當冬，四氣者，天與人所同有也。」（春

秋繁露 陰陽尊卑）

「以此見之，貴陽而賤陰也。」（春秋繁露 陽尊陰卑）

「是故推天地之精，運陰陽之類，以別順逆之理。安所加以不在，在上下，在大小，在強弱，在賢不肖，在善惡，惡之屬直為陰，善之屬直為陽，陽為德，

陰為刑。」（春秋繁露 王道通三）

「陽貴而陰賤，天之制也。禮之尚右，非尚陰也，敬老陽而尊成功也。」（春

秋繁露 天辨在人）

「天之道，出陽為暖以生之，出陰為清以成之，是故非薰也。」（春秋繁露 燠燠

孰多）

「凡物必有合，合必有上必有下，……陰者，陽之合。妻者，夫之合。……陽兼於陰，陰兼於陽，夫兼於妻。陰陽無所獨行其始也，不得專起其終也，不得分功有所兼之義。」（春秋繁露 基義）

「陽陰之氣，因可以類相益損也。天有陰陽，人亦有陰陽，天地之陰氣起，人之陰氣應之而起，人之陰氣起，而天地之陰氣亦宜應之而起，其道一也。」

（春秋繁露 同類相動）

「天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。」（春秋繁露 五行相生）

天地一氣，分爲陰陽，陽尊陰卑，陽動陰合，陽生陰殺，陽煖陰冷，陽爲德，陰爲刑。實際上，陰陽爲兩氣，各有各的特性，特性互相反。兩種相反的特性，才能起變化，才能化生新物。陰陽相生，互相分，互相交，乃有宇宙的萬化。「天之常道，相反之物也。不得兩起，故謂之一，一而不二者天之行也，陰與陽兩友之物也。……天之道有一出一入，一伏一伏，其度一也。」（春秋繁露 天道無二）

乙、五行的意義

「天地之氣，合而為一，分爲陰陽，判爲四時，列爲五行。行者，行也，其行不同，故謂之五行。」（春秋繁露 五行相生）

「天有五行，一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，五行之終也；土，五行之中也。此其天次之序也。」（同上 五行之義）

五行，在書經裏意義是經管五種自然物質的事務或職務，戰國時漸漸變爲宇宙構成的質素，到了漢朝正式代替易經的四象，成爲宇宙的構成架構。易經的宇宙論是變易的宇宙論，宇宙變易不停，萬物也變易不止。宇宙萬物變易的元素爲陰陽兩氣，陰陽兩氣相入相出，有

五種變化，成爲五行。「天地之氣，……列爲五行。行者，行也。」行就是變易，「天有五
行」，五行爲木火土金水。五行的意義爲陰陽的五種變易，這五種變易天然而有的。五行的
意義各不相同。

木，象徵東方，「東方者，木，農之本，司農尙仁。」（同上 五行相生）

火，象徵南方，「南方者，火也。本朝司馬尙智。」（同上）

土，象徵中央，「中央者，土，君官也。」（同上）

金，象徵西方，「西方者，金，大理，司徒也，司徒尙義。」（同上）

水，象徵北方，「北方者，水，執法，司寇也。」（同上）

「木者，春生之性，農之本也。……火者，夏成長……土表，夏中，成熟百種君
之官。……金者，秋，殺氣之始也。……水者，冬，藏至陰也。」（同上 五行順逆）

五行，配四方，配四季，四季四方和五穀的生長相連繫，傳統的成語「春生，夏長，秋
收，冬藏。」中央則爲四方和四季的基礎。

「……風者，木之氣也。……霹靂者，金氣也。……電者，火之氣也。……雨者，水之氣也。……雷者，土之氣也。」（同上 五行五事）

「春，陽氣微，萬物柔，易移弱可化，於時陰氣為賊。……夏，陽氣始盛，萬物兆長。……冬，陰氣始盛，草木必死。」（同上）

五行爲五氣，春爲陽氣微，夏爲陽氣盛，冬爲陰氣盛。上面一文中對於秋氣沒有說明，然有「秋氣始殺，王者行小刑罰。」在「秋氣」兩字中疑有闕文，應爲「秋，陽氣始殺」。因此，木，陽氣始，火陽氣盛，秋，陰氣始，冬，陰氣盛。在自然界，則風爲木氣，霹靂爲金氣，雷爲火氣，雨爲水氣，雷爲土氣。

實際上，五行代替四象，五行的意義和四象的意義相同，董仲舒說：「天地之理，分一歲之變，以爲四時，亦天之四選也。是故春者少陽之選也，夏者太陽之選也，秋者少陰之選也，冬者太陰之選也。四選之中，各有孟仲等，是選之中有選，故一歲之中，有四時，一時之中有三長，天之節也。」（同上 五行五事）

五行的意義，來自陰陽的盛衰；陰陽的盛衰，來自陰陽的變易，董氏說：「春夏陽多而陰少，秋冬陽少而陰多，多少無常，未嘗不分而相散也。以出入相損益，以多少相漑濟也。」

多勝少者倍入，入者損一而出者益二，六所起一而再倍。」（同上 陰陽終始）

2. 宇宙的變易

甲、陰陽的運行

中國傳統哲學的宇宙，為一運動不停的宇宙，運動的元素為陰陽，陰陽的變易稱為運行，運行有節次，稱為天道：

「天之道有序，而時有度，而變節有常，反而有相奉，微而至遠，蹕而致精，一而（少）積蓄，廣而實，虛而盈，聖人視天而行。」（春秋繁露 天容）

天道運行的次序，陰陽分適而行，各不相離，一歲兩會，會而再分。

「陽氣始出東北而南行，就其位也，西轉而北入，藏其休也。陰氣始出東南而北行，亦就其位也，西轉而南入，屏其伏也。是故陽以南方為位，以北方為位；陰以北方為位，以南方為位。陽至其位而大暑熱，陰至其位而大寒凍。陽

至其休而入化於地，陰至其伏而避德於下。」（同上 陰陽位）

「天之道，終而得始，故北方者，天之所終始也，陰陽之所合別也。冬至之後，陰倪而西入，陽仰而東出，出入之處，常相反也。多少調合之道，常相順也。有多而無溢，有少而無絕，春夏陽多而陰少，秋冬陽少而陰多。」（同上）

（陰陽終始）

「天之道，初薄大冬，陰陽各從一方來而移於後，陰由東方來西，陽由西方來東，至於中冬之月，相遇北方，合而為一，謂之日至（冬至）。別而相去，陰適右，陽適左，適左者其道順，適右者其道逆。……」

至於中春之月，陽在正東，陰在正西，謂之春分，分者陰陽相半也，故晝夜均而寒暑平。……

初得大夏之月，相遇南方，合而為一，謂之至（夏至），別而相去，陽適合，陰適左。……

至於中秋之月，陽在正西，陰在正東，謂之秋分，秋分者，陰陽相半也，故晝夜而寒暑平。」（同上 陰陽出入）

陰陽的運行，陽出東北而東行，經過南方，由西方入北方；陰氣出東南而北行，經過北方，由西方南方，陽休於北方，陰伏於南方。出則增盛，入則隨衰。「春喜氣也，故生。秋怒氣也，故殺；夏樂氣，故養；冬衰氣，故藏。四者，天人同有之。」（同上 陰陽氣）「天道，春暖以生，夏暑以養，秋清以殺，冬寒以藏。」（同上 四時之別）

宇宙的運行，由四季而顯，由四季而成，四季由陰陽兩氣的運行而成。陰陽的運行，便是宇宙的運行。

乙、五行的運行

五行爲陰陽兩氣的運行，五行在宇宙間的運行，應該隨著陰陽而行。

「如金木水火，各奉其所主，以從陰陽相與一力而並功，其實非獨陰陽也。然而陰陽因之以起，助其所主。故少陽因木而起，而春之生也。太陽因火而起，助夏之養也。少陰因金而起，助秋之成也。太陰因水而起，助冬之藏也。」

（同上 天辨在人）

五行和四季相配，木配春，爲少陽，在東方。火配夏，爲太陽，在南方。金配秋，爲少陰，在西方。水配冬，爲太陰，在北方。土居中央。五行的運行，即陰陽的運行，而且也是陰陽運行所成。

「故至春，少陽東出，就木與之俱生。至夏，太陽南出，就火與之俱煖；此非各就其類而與之相起，與少陽就木，太陽就火，火木相稱，各就其正，此非正其倫與。至於秋時，少陰興而不得以秋從金而傷火功，雖不得以從金，以秋出於東方，俛其處而適其事，以成歲功。此非權與，陰之行，固常居虛，不得居實，至於冬而止空虛，太陽乃得此就其類，而與水起寒。是故天之道，有倫，有經，有權。」（同上 陰陽終始）

春時，陽在東，和木相起。夏時，陽在南，和火相起。秋時，陰在東，陽在秋，陰不能與金相起，祇得從木以使生物成熟。這不是天地運行的常經，而是從權。冬時，陰陽相會，陰爲虛，陽爲實，然而陽衰，乃與水起寒。這也是天地運行之權。這種講法，漢易學者，就不接受。四季爲陰陽的盛衰，五行也是陰陽的盛衰，陰陽雖相分不相離。

五行運行的關係有相生相勝的關係。董仲舒在春秋繁露的「五行相生」篇中說：

「東方者木，農之本，……司馬實穀。司馬，本朝也。本朝者，火也。故曰：木生火。」

南方者，火也。……司營者，土也，故曰火生土。

中央者土，君官也。……大理者，司徒也。司徒者，金也，故曰：土生金。

西方者金，大理，司徒也。……執法者，司寇也。司寇者，水也，故曰金生水。

北方者水，執法，司寇也。……司農者，田官也。田官者，木。故曰：水生木。」

相生的理由，本是自然界的現象，董仲舒把天理和政治混在一起，講五行相生，則全沒有道理，都像緯書幻想，

他在「五行相勝」一篇，講五行相勝，也全是一樣。

「木者，司農也，司農為姦，……夫木者，農也，農者，民也。不順如叛，則

命司徒誅其率正矣，故曰：金勝木。

火者，司馬也，司馬為讒，……執法誅之，執法者，水也。故曰：水勝火。

土者，君之官也。……夫土者，君之官也，君大奢侈過度，失禮，民叛矣。其

民叛，其君窮矣，故曰：木勝土。

金者，司徒也，司徒為賊。……夫水者，執法司寇也，執法，附黨不平，依法

刑人，則司營誅之，故則曰：土勝水。」

五行相勝，也是自然現象，附以不相關的理由，實在沒有意義。但是，漢朝人不注意這些理由，卻很相信五行相生相勝的次序，應行到萬物和萬事上。董仲舒則實行到政治上和倫理上，要求人君依照陰陽五行的次序行政，和禮記的月令與淮南子相同。

董仲舒的宇宙論，重陽輕陰，一年四季由陽氣的盛衰而變化，陰氣則居空位。淮南子的思想則陰陽並重，陽氣起于東北，盡於西南；陰氣起於西南，盡于東北，陽氣從東北向南方行，在東方與木相合，結成春季，在南方與火相合，結成夏季。到了西南，陽的勢已衰盡，陰氣興起，向北行，在西方金相合結成秋季，在北方與水相結成冬季。到了東北，陰的勢已衰盡，陽氣興起。這樣陰陽五行和四季，乃能配合。（淮南子 詮言訓）

六、漢朝學者論宇宙的氣變

1. 易傳

在易經裏，有宇宙的變易，易經的十翼傳雖有孔子的思想，但，書中夾有漢朝初期的學說。對於宇宙的變易，易經講陰陽，然還沒有講氣，卦氣的學說為漢朝的易學，易傳的思想所以應視為戰國和漢朝初期的思想，但根源來自易卦故應視為中國古代的傳說。

「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」（繫辭上）

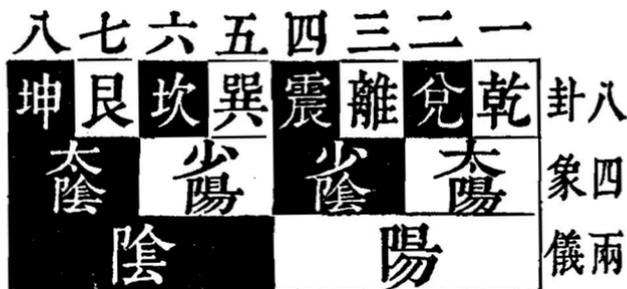
「一陰一陽謂道，繼之者善也，成之者性也。」（繫辭上 第五章）

易傳將於宇宙變易，易傳說：易傳的宇宙變易論，已為中國傳統的哲學思想，由八卦與以圖像，代表秦漢以前的早期宇宙哲學。

2. 董仲舒

董仲舒在春秋繁露

裏講陰陽五行，「天地之氣，合而爲一，分爲陰陽，判爲四時，列爲五行。」（五行相生）「初薄大冬，陰陽各從一方來，而移于後。陰由東方來西，陽由西方來東，至于中冬之月，相遇北方，合而爲一，謂之曰至。別而相去，陰適右，陽適左，……至于仲春之月，陽在正



太極



東，陰在正西，謂之春分。春分者，陰陽相半也。……初得大夏之月，相遇南方，合而為一，謂之至。別而相去，陽適左，陰適右，……至于中秋之月，陽在正西，陰在正東，謂之秋分。秋分者，陽陰相半也。……」(陰陽出入)

董仲舒重陽輕陰，

以陽在實位，陰在空虛
一年四季的變化由陽用
事。

3. 淮南子

淮南子的思想，以

陰陽並重，一年四季的
變易由陰陽兩氣用事，

「陽氣起于東北，盡于

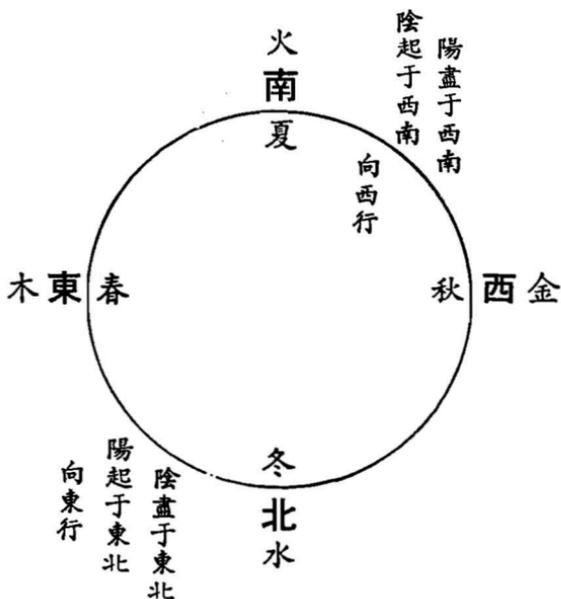
西南。陰氣起于西南，

盡于東北。陰陽之始，

皆調適相似，日長其類

以侵相還四或熱焦沙，

或寒凝冷。」（證言訓）



淮南子和董仲舒，兩人的思想相反，董仲舒祇認陽有作用，淮南子認陰陽都有作用，陰陽的起終點也不相同。

4. 緯書

緯書爲解釋六經的書，乃漢人的著作，無所謂真偽，祇是內容怪誕不經，陰陽五行和迷信混淆不清，不能具有學術價值，然也代表漢代一部份的重要社會思想，而且鄭玄、馬融經學者多予引用，易經學者更認易緯爲指南，故對漢代經學具有影響。

關於宇宙氣的變易，易緯詳加討論，故根據加以說明。

甲、數

漢易爲象數之易、數，在中西宇宙論中占有重要位置，漢朝儒家的「數」，有明堂，河圖洛書。

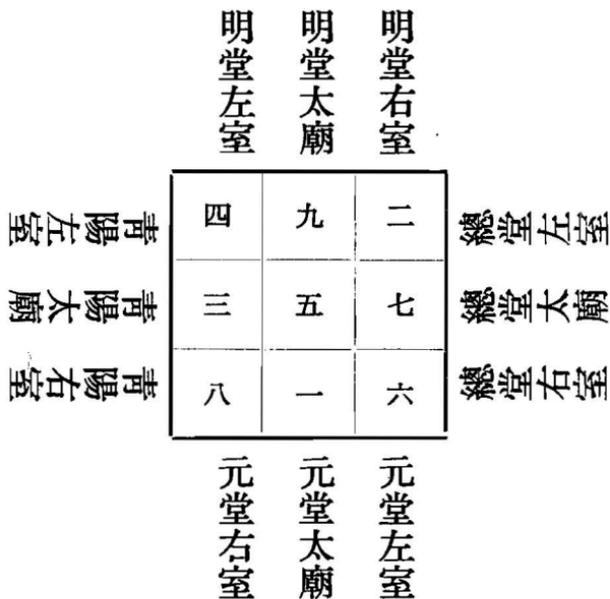
禮記的月令說天一行於九宮，在天行上代表天乙北斗星君行經九星座，在政治上代表皇帝在明堂九室行政，

明堂數

孟春天子居青陽左室
仲孟天子居青陽太廟
季春天子居青陽右室
孟夏天子居明堂左室
仲夏天子居明堂太廟
季夏天子居明堂右室
孟秋天子居總堂左室
仲秋天子居總堂太廟
季秋天子居總堂右室
孟冬天子居元堂左室
仲冬天子居元堂太廟
季冬天子居元堂右室

每季 15

8 + 3 + 4 = 15



交叉
15

$$4 + 2 + 2 = 15$$

$$2 + 7 + 6 = 15$$

$$8 + 1 + 6 = 15$$

$$2 + 5 + 8 = 15$$

$$4 + 5 + 6 = 15$$

每一行
15

$$2 + 9 + 4 = 15$$

$$3 + 5 + 7 = 15$$

$$8 + 1 + 6 = 15$$

每一排
15

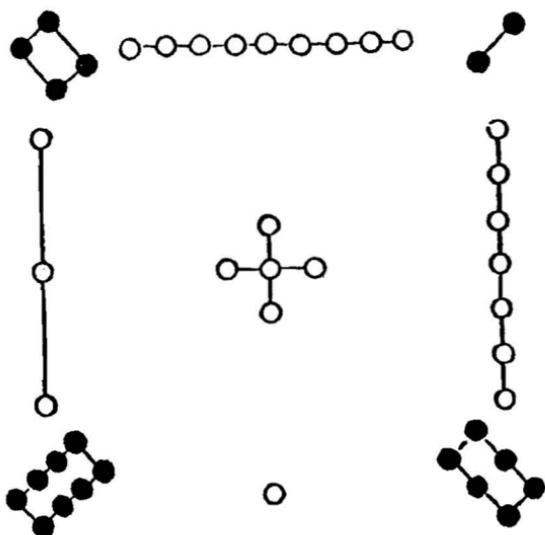
$$4 + 3 + 18 = 15$$

$$9 + 5 + 1 = 15$$

$$2 + 7 + 6 = 15$$

洛書 明堂有四正四維

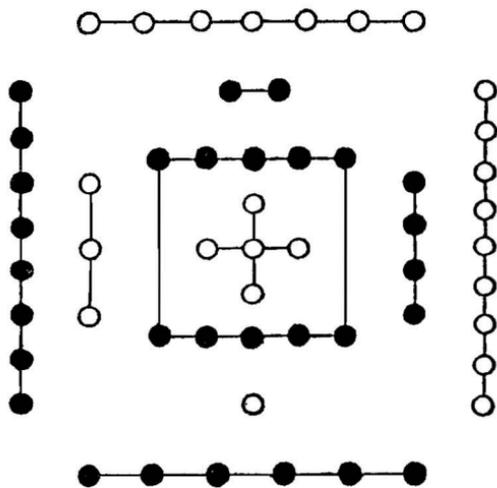
	九		四正(陽)
三	五	七	
	一		
<hr/>			
四	五	二	四維(陰)
八		六	
<hr/>			



• 變氣的宙宇論者學朝漢 •

宋朝劉牧河圖

每一方面表示五行的生數



天一生金 地六成之
 地二生火 天七成之
 天三生木 地八成之
 地四生水 天九成之
 天生五土 地十成之
 先天地之數 5025

乙、卦氣

漢朝易學專講卦氣；卦氣以卦象徵氣，氣的變易，以卦象作代表，宇宙的氣週遊在一年內，週而復始，一年有四季，有十二月，有二十四節氣，有七十二候，有三百六十五日。這一切都是氣的變化，都可以由卦去表現，卦氣學就是用卦去代表一年的季節和日數，陰陽之氣的消長起用事的作用。

一年有四季（四時），由四正卦作代表，四正卦爲坎☵、震☳、離☲、兌☱。

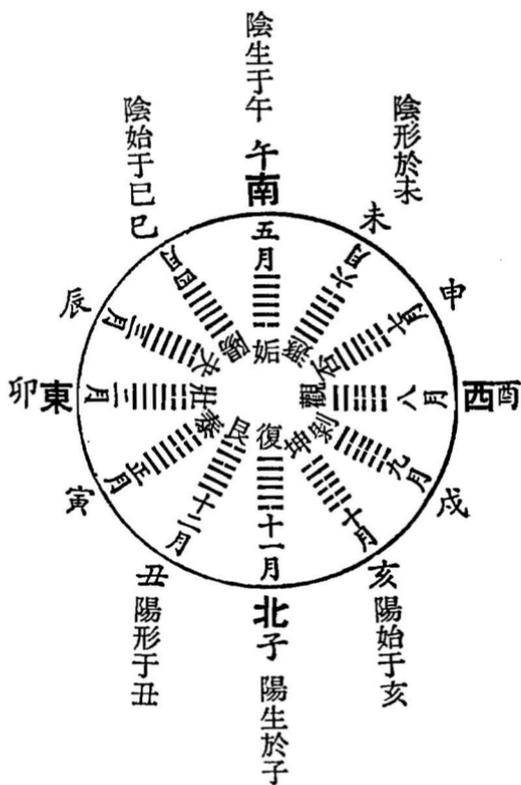
一年有十二月，每月一卦，稱爲辟卦，辟代表天子，十一月復卦☱，十二月臨卦☲，正月泰卦☳，二月壯卦☳，三月夬卦☱，四月乾☰，五月姤卦☴，六月遯卦☶，七月否卦☷，八月觀卦☶，九月剝卦☶，十月坤☷。這十二辟卦，從陰陽兩爻的排列，可以看取兩氣的消長，陽熱陰寒，四季的氣候由陰陽消長而成。

二十四節氣，爲陰陽變化的標點，對於農事關係密切，卦氣說以四正卦的每一爻代表一節氣。

七十二候也是農業工作的據點，卦氣說以十二辟卦的每一爻代表一候。

一年三百六十五日又四分之一，以六十卦的每一卦代表六日七分。每卦主六日，共三百

「八卦方位」



六十日，尚餘五日又四分之一日。將每日分爲八十分，則五日又四分之一共有四百二十分，以六十去除，得七，所以每卦主六日七分，

四正卦：坎的初六爻主冬至，

震的初九主春分

離的初九主夏至

兌的初九主秋分

四正卦不在十二辟卦室，祇代表四季。卦氣以六十卦配一年，每月五卦，分爲天子、諸侯、公卿、十夫。十二辟卦俱爲天子卦，卽就是十二月的主卦，像徵陰陽的消長。

乾鑿度仿明堂的四正四維，把八卦分列在四正四維，四正爲坎、震、離、兌，四維爲艮、巽、乾、坤。坎和離相反對，震和兌相反對，巽和艮相反對，坤乾和相反對。

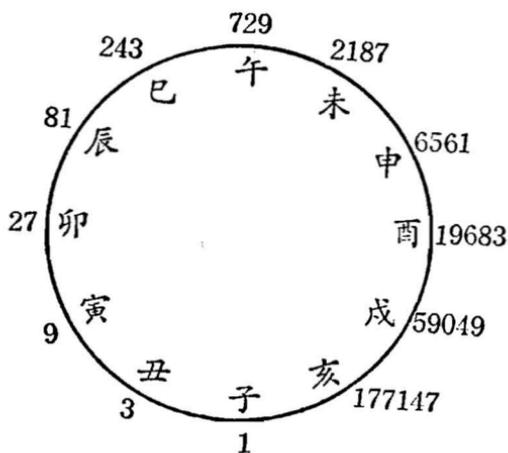
劉歆爲劉向的兒子，和漢朝的學者一同主張元氣說，「太極元氣，函三爲一。極，中

5. 劉歆



「八卦方位」

也；元，始也。行于十二辰，始動于子，參之于丑，得三。又參之于寅，得九。又參之于卯，得二十七。又參之于辰，得八十一。又參之於巳，得二百四十三。又參之于午，得七百二十九。又參之于未，得二千一百八十七。又參之于申，得六千五百六十一。又參之于酉，得萬九千六百八十三。又參之于戌，得五萬九千零四十九。又



參之于亥，得十七萬七千一百四十七。此陰陽合德，氣鐘于子，化生萬物。」（漢書，律曆志）
以酉之數，除亥之數，得九。九寸乃爲蓋鐘之長。

起子，數爲1，每進一辰，數加三倍，酉爲成數。

6. 揚雄

揚雄在太玄書中，幻想一種宇宙構成圖，以易卦作模範，說是講氣化，又不是講氣化，說是講國家的分治，又加以神秘性，不倫不類。

玄爲易，三分爲天玄、地玄、人玄，每方分爲三州，共九州。每州分三部，共二十七部。每部分三家，共八十一家。又將方州部家稱爲首，凡八十一首，首爲卦，得八十一卦。易卦爲三爻，揚雄的首作爲四爻，

八十一首爲一年，分九階段，每一階段稱一天，共九天：中天、羨天、從天、更天、辟天、廓天、滅天、沈天、成天，（太玄教）凡天包括四十日，始于十一月，終於十月。

「故思心乎一，反復乎二，成意乎三，發暢乎四，著明于五，極大乎六，敗損乎七，劍法于八，殄絕于九。生神莫先乎一，中和莫盛乎五，倨劇莫困乎九。夫一也，思之微者也；四也者乎，福之資也者。七也者，禍之階者也。三也者，思之崇也者。六也者，福之隆也

者。九也者，禍之窮也者。二、五、八，三者之中也，禍則往而福則承也。」（太玄圖）

揚雄在太玄講五行之數，三、八爲木，爲東方，爲春。四、九爲金，爲西方，爲秋。

……二、七爲火，爲南方，爲夏。……六、一，爲水，爲北方，爲冬。……五爲土，爲中

央。根據這種數目，宋朝劉牧作「河圖」。（圖見七九頁）

爲結束這篇線條式的簡單說明文，還加上漢末的一冊神話書的「太平經」，太平經主張

「天地週期」，和佛教所謂竊相似，後來宋朝邵雍用六十四卦作「皇極經世」也些仿做這種方法。

天地有始有終，到「六九就是天地的一週週期，陽所以行到六百九十則衰頹，天地大

壞，從新開始，由混渾中再起。

漢朝易學不僅有易緯的卦氣說，另外還有八卦配天干地支，道家魏伯鴻的納甲，根據月

亮的盈虛作卦氣圈，後來經過唐朝，到了宋代，引發了周敦頤的太極圖說。

七、論中庸

1. 中庸的形上意義

這次國際孔學會議，討論了孔子思想的各方面問題，關於仁和中，則討論得很多。大家都承認：「仁」是孔子的中心思想，「中」則是孔子的倫理生活的基本原則。《論語》和《中庸》兩書裏，都記有孔子的話：「中庸其至矣乎！民鮮能久矣。」

中庸不是一種善德，而是一切善德的原則，也就是人行事的原則。朱熹曾在《中庸》第二章注釋《中庸》說：「中庸者，不偏不倚，無過不及，而平常之理，乃天命所當然，精微之極致也。」

中，是不偏不倚，為一切物理之當然；庸，為平常，即日常之生活；中庸，便是日常生活的中道。

中道的開始，來自《書經》，《書經》洪範篇中有「皇極」。皇極是：「無偏無黨，王道蕩蕩；

無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。會有其極，歸有其極。」皇極乃是皇上治國的大道，在於公正不偏，即所謂「大中至正」。

今文尚書有大禹謨篇，篇中說明中道：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」大禹謨被認為偽書，「允執厥中」一句見於論語的堯曰篇：「堯曰：咨！爾舜，天之歷數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。」這幾句話，為堯禪位時，對舜王所講的話。

易經的經傳裏，特別注重中正。易經講論宇宙的變易。宇宙的變易以爻作象徵，爻代表陰陽，六爻構成一卦，爻之變在於位，第二爻第五爻稱為中，第二爻陰第五爻陽稱為正；中正之卦稱為吉卦。然而每一爻的變，不僅和本爻的陰或陽有關係，和同卦的陰爻或陽爻，也有關係，因為爻的變常由陰陽相合而成一物。易傳說：「一陰一陽之謂道，繼之者 善也，成之者性也。」（繫辭上 第五章）一卦可以代表一物，由陰陽兩種爻而成，陰陽兩種爻而成，陰陽兩種爻的變化，可以由兩方面而變，或者由陰陽爻的數目，或者由陰陽爻的位置，例如乾卦的變：☰☰乾，☰☰姤，☰☰同人，☰☰履，……

☰☰遯，☰☰無妄，☰☰中孚……

第一種變是一陰爻的位置有變，姤，同人，履，……第二種變是爻的數目和第一種音不同，為兩陰爻的變，姤和遯不同，遯和無妄和中孚的變，則是兩陰爻的位置之變。在這些變

化裏，每一卦有自己的意義，意義的由來，來自變化的爻和同一卦內別的爻的關係。例如姤卦以一陰爻在第一位遇五陽爻，象徵一女遇五男，「勿用取女」以作配。勿用取女」以作配。同人，以一陰爻在第二位，「柔得位得中而應乎乾，」「文明以健，中正而應，君子正也；唯君子爲能通天下之志。」。又如遯卦，兩陰爻在第一和第二位，這卦爲中正卦，第五爻爲陽，第二爻爲陰，「象曰：遯亨，遯而亨也。剛當位而應，與時行也。」

在爻的變化中，有兩種中正：第一種是就六十四卦而言，凡一卦的第五爻爲陽和第二爻爲陰，這一卦就是中正卦；陰陽恰得其位。第二種是就每一卦本身而言，每一卦都該是中正，就是說每一卦的陽爻陰爻都要在該卦的爻位上，例如遯卦☶☷。上面三爻該是陽，下面二爻該是陰，否則就不是遯卦，而是另一卦。

第一種中正爲陽陰，各得其位，陽在第五爻，爲剛，爲健，陰在第二爻，爲柔爲順。五和二都爲中，在上下兩卦之中，代表兩卦的中心，也就是兩卦的本質。兩卦的本質，爲陽和陰恰得其正，本質當然美好，所以爲吉卦。但並不代表，上下兩卦的陽陰相等，因爲陽爻和陰爻在各中正卦裏並不相等，如同同人卦☲☱，上卦爲三陽，下卦爲兩陽。屯卦☳☵，上卦爲兩陰，下卦爲兩陰。遯卦☶☷，上卦爲三陽，下卦爲一陽兩陰。然而因爲中心的陽陰得其正，卦便吉，易經稱爲「剛中」「柔中」。一物的本質，陽陰恰得其正，物便美好。例如聖

