

中國哲學叢刊

# 中國哲學史

上冊

蔡仁厚 著

臺灣學生書局印行





ISBN 978-957-15-1458-1



9 789571 514581

0 1 0 0 0



中國哲學叢刊

# 中國哲學史

下冊

蔡仁厚 著

臺灣學生書局印行





ISBN 978-957-15-1458-1



0 1 0 0 0



9 789571 514581

蔡仁厚 著

# 中國哲學史

上冊

臺灣學  
書局  
印行

中國哲學史

下冊

臺灣學  
生書局  
印行

中國哲學史

蔡仁厚著.- 初版.- 臺北市：臺灣學生，2009.07  
面：公分

ISBN 978-957-15-1458-1 (全套：精裝)

ISBN 978-957-15-1457-4 (全套：平裝)

1. 中國哲學史

120.9

98005874

中國哲學史 上下二冊

著者：蔡仁厚  
出版者：臺灣學生書局有限公司  
發行人：盧保宏  
發行所：臺灣學生書局有限公司  
臺北市和平東路一段一九八號  
郵政劃撥戶：〇〇〇二四六六八號  
電話：(〇二)二三六三四一五六  
傳真：(〇二)二三六三三三四  
E-mail: student.book@msa.hinet.net  
http://www.studentbooks.com.tw

本書局登記證字號：行政院新聞局版北市業字第玖捌壹號

印刷所：長欣彩色印刷公司

中和市永和路三六三巷四二號  
電話：二二二六八八五三

定價：  
精裝新臺幣一〇〇〇元  
平裝新臺幣八〇〇元

西元二〇〇九年七月初版

12040

究必害侵・權作著有

ISBN 978-957-15-1458-1 (全套：精裝)

ISBN 978-957-15-1457-4 (全套：平裝)

## 書 題 語

一、本書依循當代新儒家的學術方向，貫穿數千年的思想腳步，一程一程走下來。其中的敘述容或有疏漏不盡處，但其詮解與論議，則皆本乎義理，務期勿陷偏失。

二、若或不以為然，則請敞開心靈之門，與書中所表述的列列先哲，覲體相見，交感相通，則隨時皆可能引發共鳴，亦未可知。

三、由於連年因循，臨老方來著筆，而視力趨弱，無法多查資料，只寫成上下兩冊，實感意有未至，力有未盡，悔憾何及！

蔡仁厚 己丑新春八十生辰



# 自序

這部書，雖然只寫成上下兩冊（原先是想依順五個階段而寫成五大冊），但就其分卷分章分節的內容看來，大體上是依循當代新儒家（主要如牟宗三先生等）所開顯的思想架構與義理規路，而進行表述。

民國以來，由於知識分子對自己文化傳統的隔閡與無知，常以為中國文化是一停滯不進的封閉系統。其實，在二千多年大開大合的發展中，中國文化本就不斷有義理的開新。牟先生除了在《中國哲學十九講》有精確的疏導，另外也在一次演講中，舉述了中國歷史上的十大諍辯：（見《牟宗三晚期文集》三七一—三八三，聯經，全集本第二十七冊）

## 第一、儒墨的諍辯：

二帝三王之時，沒有思想之分歧。到春秋之末，儒家思想建立，而後乃有墨家對儒家挑戰。通過儒墨的諍辯，使儒家在哲學文化之發展中，取得正統的地位。

## 第二、孟子對告子「生之謂性」的諍辯：

孟子反對「生之謂性」，而主張「仁義內在」。牟先生說，孟子的主張是一個「偉大的

洞見」。能了解「仁義內在」，就能了解道德之所以為道德，儒家之所以為儒家。

### 第三、魏晉玄學家之「會通孔老」：

兩漢是經學，在思想上並無特出之表現，因而也沒有思想上的問題。到魏晉道家思想復興，而儒道的衝突遂不可避免，但孔子地位不能撼動，於是乃有王弼「聖人體無」之說，向、郭注莊也提出「迹本論」。其實，大教的會通，永遠都是新鮮的問題，而問題的提出正表示思想境界的新開發。

### 第四、言意之辯：

這是名言能否盡意的問題，也是永遠新鮮的問題。從老子「道可道，非常道」，到魏晉人言盡意或不盡意，再到西哲維根斯坦所謂「凡是可以說的，就清楚地說；凡是不可說的，就保持沈默」，也仍然是這個問題。這類的問題，永遠常新，值得思量。

### 第五、神滅不滅的問題：

佛教傳入中國，而有輪迴之說，梁朝范縝反對輪迴說，乃作「神滅論」，而引起一場大諍辯。牟先生指出，此一論辯並未發展成型。如今重加反省，便知此一問題並不簡單，既可與儒家三不朽、耶教靈魂不滅相對較，而相互之間的差異，也必須審識明辨，故仍值得注意。

### 第六、天臺宗「山家」「山外」關於圓教之諍辯：

這是天臺宗內部很專門的問題，對人類智慧亦非常有貢獻。山家山外之爭，也可說是天

臺宗與華嚴宗之諍辯（因山外是以華嚴宗之思想講天臺圓教）。其焦點集中在圓教問題，這是哲學上最高深最終極的問題，西方哲學尚未能觸及此一理境，可見其理論之深微。牟先生指出，圓教之義理，無論就中國文化本身之價值，或就中西文化之比較而言，皆有重大意義。

### 第七、陳同甫與朱子爭漢唐：

宋明儒內部的討論，集中在內聖之學（如中和參究、朱陸異同），而此一論辯則屬外王問題。朱子站在道德立場，故貶視漢唐事功，他所持的是道德判斷，不是歷史判斷。陳同甫則讚許漢唐事功，他只著眼於英雄生命以論歷史，也不算歷史判斷。依黑格爾，要真正接觸歷史，必須從知性理性進到動態理性。朱子是知性的理性型態，陳同甫是感性的直覺形態，這二者是對立的，而皆不能在了解歷史時引進歷史判斷以真實化歷史。只有在動態理性中（即曲線辯證的理性中），始能引進歷史判斷。（因為在動態的理性中，知性與直覺之對立已被消融故。）

### 第八、王龍溪與聶雙江的「致知議辯」：

這是王門弟子對王陽明「致良知教」之了解的爭辯。對於一個教義的本質是否真懂，必須在層層轉進的論辯中，看他的思路是如何前進的，再審視他措辭的輕重本末，纔能考驗出誰是真有所得，誰是真能相應。這是批判真偽的試金石。誰是王學的正嫡，誰是王學的偏歧，皆可以在此一論辯中分辨出來。

### 第九、周海門與許敬菴「九諦九解」之辯：

「九諦」代表許敬菴的主張，主要是對王陽明四句教首句「無善無惡心之體」起疑惑，因而對王龍溪天泉證道之宗旨亦一併辯駁。周海門（龍溪弟子）順九諦作答辯，名曰「九解」。此一論辯不僅關乎王學，也關乎儒家與中國文化。老子當初講「無」，是從作用層上說，而作用層上的無，實乃「共法」，為儒釋道三家所共許，這是屬於「如何」的問題。

凡實踐工夫達到某一水準，一定會接觸到這個理境。須知分別是非善惡，是屬於「是什麼」的問題，而「如何」面對是非善惡以表現好惡，使好惡皆得其正，這纔是成就道德價值的關鍵所在。故《尚書·洪範》也有「無有作好，無有作惡」的話，作意（有意）的好惡，乃是偏好偏惡，所以必須「無」掉。道家所講的「無」，正是在此特顯勝場。因此，作用層上的無，既無須反對，也不能反對（因為是「共法」故）。

我們不能一見到「無」字，就以為來自佛老，說它不合聖人之道。這個禁忌主要是朱子造成。此不僅妨礙人了解道家之「玄理」與佛家之「空智」，對於弘揚儒家也甚為不利。在道家，只有「如何」這一層的問題，而沒有「是什麼」的問題，儒家則兩個層面同時兼備。周海門與許敬菴的論辯，其重要性即在有助於我們了解此中義理的分際，以開出哲學的理境。（我對九諦九解之辯，曾全文加以疏導，見《新儒家的精神方向》（學生版）頁二三九—二七六。）

以上九大諍辯，都發生在過去的歷史中。但這些論辯所代表的意義，則不可以陳迹論。其中實顯示生命的智慧和生命的方向。只要一加反省，它就能開啟我們的生命，觸發我們的靈感，彰顯我們思想的光輝。

## 第十、中國文化暢通的問題：

魏晉時代的課題是會通孔老，宋明時代的課題是對治佛教，我們這個時代又當對付那些問題呢？總起來說，就是中國文化如何暢通的問題。但這個問題不是誰與誰諍辯，而是所有中國人共同面對的問題。

牟先生認為，中國文化之不能暢通，其首要的障礙是大陸為共產主義所征服，所以當前文化使命的首要大事，就是破共（不說反共，而是破共，即破斥馬列唯物物的魔道，纔能使民族生命恢復暢通。至於馬列與儒家之間的辨異、對話，自可秉持開放的態度。）第二個使命，是如何消化西方文化，而其重點是在宗教方面，儒道佛三教，都是東方宗教的型態，與西方基督教的型態有根本上的差異。所以「辨耶」便成為當前文化使命中第二件工作。中國文化不容許篡竊，我們反對以馬列代孔子，也反對以耶穌代孔子。

至於文化使命的第三件事，則不屬於消極的破與辨，而是正面的「立本」。本不立，則一切都將落空。立本，是要維護中國的文化傳統，要順由中國文化發展的主脈，來恢復中華民族立國的大本。順立本而來的第四件事，就是「現代化」；現代化不是洋化，我們要求現代化，但必反對洋化（若洋化，便將失其本）。

以上四件事，都是中華民族「自盡其性」的事。人要盡其性，民族也要盡其性。民族不能盡其性，則既不足以言建國，更談不上文化的開創和新生。

寫到這裡，或者有人會覺得奇怪，寫自序為什麼要提這十大諍辯呢？我的回答很簡單，

因為我們不能只在文獻材料上講哲學史，而是要在民族文化生命的脈動上來講哲學史。這十大諍辯，正是順就文化生命的大動脈，而來講述我們哲學史裡面重大的關節。所以先作簡括的提揭。

我這樣寫書序，雖然有點特別，但化特異為平常，又一直是我生命表現的基本形式。我想要討論的有關哲學史的問題，其實在本書卷首的「緒論」中，已大致有了相當持平的說明。至於我的書究竟寫得如何，我想靜待讀者的評判，應該是比較好的態度。

蔡仁厚 戊子農曆重陽

於東海大學哲研所

# 中國哲學史

## 目次

書題語	.....	I
自序	.....	III
緒論	.....	一
一、從兩本書說起	.....	一
二、對中國哲學的基本認識	.....	五
三、中國哲學史的分期	.....	一〇

四、中國哲學史的教學與研究	一五
五、中國哲學通史之檢討與中國哲學斷代和專題之研究	一九
六、中國哲學史的前瞻	二六

## 第一卷 先秦時期：中國文化原初形態之百花齊放

弁言	三一
----	----

### 第一章 上古思想之趨勢

第一節 原初的觀念形態	三三
-------------	----

一、文獻舉要

二、史官為古代學術之府，乃觀念之所從出

三、觀念之結集

第二節 周初之「敬」的觀念	三七
---------------	----

一、人的精神之自覺

二、祀敬內轉而為敬德

三、由憂患意識與敬畏感轉出道德意識



四、敬的哲學·····	四〇
第三節 禮的時代與宗教人文化·····	四〇
一、禮與葬·····	四〇
二、禮的時代·····	四一
三、宗教人文化·····	四二
第四節 天命下貫而為「性」的思想趨勢·····	四五
一、天命觀念·····	四五
二、天道的肯定·····	四六
三、三段重要文獻·····	四六
附識：郭店竹簡出土對先秦哲學之關係述略·····	四九
第二章 孔子的仁教·····	五一
第一節 道之本統的再開發·····	五一
一、繼往開來的孔子·····	五一
二、「道之本統」的再開發·····	五三
第二節 仁的意義與特性·····	五四
一、仁是全德之名，仁是真實生命·····	五四

二、仁是人格發展的圓滿境界·····	五六
三、仁的特性，曰覺與健·····	五七
第三節 仁智聖的生命領域·····	五九
一、仁智對舉與仁且智·····	五九
二、仁智雙彰以成聖·····	六〇
第四節 由仁智聖遙契性與天道·····	六〇
一、性與天道與孔子的聖者情懷·····	六一
二、天道中的情與理·····	六二
三、遙契二義·····	六二
第五節 義命觀念與主宰性之肯定·····	六三
一、義的定然性與時宜性·····	六四
二、命令義之命與命定義之命·····	六五
三、從盡義知命到義命合一·····	六六
第六節 宗教性與宗教精神·····	六九
一、孔子對原始宗教的態度·····	六九
二、儒家的宗教性·····	七一
第七節 義務與自我問題·····	七五

一、義務問題與人倫責任	七六
二、成德之教中的自我問題	七八
第八節 孔門弟子及其流派	七九
一、傳道之儒	八一
二、傳經之儒	八五
三、曾點傳統	八八
第三章 墨子的思想理論	九一
第一節 天志——最高的價值規範	九一
一、天志：現實世界唯一的「法儀」	九一
二、天的涵義	九三
三、附說墨子的「鬼神」觀念	九五
第二節 尚同——權威主義的政治論	九五
一、國家的起源	九五
二、尚同的政治機構及其政治規定	九七
三、層層上同，上同於天	九八
四、尚賢與眾賢之術	九九

第三節 兼愛——愛的社會之嚮往

..... 一〇〇

一、形成「兼愛」觀念的理路

..... 一〇〇

二、兼愛本乎天意

..... 一〇二

三、兼愛與推愛

..... 一〇二

四、非攻——兼利天下

..... 一〇三

第四節 功利實用的文化觀

..... 一〇四

一、節用、節葬

..... 一〇四

二、非樂

..... 一〇五

三、立三表以非命

..... 一〇六

四、非儒——功利主義的思想

..... 一〇七

第五節 墨學的評論

..... 一〇九

一、反天下之心，天下不堪

..... 一一〇

二、僂差等，有見於齊，無見於畸

..... 一一一

三、利他的義道及其限制

..... 一一二

第六節 墨學的再檢討

..... 一一三

一、兼愛與天志

..... 一一三

二、義與利；以利為義

..... 一一四

三、絕對的利他主義·····	一一五
四、墨家與宗教·····	一一六

## 第四章 孟子的「心性之學」····· 一一九

### 第一節 即心言性——性善····· 一一九

一、承孔子之仁而言心····· 一二〇

二、四端之心三義····· 一二〇

三、以心善言性善····· 一二一

四、性善的論證····· 一二四

五、「心、性、才、情」之意涵····· 一二七

### 第二節 仁義內在——由仁義行····· 一二九

一、仁義內在與義內義外之辯····· 一二九

二、居仁由義——由仁義行····· 一三二

### 第三節 性命對揚——透顯道德性····· 一三四

一、性命對揚：透出自然之性與道德之性····· 一三四

二、盡心知性知天····· 一三六

三、踐仁成聖、過化存神····· 一四三

第四節 存養充擴的修養論……………一四七

一、尚志與尚友……………一四七

二、存養與充擴……………一五〇

三、知言與養氣……………一五四

第五節 價值、倫理觀……………一六〇

一、天爵與人爵……………一六〇

二、義利與生死……………一六二

三、親親仁民愛物：推愛……………一六五

第六節 政治思想之精義……………一六七

一、推仁心，行仁政……………一六七

二、民為貴、重民生……………一六九

三、政權轉移的軌道問題……………一七二

第五章 老子的哲學……………一七七

第一節 道家的先期人物……………一七七

第二節 「無」的智慧之進路……………一八〇

一、以「無為」對治「有為」……………一八〇

二、從「無為」到「無」	一八一
三、以作用層上的「無」，作為實有層上的「本」	一八二
第三節 以無為道與道之雙重性	一八三
一、以無為道與道體的形容	一八四
二、由無中帶出有、道之雙重性	一八六
第四節 境界形態的形上學	一八八
一、道生物，「生」乃「實現」義	一八八
二、道與一三	一八九
三、不生之生，無為之為，不主之主	一九〇
四、境界形態的形上學	一九一
第五節 人生的智慧：正言若反	一九二
一、致虛守靜	一九二
二、反文歸質的人生企向	一九二
三、正言若反	一九三
第六節 立身之道與政治理想	一九四
一、守柔以立身	一九五
二、不爭以處世	一九五

第六章 莊子的智慧……………一九九

三、由「無為」引出政治理想……………一九六

第一節 老子與莊子的同與異……………一九九

一、風格的不同……………一九九

二、表達方法的不同……………二〇〇

三、義理形態（不是內容）的不同……………二〇〇

第二節 道心顯發的觀照之慧……………二〇一

一、心之本性，虛靜而止……………二〇一

二、觀照之用……………二〇二

三、心靈之直觀慧照……………二〇三

第三節 一死生、齊物我、泯是非……………二〇三

一、渾化生死（一死生）……………二〇三

二、渾化物我（齊物我）……………二〇四

三、息言止辯（泯是非）……………二〇五

第四節 道家智慧的特性與意義……………二〇六

一、道家的「道」要通過「無」來了解……………二〇六



## 第七章 名家與墨辯

二、道家只有「如何」的問題，沒有「是什麼」的問題	二〇七
三、儒家講仁義聖智，屬於實有層	二〇七
四、宋儒對佛老的忌諱應予消解	二〇八
第一節 惠施之「合同異」	一一一
一、大一與小一	一一一
二、其大千里	一一三
三、天地卑、山澤平	一一三
四、方生方死	一一四
五、小同異與大同異	一一五
六、連環可解也	一一六
七、天下之中央	一一八
八、汜愛萬物，天地一體	一一八
第二節 公孫龍之「離堅白」	一一九
一、綜述「名實、通變、指物」各篇主旨	一一九
二、「白馬論」的思理	一二〇

三、「堅白論」的思理·····	二二四
第三節 辯者之徒的怪說·····	二二七
一、「合同異」組八句·····	二三〇
二、「離堅白」組十三句·····	二三二
第四節 墨辯中的哲學性理論·····	二三四
一、同異交得·····	二三五
二、堅白相盈·····	二三五
三、三名與三謂·····	二三六
四、條件關係·····	二三七
五、知識問題·····	二三七
第八章 中庸易傳的形上思想·····	二三九
第一節 「天命之謂性」所涉及的意義·····	二四〇
一、言性的進路·····	二四一
二、「天命之謂性」的二種方式·····	二四二
三、性、道、教·····	二四二
第二節 慎獨、致中和·····	二四三

一、慎獨以成德·····	二四三
二、致中和·····	二四四
三、由致中和通向存在界·····	二四四
第三節 誠體流行、生物不測·····	二四五
一、天道以誠為體·····	二四五
二、盡性與致曲·····	二四六
三、誠體流行、生物不測·····	二四八
第四節 乾道變化，各正性命·····	二五〇
一、乾知坤能·····	二五〇
二、以乾元統坤元·····	二五一
三、乾道變化，各正性命·····	二五二
四、繼善成性·····	二五二
第五節 寂感之神——本體論的妙用·····	二五三
一、天以生為道·····	二五三
二、易道寂感之神·····	二五四
三、窮神知化·····	二五五
第六節 宇宙論的演生與三極之道·····	二五六

## 第九章 荀子的學說

- 一、宇宙論的演生……………二五六
- 二、三極之道……………二五七
- 三、由三極之道合天人——道德的形上學之初成……………二五八
- 第一節 制天用天的思想……………二六一
- 一、天之自然義……………二六二
- 二、天人之分……………二六三
- 三、天生人成……………二六六
- 四、制天用天與事天……………二六八
- 第二節 化性起偽……………二七〇
- 一、性之三義……………二七一
- 二、性之內容（性惡）……………二七二
- 三、化性起偽……………二七四
- 四、以心治性……………二七八
- 第三節 以智識心——知性主體之透顯……………二八二
- 一、以智識心……………二八二

二、心之主宰義……………二八四

三、虛壹靜與大清明……………二八七

四、蔽與解蔽之道……………二八九

第四節 正名與辯說……………二九三

一、名之類別……………二九三

二、制名的標準（三標）……………二九六

三、制名的告誡（三惑）……………二九九

四、名、辭、辯說……………三〇一

第五節 禮義之統……………三〇三

一、隆禮義而殺詩書（法先王與法後王）……………三〇三

二、知統類與禮義之統……………三〇六

三、禮義與辨分群……………三〇九

四、學與修養成德……………三一—

第十章 法家與秦政……………三—五

第一節 法家的興起與演變……………三一五

一、從尊禮到用法……………三一五

二、法家與法術家·····	三一六
三、法家之歷史使命及其轉型·····	三一八
第二節 韓非的人性觀與價值觀·····	三一九
一、極端的性惡論·····	三一九
二、反理性的價值觀·····	三二一
三、反古道的歷史觀·····	三二二
四、芻狗生民的社會觀·····	三二三
第三節 韓非的政治思想·····	三二四
第四節 法家與秦政·····	三二六
一、法家之所以為法家·····	三二六
二、秦「以法為教，以吏為師」·····	三二七
三、儒法對比與法家之反噬·····	三二七

**第二卷 兩漢魏晉：儒學轉形而趨衰與道家玄理之再現**

弁言·····	三三一
---------	-----

第一章 漢初思想概述	二二三
第一節 漢初思想之先導——陰陽家與呂氏春秋	二二三
第二節 反法歸儒與儒法之辨	二三五
第三節 漢代精神開國的盛音——賈誼	二三七
第四節 雜家中的道家——淮南子	二四〇
第二章 董仲舒的學術思想	二四三
第一節 復古更化：理性之超越表現	二四三
第二節 董子春秋學要義	二四七
一、春秋大一統，尊天以保民	三四七
二、三正三統與質文遞嬗	三四八
三、春秋三世之說：進化之歷史觀	三五〇
四、貶天子、退諸侯、討大夫——屈君以從天	三五一
第三節 天人感應之哲學	三五二
一、天之十端與元氣	三五二
二、陰陽消長與四時變化	三五三
三、五行之相生相勝	三五五

四、天人感應（類與數）……………三五五

五、感應二義與漢儒之特色……………三五七

第四節 人性思想略述……………三五八

一、從告子到董生——以自然之質為性……………三五八

二、自氣言性，性未可全為善……………三五九

三、性情相與為一暝……………三五九

四、自「中民之性」名性的拘蔽……………三六〇

第五節 附論：揚雄之太玄與法言……………三六二

一、《太玄》的結構及其論玄之大意……………三六二

二、《法言》的限度……………三六四

### 第三章 王充的性命論……………三六七

第一節 王充思想的特色……………三六七

一、重知識而不重倫理道德……………三六七

二、否定行為結果之因果關係……………三六八

三、反博士學術系統……………三六九

第二節 用氣為性……………三七〇



一、言性兩路	三七〇
二、氣性與善惡	三七一
三、氣性與心	三七一
第三節 性成命定	三七二
第四節 氣性領域之全幅意義	三七四
第四章 人物志的才性系統	三七七
第一節 才性之特徵與姿態	三七八
第二節 才質與德性（英雄、聖人）	三八一
第三節 藝術境界與智悟境界	三八三
一、由美趣轉出智悟境界	三八四
二、美趣與智悟結合，開出二系義理	三八四
三、自然與名教之衝突	三八五
附說：「名士」之特徵	三八六
第五章 王弼之易學與老學	三八九
弁言	三八九
第一節 易學三系（兼述王弼易學之淵源）	三九〇

一、易學三系（術數、象數、義理）	三九〇
二、王弼易學之淵源	三九二
第二節 王弼玄理之易學	三九三
一、王弼易學之中心觀念及其特色	三九四
二、言意之辨（從盡意到盡心盡性盡倫盡制）	三九五
三、王弼易學之得失	三九六
第三節 王弼之老學	三九九
一、本體論的體悟	三九九
二、宇宙論的體悟	四〇一
三、實踐進路的體悟	四〇二
第四節 老莊同異	四〇四
附說：裴頠之崇有論	四〇五
第六章 向、郭之莊學與阮籍、嵇康	四〇七
第一節 向、郭之莊學	四〇七
一、向、郭注莊的故事	四〇七
二、向、郭注莊諸義	四〇八

逍遙、齊物、迹冥（迹本）

天籟、養生、天刑

第二節 阮籍之莊學與樂論……………四一八

一、生平與風格……………四一八

二、莊學：「達莊論」與「大人先生傳」……………四二〇

三、樂論：形上學的天地之和之「樂論」……………四二〇

第三節 嵇康之名理與聲無哀樂論……………四二一

一、嵇康之風格……………四二二

二、養生與釋私……………四二三

三、聲無哀樂論……………四二六

第四節 道家之不足及其自處之道……………四二八

### 第三卷 南北朝隋唐：佛教介入——異質文化之吸收與消化

弁言……………四三一

第一章 佛教的基本教義……………四三三

第一節 三法印	四三四
一、諸行無常	四三四
二、諸法無我（無自性）	四三四
三、涅槃寂靜	四三五
第二節 四諦	四三五
一、苦諦	四三六
二、集諦	四三六
三、滅諦	四三七
四、道諦	四三八
第三節 十二因緣	四三九
第二章 小乘部派與大乘三系	四四三
第一節 小乘部派佛教	四四三
一、四個主要部派	四四三
二、五蘊、十八界	四四五
第二節 大乘佛學三系	四四六
一、般若系	四四七

二、唯識系·····	四五〇
三、真常系·····	四五二
第三章 佛教在中國的傳衍（上）·····	四五五
第一節 佛教東傳的初期概況·····	四五五
第二節 釋道安與六家七宗·····	四五六
第三節 鳩摩羅什與肇論大意·····	四五九
第四節 北方四宗略說·····	四六三
第四章 佛教在中國的傳衍（下）·····	四六七
第一節 東晉慧遠之佛教運動·····	四六七
第二節 竺道生與涅槃佛性·····	四六八
第三節 三論宗之復興與嘉祥吉藏·····	四七一
第四節 攝論與攝論師真諦三藏·····	四七四
一、真諦之生平·····	四七四
二、真諦思想與攝論·····	四七四
三、解性賴耶與阿摩羅識·····	四七五
第五節 真常心系的代表論典：起信論·····	四七五

第五章 對佛教教理的消化：天臺判教及其思想…………… 四八三

第一節 天臺宗簡史…………… 四八三

第二節 天臺五時判教…………… 四八六

第三節 天臺化法四教：藏通別圓…………… 四八九

一、藏教…………… 四九〇

二、通教…………… 四九一

三、別教…………… 四九三

四、圓教（見下節）…………… 四九六

第四節 天臺圓教及其思想…………… 四九六

一、一心三觀…………… 四九八

二、不斷斷與一念三千…………… 四九九

三、即九法界而成佛與三因佛性…………… 五〇〇

四、天臺圓教之特色：開權顯實…………… 五〇一

五、六即階位…………… 五〇三

〔附〕：菩薩功行簡表…………… 五〇五

第六章 佛教回歸運動的反響：華嚴宗…………… 五〇七

第一節 玄奘回歸印度的佛教運動……………五〇七

一、玄奘的學程及其成就……………五〇七

二、奘傳唯識之特色與遭際……………五〇九

三、回歸印度之舊而引發反響……………五一〇

第二節 華嚴宗簡史及其判教……………五一〇

一、華嚴宗簡史……………五一一

二、華嚴五教……………五一二

第三節 華嚴宗思想述要（上）……………五一五

一、真如心「不變隨緣，隨緣不變」……………五一五

二、法界緣起與四法界……………五一七

第四節 華嚴宗思想述要（下）……………五一九

三、十玄門（法門）……………五一九

四、六相圓融（教門）……………五二三

## 第七章 佛教的「教外別傳」：禪宗的異采……………五二五

第一節 中國禪宗簡史……………五二五

第二節 道信禪法與東山法門……………五二八

一、道信禪法之特色	五二八
二、弘忍之東山法門	五三〇
第三節 如來禪與祖師禪	五三一
一、神會的如來禪：頓悟真心，直顯靈知真性	五三三
二、六祖的祖師禪	五三五
第四節 禪家五宗之宗風	五四〇
第五節 公案話頭舉隅（六則）	五四四
一、即心是佛	五四四
二、野鴨子、大機大用	五四六
三、黃檗佛法無多子	五四九
四、平常心是道	五五二
五、龍潭紙燭	五五四
六、雲門敲門（附、日日是好日）	五五五

## 第四卷 宋明時期：儒家心性之學的新開展



弁言……………五五九

第一章 周濂溪「默契道妙」……………五六五

前言（宋初三先生與邵康節）……………五六五

第一節 濂溪的風格與論贊……………五六六

第二節 以誠體合釋乾元……………五六七

第三節 乾道變化即是誠體流行……………五六九

第四節 誠體與寂感……………五七一

第五節 作聖工夫……………五七四

第六節 《太極圖說》的思想架構……………五七七

一、圖說全文……………五七七

二、圖說之義理骨幹……………五七八

三、圖說關鍵句解義……………五八〇

第二章 張橫渠「思參造化」……………五八五

第一節 張子生平與關中學風……………五八五

第二節 天道性命相貫通……………五八九

第三節 正蒙的天道論……………五九一

一、太和之道……………五九二

二、太虛與氣……………五九三

三、太虛即氣的體用不二論……………五九六

第四節 正蒙的性論……………五九八

一、性之立名：體萬物而謂之性……………五九八

二、由兼體、合兩見性體寂感之神……………六〇〇

三、天地之性與氣質之性……………六〇一

第五節 正蒙的心論……………六〇三

一、心能盡性、仁心無外……………六〇三

二、心之「知用」義：見聞之知與德性之知……………六〇五

三、橫渠之「仁化篇」與性體心體五義……………六〇六

第六節 《西銘》的理境及其踐履規模……………六〇九

一、《西銘》原文……………六〇九

二、《西銘》開示的理境與踐履規模……………六一〇

第三章 程明道的造詣與地位……………六一三

第一節 明道的地位與智慧·····	六一三
一、明道的造詣·····	六一三
二、二程遺書之鑑別·····	六一五
三、明道對聖賢人格的品題·····	六一七
第二節 「一本論」的總意指·····	六一八
一、天人是一·····	六一九
二、三事一時並了·····	六二一
三、一本而現之道·····	六二二
第三節 對天道的體悟·····	六二五
一、道不即是陰陽，而亦不離陰陽·····	六二五
二、道亙古而常存，超有無而遍在·····	六二七
三、天道生生·····	六二九
第四節 天理的涵義·····	六三一
一、天理恆常自存，是形上實有，亦是生化之理·····	六三二
二、天理寂感與天理之尊高·····	六三三
三、天理秉彝與死生存亡之理·····	六三五
第五節 識仁與定性·····	六三八

一、《識仁篇》大意·····	六三八
二、仁體的實義·····	六四二
三、《定性書》原文·····	六四五
四、定性與定心·····	六四六
<b>第四章 程伊川義理轉向與洛學南傳·····</b>	<b>六五一</b>
<b>第一節 二程異同·····</b>	<b>六五一</b>
<b>第二節 伊川義理轉向：天理「只存有而不活動」·····</b>	<b>六五五</b>
<b>第三節 仁性愛情·····</b>	<b>六五七</b>
<b>第四節 論性與論氣·····</b>	<b>六六一</b>
一、論性不論氣或論氣不論性·····	六六一
二、氣性、才性與氣質之性·····	六六二
三、變化氣質是進德之學·····	六六三
<b>第五節 「論心」之實義·····</b>	<b>六六五</b>
<b>第六節 居敬與格物窮理·····</b>	<b>六六六</b>
<b>第七節 洛學南傳的線索·····</b>	<b>六六八</b>
一、上蔡湖湘之學·····	六六九

二、龜山閩中之學·····	六七〇
三、逆覺體證的二種形態·····	六七二
<b>第五章 胡五峰開湖湘學統·····</b>	<b>六七三</b>
第一節 南宋理學之分系與胡氏家學·····	六七三
第二節 胡子知言大義(一)：即事明道，道無不在·····	六七六
一、即事以明道：道充乎身，塞乎天地，無所不在·····	六七六
二、天理人欲，同體異用，同行異情·····	六七八
三、道不在性外：由好善惡說性體之至善·····	六七九
第三節 胡子知言大義(二)：以心著性，盡心成性·····	六八〇
一、心本天道為用，至大至善·····	六八〇
二、性是形上實體，是天下之大本·····	六八〇
三、以心著性、盡心成性·····	六八一
第四節 胡子知言大義(三)：內在的逆覺體證·····	六八四
一、盡心以盡仁·····	六八四
二、內在的逆覺體證與識仁之體·····	六八六
三、以仁為宗，以心為用·····	六八七

第五節 湖湘之學，一傳而衰……………六八九

## 第六章 朱子的性理學……………六九三

前言：朱子與李延平……………六九三

第一節 朱子四十歲以前的學思歷程……………六九四

一、何謂大本之中……………六九五

二、朱子中和舊說的講論……………六九六

三、朱子轉向而另開新路……………六九七

第二節 中和論定後的性理學架構……………六九八

一、「中和新說」的基本綱領……………六九八

二、綜述「新說」大旨……………六九九

第三節 「仁說」的論辯：性理學的完成……………七〇二

一、「仁說」緣起……………七〇二

二、朱子「仁說」大旨……………七〇二

第四節 心、性、情與理氣論之綜述……………七〇五

一、論「心」：心是氣之靈……………七〇五

二、論「性」：性即理，性亦只是理……………七〇六

三、論「情」：心性情對言，心統性情……………	七〇七
四、理氣論要旨：理氣不離不雜……………	七〇九
第五節 朱子的工夫論……………	七一二
一、工夫進路之形成……………	七一三
二、工夫論的完整說明……………	七一四
第六節 朱子「即物窮理」的時代意義……………	七一六
第七章 象山學是孟子學……………	七一九
象山小傳……………	七一九
第一節 辨志、辨義利……………	七二一
一、辨志……………	七二二
二、義利（公私）之辨……………	七二四
第二節 復其本心，先立其大……………	七二五
一、復其本心……………	七二六
二、先立其大……………	七二七
第三節 心即理，心同理同……………	七二八
一、心即理……………	七二八

二、心同理同·····	七三〇
第四節 象山與禪以及象山辨佛·····	七三一
一、朱子對象山之稱賞與攻其為禪·····	七三一
二、象山辨佛·····	七三五
第五節 朱陸異同述評·····	七三七
一、朱陸心性思想的對校·····	七三七
二、朱陸教學入路的通化·····	七四〇
第八章 朱陸門人後學與元初諸儒·····	七四七
第一節 朱子門人與後學·····	七四七
一、蔡西山及其家學·····	七四七
二、黃勉齋及其支裔·····	七四九
三、潛庵、北溪諸子·····	七五一
四、真德秀與魏了翁·····	七五二
五、黃東發與王應麟·····	七五四
六、文文山之正氣·····	七五六
第二節 象山門人與後學·····	七五八



一、楊慈湖與甬上諸賢……………	七五八
二、傅夢泉與槐堂諸子……………	七六二
三、陸學的傳衍……………	七六四
四、謝疊山之氣節……………	七六六
第三節 宋元之際與元初諸儒……………	七六八
一、元初北方之儒……………	七六八
二、南方民間之學……………	七六九
第九章 王陽明致良知教……………	七七三
前言：明代初期的理學……………	七七三
第一節 王陽明的自我發現與自我完成……………	七七七
一、王學前三變：自我發現……………	七七八
二、王學後三變：自我完成……………	七八〇
第二節 良知即天理……………	七八三
第三節 良知感應乃「智的直覺」之感應……………	七八六
第四節 致良知與逆覺體證……………	七八八
第五節 心意知物與四句教……………	七九一

一、心意知物·····	七九一
二、四句教解義·····	七九二
三、「物」之二義·····	七九四
四、四有與四無之會通·····	七九五
附言：關於羅整庵論理氣·····	七九五
<b>第十章 王學分化與劉戡山歸顯於密</b> ·····	<b>七九七</b>

第一節 王學的分化與發展····· 七九七

一、浙中派的王龍溪····· 七九八

二、泰州派之羅近溪····· 八〇四

三、江右派之聶雙江與羅念庵····· 八〇八

四、江右王門的另一趨向：由心宗走向性宗····· 八一二

第二節 劉戡山之歸顯於密、以心著性····· 八一八

一、嚴分意念，攝知於意····· 八一九

二、誠意慎獨，歸顯於密····· 八二二

三、形著義之殊特與作用····· 八二三

第五卷 近三百年——文化生命之歪曲、沖激與新生

弁言：失去哲學慧光的世紀（清代）…………… 八二五

第一章 明清之際：三大儒的思想方向…………… 八二七

第一節 顧亭林…………… 八二七

第二節 黃梨洲…………… 八三〇

第三節 王船山…………… 八三二

第二章 清代之學風及其思想狀況…………… 八三九

第一節 清學與漢學的大分界…………… 八四〇

第二節 清代盛世的思想狀況…………… 八四二

一、戴東原…………… 八四二

二、章實齋…………… 八四四

第三章 西方思想之沖激…………… 八四七

第一節 歐西民主自由之思想…………… 八四八

第二節 科學的性質及其威勢…………… 八五〇

第三節 馬列意識形態之泛濫·····	八五二
第四章 哲學的反省與新生·····	八五五
第一節 西方哲學在中國以及「中國的」哲學·····	八五五
第二節 中國哲學的反省與新機·····	八五七
一、內聖成德之教的承續與光大·····	八五八
二、完成民主政體的建國大業·····	八五九
三、開出知識之學以發展科技·····	八六〇
第三節 返本開新的哲儒：牟宗三·····	八六二
後記·····	八六九
歷代哲人生卒年表·····	八七一
本書作者著述要目·····	八七九

# 中國哲學史（下冊）

## 目次

### 第三卷 南北朝隋唐：佛教介入——異質文化之吸收與消化

弁言·····四三一

第一章 佛教的基本教義·····四三三

第一節 三法印·····四三四

一、諸行無常·····四三四

二、諸法無我（無自性）	四三四
三、涅槃寂靜	四三五
第二節 四諦	四三五
一、苦諦	四三六
二、集諦	四三六
三、滅諦	四三七
四、道諦	四三八
第三節 十二因緣	四三九
第二章 小乘部派與大乘三系	四四二
第一節 小乘部派佛教	四四三
一、四個主要部派	四四三
二、五蘊、十八界	四四五
第二節 大乘佛學三系	四四六
一、般若系	四四七
二、唯識系	四五〇
三、真常系	四五二

第三章 佛教在中國的傳衍（上）	四五五
第一節 佛教東傳的初期概況	四五五
第二節 釋道安與六家七宗	四五六
第三節 鳩摩羅什與肇論大意	四五九
第四節 北方四宗略說	四六三
第四章 佛教在中國的傳衍（下）	四六七
第一節 東晉慧遠之佛教運動	四六七
第二節 竺道生與涅槃佛性	四六八
第三節 三論宗之復興與嘉祥吉藏	四七一
第四節 攝論與攝論師真諦三藏	四七四
一、真諦之生平	四七四
二、真諦思想與攝論	四七四
三、解性賴耶與阿摩羅識	四七五
第五節 真常心系的代表論典：起信論	四七五
第五章 對佛教教理的消化：天臺判教及其思想	四八三

第一節	天臺宗簡史	四八三
第二節	天臺五時判教	四八六
第三節	天臺化法四教：藏通別圓	四八九
一、藏教		四九〇
二、通教		四九一
三、別教		四九三
四、圓教（見下節）		四九六
第四節	天臺圓教及其思想	四九六
一、一心三觀		四九八
二、不斷斷與一念三千		四九九
三、即九法界而成佛與三因佛性		五〇〇
四、天臺圓教之特色：開權顯實		五〇一
五、六即階位		五〇三
〔附〕	菩薩功行簡表	五〇五
第六章	佛教回歸運動的反響：華嚴宗	五〇七
第一節	玄奘回歸印度的佛教運動	五〇七



一、玄奘的學程及其成就	五〇七
二、奘傳唯識之特色與遭際	五〇九
三、回歸印度之舊而引發反響	五一〇
第二節 華嚴宗簡史及其判教	五一〇
一、華嚴宗簡史	五一一
二、華嚴五教	五一二
第三節 華嚴宗思想述要(上)	五一五
一、真如心「不變隨緣，隨緣不變」	五一五
二、法界緣起與四法界	五一七
第四節 華嚴宗思想述要(下)	五一九
三、十玄門(法門)	五一九
四、六相圓融(教門)	五二三
第七章 佛教的「教外別傳」：禪宗的異采	五二五
第一節 中國禪宗簡史	五二五
第二節 道信禪法與東山法門	五二八
一、道信禪法之特色	五二八

二、弘忍之東山法門·····	五三〇
第三節 如來禪與祖師禪·····	五三一
一、神會的如來禪：頓悟真心，直顯靈知真性·····	五三三
二、六祖的祖師禪·····	五三五
第四節 禪家五宗之宗風·····	五四〇
第五節 公案話頭舉隅（六則）·····	五四四
一、即心是佛·····	五四四
二、野鴨子、大機大用·····	五四六
三、黃檗佛法無多子·····	五四九
四、平常心是道·····	五五二
五、龍潭紙燭·····	五五四
六、雲門敲門（附、日日是好日）·····	五五五

## 第四卷 宋明時期：儒家心性之學的新開展

弁言·····	五五九
---------	-----

第一章 周濂溪「默契道妙」	五六五
前言（宋初三先生與邵康節）	五六五
第一節 濂溪的風格與論贊	五六六
第二節 以誠體合釋乾元	五六七
第三節 乾道變化即是誠體流行	五六九
第四節 誠體與寂感	五七一
第五節 作聖工夫	五七四
第六節 《太極圖說》的思想架構	五七七
一、圖說全文	五七七
二、圖說之義理骨幹	五七八
三、圖說關鍵句解義	五八〇
第二章 張橫渠「思參造化」	五八五
第一節 張子生平與關中學風	五八五
第二節 天道性命相貫通	五八九
第三節 正蒙的天道論	五九一
一、太和之道	五九二

二、太虛與氣·····	五九三
三、太虛即氣的體用不二論·····	五九六
第四節 正蒙的性論·····	五九八
一、性之立名：體萬物而謂之性·····	五九八
二、由兼體、合兩見性體寂感之神·····	六〇〇
三、天地之性與氣質之性·····	六〇一
第五節 正蒙的心論·····	六〇三
一、心能盡性、仁心無外·····	六〇三
二、心之「知用」義：見聞之知與德性之知·····	六〇五
三、橫渠之「仁化篇」與性體心體五義·····	六〇六
第六節 《西銘》的理境及其踐履規模·····	六〇九
一、《西銘》原文·····	六〇九
二、《西銘》開示的理境與踐履規模·····	六一〇
第三章 程明道的造詣與地位·····	六一三
第一節 明道的地位與智慧·····	六一三
一、明道的造詣·····	六一三

二、二程遺書之鑑別·····	六一五
三、明道對聖賢人格的品題·····	六一七
第二節 「一本論」的總意指·····	六一八
一、天人是一·····	六一九
二、三事一時並了·····	六二一
三、一本而現之道·····	六二二
第三節 對天道的體悟·····	六二五
一、道不即是陰陽，而亦不離陰陽·····	六二五
二、道互古而常存，超有無而遍在·····	六二七
三、天道生生·····	六二九
第四節 天理的涵義·····	六三一
一、天理恆常自存，是形上實有，亦是生化之理·····	六三二
二、天理寂感與天理之尊高·····	六三三
三、天理秉彝與死生存亡之理·····	六三五
第五節 識仁與定性·····	六三八
一、《識仁篇》大意·····	六三八
二、仁體的實義·····	六四二

## 第四章 程伊川義理轉向與洛學南傳

三、《定性書》原文	六四五
四、定性與定心	六四六
第一節 二程異同	六五一
第二節 伊川義理轉向：天理「只存有而不活動」	六五五
第三節 仁性愛情	六五七
第四節 論性與論氣	六六一
一、論性不論氣或論氣不論性	六六一
二、氣性、才性與氣質之性	六六二
三、變化氣質是進德之學	六六三
第五節 「論心」之實義	六六五
第六節 居敬與格物窮理	六六六
第七節 洛學南傳的線索	六六八
一、上蔡湖湘之學	六六九
二、龜山閩中之學	六七〇
三、逆覺體證的二種形態	六七二

第五章 胡五峰開湖湘學統……………六七三

第一節 南宋理學之分系與胡氏家學……………六七三

第二節 胡子知言大義(一)：即事明道，道無不在……………六七六

一、即事以明道：道充乎身，塞乎天地，無所不在……………六七六

二、天理人欲，同體異用，同行異情……………六七八

三、道不在性外：由好善惡惡說性體之至善……………六七九

第三節 胡子知言大義(二)：以心著性，盡心成性……………六八〇

一、心本天道為用，至大至善……………六八〇

二、性是形上實體，是天下之大本……………六八〇

三、以心著性、盡心成性……………六八一

第四節 胡子知言大義(三)：內在的逆覺體證……………六八四

一、盡心以盡仁……………六八四

二、內在的逆覺體證與識仁之體……………六八六

三、以仁為宗，以心為用……………六八七

第五節 湖湘之學，一傳而衰……………六八九

第六章 朱子的性理學……………六九三

前言：朱子與李延平·····	六九三
第一節 朱子四十歲以前的學思歷程·····	六九四
一、何謂大本之中·····	六九五
二、朱子中和舊說的講論·····	六九六
三、朱子轉向而另開新路·····	六九七
第二節 中和論定後的性理學架構·····	六九八
一、「中和新說」的基本綱領·····	六九八
二、綜述「新說」大旨·····	六九九
第三節 「仁說」的論辯：性理學的完成·····	七〇二
一、「仁說」緣起·····	七〇二
二、朱子「仁說」大旨·····	七〇二
第四節 心、性、情與理氣論之綜述·····	七〇五
一、論「心」：心是氣之靈·····	七〇五
二、論「性」：性即理，性亦只是理·····	七〇六
三、論「情」：心性情對言，心統性情·····	七〇七
四、理氣論要旨：理氣不離不雜·····	七〇九
第五節 朱子的工夫論·····	七一二



一、工夫進路之形成	七一三
二、工夫論的完整說明	七一四
第六節 朱子「即物窮理」的時代意義	七二六
第七章 象山學是孟子學	七一九
象山小傳	七一九
第一節 辨志、辨義利	七二一
一、辨志	七二二
二、義利（公私）之辨	七二四
第二節 復其本心，先立其大	七二五
一、復其本心	七二六
二、先立其大	七二七
第三節 心即理，心同理同	七二八
一、心即理	七二八
二、心同理同	七三〇
第四節 象山與禪以及象山辨佛	七三一
一、朱子對象山之稱賞與攻其為禪	七三一

二、象山辨佛……………七三五

第五節 朱陸異同述評……………七三七

一、朱陸心性思想的對校……………七三七

二、朱陸教學入路的通化……………七四〇

## 第八章 朱陸門人後學與元初諸儒……………七四七

第一節 朱子門人與後學……………七四七

一、蔡西山及其家學……………七四七

二、黃勉齋及其支裔……………七四九

三、潛庵、北溪諸子……………七五一

四、真德秀與魏了翁……………七五二

五、黃東發與王應麟……………七五四

六、文文山之正氣……………七五六

第二節 象山門人與後學……………七五八

一、楊慈湖與甬上諸賢……………七五八

二、傅夢泉與槐堂諸子……………七六二

三、陸學的傳衍……………七六四

四、謝疊山之氣節·····	七六六
第三節 宋元之際與元初諸儒·····	七六八
一、元初北方之儒·····	七六八
二、南方民間之學·····	七六九
第九章 王陽明致良知教·····	七七三
前言：明代初期的理學·····	七七三
第一節 王陽明的自我發現與自我完成·····	七七七
一、王學前三變：自我發現·····	七七八
二、王學後三變：自我完成·····	七八〇
第二節 良知即天理·····	七八三
第三節 良知感應乃「智的直覺」之感應·····	七八六
第四節 致良知與逆覺體證·····	七八八
第五節 心意知物與四句教·····	七九一
一、心意知物·····	七九一
二、四句教解義·····	七九二
三、「物」之二義·····	七九四

四、四有與四無之會通……………七九五

附言：關於羅整庵論理氣……………七九五

第十章 王學分化與劉戡山歸顯於密……………七九七

第一節 王學的分化與發展……………七九七

一、浙中派的王龍溪……………七九八

二、泰州派之羅近溪……………八〇四

三、江右派之聶雙江與羅念庵……………八〇八

四、江右王門的另一趨向：由心宗走向性宗……………八一二

第二節 劉戡山之歸顯於密、以心著性……………八一八

一、嚴分意念，攝知於意……………八一九

二、誠意慎獨，歸顯於密……………八二二

三、形著義之殊特與作用……………八二三

第五卷 近三百年——文化生命之歪曲、沖激與新生

弁言：失去哲學慧光的世紀（清代）……………八二五

第一章	明清之際：三大儒的思想方向	八二七
第一節	顧亭林	八二七
第二節	黃梨洲	八三〇
第三節	王船山	八三三
第二章	清代之學風及其思想狀況	八三九
第一節	清學與漢學的大分界	八四〇
第二節	清代盛世的思想狀況	八四二
一、戴東原		八四二
二、章實齋		八四四
第三章	西方思想之沖激	八四七
第一節	歐西民主自由之思想	八四八
第二節	科學的性質及其威勢	八五〇
第三節	馬列意識形態之泛濫	八五二
第四章	哲學的反省與新生	八五五
第一節	西方哲學在中國以及「中國的」哲學	八五五

第二節 中國哲學的反省與新機	八五七
一、內聖成德之教的承續與光大	八五八
二、完成民主政體的建國大業	八五九
三、開出知識之學以發展科技	八六〇
第三節 返本開新的哲儒：牟宗三	八六二
後記	八六九
歷代哲人生卒年表	八七一
本書作者著述要目	八七九

# 緒 論

我以中國哲學史的教學者與撰述者之立場，對中國哲學史所涵蘊的問題，提出全面性的疏導和說明。其中含有：(1)對中國哲學史的基本認識，諸如中國哲學的源流系別，中國哲學的特質，與中國哲學優、缺、得、失之評判。(2)中國哲學史的「分期」。分期不明確，即表示欠缺恰當相應的理解，故分期甚關重要。(3)對中國哲學的教與學，諸如說話的立場，生命的感通，智慧的契接，都應該有所措意。(4)現況的省察，諸如中國哲學通史的檢討，中國哲學斷代與專題之研究等。(5)中國哲學的前瞻，也即中國哲學現代化與世界化的問題。凡此，皆應兼顧並重，提出說明。

## 一、從兩本書說起

對中國來說，「哲學」乃是二十世紀的新詞。數千年來，中國傳統學術的內容綱領和學門分類，早已形成規格。譬如「經史子集」。「經」有章句與義理之分，「史」有編年、紀

傳、記事本末之別，「子」又分為諸子百家，「集」則人各一部，包羅尤其駁雜。但中國學問，總是以「生命」（人、人生、人事）為中心，而不同於以知識為中心的西方之學。近百年來，西方文明挾其強勁之勢不斷沖激東方，使得中國文化招架不住，於是國人只好自居落後，而奉西方為先進。單單「哲學史」這個部份，便使得中國「倒架子」了。

二十世紀的前半世紀，有二本較有代表性的中國哲學史出版，一是胡適的《中國哲學史大綱》，一是馮友蘭的《中國哲學史》。

胡氏的書只寫到先秦階段，我們無從知曉它全部的內容。現在只能就其書「以老子開頭」這一點加以檢討。胡氏說老子是「革命家」，是「徹底的反對派」。然則——

1. 老子這個反對派，他反對的是什麼呢？
2. 如果說老子反對「聖、智、仁、義」（所謂絕聖棄智、絕仁棄義），那末，「聖智仁義」算不算是一個價值系統中的價值標準呢？

3. 如果算，它是誰創立的？它有沒有發生過正面的作用呢？

4. 一個能起作用的價值系統，是否也含有一種哲學思想呢？

5. 如果不能否認它也含有一種哲學思想，為什麼加以割截，而不予理會呢？

也許有人說，胡氏書中列有「詩人時代」一節以代表老子以前的思潮，但胡氏所敘述的其實不是什麼思潮，而只引用《詩經》裡不滿社會狀況和政治現實的詩句，以表示詩人們怨怒的情緒而已。依胡氏書中的敘述，似乎中國的歷史文化，一開頭便是黑暗混亂，一無是



處。在此，我們不禁要問：《詩經》裡面是否也有從正面表述清平政治的詩篇？是否也有讚頌先王功業和聖賢德教的詩篇呢？事實上當然有，而且還不在少數。然則，胡氏何以一句都不提呢？而且，《老子》以前的文獻，也不止是一部《詩經》，《尚書》裡面也有哲學性的觀念，為什麼一概加以抹煞呢？

一本哲學史，對於這個文化系統「創始階段」的思想觀念，不作一字一句的正面說明，而開天闢地第一個哲學家竟然就是「反對派」；這無論如何，都是一種不及格的寫法。馮友蘭的哲學史倒改向正面了。馮著《中國哲學史》先講孔子，而且對孔子以前有關「宗教的、哲學的」思想，也有所說明。不過，馮氏的哲學史，卻有更大的問題。

馮氏將中國的哲學史極其簡單地分為「子學時代」與「經學時代」，他如此分期所顯示的意思，主要有三點：

1. 他以西方哲學史的分期為模式，來劃分中國哲學史的階段。

2. 他以漢代以前為「子學時代」，這是民國以來一般的說法（其實並非妥當。因為諸子之前還有上古三代）；以西漢董仲舒一直到清末為「經學時代」，則是馮氏個人的判斷。他認為西漢以來各個階段的哲學思想，所表現的精神都是「中古的」，相當於中世紀的經院哲學。

3. 基於第2點的判斷，於是他顛倒地認為，中國哲學史沒有「近代」。

西方「文藝復興」所開啟的，是一種「反中古」的精神方向。從哲學方面來說，就是不願意使哲學成為「神學的婢女」，而要求恢復希臘傳統中哲學獨立的地位。在中國方面，宋

明理學也是自覺地要求恢復先秦儒家的慧命，以重新顯立儒家在中國文化中的主位性。如果類比西方來說，宋明儒者「不滿意兩漢經生之學，不滿意魏晉的玄學清談，不滿意佛教執中國思想界之牛耳」；這種精神方向，正與西方近代哲學「反中古」的精神相類似，怎麼反而說宋明儒者的精神是「中古的」？而胡書認為宋代以來的儒學，是中國的「近代哲學」，倒顯示出他對歷史文化的通識。

馮氏以西方哲學的進程為標準，妄判中國哲學史沒有「近代」，正所謂「只知有西，不知有東」，不免有「出主入奴」之嫌。我們不可忘記，中國文化是一個獨立的系統。（無論哲學思想、道德倫理、文學詩歌、音樂戲劇、繪畫雕刻，以及生命情調、生活方式等等，都顯示中國文化的原創性、獨立性）。中華民族有自己的文化問題和思想問題，有自己文化生命所透顯的原則和方向。因此，你只能說在中國哲學史上沒有出現「西方式」的近代哲學，而不能說中國哲學沒有近代。中國哲學的近代，為什麼一定要以西方哲學史的近代為模式呢？（至於說，近代西方哲學很有價值，值得借鏡學習，則是另一個問題。那是中國哲學的路向問題，必須另說另講。）馮氏顛倒地認為中國哲學自西漢以下二千年中所表現的精神，都是「中古的」，拿來和西方中世紀的經院哲學（神學）等同並觀，這就表示他對中國文化生命開合發展的「脈動」根本沒有感受，對中華民族的哲學智慧和哲學器識，也欠缺相應的了解。

另外，在文獻運用上，馮氏也有「牛頭不對馬嘴」的情形。例如他根據託名南嶽慧思的《大乘止觀法門》講天臺宗。陳寅恪氏的審查報告，已指出此書為偽託。但馮氏似乎不服

善，仍然用這本與天臺開宗的智者大師不相干、而又不合天臺教義的偽託之書，來講天臺宗的思想。這樣，就顯得基本的知識真誠也有所不足了。

馮書比較有價值的部份，是對名家的講述。他對惠施、公孫龍乃至荀子正名篇所做的疏解，都有他的貢獻。不過名學並非中國哲學的重點，我們不能通過名學來了解中國的傳統思想。至於中國哲學的主流，馮書的講述則大體不相應，不中肯。（譬如他說「良知」是一個「假設」，便是顯例。）

但馮書寫於八年抗戰之前，在那個時代，中國學術界對中國哲學的反省疏解還不夠深入，對「魏晉玄學、南北朝隋唐佛學、宋明理學」這三個階段的學術思想，也還沒有充盡明徹的了解。所以，馮氏的哲學史寫得不夠中肯，不夠相應，並不完全是他一個人的責任，而也是那個時代的客觀之限制。

## 二、對中國哲學的基本認識

### （一）中國哲學的源流

六經（詩、書、易、禮、樂、春秋）是中國文化思想的「源」，六經以下的諸子百家，則是中國文化思想的「流」。平常提及六經，都認為是儒家的經典。其實，六經本是屬於整個

中華民族的，並不必然地屬於儒家。只因為墨家、道家、法家以及名家、陰陽家，都不願意繼承文化的老傳統；只有孔子，他不但自覺地承述六經，而且賦予六經以新的詮釋和新的意義，這才使得六經成為儒家的經典。同時，也因而確定了孔子「繼往開來」的地位。所以，更確切地說：孔子以前，是中國哲學的「源」；孔子以後，是中國哲學的「流」。

孔子以前，是二帝（堯舜）三王（禹、湯、文武）的聖王之統，那是王者的禮樂之教。孔子順著這個禮樂之教的方向而進一步創發仁教，使禮樂之教中的「生活的形式規範」，內轉而為「生命的自覺實踐」，這就是孔子的創造，也可以稱之為孔子的傳統。而孔子的傳統，正是中華民族文化思想的中心骨幹，也是民族文化生命的總原則和總方向。二千五百年來，中國歷史文化的演進，雖然有激盪，有起伏，有曲折，有分化，但無論先秦的諸子，兩漢的經學，魏晉的玄學，南北朝隋唐的佛學，以及宋明的理學，全都是在一個「文化生命主流」的涵蓋籠罩之下，所顯示的大開大合之發展。①

## （二）中國哲學的系別

關於哲學思想的系別，我認為應該從文化生命的開合發展中來看。「開」，表示文化生命之「破裂」與「歧出」。破裂是開出新端緒，歧出是吸收新內容。在開的過程中，儒家表現的態度是「強固守護」和「孕育新機」。這表示儒家能夠「動心忍性」，在憂患中有守有為。「合」，表示文化生命之新的「消化」和新的「融鑄」。消化是求量的充實，融鑄是得

質的純一。在合的進程中，儒學的功能運作，是「護持政教」和「含弘光大」。

歷來對於文化思想「源流系別」的說法，有當有不當，必須重新作相應的了解和妥洽的判定。舉例而言，魏晉的玄學，或分為正始名士、竹林名士、中朝名士，這是依時代先後而標名，並無多大意義。或又分為名理派、玄論派，這樣也失之籠統。蓋魏晉名士皆談名理，前期以談才性為主，後期則談易與老莊之玄學。故應分為「才性名理系」與「玄學名理系」，方得其實。<sup>②</sup>

又如佛教傳入中國之後，通常所說的空宗、有宗、或唯識、法相、天臺、華嚴、淨土、禪宗等名稱，雖皆各有意指，但就表出佛家的教義系別而言，這些名稱仍然不夠明晰而妥恰。民國以來，太虛法師和印順法師提出「性空唯名」、「真常唯心」、「虛妄唯識」三系之分，則較能顯示佛家教義之系別。今又依佛性與般若觀念，判分為「般若系、阿賴耶緣起、如來藏緣起」，這樣的講法，尤為妥適而顯豁。<sup>③</sup>

再如宋明理學，只講程朱理學、陸王心學，也不夠周延明晰。牟宗三先生依於心性關係而判為(1)心性為二的伊川朱子系，(2)心性是一的象山陽明系，(3)以心著性的五峰蕺山系，而

① 蔡仁厚《新儒家的精神方向》（臺北：學生書局，一九八二），頁一—十三，對中國文化之開合發展，作了通盤之說明，請參看。

② 參牟宗三《才性與玄理》（臺北：學生書局，一九六三初版，一九七四重版）。

③ 牟宗三《佛性與般若》（臺北：學生書局，一九七七）。

開端的北宋前三家（周濂溪、張橫渠、程明道）則只有義理之開展，並無義理之分系。④

從以上有關玄學、佛學、理學分系之簡提，可以看出哲學系統的分判，對於哲學思想的理解是否能夠相應，大有關係，這是很重要的。

### （三）中國哲學的特質

中國哲學的特質，不擬在此詳說。現只提出五點簡明的對比，以見出中西哲學之差異。從差異對較之中即可顯示中西哲學之特質。

1. 西方文化「以物為本，以神為本」，中國文化「以人為本」。
2. 西方文化「首先正視自然」，中國文化「首先正視人」。
3. 西方文化「以知識為中心」，中國文化「以生命為中心」。
4. 西方文化「重客體性，重思辯」，中國文化「重主體性，重實踐」。
5. 西方文化「學與教分立」，中國文化「學與教合一」。

同時，西方文化以「知性」為主，它的主要成就有三：一是科學，二是民主，三是宗教。科學是「心與物對列」，民主是「權利與義務對列」，宗教是「人與神對列」。西方文化既然以「主客對列」的格局來表現，所以它的精神是「向外追求，向上攀緣」，是一種單向度的無限伸展。結果是「取單向而無迴向，有追求而無反求」。因此，不講「反求諸己，反身而誠」。而文化生命中的德性主體，也無法獨立地透顯出來。以是，在西方知性文化的

傳統裡，沒有心性之學，沒有成德之教。

依中國哲學傳統，德性生命上下四方的流通貫注，雖然可以創造「天下一家」、「慧命相續」、「天人和諧」的廣大豐厚的價值世界，但在西方知性文化對較之下，我們將會發現近代西方通過「科學、民主」所開創的事功，卻正是中國文化所欠缺的。傳統儒家所講的「外王」，的確有方式上和內容上的不足。因此，我們又可以說：

西方文化知性強而德性弱；

中國文化內聖強而外王弱。

德性，不是浮泛之詞，乃直指德性主體而言。傳統的外王，只落在仁政王道上，還不能滿足「開物成務」、「利用厚生」所必需的知識條件和技術條件。同時，政權之移轉，也欠缺法制化的軌道。由此可知，西方文化宜當取資儒家（乃至道家佛教）的智慧，以期文化生命調適上遂；而中國文化則須調整文化心靈的表現形態，以開出政道（民主政體）與知識之學（科學）。

#### （四）中國哲學的評判

基於上文之簡述，乃可對中國哲學作如下之評判：

④ 牟宗三《心體與性體》（臺北：學生書局，一九六八），綜論部。

第一、中國哲學器識弘大，智慧甚高，而思辯力則較弱。

第二、中國哲學重實踐過於重知識，其理論亦以滿足實踐為依歸。

第三、中國哲學不重立說以顯己，而重文化慧命之傳承相續，以暢通文化生命之大流。

哲學思想是文化生命顯發的「共慧」，不是任何人可得而私。所以自古以來，中國始終沒有「著作權、版權」的觀念。人之為學，是要投身於文化生命之流，與古人智慧相應接、相映發，以期有得於心，顯之於行。述作之目的，在闡揚聖賢之道，以延續文化慧命；而並非為了一己之名聲。因此，「自立一說」的欲求並不很強。中國哲學文獻之所以多散篇記語，而少有系統的專著，這是根本的原因。

上文所說，都是近五十年來，哲學學者接續省察之所見所得。這種恰當相應的理解和判斷，遠遠超越了二十世紀前半世紀的見解。這是後半個世紀臺、港、海外學者的學知功夫積漸所致，得之非易，故分為兩節，先作如上之簡述。

### 三、中國哲學史的分期

#### (一) 二種分期的基本類型

第一種，是以朝代為分期的依據。通常分為六個階段：



(1)先秦諸子，(2)兩漢經學，(3)魏晉玄學，(4)隋唐佛學，(5)宋明理學，(6)清代樸學。這六個階段雖然可以概括中國數千年的學術，但兩漢經學與清代樸學，和哲學思想的關係是很少的。這種分期，可以用來講學術史，不宜用來講哲學史。

第二種，是以西方歷史的分期為模式，套在中國哲學史上來講。這可以胡適的說法為代表。他在哲學史的「導言」裡，曾經提出他的主張。他把中國哲學史分為三個階段：

(1)古代哲學：從老子到韓非為古代哲學，又名「諸子哲學」。

(2)中世哲學：從漢代到北宋之初為中世哲學；甲、中世第一期：從漢代到東晉之初，為子學的延續與折衷。乙、中世第二期：從東晉到北宋之初，印度哲學（佛學）盛行於中國。

(3)近世哲學：宋元明清時期為近代哲學，並以清代為古學昌明時期。

胡氏這種「古代、中世、近世」的分期法，很明顯是西化派的觀點。不過還算不錯，他承認中國哲學在世界哲學史上的地位。他認為世界上的哲學，有東西兩大支。東支又分為印度和中國二系，西支也分為猶太和希臘二系。(1)在古代時期，這四系都是獨立發展的，(2)到了漢代以後，猶太系加入希臘系，成為歐洲中古的哲學。印度系（佛學）加入中國系，成為中國的中古哲學。(3)到了近代，歐洲的思想，漸漸脫離了猶太系的勢力，而產生歐洲的近世哲學。在中國方面，印度系的勢力漸衰，儒學復興，而產生了中國的近世哲學，歷宋元明而至清代。他還說到，由於二十世紀東西兩支哲學互相接觸，他預料五十年、一百年之後（也

即現在這個時候)，可能會產生一種世界的哲學。<sup>5</sup>

馮友蘭《中國哲學史》分為「子學」「經學」兩階段的分期法，上文第一節已有述評，茲不再贅。在馮著出版四十多年之後，勞思光先生完成一部新的《中國哲學史》<sup>6</sup>，他把中國哲學史分為三個時期：

(1) 初期——又名發生期。指的是先秦階段。

(2) 中期——又名衰亂期。包括漢代哲學、魏晉玄學、南北朝隋唐的佛教哲學。

(3) 晚期——他稱之為由振興到僵化的時期。指的是宋明理學，再下至清代戴東原。

這個分期法，大致與胡適「上古、中世、近世」之分相當。不過，勞先生認為兩漢學術是儒學的衰落期，魏晉玄學則是「上承道家旨趣而又有所誤解」的一種思想，而南北朝隋唐的佛教，則是乘中國哲學衰敝而流行到中國來的；所以判漢代至唐末為中國哲學的「衰亂期」。他對「中期」這個階段的分判，當然可以代表一種看法。但我們覺得他對魏晉玄學的價值，似乎承認得少了一點。對佛教在中國傳衍發展的線索，以及中華民族吸收消化佛教的意義，也似乎欠缺深切的認識。而他之所以如此分判，和他書中一個最基本的論點，實相關涉。（說見下文第五節）

## (二) 五階段的分期法

民國七十年（一九八一），我在東海大學中國文化研討會上講「中國哲學史的分期」，

主張分為五個階段：

第一階段是先秦時期，可以標題為「中國文化原初形態的百花齊放」。這個時期又可分為三個段落，一是孔子以前，二是孔子時代，三是孔子以後。孔子以前是二帝三王發展凝成的「聖王之統」，這是中國文化的原初形態（文獻是六經）。而孔子的仁教，則更為中國文化開啟了繼往開來的長江大河，永遠灌溉中華民族的文化心靈。孔子之後，諸子百家興起，是為中國文化原初形態的百花齊放。孔子開創的儒家，一方面代表中華民族的文化之統，一方面也是諸子百家中的一家，所以儒家具有雙重身份。如果對先秦的哲學思想，籠統稱之為「子學」或「諸子哲學」，則不但忽視孔子以前的文化思想，也無法概括儒家「代表民族文化之統」的那個身份。因此，我們不用「子學、諸子哲學」這種名詞來概括先秦時期的哲學思想，而稱之為「中國文化原初形態的百花齊放」。

第二階段是兩漢魏晉，可以標題為「儒學轉型而趨衰與道家玄理之再現」。這個階段，是先秦「儒、道」二家學術思想的延續。兩漢經學是儒學之轉型（轉內聖成德之教為經生章句之學）；儒學僵化而玄學代起，遂有魏晉時期道家玄理之再現。至於其他各家，在思想上都

⑤ 按，胡氏之說，是一種極其樂觀的態度。那時候他只是三十出頭的青年學者，對文化學術的嚴肅和艱難欠缺深切的體認，他似乎認為杜威和羅素來中國講講學，就可以把中西哲學會合起來，他把天下事看得太容易了。

⑥ 勞思光《中國哲學史》（臺北：三民書局，一九八一年八月出版）。

失去傳承，更沒有發揮。墨流為俠，法沉為吏，陰陽家也下委而散入醫卜星相，名家則斷絕無延續。

第三階段是南北朝隋唐，可以標題為「佛教介入，異質文化的吸收與消化」。佛教是來自印度的異質文化。由於魏晉玄學所顯發的「無」的智慧，正好成為接引佛教「空」的智慧之橋樑，這才使得佛教思想在歷經三百多年的盤旋之後，終能打入中國的文化心靈之中。但就中華民族的內心來說，是不甘受化於佛教的。所以一方面護持政教與家庭倫常，一方面則大量譯習佛經，以期消化佛教。到了隋唐，終於開出了「天臺、華嚴、禪」三宗，使佛教在中國大放異采。而中華民族能夠吸收而且消化一個外來的大教，也正表示「文化生命浩瀚深厚，文化心靈明敏高超」。在人類文化交流史上，能結出這樣的善果，實在是國族的光榮。

第四階段是宋明時期，可以標題為「儒家心性之學的新開展」。道家和佛教的智慧都很高，但畢竟不是儒家聖人「本天道為用」的生生之大道。儒家之學，一方面要上達天德，使性命天道通而為一；一方面要下開人文，以成就家國天下全面的價值。宋明儒者的用心，就是要使歷經「兩漢、魏晉、南北朝、隋唐」而沉晦千年之久的先秦儒家之義理綱維，重新挺立起來。所以宋明理學是儒家學術第二期的發展。可惜這一期的發展，內聖強而外王弱，到了滿清入關，中國哲學的慧命便進入衰微時期。

第五階段是近三百年，可以標題為「文化生命的歪曲、沖激與新生」。明末「顧、黃、王」三大儒由內聖開外王事功的思想方向，實際上已經開啟了儒家第三期學術思想的序幕。

然而，大明亡了，民族生命受挫折，文化生命受歪曲，三大儒的思想方向無法申展貫徹，學術風氣乃一步一步走向考據，形成文化心靈的閉塞和文化生命的委頓。而哲學的慧命也因而斷掉了，失傳了。民國以來，西方哲學流行於中國，但我們學習西方哲學的成績並不很好，就算學得不錯，那也只是「西方哲學在中國」，不能算是「中國的哲學」。所以，中國哲學必須從根反省，以求「新生」，這就是我們當前的使命。

#### 四、中國哲學史的教學與研究

二十世紀下半世紀以來，臺灣地區的大學哲學系，都有中國哲學史的課程。中文系與部分歷史系也有中國思想史一課。教學的效果雖不可一概而論，但要學生進到研究的層次，基本上還是有困難的。所以有關中國哲學的研究工作，仍然要靠教授學者去從事。

民國七十二年（一九八三），東海大學成立哲學研究所，我開了一門課程，名叫「中國哲學史專題研究」，同時還為這門課程撰寫一篇一萬三四千字的「芻議」<sup>⑦</sup>。在專題研究的問題方面，我列舉了：源流問題、特性問題、分期問題、研究方法問題、資料簡別與文獻運用

⑦ 「中國哲學史專題研究」一文，編入蔡仁厚《儒家思想的現代意義》（臺北：文津出版社，一九八七），頁一八一—一九八。

的問題、思想詮釋問題、系統分判問題、概念運用問題、關邪顯正問題、發展路向問題。

在研究的方式與類別方面則分為：

- (1) 對「人」（哲學家）的研究；
- (2) 對「書」（哲學典籍）的研究；
- (3) 對「哲學問題」的研究；
- (4) 對「學術事件」的研究。

有關中國哲學史上出現的許多問題，諸如：

天人關係、人的地位、個人與社會、思想與時代、道德與知識、道德與法律、道德與宗教、道德與幸福，以及生與死、有與空、經與權、常與變、體與用、名與實、心與物、道與器、一與多、學與思、知與行、善與惡、義與利、理與慾、理與氣等等，都是可以列為專題進行研究。

還有天道、天命、天理、太極、陰陽、中和、寂感、動靜、仁、義、聖、智、心、性、情、才、氣、命，以及正名、格物、窮理、致知、誠意、慎獨、居敬、涵養、察識、體悟、體證……凡此，皆可從觀念名詞的性格，轉為哲學問題來探討。

此一課程，每年必開。但效果卻很難講。主要是學哲學的人，似乎歷史意識比較薄弱，不容易投注心力於通貫數千年的浩浩慧命哲流之中。而一般講哲學史的人。又多半是知識的角度，欠缺生命心靈的感通。而我們認為，中國的哲學思想，乃是在文化生命主流涵蓋籠罩

之下表現為大開大合的發展；「哲學史」就理所當然地要在這開合發展的大動脈上來講述。（上文第三節之二，筆者主張中國哲學史應分為五個階段來講述，即是順就此義而提出。）

換言之，講哲學史，必須以文化生命大流之航程為線索。所以，講哲學史並非只是「述古」，而是要暢通文化生命之流，以豁醒哲學的慧命，而講哲學史的人也必「湧身千載上」，投入文化生命之流，以與古人智慧相應接，相映發。因此，講中國哲學史和講西方哲學史不同。對西方，我們是旁觀者，是客的身分。對中國，則是主人的身分。我們的生命與自己民族的文化生命是合拍合流的。以此之故，我們講中國哲學史時，絕不可將它推於生命之外，而應將聖哲的德慧引歸到自己生命之內，以期與民族文化生命存在地呼應與感通。

大陸各大學的哲學系與各級社科院的哲學研究所，一般都有中國哲學史教研室或研究室的設置，這是臺灣地區所沒有的。當然，大陸各大學哲學系出版的若干《中國哲學史》，難免會有意識形態的限制。（近年來，此一情況在逐漸省覺改善之中。有些中國哲學史的教本，已做了修正或重寫，基本上是走向平正平實，這是很可欣喜的。）

臺港兩地的學者，則拜「學術自由」之賜，沒有這一層的束縛，而可以獨立地抒意立說，自由發揮。不過，自由的環境必須真能善加運用，否則，在欠缺積極驅策力的情形之下，人是很容易因循苟且的。多少年來，臺灣地區從未辦過哲學史的研討會，現在想來，不能不說是學術心靈麻木之徵。（雖然已有間接相關的研討，但欠缺「史的意識」之覺醒，便不能逃開麻木之譏。）在著作方面，臺北坊間叫「中國哲學史」的書倒也不少，但像樣的卻又非常不

多。倒是書名不叫中國哲學史而內容卻屬於斷代史或專題史的性质。這一類的著作，反而顯示出豐厚而弘博的成果。（說見下第五節後半）

在此，我還想交代一下有關中國哲學史研究方法的問題，由於中國的學問不是知識的進路，而是實踐的進路，所以有工夫論而欠缺方法論的討論。

自西學東漸，大家注意方法論，但對哲學史的研究方法卻見仁見智，難有定準。譬如(1)系統研究法，是對我們所要敘述的哲學思想作一個系統的陳述。(2)發生研究法，是著手於哲學家思想的發展變化，依照觀念理論的發生程序加以敘述。(3)解析研究法，是解析哲學家所用的詞語和論證，以獲得一個精確而客觀的結論。但是，系統研究法過於著重系統，而不免忽視系統以外的觀念；同時，為了想把這個系統敘述得更為圓滿，研究者往往加入自己的見解，而造成和事實不符合的情形。發生研究法倒是可以照顧事實，但又常常不能掌握這個哲學家的思想系統，尤其對於這一家哲學理論的內在價值和文化意義，更不能通過發生研究法來了解。至於解析研究法，雖然能對理論達到精確而客觀的結論，但當我們要求一種連貫性的觀點來作全面的綜合判斷時，解析研究法就無能為力了。

另外，還有一種基源問題研究法，它是以邏輯意義的理論還原為始點，以史學考證工作為助力，而以統攝個別哲學活動於一定的設準之下為歸宿。這是勞思光提出的，可能是比較好的一種研究方法。但問題是在：所謂理論還原的可靠性以及設準的準確性與周延性，也常常因為研究者學養識度的限制或者思想立場的差異，而可能引生種種問題。



唐君毅先生曾有「方法隨學問而自明」之言。這是一種提醒。有了好的方法未必就可以寫出好的哲學史，而且任何一種方法，都不免有它的限制。這一點是我們必須了解的。同時，我們也可以不特別標舉某一種單一的方法，而適當地運用各種方法之長以去其短，這是很有可能的。

## 五、中國哲學通史之檢討與 中國哲學斷代和專題之研究

### (一) 中國哲學通史的檢討

近五十年來，臺灣地區中國哲學史的教材，前一二十年仍然通用胡適和馮友蘭的書，接著有人翻印民國初年像謝無量等人的老書。之後又有中國哲學史話以及供作課本用的小篇幅的出版品。這些書雖然都是撰述者的心血，但其中究竟有多少客觀的研究成績，卻是不易作評價的。

到民國七十年，勞思光的《中國哲學史》由臺北三民書局出版，這才有了一部值得評價的講哲學史的書。上文第三節曾就勞著哲學史的分期法，作了幾句評說，指出他那「發生期、衰亂期、由振興到僵化的時期」之分期，是和他書中二個最基本的論點相關涉的。

第一、他以「自我境界」作為檢證各家哲學思想的一個準據，此即所謂「德性我」、「認知我」、「情意我」、「形軀我」之說。他認為孔孟開啟的儒家是中國哲學的正統。孔孟彰顯德性我，德性我即是孔子自我境界之所繫。而漢儒之經學，魏晉玄學，以及佛教哲學，皆不能透顯「德性我」，所以自兩漢至唐末，皆屬中國哲學的衰亂期。

第二、他分儒家之學為「心性論中心」與「宇宙論中心」二大類型。認為孔孟是心性論中心的哲學。而《中庸》、《易傳》是宇宙論中心的哲學。又把中庸易傳的時代往後拉，拉到了與西漢董仲舒相提並論。西漢哲學已屬儒學之衰亂期，而魏晉以下，更不必說了。

第一點的「自我境界」雖然不失為一個檢驗的準據，但用得太多泛也未必適宜而中肯。而且，孔孟儒家之所以成為中國哲學之主流，也不只是彰顯「德性我」而已。第二點用「心性論中心」與「宇宙論中心」二種思想類型，來考量和解說儒家學者及其文獻所表示的義理方向與學術性格，也並無不可。問題是《中庸》、《易傳》是「宇宙論中心」的思想嗎？

《中庸》、《易傳》是「性命天道相貫通」的思想，它並不是「對價值作存有論的解釋」，而是「對存有作價值的解釋」。所以，《中庸》講天道是以「誠」來規定（誠者，天之道也）；《易傳》講天道（乾道、易道）是以「生德」來規定（天地之大德曰生，生生之謂易）。《中庸》所謂「慎獨」、「致中和」，所謂「至誠、盡性、贊化育」；易傳所謂「窮神知化」，所謂「窮理、盡性、至命」，所謂「敬以直內，義以方外」；這都表示，《中庸》、《易傳》仍然是「以道德主體為中心」的思想。

當然，《中庸》所謂「天命之謂性」，《易傳》所謂「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」，也顯示了一種從天道天命說下來的宇宙論的進路。但我們必須了解，中庸易傳這一個講法，一方面是呼應孔子以前「天命下貫而為性」的思想趨勢，一方面是順著孔孟的仁與心性而再向存有方面伸展，以透顯心性的絕對普遍性（孟子言盡心知性知天，也正表示此種意向）。經過中庸易傳這一步發展，道德界與存在界乃通而為一：講道德有其形上之根據，而形上學依然基於道德。在此，宇宙秩序即是道德秩序，道德秩序即是宇宙秩序，所以是「性命天道相貫通」的思想。先秦儒家由孔子孟子發展到中庸易傳，其道德的形上學之基型，便透顯出來了。然而，勞先生對儒家這一個基本大義，卻欠缺相應的了解。

勞先生的意思，認為正宗儒家只是「心性論」，似乎不容許儒家有「天道論」。如果照他的意思，孔孟講仁與心性的「超越絕對性」，便被抹煞了，而「客觀性」也被輕忽了，結果只剩下一個「主體性」。能把握「主體性」雖然也不錯，但是一個「與超越客觀面不相通」的主體性，卻並不能盡孔孟之教的本義，也不是陸王之學的究竟義。照他的講法，孔孟之教被縮小了，儒家「心性與天道通而為一」的義理規模被割裂而拆散了，「本天道以立人道，立人德以合天德」的天人合德之教也不能講了。簡單一句話，「天」與「人」隔而為二了。在勞先生的心目中，整個儒家就只承認「孔、孟、陸、王」四個人，而這四個人也被講成「只本心」，而「不本天」了。

當初，程伊川說「聖人本天，釋氏本心」<sup>⑧</sup>（本字，作動詞解）。這一句名言，原本就只說對一半。因為聖人之道，固然「本天」，同時也「本心」。心與天並非兩層對立，而是上下相通，故本天即是本心，本心即是本天。程明道最明澈這個道理，所以他說「只心便是天，盡之便知性，知性便知天。」<sup>⑨</sup>「心、性、天」是通而為一的。只因程伊川對於實體性的道德的本心，欠缺相應的了解，而誤以為聖人只本天而不本心。而如今勞先生評論伊川這句話，卻以為伊川之誤正在「聖人本天」這一句。然則，依勞先生的意思，是應該說「聖人本心，而不本天」了。如此，則正好與伊川之言相對反，而結果卻又偏偏一樣，也只對了一半（雖然兩個一半並不一樣）。

據此可知，儒家的「天」與「人」（天道與心性）是不可以拆而為二的。如果天人不相通，則孔子所謂「五十而知天命」、「天生德於予」、「下學而上達，知我者其天乎」，將如何解釋呢？還有孟子所謂「盡心、知性、知天」，「萬物皆備於我，反身而誠」、「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」……這些話又將如何解說呢？事實上，從《論語》、《孟子》到《中庸》、《易傳》，乃是先秦儒家在義理上一步很自然的發展。《中庸》、《易傳》這兩部文獻「成書」的年代可能比較晚，但皆是孔門義理的一脈傳承，而並非更端另起，這是無庸置疑的。如今勞先生卻判中庸易傳為宇宙論中心，以為與孔孟思想不同，又把中庸易傳從先秦儒家中排斥出去，而硬拉到西漢時期，這實在是一種顛預的態度，是不對的。

## (二) 中國哲學斷代與專題研究之成果

到目前為止，我們還沒有一部很好的《中國哲學史》，原因其實也很簡單，因為國人對文化傳統的了解非常不夠。不了解儒家道家佛教的義理系統，不了解三教學術的流變演進，如何能講「中國哲學史」？

但二十世紀的後半，臺港海外的新儒家學者，卻有了空前的開發。他們對上下數千年的中國哲學思想，也已做了通貫的講述。其中牟宗三先生的貢獻，尤其明顯。

他以《才性與玄理》表述魏晉階段的玄學，此書比湯用彤氏的《魏晉玄學論稿》提出更深切而完整的討論，可算是這方面的經典之作。而文字之美，也超乎讀者想像之外。對南北朝隋唐階段的佛教，則以《佛性與般若》上下二冊做了通透的講述。湯用彤氏的《漢魏兩晉南北朝佛教史》雖也是一部好書，但那是佛教史的立場，重在考訂，又只屬前半段。因此，從中國哲學史的立場來看，魏晉玄學之後，宋明理學之前，這六百年間中國哲學思想的活動，仍然是荒蕪地帶。而牟先生此書，正是從中國哲學史的立場，來講述佛教傳入中國之後的發展。對於中國吸收佛教和消化佛教之過程及其意義，皆作了極其深透而相應的詮表。至

⑧ 語見《二程遺書》第二十一下。

⑨ 《二程遺書》第二上。

於宋明階段的儒學，則以《心體與性體》四大冊<sup>⑩</sup>，進行全面的疏導。依牟先生之分判，北宋前三家，濂溪、橫渠、明道為一組，此時未分系，到伊川而有義理之轉向。此下，(1)伊川朱子為一系（心性為二），(2)象山陽明為一系（心性是一），(3)五峰戴山為一系（以心著性）。而當「性」為「心」形著之後，心性也融而為一。故到究極處，象山陽明系與五峰戴山系仍可合為一大系。此合成之大系，遠紹《論語》、《孟子》、《中庸》、《易傳》，近承北宋前三家，故為宋明儒學之正宗。至於合成之大系（縱貫系統）如何與伊川朱子系（橫攝系統）相融通<sup>⑪</sup>，則是另一問題。於此，我們只能說，這三系都是在道德意識之下，以「心體」與「性體」為主題而完成的「內聖成德之學」的大系統。

牟先生表述儒釋道三教的三部大著，無論(1)系統綱維的確立，(2)思想脈絡的疏解，(3)義理分際的釐清；都已達到前所未有的精透和明澈。魏晉清楚了，先秦道家之學亦隨之而清楚。宋明清楚了，先秦儒家之學也隨之而清楚。再加上他的《名家與荀子》<sup>⑫</sup>，又疏解了先秦的名學，於是，上下數千年的中國哲學史，乃真能得其終始條理，而可以做到恰當的詮表和講論。

上面所說牟先生的三部書，等於是中國哲學在「魏晉」、「南北朝隋唐」、「宋明」三個階段的斷代史。而唐君毅先生的大書《中國哲學原論》<sup>⑬</sup>，分為〈導論篇〉〈原性篇〉〈原道篇〉〈原教篇〉，此則屬於中國哲學的專題史。唐著各書，最具通識。他和牟先生是當代學人中宏揚中國哲學貢獻最大的兩位。兩人著書的撰寫方式及其著重之點，不盡相同。

牟先生以透顯義理的骨幹和思想的架構為主，比較著重同中見其異，以使中國學問的義理綱維和思想系統，得以釐清而確定。這是一種講哲學系統和講哲學史的態度。唐先生的書，則以通觀思想的承接與流衍為主，重在異中見其同，藉此以通暢文化慧命之相續，以顯示承先啟後的文化生命之大流。這是一種重視哲學思想之交光互映和相續流衍的立場。

同時，兩位先生還有一項表現，也是空前的。他們不約而同的做了比天臺、華嚴更為深廣的判教（臺嚴判教，只及於佛教內部）。牟先生是採取較精約而集中的方式，就人類文化心靈最高表現的幾個大教來說話。此可參閱他的《佛性與般若》《現象與物自身》《圓善論》三書。⑭唐先生則是通觀文化心靈活動的全部內容，以分判人類文化中各種學問知識，學術思想，以及幾個大教所開顯的心靈境界。⑮這是一種廣度的批判，在人類哲學史上也是前古所未見的。

⑩ 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》（臺北：學生書局，一九七九），實即《心體與性體》之第四冊。

⑪ 參蔡仁厚《中國哲學的反省與新生》（臺北：正中書局，一九九四），頁一五〇，註三二。

⑫ 牟宗三《名家與荀子》（臺北：學生書局，一九七九）。

⑬ 唐君毅《中國哲學原論》〈導論篇〉〈原性篇〉〈原道篇〉〈原教篇〉於一九六五至一九七六先後完成，先由香港新亞研究社出版，後編入全集，由臺北學生書局發行。

⑭ 按此三書，皆由臺北學生書局出版，現已編入全集，二〇〇三年聯經出版公司。

⑮ 參唐君毅《生命存在與心靈境界》，臺北學生書局上下冊。

另外，徐復觀先生的《中國人性論史》<sup>16</sup>雖然標為「先秦篇」，其實並不是單屬斷代史，而也同時是專題哲學史。這部書很有特色，對青年影響頗大。至於三大冊的《兩漢思想史》<sup>17</sup>則是通論周秦政治社會結構和兩漢思想功力深厚之作。

## 六、中國哲學史的前瞻

### (一) 中國文化與中國哲學的世紀境遇

自從二十世紀「哲學」一詞進入中國，便引發中國有沒有哲學的質疑。中國有五千年的歷史文化，有儒釋道三教智慧系統，何以會有人致疑於中國有沒有哲學？此無他，以西方哲學為標準，故鄙視中國自己之傳統耳。此乃一時之陋識，勿足深怪。如今又經歷了半個世紀的「學」與「思」，中國人終於可以——

- (1) 就中西哲學的特質，提出正確恰當的對比
- (2) 就中國哲學的精神取向，提出簡明扼要的說明
- (3) 就中國哲學之現代化與世界化，提出相應中肯的省思

同時，中國人已有了解見能力，(1)可以釐清「中國哲學演進發展的思想脈絡」；(2)可以分判「中國哲學異同分合的義理系統」；(3)可以闡釋「中國哲學的基本旨趣及其價值」；而



且也已(4)能夠衡定「中西哲學融攝會通的義理規路。」<sup>16</sup>

由於中國文化和中國哲學的世紀境遇，是前古未有的複雜和艱困，所以對於哲學的省察，不但要有慧識、睿見，而且還要有學力（質的意義之學養）。否則，他的省察便只是一些浮泛的意見而已。自五四以來，真正致力於中國哲學之反省，真能為中國文化之新生貫注精誠而殫思竭慮的，還是當代新儒學家的前輩學者。從梁漱溟氏、熊十力氏，到唐君毅先生，都有極大的貢獻，而牟宗三先生則更集中而通貫地作了專門的省察和疏導，是即《中國哲學十九講》。<sup>17</sup>

中國哲學智慧的表現，主要是表現在儒道佛三方面。然而此一東方老傳統，自明亡以後，久已衰微，尤其近百年來遭受西方文化之衝擊，知識份子對於中國哲學的精神面目，乃益形模糊，甚至業已遺忘。牟先生在臺大哲學研究所講述中國哲學所涵蘊的問題，並不是一時之間的興會，也不是他偶發的議論，而是切關於中國哲學之系統網格與義理宗趣者。其中所釐定的各種問題，皆有所本。通過這一步通貫性的綜述，各期思想的內在義理可得而明，而其所啟發的問題也義旨確切而昭然若揭。於是，固有義理的性格，未來發展的規轍，也確

16 徐復觀《中國人性論史——先秦篇》，臺北商務印書館出版。

17 徐復觀《兩漢思想史》三大冊，臺北學生書局出版。

18 參牟宗三主講，林清臣整理：《中西哲學之會通十四講》（臺北：學生書局，一九九三）。

19 《中國哲學十九講》，是牟先生在臺大哲研所之講錄，一九八三年，臺北：學生書局印行。

定了指標而有所持循。到此方知，文化慧命之相續不已，固可具體落實，而並非徒託空言。而一部像樣的、好的《中國哲學史》之寫成，已經是可能的了。

## (二) 中國哲學之現代化與世界化

中國哲學現代化的意指，應該含有兩個方向：第一、如何通過現代語言，把中國哲學的思想闡述出來，把中國哲學的智慧顯發出來。使它能為現代人所了解，而進入人人的生命心靈之中，以表現它「本所蘊涵」的活潑潑的功能和作用。第二、如何對中國哲學作一步批判的反省，既要重新認識和發揮它的優點長處，也要補救它的短缺和不足，以求進一步的充實發展。這才是中國哲學現代化最積極的意義。因此，中國哲學是否有前途，其決定的因素有二：

一、中國哲學本身的義理綱維，能否重新顯現出來？

二、中華民族能不能如同當初消化佛教那樣，也能消化西方的哲學和宗教？

近年來，大陸學界認為，當代中國有三大思潮，一是馬列思想，二是西化思想，三是新儒家的思想。其實，前二者是外來的，介入的，只有新儒家的思想才是「中國的哲學」，才是真正屬於中華民族的思想。這一點，大陸學界也普遍有所認取，所以他們要進行一項巨大的學術工程，就是編印一套「現代新儒家學案」。這也是重新肯定中國哲學的表示。他們的<sub>理解</sub>或者不完全恰當相應，但他們的努力，我們當然給予肯定，而且樂觀其成。

在牟先生八十大壽時，他說，從大學讀書以來，六十年中只做一件事，即：「反省中國的文化生命，以重開中國哲學之途徑」。他認為民國以來的學風很不健康；卑陋、浮囂，兼而有之。所以，有志研究中國哲學的人，必須：

1. 依據文獻以「闢誤解，正曲說」。
2. 講明義理以「立正見，顯正解」。
3. 暢通慧命以「正方向，開坦途」。

這三點，確實是中國哲學史未來發展的關鍵所在。講哲學史如果錯用文獻，便成大過差。如馮友蘭的中國哲學史講佛教天臺宗時，不用天臺開宗的智者大師的文獻，反倒根據智者師父南嶽慧思的《大乘止觀法門》來講述天臺宗的思想，而且經人（陳寅恪氏）指出，依然不改，實在很不應該。至於講義理必須精透明確，恰當相應，乃是異同是非之所關，更不可輕忽。而慧命的暢通，則是文化生命之「共慧」相續流衍的根本大事，其屬重要，不言而喻。總之，中國哲學史是否能顯發光明的未來，完全取決於國人自己的覺醒和努力。<sup>②</sup>聖人有云：「為仁由己，而由人乎哉！」而講述或撰寫中國哲學史，正屬於「為仁」之事，中華兒女，可不勉乎！

② 一九九九年，我出席國際中國哲學學會在臺北舉行的學術會議，宣讀論文〈中國哲學的反思與展望〉，編入拙著《哲學史與儒學論評》（臺北：學生書局，二〇〇一年六月），可參閱。



# 第一卷

先秦時期：

中國文化原初形態之

百花齊放

## 弁 言

中國文化通過夏商周三代的蘊蓄發展，而凝成二帝三王所代表的「道之本統」——中國文化的原初形態；再經孔子之點醒開發，轉王者禮樂為成德之教，使中國文化達於第一度之圓成。（故孟子曰：孔子之謂集大成。）

但孔子之教，缺少政治之配合，所謂有德無位，大道不行於天下。於是，賢哲之士奮然輸精誠，發慧光，以謀救世，乃有諸子百家之興起。是即所謂「中國文化原初形態之百花齊放」。

本卷先述孔子以前的思想趨勢，再述孔子以及孔子以後各家各派之哲學。

# 第一章 上古思想之趨勢

## 第一節 原初的觀念形態

### 一、文獻舉要

1. 《尚書·堯典》：「乃命羲和，欽若昊天，歷象日月星辰，敬授人時。」<sup>①</sup>
2. 《尚書·大禹謨》：「德惟善政，政在養民。水火木金土穀，惟修；正德利用厚生，惟和。」
3. 《論語·堯曰》：「堯曰：咨爾舜，天之曆數在爾躬，允執其中。四海困窮，天祿永

① 《書經集傳》（蔡沈撰注）：羲氏和氏，主曆象授時之官。欽、敬也。若、順也。昊音浩，廣大之意。曆、所以記數之書。象、所以觀天之器，如璣、衡之屬。日、陽精，一日而繞地一周。月、陰精，一月而與日一會。星、二十八宿眾星為經；金、木、水、火、土五星為緯，皆是也。辰、以日月所會分周天之度為十二次也。人時、謂耕種之候，凡民事早晚之所關也。

終。」<sup>②</sup>

上引三節文獻，第1條所引是說，堯帝命羲氏和氏，敬順天時，記載曆數，觀測天象，制定曆法正朔，頒授人民奉行。這是啟動農事之基始，亦是體認自然與人文關係相應之先聲。第2條《大禹謨》數句，指出德非徒善而已，須進而有以善其政。政非徒法而已，須晉而有以養其民。水、火、木、金、土、穀，是民生必需之物，自當盡速修治齊備。正德、利用、厚生，則是為政治國之總原則，既須和洽人心，亦須協和萬邦，一體遵行。第3條是孔子引述堯傳位時命舜之言，「允執其中」者，囑舜信守治國之中道也。至《大禹謨》衍為十六字，文曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」此十六字之綜結，在文獻上雖然後出，而其句意卻是順承義理引申出來，應無可疑。

## 二、史官為古代學術之府，乃觀念之所從出

《周官》釋史：「史掌官書以贊治，正歲年以敘事。」據《周禮》，史官有太史、內史、外史、御史等職，掌理執禮、掌法、授時、典藏、策命、正名、書事、考察。八類歸於一，則曰「禮」。史官所掌，實乃推動政治措施以實現理想之綱維網。

前句「掌官書以贊治」，是本天敘以立倫常，屬於人這方面的道德政治。後句「正歲年（訂正曆法）以敘事」，是法天時（四時之生、長、收、藏）以行政事，屬於天這方面之窺測自然（本乎自然之理以行政事）。合兩句而觀之，表示理智所照，亦歸於道德意義（從自然回歸人



生)。

### 三、觀念之結集

上古思想觀念之結集，首先是《尚書·洪範》之「九疇」。(治天下之大法分為九類)

1 五行——一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。

2 五事——一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。

3 八政——一曰食，二曰貨，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰賓，八曰

師。

4 五紀——一曰歲，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰曆數。

5 皇極——皇建其有極(謂君王建立人道之極則)……「無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路；無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。會其有極，歸其有極。……天子作民父母，以為天下王。」(為政治民，大得其中，是即皇極之精義也。)

6 三德——一曰正直，二曰剛克，三曰柔克。(皆以中道為準)

②

朱子《四書集註》云：此舜命禹而禪以帝位之辭。咨、嗟歎聲。曆數、帝王相繼之次第，猶四時節氣之先後也。允、信也。中者，無過不及之名。四海之人困窮，則君祿亦永絕矣。戒之也。

7. 稽疑——……謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。……（有疑先自我反省，次及於卿、士、庶人，最後卜筮。）

8. 庶徵——（自然變化，所驗非一，故曰庶徵。凡事須多方參驗印證。）

9. 五福六極——五福：壽、富、康寧、攸好德（樂其道也）、考終命（順受其正也）。六極：凶短折、疾、憂、貧、惡、弱。

此「九疇」，是殷賢箕子應答周武王之訪談錄。乃上古思想觀念之大結集。箕子將治國之道歸約為九大類，無論主觀面之修德，客觀面之治民，皆概括之。單以「八政」而言，「食、貨、祀」即已包括物質生活與精神生活。「司徒、司空、司寇」包括教化、建設與治安。「賓」是外交，「師」是文教學術。加上其餘各類，更顯得廣大悉備。

由「洪範九疇」再約而言之，即是「修德愛民」與「正德利用厚生」兩句話。「修德愛民」是傳統政教中的常理常則，歷數千年而無所更改。「正德、利用、厚生」，尤可視為聖王之政規。《書經集傳》云：「正德」者，父慈、子孝、兄友、弟恭、夫義、婦聽，所以正民之德也。「利用」者，工作什器、商通貨財之類，所以利民之用也。「厚生」者，衣帛食肉、不饑不寒之類，所以厚民之生也。此「正德利用厚生」一句，正具體顯示「為政以德教為本，以民生為重」之準則，此便是聖王的政規。（後世稱之為仁政王道。）

在此客觀的實踐之中，實已透露出道德精神之實體（仁智兼備的仁智實體）。不過，這個時候的實體，有如初昇之太陽（與自然渾一的燦爛之光），尚在潛蓄狀態，尚未自覺的湧現。

（此潛蓄之狀態，將延續數百年，必須通過「敬」的工夫之內斂，以及宗教人文化、天命天道下貫而為性的過程，纔能到達孔子的仁教。）

## 第二節 周初之「敬」的觀念

### 一、人的精神之自覺

周文化是承殷文化而來。《論語》載孔子之言曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也。周因於殷禮，所損益，可知也。」（為政）又曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！」（八佾）可見周文化是承殷文化而發展。卜筮盛行於殷，亦行於周。不過，箕子應答武王云：「謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。」（已見上引）。卜筮列於最後，權威性已大減。此中已透出人步步歸於主體之走向。故《周易》乾卦九三之爻云：「終日乾乾，夕惕若，厲無咎。」這是本於敬畏之感與憂患意識<sup>③</sup>而顯示的精神自覺。

《周易·繫辭下》云：「易之興也，其於中古乎？作易者，其有憂患乎？」又云：「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之世邪？」這種憂患意識，不是由悲觀失

③ 「憂患意識」之詞，係徐復觀先生所創用。見《中國人性論史先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館）。

望、擔驚受怕而來，而是由於人的精神自覺。人在憂患之中，不悲觀，不灰心，而能激發智慧與志氣，能引發承擔責任之信念與毅力，此正如孟子所謂「德慧術知，恆存乎疢疾」（盡心上）。徐復觀先生特別指出，人類精神之自覺，並不一定受物質成就之限制。周之克殷，乃是一個有精神自覺的統治集團，克服一個沒有精神自覺或自覺得不夠的統治集團。

周初的天、帝、天命等觀念，本是順承殷文化的系統。但周人並不因為勝利而驕縱恣肆。周人克商之後，隨即封微子於宋，以公爵承湯之祀；又封比干之墓，以表忠烈；武王且親訪箕子問治國之道。凡此，皆見周人精神之高度自覺。（而天、帝、天命的觀念，也隨順時勢而步步轉化。）

## 二、祀敬內轉而為敬德

周人以文王配天（上帝），但其祭祀與祈求，並不是基於怖慄意識以求救贖，也不是基於苦業意識以求解脫，而是基於憂患意識與敬畏感而顯發的道德意識，是很有深度、強度和純度的價值意識，而且還含具著虔誠的宗教情操。其祀敬神靈，乃為表達誠敬，所謂「慎終追遠」、「報本返始」，皆是為了感恩戴德，而不重在祈福消災。

同時，周人認為神之降福，乃取決於人的行為之善惡。故其齋明盛服，肅肅雍雍之敬神活動，最後必內轉而落實於「敬德」、「恪遵天命」之自我修養上。

### 三、由憂患意識與敬畏感轉出道德意識

從祭神中回頭，從卜筮中覺醒，而歸於「人」，歸於自我之生命主體，以透出「敬」  
「敬德」乃至「明德」<sup>④</sup>之觀念。這是周人萌發道德意識之簡明的進程。

《尚書·召誥》有三段文字，錄列於下：

1. 「惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。嗚呼，曷其奈何弗敬？」
2. 「嗚呼！天亦哀憐四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。」
3. 「惟不敬厥德，乃早墜厥命。」

第1段說，王（成王）受命為天子，有無窮無盡的福樂，也會帶來無窮無盡的憂患。接著召公這位老臣長歎一聲，說，在如此的境況之中，王為何竟然「弗敬」？第2段，也用「嗚呼」開端，表示老臣嚴肅的心情。因為上天不僅關切天子，也同時哀憐四方之民。上天眷顧降命的對象，是那些能夠勤勉的人。王若不勤勉，便將失去上天的眷命，所以王必須趕緊踐行敬德。第3段接著又告誡君王，若不敬慎德行，便將提早喪去君位之福命。總看這三段文字，皆是從憂患意識轉出來的道德意識之表露。

④ 《尚書·康誥》：「惟乃丕顯考文王，克明德慎罰。」此是舉文王為例，以透出人之美德。

#### 四、敬的哲學

「敬」觀念在周初的表現過程，具有下列三點意義：

- (1) 表示了主動的、反省的、內發自覺的精神狀態。
- (2) 建立了「敬」所貫注的「敬德」「明德」之觀念世界。
- (3) 凸顯了自我主體之積極的理性作用。

這種以「敬」為行為動力的哲學，可以名之為「敬的哲學」。不過，有二點意思必須分別清楚：(1) 祀敬的節文，是外在的形式，而祀敬活動也只是被動的去祀敬一個外在的神。(2) 敬德的意識，則是內在的精神，是自覺地表現內心的誠敬。由「祀敬」轉為「敬德」，正是「宗教人文化」的一步推進。

### 第二節 禮的時代與宗教人文化

#### 一、禮與彝

依據殷周之際的文獻，「禮」字多指祭祀儀節，「彝」字則含有「常」與「法制、規範」之義。⑤ 隨著社會時代的推移，「彝」的意涵漸次移殖到原本指祭祀儀節的「禮」裡

面，使得「禮」的意指豐富了，提升了。所以春秋以後所說的「禮」，實是一個新觀念的禮。比殷周之際的「禮」字，內涵大為擴充了。

由「敬」而重視「彝」（常法常則），由「彝」而移殖擴充到「禮」。下至春秋，便成為「禮」觀念所籠罩的時代。

## 二、禮的時代

春秋是禮的時代。茲舉示數則《左傳》言禮之文句於後：

(1)左傳隱公十一年：「禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也。」

首先，禮可以「經國家」。經，是經營治理之意。經國家的禮，靜態地說，指典章制度，綱紀體統；動態地說，是指政治運作的軌道法度。其中含有政治的原理，立國的綱維，為政的原則，和辦事的精神。其次，禮可以「定社稷」，古代以社稷象徵國家，而事實上，安定社稷也就是安定社會。第三，禮可以「序民人」，人民百姓的生活，必須有條理，有秩序，而生活的條理秩序，正是禮所提供的。第四，禮還可以「利後嗣」，人類生物性的生命，不過數十寒暑，而經過禮樂文化的陶養（化男女為夫婦）之後，生命的傳衍就從血統的延續轉化為

⑤ 參徐復觀《中國人性論史先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館），第三章之二。

恩澤的縣流。所謂祖德流芳，正是從這個意思上說。從以上四點，可知禮的效用，上可以治理國家，安定社稷；下可以提供生活的秩序，同時還可以為人類未來的福祉奠定基礎。

(2) 左傳莊公二十三年：「夫禮，所以整民也。」（《國語》整民作正民。）

(3) 左傳僖公十一年：「禮，國之幹也。」

(4) 左傳昭公二十五年：「禮，天之經也，地之義也，民之行也。」

依上引，禮是端正人民立身處世的準則，也是國家安立的基幹。而以「天之經、地之義、人之行」概括禮的功能作用，也正是落實之言，而並無誇飾之意。《國語·周語》還有一句總括性的話，說「昭明物則，禮也。」事物的理則秩序，也都通過禮而昭顯出來。

總之，禮乃一切價值之準據，亦是道德之依歸。春秋時代最有象徵性的觀念字，應該就是「禮」了。在政治世界，春秋時代是亂世；而從觀念世界看，春秋卻是一個有文明教養的「禮的時代」。

### 三、宗教人文化

#### (一) 攝宗教於人文

人類文化的第一階段，幾乎都是宗教為主。其中有的發展為高級的形態，有的停滯而無大改變，有的則隨其文化生命之自覺與開發，而有質的轉化和提昇，華夏文化即是如此。這



樣的價值取向，在孔子之前就已經顯示出來。中國文化不走宗教的路，而是攝宗教於人文。

（按：「五禮」（吉、凶、賓、軍、嘉），其中第一項「吉禮」即指祭祀之禮。祭祀本是宗教之事，今將祭祀納於禮，可以視為「攝宗教於人文」最具體的徵驗。）

原始宗教的信仰，大體保留在大眾的生活習俗裡面，而「禮」則是上層知識份子的新觀念。不過，「士」階層也沒有徹底取消宗教，而是對原始宗教信仰加以純化淨化，此之謂「宗教人文化」。

一般的宗教，大體是順著吉凶禍福之念而來，而基於道德理性的人文精神，則轉到是非善惡上來作衡量。中國文化中所保留的宗教性、宗教精神以及宗教的功能作用，一直都是循這個價值主線而縣延發展。孔子以後的儒家，也一直含具宗教性與宗教精神，故儒家亦稱儒教。這裡含蘊很深廣的義理。在此引而不發，以待後論。

## （二）民為神之主（人的地位之提升）

《左傳》桓公六年，載季梁對隋侯之言：「夫民，神之主也。是以聖王先成民而後致力於神。」季梁所謂民為神之主，是表示神為民而存在，如果神不能護民佑民，則神有何意義？後來，孟子也有「旱乾水溢，則變置社稷」之言。⑥社稷之神，不能保境安民，不能風調雨順以利民生，乃是怠忽職守，自可加以「變置」。孟子這種「民為貴，社稷次之，君為

⑥ 見《孟子》盡心上。

輕」的思想，在華夏文化裡是遠有淵源的。

《左傳》莊公三十二年，載史嚭（音銀）之言曰：「國將興，聽於民；將亡，聽於神。聰明正直而壹者也，依人而行。」所謂「依人而行」，自是依民意，依人民之正當要求。這表示聰明正直而始終一貫的神，必不違背民意，必不違逆正理。這仍然是「民為神之主」的意思。

《左傳》僖公十九年載宋司馬子魚之言：「祭祀以為人也。民、神之主也。」可見神為民而存在的思想，在春秋時代是很普遍的。

### （三）天神之賞罰以民意為準據

《尚書·皋陶謨》已言「天聰明自我民聰明，天明畏自我民明畏。」畏、通威，天之明善威惡、賞善罰惡，乃以民意為依歸。民之所好，天必從之；民之所惡，天必罰之。《尚書·秦誓》亦云：「天視自我民視，天聽自我民聽」。天無耳目，無視聽，其賞善罰惡，即以吾民之所見所聞為依據。天心民意，其義一也。

《左傳》成公五年云：「神福善而禍淫。」襄公九年亦云：「神所臨惟信，信乃善之主。」皆表示神之降福禍，是隨人之修德與否而為轉移。

### （四）「不朽」代「永生」

凡宗教，皆對人的終極關懷有所措置，或往生淨土得解脫，或進入天國得永生。等而下之的種種傳說，皆就人死之後的歸宿作為宣說之重點。而中國文化對此問題的因應，則不從

人死後的世界著眼，而要求自己就在今生今世成就不朽的價值。而人生價值之不朽，即是人的終極目的之所在。操之在我，成之在天，本本分分，實實在在。除此，別無他求。試細思之，捨此，還另有更平正更健康的人生觀否？

《左傳》襄公二十四年載叔孫豹之言：「太上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽。」後世根據叔孫此言，以「立德、立功、立言」為三不朽。這在中國文化中是有代表性的思想，表示人文價值高於個體靈魂之永生。再者，人生之評價，最後是決定於史官之書法（而不操之於神之最後審判），此亦是人文精神抬頭之一端。

後來，儒家充分顯揚人文精神，轉小我為大我，既合天人，又通物我，徹幽明，而且還貫古今（打通時間之阻隔）。於是，大我生命與廣宇長宙打成一片，人與天地並稱三才。所謂「通天地人之謂儒」（西漢揚雄之言）。這是後話，在此一提而已。

## 第四節 天命下貫而為「性」的思想趨勢

### 一、天命觀念

「天命」觀念早見於《尚書·召誥》：「今天其命哲，命吉凶，命歷年。」命有二義，一曰命令義之命，如天命、性命；這是理命一面。二曰命定義之命，如命遇、命運、命限；

皆有限制限定之義，這是氣命一面。召誥指出，天不但命吉凶、命歷年，而且命我以明哲。人各盡我之明哲，即是「敬德」，即能「明德慎罰」。無常之天命（所謂天命靡常），取決於人之敬德與明德；在敬德與明德中，人乃更能正視和肯定天命天道之意義。（意即：我之所以能盡敬，乃因天命我以明哲，我若無明哲，如何能盡敬？在我盡敬的過程中，而天命天道亦隨順我盡敬之工夫而步步被肯定。）

## 二、天道的肯定

天道，不但在人之「敬的功能」中被肯定，而且亦在人的「本體」中被肯定。此即「天命下貫而為人之性」，天道天命愈往下貫，我的主體（天命之性）愈得肯定；我的主體愈得肯定，天道天命之價值亦愈發彰著。（再發展下去，便是孔子踐仁知天，孟子盡心知性知天，以及中庸、易傳之天道性命相貫通。）

## 三、三段重要文獻

(1) 《詩經·周頌》維天之命：「維天之命，於穆不已。嗚呼不顯，文王之德之純。」

《中庸》二十六章申之曰：「維天之命，於穆不已。蓋曰天之所以為天也。嗚呼不顯，文王之德之純。蓋曰文王之所以為文也，純亦不已。」天命、天道也。於音烏，歎辭。穆、

深遠深邃也。天命穆而不已，生生不息，此即「天之所以為天」的基本意涵。文王是純德之人，純德如同天德（天地之大德曰生），故曰：「純亦不已」。此即文王之所以為文的意指所在。天命穆而不已，人德純亦不已。天命人德通貫起來，便正是「天命下貫而為性」、「天道性命相貫通」的義理印證。

(2) 《詩經·大雅》蒸民之詩：「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」

朱子《詩經集傳》註此詩云：「天生眾民，有是物必有是則，蓋自百骸九竅五臟而達之君臣、父子、夫婦、長幼、朋友，無非物也，而莫不有法（則）焉，如視之明，聽之聰，貌之恭，言之順，君臣有義，父子有親之類，是也。乃民所執之常性，故其情無不好此美德者。」天生蒸民，其生活行為皆各有法則，人民秉執天賦之常性，故能順性而好善惡。後來孟子即引此詩為其性善論作印證。（見告子上第六章）

(3) 《左傳》成公十三年（孔子出生前二十七年）：「劉康公曰：吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」

天地之「中」，指天地之「性、道、德」，此亦「天命之謂性」之義也。所謂「命」也，意即天之所命，而人之生活動作，皆有禮義威儀之則，如禮儀三百，威儀三千之類。定命之命，乃根命之命，即人之生命是也。通過禮義威儀之則的實踐，使天之所命的「中」，

在人的生命行動裡面得到貞定，後來孟子言「存心養性」，存養工夫，義亦同此。

上引三段文獻，皆表示天道天命步步下貫而為人之「性」的思想趨勢。在此，開啟了天道性命相貫通之大門。其中，「維天之命，於穆不已」是一重要之觀念。它將人格神的天（天帝、上帝）轉化為形上實體（天命、天道）。有了此一轉化，乃能下貫為性，而打通「性」與「天道」之隔閡，纔有「民受天地之中以生，所謂命也」以及「民之秉彝，好是懿德」之觀念。此一意識趨向，決定中國文化思想之中心，不落在天道本身（故不走宗教的路），而落在「天道性命相貫通」上。（道德宗教通而為一）後來儒家倡說的天人合德的內聖成德之教，正是此路之歸結。

今按：儒之為教，實與一般宗教「同而不同」而亦「不同而同」。儒教不取宗教之形式，故同而不同。但儒教實又含具宗教性與宗教精神，且能盡其文化功能，以護持中華文化之命脈，活轉中華文化中興繼起之靈魂。此即與世界幾個大教有類同之處。故曰不同而同。此是後話，簡提於此。

## 附識：郭店竹簡出土對先秦哲學之關係述略

西元一九九三年，湖北郭店楚墓竹簡出土，計八十四枚，一萬三千字。屬於儒家者十一種十四篇，屬於道家者二種四篇。學者之解讀，各有參差。而郭沂教授發表《從郭店竹簡看先秦哲學發展脈絡》（一九九九年四月二十三日，光明日報第五版理論周刊），文中提出他的看法。

(一)首先，他認為郭店竹簡本《老子》的作者，是老聃（即孔子問禮之老子）。而今本《老子》，則乃太史儋應關尹之請所著（成書在西元前三八四至三七四之間）。太史儋吸收老聃書而多有增飾。後來，道家演變為兩派。一派源於史官，其價值追求是平治天下，而傳承之系統：老聃→文子→太史儋→關尹子→黃老學派。另一派源於隱者，其傳承系統是：早期隱者（如《論語》中之隱士）→楊朱→列子→莊子→莊子後學。此派之價值追求是修身養性。

(二)至於郭店竹簡的儒家文獻，則認為皆出於子思和子思門人之手。其中論及「心、性、情」者，如：(1)性與情之關係：《性自命出》云：「道始於情，情生於性」。(2)性與心之關係：《性自命出》云：「人雖有性，心弗取不出」。意謂性為體，而其用在心。（按：「性自命出」與「心性情之關係」，很難只從幾句話便做出論定。而必須從更長遠的義理講論中漸次衡定之。）

(三)關於各學派之關係，郭文認為：(1)儒家和道家之關係，竹簡《老子》（老聃）肯定儒

家之聖、仁、義、禮、孝、慈，孔子對老聃也加以推崇。儒道之對立，實始於戰國，太史儋（今本老子）與莊子貶黜儒家，孟荀也反擊道家。(2)道家和兵家之關係，太史儋吸收兵家思想，而權術即其中的主要內容。(3)道家和法家的關係，戰國法家出自太史儋，太史儋入秦之後，促進了法家之發展，韓非作《解老》、《喻老》，並非偶然。（按：關於儒家思想以及先秦各學派之關係，言之尚簡易，供參考可也。）

另外，郭文認為先秦思想之發展，有兩次重大之轉變：

第一次是在殷周之際，其實質是擺脫傳統宗教，開創人文精神。拉近了人與天帝之距離，加強了二者之間的親和性。而中國哲學史之開端，不應定在老子或孔子，而至少應該從文王周公寫起。

第二次轉變在春秋戰國之際。一般都以為，儒家側重倫理價值，道家側重哲學探討。但竹簡本《老子》（老聃）雖也有討論形上學的段落，但大部分內容卻是在闡述倫理價值，與《論語》很相似，同時，竹簡《老子》的文字風格，相當古雅樸實，也與《論語》相合。但下及戰國，人們對於倫理價值的側重，轉向對天道、心性之探討，而文字風格，也由古樸轉向高遠玄妙。無論儒家的子思、子思後學、孟子，或是道家的太史儋、關尹、莊子，都是如此。

按：郭文所述郭店竹簡各點，皆可供參考，故特略作介述如上。又，郭文係李山博士寄自北京，特致謝意。



## 第二章 孔子的仁教

### 第一節 道之本統的再開發

#### 一、繼往開來的孔子

孔子，名丘，字仲尼。生於周靈王二十一年，魯襄公二十二年；卒於周敬王四十一年，魯哀公十六年（時當西元前五五一至四七九），七十三歲。與孔子並世的世界性之人物是釋迦牟尼（傳說釋迦生於西元前五五七，卒於四七七）。至於蘇格拉底，則要到孔子卒後十年，始出生於希臘。<sup>①</sup>

孔子為儒家之祖，亦是中國平民知識分子之第一人。他開發了中國文化的長江大河，永

① 論者或謂，孔子的時代，正是人類心智成熟放光的關鍵時刻，亦即所謂軸心時代。希臘哲學思辯，希伯來的超越嚮往，印度的本體探究，分別為科學、宗教、玄解播下了善種。而中國的儒家，則本乎「憂患意識」而昭顯了「創作轉化」的人文精神。此一說法，雖嫌簡略，而亦頗為醒豁。故特識之。

遠灌溉中華民族的心靈。他的仁教，更為人類開啟了無限向上之機，所以他又是人類精神的導師。孔子的道路，是天下人共同行走的康莊大道；不同文化系統、不同宗教信仰、不同種族血統的人，都可以信從，可以行走其上而攜手並進。他的實踐方法，是沒有教條，沒有強制，沒有禁忌的「和而不同」（雖不因而能和）的自由開放的方式。他開顯了一個氛圍祥和的坦蕩蕩的生活天地。

孔子既繼往，亦開來，二帝三王（堯、舜、禹、湯、文、武）至於周公而構造成的「周文」，是順聖王的政教之迹而開出的生活規範。其主要的內容有二：

1. 宗法的家庭制（通於社會、政治）：

其中含有王統（天子世系）、君統（諸侯世系）、大宗（百世不遷，永為宗家）、小宗（五世則遷，五服以外無親親）。政治上的宗法，隨朝代而消泯。家族倫常上的宗法，則長遠運行於社會民間，至今不泯。

2. 等級的民主制（治權的民主）：

封侯建國，分土而治。(1)公侯伯子男之等級，循「親親之殺、尊尊之等」而定，以世襲為原則。(2)卿、大夫、士之職位，則大體依「用人惟才」（賢者在位，能者在職）之原則，不得世襲。此中含有「治權的民主」，故春秋大義，必「譏世卿」②。

以上二點，乃順政教之機制事迹而制訂，此之謂「據事制範」，是順二帝三王而凝成的「道之本統」（聖王之政規）。

## 二、「道之本統」的再開發

聖王之統，通稱道統。孔子所繼承的即是這個聖王之統。但孔子不只是繼承道統而已，他還有新的開發。

周公依據三代政教之迹以制訂聖王之政規（修德愛民，推行仁政王道），這是「王者盡制」的一面，這一面以二帝三王為標準，所完成的是王者禮樂中的成人與人倫，是生活行為的形式規範。到了孔子，乃反身上提而透顯形而上的仁義之心，給予周文以超越的解析與安立；超越「事」而從「理」上說話，故曰「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」<sup>③</sup>禮樂之事，立根於仁義之心，此之謂「攝事歸心」。也可說是攝禮歸義、攝禮歸仁。<sup>④</sup>這是對「道之本統」的再開發。這一面是「聖者盡倫」（倫、理也），以孔子為標準，所完成的是成德之教中的成人與人倫，是生命德性的自覺實踐。

孔子為儒家之開山，儒之為儒，必須由「聖者盡倫」的成德之教（仁教）來規定，如此，乃能確定儒家之教義與儒者生命智慧之方向。成德之教，必通內外，通上下。孔子說

② 按：世世為卿，違背用人惟才之公正原則，故孔子作《春秋》時，特加譏評。

③ 見《論語》八佾篇。

④ 按：如果以「仁、義、禮」作為孔子的基本理論，則「忠恕、直、正名」可以說是孔子的引申理論。由

仁引申出「忠恕」，由義引申出「直道」，由禮引申出「正名」。此意，已見拙著《孔孟荀哲學》（臺北：學生書局）卷上第三章，頁五十一—六十四。

「己立立人，己達達人」<sup>⑤</sup>。由成己而成物，這是通內外；又說「上學而下達」<sup>⑥</sup>。上達天德，與天合德，這是通上下。通天人上下，通物我內外，這纔是儒者生命智慧的大方向。故儒之為儒，不能（不宜）只從「王者盡制」的外部禮樂（禮教）來規定。更何況「禮教」的真正內涵是「禮」加上「樂」，所謂「禮別異，樂合同」<sup>⑦</sup>，禮與樂的精神相反相成，而儒家實兼禮與樂以為教化之內涵，並不偏於禮或偏於樂。近人評責儒家「禮教殺人」，乃偏取流弊中之特例為言，甚不允當。

## 第二節 仁的意義與特性

### 一、仁是全德之名，仁是真實生命

「仁」這個字，在孔子以前就有了。周公在《尚書》全滕篇中有「予仁若考」，《詩經》鄭風叔於田有「洵美且仁」，《左傳》大約出現三十個左右的仁字，而這些仁字（如「親仁善鄰」、「幸災不仁」、「仁以接事」之類），大體是意指「仁愛、仁厚」之德。到了孔子，纔賦予「仁」以更為深廣的意義。我曾在《孔子孟荀哲學》卷上第四章，錄列《論語》所載孔子答弟子問仁之言八條，論仁之言十二條，勉仁之言八條，以疏解孔子言「仁」之義旨。可參閱。

孔子仁教中的「仁」，不是普通的知識概念，不可用下定義的方式來處理，必須超脫字義訓詁，從孔子的指點語來求了解。

仁，雖也是德目之一（如「忠、孝、仁、愛」中的仁），但孔子言仁，絕不限於德目的意義。據孔子答弟子問仁之言，「克己復禮」是仁，「見賓、使民」之敬與「不欲勿施，己立人」之恕，亦是仁。「愛人」是仁，「恭、敬、忠」、「恭、寬、信、敏、惠」，亦可以表示仁。此外，「先難而後獲」與「其言也詘」，亦可稱為仁者。<sup>⑧</sup>一般的「德目」，皆依於主觀的發心與客觀之所對而成立。（如子女對父母而顯發孝，對尊長而顯發敬之類。）而「仁」則不能封限於一定之對象。仁以天地萬物為對象，對親、對民、對物，皆可。（孟子言「親

⑤ 見《論語》雍也篇。

⑥ 見《論語》憲問篇。

⑦ 見《荀子》樂論篇。

⑧ 參蔡仁厚《孔孟荀哲學》卷上、孔子之部第二章第一節引孔子言仁各條。又孔子還有「論仁」與「勉仁」之言。如「唯仁者能好人，能惡人」（里仁）。「剛毅木訥，近仁」（子路）。「回也三月不違仁」（雍也）。謂管仲「如其仁，如其仁」（憲問）。「汝安則為之……予之不仁也」（陽貨）。「巧言令色，鮮矣仁」（學而）。「仁者樂山，智者樂水」、「仁者安仁，智者利仁」（里仁）。「仁者不憂」（子罕）。「仁者必有勇，勇者不必有仁」（憲問）。此皆「論仁」之言。而「勉仁」之言，如「我欲仁，斯仁至矣」（述而）。「民之於仁也，甚於水火……未聞蹈仁而死者」（衛靈公）。「當仁，不讓於師」、「殺身以成仁」（衛靈公）。「仁以為己任」（泰伯）。另有踐仁成聖之道，該章亦有討論，併請參閱。

親、仁民、愛物」，正同時說到「親、民、物」。

仁超越一切德目而又綜攝一切德目，故仁是「全德」之名，不可只作德目看。（德目中的仁，只是仁之偏義。）

仁與眾德的關係，可以這樣說：仁是道德之根、價值之源。一切德目，皆是「仁」對應於「人、事、物」而顯現的德行。如對應於人倫，仁顯發為孝弟慈愛忠信和順之德；對應於生活事物，仁顯為恭敬辭讓、謹慎勤儉、廉直義勇、寬恕惠敏……之德。所有的德目（眾德），皆只是人德之一項一目，唯有「仁」，纔可以統攝眾德，成為全德之名。因此，我們又可以用「仁」來指目人的真實生命。

一個人有仁，則生；不仁，則麻木而死矣。孔子言「欲仁、志於仁、不違仁、用力於仁、為仁、當仁、蹈仁、成仁」，皆是對於「踐仁」的指點，而「為仁由己」一語，更表示「仁」必須通過生命而表現。而人之踐仁，亦不是表現一個外在的德目，而是落實於一個個具體的人，使他自己生命中的仁顯發出來，並且「因時、因地、因事」而各措其宜。仁的實踐，純粹是各人自己的事，不能由他人來代替，所以孔子對顏淵說：「為仁由己，而由人乎哉？」。

## 二、仁是人格發展的圓滿境界

仁的境界之實現，乃是一個無限的「純亦不已」的過程，必須通過「純一無夾雜」、

「踐行無間斷」的長時間之努力，纔能達到無所憾的圓滿境界。而在人生的過程中，隨時都可能出現麻煩，出現差錯，所以孔子既不輕易許人以仁，也不以聖與仁自居<sup>⑨</sup>。他一生「十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩。」<sup>⑩</sup>。到七十歲，纔達到「從心所欲」而「不踰矩」的圓融境界。孔子這一段自述之言，正親切地表出他一生「不厭不倦」以全幅的生命為「仁」作見證。而仁者即聖者。<sup>⑪</sup>孟子說聖人是「人倫之至」<sup>⑫</sup>，正是視「仁、聖」為人格世界最圓滿的型範。

### 三、仁的特性，曰覺與健

仁是乾德，是陽剛之德<sup>⑬</sup>。所以仁是生化原理。熊十力先生論仁，特重「生生、剛健、炤明、通暢」之德，而論及儒聖之學，亦以「敦仁日新」為主，謂涵養心性，要在「日進弘

⑨ 《論語》述而篇云：「若聖與仁，則吾豈敢。抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」

⑩ 《論語》為政篇。

⑪ 按：仁之與聖，合而言之，仁者即聖者。分而言之，仁從存心言，聖從成效言。究其實，皆為人格世界之最高型範。

⑫ 《孟子》離婁上篇。

⑬ 按：仁道生生，仁是乾健之德。以柔德說仁，乃是一偏之義。所謂「仁者愛人」，愛有很多層次，也不限於溫煦之意。韓愈原道篇謂「博愛之謂仁」，而同時亦譏議「以煦煦為仁」者。所以只從柔德一面說仁，乃小人儒之庸卑識小，不足以盡仁之實義。

實」，不當以「日損」為務。①這都是卓大深透的有識之言。牟宗三先生亦常說，仁有二大特性，一曰覺，一曰健。②

(1)「覺」，是悱惻之感，亦即孔子所說的「不安」之感，孟子所說的「惻隱之心」「不忍人之心」。有覺，纔有四端之心，無覺便是所謂麻木。「麻木不仁」的成語，正反顯出「仁」的特性是「覺」而「不麻木」。這個覺，不是心理上的感覺或認知上的知覺，而是指點道德心靈的。

(2)「健」，是健行不息的健。易云「天行健，君子以自強不息」。所謂「天行健」，實即「維天之命，於穆不已」的另一種方式之表示。君子見到天行健，便覺悟到自己亦要效法天道的健行不息。這表示，我們的生命必須通過「覺」以表現「健」；或者說，要像天一樣表現創造性。因為天之德（天之本質）就是創造性本身，所以「健」的含義，乃是精神上的創生不已。

從覺與健作進一步的了解，牟先生又有二句極其醒豁而中肯的話：「仁以感通為性，以潤物為用」。「感通」是精神生命的層層擴大，「潤物」則是在感通的過程中給人以溫暖，並引發他人的生命亦進到仁的境界。仁固然是仁道，亦是仁心。仁心就是我們不安不忍憤悱不容己的「道德的本心」，是觸之即動，動之即覺，活潑潑的；這就是我們的真實生命。這仁心遍潤一切，遍攝一切，而與物無對；所以仁心的感通，說到極處，必然是「與天地合德，與日月合明，與四時合序，與鬼神合其吉凶。」③



此時，仁心之不容已（純亦不已），遂與「於穆不已」之天命流行之體通而為一。所以孔子所說的「仁」，實乃天命天道的一個印證。

附識：孔子之仁教，內涵深廣而豐富，我在《孔子哲學》卷上、孔子之部，分九章加以論述，（一）孔子的一生及其論贊。二、孔子對文化的貢獻。三、孔子理論的形成與引申。四、孔子言「仁」的意義。五、仁與眾德。六、性與天道。七、義與命。八、宗教、義務與自我問題。九、孔門弟子及其流派。（請參閱）。

### 第三節 仁智聖的生命領域

#### 一、仁智對舉與仁且智

⑬ 按：熊先生論及仁德仁道之意，在其《讀經示要》、《十力語要》書中，隨處可見。多誦其書，必可感受「生命的學問」之實義。

⑭ 牟宗三《中國哲學的特質》（臺北：學生書局）第五講。  
⑮ 見《周易》乾文言。現再綜結上述之意，列為表式，以供參證：



孔子常仁智對舉，如「仁者安仁，智者利仁」。「仁者樂山，智者樂水」。「智者動，仁者靜」。「智者樂，仁者壽」等等。雖仁智對舉，而又實以仁為主。「仁」通內外，「智」則顯明覺之用（不指理智活動），以化除生命之隱曲幽暗。故「仁且智」的生命，乃通體透明的德慧生命。（既含具德性之光明，亦昭顯人格之光輝。）

上一章已講到，在孔子之前，已有一個「天道天命下貫而為性」的思想趨勢。這個思想趨勢，主要顯示二點意思：一是天的觀念之轉化，即人格神之天轉化為形上實體。二是形上實體下貫而為人之性，走向天道性命相貫通。但孔子並沒有順傳統言性的線索去積極講論，而是別開生面地從主觀面開闢了「仁智聖」的生命領域。

## 二、仁智雙彰以成聖

仁智雙彰的模式，正是聖人的模式。(1)仁以感通為性，以潤物為用，此之謂仁德之潤化。(2)智以覺照為性，以及物為用，此之謂智及之風姿。(3)仁智雙彰，則能「通物我」（老安少懷，萬物一體），「合天人」（天人合德）。故子貢曰：「仁且智，夫子既聖矣。」<sup>①</sup>

總之，仁智聖的作用，一在指出人生之途徑與理想，以完成德性生命之價值；一在遙契超越方面的「性與天道」，以達致「天道性命相貫通」的高標準之會通。

## 第四節 由仁智聖遙契性與天道

## 一、性與天道與孔子的聖者情懷

《論語》載子貢之言曰：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（公冶長）孔子既已「言」性與天道，子貢親耳聽到，何以又說「不可得而聞」？可知這個「聞」字乃是「知聞」之聞，不是「聽聞」之聞。蓋夫子雖已言之，門弟子也聽聞了，但卻不知曉性與天道的義旨，故曰「不可得而聞」。

「性」與「天道」，皆是客觀的自存潛存：(1)天道是超越的存有，(2)性是內在的存有。「天道」是總起來說，是天地萬物之所以成其為天地萬物的最高根據。「性」是散開就個體說，是個體之所以成其為個體的最後根據。「性」與「天道」二者的內容意義是一，但概念使用的分際有不同。從體證體現上說，二者皆在仁的朗潤與智的覺照中，亦即皆在生命的體證中，而得以彰顯挺立而貞定。故對存有方面，只能證知契會，而不可穿鑿智測。子貢所謂不可得而聞，實亦此故。

孔子的心思，不是向「存有」以表現智測，而是落實於「踐仁」以表現德行。他由談論「仁智聖」而流露出一種內在生命的超越鼓舞（下學上達）與超越企向（與天合德），由敬畏天命而透顯生命中的虔誠；這是與超越者（天）相喻解（知我者其天乎！天知我，我亦知天命）相呼應的情懷。這種情懷是「聖者的情懷」（與一般哲學家是不同的）。

① 見《孟子》公孫丑上。子貢曰：「學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。」

## 二、天道中的情與理

「天道」觀念，從「情」方面說，有類於人格神。孔子所謂「天生德於予」、「天之未喪斯文」、「天喪予」、「吾誰欺，欺天乎」、「知我者其天乎」<sup>18</sup>，皆屬此義。孔子「知天命」，天亦回過來「知孔子」，這種天人相知、天人相合（合德）的思想，一直是儒家的通義。（不過，在討論學術、辨析義理時，卻並不直接強調此義。）

從「理」方面說，「天道」即是形上實體（創生實體、生生之道體）。子曰：「予欲無言。……天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」<sup>19</sup>天是「於穆不已」的創生實體，故雖不言，春夏秋冬自然運行，百物（萬物）自然生長。孔子的生命行事，即是天心仁體的真實呈現，亦即天道生生之具體而微的表徵。所以孔子亦欲「無言」（由言教歸於默證）。

對人格神意義的天道，孔子所表露的是一種含有敬畏與虔敬意味的呼應之情。對形上實體的天道，則顯示出他「以身體道」的承當。這二種天人關係，都表示人對於天道的遙契。

## 三、遙契二義

「遙契」是表示生命的嚮往和契合。而遙契的方式有二：一是超越的遙契，一是內在的遙契。

1. 對人格神意義的天道，是「超越的遙契」，比較顯示莊嚴肅穆的宗教之意味。這是對

超越者（人格神意味的天）所流露的肅穆之深情。孔子以及後世儒者所蘊涵的宗教情操和宗教精神，即循此脈絡而表露。（所謂「報本返始」，在此更顯意義。）

2. 對形上實體的天道，則是「內在的遙契」。內在的遙契所顯示的則是親切而明朗的哲學意味。這可以通過「天何言哉」、「予欲無言」一章所顯示的「以身示道、以天自況」來了解。不過，在孔子，這只是一種意示，而沒有多加講論。後來發展到《中庸》，便充分透顯出來了。

超越的遙契，著重客體性（天命、天道）；內在的遙契，則重主體性（仁、性、誠）。由著重客體性過渡到重主體性，是「人」與「天」和合喻解的一步大轉進。經過這一步轉進，主體性與客體性乃取得了一個真實的統一（天道性命相貫通，道德與宗教通而為一）。由「踐仁以成聖」轉進到「踐仁以知天」，而與天為知己，與天地合德，此即孔子所完成的、圓滿型的聖賢人格之型範（天人合德）。

## 第五節 義命觀念與主宰性之肯定

⑮ 上引各句，依次見於《論語》述而、子罕、先進、憲問各篇。

⑯ 見《論語》陽貨篇。

## 一、義的定然性與時宜性

「義」字在《論語》中出現的次數，僅次於「仁」與「禮」。我在《孔孟荀哲學》卷上第七章，曾引錄《論語》言「義」之文句計十七條<sup>②</sup>加以考察。可知「義」的義指，不外乎「正當、合理、合宜、理義、道理、正當責任」等意思。總起來說，「義」是事理之當然，亦是人事之所當為。所謂「事理之當然」，意即理當如此，必須當下肯定，不容懷疑。譬如對國家之忠，對父母之孝，都是事理之當然，是天理合當如此，亦是我的良知（道德本心）當下之肯定。對於這種當然之理，不可看做尋常事件來究詰。人所應討論的唯是如何盡忠，如何盡孝；也就是說，只須對此「所當為」的事講求「如何為」，以期完成正當的責任。據此可知：

1. 義有定然性、不變性，是「理」之應然與必然。

2. 義亦有時宜性、適應性，是「事」上之所宜為、所可為。

但亦須知，義雖是事理之宜，是人事之所當為。但這作為「事理之宜」的「義」，卻不在外在的事物本身，而是在於我們對事物態度的合理合宜上。所以朱子以「心之制，事之宜」二語解釋「義」，王陽明亦說：「心得其宜謂之義」。可見義與不義，是必須斷之於行為者之心的。通過心的主宰斷制，以明辨是非，擇善固執，而後纔能做到「窮不失義，達不離道，取不傷廉，與不傷惠」。因此，義在本質上乃是道德的應然判斷（價值判斷）。譬如「見義

不為，無勇也」，我何以知道此時所見的事，是義或非義、當為或不當為，這並不能從我所見到的對象（事物本身）看出來；而必須根據我心對此一事物所作的價值判斷，始能辨別它合義不合義，和決定這事當為不當為。

同時須知，同類的事物，常因時間地點與情境之不同，而或為義，或為不義。同一件事，亦因行為者之責任、立場、境遇等等的差異，而有不同的應事態度和處置方式。反過來說，雖然應事處世的態度方式不相同，但只要依事理之當然而行，都算是合義的行為。孔子所謂「無可無不可」，孟子所謂「此一時，彼一時」，正表示人的行為方式可以「因時、因地、因人、因事」而措其宜。總之，行事的態度方式可以變，所不變的乃是「惟理是從，義之與比」，而「從理」「從義」，又必須以「心」（本心、良心）為準衡；離開了「心之制」（應然的判斷），是不可能表現「義」的。

## 二、命令義之命與命定義之命

⑳ 按：所引《論語》言「義」之文字，約如下：「君子喻於義，小人喻於利」（里仁）。「不義而富且貴，於我如浮雲」（述而）。「君子有九思……見得思義」（季氏）。「君子義以為上」（陽貨）。「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」（里仁）。「君子義以為質」（衛靈公）。「士質直而好義」（顏淵）。「子產……使民也義」（衛靈公）。「行義以達其道」、「不仕無義……君子之仕也，行其義也」（微子）。

依儒家，「命」可有二義。從天之所命、性之所命而言，謂之「天命」「性命」。這一面的命，是「命令義」的命。如《詩經》「維天之命，於穆不已」，《中庸》「天命之謂性」，皆是命令義的命。後儒所謂「天命流行之體」，流行二字便是根據命令作用而說。另一方面，是「命運、命遇、命限」之命，這是「命定義」的命。命定，是表示一種客觀的限制或限制。

對於「命令義」的命，必須敬畏、服從、踐行。因為無論天之所命或性之所命都是善的命令——道德的命令。儒家講道德實踐，都是和這一面相關聯的。對於「命定義」的命，則應知之、受之、安之。因為知曉客觀的限制，纔能夠安然受之，而不存非分之想，不作非分之求，也纔能夠「不怨天，不尤人」，而回過頭來「反求諸己」以克盡自己性分中的天職。

《論語》所載孔子探伯牛之疾，曰「亡之，命矣乎」（雍也）。子夏謂司馬牛曰「死生有命，富貴在天」（顏淵）。子曰：「不知命，無以為君子也」（堯曰）。子曰「賜不受命，而貨殖焉，億則屢中」（先進）。子曰「道之不行也與，命也；道之將廢也與，命也」（憲問）。「子罕言利，與命與仁」（子罕）。此所引各條，除了「與命與仁」之命，不當作「命定義」解，其餘各條則皆可解為限制義之命。<sup>②①</sup>

### 三、從盡義知命到義命合一

石門晨門說孔子是「知其不可而為之」<sup>②②</sup>的人。這句話大有意義。「知其不可」，是知



命（知道客觀的限制）；「而為之」，是盡義，凡「事理之當然」與「人事之所當為」者，皆當盡力而為。孔子「盡義以知命」的示範，決定了日後儒家精神之方向。

孔子有言曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。」（述而）

又有言曰：「君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」（微子）

前條知富之不可求，是「知命」；從吾所好（好善惡惡之好），以為其所當為之事，則是「盡義」。後條知道之不行於世，是「知命」；但道雖不行，而「志於道」的君子，仍須「行其義」（盡義），以明道、守道。這是不可拋棄、不可讓度的義務。

孔子「知命」而猶然「盡義」的人生態度，是舉世共知的。孔子周遊列國，常常受到一些隱士的譏諷。如憲問篇所記荷蕢、微生畝，微子篇所記荷蓀丈人、楚狂接輿、長沮、桀溺等。它們或者對孔子說「斯已而已矣」，或者說「已而，已而，今之從政者殆而」，或者說「滔滔者，天下皆是也，而誰與易之」？歸結起來，無非都是「既知命矣，何必盡義」的論調。孔子的回答，則以為「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？」正因為天下無道，

21 參蔡仁厚《孔孟荀哲學》（臺北：學生書局）卷上，第七章第二節。

22 見《論語》憲問篇。

所以纔會情切救世，想要以正道移易天下。孔子這份情懷，倒是給石門晨門「知其不可而為之」一句話說著了。晨門這一句話和儀封人「天將以夫子為木鐸」（八佾）的話，都是能夠知人論世、表出孔子精神的人。

總之，「命」表示客觀的限制，「義」表示自覺的主宰。從「命」一面看人生，會感到世間事都有一定的限制，都是被決定的；在這一面，實在看不出人生的意義和價值。但人生不止這一面，除了「命」一面，還有「義」一面。人生的價值和意義，以及「自覺、自由」諸觀念運行的領域，正須從「義」這一面來顯現。人亦只應在「義」上作主宰，以對是非善惡之價值負責。至於「命」一面則非人力所能掌握。因此，人生的意義和價值，不能從成敗利害上作計較，而應在是非善惡處作判斷，以「是其是而非其非，好其善而惡其惡」。自從孔子明辨二者之分際與界限，不但透顯了儒家精神之方向，亦決定了此後儒家處理宗教問題的 basic 態度——「重能不重所，依自不依他」，而中國人的人生觀，亦正是在此基礎上而建立起來的。

從「義」與「命」之分際界限看，可以說「義命分立」。但除了「命定義」（客觀限制義）之命，還有「命令義」一面的天命性命之命。從這一面說命，則是「天道性命通而為一」的。所以「天命、理命、性命、德命」諸詞，皆可以成立，而且實亦可稱為「義命」。這時候，「命」已內在化而與性德合一，與義理合一。因此，天之所命即是性之所命，性之所命即是理之所當然、義之所當為。據此可知：

從「命定義」之命而言——盡義以知命——義命分立  
從「命令義」之命而言——盡性以至命——義命合一

由「盡義」以「知命」反轉過來說，則雖「知命」而仍須「盡義」（知其不可而為之）。「盡義」乃是盡我性分之所當然，所以「盡義」亦即「盡性」。到這一步，則所謂「知命」，便不止是知「命定義」的命運命限之命，同時亦知「命令義」的天命性命之命。而天命性命之「命」，實際上就是我性分當然之不容已，亦是我無所逃於天地之間的「義務」。此便是「盡義、盡性」以「至於命」<sup>②</sup>，亦即是「義命合一」。據此可知，盡義以知命，固然可以說是孔子的人生態度，而推進一層說，則盡義盡性以至命（義命合一），纔是孔子所證現的人生境界。

## 第六節 宗教性與宗教精神

### 一、孔子對原始宗教的態度

② 按：《周易》說卦傳云：「窮理盡性以至於命」。此處略更易其詞而通說之，在義理上應無違逆。程明道曰：「窮理盡性以至於命，三事一時並了，元無次序。不可將窮理作知之事。若實窮得理，則性命亦可了。」（了、了當之了）。明道所說，拙撰《宋明理學·北宋篇》第十章第二節有疏解，請參考。

在人類文化初起之時，每一個文化系統都經過一個宗教的階段。而中國則自三千多年前（西周之初），便已顯發人文精神之自覺，使原始宗教漸次走向轉化的過程。下及春秋，宗教人文化的思想演進，乃進到成熟的階段。

孔子是中國文化的代表者。他前有所承，後有所開。因此，在我們講孔子之學時，有關他對原始宗教的態度亦是不可忽視的。

### （一）對天的態度（天人關係）

從孔子對天的呼應之情與敬畏之感來看，他的生命與超越者的遙契關係，是含具很虔敬的宗教意識的。在孔子生命中所顯示的天人關係，乃是「天人相知，天人和合，上下回應，有來有往」的關係。「天生德於予」，是來；「下學而上達」（上達天德），是往。來，是由超越而內在；往，是由內在而超越。這天人往來，正顯示了上下回應的關係。這種互為回應的關係，又可以從「與天相知」而看出來。「五十而知天命」，是人知天；「知我者其天乎」，是天知人。在這裡，很明顯的表示了天人之間的喻解與印合。但孔子所表現的，並不是憑託天神的意志而顯露一個教主的身分；他所完成的，乃是一個與天合德的「聖者的型範」。

### （二）對鬼神的態度（人神關係）

在原始宗教的階段，鬼神被視為決定吉凶禍福的權威。而在孔子留下的教言裡，我們可以看出「敬祀鬼神」這件事情，已經完全「淨化」了。孔子既說「未能事人，焉能事鬼」

(先進)，又說「敬鬼神而遠之」(雍也)，又說「非其鬼而祭之，諂也」(為政)，又不語「怪、力、亂、神」(述而)。據此可知，除了「慎終追遠」、「報本返始」，人是無須禱祭於鬼神的。

### (三)對祭祀的態度

儒家將祭祀納入到「禮」裡面來，這是攝宗教於人文。但反過來說，「禮」之中包括「祭」，也表示儒家之「禮」，不只是倫理的，道德的，同時亦是宗教的。所以孔子答人問孝，曰：「生，事之以禮，死，葬之以禮，祭之以禮」(為政)。祭祖先，是孝道的伸展(致孝乎鬼神)。而且，凡是祭祀，皆應親自參與，否則，「吾不與祭，如不祭」(八佾)。後來，由荀子所謂「禮三本」發展而為「三祭」之禮(祭天地、祭祖先、祭聖賢)，更使儒家祭禮的意義，臻於充實豐盈的境地。

## 二、儒家的宗教性<sup>②</sup>

儒家又名儒教。儒家作為一個「教」來看，應該是世界各大宗教中最為特殊的了。有人

② 按：關於儒家與宗教相關之問題，筆者曾有專論(1)「儒家學術與道德宗教」(編入《新儒家的精神方向》，頁四七—六二)。(2)「關於宗教之會通問題」(編入同上，頁七一—九十)。(3)「再談有關宗教之會通」(編入《儒家思想的現代意義》，頁三七—三九七)。(4)「宗教與文化」(同上，頁三五—三七二)。(5)「孔子與耶穌」(編入《新儒家的精神方向》，頁六五—七〇)。

說，儒家之「教」是「教化」之教，這話是不周延、不妥當的。儒家當然重視禮樂教化，但它並非單單只有這一層。儒家之為教，是含具宗教意識，能表現宗教之功能作用，能顯發宗教之超越精神，是一個具有「宗教性」的大教。<sup>25</sup>

從宗教形式看，儒家似乎不是一個宗教，譬如(1)儒家沒有教會組織，(2)沒有僧侶制度，(3)沒有受洗受戒的特殊儀式，(4)沒有教條和對獨一真神的義務，(5)沒有權威性的教義（如明確的來生觀念，決定的罪惡觀念，特定的救贖觀念）。對於上述各點，儒家或者認為並不需要，或者早已予以轉化或超越，有的則是屬於精神方面和實踐入路的差異。對於這些當然可講很多道理，而唐君毅先生早已做了廣泛而深入的討論<sup>26</sup>，可以作為了解的線索和依據。

作為一個高級的宗教，不是只從形式上看，而必須從宗教真理的層面再作考察。首先，它是否能開發無限向上的超越精神？其次，它是否能決定生命的方向和文化的理想？復次，它是否能開出日常生活的軌道和精神生活的途徑？<sup>27</sup>

### （一）啓發無限向上的超越精神

孔子的下學而上達，知天命、敬畏天命，孟子的盡心知性知天，都顯示儒家的超越感。這種超越企向與超越精神所開啟的無限向上之機，是要突破生命的有限性以取得無限的意義和價值，而其最終的目標，則是「與天合德，身與道一」。

而且，儒家所企向的生命之提升，並不採取向上攀依，一往不返的單向度的方式。儒家講天人合一（合德）是雙向度的。一方面「本天道以立人道」，一方面「立人德以合天

德」。在此，有來有往，上下回應（人德與天德回應），所以是超越與內在通而為一的。

## （二）決定生命方向與文化理想

就「決定生命的方向」而言，可以從儒者自覺地要求「作仁者、做聖賢」看出來。孔子說「我欲仁，斯仁至矣」；顏子說「舜何人也，有為者亦若是」；孟子說「聖人與我同類者」、「聖人先得我心之同然而已」；荀子亦說「聖王可積而致」、「故塗之人可以為禹」。由此可知，儒家不但肯定人人皆可為聖賢，而且肯定人皆可以自覺自主地決定生命的方向，成就生命的不朽。（因此，無須再講一套靈魂得救以祈求永生的道理。）

再就決定「文化理想」而言，儒家並不是憑空地講一個高不可及的理想，而是本乎「人皆有之」的「不安不忍」的道德心性之要求，分別從縱橫二面以顯發文化理想。在「橫」的方面，是本乎仁心之感通物我內外，而「親親、仁民、愛物」，以企向於「天下為公，物我一體」的境界。（《大學》「格、致、誠、正、修、齊、治、平」，亦是儒者所提供的關乎文化理想的一體）

25 唐君毅《文化意識與道德理性》（臺北：學生書局，全集本）第七章之六，指出中國儒家一方崇拜聖賢、祖先之人神，一方亦敬祀天地之神，乃真正具備最高之宗教意識者。

26 唐君毅《文化意識與道德理性》第七第八章，以及《人文精神之重建》、《中國人文精神之發展》、《中華人文與當今世界》各書（皆入全集），皆對文化宗教各層面的問題有極為通達平正之論述。宜參閱。

27 參牟宗三《中國哲學的特質》第十二講「作為宗教的儒教」。而《心體與性體》、《現象與物自身》，亦皆說及此義，併宜參閱。

實踐綱領。在「縱」的方面，是本乎縣穆深厚的文化意識，而要求文化生命之相續不斷；「道統」的意識，亦正含具文化理想古今通貫的永恆性。而所謂「返本開新、慧命相續」，亦是表示要永遠暢通這文化生命的大統，使它在縱的發展之中，一步步一代代而更臻於「充實、豐富、圓熟」的境地。

