

館藏徐復觀教授手稿整理(一)

生與性--中國人性論史的一個方法上的問題¹

壹、整理緣由

徐復觀教授，1982年4月1日病逝於台大醫院後，家屬將其書籍文物以及手稿等，贈予執教十多年的東海大學典藏。對於手稿眉批的整理，1990年起，首先謄錄《史記會注考證》上的眉批，吳福助〈從《史記札記》看徐復觀先生的治學方法〉在「徐復觀學術思想國際研討會」²發表，係首先就徐教授贈書中的眉批進行研究的學者。2016年中文系提出協助圖書館整理徐先生的手稿專案計劃，蒙王校長同意撥款進行整理掃描。

徐教授的手稿，約可分清稿、初稿及學生代謄錄的資料，所見諸初稿，皆已發表於各期刊，後來亦收錄於出版的專書中。近人雖可由期刊或專書的篇章進行研究，然其學術的演變，以及治學的觀念和方法，應藉由手稿中的修改與發表於期刊，收錄於專書中的內容進行對照，方得以掌握與知悉。雖然徐教授的書寫字，未長期閱讀者，辨識上頗有困難。但這批珍貴學術遺物，若不經整理再提供有意研究者使用，深局庫房，將是學術界在研究新儒家思家的歷程中缺少的一塊拼圖。

貳、進行的方法

因此，先從徐教授的代表作之一的《中國人性論史》第一章〈生與性--中國人性論史的一個方法上的問題〉手稿開始進行。該篇已在《民主評論》第12卷13期刊登(1961年7月5日)，故先掃描該篇，經轉換為文字，經校對後才比對與手稿的差異，亦即試圖藉由比對，瞭解手稿和初發表的論文間的差異。再比對收於專書中的內容，究竟有多少的變動。祈望經由多數的整理中，呈現徐教授的思想進化概況，提供研究者參考。³

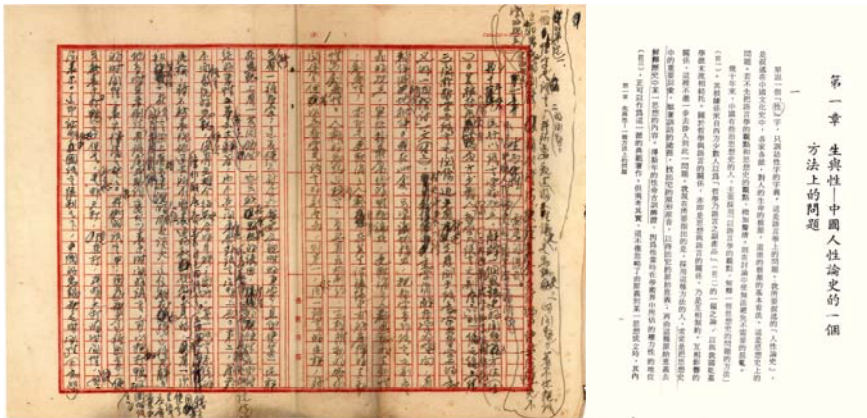
¹ 按，手稿有「第一章」，但又畫除。此篇發表於1961年7月5日的《民主評論》(12卷13期，以下簡稱「論文」)，篇目為〈生與性--作為中國人性論史的方法問題〉，後來收入《中國人性論史先秦篇》(以下簡稱「專書」)，標題為〈第一章 生與性--中國人性論史的一個方法上的問題〉。

² 1992年6月25日至27日，在東海大學圖書館良鑑廳舉行。

³ 中文系協助圖書館進行手稿整理時，發現徐教授手稿上的字體，不易辨識。礙於辨識的難度，遲遲不敢著手進行將手稿轉化為文字，提供學術界的研究之用。承蒙本館館長黃皇男教授的提醒，與其直接從手稿去辨識，再進行打字建檔，不如先從已發表於期刊上的論文，進行掃描，轉換為文字、校稿之後，再核對其異同，應該會輕