人，陽陰得其正，便沒有私慾。易經的中正，也稱爲時中。易經的時和位相連，時和位不相分，卦爻的位也代表時，爻位剛中，也是時的中。孟子曾稱孔子「聖之時者也。」（萬章下）

第二種中正，爲物性的完全。一物的物性，由陰陽結合而成；陰陽的結合，卽爻的變化，每以結合都不相同，結成不同的各種物性。一種物性，就是陰陽的這種結合，就如每一卦有每一卦的陰爻陽爻。這種結合成就了這種物性；這種物性就是陰陽的這種結合，不能是另一種結合；否則物性變了，便不是這種物了。就如一卦的陽爻陰爻一有變，就成了另一卦。因此，物性本身常是完全的，常是這樣多的陽陰，不能多不能少，物性便稱爲中正。

宋明理學家稱性爲理，理在物內恰如這物的理，不多不少，朱熹稱爲太極，卽「理之極至」；一物有一太極，卽一物有自己應有的完全之理。這種中正，不是一種善德，而是一切物和一切事的原則，卽一切物或一切事，都該有自「的完全之理，陰陽的調和，恰恰和理相當。這就是朱熹所說的「平常之理，乃天命之當然，精微之極數也，」也就是普通所說的中庸。

中庸說：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」宋朝呂大臨解釋這段話，以未發爲性之本體，性的本體便是中。又以性之本體爲未發，未發爲靜，靜便是性的本體。因此，中是性、是靜，是本體。性而且是天，是命，是理；中，也就和天和命和理相配合，結

果，中成了宇宙的本體，最後且成爲絕對實體了。(一)

程頤則說明「中」爲未發的氣象，不是本體；朱熹接納程頤的主張，反對以未發之中爲本體之性；並且主張「未發」和「已發」祇能用之於心，不用之於性。(二)

中爲一種氣象，卽一事治得其當；中庸便是在日常事件上都有這種氣象，都合於這項原

(一) 呂大臨首先以「人受天地之中以生，良心所發，莫非道也。」(宋元學案、呂范諸儒學案頁五十八)中，爲天理之中或天理之正，又或爲天地的中德。後來則說：「中卽性也。」(同上，頁五十五)又以心，本爲赤子之心，赤子之心，不偏不倚，卽是中，故心曰中，而且是未發。性和心既是中，既是未發，則性和心本都是靜。因此，爲求保守性和心，便講靜坐，靜坐以求中。

(二) 朱熹接納程頤的思想，以中爲情未發時的氣象。開時他和張栻都反對程門弟子和胡宏以未發爲性、已發爲心、心性分體用。朱熹自己主張未發爲性，已發爲心，然心性不宜分作體用，因心性常是一，不能以未發和已發的時間相分。後來他改了主張，有中和新說：認爲舊說中，心性之名命不當，新說以已發未發都指着心，情未發時，「卽是此心寂然不動之本體，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，則喜怒哀樂之情發焉，而心之中可見，以無不中節，無所乖戾，故謂之和。」可參考羅光著，中國哲學思想史，宋代篇卷下，劉述先著，朱子哲學思想之發展與完成。

清初王夫之主張未發爲心之喜怒哀樂之理，不是本體，不是靜，不是心中無念，已發則見於外，合於理，稱爲中節，稱爲和。

則。

漢朝易學者講氣數，以卦配合四季四方和五行。春，爲東爲木，春的性質，爲震卦☳，陽漸盛，陰漸衰，效果則爲草木和五穀發生。春的中庸，即是正月泰卦，二月大壯卦，三月夬卦所象徵的陽陰結合。若是陰陽不是這樣結合，春便不得其中，氣候反常，草木和五穀都要受害，人也要受害。同樣，夏爲南爲火，爲離☲，陽盛陰衰，陰包在陽中，夏的中庸，即是四月乾卦，五月姤卦，六月遯卦所象徵的陽陰結合。同樣，秋和冬，也都是陰陽按照秋和冬的道理之結合。

人世間的人事，和自然界的物體一樣，都是陰陽的結合。每一樁事有事件的道理，事件的道理在運用時，要和時位相合，能夠相合，就恰得其當，便是中庸。在自然界，每一事然有自己的本性，爲自己存在的理由。本性由陰陽相合而成，每一物的陰陽結合是恰得其當，不多不少。

在整個自然界中，每一物的陰陽結合，不都是好，即不都是中正；因此，物有貴賤。但是每一物體的本性則在自性上是成全的，人是人，狗是狗，狗較人爲賤，但狗就狗說，狗性是成全的，不然就不是狗。所以朱熹說每物有一太極，有自己的理之極至。

人事也是一樣，不都是好事；那是因爲人行事時，沒有按行事之道去行，或是沒有運用

行事之道合於時位，便反乎中庸，不能像自然界的物體，每一物都中正。

2. 中庸的倫理意義

中庸在儒家的思想裏，意義的重大，不在於形而上的本體論，而是在於倫理的道德意義。形上的意義，乃是倫理意義的基礎，就好像儒家的倫理，以易經的形上理論作根據。

中庸在倫理上的意義，和上面形上的兩種意義一樣，第一種的形上意義爲中正，陰陽各得其位，爲吉祥卦，在倫理上爲中正的善德。洪範皇極的大中至正，和大禹謨的「允執厥中」，就是這種善德的表現。中正善德，乃是中立不倚，屹立不拔，是中庸所說的「強哉矯」。中庸說：「故君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞焉，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！」（第十章）有氣節，有勇氣，有原則；堅守原則，寧死不屈。所謂中立，不是膽小怕禍，倡言中立，腳踏兩邊船，想等着一邊勝就向那邊倒。所謂中立，乃是「擇善而固執」，就是本體論的陽陰各得其位，固執而不變。先總統蔣公會說：「在這個時候，我們只有存着天理本然之善，而無外誘之私，更不爲威武所屈，恫嚇所動，既不偏於悲觀而失望，也不偏於樂觀而放佚，這就是天下之大本。」（中庸要旨 先總統蔣

律平等。按照法律，處理所有人事，不以親疏貴賤，而有所偏。在社會上，沒有特權階級。對於一事，既定有標準，便按同一標準處理一切。例如，現在我們說選舉要做得公平，聯招考試要做得公平，這就是大公無私，就是中正。又如說賞罰公平。古代法家特別注意這一點，軍隊也嚴守這一點，即賞罰分明。

中庸在倫理上的第二種意義，乃是一切原則的運用，適合時地，不過不及，這就是在日常的事上，都能中節。中節，節是標準；這種標準，不是法律，而是情理，普通說合情合理。這其中，當然包括禮和法；但是禮法的運用要合於時地，時是時間，地是地方和人的身份。在本體論上，春天和東方有適當的陰陽結合，若是陰陽的結合不適合於春天和東方，春天就不是正常的春天了，東方也不是正常的東方。同樣，一樁事，在這個時地上，禮法運用的程度和方式要能適合，恰得其當，才能中庸。例如行孝道以事奉父母，為倫理上一普遍原則，這原則的運用，須合於時和位。兒子貧窮的時候和兒子富貴的時候，事奉父母的方式就不相同。

合情，情是人的常情，在一種情形之下，大家都有同樣的感應，這便是人的常情。例如：「子食於有喪者之側，未嘗飽也。子於是日哭，則不歌。」（述而）遇着喪事，大家心裏都有哀傷。又如：「葉公語孔子曰：吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。孔子曰：吾黨之

直者異於是，父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。」（子路）孔子所說的「直」，乃是人的常情。

合理，理是事物之理。一事有一事之理，一物有一物之理。同樣的事，在不同的時位上，所有的要求，可能不同。同樣的物，在不同的時位上，所有的要求，也可以不同。例如，進見教宗須穿禮服，但爲一位遠途來的客人，沒有帶禮服，也借不到合身的禮服，則可免穿禮服，這是合理的事。「子貢問曰：鄉人皆好之，何如？子曰：未可也。鄉人皆惡之，何如？子曰：未可也。不如鄉之善者好之，其不善者，惡之。」（子路）這是合理的。「子曰：君子不以言舉人，不以人廢言。」（衛靈公）這又是合理的。「子貢問友，子曰：忠告而善道之，不可，則止，毋自辱焉。」（顏淵），這也是合理的。「子曰：可與言而不與之言，失人；不可與言而與之言，失言。知者不失人亦不失言。」（衛靈公）「孔子曰：侍於君子有三愆。言未及之而言，謂之燥；言及之而不言，謂之隱；未見顏色而言，謂之瞽。」（季氏）這又是合理的。孔子在論語裏，很多以教訓弟子們在言行上合理合情；因爲大家都知道這項原則，然而究竟若何才是合情合理，則不是人人都知道的，儒家所以講格物致知。

格物致知，朱熹認爲是研究外面的事物之理，漸漸研究多了，後來必有通達的一天，遇事就知道怎樣合情合理。若是像陸象山和王陽明所說，只要問自己的心或良知，就可以隨事

隨物知道合理合情，那是作不到的。因為具體事件的環境若很複雜，良知也不能就告訴我們合理合情之道。就是因為不加研究，任憑自己良知所說，自己覺得對就做，養成了中國人的敷衍，求安，既不守法，也不講情理的壞習慣。中華民族沒有進取心，沒有澈底的精神，魯迅說是阿Q的精神。孔子的中庸精神不是這種精神，

孔子說：「朝聞道，夕死可也。」這是澈底的精神。「子曰：士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」（里仁）「子曰：歲寒然後知松柏之後彫也。」（子罕）「子曰：不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不爲也。」（子路）「子曰：士而懷居，不足以爲士矣。」（憲問）「子曰：莫我知也夫！子貢曰：何爲其莫知子也？子曰：不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」（憲問）論語中，這樣積極澈底精神的銘言很多！後世人沒有能實踐孔子的教訓，反而滲入了老莊以退爲進的思想，然而又沒有老莊的「進」，只學老莊的「退」，常有苟安的習氣。

孟子也不是苟安的人，「孟子曰：恥之於人大矣！爲機變之巧者，無所用恥焉！不恥不若人，何若人有！」（盡心上）「故士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉；達不離義，故民不失望焉！古之人，得志，澤加於民；不得志，脩身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。」（盡心上）

孔子孟子以作人之「道」，修身處世；對於「道」，應該徹底，不能自作主張。「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取義者也。」（告子上）

這是志士仁人的志氣，一般人不能常有，苟安的心理便進入他們的心中，造成了「中庸」的反面壞習。今天，大家都在大聲疾呼「守法」，養成守法精神，以撥正兩千年的習氣。

然而守法精神，並不是和「中庸」對相矛盾。因為中庸是陰陽按時位結合適得其當，理到太極，每一事的情理適得其當，不過又不及，這已經就是徹底。今天我的提倡「中庸」，也就是事奉守法，合乎規律。至於說守法而不顧情理，則在中華民族的文化中，難於實行，足以使人迷惘而失去信心。就如中國共產黨之不講情理，引起社會大亂。然而模糊苟且的假中庸，今日必須改掉，才能使中國社會成爲現代化的開發國家。孔子曾說：「君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。」（中庸 第二章）朱熹註說：「蓋中無定體，隨時而在，是乃平常之理也，君子知其在己，故能戒謹不覩，恐懼不聞，而無時不中。小人不知有此，則肆欲妄行，而無所忌憚矣。」平常人雖不是小人，無所忌憚，但不知適時之理，從自己所欲而爲，必常是「不及」，也成爲小人之中庸，就是傳統中的苟且、敷衍、偷懶的壞習氣，今天，切須改換。

在歐美的傳統士林哲學中，善德常居乎中，剛不中則暴，柔不中則弱；祇有義則須徹底，因為欠人一百萬元，不能祇還五十萬元，連還九十萬元都不合義，必須還一百萬元。中國古代的善德也就居於中：「寬而栗，柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，彊而義；彰厥有常，吉哉。」（書經 皋陶謨）書經洪範講三德：「一曰正直，二曰剛克，三曰柔克。」中正正直，乃為善德，剛與柔，都要有節制。剛克柔克，也可解釋為不正直的，或是不及，就用剛克；或是過，就用柔克。孔子自己是「溫而不厲，威而不猛，恭而安。」（述而）「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」（子罕）遇事可以商量，以求合於情理。在今天的社會裏，這種中庸之道，仍舊是大家和睦相處之道。目前，有少數人，為着黨，為着個人私益，為着少數人的意見，爭強好鬪，不僅不講情理，且不講法律，社會因此混亂不安。進化的社會，是文明人的社會，也就是中庸的社會。

八、孟子的德論

1. 儒家的德

德，在孔子的論語裏，有幾種不同的意義，孔子在憲問篇說：「以直報怨，以德報德，」這個德字，朱熹注說：「恩惠也」。 孔子在爲政篇說：「道之以德，齊之以禮，有恥且格。」朱熹注說：「德禮，則所以出治之本，而德又禮之本也。」禮之本，素來說是天理；然而這個德字，不能解爲理或天理，而是和孔子在里仁篇所說：「君子懷德，小人懷土，君子懷刑，小人懷惠。」的德字，意義相同，朱熹注這章的德字爲「固有之善」；但在衛靈公中所說：「知德者鮮矣」，朱熹注說：「德謂義理之得於己者，非己有之，不能知其意味之實也。」在述而篇「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」朱熹注說「據德，則道得於心而不失。」

德，在西方哲學裏，德爲一種善習慣，人按倫理規律行善，長久不停，養成一種善習，

有得於心，不知不覺地都會同樣去行，孔子曾說他自己「七十而從心所欲不逾矩」，矩就是養成了不逾矩的善習。

朱熹說「義理之得於己者」，按義理去行，有得於心，稱爲德，德不是天生固有的，而是按照義去行，養成善的習慣。行，是心動而行，行的善習，便是有得於心。

儒家從孔子和大學以後，常講修身，也講修德。「欲齊其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心。……自天子以至於庶人，豈是皆以修身爲本。」修身養成善德，善德的理爲人所固有，行理的習慣則是由人所養成。

大學說「大學之道，在明明德。」朱熹注說：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。」這是說人性本來具有行事的道理，發於心，能爲情慾所敬，故應該克除情慾，使人性之理，在人心內顯明出來，成爲明明德，因此便要正心誠意。中庸以「率性之謂道，修道之謂教」，率性即是誠，至誠的人能夠「盡性」，把人性完全表現出來。

這種「明明德」，「率性」，「至誠」，修身之道，都是假定一個前例；「人心具有各種行爲之理」，修身則是顯明這種理，使一切的行爲都合於理而是善，這種修身之道在於顯明自心所固有之理，固有之理即是天理。貫徹這種思想，就要達到陸象山和王陽明的主張。

陸象山就是主張一切行爲之理，全在人心內，「心外無理」；人祇要看自己的心，便知道行

爲之理。王陽明主張致良知，主張知行合一，就是把心內固有的行爲之理，卽是良知，顯明於自己的行爲，跟大學的明明德相合，以正物而致良知，爲致知格物。

朱熹則以爲人心具有情慾，常爲情慾所蔽，不能明見人心所具的理，所以要研究外面的事物，跟我們的關係，以知道應付每種關係的當然之理，稱爲致知在格物。例如五倫是五種相對的關係，便有五種相對之理，父慈子孝，兄友弟恭，君禮臣忠等理。王陽明曾誤以爲致知在知道事物本身的道理，他破竹以求知竹所以爲竹之理，當然求不到，朱熹所說致知所知之理，是事物對於人的關係之理。王陽明若求竹對於人的關係，應付這種關係該有之理，必定可以求得。王陽明繼承陸象山的學說以衆理都在人心，祇要事物正對人心，人心之理便能顯明於行爲。

在這種修身的主張裏，德有什麼意義呢？在王陽明來說：德是致良知；在大學來說：德是明明德；在中庸來說：德是率性，是誠，若照朱熹的話，「德者，得也，得其道於心而不失之謂也。」可以說是固守行爲之道，在行爲時常能行道，有點合於西洋哲學的善習。然而，整體說來都是以善爲人所固有，祇要在行爲時把它顯明出來，沒有所謂培養，使善德逐漸發揚。這是很樂觀的人性論，也是很樂觀的善德論；但是卻把修德的價值貶低，使僅含有消極的意義，祇在於克慾。因此有人說中國人不能接受天主教的原罪信仰，因爲原罪使人生

來就是惡人。實際上原罪信仰不是這樣解釋：原罪是說人生來和天主站在敵對的地位，在天主前視爲罪人。人的本性是善，祇是人心帶有偏於惡的情慾。原罪所造成和天主敵對的地位，不是每個人自己所造成的，而是人類的原始祖宗所造。

2. 孟子的德論

講了上面的一大段，我們知道儒家通常的德論，現在我們來看一看孟子的德論。

大家都知道孟子主張性善；他以性的善由人心而顯，人心的動並不是都代表性的善，而是人心的天然的動，即是良知良能，即是不學而知，不學而能。但也不是凡是人的良能良知都代表性，因爲生理方面的良知良能並不代表人性。「孟子曰：口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安逸也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」（盡心 下）生理方面的良能應稱爲命，心靈的良能才稱爲性；孟子舉出仁義禮智，又舉出天道。在另外一章，孟子說：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」（盡心 上）君子所認爲人性的仁義禮智，根基於人心裏，表現在外面時，整個人的身體都會有反應。

「仁義禮智根於心」，仁義禮智四德在人心裏有根本；所謂根本，孟子稱爲「端」：

「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。人之有是四端也，猶其有四體也。……凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達，苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。」（公孫丑 上）

端，是開端，是種子。人心所天生的仁義禮智是四種種子，人必須要予以培養，使能成爲四種善德，孟子稱四端，好比火的開始，水的泉源，應該擴而充之。

培養種子，種子自身具有天生的良知，自然會生長發育，人要特別注意兩件事：第一，不要心急，自加一些不和於仁義禮智的方法，想要使「端」的發育加快。

「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也，無若宋人然。宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰：今日病矣，予助苗長矣。其子趨而往視之，苗則

稿矣。天下之不助苗長者寡矣！以為無益而舍之者，不耘苗者也；助之長者，握苗者也，非徒無益而又害之。」（公孫丑 上）

捨而不養，使善端不能發育，不好；急而助長，反使善端槁蔽，也不好。須要事事留心，「心勿忘」，培養善端。第二，須克除防害善端發育的事，首先不要放放心而不收，心裏充塞雜事雜念，使善端遭蹂躪；再要克治情慾，勿使情慾錮蔽善端。孟子說好比牛山濯溜，什麼樹木野草都不長，並不是不長，是因為樹木被樵夫所砍，草木被牛羊所吃，嫩芽被行人所躪，因此牛山什麼都不長了。

「雖存乎人者，豈無仁義之心哉！其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎！其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣，梏之反覆，則其夜氣不足以存，夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣！人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉！」

（告子 上）

夜氣，是在夜間，平息思慮，人心之天然狀況。這種狀況，顯示人心的善端。到了白天，所作所爲，所思所想「反乎善端」，那就是梏亡善端，梏亡又梏亡，人便和禽獸一樣了。因此孟子說：

「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。」（離婁 下）

「人之所以異於禽獸者幾希！庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」（同上）

存心，把心裏的善端予以保存，保存不是靜而關閉着心，乃是按仁義去行。孟子所說：「由仁義行，非行仁義也。」說明孟子對於修德，是由仁義禮智去行，即是發揚自心所有仁義禮智之端，不是在外面作仁義禮智的事，養成外在的習慣。所以孟子主張寡欲：

「養心莫善於寡欲。」（盡心 下）

孟子常用「存」和「養」，或者說：「存心養性」，在盡心上篇說「存其心，養其性，所

以事天也。」或者或「養心」。「存」，可以說是消極的，即保存勿失；「養」，則是積極的，養性，養心，把性和心所有善端，培養發育。孟子說他的浩然之氣，是集義而成；集義，便是常行義，使義德發展，乃有浩然的精神。

告子曾說仁內義外，孟子即以反駁，仁由心內而發，義也由人心內而發，雖然義的標準是外在的。孟子講仁義禮智四達德，和孔子與中庸講智仁勇三達德不完全相同；然而孟子所注重的是仁義，和孔子注重仁義一樣，孟子曾說：「仁，人心也；義，人路也，舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！」（告子上）仁，是人心，當然為人心內所有；義，人路，並不是外在之路，而是人心之路，也是人心內所有。

孟子的德，乃是人心善端的發育，發育須要人用心培養，所以說是修德。孔子曾經也說過：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（述而）修德就是培養德性，發揚人心的善端，而不是僅僅養成善的習慣。

在這一點上，孟子的德，不單是明明德，也不僅是率性；因為明明德是將自心所固有的善，顯明出來，不被私慾所障蔽，如同王陽明的致良知。孟子的德是要培養善端，使它發育，不祇是顯露，而要予以發育。人心所有的，不是整體的德，而祇是德的開端，德的根子。王陽明在陸象山文集的序裏說，陸象山繼承了久已失傳的孟子心學，言外的意思也是說

他自己繼承了孟子的心學，實際上陸王的心學和孟子的心學並不相同，陸王所繼承的，應該是中庸的心學。陸王把心、性、理作成完全同一意義，孟子祇是以性由心而顯，並不是以心和性，意義完全相同，孟子講心，心動，孟子乃講收心，求放心，養心，由積極方面培養心的善德。

但無論孟子或中庸，都以德為發育或顯示人心所固有之善，不是行善而養成善習之德。儒家的修身之道，是養育心靈的生命，不僅是「動而皆中節」。動而皆中節，即是外在的倫理，是人的行動和一種行動規矩的關係。西洋哲學將倫理學和形上本體論分開，倫理等祇有一些行為的規律和習慣善德。中國儒家哲學則沒有這種分類，一些都就生命去體驗，存有為生命，善德乃心靈生命的發揚。

這一層若就天主教的心靈生命去講，則和儒家的倫理學相似，雖是層次不相同，儒家的倫理學為發揚心靈生命，也就是發揚精神生命；天主教的精神生命是分享基督的神性生命，天主教的倫理為發揚這種神性生命，一切美德都是神性生命的表現。神性生命在說禮時成立，須要逐漸發揚，人的心靈逐日和基督的心靈相結合，人逐漸肖似基督。聖保祿宗徒給加拉達的教友說：「我的孩子們，我願意為你們再受婦女生產時的痛苦，直到基督在你們受形成為止。」（加拉達書 第四章 第十九節）

九、論率性

儒家哲學的重點，在性和心的觀念以後，有修養論的幾種觀念，應該澄清，這幾種觀念是：率性，明明德，誠，尊德性，道問學。儒家學者對於性和心，固然有爭論，對於修養論的幾個觀念，也有爭論，使我們現在研究中國哲學的人，也弄不清是這些觀念的意義，常有所臆測。

1. 率性

孔子指示門生，人生的規則在於禮，他說：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（論語 顏淵）禮，是聖王按照天理而製定的倫理規律。

中庸則說「率性之謂道」，以率性作人生的倫理規律。性，是「天命之謂性」，是人之所以爲人之理，按照人性而動，乃是人生規律。明胡廣作中庸章句大全，對於「率性之謂道」收集宋朝理學家的注釋，「朱子曰：率性非人率之也。率只訓循，循萬物自然之性之

謂道，此率字不是用力字。伊川謂便是仁者人也，合而言之道也。循字非就行道人說，只是循吾本然之性，便自有許多道理。或以率性爲順性命之理，則爲道如此，卻是道因人方有也……。陳氏（陳淳）曰：天命謂性，是說渾淪一大本底，率性謂道，是就渾淪大本裏，分別個體質脈絡處。……潛室陳氏（陳道直）曰：率性不要作工夫看，人率循其人之性，物率循其物之性，此即人物各各當行道理，故謂之道。西山真氏（真德秀）曰：……子思之所謂率性云者，循其天命之性也。……凡人之爲善者，皆循天命之性也，其爲不善，則發乎氣稟之性矣。……雙峯饒氏（饒魯）曰：子思率性之謂道一語，專爲訓道名義。蓋世之言道者，高則入於荒唐，卑則滯於形氣。入於荒唐，則以爲無端倪之可測識，老莊之論是也。滯於形氣，則以爲是人力之所安排，告荀之見是也。是以子思於此，首指其名義以示人，言道者非他，乃循性之謂也。雲峯胡氏（胡炳文）曰：易曰：一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。子思之論，蓋本於此。但易先言道，而後言性，此道字是統體一太極。子思先言性，而後言道，此道字是各具一太極也。」

清朝胡謂作中庸諸註糾全一書，在第一章「率性之謂道」註說：「率，循者，謂如其性而完其本然之謂，止是推行體驗義，不竟是道，而所以推行體驗之者，斯謂之道，故曰率性之也。天命之性，即易元者善之長一節，率性之道，即易體仁足以長人一節也。」

從上面各家的註釋，我們可以知道，「率性」為修養的原則；「率」是循，是順；「率性」是順人的本性，自然而然，不必作工夫，「率性不要作工夫看」。所說的性是天然或本然的性，即所說的理。胡謂在中庸諸注糾正第一章說：「中庸全冊，專重率性為道，言天命，所以明道之本原，言教正，所以復道之本原耳。」

「率性」，肯定性是善，性在儒家中指為理，有指為氣與氣相結合的理，故稱為天然之性和氣質之性。「率性」則祇循天然之性，而不循氣質之性，因為氣質之性包含物欲，孟子也易理義之性和物欲之性。

「率性」的方法，則是順其自然，不必費人力，在這點上，儒家分成了兩大派：一派是孟子的「養心莫善於寡欲」，須用克制情欲的功夫，程頤和朱熹主張「主敬」，也是用工夫去「正心」。再一派則是程顥主張自然，陸象山和王陽明進而主張人心之理自然流露，王陽明的弟子更主張任性而放縱。

宋朝呂大臨主張人性本體為中，中為未發之靜，靜坐守靜以作修養，則已經滲入禪宗的思想和方法。儒家正派的思想，應該是孔子和孟子的思想，孔子說「七十而從心所欲」，已經作了幾十年的修養，他曾經說：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（述而）孔子以守為率性，孟子以寡欲養心為率性，都主張用力修養，祇是不要「握

苗助長」，順性而行。

2. 明明德

「大學之道，在明明德。」朱熹在「大學章句」裏註釋說：「大學者，大人之學也。」

明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理，而應萬事者也。但爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏，然其本體之明，則有未嘗息者，故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」

朱熹以明德爲人性，「人之所得乎天」，即是中庸所說「天命之謂性」。人性爲善，故稱爲德，且虛靈不昧，故稱明德。人心有情欲，情欲能使人性被掩蔽，故須剝開情欲，以明人性，即「明明德」。荀子主張性惡，漢朝學者主張人性分三等：上等爲善，中等可善可惡，下等爲惡，這樣只有上等聖賢的人性爲善。但是宋明理學家都主張天然之性爲善，肯定人性爲明德；他們的爭論，還是和論「率性」一樣，「明明德」是純乎自然，或是使用人修養功夫，陸象山和王陽明以人心或良知，自然明朗，祇要人有誠意，人性之理自然流露。但是儒者解釋中庸的「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」都謂只有聖人，是天道之誠，自然而行中道，其他一切聖人和常人，都要勉力修行，才能不失於中道。

3. 誠

中庸講率性，又講誠，誠字的意義，在儒家學者中，較比「率性」更複雜了。

中庸在第二十章說「誠者，天之道也；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。」

胡廣的中庸章句大全對於這一段收集的註解：「朱子曰：誠者，天之道，誠是實理自
然，不假修爲者也。誠之者，人之道，是實其實理，則是勉而爲之者也。孟子言萬物皆備
於我，便是誠，反身而誠，便是誠之。反身，只是反求諸己；誠，只是萬物具足無所虧欠。

……北溪陳氏曰：天道人道有數樣分別。且以上天言之，維天之命，於穆不已，自元亨而利
貞，貞而復元，萬古循環，無一息之間。……此皆理之真實處，乃天道之本然也。以人道相
對，誠之乃人分上事。若就人論之，則天道流行，賦予於人而人受之以爲性，此天命之本然
者，便是誠。故五峯謂誠者命之道，蓋人得天命之本然無非實理。如孩提知愛及長知敬，皆
不思而得，不學而能，即在人之人道也。其做工夫處，則盡己之忠，以實之信，凡求以盡其
誠實，乃人道也。又就聖賢論之，聖人生知安行，純是天理，……自大賢以下，氣稟不能純
乎清明，道理未能渾然真實無妄，故知有不實，須做擇善功夫，行有不實，須做固執工夫

……須是二者並進，乃能至於真實無妄，此人道也。」

上面幾家學者的意見，都以「誠」爲真實無妄，指着天命之理，實際上表現於聖人，聖人的生活是天道之誠；其他一切的人，都須要下功夫去擇善固執，以誠於人性的天道。所以「誠」的意義，是真實無妄，是一項特性，不是實體。至於朱熹說：「誠是實理自然」，可以解爲真實無妄之理，以特性代表實體；但實際上不是指着實體，只是指着實體特別有這項特性。例如聖經上聖若望說「天主是愛」，不是以愛爲實體，而是說天主特別有愛。

中庸第二十五章說：「誠者，自成也，而道自道也。誠者，物之終始，不誠無物，是故君子誠之爲貴。」胡廣所集的註說：「朱子曰：有是理則有是物，徹頭徹尾，皆實理之所爲，未有無此理而有此物也。……誠者，物之終始，凡有一物，則其成也必有所始，其壞也必有所終，而其所以始者，實理之至而向於有也，其所以終者，實理之盡而向於無也。若無是理，則亦無是物矣，此誠所以爲物之終始，而人心不誠，則雖有所爲，皆如無有也。……北溪陳氏曰：誠者物之終始，此誠字以實理言，不誠無物，誠之爲貴，此二誠字，以實心言。」朱熹和陳氏，都以誠爲實理或實心，卽理是真實無妄，心是真實無妄，沒有以誠爲一絕對實體，所以說「誠者，自成也。」不是說誠是自有的實體，如同老子的「道」。

周敦頤在通書裏特別注意「誠」，在通書的「誠上第一」說：「誠者，聖人之本。大哉

乾元，萬物資始，誠之源也。」朱熹註解說「誠者，至實無妄之謂。天所賦，物所受之正理也，人皆有之，聖人之所以聖者，無他焉，以其獨能全此而已。此書與「太極圖」相表裏，誠，卽所謂太極也。」朱熹的太極爲理之極至，卽真實無妄之理。現在學者吳康和唐君毅卻以周敦頤的誠，爲一絕對實體，爲宇宙的根源，我在中國哲學思想史「宋代篇」講周敦頤的哲學思想，對這一點詳加解釋，處處不讚成吳康和唐君毅的見解，我認爲周敦頤的誠代表乾元的德能，爲太極或乾元的動。