### (三) 開出日常生活的軌道與精神生活的途徑

開出「日常生活的軌道」與「精神生活的途徑」，二者本相通貫。儒者以吉凶賓軍嘉之「五禮」與倫常生活之「五倫」，作為日常生活之軌道。這就是古人所謂「聖人立教」、「化民成俗」、「為生民立命」的大德業。儒家的禮樂倫常，是道德的、倫理的觀念，其意義極其鄭重而嚴肅。所以盡禮盡倫，在中國皆視為聖人的大功德。周公制禮作樂，開出「日常生活的軌道」；孔子則進而點醒仁義之心，以指導「精神生活的途徑」。

但孔子並不是在「日常生活的軌道」之外，另開一個「精神生活的途徑」；而是不離此作為日常生活軌道的禮樂倫常，而說明其意義，點醒其價值，這就是精神生活途徑的指點和導引，亦就是精神生活領域的開關拓展。程伊川云：「盡性至命，必本乎孝弟；窮神知化，由通於禮樂。」<sup>23</sup>這真是達旨之言。孔子指點精神生活之途徑，從客觀方面廣度地講，它能開創文運，是文化創造之動力根源；從主觀方面深度地講，就是要成聖成賢。

由此可知，宗教最中心的任務，第一是人格的創造，此即成聖成賢。第二是歷史文化的創造與復興，其靈感總是來自宗教——西方世界來自耶教，回教世界來自回教，印度來自佛



教或婆羅門教，而中國則來自儒教。

依據以上三點的考察，可以看出，在別的文化系統中，只有宗教纔能表現的精神，只有宗教纔能發揮的作用，只有宗教纔能盡到的責任；在中國，都是由儒家來擔負。所以說，儒家雖不同於一般的宗教，但它卻是含具宗教意識的，是能表現宗教之功能作用的，是能顯發宗教之超越精神的。中國文化有了儒家這一個具有宗教性的成德之教作主，外來的宗教傳入中國，便只能居於「賓、從」的地位。以往如此，以後亦然。<sup>29</sup>

## 第七節 義務與自我問題

<sup>28</sup> 按：此乃程伊川作「明道先生行狀」中之言，見《二程全書》附錄。

<sup>29</sup> 按：外來宗教傳入中國，對中國的文化生命，以及中國人的生命立場，當然有影響。但由於中國文化自有宗主，所以外來宗教只能居於「賓、從」之地位。關於這方面的意思，拙著《新儒家的精神方向》（臺北：學生書局）書中有所論述。唐君毅先生亦曾指出，外來宗教的目標，只是想來救中國人的靈魂，而不在於救中國的民族與文化。見《說中華民族之花果飄零》。一個信仰外方宗教的人，自然亦能竭忠盡力，以奮其「救國家、救民族、救文化」之精誠。但這裡有一個道理必須辨識。中國的宗教徒之「保愛國家民族，保愛歷史文化」，是發自他作為「中國人」的品質，是以一個「中國人」的身分地位來盡他的天職；卻不是以一個「宗教徒」的身分地位，來盡其宗教的義務。是以，一個中國的宗教徒，實肩負著雙重的責任，一是中國人的責任，一是宗教徒的責任。而由於「中國人」是我們的第一性，宗教徒是第二性，因此，這其中的責任順序，是不可以，亦不應該加以倒轉的。

## 一、義務問題與人倫責任

順宗教的意思說下來，又可引出「義務」的問題，亦即「人生基本責任」的問題。我們可以這樣說，孔子開創的儒家——

第一、轉化了「對神奉獻酬恩」的義務觀念，而表現為「對天地、祖先、聖賢」之報本返始，崇德報功。

第二、人生之基本責任，不在人神之間，而在廣義的（家、國、天下）人倫關係中。此即通貫道德意識、文化意識、歷史意識而言之的人倫之道。

從第一點說，仍然是本於「宗教人文化」的精神方向而來。依孔子「致孝乎鬼神」的話看，祭祀亦可以說是孝道倫理的伸展。在此，應該略說儒家的「三祭」之禮。三祭是「祭天地、祭祖先、祭聖賢」。天地，是宇宙生命之本始；祖先，是個體（族類）生命之本始；聖賢，是文化生命之本始。通過祭天地，人的生命乃與宇宙生命相通，而可臻於「萬物皆備於我」、「上下與天地同流」的境界。通過祭祖先，人的生命乃與列祖列宗的生命相通，而可以憬悟一己生命之源遠流長及其縣衍無窮之意義。通過祭聖賢，人的生命乃與民族文化生命相通，而可以真切地感受慧命相承，學脈縣流的意義。總括起來，中國人對於生化萬物、覆育萬物的「天地」，自己生命所從出的「祖先」，以及立德立功立言的「聖賢」，併此三者而同時加以祭祀，加以崇敬。這種回歸生命根源的「報本返始」的精神，確確實實是「孝道

倫理」的無限伸展；而其中所充盈洋溢的「崇德、報功」的心情，亦未嘗不可視為一種不容其已的「責任感」之顯露。（蓋面對天地而想到創發宇宙繼起之生命，面對祖先而想到光大祖德以護佑後昆，面對聖賢而想到承續而且發揚仁道文化，這實在都是「責任感」之不容自己。）

從第二點說，所謂人倫之道，其中每一倫都有天理之當然作為根據。<sup>30</sup>並不只是一般所謂「責任」的意義。不過，「天理之當然」一落實於人生，一落實於生活，它實在亦就是理所當為的正當責任。再如「正名以定分」、「仕以行其義」、「行義以達其道」，以及「有教無類」等等，亦同樣顯示人倫責任的立場。而且，人倫責任又不僅對同時之人而已，它亦可以擴及於前代，伸展到遠古。在孔子心目中，人類文化的業績乃是一個整體；古人、今人、未來的人，都是歷史文化之大流中，先後接續的共同工作者。<sup>31</sup>

<sup>30</sup> 按：近人常把倫常之道與人倫生活，看做是社會學、生物學的觀念，這是不對的。父子、兄弟，乃是天倫。父慈子孝、兄友弟恭，乃是天理合當如此。夫婦一倫亦不只是情愛，而是以「保合」為義的倫理關係（夫婦關係與男女關係不同）。故《中庸》云「君子之道，造端乎夫婦」。師友（朋友）一倫，則代表真理之互相啟發，以期文化慧命之相續不斷。而君臣以義相合，代表群體方面之道揆法守。可知「倫」之所以為倫，都有一定的道理根據，都有永恆的意義，所以特別名之曰「倫常」，表示這是人類安身立命之常軌。

<sup>31</sup> 按：在文化領域和人格世界裡，實無時間空間之阻隔，而是「古往今來心同在，東西南北志相通」的。單就個體生命而言，不免會有寂寞孤立之感，但從「志存千古，心通天下」而言，則此心同，此理同，與我同心同志者實比比皆是。想要了解儒者的道德信念與文化使命感，這亦是一個要點。

由於孔子將人生基本責任，定在人倫關係上，而人倫之道又是橫通天下、縱貫古今的。因此，孔子的歷史文化意識亦特為強烈而深厚。故曰：「文王既沒，文不在茲乎！」又曰「天之未喪斯文也，匡人其如予何！」從這深婉的感歎裡，我們又看出孔子之以文統自任，不僅是一種責任的自覺承擔，而且是一種超越的使命感之透顯。

## 二、成德之教中的自我問題

據上所述，儒家不只是一個源遠流長的大學派，同時它亦是一個教，是「即道德即宗教」的天人合德之教。然則，這個成德之教中的「自我」問題，當然也應該有所說明。

「我」的發現，在西方哲學乃是一個重大的問題。譬如三百多年前，笛卡兒說了一句「我思故我在」，便成為傳誦至今的名言。如果淺一點說，「我吃故我在」、「我愛故我在」，豈不亦一樣可以通？不過，吃飯的我只是「形驅我」，戀愛的我只是「情意我」，還沒有進到哲學意義的「認知我」（思想主體）以及道德價值意義的「德性我」（道德主體）的層次。對於「自我」的問題，孔子雖然沒有作過正式的論證，但我們可以從他的教言裡，看出他對自我境界的態度。

關於自我境界的劃分，上文所提到的是較為通行的四分法：(1)形驅我，以生理與心理之欲求為內容。(2)情意我，以生命感與生命力為內容。(3)認知我，以知覺理解與推理活動為內容。(4)德性我，以價值自覺為內容。<sup>32</sup>

綜結孔子成德之教中的自我境界，可作如下之簡述。

1. 德性我：以價值主體之自覺為內容。孔子「欲仁、求仁、為仁、成仁」，其意向著重德性我，正表示他的自我境界繫屬於此。

2. 認知我：孔子重「學」，而歸於「進德」（攝知歸仁），對純知性的活動未予積極之正視<sup>33</sup>，其認知我實居德性我之附從地位。

3. 情意我：含「生命力」與「生命感」二面。前者表現堅毅勇敢之意志，後者表現於藝術性之活動。孔子言「勇」必以「義」為規範；聽「樂」則有「盡美矣，為盡善也」之歎，又有「放鄭聲」之表示，可知其情意我必須受德性我之指導或裁判。

4. 形軀我：簞食瓢飲，君子固窮，謀道不謀食，殺身以成仁。凡此，皆表示形軀之苦樂得失乃至生死，皆非孔子所計較。而養生尊生，乃以成德，非為形役也。

## 第八節 孔門弟子及其流派

③② 參勞思光《中國哲學史》（臺北：三民書局），第一冊第二章。

按：孔子之學，雖不以成就知識為主旨，但孔子亦從未在原則上輕忽知識之價值。至於如何自覺地從中國文化心靈中轉出知性主體，使知性主體從德性主體的籠罩之下，透顯出來獨立起用，以開出「知識之學」的新學統（與道統分開而言的學統），則是當前中國人的責任，亦是儒家面對的一大中心課題。

孔子是萬世人德，他對人類文化的貢獻，乃是「大德敦化」，無須一一縷述<sup>34</sup>。在此，應對孔門諸賢及其流派，略為一說。

孔門諸子，都是志乎聖賢而拔乎流俗的豪傑之士。如像曾子，他說「士不可以不弘毅，任重而道遠」。又說「自反而縮，雖千萬人吾往矣！」這是何等豪傑氣概。堂堂乎的子張，「尊賢而容眾，嘉善而矜不能。」此即肝膽照人、推心置腹的英雄氣度。子貢才情穎露，類乎天才。文學科的子游、子夏，較近乎學者。政事科的冉有，則近乎長於計劃的事業家。顏子默然渾化，坐忘喪我，「一簞食，一瓢飲，在陋巷」，與現實世界似乎略無交涉；對聖人之道，只有「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後」的贊歎，此則特具宗教性偏至型聖賢的超越精神。但他們都涵容在孔子的聖賢教化之中，而未嘗以天才、英雄、豪傑、宗教性之人格顯。他們的才品聲光，在孔子面前，放平了，渾化了；他們的人格精神，在孔子的德慧感潤之下，同一化於孔子，而歸於永恆。

我撰述《孔門弟子志行考述》一書，是以《論語》為據，旁採古籍，列敘孔門諸賢之生平行誼、學識藝能、志節風義、人格精神，兼及其資稟氣度，才情聲光。娓娓道來，庶幾引人入勝。既情味深醇，又發人深省。而附錄之「孔門弟子名表」與「孔門師弟年表」，簡明醒目，不僅可以供參考，尤能襯顯孔門師弟之時代社會背景，以加強讀書之效果，引發閱讀之興味。

孔門流派之分，當以《韓非子》顯學篇「八儒」之說為最早。韓非子的分法，計有：

子張氏之儒

子思氏之儒

顏氏之儒

孟氏之儒

漆雕氏之儒

仲良氏之儒

公孫氏之儒

樂正氏之儒

這八儒到底指誰？是各指一人，還是分別指一個流派？他門的學說著述又如何？現皆難以確考，但由此可見孔門流派之盛，《史記》儒林列傳亦說到：「孔子卒後，七十子之徒，散於諸侯，大者為師傅卿相，小者友教士大夫，或隱而不見。故子路居衛，子張居陳，澹臺滅明居楚，子夏居西河，子貢終於齊。自田子方、段干木、吳起、禽滑釐之屬，皆受業於子夏之倫，為王者師。」本節擬另從一個角度，分為「傳道之儒」、「傳經之儒」、「曾點傳統」以略說孔門之流派。

## 一、傳道之儒

程明道說：「顏子默識，曾子篤信，得聖人之道者，二人也。」<sup>35</sup>陸象山亦說：「孔門惟顏曾傳道，他未有聞。」<sup>36</sup>其後子思、孟子、《中庸》、《易傳》，再下及宋明儒者，都

<sup>35</sup> 參蔡仁厚《孔孟荀哲學》卷上第二章「孔子對文化的貢獻」。

<sup>35</sup> 見《二程遺書》，劉質夫記明道語。

<sup>36</sup> 見《陸象山全集》，卷三十四，語錄。

屬於傳道之儒的統系。

「道統」這個名詞雖然後起，但韓愈《原道篇》云：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死不得其傳焉。」這是極有通識的話，而且實有所據。《孟子》盡心下篇最後一章，便已說到聖道之統的傳承。茲據原文列為表式如左：

由堯舜至於湯，五百有餘歲

禹、皋陶——見而知之  
湯——聞而知之

由湯至於文王，五百有餘歲

伊尹、萊朱——見而知之  
文王——聞而知之

由文王至於孔子，五百有餘歲

太公望、散宜生——見而知之  
孔子——聞而知之

孟子歷敘聖道之傳承，甚為明晰。接下來孟子又說：

由孔子而來，百有餘歲

去聖人之世若此其未遠  
近聖人之居若此其甚也

然而無有乎爾，則亦無有乎爾

據此，孟子以聖道之統自任的意思，已經甚為明白。而且，就孔子之道而言，顏子曾子，可謂見而知之，而孟子「私淑諸人」，則是聞而知之。先秦儒家雖無「道統」之名，而實已有



了道統傳承的意識。蓋民族文化之相續縣衍，必然有一個據之以決定原則方向的「道」。道，雖有隱顯，而決無斷滅，故能一貫相承而成統，這就是所謂「道統」<sup>①</sup>。後儒稱孔子繼承堯舜禹湯文武周公之道，自是本於孟子之言以為說；其實，在孔子自己亦早已有了一樣的自覺。

首先，是孔子盛贊二帝三王之德——

- (1)子曰：「大哉，堯之為君也。巍巍乎，唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎，民無能名焉。」（泰伯）
- (2)子曰：「無為而治者，其舜也與！夫何為哉，恭己正南面而已矣。」（衛靈公）
- (3)子曰：「巍巍乎，舜禹之有天下也，而不與焉。」（泰伯）
- (4)子曰：「禹，吾無間然矣！菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣。」（泰伯）
- (5)子曰：「泰伯，其可謂至德也已矣！三以天下讓，民無得而稱焉。」（泰伯）

按：道，是絕對普遍的。但道要成統，則有待於人之實踐。所以「道統」的形成，必然是通過一個民族或一個宗教來表現。因此，儒家所謂道統，亦就是民族文化之統。道統，雖然視之而不可見，聽之而不可聞，觸之而不可得，但它卻是一個真實的「有」。而道統的顯現，即是文化意識的覺醒，文化理想的提揭，以及文化使命的自覺承擔。當然，如果民族文化光大發皇而影響鄰邦，影響世界，則這個道統便亦超越民族界限而可以成為人類文化之統。

(6)子曰：「(文王)三分天下有其二，以服事殷；周之德，其可謂至德也已矣。」

(泰伯)

(7)堯曰篇更以「允執其中」乃堯咨舜，舜命禹之辭。並稱述湯武之德言，以見聖道相承之意。<sup>⑧</sup>

其次，是孔子損益三代禮樂——

(1)顏淵問為邦，子曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。」(衛靈公)

(2)子張問：「十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也。周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。」(為政)

孔子之言，一方面是損益先王之禮，一方面是斟酌當世之宜。蓋理之不可易者，是禮之「經」；可因時而措其宜者，是禮之「權」。孔子志在以道變易天下，故以損益四代禮樂之意告知顏子，又以禮之因革損益告知子張。而「其或繼周，百世可知」，實已意示道之相續不已，而且亦已透露「時中」之義。

尤其明顯的，是孔子說「文王既沒，文不在茲乎」(子罕)這句感歎之言，更使孔子「以斯文之統」自任的意思明白的表示出來。而《孟子》公孫丑上知言養氣章末段所引「宰我、子貢、有若」之言<sup>⑨</sup>，更可看出孔門諸賢亦已覺識到孔子光大「聖道之統」的地位。

據上所述，可知孔門之學是以「道」為中心而展現的。由顏子之「默識」，曾子之「守約」，孟子之「盡心知性知天」，中庸之「慎獨、盡性、致中和」，易傳之「窮神知化，繼善成性」，可以看出由孔子下及於中庸易傳，都顯示一種內在生命的存在之呼應。而「性命天道相貫通」的義理骨幹，「本天道以立人道，立人德以合天德」的天人合德之教，更為宋明儒者積極地繼承，而達於充其極的境地。在此，我們可以說，這「傳道」一系，乃是儒家之所以為儒家的本質所在。

## 二、傳經之儒

傳道之儒的重點，是在學脈宗趣與實踐徑路之貞定，以及精神方向與文化理想之發揚，

③⑧

《論語》堯曰篇首章，歷述堯舜禹湯文武之敬心施政，藉以顯示二帝三王道脈相承之意。其文曰：堯曰，咨爾舜，天之曆數在爾躬，允執其中。四海困窮，天祿永終。舜亦以命禹。（按：此辭見於《尚書》大禹謨，比比加詳。）（湯）曰：「予小子履，敢用玄牡，敢昭告於皇皇后帝。有罪不敢赦，帝臣不（敢）蔽，簡（擇）在帝心。朕躬有罪，無以萬方。萬方有罪，罪在朕躬。」（此引尚書湯誥之辭。）周有大賚，善人是富。（武王克商，大賚四海。見周書武成篇。）雖有周親，不如仁人。百姓有過，在予一人。（此周書泰誓之辭）謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉。興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。所重民：食、喪、祭。（武成云：重民五教，惟食、喪、祭。）

③⑨

宰我曰：「以予觀於夫子，賢於堯舜遠矣。」子貢曰：「……自生民以來，未有夫子也。」有若曰：「……自生民以來，未有盛於孔子也。」

故其學為「義理之學」。而傳經之儒則著重經典文獻之傳承、考訂、注疏、講解，故其學稱為「經學」。至於禮樂教化，典章制度，則是傳道之儒和傳經之儒共同關注的。不過，傳經之儒比較著重形式實質層面的名物度數與典制禮儀，而傳道之儒則較為正視精神理想層面的綱領原則與政規道範。

傳經之業，漢儒多推子夏，而從子夏到漢儒，又有一個中介的關鍵人物——荀子。有關諸經傳承的統系與線索，在通常講經學史或國學概論時都會說到，茲從略。<sup>⑩</sup>現只改換一個方式，作一簡要的說明。

先說曾子這一系。曾子傳道，其實亦傳經。《論語》一書，大體以出於曾子門人之手者為多。《漢書·藝文志》有曾子十八篇，今不傳。《大戴禮記》有曾子十篇，《小戴禮記》有曾子問，而二記中的「儒行」、「哀公問」，亦與《論語》所記曾子之言很相近。《大學》、《孝經》相傳亦為曾子之述作。曾子門人甚盛，尤著者有樂正子春、公明儀、子思等。《漢書·藝文志》有子思子二十三篇。《隋書》音樂志引沈約之說，以為《禮記》中之「中庸、表記、坊記、緇衣」，係自「子思子」書中抄出。而孟子亦屬曾子、子思一系。這是以魯國為中心的孔門義理派有關傳經的情形。

子游與子夏，同屬文學之科（文學，指詩書禮樂文章而言）；或謂子夏謹守禮文，而子游深知禮意，故稱游夏為孔門禮樂學派。禮記提及子游之處特多，清人郝懿行以為「曲禮、檀公、玉藻、冠義、昏禮、鄉飲酒義、射義、燕義、聘義、禮器、郊特性、禮運」，多出於子

游一派之手。

子夏居西河教授，年壽最長，漢儒稱其發明章句，故傳經推本於子夏。子夏為魏文侯師，田子方、段干木、李悝（克）等，皆受業子夏之門。三晉之學，子夏實開其端。

子張志行高遠，氣象闊大，其學不可得而詳。荀子斥「子張氏、子游氏、子夏氏之賤儒」，自是指其末流之弊而言，然三子之後學甚盛，亦由此可以想見。伏勝「尚書大傳」多引子張，其人或屬子張後學，亦未可知。

又《禮記》中之樂記，原十一篇，本不在「記百三十一篇」之中，沈約以為取自「公孫尼子」（漢志著錄其書）。王充《論衡》以「宓子賤、漆雕開、公孫尼子」連稱，以為三人論性情之意相似云。又漢志著錄七十弟子周人世碩之世子二十一篇，今佚。論衡賞謂，周人世碩以為人性有善有惡云。<sup>⑩</sup>

《春秋》有三傳，論者多謂《公羊傳》乃口傳之學，漢時始著於竹帛；《穀梁傳》則由公羊而加以變化。公羊、穀梁皆「以義傳經」。而《左氏春秋》則實屬史學性質，不似解經之作；但其書與孔子春秋經同以魯史為資料，故二者關係亦頗密切，可謂「以史傳經」。左

⑩ 徐復觀先生著有《中國經學史的基礎》（臺北：學生書局），可參閱。

⑪ 按：一九九三年湖北荊門出土的《郭店楚墓竹簡》，大多屬於孔門弟子或再傳所留下之文獻。其中有關人性之論點，與後來告子、荀子乃至漢儒之說法，頗有類同。此「自氣言性」之脈絡，最後可歸結為「氣質之性」，在儒家人性論中，此乃非主流的消極面之說法。

氏春秋通常都說是魯君子左丘明所作，唐宋以來，學者或謂左氏不止一人，而左氏與左邱亦有別。瑞典漢學家高本漢比較《論語》與《左傳》之文法，認為左傳非「魯君子」所作。而章太炎據《韓非子》「吳起，衛左氏中山人也」，謂左氏乃衛之都邑名，以為《左傳》之學，傳於吳起。錢穆《先秦諸子繫年》亦力證左傳與吳起之關係。

至於《易經》之傳授，《史記》以為商瞿受易於孔子，又五傳而至齊人田何。此一線索是否足資採信，難以論定。茲本闕疑之意，不具述。

### 三、曾點傳統

曾點，字皙，曾子之父。他是孔門一狂士。狂者是有性情，有嚮往的人。他門永遠為一個理想提撕著、鼓盪著，他們要擔當，要有為，所以奮發進取。狂者苟能有成，便是伊尹「聖之任者」的形態。否則，便是狂簡一流，雖然「斐然成章」，而「不知所以裁之」。故狂者大抵難及時措之宜。孔子在陳而有「歸與」之歎，便是想要裁正在魯之狂士，使之進於中道。關於曾點之「狂」，難以詳考。唯《論語》先進篇有一段言詞生動、意境優美的記載：

（子曰）「點，爾何如？」鼓瑟希，鏗爾！舍瑟而作，對曰：「異乎三子者之撰。」

子曰：「何傷乎？亦各言其志也。」曰：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六

七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然歎曰：「吾與點也！」

朱註云：「曾點之學，蓋有以見夫人欲盡處，天理流行；隨時充滿，無少欠缺。故其動靜之際，從容如此。而其言志，則又不過即其所居之位，樂其日用之常，初無舍己從人之意。而其胸次悠然，直與天地萬物上下同流，各得其所之妙，隱然自見於言外。」朱註所說，境界高美，而曾點所謂「浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸」云云，亦確有「光風霽月，胸懷灑落」之致。在學問義理的層次上，本亦容許人有這種藝術欣趣，以呈現其藝術精神與藝術境界。如《二程遺書》載明道之言曰：「詩可以興。某自再見周茂叔後，吟風弄月而歸，有吾與點之意。」便正是此種欣趣與意境。

孔子言詩，言樂，言樂山、樂水，又言「飯蔬食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。」顏子簞食瓢飲，不改其樂。故周濂溪有「尋孔顏樂處」之言。曾點狂者胸次所顯示的藝術欣趣，雖不必同於孔顏樂處，亦未嘗不可以相通。而曾點的風格，亦自成一流派。後儒凡言「灑脫」「自然」「樂」，皆可繫屬於曾點一系。周濂溪、程明道雖不屬於這一派，但亦有此意趣。而邵康節則甚為相近矣。下至明儒陳白沙與王門泰州派下，則尤為顯著。他們或表現為生活境界與藝術欣趣，或顯發為生命丰姿與人品風光，而很少標宗以為義理之矩矱或講學之宗旨者。即使泰州王心齋的「樂學歌」，也仍然是藝術欣趣的意味重。此是曾點傳統之殊特處。（按：儒家之學，不只是能開出德性之領域，而且實能構成「德性、智悟、美趣」三度向

之立體統一。( ) 茲錄王心齋「樂學歌」於此，以結此篇。

人心本自樂，自將私欲縛。私欲一萌時，良知還自覺。一覺便消除，人心依舊樂。樂是樂此學，學是學此樂。不樂不是學，不學不是樂。樂便然後學，學便然後樂。樂是學，學是樂。嗚呼！天下之樂何如此學，天下之學何如此樂！



## 第二章 墨子的思想理論

墨子，姓墨，名翟，魯人。①生於孔子卒後，而卒於孟子出生之前；其一生大約不出西元前四八〇至三九〇此九十年間。墨子在戰國時期有極為顯赫之地位。其志行人格甚高，而又博學百國春秋（非孔子之《春秋》，乃指各國之史書）。然其思想理論，則質實而淺。（墨辯部分，另見下第七章。）

### 第一節 天志——最高的價值規範

#### 一、天志：現實世界唯一的「法儀」

① 或謂墨子不姓墨，姓翟；或謂墨子非魯人；此皆無實之言。拙著《墨家哲學》（臺北：三民書局）緒論，分為「墨子生平」、「墨子之書」、「墨學淵源」、「墨子的時代及其精神氣質」與「墨學的傳授」等五節加以論述，可參閱。

在《墨子》天志上中下三篇之中，反覆申述「天意」之只可「順」而不可「反」。天意即是天的意志，故又曰「天志」。這是墨學中一個極其重要的觀念。不過，在墨子，天志只是理論的，而非信仰的。

天志中篇云：

子墨子之有天之意也，上將以度天下之王公大人為刑政也，下將以量天下萬民為文學、出言談也。觀其行，順天之意謂之善意行，反天之意謂之不善意行。觀其言談，順天之意謂之善言談，反天之意謂之不善言談。觀其刑政，順天之意謂之善刑政，反天之意謂之不善刑政。故置此以為法，立此以為儀，將以量度天下之王公大人之仁與不仁，譬之猶分黑白也。

凡官府之刑政，人民之言談、行為，順天之意則謂之善，反天之意則謂之惡。這表示「天志」是用來量度天下事物的「法儀」——最高的價值規範。

墨子以為，無論人從事何種工作，都應有一種足以為法的標準。百工無分巧拙，皆以繩墨規矩為法，然則，治天下國家當以何為法？在墨子心目中，人是不足為法的，無論「父母」、「學（師）」、「君」皆不免仁者寡，所以皆不足為法。唯一足以為法的，便是超越的天（天意、天志）。墨子雖是就治法而言，但「治法」涉及的範圍，是通徹於整個現實世界的。墨子想為現實世界「建體、立極」，而「天志」便是唯一的「法儀」——最高的價值

標準。

## 二、天的涵義

墨子是平民，他的思想觀念亦顯示平民的性格：純厚、守舊。天志觀念即是當時民眾宗教心理的一種反映。墨子書中的「天」之涵義，可分四點加以說明。

1. 天以德性價值為特性：法儀篇在說明天足以為法之後，接著便說「天之行廣而無私，其施厚而不德（德當作息），其明久而不衰」。二句明白表示：天具有德性價值，是一個有善意的天。第一句表示「天之行」有其「普遍無私性」，第二句表示「天之施」有其「豐厚悠久性」，第三句表示「天之明」有其「永恆不滅性」。

2. 天以愛、利為本質：天志中篇指出，天兼天下而愛之利之，故創造了自然界與人事界的眾多事物。為了愛利萬民，天又設置了王公侯伯，以安治天下。所以墨子的天，是以「愛、利」為本質。

3. 天為義之所從出：「義」，對墨子的思想和墨子的人格精神，都非常重要。「義出於天」，這在天志上中下三篇中都有說明。所謂「義不從愚且賤者出，必自貴且知（智）者出……孰為貴，孰為智，曰，天為貴、天為智而已矣。然則，義果自天出矣。」（天志中篇）。墨子曾說「天子者，天下之窮貴者也，天下之窮富者也」。但即使天下窮貴窮富（窮、極也）的天子，亦不足與天相比。天，纔是最貴最智者。又說「天下有義則治，無義

則亂」。可見「義」是為政於天下的準則；而義所從出的「天」，當然就是政治的最高權原了。依墨子之意，天子為政於天下，而天又為政於天子，可知政治的最高權原，不在天子而在於天。所以法儀篇說「天下無大小，皆天之邑也。人無幼長貴賤，皆天之臣也」。為政於天下的天子，又須「上同於天」。因此，墨子在「天志」觀念之外，還要建立一個「尚同」的觀念。（見下節）

4. 天之所欲與所惡：既然「義自天出」，而天又以「愛、利」為本質，故其所欲與所惡，自必落在義與愛利上：

(1) 人之相愛相利，乃天之所欲；人之相惡相賊，則為天所不欲。

(2) 天之所欲者，是「義」，所不欲者是「不義」。

合二點而言，相愛相利，即是「為義」；相惡相賊，即是「為不義」。簡括地說，天的欲惡，只是「欲義而惡不義」而已。所以說到最後，那作為法儀或標準的「天」，實在只是一個「義」字。義不但出於天，而且根本就是天的本質。天為政於天下，其實就是以義來正天下。墨子所肯定的天，必須由「欲義惡不義」進到「賞義罰不義」，纔真正能徹盡它的含義與功能。至於在人的分上，便必須如天志下篇所說，隨時「戒之慎之，為天之所欲，而去天之所惡」。這表示「天志」觀念落到現實之用上，是可以使人有所警戒，而敬事天、祭祀天，並畏天之賞罰，以從事「義」之實踐。

### 三、附說墨子的「鬼神」觀念

在墨子，鬼神為實有，而且有類別：(1)天，(2)山水鬼神，(3)人死為鬼神。天志中篇云：「上利乎天，中利乎鬼，下利乎人。」可見鬼神介乎天與人之間。而鬼神的明智高於人，而且高於聖人（耕柱篇：鬼神明智乎聖人）。鬼神能賞賢罰暴，秉承天之意志，以義為政於天下。人如敬畏鬼神之賞罰，則國家天下可治。③

## 第二節 尚同——權威主義的政治論

### 一、國家的起源

墨子想要建立一個上通於「天志」，下及於「萬民」的權威系列，故提出「尚同」之說。所謂尚同，即「上同於天」之意。尚同上篇云：

古者民始生，未有刑政之時，人各異義。是以一人則一義，二人則二義，十人則十

② 按：此所謂義與不義，實指人之「為義」與「為不義」。

③ 儒家無鬼神論，對於鬼神採取「存而不論」之態度。而墨子之論鬼神，乃是原始宗教遺留之殘迹，在哲學上的理論意義不高。

義，其人茲眾，其所謂義亦茲眾。是以人是其義以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散而不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害。至有餘力不能以相勞，腐朽餘財不以相分，隱匿良道不以相教；天下之亂，若禽獸然。

夫明乎天下之所以亂者，生於無政長，是故選天下之賢可者立以為天子。天子立，以其力為未足，又選擇天下之賢可者，置立之以為三公。天子三公既以立，以天下為博大，遠國異土之民，是非利害之辯，不可一二而明知，故畫分萬國，立諸侯國君。

墨子推想，原始社會由於沒有國家政長之統制管束，人人各執己意，以相爭鬥，久而久之，便產生了「亂極思治」的心理，於是乃選天下之賢者為天子，建立政治機構，行使政治權力，以統制管束萬民。墨子的說法，和十七世紀的英國學者霍布斯的國家理論相近似。但霍布斯只就人之利害衝突著眼，以為人皆自私，由於利害不同而常起起衝突，所以必須通過「契約」之相互限制以建立國家。而墨子則舉「一人則一義，十人則十義」以解說沒有國家組織之時的混亂，這是以統一之是非標準為著眼點。不過，墨子所謂「義」，實際上已經包含了利害的考慮在內，所以與霍布斯的國家論，大旨亦並不相遠。

「一人一義」，故人各自是而「交相非」。這種亂象，唯有「壹同天下之義」，纔足以使天下治。墨子認為「統一思想」乃是國家的任務。由此而主張建立絕對權威的統治。人人放棄自己的是非，一層層上同於在上位者的標準，最後服從天的意志。這就是「天志」與

「尚同」理論接頭的地方。

## 二、尚同的政治機構及其政治規定

墨子認為，「尚同」是「為政之本，而治之要」。在尚志上中下三篇之中，墨子對人類社會之演進有所解釋，以為原始社會無正長，天下之人異義而天下亂，因此必須「壹同天下之義」，並選立正長，成立政治組織。綜合墨子之意，可有二點說明：

1. 就人事方面說，最高的是天子，三公是天子的輔佐者；其次是諸侯國君，將軍大夫是諸侯的輔佐者。再次是鄉長，再次便是里長。

2. 就地域方面說，由於天下過於廣大，於是分設許多國，國又分設許多鄉里，合起來成為整個天下。

由縱的人事系統配合橫的地域區分，乃構成完密的政治組織。尚同中篇有一段話：

天子、諸侯之君、民之正長既已立矣，天子發政施教，曰：凡聞見善者必以告其上，聞見不善者亦必以告其上。上之所是亦必是之，上之所非亦必非之。己有善，傍薦之；上有故，規諫之。尚同乎其上，而無有下比之心。上得而賞之，萬民聞而譽之。意若聞見善不以告其上，聞見不善亦不以告其上。上之所是不能是，上之所非不能非。己有善不能傍薦之，上有過不能規諫之；下比而非其上者，上得而誅罰之，萬民

聞則非毀之。

這段話可以視為統治者對天下萬民之總規定。尚同上篇又說到：里民必須上同於鄉長，鄉民必須上同於國君，百姓必須上同於天子。總之——

1. 聞見善與不善，必須告其上。
2. 必須是上之所是，非上之所非。
3. 傍薦己善（或謂：己，當作民），規諫上過。
4. 必須學習上之善言善行。

這是層層上同的政治規定，除了第3點比較開明，其餘皆抹煞思想自由、意志自由。

尚同中篇還會說到尚同政治的功用：(1)上下之情通；(2)天子之視聽也神；(3)莫敢紛（亂）天下之教；(4)賞當賢，罰當暴。所謂「天子之視聽也神」，「神」字是指天子之不可捉摸，天子以其賞罰之權，使天下人之耳目皆為己用，故天下大小之事，天子皆無所不知，於是乎便說「其視聽也神」。這樣的天子，恩威難測，其實也是很恐怖的。

### 三、層層上同，上同於天

人民一層一層同於其上，到天下人皆上同於天子之時，也庶幾可以「壹同天下之義」了。但墨子認為這還不夠，必須「上同於天」。尚同中篇云：



夫既尚同乎天子，而未上同乎天者，則天菑（災）將猶未止也。故當若天降寒熱不節，雪霜雨露不時，五穀不熟，六畜不遂，疾菑、戾疫、飄風、苦雨，薦臻而至者，此天之降罰也，特以罰下人之不同乎天也。

下人（百姓萬民）只知上同於天子，而不再上同於天，故天怒而降罰。可知人民不但要上同於天子，還要上同於天。而且必須「通過」天子以上同於天，而不得「越過」天子而上同於天。所以墨子的層層上同，也仍然與政治組織之層級相為配合的。

墨子認為當時的王公大人反古聖賢之道，使政治陷於上下不同義的混亂局面，故提倡尚同以為對治之方。王公大人若能順天之意，愛人利人以為政，則天下自可撥亂而歸於治。以是，尚同之外，他又提出「尚賢」。

#### 四、尚賢與眾賢之術

尚賢上篇云：

故古者聖王之為政，列德而尚賢。雖在農與工肆之人，有能者舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷之以令。曰：爵之不高，則民弗敬；蓄祿不厚，則民弗信；政令不斷，則民弗畏。舉三者授之賢者，非為賢賜也，欲其事之成。

墨子以尚賢為「政之本」，故提出「進賢」與「眾賢之術」。眾賢的具體方法也很單純，即：對「為義」的賢良之士，「富之、貴之、敬之、譽之」。對「不義」者則「不富、不貴、不親、不近」，而且還要「罪賤之」。上行下效，共同一致，自然就可以形成為義（為賢）的風氣。如此，則國之賢者日以眾矣。這就是墨子所謂的「眾賢之術」。<sup>④</sup>

眾人皆為義，則國之賢士多。王公大人擇而用之，便是所謂「使能」。使能必須「量才器使」。在使能這件事情上，又須設置三本。尚賢中篇說到「高予之爵」、「重予之祿」、「斷予之令」，是即所謂「三本」。為政者能「進賢、使能」，自然就可以獲致「尚賢」之功：「上者天鬼佑之，外者諸侯與之，內者萬民親之，賢人歸之。以此謀事則得，舉事則成，入守則固，出誅則彊。」

墨子認為，尚賢乃是天意（天意尚賢）。古聖王取法於天，法天而行，故為天所舉尚。暴王不能尚賢使能，故得天之罰。類似這樣的思想，也都反映素樸的民意。

## 第二節 兼愛——愛的社會之嚮往

### 一、形成「兼愛」觀念的理路

墨子認為天下之亂，由於人只知愛自己，而不肯愛人。人人自私，故人人皆虧他人以自

利。墨子既「非」此天下之亂源：「不相愛」，自必針對它而提出一個足以「易之」的觀念。兼愛中篇云：

既以非之，何以易之？子墨子言曰：以兼相愛、交相利之法易之。然則兼相愛、交相利之法將奈何哉？子墨子言：視人之國若其國，視人之家若其家，視人之身若其身。

以「兼相愛、交相利」易「不相愛」，是墨子「兼愛」觀念所以形成的理路。它既沒有追究天下人何以「不相愛」？也沒有論證人如何纔能相愛？而只是針對人不相愛的現況而直接要天下人「相愛相利」，這完全是「直接反應」式的理路。而此一理路的內容亦極其簡單，墨子所用的最完整的詞語，也不過就是中篇「兼相愛、交相利」這六個字，而上篇只說「兼相愛」，下篇就只剩一個「兼」字了。對於反面之不相愛，也只有一句「兼相惡，交相賊」，或者只用一個「別」字。

如何「兼」？墨子的回答是「視人之國若其國，視人之家若其家，視人之身若其身」。總起來便是「視人如己」。「視人如己」亦即「愛人如己」之意。由愛人如己即可推出「兼愛」乃是同等的愛、無差等的愛，這就是兼愛的內容意指。（至於兼愛的根據何在？可能否？墨

④ 按：墨子只言「眾賢之術」，而不講求「養才之道」，此即其不及儒家之處。蓋其文化意識與人文精神不足故也。

子根本未曾涉及。兼愛不由內發，沒有內在的根。結果只能求助於賞罰，可見其思想之淺拙。）

## 二、兼愛本乎天意

在墨子，「兼愛」並不是孤離的觀念，它是與「天志」相關聯的。人之必須「行兼」，乃是天意的要求。人能行兼愛，便是順天之意；不能行兼愛，便是反天之意。故天志上篇云：「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。」。

墨子認為，兼愛不但利人，亦利天利鬼。天志上云：

若事（指人行兼愛）上利天，中利鬼，下利人。三利無不利，是謂天德。

這表示人之兼愛，不應限於愛人，亦當愛天愛鬼神。天下人如果都能「視人之國、家、身，若己之國、家、身」，則全天下皆可相安無事。若人人都能實行兼愛，則人類社會便可以成為一個「愛的社會」。

## 三、兼愛與推愛

兼愛是無差等的普遍的愛。作為一個抽象的原則，這是不能反對的。然而，凡是愛，皆須具體落實，一落實便必然是儒家的「推愛」（老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，由親親而仁民，由仁民而愛物，層層推廣而達到與天地萬物為一體）。儒家的推愛（仁愛）一點也不比墨家的

兼愛狹窄，而且確確實實，具體可行。所以與孟子同時的墨者夷之，也認為「愛無差等」，而「施由親始」。「施由親始」卻正是儒家的推愛（老吾老以及人之老，便是施愛由親始，而步步推廣到人類與萬物）。可見主張「兼愛」的墨者，也終須採取儒家的推愛。因為這是天理自然之序，是任何人都無法否定的。

而兼愛這個抽象的原則，則欠缺可行性。何以故？因為兼愛只表示普遍性上的「理」，當理要落實於「事」以具體表現時，便必須顧到事上的差別性，一步步擴而充之，以漸次達於完滿。儒家的仁愛（推愛），既具有普遍性，又顧到差別性（親疏、先後），故隨時隨地皆可以踐而行之。

歸總地說，「兼愛」只從外在的「量」上說，忽視了內在的「質」，而且也疏忽了踐行的工夫，所以變成一句無真實可行性的大話。而儒家的推愛（仁愛），則質與量皆已顧到。依儒家，是「仁無差等」（仁通萬物）而「愛有差等」（行愛有序）。可知儒可以兼墨，墨不能代儒。

墨子之兼愛，是排斥差別性以突顯普遍性（抽象掛空而不可行）。儒家之推愛，則保住差別性以成就普遍性（親親、仁民、愛物，具體落實而可行）。判儒墨之異同，這是最為關鍵的所在。

#### 四、非攻——兼利天下

「非攻」這個觀念的主要意思，就是「處大國不攻小國」。墨子認為，攻伐之事不但對攻伐者與被攻伐者兩皆不利，而且不利於全天下。同時，天志上篇也說到「天意不欲大國之攻小國」，可見他是依據天意以排斥攻伐。攻伐不利於天下，又違背天意，可知「非攻」實即「兼愛」與「天志」觀念的引申。其目的當然是為了「國際和平」。（墨子十日十夜從魯國趕赴宋國，幫助宋國守城，以抵抗楚國的侵略。這個故事膾炙人口，無庸贅述。）

墨子既然「非攻」，卻又贊許「征誅」，二者之間似乎有矛盾。其實，我們如果了解「非攻」觀念本身，即是「義」，就不會有這種疑慮。在非攻下篇，墨子曾舉述「禹征有苗」、「湯誅桀」、「武王誅紂」等史事，而作了一個結論：「若以此三聖王者觀之，則非所謂攻，乃所謂誅也。」墨子之意，有苗、桀、紂是暴君，是不義者，所以天啟示禹、湯、武王分別加以征誅。總之，攻伐是災禍，而征誅則是義舉。

## 第四節 功利實用的文化觀

### 一、節用、節葬

墨子書中，除了節用上下兩篇，還有七患篇、辭過篇，亦說到「節用」之意。尤其辭過篇最為清楚而有條理，如「節宮室」、「節衣服」、「節飲食」、「節舟車」、「節蓄私」

(宮妃、婢妾)，對於這五點之說明，皆以最起碼的生活需要為標準，主張「積極生產」與「消極節約」。

他倡導「節葬」，一方面是反對「厚葬久喪」，一方面是指斥王公大人之厚葬不利於天下。墨子還說到「堯舜之葬不厚」，尤其是禹，「衣衾三領，桐棺三寸，土地之深，下毋及泉，上毋通氣。既葬，收餘壤其上，則止矣。」他提倡薄葬短喪，本是從利上說，死者薄葬，可以節衣食之財；生者短喪，可以疾(速)從事而生財。故曰「子墨子之法，不失死生之利者，此也」。不過，節葬之利並不限於財利一面。除了財利可以「富貧」之外，還可以減少疾病，增殖人口以「眾寡」，使王公大人多聽治以「定危、治亂」。合此三者而成「三利」，這纔是墨子提倡節葬的根本用心。

## 二、非樂

墨子非樂篇原文只存上篇。另有三辯篇亦講「非樂」。

墨子認為，「樂，非所以治天下之道」。大人「為樂」，必將廢聽治；賤人「為樂」，必將廢從事。所以非樂的主張，仍然是實利實用的考慮。歸結地說，是由於——

1. 為樂不中聖王之事(不中、猶言不合)。
2. 為樂不中萬民之利。

墨子曾說「聖王不為樂」，這當然不合事實。到最後他便只好強詞奪理而說「聖王有樂而

少，此亦無也」。以墨子那種質樸乾枯而缺乏潤澤的生命氣質，是無法了解聖人樂教（或說禮樂之教）之價值的。墨子真有西人所謂「文化乃生物學上所不需者」之概。

### 三、立三表以非命

「命」這個觀念，在先秦典籍中有各種層次不同的涵義，而墨子所非之「命」，則是極素樸而粗淺的宿命觀念，並沒有很深的理論意義。

墨子認為，人若信命，則將以為貧富、貴賤、壽夭、窮通、治亂等等皆由命定，天下之人，都聽天由命，便會造成怠惰而不肯「強力從事」的風氣。而他憑以「非命」的理論方法，則是近人所推崇的「三表法」。非命上篇說：

何謂三表？……有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之  
事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以為刑政，觀其中於百姓人民之  
利。此所謂言有三表也。

墨子的三表法，雖然有其價值，但這論證是很粗淺而外在的。天下國家之治亂與人民之貧富，因素很多，豈是一個「命」字所能概括？而聞見之所及尤其有限，真理世界的物事，並不都是能見能聞的。不過，墨子的論證雖有可議之處，但重要的是我們應該了解他「非命」的用心，以及由此用心而顯示的意義。



墨子認為，王公大人下至農人婦女，若能不信命而各守本職以「強力從事」，就可以利天下。而利天下又本是「天意」的要求，所以「非命」亦是本於天意。人能非命，便等於順天之意，為天之所欲。而天意（天志）的內容是「義」，可知「非命」這個觀念的意指，實際上就是「義」。所以墨子說：「用執有命者之言，是覆天下之義也。」<sup>⑤</sup>

#### 四、非儒——功利主義的思想

據上三節所述，墨子「非樂」，是因為樂不合萬民之利；「非命」是因為人信命便不能強力從事以利天下；「節用、節葬」亦全是從功利實用的觀點來立說。他總是以生活中的實利作為價值判斷之準衡，而且這些觀念又都是針對儒家而發的。公孟篇云：

儒之道足以喪天下者有四政焉：(1)儒以天為不明，鬼為不神，天鬼不說（悅），此足以喪天下。(2)又厚葬久喪，重為棺槨，多為衣衾，送死若徒，三年哭泣，扶而後起，杖然後行，耳無聞，目無見，此足以喪天下。(3)又弦歌鼓舞，習為聲樂，此足以喪天下。(4)又以命為有，貧富、壽夭、治亂、安危，有極矣（有極、猶言有定常），不可損益也。為上者行之，必不聽治矣；為下者行之，必不從事矣。

⑤ 命與義對反，此自可說。但「盡義以知命」，亦可進到「義命合一」。（見第二章第五節）此義則為墨子所不及知。

此段(2)(3)(4)三點，已大略見於前三節「節用、節葬」、「非樂」、「非命」，這是由於墨子「尚功用，大儉約」而提出如此之主張。一般都說墨子法夏，尊禹之道。然而夏禹「菲飲食，惡衣服」，卻亦「致美乎黻冕」，又豈止是「儉約」而已？而「夫子溫良恭儉讓」，則孔子又何嘗不儉約？但亦不僅止於儉。因為人倫生活的意義，以及政治教化之大用，並不是光靠儉約實用，就能全盡的。

禮義（包括喪葬祭祀）落在現實上，自不免有虛文之弊，所以儒家有「因、革、損、益」之道。孔子曾說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」又說：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」然則，儒家又何嘗只著重禮樂之形式與虛文？但亦不因為人有不仁，或人以鐘鼓之聲為樂，以玉帛之器為禮，便在原則上廢棄禮樂，抹煞節文之價值。墨子誦詩書，又廣讀百國春秋，但其博學只是雜識故事，而義不條貫；徒然以他那枯索滯執之生命反禮樂之奢靡，崇夏禹之儉約，而並不真知禮樂之價值與禹道之全體。一切只落在實用的層次上，「以耳目聞見論」、「以外效立事」（兩句皆王充《論衡》語）。如此，怎能安頓社會，康濟生民？文弊而救之以質，這當然不錯，但尚質而否定文，又何嘗救得了天下？

至於墨子說「儒以天為不明，鬼為不神，天鬼不悅」，同樣亦是不得情實之言。孔子對於「天」有積極的意識，對於鬼神雖不正面積極肯定，但亦沒有否定鬼神的存在。孔子不但沒有「天不明，鬼不神」的言論，而且沒有這種意思。但對於鬼神，祀敬之可也，媚悅之何

為？儒者盡敬盡誠，自主自立，為什麼要取悅鬼神以祈福消災？論語說「祭神如神在」，中庸說「洋洋乎如在其上，如在其左右」。這是說祭祀之時，以誠敬之心感格鬼神，神靈因而降臨，覺其活龍活現，如在眼前。而不祭時，則鬼神雖非不存在，但亦並不覺其如此活現。這那裡是「執無鬼而學祭禮」？須知孔子之超越意識寄託於「天」，內在意識立根於「仁」，鬼神一層地位不高，而幽冥之事，又豈可多言？言之鑿鑿，不嫌太愚昧乎？

此外，在非儒篇，墨子亦大事非議儒家。實則，都是不相應的。前半篇所說的約有七項，(1)依差等觀念斥儒家喪禮訂定年月時間之非，(2)斥儒家娶妻親迎之非，(3)斥儒家以命為有之非，(4)斥儒家主張君子古言古服之非，(5)斥儒家述而不作之非，(6)斥儒家勝不逐奔之非，(7)斥儒家不扣不鳴之非。而後半篇則幾乎全是針對孔子而捏造的一些無稽之言。茲不贅述。

綜觀前述各節，加上他為了愛利天下而主張「兼愛」，為了反對虧人自利而主張「非攻」等等，已足夠明瞭墨子的文化觀，是純粹功利主義實用主義的立場。墨子只知求效用，而不了解文化生活的內涵價值；所以荀子說「墨子蔽於用而不知文」。而「不知文」，正是功利主義的基本性格。

## 第五節 墨學的評論

## 一、反天下之心，天下不堪

《莊子·天下篇》說墨子悅古代勤樸儉約之道，躬行實踐，但「為之太過」，不免異於先王。其言曰：

其生也勤，其死也薄，其道大艱（枯槁缺乏潤澤），使人憂，使人悲，其行難為也。恐其不可以為聖人之道。反天下之心，天下不堪。墨子雖能自任，奈天下何？離於天下，其去王也遠矣。

使後世之墨者……以自苦為極。曰：不能如此，非禹之道也，不足謂墨。

墨翟、禽滑釐之意則是（意在救世），其行則非（儉苦太過）……雖然，墨子真天下之好也！將求之不得也！雖枯槁不舍也！才士也夫！

天下篇以墨子之道為「艱道」這話極為中肯。一套不能潤澤生命的思想觀念，那是太違人情的。自古有言：「王道不外乎人情」。背乎人情，反乎人心，則不可以為道。孟子說：「以佚道使人，勞而不怨；以生道殺人，雖死不怨殺者。」可見治天下必以「佚道」「生道」，以使人民「安居樂業」，如此乃能「安民」「安天下」。墨子驅天下人於形容枯槁，人將不堪；不但常人不堪，墨者之徒也難以承受。禽滑釐是與墨子並稱的大弟子，試看備梯篇的記載：

禽滑釐事子墨子，三年，手足胼胝，面目黧黑，役身給使，不敢問欲。子墨子哀之。乃管酒、塊脯，寄於太（泰）山，昧（亂）茅坐之，以醮禽子。禽子再拜而歎。

墨子猶且「哀之」，禽子猶且「而歎」，他人可想而知。莊子贊美墨子為「天下之好」，為「才士」，是因為他「枯槁不舍」。又說「其意則是，其行則非」，是因為他的「叢道」違反天下人之心，「天下不堪」！

此外，荀子禮論篇說：「事生不忠厚，不敬文，謂之野；送死不忠厚，不敬文，謂之瘠。君子賤野而羞瘠。」瘠，正指墨子之道而言。解蔽篇又說墨子「蔽於用而不知文」。極求功利實用，而無禮文之潤澤，又如何能安頓人的生命心靈？另如《史記》太史公自序，說墨子「尊卑無別」，「儉而難遵」。《漢書》藝文志亦說墨子「見儉之利，因以非禮；推兼愛之意，不知別親疏」。凡此等等，亦都是墨者之道「反天下之心」的緣故。

## 二、優差等，有見於齊，無見於畸

《荀子·非十二子》說墨子「上功用，大儉約，優差等」。上與尚同，大，亦尚也。優、猶言「無」，亦有泯除抹煞之意。尚功用，大儉約，可說是實用主義、功利主義，而優差等則是泯除差等之異的平等主義。在墨子十大觀念中，天志、明鬼、尚同、尚賢、兼愛、非攻，大體都含有「無差等之異」的平等主義之意涵。而非命、非樂、節用、節葬，則大體

是尚功用、大儉約的實用主義、功利主義。所以在「尚功用、大儉約、優差等」三句之中，以「優差等」為最特殊，而具有本質的意義。

《荀子·天論篇》又說：

墨子有見於齊，無見於畸。

畸，即不整齊、有差等之意。墨子只能體認齊一、肯定齊一，而不能體認差等、肯定差等。齊一，在某一意義上，亦就是平等的意思。所以，荀子這句批判，與「優差等」並無實質上的不同。對於這一點，只說一個意思：凡是抹煞個體性與差別性（或特殊性）的普遍性，都將妨害個體自由與人性尊嚴，都是王船山所謂「立理以限事」。墨家那些觀念不付諸實現則已，一旦付諸實行，則人間世界勢將成為蜂蟻世界，人亦將成為只為生活而存在的經濟動物。這個結果，當然是墨子始料所不及的。（某件事上的始料不及，人所難免，但對思想理論所能導致的後果，若出現很多始料不及，便表示其思想不周密而缺乏深度。）

### 三、利他的義道及其限制

唐君毅先生在他的《中國哲學原論》（已編入全集，臺北學生版），曾指出墨子是「以義說仁」，其「兼愛」乃是客觀的義道，「非攻、節葬、節用、非樂」乃人民生存與經濟生活中之義道，「尚同、尚賢」乃社會政治之義道，「非命」乃外無限制之義道，又有「天、鬼

神、人」交互關係中之宇宙的義道。唐先生的說明，乃是基於同情的了解而「推致其意」以為言。墨子主張「損己以益所為」（為、去聲）。損己利人，乃是絕對利他的義道。從好處說，個人融入社會，與整個社會合而為一，所以只顧社會、公而忘私。從壞處說，則表示人已被吞沒於社會，個體價值不再受到肯定和尊重。

當然，墨子本人是一個極厚道、有熱愛，而以利天下為出發點的人。（他的偉大可敬，正在這裡。）無奈太質樸了，思想不透，高明不足。雖然他那偉大的正義感，以及為正義而犧牲的精神，發生了很大的影響，但他救世的苦心，終歸於「徒善」之無用，可見「講學、立教」，實在不是一件輕易的事。

## 第六節 墨學的再檢討

### 一、兼愛與天志

一般說來，墨學的中心觀念應該是「兼愛」。因為墨子提出每一個觀念的根本用心，最後總是歸結到愛利天下，以成就萬民之利。因此，從孟子開始，便以「兼愛」代表墨子的思想，這當然是不錯的。

不過，兼愛仍然是根據天的意志而來，所以「天志」纔是墨學中最高價值規範。以

是，兼愛雖是諸觀念的中心，但它與諸觀念的關聯是橫的，只表示一個平面的統一；而諸觀念的超越根據，仍然是天的意志。

有了「天志」觀念的建立，纔使諸觀念獲得一個縱的立體的統一；超越的統一。因此，就墨學的理論構造而言，「天志」表示垂直的縱貫，「兼愛」表示橫面的聯繫。而就其根源的意義而言，「天志」的地位，實比「兼愛」更為核心。

天或天的意志，是墨子救世運動的一個法儀。一方面它是墨子自己量度天下一切是非、善惡、利害的唯一準衡；在另一方面，又是整個人間社會憑以為法的唯一標準。這個作為「法儀」的「天志」，在墨子的思想意識中，實在是理想價值的根源。天「欲義、惡不義」，而「義」又從「天」出，所以天的本質或說天志的內容，根本就是一個「義」。依墨子，天之所以為天，只在這一個義；人之所以為人，亦只在這一個義。以「義」溝通天人，而用以拯救天下，即是墨學根本大義之所在。

## 二、義與利；以利為義

墨子說兼愛，是愛與利並舉的，而二者又都是義的一端，兼愛之利固然是利，而兼愛之愛，實際上亦是一個「利與愛」，一個利人利天的愛。因此，愛，即是利；而愛與利，又即是義；說到盡頭，義亦然只是一個利。所以經上篇云：「義，利也」（以利為義）。

不過，義雖是利，卻不是財利、貨利（雖然有時亦包含財貨之利），而是「功益之利」。



凡是在現實上有「功」有「益」的，都是有「利」的，亦都是合「義」的。

在非攻上篇，墨子指出，凡是「虧人以自利」，便是「不義」。攻人之國是大不義，竊人之桃李、犬豕、牛馬，則是小不義。虧人之國以利其國是大私利，虧人之身家以利其身家，便是小私利。由此可知，雖然「義」即是「利」，但私利決不是「義」，而是「不義」。總之，凡是私利，無分大小，都是不義的。

利，是一個類名，它本身表示一個類。繫屬於「利」這個類的「財利、貨利」，亦同樣表示一個類，通常稱之為「私利」。扣緊私利這一種屬，當然亦有與私利相對的公利這一種屬。「私利」既然是不義，那末「義」便是指「公利」而言了。而公與私對，「私的」一面是「己的、主觀的」一面；「公的」一面則是「他的、客觀的」一面。

### 三、絕對的利他主義

義，既然是公的、他的、客觀的利，自然只能利公、利他、利客觀一面；而不能利私、利己、利主觀一面。所以從「為義者」自身來說，他必定受損而有所不利。梁啟超《墨子學案》自序有云：

墨教之根本義，在肯犧牲自己。墨經曰：「任，士損己而益所為（去聲）也」。經說解之曰：「任，為身（己身）之所惡，以成人之所急」。墨子之以言教、以身教者，

皆此道也。……此種行為動機，乃純出於「損己而益所為」。……夫所謂「摩頂放踵以利天下」者，質言之，則損己以利他而已。……己與他之利不可得兼時，當置他為第一位，而置己於第二位。是之謂「損己而益所為」，是之謂「墨道」。

梁氏這段話，點示墨家的「利他」主義，甚為中肯。墨者「損己以利他」與「虧人以自利」正相反對。後來「墨流為俠」，任俠的行為，也正是墨家精神的具形化，那種「急人之急」「賑人之困」的行動，正是墨者「損己以利他」的義行之具體表現。⑥

墨子絕對利公利他的思想，趨於其極，便不免只知成就社會，而不能成就個人，個體的自由以及個體的尊嚴和價值，皆將受到屈抑。而在人的生活行為中，亦將產生許多糾葛。像《孟子》滕文公上篇所載墨者夷之「葬其親厚」（這是違背墨道的），他既主張「愛無差等」而又贊成「施由親始」。「名」雖為墨，而「實」行儒道。即此一事，即可看出墨者的觀念與其生命之間是擺不平的。其本質的原因，是墨子的「義」，只是來自他對超越的「天志」之外的肯定，而不是來自對於道德心性的體認和自覺。

#### 四、墨家與宗教

墨家的「天」，是以「欲、惡」表現其意志的人格神，同時其鬼神亦是實有的，而且秉承天的意志對人間執行賞罰，主持正義。墨子又教人尊天、事鬼，必須經常潔為酒醴粢盛以

祭祀天與鬼神。此外，墨家又有團體與鉅子制度，似乎與西方教會制度亦有相類之處。這些都使得墨家帶有宗教的意味。但墨家畢竟沒有成為宗教。其重要原因，可以約述如下。

(1) 宗教意識，常常含有強烈而濃重的「罪惡感、痛苦感、虛無感」。當人感到或體驗到人類自身的力量，不足以消除罪惡與痛苦之時，便直下肯定一個超越的全知全能的神，以助我消除罪惡與痛苦，使人超離苦海或罪惡的深淵，以上登天國。而墨子對生命無善會，對生命的負面（即產生罪惡的自然生命）亦沒有深切的感受與照察（如墨子以為天下之亂，起於人不相愛。但人不相愛的根本原因，他卻不反省、不察識）；因而亦未能深切體認人類的罪惡，以凸顯其罪惡感與痛苦感。他是一個質樸切實的人，所以亦沒有「虛無感」。他救世的宗旨，只是愛利天下，這是人間精神，而非宗教意識。

(2) 宗教的另一條件，是正視人類自身之完全軟弱無力，如此，纔會感受到人類四顧蒼茫而無可奈何的窮極之境遇。此時便自然透顯出並直下肯定一個全知全能的上帝，而甘願匍匐於上帝之前，仰求拯救。否則，「在人的分上越強，則在上帝分上便越弱」。這樣就不能成為宗教。而墨子雖肯定天神之知能，但又強調人之強力從事而「非命」，這亦使墨家遠離了宗教之性格。

⑥ 按：就「墨流為俠」而言，亦可視為墨家教世精神之矮化與小化。因為俠者只能救少數人之危難，而不能表現如同墨子般的救世情懷。此便是墨家精神衰落之徵。

(3) 宗教必帶有濃厚的不可思議的神祕經驗與神祕色彩。這一點，徐復觀先生在他《中國人性論史》第十章中，有很簡要的說明：「有人認為墨子是宗教家。假如他是一宗教家，則他應該是一創教者。但是，(一)每一創教者必有某種神祕的經驗，但他卻完全立足於經驗事實上。(二)創教者常以神的代表者自居，最低限度，亦必須承認某種人為神的代表者，以作為神與人交通的媒介，但墨子及其學徒中決無這種情形。(三)凡宗教總帶有某種超現實的意味，並常把現實的問題拿到超現實中去解決，而墨子則是徹底現實的。」。

凡宗教，必須是文化生活與文化創造之靈感的泉源。第一、它須為生民安排「日常生活之軌道」。第二、必須開出「精神生活之途徑」。在中國，能夠充分滿足這兩個要件或特質的，不是墨家，也不是道家，而是儒家之教。請覆按上第二章第六節「宗教性與宗教精神」。

## 第四章 孟子的「心性之學」

孟子名軻，戰國時鄒人。生於周烈王四年，卒於周赧王二十六年（西元前三七二—二八九），八十四歲。孟子一生的行迹，和孔子極相類似：開始是「設教授徒」；接著便「周遊列國」，尋求行道的機會；最後見道不行，乃「退而著書」以終老。

孟子最大的貢獻，可以約為三端：

1. 建立心性之學的義理規模；
2. 弘揚仁政王道的政治理想；
3. 提揭人禽、義利、夷夏之三辨

心性道德之根，價值之源。儒家的心性之學，由孔子的「仁」開端，到孟子發明性善，建立「盡心知性以知天」的義理規模，而完成了儒家內聖成德之學的基本形態。

### 第一節 即心言性——性善

## 一、承孔子之仁而言心

心，作為一個觀念字，在孔子之時尚不明顯。但孔子以「不安」指點仁，正是就「心」而言仁。《論語·陽貨》載宰我問三年之喪時，認為三年之喪太久，孔子反問他，喪期未滿，你就「食夫稻，衣乎錦，於女安乎？」宰我回答說「安」。孔子訝異之餘，無奈地說「女安則為之」。但君子居喪之時，是「食旨不甘，聞樂不樂，居處不安」的。而你竟能心安，那你就去做罷。等宰我離開教室，孔子對弟子們慨歎道：「予之不仁也」云云。（予、宰我之名。）

從這段話，可知孔子言「仁」是從「心」上說的。到孟子便直說「仁，人心也。」（告子上）孟子正是順承孔子之意而言之，而且將心開為四面，而說四端之心。

## 二、四端之心三義

所謂四端之心，即指「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。」（見公孫丑上）「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之心，是「仁、義、禮、智」之性所顯發的端緒：(1)惻隱之心（仁），是道德本心的直接流露；(2)羞惡之心（義），是憎惡罪惡而生起；(3)辭讓之心（禮），是價值意識之充於內而形於外；(4)是非之心（智），是道德價值上的是非判斷。

依孟子，這四端之心，皆具三義：

1. 內具義（我固有之）：孟子謂「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」。仁義禮智，內在我心，是「我固有之」的，此即心性之「內具義」。

2. 普遍義（人人皆有）：孟子謂四端之心「人皆有之」，又說人心有「同然」，「聖人先得我心之同然耳」。可見心性之善，自聖人以及於眾人莫不皆然，此即心性之「普遍義」。

3. 超越義（天所與我）：孟子曰：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。」心能省思，故能得心所同然的「理、義」。這心所同然的理義，乃是「天所與我」者。可見人的心性受之於天，天是本心善性的超越根據，此即心性之「超越義」。

據此三義，可知在孟子系統裡，本心即性，心性是一。此義，下文將次第進行論述。

### 三、以心善言性善

性不可見，由心而見。四端皆善，先天本有。善出於性，性根於心。①性之具體義，須在心處見。孟子之以心善言性善，可分從兩句來說——

① 孟子曰：「君子所性，仁義禮智根於心。」（盡心上）按：根、本也。性雖稟受於天，但仁義禮智的內在之本，即是心。所謂根於心、本於心，亦就是「內在於心」之意。

其一，由不忍之心見性善。

孟子曰：「人皆有不忍人之心……所以謂人皆有不忍人之心者：今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內（納）交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」（公孫丑上）

不忍亦即不安。孔子從不安指點仁，孟子從不忍指點怵惕惻隱之仁，其義一也。對於他人之受苦痛、受飢寒，受委屈，或者見人面臨生死危難之時，人皆會流露不安不忍之心。此不安不忍之心，實即仁心，亦即人人先天本有的善性。在此，孟子具體地指點我們：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。」怵惕惻隱之心，即是驚駭恐懼，悲憫不忍之心。當人忽然之間看見一個剛會走路的小孩即將掉入井裡，這時候任人都會陡然受驚，即時呈露悲憫不忍之心而不加思索地衝過去解救他。孟子舉此例證以指點人人皆有仁心善性，可謂最為具體而真切。在此，有一個意思不可忽略。「乍見」二字，乃表示此時之「心」，是在沒有受到「欲望裏脅」的情形之下而當體呈露的。這是本心的直接呈現，是真心的自然流露。所以，人去解救那個即將入井的孩子——

- (1) 既不是想要藉此與小孩的父母攀交情；
- (2) 亦不是想要得到鄰里親朋的讚譽；
- (3) 更不是擔心如果不救小孩就會使自己受到見死不救的惡名聲。



總之，不是為了任何利害的考慮或欲望的驅使，而完全是「真心呈露，隨感而應」，完全是「良心之直接呈現，天理之自然流行」。在這裡，根本不再需要向外去尋求一個什麼理由。孟子直就人人皆有的怵惕惻隱之心（不忍之心）來指證性善，真可說是「直截簡易」之至。

其二，由四端之心見性善。

孟子曰：「……惻隱之心，人皆有之。羞惡之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。……仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」

（告子上）

孟子曰：「……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。……」（公孫丑上）

惻隱、羞惡、恭敬（辭讓）、是非之心，是性體發露出來的四端：(1)仁之端為惻隱之心。惻是傷之切，隱是痛之深。惻隱之心亦即不忍之心。(2)義之端為羞惡之心。羞是恥己之不善，惡是憎人之不善。(3)禮之端為恭敬之心、辭讓之心。(4)智之端為是非之心。是非，乃就道德上的是非而言。「仁、義、禮、智」，是我固有之善，並非從外面來。所以說「非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」<sup>②</sup>

② 按：「弗思耳矣」之思，不是一般所謂思考，而是反省性質的「省思」。

孟子言不忍之心、四端之心，皆是通過心善以指證性善。因為孟子言心，既不是心理學所謂的感性層的心理情緒之活動，亦不是表現知慮思辨作用的知性層的認知心；而是指述德性層的德性主體，是從體上說的內在道德心，是實體性的道德的本心。它同時是心，亦同時是性。所以內在的道德心，即是內在的道德性；說心，是主觀地講；說性，是客觀地講。因此，也可以說，心是性的主觀義，性是心的客觀義。主客觀統而為一，則本心即是性，心性是一，不容分而為二。

#### 四、性善的論證

性善，是孟子學說的核心，亦是對孔子之「仁」進一步的闡釋和印證。但「性善」是生命中之事，它不是一個知識的命題。所以，孟子對於性善的論證，不同於純外延的邏輯論證，而是一種內容意義的義理論證。在性質上，它是「反求諸己」的生命的反省，在方法上，則是不離人倫日用而作一種親切的指點。這是每一個人都可以反省親證，可以當下體悟而不假外求的。

第一步論證是「人禽之辨」。先指出人與動物（禽獸）之不同，使人與動物之間劃上一道界線來。人雖亦屬動物類，但既然就「人」而說性，就必須找出動物所無而「人所獨有」的所在，這纔是人之所以為人的本根，纔是人的真性。所以孟子說：

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。（離婁下）

「仁義」即是人之所以異於禽獸的「幾希」。君子能存養擴充這幾希的仁義，所以成為君子聖賢。而一般人往往不能存養它、擴充它，或者偶能存養擴充而又一曝十寒，所以淪於動物性的自然生活中，幾乎與禽獸沒有多大分別。不過，人到底是人，不是禽獸，他那稟受於天的仁義之性，總會透露而呈現出來。人能自覺他稟受於天的仁義之性，而存養擴充之，所以能完成其人格，敦叙其人倫，創造其歷史文化，開拓其人文世界，而與時俱進，日新又新。禽獸則不能自覺，不能存養擴充，所以終古蠢然如初。

第二步論證是「善性本具」。這是點出人心之本然，以印證人性之善乃天生本具，是人所固有的。

孟子說：人皆有惻隱之心、羞惡之心、恭敬辭讓之心、是非之心。（見公孫丑上、告子上）

又說：人皆有不慮而知的良知，不學而能的良能。（見盡心上）

又說：人皆有天爵、良貴。（見告子上）

孟子認為，惻隱等四端之心，是「我固有之，人皆有之」的。愛親敬長的良知良能，是「不

慮而知，不學而能」的先天本然之善，故朱注引程子曰：「良知良能，皆無所由，乃出於天，不係於人。」而「仁義忠信，樂善不倦」的「天爵」，亦是人所本有的「貴於己」的「良貴」。這些都是人心的本然，是內在於人生命之中的先天之善根。這不是假設，而是實有的善。所以當人「乍見孺子將入於井」，都會自然而然地即時生起「要去救他」的心，此即所謂「怵惕惻隱之心」。這點本然之心的當機流露，實即良心天理之直接呈現。無論智愚賢不肖，在這一點上都是必然地相同的。由此可證，人性之善不是外鑠的，而是天生本具的。

第三步論證是「人人皆可以為堯舜」。這是就聖人與我同類，人心有同然，以肯定人如能充其本然之善，則人人皆可成為聖賢。

孟子說：「堯舜與人同耳。」（見離婁下）

又說：「聖賢與我同類者……心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。」（告子上）

聖人是人倫之至，純然是善。但聖人亦是人做成的。聖人與我同樣是人，只要人能就「心之同然」而加以擴充，則人人都可以成為至善的聖人。所以說「舜何人也，予何人也，有為者亦若是！」<sup>③</sup>聖人之所以為聖人，並非稟性與人有異，而是聖人先得我心之所同然。後來陸象山心同理同之說<sup>④</sup>，便是順孟子的意思發揮出來。既然人同此心，心同此理，則人不僅可

以興起希聖希賢之志，而且實有成聖成賢之根。而一般人之所以未能進到聖賢之境，乃是「自暴自棄」，是「不為也，非不能也」。<sup>⑤</sup>

以上三步論證，一是通過人禽之辨，指點「仁義」是人之所以為人的本根；一是說明善性乃天生本具，是人皆有之的；三是說明人心有同然，故人皆可以為聖賢。

至於說「人之性善，惡從何來？」依孟子，一是來自耳目之欲，二是來自不良之環境。孟子所謂「弗思」，以及「放失、梏亡、陷溺其心」，皆是「人之所以為不善」的原因。孟子即就此而反證人性之善。<sup>⑥</sup>

### 五、「心、性、才、情」之意涵

在孟子的義理系統裡，不但「心」「性」是一，「情」「才」亦是通著心性而言。牟宗

③ 按：此乃孟子稱引顏淵之言，見滕文公上。

④ 《陸象山全集》卷二十二雜說，有一條云：「千萬世之前有聖人出焉，同此心，同此理也。千萬世之後有聖人出焉，同此心，同此理也。東西南北海有聖人出焉，同此心，同此理也。」又一條云：「非特顏曾與聖人同，雖其門弟子亦固有與聖人同者。不獨當時之門弟子，雖後世之賢固有與聖人同者。非特士大夫之明有與聖人同，雖田畝之人，良心之不泯，發見於事親從兄應事接物之際，亦固有與聖人同者。」

⑤ 按：「自暴自棄」，見《孟子·離婁上》。「不能、不為」，見《孟子·梁惠王上》。

⑥ 參蔡仁厚《孔孟荀哲學》（臺北：學生書局）卷中、第二章、第二節。頁一九六—一九八。

三先生在講論朱子「性情對言預設心性情二分」之思想格局時，曾對孟子所說「心、性、情、才」四字之意義作過疏解<sup>⑦</sup>，茲先綜述其大意於後。

告子上載孟子之言曰「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。」這裡的「情」字與「才」字，實際上即是指性而言。情、實也，猶言實情。其情，即指性體之實，或人的本性之實。「乃若其情，則可以為善矣」云云，意思是說，若就人的本性之實而言，則他是可以為善（行善）的，這就是我所謂性善。至於人做出不善之事，則並非本性的罪過。在這裡，本當說「非性之罪也」，孟子卻變換詞語，說「非才之罪也」。這個「才」字不只是靜態的質地義，亦含有動態的「能」義（活動義）。才，即是為善之能，亦即性體本身不容已地向善為善的「良能」。所以依孟子，「心、性、情、才」只是一事，「心、性」是實體字，「情、才」是虛位字。

「情」字是實情之情，是虛位字，它所指的實，即是心性。孟子嘗言「此豈山之性也哉」，「是豈人之情也哉」<sup>⑧</sup>，可見「性」字與「情」字可以互用。<sup>⑨</sup>「人之情」是虛說的「人之實」，此「實」即指「性」而言，而性亦即是「良心」「仁義之心」。「乃若其情」的情，亦是這種虛說的情。所以就孟子學而言，情之實，即是心性，「情」字並沒有獨立的意義，亦不可作獨立的概念看。

上所約述牟先生的疏解，實已明確而適切。我在《孔孟荀哲學》卷中孟子之部第二章第四節，曾將《孟子》書中之「情」字「才」字摘錄出來作一考察，以輔助牟先生之詮釋，可

參閱。

## 第二節 仁義內在——由仁義行

### 一、仁義內在與義內義外之辯

孟子有言：「仁、人心也；義、人路也。」（告子上）

所謂「人心」，是指「人皆有之」的惻隱之心、不安不忍之心。所謂「人路」，是指人所當行、人所共由的道路，也即身心活動的軌道。孟子說「仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。」。事親以愛（孝），從兄以敬（弟），愛敬皆由內發，非由外鑠。故曰「仁義內在」。

「仁義內在」是孟子的論述，而告子不以為然。

⑦ 參牟宗三《心體與性體》（臺北：正中書局）第三冊，第六章，第一節。頁四一六—四二四。

⑧ 按：二句皆見告子上。

⑨ 裴學海《古書虛字集釋》（臺北：廣文書局）「乃若其情」條下，謂「情」乃「性」之借字。俞樾《群經平議》（臺北：廣文書局）經三十三，亦論及性情二字，在後人言之，則區以別矣，而古人言之，則情即性也。

告子曰：「仁、內也，非外也；義、外也，非內也。」孟子曰：「何以謂仁內義外也？」曰：「彼長而我長之（敬之），非有長於我也（並非我先有敬他之心），猶彼白而我白之，從其白於外也（順物外表之顏色而認定它是白的），故謂之白也。」（孟子）

曰：「……且謂長者義乎？長之者義乎？……」（告子上）

告子只承認仁（愛人之心）由內發，義則由外鑠，而取決於對象，故曰：「彼長而我長之，非有長於我也」。意思是說，因為他年長，所以我敬他，並不是我心裡先存有一個敬長之心。但辯駁這個論點並不困難。所以孟子說：「且謂長者義乎？長之者義乎？」長者，只是一個實然的對象，人或敬他，或不敬他，長者不過被動地接受而已。所以，長者只是一個受義（受敬）的對象。反過來說，對此長者應不應該敬？如何敬？這卻是「長之者」（表現敬的人）所當考慮、所當決斷的事。所以，「長之者」纔是行義（行敬）的主體，義（敬）發自行為者（長之者），而不是發自長者。據此可知，「義」不在作為外在對象的「長者」那裡，而是在表現敬（義）的「長之者」這裡。長者是「彼」是「外」，長之者是「此」是「內」。故「義在內而不在外」。

告子不知事雖在外，而行事之宜的「義」則由內發，是由內心對應事宜而發出的價值判斷。外在的事物只是一個實然的存在，認知它也只是認知一個對象，並無所謂義不義的問題。對實然的存在加以價值性的判斷，而作出相對應的準則，這纔是「義」。所以，義不是



「實然」的問題，而是「應然」的問題。義不義的應然判斷，是從行為者之心而發出的，故「義在內，不在外」。

告子上篇還記載孟季子問「何以謂之內也？」公都子答道「行吾敬，故謂之內也。」公都子的回答是對的。故朱註云：「所敬之人雖在外，然知其所當敬，而行吾心之敬以敬之，則不在外也。」可見所敬之人（對象）雖在外，而「能敬」之心則在內。義（敬）與仁（愛）一樣，都是「能」，不是「所」。告子既然以仁為內，又安得以義為外？

二人的論辯，還涉及行敬行義的「時宜」問題。公都子未能通透而一時語塞，經過孟子指點纔開了竅。論難一方的孟季子，提出行敬隨對象而有別，故以為義在外，孟子以「經、權」的道理予以分疏，指出敬兄是常時之敬（這是經，是常理），先酌年長於兄之鄉人則是暫時之敬（這是權，隨宜變通）。行敬本是一個應然的判斷以求行為之合理者。何時當敬兄，何時當敬鄉人；何時當敬叔父，何時當敬弟，皆須由吾心主宰斷制以求其合理合宜。然則，義並不在事物上，而是在於我對事物處置之合宜上。故當孟季子再提出辯難時，公都子立刻駁斥道：冬日天冷飲熱湯，夏日天熱飲涼水；所飲之物雖在外而有所不同，但求飲食之「宜」而作此取捨，卻正是發自吾心的應然判斷，難道這求合宜的判斷取捨亦「在外」嗎？

總括起來，要辯明「義內」與「義外」，必須把握住三點意思。

1. 愛敬內發——愛（仁）敬（義）皆發自內心，並非由於外鑠。
2. 能所之判——所敬之人在外，能敬之心在內。仁與義（愛與敬）皆是「能」而不是

「所」，故仁義內在。

3. 實然與應然——實然是「是什麼」的問題，應然是「應當如何」的問題。「義」是事理之宜，屬於道德上的應然判斷（決定行為之是否合理合宜）；故「義」不在事物本身，而在人對事物處置之合理合宜上。

## 二、居仁由義——由仁義行

孟子有言：「自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁、人之安宅也；義、人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！」（離婁上）

既然仁義內在，人皆有之，則「居仁由義」便是大人之事（不只是士之事）。而且人亦理當以仁存心，由義而行。這不是外加的責任，而是人的天職，人的性分。人之稟賦不足，可以彌補，人的氣質不美，可以變化。所以人人皆應當「居仁由義」，以安頓自己的生命，開拓人生的前途。只有「自暴」之人，譏議禮義，拒而不信；「自棄」之人，排斥仁義，棄而不為。這是世間最可惋歎之事。世上如真有下愚而不可移者，恐怕就是這種「自暴自棄」的人。

但自暴自棄者仍然是人，人與禽獸畢竟不同。庸眾之輩的生活，雖然落於感性意欲的層

次，但只要一念警覺，存養這點仁義之心，它便自發內發地擴充出來，而通貫於生活行事，以成就道德價值。故孟子曰：

舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。（離婁下）

明，是明達各種事物之理；察，是辨察人倫之道，如父子有親、君臣有義之類。應事接物不能離開仁義，處人倫也不能離開仁義。仁義，並不是一個外在的價值標準，而是內在於心的天理（道德法則），所以孟子特加指點，說是「由仁義行」，而非「行仁義」。「由仁義行」，是順我先天本有的仁義天理而行，這樣作道德實踐，是自覺的、自律的、自主的、自決的，是自發命令，自定方向的。故康德名之曰「自律道德」。若是「行仁義」，便是將內在於心的仁義天理推出去，視為外在的價值標準，然後遵而行之。這樣的道德實踐，正是轉主動為被動，是被動地遵奉一個外在的道德價值之標準，而不是自主自決地踐行一個內在的生命原則。這時，便欠缺自發內發的力量，不是「依自力」而是「依他力」，而道德實踐亦將失去先天的必然性，此之謂「他律道德」。

儒家講道德，一直以自律道德為主流（只有荀子朱子是例外），而自律道德的根據，即是孟子所開顯的道德主體、內在的道德心性。孟子曾說：

舜居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山野人者幾希！及其聞一善言，

見一善行，若決將河，沛然莫之能禦也。（盡心上）

這一章正可作為「由仁義行」的例證。舜耕於歷山之時，與樹木土石同處，與麋鹿豬羊同遊，在生活迹上與那些山野之民幾乎沒有分別。他之所以成為聖人，只是「先得我心之同然」而已。是以，聞一善言，見一善行，便即時引發心性之源，好像長江大河決了口，浩然充沛地「由仁義行」，一發而莫可遏止，終於成就了盛德大業。由此可知，性善之有根，猶如江河之有源，原泉滾滾，不捨晝夜，盈科後進，止於至善。儒家道德的理想主義之堅定貞固，其信念正建基於此。

## 第二節 性命對揚——透顯道德性

### 一、性命對揚：透出自然之性與道德之性

「性」與「命」，是儒家哲學的重要觀念。孟子對這二個觀念，曾有一次相對揚顯的說明。

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）

耳目口鼻四肢，都是感覺器官，各有作用。耳有聽覺，目有視覺，口（舌）有味覺，鼻有嗅覺。每一種感覺作用，各有所對，亦各有所好：耳好美聲，目好美色，口好美味，鼻好香氣，手足四肢好逸惡勞。這些生理欲望，都是先天的自然之性，所以孟子亦說「性也」。

（告子所謂「生之謂性」，正是就此一面而言。）不過，自然之性雖生而即有，但此種性的表現，卻不能反求諸己，而必須求之於外。凡須求之於外者，當然不可必得，所以孟子又說「有命焉」。命、限制義。表示以上五者之得與不得，皆有客觀之限制。既須求之於外，而又不可必得，表示它並非我性分之所固有，亦不足以作為人之所為人的本，因此，「君子不謂性也」：不認為自然之性是人的真性、正性。

除了局限於形軀生命的「自然之性」，人還有超越感性欲求的「道德理性」（內在的道德性），此即仁義禮智與天道。（按：孔子以前，即已顯示「天命天道而為人之性」的思想趨勢，後來歸結為「天命之謂性」一語，孟子亦指出道德心性乃天所與我者，故此處說性，將「天道」與仁義禮智合在一起說。）首先，孟子亦說這五者是「命」。因為父子應盡仁而未必能盡仁，如瞽瞍之於舜；君臣應盡義而未必能盡義，如商紂之於殷末三仁（微子、箕子、比干）；其餘如賓主未必能盡禮，賢者未必能盡智（所謂智者千慮，必有一失），而聖人之於天道，不但體道於身各有偏全之異，行道於世亦有時勢權位之限制，如孔子便未能行道於當世，故見獲麟，曰：吾

道窮矣。顏淵死，曰：天喪予。凡此，皆有無可奈何之限制，所以說「命也」。然而，仁、義、禮、智、天道五者，皆是我性分中事，理當視之為性而存養擴充之，豈可以之為命而不復致力？故舜盡其仁（孝），殷末三仁盡其義（忠），孔子「知其不可為而為之」。因為主宰在我，人人皆可反求諸己，以各盡其性分。所以說「有性焉，君子不謂命也」。<sup>⑩</sup>

孟子此章，藉性命之對揚，以指出人的真性正性，不在自然之性一面，而在仁義禮智天道一面。自然之性為形軀生命所拘限，實已落於「命」的限制網中而不能自主自足，唯有超越感性欲求而不受形軀生命之約制拘限的內在道德性，纔是人人性分本具的真性、正性。上文曾提及孟子言性，分別說過三句話：一是「此天所與我者」，這表示性的先天超越性；二是「我固有之」，表示性的內在性（內具、本具）；三是「人皆有之」，表示性的普遍性。先天超越性是說，性德（如仁義禮智）受之於天，不是後天修為而得；內在性是說，性德內具於己，不待外求；普遍性是說，性德人人一樣，無有例外。在古今中外的人性論中，只有孟子的性善說最能同時涵具此三義。

## 二、盡心知性知天

中國文化中的人性思想，實以孔子為樞紐。前乎孔子的是蘊蓄預備，後乎孔子的是承續發展。就儒家而言，孔子是開山，後來的儒者皆是繼述引申。而就心性之學義理架構而言，孟子的地位，特為重要。陸象山有幾句話說得極好，他說：

夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。蓋時不同也。（全集·語錄）

孔子言仁，是指點心，亦是指點道。心是全幅的心，道是整全的道，渾融圓滿，無有罅縫。故孔子之言，是「非分解的」。用佛教詞語來說，孔子不用「分別說」，而是取「非分別說」的方式。孔子所講的仁道，當然是貫古今，通內外，合天人的。但孔子說話圓渾，義理的間架未曾開列出來。而立教不能沒有義理架構，孟子就是為孔子的仁教而展示其義理的架構。「十」字的寫法是縱橫兩筆，縱橫撐開即成架構，故象山說是「十字打開」。孟子順孔子之「仁」開為四端而說仁義禮智，又講仁民愛物，講仁政王道，進而更講盡心知性知天，講萬物皆備於我，反身而誠，講過化存神，上下與天地同流。孟子所開顯的義理網維，正是順孔子之仁而完成的心性之學的義理模型。茲列一圖式略示大意：

⑩ 此章前半云「性也，有命焉，君子不謂性也」，後半云「命也，有性焉，君子不謂命也」。前後三「命」字，意指相同，皆限制義之命。而三「性」字則義旨有別。前半節「性也」，指自然之性而言。「不謂性也」之性，則指人之真性、正性，亦即後半節「有性焉」之性。又、孟子嘗言君子所性，仁義禮智根於心。又說，君子所性，雖大行不加，窮居不損，分定故也。此「有性焉，君子不謂命也」之性，正指「根於心」而分有一定，無可增損的「性分」而言。

仁民愛物

仁——義

萬物皆備於我矣、反身而誠

誠者天之道

天——性——心

盡心知性知天（心性天通而為一）

禮——智

過化存神、上下與天地同流

仁政王道

### （一）心性天通而為一

孟子在盡心篇開宗明義即曰：

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。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。（盡心上）

盡，謂充盡，亦即擴充之極的意思。孟子即心言性，以心善言性善，心與性的內容意義完全相同。內在的道德心即是內在的道德性。能充盡四端之心，即可證知仁義禮智之性。所以說「盡其心者，知其性也。」。

人之性受之於天（天所與我），通過天所命於人的性而返本溯源，即可以知天（知天道之生生不息，知天命之流行不已）。天道天命深邃玄奧而不可測，知天之知，不是測度之知，而是一種實踐的證知。是故，孔子必「踐仁以知天」，孟子必「盡心知性以知天」。孔子「五十」而「知天命」，即表示知天命必須通過一段道德實踐的工夫，否則，便進不到契知天



道，與天相知的境界。

依上所述，可知「盡心」是「知性、知天」的關鍵所在。不盡心，則不可能知性知天。而盡心乃是道德實踐的活動，故知性知天不是在認知活動中知，而是在實踐活動中知。充盡惻隱之心便是仁，充盡羞惡之心便是義，充盡恭敬辭讓之心便是禮，充盡是非之心便是智。可見心即是性，不能離於心而言性。盡心、知性，其義一也。（唯盡字重，知字輕。）盡心工夫至乎其極，而達於王陽明所謂「仁極仁，義極義，禮極禮，智極智」，便純然是天德之昭顯、天理之流行；此時，性即是天，不能外於性而言天。故說到最後，心性天必然通而為一。

「盡心知性知天」這一行，顯示人的生命之先天性，與易繫辭所謂「先天而天弗違」之意相當。但就人的生命之後天性而言，便不能即心即性即天，故孟子又提出「存心養性以事天」、「修身不貳以立命」二行，此便是「後天而奉天時」。

第二行「存心養性以事天」，朱註云：「存，謂操而不舍；養，謂順而不害。」存其心，是說操持本心之良而不捨棄；養其性，是說順其天性之善而不戕害；這樣就是承奉天命而不違，勤於事天而不懈了。事天如事親，人乃父母所生，不虧其體，不辱其親，是事父母之道。人亦天地所生，故張子《西銘》以乾坤天地為大父母。①天賦予我以良心善性，當然

① 《西銘》全文，拙撰《宋明理學北宋篇》第四章曾有詳釋，以表達其義理境界與踐履規模，請參看。

亦不容捨棄戕害。所以事天之道，存心養性而已。

第三行「修身不貳以立命」，殀、謂短命；壽、謂長壽。年壽之長短，由天不由人，君子修身以俟命而已。反之，若因殀壽之事（如顏子短命而死，而盜跖得享天年），而疑貳其心（如疑天道不公而貳其心），則非「立命」之道。因為心生疑惑，則志不專一，而修身工夫必將有所怠忽。此所謂「修身以俟之」，與「君子行法以俟命」<sup>12</sup>，「君子居易以俟命」<sup>13</sup>，三句之重點乃在「修身」「行法」「居易」，皆意指修養成德，居心平正。人能使自己所得於天者，全受而全歸之，便是得其「正命」。人能修身以得正命，亦就是所謂「立命」了。<sup>14</sup>

孟子此章所開顯的，主要是「心性天通而為一」的義理。可見儒家「心性天是一」的圓頓之教，是由孟子而開啟其義理之門的。

## （二）天、命、天道

孟子書中引述《詩經》《書經》之語句而有「天」字者，如「天生烝民，有物有則」，如「迨天之未陰雨」，如「天作孽，猶可違」，如「天視自我民視，天聽自我民聽」等，以及一般意義的「天油然作雲，沛然下雨」，「天之高也，星辰之遠也」，「天無二日，民無二王」之類，皆可勿論。茲只舉其有關思想義理而又直接出於孟子之口者作一說明。

（1）「故天將降大任於是人也，必先苦其心志……」（告子下）

（2）「……然則舜有天下也，孰與之？曰：天與之……昔者舜薦人於天，而天受之……」

- 舜相堯，二十有八載，非人之所能為也，天也。……」（萬章上）
- (3) 「……莫之為而為者，天也。莫之致而至者，命也。」（萬章上）

以上各條之「天」，有的是意志天，如第(1)條。儒家言天言命，其義蘊本甚豐富而深邃。有命令義之命，如「天命、性命」之命；有命定義之命，如「命限、命遇、命運」之命。而關聯於「天」而言，則命令義與命定義之命，又似乎可分而不可分。故牟先生論「以理言」之命與「以氣言」之命時，有云：落實說，是勢、是遇，是氣命；統於神、理說，則亦是天命。因而指出有第三種意義的命：「統於神理而偏於氣」而言的命。孔子所謂「道之將行、將廢，命也」，便正是對這種「統於神理而偏於氣」而言的「命」（亦是天），而發出的深

⑫ 見《孟子·盡心下》第三十三章。

⑬ 見《中庸》第十四章。

⑭ 按：「正命」一詞，見盡心上第二章，孟子以「順受其正」（順理合道）「盡道而死」為得「正命」。而「立命」一詞，牟宗三先生《圓善論》頁一四五解為確立「命」（命限）之觀念。此是著重在「殀壽」之事實與「俟之」之態度上講。而上文之講說則著重在「修身、行法、居易」以成德立正命上說，亦可通，宜兩存。

⑮ 按：「莫之為而為」，是說「天」之為沒有為的過程，便自然為成了。「莫之致而至」，是說沒有致（從事）的方法途徑，便自然得到（達成）了，這就是「命」。

心之感歎。⑬

至於「天道」之觀念，在孟子書中直接用過二次⑭：

(1) 「誠者，天之道也；思誠者，人之道也。」（離婁上）

(2) 「……聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」（盡心下）

天道，只是一個至誠無息，故曰：「誠者，天道也」。人道，亦應該至誠無息，只因人不能時時精純不二，所以要做「思誠」的工夫。思、省思義。思誠，是使不誠歸於誠。當人道充分實現而達於精誠純一，自然亦是至誠之道，與天道一般無二。聖人體道於身與行道於世，皆有命之限制（聖人之於天道也，命也），這是從「後天而奉天時」一面看，若從「先天而天弗違」一面看，則天道即是我的性，道即性，性即道，純亦不已，稱體而行，唯是盡我性分而已。故曰「有性焉，君子不謂命也」。儒家自孔子孟開始，就是盡義以知命而達到義命合一。所以儒家之學必然是「心性天是一」，必然是「性命天道相貫通」，必然是「道德宗教通而為一」。

就儒家之教而言，其「道德的形上學」即是它的「道德的神學」（此是類比地說，儒家自無須構畫一套神學）。不過，中國文化的中心點，並沒有落在「天」或「天道」本身，而是落在「天道性命相貫通」上。儒家順周初下及春秋「宗教人文化」之趨勢，而開立仁教（內聖成德之教），此乃攝宗教於人文，故不走宗教的路，不再採取一般宗教之形式，而卻極成了

道德宗教通而為一的「天人合德」之教。

### 三、踐仁成聖、過化存神

有人說，孟子只言「盡心」，不言「盡性」。這種說法，只是字面上的考校。在孟子，本心即是性，盡心、盡性，其義一也。而且孟子所講的「踐形」亦正是「盡性」之另一種方式的表示。

孟子曰：「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。」（盡心上）

形色、謂形體容色，指形軀生命而言。形色稟受於天，乃天之所生，所以亦謂之「天性」（性字本有生義）。但有人的形色而不能盡人之性，便算不得真人，以其未能「踐形」之故。孟子所謂踐形，可有二層意思：

1. 是把人之所以為人的仁義之性，具體而充分地實現於形色動靜之間。所以踐形實即盡性。據此而言，「視聽言動」合乎禮，是踐形；程明道說曾子臨終易箒，「心是理，理是

①6 參牟宗三先生《心體與性體》第一冊張橫渠章第二節第八段。拙撰《宋明理學北宋篇》第六章第二節之末，曾綜為三個表式，可參閱。

①7 按：孟子雖只二次說到「天道」，但「上下與天地同流」之句，實亦意含天地之化與天地運化之義旨。另如「天所與我」與「天爵、良貴」諸語，亦皆顯示心性之先天義而可與天道相通。

心，聲為律，身為度」<sup>18</sup>，亦是踐形。孟子所謂「仁義禮智根於心，其生色也，晬然見於面，盎於背，施於四體」<sup>19</sup>，亦同樣是踐形。

2. 是把五官百體所潛存的功能作用，徹底發揮出來，以期在客觀實踐上有所建樹。所以，「立德、立功、立言」，皆可謂之「踐形」。

然則，孟子何以說「惟聖人然後可以踐形」？因為「踐形」工夫，雖然人人皆能，但眾人多只是「暗合於道」，賢者雖能踐之而有所未盡，惟有聖人「從心所欲不踰矩」，纔是踐形的極至。明儒羅近溪曰：「抬頭舉目，渾全只是知體著見；啟口容聲，纖悉盡是知體發揮。」（知體、謂良知本體。）近溪之言，亦正是說這「踐形之極，天理流行」的聖人境界。

孟子又有「君子所過者化，所存者神」之說。過化存神，本是說的聖人功化之妙，而聖人之功化亦正是心性之德所顯發的大用。

孟子曰：「霸者之民，驩虞如也。王者之民，皞皞如也。殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知為之者。夫君子所過化者，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉！」（盡心上）

此章前半，說霸者之民與王者之民。驩虞，同歡娛。皞皞，廣大自得之貌。霸者以力（利）鼓舞人民，故民歡娛而興奮。王者以德行仁，民受感化而不自知，故廣大而自得。歡娛是一時的興奮，皞皞是永恆的安適。堯時有老人擊壤而歌，曰：「日出而作，日入而

息，鑿井而飲，耕田而食，帝力何有於我哉？」此即孟子所謂「皞皞如也」的氣象。「殺之而不怨」，即「以生道殺民，雖死不怨殺者」之義<sup>18</sup>。王者因民之所惡而除之，並非有心厲行刑殺，故民無怨。庸、功也。王者因民之所利而利之，並非有意施惠於人民，故民不知其功。王者教化人民，亦是因其本善之性而引發之、誘導之，故民雖「日遷於善」而卻不知是誰使之如此。

王者的政教，何以能夠顯示這樣的功能？此即所謂「過化存神」。君子道德人格的光熱，足以變化人之氣質，他所經過之處，人民自然受化，故曰「所過者化」。聖者的生命，全幅是良知天理之發用流行，故其心所存主，自然神妙而不可測（莫知其所以然），故曰「所存者神」。子貢稱說孔子「立之斯立，導之斯行，餒之斯來，動之斯和」<sup>19</sup>，便正是這種過化存神的境界。流、運行也。「上下與天地同流」，是說聖人生命與天地之化同運並行。蓋聖人之教，功同天地，天地化育萬物，聖人化育萬民，而其功化之妙，如春風，如時雨，此正中庸所謂「大德敦化」，不只是小小補益而已。

18 程明道語，見《二程遺書》第十三。曾子易簧，事見《禮記·檀弓上》。拙著《恐門弟子志行考述》（臺北：商務人人文庫本）曾子章有引述，請參閱。

19 見《孟子·盡心上》二十一章。

20 盡心上載孟子曰：「以佚道使民，雖勞不怨。以生道殺民，雖死不怨殺者。」

21 語見《論語·子張篇》。

過化存神的境界，自非常人所易幾及，但心性之德的發用流行，卻是人倫日用，乃人之所與知，所與能，聖人亦不過「先得我心之同然」而「由仁義行」而已。依孟子之意，心性的表現，有「性之」與「反之」的不同。堯舜順本然之性安然而行，是性之；湯武反身而誠以復其性，是反之。②孟子說堯舜性之，是舉堯舜以示範。但「性之」是稱性而行，是超自覺的，而道德實踐則是自覺的，所以必須「反之」。性之者「其德如天」，乃是天縱之聖；反之者，則是自決地要求「與天合德」。由此可知，效法堯舜不能從「性之」著力（這裡無須著力，亦著力不上），而必須通過「反之」的踐履工夫乃能有效，所以孟子必說「反身而誠」。

孟子曰：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」（盡心上）

此章是說仁。與天地萬物為一體，渾然無物我內外之分隔，這就是仁的境界。物我一體而不分，所以說「萬物皆備於我」。而所謂「反身而誠」，亦即孔子所謂「為仁由己」，「我欲仁斯仁至矣」的意思。一念警策，反身而誠，「上下與天地同流」，則我的生命與宇宙生命通而為一（與天合德），此便是人生之「大樂」。若不能反身而誠，則我與物相對立，內與外相隔離；一個與天地萬物相隔離的生命，便成封閉而不能感通、不能覺潤的生命，當然不能「與天合德」，因而亦無有「樂」之可言。（以是，人必須自覺地強行恕道，使生命通出去，與



天地萬物一體相關；如此，仁心自然呈現發用。這就是最切近的求仁之方。）

## 第四節 存養充擴的修養論

### 一、尚志與尚友

齊王之子問孟子「士何事？」孟子答道「尚志」。何謂尚志？曰：仁義而已矣。（盡心上）凡為士，必先高尚其志。志有二義：

1. 嚮往義——志者，心之所之也。（尚書大傳語）

2. 存主義——心所存主曰志。（王船山語）

「存主」，是心不放棄，中有所主，以志帥氣，以理馭欲。「嚮往」，是志氣內充，外擴上達，希聖希賢，淑世濟民。無論從存主或嚮往說，士皆當志於仁，志於義。從心所存主方面說，是意之誠於中，是道德之自覺自持。從心有所向方面說，是誠於中者形於外，是仁心之發用流行。可見「尚志」並非一句空話，其中正有事在。

22

《孟子·盡心下》第三十三章：「堯舜性者也，湯武反之也。」性者，即性之者。盡心上又云：「堯舜性之也，湯武身之也。」身之，謂反身而誠，以身體道。

孟子曰：「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之達道。得志，與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫。」（滕文公下）

孟子謂宋句踐曰：「……故士窮不失義，達不離道。……古之人，得志，澤加於民；不得志，修身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。」（盡心上）

前段「廣居」「正位」「達道」，朱註分別以「仁」「禮」「義」釋之，甚是。「得志、與民由之」，是與人民共由此道而行，亦即「兼善天下」之意。「不得志，獨行其道」，是安貧樂道，守之而弗失，亦即「獨善其身」之意。朱註謂：「淫、蕩其心也。移、變其節也。屈、挫其志也。」君子達不離道，所以不因富貴而淫；窮不失義，所以不因貧賤而移；有殺身以成仁，無求生以害義，故不因威武而屈。在人生修養上，「大丈夫」的人格，是可以永為天下型則的。孟子論「大丈夫」，實兼含「居仁、立禮、行義」，「兼善、獨善」，「不淫、不移、不屈」三節之意而言。常人卻單舉「不淫、不移、不屈」以為說，則義欠周備。後段言人得志而顯達，則行道而加惠澤於人民；這就是「兼善天下」。不得志而窮居，則修身以自見，亦不至沒世而名不稱；這就是「獨善其身」。在戰國時代，一般遊士多半都是「戚戚於貧賤，汲汲於富貴」的人。所以窮則失義，達則離道。既不能兼善天下，亦不能獨善其身。孔子孟子亦周遊列國，但儒者「遊仕」與「講學」雙軌並行。而「尊德樂義」與

「居仁、立禮、行義」，正是他們講學的本旨。這賦予儒家以道德的理想主義之性格，與志通天下、德垂後世的道德信念。他們無論在位或失位，無論在居位，或在道路，沒有一天不在講學論道。這又使得儒家具有高尚的志抱，通達的學問，恢弘的氣度，篤實的人品，而能陶養出天下第一流的人才。二千五百年來，儒家之學縣衍發皇，不但成為中國文化的主流，而且成為人類文化史上永不離失宗旨的大學派；直到今天，儒學仍然是最具深厚潛力的思想，實非偶然。

儒者不但尚志，同時又尚友。孔子以「友直、友諒、友多聞」為益者三友，又說「友其士之仁者」。曾子亦有「君子以文會友，以友輔仁」之言。<sup>②</sup>孟子更推廣其意而有尚友古人之說。

孟子謂萬章曰：「一鄉之善士，斯友一鄉之善士；一國之善士，斯友一國之善士；天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士為未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人可乎？是以論其世也，是尚友也。」（萬章下）

孟子嘗言，「友者，友其德也」。君子論交，純然出於聞風而相悅，懷義以相接。人要與善

② 按：「益者三友」、「友其士之仁者」、「以友輔仁」，分別見於《論語》季氏第四章，衛靈公第九章，顏淵第二十四章。

士為友，就必須自己亦是善士；否則，學德不相稱，何足與人比並切磋？而所謂「一鄉之善士，一國之善士，天下之善士」，仍只是與我並世的善士，與並世的善士為友，若猶然不以為足，還可以進而上論古之人。我們誦古人之詩，讀古人之書，就必須了解古人的生平，因而又要考論他們所處的時代社會，以深入了解其為學之道與立德之方，庶幾知所取則而興起倣效。如此，便是「尚友古人」了。

儒家歷來重視師友之道，友道精神可以超越空間的限隔，亦可以超越時間的限隔。人不可以與眼前之人為友，亦可以與千萬里之外的人為友；不但可與今人為友，亦可與古人為友。友道精神與德慧性情，是古今同在，而可以相遇於旦暮的。五倫之中亦以師友一倫最富精神意義，人能親師取友，尚友古人，就可以超越自我的限制，而宛如湧身於歷史文化之洪流；此時，我們的生命便頓然有充實莊嚴之感，而可以「橫通天下之志，縱貫百世之心」，而進入「上下古今，交光互映」的人格世界。

## 二、存養與充擴

### (一) 求放心

孟子在告子上牛山之木章，說到人本有仁義之心，只因為人之所作所為往往斷喪本有的仁義之心，使良心放失而枯亡，故必須加以存養之功。孟子說：「苟得其養，無物不長，苟失其養，無物不消。」又引孔子之言曰：「操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉（向），

惟心之謂歟！」（告子上）

「心」是一個活體，操持而保養之，則存主於內；捨棄而不加保養，則亡失於外。故孟子有「求放心」之說，其言曰：

仁，人心也。義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之，有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。（告子上）

孟子以雞犬放喻「放心」，只是一個譬喻，其實二者是不同的。雞犬放，必須往外尋找，人卻不能從外面找得一個心回來。而且，心之放，亦仍然是譬喻，乃因感性欲求使心外逐而陷溺，故謂之放失耳。

孟子曰：「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，是求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。」（盡心上）

修養之事，總須反求諸己。若是求之於外（如富貴利達），則求之雖力，終將「無益於得」；對於這一面，不可存非分之想，亦不可作非分之求，故孔子曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。」<sup>②</sup>反過來說，求之於己（如仁義），則「仁義

② 見《論語·述而篇》第十一章。

內在」，自可「求有益於得」；對於這一面，自當奮力以求，故孔子曰「為人由己」、「我欲仁斯仁至矣」。<sup>25</sup>

求放心，是反求諸己，是向內的自求，不是向外的追求、禱求。所以，「求放心」實是一種「逆覺」的工夫。是不安於隨物放失，不忍於隨欲陷溺，而悚然回歸自己，是本心自我的警悟，自我的覺醒。

## (二) 養大體（先立其大）

稱儒家為身心之學，為生命的學問，都很中肯。人的生命有「身」有「心」，皆不可忽。但心之與身有大小、貴賤、主從、輕重之別，這是不可以顛倒的。孟子在告子篇說到心為大體，身為小體，大體為貴，小體為賤，大小貴賤應該「兼所愛，兼所養」，但卻不可「以小害大，以賤害貴」。一個人善養不善養，就看他取大體而養，還是取小體而養；養小體者為小人，養大體者為大人。

但亦須知，孟子所謂「體有貴賤，有大小」，實無鄙薄耳目口體之意。人在「養耳目、養口體」之時，如能不忘失「養心、養志」（如富而好禮之類），則小體之養，亦正可為大體之資。不過，在魚與熊掌不可得兼的情況下，自必有所取捨。此時，便只能「舍生而取義」（捨小以取大），而不可「養小而失大」。這個道理，孟子曾反覆加以說明：

公都子曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大

人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」（告子上）

大體，指心而言；小體、指耳目之類。心能省思，耳目則只能視聽而不能思。人如從耳目之官走，則他所見的無非是色，所聞的無非是聲。而世間的聲色是紛然雜陳的，由此聲到彼聲，由此色到彼色，使人目不暇視，耳不暇聽，在此應接不暇的情況下，人將不能省思而完全為聲色所蒙蔽，為聲色牽引而去，這就叫做「不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。」

（耳、目、聲、色，皆是一物，耳交於聲，目交於色，物交物則相引而肆，終將沉淪。）

反之，人若順大體之心走，則情形將整個改觀。心是能省思的，能思之則能得之。得，是得心所同然的「理、義」。當人滿心只見理義，自然不會為耳目之欲與聲色之娛所陷溺，所蒙蔽，故曰「先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」大人與小人的分歧點，正是從耳目之官走或是從心走這一關鍵上，這是人人皆可以反己體察而即知即行的。

### （三）擴充四端

前文對孟子四端之心，已有舉述。人心有四端，正如人身有四體（四肢），都是先天具

②「為仁由己」、「欲仁、仁至」，分別見於《論語》顏淵篇第一章、述而篇第二十九章。

有的。問題只在能否擴而充之。譬之水火，星星之火可以燎原，涓涓之流可達江海。四端之心在我，亦當下即是，隨處流露；只須擴而充之，自然沛然盛發，不但可以成己之德，且可進而成天下之務。充此四端之心以行仁政，可以保國保天下；不能擴充四端，則不仁不義，無禮無智，與禽獸何異？當然不足以事父母。

孟子曾指出，舜在深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其異於深山野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦。<sup>②</sup>這表示舜平日所存養的仁義之心，終於在一個觸機之下沛然而發，如江河之水，浩浩蕩蕩，莫可阻遏。由此可知，修養的關鍵，只在「存此心，養此心，充此心，擴此心」，離開了四端之心的擴充，便沒有修養之可言。至於平常的規行矩步，閉目靜坐，讀格言，唸禱詞……不過是一些外在的夾持工夫；如果沒有道德感，沒有道德意識，則道德心靈終將桎梏委縮，而所謂修養，亦就無從說起了。

### 三、知言與養氣

孟子「知言養氣」一章，是修養論的另一個重點。該章原文的順序，是從不動心講到養氣知言。其實孟子「四十不動心」，乃是通過他「知言」「養氣」的工夫而達致的。故本節先論知言，次論養氣，最後再說不動心。該章原文見公孫丑上篇，很長，不具引。下文本於孟子之意而討論。

#### (一)知言：言由心發，以心知言



告子有言：「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。」孟子認為後二句尚猶可說，因為心於理有所不達，則理不得，心亦不安。此時求助於氣，亦是枉然。（譬如強詞奪理者，便是不得於心而求助於氣，但此類人亦終不能理得心安。）至於前二句「不得於言，勿求於心」，則孟子以為「不可」。原告子之意，以為言無涯涘，豈能盡得其故？所以雖於言有所不達，亦不必反求於心去了解它，以免擾亂了吾心的虛靜。然而不達於言，便是不達於理，理不得，又如何能強使心安？告子硬把捉一個心，強制使它不動，結果是「心與言不相干，心與氣不相貫」（朱子語）。這是取消問題，不是解決問題。須知異端邪說，生於其心，害於其政，乃是嚴重之事，豈可任其貽害世道人心，而不反求於心以了解其所以然之故？

一切言語，皆是隨順心之所思所想而說出來。言既由心發，自必以心知言。孟子的「知言」，正對告子「不得於言，勿求於心」而發。所謂「知言」，即是對言論思想的「是非、善惡、誠偽、得失」之精察明辨。孟子答公孫丑之問「何謂知言」，曰：

詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。

「詖辭」是偏於一面而不見全體的言論，故有所蔽。「淫辭」是放蕩之言，如群居終日，言不及義，以及一切誨淫誨盜的言語文字，都是這一類。此類言詞，不但使自己陷溺其心，亦

④ 見盡心上篇第十六章。禦、止也。阻擋、阻止之意。

使他人陷溺其心。「邪辭」是邪僻之言。凡言偽而辯，似是而非，訐以為直，以及一切惑世亂民的言論，都是離經叛道之言。「遁辭」是閃爍逃避之言，人之所言如妄而不實，一經究詰便將理屈辭窮。語云：「言為心聲」。言有病，正表示其心有病。諛、淫、邪、遁，是言之病，蔽、陷、離、窮，則是心之病。孟子列此四者，不過略舉大端而言之耳。

言由心發，由其言可以觀其心，故知言實即知心，知心亦即知人。《孟子》書中記載很多「知人論世」的話，如對告子、許行、宋牼、張儀、公孫衍，以及楊朱、墨子之論評，皆是他「知言」的實例。孟子認為「邪說誣民，充塞仁義，則率獸食人，人將相食」。他看出思想言論的紛歧邪亂，業已造成「觀念的災害」，所以便挺身而出，發其隱蔽，明其誠偽，辨其得失；他要「正人心，息邪說，拒諛行，放淫辭」，以繼三聖（大禹、周公、孔子）的志業。由此可知，孟子的「知言」，除了闢異端，息邪說，嚴辨人禽、義利、王霸、夷夏之外，是更有他積極面的端正人心之傾向，以弘揚聖人之道與平治天下之使命感的。

## （二）養氣：氣由心持，以心養氣

「知言」是遮撥邪說，詮表正道。「養氣」則是培養道德的勇氣，樹立中心的信念，以期擔當天下之重而無所疑懼。是即孟子所謂「不動心」。而養氣之道在於「自反、持志、直養、集義」。此四者相因相成，但為說明方便，仍分別簡述如下：

1. 自反——「自反而縮」，「反身而誠」，乃培養浩然之氣的樞機。自反而縮（直）表示行事無所愧怍，故能理直氣壯而無所餒。反身而誠，則無隱曲、無偏私、無疑懼。如此，

自能成就人格的「直、方、大」<sup>27</sup>。若只是血氣、意氣（男兒重意氣之意氣），便不過是「氣魄承當」，並沒有理性良知的反省自覺，不是「自反而縮，雖千萬人吾往矣」的義理之勇（大勇）。必須通過「自反」的工夫，反身以循理，纔能「以理生氣」，纔能說「浩然正氣」。

2. 持志——孟子說「志，氣之帥也。氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉，故曰持其志，無暴無氣」。志，是心之所向，亦是心所存主，志即是心，心可以約束氣，引導氣，所以志是氣之帥（主宰）。此所謂氣，是意指我們的生命力（氣是力量，不是實體）。視、聽、言、動，都是氣的作用。氣充滿於我們形體的每一個地方，故曰「氣，體之充也」。志既然是氣之帥，氣就應該隨著志走。志之所向（所在），生命力必隨而從之，就像士卒隨從主帥而用命一樣，故曰「志至焉，氣次焉。」（次、舍也，止也。）但生命力常是盲動的，當氣失其平，生命力便橫肆泛濫，所以持志工夫，除了積極面的「持其志」，還要在消極面「無暴其氣」（暴、亂也。不可使氣乖舛紛馳，橫肆泛濫。）氣，好比是水，「水能載舟，亦能覆舟」。人如果橫肆濫用其生命力，亦會像水之無防、舟之無舵，終將隨暴雨而成災，隨狂濤而覆沒。反之，如能持其志，則有所主其中；能無暴其氣，則無所放縱於外。中有所主則氣愈充，無所放縱於外則志愈固。以志帥氣，內外交養，氣便浩然充塞了。

27 語見《周易》坤卦文言。

3. 直養——何謂「浩然之氣」？連孟子自己亦覺得「難言也」。所以分為二句來說。首先他說「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間」。大而無限量謂之「至大」。剛而不可屈撓謂之「至剛」。依趙岐註，直養而無害，是「養之以義，而不以邪事干害之」。人能本著「天所與我」的仁義之性，以率性修道，內充外擴，而不以人為桎梏加以干擾，不以私意欲念加以妨害，則道德的勇氣必能日臻浩然剛大，而充塞於天地之間。

4. 集義——孟子又說：「其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。」義，是吾人性分中所固有的，道，即率性之謂（中庸云：率性之謂道）。由心所發的浩然之氣，其全幅內容都是配義與道的。失去義與道，氣就餒乏不振，無法達到浩然。而浩然之氣之所以存有，則是「集義所生」者。所謂集義，是隨時表現內心之義，以為其所當為之事。所以人的每一步生活，隨著內在的道德性（仁義禮智之性）走一次，便是集義一次。「集義所生」，是說浩然之氣乃是在「隨時表現內心之義」中，自然生發而出。故「集義」工夫是內發的，而非外鑠的。不可將集義看做外在的積集，外在的積集是無根的、有間斷的。無根就是「義外」，是「行仁義」而非「由仁義行」<sup>26</sup>。有間斷便是「忘」，不是「必有事焉」。像這樣隔斷心性之源，而又「一曝十寒」，如何能算是「集義」？當然無法把氣養得浩然充塞。

如上所述，通過「自反、持志、直養、集義」的工夫，就可以培養出剛大浩然之氣。此即本節所謂「氣由心持，以心養氣」。

### (三)從知言養氣到不動心

孟子所謂「不動心」，乃是心不搖惑、無所疑懼之意。孟子「四十不動心」，與孔子「四十而不惑」，在道德修養的進境上是相同的。一個人面對重責大任，而能心不搖惑、無所疑懼，這當然是一種「大勇」，所以公孫丑認為不動心的孟子，遠過古時的勇士。勇士必能養其勇，然後乃能臨危不避，臨敵不懼。但各人養勇（養氣）之道並不盡同，故其「不動心」也不一樣。綜結孟子所論，可有三種類型：

1. 勇士之不動心：或如北宮黝之凌物以輕之，以養其必勝之念，而達致的「勇凌於物之不動心」。或如孟施舍信勇之在己，以養其無懼之情，而達致的「恃己無懼之不動心」。

2. 告子之不動心：是不得於言，勿求於心，心與言不相干；不得於心，勿求於氣，心與氣不相貫；而達致的「強制其心之不動心」。

3. 儒者之不動心：或如曾子之反身循理（守約），或如孟子通過知言養氣工夫而以志帥氣。曾子孟子二人所達致的「反身循理」或「以志帥氣」的不動心，乃真正能夠「不憂、不惑、不懼；不淫、不移、不屈」者。

孟子有言：「人之德慧術知，恆存乎疢疾。獨孤臣孽子，其操心也危，其慮患也深，故

28

按：「行仁義」是把仁義推出去，視為外在之價值標準，然後遵而行之。「由仁義行」是順由我內在的仁義之心而行。二句見離婁上篇第十九章。

達。」<sup>②</sup>孤臣、孽子，處境複雜而艱危。由於他們操心於危疑之地，慮患於深微之間，故能磨練出德慧術知與堅毅之性格。然《中庸》有云：「苟非至德，至道不凝焉」<sup>③</sup>換言之，苟非其人，道不虛行。人如真有行道淑世之大志，則孟子「知言、養氣」的工夫，必不可忽。

## 第五節 價值、倫理觀

### 一、天爵與人爵

孟子曰：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵而人爵從之。今之人，修其天爵以要人爵，既得人爵，而棄其天爵，則惑之深者也。終亦必亡之而已矣。」（告子上）

爵，貴也。仁義忠信，樂善不倦，皆本乎天性，這種人性中先天本有的尊貴，謂之「天爵」。至於公卿大夫，則是人定的爵位，是政治等級中的尊貴，故謂之「人爵」。天爵，是價值世界中的道尊德貴；人爵，是感覺世界中的位尊爵貴。古之學者為己，故以天爵為性分之所固有而加以修養。能修其天爵，則人爵不待求而自至，此即《中庸》所謂「故大德必得其位，必得其祿」<sup>④</sup>。今之學者為人，故以修天爵為獲取人爵之手段，人爵既得，便棄其天

爵而不修，最後，連已得到之人爵亦必亡失而不保。由此可知，天爵是道德人格上的尊貴，是永恆的；人爵是名位權勢上的尊貴，是可變的。前者操之在己，求則得之，可以常保；後者操之在人，求而不可必得，得之亦難以常保不失。而世人不明此理，竟外於生命而別求人生之價值，可謂迷惑已甚。

儒家的貴賤觀念，無論天爵人爵，都不是階級觀念，而是價值性的觀念。當天爵與人爵合一，便是「大德者受命」之時，在此可以說「有德則有福」（得位、得祿、得名、得壽，皆是福）。但有時「修其天爵」，而「人爵」未必「從之」，這時候，德與福便不能一致。而人生也就有了缺憾。順此缺憾可以接觸「命」之觀念。在儒家，是「盡義以知命」而達到「義命合一」。然則，是否亦可以「修德以受福」而達到「德福一致」呢？這是值得思量的問題。

雖然中庸說「大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽」<sup>32</sup>，但那只是就堯舜「受祿於天」而言。在現實的人間社會，有德者未必即有福；德與福是綜合關係，而不是分析關係。這其中的限制，儒者早有覺察，所以一方面說「先天而天弗違」一方面又說「後天

29 盡心上篇，第十八章。

30 語見《中庸》第二十七章。

31 語見《中庸》第十七章。

32 同註<sup>31</sup>。

而奉天時」。㉓ 依先天義，顯示道德創造之無外以及道德我之無限性；在這一面，可以說義命合一，亦可以說德福一致。依後天義，顯示宗教情操之敬畏與個體存在之有限性；在這一面，則不能說義命合一，亦不能說德福一致。而儒家價值論的落點，是定在主體的自覺實踐上。道德意識的自覺要求，是要求「合義、成德」，至於「命」與「福」，雖亦加以正視，但可不予計較。是故董生曰：「正其義不謀其利，明其道不計其功。」依儒家，義正即是利，而且是公利，是普遍之利；道明即是功，而且是大功，是長遠之功。這是儒家價值觀的一大要點。

## 二、義利與生死

義利之辨，是儒家價值論的中心。孔子說：「君子喻於義，小人喻於利。」㉔ 孟子承之，亦嚴辨義利。

孟子見梁惠王，王曰：「叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」

孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰何以利吾國，大夫曰何以利吾家，士庶人曰何以利吾身，上下交征利，而國危矣！……未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」（梁惠王上）

孟子主張以仁政王道平治天下，而當時諸侯只求富國強兵，故攻人之城，掠人之地，戰禍連



年，民不聊生。這都是由於各自求利而造成的結果。為了扭轉梁惠王唯利主義的價值觀，所以孟子劈頭第一句，便說「王何必曰利，亦有仁義而已矣」。因為如果人人以「利」為首要目標，則君卿大夫、士庶人等，皆將唯利是圖；如此交相取利，勢必因利害衝突而交相怨對，於是上下離心離德，而國家也就陷於危亂之地了。反之，如以仁義之道作為政治的綱領，則人人不失其仁，不失其義，自能推愛於社會，以為其所當為。於是，親親敬長，講信修睦，扶弱濟傾，興滅繼絕；而致生民於康樂，進世界於大同，亦將成為理所應然，勢所必至之事。這樣的價值觀，纔是人類所嚮往的，所追求的。世人總以儒家陳義太高，其實，不講價值則已，要講價值，便應當稱理而談，稱義而說。人心悅理悅義，人性中亦本有仁義，然則，捨理義、仁義而談價值，可乎？

孟子曰：「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌也。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。……生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也。死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患亦所不避也。……是故，所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心，人皆有之，賢者能勿喪耳。」（告子上）

33 語見《周易》乾卦文言。

34 見《論語》里仁篇。

此章以「魚與熊掌」比喻「生與死」，生與義雖同為我所欲得，但如果生而有害於義，則我寧可棄生命以成就義。孟子所謂「舍生取義」與孔子「殺身成仁」，同樣表示了超乎生命之上的人生價值之極則，而且宣示了強烈的殉道精神。

生死問題亦是價值觀的一大重點。儒家重視死得其所、死得其時，但不單獨討論死的問題。儒家亦重視喪葬祭祀之禮，而對於鬼神之事，則持「存而不論」的態度。

「殺身成仁」、「舍生取義」，在儒家是應然而必然的道德要求。這一個要求，同時即是以心性論為根基而透顯出來的「生死智慧」。在此，捨生而得生，死即是生（雖死猶生）；由於身之死而創造了更高層次的生之意義與生之價值。若有人問，「殺身、舍生」是否絕對必要？則儒家可以這樣回答：從行為方式上說，當然並非絕對必要，不殺身亦可以成仁，不捨生亦可以取義。但從生死的意義上說，這個問題其實是無須提出的。生命的意義和價值，在於是否能盡性至命，而不在身之存滅。身與道離，雖生猶死；身與道一，雖死何憾？故孔子曰：「朝聞道，夕死可矣。」這就是「不恐動人而平看生死」的真實之言。

孟子曰：「故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為；所以動心忍性，增益其所不能……入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恆亡。然後知生於憂患而死於安樂也。」（告子上）

此章結語所謂「生於憂患，死於安樂」，意謂人常因憂患而生，因安樂而死。這是承「苦其

心志」。「動心忍性」而來的憂患意識，所顯示的另一層面的生死智慧。語云殷憂啟聖，多難興邦，便是「生於憂患」。耽於逸樂，不自振作，終致魚爛而亡，即是「死於安樂」。為此，特衍孟子之意為聯句。以資惕勵：記取生於憂患，以免死於安樂；莫教生於安樂，以致死於憂患。

### 三、親親仁民愛物：推愛

孟子曰：「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。」（盡心上）

親親、仁民、愛物，都是仁愛之心的表露。程子曰：「統而言之，則皆仁；分而言之，則有序。」在具體的表現上，「親」切於「仁」，「仁」厚於「愛」。這個親疏之等，乃是人情之自然，是天理合當如此。所以「親親而仁民，仁民而愛物」，並不是人為的差別，而是天理本然之則。孟子此章所說，實可視為中國倫理思想之總綱。

一、在親親方面，上對父母是表現孝順之德，中對兄弟是表現友悌之德，下對子女是表現慈愛之德。孝悌慈的表現，既能顯示縱的生命之承續，又能顧及橫的親情之聯繫。所以明儒羅近溪說「家家戶戶皆靠孝悌慈過日子也」。如果人類不孝不悌不慈，則人間生活將立即動物化而淪為禽獸世界，而道德文化的價值，亦將全面崩解而重歸洪荒。

二、在仁民方面，(1)就通向社會而言，即是禮運大同章所謂「不獨親其親，不獨子其子」，以及孟子所謂「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」。這亦正是孔子所謂「老者安之，少者懷之，朋友信之」的情懷。(2)就通向政治而言，一方面是修德愛民，「以不忍人之心，行不忍人之政」，使黎民百姓皆有恆產，而能養生喪死無所憾。一方面是「保民如赤子」，教人以孝悌人倫，使匹夫匹婦各得其所，而能安居樂業。(3)就通向世界而言，即是中國人最為熟習的「四海一家」、「天下為公」、「世界大同」的精神。

三、在愛物方面，由「民胞物與」而進到「以天地萬物為一體」，即可充分顯示儒家所講的「仁」，纔真正是無限的愛。而墨家提倡愛無差等的「兼愛」，排斥差別性以突顯普遍性，其普遍性是抽象掛空而不能落實的。依據儒家的思想，「仁」字上不說差等，差等的意思是落在「愛」字上說。因此，我們可以對應墨家兼愛之說，提出二句話作為回答：仁通萬物，而愛有差等；仁無差等，而行愛有序。二句歸為一句，便是「仁無差等，而愛有差等」。因此，儒家主張「推愛」，而孟子「親親而仁民，仁民而愛物」的話，實最能簡切地闡明「推愛」之義。

總起來說，親親表現的是「天倫愛」，仁民表現的是「人類愛」，愛物表現的是「宇宙愛」，孟子所闡述的不只是儒家的倫理思想，事實上就是中華民族的倫理規範。但儒家倫理規範的表現方式，必須隨時代社會之變遷，而進行全面性的調整，必須順應時宜而「因之、革之、損之、益之」。如此而後，自能重新建構起普遍適用的倫理規範。④

## 第六節 政治思想之精義

### 一、推仁心，行仁政

孟子常說先王之道，先王指堯舜禹湯文武，先王之道即是仁政王道。孟子說：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政。天下可運之掌上。（公孫丑上）

安於不仁謂之忍。不忍人之心，即是仁心，亦即怵惕惻隱之心。聖王與民同好惡，同憂樂，滿腔子是惻隱之心，故能「推仁心，行仁政」。推，是儒家最基本、亦是最可貴的精神。孔子所謂「己所不欲，勿施於人」是推己之恕，而「己欲立而立人，己欲達而達人」，則更是知道的積極表現。到孟子，對這種推擴的道理，繼續加以發揮。他說：

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）

㊟

關於這方面的問題，我有一篇論文「儒家倫理基軸之省察」，編入《哲學史與儒學論評》（臺北：學生書局），頁七九—一〇一，可參閱。

老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌……故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人之所以大過人者，善推其所為而已矣。（梁惠王上）

擴充四端之心，近則可以事父母，大則可以保四海，而「老吾老、幼吾幼」二句，亦仍然是推擴吾心之仁，由己之父母子女以及於天下人之父母子女，這是極其自然而又順情合理之事。對於這種「舉斯心加於彼」的行為，孟子稱之為「推恩」。古先聖王「以不忍人之心，行不忍人之政」，亦無非是「善推其所為」而已。

孟子的政治思想並不以君為中心，而是以民為中心（見下第二大段）。故孟子論君道，亦以貴德愛民為本旨。茲分三點，簡述如下：

(1) 以德行仁——以德行仁，即是以德行政。仁恩及於民，則人民心悅誠服。孟子曾說到周文王發政施仁，必以「鰥、寡、孤、獨」四者為先。<sup>36</sup>但有仁心仁德，如無「道揆法守」，仍然不能平治天下。故孟子言治，實是以德為本，以法為用。可見德化的治道，並不疏忽法制的功用。自古「禮、法」並舉，亦是此意。

(2) 貴德尊士——孟子認為「以天下與人，易；為天下得人，難。」<sup>37</sup>故為君者必須「貴德而尊士」，以使「賢者在位，能者在職。」<sup>38</sup>一國之君果能做到「尊賢使能，俊傑在位，則天下之士，皆悅而立於其朝矣。」<sup>39</sup>如此，便是「為天下得人者謂之仁」了。

(3) 與民同好惡——孟子指出，民之「所欲」，為之積聚以滿足他們的需要；民之「所

惡」則不可施行以免招致他們的怨怒。孟子之意，與《大學》所謂「民之所好好之，民之所惡惡之」同一旨趣。孟子論政，特重民意。為政者不但要與民同好惡，還要「與民同憂樂」<sup>④</sup>，甚至用賢、殺人，亦應依據民意。所以說：「國人皆曰賢，然後察之，見賢焉，然後用之……國人皆曰可殺，然後察之，見可殺焉，然後殺之。」<sup>⑤</sup>總之，一切以人民為主體，一切以民意為依歸。這就是孟子政治思想的基本要義。

## 二、民為貴、重民生

孟子曰：「民為貴。社稷次之，君為輕。是故得乎丘民而為天子，得乎天子而為諸侯，得乎諸侯而為大夫。諸侯危社稷，則變置。犧牲既成，粢盛既潔，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。」（盡心下）

孟子「民貴君輕」之說，在人類政治思想史上，實為先聲。「君」與「社稷」可以變置

③ 見《孟子》梁惠王下篇第五章。

④ 見《孟子》滕文公上第四章。

⑤ 見《孟子》公孫丑上篇第四章。

同上，第五章。

④ 梁惠王下第四章云：「樂民之樂者，民亦樂其樂。憂民之憂者，民亦憂其憂。樂以天下，憂以天下。」  
同上，第七章。

（變換舊的，更置新的），而「民」則不可。在儒家的政治思想裡，「民」是政治的重心，君與社稷，皆為「民」而存在。而為政之道，愛民安民而已。國以民為本，民以食為天，所以政治之首要在民生。以下試分為「養民、教民、使民、保民」四目，略作說明。

(1) 養民——孟子以「黎民不飢不寒」、「養生喪死無憾」為「王道」之始基。為期達到這個目的，必先做到下列三事：第一、「為民制產」：孟子認為「民無恆產，則無恆心」，明君為民制產，必使「仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。」<sup>⑫</sup>孟子之言，不但上承孔子「先富後教」之義，而與管仲「衣食足則知榮辱，倉粟實則知禮義」，意思亦正相同。儒家講道德，是理想主義的精神，而政治之事則採取經驗主義的態度。道德和政治的分際，在儒家本甚清楚，而近人動輒說儒家是泛道德主義實乃濫用詞語，是顛預而不相干的混扯。<sup>⑬</sup>第二、「不違農時」：所謂「雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無飢矣。」<sup>⑭</sup>第三、「薄其賦歛」：儒家向來主張輕徭役，薄賦歛，以什一之稅為原則。孟子對於自古行之的「布縷之征，粟米之征，力役之征」，認為應該「用其一而緩其二」<sup>⑮</sup>，尤其顯示他薄賦歛、惜民力的主張。

(2) 教民——孟子認為「善政不如善教之得民也」<sup>⑯</sup>。而教民之道，是「謹庠序之教，申之以孝弟之義」<sup>⑰</sup>。教的重點，是「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」<sup>⑱</sup>至於知識技術的教育，在古代農業社會的需要性並不迫切，而工商百業的知識技能，亦自有其行業本身的傳習方法。從歷代遺留的器物，可知先民智能之靈巧和技藝之精



美。

(3)使民——使民之道，首在與民同好惡、同憂樂。孟子說：「以佚道使民，雖勞不怨。以生道殺民，雖死不怨殺者。」<sup>49</sup>佚道，是使民安逸之道。人民為自己生活之安佚而勞動，故能勞而不怨。生道，是使人民活命獲生之道。如除暴安良，以殺止殺之類。至於「勞心」「勞力」之分別，是依於分工而來的位分之不同。此乃天下之通義，古今不變之常則。

(4)保民——孟子認為，保民之道，在以不忍人之心，推為不忍人之政。他因齊宣王見牛之穀觶而不忍殺，以指點此一念之不忍即是仁心之根牙，如能「舉斯心加諸彼」，「推恩」

<sup>42</sup> 參見梁惠王上篇第七章。

<sup>43</sup> 按：就「德化的治道」而說儒家是「泛道德主義」，乃是不相干的拉扯，至少亦是不明分際的顛預之見。道德而格律化、教條化，而又直接以此格律教條強壓於人，乃成為奴役人民的泛道德主義，是王船山所謂「立理以限事」。儒家以不忍人之仁講道德，決不容許奴役人民，決不是那種格律化教條化的「立理以限事」的泛道德主義。此意，牟宗三先生《政道與治道》（臺北：學生書局）第三章第四節後段有辨析，請參看。

<sup>44</sup> 梁惠王上篇第三章。

<sup>45</sup> 盡心下篇第二十七章。

<sup>46</sup> 盡心上篇第十四章。

<sup>47</sup> 梁惠王上篇第七章。

<sup>48</sup> 滕文公上篇第四章。

<sup>49</sup> 盡心上篇第十二章。

以保四海，此即所謂「保民而王」。⑤孟子曾說「古之為關也，將以禦暴；今之為關也，將以為暴。⑥」設關以禦暴，是為了保民；設關以為暴，則是為了虐民（關起門來行暴政）。戰國時代，諸侯相互攻伐，「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城」。孟子認為「率土地而食人肉，罪不容於死。」⑦凡殘民以逞，未盡「保民」之責者，孟子皆嚴加貶斥，故曰「五霸者，三王之罪人也」，「今之諸侯，五霸之罪人也」，「今之大夫，今之諸侯之罪人也。」⑧

以上所述，是孟子論政之綜括。孟子倡言行王道，在崇尚詐力的戰國時代，實顯示一特殊之立場。但這套政治理論，本質上仍只是傳統政治中「修德愛民」觀念的引申。而真正具有「政治思想」之重大意義，而又有創關性之見解的，則是孟子在萬章上篇所提出的有關政權轉移的理論。

### 三、政權轉移的軌道問題

在孔子的時代，周文（禮樂文化）的理想還盪漾於士民的心懷之中，所以孔子對政治的意向，是想重建周文的秩序，重開周公的禮樂政教，而並沒有建立一個新政權的想法。雖然他說過「其或繼周者」，亦只是順三代禮樂之因革損益而言；他講大同小康亦說到堯舜禪讓與三代世襲，但對於政權轉移的理論，則沒有明確的表示。孟子生當戰國中期，周室衰微已甚，士民心中早已不存興復周室之意念，孟子亦遂寄希望於新王興起。他既有建立新政權的

意向，自必論及有關政權轉移的問題，這亦是孟子書中最有意義的政治思想。⑤

孟子之文有二章，一是萬章上第五章，論「天與即人與：民意政治」。全章的意思主要有四：

(1) 「天子不能以天下與人」：這是一個極好的觀念，因為天下不是一個「物品」，不可私相授受。

(2) 「天子能薦人於天，不能使天與之天下」：在此，孟子提出的「推薦」觀念，相當於今天民主政治向選民提名「候選人」。但提名是一回事，選民是否投票支持被提名者當選，又是一回事。所謂「不能使天與之天下」，亦正表示這個意思。同理，諸侯亦只能向天子推薦賢才，但不能使天子一定將諸侯之位給予你所推薦的候選人。大夫向諸侯薦舉人才，亦是如此。

(3) 「天與之」是通過「人與之」而表示：被薦者的「行與事」皆得民心，是即無異於今日之候選人經由公民「普選」而獲得選民之熱烈支持。這種經過「推薦」（薦人於天）與

50 梁惠王上篇第七章。

51 盡心下篇第八章。

52 離婁上篇第十四章。

53 告子下篇第七章。

54 牟宗三《政道與治道》曾引孟子萬章上五、六兩章，加以論述，請參閱。

「普選」（由行事之得人心來顯示）而得天下，以踐天子之位，完全是「德」的觀念、「公天下」的觀念。在此，沒有人權運動，沒有訂定憲法，而是就這最實際的行事與最具體的民心之向背，以表示天理合當如此。這天理一經正視而被認定，就成為不可動搖的信念，成為良心上不能違悖的真理。這裡顯示了一個政治實踐上的最高律則，即「天意不可違逆，民心不可違背」。我們也可以說，這是一種「主觀形態的民主」。如果將此律則「客觀法制化」，便是今天民主政治的形態。

(4) 「天視自我民視，天聽自我民聽」：這是孟子引《尚書·泰誓》之言，以印證「天與之」是通過「人與之」而表示。天的視聽既然通過人民的視聽而顯示，則所謂「天命之歸」，實際上即是民心之所向，民心即天心，民意即天意。

萬章上篇第六章，又順承上章「推薦與普選」的最高原則，再申論「禪」（傳賢）、「繼」（傳子）與「革命」，以論述「政權轉移」之問題。其要點有五：

(2) 天子薦人於天，類似今之提名競選，而禹之子啟得天下，則近乎今日之連選連任。但啟再傳天下於其子太康，則不可；所以終於有后羿奪位之事。而少康之中興，實憑武力；而亦由於后羿寒浞之相繼行暴，予少康以可乘之機。

(2) 「謳歌者不謳歌益而謳歌啟，曰：吾君之子也！」這表示人民不能忘懷大禹治水之功，而其子啟又很賢能，於是愛屋及烏，而擁戴啟繼其父禹為天子。大禹雖然推薦了益，但益相禹的年數少，施於人民的惠澤亦不足以拉轉人民戀舊（感念大禹）之情。這些都非人力

所能為，而是「天」「命」。

(3) 「天與賢則與賢，天與子則與子。」無論「與賢」或「與子」，皆視天心民意而定。但「吾君之子也」這種戀舊之情，只是一時的，可一而不可再。啟繼承禹，近乎連選連任，但連選連任亦有限制，故「吾君之子」沒有理由永遠拉長。孟子的說法，是表示政權轉移，無論與賢、與子，皆決定於民意；而並不表示承認世襲家天下為合理，此所以孟子又盛讚湯武之革命。

(4) 「匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者。」這是說有天下而為天子，除了要有德，還要有現任天子的推薦；孔子有其德而無人薦，所以「不有天下」。在此可以看出孟子這個理論，缺少一步積極有效地「使聖人為天子」的客觀法制。

(5) 「繼世以有天下，天之所廢，必若桀紂者也。」這是說在世襲家天下的制度下，在位天子的惡行必須落到夏桀商紂的程度，纔會為天所廢；夏之啟很賢，商之太甲雖失德而知悔改，周之成王亦很賢，三人皆能承繼先業，故天不廢之。而亦以此故，「益、伊尹、周公不有天下」。這裡所透露的，是表示孟子對於並不合理的家天下，除了肯定湯武革命之外，還沒有想出一個有效的處理辦法。

無論「禪」「繼」或「革命」，都是以「德」取天下，都是以「民心」作為政權轉移的依據。孟子都加以肯定承認，並引孔子之言曰：「唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也。」其實，這二者是有不同的。「禪」是公天下，「繼」是家天下，而「革命」則是以非常手段取

天下。以革命對禪而言，禪是揖讓，革命是征誅；一個是德，一個是德加上力。以革命對繼而言，一方面是對家天下世襲傳子之挑戰（因為子不必賢，傳到桀紂這樣的暴君，當然要對付），一方面又是另一個新世系的家天下之形成。

總之，關於政權轉移的軌道問題，孟子所提供的理論方向，的確有重大的意義和價值。這裡所欠缺的，只是如何落實到制度上，確立「推薦」（提名候選人）「人與」（公民投票普選）「不與」（依法罷免）的法制，以保證「公天下」理想之實現。這三個問題，儒家一直未能落實在法制上作架構之思考；在此，顯示儒家的外王學有所不足。但亦須知，這個問題乃是人類共同之問題。在西方世界亦要到一六八九年英國通過「權利法案」之後，纔算開始正視這個問題，而有了初步的解決之道。較之我國辛亥革命成功，亦不過早二百二十餘年而已。<sup>55</sup>

<sup>55</sup> 按：英國權利法案通過前二十七年（一六六三），黃梨洲《明夷待訪錄》成書，一七四八年法人孟德斯鳩《法意》出版。一七七六年美國獨立，一七八九年法國大革命，一八六七年日本明治維新開始，一九一一年辛亥革命成功。

# 第五章 老子的哲學

## 第一節 道家的先期人物

《論語》所載孔子遇到的南方隱士，大致而言，都屬於道家的先期人物。如：

(1) 子路宿於石門。晨門曰：「奚自？」子路曰：「自孔氏。」曰：「是知其不可而為之者與！」（憲問）

(2) 子擊磬於衛，有荷蕢而過孔氏之門者，曰：「有心哉，擊磬乎！」既而曰：「鄙哉，硜硜乎！莫己知也，斯已而已矣！『深則厲，淺則揭』。子曰：「果哉！末之難矣。」（憲問）

(3) 楚狂接輿，歌而過孔子，曰：「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！」孔子下，欲與之言，趨而辟之，不得與之言。

（微子）

(4)長沮、桀溺耦而耕，孔子過之，使子路問津焉。長沮曰：「夫執輿者為誰？」子路

曰：「為孔丘。」長沮曰：「是魯孔丘乎？」曰：「是也。」曰：「是知津矣。」

問於桀溺，桀溺曰：「子為誰？」曰：「為仲由。」曰：「是魯孔丘之徒與？」

曰：「然。」曰：「滔滔者天下皆是也，而誰與易之？且而與其從辟人之士，豈若從辟世之士哉？」耨而不輟。子路行以告，夫子憮然曰：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」（微子）

(5)子路從而後，遇丈人，以杖荷蓀。子路問曰：「子見夫子乎？」丈人曰：「四體不勤，五穀不分，孰為夫子？」植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，殺雞為黍而食之，見其二子焉。明日，子路行以告。子曰：「隱者也。」使子路反見之。至，則行矣。子路曰：「不仕無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」（微子）

孔子為了尋求行道的機會，率領群弟子周遊列國，栖栖皇皇，行走於道路。而另一些散處鄉野的隱逸之士，雖或欽慕孔子的人品，而對他「知其不可而為之」的情懷，則疏隔而無所會心，乃對孔子深致其「鳳兮鳳兮，何德之衰」的惋歎。他們面對「滔滔者天下皆是」的混亂而無可奈何，只深切感受「今之從政者殆而」，乃心灰意冷，「欲潔其身」以自保。而孔子與人為徒，豈可絕人逃世以自潔？故曰「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？」



因為天下無道，故君子亟欲出仕以「行義」於天下。可惜在位者不識其賢而用之，在野者又不知其心而譏之；如楚狂接輿只知孔子之德而不知孔子之「心」。荷蕢稍知孔子擊磬之心，而又誤會孔子堅執而不解放手。其中只有荷篠丈人較為特別。他以責為諷，說了一句「四體不勤，五穀不分，孰為夫子？」之後，便「植杖而芸」，不再理會子路。但待他看到子路斂手而立的敬態，便肫懇留宿，雞黍待客，並召其二子來見子路，可謂風高意厚。當晚他與子路所談，必有未完之衷曲。次日，孔子聽子路說了，便要子路回去看他，雖然是為要表白心迹，曉之以義，而契慕之情亦自在其中。賢聖相接之際，其間必有美者。千古之下，想其入德，猶不勝惓惓之心焉。

據此可見，情切救世者與忘情避世者，實皆真心之人。只因價值之取向有別，而處世之態度亦遂不同。再如楊朱「為我」，也屬道家早期之思想。他與墨子之「兼愛」各有所執。一個抓住個體性，而卻忽視普遍性；一個抓住普遍性，而卻忽視差別性。各趨一端而互有偏失，故孟子兩關之。

道家之說，自是針對周文疲弊（有文無質）而發。唯《老子》書之作者及其成書之年代，難以考定。但老子「絕聖棄智，絕仁棄義」，明顯地針對儒家而發。故老子在孔子之後，實無可疑。孟子關楊墨而未及老子，則其時《老子》之書尚未流行。而莊子與孟子同時而稍晚，故《莊子》書中便常稱道老子。唯老莊二人之風格及其表達方式、義理之形態，皆有不同。老子立綱維，莊子則消化之而調適上遂，此可說是甚為自然之發展。為免分隔，故

連章以論老莊，而列於孟子章之後。老子之人或書，雖可能略早於孟子，亦無傷也。

再者，上文第一章之後，有一段「附識」，介紹郭沂教授論述「郭店竹簡出土對先秦哲學之關係述略」，亦可資參閱。

## 第二節 「無」的智慧之進路

### 一、以「無爲」對治「有爲」

對周文之弊，是諸子各家共同感受到的。儒家認為當時的周文（周代的禮樂文化），不但出現「文勝質」的偏差，甚至已經落到「有文無質」的地步。因而主張要以生命的真誠（內在的質）貫注於禮文形式（外在的文），使禮樂之文不至於流為虛架子。所以孔子說「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」<sup>①</sup>沒有內在的仁義之心，禮樂將如何顯現其規範之價值？又將如何顯發其教化之功能？換言之，禮樂之所以能顯發其化民成俗的效用，實乃人的仁義之心在起著主導的作用。儒家以禮樂為本的禮樂文化之所以能夠源遠流長，縣縣不盡，正是由於它掌握了「人同此心，心同此理」的價值主脈。

但道家精神與儒家相反。儒家在任何時、任何地，都要發揮禮樂的教化功能，也就是說，都要有所作為。<sup>②</sup>而老子則以為一切「有為」，皆將造成人為的災害，故視周文為虛架

子<sup>③</sup>，認為全套的禮樂文化，皆將桎梏生命的自由，妨礙生命的自在<sup>④</sup>。故主張「無為」以對治「有為」。

## 二、從「無為」到「無」

「無為」，本是生活實踐的一種態度，但久而久之，這生活實踐的態度，漸漸抽象化（觀念化）、普遍化（原則化）。於是，「事」（生活行為）上的「無為」，進而轉為從「理」（觀念）上說的「無」。「無」的正面意義是「自然」，意思是要避免不自然的人為之害。有如：

① 見《論語·八佾》。

② 儒家所講之「有為」，是「義之與比」、「由仁義行」，並非道家所擔心的「人為造作」。故儒家之積極有為，是順理性而為之，可以避免干擾、操縱、控制、把持、扭曲、傷害……之弊病。而孔子說「無為也者，其舜也歟！」可見儒家亦承認「無為」之意義與價值，只是儒家不以「無為」為綱，而以「仁」為綱。

③ 按：周代之禮樂文化，基本上是貴族文化。貴族生命健康充沛之時，有文有質，彬彬稱盛。貴族生命一旦塌落，禮樂便成為虛文形式，不再能表現生命之真誠與活力。是之謂有文無質的虛架子。

④ 禮文本不是虛架子，本不會桎梏生命。禮的形式，本都可以收進來而內在於人的生命。孟子從恭敬辭讓之心說「禮」，《禮記》亦說「禮者，仁之表也。」皆表示禮樂必以仁義為內在的根。故儒家「以質救文」，是以仁義之心，充實開擴禮樂文化之真精神、真功能。

(1) 生命的紛馳——主要是生理感官的欲求，如飲食男女之類。

(2) 心理的情緒——含名利心、得失心、計較心。（表現出來便是好惡與喜怒哀樂之情。）

(3) 意念的造作——含觀念系統之拘蔽，以及因觀念而形成的災害。

「無」的觀念，本由「無為」而來，是由遮撥人為的「干擾、把持、矯揉、造作」等等的「有為」，以求得主體之自由自在、自得自適。若將「無」作動詞用（無掉有為、不要有為），它本是一個生活實踐的觀念。如果轉變一下，將「無」轉為名詞，作為本體概念來看，它亦只是虛層上的意思，因為並無一個物叫做「無」也。（然而，道家卻以無為本、以無為道。）

### 三、以作用層上的「無」，作為實有層上的「本」

老子的道，不同於儒家。儒家的道，是形上的實體，而且是道德之根、價值之源。道，是一個創生實體，是實實可以創生萬物、創生價值的。（故儒家以仁為道，而不以無為道。）

老子由人生問題上的生活實踐，轉進到形上的存有領域，而以「無」為道。從「無為」到「無」，「無」轉成名詞，這已是第二步（生活實踐上的「無為」，才是第一步）。老子這個思路，依牟宗三先生的說法<sup>⑤</sup>，是以作用層上的「無」（本是「無為」二字），用來作為實有層上的「本」（此本，名之為道）。

作用層上的無，儒家其實也常用到。從《尚書·洪範》「無有作好，遵王之道；無有作

惡，遵王之路。」直到王陽明致良知四句教頭一句「無善無惡心之體」<sup>⑥</sup>，皆是其例。「無有作好、作惡」，不是不要「好惡」，只是要使好惡皆得其正，不可有作意的偏好偏惡。而「無有作好、作惡」的「無」，正是作用義的無。王陽明「無善無惡心之體」，也不是說無有善、無有惡，而是指「心之體」乃是至善的心體。至善的心體是無相的。所謂「無善無惡」，便是無善相無惡相的意思。事行上的善惡是相對的善惡，故善行有善相，惡行有惡相。而至善的心體是無相的（惡相固無，善相也不可得有）。所以特別用「無善無惡」來指述「心之體」。陽明又有一句話：「無善無惡，是謂至善。」<sup>⑦</sup>由此便可證知吾人上文的疏解，是恰切肯當的。而「無善無惡」的無，亦是作用義的無。

歷來各家各派的形上實體，意指有同有異，有虛有實。而老子以「無」為道，則是很特別的。

## 第三節 以無為道與道之雙重性

⑤ 參牟宗三《中國哲學十九講》第七講「道之作用的表象」（臺北：學生書局）。

⑥ 《王陽明全書》年譜五十六歲下：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」其義，蔡仁厚《王陽明哲學》（臺北：三民書局）第七章可參看。

⑦ 王陽明《傳習錄》中卷，「答歐陽崇一書」。

## 一、以無爲道與道體的形容

「道」是通名，人人可講。老子是通過「無」來了解「道」，進而又以「無」來規定「道」。由「無」而「有」，再進到「無、有」與「物」的關係，這就是形上學存有論的問題。（宇宙論正是在這裡講。）