茲將此次整理所見，歸納出如下的作法，以為持續進行的參考，未來可因實際所見而增改作法。

- 1.手稿中塗抹之處不少，塗抹後的字跡大都難以辨認，故暫不錄出。
 - 2.手稿雖是寫在稿紙上，但因經過修改，部份修改的內容，書寫於行格之間，故難以辨出者，先以「■」符號代替。
 - 3.發表於期刊上的文章，以「論文」二字簡稱；收入各專書的單元，以「專書」二字代之。
 - 4.文章以呈現手稿的內容為主，其間的差異，分別以引號(「」或『』)標示，並利用註腳進行隨頁註。因此：
 - A.與「論文」間的差異，以「論文作某」，或「論文無某字」，或「論文於此字後有某字」著錄；
 - B.與「專書」間的差異，以「專書作某」，或「專書無某字」，或「專書於此字後有某字」著錄；
 - C.若「論文」與「專書」的差異相同時，以「論文和專書皆作某」，或「論文和專書於此字後有某字」，「或論文和專書都無某字」著錄。
- 藉由上列三種方式，區分三者間的區別。



參、〈生與性〉手稿內容暨比對的差異

單說一個「性」字⁴，是語言學上的問題。我所要敘述的「人性論史」⁵，

鬆多了，也容易有成果。

⁴ 按，專書此字後有：「只訓詁性字的字義，這」等字。

⁵ 按，專書此字後有：「是敘述在中國文化史中，各家各派，對人的生命的根頭，道德的根源的基本看法，這」等字。

是思想史上的問題。若不先把語言學的觀點和思想史「的觀點」⁶，稍加「澄」⁷清，則⁸在討論中便無法避免不需要的混亂。

幾十年來⁹，流行「以語言學的觀點，解釋一個思想史的問題的方法」(註一)。其根據係來自西方少數人以為「哲學乃語言之副產品」(註二)的一偏之論，以與我國乾嘉學派末流相結托。關於哲學與語言的關係，近年有「劉述先君〈關予語意學在哲學上的意義的一個探討〉一文(註三)，對近年來以語意學消解哲學的「趨」¹⁰向，有較詳細「研究地批評」¹¹。我在此處，只常識地指出，把哲學當作語言之副產品的觀點，實際較最庸俗的唯物論者，更取消了人類思想的主動性，創「發」¹²性，亦即是更取消了人類自身在其生活環境中可能發揮的主動性與創發性。人類的思想與語言，當然有互相制約，互相推動的密切關係。但若以為哲學是語言的副產品，則第一，說同一語言的民族，將只能有一種哲學；這不僅不符合於歷史及現時的事實；且即使某一民族在思想上有一共同傾向，也只能在原始思想的誘因，生活的條件及由傳統的習性等等上去求解答，而不應簡單還原「對」¹³語言問題上面。第二，「作為表達思想之■■■說法」¹⁴屬於不同語言系統的思想，將會沒有互相介紹融合的可能；因此，某一語言系統的民族，將不能表現他過去所不曾表達的新觀念，除非澈底廢棄自己的語言。真的，「五四運動」¹⁵錢玄同等便「屬」¹⁶主張「應」¹⁷廢棄中國的語言。我有一次和某位在語言學上有相當造詣「而為我所欽佩」¹⁸的一位朋友談天，這位朋友也持這種見解。他當時並舉例說：『有語尾或助詞變化以表示時間的語言，可以把打鴨子的時間性，表示得清清楚楚。』在我們的語言中，因為缺少這種因素，便只能表示『打鴨子』，但是，到底是昨

⁶ 按，手稿原作：「的關係」，再改回「的觀點」。

⁷ 按，論文及專書都作：「釐」。

⁸ 按，手稿有：「■■■■會」等字，剛好寫在格線上，未能辨識出來。

⁹ 按，專書此字後有：「中國有些治思想史的人，主張採用」等字。

¹⁰ 按，論文作「去」。

¹¹ 按，論文作「地研究、批評」

¹² 按，論文作「意」。

¹³ 按，論文有「到作為表達思想之工具的」等字。

¹⁴ 按，論文作「根據此一說法，則」等字。

¹⁵ 按，論文作「五四運動時代」。

¹⁶ 按，論文作「便曾」等字。

¹⁷ 按，論文作「為了輸入西方思想，應當」等字。

¹⁸ 按，論文無這幾個字。

天打，現在打，或明天打的時間性，便無法表示。這即證明在中國語言限制之下，中國的思想缺乏時間性(大意如此)。我當時笑了笑說：『我昨天打了一隻鴨子，現時正在打鴨子，明天要去打鴨子，這不是把時間也表示得清清楚楚了嗎？』那位朋友當時好像有點惘然若失，半天沒有講話。」¹⁹