明末清初王船山也特別注意「誠」，他在讀四書大全說，卷三，講中庸第二十二章說：「蓋誠者，性之撰也；性者，誠之所麗也。性無不誠，非但言誠卽言性，誠以行乎性之德，非性之無他可名，而但以誠也。性實有其典禮，誠虛應以爲會通，性備乎善，誠依乎性。誠者天之用也，性之通也。性者，天用之體也，誠之所幹也。故曰：『唯天下至誠爲能盡其性。』」
「北溪分天道之未然與在人之天道，極爲精細，其以孩提之知愛，稍長之知敬，爲在人之天道尤切。……然學者仍不可將在人之大道與天道之本然，判爲二物。」（同上）

王船山把性和誠連在一齊，性必定誠，誠乃性的特性，「性之撰也。」性，則是誠所依附的實體，「誠之所麗也」；誠便不是實體，更不是絕對的實體。

誠，因此和「率性」，和「明明德」，同一意義，同爲儒家修身的最高原則。中庸乃講

至誠的功效。至誠能夠盡性，盡性則贊天地的化育。至誠無息，能夠「不見而章，不動而變，無爲而成。」（第二十六章）這是講天道之誠，天道生化萬物，自然而動，無爲而成，易經講「易」，也有同樣的話。因此，便有人以「易」爲絕對實體，以「易」相當於老子的「道」，實際上，「易」是天地變化之道，易經便是天道人道地道，易是變易，不是絕對實體。祇是天道的功效，神奇莫測，「易」使神奇莫測，使人誤以爲絕對實體。同樣「誠」也被誤爲絕對實體；又同樣「中」也被誤爲絕對實體。中在中儒裏和「誠」和「率性」，都是重要觀念。

4. 中

「中」的思想，普通以爲這於中庸一書而發展成爲儒家的中心思想。儒家哲學的中心在於人性，人性爲仁，仁之實爲孝；人心又是中，率性而行，必合於中。因此，人性，理，仁，孝，中，構成儒家哲學即人文哲學的核心。

中的思想，起源自書經，書經「皋陶謨」篇講九德，每一德都得其中，「寬而栗，柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，彊而義，彰厥有常，吉哉。」有常就是平日行事的規則，和中庸的庸字意義相關。即是庸常之道。論語述說孔子的品德說：「子溫而厲，威

而不猛，恭而安。」（子子）反映了書經「臯陶謨」的九德論。書經「洪範」篇講皇極，正式提出了「中道」，「無偏無黨王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。會其極，歸有其極。」極是法則，皇極是皇帝的法則，皇帝的法則，即是王道，王道則無黨無偏，無反無側，正直中道。古文尚書的「大禹謨」有四句「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」這篇書經，考據家認為偽書，這四句話前四句見於荀子的「解蔽篇」，後兩句見於論語，則「允執厥中」的思想不在中庸以後。易經講中正，中正為陽爻在第五爻和陰爻在第二爻，陽陰得有中正，各在所該在的位置上。中正的卦為吉祥的卦，如中人卦，家人，華儒等。

孔子非常看重中庸，「子曰：中庸其至矣乎！民鮮能久矣。」（中庸 第三章）中庸第一章，聲明「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。」自中庸以後儒家學者沒有不重中庸的，中華民族的文化，也以「中」為特點。

中庸解釋「中和」，「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」這兩句話後來引起理學家的爭論。第一點：關於「中」的實際意義，宋呂大臨以中是性，因為未發就是性的本體，性的本體就是中。中既是未發，便是靜，因此性的本體，修養的方法，當然是「存性」，即是保持性的本體，楊時、呂大臨、李侗等人乃主張靜坐以存性，使心不動。程頤當

時答覆呂大臨，以中代表性的狀況，性未動或心未動稱爲中，性動或心動並不違反性的本體，祇要動能中節，便是善。

朱熹關於未發和已發，有新舊兩說：舊說以未發爲性，已發爲心。新說則以未發已發祇能用之於心，心統動靜。未發時，已經須有修養，動時才能中節；若祇在覺察動時才修養，已來不及。心未動時，心之理，卽性王顯明，動時是氣動，氣動不掩蔽心之理，卽是中和；所以「中」是性理顯明，「中和」是率性。

因着未發已發的問題，程頤和朱熹都很謹慎不用守靜而用守敬。周敦頤曾主張守靜，守靜以預備動，動又回到靜；因爲他的宇宙變易論是靜極而動，動極而靜，但因佛教禪宗教人靜坐，斷絕欲望，揚時呂大臨等又主張靜坐，程頤乃說主靜容使人流於禪，反對主張守敬，朱熹接受程頤的思想，提倡主敬，主敬有外敬和內敬，外敬爲端重，內敬爲主一。宋以後的理學者，大都接納朱熹的修身法，主敬而不主靜，不免流入形式主義和刻板的拘謹儀式，受到民國初年反禮教運動的反擊。

5. 尊德性·道問學

中庸第二十七章說：「故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫

故而知新，敦厚以崇禮。」

這一段所講的君子之道，就是中庸之道，就是中庸之道，和書經「臯陶謨」所講九德，有同樣的精神，不偏於一邊。「尊德性而道問學」，是這種中庸精神的一項修養原則。胡廣的「中庸章句大全」所以註釋說：「朱子曰：尊德性而道問學一句是綱領，下五句上截皆是大綱工夫，下截皆是細密工夫。致廣大，極高明，溫故，敦厚，此是尊德性，盡精微，道中庸，知新，崇禮，此是道問學。如程先生言涵養須用敬，進學則在致知。道之爲體，其大無外，其小無內，無往而不在焉。故君子之學，既能尊德性以全其大，便須道問學以盡於小。」朱熹明明說出這一句的上下兩截不能分割，君子既尊德性又要道問學。而且按中庸的文句，尊德性是目標，道問學是方法。胡廣的中庸章句大全說：「朱子曰：尊德性至敦厚，此上一截是渾淪處，道問學至崇禮，此下一截便是詳密處。道體之大者，直是難守，細處又難窮究。若有上一截無下一截，只管渾淪，則茫然無覺；若有下一截而無上一截，只管要纖悉皆知，則又空無所寄。雲峯胡氏曰以上一截爲存心，下一截爲致知，存心不是用力。要之存心不大故用力，不自蔽，不自累足矣，涵詠乎此，敦篤乎此足矣，不必於其中又分知與行。……愚謂下「而」字，則重在下股，謂存心不可以不致知，下「以」字，則重在上股。謂非存心無以致知也。」胡氏的話已經多少反映出陸象山的思想，陸象山以尊德性爲存心，存心

則理自明，不須再道問學。

陸象山語錄說：「朱元晦曾作書與學者云：『陸子靜專以尊德性誨人，故游其門者多踐履之士，然於道問學處欠了。某教人豈不是道問學處多了些子？故游某之門者踐履多不及之。』觀此，則是元晦欲去兩短，合兩長。然吾以為不可，既不知尊德性，焉有所謂道問學？」（陸九淵集 頁四〇〇）「先生居象山，多告學者云：汝耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無少缺，不必他求，在乎自立而已。」（陸九淵集 頁四〇八）陸氏的思想後來由王陽明繼承作為致良知。陸王被後代人認為尊德性，朱熹則被認為道問學，而且有人以陸王的思想為儒家心學的正統。實際上，朱熹從來沒有說不尊德性，但為尊德性須要用工夫來學，所謂求學，則在於實踐，中庸在第二十章說：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功，一也。」儒家以聖人為「生而知之」又為「安而行之」，其他的賢人君子或愚人，都要勉力求學，努力實行。中庸沒有說一切的人都不用工夫就可「尊德性」，孔子最注重「學」，曾經說「吾十有五而志於學。」（為政）又曾說：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」（公冶長）孔子的好學，重在實踐所學，所以他祇稱許顏回為好學。中庸在第二十章又說：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」篤行是博學的成功處。

「尊德性」解釋尊重性的善德，尊德性就和明明德在意義上相同。明德在理學家解釋為性的天理自然光明，然性的天理能為情慾所掩蔽，克除情慾便是明明德的工夫，孟子乃說「養心莫善於寡欲」。孔子孟子都主張修養須費工夫，不是自然而然心就正，天理就顯。陸象山和王陽明則主張順性，性的天理自然顯於心，心自知天理，知和行自然相合，知行合一便是聖賢。這種思想不是孔孟的思想，也不能說是大學和中庸的正統思想，而是滲入了禪宗的思想。

十、生命——行

生命哲學一書出版後，雖引起學者注意，然對於生命的意義，頗有不同的反應，該書業已修訂再版，曾在形上方面詳加解釋。作者識

1. 由能到成

宇宙一切，稱爲萬有，有便存在，有和在實際不可分。所謂理想的有，實際上不存在，也就實際上不是有。

宇宙萬有，目前都存在，但是在過去和將來，並不存在；所以有和在的結合，是有限的，不是無限的；有和在並不完全相同的。

以往原來沒有，祇是現在有；現在有了，將來又將變爲沒有，可見這個「有」，並不是本體就是「在」；假使「有」的本體就是「在」，「有」常是「在」了。既常是在，便不分別以往和將來，總總常在。

一個「有」，既然本體不是「在」，以往便不在，爲什麼現在卻在，成爲實際的有呢？在他不是實際的存在時，他應該是一個可能的存在；假使不是一個可能的存在，便絕對不能成爲實際的存在。一個可能的存在，即是一個可能的有；由可能的有達到實際的有，必定要有一種動力去推動，推動可能的動力，當然是在一實體內。這個實體原先也是一個可能的有，也須要另一實體去推動，亞里斯多德乃說宇宙有須要一個最高或最後動力因，這個動力因是絕對之有，絕對之有以自己的力，使原來沒有的或不存在的，成爲有，由可能變的實在。

凡是研究西洋哲學的人，都知道這端大道理，但是，辯證唯物論卻否定這端大道理，中國古代形上學則不完全接受也不完全否定。

我們現在不討論這一點，祇專心研究由可能到實現，或由能而到成的問題。

「能」，按孟子所說，稱爲才，爲一項品質。「能」，不能是物質，可以是物體的品質，可以帶有物質性，也可以是精神體的品質，可以是精神性。「能」的本有傾向，是傾向「成」，以求實現。從「能」到「成」，有種行動，由行動而起變易，變「能」爲「成」。「成」是「能」的實現，實現就是實在，就是實有。「能」若是本體的「能」，例如一個小孩能夠出生，出生，關係小孩本體的存在，這個本體的能不在小孩本體內，因爲小孩還沒有

本體，而是在他的父母本體內，父母本體內若沒有這種能，小孩決不能出生，就不能存在，父母的「能」是生育子女的能。「能」，不是虛無，不僅是理想，而是實有，祇是沒有自己的存在，所以要存在一實體中。「能」，區分為本體存在之能，和附加體之能。附加體存在主體內，本體存在之能，則存在另一實體中，每一實體的存在，若不是絕對的有，必有存在之能存在另一實體內，由這實體之力，發動這存在之能，而成新的實體。

宇宙內的實體，都不是自有的絕對體，它們的本體存在之能，都先存在於另一實體內，這樣推上去，就最後要推到唯一的絕對之有，即自有的實體。附加體之能，存在主體內；主體原來連自己的「存在」都沒有，是由另一實體中之「能」而到「成」才實際存在；因此它所有附加體之能也同自己存在之能由另一實體到「成」而後有。所以，照樣推上去，也要推到絕對之有。一切的能，無論本體存在之能，附加體品質之能，都來自絕對之有。

但這些「能」，並不存在於絕對之有以內，因為絕對之有為「純全之行」，本體內絕對不含有「能」，即沒有成爲現行之能，絕對不存在於絕對之有以內。絕對之有創造宇宙萬物，是以祂的「力」，依照自有的「觀念」——「聖言」而造的。絕對之有的創造力，便是宇宙萬物的「能」。然而「能」須合符理，才是一種「可能」，否則便是不可能；因此天主的聖言，也是宇宙萬物之「能」的根源。

「能」變爲「成」，須有發動力。發動力有兩種：第一種是發動要用的能，例如我發動我讀書之能，發動我思考之能，發動我走路之能；這種發動力是在「能」以外。第二種是「能」自己在被發動時自動，以達到「成」，例如我讀書，思考，行路之能，被發動時，自己成爲行，我就按照我的「能」的自動去讀書或思考或行路。這種動力在「能」自己以內，可以稱爲行；大家一樣地被發動去讀書，每人讀書的成績不一樣；大家被發動去行路，行路的成績也不一樣，這就在乎「能」的本身。普通不區分這兩種「能」，認爲「能」本身自己的動力，即是「能」的本身，「能」被發動，所有的「成」就按本身的「能」，不是再有自動。但是，在理論上說，「能」，不是虛無，是實有；凡是實有爲完成自己，必定須要自動，若不自動，決不能完成自己，就不可以成爲現實。例如走路，我的腳被發動了，可是走路是我的腳在走，並不是發動腳的力在走。從「能」一方面說，這是「行」。

發動力在宇宙萬物內，互相貫通，彼此相聯繫，外在的發動力發動「能」，「能」被發動成爲行，創造「成」，「成」是成功或成果。貫通宇宙萬物的發動力，來自絕對實有——造物主天主，天主以自己聖神爲宇宙萬物的動力，既發動「能」，又使「能」成行；天主創造工程超出時間，一次就是長久延續。

「成」，是「能」的自動的止點，不是外面發動力的止點。外面發動力的止點是「能」，

因爲外面發動力是發動「能」。「能」被發動，自成爲行，行乃達到「成」。「成」是實現了「能」，算是一項成就。

「成」和「能」的關係，有本質的關係，有存在的關係。在本質的關係上，「成」和「能」應該是同類的。在存在的關係上，「能」先於「成」，和「成」不相連；在「成」已實現後，「能」已成爲「成」，兩者就不能離相。「成」不是一成就固定了，延續存在，如同普通所說小孩子生下來了，小孩子就存在了。實際上，小孩子一生下來，小孩子的本體存在之能成了現實，小孩子是存在了；但是小孩子的存在，卻是他的本體存在之能，繼續不停地有達到「成」之「行」；否則，他就不繼續存在了。因爲小孩子存在，是他活着，他爲活着，要有生活的「能」，若沒有生活的能，立刻就死，便不存在。因此他的存在，是靠本體的存在能，即生活之「能」，繼續不停地行到現實的成。同樣讀書所得的知識，爲能繼續存在，是要知識所附的主體，有使知識存在的能，繼續不停地行到現實的成，而保存知識。因此，「成」和「能」不可以分離，一次成了，並不能使「成」固定，常常存在，必須已成的本體具有存在的能，存在能且要繼續由能而行到「成」，「成」的存在才能保持。

中國易經哲學肯定「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」（繫辭上 第五章）一陰一陽有由能到成之力，因而互相結合，結合而成物，陰陽的結合，繼續不停，物的存在也

繼續不停。王船山乃說『性日生，命日降』。

整個宇宙萬物的存在，是如亞里斯多德所說的最後或最高的動力因，繼續不停地由無中造有。這最高的動因爲不含着能而純淨是成的絕對實體，他用自己的力，從無中創造了宇宙。他的創造力貫通宇宙萬物，不僅爲使宇宙萬物彼此間具有發動力，互相連貫，且爲使萬有的存在，繼續存在。天主教的信仰說，創造力乃是天主聖神。「上主，一切萬物裏當讚美祢，因爲祢藉着我們的主——耶穌基督，以聖神的德能，養育聖化萬有。」（天主教行彌撒 第三式 感恩經）

在這一段裏，所講的有這幾點：

- (1) 宇宙萬有，都是由「能」而到「成」所成。
- (2) 所成的有，須要由「能」到「成」繼續不停的「行」，「能」和「成」實際上不可以分離。
- (3) 爲由能到成，須有「能」以外的發動力，「能」被發動以後，自動而行以到「成」。
- (4) 宇宙萬有的「能」和一切的外在或內在的動力，都來自絕對之有。
- (5) 絕對之有以神力創造萬有，神力繼續貫通在萬有裏，使萬有繼續存在。所以說支持萬有的存在，乃是繼續的創造。

這幾點在西洋士林哲學裏已是老生常談，不是創新。但是第二點和第三點士林哲學並沒有明白講論，我把它引伸出來，以作生命哲學的形上基礎。

2. 行

宇宙萬有的存在，是由「能」到「成」的繼續的行。繼續不停不是固定的存在，因為並不是一次由「能」到「成」，這個「成」就固定存在了，它的存在延續下去，而是一次一次地由「能到成」，繼續的行。易經說陰陽相結合，繼續不停，一次一次地繼續結合。因此，這個「成」不是靜止的，而是健動的，所以稱爲「行」。

行，是「能」到「成」，實際即是「成」，爲實際的有（即實有體），繼續不停的由能到成，是繼續的成，是不停的創造。凡是宇宙的實有，都包涵這種神祕。在這種神祕之中，有主體，有能，有發動力，有自行，有成。主體，是這個實際的有；能，是主體由原先使他成爲實際之有的主體所得來的能。主體原先不存在，由另一主體發動「存在之能」而成爲實有，實有繼續自行由本體存在之能而到成，乃有繼續的實際存在。

在這裏究竟有什麼神祕呢？神祕是在繼續不停地的行。就說是附加體的「成」，也見得神祕主體的本體存在之能，一次被發動而成爲實有，外在的發動力只發動一次，以後主體的

本體存在之「能」自行繼續到成。附加體的能，則須外在發動力繼續發動，又要「能」自行繼續到成例如我的存在，在我出生以後，我的存在能要繼續自行到成，我出生則只一次，我活着則須繼續之行。而我讀書，則須要我發動我讀書之能，而且要繼續發動，否則，我就不讀書了，同時，我讀書之能，自己也要自行不停地到成，否則我自費力，我沒有讀到書。

「成」，為「能」的實現；「能」的實現，是「能」自行到「成」。在我們的想像中，由「能」到「成」，中間有一段行動；但在形上本質方面說，「能」自行就是「成」，「行」和「成」實際上是同一的。「能」的自行，不是一種行動，不經過一段歷程，而是「能」的實現。例如我站在鏡子前面，鏡子就有我的像。鏡子有照出人像的本能，我站在鏡子則，是鏡子本能的實現須有的條件，也是發動鏡子本能的動力。當我已站在鏡子面前，鏡子立刻映出我的像，鏡子映像的「能」就自行實現了，並不經過歷程。所以「行」就是「成」，「成」就是「行」。

「成」就是「行」，兩者實際是同一的，但在意義上有些差別。「成」是成功，是完成，是「能」的實現，意義上有止點的成份，有靜的氣氛。「行」則含有前進的成份，有動的氣氛。「成」也未來就是存在，也是實有；然而實際上實體的存在，不是固定的靜體，而

是由能到成的繼續自行；因此，實體的存在，更好，而且更恰當地稱爲「行」。

「行」是自行，即是「能」自到「成」，所謂自行，是「能」受到發動，自行到「成」。

「行」可以說是「能」的用，例如我讀書，是我用讀書之能；然而對於本體存在之能，則不能說是「用」。例如我存在活着，是因我本體存在之能，繼續自行到「成」，這種「行」，不是用，而是我的本體。

「行」，易傳曰「繼之者善也」，常是本體之善，常是成全，沒有缺陷，沒有退縮。「行」一停止，本體就不存在。

「行」在現代科學上有一問題，即種類進化的問題。「成」和「能」相對稱，是同類性的。種類進化論卻主張由低種生物進到高種生物，「成」和「能」不是一類，「成」超越了「能」的本性，這不是「行」所造成？按形上本體論說，「成」不可以超越「能」的本性，有那種「成」，必有相稱的「能」。若有種類進化的事實，則在低級物中，已有高級生物之「能」。這種「能」不來自低級物一體，而是由造物主的創造力所安置。

3. 生命

行，爲活的實體；純全的行，爲永不靜止的極活實體；不純全的行，常繼續不停由「能」

自行到「成」也是活的實體。這種活動，由主體自己發動，成就於主體自體以內，便可以稱爲生命。

通常對於生命的意義，乃是自己發動，而使自己得以完成的行動。通常分爲有生物和無生物。無生物爲礦物，本身沒有活動，爲靜止體，自己不能完成自己。有生物則分爲植物和動物，兩者都有自己發動的生命，使自身成長而完成。這種分法，是就「能」的發動力而分，有生物是自己發動自己的能，以完成自己；無生物是由外力發動自己的「能」，而且沒有完成自己的行動，自己一成不變。

中國哲學不用對立的兩分法，而用拾級升登的階梯制，不從發動力去區分，而由本體存在去區分。程頤和朱熹都主張宇宙祇有一個生命理，朱熹特別標出「理一而殊」。宇宙萬物同有一生命理，這生命理爲同一之理，然因和氣相結合，氣有清濁，生命理的表現便有不同的，宇宙萬物的存在，即是生命；存在的實現因氣的清濁不同，實際存在便各不相同，實際的生命，也就各不相同。這就是「理一而殊」。生命的理祇是一個，萬物所稟受者都是這一個生命理，理由氣而受限制，而有分別。

生命之理祇是一個，但，和氣相結合的生命之理各自相殊，生命也就各不相同。朱熹會說，人得理之全，物得理之偏。他認爲生命之理，在人是全的，在別物則祇多少有一部

份。人的生命代表整個生命之理，別的萬物則祇有部份的生命。這種種部份生命，由氣的清濁而分；氣的清濁按清濁的程度而作區別，不是清濁的對立，而是較濁較清拾級而登的階梯，因此，萬物的生命，也是高低的程度而列成一階梯。普通生物學以及哲學所講的有生物，也是由最低級生命數次上升，到最高級的生命，不過祇把礦物除外，稱爲無生物。

中國哲學認爲礦物也有自己的生命，因爲陰陽兩氣在礦物和山陵內，也繼續變易，和在植物以內一樣。中國古人常以山陵有靈氣，巨石可以結成神靈的石精，如同千年樹精和名花的花精一樣。中國古人又以山陵有脈，稱爲山脈，石頭內也有脈。山脈不僅是山峯構成的系統，且是山峯內部的關節，山峯和山石互相連接，若是山脈被破壞或被斬斷，峯石便會崩頹。現在開路建屋，破壞了山脈，所以常有山崩的現象。自然科學說這是自然界的現象，和生物界的現象不一樣。中國古人則看着宇宙萬物在生命上互相關連，動一髮則牽全身。王陽明曾倡「一體之仁」，仁爲生命，宇宙萬物有一體的生命。

我現在來講，不用陰陽之氣，也不用清濁之氣，我是用由「能」而到「成」的「行」；這種「行」凡是物體都有。一切相對的存有，即不純全的「行」，在本體內繼續不停地常由「能」而到「成」；在絕對的有之實體，沒有「能」，祇是「純粹的行」(actus purus)這種行稱爲生命。

有人要說：由「能」而到「成」，是滿天的自然現象，高者如我思想，我喜愛，低者如樹葉變黃，這難道都是生命？當然我也不說這些現象是獨立的生命，然而我要說這些現象都是生命的表現。本體存在的「能」，自行而到成，本體繼續存在，這是獨立的生命，附體的「能」，行而到成，則是附體的主體表現自己的生命。

由「能」到「成」，即是由 *potentia* 到 *actus*，稱爲生命，因爲是自發而完成自己，但是生命在實際上有高低的等級，這種等級由何而來，朱熹說來自氣的清濁。我既不用理氣的思想，便不能用朱熹的答詞。按常情說，應該是來自「能」，由「能」而到「成」，成和能相配，有若何的「能」，就有若何的「成」，「能」的不同，來自天命。造物主天主的純全的理智，創造萬物，必定造有完美的次序。「能」，乃是物體的根據，因此，在萬物中之「能」，便有完美的次序，從最低級之「能」，順序到最高級之「能」。這種次序，就構成生命的次序。在宇宙萬物中，最低級的生命，爲礦物；最高級的生命，爲人。在人和礦物中，有什麼在本體上相同的？相同的，就是本體上的由「能」而到成的「行」。人的生命，由生存之「能」，不停地繼續到「成」，生命乃能繼續存在。生存之「能」，繼續到「成」繼續完成自己的存在。但是人的生命，在身體方面，發展到了成熟時期，就開始向下，不再完成，而向摧毀；在心靈方面，則應當繼續完成。孟子因而以身體爲人的小體，和禽獸一

般，心靈爲人的大體，真正代表人的生命。石頭的生命，也是由「能」到「成」，祇是石頭的生存之「能」，爲最低級之「能」，一點不能表現由「能」而到「成」的「行」。植物的生存之「能」，可以由生理的變化，表現由「能」到成的「行」，生物的生存之「能」，可以在感覺上體驗由「能」到「成」的「行」，人的生存之「能」，更可以在意識上知道由「能」到「成」的「行」。這些「能」的高下，乃造物主天主所造，重置在萬物之中。

有人要說：既講「由能到成」，又講「成」，又講「行」，又講「生命」，混淆不清，到底這四者有無分別？我很慚愧，使用術語弄得讀者看不清楚。四者的意義有不同，實際則是同一，由「能到成」，指着實際的意義；「行」，指着這種變易；「成」指着變易的成就；「生命」指着這種成就的內在意義，實際上，四者所指的對象，則同一對象。西洋士林哲學本體論，以「有」由「性」和「在」相合而成。「性」由元形和元質兩元素而成，「性」的地位爲「能」，「在」則爲成，「性」和「在」相結合即是「行」；但士林哲學不以這種「行」爲生命。中國理學以「物」由理和氣相合而成理爲性，氣爲形相當於「在」。理是「能」，氣是「成」，因氣有陰陽，陰陽常相結合；氣既相當於「在」，這種「在」常是行動，因此主張一切物都是生物，具有生命。

有人一定要說：這樣講生命，祇是文字上講，實際上礦物仍舊沒有普通所謂的生命，這

種生命哲學跟普通的西洋哲學有什麼不同？有什麼突破？有什麼超越？

我卻要說有基本的不同點，一般西洋哲學，就連傳統的士林哲學，在形上本體論講有，在宇宙論講變，在講人時才講心靈生活，接着講倫理道德。人和萬物相脫離，自成一類。哲學對於物體分析得非常清楚，每一類有一類的特性。對立性的分法，運用到各處。我講生命哲學則沿襲中國哲學傳統，以生命，即以「由能到成」，貫通一切，從本體論到宇宙論，直接又連到人性論，再滙合到精神生活，在精神生活中，以「仁」道發展萬物的生命，如孟子所說『萬物皆備於我』（盡心 上）最後以「仁」和天主造物主相結合。生命哲學以生命在橫的平面，和宇宙萬物連成「一體之仁」，在縱的直線，超越宇宙，升到超性的神性生活，與基督合成一體。這種哲學是活的哲學，是整體的哲學，是中國生生不息的哲學。

中國漢代的易學，講陰陽五行，構成整體的五行觀，宇宙間無論人，物，事，無論人事界，自然界，一切都由陰陽五行所成，以五行的次序互相連貫。占卦，算命，看地，看相，按着這種次序，順理推算。現代人認為這都是迷信，不合哲理，不合科學。我也評判這種五行思想過於物質化，過於機械化。若講宇宙間一切都不停地變易，變易由陰陽兩元素而成，陰陽的變易在時間和空間內運行；這幾點我們都可以接受。時間是一年四季，空間是東南西北，時間和空間相配合，春為東，夏為南，秋為西，冬為北，再加上一個中和的中央。陰陽

在四時四方的變易所成爲木火金水，中央爲土。宇宙的一切物體或事件，都必成就在一時一方之內；因此每個事物的本質，便是這個事物成就時的時和方的元素，即五行之一。這個事物和其他事物的關係，就按五行相生相剋的次序；這幾點我們就不能接受了。因爲這幾點已經進入物理學的境界，不是講哲學而是講科學，古代的科學，在中西的古代常雜在哲學中，現代都已被揚棄。

然而中國古代的哲學，有種優點，就在於結成一個整體的生命觀。從易經開始，漢易加以發揮，宋代理學予以完成。中國古人看宇宙爲一整體，整體活動不停，靜中有動，動中有靜，化生生命。生命縱貫古今，橫連四方，而以人的生命爲中心，爲頂點；以人的生命的意思，給宇宙萬物一種意義。這就是中國哲學的精神。但是有人說，易經根本沒有「生命」的名詞，漢易和宋明理學也沒有「生命」的名詞，對這種問題我就祇好說這些人根本沒有懂，或者不願意懂易經的「生生」和「好生之德」，以及中庸的「贊天地之化育」和理學家的「天地以生物爲心」，「仁者，生也」。這些「生」字，和「太極生兩儀」「道生一」的生字，意義不相同，因爲這兩處的生字沒有生命的意義，祇說出根因。孔子曾說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」（陽貨）孔子所說的生，就有生命的意義。

我很稱佩中國的整體生命哲學；因此，採取士林哲學的「能」與「成」和「行」，代替

陰陽五行，結成整體生命觀。

這個生命觀，以「能到成」之行爲生命，「能」是物性，「成」是「在」；中國哲學「能」是理，「成」是氣，氣有陰陽兩元素，常繼續不停地運行，互相結合。陰陽的結合以理爲標準，即是按着性而結合，性則來自天命，陰陽的結合既不停，王船山乃說：「性日生，命日降」，我認爲性和在的結合爲生命，因爲這種結合，不是一次結合就固定不易，而是繼續不停的結合，這種不停的結合，稱爲行，稱爲生命，因這種結合，是貫體的「性」，自行而與「在」結合，不由外力，又是爲客成自己的本體。

通常以生命爲自行完成自己本體的行動，植物和動物都由出生而有長成，長成是由；自礦力物的本體沒有成長，故沒有生命。但是這種生命觀，是以物體的附加體的變易，成長或縮萎作爲生命，本體的性和在，乃一成不易。我接受中國哲學的觀念，性和在的結合，必須是繼續不停的，這種結合乃是生命，附加體的變易，則是本體生命的表現，若說礦物沒有生命，進化論便否認這一點，宇宙生物由進化而來，則有生物必來自無化物。照我的觀點，一切物都有生命，只是生命的程度不同罷了。進化論並不希奇，祇是哲學本體論產生一大問題，即本體(Substance)問題。本體由性和在的結合，固定不易，若是性和在常繼續結合，則本體不能固定，便不是本體了，不過問題祇在於「固定」。既然西洋近代哲學大部份都主