有關「道體」的形容（描述），可分為三點述之如下：

(1) 「道可道，非常道；名可名，非常名。」<sup>⑧</sup>這是形式的表示，指出「道」雖有稱謂，而實不可定義；這是「道」的性格（無限性、永恆性）所決定的。在此無法以有限的言語，來說明無限的意義，故不可定義（道無定名）。「道可道」之前「道」字，是名詞，指道體（恆常之道）；後「道」字，是動詞，指言說。可以言說的道，就不是那恆常的道體。「名可名，非常名」亦同此解。凡是可以名詞概念解說的「名」，不但有限制性，亦有可變性，故不是恆常之名。

老子這幾句形式的規定語，簡切中肯。顯示出智慧的哲學，與知識性的科學不同。科學真理是「可道、可名」的知識性之真理，而哲學的形上之道，則只可體證、體現，而無法以名詞概念恰如其分地加以表述。老子對「實踐的智慧」之性格，做了開宗明義的指點和形容。

(2) 「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不

知其名，字之曰「道」。<sup>⑨</sup>

道，不是物，而首句卻說「有物」，這是為了說話方便，必須起個頭。這個物（指道而言）既無形無狀，也無聲無臭，然而它卻是真實的存有。它混然而成，在未有天地之先，它便存在了。（這是指出道的先在性。）而「寂兮寥兮」是說「道」靜而無聲，動而無形。「獨立而不改」是指說道之絕對性、永恆性。「周行而不殆」是指說道之周遍流行而不息。殆、通怠，不怠、謂無窮盡，不停息。這樣的東西可以作為天下萬物的實現原理，所以說「可以為天下母」。但這樣的東西，你知道它名叫什麼嗎？道，不可道；名，不可名。老子承認「吾不知其名」。可是總得有稱謂，才好說話呀！於是，老子也就給了一個名字，曰「道」。<sup>⑩</sup>

(3)「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰……復歸於無物，是之謂無狀之狀，無物之象，是謂恍惚。」<sup>⑪</sup>

道不是經驗世界的「物」故「視而不見」，「聽之不聞」，「搏之不得」（搏音團，以

⑧ 見《老子》第一章。

⑨ 見《老子》第二十五章。

⑩ 若再勉強為「道」加幾個名字則「大、逝、遠、反」皆無所不可。但也都只是道之形容，不必過為「甚解」。文見第二十五章。

⑪ 見《老子》第十四章。

手拍擊或摸觸，皆可曰搏）。河上公注云：「無色曰夷，無聲曰希，無形曰微。」老子以「夷、希、微」形容道，既然無聲無臭，無形無色，自然「不可致詰」，故「復歸於無物」。「無狀之狀，無物之象」<sup>⑫</sup>，王弼注曰：「欲言無邪，而物由以成；欲言有邪，而不見其形。」「恍惚」，正謂若有若無，不在經驗世界中。此章所說，皆是對道之形容（描述）。

## 二、由無中帶出有、道之雙重性

老子以無為道，再由無中帶出有，故老子之道，又實有雙重性。老子有云：「道之為物，唯恍唯忽。忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。」<sup>⑬</sup>

「道之為物」，不可言說，故用「忽兮恍，恍兮忽」來形容。在恍惚之中而「有象、有物」，便是由「無」中帶出「有」。因此，牟先生視「無」與「有」為道之雙重性。<sup>⑭</sup>

無，名天地之始；有，名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。<sup>⑮</sup>

首二句，前句之「無，名天地之始」，是向後返以顯本，見道之「無」性（無，是始）。後句「有，名萬物之母」，是向前伸以見用，顯道之「有」性（有，是母）。無與有，即是道之雙重性。



其次二句，「常無，欲以觀其妙」，妙是就道本身說，此句只無而不能有。「常有，欲以觀其徼」，徼音叫，歸趣也，有嚮往之義，表示欲向。道要實現萬物，成就萬物，即表示一種欲向。既然是道的欲向，必不會脫離道而一往不返，仍將與道合流。王弼以「歸終」解此徼字，甚為諦當。由「無」的心境可以觀道之玄妙；由「有」的心境可以觀道之欲向（實現物、成就物）。

再次幾句，「此兩者」即指「無」與「有」，二者同出於道而異名。既同出於道，故二者又可以合，合便是玄（意即無與有合，方顯玄妙之用）。由玄而恢復道生萬物的具體作用（若只是「無」，便不能顯發此具體作用）。「玄之又玄，眾妙之門」，表示「玄」之用，不能只有一次，道之玄用是相續不已的，故必須「玄之又玄」，方可成其為「眾妙之門」。由此可以看出，「玄之又玄」句顯出，「由無到有」之意向，而「眾妙之門」句則更明示關鍵。「妙」而曰「眾」，是顯示道妙萬有，「門」字則意指道與物相通的門路（關鍵）。由此門路，才可以說道生萬物。

簡括而言，玄，是道生萬物的根據。由無與有之綜合，方見道之真實義、具體義。萬事

⑫ 「無物之象」，高亨《老子正詁》謂蘇轍、林希夷諸本，皆作「無象之象」，可參證。

⑬ 見《老子》第二十一章。

⑭ 參牟宗三《中國哲學十九講》第六講「玄理系統之性格」。

⑮ 見《老子》首章。所引前二句之句讀，亦可讀為「無名，天地之始；有名，萬物之母。」不影響義理。

萬物即由此「玄」而得以一一實現、一一成就。而「無、有」與「物」的關係，亦落在此處說。

## 第四節 境界形態的形上學

### 一、道生物，「生」乃「實現」義

天下萬物生於有，有生於無。<sup>⑬</sup>

依老子，「無」是天地萬物之「始」之「本」，此「本」即是「道」。凡是「道」，皆可以說：

客觀性、實體性、創生性。

此是道之「三性」。但道創生義，用於儒家甚恰當。儒家是實有形態的形上學，其天道誠體本為創生性之實體，天道生德乃儒家之常義。故依儒家義理，講天地生生，特顯順當而自然。而道家以無為道，故依老子義理講「道生物」便覺「生」字太強烈，與道家虛靜之意不相應。對老子所謂生，必須讓開一步細細斟酌。它應該是「出自」義、「推至」義，不宜從創生義上說。而上述道之三性，實只是一種姿態。故道家講「道生物」，「生」字應是

「實現」義，道，是一個「實現原理」（不說它是創生原理）。有了道（無為），萬物便可以免於人為造作的災害，而得以自在、自得。<sup>17</sup>在此，亦是「有道則生，無道則死」，道是萬物的活路、生路，故亦說「道生物」。

## 二、道與一二三

道生一，一生二，二生三，三生萬物。<sup>18</sup>

道，是萬物的實現原理，它能實現萬物，使萬物成為如此之存在。這可以用「使然者然」來表述。「然者」指如此這般的萬物，然者何以成其為「然」（如此狀態），其中必有「所以然」。在「使然者然」這個「使」字上，就含有「所以然」。<sup>19</sup>這「所以然」即指

<sup>16</sup> 見《老子》第四十章。

<sup>17</sup> 按，宋儒程明道有詩句云：「萬物靜觀皆自得。」靜觀，是不加上人的主觀好惡和一切成見，而如其為物而觀之。毛毛蟲就是毛毛蟲，癩蝦蟆就是癩蝦蟆，這樣，萬物皆不受干擾而自由自在，自得其樂。程子這句詩，深合道家意思。

<sup>18</sup> 見《老子》第四十二章。

<sup>19</sup> 「所以然」有二層，一指「內在的所以然」，即內在於事物本身的「質、量、關係」，這是物的結構之理（亦曰形構之理），這是科學家用心用力之所在。而就道家之「道」說所以然，乃是「超越的所以然」，指萬物所以如此存在的根據（存在之理），或萬物所以如此實現的根據（實現之理）。

「道」而言。道，就是使萬物得以成其為如此這般之樣態的所以然之理（根據、理由）。

「道生一，一生二，二生三」，此處的「一二三」不應作數字看，而應就形上之道而言。一、二、三，乃是對於「道」的展示，一步一步的推進，直到「生萬物」。此中的「一」與「無」相應合，指道之「無」性。「二」與「有」相應合，指道之「有」性。「無」與「有」合一便是「玄」，三生萬物的「三」，正與「玄」相應合；「玄之又玄，眾妙之門」，所以說「三生萬物」。於此，可見道家言道的真實義。

### 三、不生之生，無為之為，不主之主

老子有言：「道生之，德畜之。」<sup>②</sup>道，是萬物之所共由（由道而生）；德，是物之所自得（德者得也，得而畜之於己）。所謂生於有、生於無、道生之，以及生一、生二、生三之「生」，自是表示縱貫生生的關係。在此，很容易想到道有創生萬物的作用。但道家言「生」，實在只是王弼所謂「不塞其源，不禁其性」之下使「萬物自生」。生，只是意義的表示，而實無積極之創生。此之謂「不生之生，無為之為，不主之主。」

凡創生，皆是意志之表現。而道家講「無為」，正好不要意志，要遮撥一切有為的意欲活動。通過「致虛守靜」的工夫，以作用地來保住物之自生。在這裡，重在觀照玄覽（玄，深遠也。覽謂觀覽而知），是靜態的、橫的。牟先生提出「縱者橫講」<sup>③</sup>之語，以說明道家境界形態之形上學，是甚為恰當的。

#### 四、境界形態的形上學

道的「客觀性、實體性」，是對於道之「體」的體悟；道的「創生性、實現性」，則是對道之「用」的體悟。依據道之三性，亦可以把老子的思想看做是一個實有形態的形上學。但這只是老子學的一個姿態，這個姿態是可以化除的。（循「不生之生，無為之為，不主之主」，即可化除其實有形態之形上學的姿態。）

道家以「無」為「道」，而「無」並非一個實有之體，天地間也沒有一個東西叫做「無」。所以「無」（無為）只是一個境界。（化除人為造作的不自然，便是「無」的境界。）

在牟先生對道家的說統裡，衡定道家之「無」的智慧所完成的系統，乃是「境界形態的形上學」。道家不作原則的肯定，故不回答「是什麼」的問題，他只有「如何」的問題：如何通過修證工夫來達到「無」的境界，以期「作用地保存價值」<sup>22</sup>，「無為而無不為」。

⑳ 見《老子》第五十一章。

㉑ 縱者指縱貫創生（如天生萬物、父母生子女，皆是縱貫之關係）。道家將縱貫創生轉為觀萬物之自生，故是「縱者橫講」。參牟宗三《中國哲學十九講》第六講。

㉒ 按：道家實無所謂創生萬物，創造價值。但它以無為的原則與「無」的智慧所顯示的作用，可以使萬物或價值在不受傷害，不受破壞的情形下，得到保存與實現。這就叫做「作用地保存」。郭象順王弼「不塞其源，不禁其性」之「萬物自生」而說「無也豈能生哉？不生天地而天地自生，斯乃不生之生也。」

## 第五節 人生的智慧：正言若反

### 一、致虛守靜

《老子》第十六章有云：

致虛極，守靜篤。

虛，是道的境界，亦是生命的無為。靜，是工夫的旨趣，即指心靈的清靜。致虛而達於極至，守靜而達於純篤，此便是老子的修證工夫。這裡所顯示的，是一種「靜斂的主體自由」，而不是「道德的主體自由」。其目的在於消解人為造作而歸於清靜無為，以期進到「讓開、不著、自適自在」的境界。

### 二、反文歸質的人生企向

老子以為「禮是忠信之薄而亂之首」<sup>23</sup>所以他要向後返，由禮返歸於義，由義返歸於仁，由仁返歸於德，由德返歸於道。他認為禮文是虛架子，有文而無質，人失其忠信乃成世亂，故主張層層後返，以返樸歸真，歸根復命。

然而，老子以無為道，他雖然和儒家一樣也想「以質救文」，但他的質只是清靜無為的

道，而道又不含具價值內容，所以連「仁義」也要加以否定。<sup>24</sup>然則，人生的企向畢竟何在呢？

### 三、正言若反

《老子》第十九章云：

絕聖棄智，民利百信；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。

老子對人為造作的災害，的確有痛切之感，所以通過「正言若反」（詭辭為用）的方式，亦即通過「無」的智慧以保存「有」（萬物與價值）。所謂「後其身而身先，忘其身而身存。」<sup>25</sup>這個「忘」字，便是一絕大之工夫，也是一絕高之智慧。王弼注老有云：「絕聖而後聖功存，棄仁而後仁德厚」，亦仍然是「正言若反」（第七十八章）「無為而無不為」

<sup>24</sup> 《老子》第三十八章：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，禮者忠信之薄而亂之首。」

<sup>24</sup> 返樸歸真，否定仁義，老莊皆然。《莊子·馬蹄》：「夫殘璞以為器，工匠之罪也。毀道德以為仁義，聖人之過也。」其實，老莊不懂儒家。依儒家，道德為虛位，仁義為定名。仁義彰顯道德，使道德具體真實化，如此方能成就人文之美盛。不過，道家自有其道，自有其智慧，見下節「正言若反」。

<sup>25</sup> 見《老子》第七章。

(第四十八章)的旨趣。

「正言若反」這個「反」字，可以有下列之含義。

(1) 反向而行——如上引「後其身而身先，忘其身而身存」句中所含藏的道理就很深透，簡淺而言之：後其身（其人謙退）者，從不與人爭先，到最後反而名列前茅。忘其身者，不知自私，不知自利，與世無所爭，乃能無災無難而身存。語云：「入山尋寶，無心於寶者得之。」意亦相通。

(2) 循環反覆——《老子》第五十八章：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」語云：禍福無門，唯人自招，人受禍而戒懼，慎而行之，自能招福。人享福而驕泰，沉溺而陷之，勢必遭禍。吉凶、休咎、利害，皆循環反覆，無有窮止，慎於取捨而已。

(3) 反者道之動——見《老子》第四十章。此句指出道之內在的對反性，正是道所以能顯發動用的資藉；道之用，可以順勢而行，也可以逆勢而為。正反相生，相反相成，也是道理之自然。又第二十六章云：「將欲翕之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。」這也可以視為對「反者道之動」的具體說明。

## 第六節 立身之道與政治理想



## 一、守柔以立身

《老子》第四十二章有「知足不辱，知止不殆」之言。人能知足、知止、乃可守柔。剛柔本相濟，而老子捨剛而取柔，以為「天下之至柔，可以馳聘天下之至堅」（四十四章）故守柔以立身。

另外，《老子》第四章又有「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵」之說。<sup>26</sup>這也是「守柔」以致用。抑止道之銳利（挫其銳），柔和道之光芒（和其光），依然是清靜無為之道；故能免於「治絲益紛」而解消事物之紛雜（解其紛），也能免於「格格不入」而可與塵俗和同為一（同其塵）。此「和光同塵」之意，不但通於守柔以立身，也可與「不爭以處世」相呼應。

## 二、不爭以處世

「守柔」故「不爭」。老子有云：「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」<sup>27</sup>老子以水德喻「上善」。水善利萬物而不爭，故近於道。而「江海」之所以成為「百谷之王」，也是因為它「善下之」；處於低下之地，容納川谷之水，故能成其深廣浩

<sup>26</sup> 此四句，一三句之「其」字，指「道」而言，二四句之「其」字，則指「物」而言。

<sup>27</sup> 見《老子》第八章。

瀚。人能效法水德而不爭，則是以「不爭」爭之。「以其不爭，故天下莫能與之爭。」（第六十六章）這種態度，也可能流為權術，但我們只做智慧看。到最後，便是「生而不有，為而不恃，功成而弗居。」（第二章）此便是處世的智慧。

### 三、由「無為」引出政治理想

老子以「致虛極，守靜篤」為修養工夫，其主體常駐於「無為」之境。所以不重視創造活動，也不積極肯定人文價值，而只是「處無為之事，行不言之教」（第二章），其「小國寡民」之政治理想，亦正由「無為」而引出。故五十七章云：

我無為而民自化

我好靜而民自正

我無事而民自富（無事、謂無徭役徵召之事）

我無欲而民自樸

此四句皆可用「無為而無不為」<sup>28</sup>之意作解說。在老子的國度裡——

有器而不用，不乘舟輿，不陳甲兵，復結繩而用之，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。

這樣的生活，真個是「返樸歸真」、「天清地寧」。

②8

拙撰《新儒家與新世紀》（臺北：學生書局），頁二一九—二二九「道家無為與儒佛之關涉」文中之第一節，曾說明「無為」的智慧之普遍性，可參閱。

· 放齊花百之態形初原化文國中：期時秦先 卷一第 ·

# 第六章 莊子的智慧

## 第一節 老子與莊子的同與異

老子、莊子<sup>①</sup>，同為道家代表人物，在義理骨幹上，二人屬於同一個玄理的玄學系統，這是客觀地說。若主觀地看，則二人實有不同的風貌。<sup>②</sup>

### 一、風格的不同

就義理繫屬於人而言：

(1) 老子沉潛而堅實；沉潛，則多隱而不發，故顯深邃；堅實，則體立而用藏，故顯綱維。道家思想，先有老子之「立」，而後乃有莊子之「化」。

① 莊子，名周，生卒年不詳。馬敘倫《莊子年表》訂為周烈王七年（西元前三六九年），至周赧王二十九年（西元前二五六年），大體可從。

② 說本牟宗三先生，見《才性與玄理》（臺北：學生書局）第六章第二節。

(2) 莊子顯豁而透脫：顯豁，故全幅朗現。無淺無深，淺即是深；無隱無顯，隱即是顯；淺深隱顯，通而為一。透脫，故全體透明。全體在用，用即是體；全用在體，體即用。體用綱維，化而為一。

## 二、表達方法的不同

(1) 老子採取的是分解的方式。

老子是開系統的人物，他的系統，可謂「綱張目舉，各有分際」。而內容則「概念豐富，連貫而生」。

(2) 莊子則採取描述的（非分解的）方式。

莊子隨老子的系統，通而化之。所謂「卮言曼衍」（隨機而轉），「重言尊老」（並無我見），「寓言寄意」（推陳出新，隨起隨止）。牟宗二先生指出：在莊子那漫畫式的描述中，正顯示「恢詭譎怪，道通為一」<sup>③</sup>的玄智，此之謂無理路的理路。

## 三、義理形態（不是內容）的不同

(1) 老子言「道」，道還有二性（客觀性、實體性、創生性）的姿態，還有實有形態的形貌。（唯此形貌，實只是「無」的境界形態。）

(2) 莊子順老子之境界形態，而表現「亦無有，亦無無，不知何者為有，何者為無」，時

空一起化掉的「不著於物」的獨化境界。（無對待故為獨，乃絕對自由的精神境界）。故齊物論曰：「天地與我並生，萬物與我為一。」④又曰：「既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？」到底是有言，還是無言？皆不是，亦皆是，無法說。正面的，負面的，來回循環說下去，其目的即在化掉一切言詮，以顯「道」之本身。此便是「詭辭為用」。

## 第二節 道心顯發的觀照之慧

### 一、心之本性，虛靜而止

莊子言心，自是道家之道心。道心虛靜而止，不起是非，不生好惡，所謂「聖人用心若鏡，不送不迎。」⑥心猶如此鏡，虛而能照，一照即過，不藏一物。此最合虛無虛靜之旨。

③ 「恢、詭、譎、怪」乃是道的特異姿態；而「道通為一」，則是精神心靈所達到的「化」的境界。二句通起來看，正顯示所謂「辯證的統一」。

④ 此二句乃是玄通之境界（去掉相對之比較，達到絕對之玄通），與儒家仁心之感通遍潤（民胞物與、萬物一體）不同。一個是道化，一個是德化。

⑤ 因為道家以「無」為「道」，故必須化掉一切，乃能顯示道（無）之為道。王弼所謂「絕聖而後聖功存，棄仁而後仁德厚」，也同樣是詭辭為用。

⑥ 《莊子·知北遊》：「無有所將（將、送也），無有所迎。」成玄英疏：「聖心如鏡，不送不迎。」

故以鏡喻心，道家最宜。在儒家雖亦可以用，但喻不能盡意（心之創生的意思說不到）。

再者，「成心有執，道心無執」。超脫欲求、好惡、知解、成見，以心之恬靜，涵養心之靈知，如此「以恬養知，知恬交養」，乃能顯發觀照之用，以與天地萬物相通。

人與物本相通而不相礙，當人見到老鼠、蟑螂、毛毛蟲，若能不起分別心、計較心，則它們與我實不相礙，何必去之而後快？程子詩云：「萬物靜觀皆自得」。靜觀，即是以虛靜道心如其為物而觀之。這時候，老鼠、蟑螂、毛毛蟲，都可以免於人為傷害，而如如自得自在。可見我心虛靜，則物亦定止。定止不擾，故皆得以保存。

## 二、觀照之用

道心對於萬物，採（超越的）觀照之態度，不以喜怒哀樂入於其間，而如其為「物之在其自己」而觀之。它是什麼便是什麼，此之謂「物各付物」。於是大小物類，各歸其位，此之謂自適自存、自得自在。至於觀人生之事變，則「安時處順」⑦順而處之，不違道，不計較。如此，則無己，亦無物。故《逍遙遊》云：「至人無己，神人無功，聖人無名。」（無字，作動詞看。無掉「己、功、名」，歸於清靜自然而無為。）

另如「心齋、喪我、坐忘」⑧，亦皆顯示「內外兩忘而不著，與物俱化而不失」的即寂即感的境界。



### 三、心靈之直觀慧照

道心之觀照，不受形體、知識、好惡，以及價值觀之限制，故能「應於化而解於物」，而臻於「獨與天地精神相往來」之境界。人從物中解脫出來，不溺於物，亦不與物對，乃能與物俱化。而所謂「獨」，即無對待之謂。無待者，自由自得而無限制，故能逍遙。而「與天地精神相往來」，亦正是「逍遙」之謂。

## 第三節 一死生、齊物我、泯是非

### 一、渾化生死（一死生）

大塊「載我以行，勞我以生（生、指人生歷程），佚我以老，息我以死。」（大宗師）。形、生、老、死，乃形驅之成毀過程（與萬物相同），道家視此為自然之運行，豁達透脫，

⑦ 語見《莊子·養生主》。

⑧ 「心齋」，語見《莊子·人間世》，意謂清靜定止。「喪我」，語見《莊子·齊物論》，意謂「無己」，與「心齋、坐忘」之義相通。「坐忘」，語見《莊子·大宗師》，文曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」

故不起波瀾。⑨而「真我」則不繫縛於形軀，不執著於生死，所謂「古之真人，不知悅生，不知惡死」，故能渾化生死。

## 二、渾化物我（齊物我）

《莊子·齊物論》有一則寓言故事：

「昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與，不知周也。（謂此時之蝶，自快得意，豫悅飛舞，不知本是莊周夢中之物。與、略同於哉。）俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與，周與胡蝶，則必有分矣。（莊周與胡蝶，自有分別。而或夢或覺，只是流轉，必須賓主消泯，乃能與物俱化。）此之謂物化。」

這是一個美麗的寓言故事。蝴蝶是外界之物，莊周是個體形軀。(1)夢中之我，可化為蝶，亦可為魚、為鳥。(2)醒覺之我，可為莊周，亦可為某甲、某乙。(3)「蝶、魚、鳥」與「周、甲、乙」，皆是在同一層上流轉。必須超越此層，方顯「真我」（齊物我、通人我的道化之我）。這也是與天地精神相往來之義。

凡是相對的個體，皆有分別變化，而絕對的真我纔可與天地精神相往來。莊子借夢以烘托齊物逍遙之境界。所謂「物化」，即與物俱化也。與萬物俱化的我，也就是道化的我。

### 三、息言止辯（泯是非）

凡理論，有立就有破。破人者又將為後來者所破。故理論也和事物一樣，隨生隨滅。故〈齊物論〉曰：

方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可。……

物極必反，在事物世界，總是生生死死，是是非非，相循不息。而「方可方不可」，是表示主觀的可否，不能成為一個標準，而只是一種認定。「可乎可，不可乎不可」，乃隨物之不可，而可之或不可之。如此纔是因任自然，不加入為。知識之追求，就如「形與影競走」，必自陷於理論遊戲中。

平常「是其所是，非其所非」，皆屬一定限制中之成見（成心所執之肯定或否定）。實則，是非本身乃難以決定者。所謂「是亦一無窮，非亦一無窮」這也本是實際之情形。⑩故莊子主張息言止辯，以存養虛靈之明覺（葆光）。

⑨ 道家言渾化生死，故〈德充符〉云「以生死為一條」。如此，自可不起波瀾。而佛家則視「生、老、病、死」之生滅流轉為無常苦。故以出離苦海為修行之基本目標。理學家說「佛以生死恐動人」，固不誣也。

⑩ 人世不免有是非，而非非之爭，很難定論，猶如人之爭年，各說自己與某古人同歲，競相前推，結果是「後息者為勝耳」。

不過，為了立價值之標準，則又必須肯定「明辨是非」之意義。知能上之是非，只是相對之是非，而道德上之是非，則是安身立命之憑依，不容置疑。

#### 〔附識〕

本書第二卷第六章，論說「向、郭之莊學」，凡莊子之——

「逍遙義」

「齊物義」

「迹冥義」

「天籟義」

「養生義」

「天刑義」

皆將於該章加以討論，茲從略。

### 第四節 道家智慧的特性與意義

#### 一、道家的「道」要通過「無」來了解

道家以無為道，此「無」不是西方式的存有論的概念，而是修養境界上的一個虛靜的境界。「境界」隨主觀之修養而超升（此不是心隨境轉，而是境隨心轉）。主觀之心修養到何種程度，則所見之外境亦隨之而達到那個程度（水漲船高）。在此，主觀客觀是通而為一的。

## 二、道家只有「如何」的問題，沒有「是什麼」的問題

道家不正面肯定聖智仁義（但也沒有正式否認），而只是順著儒家而「提到」這些。儒家講仁義聖智，道家就追問如何體現它，以什麼最好的方式把它體現出來？道家說「絕聖棄智，絕仁棄義」，並不是從實有層上否定；而是用一種作用地否定（遮撥的方式），以達到作用地肯定或作用地保存。①此乃詭辭為用，屬於「無」的智慧。平常以為老莊反智、反道德，乃是不相應、不中肯的誤解。

## 三、儒家講仁義聖智，屬於實有層

儒家所講的仁義聖智，是正面的原則的肯定，屬實有層。我們要問，儒家是否亦有作用層的「無」？當然有。孔子說：「無為而治者，其舜也與！」又說：「予欲無言。」舜之為政，德盛而民自化，無須等待朝廷之有所作為。天無言，而四時運行，萬物化生。故孔子亦欲法天而無言。《易傳》也說「易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」而更早的《詩經》說「上天之載（事），無聲無臭。」《尚書·洪範》更說「無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。」人當然有好惡（如好善惡惡），這是在實有層上的肯定。但好

① 所謂作用地否定，或作用地肯定，是如此：作用地否定，是「去其名、去其文」；作用地肯定、保存，是「存其實、存其質」。儒家則採正面的態度，要求名實相應，文質彬彬。

惡如何表現呢？要表現好惡之正，就必須「無有作好、無有作惡」。作、是作意。作意的好惡乃是偏好偏惡；去掉偏好偏惡，纔可能真正好其所當好，惡其所當惡。《尚書》「無有作好、作惡」的話，正是從作用層上說。這也就是老子之所謂「正言若反」，莊子之所謂「吊詭」（詭辭為用，反反得正）。

據上所說，可見學問有共通性、自發性。凡是智慧，都是當下呈現，都常從作用上講。在這裡，儒釋道三教並無不同。將義理客觀化，可以成學問（各成一套），而智慧之表現，則仍然是作用的。

#### 四、宋儒對佛老的忌諱應予消解

宋儒以來，因為重建道統之故而關佛老，雖非不對，但不免過之。⑫故宜鬆脫一步，將忌諱予以消解。若依然堅持那個忌諱，以為一講到「無」，便是來自佛老；這不但對儒家之開展不利，對佛老之隔閡亦將難以消除。因而對中國文化之恰當了解，亦將形成糾結與混濫。

譬如程明道〈定性書〉所謂：

天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之情，以其情順萬事而無情。

「以其心」，是在實有層上肯定心。「而無心」，則是作用層上的話。正如「無有作好、作

惡」那個「無」。去掉有意造作，以「無心」的方式表現「心」，以無情的方式表現「情」。這正是通過作用之「無」，來表現實有層上的價值（天地之心、聖人之情）。

又如王陽明致良知四句教第一句「無善無惡心之體」，亦是要遮撥「相對的善相、惡相」，以透顯「超脫善惡對待」的絕對至善之心體（無善無惡，是謂至善）。陽明所謂「有心俱是實，無心俱是幻」，這是從實有層上講，是對良知本心的肯定。但他又說「有心俱是幻，無心俱是實」，這就是作用層上的說法了。有意的心與造作的心，是虛幻的；必須不起意、不造作的心，纔是真實的。

明道與陽明所講，皆兼顧了實有層與作用層，既精透，又平正，並無問題。在儒釋道三教中，道家只有作用層（但道家自己未有分別，混而為一，事實上是可以分開說明的。）儒家兩層都有。佛教亦有兩層。但般若學與禪宗，則只在作用層上說話。<sup>⑬</sup>這是應該而且可以理解的。牟先生屢屢指出這作用層上的「無」，是共法，乃三教之所同。故呼籲講中國哲學與儒家學問的人，應把千年以來這個無謂的禁忌，予以解除，然後乃能暢通中國文化的慧命。

⑬ 按：宋儒忌諱佛老，朱子尤甚。程明道、王陽明亦闢佛老。但二人之言，皆活脫明通。見下文。

⑭ 佛教中的般若系（空宗）只顧不停地破執著（觀空破執），未從正面實有層上作肯定之表示。禪宗「無心為道」，棒喝交加，對正面實有層未曾著意。故皆顯特異。





## 第七章 名家與墨辯

名家通過墨辯而到荀子之「正名」，可視為一系相承的邏輯心靈之發展，代表中國文化「重智」的一面。名家的代表人物是惠施與公孫龍，二人生卒年皆不可確考。惠施與莊子同時而稍早，公孫龍與荀子並世而早卒。墨辯之理論，即針對名家而發。本章先述名家與辯者之徒，再及墨辯。而各節之論述，多參採蔡仁厚《墨家哲學》（臺北：東大圖書公司）下卷、「墨辯」第二章與第三章之論述。至於荀子「正名」之思想，則留待荀子章再行討論。

### 第一節 惠施之「合同異」

《莊子·天下篇》云：

惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中。歷物之意，曰（謂其歷指事物之意，有曰）：「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。無厚，不可積也；其大千里。

天與地卑，山與澤平。日方中方睨，物方生方死。大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。南方無窮而有窮，今日適越而昔來：連環可解也。我知天下之中央，燕之北越之南是也。汜愛萬物，天地一體也。」惠施以此為大觀於天下，而曉辯者；天下之辯者相與樂之。（謂惠施自以為於天下之理獨觀其大，以此曉示辯者之徒，辯者之徒亦樂相與論辯也。）

以下試分條加以疏解。

### 一、大一與小一

至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。

所謂大一，是說至大的整一；所謂小一，是說至小的整一。「至大」以「無外」來規定，「至小」以「無內」來規定。這種規定是形式的規定，是邏輯的規定。至於事實上有沒有合乎這種規定的「至大」與「至小」，那是很難說的。例如「宇宙」可說是至大了，但是否就是「無外」的至大？經驗知識並不能給我們確定的答案。所以只作邏輯的規定，這是名理之談，而不是經驗事實的表述。「至大」如此，「至小」亦然。如歐氏幾何上之「點」，雖然「無部分、無量度」，但集無窮數之點又可成一有長度而無寬度之「線」。既然是「無內」，又如何能成有長度之線？這是不可思議的。所以事實上的至大至小，實在不容易說。

惠施的「至大、至小」提供邏輯的定義，規定了「至大、至小」的模型，這是形式的、名理的，亦是抽象的。由惠施之名理進到莊子之玄理，那就是〈秋水篇〉所表示的：渾化大小之別，而通於無大無小的渾一。（此方面，在此不必涉及。）

## 二、其大千里

無厚，不可積也，其大千里。

「無厚」，謂有寬度而無厚度。如幾何上之「面」，便是無厚的。無厚不可積，不能積為有厚之「體」。但雖無體積，卻可有面積，所以說「其大千里」。其大千里，不是指述一個一定是千里的定量，也不是指一個有千里之大的實量。這裡只是虛說，是邏輯地說，只表示「無厚不可積」的「大」，可以至於無窮。

## 三、天地卑、山澤平

天與地卑，山與澤平。

天無所謂在上，地無所謂在下，山無所謂高，澤亦無所謂低。這條的主旨，是在泯除因比較而顯出的上下高低之差別相。凡是比較，都必須立一標準，但標準之立又常是主觀的，實無定準。因比較而顯出的上下高低，都是關係詞，都是虛概念。如標準不立，便無從比

較，而關係亦隨之而泯除。又，如果立一個相反的標準，說地上天下，澤高山低，亦無所不可。所以這裡所謂「天與地卑，山與澤平」，並不是在一個標準之下的實然肯定之詞，意思只是說明天地山澤無所謂上下高低。這是名理之談。

莊子從修道的立場，透視一切因為比較而顯出的差別相，皆為虛妄，皆成執，所以必須超越而化除，然後乃可進到渾化之境，以逍遙齊物。這是由名理進到玄理了。

名理是形上地談，玄理是主觀修證地談。名理之辯是「智者」第一步的開端，開拓了一個理境；玄理之證，則是「達者」進一步的圓融。儒者言性理，卻又是一種「慧」。《二程遺書》載明道之言：「愚者以東為東，以西為西，隨象所見而已。智者知東不必為東，西不必為西。唯聖人明於定分，須以東為東，以西為西。」明道此言，纔真正是「到家」的圓熟之言。過程中的特異之見，到最後精彩銷盡，一切歸於平平。惠施與莊子都是「知東不必為東，西不必為西」的智者。（雖然一是名理之辯，一是玄理之證，型態不同。）莊子能泯除差別以顯渾一，卻不能成就差別性，還沒有達到「聖人明於定分」的境界。「明於定分」，則大小、高低、美醜、智愚……一草一木皆須如如成就，「各正性命」，普遍性與差別性，同時成立。此方是聖者德慧之潤物成物。所以，牟先生認為，道家的玄理到底還有一間未達。名理、玄理、性理，各有它的理境，不可不察。

#### 四、方生方死

日方中方睨，物方生方死。

此句從「至變」的觀點，說明事物差別之相對性不能成立，一切都是而不是：日剛剛中，即是剛剛不中；物剛剛生，即是剛剛死。依此，時間之三世（過去、現在、未來）不能建立；生死之對立亦不能建立。

此三、四兩條，已進入「合同異」之理境。惠施與公孫龍，同為名家之中堅人物，但二人的名理與思理皆不同。公孫龍的名理是「邏輯域」，其思理嚮往「存有」；而惠施的名理是傾向於「辯證域」，其思理嚮往「變」而至於「合同異」之一體。因此，惠施的名理容易消融於莊子之玄理，而莊子亦說「物方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可」又說「彼是（彼此）莫得其偶，是謂道樞。」（皆見齊物論）。他是承接惠施之名理而做玄理之談，以進到所謂一生死、泯是非、化彼此的境界。

### 五、小同異與大同異

大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。

「大同」與「小同」的差別，叫做「小同異」。小同異是相對的同異。萬物畢同畢異，叫做「大同異」。大同異是絕對的同異。

相對之同異的小同異，亦即綱目層級中的同異。例如：人與人之間為大同，人與動物之

間為小同，這是一層。中國人與中國人之間為大同，中國人與歐洲人之間為小同，這又是一層。這裡所說的同，是相似性或同一性。這種同的大小多少是比較而言，所以是相對的。而無論大同或小同，其中皆含有一種異，即差異性或不相似性。同屬一目（如中國人與中國人）相似性大，差異性小；不同目而同屬一綱（如中國人與歐洲人，雖不同目但同屬於「人」這一綱），則相似性小，差異性大。總之，大同的同性多，小同的同性少。而無論同或異，都是比較的，所以總在層級之中。這種綱目層級中的同或異，惠施即名曰「小同異」。

萬物畢同，是大同異中絕對的同；萬物必異，是大同異中絕對的異。

(1) 「畢異」是落在個體上說，就個體而言，是個個不同的。此即西哲所謂「天下無兩滴水完全相同」。這是絕對的異。絕對的異，是不涉及同異之程度的；一涉及程度之比較，便是小同異中的同異。

(2) 「畢同」卻不落在個體上說，而是從普遍上說。萬物必同，不是說萬物個個皆同，乃是萬物皆因分得一普遍性而成其為同，或皆屬於此普遍性而得合同。就其因普遍性皆得「合同」而言，亦不涉及同之程度問題，這亦是絕對的同。——故畢同是落在普遍性上說，萬物皆同於那個普遍性（此絕對的普遍性，可意指天、道、上帝）。畢異則落在個體上說，無二物完全相同。

## 六、連環可解也

南方無窮而有窮，今日適越而昔來：連環可解也。

此條，歷來皆分為三句分別作解，往往莫知所云，或者文句雖可以講得通，而又不成義理。牟先生認為①，自「至大無外」以下，無有單辭獨句指一事者，皆是集若干句合成一段，為一意，說一事理。故當合三句為一條。「南方無窮而有窮，今日適越而昔來」，這二句從表面上看，皆自相矛盾，但惠施表示，雖似有矛盾，而實「連環可解也」。連環可解，是說連環宛轉而可通解。惠施說這句話時，顯然他有一種圓圈之洞見。就宇宙而言，南方無窮，但若將宇宙看做是一個圓形，而向南一直走，隨著圓形而又轉回來，如此，便是「無窮而有窮」了。這種洞見，也可說是一種想像，猶如相對論視宇宙為「無邊而有限」。從無邊際而言，是無窮；就有限而言，則是有窮。因此，所謂「南方無窮而有窮」，如果真是連環可解，則非從圓形去想不可。否則，便只是詭辯而已。

至於次句「今日適越而昔來」，卻並不如此明顯易解，牟先生推想②，惠施說這句話時，心中可能有一種朦朧的直覺，以為時間方面一如空間方面一樣，有如圓形之可以轉回。但事實上，時間並不能隨空間之圓而圓流，時間之過去、現在、未來，總是不可逆轉的。由

① 參牟宗三《名家與荀子》（臺北：學生書局）「惠施與辯者之徒之怪說」章之第一節：對於「合同異」之論述。

② 同註①。

於惠施不自覺中有一種混擾之移置；移時作空，所以說出這句話。想來當他說這句詭辭之時，心中必甚得意，故亦以為連環可解，其實是隨上一句而來的錯覺。

### 七、天下之中央

我知天下之中央，燕之北越之南是也。

這一條明顯表示圓形之宇宙。燕本在天下之北，越本在天下之南。由燕而南，由越而北，相向而湊，便可求得天下之中央。通常決定南、北、中，都是如此想、如此說。如今偏不相向而湊，而要背反而馳。由燕向北、由越向南而延伸，如果是直線拉長，當然得不到天下之中央；如今既說天下之中央在燕之北、越之南，自然非是圓形不可。這也是連環可解的思理。

### 八、汜愛萬物，天地一體

汜愛萬物，天地一體也。

惠施的思理傾向於合同異，由名理之談而開拓我的理境，豁達我們的心胸，而嚮往大同、平、圓，所以主張「汜愛萬物，天地一體」。這句話是落在人生上的綜結之言。這句話本身不是名理之談，因而亦不該在「歷物之意」中。一般所謂「歷物十事」，是把第六條分



而為三。今合三句為一條，故只應說「歷事八物」。如果這最後一條並不歷物的再劃出來，便只有「歷事七物」了。

## 第二節 公孫龍之「離堅白」

### 一、綜述「名實、通變、指物」各篇主旨

公孫龍的年輩稍後於惠施。今本《公孫龍子》共六篇：跡府、白馬論、指物論、通變論、堅白論、名實論。

「跡府」一篇，是後人彙記公孫龍事跡之文字，其餘五篇則代表公孫龍之思想。<sup>③</sup>

「名實篇」旨在「審名實，慎所謂」。（按：孔子之正名，後來向兩路發展，一是儒家正名分之春秋教，另一則是名家純名理之名理域。）

「通變篇」旨在闡述「變與不變」之理。（此文多用譬喻，故內容拉雜，義理欠明確。）

「指物篇」以首一句「物莫非指，而指非指」為全文之張本，旨在說明「物」與「指」

③ 探討公孫龍之思想，請參閱牟宗三《名家與荀子》之「公孫龍之名理」一章，以及陳癸森《公孫龍子疏解》（臺北：蘭臺書局）。另鄺錦倫《公孫龍「指物篇」試釋》（臺北：幼獅月刊第四十卷第五期），亦當參閱。

之關係。首句表示認識論之關係，一切「物」皆可用「指」來指謂它，也即可用概念來描述它。通過概念，方可對物有清晰之認識。而我們平時所說的各種「物」，也無非就是概念所指述的那個物，故曰「物莫非指」。但我們所指之物的內涵，並不等於用來指述物的那個概念，所以又說「而指非指」。（前指字，指所指之物）

又，次句可引出兩層解釋。第一層是說，「物」不等於用來指述物的那個概念（或命題）。譬如說，花是最美的東西，但花並不等於最美的東西。第二層是說，「物本身」的內涵，不等於「用概念指述出來的那個物」的內容，此便涉及存有論的問題。公孫龍的本意究竟如何？由於文獻的限制及其論辯之詭異性，頗難確定。可以只是第一層，也可能兼言第二層。不過，兩層都表示「離」的思理。

下文將對「白馬論」與「堅白論」進行討論。

## 二、「白馬論」的思理

公孫龍在「跡府篇」答孔穿曰「龍之所以為名者，乃以白馬之論爾」。可見「白馬論」是公孫龍理論的中心所在。這個理論就是平常所謂「白馬非馬」之辯。但這個理論之確定的意義，還是應該從「白馬論」的原文尋求解答。原文開端說：

白馬非馬……馬者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者，非命形也；故曰：白

命、以名命之也。「馬」之名是用來命其「形」，「白」之名是用來命其「色」。命色之「白」，不同於命形之「馬」。而「白馬」一詞中有「白」，「馬」一詞中無「白」，可見「白馬」與「馬」實有不同。所以說「白馬非馬」。以上是約略順著文義作解。但「白馬非馬」之說所以引起爭辯，關鍵還是在那個「非」字。公孫龍所謂「白馬非馬」的「非」字，不是內容的否定；因為白馬有馬的屬性，公孫龍也不能隨意抹煞。其次，這個「非」字也不是指類與類之間的排拒關係；因為白馬類包含於馬類之中，公孫龍也不能否認。公孫龍用「非」這個字，實際上是表示「不相等」的意思，而不是不相屬或不相含之意。這從他的原文，也可以明顯的看出來。白馬論云：

求馬，黃黑馬皆可致；求白馬，黃黑馬不可致……故黃黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬；是白馬之非馬，審矣。

從「馬」這個概念的外延方面說，它包含各種顏色的馬，故曰：「求馬，黃黑馬皆可致」。但當我們只說「白馬」之時，則白馬的外延不包括黃馬黑馬在內，因為「白馬」的內容比「馬」多有一個白色的特質，而內容增多則外延變狹，所以它只能應用於白色的馬，而不能應用於黃黑色的馬，故曰「求白馬，則黃黑馬不可致」。總之，同樣是黃黑馬擺在這裡，當

人問有馬否？我可以答應說「有馬」。但當人問有白馬否？我就不可答應說「有白馬」了。可見白馬與馬分別的。因為「馬」是大類，而「白馬」被包含於馬類之中，其應用範圍較小，當然不能與馬相等。據此，「白馬非馬」的「非」字，自是「不相等」「不等於」之意。

公孫龍所用「非」字的涵義既已明白，試進而再看他在原文中如何討論「白」與「馬」這二個概念。

馬固有色，故有白馬。使馬無色，有馬如已耳，安取白馬？故白者，非馬也。白馬者，馬與白也。

這是說「白」概念與「馬」概念不同，「馬」這個概念並不合某一種顏色的條件，所以「馬」與「白」並沒有一定的關係。而「白馬」則由「白」與「馬」二個概念合成，因而由白與馬合成的「白馬」，和那與白無一定關係的「馬」，並不一樣。公孫龍這個說法，本無怪奇之處。但由此而說「白馬非馬」，其中用了一個含混不明的「非」字，遂使人誤以為「白馬非馬」，是指白馬不屬於馬類，這樣就於理難通了。

公孫龍是不是想利用這種含混來炫耀他的智辯，我們無法確知。所可知的，論難一方不贊同「白馬非馬」，而認為「白馬是馬」，這是從「實」方面說；公孫龍說「白馬非馬」是從「名」方面說，亦即從概念的內含與外延上說「白馬」不等於「馬」。其中爭辯的關鍵，

說穿了，只在一個「非」字的解釋。白馬篇又云：

白馬者，言白定所白也。定所白者，非白也。

這裡有一個特殊的用語，即「定所白」一詞。「白」是一種性質，這種性質落在一個定體上面，則他自身也就受了一種限定。更具體地說，「白」是一種顏色，具有這種顏色的「馬」，是「所白」（白，作動詞用）；「白」落在「馬」概念上，即是「定」於其「所白」。所以「馬」這個殊相，就是使「白」這個共相受限定的「所白」。「白」與「馬」互相限定，於是就有了「白馬」這個概念。（白馬之「白」是限定的白，白馬之「馬」也是限定的馬。）如順其原句，似乎應該這樣解釋：所謂白馬，是說「白」這個共相限定於「所白」的那個殊相的馬。（白落於馬這個定體上，白即與馬合而為「白馬」。）下句「定所白者，非白也」。是表示這限定於「所白」（指馬）的白馬之白，並不是「白」之自身。因為白馬之白是殊相之白，與共相之白不同。解析到這裡，我們可以將「白馬非馬」的確定意義，歸結為二點：

(1) 「白馬」與「馬」概念之內容與外延不相等，故曰「白馬非馬」。

(2) 「白概念」與「馬概念」不同，「白馬」一概念，由「白」與「馬」二個概念組合而成。而「馬」概念不含「白」概念，故曰「白馬非馬」。

公孫龍的白馬非馬之辯，可以說是中國最早討論到「性質」之獨立存在的，它和柏拉圖

的理念（理型）說有相似之處。把性質從個別事物中抽離出來，而看做是獨立的存在，這在古代思想上，乃是一個重要的進步。公孫龍「白馬非馬」之論的貢獻，主要即在於此。這個問題在「堅白論」中，言之尤為詳明。

### 三、「堅白論」的思理

公孫龍的「離堅白」，是以「堅白石」之辯論為中心而展開的。堅白論云：

堅、白、石，三，可乎？曰：不可。曰：二，可乎？曰：可。曰：何哉？曰：無堅得白，其舉也二；無白得堅，其舉也二。

我們對於一塊「堅硬的白色石頭」這樣的「物實」，能否說它同時具有堅、白、石三者？依論難的一方看來，堅、白、石三物合體，當然可以說是「三」，但公孫龍則不以為然。他認為不能有三，只能有二。他的理由是「無堅得白，其舉也二；無白得堅，其舉也二。」就人的視覺而言，只能看出那石頭是白的，而看不出它是堅硬的。同理，就觸覺而言，只能觸知那石頭是堅硬的，而觸不出它是白的。因此，分別從視覺與觸覺上的認知而言，我們只能分別得知「白、石」二者或「堅、石」二者，而不能「堅、白、石」三者同時為一種感官所覺知。——這表示「石」或與「堅」離，或與「白」離，離堅時不離白，離白時不離堅；而不會在同一時間既離堅又離白，而與「堅」「白」二者同時全相離。但「堅與白」二者之間卻

是可以相離的。（視不得堅，觸不得白，故堅白可離。）堅白如何相離？公孫龍說：

視不得其所堅，而得其所白者，無堅也；拊不得其所白，而得其所堅者，無白也。

這是說，由視之知覺僅能得「白」，由拊之知覺僅能得「堅」；拊而不視則不得白，視而不拊則不得堅。所以「堅」與「白」並非必然地一同呈現於某一知覺（如視覺或觸覺），所以「堅」與「白」可以相離。它之所以能相離，是因為二者本是兩個不同的性質，而分別為不同的知覺能力所把握。因此，堅白論又云：

得其白，得其堅，見與不見離。（見與）不見離，一一不相盈，故離。離也者，藏也。

視可以得其白，拊可以得其堅。如單就視覺而言，只能見白而不能見堅，如此，則所見之白與所不見之堅相離，所以說「見與不見離」。總之，就感官知覺上說，堅與白不能同時呈現於視覺或觸覺之中，堅與白不能同時呈現，這就表示堅與白不相盈。（一一不相盈之「一一」，即指堅與白而言。不相盈，意即不相合。）彼此既不相盈，所以永遠分離。「離」是就「不呈現」而言，所以說「離也者，藏也。」

不過，論難的一方也可以說「堅白域於石」，而反對「離」。域、界限也。有限定、局

限之意。「域於石」即定於石、盈於石的意思。依難者之意，堅白相盈於石乃是一個客觀的真實，「目不能堅，拊不能白」的現象，不過是主觀的感官功能如此，並不能根據這一點而判定客觀存在之石無堅或無白。客觀之石，既有堅，又有白，所以說堅白不相離而相盈與石。

對於這一點，公孫龍又辯駁說：

物白焉，不定其所白。物堅焉，不定其所堅。不定者兼，惡乎其石也？

上引各節，公孫龍皆從感官之不能同時見白得堅而說「堅白離」。這裡換一個角度，從堅白之「普遍的自性」上說堅白離。這和白馬論後段的論調正相類同。所謂「不定其所白」，是指不限定於所白之物的那個「白」自身，亦即抽象而普遍的「白之自性、白之共相」。

前說白馬之「白」是「限定之白」，不是普遍的「白之自性、白之共相」；而此處「物白焉，不定其所白」，是說：具體之物雖可以具有白色的屬性，但是「白之自性」卻不受限制而定著於它所白的這個物上。堅與白既各有它的自性，而不為某物所限定，此即表示這不受限定的「白之自性」可以兼「白物」而卻不限定於白物；「堅的自性」可以兼「堅物」而卻不限定於堅物。然則，怎麼可以因為「石白、石堅」，就以為「白定於石、堅定於石」，並據此而主張「堅白域於石」呢？須知，不限定於石的「堅、白」之自性，可以與任何物兼合而成為白物，何必一定限於石呢？（「不定者兼，惡乎其石也」？惡音巫，何也。）堅與白既各



有自性，而不必然限定於石，則堅白相盈於石而為「三」之說，也當然不能成立。公孫龍從具體實有之物而提煉出「物之自性」這個概念，亦即以「性質」之獨立自存作為他理論的基礎，的確是思想史上的一大進步。

## 第二節 辯者之徒的怪說

《莊子·天下篇》在舉述惠施「歷物之意」八事之後，又列舉了辯者的主張二十一條，並說：

辯者以此與惠施相應，終身無窮。桓團公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。

《荀子·不苟篇》亦說：

山淵平，天地比，齊秦襲，入乎耳，出乎口，鈞有須，卵有毛，是說之難持者也，而惠施鄧析能之。

荀子所舉的七條和天下篇所列的辯者之說，有一部分相類似。在「非十二子」篇中，荀子又斥惠施鄧析為「好治怪說、玩琦辭」。然則，不苟篇所舉七條與天下篇所錄二十一事，便是

「琦辭怪說」了。唯荀子歸之於惠施鄧析（實與鄧析無關），而天下篇則歸之於桓團公孫龍辯者之徒，並說「辯者以此與惠施相應，終身無窮。」這裡所謂「相應」，既可以是對立之應，亦可以是應和之應。假如真有相與應和的情形，則天下篇所列二十一事，亦有一部分可以歸之於惠施，或者至少與惠施有相當之關係。

根據惠施「合同異」的思理與公孫龍「離堅白」的思理，可將此二十一事分別歸屬二人。

甲、「合同異」組（歸屬惠施）：

1. 卵有毛。
2. 犬可以為羊。
3. 馬有卵。
4. 丁子有尾。
5. 白狗黑。
6. 山出口。
7. 郢有天下。
8. 龜長於蛇。

乙、「離堅白」組（歸屬公孫龍）：

1. 火不熱。
2. 目不見。
3. 矩不方，規不可以為圓。
4. 鑿不圍枘。
8. 鏃矢之疾，而有不行不止之時。
9. 一尺之棰，日取其半，萬世不竭。
10. 狗非犬。
11. 孤駒未嘗有母。

5. 指不至，至不絕。

12. 黃馬驪牛三。

6. 輪不輟地。

13. 雞三足。

7. 飛鳥之影未嘗動也。

這二十一事，都是單辭孤義，即使視之為一種陳述，也認為它有相當的表意，但由於不知它何所據而云然，所以仍然很難有確定的意義，因此亦很難決定它一定屬於那一組。關於這一點，馮友蘭氏《中國哲學史》亦曾作說明：「辯者之書，除公孫龍子存一部分外，其餘均佚。今所知惠施及其他辯者之學說，僅莊子天下篇所舉數十事。然天下篇所舉，僅有辯論所得之斷案。至所以達此斷案之前提，則天下篇未言及之。自邏輯言，同一之斷案，可由許多不同之前提推來。吾人若知一論辯之前提，則可推知其斷案。若僅知其斷案，則無由定其係由何前提推論而得，其可能之前提甚多故也。故嚴格言之，天下篇所舉惠施等學說數十事，對之不能作歷史的研究。蓋吾人可隨意為此等斷案加上不同的前提而皆可通。注釋者可隨時與以解析，不易斷定何者真合惠施等之說也。」

牟先生以為④，話雖如此，而如果我們依據惠施「合同異」的思理與公孫龍「離堅白」的思理，則對於這二十一事亦可以得到一個理解的線索，而增加它的表意性，並且使它所表的意有比較確定的範圍，而不至於漫蕩泛濫，隨意作解。

④ 參見牟宗三《名家與荀子》，「惠施與辯者之徒之怪說」一節之論述。

## 一、「合同異」組八句

惠施說「小同異、大同異」，含有一種「如何同、如何異」的客觀地辯論。其小同異由比較而顯，是綱目層級中的同或異。而大同異中的「畢同」，是落在普遍性說，因綱目層級之層層向上而達至一最高之綱，得一最高之普遍性，因而使萬物皆同於此。故畢同不能落在個體上說，不能說成一一個體之物皆同。而大同異中的「畢異」，卻是落在個體上說，故個個不同，沒有兩個個體相同。

據此可知，惠施之合同異，自有它一定的思理；它可能是「詭辭」，但卻不是「詭辯」（因它在理上可以講得通，而詭辯則否）。這些詭辭語句，可以是抒意語句或明理語句，但卻不是經驗的述事語句或指物語句。而上文所列合同異組八事中的前五事：1.「卵有毛」，2.「犬可以為羊」，3.「馬有卵」，4.「丁子有尾」，5.「白狗黑」，卻正是落在經驗實事上說了。這真是所謂「琦辭怪說」、所謂「詭辯」。假若以這種怪說來表明「合同異」，那就成為攪擾，將會使得合同異的理境與意義消失，所以，最好還是保持它琦辭怪說的面貌。

至於莊子，他是從主觀修證上「因其所同而同之」，以期達到「天地與我並生，萬物與我為一」之渾同或玄同之境。但莊子也不能在經驗實物上說「犬可以為羊」。再如佛家證真，說平等性（普遍性）；照俗，說差別性。證真時，無任何相，一切皆空皆如。但照俗時，落在假名上，仍不能說卵有毛、馬有卵、犬可以為羊等等。即使照真俗圓時，亦只能在

一一之假名上皆見「實相」，說色即是空，空即是色，而卻不能在色上說「白狗黑」。可見講義理自有分際，不能隨意混淆。是琦辭怪說，便還他為琦辭怪說算了。再如：

6. 「山出口」：這條在字句上亦難以索解，可說並不表意。一般的解釋，亦只是隨意猜測。原意如何？不得而知。這裡不作強解。

7. 「郢有天下」：若謂「一攝一切」，任何一點皆可為天下之中心，任何一個中心皆可涵攝天下（此所謂天下，是指一窮盡無漏之圓圈，與政治上統有的天下不相干），如此說「郢有天下」亦無不可。這是破除空間上對待的限制所顯示的合同異。（與歷事八物中「天下之中央，燕之北、越之南」之義相通。）

8. 「龜長於蛇」：這條若是破除長短之差別相，則與莊子所謂「天下莫大於秋毫之末，而泰山為小」之意相類，也可以指向合同異。<sup>⑤</sup>

由以上所考察，合同異組之八句，除7、8二句外，其餘皆很難作合理而成義理之解析，所以終於為怪說。至於荀子不苟篇所舉七事，除「山淵平」、「天地比」與「天與地卑，山與澤平」類同，都是要泯除高下之差別相，義可通。其餘五條，皆屬怪說。<sup>⑥</sup>

⑤ 按：舊解謂「蛇形雖長，而命不久，龜形雖短，而命甚長。」此恐不合原意。又此條與「卵有毛」、「馬有卵」、「丁子有尾」等，若看做經驗命題，則「不矛盾即可能」。雖然現實上並未發現這些事象，但在邏輯上卻是可能的。不過歷來不從這方面想，也無人作這種解釋。

⑥ 參蔡仁厚《墨家哲學》（臺北：東大圖書公司），下卷第二章之四。

## 二、「離堅白」組十三句

「離堅白」是說堅與白是二個獨立的概念，可離而自存自有，各有它獨立的自性，這就是離堅白所透露的思想。茲對這十三句作一簡要之說明。

### 1. 「火不熱」：

熱，是人的感覺，不是火的屬性。火與熱，各是一個獨立的概念、獨立的存有，故二者可離。

### 2. 「目不見」：

目本身不能見，必有待於「光」「神經作用」而後能見。故目與見可離。

### 3. 「矩不方，規不可以為圓」：

「矩」、「方之物」、「方之自身」三個概念，都不能相等，故可以離。「規」、「圓之物」、「圓之自身」也不相等而可離。

### 4. 「鑿不圍枘」：

舊解「枘積於鑿，則枘異圍。異圍，是不相圍也」，此可以通；意即各是各，互不相涉，乃「離」之思想。

### 5. 「指不至，至不絕」：

此句不易解。似乎是如此：用一個概念來指謂存在物，此概念與存在物之間，總有距離而不

能至於物。即使能至於物，亦不能盡（絕、有盡之義），即不能窮盡此物之意義。此表示概念與存在物之間，有分別而可離。

6. 「輪不輾地」（不動、故不輾地）：

7. 「飛鳥之影未嘗動也」（動在鳥，而不在影）：⑦

8. 「鏃矢之疾，而有不行不止之時」（行、動也；止、靜也）：

此三句，皆顯示一無窮分割（離）之思想。在無窮分割之下，時間之「瞬」與空間之「點」皆無法建立。沒有時空之架構，則運動成為不可能。（根本無所動與靜）

9. 「一尺之棰，日取其半，萬世不竭」：

依無窮分割之思想，將量度抽象化而視為數學量；於是，半中有半，永無窮止（萬世不竭）。

10. 「狗非犬」：

⑦ 以「動在鳥，而不在影」解「飛鳥之影，未嘗動也」，牟先生以為，這樣解釋，不違常識，但卻未必是

原句的本意。原句的意思，可能是要說明「動之不可能」。不但否定影之動，就是鳥之動也不可能。這樣才表示思理，才是名理之談。凡說明運動不可能，其基本關鍵，即在拆除時空的架格。而依中國心靈之玄思而言，拆除時空相，即無運動可言。所以六祖慧能說：「不是風動，不是幡動，是仁者心動」。

心若一止，則一切皆止，超越時空相，雖動而常靜；其實亦無動，亦無靜，連靜也不可以說，而只是「如如之存有」。若不從主觀修證之牽連上說，只從純「理」上說「不動」，則只是拆除時空之關係。

既拆除便是「離」之義。參同註④。

狗，乃未成豪（毫）之犬（小犬），故不等於犬。（狗與犬，皆是獨立之觀念，各是各，故可離。）

11. 「孤駒未嘗有母」：

「孤」則無母，若說「孤駒而有母」，便自相矛盾。

12. 「黃馬驪牛三」：

「三」有形之三（牛、馬、牛馬）；有色之三（黃、驪、黃驪）；有形色之三（黃馬、驪牛、黃馬驪牛）。又，牛、馬兩個個體，加上其色而為三。凡此，皆為「離」之思想。

13. 「雞三足」：

一般之解說，(1)雞雖二足，須神而行，故曰三足。(2)或曰，雞二足，加上足之共相，故為三。共相可以外於物而獨立自存，但不能以「物之共相」與「物之個數」合為數目字。故(1)(2)兩種解釋表示「離」之思理。若據離之思理，則可類比於「目不見」而曰「雞足不行」，但不可曰「雞三足」。故此條實乃怪說。

以上討論惠施之「合同異」，公孫龍之「離堅白」。「合同異」之思想為莊子之玄理所吸收。「離堅白」之思理，則以「性質」（物之自性、共相）此一概念之獨立自存為立論基礎，可惜後繼無人，終於式微不彰。

## 第四節 墨辯中的哲學性理論



「墨辯」指《墨子》書中「經上、經下、經說上、經說下、大取、小取」六篇文獻。其時代在名家之後，而成篇則在莊子天下篇之前，乃後期墨家之理論。（請參閱陳癸森《墨辯研究》（臺北：學生書局）與蔡仁厚《墨家哲學》下卷。）

## 一、同異交得

惠施有「合同異」的思理，是名理之談；而墨辯論及同異問題，則是質實的觀點而近乎常識。

墨辯以為萬事萬物有同有異。普遍性上之同（畢同），不礙個體之異；個體之異（畢異），亦不礙彼此有某些條件之同。如說「世上沒有兩滴水是相同的」但這兩滴水終究同為水。可見各類事物，都是同中有異，異中有同。墨辯又以為同異本由比較而得（同異交得），故須立比較之標準。但不同類之事物，不可同用一種標準。如曰「木與夜孰長？」「智與粟孰多？」之類。

## 二、堅白相盈

公孫龍有「離堅白」的思理，而墨辯則以為堅白相盈不相外，堅白石重合而不離。雖說「視不得堅，拊不得白」，但事實上「堅白域於石」而不離。又以為「白馬」與「馬」乃小類與大類之別，兩類之關係，只能「是」而不能「非」，故曰「白馬，馬也，乘白馬乘馬

也」。假若要在兩類之間用非字連接，則須用加詞以成為「是而不然」之方式：如「盜，人也（是）；愛盜，非愛人也（不然）」其意在為「白馬非馬」此一命題提供一正確之使用法。

### 三、三名與三謂

墨經上七十九、八十兩條言及「三名」與「三謂」，茲略作說明。

1. 三名：(1) 達名——是全類之名，如「物」包舉一切，是最普遍之名，故曰「達名」。荀子正名篇所說的「大共名」，便相當於「達名」。(2) 類名——小類之名，如「馬」為「物」中之一類，類有很多層級，由「馬」向上推，有「獸類」「動物類」「生物類」「物類」；由「馬」向下推，有「白馬」「黃馬」之分，還有「此白馬」「彼白馬」一一之個體。(3) 私名——即個體之名。如「臧」本為人名，猶如「春香、秋香」本為人名，後來纔演變為奴僕通用之名。

2. 三謂：(1) 移謂——狗是犬。表示類與類之包含關係，移狗類於犬類之中，故謂之移謂。(2) 舉謂——狗是未成豪之犬，此表示定義關係。舉述某物所具之條件以定其名義，故謂之舉謂。(3) 加謂——這是狗。意在將個體歸類，加一個類名於個體物上，故謂之加謂。

3. 謂詞與類：同一謂詞，常不能同時用於包含關係之小類或個體。例如小取篇云「車，木也；乘車，非乘木也。」「船，木也；入船，非入木也。」「盜，人也；多盜，非多人

也。無盜，非無人也。」

#### 四、條件關係

墨經所謂「小故」「大故」，即邏輯上所說的「必要條件」與「充足必要條件」。

(1)「小故」的界定語，是「有之不必然，無之必不然」。用普通語句來說：有了它不一定行（因它不是充足條件），沒有它卻一定不行（因為它是必要條件），這就是小故。

(2)「大故」的界定語，是「有之必然，無之必不然」。用普通語句來說：有了它一定行，沒有它一定不行（因為它是既充足而又必要的條件），這就是大故。

至於「小故」舉「體也若有端」為例證，是表示端（點）是體的必要條件，而非充足條件（有端不必能成體，但無端必不能成體）。所以小故只是「部分因」，必要而不充足。「大故」舉「若見之成見」為例證。上見字指「能見」一面，謂有所視；下見字指「所見」一面，謂有所睹。如有所視，必有所睹（雖在黑夜，猶睹乎黯黯者然）；反之，目無所視，必無所睹。所以「大故」是「全部因」，充足而又必要。

還有一種「充足條件」，其界定語是「有之必然，無之不必不然」。如下雨則地濕，不下雨不一定地不濕。（墨辯未論及充足條件。）

#### 五、知識問題

1. 能知與所知——(1)「知、材也」。材、指人能知的才具(感官之能)。此是能知(所以知)一面，是認知的主觀條件。(2)「知、接也」。接、謂與外物接觸以知外物之形色大小長短。此是所知的一面，是認知的客觀條件。(以能知接於所知，即可成知識。)

2. 求知之目的——「慮、求也」。求、表示正面撲著於物的認知之動機(有所求即是目的)。

3. 理解的能力——「恕、明也」(恕、古智字)。以其知(理解能力)論物(對物作解析、推論、綜合、判斷)，則其認知可達於精審明晰。

4. 獲得知識的途徑——(1)聞(傳言之)：由傳授而得的知識。(2)說(方不障)：比類推論而無礙，是由推論而得的知識。(如，室外人說：我看見一匹馬。室內人問：什麼顏色？答：和你的床單同一顏色。曰：噢、是白馬。)(3)親(身親焉)：由直接經驗而得的知識。

5. 感覺以外的知識：時空——(1)久(時間)，彌異時也。合古今且莫。(彌、遍也、滿也。)(2)宇(空間)，彌異所也。蒙東西南北。久與宇，皆不由五路(五官)而知。

6. 以單位點之觀念，辯駁無限分割之說——認為「斫半」必須有單位計算其半，但到達一不可再分之單位點(端)，便不可斫矣。故反對「一尺之棰，日取其半，萬世不竭」之說。

墨辯中還有「辯說」、「道德觀」，以及有關「力學、光學、幾何學」之科學知識，皆請參閱蔡仁厚《墨家哲學》(臺北：東大圖書公司)，下卷第五、六、七各章之討論，茲從略。

## 第八章 中庸易傳的形上思想

《中庸》和《易傳》<sup>①</sup>的時代，很難確定。就其成為一部完整的文獻而言，可能晚於荀子亦未可知。但就其義理的傳承與語脈淵源而言，無疑的是孔門義理，而且是孟子之後應該有的一步發展。所以，就哲學史的線索而言，列《中庸》於孟子之後、荀子之前，應屬允當。

若將《中庸》《易傳》向後拖，與西漢董仲舒宇宙論中心的思想等同並觀，那就成為重大的錯誤。《中庸》《易傳》都不是對價值作存有論的解釋，而是對存有作價值的解釋。譬如《中庸》以「誠」規定天道，又言「慎獨」、「致中和」，以及「至誠、盡性」、「贊天地之化育」。而《易傳》以「生德」規定天道，又言「窮神知化」（窮至生物不測之神，契知陰陽妙合之化），以及「窮理、盡性、至命」，與「敬以直內，義以方外」。凡此，皆可看出《中庸》《易傳》仍然是以道德主體為中心之思想，故只應上屬於孔子，而不可下拖於西

① 《中庸》本為《禮記》之一篇，今與《論語》、《孟子》、《大學》合為《四書》。《易傳》是解釋《易經》的，《易經》中除了卦辭、爻辭，其餘的文字，都是《易傳》。包含1.象辭上，2.象辭下，3.象辭上，4.象辭下，5.繫辭上，6.繫辭下，7.文言，8.說卦，9.序卦，10.雜卦。

漢。

儒家從孔子到孟子，再從孟子發展到《中庸》《易傳》，這些儒者的生命皆有著前後相通的存在地呼應。《中庸》《易傳》的發展，是表示要順由孔子的「仁」、孟子的「心、性」，而向存在方面伸展。經過這一步伸展，道德界與存在界遂通而為一：講道德有其形上之根據，而形上學依然基於道德。故宇宙秩序即是道德秩序（存在原理與實現原理通而為一）。因此，我們可以說，由孔孟發展到《中庸》《易傳》，實已透出了一個道德形上學的基型。下至宋明，則是這個基型的究極完成。

## 第一節 「天命之謂性」所涉及的意義

《中庸》首章云：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離、非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。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。

此首段，極為重要。簡言之，它顯示了三個義理脈絡：

1. 由超越而內在（由天而人）——「天命之謂性」。
  2. 德性工夫——歸結於「慎獨」。
  3. 由內在而超越（由人而天）——致中和。（致其中則天地位；致其和則萬物育。）
- 以下，再分三小節做一說明。

## 一、言性的進路

儒家言性的進路，主要以孟子與《中庸》為代表。

1. 孟子主仁義內在，又言四端，他是用心善指證性善。即心而言性，是道德的進路。由此而開關內在的生命領域，成立主觀性原則。（凡言「求放心」、「先立其大」、「擴充四端」、「盡心知性」、「反身而誠」，皆顯示道德的進路。）

2. 《中庸》言「天命之謂性」，表示天命天道流行下貫而為性，這是從天道建立性體，是宇宙論的進路。何以要採取此一進路？遠而言之，是呼應孔子以前「天命下貫而為人之性」的思想趨勢。②近而言之，是對孟子內在的道德心性而換一個進路——從天道天命處說

② 按：此一思想趨勢，是隨著「宗教人文化」而透露出來；但只是一個發端，並未十分顯豁，亦未普遍受到正視。再加上孔子又別開生面，從「仁」而展開德性實踐的領域。孟子更承之而大加發揮。故直到《中庸》，才重新呼應此一天命天道下貫而為性的思想趨勢而加以講論。相關之三段文獻，已見上第一章第四節之末，可參閱。

下來，以顯示心性的絕對普遍性。這是客觀地從天道建立性體<sup>④</sup>，以成立客觀性原則。

## 二、「天命之謂性」的二種方式

1. 宗教的命法：由「人格神、意志天」命給人，以如此這般之性，此義自亦可說。但如此的命法，人的主體性不能充分成立。故儒家言性，不取此路。

2. 宇宙論式的命法：形上實體的天，在它生生不已（生物不測）的活動中，降命於人（流行於人）而為人之性。在此，又有二義可說：

(1) 由個體之性同源於天命，而說「普遍性」（人人一樣）。

(2) 由個體承受天命以各成其性，而說「差別性」（各不相同）。

普遍性的性，是超越的創造真幾（真幾、猶言真實的本體），是道德創造的根源，在此說「人物同體」。差別性的性，是個性、脾性、類不同之性，在此說「人禽之辨」。

## 三、性、道、教

天命於人者，是超越意義價值意義的性（宋儒名之為天地之性、本然之性、義理之性）。

「率性」之率，循也。循性而行，猶如孟子「由仁義行」。順性之命而行之，自能成就人道，道不在性之外，故率性（循性、順性）即可成道。——但如果是就氣化沉下來而說天地委形，就形氣說命，是謂「氣命」（不是理命、德命）；氣命之性即氣之結聚所成的性（生之謂



性、氣質之性)。氣質之性必須加以變化，以去其偏雜，故「循性」不是從氣性說。

修道之「修」，朱註解為「品節之」，甚為妥切。依品類而節制之，亦即斟酌損益之意。人之行道，常有各種各類的蔽塞、阻滯、曲折，皆須一一因時因地因人因事而制其宜，而後乃能過程順適各得其宜而成善成德。這就是「修道之謂教」的真實意義之所在。（教、即指儒家內聖成德之教。）

## 第二節 慎獨、致中和

### 一、慎獨以成德

「慎獨」這個觀念，是上接曾子「守約」<sup>④</sup>而來。所謂「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，是表示君子之心，必須常存敬畏。對於可見可聞之事，固然不可輕忽；而目所不見，耳所不聞之事（如存心、動機），也同樣要戒慎恐懼。因為目不見，心見；耳不聞，心

③ 孟子嘗謂四端之心，乃「天所與我者」。此已含具「自天道建立性體」之意蘊，唯言之不甚明確、不甚顯豁耳。

④ 《孟子·公孫丑上》知言養氣章，孟子有謂「孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。」約，要也。信守義理之要，以辨事之是非善惡，是即修身之要也。

聞。故幽隱之中與細微之事，形迹未見而幾已先動；人雖不知而自己則知之甚明，豈能欺蒙得過？「遏人欲於將萌，而不使其滋長於隱微之中」（朱註語）。故「人所不知而已所獨知」之處，最為道德實踐之緊要關頭。儒家言工夫，無論孔子之「吾無隱乎爾」或孟子之「反身而誠」，皆可引歸「慎獨」。《大學》從誠意講慎獨，《中庸》從「莫見、莫隱」之性體指點慎獨，皆已握住成德工夫之關鍵。

## 二、致中和

喜、怒、哀、樂，是情。當喜怒哀樂潛伏未發之時，謂之「中」。中是「天下之大本」。這是承「天命之謂性」而言中，中即性也。

性體顯發而為情，情之發或中節，或不中節。（中節之中，去聲，猶言合也。中節，意即合乎節度。）當其發而「皆中節」時，便謂之「和」。和是天下之達道（通天下莫不皆然之道，謂之達道）。未發之中，是體；已發之和，是用。中，是「寂然不動」；和，是「感而遂通」。⑤合起來說，謂之「致中和」，分而言之，也可說「致其中，致其和」。

## 三、由致中和通向存在界

「致中和」的致，朱註所謂「推而極之也」。致中和，意即將「中」「和」原則推擴到極處，以充分顯發其功能作用，使天下事事物物皆能各安其位，各遂其生。而且，又不止於

眼前的一般事物而已。即使天地乾坤，也必須靠「中」的原則以「安其位」；宇宙萬物之化育，也要靠「和」的原則以「遂其生」（完成其充分之化育）。

由此可知，《中庸》本乎中和原則而講說道德實踐，實已由道德界通向存在界，而成為宇宙萬物存在的共同依據。儒家義理的向度，一直都是「合天人，通物我，貫古今，徹幽明」。儒家的道，感通無隔，遍潤無方。中（大中至正）的原則，可使空間裡的物類，一一得其安頓而各得其所。和（陰陽和合）的原則，也可以通貫時間，使往古來今的事事物物，分別獲得適當的潤澤。

## 第二節 誠體流行、生物不測

### 一、天道以誠為體

《中庸》第二十章云：

⑤

《易·繫辭傳上》第十章：「易、無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此！」儒家言實體，其究極意義必是「即體即用」，體用不二；「即寂即感」，寂感一如。同時，儒家義理，通達無疑。既可分而言之，又可合而言之。唯儒家尚篤實，不以此為勝場耳。

誠者，天之道也。誠之者，人之道也。

第一句是以「誠」規定天道。天道以誠為體。第二句「誠之」，是使之誠，使不誠歸於誠。其實，天道是誠，人道亦是誠。但人不免私欲之蔽，故須經過工夫而達到誠。

《中庸》又云：

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。⑥

「自誠明，謂之性」，表示誠體自明。由誠而明，猶如孟子所謂「堯舜性之」。性之，是順性而行，從容中道。堯舜與天合德，所表現的是天地境界。「自明誠，謂之教」，是表示由明而誠，明則可至於誠。「明」的工夫，猶如孟子所謂「湯武反之」。性之，是順性而行。反之，則是反省自覺，克己復禮；必須通過工夫以復其誠，故謂之「教」。「誠則明矣」，是承體起用；「明則誠矣」，是即用見體。這是即體即用、體用不二的境界。後世理學家所謂「即本體即工夫，即工夫即本體」，意亦猶是也。（各句「即」字，猶今語「同時是」。）

## 二、盡性與致曲

《中庸》第二十二章云：

唯天下之至誠，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。

「盡性」，謂充分無漏地表現天性之善，使「知之無不明，處之無不當」。人能盡己之性，便能推而及於人、及於物，所以說，由盡己之性而盡人之性，而盡物之性，使宇宙萬物「各適其性，各遂其生，各盡其用，各得其所」。蓋天生萬物，各有參差；不但有智愚賢不肖之差別，也有稟賦清濁、厚薄、強弱之不同，同時，還有時地之宜不宜等等。凡天地化育上的不齊不足，皆須由人來「贊天地之化育」，以補其憾。贊、助也。在此，可知「人道」之重要。人能補天地之不足，故「人」可與「天、地」鼎足而三，而稱為「三才」。

《中庸》又云：

其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠，為能化。<sup>⑦</sup>

「致曲」之曲，一偏也，指一部分而言。大賢以下，不能如同聖人之至誠盡性，故須一步一步來。能在一事一物上真實無妄，自然就可以誠於中而形於外。「形則著，著則明」，「形、著、明」三字，皆是由隱微而顯明之意，故朱註云：「形者，積中而形外；著，則又

⑥ 見《中庸》第二十一章。

⑦ 見《中庸》第二十三章。

加顯矣；明，則又有光輝發越之盛也。」動，是誠能感動物、鼓舞物。變，是從不善變而為善。化，是指「形、著、明、動、變」之功自不能已。化字，便是指功德之化的神妙，有不知其所以然者。致曲而至於「化」，則也不異於聖人。故曰「唯天下至誠為能化」。

按：若稍作引申，則也可以說今之科學知識，正是「致曲」之學。分門別類，步步探索，層層研究，再將成果歸納成為有條理、有系統之說明，是即科學知識也。

### 三、誠體流行、生物不測

#### (一) 誠是創生之真幾：

由誠體之流行而成其始，由誠體之貫徹而成其終。所以說「誠者，物之終始。不誠無物。」<sup>⑧</sup>一切事物，皆由誠而成始成終。在此成始成終之過程中，事事物物皆得以成為真實之存在。若離開了誠，便不能從始到終，貫徹完成。下文又云：

誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己、仁也，成物、知也，性之德也，合內外之道也，故時措之宜也。<sup>⑨</sup>

君子盡誠，故內以成己，外以成物。成己，是存養仁體；成物，是誠明之用。仁與知（智），皆是性之本德。合內外之道而時措之宜，則其全體大用皆可充分昭顯。

#### (二) 天道生物不可測

天地之道，「博厚、高明、悠久」。博厚以載物，高明以覆物，悠久以成物。由於「其為物不貳」，故其生化萬物神妙而不可測。⑩這個意思，是《中庸》作者對形上實體極佳之體會。

曰：  
《中庸》又引《詩經》周頌、維天之命之詩，而加以申義，也極有慧識與靈感。其言

詩云：「維天之命，於穆不已。」蓋曰天之所以為天也。「於乎不顯，文王之德之純。」蓋曰文王之所以為文也，純亦不已。⑪

天命本體的特徵，一是深遠深邃，無限無極。一是流行不已，生生不息。《中庸》作者以為「維天之命，於穆不已」這二句詩，正好表出了天之所以為天。而文王顯發之德，乃是純德。文德之純，即是文王之所以為文。而且，以文王為代表的人德之純，並非寂止之德，乃是生動活潑的不已之德。天命穆而不已，人德純亦不已，其義一也。天人對顯，相得益彰。《易·乾象》云：「天行健，君子以自強不息。」也是天人對顯，與《中庸》同一思路。

⑧ 見《中庸》第二十五章。

⑨ 同註⑦。

⑩ 參見《中庸》第二十六章。

⑪ 《中庸》第二十六章。「於穆」之於，音烏，歎辭。穆，深遠也。「於乎」同嗚乎。不，讀為丕，大也。

## 第四節 乾道變化，各正性命

### 一、乾知坤能

《易·繫辭上》有云：

乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。

#### (一) 乾知大始，乾以易知

知，主也。主管其事而實現之也。乾所主者，是創生萬物。而創生萬物之始，乃是「大始」。若問乾以何種方式主管創生之始？答曰「易」。⑫以「易」的方式而能主管萬物創生，自非尋常，所以說「神妙」而「不可測」。《中庸》亦說「其為物不貳，則其生物不測。」意思相同。

#### (二) 坤作成物，坤以簡能

乾主創始，坤主終成。萬物之生成，乾坤接續，善始善終。故物之成其為物，實由坤以終成之。坤以何種方式顯示其終成萬物之能？答曰「簡」。朱子曰：「坤順而靜，凡其所能，皆從乎陽而不自作，故為之以簡而能成物。」⑬乾以易，坤以簡，「易簡則天下之理得矣」。⑭



## 二、以乾元統坤元

易曰：「大哉乾元，萬物資始。至哉坤元，萬物資生。」<sup>⑮</sup>

乾元乃創生原則，故萬物資藉之以為生之始。坤元乃終成原則，故萬物資藉之以為生之成。所謂「資始」「資生」，字相異而義相通貫。始者，氣之始；生者，形之始。（形之始，實亦含蘊形體之終成也。）

乾、坤，乃易之門戶。易是生道，生化萬物，不可偏取，不可斷絕，故必須乾坤並建。同時建立而相承互依，並非「二元」。曰乾元，曰坤元，字面上雖說為二個元，但自始至終，一以貫之。故自來皆說「乾坤並建，以乾元統坤元」也。<sup>⑯</sup>

⑮ 按：易有三義：簡易、變易、不易。三義似相異，而實又因果連環，相反相成。唯其簡而不繁雜，故能應感而起變化；而萬變不離其宗，一切變易，無非是生生之德的顯現。故就事言，有變；就理言，不變。

⑯ 見朱熹《周易本義》繫辭上註。

⑰ 見《易·繫辭上》首章之末。

⑱ 前二句，見《易·乾象》。後二句，見《易·坤象》。

⑲ 按：乾坤並建，並非乾坤二元。同理，後世理學家言理言氣，亦非理氣二元。理主導氣，氣服從理，氣豈得與理為二元？歷來重氣者，也不是氣本論。討論氣之功能、氣之重要，可以謂之「氣論」，也可加以研究而名為「氣學」，但絕不是儒家思想中有「氣本論」、「主氣論」。

### 三、乾道變化，各正性命

乾道即天道。天道生生是憑藉陰陽之氣的分合變化，以顯現其生化之神妙。在天道之流行貫注中，萬物一方面承天道之下貫而得天命之性（此一面是心性、理命），一方面又稟受陰陽（五行）之氣以凝成各自的形體（此一面是氣稟、身命）。所謂「各正性命」，即宇宙萬物皆得以成其為一一之個體，一一之真實的存在（各正其性，各定其命）。

### 四、繼善成性

《易·繫辭上》第五章云：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。

(1) 一陰一陽之謂道：陰陽是氣，不是道，也不是一個陰加一個陽便謂之道。道，必須顯現，須在一陰一陽之妙合變化中見。藉著陽氣之伸與陰氣之聚，乃能顯示出道創生萬物的終始過程。這就是「一陰一陽之謂道」一語的真實意指。

(2) 繼善成性：「繼之者善也，成之者性也」。「繼之、成之」兩「之」字，皆指「道」而言。能繼續此道而不使它止絕，便謂之「善」。善，是道的價值內容。進一步，不但能繼續道而不斷絕，而且還能完成此道於己身而成為個體之性。（客觀的道，內在於個體，轉為主觀

(主體)之性。)繼善成性，是宇宙論式的，與孟子直言「內在的道德心性」不同。而與《中庸》「天命之謂性」的路數，則相通相類。

## 第五節 寂感之神——本體論的妙用

《易·繫辭上》第五章云：「生生之謂易」。又云：「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。」繫辭下首章亦云：「天地之大德曰生。」

### 一、天以生為道

天以何為道？依《易傳》，天以「生」為道。「生」乃天地之大德。生生不息，生化萬物，既是天地之「德」，也是天之所以為「道」的本質意義所在。離開「生化」，即無天道天德可言。這是《易傳》的思路，同時也是《中庸》的思路。①

生生之易道，顯之於仁心之感應，藏之於生化之大用（顯諸仁，藏諸用）。同時，天道之生化，周遍充滿（富有之謂大業，大而無外；日新之謂盛德，久而無窮。）由乾之靜專動直（專、謂

① 《中庸》云：「天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。」《易傳》亦有「陰陽不測之謂神」之言。（繫辭上第五章）

專一，直、謂創生），縱貫創生，說「大生」；由坤之靜翕動闢（翕、合也，闢、開也），橫通衍生，說「廣生」。整本《易傳》，實皆生生之道的多方展現與說明。

## 二、易道寂感之神

《易傳·繫辭上》第十章云：

易，無思也，無為也。寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此！

「寂然不動」，言道之體；「感而遂通」，言道之用。朱子《周易本義》曰：「寂然者，感之體；感通者，寂之用。」感之體，指寂體乃感通起用之依據。寂之用，指感通乃寂體顯發之功能（作用）；而易體本身，則「無思、無為」，而且無形體、無聲臭、無方所。然而，它可由寂通感，感而遂通。故可以通晝夜、徹幽明、貫始終。所謂「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」。⑯易道生化與天地之化恰恰相應，無過無不及。「曲成」之曲，本指一偏，轉而為每一偏、每一部分。故曲成萬物，是說萬物皆一一成就之而無所遺漏。既無過，又無不及，也無遺漏，此正見天道（易道）之周遍圓通；故又曰「神無方而易無體」。朱子本義云：「至神之妙，無有方所；易之變化，無有形體。」天道神體之所以「生物不測」，正因為「神無方而易無體」，故能寂而通感，「感而遂通天下之故」。（故、事也，事事物物

也。)

### 三、窮神知化

《易·說卦》第六章云：

神也者，妙萬物而為言也。

這裡所謂「神」，既不指從氣而言的鬼神之神，也不指宗教上的人格神（意志天）之神。而是從天道易體「神感神應、妙運生生」而言之。所以，儒家所謂「神」，乃是就天道「妙運陰陽生化萬物」而言。天道之主導或運用陰陽氣化，乃神妙而不可測者，故「妙萬物」之妙，作動詞解，乃謂妙運萬物。而完整地說，實乃天道妙運陰陽氣化以生萬物。而天道生化之事，深邃奧妙，不易言之，故用一個「神」字。意謂天道之生化，乃無限神妙之事也。

繫辭下第五章有云：

窮神知化。

⑱

見《易傳·繫辭上》第四章。「範圍」二字，當從「相應」之意作解。「範圍天地之化」，意即易道生  
生與天地之化恰恰相應，不增不減，故無「過之」，也無「不及」。

此「神」字亦指天道易體至神之用。窮至其生物不測之神，契知其陰陽妙合之化，而後乃能「繼志述事」。從萬物生生，可見天地之「志」；從陰陽變化妙合，可見天地生化之「事」。繼志、述事，乃是「人道」。純亦不已地表現道德行為，以創造各種價值，是「繼志」；贊天地之化育，使萬物各得其所、各遂其生，便是「述事」。述、循也。循天地生化而實成其事也。

## 第六節 宇宙論的演生與三極之道

### 一、宇宙論的演生

上一節的述論，乃是本體論的妙用義之說明。這是儒家道德形上學的特色之一。《易傳·繫辭上》第十一章有幾句話，則屬於宇宙論的演生義之說明。文曰：

是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。……

「太極」，指道體，統易道、易理、易體而言之。「生兩儀」各句之「生」字，不是產生，乃引發而出之意，王船山所謂「發現」是也。①「兩儀」謂陰陽或天地。「四象」謂少陽、老陽、少陰、老陰。「八卦」謂乾天、坤地、坎水、離火、艮山、兌澤、巽風、震雷。②但

天道生生，不是數字之遞進。此一演生之陳述，實意是要顯示天道之妙用。所以，這種宇宙論的演生義，必須關聯本體論的妙用義來了解，方為中肯。（否則，無法明白它何以如此演生，以及它所以如此演生之根據。）

## 二、三極之道

《易傳·說卦傳》第二章云：

昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。

(1) 立天之道，曰陰與陽：「立」字，乃顯立之意。天道藉陰陽變化而顯現其具體之流行。此具體之流行不已，實即萬物之生生不息。但若不資藉陰陽之氣的分合變化，則天道之生生無由顯發完成。故曰「立天之道，曰陰與陽」。

(2) 立地之道，曰柔與剛：得剛而成形者，是為男、雄、牡；得柔以成形者，則為女、雌、牝。無有男女、雄雌、牡牝之分的物類，也可以作「剛」與「柔」之原則性的分類。故

① 見熊十力《十力語要》卷三，頁十三下之引說。

② 兩儀：陽一，陰二。四象：少陽二，老陽二，少陰二，老陰二。八卦：乾三連三，坤六斷三，震仰盂

三，艮覆碗三，離中虛三，坎中滿三，兌上缺三，巽下斷三。

曰「立地之道，曰柔與剛。」。

(3) 立人之道，曰仁與義；仁道親親，是主觀性原則；義道尊尊，是客觀性原則。仁道親其所當親，義道尊其所當尊，二者乃人道之綱常，故曰「立人之道，曰仁與義。」合天道、地道、人道而言，則謂之三極之道。

### 三、由三極之道合天人——道德的形上學之初成

《易傳》雖然形上學宇宙論的意味很重，但其底子乃是道德意識。其性質，是道德的形上學。故曰：「君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。」（坤文言），又如「大人者，與天地合其德，與日月合其明」云云（乾文言），皆透露出「合天人」的趨向。

宋明儒所講論的學問，後世稱之為道學、理學、性理學、心性之學；其實，宋明階段的儒學，根本就是順《中庸》、《易傳》、《論語》、《孟子》而開顯出來的「道德的形上學」。

基於道德的形上學，康德嚮往之而做不出來，因為西方欠缺傳統做憑藉。而儒家則從先秦到宋明相續講習，所以能充分究極地完成之。在儒家，道德形上學是真實的，不只是理境上的嚮往而已。

附識一：《大學》只提供實踐的綱領，如「三綱領」「八條目」，而義理之方向則不顯豁、



不明確，將與宋明理學一併討論

附識二：「陰、陽」是儒家哲學思想中的重要觀念。但層次不高，不算是主導性的觀念。至於「陰陽家」的思想，將與《呂氏春秋》以及董仲舒的天人感應之學，併合而稍加論述。



## 第九章 荀子的學說

荀子名況，字卿，亦作孫卿。戰國時趙人。其生年約晚於孟子四五十年。游學於齊之稷下，至齊襄王時（西元前二七九—二六五），「最為老師，三為祭酒」。荀子的生平事迹，拙著《孔孟荀哲學》荀子之部第一章，有論敘，可參閱。簡要而言之。荀子年十五，遊學於齊，五十以後適楚，嘗為蘭陵令。六十左右返齊，時諸儒凋零，唯荀子德望崇隆，故「三為祭酒」。七十以後入秦，後歸趙，議兵於趙王之前，八十左右或嘗親歷邯鄲之圍，故臣道篇敘論平原君、信陵君存趙之功。若荀子壽至九十，則及見李斯入秦。而春申君死時，荀子已九十八，及秦始皇統一天下，荀子若仍健在，則已一百一十餘歲矣。

孔子之後，孟荀繼起，先後成為儒家之宗師。孟子順承孔子之仁而發揮，開出心性之學的義理規模；荀子則順承孔子外王禮憲之緒，彰顯禮義之統。後世尊孟子為儒家正宗，雖非偶然；但荀子受到長期之貶抑，亦有違學術之公。此下將分從天論、性論、心論、名論與禮義之統，進行討論。

## 第一節 制天用天的思想

### 一、天之自然義

荀子以天為自然，自然的天，沒有理智，沒有愛憎好惡，亦無所謂意志的作用。而自然之生，亦只是天地之「真」，而不是天地之「善」或天地之「德」。

#### (一) 自然的天——沒有意志、沒有理智、沒有愛憎

荀子說：「不為而成，不求而得，夫是之謂天職。」「為」與「求」是意志的作用，天既「不為、不求」，表示天是沒有意志的。又說：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。」堯是聖王，桀是暴君，而天並不因為人的賢聖或昏暴而改其常行，可見天是不識不知，沒有理智的。不識不知，無所愛，無所憎，亦因而沒有感應，它只是循著永恆的軌道，機械地、自然地運行而已。

至於天論篇所謂「天有常道矣，地有常數矣」，其所謂常道，只是意指自然的法則、自然的秩序。這個自然的法則秩序，始終為天地所遵循，所以亦名之為常道。但荀子自己說過：「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」<sup>①</sup>牟宗三先生認為「荀子只言人道以治天，而天則無所謂道，即有道，亦只是自然之道。」<sup>②</sup>所以，荀子所謂天，不是宗教的，不是道德的，亦不是形上的，而只是自然的，是可以作為科學研究之對象

的。

## (二)自然之「生」——只是天地之真，而非天地之善

就天之「生」而言，儒者皆視為天之德、天之善。故曰「天地之大德曰生」。③生，是天地之德，天地之生化萬物，即是生生之德的流行發用，這是善的昭顯，亦是價值的創造。由此可知，孔孟是以道德心（仁）、理想主義的態度，來體認天之「善」（德）；荀子則是以認知心（智）、理智主義的態度，以認識天之「真」。荀子雖承認天地是「生之始」，但天地之生，乃是「不見其事而見其功」的自然之生；凡天生而自然者，皆是負面的、被治的，所以不能說善，亦不能說德。亦以此故，人對天無可言「法」，無可言「合」，故荀子不說天人合一，而言「天人之分」。

## 二、天人之分

天人相對，分而為二，天歸天，人歸人，天與人各有其分。荀子天論篇云：

① 見《荀子·儒效篇》。

② 牟宗三《名家與荀子》（臺北：學生書局），頁二一四。

③ 《周易·繫辭傳下》第一章。

天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。④……故明於天人之分，則可謂至人矣。

天行有常，自然運行，既無意志存乎其中，亦與人間之事不相感應。吉凶禍福皆由人為，不關乎天。荀子認為，天既不能禍福人生，亦不能影響治亂。禹桀之時，天地四時都一樣，而禹則治，桀則亂，可見治亂在人，而不在天地四時。如果人能夠「應之以治」——以合乎禮義的行為來肆應，譬如「強本節用，養備動時，脩道不貳」，則能得福而吉；縱有水旱之災，寒暑之厄，妖怪之變，人民依然可以衣食無虞，幸福康寧。反之，如果人「應之以亂」——以不合禮義的行為來肆應，譬如「本荒用侈，養略動罕，倍（背）道妄行」，則必得禍而凶；縱然風調雨順，寒暑宜人，妖怪不至，人民依然會有饑寒之累，疾病之災。由此可證，治亂吉凶的關鍵，只在人為而不在天意。怨天求天都沒有用，有用的是人為。所以荀子稱「明於天人之分」者為「至人」。天論篇又云：

天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情（自然之情）。耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛以治五官，夫是之謂天君。財非其類以養其類⑤，夫是之謂天養。順其類者謂之福，逆其類者謂之禍，夫是之謂天政。

暗其天君，亂其天官，棄其天養，逆其天政，背其天情，以喪天功，夫是之謂大凶。

聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。如是，則知其所為，知其所不為矣；則天地官而萬物役矣。其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天。

天職、天功，屬於宇宙的天。而天情、天官、天君、天養、天政，則屬於人生人文的範圍。（以其皆屬於天生之自然，故亦用「天」字而名之為天情、天官、天君；以其順乎自然而為，故亦謂之天養、天政。）自「暗其天君」至「以喪天功」，這是毀其生；自「清其天君」至「以全其天功」，這是成其生。成毀的關鍵在天君（心）之「清」或「暗」，而心之清明或昏暗，乃是人事，不關乎天。

聖人「清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功」，是聖人為其人事之所當為，而且亦仍然是在「天人之分」的原則之下，克盡人的職分。所以荀子說：「如是則知其所為，知其所不為矣」。其「所為」者，是人的職分，「所不為」者，則指「不與天爭職」。宇宙一面的天職天功，是人所不為的，故「不求知天」。而所為的這一

④ 按：《荀子·不苟篇》云：「禮義之謂治，非禮義之謂亂。」合乎禮義的行為謂之治，不合禮義的行為謂之亂。此所謂「應之以治，應之以亂」，正可據以作解。

⑤ 按：財、裁也。非其類、謂禽獸草木；其類、謂人類。裁萬物以養人類，乃順乎自然之養，故謂之「天養」。

面，屬於人的職分，當然必須知之。知人職而為之，則天地萬物皆為我用（天地官，萬物役），不但其行可曲盡其治，其養可曲盡其適，而且亦可不傷害天地之生，如是便謂之「知天」。由此可知，「不求知天」，是不求知「天職、天功」之所以然，而「知天」是順天人之分而「知其所為，知其所不為」。

天之「所以然」有二層。經驗層之所以然，是事物本身的「形構之理」（形成之理、構造之理），這是科學家所探索的。超越層之所以然，是事物之所以如此存在的形上根據，是為「存在之理」、「實現之理」；儒家正宗所體證的「天道、天理」，即是這一層上的所以然。對於這兩層所以然，荀子皆視為「無用之辯，不急之察，棄而不治」。由於不求知經驗層的所以然，所以未曾開出科學知識（此非才智問題，而是態度問題）；由於不求知超越層的所以然，乃顯出荀子本源不透，所以其論天、論性，皆與儒家正宗大流之思想，形成極大的差異。

### 三、天生人成

上述天之自然義，天人之分義，皆是荀子「天生人成」這個原則的張本。富國篇云：「天地生之，聖人成之」。而首先指出「天生人成」乃荀子思想之基本原則的，是牟宗三先生<sup>⑥</sup>。之後，講荀子者，類能言之。荀子云：



天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而願其所參，則惑矣。（天論篇）

故曰天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治。天能生物，不能辨物也；地能載人，不能治人也。宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也。（禮論篇）

此二節很明顯地表示「天生人成」的原則。前一節指出天地只能供給「時」與「財」，而人則能加以治理。能治理天時地財而善加利用，就叫做「能參」。參，乃「人有其治」的引申，含有治理、成就之義。「所以參」即所以治，亦即能治，指人這一面；「所參」即所治，指天時地財。「舍其所以參，而願其所參」，亦即捨棄人這一面的「能治」而不為，而徒然希慕「所治」一面的天時地財之用，這是棄人而從天，捨本而逐末，所以說「則惑矣」。後一節是說，天地只能生物、載人，卻不能辨物、治人（辨、亦治也）；萬物與人類，皆有待聖人之道（禮義）以定其分位，而後乃能各得其所，各得其宜。據此可知，前節是就治天地而言，後節是就治人物而言。由此天生人成之原則所透顯的，乃是「自然世界為人文世界所主宰」的思想。

「天生人成」之原則，荀子在王制篇亦有綱領性之說明。其言曰：

⑥ 參見《名家與荀子》頁二一三—二二八。

天地者，生之始也。禮義者，治之始也。君子者，禮義之始也。為之、貫之、積重之、致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之總也，民之父母也。無君子，則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。

天地是「生之始」，但天地只能生而不能治，必須以禮義行其治。而禮義乃君子所生，所以君子是「天地之參，萬物之總，民之父母」。如果沒有君子，則天地萬物（自然世界）之條理秩序，禮義法度（人文世界）之綱紀統領，皆將無法顯立，故曰「天地生君子，君子理天地」。

又前節引「天職既立，天功既成」一段，亦是對「天人之分」與「天生人成」一原則之說明。前半段說的是「天地生之」，後半段說的是「聖人成之」。「生」是天地的職能，是自然而然的。而「成」則必須通過禮義的效用。聖人清其「天君」而制禮義，以禮被諸「天官」則天官正，被諸「天養」則天養備，被諸「天政」則天政順，被諸「天情」則天情養。在禮義的廣被中，天之所生得以成，天之功用得以全。由此可知，天之功在「生」，人之能在「成」。假若一任天生而不加人治，則天之所生濫而無節，而天功亦將有毀喪之虞。所以必須節之以禮義，而後乃能成其生。

#### 四、制天用天與事天

荀子認為，人之所以為人，在於——

(1) 人有辨：「人之所以為人者，何已（以）也？曰：以其有辨也……辨莫大於分，分莫大於禮。」（非相篇）

(2) 人能群：「人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物，故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。」（王制篇）

以禮義明分，各任其事，各得其宜，因而上下齊心，和衷共濟，於是便有了力量。強有力則可以制裁自然，生活亦遂可得改善。所以說「序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。」這就是荀子主張「禮義為制天用天之根本」的適切證明。

天論篇有一段話，特別為近人所稱賞：

大天而思之，孰與物畜而制之。從天而頌之，孰與制天命而用之。望時而待之，孰與應時而使之。因物而多之，孰與騁能而化之。思物而物之，孰與理物而勿失之也。願於物之所以生，孰與有（佑）物之所以成。故錯人而思天，則失萬物之情。

這是荀子「制天用天」之思想最有代表性的一段文字，語句的形式亦很明顯地是天人相對而說。荀子要把天看做自然物而制裁它，要憑藉天生之物而利僱它，要應時耕作而役使它，要

運用智能以增加生產，要治理萬物使之各得其宜，各盡其用。總之，他認為物之生在天，而成物則在人。為期在人為中成就價值，就必須制裁利用天生之自然物。

荀子既視天為自然，又言天人之分，天生人成，而主張制天用天，他何以又言「事天」？在此，可有一點解答：

(1) 荀子所說的「天」，實含兩層意思，一是自然義，如前文所說。二是本始義，天是「生之始」，亦是「生之本」。事天以報本返始，是道德真誠之流露，亦是人文精神之表現，而並非有所祈求於天。

(2) 荀子不言天道，不言地道，而言人道、治道，所以「禮義之統」為其思想最高之綱領。在禮義之統所涵蘊的人文理想中，正人心、厚風俗的禮樂教化是重要的內容之一。禮中既有祭禮，則「祭天、事天」自是應有之義。

荀子尚理智，但他不是淺薄的「理智一元論」者，他的思想是理智的理性主義，或理智的人文主義。他反對慕天、頌天，而卻將「事天地」與「尊先祖」「隆君師」童時並舉，而稱之為「禮之三本」。這裡所顯示的純是「報本返始」之義，而並沒有祈願求福的意思，亦沒有依賴信靠的心理，更不帶任何迷信的色彩。儒家後來所特重的「三祭」之禮，正與荀子「禮之三本」相互關聯。<sup>⑦</sup>

## 第二節 化性起偽

## 一、性之三義

荀子對於性的界說，有三則很簡要的話：(1)正名篇：「生之所以然者，謂之性。性（生）之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。」(2)性惡篇：「凡性者，天之就也。不可學，不可事……不可學不可事而在人者，謂之性。」(3)禮論篇：「性者，本始材朴也。」這三則文字，分別表示性之「自然義」、「生就義」、「質樸義」<sup>⑧</sup>。凡順「生之謂性」一語言性者，必涵此三義。這表示性只是自然生命之質，是中性的，沒有道德理性，沒有善的根。

第一則，直就「生之所以然」說性。荀子所說的「生之所以然」，是屬於形而下的所以然。他是就自然生命之自然徵象而作陳述，所謂「生之所以然謂之性」，意即「生之自然謂之性」。故下文接著又說：「性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。」這幾句話，正是對上句「生之所以然謂之性」所作的申述。古時，性與生二字可以互用，「性之和」即是「生之和」<sup>⑨</sup>。楊倞註「和」字云：「陰陽沖和氣也。」牟先生解「生之和」為「自然生

<sup>⑦</sup> 按：儒家三祭，是「祭天地、祭祖先、祭聖賢」。天地為宇宙生命之本始，祖先為個體（族類）生命之本始，聖賢為文化生命之本始，故皆應「報本返始」以祀敬之。昔時稱「天地君親師」，今已無君，宜改為「天地聖親師」之神位，並配以聯云：「天地地養，盛德廣大；聖道師教，親恩綿長。」

<sup>⑧</sup> 參牟宗三《才性與玄理》（臺北：學生書局），頁二、三。

<sup>⑨</sup> 按：王先謙《荀子集解》即已作此解釋。

命之網蘊」<sup>⑩</sup>，義尤顯豁。自然生命之網蘊所生發（蒸發）的自然徵象，如感官之自然感應，生理之自然欲求，生物之自然本能，心理之自然情緒，總起來便名之曰「性」。這種意義的性，實只是「自然之性」。

第二則，由「天之就」說性。凡是天所生就的自然之質，都是不可學而得，不可事而成。這先天生就、自然如此的質素，落在人的生命中便謂之性。這是性之「生就義」。

第三則，就「本始材朴」說性。先天本始如此的素樸之材質，即是性。這是性之「質樸義」。董仲舒云：「性之名，非生與！如其生之自然之質，謂之性。」<sup>⑪</sup>董子之研，可以視為「生之謂性」最恰當的解析，亦可視為「性者本始材朴也」這句話的註腳。

## 二、性之內容（性惡）

荀子言性，其內容果何所指？性惡篇云：

夫好利而欲得者，此人之情性也。

今人之性，生而有好利焉……生而有疾惡焉……生而有耳目之欲，有好聲色焉。

若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也。

榮辱篇亦有類似的話。統括荀子之言性，其內容不外下列三行：

(1) 感官的本能：如耳目口鼻之辨聲色臭味，骨體膚理之辨寒暑疾癢等等。

(2)生理的欲望：如饑欲食，寒欲暖，勞欲息，以及耳目之欲等等。

(3)心理的反應：好利而欲得，好利而惡害，以及疾惡（恨怒厭惡）之情等等。

這三行內容，都是生物生命的內容，只能算是人的動物性之遺留。在這裡，只能見到「人之所以為動物」的自然生命之徵象，而不能見到「人之所以為人」的道德價值之內容。就動物性而言性，則性中只有盲目的好與惡，而沒有合理的迎或拒；只有實然的生物生命之活動，而沒有應然的道德價值之取向。荀子所見到的人性，只是這一層生物生理的自然生命，如果順其生物生命之活動而不加引導節制，則「性惡」便是很自然的結論。而事實上，荀子亦正是把「性、情、欲」三者看做是同質同層的。

正名篇云：

性者，天之就也。情者，性之質也。欲者，情之應也。

「性者天之就」，是說性是先天生就、生而即有的。「情者性之質」，是說性以情為質（質地、本質），情外無性，性外無情，性與情是同質同位的。故荀子書中，情性二字常常連合

⑩ 見牟宗三《心體與性體》（臺北：正中書局），第一冊頁八八。網蘊、交密之狀。二字語出《易·繫辭傳下》第五章。

⑪ 見《董氏春秋繫露》卷十，深察名號第三十五。

作複詞用。「欲者情之應」，是說欲是應情而生的。耳目聲色之好即是欲，欲乃應愛好之情而生，有了愛好之情，便引生獲得之欲，所以說「好利欲得」乃是「人之情性」。荀子分別界定性、情、欲，卻正好說明三者並無實質上的差異。而「以欲為性」，亦遂成為荀子論性的最大特色。⑫

順自然生命的欲求說下去，當然不見有善而只見其惡。由「性惡」而透出自然之質這一層的不足，自然之質既有不足，則主觀地彰顯心君之重要，客觀地彰顯禮義之重要。（在荀子思想中，天與性皆屬負面；心與禮義則居於正面之地位。）其實，荀子亦未必不知自然之質既有惡的傾向，亦有善的傾向。⑬但即使性有善的傾向，仍須治之以禮義，要通過「師法之化，禮義之導」，而後乃能表現合乎禮義文理的善行。人，不能停在自然之質這一層上，必須超越這一層以開出道德理性的領域，所以荀子既言人性惡，隨即又言「化性起偽」。平常總說荀子「主性惡」，我覺得這個「主」字下得太重，「人之性惡」其實只是荀子的觀點、說法，而「化性起偽」纔是他的正面主張。

### 三、化性起偽

性惡篇開宗明義第一句，便說：「人之性惡，其善者、偽也。」善出於偽，不出於性。然則，性與偽如何區分？



性惡篇云：「凡性者，天之就也。不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。不可學，不可事，而在人者<sup>⑫</sup>，謂之性。可學而能，可事而成，之在人者，謂之偽。是性偽之分也。」

又云：「若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。夫感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於偽，是性偽之所生，其不同之徵也。故聖人化性而起偽。」

「不可學，不可事」的自然之質，以及「感而自然，不待事而後生」的愛好之情，是說明「性」之自然義。「可學而能，可事而成」，以及「感而不能然，必且待事而後然」，是指說「偽」之人為義。這是荀子對性與偽所作的區分。

就「性」兒言，聖人與眾人同，就「偽」而言，則因人而有異。所以性惡篇說「故聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也。所以異而過眾者，偽也。」

性與偽雖然不同，但偽卻必須以性為底子。性是原料，偽是加工（矯飾、美化），而人

⑫ 參見徐復觀《中國人性論史先秦篇》（臺北：商務版），頁二三四。

⑬ 按：荀子禮論篇云：「無偽，則性不能自美。」性雖不能「自美」而可以使之美。荀子這句話，實亦表示性含有「可美」的傾向。

⑭ 「而在人者」，顧千里謂當作「之在天者」。見王先謙《荀子集解》引。

格則是加工之後的成品。⑮故禮論篇云：

性者，本始材朴也。偽者，文理隆盛也。（文理、謂禮文之理）無性，則偽之無所加；無偽，則性不能自美。

本始材朴之性，是施設人為的底子（無性，則偽無所加），而人事之偽，則是矯飾或美化性的工夫（無偽，則性不能自美）。性雖不能自美，但加上偽的工夫，則可以成就「文理隆盛」之美善。可見善不出於性而出於偽。所以荀子主張「化性起偽」。董生賢良對策所謂「質樸之謂性，性非教化不成」，意亦同此。

然則，如何化性起偽？

依荀子，化性起偽的工夫，內在面要靠知慮，外在面要靠禮義。但心的知慮，只有選擇判斷的作用，卻不能發動行為；而禮義是客觀外在的，它可以作為行為之規範，但不能使人就範。所以，行為的動機，出於情性之好惡；好惡之正確與否，出於知慮之選擇判斷；依選擇判斷而發動實際行為的，則是材性之能。榮辱篇云：「材性知能，君子小人一也。」可見不但「性」人人相同，「知」與「能」亦人人相同。正因為「知、能、性」同樣具有普遍性，「化性起偽」的可能性纔得以建立起來。知（慮）可以積，愈積而愈明；能可以習，愈習而愈能。性則只能化而不可積，故荀子又有「隆性」「隆積」之辨。

儒效篇云：「故有師法者，人之大寶也；無師法者，人之大殃也。人師法，則隆性矣；有師法，則隆積矣。而師法者，所得乎積<sup>⑬</sup>，非所受乎性，性不足以獨立而治。」<sup>⑭</sup>

「隆性」，謂恣其性情之欲，這是順先天的自然生命走。「隆積」，謂重視積習以化於善，這是加強後天的人為以成就價值。

荀子認為，聖人由積而致，不由天生。聖人之所以大過人者，只是「積慮習能」之功。人的「知、能」與性同樣皆由天生，而性必須化，知慮才能則須加以積習。聖人既由積習而成，然則，人皆可至聖人否？

依荀子，「塗之人可以為禹」（性惡篇）人如能積善不息，亦可至乎聖人。但原則上雖人人皆可為禹，而事實上未必能為禹，此即荀子所謂「無辨合符驗」<sup>⑮</sup>之故。在荀子，人之積到底有沒有「自發性」？若有，他自然可以積慮習能以成就善；若無，則它可能根本沒有求積的意願，當然亦就不可強使之積，而「積善不息」之言亦遂失其根據矣。若在孟子，則

⑬ 見陳大齊《荀子學說》（臺北：中華文化出版事業委員會印行），頁五八。

⑭ 「所得乎積」，積字原作情，楊倞註以為乃積字之誤，是，今據改。

⑮ 「性不足以獨立而治」，原本無「性」字，據王念孫補。

⑯ 「辨合符驗」語見性惡篇。辨、別也。別、名詞，指券據而言（周禮小宰鄭注，別之為兩，二家各執其一）。符，以竹為之，亦相合以取信之物。荀子是經驗主義之性格，故事事講求徵驗。

可不發生這種問題。

孟子肯定仁義禮智是「天所與我者」，是「我固有之，人皆有之」的。人人皆有心性之善，皆有良知良能，人只須擴充其先天本有的心性之善與良知良能，就可以成就善德善行。此事完全操之在己而無須求之於外，所以是自覺自主的，道德的力量亦是內發自發的。以是，孟子只說「是不為也，非不能也」。而人之「不為」，實只是一時之「弗思」，或物欲之「梏亡、陷溺」。而人之良知本心，必不安於「不為」，必不忍於「梏亡、陷溺」。此不安不忍之心隨時從內促使人警覺，所以必能自發的「悅理義」而好善惡惡，以表現道德行為。

而依荀子，則欠缺這種內發自發的憤悱不容已的力量，因而，對於「塗之人」何以「可以為禹」而又「不能為禹」，事實上並不能提供充分的解答，因為人的內在生命中既沒有善的根源（道德之根，價值之源），則其內發向善的意願與自發為善的力量，就欠缺先天的必然性，這正是荀子所謂「可以而不可使」的關鍵所在。

然則，「化性起偽」以成德成善的根據畢竟何在？依荀子，內在的根據是「心」，外在的標準則是「禮義」之道。

#### 四、以心治性

前文說過，依荀子，性是負面的，心是正面的。所以荀子思想中的心性關係，可以說是

「以心治性」。不過，並不是直接以心治性，乃是通過禮義而治性。

荀子言心，與孟子不同。孟子所說的仁義之心（四端之心、不忍之心、良心、本心），是「道德的心」。荀子所說的知慮思辨之心，則是「認知的心」，是認知主體（知性主體）。

荀子說「心，生而有知。」<sup>⑩</sup>這個具有「能知」作用的心，不但可以認知事物以成就知識

（雖然荀子並沒有在這方面著力），而且可以認知「道」。解蔽篇云：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。

心知道然後可道，可道然後能守道以禁非道。

荀子在此，說到「心」與「道」（禮義）的關係。心的認知能力可以認知「道」，認知道了道然後就能肯定道（可道），肯定了道就能守道不悖以禁制非道（不合禮義）的行為。據此可知，「知道」是「可道」的前提。可道又是「守道以禁非道」的前提。禮義之道是行為的標準，人必須守禮行道，而後乃能成就善的價值。

在此，我們可以提出三步考察：

1. 心是否必然地能認知禮義？
2. 心認知禮義之後，是否必然地能以禮義來治性？

⑩ 語見《荀子·解蔽篇》。

3. 心是否必然地能依從心之「所可」而化惡成善？

這三步考察，第一問無問題，第二問也可無問題。因為荀子言心，除了認知義，亦可含有實踐義。雖然荀子所說的心不能「生起」行為活動，但卻能使行為活動依其「所可」而表現。

④荀子的問題，是在第三問。蓋心是否必然地能以禮義治性，關鍵不在心，而在性。心能「知道」而「可道」，當然亦能表示「守道以禁非道」的意思，但這只是心之知慮所作的選擇判斷，而真正發動行為的，卻要靠材性之能。然則先天本惡的自然之性，果能依從「心之所可」而表現善的行為乎？這纔是問題的關鍵所在。然而，在荀子的系統裡，這個問題是沒有回答的（這是系統的限制所在）。

但另外還有一個相關的問題，卻必須在此作一討論，是即「人之性惡，則禮義由何而生？」性惡篇云：

凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。……聖人積思慮，習偽故（偽故，謂往古累積而成之經驗知識），以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。……故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度；然則，禮義法度者，是聖人之所生也。

荀子認為禮義是「聖人所生」，這句話本身沒有問題。依孔孟，亦可以說禮義是聖人所生（創制），但聖人創制禮義法度的根據，決不在外，而必在內。故孔子曰「人而不仁，如禮

何？」①孟子更明白表示「仁義禮智根於心」。②人人皆有道德的本心，皆有仁義禮智之性，則聖人之創制禮義，亦不過先得我心之同然而順仁義之心做出來，亦即以心同理同的道德心性為根據而做出來。故依孔孟，應該說「順性起偽」，一切價值皆是順道德心性的內在要求而步步實踐出來。禮義法度本就是眾人性分中的事，人亦可以隨時隨分表現禮義法度，各人表現之程度雖有不同，但「人人皆於禮義有分」則可無疑。肯定人人皆於禮義有分，方能建立禮義的必然性與普遍性。

但依荀子的說法，聖人之性（自然本惡之性）與眾人同，則聖人之「偽起而生禮義」，並不繫於他的德性（性德），而是繫於他的才能。性分中既無禮義之事而有待於聖人之才能，則無論「偽起而生禮義」或「禮義之偽」皆將成為可遇而不可求，因而禮義之必然性與普遍性，根本無從建立。雖說禮義可學而知，可學而能，但人之性分中既無此事，則雖「可」而「未必能」；如此，則眾人根本沒有「與於禮義」之分，豈不鄙夷生民甚哉！③荀子隆禮義而反性善，「禮義」與「性善」既已置於相對衝突的位置，則其所謂禮義，乃失去人性之基礎與內在之根據；而人之為善成德，亦遂失其內發性與自發性矣。然則，由荀子一轉手而為

① 參蔡仁厚《孔孟荀哲學》（臺北：學生書局）卷下、荀子之部第三章、第四節。

② 《論語·八佾篇》。

③ 《孟子·盡心篇》。

④ 參牟宗三《名家與荀子》，頁二二七。

李斯韓非，雖不是荀子始料所及，而亦並非偶然也。<sup>②</sup>

## 第二節 以智識心——知性主體之透顯

荀子所說的「心」，與孟子不同。孟子所說的仁義之心——四端之心、不忍之心、良心、本心，乃是道德的心，是道德主體（亦曰德性主體）。而荀子所說的知慮思辨之心，則是認知的心，是認知主體（亦曰知性主體）。牟先生指出，孟子是「以仁識心」，荀子是「以智識心」<sup>③</sup>。這個分判，實信而有徵。孔子以後，先秦儒家的兩大代表人物，正是孟子與荀子，二人分別開出「德性主體」與「知性主體」，可謂雙美相濟。由此亦可看出先秦儒家的學術心靈，確實深廣而弘通；對於當前儒家第三期的發展，尤足顯示重大的意義。

### 一、以智識心

解蔽篇云：「人，生而有知……心，生而有知。」此所謂「人，生而有知」的知字，是落在「心」上說，故又云「心，生而有知」。從知說心。心為認知心，屬於「能知」一面。有主觀面的「能知」，就有它所對的客觀面的「所知」。正名篇所謂「所以知之在人者，謂之知；知有所合，謂之智。」便是指說這個意思。上半句之知，是知的作用，亦即「能知」。下半句「知有所合」，是接遇之意。能知之心接於物，而後乃能形成對於物的知識。



「知有所合謂之智」的「智」字，實際上是指「知識」而言。這是認知心向外發用而得到的收穫（所知）。

認知心的基本作用是成就知識。但荀子用心的重點，卻不是知識問題，而是注目於行為問題。道，是行為的準衡，所以荀子的心論，亦是直接從心能知「道」說起。解蔽篇云：

人何以知道？曰：心。

故心不可以不知道。心不知道，則不可道而可非道……心知道，然後可道。可道，然後能守道以禁非道。

據此可知，人之所以能「知」道，是由於人有「心」。心不是道，而能「知」道；這個「知」的心，正是認知心。人「知道」之後，便能進而「可道」。可、謂認可、肯定。人肯定

按：荀子雖言性惡，然更重化性起偽，以心治性；既由心知通向善而歸於禮義，可見荀子並非極端性惡論。然荀子既已抹去人性的光明之源，則李斯韓非順之而下趨，亦遂成為自然之勢。韓非尤其變本而加厲，以為人之「性」皆自利自為，人之「心」皆計慮利害，既無父子之親，夫妻之情，亦無朋友之信，君臣之義。人之內在生命既成一片黑暗，故反對尚德尚賢，而主張嚴法任術以驅策人民。近人識淺，每以法家附會法治，殊不知法家之嚴法乃尊噫利君，故處心積慮以「愚民、防民、虐民、威民」。此既與儒家「教民、養民、愛民、保民」絕不相類，而與「尊人權、重民意、尚自由、崇價值」之民主法治亦不可同日而語。

按：「以仁識心」與「以智識心」之分別，乃牟宗三先生首先提出，見《名家與荀子》，頁二二五。

了道，便能守道而不悖；守道不悖，然後乃能行為中理（合理）。可見行為之能否中理，關鍵就在於心能否知道。因此，「知道」乃是「可道、守道」的先決條件。一個人能夠知「道」，自屬明智之士，而其行為亦必中節合理而可免於過差，所以勸學篇說：「君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。」在此，可以看出荀子重智主義的精神。

由上所述，可以證實荀子是由智識心，所識的乃是理智性的認知心。認知心能知能慮，亦能思辨決疑。荀子之言曰：

情然而心為之擇，謂之慮。（正名篇）

禮之中焉，能思索，謂之能慮。（禮論篇）

其知慮足以應待萬變……其知慮足以決疑。（君道篇）

人之所以為人者，何已也？曰：以其有辨也。（非相篇）

吾慮不清，則未可定然否也。（解蔽篇）

心能擇、能慮、能思、能辨，因而足以決疑似，定然否。順此而論，可以導出「心」的主宰義。

## 二、心之主宰義

在荀子書中，有幾處言論頗顯示心的主宰義。

心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。（天論篇）

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

第一則指出，心居於虛中之位，以統治五官，故稱之為「天君」。天、自然義，君、主宰義。天君，意即自然感官的主宰。故第二則又說「心」是「形之君」，是「神明之主」。神明，略同今語所謂精神、意識。依荀子之意，心不但是形體感官的主宰，而且亦是意識的主宰。所以，心只「出令」而不「受令」。所謂「自禁、自使、自奪、自取、自行、自止」，是表示心的活動，完全由「自」不由「他」，不因外力而有所改變。所以人的「口」可在外力劫持之下迫使它治默或言說，人之「形體」亦可因外力劫持而迫使它屈曲或伸直，唯有「心」則不受外力之劫持而改變意志。心，能是其所是，非其所非，故「是之則受，非之則辭」；無論接受或拒絕，皆由自主。據此可知，荀子所說的「心」，頗能顯示其主宰之能力。論者亦依此而說荀子所言之心有「自由意志」。所謂心有自由意志，可有二義：

一是指心可以自由地選擇，而不受任何禁制或限制。

二是指心能自立法則，而即自主地依其所立之法則而生起行為活動。

前者是就「認知心」而說的自由意志；後者則是「道德心」之自主自律、自決自定，因而是

具有創造性的自由意志。就荀子所講的認知心而說自由意志，是屬於前者；而孟子與正宗儒家所講的道德心之自由意志，則屬於後者。

由認知心而說的自由意志或主宰能力，是否可以達於充盈之境？對此還須作進一步之考察。解蔽篇有一段譬喻之言，最能顯示荀子言心之觀點。

故人心譬如槃（盤）水，正錯而勿動，則湛（沉）濁在下，而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣（理、謂肌膚之紋理）。微風過之，湛濁動手下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑矣。小物引之，則正其外易，其心內傾，則不足以決羸（粗）理矣。

盤水放正，勿使動盪，則渣滓沉澱在下，水便清澈了。清明之水可以照見鬚眉膚理，而混濁之水則連大形（人之形軀）亦映照不出來。水如此，心亦然。心之見理，正如水之照物。水清則能照物，心清則能見理。然而，物並不在水中，理亦不在心中。可見荀子所說的「心」，實只是「見理」的認知心，而不是「具理」的道德心。④「見」理的認知心，能知慮，羣思辨，亦能選擇判斷；但問題是在，認知心的選擇判斷並不能必然地正確無誤而合理合道。故正名篇云：

心之所可，中理……心之所可，失理。

可、謂認可，亦即選擇判斷之意。中理，謂合理合道；失理，謂不合理不合道。這表示認知心的認知能力並不能必然地正確無誤。因此，心雖有主導行為的做用，而人的行為活動亦可以依「心之所可」而表現，但如「心之所可，失理」，則心之主宰力就無法保證人的行為必然是善的。

由此可知，就荀子所講的心而說自由意志，只表示(1)可以不受禁限而自由地做選擇判斷；而所謂心的主宰能力亦須「導之以理，養之以清」，而後乃能「定是非，決嫌疑」。至於(2)自主地依其選擇判斷而生起行為活動以成就善的價值，則顯然非認知心所能為力。可見認知心的主宰性實屬有限而不充盡，並不是普遍地必然的。

### 三、虛壹靜與大清明

上文說及人之所以能「知道」，是由人有「心」。若問「心」何以能「知」道？荀子亦有說明。解蔽篇云：

心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛。心未嘗不兩也，然而有所

②6 按：孟子講「心悅理義」、「仁義內在」，陸象山講「心即理」，王陽明講「良知即天理」，皆是「具理」的道德心。（道德的本心自具道德的理則。）而薰子所說的「心」，則只能認知理（見理），而並不內具道德的理則。

謂壹。心未嘗不動也，然而有所謂靜。

荀子指出，心能「臧」（通藏）、能「兩」、能「動」。臧、謂容受積藏，兩、謂同時兼知，動、謂意志活動。「臧、兩、動」是心一般性的作用，而「虛、壹、靜」則是心之所以為心的特性。虛而能容，能兼知亦能專一，能活動亦能靜慮。故「虛、壹、靜」不但是心的特性，亦同時是一種工夫。通過虛壹靜的工夫，即可達到「大清明」。解蔽篇又云：

未得道而求道者，謂之虛壹而靜……知道察、知道行，體道者也。虛壹而靜，謂之大清明。

「謂之」，猶言「告之」。對尚未得道而又有志求道的人，荀子認為必須告訴他「虛壹而靜」的工夫。使他能以虛靜清明之心認知禮義之道。「知道察」，謂認知道而能明通辨察，「知道行」，謂認知道而能力行實踐；如此，則可謂「體道者也」。體、即身體力行之意。心能由「臧」而顯「虛」（在藏中顯示虛），由「兩」而用「壹」（在兩中運用壹），由「動」而致「靜」（在動中達致靜）；能夠「虛壹而靜」，便稱之為「大清明」。這大清明之心，是通過虛壹而靜的工夫而達到的最高境界。而依「知道察、知道行」之句，以及上第一節所引「心」能「知道、可到、守道、禁非道」之言，亦可看出荀子所說的認知心，實兼含「知、行」二方面，不只具有「認知義」，亦含有「實踐義」②。

不過，「以智識心」的系統，其認知心的功能是有限的。第一、「心」必須虛壹而靜，始能認知禮義。（而人之認知禮義，卻並無普遍的必然性。亦即有的人無法達致虛壹而靜，因而亦無法正確地認知禮義。）第二、「心」以它所認知的禮義之道，來對治本惡之性，以期成就善、成就德。（但心只能選擇判斷，而無法生起（發動）道德行為，故成善成德的必然性，無法證成。）第三、「心」依於外在之禮義而成就的道德，乃是他律道德。（在認知心的系統裡，心的自覺自律、自由自主未能充分透顯，故未能進到自律道德的領域。）

### 〔附識〕

荀子所講虛壹靜的「大清明」之心，千餘年中無人接續。直到宋代程伊川、朱子二家之言心，始與荀子為一路。然伊川朱子之言性，卻又與荀子絕異。

## 四、蔽與解蔽之道

### （一）論蔽

心有認知的作用，但卻不是認知的準則，因此，心的認知未必正確，不正確的認知所形成的偏見便是「蔽」。解蔽篇云：

②7

按：上文第二節之四「以心治性」，曾指出荀子言心，除了認知義，亦可含有實踐義。但雖含有實踐的意義，卻不能直接說荀子所言之心是實踐主體。（必須如孟子所言之道德心，才是能自主地生起行為活動之實踐主體。）

凡人之患，蔽於一曲，而闡於大理。治則復經，兩疑則惑矣。天下無二道，聖人無兩心。今諸侯異政，百家異說，則必或是或非，或治或亂。

荀子指出，「凡人之患」，乃由於「蔽於一曲，而闡於大理」。一曲、謂一偏、一隅。大理、猶言大道。人在認知上的通病，是蔽於道之一偏一隅（為一孔之見所蔽），而不見大道之全。若能對治這種「蔽於一曲」的情形，自可復合於常理大道。反之，如果三心兩意（不專一於道），則必滋生疑惑（而有所蔽塞），故曰「治則復經，兩疑則惑矣。」<sup>28</sup>經、常也，謂常理大道。而天下諸侯之所以「異政」（政治措施不同），諸子百家之所以「異說」（學術思想不同），正是由於「兩心」而「二道」（不識道之全體，故不能事一於道），所以「或是或非，或治或亂」。要之，皆因「蔽於一曲，而闡於大理」之故。

心有蔽塞，便不能認知大理（禮義）以明辨是非，而行為亦將流於邪僻。荀子在解蔽篇中，主要舉出兩類之蔽：<sup>29</sup>

(1) 十蔽：欲、惡；始、終；遠、近；博、淺；古、今。

(2) 諸子學術之蔽：「墨子蔽於用而不知文；宋子蔽於欲而不知得；慎子蔽於法而不知賢；申子蔽於勢而不知知（下知字，同智）；惠子蔽於辭而不知實；莊子蔽於天而不知人。」



荀子認為，「墨、法、名、道」四家六人，各家之道術，皆蔽於「道之一隅」，而不足以盡道之全體。「夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅而未之能識也。故以為足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。」<sup>28</sup>真能全盡於道而無所蔽者，唯有孔子，故下文又曰：「孔子仁知（智）且不蔽，故學亂術，（亂、治也）足以為先王者也。一家得周道，舉而用之，不蔽於成積也。故德與周公齊，名與三王竝，此不蔽之福也。」孔子開啟儒家之學，而得周至之道。「周道」正與諸子之「曲知、曲說」相對，舊解「周道」為周之治道或周之至道，皆不諦當。得周道，亦猶得道之全也（周，有周遍、周全之義）。成積、謂既成不變之積習。依荀子之意，諸子百家「蔽於一曲，而闇於大理」，只有孔子大中至正，此所以為聖人。

## （二）解蔽之道

蔽塞之種類既多，而為害又大，然則如何消解蔽塞？解蔽篇云：

聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲、無惡，無始、無終，無近、無遠，無博、無

<sup>28</sup> 按：「兩疑則惑矣」當作「兩則疑惑矣」，據下句「天下無二道，聖人無兩心」，以及解蔽篇下文「心

枝則無知，傾則不精，貳則疑惑」之言，皆可證。

<sup>29</sup> 蔡仁厚《孔孟荀哲學》（臺北：學生書局）第四章第四節，曾有疏解，請參看。

<sup>30</sup> 《荀子·解蔽篇》。

淺，無古、無今。兼陳萬物而中縣（懸）衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。

所謂無欲無惡等等，是說聖人能保持虛靜清明之心而不偏於一隅，故無「欲、惡；始、終；遠、近；博、淺；古、今」之蔽。荀子認為，聖人「知心術之患，見蔽塞之禍」，所以不偏於欲或惡、始或終……他不存任何成見，只是面對紛然雜陳的事物，在心中立起一個正確的標準，以度量各種事物的本末輕重利害得失；然後再作一個合理的選擇判斷，因此，種種不同的事物與觀念思想，皆能明其分際，定其層位，使之不至相互為蔽以混淆條理秩序。此之謂「兼陳萬物而中縣（懸）衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫（理）也。」。

「懸衡」，意謂立起一個標準，而這個標準（衡）即是「道」。（解蔽篇云：何謂衡？曰：道。）何謂道？荀子曰：「先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」<sup>①</sup>可見荀子所說的「道」實指「禮義」而言。禮義之道，是荀子系統中衡量一切的標準，所以亦是衡量「蔽與不蔽」的準衡。

(1) 外在客觀面的準衡，是禮義之道。

(2) 內在主客觀面的準衡，是「虛壹而靜」的「大清明」之心。

荀子論「心」之義用，除了知慮思辨與解蔽之外，還可以從正名以及知類明統方面作進一步之了解。

## 第四節 正名與辯說

### 一、名之類別

「名」為儒家素所重視。所謂「春秋以道名分」。<sup>31</sup>表示孔子作春秋的基本目的，就是為了正名定分。而孔子答齊景公問政，曰：「君君、臣臣、父父、子子。」答子路問「為政奚先」，又曰：「必也正名乎！」<sup>32</sup>二者亦是正名實、正名分之意。孟子未嘗說及正名，但他嚴「義利、人禽、夷夏、王霸」之辨，又鄭重「知言」，亦正與孔子正名之義相通。到了荀子，乃正式作「正名」之篇。

首先荀子依名之內容意指而劃分為四類：

- 一為「刑名」。
- 二為「爵名」。
- 三為「文名」。
- 四為「散名」。

<sup>31</sup> 見《荀子·儒效篇》。「所以道」「所道」二道字，由也、行也。

<sup>32</sup> 語見《莊子·天下篇》。

<sup>33</sup> 分見《論語》顏淵篇、子路篇。

前三類中的「刑名、爵名」屬於政治，「文名」屬於教化（節文威儀）。三者都是在歷史文化的演進中所形成的典章制度之名。既然前有所承，自然宜有所從。所謂「刑名從商，爵名從周，文名從禮。」正是順歷史文化之事實而言。

荀子言名，包括典章制度，而一般講「名學」則並不涉及歷史文化所演成的典章制度之名，而只收荀子所謂的散文為主題。因此就名理學的觀點來講，當以第四類的「散名」為主。依荀子，散名又分為二類：

(1) 「散名之加於萬物者」——有如日月星辰、山川湖海、花草樹木、蟲魚鳥獸，以及宮室器皿……這些名，應該「從諸夏之成俗曲期」。（成俗，謂習俗之既成者。曲期，謂要約之周備者。）在荀子的時代，諸夏地區早已是禮義文明之鄉，萬物之名，不但由於約定成俗而普遍通用，而且雅馴平易，應用便利。遠方異俗之人，正可取則於諸夏，藉諸夏通用之名而使彼此的心意易於互相溝通。

(2) 「散名之在人者」——有如「性、情、慮、偽、事、行、知、智、病、命」，荀子皆一一為之下定義<sup>①</sup>。這些屬於人身的散名；一名一定義，以指示事實之理。另天論篇與修身篇亦有若干定義，如「天職、天功、天情、天官、天君、天養、天政」，以及「教、順、諂、諛、知、愚、讒、賊、直、盜、詐、誕、無常、至賊、博、淺、閑、陋」等，皆是。正名篇又云：

故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。故析辭擅作名以亂正名，使民疑惑，人多辯訟，則謂之大姦，其罪猶為（偽）符節度量之罪也。故其民莫敢託為奇辭以亂正名，故其民慤；慤則易使，易使則公。其民莫敢託為奇辭以亂正名；故壹於道法（道，由也、從也），而謹於循令矣。如是，則其迹長矣。迹長功成，治之極也。是謹於守名約之功也。

今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名。然則，所為有名，與所緣以同異，與制名之樞要，不可不察也。

荀子以為，王者制名以指實，名一經制定，即可循其名而辨其實。制名之道實行之後，上下的志意可以相互溝通，而政府亦應慎率人民一律遵守，不可隨意更易。若有人分析言辭而擅作新名以擾亂名實，使人民滋生疑惑而爭辯不休，便是大姦之行，其罪與偽造符節度量者相同。王者之民，誠謹易使，故能專一於遵從法度，循行政令，而國家建設亦遂得以隨時進展而獲得成功，這就是「謹守名約」的功效。但聖王既沒，名約之守日漸輕慢，是非標準日漸不明，即使守法之吏亦徒知法之數而不知法之義，而儒生之徒又不過誦說文句而不通曉義理，面對這種名實混亂、是非不明的情勢，荀子乃提出他「正名」的主張。

③

參蔡仁厚《孔孟荀哲學》，荀子之部，第五章第一節。

陳大齊氏指出，荀子此論，「把壹於道法而謹於循令，歸功於莫敢託為奇辭以亂正名；把迹長功成，歸功於謹守名約；又把守法之吏與誦數之儒之所以亂，歸罪於名約之慢與名實之亂。他所說得名，功用之大，影響之鉅，有如是者。若從邏輯來看，概念的正確，誠極重要，思想的不正確，誠亦有許多出於概念的不正確或概念的混亂，然而除此之外，亦有出於別的原因者。僅賴概念的正確，猶未足以保證思想的必能正確。準此而論，荀子所說的名，實已超越邏輯所說概念或名言的範圍，而具有更廣大的功用。」<sup>⑤</sup>陳氏的說明是對的。荀子言「名」，除了「散名」（相當於邏輯上說的概念）之外，還有屬於典章制度的「刑名、爵名、文名」。因此，王者制名的目的，不只是知識層上的「別同異」，還有政治教化層上的「明貴賤」。

## 二、制名的標準（三標）

荀子認為，若有王者起而制名，必將「有循於舊名，有作於新名」。這是通觀歷史文化的發展而提揭的一句總要之言。但無論「正名」以定是非，或「制名」以明貴賤、別同異，都必須建立準衡，標示原則。所以荀子鄭重指出「所為有名」，「所緣以同異」與「制名之樞要」，不可不察。而荀子有關「名」的理論，亦主要集中在這三個問題上。學者通稱之三標——制名的三個標準。

(1) 所為有名：所為，猶言何為、為何。為何要有名？這個問題的提出，是在說明所以制

名之故。正名篇指出，因為事物種類不同，若不制名以別之，則名實眩亂糾結而難明。如此，不但物之同異難以分辨，而貴賤之等亦將無從判別。所以明智的聖人「分別制名以指實，上以明貴賤，下以別同異。」「明貴賤」的名，是指典章制度的名（刑名、爵名、文名）。「別同異」的名，是指事務之名，亦即「散名」。明貴賤，是為了貞定價值的層位；別同異，是為了成立正確的知識。西方名理只著重別同異，屬於知識問題。而荀子言正名，則既通於知識以別同異，又通於政治教化以明貴賤，兼顧了知識與價值兩層。就文化心靈而言，荀子較西方名理學者為弘博深厚；但就名理之學而言，荀子實只肇其端，而並未如亞里斯多德以來之西方邏輯家能充分作出也。

(2)所緣以同異：緣，因也。所緣、猶言何因、因何。因何而有同異？此一問題之提出，是在說明同名異名之所由起。正名篇指出，一是「緣天官」，荀子順著這句話，分別從視覺、聽覺、味覺、臭覺、觸覺以及心理感應而作了說明。但要想辨識層層的異同，不能只靠感覺印象，還要有知性的理解。所以荀子又提出「徵知」這個觀念。徵、或解為召，或解為證。說心能召物而知之，可；說心能證驗事物而知之，亦可。牟先生直指其義，認為心之「徵知」即是心之智用，乃所謂理解也。<sup>36</sup>依據荀子之說，五官只能感知外物，攝取物象，

<sup>35</sup> 見陳大齊《荀子學說》，頁一二一。

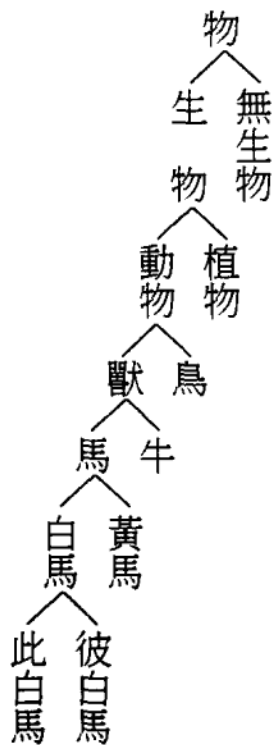
<sup>36</sup> 見牟宗三《荀學大略》（一九五三年單行本），後合編為《名家與荀子》。句中「理解」二字改為「知性」（見頁二六二），用詞不同，而義相通貫。

而不能加以辨識、理解；心可以徵知（理解）外物。但須有經驗記憶以為基礎然後纔能辨識（說明）事物的異同，進而制定同異之名。

(3) 制名之樞要：此包括制名之原則與種類。依正名篇之論述<sup>①</sup>，制名的原則是「同則同之，異則異之」，凡同實者皆同名，異實者則異名。隨事物之同異而命以同異之名，是即「制名以指實」之意。當理解運用於經驗事象時，可以緣耳而知聲音，緣目而知形色；此時之知，不只是直接的見聞，而是清晰了的概念。依於概念（名）的運用，則聲音形色種種的事象，皆可一一加以區別。此時即可根據「同則同之，異則異之」的原則，而分別命以同異之名。用單名可以喻解者，則用「單名」，如牛、馬。單名不足以喻解時，則用「兼名」，如黃牛、白馬之類。「單與兼無所相避則共」。共、謂共名。單名與兼名，是具體的指謂名，共名則是抽象的普遍名。當單名與兼名二者不相排斥（無所相避）時，則用共名。蓋單兼不亂，相容不悖，共用一名，自可無傷。譬如「馬」一方為單名，一方亦可為共名；「白馬」一方為兼名，一方亦可為共名。而單名之馬與兼名之白馬，二者並不相斥（同為馬故），所以說「雖共不為害矣」。有了這樣的了解，則凡同實者皆用同名，異實者皆用異名。「名」與「實」對應而不亂，則「同則同之，異則異之」的原則，乃可普遍實現。

制名之種類，除了單名、兼名（複名），還有大共名、大別名。茲列一表以明之：





按：據此表，「大共名」乃「物」，而「大別名」則指「生物、無生物」而言。唯荀子之時，尚無生物與無生物之名稱，故他以鳥獸為大別名。又，除最高層之物永為共名，最低層之個體（此白馬與彼白馬）永為別名。中間各層則皆兼具「共名」與「別名」雙重性質。

牟先生曰：夫名數之學，在彼西方如此其廣大，而在中土則如是其式微。荀子者，不可謂非鳳毛麟角也。其為特出，非謂其於名數之學有若何之成就，乃謂其心靈與路數乃根本為名數的也。故其不觸則已，一經觸及，便中肯要。而於名數之學之文化意義，輒能知其當，反覆言之而不覺其辭之複。於其所形成之心智之了解與規定，輒能順其理之必然而保持其系統之一貫。此種心靈不可謂非建構的也。

### 三、制名的告誡（三惑）

對於「析辭擅作名以亂正名」者，荀子稱之為「大姦」。可見他作「正名篇」是有所對

37 同註 31，頁四三八—四四三。

的。因此在揭示三標之後，接著即提出有關制名之告誡；一不可惑於「用名亂名」，二不可惑於「用實亂名」，三不可惑於「用名亂實」。

(1)用名亂名：荀子以「殺盜非殺人」為「惑於用名以亂名」。盜是別名，人是共名。盜亦是人，若說「殺盜非殺人」，則名不能用，實不能期，志（心意）不能喻。如此便等於名之否定。（而且，若有人說「殺妻非殺人、殺友非殺人」，將如之何？）凡此類好用奇辭怪說之詭辯家，由於不明第一標「所為有名」，或用名以亂名，或用實以亂名，或用名以亂實，皆不足語於名理之正。

(2)用實亂名：荀子以「山淵平」為「惑於用實以亂名」。「山淵平」意同於莊子天下篇所記惠施「山與澤平」之句。詭辯家不知第二標「同名異名之所由起」，以為實無定名，故以不平為平。殊不知那只是制名之初的情形；既經制名之後，約定俗成，則每一名皆有實指，每一實皆有定名；此時便須遵守名約，不可詭辯之辭而混亂同異之名。

(3)用名亂實：荀子以「馬非馬也」（當作白馬非馬）為「惑於用名以亂實」。白馬是個體名（別名），馬是類名（共名），公孫龍以「白馬」與「馬」之內容外延皆不同，故有「白馬非馬」之詭辯。公龍的本意是「白馬」不等於「馬」，但他卻用了一個詞意含混的「非」字以惑亂人。這表示他不是一個健全的邏輯心靈。荀子認為他違背第三標名約（約定俗成）的原則，故斥之為「用名以亂實」。

荀子認為，「凡邪說僻言之離正道而擅作者，無不類於三惑」，君子「無勢以臨之，無

刑以禁之」，所以不得已而辯說。

#### 四、名、辭、辯說

荀子所說的「名」，相當於今之所謂概念；而所謂「辭」，則相當於今之命題或語句。正名篇云：

名也者，所以期累實也。

辭也者，兼異實之名以論（諭）一意也。

辯說也者，不異實名以喻動靜之道也。

首句說「名」。「期累實」之期字，謂會也、合也；累字，亦結合之意。制名以指實，「名」本就是用來會合「實」的。其目的在使「名」各有實指，「實」各有定名。名實對應則言語可曉，志意可喻，此亦荀子所謂「名聞而實喻，名之用也」。

次句說「辭」。辭，是「兼異實之名以論一意」（諭、同喻）。每一個辭都應該表述一個完整的意思。而一個完整的意思並非單一之「名」所能表示，故須兼合「異實之名」，始足「以喻一意」。譬如「馬會拉車」或「馬是會拉車的動物」。這一個辭（命題、語句）中的「馬」、「車」、「動物」，正是三個實指不同的名，必須兼合其中二個或三個異實之名，纔足以說明一個完整的意思。故曰「辭也者，兼異實之名以論一意也。」

後句言「辯說」。「不異實名」意即實指不異之名。辯說之時，所用之名的意指不可前後歧異；若用實指歧異之名進行辯說，必將形成前後矛盾。譬如某人宣稱馬會拉車，並舉國王之白馬寶車為證，這表示他承認白馬亦是馬，但隨後他又提出「白馬非馬」之論。或某人既云上仰觀於天，下俯察於地，表示他承認天地有上下之別，但隨後又主張「天與地卑」之說。凡此，皆將淆亂是非，使辯說失去意義。所以荀子特別指出，辯說必須用「不異實名以喻動靜之道」。楊注：「動靜、是非也。」動靜之道，猶言一切事物的是非之理。運用實指相同之名以闡明是非之理，纔是辯說之正。

荀子之重視辯說，其用心與孟子相同，皆是不得已而辯說。孟子是見到「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議」，所以出來「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」，他說：「豈好辯哉，予不得已也。」<sup>33</sup>荀子也認為居勢位的明君，可以盡其職分以化民而不必辯說，但「君子」則「必辯」。君子必辯的理由，消極的說是為了對治姦邪之言；積極地說則是「言其所善」以闡揚正理。

至於辯說的態度，從消極方面說是「辯而不爭」。荀子認為「君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯其當之為貴。……山淵平、天地比……是說之難持者也，而惠施鄧析能之。然而君子不貴者，非禮義之中也。」（不苟篇）又說「故人無師無法而知……察則必為怪，辯則必為誕。」（儒效篇）據此可知，怪異放誕之辯，是荀子所不取的。他甚至認為「默」與「言」同等重要。「言而當，知也；默而當，亦知也。故知默猶知言也。」（非十

（二子篇）從積極方面說，荀子的辯說態度，即正名篇所謂：

以仁心說，以學心聽，以公心辨。

此三句，最見薰子靈魂之高貴弘偉。「以仁心說」，表示辯說之事，非為爭勝，而是出於仁心之不容已。「以學心聽」，表示不輕忽對方之意見，故能虛心傾聽以便定其取捨。「以公心辨」，則表示所見不同而有所辯駁時，必須無偏私、無成見，而唯理是從。「公」是仁心學心所顯示出來的，仁則能虛能公。故仁為辯說之本。

## 第五節 禮義之統

### 一、隆禮義而殺詩書（法先王與法後王）

儒效篇所謂「隆禮義而殺詩書」，乃是荀子的一大主張，亦是足以代表他學術精神的一句話。荀子何以一定要推尊禮義而貶抑詩書？其故自非一端，勸學篇云：

學惡乎始，惡乎終？曰：其數（數，術也、程也），則始乎誦經（詩書），終乎讀禮。

③ 見《孟子·滕文公下》。

其義，則始乎為士，終乎為聖人。真積力久則入，學至乎沒而後止也。……故書者，政事之紀也；詩者，中聲之所止也。禮者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。

詩書之博，散雜而無統。荀子在非十二子篇即以「聞見雜博」「不知其統」評議孟子。欲博而有統，必須至乎禮。禮是道德之極，又是「法之大分，類之綱紀。」（大分、含有原則、準繩之意。）所以「學」必須「至乎禮而後止」。詩言情，書紀事。自人生言，詩書可以興發，而不足語於堅成。自史事言，「詩書故而不切」，必待乎禮之條貫以通之。③人若止於詩書之博雜，便將只是「散儒」「陋儒」而已。故勸學篇又云：

不道禮憲，以詩書為之，譬之猶以指測河也……不可以得之矣。故隆禮，雖未明，法士也。不隆禮，雖察辯，散儒也。

此即「隆禮義而殺詩書」之義，當初孔子以「詩書禮樂」教人，詩書與禮樂，二面兼備，無所偏倚。荀子何以對二者家以抑揚，而必推尊禮義而貶抑詩書？禮義與詩書本身的性質功能只是原因之一，而荀子的生命氣質與心靈形態，亦應該有重大關係。

荀子以誠樸篤實之心，表現明辨之理智，用智而重理，喜秩序，崇綱紀，因而特重客觀之禮義，而亦深識禮憲之大。所謂「禮者，法之大分，類之綱紀也。」法之大分從義方面

說，類之綱紀則從統方面說。荀子又喜言統類、禮義之統。雖然詩言情，可以興，書紀事，可以鑑，但詩書之所說，多是具體散列的言和事，不顯條理，不成統貫，所以不為誠樸篤實的荀子所喜。

孟子敦詩書而言性善，是向深處悟，向高處提。荀子隆禮義而殺詩書，則是向廣處轉，向外面推。一在內聖，一在外王。⑩孔子之後，曾子、子思以及中庸、易傳的傳承，都是本乎孔子的仁教而開展，而其中又實以孟子為中心。孟子講仁政王道，他的精神器識自然足以籠罩外王。但孟子學的核心畢竟是落在內聖之本這一點上。而荀子則是順承孔子外王禮憲而發展。他重視社會具體之組織，重視分與義，他最所注目的是治道的問題。這種精神轉到歷史文化上，則首先重視百王累積的法度，因此，我們可以說，荀子對於周公的「據事制範」，其感受之親切，實遠過於對孔子仁教的契會。他所注重的是「經國定分」（非十二子篇），「明分使群」（富國篇），是「總天下之要，治海內之眾」（不苟篇）。在荀子看來，詩書之博，固不足以言治道，所以「隆禮義」而「殺詩書」。

「隆禮義」是荀子所透顯的精神方向，孟子「仁義」連言，荀子則「禮義」連言。二人所說的「義」，內涵意指並不相同。孟子的「義」是主觀內在的（仁義內在），故義與仁相

⑩

參牟宗三《名家與荀子》（臺北：學生書局），頁一九六。

⑪

同註⑩，頁一九九。

通。而荀子言「義」則重客觀義，故義與禮連稱。講仁義，是以修養成德為問題的核心；隆禮義，則著重於政治社會方面的效用。兩者雖不同，但絕不相斥。儒家之學，「以內聖為本質，以外王表功能」<sup>①</sup>，因此，荀子不取孟子內轉的路而要求向外開，亦仍然屬於儒家原本應走的路。

一般學者喜歡以孟子「法先王」與荀子「法後王」作對比，似乎認為荀子反對法先王，這種看法是錯誤的。試看荀子自己的話：「儒者法先王，隆禮義。」（儒效篇）「不聞先王之遺言，不知學問之大也。」（勸學篇）「先王之道，忠臣孝子之極也。」（禮論篇）「凡言不合先王，不順禮義，謂之姦言。」（非相篇）據此各條，可見荀子不但不菲薄先王之道，而且認為先王足堪效法。不過，先王之道，歷時久遠，難以詳知。後人傳聞之言，未可盡信。所以子突顯「法後王」。因為(1)後王之禮義法度，粲然明備，可據可徵。故言治道者，不能不以周文為根據。(2)「欲知上世，則審周道」，周道，亦即後王之道。故曰「百王之道，後王是也」。在荀子的意識裡，「先王」與「後王」，並無本質之異，只有詳略之別。世人不知詳察，而判二者為兩途，非荀子意也。