「因為認為哲學是語言的副產物，自然會想從語言學的觀點來解釋思想史上的問題。而所謂語言學的觀點，也即是「某種追尋」²⁰語言的原形原音，以求得它的原始意義；由這種原始意義，以解釋由此一語言所表徵的思想。這裡，除了此種方法，『忽略了同一個名稱或與由不同的思想而賦予不同的內容，尤其產■的此一方面，由原義到某一思想成立的時間發展過程以外，』²¹」²²忽略了語言學本身的一項重大事實，即是語「原」²³的本身，也並不能表示它當時所應包含的全部意義，乃至重要意義。丹麥語言學家耶斯伯孫(Otto Jespersen)說：

「當處理語言上的問題時，決不可忘記，人僅係部分地是理性地生物；及普遍地人的要素，大部分是不合理的，是非論理性的。古拉丁的格言說：『物的名稱，是由比較有力地性質所規定的』(Fit denomination a potiorit)；這不必完全與事實相合。大概這句話應改變為『物的名稱，應當由比較有力地性質來加以規定』(Fiat denomination a potiori)；(這種改變)，應當以之告誡或推薦給選用新名詞的任何人。然而，我們所能證明的名稱的起源，實際是怎樣呢？這些名稱，是像上面所引的格言樣的規定出來的嗎？因之，我們在探究語源時，能夠臆斷地認為名稱是最初表示事物中可以看出的最重要地要素嗎？這只是舊式語言學者的意見。例

¹⁹按，專書沒有這些字。

²⁰按，論文作「追尋某種」。

²¹按，論文作「忽略了由原義到某一思想成立時，其內容已有時間的發展演變以外，更忽略了同一個名稱，常由不同的思想而賦與以不同的內容。尤其重要的，此一方法」等字。

²²按，專書作「亦即是思想與語言的關係，乃是互相制約，互相影響的關係，這裡不進一步去涉入到此一問題。我現在所要指出的是，採用這種方法的人，常常是把思想史中最重要的詞彙，順著訓詁的途徑，找出它的原形原音，以得出它的原始意義；再由這種原始意義去解釋歷史中某一思想的內容。傅斯年的《性命古訓辨證》，因為他當時在學術界中所佔的權力性的地位(註三)，正可以作為這一派的典範著作。但夷考其實，這不僅忽略了由原義到某一思想成立時，其內容已有時間的發展演變；更忽略了同一個名詞，在同一個時代，也常由不同的思想而賦與以不同的內容。尤其重要的，此一方法」等字。

²³按，專書作「言」字。

如試看塞易斯《比較語言學原理》的三〇一頁吧，他說『一切名稱，都是關於某事物能夠知道的全知識的總括……』(註四)

耶斯伯孫氏引了許多語源並不能表示事物的全部內容，乃至也不能表示重要內容的例證之後，更綜括地說：

「為表示並不容易表示的事物，而採用繞圈子的方法，這是人類全般的特性。所以，當沒有把某一名稱的起源，或選擇某一名稱的理由、誘因等，完全忘掉以前，實際上，即不能成為一個良好的名稱；即是，它不能完成語言學上的任務，這是常有的事。」(註五)

像耶斯伯孫氏上面²⁴的情形，用到我國文字方面，特為顯著。例如不把《說文》上「為，母猴也」的語原忘掉，不把「而，頰毛也」的語原忘掉，便不能使「為」字「而」字，好好地完成它們在語言上的任務；這種例子真是不勝屈的。

二

目前「許多」²⁵治國學的人，一面承乾嘉學風之流弊²⁶，「『其中稍有點新知識的人，釋一字而常至■言乃至■前言人獨按其實無非誣誣■定之說這種人之■與學問，固不待■。其中，有受過新知識教育的人，則又好』²⁷一面」²⁸附會西方語言學的一知半解，常常把一個在思想史中「的豐富內容」²⁹，還原「為」³⁰牽附為語原的原始性質。因為我國文字的特性，³¹便常得出更壞的結果。

第一，我國文字雖亦標音，但究以標意³²為主。對於無形可象³³，虛字及抽象名詞。勢必乞靈於假借。今日所能看到的最早文字--甲骨文，便有很多不作本字用而作假借字或引伸義之「借字」³⁴用。因此，有的假借字或其引伸義，並非「一定是」³⁵發生於使用之後，而係發生於造字之時。這樣一來，在字原