張萬物常在變化，則本體的特性，不在固定，而在「性」和「在」的結合。

4. 純全的行

宇宙萬物都為不純全的行，行中含有能，含有由「能」到「成」的變化。這種變化最後或最高發動力，來自純全的行，宇宙萬物來自造物主。

「純全的行」，不含能，沒有由能到成的變化；但是「純全的行」，絕對不是呆木的靜，一定是純全的生活，最高的生命。「純全的行」，有本體的活；本體的活是本體自行；自行不是成，因已是完全的成；自行不增加本體，因本體為絕對的有。本體的活，是本體自行，本體自識自愛，因為「純全的行」為純淨精神，純淨精神的活在於理智和情感的自行，純全理智的行為自識行，乃為聖言，聖言稱為天主本體的肖像，即天主對自己所有的觀念，稱為聖子。純全情感的行，為自愛行，乃為聖神，聖神稱為聖父聖子的愛。「純全的行」的自行，沒有時間空間，為永恒的活。若以我們的知識去觀察，則是時時行，處處行，即是時時刻刻，處處處處天主聖父發聖言，聖父聖子共發聖神，好比我們的行，是時時處處由能到成。

「純全的行」，永恆是生活，不增不減；但可以使「行」有所表現，表現識和愛，便創

造宇宙萬物。創造宇宙萬物爲「純全的行」的生命表現，由生命的活力所成。萬物中所表現的爲「純全的行」對自己本體的知識，和對自己本體的愛。所以說在萬物中有造物主的遺跡，人則更爲天主的肖像。「純全的行」的生命活力所成的，不能是虛空，一定是實有，因爲他是全能的；因此，宇宙萬物都是實體。佛教的大乘起信論，主張真如兩門，真如門和生滅門，真如門爲真如絕對有的本體，生滅門爲真如的表現，即宇宙萬有，萬有乃是空。

宇宙萬有既是「純全的行」的生命的表現，由生命活力所成。這種生命活力貫穿宇宙萬有，萬有因着這種活力乃能由能而到成。萬有的「行」，因着「純全的有」的生命活力而行，即萬有的生命因着「純全的行」的生命而活。萬有在生命上彼此相連，又和「純全的行」的生命相連。這種生命觀在中國有天人合一觀，在天主教的教義，這種生命觀因着罪惡而被破壞，由耶穌基督的救世工程重新建立，且提高到更完全的超性界。聖保祿宗徒說萬物都被壓在罪惡下呻吟，等待救主的來臨。（致羅馬人書 第八章）

十一、中國生命哲學的發展

1. 原始的生命哲學

原始的哲學思想，常發原於哲學家對具體生活和生活的環境所有的探討，就如易傳述伏羲作八卦的來由：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」
(繫辭下 第二章)原始哲學家探討人類生活之道，以為君王治民的政則。中華民族的原始哲學思想，從書經裏可以見到。

堯典述說帝命羲和與羲仲羲叔，掌管人民的生活，配合天象和四時；人民的生活是農耕的生活，四時四方對於農產物有密切的關係，天時、地質，對於人、畜、農作物都有影響。

在洪範篇有「四：五紀：一曰歲，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰曆數。」「八：庶徵，……王省惟歲，卿士惟月，師尹惟日；歲月日時無易，百穀用成，又用明，俊民用章，

家用平康，……庶民惟星，星有好風，星有好雨。日月之行，則有冬有夏；月之從星，則以風雨。」這一篇所講，關於人民的生活，使「百穀用成，家用平康。」重要的因素，在於歲月日星能夠順時不亂。

這種思想在周禮中也表現明白；周禮所紀的官制，是天官、地官、春官、夏官、秋官、冬官，每種官職的職位，不是按照名字去分，而是按照國家的事務去分，但是信制的名稱，就明顯地指示，國家的事務和天時互相連繫。禮記書中則有月令一長篇，記述每月所行的政事，莫不以天時為準則。禮記月令和呂氏春秋的十二月紀相同，呂氏春秋為呂不韋所編，屬秦始皇時代的作品，然秦朝並未能遵照月令行政，姑不論月令和月紀的作者是周公或呂不韋，月令的思想則是古代的思想。人君行政從按天時，天時由日月星辰而顯，天時的影響在於宇宙萬物的生命，宇宙萬物的生命，和人的生命相關。立春之月，天子迎春於東部，向上帝祈穀，親載耒耜以耕。因為在這一月，天氣下降，地氣上騰，天地相合，草木萌動。月令和月紀的思想來自古代，細的節日和禮規，乃是後代秦漢人的作品。這種思想，以宇宙萬物的變化，由春夏秋冬四季而顯，在四季所顯的變化，是萬物的生化過程。

2. 生命哲學的成熟

中國古代生命哲學的思想，到了易經，已經成熟，結成了一種系統。

宇宙一切都在變，稱爲「易」，變易的目標在於生生，「生生之謂易。」（繫辭上 第五章）變易的成因，爲陰陽兩元素，陰陽繼續相交，交乃成物，「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」（同上）陰陽兩元素各有特性，陽爲剛，陰爲柔；剛爲進，柔爲退；進則動，退則靜；動有進取，靜則迎合；兩種特性互相調協，以成萬物。陰陽的變易，繼續不停，循環運行，如日夜相繼續，如春夏秋冬四季相替換。宇宙乃形同一道生命的洪流，浩浩蕩蕩，生化不息。「剛柔相推，而生變化……變化者，進退之象也。」（繫辭上 第二章）

易經以變象代表物形，以爻代表變，以辭解釋變的意義。「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。」（繫辭上 第八章）「八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣；剛柔相推，變在其中矣；繫辭焉而命之，動在其中矣。吉凶悔吝者，生乎動者也；剛柔者，立本者也；變通者，趣時者也；吉凶者，貞勝者也；天地之道，貞觀者也；日月之道，貞明者也；天下之動，貞夫一者也。」（繫辭下 第一章）「是故易者，象也；象，像也。象者，材也；爻也者，效天下之動者也；是故吉凶生而悔吝著也。」（繫辭下 第三章）

易經的卦變，代表天地之變，天地之變爲化生萬物；易傳乃說：「天地之大德曰生。」

天地之變以乾坤爲元素，乾爲生化的開端，易經乾卦象曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。……乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞，首出庶物，萬國咸寧。」易經坤卦象曰：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆，含弘光大，品物咸亨。」「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。」（繫辭上 第六章）易經泰卦象徵春天，萬物發生，易經泰卦象曰：「泰，小往大來，吉，亨，則是天地交而萬物通也。上下交而其志同也。」天地相合，風調雨順，農耕和時間空間關係非常大；易經的卦，乃講中正，陽爻陰爻各正其位，易經卦辭常說：「時之意義大矣」。農產物的化生和四素及地域必須配合，時間和空間的意義和生化相連；易經的時間和空間所有的意義由生生去定，而不是由物質的變去定。

易經的變易不是物質的變易，因爲變易是生生，即是生命，易經乃稱變易爲神，爲神秘莫測。「生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤，極數則來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。」（繫辭上 第五章）「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神無方而易無體。」（繫辭上 第五章）「易，無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此？」（繫辭上 第十章）

孔子研究易經，給弟子們講授易經。易經原來爲占卦以下吉凶，吉凶推陰陽之道去推

算，順者爲吉，逆者爲凶，卜吉凶爲知道事情的禍福，有禍則不作事，有福才作事。孔子以禍福不在於事情的吉凶，而在於事情的善惡，善事必得福，惡事必得禍，福禍乃事情的賞報。賞報由上天所定，由鬼神去執行。

孔子照把吉凶和善惡相連，便把易經天地變化之道，延伸爲行爲倫理之道。人乃天地萬物整體的一部份，人生之道乃天地變化之道的一部份。易傳乃說：「易之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之故六；六者非它，三才之道也。」（繫辭下第十章）人道和天地之道相連，成爲三才之道，天地之道爲生，人道爲仁。「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位？曰：仁。」（繫辭下第一章）仁和生相連。易經乾卦文言曰：「夫大人者，與天地合其德。」大人卽是聖人，也卽是聖王，聖人之德，在於和天地同具生生之德。

聖人之德既和天地相同，聖人之德的原則也和天地之德的原則相合；天地生生之德由陰陽相調協而成，適合時地而居中正，聖人之德也是陰陽相合，常有中庸。聖人的行動，常以天地爲法。易經的象辭，原辭和文言，把天地變化之道，常常配合人的行爲。所有的「象曰」，都講君子之道。易經將人的生命連接在宇宙萬物的生命以內，宇宙的生命，乃是一個生命，層次雖不同，但彼此相連；這種思想成爲中國哲學思想的特點，又是中國名家哲學的

共同性。

3. 中庸·禮記的生命思想

孔子在論語裏，祇有一次講到了天的好生，他說：「予欲無言！子貢曰：子如不言，則小子何述焉？子曰：天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉！」（陽貨）孔子主張法天，天的好處，在於使四時按序而行，百物乃得生化。這種思想完全和易傳的思想相同。孟子也沒有明確地講生命哲學，但有兩處表明和易經的思想：他說：「君子，……親親而仁民，仁民而愛物。」（盡心上）「萬物皆備於我。」（同上）

中庸在這方面則較論語說得多。中庸第二十六章說：「天地之道，可一言而盡也：其爲物不貳，則其生物不測。」天地之道德指在一個生字，天地生生有次序，依照物性，而且功能神妙莫測，生生不息，聖人效法天道，易傳曾說聖人以仁配天地之生，聖人和天地合德，中庸乃說：「大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極于天。」（第二十七章）中庸主張人應率性而行，率性爲誠，「唯天下至誠，……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。」（第二十二章）「唯天下至誠……知天地之化育，夫焉有所倚？肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。」（第三十二章）與天地參，即是易傳的天地人三才；三才相

連，化生萬物。

中庸稱讚孔子，效法天地，與天地合德，具有天地的偉大。「仲尼，祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土；辟如天地之無不持載，無不覆幬；辟如四時之錯行，如日月之代明，萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以爲大也。」（第三十章）這段話和易傳乾卦文曰：「夫大人者與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，……」意義相同。孟子曾稱「孔子，聖之時者也。」（盡心 下）中庸以孔子和易傳的大人，精神相同，都在於贊天地之化育，使萬物生生不息。

中庸的人生哲學，以率性爲基本原則，性爲人生的根基。人若能率性而行，則能盡性以發展，進而發展人性和物性，以達到贊天地的化育。萬物的性相連，因爲生命相連，發展了自己的生命，就該發展萬物的生命，「己欲達而達人」。

禮記爲載聖收集的儒家關於禮的文字，月令一篇不立以代表孔孟時代的著作，樂記一篇也不是漢武王時河間王所收集；但兩篇中的思想則和周代的禮樂思想相連繫。月令篇的思想，留在後面去講，在這裏只講樂記的思想。

「天高地下，萬物散殊，而禮制行矣。流而不息，合同而化，而樂興焉。春作夏長，仁也；秋歛冬藏，義也；仁近於樂，義近於禮。」仁義樂禮相配，象徵天地萬物的生化，萬

物有類，生命不同，禮制以別；萬物生命相連，合同而化，樂歌以和。「方以類聚，物以羣分，則性命不同矣。在天成象，在地成形；如此，則禮者，天地之別也。地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，天地相蕩，鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，燠之以日月，而百化興焉；如此，則樂者，天地之合也。」天地相合則萬物化生，爲易傳的思想，樂記篇也表明這種思想。音樂，象徵萬物的生命，同化合流。

「是故先王本之情性，稽之度數，制之禮義，合生氣之和，道五常之行，使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不懾，四暢交於中而發作於外，皆安其位而不相奪也。」樂既是和，則須調協，音樂有節奏，有度數，一切合於中道，然後音樂對於人的情感，也能調協，「四暢交於中」。

「是故大人舉禮樂，則天地將爲昭焉。天地訢合，陰陽相得，照燭覆育萬物，然後草木茂，區萌達，羽翼奮，角觝生，蟄蟲昭蘇，羽者嫗伏，毛者孕鬻，胎生者不殯，而卵生者不殍，則樂之道歸焉耳。」樂使天地昭明，屈生曰區的能夠萌達；有羽翼的能夠奮發，有角無鬣的鰓可以生，以及胎生或卵生者都能不夭傷。樂的意義和功能，便全在生命上，中國古代所以非常重樂，詩經中許多樂章，象徵古代樂曲的興盛，可惜古樂在後代都失了傳，祇留下了這些哲理的文章。

然而樂的直接影響在於人心，樂是因人的情動於中，乃發音於外。「夫樂者，樂也，人情之所不能免也。樂必發於聲音，形於動靜，人之道也。」因此，樂對於人心，非常重要，「君子曰：禮樂不可斯須去身，致樂以治心，則易直子諒之心油然而生矣，易直子諒之心生則樂，樂則安，安則久，久則天，天則神，天則不言而信，神則不怒而威，致樂以治心者也。」注曰：「易謂和易，直謂正直，子謂子愛，諒謂誠信，言樂能感人使善心生也。」

4. 老莊講生命的發揚

老子爲絕對的自然主義，他說：「天地不仁，以萬物爲芻狗。」（第五章）但是他的自然主義，不是一種呆木的唯物論，而是有情的生化，「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，是謂復命；復命曰常，知常曰明，不知常，妄作，凶。」（第十六章）「大道汜兮，其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主，常無欲，可名於小，萬物歸焉而不爲主，可名爲大，以其終不爲大，故能成其大。」（第三十四章）老子以道爲萬物的根源，道不是造物主也不是呆板元素，而是活動的主體，生化萬物，衣養萬物，自己不稱功道寡，自作主人，道的變化之原則，以退爲進，以弱爲強，以往爲復，無爲無欲，任憑自然；人生之道即在於遵守這種原則。「是以聖人欲上民，必以

言下之；欲先民，必以身後之。是以聖人處上而民不重，處前而民不害；是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。」（第六十六章）「我有三寶，持而保之：一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。慈故能勇，儉故能廣，不敢爲天下先，故能成器長。」（第六十七章）老子的哲學看來很消極，實際上則是很積極追求生命的發揚；例如他說有三寶，慈、儉、不敢爲天下先，看來都是消極的品德；但是他說慈則勇，儉則廣，不敢爲天下先則能成器長，則效果都屬於積極的功効；而且若不守執三法，「今舍慈且勇，舍儉且廣，舍後且先，死矣！」可見老子不是求生命的死亡而無爲無欲，乃是以無爲無欲以高度發揚生命，如同他不求小智而求若愚的大智，不求小德而求無仁義的大德，不求小的生命而求發揚生命到極度，如同道之大。

莊子爲一位追求生命的超越境界之哲學家，他的哲學思想是生命流通的哲學，他繼承老子的道之無限觀念，然更着實在氣的實體上。「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。」（玉樂篇）萬物由氣而生，氣流通於萬物，「通天下一氣耳！聖人故貴一。」（知北遊篇）「凡物無成與毀，復通爲一；唯達者，知通爲一。」（齊物論篇）天地一氣，通於萬物；人的生命，由氣而成；人能摒除外面一切形色，生活於氣，人的生命便和萬物相通，在宇宙內可以流通無阻，逍遙自在，「若夫乘天地之正，御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎

待哉。」（逍遙遊篇）生命的發展，在於一切任其自然，保全天真。「何謂天？何謂人？北海若曰：牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人；故曰，無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名，謹守而勿失，是謂反其真。」（秋水篇）天是自然，人是人爲，天真則是保守自然，莫被人爲所害。

「老聃曰：意，幾乎後言，夫兼愛，不亦迂乎！無私焉，乃私也，夫子若欲使天下無失其牧乎，則天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有羣矣，樹木固有立矣。夫子亦放德而行，循道而趨，已至矣，又何偈偈乎揭仁義，若擊鼓而求亡子焉，意！夫子亂人之性也。」（天道篇）這是老子教訓孔子的話，爲莊子所編造，意思是人性本來仁義，若是有人偏偏以仁義教人，則是自造的仁義，反而亂了人性。

宇宙的氣，運行不息，往返循環，「四時迭起，萬物循生，一盛一衰，文武倫經，一清一濁，陰陽調和。」（天運篇）「萬物一齊，孰短孰長？道無終始，物有死生，不恃其成，一虛一滿，不位乎其形，年不可舉，時不可止，消息盈虛，終則有始，是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也若驟若馳，無動而不變，無時而不移，何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」（秋水篇）易經也說萬物的變易是神妙莫測，無爲而無不爲。莊子解釋宇宙萬物的變化，以爲不可解釋，動而不動，變而不變，爲又不爲，乃稱爲自化。「性不可易，命不可

變，時不可止，道不可墮，苟得其道，無自而不可，失焉者，無自而可。孔子不出三月，復見曰：丘得之矣！烏鵲孺，魚傅沫，細要者化，有弟而兄啼，久矣夫！丘不與化爲人，不與化爲人，安能化人。老子曰：可！丘得之矣。」（天運篇）萬物化生，純乎自然，鳥類卵生，魚類涇生，細腰蜂化生，人類胎生。有了弟弟，兄長失乳失愛乃哭，一切都純乎自然。因此，人應當知道道生化之理，和「化」爲友，才能化人。

人和化爲友，及能大通，和天地爲一。莊子說：「又況萬物之所係，而一化之所待乎。」（大宗師篇）和天地相合乃爲一，和人相和則不一。「性修反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大，合喙鳴，喙鳴合，與天地爲合，其合繆繆，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。」（天地篇）同乎大順的人便是真人或至人，「何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不驩士；若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱，是知之能登假於道也若此。」（大宗師篇）真人如同儒家的聖人，代表生命發揚到最高境界，人和天地萬物的生命相通。

5. 秦朝的生命哲學

春秋戰國時期的思想，到了秦朝，已經呈現現象類的現象；同時戰國時的迷信，也混進了

哲學，開始漢朝的陰陽五行思想。法家的學說，因着秦始皇的一統政治，獲得了政客的信任。秦漢的哲學思想，學術的價值很低，但對中華民族的生活，卻影響很大很深。當時的生命哲學思想，可以從呂氏春秋和董仲舒班固以及漢易學者去看，而秦漢的哲學，頗受管子的影響。

管子說：「地者，萬物之本原，諸生之根苑也；美惡賢不肖愚俊之所生也。水者，地之血氣，如筋脈之流通者也；故曰：水具材也。……夫齊之水道燥而復，其故民貪羶而好勇；楚之水淖弱而清，故其民輕果而賊；越之水濁重而洿，故其民愚疾而垢；秦之水泔取而稽，淤滯而雜，故其民貪戾罔而好事；齊晉之水枯旱而運，淤滯而雜，故其民諂諛葆詐，巧佞而好利；燕之水萃下而弱，沉滯而雜，故其民愚癡而好貞，輕疾而易死；宋之水輕動而清，故其民閒易而好正。是以聖人之化世也，其解在水。故水一，則人心正；水清，則民心易，一則欲不污；民心易，則行無邪。是以聖人之治於世也，不人告也，不戶說也，其樞在水。」（水地篇）這種思想可以說是中國哲學思想中獨特的思想，至於看重水，則和老子的思想相近，老子以上善若水，水弱而強。水性不同，所生人物也不同，這種思想在周禮地官篇裏也有，中國歷代也常說山清水秀出美人。

但是管子對秦漢哲學思想影響最大的，是他的陰陽五行思想。他在四時說：「是故陰陽

者，天地之大理也；四時者，陰陽之大經也；刑德者，四時之合也。」君王在四時所行政令，要與時季相合，不合必招禍，「是以聖王治天下，窮則反，終則始，德始於春，長於夏，刑始於秋，流於冬。」這和儒家所說春生夏長秋收冬藏相應，「刑德不失，四時如一，刑德離鄉，時乃逆行，作事不成，必有大殃。」這種思想和明堂月令相同。

在五行篇，管子沒有講金木水火土，但說五行之官和五聲六律。然後說：「六月日至，是故人有六多，六多所以銜天地也。天道以九制，地理以八制，人道以六制，以天爲父，以地爲母，以開乎萬物，以總一統。」六爲六爻，六陽爻爲天，六陰爻爲地，六之數爲九，地之數爲八，人之數爲之，之爲「重三才而兩之」，都是易經的思想。管子分一年的農事爲五段，每段七十二日，則是按五行而分。「五聲既調，然後作立五行以正天時，五官以正人位，人與天調，然後天地之美生。」五時是：木，火，土，金，水，每時七十二日，共三百六十日。後來漢朝易學便以木火金水配四季，土配年的中甸。人和天相合，萬物乃暢茂。

呂氏春秋的秦朝宰相呂不韋集合賓客的著作所成，書中思想很雜，大都傾向這家。對於宇宙，以氣爲萬物的元素，氣自然而化，化生萬物。氣分陰陽，週遊於天地間，週而復始。在有始篇說：「天地有始，天微以成，地塞以形；天地合和，生之大經也。以寒以暑，日月晝夜知之，以殊形殊，能異宜說之。夫物合而成，離（麗）而生，知合知成，知離知生，則

天地平矣。」陽請故天微，陰濁故地塞，天地相合，陰陽相麗，萬物化生。

呂氏春秋有十二紀篇，和禮記的月令相同。一年分四季，一季分三月，孟仲季各月的分別，在於陰陽的盛衰，例如：「孟春之月……是月也，天氣下降，地氣上騰，天地和同，草木繁動。」「仲夏之月……是月也，長日至，陰陽爭，死生分。」「仲秋之月，……是月也……殺氣浸盛，陽氣日衰。」「孟冬之月……是月也，天子始裘，命有司曰：天氣上騰，地氣下降，天地不通，閉而成冬。」「季冬之月，……是月也，日窮于次，月窮于紀，星迴于天，數將幾終，歲將更始，專於農民，無有所使。天子乃與卿大夫，飭國典，論時令，以待來歲之宜。……凡在天下九州之民者，無不咸獻其力，以供皇上帝社稷寢廟山林名川之祀。……季冬行秋令，則白露早降，介蟲爲妖，四隣入保。行春令，則胎夭多傷，國多固疾，命之曰逆。行夏令，則水潦敗國，時雪不降，冰凍消釋。」在十二紀中，把自然界的現象，人事的作爲，政治的設施，組成一個大系統，根本則是十二個月陰陽的變遷，由陰陽的變遷，引發萬物生命的化生和盛衰，一切都要連繫。

呂氏春秋有名類篇，通常稱爲感應篇。感應是人事的善惡，和天地間的周類之氣，互相感應，產生怪異的自然現象，好的現象爲祥瑞，惡的現象爲災異，預告上天的賞罰。在感應中滲入了五行的思想；五行的思想在戰國時漸漸興盛，鄒衍結集當時流行的迷信，造出五行

的次序。把五行的次序和五德五色相配合，以述說朝代的興替，乃有五德終始說。黃帝屬土，色尚黃；禹屬木，色尚青；湯屬金，色尚白；周屬火，色尚赤。繼承周朝的朝代屬水，色尚黑。

五行的次序，在董仲舒的春秋繁露和班固的白虎通義，成了一定的相生相尅次序。「天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰生，五曰水。木，五行之始也，水，五行之終也，土，五行之中也，此其天次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。木居左，金居右，火居前，水居後，土居中央，此其父子之序，相受而布。」（春秋繁露卷十一 五行之義 第四十二）這是五行相生的次序，又是五行配四方和中央的佈置。

「五行所以更王何？以其轉相生，故有終始也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。……五行所以相害者，天地之性，衆勝寡，故水勝火也；精勝堅，故火勝金；剛勝柔，故金勝木；專勝散，故木勝土，實勝虛，故土勝水也。」（白虎通德論 卷四 五行）五行相生相尅的次序，原來就是自然界的現象，五行爲五種自然物體，五種物體彼此有相互的關係。但是漢朝儒者將五行作爲陰陽的五種變化，因而成爲萬物的概成元素，宇宙間無論自然界物體或是人世間的事件，都由陰陽五行而成，五行的次序便成爲一切物體和事件的關係原則，五行也就進入了中國哲學和一切學術思想裏。

漢朝的易學，便是用陰陽五行去解釋易卦。漢易爲氣數易；氣週遊宇宙，化生萬物。氣在宇宙的變化，有時間的變化，爲一年四季；有空間的變化，爲東西南北，漢易乃以四正卦配四季，以十二消息卦配十二月，以四正卦的二十四爻配一年的二十節氣，以十二消息卦的七十二爻，配一年的七十二候，再以六十卦，（即除去四正卦）三百六十爻配一年的日數，每一卦得六日七分。所謂四正卦，爲坎震離兌，這四卦又配四方，再配五行：春爲東爲木爲震，夏爲南爲火爲離，秋爲西爲金爲兌，冬爲北爲水爲坎，中央爲土。四季代表時間，四方代表空間，陰陽五行代表氣，氣在時空中運行，成爲六十四卦所代表變化，變化的目的，則爲春生夏長秋收冬藏的生生，這是漢易的卦氣說。至於漢易的象和數，則祇用爲占下；卦象雖也牽涉到六十四卦相生的次序，但過於偏於機械式的解釋，沒有思想的意義。道教在漢末和六朝時，採納卦氣說，造成長生的外丹方法，按照月亮的盈虛時日，呼吸大地運行的生氣，或修鍊金丹，以求長生不死。

6. 佛教的生命哲學

佛教以萬法爲因緣和合，實際都是空無，沒有真正的生命；但是大家卻都以爲萬法是有，這倒若何解釋？佛教各派有各派的解釋，在各種解釋中，有幾個共同點。

宇宙萬物爲一整體，都是人所幻想的，幻想的來由，是人誤信自己爲實有。

我在母胎受孕時，是我在前生所有信我自己爲有的堅強意識，即所謂我執，在前生臨終時不散，輸入母胎。這個信念具有我的生命，以及我以往生活中行爲所結集的果，這些果，成爲我現生生活中的行爲種子。因着這些種子我乃有感覺，乃有知識；但，感覺和知識的事物，全是這些種子所造的。因着這些事物，我乃起愛恨和貪欲，又造成種種惡行爲，留下來的惡種子。

萬物既是我心的種子所造的，或說萬法唯識，或說萬法唯心，萬物連成一體。而且在人死後輪迴時，可以投胎再生爲人，也可以轉生爲禽獸出血草木石頭。因此，不僅萬物相連，而且都有生命。

爲免除輪迴再生，人要消除相信自己爲有的信念，這個我執消除了，同時相信萬物爲有的物執也就消除，人便進入涅槃，成佛而長生。消除的方法很多，佛教各派的共同點，則在於坐禪消除心中的念慮，在沉默清靜的心中，看到自己的真我爲眞如。眞如即是佛，即是絕對的實有，也就是我的實體。通常我只看到我的身體，看到外面的事物，沒有見到隱在我和萬物的深處之實體眞如。我若見到心中底處的眞如，便也見到我和萬物都祇是眞如向外表現的形色，猶如大海中的波浪。波浪爲海水的活動，萬物也是眞如的活動，爲眞如生命的一種

表現。人若能看清了這一層大道理，人就成佛，歸到真如本體，消除假我而獲得真我，和真如爲一，進入涅槃，「長樂我淨」，永恒生存。

7. 理學家的生命哲學

儒家思想，在孟子荀子以後，消沉了下來，經過漢朝、六朝和隋唐的道家，道教和佛教的刺激，到了宋朝，乃興起了新的儒學——理學。理學爲研究萬物性理的學，上面溯到易經和中庸，旁面則採擷道佛的觀念，結成儒家人文哲學的形上學。

第一位正式講理學的人，大家都承認是周敦頤。他的思想存在他所作的太極圖說和通書，太極圖說發揮易經的生生，通書則發揮中庸的誠和神。

「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，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰和，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。……大哉易也，斯其至矣。」（太極圖說 周濂溪集）

我們不談太極和無極的問題，祇看周敦頤的化生萬物的次序，是結集易經和漢易而成，

太極而陰陽，陰陽而五行，五行而男女，男女而萬物。這種變化的過程，乃是一氣的變化過程，一氣而變化爲陰陽兩氣，陰陽兩氣變化而爲五氣，五氣變化而爲男女二氣，男女二氣交感，乃化生萬物。這種變化次序後來爲理學家所接受，祇是對於太極和無極發生問題，大家不願接納。

《通書講五行》，「水陰根陽，火陽根陰。五行陰陽，陰陽太極，四時運行，萬物終始。」（通書 第十六）這種思想，和太極圖說相同。所以不能因爲通書不提太極圖，便懷疑太極圖不是周敦頤所作。通書所講，多爲人生之道，講中講誠：「聖人定之以中正仁義，而生靜，立人極焉。」這是太極圖說所說的，通書裏面說：「聖人之道，仁義中正而已矣。守之貴，行之利，廓之配天地。」（通書 第六）兩者的思想完全相合，通書講誠，「誠者，聖人之本。大哉乾元，萬物資始，誠之源也。」（通書 誠上 第一）這個誠，即是中庸的誠，誠爲盡性，也就是易傳所講的生生。

張載的哲學思想，以一氣爲根本，氣的本體爲太虛，「太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形耳。」（正蒙 太和）太虛聚而爲陰陽，陰陽再聚而爲五行，五行聚而生萬物。一切都是一氣的聚散。「太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。循是出入，是皆不得已而然也。」（正蒙 太和）氣自然變化，然氣並不是物質，「凡可

狀，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆氣也。氣之性，本虛而神。」（正蒙 乾稱）「氣有陰陽，推行有漸爲化，合一不測爲神。」（正蒙 神化）易傳曾強調天地生生，神妙莫測，應稱爲神。張載以氣的變化，神妙莫測，和易傳所說相同。「感者，性之神；性者，感之體。惟屈伸動靜終始之能一也，故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。」（正蒙 乾稱）而成物性，物性具有感應之力，感應非常神妙，雖然有屈伸動靜終始的變化，然常是一氣的氣聚變化，故稱爲神，稱爲道。

萬物既由一氣所成，生命彼此相連，互有次序，「生有先後，所以爲天序。小高大下，相並而相形焉，是謂天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。」（正蒙 動物）然而天序天秩，不爲把物分開，而是爲把萬物的次序中合物一個整體，「乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃渾然中處。故天地之塞，吾其體，天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。」（正蒙 乾稱篇（西銘））這種萬物一體，由人心去體會。「大其心，則能體天下之物。……聖人盡性不以見聞梏其心，其視天下，無一物非我。孟子謂盡性則知性知天，以此。天大無外，故有外之心，不足以合天心。」（正蒙 大心）也就是孟子所說：「萬物皆備於我。」

程顥，程頤，朱熹，人性的生命哲學思想，可以連在一起，用朱熹的思想作代表；因爲朱熹繼承了二程的學說，加以擴充。

萬物由理氣二元而成；理，在天地間爲同一之理，氣則分清濁。同一之理，爲生命之理；氣之清濁程度不同，濁氣爲物質性，清氣爲精神性。理氣相合時，氣限制了理，故「理一而殊」，氣濁的物體，生命之謂不能顯露，呆板不靈，普通稱爲無生物。氣較清之物體，生命之理可以顯露一部份，成爲低級生物。按照氣的清濁程度，生命之理顯露爲各程生命。人的氣最清，人心最靈，生命之理可以完全顯露；所以說：「人得理之全，物得理之偏。」