## 二、知統類與禮義之統

「統類」是荀子所獨發的觀念。首先指出這個觀念之重要性的，是牟宗三先生的《荀學大略》（一九五三），接著陳大齊先生的《荀子學說》（一九五六）亦有所論。自此以後，治



荀學者始稍能言之。荀子以「知通統類」者為大儒，以「壹統類」者為聖人，可見統類觀念有其極為鄭重的意義。

簡要而言，統類乃一切事類所依據的共理，亦是禮法制度的原理原則。荀子隆禮義而殺詩書，表示他它雖不識詩書的興發性，卻能深識禮義的統類性。所謂「知統類」，即是發現禮義發展中的共理，而提供的一個原則。共理，是禮義法制所共同依據的理，荀子以智識心，其心靈的表現是智的形態，所以能把握共理而言「禮義之統」。不苟篇云：

君子審後王之道而論於百王之前，若端拜而議。推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之眾，若使一人。故操彌約，而事彌大。五寸之矩，盡天下之方也。故君子不下室堂，而海內之情舉積此者，則操術然也。

禮義之統，簡言之，亦即所謂「禮憲」也。由百王累積之法度，統而一之，連而貫之，綜合成為禮義之統，由此乃可言治道。君子所「審」的「後王之道」，及其所「操」之「術」（道術），亦正指禮義之統而言。所操持的雖然「彌約」，而其事效功用則「彌大」。苟能分辨事理的是非，使之各當其分，總持天下政事的樞要，以治理四海之內的民眾，必能以簡馭繁，舉重若輕。何以能如此？則以能「推」禮義之統而「行」於萬變之事故也。

① 參蔡仁厚《新儒家的精神方向》（臺北：學生書局），頁九六一—一〇〇。

天下古今之事紛紜繁雜，但每一事類皆有其成類之理，「類不悖，雖久同理」（非相篇），事物一經分類，其中皆有條理脈絡可尋，而可以統類之理行於散雜之事，此即王制篇所謂「以類行雜，以一行萬」。只要「以類度類」，即可「推類而不悖」，舉「統類」而應之，則「坐於室而見四海，處於今而論久遠」（解蔽篇）而天下之事物，古今之制度，皆可以損，可以益，以求其順於時宜而切於世用。

故「推禮義之統」，則既可處常，又能應變；而荀子亦正以應變為大事，以能應變為大本領。故以「知通統類」而能「舉統類」以應事變者為大儒。

依牟宗三先生之疏解，「知統類」當有二層：

第一層，是荀子所說的「法後王，統禮義，一制度」。這正是禮憲發展之跡，本其粲然明備者而條貫之，以運行於當時。荀子即以此衡定雅儒、大儒與聖人。

第二層，是明察時代精神之發展，人心風俗之隆替，通古今之變，以觀人心之危。孔子由損益三代而至仁義之點醒，並以斯文為己任，體天道以立人道，乃是通二層而為一。孟子道性善，言必稱堯舜，闢楊墨以承三聖，即是通古今之變，以觀人心之危（故孟子長於知言）。孟子是居於第二層而立言，在境界上高於第一層。

第一層是落在實際的禮憲上而切於實，第二層則已進於通脈絡之虛矣（虛、指理道而言）。荀子所謂雅儒、大儒與聖人，實際上是堅實之政治家，而孔孟則已進於聖賢境界。由於荀子之知統類是外在的，所以必須重師法，隆積習。而孔孟垂教，則必點醒仁義之心，道

性善以立人極。

### 三、禮義與辨分群

荀子言禮義之統，言統類，其目的是在於經國定分，化成天下，以完成外王之治。這是事實，而非空言。所以終必落於現實的社會政治，乃能收其實效。而辨、分、群，即是禮義之統落於現實所顯發的作用與功能。

荀子有云：

人之所以為人者，何已（以）也？曰：以其有辨也……故人道末不有辨。辨莫大於分，分莫大於禮。（非相篇）

人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物，故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。（王制篇）

在此二段引錄中，「禮、義、辨、分、群」，皆已說到。人之為人，在於「有辨」，辨莫大

⑫ 參見牟宗三《名家與荀子》（臺北：學生書局），頁二〇八。

於「分」，莫大於分「禮」。而人之所以能役使牛馬，是因為人「能群」；人之所以能群，是因為人有「分」；分之所以能行，是因為人有「義」。總之，言辨必通於分，「明分」而後可以「使群」。王制篇云：「君者，善群也。」君道篇亦云：「君者，能群也。」群居和一，則可以「序四時，裁萬物，兼利天下」。這就是「禮義之統」所顯發的大用。

在「辨異、明分、使群」之中，「明分」尤為重要。因為辨異的目的就是為了明分，明分而後纔能推禮義之統以善群。所以荀子講明分定分之意亦特為剴切。其言曰：

「治國者，分已定，則主相臣下百吏，各謹其所聞……百姓莫敢不敬分安制（敬慎其分，安於制度）。」又云：「農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勸，士大夫分職而聽，建國諸侯之君分土而守，王公總方而議，則天下共己而止已……是百王之所同，而禮法之大分也。」（王霸篇）

「人之生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也；有分者，天下之本利也。」又云：「窮者患也，爭者禍也，救患除禍，則莫若明分使群矣。」（富國篇）

正名定分，辨治群倫，乃荀子所雅言。而重群、重分、重義，隆禮義而殺詩書，知統類而一制度，皆是客觀精神之顯示。客觀精神必從現實組織方面顯，而國家即是群體組織之典型。故客觀精神，亦即國家群體之精神。尊群體不是直接尊這個群體組織，而是尊群體的「義

道」。群體的構成，必以義道為基礎，以義道之「分」統而一之，類而應之，則群體歛然而凝定。荀子通於「分」以言「辨」，明其分而使群，由百王累積之典憲以言「禮義之統」，其建構之精神，實令人起莊美之感。世之視國家政治為俗物，視禮義法度為糟粕，而自退於山林以鳴其風雅者，實乃德性貧弱、精神虛脫之徵；其去荀子也遠矣。

#### 四、學與修養成德

學的範圍甚廣，知識的累積，道德的修養，人品的完成，乃至於善群治國，莫不由乎學。茲據勸學篇之言，分四點以略述荀子論「學」之意。

1. 學之憑藉——荀子認為，人的德業不由天生，而由人成，成之道，惟假於學。故曰「假輿馬者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而絕江河。君子生（性）非異也，善假於物也。」物、事也，即指學而言。君子稟受之性與人不異，因為善假於學，故能成君子之德。

2. 學之方法——為學重積，用心專一，學不可以已，這是荀子提出的為學之方。故儒效篇云：「涂之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，為之而後成，積之而後高，盡之而後聖。故聖人也者，人之所積也。」積學之功在專一，「真積力久」而後「入」，故「學不可以已」，一有間斷，便將前功盡棄。

3. 學之效驗——通過積學的工夫，而後始有效驗之可言。勸學篇云：「積善成德，而神

明自得，聖心備焉。」又云：「君子博學而日參省乎己，則知（智）明而行無過矣。」積善，亦即「積學」之意。積學以成德，與「知明而行無過」意亦類同。在此，顯示荀子是以「智」成德，與孟子以「仁」成德之進路不同。

4. 學之程序與目的——荀子指出，為學的程序，「始乎誦經，終乎讀禮」，「學至於禮而止」。而為學的目的，則「始乎為士，終乎為聖人」。學禮，可以通倫類，一仁義，否則，便「不足謂善學」。通倫類是就「知」說，而一仁義則是就「仁」說。所謂「倫類通，仁義一」，實亦「知明行修」之意。如果智而不能通類，行而不能全一，便不算是全盡之學。勸學篇末段有云：「君子知夫不全不粹之不足以為美也，故誦數以貫之，思索以通之。」反覆誦讀以貫串其學，所謂「全」也；不斷思索以通達其理，所謂「粹」也。學至於全而粹，則內可以貞定自己，外可以應事處變，如此便是成德之人。

學以修養成德，成德之人，通謂之「儒」。荀子論儒，遠較孔孟為詳。孔孟書中各有一處說到「儒」字。《論語·雍也》載孔子謂子夏曰：「汝為君子儒，無為小人儒。」《孟子·盡心下》云：「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。」到荀子，始對儒之為儒廣為論說，儒效篇中有「俗儒」「雅儒」「大儒」之稱。

(1) 世俗之儒，略法先王，學術雜博，不知隆禮義，法後王，只為謀食而胸無大志。有儒者之名而無其實。此之謂「俗儒」。（另勸學篇又有「散儒」、「陋儒」之目）

(2) 雅正之儒，能法後王，隆禮義，但其智尚不足以「通統類」以濟法教之所不及，故只

能依法而行，而不能比類而通，是之謂「雅儒」。

(3)大儒，一能法後王，亦能法後王之禮義，調一天下之制度。二能以淺近推知繁博，以今世推知往古，以一理推知萬殊。三能以統類之理而從容肆應「未嘗聞見之奇物怪變」，而且能做得若合符節而無差錯。總之，大儒不僅法後王、隆禮義、一制度，而且智通統類，能推度事務之理，應事變而曲當。⑬

⑬

先秦論儒之文字，除《荀子·儒效篇》之外，《禮記·儒行篇》亦宜參看。





# 第十章 法家與秦政

## 第一節 法家的興起與演變

### 一、從尊禮到用法

在先秦諸子中，法家較為晚出。一般所謂「管、商、申、韓」，將管仲也歸於法家，並不妥當。管仲還有子產，都是春秋貴族社會的政治家。二人用法，乃是為了「救時」。至於他們秉持的治國之道，則仍然是「禮」。《左傳》所載二家之言論，可為驗證。因此，梁任公也說管仲、子產，「可謂法治之祖，而非法家之祖」。

法家，實由儒家而導出。戰國之初，孔門再傳的李克（李悝）、吳起<sup>①</sup>，有敏銳的現實

① 《史記》之貨殖列傳、平津書，皆云李克務盡地力，而孟荀列傳則作李悝，崔述《史記探源》，謂悝、克一聲之轉，實為一人。《漢書·藝文志》有七篇《李克》，註云子夏弟子。又有《李子（悝）》三十二篇，列在法家。另外，《食貨志》亦言李悝為魏文侯作盡地力之教。吳起為曾子弟子，初仕魏文侯，後相楚。《史記·吳起傳》謂「起相楚，明法審令，要在強兵」。

感，首先透出「富強」觀念。李克相魏文侯（梁惠王之祖父），盡地力之教。吳起先仕魏，後相楚，明法審令，大事變革。一人的思想和行動，皆脫離儒家的德教禮俗，而開始「用法」。儒家「以禮為綱，以法為用」。禮與法本就相承為用，並非相反對立。故加重用法，也只是開法家之先河，而二人本身實乃儒門出現之事功家。至於嚴格意義的法家，當以商鞅為第一人。<sup>②</sup>

## 二、法家與法術家

商鞅在秦變法，廢井田，開阡陌，尚事功，又嚴法而重刑賞，可以說是法家的正宗，但商鞅又實受李克、吳起之影響。據錢穆氏之考證，約有下列數端：<sup>③</sup>

1. 商鞅入秦相孝公，考其行事，則李克、吳起之遺教為多。史說鞅先說孝公以比德殷周，是鞅受儒學之明證也。

2. 商鞅之變法，令民什伍相收司連坐，此受之李克之綱紀也。《通典》引吳起教戰法，亦有「鄉里相比，什伍相保」之文。

3. 立木南門，此吳起債表立信之故智也。開阡陌封疆，此李克盡地力之教也。遷議令者於邊城，此吳起令貴人實廣虛之地之意也。

4. 總之，重農政，重法律，重兵事，皆李克、吳起、商君三人之所同也。

據此可知，商鞅的思想與行事，實由儒門而導出。而所謂「綜核名實，信賞必罰」，也

本屬通義，法家不過特加突顯而以之為主要原則耳。另如守法奉公，也可說是孔子正名復禮之精神隨時勢而一轉。因此，與其說法家原於道家，不如說淵源於儒家為較合史實。

從李克、吳起到商鞅，三人之尚法尚事功，都是為了解決政治經濟上的實際問題，而並非先有一套觀念系統而後依思想而行事。要到後期法家，纔依觀念思想而行動。其中有一個關鍵，就是申不害的「術」橫插進來，遂使法家開始變質。「術」這個觀念，無論單就法家思想而言，或就整個政治思想而言，都是一個負面的觀念，而且是一個很壞的觀念。它使政治變得「不宣明、不公誠」；再加上慎到之「尚勢」，更使法家的君道，變成「周密、幽險」的權術之府<sup>④</sup>，成為一個陰森之深潭。

韓非兼取商鞅之法與申不害之術，集法家之大成。而為了深化統御臣民之權術，自亦有取於老子虛靜之意，而凝成其「不可知的無為之術」<sup>⑤</sup>；對於他老師荀子之學，韓非則特承性惡說而變本加厲。因而不信民，不恤民，而突出嚴法任術，以控御人民、驅策人民。熊十

② 蕭公權《中國政治思想史》（聯經版）第七章，頁二四〇有云「嚴格之法家思想必待商鞅而後成立，韓非則綜集大成，為法家學術之總匯。」。

③ 錢穆《先秦諸子繫年考辨》（港大版）卷三，〈商鞅志〉頁二二七起。

④ 參《荀子·正論》「王道利周」一節。又《韓非·難三》云：「術者藏於胸中，以偶眾端而潛御群臣者也。故法莫如顯，而術不欲見。」於是操術之君乃成莫測高深之祕府矣。

⑤ 參王邦雄《韓非子的哲學》（東大版），第五章第一節之三，論術之運用，頁一八七起。

力先生嘗謂，韓非不是法家正統，當正名為法術家。⑥這是一個很有警策意義的簡別。

依據以上的說明，可以看出法家思想形成的線索，是由「禮」到「法」，再到「法術」。茲略仿表式之意，列敘如下：

禮——春秋之世，治國以禮。管仲、子產，乃貴族社會之政治家，雖用法以救時，但只

可謂法治之祖，而非法家之祖。

……李克、吳起，乃儒門之事功家，現實感特強，有富強觀念，捨禮而用法，開法家之先河。

法——商鞅廢井田，開阡陌，尚事功，重刑賞而嚴罰，乃法家之正宗。

……申不害尚術，「術」之觀念插進來，使法家開始變質。

法術——韓非集法家之大成，而實為法術家，其思想乃極權獨裁之思想。

### 三、法家之歷史使命及其轉型

秦以詐力取天下，法家助之而完成一統天下的歷史使命。⑦但法家只有取天下之術，而實無安天下之道。所以漢代以後，再無嚴格之法家。唯後世之胥吏，或可視為法家下沉轉型之支裔耳。而歷代酷吏之苛察，只是對權豪惡勢力之一帖猛藥，此等人並非法家，故特稱之為「酷吏」。而守法度者則稱之為「循吏」。循吏實乃儒家式之人物。

因此，我們可以這樣說，凡是有一套禮樂教化作為主導原則，即使他治事嚴峻，信賞必

罰，也不能視之為法家。因為依於法家之思想原則，根本不承認禮樂教化之價值。所以韓非主張「無書簡之文，以法為教；無先王之語，以吏為師」。<sup>⑧</sup>他不以先王之經典為教，不以往古聖賢為師。這也是法家之所以為法家的一大特質。

法家的本意，也想避免統治者私人意志的干擾，所以重視客觀平等之法，察名實以定賞罰。這樣當然很好。但法家又將人君的地位絕對化、神祕化，將人民的地位工具化、卑微化，結果使權力集中於一人，乃造成徹底的極權獨裁。這是法家最不可恕的地方。

## 第二節 韓非的人性觀與價值觀

### 一、極端的性惡論

⑥ 熊十力《韓非子評論》（學生版）頁二。熊氏認為，晚周法家之正統派原本《春秋》，而商、韓實非法家。《春秋》貶天子、退諸侯、討大夫，決不許居上位竊大柄者，以私意制法而強民必從。而《春秋》本旨必尊重人民之自由，而依其互相和同協助之公共意力，以制法而公守之。《淮南子》「法源於眾」一語，即其遺旨也。見同書頁四、五。

⑦ 轉戰國之紛亂為天下一統，這本是儒家「天下為公，世界大同」的目標。但儒家中正寬平之道，不能經由強力的方式來實現。而天下的形勢卻已進到嚴峻而急促的地步，法家投時代之機，順勢下趨而走偏鋒，運用智詐武力而達到天下一統。不平不正，故造成秦政之苛暴。

⑧ 見《韓非子·五蠹篇》。

韓非的生卒年，大約在西元前二八〇至二三三年之間。出身韓國公室，為韓之諸公子。曾從學於荀子，但除了接受「性惡」思想而變本加厲之外，對於荀子之學，可說無所傳承。

韓非以為人之性皆「自利」「自為」。人的心智皆「計慮利害」，無有父子之親，夫妻之情，君臣之義。其言曰：

人為嬰兒也，父母養之簡，子長而怨。子盛壯成人，其供養薄，父母怒而誚之。⑨

又曰：

人主之患，在於信人。信人則制於人。人臣之於其君，非有骨肉之親也，縛於勢而不得事也。故為人臣者窺覘其君心也，無須臾之休；而人主怠傲處其上，此世所以有劫君弑主也。⑩

總之，「民之性，惡勞而樂佚，佚則荒，荒則不治，不治則亂。」⑪「好利惡害，夫人之所有也。……喜利畏罪，人莫不然。」⑫「凡人之有為也，非名之，則利之也。」⑬「利之所在，民歸之；名之所彰，士死之。」⑭在韓非心目中，人是沒有善性可言的，人是不可信任的，人與人之間，無非猜忌、防範、算計、利用。人的內在生命既然一片污黑，自必反對尚德尚賢之禮治人治，而主張嚴法任術，以驅策人民。如此，視生民如芻狗，遂成自然之勢。荀子雖然以為人性惡，但他同時教人「化性起偽」，「以心治性」，由心知通向善而歸

於禮義。故荀子並未抹煞人性、否定人德，只是不直接承認「善是性本有」，而必須由心認知禮義之道，再以禮義之道來對治自然之性，使人在「化性、起偽」中成就善的價值，完成善的人品。因此，荀子仍然是堂堂正正的儒家。（是儒家道德學中的他律道德系統，唯相對於孔孟與宋明儒而言，則荀子「本源不透」，不得為正宗耳。）

## 二、反理性的價值觀

價值、理想，必根於道德心性，而起於好善惡惡之自覺。韓非既排斥德性價值與文化理想，只以成就現實的「君國之利」為其價值之基準，以「富國強兵」為唯一之價值目標，故抑儒、俠、工商之民，而視之為蠹蟲<sup>⑮</sup>，而只獎勵耕戰（耕以富國，戰以強兵；如此，人便只是耕戰之工具而已。）

同時，又以官府之賞罰為毀譽之標準，而「廉、貞、忠、孝、勇、直」之行誼，皆已抹

⑨ 見《韓非子·外儲說左上》。

⑩ 《韓非子·備內篇》。

⑪ 《韓非子·心度篇》。

⑫ 《韓非子·難二篇》。

⑬ 《韓非子·內儲說上》。

⑭ 《韓非子·外儲說左上》。

⑮ 韓非視「文學、言談、遊仕、遊俠、工商之民」為社會病蟲害，而名之為「五蠹」。見《五蠹篇》。

去其價值性而加以貶斥，結果落到「人間無道德，故人如虎狼；社會無學術，故人如牛馬」。這種「反理性」的價值觀，實乃對人性最大的扭曲傷害，也是人類歷史上留下的一灘污穢，非常醜陋，非常可惡。

### 三、反古道的歷史觀

韓非在「顯學篇」指出：

孔墨之後，儒分為八，墨離為三<sup>⑬</sup>，取捨相反不同，而皆自謂真孔墨；孔墨不可復生，將誰使定後世之學乎？孔子墨子俱道堯舜，而取捨不同，皆自謂真堯舜；堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？……無參驗而必之者，愚也；弗能必而據之者，誣也。故明據先王，必定堯舜者，非愚則誣也。

韓非基於這種見解，以為歷史是變動的，實無古道可以依循，亦無定常之德可以效法，所以明白主張「不期循古，不法常行」<sup>⑭</sup>。他採取商君的「反古道」而變本加厲，以為「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」<sup>⑮</sup>，結果是下墮於「盡物力」（物質生命）以決鬥之局，而最後乃歸趨於「焚書坑儒」之秦政。

韓非根據這種反古道的歷史觀，來抨擊儒墨兩家顯學，由「仁義用於古，而不用於今」的相對論點，而推至「民固服於勢，寡能懷於義」的絕對論斷。這實在是他的歷史觀中最不



良的偏見。<sup>19</sup>

#### 四、芻狗生民的社會觀

韓非的人性觀、價值觀既如上述，則他的社會觀也必走向「以生民為芻狗」的螞蟻型的社會。每一個人都被定著（限制）在一個特定的位置和職事上。在這個社會裡面，第一、人性個性與道德倫常是被否定的。第二、社會文化的價值是被抹煞的（韓非以文學、言談、遊仕、遊俠、工商之民為「五蠹」，即可證實）。第三、唯一正面肯定的只有耕戰之民。耕種增產以富國，戰鬥殺敵以強兵，這是直接有利於「君國之利」的，故視為社會之支柱。但人的存在，只剩下一點工具性的價值，這樣的國家，對得起人民嗎？

我們檢視人類的思想，像韓非這樣貶抑人的生命之意義，打壓人文社會之價值的，實在絕無而僅有。唐君毅先生曾經指出，儒家思想是「人文的」，道家思想是「超人文」（過

<sup>16</sup> 「儒分為八」，指子張、子思、顏氏、孟氏、漆雕氏、仲良氏、孫氏、樂正氏。「墨離為三」，指相里氏、相夫氏、鄧陵氏。八儒難以盡考。三墨可參閱蔡仁厚《墨家哲學》（臺北：東大圖書公司），頁一四、一五。

<sup>17</sup> 《韓非子·五蠹篇》。

<sup>18</sup> 同上。

<sup>19</sup> 參王邦雄《韓非子的哲學》（臺北：東大圖書公司），第四章第三節。

之），墨家思想是「次人文」（不及），而法家思想則是「反人文」的。它不但不正面肯定人文的價值，而且還貶抑摧殘人文精神。先秦諸子以韓非作為收結的人物，實在是一件非常不幸的事情。

## 第二節 韓非的政治思想

韓非在法家居於集大成的地位。他把商君之「法」，慎到之「勢」，申不害之「術」歸聚起來而冶於一爐。而「嚴法」、「尚勢」、「任術」的政治思想，是要使人君處於「勢」位之地，以「法」制民，以「術」御下。

### 一、「嚴法」方面：

(1)法之本，是本於功利與事便，而不是本乎理性。(2)法之立，是為了確保君國之利，而不在保護人民之權益。(3)法之用，是以賞罰二柄繩治人民。（結果，民之守法，只是迫於利害與賞罰，而不是通過理性之自覺。）

### 二、「尚勢」方面：

法的賞罰，有待於威嚴之勢作為憑藉。韓非認為「抱法處勢，則治；背法去勢，則亂。」<sup>20</sup>「君執柄以處勢，故令行禁止。」<sup>21</sup>同時，他又認定人民「固服於勢」而鮮能「懷於義」，故明主只須「增威嚴之勢」，而不必「養恩愛之心」<sup>22</sup>。「勢」本是推行政事的力

量，理應用來為人民造福，結果卻只用以濟君主之私。

### 三、「任術」方面：

術，是人主之所執。有了術的運用，便可以「操殺生之柄，課群臣之能」<sup>23</sup>。法，雖明著於官府，使人民一一遵循；而術，則藏之於胸中，以便暗中運用。所以說「法莫如顯，而術不欲見。」<sup>24</sup>君主的意欲，不形於外。此就取靜知幾以制動而言，是學自道家。但學道家卻又不能「無為」，而落於（人為的）伺察控制，結果終不免出於陰森，而流於險忍。

熊十力先生《韓非子評論》有一段話，特錄於此：

韓非之書，千言萬語，壹歸於任術而嚴法。雖法術兼持，而究以術為先。（先者，扼重義，非時間義。）術之神變無窮也，執其宗要，則卷十六、難三篇「術不欲見」一語盡之矣。卷十七、說疑篇曰：「凡術也者，主之所以執也。」此一執字，甚吃緊。執有執持、執藏二義……天下莫逃於其所藏之外，亦眩且困於其所藏之內，而無可自擇自動也。是謂執藏。持之堅，可以百變而不離其宗；持之妙，有宗而不妨百變，是謂

⑳ 《韓非子·難勢篇》。

㉑ 《韓非子·八經篇》。

㉒ 《韓非子·六反篇》。

㉓ 《韓非子·定法篇》。

㉔ 《韓非子·難三篇》。

執持。不了執義，則不知韓非之所謂術也。

綜起來說，儒家與法家，都積極求治，以期事效；也都重視立法度，尚公平。但兩家求治之道與求公平之道，則大相逕庭。儒家尚寬平，而法家尚嚴苛。

儒家「以禮為綱，以法為用」，因此，不可能忽視「法」的客觀性與公平性。儒家所不同於法家，而且反對法家的，是法家的思想趨向（趨歸君國之利），以及法家用法之嚴苛。

## 第四節 法家與秦政

### 一、法家之所以為法家

據以上各節之論述，可知法家之所以為法家，並不在於用法（儒家也用法），也不在於「綜合名實，信賞必罰」（此乃通義，儒家也可以講，也可以行）；而在於用法的根據。

第一、法家之用法，是從人性惡出發，所以不信民，也不把人當人看（只作工具利用）。

第二、法家用術。術必須暗中運用，因而使得君王成為一個陰森之祕府，而無有光明弘達之象。其施及於人民的，只是外在冷酷之賞罰（無禮義、無德愛）。由於它本身不能面對光明之真理，也就不能傳達光明於人間社會。

## 二、秦「以法為教，以吏為師」

韓非與李斯，以不同的方式支助秦政，一在思想，一在行動。秦「以法為教，以吏為師」，一方面扼殺文化理想與人文價值，一方面又抹煞學術自由與人格尊嚴。故終於釀成「焚書坑儒」之事。先秦學術的發展，最後歸結於韓非，這真是歷史的詭譎、文化的悲劇。<sup>25</sup>

## 三、儒法對比與法家之反噬

在此，我想對儒法二家的思想旨趣，約為數端作一對比：

1. 儒家順人性而為政，故信民愛民，開誠布公，行仁政以安民。法家以人性惡為出發點，故猜疑人民，用術來控制人民。

2. 儒家以君臣相對待，君使臣以禮，臣事君以忠，君臣以義相合。法家則不貴臣，不信民，君尊臣卑，君主握有絕對性之權力。

3. 儒家反貴族，法家也反貴族。儒家視貴族為「選賢與能」之障礙，法家則視貴族為「君權絕對化」之障礙。

4. 儒家認為君乃為民而存在（即使荀子也如此主張），為政以民之好惡為好惡（尊人格，重民意）。法家則以民乃為君而存在，要求臣民以君之好惡為好惡，否定個體人格與意

②5 關於韓非內部之思想，可參閱王邦雄《韓非子的哲學》（臺北：東大圖書公司）。

志自由。

5. 儒家教民、養民、愛民、保民，故輕刑薄賦，罪人不孥。法家則嚴刑重罰，連坐誅戮，愚民、防民、威民、虐民。

從以上五者，可以看出儒家「民貴、民本、重民意、重民生」之思想，落實下來開出制度（從體制上限制君權，保障民權），如此，即可順理成章地完成民主政體之建國。而法家之思想，則明顯地與民主法治之精神相反相違。

抑有進者，法家本由儒家導出，而結果乃「反噬」儒家。蓋早期法家尚事功，求富強，故重法用法，以期解決現實之問題。後期法家則因「術」觀念插進來而變質，又欲取資老子虛靜之意以深化其權術之運用，結果卻大違道家「無為」之旨，而造成「有為」（人為）之災禍；又因順承荀子性惡之說而變本加厲，結果與「秦政」合轍，而「大敗天下之民」<sup>26</sup>。法家對於道家而言，還只是不善學；對儒家而言，則是支流歧出而乖其向方，終於造成「反噬」。所以，從韓非李斯貶視「書簡之文，先王之語」，而主張「以法為教，以吏為師」，接下來自然會有「偶語詩書者棄市」<sup>27</sup>的律令，而終必發生「焚書坑儒」的慘禍。

※

※

※

最後，再對先秦諸子傳衍演變之情形，約為簡表，以供反芻省思之一助。

舜 堯

夏

商

周

六經

孔子

上承六藝 (經學)  
下開九流 (子學)

儒——中國文化之主流 (既為諸子之一，又承文化大統而為諸子之源)。

道——中國文化之旁枝 (儒家之散友，佛教傳入亦成為儒家之方外友)。

墨——其思想為儒家所吸納轉化 (墨流為俠)。

法——其思想亦為儒家融釋涵蓋 (法沉為吏)。

名——正名定分本是儒家之義，循名責實又為法家所特重，名家自發之名理，未能

作出架構性之撐開以成學 (未成完整之系統)。

陰陽——陰陽觀念，上而融入儒家天道系統中，下而沉澱於醫卜星相與日常生活裡。

縱橫

農

雜

小說

各家，欠缺哲學性 (雜家則雜揉各家而成)。

賈誼「過秦論」中之言。

《史記·秦始皇本紀》。





## 第二卷 兩漢魏晉：

### 儒學轉形而趨衰

### 與道家玄理之再現

## 弁言

由秦入漢，中國文化生命進到一個「合」的階段。但漢代的「合」並不圓滿。

在內聖方面，只落於倫常教化（所謂三綱五常）之層次，而德慧生命未能充分透顯。

1. 經生之學重文獻，不重德性生命之自覺。（漢代經學，當歸於學術史，與哲學史之關係不深。）

2. 對人性無善解，只落在「氣性」「才性」方面看人性。

3. 以「聖人」為「天縱」，不可學而至。

在外王方面，雖有西漢「五德終始」<sup>①</sup>的禪讓說，但其結局卻歸於王莽之乖僻荒誕，乃反而激成東漢光武之天子集權，而形成君主專制之政治形態。從此，天下為私（從政權方面說），歷兩千年而不變。

到東漢中葉，政治每況愈下，於是有所謂「清議」。下及魏晉，政治上的清議又轉為學術思想上的「清談」，而形成儒學衰而玄學盛的新局面。中華民族的文化生命又歧出去了。這個時期的特徵，客觀面是政教混亂，主觀面是德性生命萎縮，情意生命氾濫。而由生命情調所表現的美的欣趣，轉出了智悟的境界。結果是道家的玄理玄智，得到再度的弘揚。本卷所述，即是兩漢魏晉六百年的哲學思想。

① 「五德終始」，五行之德有終始，順五行相剋之意以言朝代更替與服色更易。茲列一表以便觀解：

虞	土德	色尚黃
夏	木德	色尚青
商	金德	色尚白
周	火德	色尚赤
秦	水德	色尚黑
漢	土德	色尚黃

漢代為土德乎？為水德乎？有爭議。

張蒼以漢為水德，直接繼周，不承認秦之歷史地位（因代表否定，無有綜和之創造故也。）

但賈誼以下，皆以漢為土德。

# 第一章 漢初思想概述

## 第一節 漢初思想之先導——陰陽家與呂氏春秋

陰陽家鄒衍的學說，可以約為四端：<sup>①</sup>

1. 以儒墨之道（尤重在儒家），解決當時之政治問題。
2. 以陰陽消息言災異，對統治者施加壓力。
3. 據五行言「五德終始」，對政治上之「天命所歸」賦以新的內容。
4. 提出大九州之說。謂中國為赤縣神州，內有九州，中國之外復有九州。在鄒衍，乃是——  
以陰陽消息為「天道運行」之法則；  
以五德終始為「歷史運行」之法則。

① 鄒衍之生卒年，及其學說之四點歸結，皆據錢穆氏《先秦諸子繫年》（香港大學版）下冊，鄒衍考。

陰陽與五行（水火木金土）本不相屬。在春秋以前，五行只指國計民生所通用之五種材料，故又稱「五材」，並不視為構成宇宙之五種元素。至鄒衍或其後學，才將陰陽五行組合起來。

到《呂氏春秋》十二紀，則又以陰陽二氣運行於四時，而將五行與四時配合，以為——

春盛德在木，木德與春陽之氣相應；

夏盛德在火，火德與夏陽之氣相應；

秋盛德在金，金德與秋陰之氣相應；

冬盛德在水，水德與冬陰之氣相應；

土則兼四時。木德的表現為「春生」，火德的表現為「夏長」，金德的表現為「秋收」，水德的表現為「冬藏」。土德既兼四時，其表現自然與「生、長、收、藏」皆相關。不僅四時與五行相配合，各種事物（如方位、五色、五音、五常等）亦皆可取來與五行相配合，因而形成陰陽五行的世界觀、宇宙觀。茲列為表式，以便省覽：

木	春	東	青	角	仁
火	夏	南	赤	徵	禮
土	兼四時	中	黃	宮	信
金	秋	西	白	商	義
水	冬	北	黑	羽	智

形下之氣與形上之德，交織錯綜，而個人的生活行為與國家的政治措施，皆與春陽木德相應合（亦與火、金、水、土相應合），此之謂「同氣」。由同氣說「法天地」，人事天道乃相通，是謂「天人合一」。

中國所說的「生、長、收、藏」，比印度佛教「成、住、壞、空」的說法，實較平和而健康。「發生、成長、收穫、積藏」，既累積深厚，又發芽滋長，年年周而復始，生生不息，何其充實！四時的生長收藏，又可與社會、政治、人生相關聯，於是便有從人事上說的生長收藏。這就是天道與人事交感互通的思想。

董仲舒繼承陰陽五行的觀念，從陰陽說刑德，則春夏為天之德，秋冬為天之刑。董生主張尚德而去刑，其說大體由呂氏十二紀發展而來。所以《呂氏春秋》又可說是董生吸收陰陽思想的一大橋樑。

## 第二節 反法歸儒與儒法之辨

秦政暴虐，加上楚漢相爭，與漢初諸將之反叛作亂，天下元氣乃大傷。而黃老政治清靜無為，與民休養生息，確為適時的清涼劑。但這只是消極的恢復元氣，還說不上政教之興革與國家之建制。故景帝七國之亂以後，終須有武帝時董仲舒之復古更化，獨尊儒術。

漢代尊儒，乃尊經之常道（此乃立國之最高原則）。而所謂「通經致用」，乃是以學術指

導政治，進而通過政治以指導經濟。漢代人在這方面的表現，是非常卓越傑出的。而由賢良方正（知識分子）與朝廷官員辯論國家施政方針（見《鹽鐵論》），這種風範，尤足千古。

而董生的「復古更化」，乃反法家秦政之苛暴，以復三代禮樂教化之古。這種文化建國的大綱領，正班固所謂「除強秦之苛暴，流大漢之愷悌」也。至於「罷黜百家」乃針對博士官而言，朝廷只立「五經博士」（尊經之常道），不再為諸子百家立學官（景帝時有孟子博士，今亦加罷黜，因孟子是「子」不是「經」）。後人不知所以，以為罷黜是廢棄諸子百家之書，更有人以為這是儒家的思想獨霸，實為淺薄無知的誤會。

漢初「反法歸儒」，是當時思想的總路向。而儒法之異，可得五端。本書上卷第十章第四節所列五點儒法思想之對比，可以覆按。今只就儒家立場簡括如下：

1. 以人之性情為政治之基礎：人與人互信互愛。
2. 君臣對待：以天道古道限制君權，人君應尊禮大臣。
3. 反貴族：視世襲貴族為「選賢舉能」之障礙。
4. 君為民而存在：董生謂「天下立君，乃為民也」。為政以民之好惡為準（尊人性、尊人格）。
5. 教民、養民、愛民、保民：輕刑薄賦、罪人不孥。

由此五端，可以了解儒法二家之根本差異。有人以「禮治」「德治」與法家之「法治」相對比，此實不妥。一則儒家並不排斥法治，只是不贊成脫離「禮」與「德」之綱維，而單獨突

顯「法」為唯一之標準而已。二則法家之嚴法，與民主法治之精神有本質上之差異。而漢初法網尚密，法家秦政之餘毒未除，故漢儒力反法家而主德教。上文曾引班固之言「除強秦之暴政，流大漢之愷悌」，這真是一句最恰當中肯的論評。

## 第二節 漢代精神開國的盛音——賈誼

賈誼（西元前二〇〇—一六八）之《賈子新書》五十八篇，一部分是主動述作，如「過秦」三篇，一部分是向漢文帝上書言事之文。此外，大體是任梁懷王大傅之時的教告答問之辭。班固《漢書》賈誼傳贊有云：

劉向稱賈誼言三代與秦治亂之意，其論甚美，通達國體。雖古之伊管，未能遠過也。

賈誼二十二歲初見文帝，卒年才三十三。他在這十年間（青年時期）的表現，卓然不凡。牟宗三先生稱之為：

開國之盛音，創建之靈魂，漢代精神之源泉。②

② 牟宗三《論賈誼》一文，編入全集本《歷史哲學》第四部第一章，頁二七六。

這三句話都是落實之言，不是「虛譽」。《漢書》本傳有云：

誼以為漢興二十餘年，天下和洽宜當改正朔，易服色，立制度，定官名，更禮樂。乃草具其儀法，色尚黃，數用五，為官名，悉更奏之。文帝謙遜，未遑也。然諸法令所更定，及列侯就國，其說皆誼發之。

所謂「改正朔，易服色，立制度，定官名，興禮樂」，皆是賈誼精神人格中「精神開國」的最高層「形式」。其層級相當於今世之「立憲」（制定憲法），這是大知識分子所關心的焦點，可以上通於周公之「制禮作樂」。賈誼改制之意，可得三端：

### 第一、移風易俗

秦政與法家，「大敗天下之民」（賈誼語）。漢興，安習於秦制秦俗，不能作價值之鑒別；而賈誼以其文化意識之貫注，故能觸目而驚心，開關心靈世界，而湧現「移風易俗」之理想。當時雖未能推行，而終於釀成董仲舒「復古更化」之文化運動。董生之「復古更化」，即是賈生之「移風易俗」也。此乃切於時代之要務，亦是言治體之大者。

### 第二、教養太子

賈誼以為三代之所以長久，即是教育太子得宜之故。太傅、太保、太師，教之導之；少傅、少保、少師，輔之翼之；自幼見正事，聞正言，左右前後，皆正人也。太子成年，雖免於保傅，但仍然有誦詩、進善、規諫、記過、進謀、傳民語之官吏，「習與智長，化與心



成」，故能性歸中道。秦失其度，乃旋踵而亡。在古代政治體制中，太子為國本，故教養太子，亦是治體之大者。賈生首先意識及之，成為此後二千年一律遵循之規矩法式。

### 第三、尊禮大臣以養廉恥

賈誼以為古者尊禮大臣，不加訶責，不加刑罰。大臣有過罪，君命責問之辭，皆清肅而溫婉。臣聞命，或造「請室」而請罪，或北面再拜，跪而自裁。上設禮義廉恥以遇大臣，臣亦以節行報其上。賈生此義，開漢唐宰相之重。此乃中國本於其文化生命表現在政治上之最有體統者。故雖在專制政體下，而能有開明之政治。亦賴此而得以顯示政治之所以為政治的意義（政治與吏治不同）。③

綜上三端，即可知賈誼為「開國之盛音，創建之靈魂」，亦是「漢代精神之源泉」。此大體一立，則改正朔，興禮樂，皆可「溥博淵泉，而時出之」（中庸語）。移風易俗，教太子，尊大臣，皆是綱紀性之形式。賈生以其綜和之心靈湧現此一形式，則彼「精神開國」之

③ 按，政治之所以為政治的意義，(1)可以從內涵方面說，是即政治教化與禮義綱常之實踐。(2)亦可從體制上說，但中國傳統政治之宰相制度，只是治權運行之軌道，而有開政權的軌道，則未能客觀建立。「有治道而無政道」，才真正是中國傳統政治重大的欠缺所在。而政道之開出乃是人類共同之大事，西方也要到十七八世紀才逐漸建立體制，是即現今之民主政治的政治形態。中國傳統政治只開放治權（士人參政），而未開放政權。但依據儒家「民為本，民為貴，重民意，重民生」的思想，落實為民主政體之建立，乃屬於相順之發展，是必然可以做到的。

使命已盡，下一步的「文化建國」，則有待董生來完成。唯在論董生之前，還須略述淮南子。

## 第四節 雜家中的道家——淮南子

淮南王劉安（西元前一七九—一二二）為漢高祖之孫，景帝之堂兄弟。武帝即位，劉安入朝獻「淮南內篇」，即今所謂《淮南子》（又名淮南鴻烈）。另有外書甚眾，中篇八卷，皆佚。

西漢初年，道家思想在朝廷與社會流行，是即主清靜無為、與民休息，而又雜有權術乃至方技的所謂「黃老」，此乃原始道家之變形。而《淮南子》此一集體著作中的道家，則是與黃老不同的另一系。

《淮南子·要略》有云：「考驗乎老莊之要」。這是古籍中「老莊並稱」首次出現。淮南之書，凡描寫道體、功用及生成之歷程者，多係《老子》思想之推演。凡強調精神心性之修養功效者，多係莊子思想之發揮。總之，論政治多本《老子》，論人生多本《莊子》。

《淮南子》自是雜家。但書中道家思想實佔優勢。依道家，仁義禮智皆外於性命，故貶視儒家。本經訓云：「禮樂者，可以救敗，而非通治之至也。」又云：「是故知神明（道之玄慧，與物俱化），然後知道德之不足為也。知道德，然後之仁義之不足行也。知仁義，然後

知禮樂之不足修也。」

不過，《淮南子》作者群中，亦有一些儒家之徒，故泰族訓云：「人性有仁義之資」。主術訓：「國之所以存者，仁義是也」。汜論訓云：「故仁以為經，義以為紀，此萬世不更者也。」泰族訓中且表示道家思想當歸往於儒家思想。如：

(1)言「法天」，歸於「與天地合德，日月合明，鬼神合靈，與四時合信」。

(2)言「神化」，歸於變習易俗，民化而遷善。

(3)又強調「禮之所因」（因、憑藉也），禮樂不能離乎俗，應適時改制。

(4)重視學問與為學之方向（明於天人之分，通乎治亂之本）。

凡此，皆儒家之徒所引發之議論。其他，如法家兵家之思想，亦容納在書中。故《淮南子》一書，實可視為漢初思想之雜燴。因為書中實無特顯之觀念與理論系統，故不多述。（徐復觀的《兩漢思想史》，可參閱。）

附按：兩漢經學旨在(1)傳經，這是文獻的問題；(2)進而「通經致用」，這是以經義通於政治，意思是要以學術指導政治。但漢儒未能從體制架構方面致思，終究還是「有治道而無政道」。這個問題，在中國是到二十世紀才來謀求解決，迄今仍然在「尚未成功」之階段。



## 第二章 董仲舒的學術思想

董仲舒（西元前一七九—一〇四，據蘇輿董子年表），西漢廣川人（今河北地），舊屬趙地，故又稱趙人。董生自少治《春秋》，景帝時為博士，後以賢良對策，得武帝之嘉許，而掀開「復古更化」之文化建國運動。

### 第一節 復古更化：理性之超越表現

董生倡復古更化，其超越理想集中於形上義理而發揮。①其取材多傍依《尚書·洪範》、《易》之陰陽，而結集於《春秋》。又雜有陰陽家之宇宙論、歷史論之氣息，而形成一大格局。其所發雖不能盡其精微，而規模廣大，取義超越，為漢家定出一理想之型範。王道之端，本於天道之端。端者，元也、始也。「元、始」以理言，不以時言。此天人

① 參閱牟宗三《歷史哲學》（臺北：學生書局，現已編入《全集》之第四冊）第四部第二章。

同道的一元之大始，即顯示一「超越的理性」（客觀理性）以為一切之本。對現實措施而言，此「本」即是一「超越的理想」。依此「本」而措施，故「任德」而「不任刑」。

此作為政教之本的超越理想，貫而下之，而與現實政治接頭，便是通常所謂「政教合一」。

(1) 理想與現實政治糾結在一起，是謂「內在的合一」。此時將喪失理想性，當然不可取。

(2) 但理想不能虛懸，總要貫而下之。理想與政治若不拉得太緊，而保持一「諧和之統一」，此時之政教便是「外在之合一」。這種形態的政教合一，不可隨意反對。②

如果因為詬病政教合一，而直接抹煞或忽視政治與教化之關係，因而又排斥教化之理想，便成為法家之立場。結果便由法家本身取代教化理想，是即所謂「以法為教，以吏為師」。如此，便釀成「大敗天下之民、大敗文化價值」之極權政治。

董生掀開以一「推動時代，開創新局」的文化運動，自須透出超越理性以彰顯超越理想。其「超越理性」的外部體系雖然駁而不純（夾雜陰陽家思想之故）。而其核心，則可上通而下貫。

(1) 通而上之，重理性，尊禮義。

(2) 貫而下之，任德不任刑，以禮義教化與興學選才為政治措施之本。（如察舉賢良方正、

孝弟力田，皆為國選才之措施也。）

加上漢代民族生命之充沛，漢代民性之樸實慧直，故能完成一個綜和的構造，而建立政教統一的大漢帝國。而當初賈誼所提出，文帝所謙遜不遑者，皆在董生所倡導的文化運動中漸次完成。武帝太初元年，正曆法，色尚黃，數用五，定官名，協音律，皆是革秦之舊而改定的漢家制度。

在政治方面，士人政府出現（治權開放，知識分子大量投入政治），宰相取得較客觀之地位，吏治亦有可觀。孝弟力田，重農抑商，消解政治上與經濟上之特權階級。思想較自由，大臣敢直言。論禪讓者甚至直請漢帝退位讓賢。<sup>③</sup>據此可知，西漢二百年之歷史，自始至終，飽滿未衰，不失為一健康之時代。<sup>④</sup>

但此一更化運動，亦有一本質上之缺憾。它只透出超越理性，而卻——

1. 始終未能透出人性之自覺。（只有移風易俗下的生活自覺）；
2. 亦未有內心理性與精神生活之表現。

- ② 經典上所謂「作之君，作之師」，乃就聖王而言。王者作之君，聖者作之師。聖王有德有位，故可同時「作之君，作之師」。後世為君者，欠缺德，亦欠缺能，則不可假借「作之君，作之師」之言，而師心自用、作威作福也。
- ③ 董生再傳弟子眭弘，勸漢帝「求索賢人，禪以帝位，而自封百里。」董生自己亦已有「帝王次第退位」之說。

- ④ 中國二千年的政治、社會以及經學、史學、文學之根基規模，皆奠定於漢代。

須知超越理性必須依藉精神主體，而後始能盡其責，必須有仁心之呈露，才能證實超越理性為不虛，而進到人類理性之自覺。此則不能不本於孔孟之精神而立言。而董生之所謂「推明孔氏」，實乃跨過孔子之德慧生命與德性人格，而外在的落在五經上立論。尊五經當然不錯，但脫離孔子之精神生命以言五經，則五經亦成為外在的文獻。在如此情形之下，精神主體必然透不出來，精神理想亦不純不順；其流於今古文之爭，又轉為章句訓詁，實亦無可避免之結果。在此，可以反顯王陽明所謂「經學即心學」<sup>⑤</sup>之真實意義。而站在哲學史的立場，兩漢經學之內容，固可置之勿論。（錢穆《兩漢經學今古文平議》，可參閱。）

董生此一文化建國之運動，本當順孔孟之教而轉進，由道德教化與聖賢人格之精神主體，廣被於社會，貫潤於政治，以歸復於「人人要求自主」之精神主體上，作到政治上的二步立法：

第一步，「對君權之限制」之立法；

第二步，「對人民權利之承認與限制」之立法。

如此，方是「理性之內在表現」。但因董生之超越理性有駁雜，而轉為盛行於西漢一代之五德終始、禪讓論，終於衍為迂怪之超越理想，而引出王莽之乖僻荒謬。此是西漢歷史上最令人長歎太息者。

〔附識〕：



五德終始論與禪讓論，原本亦是對君權之一種限制，然而西漢儒者未能曲盡此一問題之關節，以完成第二步立法，乃使更化運動之「意義性」未能圓成，其「問題性」亦未消解。

發展到東漢光武帝，由於他出身民間，早年又學於長安，兼有田間之誠樸與學問理性之凝斂；其天資雖不及高祖與武帝，但「理之流澤足以補其短，心之戒懼足以延其慶」，乃能「涵之以量，貞之以理」，以理性自斂而斂人斂天下，故能成就東漢一代之規制，而中國國家政治之規模，亦大定於東漢。所可惜者，此一理性的內在表現，仍未完成第二步立法。而只完成君主專制（勤政愛民）之政治形態。

## 第二節 董子春秋學要義

上節所論，是董生文化運動所表示的意義、成就與限制。至於內在於董生之學說思想內部則雜而不純與牽強附會之處，亦不一而足，必須分別而觀。茲先略述其春秋學。

### 一、春秋大一統，尊天以保民

⑤ 蔡仁厚〈王陽明論經學即心學〉一文，編入《新儒家的精神方向》（臺北：學生書局），頁二二七—二二七，可參閱。

《春秋公羊傳》所謂「大一統」，自是尊王權（亦含王制、王道）。但天子與諸侯共守天下，則其一統亦可說是分權之一統，而非後世集權之一統。故凡天子所封之諸侯，皆當保存，其滅亡者亦當「興滅繼絕」（語見《論語·堯曰》）。至漢，郡縣封建並行，諸侯王僭擬，地過古制，故賈誼與晁錯乃主張強幹弱枝，以完成中央集權。董生以禮制嚴上下之等，亦是此意。

順此而言，「君、臣、民」之關係，董生以為「春秋之法，以人隨君，以君隨天……故屈民以伸君，屈君以伸天，春秋之大義也。」所謂「屈民以伸君」，語意不妥。唯董生說此句，乃是虛，是陪襯；下句「屈君以伸天」，方是實，是主體。其意在使君王本天意以愛民。故又曰：

天下之民，非為王也，而天立王，乃為民也。故其德足以安樂民者，天予之；其惡足以賊害民者，天奪之。

董生是尊天以保民，後世責他尊君過甚，雖言出有因，而實未得董生之意。

## 二、三正三統與質文遞嬗

董生之春秋學，實逸出《公羊傳》而多抒新義。他認為「西狩獲麟」是孔子「受命」之符瑞。孔子作春秋，制義法以示後王法式，即是「以春秋當新王」。⑥繼此進而言「改制」

(改正朔、易服色等)，又有「三正」、「三統」之說。

(1)夏商周三代曆法之正月，有建子、建丑、建寅之別，故曰「三正」。

(2)以子丑寅為天地人，故建子為天統，建丑為地統，建寅為人統，以是，三正亦稱「三統」。

(3)又將赤白黑三色，與三正三統相配，建寅之人統亦稱黑統（夏），建丑之地統亦稱白統（商），建子之天統亦稱赤統（周）。而「春秋應天作新王之事，實正黑統」。

以三色與朝代相配，乃來自五德終始之說——以五行生剋比合五德之終始相循。鄒衍先有此說，《呂氏春秋》繼之。以黃帝或舜為土德，色尚黃；夏為木德，色尚青；商為金德，色尚白；周為火德，色尚赤；代火德者為水德，色尚黑。

然董生又有「質文」之說（夏文、商質）。三統有三，質文有二，以二配三，如何而可？董生又謂孔子作春秋，「承周文而返之質」（以質救文）。然則，春秋究竟承夏之黑統乎？承商之質統乎？依「質文遞嬗」之原則，春秋必然承商質之統，如此則承夏之黑統乃落空矣。謂孔子「承周文而返之質」，此自可說。但孔子既曰「吾從周」，則其「返於質」，

⑥ 「以春秋當新王」，意即「王魯」（以魯春秋為王）。故又有「紂夏、故宋、親周」之說。此又與「存

三統」之說相關聯。意謂本朝之外，前二代（商、周）之王，皆應封其後為大國，存其禮制，待以賓位。至於夏以上，則封以小國，存其宗祀而已（故曰紂夏）。又，「存三統」，謂「存本朝」（王魯）、「存前朝」（親周）、「存又前朝」（故宋、宋為商之後）。

實乃在「周文」中求其質，決不會機械地順質文遞嬗而回到商之質統。可能董生亦覺察到此中之矛盾，故又說「夏尚忠，商尚質，周尚文」（是即所謂三教），而主張「今（今，指漢朝）繼大亂之後，若宜稍損周之文致，用夏之忠者」。此即所謂質文損益以相救，可算是比較合理之修正。（按、董生「以春秋當新王」，實乃「聖人為漢立法」之觀念（孔子之當代為春秋，董生之當代為漢）。其意非無可取，但與歷史朝代比配而有扞格，乃成為迂闊之論。）

### 三、春秋三世之說：進化之歷史觀

歷史有終始循環（如五德之終始與三統質文之遞嬗），而亦有進化之義，故董生又有「三世」之說，這就是他的進化之歷史觀。春秋十二世，由近而遠分為三等：

- (1) 見三世，凡六十一年，包括哀公、定公、昭公三世，為君子之所見。
- (2) 聞四世，凡八十五年，包括襄公、成公、宣公、文公四世，為君子之所聞。
- (3) 傳聞五世，凡九十六年，包括僖公、閔公、莊公、桓公、隱公五世，為君子之所傳聞。

世代愈遠，褒貶愈嚴。故曰「於所見微其辭，於所聞痛其禍，於所傳聞殺其恩，與情俱也（與情之厚薄成正比）。」

後來，公羊家傳衍其說——

- (1) 於所傳聞之世，託治起於衰亂之中（據亂世），此時只知有己國，故曰「內其國而外

諸夏」。

(2) 於所聞之世，託為昇平之世，此時天子為共主，領有華夏衣冠之區，故「內諸夏而外夷狄」。

(3) 於所見世，託為太平之世，此時普天之下無有畛域，世界大同，故「天下遠近大小若一」。

董生所謂「所傳聞、所聞、所見」之三世，即後世公羊家（如何休諸人）所謂之「據亂世、昇平世、太平世」。此乃本於進化之歷史觀而立言（就應然之史說），不可作現實歷史看（不就實然之史說）。

#### 四、貶天子、退諸侯、討大夫——屈君以從天

總而言之，在董生的心目中，孔子獲麟受命作《春秋》，乃是代天立教，為後王立法（實即為漢王立法）。孔子以平民代周而自成一統（所謂素王），故可以「貶天子、退諸侯、討大夫」（見《史記》太史公自序引董生曰）。

董生援春秋之義以獻替時政（更化改制），亦是本於聖意而立言，並非臣子之私。如此，他所謂「以君從天」、「屈君以從天」，事實上即是要君王遵從孔子的春秋之教（以行聖人之道）。董生之所說雖不免有牽強附會之處，然其用心則應予以敬重。（另如《公羊傳》中平實之思想，如華夷之辨、大復仇、正名……皆為董生所承繼發揮，茲從略。）

## 第二節 天人感應之哲學

「天人相與」或「天人感應」，是董生學說中的基本觀念。「道之大原出於天」，而天志天道，皆由陰陽四時五行之運行中見。(1)孔子雖曾說過「天何言哉？四時行焉，百物生焉」，但只以四時言天道。(2)《易傳》言陰陽、言四時，亦未將陰陽與四時相配，而且不言五行。(3)至《呂氏春秋》始以四時為中心，將陰陽、五行、四方，配合成為一有機體。董生承之，而益為詳密。茲擇要分述於後。

### 一、天之十端與元氣

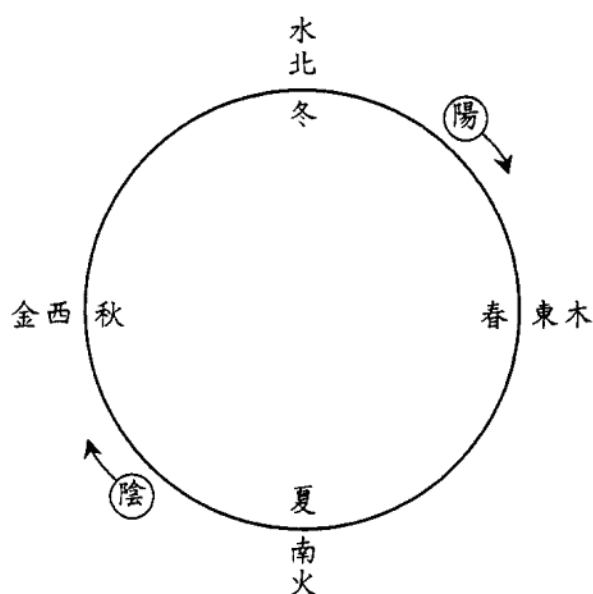
董生認為天有「十端」：天、地、陰、陽、金、木、水、火、土、人。天是由此平列之十端（十個基本因素）所構成。他又說：

天地之氣，合而為一，分陰分陽，判為四時，列為五行。

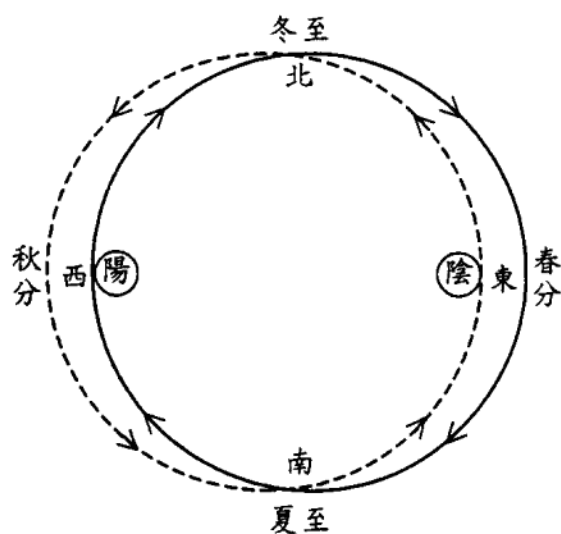
天地之氣，亦謂之「元氣」，元氣分為陰陽，運行於四時，布列為五行，再伸展到人生、社會、政教、學術等方面，而形成以人應天的「氣化宇宙論中心」之思想。（將道德基於宇宙論，先建立宇宙論而後講道德，此之謂宇宙論中心。董子之學，實已脫離先秦儒家「以仁與心性為中心，以天道性命相貫通為義理骨幹」之正軌。）

## 二、陰陽消長與四時變化

陰陽之運行，《淮南子》以為「陽氣」起於東北，盡於西南。由東北而南行，至東方遇木所主之氣，而助之使盛而為春；至南方遇火所主之氣，即助之使盛而為夏。「陰氣」起於西南，盡於東北。由西南而北行，至西方遇金所主之氣，即助之使盛而為秋；至北方遇水所主之氣，即助之使盛而為冬。這是對四時變化極為簡易之解說。（參照附圖一）



附圖一 淮南說：陰陽各別運行



附圖二 董子說：陰陽交互循環

董子之說法，與淮南子不同。他論及陰陽之運行與四時之形成，以為陰陽二氣——

春俱南，秋俱北，而不同道。夏交於前，冬交於後，而不同理。

依此，陰陽二氣是順著東南西北四方位所形成的圓圈，而各循其路線而行，故曰「不同道」。（參附圖二）

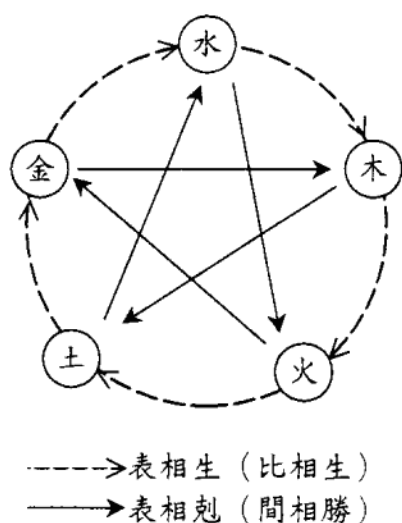
(1) 初冬之時，陰陽各從一方來，陰氣（虛線）由東方循北圈線向西行，越行越盛；陽氣由西方循北圈線向東行，越行越衰。中冬之月，二氣相遇於北方，此時陰極盛而陽極衰，是謂「冬至」。

(2) 二氣交會後，相背而行。陰漸損而循左圈線向南行，陽漸增而循右圈線向南行，時值冬去春來，故曰「春俱南」。到中春之月，陽達於正東，陰達於正西。此時，陰陽各居一半，晝夜均等，寒暑適中，是謂「春分」。

(3) 然後，陰益損而陽益盛，各自循南圈線而行，於大夏之月遇於南方，此時陽極盛而陰極衰，是謂「夏至」。按，夏至二氣交於南方，陽盛而陰衰；冬至二氣交於北方，陰盛而陽衰，故曰「夏交於前，冬交於後，而不同理。」（理，謂陰陽消長之理。）

(4) 然後又相背而行，陰漸增，循右圈線而北行；陽漸損，循左圈線而北行，時值夏去秋來，故曰「秋俱北」。到中秋之月，陰達於正東，陽達於正西，此時，陰陽亦各佔一半，晝夜寒暑與春分同，是謂「秋分」。





明。  
至此，一週期完成，便是一年之「四季」。此是董生對陰陽消長流動與四時變化之說。

### 三、五行之相生相勝

五行乃天地之氣布列而成。此五者之間，又存在著兩種全然不同之關係，是即「相生」與「相勝」（相剋）。五行相勝之理早已有之（鄒衍之五德終始，即據此理而言）。相生之理，亦先見於《呂氏春秋》。五行（相生）之順序是「木、火、土、金、水」。⑴木生火，火生土，土生金，金生水，此之謂「比相生」（依序相生）。⑵木勝土，土勝水，水勝火，火勝金，金勝木，此之謂「間相勝」（隔一相勝）參見下圖：

董生論五行生剋，主要是以五行自然現象結合，如木居東方而主春氣，火居南方而主夏氣，金居西方而主秋氣，水居北方而主冬氣，土居中央主季夏，而為五行之主（居中策應）。四時各有其職，五行亦各主一事，而分別有其「生、長、收、藏」之特性。用這些特性與人事配合，即形成天人感應之哲學。

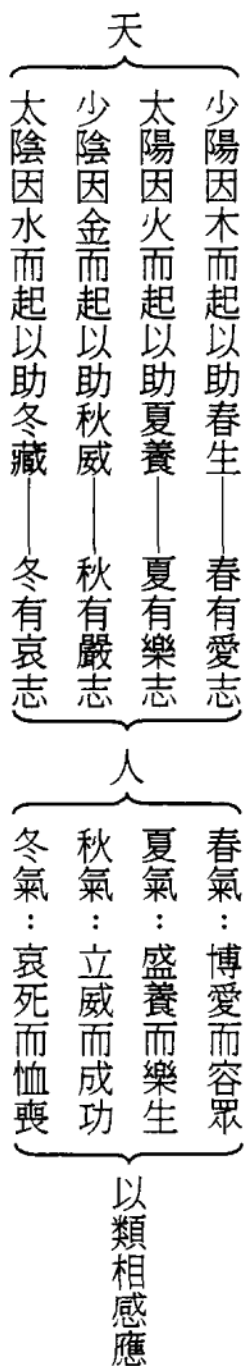
### 四、天人感應（類與數）

董生認為「天道之大者在陰陽⑦。陽為德，陰為刑，刑主殺而德主生。」天任德不任刑，人承天意而從事，亦應重德教而輕刑罰，故曰「天人一也」。天人之交通，以「類」相應，而類之相感，其原則有二：

(1) 萬物去異從同（以類相從）。如行善則招榮譽，為惡則受辱罰。

(2) 天可感人，人亦可感天（天人感應）。四時之氣，在天亦在人，以類相感應，略如下

表：



由此以言「天人相與」，將人與天連在一起（以人應天），此便是漢代言災異（天意示警）之總根源。

另外，又有「數」之觀念，以補助「類」觀念。由數之偶合貫通天人。譬如就人之身體而言，天以終歲之數成人之身，故小節三百六十六，以副日數，大節十二分，以副月數，內有五臟以副五行數，外有四肢以副四時數。人有四肢，每肢三節；天有四時，每時三月。數相同，則為同類而可以相應。

## 五、感應二義與漢儒之特色

從類之相感言災異，使人起敬畏之心而不敢背逆天道，此猶是天人感應之消極義。積極的意義，是在察身以知天，故曰「人主之道，莫明於在身之與天同者而用之」，人時時察覺己身與天同者，而致其合乎天道之用，便可以使天道貫通到政治與人生。此方是天人感應之積極義。但董生只如此教人君「迹之古，迹之天」（取法古人，順從天道），以災異示警提撕人君，以聖王古道節制君權；卻不從心性之原以開發君德，不教人君納諫以聽取民意，實乃先秦儒家思想一大轉折。

易之言陰陽，乃是提挈於天地之道與乾坤之德說。陰陽雖重要，卻並非主導之觀念。而陰陽家與漢儒則質實下拖而與五行災異相牽連。於是——

- (1) 陰陽五行災異；
- (2) 象數（理智與神秘之結合）；
- (3) 讖（隱語預言）；

⑦ 按，董生謂「道之大原出於天」。此句無問題。但說「天道之大者在陰陽」，則有問題。天道應就乾坤說，不能落在陰陽上說。雖然《易傳》有云「一陰一陽之謂道」，那是就一陰一陽之變化而指說道之創生功能。又說「立天之道，曰陰與陽」。那是說天道藉陰陽而顯立。陰陽顯立道，道為大，陰陽不得為大。董生直說「天道之大者在陰陽」，則似陰陽大於道矣。此與儒家義理不合。

(4) 緯（經之支流，而多涉於荒誕）。

此四者，遂成漢代儒學之特色。（一面是烏煙瘴氣，行為後世醫卜星相一流；一面是誠樸篤實，顯為渾樸浩瀚、剛健平正之漢人精神。）

## 第四節 人性思想略述

### 一、從告子到董生——以自然之質為性

告子言「生之謂性」，是從個體生命自然之質來了解性。自然之質是中性的，「無善無不善」，無分於「善惡」，故又主張仁義外在，亦即自然之質並無仁義的道德性，故不可說善，但亦不可說惡。告子還只是抽象地如此說，再推進一步，便是董生在《春秋繁錄》「深察名號」篇中的說法。

董生論性，先亦是抽象地說（從名號說）：

性之名非生歟？如其生之自然之質謂之性。性者，質也。

董生以自然之質為性，同於告子。但董生論性，尚不止此，他還有「仁貪之性」、「性未可全為善」。「性情相與為一瞑」、「以中民之性為性」等等之觀念。

## 二、自氣言性，性未可全為善

董生認為「枉眾惡於內，勿使得發於外者，心也。故心之為名枉也。苟無惡者，心何枉哉？」（枉、禁禦義）。惡，來自氣性，藏於內而可發於外。心則能禁眾惡於內，使之勿發於外。此似可言心善性惡（實則不可）。而董生亦未就心之善以言性。其所謂心，既非孟子之內在道德心，亦非荀子有認知之主宰性的心。性既就氣性而言，則此性必不能純善，故又曰「仁貪之性兩在於身……天兩，有陰陽之施，身亦兩，有仁貪之性。」

仁之氣屬於陽，貪之性屬於陰。陽氣先暢而易開發，易傾向於善，於此說仁性（從氣說性，自非孔子之仁）。陰氣幽暗而易固閉，易傾向於惡，於此說貪性。無論仁性貪性，皆只是氣性之實然與偶然。善之完成，仍須靠後天之加工。故又曰「米出禾中，而禾未可全為米。善出性中，而性未可全為善。」



## 三、性情相與為一瞑

依於仁貪二行之傾向，亦可就仁之氣性而言「性」，就貪之氣性之發而言「情」。此似可說性善而情惡（實亦未可）。但此所謂性之善仍只是氣性之善的傾向（並非從體上理上言

善)。在此，性與情並非有兩層。是故，仁貪、性情、陰陽、善惡之兩行，皆只是靜態地分解而說，若融於具體之生命，則「性情相與為一暝，情亦性也」。「情參於性中，性不能獨立而絕異於情。故董生以為「聖人莫謂性善」。因為性與情「俱為一暝而待覺」。

「萬民之性，有其質，而未能覺」。「當其未覺，可謂有善質，而不可謂善」。故其「性情相與為一暝」，亦即善惡相與為一暝，而同於「善惡混」之說。甚至在尊心而卑性之下，實亦有「性惡」之意。董生自未直說性惡，他只是「無分於善惡」之質素說、材樸說，但既有仁貪、性情之分，故又可說「善惡之分化說」。

其說法何以成為如此混雜游移而不明確？蓋凡「用氣為性」、「生之謂性」，皆是氣之實然與偶然，而並無必然與定然之可言（說性善情惡亦並不真能站得住）。故進於具體，察及仁貪性情之分化，則「性三品」之說亦可自然而出現。

#### 四、自「中民之性」名性的拘蔽

董生並未提出「三品說」，而只是將性限於中民。上下品皆排於「性」之名以外。故曰「名性不以上，不以下，以其中名之。」他認為孔子並不以萬民之性皆已善，故遂不取孟子性善之說，以為「聖人之性，不可以名性。斗筭之性，不可以名性。名性者，中民之性。」

性而限於中民，則其言性不普遍，此乃董生之拘蔽。而其所以有此拘蔽，(1)不以聖人之性為性，是為了加強教化，單以聖王負教化之責。(2)不以斗筭之性為性，是泥於「上智與下

愚不移」之言。⑧此兩種拘蔽，皆須解消。

孟子所謂「性善」，並不是說萬民之性皆已至聖人之善。人未達於聖人之善，亦並不就是性不善，豈可因人尚未至聖人之善便說人之性不善？孟子就道德的心性言性善，開闢一個德性領域，以建立道德實踐所以可能的先天根據，存之養之，擴而充之，則人人皆可進於聖賢。

而董生全然不解孟子而反對言性善，排斗筭之性於性之名外，豈不等於排斗筭之民於人類之外乎？此惡乎可！孔子論士，謂「斗筭之人何足算也」，只表示斗筭不得與於「士」之列，並非排其不得與於「人」之列。而「下愚不移」亦並非不可教（伊川曰：總有可移之理）。孔子「有教無類」，豈有排斥於聖人教化以外之人？而且聖人固有天縱之才資，但聖人之所以為聖人，並不在其才資，而在德性。聖人是德性人格之目，不能只限於氣性一層。故必須開出「超越的理性領域」，才能建立人性之尊嚴，才能說「人人皆可為聖賢」。以是，要使人性論真正站得起，則必歸宗於孟子。宋明儒即乘此路而前進，而將漢儒所注意之氣性、才性，吸收而為「氣質之性」。此是論中國學術之綱脈，不可不知。

⑧ 「上智與下愚不移」，是說下愚之氣質難以變易。難雖難，並非不可能，人總還有潛存之本性，總有薰陶變化之契機。

## 第五節 附論：揚雄之太玄與法言

溯自武帝中期以後，學術活動以五經為骨幹，而儒生以陰陽五行之說，附會於經以言天人感應，言災異政事。又以陰陽為天道之內容，而作方技性之推演，渾融既廣，龐雜益甚。

進而復以天象律曆為天道之具體內容。《漢書·翼奉傳》載其上封事云：

天地設位，懸日月，布星辰，分陰陽，定四時，列五行，以示聖人，名之曰道。聖人見道，然後知王治之象，故畫州土，建君臣，立律曆，陳成敗，以示賢者，名之曰經。賢者見經，然後知人情之務，則詩書易春秋禮樂是也。

這一段話，正可概括西漢學者之共同觀點。在五經中，易本天道以言人事，最便於為言陰陽術數者所附會。漢代的象數易，便是如此衍展而成為一代顯學。（漢代易是一套專學。它通過卦爻象數，以觀陰陽氣化之變，而講一套自然哲學，這是往下講。必須就《易經》經文而正視《易傳》，視之為孔門義理；能就此作為孔門義理之《易傳》而講述儒家的道德形上學，方是往上講，方是「繫靜精微」之易學、易教。至於繁瑣穿鑿之象數易，可勿論。）

### 一、《太玄》的結構及其論玄之大意

揚雄（西元前五三—西元後一八），字子雲，成都人。先作《太玄》，後作《法言》。



《太玄》是摹易之作，符號結構，看似構思工巧，實則不免穿鑿，不如《易經》之圓通合理。其演算系統亦多強為牽合。茲舉三端，似見其概。

《太玄》在《易》之陰陽二爻（一、二）之外，另創用三斷畫（三）為符號，由三種符號相配而成「首」，又立「方、卅、部、家」之名——

第一步，配成九首：

☰：一方一卅	☱：一方二卅	☲：一方三卅
☷：二方一卅	☶：二方二卅	☵：二方三卅
☱：三方一卅	☲：三方二卅	☳：三方三卅

第二步，九首相重為四畫圖象，共八十一首，例如：

☰：一方一卅一部一家
☷：一方一卅二部一家
☱：一方一卅三部一家

餘類推。

第三步，又為各首立專名，如「中、周、法、應、迎、養」等。每首有首辭、贊辭（比於易之有卦辭、爻辭）。

唯《太玄》之論玄，則承《老子》之意，故以玄為貫通天人之基本原理。他似乎想以老子之道德為體，以儒家之仁義為用。雖然事實上連結不上（因為老子所講之道德，並不以仁義為

內容），但卻顯出他的意向。同時，他趨避禍福的態度，亦本於老子。故「太玄賦」云：「觀大易之損益兮，覽老氏之倚伏」（老子有云：禍兮福所倚，福兮禍所伏）。禍福無常，相互倚伏，故以柔退為趨避之方。又「解嘲」一文之末句云：「故默然獨守吾太玄」，亦正表示一種退藏避禍的人生態度。

## 二、《法言》的限度

《法言》是擬《論語》之作，代表揚雄晚年的反省。他所謂「法」，是以孔子五經為中心，而樹立的做人立言之準則。但觀其所說，如「聖人之材，天地也。」「觀乎天地，則見聖人。」「通天地人謂之儒，通天地而不知人曰伎（伎、指技藝、專家）。」「道也者，通也，無不通也。」「道若塗若川，車航混混，不舍晝夜。」「君子於仁也柔，於義也剛。」「自愛，仁之至也。」凡此，皆屬外在通泛之言，說不上有內在真實生命之契應與體悟。

揚雄亦推尊孟子，認為孟子闢楊墨有大功。但他對孟子之性善說，則全然不解。修身一篇云：「人之性也，善惡混，修其善則為善人，修其惡則為惡人。氣也者，所以適善惡之馬歟！」氣，是生命發出的力量，如同一匹馬，可以載著善念惡念向前行，而選擇善惡則須由學而師（師法、家法）。學行篇云：「學者所以修性也。視聽言貌思，性所有也。學則正，否則邪。」「多學不如多求師。師者，人之模範也。」此皆落於後天的外在的教育上說話，仍然不出荀子「化性起偽」、「重師法」之義。

揚雄承述儒家仁義禮智信之通義，而其立足點則是落在「智」上。故問明篇云：「或問人何尚？曰：尚智。」問道篇云：「智也者，知也。」學行篇云：「學以治之，思以精之。」由於他有「智」的自覺，所以對於秦以來之占星術，五德終始說，巫醫神怪，符瑞讖緯，皆加以批駁，而表現了合理的理智主義之態度。



## 第三章 王充的性命論

### 第一節 王充思想的特色

王充（西元二七—九六），字仲任，會稽上虞人。所著《論衡》一書，大體為辯議之文。他對漢儒的天人感應、讖緯術數、五行災異，皆採反對之立場，很能表現理智主義的批評精神。但他對於先秦各家思想之深切處，卻欠缺相應之了解，他的識見與理解力，並不很高。徐復觀先生曾歸為三點，以指說王充學術思想的特點。<sup>①</sup>

#### 一、重知識而不重倫理道德

漢代思想家，多以倫理道德為出發點，王充則以追求知識為出發點。對於五經，他只當作歷史材料看。他不了解經過孔子整理詮釋，與孔門傳承講習的五經，已經不再是史料，而

① 參徐復觀《兩漢思想史》卷二（臺北：學生書局）「王充論考」，頁五八二—五九一。

已成為社會政教之常道、人倫道德之規範。

漢代經學雖有駁雜，但經過儒生之持續努力，五經已成規範朝廷政治之大經大法。當時大臣對政事提出「不合經義」之諫爭，就如同今日所謂「不合憲法」。王充不了解「通經致用」（以學術指導政治）的精神，亦不了解先秦儒家「知識必歸於人倫道德」的總立場。

## 二、否定行為結果之因果關係

凡重視倫理道德，亦必然重視行為，而漢儒尤其重視天子之行為。因為統治者行為的善惡，直接造成國家社會的吉凶禍福。漢儒相信，國家失道，天以災害譴告之；人君不知自省，天以怪異警懼之。天人感應之說，正是想要在經義之外，再以天意夾持人君，要求人君對生民之吉凶禍福負起責任。而王充似乎完全不了解此種苦心，竟說：

人之生死在於人之夭壽，不在人之善惡。國之存亡在於期之長短，不在政之得失。

（異虛篇）

他的意思是說，人的生死壽夭，乃是命，不關乎行為之善惡。國家的存亡，國祚的長短，亦是命，不在於為政的得失。他完全否定行為善惡與吉凶禍福的因果關係。他的乾冷之理智主義，竟直接與命定論結合，可見其人的憂患意識與道德意識，甚為薄弱。

### 三、反博士學術系統

漢武帝為五經博士設立博士弟子員，而形成「專經」和「重師法」的學術傳統。因而造成以章句為重的學術風氣。「皓首窮經」的專業精神，和重視家法的學術規範，自有可貴可尊重之處，但「專而不通」與「門戶之見」亦逐漸成弊。另一批非博士系統的學者，則特別重視「通」而不主張「專」。重義理而貶章句，像揚雄、劉歆、桓譚等，皆是這一系的傑出學者。而王充亦是屬於反博士系統的人物。

王充認為「信聞見於外，不詮訂於內」，乃是「以外效立事」，是「以耳目通」而「不以心意議」。故「開心意」以檢索考察，方能論定是非。此便是他判定虛妄與否的方法。

但他只是消極地批評虛妄，而對虛妄的形成與消解，卻未有積極的理論。「疾虛妄」以求「真實」，本是學術的通則，所謂「真實」，其對象與界域各有不同，不可以知識上之真實，否定道德上或文學藝術上之真實。譬如漢儒以災異術數為真實，而且以生命殉其所信。雖然在知識上可判災異術數為虛妄，但卻不能直指漢儒為虛妄。（按、信鬼神以祈福消災，是迷信。但信災異術數而繼之以道德之真誠實踐，則不是迷信；而是「順天意以從事」，是基於「任德不任刑」的精神而來。）

#### 以下試看王充的性命論。②

② 按、以下各節，乃就牟宗三先生之《才性與玄理》（臺北：學生書局）第一章「王充之性命論」各節之要義，而綜述之。特為注記。

## 第二節 用氣為性

### 一、言性兩路

自古言性有兩路：

(1) 順氣而言者，性為材質之性，亦曰氣性、才性乃至質性，宋儒綜括之為「氣質之性」。

(2) 逆氣而言者，則在「氣」上逆顯一「理」，此理與心合一，指點一心靈世界，而以心靈之理性所代表之「真實創造性」為「性」。孔子之仁，孟子之心性，《中庸》之中與誠，皆屬之，宋儒綜括為「天地之性」、「本然之性」，或「義理之性」。

由「用氣為性」而上溯性之根源，是為元一之氣；氣逆邇而下委則為「成個體」之性。於是而有分化之差異：

- (1) 由稟氣之強弱而說壽夭。
- (2) 由稟氣之厚薄而說貧富。
- (3) 由稟氣之清濁而說貴賤；進一步說智愚、才不才。
- (4) 合清濁厚薄而說善惡。



## 二、氣性與善惡

既是用氣為性，則其所謂善惡，實乃氣質之傾向，而成為「善惡兩傾」，說善可，說惡亦可，並無定然的善可說。先秦時期，孟子之性善，是道德性本身的定然之善；荀子之性惡，則就動物性（生物本能、生理欲望、心理情緒）而言之。而告子「生之謂性」乃是中性說。

（故告子曰，性無善無不善也。）下及漢儒——

(1) 董生「如其生之自然之質，謂之性」、「性情相與為一暝」。

(2) 劉向「性不獨善，情不獨惡」，「性情相應」（性之接於物即為情，故曰：性、生而然者

也；情、接於物而然者也。）

(3) 揚雄之「善惡混」。

(4) 王充之「三品說」。

凡此，皆「用氣為性」者，皆可各成一說。唯王充以為「孟子言性善，中人以上者也。荀子言性惡，中人以下者也。」揚雄主人性善惡混，中人也。他是根據自然生命之差異強度性，而分性為「上中下」三品。其實此差異性亦不止善惡二端，智愚、才不才，以及清濁、強弱、厚薄等，亦在其中。可見王充只從善惡說「性三品」，尚欠周備。

## 三、氣性與心

凡是用氣為性，皆當接觸到「心」。如告子，他雖未直接言心，但所謂「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」，表示他已自覺到心的地位。荀子則賤性而尊心，董生揚雄亦言及心，但皆未能「就心而言性」——故論禮義、仁義之善，皆成為後天之人為（喪失其先天之超越性）。

另如道家就自然生命之渾樸以言性，其對性之態度在養不在治，工夫落在心上做，清心靜心虛心一心，以保養自然渾樸之性，不使發散，此即所謂養生。養生即是養性，在心上做工夫，在性上得收穫。但道家亦不就心以言性，故其清虛靜一之心，並無超越之根據。只是靠「道、無、自然」來提煉，只有後天工夫，無有先天工夫。不過由於道家不講「道德性」，問題便比較單純，但亦正因為不能安放道德性，不能開出人文世界之人文價值，而形成道家系統之嚴重缺憾。至於王充，則根本未覺識「心」之地位與作用，此所以流為材質主義、命定主義。

## 第二節 性成命定

王充所謂「用氣為性，性成命定」，又說「人生受性，則受命矣。性命俱秉，同時俱得。非先秉性，後乃受命也。」「性成」則「命定」。這是內在於氣性之直貫的命定，牟先生名之為「垂直線之命定」。在此，重在說「命限」義。王充所謂「強弱壽夭之命，死生壽

天之命」屬之。

而與環境相關涉的「所當觸值之命」、「貴賤貧富之命」，牟先生名之為「水平線之命定」。在此，重在說「命遇、命運」義。

然「命」既皆決定於父母施氣之時，則水平之命定，實亦可收攝於垂直命定之中而有其根，不過藉遭逢而顯示耳。父母施氣之「性成」，同時即是「命定」（從氣說的「性」、「命」，本就有限制，有定然）。就自然生命強度之等級性而觀，則命定義尤為明顯。故「用氣為性」之底子是材質主義，而父母乃至天地之施氣，皆自然而然，並非有意而然。故材質主義必含自然主義<sup>③</sup>，而同時又因「性成命定」，則亦必含命定主義。

王充能以徹底的材質主義、自然主義、命定主義，將自然生命之領域（差異強度之等級性）顯括出來，此即王充思想在學術上之價值所在。因為負面之生命括不出，則正面之精神生命亦不易真切反省而彰著。

按：儒聖對人性之負面不欲多言，唯對此無可奈何之參差缺憾深致憂念；乃轉出道德意識，自正面之精神生命言性，故主張盡性以贊化育，此則王充諸人所不及知者。荀子雖言性惡，但主以心治性，能將心上提於客觀之道——禮義之統，而不肯泯心廢道，以下委於自然

③ 按、道家講自然，乃是清靜無為的自然境界，是從「心」上說，不從「氣」上說，故不同於材質主義、自然主義。

生命。此其所以仍得為大儒。而王充則只氣性一層，無有真正之道德意識，根本接不上先秦儒家之學脈。

## 第四節 氣性領域之全幅意義

王充用氣為性，但對於氣性之領域，猶未盡其餘蘊。茲將氣性領域之全幅意義，略為一說。

甲、在材質主義之下，言自然生命強度之等級性（智愚、才不才、清濁、厚薄、強弱乃至貧富、貴賤、窮通、壽夭，皆在其中），此為命定主義。

乙、在美學欣趣下，對氣性、才性或質性而予以品鑒，此則開藝術境界與人格美之境界。

（按、此所謂人格美，乃指才性人格之美，非指德性人格。）

丙、在道德宗教意識之籠罩下，在仁心悲情之照臨下，實然之氣性（自然生命之強度）只有生物學之先天定然，而並無理性上之先天必然。由此而觀其底蘊，又可開出：

(1) 印度人之「業力」觀念——佛教依此說「業識流轉」。

(2) 基督教之「原罪」觀念——但耶教對此未予展開與剖析。④

(3) 宋儒之「氣質之性」——在天地之性（本然之性、義理之性）之照鑑下，氣性、才性或質性，收斂而為「氣質之性」。

對「業識流轉」，佛教說「轉識成智」。對「氣質之性」，儒家講「變化氣質」。對「原罪」，耶教則不從自力說，而採取「上帝救贖」說。三教皆表示有「氣性」以上之領域。由此可知，「甲項」之命定，實只是實然的、暫時的，是不能自足的。而在「乙項」之品鑒下，氣性、才性或質性，是可以欣賞的；但在「超越者」（仁心悲情）之照臨下，則又成為可憂慮的，而令人致慨。如此看氣性、才性或質性，方能盡自然生命強度之全幅意義。

④

按、相對於「原罪」，宜可以有「原性」之觀念。依基督教義，亞當夏娃偷吃禁果之前，本是有「神性」的。如此，何以不講「原性」？如果活轉過來，則原罪、救主、赦罪以及伊甸園之神話，皆可用平常心斟酌調整。當然，此事甚為不易，但亦並非絕對不能。我們在此提一下，亦是「愛人以德」之意。



## 第四章 人物志的才性系統

漢末魏初，有劉劭作《人物志》，其內容是品鑒才性，開出人格上的美學原理與藝術境界。其目的是在實用方面之知人<sup>①</sup>與用人。書中的論述，自成系統，但卻是品鑒的系統。這種品鑒的論述，可稱為美學的判斷或欣趣判斷。

對於了悟全幅人性的學問，在中國，是站在主流而核心的地位。其討論的線索有二行：  
(1)先秦人性善惡的問題，從道德上的善惡觀念來論人性。(2)《人物志》所代表的「才性名理」，從美學的觀點（不是道德的觀點），對人之才性或情性的種種姿態，作品鑒的論述。

① 中國自古有知人論世之學。《漢書》「古今人表」代表漢代以前之知人論人（以德性為主綱）。至《人物志》則開出從「氣性、才性」看人，而出現「英雄」一詞。再如鑒人術與命相一流，亦屬於這個脈絡。

## 第一節 才性之特徵與姿態

才性的特徵有二：

1. 說明人之差別性或特殊性（包括橫說之多采與縱說之多級）。

2. 此差別性皆是生命之天定者，由此可以說明人格價值之不相等與天才之實有。

順此二個特徵，魏晉人多有氣質高貴的飄逸之氣，一方面顯為美學境界中的貴賤雅俗之價值觀念，一方面又成為評判人物之標準，而落於現實面則成為門第階級之觀念。這表示藝術性的才性主體之發現<sup>②</sup>，並不足以建立真正的普遍人性之尊嚴，亦不能使人成為皆有良貴（天爵）的精神上之平等存在。（正因為德性觀念不顯立，故孟子之人性論，歷兩漢、魏晉、南北朝、隋唐而鮮見解人。）

附識：儒家以「盡心、盡性、盡理、盡倫、盡制」為主綱，表現「道德的主體自由」，這是「綜和的盡理」之精神表現。若是「盡才、盡情、盡氣」，則表現「美的（藝術性的）自由」，這是「綜和的盡氣」之精神表現。又，「才情氣」若在「盡性、盡倫」中表現，則為古典的人格型（如忠孝節義），若其表現為超逸一面，則為詩人、藝術家、才子、佳人、豪俠、隱逸、……而魏晉名士，當然是表現才性之美的才性人格。

《人物志·九徵篇》云：



凡有血氣者，莫不含元一以為質。秉陰陽以立性，體五行而著形。

才性之理，有藉於「質、性、形」而始立：

- (1) 質，指「元一之氣」（材質之先天性）；
- (2) 性，指「陰陽之性」（性情剛柔之差異）；
- (3) 形，指「五行之形」（個體生命之姿采）。

「質、性、形」三者連貫而一之，則人之情性可得而明。質、性、形，皆屬材質。故元一、陰陽、五行，亦皆屬於「氣」或「質」，皆是氣化宇宙論的詞語。「九徵篇」又云：

凡人之質量，中和最貴矣。中和之質，必平淡無味，故能調成五材，變化應節。是故，觀人察質，必先察其平淡，而後求其聰明。

所謂「質量」，即質性之容量或涵量。人之質性和諧渾融，不偏不倚，謂之中和。此是聖人之資，乃材性之最高者。（漢代魏晉時，皆從才性看聖人。故以為聖人乃天縱之聖，不可學而至。）

### 「九徵篇」——

一、先由五行論五質、五常、五德（五行之德，五德終始之德）；

## ②

牟宗三《歷史哲學》（臺北：學生書局）第一部第三章第六節，論及中國具備道德的主體自由與藝術性的主體自由。而藝術性的主體雖然生而即有，但自覺地（概念地）加以討論，則自《人物志》始。

二、次由五質、五德之表現不能達於中和而論「偏至」（五行之）偏；

三、再由九徵以徵知人之九種質性（由「神、精、筋、骨、氣、色、儀、容、言」，以徵知

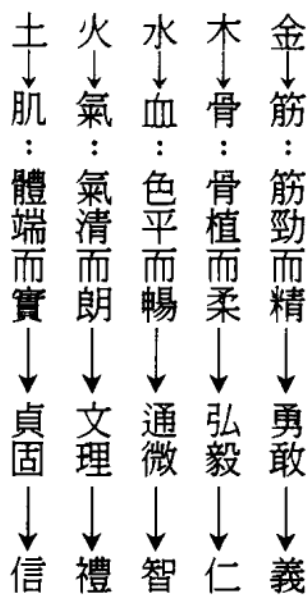
「平陂、明暗、勇怯、強弱、躁靜、緩急等之質」）；

四、最後論才性人格之層次，如三度：「兼德、兼材、偏材」與五等「聖人、大雅、小

雅、亂德、無恆」。

茲引錄牟著《才性與玄理》第二章第五節之表式於此，以供觀覽：

五質



五常



偏至

三度

九徵皆至：純精之德 → 兼德  
兼材之人：以德為目 → 兼材  
偏至之才：以材自名 → 偏材



## 第二節 才質與德性（英雄、聖人）

繼「九徵」之後，《人物志》又言「體別」，指出人之體性各有不同（如剛毅、柔順、雄悍、沉靜、清介……），其意在說明人之殊異性。人之殊異性，是依於才性氣質之不同而來。故各人皆有偏至，而「偏至之性，不可移轉」。「體別篇」雖說到「進德」與「學」，但卻說不出如何學方能進德。依儒家，進德之學，唯在「變化氣質」。

只順才性觀人，則進德之學無法建立。其根本原因，是「入道進德」之學，與「周遍及

物」之怨，並不能在「才性」領域中獲得超越之根據；而必須逆其材質情性之流，而覺悟到成德化質所以可能的「超越根據」（道德理性），以開出「理性領域」，才性氣質之偏始可轉化，成德之學始有可能。

才性可欣賞，亦可憂慮。從品鑒的立場說，才性多姿多采，雖是偏至之格，亦可欣賞。③但從成德的立場說，則是可憂慮的。魏晉之時代精神與學術精神，是取其可欣賞的一面品鑒之，此是才性之積極意義，《人物志》即是其開端的代表。但《人物志》既開不出超越的義理之性的領域，故不能建立成德之學。因而亦對聖人無相應之理解。

聖人是德性人格，不是才性人格之目。其根基在超越的理性，不在才質或天資（而人物志卻正是以才性來了解聖人，其所謂中和、中庸，亦是才質義的中和中庸，故不相應。）聖人之天資才性所呈現的姿態，在成德之學中為其所潤所化，而轉為聖人之「氣象」。故宋儒總說觀聖人氣象，而無人說觀聖人之風姿或神采。（風姿、神采，乃是原始的，故非人格價值之觀念。）

順才性觀人，雖不足以論聖賢，而論英雄則甚為恰當而適應。

「英雄篇」云：「聰明秀出之謂英，膽力過人謂之雄。」（以項羽、劉邦、張良、韓信四人而論，張良是英而不雄，韓信是雄而不英，項羽、劉邦則既英且雄，唯項羽「英分少」，故不及劉邦。英雄一格由劉邦而開出。）先秦經典中無「英雄」一詞。東漢末開品題人物之風，許劭謂曹操乃「治世之能臣，亂世之奸雄」。曹操亦與劉備煮酒論英雄。至《人物志》正式提出英雄而品鑒之，且著之於篇章，然而，既開不出超越領域，則照察不出生命之理性，故只見英雄之可

欣賞，而不知英雄之禍害。

下至宋儒，建立成德之學，方能識英雄之病。故推尊聖人，以德為本。而漢唐英雄之主，在宋儒之照察下，遂成卑不足道。此所謂理境既寬，眼界自高也。

## 第二節 藝術境界與智悟境界

由「體別」進而言「流業」，即順「體別」而言說其特別相宜之表現，是謂流業十二家：「清節家、法（度）家、術（數）家、國體、器能、臧否、伎倆、智意、文章、儒學、口辯、雄傑」。進而再言「材理」，順其才質情性之能盡何種理，而即依理以定體性之各別與得失。「材理篇」謂：理有四部，明有四家：

### 甲、四理

1. 道之理——道理屬形上學。
2. 事之理——事理屬政治社會。
3. 義之理——義理屬禮樂教化。

③ 今所謂某人很性格、有氣質，便屬於這一層。但今人欠缺教養，遠不如魏晉人高雅，故不免顯得儉俗、鄙陋。

4. 情之理——情理則屬人情屈伸進退之幾微。

## 乙、四明（四家）

凡契會客觀之理，需有智悟之明。人之才性不同，故其燭理之機能亦異；或有適「道理」而不適於「事理」者，或有適「義理」而不適於「情理」者。理有四，明亦有四，表現明以把握理，常不能兼四者於一身。故明有四家：(1)道理之家，(2)事理之家，(3)義理之家，(4)情理之家。

品鑒此才性之姿態形相，可開出人格上之「美學原理」與「藝術境界」。由「四理、四明」等復可開出「心智領域」與「智悟境界」。<sup>④</sup>

### 一、由美趣轉出智悟境界

智悟使品鑒達於明徹，而品鑒即是智悟之具體表現。其所用的品鑒詞語，有如：

姿容秀雅 骨骼清奇

風神俊朗 器宇軒昂……

### 二、美趣與智悟結合，開出二系義理

## (一) 才性名理系

劉劭之《人物志》，與論才性「同、異、合、離」的傅嘏、李豐、鍾會、王廣，屬於同

一系統。才性是他們討論的重點，而不及於《易》與《老》《莊》，其人不稱為名士。而才性與玄學同屬名理，故牟先生認為宜分判為「才性名理」與「玄學名理」二系。而一般之分判，常隨意而為之，皆欠妥恰。

## (二) 玄學名理系

此系人物，稱為名士，以談《易》與《老》《莊》為主。其言為清言、清談；其智思為玄智、玄思；故其理為玄理，其學為玄學。依時間之先後，可以分為：(1) 正始名士（魏初），以王弼、何晏、荀粲為主，皆談《老》《易》。(2) 竹林名士（魏末），以阮籍、嵇康為主，從《老》《易》轉《莊》學。(3) 中朝名士（西晉），以向秀、郭象、樂廣、王衍為主，《莊》學最盛。<sup>⑤</sup>

## 三、自然與名教之衝突

魏晉名士，膾炙人口。其實，魏晉人——

第一、在美趣智悟上，確實很不俗。一面能開出純文學論、創造美文、書畫、音樂等之

④ 關於劉劭《人物志》的解析詮釋，牟宗三《才性與玄理》（臺北：學生書局）第二章「人物志之系統的解析」，最為深透精當，請參閱。

⑤ 東晉以後的江左名士，承風接響，乃西晉之餘緒，就哲學史而言，可勿論。

藝術<sup>⑥</sup>；一面又善名理，能持論，還能以老莊之玄理（無的智慧）接引佛教之般若學（空的智慧）。

第二、但在德性上則顯得庸俗而無賴（有聰明而無真心肝，有美感而無道德感），而形成「自然與名教」、「自由與道德」之矛盾。這個矛盾，是老莊玄學無力化解的，必須開出德性領域，乃能構成「德性、美趣、智悟」三度向的「立體統一」，乃能化解自然與名教之衝突。

## 附說：「名士」之特徵

「名士」一格，甚為奇特。中國歷史上出現名士，和禪宗的禪師一樣，都是精光奇采；美則美矣，其奈曇花一現何？雖然這曇花一現，也延續百數十年，但一現之後，後代再也不能再現了。所以在歷史的長流裡，終究是一現之曇花。

然則，何謂名士？名士之特徵為何？我覺得還是牟先生的說明最恰當。

一、名士者，清逸之氣也。

清則不濁，逸則不俗。其風動超逸物質之機括，則為清。精神溢出成規通套，則為逸。諸如「清逸、俊逸、風流、自在、清言、清談、玄思、玄智」，皆名士一格之特徵也。

二、名士唯顯清逸之氣而無所成（此乃名士之通性）。



名士除清談玄理之外，其逸氣無所附著，不立德，不立功，不立言，也不立名節，而卻聲名洋溢，人所注目。

三、名士是天地之逸氣，亦是人間之棄才。

名士四不著邊，無掛搭處，儼若不繫之舟。其所顯之藝術境界亦是虛無境界，一面可欣賞，一面任放恣肆，敗壞風俗。從人間社會看來，實乃無所成之棄才也。⑦

⑥ 陸機之《文賦》，劉勰之《文心雕龍》，鍾嶸之《詩品》，皆純文學論之作品。六朝之「駢體文」即是美文。嵇康之廣陵散、顧愷之之畫、王羲之父子之書法，皆屬不朽之藝術創作。

⑦ 按、說「名士」是棄才，這是一句很傷感情的話。但從德性價值說，這句話亦算很平實。歐陽修有言：「魏晉無人品，惟一陶淵明而已。」歐陽子憑什麼說這句話？曰：憑儒聖之學而言之。北宋儒學復興，眼目自高。人皆知聖賢人品必自德性言，不從才性說。



## 第五章 王弼之易學與老學

### 弁言

東漢末期之清議，是議論政治；至魏晉轉為清談，清談即是談玄。魏晉人之玄言玄論，一掃漢儒之質實而歸於虛靈，將漢人「客觀的氣化實有之宇宙論」，扭轉而為以道家為矩範的「主觀的境界虛靈之本體論」。

在人品上，魏晉人仍然推尊儒聖，事實上則高看老莊，以為老莊方能知言知本（本、指「無」而言）。此表示玄學名理，實只是「哲學名理」，並不足以言聖證。聖人立教（體無），哲人明理（言無）；言之而不能體，則教與學不能合一（道家與道教有距離）。故聖證必須開出「教下名理」（儒學與儒教、佛學與佛教，則能合一）；而道家於此實有欠缺<sup>①</sup>，然其智悟則甚高也。

① 道家未能充分「立教」——歷來之道教實乃道家玄理之趨降（由形上向形下趨）。

魏晉之玄理，當以王弼、嵇康、向秀、郭象為大宗，而阮籍則格調有不同。以下依次加以論述。

## 第一節 易學三系（兼述王弼易學之淵源）

### 一、易學三系（術數、象數、義理）

王弼雖是道家心靈，而費全力以治易。自漢以後，易學可列為三系：

#### （一）管輅之術數系

術數中含有一種步運之術（步三光，明災異，運著龜，決狐疑），連屬事物，乃有某種特殊定數之預測的確知。所謂「確知」，可有二類：

第一類、科學之知——含①抽象的概念，②一般的經驗，③機械的規律，④邏輯的推理。這種「知」有客觀的妥實性（以量控質，故重歸納法）。

第二類、術數之知——以質還質（心保其靈，物全其機），以象徵之直感為媒介（知幾其神，術足數成），其妥實性落在具體而活潑之事實上來證見。旨在知於幾先，有所警惕，是之為「履道之休」（引歸德行）。蓋術數之事，「非至精不能見其數，非至妙不能觀其道」。故常人皆不可學。非絕頂聰明而又宅心忠厚者，不能學，不可學。管輅之弟欲學卜及

仰觀之學，輅曰：「卿不可教耳。孝經詩論，足為三公，而卜術者無用知之。」<sup>②</sup>而且，「履道之休」，亦非卜筮之所明也。

此種直接的確知，其層級如下：①常識的聞見形態，此囿於官能。②科學的抽象形態，此囿於概念。③術數的具體形態，此超越而歸於具體形變。④道心的境界形態，此則超越知識而為「即寂即照」。在此層級中，可看出「術數之知」之特有地位。它可上升而為道心之境界形態，而廢棄其「知」義；亦可靜態化（量化）而下降為科學形態，成為抽象之知識。從其上升言，故凡基於玄理或性理而修道篤行者，皆不以此「先知」為可貴，而精於此術者皆不輕露，亦非其人不傳，而又必勸人修德保祿，自天佑之，無吉不利；非如此者，即為「易之失也賊」。

術數之知以德性為本，以性理玄理之學為學，而其本身為末、為術。性理玄理之道學能進退術數之知與科學之知以為之主。否則，若只一味是科學之知，則專用於造原子彈，正足貽大禍於人類，故心思滯執於科學者，未必是人生之福休也。

## （二）漢易之象數系

象數易以陰陽災異為底子，以爻象互體注經文。（互體，始自京房。就一卦之二至五爻，互結其上下二體以成卦象。例如中孚☱☱，三至五互體為艮，謂之互艮。又如兌☱☱，內外互體見離巽；謂

② 引見牟宗三《才性與玄理》（學生版），頁九八。

二至四五離，三至五互巽。）以互體增多卦象，以推演經義，有章句。此亦可曰「經外別傳」而附會於經者。

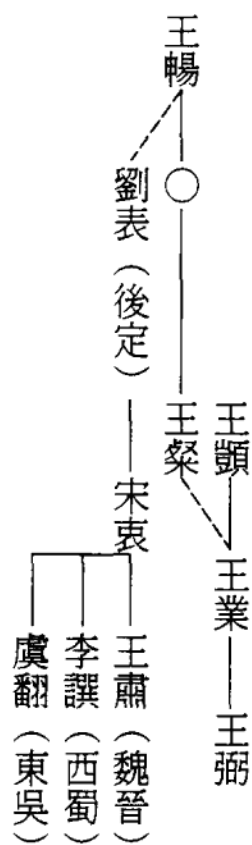
易經進入哲學史，是從《易傳》開始，易教、易理、易道，皆自《易傳》以言之。此是從孔門「十翼」之義理（即易傳之義理）以了解易經。

### （三）「以傳解經」之義理系

此有二系，一為王弼之玄理，一為宋儒之性理。王弼立根基於玄理（與孔門義理實非相應），宋儒立根基於性理，二者皆能「通神化之玄，覽道於無窮」。

## 二、王弼易學之淵源

王弼（西元二二六—二四九），字輔嗣，山陽人（今山東地）。弼為王粲之孫，劉表之外曾孫。先是，劉表學於王暢。及後，表欲以己之女妻暢之孫王粲，及見粲貌寢，乃改以女妻粲之族兄王顓。之後，粲之二子涉謀叛而遭誅。曹丕聞之，命以王顓之子王業繼承於粲，王業即王弼之父也。其關係如下表：



王弼之易學，與荊州「後定」<sup>③</sup>頗有淵源。王肅乃宋衷門人，而弼之易學頗祖述之。可見淵源有自也。時荊州之儒，「守故之習薄，創新之意厚」。而王弼亦不遵漢易傳統而「掃象數」，足見其廓清之功與超脫之慧。

王弼用費氏易<sup>④</sup>，費直治易，無章句，以傳解經。但王弼實是以玄理注易，既與管輅之術數不同，又與漢易之象數相反，而且與《易傳》之義理綱脈亦有距離。

## 第二節 王弼玄理之易學<sup>⑤</sup>

王弼承費氏「以傳解經」之成規（此乃可取之途徑）。六十四卦之卦辭、爻辭為「經」，孔子之十翼為「傳」。十翼者，唐孔穎達《周易正義》卷第一云：「上象一，下象二，上象三，下象四，上繫五，下繫六，文言七，說卦八，序卦九，雜卦十。」象象皆隨經分上下，繫辭傳則自身分為上下。象傳總解一卦，象傳則大象是取象以解卦，小象是取象以解爻。文

③ 劉表為荊州牧，使宋衷（仲子）等人撰定五經章句，謂之「後定」。宋衷門下有王肅，而王弼易學頗祖述之。可知與「後定」頗有淵源也。

④ 依徐復觀《中國經學史》（臺北：學生書局）之考據，謂王粲實不用費氏易，說見徐書頁一〇四，可參閱。

⑤ 此節依據牟著《才性與玄理》第四章而講論，不再分別作注。

言有乾文言、坤文言，以疏解乾坤二卦之義理。而說卦、序卦、雜卦，則不甚重要。十翼雖未必是孔子所作，但「彖、象、文言、繫辭」屬於孔門義理，則無可疑。說孔子作，是歸宗語，亦如佛經皆佛說也。

費氏以傳解經，無章句，王弼沿以傳解經之成規，而又有章句，但他只注六十四卦與孔子象象文言。繫辭以下則為韓康伯注。今言王弼易學，實連韓康伯而言之。王韓之易學，要在廢象數；至於義理，則未能把握住孔門之管鑰，而是以道家之玄義解經。漢易重象數，不解義理，是以占卜中之爻象、互體等以解經文，此與管輅之術數，同為「經外別傳」，非以孔門十翼為了解易經之定本也。當然，易為卜筮之書，卜筮時，卦爻之變化，必有通例以為測斷之根據。判斷語句即為卦爻辭。因此，據卦爻之變化如旁通、升降、消息、爻象、互體等以判經文，並非全無來歷。但此等通例，經無明文，故謂之「經外別傳」。如以孔子義理為教，則象數家不以十翼之傳而發為易經之義理，而以象數明經，則亦可謂之「教外別傳」。王韓之易是以道家玄義附會孔門義理。真能握住孔門義理而盡其蘊者，必自宋儒始。

（順孔門之義理入，為顯教。順術數象數入，為密教。）

## 一、王弼易學之中心觀念及其特色

王弼論易之中心觀念，主要見於《周易略例》之「明象」與「明象」（前者是本體論的問題，後者是方法論的問題）。



(1)象、斷也。判斷(統論)一卦之體性，由明象而至「一多、體用」之觀念，是為本體論之問題。一、非數目之一，乃「統之有宗，會之有元」之一。故此「一」即是本、即是體，而「多」則指現象。由一而成就多，即是由體而成用。唯此「一」之為體為本，乃以道家之「無、自然」為背景，故王弼乃以老子的玄理談易，並非以孔門之天道性理談易。他對易道生生之義，並未有相應之闡發。

(2)由明象而至「立象以盡變」，再至「得意而忘象，得象而忘言」。(言生於象，言用以說明象，明象則言不必要。同時，可尋象以觀意，意得而象忘，忘象者乃得意者也。)此乃方法論之問題。言與象皆工具，只用以「得意」，意既得，而言與象皆可忘。

## 二、言意之辨(從盡意到盡心盡性盡倫盡制)

歸結上文之意，(1)一(本、體)，「由一而成就多，由體而成用」，乃以道家「無、自然」為背景，不合「易道生生」之義。(2)「言生於象，得象而忘言；象以盡意，得意而忘象」。每一意皆是一普遍的理，意得，則「言、象皆可忘」<sup>⑥</sup>，故「掃象數」。

今按：「得意忘言」之說，影響甚大，是即所謂「言意之辨」也。(牟先生《才性與玄

⑥ 陶淵明飲酒詩：「結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾？心遠地自偏。采菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辨已忘言。」此亦生命境界之文學表達也。

理》第七章論之甚詳，請參閱。）大體而分——(1)歐陽建主「言盡意」（就事實概念、邏輯概念而言，言可盡意），此為「言意境」。(2)荀粲之「言不盡意」；(3)王弼則是所謂「盡而不盡」者（其實荀粲亦然）。「已盡」者是與名言相應之意，「未盡」者是與名言不相應之意。（故得象而言可忘，得意而象可忘，此為超言意境。）

至於儒經言「盡」，乃順依義理而盡心盡性，盡倫盡制。盡，有解悟上之盡，有踐履上之盡。解悟是在踐履上解悟（窮理盡性，是對內容真理之解悟，此種解悟實乃證悟）。踐履是在解悟中踐履（自覺地依義理而踐履，亦即孟子所謂「由仁義行」是也。）此時，解悟與踐履通而為一（知行一貫，即知即行）。是則必須由「玄理」進到「性理」之學而後可。

### 三、王弼易學之得失

關於王弼易學之得失，可分條舉述如下：

#### (一)解「乾道變化，各正性命」。

王弼之解，雖能明「乾、健」之德，卻失去乾道（天道）生化萬物、成就萬物之密義（奧義），乃使天道不能落實地貫於個體，而疏忽了「各正」性命而得利貞，故成物之終始過程，亦彰顯不出來。（未及「天道性命相貫通」之大義，於儒聖言生道生德之意未能契合。）

#### (二)解「復其見天地之心」。

王弼之解，只以「寂然、至無」為心，解「復」為反本（返於無），而不知「天地之

心」乃乾元之創造性，遂使「天地以生物為心」（程明道語）之義泯失，而亦不明「天心乃在仁體上證見」之意。

### (三)解「大衍之數五十，其用四十有九」。

王弼以四十九乃數之極，第「五十」非數（第五十這個「一」，非數之一），而是指「體」（無）而言，故不用。（不用，而用以之通；非數，而數以之成。）由「有」之極以顯「無」，以明不用之體即是「太極」。此解全係「體無用有」之義理觀念，而非象數觀念。於此，極見王弼智思、心靈之簡潔精微。

附按、馬融解：太極、兩儀、日月、四時、五行、十二月、二十四節氣、共五十，而太極不用。此是就天地造化而言。漢儒解太極為太乙、北辰，居中不動，其餘四十九轉運而用。此乃「氣化宇宙論」之思想。王弼以其虛靈之玄思，將此圖畫式的氣化宇宙論，扭轉而為純玄理之形上學，乃思想史上一大進步。

### (四)解「一陰一陽之謂道」。

王弼以「一」為「體」（無），陰陽是有、是殊，而其體即是無、即是一。由陰陽之極（歸極於無）而見無之一，此一即是道。此解完全不合儒家義理。

### (五)其「體用、有無」義。

王弼泛言體用、有無，皆玄微而深透。謂至變、至精、至神者，超有而通於無，資無而歸於有。通於無，故忘象而遺數；歸於有，故制象而立數。此圓融之唱，千聖同證。蓋

「有、無」乃是共法，有無圓融則是共證。但同中有異，精神方向有不同耳。至於「以無為體」與「聖人體無」，雖未必不可說，唯儒家之學在天道性命相貫通，而不在說有說無耳。

(六)其「聖人體無」義。

體無，是造極的境界。無之為體，乃是境界上第二序之體（從體現上說），不是第一序的實有之體（實有層上並沒有一個實體叫做無也）。儒家言仁，仁之為體才是實有的第一序之體（本有、實有）。在孔子，此二者實通而為一（聖人之所以能體無，正在仁體之呈現流行）。然而王弼言「聖人體無」，是以老子之「無」為體，此是本；而孔子只是在用上作之，此是迹。「本」「迹」分而求合，乃以為道在老氏，孔子只是顯迹以體之。如此會通孔老，結果是陽尊儒聖，陰崇老氏，不能算是真會通。

又，道家言無，亦本是作用義，卻又直以之為體，遂入於虛而不能實，故是境界形態，非實有形態。魏晉人實不解儒聖之道。如西晉中裴頠作「崇有論」，力反崇尚虛無。然徒以物類存在之事，以抵堵道家之無，乃根本不相應者。

(七)其「聖人有情」義。

王弼謂「聖人茂於人者，神明也（故能通無）；同於人者，五情也（故能應物，唯聖人能應而無累耳。）」然王弼不知聖人不只是體無而應物無累，而且能在「情」中表現義理之當然。當惻隱羞惡則惻隱羞惡，當喜怒哀樂則喜怒哀樂，皆能各當其可而表現仁義禮智，此方是應物中節而無累之真實義。

歸總而言之，魏晉人雖推尊聖人，而仍高看老莊，此表示其生命靈魂是道家的。他們對聖人之推尊，不是發自心靈深處之本質的真誠，故不能進而言道德創生義。反而言之，魏晉人雖高看老莊，卻仍須推尊聖人。此表示徒有道家之生命靈魂，並不足以獲致安身立命之道。所以仍然不能不推尊聖人。然而，欠缺本質的內在的生命之真誠，則尊聖人亦尊不起來。於此，可以看出魏晉人實有無法消解的人生之悲劇。此一人生悲劇，必須從生命文化上達致「美趣、智悟、德性」三者之和諧統一，方有消解之可能；而在中國歷史上，此三者之統一，須至宋明儒學復興之時方能完成。

## 第二節 王弼之老學<sup>⑦</sup>

王弼以玄理注易，雖有不相應、不諦當之處，而其注老，則能得老子之玄旨。茲依王弼對老子之了解，分為三項以略說老學之基本義旨。

### 一、本體論的體悟

⑦ 湯用彤氏有《魏晉玄學論稿》。此書甚有價值而未達完整。至牟宗三先生之《才性與玄理》，方徹底疏導了魏晉階段之玄理，亦同時表示了魏晉之玄學。精審明透，文字亦美。本節即順其義理以論述王弼之老學。

## (一)形式的區分

《老子》云：「道可道，非常道；名可名，非常名。」王弼指出，可道可名之道，是定名，是道之名號。不可道不可名之道，則非定名，而是對道（形上之道、道本身）的稱謂。如道、玄、微、大，皆稱謂之詞。

《老子》又云：「無名天地之始，有名萬物之母。」「始」與「母」皆指道而說，前句是向後返以顯本，後句是向前伸以見用。「無」與「有」乃道之兩相，亦可說是道之雙重性、對偶性。兩者「同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」「玄」非定名，乃不得已而用之的、言不盡意的稱謂之詞（強字之曰「道」的道，亦同）。它既非定名，故亦不可定於一玄，而必須說「玄之又玄」，乃能導生眾妙之有。

## (二)道之三性

### 1. 主宰性——道為萬物之宗主

此所謂宗主，並非有意之主，乃不主之主，故曰「生而不有，為而不恃，長而不宰」。此三語表示，道之為宗主，乃是不生之生，無為之為，不主之主，它是以沖虛妙有之「玄德」，而為萬物之主，此是境界形態之宗主（非實有形態之宗主）。

### 2. 常存性——道永存而不可變

道，似有而非有（故曰無），似非存而實存（故又可曰有）。蓋道乃超乎存與不存之常存，是沖虛玄德之永存。此種存，乃係境界形態之存。

### 3. 先在性——道在一切物象之先

道之玄德，先於天地。然此所謂先，乃是境界形態之形上的先在，而非實有形態之實體的先在。在此，道只是一片沖虛無迹之妙用，故其先在性是消化一切實有形態而透示出的先在性；若說它是形上實體，亦是境界形態之形上的實體。此是作用地顯示道之境界（以玄智玄理開顯之境界）。

### （三）道之自然義

《老子》以「自然」規定道。第一序的自然，是依條件而存在的自然物（現象）。這種自然，實只是依他而然，乃「他然」而非「自然」。而道之自然，則是沖虛境界上之第二序的自然，此乃「不定著於物」者（不依條件而存在，乃本自如此，自然而然）。故王弼曰「自然者，無稱之言，窮極之辭」。（連稱謂之詞都沒有，何況名乎？故曰無稱之言，窮極之詞。）

這是直下認取「道」以「自然」為性（由自而然，自存）。道非獨立之實物，而是沖虛之玄德，故又曰「道法自然」——無意念造作加於其間，故能「在方而法方，在圓而法圓」（隨物性而顯現之），而顯示「無為而無不為」之妙用。（否則，損方以成圓，或損圓以成方，皆是造作，不合自然。）

## 二、宇宙論的體悟

（一）道之自然，乃「實現」義，非「創生」義

《老子》云：「天地萬物生於有，有生於無。」凡有皆始於無，「有」由「無」而開出，而「無」即是「道」。道之生物，是「無生之生」，只表示實現性，不表示創生性。所謂「道常無為而無不為」，即表示是實現原理。

### (二) 遮有為、顯無為——無為而無不為

「無為」開「無不為」，「無不為」以「無為」為本，有「無為」之本，自有「無不為」之用。王弼以「不塞其源」註「道生之」，以「不禁之性」註「德畜之」，甚為恰當。不塞其源則物自生，不禁其性（萬物以自然為性）則物自濟。濟，成也。德，得也，自成自得也。自得自在，乃能自生自養。此是「德畜之」一語之真意。沖虛無為之道，只是「不塞不禁」以開源暢流，讓物自生。此仍然是「無生之生」。

### (三) 道是境界形態的實現原理

《老子》言道之「生」萬物，不同於柏拉圖之「造物主」之製造，亦不同於耶教之「上帝」的創造，亦不同於儒家「道體、仁體」之生化。在道家：道，只是暢開萬物之「自生自濟」之源的沖虛玄德。而德之為體，亦非實有形態之實體，而只應就「沖虛玄德」而言。故道之「實現性」，亦只表示是境界形態之實現原理。其宇宙論乃「不著於物」之宇宙論，乃不宰制、不操縱的觀照的宇宙論。不同於實有形態之創生的宇宙論。

## 三、實踐進路的體悟



### (一) 為道日損——損之又損的實踐之路

老子之道，本是由遮而顯。遮撥「有」以顯「無」，遮撥「有為」以顯「無為」。此即所謂「為道日損」。損之又損，以至於無，無為而無不為。

老子以為，人間之大弊，是由於人為造作，干擾把持。王弼注「為者敗之，執者失之」曰：「萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。物有常性，而造為之，故必敗也。物有往來，而執之，故必失矣。」必須遮此「為」與「執」，而後乃能暢通而自然。

### (二) 「絕聖棄智、絕仁棄義」的實指

依老子，即使「聖、智、仁、義」亦是「有」，故需絕聖棄智、絕仁棄義。王弼曰：

既知不聖為不聖，未知聖之為不聖也。既知不仁為不仁，未知仁之為不仁也。故絕聖而後聖功存，棄仁而後仁德厚。

常人只知「不聖、不仁」者為「不聖、不仁」；卻不知有「聖、仁」之名號者，亦往往徒有虛名而無「聖、仁」之實，故必須棄絕「聖、仁」之名號，乃能保全聖功與仁德。這表示一切工夫，皆在「遮有為、顯無為」以達「無不為」。可見「聖、仁」皆只是功、德，而道（無）方是（成就功德）之母（本源）。故主張「守母以存子」（守道以保全萬物）。

於此，亦可見儒道宗趣之異。（見下段）茲只先提幾句。儒家以道德為虛位，以仁義為定名，此乃彰顯仁義以成就道德，而不能（如道家之）離仁義而講道德（仁義乃道德之根，不可

誣也)。

### (三)「作用地保存」與「真實地實現」

對於道德價值——

(1)道家是「作用地保存」：詭辭以通無，而即視無為體。此乃玄理玄智。道家以此接引佛教之「般若」(般若亦是「蕩相遺執」是「詭辭為用」之精神)。

附按：所謂「大德不德，大仁不仁」，亦是詭辭為用。通過「不德、不仁」(無為的作  
用)，以保存「大德、大仁」的價值。但道家只在作用層上說話，故顯詭異相。又儒家講「寂感」，由感應感通見其生生之用。而道家言寂照，佛家言止觀，一體而現，一體而化，在觀照中表現，在如如中保存(空法性，不空萬法)。兩家類型有相似性，雖思路不同，但皆不能講創生。故熊十力氏乃有佛家以空如與乾坤生生之流相搏鬥云。

(2)儒家是真實地呈現。仁是實體，不只是功。仁在現實世界中曲曲折折(隨順事宜)之表現，是「功」，而不安不忍、憤悱不容己的仁心，則是「體」。踐仁以成聖，同樣亦無「意、必、固、我」，無適無莫，無為無執，此亦同樣是沖虛之德(自然、玄、遠、深、微)。但儒家以生生之仁為本，而不以沖虛之無為本，故重在呈現真實之仁體，以承體起用，創造道德價值，而不走作用地保存之路，亦不走宗教救贖之路。

## 第四節 老莊同異

(見上第一卷莊子章第一節，可覆按，茲不贅。)

## 附說：裴頠之崇有論

裴頠乃西晉八裴八王之世族子弟，基本上是儒門禮法傳統之立場。

他認為有生之物，只能以「有」為體，不能以「無」為體，根本無所謂「無」也。如此說以有為體，只是現象意義之體，非超越意義之體，尤其不是精神生活上價值意義之體。故裴頠只是實在論的立場，非理想主義。如此「崇有」，固不足以對治老莊之無。

老莊言無，不是實有義，只是作用義、工夫義。道家「賤有」，不是賤有生之物的存在之有，而是賤巧偽造作之有。去此人為之有，而使萬物含生抱樸，自適其性，豈不正是「尊生」(與崇有也不相礙)。

道家所注意者，不是仁義禮制本身之客觀的存在問題，而是消極地避免人為災害，積極地以無(自然、無為)的方式，保住萬物存在，使萬物不受傷害而能各適其性，各遂其生，各得其所。道家以無為宗，即王弼所謂「崇本息末」者也。裴頠以「崇有」針對之，而言之不相應，所謂針鋒不相對也。(須待宋明儒出，方能對治老莊。)

(請參閱牟先生《才性與玄理》第十章第二節。)



# 第六章 向、郭之莊學與阮籍、嵇康

## 第一節 向、郭之莊學

### 一、向、郭注莊的故事

向秀，字子期，河內人。《晉書》卷四十九、向秀傳，略謂其人清悟有遠識。少為山濤所知，雅好老莊之學。此前，注莊子數十家，莫能究其旨統，向秀為之解義，發明奇趣，振起玄風。讀之者，超然心悟，莫不自足一時也。惠帝之時，郭象又述而廣之。

向秀與嵇康交好，康聞知秀將注莊書，乃曰，此書詎復須注，正是妨人作樂耳。及成，示康曰：殊復勝不？又與康論養生，辭難往復，蓋欲發康之高致也。

向秀注莊，一如王弼之注易老。然向注為郭象所竊據，故今只有郭象注，而無向秀注。實則「向郭二莊，其義一也。」《晉書》卷五十，郭象傳云：

郭象（西元二五二—三一二）字子玄，河南人。有才理，好老莊，能清言。王衍每加稱賞。州郡徵辟不就，後東海王越引為太傅主簿，甚見親委。遂任職當權，薰灼內外。先是，向秀注莊，妙演奇致，大暢玄風。秀卒，子幼，其義零落，乃頗有別本遷流。郭象為人行薄，而秀義不傳於世，遂竊以為己注。（自注秋水、至樂，又易馬蹄一篇，其餘眾，或點定文句而已。）

關於郭象竊向秀注莊一事，《四庫全書》總目卷一四六子部道家類有所考訂。①總之，今言郭象注莊，連屬向秀而言之，不沒其源故也。牟先生指出：向秀確有玄解，且較沉潛內斂，不似阮籍嵇康等之傲放奇瑰。「別傳」謂其「雅好讀書」，而嵇康嗤之。此亦足見其於《莊子》書沉潛往復，故能總持大義，獨得玄珠。終能於道術成大家，於人生之宗向，夢覺之關鍵，皆有切至而究極之理存焉。雖未至乎中正，要為玄理之大宗。

莊子之學，主觀言之，是玄智之學；客觀言之，為玄理之學。道家之玄理玄智，至莊子而全部朗現。所謂「宏大而辟，深闕而肆」，「調適而上遂」者是也。《老子》之玄智玄理，有王弼發之；《莊子》之玄智玄理，有向秀郭象發之。茲分為「逍遙」、「齊物」、「迹冥（迹本）」、「天籟」、「養生」、「天刑」諸義，分段加以綜述。

## 二、向、郭注莊諸義

## (一)「逍遙」義

向、郭言「逍遙」，義分二層：

(1)從理上作一般說——必須破除「量」的形式關係中之依待（如大小之比較），與「質」的實際關係中之依待（如列子御風而行之風），而後乃能達於無待之逍遙。由超越依待以言逍遙，此乃逍遙之「形式的定義」。

「逍遙遊」云：「大鵬之上九萬，尺鷃之起榆枋，小大雖差，各任其性，苟當其分，逍遙一也。」郭注云：「夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也。豈容勝負於其間哉？」牟先生謂，此為向、郭之原義。大鵬與小鷃，有小大之差，小大之差是由對待關係比較而成。無論量的形式關係或質的實際關係，凡在此兩種依待方式下觀萬物，則無一是無待而自足者，亦即無一能逍遙而自在。

依莊子，逍遙必須是在超越或破除此兩種依待之限制中顯，此為逍遙之形式的定義。郭注所謂「自得」，所謂「當分」，亦即超越或破除此兩種依待之關係中的話。這是從理上作一般的陳述。然則吾人如何能超越或破除此限制網？此則必須進到分別說。

(2)分別說——真正的逍遙，決不是限制網中現實存在的事，而是修養境界上的事。此屬於精神生活之領域，不屬於現實物質生活之領域。此方是逍遙之真實定義。能體現形式意義

① 參見牟宗三先生《才性與玄理》頁一七〇。又同書一七二—二八〇，評論老莊二家之同異，義甚精闢。

之道遙而具體化之，以成為修養境界上之真實逍遙者，是聖人、至人。故支道林說「逍遙者，明至人之心也。」

人能自覺地作虛靜功夫，而至於聖人、至人之境界，而「物」（大鵬小鷄、草木之類）則不能。故「放於自得之場，逍遙一也」這個普遍的陳述，若從萬物言，則實只一觀照之境，即以至人之心為根據而來之觀照，程明道所謂「萬物靜觀皆自得」者是也。並非萬物真能客觀地達到此「真實之道遙」，而只是一藝術境界（非修養境界）。

凡藝術境界，皆繫屬於主體之觀照，隨主體之超昇而超昇，隨主體之逍遙而逍遙。若脫離此主體中心，則實無自得逍遙之可言。以是，「物各付物」，「放於自得之場，逍遙一也。」此一普遍的陳述，若就萬物方面說，實只是一觀照之境界。禪宗六祖惠能所說「不是風動，不是幡動，是仁者心動。」心動則風幡皆動，一切皆落於實際條件之依待中。心不動，則一切皆超越此依待之限制，而當體即「如」、當下超越因果對待，所謂「心止則一切皆止」是也。唯佛家表現的是寂滅的超度意識，而向、郭注莊，則意在超越此限制網，而回歸於各物之自身（物各付物），以明「苟當其分，逍遙一也」。道家直就至人之心超越此依待而顯各物圓滿自足之道遙，故能直接開藝術境界。

(3) 融化說——此言聖人（或至人）無為而治之功力。在至人的「去礙」之下，渾忘一切對待，使萬物各適其性，則天機自張。到此，一切浮動皆止息，依待之限制網亦歸於消解。一切渾然相忘，有待無待亦渾然融化，有待者不失其所待（故道家是作用地保存價值），



無論至人之無待與芸芸之有待，皆渾化於道術之中，而同登逍遙之域。（觀照，開藝術之境界；功化，則顯渾化之道術。）在「去礙」之下，功化即是觀照，觀照即是功化。此即所謂一體而化，一起登法界。

道家之功化，即為道化之治。道化之治重視消極意義之「去礙」。無己、無功、無名，「我無為而民自治」。「生而不有，為而不恃，長而不宰」。「不尚賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治也，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。」使夫知者不敢為。為無為，則無不治矣。此即消極義之去礙，上下都渾然相忘。「人相忘於道術，魚相忘於江湖」。如是，則含生抱樸，各適其性，而天機自張。在「去礙」之下，渾忘一切大小、長短、是非、善惡、美醜之對待，而皆各歸其自己。性分自足，不相凌駕。各是一個絕對之獨體。如是，「則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。」<sup>②</sup>

牟先生指出<sup>③</sup>，向、郭分三層說逍遙，實與莊子原旨恰當相應。故當時言逍遙者，「不能拔理於向郭之外」。支道林所謂「逍遙者，明至人之心也。」若在有待中足其所足，則無與於逍遙。（停在有待之中而自以為足，此乃限制中一時所得之足，一旦失其所恃，何來逍遙？）唯至

② 郭象《莊子·逍遙遊》註語。

③ 參牟宗三《才性與玄理》第六章、第三節。

人方能超脫有待而進到無待的精神之逍遙境，故曰「至人之心也」。然則，支說實即向、郭第二層之義，並無《世說新語》所謂「支卓然標新理於一家之表」也。

綜觀「逍遙」之義，可作如下之簡括：

1. 一般說——破除「量」與「質」之依待關係，乃能無待而逍遙。

2. 分別說——從精神修養境說逍遙：(1)人能自覺地作工夫而達到此境：超脫有待，進到無待（逍遙之定義），是即「至人之心」也。(2)物則只能在人的觀照中，隨主體之超昇逍遙而超昇逍遙。

3. 融化說——至人之「無待」與芸芸之「有待」，皆渾化於道術中，而同登逍遙之域（至人之功化）。

## (二)「齊物」義

道家言「自然」，乃是一種虛靈觀照之境界。此境界之絕對自然，即是逍遙，而亦由「自然」、「逍遙」而通於「齊物」。

齊物是平齊一切大小、長短、有無、始終、是非、善惡、美醜，以及各種依待、對待而至於「一切平平」。唯有一切平平，乃能一切圓足。無差別之比較，故無少無多，無大無小，而亦無虧欠，無剩餘。故逍遙、齊物，其義一也。

牟先生認為，向、郭注「逍遙遊」，大體皆恰當無誤，而注「齊物論」，則只能把握大旨，於原文各段之義理，則多不能相應，亦不能隨其發展恰當地予以解析。此其故即在：

「逍遙遊」比較具體，而「齊物論」則義理豐富，不似「逍遙遊」之單純。「齊物論」乃《莊子》書中最豐富、最具理論性之一篇。其中義理，實非向、郭之學力所能及。向郭只能為名士之玄理，而不能至老莊之大家。至於所謂「行薄」，則凡名士，在德性方面大體皆庸俗，今只取其智悟可也。<sup>④</sup>

### (三)「迹冥(迹本)」義

「無為而無不為」，是道家的普遍原則。「無為」是本、是冥，「無不為」(有為)是末、是迹。有「迹」便有「所以迹」(以、由也)。萬物由之而成迹的根據，便是「所以迹」(指本、冥、無、道)。聖人作之，故不說(予欲無言)；哲人述之(述而不能作)。是即所謂「作者之謂聖，述者之謂明」(大戴記語)。

向、郭推求莊生之意，以抉迹發本，終歸於迹本之圓融(和光同塵，體玄極妙)。

當初，堯欲讓天下於許由，許由不受。又欲任為九州長，許由以為堯之言已污其耳，乃赴潁水之濱洗耳朵。一般或以許由為清高，而成玄英則以為莊生乃是「假許由以明本，藉放勳以明圓」。堯舜「有天下而不與焉」，人雖在廟堂，而不異於山林。他是以不治治之，以無為為之。此是圓照。迹即冥，冥即迹，是無對而圓融。而許由薄天下而不為，廟堂山林，

④ 同注③，第五節。

隔而為二，此乃「偏溺」，迹歸迹，冥歸冥，在高山頂上與人世為對，是有所對而偏溺。  
(落於一邊，未達圓照)。

向、郭注「藐姑射之山，有神人居焉」云云，謂：此即寄言耳。夫神人，即今所謂聖人也。聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中。唯世人未之能識耳。儒家聖人贊堯曰：「唯天為大，唯堯則之，蕩蕩乎，民無能名焉。」此即其渾化之境，而不可以名言表之也。  
牟先生以為，分解言之，可列為三觀：

- (1) 觀冥：此是抽象地單顯冥體之自己。此為內域。(無)
- (2) 觀迹：此是抽象地單視具體之散殊。此為外域。(有)
- (3) 觀迹冥圓：此為具體的中道；冥體之普遍是具體之普遍，迹用之散殊是普遍之散殊。普遍之散殊是全冥在迹，迹不徒迹，有冥體以融之。具體之普遍是全迹在冥，冥不徒冥，有迹用以實之。(玄)

後來，天臺智者大師，根據佛教之三智三眼，開為一心三觀，亦不能外此模型。

- (1) 從假入空↓一切智↓慧眼；二乘；抽象的普遍。(空)
- (2) 從空入假↓道種智↓法眼；菩薩；抽象的特殊。(假)
- (3) 雙遮兩邊↓一切種智↓佛眼；抽象的普遍與普遍的具體。(中)

上三行乃由智心，以詭辭為用，所必至之模型。在道家，即為玄智之模型，在佛教，即為般若之模型。在道家，莊子發之，所謂一大詭辭，一大無待，而向、郭探微索隱，則發為迹冥

圓融之論。千哲同契，非謂誰取自誰也。

若必謂佛家所獨有，莊子、向、郭，何能至此？實則，若自中國之佛教言之，其發此「詭辭為用」之般若模型，反在老、莊、向、郭之後也。而老、莊、向、郭早已具備此玄智之模型矣。夫以「詭辭為用」所達之圓境，乃各聖心之共法也。

圓教不惟自「詭辭為用」顯，且可自「體性之綱維」顯。在佛教，則從「佛性」一系入。在儒家，則從「心即理」入。而道家，則演至莊子之純境界形態，即全由「詭辭為用」顯。故老莊者，實「詭辭為用」之大宗也。人徒知魏晉玄學為吸收佛教之橋樑，而不知其互相契接者為何事。（即，以「詭辭為用」契接其般若一系也。然佛教畢竟尚有其不同於道家者，則除般若一系外，復有「涅槃佛性」一系，此不可不知也。）<sup>⑤</sup>

#### 四「天籟」義

天籟即自然。此只是一意義，一境界，並非別有一物名之為「天籟」也。

一切皆自生、自在，是自己如此；無生之者，亦無「使之如此」者。故又以自爾、獨化言之。化除因果方式下之「他生、他在、他然」，直就萬物之「自然」而言天（實然之天亦拆除），以顯示一自生自在之自足無待，此便是自然。就萬物之自然而言天，是之謂「天

⑤ 同上，頁一九四—一九五。

籟」。

### （五）「養生」義

生有涯而知無涯，人如果陷於無窮之追逐中（生命之紛馳，意念之造作，知見之糾葛），則傷生害性。故道家主張致虛守靜的渾化（歸於冥極）工夫。玄冥之極則通於逍遙、齊物、自爾、獨化之境。生雖有涯而可以取得無涯之果（取得無限之意義），便是天人、至人、神人之境。此是道家養生之本義（向、郭崇尚此義）。

至於通過修煉而至長生成仙，則是第二義（嵇康養生論，與葛洪之《抱朴子》，皆屬此）。然第二義必通第一義，故嵇康終必言「清虛靜泰，去私寡欲」。

又，「無知之知」乃由「歸於冥極」而得——以玄冥而滅此牽引馳騖與對待關係之撐架，而歸於無知之知（無知而無不知）。無知是止（寂），無不知是照。不追逐而回歸虛靜，「即止即照」。（非止而不照，亦非照而不止。）

在此，無知之知無知相，無見之見無見相，無生之生無生相（若分為有知與被知、有見與被見、有生與被生，則有知相、見相、生相矣）；而是自知、自見、自生。是即所謂「因任自然」：任足之行其所行，任手之執其所執，任耳之聽其所聽，任目之視其所視，任知之知其所知，任能之能其所能。（皆分別顯現其本自而然之功能。）

### （六）「天刑」義

「天刑」隨迹而來，是不可解免的桎梏。德充於內即「冥」，應物於外即「迹」，有

「冥」必有「迹」（道必應物，不應物者非真冥。因為不能不應物，故必有迹），迹隨冥而有（充於內必形於外），故不可解免。此孔子之所以自稱「天之戮民」也。（孔子與人為徒，知其不可而為之；此乃先天之桎梏（刑傷），不可解免，故安然受之。）

「遊於方之內」而不拘限，不逃離，不以桎梏為桎梏，安然受之，承擔一切，成就一切。是為聖人境界。」據此而言，則各類型之聖人，也都是「天之戮民」。（凡有承擔，即有帶累，有憾恨，有痛苦）。天臺智者大師，造詣甚高，何以自居五品弟子位？他自己說是「捨己利人」故。講經、弘法、主持法事，皆屬「捨己利人」之事。日日為之，自必耽誤修道，延誤成佛。然佛弟子若只顧自己修持，而迴避佛事，又何足以為佛弟子？可見此中亦仍有「天之戮民」之感歎也。莊生之智慧見得到，而言之太蒼涼。⑨ 儒聖見到而不言，以德慧生

⑥ 按、天地間的一切皆可以是美，而唯合乎「自然」者方為真美。真美不是隔離其他以自顯其美，而是分離一切以共成其美。故醍醐不離五味以顯現其為極致而又自然之美味。天籟亦不離五音以顯現其為極致而又自然之美聲。「本自如此，本自而然」，自然即是天籟。

⑦ 按「止而不照，便成死寂」；「照而不止」，則將不虛不靜，靈慧耗竭。皆與「養生」相違。

⑧ 許由之徒，則是「游於方之外者也」，游於方內或游於方外，唯人自取。而人生之意義，亦由人各自成就，不可不慎也。

⑨ 蒼涼悲感是智者型之無可奈何。此中之通透圓融尚只是消極意義之通透。而居宗體極者之承悲心仁體以言圓，才是積極的。故莊子書中有「天刑、戮民」等字樣，而儒門中無此字樣也，佛門中亦無此字樣也。此哲人型之老莊之所以異於聖人型之釋迦與孔子也。

命承擔之，消融之，故剛健陽明，平實中正。

## 第二節 阮籍之莊學與樂論

### 一、生平與風格

阮籍（二一〇—二六三），字嗣宗，父瑀，建安七子之一，而阮籍自己則名列竹林七賢。籍容貌環傑，志氣宏放，傲然獨得，任性不羈，而喜怒不形於色。其獨特之風格，可以約為三點：

1. 性情奇特：(1) 厭司馬氏而又虛與委蛇。(2) 聞母喪仍圍棋留決，既而飲酒二斗，舉聲一號，吐血數升。(3) 對嵇康兄弟分別作青白眼，(4) 驅車山林，途窮則哭。——凡此，皆只是生命之奇特，很難說是性情之真純。因不平不順，多怪態，違常情，故日常行為，亦多逸於禮法規矩之外。

2. 行為與禮法衝突：(1) 嫂氏歸寧，阮籍特與作別。或譏之，籍曰：禮豈為我輩設耶？(2) 醉臥沽酒美少婦側，既不自嫌，其夫察之，亦不疑也。(3) 兵家女有才色，未嫁而死，籍不識其父母，往哭之，盡哀而還。凡此，皆浪漫文人之性格。——對生命之賞識與哀情，則非粗枝大葉的禮俗條綱所能約束，但聖人設教以妨庸眾之汨濫，亦不是縱欲敗度者所可隨意借



口。生命固可欣賞，禮法亦有真實。健康之文化，不摧殘生命，亦不橫決禮法。對於阮籍之流，既無須貶視，亦不宜稱賞。此乃「非人文」的生命與禮法之永恆衝突，儒聖「人文化成」之教，禮樂的永恆意義，亦正可藉此得到印證。

3. 能嘯，善彈琴，希慕原始之諧和：凡文人生命，一方面冲向原始之蒼茫，一方面亦常能通過音樂希慕原始之諧和。任何禮法、教法，皆不能安定其生命，而原始之蒼茫亦不能為其掛搭處，則只有藉音樂以通向原始之諧和，以為其暫時棲息之所。阮籍善彈琴，嵇康亦善彈琴，兩人皆有欣賞音樂之能力，然對於音樂之理解與對音樂之境界，則互有不同。牟先生《才性與玄理》於第八章第一節之末，曾有簡括之對比：

(1) 阮籍論樂，重元氣。嵇康論樂，主純美。重元氣，故上提於太和而崇雅樂。「崇雅樂之大通，賤風俗之斜曲」。主純美，則「託大同於聲音，歸眾變於人情」。「聲音之體，盡於舒寂，情之應聲，亦止於躁靜。」

(2) 阮籍之論，猶是「樂記」大樂與天地同和之意。而嵇康則是內在於聲樂本身而主客觀之純美論。

(3) 阮籍之論為形上學的，嵇康之論為純藝術的。阮籍以氣勝，嵇康以理論。雖同歸老莊，而音制有異。氣勝，則以文人生命冲向原始之蒼茫。而只契接莊生之膚廓，寥闊洪荒，而不及其玄微。理勝，則持論多方，曲盡其致，故傳稱其「善談理」也。

(4) 阮籍為文人之老莊，嵇康則稍偏於哲人之老莊。然皆不及向、郭之「發明奇趣，振起

玄風」也。

## 二、莊學：「達莊論」與「大人先生傳」

阮籍之莊學，實亦是其性情風格之反映。「達莊論」<sup>⑩</sup>全文並無精意。談理粗疏而不成熟，措辭亦多文人之浮談，又因傳鈔而文字多脫誤，實不足以望向、郭之項背。

「大人先生傳」<sup>⑪</sup>，以大人先生與域中君子對比。視君子之儀度為虛文，以為拘庸可厭；但對此拘拘庸庸後面之支持點——道德意識，阮籍卻不能觸及而正視之，乃塑造一個生命衝向原始混沌之大人先生，遂與禮法（名教法度）形成永恆而普遍之衝突。故曰「無君而庶物定，無臣而萬事理」，「君立而虐興，臣設而賊生」。此種政治之虛無黨，無政府主義，乃由文人生命衝向蒼茫而發生。

然老莊之嚮往渾沌，企慕玄古，只是一種象徵性之寓言，以表示道、無、自然而歸於冥極的渾化之境。故道家必「通無而達有」、「守母以存子」。此則必有心性之實以言個人修養，以期在工夫有所凝成（道家義之心性工夫，總持地說，是在心上做工夫，在性上得成果）；並非只是文人不安之生命，衝向渾沌蒼茫而四無掛搭也。

## 三、樂論：形上學的天地之和之「樂論」

阮籍在莊學上的造詣甚淺，而其論樂，則企慕天地之和，而肯定政教禮法，可見其激憤

與矯違之文人生命中，另有一古典禮樂之底子。

其論樂，乃古典主義，屬形上學之思想。他以「樂」乃「天地之體，萬物之性」，「樂」乃天地萬物之體性，直指向天地之和以論人心之和，而不自和聲本身而言和。不取客觀之純美主義，故其樂論之要旨，歸於從雅樂而鄙曲樂（曲樂，謂鄉俗之樂）。

雅樂具有「潔淨、和樂、簡易、平淡」之特性，能平和清靜人心，「去風俗之偏習，歸聖王之化」，使禮數得正而天下平。曲樂則搖蕩人生而刺激縱肆，使人乖離分背，而不能上提以得性情之正。

阮籍以為，先王制樂，「必通天地之氣，靜萬物之神，固上下之位，定性命之真。」「故達道之化者，可與審樂。好音之聲者，不足與論律。」（在此，是將音樂之聲律，提升到天地律度上說。）此言意境甚高，純是古典主義之精神。然而，其論樂而顯示的古典主義之精神，卻又和他浪漫的文人生命，相互矛盾。

## 第二節 嵇康之名理與聲無哀樂論

⑩ 阮籍「達莊論」，見《三國文》卷四十五，嚴可均校輯。牟先生《才性與玄理》第八章第二節有引錄，

見頁二九七—三〇二。

⑪ 同上，卷四十六。同上，頁三〇二—三〇八。

## 一、嵇康之風格

嵇康（二二三—二六二），字叔夜，早孤，有奇才，遠邁不群。身長七尺八寸，美詞氣，有風儀。而土木形骸，不自藻飾。人以為龍章鳳姿，天質自然。恬靜寡欲，含垢匿瑕，寬簡有大量。學不師受，博覽無不該通。長好老莊。與魏宗室婚，拜中散大夫。

常修養生服食之事。彈琴、詠詩，自足於懷，所與神交者，唯阮籍、山濤。豫其流者，向秀、劉伶、阮咸、王戎。遂為竹林之遊，世所謂竹林七賢也。

性絕巧，而好鍛。初康居貧，嘗與向秀共鍛於大樹之下，以自贍給。鍾會，貴公子也。精鍊有才辯，故往造焉。康不為之禮，而鍛不輟。良久，會去。康問曰：何所聞而來，何所見而去？會曰：聞所聞而來，見所見而去。會以此憾之。及是，言於文帝（指司馬昭）：嵇康臥龍也，不可起（用）。公無憂天下，顧以康為累耳。……帝既昵聽信會，遂並害之。

康將刑東市，太學生三千人，請以為師。弗許。康顧視日影，索琴彈之曰：昔袁孝尼嘗從吾學廣陵散，吾每靳固之。（謂自己吝惜不允）廣陵散於今絕矣。時年四十。海內之士，莫不痛之，帝尋悟而恨焉。

初康嘗遊乎洛西，暮宿華陽亭。引琴而彈。夜分，有客詣之，稱是古人。與康共談音律，辭致清辯。因索琴彈之，而為廣陵散。聲調絕倫，遂以授康。乃誓不傳人，亦不言姓字。

康善談理，又能屬文。其高情遠趣，率然玄遠。撰上古以來高士，為之傳贊。欲友其人於千載。又作太師箴，亦足以明帝王之道焉。復作「聲無哀樂論」，甚有條理。

(以上，引見《晉書》卷四十九「嵇康傳」。)

## 二、養生與釋私

嵇康有一道家養生之生命，復有一純音樂之生命，此與阮籍不同。籍比較顯情，康比較顯智，一屬文人型，一屬哲人型。其談名理之文，有「養生論」、「答難養生論」、「釋私論」，另有「聲無哀樂論」。

### (一) 養生

「養生論」承莊子養生之義而發揮，其大旨有二。

一是「導養可以延年，二是神仙不可力致。」<sup>⑫</sup>

⑫ 按、謂神仙「似特受異氣，稟之自然，非積學所能致。」此與漢儒謂「聖人天縱，不可學而致」之思路類同。唯識宗有理佛性與事佛性之分。前者是理想主義，後者是命定主義（種性之說，便是限制原則）。宋儒順先秦之路肯定人皆可以為聖賢，但氣質之性，亦仍指點人之限制，使知成聖之不易。唯儒佛二家皆講論成聖成佛之道，肯定成聖成佛之可能。而道家則原本就無如儒家之性善論（性善之性，即成佛之性），亦無如佛家佛性之說，嵇康觸及之，而亦未進一步說明如何成仙，此是道家為教弱於儒佛之處。

此二句顯示智者之通達。養生雖是生理之事，但工夫必在心上做。所謂「清虛靜泰，少私寡欲」，亦即「虛一而靜」之義。又謂：

無為而得，體妙心玄。忘歡而後樂足，遺生而後身存。

由「無為」而歸於「自得」，體道之妙而心亦自然入於玄遠。忘歡謂忘懷歡娛（不隨情而蕩肆），如此心歸恬淡，逸樂自足。遺生而身存，則仍老子「忘其身而身存」之舊義。此數句皆由「清虛靜泰」而來之玄理妙境。一方在心上做工夫，一方在生理上做導養，不但可以延年益壽，即使真人、至人、神人、天人，亦不外於此。

向秀與嵇康過從甚密，「與康論養生，辭難往復，蓋欲發康高致」。向秀「難養生」之言，純就世間俗情而言，其文當是注莊以前之作，或是故作俗論，以引發嵇康高致之論，亦未可知。

嵇康之「答難養生論」，理致綿密，比原論更進一步。如論「智用」與「欲動」，須「藏於內」，勿「接於外」；如是，則——

動足資生，不濫於物；智正其身，不營於外。

意謂人之工作，足資維其生計即可，不必過動而濫用物類，以免欲求太盛；人之用智，能正其身即可，不必多營外務，以免耗智害生。所謂「渴者飲河，快然自足，不羨洪流」。意即

人之所需，自足即可，不必貪慕廣大。故又曰：

不足者，雖養之天下，委以萬物，猶未愜也。然則足者不須外，不足者無外之不須。無不須，故無往而不乏。無所須，故無適而不足。

不足者，貪心大，雖養之天下，委以萬物，他仍然心有未愜。於此可看出：自足者，不須待於外；而不足者，則貪求一切外物。那些貪求之人，永不滿足，故「無往而不乏」（永遠覺得自己資財不夠多）。而自足之人，隨遇而安，無所貪求於外，故「無適而不足」。〔時時地皆自足，而不妄求。〕

上引各句，皆極美之文，極妙之理，此其所以為「高致」。

## （二）釋私

嵇康的「釋私論」，是以道家思想辨公私。首先，他提出「君子」的新定義：

夫稱君子者，心無措乎是非，而行不違道者也。

又云：

言君子，則以無措為主，以通物為美。言小人，則以匿情為非，以違道為闕。

這是從內心「無措」以立論。無措（無所措意）也就是「無心」、「無為」<sup>⑬</sup>；有所措意，便是「有心」、「有為」。心有所隱匿，便是「私」。有私，便是小人；坦蕩無私（無措），方為君子。

「無措」（無心、無為）的關鍵，唯在「能忘」。「氣靜、神虛」，「體亮心達（亮、謂明通），能越名教而任自然」。如此，則可渾化而忘矣。此種「無心之用」，正是道家玄智之勝場。

按、在儒家，心必須應物，豈可不用？唯「廓然大公，物來順應」而已。而「公私」之辨，亦即「義利」之辨。自孟子以至陸象山，已言之深切而著明，但看吾人如何感受、如何契應、如何體現耳。

### 三、聲無哀樂論

嵇康「聲無哀樂論」，是從和聲當身之純美立論，是客觀的全美主義，有類於柏拉圖的「形式之美」（如幾何圖型之美）。

所謂「聲無哀樂」者，「心之與聲，明為二物」，「和聲無象，而哀心有主」（無象，言其無形質，不定著於哀樂。有主，謂主於情）。是以「託大同於聲音，歸眾變於人情」。「聲音自當以善惡（美惡）為主，則無關於哀樂；哀樂自當以情感而發，則無繫於聲音。」故善聽音樂者，當以內心不起漣漪，而與客觀純美之和聲冥契無間，方為欣趣之極致。



「和」以韻律之度而定，此即聲音之體性（本質）。但聲音是否只有「和」之通性？是否尚有具體而各別之色澤？聲音本身固無哀樂之情，但並非沒有具體之色澤，如高亢、低沉、急疾、舒緩、繁複、單純、和平、激越等，皆是具體之色澤，亦皆是和聲之內容。嵇康既承認「舒疾、單複、高卑」之色澤，能起靜躁專散之應（感應），又豈能抹去哀樂之應？