²⁴按，論文與專書之後多出「所說」二字。

²⁵按，論文無這二字。

²⁶按，論文在之後多出「而又逸出乾嘉諸儒在講訓詁時所保持的嚴密的精神」等字。

²⁷按，專書缺這些字。

²⁸按，論文僅作「其中，有受過新知識教育的人，則又好」。

²⁹按，專書作：「保有豐富內容的名詞」。

³⁰按，論文及專書缺此字。

³¹按，論文及專書多了「上述方法」等字。

³²按，論文與專書於此字後多「象形、指事、會意」等字。

³³按，論文與專書於此字後多「無事可指之」等字。

³⁴按，論文與專書無此二字。

³⁵按，論文無此三字。

本身所能表示的意義，更多一層障礙，更受到一層限制。

第二、字的假借「引伸」³⁶，常以「音」³⁷為其樞紐：所以「歷來有同聲相假之說。而」³⁸訓話學的中心問題，乃係聲韻問題。但我們的語言，係屬於孤立語系，由聲音所能表示之區別性，「因此」³⁹大受限制；音同而義異的字⁴⁰特別多。「近代的廣東語，不同音的只有八百乃至九百字；北平語則只有四百二十左右。……『i』音的字，含有三十八個不同的意義」。 (A. C. Moorhouse 著《文字之歷史》Writing and the Alphabet, 日譯本五九頁)。「這種情形愈追索到古代愈是如此」⁴¹。所以今日由古音以求古義，尤其是想由古音以求通假之義，若無多數文獻「作歸納性」⁴²的證明，便大多數不出於臆測的程度。近年來「常」流行一「種測字攤式的訓誥者，由此而來」⁴³。

第三、因上述兩種原因，不能不影響到文法的⁴⁴上；所以「中國」⁴⁵文字，常有詞位而難決定其詞性；一字的詞性，須看它在語句中的關係位置而定。不難由此可以了解孤立地決定一個字的意義，是非常危險的事。

清阮元《學經室集》中有〈性命古訓〉一文，用訓話字義的方法，欲復「性命」一詞的原有字義；由此原有字義以批難宋儒；其固陋可笑，固不待言。「今人」⁴⁶傅斯年氏作《性命古訓辨證》，以為阮氏「訓誥字義之方法，足以為後人治思想史者所儀型」(註六)；遂沿阮氏之方法，而更推進一步，以為「性」字出於「生」字，遂以「生」字之本義為古代性「論之」⁴⁷本義，更倡言「獨立之性字，為先秦遺文所無；先秦遺文中，皆用生字為之」(註七)。「《孟子》書之性字，在原本當作生字」(註八)。「《呂氏春秋》乃戰國時最晚之書。呂書中無生性二字之分，則戰國時無此二字之分，明矣。其分之者漢儒所作為也」(註九)「這便說得更支離突出了。『按傅氏之誤，一因被服原本不了解

³⁶按，論文及專書皆作「轉注」。

³⁷按，論文與專書皆作「聲音」。

³⁸按，專書無這些字。

³⁹按，專書無此二字。

⁴⁰按，論文與專書於此字後多「在我國」三字。

⁴¹按，專書作「古代也不可能是一音一義的」。

⁴²按，專書無此四字。

⁴³按，專書作「批擺測字攤式的訓誥學者，即係由此而來」。

⁴⁴按，論文和專書在此字後多「結構」二字。

⁴⁵按，論文和專書都作「我國」。

⁴⁶按，專書無此二字。

⁴⁷按，專書作「字主」。

先秦儒道兩家性論之別，亦不了解道家之性論，為先秦儒家之性論，崇尚『無為』，自其之生之字義無關，此點復當另有敘述』⁴⁸。」⁴⁹

性字乃由生字孳乳而來，因之，性字較生字為後出，「之與性字」⁵⁰姓字皆由生字孳乳而來的情形無異。性字之含義，若與生字無密切之關連，則性字不「必」⁵¹以生字為母字。但性字之含義，若與生字之本義沒有區別，則生字亦不會孳乳出性字。並且必先有生字用作性字，然後乃漸漸「出現」⁵²性字；有如臣辰「𠂔」⁵³、善鼎、兮甲盤、史頌鼎等金文中之「百生」，即典籍中之所謂「百姓」（註十）；是先有生字作「姓」字用，然後乃產生「姓」的專字。按照我國文字在演進情況中之通例，有時生字可用作性字，有時性字亦可用作生字，此須視其上下文之關連而始能決定其意義。⁵⁴徐灝《說文解字箋》⁵⁵：「生、古性字，書傳往往互用。《周禮》大司徒辨五土之物生，杜子春讀生為性。《左氏》昭八年傳，民力彫盡，怨讟並作，莫保其性，言莫保其生也。……」，此即在演變初期，母字與孳乳字互用之例。然雖有此互用之例，「但雖有此互用之例，」⁵⁶但斷不可因此而將其獨立之意義加以蒙混。