生命之理，在人的心靈生命中完全顯出。朱熹說：「天地以生物爲心，天包着地，別無所作爲，只是生物而已。亘古亘今，生生不窮，人物得此生物之心以爲心。」（朱子語類 卷五

十三）這個生物之心，在人稱爲仁。「仁者，天地生物之心。」（同上）朱熹以仁不是愛，而是愛之理；仁心，即是生生不息之心。「發明『心』字，曰：一言以蔽之，曰生而已矣。『天地之大德曰生』，人受天地之氣以生，故此心必仁，仁則生矣。」（朱子語類 卷五）「心即仁也，不是心外別有仁。」（朱子語類 卷六十）

在本體論方面，整個宇宙祇有一個生命之理，有一個運行之氣，運行之氣有清濁，氣和理相結合而成物性，這種性爲氣質之性。氣質之性爲個體之性，個體之性既包含類性，又包含個性。按照中國哲學的傳統，氣的清濁不是對立的兩分法，清是清，濁是濁，而是程度的階梯法，由最濁以到最清。氣和理的結合，是物性的結合合成，本體的物性，不是合成本體

的附體；附體則是本體的用，是本體存在後所變化的。因此，氣的清濁不是附加體的區分，乃是本體的區分。氣清氣濁的物體，不是在附加體上不同，而是在本體上不同。生命之理和氣相結合，因看氣的清濁，顯露的程度不同，不是附加體的程度不同，卻是生命本體不同，物體也就不相同。生物之同雖是一個，實際上的生命之理則因和不同清濁之氣相結合，也就彼此相異——「理一而殊。」

在人的生命方面，人得生命理之全，因為人之氣最清，氣清則為精神性，人的生命便是精神性的心靈生命。人心是仁，仁總攝一切善德，心靈的生命為仁義禮智信的生命。仁義禮智信發於人心，現於人情，情乃之動，動而中節即為善德。修德便在於管制情慾，以守敬為方法，守敬有內外，敬以直內，義以方外。直內之敬在於守一，專心目前之事，使合於天理。合於天理則誠，誠為聖人；聖人贊天地之化育，「贊天地之化育」人在天地中間，雖只是一理，然天人所為各自有分，人做得底，卻有天做不得底。如天能生物，而耕種必用人；水能潤物，而灌溉必用人；火能煖物，而薪爨必用人；裁成輔相，須是人做，非贊助而何？」（朱子語類 卷六十四）

朱熹哲學，形上學和人生哲學結成一系統，可以代表中國的儒家哲學思想。理氣連貫一切，理則生命之理，生命便是哲學思想的中心。

王陽明的哲學思想的中心，在於致良知，良知爲心；心不僅是天理，也是一切知識和生命的中心。王陽明以宇宙之物能夠存在，因爲有人心；若是人心不知，物就不存在。一個物體若從未有人心所知，這個物體就不存在，不是它本體不存在，是在人的知識中不存在，它對於人就等於不存在。一切物體既因人心而存在，人心便連繫一切，成一整體。但這整體不僅是知識方面的整體，在本體生命方面，也是一整體。王陽明在大學問篇中說明「一體之仁」，即一體的生命，萬物的生命，互相連繫，互相依賴，互相幫助。人的生命，須靠動物植物和礦物相維持；人爲生活，須要飲食，須靈藥物，就是須要動植礦各種物體。假使動植礦的物體，和人的生命不相連繫，則不但對人的生命沒有益處，更會生害。

清初王船山採取張載的「氣」；氣成萬物，然不以太虛之氣爲不分陰陽之氣，氣之本體就原已分爲陰陽，在太虛中，陰陽之氣處於太利狀態，不顯出陰陽。太和一起變化，陰陽乃顯；因此，王船山主張「乾坤並建」。陰陽有變化之理，變化之理爲物性或人性，來自天命。陰陽變化繼續不停，既成一物，在物體以內仍繼續變化，但物體的性由同一天命所降，性乃不變異，物體在體內繼續的變化，仍是同一物體。物性並不是一成就定，再不變化；「性日生而命日降」，說出「生命」的意義。

戴震講氣化，講生生：「凡有生即不隔於天地之氣化。陰陽五行之運而已，天地之氣

化也；人物之生生本乎是。」（孟子字義疏證 卷中）漢朝學者以人之生，稟有天地之元氣，又有由父母而來之本身之氣。戴震主張人有「本受之氣」，又有「資養之氣」。「而其本受之氣，與所資以養者之氣則不同。所資以養者之氣雖由外而入，大致以本受之氣召之。五行有生克，遇其克之者則傷，甚則死，此可知性之各殊矣。本受之氣，及所資以養者之氣，必相得而不相逆，斯外內爲一。其分於天地之氣化以生，本相得，不相逆也。」（同上）在生化的氣運中，有條理以序，物乃有上下，下種物以養上種物，天地萬物都爲養人。「易曰：『一陰一陽之謂道，繼之者，善也；成之者，性也。』一陰一陽，蓋言天地之化不已也，道也。一陰一陽，其生生乎？其生生而條理乎？以是見天地之順，故曰：『一陰一陽之謂道』。生生，仁也；未有生而不條理者。」（原書上）

民國初年，熊十力以佛教的思想，滲入儒家的理學，他說是由佛而回到儒家，然而他的生生思想祇有易經的一點外形，實則內容仍是佛教的思想。他講本體有四種意義：「一，本體是萬理之原，萬德之端，萬化之始。二，本體即對即有對，即有對即無對。三，本體是無始之終。四，本體顯爲無窮無盡之大用，應說是變易的，然大用流行，畢竟不曾改易本體固有生生，健動，乃生種種德性，應該說是不變易的。……須知，實體是完完全全的變有萬有不齊的大用，即大用流行之外，無有實體。譬如大海水全成爲衆漚，即衆漚外無大海水，體

用不二亦猶是。」（禮用篇，頁九）這個本體，實際就是佛教的眞如。本體的變化，是一翕一闢，兩者都是一種動勢，不是易經所說陽動陰合。翕和闢，沒有先後，都是才起即滅，時時都是故滅新生的。翕動以聚成物，然不是形相的物，而是一個動圈，動圈又是虛又是實，非虛非實。動圈因虛而爲一，因凝而爲多；但一和多，判那生滅相續，其體卽是眞如好性。」熊十力認爲這是「大哉易也！斯其至矣。」（禮用篇，頁二三八）

近年方東美教授盡力提倡中國哲學，他說：「中國哲學的中心是集中在生命，任何思想的系統，是生命精神的發洩。」（方東美演講集 頁七九）儒家哲學以易經爲基礎，易經講變易的生生，變易的生命的創造力，整個宇宙爲一生命的洪流，長流不息，而又是中正和諧。人生之道繼承宇宙生生之道，越向於超趨宇宙的生活，使精神昇華。然而精神昇華乃是向人心的昇華，爲內在的超越。人心乃能與賞宇宙之美。「原天地之美而達萬物之理，以藝術的情操發展哲學的智慧和，成爲哲學思想體系。」（原始儒家道家哲學 頁一四）「蓋生命本身盡涵萬物一切存在，貫乎大道，一體相聯。於其化育成性之過程中，原其始則根乎性體本初，……要其終，則達乎性體後得，經歷化育步驟，地地實現之。」（中國哲學之精神及其發展 上冊 頁一四九）人得生命之全，人的創造潛能力乃能配天。

8. 結 論

簡單扼要地述說了中國生命哲學的發展，從尚書開始，易經予以成熟，整個中國儒家的哲學思想，以「仁者生也」，予以連貫，成一大系統。

在目前講儒家思想，甚至中國哲學的現代化，由儒家生命哲學去發展，很能融會當代社會劇烈變化的時勢，又能適應新科學的意義。我現從這方面求儒家思想的現代化。但是中國生命哲學祇有思想的大綱，沒有深入的分析。生活本是活動的，不能加入分析，祇能予以體會。然而體會後，應加以解釋。西方哲學對於宇宙之變化所有的觀念和分析，很可以幫助我們解釋中國生命哲學的意義。

下 篇

十二、論性與心

1. 觀念的萌芽

在中國哲學裏，無論儒家佛教和道家，性與心，可以說是中心的問題；雖然老莊不大談「性」，然而老莊的「自然」就是儒家的性。在西洋的傳統哲學裏，性與心並不佔很重要的地位。在天主教的神學裏，性和位稱和本體，作為討論的焦點，那是因為教義裏的「天主一體三位」信仰，所要求的解釋所造成的。

中西哲學所以有這種差別，原由來自哲學的性質不同。西洋傳統哲學所重的，在於形上本體論，以「有」為研究的對象，以「存在」為解釋「有」的途徑。「有」和「在」，便是西洋傳統哲學的中心點。中國傳統哲學所重的，在於宇宙的變易與人的生活，以「生生」為研究的對象，以天道和人造為解釋「生生」的途徑，由人造轉到性和心，性和心便是中國傳

統哲學的中心點。西洋近代和當代哲學也特別注重「心」，因為西洋現代和當代哲學都專門講人的智識，以認識論為主；然而他們講心，從認識方面去研究，討論心的認識能力，因而討論智識的價值，乃有所謂實經論（經驗論），唯心論，唯名論，數學邏輯，語言邏輯，等等學說。Mind 心，在西洋哲學裏成了解析各種哲學問題的樞紐。也就是因為西洋哲學以人為理智動物，看重智識。中國傳統哲學研究性和心，從人的生活方面去研究，講論人生的規律，即人生之道，首先講天道天理，後來便集中在性和心的上面，以致造成所謂「心學」，不是心理學，而是道德生活學。

1 性學

中國哲學的最古經籍，是書經和詩經，書經是歷史，詩經是歌詞，兩者本是文學作品；但兩者的內容為人的實際生活。中國哲學是人類生活的哲學，人類生活的意義和理則，在原始的紀述人類生活的作品裏，當然可以找到。因此，我們研究中國哲學，常從書經和詩經開始。

書經所紀述的生活，是政治生活，政治生活的主體是皇帝和人民，皇帝和人民的共同生活即政治生活，便代表中國的歷史，成為歷史的對象。從歷史的對象裏，我們便可發現當時

的人，對生活所有意義和理則。

書經所載的生活意義，從洪範所載的五福六極可見。人生求福免禍，人生的福有五：「一曰壽，二曰富，三曰康寧，四曰攸好德，五曰終考命。」人生的禍有六：「一曰凶夭折，二曰疾，三曰憂，四曰貧，五曰惡，六曰弱。」這些禍福一部份由於人所造，例如好德和惡、憂、疾，其餘則都是天生的，稱為命。命的觀念，人生來就可以體驗到；在原始的人類中，命的觀念就已存在。有命就必有天；因為命不是出自人的力，是來自高於人的力，這種高於人的力，可以有許多各種不同的觀念，各種不同的名稱，但總括起來，歸之於鬼神。

書經的命，歸之於最高神明的上天，書經乃常講上天之命。書經的天命，可歸之於兩類：一類是上天選擇人君之命，一類是人君和人民生活的規律。君王由上天所選，接受天命而為王以治民，書經幾乎每篇都充滿這種思想。君王和人民應該按照天命而生活，皋陶謨篇說：「天紆有典」，「天秩有禮」，「天討有罪」。洪範篇說：「帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。厥則殛死，禹乃嗣興，天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸紆。」洪範，洪為大，範為法，這篇所載，是周武王伐紂以後，往訪箕子，箕子所講的大法。篇中明明說出人倫大法來自上天，乃上天之命。易經以這種天命，為天道地道人道。孔子以人道為禮，禮由聖王按照天道地道而製，以作人民生活的規範。

在書經裏沒有講到「性」，易經則講到性「性」，易傳說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」（繫辭上 第五章）又有「窮理盡性以至於命。」（說卦傳 第一章）「昔者聖人之作易也，將以順性命之理。」（說卦傳 第二章）「成性存存，道義之門。」（繫辭上 第七章）易經的「性」學，有兩種關係，一是成，一是命。性是由陰陽之道而成，宇宙間有陰陽兩素，為兩種動力，陰陽變動而生成，即生化萬物，每一物由陰陽兩素而成，陰陽所成爲物之性。陰陽所成之性和命相關連，易傳說聖人作易，是順性命之理，故「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」性命之理，便是陰陽之道；陰陽之道，在自然物方面爲柔與剛，即是物性，在人方面爲仁與義，也就是仁義。因此陰陽變易所成的人性，乃是仁義。仁義爲善德，善德爲合於天所命倫理規律的善行，人性便合於天命，易經的性，常和命相連。性既是仁義，則「成性存存，道義之門。」易傳以性代表天命。易傳的作者，傳說爲孔子，「孔子作十翼」。然而「十翼」必定不是孔子自己所作，而是孔子的弟子和再傳弟子所作，性和命的思想，和中庸相同，中庸說「天命之謂性」（第一章）較比孔子以禮代表天命要爲後出。「窮理盡性以至於命」爲說卦傳所講，這可以說是中國哲學的定義，哲學的意義，就是研究萬物之理，以明瞭物性而達到認識天命。窮和盡代表哲學研究的方法和步驟，要深入研究，使能完全透澈明瞭物性。易經代表這種工作。朱熹註說：「窮天下之

理，盡人物之性，而合於天道，此聖人作易之極功也。」

《易經講卦變》，有爻，有象，有辭，辭分象辭和爻辭，象辭爲周公所作，解釋卦象；爻辭亦爲周公所作，解釋爻變。「聖人有以見天下之賾，而擬其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。」（繫辭上

第八章）從卦爻能夠知道宇宙的變易，從宇宙的變易能夠知道變易之理，從變易之理能夠知道天命。《易經》因此可以說是中國第一本哲學書。「夫易，聖人之所以極深而研幾也。」

2 心 學

聖人爲什麼能夠作卦以「窮理盡性以至於命」呢？「是故著之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義易以貢，聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患，神以知來，藏以知往，孰能與於此哉？古之聰明叡知神武而不殺者夫！」（繫辭上 第十一章）朱熹注說：「圓神，謂變化無方；方知，謂事有定理；易以貢，謂變易以告聖人。聖人體具三者之德，而無一塵之累。無事，則其心寂然，人莫能窺；有事，則神知之用，隨感而應，所謂無卜筮而知吉凶也。神武不殺，得其理而不假其物之謂。」《易傳》提出了「心」字。聖人能通變易之理，明瞭人物之性以達到天命，是聖人「洗心」。洗心，是洗除心的一切污穢，使心能夠「退藏於密」。朱熹

說聖人之心，具有著之德和卦之德以及爻之義；但易傳的聖話則說人按照三者之德以洗心，使人心由外物退藏到心的底處，沒有一毫的慾情，聖人乃能知道天道，按照宇宙變易之理的天道，製成人生規律的理。易經是說人心能知，能知天理天道。然而心不僅能知，心能動，心動即是愛或恨；愛則貪，恨則除；貪便要取，除便要丟；心動所以顯出善惡，書經以心代表人。盤庚篇說：「……格汝衆，予告汝訓汝：猷黜乃心，無傲從康。……汝克黜乃心，施實德於民。……汝不憂朕心之攸困，乃威大不宜乃心，欽念以忱。……今予命汝一，無起穢以自臭，恐人倚乃身，迂乃心。」詩經（小雅 節南山篇）說：「……不懲其心，覆怨其正。」

愛與恨是人的情慾，心便是情感和私慾的所在；詩經歌唱人的情感，詩中多有心字。例如：「憂心忡忡……憂心惓惓……我心傷悲……」（召南 采芣）「……中心搖搖……中心如醉……中心如噎……」（王 黍離）「……中心貺之……中心喜之……中心好之……」（小雅 彤弓）

心有情慾，情慾使人心動；若是人心不能主宰心的動，心便不能有善惡。心所以有善惡，因為心能思，能判斷，能主宰。「靜言思之，寤寐有標……靜言思之，不能奮飛。」（邶 柏舟）「心之憂矣，其誰知之？其誰知之？蓋亦勿思……」（魏 園有桃）

書經和詩經對於「心」，賦以知，賦以情，賦以思，各種意義。這幾種意義都和人的善惡有關係；但是書經和詩經以及易經，並沒有把心和性連在一起，也沒有講到兩者的關係。

2. 意義的確立

孔子不講性和心，祇喜歡講禮和仁；孔子的弟子和再傳弟子，則轉到性和心的觀念上，漸漸確定了這兩個觀念的意義。禮記的大學，中庸，樂記，可以代表這種思想。

甲、禮 記

A、性

中庸開端就說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」大學開端也說：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」孔子的修身做人之道，在於守禮，禮代表天道，爲人生活的規範。中庸則以率性爲修身做人之道，性爲人生活的規範，性代表天理。

『天命之謂性』，宋朝理學家解釋天命，朱熹在中庸的注釋說：「命，猶令也。性卽理也。天以陰陽五行，化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以爲健順五常之德，所謂性也。」朱熹沒有解釋天字，但是以命爲命令，天就應該是書經的上天，而不是自然的天，天令便是書經的天命。朱熹以天命爲天所賦與人物之

理，一物之所以成爲這一物，必有所以然的理由；這種成物的理由，由上天所賦，稱爲性。性就是上天造物者，化生一物的理由，也就是一物所以成一物的理由。所以性，爲物之理；人性，爲人之理。

物成物之理，是形上本體論的理，西洋哲學拉丁文稱爲 *Essentia*，不是倫理學行爲之理；倫理學行爲之理稱爲 *Natura*。但是形上本體之理，實際上必就是倫理行爲之理，因爲西洋哲學有一句成語 *Modus Essendi Est Modus Operandi*。「存在的規範就是行動的規範。」普通說是人，就有人的行動，是狗，就有狗的行動；中國哲學對於性，只有一個字，就是性字，性是物存在之理，也是物活動之理。所以「率性」爲人生活之道，中庸的誠，也就是率性。「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教，誠則明矣，明則誠矣。」（第二十一章）四書集注說中庸從第二十一章到最後第三十三章，爲子思發揮中庸第二十章孔子所說的天道人道，特別注重誠字。朱熹注這一章說：「自，由也。德無不實，而明無不照者，聖人之德，所性而有者也，天道也。先明乎善，而後能實其善者，賢人之學，由教而入者也，人道也。誠則無不明矣，明則可以至於誠矣。」朱熹的注釋，較比原文並不更明白；他以誠爲實，由實有之德而明顯出來，卽是性；性是明德，卽大學首章所說的明德。我以爲誠是率性，若是率性，性的明德自然顯明。若是以率性以明明德，則是教，卽大學所說「修道

之謂教。」中庸和大學互相配合，性是天命，性是明德，卽性是善，乃能作人生活的規範。故中庸以盡性爲至善，能贊天地之化育，大學以人生之道，在止於至善，卽止於盡性。

大學傳之首章，解釋「明明德」，引書經的話，「大甲曰：顧諟天之明命。」明德爲「天之明命」，和中庸所說「天命之謂性」，意義相同。所以明明德爲率性。

大學在傳的第十章，有一個性字：「好人之所惡，惡人之所好，是謂拂人之性，菑必逮夫身。」朱熹注說：「好善而惡惡，人之性也。」這個性字，不是指性的本體，是指性之用；人性自然好善惡惡。這種傾向，出乎天然，不由後天所學而來。孟子便採用這個性字，以爲良知良能。

樂記篇說：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」這兩個性字，『天之性』指性的本體，天然是靜；『性之欲』爲性之用，性感於物則動。靜爲體，動爲用；後來宋朝呂大臨解釋中庸的未發已發，就用這種思想。大學的體用，沒有講性的本體若何，樂記則講性的本體爲靜。

樂記篇又說：「德者，性之端也；樂者，德之華也。」這種思想和大學的明德爲性相合，『性之端』，可以說是性之本。性之本就是德。大學以性之德自然明顯。

禮記書中，在中庸大學樂記三篇的性字，意義相符合，以性爲天命，善而爲明德。中庸

說：「尊德性而道問學。」（第二十七章）

B、心

中庸論性，大學論心；中庸以中和、誠解釋性的本體，大學以正和明解釋心的本體。

大學首章論脩身，「欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意。」朱熹注說：「心者，身之所主也。意者，心之所發也。實其心之所發，欲其必自慊而無自欺也。」

在書經裏，心爲知爲德，心知天道，心是明德。大學以性爲明德，以心爲主宰。心所主宰的爲情；詩經以心爲情的基本，中庸卻以情爲性之發，大學則以情爲心之動。大學傳的第七章，解釋正心，說：「所謂脩身在正其心者，身有所忿懣，則不得其正，有所恐懼，則不得其正，有所好樂，則不得其正，有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。此所謂脩身在正其心。」朱熹注說按程頤的意思，「身有所」身字該是心字，喜怒恐懼皆爲心之用，心若不加主宰，心便能偏，不得其正；正是中，不偏不倚。大學傳第九章說：「康誥曰：如保赤子。心誠求之，雖不中，不遠矣。」

禮記禮運篇說：「故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也。美惡皆在其心，不見其色也，欲一以窮之，舍禮何以哉。」欲惡之情，爲心所有的大端，心隱而不可見，祇有

禮按照天道可以治心。禮器篇說：「禮也者，合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心，理萬物者也。」又說：「禮之以多爲貴者，以其外心者也。……禮之以少爲貴者，以其內心者也。」禮合於天道，地道，人道，禮治心外的事則節目多，治心內的情則節目少。

樂記篇則多論心之情：「凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲，聲相應，故生變，變成方，謂之音。比音而樂之，及干戚羽旄，謂之樂。樂者，音之所由生也，其本在人心之感於物也。是故其哀心感者，其聲噍以殺；其樂心感者，其聲擘以緩；其喜心感者，其聲發以散；其怒心感者，其聲粗以厲……其愛心感者，其聲和以柔；六者，非性也，感於物而后動。」樂記分別性心和心，心有各種情感，感於物而后動，發爲聲，依照聲以製音樂。樂和心相關，也相連；因爲樂表現人的感情，和感情相配合。樂記論心，由情方面去看，以心爲音樂爲根本，沒有心就沒有情，沒有情便沒有音樂。

從禮記的大學、中庸、禮運、禮器、樂記各篇去研究性與心，性和心已經取得確定的意義。性，是天命所定的人生規律，本體爲善，而且自然顯明。心，爲人自己的主宰，有情，感於物而動，動應得其正。

乙、孟子和荀子

A、孟子

大家都知道孟子主張性善，荀子主張性惡；但，怎樣去解釋，大家就不一定都知道了。

孟子和荀子講性，都由心去講，以心表現性；兩人都提出了性和心的關係，這在禮記書裏還沒有講到。

孟子講性，沒有說明性是什麼，他祇駁斥告子所說的生之謂性，也具體上舉出何者是性，何者不是性。

「孟子曰：口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，臭之於臭也，四肢之於安逸也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」（盡心下）孟子曾講良知良能，「孟子曰：人之所不學而能者，其良能也，所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也，敬長，義也；無他，達之天下也。」（盡心上）

中庸說天命之謂性，孟子以人所受天命之性，可以分爲命和性，命是良能，性是良知，耳目口鼻和四肢，具有對於客體對象的良能，「口之於味也，目之於色也。……」雖稱爲

性，實則應稱爲命。仁義禮智的良知，雖可稱爲命，然應稱爲性。孟子分人之體爲小體和大體，小體爲耳目之官，大體爲心思之官（告子上），小體的良能之性，稱爲命；大體的良知之性，稱爲性。所以說孟子的性分兩種：一種是食色之性，一種是仁義之性；雖然孟子不明明說出來，因爲他是以心思之官代表人，講人性，便祇講仁義之性。告子曾說：「食色，性也，仁，內也，非外也。義外也，非內也。」（告子上）孟子沒有反對「食色，性也」，祇反對「義，外也」。孟子認爲義也是心內的。告子祇認感官的良能爲性，不認仁義禮智之良知爲性；這和孟子的主張恰恰相反。

告子又說：「生之謂性。」（告子上）孟子不願意接受，因爲不能以凡是生來的都是性。告子以「生之謂性」去解釋「食色，性也」。食色爲人生的良能，孟子則認爲這祇是感官的良能，若感官的良能是性，則有感官的生物同爲一性，孟子便說：「然則犬之性，猶牛之性，牛之性猶人之性與？」告子不能答。「生之謂性。」本來沒有錯，性是生來的，但「生來的」比「性」所涵蓋的範圍廣，「性」祇是天生的一部份。這一部份，是使人所以爲人，和別的物有分別，乃是人的類別特點，即是人之所以爲人的理由。孟人以人之所以爲人的理由，在於有仁義禮智的良知，也是有仁義禮智之端，即仁義禮智的理。

性既是理，抽象不易捉摸，實際顯明性的本體的乃是心。心是天生「所不慮而知」的良

知之本體，不僅是良知；良知是用，心是良知之體，體是具體的，也就是性的具體化。但是孟子並沒有明白說出來，心爲氣；因爲孟子把心和氣分開說：「敢問夫子之不動心，與告子之不動心，可得聞歟？孟子曰：不得於言，勿求於心；不得於心，勿求與氣。不得於心，勿求於氣，可！不得於言，勿求於心，……夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志，至焉，氣，次焉；故曰：持其志，勿暴其氣。」（公孫丑上）孟子在講浩然之氣，這種氣，充塞身體，身體乃氣所成。氣不呆板，氣活動，身體也因此活動；身體的活動，由心統制；心的統制由志作引導，故志引導氣。「不得於心，勿求於氣。」心是否由氣所成？孟子沒有明說，但心若由氣所成，心怎樣以志去帥氣呢？心若不由氣所成，由什麼所成？儒家常以氣成萬物，陽氣成心，陰氣成身體，心爲魂，體爲魄。孟子也必有這樣的主張。

心能知，知道性理；性理爲仁義禮智，心便天生就知道仁義禮智。而且不僅知道，本體就有仁義禮智之理，這種理天然明顯於心，心良知而知，知而表現於行，也有仁義禮智的良能。故孟子說小孩生來知道愛父母，大人自然會救將墮於水的小孩；然這種良能出於心，由良知而發動，和良知一同行動和感官的良能不相同。「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」（盡心上）

心有仁義禮智的良知良能，從性方面看是天生的理，從心方面去看，則是良知良能，孟

子稱爲仁義禮智之端，好比花草的種子，人要用心去培養。

培養仁義禮智的種子，孟子稱爲有心養性，又稱爲養心，又稱爲求放心，又稱爲盡心。

「孟子曰：養心莫善於寡欲。」（盡心下）「孟子曰：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。」（盡心上）「雖存乎人者，豈無仁義之心哉！其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，且且而伐之，何以爲美乎？……故苟得其養，無物不長，苟失其養，無物不消，孔子曰：操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。惟心之謂與！」（告子上）「孟子曰：……學問之道無他，求其放心而已矣。」（同上）

在上面所引的幾段文據裏，孟子交替地用性和心，性就是心。他說「養心」又說「養性」，說「存心」又說「求放心」，仁義禮智爲人性的特點，爲君子所性。性成具體之心，性和心爲一，性的仁義禮智成爲心的仁義禮智之端。人的修身，大學說是在正心，孟子則說在於培養人心的仁義禮智之在於求放心，即是存心，心不要放在許多雜事上「心不在焉，視而不見。」仁義禮智的種子就遭遇些雜事所踐踏，不能生長。雜事入心，因爲慾情所引，培養仁義禮智之端，就須寡慾。慾情是不是在心裏，孟子沒有明白講這事；但他說人有小體和大體，小體爲耳目之官，大體爲心思之官：「無以小害大，無以賤害貴。養其小者爲小人，養其大者爲大人。」（告子上）養大體即是養心，養耳目即是養感官的慾望。寡慾，便是節制

感官的慾情。

孟子的性和心，相合爲一，所以他說盡心則知性，知性則知天命，存心養性，遵守天命，便可以事奉上天。

B、荀子

荀子的時代和孟子的時代已經不相同，孟子所看見的是諸侯爭霸，但還可以向君王講仁義之道，社會上的思想，不歸墨則歸楊，孟子還極力辯斥。荀子的時代，秦國已經可以統一天下，秦王用法家的思想，嚴刑峻法，箝制人口。荀子的思想乃重禮法，趨於悲觀，標出性惡的主張。

荀子論性，性的意義在根本上和孟子論性的意義相同。荀子說：「凡性者，天之就也。不可學，不可事。……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。」（性惡）「性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。」（禮論）「生之所以然者，謂之性。」（正名）性是天生的本能，自然成事。我們可以注意到一點，荀子不說天生的知，和孟子不同。孟子以感官的性爲良能，以心思的性爲良知，人性由心而顯，具有知。荀子以心能知，心知已爲人爲，爲偽，不是性。荀子的性便是人生的良能，沒有理性的知，則爲一種天

性的傾向，當然偏於惡。他說人生來好利，生來怕害，生來好聲色。好利，則爭；怕害則自私；好聲色則淫亂。這種傾向不是理，也就不是人之所以爲人之理。就這一點說，是受老莊的影響，不過老莊以天然傾向爲善。

爲改正性的偏向，人用心去主宰。心，在荀子的思想裏非常重要。

「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」（天論）「心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不藏也，然而有所謂虛；心未嘗不兩也，然而有所謂壹；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志，志也者，藏也；然而有所謂虛，不以所已藏害所將受，謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之，兩也；然而有所謂一，不以夫一害此一謂之壹。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。未得道而求道者，謂之虛壹而靜。」（解蔽）

荀子講心，較比以往的學者更講的清楚，第一、以心生而知，作心的本性。然後再解釋「知」的特性，「虛壹而靜」，心爲虛，即精神體，能收藏一切知識，不是物質空間，有滿的一刻。心爲壹，可以兼收各種不同而且相衝突的主張或知識，是一個大同體。心爲靜，靜有理法規則，所有知識不相混亂，夢和幻想屬假，正經的知識是實。

心而且能主宰，「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。故口可刼而使墨云，形可刼而使誦申，心不可刼而使易意，是之則受，非之則辭。」（解疑）

心能知，能主宰。性不能知，而且偏向惡，人便用心改正性的偏向，乃能行善；善是人為的，不是天生的，所以稱偽。偽，不是假，偽是人為。孟子也沒有說善是天生的，只是說人性為仁義之理，人心有仁義禮智之根（端），善的能，即是才，乃是天生的。人須養心養性，以發展仁義禮智之才，善也就是人為的。荀子則以善的理和種子不在人性人心，那麼，為改正性的惡，按照什麼標準去做？按照聖人之言，按照禮法。

「古者聖王以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也。」（性惡）「今人之性固無禮義，故彊學而求之也。性不知禮義，故思慮而求之也。然則生而已，則人無禮義不知禮義。」（性惡）