嵇康之意，是要說明人心本有哀樂，故感於和聲而發，而聲音本身固無哀樂也。不過，心境平靜時，心中雖無哀樂，但亦可以因樂聲之特殊色澤（哀樂之質）而引發哀樂之情。尤其當喪禮奏哀樂時，不但當事人聞之而悲哭，在旁觀禮者亦無不悽然而感傷，這不是因聲而哀嗎？所謂「亡國之因哀以思」，固非虛語。

嵇康對聲音之普遍性（和）與特殊性（色澤）來作分別，而謂「靜躁聲之功，哀樂情之主」。以為聲音與哀樂全無關。此非堅強之論。

但嵇康之文，似涉及存有、體性、關係、普遍性、特殊性、具體、抽象等所成之思想格局。此是「存有形態」或「客觀形態」之格局，乃西方之所長，中土之所短。後來范縝「神

⑬ 按、「無心」、「無為」，皆是「正言若反」，與無心之「心」、無為之「為」，皆是依「無」（無為）的方式，以顯發「心」與「為」之功能。這和王弼所謂「絕聖而後聖功全（全、亦作存）、棄仁而後仁德厚」，也是同一思路。前人有句云：無心恰恰用，用心恰恰時，恰恰不用心，恰恰用心時。

滅論」<sup>①</sup>所引起之爭辯，亦是此一格局中之問題。而當時之論辯，皆欠缺客觀獨立之意義。因為中國傳統哲學缺乏此一格局之故。

## 第四節 道家之不足及其自處之道<sup>②</sup>

王、嵇、向、郭之名理，雖對道家有貢獻，亦有學術之價值，然其影響所及——

(1) 士大夫「祖尚虛浮」、「浮文妨要」，此即西晉以來之官僚名士。（除了敗壞政治，亦不利於老莊。）

(2) 一般士人之生活放蕩，不遵禮法，此由竹林名士而來。入西晉又有所謂「八伯」、「八達」。

二者之基本精神，即是自然與名教（自由與道德）之衝突。

道家思想之不足處，是在政教方面。其總癥結唯在道家學術立言之初機。(1) 外在方面是對「周文」之虛偽（有文無質）而發，故視仁義禮法為外在之桎梏，而直接加以否定，遂使其思想與仁義禮法形成本質而永恆之衝突。然而，(2) 從內在生命說，則道家思想之本旨，是要消化一切人為造作，有如：

(1) 生命之紛馳：感性之追逐，欲望之刺激，造成生命之支解破裂與矛盾衝突。

(2) 意念之造作：所謂「妄念作狂，克念作聖」，意念造作形成大小羅網，作繭自縛。

(3) 觀念之系統：系統之圈套、架格，形成框框界限，使得彼此不相通。（如宗教之排他性，便是顯例。）

人為造作消解之後，乃可達於自由、自在、自我解脫的「自然無為」之境界。這才是道家真正用心之所在。

但道家思想之定型，使道家永遠不能接觸到人的「內在道德心性」。因為道家只能作用地保存價值（而且必須工夫做到至人境界，才有效）；而不能創造道德以成就政教之價值。

道家式的主觀修證，在客觀方面並無普遍的意義（儒家由內聖通外王，則有普遍的意義）。其用於政治，亦只能用於帝王個人，此即所謂人君南面之術。但官吏與各行各業，不可用此術。今人雖可作此工夫以嚮往真人、至人。但凡做此工夫，便不應做官。若身處公務之位，而又宅心虛無，不親所司，則「老莊」與「政治」兩皆受害。如此便是老莊之泛濫。

順道家之本性，則其自處之道，有三方面：

一、作純哲學談（西哲即是如此），做一個徹底清談之哲學家，則亦有其思想與學術之價值。

⑬ 按、范鎮之「神滅論」，意在破斥佛教生死輪迴之說。其言曰：「形者神之質，神者形之用。神之於質，猶利之於刀；形之於用，猶刀之於利。捨利無刀，捨刀無利，未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在也？」

⑭ 本節所論，多本之牟先生《才性與玄理》。

二、向帝王個人用，使之行無為之治，此即可以減殺君主權力之濫用，減少其對社會之騷擾。今日雖已無帝王，但民主政治實可視為道家政治思想之客觀形態（物各付物，各當其分）。以前向帝王用則是主觀形態。但無論主觀形態或客觀形態，皆是道家思想之附帶，而非其當身之本質。

三、順道家當身之本質，乃是服食養生，轉為道教。徹底消化人為造作，而達至自由自在、自我解脫之至人真人之境界。（王弼、向秀、郭象，乃哲學家之道家，嵇康則兼向養生之路走，阮籍則是文人式之道家。）

## 第三卷

南北朝隋唐：

佛教介入——異質文化之  
吸收與消化

## 弁 言

魏晉玄學，是中國文化自身的一步歧出，而玄理玄智復將佛教般若思想（空理空智）接引進來，乃使中華民族的文化生命，由於異質文化之加入而大開，這一步大開，乃是宗教信仰和人生方向之開，而且這一開就延續五六百年。

由於佛教來自印度，就中華民族的內心來說，是不甘心受化於佛教的。所以，一方面護持傳統的政教和家庭倫常，一方面又大量譯習佛經，以期消化佛教。到了隋唐之時，終於開出了「天臺、華嚴、禪」三宗，使佛教思想在中國大放異采。

中華民族能夠消化一個外來的大教——一個文化系統，亦正表示華族「文化生命之浩瀚深厚，文化心靈之明敏高超」。在人類文化交流的史例上，這是獨一無二的。

第二類的史例，是印度教和回教。印度教面對回教的入侵，採取柔性的長期抵抗。到最後，印度守住了大半的文化領域，而回教的擴張亦到達一個極限，結果就是二十世紀的印度大分裂。回教在西北部印度河流域成立巴基斯坦國，印度人保住了恆河流域以及半島中南部，而東北一角則為孟加拉國。這是宗教對峙之下，一分為二、為三的歷史例證。

第三類型，是低文化為高文化所掩沒，如非洲、南北美洲之基督教化或天主教化，便是。而亞洲的儒教地帶、佛教地帶、印度教地區，以及回教世界，原本就是高層次的文化，外來的基督教和天主教在亞洲各地的傳播，便只能是局部的、零散的。

本卷所述，即是南北朝隋唐五六百年中，盛行於中國的佛教哲學。不過，我們講佛教，第一不是佛弟子的立場，第二不是佛學專家的立場，而是第三，站在中國文化生命的大動脈上來講述，這也正是哲學史的立場。

# 第一章 佛教的基本教義

佛教是印度介入的思想，但經過中國之吸收與消化，實已成為中國哲學的一部分。為求明其本源，應先將其基本教義，作一簡要之說明。

佛教自佛陀（約西元前五六〇—四八〇年）證道弘法起<sup>①</sup>，至回教入侵印度止，大約一千五六百年。其間教理之演變發展，大體每五百年代表一個階段，前期為小乘（小行大隱，大乘教義在潛流待緣之中），中期為大乘（大主小從），後期轉出密教（大小轉衰）。而前期又可分為「原始佛教」與「部派佛教」兩階段。

佛陀入滅後，弟子迦葉等著手結集佛法，可以四阿含經為代表：《長阿含》、《中阿含》、《增一阿含》、《雜阿含》。原始佛教之基本教義，皆出於此。茲就三法印、四諦、

① 世界佛教會議，公議佛陀生卒年為西元前五四四至四六四年，與孔子（西元前五五一—四七九年）對看，佛陀後孔子七年生，後孔子十五年卒。又依呂秋一居士之考定，佛陀之生卒年為西元前五六五—四八六年，如此，則佛陀早孔子十五年生，又早七年卒。各說不一。（本章所列，乃一般之說法。）所知者，孔子與佛陀乃並世之人，而同為永垂不朽之生命型範。

十二因緣，略作說明。

## 第一節 三法印

《大智度論》云：「佛法印有三種，一者一切有為法念念生滅皆無常，二者一切法無我，三者寂滅涅槃。」有了這「無常、無我、涅槃」三印，即是佛說；若無此三印，便是魔說。此即所謂「三法印」：（按：《雜阿含經》亦云：「一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。」）

### 一、諸行無常

一切有為法，念念生滅（念起念滅），遷流無常。有為法，謂有因緣造作之法。而意念亦是造作，故一切意欲活動，皆是「行」。「常」有二義，一是不壞不滅之永恆義，一是不依他之自足、自存義。

### 二、諸法無我（無自性）

一切外在現象與心中所思之境（夢幻、想像、意念生起之心理現象）皆是「法」②。「諸行」限於有為法，「諸法」則通於無為法。（無為法，謂不生不滅、離開因緣造作之法，如真如、涅槃等。）一切有為無為諸法，皆無「自我」之實體，意即無自性，無獨立實在性。



若一定要問萬法畢竟以何為性？則曰，以空為性，法性空，自性空。不過，佛教空法性，卻不空緣起法（方便假立），所謂「緣起性空」，乃分析命題，緣起即含性空，性空由於緣起。緣起緣滅，無自性（無我）。

### 三、涅槃寂靜

滅一切生死之苦（無常苦）而為無為寂靜，亦即由「流轉」而「還滅」。

按：另一說，無「涅槃寂靜」，而有「諸行皆苦」。其實，諸行皆苦實已含於第一法印「諸行無常」中。至於「一法印」之說，即所謂「實法印」（諸法實相，空，實相無相。）其實，大小乘皆不能違悖三法印。「實相印」只是進一步之綜括而已。

## 第二節 四諦

佛陀初轉法輪，即說四諦（諦、真實義），此乃籠罩大小乘之基本教義。

### ②

佛家之「法」，意涵甚廣，(1)一切事物（種種現象）。(2)觀念、概念（一般性的真理）。(3)最高的真理。(4)一切法皆佛法（一切法皆是通到佛境之法門）。

## 一、苦諦

(1) **苦，是佛教最原始最根本的觀念**：佛陀為太子時，出四門，首先打動他心靈的，便是「生老病死」之苦。生苦、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、求不得苦、失榮樂苦，還有業力輪迴、無明無常，無一而非苦。故苦業意識乃是佛教最本質之意識。（其他三諦，亦由苦諦引出，集是苦之集，滅是苦之滅，道是滅苦之道。）

(2) **苦是普遍的**：就主觀的感受說苦，可因人、事、時、地而有不同，此種苦有差別性，是相對的，在此不能說「諦」。而佛教所說的「苦」，乃就生命之現象與人生之根本苦惱不可分離而言，所以具有普遍的真實性。

(3) **苦的先在性**：苦對樂而言，有其存在的先在性。苦由欲求造成，欲求乃生命所自有，因而生命中的苦有先天的必然性。當欲求得到滿足時，固然有樂，但此樂實只是由於先在之苦停止了，解除了，而呈現的快樂感，故樂是後起的，暫時的。

(4) 總之，生命的欲求，既不能樣樣得滿足，時時得滿足，則「人生畢竟是苦」。是即所謂「諸行皆苦」、「有漏皆苦」（一切皆苦）。

## 二、集諦

苦是果，集是因。集諦即是說明苦果所以產生的原因。一切苦皆由某些原因集合而成。

其主要的原由，是「二惑」與「十二緣生」。

「二惑」，一是心起煩惱，迷妄相續的「見惑」（惑於所見，見聲色形像），見惑偏於外境。

一是心著垢染，繫縛不脫的「思惑」（惑於所思），思惑偏於內境。見思二惑，由業力與無明而起，遂使人生成一苦集。（小乘只能斷見思二惑，菩薩道可斷塵沙惑，只有佛能斷根本惑。）

十二緣生，見後。此處只說明緣生乃各種條件關係而生。其一是「同時互依」的關係（雜阿含謂：「如兩束蘆，互依不倒」）。「同時」，故無先後，「互依」，故無因果。可知此種因緣關係，只是互為條件，無所謂前因後果。其二「異時依生」的關係，此即通常所謂因果關係。因果循環，六道④輪迴，生死流轉，乃構成「痛苦煩惱深淵，此便是所謂「集諦」」。

### 三、滅諦

滅是滅苦，亦即滅一切煩惱，破無明業力，以出離輪迴生死海，以達於涅槃自在境界。

③ 凡所作謂之業，「業力」乃佛之前就有的印度土著之思想，乃控制自然與人文現象之因果律，是一不可思議之力量。

④ 「六道」，指「地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天上」。六道眾生，各有所苦。地獄有寒熱苦，餓鬼有飢渴苦，畜生有殘殺苦，此三道太苦，難以成佛。阿修羅貪嗔痴三毒俱全，又好勇鬥狠，不能成佛。天上太樂，易於墮落，難以成佛。唯人間最好，覺即成佛（須在入間成佛，不在天上成佛）。「六道」加上「聲聞、緣覺、菩薩」為「九法界」。再加上「佛法界」，即成「十法界」。

佛教既肯定世間一切皆受條件系列之束縛，故力求超離解脫。滅諦之提出，實含二層意義：

(1) 對現象界之虛妄而言滅，

(2) 對實相世界之真實而言「如」。（如實相本身而言之，故曰「真如」，又曰「空如」。此可通過「物自身」（物如）來了解。）

唯第(2)層意義，須待大乘始有發揮。原始佛教主要是就第(1)層意義，而言生死流轉之停止與一切煩惱之消除。

若能證「滅」，則可使苦惱滅盡無餘，而達於大自在、大解脫。

#### 四、道諦

道，是道路、方法。道諦即是達成解脫的道路或方法。在《阿含經》中，有甚為繁瑣之討論。要者是由八正道進入涅槃。

(1) 正見：明見四諦之理，以無漏之慧為體（無漏，謂脫離煩惱）。此是八正道之主體。其餘七項，皆由此出。

(2) 正思惟：既見四諦之理，更加思惟以使真智增長，以無漏之心為體。

(3) 正語：以真智清淨口業（凡所作，皆曰業）。

(4) 正業：以真智清淨身業。

(5) 正命：清淨身口意三業，順於正法而活命也。以上三項，以無漏之戒為體。

(6) 正精進：用真智精修涅槃之道，以無漏之勤為體。

(7) 正念：以真智憶念正道而無邪念，以無漏之念為體。

(8) 正定：以真智入於清淨之禪定，以無漏之定為體。

由八正道進一步，便有「覺」之觀念，合戒、定、慧三學，乃可成為「正覺」，由正覺得解脫。（戒、是行為之約束。定、指禪定之工夫，亦即意志之鍛鍊。慧、是對生命與世界真象之解悟。）

〔附〕六度：布施、持戒、忍（辱）、精進、禪（定）、智慧（般若）——六度即含萬行。

## 第二節 十二因緣

十二因緣，是對生死流轉的解剖，亦是對自然生命或生物生命之說明。由「無明」此一根因起，而逐項生出其餘十一項之果。

(1) 由因到果，是順觀；

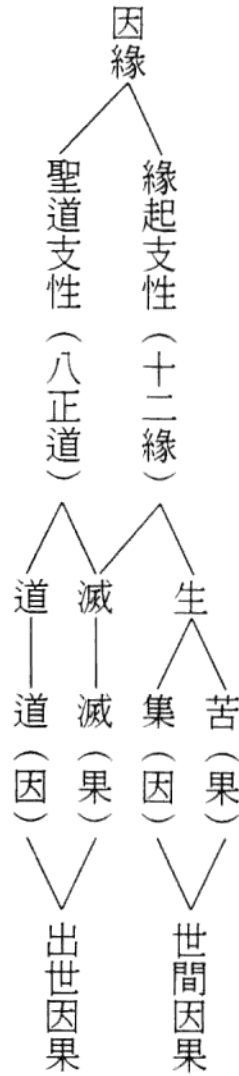
(2) 由果到因，是逆觀；

(3) 就十二緣之循環不息此一事實而言，不過是說明「有情生命」（眾生中動植物）之生死流轉，此可曰現象觀。

(4) 就十二緣的運行之理，在任何一刹那皆宛然存在，同時自足而言，則可曰刹那觀（或

同時觀)。

(1)(2)二點可說是對苦諦之說明，第(3)點可作集諦之理據，第(4)點則是日後大乘因緣觀之特色。



1. 無明 (痴) —— 從非理性的生物生命看，生物本身根本沒有明。這是反面說。痴，是從正面說，指出生命本身根本就是昏昧迷闇。無明以惑為性，以行為業，惑業乃本始即有者，故曰「無始無明」。

2. 「行」 —— 迷闇之生命，機械地歧出紛馳，謂之「行」。行，即指盲目的意欲活動而言。

3. 「識」 —— 識即了別。因著盲目的意欲活動，而機械實然地顯現為了別之識。此種了別之識，一般動物亦有 (如了別利害而趨利避害)，故在此不可說「覺識」，因為佛教言「覺」與「智」，皆由修證而得。是即後來所謂「轉識成智」也。

4. 「名色」 —— 名色，即「對象性」之呈現，所謂「根塵世界」是也。由心識活動變現對象，開後來「唯識所變」、「境不離識」諸義。

5. 「六入」——此即六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）所顯現之感覺能力。

6. 「觸」——眼耳鼻舌身意等六根與色聲香味觸法等六塵相接觸，此乃根（感覺官能）與境（所感覺者）相應而起之活動，亦即感覺之活動。

7. 「受」——由觸而有感受，故曰「觸則有苦樂之感」。

8. 「愛」——因苦樂之感而耽著滯戀，是謂「愛」。

9. 「取」——因耽戀而執著不捨，是謂「取」。

10. 「有」——此有二義：一為主觀得有義，一為客觀存在義。故「有」是由生命之蘊蓄糾結而形成。

11. 「生」——「有」之滋長發展而成個體，是謂「生」。

12. 「老死」——個體由因緣而生，故有身心之老死，老死憂悲苦惱，實乃個體生命之果。

由此十二因緣之「順生律」（流轉），乃產生「有情生命」及其所對的虛妄世間。但人若能如實照察，認定他是無常，即可證其本性是空，而出離生死苦海。到得破無明之時（斷惑、究竟斷、圓實斷），生死流轉即告斷滅，而能趣入實相世界（涅槃）而得解脫（出離因果）。此即十二因緣的還滅律。

流轉——無常、苦、妄、染——生死流轉（八識流轉）

還滅——常、樂、我、淨、——真如涅槃





# 第二章 小乘部派與大乘三系

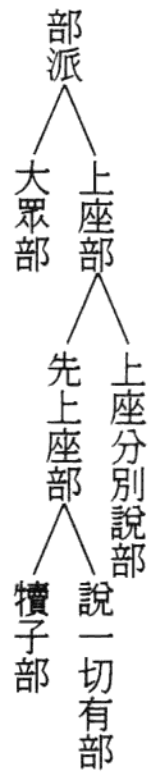
## 第一節 小乘部派佛教

小乘部派佛教，上承原始佛教，下開大乘佛教。

佛滅百年傾，佛教發生部派之分裂，各部派歧異的說法，見於各部派之論書，論書舊譯為阿毗達磨或阿毗曇，其任務是解釋佛教的教法（教義）。由於解釋不同，故分為不同的部派。

### 一、四個主要部派

最先分為上座部與大眾部。之後，上座部又分裂出一支，名為「分別說部」，未分出的（先上座部）後亦鬧分裂，是為「說一切有部」與「犢子部」。上座部分裂的三部加上「大眾部」，稱為四大部。（這四大部後來又各自繼續有分裂，茲從略。）



關於各部派的思想立場與要點，首先，應就上座部與大眾部的根本歧異略作說明。長老的上座部重視傳承，而較為保守；大眾部則比較重理想，而較為進步。兩者雖皆以原始佛教所揭示的「苦集滅道」為根本教法，但上座部主要是究明「苦、集」二諦的問題，偏重現實界成立的原因。大眾部則著重「滅、道」二諦的問題，致力於論究由修行實踐而達到涅槃解脫的理想。

再就四大部來說：

(一) **上座分別說部**——只承認經典為佛陀之教理，嚴禁離經而走極端。又整理經中之重要思想，對其特質一一加以定義分別（不與異說新說相混），故自稱「分別說部」。對於大眾部與說一切有之歧異論點，則常居於一折衷之態度。同時偏重於詳說三法印中的「諸法無我」印（無自性、法性空）。

其主要化區，是由中印度而南行，遍及南印度各地。

(二) **說一切有部**——其主要論點為「三世實有，法體恆有」①又特重法相之分析，對生滅因果論究甚多。較偏重於詳說三法印中之「諸行無常」印。

其主要化區，由西方深入西北印各地。

(三) 犢子部——與說一切有部關係密切。二者思想亦很接近。其根本歧異是犢子部安立一實有而不可說的「補特伽羅」，意譯「數取趣」（數、屢也。謂數數往來諸趣，趣有六，眾生各依其業因而趣之。六趣即六道）。又譯為「我」，此我非個體我，亦非靈魂，乃指身心流轉活動而言。

此部之化區，多在西北印與恆河上游。

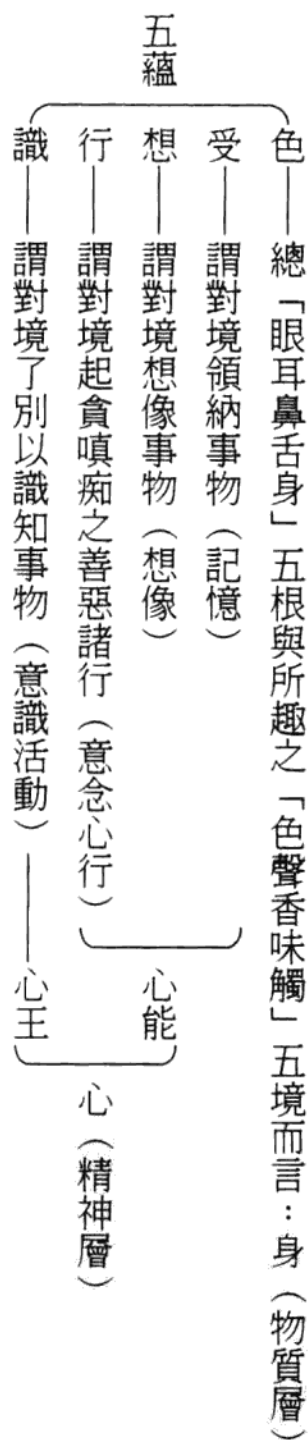
(四) 大眾部——主「一切法假名無實」。「諸行不過是死灰」。又主「心性本淨」（由此導出真常思想）。對三法印之「涅槃寂靜」印多所發揮。

其化區遍及東印度與東南印。

## 二、五蘊、十八界

佛教有「五蘊」「十八界」之說，略如下表。

① 「三世」謂過去、現在、未來。「法體」謂法之體性，共七十五種，又謂八十四種，唯識論更分為一百種。意指現象起現之質素，亦可用「體性」，但義較通泛，只是「結構之性」。



## 第二節 大乘佛學三系

部派佛教，四分五裂，漸漸失去原始佛教的精神，於是在小乘的「經、律、論」三藏之外，陸續有大乘經典之出現。

大乘經典在根本思想上不外三系。印順法師判為「性空唯名、虛妄唯識、真常唯心」，實即「般若學、阿賴耶緣起、如來藏緣起」之三系也。

首先消化般若系經典之思想的，是南印度之龍樹（西元二、三世紀之間，當東漢末年）。繼

之而消化唯識系經典的是彌勒（西元三、四世紀之間）。而奠定此系之思想規模的是無著、世親兄弟（西元四世紀後半，東晉後期，略與鳩摩羅什同時，無著或稍前）。至於真常系之經點，印度缺乏大論師加以發揮，傳到中國始發生大影響。

## 一、般若系

龍樹之般若學，宗《大般若經》，他作《大智度論》以釋經（故稱釋論）。又另作《中論》（中論代表龍樹之系統性格與宗旨，故稱宗論）以及《十二門論》（自觀因緣門至觀生門）、《百論》（共一百偈，故名），在中國稱為「三論宗」，亦稱「空宗」<sup>②</sup>，此宗思想可從兩方面說——

### （一）從客觀方面說：

（1）緣起性空——一切法皆因緣生，由諸條件之和合而現起，故一切法皆無獨立不變之真實性，此即所謂無自性。無自性故當體即空，此是套套邏輯地分析的（tautologically analytic）。所謂自身相含，緣起即含性空，性空由於緣起。「空」不但是遮詮字，亦是抒意字（抒因緣生之意）。

（2）空與有——「空」是一切法之本性、實相。但此只是對「計執一切法皆有獨立之實在

② 「空」是通義、共法，不應局限於某一宗派，故「空宗」之名，並非妥當。

性」之否定，卻並不意謂一切法不存在或無（佛教空法性而不空緣起法，對「假名有」還是方便認取的）。就一切法之本性去看，說空；就一切法之現象去看，則說有。此「有」乃因緣所生，只是如幻如化之有，而非實有。

(3) 假名有與畢竟空——佛陀為教化眾生，有種種名（就法而立名），但這只是假施設，故為假名或假名有，此是就一切法之為「事」而說。若就一切法之為「理」而說，則因無自性，故畢竟是空。畢竟空（理）與假名有（事）相即不離，如如朗現；不落兩邊而如實明了之，即是中道。故《中論》有一偈云：

因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。

## (二) 從主觀方面說：

(1) 般若特殊之心態——般若學肯定有情生命能轉出一特殊的心能，是即般若智。般若智能就「幻有」（法）而證顯「真空」（性）。

(2) 以般若觀實相——因緣所生之一切法，在般若智之照了下，是以真實面目（實相）而呈現的，此真實面目即是空。「般若」（主）與「實相」（客）相應如如，故名「實相般若」。

(3) 主客空有之消融——如此一來，主客觀之分別對立，乃在此智證之中而得其消融。此便是龍樹思想之中心要旨。其他種種說法，皆由此引申而出。譬如「八不中道」：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去。

此表示「生、滅、常、斷、一、異、來、去」皆無自性，皆無獨立之意義。八不，不過描述「緣生無性」（緣生法、無自性）而已。

綜觀此系經論之一大特色，可知其對一切法之根源，並無有一存有論之說明，而只就著一切法而敞開地說緣起，再就般若智之「蕩相遺執」以通達此緣起法之空性。而空與般若，實為一切大小乘佛學之通義、共法。③故般若學實不具備一特殊之系統性格。（若視之為一系，亦是「無系統相」的系統。）

〔按〕：一切皆緣起（幻現），一切皆如。此乃佛教最高之智慧。如相實相，實相無相，是謂如相。呂秋一居士謂佛家之「空性、如、真如」，乃是虛的共相，不是本體。此言助人省思。

另如「悲心」、「如來藏心」，此所謂「心」，實與儒家言「仁心」、「本心」不同。佛家言「悲心」，只是應「無常、苦、空」而發，是作用地顯示，而並非實體心性。佛說「如來藏」，乃為接引外道（言梵天、梵我）之怕說「無我」者而施設之權機方便。所謂「如來藏自性清淨心」，只是修行呈現之境界（證空如），並非預設一實體性之真心以為本體。

③ 「般若」行於一切大小乘，故是通義、共法。天台宗所謂有「共般若」（共大小乘）與「不共般若」（大乘專有），此一說法，宜當修正，般若不容有二也。

它不同於儒家從道德意識入，而是從苦業意識入。它是智心照了，而不是仁心成就。故「證如不證悲」④。

## 二、唯識系

唯識系宗《解深密經》、《阿毗達摩大乘經》、《密嚴經》。此是由彌勒開其端。但就其《大乘莊嚴經頌》、《辨中邊頌》看，除了唯妄識，亦有唯真心之傾向。而且虛妄唯識的思想規模，實由無著（約與鳩摩羅什同時）正式確立。其主要論著有《攝大乘論》以及《顯揚聖教論》、《大乘阿毗達摩集論》。其弟世親（少於無著二十歲）的主要論著是《十地經論》（解釋華嚴十地品）、《唯識三十頌》、《佛性論》、《辨中邊論》、《攝大乘論釋》。

此系之主要思想，是建立一切法唯識。在「六識」（眼、耳、鼻、舌、身、意）之外，增加第七末那識，第八阿賴耶識。尤其是第八識為主體，而展開其對現象世界之解釋。一切法皆統攝於此虛妄之識，由此識而變現了虛妄世間（一切唯識所變）。一切法可分為染淨兩面去說。阿賴耶識直接地統攝染法，間接地經由正聞熏習而統攝淨法。

《攝大乘論》引《阿毗達摩大乘經》之偈云：

無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。

此中之「界」，即指一切法共同依止的阿賴耶識（藏識）。「等依」謂平等共同之依止。



「諸趣」指流轉（含六道輪迴），「涅槃」謂還滅。六道眾生之生死流轉，可由此識而直接說明。而涅槃解脫道亦可以此識為中心而間接證得。而其所以為間接，是因為藏識屬妄心，與涅槃淨不同質，故須轉識成智<sup>⑤</sup>而後乃可直接地說涅槃證得。但無論如何，總是以此識為中心而說出去，一切法皆是識所變現，此表示對一切法有了一根源之說明。是即所謂「阿賴耶緣起」之系統。（阿賴耶識，「無覆無記」，無覆、謂對染淨中立。無記、謂對善惡中立。）

唯此系在「轉識成智」之理論上有困難（參見本卷第四章起信論一節）。同時，其種姓決定論<sup>⑥</sup>，亦與「一切眾生皆可成佛」之教義違異不合。

④ 「證如不證悲」，乃牟宗三先生語。另有一言判耶教曰「證所不證能」。「所」指上帝、天主，「能」就人方面說。人有原罪，不能自救，有待上帝降恩拯救。所以耶教所證成者在「所」一面，對「能」一面則無積極之論證。

⑤ 所謂「轉識成智」略如表：

轉前五識為「成所作智」

轉第六識為「妙觀察智」（見差別）

轉第七識為「平等性智」（見普遍）

轉第八識為「大圓鏡智」

前七識為「轉識」，第八識名為「本識」，又名「藏識」（攝藏、隱藏、執藏）。

⑥ 所謂「五種姓」，一為聲聞種姓，一為觸覺種姓（阿羅漢），一為菩薩種姓，一為不定種姓，一為無性有情（指「一闍提」（音譯）、斷善根者），永不能成佛。

### 三、眞常系

眞常系之經點，如《華嚴經》、《法華經》、《大般若涅槃經》、《大方等如來藏經》、《勝鬘夫人經》等，其思想之發揮，在印度並無著名之論點，傳到中國乃開出「天台、華嚴、禪」三宗。此諸經所透顯的主要思想，如——

(一)《法華經》一乘（佛乘）之觀念，乃反對唯識學之三乘（聲聞、緣覺、菩薩）而發。三乘乃引導眾生之方便說法，故非究竟。

(二)「如來藏自性清淨心」與「佛性」之觀念，此是成佛之超越根據。佛性問題，在中國論者甚多<sup>⑦</sup>在印度，則只在《涅槃經》有詳細之論辯。此不空之如來藏心（眞常心）與佛性，乃針對般若學之專言「空」而發（以表示只空法性，不空眞常）。

(三)「法身」之觀念，《涅槃經》言「常樂我淨」。我者佛義，常者法身義（非生滅身），樂者涅槃義，淨者法義。就隱而不顯的超越主體說，是不生不滅的清淨心與佛性；就主體性之全幅彰顯與完成而言，即是法身。

(四)《華嚴經》言「佛境界」與「法界」之觀念。一切境界皆不能外於「佛境界」，故佛境界能對一切法各予安立（一起登法界），此境界乃主體最高自由之境界（乃隨時可呈現者），故不能對象化（客化）。「法界」包羅一切真妄染淨諸法，故各層次之各種法，皆可視為屬於一總領域（佛境界）。

以上四點，皆在闡發真常之思想，屬於「如來藏緣起」系統。它攝歸於真常之心性上說一切法，而其說明之方式，即由此真常心性直接地開展出一切涅槃無為清淨法。至於虛妄世間法，即歸因於此主體之迷蔽或在纏去說明。又因其著重於自力解脫，故為中國人所喜。以上已略說佛教之教義。此下當分章略述佛教在中國之傳衍，以及佛學在中國之新開展。

⑦ 綜而言之，「佛性觀念」，可分為——

(1) 「佛格佛性」（果佛性）——佛之性格、體段（從樣子、法相莊嚴去了解）。眾生皆是一潛在的佛，故曰如來藏（如來，佛名。藏，謂無盡、無數）。

(2) 因性佛性（三因佛性）——佛之性能（成佛所以可能的超越根據），從果地轉到因地上說佛性。

（參下第四章第一節、竺道生與涅槃佛性。）



## 第三章 佛教在中國的傳衍(上)

### 第一節 佛教東傳的初期概況

佛教傳入中國，是通過西域諸國而流入內地。在東漢明帝時（西元五八—七五年）獲准在洛陽建佛寺，但直到桓帝（西元一四七—一六七年）在宮中祀「浮圖老子」以求福，仍然只作神仙方術看，而不知佛教之教義。

唯桓帝之時，亦已有安息人（即古波斯，時，尚無回教）安世高在洛陽譯述小乘上座部經典。而桓帝之末，又有西域月支人支婁迦讖首先譯「般若道行品、首楞嚴、般舟三昧」等般若系之經典，是為大乘經傳入中國之始。

三國時，魏與吳皆有佛教之流行。支讖之再傳弟子支謙入吳，譯經三十部（約在西元二二—二五二年）。又有康僧會，康居國人。世居天竺，後移交趾，再至建康（此為自南路入中國之第一人），譯有「六度集經」等。魏晉間有朱士行入西域，取梵本般若經回，乃中國西行求經之始。（直抵天竺者，則以東晉法顯為第一人。）

西晉時，有竺法護，本月支人，世居敦煌，因從師為竺姓，後至長安，又至洛陽，前後四十年，譯經甚多。有「光讚（小品）般若、維摩經、正法華經、華嚴十地品」等大乘經，又譯小乘經多種。另有帛遠（字法祖，中國人）與竺法蘭等在北方講般若，然撰述甚少。

初期佛教之流傳，大抵「宗教重於學術，信仰重於理智」（印順法師語），尚未進到佛學之階段。

## 第二節 釋道安與六家七宗

西晉亡，中國分裂，南方是東晉，北方是五胡十六國。佛教在北方以般若學為主流。其最重要的人物，先為釋道安，後為鳩摩羅什。

道安（西元三一二—三八五年。三一七年東晉始，三八三年淝水之戰）首先以釋為姓，其學以般若為主，又倡導靜慮、靜定之禪定工夫，整理戒律，注釋經論。他是佛圖澄之弟子，澄善誦神咒，嘗顯神異以感化石勒石虎。而道安「無變化伎術以惑常人之耳目，無重威大勢以整群小之參差，而師徒肅肅，自相尊敬。」（引自印順法師《中國佛教史略》，實乃習鑿齒與謝安書信中語。有此肅肅自重之師徒，故佛教終能大行於中土。有真人而後有真事，信然。）中年時，道安在荊襄分張徒眾，往各地弘化。晚年，在長安譯經<sup>①</sup>。是中國佛教史上極為重要之人物。

佛教傳入中國，最初只依附神仙方伎，活動於宮廷民間，至魏晉玄學興起，成為接引佛

教教理之津梁。佛學乃漸次進入中國士人之心靈。於是出現「格義」，以中國之思想（老莊易理）比擬配合，以說般若性空之義。道安早歲亦用格義。中歲以後，謂「先舊格義，於理（佛理）多違」，棄而不用。然「六家七宗」之中仍有道安。茲略作介述：

(一)本無宗——以道安為主。謂「無在萬化之前，空為眾形之始」（有生於無，幻起為有）。以為「人之所滯（執著），滯在未有（現象），若託心本無（緣起性空），則異想（隨現象而起之意念）便息」。「一切諸法，本性空寂（法性空），故云本無」。其說大體以「無」與「空」為同一事。

(二)本無異宗——以竺法深（琛）為主。謂「從無出有，即無在有先，有在無後，故稱本無」。「蹶然無形，而萬物由之而生也。有雖可生，而無能生萬物。故佛答梵志，四大從空而生」。此宗與本無宗共為一家。

(三)即色宗——以支道林（名遁，西元三一四—三六六年）為主。支著即色遊玄論，以為「色不自色（色法無自性），雖色亦空（法性空），即色是空，非色滅空。」意謂一切現象皆無實在性，色即是空，不待色滅而後為空。（空是色法之性，實相妙色，妙色無色，畢竟空。）另有「但空粗色，不空細色」之說，有小乘論之傾向，蓋小乘教中之異說也。

(四)識含宗——以于法開為主。謂「三界長夜之宅（住即執著），心識（流轉活動）為大夢

① 符秦後期，兵掠荊襄，道安被迫至長安。

之主（變幻無常，心識為之主），今之所見群有（萬勿現象），皆於夢中（幻化）所見。其於大夢既覺，長夜獲曉，則倒惑滅識，三界<sup>②</sup>都空。是時無所從生，而靡所不生（無生之生）。此宗受早期（無著、世親之前）識變觀念之影響，有唯識學之傾向。與般若性空之義不相應。

（五）幻化宗——以釋道壹為主。謂「世諦之法，皆如幻化，是故經云，從本以來，未始有也」。此宗以一切現象為幻化，唯「心神猶不空」（在起作用），故可修道、隔凡、成聖（成菩薩、成道）。

（六）心無宗——以支愍度、竺法溫為主。法溫謂「有、有形也，無、無像也。有形不可無，無像不可有」。「無心於萬物（心不涉萬物），萬物未嘗無（法是有、假有）。經中說諸法空者，欲令人心體虛妄不執（不執虛妄以為有），故言無耳」。此是就禪定一面說空（無心於萬物），以為空只是一境界，而不涉對象，所謂「內止其心（心無），不空外色（色法非無）」是也。

《世說新語》謂支愍度與僧道人（修道之僧人，非指道士）渡江時，「共立心無義」。依劉孝標注：「種智（觀法之智）之體（以無為體），豁如太虛，虛而能如（虛靈知覺），無而能應（無而能應，有則相抵觸，不能應矣），居宗之極，其唯無乎」。其論似道家。此宗當以竺法溫之說為主。

（七）緣會宗——以于道邃為主，謂「緣會故有（因緣和合），名為世諦，緣散故無，稱第一義諦」。此是以緣會解釋萬法皆空。但只重在說現象之空（色法空、析法空），與般若性空



(法性空、體法空) 尚有間。

以上六家七宗，大體以玄學、形上學之觀念，說般若性空之教。此種初期試探之說，只有過渡之歷史意義，並無本質之義理價值。雖名為宗，實則不成其為宗派。

## 第三節 鳩摩羅什與肇論大意

鳩摩羅什<sup>③</sup>，祖籍天竺，其父移居龜茲。羅什幼習小乘，在沙勒遇大乘僧，受般若學。四十許至涼州（武威），居十七年，於西元四〇一年至姚秦（其前身為符秦）京師長安，西元四一三年卒，年七十一。（卒後七年，南朝劉宋開始，又十九年，北魏統一北方。）

羅什在長安廣譯經論，最重要者，經有大小品般若、金剛波若、法華、維摩、首楞嚴等。論有大智度論、中論、十二門論、百論、成實論等。又經十餘年之講論，使般若性空之真義大顯於世。故佛學在中國之正式弘揚，當自鳩摩羅什始。

羅什門人甚多，最傑出者為僧肇（西元三八四—四一四年），京兆人，後羅什一年卒，年

② 三界，謂：(1)欲界（心理欲望領域）。(2)色界（物質領域）。(3)無色界（心識領域）。不復見色（受、想、行、識，四無色）——所謂三界之分，並非事實上的截然之分，乃人生境界之分。

③ 據鳩摩羅什之師承，應為龍樹之五傳弟子：龍樹——提婆——羅睺羅——賓迦羅——須利耶——羅什。

三十一。(與二十四歲卒之王弼，同為天才型之人物。)

僧肇所作「物不遷論、不真空論、般若無知論」，世稱肇論。(另有涅槃無名論，似係偽託)。羅什見其般若無知論，曰：「吾解不謝子，辭當相揖耳。」肇論說理極精熟，尤顯「文妙」。然就實義看，則只是幾個基本觀念之反覆引申。

### (一)「物不遷論」：

其主旨在說明萬法無來去無動靜(去來動靜，只是假相，與八不中道(不常不斷、不去不來)意同)。

(1)「必求靜於諸動，故雖動而常靜；不釋動以求靜，故雖靜而不離動。」此數句乃謂靜於動中求，即動以求靜。

(2)「雖靜而常往，故往而弗遷；(止而無止，靜而無靜，無遷流。)雖往而常靜，故靜而弗留。(往而無往，動而無動，非定止。)」

總之，即動即靜(非動非靜)，實無遷流(遷流乃假相)。然其意不在證明事物之「常」，而在破除往來變化之觀念(不從正面表，乃從負面遮)。時空變化與動靜本身，皆非實有(乃假有)，由此反顯法性真如實無生滅來去可說。

唯其論證，是將時間拆成「今、昔」二態，又將「物」(空間之物類)與「今、昔」二態關聯在一起以辯說不往不來。既已落於時(今昔)空(物類)，則有來往動靜，就此說不來不往，必顯詭辯相。

實則，依「緣起性空」之義，即可證成「不遷」之意（法性（空）不遷流）。由因緣生起，即可直接分析出定相不可得，只是如幻如化，當體即空。要說法有來去，有動靜，亦只是如幻的來去動靜。看似決定的去來相、動靜相（幻起之相），只是由於不了悟一切法是因緣生而幻起的執著而已。執著的假相非真，故說「物不遷」（觀空破執）。

按：儒者談玄，可免詭辯相。如周濂溪言「物」與「神」之動靜云：「動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。」周子之說，義理層次，何等分明；文字表達，何等平實而明確。

## (二)「不真空論」：

此論以「不真」界定「空」。「空」即是「不真」，此亦《中論》「因緣所生法，我說即是空」。凡因緣生，即無自性，無自性則法空。

「不真空論」中有「緣起故不無，待緣而後有」之句，不無，故有（假有）。「而後有」亦指幻相之假有。這二句是要詮表緣起性空之義，顯示「空」非「無」義，亦非「有」義。（空，非無非有。格義時期，以無為空，乃不究竟者。）蓋一切法依因待緣而起現，既起現則並非「無」而是「有」。但依因待緣而起現的「有」，是無自性而當體即空的④，故此有並

④ 緣起法，無自性，自性空，自性空即法性空，是謂當體即空。若只從「心、物」說空，則仍屬「偏空」（觀空而不開假，如小乘）或「執空」（執空之過與執有等，知其一不知其二故也）。

非實有，只是如幻有，所以說為「不真」。

此如幻而不真的一切法，《中論》名為「假名有」，假名非實，當體即空，故僧肇以「不真空」為論題。此論與「物不遷論」，皆發揮般若學緣起性空之義。二文只是一義之展轉引申。（不真故為空，性空故不遷。）

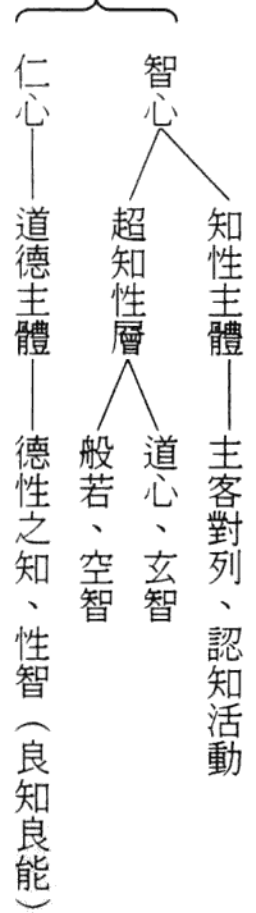
### （三）「般若無知論」：

此論另起一義。蓋般若學在客觀方面所肯定的中心論旨是「緣起性空」，而「般若智」則是在主觀方面所肯定的一種特殊之心能，是佛菩薩透過實踐的進路，所呈現的殊勝之智慧。

般若智不同於一般認知的主體。主客對列的認知活動，乃雙方互為限制者，故有滯執。有滯執故為惑取之知。而般若智則「虛不失照」，「照不失虛」。般若虛的體性，有照的功能作用。而其照不著於物，不滯執於物，故照而不失其虛。而且其照又能就因緣所生的一切法，而證顯其實相（空）。

般若之知，無有知相，故曰「般若無知」（知而無知，無知之知）。僧肇之辯說，皆是分析地必然的。（本身自含，不假外求，故不是理論，而是引申）。由於義理精熟，故能反覆申說以成文。實則多說少說皆無所謂。（佛家多說，故侈大繁富。儒聖少說，故平實簡易。）要者能相應於大乘般若學之中心思想而著論。故羅什許為「中土解空第一」。

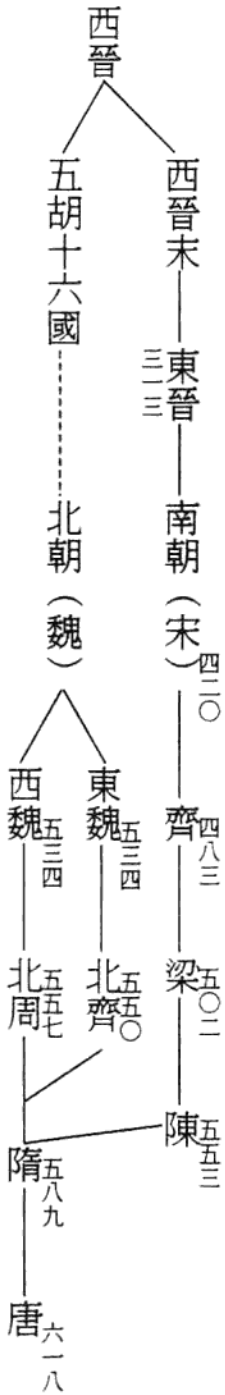
心能可從兩面說



## 第四節 北方四宗略說

僧肇後羅什一年（西元四一四年）卒。西元四三九年北魏統一北方（南方則劉宋已開國二十年）。西元四四六年，北魏太武帝毀佛。故自什肇之後，北方之般若學實已日漸衰落。然自北魏至北周亡於隋（西元五八一年），此數十年間，北方仍有佛教各宗派之流行。其重要者有四宗。

南北朝隋唐之分合及其年代，特以表式列述如下：



(一)「毗曇宗」：

阿毗曇或阿毗達摩，本指論藏，而六朝時則專指小乘一切有部之學。簡稱毗曇。此宗最有成就者是慧嵩與志念師徒。（慧嵩，高昌國人，早年來中國，晚年居彭城，卒於北齊之時。）志念卒於隋煬帝時（西元六〇八年），其弟子慧休為玄奘之師（玄奘之師不止一二位）。

此宗之主要教義，是宣說一切法皆有自性，可視為唯識妙有（變現現象）之前身，一切法因緣生，但既經呈現，即皆有一定之體性（指形成物類之質素，相當於結構之性）。故北齊慧遠又名之為「立性宗」。（慧遠，南道地論師慧光之再傳弟子，卒於隋開皇十二年，西元五九二年。）

(二)「成實宗」：

羅什譯《成實論》，是為利便初學。其門下僧嵩、僧導、道猛等大加弘揚，齊梁之時遂風行大江南北，竟掩蓋般若三論之旨。

弘「成實」之學者，最初亦兼弘三論，後來偏弘成實，又與法華（如言真俗二諦相印）、涅槃（如眾生有佛性）合流，乃成所謂成實大乘師。

實即——

(1) 成實雖反毗曇之一切有（一切法有自性）而言我法二空，然未能即就諸法而言當體即空。此則未能捨小入大。

(2) 其言真俗二諦相印，其相即究竟為一體或異體，成實學者亦有異說（綱宗不明，故生異說）故成實論乃一過渡性之思想，對真空與妙有皆無究竟解說。（對真空方面只言我法二空，未

言法性空。對妙有方面，未能從空入中道。在佛教思想上只有歷史之意義，本質之意義不夠。

後來，重整三論宗之吉藏大師對成實宗嚴加貶斥，又經天臺智者之融攝（如真俗二諦相即，天臺亦言之），此宗遂衰落無聞。唯其義旨略近三論，能破「自性」見，故北齊慧遠又名之曰「破性宗」。

### （三）「般若宗」：

般若之學，自羅什僧肇之後，在北方日漸衰微。北齊慧遠乃地論涅槃一系之僧徒，故以為般若言空，不如真常（圓實）之義。所謂「雖說無相（空），未顯法實（真）」。故名般若學為「破相宗」（破緣起假相）。

### （四）「地論宗」：

慧遠心目中之「顯實宗」，是以地論宗為本，南道地論言「真性緣起」（真性亦是真心，如來藏心、如來藏性），以為生死（流轉）涅槃（還滅）出於同一真心，有似於起信論之一心（如來藏心）開二門（生滅門與真如門）。

所謂「地論」，即世親（天親）之《十地經論》，本為解釋《華嚴經》十地品之作，代表世親早年之思想。世親之成熟思想是虛妄唯識，其路數是「妄心為主，正聞熏習是客（客、謂乃外緣，非內因）。但《十地經論》卻有導至自性清淨心之傾向。

西元五〇八年，印度僧人菩提流支（北道）與勒那摩提（南道）在洛陽譯出地論，但二人議論卻不相合。至流支弟子道寵與摩提弟子慧光，遂各立宗派，道寵一派稱相州北道，慧光

一派稱相州南道。

兩派爭論之焦點，是阿賴耶識之真妄問題。

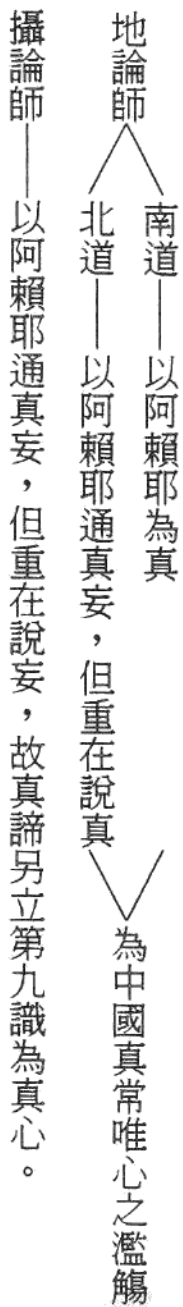
(1)南道派以阿賴耶識為真，認為阿賴耶識能生一切法，即是（等於）真如法性生一切法。

(2)北道派則以阿賴耶識有真妄二義，一切法從阿賴耶識生，而阿賴耶識是真妄和合的，此則走向「真心為主，虛妄熏習是客」的路數。

北道派之說，與後來攝論師真諦之說相近。但北道之地論師說阿賴耶通真妄，而重在說真。攝論師亦主阿賴耶通真妄，而重在說妄。賴耶既為妄，故真諦又另立第九「阿摩羅識」為真。

至於後來智者、吉藏指地論師以阿賴耶為真淨，大抵是指南道派而言（因北道派不盛，未引起注意）。但無論南道北道，皆盛弘真常唯心之學，而成為北方佛學之主流。

當時除地論師外，真常系之經典如「華嚴、涅槃、勝鬘、法華」等，亦先後譯出而廣為講論。另有菩提達摩之南天竺一乘宗（一乘即第一義乘，又稱佛乘），亦倡真常唯心（楞伽印心）之說。





## 第四章 佛教在中國的傳衍(下)

### 第一節 東晉慧遠之佛教運動

晉室南渡，名士巨族亦隨之過江。雖經喪亂，而玄談之習依舊，故東晉之玄風依然不衰。(但玄學卻無有成績)而南方之僧徒，亦多與玄談之士交往，比附道家之玄理以立論，如支道林即其最著者。此類弘法之僧人(帶名士氣)，並不真能契合印度佛學之旨。

東晉一代最有代表性的佛教人物，當推釋慧遠(西元三三四—四一六年。四二〇年東晉亡)。慧遠二十餘歲從道安出家於恆山，三六五年至襄陽，三七八年辭別道安東下至廬山，數年後建東林寺，三十餘年，影不出廬山。八十三歲卒於東林寺。

慧遠之貢獻在推行佛教運動，而不在理論之建立。他承道安之學，自以般若教為本。但並不固執宗派立場。對於佛教各支之活動，皆予支持鼓勵，如僧伽提婆講小乘阿毗曇，至廬山，慧遠即請他譯「阿毗曇心論」。又邀請受羅什一系排擠之覺賢，來廬山譯出禪經與華嚴經。

此外，他對禪法、阿彌淨土、念佛<sup>①</sup>亦極力提倡，又遣弟子西行求經。其一生之表現及其所以自處，實非一宗之論師，而是佛教運動之領袖。（他繼承道安重戒律之教，門風精嚴，蔚為世望。故桓玄沙汰（整理淘汰）沙門，亦謂「廬山道德所居，不在搜簡之列」。唐人有詩云：「咫尺愁風雨，匡廬不可登，祇疑雲霧窟，猶有六朝僧。」廬山高僧，人所景仰，數百年後，猶令人想望不置云。）

## 第二節 竺道生與涅槃佛性

竺道生，彭城魏氏子，幼從竺法汰出家。道生生年無考，約在西元三六〇年前後，卒時（西元四三四年），較慧遠晚十八年，時當劉宋之時。

道生三十餘往廬山從提婆習小乘，及聞羅什至長安，乃與慧叡、慧嚴、慧觀等前往從學。不數年（西元四〇六年頃）退席南返，止廬山。四〇九年又東下建業。四一七年頃，法顯攜來六卷泥洹譯出。道生「孤明先發」，悟佛性義，乃據經意宣說一切眾生皆有佛性，一闡提（斷善根者）皆可成佛。但經無明文，引起軒然大波。

「守舊學者以為邪說，譏憤滋甚，遂顯大眾，擯而遣之。」道生於大眾前正容誓曰：「若我所說反於經義者，請於現身表為厲疾。若於實相不相違背者，願捨壽據獅子座。」言罷竟拂衣而去。初投虎丘，所謂「生公說法，頑石點頭」，即此時事。

西元四二八年左右居廬山，創立涅槃宗。時四十卷《大涅槃經》在涼州譯出，四三〇年傳至建業，證明道生所說符合經文<sup>②</sup>。眾復推崇，譽為「涅槃之聖」。四三四年在廬山精舍升講座，忽見塵尾紛然而墜，端坐正容隱几而卒，完成「據獅子座」之願言，年約七十餘。

道生思想之主要論點：

### (一) 佛性我——

道生《維摩經注》云：「無我，本無生死中我，非不有佛性我也。」是以佛性我為真我，表示主體性。

佛性我之意指，可歸結如下：

- (1) 一切眾生皆有佛性，即是我義（如來藏義）。隨系統之不同，如來藏義亦有不同。
  - (2) 佛性，即一切諸佛阿耨多羅（無上）三藐三菩提（正等正覺）中道種子。
  - (3) 佛性者為第一義空（中道空、勝義空），中道即是佛性。
- 此三者皆《涅槃經》中正式所說之佛性義。

(4) 大慈大悲、大善大捨、大信心、一子地（對眾生一體相看，如同一子）、第四力（照察眾

① 佛教淨土宗，推慧遠為初祖，禪宗衰後，佛寺普遍都是「禪淨雙修」。倡淨土者謂曰：「念念佛來接引，念念我願往生，人能心念佛土，則識變境遷，業盡情空，能所兩忘，心佛一如，」最後，無心無佛、唯是淨境樂土——當下即是淨土，並非離此世界而別有淨土也。

② 《大涅槃經》卷八：「我者，即如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義。」

生根器之力、十力之一）、四無礙智（辯、辭、義、理，皆無礙）。頂三昧（頂高之三昧）再加上四無所畏、大悲三念處（譽我、毀我、半譽半毀，我皆不動心）、一切覺，凡此皆佛性義。

(5) 十二因緣是佛性，眾生是佛性，六法（色、受、想、行、識、我）為佛性。

## (二) 法身無色——

《維摩經注》：「若有人佛者，便應從四大起而有者，是生死人也，佛不然也（佛超脫生死）。」其意以「佛」乃一理境，而非「人」，人是經驗之對象，故「人佛」之觀念不能成立。法身非色身，「佛」亦非釋迦其人。凡對佛所用之一切雜有經驗詞義或時空詞義之描述，皆非究竟真實。

由此乃又有「佛無淨土」之論（其文不傳）。意謂「國土」之詞義，屬於「有」之範圍，「有」表迷惑，不得為淨。唯有覺解，方得為無為淨。所謂淨土，只是方便權說。此自顯道生之慧解。然涅槃經中謂「法身有妙色」，如此，則「法身無色」之說，亦與教義有不合也。（唯若說妙色無色，則道生之說「法身無色」仍可通耳。）

## (三) 闡提有佛性——

六卷泥洹無「一闡提有佛性」之義，道生據理推之，以為「闡提是含生之類，何得獨無佛性？蓋此經有未盡耳」。此即所謂「孤明先發」也。從此講論涅槃佛性者風靡一時，而有種種說法。直到智者大師消化涅槃經之思想，而提出「三因佛性」，各種爭議始告結束。

（按：三因佛性分正因、緣因、了因。正因佛性是法佛性，即客觀地說的主體佛性。緣因、了因佛性是覺

佛性，亦即主觀地說的主體佛性。）

#### 四頓悟——

慧達肇論疏言及道生之「頓悟」義，「夫稱頓者，明理不可分（不可分段了解），悟、語極照（謂無所不照，明通透徹），以不二之悟（一悟全悟），符不分之理。（是謂頓悟）……見解名悟，聞解名信。信解非真，悟發信謝。」（重悟不重信，禪宗亦然。）理不可分，悟亦不二。信解乃悟以前事，非真悟。

其意蓋謂修有階段，故修必漸；悟無階段，故悟必頓。（明通一切，照了究竟，而後方可說悟。不是先悟一部分，再悟一部分，故必須「頓」。）

對頓悟義，謝靈運作「辨宗論」力加支持。然其說不脫「格義」，又強拉扯儒佛，並非精嚴之作。

道生又有「善不受報」之說，其詳不確知。蓋謂戀生而生不絕，故在生死輪迴之中。不主善惡，無心應物，不戀生，不惡死，亦不分別生死，則可不受輪迴報應。

### 第二節 三論宗之復興與嘉祥吉藏

南朝佛學，涅槃宗於劉宋時繼般若而興，至於齊、梁，自北南來之成實論合涅槃而盛行。再至於陳，三論奪成論之席，陳隋之間而有天臺興起。茲先略述三論宗之復興。

先是高麗僧朗，有得於關河古義（長安什肇之學），於齊末入南吳，止攝山。僧朗傳僧詮，詮傳法朗。法朗於陳時（西元五五八年）入都（建業），勅居興皇寺，盛弘三論般若，表彰關河古義，門徒甚盛，遠布荆襄巴蜀。門人嘉祥吉藏（西元五四九—六二三年），本安息人，少從興皇法朗出家，善承其學。陳亡，避地會稽嘉祥寺，隋文開皇末（西元六〇〇年）詔居揚州慧日道場，又北遊洛陽長安，隋煬唐高，皆加優禮。卒於武德六年。

吉藏以發揚關河古義，紹繼山門正統為己任（僧朗住攝山，傳至法朗，大弘三論，其學稱山門義）。學識博洽，號稱「文海」。著作甚多，有《中觀論疏》、《三論玄義》、《大乘玄論》等，是三論宗集大成者。但其學後繼無人，著作亦散佚，直至清末始由日本傳回，國人乃能得其思想之要旨。吉藏較明顯之主張，如：

（一）二諦是教，不二無理——

真俗二諦乃如來為化度眾生而說（如來，佛法身之名號），故為教（方便說法）。但既為真俗二諦，實意是表不二之道（真俗不二），故不二無理。

（二）「於諦」之說——

所謂「於諦」，是分別「於凡、於聖」。於凡、以俗諦為諦；於聖、以真諦為諦。聖（佛菩薩）心中初無俗諦，凡心亦不知真諦。故俗諦於凡為實，真諦於聖為實。二諦之說，乃聖心見真諦後，更欲化度眾生而方便建立。故二諦法亦名「教諦」（為教化而立）。

（三）四重二諦——

(1) 第一重，對阿毗曇（小乘）立「實有、實無」二諦而發，以明「有」為俗諦，「無」為真諦。

(2) 第二重，對成論師（由小入大）立「假有、假空」而發，以明「空、有」皆俗諦，「非空有」方為真諦。（以「非」字表般若蕩相遺執之精神，所謂詭辭為用是也。下同。）

(3) 第三重，對大乘師立「分別空有二諦為俗，空有不二為真」而發，以明「二、不二」皆俗諦，「非二、非不二」方為真諦。

(4) 第四重，對大乘師立「三性（安立三性）為俗諦，三無性非安立諦為真諦」而發（按：三性：遍計執性、依他起性、圓成實性（又名真實性）。三無性：相無性（我、法無體性）、生無性（緣生無性）、勝義無性（入妙無性）。），以明「安立諦、非安立諦」皆俗諦，「言亡慮絕」（言語道斷，思慮泯息）方為真諦。

如再簡化，「四重二諦」可表如下：

- (1) 有為俗諦，無為真諦。
- (2) 空有皆俗，非空有為真。
- (3) 空有二不二皆俗，非二非不二為真。
- (4) 安立、非安立皆俗，言亡慮絕方為真。

吉藏的思想，大體是羅什所傳般若之舊，本質上並無改變，但憑其玄思，發為玄論，使三論思想更為豐富多采，在佛學史上自有不磨之功。

## 第四節 攝論與攝論師真諦三藏

### 一、真諦之生平

攝論即無著所造之《攝大乘論》，乃虛妄唯識之典型作品。印度僧人真諦三藏於梁武帝末年（六世紀中葉）先至南海，一年後抵建業（西元五四八年，時五十歲），前後譯唯識系之經典甚多，五六三年譯出《攝大乘論》，五六九年卒於南海。（二十年後，隋統一天下。）

真諦在中國二十餘年，展轉南京、江西、廣東各地。時南方三論宗盛行，故其學「終歷陳朝，通傳無地」。梁陳之時，北方地論宗大盛，及南道慧光弟子曇遷、靖嵩南來，見攝論師之學可補地論師之所未知，乃大加宣揚，轉弘北方，至隋初成為顯學，而曇遷遂成為攝論宗之主要人物。

### 二、真諦思想與攝論

唯真諦之思想，實與無著之攝論有距離：

(1) 攝論之思想，是「妄心為主，正聞熏習是客」，而攝論師真諦卻引之走向真心。他譯「無著造、世親釋」之攝論時，加入自己之思想而有所增益。此自翻譯言為不忠實。

(2) 他對作為「界」的阿賴耶識（虛妄為性）增加「以解為性」的解釋，而成為「解性賴



耶」。接著又說「此界有五義」（按依唯識宗，「界」即指阿賴耶）：體類義、因義、生義、真實義、藏義。此皆隋代達摩笈多與唐代玄奘二譯所無之義。

(3) 玄奘譯為「法身」者，真諦皆譯為「聖人依」，並說「聖人依者，正聞熏習與解性和合（轉客為主，轉妄為真，轉迷為解），以此為依，一切聖道皆依此生」。此則明顯地將真心思想注入攝論，轉變成如來藏真心系統。

### 三、解性賴耶與阿摩羅識

既將賴耶說為以「解」為性，則此解性賴耶的超越之性，而成為解脫成佛的超越根據。如此乃與「妄心為主，正聞熏習是客」之攝論思想，形成嚴重之衝突。而且凡說到「轉依」之處，真諦皆將之拆成「滅阿賴耶」以證「阿摩羅」（將解性賴耶升進為淨識）。於是「八識」轉為「九識」，並建立了第九阿摩羅識為真常無漏之識心（淨識）。此是真諦學最明顯的特色。（不滿阿賴耶緣起，趨於真心緣起。）

但立阿摩羅（淨識）為第九識，不免拖泥帶水，又不如直接講「自性清淨心」，所以真諦之九識義，只是過渡到起信論的方便之言。

## 第五節 真常心系的代表論典：起信論

《大乘起信論》標名為馬鳴造，真諦譯。印度無此書，後由玄奘倒譯為梵文。但如來藏心之思想，則已見於《勝鬘夫人經》、《楞伽經》、《密嚴經》。《起信論》很可能是以真諦為代表之攝論師與地論師合作而成。（其書出之時間不可考，大約在陳隋間，天臺智者未正視此書。）但即使是偽書（非馬鳴造，乃真諦與中國僧人所偽造），亦不影響它在中國佛學史上之地位。

## （一）一心開二門——

《起信論》立論之主旨，是肯定一超越之真心，以為頓悟成佛所以可能的超越根據。此超越真心即名「眾生心」（人人皆有）。由眾生心開出「生滅」、「真如」二門（法門），是即所謂「一心開二門」。

（1）心生滅門，生死流轉地說明了一切虛妄污染法。

（2）心真如門，涅槃還滅地說明了一切清淨功德法。

但須知，一切清淨功德法，乃就著污染法之當體寂滅而朗現，並不是離開污染法而另有一套清淨功德法。所謂（a）不壞假名而說諸法實相；（b）不離煩惱而證菩提（進而說煩惱即菩提）；（c）即九法界而成佛；（d）蓮花不離污泥生；又如：不遠人以為道，即事以明道，亦是同類的道理。

## （二）心真如與真如心——

此自性清淨的眾生心，乃是「心與真如理合一」的真心（唯識宗則只言真如理，不言真如

心)。心即是真如，真如即是心，無二無別。

(1) 依真如門，此真心一面是空，一面又是不空。「空」是顯示真心遠離妄念計執所起的一切差別相。「不空」是顯示真心法體恆常而又具足無量清淨功德法。此是依《勝鬘夫人經》「空如來藏」、「不空如來藏」而說。(按：空如來藏是分解地說；不空如來藏是圓融地說。如來藏空而不空。空差別相，不空清淨功德法。而此岸彼岸之分，亦只是方便說。)

(2) 依生滅門，此真心忽然不覺而起念(妄念)，即成阿賴耶識。但《起信論》以為，阿賴耶識「不生不滅與生滅合一，非一非異」<sup>③</sup>。不生不滅是此識之超越的真實性(覺性)，生滅即是此識之內在的現實性(虛妄性)。《起信論》所說的阿賴耶識既具此雙重性，故與無著世親正宗唯識學謂「賴耶是妄」不同。

### (三) 真心是生死依，亦是涅槃依——

一般雖以「阿賴耶緣起」與「如來藏緣起」對言，實則，生死流轉的直接因乃是阿賴耶，真心(藏心)只是憑依因。

(1) 故「如來藏緣起」只是間接地緣起生死流轉法，由於「無明」之插入<sup>④</sup>，真心忽然不覺，故有生死流轉，此即《勝鬘夫人經》所謂「不染而染」(由於忽然不覺)。

<sup>③</sup> 八不中道亦言：不一不異、不生不滅、不常不斷、不來不去。

<sup>④</sup> 《起信論》有「無明風動」之語。無明無根，因風而起(風止即無波流，風平則浪亦靜)。何以會起風？因為有感性(私欲等)故。

(2)但真心之本性並不因此而改變，雖染而虛現為妄念，其自性恆清靜離染，此即《勝鬘夫人經》所謂「染而不染」。

「不染而染」，故有生死流轉；「染而不染」，故有涅槃還滅。（由此可見，《起信論》之思想，有經可為依據。而內學院方面罵起信論，實無道理。）以是，此真心一方面是生死依——間接地為流轉之憑依因；一方面又是涅槃依——直接地為無漏功德之生因（生起因），故一切法皆以真心為依止。

#### 四阿賴耶之覺與不覺——

關於阿賴耶之覺性與不覺性，

(1)依《起信論》之說，離於念即是覺，在於念即是不覺。就覺性為真心所本有而言，說「本覺」；就眾生真性之始顯而言，說「始覺」。始覺有漸次（階段），故又分為「始覺、相似覺、隨分覺⑤、究竟覺」。覺而透至心之本源的究竟覺（圓覺），即表示真心之真實性已在具體實踐中全幅朗現而無遺。但真正問題，是在如何由「不覺」而至「覺」，此則須靠「熏習」。

(2)依正宗唯識學，此乃「轉識成智」的問題。而轉識成智的力量，主要是靠正聞熏習。但既「妄心為主，正聞熏習是客」，是則熏習乃由外緣，而非由內力。於是，「覺」之熏成是經驗的、後天的。至於「真如」，在唯識宗只言真如理，不言真如心。故真如不能熏，亦不受熏（又般若學言真如，亦就空如之理說）。故其轉識成智，並無必然性。此是唯識宗之困難

處。

在《起信論》，則言真如熏習（有內熏力）。真如是空如之理與真心合一的「心真如、真如心」。心有活動義，故「能熏」，亦「受熏」。

「受熏」是受無明所熏（不染而染）。「能熏」是真心有內熏力，亦可以熏無明以化念為心，由不覺而變為覺（染而不染）。若在此說「轉識成智」，便很順適。

廣義的唯識學傳入中國，前期由地論宗攝論宗而歸結於《起信論》，這是一步發展，其最後圓成之高峰，是華嚴宗。而後期則是玄奘所傳譯輯成的《成唯識論》。平常所說的唯識論或唯識宗，皆指奘傳之妄心唯識而言。實則其思想遠不及真常心系之高明也。

〔附說〕：

(1) 佛家所謂「心王」「心所」「非心所」：

心王——《宗鏡錄》謂：心為識主，故號「心王」。

法相宗：八識皆稱心王，亦云心法（對色法而言）。

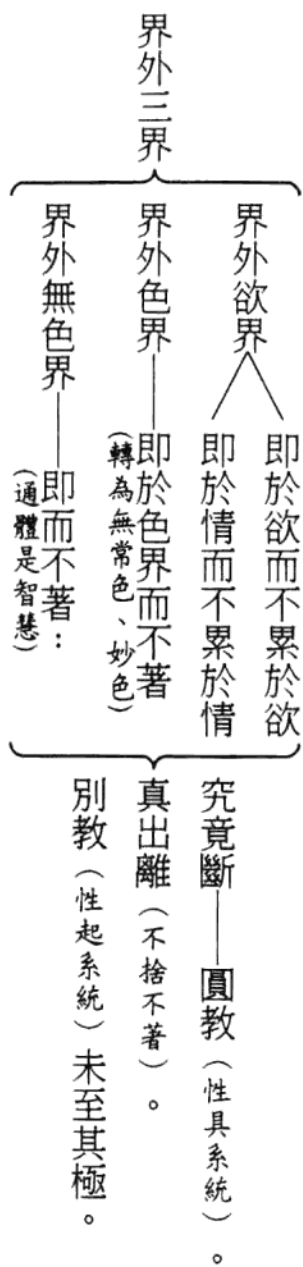
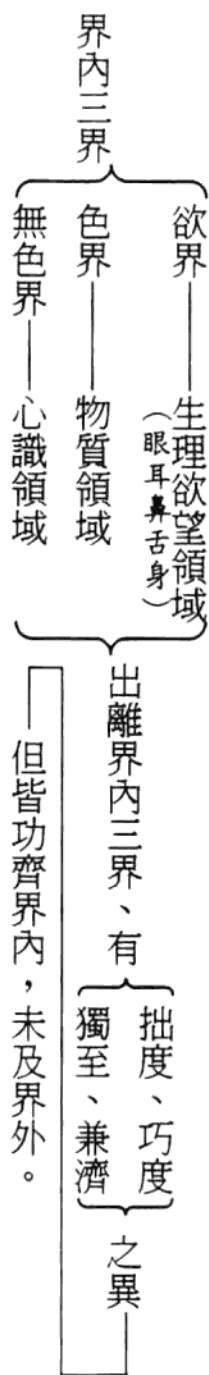
心所——「心所有法」之簡稱，又稱「心所法」，亦名「相應行法」（如思想、觸、受、貪、嗔、痴、定、慧、睡眠等）——皆依心而起，與心相應，指心理活動而言。

非心所——「非心所法」又名「不相應行法」：乃指範疇、形式概念（凡、一切、有些、

⑤ 各人根器福祿，皆有差別，故各人之覺亦隨其分。

是、否、如果、則、而且、或者、方、紅、高、大、多、少……以及數目、空間、時間等)。又，不相應行法，不能說明生活，但可用於說明知識。

(2) 「三界」與「界內」「界外」：



(3) 關於「神滅論」：

佛教有「輪迴」之說，傳入中土之後，引發梁朝范縝（西元四五〇—五一五年）之反對，乃作「神滅論」，有謂：形猶刀也，神猶利也。未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在也？

有關「神滅不滅」論辯之文獻，收在《弘明集》與《廣弘明集》中。但這場論辯，並未

展開成一型態。范縝論「神滅」所持的自然主義之思想很簡淺，而佛教方面持「神不滅」的論說也不夠深入。其實，這個問題所涉很廣，並非簡單。

首先，「神不滅」既不是儒家所說「立德、立功、立言」之三不朽，也不同於耶教之「靈魂不滅」。因為佛教的「神不滅」應從阿賴耶說。阿賴耶是識心，識心是剎那滅的，正好與耶教靈魂不滅相衝突，「法身常住」也不是不滅的個體靈魂。而儒釋道三教皆無個體靈魂不滅之觀念。其講「常」與「不朽」都不指靈魂講。神滅不滅，在當時正反雙方的諍辯，都不夠深入，也沒有明確的規定。牟先生說，看來這個問題似乎只是一時歷史的現象，並無多大思想價值。當然，若有人重新加以考量，至少也有消極性的釐清問題之意義。（參閱牟

宗三先生「從范縝的〈神滅論〉略談形與神的離合問題」，編入全集二十七冊《牟先生晚期文集》一三七至一四六頁。）





## 第五章 對佛教教理的消化：

### 天臺判教及其思想

#### 第一節 天臺宗簡史

北齊慧文悟龍樹「即空即假即中」之旨，立為「心觀」（一心三觀，觀空觀假觀中）。慧文傳南嶽慧思，更弘法華。唯託名慧思之《大乘止觀法門》一書，不可信；牟宗三先生《佛性與般若》下冊第二分第二章附論，言之甚詳，請參看。<sup>①</sup>

慧思之弟子智顛（西元五三八至五九七年），生於荊州華容，其先潁川陳氏。世稱智顛為智者大師。智者於陳初（約西元五六〇年）北上見慧思於大蘇山（今河南光州），旋即受命代師

① 馮友蘭《中國哲學史》竟用《大乘止觀法門》講天臺學，實大錯。即使此書確為南嶽慧思所作，亦只能名之為「南嶽學」，而不得據之而講天臺學。天臺由智者開宗，而其著作又具在（如天臺三大部），何可棄置？

說法，「智比日月，辯似懸河」，思曰：「可謂法付法臣，法王無事者矣。」時慧曠律師（律、謂「經律論三藏」之戒律，講律之法師，謂之律師）亦在座，思曰：「律師嘗聞賢子講耶？」（智者先師事慧曠，故慧思以「賢子」（你的弟子）稱之。）曠曰：「禪師所生，非曠子也。」思曰：「思亦無功，法華力耳。」此見智者初出，即不同凡響。而思曠二師問答之際，何等謙和肅穆。佛門教養，可謂深美矣。

七年後（五六八）慧思遷南嶽，智者轉金陵，聲光大顯。五七五年（三十八歲）入天臺山，並以之作為終身道場。時為周武毀佛法之次年<sup>②</sup>。後因陳宣帝前後十使，並帝手疏，請出山至金陵說法，講《法華經》。陳亡於隋，策杖遊匡廬荊湖，五九一年應晉王（後即位為隋煬帝）請為受戒師而至揚州，晉王尊稱為「智者」。次年至荊州，五九五年自荊下鄴（古城，今河南臨漳地），次年重入天臺。隋開皇十七年（五九七）晉王又請，出至石城，謂徒眾曰：吾命在此，不復前進。遂安禪而化，卒於天臺山大石像前，年六十七（若依高僧傳，壽六十七），有「東土小釋迦」之稱。（以捨己利人故，自述居五品弟子位。）

今按：佛家菩薩發願度盡天下眾生，眾生未度，誓不成佛。可知菩薩乃典型的「捨己利人」者。牟先生指出智者自居五品弟子位，可謂不卑不亢。因為一切菩薩都和智者一樣，因捨己利人而未成佛，故皆宜以五品弟子自居也。

智者總括群籍，歸宗法華，著述甚富。其《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》為天臺宗「三大部」。另有《觀音玄義》、《觀音義疏》、《金光明經玄義》、《金光明經

文句》、《觀經疏》，為天臺宗「五小部」。

弟子章安灌頂（西元五六一—六三二年）能傳其學，著有《大般若經玄義及疏》。唐興，天臺宗漸趨衰微，五傳至荆溪湛然（西元七一—七八二年），常州荆溪人，住妙樂寺，人稱妙樂大師。時當盛唐，唯識、華嚴、禪宗，先後興起，荆溪一面廣為疏釋智者之作品，以弘本宗<sup>③</sup>；一面精簡別圓，判華嚴為別教，不得為圓教。知禮曰：「此宗若非荆溪精簡，圓義永沉。」

按：精簡，謂對於別教與圓教，作精確精當之簡別分判，否則，天臺圓教之義，將永遠沉晦，不為人知。這是北宋中興天臺之四明知禮，對荆溪湛然的肯定與崇拜。

荆溪卒後之六十三年，有會昌法難，除禪宗外，各宗驟衰，天臺亦然。自荆溪六傳至義寂，始有復興之機緣。五代之時，浙江境內之吳越王信佛，義寂請王遣使者赴高麗迎回天臺宗之經籍教典，而高麗王特遣僧諦觀，護送佛典至天臺山，並留止天臺師事義寂。後撰有

② 西元五七四年，北周武帝毀佛法，與四四六年北魏太武帝毀佛法，以及八四五年唐武宗毀佛法，合稱「三武法難」。

③ 例如荆溪特為智者《摩訶止觀》作《止觀義例》有云：「一家教門，所用義旨：以法華為宗骨，以智論（大智度論）為指南，以大經（大涅槃經）為扶疏，以大品（大品般若經）為觀法。引諸經以增信，以諸論為助成。觀心為經，諸法為緯，組成部帙，不與他同。」如此簡約數言，遂使天臺綱宗，確然明白。

《天臺四教儀》（四教，謂藏、通、別、圓）。羲寂另一弟子義通（亦高麗人），其門下得二駿足，一為遵式，一為知禮（西元九六〇—一〇二八年）。知禮，四明人，宋真宗賜號法智大師，又稱四明尊者，盛闡智者與荆溪之天臺原義（其著作書目，請參閱牟宗三先生《佛性與般若》下冊頁一〇七三—一〇七六）。他對「墜陷本宗」之山外（誤以一念心為「靈知真心」，援華嚴教義混抹天臺），嚴加斥責，辯破其謬誤，使天臺宗得以中興，而山家遂為天臺正宗。（按：知禮卒時，周濂溪已十二歲。）

## 第二節 天臺五時判教

判教之判，乃分判義，亦即安排之意。依佛教，一切經皆佛說。但佛陀所說之經典，何以彼此有不同？有異議？佛之所說，不能有錯，各經所說既皆無錯誤。則其異說，亦應各有所當。大小經論，不容相對，所以要分判、有安排。判教的目的——

- (1) 一在釐清種種教說之分際；
- (2) 二為徹底明了最後之宗趣。

判教是消化之事，必須有智慧，有學力，隨時學習，隨時消化。其功能在於點醒學者，不令拘蔽與遺失。

智者將佛陀一生之教化，分為五時八教：五時是佛陀成道之後說法弘化的五個階段。

(五時之時序，是依義理而定，非必是歷史之事實。)

## 第一、華嚴時——

成道後之二十七日，在寂滅道場，現毗盧遮那法身（意為光明遍照，簡稱光明佛法身），以「頓」的方式說圓滿修多羅，即《華嚴經》是也。稱理而談，故曰「稱法本教」。為立標準，(1)只攝大機，不攝小機（只收攝照顧大根器，無法顧到小根器），猶有一隔之權；(2)不開權；(3)不發迹；此三意未周，故為別教，非真圓教。而說其為圓教者，只就佛法身而言。如日初出，先照高山，未照及平地幽谷。（高尊而不普遍）

## 第二、鹿苑時——

小乘在第一時，如聾如啞，不了佛意。故離莊嚴道場，遊鹿苑，脫毗盧遮那佛法身，現老比丘相（光明佛法身，高不可及，故特現老比丘相，與眾親近），在菩提樹下以草為座，偏就小乘根性，依「漸」之方式，為說四《阿含經》（長阿含、中阿含、雜阿含、增一阿含）。但不攝大機，純為小乘教。

## 第三、方等時——

以小入大，以「漸」之方式說諸方等經（方、方正，不偏不倚。等、平等，今所謂普遍也），如「維摩、楞伽、金光明、勝鬘」等經。彈偏折小，歎大褒圓，四教俱說，雖言及圓教，但只是隔離之圓，非真實圓教。（其一、本身圓，但未能融通大小乘而為圓。其二、有系統相，未能融通淘汰，達於圓實。）

#### 第四、般若時——

說方等經後，復以「漸」之方式，說《般若經》（此是消化層上之經）。般若之精神為融通淘汰，「融通」是會歸於大乘（但非會歸於大乘之系統中。系統與系統之間，最難融通。）而融化於實相一相，所謂無相（實相空）；「淘汰」是蕩相遺執（蕩色相，亦蕩法相，蕩一切概念之限定相）。但此中之圓教（般若圓用），實只是般若之作用的圓，尚未「開權顯實，發迹顯本」④，以暢佛之本懷。

以上——

(1) 第一時為化儀四教之「頓」教。

(2) 第二、三、四時皆為化儀四教之「漸」教。

(3) 若在前四時中，或為此入作頓說，或為彼人作漸說，彼此互不相知，皆令得益，是謂化儀中之「祕密教」。

(4) 若於前時中，佛以一音說法，眾生皆隨類各得解（類、謂根器或程度），此乃如來不思議力，能令眾生於漸說中得頓益（頓益、指能悟），於頓說中得漸益（漸益、指事之條理與理之層次，皆能漸次知解）。因得益不定，是謂化儀中之「不定教」。無論祕密、不定，皆是方式問題。至於所說之內容，總是藏通別圓。

#### 第五、法華涅槃時——

經般若融通淘汰之後，大小諸根成熟，乃直說《法華經》，開權顯實，發迹顯本，開決

前說之頓漸，令入非頓非漸（即頓即漸）。這表示，《法華經》不是第一序上之頓漸，亦不是第一序上基層上之分別說的藏通別圓之具體內容，而是精熟內容之後的批判性之總消化，是經過開決了的第二序上（消化層上之非分別說的）非頓非漸之圓實教（末後教）。

此圓實教可說一無內容，只是開發決了第一序上之藏通別圓，而顯示的圓妙、圓滿、圓足、圓頓、圓實之教。

開權顯實之後，歸於法法皆常，咸稱常樂。而此義則正式說之於《涅槃經》，故《大涅槃經》與《法華經》為同時，皆屬末後教。說《涅槃經》以顯立「如來藏恆沙佛法佛性」一觀念<sup>⑤</sup>，窮法之源而至於「遍、滿、常」（普遍、圓滿、恆常）之無限之境。

## 第三節 天臺化法四教：藏通別圓

天臺五時八教，八教中之「化儀四教」（頓、漸、祕密、不定），已略說於上節第四般若

④ 圓滿為「實」，不圓滿為「權」，開決了「權」，方能顯「實」。發、謂開發決了。開決了「迹」，便顯出「本」來。

⑤ 「如來藏恆沙佛法佛性」。如來、佛法身之名號。一切諸法皆攝藏於如來法身，故名「如來藏」。恆沙、謂恆河沙數，乃無量數。無量佛法即藏於佛性之中，故名「恆沙佛法佛性」。一切佛法皆有佛性，眾生皆可成佛。故名「如來藏恆沙佛法佛性」，乃佛性觀念極高極深極廣極普遍之宣示。

時之後，茲再分述「化法四教」（藏、通、別、圓）。

## 一、藏教

藏、是三藏（經、律、論）之簡稱，智者依印度之習慣，名小乘為三藏。

(1) 就觀法言，為析色入空之「析法空」。由分析而見色法非真實之存在，是謂析假入空，此與色敗空皆為方便權說，乃對鈍根人之拙度（以期慢慢悟入。拙度，謂不善巧）。

(2) 就功行（解脫）言，為獨善取滅（得到滅度），恩不及物（悲願不足），功齊界內（界內三界，參上第四章之末），智不窮源（窮法之源）。

(3) 就佛果言，為灰斷佛（色身灰滅），只留舍利為人福田（使善男信女膜拜起信）。

藏教之聲聞乘，其極果為阿羅漢；緣覺乘之極果為辟支佛（小乘佛名），樂獨善寂（以獨為樂，以寂為善）；菩薩乘（指小乘菩薩）之極果為佛，此佛亦為灰斷佛，只有修得之無常佛性（無定常，無必然性），而無理性本具之真常佛性。未至如來藏恆沙佛法佛性，不能使一切眾生得度（只自了，不度他）。

其所言之四諦，乃有量之生滅四諦（有量、謂限於六識，只及界內）。

按：生滅四諦、無生四諦，為有量四諦（界內）。

有作四諦、無作四諦，為無量四諦（界外）。

（有作無作之作，謂神通作意。）



## 二、通教

通教，謂前通藏教，後通別、圓教，引小入大。

(1)就觀法言，為「體法空」，即諸緣生法無自性，而當體即空。其度為巧度。（巧拙，乃就眾生言，佛應眾生之拙故，則以拙法度之。）

(2)就解脫言，通教中之「聲聞、緣覺、菩薩」，其證果雖異，而同斷見思，同出分段，同證偏真（偏空之真）。

(a)同斷見思二惑<sup>⑥</sup>與藏教同。但因行大乘菩薩道，不捨眾生，故可出離界內塵沙惑，但不能斷界外根本惑。

(b)同出離界內分段身，但不能出離界外變易身而法身常住。「分段身」，謂不離六道輪迴之分段與段別，即生死之身也。「變易身」，謂由悲願力改變身命，無定齊限（定齊、指分段身），出離變易身則法身常住，自無此分段身之限制。

(c)只證得偏空之真，不能證得如來藏真心「空而不空」之中道第一義空。中道第一義空

<sup>⑥</sup> 見惑、思惑、塵沙惑為界內三惑。又有四住煩惱亦為界內惑（住於耳見、住於貪欲、住於虛妄分別、住於顛倒想）。第五住、住於「無住本」（無始無明），此為界外惑。「破無明」者為究竟斷、圓實斷，是即佛境界。佛具無限智慧、無限理性、無限生命，其「無限神明」與「無始無明」相對，故能破無明。

乃就佛性說，指不空之真常——此與空宗只從「體法空」觀法上所說之「中道空」不同。前者是體證而得，乃別教圓教之境；後者是照了觀空，不可混視。（實證不空真常，是證悟；照了法無自性，是慧悟。二者不同。）

其言四諦，雖因體法空而為無生四諦（當體即空，不生不滅），但仍是量四諦。

(3)就佛果言，仍是灰斷佛。

### 〔附識〕

智者以般若部與龍樹之空宗（中論）為通教。牟先生以為，般若與中論，可有二義：

甲、它是共法——「般若」不壞假名而說諸法實相，與「中觀」體法空之中道觀，是「共法義」，依此說它是觀法之教，乃究竟了義之無諍法。

乙、它有限定相——龍樹學在表現體法空之中道觀上，似亦顯示一特殊之教相（只滅度界內分段身，不能滅界外變易身，以未進至第七識第八識故）。由遮「自性定性佛」（種性限定）而說眾生可依因待緣而成佛，但未進至如來藏恆沙佛法佛性，則所謂「可」成佛，只是形式上的可能。（此所以道生不滿於羅什也。）凡此，皆顯示一有限定意義之特殊教相，依此特殊之教相。即可說龍樹學是通教。（引小入大，在大小乘之間。）

經過牟先生的分開說明，一方面可滿足「尊般若、宗龍樹」者之以般若與空宗為究竟了義（是共法）。一方面又可滿足天臺宗之視空宗為通教與華嚴宗之視空宗為始教。

如果(1)只就其為共法義，而說它是究竟了義；而謂其他種種之說皆是不知般若妙用的圓

滿，不透徹中論之緣起性空（一切法自性空），這對其他各宗是不公平的。

反之，(2)如果只就其限定相而直判之為通教或始教，而不知其行於一切大小乘之共法義，這對般若空宗亦是不公平的。

依於上述之意，說般若空宗是通教，乃有限定意義而無特定內容的通教。實際上乃是觀法之教，是無諍的作用的圓教（亦可曰共教）。

茲將相關之意，綜言之如下：

(甲)般若空宗  
是共法——觀法之教，無諍之圓教。  
有限定相——故亦是通教、始教。

(乙)決定大小乘之關鍵，不只在觀法之巧拙，而實繫乎「悲願」與「佛性」。

(1)悲願  
自度自了，悲願不足，為「小乘」。  
不捨眾生，發願兼濟，為「大乘」。

(2)佛性  
從果地說之佛格佛性（性體體段）——小乘。  
從因地說之三因佛性（成佛根據）——大乘。

### 三、別教

不同於前之藏教、通教，亦不同於後之圓教，獨明菩薩位，故名「別教」。小乘滯於六識，因智不窮源，只限於界內有量生滅四諦。通教雖可至無生四諦，但亦是有量，只有別教能窮法之源，故可至無量四諦（無量法門）。能窮法之源，徹至界外無限無量境（無明無限，理性亦無限），在佛性觀念上能至如來藏恆沙佛法佛性。

在窮法之源的問題上，就第一序⑦言，實只有二系統：

一為阿賴耶系統（妄心系）

一為如來藏系統（真心系）

此二系皆是別教。在智者時，尚無成唯識論與華嚴宗，對《起信論》，智者偶一提及而未予正視。他就攝論之染性賴耶說「梨耶依恃」，就真諦之解性賴耶說「真如依恃」。今牟先生借用華嚴宗「始教、終教」之名，分判二系為「始別教」、「終別教」，實甚諦洽。⑧

（甲）始別教（賴耶緣起）之性格：

（1）就觀法言，是體法空，依此而言無生四諦。

（2）就解脫言，由正聞熏習而至出世清淨，可通至界外，斷及無明。但既然是熏習漸教，則其斷無明不必然就是究竟斷。雖可通至界外開無量四諦，但清淨種子（無漏種）乃由後天熏習而成。其為無量是經驗地說，並無定然性（無先天之根據），只是敞開一無限之門而已。

（能否由此走到頭，不一定。）

（3）就佛果言，凝然真如（賢首判成唯識論之言）只是真如理（與心不合一），此固是無為

法，然一切憑依真如理而起的加行（正聞熏習）卻是有為，佛智亦是生滅有為——屬清淨依他攝（依他言音，熏習而至），不能達到真常，故如來藏恆沙佛法佛性不能充分證成。智者視攝論為「界外一途法門」（界外方便法門），荊溪指其不是「界外通方法門」（通方，謂非止一途，乃無量法門。如來藏系統則可通方）。是即表示阿賴耶緣起不得為別教之典型，故牟先生名之為「始別教」。

（乙）終別教（藏心緣起）之性格：

（1）就觀法言，亦是體法空，亦是無生四諦。

（2）就解脫言，自始覺而究竟覺，還歸於本覺（真常心自覺）。其斷無明而至究竟斷有必然性（理上的必然）。由一真心開二門，流轉與還滅皆函無量法，故至於無量四諦亦是決定的（有定然性），此表示窮法之源已至其極。

（3）就佛果言，通過還滅後，真常心全部朗現即是佛。恆沙佛法佛性、法身常住、空不空，皆可充分證成。——但此一系統是由真心之「不變隨緣、隨緣不變」而展示（真心不變，隨緣起現，非凝然真如），說如來藏真心空而不空（不空之空）時，此「空不空」之中道只

⑦ 第一序，立系統，是分別說。第二序指消化層，非分別說，無系統相（如般若、法華）。

⑧ 參牟宗三先生《佛性與般若》（臺北：學生書局）下冊，頁六三七—六四〇。又，廖鍾慶撰「佛性與般若之研究」一文（編入《牟宗三先生的哲學與著作》，臺北：學生書局版，頁五二—六二六），該文簡介牟先生書中諸義，皆簡切透徹，宜參閱。

是「但中」之理，緣但中之理斷九法界而成佛，是之謂「緣理斷九」（荊溪判華嚴宗語），故仍是別教，非圓實教。（即九法界而成佛，方是「圓中」之理。徒是但理隨緣，不得為圓教。隨緣隨得不徹底（未隨至九法界），是謂斷九法界而成佛（緣理斷九，九法界不能一起登法界，故未為圓教）。

智者在《法華玄義》卷九上，以十義判別圓。牟先生認為，要者是前八義，前八義中又以五義為最基本：(1)融不融；(2)即不即；(4)次第不次第；(5)斷斷不斷斷；(7)果縱果不縱。而五義中又以「(2)即不即，(5)斷斷不斷斷」二義為最基本。⑨「別教」是分解地說，凡分解地說者，皆不融、不即、有次第、斷斷、有縱橫，非圓詮。「圓教」是詭譎地說。凡詭譎地說者，皆融、皆即、皆不次第、皆不斷斷、皆不縱不橫，故皆為圓詮。後來荊溪、知禮判別圓，精解圓義，皆以此五義為綱領。別圓既判，則圓義自然顯出。

#### 四、圓教（見下節）

### 第四節 天臺圓教及其思想

#### 四、圓教

圓教者，圓妙、圓滿，圓足、圓頓、圓實之謂。所謂圓伏、圓信、圓斷、圓行、圓位、圓自在莊嚴、圓建立眾生。此是相應《法華經》開權顯實、發迹顯本而成之圓教。凡圓教，籠統言之，自是就佛而說。然佛有三藏佛、通教佛、別教佛，不必是圓實佛。只有相應法華圓實佛而說者，方為圓實教。

天臺宗「以法華為宗骨」（荊溪語），再以性具（一念心即具三千法）為綱，止觀為緯，此即天臺宗之宗眼。但《法華經》並無特殊的教義與法數，它沒有第一序上的系統內容。

- (1) 《般若經》教吾人以實相般若；
- (2) 《涅槃經》教吾人以法身常住，無有變易；
- (3) 《解深密經》教吾人以阿賴耶系統；
- (4) 《勝鬘夫人、楞伽、密嚴》諸經教吾人以如來藏系統；
- (5) 《維摩詰經》教吾人以不二法門；
- (6) 《華嚴經》教吾人以法界圓融。

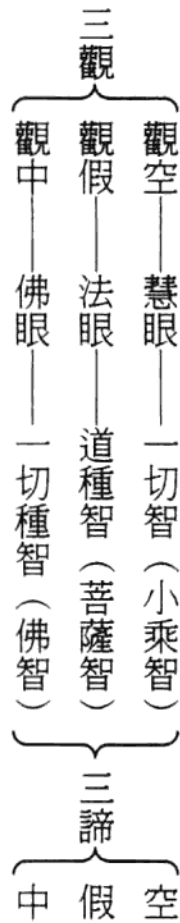
以上各經，皆有鮮明之內容，唯獨《法華經》所說，卻不是第一序上之問題，而是第二序上的權實問題、迹本問題。是要開權顯實，發迹顯本，以明佛意，以暢佛之本懷，而成立圓實教。此圓實教是不諍法，而其系統並無系統相，其說明亦無說明相。

⑨ 參牟宗三先生《佛性與般若》（臺北：學生書局）下冊，頁五九八—六一九「原初的洞見」。

此圓教之性格：

### 一、一心三觀

1. 就觀法言，為「一心三觀」，由此開出三眼、三智、三諦。



(1) 「小乘智」籠統地知一切法之空如性，以及其平等性（普遍性）。

(2) 「菩薩智」分別地知各種法門（經驗世界）之差別相（特殊性）。

(3) 「佛智」圓實地知實相無相，亦知差別性（通過差別而見普遍）。

分別言之，說「空、假」為方便，說「中」為究竟。而「中」不離空假以為中，故以急辭說「即空即假即中」<sup>⑩</sup>，是謂圓融三諦。

復次，三觀又互相統攝，每一觀可統攝其餘二觀。

(1) 若說「空」，則無假、中而不空。一切法趣空，是趣不過（是、實也。實趣而不過，謂無過無不及，恰恰好是空假中），此為總空觀。

(2) 若說「假」，則無空、中而不假。一切法趣假，是趣不過（解仿上說空句），此為總假觀。



(3)若說「中」，則無空、假而不中。一切法趣中，是趣不過（解仿上說空句），此為總中觀。

此是將龍樹中觀吸納於圓教中來說，亦是般若融通淘汰之精神在圓教中行。故由體法空而當體即是無生四諦（通教），即是無量四諦（別教），即是無作四諦（圓教）。恆沙佛法皆是本具如此，不由造作而成。（所謂一切放平，一切如如，各歸自己，證物自身。）

## 二、不斷斷與一念三千

2.就解脫言，為圓伏、圓信、圓斷、圓行、圓位、圓自在莊嚴、圓建立眾生。此非「緣理斷九」之斷斷（以斷為斷），而是「不斷斷」（在不斷中達到斷，又曰圓斷、不思議斷）即預設「一念三千」——一念無明法性心<sup>⑩</sup>，即具世間三千法<sup>⑪</sup>，此是「性具」系統（性具，即一念心具）。三千世間法，皆是本具，皆是性德，無一可改，無一可廢。性必即無明以為法性。

⑩ 空、假、中，空為真諦，假為俗諦，中為真俗不二（通而為一），到最後，實亦「無諦」，故曰「不可說、不可說」也。

⑪ 雖是無明識心，卻即是法性。雖是無明煩惱，卻即是菩提。雖是無明剎那，卻即是常住。此乃不思議境。按：法性、即空如性，亦曰「空如理」。（佛家言性、理，皆不同於儒家之看做實體字。）

⑫ 三千世界法：十法界之每一法界，皆通其餘九法界，故有百界；每一界有十如，百界共有千如，千如加三世間（眾生世間、國土世間、五陰世間），故三千。又，五陰，即指五蘊（色、受、想、行、識）。

無明須斷，而無明中之差別法則不須斷（除病不除法，故一切法皆佛法），故曰「不斷斷」。

此亦即《維摩詰經》所謂「從無住本立一切法」。

按：維摩經云「無住即無本」，無住無本，此即是本，故曰「無住本」。而在佛家，無住本乃一宗旨，不是實體。蓋法無自性，無所住著，隨緣而起，故曰無住。而無住者，萬有之本也。（無住即無相之異名，實相亦即性空之異名。）

(1)法性無住，法性即無明，無明用事，色具三千（污染法），念念執著。——依牟先生，於此可說執的存有論，或現象界的存有論。

(2)無明無住，無明即法性，法性做主，智具三千（清淨法），法法常樂（解脫、大自在、一切如如）。——依牟先生，於此可說無執的存有論，或本體界的存有論。

### 三、即九法界而成佛與三因佛性

3.就佛果言，為法身常住，無有變易，是「如來藏恆沙佛法佛性」之圓滿地體現。圓滿體現必即三千法而體現之，三千法無一可損，每一法皆通往解脫法門，是即所謂「即九法界而成佛」。如此，方是圓實之佛。（譬如「非禮」之視聽言動，須除去；但除病不除法，「視、聽、言、動」則不可除去也。）

在此，當就智者消化《涅槃經》而立「三因佛性」作一說明。三因佛性（正音、緣因、了因）本是一整一佛性，析而為三。

(1)緣因佛性，指斷德而言，緣因斷德與解脫相應（解脫德）。

(2)了因佛性，指智德而言，了因智德與般若相應（般若德）。

(3)緣了二因既已單提（從佛性中單提出來講說），則正因佛性即指中道第一義空（不空之真常），正因中道與法身相應（法身德）。顯名之曰法身，隱名之則曰如來藏。是則正因佛性即「如來藏我」。

又，正因佛性雖遍及一切（故曰恆沙佛法佛性），但須有「緣、了」二因以顯之。草木瓦石有正因佛性，但不能自顯緣了二因佛性、而具「斷德與智德」，故實亦不能自顯正因佛性而為法身；而是由於吾之法身可攝及草木瓦石，而使之一起在「中道空」中呈現耳（一起登法界）。故荊溪所謂「無情有性」（無情，指瓦石；有性，指正因佛性）。這與一般說「有情有性」（兼具三因之性）含意不相同。

按：有情、指眾生。眾生雖具三因，但人以外之眾生，必須轉世為人，方得成佛。不離人以成佛，故曰「人身難得」。所謂「無明」與「法性」，可分二句言之：(1)無明即法性（法性作主），即是覺，即是佛，即具淨三千而為佛。(2)法性即無明（無明用事），即是迷，即是眾生，即具染三千而為眾生。

#### 四、天臺圓教之特色：開權顯實

總之，天臺圓教乃相應法華之「開權顯實，發迹顯本」而建立，為要表達這個佛乘圓

教，它必須依《法華經》所謂「決了聲聞法」而決了一切分別說的權教。

1. 它決了藏教與通教而暢通之，使之不滯於六識與界內。——決了，是去其執著封閉而敞開之、暢通之。

2. 它決了始別教阿賴耶而暢通之，而不分解地說阿賴耶緣起（妄心系統）。

3. 它決了終別教如來藏自性清淨心而暢通之，而不分解地說如來藏緣起（真心系統）。

它經過這一切決了，而說出「一念無明法性心」即具十法界（三千法）。這「一念無明法性心」——

(1) 從無明方面說，它是煩惱心、陰識心，是妄心。但天臺圓教卻不分解地「唯阿賴耶」。（不單以阿賴耶說明一切法。）

(2) 從法性方面說，它就是真心（清淨心），但天臺圓教亦不分解地「唯真心」。（不偏指清淨真如，不單以如來藏心說明一切法。）

此即所謂決了一切分別說的「權教」而成「圓教」。天臺圓教之「性具」系統是存有論的圓具，配上般若之作用的圓，一縱一橫，有綱有緯，遂成真實圓教。

今按：再究極言之，佛教之圓，亦仍然是別教（別世間），其不捨眾生，只是發願，只是理，實未達至「理事圓融」（並不肯定世間之真實價值），未能顯發道德意識以成已成物，化成天下。故究極之圓盈教，唯儒聖之教足以當之。

## 五、六即階位

在工夫次序上，天臺宗又以「六即」綜攝從凡夫至佛之階位（見後表），茲據荊溪《摩訶止觀輔行記》，略述於下：

1. 理即——一切眾生，皆有佛性，在「理」上與佛不相離，即相即不離也。此是原則地說。然理雖即是，日用不知，未聞三諦（空、假、中），不識佛法。故只是有此「理」耳。

2. 名字即——從經卷知識上知有此理，知一切眾生皆有佛性，然只聞名字口說，如蟲食木，偶得成字，離正覺階段尚甚遠也。

3. 觀行即——由知名字而起觀行，心觀明了，言行鄉應，是能在實踐中守此理矣。

4. 相似即——愈觀愈明，愈止愈寂，止觀日益有得，六根得清淨，近似正覺。

5. 分真即——初破無明，見佛性，開寶藏，顯真如，此是已悟境界（等覺），但未至圓滿無上境界，只得部分之真，故名分真即。此是從客觀之所證說。若從主觀之能證說，其證未能全盡，乃部分之證，則曰分證即。

6. 究竟即——等覺一轉，入於妙覺，智光圓滿，不復可增。大涅槃斷，更無可斷，此便是佛果位（佛境界）。

1. 理即：唯具佛性者……
2. 名字即：唯解佛性之名者……
- 外凡

3. 觀行即：五品弟子位（外品）

4. 相似即：十信位（六根清淨位）

5. 分證即：十住位

十行位

十迴向位

十地位

等覺位

6. 究竟即：妙覺位

內凡

三賢位

聖因

十聖位

有上士

無上士：聖果

〔附按〕：「外凡」指眾士、居士。「內凡」指雖入門，仍在凡者。「十聖位」之

「聖」，猶如西方宗教之「聖彼得」「聖保羅」以及教廷所封之「聖某某」等，可見佛耶家皆低視漢文之「聖」字，實顯慢而無謙。而且如此層層上升，可謂難乎其難；故禪宗不耐

（更不耐唯識漸教）而揭示：即心即佛，頓悟成佛。

再列「菩薩功行簡表」於此，以供觀省：

# 〔附〕：菩薩功行簡表

聲聞  
緣覺

智不窮源，恩不及物；主觀的界內三界（有限三界）——無存有論的圓具。

三藏菩薩：滅色為拙

功齊界內：客觀的界內三界（有限有對，未至無限絕對），藏

教無作用的圓具，通教（空宗）有作用的圓具（但無存有論的

通教菩薩：即色為巧

圓具）。

別教菩薩

真如不隨緣（妄心系）

有界內功用，而曲徑迂迴，所因處拙。方便說的

界外三界，只言緣起、性起，不言性具（仍無存

真如隨緣（真心系）

有論的圓具）。

圓教菩薩

——一念心即具三千法（性具、即一念心具）——圓實至極的界外三界（無限

三界），有存有論的圓具（此是綱），又有與之相應的作用的圓具（此是

緯）。





# 第六章 佛教回歸運動的反響：華嚴宗

## 第一節 玄奘回歸印度的佛教運動

佛教傳入中國，發展到天臺，而完成一個通盤的大消化。但唐興之後，天臺轉衰。三論宗自吉藏以下，亦後繼無人。唯攝論自隋初以來，盛行各地。玄奘（西元六〇二—六六四年，此據湯用彤《隋唐佛教史略》引述陳垣「書慈恩傳後」之考證。）青年時期所從諸師，皆攝論宗人，然所說各異，是非莫定。玄奘乃發憤誓遊西方，以問所惑。

### 一、玄奘的學程及其成就

#### （一）西行求經有成，光顯異域

唐貞觀三年（西元六二九年，二十九歲），玄奘私發長安，出玉門，達高昌，停月餘，又西行，度蔥嶺，千辛萬苦，展轉各地，於貞觀五年頃，終於到達北印之摩揭陀國王舍城，入那蘭陀寺，參禮戒賢大師。

戒賢為護法（十大論師之一）弟子，時已耆年，學博望重，玄奘師之，勤學五六年，又遊歷南北印各地，遍參餘師，數年返寺，戒賢命講《攝大乘論》。

時有師子光論師，持《中論》、《百論》空義，力破《瑜伽》有義。玄奘和會空有，造《會宗論》（書不傳），以呈戒賢諸師，無不稱善。

旋戒日王於曲女城設無遮大會，與會者十八國王，僧眾與外道達數千人，以玄奘為論主。揭示「真唯識量頌」，十八日無人能破。此時之玄奘，聲譽如日中天。（斯真中華留學生之典範，光顯無限。）

## （二）回國翻譯，輯定成唯識論

貞觀十九年（西元六四五年），玄奘返抵長安。三數年間，重譯經論多種。至高宗時，居慈恩寺，專事譯務<sup>①</sup>。其所譯之經典，除《大般若經》（全譯）與《俱舍論》（重譯）外，主要為唯識系之論點。六世紀時，印度有十大論師盛弘唯識，而集大成於護法（亦十大論師之一）。玄奘承護法之學，增益己見，輯譯為《成唯識論》，實可視為妄心唯識系之集大成者。（按：印順法師嘗綜結唯識五義：「由心所造」、「即心所現」、「因心所生」、「映心所顯」、「隨心所變」。意謂一切法皆識所變現也。）

此系以無著、世親為宗師，當初真諦譯攝論而不忠實，注入真心思想。玄奘力返印度之舊。法相唯識之外，又引俱舍學、因明學，培養人才，不遺餘力。經二十年之講論而形成一大勢力。弟子窺基（開國名將尉遲恭之侄，西元六三二—六八〇年）大弘其學，乃造成一回歸印度

之佛學運動。

## 二、奘傳唯識之特色與遭際

關於妄心唯識系之基本思想，在前章介紹大乘三系、起信論，以及始別教時，已分別有所說及，今不重複。（欲知唯識學之內容，慈航法師之《相宗十講》可供參閱。）

奘傳唯識——

- (1)不但名相甚繁，重「解」略「行」，非國人之所好。
- (2)又立「緣起不空，賴識唯真，漸歷階位，三乘究竟、闡提無性」諸說<sup>②</sup>，與般若系、真常系之學說，皆相違反。
- (3)其門人阻止那提三藏譯「性空論」，手段暴烈，引起參加譯場之道宣法師（南山律之創宗者）等之不滿。

① 慈恩寺，高宗為太子時所造，有屋一八九七間，中有翻（譯）經院，奘門弟子窺基、普光、法寶、嘉尚等皆在其中。而上座弟子圓測（乃新羅國之王孫）則另在西明寺，該寺分十院，屋四千餘間。（據湯用彤《隋唐佛教史略》第一章第三節。）

② 按各句意指，略如下：「緣起不空」，謂我空、法空，而識不空。「賴識唯真」，謂妄識唯真，不另立真心，故又曰「藏識」（真妄皆在內）。「漸歷階位」，指成佛之歷程甚繁。「三乘究竟」，以聲聞、緣覺、菩薩為究竟，不講圓教義。「闡提無性」，此則有違「眾生皆可成佛」之教義。

蓋玄奘以親傳西方為藉口，有統一教界之雄心，但終以傳統學者之且攝且破（攝取新義之諦當者，破斥新義之非諦者），與西來大德之日傳異聞<sup>③</sup>，遂使奘傳唯識之發展遭受阻力。窺基之後，雖尚有一二傳之延續，然不待會昌法難，奘學已漸衰而失傳矣。

且唯識宗之思想，對中國哲學史，對中國文化心靈，其影響皆甚淺鮮。自中唐到清代，幾無人講唯識。直到清末，唯識文獻自日本傳回（楊仁山居士之大功也），經內學院歐陽大師力加弘揚，始又盛行。<sup>④</sup>然內學院宣稱「藏、密、禪、淨、天臺、華嚴，絕口不談」；又以天臺華嚴為俗學；此則心量淺狹，非弘道之論。佛家之教義，豈可限於印度原有之唯識，而排斥其他？又豈可停滯於印度之舊，而不容中土之發揚與開展！

### 三、回歸印度之舊而引發反響

對玄奘最有力的反應，是來自與玄奘同源異流的賢首法師。相傳賢首曾參加玄奘譯場（奘卒時，賢首二十二歲），以不滿虛妄唯識，乃別承地論系而宗華嚴。

對於當時足與奘抗衡者，賢首皆加以獎掖，對真常系之譯師，亦常與過從，參助研討。而且開立華嚴宗，使真心系之思想，發展至最高峰。

## 第二節 華嚴宗簡史及其判教

## 一、華嚴宗簡史

杜順（西元五五七—六四〇年）於隋開皇十三年（五九三年）依華嚴立說，著有《法界觀門》等書。弟子智儼（西元六〇二—六六八年）著有《搜玄記》、《一乘十玄門》等，華嚴教義自此漸趨完備。再傳至法藏賢首（法藏乃本名，賢首乃唐高宗賜號），正式開立華嚴宗。

賢首（西元六四二—七一二年），其先為康居人，自祖父起，歸化中國。賢首著作甚多，有《華嚴一乘教義分齊章》（又名五教章）、《華嚴旨歸》、《金師子章》等，並據梵本補

③ 參閱印順法師《中國佛教史略》。按：玄奘遊印時，印度盛行妄心唯識學，但中土佛教正式進入「佛學」亦已二百餘年，非玄奘主觀之取捨所能左右也。

④ 歐陽大師，名漸，字竟無（西而一八七二—一九四四年），受楊仁山居士付託，在南京成立支那內學院，講唯識學，民初學者多從之問學。其宗旨云：「三智、三漸次、究竟宗趣，唯在無餘涅槃。」按：「三智」指根本智、後得智、無分別智（相當於一切智、道種智、一切種智）。「三漸次」指破外道、破小乘、破執空執有。（又聲聞、緣覺、菩薩佛，亦名三漸次）。「無餘涅槃」乃法相宗「四種涅槃」之一，茲簡列於此，以便參省：

1. 本來自性清淨涅槃（真如）。
2. 有餘依涅槃（斷盡煩惱障所顯之真如，但餘「有餘之依」身）。
3. 無餘依涅槃（出生死苦之真如，生死苦果斷謝，故無餘依）。
4. 無住處涅槃（斷所知障所顯之真如。二乘人知生死涅槃之異，欲住涅槃；佛不住涅槃而住生死，為利樂眾生故（度眾生））。

足晉譯《六十華嚴》之缺文，又與人合譯華嚴經，稱《八十華嚴》。除本宗教義外，亦致力其他經論之疏解。

華嚴宗宗《華嚴經》，賢首晚年著《華嚴經新疏》，未畢而逝。弟子慧苑繼之作成《續華嚴經略疏刊行記》，自立異說，主要有二點：

- (1) 取消「小始終頓圓」五教中之頓教。
- (2) 改「十玄緣起」為「法相十玄、業用十玄」兩種。

後來華嚴家貶慧苑為異系。至清涼證觀（西元七三七—八三八年；一百零二歲。十九歲時（七五五年）曾從荊溪習天臺止觀），以恢復華嚴正統為己任，著《華嚴大疏鈔》，破斥慧苑之異義，發揮賢首之真意。後世尊為華嚴四祖。

弟子圭峰宗密（西元七八〇—八四一年，蜀人）相繼為五祖。宗密本是神會禪之法裔，故倡「禪教一致」之論，著有《禪源諸詮》、《原人章》等，宗密卒後之四年，唐武宗發動會昌法難，華嚴宗遂衰。

到北宋初有長水子璿（西元九六一—一〇四〇年）重講華嚴；弟子淨源（西元一〇一一—一〇八八年）著有《華嚴經疏記》等，致力於中興華嚴，然亦未大盛。

## 二、華嚴五教

賢首繼天臺智者（相距約一世紀）而重新判教。天臺判為五時八教，賢首則不分「時」，

而依「義」判為「小、始、終、頓、圓」五教。

(一) 小乘教——

相當於天臺之藏教。重點在說「人空」（生、老、病、死），對「法空」尚不能盡說（對法性空，還不能明確說出）。

(二) 大乘始教——

以般若空宗為「空始教」，瑜伽唯識為「有始教」。二者皆為大乘之初門。

(三) 大乘終教——

以真常心系諸經及《起信論》屬之，立「真如隨緣」義（如來藏緣起），不同於「凝然真如」。

(四) 頓教——

始教、終教，皆有階位次第，故為漸教。頓教則不說法相，不立法門，無階位次第之限制。一念覺即佛，一念迷即眾生。此應指「絕相離言」之禪宗，但當時禪宗未大盛，故賢首每舉《維摩經》為例（無有文字言語，直入不二法門）。

(五) 圓教——

此指《華嚴經》而言，經中有「圓滿因緣修多羅」之語，故稱圓教。圓教當然是一乘教。賢首又分為「同教一乘」與「別教一乘」。以為《法華經》言及「三乘」，但為方便誘引，最後皆引歸一乘，其教義乃為三乘人而說，故為「同教一乘」。《華嚴經》則只說佛境

界，不立三乘之說，故為「別教一乘」（其基本前提：(1)緣起性空；(2)毗盧遮那佛法身；(3)海印三昧。）

今按：賢首之判教，實有不妥不盡之處：

(1)頓教無具體內容，似不宜立為一教。天臺列「頓教」為化儀四教之一，是也。

(2)既自居圓教（別教一乘圓教），卻又承認天臺宗亦為圓教（同教一乘圓教）。若別圓教可涵攝同圓教，則天臺不得為圓教。若兩圓並存，不能攝天臺，便是判教不盡。如此各圓其圓，正表示未能消化天臺宗之思想，其判教理論對天臺宗無法作一妥善之安排。

(3)華嚴宗自稱別教一乘圓教，其所謂別教，是專就「毗盧遮那佛法身」而說之教義——以此佛法身為圓極，由佛法身說法界緣起；佛法身法界無盡之法，是在海印定⑤中一起頓現，意即：於佛之智海中印現一切法，妄盡心澄，萬法齊現。（此乃一最高之禪定境界。）

(4)佛法身本無不圓，今單就佛法身說圓教，是凸現一高不可及之佛法界，故必與「九法界」隔絕而不相即。隔而不即之圓，乃本末不融之圓（九法界皆未脫離無明，仍然是無明中的法），此乃權圓，尚未達到真正的圓。必須如天臺宗「即九法界」而成佛，方是真正的圓實之教。⑥

茲再綜括華嚴五教之簡旨如下：

(一)小乘教——但有六識。（未達第七識與第八識）

(二)大乘始教——依阿賴耶。



另又有空始教。同時須知，空始教之般若（融通淘汰）乃共法，通大小乘，在此可說作用義的圓。

(三)終教——依如來藏。

(四)頓教——（此乃化儀，列為一教，並不相稱。）

(五)華嚴圓教——依「唯一真心迴轉」。

法華圓教——依「一念無明法性心」。

## 第二節 華嚴宗思想述要（上）

一、真如心「不變隨緣，隨緣不變」

「海印定」即「海印三昧」，又名「毗盧遮那如來藏身三昧」（亦可簡約為「佛法身三昧」。三昧，正定之意）。「海」者，謂廣大，海水清淨，無象不現。「印」者，印證、印現。「定」者，正定，謂正智入於無漏清淨之禪定工夫。

佛教之圓教，可有二層意義：

- (1) 圓通無礙：般若融通淘汰之精神，行於一切大小乘——作用層上的圓。
- (2) 圓滿無盡：恆沙佛法佛性，即九法界而成佛——存有層上的圓。

華嚴宗以《華嚴經》為標的，以《起信論》為義理之支持點。《起信論》代表如來藏緣起，乃「真心為主，虛妄熏習是客」之系統。真如能熏亦受熏，真如理即真如心，心與理乃合一者。

賢首據此真心而說二義：

- (1) 不變義
- (2) 隨緣義

以真心之「不變隨緣，隨緣不變」<sup>⑦</sup>為中心，即可吸收唯識宗之三性（遍計執性，依他起性，圓成實性）。此種吸收，可名曰三性之升位，使由阿賴耶所說之三性，升位到從真心隨緣處說。

依牟先生《佛性與般若》書中之分疏——

- (1) 真心之不染而染，隨緣作諸法，即是「依他起」；
- (2) 於依他起法而生執著，便是「遍計執」；
- (3) 而真心即是真實性，相當於「圓成實」（此名是契譯，真諦只譯為真實性）。

三性本是觀因緣生法上之事，可到處應用，只是隨問題之升轉而升轉耳。例如：

龍樹時說「緣起性空」，只是以之觀因緣法，而未對緣起作一根源之說明。而唯識宗將

一切法統攝於阿賴耶，正式說三性，此便是三性由只就緣起性空之觀法上說，提升到從阿賴

耶說諸法緣起之根源。但阿賴緣起並不圓滿（染識何以能生清淨法？）<sup>⑧</sup>於是再提升而說「如

來藏緣起」，而三性亦隨之而提升。至華嚴宗之真心隨緣，則是更進一步之說法。

「真常心之「不變」，是就其自性清淨說。自性清淨即含不變，故是分析的。而「隨緣」則由「不染而染」說，故是綜和的。

「隨緣」義是其（真心）經驗的現實性（現實的污染性）；

「不變」義是超越的理想性（超越的真性）。

真常心通過無明而隨緣起現一切法（心有活動義，故可隨緣起現），若只是真如理——凝然真如，便不能隨緣⑧，既是隨緣而起現，故不是「即具」（性本具），而是「性起」系統，不是「性具」系統。故荊溪評其「偏指清淨真如」、「唯真心」。這個評判是對的。（華嚴宗之唯真心，與天臺宗之一念無明法性心即具三千世間法，不同。）

## 二、法界緣起與四法界

真如心隨緣起現生滅流轉法，是就現實面說。就理想面而言，則說還滅，即由真心之染而不染，隨緣起修，由始覺（緣覺）還歸真心之本覺，此便是般若智德滿與解脫斷德滿而證

⑦ 「不變隨緣」，是不染而染，此句說心；「隨緣不變」，是染而不染，此句說性。

⑧ 染識何以能生清淨法？此可由「污泥生蓮花」答之。但蓮花之種子不是污泥，故又另立「種子」義。

（有漏種、無漏種——皆靠熏習，無必然性。）

⑨ 所謂「別理隨緣」是指終別教。若始別教之「理」（但理），則不能隨緣。（凝然而無活動性，故不能隨緣。）

顯法身。此法身，乃是具有恆沙佛法佛性的如來藏性證顯之後的法身，在法身上的恆沙佛法，即是無量無漏功德（此功德是通過還滅而轉成者）。

若以法界名此法身，則曰「佛法界」。佛法身曰功德聚，佛法界亦可曰無量無邊之功德界。（關鍵是在佛法身。）

佛法身若不示現，則寂然無相，無「法」可言。「法」乃因地之緣起法，因著佛法身之示現而透映過來的果。此一法界，就佛之示現言，可曰「性起」，就其（佛）隨眾生根欲樂見法相起現言，亦可曰「緣起」（隨客觀的染淨緣而起現染淨法，如明鏡之現染淨相。雖現染淨，而鏡之明淨不失）。

在此，起現（緣起）即示現（性起），所謂「法界緣起」，實即佛之示現也。就法言曰法界，就佛言曰佛身。（故佛法身法界之法，實只是佛在「海印定」中展示之實德，此所以法界緣起又曰實德緣起。雖名緣起，實即起而無起，只是如如實相。）即是佛之示現，自然圓融無礙，圓滿無盡。則賢首之種種說法，亦無非是對於佛所示現之法界緣起作一說明，而對於法界之劃分，則有「四法界」之說：

### （一）事法界——

以差別為特色，專就現象本身而言之。事事物物各維持它的特色，有如波波之相狀，千差萬別。

### （二）理法界——

以無二無差別為特色，乃依現象所依之「理」而言。無盡之事法雖千差萬別，而實同依一真如理，恰如波浪之相狀雖有差別，其體唯是一水（大海水）。

### （三）理事無礙法界

此是觀現象與實相（真如）之不離，真如（理）即萬法（事），萬法即真如。即理即事，即事即理，理與事不一不異，圓通無礙。恰如水與波互相融通，無礙一體。

### （四）事事無礙法界

一一之現象，由於同依一真如理，故雖顯差別，亦是彼此融攝。任一萬法，皆可顯真如本身，亦可顯其它萬法（一事理可通至其他事理），此之謂「一攝一切，一切攝一」，一即多，多即一，舉一則一切隨之，主（一）伴（多）具足，重重無盡。（參見下「十玄門」之（七）陀羅網。）恰如波波相融相即。此一法界是真法界，亦即華藏世界。

依此法界觀，到最後，塵塵法法，皆同時具足此四法界。一塵即法界，法界即一塵，塵塵法界，重重無盡。（此乃般若玄智之妙用，亦是說法上之展轉引申。）

## 第四節 華嚴宗思想述要（下）

### 三、十玄門（法門）

法界緣起，必有緣起之法，「法」是因地中隨緣起現、隨緣修行，以至成佛之長串過程中，所顯示的種種差別事。這些事當初只是隨緣起現，至還滅成佛後，復由佛心映現，即於佛海印定中映現為法界緣起。（此是通過修行，捨染轉淨，一起收於果海上說，所謂「因源果海」，在佛果上映現一切法。）

為了說明此法界緣起，華嚴宗開為「十玄門」，亦曰十玄緣起，即說法界之十個論點，主要是說「事事無礙」。

賢首在《五教章》中，是承智儼之說，後來在《探玄記》中有二點修改，次序亦有調整。（在《金師子章》中，用名同於《五教章》，次序同於《探玄記》。後來稱智儼之說為「古十玄」，賢首所說為「新十玄」。）茲依《探玄記》之立名與次序略作分述。（各門名下所附之(1)(2)……乃古十玄之次序。）

(一)同時具足相應門(T)——(前後、始終)

凡理事、解行、因果諸事，同時成立，圓滿自足，彼此相應，在海印定中映現成一法界之大緣起。無有前後始終之差別。

(二)廣狹自在無礙門(7)——(純雜、廣狹)

本名「諸藏純雜具德門」，謂諸法相互攝藏，純雜自在自足。純則純一普遍，故廣；雜則雜多特殊，故狹。純雜自內涵說，廣狹自外延說。純之與雜，同時具足無礙，故曰純雜具德。此門又通一切法，即諸法皆成一法，名為純；一法具一切法，名為雜。賢首改純雜為廣

狹，並不見得更明顯。

(三) 一多相容不同門(2)——(一與多)

一中有多，多中有一，互相含受，一多無礙。然此一多雖然相容，而體仍不同，故諸法相容，又有同體（水與漚）異體（水與泥沙）二門。

(四) 諸法相即自在門(3)——(因與果)

諸法或異體相即，或同體相即，皆圓融自在，無障無礙。前者如因之待緣而與外緣相即（其與果之相即為異體相即）；後者如因之不待外緣而自具德以表現為果（其與果之相即便是同體相即）。

(五) 祕密隱顯俱成門(6)——(隱與顯)

祕密者，甚深微妙義。一切諸法，甚深微妙，無論隱覆、顯了，俱時成就。

(六) 微細相容安立門(5)——(大與小)

諸法不壞大小之相，而於一門內，同時具足顯現。一微塵，是小相，無量國土，是大相。雖大小異相，而能相互容入，彼此同時安立無礙。

(七) 因陀羅網境界門(4)——重重無盡(空間)

諸法相即相入，不唯一重，重重無盡。「帝釋天」（六道中、天之名）之宮殿中懸因陀羅網，網中懸無數明珠，一一珠中各顯其餘一切珠影，一切珠影復入一珠，重重累現，了了分明。

(八) 託事顯法生解門(10)——(託事顯法)

託事顯法者，託現象差別之事法，表現一乘無盡緣起之法門。蓋一切事事物物，即是無盡緣起之法門，除現前之事物外，別無所顯之法門。

(九) 十世隔法異成門(8)——十世異成(時間)

過去現在未來三世，又各有過去現在未來，而成九世。此九世又迭相即相入，攝為一念，前九為別，一念為總，總別合論，故云十世。此十世各別有區分，故曰隔法。十世隔法，雖隔而又彼此相即相入，雖相即相入，而又不失先後長短差別之相，故曰異成(先後成就)。

(十) 主伴圓明具德門(9)——(主與伴)

本名「唯心迴轉善成門」，謂一切法唯是一如來藏自性清淨心迴轉善成。賢首改為「主伴圓明具德門」，較佳。澄觀《華嚴經疏鈔》分說十玄門，先正辨十玄，再明其所以。「唯一真心迴轉」乃玄門之所以(所因)，故賢首改立主伴一門。蓋澄觀以為「圓教之法理無孤起，必攝眷屬(從屬)隨主，如一方為主，十方為伴，餘方亦爾。是故主主伴伴(謂主與主、伴與伴)各不相見⑩，主伴伴主(主與伴，伴與主)圓明其德。」

總之，一切諸法，皆各具足「十玄門」，而無礙於相即相入，以成一大緣起，故云十玄緣起，又云十玄緣起無礙法門。(乃事事無礙法門展轉引申而開出十玄門之說法。)



#### 四、六相圓融（教門）

十玄緣起事事無礙之「法門」，由六相圓融之「教門」成立（法門，就法之緣起說；教門，就教義之內容而說為六相）。

六相之說，一在示緣起實相，一在示法界緣起圓融無礙。一切諸法，無不具足六相，彼此圓融，相即無礙。六相之名如下：

1. 總相——一含多德故。
2. 別相——多德非一故。
3. 同相——多義不相違，同成一義故。
4. 異相——多異相望，各各異故。
5. 成相——由此諸義，緣起成故。
6. 壞相——各住自法，本不作故。

茲以屋舍為例，加以說明：

- (1) 屋舍，是「總相」。
- (2) 樑柱瓦石，是「別相」。

總與別，即全體與部分，二者交互決定，總別互依。

⑩ 一方為主，其餘為伴，因此只有一主，故主主不相見。伴隨主，故只有主伴相隨，而伴與伴不相見。

(3) 樑柱瓦石，相配合成（互不相違），以成屋舍，皆與屋舍有因緣條件關係，是「同相」。

(4) 而此樑柱瓦石等，有各自之形相，相望差別，是謂「異相」。各緣彼此互異，乃能同為一「舍」之緣，此表示同異互相涵攝。

(5) 樑柱瓦石各各作緣（皆是建造屋舍的條件）。成一屋舍，是「成相」。

(6) 雖成一屋舍，而各住自法（性質），不失本來面目，是「壞相」。

成壞之論，與同異大致相近。樑柱瓦石所以能為「成舍」之條件，因各有一定性質（自法）；既有一定性質，故各是各，並未「變成屋舍」，依此而說屋舍未成（壞）。故賢首最後總結云：

總即一舍，別即諸緣。

同即互不相違，異即諸緣各別。

成即諸緣辦果，壞即各住自性。

此六相中，總、同、成三者為圓融門（和合融通為一）。別、異、壞三者為行布門（散布各成異體）。圓融不礙行布，相即相入，互不相礙，故一切諸法，無不圓融自在。

# 第七章 佛教的「教外別傳」：

## 禪宗的異采

### 第一節 中國禪宗簡史

菩提達摩為中國禪宗之初祖。梁時自海南至金陵，與梁武帝問答不相契<sup>①</sup>，乃渡江到北方，住嵩山少林寺。達摩楞伽傳心，實屬真常之教。據《續高僧傳》，達摩以《楞伽經》授慧可，慧可「從學六載，精究一乘」。（一乘、謂南天竺一乘宗。）

慧可傳僧璨（西元五二六—六〇六年），當北方周武法難（五七四），璨南下，棲隱舒城皖公山，傳法於道信。

① 《碧巖錄》（雪竇重顯禪師集結），開端即云：梁武帝問達摩大師：「如何是聖諦第一義？」摩云：「廓然無聖。」帝曰：「對朕者誰？」摩云：「不識。」帝不契，達摩遂渡江至魏。所謂「廓然無聖」、「不識」，不過「蕩相遺執」而已，梁帝不契悟，緣未備耳。

道信（西元五八〇—六五一年），先在吉州一帶（今江西地），住約二十年，然後北渡長江，在黃梅雙峰山（破頭山）立寺院，設佛像，開創道場，法席大開。是為禪宗四祖。

道信傳弘忍（西元六〇二—六七五年），為禪宗五祖。籍黃梅，又住黃梅東禪寺，故亦稱黃梅大師。其住地在雙峰山之東十里，故又以「東山法門」稱之。此時來受學者達七百人，盛況空前。

弘忍門下，重要弟子有慧安、神秀、慧能等。慧安武后時為國師。神秀（卒於七〇六）移住荊襄，復北上京洛，甚得朝廷禮重，是為北禪。慧能南下韶州曹溪，為南禪。

另有金陵牛頭山之法融（西元五九四—六五九年），得四祖道信開悟，傳化頗盛，是為牛頭禪（牛頭山在金陵附近）。數傳至徑山國欽（唐代宗賜號國一），時當西元七一四—七九二年，約與馬祖、石頭同時，此系後來終為南禪所融化。

慧能（西元六三八—七一三年），本籍河北，生於嶺南。二十餘參五祖，見神秀之偈（身是菩提樹，心是明鏡臺，時時勤拂拭，勿使染塵埃）而不可，另呈一偈云：②

菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃。

五祖印可，遂授法衣。慧能隱匿民間，不欲人知。至四十左右，始在曹溪弘化。傳法弟子四十餘人，最著者有(1)青原行思，(2)南嶽懷讓，(3)荷澤神會，(4)永嘉玄覺，(5)南陽慧忠。另一門人法海，集錄其言行，為施法壇經。元代有僧宗寶者校定異本，修定為《六祖大師法寶壇

經》。茲簡說三大弟子於後：

(一)神會（西元六八六—七六二年）

荷澤神會，在六祖門人中年輩最晚，但宜先加講述。

神會於唐玄宗開元中北上南陽，天寶間復至洛陽，著《顯宗記》，大顯南禪；而指北禪（神秀一支）為漸，南禪為頓。後為神秀門下所謗，移徙荊州。安史之亂時，以香火錢助軍費，亂平，肅宗為造禪宇於洛陽荷澤寺，終於達成「以慧能為禪宗六祖」之願望（北禪以神秀為禪宗六祖）。神會卒於肅宗末年。圭峰宗密（西元七八〇—八四一年）即其四傳弟子。

神會北上為慧能爭正統（即爭取已為神秀所有之六祖名位），功勞甚大。唯禪之為禪，實由青原與南嶽二支發揚光大。而神會之如來禪，則與六祖之祖師禪有所不同，見後文之討論。

(二)行思（西元六六〇—七四〇年）

青原行思，江西吉州劉家子，從六祖甚早，後承命分化一方，住吉州之青原山，卒於開元二十八年。弟子有石頭希遷（西元七〇〇—七九〇年），廣東高要人，初參六祖，後參行思，思深許之，曰：「眾角雖多，一麟足矣。」後往南嶽，結庵於大石上，人稱石頭和尚。卒於德宗貞元六年。著有《參同契》、《草庵歌》。弟子有藥山惟儼（西元七五一—八三四

② 偈，形式是詩句，內容是佛家證道之言，以四句為常。梁時，傅大士（善慧大士）有句云：「有物先天地，無形本寂寥，能為萬物主，不逐四時調。」此四句道家意味頗濃。

年)、天皇道悟(西元七四八—八〇七年)。藥山下開出曹洞宗，天皇下開出雲門宗、法眼宗。

### (三)懷讓(西元六七七—七四四年)

南嶽懷讓，陝西人，先參安國師(弘忍門下之慧安)，後至曹溪，侍六祖十五年，六祖寂後，往南嶽弘化，卒於天寶三年。弟子馬祖道一(西元七〇九—七八五年)，四川人，至南嶽，得懷讓開悟，侍奉十年，往江西弘化，門庭最盛，人稱馬大師。卒於貞元四年，弟子眾多，最著者為百丈懷海(西元七一九—八一四年)、南泉普願(越州之師)等。百丈下開出漚仰宗、臨濟宗。

## 第二節 道信禪法與東山法門

在論及南禪之「如來禪」與「祖師禪」之前，還須對四祖道信之禪法與五祖弘忍之東山法門，略作說明。

### 一、道信禪法之特色

印順法師在所著《中國禪宗史》<sup>③</sup>中，對道信與弘忍皆有所論。他指出道信禪法，有大特色：

1. 戒與禪合一——弘忍門下的禪風（禪與菩薩戒相合），其實是稟承道信而來。道信的菩薩戒法雖無明文可考，但從「南能、北秀」的戒法，以自身清淨佛性為菩薩戒體而言，可以想見為梵網戒本。道信的戒禪合一，極可能受到南方（天臺學）的影響。

2. 楞伽與般若合一——達摩禪從南方而到北方，與般若法門原有風格上的共同。道信遊學南方，並深受般若學的影響。到他在雙峰山開法，就將《楞伽經》的「諸佛心第一」，與《文殊說般若經》的「一行三昧」融合起來，制為「入道安心要方便門」，而成為「楞伽」與「般若」統一的禪門。

3. 念佛與成佛合一——念佛是大乘經的重要法門。在中國，自廬山慧遠結蓮社念佛以來，稱念阿彌陀佛，成為一個最平易通俗的佛教。達摩凝住壁觀，聖凡一如，原與念佛的方便不同，而道信引用一行三昧（一行三昧乃念佛三昧之一），「念佛心是佛，妄念是凡夫」——息一切妄念而專於念佛，心心相續，念佛心就是佛。道信的「入道安心方便」，即是這樣的方便。依念佛而成佛，雙峰禪門纔能極深而又能普及。從弘忍門下的念佛禪中，可以充分看出。

道信的禪法，「佛即是心，心外無別佛」，成立了「念佛」與「念心」的同一性。「念佛」是引用「一行三昧」的新方便，「念心」——觀心、守心，而沒有說到「念佛」，這正

是《楞伽》的舊傳統。<sup>④</sup>

## 二、弘忍之東山法門

弘忍是黃梅人，但原籍潯陽，兩地分屬二省，而實只一江之隔。他自幼年便從道信出家（一說七歲，一說十二歲），他一直追隨道信，承受雙峰禪法，十餘年間，其名望掩蓋雙峰，號稱「東山法門」。

東山法門又稱東山宗，弘忍時代的禪門隆盛，引發獨樹一宗的信念。其中有二點很關重要：

第一是對法統承傳的重視。張說「大通禪師碑」有云：「自菩提達摩天竺東來，以法傳慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍。繼明重迹，相承五光。」（五光，即指「摩、可、璨、信、忍」五人而言。）

第二是「教外別傳」——不立文字，頓入法界，以心傳心的達摩禪，也被明確地提出來。弘忍門下（北方）的禪法，充分表現「不立文字」「頓入」「傳心」的禪宗特色。自弘忍傳法以來，「東山法門」的優越性，被佛教界發現，使東山成為當時的修道中心。

不過，禪法是應機的，不隨便傳授。學者有所領會，又得師長印證，即祕密「與法」，外人不與知。此所謂「與法」，正是「不立文字」「頓入」「心傳」（密意傳授，亦稱「意傳」）。這是道信弘忍承傳的達摩禪之真意。



東山門人眾多，神秀在京洛得朝廷禮重，其門人普寂推尊神秀為禪宗六祖，後來為慧能門人神會所攻，六祖之名銜，歸於不甚識字之慧能。此一史實，更見證了「不立文字，直指人心」確為禪宗之本色。下節即討論南禪之「如來禪」與「祖師禪」。

## 第二節 如來禪與祖師禪

在南禪未開宗派之前，圭峰宗密（神會之法裔，又為華嚴宗第五祖）已有三宗之判：

(1) 四祖下牛頭法融一脈，弘法於江東。此一地區，受玄學之影響特深，法融之學，遂亦以「虛空為道本」，以「不須立心，亦不強安」為宗要，側重非心非佛。故圭峰判之名「泯絕無寄宗」。（非心非佛，即蕩相遺執之般若精神也。無寄，即不掛搭、不執著之意。）

(2) 五祖下神秀一脈，化行京洛，多承楞伽舊義（傳心），主「清淨自心現流，漸而非頓」，故圭峰判之為「息妄修心宗」。（止息妄意，修清淨心，使心合理。）

(3) 六祖下神會倡頓禪於京洛，以立知見直顯真心（靈知真性）為主，圭峰乃其四傳法

### ④

「念心」是：(1) 知心體，體性清淨，體與佛同。(2) 知心用，用、生法寶，起作恆寂，萬法皆如。(3) 常覺不停，覺心在前，覺法無相。(4) 常觀心空寂，內外通同。入身於法界之中，未曾有礙。(5) 守一不移，動靜常住，能令學者明見佛性，早入定門。（引見印順《中國禪宗史》頁六七。）上說五事，即是道信門下「觀心」之五類方便。

裔，自判為「直顯心性宗」。

然而，直顯心性之南禪正統，實不在神會一系，而在於湘贛中心興起之「新禪風」。六祖云：

若欲求佛，即心是佛；若欲會道，無心為道。

此四句，先從正面說有（即心即佛），是存有地說；再從反面說無，是工夫地說、作用地說。成佛之「道」不能落於任何固定之形式，故須破斥一切相對有限之物，而顯絕對無限之道本身。這是融合真常唯心與般若性空之新禪風。（從思想傳承發展的脈絡上說，是真常唯心與般若性空；若直從工夫上說，便是頓悟成佛。）

以是，青原南嶽下之禪師，或說「即心是佛」，或說「非心非佛」（馬祖道一），或說「不是心，不是佛，不是物」（南泉普願），南嶽懷讓說「說似一物即不中」。這表示對真心真空，既能不落二邊，而又中道不住。

南方禪師有「如來禪」與「祖師禪」之分，但其實指，不甚明確。因為禪宗語錄，幾乎不提神會禪，所以對神會一系未有恰當之確解。依牟宗三先生之疏解<sup>⑤</sup>，其基本關鍵是在「即心是佛」一語如何解釋，也就是對「如來藏性」的了解與說法的問題。對於如來藏性，可以有三種說法：

1. 如來藏自性清淨理、亦即理佛性——此是相應阿賴耶系統而說者。

2. 如來藏自性清淨心——在此，真心與真性是一，此是真常心系統之如來藏。

3. 一切法趣色趣空、非色非空，只點實相為如來藏（實相無相，是謂如相）——此時，有實體意味的真心即被打破，而復歸佛法真相，此是天臺「性具」系統下如來藏。

神秀的漸教禪是第1說；神會的清淨禪（如來禪）是第2說；六祖下的南禪（祖師禪）是第3說。有人誤以為如來藏的「如來」指「如來佛」，這當然不對。又有人說如來禪是漸教禪，祖師禪是頓教禪，這也不中肯（半對半不對），因為如來禪與祖師禪都是頓教禪。簡切地說：

（甲）如來禪——唯真心（如來藏自性清淨心）——偏顯真心真性（所謂立知見、立靈知真心）。有所立即同時亦有了限制，所以必須破斥。（般若「蕩相遣執」，即是破斥的精神。）

（乙）祖師禪——不思善，不思惡，中道不住，不捨不著，歸於圓實（即心即佛——非心非佛——任他非心非佛，我只管即心是佛）——六祖禪。

### 一、神會的如來禪：頓悟真心，直顯靈知真性

以上舉第2個說法來解說「即心是佛」以及「直指人心，見性成佛」，乃是神會禪之立場。其所著重者，是就「如來藏真心（真性）」而講直下頓悟以成佛。《歷代法寶記》說神

⑤ 參牟宗三《佛性與般若》第三部第二分第一章第二節「判攝禪宗」（下冊，頁一〇三九—一〇七〇）。

會每月作壇場為人說法——

破清淨禪，立如來禪。

可知「如來禪」之名是神會所立。而所謂「破清淨禪」是要破斥假藉「看心、看淨」之方便以「息妄修心」（修心以合理）之漸教禪（神秀禪）。所謂「立如來禪」，是立「頓悟如來藏性以得如來法身」，此即圭峰所謂「直顯心性宗」。「直顯」（不假漸修）即是「頓悟」。「心性」即靈知真性（真如心、靈知性，心性合一）。這仍然是荊溪所說「唯真心」、「直指清淨真如」（指華嚴宗）。

神會禪所不同於華嚴宗者，不過偏重在頓悟真心，而不甚重視此心之「不變隨緣，隨緣不變」（如來藏緣起）之教說耳。

經教是教乘，禪家是宗乘。所謂「教外別傳」，乃指佛教內的「教外」（經教之外）之別傳（禪）。

故神會之頓悟禪、如來禪，實同於《起信論》華嚴宗之「唯真心」。此一系統必須預設一超越的分解，以顯示一超越的真心（靈知真性）。

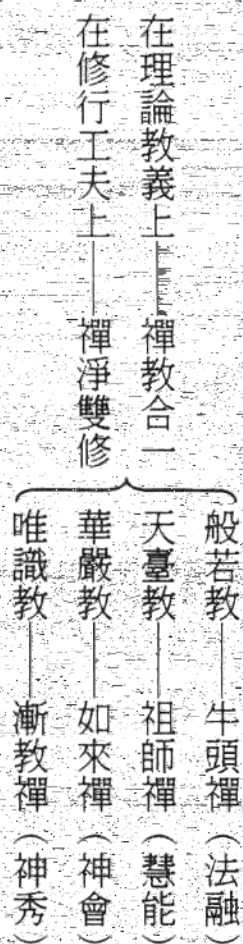
(1) 就華嚴教說，是別教一乘圓教；

(2) 就神會頓悟禪說，是如來禪。

圭峰所倡「禪教合一」，便是以華嚴宗「顯示真心即性」之教，會合神會「直顯真性」之禪

(宗)。但六祖及青原南嶽下之禪者，並不同於神會禪。(圭峰亦知「直顯心性宗」有二類，但他只講第二類，而對第一類則引而不發。又圭峰與百丈門下為山同時，為山早圭峰九年生，而後卒十二年。為山與德山、洞山、臨濟，皆是親歷唐武宗會昌法難之高僧大德。)

禪教合一之簡示：



二、六祖的祖師禪

六祖之祖師禪，有二個重要的基本義旨。

〔無所住而生其心——直指本心，見性成佛。⑥〕

當初六祖半夜聽五祖說《金剛經》，至「應無所住而生其心」⑦，六祖言下大悟：一切

⑥ 「直指本心」，本心指佛家之般若智心（非儒家之道德仁心）。「見性成佛」，性指空寂性（非儒家的內在于道德性）。

⑦ 無所住（不住著），故如如呈現。是為「無所住而生其心」。無所執滯，萬法自生。本心具足，無待於外。

萬法不離自性（自性、謂空寂性）。他對五祖陳述自己之所見：

何期自性本自清淨！（期、謂料想）

何期自性本不生滅！

何期自性本自具足！

何期自性本不動搖！

何期自性能生萬法！

「何期」猶今言「何曾料想到」。自清淨、無生滅、自具足、不動搖（不浮動搖蕩）、生萬法，凡此，皆在人的期望與料想之外（沒有想到竟能這樣）。「自性」指自己的本性，即「本來無一物」的空寂性。但此空寂性，必須通過「無所住而生其心」，始能如如呈現。不住著於色聲香味觸法而生其心，此即般若心、清淨心、無念心。般若呈現，空寂性始呈現。可見六祖並不像神會就無所住而分解成一個靈知真性、分為空寂之體與靈知之用而成真心即性；而是無任何住著之般若心照見空寂性。空寂性「本來無一物」，而「般若非般若，是之謂般若」，般若亦本來無一物，此之謂智如不二。不二而二，亦可說為「如如智與如如鏡」。如如智即心，如如鏡即性。故五祖謂六祖曰：

不識本心，學德無益。若識本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。

句中之「本心」，即無所住的般若心；「本性」，即空寂性。「若識本心」數句，即「直指本心，見性成佛」之義。必須直就著「無念無住的般若清淨心」而無心（不住著），始能見「本來無一物」的空寂性而成佛。

念念住著，即是生滅緣起的萬法；念念不住著，即是般若。自性若迷，即是眾生；自性若悟，即是佛。⑧故曰：

佛自性中作，莫向心外求。

佛是覺，不是釋迦（不是個體（某某人）成佛，而是覺者成佛。覺者即是佛）。「性」是綱主（性是王），故「性在，身心存；性去，身心壞。」《中論》云：「以有空寂故，一切法得成。」此乃就「因緣生」而言之，並不是本體論的生起論也。

### （二）自性生萬法——「性生」並非本體論的生起論

既然性生不是本體論的生起論，然則五何期句中最後一句「何期自性能生萬法」，應如何了解？曰：

「生」是依前第三句「自性本自具足」之意而來。「自性能生萬法」，即「自性能含具萬法」之轉語，故「生」乃含具義、具現義，實則其本身並無所謂「生」也。自性真空，故

⑧ 由此四句，可見佛家不離眾生而成佛，眾生之外，並無一個「本非眾生」的佛。

真如本性本無所謂起不起、生不生。生起變化而成萬法，是由於思量（心識活動幻起萬法）。心識萬法不離空如（自性真空），以如為相，以如為位，於是而有「自性生萬法」（自性含具萬法）的漫畫式（寫意的、描述的）正表詞語。實則，此乃含具不捨不著、無生無滅的萬法實相而為功德聚（法身佛）。六祖所說，正是智者所謂「點空說法」也。

六祖全靠自悟，他並無經院式之訓練，對經院式之分析與教相之判別亦無興趣，故必須以天臺圓教之「一念心即具十法界」加以規範，方能對它有恰當相應的了解。①

### 圭峰宗密

(1) 以教方面之空宗配禪方面之「泯絕無寄宗」（牛頭禪）

(2) 以教方面之唯識宗配禪方面之「息妄修心宗」（神秀禪）

(3) 以教方面之華嚴宗配禪方面之「直顯心性宗」（神會禪）

圭峰明知直顯心性有二類，卻只講第二類的神會禪，對第一類直顯心性之「六祖禪」無所交代，此表示圭峰對天臺宗仍然無安排。牟先生以為——

(4) 當以天臺圓教配六祖之圓頓禪，亦即後來所謂之「祖師禪」。

三無念、無住、無相——不捨、不著、不斷斷

六祖又云：

以無念為宗，以無住為本，以無相為體。



從此三句，尤可見出其精神與天臺圓教相應。《壇經》機緣品載臥輪禪師偈云：

臥輪有伎倆，能斷百思想，對境心不起，菩提日日長。

六祖認為此偈未明心地，因示一偈：

惠能無伎倆，不斷百思想，對境心數起，菩提作麼長？（惠能、慧能，通用。）

臥輪自以為有伎倆，實則為法所縛而陷於滯執。他是「息妄修心宗」。而惠能無伎倆，不斷百思想，此正是天臺宗所特重的「不斷斷」（以不斷為斷，不斷而斷），於百思想中無住無著，乃是思而不思，此便是解脫。「本來無一物」是一法不可得；「不斷百思想」，則是不壞假名（有）而說諸法實相（空），三千宛然「即空即假即中」，兩者（不斷與斷，或假名與實相）似相反而實相成。

至於「無念」乃境界語、工夫語，不是存有論上的有無語。「無念」乃「於念而無念」（不為念所縛）。「於念」是存有論的有念，而「無念」是工夫上的無執無著，亦「於諸境

⑨ 依牟先生，無論「天臺性具」（性具一切法）、「華嚴性起」（性因緣生起一切法）、「禪宗性生」

（自性生萬法），皆非所謂「本體論的生起論」。佛家之空寂性，不同於存有層說的實體性的本體。佛陀說「如來藏我」，已自言乃為接引外道（之怕說無我者）之方便權宜。說梵天，是執實；說藏我，則無我相（中道第一義空）。

心不染」之意。「無念」顯示一個宗旨，故曰「以無念為宗」。

「無住」是所以實現此無念之宗旨者，「於諸法上念念不住」即無縛矣，此便是「以無住為本」。

「無念、無住」，即是「無相」。「無相者，於相而無相」（不著相），亦即般若經所謂「實相一相，所謂無相」。無相乃是他的體性（故名實相），所以說「以無相為體」。

彼「看心、觀淨，不動不起」者，是有相禪。離一切相，不著一切相，直從自性空寂處直心而行（由無念心而行），則一切還歸於無相——禪、戒、定、慧、懺悔……：一是皆無相，此即是「一行三昧」（萬行化為一行），只此一行，更無餘行，此便是圓頓禪、祖師禪。

## 第四節 禪家五宗之宗風

六祖亦尊重經教，只因重心在悟，故不落知解言詮。後來南禪專重在「無心為道」一語之撥弄，亦即專重在「拈花微笑」<sup>⑩</sup>此一主觀之領受。於是——

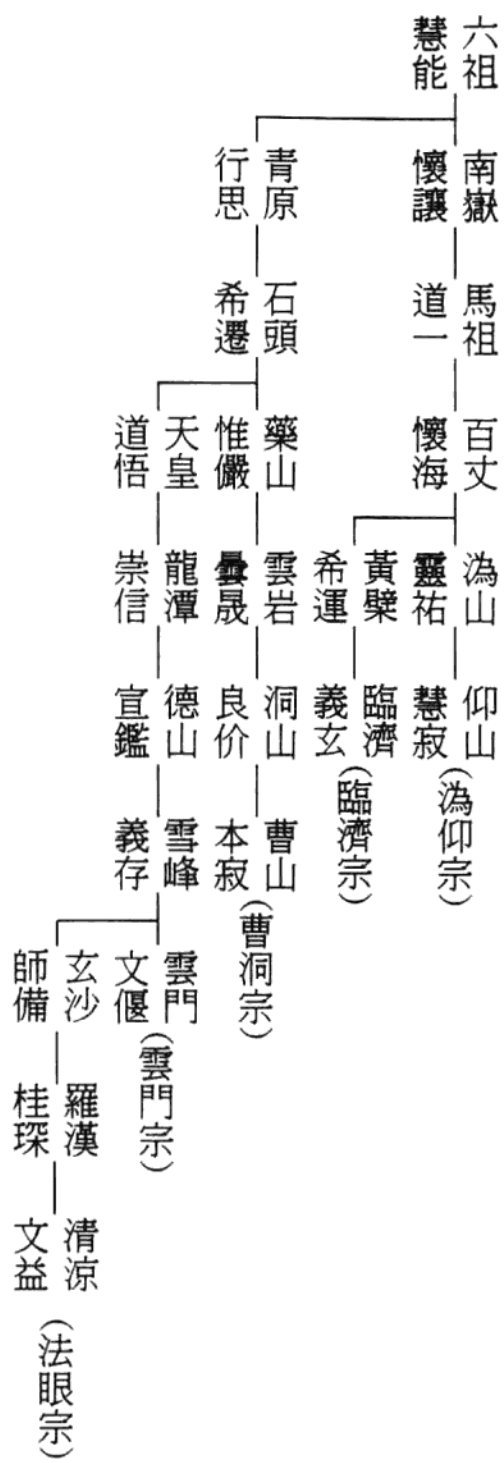
1. 「即心是佛」是禪；
2. 「非心非佛」亦是禪；
3. 「任他非心非佛，我只要即心是佛」，亦是禪；
4. 「佛之一字，我不喜聞」（石頭門下天然丹霞語），同樣是禪。