生之本義為「象草木生出土上」（註十一）；故作動詞用則為自無出有之出生；作名詞用則為出生以後之生命。許氏《說文》「性，人之陽氣，性善者也，從心，生聲」。「故此」⁵⁷以陰陽釋性情，「起於秦漢之際。■最早亦不■」⁵⁸，乃以漢儒之說為依據，固非性字之本義；而對「從心，生聲」，亦無進一步之

⁴⁸按，論文無這些字。

⁴⁹按，專書無這些字，但有「傅氏所用的方法，不僅是在追尋當下某字的原音原形，以得其原義；並進而追尋某字之所自出的母字，以母字的原義為孳乳字的原義。文字之所以由簡而繁，乃出於因事物、觀念之由簡而繁。由傅氏的方法，則在中國思想史中，只能有許氏《說文解字敘》中所說的「蒼頡之初作書，依類象形，故謂之文」的「文」，才有實際的意義；至於「形聲相益，即謂之字」的「字」字，皆沒有意義。這在語言學上，也未免太缺乏「史」的意識了。」

⁵⁰按，專書僅作「與」字，論文則作「與生字」。

⁵¹按，專書作「會」字。

⁵²按，論文和專書皆作「孳乳出」。

⁵³按，論文和專書皆作「鹵」。

⁵⁴按，之後專書有「並且諸子百家中，也有把性字作生字解釋的。但這是來自某家思想上的規定，而決不是來自性字字原的規定。」等字。

⁵⁵按，專書作「說文字箋」。

⁵⁶按，論文和專書都無這些字。

⁵⁷按，論文和專書都作「按」字。

⁵⁸按，論文和專書都作「乃起於漢初。許氏對性字的解釋」等字。

說明。謹「據」⁵⁹性之原義，應指人生而即有之欲望「意志及」⁶⁰、能力等而言，有如今日所說之「本能」。其所以從心者，心字出現甚早，古人多從知覺感覺來說心；人的欲望、「意志」、「⁶¹能力」，「須」⁶²通過知覺感覺而始見，亦即須通過心而始見，「其所以性字便從心。」⁶³其所以從生者，既係標聲，同時亦即標義；此種欲望等等作用，乃生而即有，且具備於人的生命之中；在生命之中，人自覺有此種作用，非由後起，「乃即稱此生命」⁶⁴作用為性；所以性字應為形聲「而」⁶⁵兼會意字。此當為性字之本義。知此本義，則「可知」⁶⁶《尚書召誥》的「節性」，只能是「節性」，而不能如傅氏之改作「節生」；亦即周初已有性字。⁶⁷

傅斯年氏謂「《召誥》所謂『節性』，按之《呂覽》，本是『節生』；《大雅》所謂『彌性』⁶⁸，按之金文，乃是『彌厥生』，皆與性論無涉」（註十二）。按生是「生命」。「一個人的生命，聚五官百體而成形」；⁶⁹生命中所蘊藏的欲望等作用。⁷⁰可以盡量地伸展，因伸展而妨碍他人，甚或妨碍到自己「的生命」⁷¹。《召誥》是周公誡勉成王之詞，所以要他「節性」，節性即同於節欲。生命具體表現而為五官百體，如何可以言節？⁷²故節性於義為可通，節生則於義斷斷不可通。「故」⁷³古來從無「節生」之語。「『《呂覽》重己，本生，貴生諸篇，全係道家之言；道家以生命言性，按生與性之義最相近，但若分別言之，則