人性生來沒有禮義也不知禮義，須努力以聖王的禮法去繳正性的偏險。聖人怎麼知禮義而制禮法呢？聖人的心清明，能見宇宙萬物的天理，按照天理講仁義，制禮法。

荀子講性惡，把情字和性字連接一起，「以矯飾情性而正之，以擾化人之情性而導之。」情便也是惡。因為性是天生的傾向，這種衝動就是情。

荀子乃主張養欲，和孟子相反。孟子主張養心寡慾，荀子以情為性的傾向，傾向的動即

是欲。欲是天生的，不能絕，也不能制，只能導向正，而以培養，使成爲善德。「禮者，養也。」（禮論）「樂者，樂也。君子樂得其道，小人樂得其欲。」（樂論）

按照荀子的主張，性不是人之所以爲人之理，只是人天生的傾向，人之所以爲人在於心。心能知，能主宰，按照聖人的天地萬物之理所訂的禮法，改正情性，爲善修德。

丙、莊子

莊子的哲學思想，在性和心方面，兼有老子和孟子的思想。對於性，莊子講論不多，在內篇少有性字，在外篇間而有性字。

「形體保神，各有儀則，謂之性。」（天地）「聖人達綢繆，周盡一體矣，而不知其然，性也。」（則陽）「性也，生之質也。」（庚桑楚）「吾生於陵而安於陵，故也。長於水而安於水，性也。不知吾所以然而然，命也。」（達生）「自三代以下，天下莫不以物易其性矣！小人則以身殉利，……聖人則以身殉天下。此數子者，事業不同，名聲異號，其於傷性以身爲殉一也。」（騏驎）

莊子以性爲「生之質」，生來的本質稱爲性。物因生來的本質，天然有自己的傾向，以保持自己的存在，生物且以發展自己的生命，故說：「形體保神」。魚生於水中，安於水，

爲魚的性，人者生於高陵，安於高陵，這是習慣，乃是故，不是性。

性既爲保全並發展生命，人必要順性，不能傷性，莊子的順性和中庸的率性，意義不全相同。中庸的率性，在倫理道德方面講論，「率性之謂道，修道之謂教」；莊子的順性，在養生方面講論，順性則能保全自己的真氣。性爲人生來的本質，本質是善，順性則本質能保全，又能發揚。

傷性，殘性，削性，都是自己傷害自己；人因着自己的聰明，逆着天性，或修改天性，使性受傷害。人用聰明即用心之知。

莊子說：「虛者，心齋也。」（人間世）虛字，有兩個意思。一個意思，以心爲虛，虛爲精神體，爲靈妙；另一個意思，心虛，是心除去一切思慮，虛空無所有。

在前一個意思，心虛能知。若一個人以自心的知識爲自己的知識，他便有一個「成心」成心是塑成了模型的心。這種心就會「傷性」，因爲人用自己的成心，必不願順乎天然而自出心裁。「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」（齊物論）「德又下衰，……然後去性而從於心，心與心識知而不足定天下！然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初。」（騁性）

莊子以性爲天，以心爲人，人天相對，失乎天真；性心相對，失乎真性。「知天之所

爲，知人之所爲者，至矣。知天之所爲者，天而生也；知人之所爲者，以其知之所知，以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。……庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」（大宗師）「古之真人，……不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。」（同上）

然而心爲人的「靈臺」，心虛而靈，人生活都以心爲中心點，「日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也，故不足以滑和，不可入於靈府。」（德充符）「不足以滑成，不可內於靈臺。」（庚桑楚）「滑和」，生死富貴窮達賢與不有，是命，有如日夜運行，若人不能淡然自若，便不能謂人心之和。「滑成」，「庚桑楚曰……知止乎其所不能知，至矣，若有不卽是者，天鈞敗之，備物以將形，藏不虞以生心，敬中以達彼，若是而萬惡至者，皆天也，而非人也。不足以滑成，不可內於靈臺。」兩處，都是講知，心虛能知，然有限，不可以其知就倣一切事，心天然招到萬惡。心虛能知，應以是知以順天然，不可以「功利機巧，必忘夫人之心。」（天地）順乎天然，人心與天合，與人和者，謂之人樂，與天和者謂之天樂。「莊子曰：吾師乎！吾師乎！……知天樂者，其生也天行，其死也物化，靜而與陰同德，動而與陽同波。故知天樂者無天怨，無人非，無物累，無鬼責。故曰：其動也天，其靜也地，一心定而王天下，其鬼不祟，其魂不疲，一心定而萬物服，言以虛靜推於天地通於萬物，此之謂天

樂。天樂者，聖人之心，以畜天下也。」（天道）

心，爲靈臺，爲知，可以使人失性，可以使人全性。「且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困悞中顛；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也。」（天地）心順於天，「執道者德全，德全者形全，形全者神全；神全者，聖人之道也。」（同上）

人心知天然之道，不用機巧，自順天然之道，人乃得自全其神，保有元氣，和天地元氣相通，通於萬物，乃便成爲超越生活的靈臺樞紐。

莊子的性，爲人天生本質，自然流露，爲天然之道，全美全善，長久不滅。人心虛靈有知，知萬物，知天然之道。若以心知害天然，則傷人性；若順天然之道，則全性全神，得爲真人。

3. 意義的複雜

甲、兩 漢

春秋戰國時期，社會混亂，民生困苦，產生多種思想以解救民生。同時社會上也產生了

許多宗教信仰的現象，給與人民精神的支持，興起各種的迷信。朝野各事，都要問神卜筮。卜筮多用易卦，陰陽思想興盛，陰陽既盛，五行思想乃和陰陽相合，構成了陰陽五行。鄒衍製造五德終始的歷史觀，建立五行相生相尅的次序。漢朝學者承接了這種思想，將宇宙一切機械化，由五行依序推測一切，宇宙變成了物質的機械，連人事喜惡的上天賞罰，都變成了天地感應說，性和命也免不了物質化的遭遇。

賈誼論性，以性爲氣所成。易傳曾說一陰一陽所成爲性，然而易傳是說陰陽變易而結成之理稱爲性。賈誼則說：「性，神氣之所會也。性立，則神氣曉。曉然發而通行於外矣。與外物之感相應，故曰潤厚而膠謂之性。性生氣，通之以曉。」（新書·道德說）性爲清氣所成，與外物相接，能有知，知則神；所以說：性，神氣之會也。這種思想，複雜混亂。

董仲舒以資質解釋性，資質爲天所生，稱爲性。他說：「今世關於性，言之者不同，胡不試反性之名。性之名非生歟！如其生之自然之資謂之性。性者，質也。……性之名不得離質，離質如毛，則非性已，不可不察也。」（春秋繁露 卷十 深察名號）質不是物質，是才質，才質也由氣所成。性既是才質，便和情相合，「天地之所生，謂之性情，性情相與爲一。」（同上）性既是才質，便可分等，董仲舒分性爲三等，「名性不以上，不以下，以其中名

之。」(同上)「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。中民之性，如繭如卵。」(春秋繁露 卷十 實性)

孟荀講性，以性爲人天生的傾向或良能，是就人生活的理上說，莊子以性爲人天生的本質，也就人的天然之道說，漢朝的學者，則進而就人的本質說，以人性的善惡來自人的本質，本質爲氣，由氣而講人本質的品等，於是人性便有全不全的分別。在西洋的傳統哲學「士林哲學」裏，物性必是成全的，必定是善，也必定是美；因爲物性若不成全，便不能成物，狗的性不全，就不是狗。這種真美善，是形上本體的真美善，不是認識論和倫理學的真美善。漢朝學者，把兩者混而爲一，從此，性善性惡問題不是人行善行惡的問題，而是人本質是善人或惡人的問題。漢朝學者分人性爲三品：上品爲聖人，下品爲惡人，中品則可善可惡。上品很少，下品不多，一般人都爲中品，中品乃代表人性。

董仲舒論心，以心爲氣的主宰。心也由氣所成，心之氣消而神，可知，可主。「氣之清者爲精，……治身者以積精爲寶，……身以心爲本。」(春秋繁露 卷七 通國身)「心，氣之君也，何爲而氣不隨。」(春秋繁露 卷十六 循天之道)情則使人爲惡。

揚雄以性爲氣，善惡相混，「人之性也善惡混，修其善則爲善人，修其惡則爲惡人。氣也者，所以適善惡之馬也與！」(法言 修身)這種性，就是中人之性。善惡之修由心作主，主

爲神明。或問神，曰心。」（法言 問神）心可以升天入地，洞悉事物。

王充論性，也在性分三品上着想，「余固以孟軻言人性善者，中人以上者也；孫卿言人性惡者，中人以下者也。揚雄言人性善惡混者，中人也。」（論衡 卷三·本性）他以性爲氣所成，「用氣爲性，性成命定。」（論衡 卷二·無形）性，就是人的本體，「稟氣有厚泊，故性有善惡也。」（論衡 卷二·半性）以稟氣多少，決定性的善惡。王充素主張定命論，命由氣而定，在父母胎中成就。性來自天地的元氣，命來自父母的氣。他又以壽夭根之於元氣，屬於性；貧富屬於父母之氣，歸於命。王充的人性，更是物質化了。

乙、魏晉南北朝

魏晉南北朝以玄學名世，然而僅只有名詞，沒有實學。魏晉南北朝尚清談，清談所重在言語，言語所重在於動聽；清談的人故以動聽的言詞，以奇特的論調，取悅衆人，在思想方面則很淺薄。淺薄的思想，頗加一層神秘性，因爲時勢所趨，趨向老莊，以老莊的無，結合易經的太極，思想虛無渺茫，似不可捉摸。王弼論儒道心性本體，鍾會論才性四本，歐陽建言盡意論，稽康倡聲無哀樂論。其他清談者都談易和老莊三玄，便成爲魏晉的玄學。

王弼留下的著作，有道德經注和易經注，他的思想偏於道家，但又含有儒家的成份。對於性，他在道德經注裏，以性爲天然或自然。道德經第十章「專氣致柔，能嬰兒乎？」王弼注說：「言任自然之氣，致至柔之和，能若嬰兒之無所欲乎？則物全而性得矣。」性爲物的本質，由氣而成，人若順自然之氣，則物全性得。

王弼又像荀卿，以耳目口鼻的應能爲性，在老子道德經第十二章說：「夫耳目口心，皆順其性也。不以順性命，反以傷自然，故曰盲、聾、爽、狂也。」性命連用，又像莊子，在孟子裏感官的良能，也稱爲性命，但孟子說寧可稱爲命，不稱爲性。

性是常久的，王弼道德經第十六章：「歸根則靜，故曰『靜』。靜則復命。故曰『復命』也。復命則得性命之常，故曰『常』也。」性既常，動常一定，不用人去計畫，去推動，王弼道德經第三十二章說：「我守其真性無爲，則民不令而自均也。」然而在道德經的五十章：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。」老子沒有提性字，王弼註中也沒有提性字，似乎性在老莊和王弼的思想中，無關重要，祇是代表本體的自然。

心字，在道德經王弼注祇三見，第一次在道德經的第三十八章註裏。在這章註裏，王弼說天地之心：「是以天地雖廣，以無爲心；聖王雖大，以虛爲主。故曰以復爲視，則天地之心見，至日而思之，則先王之至覩矣。故滅其私而無其身，則四海莫不瞻，遠近莫不至，殊

其已而有其心，則一體不能自全，肌膚不能相容。」王弼以天地之心本是靜，寂然至無。復爲返本，返本見天地之心爲靜。每一個人的心也是靜，若自以爲有知，自以爲修德，則不能採全身一體。心在人，實屬多餘，人不用心，可使人順乎自然。用心，則交乎自然而傷性。

第二次在道德經第五十四章，註「以天下百姓之心，觀天下之道也。天下之道，逆順吉凶，亦皆如人之道也。」心有知，知天下之道，人人相同。第三次，道德經第五十五章：「心使氣曰強。」王弼註說：「心宜無有，使氣則強。」心雖有知，不宜用知，用知便傷性。

王弼在易經註裏，祇兩次說到性：第一次，上經乾卦，「乾坤變化，各正性命。」王弼註說：「處則乘潛龍，出則乘飛龍，故曰『時乘六龍』也。乘變化而御大器，靜專動直，不失大和，豈非正性命之情者邪？」第二次，同篇「乾元者，始而亨者也；利貞者，性情也。」王弼註說：「不爲乾天，何能通物之始？不性其情，何能久行其正？是故始而亨者，必乾元也；利而正者，必性情也。」從這兩處，很難知道王弼對性的解釋。在繫辭上第五章講陰陽變化之道，「成之者性也，」王弼竟沒有註釋，對性字一句不說。易經這兩次，一次是性命，一次是性情，性命合用，同指物之本質；性情，則性爲主，情爲用，性主使情，爲情能正。

因此，王弼的性和心，沒有新的意義，他和莊子的性命性情的觀念相同。

魏晉南北朝清談家談才性問題，「傅嘏常論才性同異，鍾會集而論之。」（魏志 傅嘏傳）

鍾會作四本論，收集當時清談家的主張：才性同，才性異，才性離，才性合。才性兩字在孟子書裏已經論到，才為能，性為本，才由性生。清談家以才是才幹，性是性情。世說新語文學篇註引魏志說：「尚書傳嘏論同，中書令李豐論異，佳郎鍾會論合，屯騎校尉論離，文多不載。」鍾會的四本論已遺失，現無傳本。

魏劉劭著人物志，依據才性以品鑒人物，在人物志的九徵第一說：「蓋人物之本，出乎性情。性情之理，甚微而玄，非聖人之察，其孰能究之哉？……凡有血氣者，莫不含元一以爲質，稟陰陽以立性，體五行而著形。苟有形質，猶可卽而求之。」人物志的才性，指的是人的氣質，才性在孟子的思想裏相連，才出於性，性則是仁義禮智之理。人物志的才性乃是氣，氣成人的質，質爲本體，爲實質，性由陰陽兩氣而立，性在內，形在外，形由五行而成。品鑒人物時，第一看人的內在氣質；第二看人的才，第三看人的外貌品格，所以都是就實際方面去論才性。牟宗三先生以爲人物志的才性，和宋理學家的氣質之性相類似，但含義較窄。（一）但根本上，朱熹講氣質之性，不僅從善惡方面說，最要的還是從本體的理上面說，氣的清濁影響的顯露；人物志的才性，則完全從附加體的高低程度上說，而且又不從倫

理善惡的標準，卻從藝術的美醜標準說。

藝文類聚有「性命論」一篇，全篇論命，將易經的「名正性命」和書經天命，以及孔子所論命，和中庸的「天命之謂性」，混雜一起加解釋，所以篇中的命，乃是貧富壽夭的命。講到性，引宋何承天的達性論，「三材（天地人）同體，相設而成者也。故能稟氣清和，神明特達，情綜古今，智同萬物。」這一點明明說聖王，稟受清氣，乃能神明。篇中又引晉表準才性論：「凡萬物生於天地之間，有美有惡物何故美？清氣之所生也。物何故惡。濁氣之所御也。……賢不有者，人之性也。賢者為師端；這種培養，稱為養心，因為是培養心的良知良能。若是不培養，則仁義禮智之端便會消失。培養之道，不肖者為盜，師資之才也。然則性言其實，才名其用明矣。」這一點，後來宋朝朱熹的性善惡論，則精氣之清濁說。

丙、佛 教

佛教從漢末傳入中國，值道家思想盛行社會的時候，沒有遇到儒家極力的反對，又套用

了道家的虛空思想，乃得獲得當時學者的欣賞，漸漸深入了各階層。

佛教哲學分有空兩大派，主有者爲小乘，主空者爲大乘；然而主有的小乘中也常主「無我」；既主無我，則性和心也皆是空。但卻又不常是這種邏輯，在「無我」之中，性和心並不常是空。

小乘，講十二因緣，人的自我由因緣而成，『緣生無定性』，乃是佛教的共同信仰，所以自我沒有實性。大乘中論有兩句頌：

「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」

「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」

無論大乘小乘都主張自我無性，但是小乘對於宇宙萬有，則說「有」。

相爲物的形相，也可和色相同。各物有各物的相，稱爲「各個相」，包含外形和特性，例如水有水性，火有火性。但是這些相都可以破。水可以破火，這些相便不是常，不是真，所以應稱爲空，空才是物的實相，也就是說各物都沒有實相。只是一些相似的相，因而稱爲「如」。

性，爲物的本體，物既爲空，本體當然空，物便無性，本體既空，外面的相，也是空，性相便不分。

在佛教初入中國時，對於性相的空，解釋頗不相同，有六家七宗：

六家 七宗 主張之人

本無 本無 道安（性空宗義）

本無異 竺法深 竺法汰

卽色 卽色 支道林

識含 識含 于法開

心無 心無 支愍度—竺法蘊 道恆

緣會 緣會 于道邃

本無宗主張性空，性空故本體無。卽色宗的支遁和僧肇所講，萬法卽是色，色爲假爲空。識含宗主張萬法起於心識。心無宗乃主張心爲空爲假，支愍度以心爲太虛，爲無。緣會宗以萬法起於緣會，沒有自己的體性。

但是，萬法不完全是空是假，自我更是虛無，則宇宙爲何有宇宙萬物？卽使一切是幻覺，幻覺怎麼成就呢？因此，佛教各宗對於性和心，都特別加以講論。

小乘以俱舍論爲代表，俱舍論爲世親所作，主張「三世實有，法體恒有。」爲解釋「三世恒有」，俱舍論採「用滅說」或「體滅說」。法體既不生滅，祇是作用有生滅的變化，只有三世的分別，這是「用滅說」。「體滅說」則是有爲法和無法的分別，無爲法沒有生，住，異，滅四相，體則不滅；有爲法則有這四相，則體滅。

「俱舍論」的最後一品爲破執我品，以我爲空爲假。我既爲空，便沒有自性，自心也是假心。我乃是「諸蘊相續。」

在小乘進入大乘之間，有唯識論。唯識論，以性爲心之性，爲實體，無形無相，不可言說。相是心之相，爲心性的用，有形相，可以言說。相來自識，宇宙萬法由識予以分別。若沒有識，一切都空，唯有識存在，存在爲相，相既爲有，故倡「實相論。」

楞伽經已入大乘，講心性，以心識爲一切識所依。一切識境，卽六識的對象，爲自心所現境界，乃心所聚生。第七識和第八識，也在心中。心乃實在，萬法唯心。但諸法皆心所生，故法無自性，沒有生，沒有滅，祇是假相。這種性是依他起性，變爲遍計所執性，上面兩種性都是心的作用，唯有圓成實性，才是眞性；這種眞性乃是佛性，楞伽經稱爲「如來藏」。如來藏也是自性根本清淨心。

攝大乘論講三性相。依他性相，分別性相，眞實性相。依他性相，依種子而生；分別性

相，由意識而生；眞實性相由第九識清淨識而顯，所顯爲自性法身。

大乘起信論特別講心，心爲衆生心，衆生心爲唯一的心，本性清淨，稱爲眞如，乃一絕對平等，不生不滅的實體。衆生心的本體爲衆生的眞實本體，然以普通的衆生心則爲無明所蔽，成爲安心，不顯眞實本體。安心便生眞如的「心生滅門」，眞實本體則爲眞如門，故稱「一心二門」。大乘起信論的心，便是眞如，便是萬法的本體，也就是萬法的自性。

大智度論論相和性。相分兩種：一者各各相，二者實相，各各有爲各物的特性，如水濕，火熱，風動。但這些各各相都不是實相，因爲都可以破，火可以使水乾，水可以使火不熱，高牆可以擋風。既破，便歸於空，故萬物的實相乃是空。性爲法性，法性也有兩種：一者，用無着心分別諸法，各法都有自性。二者，名無量法，法性本來無量，本來實有，卽是佛性。各法的自性，由心所起，並不眞實，乃是空性。

涅槃經講佛性。大乘各宗都主張衆生有佛性，但對佛性的解釋則多有不同。我曾在中國哲學思想史中列舉各家的主張(一)，涅槃經以中道爲佛性，佛性是理，中道的意義爲超越相對

(一)

羅光 中國哲學思想史 隋唐篇下冊 頁六〇七 學生書局。

的直觀，是一種智慧，見到平等。智慧是用，不是體；涅槃經再進而講涅槃爲佛性，爲真實有我，無因而是果。因爲人人有佛性，佛性須證而後顯，證是修行，修行而顯佛性。所顯佛性卽是如來，也就是眞如。

華嚴宗和天臺宗爲大乘的頂點，都講眞如實體，實體爲實性實相，由眞心而顯，「華嚴圓教則依唯一眞心迴轉，法華圓教則依一念無明法性心。」(三)華嚴宗和天臺宗都談判教，判教的標準是依心識差別。賢首在一乘教義分齊章所詮差別第九中說明五教依心識的差別，小乘祇有六識；大乘始教建立阿賴卽識，然僅得一分生滅之義；大乘終教則以阿賴耶識得事理融通二分義，不生不滅，亦生亦滅，非一非異，稱爲阿賴耶識。大乘頓教則以一切法唯一眞心，差別相都滅盡，不可言說。大乘圓教以性海圓明，法界緣起無碍自在，一卽一切，一切卽一。圓教又分兩宗：有別教一乘圓教，有同教一乘圓教，前者爲華嚴宗，後者爲天臺宗。華嚴宗依唯一眞心迴轉，天臺宗依一念無明法性心。

佛教以心性問題爲中心問題，性爲本體，爲實相，心爲智智慧，爲圓融觀。小乘講有，以六識爲主，然意識爲假心的分別識，根本不能認識宇宙萬物，所說的有，實則爲空，故萬有都沒有自性爲佛性。大乘以性，爲如來藏，隱在萬法中，萬法都有佛性。心本清淨，有阿賴耶識可以認識萬有的眞性爲一，不生不滅，非一非異；但沒有講明眞性卽眞如的本體，天

臺宗和華嚴宗才深入講述。天臺宗的教理爲實相性原理和全體性原理，即實相哲學和性具哲學。實相如如，爲三諦圓融，三諦爲有空中三諦，實相可從三方面看，三方面都是如如，故互相圓融。因此，萬法相通，十法界相通，一念三千，乃有全體性，以無住爲本，以性染發一念無明法性心。華嚴宗以無盡緣起和法性緣起爲中心，這兩點爲互相連貫的，無盡緣起即無性起，無性起即不成緣起，然萬法既起，乃由眞如體性現起，依自性本具之性德生起。依體起用，故名爲性起。

佛教的性，應該是眞如本體，自性爲絕對實體，乃萬法的實體實相，一切萬法都沒有自性，都以眞如爲自性，故萬法都空。然而在根本上有眞如爲自性實體，故大乘中論和天臺華嚴的三諦圓融，亦有亦空，不有不空。

佛教的心，應該是眞如自性的顯覺，眞如自性顯明。在萬法中所顯是生滅的假相，萬法的心是假心，在般若智慧中眞如自性顯明，乃有眞心，由眞心觀萬法，一切平等，一切相通，一即一切，一切即一，一入一切，一切入一，萬法圓融。

4. 意義的擴充

經過漢末南北朝道家思想的活躍，再經過隋唐佛教思想的突起，儒家到了宋朝，興起新儒家的理學，兼收道家和佛教的特長，使心和性的意義較比孔孟荀莊所講的，都更廣大，而且使心與性成爲儒家哲學在理論方面和實踐方面的中心，講理論必要講性，講實踐必要講心。

道家老莊的思想，在漢末和南北朝時代所存留下來的，僅祇一個「虛」字，在理論上「道」的虛無，在實踐上生活爲虛無。但是老子卻和黃帝相連，變成了黃老之術的祖宗；黃老之術所追求的爲莊子的養生，黃老之術爲養生，串通了漢朝易學的卦氣說。到了唐朝，道家的代表已經是道教，道教講究魏伯陽的納甲，呼吸元氣，鍊製金丹。宋朝第一位理學家周敦頤的太極圖，便是來自道教。因着這條路線，漢朝的陰陽五行思想，便成了理學的主流。

佛教主張智慧，觀看萬法爲空，反觀自心則見到性體眞如，性爲體，心爲用，體用合一。這種思想左右了宋朝理學，各家的學說都圍着這一中心點繞轉。朱熹雖然力求打破這個圈子，但是他的弟子們卻都跟不上。

甲、周敦頤

周敦頤論性與心，性是中，心是神。

太極圖來自漢易，周敦頤所講的物性，應該是易傳所說：「一陰一陽之謂道，……成之者性也。」（繫辭上 第五章）陰陽所成的性，爲物的本體。陰陽是氣，人所得的氣爲秀氣，「惟人也，得其秀而最靈。」（太極圖說）這種秀氣有什麼特點呢？「性者，剛柔善惡中而已矣。」（通書 第七）又說：「大哉易也，性命之源乎！」（通書 第二）孟子講性命，性爲良知，命爲良能，同爲天生。漢儒講性命，同於莊子。周敦頤以「易」爲性命之源，易乃宇宙萬物變化之道，也就是陰陽之道，物性和人性都由陰陽變化而成。在人，陰陽所成的性，爲人的本體，人的本體，剛柔善惡居於中，所謂中，爲中庸所講的中，即「喜怒哀樂之未發，謂之中。」性爲中，就是說人的本體爲中，中是未發，未發爲靜，靜便是本體，動乃是用。朱熹在繫辭上第五章對「一陰一陽之謂道」，注說「道具於陰，而行乎陽。」朱熹所指的「道」，道爲理，理本是抽象，便是靜。周敦頤的意思則指的性體，以性體本靜，「聖人定之以中正仁義，而生靜，立人極焉。」（太極圖說）然而在「太極圖說」的開端，卻說「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，互爲其根。」動在靜之前，靜

不該是性體；不過，上面一句「無極而太極」，無論無極是不是在太極以先，或祇是太極的形容詞，太極本體是虛無，因此，周敦頤以性體爲中，以人極爲主靜。

性爲體，性之用爲心，心爲知，太極圖說謂「神發知矣」，神在形之內，「形既生矣，神發知矣。」心能知，荀子已說的很明白，荀子以心虛靈能知，知爲一種神妙之用，通書說：「大順大化，不見其迹，莫知其然之謂神。」通書 第十二「發微不可見，充周不可窮之謂神。」通書 第三這兩處所說和易傳繫辭所說天地生化的變化相同，繫辭以天地的化生萬物爲神妙莫測。在人的生命裏，心知的作用，也確實爲神妙莫測。「動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。」通書 第十六心知的作用，就是動而無動，靜而無靜所以心可以稱爲純。「仁義禮智四者，動靜言貌視聽無違之謂純。」通書 第十二，然而人有喜惡，人性既爲中，人心又爲純，不知善，惡從何而來？周敦頤以善惡之分來自情，心之動爲情。情成於五行，「五性感動，而善惡分，萬事出矣。」太極圖說五性是五行之性，「五行之生也，各一其性。」同上五行之性，是五行的每一行之特性，附加在人的性體。人心動時，五行的特性由外物的感觸而引發，影響人心之動，遂有善惡的分別。「欲動情動，利害相攻，不止則賊滅無倫焉，故得刑以治。情僞微暖，其變千狀，苟非中正明達果斷者，不能治也。」通書 第三十六。治情，是心的責任，心神明能知，乃能斷。

周敦頤特別注重「誠」，以人心純明而誠於性體的中正，人則率性而自然趨於善，「寂然不動者，誠也；感而遂通者，神也；動而未形有無之間者，幾也。」（通書 第四 聖）這三個觀念都是易經的觀念。心誠於性，無爲而有爲，「誠，無爲。」（通書 第三 誠幾德）無爲不是不動的呆靜，而是至高無形之動，「至誠則動，動則變，變則化。」（通書 第三十五 擬議）化，乃使人成聖人，「……予謂養心不止於寡焉而存耳，蓋寡焉以至於無。無，則誠立明通。誠立，賢也；明通，聖也。是賢聖非性生，必養心而至之。」（四）（周敦頤 卷心乎 周子遺書 周濂溪集 卷八）周敦頤既以性體爲中，又講誠，卻說「是賢聖非性生，必養心而致之。」而且養心還不止是孟子所說的寡慾，必須要到佛教的絕欲，「蓋寡焉以至於無。」所以他主靜。他的思想是性體雖中，然後發揚，如同中庸說至誠則盡性。誠爲心之德，心誠而明通，明通即無欲，人心無爲而有的，神妙莫測。

乙、張 載

(四) 對於周敦頤的誠字，參考羅光著，中國哲學思想史 宋代篇 上册 頁一〇七一—一二一。

張載是中國哲學史上最講論「氣」的哲學家；他以氣的本體爲太虛，太虛變化的本能爲太和。

「感者，性之神；性者，感之體。惟屈伸動靜終始之能一也，故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。」（正蒙 乾稱）萬物由氣而成，氣分陰陽，陰陽所成爲物性，物性卽是物體。張載便以性爲性體。

「合虛與氣，有性之名。」（正蒙 太和）張載講太和，太和爲太虛的虛，虛不是無，而是無形，而是神妙，而是中，卽是太極之能。氣有虛之能合成性，這是太虛的性；其他的物，由氣而成，氣也帶有太虛之能；然而人之氣則爲秀氣，則「虛」較萬物都更高。「氣之性，本虛而神。」（正蒙 乾稱）氣所成爲體，「未嘗無之謂體，體之謂性。」（正蒙 誠明）體是實體，性便是實體。然而這個實體中含有天理，「天地生萬物，所受雖不同，皆無須與之不感，所謂性卽天道。」（正蒙 乾稱）張載的「感」字，不僅是感觸，而是物的相互作用。宇宙萬物都同一生命，互相通，彼此便相感，感而起作用，以發展生命，感必有規則，有理，性相感之理乃天生，天生之理稱的天道。張載主張理在氣中。

氣之本體爲虛，化而成爲陰陽，陰陽有形，形而成體則有質，張載因此主張具體的性爲氣質之性；氣質之性則不善。人要透過氣質之性，返回本質之性，乃能爲善。「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。」（正蒙 誠明）朱熹後來講氣質之性，以氣之清濁分氣質之性為善惡。張載則沒有這種思想，他是以氣質之性為具體之性，含有情慾才質。如同孟子以耳目口鼻之天生良能，也是性，然更好不稱為性，張載所以說「故氣質之性，君子有弗性者焉。」

心，張載說：「合性與知覺，有心之名。」（正蒙 太和）又說：「心統性情，」（張子全書 卷十四 性理拾遺）張載以心為體，心則該是用，然體用不分，心合性便不分。性的用，是知，心便能知；知是和外物相接，相接有感，心不能不動，動是情；張載因此說心是合性與知，又說心統性情。心便代表具體生活方面的性。

張載由人心講到天心，因為「心能盡性，人能弘道。」（正蒙 誠明）「順性命之理，則得性命之正。」（同上）「知性知天，則陰陽鬼神，皆吾分內爾。」（同上）「心能知，心知性命之理，性命之理乃是天道；人若能以心盡性命之理，則實踐天道。」聖人盡性，不以聞見梏其心，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。」（正蒙 大心）天地化育萬物，表現上天好生之德，上天好生故受及萬物，人心合於天心，便愛一切人物，沒有一物放在人心以外。這種心，乃是天心，也就是大人的心，易經說：「夫大人者與天地合其德。」（乾卦 文言）張載的西銘乃說：「乾稱父，坤稱母……」