隨之而來的，揚眉瞬目，擎拳豎拂，畫圓相，舉一指，棒打口喝，呵佛罵祖，都是順著「無心為道」一語而來的一些奇詭的姿態，說穿了，即是「作用見性，當下即是」。根本上還是《般若經》之「不捨不著」，這原本是修行人之圓證圓悟，亦是共義，不但佛教，實亦儒道二家之所共。

職是之故，過分誇大「教外別傳」，而又截取此一「別傳」為宗，以與他宗相抗，反而顯得自己小，而不免陷於孤單。蓋「教外別傳」這個「教」字，是指「禪、教」相對而言的經教，而不是總述的佛教之教。所以，禪宗只是佛教內的教外別傳，並非外於佛教而有一個禪宗也。

一花開五葉，本是同根生。但南禪五宗，風姿各別，須當略為一說。為便於參照，先列出各系宗法源流於後：

⑩ 《大梵天問佛決疑經》載：釋迦在靈山會上，手拈金色婆羅花遍示諸眾，眾人默然無語，惟迦葉破顏微笑。釋迦知葉已悟心法，便道：「吾有正法眼藏，涅槃法門，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」



(一) 為仰宗

由為山靈祐（西元七七一一八五三年）仰山慧寂（西元八一四—八九〇年）師徒開宗。化地一在潭州（今湖南地），一在袁州（今江西地）。此宗先開先謝，僅三四傳而絕。其禪風體用圓融，師資濟美，父慈子孝，上令下從。

(二) 臨濟宗

由臨濟義玄（卒於西元八六七年）開宗。臨濟，曹州（山東地）人，化地在鎮州（河北地），為南禪北行之始。

北宋時回化南方，在五宗中傳燈最盛。一度分為楊岐（在袁州）、黃龍（在南昌）二派，

至南宋，黃龍派趨衰，楊岐復臨濟宗名。

此宗禪風以棒喝見稱，峻烈莫比。南宋大慧宗杲（臨濟十一傳）倡看話禪。自此以後，禪流皆以「看話頭」為入門。

### (三)曹洞宗——

由洞山良价（西元八〇七—八六七年）、曹山本寂（西元八四〇—九〇一年）師徒開宗（以六祖住曹溪之故，不敢稱洞曹，故稱曹洞）。

其禪風回互叮嚀，親切綿密，頗重傳授。化地一在高安，一在臨川（皆江西地）。曹山一脈二三傳而斷，賴洞山另一弟子雲居道膺（雲居寺在廬山）單傳，至南宋而興盛。後東渡傳入日本。

### (四)雲門宗——

由雲門文偃（卒於西元九五〇年）開宗。化地在乳源（廣東地），後北行江浙，更入京洛，北宋時最盛，入南宋而微。

此宗禪風，如奔流突止，頗為急切，而亦簡潔明快。

雲門弟子德山緣密嘗歸結為雲門三句：<sup>①</sup>

① 雲門三句另一順序：(1)截斷眾流——撥開現實上一切利害之顧慮，透顯本體（理）。(2)涵蓋乾坤——只有本體才能涵蓋乾坤，透體便自然涵蓋天地萬物。(3)隨波逐浪——本體含具的天理不能掛空，必須流行於事。天理隨時在事（生活）中表現，有如春風化雨，流行起用。

① 涵蓋乾坤（顯發精神心靈之涵蓋性——開顯）。

② 截斷眾流（離事以顯理，絕對而普遍——超絕）。

③ 隨波逐浪（與具體之現實渾成一片——圓滿）。

### 五法眼宗

由清涼文益（西元八八五—九五八年）開宗，住金陵，卒後諡號法眼，因以名宗。

其禪風先緩後激，古稱巧便。一傳天臺德韶，再傳永明延壽，著《宗鏡錄》一百卷，導唯識、天臺、賢首教入本宗；又以禪融淨，開禪淨一致之風。北宋中絕於中土，而轉行於高麗。

## 第五節 公案話頭舉隅（六則）

禪家之分派，實無基本宗旨上之差異，而只是接引手法之不同。公案話頭，有時能顯示一規路，但有時則只是當機之表現手法。手法既須「當機」，故局外人之揣想，常不免刻舟求劍，強作解人。但中國人特別喜歡這一套，又特別善於這一套，故亦不得不介紹一二。隨錄隨解，證會解釋之言，另起行頂格。⑫

### 一、即心是佛

師（大梅法常）初參馬祖，問：「如何是佛？」祖曰：「即心是佛。」師即大悟，便隱山深居。馬祖聞之，乃令僧問：「和尚見馬大師，得個甚麼，便住此山？」師曰：「大師向我道，即心是佛，我便向這裡住。」僧曰：「大師佛法，近日又別。」師曰：「怎麼生（怎麼樣）？」曰：「又道非心非佛。」師曰：「這老漢，惑亂人，未有了日。任他非心非佛，我只管即心是佛。」其僧回，舉似馬祖，祖曰：「梅子熟也。」

六祖有言：「若欲求佛，即心是佛；若欲會道，無心為道。」這是融會真常唯心與般若性空的新禪風。自南嶽青原以下的禪師，或說「即心是佛」，或說「非心非佛」，或說「不是心，不是佛，不是物」（南泉語），對於真心真空，能夠不落兩邊，而又中道不住，此其所以為殊勝，為超絕。馬祖東說西說，無非「作用見性」<sup>13</sup>「無心為道」。他當然不是「惑亂人」，但如果你不會，便會造成自己之惑亂。大梅深徹此意，故能深得馬祖之心。

龐居士聞之，曰：「還須勘過。」便去相訪。纔相見，士便問：「久嚮大梅，不知梅

<sup>12</sup> 蔡仁厚《儒家思想的現代意義》（臺北：文津出版社），頁三九八—四一五「禪宗話頭證會舉隅」一文，請參閱。

<sup>13</sup> 「作用見性」，不肯定實體，也不確立宗旨教條，只順各人之身心活動（視、聽、言、動）而隨宜指證性的功能作用。故有云：「行住坐臥，皆是坐禪；挑水擔柴，無非妙道。」亦猶此意也。

子熟也未？」師曰：「熟也。你向什麼處下口？」士曰：「百雜碎！」師伸手曰：「還我核子來。」士無語。

龐居士亦是馬祖門下大大有名的人物。他不輕信梅子熟了，要實地勘過。大梅自承梅子已熟，問他何處下口，他說「百雜碎」，這也是很厲害的一手。我亂咬一通，把你嚼得稀爛破碎，看你如何應付？沒想到大梅不動聲色，只伸手向你取回那顆咬不爛的「核子」（不壞的種子）。遇到如此大方的主人，你還能有何話說？只好「無語」而回。

## 二、野鴨子、大機大用

師（百丈）侍馬祖行次，見一群野鴨子飛過，祖曰：「是甚麼？」師曰：「野鴨子。」祖曰：「甚麼處去也？」師曰：「飛過去也。」祖遂把師鼻，扭負痛失聲。祖曰：「又道飛過去也。」師於言下有省。

野鴨子，飛過去，乃是眼前現象，所謂「境」也。學佛之人，不可心隨境轉。天空野鴨飛過去，誰不知道？而和尚竟來問你，自是隨機考問。你卻漫不經心，只當做平常說話，這便不是「常惺惺」的道理了。水，會流過去；雲，會飄過去；野鴨子，會飛過去；「心」、卻不可以隨境而轉。若是心也流走了，還出甚麼家？作甚麼佛？所以必須加以提醒。但平常說話，「言之諄諄，聽之藐藐」，沒有用的！這時就得使出辛辣手段，把鼻一扭，讓你負痛失



聲，回歸自己。

卻歸侍者寮，哀哀大哭。同事問曰：「汝憶父母耶？」師曰：「無。」曰：「汝被人罵耶？」師曰：「無。」曰：「哭作甚麼？」師曰：「我鼻頭被老和尚扭得痛不徹（徹、盡也，止也）。」同事曰：「有何因緣不契？」師曰：「汝問取和尚去。」同事問祖曰：「海侍者有何因緣不契，在寮大哭，祈和尚為某甲說。」祖曰：「是伊會也，汝自問取他。」同事歸寮曰：「和尚道汝會也，教我問取汝。」師乃呵呵大笑。同事曰：「適來哭，如今為何卻笑？」師曰：「適來哭，今來矣。」同事罔然。

野鴨子，飛過去，固然是境；鼻頭痛，哀哀哭，亦是境。百丈以境示意，是想從馬祖處得個印證，那同事來回傳遞消息，果然使百丈這點省悟獲得證實，不覺便呵呵大笑起來。在旁人看，你這人哭笑無常，好沒來由。但百丈自己清楚，適來之哭，今來之笑，皆是境，何來常！那同事乃是個老好人，所以罔然。

次日，馬祖升堂，眾纔集，師便卷卻席，祖便下座。師隨至方丈，祖曰：「我適來未曾說話，汝為甚便卷卻席？」師曰：「昨日為和尚扭得鼻頭痛。」祖曰：「汝昨日向甚麼處留心？」師曰：「今日鼻頭又不痛也。」祖曰：「汝深明昨日事。」師作禮而退。

哭與笑是境，鼻頭痛不痛，亦是境。百丈三番兩次，只為要印證「一切都是境，而我心永在作主，實無流走」。馬祖問今日事，他答以昨日如何如何，問他昨日事，又答以今日如何如何；在外人看，乃是答非所問，而馬祖聽來，卻覺字字落坎，故立即肯許，曰：汝深明昨日事。

他日，師再參侍立次，祖目視繩床角拂子，師曰：「即此用，離此用。」祖曰：「汝向後開兩片皮，將何為人？」師取拂子豎起。祖曰：「即此用，離此用。」師掛拂子於原處。祖振威一喝，師直得三日耳聾。

馬祖目視拂子，這個動作本身，其含意是不定的；只看你如何回應，如何領受。百丈說「即此用，離此用」，是表示對任何物事，皆不可起執著，必須「不捨不著，不即不離」，乃能顯發大機之用。這個回應，可謂靈利無比，好極了。所以馬祖亦別無話說，而卻擔心百丈日後多逞口舌，反而把做人成佛的正事給耽誤了。百丈知馬祖之意，便取拂子豎起，表示「我有這個在」。人能自信，當然很好。但若自以為是，便將形成執著（即而不離），故再以「即此用，離此用」加以提醒。而百丈誤以為老和尚亦不過重覆我說的話，便覺得「大事已了，天下已定」，乃將拂子掛回原處。孰料馬祖振威一喝，天崩地塌，竟使百丈耳聾三日！其實，耳聾事小，生死事大。當百丈躊躇滿志，掛回拂子之時，實已墮入「離而不即」，行將耽虛沉空。而且，你果真以為「即此用，離此用」便可永為準據乎？否否，大大不然。試

想想，「空」尚且要「空掉」（所謂空空），何況你這六個字！馬祖振威一喝，力分兩面：一面喝掉你這個「自以為是」，一面以獅子吼震醒你，使你從空幻夢境中猛然回頭。此便是馬祖起死回生的大機大用。

按：馬祖是六祖之後，唯一享有「祖」字尊稱的大師。在他生前，人皆稱馬大師而不名。百丈後來也成為大禪師。黃檗在百丈門下時，百丈為他舉此公案，黃檗聽到馬祖振威一喝，不覺吐舌。（心想，好險呀！）他耳聞如同親見，所以驚心動魄；但亦由於當下警悟，故不須耳聾三日，只伸伸舌頭便過關了。百丈見他深契馬祖，便問：「子以後莫要嗣馬祖去？」檗曰：「不然。今日因師得見馬祖大機之用，然且不識馬祖。若嗣之，恐喪我兒孫。」（祖孫父子，倫常有序，不可越位，不可忘恩。否則，便有斷喪後代之虞。黃檗乃英靈漢子，而又如此誠朴厚直，所以終成大器。）丈曰：

如是如是。見與師齊，減師半德；見過於師，方堪傳授。子甚有超師之作。

百丈之言，大是不凡，而亦極其老實。我初次讀到這幾句，深心感動不已。有這樣的老師，纔會得到這麼好的弟子；有這樣的弟子，纔會遇到這麼好的老師。禪宗能在中國大放異采，良非偶然。

### 三、黃檗佛法無多子

師（臨濟）初至黃檗會上，行業純一。時睦州為第一座，問師曰：「上座在此多少時？」師曰：「三年。」州曰：「曾參問否？」師曰：「不曾參問，不知問個什麼？」州曰：「何不問堂頭和尚，如何是佛法的大意？」師便去問，聲未絕，檗便打。師下來。州曰：「問話怎麼生？」師曰：「某甲問聲未絕，和尚便打，某甲不會。」州曰：「但更去問。」師又問，檗又打。如是三度問，三度被打，師白州曰：「早承激勸問法，累蒙和尚賜棒。自恨障緣，不領深旨，今且辭去。」州曰：「汝若去，須辭和尚了去。」師禮拜退。州先到黃檗處曰：「問話上座，雖是後生，卻甚奇特。若來辭，方便接伊。已後為一株大樹，覆蔭天下人去在。」

臨濟在黃檗會上三年，居然不曾問過一句話，亦不知問個甚麼，可謂「參也魯」矣。一旦受人激勸，前去參問，卻又三度發問，三度被打。他挨了打亦不怨怪別人，只恨自己障緣，不領法旨。記語說他「行業純一」，洵非虛誇。而睦州慧眼獨具，看出這個後生將可成為覆蔭天下人的大樹。既循循誘導於前，又為先容代請於後，可謂情義深摯，肝膽照人。

師來日辭黃檗，檗曰：「不消它去，只往高安灘頭參大愚，必為汝說。」師到大愚，愚曰：「甚處來？」師曰：「黃檗來。」愚問：「黃檗有何言句？」師曰：「某甲三度問佛法的的大意三度被打，不知某甲有過無過？」愚曰：「黃檗與麼老婆心切，為汝得徹困（徹底解答了你的困惑），更來這裡問有過無過。」師於言下大悟，乃曰：

「原來黃檗佛法無多子！」愚搗住曰：「這屎床鬼子，適來道有過無過，如今卻道黃檗佛法無多子，你見個甚麼道理？速道，速道！」師於大愚肋下築三拳。愚拓開曰：「汝師黃檗，非干我事。」

大愚與黃檗同為馬祖再傳<sup>①</sup>，故彼此相知。佛法的的大意，即在汝心，打你是要你回頭，逼你向內悟，勿再向外求。三度來問，三度打你，何等老婆心切，你還懵懂不知嗎？但這種話黃檗不能直對臨濟說，必須另開機緣，所以指點他去參大愚。大愚果然不負所望，三言兩語便說得臨濟「大夢覺醒」，竟能靈光爆破，悟出「黃檗佛法無多子」來。蓋佛法「的的」大意，本無許多，當下歸一，只此便是。「無多子」（子，讀輕聲），猶言「沒有很多，就這麼一點點」。但臨濟這句悟語真切可靠否？還須有一轉語，方得證實。所以大愚催他「速道，速道」（悟道不容擬議，必須當機說出）。沒想到這後生小子全然是黃檗的風格路數。黃檗當初打他三次，他竟要在我大愚身上找回來。也罷，我雖然愛才，但亦不能搶人法裔。所以說「汝師黃檗，非干我事。」

又按：黃檗有云：「除此一心法，更無別法。」臨濟亦云：「說法道人，聽法道人，是諸佛之母。」臨濟此語，乃是直指人心，見性成佛。但亦須當下現前，不捨不著始得。再者，佛法雖無多子，終須婆心接人。臨濟「三玄九要」，便正是建立「化門」頭事：

① 大愚之師歸宗禪師，黃檗之師百丈禪師，同師馬祖。故大愚與黃檗同為馬祖再傳。

一曰句中玄，

二曰意中玄，

三曰體中玄。

由體有意，由意有句，言有差別，惟意則一；意有差別，惟體則一。其實，三玄一也，而亦無所謂一。而古塔主改「意中玄」為「玄中玄」，非臨濟之意。明得句中玄，可以自了；明得意中玄，可為天人師；明得體中玄，可為諸佛師。三玄中各分三要（初要、中要、上要），乃是化門入道次第。到體中玄之要，依然返本還原，此便是正法眼藏。另，曹洞宗有「五位君臣」之說：<sup>⑮</sup>

1. 正位——空界，本來無物。

2. 偏位——色界，萬象有形。

3. 偏中正——捨事入理，則偏中有正。

4. 正中偏——背理就事，則正中有偏。

5. 兼帶——冥契眾緣，不墮諸有，非染非淨，非正非偏，能入能出，縱橫自在。

這五位之說，自亦頭頭是道。而臨濟曰：「人人赤肉團中，有個無位真人」（無位真人，指「心」而言）。這是從「位」中透出來，指個「無位真人」教人自悟自證，所以尤為直截。

#### 四、平常心是道

趙州問南泉<sup>16</sup>：「如何是道？」泉曰：「平常心是道。」

南泉出自馬祖門下，俗姓王，常自稱「王老師」，活了八十七歲。其徒趙州更長壽，從唐代宗大曆之末活到唐亡之前十年，一百二十歲。

趙州行腳參方，走遍天下。早年機鋒迅疾，所向披靡，人一見到他，便大聲喊叫：「南泉一隻箭來也！」

其實，一切精采奇詭，遲早總要歸於平實。若是不平不實，便亦不正不常。古往今來，亦曾有「不平實、不正常」的大道乎？道既平常，心如何可以不平常！心到平處，自然能常。而心之歸於平常，亦只是不著意，只是安然而行。所謂「平常心是道」，實際上亦仍然是「無心為道」另一方式的表現。

老年的趙州，既平實，亦風趣。有僧問趙州：「如何是佛？」曰：「殿裡底。」（佛無相，不可問，問則著相。如今你偏要問，所以乾脆指個泥菩薩給你看看。）曰：「殿裡豈不是泥塑像？」曰：「是」。又問：「如何是佛？」曰：「殿裡底。」（泥塑像不是佛，我纔是佛——佛陀亦是一個我。你怎麼總是向外求？好吧，老僧慈悲，再指佛陀塑像與你做個榜樣。）僧曰：「學人乍

<sup>15</sup> (1) 正中偏（君位），(2) 偏中正（臣位），(3) 正中來（君視臣），(4) 偏中至（臣向君），(5) 兼中到（君臣合）。

<sup>16</sup> 趙州從諗，師從馬祖門人南泉普願。趙州與黃檗同年輩而長壽，活到唐朝亡前十年，達一百二十歲。

到叢林，乞師指示。」（這個漢，誠心誠意，真是個老實人。面對老實人，須說老實話。）州曰：「吃粥也未？」曰：「吃粥了也。」州曰：「洗鉢盂去。」僧忽然省悟。

佛是覺，不是釋迦。覺須由我覺，佛須由我成。成佛之人，正是吃粥洗碗之人。這本是平平常常的道理，所以老老實實的參方僧人亦能省悟。

## 五、龍潭紙燭

師（德山）往龍潭，至法堂，曰：「久嚮龍潭，及乎到來，潭又不見，龍又不現。」潭引身曰：「子親到龍潭。」師無語，遂棲止焉。

常言臨濟喝，德山棒。二位都是棒喝交加的大禪師。德山初訪龍潭，本是慕名而來，卻又心高氣傲，出語張狂，咄咄逼人。而龍潭輕輕一言，既老實，又平靜，竟使那個來勢洶洶的獅子兒，再亦發不出威風來。一陣山雨，落入秋潭，遂棲止焉。

一夕侍立次，潭曰：「更深，何不下去？」師珍重便出。卻回曰：「外面黑。」潭點紙燭度與師，師擬接，潭復吹滅。師於此大悟。

侍立、珍重，何等彬彬有禮！但有外面之禮，還須內在之悟。深夜侍師，燈光熒熒，心裡該是暖暖的。等到開門一看，外面竟是黑洞洞的世界。「外面黑」，且問裡面如何？老和尚以



紙燭度與你，你真想接來照亮世界、照亮自己不成？光明豈能由人度？你又如何能從他人之手接得光明？縱然你接了紙燭，出得門來，山風一吹，依然熄滅。那時，外面裡面，全歸昏黑，你將如何？燭光是外，不是你自發的光明，要它何用？何況紙燭是龍潭點燃的，與你何干？它想度與你，是慈悲；你伸手去接，卻是貪便宜。是以立下殺手，一口吹滅！此方是龍潭真慈悲。德山不是凡品，故能於此大悟。若是俗子，便不免惱怒起來，要打罵老和尚去也。

## 六、雲門敲門（附、日日是好日）

師（雲門）往參睦州。州纔見來，便閉卻門。師乃扣門。州曰：「誰？」師曰：「某甲。」州曰：「作甚麼？」師曰：「己事不明，乞師指示。」州開門，一見便閉卻。一連三日，皆如是。至第三日，又扣門，纔開，師擠身進入，州便擒住曰：「道，道！」師擬議，州便推出門，掩門，折師一足，師負痛失聲，忽然悟入。

「己事」謂何？成佛是也。自己無個入處，所以登門向人求教。但敲門容易入門難。如今門已為你開，你卻不進來，當然「閉卻」。第三日雲門看出一點端倪，知道「入門」亦是「己事」，必須自己進去。所以門纔開，便擠入。擠入是對的。但當睦州一把抓住，要雲門速速開口說話時，他內心尚未通透，一時不知說甚麼好。

其實，睦州的意思亦甚簡單。你連番敲門，我連番為你開，第三日你終於知道自己擠進來，但「入門者是阿誰？」你為何答不出？這個不識，所以被推。我推你出去，你卻又走得不爽快，不利落。身露門外，腳陷門內，隔成兩截，勢必折足。但「形」有內外，「心」無內外；腳折負痛，大叫一聲，方知這喊叫者正是入門者。

「真我」既已透顯，自然悟入去也。之後，睦州教他參見雪峰，得受宗印，遂為雪峰法裔，後來，更開創了雲門宗。

雲門有自述語云：「雲門聳峻白雲低，水急游魚不敢棲。」可見其門風甚為峻急。不過，雲門亦有風和日麗之時。一日雲門對僧眾說：「十五日以前不問汝，十五日以後道將一句來。」每月三十天，前半月與後半月的日子，並無不同。每日每時，都可以好好過生活，每日每時，亦都是自證成佛的好時刻，這那裡用得著分別，用得著揀擇？但眾人參禪久了，卻變得神經過敏，總以為這裡藏有一個「宗旨」，那裡亦有一番「深意」，揣摩猜測，反而摸不著頭腦。雲門見無人答話，於是自言自語，說：「日日是好日。」

是的，日日都是「好日子」。但不會使用，亦是枉然。趙州有言：「人皆為十二時使，老僧卻使得十二時。」若有人問，趙州如何使那十二時？曰：謾胡猜！趙州老漢使他趙州的，我使我的，「己事」自了，管他趙州老漢則甚？今且讓我也自言自語：

雲門日日是好日

趙州使得十二時

況是勿忘勿助長 不由情識由良知

我的證會到此為止，你還會麼？



## 第四卷

宋明時期：

儒家心性之學的新開展

### 弁 言

#### (一)

從魏晉到隋唐這七八百年中，中華民族的心智力量並沒有衰竭。

(1) 魏晉階段，文化生命有歧出，有虛脫，但仍有道家玄智之開顯與玄理之暢發。

(2) 南北朝階段，文化生命進入睡眠狀態，但社會風教與家庭倫常持續不變。而對佛教之譯習，亦仍然是心智的活動。

(3) 隋唐之時，天下一統，文化生命開始有第一步的豁醒——表現於政治制度以定國安邦。心智力量則表現於對佛教之消化、分判，自開宗派。

但就中華民族之「原生本命」而言，仍然是在歧出失軌之中，還欠缺一步思想義理的豁醒，以昭顯文化理想，端正文化生命的方向和途徑。（譬如，隋唐之時，出入佛老者眾矣，卻無一人能夠像宋儒般「返求六經而後得之」。）

中唐之時，雖有韓愈提揭道統之說<sup>①</sup>，力倡孔孟仁義之教。其門人李翱亦有「復性書」之作，但或者只是外部的呼聲，或者只是先機之觸發。在主觀方面，振動文化心靈之力量有所不足，而客觀方面，佛教（尤其禪宗）正如日中天，文化生命返本歸位的契機尚未到來。而且還有一段黎明前的黑暗（五代）必須通過。經歷了唐末五代的劫難，而後纔能剝極而復，否極泰來。這就是宋明儒學之復興。

## (二)

宋明儒學有六百年之發展，他們重建道統，把思想的領導權從佛教手裡拿回來，重新挺顯了孔子的地位，使民族文化生命返本歸位，而完成了第二度的「合」（第一度的合，是西漢）。

他們最大的貢獻，是復活了先秦儒家的形上智慧。道家講玄理所顯發的「無」的智慧，以及佛教講空理所顯發的「空」的智慧，雖皆達到玄深高妙的境地，但由玄智空智而開顯出

來的「道」，畢竟不是儒聖「本天道為用」（張子語）的生生之大道。儒家之學，一面上達天德，一面下開人文，以成就家國天下全面的價值。這樣的道，當然比佛老更充實、更圓滿。

### (三)

北宋儒者之學，通常稱之為「理學」，這個「理」字當然有它的實指，而不只是平常所謂義理、道理的意思。道家講「玄理」，佛教講「空理」，而宋明儒所講的，則是「性理」。

1. 所謂「性理」，並不指說是屬於性的理，而是「即性即理，性即是理」。但程伊川和朱子所說的「性即理也」，卻不能概括「本心即性」的「性理」義，故稱宋明儒學為「性理學」，又不如名之為「心性之學」，或許更為恰當。

2. 但「心性」不是空談的。一個人自覺地過精神生活，作道德實踐（表現道德行為），便不能不正視心性。念茲在茲，時時講習省察，豈能視為空談？縱或有人空談，魚目又豈能混珠？空談者自是空談，豈可因這等人而忽視心性之學的本質與價值？

① 韓愈「原道」文中，繼「允執厥中」之後有云：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死，不得其傳焉。」此即儒家道統之傳。其實，在《論語》《孟子》書中，亦皆有相當顯豁之指點。拙著《孔孟荀哲學》卷上第九章第三節之一，傳道之儒，可參閱。

3. 心性之學也就是「內聖之學」。內而在於自己，自覺地作聖賢工夫（道德踐履），以完成各自的德性人格，這就是所謂「內聖」。儒家之教，立己以立人，成己以成物，它必然要由內聖通向「外王」，外而達之天下，行仁政王道以開濟事功。但宋明儒講習學問的重點，畢竟偏於內聖一面。外王一面欠缺積極的開發。這就是所謂「內聖強而外王弱」（牟先生語）。

#### （四）

「內聖之學」又名「成德之教」。成德的最高目標是「聖」，是「仁者」，是「大人」。而其真實的意義，是要在個人有限的生命中，取得無限而圓滿的意義。這就是「即道德即宗教」（同時是道德，亦同時是宗教）的儒家之教。依照儒家教義來說，道德即通無限。道德行為雖然有限，而道德行為所依據的實體，以成就其為道德行為者，則無有極限。人隨時體現這個實體以成就其道德行為之「純亦不已」，便可以在有限之中而取得無限的意義。有限而無限，性命天道通而為一，這就是儒家的宗教境界。

這內聖成德之教，亦可名曰「道德的宗教」。它既與以捨離為首要義的「滅度的宗教」（佛教）相異，亦與以神為中心的「救贖的宗教」（耶教）不同。這是自孔孟以下先秦儒家本有的弘規（孔子「踐仁知天」、孟子「盡心知性知天」，便是這個弘規的基本模型），並不是宋明儒者的憑空新創。宋明儒者所講習的，便是順著這個本有的弘規而引申發揮，調適上遂。以



是，世俗所謂「陽儒陰釋」一類的言詞，根本是不知學問之實的顛預語、鶻突話。（我看不出宋明儒學中有任何一個可以作為中心義旨的觀念，或有本質相干性的工夫話頭，是來自佛老的。）<sup>②</sup>

(五)

北宋諸儒，上承儒家經典本有之義，以開展他們的義理思想；其步步開展的路數，是由《中庸》《易傳》之講天道誠體，回歸到《論語》《孟子》之講仁與心性，最後纔落於《大學》講格物窮理。

到了宋室南渡，胡五峰首先消化北宋儒學而開出湖湘學統；朱子遵守伊川之理路而另開一系之義理，陸象山則直承孟子而與朱子相抗。理學之分系，於焉成立。

到了明代，王陽明呼應陸象山而開出「致良知」教。劉蕺山呼應胡五峰而盛言「以心著性」之義；接著為大明之亡絕食而死，六百年之理學亦隨之而告終結。

本卷所述，即是宋明六百年的儒家哲學。（各章所陳述的基本義理之根據，皆請參閱牟先生《心體與性體》、《從陸象山到劉蕺山》。拙撰《宋明理學北宋篇》、《宋明理學南宋篇》與《王陽明哲學》，亦可參看。）

② 參蔡仁厚《中國哲學的反省與新生》（臺北：正中書局）頁三〇七—三一九「從陽儒陰釋說起：平章學術之一例」。



# 第一章 周濂溪「默契道妙」

## 前言（宋初三先生與邵康節）

北宋儒學初起之時，胡安定（瑗）、孫泰山（復）、石徂徠（介），皆卓然有儒者之矩範，故後世尊稱為「宋初三先生」。這一輩學者的精神企向，主要可以歸結為三點：

- 一是恢復師道尊嚴，重視人格教育。
- 二是重建道統的呼聲。
- 三是文化意識的覺醒。

但他們只是文化生命復甦回向的先驅人物，對於義理心性之學，還沒有達到開光顯立的使命。

另有邵康節（雍），他年長周濂溪六歲，長張橫渠九歲，長二程二十歲。他們同住於洛陽，相互為友。但學問各歸自己，似乎不見互為影響之處。邵子自是北宋一大家（所謂北宋五子，即指他與周、張、二程而說）。

但邵子的「易圖」「易數」之學，乃屬專家之學，必須有聰明，有閒暇，始能學得成。程明道說過：堯夫（邵子之字）欲將其學傳與某兄弟，但學他那套學問，非十年不為功。某兄弟那得此閒工夫！由這件事，亦可旁證在康節的學術生命中，道德意識與文化意識，皆不甚突顯，與文化生命的脈動，相關性並不大。（在北宋儒學中，應屬別派。）

## 第一節 濂溪的風格與論贊

周濂溪（西元一〇一七—一〇七三年）名敦頤，字茂叔，道州營道（今湖南道縣）人。他做過幾任地方官，輾轉於江西、湖南、廣東各處，所至皆有政聲。他半生在江西，晚年隱居廬山蓮花峰下。黃庭堅謂濂溪人品甚高，「胸懷灑落，如光風霽月。」

二程十五六歲，奉父命從學，濂溪每令尋孔顏樂處，所學何事？明道嘗言：「自再見周茂叔後，吟風弄月而歸，有吾與點也之意。」又謂：「周茂叔窗前草不除去。問之，云：與自家意思一般。」侯師聖學於伊川，未悟，訪於濂溪。濂溪曰：「吾老矣，說不可不詳。」留與對榻夜談，越三日乃還。伊川聞其言語，大為驚異，曰：「非從周茂叔來耶？」濂溪善於開發人，往往如此。

朱子嘗謂：「濂溪在當時，人見其政事精絕，則以為宦業過人；見其有山林之志，則以為襟懷灑落，有仙風道骨；無有知其學者。惟太中知之①，宜其生兩程夫子也。」又作周子

像贊云：

道喪千載，聖遠言湮。不有先覺，孰開後人。

書不盡言 圖不盡意 風月無邊 庭草交翠<sup>②</sup>

## 第二節 以誠體合釋乾元

周濂溪的著作不多，重要的是《通書》（又名易通），《太極圖說》。《通書》開宗明義第一章，便以《中庸》之「誠體」合說《易傳》之「乾元」「乾道」。

誠者，聖人之本。「大哉乾元，萬物資始」，誠之源也。「乾道變化，各正性命」，誠斯立焉。純粹至善者也。「元亨」，誠之通；「利貞」，誠之復。大哉易也，性命之源乎！

① 二程之父名迥，官至太中大夫。為南安守時（今江西大庾），與濂溪為同僚。知其學德，因命二子受學云。

② 「書不盡言」，書指《通書》。「圖不盡意」，圖指《太極圖說》。末二句，則順「吟風弄月」與「窗前草不除」而來。

引號中各句，皆《易傳》之言。周子以「誠之源，誠斯立，誠之通，誠之復」配合易傳之言作解，這種合釋，可謂天衣無縫。

《中庸》講到天地之道時，有下列各語句：

天地之道，可一言而盡也。其無物不貳，則其生物不測。（二十六章）

誠者物之終始，不誠無物。（二十五章）

誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下之至誠為能化。（二十

三章）

唯天下之至誠，為能盡其性。（二十二章）

「不貳」謂專精純一，亦即是誠。「誠」本是真實無妄之意，是形容名詞；而它所指的實體，則是天道。「生物」謂創生萬物（生物之生，是動詞）。「生物不測」，是說天道之創生萬物，莫知其所以然，是神妙不可測的。「誠」字轉為實體字，便名之曰「誠體」，誠即是體，亦即是天道。③

誠體生化萬物，一切事物皆由誠而成始成終。在這成始成終的過程中，物得以成其為物，成其為一個具體而真實的存在。如果將這個誠體撤消，物便不能成始成終，而將歸於虛無，故曰：「不誠無物」。

誠，能起創生、改變、轉化，有生化萬物的功能和作用，故能「形、著、明、動、變、

化」。天道「至誠無息」，聖人與天合德，亦至誠無息，故能與天地同功而至於「化」。聖人之所以能化，是因為聖人能「盡其性」之故。常人未必能盡其性，故必須通過「誠之」的工夫，等到既復其誠，亦同樣可以盡性，而達於「化」境。誠即是性（天命之謂性）。離此誠以言性，便是歧出，便將喪失天性。所以性與天道都只是一個誠體。（「性」與「天道」是形式地說，而「誠」則是內容地說。）

濂溪以《中庸》之「誠」說《易傳》之乾象之義，自然合拍，恰切無比。《中庸》與《易傳》顯發儒家形上智慧的思路，實在是相同的。

## 第二節 乾道變化即是誠體流行

若將這創生的終始過程應用到乾卦卦象辭，則所謂「乾道變化，各正性命」，亦正顯示一個誠體流行的終始過程。再就乾卦卦辭而言，「元、亨、利、貞」，亦同樣表示誠體流行的終始過程。濂溪說「大哉乾元，萬物資始，誠之源也」。便已指出「乾元」就是誠體發用流行的根源。又說「乾道變化，各正性命，誠斯立焉」。

③ 《中庸》第二十章：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」「誠之」，使之誠也。常人生命未至於

「誠」，故須做「誠之」的工夫。

乾道變化是指說誠體之流行，而誠體流行的實體即是乾元，所以「誠體」就是乾元。

濂溪又從元亨說「誠之通」，於利貞說「誠之復」。復，由「立」而見；通，承「源」而來。誠之「源、立、通、復」正就是乾道（天道）之「元、亨、利、貞」。二者皆表示天道誠體之無間朗現，終始貫徹。就誠體自身說，或就誠體之終始過程（亦即天道之生化過程）說，都是「純粹至善」的。所以濂溪又引易繫傳上云：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。

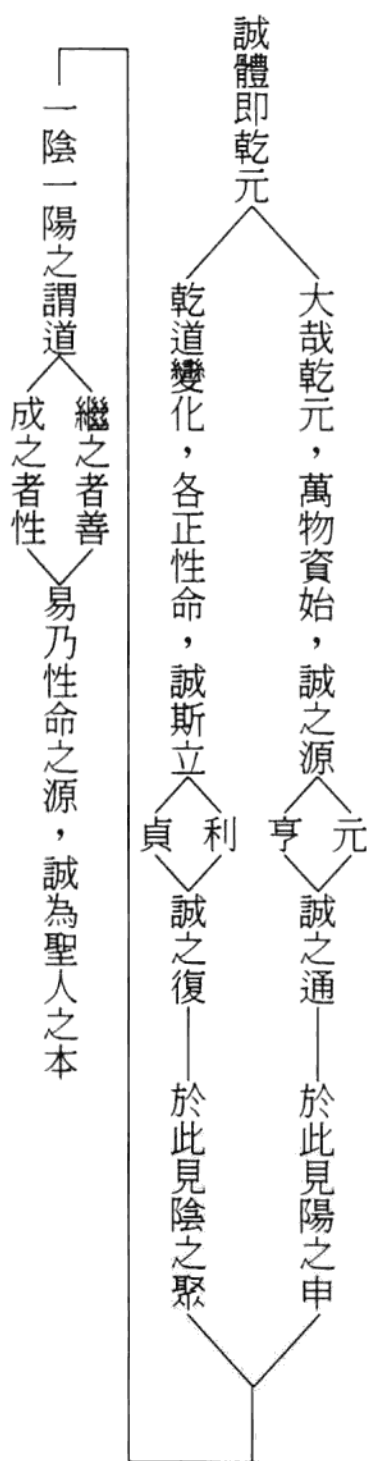
在乾道變化之中，於元亨處便見於陽之申，於利貞處便見有陰之聚。所謂一陰一陽之謂道，即是表示：道，乃是誠體之流行，是一個有「陽之申、陰之聚」之軌迹的終始過程。人能繼續這個無間歇無流逝的生化之道，而不使它斷滅止絕，便是「善」。能在自己的生命中成就這個道，這個道便成為個體的「性」。人有了至善的誠體以為性，纔能完成這個道於自己的生命中以莊嚴充實我的生命，並成就我的德性人格。所以《通書》首章之末又總贊一句：「大哉易也，性命之源乎！」意思是說，《易》之一書，是真正能參透性命之根源者。

據上所述，可知濂溪之「默契道妙」（吳草廬語），是從《中庸》《易傳》悟入，所謂「千載不傳之祕」（黃梨洲語），它劈頭便把握住了。乾象與繫傳諸語，只須用一個「誠」

字點撥，便實義朗現。乾道之變化，實只是一誠體之流行，這是儒家最根源的智慧。握住此義，便綱領在手，而可以無所歧出，無所走作。



拙撰《宋明理學·北宋篇》有一表，錄列於此以助解：



## 第四節 誠體與寂感

《通書》誠下第二章云：

聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之源也。靜無而動有，至正而明達者也。……

所謂「聖，誠而已」，乃就人之體現上說，亦即就聖人之為「聖」說。就聖人之盡誠，而看出誠體是道德的創造之源，所以說「誠」是「五常之本，百行之源」。就其為本為源，亦即就其為「體」而言，則「靜無而動有，至正而明達」。這二句是對誠體本身的體悟。靜時無

聲無臭，無方所，無形迹，一塵不染，純一不雜，故曰「靜無」。靜時雖然無，但卻並非死體，所以動時則虛而善應；當其應事，則因其所應之事而有方所、有形迹，故曰「動有」。動時雖然有，而其為一塵不染，純一不雜之虛體，則依然如故。下句「至正、明達」是呼應「靜無、動有」而言。故靜無即以「至正」來了解，動有即以「明達」來了解。明，是「自誠明」④之明；達，是「利貞」之達；通而有定向，利而有終成。

「靜無而動有」，與《太極圖說》開端二句「無極而太極，太極動而生陽」，表示同一思理。（解見下第六節）「無」與「有」雖借《老子》之詞，但濂溪所謂「靜無動有」實與《易傳》繫辭「寂然不動，感而遂通」之義相通，仍純然是儒家之義理。

《通書》聖第四云：

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。誠精故明，神應故妙，幾微故幽。誠神幾曰聖人。

《易傳》繫上云：

易，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此？

此所謂「寂然不動，感而遂通」，乃是先秦儒家原有的，亦是最深的玄思（形上智慧）。濂

溪便通過這句話來把握誠體，所以說「寂然不動者，誠也。感而遂通者，神也」。寂，是就誠體之「體」說；感，是就誠體之「用」說。總之，誠體只是一個寂感真幾。說「天道、乾道」，猶是形式的抽象的儻侗字，所以落實說個「誠體」，誠體仍覺儻侗，所以再落實說個「寂感」。

這是對誠體之具體的了解——內容的了解。誠體由寂而感，其幾甚微，動而未形，若有若無，有無之間，發微不可見，故曰「幾」。濂溪又以「明、妙、幽」說此「誠、神、幾」。誠體至精，純一不雜，故明。神感神應，感而遂通天下之故，故妙。動而未形，發微不可見，故幽。而真正能夠體現此道妙者，則為聖人，所以說「誠神幾，曰聖人」。

依濂溪之體悟，這個作為寂感真幾而能起創生作用的誠體之神，又實即「太極之理」。

（義見《通書》動靜章第十六、理性命章第二十二，參拙撰《宋明理學·北宋篇》第一章第四、五兩節。）它動而無動相，靜而無靜相，它神感神應，妙運生生，所以陰陽氣化的混關（幾微之始與生成之著），實際上即是誠體的流行與充周（周遍充滿）。他的《太極圖說》，由太極陰陽

④ 《中庸》第二十一章：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」自誠而明，是孟子所謂「堯舜性之」的性之；自明而誠，是孟子所謂「湯武反之」的反之。「性之」是安然而行，自然合道；「反之」是反省自覺，克己復禮，這是在工夫中以復其誠。既復其誠，則與前者並無差異。所以又說「誠則明矣，明則誠矣」。

五行之生化萬物，敘述一個由宇宙到人生的創化過程，以彰顯「由天道以立人極」之義；便是根據《通書》言誠體寂感的義旨推衍出來。<sup>⑤</sup>

## 第五節 作聖工夫

《通書》思第九云：

洪範曰：「思曰睿，睿作聖」。無思，本也；思通，用也。幾動於此，誠動於彼。無思而無不通為聖人。不思，則不能通微；不睿，則不能無不通。是則無不通生於通微，通微生於思。故思者聖功之本，而吉凶之幾也。易曰：「君子見幾而作，不俟終日。」又曰：「知幾其神乎！」

這一章正式言作聖工夫。凡就內聖之學而言工夫，必落在「心」上說。心為主觀性原則。主觀地通過心之自覺明用，以體現天道誠體，是之謂工夫。濂溪引《尚書·洪範》「思曰睿，睿作聖」之句而言「思」，意在由「思」以明「心之用」。

思，是心之通用（一般性的作用）。孟子有「思誠」之說<sup>⑥</sup>。思誠是思誠體（不是思經驗對象），誠體因心之思而朗現。誠與思合一。濂溪根據洪範「思曰睿，睿作聖」，仍然是以「同於思誠的道德意義的思」以言聖功。「無思，本也」，是指無思無為的「無思」，這正

是思的最高境界。但「無思」並非槁木死灰之謂。以無思為本，只是表示以無思為「體」，有體必有用，故下句云「思通，用也」。思通是思以通微。思以無思為體，以通微為用。思以通微而至其極，便是「無不通」。濂溪以「無不通」規定「睿」，故曰「不睿，則不能無不通」。到達「無不通」時，便知此思已進到無思之思的最高境界，故曰「無思而無不通為聖人」。

既是無思，又是思之無不通，則此思決非「有計慮、有將迎」的有作為之思，而是無作無為，唯是一誠體流行之思。這不是經驗界或感性界的思，而是一種超越的睿思。所以說「思曰睿，睿作聖」。

以「無思而無不通」之「睿」，彰顯證實誠體之流行，誠體即在「無思而無不通」中重新建立，全體朗現。所以睿思過程，亦即誠體建立（彰顯）之過程。故曰「幾動於此，誠動於彼」。思之功全在幾上用，而思之通微即是通「幾」之微。幾動是現象，屬經驗層；而知幾之知，通微之思，則屬超越層，乃是清明心體之用。（如實而言，此清明心體之用，即是誠體之用。故濂溪所說之思，實乃誠體注入其中之思。）幾一動，誠體之思與知，即照臨於幾之動而隨

⑤ 《太極圖說》全文之疏解，請參閱拙撰《宋明理學·北宋篇》第三章。下文第六節亦有講論。

⑥ 《孟子·離婁上》：「誠者，天之道也；思誠者，人之道也。」

感隨應。此便是「幾動於此，誠動於彼」⑦之實義。

在動之微處，或吉或凶，或善或惡，皆由此出，故須知幾、審幾，而且須慎於幾。人常戒慎恐懼而保持其清明心體，即能知幾之微（通微）；知幾而至於神感神應，即是「無思而無不通」而為「善」。易辭傳下云：「顏氏之子，其殆庶幾乎！有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。」有不善未嘗不知，即表示顏子能常保其清明心體，故能知幾之微；知之未嘗復行（不貳過），即表示知之即化之。王龍溪所謂「纔動即覺，纔覺即化」是也。顏子庶幾近乎「無不通」之睿境矣。通微之思而至於無不通之睿，則幾之動乃全吉而無凶，全善而無惡，此便是「無思、思通」之全體大用，而誠體亦復於此得其建立而全部朗現。此時，主觀地說的「思」與客觀地說的「誠體」完全融合而為一，誠體寂感之神，即是思以通微的思用之神。故易曰：「知幾其神乎！」

但體現誠體的工夫，不能只注意心之思用，而應進一步更內在地注意到心之道德的實體性之「體」義，此便是孟子所說的「本心」。濂溪言作聖工夫，不知直承孟子之本心說，反而迂曲尋其根據於《尚書·洪範》，不免捨近而求遠。由於濂溪之默契道妙是從《中庸》《易傳》入，因而對於孔子之踐仁知天與孟子之盡心知性知天，還沒有十分真切的理解，他的不足夠或不圓滿處，有待於後來之發展。但他對於誠體之神、寂感真幾的積極體悟，使先秦儒家本有的形上智慧，得以甦醒復活，實已為宋明六百年的內聖成德之教，開啟了最佳之

亭端。

## 第六節 《太極圖說》的思想架構

道教方面，先有太極圖或無極圖，以表示其修煉之歷程。濂溪見之，一時覺得有趣，遂加以改作，又恐人不明所以，故另作「圖說」以寄意。持平而言，太極圖雖可能源自道教，而太極「圖說」則斷然是濂溪自己之思想。自儒家義理而言，不必說道教之圖，即使濂溪之太極圖，亦無多大價值。沒有此圖，圖說之義理，依然可以獨立理解。濂溪藉圖以寄意，而其所寄之意，亦全本於《通書》以為說。茲將《太極圖說》全文分段錄於後。

### 一、圖說全文

無極而太極。太極動而生陽，動極而靜；靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。

五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。

⑦

此二句，牟先生《心體與性體》書中以為，若改作「幾動於彼，誠動於此」，則較順適。於誠動處言「此」，從主體也。誠體之動照臨於彼幾之動，則「思」（知）之「通微」義益發豁顯。

惟人也，得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動，而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義（自註：聖人之道，仁義中正而已矣），而主靜（自註：無欲故靜），立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。

故曰：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」又曰：「原始反終，故知死生之說。」大哉易也，斯其至矣。

## 二、圖說之義理骨幹

濂溪之「默契道妙」是從《中庸》《易傳》悟入。此《太極圖說》亦正展示「由天道以立人極」之義。而綜觀圖說之思理或語脈，則又與《通書》動靜第十六、理性命第二十二，以及道第六，聖第二十等各章，實相承接。茲抄錄有關各章於後，以便參較：

### (1) 動靜第十六：

動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。水陰根陽，火陽根陰；五行陰陽，陰陽太極；四時運行，萬物終始；混兮闢兮，其無窮兮。

### (2) 理性命第二十二：



厥彰厥微，匪靈弗瑩。剛善剛惡，柔亦如之，中焉止矣。二氣五行，化生萬物。五殊二實，二本則一。是萬為一，一實萬分。萬一各正，小大有定。

(3) 道第六：

聖人之道，仁義中正而已矣。守之貴，行之利，廓之配天地。豈不易簡，豈為難知，不守不行不廓耳。

(4) 聖第二十：

聖可學乎？曰：可。有要乎？曰：有。請問焉。曰：一為要。一者，無欲也。無欲，則靜虛動直。靜虛則明，明則通。動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣乎！

試以此四章與《太極圖說》對照而觀，即可看出：《圖說》第六句「一動一靜，互為其根」以下，至次段「而變化無窮焉」，此一長段與動靜章「水陰根陽」以下八句。以及理性命章「二氣五行」以下八句。不但義理相合，語脈亦相類似，甚至相同。

甲、如《圖說》「一動一靜，互為其根」即是動靜章「水陰根陽，火陽根陰」之義，水之陰根於火之陽而來，意即陰之靜根於陽之動而來；火之陽根於水之陰而來，意即陽之動根於陰之靜而來；此即所謂「一動一靜，互為其根」。

乙、又如《圖說》「五行一陰陽也，陰陽一太極也」二句，與動靜章「五行陰陽，陰陽太極」以及理性命章「五殊二實，二本則一」，其語法義理皆同。所謂五殊，即五行之殊異，亦即圖說「五行之生也，各一其性」之意。所謂二實，是指陰陽之氣。二氣之本，即是太極。太極是理，亦可名之為「一」，故曰「二本則一」。

丙、又如《圖說》「五氣（五行）順布，四時行焉」，「二氣交感，化生萬物。萬物生，而變化無窮焉」各句，與動靜章「四時運行，萬物終始；混兮闢兮，其無窮兮」以及理性命章「二氣五行，化生萬物」各句，其思理語脈，亦相近合。

丁、此外，《圖說》「聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉」一整句，依濂溪二則自註看來，實即《通書》道第六與聖第二兩章之簡括。

至於後段所說，則是本於《易傳》而立言，與天地合德數句，本於《易·乾卦文言》，「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」。立天之道數句，見《易·說卦傳》。原始返終二句，見《易·繫辭傳上》。

從以上之比觀，可知《太極圖說》之義理骨幹，主要不外乎《通書》這四章之義。⑧其與《通書》不同，而又關乎義理者，只有「無極而太極」、「太極動而生陽」，「太極本無極」三句。下文將疏導之。

### 三、圖說關鍵句解義

(1) 「無極而太極」與「太極本無極」：

「太極」是實體字，「無極」則是狀詞。朱子以太極即道體，道體無方所、無形狀、無聲臭影響，而又無乎不在，故以「無極」說之。「太極」是道體的表詮，「無極」是對道體的遮詮。無極者，無有窮極、無有限極之意。說「無極」是無窮極、無限極，並非隨意作解，在先秦典籍中正有根據：

《詩·大雅》文王之什云：「上天之載，無聲無臭。」

《易·繫辭傳上》云：「神無方而易無體。」

同篇又云：「易、無思也，無為也。」

凡是作為極至之理（第一元理、最高原理）的實體概念，總是無有窮極、無有限極的，這是極為通常的思路。「無極而太極」亦是如此。「太極」即是無聲無臭、無形無狀、無方所、無定體，而一無所有的「寂然不動，感而遂通」的極至之理。故曰「無極而太極」。「無極」乃是無有窮極的遮狀字，而「太極」則是在如此遮狀下之表詞。二詞所指，正是一事。故「無極而太極」，意即「無極之極」或無有極至的極至之理。（因為無可窮究其何所極至，而得

⑧ 依牟先生之衡定，濂溪之學，當據《通書》之思路為綱，以規定《太極圖說》；而不可據《太極圖說》以議論《通書》。此意甚諦。《宋元學案·濂溪學案》先列《通書》，後列《太極圖說》是也。

以為極至之理。）

又，下句「太極本無極」，亦是說太極本是無有窮極、無有限極的極至之理。而不是說太極是本於無極而來。「無極」二字出於《老子》二十八章「復歸於無極」，王弼注云「不可窮也」。不可窮，亦是無有窮極之意。可見老子用「無極」，亦是作狀詞看。

(2) 「太極動而生陽」：

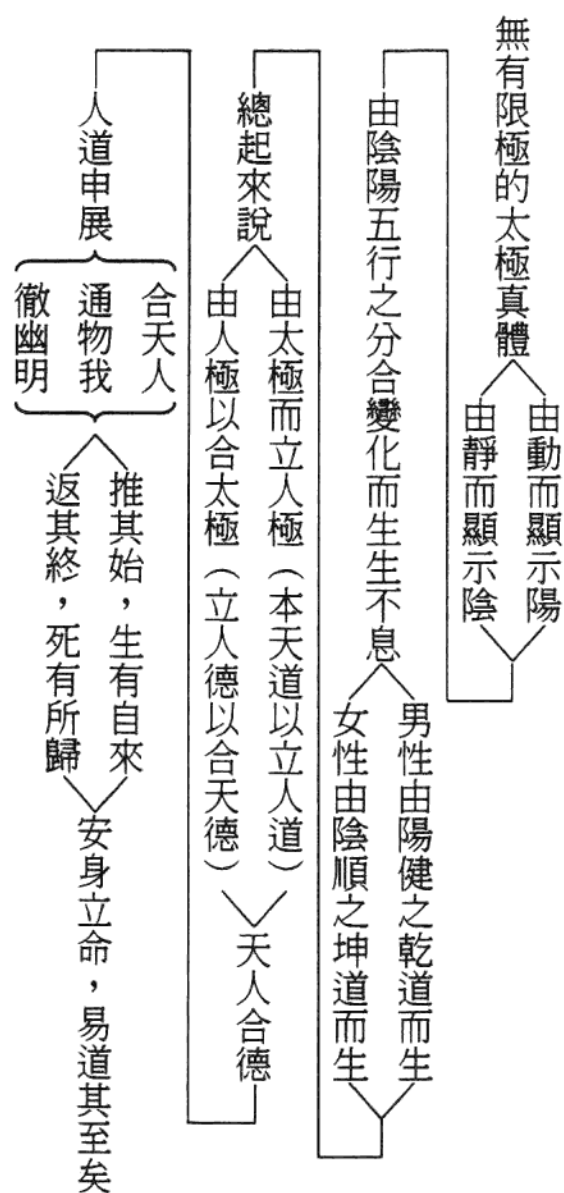
太極既是無聲無臭、無方無體的極至之理，它如何能動？這個問題，應貫通《通書》的思理來了解。「無極而太極，太極動而生陽」二語，實即《通書》第二章言誠體「靜無而動有」一語之引申。「靜無」即是無極而太極；「動有」即是太極動而生陽。靜無之「靜」與動有之「動」，皆是所謂「時也」。意思是說，靜時以顯誠體之無聲臭、無方所，而為無有窮極的極至之理；此之謂「無極而太極」。動時則顯示其落於「有」之範圍而呈現出動之相；此之謂「太極動而生陽」。同理，動極而靜，靜時之靜顯出靜之相，此便是「靜而生陰」。此處「生陽、生陰」之「生」，只是解說上之引出義，而不是客觀上之生出義。動相之動即是「陽」，靜相之靜即是「陰」。並不是「動」則實實生出一個「陽」，「靜」則實實生出一個「陰」。若是如此，太極便是氣，而不是理、不是神了。

《太極圖說》全文之述解，見於拙撰《宋明理學·北宋篇》第三章第四節及其附表，可參閱。

濂溪此文，由太極陰陽五行之化生萬物，敘述一由宇宙到人生之創化歷程，並就此以見

人極之根源，此即所謂「由天道以立人極」之義。「太極」是宇宙生化之最高原理，由太極誠體之顯為動靜之相而生陰陽，由陰陽之變化而生五行，由太極真體與二氣五行之妙合，而生萬物，而生人，宇宙之創化乃告完成。最後說明聖人之立人極，並盛贊聖人之德，上與天同。此則又是「立人極以合太極」。文末，以天地人三極之道，以及生生之易作結。全文思理謹嚴，潔淨精微，而共計連注不過二百六十餘言。洵可謂體大思精之作。

茲再列一簡表於此以助解：





## 第二章 張橫渠「思參造化」

### 第一節 張子生平與關中學風

張橫渠（西元一〇二〇—一〇七七年）名載，字子厚。世居大梁，其父迪，仕於仁宗朝為知州，卒於官。諸孤皆幼，不克歸，以僑寓陝西鳳翔郿縣為橫渠鎮人。橫渠雖少孤，而志氣不群。年十八，慨然以功名自許，欲結客取洮西之地，上書范文正公，公知其遠器，責之曰：「儒者自有名教可樂，何事於兵！」以《中庸》一卷授焉。遂翻然志於道，已而求諸釋老，無所得，乃返求六經，終成一代大儒。

橫渠少濂溪三歲，而於二程為表叔。嘗坐虎皮，講易於京師（開封），從者甚眾。一夕，與二程論易，次日，謂人曰：「比見二程，深明易道，吾不如也。可往師之。」即日輟講。其服善從公，可謂大君子之心矣。

嘗為雲巖令，為政以敦本善俗為先。神宗時，召對問治道，對曰：「為政不法三代，終苟道也」云云。帝悅之，留京師任職。以論政與王安石不合，託疾歸橫渠。終日危坐一室，

左右置簡編，俯而讀，仰而思，有得則識之；或中夜起坐，取燭以書。其志道精思，未嘗須臾息也。《宋史·道學傳》謂：其學以易為宗，以中庸為的，以禮為體（治體），以孔孟為極。巍然為關中士人宗師。學者稱橫渠先生。橫渠嘗云：「學必如聖人而後已。知人而不知天，求為賢人而不求為聖人，此秦漢以來學者之大蔽也。」又曰：

為天地立心，為生民立命，為往聖繼學，為萬世開太平。

此言最能表出儒者之精神、器識與弘願。後世王船山最推尊橫渠，其自撰墓銘曰：「抱劉越石之孤忠，而命無從致；希張橫渠之正學，而力不能企；幸歸全於茲邱，固含恤以永世。」

在北宋諸儒中，周濂溪一直在南方。他孤明先發，開千年學術之暗，對宋明儒學有深遠的影響。但在當時，卻並不顯赫。二程少年時，雖嘗從學，但並不師承周子。直到一百餘年之後的朱子，纔出來表彰周子《太極圖說》。雖然朱子並不真能相應地了解濂溪體悟太極誠體的思路，但他極力表彰濂溪之學，卻發生了重大的影響。而橫渠與二程的關洛之學，則皆顯揚當世。橫渠年長於明道十二歲，但大器晚成，發皇較遲。所以關學與洛學，實同時並起，而又聲氣相通。不但橫渠與二程數度相聚講論，而橫渠卒後（橫渠之卒早於明道八年，早於伊川三十年），其門人呂氏兄弟與蘇季明等亦先後從學於二程。然而，關中學者卻亦自有一種篤於古道，以及切實於政事教化之風貌。

橫渠門人首推藍田呂氏、呂氏兄弟六人，四人列於學案。長曰大忠，字晉伯。次曰大



防，字微仲。次曰大鈞，字和叔。又次曰大臨，字與叔。大防於哲宗元祐間官居相職，位最貴顯。他與晉伯、與叔合居，相互切磋論道，考定冠昏喪葬之禮，一本於古；故關中言禮者，以呂氏為首。伊川曾說：「子厚以禮教學者，最善，使學者有所據守。」關中學者用禮而漸以成俗，伊川以為「自是關中人剛勁敢為」。游定夫亦說：「關中學者躬行之多，與洛人並」。而和叔之「鄉約」，尤著成效。《宋元學案》列大防為橫渠同調，見卷十九、范呂諸儒學案。而晉伯、和叔、與叔，則並為橫渠弟子，見學案卷三十一、呂范諸儒學案。

在呂氏兄弟中，惟與叔年少於二程，而亦較深於學。橫渠既卒，與叔東見二程先生，明道教以識仁，與叔默識心契，豁如也。伊川以為：「和叔任道擔當，風力甚勁。然深潛縝密，有所不逮於與叔。」與叔與伊川論中和，言皆有本，反較伊川為明通。伊川曾說：「與叔守橫渠甚固，每橫渠無說處，皆相從，纔有說了，便不肯回。」伊川說此話，意若有所憾。實則，與叔並非固蔽不服善者。不然，明道教以「識仁」，勿以「防檢、窮索」為學，何以虛心樂從？可知與叔守橫渠之說，必是於師門義理有真切之體悟與貞信，故能守其所當守，而不輕易從人。與叔卒，年僅四十七。朱子曾說：「與叔惜乎年壽不永。若某只如呂年，亦不見得到此田地。」

洛學是以民間講學的方式，從事一種啟迪多士以開發文化新生命的思想運動，要求人在身心上做切己工夫，己立之後，自能了當得天下事物。而關學則更想落實到世事上，通過禮俗風教與經濟生活，來倡導新風氣，建立新人生。當橫渠倡學關中之初，少有和者。和叔與

橫渠為同年友，心悅而好之，遂執弟子之禮，於是學者靡然知所趨向。橫渠慨然有志三代之法，以為仁政必自經界始；和叔亦喜講井田兵制。橫渠之教，以禮為先；和叔秉其意，訂為「鄉約」，加以推行，關中風俗為之一變。

呂氏鄉約分為四大綱：

一曰德業相勸 二曰過失相規 三曰禮俗相交 四曰患難相恤

每一綱皆列舉實踐之目，規定督責之法。（鄉約全文，請參看《宋元學案》卷三十一）。其精神主旨是揭舉人人所能行者，而以團體力量來互相督勉。既自由自主，而又相為夾持，引導而進。在一般宗教國家，可以靠宗教團體維繫禮俗。中國雖有佛教傳入，但它是出世教，所以社會風教與日常生活之軌道，仍需由儒家主持維繫。儒聖之學，本與社會人生不相離，而儒之為教，亦正要將形上之道、理，落實於生活行事，貫徹到立身處世、待人接物上來。禮之與法，相輔相濟。法所不禁而為理所不容者，亦須靠禮教來裁正。儒家之禮教，一面靠人自覺自律，一面亦須有社會公眾之制裁。呂氏鄉約之用意，正在於此。

呂氏兄弟不但以進修成德、幹濟世事為務，而且特嚴異端之教。大臣富弼告老在家，而崇信佛氏，與叔特別致書相責，曰：「古者三公，內則論道於朝，外則主教於鄉，此（指信佛氏）豈世之所望於公者！」富弼悚然，復書愧謝。二程亦嚴於辨儒佛，明道尤多正大中肯之言。然明道既卒，伊川復以「聖人本天，佛氏本心」為言。聖人果真只本「天」而不本「心」乎？伊川此言，固不免太阿倒持，授人以柄。學者據此意，馴至以為只有禪家言心，

言心則必學禪。豈不謬哉！

## 第二節 天道性命相貫通

橫渠的著作，以《西銘》與《正蒙》最為重要。《西銘》所說，乃儒家共許之義，所以自二程以下，皆相推尊無異辭。（解見本章下第六節）但就思參造化、自鑄偉辭而言，則《正蒙》一書纔更足以代表張子之思想。濂溪《通書》精微簡約，而《正蒙》則篇幅繁多，體大思精，是宋明儒中自家鑄造<sup>①</sup>而又最為思理精嚴的偉作。而且首先表示「天道性命相貫通」的，亦以《正蒙》書中的若干語句最為精切而諦當。「誠明篇」云：

天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之；

天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之。

此條是表示「天道性命相貫通」最為明顯而又最為精當的語句。前句指出「性」與「道」（天道）相通，後句指出「命」與「性」相通。而前後二句又皆有表有遮，首句表示通極於

① 《張子全書》卷十二語錄有云：「當自立說以明性，不可以遺言附會解之。若孟子言不成章不達，及所性、四體不言而喻；此非孔子曾言，而孟子言之，此是心解也。」據此，可知橫渠乃自覺地鑄造新辭以立說者。

道的「性」，是以「理」言的性，所以稟氣之昏濁或清明，皆不足以蔽塞它，它是純然至善的性。次句表示通極於性的「命」，亦是以「理」而言的命，所以命遇命運之吉凶順逆，皆不足以戕害它，它是可以內在而作為吾人之大分的性之所命（亦是天之所命）的命。

這「天道性命相貫通」的意識，本是宋明儒者所共同的（亦是先秦儒家本所函蘊），但自覺地如此精要地說出來，橫渠是第一人。而且亦是《正蒙》書中最為中心的觀念。橫渠之足以成為「儒門之法匠」，亦主要就在這一點上。牟先生說：

《正蒙》沉雄弘偉，思參造化。他人思理，零星散見，或出語輕鬆簡約。惟橫渠持論成篇，自鑄偉辭；誠關河之雄傑，儒家之法匠也。然思深理微，表之為難，亦不能無滯辭。<sup>②</sup>

橫渠是大器晚成的儒者，而《正蒙》陸續成篇，直至卒前一年，始出以示人。但其初稿，二程或曾部分過目，而其中的義理觀念，在橫渠與二程書信往返或見面論學時，亦必常有吐露。二程皆對《正蒙》有微辭，甚至誤會橫渠「以器言天道」。

其實，橫渠並非以器言天道，亦未使用「清虛一大」為集詞語。他分別地言「清」、言「虛」、言「一」、言「大」，是用以形容道體，亦即以太虛神體說道體。這是對道體的另種表示，與濂溪以誠體、以寂感真幾、以太極說道體，意正相類。不同之詞語，只是對「即存有即活動」之形上實體的諸般表示，只是同一義的展轉引申。而且明道言誠體、神

體、易體等等，就客觀義理而言，其體悟之道體，與橫渠實相近合。只是明道說來精熟圓融，更能貼切「於穆不已」的原義而已。

由於《正蒙》成書較晚，橫渠在世時，明道未及窺其全豹，而「太和篇」之初稿可能較今本更多隱晦，或因明道之議而有所修改，亦未可知。凡客觀地思參造化以表明各概念之分別，皆不免有「苦心極力之象」，而不易表現「明睿所照」。橫渠之生命，實有其原始浩瀚之氣象。而《正蒙》一書，不但思理精嚴，而義理性亦極豐富。但其行文用詞，則不免如牟先生所說「帶點烟火氣」。其書之所以有隱晦、有滯辭、蕪辭，乃至不免「意偏言窒」而不夠潔淨明通，實以此故。當然，個人言語文字之善巧不善巧，以及語言文字本身之局限，亦有關係。而橫渠之行文亦確有不夠善巧處。然其沉雄剛拔，精思力踐，實令人起敬畏之心。所以朱子亦說「橫渠嚴密」，又說「橫渠之學，苦心力索之功深」。<sup>③</sup>

以下將依據《正蒙》太和篇、誠明篇、大心篇，分別論述橫渠之「天道論」「性論」與「心論」。

## 第二節 正蒙的天道論

②

見牟先生《心體與性體》第二部、分論一、第二章引言。

③

皆見《張子全書》卷十五所載「朱子論橫渠」之語。

## 一、太和之道

《正蒙·太和篇》首段云：

太和所謂道。中涵浮沉升降、動靜相感之性，是生絪縕相盪、勝負屈伸之始。其來也，幾微而簡；其究也，廣大堅固。起知於易者，乾乎？效法於簡者，坤乎？散殊而可象為氣，清通不可象為神。不如野馬絪縕<sup>④</sup>，不足謂之太和。語道者知此，謂之知道；學易者見此，謂之見易。不如是，雖周公才美，其智不足稱也。

「太和所謂道」，猶言「太和，所謂道也」。這是以「太和」規定「道」。太和即是至和。太和而能創生宇宙之秩序，即謂之「道」。這是總持地說。若進而分解地說，則可以二組詞語來表示：一是氣與神，二是乾知坤能之易與簡。這是太和篇的總綱領。

「道」含有三義：(1)能創生義，(2)帶氣化之行程義，(3)秩序義（理則義）。有時可以偏就其中某一義說，但必須三義俱備，方是道之全義。而就行程義說道，卻並不是就此實然平鋪之氣化本身說道，而是提起來就此能創生之至和說道。因此，說太和不離野馬絪縕，可；若說野馬絪縕即是太和，便大誤。橫渠之言，乃是指點的描述語，是就天地大生廣生之充沛豐盛，而指述其所以然的至和之道而已。

是故，橫渠亦終必由「太和」進而言「太虛」，在義理上纔提得住。由太虛寂感之神纔

能提起太和而顯示道的創生義。所謂「中函浮沉升降」云云，即是指說在太和之道的創生過程中，因為它是帶著氣化的行程而言，所以(1)函有陰陽氣化之浮沉升降、動靜相感之性（相感者是氣，而所以感之性能、則依於道而有），(2)亦因而有氣聚而相感的施受變化：施、則陽伸而勝（浮、升、動，亦含在內）；受、則陰屈而負（沉、降、靜，亦含在內）。此一施一受之相續無間的變化，便是所謂「絪縕相盪」，而「大生廣生」。

下文又提及「乾知坤能」、「氣與神」，其實，太和之道之所以為道，乃在「乾知」處，在「神」處；而不在「坤能」處，不在「氣」處。故雖乾坤並建，而又必「以乾統坤」。神不離氣，但畢竟神是神，而不是氣；氣是氣，而不是神。（若言「神即氣，氣即神」，則須解「即」為圓融相即，相即不離，而不可誤認「即」為即是，為等同。否則，必將造成混亂。）

## 二、太虛與氣

「太和篇」次段云：

太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾。至靜無感，性之淵源。有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。

④ 野馬，指春月澤中之游氣。絪縕，是交密之狀。野馬，絪縕，語出《莊子·逍遙遊》與《易繫》下篇。

第一句「太虛無形」，是承上段「清通不可象為神」而說，如今即以「清通無象之神」來規定「太虛」。「太和」一詞是總持地說，「太虛」一詞則由分解（與氣分而為二）而建立。

1. 氣以太虛為本體：「太虛無形，氣之本體」，是說虛而神的太虛，乃是氣之本體。乾稱篇亦有「太虛者，氣之體」之言。氣以太虛（清通之神）為體，則氣始活，始能說化。「活」即變化之謂。如浮沉升降、動靜相感、絀絀相盪、勝負屈伸，皆氣之活用。或聚或散，亦是氣之活用。故曰「其聚其散，變化之客形爾」。客者，過客之客，是暫時義。客形，意即暫時之形態，亦即氣之變化所呈現的「相」。氣之變化雖有客形，而太虛清通之神，則是遍運於氣的常體。牟先生謂「客形」乃橫渠鑄造之美辭，由客形二字可以看出「氣」雖是《正蒙》書中重要的觀念，卻並非主導性的觀念。主導性的觀念是「太虛之神」，是「道體」（太虛神體）。世有割截太虛之神而指說橫渠為唯氣論或氣化之宇宙論者，其為謬誤，顯然可見。

2. 太虛與寂感：此太虛之體或清通之神，亦即吾人之「性」。⑤而「至靜無感」（寂然不動）即是性體最深之根源。（是性體自身之最深奧、最隱密處）。而從個體生命處說，則「識」與「知」亦是一種感的形態，此感的形態，亦是性體自身接於物時所呈現的暫時之相，此即所謂「客感」（感的暫時形態）。若問客感客形如何與「至靜無感」的性體（道體）通而為一？那就必須「盡性者」方能達到。在盡性工夫中，清通虛體之神全通澈於客感客形，而妙運之以成其為生生之變化；而生生之變化中的客感客形，亦全融化於清通虛體之神



中，而得其條理以成其實（即由客歸主以得其真實化）。至此，全體是用，全用是體；即寂即感，寂感一如。故曰：「惟盡性者一之」。

3. 氣之聚散與兼體不累之神：「太和篇」第三段云：「太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然（自然而然而然）也。然則聖人盡道其間，兼體⑥而不累者，存神其至矣。」氣之變化，乃自然之變化。聖人盡道（盡道與盡性，其義一也），故不偏於彼，亦不偏於此，而能兼顧兩面，既不滯於聚而執實，亦不滯於散而淪虛，其聚其散，皆吾清通虛體之寂感神用。此亦孟子所謂「君子所過者化，所存者神」之義也。

乾稱篇有云：「道則兼體而無累」。誠明篇亦云：「天本參和不偏」。就「道」就「天」而言「兼體無累」、「參和不偏」，意同於由「聖人」盡性、存神而言「兼體而不累」。不偏滯而能兼合兩面體相，方能完成生化之大用。總之，兼體是不偏滯於氣之兩體，而能通貫而為一之謂。兼體無累即是盡性存神也。（橫渠不言「太極」，而太虛神體之圓一，即

⑤ 按：從「太虛清通之神」遍運乎氣而為氣之體而言，亦可說「性」，此是天命之性。天地之性與從個體生命處說性，其義一也。就「太虛清通之神即是吾人之性」而言，亦是「天道性命相貫通」之義。

⑥ 「兼體」之體，非本體之體，乃體相之體，亦即氣之變化所顯示之相狀。太和篇有言：「兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也；其究，一而已。」聖人盡道，兼顧兩體而不偏，故能清通生化，此之謂「兼體」而「不累」。此亦存神過化之境界也。

太極也。)

### 三、太虛即氣的體用不二論

「太和篇」第四段云：

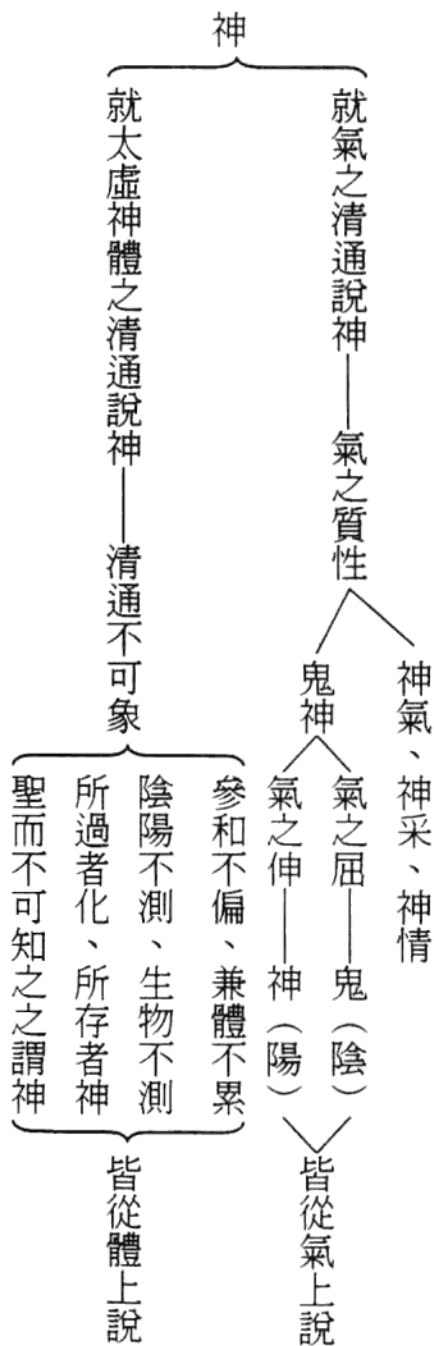
知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命，通一無二。……此道不明，正由懵者略知體虛空為性，不知本天道為用……不悟一陰一陽，範圍天地，通乎晝夜，(乃)三極大中之矩；遂使儒、佛、老、莊混然一途。

「虛空即氣」，即上段「太虛不能無氣」一語之義。不能無氣，意即不能離氣，是說太虛神體之妙用不能離氣而見。因為清通虛體之神，即在氣化之不滯處見，即在氣之聚散動靜之貫通處見也。故「虛空即氣」之「即」，乃相即不離之即，通一無二之即。而不是等同義之即。這種神體氣化之宇宙論的圓融詞語，乃是道德的理想主義之圓融詞語，而不是自然主義唯氣論的陳述。牟先生說，必須念念提醒此義，於儒者言天道性命之宇宙情懷，乃可不生誤解。

「此道不明」數句，乃沉雄剛大之言。蓋釋氏所謂空，老氏所謂無，皆非儒聖本天道創生之大用而言。⑦儒者言太虛神體、言天道性命，則在於明宇宙之生化即是道體之創造。故言虛言神，不能離氣化；氣化是實事，亦不可以幻妄論。就化之實、化之事而言，說「氣

化」；就即用以明體、通體以達用而言，說「神化」。天道神化，不能虛懸而掛空，故必然是虛不離氣、即氣以見神，必然是神體氣化之不即不離。實理主宰乎實事，乃是立體直貫地成其為道德之創造。所以「範圍天地之化而不過」、「通乎晝夜之道而知」的「一陰一陽之謂道」（生生之易道），正是「大中至正之矩」：天以此成其為天，地以此成其為地、人以此成其為人，無非是一道德之創造——此所以為天地人三極之大中至正之矩。若不明此義，徒以「空」「無」「虛」字相差不遠，「遂使儒佛老莊，混然一途」，此便是義理之混淆與悖謬。

「神」，或從氣之清通說，或從神體之清通說，茲略示之如簡表：



⑦ 按：拙撰《宋明理學·北宋篇》第四章註四，以千餘言之長註、論述佛老「空、無」之義，可參看。

又按：橫渠有云：「鬼神，二氣之良能也」。意謂鬼神乃陰陽二氣屈伸變化之本能。陰屈為鬼，陽伸為神，皆無非氣之變化而已。此表示鬼神之「神」乃從「氣」說，地位不高。而儒家對鬼神持「非其鬼不祭」之態度。而祭祖先則乃慎終追遠報本返始，並無利害層上之祈求。故儒家對鬼神存而不論，亦不媚鬼神。事實上，儒家言神，其關乎義理者，皆從「體」上說（不從氣上說）。

## 第四節 正蒙的性論

### 一、性之立名：體萬物而謂之性

乾稱篇云：

妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。

太虛之體，即寂即感，能妙運萬物而起生生之用，此便是虛體之神，故曰「妙萬物而謂之神」。太虛神體藉資氣化而通貫於萬物，此一生化過程即可名之曰道，故次句曰「通萬物而謂之道」。神，是天德，亦即太虛神體之德，簡言之可曰太虛神德。第三句之「性」，即是就此太虛神德而言。太虛神德妙通於萬物而為萬物所本所據，因而遂為萬物之體（體萬

物），此體即是萬物之性，故曰「體萬物而謂之性」。

誠明篇云：

性者，萬物之一源，非有我之得私也。

未嘗無之謂體，體謂之性。

性雖具於個體，卻為萬物共同之源，非我所得而私。故性是涵蓋乾坤而為言，是絕對地普遍的。此性是我之性，亦是天地萬物之性。言「性」，是為建立道德創造之本源。此本源乃是實體、實有，故曰「未嘗無」。而性，即是此實體、實有，故曰「體、謂之性」。

合虛與氣以成化，可以說「道」，而「性」則必須超越分解地偏就虛體而言<sup>⑧</sup>。凡言天、言道、言虛、言神，皆結穴於性。神是天德，亦即太虛神體之德。此太虛神德妙通於萬物而為萬物之體，此便是萬物之性。

(1)從「超越地分解以立體」而言，性同於太虛神德，這是性的本義。

(2)從「性必函道德的創造」而言，性便同於生化之道。而性體的具體意義，則必須就太虛神德之寂感而言。至寂之虛即是感之體，神感神應即是寂之用，而這個寂感真幾，實際上就是「性」。

⑧

《宋明理學·北宋篇》頁一三九、一四〇，有分說，可參閱。

## 二、由兼體、合兩見性體寂感之神

誠明篇云：

性、其總，合兩也。命、其受，有則也。不極總之要，則不至受之分。盡性窮理，而不可變，乃吾則也。

此所謂「合兩」，即太和篇「兼體不累」與誠明篇「參和不偏」之義。①性之「總」義，由「合兩」而見。「總」是總合虛實、動靜、聚散、清濁之兩體（體、指事體或體相），而不偏滯一隅一象以成化；性體寂感之神，即由此不偏滯以成化而見。太和篇云：「聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣。」此處之「合兩」，即太和篇所謂「兼體」。合兩而不偏滯，即是兼體而不累。其所以能兼體而不累，是由於虛而神。「所存者神」，乃能「所過者化」。故「性其總，合兩也」，是說總合貫通虛實、動靜、聚散、清濁之兩體而不偏滯、以見性體寂感之神。而並不是說，性是合虛實、或合動靜、或合聚散、或合清濁之兩而成；若是如此，便成大雜燴，焉得為「性」？

次句「命、其受，有則也」。命、是天之所命或性之所命。有命就有受，吾人稟受此命，乃是有定則而不可移者，所以說「其受，有則也」。

下句「極總之要」，意即盡性之極。性之實以合兩之總為要，盡性之極，即是具體地盡

之於「兼體無累」之中。能如此盡性，纔真能「至受（命）之分」。分者，定也。亦即性分之所定。道德創造中之一切行為，皆是天之所命、性之所命，皆是必然的義務，必須承受而至之，此便是吾人之大分，所以說「不極總之要，則不至受之分」。由盡性窮理以至於命之分、而不可加以改變的，即是吾人道德生命之極則。所以說「盡性窮理，而不可變，乃吾則也。」

### 三、天地之性與氣質之性

橫渠分別「氣質之性」與「天地之性」，亦同時講「變化氣質」，意思是要變化氣質之偏與雜，以彰顯性體本然自存之善，使它成為具體的善、呈現的善。這就是盡性、成性的工夫。

誠明篇云：

形而後有氣質之性。善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性焉。

性體純粹至善，人人所固有。但因有時呈現，有時不呈現，因此必須通過「反（復）」的工夫使它呈現。性體妙萬物而為萬物之體，何以會有不呈現之時？因為人受形氣之限制，不能不

⑨ 參本章第三節二之3「氣之聚散與兼體不累之神」。

有氣質之偏。性體不能呈現、或雖有微露而不能盡現，皆是由於氣質之偏的限制。

橫渠說「氣質之性」一詞之意，乃是就人的氣質之偏或雜（所謂氣質之特殊性），而說一種性。在中國思想傳統中，從「生之謂性」一路下來，所說的氣性、才性之類，都是說的這種性。到宋儒乃綜結之曰「氣質之性」。西方人說的人性，以及一般所謂脾性、性向，亦是指這種性。這種性是形而下的，實只是生物、生理、心理三串現象之結聚。在這裡，無法成就真正的道德行為，亦開不出道德創造之源。

先秦儒家如孟子中庸所說的性，則是要由「生之謂性」推進一步，就真正的道德行為之建立，而開出道德創造之源的性。這種性不但是道德創造之源，而且亦同時是宇宙創造之源。是絕對普遍的、超越的、形而上的。所以正宗儒家所說的性，直通天命天道而為一。宋儒承繼之，即以此為人之正性。濂溪開端，對天道太極誠體有積極之體悟，但對這種性尚未加以正視。到橫渠，則十分能正視天道性命之貫通，而結穴於此性，並直接名之為「天地之性」（天地之化的淵源）。此種性既是萬物之一源，是絕對之普遍，當然不同於氣性、才性。

氣質之性雖常拘限或隱蔽天地之性，但「善反之，則天地之性存焉」。在善反之中亦函有變化氣質之工夫。氣質之性雖有其獨立性，而形成一套自然之機括，但就道德實踐而言，則並不以此為準，故曰「氣質之性，君子有弗性焉」。弗性，並非不承認這種性，而只是表示不以之為本、為體、為準之意。

氣質之性既是限制原則，亦同時是表現原則。性體之表現，不能離開個體生命之氣質資



質。而且表現之亦同時是限制之（即使是聖人，孔子、釋迦、耶穌之形態亦有不同，這各不相同，便是各人表現時所顯示的限制）。個體生命的表現永遠是在限制中表現。正視這種限制，由率性而盡性，以求衝破此一限制，使道德生命通於無限，是即緊切的道德實踐之工夫。

橫渠在《正蒙》與《經學理窟》中，屢次提及「成性」之義，可見他對此義之鄭重。此「成性」義影響南宋胡五峰甚大。胡子《知言》書中言「盡心」以「成性」，以立「天下之大本」。（中庸云：「中也者，天下之大本也。」大本之中，實即天命之性也。）其言「成性」顯然是根據橫渠而來。變化氣質，移易其「氣之偏」而通化之，亦正是橫渠所謂「學」的工夫。「必學而至於如天，則能成性」，是即無異於說「盡心易氣以成性」。成性之關鍵，必須落在心志之「盡」上，故橫渠又有「心能盡性」之言。（見下心論一節）

## 第五節 正蒙的心論

### 一、心能盡性、仁心無外

誠明篇云：

心能盡性，人能弘道也；性不能檢其心，非道弘人也。

《論語·衛靈公》記孔子之言曰：「人能弘道，非道弘人」。橫渠以「心能盡性」解人能弘道，以「性不能檢其心」解非道弘人。

「心能盡性」，心是主觀性原則，性是客觀性原則。從本心之真切覺用以盡此性，以充分地彰顯此性。到了真切覺用調適上遂而全幅朗現，則性體之內容全在心，心亦全體融於性，於是心性通而為一，而主客觀兩面亦遂獲致其真實之統一。

「性不能檢其心」，檢、定也，察也。性潛隱自存，亙古常在，但它不能自己起作用，必須通過心之覺用，纔能朗現。但心之覺用，其實亦就是性體之主觀性，性體之虛明照鑑即是心也。到得主客觀通合為一時，便是「即心即性、心性是一」。試看大心篇云：

大其心，則能體天下之物。物有未體，則心為有外。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。

橫渠言心，實本於孔子之仁與孟子之本心。所以說「大其心，則能體天下之物」。末句又謂「天大無外，故有外之心，不足以合天心」。合天心的無外之心，即是與萬物為一體的仁心本心。客觀面的天與性之無外，必須通過主觀面的心之無外，乃能得其具體義與真實義。所以橫渠又說「天體物不遺，猶仁體事無不在也。」<sup>⑩</sup>所謂「仁體事無不在」，(1)就仁心而言，是感通一切、遍潤一切而不遺；(2)就仁道而言，是顯現一切、遍成一切而不遺。

據此可知，橫渠不但正式說出「天道性命相貫通」而且實已通徹到「心性天是一」的境界。只因「太和、太虛、氣」等等一套詞語所造成的煙霧，掩蔽了他的義理之實，而不免有虛歉之感。其實主客觀兩面之合一，固已函於《正蒙》的義理之中。當然，《正蒙》有滯辭、蕪辭，因此說到義理得清澈圓熟，橫渠自非明道之比。

## 二、心之「知用」義：見聞之知與德性之知

橫渠繼分別「氣質之性與天地之性」之後，又分別「見聞之知與德性之知」。由心之囿於見聞或不囿於見聞，而引出二種知之差異。

大心篇云：

見聞之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌於見聞。

從認知活動而言，見聞之知所表示的心靈活動，是「萌於見聞」，是在感觸知覺中呈現，所以它是囿於經驗、受制於經驗的。而且就經驗知識之成立而言，心靈之活動亦必須囿於經驗之範圍中，纔能真有知識成果。橫渠雖分出見聞之知，但卻並未積極探究經驗知識之構成，

⑩ 見《正蒙》天道篇。「體」字乃就仁心之「感通、貫潤」與「知痛癢、不麻木」而說。「體物、體事」二句，意謂遍潤一切而無所偏失，曲成萬物而無所遺漏。所謂「天大無外」、「仁心無外」，亦此意也。

因而亦沒有在此成功一個積極的知識論。他只著重表示：「萌於見聞」而為見聞所限的心靈活動，並不能進到「體物不遺而無外」的境界。①

而「德性之知」則「不萌於見聞」，而是發於性體的知，亦即「知愛知敬、知是知非，當惻隱自然惻隱，當羞惡自然羞惡，當辭讓自然辭讓」的知。這種知，由本心性體自己起用，當然不萌於見聞。其知用之活動，只是那超越的道德本心在無外之呈現中，自顯其「自主、自決、自有天則」之朗潤，以遍照一切，曲成一切；因此，並沒有專為它所適應的特定之經驗對象。客觀地說的「性天之無外」，實際上即由主觀地說的「本心知用之無外」來證實。故橫渠所謂德性之知，只在表示：由超越的道德本心之知用、來反顯德性心靈之無外，而並無認知的意義。

據此可知，見聞之知與德性之知的對揚，雖說是心之「知用」，卻仍是指向道德心靈之呈現，而並不重在純認知活動之探究。所以說，橫渠雖分出見聞之知，卻並未在此成功一個積極的知識論。

### 三、橫渠之「仁化篇」與性體心體五義

#### 1. 仁化篇簡述

牟先生在《心體與性體》書中，曾類聚橫渠言仁之語句，並謂可題曰「仁化篇」。此一系列聚，很有意義。我在《宋明理學·北宋篇》第七章第四節曾錄列原文，加以解說，並為各

條原文標示主旨，以助了解。今只列述其題旨如下：

(一) 仁心無外，體物不遺。(第1條)

(二) 仁敦化，化行而後仁德顯。(第2.3.4.5條)

(三) 仁通極於性，以靜為體。(第6.7條)

(四) 合內外而成其仁。(第8條)

(五) 仁德媚天。(第9條)

(六) 敦篤虛靜者，仁之本。(第10條)

依據上列各條之意，可知橫渠言仁，實與明道同一思路。但橫渠之言仁散在各處，關中弟子恐亦無所警悟契會。呂與叔在橫渠卒後，特赴洛陽東見二程先生，其所錄明道之答問仁，有當機之指點性，其警策性亦大，故與叔聞之，深有契悟。其所記之短文，即有名之《識仁篇》。

牟先生講心性義理，曾作「性體五義」與「心體五義」之約述，茲亦錄列於此。

## 2. 性體與心體五義

(1) 性體義——乾稱篇云「體萬物而謂之性」，性即是體，故曰「性體」。

① 按：康德所說的「先驗知識」，是成功經驗知識的先驗原則，或是純形式的知識如數學、幾何等。這種先驗知識亦可說「不萌於見聞」，但卻不是橫渠所說的德性之知。先驗知識並無德性的意義，它所表示的心靈活動亦不是德性的，而是純認知的——不過屬於純形式的而已。

(2) 性能義——性體能起宇宙之生化與道德之創造（道德行為之純亦不已），故曰「性能」。

(3) 性理義——性體自具普遍法則（理則），性即是理，故曰「性理」。

(4) 性分義——性體生化乃天命之不容已。而道德之行為乃吾人之本分，亦當然而不容已。性體所定之大分，即曰「性分」。

(5) 性覺義——性體寂感之神的虛明照鑑（神之明），即是心。依此而可以言「性覺」。對應性具五義，心亦具五義：

(1) 心體義——心，體物而不遺，心即是體，故曰「心體」。

(2) 心能義——心以動用為其體性（動而無動之動）；心之靈妙，能起宇宙之創造與道德之創造，故曰「心能」，心即是能。

(3) 心理義——心悅理義，而亦自具理義（仁義內在），即活動即存有，「心即理也」，此是心之自律義。

(4) 心宰義——心之自律，即所以主宰而貞定吾人之行為者。道德行為皆心律之所命，當然不容已，必然而不可移，此便是吾人之大分。（依成語習慣，不說心分，故曰「心宰」。心宰，亦即性分也。）

(5) 心存有義——心，亦動亦有，即動即有，心即是存有（實有），即是存在之「存在性」或「存在原則」。此存在性或存在原則，乃使道德行為與天地萬物所以成其為真

實存在者。心即存有，則心而性矣（心性是一）。

## 第六節 《西銘》的理境及其踐履規模

### 一、《西銘》原文<sup>⑫</sup>

乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。

大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼。聖，其合德；賢，其秀也。凡天下疲癯殘疾惇獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連無告者也。

于時保之，子之翼也；樂且不憂，純乎孝者也。違曰悖德，害仁曰賊，濟惡者不才，其踐形、惟肖者也。知化，則善述其事；窮神，則善繼其志。不愧屋漏為無忝，存心養性為匪懈。

⑫ 西銘全文之句解，見《宋明理學·北宋篇》第四章第二節。又，頁九十六、九十七之表，綜括西銘大意，亦可參閱。

惡旨酒，崇伯子之顧養；育英才，穎封人之錫類。不弛勞而底豫者，舜其功也；無所逃而待烹者，申生其恭也。體其受而歸全者，參乎；勇於從而順令者，伯奇也。富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉女於成也。存，吾順事；沒，吾寧也。

## 二、《西銘》開示的理境與踐履規模

二程對《正蒙》雖有微辭，但對《西銘》則一致推崇。明道曰：「西銘，某得此意。只是須他子厚如此筆力，他人無緣做得。孟子以來，未有人及此。得此文字，省卻多少言語！要之仁孝之理備於此。須與而不如此，則便不仁不孝也」。又曰：「據子厚之文，醇然無出此文也。自孟子之後，蓋未見此書。」<sup>①</sup>明道對《西銘》之推尊，可謂甚至。

伊川亦推尊《西銘》。其答門人楊時（龜山）論西銘書云：「橫渠之言，誠有過者，乃在正蒙。西銘之為書，推理以存義，曠前聖所未發，與孟子性善養氣之論同功。豈墨氏之比哉？西銘明理一而分殊，墨氏則二本而無分。分殊之蔽，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。分立而推理一，以止私勝之流，仁之方也；無別而說兼愛，至於無父之極，義之賊也。子比而同之，過矣。且謂言體而不及用，彼欲使人推而行之，本為用也；反謂不及，不亦異乎？」<sup>②</sup>龜山疑及西銘有類於墨，又謂西銘言體而不及用，伊川為之解惑，並推尊西銘，甚為諦當。



自伊川提出「理一而分殊」之詞以說西銘，後儒乃順其說而多有議論。茲引朱子之說以明其義：

西銘之書，橫渠先生所以示人，至為深切。而伊川先生又以「理一而分殊」者贊之，言雖至約，而理則無餘矣。

蓋乾之為父，坤之為母，所謂理一者也。然乾坤者，天下之父母也，父母者，一身之父母也；則其分不得不而殊矣，故以民為同胞，物為吾與也。

自其天下之父母言之，所謂理一者也。然謂之「民」，則非真以為吾之同胞（兄弟）；謂之「物」，則非真以為吾之同類（人類）矣。此自其一身之父母者言之，所謂分殊者也。又況其曰同胞、曰吾與、曰宗子、曰家相、曰老、曰幼、曰聖、曰賢、曰顛連而無告，則於其間又有如是等差之殊哉！但其所謂理一者，貫乎分殊之中、而未始相離耳。此天地自然，古今不易之理，而二先生始發明之。⑮

朱子舉述西銘文字，以明其理一分殊之義，言甚具體而曉白。自理而言，萬物同一本源。自實踐之事而言，則大小之分，親疏之別，實不能不有等差之殊。

⑬ 兩條皆見《二程遺書》第二上。

⑭ 《二程遺書》伊川文集卷之五。

⑮ 見《張子全書》卷一，西銘總論所引朱子語。

試以仁孝而言，仁孝之理是一，而踐行仁孝之事則是分殊。由理一推分殊，則知親疏之別與本末先後之序，以成就其仁孝之事，而不流於墨氏兼愛之弊；由分殊推理一，則知萬物同出一源，以彰著其一體之仁，而不流於楊氏為我之私。儒者以乾坤為大父母，繼天以立極，盡性以開展德行之實踐；西銘契切此義以陳述一體之仁的義理境界，又從主客觀兩面開示成己成物的踐履規模，此皆儒家共許之義。橫渠以二百五十餘言，發揮儒家之基本義旨，如此其精要周備而深醇，宜乎二程以下皆稱賞而推尊之。

## 第三章 程明道的造詣與地位

### 第一節 明道的地位與智慧

#### 一、明道的造詣

程明道（西元一〇三二—一〇八五年）名顥，字伯淳，河南洛陽人。他逾冠中進士，先任主簿，調為上元知縣，有政聲。熙寧之初，受薦為太子中允行御史事，神宗命他薦舉人才，所薦數十人，以表叔張橫渠與弟伊川為首，天下咸稱允當。後遷太常丞，兼知扶溝縣事，亦著績效。哲宗立，召為宗正丞，未行而卒。五十四歲。

明道十五六歲時，奉父命與弟伊川問學於周濂溪，後來深造自得，成為一代大儒。《宋史·道學傳》說他：

資質過人，充養有道，和粹之氣，盡於面背。

後人亦常將他與顏子相提並論，認為都是天生的完器。明道卒，元老大臣文彥博為他題墓，曰：「明道先生」。伊川特撰一序，附於後，文曰：

周公沒，聖人之道不行；孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒。無善治，士猶得以明乎善治之道，以淑諸人，傳諸後；無真儒，則天下貿貿然莫知所之，人欲肆而天理滅矣。先生生乎千四百年之後，得不傳之學於遺經；以興起斯文為己任，辨異端，息邪說，使聖人之道煥然復明於世。蓋自孟子以後，一人而已。然學者不知道之所向，則孰知斯人之為功；不知所至，則孰知斯名之稱情也哉！

伊川以孟子後第一人推尊其兄，而天下後世服其言，可見這段話並非虛譽。

黃梨洲《宋元學案》明道學案上，有一段案語，言之甚為諦當，而文字亦甚美。

明道之學，以識仁為主，渾然太和元氣之流行，其披拂於人也，亦無所不入，庶乎所過者化矣。故其語言流轉如彈丸：說「誠敬存之」，便說「不須防檢，不須窮索」；說「執事須敬」，便說「不可矜持太過」；惟恐稍有留滯，便與天地不相似。此即孟子說「勿忘」，隨以「勿助長」救之，同一掃迹法也。鳶飛魚躍，千載旦暮。朱子謂「明道說話渾淪，然太高，學者難看」。……其實不然。引而不發，以待能者。若必

魚筌兔跡以俟學人，則后羿有時而改變繩墨穀率矣。朱子得力於伊川，故於明道之學未必盡其傳也。

明道沒，伊川作《明道先生行狀》，有云：

先生之學，明於庶物，察於人倫。知盡性至命，必本乎孝弟；窮神知化，由通於禮樂。辨異端似是之非，開百代未明之惑。秦漢以後，未有明於斯理也。謂孟子沒而聖學不傳，以興起斯文為己任。其言曰……（請參閱拙撰《宋明理學·北宋篇》頁二二—二二三）

## 二、二程遺書之鑑別

明道為宋儒一大家，有非常顯赫之地位，他那開創性的智慧，亦非他人所可幾及。但自從朱子承接伊川而完成一系之義理以後，後世稱「程朱」者，大體只是紹述伊川與朱子。而對明道，則只泛泛稱讚他的人品造詣，與他如「春陽之溫」、「時雨之潤」般的零碎風光，或者引述他幾句有高致、富玄趣的話頭，而深致歎賞。至於明道所開關的義理綱維，在牟先生《心體與性體》以前，未見有人曾經確切地講出來。

牟先生整理《二程遺書》，甚費心力，先後編抄數次而後定稿。他(1)以二程性格之不同為起點，(2)再以劉質夫所錄明道語四卷（遺書第十一至十四）為標準，(3)復以二先生語（遺書

前十卷)中少數注明者為軌約。如此而後，始獲得鑑別明道智慧之線索。依牟先生之意①

(一)遺書前十卷，標為「二先生語」者，可視為二程初期講學之所發，此期以明道為主，伊川為副。

(二)明道心態具體活潑、富幽默、無呆氣。故「二先生語」中，凡語句輕鬆、透脫、有高致、無依傍、直抒胸臆、稱理而談，而又有沖虛渾含之意味者，大體皆是明道語。故關於道體、易體、誠體、於穆不已之體，以及天理實體之圓融妙悟語，凡未注明者，皆應歸明道。

(三)明道語句簡約，常是出語成經，洞悟深遠；又常順經典原文加幾個口語字，予以轉換點撥，便順適條暢，生意盎然，全語便成為真實生命之呈現。《上蔡語錄》有云：「伯淳常談詩，並不下一字訓詁。有時只轉卻一二字，點撥地念過，便教人省悟。」談詩如此，就論、孟、中庸、易傳抒發義理，亦常如此。此其所以無學究氣、無典冊氣、無文章氣，而常能相應不失也。

(四)明道喜作圓頓表示，伊川喜作分解表示。朱子所謂「明道說話渾淪，學者難看」，實乃圓頓表示為朱子所不喜也。(故朱子編《近思錄》，即不選錄明道之「識仁篇」。)

以上四點，乃鑑別明道智慧之關鍵。牟先生詳檢遺書，費極大之心力，將明道語錄輯為八篇（見下第四章第一節中段）。

### 三、明道對聖賢人格的品題

明道的義理綱維，下文將分節論述，此處先選錄若干語句，以略見明道品題聖賢人格之智慧。

1. 「顏子所言不及孔子。無伐善，無施勞，是顏子分上事。孔子言安之，信之，懷之，是天理上事。」（遺書六）

2. 「仲尼、元氣也。顏子、春生也。孟子、并秋殺盡見。」（見、讀如現。此謂孔子有如元氣。顏子有如春生，孟子則漣連秋殺之氣一起顯現。）

「仲尼無所不包；顏子不違如愚之學於後世，有自然之和氣，不言而化者也。孟子則露其才，蓋亦時然而已。」

「仲尼、天地也。顏子、和風慶雲也。孟子、泰山巖巖之氣象也。觀其言皆可以見之矣。仲尼無迹，顏子微有迹，孟子其迹著。」（遺書五）

3. 「孔子言語句是自然，孟子言語句是實事。」（同上）

4. 「孔子儘是明快人，顏子儘豈弟（愷悌），孟子儘雄辯。」（同上）

5. 「孟子有功於道，為萬世之師。其才雄。只見雄才，便是不及孔子處。人須當學顏

① 參見《心體與性體》第二冊、明道章之引言。

子，便入聖人氣象。」（同上）

6. 「顏子合下完具，只是小，要漸漸恢廓。孟子合下大，只是未粹，索學以充之。」

（遺書二）

7. 「顏子默識，曾子篤信，得聖人之道者，二人也。」（遺書十一）

8. 「曾子易簧之意，心是理，理是心，聲是律，身為度也。」（遺書十三）

9. 「鳶飛戾天，魚躍於淵，言其上下察也。此一段，子思吃緊為人處。與「必有事焉而勿正心」之意，同活潑潑地。會得時，活潑潑地；不會得時，只是弄精神。」

（遺書二）

10. 「人須學顏子。有顏子之德，則孟子之事功自有。孟子，禹稷之事功也。」（遺書十一）

按：二程品題聖賢人格之文獻，其詳請參閱《宋明理學·北宋篇》頁二三〇—二三四。

## 第二節 「一本論」的總意指

「一本」之論，最能顯出明道圓頓之智慧，亦只有明道纔能特顯此圓頓之智慧。牟先生闡發此「一本」之義蘊，實最為明道之知音。茲再加條理，分節而簡述之。



## 一、天人是一

天人本無二，不必言合。（遺書第六）

天理與人本不相隔，到得天理如如呈現，則人就是天，天亦就是人。這時言天人合一，或言合天人，皆多一個「合」字。

合天人，已是為不知者引而致之。天人無間。夫不充塞，則不能贊化育。言贊化育，已離人而言之。（遺書第二上）

聖人生命，通體是天，通體是理之充塞，是誠體之流行。誠體之充塞流行，即是天地之化育，無須再說「贊」化育。天人是一，不可離人而言天，而所謂合天人之「合」，贊化育之「贊」，皆只是為不知「天人無間」者引而致之耳。

言體天地之化，已賸一體字。只此便是天地之化，不可對此個別有天地之化。（遺書第二上）

此條用「體」字，與「贊」字「合」字詞意類同。不是我去體驗、體會或體貼那「天地之化」，只我這裡（天理充塞、誠體流行）便是天地之化，不可對「此個」別有天地之化。否則，便是兩個路頭，便是二本，而不是一本而現。

若不一本，則安得「先天而天弗違，後天而奉天時」？（遺書第二上）

「先天、後天」二句，見《易·乾文言》。大人（聖人）通體是天，通體是理。自理而言之，天亦不能違之，何況人與鬼神？就此而言，便是「先天而天弗違」，這是聖人生命之先天性。但體道之聖人，亦仍有其個體生命之現實性與局限性，由此而言，便是「後天而奉天時」，這是聖人生命之後天性。所謂奉天時，是奉天地之化（生、長、收、藏）。

但進一步圓頓地說，只大人便是天地之化，便是天時。在此，先天後天之分，則泯消而化掉。這就是圓頓化境之「一本論」。若仍有先天後天之分，便是分解地言之，便仍有二本之迹。如此，便不能至於圓頓之境。

從先天之體上顯一本，人易識之；從體現之用上顯一本，便不易識。然而，真正的一本，卻必須在「通體達用，一體而化」上顯，此即圓頓化境之一本。明道所謂「若不一本，則安得先天而天弗違，後天而奉天時」？這正是先天後天通貫起來說。

又同卷一條云：

只心便是天，盡之便知性，知性便知天。當處便認取，更不可外求。

孟子所謂「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」明道順之而教人當下認取，不可外求。（以心去知天，便是外求。故此「知」字，乃證知之知，非認知之知。「只心便是天」，即心即性即

天，心、性、天，一也。）孟子的義理境界，一經明道點撥，便豁然通暢。（此便是明道顯現的智  
慧。）

通體達用、一體而化：圓頓化境之一本

只心便是天  
盡之便知性  
知性則知天

心性天是一、先天後天貫而為一

先天而天弗為  
後天而奉天時

只大人便是天地之化（天人本無二）

## 二、三事一時並了

窮理盡性以至於命，三事一時並了，元無次序。不可將窮理作知之事。若實窮得理，即性命亦可了。（遺書第二上）

「窮理盡性以至於命」，語見《易·說卦傳》。明道說「窮理、盡性、至命，三事一時並了，元無次序」。這個「了」字，乃了當之了，不是了解之了。此三事中，「窮理」是重要關鍵。「不可將窮理作知之事，若實窮得理，則性命亦可了」。這句已含有「知行合一」之義。不可將「窮理」作「知」之事，意即不可視窮理為外在之知解。如只視為外在之知解，

則與盡性、至命便有了次序。而三事便不能一時並了。只有明白窮理是究明「性命之理」而徹知之，徹知之極而朗現之，纔可說「若實窮得理，即性命亦可了」。能「了」，則「盡」、「至」字亦含在其中。徹知「性命之理」而朗現之，則「性」自然盡，亦自然可「至於命」（與天命合一）。命處之至，並無工夫可言。積極的工夫，只在「窮理」與「盡性」（窮理、盡性，其義一也）。

### 三、一本而現之道

道，一本也。或謂以心包誠，不若以誠包心；以至誠參天地，不若以至誠體人物。是二本也。知不二本，便是「篤恭而天下平」之道。（遺書第十一）

或人認為，以誠包心，或許比以心包誠好些；以至誠體人物，或許比以至誠參天地好些。但依明道，凡言「包」言「參」言「體」，皆表示彼此之對待，凡此類兩端之關係，便是二本，而不是「一本」之道。若言一本，只應是「只心便是誠，只誠便是心，只心便是天，只誠便是天；此心此誠之形著、明動、變化，即是天地之化，更無所謂「參」，亦無所謂「體」。包、參、體皆是多餘之字。如此，方是圓頓之一本，亦纔是具體而真實之道（道之圓頓表現）。

所謂「道、一本也」，是剋就人之「為道」而說。人為道而至於明澈之境，成為圓頓之

顯現，此方是具體而真實之道。故明道所說「道、一本也」，其實意應是：「道，一本而現也」。若言包、參、體，便不是一本，而是二本。「一篤恭而天下平」，篤恭便能天下平，天下平是由於篤恭，二者一本而現。若篤恭只是篤恭，另外還有個「天下平」之道，便不是一本而現，亦不是道之圓頓表現。

「大人者，與天地合其德，與日月合其明」者，非在外也。「範圍天地之化而不過」者，模範出一天地耳。非在外也。如此，「曲成萬物」豈有遺哉？（同上）

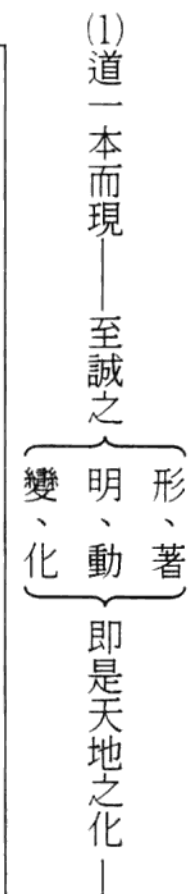
聖人「作易」，乃是其精誠之心的寫照。「聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患，神以知來，智以藏往」。②故聖人之心即是天地之化，即是「先天而大弗違，後天而奉天時」。所以能「模範出」天地之化，亦自能「曲成萬物而不遺」。如此，則外而非外，實與天地之化如如為一。

牟先生指出，明道解「範圍」為「模範出」，是虛靈地超越地總言之。而「曲成」句則是細密地內在地分言之。「範圍天地之化而不過」，是「大德敦化」③而無外。表示聖人治易，能相應如如以「模範出天地之化而不過」。「曲成萬物而不遺」，是「小德川流」而無

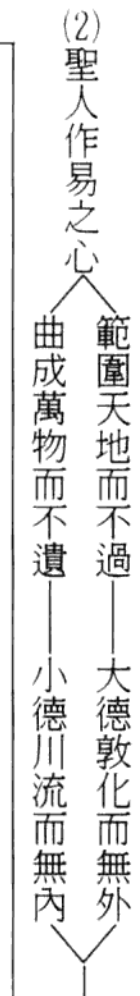
② 語見《易·繫辭傳上》第十一章。

③ 「大德敦化」與「小德川流」，皆見《中庸》第三十章。

內。無內，則雖小而非小，小德亦即大德；無外，則雖大而無大，大德亦即小德。大小之分既泯，則範圍與曲成之分亦泯化而為一體。上述之意，可用表示之如下：



不離人而言化育（非在外也）——聖人之心與天地之化如如為一



明道之所以言「一本」，無非要烘托出「純亦不已」的本體宇宙論、創生直貫之實體而已。而當下體證這個「純亦不已」之實體，只是一個誠，只是這實體直上直下的立體直貫。

「一本」義的表達方式，必是圓頓的。在明道的詞語中，如像「只心便是天，盡之便知性，知性便知天。當處便認取，更不可外求。」「窮理盡性以至於命，三事一時並了，元無次序。」「居處恭，執事敬，與人忠。此是徹上徹下語，聖人元無二語。」這些話都是「一

本」義的圓頓表示。

在圓頓之「一本」中，並不是體用不分，形上形下不分，亦不是如朱子般心神屬於氣，而性只是理。又如明道所說「道亦器，器亦道」，「氣外無神，神外無氣」，亦只是直貫創生的體用不二之圓融語，而並不是體用不分，道器不分；雖則分之，亦不是如朱子般心神屬於氣，而道則只是理。

由此可知，在明道的「一本」義下，分解地說的「形而上者為道，形而下者為器」，與圓融地說的「道亦器，器亦道」，二者實相含攝而並非相礙。

附按：熊十力先生《新唯識論》自序及印行記中，亦有「萬化一本」之言。謂萬化皆一理之流行，萬物皆一理之散著。人已非異體，物我無二本，究萬物而歸一本，要者反之此心。又謂盡人道以合天（即人而天），體萬化不測之妙於人倫日用之中，莫美於中國儒聖之學。

## 第二節 對天道的體悟

### 一、道不即是陰陽，而亦不離陰陽

繫辭曰「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。又曰「立天之道，曰陰與陽；立地之

道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義」。又曰「一陰一陽之謂道」。陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下最分明。元來只此是道，要在人默而識之也。（遺書

第十一）

陰陽雖不即是道，而道亦不離乎陰陽。陰陽是形而下之氣，而曰「一陰一陽之謂道」者，是要在一陰一陽之變化中，當下體悟「於穆不已」之道體，換言之，於穆不已之道體，必須藉資一陰一陽之變化而顯現它自己。

明道說「惟此語截得上下最分明」，這句話很詭譎。依常情看，「一陰一陽之謂道」這種句子，實無截分上下（形上形下）之意，人若質實地認為此句是表示陰陽即是道，便正是誤混上下而不分，如何能說是「截得上下最分明」？

依牟先生之疏通④，這不是分解地截得上下最分明，而是「圓融地截得上下最分明」。既截分而又圓融，既圓融而又截分，形上即在形下之中，形下即在形上之中，此其所以為詭譎。亦惟詭譎，始能融分解於圓融中，雖圓融而又不失上下之分。故下文繼之曰「元來只此是道，要在默而識之也。」（元來道不即是陰陽，而亦不離乎陰陽；只有在一陰一陽之變化中，乃能當下體悟於穆不已之道體；並無一個與陰陽相截離、而「只是理」的道也。此意，字面上不可見，故要人「默而識之」。）

明道此語，顯然是道器上下之圓頓表示。惟圓頓始能默識，唯默識方顯圓頓。（此猶如



維摩詰當下默然、便是不二法門，乃是頓教也。頓即函圓。故曰圓頓。）在此，不容分解籌度，而須默識心通、當下即是。

## 二、道亙古而常存，超有無而遍在

「一陰一陽之謂道」，自然之道也。「繼之者善也」，有道即有用，「元者善之長也」。「成之者」卻只是性，「各正性命」也。故曰：「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣」。如此，則亦無始，亦無終；亦無因甚有，亦無因甚無；亦無有處有，亦無無處無。（遺書第十二）

繫傳上第五章云：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」明道先疏解此段文，而語甚簡略。此即上蔡所謂「只轉卻一二字，點掇地念過，便教人省悟」者是也。「一陰一陽之謂道，自然之道也」，此所謂「自然」，是指說道之自然而本然，並非一般自然之義。「繼之者善」，是說將「道」繼續下去而不斷絕，便是善。而「成之者卻只是性」，是說能成就此「道」者，便是吾人之性（性，能完成此道），這是「性之義用」。

性何以能成就道？因為性是道德創造之真幾，能盡性，便能完成此道之生化於一己之生

④ 見《心體與性體》第二冊，頁三四三—三四四。

命中，亦是重現此道於一己的道德行為之純亦不已中。這顯然是「率性之謂道」之義。但常人都不能充分而圓滿地各盡其性，所以有仁者見之、智者見之云云，而結之曰「故君子之道鮮矣」。

明道點掇地念過此段文字，目的在說明：道本身「亙萬古而常存，超有無而遍在」。故下文又說「如此，則亦無始，亦無終」云云。意謂人對於道雖見仁見智而皆不能盡道之全，但道本身卻無有始終而亙古常存，並永遠呈現其生化之大用。

又曰「亦無因甚有，亦無因甚無」，是說道之存有，是自存自有，不是因著甚麼旁的東西而存有，亦不因旁的東西而歸於無。這表示「道」超越有無，不可以相對的有無而論之。又，「亦無有處有，亦無無處無」，是指出道之遍在，無所謂「有處有」、「無處無」。若說有的地方就有，便函著無的地方就無。如此，則道不遍在。所以不能以「有」或「無」來說「道」。

言有無，則多有字。言無無，則多無字。有無與動靜同。如冬至之前，天地閉，可謂靜矣，而日月星辰亦自運行不息，謂之無動可乎？但人不識有無動靜爾。（遺書第十一）

此與前條所謂無始終、無有無，以及亦不少、亦不剩之理境，完全相同。橫渠《正蒙·大易篇》第十四有云：「大易不言有無，言有無，諸子之陋也。」太和篇亦云：「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命，通一無二。」又云：「知太虛即氣，則無無。」（二句即氣之

即，乃相即不離之意。）橫渠所說之義，正與明道相同。凡承《中庸》《易傳》而來者，對儒家這種充盈型之智慧，皆有共同之契會。

### 三、天道生生

「生生之謂易」，是天之所以為道也。天只是以生為道。繼此生理者即是善也。善便有一個元的意思。「元者善之長」。萬物皆有春意，便是「繼之者善也」。「成之者性也」，成卻待他萬物自成其性始得。（遺書第二上）

天以「生」為道。此道是「生道」，亦即「為物不貳，生物不測」的創生之道。此「生道」亦即「生理」，是所以能「生生不息」的超越之理。這個生道、生理，亦可名：易體、神體、於穆不已之體。「一陰一陽之謂道」，即是指點這個道（「一陰一陽」之變化亦猶「生生」之義）。由生生不息指點「易體」（生生之謂易），即可顯示「天之所以為道」即是生生之道。能繼復而呈現此生道、生理，便是善。善，「便有一個元的意思」。元是始，是首，是一價值觀念，是眾善之長，萬善之源；這是提起來而超越地說。「萬物皆有春意，便是繼之者善也」，則是落實於萬物而內在地說。亦即由萬物之春意、生意、生機洋溢，便可指點出生道生理之無所不在，以見天道生生之「於穆不已」。

此條又解釋「成之者性也」，而說「成卻待他萬物自成其性始得」。此句意不顯豁，大

體是說物各付物，各歸自己而一一成就之。

遺書第十一，有數條論「生物不測」之神用，錄列於此，以供參閱：

1. 「生生之謂易」，生生之用則神也。
2. 「窮神知化」，化之妙者、神也。
3. 天地只是設位，易行乎其中者，神也。
4. 中庸言誠，便是神。（按：神、是誠體之神，不是以氣言之的神。）
5. 「鼓萬物而不與聖人同憂」。聖人、人也，故不能無憂。天則不為堯存、不為桀亡者也。

此第5條據繫傳上「一陰一陽之謂道……顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。」此言天道顯之於仁，藏之於生化之大用，於穆不已地「鼓萬物而不與聖人同憂」。天地無心而成化，故不與聖人同憂。明道於此指點曰：「聖人、人也，故不能無憂」。聖人之憂即是聖人之仁。既言天道「顯諸仁」，則聖人憂患之仁心，實即天道之見證。參贊天地之化育，亦即聖人仁心之化育。在內容意義上，聖人仁心之化育（存神過化），與天地之道的化育，等同為一，此便是所謂「一本」。

天道之生化，雖然不為堯存、不為桀亡，不與聖人同其憂患，但在「一本」之下，亦必須重視聖人仁心之化育，以證實天道生化的全幅義蘊，以肯認天道即仁體，以成其為真一

本。明道真切於此義，故能首先正視孔子之仁，而謂「學者須先識仁，仁者渾然與物同體」；又能正視孟子之盡心知性知天，而謂「只心便是天」。

以上是明道對天道之體悟，雖甚為通透，但尚多就《易傳》之言而點掇之。下節換一名而曰「天理」，復就天理而重新體悟，此則為明道之自意語，更可顯出明道之姿態。

## 第四節 天理的涵義

二程全書、外書第十二，有一條云：

吾學雖有所受，「天理」二字，卻是自家體貼出來。

明道說「天理」二字，是他「自家體貼出來」。「體貼」二字是關鍵。原始經典中的「帝、天、天道、天命、太極、太虛、誠體、性體、心體、仁體、中體、神體，乃至天倫、天秩、天德、秉彝……」等種種名，全都是他體貼「天理」二字的底據。他是真能理會得這種種名的實義，而首先提出「天理」二字以代表之、概括之。「天理」這二個字，顯示儒家之言性命天道、乃澈底而嚴整的道德意識之充其極。把握了這一點，便一下子可以定住講「性理」與講「空理」的意識之不同。

## 一、天理恆常自存，是形上實有，亦是生化之理

遺書第二上，有三條云：

天理云者，這一個道理更有甚窮已？不為堯存，不為桀亡。人得之者，故大行不加，窮居不損。這上頭來更怎生說得存亡加減？是他原無少欠，百理俱備。

所以謂萬物一體者，皆有此理。只為從那裡來。「生生之謂易」，生則一時生，皆完此理。人則能推，物則氣昏，推不得；不可道他物不與有也。……

「萬物皆備於我」，不獨人爾，物皆然。都從這裡出去。只是物不能推，人則能推之。雖能推之，幾時添得一分？不能推之，幾時減得一分？百理俱在，平鋪放著。幾時道堯盡君道、添得君道多；舜盡子道、添得子道多？元來依舊。

以上三條相連而生，必須連在一起看。

第一條是說「天理」這個道理，無有「存亡加減」。無存亡，是說天理永恆常存自存，不因堯而存在，不因桀而消亡。無加減，是說就「人得之」以為性，乃圓滿而窮盡者，不因大行而增加，不因窮居而減損。它是「一」，但卻中含萬理，而可顯示多相。

第二條所謂「只為從那裡來」句中的「那裡」，是指一個本源。這本源即從「生生之謂易」來了解。天道之自體即是生生之易，此性之本源乃是創生之真幾。萬物「生則一時生，

皆完此理」（完具此創生之真幾）。人具備，物亦具備。只是(1)人「能推」，能盡性而推擴，重現道德創造。而(2)物卻因氣昏而「不能推」，不能盡性推擴以重現道德創造。但物亦本體論地具有此理。故不可說人以外的萬物就不具備此理（它只是不能實踐而推廣之耳）。

第三條借《孟子》「萬物皆備於我」之言而說「不獨人爾，物皆然，都從這裡出去」。上一條說「只為從那裡來」而說「萬物一體」；此條則說「都從這裡出去」而說「萬物皆備於我」。明道此義，未必是孟子之理路，而乃透到「生生之謂易」的本源而言之。上句是從客觀說，此句是從主觀說。（牟先生指出，「皆從那裡來」不一定邏輯上必然函著「皆完此理」。例如基督教，雖說萬物皆由上帝創造而來，卻並不能說每一個體皆完具上帝那樣的創造之真幾。但在儒家，則必然要貫下來，而肯定每一個體皆完具這樣絕對的創造真幾（創生性），所以儒家說道體，必然是「既超越而又內在」，此中關鍵，即在「天道性命相貫通」。）不過「雖能推之，幾時添得一分？不能推之，幾時減得一分？」此表示，本體論地說，每一個體所具的天理實體，恆常永在。而所謂能推不能推，只是「表現不表現，充盡不充盡」的問題，而於天理並不能有所增，亦不會有所減。

## 二、天理寂感與天理之尊高

「寂然不動，感而遂通」者，天理俱備，元無欠少，不為堯存，不為桀亡。父子君臣常理不易，何曾動來？因不動，故言寂然。雖不動，感便動；感非自外也。（遺書第

二上)

此條從「寂感真幾」說「天理」。寂感真幾就是生化之理，此生化之理的內容就是所謂「百理」，合寂感與百理而為一，則統曰天理。此所謂「天理」，不是脫落了誠體之神的「只是理」。它是理，亦是道，是誠、是心、是神。（理、道，是誠、心、神之客觀義；誠、心、神，是理、道之主觀義。）若「只是理」，如何能說寂感？如何能說生物不測，妙用無方？君臣父子乃至隨事而見的種種理（所謂百理、眾理、萬理）皆渾然完具於此寂體之中，而又隨感而顯現於萬事之中以成其為實事；如對父母便顯現為孝以成孝行，對子女便顯現為慈以成慈行，對君臣朋友等亦然，皆各有定常之理。凡此等等，皆寂感真幾、誠體之神所顯發，所以無一欠少。末句「感非自外」，是說此感並非來自於外之他感，而是天理（活體）之自感、能感；此所以為寂感真幾。

另遺書第三，謝顯道（上蔡）記明道之言有云：

太山（泰山）為高矣，然太山頂上不屬於太山。雖堯舜之事，亦只如太虛一點浮雲過目。

此條表示，現實的存在或現實的事業，無論如何高、大，它總是一個有限而不是最後的、絕對的。只有「天理」纔是最後的、絕對的。天理是一切價值之標準，是價值本身，一切事業因它而可能，亦因它而有價值。所謂「雖堯舜之事，亦只如太虛中一點浮雲過目」。這只是



偏顯天理之尊嚴與崇高，無可比倫，而並非抹煞或輕忽事業。若通體達用，自其「曲成萬物而不遺」而言，則天理所曲成之事物（如功名事業），亦皆因天理之流行於其中，而有絕對之意義。所以，就「事」而言，堯舜之事與桀紂之事，皆如浮雲過目；但就「意義」而言，二者畢竟有別。堯舜之事是堯舜之德而成，其德皆天理、實理，其事是天行，是實事。事象本身雖如浮雲過目，而其意義則普遍而永恆。

### 三、天理秉彝與死生存亡之理

「立人之道，曰仁與義」。據今日，合人道廢則是。今尚不廢者，猶只是有那些秉彝卒殄滅不得。以此思之，天壤間可謂孤立！其將誰告耶？（遺書第二上）

此條以感慨語氣出之。字字句句，皆是實感實見，皆是真實性情之流露。當時士大夫大率皆談禪<sup>⑤</sup>，而真能正視那些「秉彝」<sup>⑥</sup>，觀體立定者，實只是寥寥幾個人，此其所以有「孤

⑤ 《二程遺書》第二上，有一條云：「昨日之會，大率談禪，使人情思不樂，歸而恨之者久之。此說，天下已成風，其何能救？古有釋氏盛時，尚只崇設像教，其害至小。今日成風，便是言性命道德，先驅了智者。才愈高明，則其陷溺愈深。在某則才卑德薄，無可奈何他。……直須置之不論，更休曰「嘗試」。若嘗試，則已化而自為之矣。要之，決無取。」

⑥ 《詩經·大雅》烝民之詩有云：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」秉、執也。彝、常也，謂常理常性。秉彝二字，即指性體。孔子謂「為此詩者，其知道乎！」孟子亦引此詩以證性善之說。

立」之感也。此感是真正的存在的實感，而其有見於「那些秉彝」，亦是真正的實見、灼見。實見、灼見不在多，便足以貞定乾坤，更無有能殄滅之者。當下在此立定，任何奇詭瑰麗之辭，皆不足以搖動它。此真是儒家道德意識透體挺立所洞悟的定常之體，據此即足以判開苦業意識之空理，而不相混淆。

這點秉彝，是真正的實有，終極的實有，是「先天而天弗違」者。無論人自覺或不自覺，無論人或繞出去說諸般教義，皆無有離此定常之體而能自足者。此真有如空氣，在你身外，亦在你身內，當下即是，反身自見。若問人生立處，此便是終極的立處。若問人生定盤針，此便是終極的定盤針。天理、實理、天道性命，皆從這裡說。乃至於種種名，種種說，亦無非要顯示這點秉彝，顯示這「本體宇宙論」的實體、實有。這是儒家的本質，亦是宋明儒共同的認定。而見之最透切、最明澈、最圓融者，則無過於程明道。

死生存亡皆知所從來，胸中瑩然無疑，止此理爾。孔子言「未知生，焉知死」，蓋略言之。死之事即生是也。更無別理。（遺書第二上）

若欲判儒佛，此亦是肯要之點。所謂「死生存亡皆知所從來」，既不是生物學的知，亦不是依無明業識或根塵四大去知；而是就道德價值而盡人道以知之。盡道而生，生其所應當生；盡道而死，死其所應當死。死生存亡皆盡道，以完成其道德之價值，此便是「死生存亡所從來」之理。於此胸中瑩徹，便見只此一理，「更無別理」。此理，即是天道性命之理，即是

道德創造之真幾。人生在世，不是要在緣起性空上證空寂以求解脫，而是要盡此理以成德。此纔是真解脫，纔是大自在、大貞定。

孔子所謂「未知生，焉知死」，實際上即函說「既知生之道，即知死之道」。人生只此一道，更無他道。所以明道說「死之事即生是也，更無別理」。

總上所述，可知明道所體悟的「天理」，雖是本體論的實有，但決不只是靜態的實有，而是即存有即活動的動態的實有；決不只是理，而乃「亦是心、亦是神、亦是誠、亦是寂感真幾」之理。（牟先生特別名之為「本體宇宙論的實有、實體」。若是專以「本體論的實有」名之，則易使人想像為只是靜態的實有，或只是理。）

這統名曰理的「天理」，(1)就其自然的動序而言，亦可曰「天道」；(2)就其淵然有定向而常賦予（穆而不已地起用）而言，亦可曰「天命」；(3)就其為極至而無以加之而言，亦可曰「太極」；(4)就其無聲無臭、清通而不可限定而言，亦可曰「太虛」；(5)就其真實無妄、純一不二而言，亦可曰「誠體」；(6)就其生物不測、妙用無方而言，亦可曰「神體」；(7)就其道德的創生與感潤而言，亦可曰「仁體」；(8)就其亭亭當當而為天下之大本而言，亦可曰「中體」；(9)就其對應個體而為個體所以能起道德創造之超越根據而言，或總對天地萬物而可以使之有自性而言，亦可曰「性體」；(10)就其為明覺而自主自律、自定方向，以具體而真實地成就道德行為之純亦不已，或形成一存在地道德決斷而言，亦可曰「心體」。總之，它是「即存有即活動」的寂感真幾——寂然不動，感而遂通，而為創生感潤之實體，亦即「於

穆不已」之奧體。

〔附識〕明道言「天理」，除了從「體」上而言的第一義的天理，還有從物情事勢之自然而必然上說的「第二義的天理」。如(1)「天下善惡皆天理（按：事物分善分惡皆天理使然），謂之惡者非本惡，但過或不及，便如此，如楊墨之類。」（遺書第二上）。又如(2)「事有善有惡，皆天理也（皆天理自然如此）。天理中物，須有善惡（謂有相對之比較）。蓋物之不齊，物之情也。」又如(3)「天地萬物，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。」（按：萬物「無獨有對」之理，亦是事勢物情自然之理。）關於第二義之天理，《宋明理學·北宋篇》第九章第五節有疏解（共七條），可參閱。

## 第五節 識仁與定性

### 一、《識仁篇》大意

《識仁篇》是明道答呂與叔之問，而由與叔作成的語錄。後來編輯在《二程遺書》第二上，為學者所重視，所以特別獨立出來標名為「識仁篇」。原文如下：

學者須先識仁。仁者渾然與物同體。義、禮、智、信，皆仁也。識得此理，以誠

敬存之而已。不須防檢，不須窮索。若心懈，則有防；心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索；存久自明，安待窮索？

此道與物無對，大，不足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言「萬物皆備於我」，須「反身而誠」，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？訂頑（西銘）意思，乃備言此體；以意存之，更有何事！

「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長」，未嘗致纖毫之力；此其存之道。若存得，便合有得。蓋良知良能元不喪失。以昔日習心未除，卻須存習此心，久則可奪舊習。此理至約，惟患不能守；既能體之而樂，亦不患不能守也。

此「識仁篇」通篇都是說「仁」，而用詞則隨文而異；仁體、仁理、仁道、仁心，四詞通用。

明道曾說：「學者先須識仁，實有諸己，只要義理栽培。」（遺書第二上）。又說：「欲令如是觀仁，可以體仁之體。」（同上）兩處皆言「仁體」，仁即是體。識仁就是識仁體。照明道的理解，仁體是遍體一切而「與物無對」者。所以說「仁者渾然與物同體」。句中的「同體」是同為一體之意，而不是同一本體。以天地萬物為一體，渾然無「物與我、內與外」之分隔，便是仁的境界。亦就是以「仁者」表「仁體」之實義。目的本是說仁，只是藉著仁者之境界（與萬物為一體之境界）以表示之耳。所以接著說「義、體、智、信，皆仁

也。識得此理（仁理），以誠敬存之而已。」

次段又說：「此道（仁道）與物無對，大、不足以明之」。因為仁道徹通物我內外之分隔，所以不與物為對；而「大」則仍是一個對待的概念，所以不足以表明此「與物無對」的仁道。孟子盡心上云：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」。亦是說這個與物無對、與萬物為一體的「仁」。人一念警覺，反身而誠，「上下與天地同流」（亦盡心上語）則我的生命與天地生命通而為一，天地之仁實即我心之仁。所以說「天地之用，皆我之用」（皆仁體之發用流行）。反之，若不反身而誠，則猶是與物無對，內外分隔。既是分隔對立之二物，縱然想要湊泊求合，亦是湊泊不上的。而一個與物有隔的生命，乃是封閉窒息而不能感通不能覺潤之生命。當然沒有「大樂」之可言。所以又說：「若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂」？

之後，明道又舉橫渠「西銘」之意來作印證。西銘素為明道所推崇，他曾說：「西銘，某得此意。只是須他子厚有此筆力，他人無緣做得……要之，仁孝之理備於此。」<sup>⑦</sup>而此「識仁篇」，即是明道說他自己所得之意；這是可以與《西銘》「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。民吾同胞，物吾與也」的意思相印證的。所以說「訂頑意思乃備言此體」。此體即仁體。

三段又言及「識仁」之後，如何「存養」的問題。明道除了提出「以誠敬存之」之外，又引孟子之言「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長」。「必有事焉」便是勿忘；「勿正」便

是勿助長。（正，期也。凡預期功效，即是助長，如宋人「揠苗」便是。）勿忘、勿助長，是消極的告誡語，正面工夫只在「必有事焉」<sup>⑧</sup>。所謂必有事焉，亦不是硬把作。如以緊緊把捉為必有事焉，則便是「助長」了。故必有事焉，只是良知之靈昭不昧，真誠惻怛，此處「未嘗致纖毫之力」，只是反身以循理；此便是「存之道」。

能「存」便能「有」，因為「良知良能元不喪失」故也。不過，雖然良知良能本不喪失，但常人總不免「習心未除」；既有習染，便須「存習此心」。此心即是仁心。而存習之「習」，當作習熟講。常言「義精仁熟」、「操存益熟」，與此所謂「存習此心」，皆是存養本心仁體以達習熟之境。存習既久，昔日的習染自然煙消雲散，所以說「久則可奪舊習」。到此地步，便能「體仁之體」，「反身而誠，樂莫大焉」，當然可以「不患不能守」了。

遺書第二上有一則云：「學者識得此仁，實有諸己，只要義理栽培。如求經義，皆栽培之意。」「義理栽培」與「以誠敬存之」之語意相同。凡經中言及存養之義，亦皆是栽培之意。

⑦ 語出《二程遺書》第二上。「西銘」之疏解，見上第二章第五節。

⑧ 此義，王陽明論之最精，見《傳習錄》中卷，答薛文蔚書。拙著《王陽明哲學》第六章第四節曾加論述，可參閱。

## 二、仁體的實義

遺書第二上有一條云：

醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物為一體，莫非己也。……故博施濟眾，乃聖人之功用；仁至難言，故曰「己欲立而立人，己欲達而達人；能近取譬，可謂仁之方也已」。欲令如是觀仁，可以體仁之體。

「仁者」以天地萬物為一體，物我內外通而為一，萬物皆備於我，反身而誠，故曰「莫非己也」。此「一體」之言，明明標注為明道所說，朱子卻說：伊川語錄中，說「仁者以天地萬物為一體」，說得太深，無捉摸處。⑨可見他對明道思路之漠視。又同卷有一條云：

醫家以不認痛癢，謂之不仁。人以不知覺，不認義理，為不仁。譬最近。

此條雖未註「明」字，但依前條語脈看，自亦係明道語。從「手足痿痺不仁」這句話，實最能反顯「仁」的意義。所以說「最善名狀」。而麻木「不認痛癢」，就是沒有感覺，是死的，所以謂之「不仁」，這是「身的不仁」。人麻木而不覺，不識義理，不明是非，則是「心的不仁」。反之，不安、不忍而有感覺，即是仁心之呈露、仁體之呈現。而義理、是非，乃是仁心之自發；有知覺、認義理，亦即認這仁心的自發之理。二程弟子謝上蔡以



「覺」言「仁」，正是本於明道之意而說。

孟子曰「仁也者，人也；合而言之，道也」。中庸所謂「率性之謂道」是也。仁者，人此者也。「敬以直內，義以方外」，仁也。若以敬直內，則便不直矣。行仁義、豈有直乎？「必有事焉而勿正」，直也。夫能「敬以直內、義以方外」，則與物同矣。故曰「敬義立而德不孤」。是以仁者無對。放之東海而準，放之西海而準，放之南海而準，放之北海而準。醫家言四體不仁，最能體仁之名也。（遺書第十一）

此條義最賅貫，牟先生以為可視為明道言仁之綜括。「一體」之義、「覺」之義，皆含在內。由「敬以直內、義以方外」體悟仁體，由「必有事焉而勿正」體悟仁心覺情之於穆不已、純亦不已；此便是吾人之性體。由此而合釋「率性之謂道」以及孟子「仁也者人也，合而言之，道也」之義。仁，是人之所以為人（發展其德性人格）的超越根據，亦同時是內在的實體。人而體仁於生活實事中，便是道。此即所謂「合而言之，道也」。人而體仁於身，實即「率性」之謂。所以從「人體仁以與仁合一」而言道，與「率性」之謂道，義正相同。從道再說到仁，則人體此道便是仁。「仁者人此者也」句中之「人」字是動詞，「此」字指道。所謂「仁者、人此者也」，意即「仁者，以人體道者也」。以人體之，則形式而客觀地

⑨ 見《朱子語類》卷九十五，論程子之書。

說的道，便成為「具體而真實的」成人之道。

但此條中「敬以直內，義以方外，仁也」，與「若以敬直內，則便不直矣。行仁義，豈有直乎」？前後語意似有衝突不順。「敬以直內，義以方外」，若翻為語體句，便是「以敬來直我們內部的生命，以義來方正外部的事物」。然則下句何以說「若以敬直內，則便不直矣」？如此，豈不與上句「敬以直內」相衝突？但細看，卻又不然。語法上翻為「以敬」，是造句之必然，是語法問題。而明道說「以敬直內，則便不直矣」，其實意只在表示：拿一個外在的敬去直內，是無法直得起來的。故下句云「行仁義，豈有直乎」？

「行仁義」與「由仁義行」不同。⑩由仁義行是敬以直內；行仁義則是以敬直內。明道說「以敬直內便不直」，意在點示「敬」不是外在的東西，若拿外在的敬去直我們內在的生命，便直不起來，即使一時能直，亦只是偶然，並沒有稱體而發的必然性。

伊川朱子所謂「涵養須用敬」，是落在實然的心氣上說，卻正是這外在的後天的敬。而明道說「敬以直內」，則是指說發自仁體的敬；敬以直內，即是仁體流行。敬，直通於穆不已之仁體而由內發，亦猶仁義之由中而出。此皆非向外襲取，故敬義實即仁體。所以說「敬以直內，義以方外，仁也」。

明道言「仁」，還有一些短語，皆直接指點，具體真切。在《宋明理學·北宋篇》頁三二九以下，有一大段綜述之言，可參看。

### 三、《定性書》原文

承教諭，以定性未能不動，猶累於外物。此賢者慮之熟矣，尚何俟小子之多言？然嘗思之矣，敢貢其說於左右。

所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外也。且以性為隨物於外，則當其在外時，何者為在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外為二本，則又烏可遽語定哉？

夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫如廓然而大公，物來而順應。易曰：「貞吉，悔亡。憧憧往來，朋從爾思」。苟規規於外誘之除，將滅於東而生於西也。非惟日之不足，顧其端緒無窮，不可得而除也。

人之情各有所蔽，故不能適道。大率患在自私而用智。自私，則不能以有為為應迹；用智，則不能以明覺為自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。易曰：「艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人」。孟氏亦曰：「所惡於智者，為其鑿也」。與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之累哉？

⑩

《孟子·離婁下》：「舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」

聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。是聖人之喜怒，不繫於心，而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉？烏得以外者為非，而更求在內者為是也？今以自私用智之喜怒，而視聖人喜怒為如何哉？

夫人之情，易發而難制者，唯怒為甚。第能於怒時，遽忘其怒，而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，而於道亦思過半矣。

心之精微，口不能宣。加以素拙於文辭，又吏事匆匆，未能精慮。當否？佇報。然舉其大要，亦當近之矣。道近求遠，古人所非，惟聰明裁之。

#### 四、定性與定心

《定性書》雖以「定性」名篇，而實義即是「定心」。

凡道德實踐，都應該「稱性體而動」，應該順性體發出的道德律令而行。性體之發出道德律令，是物來順應、自然而然的。那末，我們在表現道德行為時，也就應該順性體之所命自然而動纔是。但事實上並不能常常如此，所以靜時感到寂寞無聊，而動時又不免為外物所牽引。如此一來，便顯得性不貞定。

實則，並不是性不貞定，甚至亦不是在表現中的性自己不貞定，而只是我們在工夫過程中表現「性」時，表現得不順適，因而使得「心」不貞定。由於心不貞定，就連帶說性不貞定，所以纔有「定性」這個詞語。其實，我們要求性之貞定，乃是要求如何使「心」不為外

物所累，因而使我們能夠獲得「性之表現」時的常貞定。然則，所謂定性，並不是要求「性」貞定，而是要求性之表現時的「心」定。所以明道此文，亦大半就心而言。

何以討論「定性」而卻就「心」來說？這是因為表現性體必須靠心之自覺活動；沒有心之自覺活動，性體便只是潛存，而無法彰著顯現。所以凡是講到心性工夫的問題，總不直接就性而說，都是就心而言。同時須知，心之活動又有本心之呈現與習心之作用兩方面。

(1)就「本心」而言，其呈現自是常貞定；而「本心即性」，本心既常貞定，性體之表現（流行）自然亦常貞定。在這一方面，固無所謂浮動亂動，亦無所謂為外物所累。

(2)另一面的「習心」，則是心理學的心、經驗的心、感性的心。這方面的心，卻易為外物所牽引、所制約，因而遂為外物所累而不能常貞定。

據此可知，性無所謂定不定，定不定是落在心上說，而且是落在「習心」一面說。

一般而言，人在應事接物之時，總不免落在感性制約的處境中，所以很容易為外物牽引而累於物，而顯得動盪而不定。因此，亦就必須有一工夫來貞定它。這個貞定的工夫，(1)消極地說，是要從感性的制約中超拔解脫，不再為耳目見聞所蒙蔽，不再為外物所牽引，而回歸到自作主宰、自發命令、自定方向之本心（性體）。(2)積極地說，是直接使本心毫無隱曲地當體呈現。本心性體一呈現，則一切蔽於耳目、累於外物之事，便自然消失於無形。橫渠所說，是消極工夫上之問題，是就心易為感性所制約而累於外物而言。明道之答，則是積極工夫的問題，是就本心性體之自身而說。

〔按〕：依橫渠《正蒙》「合天心」之本心，「體事無不盡」之仁心，以及「心能盡性」之義，心如果能充盡而朗現之，便可以彰著性體，性體彰著，則「客感客形與無感無形」乃能得其貫通之統一。盡性而一之，則心體貞定，性體之表現自亦常貞定，而不至為客感客形所累。如此，則「定性未能不動，猶累於外物」的困難，便自然克服而消解。

由此可知，此一難題之解答，必須歸到「本心之充盡」的積極工夫上。當橫渠致書明道討論此一問題時，是在著《正蒙》之前，當時或者未能十分明澈，到著《正蒙》之時，則已透進一步，其形上的本心義亦已不算弱，但橫渠客觀面之比重終嫌太過，主觀面不十分能凸顯挺立，因為他畢竟還沒有以孔子之仁與孟子之本心為主，所以不如明道之顯豁。

又，縱然已透到從積極工夫上說，亦仍然不可廢棄消極工夫之磨練。朱子便完全從消極工夫上說，而亦能顯示他的實踐工夫之緊切。朱子之不足處，是在他沒有「形上的本心義」，他視心為氣之實然，所以沒有從本心性體上說的積極工夫。

「定性書」所陳述的理境自然很高，但明道既是就本心性體而言之，則全文的義旨亦可得而解。他是就本心性體之「無將迎、無內外」而言大定，亦即「動亦定、靜亦定」之大貞定。本心性體原本就不能將它限制於內或外。當它朗現時，既不能將它隔絕地逼限於內、而不通於事；亦不能將它逐物地推置於外、以致內失其主。

「靜」既不空守孤明，或空虛寂寞，「動」亦不是徇物喪心，或為物所累。如此，自然能常貞定，而無處不灑然。否則，逼限於內，靜亦不安；推置於外，動亦有病。這是從習心

著眼而作消極工夫時、所不能免的曲折與跌宕。假若從本心性體而作積極工夫，便不會有這些動盪的波浪。

明道說：「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」。這二句名言，就是要證實這種常貞定的境界。而「自私」「用智」則是習心一面的事，從這裡騰躍一步而翻上來，便是天心（本心性體）之朗現。這就是全篇的總要。①

按：定性、定心、定分；定、猶止也。止於仁、止於孝、止於大分。明於分，止於分，物各付物，正是《定性書》中所謂「聖人喜怒不繫於心，而繫於物」之義。（當喜則喜，當怒則怒，該如何便如何，以分定（依從理之是非）即可。）遺書第七有一條云：「愚者指東為東，指西為西，隨眾所見而已。智者知東不必為東，西不必為西。惟聖人明於定分，須以東為東，以西為西。」這條所說的是什麼意？試以「正反合」解之。愚者無所思省，只順見聞習俗，這是「正」，是原始諧和（有福無慧）。智者能思省，知東南西北，只是當初指述方位之約定（約定而俗成，並無必然性）。這是「反」（不與俗偕，有智見，但不安不定，未必有福）。聖人是「合」，是第二度的諧和。聖人與人為徒，明於定分，各有所止。故不逞智，而福德兼修，德福一致，是「天地位，萬物育」的境界。

① 《定性書》全文之疏解，可參閱拙撰《宋明理學·北宋篇》第十二章第三節，頁三三四—三四〇。又，

頁三四三有四個表，亦可參證。





## 第四章 程伊川義理轉向與洛學南傳

### 第一節 二程異同

程伊川（西元一〇三三—一一〇七年）名頤，字正叔，小明道一歲。後世稱明道為大程子，伊川為小程子，合稱二程。

伊川年十八，遊太學，時胡安定為直講，以「顏子所好何學」試諸生，見伊川「學以至聖人之道」之論，大為驚喜，立即延見，處以學職。英宗神宗二朝，大臣屢次薦舉，皆不出仕。哲宗即位，以司馬光薦，召為崇政殿侍講。時文彥博為太師，侍立帝旁，終日不懈，帝告以稍事休息，亦不離去。而伊川為講官，在帝前亦不稍假借。有人對伊川說，君之嚴，視文公之恭，孰為得失？答道：「文公四朝大臣，事幼主不得不恭，某以布衣職輔導，亦不敢不自重也。」每當進講，伊川必「宿齋豫戒，潛思存誠」，希望感發君上之意，而講書之時，總要將道理關聯到君王身心上來。呂公著與范純仁入侍經筵，聽了伊川的講說，出而歎曰：真侍講也。這就是儒者為帝王師的型範。（諸葛亮「鞠躬盡瘁，死而後已」，與文天祥「人生

自古誰無死，留取丹心照汗青」，則是另一型的典範。）

二程是親兄弟，又同時講學，一同授徒，他們留下的言教文字，稱為《二程遺書》或《二程集》。遺書中的語錄，除第十一至第十四卷為明道語，第十五至二十五卷為伊川語，其前十卷則標為「二先生語」，大都未經認定是誰所說。而後世講論程朱之學，實以朱子為主，而所謂「子程子」，通常都指小程子，幾乎不見大程子的義理綱領，這是「以一程概括二程」，而大程子在所謂「程朱性理學」中，卻隱而不顯了。

牟先生指出<sup>①</sup>，《宋元學案》三個重要的學案（大程、小程、朱子）都編得不好，不足以顯示各家之義理綱領與思想架構。他詳檢遺書，費極大之心力與繁複之手續，重新選輯明道語錄為八篇：

- |          |        |        |          |
|----------|--------|--------|----------|
| 1. 天道篇   | 2. 性情篇 | 3. 辨佛篇 | 4. 一本篇   |
| 5. 生之謂性篇 | 6. 識仁篇 | 7. 定性書 | 8. 聖賢氣象篇 |

明道既定，伊川之綱領亦自然顯示而出，其語錄亦輯為八篇：

- |        |        |          |          |
|--------|--------|----------|----------|
| 1. 理氣篇 | 2. 天理篇 | 3. 氣稟篇   | 4. 才性篇   |
| 5. 論心篇 | 6. 中和篇 | 7. 居敬集義篇 | 8. 格物窮理篇 |

至於朱子，文獻特多，《心體與性體》第三冊全冊皆講論朱子學，而書中引錄的朱子文獻，亦無異於是一部「朱子選集」。

二程講學時，主動之靈魂在明道，明道卒後，伊川還有二十二年獨立講學之時間，他的

生命氣質、心態性向自然顯發出來，而形成義理之轉向。但此一轉向，在伊川是不自覺的，而二程門人亦無人覺察，一直要到南宋朱子四十歲時，決定要走伊川的路，經朱子廣泛講論與弘揚，充分貫徹伊川之思路，而開出一個大系統。使得明道的綱脈自然隱沒。後來只稱賞大程子慧悟明徹，義理圓熟，造詣高深，人品和粹，而卻講不出明道之「學」。這是儒學史上的一件非常殊異之大事。在此，亦反顯出牟先生講明「大程子、小程子、朱子」三家之學，實在是功莫大焉。

二程在性格性行上的差異，他們自己亦有所覺察：

《宋元學案·伊川學案》下有一則記載：二程隨父遊僧寺，明道從右門入，「從者皆隨之」；伊川從左門入，「獨行」。到法堂相會時，伊川歎曰：「此是某不及家兄處。」

《上蔡語錄》有云：某日，伯淳謂正叔曰：「異日能尊師道，是二哥（指伊川）；若接引後學，隨人才而成就之，則不敢讓焉。」

《程氏外書》第十二有一條云：朱光庭見明道於汝（汝、地名），歸謂人曰：「某在春風中坐了一月」。明道偶有謔語，伊川則無。明道渾是一團和氣，伊川則嚴毅。

《明道學案》下有一則記載：明道先生與門人議論，有不合者，則曰「更有商量」。伊川則直曰「不然」。

① 見牟宗三先生《心體與性體》第二冊、第一章引言。（臺北：正中書局）

明道講經典，也有他獨特的風格與活潑的啟發性。謝上蔡嘗謂「明道先生善說詩，他又不會章解句釋，但優游玩味，便使人有得處。」

《程氏外書》有一條記二程講「忠恕」：

明道曰：「維天之命，於穆不已」，不其忠乎！「天地變化草木蕃」，不其恕乎！伊川曰：「維天之命，於穆不已」，忠也；「乾道變化，各正性命」，恕也。

二程的意思，其實是一樣的。但明道表達的情味及其說話的意態，可謂從容綿邈，意味深長。蓋天命不已，乃是實理流行，實德昭顯，豈不是盡己之謂忠嗎？天地之大德曰生，生德流行，陰陽變化，草木（萬物）蕃息，大生廣生，這正是天道之發用及於萬物，豈不是推己之謂恕嗎？明道的講說，何等蘊藉而從容。而伊川之解，則顯得大質實而執滯，將「天地變化草木蕃」這麼順達自然的句子，換成「乾道變化，各正性命」，不但太典實，太拘執，而亦不甚合乎「充擴得去」的「恕道」氣象。上蔡語錄有一條云：