⁵⁹按，專書作「按由現在可以看到的有關性字早期的典籍加以歸納」。論文則作「按」字。

⁶⁰按，論文和專書都無此三字。

⁶¹按，論文和專書都無此二字。

⁶²按，論文和專書皆作「多」字。

⁶³按，專書無這些字。論文則無「其」字。

⁶⁴按，論文和專書都作「於是即稱此生而即有的」。

⁶⁵按，論文和專書都無此字。

⁶⁶按，論文和專書都作「不僅可以了解」。

⁶⁷按，論文和專書都在此字之後有「並且也可以了解春秋時代中的許多性字，以及《告子》《荀子》對性的解釋，皆順此本義而來」等字。

⁶⁸按，專書作「彌爾性」。

⁶⁹按，論文和專書都僅作「性是」。

⁷⁰按，論文和專書於此字後有「此種作用」四字。

⁷¹按，論文和專書都作「生命的成長」。

⁷²按，專書於此字之後有「若真欲節生，豈僅須決駢拇而齧『技指』，（見《莊子·駢拇篇》），勢必斷傷肢體，萎縮機能而後可。」「技指」二字論文則作「枝手」。

⁷³按，專書無此字。

生字所指者為形體之生命，而性所指者為生命之欲望、作用等，⁷⁴《呂覽》中有的性字同於生字，有的性字別於生字，如樂之有情，譬之若肌膚形體之有情性也(註十三)。『生命之生，』⁷⁵肌膚形體之有情性，正指的生命所具有的作用，這便可『以用來』⁷⁶說明生與性的區別。所以⁷⁷《呂覽》一書，「有「長生」，「全生」，「重生」，「貴生」，⁷⁸「養生」等名詞」⁷⁹，決無「節生」的名詞。傅氏引《呂覽》之「節生」以證明《召誥》「節性」之當為「節生」；而不知《呂覽》正作「節性」，⁸⁰不作節生；傅氏擅改《呂覽》中節性之性字為生字，以此轉證《召誥》節性之性字，亦當為生字；⁸¹在考據中很少見到這種求證的方法。⁸²傅氏引《呂覽·重己篇》一段原文以證明《呂覽》節性之當為「節生」(註「十四」⁸³)，而不知此段原文「只能作節性的說明，而不能作節生的說明」⁸⁴。〈重己篇〉這段的原文是：

「是故先王不處大室，不為高臺，味不眾珍，衣不燁熱。燁熱則理塞，理塞則氣不達。味眾珍則胃充，胃充則中大鞫，中大鞫而氣不達，以此長生，可得乎？……五者聖王之所以養性也，非好儉而惡費也，節乎性也。」

按「不處大室等，正說的是節欲，亦即說的是節性。《呂覽》關連到這種地方，都是主張節性以養生，把節性當作養生的手段，即呂氏所謂貴生之術(註十五)。『傅氏乃』⁸⁵謂此皆所以論養生。終篇之亂，應題節生『(請示古人)』⁸⁶。又謂其〈本生篇〉泛載生字與性字，前文正在論生，後文乃直繼以論性之語，……若語無倫次然，然若知原本皆當作生字，性即生也，則上下文理通