民吾同胞，物吾與也。」。張載所以有四句名言：「爲天地立心，爲生民立道，爲去聖繼絕學，爲萬世開太平。」（近思錄拾遺 卷三）張載的精神生活，建立在盡心上。如同孟子盡心養成浩然之氣，使「萬物皆備於我」（盡心上）；張載盡心以仁道參贊天地好生之德，顯示天地之心，建立人民生活之道，繼承堯舜孔孟的絕學，使萬世能享太平。這種大同的理想，確實具有孟子的氣概。

丙、二程

程頤生性溫和，喜愛自然，景仰孟子浩然之氣的生活境界，以仁意而愛萬物。他和弟弟程頤受教於周敦頤，後與張載爲友，論學論道。他的思想便是以氣成萬物，性是氣。「『生之謂性』性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中原有此兩物相對而生也，有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋『生之謂性』，『人生而靜』以上不容說，才說性時便已不是性也。凡人說性，只是說『繼之者善也』；孟子言人性善是也。夫所謂『繼之者善』也者，猶水流而就下也，皆水也。有流而至海終無所污，此何煩人力之爲也。有流而未遠固已漸濁，有出而甚遠方有所濁，有濁之多者，有濁之少者，清濁雖不同，然不可以濁者不爲水也。……水之清，則性善之謂也。故不是善與惡在性中爲兩物相對，各

自出來。此理，天命也。順而循之則道也，循此而修之，各得其分，則教也。自天命以至於教，我無加損焉。」（二程全書 遺書一 二程語錄一頁七）

性爲氣，氣中有天理，「天下善惡皆天理，謂之惡者本非惡，但或過或不及便如此，如楊墨之類。」（二程全書 遺書二上 二程語錄上 頁二）性是天理，性的天理表現於外時，有過或不及，乃有惡。惡不是性的本體，祇是性的表現。

性的表現乃於心，人心爲人的主章，「心若不做一個主，怎生奈何？」（二程全書一 遺書

二下 二程語錄二下 頁三）心又能知，知天理，天理在人心，「理與心一，而人不能會之爲一。」（二程全書卅一 遺書五 二程語錄五 頁一）「心所感通者，只是理也。知天下事有卽有，無

卽無，無古今前後。」（二程全書一 遺書二下 二程語錄二上 頁六）「人心莫不有知，惟蔽於人欲，則亡天德（一作理）也。」（二程全書二 遺書十一 明道語錄一 頁五）人心卽天理，天理本在人性，心爲性之用，體用合一，心與性又爲一，心乃是理。心既能知，反心自向，就能知天理，惟因有人欲，及被蔽塞。「人心惟危，人欲也；道心惟微，天理也；惟精惟一，所以至之；允執厥中，所以行之。」（二程全書二 遺書十一 明道語錄一 頁七）

程顥生性清淡，不覺情欲之蔽，生活常順乎自然，樂天知命。程頤生性和程顥不同，生性嚴肅，謹守禮規，求學貴窮理，修身主端敬；他的思想和程顥的思想也不相同。他主張氣

成萬物，然以氣爲形而下，道則爲形而上。道是陰陽所以成爲陰陽之理，「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。」（二程全書二 遺書十五 伊川語錄一 頁二）

道和理，「書言天序天秩，天有是理，聖人循而行之，所謂道也。」（二程全書三 遺書二十一 下 伊川語錄七 頁一）理是物和事所以成之理，道是事物變化之道和人的生活之道。陰陽由一氣變化而成，所以成陰陽者之理稱爲道。氣之所以是氣，則理，「有理則有氣，有氣則有數。」（二程全書九 伊川語錄一 頁三）理爲形而上，氣爲形而下，程頤將理和氣分解，理不是包含在氣中。

因此，程頤主張道與性爲一，「稱性之善，謂之道；道與性，一也。」（二程全書 遺書二十五 伊川語錄十一 頁二）又以性和理爲一。「理也，性也，命也，三者未嘗有異。窮理則盡性，盡性則知天命矣。天命猶天道也，以其言用言之，則謂之命，命者，造化之謂也。」（二程全書三 遺書二十一 下 伊川語錄七 下 頁一）性，是人之所以爲人之理，「性出於天，才出於氣。」（二程全書三 遺書十九 伊川語錄五 頁四）程頤不大講本原之性和氣質之性，他祇主張性不是氣而是理，又主張性善：「稱性之善，謂之道，道與性一也。以性之善如此，故謂之性善。性之本，謂之命；性之自然者，謂之天；自性之有形者，謂之心；自性之有動者謂之

情；凡此數者，皆一也。聖人因事以制名，故不同若此；而後之學者，隨文析義，求奇異之說，而去聖人之意遠矣。」（二程全書三 遺書二十五 伊川語錄十一頁二）道，性，天，命，心，情，六者意義相同，都是指着人之所以爲人之理。性卽理，程頤和程顥的「性是氣」的主張便不相同了。他以情爲性之動，則和後來朱熹所主張的「情爲心之動」又不同。

「伯溫又問：孟子言心性天只是一理否？曰：然！自理言之謂之天，自稟受言之謂之性，自存諸人言之謂之心。又問：凡運用處是心否？曰：是意也。」（二程全書三 遺書二十二 伊川語錄八上 頁十四）程頤說得很清楚，性是理，不是氣。性由天而來，「天命之謂性」，所以他讀成告子所說「生之謂性」。但生之謂性，性已包含氣。

心，是性所存諸人的，也就是具體的性，「自性之有形者，謂之心。」（二程全書三 遺書二十五 伊川語錄十一 頁二）心爲既具體之性，性卽理，理便在心內，而且與心爲一。「理與心一，而人不能會之爲一。」（二程全書一 遺書五 二程語錄五 頁二）心既「性之有形者」，形來自氣，則心必有氣，心便是氣質之性。人之善惡，來自性否？程頤說性本是善，不善來自才。「性無不善，而有不善者，才也。性卽是理，理則自堯舜至於途人一也。才稟於氣，氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。又問：愚可變否？曰：可！孔子謂上智與下愚不移，然亦有可移之理，惟自暴自棄者，則不移也。」（二程全書二 遺書十八 伊川語錄四 頁十七）「性相近

也，習相遠也』，性一也，何以言相近？曰：此只是言氣質之性，如俗言性急性緩之類，性安有緩急？此言性者，生之謂性也。」（二程全書二 遺書十八 伊川語錄四 頁十九）善惡不在於心；

善，在於性；惡，在於才。但是，心是主宰。主宰不是對於善惡，而是等於動。「問：心有善惡否？曰：在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心，其實一也。心本善，發於思慮，則有善不善。若既發，則可謂之情，不可謂之心。譬如水，只謂之水；至於流而爲派，或行於東，或行於西，卻謂之流也。」（二程全書二 遺書十八 伊川語錄四 頁十七）

意，爲心之運用；情，爲心之發。發，即是動，「自性之有動者，謂之情。」（二程全書三 遺書二十五 伊川語錄十一 頁二）程頤說情爲心之動，又說情爲性之動；情，發自性，是就理方面說，程頤曾經說，情有惡，惡也屬於性；這是說惡是加在性上，如同水濁是濁加在水上，但是水的本性並不濁，性的本性也不是惡。情，既是氣，應該不是性，然而情之理，則應在性上，所以說情爲性之發。情是氣，情便在心內，因爲心是「性之有形者」，因此，情是心之動，情動而不中節，則爲惡。善惡不用於性，性本來善，中庸稱爲中，中是未發，未發是一種氣象，是靜。然而不可說靜是性的本質，也不可說中是性的本質，因爲未發是中，已發之動也要是中，程頤所以不讚成呂大臨的主張。

程頤對於性，說明了性是理，性本來是善；然而有情動之理，情之惡也屬於性，然不出

自性。

程頤對於心，說明心是「性之有形者」，和理爲一，但既有氣，便因氣而有才，氣清則才清，氣濁則才濁。情發於性，由心之主宰而動，動之力在於才，因才而有智愚。情由氣而成，情也因氣之清濁而有清濁，情之清濁爲慾，慾清則善，慾濁則惡。「養心莫善於寡欲，不欲則不惑。所欲不必沉溺，只有所向便是欲。」（二程全書二 遺書十五 伊川語錄一 頁二）

丁、二程弟子

二程弟子很多，歷代則以謝良佐，楊時，呂大臨爲繼承二程思想的哲學家。謝楊呂三人，都從程頤程頤受業，三人的思想則都傾向程頤的主張，和程頤不相同，三人都多講心，少講性。三人講心，又夾雜佛教禪家的思想，造成靜坐以求靜的修養法。

謝良佐，世稱謝上蔡，特別注重「仁」。他提出仁是生，是天理，是人心。人心是仁，有天理，循天理則與天爲一。與天爲一，由心可以覺到；所以說仁是覺。後來朱熹反對他，認爲仁，認爲分明是禪。謝良佐說：「佛之論性，如儒之論心；佛之論心，如儒之論性。循天之理便是性，不可容些私意。才有意，便不能與天爲一。」（宋元學案 上蔡學案 語錄頁九）有意，便不能與天爲一，心應該止，心止是靜，求靜乃靜坐。「問：色欲想已去多時？曰：伊川

則不絕，某則斷此二十來年矣。所以斷者，當初有爲之心多，欲有爲，則當強盛方勝任得，故斷之，又用導引吐納之術，非爲長生如道家也，亦以助養吾浩然之氣耳。」（宋元學案 上卷學案 語錄）

上蔡不僅學禪靜坐，還學道教導引吐納，和二程的修身方法相去太遠！他還說：「自然不可易底，便喚做道；體在我身上，便喚做德；有知覺識痛癢，便喚做仁，運用處皆是當，便喚義；大都只是一事，那裏有許多分別。」（宋元學案 上卷學案 語錄 頁十九）道德仁義，混爲一事，那真讀書不求甚解！雖然他講致知窮理，但「窮理則是尋個是處。」（同上 頁八）是處，則是心安，因爲「理便是我！」

呂大臨雖是二程的弟子，但他曾受教於張載，他便保持張載以氣成萬物的主張。人性爲一，有剛柔昏明，這種分別來自氣。性既爲氣，心則是性的用；心雖爲用，本質乃是靜。因爲人得天地之中以生，中爲未發，爲靜，「赤子之心，良心也。天之所以降衷，人之所以受天地之中也，寂然不動，虛明純一，與天地相似，與神明爲一。傳曰：喜怒哀樂之未發謂之中，其謂此歟！」（宋元學案 呂花諸儒學案）

呂大臨以「中卽性也。」（同上頁五十五）又說：「喜怒哀樂之未發，則赤子之心。當其未發，此心至虛，無所偏倚，故謂之中，以此心應萬物之變，無往而非中矣。」（同上）

心虛爲中，又以性爲中；這應該說氣清，心虛明見到性，性本質之「中」顯於心。爲得將「中」，心應虛靜，虛靜則由靜坐以得。這種思想很近於禪，所以程

頤不讀成。

那時已發生另一問題，即「未發爲性，已發爲心」的問題。若性是體，心是用，性便是未發，心是已發。但，學者以體用各一，性和心便相合不分，不能用未發和已發去分別。

「先生（程頤）謂凡言心者，皆指已發爲言；然則未發之前，謂之無心可乎？竊謂未發之前，心體昭昭具在，已發乃心之用也。」（同上）程頤答「凡言心者，指已發而言，此固未當。

心，一也，有指體而言者，有指用而言者，『感而遂通之故』惟觀其所見如何耳。（同上）

程頤曾指示「中」不能說是性，心也不能稱爲「中」，祇可稱爲「和」，體用爲二，應加分別。呂大臨則堅持自己的主張。

楊時在二程的弟子中，壽命最長，年八十三歲，由北宋到南宋，三傳到朱熹，朱熹乃傳程頤之學。

楊時以太極爲理，爲理之中。兩儀四象八卦，乃是太極的上下，前後，左右；上下爲兩儀，前後左右爲四象，太極居中。太極既是理，天地萬物都由氣而成，「夫通天下一氣也，人受天地之中以生，其盈虛常與天地流通，寧非剛大乎？」（宋元學案 龜山學案 文集 頁三十七）

人性由陰陽之理而成，由生而來，本質是善；至於惡，是人性失常。人心爲人性的表

露，人心有性的理，人心須顯露性之理，人便達到聖賢的人格。「人性上不可添一物，堯舜所以爲萬世法，亦只是率性而已。所謂率性，循天理是也。外邊用計用數，假饒立得功業，只是人欲之私，與聖賢作處，天地懸隔。」（宋元學案 龜山學案 語錄 頁三十三）人爲循天理，應該守靜，使心虛靜，「夫至道之歸，固非筆舌所能盡也，要以身體之，以心驗之，雍容自盡，燕閒靜一之中，默而識之，兼忘於書言意象之表，則庶乎其至矣。反是，皆口耳誦數之學也。」（同上 文集）楊時便實行靜坐。

楊時的弟子羅從彥，仰慕禪宗，靜坐以看喜怒哀樂未發之中。羅從彥的弟子李侗，更常靜坐，以心動則氣動，心之本體的理不明，喜怒哀樂都不中節。李侗的弟子朱熹則反對這種主張。

戊、朱熹

對於性和心的問題，朱熹集合前面各家的思想，構成了自己的學說，解釋非不清楚。朱熹分理和氣，理成物性，氣成物形。每一物之理都成全無缺，稱爲太極。總天地一太極，每物各一太極；天地之理是成全的，每物之理也是成全的。天地萬物之理爲一理，然各物之理又不同，「理一而殊」。天地同一之理，爲生生之理。易經以宇宙的變易，在於生化萬物。

宇宙的變易，由陰陽而成，易經曾說「一陰一陽之謂道。」（繫辭上 第五章）整個宇宙都是陰陽之變，變就是生生，陰陽變化之道爲一，宇宙生化之理也就是一。然而陰陽變化在實際上卻常不同，因爲陰陽之氣有清有濁，氣的清濁使生化之理在各物內都不相同；所以，「理一而殊」，這種「殊」是在於得「理」的偏或全。

「問：或問氣之正且通者爲人，氣之偏且塞者爲物，如何？曰：物之生，必因氣之聚而後有形，得其清者爲人，得其濁者爲物。……又問：氣則有清濁，而理則一同，如何？曰：固是如此。理者，如一寶珠，在聖賢則如置在清水中，其輝光自然發見，在愚不肖者，如置在濁水中，須是澄去泥沙，則光方可見。」（朱子語類 卷十七）

「理一而殊」，「殊」不在理的本身，理在本身上是同一的，在表現上則不同。理的表現受氣的影響，氣清則表現全，氣濁則表現不全。

「理成物性」，朱熹說：「性者，人所受之天理。」（朱子語類 卷五）天理卽生生之理，每一物都是這「理」，而且是同一的全理，所以說每物有一太極。但每物在實際存在時，必定有氣，物是由理和氣所合成的；每一實際具體的物所有的性，必定含有氣；朱熹稱這具體的性，爲氣質的性，稱在理想方面不含有氣的性爲本然之性。「氣質之性，只是此性墮在氣質之中，故隨氣質而自爲一性，正周子所謂各一其性者，向使原無本然之性，則此氣質之性

又從何處來？」（朱文公文集 卷五十八 答徐子融書）從性言，每一物之性俱是全部的，祇在表現上全有偏，朱熹說人得理之全，物得理之偏，是就性的表現而說。「氣質是陰陽五行所爲，性即太極之全體。但論氣質之性，則此全體墮在氣質之中耳，非別有一性也。」（朱文定公文集 卷六十一 答嚴時亨書）

性的善意，不能就本然之性方面說。本然之性，自然是善；氣質之性則有善惡，氣清則性善，氣濁則性惡。「問：氣質有昏濁不同，則天命之性有偏全否？曰：非有偏全。謂如日月之光，若在露地，則盡見之，若在蔀屋之下，有所蔽塞，有見有不見，昏濁者，是氣昏濁了。」（朱子語類 卷四）「性只是理，然無那天地氣質，則此理沒安頓處。但得氣之清明，則不蔽錮，此理順發出來。蔽錮少者，發出來天理勝；蔽錮多者，則私欲勝，便見得本原之性無有不善。孟子所謂性善，周子所謂純粹至善，程子所謂性之本，與夫返本窮源之性，是也。只被氣質有昏濁，則隔了。故氣質之性，君子有弗性者焉，學以反之，則天地之性存矣，故說性，須兼氣質說方備。」（朱子語類 卷四）

「心統性情，二程卻無一句似此切。」（朱子語類 卷九十八）二程說性與才與情，有些籠統迷糊，朱熹則很切實。他說心包含有性和情，因爲心有理有氣，就本體說，可以說是氣質之性，但是心，是就用方面說，心是具體之性。所以心，有理所成之性，有氣所成之形與

心之形有兩部份，有本體部份，心由秀氣而成，所虛靈不昧；又有情的部份，情是附體，情的氣可清可濁，情便清濁，情的氣清則不蔽塞性之理，情的氣濁則蔽塞性之理，蔽境理便是惡。惡來自情。

心能知，能主宰，「心是神明之舍，爲一身之主宰。性便是許多道理，得之於天而具於心者，發於智識念慮處皆是情，故曰心統性情也。」（朱子語類 卷九十八）惡的原由是情，情發自心，心能主宰，惡的責任便歸之於心。「心比性，則微有眚；比氣，則自然又靈。」

（朱子語類 卷五）

「問靈處是心抑是性？曰：靈處只是心，不是性，性只是理。」（朱子語類 卷五）理是抽象的，無所謂靈不靈；心由清秀之氣而成，故靈。靈乃能知，能主宰。「心者，氣之精爽。」

（朱子語類 卷五）心既知既主宰，人對於萬事，都能應付，「虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。」

（大學 明德註）但爲應付萬事，心應知道「理」，朱熹乃主張「致知」在研究事物之理，心當然有人性之理，「性便是心之所有之理，心便是理之所會之地。」（朱子語類 卷五）人性之理爲全理，可以說是萬理，「一心具萬理，能存心，而後可以窮理。」（朱子語類 卷九）但是人心之理，乃是原則，即人生之道，原則在應用於種具體萬物時，原則運用之道則隨時隨地可以變，變之道則不在心中，須要隨事研究，「格物是窮得這事當如此，那事當如彼。如爲人君

便當止於仁，爲人臣便當止於敬。又更上一著，便要窮究得爲人君如何要止於仁，爲人臣如何要止於敬。」（朱子語類 卷十五）『如何』，便是怎樣實用原則，人該努力去求知。這一點，朱熹和陸象山的意思不相同，陸象山主張理全在人心，人心和理相等，「心外無理」是陸象山的主張。

人心運用「理」時，還有情的作用。情是欲，可以蔽塞人心。情欲可以蔽塞人心之知，又可以蔽塞人心之主宰。因此，動而不中節，乃是惡。「性是未動，情是已動，心包得已動未動。蓋心之未動則爲性，已動則爲情，所謂心統性情也。欲，是情發出來的。心如水，性猶水之靜，情則水之流，欲則水之波瀾，但波瀾有好底，有不好底。」（朱子語類 卷五）

關於未動已動，或未發已發，發生了問題。朱熹原先主張未發爲性，已發爲心，性心相通。「蓋通天下只是一個天機活物，流行發用，無間容息。據其已發者而指其未發者，則已發者人心，而凡未發者皆其性也，亦無一物而不備矣。夫豈別有一物，拘於一時限於一處，而名之哉。」（朱文公文集 卷三十二 致張敬夫書）朱熹反對未發之時的時字，認爲未發已發不能由時間去看；但是後來和張南軒書信往還，發覺自己的主張不對，乃改正舊說，以未發和已發祇能用之於心，不能用之於性，未發爲心之本體，已經爲心之用，即是情。「中庸未發已發之義，前此認得此心流行之體，又因程子凡言心者皆指已發而言，遂目心爲已發，性爲未

發。然觀程子之書，多所不合。因復思之，乃知前日之說，非惟心性之名命之不當，而日用功夫全無本領。蓋所失者不但文義之間而已，按文集遺書諸說，似皆以思慮未萌，事物未至之時，爲喜怒哀樂之未發。當此之時，卽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。」（朱文定公文集 卷六十四 與湖南諸公論中和第一書）朱熹以舊說對於修養有防礙，因爲若以心爲已發，使祇用力在已發上用功夫，收效不多，而且已嫌太晚；因此，應該在心未動時，也用努力，雖不能和主張專門靜坐的學者一樣祇注意不靜，然須靜時養成動時的敬，則動靜一貫。（四）

朱熹論心，還有心和仁的問題。孔子以「仁」貫通自己的思想，以「仁」爲最高的美德。漢朝儒者根據易經的思想，把「仁」和「生」連接起來，「元」代表仁，又代表生。朱熹便解釋仁的意義爲生命，因爲仁爲愛之理，愛以愛自己的生命爲主，生命是存，沒有存在就一切都消失了。「愛非仁，愛之理是仁。心非仁，心之德是仁。」（朱子語類 卷二十一）朱熹又從易經解釋仁爲生命，易經說天地的大德是生；朱熹乃說：「仁者，天地生物之心。」（朱子語類 卷五十三）人則得天地之心爲心，「天地以生物爲心」，天包着地，別無所作爲，只

（五）對於朱熹的中和新舊兩說，參考劉述先著 朱子思想的發展與完成 頁七九—一一二 學生書局。

是生物而已。亘古亘今，生生不窮，人物則得此生物之心以爲心。」（朱子語類 卷五十三）人心因此也是仁。「仁底的意思是生。」（朱子語類 卷六）「蓋仁是箇生底物事，既是生底物，便具生之理。」（朱子語類 卷二十二）但是朱熹反對謝良佐和楊時等人以「覺」爲仁，「仁者固能覺，謂覺爲仁，不可。」（朱子語類 卷六）仁，是心之德，即人心爲生命的根基和中心，人的生命不是感覺身體的生命，而是心靈的精神生命，心靈的精神生命爲仁，孟子和中庸都曾說「仁者，人也。」仁，代表一切善德，乃是善德的總匯，又是善德的頂峯，人心與天地之心相合，化育萬物，即是中庸第二十二章所說：「贊天地的化育」，與「天地合其德」，達到天人合一的境界。

性和心，爲朱熹哲學思想的中心。他思想的根基爲理和氣的觀念；性的心，則爲他的認識論，倫理和修養論的樞紐。陸象山的哲學稱爲心學；朱熹的哲學也應稱爲心學，祇不過他們兩人對於心的意義，所有的主張不同，在認識論和修養論便各不相同了。

己、張 栻

張栻號南軒，字敬夫，幼時從胡宏受學，和朱熹是好友。他在文集中，有一篇論性的文章：「太極動而二氣形，二氣形而萬物化生，人與物俱本乎此者也。原物之始，豈有不善者哉，其

善者，天地之性也；而孟子道性善，獨歸之人者何哉？蓋人稟二氣之正，而物則其繁氣也，人之性善，非被命受生之後，而其性旋有是善也。性本善，而人稟夫氣之正，初不隔其全然者耳。若物則爲氣所昏，而不能自通也。惟人全夫天地之性，故有所主宰，而爲人之心，所以庶異乎物者獨在於此也。」（文集 卷九 存齋記）張栻以人性爲天地之性之全，天地之性即是天命之性，「天命之謂性，是分分付與人底謂之性，惟皇上帝降衷於民是也。所降之衷何嘗不善！天將簡性與人，便夾了氣與人，氣裏這性，性網入氣裏面去，便有善有惡。」（見性理

大全 古今圖書集成 七十三册 頁四七一）

張栻的主張，和朱熹相似，以天地之性爲善爲理，以氣有清有昏，物的氣昏，天地之性不全顯明，人得理之清，天地之性乃全顯明。但是人之氣，又有清的程度不同，清的程度低，則昏，便爲惡；清的程度高，則明，便善，這一點和朱熹的天地之性以及氣質之性相同。

胡宏曾主張「心也者，知天地宰萬物以成性者也。」（宋元學案 五岸學案 頁二十七）張栻不讚成這種說法，朱熹更不讚成。朱熹主張「心統性情」，張栻卻不同意「統」字，主張用「主」字。他對於心，特別注意在「主宰」。

張栻和朱熹對於未發和已發，曾有多次討論。他同意胡宏的主張，以未發爲性，已發爲心，然而性心爲一，未發時，性體昭然呈現，已發時，性體行於心中。性雖未發，但不能不

動。「性因爲氣質所雜矣；然方其未發也，此心湛然，物欲不生，則氣雖偏，而理自正，氣雖昏，而理自明。……及其感物而動，則或氣動而理隨之，或理動而氣挾之。由是至善之理，聽命於氣，善惡由之而判矣。」（性理大全 同上）朱熹先不讚成這種主張，反對一個「時」字。後來朱熹改爲中和新說，以未發和已發祇能用於「心」，對於張栻所說：「學者須先察識端倪之發，然後可知存養之功。」「動中涵養，所謂復見天地之心。」還有疑慮，但對張栻所說：「要須察乎動以見靜之所存，靜以涵動之所本，動靜相須，體用不離，而後爲無滲漏也。」則表示讚成。（見朱熹 文集卷三十二 答張敬夫第十八書）張栻所重，重在涵養，在未發和已發兩方面下功夫，故說「年來務欲收斂於本原處下功夫，覺得應事接物時差帖帖地；但意氣露見處，未免有之，一向鞭辟，不敢少放過。」（性理大全 同上）

庚、陸象山

陸象山稱爲新儒學理學的心學家，王陽明在陸象山文集的序裏說孟子的心學失傳，由陸象山而得繼承。這一點是王陽明自己主張；「致良知」，良知爲心爲理，承持陸象山的「心外無理」思想，認爲心學在於反觀自心，以求明明德；實際上孟子的心集，則是養心養性，克慾以進德，和漢儒董仲舒及宋儒朱熹等相連繫，爲儒家的正宗。

陸象山的中心思想，在於萬事求諸心。朱熹則注重性，性爲理，由心而顯；心統性情，和性不相等，因爲多有情；性也不等於理，因爲事物的具體性含有理和氣，爲氣質之性，各不相同。陸象山卻主張心卽理，理卽心，心等於理，心外便無理可說。「蓋心一心也，理一理也至，至當歸一，精義無二。此心此理，實不容有二。故夫子曰：吾道一以貫之。孟子曰：夫道一而已矣；又曰：道二，仁與不仁而已矣。如是則爲仁，反是則爲不仁。仁卽此心也，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。」（象山先生全集 卷一 與曹宅之書）程顥曾主張「理與心一，而人不能容之爲一。」（二程全書一 遺書五 二程語錄五 頁二）「心所感通者，只是理也。」（二程全書一 遺書二下 二程語錄二下 頁六）程顥的「理與心一」，和陸象山所說心卽理不相同，程顥是說心與理相通，陸象山不多講「性」，祇講「心」。「人生天地間，氣有清濁，心有智愚，行有賢不肖，必以二塗總之。則宜賢者心必智，氣必清；不肖者，心必愚，氣必濁。」（象山先生全集 卷六 與包評道書）他說到氣的清濁，卻不提出性字。心的智慧由氣的清濁而來，人性不受影響。「今學者能盡心知性，則是知天；存心養性，則是事天。人乃天之所生，性乃天之所命，自理而言，而曰大於天地，猶之可也；自人而言，則豈可言大於天地。乾坤同一理也。」（象山先生全集 卷十二 與趙詠道四書）朱熹也主張「乾坤同

「理」，但加了一句「理一而殊」；陸象山則主張「理一而殊」，而理就是心，「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」（象山先生全集 卷二十二 雜說）因此「誠以吾一性之外無餘理，能盡其性者，雖欲自異於天地，有不可得也。」（象山先生全集 卷三十 天地之性 人為貴論）性等等理，性又等於心，故心等於理，心外無理。

人心至靈，「人心至靈，此理至明，人皆有是心，心皆具是理。」（象山先生全集 卷二十二 雜說）人心有天理，人心為善。但是人欲也出於人心，儒家學者常以人欲為惡，分別天理與人欲，陸象山不讚成這種分別「天理人欲之分，論極有病。」（象山先生全集 卷三十四 語錄上）因此，他的修養論，為自然修養論，反觀自心，保存自心的天理，「收拾精神，自作主宰，萬物皆備於我，有何欠闕？當惻隱時，自然惻隱；當羞惡時，自然羞惡；當寬裕溫柔時，自然寬裕溫柔；當發強剛毅時，自然發強剛毅。」（象山先生全集 卷三十五 語錄下）陸象山的思想總歸在一「心」字，人祇要誠實地反觀自心，必能明見天理，既見天理，自然遵循。然而這種思想，不僅和朱熹的思想不同，也和孟子的思想不同，孟子曾主張存心須要寡欲，寡欲不是自然而然，乃是人心主宰去克欲。

辛、王陽明

王陽明的哲學，集中在良知，以致良知作他修養的目標。

良知不僅是孟子所說的「不學而知」的「知」，這種「知」是用；王陽明所稱的良知，

包括體和用，即「知」的主體，主體爲心，而且還包括知的內容，即辨別是非的天理，王陽明的良知乃是人心自知人性的天理。「心者，身之主也，而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。其虛靈明覺之良知，應感而動謂之意。」（王文成公全書 卷二 傳習錄中）心，一身的主宰，虛靈明覺，本然地見到人心所有天理。「又曰：知是心之本體，心自然會知。見父，自然知孝；見兄，自然知弟；見孺子入井，自然知惻隱；此便是良知，不假外求。」

（王文成公全書 卷一 傳習錄上）「良知只是個是非之心，是非只是個好惡。只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。」（同上 卷三 傳習錄下）良知是虛靈能知是非之心，心知是非，不是一種動，而是心的本體；照心，非動者，以其發於本體明覺之自然，而未嘗有所動也。」（王文成公全書 卷二 傳習錄中）好比一面鏡子，一人一物放在鏡子前，鏡子裏自然照出人物的像，

鏡子沒有做一種動作。人心是虛明的鏡子，一人一物對着人心，人心天然照出善惡，這就是良知。

良知所知爲理，理乃天理，天理是人性，人性天理也就是心，王陽明不像朱熹講一抽象之理，理與氣相結合，才成具體之氣質之性；王陽明所講之理，爲一具體之理，爲一光明之

理，爲大學所說的「明德」，大學講「明明德」，就是致良知。性、天理、心、良知，原來是一。良知就是心，就是天理，就是性。「心之體，性也，性即理也。天下寧有心外之性，寧有心外之理乎？……理也者，心之條理也，是理也，發之於親則爲孝。」（王文成公全書 卷八 書諸陽卷甲中）

心自然明，人反身自向，必然見到心的天理，「問看書不能明，如何？先生曰：此只是在文義上穿求，故不明。……須於心體上用功，凡明不得，行不去，須反在自心上體，當即可通。蓋四書五經不過說這心體，這心體即所謂道心。體明即是道明，更無二。此是爲學頭腦處。」（王文成公全書 卷一 傳習錄上）