或問明道先生，如何斯可謂之恕？先生曰：「充擴得去，則為恕。」心如何是充擴得去的氣象？曰：「天地變化草木蕃。」充擴不去時如何？曰：「天地閉，賢人隱」。

不過，朱子卻不喜歡明道的方式，認為明道說話渾淪，說得太高。因為朱子心態近於伊川，所以比較喜歡伊川的分解表達。伊川堅實，比較著重下學上達，循循有序。而其下學或

下面著實的途徑，是落在《大學》的格物致知上。因而，對於道體與性體的體悟，不自覺地有了義理的轉向。對於「性即理」這句話的表述，也走向「性只是理」（性是理，不是心，心性二分，乃至心性情三分）。如此，乃顯示伊川在內聖成德之教的義理疏解上出現歧異。這便正是二程異同的關鍵所在。

## 第二節 伊川義理轉向：天理「只存有而不活動」

明道提出「天理」二字，伊川接著說「性即理也」，表示儒家思想中的「性」字即意指天理本體。伊川這句話，當然是儒家重要的「法語」，明道與所有的理學家（包括陸王）都是認同的。明道既卒，伊川開始獨立講學。在二十年獨立講學的時間裡，終於使他自己生命與思路漸次透顯出來。

伊川順自己質實的直線分解的思考方式，把道體性體，皆體會為「只是理」。既然只是理，就表示它不是心，不是神，亦不能就道體性體說寂感。道體的「心」義「神」義與「寂然不動，感而遂通」義既已脫落，則道體乃成為「只存有」而「不活動」（不能妙運氣化生）的理，而本體宇宙論的創生義，亦因之泯失而不可見。講道體是如此，講性體亦然。伊川又將孟子「本心即性」離析為「心性情三分」、「性」只是理，是形而上的；「心」與「情」則屬於氣，是形而下的（後來朱子即承此而說「心」是氣之靈，「情」是氣之變）。理（性）

上既不能說活動，活動義便落在氣（心、情）上說。於是，性體亦成為「只存有」而「不活動」。

由於伊川對道體性體的體悟發生偏差，乃形成義理上的轉向。如前所說，這個轉向，伊川當時並不自覺，二程門人也未覺察，所以並沒有人順此轉向而走下去。一直要到朱子四十歲「中和參究」論定之後，才真正明朗出來。這時上距伊川之卒，已經六十多年了。朱子的心態，幾乎和伊川一樣。但他走上伊川的路，卻也經過幾番出入和曲折。如果以朱子後來所完成義理系統為準，則他四十歲以前的問學，都只是學思過程中的經歷，算不得「的實見處」（朱子自己語）。到四十以後，才順著他同於伊川的心態，而自覺地順成了伊川的轉向，終於開出了一個新的義理系統。

伊川對於道體性體的體悟，和北宋前三家（周、張、大程）確有不同。依前三家：

1. 「道體」是「理」（天道本體即天理本體），就「理」說「存有」。性體亦然。
2. 性與心、情之關係：「心」是實體性的道德本心（本心即性）。「情」是仁心覺情，是性體之流露。

而伊川，對客觀地說的「於穆不已」之體（道體），與主觀地說的仁體、心體、性體；皆未有明確而相應的體會。他(1)將「於穆不已」之體收縮割截為「只是理」；(2)又將孟子的「本心即性」析而為「心、性、情」三分。於是，「性只是理」（性中只有仁義禮智）；「仁是性，愛是情」（惻隱、羞惡只是情，與仁隔為形上形下兩層）；「心」是實然的心氣，是經驗的

心。如此而後，心與性成為相對之二：

- (1) 性是先天的，心是後天的；
- (2) 性是超越的，心是經驗的；
- (3) 性是所知的，心是能知的。

這樣一來，道體、性體只是「理」，在理上說「存有」。此靜態的存有、實有，不含具活動性（創生性、妙運氣化生生不息），故牟先生判之為「只存有而不活動」。

道體、性體以外的「心體、仁體（惻隱）、誠體、神體」，皆不是理，只是氣的活動、氣的表現，於是，道德實踐的活動中心，完全落到由後天的凝聚之敬心說涵養，由「心知志明」說致知格物。這就是伊川的兩句名言：「涵養須用敬，進學則在致知」。（遺書第十）朱子後來極成伊川之義，而明道所體悟的「道體」（含易體、性體、心體、仁體、誠敬之體等等）之實義，乃漸漸淡漠隱去而不顯。在今日看來，二程兄弟正好代表康德說的「自律道德」與「他律道德」兩路，這也是哲學史上的嘉話了。

## 第三節 仁性愛情

由於伊川直說「性即理」（心，不是性，亦不是理），所以對於「仁」的理解亦不同於明道，而直說「仁是性，愛是情」，終於開啟了朱子後來所極成的「心性情三分」的思想格

局。

事實上，明道專言「仁體」，妙悟「於穆不已」之體，盛言「一本」之論，並無朱子所謂「太高」，亦無所謂單屬「上一截」。這根本不是高不高的問題，而是內聖道德實踐的本質問題。人之儻侗、恍惚、虛蕩、蹈空，只是其人道德意識之不真切，對道德實踐之本性認識不明透。明道說：「大道浩浩，何處下手？唯立誠才有可居之處。有可居之處，則可以修業也。終日乾乾，大小大事，都只是忠信所以進德為實下手處，修辭立其誠為實修業處。」<sup>②</sup>這就是相應道德本性而來的切實、不蹈空。要說「下面著實工夫」，這就是最著實之工夫。要說「近」，此便是近，並不遠也。要說「下學上達」，此便是下學上達，要說「循循有序」，此便是循循有序。

然而，伊川對孔子之「仁」，卻「別有會心」，不與明道同一思路。《二程遺書》第十八，有一條云：

問仁，曰：此在諸公自思之，將聖賢所言仁處，類聚觀之，體認出來。孟子曰：「惻隱之心，仁也」。後人遂以愛為仁。惻隱，固是愛也。愛自是情，仁自是性，豈可專以愛為仁？……

此條分別仁與愛（惻隱）之不同，以點明「性」與「情」有形上形下之異。愛是情，而所以為愛之理，纔是仁。依伊川，凡愛、惻隱、孝弟，乃至博施濟眾等等，全都是統於仁性下而



為其所主宰的具體情變之一相。而仁性則是對應「此等等情變之相」，而為其「所以然之理」。仁如此，其他理（如義、禮、智、信等等）對於它所對應的情變，亦是如此。

仁義禮智信，於性上要有此五事，須要分別出。若仁則固一，一所以為仁。惻隱則屬愛，乃情也，非性也。恕者，入仁之門，而恕非仁也。因其惻隱之心，知其為仁。……（遺書第十五）

此條分別仁是性、愛是情，與上條同。由於有惻隱之心，故能逆知有仁之理，這亦是「由存在推證其所然之理以為性」之義。(1)心依仁理，而有推己及人之恕，從其主者而言，故繫屬於仁而說「恕者仁之施」；實則，並非仁之理能實際存在地發出此推施之用。(2)同理，心依仁而表現愛人惜物之用，從其主者而言，亦繫屬於仁而說「愛者仁之用」；實則，亦非仁之理能實際存在地發出愛之情用。

性情對應而言，仁是性，是體；愛是情，是用。但此體用，是繫屬的體用，在體用之間有一間隔的罅縫；並非就是孟子所說之本心，亦非明道所體會之仁體而說「體用一源，顯微無間」。

按：就「即存有即活動」之實體說，是「體用一源，顯微無間」；就伊川之分解而言，

② 見《二程遺書》第一、二先生語中之伯淳語。

則不能如此說。雖然「體用同源，顯微無間」是伊川《易傳》序文之句，但依其仁性愛情之分解，即可知他並未諦當於此二語之實義，其造詣亦未至於此。

仁之道，要之只消道一公字，公即是仁之理。不可將公便喚作仁。公而以人體之，故為仁。只為公，則物兼照。故仁所以能恕，所以能愛。恕則仁之施，愛則仁之用也。

（遺書第十五）

所謂公，是不偏不黨，是就仁之理而分析出的一個形式特性。由此形式特性（公）可以接近仁，可使吾人領悟仁，但卻不能說公便是仁。因為仁是實體字，而公只是屬性字。雖然「不可將公便喚做仁」，但「公而以人體之，故為仁」。依「公」這個形式特性，而以具體的人道（如愛、恕、惻隱、孝弟等）以體現而實現之，故成為仁。由「公」接近仁，是形式的接近，「公而以人體之」，便成為實際的接近，亦即人本於公心而依仁之理而進行實際的道德實踐，使仁理敷施發用，成德成善。

明道就仁心覺情而言仁體之感通無隔、覺潤無方，以及於穆不已、純亦不已，並由此而言「一體」之義，與伊川仁性愛情之路並不相同。仁體呈現，自然「廓然而大公，物來而順應」，此亦可以說「公」。但這個「公」字是仁體呈現之境界，不是就仁理而分析出的形式特性。依明道，工夫只在通過逆覺以使仁體呈現（先識仁，由麻木不仁之指點、當下體證之）；而不在先虛擬一公字，而依公發情以接近它。伊川之講法必歸於他律道德，而明道所言則是

## 第四節 論性與論氣

### 一、論性不論氣或論氣不論性

論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。（一本此下云：二之則不是。）（遺書第六）

此條乃論性之法語。牟先生以為，無論是明道所說，或是伊川所說，皆可視為二人之所共許；而且不止二程所共許，亦是宋明儒者所共同遵守之法語，無人能反對。

所謂「論性不論氣，不備」，不備，不足夠之謂。朱子曾舉孟子為例，孟子說性善，未曾說到氣稟之限制。對於人何以「為不善」，孟子以為是由於人之「陷溺其心」、「不能盡其才」，而並非「天之降才爾殊也」。孟子的說法，就發明道德心性以及道德地鼓勵人而言，自然足夠；但就說氣稟之限制而言，則亦可說有不足夠處。經程子接一接，加以引申補足，當然很好。

③ 按：從後天工夫（依公發情）去接近仁，是孟子所謂「行仁義」，乃是他律之路。必須仁當體呈現（欲仁仁至、反身而誠），亦即孟子所謂「由仁義行」，方是自律。

「論氣不論性，不明」。如告子、荀子，以及董仲舒、揚雄、王充、劉劭等言氣性與才性者皆是。程子所謂「不論性」，是指見不到超越的內在道德性或「天命之謂性」的性而言，並不是說這些人不討論人性問題。告子等亦皆論性，但他們所說的性就是「氣」一面而言的氣性、才性，是「生之謂性」這個原則下之性，是依「性者生也」這一古訓所理解的性。這一面的性，是就自然生命的種種特質而言之，而不是就道德生命而言性。這在程子（甚至整個宋明儒者）看來，便是「論氣不論性」。

所謂「不明」，是說見不到或不能說明人之道德實踐所以可能的超越的先天根據。此先天根據，依孟子而言，是就本心而見到的「內在道德性」之性；依《中庸》《易傳》而言，是就「於穆不已」的天命流行之體而說的「天命之謂性」的那個性、或者說是形而上的本體宇宙論的「道德創造性」之性，乃是人生的真本源，亦即人之道德實踐所以可能的真根據。

## 二、氣性、才性與氣質之性

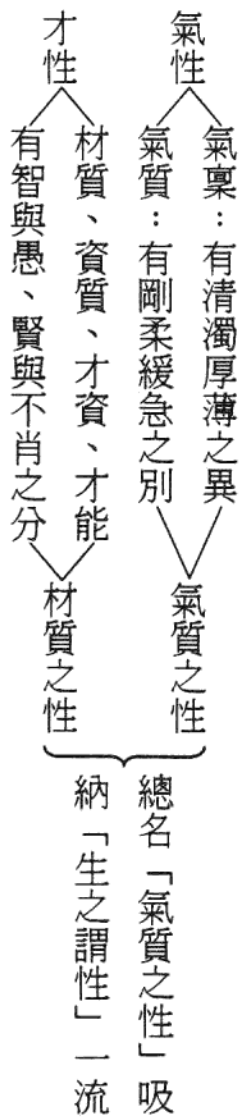
從告子「生之謂性」下及荀子之說，董仲舒、揚雄、王充之說，以及劉劭《人物志》所說之才性，皆是「生之謂性」這個原則下的種種說法，到宋儒，乃總括為「氣質之性」。

《二程外書》第七，有一條云：

性無不善，其所以不善者，才也。受之於天之謂性，稟之於氣之謂才。④才之善不

善，由氣之有偏正也。……然而才之不善亦可變之，在養其氣以復其善爾。故能持其志，養其氣，亦可以為善。故孟子曰：人皆可以為堯舜。……

所謂「才之不善亦可變之」，變、是變化氣質之偏，變之之道，在於「養其氣以復其善」。此已說到進德之學（見下節）。茲先列一表以略見「氣質之性」之意涵：



### 三、變化氣質是進德之學

「變化氣質」一語，經張橫渠提出之後，便為理學家所共同採用。變化氣質之偏雜，乃是進德之學。《二程遺書》第十八有云：

問：人有日誦萬言，或妙絕技藝，此可學否？曰：不可。大凡所受之才雖加勉強，止

④ 孟子言才，乃指性之能，亦即為善之才，又曰「良能」。故孟子所說之才不從氣言。伊川是自成其說，不與孟子同。參孟子章第一節之五。

可少進，鈍者不可使之利也。惟理可進。除是積學既久，能變化得氣質，則愚必明，柔必強。蓋大賢以下即論才，大賢以上不論才。……

此條指出技藝方面之天才不可學，而變化氣質則可進德。「大賢以下」要論才。人在成聖成賢之前，須先成才成器；等到成聖之後，便只論德而不論才。因為成人格的本質，在德而不在才。聖賢自有其才，但不以才論，亦不以才為貴。所以孔子說「如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也已」。成德性，成人格，是宋明儒學的核心，亦是其工夫真切落實之處。《遺書》第十九云：

生而知之，學而知之，亦是才。問：生而知之，要學否？曰：生而知固不待學，然聖人必須學。

「生而知之」，是天縱之才，「學而知之」，是學以成其才。生而知者固然無須待於學，但「聖人必須學」。伊川此言，極為諦當。蓋聖人不只立己，還要立人；不只成己，還要成物。親親、仁民、愛物，其中事理萬端，皆須歷練，故聖人「必須學」。而且，本質地說，進德之學無止境，天地間亦無現成之聖人，「學」豈可以「已」？從「於穆不已」起現「純亦不已」，是「誠而明」，是即本體即工夫；從「純亦不已」證顯「於穆不已」，是明而誠，是即工夫即本體。文王如此，孔子亦如此。而講心性之學、成德之教者，不冀生知，而

必崇聖。孟子說「聖人者，人倫之至也」。人倫世界最高的人格型範，不是由天生就，而是靠人自己做成，故「學」不可以已。「進德」不可以已，「聖人必須學」，旨哉斯言。

## 第五節 「論心」之實義

伊川論「心」之語，顯得很模稜依似，很難得知其確定的條理及其立言之分際，亦很難了解其概念的本質的主張究竟何在？<sup>⑤</sup>他據孟子言「盡心、知性、知天」而說「心也、性也、天也，非有異也。」<sup>⑥</sup>在伊川系統中，「心」與「性、天」有異質異層之不同，如何說「非有異也」？伊川言「心」之實義，應就「心譬如穀種」一條為準。《二程遺書》第十八：

或曰：「心譬如穀種，必得陽氣而生。」曰：「非也。陽氣發動處，卻是情也。心譬如穀種，心之理便是仁也。」

或人之意，以為五穀之種是心，陽氣鼓動是仁。而伊川依形上形下之分，很容看出其非。依

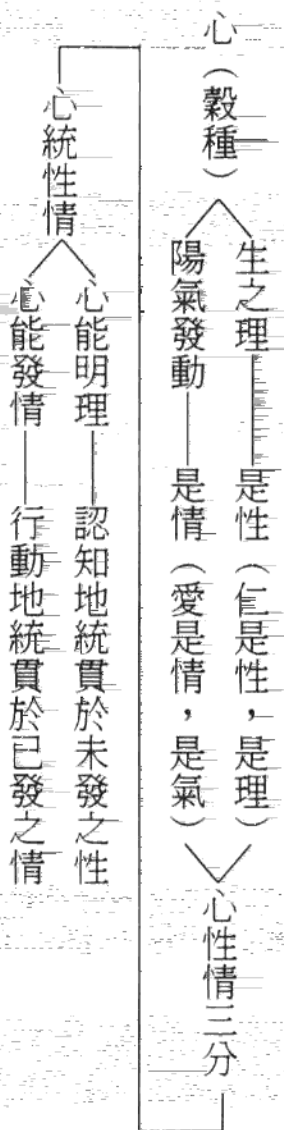
⑤ 參《宋明理學·北宋篇》第十六章第一節。

⑥ 見《二程遺書》第二十五。

伊川，心是總持地說，故可曰「譬如穀種」。分而言之，其所以具生之理是性（仁），實際之生發（陽氣發動）則是情。此義最為朱子所印持。《朱子語類》卷五有云：

程子曰：心譬如穀種，分而言之，其中具生之理是性，陽氣發動只是情，推而論之，物物皆然。

朱子對伊川論心之言，特別注重此義。朱子並就心之總持義，而極賞橫渠「心統性情」之語。伊川所說「性即理」、「仁性愛情」與橫渠之「心統性情」，朱子皆視為顛撲不破之法語。（但朱子所理解的「心統性情」，是否同於橫渠之本意，此則不易定。）茲依朱子之意，列為簡表以助解。



## 第六節 居敬與格物窮理



《二程遺書》第十八有句云：

涵養須用敬，進學則在致知。

明道言存誠，是存養「仁體」，存養「於穆不已」之體。言「敬以直內，義以方外」，亦是直通「於穆不已」之體而言。故敬曰敬體，誠曰誠體，所謂「純亦不已」是也。一切後天的身心行為，莫不順此真體（敬體誠體）而化，亦即莫非此真體之流露。這是從先天的體上說工夫，不是從實然的心上說工夫。而伊川，卻是從實然之心上著眼，由涵養這「由振作、肅整、凝聚而表現的敬心」，來漸漸迫近那本心，使實然的心漸漸清靜而貞定，漸次如理而合道，以轉為道心。這是他說「涵養須用敬」的基本意指。

他雖說「涵養久，則天理自然明」<sup>⑦</sup>，但他不說「心即理」，不從先天的本心說，只從後天的敬心說。如此而發出的道德力量不能沛然莫之能禦，沒有必然的強度和普遍的穩固性，故繼「涵養須用敬」之後，又說「進學則在致知」。這是要以《大學》的致知格物窮理<sup>⑧</sup>來助強道德的力量，使之由「心理學地道德的」進到「認知地道德的」，而認知地道德雖已見到義之所當為，亦能去為其所當為，但終究不是直接地發自道德本心之「純亦不已」，

⑦

《二程遺書》第十五。

⑧

《二程遺書》第二十五有一條云：「格、猶窮也，物、猶理也，猶曰窮其理而已也。」

所以是他律道德。

伊川既知「德性之知不假於見聞」，卻又要依「格物」方式去致此德性之知。格物則必須與物接，如何能不假於見聞？又如何能不知之於外？伊川已解「格物」為「窮理」，但「即物窮理」的理路，要到朱子才正式完成。伊川留下的問題，有如：

(1) 既認定道體性體只是理，則《中庸》所謂中和之「中」，只須以「性即理」解之即可。但伊川又似乎感到所謂未發之中，不能說為即性即理，其中亦含有「心」字之義，所以當他與橫渠弟子呂大臨論辯中和問題時，便顯得糾結而不順。

(2) 他既反對「中即性」，又反對以「本心」說「中」。

(3) 中，到底是性，還是心？

(4) 心性是一，還是二？

(5) 如是一，如何一？如是二，如何二？

在伊川，皆顯得不够明徹而確定。「中和」問題，亦嚴重地困惑了朱子，經數年之苦思與論辯，終於為他所釐清，而順成了伊川「涵養須用敬，進學則在致知」的工夫格局。所謂涵養於未發，察識於已發，以及即物窮理的主張，皆是本此而來。最後，便開出了認知心下「致知究物」之認識的「能所為二」之「橫列系統」。

## 第七節 洛學南傳的線索

程氏門下有二大弟子，一是謝上蔡（良佐，字顯道），一是楊龜山（時，字中立）。南宋初期的洛學，主要便是通過他二人而傳下來。二程門人論學，大體皆順明道的綱領走。上蔡以「覺」訓「仁」，龜山就惻隱說仁，以「萬物與我為一」說仁之體，固然明顯地本於明道，就是論及致知格物窮理，亦不取伊川「能所對立」之方式，沒有以「知」認「所知」的認知的意義。龜山言「中」，主張驗之於喜怒哀樂未發之際。這是靜復以見體，亦即逆覺體證的工夫。此仍然是明道義，而與伊川論中和之意不同。胡安國曾說，龜山之見在《中庸》，並指說這是「自明道先生所授」。可見程門高第實是遵循「以明道之義理綱維為主的二程學」而發展。

不但謝楊二人如此，即使專師伊川的尹和靖，亦只守一個居敬集義工夫，而並未順著伊川所開發的泛格物論以為「學的」。因為內聖成德之教的本質工夫，本不在於格物而窮理。一直要到朱子出來，捨明道而極成伊川之學，纔落實於《大學》講即物窮理，終於轉成另一系統。但亦因此而顯出其中的問題性，所以先有湖湘學者之致辯，後有象山之相抗。關此，見後章。茲先述洛學南傳之二支。

### 一、上蔡湖湘之學

胡安國初任湖北荊門教授，楊龜山來接替他的職事，二人從此相識。後再出任湖北提舉，謝上蔡正在湖北應城做知縣。安國尊師道，特請龜山寫介紹書，以高位修後進之禮與上

蔡相見而問學。此後並常有書信往返，故安國之學，「得於上蔡為多」。（黃梨洲語）

安國以春秋學名於世，對於洛學而言，他的功績在於學脈之護持與承續。而真能消化北宋諸儒之學而有所發明的，是安國的少子胡宏（五峰）。五峰少年時，曾隨長兄致堂問學於龜山，後數年，二程門人侯仲良避亂荊州，五峰又奉父命從之遊，這是他早年與洛學的直接淵源。後來他優遊衡山二十餘年，「玩心神明，不舍晝夜」，「卒開湖湘學統」。（全祖望語）

五峰著《知言》一書，確能上承北宋前三家之規範而繼續開發，對於明道「識仁」之旨，體之尤為真切。故曰「欲為仁，必先識仁之體」，「一有見焉，操而存之，存而養之，養而充之，以至於大，大之不已，與天同矣。此心在人，其發現之端不同，要在識之而已」。就良心發現之端而警覺之，這正是逆覺體證的工夫。從逆覺體證之充塞上，以彰顯仁心之本來如此的真體，則其永恆遍在，「與天同矣」，人能彰顯仁心真體，便是「仁者」，便是「大人」。明道云「學者須先識仁，仁者渾然與物同體」，五峰承之，從逆覺以言「識仁之體」，亦可謂之善於紹述了。五峰門人胡廣仲、胡伯逢等對於上蔡「以覺訓仁」之義，亦頗有發明，可見明道、上蔡言仁之旨，甚為湖湘學者所鄭重。

## 二、龜山閩中之學

龜山少上蔡三歲，而後三十二年卒，所以龜山門人亦遠較上蔡為盛。黃梨洲說「龜山門

下，豫章最無氣燄，而傳道卒賴之」。又引劉蕺山之言曰：「學脈甚微，不在氣魄上承當。證之豫章而益信。」羅豫章是一個篤志躬行人。他從學龜山，摳衣侍席二十餘年，推研義理，必欲到聖人止宿處。他教人最切要的工夫，即是於靜中看喜怒哀樂未發時作何氣象。這靜復以見體的體證工夫，是豫章真得力處。

豫章門人李延平，與龜山、豫章同為福建南劍州人，人稱南劍三先生。他二十四歲遊學於豫章，自後家居四十餘年，簞瓢屢空，怡然自適。其學亦以「觀喜怒哀樂未發之大本氣象」為入道之方。黃梨洲以為這是「明道以來，下及延平，一條血路」。朱子亦說「此乃龜山門下工夫指訣」。

朱子二十四歲初見延平，二十九歲再一見，三十一歲始正式受學，又三年而延平卒。延平不講學，不著書，賴朱子之扣問，錄為《延平答問》，其學始見知於世。但朱子後來終於直承伊川而另走蹊徑，對於延平之學實不相契。論者雖說「龜山三傳而得朱子，而其道益光」。實則，龜山閩中一系，只到延平而止。

朱子既云「羅先生之說，終恐有病」，對延平之教，亦以偏於靜而表示不滿。對龜山亦時有微辭。對於明道雖加推尊而又說其言太高。他真能契切於心而無不愉悅者，只伊川一人而已。所以朱子實只承接伊川而光大之。朱子學之博大，直曰「朱子學」可耳。不必目之為閩學。龜山一系不必因朱子而始立，朱子亦不必附於龜山豫章延平之門而始大。（朱子當然是延平弟子，此處只就義理之脈傳而言。）伊川朱子是一系，而龜山南劍一支，實屬明道一脈。

### 三、逆覺體證的二種形態

洛學南傳，分二支結集於延平與五峰，二人皆精到中肯，而能開出確定之工夫入路。

(1)延平主靜坐以觀喜怒哀樂未發前之大本氣象，是「超越的逆覺體證」。這是靜復以見體，是慎獨工夫所必函者。

(2)五峰就良心發現處，直下體證而肯認之以為體。這是順孟子「求放心」與明道「識仁體」而來。這是「內在的逆覺體證」。

靜坐以與現實生活隔離一下，此隔，即是超越；不隔離現實生活而「當下即是」，此便是內在。超越的體證，與內在的體證，同是逆覺工夫，亦可以說是逆覺的兩種形態。

在南宋理學分系之前，一方面有延平、五峰同時開出逆覺體證的兩種形態（皆屬縱貫系統）；一方面又有朱子承伊川而開出即物窮理的橫攝系統。可知儒家內聖成德之教，不但內涵充沛，而其義路亦確能不偏不倚，坦坦康平。

## 第五章 胡五峰開湖湘學統

### 第一節 南宋理學之分系與胡氏家學

歷來對宋明理學的分系，事實上是很籠統的。「濂、洛、關、閩」，只是人與地域之別，無關義理系統。「程朱」與「陸王」二系之分判又有不盡（對周、張、大程與五峰、蕺山無安排）。宋明儒者的學問，乃是心性之學。就心與性之關係而言，應該順「心性是一」、「心性為二」、「以心著性」而分為三系。<sup>①</sup>

一、本心即性，心性是一，心與性是同質同層的關係。心性本體含具道德的理則（仁義之理，內在於心）。故性固然是理，心亦是理。「性即理」與「心即理」同時承認。此即直承孟子的象山學（明代陽明亦屬之）。

① 理學分化，自南宋始。北宋前三家（周、張、大程），只有義理之開展，並無系統之分化。而伊川之義理轉向，生前死後，皆只是一條伏線，半個世紀之後，纔有朱子之繼續貫徹而開出一大系統。合象山、陽明與五峰、蕺山而為三，是為理學三系。

二、性是理，心屬氣（氣之靈、氣之精爽），心性為一，心與性是異質異層的關係。故只能說「性即理」，不能說「心即理」。此即朱子學（上承程伊川）。平常所謂「程朱居敬窮理」，主要是指伊川與朱子，而並不涉及明道的義理，明道被隱去了。

三、以心著性<sup>②</sup>，性是客觀性原則、自性原則；心是主觀性原則、形著原則。潛隱自存之性，須由心之覺用而形著之（彰著、彰顯之）。性由隱而顯而呈現起用，乃是心所形著。此一義理間架，是即胡五峰消化北宋理學而開立的湖湘之學。（由於心之形著對儒學有本質上的必然性、重要性，因此，四五百年之後猶有明末劉蕺山呼應此一理路，是為五峰蕺山系。）

牟先生作此三系之分判，已對「上蔡湖湘系」略有說明，今只就前賢後賢義理傳續之脈絡，簡括如下：

第一、明道提醒學者「須先識仁」，五峰亦以「識仁之體」教學者。

第二、上蔡以「覺」訓「仁」（訓話、訓解），正是承明道「麻木不仁」之指點，以反顯「仁」則「不麻木」。不麻木方能「覺」。五峰子弟胡廣仲、胡伯逢，對上蔡「以覺訓仁」之義，亦頗有發明。

第三、「成性」二字，語本《易傳》「繼之者善，成之者性」而來。橫渠言「成性」，五峰之父胡安國亦言及之。五峰則順橫渠「心能盡性」而言「盡心以成性」。充分發揮心之覺用，則可以彰顯性、形著性，使性成其為具體真實之性。此即心的形著之用。心與性的形著關係，其義理淵源實甚久遠。



以下再略述南宋胡氏家學。

胡安國，字康侯，諡文定，福建崇安人。生於北宋，卒於南宋（西元一〇七四—一一三八年），六十五歲。文定不及見明道，亦始終無緣見伊川。他與二程門人，如謝上蔡、楊龜山、游定夫，皆義兼師友。謝、游、楊三人對他都很器重，以斯文之任相期勉。當他因得罪蔡京而除名時，上蔡對他的門人朱震說：「康侯正如大冬嚴雪，百草萎死，而松柏挺然獨秀；使其困厄如此，乃天將降大任焉耳。」全祖望以為，「南渡昌明洛學之功，文定幾侔於龜山。」可見它在學術上的成就與影響。

對於洛學而言，文定的功績主要是在學脈之護持與承續，而他自己所專治的則是春秋學。文定講春秋，實上承北宋孫復（泰山）尊王攘夷之意。他曾從游於泰山門人朱長文，亦算是泰山的再傳。文定風度凝遠，蕭然塵表。自登第歷仕四十年，而實際居官之時不滿六載。辭官之後，在江西豐城寓居半年，即定居於湖南衡嶽，著書以終老。

文定一家，人才輩出：(1)從子胡憲（籍溪），乃朱子青少年時三師之一。(2)長子胡寅（致堂），著有論語詳說、詩文斐然解，另有「崇正辯」專闢佛徒報應變化之論。他志節豪邁，論者謂致堂不附秦檜，可見其人品之正；不染異教，可見其學術之正。(3)次子胡寧（茅

② 按：《中庸》云：「形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」。「以心著性」之著，即據此「形著」以為說。心之覺用，能使潛隱自存之性，由隱而顯，形著出來起作用。

堂），長時間侍父左右，佐助修訂春秋傳。(4)季子胡宏（五峰），開出湖湘學統。全祖望「書宋史胡文定傳後」云：

致堂、籍溪、五峰、茅堂四先生，並以大儒樹節於南宋之初。蓋當時伊洛世嫡，莫有過於文定一門者。四先生故後，廣仲尚能繼其家學<sup>③</sup>，而伯逢、季隨兄弟遊於朱張之門<sup>④</sup>，稱高第，可謂盛矣。

胡五峰作《知言》，是張子《正蒙》之後，另一位有嚴整的專門著作之人。呂祖謙說「知言勝似正蒙」<sup>⑤</sup>，此或稱許過當，但就思理之精微扼要而言，亦確有《正蒙》不及之處。此下引據《知言》之言，分節述之於後。

## 第二節 胡子知言大義（一）：即事明道，道無不在

一、即事以明道：道充乎身，塞乎天地，無所不在

《知言》云：

道充乎身，塞乎天地，而拘於墟者不見其大；存乎飲食男女之事，而溺於流者不

知其精。諸子百家億之以意，飾之以辯，傳聞習見蒙心之言，命之理，性之道，置之茫昧則已矣。悲夫！此邪說暴行所以盛行，而不為其所惑者，鮮矣。

然則奈何？曰：在修吾身。夫婦之道，人醜之矣。以淫欲為事也。聖人則安之者，以保合為義也。接而知有禮焉，交而知有道焉，惟敬者為能守而弗失矣。語曰：樂而不淫，則得性命之正矣。謂之淫欲者，非陋庸人而何？天得地而後有萬物，夫得婦而後有男女，君得臣而後有萬民；此一之道也，所以為至也。

即事以明道。所謂「事」，指行為之所及，亦即以己身為本所涉及的日常生活，乃至於日常生活所涉及的一切有關之事。所謂「道」，是指道德法則、道德性的實理天理之道。而即事明道的「即事」，是表示(1)不離開道德實踐之中心，(2)不離開人本人文之立場。平常所謂「即用顯體」、「即器明道」，亦與此同。否則，「即用」未必能顯道德性之實體，「即器」亦未必能明道德性之天道。反之，有此中心以提挈之，有此立場以貞定之，則「即事明道」，亦自無窮盡、無限量。故胡子曰「道充乎身，塞乎天地」。

③ 廣仲，名實，五峰之從弟，師事五峰。朱子作「胡子知言疑義」，評議五峰，廣仲出而與之辯，以闡明師說。廣仲少朱子六歲，可惜年壽不永，卒時僅三十八。

④ 伯達、致堂長子，學於五峰，與朱子有過激烈之論辯，絕無遊於朱子之門的事。季隨乃五峰少子，師事張南軒。南軒沒，問學於朱子，後師事陸象山。

⑤ 語見《宋元學案》五峰學案，全祖望按語。

所謂「拘於墟」，是為私意私見所固蔽，所以不見道之「大」；「溺於流」，是為私欲惡情所陷溺，所以不知道之「精」（精純、精微）。若能解除其私意私見，超拔其私欲惡情，則自能見得「道」之廣大充塞，無所不在。

天道生生，仁道亦生生。個人道德實踐（道德行為之純亦不已）之道德秩序，與宇宙生化（天命之體的於穆不已）之宇宙秩序，其內容的意義是同一的。此義實乃儒者共同之肯定，無人能違悖。若離此而空言性命天道，便是「億之以意，飾之以辯，傳聞習見蒙心之言」，便是將「命之理、性之道，置之茫昧」。如此，性命之道則必違失其道德實踐之中心與人本人文之立場，而歧離飄蕩。只有「即事明道」，就「己身」以為道德實踐，則雖飲食男女之事，只要「接而知有禮，交而知有道」，能就其實然之事而「敬」其當然之理（生之理、保合性命之理），「守而弗失」，「樂而不淫」，就可以得性命之正。

《中庸》云：「君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。」（察，昭著也。）《中庸》之言，與五峰所謂「天得地而後有萬物，夫得婦而後有男女，君得臣而後有萬民，此一道也，所以為至也」。二者所陳之義，正可相參。

## 二、天理人欲，同體異用，同行異情

天理人欲，同體而異用，同行而異情；進修君子，宜深別焉。

此段係根據首段「道充乎身，塞乎天地，……存乎飲食男女之事」而提示的警戒之辭。同一飲食男女之事，溺於流者，謂之「人欲」（以淫欲為事）；不溺於流者，謂之「天理」（以保合為義）。所以說「天理人欲，同體而異用，同行而異情。」

「同體」是同一事體，而非同一本體；「異用」是異其表現之用，而非體用之用。「同行」是同一事行，並非混雜並流。「異情」是說在同一事行上「異其情實」（即有溺與不溺之異）。學者對於這樣的點示，必須明辨，不可誤將「天理、人欲」混為一區。所以末句特別提醒：「進修君子，宜深別焉。」

### 三、道不在性外：由好善惡惡說性體之至善

好惡，性也。小人好惡以己，君子好惡以道。察乎此，則天理人欲可知。

「好惡性也」之「好惡」，即孔子「唯仁者能好人能惡人」之好惡。亦即「好善惡惡」之好惡。不過，人雖能「好善惡惡」，性體亦能發出好惡之用，但當人表現此好惡之用時，卻不免有所夾雜。「小人好惡以己」便是夾雜一己之私，如此便是「人欲」。「君子好惡以道」，是稱性體而發，其好惡純是「天理」。稱性體而發，即是「好惡以道」。可知「道」不在「性」之外也。

## 第二節 胡子知言大義(二)：以心著性，盡心成性

### 一、心本天道為用，至大至善

胡五峰言「心」，本於孟子。故既言心之遍在性，亦言心之超越生死，永恆常在。《知言》云：

心無不在，本天道變化，為日用酬酢⑥，參天地，備萬物。心之為道，至大也，至善也。

心無所不在，「本天道變化」之「本」，非根據義，乃相應義。本心呈現，則相應天道變化，「為日用酬酢」，而應事接物亦莫非天理之流行，「參天地，備萬物」，而無一物之能外，此即程明道所說「只此便是天地之化」。

若推廣而言之，科學之神奇，亦仍然是心能之呈現發用，離開心靈之創造，物之質能亦不能盡其神奇之用，而終只是物而已。「天地之化」的「善」，正是通過心之覺潤創造而豁顯而形著者，所以說「心之為道，至大也，至善也」。

### 二、性是形上實體，是天下之大本

五峰言性，以為「萬物皆性所有」，又說「有而不能無者，性之謂歟」！性是「天地之所以立」，是「天下之大本」，是「天地鬼神之奧」。凡此，皆表示「性」是「形上實體」。

五峰上承周、張、大程，是由《中庸》《易傳》之講道體性體，而回歸《論語》《孟子》之講仁與心性。回歸之後，必須對超越的道體性體有一回應。（這是不可少的，必然要出現而完成之）此即「盡心以成性，以心著性」。因著心之形著，而使天命流行之體（性體），成其為真實具體的性。

### 三、以心著性、盡心成性

《知言》云：

天命之謂性。性，天下之大本也。堯、舜、禹、湯、文王、仲尼，六君子先後相詔，必曰心，而不曰性，何也？曰：心也者，如天地宰萬物以成性者也。六君子者，盡心者也，故能立天下之大本，人至於今賴焉。不然，異端並作，物從其類而瓜分，孰能一之！

⑥

「日用酬酢」，原為「世俗酬酢」，據朱子改。

此一段明言六大聖人（六君子）是「盡心者也」；能盡心之用，則能立天下之大本。而前文已言「性是天下之大本」，今再言必須「盡心」，方能「立天下之大本」。這表示，性要通過心而後乃能起用，以顯發其創造之功能。

### 性是自性原則，心是形著原則

性為客觀性原則，為自性原則；心為主觀性原則，為形著原則。性至高尊，亦至祕至奧，但若非心之形著，則性便不能彰顯。所以性至尊，而心則至貴。性之所以至尊，是因為它是形而上的實體；心之所以至貴，是因為它具有形著的功能。如果只有自性原則而無形著原則，則性體便只潛隱而自存，它自己不能彰顯它自己以真實化、具體化。

「心」能「知天地，宰萬物」。此「知」如《易傳》「乾知大始」之「知」，乃是「主」之義。所以心之「知天地」與心之「宰萬物」，義實相同。「知天地」不是認知心之認知的知，而是實體性的心之直貫（本體宇宙論的直貫）。知之（主之）即是通徹之，通徹之即是實現之。所以心對性而言，是形著原則；而對天地萬物而言，則是生化原則或創生原則。⑦

### 以心著性，盡心成性

「心也者，知天地宰萬物以成性者也」。牟先生特為指出：此所謂「成性」，不是「本無今有」之成，而是「形著之成」；意即因心之形著，而使性成其為真實而具體之性。⑧潛隱自存之性，步步彰顯而形著，此即所謂「成性」。



「六君子者，盡心者也，故能立天下之大本。」所謂「立天下之大本」之立，亦不是「本無今有」之立，而是形著之立；意即由於「盡心」，纔能使那作為「天下之大本」的性，得其具體化與真實化。性雖為天下之大本，而「六君子先後相詔，必曰心，而不曰性，何也？」此無他，正因為「盡心以成性」之故，正因「性必須由心而彰顯之形著之」之故也。

凡由《中庸》《易傳》之「於穆不已」的天命之體而言性，而又回歸「論、孟」以會通孔子之仁與孟子之心性，則此「形著」之義、「成性」之義，便是應有而必然的，亦是恰當的。⑨因為超越客觀面的道體，只有形式的意義，它下貫而為人之性，亦仍然是潛隱而自存的。必須再進一步通過道德的實踐，而後纔有精神之表現。也就是說，必須通過內在主觀面的心之形著，那客觀面的潛隱自存之性，乃能在生命中呈現而得其具體化與真實化。

在此「形著」之中，超越客觀面的道體性體，步步內在化而顯示其主觀之意義；內在主觀面的心，亦隨形著而步步顯示其客觀而超越的意義。此時，便由「心性對揚」而進至「心性合一」。（性體因心之形著而全幅朗現，而心亦由於與性合一而全體挺立，主觀面之心與客觀面之

⑦ 按：性體亦是生化原則，但必須藉著心之形著而彰顯，故五峰直就「心」而言。

⑧ 見牟宗三先生《心體與性體》第二冊，第三章第三節。（臺北：正中書局）

⑨ 同右。

性，至此而達於真實的統一。）此即五峰「以心著性」之義理間架的價值所在。⑩

## 第四節 胡子知言大義(三)：內在的逆覺體證

### 一、盡心以盡仁

彪居正問：「心無窮者也，孟子何以言盡其心？」曰：「唯仁者能盡其心。」居正問為仁，曰：「欲為仁，必先識仁之體。」

他日，或問曰：「人之所以不仁，以放其良心也。以放心求之，可乎？」曰：「齊王見牛而不忍殺，此良心之苗裔，因利欲之間而見者也。一有見焉，操而存之，存而養之，養而充之，以至於大，大而不已，與天同矣。此心在人，其發見之端不同，要在識之而已。」

此二段文，前段言盡心以盡仁。盡其心即是盡其仁，故曰「唯仁者能盡其心」。仁者之本心，常真誠惻怛，常存而不放失，所以能隨事而充之盡之。不仁者放失其良心，所以溺於流而常為不仁之事。但人心本善，即使至惡至忍之人，其良心亦並非全無萌蘖之生。如能就其萌蘖之生而當下加以指點，以使他警覺，便能立即由此一念警覺而漸存漸養，而至於充

大，則涓滴之水可成江河。此便是所謂「以放心求之」。

次段言「求放心」。問者誤會「以放心求之」是拿已放失之心去求心，故提出疑問。所謂以放心求之，意即「就其放心而反求之」，就放心而求之的根據，即在良心之苗裔（萌蘖）。齊宣王好勇好色好貨，本是一利欲心；但在利欲之間，其良心亦隨機而有萌蘖之生（見牛而不忍殺）。故孟子就其良心苗裔之萌芽而當下指點之，使齊宣王即時警覺而「心有戚戚焉」，此便是「以放心求之」。求放心，乃是從事道德實踐最真切的工夫，亦是「盡心以盡仁」之第一步。盡仁，表現心中之仁以成德成善，則是第二步。

良心發見之端（萌芽）雖有種種不同之情況，但就其放溺而警覺之，則一也。此隨時警覺之工夫，即是「逆覺」的工夫。逆覺之「逆」，是根據孟子「湯武反之也」之「反」字來。除了「堯舜性之」，皆是逆而覺之。「覺」亦是孟子之言，如「先知覺後知，先覺覺後覺」。此處所謂覺，雖不必即是覺本心，但依孟子之教義，最後必歸於覺本心（象山即如此言之）。「堯舜性之」是超自覺，稱體而行，自然如此，此即中庸所謂「自誠明謂之性」。「湯武反之」，則是自覺，隨時隨事而反省覺察，此乃中庸所謂「自明誠謂之教」，亦即「誠之者，人之道也」的「誠之」工夫。

⑩ 蔡仁厚《宋明理學·北宋篇》第六章第三節之四，說明「盡心性之重要性」可覆按參證（臺北：學生書局，頁一六七—一六九）。又，周子、大程、象山、陽明與伊川、朱子何以未言「成性」「形著」之義，該處以及拙撰《中國哲學史大綱》頁二二五、二二六，亦有說明。

「性之」與「反之」相對而言，「反」即是「逆覺」。孟子言「反身而誠，樂莫大焉」，亦是逆覺。五峰就良心萌蘗而指點之，顯然是以孟子為根據而言逆覺。逆覺工夫，是道德踐履上「復其本心」之最切要而中肯的工夫，亦是內聖工夫最本質的關鍵。

## 二、內在的逆覺體證與識仁之體

良心發現之端（萌芽）雖有種種不同之情況，但就其放溺而警覺之，則一也。這種隨時警覺的工夫，即是「逆覺」的工夫。逆、如孟子「湯武反之」之「反」，覺、即孟子「先知覺後知，先覺覺後覺」之覺。「堯舜性之」是超自覺，稱性而行，自然如此。「湯武反之」則是自覺，隨時隨事而反省覺察。「性之」與「反之」相對而言。「反」即是「逆覺」。孟子說「反身而誠，樂莫大焉」，亦是逆覺。五峰就良心萌蘗而指點之，顯然是根據孟子而說。逆覺工夫是道德踐履上「復其本心」最切要而中肯的工夫，亦是內聖工夫最本質的關鍵。

上文伊川章第七節之三，已言及李延平之「靜坐觀中」是超越的逆覺體證之路，胡五峰所講，則是內在的逆覺體證（內在、謂內在於生活）。就現實生活中良心發端處，直下體證而肯認之以為體，不必隔絕現實生活，不必從靜坐閉關以求之。此即所謂「當下即是」。

五峰所謂「此心在人，其發現之端不同，要在識之而已」。此所謂「識之」，即是就其發現之端，逆覺而肯認之。方能講真正的操存涵養。五峰答彪居正曰「欲為仁，必先識仁之

體」，即是由良心仁心發見處，逆覺而肯認良心仁心之體。「仁之體」即仁心自體，仁即是體（不是另有一物為仁之體）。

人之表現有限量，而仁之為實體真體，則無限量。由「體物而不遺」、「萬物與我為一」，固然見此真體之所以為真體；而隨處發見之苗裔，亦同樣即是此真體之呈現。五峰所謂「一有見焉，操而存之，存而養之，養而充之，以至於大，與天同矣。」便正是從逆覺體證之充盡上，以彰顯仁心之本來如此的真體。能彰顯仁心真體，即是「仁者」，即是「大人」。明道「識仁篇」云：「學者須先識仁，仁者渾然與物同體」（同為一體），五峰承之，並從逆覺以言「識仁之體」，可謂善於紹述。

### 三、以仁為宗，以心為用

五峰還有一段話，意思中肯而諦當。

天地，聖人之父母；聖人，天地之子也。有父母，則有子矣；有子，則有父母矣。此萬物之所以著見，道之所以名也。有是道，則有是名也。聖人指明其體曰性，指明其用曰心。性不能不動，動則心矣。聖人傳心，教天下以仁也。

此段是最後的綜結歸宗之語。「天地，聖人之父母」，是說天地為聖人之所本與所法，亦即張子西銘「乾稱父，坤稱母」，以乾坤為大父母之義。「聖人，天地之子也」，是說聖

人是天地之道的體現者與作證者，亦即伊川「觀乎聖人，則見天地」之義。天地之於聖人，聖人之於天地，父母之於子，子之於父母，一往一復，「道」即在其中矣。道，即是「萬物所以著見」之本，著見，亦即形著呈現之意。

《中庸》云：「天地之道，可一言而盡也，其為物不貳，則其生物不測。」天地創生萬物，即是使萬物著見；如此而說的道，是「萬物所以著見」之客觀的本，亦即著見之客觀原則或自性原則。聖人盡道，體物而不遺，則是「萬物所以著見」之主觀性原則或形著原則。聖人因「盡道」而「形著道」，亦就是間接形著萬物而使萬物著見。客觀地著見萬物，是父位；主觀地著見萬物，是子位。父位由于子位而見，故曰「觀乎聖人，則見天地。」

聖人之所以能盡道，即因「盡心以盡仁」之故。所謂「聖人傳心，教天下以仁」，此是明白點出心與仁之重要。心是形著原則，是盡道之本質的關鍵。而仁則是心之「內在地所以為心」之實，故心即仁心，心體即仁體。而心與仁又是「道」與「性」之實，道與性即由心與仁而形著之。韓愈「原道篇」有云：「道與德為虛位，仁與義為定名。」道乃通名，故天下皆言道；老氏以「無」名之，耶氏以「愛」顯之，釋氏以「空」示之；各人「道其所道，非吾所謂道也」。而聖人則以「仁」實之。故曰「聖人傳心，教天下以仁也」。

心，是道德的本心；性，是道德的創生之性；而道，亦是道德的仁義之道，同時亦即形上的、於穆不已的、生物不測之道。五峰由「盡道、著性」而言之，乃直下以道德的自覺立教，而毫無歧出者。①其所謂「聖人傳心，教天下以仁」即表示：「以仁為宗，以心為用」

## 第五節 湖湘之學，一傳而衰

胡氏一家，籍本福建，由於文定數度為官荊湘，而得親接於上蔡諸人，晚年又隱居於衡山；文定既卒，五峰復居湘衡二十餘年而不出，專事著書講學，其子弟門人亦多從五峰隱遁湘衡。故五峰一脈，稱湖湘之學。茲先略介其重要之子弟門人於後。

(1) 胡實，字廣仲，文定之從子。在胡氏諸兄弟中，廣仲年最少，文定卒時，他只有三歲。廣仲十五歲習辭藝，五峰告誡他說：「文章小技。所謂道者，人之所以生；而聖賢得之，所以為聖賢也。」廣仲答道：「竊有志於此，願有以詔之。」從此就學，師事五峰。廣仲以門蔭補將仕郎，但他「不就銓選」，而以講學論道為事。當朱子作「胡子知言疑義」評議五峰之學，而張南軒亦多隨和朱子，說「知言恐不免有病」之時，廣仲即與同門出而與朱子南軒相論辯，以闡明師說。廣仲少朱子六歲，可惜年壽不永，卒時僅三十八。五峰學案胡廣仲案有「廣仲問答」，多論謝上蔡「以覺訓仁」之旨。

① 朱子所作「胡子知言疑義」，共八端，皆因思路系統之不同，而形成他不相應的誤解。《宋明理學·南宋篇》頁二七一—三〇，有簡要之說明。而同書頁六四、六五，又約述牟先生對《知言》大義之簡括，亦八點。皆可參看。

(2) 胡大原，字伯逢，致堂之長子，師事五峰。伯逢與廣仲、吳晦叔等，守師說甚固，與朱子南軒皆有辯論，而不以朱子「知言疑義」為然。五峰學案胡伯逢案有「伯逢問答」。

(3) 彪居正，字德美，湖南湘潭人。其父虎臣，嘗從文定游，居正奉父命師事五峰。居正之著述不傳，但在五峰門下地位甚高，當時有彪夫子之稱。朱子與南軒之書信，亦稱居正為彪丈，則其年輩當略長於朱子。

(4) 吳翌，字晦叔，福建建寧人，遊學於衡山，師事五峰。五峰沒，又與南軒、廣仲、伯逢論學。南軒門人在衡湘者甚眾，無不從晦叔參決所疑。晦叔亦與朱子辯論「觀過知仁」，以為觀，乃觀省之義，人若將孔子「觀過，斯知仁矣」的指示，收歸於「主體」而付諸實踐，真去作實踐的觀省，則在此觀省之中必將怦然心動，知其偏失之過而不安，而思有以化除之；進而亦必能豁然醒悟，翻然自證，原來只此怦然心動、知偏失而不安之心，即是吾人之本心，即是仁體，即是仁心覺情。此便是就「觀」字所呈露的本心以識仁之切義與實義。故晦叔又有「先知後行」之說。此是承明道「學者須先識仁」以及五峰「先識仁之體」而來。「先知」是先知仁體，先由逆覺的體證以知仁體，亦即伯逢所謂「必先有所覺知，然後有地可以施功而為仁」也。此亦大體即是「先察識後涵養」之路。

(5) 五峰門下最有聲光者是張南軒，而對師門之學最不善紹述的，亦是張南軒。南軒名栻，字敬夫，亦作欽夫。父浚，為中興名將，並做過高宗朝之丞相。南軒天資明敏，又因父親之故，早在社會出頭。五峰卒後，學者多歸南軒。南軒初欲拜謁五峰，五峰「辭以疾」。



人以為異，五峰曰：「渠家好佛，見他則甚！」南軒聞言，再次涕泣求見，遂得受學。<sup>12</sup>南軒自己說：「始時，聞五峰先生之名，辛巳歲（二十九歲）方獲拜於文定草堂……然僅得一再見耳，而先生沒。」<sup>13</sup>又說：「所恨在先生門闌之日甚少。」<sup>14</sup>南軒在五峰門下，親炙之日既短，則其所得蓋亦甚淺而未能真切，所以當朱子作「胡子知言疑義」非難五峰之學時，南軒與朱子書信往返，形式上是辯論，事實上大多隨著朱子的議論走，甚至還說他老師的「知言」一書，某處「為病矣」，某處「誠為不當」，某處「不必存」，某處「當刪去」，某處「當悉刪去」一類之言。<sup>15</sup>而引起五峰子弟門人之不滿。南軒天資雖明敏，心思亦靈活，但秉性清弱，體未強固（故易為朱子所牽轉）。呂祖謙與朱子書有云：「荊州（指南軒）從遊之士，多不得力，不知何故如此。」<sup>16</sup>

全祖望謂「五峰弟子，寥寥寡傳」。而且湖湘之學，一傳而衰。此何以故？我以為其中原故，不外下列數端。

(1) 五峰卒時（姑以紹興三十一年為準），其門人年歲可考者，胡廣仲二十六歲，張南軒二

<sup>12</sup> 見五峰學案、南軒學案附錄。

<sup>13</sup> 見南軒文集卷二、答陳平甫書。

<sup>14</sup> 見南軒文集卷一、答胡伯逢書。

<sup>15</sup> 皆南軒與朱子討論「知言疑義」時語。今《宋元學案》五峰學案中並見。

<sup>16</sup> 見南軒學案附錄。

十九歲，吳晦叔三十三歲。一般學者思想家之成熟，總在四十以後。而從上舉三人的年歲看，五峰卒時，他們恐皆尚未成熟，而鍛鍊之功亦可能有所不足，對於弘揚師門之學，或難免力不從心。

(2) 五峰門下，除張南軒外，大多潛隱湖湘講學，少與各方通聲氣；而南宋時代的湖南，亦不算學術之區，所以五峰門下的衡麓講學，影響不大。

(3) 五峰卒後，張南軒儼然為同門領袖。但南軒並不能守護師門之學，且隨順朱子之說而評議五峰之「知言」。

(4) 胡廣仲、胡伯逢、吳晦叔，雖堅守師說，紛紛與朱子南軒辯論，但他們的學力既皆不如朱子，而又享年不永（廣仲三十八，早朱子二十七年卒；晦叔四十九，早朱子二十二年卒；南軒四十八，亦早朱子二十年卒），未能繼續發明師學，所以終為朱子所貶壓。

(5) 湖湘學者雖遭朱子駁斥，卻並未服輸，亦不表示他們論點站不住。但一則僻處湘衡，聲光不顯，而雙方又只是書信往返以致辯，他們的論點與學術立場，局外人鮮有知聞。二則在雙方論辯之時，陸象山已崛起江西，成為朱子最大之論敵，而廣仲與晦叔卒前後，朱子與象山兄弟且有鵝湖之會（西元一二七五年）。此後，天下耳目為「朱陸異同」所吸引，而湖湘之學便從此寂然隱沒了。

## 第六章 朱子的性理學

### 前言：朱子與李延平

朱熹（西元一一三〇—一二〇〇年），字元晦，又字仲晦，號晦庵，又號晦翁，後世更以考亭稱之。朱子原籍徽州婺源（今屬江西），而生於福建。先僑寓崇安，晚年居建陽。父名松，號韋齋，師事羅豫章，與李延平為同門友。韋齋卒時，朱子方十四，奉遺命從學於劉屏山、劉白水、胡籍溪。十九歲中進士，二十四歲赴任泉州同安主簿，過南平謁李延平，二十九歲再一見，三十一歲始正式受學，又三年而延平卒。

延平之學，承龜山豫章一脈，主靜坐以觀喜怒哀樂未發之大本氣象。這靜坐「觀未發之中」的指點，乃是靜復以見體的路，是超越的逆覺體證。延平樂道不仕，亦不講學，不著書，賴朱子之扣問而有《延平答問》，其學始見知於世。據朱子所撰「延平行狀」（見《朱文公文集》九十七），可見延平示人之大要，約有四端：<sup>①</sup>

① 此四端之大意，可參閱《宋明理學·南宋篇》頁七〇—七六。

- 一、默坐澄心、體證天理。
- 二、灑然自得，冰解凍釋。
- 三、即身以求，不事講解。
- 四、理一分殊，終始條理。

但朱子四十歲以後，越過師門三代（延平、豫章、龜山），直承伊川而發展，經步步之講論釐清，終於開顯一個大的系統。本章將先簡述朱子四十以前的學思歷程，再分節討論朱子系統中的性理學、仁說、工夫論以及其居敬窮理的進路。

## 第一節 朱子四十歲以前的學思歷程

朱子十九歲中進士，發迹很早，但就學術之建立而言，則是四十歲以後的事，如此看來，朱子實是「大器晚成」的類型。他四十以前的問學與苦參中和，雖然恆毅堅苦，但那些講說，還不能算是「的實之見」（朱子語）。

朱子之父，「日誦大學中庸之書，以用力於致知誠意之地。」<sup>②</sup>可見朱子少年時期的家學淵源即以大學中庸為首出。而從龜山豫章到延平，都是順中庸「致中和」而用功，這是龜山門下相傳的工夫指訣，是承明道之體認天理而開出的工夫入路。黃梨洲說此乃「明道以來下及延平，一條血路」<sup>③</sup>。這話是不錯的。

朱子從李延平接下「參究中和」的題目，從二十七歲與張南軒正式以書信討論此一問題，共有四書。其中二書有朱子四十三歲所加之自註語，表示舊說之非。這四封書信，乃王懋竑詳檢文集，節錄於《朱子年譜》三十七歲下，對於了解朱子參究中和問題之原委，功不可沒。唯此四書之先後順序，仍欠妥切。牟先生依朱子書信之內容，再加調整說明，甚為諦當。<sup>④</sup>

### 一、何謂大本之中

中和問題，原自《中庸》首章。所謂「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」

《中庸》講「致中和」，是由「天命之謂性」，「道也者不可須臾離」，「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子必慎其獨」一路說下來。因此，所謂「致中和」，乃是順承「從性體言獨體」而推進一步的、更為具體的表示。然則，作為「天下之大本」的「中」，畢竟指何而言？

甲、如果不是在通於天命的那個性體之外另有一個大本，則這個「中」便是指目「天命

② 見王懋竑《朱子年譜》十一歲所引朱子年譜舊本。

③ 見《宋元學案》卷三十九，豫章學案黃宗義案語

④ 見牟宗三《心體與性體》第三冊第二章所引錄。

之謂性」的那個性體而言。

乙、如果「中」是就喜怒哀樂之情未發時，情之潛隱未分的渾融狀態而言，則它仍然是屬於情，而不足以為天下之大本。

由此可知，《中庸》所謂大本之中，應該是一個本體宇宙論的創生直貫之實體，它就是作為「天下之大本」的「中體、性體、誠體」，而貫通儒家心性之學的思理而言，它亦得名之為「心體」。如果這個「中體」主宰調適吾人之情，而使情之發皆能中節合度，這就是「和」。和，是中體達於用而在用中行，所以在「中也者，天下之大本也」之後，緊接著便說「和也者，天下之達道也」。中體呈現，和用暢達，是之謂「致中和」。中與和這兩個原則，可使天地定位（大中至正），萬物化育（生生不息）。

如果對於中體做這樣的契悟，則既可以依《論語》之仁與《孟子》之本心來會通《中庸》以講「中和」；亦可以由《中庸》之中和而會歸於《論語》《孟子》。如此講中和問題，自然可以逕直平易而暢達。但朱子參究中和問題，卻顯得糾結而迂曲。

## 二、朱子中和舊說的講論

朱子並不順承延平「觀未發之中」（默坐澄心，體認天理）的路。延平上承楊龜山、羅豫章二代之教，是靜復以見體，屬於超越的逆覺體證。而朱子三十七歲開始參究中和，主要是和張南軒相互討論。朱子與張欽夫之四封書信，依年譜，皆列於三十七歲下，故一般也說朱

子參究中和是在三十七歲。到四十歲中和論定之後，視此四封書信為不成熟之舊說，並自作註記，以示鄭重。統括而言，此中和舊說的要旨，主要有五：

1. 將「良心發見」之發，與喜怒哀樂之已發未發之發，混而為一。

2. 因而對孟子四端之心，與中庸喜怒哀樂之情，亦形成混擾。

3. 於是對孟子之本心，亦體悟不足。（須知實體性的本心，與中體、性體、天命流行之體，最後必是一，而非朱子所理解的「心性情三分」。）

4. 因而亦表示朱子對《中庸》之中體、性體、天命流行之體，實亦未有相應之契悟。

5. 最後，必函著對仁體之體悟，亦有不足。（故當張南軒函告他應以「求仁」為急時，朱子卻說「自覺殊無立腳下工夫處」，見舊說第四書。）

此五點，皆表示此時的朱子，對於「體」上工夫不透不切。至於朱子何以必然地轉折而走向中和新說之路？牟先生《心體與性體》書中有詳審之疏理，認為此中決定性的過轉之關鍵，唯在程伊川一句話：「凡言心者，皆指已發而言」。

### 三、朱子轉向而另開新路

朱子四十歲之「已發未發說」以及「與湖南諸公論中和第一書」，明白表示：舊說各書之所以認為「心為已發，性為未發」，乃因信伊川之語而然。朱子從三十七歲起三數年間，雖已講到「致察於良心之發見」為「做工夫的本領」，但因他的良心之發與喜怒哀樂之發相

混，便使得朱子——(1)既不去切實體會此義（指致察良心之發）所以成立之根據；(2)不去切實體會孟子「本心、求放心、先立其大」諸義；(3)不去切實體會程明道「須先識仁」之義；(4)不去正視謝上蔡以覺訓仁與胡五峰「須先識仁體」之義；(5)再進而亦不去切實體會「天命流行之體」之義；(6)不去切實體會周濂溪之「誠體、神體、寂感真幾，以會通太極」；(7)不去切實體會明道「只心便是天，盡心便知性，知性便知天，當處便認取，更不可外求」之一本論；而只膠著於伊川「凡言心者，皆指已發而言」此一不諦之語，以求其所謂中和之旨。

伊川此句「未當」之言（伊川後來自認此言未當），竟在朱子生命中形成一道牆壁（牟先生語），使他不能悟入「致察於良心之發見」一路之深透義理，因而亦不能真切於此一「做工夫之本領」之警策處；因此當他一旦發覺以「已發」為「心」有所不妥時，便連帶將「致察於良心之發見」一路之義理，也一併拋棄，而做了一個大的轉向，此後便順著伊川學的綱領（心性情三分）而前進，這就是朱子過轉到中和新說的關鍵所在。

## 第二節 中和論定後的性理學架構

### 一、「中和新說」的基本綱領

朱子四十歲新春，與門人蔡元定言未發之旨，問辯之際，忽然自疑，於是急轉直下，而



有中和新說之一說二書。一說是「已發未發說」，二書是「與湖南諸公論中和第一書」以及「答張欽夫書」。與湖南諸公書同於「已發未發說」。未發說當是原稿（故有書函口氣），到寄發之時，辭句稍有改易，故比較簡潔明當。而「答張欽夫書」尤為成熟之作，故牟先生謂可標為「中和新說書」。<sup>⑤</sup>

構成此新說之義理間架的基本綱領，歸結起來，亦不過二大端：

1. 心性情三分，心統性情。

2. 靜養動察，敬貫動靜。

朱子後來的發展，即以此中和新說為根據。牟先生並指出，朱子系統中的義理，實無超出此新說之外者。<sup>⑥</sup>

## 二、綜述「新說」大旨

此中和新說書之大旨，可以分說如下：

### 第一、以心為主而論中和：

(1) 「中」是心之所以為體，而寂然不動者也。由「中」字見性之渾然。(2) 「和」是心之

⑤ 見牟宗三《心體與性體》第三冊第二章、第五節。

⑥ 同右，第六節。

所以為用，感而遂通者也。由「用」字見情之中節。(3)後來，朱子又依此而說「心統性情」(借取張橫渠語以說己意)。通貫於未發，即其「寂然不動」而統貫乎性；心統性，是認知的統攝關聯。通貫於已發，即其「感而遂通」而統貫乎情；心統情，是行動地敷施發用。

### 第二、心與仁之關係：

- (1)「人有是心，而或不仁，則無以著此心之妙」。故須由仁道之顯現，以著此心之妙。
- (2)「人雖欲仁，而或不敬，則無以致求仁之功」。故須由敬的工夫，來顯現仁道(仁理)。
- (3)又說「仁乃心之道」，心不即是仁，心之道纔是仁。「敬乃心之貞」，心氣之貞定凝聚，必須通過敬的工夫。(如此講敬，乃是後天工夫意義的敬，屬伊川義；而不是明道義的先天誠敬之體的敬。)

### 第三、敬貫動靜：

(1)敬「立於存養之實」，故靜時(不應事時)應涵養敬心，以求近合未發之中。(2)敬亦「行乎省察之間」，故動時(應事接物時)應察識情變，以期達於中節之和。(3)綜起來說，是即所謂「靜養動察，敬貫動靜」。通過存養察識之功，乃能中以導和，和以存中，而周流貫徹之心，也可以達於「無一息之不仁」的境地。

此外，新說書的後段，是對張南軒的答辯，是即「先涵養，後察識」或「先察識，後涵養」的問題。

朱子依於靜養動察之義，認為必須以靜時之涵養工夫為本，使心如「鏡明水止」以達於

「心靜理明」，故主張「先涵養後察識」。南軒則以為，必須先察識良心端倪之發，而後施以存養之功，所以主張「先察識後涵養」。

其實，兩家爭論的關鍵，並不在「先後」二字，而在二人所講的「察識、涵養」，意指各不相同。南軒本於程明道「學者須先識仁」<sup>⑦</sup>及其師胡五峰「須先識仁之體」之意，主張「先察識」（先識仁體）而「後涵養」（存養仁心、本心）。南軒所說，完全依於明道「識仁篇」<sup>⑧</sup>「學者須先識仁，識得此理，以誠敬存之而已」的理路而來。而朱子正好捨明道而採取伊川之路，將仁與心分開（仁是性、理，心則屬於氣）故主張先涵養心氣之靈，使心知之明足以明理，然後乃能察識情變，以期喜怒哀樂之發能夠中節。二人所說，各有理據，只因系統路數不同，故工夫先後之序也相異。（世人不究義理之實，只注目於「先、後」二字，所以總說不明白。）

中和新說論定之後，朱子性理學的架構，基本上已經建立。但系統的周洽完成，則有待於「仁說」之論辯。<sup>⑦</sup>

<sup>⑦</sup> 按：拙撰《宋明理學·南宋篇》頁九二—一〇一，對「中和新說書」：頁一〇七—一一八，對「仁說」：皆有全文之疏解，可參閱。

## 第三節 「仁說」的論辯：性理學的完成

### 一、「仁說」緣起

中和問題，本就是心性問題，而心性問題又以「仁」為根核。朱子四十歲成立中和新說，再經三數年之浸潤與議論，乃又展開關於「仁說」之論辯。這兩步論辯，代表朱子思想奮鬥建立的過程，而一般皆忽而不講，如王懋竑的《朱子年譜》，亦只錄列中和討論的文獻，而有關仁說的論辯，則完全闕略。可見數百年來對於朱子學的理解，並未盡其底蘊。牟先生在《心體與性體》第三冊，曾以二百八十多頁的篇幅，對這長達十年（即朱子三十七歲至四十六歲）的論辯內容加以疏解，義最賅備而精當。

朱子理解《論語》之仁，開始也想以二程之所說為綱領，但他對明道「識仁篇」的綱領始終湊泊不上，故終於捨明道而從伊川。他依據伊川「仁性愛情」之說，將仁體支解為心性情三分、理氣二分，而以「心之德、愛之理」的方式說「仁」。他四十三歲作「克齋記」，隨後又作「仁說」。<sup>⑧</sup>

### 二、朱子「仁說」大旨

朱子「仁說」一文，前大半為正面之申論，後小半則辯駁楊龜山與謝上蔡。此文之大旨

可綜為下列各點：

第一、天地之心，由「氣化流行以生物」而見。於是心只成氣化之自然義（而非本心呈用之自然）。人之心，由「動靜語默而理寓其中以成德」而見。然而，理不寓於心則不能成德，而統貫諸德者方謂之「仁」。

第二、仁不是愛，而是愛之理、愛的所以然之理；仁不是心，而是心之德、心所應當具備之德。⑨人常默識仁理以引發心氣之凝聚向上，久而久之，實然的心氣便能現實地（實踐的）攝具此理，以成為人自身之德。（理轉成德）

第三、不以愛之發（情）名仁，而以愛之理（性）名仁。惻隱等四端，是愛之發，是情；其所以發之理（性），乃是仁。這是將精誠惻怛之本心仁體，支解為「心性情三分」，性為形上之理，心與情屬形下之氣。所謂「仁是愛之理」，是表示然與所以然的關聯。所謂「仁是心之德」，是表示心知之靜攝的關聯，至於「心統性情」，則表示統攝的關聯。但須知心之攝具理，乃「後天」的關聯，而非「先天」的本具。

第四、仁只是理，與氣成二分；仁只是性，與心、情為三分。故仁是形上的「有」，而

⑧ 按：「克齋記」（見文集卷七十七），從克己復禮以申論仁之義旨與求仁之要。此記作於壬辰年，朱子四十三歲。「仁說」編在文集卷六十七。作於何年，不可確考。但據朱子與張南軒論辯仁說之書信曾提及「克齋記」，可知其「仁說」作於「克齋記」之後。

⑨ 《朱子語類》卷二十：「愛非仁，愛之理是仁；心非仁，心之德是仁。」

不是具體的「在」。(1)若依程明道(識仁篇)之義，則仁是理、是道；依理與道之存有義而說仁是形上的有。仁亦同時是心、是覺，依心與覺之活動義，而說仁是具體的在。故明道義的仁，是「即有即在」的。(兩即字，猶今語「同時是」，仁同時是有，又同時是在。)楊龜山承明道「渾然與物同體」說仁，謝上蔡承明道「麻木不仁」(仁則不麻木)的指喻，而以「覺」(不麻木)訓「仁」。覺則層層感通而與萬物為一體，故楊謝二人的講法，其義一也。(2)今依朱子，則仁是性、是理，是形上的「有」，但仁不是心，不是情，不是具體的「在」。於是，仁成為「有而不在」(普遍而不具體、超鑰而不內在)。依朱子「仁是心之德、愛之理」的界定，「理」須通過心知之明的靜涵而後具，「德」須通過心氣之攝具而後成，故「仁」之理並非內在本具。此一講法，顯然不合孔孟原義。

總括朱子言「仁」之意，可以歸結為：「仁者，愛的所以然之理，而為心所當具之德」。這句話含有：

- (1)仁不是心，而是心之德；不是愛(情)，而是愛之理。此即「心性情三分」。
- (2)仁是理、是性，屬形而上；心、情則是氣，屬形而下。此即「理氣二分」。
- (3)心知之明靜攝仁理(理寓於心)，則此理乃能引發心氣之凝聚向上，而顯現為中節合度之行。此即所謂「理生氣」(生、非產生義，乃引生、引發義)。

依朱子性理系統的義理，可知他所完成的，是一個「他律道德」的系統。

## 第四節 心、性、情與理氣論之綜述

在尚未論及朱子的工夫論之前，還須綜觀朱子論「心、性、情」以及論「理氣」的基本義旨。

### 一、論「心」：心是氣之靈

一般論述朱子的性理學，很少單提他的心論。朱子不同意陸象山「心即理」之說，乃是由於系統之不同，並非故意示異。《朱子語類》卷五、性理二，有云：

- (1) 心者，氣之精爽。
- (2) 所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。
- (3) 問：「靈處是心，抑是性？」曰：「靈處只是心，不是性。性只是理。」

第(1)條指出心是「氣之精爽」。精、亦神也，爽、亦明也。精是粗之反，爽是昧之反。氣之「粗者、昧者」聚而成物形，而「精者、爽者」則顯發為心的知覺靈明之用。第(2)條指出心之「理」是所覺，氣之「靈」是能覺，能知能覺，正是心的基本作用。所以第(3)條問到「靈處」是心還是性？朱子的回答很清楚：「靈處是心，不是性」。

朱子又說：「心官至靈，藏往知來。」又說：「心，須兼廣大流行底意看，又須兼生意

看。」這二條是指說心氣之靈的氣化不息，所以「心官」能「藏往知來」。次條就「心」字言「生」，是落在實然氣上，就氣之陰陽動靜而言。可知朱子就「氣之靈、氣之精爽」而說的心，乃是實然的心氣之心。

簡括而言，心是氣之靈，能知覺，有動靜；而其所以知覺、所以動靜的所以然之理，則是性。因此，心不是性，也不是理。如此論心，自非孟子的本心義。<sup>10</sup>

## 二、論「性」：性即理，性亦只是理

朱子論性之言甚多，茲亦選列《語類》數則於下：

- (1) 「性即理也。」又曰「性只是此理。」
- (2) 「生之理謂性。」
- (3) 「性則是純善底。」

第(1)條「性即理」，是伊川朱子系統中極為重要的話。而且，性亦不是別的，它「只是理」。所以性不是心，亦不是情，心與情皆屬氣，只有性纔是理，亦只是理。第(2)條是說，生不是性，其所以生之理纔是性。第(3)條表示，性即是理，理無不善，故性無不善。性即是純善的理。



- (4) 「性是天生成許多道理。」
- (5) 「性是許多理，散在處為性。」
- (6) 「性是實理，仁義禮智皆具。」
- (7) 問：「性即無形，復言以理，理又不可見。」曰：「父子有父子之理，君臣有君臣之理。」

以上四條，可以合看。性是天生成許多道理。這許多理散在個體，即是性。性是理，而且是實理（仁義禮智）。朱子曾說「在事喚做理」，性（理）無形，即事而見。處父子，處君臣，皆是事，故父子有父子之理，君臣有君臣之理。（推之其他，亦然。）

### 三、論「情」：心性情對言，心統性情

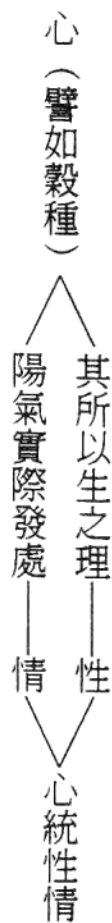
性是理，心是氣之靈，情是氣之發（或氣之變），此之謂「心性情三分」。心性情分而為三，其實是從程伊川而來。《語類》卷五有云：

問心性情之辨，（朱子）曰：「程子（伊川）云，心譬如穀種，其中具生之理是性，陽

- ⑩ 按：講本心，亦不必否定氣之靈的心、知覺義的認知心。二者只是異層，並不矛盾對立。但本心（實體性的道德本心）不可以「氣」論，亦不可以「知覺、認知」論。若就孟子陸王一系的道德心而說知覺，則其知乃德性之知，其覺乃良知明覺。

氣發動是情。推而論之，物物皆然。」

如果用表式列出來，便可以明顯地看出這段話乃是「心性情三分」的格局。



伊川所講「譬如穀種」的心，正是實然的心，這就整全的實然的穀種而總持地說。這種意義的心，當然不是應然的道德心，而是實然的心氣之心。情，是陽氣實際發動處；性，則是心（氣）之所以發的理，至於這「心性情」三者之間的關係，朱子是借張子《正蒙》書中的話，來表示自己的意思。《語類》卷五有云：

- (1) 橫渠「心統性情」之言，此語有大功……蓋心是包得那性情。
- (2) 性是未動，情是已動，心包得已動未動。蓋心之未動則是性，已動則為情，所以心統性情者也。
- (3) 性以理言，情乃發用處，心則管攝性情者也。
- (4) 心，統攝性情者也，非籠侗與性情為一物而不可分也。

這四則皆言「心統性情」。性是未動（未發），情是已動（已發），心則統攝未發之性與已發之情。換言之，心性情雖然三分，但無論靜時未發之性，與動時已發之情，總是為心所統

攝。(包、管攝，意皆同於「統攝」。)

其實，「心統性」與「心統情」；不可混同視之，必須分開作解。

第一、心統「性」，是認知地統攝性而含具彰顯之。所以朱子講涵養，是「涵養於未發」、把心涵養得「鏡明水止」，則可以達到「心靜」而「理明」。心靜，則能復其虛靈知覺以明理。而所謂「理明」，即表示性(理)因心知之攝具而彰顯出來，此時，心即統貫於未發之性。

第二、心統「情」，是行動地統攝情而敷施之、發用之。情，是從心上發出來，此時，心即統貫於已發之情。情因事(如好惡、喜怒、哀樂)而發，所以朱子講「察識於已發」，通過察識而使情之敷施用，各得其正，而中節合理。

#### 四、理氣論要旨：理氣不離不雜

朱子講理氣，或從「理同氣異」，以言「枯槁有性」(性即理也)；或從「理先氣後」，以言「理生氣」(依傍理，氣始有合度之生化)；或從理之「一」與「多」(如月印萬川，天上之月是一，水中之月是多)，以言「統體一太極，物物一太極」(一理而多相)。以上請參閱拙撰《宋明理學·南宋篇》第五章第七節「理氣論大意綜述」。今只就「理氣不離不雜」略加說明。

(1) 「天地間有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。雖不外乎一身，然道器之間，不可亂也。」（答黃道夫書）

(2) 「有此理方有此氣，既有此氣，此理方有安頓處。」（答揚志仁）

(3) 「理非別是一物，即存乎是氣之中。無是氣，則是理亦無掛搭處。」（語類卷一）

按：第(1)條答黃道夫，是以形上之道與形下之器分別理與氣，所以「道器之間不可亂」，即是「理氣不雜」之義。第(2)條答揚志仁，是表示理氣雖不混雜，但理亦不可離乎氣，若離氣，則理無安頓處。此即「理氣不離」之義。第(3)條接著說明理即存乎氣之中，離了氣，理便沒有掛搭之處。

(4) 「以意度之，此氣是依傍這理行，及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣則能凝結造作，理卻無情意、無計度、無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。」（語類卷一）

按：理是靜的，無情意、無計度，亦無造作；總之，理無能無力，能與力是在氣處。但氣須依理而行，所以「只此氣凝聚處，理便在其中」。這仍然是理氣不離不雜之義。

(5) 「理搭在陰陽上，如人跨馬相似。」又云：「馬一出一入，人亦與之一出一入。」

據此條，不僅可見「理氣不離不雜」，而且亦可看出朱子所說之理「只存有而不活動」。依朱子，性是理，而心是氣，故「心」與「理」為二。理既與心為二，則此理便是一個「作為存有」之靜態的、形式意義的純一之理，而並無心義、活動義。必須言「心即理」，心與理為一之理，纔是「即存有即活動」者。因為其理「只存有而不活動」，所以「理搭在陰陽上」，確實「如人騎馬相似」，「馬出一入」，人跨在馬上，自然「亦與之一出一入」。活動者是馬，人則隨馬出入而已。理，乃是道德創生的實體，但若依朱子之體會，則此作為創生實體之「理」的創造義、妙運義、自發自律義，皆將喪失。（象山歎朱子「泰山喬嶽，可惜學不見道」，主要即就此而言。）

凡上引朱子所說「無是氣，則理亦無掛搭處」，「氣依傍這理行，及此氣之聚，則理亦在焉。」，「理搭在陰陽上，如人騎馬相似」，皆是理氣不離不雜。朱子所說的理，是存在之理，亦可以是「使然者然」的實現之理。但由於只存有而不活動，所以這個實現之理是靜態地「使然者然」，而不是「動態地創生之」的「使然者然」。<sup>⑪</sup>

朱子的理氣論，真正的問題不在理氣為二<sup>⑫</sup>，而在朱子把「心」與「理」析而為二，使

- ⑪ 按：「使然者然」，「然者」指氣；理，則是氣所依傍而如此這般地凝結造作的所以然之理。「使」字，若是動態地使之，便含有妙運創生義；若是靜態地使之，便只是然者（氣）所遵依的超越的形上之理。
- ⑫ 按：明儒羅整菴、劉蕺山、黃梨洲，皆不就朱子對「理」之體會而作簡別疏導，卻只就理氣之分、而作理氣不二之爭。此既不足以難朱子，亦未真正觸及問題之關鍵。

理成為只存有而不活動。須知「理氣為二」與「心理為二」不同。心理可以是一，理與氣則不能是一。（若要說理氣是一，則這個「一」是圓融義之一，是實踐達到的化境。）

「理氣不離不雜」，若只做形式語句看，與「理氣為二」同樣不成問題。《孟子》《中庸》《易傳》所表示的道德創生實體（理）及其所妙運創生者（氣），亦是不離不雜；不過不只是不離不雜，還可以進一步說「體用不二、即用見體」等圓融義。因此，不能說朱子既講不離不雜，便以為他的理氣關係同於直貫系統。（按：朱子所講的是「只存有而不活動」的理，直貫系統所講的是「即存有即活動」的理，二者的不同是義理本質上的不同，並非一二句形式的陳述（如「理氣不離不雜」）即可化異為同也。）

朱子之不離不雜，是就「由然推證其所以然」而說，理既不能創生地實現此存在之然，則理氣之間亦不能有那種「體用不二、即用見體」之類的圓融義。當然，在理氣不離不雜之下，通過涵養察識以及即物窮理以致知的工夫，朱子自亦可以達到一種境界，是即：心氣之動完全依理而動，乃至只見有理，不見有氣。但還是和直貫系統中「全體是用、全用是體，體用不二、即用見體」有所不同。<sup>13</sup>

## 第五節 朱子的工夫論

## 一、工夫進路之形成

朱子經過中和參究與仁說論辯之後，便落在「大學」以建立他的學問綱領與義理規模。在朱子之前，對於「大學」之成篇，沒有人確實指認是出於何人之手。朱子則認定「大學」一文乃儒家道統之所繫。事實上，「大學的作者問題，是無法解決的」，朱子之所以「認定大學出於曾子」，乃是「以整個道統傳承的線索，為其立說的根據。」<sup>⑬</sup>

朱子既以「大學」乃曾子承述孔子之說而作，於是更就原文分為「經」「傳」，而認為經一章，蓋孔子之言，而曾子述之；其傳十章，則曾子之意，而門人記之。依據此一認定，他便以畢生的心力，從事大學章句之重訂工作。他以為舊本頗有錯簡，於是「因程子所定，而更考經文，別為次序。」<sup>⑭</sup>依朱子之重訂，計分經一章，傳十章；而以傳之前四章統論綱領旨趣，後六章細論條目功夫。其中影響最大的是他所增撰的「格物致知補傳」。茲錄列補傳全文於此，以便說明。

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理；惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即

⑬ 關於直貫（縱貫）系統之圓融義，《宋明理學·北宋篇》第九章第一節，有所說明，可參看。

⑭ 見徐復觀《中國人性論史》（臺北：商務印書館）頁二六六。

⑮ 見朱子「大學章句」，現與「論語集註」、「孟子集註」、「中庸章句」合編為《四書集註》。

凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。

此補傳以「即物而窮其理」為「格物」之義，實與朱子對「物」字的解釋直接相關。大學「物有本末，事有終始」二語，本相成文，各有所指。物有本末，指意、心、身、家、國、天下而言；事有終始，指誠、正、修、齊、治、平而言。而朱子上沿鄭玄「物、猶事也」之註，以「事」訓「物」，於是事物不分，一滾而說，而所謂「事物」，乃成為一抽象而不具體的空泛之詞。事與物既各失其所指，則天地間萬事萬物之眾，將如何一一而「格」？除了循事物之理而窮之，似乎更無他道，順著這個思路下來，則朱子所謂「天下之物，莫不有理」，「必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極」等語，也就順理成章了。明乎此，乃知朱子補傳之作，實是以他自己之思想為根據的。

## 二、工夫論的完整說明

關於朱子心性實踐的工夫進路，可以分為五點：<sup>16</sup>

1. 靜時涵養（對心而言）：鏡明水止，心靜理明。
2. 動時察識（對情而言）：察識情變，使之中節。



3. 敬貫動靜：敬，立於存養之實，亦行於省察之間。

4. 即物窮理：「心知之明」與「事物之理」的攝取關係。

5. 心理合一：心攝具理，理寓於心以成德。

前三點，上文第二、三節有所說明。第四點即物窮理，則正是格物補傳的中心義旨。所謂「人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理」，這一個心知對物理的思想格範，把天下事物一律平置為「然」與「所以然」。「然」是指實然存在的事物，「所以然」是指遍在於事物的普遍的理。「即物而窮其理」，就是以心知之明去窮究事物之理。朱子依於泛認知主義的態度，將仁體、性體，以至於道體、太極，也同樣平置為普遍的理。而這普遍的理也同時在「即物窮理」的方式之下，成為心知之明所認知的對象。心認知了理，隨即肯定理而攝理歸心。朱子所謂「心具眾理」、「心具萬理」，正是在心知之明的認知作用中把「理」帶進來。故朱子有云：「心，則知覺之在人而具此理也。」<sup>16</sup>由這句話，更可確定朱子所謂心之「具理」，是認知地具。由心知之明（知覺）認知理、涵攝理，而後具理於心。這樣講的心具理，實只是後天（工夫）的「當具」（因為心不具理，則無由成德，無由成善，故心應當具理），而不是先天的「本具」。

<sup>16</sup> 參蔡仁厚《中國哲學之反省與新生》（臺北：正中書局）頁一三七—一五一「朱子的工夫論」一文。  
<sup>17</sup> 《朱文公文集》卷五十八「答徐子融第三書」。

因此，第五點，朱子的工夫實踐，最後雖然也要「心理合一」（心攝具理，理寓於心以成德），但卻無法承認「心即理」。心即理，是表示心之具理是先天本具。而本具理的心，必須是實體性的道德的本心。如此，便是孟子陸王系統的義理。

朱陸異同，雖然一向為人所重視，但卻又往往流為門戶之爭，實在沒有必要。辨析思想上的異同，應該是為了學術之公，而不可拘於門戶之私。而真正說來，儒家內聖成德之教，本來就有兩個基型，一是「心性是一」，孟子陸王可為代表；一是「心性為二」，程伊川、朱子可為代表。前者是康德所謂「自律道德」的系統，後者是「他律道德」的系統。儒家兼容自律與他律二個系統，而又能「和而不同」（雖不同而能和），實在非常理性，非常可貴。這種文化精神，值得別的文化系統來取資切磋。

## 第六節 朱子「即物窮理」的時代意義

朱子系統中的「即物窮理」，是順著「察識情變」而推進一步。因為已發之情必有所對（對此而有喜怒，對彼而有哀樂等等），所對者即是「物」（含一切對象性的人、事、物）。物、必有其所以如此存在的所以然之理，故必須加以窮理，使之攝具於心。如此而後，心氣的活動纔有準則可循而能順性如理，以成就善的價值。意即，使一切事的表現與物的存在，皆達於真實化而得以成為善的表現，成為有意義的存在。所以，朱子系統中的「即物窮理」，也仍

然是屬於道德實踐的工夫問題。在此，那個「普遍的理」（存在之理、實現之理），不只是就一般事物而言，同時也該括了「即是理」的性體、仁體、道體、太極。在即物窮理的方式之下，連同仁體等也被平置為「心知之明」所認知的對象。<sup>18</sup>

朱子的「即物窮理」，其窮究的方式雖是橫列的、認知的，但由於他的主題仍然是道德實踐，所以並不具備積極的知識意義。因為窮究存在之理乃是哲學的態度；必須窮究存在事物的曲折之相（指事物本身的性質、數量、關係等等），纔是科學的態度。朱子自是性理學家，而不是科學家。但朱子的理氣之分，卻也含有「可以引出科學知識」的思想根據：

甲、就「理」上建立的，是哲學、道德學。

乙、就「氣」上建立的，則是積極的知識（科學）。

前者是朱子的本行，後者則是他「道問學」的過程中，順帶出來的。當然，朱子對於知識也有很強的興趣，如像《語類》卷二卷三論天地、鬼神，都是就「存在之然」而作討論。由氣的造作營為，來說明自然界的情形，雖然還沒有達到科學的階段，但討論氣的造作營為，其性質是屬於物理的，在其基本原則處也是科學的，自然可以向科學走。

在朱子「道問學」與「即物窮理」中，的確隱含著「純知識面」的真精神，並非只是空

<sup>18</sup> 按：依朱子，性即是理。理遍在於萬物，故枯槁之物亦皆有性（理）。朱子又說「統體一太極，物物一太極」（有如月印萬川，前句猶天上之月，後句猶萬川之月）。而太極即是理，即是道，理道遍在於物，故皆平置為心知之所對，而為「即物窮理」之對象。

泛的讀書。而朱子的大弟子蔡元定，尤其具有這種純知識的興趣，而且很能表現這方面的才智，雖然只屬於「老式的、前科學的」，但卻不能不說是科學的心靈。因此，順朱子「即物窮理」的方式轉進一步：

1. 由窮存在之理，轉而為窮存在事物本身的曲折之相（性質、數量、關係）；
2. 由哲學、道德學的即物窮理，轉而為科學的即物窮理。

這樣，就可順通而開出「知識之學」。而且，朱子所講的「心」，也正是知性層的認知心。在今天，中國文化不只是「繼往」，還必須「開來」，除了政治上務必完成民主政體的建國大業，在「開物成務」、「利用厚生」的要求下，中國文化尤其必須推進一步，以自本自根地開出科學知識（不只是學習西方，更不能只是移花接木）。在此，朱子的心論及其重智的傾向正好是一個現成的思想線索。這也就是朱子學中時代意義之所在。

### 〔附識〕

朱子在人文教化上的成就與影響，三代以下，無人能比。我曾有一文「從人文教化看朱子的成就與影響」，編入《哲學史與儒學論評》（臺北：學生書局）。該文末段結語，標題為：呼喚（朱子型的）新儒出世。那是我真誠的呼喚，文字亦肫懇真摯。可一閱。

## 第七章 象山學是子孟子學

### 象山小傳

陸九淵，字子靜，江西撫洲金谿人。少朱子九歲而早卒八年，五十四歲（西元一一三九—一九二一）。晚年講學於應天山，以其形似巨象，改名象山，自號象山翁。學者稱象山先生。

象山為晚唐宰相陸希聲之七世孫。其父賀，字道鄉。年譜說他「端重不伐，究心典籍，見於躬行。酌先儒冠昏喪祭之禮行於家，弗用異教。」這位持道守正的賢者，生有六子，象山最幼。長兄九思，字子彊，撰有家訓飭子孫，朱子特為作序。次兄九敘，字子儀，善治生，經營先世遺留之藥肆，一家衣食百用，盡出於此。三兄九臯，字子昭，文行俱優，家塾授徒，晚為鄉官，嘗重訂大學章句。四兄九韶，字子美，號梭山，隱居不仕，與兄弟共講古學，有文集曰「梭山日記」，中有居家正本及制用二篇，黃東發謂其殆可推之治國。五兄九齡，字子壽，學者稱復齋先生。涵養深密，躬行篤實，道德繫天下重望，有文集行於世。《宋元學案》謂：三陸子之學，梭山啟之，復齋昌之，象山成之。

象山穎悟早發，八歲讀《論語》，則疑有子之言為支離。讀《孟子》至「江漢以濯之，秋陽以暴之，皜皜乎不可尚已」之言，歎曰：「曾子見得聖人高明潔白如此！」又疑伊川之言與聖人之言不類。早在四歲時，嘗問其父：「天地何所窮際？」至十三歲聞人言「上下四方曰宇，古往今來曰宙」，大省曰：「原來無窮」。乃書曰：「宇宙內事，乃己分內事；己分內事，乃宇宙內事。」之後，又有言曰：「東海有聖人出焉，此心同，此理同也。西海有聖人出焉，此心同，此理同也。南海北海有聖人出焉，此心同，此理同也。千百世之上與千百世之下有聖人出焉，此心同，此理同也。」

象山厭習科舉時文，至三十四歲始應進士試及第，而立時聲振行都，學者多從之遊（如楊慈湖即於其時及門）。返家，題舊屋曰「槐堂」，開始授徒。三十七歲應呂祖謙之約，偕季兄復齋與朱子會於鵝湖。四十二歲訪朱子於南康，泛舟於廬山之下，朱子曰：「自有宇宙以來，即有此溪山，亦有此佳客否？」於是，邀象山登白鹿洞書院講壇，講「君子喻於義，小人喻於利」，學眾感動。朱子特請筆之於書，又刻之於石，是即傳於今之「白鹿洞書院講義」。四十九歲登應天山（講學），前後五年，相繼來問學者達二三千人。五十三歲詔知荊門軍（相當郡守），囑弟子傅季魯留山講學。次年十二月，以血疾卒於荊門任所。

陸氏兄弟「自為師友」，並無師承。象山自述其學，「因讀孟子而自得之」。其論學書簡中凡徵引古語，大部分是孟子之言。開口即得，左右逢源。於孟子義理之熟，古今無匹。或謂其學近禪，實則，他與侄孫濬書已云：

至於近時伊洛諸賢，研道日深，講道益詳，志行之專，踐履之篤，乃漢唐所未有，其所植立成就，可謂盛矣。然「江漢以濯之，秋陽以暴之」，未見其如曾子之能信其「皜皜」。「肫肫其仁，淵淵其淵」，未見其如子思之能達其「浩浩」。「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」，未見其如孟子之「長於知言」，而有以承三聖也。又語錄云：「至伊洛諸公，得千載不傳之學，但草創未為光明。今日若不大段光明，更幹當甚事？」

在象山看來，二程師弟，猶是「草創未為光明」，故舉示《中庸》《孟子》之句，由三義以指出二程諸人之造詣，猶未幾及曾子、子思、孟子之境。象山直承孔孟，而以聖道自任，務求聖人之學「大段光明」。後人不此之求，卻捕風捉影，說東說西，甚是無謂。

## 第一節 辨志、辨義利

象山自認其學，只是一句「先立其大」（本孟子語）。牟先生亦說象山之學，只是：

一心之朗現、一心之申展、一心之遍潤。①

① 見牟宗三先生《從陸象山到劉蕺山》（臺北：學生書局）第一章。

如此看來，象山心學，真是簡易、直截。然而若要論述象山學，卻又甚難。因為象山沒有分解，他的分解，孟子早做過了。象山嘗云：

夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。

既已「十字打開」，系統架構自然顯立，便無須再做分解。故牟先生說象山是「非分解的性格」，是第二層序上的學問（與「分解地立義」之為第一層序者不同）。他只是根據孟子而講實學，以抒發他的實感實見，而歸於實理實事之踐履。

象山對當時的士習與學風，曾有兩句極其中肯的話：「愚不肖者之蔽，在於物欲；賢者之蔽，在於意見。」從物欲意見的風習中，透出文化真生命，真精神，以拯救知識分子拘蔽而又虛浮的心靈，是即象山平生志業的中心點。而象山學的基本綱維，亦正是從這個中心點而挺顯出來。約而言之，可得三端：一是辨志、辨義利；二是復其本心，先立其大；三是心即理，心同理同。本節先說辨志、辨義利。

## 一、辨志

志，是行為發動的根源所在。辨志，就是要遮撥物欲、揮斥意見，使世俗的名銜、地位、官爵、權勢，皆攀緣不上；使是非善惡、正邪誠偽，皆昭然朗現；使人不能不在這根源究竟之地，作一真正的抉擇，以決定自己做人的方向途徑。此便是象山教人的霹靂手段。



但辨志亦要有個標準，而利己或利人即是從道德意識中顯發出的、簡明直接的準衡。利己，即是私、即是利；利人，即是公、即是義。此即象山所謂「義利之辨」「公私之辨」。

象山有言：②

上是天，下是地，人居其間，須是做得人，方不枉了。

今人略有些氣餒者，多只是附物，原非自立也。若某則不識一字，亦須還我堂堂地做個人。

科名、知識、權爵、富貴，皆是物。「附物」者只是依他力，只是氣餒薰炙。唯立志者方能持守自立，而有堂堂地做人的精神氣概。人首先必須自覺地做個人，有此自覺，即有道德意識之醒豁，以分辨公私、義利。語錄有云：

先生嘗云：「傅子淵自此歸其家，陳正己問之曰：陸先生何言？乃對曰：辨志。復問：何所辨？曰：義利之辨。……若子淵之對，可謂切要。」

陳正己自槐堂歸，人問陸先生所以教人者，正己曰：首尾一月，先生諄諄然只言辨志。

② 以下所引錄，皆見象山語錄與書信，不煩一一作註。

首尾一月，言不離辨志，可見象山不是據「書」而講學，而是以「人」來講學。他講的是「人學」，是「生命的學問」（不是知識性的學問）。若與生命不相干，安得為正學，安得為聖賢學問。

## 二、義利（公私）之辨

象山講義利之辨，講得最懇切精到的，是他應朱子之邀，在廬山白鹿洞書院，講《論語》「君子喻於義，小人喻於利」。茲節錄其講義於後：

子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」此章以義利判君子小人，辭旨曉白。然讀之者苟不切己觀省，亦未能有益也。某平日讀此，不無所感。竊謂君子於此，當辨其志。人之所喻，由其所習，所習由其所志。志乎義，則所習必在於義；所習在義，斯喻於義矣。志乎利，則所習必在於利；所習在利，斯喻於利矣。故學者之志，不可不辨也。

科舉取士久矣，名儒鉅公皆由此出，今為士者固不能免此。然場屋之得失，顧其技與有司好惡如何耳，非所以為君子小人之辨也。而今也以此相尚，使汨沒於此而不能自拔，則終日從事者雖曰聖賢之書，而要其志之所鄉（向），則有與聖賢背而馳者矣。

（下略）

據年譜記載，當時天氣微寒，朱子聽了，而汗出揮扇，還有人感動流淚的。講畢，朱子離席言曰：熹當與諸生共守，以無忘陸先生之訓。再三云：熹在此，不曾說到這裡，負愧何言！乃復請筆之於書，後又刻之於石，朱子特為作跋，有云：

至其所以發明敷暢，則懇到明白，而皆有以切中學者隱微深痼之疾，蓋聽者莫不動心焉。

又與楊道夫云：

曾見陸子靜義利之說否？曰：未也。曰：這是子靜來南康，熹請說書，卻說得這義利分明，是說得好。如云，今人只讀書，便是利。如取解後，又要得官，得官後，又要改官；自少至老，自頂至踵，無非為利。說得來痛快，至有流涕者。

象山自己曾說講義文字發明精神不盡，當時說得來痛快。可惜象山口說的言詞，如今已無由知聞了。

## 第二節 復其本心，先立其大

## 一、復其本心

志是心之所向，亦是心所存主，此乃各人自己生命中之事，故各人之志，亦惟各人自知。人何以能辨自己所志者是義或是利？又如何能保證徙義而棄利？此則涉及心與理的問題。亦即所謂「本心」的問題。

象山「與李宰書」有云：

天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。

「心即理」的心，乃是自具理則性的道德的本心。本心是天所與我者，故心所發之志，自然與天地不限隔，而可與天道天理相通。但常人溺於利欲或意見，而把本心遮斷了，只在利欲意見中打滾，此便是象山所謂「主客倒置」，「如在逆旅」。因為利欲意見是後起的，外來的，故為客，為客者非主，故「如在逆旅」。必須突破利欲意見的關卡，而直透到念慮初萌處，纔能與主人（本心）接上頭。

到得此時，主人便自會做主。主客分明，義利自辨，正如慧日澄空，陰霾自消。所以辨志即是辨義利，而義利之辨的同時，亦即是「復其本心」。本心既復，則應事接物之理亦自心中流出，如此，自然志於義，自然徙義而棄利。

要復本心，自須有工夫，是即所謂「存養」。亦即孟子所謂「養其大體」「先立其

大」。象山「與曾宅之書」有云：「蓋心，一心也。理，一理也。至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二。……只「存」一字，自可使人明得此理。此理本天所與我，非外鑠也。明得此理，即是主宰，真能為主，則外物不能移，邪說不能惑。」心既然即是理，自無心外之理，亦無理外之心。存得此心，即可明得此理，明得此理，便是復其本心。本心既復，自能自發命令，自定方向，以透顯其主宰性。如此，方可不為外物所移，不為邪說所惑。

## 二、先立其大

孟子以本心為大體，以耳目感官為小體。復其本心，亦就是「先立其大」。象山「與傅克明書」有云：

必深思痛省，袂去世俗之習，如棄穢惡，如避寇仇，則此心之靈，自有其仁，自有其智，自有其勇。私意俗習，如見睨之雪，雖欲存之而不可得。此之謂先立其大。

人開端一念，便棄去私意俗習，以恢復本心之智、仁、勇，此便是先立其大。孟子曰：「先立乎其大者，則其小者弗能奪也。」先立其大，即是立此心（復本心），立此心，是立此心之理（心即是理）。而此心之理，實即天理，故後來王陽明便直接說為「良知之天理」（良知即是天理）。

人或譏象山講學，只有一句「先立其大」。象山聽了，說「誠然」。蓋千言萬語打併為一，亦就是這一句。這個「大」即是本心，本心即是天理，即是天道。在象山，只須說個「先立其大」，便是「天道性命相貫通」的大義。內聖成德之教的綱領，正在於此。象山「與馮道之書」有云：

天之所以為天者，是道也。故曰唯天為大。天降於人，人受中以生，是道固在人矣。孟子曰從其大體，從此者也；又曰養其大體，養此者也；又曰直養而無害，無害乎此者也；又曰先立乎其大者，立乎此者也。居之謂之廣居，立之謂之正位，行之謂之大道；非居廣居，立正位，行大道，則何以為大丈夫？

象山所謂「從此、養此、立此、無害乎此」之「此」字，正指人所受於天者而言，究其實，亦即「本心」「大體」而已。

## 第二節 心即理，心同理同

### 一、心即理

象山論學，不常說「性」，因為心即是性。心性不二，乃孟子舊義，亦是伊川朱子以

外，所有宋明儒者所共許的通義。象山直下從「明本心、先立其大」入手，故其學只是一心之朗現與申展。所謂「心即理也」，是表示本心自具理則性，心本身即是道德的律則。仿康德的語意，吾人可說，由於心之自律性，即顯示它自己就是立法者。以是，吾人只須存養本心，擴充本心，則其自覺自律性，便自然能純亦不已地起作用，而表現道德行為。故象山云：

苟此心之存，則此理自明：當惻隱自惻隱，當羞惡、當辭讓，自能羞惡、辭讓，是非在前，自能辨之……所謂溥博淵泉，而時出之。

據此可知，本心即是道德價值的根源，只要開發這個本源，就如「溥博」之淵泉，而能「時出」之，世間萬德亦便自然由此流出，而沛然莫之能禦了。

象山慨歎「今之學者，只用心於枝葉，不求實處」，於是又舉孟子盡其心知其性，知其性則知天之言，說道：

心只是一個，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。為學只是理會心。

這「心之體甚大」的心，即是「涵萬德，生萬化」的本心，所以「心」一方面是道德的創造原理，亦是宇宙萬物的實現原理。若能盡我之心，便自然可與天同。心與天同，即是心與理

一。於此，象山便說：

萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非斯理。

蓋理由心發，不由外鑠。滿心而發，則此理充塞宇宙，理盈滿於宇宙，亦即是心盈滿於宇宙。象山曾表示：「吾於踐履，未能純一，然纔自警策，便與天地相似。」與天地相似，便是與天地不隔。這感通不隔的生命，即是與宇宙通而為一的生命。所以象山又說：「宇宙內事，乃己分內事。己分內事，乃宇宙內事。」天地化育萬物，是宇宙內事。贊天地之化育，以使萬物各得其所、各適其性、各遂其生，便是己分內事。

## 二、心同理同

若推進一步而究竟地說，則宇宙之化育，實即吾心之化育。程明道已經表示：「只心便是天」，「只此便是天地之化」。象山亦說：「四方上下曰宇，古往今來曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」又說千萬世之前與千萬世之後，以及東西南北海有聖人出焉，皆同此心，同此理。③這心同理同之心，乃是超越時空之限隔而絕對普遍的心。吾人之本心既與宇宙不限隔，則此與宇宙通而為一的心，即是天心，即是天理，此之謂「心同理同」。

此心此理既不容有二，則存心明理之道，亦極簡易。故象山「與曾宅之書」云：



「根本苟立，保養不替，自然日新。」「存心即是明理。」「宇宙自有實理，所貴乎學者，為能明此理耳。此理苟明，自有實行，自有實事。德則實德，行則實行。」

象山所謂「實理」，亦即陽明所謂「良知天理」。此「天所與我、心所本具」的理，是有根的，實在的，故曰「實理」。實理顯發而為行為，即是「實行」；表現為人倫日用家國天下之事，即是「實事」；得之於心而凝為孝弟忠信……即是「實德」。象山常說：天下學問只有二途：「一途議論，一途樸實。」他自稱其學為「實學、樸學」，並說：「千虛不博一實，吾平生學問無他，只是一實。」（見語錄）由實理流出而為實事，這就是象山學之真精神。

## 第四節 象山與禪以及象山辨佛

### 一、朱子對象山之稱賞與攻其為禪

象山說「朱元晦泰山喬嶽，可惜學不見道，枉費精神，遂自擔閣。」（語錄）可見他雖然對朱子的學問路數並不相契，但對朱子「泰山喬嶽」之弘大氣象則能欣賞。朱子對象山亦

③ 見《陸象山全集》卷二十二，雜說。

有稱賞，茲擇四則於後：

(1) 在鵝湖之會結束，朱子答張欽夫（南軒）書有云：

子壽兄弟氣象甚好。其病卻是盡廢講學，而專務踐履；卻於踐履之中，要人提撕省察，悟得本心，此為病之大者。要其操持謹質，表裡不二，實有以過人者。

按：「於踐履之中，提撕省察，悟得本心」，此完全是相應孟子精神而發，是自覺地相應道德本性而作道德實踐之最本質的關鍵。怎麼能說是「病之大者」？而且悟得本心，則本心自然作主。此時，該講學則講學，該讀書則讀書，又怎樣能說「其病卻是盡廢講學」？不過，朱子雖不契象山之學問路數，但仍稱賞其人品，故既曰「氣象甚好」，又曰「操持謹質，表裡不二，實有以過人者」。<sup>④</sup>

(2) 在象山訪白鹿洞書院之歲，朱子「答呂伯恭書」云：

子靜舊日規模終在……然其好處，自不可掩，可敬服也。

(3) 朱陸辯「太極圖說」之歲，有人致書朱子詆象山，朱子復其書云：

南渡以來，八字著腳，理會著實工夫者，惟某與子靜二人而已。某實敬其為人，老兄未可輕議之也。

(4)象山受詔知荆門之歲，朱子「答諸葛誠之書」云：

子靜平日所以自任，正欲身率學者一於天理，而不以一毫人欲之私雜於其間，恐決不至如賢者之所疑也。

據上引各條，可知朱子對象山之為人、為學，及其任道之重，始終相信而讚賞。

唯朱陸二人在人品上雖相敬重，但在學術上則各有異同而無法相契。象山對朱子之學從無一句酬應之言，因為他實見得如此，所以壁立千仞，不事敷衍。而朱子則取含忍自制之態度，但到忍無可忍之時，仍不免對象山「誦言而攻」。朱子攻象山，主要有兩點。

第一，是說象山不讀書而廢講學。實則，象山既勤讀書，而亦終身講學。朱子講學，重點在讀書，理會文字；而象山之講學，則主要是辨義利，明本心，此其所以不同耳。（按：亦有同處。朱子臨終曰：一生艱苦。象山亦有云：莫厭辛苦，此學脈也。）

第二，是攻其為禪。朱子信「心」不及，故不喜人說「悟本心」，又因看重下學窮理，故不喜人說「當下即是」。其實，「本心」之說始於孟子，「悟本心、明本心」，與禪何關？至於「當下即是」雖非古聖賢語，但孔子曰「仁遠乎哉，我欲仁，斯仁至矣。」《中

④ 五年之後，二人再晤於廬山，泛舟之次，朱子說到：「自有宇宙以來，即有此溪山，亦有此佳客否？」據此可見，朱子對象山的人品，是極其欣賞的。

庸》云「道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。」孟子曰「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」豈不都是當下即是？而且象山所謂當下即是，既是本於孟子「道在邇而求諸遠，事在易而求諸難」而反顯之「簡易」而言，亦是依於「本心」呈露，「若決江河，沛然莫之能禦」而言。可見由「當下即是」指斥象山為禪，實非相應，並不相干。

朱子一口咬定象山為禪，至晚年尤甚。而憾恨之情溢於言表。象山既卒，朱子有答詹元善趙然道二書<sup>⑤</sup>，顯出氣象甚差，且傷忠厚。朱子大賢，何以如此？則激情使然也。而象山決不如此，故其評朱子之言，皆辭旨正大，無一語動氣激情者，而象山之門人，雖或氣勢逼人，但無一人流於狂放者，則陸學之真切篤實，不可誣也。牟先生謂象山之書信文字，正大光暢，篇篇可讀。

象山對朱子攻其為禪，始終不作一句辯解，正見象山器識弘卓，未嘗把禪看得很高很重，大而形成禁忌。語錄有一條云：「吾之言道，坦然明白……凡虛說虛見，皆來這裡使不得。今之談禪者，雖為艱難之說，其實反可寄託其意見。吾千百眾人前，開口見膽。」開口即是本心，開口即見肝膽。象山心懷坦蕩，故視朱子之攻訐，不值置辯。後人或以為此乃朱子擊中象山痛處，故不能答辯。此類人不但是象山所謂「么麼小家相」，不識大理，而且器識短淺，故常以小人之心度君子之懷，不僅厚誣象山，亦為朱子增過。

下面試看象山如何辨佛。

## 二、象山辨佛

象山分判儒佛，言皆精透。茲就其「與王順伯二書」以明其大旨。

第一書云：「某嘗以義利二字判儒釋，又曰公私，實即義利也。儒者以人生天地之間，靈於萬物，貴於萬物，與天地並為三極。天有天道，地有地道，人有人道。人而不盡人道，不足以與天地並。人有五官，官有其事。於是有教有學，其教之所從立者如此，故曰義曰公。釋氏以人生天地間，有生死，有輪迴，有煩惱，以為甚苦，而求所以免之……其教之所從立者如此，故曰利曰私。惟義惟公，故經世。惟利惟私，故出世。儒者雖至無聲無臭，無方無體，皆主於經世。釋氏雖至未來際普渡之，皆主於出世。」

按：《詩·大雅》文王之篇云：「上天之載，無聲無臭。」《易·繫辭傳上》云：「神無方易無體」。蓋天道生生，易道亦生生，其生化之用，神妙而不可測，實無聲臭、無方體，而自能「範圍天地之化，曲成萬物之宜」，「顯諸仁，藏諸用」，以裁成輔相，成就人文世界。故象山以為：雖至無聲無臭，無方立體，皆主於經世。

⑤ 拙撰《宋明理學·南宋篇》第七章五節之一，曾引述二書，茲不詳。

第二書云：「某嘗謂儒為大中，釋為大偏。以釋與其他百家論，則百家為不及，而釋為過之。原其始，要其終，則私與利而已。來教謂佛說出世，非舍此世而於天地之外別有樂處。某本非謂其如此，獨謂其不主經世，非三極之道耳。」

按：佛家既然「非舍此世而於天地之外別有樂處」，何不直下肯定人道人文而亦主經世？今既視人道為幻化，為苦海，故終非天地人三極之道耳。

語錄云：「釋氏立教，本欲脫離生死，唯主於成其私耳。此其病根也。」

又云：「佛老高一世人，只是道偏，不是。」

又云：「諸子百家，說得世人之病好，只是他立處未是。佛老亦然。」

象山把握義利公私分判儒釋，是第一著的本質之辨。明道亦曰：「佛家只是以生死恐動人。」又曰：「皆利心也。」又曰：「其術只是絕倫類。」象山之言，旨意正與明道相同。

宋儒之判儒釋，關佛老，乃基於道德意識與文化意識。既非宗教學術上之排斥，尤非意氣上之爭勝，其實意只是要恢復魏晉以下闕然不彰之聖賢學問，以光暢中華民族之文化生命，維持文化生命之發展與創造。此乃承擔文運，接續文化慧命之態度，何等光明俊偉，何等堅卓正大！幾見逃於佛溺於佛者，而能有此面對文化生命表示負責之器識與心靈乎？而義利公私之辨，正為學術文化之血脈所在。為利為私則死，為義為公則生，除此，更無他道。

由義利之辨向外發展，即是事業。象山常引用《易傳》之言：「舉而措之天下之民，謂之事業。」所以孟子之民貴君輕、以民為本之思想，只有象山能夠完全承當。⑥

## 第五節 朱陸異同述評

八百年來，「朱陸異同」，一直喧騰人口，不易論定。其實，這個問題是可以說明的。

### 一、朱陸心性思想的對校

心性論是儒家思想的核心。從孔子以下，歷代諸儒的心性講論，雖然內容繁複，而又實可約分為兩大基型。

一為心即性，性即心，「心性是一」。

二為性乃形上之理，心屬形下之氣，「心性為二」。

朱子的心性論，心性為二；象山的心性論，則順承孟子，心性是一。為了敘述方便，本節先講象山，後講朱子。（以下引用古籍文獻，皆屬學者習見之言，不煩註記。）

### 甲、象山「心性是一」的系統

⑥ 蔡仁厚《宋明理學·南宋篇》第七章第六節，論述「象山之政治思想及其政見、政才」，可參閱。

孔子以「不安」指點仁，孟子以「不忍」指點仁，都是落在「心」上講仁。孟子認為仁義之心是「天所與我者」，是「我固有之」也是「人皆有之」的。孟子又說「聖人與我同類者」，「聖人先得我心之同然耳」。又說，盡心可以知性，知性可以知天。故依孟子的義理，本心即是性，而性出於天，「心、性、天」是可以通而為一的。

下來再通過《中庸》《易傳》「天道性命相貫通」的思想，以及宋明儒的引申發揮，更可了解儒家主流所講的心，不只是「心」，也同時是「性」、是「理」、是「道」。程明道的「識仁篇」便是這樣講的。到象山本於孟子「仁義內在」（仁義之理，內在於心）而直接說出「心即理」，王陽明進而說「良知即是天理」，也是「心即理」的申述。這個「心性是一」的基型，含有四個主要的論點：

1. 心，是實體性的道德的本心。
2. 本心即性、心同理同。
3. 心性天（理）通而為一，即心即性即天。
4. 仁是心，亦是性，亦是理，亦是道。

以上四個論點，是「心性是一」這個系統的綱宗。上自孔子、孟子，下至陸象山、王陽明，皆屬這個系統。就道德實踐而言，這個系統的工夫入路是非常明確而直接的。只要本心呈現起用，便自能成就主觀面與客觀面的道德價值（自修身到齊家治國平天下，甚至與天地合德，與萬物為一體，莫不皆然）。故孔子只說「為仁」，孟子只說「存心養性，擴充四端」，象山只說



「明本心」，陽明只說「致良知」，便足以凸顯講學宗旨，落實實踐工夫。

## 乙、朱子「心性為二」的系統

儒家的心性之學，除了「心性是一」，還有「心性為二」一系，此可以荀子、程伊川、朱子為代表。荀子講性惡，自與伊川朱子不同；但如以荀子所言之禮（荀子之禮，等同理道）替換他所說之性，則荀子亦是「心性為二」的系統。三家所講之心，都不是德性層的道德心，而是知性層的認知心。性，或是心所對治的對象（如荀子），或是心所認知的對象（如伊川、朱子）。這個「心性為二」的基型，也含有四個主要的論點。

1. 心，是虛壹靜的「大清明」，是氣之靈、氣之精爽。
2. 性是理（只是理）：性體、性理、性分（不是性覺、性能）。
3. 心性情三分（理氣二分）：心統性情。
4. 仁是性、是理、是道；但仁不是心（而是心之德）。

以上四個論點，可知伊川朱子的心性思想，實自成系統，與孔孟陸王有差異。孔孟陸王「心性是一」的系統，是德國大哲康德所謂「自律道德」的系統。仁義之理（道德律則）內在於心，故自律自主。伊川與朱子（亦可上通荀子），則是康德所謂「他律道德」的系統。仁義之理並不內在於心，故道德律則在於心氣之外的道體性體處，必須通過涵養（心氣）、察識（情變）、居敬（敬貫動靜）、窮理（認知事物之理），然後攝理歸心，心與理合而為一。如此，道德實踐乃可順遂，而得以成善成德。

## 二、朱陸教學入路的通化

朱陸兩家學術的異同，是從「鵝湖之會」而顯現出來。總起來說，朱陸的異同，並不是門戶之見，更不是意氣之爭，而是二個不同系統的差異。如果內在於各自的系統來看，雙方的理路都很清楚，可以說都是對的。因此，後人不宜再依傍門戶互相攻訐，而應該彼此了解，彼此相知，再經由溝通而消除誤解。這樣，纔可以順通古人講學論道的思路，分判雙方異同的癥結，以講明學術的真相。

鵝湖之會（西元一一七五年），朱子四十六歲，象山三十七歲。《象山年譜》三十七歲下，錄有朱亨道一段記語：「鵝湖之會，論及教人，元晦之意，欲令人泛觀博覽，而後歸之約。二陸之意，欲先發明人之本心，而後使之博覽。朱以陸之教人為太簡，陸以朱之教人為支離。」

### 1. 博與約（太簡與支離）

孔子早有「博學於文，約之以禮」的話，有人以為朱子正是本於孔子之言而主張先博後約。不過，孔子的話並沒有對博與約的先後，做出絕對的限定。人若能先「克己復禮」而後「博學於文」，豈不更好？（漢儒有云：士先器識，而後文藝。也是這一層上的道理。）

一個「士」當然要讀書，更要廣讀聖賢之書。但在科舉制度之下，讀書只成為求取功名利祿的工具。如此，讀書不但無益，而且壞了心術，壞了學脈。這個意思，朱子也有同感。

他撰婺源藏書閣記有云：「自秦漢以來，士之所求於書者，類以記聞剽竊為功，不及窮理修身之要」。他確認窮理修身為讀書之目的，提出「讀書只是見得許多道理」，而「以心體之，以身踐之」的讀書方法。他上孝宗劄子云：「為學之道，莫先於窮理，窮理之要，必在於讀書。」上光宗疏又云：「居敬持志，為讀書之本，循序致精，為讀書之法。」為學就是要把書上的理逐漸積起來。他教人博覽，唯博覽乃能窮理，窮得了理，然後方能約之於身，以切己受用。這是朱子教人為學的大體宗旨。

而象山教人，卻不是先從讀書著手，而是先要「切己自反」，以「發明人之本心」。人能直透到念慮初萌的本心之源處，自能分辨是非，分辨義利，他與朱濟道書云：「誠能立乎其大者，則區區時文之習，又何足以汨沒尊兄乎？」又宜章縣學記亦云：「從事場屋，今所不免。苟志於道，是安能害之哉？」象山要人在念慮初萌處，先做一個價值的轉換，他認為人必須明本心，志於道，然後讀書纔有頭腦，纔能樹立價值的準據。這樣，不但讀書無害，即使科舉時文，亦可無害。

如果缺少這段工夫，便是「不知學」。人不知學，「雖日日博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之，然不知博學個什麼？審問個什麼？慎思個什麼？明辨個什麼？篤行個什麼？」（語錄）反之，本心既明，則道理只是自我心中流出，讀書只是本心的一個印證，此即象山所謂「學苟知本，六經皆我註腳」之意。到得此時，任你博覽也好，精讀也好，細解文義也好，略觀大意也好，都是我心做主，都能切己受用。

至於「太簡」與「支離」的問題，也可稍作疏通。「太簡」是朱子用語，象山只說「易簡」。易簡，不是方法上的泛言，而是就周易「乾以易知，坤以簡能」而說。乾坤是萬化之源，孟子的本心亦涵萬德、生萬化，所以「乾知坤能」這個易簡的本源，一落實於主體，便是本心。通過心的自覺，纔能相應於道德本性而作道德實踐。如此，學問便有個頭腦，有個把柄。故《易·繫辭傳》云：「易簡則天下之理得矣。」否則，讀書博學便將落到外在的知解上，而與生命脫節，與主體疏離，變成與道德實踐不相干。

象山所謂「支離」，正是就「不相干」而說。與道德實踐不相干的博學，只是與生命脫節的空議論，只是與主體疏離的外在的閒知識。象山常責人「黏牙嚼舌」、「起爐作灶」、「杜撰立說」、「無風起浪」、「平地起土堆」。類此情形，皆是不相干的虛說虛見，而不是坦然明白的實理正見。所以無法據之而作道德實踐。據此可知「支離」二字是單就「不能相應道德實踐」而言，並非泛指博文為支離。

文天祥衣帶贊有云：「讀聖賢書，所學何事」？人能知曉所學何事，即是「易簡」，此時讀聖賢之書，便是實學。反之，博覽聖賢之書而不知所學何事，便是「支離」。朱子一生的學問，是「窮理以致其知，反躬以踐其實」。但窮理以致其知的向外活動，並不一定可以作為「反躬以踐其實」的途轍或手段。由向外窮理轉為返身向內以踐實，雖然有可能，但很不容易。所以連朱子自己有時候也覺得是支離。他與呂子約書有云：「向來誠是太涉支離，蓋無本以自立，則事事皆病耳。」與象山書亦云：「熹衰病日侵，所幸邇來日用工夫，頗覺

省力，無復向來支離之病。」但一書云：「病中絕學捐書，卻覺身心收管，似有進處。向來汨濫，真是不濟事。」其實，身心能否收管，在於能否「發明本心」「先立其大」，而不在「絕學捐書」也。象山從未主張「斷絕問學、捐棄書籍」，而朱子卻總以為象山「脫略文字」、「盡廢讀書」。由此可見，在「博與約」、「太簡與支離」這個問題上，象山並未過責朱子，而是朱子誤象山。

## 2. 尊德性與道問學

鵝湖之會以後的第八年，朱子答項平甫書有云：

大抵子思以來，教人之法，尊德性，道問學，兩事為用力之要。今子靜所說是尊德性，而某平日所聞，卻是道問學上多。所以為彼學者，多持守可觀，而看道理全不仔細。而熹自覺於道理上不亂說，卻於緊要事上多不得力。今當反身用力，去短集長，庶不墮於一邊耳。

象山年譜四十五歲下載：象山聞之，曰：「朱元晦欲去兩短合兩長，然吾以為不可。既不知尊德性，焉有所謂道問學？」象山的意思是說，德性心不顯立作主，則道問學乃成外在的閒知識，與道德實踐（成德、成善）不相干了。所說不知尊德性，則無所謂道問學。

其實，朱子的善意，也不可忽。不過，必須認清尊德性之尊，乃顯立之意，顯立德性主體以直下肯認本心的道德創生義，這樣，纔能像孟子所說「沛然莫之能禦」，纔能如《中

庸》所說「溥博淵泉，而時出之」。所謂尊德性，便是尊的這個德性；所謂先立其大，亦是立的這個大，這纔是道德的根源。此義既立，便是在都是真實的道德實踐，事事都是尊立我的德性。無論研究學問，應接事物，乃至凡百技藝，都是我分內之事，都是本心的發用流行。而「道問學」自在其中。「道問學」是從「尊德性」直接貫下來，並非與「尊德性」分為兩路。這樣前後接續，本末通貫，纔能說是「去兩短，合兩長」。

然而，朱子系統並不能正視本心的道德創生義，而認為心是氣之靈；心能知覺，有動靜；而所以知覺動靜之理，則是性。心不是性，也不是理，所以只言「性即理」，而不言「心即理」。在朱子系統中的「道問學」，常對道德實踐沒有多大的助益，這就是他自認「於緊要處多不得力」的緣故所在。因為「外在知解」「文字理會」式的明理，本與道德實踐並沒有本質的相干；只靠「涵養於未發，察識於已發，敬貫動靜」的後天工夫，對於促成真實的道德實踐，在力量上並不充分充沛。故朱子與林擇之書云：

陸子靜兄弟，其門人相訪者，氣象皆好。此間學者卻與渠相反。初謂講道漸涵，自能入德；不謂末流之弊，只成說話。至人倫日用最切近處，都不得毫末氣力，不可不深懲而痛警之也。

據此可見，朱子自己亦已見到此種道問學的流弊，但只知痛而不知痛之所以生，則其反省仍然是不夠的。朱子為學極有勁力，但其勁力始終只落在「涵養須用敬，進學在致知」。而敬

的工夫只是精神之凝聚收斂，敬本身卻無內容，不能生發價值創造之力量，更不是價值創造之本源。朱子既沒有反省到本心充沛處，以肯定本心的道德創生義，則其所謂「深懲痛警」，仍將不切肯綮，不夠力量。

至於象山所謂「不知尊德性，焉有所謂道問學」，此言也須有所簡別。道問學有二義。與尊德性相干的道問學，是第一義的道問學（如聖賢學問）；與尊德性不相干或很少相干的道問學，是第二義的道問學（如外在知解、文字理會、客觀研究與今之科學之類）。象山意指的是前者；朱子所做的，則大體屬於後者。道問學的工夫是否與尊德性相干，關鍵就在你是否真能尊德性（真能復其本心，先立其大），以透顯道德之根，開出價值之源，能尊則相干，不能尊則不相干。在這個意思上，象山所說都是對的。





# 第八章 朱陸門人後學與元初諸儒

## 第一節 朱子門人與後學

朱子門庭廣大，《宋元學案》卷六十二至卷七十，皆其正傳。但內在於朱子學系統本身而言，有關的重大問題，幾乎全為朱子所釐定，他的門人很難再有大的開發。本節只擇其要，未及詳備。

### 一、蔡西山及其家學

蔡元定（西元一一三五—一一九八年），字季通，福建建陽人，學者稱西山先生。著有「大學詳說」、「律呂新書」等。他與三子皆先後師事朱子。元定初見朱子，朱子叩其學，大為驚訝，說：「此吾老友也，不當在弟子列。」可見元定早有深厚之家學根柢。他與父發<sup>①</sup>

① 蔡發博覽群書，號牧堂老人。參《宋元學案》卷六十二、西山學案，元定傳文。

以及三子四孫，皆入學案，世稱蔡氏九儒。

元定在朱子門下，年事最長（少朱子五歲，而早卒二年），位望最尊，朱子亦特別器重他，而樂與之相談。朱子之格物窮理，本不止是空泛的讀書，而實隱藏有純知識一面的真精神，元定尤其具有這種純知識的興趣，而且很有這方面的才智。所以二人論學亦最為投契。凡遇異篇奧傳，微辭深義，朱子常使元定先加討究，而後親作折衷。

元定學問的路數，與北宋邵康節相近似。《鶴林玉露》（南宋羅大經撰）謂：「濂溪、明道、伊川、橫渠，講道盛矣；因數明理，復有一邵康節出焉。晦庵、南軒、東萊、象山，講道盛矣；因數明理，復有一蔡西山出焉。孔孟教人，言理不言數，邵蔡二子欲發諸子之所未發，而使理與數燦然於天地之間，其功亦不細矣。」（按邵子之學，其子稍能述之，而不足以言承續；元定之學，則其少子九峯力能繼踵而卓然成家。）

元定之長子(1)蔡淵，號節齋，著有「訓解意言辭象」四卷，又有「卦象辭旨、易象意旨」。次子(2)蔡沆，號復齋，著有「春秋五論」「春秋大義」等。季子(3)蔡沈，隱於九峯，學者稱九峯先生。元定遭偽學之禁，貶放道州，九峯徒步數千里隨侍至貶所，父子相對，略無怨歎嗟勞之語，而日唯以義理相怡悅。這種樂道忘憂的精神，甚足欽佩。元定卒於貶所，九峯又徒步數千里護柩而歸。時九峯年僅三十，即棄去科舉，一以聖賢為法。朱子一生遍註群經，只書傳未作，卒前一年特囑付九峯作《書經集傳》，十年而成，是即元明以來，士人必讀之尚書蔡傳。另外，洪範九疇之數，學者失傳，元定獨心得之而未及論著，亦寄望於九

峯。蓋自康節傳圖書之蘊，以為易出於河圖，洪範出於洛書，九峯乃專依洛書而言洪範，沉潛反覆數十年，而完成《洪範皇極》一書。<sup>②</sup>

元定之孫，(1)蔡格，號素軒，節齋之長子。行高而德厚，學足而望隆。著有「至書」「廣仁說」。(2)蔡模，號覺軒，九峯之長子。嘗輯朱子所著書為「續近思錄」「易傳集解」「大學衍說」「論孟集疏」「河洛探蹟」，行於世。(3)蔡杭，號久軒，九峯之次子。博通經史，邃於理學，紹定間進士，官至參知政事，是蔡氏九儒中唯一宦途通顯之人。(4)蔡權，號靜軒，九峯之三子，嘗為書院山長，以訓誨人才為事，長兄覺軒「續近思錄」等書，皆與靜軒參考而後成編。

## 二、黃勉齋及其支裔

黃勉齋（西元一一五二——一二二一年）名榦，字直卿，福建閩縣人，學者稱勉齋先生。勉齋初從學於朱子，夜不設榻，衣不解帶，少倦，則微坐一椅，或至於達旦。後，朱子以女妻之，著有「經解文集」，行於世。

勉齋嘗撰聖賢道統傳授總敘說，謂周濂溪繼孔孟不傳之緒，二程得統於周子，朱子得統

② 「洪範皇極圖」（含九九圓數、方數、行數、積數諸圖）、「洪範皇極內篇」、「範數圖八十一章」，皆錄於《宋元學案》卷六十七，九峯學案中。

於二程。文末並舉示「居敬以立其本，窮理以致其知，克己以滅其私，存誠以致其實」四語，以為「千聖萬賢所以傳道而教人者，不越乎是矣」。而朱子之門，後儒又多推勉齋為能接其傳云。

勉齋講學，精審不苟。對師門之學，眷眷深摯。他說：

自先師夢奠以來，向日從游之士，識見之偏，義利之交戰。而又自以無（聲）聞為恥，而言論紛然，誑惑斯世。又有後生好怪之徒，敢於立言，無復忌憚。蓋不待七十字盡沒，而大義已乖矣。由是私竊懼焉。故願得強毅有立，趨死不顧利害之人，相與出力而維持之。<sup>③</sup>

勉齋期求後學之情，如此真摯熱烈，所以終能得到傳人而支裔縣流。其中最主要的一支，是由何基、而王柏、而金履祥，一直衍續到明初的方孝孺。

(1) 何基（西元一一八八—一二六八年），浙江金華人，人稱北山先生。他一生未嘗立異以為高，亦不徇人而少變。有文集三十卷。其中與弟子王柏問答者佔十八卷，有時一事往復議論十餘次，北山始終不易其說。可算得是學有定見，不搖不惑的了。

(2) 王柏（西元一一九七—一二七六年），號魯齋，金華人。初登北山之門，北山授以立志居敬之旨。從此發憤勵學，益趨精密。日用從事，嚴敬整飭。子弟白事，非衣冠不見。來學者眾，必先之以大學。但魯齋不贊成朱子作格物補傳，其見解與輔廣弟子董槐之說相同。<sup>④</sup>

(3) 金履祥（西元一二三二—一三〇三年），浙江蘭溪人，學者稱仁山先生。凡天文地形禮樂田乘兵謀陰陽律曆之書，莫不探究。宋季國勢阽危，任事者束手罔措，仁山獨進奇策，請以舟師由海道直趨燕薊，俾能擣虛牽制，以解荆襄之危。他敘明海島險易，歷歷有據，可惜未被採用。宋亡之後，隱居金華山中，著書講學以終老。著有「通鑑前編二十篇、大學章句疏義二卷、論孟考證十七卷、文集六卷」。

勉齋門下，另有饒魯，號雙峰，江西餘干人。先從李敬子（亦朱子門人），後從勉齋。勉齋問論語首言時習，習是如何用功？雙峰答曰：「當兼二義，繹之以思慮，熟之以踐履。」勉齋深契之。著有「五經講義、論孟記問、春秋節傳、學庸纂述、近思錄注」。雙峰再傳陳澔，撰有《禮記集說》，成為明代以後士人必讀之紀傳。

### 三、潛庵、北溪諸子

輔廣，字漢卿，號潛庵。其先趙州人，其父隨軍南渡，寓浙江崇德，遂為崇德人。在朱子門下，以端方沉碩、用志堅苦著稱。偽學之禁方嚴時，學徒多因利害相避而去，唯漢卿不為所移。朱子亦說：「當此時立得腳根甚難，唯漢卿風力稍勁。」著有「四書纂疏、六經集

③ 見《宋元學案》卷六十三，勉齋學案附錄，黃百家案語引述。

④ 參蔡仁厚《宋明理學·南宋篇》（臺北：學生書局）第四章附錄「大學分章之研究」第三段第二節。

解、詩童子問、潛庵日新錄」等。其三傳弟子有黃東發，說見後。

陳淳，號北溪，福建龍溪人。年將四十，始見朱子於漳州。後十年，復見朱子陳其所  
得，時朱子已寢疾，語之曰：「如今所學，已見本源，所闕者下學之功爾。」自是所聞皆切  
要語，凡三月而朱子卒。北溪守師說甚固，著有「北溪字義」。但他衛師門之學而過甚其  
力，操異同之見而過甚其辭，朱陸門戶之爭，多半是由北溪而決其瀾的。

此外，朱子門人較著者，有李燔，字敬子，江西建昌人。嘗有言曰：「凡人不必待仕宦  
方有功業，但隨力到處，有以及物，即功業矣。」敬子心事如秋月，史臣李心傳論當時高士  
屢召不起者，以敬子為海內第一。宋史說他居家講道，與黃榦並稱，曰黃李。

另有張元德、廖子晦、詹元善、李方子，以及陳器之、葉味道等，皆朱門高足，見《宋  
元學案》卷六十九與六十五。不贅述。

#### 四、真德秀與魏了翁

真德秀，福建浦城人，學者稱西山先生。官至參知政事。遊宦所至，惠政深洽，中外交  
頌。每入都門，人皆驚傳傾動，填途塞巷而迎觀之。韓侂胄立偽學之名以錮善類，凡近時大  
儒之書皆遭禁絕。德秀晚出，慨然以斯文自任，講習而服行之。黨禁既開，正學復明於天  
下。後世遂多德秀守護倡導之功。他早年從朱子門人詹體仁（元善）遊。著有「大學衍義、  
對越甲乙稿、西山文集」等。

與真德秀同時，有魏了翁，二人齊名，不分甲乙。但黃東發則對德秀頗有微詞，曰：「理宗端平親政，廣召賢者入朝，此正世運安危升降之機，而德秀趨召，竟阿附時相鄒清之，略無靖獻。」全祖望據此而慨歎曰：「西山之望，直繼晦翁，然其晚節何其委蛇也。」又謂德秀曾從楊慈湖遊，慈湖戒其須忘富貴利達之心。而德秀未能終身踐此言也。至於學術方面，黃梨洲曾有比論，以為：西山依傍門戶，墨守而已。而了翁識力橫絕，真所謂卓犖觀群書者。全祖望以為梨洲之論，可謂知言。<sup>⑤</sup>

魏了翁，四川蒲江人。他因輔漢卿與李方子而得聞朱子之學，遂奮起，成就卓然。嘗築室白鶴山下，開門授徒，士爭先負笈從之。學者稱鶴山先生。著有「鶴山師友雅言、鶴山大全集」。他答周子口書云：

向來參看先儒解說，不如一一從聖經看來。蓋不到地頭親自涉歷一番，終是見得不真。來書乃謂只須祖述朱文公。文公諸書，讀之久矣，正緣不欲賣花擔頭看桃花，須樹頭根底，方見得活精神也。

了翁雖私淑朱子，而不守故常。他的識力，絕非固蔽自封者可比。所以凡有所言，大體皆明徹洞達，無迂腐氣。茲再錄二則以見其概。

⑤

《宋元學案》卷八十一、西山真氏學案傳後。黃百家案語。

心之神明，則天也。此心之不安，則天理之所不可。天豈屑屑然與人商校是非耶？詩云：敬天之怒，不敢戲渝。違心所安，是戲渝也。（跋師厚卿致仕詩）

聖人之心，如天之運，純亦不已；如水之逝，不舍晝夜。雖血氣盛衰，所不能免，而才壯志堅，始終勿貳，曷嘗以老少為銳情、窮達為榮悴？文辭之士有虛憍恃氣之習，方其年盛氣強，位重志得，往往以所能眩世。歲愒月邁，血氣隨之，則不惟文辭衰颯不振，雖建功立事，亦蓄縮顧畏，非盛年之比。此無他，非有志以基之，有學以成之，徒以天資之美，口耳之知，才驅氣駕而為之耳。（夢筆山房記）

由這二段文字，可知了翁之卓犖。尤其「聖人之心，如天之運，純亦不已。」以及「心之神明，則天也。此心之所以不安，則天理之所不可。」這幾句話，皆儒家正宗之語脈，而已脫出朱子言心之故轍。

### 五、黃東發與王應麟

黃震，字東發，約生於寧宗之末，理宗寶祐四年進士，度宗時為史館檢閱，與修寧宗理宗兩朝國史實錄。宋亡，年未及六十，餓而卒。門人私謚曰文潔先生。東發之學，源出潛庵輔氏，而實得之於朱子與諸儒之遺書。嘗語人曰：非聖賢之書不可觀，無益之詩文不可作。著有「東發日抄」一百卷，大體皆躬行自得之言。論者謂東發上接朱子之傳，黃梨洲則以為



「日抄之作，折衷諸儒，即於考亭亦不肯苟同，其所自得之者深也。」<sup>⑥</sup>

東發本籍定海，後徙慈溪。晚年官歸，復居定海之澤山。東發既沒，子孫多留澤山。元末，學者建澤山書院以祀之。全祖望撰澤山書院記，有云：「朱文公之學統，累傳至雙峰北溪諸子，流入訓詁派。後北山、魯齋、仁山起於婺（金華），先生起於明（四明），所造博大精深，徽公（朱子）瓣香為之重整。婺學出於長樂黃氏（勉齋），建安（謂朱子）心法之所歸，其淵源固極盛。先生則獨得之遺籍，默識而冥搜，其功尤巨。試讀其日抄諸經說，間或不盡主建安舊講，大抵求其心之所安而止，此其所以為功臣也。」<sup>⑦</sup>

王應麟（西元一二二二—一二九六年），字伯厚，號厚齋，浙江鄞縣人，學者稱深寧先生。官至禮部尚書。宋亡不仕。所著有「困學紀聞、玉海、通鑑地理考、漢制考、深寧集」等書。

深寧嘗從學真西山之弟子王埜，故論者多以深寧為朱學。然深寧之父乃呂東萊之再傳，又從楊慈湖之弟子史獨善遊，深寧紹其家訓，與呂學陸學皆有淵源。且深寧又曾從游於湯東澗，東澗乃陸學。可知深寧之學，兼取諸家，不由一路。然觀其綜羅文獻，實師法呂東萊，故全祖望說他「獨得呂學之大宗」。

⑥

《宋元學案》卷八十六，東發學案傳後、黃百家案語。

⑦

引見東發學案傳後，附錄全謝山澤山書院記。

入元以後，深寧懷亡國之痛，有言曰：

士不以秦賤，經不以秦亡，俗不以秦壞。

其意蓋謂人品、經籍、禮俗，中含常理常道，有永恆之價值，不會因為亂世暴政而改變。「秦」字固指秦始皇，亦潛指蒙元也。此三語顯示之志念，可謂深哉。

深寧弟子最著者有天臺胡三省，鄞縣史蒙卿。宋亡，皆隱居不仕。三省撰《資治通鑑》注及釋文辨誤百餘卷，蒙卿為史獨善之孫，史氏一門皆陸學，至蒙卿改而宗朱。

## 六、文文山之正氣

文天祥（西元一二三六—一三八二年），字宋瑞，號文山，江西廬陵吉水人。二十中進士，對策，理宗親拔為第一。考官王應麟奏曰：「是卷古誼（義）若龜鑑，忠肝若鐵石。敢為得人賀。」所謂文如其人，考官亦可謂能識鑒矣。

度宗咸淳九年（文公三十八歲），襄陽降陷，召為湖南提刑，見故相江萬里，萬里素奇文公志節，語及國事，愀然曰：「吾老矣，世道之責，豈在君乎！」恭帝德祐元年，元兵入寇，朝廷詔天下勤王，文公捧詔涕泣，遂起義兵，諸豪傑群起響應，得萬人之眾。事聞於朝，召以江西提刑安撫使入衛京師。其友以事勢已去，止勿行。文公曰：「事不可為，吾亦知之。然國家養育臣庶三百餘年，一旦有急徵天下兵，無一人一騎入都門，吾深恨之。故不

自量力而以身殉，庶天下忠臣義士，將有聞風而起者。義勝者謀立，人眾者功濟。如此，則社稷猶可保也。」

德祐二年正月，元兵迫臨安，文公除右丞相，奉使軍前，被拘北上，至鎮江，夜逃入真州，又泛海至溫州。時臨安已破，恭帝被執赴元都，文公聞益王未立，上表勸進，益王立於福州，是為端宗。召進文公為左丞相，都督江西，零都一役，大敗元軍，民氣大振，一時號令達於江淮。轉戰年餘，終於寡不敵眾，乃入粵，而端宗又崩。陸秀夫等擁立衛王（帝昺），召封文公為信國公。進屯潮陽，元將張弘範率軍掩至，文公與將士方飯於五坡嶺（今海豐縣北），不及戰，遂被執。見弘範不拜，請就死，弘範義之。過崖山，弘範使文公召張世傑，乃書過零丁洋詩與之，詩曰：

辛苦遭逢起一經 干戈歷歷四周星

山河破碎風拋絮 身世飄零雨打萍

惶恐灘頭說惶恐 零丁洋裡歎零丁

人生自古誰無死 留取丹心照汗青

次年，張弘範襲崖山，陸秀夫負帝昺溺海死，宋亡。（今香港九龍濱海，猶有宋王臺存焉。）當文公被執時，取懷中腦子（毒藥）服之，不死，在道途八日不食，又不死，既至燕京，元世祖欲畀以大任，終不屈，被囚三年，志節彌堅，遂遇害。臨刑，顏色不少變，南向而拜，從

容就死。其衣帶有贊曰：

孔曰成仁，孟曰取義；惟其義盡，所以仁至。

讀聖賢書，所學何事？而今而後，庶幾無愧。

文公之師歐陽守道，號巽齋，學宗朱子。然文公之學，豈可以某家某派論之哉！就文公而言，人即學，學即人，其學全幅是仁義，其人全幅是正氣，以生命之表現，為儒聖成德之學作見證，捨公而誰？嗚呼偉矣！其所著文集、指南錄、吟嘯集，皆行於世。《宋元學案》卷八十八、巽齋學案、文文山案中，錄其御試策全文（二十歲所作）、西澗書院釋采講義、正氣歌并序，字字出自肺肝，句句皆至性至情之流露，此誠生命文字通而為一者。

## 第二節 象山門人與後學

### 一、楊慈湖與甬上諸賢

楊慈湖（西元一一四一一—一二二六年），字敬仲，浙江慈溪人，學者稱慈湖先生。慈湖在象山門下，年輩最長（少象山二歲），享壽最高，造詣最深，影響最大，而傳衍亦最久遠。慈湖之學，以「不起意」為宗。其奏寧宗有云：陛下自信此心即大道乎？寧宗曰：然。問：

日用如何？寧宗曰：止學定耳。慈湖曰：定無用學，但不起意，自然靜定，是非賢否自明。慈湖「不起意」之旨，實本象山。黃梨洲曰：

象山說顏子克己之學，非如常人克去一切忿欲利害之私，蓋欲於意念所起處，將來克去。故慈湖以不起意為宗，是師門之的傳也。而考亭謂除去不好底意見則可，若好底意見，須是存留。……案：慈湖之告君曰：「此心即道，惟起於意即失之：起利心焉則差，起私心焉則差，起權心焉則差，作好焉，作惡焉，凡有所不安於心焉，皆差；即此虛明不起意之心以行，勿損勿益，自然無所不照。」然則，不起意之旨，亦略可識矣。⑧

象山以為天下學問只有兩途，「一途朴實，一途議論。」又說「愚不肖之蔽，在於物欲；賢者之蔽，在於意見」。又說「與有意見人說話，最難！」一般的議論、意見，皆是繞出去說話，與自家生命有何相干？必須「先立其大」「盡我之心」，做成一個人，纔是立人品的德性之學（即所謂朴實之學）。在道德的踐履上，只有「義之與比」，豈能容你顧念思慮、作好作惡（好、惡，皆讀去聲）？當你意見一萌，便是「起於意」，便是作意計較，便是「放心」而歧出，而不是「本心作主」循理而行了。慈湖教人「不起意」，豈是使你槁木死灰，做個

⑧ 《宋元學案》卷七十四、慈湖學案、黃宗義案語。

癡呆？只是要人「復其本心」「由仁義行」而已。

學問必須與「己」打成一片，己與道、己與物，皆不容分隔為兩截。慈湖有「甲乙稿、冠記、昏記、喪禮記、家祭記、釋菜禮記、己易、啟蔽」等書，而以「己易」最能見其意。《宋明理學·南宋篇》頁三〇五、三〇六有節錄，可參閱。

「己易」一文，實亦發揮象山「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙」、「此心同，此理同」、「人與天地不限隔」、「能盡此心，便與天同」之義。天道不外人道而立，易道易理亦不外吾心而別有所在。「生生之謂易」。易道生生，仁道亦生生。己之仁，己之本心，即是易也。故曰「己易」。

慈湖弟子袁甫（蒙齋）云：「慈湖先生平生踐履，無一瑕玷。處閨門如對大賓，在闈室如臨上帝。年登耄耋，兢兢敬謹，未嘗須臾放逸。學先生者，學此而已。若夫掇拾逞論，依放近似，而實未有得，乃先生之所深戒也。」<sup>⑨</sup>而朱學之徒（陳北溪尤甚）每詆象山慈湖為禪，此固是門戶之偏見，亦實由學識之有差。（既不識儒家之大義、深義，亦不解禪之所以為禪，復不知作用層上的工夫與境界，乃儒釋道三教所可共同而相通者。）

與慈湖同時，有袁燮、舒璘、沈煥，亦陸氏門下，與慈湖合稱甬上四先生。

袁燮，字和叔，浙江鄞縣人，學者稱絜齋先生。先從象山季兄復齋遊，後學於象山。一日，豁然大悟，乃筆之於書：「以心求道，萬別千差；通體吾道，道不在他。」為國子祭酒時，延見諸生，必告以反躬切己、忠信篤實為道本。每言人心與天地一本，精思以得之，兢兢

業以守之，則與天地相似。聞者竦然有得。嘗謂「凡身外之物，皆可以寡求而易得。惟此身與天地並，廣大高明，我固有之。朝夕磨礪，必欲追古人而與俱。若徒儕於凡庸，而曰是亦人爾，則吾所不敢也。」又曰「道不遠人，本心即道。知其道之如是，循而行之，可謂不差矣。吾道一以貫之，非吾一以貫之。舜由仁義行，非行仁義。若致力以行（仁義），則猶與仁義為二也。」<sup>⑩</sup>

絜齋有子名甫，號蒙齋，官至兵部尚書。少從父訓，又從慈湖問學。自謂吾觀草木之發生，聽禽鳥之和鳴，與我心契，其樂無涯云。著有「蒙齋文集、中庸講義四卷」，所闡多陸氏宗旨。有題慈雲閣詩云：「不見慈湖二十年，憂心如碎復如顛；我來忽見慈雲閣，恍若慈湖現我前。」

舒璘，浙江奉化人，學者稱廣平先生。與兄琥弟琪同受業於象山之門，琥與琪皆頓然有省悟，廣平則曰：「吾非能一蹶而至其域也，吾惟朝夕於斯，刻苦磨礪，改過遷善，日新有功，亦可以弗畔云爾。」唯廣平雖立身方嚴，教學者則循循善誘，講求涵詠，時人稱其如熙然之陽春。慈湖謂廣平孝友忠實，道心融明。絜齋亦說他平生發於言語，率由中出，未嘗見

⑨

引見慈湖學案、附錄。

⑩

引見《宋元學案》卷七十五、絜齋學案所錄粹言。

其一語之妄。定川、慈湖，皆以女妻廣平之子，則其家風之循謹可知。著有「詩學發微、詩禮講解、廣平類稿。」

沈煥，字叔晦，浙江定海人，學者稱定川先生。楊、袁、舒，皆師象山，定川則師事復齋。復齋稱其「挺然任道之資也」。居官服職，輒有善舉。而秉性剛勁，所至小人忌之，故宦途多阻，終貧病而卒。丞相周必大聞其訃，曰：「追思立朝不能推賢揚善，予愧叔晦；益者三友，叔晦不予愧也。」絜齋狀其行云：「君雖人品高明，而知非改過，踐履篤實。其始面目嚴冷，清不容物，久久寬平，可敬可親。面、攻人之短，退、揚人之善。切磋如爭，歡愛如媚，古所謂直而溫、毅而弘者，殆庶幾乎。」

黃梨洲曰：「楊簡、袁燮、舒璘、沈煥，所謂明州四先生也。」慈湖每提「心之精神謂之聖」一語，而絜齋亦曰「古者大有為之君，所以根源治道者，一言以蔽之，此心之精神而已。」是可以觀四先生學術之同矣。文信國云：「廣平之學，春風和平。定川之學，秋霜肅凝。瞻彼慈湖，雲閒月澄。瞻彼絜齋，玉澤冰瑩。」一時師友，聚於東浙，嗚呼盛哉。①

## 二、傅夢泉與槐堂諸子

傅夢泉，字子淵，江西南城人。少時習舉業，讀書不過資意見，及學於象山，始知入德之方。嘗謂人曰：「人生天地間，自有卓卓不可磨滅者，果能於此涵養，於此擴充，則良心善端，交易橫發，塞乎宇宙，貫乎古今。」子淵機警敏悟，疏通洞達。象山論及門之士，以



子淵為第一。中進士後，分教衡陽，士人歸之者甚眾。象山知荊門軍時，有人呈送子淵與周平園論學五書，象山見後，大為歎賞，說：「子淵擒龍打鳳手也。」後為寧都知縣，化之道，鄉俗大變。時人以為有西漢循吏之風。張南軒稱其剛介自立，朱子亦稱其剛毅，而不滿其論學。象山則說子淵疏節闊目，佳處在此，病處亦在此。

黃梨洲曰：「陸子在象山五年間，弟子屬籍者至數千人，何其盛也！然其學脈流傳，偏在浙東，此外則傳夢泉而已。故朱子云：浙東學者，多子靜門人，類能卓然自立，相見之次，便毅然有不可犯之色。然則此數千人者，或多旅進旅退之士耳。」<sup>⑫</sup>

鄧約禮，字子範，江西建昌人，而寓居臨川。師事象山甚早，在槐堂中稱齋長。有求見象山者，象山或令先從子範問學。學者稱直齋先生。象山嘗謂「夢泉宏大，約禮細密。」為溫州教授時，與葉水心甚相得云。

黃叔豐，字元吉，江西金谿人。為象山仲兄之婿，師事象山最久。象山論及門之士，首傅子淵，次鄧文範、次即黃元吉。象山知荊門軍，元吉從之，記所問答語，題曰「荊州日錄」。時傅子淵分教衡陽，與漕使陳傅良（君舉）論學，傅良心折其言而未能深信，適元吉

⑪

《宋元學案》卷七十六、廣平定川學案、定川案後，黃宗義案語。

⑫

《宋元學案》卷七十七、槐堂諸儒學案、傅夢泉案後，黃宗義案語。

自荊門至，傅良聞其講論，始深信之。象山曾說：「元吉相從十五年，最得老夫鍛鍊之力。前數年病於逐外，中間數年換入一意見窠窟，又數年換入一安樂窠窟，近年痛加鍛鍊，始壁立無依傍。」同門嚴松以為元吉之學，當出於子淵之上。

傅子雲，字季魯，江西金谿人，學者稱琴山先生。年方成童，即登象山之門，以年少，象山令先從鄧約禮學，後升弟子之位。象山四十九歲登應天山（後改名象山）講學，學者以年齒列席次，季魯居末。象山令設一席於旁，時令季魯代講。有疑之者，象山曰：「季魯，天下英才也」。及象山為荊門守，執季魯之手而語之曰：「書院事俱以相付，為我善永薪傳。」又謂諸生曰：「吾遠守小郡，不能為諸君掃清氛翳，幸有季魯在，願相親近。」象山曾說季魯骨相寒薄，雖能明道，恐不能行道。後奉大對，葛丞相期以首選，不果。季魯曰：「場屋之得失，窮達不與焉。終身之窮達，賢否不與焉。」時人以為名言。紹定四年（距象山之卒已三十九年），慈湖弟子袁甫持節江西，修明象山之學，為建象山書院。時槐堂高足惟季魯在。所著「易傳、論語集傳、中庸大學解、離騷經解」等。撫州守葉夢得乃季魯弟子，建三陸子祠於金谿，以先生配。

### 三、陸學的傳衍

陸學的傳衍，盛於浙東。尤其慈湖一脈，遍佈江南，四明一郡尤盛。

(1) 袁甫蒙齋，已略說於慈湖與絜齋一節。

(2) 鄞縣史彌忠、彌堅、彌鞏、彌鞏昆弟，皆從慈湖、絜齋學。方史彌遠當國之時，彌忠等或避嫌辭官，或守正不阿，皜然不染，時論稱之。

(3) 史彌遠之甥陳習庵亦從慈湖游。在太常博士時，獨為袁絜齋議諡號，餘皆擱筆謝絕。而居官論政，尤切直敢言。史彌遠問之曰：「吾甥殆好名耶？習庵答曰：『好名，孟子所不取也。夫求士於三代之上，唯恐其好名；求士於三代以下，唯恐其不好名耳。』」

(4) 慈溪樓石坡，問道於慈湖，慈湖告以「心之精神之謂聖」。石坡講學之語，多本於師說，曰明誠，曰孝弟，曰顏子四勿，曰曾子三省，其言樸實無華葉，而以躬行為務。石坡享耆壽，東浙推為楊門碩果。

(5) 慈溪又有童居易，學者稱杜洲先生，亦師事慈湖，世傳其學。其孫童金建杜洲六先生書院，講學甚盛。

四明而外，慈湖之徒，還有有嚴陵一脈。

(6) 錢時，嚴州淳安人，學者稱融堂先生，為慈湖之高弟。袁甫為江東提刑，建象山書院，特延錢時為講席。其論學大抵發明人心，指摘痛決，聞者皆警然有得。著有「周易釋義、尚書演義、四書管見、春秋大旨、冠昏記」等。

(7) 融堂門人有夏希哲，學者稱自然先生。究明性理，洞見本原，杜門不出者三十餘年。家無隔宿之糧，而泰然自若。有三子，皆傳其學，而仲子溥最著。

(8) 夏溥，字大之。博通經學，詩亦自成一派。入元，遂為大師。鄭師山、趙東山，皆嘗

從學。⑬

至於江西，乃陸學之家鄉，而槐堂諸子之聲光反不如浙東。象山卒後，槐堂諸人亦漸次老死，乃有——

(1) 鄱陽三湯出而講學。伯氏湯千存齋與季氏湯中思庵大體主朱子學，而仲氏湯巾晦靜則由朱入陸，其從子漢主陸學。

(2) 湯漢，號東澗，為太學博士，遷太常少卿，度宗即位，以端明殿學士致仕。有文集六十卷，今佚。東澗有警語云：「春秋責備賢者，造物計較好人，一點莫留餘滓，十分成就全身。」王應麟謂此老晚節，庶幾踐斯言也。

(3) 晦靜另一門人徐霖，號徑畝，原籍西安。理宗淳祐四年，試禮部第一，授沅川教授，上疏言史嵩之奸，見者咋舌。遷著作郎，乞外，知撫州，一月舉政，以言去，士民遮道，至不得行。後知汀州，卒於任。理宗特賜以田以旌其忠直。徑畝乃晚宋陸學之大宗。衢州守某，嘗築精舍請徑畝講學，聽者至數千人。然宋史排陸學，故徑畝論學之語不可得而詳。⑭

#### 四、謝疊山之氣節

謝枋得（西元一二二六—一二八九年），江西弋陽人，學者稱疊山先生。疊山從學於徐徑畝，徑畝稱其「如驚鶴摩霄，不可籠繫」。寶祐間舉進士，官至江東提刑招諭使知信州。明年，元軍入臨安，信州亦陷。疊山變姓名走福建建寧唐石山，轉茶坡，寓居逆旅，麻衣履鞋

哭於道，人以為顛病也。已而走建陽，賣卜於市，拒不受錢，惟取米物。其後，人稍稍識之，多延至其家教子弟。

至元二十三年（文山死後之四年），集賢殿學士程鉅夫薦宋臣二十二人，以疊山居首，辭不起。又明年，行省丞相奉旨來召，疊山曰：「上有堯舜，下有巢由，枋得姓名不祥，不敢奉詔。」尚書留夢炎又薦，疊山曰：「吾年六十餘，只欠一死耳。」福建參政魏天佑見朝廷以求賢為急，欲薦疊山以邀功，疊山不從，強之北行。至京師，問謝太后櫬所及瀛國所在（恭帝與太后北擄，太后憂死，恭帝降為國公，故疊山問之），再拜慟哭。疊山在北行途中，絕食二十日而不死，乃勉強略進菜蔬，及至京師，困殆已甚。尋病，遷憫忠寺，見曹娥碑，泣曰：小女子猶爾，吾豈不汝若哉？留夢炎持藥雜米進之，怒斥曰：吾欲死，汝乃欲活我耶？終不食而死。

疊山與人書，嘗曰：「人可回天地之心，天地不能奪人之志。大丈夫行事，論是非不論利害，論順逆不論成敗，論萬世不論一生。志之所在，氣亦隨之。氣之所在，天地鬼神亦隨之。」末句「氣之所在，天地鬼神亦隨之」，真足為忠臣烈士生色！

宋亡之後，疊山遁跡山野，欲為遺民而不可得，屢徵不起，逼迫入都，與文山先後死燕

⑬

上引四明、嚴陵為陸氏之學者，皆見《宋元學案》卷七十四、慈湖學案。

⑭

徐徑畝與下述謝疊山，皆見《宋元學案》卷八十四。

京，氣節凜烈，大義昭然。

## 第二節 宋元之際與元初諸儒

自宋室南渡，北方陷於金，及蒙古聯宋以滅金，南宋亦衰微不振，國勢阽危。元世祖在位三十五年，即位之二十年，宋帝昺溺海死，宋亡。故元代之初，北為元，南為宋，此所謂宋元之際也。

### 一、元初北方之儒

元初北方本無儒學。某年，元師侵宋，屠德安，姚樞在軍前，凡儒道釋醫卜星占，皆以一藝得活，虜之北歸。趙復（字仁甫，湖北德安人，至燕而常有江漢之思，故學者稱江漢先生）亦在虜中，姚樞與之言，大奇之。屢欲尋死所，姚樞勸之百端，終至於燕，以所學教授，弟子從者百餘人。姚樞、許衡、劉因諸人，亦因江漢而得見周張程朱之遺書。姚樞等人乃建太極書院於燕京，立周子祠，以二程張楊游朱配食。於是北方始有儒學。而許衡、劉因，為元初北方二大儒。

許衡（西元一二〇九—一二八一年），號魯齋，河內人（今河南沁縣）。許衡早年流離世亂，而好學不倦，後訪姚樞於蘇門山，抄取程朱遺書而讀之，遂成名儒。至元八年，以集賢

殿大學士兼國子祭酒，成就甚眾。元初數十年中稱名卿材大夫者，大抵皆出其門。嘗云：「綱常不可亡於天下，苟在上者無以任之，則在下者之任也。」<sup>15</sup>

劉因（西元一二四九—一二九三年），字夢吉，河北容城人，學者稱靜修先生。少時為訓詁疏釋之學，歎曰，聖人精義，殆不止此。後於趙復得周程張朱之書，始曰：我固謂當有是也。至元十九年，徵為承德郎左贊善大夫，教近侍子弟，未幾，以母疾辭歸。二十八年，以集賢殿學士嘉議大夫召，固辭不就。劉因雖生於金亡後之十五年；但其先世仕於金，故哀金之詩甚多，雅不欲仕於元。初，許衡應召，過真定，劉因謂之曰：「公一聘而起，無乃速乎？」答曰：「不如此則道不行。」後劉因不受集賢之命，或問之，曰：「不如此則道不尊」。<sup>16</sup>

## 二、南方民間之學

元時，北方官學尊程朱，南方乃故宋之地，朱陸之學並行。元初，有金履祥隱居金華山中講學，以延朱子勉齋一脈。至於象山之學，雖為官府所排斥，而民間陸學之緒，猶不泯焉。

<sup>15</sup> 以上參見《宋元學案》卷九十，魯齋學案。

<sup>16</sup> 引見《宋元學案》卷九十一，靜修學案、附陶宗儀「輟耕錄」語。

吳澄（西元一二四九—一三三三年），江西撫州崇仁人，學者稱草廬先生。草廬於度宗時舉鄉試，入元，程鉅夫（草廬同門友，雙峰再傳）以侍御史求賢江南，起草廬於京師，以母老辭歸。六十歲時召為國子司業，首日，為學者言：

朱子於道問學之功居多，而陸子以尊德性之學為主。問學不本於德性，則其蔽必偏於言語訓釋之末，故學必以德性為本，庶幾得之。

議者據此，遂以草廬為陸氏學，不合許（衡）氏倡信朱子之意，草廬聞之，即日謝去。未幾，又以集賢直學士召，不果行。英宗即位，遷翰林學士，泰定元年為經筵講官，請老而歸。考草廬仕為學官，雖職名幾變，而為時甚短，其一生講學之功，仍在民間。著有「五經纂言」（其中禮記纂言，成於晚年，故特為精博）、「草廬精語」、「文集」行於世。

草廬壽八十五，其一生三分之二在元朝，最為元代大儒。黃百家云：「草廬從學於程若庸，為朱子之四傳。考朱子門下多習成說，深通經術者甚少，草廬纂五經纂言，有功經術，接武建安（指朱子），非北溪諸人可及也。」<sup>17</sup>然草廬有言云：

徒求之五經，而不反之吾心，是買櫝而棄珠也。不肖一生切切然惟恐墮此窠臼。學者來此講問，每令其主一持敬以尊德性，然後令其讀書窮理以道問學。有數條目警省之語，又揀擇數件事，以開導學者格致之端。是蓋欲先反之吾心，而後求之五經也。<sup>18</sup>



此則又是象山宗旨矣。草廬序象山語錄云：「道在天地間，古今如一，當反之於身，不待外求也。先生（指象山）之教以是，豈不至簡至易而切實哉！不求諸己之身而求諸人之言，此先生之所大憫也。」草廬又嘗問學於程紹開，紹開與徐徑畝之弟子徐直方（古為）為同調。故草廬與陸學亦有淵源。紹開嘗築道一書院，以合朱陸兩家之說。草廬亦兼取朱陸，其亦紹開先啟之歟？

稍後於草廬，有陳苑（西元一二五六—一三三〇年）中興陸學。苑字立大，江西上饒人，人稱靜明先生。宋亡時，年二十餘，隱居不仕以終身。少時靜明得象山書讀之，深有所得，時科舉方用朱子學，聞靜明治象山學，輒譏毀之。靜明誓以死而不悔，一洗訓詁支離之習，從之游者，往往有省。從此，人始知有陸氏學。

靜明為人，剛方正大，於人情物理，無不通練。浮沉里巷之間，而毅然以昌明古學為己任。不苟是人之所是，亦不苟非人之所非。困苦終身，而拳拳於學術異同之辨；無千金之產，一命之貴，而有憂天下後世之心。其高弟有「祝蕃、李存、舒衍、吳謙」，志同而行合，人稱江東四先生。（四人皆籍江西饒州。其時，玉山上饒一帶屬江南東道，故稱江東。）黃梨洲曰：「陸氏之學，流於浙東而江右反衰。至於有元，許衡趙復以朱氏學倡於北方，故士人但

17

《宋元學案》卷九十二，草廬學案，黃百家案語。

18

見同上，草廬學案，草廬精語。

知有朱氏，而實非能知朱氏也。不過以科目為資，不得不從事焉；則無人肯道陸氏學，亦復何怪？陳靜明乃能獨得於殘編斷簡之中，興起斯文，豈非豪傑之士哉！」<sup>19</sup>

<sup>19</sup> 見《宋元學案》卷九十三，靜明寶峯學案，黃百家案語。

## 第九章 王陽明致良知教

### 前言：明代初期的理學

明初大儒方孝孺（西元一三五七—一四〇二年），浙江臺州寧海人。燕王（成祖）初起兵靖難時，姚廣孝特囑咐曰：「孝孺必不降，不可殺之；殺之，則天下讀書種子絕矣。」及南京城破，建文帝失蹤，人心不安，成祖召孝孺草詔安天下，孝孺不為，且罵不絕口，遂遇害，連坐死者八百四十七人。

孝孺之後，北方儒者有薛瑄，南方儒者有吳與弼。

薛瑄（西元一三八七—一四六四年），號敬軒，山西河津人。其學恪守宋人矩矱，嘗手抄《性理大全》讀之，通宵不寐。所著有「讀書錄」，大抵為「太極圖說、西銘、正蒙」之義疏。高攀龍謂其無所透悟。而其生平出處，則黃宗羲以為，盡美而未能盡善。<sup>①</sup>

① 見《明儒學案》卷七，河東學案本傳。

吳與弼（西元一三九一—一四六九年），號康齋，江西撫州崇仁人。父溥，為國子司業。弱冠即棄舉子業，謝人事，獨處小樓，讀四書五經、諸儒語錄，不下樓者兩年。後居鄉躬耕食力，弟子從游甚眾。雨中被簑笠，負耒耜，與諸生並耕，歸則飯糲蔬豆共食。陳白沙自廣東來，晨光方辨，康齋手自簸穀，白沙未起，大聲曰：秀才如此懶惰，他日如何到伊川門下，又如何到孟子門下？其勤事嚴教如此。

《明儒學案》謂曰：「先生上無所傳，而聞道最早，身體力驗，只在走趨語默之間。出入息，刻刻不忘，久之自成片段。所謂敬義夾持，誠明兩進者也。學者依之，真有途轍可循」。<sup>②</sup>

他撰有「日錄」，皆記自己事，是他的躬行心得。顧憲成稱他一團元氣，直追太古之樸。顧允成則說他安貧樂道，曠然自足，如鳳凰翔於千仞之上。茲節抄其「日錄」數則，以見其樸直與苦樂。

1. 夜大雨，屋漏無乾處，吾意泰然。

2. 夜觀晦庵文集，累夜乏油，貧婦燒薪為光，誦讀甚好。（其婦，真賢偶也。）

3. 年老厭煩，非理也。朱子云：一日未死，一日要是當。

4. 月下詠詩，獨步綠蔭，時倚修竹，好風徐來，人境寂然，心甚平澹。

據此數則，可知他耐受其苦，自得其樂，一切要是當，終身不放鬆。一生立己立人，是堅苦

的實踐者、成功的教育家，門下三賢，各有所成。

胡居仁（西元一四三四—一四八四年），江西饒州餘干人，學者稱敬齋先生。弱冠，即奮志聖賢之學，從游康齋之後，即絕意科舉，築室梅溪山中，事親講學，並與鄉人婁諒為講會於弋陽之龜峰，餘干之應天寺，嗣又講學白鹿、貴溪、桐源諸書院。居仁嚴毅清苦，而蕭然自得。撰有「居學錄」，有云：「心無主宰，靜亦不是工夫，動亦不是工夫。靜而無主，不是空了天性，便是昏了天性，此大本之所以不立。動而無主，若不猖狂妄動，便是逐物循私，此達道之所以不行。己立後自能了斷得萬事，是有主也。」

婁諒（西元一四二二—一四九一年），字克貞，別號一齋。江西上饒人。自少有志聖學，求師於四方，夷然曰：皆舉子學。聞康齋在臨川，乃往從之。康齋一見喜之，曰：老夫聰明性緊，賢亦聰明性緊。一日治地，召諒往，曰：學者須親細務。諒素豪邁，由此折節，躬親掃除，不責僮僕。遂為康齋入室，凡康齋不以語門人，於諒則無所不盡。諒曾分教成都，尋告歸，以著書造就後學為事。王陽明十八歲過上饒，特訪謁之。諒告以致知格物，聖人必可學而至。有「日錄」四十卷，「三禮訂訛」四十卷。平生以收放心為居敬之門，以何思何慮勿忘勿助為居敬要旨。

陳獻章（西元一四二八—一五〇〇年），字公甫，廣東新會人，學者稱白沙先生。自幼警

② 見《明儒學案》卷一、崇仁學案，吳與弼本傳。

悟，讀書一覽輒記。會試中乙榜，入國子監讀書，又至崇仁，從學於康齋。歸，絕意科舉，築陽春臺，靜坐其中，數年不出關。後又游太學，名動公卿，歸而門人益進。屢薦不起，卒於家。<sup>③</sup>

白沙之學，主自然，實由自得。其自序為學曰：

僕年二十七，從吳康齋學，未知入處。比歸白沙，杜門不出，專求所以用力之方，既無師友指引，日唯書冊尋之。累年未有得，仍覺心與理無有湊泊合處。於是舍彼之繁，求吾之約，唯在靜坐。久之，見吾此心之體，隱然呈露，常若有物，日用應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒也。體認物理，稽諸聖訓，各有頭緒來歷，如水之有源委也。於是渙然自信，曰：作聖之功，其在茲乎。有學於僕者，輒教之靜坐。蓋以吾所經歷粗有實效者教之，非務為高虛以誤人也。

茲再錄其語三則於此：

- (1) 為學須從靜坐中看出個端倪來，方有商量處。
- (2) 日間隨處體認天理，著此一鞭，何患不到古人佳處。
- (3) 學勞攘則無由見道。故觀書博識，不如靜坐。

但其大弟子湛若水（甘泉）並不遵行師門靜坐教法，而單提「隨處體認天理」<sup>④</sup>。

王龍溪說白沙是「百源山中傳流，亦是孔門別派」。百源山是邵康節嘗居住處，孔門別派指曾點傳統（請覆按本書孔子章第八節之三），如邵康節、陳白沙、與王門泰州派下，皆其流也。「靜坐」是一種方式，可用可不用。陽明龍場悟道後，亦經過「默坐澄心」一關，但到「致良知」宗旨確定，便無須靜坐了。故明代理學到白沙，仍係過渡，尚未踏實以至究竟地頭。

下至明代中期，王陽明異軍突起，先與白沙弟子湛甘泉論學（三十四歲），龍場悟道（三十七歲）之後，其學煊赫發皇，是即「良知之學」。此下將分節加以論述。

## 第一節 王陽明的自我發現與自我完成

王陽明（西元一四七二—一五二八年），名守仁，字伯安，學者稱陽明先生。浙江餘姚人。他一生思想的演變發展，有所謂前三變與後三變；其實，也正就是他「自我發現」與「自我完成」的歷程。

③ 此下所述，皆見《明儒學案》卷五、白沙學案（一）。

④ 「隨處體認天理」，這種話常因解讀不同而異其旨。(1)李延平靜坐體認天理之後，還須「冰解凍釋」，為的是要使理融於事，使天理具體落實以起用。(2)陽明以甘泉體認天理為「求於外」，正以甘泉不能直下肯認「心即理」，「良知即天理」，故其隨處體認天理，不免有「求理於心外」之嫌。

## 一、王學前三變：自我發現

黃黎洲在《明儒學案》卷十、姚江學案中有云：

先生之學，始泛濫於詞章，繼而徧讀考亭（朱子）之書，循序格物。顧物理吾心，終判為二，無所得入。於是出入佛老者久之。及至居夷處困，動心忍性，因念聖人處此，更有何道？忽悟格物致知之旨。聖人之道，吾性自足，不假外求。其學凡三變而始得其門。

此所謂「三變」，是「得其門」之前的三變，這是不同內容不同趨向的、異質的轉變，也可說是「自我發現」的過程。

### 1. 泛濫詞章

陽明從小就有志做聖賢，但自從格竹子格不出道理，而覺得聖賢有分定，不是人人可做的。於是便順才情而泛濫於詞章。數年之中，與詩文之士如有明前七子中的李夢陽、何景明等，以才名爭馳騁（見行狀）。

### 2. 出入佛老

二十七歲時，陽明又感到辭章藝能，不足以通至道，想求師友於天下，又難得其人。某日讀朱子上光宗疏，有云：「居敬持志，為讀書之本，循序致精，為讀書之法。」於是又循



朱子之路，做窮理工夫，但仍覺事物之理與我之本心，終分為二，打不作一片。這個困惑，使他心情抑鬱，舊病復發，他更覺得聖賢有分，不是人人可為。於是動了入山修道的念頭，而漸漸留心仙道，講究佛老。

三十歲，陽明因公事之便，遊九華山，碰到一位善談仙道的道士，又遇上一位隱修的異人。相見之次，或言不投契，或有所會心，三十一歲，入陽明洞行導引術，漸能先知。但他又覺得這是「簸弄精魂」，不是道。乃欲更入深山，但惦念祖母和父親，遲不能決。後來感到愛親之念，生於孩提，此念若拋卻，便是「斷滅種性」。次年，他見一青年禪僧閉關，三年目不視，口不言。陽明立予棒喝，使之覺醒。

陽明既悟釋老之非，表示他的心思已從孝弟一念歸到仁心天理，而當下承擔，決不動搖了。到此之時，心與理為一或為二的大疑團或大煩悶，便已到了徹底解決的時候。但這需要有一步大的開悟，而這步大開悟又需要一步大的機緣。而這個機緣，要到三十七歲他在龍場動心忍性之時，方纔到來。

### 3. 龍場悟道

陽明三十五歲，武宗即位，宦官柄政。陽明因抗疏觸怒太監劉瑾，即下詔獄，廷杖四十，並遠謫貴州龍場驛做驛丞。一路上劉瑾派人跟蹤，意欲加害，陽明險遭不測，輾轉流徙，於三十七歲春天，終於抵達龍場。龍場地處萬山叢棘之中，苗夷之人，言語不通，能通話的只一些中土亡命之徒。陽明此時，自覺得失榮辱都能超脫，只有生死一念橫於胸中，尚

未化除。乃造一石棺，自誓曰：「吾惟俟命而已。」他「日夜端居靜默，以求靜一」，正是要澄汰膠著於現實的得失榮辱與生死之念，以期生命的海底湧現紅輪。他「胸中灑灑」，便是紅輪湧現前的一些徵候。一日夜半，他忽然大悟，彷彿寤寐中有人告訴他似的，呼躍而起，從者皆驚。從此便悟了格物致知之旨。

據年譜，陽明悟道的關節是說：「聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者，誤也。乃以默記五經之言證之，莫不昭合。」求理於事物，即是求理於心外。這是朱子的路。而陽明在此大剝落之後的大開悟中，所親切印證的，則是「徹通人已物我之界限，而為人生宇宙之大本」的仁心真體。

陽明有言：「四書五經，不過說這心體。」經典雖各有講論，但其中心義旨，亦無非發明心體而已。陸象山所謂「六經皆我註腳」，亦是說六經千言萬語，不過為我的本心仁體多方印證而已。陽明龍場悟的道，便是悟的這個道。契合於此，則物理吾心，自然歸一。而陽明七年困惑，至此方得解消。

## 二、王學後三變：自我完成

陽明悟道之後的三變，是同質的發展和完成，也可說是「自我完成」的過程。學案又云：

自此（龍場悟道）之後，盡去枝葉，一意本原。以默坐澄心為學的。有未發之中，始能有發而皆中節之和。視聽言動，大率以收斂為主，發散是不得已。江右以後，專提致良知三字。默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之自有天則。蓋良知即是未發之中，此知之前，更無未發；良知即是中節之和，此知之後，更無已發。此知自能收斂，不須更主於收斂；此知自能發散，不須更期於發散。收斂者，感之體，靜而動也。發散者，寂之用，動而靜也。知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知，無有二也。居越之後，所操益熟，所得益化。時時知是知非，時時無是無非。開口即得本心，更無假借湊泊。如赤日當空，而萬象畢照。是學成之後，又有三變也。

### 1. 默坐澄心

陽明在瀕臨生死、百折千難中大悟之後，有如經歷一場大病，元氣初復，不能不珍攝保養。所以「以收斂為主，發散是不得已」。收斂，是意在復其本心，涵養真體。這裡把得定，發散時便能不差謬。所以說「有未發之中，始有發而中節之和」。這「默坐澄心」的工夫，便是要辨識何者是「真我」（本心真體），何者是「假我」（習氣私欲）。將真我端得中正，則假我自然對照出來。這是在收斂之中，一步自覺的主客體分裂之工夫（主體指真我，客體指假我）。這步涵養省察的工夫，亦是初階段必須經歷的。所以陽明或教人靜坐，或教人存天理、去人欲。

靜坐是為了體驗天理本體，但靜坐（離開現實紛擾）體證到的本體，如何在現實生活中起作用，又是一層困難。一般人得到一點靜坐的好處，便流戀景光，好靜惡動，流入空虛。故陽明四十三歲在南京，便教學者以「存天理去人欲」為省察克治之功。此所謂天理，即是本心，即是真我。「存天理、去人欲」，雖仍然是主客對照的涵養省察之工夫，但已漸向良知之說而趨了。

## 2. 致良知

陽明四十五歲，奉命巡撫南贛汀漳等處，次年正月，抵達贛州，自此到五十歲，皆在江西。他一面講學以發明良知宗旨。這是提撕警覺，故精神凝聚。一面剿撫漳州、南贛、廣東三處賊寇，建立了事功，這是事上磨練，故深切著明。四十八歲又平定南昌寧王之叛亂，但功高招忌，佞倖讒害，危疑洶洶，歷時年餘，始漸平息。經此變亂，陽明益信良知「真足忘患難，出生死，譬之操舟得舵，平瀾淺瀨，無不如意；雖遇顛風逆浪，舵柄在手，可免沒溺之患矣。」於是正式揭示「致良知」三字為講學宗旨。<sup>⑤</sup>

## 3. 圓熟化境

陽明自五十歲的秋天，自江西返浙江，次年遭父喪，此後五六年間，都在越中講學。五十六歲五月，奉命兼都察院左都御史，往征思田苗瑤之亂（思恩田州，皆在廣西西北邊區）。九月出發，年底抵任所。經過他的帷幄運籌，至次年春二月，不折一矢，不戮一卒，苗瑤之眾，感化歸服。七月，又便宜行事，襲平了明初以來屢征不服的八寨斷藤峽諸蠻賊。終於積

勞成疾，上疏告歸。十一月，在歸途中卒於江西南安（今大庾縣）。所謂「居越以後，所操益熟，所得益化」，便是指他五十一歲以後的晚年境界：圓熟化境。

不習不慮的良知，並不是習氣中的直覺本能，而是隨時當下的呈現。（馮友蘭的《中國哲學史》，以良知為假設，熊十力先生書面斥之，曰：良知是個真實呈現，怎能說是假設？然馮氏終不悟不改。）工夫到了純熟之境，良知永現作主，所以「時時知是知非」；私意剝盡，了無執著，所以又「時時無是非」。（按：無是非，不是說不辨是非，而是說，本體瑩徹，了無私意執著，便不會有由主觀好惡而生起的自以為是與自以為非。）凡是有言說，皆是稱本心天理而發，無須假借湊泊，以遷就古人之成說或書本上的典故等等，此即所謂「開口即得本心，更無須湊泊」之意。良知既已永現做主，它便是心靈中的太陽，便是真理之光。一切是非、善惡、誠偽、得失，亦都在良知之明的朗照之下而無微不顯。此時，天理自存，人欲自去，這就是陽明之學所以為「簡易直截」的地方。

## 第二節 良知即天理

「良知」一詞，出自孟子。孟子從愛親敬長之心，指點人的良心，親親是仁，敬長是

⑤ 王學三變，拙著《王陽明哲學》（三民版）列有專章加以講論，可參閱。

義；人之本心自發地知仁知義，這就是人的良知。推廣而言，不但知仁知義是良知，知禮知是非（道德上的是非），亦是人的良知。陽明即依據此義，而以「良知」一詞，綜括孟子所說的四端之心。他說：

良知只是個是非之心，是非只是個好惡。只好惡就盡了是非，只是非盡了萬事萬變。

（《傳習錄》下）

良知只是一個天理自然明覺發現處，只是一個真誠惻怛，便是他本體。故致此良知之真誠惻怛以事親，便是孝；致此良知之真誠惻怛以從兄，便是弟；致此良知之真誠惻怛以事君，便是忠。只是一個良知，一個真誠惻怛。（《傳習錄》中、答聶文蔚書）

前一則，是將孟子所說的「是非之心智也，羞惡之心義也」兩者合一，而收攝到良知上講。因為是非之心的是非，乃是道德上的是非，道德上的是非亦就是羞惡（好惡）上的義與不義，所以「是非」與「好惡」，其義一也。

後一則，是以「真誠惻怛」講良知，從「惻怛」方面說，是「惻隱之心仁也」；從「真誠」方面說，則「恭敬之心禮也」亦含攝在內。由此可見，陽明是把孟子所並列的四端之心，一起皆收攝於良知，而真誠惻怛便是良知的本體。本體即自體，是意指當體自己的實性，亦即最內在的本性自性。良知最內在的真誠惻怛之本體自性，在種種特殊的機緣上，便自然而自發地表現為各種不同的天理，如在事親上便表現為孝，在從兄上便表現為弟，在事

君上便表現為忠。孝、弟、忠，便是所謂「天理」（道德法則）。

天理，並不是外在的抽象之理，而是內在的本心之真誠惻怛；由此真誠惻怛之本心，昭明地自然地朗現出來，便是天理。所以天理之朗現，就在本心良知處發現；「良知」「天理」，名異而實同。因此，陽明總說「良知之天理」。陽明認為「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理。」<sup>⑥</sup>牟先生據此而作了一個綜結：良知是天理之自然而明覺處，如此，則天理雖客觀而亦主觀；天理是良知之當然而必然處，如此，則良知雖主觀而亦客觀。

<sup>⑦</sup>這就是「心即理」「心外無理」「良知之天理」諸語句的真實義旨。<sup>⑧</sup>

古賢云：實理所在，千聖同證。陽明之學雖經由自己的獨悟而實得於心，但獨悟之後，一經反省，便覺得與往聖所說無不符契。如像良知之說，便自然合乎孟子。而孟子所說的良知、本心，亦必須如陽明與陸象山那樣悟解，乃能定住他的義理宗旨。二千年來，孟子所確定的內聖之學的弘規，除了象山陽明之外，很少有人能全面接得上。（所謂接得上，是指慧命之相契相續而言。一般文字知解上的偶合相應，並不算數。）所以象山陽明確然是孟子之嫡系。

<sup>⑥</sup> 見《傳習錄》中卷，答歐陽崇一書。崇一名德，號南野，屬江右王門。

<sup>⑦</sup> 見牟宗三《從陸象山到劉蕺山》第三章「王學的分化與發展」。

<sup>⑧</sup> 另有「知行合一」之宗旨，拙撰《王陽明哲學》有專章討論。請參閱。實則，「致良知」三字宗旨既出，則知行之合一，已不在話下。蓋良知是「知」，致良知是「行」，即知即行，知行一貫，而合一合一，已成剩語。

## 第三節 良知感應乃「智的直覺」之感應

陽明凡言「本體」，皆是意指當體自己之實性而言。每一實性（如仁、義、禮、智），皆滲透於其他實性而徹盡之，舉其一可，舉其二三以至於千百，亦無所不可。所以陽明或說真誠惻但是良知之本體，或說「知是心之本體」，或說「定者心之本體，天理也」，或說「樂是心之本體。」<sup>⑨</sup>因為本心原本就有種種實性，而每一實性皆意指其當體自己。但我們卻不可抽象地去想那個心體自己，因為本心並沒有一個抽離的自體擺在那裡，依此，陽明便說「心無體」。傳習錄下云：

目無體，以萬物之色為體。耳無體，以萬物之聲為體。鼻無體，以萬物之臭為體。口無體，以萬物之味為體。心無體，以萬物感應之是非為體。

感官（耳目口鼻）在用上見，在感應上見。心在感應之是非上見。故皆曰「無體」。陽明說心無體，當然不是否定本心自體，而是表示沒有一個隔離的自體擺在那裡，讓人抽象地懸空去想（你若抽象地懸空去想一個隔離的心體自己，便是玩弄光景）。因為本心只是一個感應之是非，除了以「感應之是非」為其本質之內容外，並沒有其他內容。所以良知本體，就在當下感應之是非之決定處見。此外，沒有一個寡頭的本體。

而良知之感應是沒有界限的，充量之極，它必然與天地萬物相感應（此即涵著良知本心之



絕對普遍性)。陽明嘗曰：「以其明覺之感應而言，則謂之物。」<sup>⑩</sup>由「明覺之感應」說物，則這個「物」，既是道德實踐的，同時亦是存有論的。道德實踐中良知感應所及之物，與存有論的存在之物，兩者之間並無距離，而良知亦遂有其形而上的實體之意義。牟先生認為，由此乃可說「道德的形上學」。<sup>⑪</sup>

儒家從孔子講仁（踐仁以知天）開始，通過孟子講本心即性、盡心知性知天，便已函著向道德形上學的趨勢，再通過《中庸》講天命之性與至誠盡性，以至《易傳》講窮神知化，則此道德的形上學，在先秦儒家便已有了初步之完成。宋明儒繼起，則是充分地完成之：象山陽明是單由孔子之仁與孟子之本心，而直接地完成之；而北宋之濂溪、橫渠、明道，下開

⑨ 「知是心之本體」、「定者心之本體」，皆見傳習錄上。「樂是心之本體」，見傳習錄下。知即良知，定是明道定性書所謂「動亦定，靜亦定」的大貞定。樂即孟子「反身而誠，樂莫大焉」之樂。或謂主峰宗密曾說知是心之本體，今陽明亦言之，則陽明之悟良知或許是由主峰而來。按：此種說法只是考據家湊字之習，不知義理之學的規範與甘苦。主峰之知，自是佛家之旨，乃偏指清淨真如之靈知真性而言。陽明之知，自始即是道德的，是順孟子本心良知而來，故其言曰：「知是心之本體，心自然會知，見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子將入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。」（傳習錄上）。此微裡微外是孟子之旨，與主峰有何相干？義理之學必須發於內心真切之體悟，講這套學問自有義法。故絕無剽竊別家別派一二詞語即可成一義理之說統者。

⑩ 見傳習錄中，答羅整庵少宰書。

⑪ 道德的形上學，不是西方哲學傳統中的觀解地以及客觀分解地講的形上學，而是實踐的形上學，亦可曰圓教下的實踐形上學。

南宋胡五峰以及明末劉蕺山，則是兼顧《論》《孟》與《中庸》《易傳》，而有一回旋地完成之。<sup>12</sup>

陽明從良知（明覺）之感應說萬物一體，與明道從仁心之感通說萬物一體，完全相同，這是儒家之通義，無人能有異議。這個意義上的感應、感通，不是感性中的接受或被影響，亦不是心理學中之刺激與反應，乃是「即寂即感、神感神應之超越的、創生的，如如實現之」的感應，這必然是康德所說的「智的直覺」之感應。<sup>13</sup>

## 第四節 致良知與逆覺體證

致良知之「致」，直接地是「向前推致」之意，等於孟子所說的「擴充」。所謂「致良知」，即是將良知之天理或良知所覺之是非善惡，不使它為私欲所間隔，亦不使它昏昧滑過，而能充分地呈現出來，以見之於行事，以成就道德行為。

「致」的工夫是不間斷的，在此機緣上是如此，在彼機緣上亦是如此；今日如此，明日亦如此，隨時隨事皆如此，這就是孟子所謂「擴而充之」或「達之天下」。若能這樣不間斷地擴而充之，則人的生命行為便全體是良知天理之流行。此即羅近溪所謂「抬頭舉目，渾全只是知體著見，啟口容聲，纖悉盡是知體發揮。」（知體、指良知本體。）亦即孟子所謂「粹然見於面，盎於背，施於四體，不言而喻。」<sup>14</sup>到此地步，纔可以說把良知「復得完完全全

全，無少虧欠」。所以，「致」字亦含有「復」字義。但復必須在「致」中復。這不是後返以「復其本有」之消極地靜態地復，而是向前以「擴而充之」之積極地動態地復。

良知人人本有，亦時時不自覺地呈露。但如何能「致」此良知呢？須知「致」是表示行動，在致之中即含有警覺的意思。所以致的工夫即從警覺開始。警覺亦名曰「逆覺體證」。

體證是在日常生活中隨其時時之呈露而體證，這種與日常生活不相隔離的體證，名曰「超越的逆覺體證」。(1)不隔離者是儒家實踐的定然之則，如孟子之「求放心」，中庸之「誠之」「慎獨」，程明道之「識仁」，胡五峰之「識仁之體」，象山之「復本心」，陽明之「致良知」，劉戡山之「誠意」，皆是不隔離的內在的逆覺體證。而(2)隔離者則是一時之權機，如李延平之「靜坐以觀未發氣象」，即是隔離的超越的逆覺體證。但延平經過觀未發氣象之後，必言「冰解凍釋」，始能天理流行。(見朱子「延平行狀」論延平開端示人處。)故知隔離只是一時的，並非定然之則。明得此意，便知此兩種逆覺體證皆可以承認，但亦不可

⑫ 關此，請參看牟宗三《心體與性體》第一冊綜論部（臺北：正中書局）。至於伊川與朱子，則另開一系之義理，須別論。

⑬ 按：「智的直覺」是康德的詞語。但康德不承認人有智的直覺（因為西方沒有「天命之謂性」的義理），但良知之明覺、仁心之感通，皆含有此種直覺。此是中西哲學最大最本質的差異點。請參看牟宗三《智的直覺與中國哲學》（臺北：商務印書館）。

⑭ 明儒羅近溪語，見《盱壇直詮》卷上。孟子之語，見盡心上。

混同，更不可在此起爭端。⑮

雖然人人有此良知，但為私欲所蔽，則雖「有」而不「呈露」；即或隨時有不自覺的呈露（透露一點端倪），但為私欲氣質以及內外種種感性條件所阻隔，亦不能使它必然有呈露，而那點端倪很可能在阻隔限制中又被壓縮回去。要想自覺地使它必然有呈露，就必須通過逆覺體證。若問良知明覺雖然通過逆覺體證而被肯認，但那私欲氣質與內外種種感性條件仍然形成阻隔，使它不能順適條暢地通貫下來以成就道德行為，這時又將如何？這個問題的回答是：仍然要靠良知本身的力量。除此，沒有任何繞出去的巧妙方法。因為良知明覺若真通過逆覺體證而被承認，則它本身就是「私欲氣質與外物之誘」的大剋星，它自有一種力量不容已地要湧現出來。這良知本身的力量，就是道德實踐之本質的根據。

這種不容已地要湧現出來的力量，只有「心與理為一」的本心纔有，若是「心與理為二」的那個空頭的理，便沒有這種力量。朱子析心與理為二，又想使理亦通貫下來，因此便不能不繞出去講其他的工夫，這就是涵養、居敬，格物，窮理那一套。這些工夫不是不重要，但依陽明學的立場看來，這些只能是助緣，而不是本質的工夫。內聖成德之學的本質工夫唯在逆覺體證。人若以助緣為主，便是本末倒置。

凡順孟子下來者，如象山，如陽明，皆非不知氣質之病痛，亦非不知教育學問之重要，但凡是這種後天工夫，皆不是本質的。所以就內聖之學的道德實踐而言，必然要從先天心體開工夫而言逆覺體證。但逆覺之覺，卻不是把良知明覺擺在那裡，用一個外來的後起的覺去

覺它；而根本就是良知自己覺它自己，是良知明覺之自照。所以逆覺體證不是外在的後天工夫，而是先天的工夫，是道德實踐的本質工夫。

## 第五節 心意知物與四句教

### 一、心意知物

自朱子以後，《大學》一書成為論學之中心，所以陽明的「致良知」亦必須落在大學上說。大學講「正心、誠意、致知、格物」，因此，致良知亦須落在「心、意、知、物」的整套關聯中來講。依陽明：

「心」是本心，亦是天心、道心，是至善的心體。

「意」是心之所發。心所發的意有誠有不誠。

「知」即吾心之良知，亦即心體之明覺。能知是知非，知善知惡，是照臨於意之上的價值之準衡。

⑮ 按：江右王門聶雙江倡「歸寂」宗旨，而與王龍溪爭辯，即是於此見不清。請參看下第十章第一節之三。

「物」是意之所在。意有誠與不誠，故物亦有正與不正。意之所在的物，遍指事事物物而言。

心體無有不正不善，但意之發，或順良知明覺而發為善的意，或逆良知明覺而發為不善的意，故意有善與不善，有誠與不誠。要使意歸於善、歸於誠，則必須致良知；要使意之所在的物，各得其理、各得其正，亦必須致良知。⑯推致吾心良知之天理於事事物物，使事事物物皆得到良知天理之潤澤而各得其理、各得其正，這就是格物（物得其理、得其正、得其宜、得其成）。

## 二、四句教解義⑰

關於正心、誠意、致知、格物的全部歷程，最簡要的說法，就是「四句教」。（關於「格致誠正」的全部歷程，《傳習錄》下有黃以方所錄一段，最為完整而詳盡。拙著《王陽明哲學》第二章第三節曾加引述，可參看。）

四句教法，是陽明揭示的德性實踐最內在的義路：

(1) 心體至善，超越善惡之對待。在心體上不能說善說惡，故首句曰「無善無惡心之體」。（陽明有云：無善無惡，是謂至善。）

(2) 心之自體雖為至善，而心所發動的意念，則往往受氣質私欲之影響夾纏而有善有惡，故次句曰「有善有惡意之動」。

(3) 良知是心體之明覺，是照臨於意念之上的價值標準，自然能知意念之善惡，故三句曰「知善知惡是良知」。

(4) 良知明覺不但知善知惡，同時在明覺之照中即已決定一應當如何之方向（好善惡惡，為善去惡），而且此真誠惻怛之良知，原本就有一種不容已地要貫徹實現其價值方向之力量，以使意念歸於誠、歸於善，並使意之所在的「物」亦得其理、得其正。故末句曰「為善去惡是格物」。

須知以良知天理來正物，與以吾人心知之認知活動來窮究事物的所以然之理，並不同路。故致知格物，實有二式：

認知心下的「致知究物」，是認識論的「能所為二」之橫列的。這是朱子的路。

良知下之「致知正物」，則是道德實踐的「攝物歸心，心以宰物」之縱貫的。（擴大而言之，則是本體宇宙論的攝物歸心，心以成物之縱貫的。）這是陽明的路。

16 陽明講格物致知，是將格物解為正物，正其不正以歸於正。將致知講成致良知，這是以孟子義講《大學》；與朱子依伊川「解格物為窮理」，乃二個不同之詮釋系統。朱子陽明的講論，皆未必即是《大學》的本意，但《大學》本意卻也難定。它只提供主客觀實踐的綱領，而義理方向則不明確，故朱子陽明得以填彩，各講一套而皆成說統。

17 關於致良知四句教與四有無之義旨，拙撰《王陽明哲學》第七章有二十頁之討論，可參閱。

陽明之解「格」為「正」，是以義理系統定，而不是以字義應當如何訓詁而定。「格」字原意為感格降神，所以其直接意思是「來」是「至」，「正」則是引申義。而陽明對「心、意、知、物」四者之分析，亦極具義理之關聯性。「心」是本心，「意」是心之所發，「物」是意之所在。而「知」即是吾心之良知，亦即心體之明覺。心體雖至善，心所發的意卻有善惡之分化。於是，無論要使意歸於誠，歸於善，或使意之所在的物得其理，得其正，都必須要致良知。

### 三、「物」之二義

陽明從「意之所在」說物，亦從「明覺感應」說物。

(1) 依前者，意與物有善與不善、正與不正之別，故必待致良知而後意得其誠，物得其正。

(2) 依後者，則意之動皆是良知天理之流行，而意之所在的物，亦無不合乎良知之天理。此時，「意之所在」與「明覺感應」遂通而為一（知與物一體而化）。

在明覺之感應中，有事亦有物，但「事」在良知之貫徹中而表現為合天理之事，一是皆為吾人德行之純亦不已。「物」亦在良知之涵潤中而如如地成其為物，一是皆得其位育而無失所之差。故良知明覺之感應，必然與天地萬物為一體。陽明之所以既言「心外無理」，又言「心外無物」，即以此故。



#### 四、四有與四無之會通

(見下第十章、第一節之一，論王龍溪。茲從略。)

關於陽明致良知教的全部內涵，我在《王陽明哲學》書中，分十章加以論述，如(一)前後三變，(二)良知學之基本義旨，(三)知行合一，(四)良知與知識，(五)良知與中和寂感，(六)工夫指點，(七)四句教與天泉證道，(八)心即理的義蘊與境界，(九)陽明的親民哲學及其事功，(十)陽明的人格與風格，以及附錄「日本的陽明學及其特色」，皆可參閱。

#### 附言：關於羅整庵論理氣

與王陽明同時，除湛若水(甘泉)之外，另有羅欽順(整庵)亦與陽明有書信之論辯，文見《傳習錄》中卷。整庵對陽明之思路無所契應，他持守朱子立場，而又不贊成朱子之理氣論。可見他對朱子學的造詣，並未中肯相應。其實，朱子「理氣二分」，並無不當。須知理屬形上，氣為形下，此乃義理之定然，不容混雜。而所謂「理氣通合而為一」，乃是表現上、實踐上的圓融境界。表示形上之理與形下之氣，通合而不相離，離則不能完成宇宙生化，不能完成道德實踐，故朱子必言「理氣不離不雜」，既不相離，又不相雜。在概念上「分」而不雜，在實踐上「合」而不離。人或順「不離」而說「理氣一元」，不可。(氣不

可以為元）又或順「不雜」而說「理氣二元」，亦不可。依儒家義理，氣從乎理（以志帥氣，以理生氣），不能與理並肩為二。蓋理氣或合或分，主導總在理，而不在氣。聞有人認同整庵論理氣，故略提所見如上，未能細論。

# 第十章 王學分化與劉戢山歸顯於密

## 第一節 王學的分化與發展

黃宗羲《明儒學案》對於王學的分派，只依地域作分別。並非依據學術異同而分系。到了近世，受西方文化之影響，學界也常用西方學術新詞，而有所謂唯心論、唯物論、主觀唯心論、客觀唯心論，以及保守派、開明派、折衷派，這些詞語徒然增長黨同伐異之偏見，對學術之理解與論述幾乎沒有好處；而論及王學時，又有所謂現成派、修證派、歸寂派，這也使得學者望文生義，鮮能有助於學術思想之客觀的認知，與中肯相應之表述。

平心說來，現成派何曾反對一般的修證工夫？修證派若不承認先天本有的良知，又將從何處修證出一個良知本體來？至於歸寂派，下文將作討論，現只簡單提一問：沒有現成良知，何來良知歸寂？歸寂之後，還要通感起用否？要起用又豈能不知善、不知惡？而人所不知、己所獨知的「獨知」；又如何不是良知真體？已發中節之和與未發之中，有「質」上之差異乎？未發之中是大本，已發中節之和是達道，大本達道不容隔斷，而謂良知可以隔為未

發與已發乎？必不然矣。

通盤地說，王學中切關學脈，切關義理走向的流派，不過三支：一支是浙中派的王龍溪，一支是泰州派下的羅近溪，一支是江右派的聶雙江、羅念庵。

### 一、浙中派的王龍溪

浙中王門有多人，陽明晚年弟子，以錢德洪（緒山）與王畿（龍溪）為代表。緒山平實，不生問題，引發問題的是王龍溪。龍溪的問題，即「四有」與「四無」的問題。

陽明五十六歲，奉命以左都御史總制四省（兩廣與江西湖南）軍務，征討思田苗獠之亂。行前，應門人之請，授「大學問」。行前一日，錢王二子對致良知「四句教」有異見，請陽明折衷。茲將《傳習錄》下卷的記詞錄於下：

丁亥年九月，先生起復征思田，德洪與汝中論學。汝中舉先生教言曰：「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。」德洪曰：「此意如何？」汝中曰：「此恐未是究竟話頭。若說心體無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物矣。若說意有善惡，畢竟心體亦有善惡在。」德洪曰：「心體是天命之性，原是無善無惡的。但人有習心，意念上見有善惡在。格致誠正修，此正是復那性體工夫。若（意）元無善惡，功夫亦不消說矣。」

是夕，侍坐天泉橋，各舉請正。

先生曰：「我今將行，正要你們來講破此意。二君之意正好相資為用，不可各執一邊。我這裡接人，原有此二種。利根之人，直從本體悟入。人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中。利根之人，一悟本體即是功夫，人已內外一齊俱透了。其次，不免有習心在；本體受蔽，故且教在意念上實落為善去惡。功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裡接利根人的，德洪之見，是我這裡為其次立法的。二君相取為用，則中人上下，皆可引入於道。若各執一邊，眼前就有失人，便於道體上各有未盡。」

既而曰：「以後與朋友講學，切不可失了我的宗旨：「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。只依我這個話頭，隨人指點，自沒病痛。此原是徹上徹下功夫。利根之人，世亦難遇。本體功夫，一悟全透，此顏子明道所不敢承當，豈可輕易望人！人有習心，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為，俱不著實，不過養成一個虛寂。此個病痛，不是小小，不可不早說破。」是日，德洪汝中皆有省。

四句教（四有句）是道德實踐的常規常度，王龍溪所說的「四無句」，則是實踐達到的化境。但龍溪當時（年三十歲）卻認為「四有」仍是「權法」，必須進到「四無」方為究竟。

他以為「若說心體無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物矣。若說意有善惡，畢竟心體有善惡在。」

「四無句」的第一句「心體無善無惡」是四句教本有的，自無問題。第三句「知亦是無善無惡」，亦可容許，因為良知是知「意之動」處的善惡，而良知本體的善是絕對至善，不是善惡對待的善，故可說無善無惡。至於第四句「物亦是無善無惡」，似乎不是關鍵所在。因為「物」是「意之所在」，意若順良知而發為誠意善意，則意之所在的物，自可超越善惡對待而無善無惡。所以「四無」說的關鍵在第二句「意亦是無善無惡的意」。須知意之發，或順心體，或順軀殼，順心體而發的誠意善意，固可說無善無惡，若順軀殼而發，則善惡意混然一氣，如何能說「意亦是無善無惡」？由心體至善到意之純善，正有許多工夫在也。

（如義利、公私、是非、善惡、誠偽……之辨，皆須在「意之動」處著力。）

另一句是反過來，說「若意有善惡，畢竟心體亦有善惡在」。此言未當。「意」雖有善惡，但「良知」一準則則冒乎「意」之上以鑑別意之善惡，而心體自不會隨意之善惡而陷溺，因而得以保住心體之純善。故陽明一再囑咐說「四句教」是「徹上徹下功夫」，更囑咐緒山龍溪「以後與朋友講學，切不可失了我的宗旨」。此不可失之宗旨，即指「四句教」而言。

不過，陽明又說到它的教法有二種，一種是接一般人的，一種是接利根人的。其實，四

境），「化境」不可作「教法」。所以陽明亦說「利根之人，世亦難遇。本體功夫，一悟全透，此顏子明道所不敢承當，豈可輕意望人！」據此可知，四無句在義理上可以講論，通過四有的實踐，亦可達到「四無」的境界。因此，四有四無乃是同一套義理的兩個層次；而不是兩套異質的教法。我們此一簡明的論述，應可視為會通四有四無的持平之論。

龍溪聰穎過人，他提出四無句時，不過三十歲。陽明卒後二十七年，龍溪作「致知議略」<sup>①</sup>有云：「良知者本心之明，不由思慮而得，先天之學也。」其後之「致知議辯」又云：「夫寂者，未發之中，先天之學也。未發之功卻在發上用，先天之功卻在後天用上……：舍了誠意，更無正心功夫可用。」此時，龍溪年近六十，他亦說：良知為先天之學，又說先天之功在後天用上。因為就道德實踐而言，先天是心，後天是意，意既是後天，自有善有惡，所以必須著工夫。龍溪所謂「舍了誠意，更無功夫可用」，這正是本於陽明致知誠意格物之義而言。在時間過程中，他自然而然修正了年輕時的疏闊。

龍溪卒後之九年（萬曆二十年），其弟子周海門（汝登）與許敬庵（孚遠）在南京會講，二人有九諦、九解之辯，亦是切關天泉四無宗旨者。<sup>②</sup>

大體而言，敬庵是一位端凝篤實之君子（參看《明儒學案》卷首「師說」），而向上一機之

① 見《王龍溪語錄》卷六，臺北：廣文書局影本。

② 拙撰《新儒家的精神方向》（臺北：學生書局）有「九諦九解」之全文，並依次有所疏釋，請參閱。

慧悟，或有所不足，對王陽明王龍溪之思路亦缺乏相應之了解，故誤將「無善無惡」之說，與告子「性無善無不善」混為一談，而海門之答則理路清楚，其大旨綜為三點：

1. 天道性命是超越善惡相對的絕對體，故海門云：「盡性知天，必無善無惡為究竟」。  
說「無善無惡」，並不排斥「為善去惡」；而只要超越善惡對待之層次，以透顯其純善至善之本體。故曰：「無善無惡，即為善去惡而無迹；為善去惡，悟無善無惡而始真。教本相通不相悖，語可相濟難相非」。

2. 所謂「無善無惡」，意在遮撥善惡相對的對待相，以指出這潛隱自存的本體不落於善惡對立之境，以凸顯其超越性。純善，不同於與惡相對而言的善，而是善本身。既是善本身，故不再立善之名，否則，便是頭上安頭。善名且不必立，更何處容得下惡？此便是「無善無惡」之語意。

3. 由於心性本體無善無惡，不可以善惡言；說惡固非，說善亦不是。因為「善」「惡」皆是名言，一用名言指述，便已限定了它，而使它成為相對的，故程子以為：性不容說，纔說性便已不是性。雖然性不容說，畢竟它是一個純粹至善的本體，故孟子直說「性善」。陽明雖言「無善無惡之心之體」（心體即性體），但又云：「無善無惡，是謂至善。」（見《傳習錄》上）。可知說無善無惡，正是要透顯此超越善惡對待的心性本體。這種純善的本體，即是《尚書》允執厥中的「中體」，即是《論語》一以貫之的「一貫」，即是《中庸》至誠無息的「至誠」，即是《大學》止於至善的「至善」。故所謂「無善無惡」，決不是「沒有



善」或「不善」，亦不是說無所謂善與不善，因而亦決不是告子「生之謂性」的「性無善無不善」的中性義。

心性本體，無聲無臭，無形無質，無方無所，故敬庵亦說「心如太虛，元無一物可著」。著於惡固不可，著於善亦不是。然則，何以又不容許「心體無善無惡」之說？總因敬庵皆就實有層上說話，他「九諦之三」所謂天下之大本，所謂中、極、善、誠，所謂仁、義、禮、智、信，皆是意指實有層上的至善。故曰「善也者，正中純粹而無疵之名，不雜氣質，不落知見，當然亦就不落於善惡對待之境；既超越善惡對待之相，則心體無善無惡之說，尚有何可疑？」可見敬庵之執著而非斥無，實因對於陽明四句教首句與龍溪言四無之理路，不能相應了解之故。

於此，對於「無善無惡」之說的含義，實有再進而作一分疏之必要。

四有句與四無句皆說「無善無惡」，但其意指之義理層面卻有不同：

(1) 陽明四有句中的「無善無惡之心之體」，依據《傳習錄》「無善無惡，是謂至善」之言，可以明顯地看出此句是實有層上的話，是意指那超越善惡對待相的純善至善之心體，亦即指實有層上的至善。故陽明此句所意謂的無善無惡之至善心體，與敬庵專就實有層所說之善，實屬同一層面，是可直接地不相悖的。

(2) 龍溪四無句中所謂「心是無善無惡之心」，則是另一層面（工夫層）的話，純粹是工夫上之無迹（不作好、不作惡，亦不著善、不著惡）。通過工夫上的無迹，那實有層上的至善，

始能無迹地朗現出來。實有層上的至善，通過工夫上的無迹而如其至善地朗現出來，而後乃可真為天下之大本。

於此可知，實有層上所說之「有」，與工夫層上所說之「無」，義亦相通相濟而不相悖。而敬庵所謂「各有攸當」之實，至此亦遂朗然可見，而真可相喻而解矣。

至於二人所講諦當不諦當，請參閱《新儒家的精神方向》書中所說之義。

## 二、泰州派之羅近溪

宋明理學發展到王陽明的致良知教，實已達於圓熟之高峰，而王門泰州派下羅近溪（名汝芳，近溪是他的號，江西南城人）。他在師承上雖是王門的四傳弟子（王心齋、徐波石、顏山農、羅近溪），但與王龍溪之年輩實相近（少龍溪十七歲，而晚卒五年），世稱「王門二溪」。<sup>③</sup>

王龍溪有云：「江右近溪羅先生，雅好學，大建旗鼓為四方來學倡，戶履常滿，束裝就學，無間遠邇。」又云：「羅近溪，今之程伯子也，接人渾是一團和氣。」王塘南云：「讀近老諸刻，具占此老真悟，一洗世俗安排造作之弊。」

近溪臨終，講學不輟。又告諸孫曰：「諸事俱宜就實。」孫問：「去後有何神通」？答曰：「神通變化，皆異端也，我只平平。」隨拱手別諸門人曰：「我行矣，珍重、珍重。」諸門人哭留。近溪愉然笑語曰：「為諸君再盤桓一日。」次日午刻，正衣冠而逝。若問，這是不是神通？還是儒聖生有自來、死有所歸、死生終始，通而為一的「道之平平」？讀者試

自參之可也。

或以為近溪之學的特點，是「歸宗於仁，以言一體生化」。這個說法雖然不錯，卻非中肯。因為以「仁」言「一體生化」，程明道早已講得充盡而明徹，不應又以此義作為近溪學的特色。牟先生論王門二溪之學，最為精透。嘗曰，若以二溪相比，龍溪較為高曠超潔，而近溪則更為清新俊逸，通透圓熟。近溪之所以能夠達於此境，一因本於泰州派「平常、自然、灑脫、樂」之傳統風格；二因特重光景之拆穿；三因歸宗於仁，知體與仁體打成一片，以言生化與一體。故陽明之後，真能調適上遂，以完成王學之風格者，正是二溪。<sup>④</sup>

陽明良知之學，風行天下——

(1) 良知當然必須在日用之間流行，但如無真實工夫來支持，則所謂流行，便成為隨意之揮灑，只是一種光景。這是所謂光景的「廣義」。

(2) 如果不能使良知在日用之間真實而具體地流行，而只懸空地去描畫良知心體如何如何，則良知本身也成為光景。這是所謂光景的「狹義」。

兩種光景，皆須破斥。既要拆穿「空描繪良知流行」的廣義的光景，也要拆穿「空描畫良知

③ 《明儒學案》卷十二與三十四之二溪學案，所錄文獻，不甚能夠顯示二溪講學之特色和旨趣，臺北：廣文書局之《王龍溪語錄》、《盱壇直詮》（近溪語錄），較佳。可參閱。

④ 牟宗三《從陸象山到劉戴山》（臺北：學生書局）第三章「王學的分化與發展」第二節。又蔡仁厚《王學流行：江右王門思想研究》（北京：人民出版社）第五章「羅近溪的造詣」，亦可參看。

本身」的狹義的光景。在這裡，便有真實工夫可言。（故陳白沙曰：若無孟子工夫，驟然語之曾點真趣，一似說夢！）順泰州派的家風作真實工夫，以拆穿良知的的光景，以使之真實流行於日用之間，並即此而言「平常、自然、灑脫、樂」，這就是近溪顯示特殊風格的所在。

「光景」之景，讀如影，故「光景」者，影子之謂。因為「道體平常，眼前即是」故也。儒家講道體，既超越，又內在，所以特重體證體現，以期在生活日用之間隨時受用。而在這種「渾淪流行」的生活作用上，是很容易出現佛家所謂「相似法流」的。似真實假，似是而非，看似自然灑脫，其實是在虛影中行，是飄浮、狂蕩，而非真實。因此，必須破斥光景。

但，「道體平常」，乃是儒家的通義，何以別人不重視破光景，而唯獨近溪特加重視？其實不是別人不重視，亦不是別人不知光景必須破除，只因為在展現這套學問的過程上，別人的心思是集中在作義理的分解，以樹立綱維，所以無暇正視光景的問題。而且，由於分解義理，建立綱維，有著力處；此時，光景不易出現。偶而有之，亦不會太嚴重。

但宋明理學從北宋發展到王陽明，義理的分解已到盡頭。依陽明之教，無論「天、道、性、理」，全都是虛說，唯有「本心」纔是實說。問題發展到這裡，義理的核心只收縮成為一個良知本體，一切都只是知體的流行，只是知體的著見發揮。⑤要說天，良知即是天。要說道，良知即是道；要說理，良知即是理；要說性，良知即是性；要說心，良知即是心。如果再關聯其他的觀念如「意」與「物」，或者致良知以外的其他種種工夫，陽明的分解亦已

做得了無餘蘊。因此，順著王學下來，只剩下一個「光景」的問題。如何破除光景，而使「良知天明」具體而真實地流行於日用之間，這個問題乃成為歷使發展中的必然，而羅近溪便承當了這個必然，所以他的學問風格亦是以破光景為其勝場。

因此，近溪的一切話頭與講說，皆不就觀念的分解以立新說。他只就著「道體之順適平常與渾然一體而現」這個意思上來說話。但這個順適與渾淪，就人的體現受用而言，實非容易。陽明的致良知「四句教」，已說得平停穩妥，龍溪又進而推至究竟處而說「四無」，就義理境界的陳述而言，到此已無剩義，只看人如何真實地使良知表現於日常生活而已。

黃黎洲所謂「當下渾淪順適」，所謂「工夫難得湊泊，即以不屑湊泊為工夫」。這種不屑湊泊的工夫，必須通過光景的破除，而以一种無工夫的姿態而呈現。牟先生特別指出<sup>⑥</sup>，這種「無工夫的工夫」，卻正是一個絕大的工夫，弔詭的工夫。這這不是義理上的另立新說，乃是根本無說可立，惟是求當下之呈現。而這一個勝場，乃不期而為羅近溪所代表。

至於羅近溪個人做到什麼程度，那是另一個問題。要之，他的特殊風格確在於此，則無可疑。必須了解這個意思，纔真能了解泰州派下的羅近溪。如果只以「歸宗於仁，以言一體生化」為近溪學的特點，就不免顯得顛頂，未得其要。

⑤ 羅近溪有言：「抬頭舉目，渾全只是知體著見（彰著顯現）；啟口容聲，纖悉盡是知體發揮。」知體、謂良知本體。

⑥ 請參閱牟宗三《從陸象山到劉蕺山》第三章第二節之（二）。

近溪在宋明理學的發展中，而消化了理學的「專學相」，所以能「一洗理學膚淺套括之氣」<sup>⑦</sup>而表現「清新俊逸」的風格。但要做近溪這種破光景的工夫，仍然必須預設理學家開出的那些義理分際而不可亂。所以近溪雖然「一洗理學膚淺套括之氣」，但他仍然是「理學家」。這亦有如禪宗之為教外別傳，但禪宗亦仍然預設佛門那些教理。所以禪宗還是佛門中的禪宗，並沒有在佛門之外的禪宗也。

### 三、江右派之聶雙江與羅念庵

江右王門，人勿特多。親炙弟子如鄒守益（東廓）、歐陽德（南野）、陳九川（明水）等，皆守護師說，無所踰越，可視為江右王門之嫡系。但既以陽明為準則，自然就顯不出各自的特色。而聶豹（雙江）、羅洪先（念庵），則以私淑之故，對陽明之思路並不十分熟悉，於是在隔閡中各抒己見，反而突顯出特別的論調。這特殊的論調能否成立，這是應該討論的。

雙江對陽明後學有所不滿，而形成他「歸寂、致虛、主靜」的主張。他針對王龍溪的「致知議略」而大起疑難，二人往復論辯，共九難九答。這是王門中非常重要的論辯，事後輯為「致知議辨」，編入《王龍溪語錄》卷六。牟先生曾對此九難九辨進行全面深入之疏解<sup>⑧</sup>，宜細加參究。

當雙江倡異議時，王門親炙弟子（包括江右）皆不贊同，「惟羅念庵深相契合」。<sup>⑨</sup>念

庵嘗言：「往年見談學者皆曰知善知惡是良知，依此行之，即是致知。予嘗從此用力，毫無所入，久而後悔之。」<sup>⑩</sup>這正表示由於不熟悉陽明之義理思路，所以用力久而竟無所入，終於回頭別求一條體認良知的路，而與雙江同調。

他們自己鑽研，當然有其個人之體會處、自得處。但以自己之想法，依附陽明一二話頭而夾雜以致辯，便顯得多所扞格；申述自己之思路，而又以王學自居，亦顯得彘扭而不順適。

聶羅二人的主要論點，是以「已發」「未發」的方式想良知，把良知亦分成已發未發。他門認為，「知善知惡」的良知與「獨知」的良知，是已發的良知，尚不足恃，必須通過致虛守寂的工夫，歸到那未發的寂體，纔是真良知。若於此未發之體見得諦，養得正而純，自然可以發而皆中節。這個思路，是想以未發寂體之良知，主宰已發之良知。而所謂「致知」，即是「致虛守寂」以致那寂體的良知為主宰。這個想法，幾乎完全不合陽明致良知的思路。

《中庸》言未發已發，乃是就喜怒哀樂之情上講，並不是說良知心體亦有未發已發之

⑦ 「套括」，意猶平常所謂「格式」或「八股」，乃指理學人物中不脫庸俗膚淺者而言之。

⑧ 參年宗三《從陸象山到劉蕺山》第四章「致知議辨」之疏解，長達五六十頁，義最精透。

⑨ 見《明儒學案》卷十七、黃黎洲論聶雙江語。

⑩ 同右，卷十八、念庵學案「甲寅夏遊記」。

分。陽明隨門人之間，雖亦相應寂感而將未發已發收到良知上說，但陽明已明白指出，良知無前後內外（不能把良知分為前與後、內與外）而渾然一體，無分於有事無事，無分於動靜，亦無分於寂感。良知之寂感是「即寂即感」的，不能把良知分為寂然不動之良知與感而遂通之良知。以是，若在良知本身說發與未發，亦是即發即未發，即中即和；而無分於發與未發，無分於中與和。中，是就良知自體說；和，是就良知感應說。龍溪所謂「良知即是未發之中，即是發而中節之和」，正是申說陽明之義。

陽明詠良知詩云：「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」。又云：「良知卻是獨知時，此知之外更無知」。又四句教第三句云「知善知惡是良知」。可見陽明所說的「良知」，即是那人所不知而已所「獨知」的「知善知惡」之良知。

但聶雙江卻以為：

獨知是良知的萌芽處，與良知似隔一塵。此處著功，雖與半路修行不同，而亦是半路的路頭也。致虛守寂，方是不睹不聞之學，復命歸根之要。①

雙江何以如此說？茲依牟先生對《致知議辨》之疏解，分三點說明如下。

1. 依雙江，獨知已是已發，尚不是未發之寂體。同樣，知善知惡之知，亦是已發之知，尚不是未發之寂體。此種講法，顯然與陽明之意不合。

2. 依陽明，獨知是良知，知善知惡是良知。良知隨時有表現，即就其表現當下肯認而致



之，故眼前呈現之良知，在本質上與良知自體無二無別。因此而有龍溪「以見在為具足」之說。而雙江則以為「見在」者為已發，必須致虛守寂方算是真良知。如此，則良知分成已發未發兩截，亦與陽明之意不合。

3. 依陽明，「致」字是擴充義，「致知」是前進地把良知推致於事事物物上，以使事事物物皆得其理，皆得其正。而雙江則以為歸寂纔是真良知，如此則致字是向後返，而不是向前推擴，此亦與陽明致良知之義不合。

雙江所謂「致虛守寂」，以歸到那未發的寂體，畢竟這個寂體要不要感應發用？若要發用，是它自己發用乎？還是另有個工夫使它發用？雙江之意自不會是後者。既是它自己能感應發用，又發而自能中節，則龍溪本於陽明之意而說「良知即是未發之中，即是發而中節之和」，又如何能加以反對、而必欲於良知之前求個未發？良知豈能分為已發與未發兩截，而在其中來定個主從？世間豈有「被主」而「為從」的良知乎？

「人所不知，己所獨知」的「知善知惡」的良知若猶不可信，則你所信的那個未發的寂體，又將在什麼契機上發而為善的意？又誰去照察這已發的是善意或是惡意？豈非還是那知善知惡的良知乎？若說這知善知惡的良知（獨知）仍算不得真良知，則你那未發的良知寂體更將如何與「意」發生交涉？你若答到：物來順應而已。但「應」豈不亦是已發？且又誰去

知它「應」得是或不是、當或不當？豈不還是靠那知善知惡的良知（獨知）？你怎麼能說這知善知惡的良知（獨知）為已發，而算不得作主的真良知？不信這知善知惡的獨知的良知，則你未發的寂體畢竟無從與「意」發生交涉。與意尚且無交涉，又將如何與意之所在的「物」發生交涉而致知以正物？難道天下竟有與「意」與「物」永遠不生交涉的、未發之良知寂體乎？

如此一加追究，則那由後返歸寂而得的未發之知體，亦難說是個什麼物了。這樣講王學，又如何能說已得陽明之真傳？當然，致虛守寂的工夫亦非不可講，但必須遵守致良知的軌轍，必須不背陽明之義理。若說學貴自得，何必盡守陽明軌轍？如此，則脫離王門可耳，又何必依附王門？既然自居王學，又豈能背離陽明之義理？若說弟子後學亦可修正師門義理，此固然，但你不能憑空一句話，必須確有所見，確有所得，而真能推進一步，方算數。而雙江念庵之說，平心看來，實只是陽明龍場悟後初期講學時「默坐澄心」一段工夫。然二人並不自知，乃將良知拆成已發與未發二截，所以形成議論上之一番擾攘。⑫

#### 四、江右王門的另一趨向：由心宗走向性宗

宋明儒的心性之學，自北宋以來，是由性宗一步步走向心宗，到王陽明致良知教，已發展到了極峰。因此，王門之下隱隱然又顯示另一線的趨向，想要走向性體奧體（所謂性宗），而開啟了脫離王學（心宗）之機。雖然其中有所扭曲而未能成熟，卻又實可視為劉蕺

山思路之前機。所以牟先生特別指出，認為此一線索值得注意，應該加以疏解。<sup>13</sup>

(一)「以虛為宗」的劉兩峰，名文敏，兩峰是他的號，江西安福人。二十三歲與劉師泉共學，讀《傳習錄》而未能融釋，乃相偕入越見王陽明學焉。自此篤志於學，不應科舉。其門下士甚盛，王塘南尤為著名。當雙江倡歸寂之說時，兩峰亦致函申辯，及至晚年，乃曰：雙江之言是也。牟先生指出「王學之歸於非王學，自雙江念庵之誤解始。雙江念庵猶在良知內部糾纏，自兩峰師泉以至王塘南，則歸於以道體性命為首出，以之範域良知……就引歸於非王學而言，兩峰尚不甚顯，然晚而信雙江，則亦啟其機也。」據學案本傳，兩峰年八十，猶登三峰之巔，靜坐百餘日，謂其門人曰：

知體本虛，虛乃生生。虛者，天地萬物之源也。吾道以虛為宗，汝曹念哉！

兩峰就良知本體而言虛，以為「知體本虛，虛乃生生。」又說「虛者，天地萬物之源」。此等說法，對良知教有必要否？能有裨益否？所謂「以虛為宗」，能比「以致良知為宗，以四句教為宗」更簡易直截、更平正明達否？兩峰就「知體」而言「虛」，又重「生生」，如

<sup>12</sup> 拙著《王學流行：江右王門思想研究》（北京：人民出版社）第三章，對聶羅二人之學，有近二十頁之討論，請參閱。

<sup>13</sup> 按：牟宗三《從陸象山到劉蕺山》第五章，即正式就這一系作評述，言之極為精譬深透。又本節凡引述牟先生之說，皆見此章。

此，則只顯良知之絕對性，而歸於對道體之存有論的體悟。此雖可為良知教所函。但直接以虛為宗，則亦漸離良知教「致知誠意以格物」之道德實踐的警策性。而道德實踐義之滅殺，當然對儒學之真精神真血脈有所違失。

(二)「悟性修命」的劉師泉，名邦采，師泉是他的號，江西安福人。早歲偕兩峰入越謁陽明，稱弟子。學案本傳引其言曰：

夫人生之生，有性有命。性妙於無為，命雜於有質，故必兼修而後可以為學。蓋吾心之主宰謂之性，性無為者也。故須首出庶物以立其體。吾心流行謂之命，命有質者也，故須隨時運化以致其用。常知不落念，是吾立體之功。常運不成念，是吾致用之功。二者不可相離。常知常止，而念常微也。是說也，是為「見在良知」所誤，極探而得之。

師泉就心之主宰義與流行義而言性命，此並非《中庸》之原義，乃是他自己的轉解。他說「性妙於無為」，故須「首出庶物以立其體」，以達於「常知不落念」；而「命雜於有質」，故須「隨時運化以致其用」，以達於「常運不成念」。「性」以無思無為、無聲無臭、不容言說以成其妙，故只可說「悟」；「命」之流行不離氣，與氣相雜故有質，有質則不免隨時成滯，成滯故須運化以致其用，運化即是「修」也。❶此「悟性修命」之說，是他「極探而得」，只因在為學過程中為「見在良知」所誤，至今方表而出之。

據師泉此言，他亦不信「見在良知」（良知本有，隨時呈現）。此眼前呈現的「知善知惡、知是知非」的良知若猶不信，又將如何「常知不落念」以「立其體」？同時，既以「心之流行」說「命」，又說「命有質」，指謂心體流行有質，亦是不諦之詞。

師泉又嘗以金礦喻良知，亦嫌粗略失當。牟先生特加訂正：以金礦中之金喻良知，改以金礦喻生命，使之成為一個可以表述義理的說法。師泉雖亦如雙江念庵以知善知惡之良知為已發，但雖屬已發，卻「並非不足恃」。其義旨可作如下之簡述：

1. 既屬已發，則須有「未發無為」之「密體妙體」（性體）以範域之，故「以性命為首出」。

2. 既並非不足恃，則亦可由之以立體，故以「常知不落念」為立體之功。

如此，則可走上「以心著性」之路。因為心「常知、常運」，則表示心之「覺照、感通」，而可以形著那「未發、無為」的性體。但師泉之講論，並未達到如此明徹的境地。所以終須有劉蕺山出來，纔能完成「以心著性」一系之義理。（劉蕺山與胡五峰，實乃不謀而合。不謀而能合，表示心性之學的義理有必然性，義理系統中當有之論旨與間架，遲早終必出現也。）

(三)「透性研幾」的王塘南，名時槐，塘南是他的號，江西安福人。據學案本傳，塘南弱

⑩ 按：師泉不從《易傳》「窮理盡性以至于命」之義以言「至命」；也不從孟子「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也」之義以言「立命」；而特言「修命」，此非古義也。

冠即師事劉兩峰，並求質於四方學者。五十歲罷官，反躬潛思三年，而有見於空寂之體。又十年，漸悟生生真機無有停息，不從念慮起滅。學從收斂而入，方能入微。故以透性為宗，以研幾為要。對於良知之學，塘南認為：知者，先天之發竅也。謂之發竅，則已屬後天矣。雖屬後天，而形氣不足干之。故知之一字，內不倚於空寂，外不墮於形氣，此孔門之所謂中也。

塘南雖師事兩峰，而後來之思路卻更接近師泉。而師泉、塘南對良知之了解，雖較雙江、念庵為諦當，但黃黎洲所謂「未有如此諦當」，則又言之太過。塘南之學，依牟先生之判，可作如下之簡述：

1. 他順師泉之意，說「性」是先天之理，性理不假修，只可言「悟」；「命」是性之呈露，不無習氣隱伏，故可言「修」。而修命即是盡性之功夫。

2. 在塘南，「知」是先天（性）之發竅，屬於後天；性，方是先天之體，必須透性，故「以透性為宗」（直透本性）。「意」是知之默運，是生生之密機。有性，則常生而為意；有意，則漸著而為念。而知覺與意念，皆是命，皆是性之呈露。就此呈露而說研幾，故「以研幾為要」。

3. 知覺、意念，既是性之呈露，故是發；戒慎恐懼、澄然無念（澄然無念，是為一念，念之至微者也），亦是發。凡實然呈現而可說者，皆是發。而實然呈現的所以然之理，無形相無聲臭而不可說者，方是未發之性。如此，則是落於「然與所以然」之方式說性。性，只是

「生之理」（所以然），呈露則是「生之實」（然）。於是，性體只是理，只存有而不活動，此近於朱子，而又不及朱子之清楚一貫。

4. 綜觀塘南之意，乃是由「性體」下衍於「知覺意念」，先從未發說已發；復由「知覺意念」上溯「性體」，從已發溯未發。雖說「以透性為宗，以研幾為要」，但與陽明「致良知」對較，即可發現塘南之說，在工夫上實非警策，而眉目分際亦不顯豁（如知、命、發、未發……）。

因此，牟先生指出：

(1) 塘南以知為命，已非王學。依王學，知即是體，不可說「知在體用之間」，亦不可以知為命。

(2) 塘南亦不全合朱子學。朱子不說「知覺意念是性之呈露」，亦無所謂「在體用之間」的「知」。

(3) 塘南亦走不上「以心著性」。因為以心著性一系所謂的心性皆是體。心即是性，即是理。而不說「心為性之發竅，屬後天」。

總之，在「悟性修命」此一系統中，性為未發之理，為無為，為不可說。而凡屬心者（知覺意念），皆是發。性體只是理，只存有而不活動。將性體之活動義劃歸為性體之呈露，又指呈露屬後天，並非性體之自己。如此心性為二，自非王學。

據上所簡述，數百年來象山陽明辛苦發憤而透顯的心體知體，經雙江、念庵之疑誤扭

曲，接以兩峰、師泉、塘南之講論，乃又退縮回去，認為本心良知不自足，必須歸到空寂密體，而以性命來範域良知。在此乃可見出，此江右諸人（鄒東廓、歐陽南野、陳明水三人除外。參拙著《王學流行》第二章），對師門致良知教之思路與義理，有所不明不透；而宋明心性之學，在「心性是一」、「心性為二」兩系之外的有意義的發展，乃不得不歸於劉戡山之「以心著性」。

## 第二節 劉戡山之歸顯於密、以心著性

劉戡山（西元一五七八—一六四五年），名宗周，學者稱戡山先生，浙江山陰人。

戡山為理學之殿軍，其晚年所著《人譜》一書，近裡著己，實自道生平所得力，嘗舉作聖工夫六事：(1)凜閒居以體獨，(2)卜動念以知幾，(3)謹威儀以定命，（天命之性不可見，而見於容貌辭氣之間，莫不有當然之則，是即所謂性也。故曰威儀所以定命，亦即張子所謂知禮成性，變化氣質之意也。）(4)敦大倫以凝道，(5)備百家以考旋，（旋、反也。考旋，謂反身考查也。）(6)遷善改過以成聖。由此六事，可知其內聖工夫之緊切。

戡山論學之言，精微而隱奧，後人鮮能明其宗趣（即使其弟子黃黎洲，對師門之學，亦未有深切中肯之契知）。牟先生在《從陸象山到劉戡山》書中表述其學，最為精當。戡山學的中心義旨，可綜括為二：(一)嚴分意念，攝知於意。(二)誠意慎獨，歸顯於密。（解見後）茲先約述



戴山學的主旨如下：<sup>15</sup>

(一)由嚴分意念，攝良知於意根（知藏於意）而言心體；由「於穆不已」而言性體。以心著性，性不能離心而見。

(二)融心於性，心有定體有定向而不漫蕩，則不但良知可以不流於「玄虛而蕩」，即最微之意根亦得成其為「淵然而有定向」。

(三)攝性於心，性體成其為具體而真實之性體，而不只是宇宙論地言之或客觀地言之的、形式意義之性體。

(四)如是，則「心宗」「性宗」合而為一，性體不失其超越性與奧密性，而心體向裡收、向上透，既見其甚深復甚深之根源，而亦總不失其形著之用，故工夫只在「誠意、慎獨」以斷妄根，以徹此性體之源。

### 一、嚴分意念，攝知於意

戴山鑑於王學之弊，不失之「情識而肆」，則失之「玄虛而蕩」，乃倡說誠意之教。其義理之進路，是嚴格分判「意」與「念」，而攝良知於意根。以為「意」者，乃心之所存，而非心之所發。好善惡惡之意，即是無善無惡之體。（無善無惡，意謂超越善惡之對待，無善

⑮

此下之引述，皆見《從陸象山到劉戴山》第六章第一節。

相，無惡相，此無善無惡之體，即是意根誠體，亦即性體心體。）

《明儒學案》卷六十一 蕺山學案，載其言曰：

心無善惡，而一點獨知，知善知惡。知善知惡之知，即是好善惡惡之意，好善惡惡之意，即是無善無惡之體。此之謂無極而太極。意者心之所存，非所發也。或曰：好善惡惡，非所發乎？曰：意之好惡，與起念之好惡不同。意之好惡，一機而互見。起念之好惡，兩在而異情。以念為意，何啻千里！

按：陽明之教是致良知，蕺山之教是誠意。(1)在陽明，以致良知為先天工夫之關鍵，而意則歸於經驗層（心之所發為意，意與念不分），故良知能致則意自誠、心自正。(2)在蕺山，則嚴分意與念，以誠意為先天工夫之關鍵，而心之所發的「念」，則屬於經驗層，故意誠則心正。既以誠意為工夫著力處，自不必再說致良知。

依陽明，良知即是「獨知」時，而依蕺山，良知即是意之不可欺，不自欺則意自誠，意誠則良知自現，是為「知藏於意」。知善知惡之「知」，即是好善惡惡之「意」，知與意融於一，皆是純粹至善而無對待相與生滅相者，故又曰「好善惡惡之意，即是無善無惡之體」（意根誠體）。此體即是至精微而絕對之獨體。（是知體亦是意體，是心體亦是性體。）

「意」是超越的純粹至善之絕對自肯，故是「心之所存」，而非「心之所發」。心之所存主而不逐物者，是「意」（意根）；心之所發逐物而起（軀殼起念）者，則是「念」。

(1)意是絕對善的意，是善的自肯，是謂「一機」。善的意，既好善，亦惡惡，是謂「互見」。

(2)念是逐物而起，逐於此則著於此，逐於彼則著於彼，故「兩在」。念之好，是著於此而不著於彼（好善不好惡）；念之惡（讀如物），是不著於此而著於彼（不惡善而惡惡）。念之好與惡，各與物凝成一特殊之限定，故曰「異情」。

「互見」是一機二用，「異情」是善惡兩分。

念之好惡亦可有善的，但不必然是善；即使是善，亦是相對的限定之善（事上之善）。而意為心之所存，由好善惡惡而見，故意乃純善而無惡者。其有善有惡者，乃是心之所發的念。以是蕺山亦立四句教：

有善有惡者心之動      好善惡惡者意之靜

知善知惡者是良知      有善無惡者是物則

按：「物則」二字本於大雅烝民之詩，物則即是天則，天則即是意知獨體所呈現或所自具的、體物不遺之天理。

蕺山之意，蓋以良知呈現，一體平鋪，不免有顯露之感。又因良知天生現成，人或不免輕易視之。今攝知歸意，良知藏於意根誠體，將良知緊吸於性天，如此乃可保住良知之奧密性，使人戒懼慎獨，而有「終日乾乾，對越在天」之象。此即蕺山必攝知於意，以言誠意學

之故。

## 二、誠意慎獨，歸顯於密

戴山誠意慎獨之學，直本於《中庸》首章與《大學》誠意章而建立。他既不從朱子之就格物致知而開出「道問學」之途徑，亦不似陽明之扭轉朱子格物致知的講法，而開出「致良知」之途徑。致良知是由道問學（即物窮理）而內轉，而誠意之教則又就致良知之內而再內轉，此之謂「歸顯於密」。

《明儒學案》載戴山之言曰：

《大學》言心不言性，心外無性也。《中庸》言性不言心，性即心之所以為心也。中庸之慎獨與大學之慎獨不同，中庸從不睹不聞說來，大學從意根上來說。

獨是虛位。從性體看來，則曰莫見莫顯，是思慮未起，鬼神莫知時也。從心體看來，則曰十目十手，是思慮既起，吾心獨知時也。然性體即從心體中看出。

慎獨之「獨」字是虛位，它所意指之「實」即是性體與心體。「上天之載，無聲無臭」，「維天之命，於穆不已」，皆指性體而言，此時「思慮未起，鬼神莫知」，而唯是「於穆」之「不已」。此是超自覺的境界。戴山嘗言：「意根最微，誠體本天。」然雖至隱微，而亦至明顯（莫見乎隱，莫顯乎微）。此即所謂「森然」。性體在此，道即在此，故戒慎恐懼於不

睹不聞，而即就此不睹不聞以慎其「獨」。惟《中庸》繼慎獨之後，又言「致中和」，是則表示性體上之慎獨，終必落在心體上說（致中和之「致」的工夫，便是從心上說），故《大學》即從意之「毋自欺」以言慎獨。毋自欺即是意誠，誠意亦即慎獨。心體之「意」是不能自欺的，所謂「十目所視，十手所指，其嚴乎」，此是「思慮既起，吾心獨知」之時，是自覺而不自欺的境界。

載山由心宗之意體（獨體）形著並浸徹性宗之性體（亦是獨體），正是胡五峰「以心著性」、「盡心以成性」之義。而攝之於意，以意體言心，則是載山學之最殊特處。

陽明由良知之獨知以言慎獨，載山則攝知於意，由誠意（意之毋自欺）以言慎獨，二者義實相承而不相背。唯王學到末流終於生弊，則載山此步「歸顯於密」之內轉，在內聖工夫上實有其警策之意。載山之攝知於意、歸顯於密，不期然而完成江右王門劉師泉、王塘南由心宗走向性宗而未達成熟之思路，而又與胡五峰「以心著性」之路不謀而合。可知義理之發展，固有其必然性也。

### 三、形著義之殊特與作用

載山所謂「性體即從心體中看出」，可表示下列三義：

(1) 從性體看獨體，則獨體只是在超自覺中之於穆不已，這是獨體之「在其自己」；在其自己是「存在原理」，表示性體之自存自有。

(2)若從心體看獨體，則獨體即在自覺中，這是獨體之「對其自己」，對其自己是「實現原理」，表示性體通過心體而呈現、而形著。故戴山曰：「性無性」「性因心而名」，「性非心不體也」（體，謂體證、體現）；又曰：「此性之所以為上，而心其形之者歟。」此明顯地是「以心著性」之義。

(3)性體通過心體而呈現、而形著，心體性體通而為一。此便是「在而對其自己」。

以心著性，性不可離心而見。融心於性，攝性於心，故心宗性宗合而為一。如此，則「性體」得其具體化、真實化，而不失其超越性與奧密性；心體向裡收（攝知於意）、向上透（與性為一），既見其甚深復甚深之根源，而亦總不失其形著之用。故工夫仍在「誠意」「慎獨」以斷妄根，以徹此性體之源。

戴山由心宗之意體浸徹性宗之性體，以言「以心著性」。其直接的用心，是要消融王學以救正其末流之弊；另一方面，亦是想要融攝朱子以暢通儒學之大綱領。至於此「形著義」在義理系統上之殊特與作用，他自己卻未覺察到。牟先生在《心體與性體》之綜論部與橫渠章，皆隨文表述戴山之學；在五峰章之第十一節更錄列戴山言形著義之有關文獻，指出此「形著」之義，實有決定義理系統之獨特的作用。同時，戴山分別心宗與性宗，言「於穆不已」之體，言誠意慎獨，亦必須歸到此形著義上，纔足以見出其系統之充其極的完整性。

# 第五卷

## 近三百年

### 文化生命之歪曲、沖激與 新生

#### 弁言：失去哲學慧光的世紀（清代）

大明亡於滿清，顧、黃、王諸大儒懷著亡國亡天下之痛，深切反省民族文化生命的方向和途徑，自覺地要求「由內聖之學開出外王事功」。這一步省思非常中肯。可惜滿清入主以後，大漢民族遭受嚴重打擊：

第一、是民族生命受挫折（漢族喪失天下）。

第二、是文化生命受歪曲（學術轉為考據）。

在這種情形之下，顧黃王三大儒所代表的思想方向，無法得到伸展，加上文字獄的壓制摧殘，讀書人不敢議論政事，更不敢講民族大義。開始的時候是不得已，因而無奈地轉而做一些文字訓詁、版本考據之類的學問。到了乾隆嘉慶年間，考據成為學風，讀書人日漸忘懷當初「不得已」的委屈痛苦，結果，士人只知面對書本，而不能面對問題，終於使中國人的頭腦趨於僵化，馴至也不會用思想了。這麼一個廣大的國度，沒有真儒，沒有器識恢弘的學者思想家，當然無可避免地會形成全面性的悲劇。

在明末清初（十七世紀）以前，中西文化並沒有明顯的差距，頂多不過互有短長而已。後來，歐洲有哥白尼的地動說，牛頓的萬有引力說，有孟德斯鳩的《法意》，盧梭的《民約論》，而康德更寫出了講「真、善、美」的三大批判。這個時候的中國知識界，卻停止了思想活動，只知道埋首伏案，大抄書本，而抄成七大部《四庫全書》。這時候，歐西所表現的，是思想的開放上升；中國所顯示的，則是思想的封閉枯萎。一個突飛猛進，一個停滯衰微，一升一降，中西文化的差距乃越來越大。

乾隆嘉慶以降，中國文化由僵化而封閉、而混亂，這是數千變化最大最劇烈的階段，偏偏這個階段的中國讀書人，卻是最不會思考辨析問題，亦最欠缺因應時變的才能。因此，我們不得不承認，有清一代，是一個沒有哲學慧光的世紀。



# 第一章 明清之際：三大儒的思想方向

## 第一節 顧亭林

顧亭林（西元一六一三—一六八二年），名炎武，字寧人，學者稱亭林先生。江蘇崑山人。明亡，抗清失敗，乃北遊，往來魯燕晉陝豫各省，遍歷塞外，墾田於雁門之北。後又往返河北諸邊塞，直到六十七歲，纔定居陝之華陰。他以為華陰縮轂關河之口，足不出戶，而能見天下之人，聞天下之事。一旦有警，入山守險，不過十里之遙。若志在四方，則一出關門，亦有建瓴之勢。據此可知亭林苦心堅志之卓絕。

他有言曰：「亡國，士大夫之恥；亡天下，則匹夫匹婦之恥也。」亡天下者，亡文化也，故無人可逃其責。其學之大要，盡於二語：一曰行己有恥，二曰博學於文。此二語乃儒家通義，但必須踐而行之，方為通儒。

清廷開國史館，數度招請，亭林移書卻之，曰：

先妣未嫁過門，奉姑養嗣，為吳中第一奇節。蒙朝廷（指明朝）旌表。國亡絕粒。以女子而蹈首陽（伯夷叔齊餓死首陽山）之烈。臨終遺命，有無任異代之言。故人人可出，而炎武必不可出矣。七十老翁何所求？正欠一死。若再相逼，則以身殉之矣。

亭林冒死不出仕，又冒死六謁明孝陵。其心耿耿者，豈為朱明一家一姓耶？既痛憤華夏之統斷喪，亦深恨士大夫之忘本無恥耳。

亭林雖不談心性之學，然其行已有恥之精神人格，足為世範。唯亭林深斥講學，則實乃偏見，不足信取。

亭林之著述，一曰《音學五書》，一曰《日知錄》。嘗自言之曰：①

君子之為學，以明道也，以救世也。徒以詩文而已，所謂雕蟲篆刻，亦何益哉？某自五十以後，篤志經史。其於音學，深有心得。今為五書，以續三百篇以來久絕之傳。而別為《日知錄》，上篇經術，中篇治道，下篇博聞，共三十餘卷。有王者起，將以見諸行事，以躋斯世於治古之隆。而未敢為今人道也。

「音書」屬於經學。《日知錄》則乃稽古有得，隨時劄記，久而類次成書。凡經義史學、官方吏治、財賦典禮、輿地藝文之屬，一一疏通其源流，考證其謬誤。至於歎禮教之衰遲，風俗之頹敗，則古稱先，規切時弊，尤深切著明。總之，其書乃經世致用之書，故曰「有王者

起，將以見諸行事，以躋斯世於治古之隆」。另外，又有《天下郡國利病書》列述各地山川險要、交通、物產、民情、風俗、人口多寡等等，屬於國防地理之性質，足為佐治天下之資藉。

唯亭林主張恢復封建、實行井田，以增加抗禦外患之憑藉，此則迂闊之論。國家之治亂興衰，其故非止一端。而中國傳統政治有一本質的缺憾，是即「有治道而無政道」（牟宗三先生語。下文第四章第二節將有論述）。因此「改朝換代，治亂相循；君位繼承，骨肉相殘；宰相地位，受制於君」，成為歷史上不斷輪轉的惡性循環。何以如此？因為政權移轉從來沒有客觀的法制，沒有和平移轉的軌道。即使顧黃王諸大儒懷著亡國亡天下之痛，對傳統政治作深切的反省，但所舉各點如恢復宰相、太學議政以及封建井田等，也仍是屬於「治道」的層次，而未言及政權移轉之軌道（政道）問題。如此，那作為政治罪惡之源的皇帝仍可專制如故、獨裁如故。明乎此，可知西方先發展而成的民主政治體制，正是中國「求之不可得」的政治之新軌轍。完成民主建國，再加上科學技術，中國之全面現代化，乃可達於成功。②

① 見《顧亭林文集》卷四、與人書二十五。

② 蔡仁厚《新儒家的精神方向》（臺北：學生書局）有「中國文化開合發展的方向」一文，對中國文化之演進及其發展之方向，有綜括之論述，可供參閱。

## 第二節 黃梨洲

黃梨洲（西元一六一〇—一六九五年），名宗羲，字太沖，學者稱梨洲先生。浙江餘姚人。父尊素，東林名士，為魏忠賢所害。遺命從學劉戡山。明統既亡，梨洲返里門，畢力著述。其特為重要者有二：

- 一是《明儒學案》。<sup>③</sup>
- 二是《明夷待訪錄》。

前者是對內聖之學的總持表述，後者是對傳統政治之檢討與外王理想之宣說。

《明儒學案》包括明初之理學家、王陽明學派、泰州學派、甘泉學派、東林學派、諸儒學案與戡山學案。此書有類哲學家評傳，亦是中國最早近似哲學史的芻型。錢穆氏《中國近三百年學術史》認為梨洲《明儒學案》序所說，與自來言心學者，有相異之點三：<sup>④</sup>其一、從來言心學者多講本體，而梨洲則多言工夫。其二、從來言心學，多著意向內，而此序則變而向外。其三、從來言心學多重其相同，而梨洲變而言萬殊。錢氏並指出，「梨洲自負得理學正統之傳，而其為學之務博綜與尚實證，則固畢生以之，不俟晚年之改悟。」<sup>⑤</sup>

錢氏之言，自有所見。梨洲處明清之際，承前啟後，而對內聖道統的存亡絕續，與外王事功之時勢遭逢，義理如何落實於政教倫常，生民如何措之於衽席之安，皆梨洲諸儒所深切關心之落點，而《明夷待訪錄》則最能代表他的省思。

《明夷待訪錄》刻本凡二十篇<sup>⑥</sup>：原君、原臣、原法、置相、學校、取士、建都、方鎮、田制、兵制、財計等。其中「原君」「原臣」二篇發揮民主精神，為近人所傳誦。但有理論而無制度，故其書雖早於歐洲之《法意》、《民約論》，仍不能開顯為民主政治，此即所謂「有治道而無政道」故也。似此之論，尚未達於「孟子政治思想之精義」猶能觸及政道之關鍵也。<sup>⑦</sup>

據此可知，外王事功之問題，其本質性的關鍵有二：

一是政治上的「政道」（政權移轉之法制化的軌道）。

二是科技之發展（「開物成務、利用厚生」之基本要件）。

這亦正是「現代化」的二個綱領。歐西逐步完成於十八世紀，而中國二十世紀初之辛亥革命與五四新文化運動，本亦有此機會，但感受與認知不充分（深度、廣度、強度，皆不夠），故二十世紀仍然是中華民族放溺沉淪的階段。所幸後半世紀，臺灣、香港、海外艱貞自勵的人

③ 梨洲《明儒學案》成書於六十七歲。刻印出版時，梨洲已八十四，作序時老病不能書，口述其子百家書之。另有《宋元學案》，由梨洲經始，而全祖望完成之。

④ 見錢穆《中國近三百年學術史》（臺北：商務印書館）第二章「黃梨洲」之三。

⑤ 同註④，第二章之四。

⑥ 全祖望之跋待訪錄，言及原本不止於此，以多嫌諱勿盡出。

⑦ 參本書上冊第一卷第四章第六節之三。

文學者，動心忍性，以全幅生命智慧，為民族文化之途徑，進行深切的反省與批判，終能順承明末顧黃王三大儒「由內聖開外王」的思路，而完成了通盤的綜結。（下文第三、第四兩章將分節提出討論。）

## 第二節 王船山

王船山（西元一六一九—一六九二年），字而農，一字薑齋，學者稱船山先生。湖南衡陽人。後隱居湘西石船山，著述以終老。其著作遍及經、史、諸子，其《讀通鑑論》、《宋論》為中國史論之極峰，而另有幾種小書如《黃書》《噩夢》《俟解》，則與黃梨洲《明夷待訪錄》同其苦心，同其感懷。總歸是族類之感與文化意識之顯發，而其真實的意旨，無非要「由內聖之學開顯外王事功」。

船山的時代，由明而入於清，他順就數百年理學之問題，入乎中而出乎外，其學承張橫渠而重氣，以為必實現此理此心於行事，乃真能成就人文之美盛；而天道與人道、德義與功利、心性與才情，亦須依賴氣之生命實踐，乃真能具體落實以完成其價值。船山能通過「理」與「心」以言「氣」，是真正能順宋明儒的心性之學，進而對歷史文化之形成而加以說明者。

船山言氣，必重精神之存在與文化之存在，而講論經史亦能扣緊民族精神之發展，以昭

蘇國魂為己任。可惜民國以來，承清儒重功利重考據之學風，又吸取西洋唯物思想之流，乃以船山與顏習齋、李恕谷並論，甚至更欲以船山下比唯物論。凡此，都是濫肆失軌之論，講哲學者如欲免於「唯氣、唯物」之浮濫，則不能不重「理」，不能不重「心」，「理、氣、心」融貫為用，乃真能重新開顯民族文化之全體大用。而儒家「以內聖為本質，以外王表功能」的基本精神，也纔能有新的充實和開擴。

程朱和陸王二系義理，重理重心而不重氣，船山則在言理言心之外，又重言氣。氣，有物質生命之氣，也有精神之氣，精神上之氣，能兼合運用物質與生命之氣，所以言氣者必當以精神上之氣為主，如孟子所謂「浩然之氣」是也。而船山之所以善言歷史文化，其關鍵即在於船山之講論乃以精神之氣為主。唐君毅先生認為，船山乃「真知氣之重者也」。依唐先生之說：<sup>⑧</sup>

(1) 一重氣，則歷史文化不只可以視為吾心之理的例證，同時亦可視為客觀之存在。(2) 一重氣，則崇敬宇宙之宗教意識，亦可在船山哲學中得一安立處。(3) 一重氣，則禮之分量亦重，而船山亦正善言禮儀威儀之人。(4) 一重氣，則表現於情之詩與樂，亦可在文化中確立其地位，而昔儒「為文害道」之說不免為隘矣。(5) 一重氣，則政治經濟之重要性亦益發明顯。

⑧ 參唐君毅《中國哲學原論·原教篇》（臺北：學生書局）第二十四章「王船山之人文化成論」之第一節。

(6) 一重氣，則論史不止於褒貶，而亦可論一事之「社會價值、文化價值、歷史價值」以及世運之升降，乃可有真正之歷史哲學矣。(7) 一重氣，則吾人當自保其民族，並自保其民族所創造之歷史文化。

以上七端，皆是由「重理重心而至重氣」所引申出來之意義。人類之心同理同，而歷史文化不同，則民族之氣也不必同，因而夷夏之辨也是勢所必至之事。

船山的思想路數，是繼承張橫渠的規模而來。在某義上說，張橫渠的思想也是綜合的，從乾坤大父母，氣化流行，講天道，講性命。這裡也有理，也有氣，但他沒有朱子那種分解的表現，而船山則正繼承張子這種路數而發展。由於他才氣浩瀚，思想豐富，義理弘通，把心、性、理、氣、才、情，貫通在一起來講，而增加了理解上的困難。牟先生指出，船山不算好的哲學家，但卻是好的歷史哲學家<sup>⑨</sup>。

他說：

船山之具體解悟力特別強，故其論歷史，亦是古今無兩。他那綜合的心量，貫通的智慧，心性理氣才情一起表現的思路，落於歷史，正好用得著。因為人之踐履而為歷史，也是心，也是性，也是理，也是氣，也是才，也是情，一起都在歷史中釐然呈現，而吾人亦正藉此而鑒別出：何為是，何為非，何為善，何為惡，何為正，何為邪，何為曲，何為直，何為上升，何為下降。



故其豐富之思想，在純義理上不甚顯眉目，而一落於具體的歷史上，則分際釐然劃清，條理釐然而不紊，立場卓然而不移。由其遍註群書，見其心量之廣。由其心量之廣，見其慧識上下與天地同流，直通於古往今來之大生命而為一。

由其通於古往今來而為一，故能透過一連串歷史事象，而直見有一精神實體在背後盪漾著，故見得歷史直為一精神表現之發展史，因而歷史之每一步驟，每一曲折，皆可得而解，可得而明。……船山確然見到創造歷史之本原，據經以通變，會變以歸經。它不像朱子之純然是道德判斷，然亦決不流於陳同甫之「義利雙行、王霸並用」之浮論。

傳統儒家論及文化歷史，多以道德上所立的當然之理為權衡。而文化與歷史之論，亦皆視為道德論中的道德原則之運用。如此，則不能充分了解文化與歷史之意義。唐君毅先生曾論及道德與文化歷史之涵義不同，以顯出船山之有進於未明儒者之處。約而言之，可得四點：<sup>⑩</sup>

其一、道德可以就個人之「明道、行道」而說，可不必有客觀社會之表現。故有德者之德，誠中形外，見之於事業，固然可以移風易俗；但誠於中未及形於外，則「遯世不見知而

⑨ 牟宗三《生命的學問》（臺北：三民書局）頁一七八—一七九。

⑩ 同註⑧，頁六二三—六二五。

無悶」，亦無礙其為有德者。但講文化歷史，則必剋就個人精神行事之化成於天下後世以為言。

其二、道德生活可以不肯定「離我心而存在之他人與形色世界」，甚至世上只有我一人，只要我能行道而節物欲，則我仍可有道德。故客觀之他人或形色世界，並非一切道德生活成立之必要條件。但講文化與歷史則必須通向客觀世界，而吾人之精神行事，亦必以形色（如語言、文字、聲音、顏色）為媒介，方可傳播於他人與世界，而後吾人乃能真正具有歷史文化意義之道德活動，並得以肯定文化歷史之客觀存在。

其三、文化中有文學、藝術、宗教與政治經濟，但道德活動，原可不肯定一客觀之形色世界，也可不表現才情於藝文生活中，也可不肯定一超越於我之宇宙，而無須有宗教意識。故道德觀念與文化觀念有所不同，由道德而開擴展開來，自須有由點而線而面，再開顯為立體之文化世界。

其四、道德價值，可只在心裡動機之善惡正邪上評論，此是主觀之價值。但一事之結果與影響，可以及於天下後世，而此結果與影響乃屬「社會、文化、歷史」之價值，此乃客觀之價值（與道德價值有廣狹之別）。

由此四者，可知論歷史文化與論道德之觀點，不必全然一致。朱子言理，陽明言心（良知），就論道德而言，為已足；就論文化而言，則朱王皆為不足。

朱子陽明，念念在成德，重理重心，而不重氣，不重才情，則亦可不重文學藝術上之表

現，其他如「禮」之分量亦將轉輕，論歷史亦只重褒貶，而不能就史事以通論歷史文化之全體的價值，甚至宋明儒之重華夷，亦多在文化上辨，而不易引出在民族上辨華夷之論。然則，大宋之亡於蒙元，大明之亡於滿清，可以思矣。

由以上之比論，可知船山學之價值，不在論心性之理，而在統合「理、心、氣」以開顯文化意識，使儒家精神得以開擴恢弘，使華族文化生命得以充實發皇。



## 第二章 清代之學風及其思想狀況

清代康熙、雍正、乾隆，皆擅權專政，不許「士以天下為己任」<sup>①</sup>。在他門眼裡，文武將相只是臣工，只是為皇上當差辦事的人。乾隆明說：「士以天下治亂為己任」，便是「目無其君」，是侵奪君權。此種怪異之論調，正顯示清室對漢人之猜疑。試問，天下士不以天下為己任，還能顯發什麼精神器識？還能具有什麼心胸懷抱？更如何能契會「內聖外王」的聖賢學問？士無遠志，無怪乎清代學術，全面趨於訓詁考訂，借古書為消遣神明之林囿。他們完全喪失宋明儒者之精神器識與理想風範。在如此情形之下，還會有什麼文化光輝，思想慧光？

① 按：「士以天下為己任」，乃是天經地義的道理，是數千年來的老傳統。無論為君之師或君之相，皆把天下治亂視為自己之職責，故能任國之重，建立功勳。唯獨清室視天下為私產，對漢人滿腹猜疑，故以為相臣如以天下為己任，便是目無其君，侵奪君權。此種怪論，嚴重打壓士氣，摧折人才，其弊不可勝言。

## 第一節 清學與漢學的大分界

清人反宋學，而自詡為漢學。其實，清人不但不知宋學，也根本不能表現漢儒之精神。

徐復觀先生在「清代學術論衡」<sup>②</sup>文中，對清代學術與漢代學術之間的大疆界，作了八點比較，茲約述其大意如下：

1. 兩朝政治背景不同。漢儒直言敢諫，皇室亦鼓勵儒生論政，所以漢儒的思想都以砥礪士人節義為尚。而清代的所謂漢學，則產生於異族政權威逼利誘最盛之際，根本不能表示民族思想和判斷政治是非。

2. 兩朝取士之制不同。漢代由鄉舉里選和賢良文學對策，以登仕進之途，能顧及人品與學問。而清代以八股取士，科第得意與否，與人的品德和真正的學問無關。

3. 兩朝尊經的動機和目的不同。漢儒尊經是以德治轉化刑治，是一種對政治社會負責的態度。而清代漢學的出現，其心態一方面是對民族、政治責任的逃避，一方面是想以「經」對抗四書，抬出漢代訓詁來壓制朱註。而重文字訓詁的經學雖近於客觀的知識活動，但他們的目的卻不在成就知識，而是認為「訓詁明而後義理明」，想根據這個論點達成「以漢壓宋」的門戶之私。結果是義理既不通，知識方面也停滯在鉅釘之業上，而無由向前發展。

4. 漢儒論天道性命雖與宋儒不同，但他們既言「天人相與」「天人感應」，自然就會追到天命與人性的問題。而清代漢學家則以為漢儒只講文字訓詁，不言性與天道，這是毫無根

據的。

5. 漢儒是由訓詁通大義，所以能通過經學教養以顯出文化學術的力量。而清代的漢學則以為訓詁即是大義，所以用訓詁章句之儒來代表漢儒。這不但是以偏概全，而且根本不識漢代學術的真面目。

6. 清代漢學家言訓詁章句必尊漢儒的三大理由，一是「近古」，一是有師承家法。殊不知時代「近古」，並不表示經學內容一定近合古人原義。而家法雖非無意義，但西漢的大儒以及東漢傑出的經學家，卻並不專守家法。清代漢學家把家法師法誇大到神聖不可侵犯，反而成為一種桎梏和限制。

7. 清代漢學家尊漢反宋的另一理由，是認為宋學雜有佛老。其實，程張朱陸無不關佛老，而漢儒則反而多有取於老子。所以這種說法並無意義。

8. 清代漢學家只是把漢學作為打擊宋學的工具，其實他們不但不了解宋學的真精神，也不了解漢儒之學，即使在訓詁上，他們也未能求得真正的漢學。

以上這八點比較，是徐先生對兩漢學術作過深入研究之後所提出的結論。在「清學餘習」依然盪漾的今天，徐先生的分辨，是很值得好學之士深切認取的。

②

見徐復觀《兩漢思想史》卷三、附錄二（頁五六七—六二九）。

## 第二節 清代盛世的思想狀況

乾嘉以下，考據漸成學風。但如上節所說，清代考據之學，不足以言漢學。而清代盛世如果還有思想可言，則當數戴東原和章實齋。

### 一、戴東原

戴東原（西元一七二三—一七七七年），名震，安徽休寧人。性強記，嘗語其弟子段玉裁曰：「余於疏不盡記，經注則無不能誦也。」家貧，課童蒙自給。時婺源江永，治經數十年，精於三禮及步算鐘律聲韻地名沿革，博綜淹貫，乃師事之，學日進。二十九歲補縣學生員。次年大旱，與麪鋪相約，日取麪屑為饗。閉戶成《屈原賦注》。三十二歲，避仇入都，寄旅於歙縣會館，一日，攜所著書過錢大昕齋，談論竟日，既去，歎曰：天下奇才也。時秦蕙田方纂《五禮通考》，以大昕之言，延東原主其邸。一時館閣通人如紀昀、王鳴盛、王昶、朱筠，先後與定交，於是海內皆知有戴先生。三十五歲，南返，居揚州，識惠棟。四十歲，始獲鄉薦，會試屢不第，應聘修「直隸河渠書」，又遊山西，修「汾州府志」。南遊浙，主金華書院。及乾隆三十八年，四庫館開，以舉人特召充纂修官至京師，越明年，會試又不第，賜同進士出身，授翰林院庶吉士，在館五年，以積勞卒。

據上段敘述，可知東原之博聞強記，其學尚名物、字義、聲音、算數，此正徽人樸學矩



獲。生平議論，始終未脫「由古訓以明義理」之一境，而其弟子段玉裁為《戴東原集》作序，乃曰「義理文章未有不由考覈而得者」。明顯地是「考據明而後義理明」之見識。

所撰《原善》有云：

有血氣，夫然後有心知。有心知，於是有懷生畏死之情，因而趨利避害。……血氣之倫盡然。故人莫大乎智足以擇善也。擇善則心之精爽進於神明，於是乎在。③

東原雖說「理義，性也」，同時，又以「血氣」為性。他以為「血氣」先於「心知」；而人之能知「理義」，亦全依賴「心知」。人與動物皆是「血氣之倫」。不過，人之「才」高於動物，其「智」又可以「擇善」，故與動物仍有不同。這種說法，大體順常識走，不但卑之無甚高論，而且完全不能契合會孟子之義理。它只是東西牽扯，將宋儒講學的高度拉下來。至於指宋儒近釋老，也只是隨俗浮論而已。

《孟子字義疏證》卷下，以情欲言理，曰：「通天下之情，遂天下之欲，權之而分釐不爽謂之理」。他對「德性」之內在意義，似乎無所理解，故完全順外在生活之「達情遂欲」以言「理」，而理之實踐，只是「以我之情絜人之情」（絜、度也）。這種「以情絜情」以得「理」之說，看似體貼人情，實則全失道德意志之勁道。

③ 戴東原《原善》卷中。又，此下所論，可參閱錢穆《中國近三百年學術史》第八章。

還有它言「智」而強調心之能「思」，以為人心有「思」之能力，充分發展即成為「智」，人以「智」觀事物之「理」，則行為亦可合理。它將人之德行實踐，說得如此輕易，完全不知生命學問之艱苦與莊嚴。（朱子臨終，曰：「一生艱苦」。陸象山曰：「莫厭辛苦，此學脈也」。）

有人以為乾嘉之學，代表傳統中國哲學思想最後一階段。其實，傳統中國哲學文化之慧命，只到顧黃王而止。在乾嘉學風之下，固不見哲學思想之慧光也。

## 二、章實齋

章實齋（西元一七三八一—一八〇一年），名學誠，浙江會稽人。自幼多病，性非聰穎。二十以後，駸駸向長，博覽群書，尤好史部。二十三歲出遊，至北京。二十九歲始依朱筠，得見當世名流，遂知名。三十四歲，朱筠為安徽學政，實齋與劭晉涵、洪亮吉、黃景仁諸人皆從遊。四十一歲中進士，主講各地書院，又為和州、永清、亳州修志書，最後修湖北通志，時年五十七。自後歸浙，時遊揚州，以老。

實齋論道、言理，皆與東原不同。東原言理，主張從人之情欲求之，謂情之不爽失即是理，又謂情之至於纖微無憾是謂理。而實齋言理，則本於事物。其言曰：④

事有實據，理無定形。故夫子之述六經，皆取之先王典章，未嘗離事以言理。

古人未嘗離事以言理，六經皆先王之政典也。

錢穆氏論實齋與東原之異同，溯而上之，以為即是浙東學派與浙西學派之異同。浙東原於陸王，浙西原於朱子。凡學實事求是，即可不爭門戶。故實齋可賞東原，而東原卻以朱子傳統反而攻朱子，宜乎實齋謂其飲水忘源也。

浙西講經學，浙東講史學。實齋「六經皆史」之說，是想救正當時經學家「以訓詁考覈求道」之流弊，以為學之致極，皆見之實事實功，不當徒守經籍以著述為能事。如能明於道之大原，則學術、事功、文章、性命，皆可相通為用以救世。如此，乃可免於門戶之爭。學貴專門，又尚通識，先本乎性情，而歸極於大道。浙東史學，遠自南宋永嘉、永康之學<sup>⑤</sup>，近自黃梨洲、萬斯大、萬斯同、全祖望而至實齋，皆從經史之學中省察經世事功，較之託名漢學之輩，更有可觀。

④ 見章學誠《文史通義》經解中。

⑤ 永嘉之學，自薛季宣、陳傅良到葉水心，皆是。永康學派，主要指陳亮（同甫）。



## 第三章 西方思想之沖激

中西文化演進的腳步，其實是差不多的。到了近代，歐西文化思想步步上升，中國文化則逐步趨衰。現只列出相關大事紀年，即可見其大概。

### 1. 十八世紀之前

一五三〇（明嘉靖九年）

哥白尼地動說

一六六九（清康熙七年）

黃梨洲《明夷待訪錄》成

一六八四（康熙二十三年）

牛頓萬有引力

一六八九（康熙二十八年）

英國權利宣言發表

### 2. 十八世紀

一七〇三（康熙四十二年）

洛克卒

一七四八（乾隆十三年）

孟德斯鳩《法意》出版

一七六二（乾隆二十七年）

盧梭《民約論》出版

一七七〇（乾隆四十一年）

北美十三州獨立宣言

一七八二（乾隆四十七年）

《四庫全書》成

一七八九（乾隆五十四年）

法國大革命

### 3. 十九世紀

一八〇四（嘉慶三年）

康德卒（三大批判）

一八四〇（道光二十年）

鴉片戰爭

一八五〇（咸豐元年）

太平軍起事

一八六六（同治五年）

孫中山生

一八六七（同治六年）

日本明治天皇即位

### 4. 二十世紀

一九一一（宣統三年）

辛亥革命

一九一九（民國八年）

五四運動（民主、科學）

## 第一節 歐西民主自由之思想

鴉片戰爭以後，西方帝國主義紛紛東侵，清廷拙於應付，訂下各種不平等條約，喪權辱國，交迭而至。朝廷對於民主自由的新思想，與民主政治的新制度，根本無暇顧及，雖有自強運動、維新變法，也有立憲之議，但議論未定，辛亥革命成功，建立中華民國。然而，民

國新成，帝制之議又起，及袁氏帝制失敗，又形成軍閥割據，政府無能，仍然喪權辱國，乃引發五四學生愛國運動，後轉化為新文化運動。白話文之外，更為重要的是「民主」與「科學」。

民主，是政治體制的問題①；科學，是知識技術的問題。民主與科學的確是中國文化的新道路。這兩條路，本都可以順文化傳統而開顯出來。傳統文化中的「民本」「民貴」「重民意」「重民生」②的道理，一旦落實於政治體制，便成為民主政治。同時，古聖「開物成務」（開發各種物資，成就天下事務）、「利用厚生」（利民之用，厚民之生）以及「立成器以為天下利」③的教訓，一旦落實施行，自然也可以發展出科學，更何況中華民族本來就有很高的科學心智，歷代也有很多的科學發明。（相關問題，將於下節討論。）

我們認為，從中國文化裡開顯民主科學並沒有本質上之矛盾、抵觸或阻礙，何以五四人物硬要誣指中國文化儒家思想「反民主」「反科學」？為何輕率蠻橫地發出「打倒孔家店」

① 西方發展完成的民主政治，基本上即是「三權分立、相互制衡」的架構。無論總統制或內閣制，皆秉持共同的原則，循憲政的軌道而行。

② 按：古文獻上相關的語句，如「民為邦本」、「民為貴」、「民之所好好之，民之所惡惡之」、「為民制產」、「使民「養生喪死無憾」等等，皆與民主相類相通，一落實於法制之軌道，便可順之而完成民主政治。

③ 按：上引三句，「開物成務」、「立成器以為天下利」，皆見《易傳》；「利用厚生」見《尚書·大禹謨》。

「全盤西化」之吼聲？

五四當時，某些老社會的讀書人，可能心態封閉保守，因而成為新文化運動想要排除的障礙。而新的知識分子則熱烈有餘，而卻誇大不實，欠缺真知灼見，「民主、科學」的口號喊得震天價響，而實無正確的認知，更沒有實踐的綱領。而所謂「德先生」「賽先生」幾個時髦的名詞，卻把青年學生引向輕淺浮囂、崇洋媚外，既喪己喪我，又失本無根，尤其濫用「自由」，使得知識青年普遍地失去責任心與道德意識。在當代文化史上，那真是令人慨然惋歎的一幕。<sup>④</sup>

接著，有八年抗日之聖戰，這殘酷的歷史大洪爐，對炎黃子孫而言，既是一種嚴格無情的試煉，亦是一種開擴心胸器識、鍛鍊生命靈魂的可貴經驗。從那以後，雖然還有內戰和兩岸對峙，但二十世紀後半，在臺、港、海外的華人，他門對中國文化和儒學的復興，是做出了孤臣孽子「操心危、慮患深」之真實貢獻的。而大陸近一二十年的改革開放，基本上亦已依循「人同此心，心同此理」，而回歸深大的傳統，回歸平正的孔子。今後中華民族的道路，也理所應該是康莊坦途了。

## 第二節 科學的性質及其威勢

中國傳統的學問，是內聖成德之學，是「道統」脈絡上的學問。以前稱之為性理學、心



性之學，今天我們稱它是「生命的學問」，與希臘傳統的知識性的學問有所不同（但並不相斥）。

由於中國學問以成德成人品為主，所以沒有以知識為目標而開顯科學的傳統。儘管中華民族歷來都有很多的發明，也具有很高的科學心智，但中國基本上是農業的國度，對於科技並沒有迫切地需要性，所以發明科學的外在誘因不多也不大；而內在方面，其文化心靈是德性心為主，知性心（認知心）為德性心所籠罩，而未能充分透顯以獨立起用。所以傾向於與自然和合，因而比較少有「主客對待、心物相對」的認知活動，這是中國傳統文化未能早早開顯科學知識的最基本的原因。

如今，西方科技文明的光輝，照射全球，光耀宇宙，科技巨大的威勢，不但操縱人類生活中的利害得失，而且關係人類的生死和國家民族的存亡。面對無遠弗屆、無微不至的科技威力，中華民族當然必須自覺調整文化心靈的表現形態，從德性心（道德心）為主的內聖成德之學，轉而為知性心（認知心）之「主客對列、心物相對」的認知活動。不斷進行認知活動，自然就可以獲致認知的成果。把各種認知成果類別化、條理化、系統化，它便是科學。無論先秦儒家或宋明的朱子學、陽明學，都可以經由自覺地省察，開出科學的理路。這是在當代文化大反省中已經完成的一步疏導。假以時日，科學一定可以在中華文化的土壤裡

④

按：美國哈佛大學史華茲教授曾說：我不了解，中國的現代化，為什麼要拋棄它們自己的文化傳統？

開出遍地的花果。

## 第二節 馬列意識形態之泛濫

唯物的思想，自古有之。它如果不和馬列結合，應該不至成為魔道。⑤馬克思亦本是一個人道主義的思想家，但他要倡導無產階級革命，又為列寧假借牽合，便成為極具災害性的思想理論。再加上階級鬥爭、武裝革命，於是由思想到暴力，乃轉成一種泛濫成災的大禍害。從俄國、中國到北越、北韓，都是如此。

中國以一個無比龐大而又無比虛弱的現況，在列強的窺伺之下，隨時都可能被瓜分。苟延殘喘到辛亥革命，創立共和，內憂外患依然交逼而至。五四之後，中共成立，而快速地在波折中成長，又借抗日之利便而壯大自己，終於在一九四九年擁有大陸，成立共產政權，進行無休止的階級鬥爭，最後還發動紅衛兵，批孔揚秦，展開所謂「文化大革命」。這是人類史上前古未有的大浩劫。而我中華民族也居然熬過十年浩劫，而能神智不昏，終於撥亂反正，這真是人間世界千古未見的大奇蹟。然而，這是多麼痛苦、多麼辛酸、多麼無奈的奇蹟啊！近代中國的問題，主要是由於外患而激發，並不是由於內部的階級衝突，同時，中國的舊秩序已經破壞，在失去秩序的情形之下，再施以鬥爭，乃是亂上加亂，民何以堪？如要建立穩定的新秩序，切忌鬥爭，切忌暴動。這個意思，主要是梁漱溟先生的看法。我們也如此

認為，而又有更深切的省思。⑥但中共為毛某所裹脅，跟著他一起發瘋、闖禍，這個教訓太嚴酷了。這是由於觀念而帶來的大災害，原是可以避免的。而皇天不弔，竟使華族烝民，罹此大禍。如今，終於事過境遷，就讓我們痛定思痛，記住教訓，忘懷怨尤，來共同開創中華民族的無疆之麻。

⑤ 按：魔道，通常會有一種魔力，能吸引人，此便是它所顯發的神聖性。不過，這神聖性是「非真實的」，它的假象終必揭穿。

⑥ 下文第四章第二節「三個綱領」，即是討論這個問題。



## 第四章 哲學的反省與新生

### 第一節 西方哲學在中國以及「中國的」哲學

中國哲學有長遠的傳統，有光輝的過去，但說到中國哲學的現況，卻顯得貧乏而鮮見光彩。試問：

二十世紀的中國，有些什麼樣的哲學思想？

我想，這句話是不容易回答的。因為流行於現代中國的哲學思想或主義學說，幾乎全部都是西方來的。中國自己的東西，早已無人聞問而若有若無了。所以二十世紀以來，似乎只有「西方哲學在中國」，而並沒有「中國的哲學」。

「在中國的哲學」，並不等於「中國的」哲學。無論羅素哲學在中國，杜威哲學在中國，或馬列唯物哲學在中國，乃至西方宗教在中國……全都不是中華民族的慧命，都不是「中國的」哲學。我們所謂中國的哲學，是意指以儒家為主流的老傳統。這個源遠流長的傳統，乃是一個常數（定常的骨幹），不可斷絕。至於它是否有光輝的未來，就看以儒家為主

流的這個定常的骨幹，能否有新的充實和開展。此中的關鍵有二：

一是中國哲學本身的義理綱維，能否重新挺顯起來？

二是中華民族能否像當初消化佛教一樣，也能消化西方的哲學？

如果這兩個問題的答案都是肯定的，中國的哲學就會有光輝的未來。但就當前的現況而論，似乎仍然是西方哲學在中國，而並沒有中國的哲學。這種情形，有些人會視之為理所當然（如西化派），有些則懵懵然而渾無所覺（如一般大眾），但一個文化心靈醒覺未泯的人，面對「只有西方哲學在中國，而沒有中國的哲學」這樣的狀況，他能心安嗎？能甘心嗎？當然不能。然而，形勢已成，又將奈何？

從五四之打倒孔家店，到文化大革命之批孔揚秦，數十年間能夠自始至終秉持學術良心，以「昭蘇民族文化之生命，光暢中國哲學之傳統」為職志者，恐怕也只有當代新儒家三五賢哲而已。至於世俗名流與一般學者專家，則鮮有弘毅堅貞之士，而敢於挺身為華族文化生命作主者。莽莽神州，「闐其室，無人矣」。

所幸宋明儒六百年的學術精誠和顧黃王三大儒的孤懷悶識，畢竟未泯未斷。從清末之維新變法，到辛亥革命之肇造民國，雖或由於外緣環境之激盪，而儒者向來所護持的民族意識與文化意識，自然也潛移默運於其中，而實為要求國族新生之內因。不過，能真正進入思想觀念之反省疏導，以凸顯孔子之生命智慧，展現儒家之哲學精神者，則當從梁漱溟先生的《東西文化及其哲學》與熊十力先生的《新唯識論》開始。至於更較完整的綜述，則見於民

國四十七年元旦，由唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱四位先生聯名發表的「中國文化與世界」宣言。<sup>①</sup>

這篇宣言分為十二節，廣泛地涉及存有論、心性論、修養論、學問方法、文化哲學、歷史哲學，以及政治、科學，與東西方文化相資相益等等的問題。這是一個全面性的文化大反省，而且在反省之中還指出了人類文化走向新生的道路。在宣言末段提到，十八世紀前的西方，曾經特別推崇中國，十九世紀前半的中國，亦曾自居上國而以西方為蠻夷。十九世紀後半以後，西方人視中國為落後民族，而中國人亦自視一切皆不如人。於此，可以證見天道轉還，絲毫不爽。但是，到了現在，東方和西方都應該彼此平等相看了。今天中國文化雖然混亂一團，但過去亦曾光芒萬丈；當前西方文化精采絕倫，未來又畢竟如何，未可知也。這個時候，人類確實需要一種「通古今之變，相信人性之心同理同」的精神，來共同擔負人類的艱難、痛苦、缺點、過失。如此而後，纔能開出人類的新路。

## 第二節 中國哲學的反省與新機

① 「中國文化與世界」宣言，係唐君毅先生執筆，編入唐著《中華文化與當今世界》下冊，頁八六五—九二九，臺北：學生書局印行。

二十世紀的中國，一直處於噩夢困境之中，而民族文化生命也一直鬱結而不開朗，阻滯而不通暢。這到底是個什麼性質的問題呢？這個「世紀大困惑」，到二十世紀後半，纔逐步明朗起來；而最近一二十年以來，兩岸的文化共識，也漸漸顯出眉目。

大家終於明白，中華民族的問題，不只是政治問題，不只是經濟問題，不只是社會問題，本質上它是一個文化問題，而且是全面性的文化問題。

歸總而言之，可以列為三個綱領：

### 一、內聖成德之教的承續與光大

任何一個文化系統，都有它的「安身立命」之道。這個安身立命之道，包括日常生活的軌道和精神生活的途徑，同時也決定生命的方向和文化的理想。在印度，在西方，在回教世界，安身立命之道是由他們的宗教來提供；而在中國，則由孔子的仁教（內聖成德之教）來承擔這份責任。

這安身立命的內聖成德之教，是中國之所以為中國，中國文化之所以為中國文化的本質所在。雖然如今它仍在散塌衰微之中，但當前中國人在生活行為上所表現的良好品質，主要還是靠這個根基深厚的常道在支撐。在不自覺的狀態中，人人卻都自然而然的有所表現，這就叫做「百姓日用而不知」、「習焉而不察」。但文化必須自覺地實踐，安身立命更是每一個人從生到死，隨時隨地都要表現的生活方式。中華民族既不能為外來的文化宗教所化，就



必然地要來承續光大自己的文化大統。而作為一個知識分子，更必須立時激發文化意識，使文化心靈豁然醒覺，進而順應時宜，調整表現的方式，使內聖成德之教的真理，能在現時代充分地落實踐行。

除了內聖成德之教，還有外王事功一面。這一面不是承續的問題，而必須有新的開創。所謂現代化，也正是從外王事功這一面說。其中含有兩個問題，一是政治形態的問題，一是知識之學的問題。

## 二、完成民主政體的建國大業

以前講外王，主要是「仁政、王道」。聖王在位，推行仁政王道，當然很好。但事實上哪有那麼多的聖王呢？皇帝權力那麼大，你單講「民為貴，君為輕」是沒有用的。儒家主張天下為公，但事實上，三代以下數千年來都是天下為家，天下為私。儒家認為只有賢者可以為君，所以主張禪讓，但他做了皇帝，就是不肯讓位，你怎麼辦呢？於是又主張革命，但湯武革命的結果，還是世襲家天下。秦漢以下更是打天下，以武力奪取政權，益發不合乎儒家的道理了。

中國傳統政治上的宰相制度，是很好的，但那只是治權的行使。至於政權的轉移，卻始終沒有一個法制化的軌道。這個安排政權的體制，真是形成不易，直到十八世紀，纔由歐西先發展出來，而建立了內閣制或總統制的民主政體。這異於貴族政治、君主政治的民主政

體，正可消解中國傳統政治的三大困局：

一個是改朝換代、治亂相循的問題

一個是君位繼承、宮廷鬥爭的問題

一個是宰相地位、受制於君的問題

再歸結一下，是即「政權轉移」和「治權運用」的問題。只要實行民主憲政，無論政權的轉移或是治權的運用，都有憲法作為依據。憲法就是一個體制，是一個政治運作的軌道。

民主政治，不只是保障人權而已。而且是實現各種價值的基礎。以往的「民為本、民為貴」的觀念，以及人性的發揚，人品的尊重，人格的完成，和人道精神的維護，都必須在民主體制的政治形態之中，纔更能獲得充分的發展和實現。所以站在儒家或中國文化的立場，必然肯定民主政體。中國必須完成民主建國的大業，纔有客觀的憑藉（不只是主觀的意願）來實現「禮運大同篇」的理想，如此纔能超越西方民主政治，為後世建立新型範。

### 三、開出知識之學以發展科技

中國文化心靈的表現形態，偏重「德性」一面，而「知性」一面則未曾充分彰顯。所以自古以來中國雖有很多科技的發明，也表現了很高的科學心智，但卻沒有發展出知識性的科學傳統。因此，我們必須自覺地調整文化心靈的表現形態，使中國人不只是靠聰明來發展科技，而必須依據知識理論來發展科技。在第一階段，當然先要學習西方的科學知識和科學技

術，但我們不能永遠停在「學習西方」的階段，而必須自本自根從自己的文化心靈和文化土壤裡產生出科學。這樣，我們纔能由「迎頭趕上」，進而「並駕齊驅」，再進到「領先超前」。

然則，以儒家為主流的中國文化，可不可能產生科學呢？我們認為答案是肯定的。中國傳統的學問雖然是順著「道德心」而發展，但在中國的學術思想中也同樣有講論「認知心」的端緒，像荀子和朱子所講的心，就是認知心（不是道德心）。而朱子「格物窮理」的格物論，也透露主智主義的傾向；只要作一步轉化，就可以成為「從中國文化心靈中開出知識之學」的現成的線索。②至於正宗儒家所講的道德心（良知）當然也肯定科學知識的價值，因為中國的老社會是一個自給自足、和諧安定的農業社會，對於知識技術的需要並不迫切，而中國人的聰明又足以解決農業社會器械方面的問題，所以欠缺充分的機緣以開出知識性的學問傳統。

但今天的客觀形勢不同了。良知心體在現時代的感應中，自然會感受到科學技術對當代中國的迫切需要。所以作為「德性主體」的良知，必將自覺地轉而為「知性主體」，並以主客對列、心物相對的格局，展現認知的活動以成就知識。這只是文化心靈「表現形態」的調

② 參蔡仁厚《儒家心性之學論要》（臺北：文津出版社），頁一二三——一二七，論荀子朱子心性思想的時代意義。

整轉換之問題，在思想觀念上絕無困難。至於落實到現實的層面，自當有一段長時間的努力，而知識分子尤其應該做三件事：第一、要自覺地培養「純知識」的興趣；第二、要確立「重視學理而不計較實用」的求知態度；第三、要學習「主客對列」的思考方式。這樣，就可以從文化心靈中透顯知性主體，開出知識之學以建立純知識的學理。有了學理做根據，就可以提供「開物成務」的具體知識和實用技術，以滿足「利民之用，厚民之生」的要求。

以上這三個綱領，正好就是「道統」方面的光大，「政統」方面的繼續，「學統」方面的發展。當代新儒家所提出的「新三統」之說，實即中國文化通盤調適全面改進的新路道。③

## 第二節 返本開新的哲儒：牟宗三④

牟宗三（西元一九〇九—一九九五年）字離中，山東棲霞人。北京大學哲學系畢業，乃熊十力先生特為器重之嫡傳弟子，亦是當代新儒家最具特色的代表人物。

在大陸時期，先後任教於華西、中央、金陵、浙江等大學。四十歲以後，在臺灣師大、東海大學任教，五十二歲，應香港大學之聘，赴港講學，後轉中文大學新亞書院，六十五歲退休，隨即應教育部之特聘，在臺灣大學哲學研究所授課。從此，臺港往返，兩地講學。他晚年在臺，深覺師生之間，生命性情與學問思緒，通契交感，乃平生講學最為愉悅之階段。八十五歲時。譯註康德三大批判最後一冊出版。越明年與世長辭，壽八十七。

他在八十壽宴上講話，有云：自大學讀書以來，六十年中，只做一件事，是即反省中華民族的文化精神，以重開中國哲學的途徑。這話是真的，他確實已開闢出中國哲學的新途徑，他的著作可以為證。

卒後之八年，《牟宗三先生全集》重新橫排出版，共分八輯：(1)中國傳統哲學，九種。(2)歷史與文化，三種。(3)理則學，三種。(4)西學譯註，五種。(5)哲學系統之建立，四種。(6)論著匯編，六種。(7)講錄，八種。(8)自傳與年譜等，四種。分裝三十二冊，外加總敘、詳目為附冊。由臺北、聯合報系文化基金會出版，聯經出版公司發行。

以下，只就牟先生的學術貢獻作一綜述。

一般而言，學者的學術成就及其貢獻，通常都是「點」的，有些是「線」的，但極少是「面」的。而牟先生自大學讀書以來，六十多年的學術工作，卻使他取得了通盤而縱貫的成就。他的貢獻，不但是「面」的，而且是「立體」的。茲分為五端，以說明他的學術貢獻和文化影響。

### 1. 表述心性義理：使三教智慧系統煥然復明於世

③ 按：關於「新儒三統的實踐問題」，可參閱蔡仁厚《新儒家與新世紀》（臺北：學生書局），頁四一—五〇。

④ 此節本是筆者出席北京大學創校百周年國際學術會議之論文提要，後來連同「補述與申論」，編入《哲學史與儒學論評》（臺北：學生書局），頁三〇五—三一八。

心性之學，是儒釋道三教的基本特色。牟先生以《才性與玄理》表述魏晉階段的玄學，此屬道家的智慧。以《佛性與般若》表述南北朝隋唐階段的佛學，此屬佛教的智慧。以《心體與性體》表述宋明階段的理學，此屬儒家的智慧和義理。

自古以來，學者的講論都偏重某家某派，從未有人分別以專書通貫地講論三教者。而牟先生這三部大著作，無論系統綱維的確立，思想脈絡的疏解，義理分際的釐清，都已達到前所未有的精透明徹，而使三教的智慧系統，「煥然復明於世」。（至於如何存心養性、盡心盡性，以完成己立立人，成己成物，則是實踐之事，人人有責。）

## 2. 發揮外王新義：解答中國文化中政道與事功的問題

儒家一貫地要求由內聖通外王，要求修德愛民，推行仁政王道，這個道理，當然很好。但「天下為公」的理想，卻始終只靠聖賢來倡導，而未能真正體制化；「選賢與能」的原則，也只限於治權方面的科舉，而尚未推擴到政權方面以設計出選舉國家元首的制度。因此，如何落實於體制以開出客觀化的外王事功，這正是中國文化生命的癥結所在，也是當代新儒家所面對的時代課題。

面對這個大癥結而深入思考，並直接提出解決之道的，首推牟先生的新外王三書：《道德的理想主義》、《歷史哲學》、《政道與治道》。這三部有一個共同的主旨，就是「本於內聖之學以解決外王事功的問題」。歸總而言之，也即所謂「三統並建」。承認在「道統」之外，還有「學統」（發展出科學）、「政統」（落實於民主）的問題。道統的肯定，是內聖

之學的承續光大；而學統的開出和政統的繼續，則顯示儒家外王學一步新的充實和開擴。五四以來所謂新舊文化的矛盾衝突，到此已開顯化解之路，而中國文化的事功精神，也可循此而獲得空前的開發。

### 3. 疏導中國哲學：暢通中國哲學史演進發展的關節

中國有五千年的歷史文化，有儒釋道三教的智慧系統。但五四以來，國人的文化自信，幾幾乎蕩然無存。而中國哲學所涵蘊的觀念思想與哲學問題，也從未有人做過通盤的省察和深入的探析。

牟先生除了以三部專著講述儒釋道三教的「玄理、空理、性理」之外，也疏導名家的名理，晚年又以《中國哲學十九講》綜述各時期思想的內在義理，以及它所啟發出來的哲學問題。由於這十九講的講述和疏導，使得中國哲學得以真正進入世界哲學之林。從此以後，中國哲學固有義理的性格，以及它本來發展的軌轍，都已不再隱晦；而繼往開來的道路，也已確立指標而有所持循。

### 4. 消納西方哲學：譯註三大批判，融攝康德哲學

德國大哲康德，以三大批判講論人類文化中的「真善美」。書出之後，各國皆有翻譯。

但以一人之力全譯三大批判的，牟先生是二百年來世界第一人。他不但翻譯，而且融貫中西，加寫詳確的譯註。這份成績，功不下於當年鳩摩羅什之譯大智度論與玄奘之譯成唯識論。

尤有進者，牟先生不但譯註三大批判，他還隨譯隨消化，分別撰著專書以融攝康德之學：(1)以《智的直覺與中國哲學》與《現象與物自身》二書，消化融攝「純粹理性之批判」。 (2)以《圓善論》消化融攝「實踐理性之批判」。 (3)以專論長文「真美善之分別說與合一說」消化融攝「判斷力之批判」。他這幾部書的主旨，是要抉發中國傳統哲學的要義來融攝康德，同時又藉資康德哲學來充實中國文化。他所開顯的文化思想之通路，在中國，在世界，都是空前的。

### 5. 會通中西哲學：疏導中西哲學會通的道路

文化必須交流，思想應求會通。但數十年來有關中西會通的種種言論，多半只是一些零散的意見，很少具有系統性的學術價值。而牟先生則繼《中國哲學十九講》之後，又在臺大哲學研究所講述中西哲學會通的分際與限度，對中西哲學的種種問題，提出層層的比對和深入的疏解，並借取佛家「一心開二門」作為中西雙方共同的哲學間架。這個思路，必將對人類文化的融合，開顯一條常態的康莊大道。

他謝世前一年，又發表《四因說演講錄》（共二十講，現已出版），主旨是從亞里斯多德的四因說，來對顯儒釋道三家哲學的要義及其精采。這是牟先生針對中西哲學之會通，再一次提出他深刻的思考。

以上五點說明，大致可以代表牟宗三先生對文化學術的貢獻。在他逝世公祭之時，治喪委員會致送輓詞云：



光尼山之道統

弘黃岡之慧命

擴前哲之器識

發儒聖之光輝

尼山指孔子，黃岡指熊十力先生。在華族文化生命存亡絕續之際，熊先生以他的悲願大慧，生命光熱，獨能穿透歷史之煙霧，暢通文化之大流，以昭顯古今聖哲的德慧生命。所以自然而然地成為當代新儒家開宗的代表人物。牟先生乃熊門嫡傳弟子，他力振孔孟之學脈，以挺顯內聖外王之弘規，實實能夠光顯尼山之道統，弘大黃岡之慧命。至於第三句開擴前哲器識，則通指中西雙方的先哲而言。由於牟先生之精誠奮鬥，不但中國哲學得以充實開擴，而康德所代表的西方哲學，也可獲得中國哲學智慧的融通提升，而百尺竿頭，更進一步。如此而後，廣大精微的儒聖之道，乃真可以達於荀子所謂「光昭日月，大滿八極」之境。

尤其可貴的，是從大學以來，牟先生的學術生命，便一直在運轉，一直在深入，一直在開擴。一般學者的學問，四五十歲以後，通常只有量的增加，很少再有質的升進，而牟先生的一生，則年年有進步，時時開新機。臨終前數月，他寫示門人，自謂一生著作，古今無兩。這並非狂言，而是以平常心說出來的一句老實話。在「學思年譜」八十六歲下，筆者曾有記述，也有說明。尚請參看。



# 後記

書稿清樣之後，想再說幾句話。

首先，我那本《中國哲學史大綱》的內容，大致上雖已移入、融入這部哲學史中，但那本大綱還是具有獨立閱讀的價值。在我自己看來，這前後兩書，分開讀或合起來讀，都可以有些得益，這是我稍堪告慰之處。

其次，我們常對「文化史」、「學術史」、「思想史」、「哲學史」的分際，不易確切劃分。茲將個人所見，略說如下：

一、「文化史」的範圍最廣，舉凡器物層的文物景觀、工藝器皿、建築制作；生活層的風俗教化、生活方式、行為規範；理念層的思想觀念、精神方向、價值標準；皆屬於文化史的範圍。

二、「學術史」則收縮於文字表達的層面。但其範圍仍然很廣，「經、史、子、集」都包括在內。而學術史的工作，主要是在論述各時代的學術綱要和學術流變。

三、「思想史」的界說，較難明確。一般而言，它是大學歷史系的學問。通常涉及政治

思想、社會思想、經濟思想、法律思想，還有價值取向以及決定生活方式的信仰等等。但數十年來大學中文系所講的中國思想史，其性質內容，卻和哲學系所講的哲學史較為相近。（至於傳統的經世之學，則比較是歷史系和法學院所關切的問題。）

四、「哲學史」是以觀念性、理論性為其特色。但西方哲學以「知識」為中心，安身立命則交託給宗教。中國哲學以「生命」為中心，而發展出心性之學與成德之教。在中國，學與教是合一的。在西方，則知識之學與宗教不合一。印度介於中西之間，其學與教雖合一，而實歸極於宗教。

又，本書徵引古籍，皆隨文標明，或列為附註。故不再列舉參考書目。特此說明。

# 歷代哲人生卒年表

群聖：伏羲、堯、舜、禹、湯、文、武、周公

孔丘（仲尼）

西元前 五五一—四七九（七十三）

曾參（子輿）

五〇五—？

孔伋（子思）

？四八一—？

墨翟

？四八〇—三九〇？

老聃

？—？

孟軻（子輿）

三七二—二八九（八十四）

莊周

三六九—？

惠施

（與莊子同時而稍早）

公孫龍

（與荀子同時而先卒）

商鞅（公孫鞅）

？—三三八

申不害

？—三三七

屈原

荀況 (孫卿)

呂不韋

韓非

賈誼

董仲舒

司馬遷

揚雄 (子雲)

王充 (仲任)

張衡 (平子)

鄭玄 (康成)

蔡邕 (伯喈)

劉劭

諸葛亮 (孔明)

阮籍 (嗣宗)

嵇康 (叔夜)

王弼 (輔嗣)

西元

三四三—二八五?

三二—三三—三八 (七十六)

?—二三—五

?—二三—三

二〇—一—六九 (三十二)

一七六—一〇四 (七十二)

一四五—八六 (五十九)

五三—後一八 (七十一)

二七—九一 (七十四)

七八—一三九 (六十二)

一二七—二〇〇 (七十三)

一三三—一九二 (五十九)

?—?

一八一—二三—四 (五十四)

二一〇—二六三 (五十四)

二三—三一—二六二 (四十)

二二六—二四九 (二十四)

向秀 (子期)

? 二二七—二七二?

郭象 (子玄)

二五二—三二二 (六十一)

王羲之 (逸少)

三〇三—三七九 (七十六)

陶潛 (淵明)

三六五—四二七 (六十三)

釋道安

三一—三八五 (七十四)

鳩摩羅什

三四三—四一三 (七十一)

僧肇

三八四—四一三 (三十一)

慧遠

三三四—四一六 (八十三)

道生

三六〇—四三四 (七十五)

真諦

四九八—五六九 (七十二)

智顓 (智者)

五三八—五九七 (六十)

吉藏

五四九—六二三 (七十五)

玄奘

六〇二—六六四 (六十三)

慧能

六三八—七一三 (七十六)

賢首

六四三—七二二 (七十)

荊溪 (湛然)

七一—七八二 (七十三)

澄觀

七三七—八三八 (一〇二)

圭峰 (宗密)	七八〇—八四一 (六十二)
知禮	九六〇—一〇二八 (六十九)
范仲淹 (文正)	九八九—一〇五二 (六十四)
孫復 (泰山)	九九二—一〇五七 (六十六)
胡瑗 (安定)	九九三—一〇五九 (六十七)
歐陽修 (永叔)	一〇〇七—一〇七二 (六十六)
邵雍 (康節)	一〇一一—一〇七七 (六十七)
周敦頤 (濂溪)	一〇七一—一〇七三 (五十七)
張載 (橫渠)	一〇二〇—一〇七七 (五十八)
程顥 (明道)	一〇三二—一〇八五 (五十四)
程頤 (伊川)	一〇三三—一一〇七 (七十五)
謝良佐 (上蔡)	一〇五〇—一一〇三 (五十四)
楊時 (龜山)	一〇五三—一一三五 (八十三)
胡安國 (文定)	一〇七四—一一三八 (六十五)
羅從彥 (豫章)	一〇七二—一一三五 (六十四)
李侗 (延平)	一〇九三—一一六三 (七十一)
胡宏 (五峰)	一一〇五—一一六二 (五十八)



朱熹（元晦）	一一三〇—一二〇〇（七十一）
張栻（南軒）	一一三三—一一八〇（四十八）
蔡元定（西山）	一一三五—一一九八（六十四）
呂祖謙（東萊）	一一三七—一一八一（四十五）
陸九淵（象山）	一一三九—一一九二（五十四）
楊簡（慈湖）	一一四一—一二二六（八十六）
黃榦（勉齋）	一一五二—一二三一（七十）
蔡沈（九峰）	一一六七—一二三〇（六十四）
魏了翁（鶴山）	一一七八—一二三七（六十）
真德秀（西山）	一一七八—一二三五（五十八）
王應麟（深寧）	一二三三—一二九六（七十四）
謝枋得（疊山）	一二二六—一二八九（六十四）
文天祥（文山）	一二三六—一二八二（四十七）
許衡（魯齋）	一二〇九—一二八一（七十三）
吳澄（草廬）	一二四九—一三三三（八十三）
吳與弼（康齋）	一三九一—一四六九（七十九）
陳獻章（白沙）	一四二八—一五〇〇（七十三）

- |          |      |            |
|----------|------|------------|
| 羅欽順 (整庵) | 一四六五 | 一五四七 (八十三) |
| 湛若水 (甘泉) | 一四六六 | 一五六〇 (九十五) |
| 王守仁 (陽明) | 一四七四 | 一五二八 (五十七) |
| 王艮 (心齋)  | 一四八三 | 一五四〇 (五十八) |
| 鄒守益 (東廓) | 一四九一 | 一五六二 (七十二) |
| 錢德洪 (緒山) | 一四九六 | 一五七四 (七十九) |
| 王畿 (龍溪)  | 一四九八 | 一五八二 (八十五) |
| 羅洪先 (念庵) | 一五〇四 | 一五六四 (六十一) |
| 羅汝芳 (近溪) | 一五一五 | 一五八八 (七十四) |
| 周汝登 (海門) | 一五四七 | 一六二九 (七十三) |
| 劉宗周 (蕺山) | 一五七八 | 一六四五 (六十八) |
| 黃宗羲 (梨洲) | 一六一〇 | 一六九五 (八十六) |
| 顧炎武 (亭林) | 一六一三 | 一六八二 (七十)  |
| 王夫之 (船山) | 一六一九 | 一六九二 (七十四) |
| 戴震 (東原)  | 一七二三 | 一七七七 (六十)  |
| 章學誠 (實齋) | 一七三八 | 一八〇一 (六十四) |
| 孫中山      | 一八六六 | 一九二五 (六十)  |

蔡元培	一八六八一—一九四〇（七十三）
馬一浮	一八八三一—一九六七（八十五）
熊十力	一八八五一—一九六八（八十四）
梁漱溟	一八九三一—一九八八（九十六）
張君勱	一八八七一—一九六九（八十三）
胡適	一八九一—一九六二（七十二）
錢穆	一八九五—一九九〇（九十六）
馮友蘭	一八九五—一九九〇（九十六）
方東美	一八九九—一九七七（七十九）
徐復觀	一九〇三—一九八二（八十）
唐君毅	一九〇九—一九七八（七十）
牟宗三	一九〇九—一九九五（八十七）



# 本書作者著述要目

· 目要述著者作書本 ·

1. 《孔孟荀哲學》  
臺北：臺灣學生書局
2. 《孔門弟子志行考述》  
臺北：臺灣商務印書館
3. 《論語人物論》  
臺北：臺灣商務印書館
4. 《墨家哲學》  
臺北：東大圖書公司
5. 《中國哲學史大綱》  
臺北：臺灣學生書局
6. 《宋明理學北宋篇》  
臺北：臺灣學生書局
7. 《宋明理學南宋篇》  
臺北：臺灣學生書局
8. 《王陽明哲學》  
臺北：三民書局
9. 《儒家心性之學論要》  
臺北：文津出版社
10. 《新儒家的精神方向》  
臺北：臺灣學生書局
11. 《儒家思想的現代意義》  
臺北：文津出版社
12. 《儒學的常與變》  
臺北：東大圖書公司

13. 《中國哲學的反省與新生》  
臺北：正中書局
14. 《孔子的生命境界》  
臺北：臺灣學生書局
15. 《哲學史與儒學論評》  
臺北：臺灣學生書局
16. 《新儒家與新世紀》  
臺北：臺灣學生書局
17. 《熊十力先生學行年表》  
臺北：明文書局
18. 《牟宗三先生學思年譜》  
臺北：臺灣學生書局
19. 《蔡仁厚教授七十祝壽集》  
臺北：臺灣學生書局
20. 《王學流衍：江右王門思想研究》  
北京：人民出版社
21. 《中國哲學史》（上下冊）  
臺北：臺灣學生書局

[ General Information ]

书名：中国哲学史 上

作者：蔡仁厚著

页数：430

出版社：台湾学生书局有限公司

出版日期：2009.07

丛书名：中国哲学丛刊

SS号：13023356

DX号：000007812748

<http://book.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000007812748&d=062534CCB0AD63B680539E31A2A183AF&fenlei=0204&sw=%B2%CC%C8%CA%BA%F1>