王陽明對於心體，又有一種特別的主張，他說目沒有體，以萬物的色爲體；心沒有體，以天地萬物的感應爲體；萬物沒有體，以心的知爲體。這似乎是純粹的唯心論，實際上卻和歐美的唯心論不同。眼若沒有看見什麼，我們的心不會體會到眼的存在。心若沒有外物的一絲感應，寂然不動，心也不會體會到本心的存在。外界的一件事情，若全不爲人所知，就等於不存在。良知本體常在，但若沒有任何事物出現，良知也沒有善惡之知。

良知既然知道事物的善惡，善惡之知要貫徹到萬物上，良知才是成全之知。良知不是抽象的知識，乃是具體的實際善惡之知，實際的善惡是表現在實際的事務上；因此王陽明主張

致良知，主張知行合一，良知的善惡之知，是為實現天理所有的「行善避惡」一項大原則；因為人心本來善，善的表現是率性，惡則是反乎人性，良知指示人率性。然而問題卻出在率性的實踐上，多少人不率性而作惡，王陽明說那不是良知的過失，過失在於人不致良知。但，良知既是自然明白，為何不能明白表現於事實呢？王陽明說那是因為意不誠，所以要格物，格物是正物。物是事，格是正，凡一樁事來，意必要正。「物者，事也。凡意之所發，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，去惡之謂也；歸於正者，為善之謂也。夫是之謂格。」（王文成公全書 卷二十六 大學問）格物致知，正自己的心，以致良知，心本是善，為何能不正？王陽明說那是因為意不誠。他的四句教：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」（王文成公全書 卷三 傳習錄）意之動，有善有惡，善惡的分別，在於意之動是否誠於良知之知；誠於知，必知行合一；不誠於知，則良知沒有成立，即不是良知。「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知，知行功夫本不可離，只為後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。」（王文成公全書 卷二 傳習錄中 答顧東橋書）「工夫難處全在格物致知上，此即誠意之事。意既誠，大段心亦自正，身亦自修。但正心修身工夫，亦各有用力處，修身是已發邊，正心是未發邊，心正則中，身修則知。」（王文成公全書 卷一 傳習錄上）王陽明的誠

意，實際上就是勉力去按良知而行，若知行合一，意就誠了，心就正了，知也致了，對於克慾，王陽明沒有這種思想。

心有宇宙之裏，理為生命之理，王陽明因此主張心為仁，而且與宇宙萬物相通，成為「一體之仁」，「陽明子曰：大人者，以天地萬物為一體者也。……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。」（王文成公書

卷二十六 大學問）

王、王夫之

王夫之，世稱船山先生，普通稱之王船山，他是最後一位大理學家，宗張載的思想，講氣，以氣包合理。他講人性，是有氣和理的人性，不僅是理。他說：「在天謂之理，在天之授人物也謂之命，在人之受於氣質也謂之性。若非質則直未有性。」（讀四書大全說 卷七，陽實篇

頁十二）王船山說「在天為理」，這個理於陰陽運行之理，「上天自行其政，令如月令軍令之謂。」（同上）天地間陰陽的運行，都因上天之命而行，但不是個別的命，祇是陰陽運行之理。人稟受氣而得理，乃成爲性。「天之命人物也，以理以氣，然理不是一物，與氣爲兩。」

（讀四書大全說 卷五 頁三四）他不接受朱熹的理氣在相分別的主張，而接受張載的理在氣中的

主張。「合理與氣，有性之名，則不離於氣，而爲氣之理也。爲氣之理，動者氣也，非理也。故曰：性不知檢其心，心則合乎知覺矣。合乎知覺則成其才，有才則有能，故曰：心能檢性。」（讀四書大全說 卷十 盡心上 頁三十二）性不包含心，心能包含性。心有氣，氣動爲才，才爲能；才能都在於心，而不在於性。他解釋程頤的氣質之性，和朱熹不同，他說氣質之性是在氣質中的性。「程子創說個氣質之性，殊覺峻峭。先儒於此不儘力說與人知，或亦待人之自喻。乃緣此而初學不悟，遂疑人有兩性，在今不得已而爲顯之。所謂氣質之性者，猶言氣質中之性也。質是人之形質，範圍着生理在內。形質之內，形氣充之而盈天地間，人身以內，人身以外，無非氣者，故亦無非理者。理行乎氣之中，而與氣爲主持分劑者也。故質以函氣，而氣以函理。質以函氣，故一人有一人之生，氣以函理，一人有一人之性也。」（讀四書大全說 卷七 陽貨篇 頁七）

氣成質，質爲形質和才能，性是理，函在氣內。性所以無不善，因爲性是天命。惡來自習，然習以性爲根基。「而習者亦以外物爲習也，習於外而生於中，故曰習與性成。此後天之性所以有不善。故言氣稟不如言後天之得也。」（讀四書大全 卷八 滕文公上）

王船山講心，以心含性而效動，「孟子云：存其心，又云：求其放心，則亦道性善之旨。……心含性而效動，人之德也。……仁義者，心之實也，若天之有陰陽也。知覺運動，

心之幾也，若陰陽之有變合也。」（讀四書大全 卷八 梁惠王上，頁一）性爲體，心爲用，體用不分。「當其有體，用已現，及其用之，無非體。蓋用者，用其體，而卽以此體爲用也。」

（同上，頁二）

生爲心的體，所謂體乃是基礎根本，並不是實體，因爲心雖是用，但不是附加的能，而是一實體，包含才、情、知覺。「人之有性，函之於心，而感物以通，象著而數陳，名立而義起，習其故而心喻之。形也、神也、物也，三相遇而知覺乃發。故由性生知，以知知性，交涵於聚而有閒之中，統於一心。」（張子正蒙注 卷一 太和 頁十）

心統理、氣、知、覺、習。心爲主，感於物而動，動若合於理，則善；若隨環境之習而違於理，則惡。心爲能主宰，是靠「思」。心動必有所思，思爲能之宰，應慎於「幾」，幾是將動而尚未動，慎於幾，才能防惡，心動有知覺，知覺引起情，情而有欲。「知覺皆與情相應，不與性應，以思御知覺，而後與性應……但知覺則與欲相應，以思御知覺，而後與理相應。」（讀四書大全說 卷十 頁三〇—三一）

善惡雖不出自心，然由心思作主，「是以心也者，不可加以有善無惡之名。」

心有窮神知化之力，故於明中幽中都可以見到事理，能誠於理，則可盡性而心正。「大學既云：『欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物。』是修身之功，

以正心爲主，三者爲輔矣。又云：「物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正。」是修身之功，以物格爲始，心正爲成，此學者之所疑也。……然則學之固無其序乎？非無序也，四者各自以漸而進，而非急其一而姑置其三也。」（禮記章句 卷三十一 頁二十九）爲能正心誠意，王船山主張靜，靜觀心動之幾，在事未兆和念未起時，能作主宰。「大學云：意誠而後心正，要其學之所得，則當其靜存，事未兆而念未起，且有自見爲正，而非必正者矣，動而之於意焉，所以誠乎善者，不欺其心之正也。則靜者可以動而不爽其靜，夫乃以成其心之正矣。」

（續四書大全說 卷三 頁三五）

王船山反對王陽明的致良知說，不讚成良知無非無惡，更不讚成王陽明的徒弟們的自然明明德，不必修身。他特別看重「誠」，「故大學以正心次脩身而誠意之學，則爲正心者設。」（同上，頁三五）

癸、戴震

戴震爲理學的餘響，不專於哲學，長於註疏，他的重要著作有孟子字義疏證，有原善三篇，緒言，孟子私淑錄等現與文集收於戴震集，本來也有「原性」二篇，現已散失，他對性和心的思想，雖努力以孟子爲模範，但沒有瞭解孟子的性善論。他說性，爲每種物所以能和他

種物有分別，即品類的成素。他說：「性，言乎本天地之化，分而爲品物者也，限於所分，曰命；成其氣類，曰性，各如其性以有形質，而秀發於心，徵於貌色聲，曰才。」（原善上 戴震集，三三〇，里仁書局）

性由氣而成，根據《易經》所說爲一陰一陽所成。「性者，分於陰陽五行以爲血氣心知，品物區以別焉。舉凡既生以後所有之事，所具之能，所全之德，咸以是爲其本。」（五子字義疏證 戴震集 頁二九一）

戴震反對朱熹以理爲性，性包含氣，氣中有理，「蓋孟子道性善，……明理義之爲性。」

……由孟子而後，求其說而不得，則舉性之名而曰理也，是又不可。」（原善中 戴震集 頁三三九）

他以爲「性者，血氣心知本乎陰陽五行，人物莫不區以別焉，是也。」（五子字義疏證 戴震集 頁二九五）

性者由陰陽五行而成，其中含有區別之理。理，就是爲區別的「理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之『分理』。」（五子字義疏證 戴震集 頁二六五）

心，能知能主宰，「耳目鼻口之官各有所司，而心獨無所司，心之官統主乎上以使之，此凡血氣之屬皆然。」（五子私淑錄中 戴震集 頁四二七）然心主使感官，不能代替感官，人心

能知，能主宰；人心之德爲仁，爲生生。「人物分於氣化，各成其性，一陰一陽，流行不已，生生不息，觀於生生，可以言仁矣。在天爲氣化之生生，在人爲其生生之心，是乃仁之

爲德也，非別有一物以與人而謂之仁。由其生生有自然之條理，惟條理所以生生，觀於條理之秩然有序，可以言禮矣。」（同上）孟子說人心有仁義禮智之端，養心則培養仁義禮智四德，戴震以人心爲仁，爲生生，生生有條理爲義，義有以動爲禮，明乎條理爲智，這和孟子的思想不相同。他又說孟子所說人心不學而能有惻隱之心，羞惡之心，辭讓之心和是非之心，是人心自然而必然有這四種心。「必然之與自然，非二事也，就其自然明之盡，而無幾微之失焉，是其必然也；如是而後無憾，如是而後安，是乃古聖賢之所謂自然也。彼任其自然而失者無論矣，貴其自然，靜以保之，而視問學爲用心於外，及乎動應，如其材質所到，亦有自然不失之處，不過材質之美，偶中一一，若統計行事，差謬多矣。且一以自然爲宗而廢問學，心之知覺有所止，不復日益，差謬之多，不求不思，以此終其身而自尊大，是以君子惡其害道也。」（同上，頁四二九）這一段是反對陸王的思想和修養法，他和清朝顏元、李塨都主張實踐，他的實踐在「知」，以智仁勇屬於心知，仁義禮智則行於人倫日用之事，在他的思想裏，有許多混淆不清，或互相矛盾之點，性和心的觀念不清楚。

子、結 語

儒家的哲學，爲一種人文哲學，研究並說明人生的原則，稱爲人生之道，或稱爲人道，

或稱爲君子之道，或簡稱道，卽如孔子所說：「士志於道」，「君子憂道不憂貧」，「朝聞道，夕死可也。」中庸說：「君子之道費而隱」，易經所說：「有天道焉，有人道焉，有地道焉。」

人生之道，中庸說得很好：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」大學也說得清楚：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」

人生的目的，在止於至善。人生的道途，在於率性。人生的修養，在於親民的仁道。修養的步驟，始於爲士，終於爲聖人。

但，人究竟是什麼？人是人，人所以是人，因爲人有人性。人性便是人生的根基。

人性怎麼成呢？易經說由陰陽變化所成。陰陽若何變化成人性？是根據上天之命，「天命之謂性」。

儒家解釋天命，意見有所不同。理學家以天所命爲理，卽人所以爲人之理：因此人性就等於理。朱熹以理自成一單位，和氣相配；張載則以理在氣中。

理本身是抽象的，實際上理必定要同氣相合而成人性，所以具體的性，必會氣，朱熹稱爲氣質之性。

人性和物性有何分別？性爲理，天下萬物同一理，同一之理乃生生之理。人物的分別來

自氣，氣有清濁，氣清則理顯，氣濁則理晦，人之氣最清，生生之理全部顯出。

人的生命雖以性爲根基，生命的中心則爲人心，人以心而生活。因此，孟子、荀子談人性善惡，都就人心而講。人心對於人的生活，第一是知，人心虛靈乃能有知，致知爲人的生活途徑。第二是主宰，人有自由選擇的天生權利，以自己的心去選擇，儒家講心更重於講性，因爲人的生活總歸於心。生活的表現在於情，朱熹談心統性情。人心便按天理而主宰情欲。陸象山和王陽明更以心等於理，「心外無理」。心自然知道善惡，稱爲良知，良知自然表現在於事物，不能表現，則是意不誠。這種自然「明明德」的修養法，受到清朝學者的猛烈攻擊：儒家雖都以人性爲善。（除開荀子）然都承認有人慾的阻礙，孟子乃主張「養心莫善於寡欲」。至於楊時、呂大臨等人，以人心天生爲靜，靜爲未發之中，靜坐以保持人心常居中不偏，則已偏於禪道了。這種靜坐和王陽明的徒弟們的疏狂，都不是儒家人生之道的正派。

儒家於學既是人文哲學，性和心便居於儒家思想的中心。

十三、兩漢宗教信仰對哲學的影響

1. 最古的宗教信仰

中國最初的宗教信仰，保留在書經和詩經裏。那時的信仰，相信皇天上帝，和天神地祇。這種信仰對於當時中華民族的生活，影響很大，對於當時的哲學思想，影響非常深，書經裏充滿了這種「天命」。皇天上帝選擇帝王，代天行道，書經裏充滿了這種「天命」。

「王曰：格爾衆庶，悉聽朕言。非台小子，敢行稱亂，有夏多罪，天命殛之。」

(湯誓)

「先王有服，恪謹天命。……今不承于古，罔知天之斷命。」 (盤庚)

「今予發，惟恭行天之罰。」 (牧誓)

「已！予惟小子，不敢替上帝命，天休于寧王，與我小邦周。」（大誥）

「惟時怙，冒聞于上帝，帝休。天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命。」（康誥）

帝王受上天的命，登極掌權，乃是中國歷史哲學和政治哲學的一項基本原則。從漢代一直到清朝，皇帝常自認爲「承天啓運」。「承天」卽是承行天命，因天命而王。「啓運」則爲漢朝的「五德終始」說，也是受宗教信仰的影響。

皇帝承受天命，代天行道，稱爲「天子」。董仲舒說：「故德侔天地者，皇天右而子之，號稱天子。……天子受命於天，諸侯受命於天子，……天子不能奉天之命，則廢而稱公。」（春秋繁露 順命）

書經的天命，不僅是選擇皇帝，治國平天下，而且也是帝王和人民的倫理規律，人生的各種活動，應該有規律，和於規律的，爲善；不和於規律的，爲惡。生活的基本規律來自「天命」。

「帝曰：咨，汝二十有二人，欽哉！惟時亮天功。」（堯典）

舜王，命稷（耒），契，皋陶，益垂等官和十二牧四岳，凡二十二人，謹小慎微，盡好各自的職務，以能符合天意，發揚上天的事功。

皋陶謨一篇，為最古的一篇倫理思想的文章，文章中說明「天敘有典……天秩有禮，……天命有德，……天討有罪，……天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威。」

洪範則是第二篇倫理思想的文章，文章開端便說：「王乃言曰：嗚呼！箕子惟天陰隲下民，相協厥居，我不知其彝倫攸斁，箕子乃言曰：我聞在昔，鯀陟洪水，汨陳其五行，帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁，鯀乃殛死，禹乃嗣興，天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸斁。」
洪範為上天所賜，雖屬神話；然所謂錫賜，不必用後世道教的神仙傳授祕錄的方式去解釋。祇說「九疇」的規律出自天命，便可合情合理，文中講三德：「一曰正直，二曰剛克，三曰柔克。」皋陶謨曾講九德，洪範縮為三德。在皇極一疇裏，洪範講「中」，立定儒家中庸的大道，洪範說：「皇極之敷言，是彝是訓，于帝其訓。」帝是指着上帝，皇極的「中」道，乃是上帝之訓。

2. 天時

中華民族歷代的農業民族，農業生活，和天時有密切的關係，中華民族的哲學思想乃和

天時連結一起。在春秋戰國時鬼神信仰興起，天時和宗教信仰漸漸結合，到了漢代，天神地祇和鬼神的信仰，進入了哲學思想的範圍內。

《書經堯典篇》，堯皇命羲和、羲仲、羲叔等官，根據天時出治理畜牧和農事，在天時列舉了星宿。

「日中，星鳥，以殷仲春。……日永，星火，以正仲夏。……宵中，星虛，以殷仲秋，……日短，星昴，以正仲冬。」（堯典）

星鳥，鳥為南方七星的總名，春分初昏時，鳥的七宿星都見。火，星名，東方七宿之一，虛，星名，北方七宿之一，昴，星名，西方七宿之一。

《書經》舉出了星宿名，古代天文學以日月金木水火土為七曜，宿則有二十八宿，宿為月亮和太陽每天所會的星稱為宿，一月有二十八宿，每宿一星，分列歸屬四季七宿、四季配四方，每方也是七宿。呂氏春秋書中的月令和禮記的月令，也舉出了這些宿名。

到了秦漢，四季和四方，跟四帝相給合。四方的象徵，在禮記典禮中，行事時，前有朱鳥，後有玄武，左有青龍，右有白虎。原來朱鳥能飛，前進迅速；玄武為龜，身有甲，在後

尾 箕	房 心	角 亢 氏	星
火 水	月 日	木 金 土	宿
虎 豹	狐 兔	蛇 龍 貉	獸
幽	豫	兗	州
燕	宋	鄭	分野
東			方
(青龍) 蒼龍			神
七十五度			度

禦武；青龍屬陽，有生氣，代表東方；白虎屬陰，有殺氣，代表西方，後來，這四種象徵和四帝相結合，東為青帝，南為赤帝，西為白帝，北為黑帝，廿八宿分屬四帝，每宿為一星，為一神靈。

東，青帝（蒼龍）屬有：角，亢，房，心，尾，箕，氏七宿。

南，赤帝（朱鳥）屬有：井，鬼，柳，星，張，翼，軫七宿。

西，白帝（白虎）屬有：奎，婁，胃，昴，畢，觜，參七宿。

北，黑帝（玄武）屬有：斗，牛，女，虛，危，食，壁七宿。

同時又把當時的國家疆域也分屬四帝和二十八宿，受他們的管轄：

呂氏春秋的前十二卷，講十二月紀。在第十二卷結尾時說：

翼	柳	井	觜	胃	奎	虛	斗	室
軫	星	鬼	參	昂	婁	危	牛	壁
火	土	木	火	土	木	日	木	火
水	日	金	水	日	金	月	土	水
蛇	犛	犴	猴	鳩	狼	鼠	獬	猪
蚓	馬	羊	猿	鷄	狗	燕	羊	獺
虎	三河	雍	益	冀	徐	青	揚	并
荆								
楚	周	秦	魏	趙	魯	齊	吳越	衛
南			西			北		
(朱鳥) 朱雀			白虎			玄武		
一百一十二度			八十度			八十八度四分度之一		

「秋甲子朔，朔之日，良人請問十二紀，文信侯（呂不韋）曰：嘗得學黃帝之所
以誨顓頊矣，爰有大圖在上，大矩在下，汝能法之，為民父母。蓋聞古之清世，
是法天地，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，若此則是非不可無所適矣。」（呂氏春秋 卷十二序意）

這是引申易傳所講的天道人道地道，即三才之道，作為治國平天下之道，天時和政治結
合，但是呂氏春秋已經將天時和鬼神相連，例如第一篇「孟春紀」，開端說：

「一日孟春之月，日在營室。」高氏注說「孟長春時，夏之正月也。營室，北
方宿，衛之分野，是月，日躔此宿。」

「昏參中旦尾中。」注說「參，西方宿，衛之分野。尾，東方宿，燕之分野，
是月昏旦時，皆中於南方。」

「其日甲乙，其帝太皞，其神句芒。」注說「甲乙木日也，太皞伏羲氏，以木
德王天下之號，死祀於東方，為木德之帝……；句芒，少皞氏之裔子曰重，佐木德
之帝，死為木官之神。」

禮記的月令，完全抄襲呂氏春秋的月紀，鄭玄作注，關於上面一段，注說：「孟，長也，日月之行，一歲十二會，聖王因其會而分之，以爲大數焉，……乙之言軋也。日之行，春，東從青道，發生萬物，月爲之佐。時萬物皆解孚甲，自抽軋而出，因以爲日名焉，乙不爲月名，君統臣功也。……此蒼精之君，木官之臣。自古以來，著德立功者也。大皞，宓戲氏。句芒，少皞氏之子曰重，爲木官。」

天時和政治相連，天時又和宗教信仰相連，宗教信仰乃進入政治中，古代政治思想和倫理思想相合爲一，修身以治國平天下，宗教的信仰也就進入倫理思想中。何況秦漢時代，占卜的習慣，繼承春秋戰國的習慣，有日占、月占、星占、日月星辰，一有了變態，對於人事就有吉凶的反應，所以日食、月食、星變都由術士指出究竟。星辰以金木水火土五星爲重要，係五行的精氣。

在七曜（日月金木水火土）以外或以上，有北斗星，北斗共七星，組成一團，形似一斗，又似一車，史記天官書說：

「斗爲帝（上帝）車，運于中央，臨制四鄉，分陰陽，建四時，均五行，移節度，定諸紀，皆繫于斗。」（史記 天官書）

星水	星金	星土	星火	星木	星
者使帝黑	者使帝白	者使帝黃	者使帝赤	者使帝青	使神
靈精的水	靈精的金	靈精的土	靈精的火	靈精的木	靈精
冬	秋	夏季	夏	春	季四
智	義	信	禮	仁	德五
聽	言	思	視	貌	事五
調不雨風	殺篡亂戰	震地崩山	饑饉亂暴	國	亡 災

二十八宿主十二州，北斗則兼兼十二册，星占家非常注意北斗星的變象。

在北斗以上，另有一個星區，稱爲紫微垣，又稱爲中宮，爲漢朝所奉至上神太一的宮，所以代表國家的朝廷。宮旁有三星，代表朝廷的太尉、司徒、司空，三公；周圍十二星，代表守衛朝廷的藩臣，星占家注意中宮的星象，若遇怪象，則說朝廷要發生變亂。

「太乙者，北辰之神名也，居其所曰太乙，常行於八卦日辰之間，曰天一或曰太一，出入所遊，息於紫宮之內，外其星以爲名焉。故星經曰：天一太乙主氣之神，行猶待也。四正四維，以八卦神所居，故亦名之曰宮。天一下行，猶天子出巡狩省方岳之爭，每率（卒）則復。大一下行八卦之宮，每四，乃運於中央。中央者，北神之所居，故因謂之九宮。」（乾鑿度 鄭玄注）

這一段講八卦九宮，即是明堂九宮。

星占的理由，在於氣運，萬物由氣而成，彼此相連，鬼神也由氣而成，也和人事相連。

因此，便產生「感應論」。

3. 氣 運

從戰國時代，「氣」的觀念，成爲中國哲學的基本觀念，宇宙萬物都由氣而成，氣雖分陰陽五行；但宇宙萬物的氣，互相連結，互相交流，陰陽之氣，又代表善惡之氣；人事的善惡和宇宙間的萬惡的氣，互相感應。國家中有大惡事，惡事的氣招呼宇宙間的惡氣，宇宙間的惡氣遂相感應，在自然界造生災異的現象，表示上帝將予懲罰，皇帝應設法改正惡事，以免天罰。國家若有大善事，宇宙間的善氣因相感應而造祥瑞的自然現象，表示上天將於賞報，這種思想在淮南子和董仲舒的書裏，都有說明。已爲研究中國哲學者所共知。這種思想的來源，據說來自戰國末期的鄒衍。

另有一種思想也來自鄒衍，即「五德終始說」，朝廷的更替，按照五行相生或相尅的次序而行，漢朝人很相信這種思想。所謂五德，也就是五帝，封禪書說：黃帝土德，夏木德，殷金德，周火德，秦爲水德。史記漢高祖本紀說漢高祖劉邦以赤帝之子，斬白帝之子，立黑帝。賈宜以漢爲土德，尙黃。王莽則上溯到太皞伏羲氏，作一表：伏羲爲木，共工爲水，炎帝神農爲火，黃帝爲土，少皞爲金，顓頊爲水，帝嚳爲木，堯爲火，舜爲土，禹爲金，商爲水，周爲木，漢爲火，新莽爲土，這樣，率莽自認繼承漢朝，乃理所當然。

漢以後，五德終始思想，不爲史學家所採用，然而後代的皇帝卻常用「承天啓運」作自己登極的根據。「承天」是靈承天命；「啓運」則是順從氣運。

這種思想，也是研究中國哲學者所共識。

氣運在漢朝的哲學思想，另一種最大的影響，則是漢易的卦氣說，易經講卦，以陰陽兩文作資料，漢易則以氣作資料，氣分陰陽五行，氣的變化是在宇宙內運行不思，宇宙就是時間空間。空間是東西南北四方，時間是一年，一年有四季，十二月，二十四節氣，七十二候，三百五十四天多，漢易便以卦和爻配空間和時間，以四正卦：坎、震、離、兌四卦配四方和四季，以十二辟卦：復，臨，泰，壯，夬，乾，姤，遯，否，觀，剝，坤配十二月。以四正卦的二十四爻配二十四節氣，以十二辟卦的七十二爻配七十二候，再以除去四正卦的六十卦，每卦主一年的六月七分，即每一爻主一日八分之一。這樣易卦代表宇宙的變化，卦和氣運相連結，雖這種結合原來爲農業工作有關係，後來卻成了擇日擇地看相算命的原理了，又和宗教信仰結成一體。

卦氣說在道家興起以後，魏伯陽作參同契一書，用來作爲納甲圖說，爲煉丹和呼吸元氣的學理，後代道教的圖說，傳到宋朝，成了理學家周敦頤太極圖和太極圖說的依據，大大地影響了宋代的理學。

4. 讖緯

漢朝的學術中，有一項充滿宗教信仰或迷信的項目，即是讖緯學。讖，為預言家的預言，緯則是注解經書的注釋學；但通常讖緯常連在一起，變成一個名字。代表宗教迷信又代表漢代一種學術。胡應麟，四部正譌說：「讖緯之說，蓋起於河洛圖書。當西漢末，符命盛行，俗儒增蓋，舛譌日繁，其學自隋文：主禁絕，世不復傳。稍可見者，惟類書一；援引，及諸家書目具名而已。」

讖，意謂驗，預言有驗為讖。秦漢時讖又稱為符命，預言皇帝的興亡，秦始皇時，有讖語：「亡秦者胡也。」秦始皇以為胡為北方胡人，便築有長城，派重民駐防。但是後來秦二世亡於胡亥。王莽篡漢，假名符書，先有武功縣的丹書，「告安漢公為皇帝」，後有天帝金匱圖書，言「赤帝劉邦傳即皇帝金策書。」書中備言王莽書為真天子。東漢劉秀起兵時，也有讖語：赤伏符：「劉秀發兵捕不道，四夷雲集龍鬪野，四七之際火為主。」（後漢書 光武本紀）注說：「四七二十八也，自高祖至光武初起，合二百二十八年，即四七之際也。漢火德，故火為主也。」

漢朝還發生幾樁巫蠱之獄。巫蠱用一種象徵物代表被詛咒的人，用巫術咒罵，使他受

害。漢武帝曾窮治陳皇后用女子楚服詛咒衛子夫案，又治公孫賀公孫敬聲為陽石公主詛咒皇帝案，又以太子據詛咒皇帝，命江充治獄，太子撒詔殺江充，武帝以太子造反，派兵誅殺，胡適在中古思想史長編裏說：「這個迷信的宗教，因為有帝者的崇敬，不但風靡了全國無識人民，並且腐化了中古遺下來的一切學術思想。」（第五八三頁）

緯書，為經書的注釋，易，書，詩，禮，樂，春秋，詩經，都各有緯書。緯書對於注釋經書都附託許多偽說，把禍福吉凶以及預言，都夾雜在中間。易經的緯書保留到現在。比較完整的，有「乾鑿度」。

「乾鑿度」假托孔子所言，講天地的源起，採列子和淮南子所說的次序，尚不屬神話，然書中講孔子應為王，則為公羊學所說孔子係素王。

「孔子曰：洛書摘六辟，曰建紀者，歲也，成姪倉有命在河，聖孔表雄、德、庶人受命，握麟，徵易，歷曰陽，紀天心。」（乾鑿度）

鄭玄注說：「建紀者，謂大易爻六七八九之數，此道成於文王，聖也，孔表雄，著漢當興，以庶人之有仁德，受命為天子，此謂使以獲麟為應。易猶象也，孔子以歷說易，名日象

也。」

「別序聖人題錄與亡州土名號姓，輔友符」（續上）

鄭玄注說「言孔子將比應之，而作讖二十六卷」。

「亡殷者紂，黑期火戊倉精，受命女正昌勃紀承餘以著當。」（續上）

緯書多錯簡缺漏字，常不能句讀。鄭注說：「火戊，戊午部也。午爲火，必言火戊者，木精將王，火爲之將相，戊土也。又當爲火子，又火使其子爲已塞水，是明倉精絕殷之象字。」

「無懷氏曰：上聖頤天以畫象，頤物以畫源，頤事以畫情，而後天平地成，萬穴効靈，五物析行，三天不亂，聖與造遊，理俾冥運，易動而數，運化諸府。」（易緯乾坤鑿度）

「庖氏著乾鑿度上下文，媧皇氏地靈母經，炎帝皇帝有易靈緯，公孫氏，周

易。】（易緯乾坤鑿度）

這種假託神怪的文字，漢朝注經的學者，如鄭玄、馬融等都用來注釋經典。因此，宋朝理學家把漢朝易經的注釋都不採用，祇採王弼易注，清初王船山講易，摒棄漢朝易學。

又如「尚書緯」說：

「春夏相交，秋冬相與，互謂之母成子，子助母，東方春，龍房經，其規仁，好生不賊。其帝青，表聖明仁，趨惠也。」

又如「禮含文嘉」緯說：

「禮，天子靈台，所以觀天人之際，陰陽之會也。揆星度之驗，徵六氣瑞應，原神明之變化，視日氣之所驗，為萬物獲福於無方之原，招大極之清泉以興稼穡。」

很簡單引用上面幾段緯書，顯出神怪無稽。然而在漢朝卻影響了學術思想。以上四點，

第一點爲中華民族正規的上帝信仰，從古到今沒有斷絕，孔孟的思想，乃是思想的根基，後代理學家雖以天和命和理和性，意義相同。然而性由天生，天則爲上天。同時「命」的觀念，常和上天相連從未變換。第二點，天時的影響，因爲農業的關係，世世存在，雖然五德終始和天人感應的信仰，已不爲學者所採納，農業「靠天吃飯」的農人信仰，世代長存。因此第三點氣運的觀點常留在中華民族的生活裏。第四點讖緯之說，漢以後漸形絕跡，但對於佛道兩教之影響則頗大。我們研究中國哲學，便不能不注意宗教信仰。