⁷⁴按，論文無這些字，僅作「今人之所謂「節生」，乃指節制生育而言，古人無此觀念。」

⁷⁵按，論文作「肌膚形體，正指的是生命之生」。

⁷⁶按，論文作「間接說」三字。

⁷⁷按，專書無這些字，僅作「今人之所謂「節生」，乃指節制生育而言，古人無此觀念。」

⁷⁸按，論文作「貴生，□生」等字。

⁷⁹按，專書的順序為「有「本生」，「長生」，「貴生」，「全生」，「養生」等名詞」。

⁸⁰按，之後專書有「而決」二字。

⁸¹按，之後專書有「兩文獻之時間距離，約八百年之久」等字。

⁸²按，之後專書有「更由這種求證方式而將先秦典籍中所有的性字，一口氣都改成生字，這種武斷，實係來自學術以外的心理因素。」等字

⁸³按，專書作「十三」。

⁸⁴按，專書作「而不知此段原文的節性，不可能解釋作節生。」

⁸⁵按，論文作「了解了這一點，則呂覽凡有關這類的文字，無不順暢貫通。乃傅氏」等字。

⁸⁶按，論文作「(註十六)」。

矣「(註十六)」⁸⁷。傅氏勇於立說，而疏於讀書求證，『遂悍然斷定先秦無性字』⁸⁸。」⁸⁹「但」⁹⁰《詩經·陳風·宛丘》已有「洵有情兮」的情字，《左傳》莊十年「必以情」，文十五年「情雖不同」，昭二十年「竭情無私」，《國語·魯語上》「必以情斷之」，《晉語》「好其色，必授之情」等等的情字，皆不能易以生字，⁹¹證明春秋時代已流行有情字。「殊不知傅氏既說生又孳乳為性姓，……性復孳乳為情……情麗于性而為別，故取性之聲以成語(註十七)。傅氏認為情字較性字尤為晚出，先秦中既早有情字，」⁹²《荀子·正名篇》，更為性與情字，分別下確切之定義。戰國中葉以後，則常將「情性」聯為一詞⁹³；在東漢末以前，⁹⁴無「生命」之聯詞；而「性命」連詞，「亦」⁹⁵始於戰國中葉；《莊子·外篇》《雜篇》，常出現「性命」的名詞。《易傳》亦有「盡性至命」之語。此二詞尤常見於《呂覽》一書中。先秦情性二字常互用，《呂覽》且有〈情欲篇〉。「其內篇主張節情，即所謂欲為情，情有節；而情有節之內容，與〈重己篇〉主張節性之內容，完全一致；此更可以證明節性即是節情，亦即是節欲(註十九)。且如前所述，『先秦典籍中(包呂覽)⁹⁶』⁹⁷春秋時代，已有由性字孳乳而來

⁸⁷按，論文作「(註十七)」。

⁸⁸按，論文作「遂悍然斷定呂覽中之性字皆當作生字，更悍然斷定先秦無性字。試問：傅氏既謂生又孳乳為性姓……性復孳乳為情……情麗於性而為別，故取性之聲以成語(註十七)，是傅氏認情字較性字尤為晚出」。此話重見(註十七)，但論文未特別標示。

⁸⁹按，專書無此段，但有「在道家支派中，有的是以生命為性，《呂覽》中亦間用此義。但作為《呂覽》有關這一部分思想的特性的，却是「人之性壽」(〈本生〉)一語；所謂人之性壽者，即是說人由天所稟的本性，本是可以活大年紀的。活大年紀(壽)本來即是生命的延長，但此活大年紀乃出於人之本性，亦即係由先天所決定多，故不曰長生而曰性壽。長生乃是完成了性所固有的壽。可以說，就具體的生命而言，便謂之生；就此具體生命之先勁稟賦而言，便謂之性。這在《呂覽》中分得清清楚楚。《呂覽》的「節」字與「適」字常常可以互訓，因節是達到適的手段。前面所引的一段話中的「節乎性」，乃指適合於由先天所稟賦之壽而言。既決不可以改作「節生」，更與《召誥》所說的「節性」毫無關係。其次，章太炎在《文始》中謂「生又孳乳為「姓」，……性復孳乳為情」。此一說法，傅氏恐怕也不能不承認。最低限度，若「生」在先秦可以孳乳為「情」，即無理由說「生」不能孳乳為「性」。按」。

⁹⁰按，專書無此字。

⁹¹按，論文和專書於此字之後都有「由此可以」等字。

⁹²按，專書都無此段的字。論文則已在前面談過，參見註 86。

⁹³按，專書於此下「(註十四)」。

⁹⁴按，論文和專書在此字後都有「似」字。

⁹⁵按，論文和專書都作「則已」字。

⁹⁶按，論文無這幾個字。

⁹⁷按，專書無這些字。

的情字；何以不能有情字所自出的性字？性字在詩經時代，尚未「通」⁹⁸行；所以《詩經》上只有《大雅·卷阿》有三性字；情字更為後出，所以《詩經》儘管有許多言情之作，但皆係對感情具體的描寫；抽象地情字，僅見於《陳風·宛丘》「洵有情兮」⁹⁹出現的一個「情」字。若先秦典籍中之性字，皆係後人將生字改寫，則情字，情性字，亦皆係生字的改寫嗎？

「三」¹⁰⁰

至《詩·大雅·卷阿》「彌爾性」的性字，不僅不應作「生」；且金文的「彌厥生」的生字，我懷疑也有的應作性字解。

《大雅·卷阿》詩，馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》謂「以詩義求之，其為成王出遊，召康公因以陳詩，則無疑也」，是此詩中之所謂「君子」，乃指成王而言。全詩共九章，首卒兩章，乃全篇之起結。第二章言遊豫之樂，第三章言疆域之大，第四章言受命之長；此三章皆有「彌爾性」之語。餘四章乃教戒之意。《說文》無「彌」字而有「彌」字，九下長部彌字下云「久長也，從長，爾聲」。《段註》：「彌，今作彌，蓋用弓部之彊代彌，而又省玉也。彌行而彌廢矣。漢碑多作彊可證。彌之本義為久長；其引伸之義曰大也，遠也，益也，深也，滿也，徧也，合也，縫也，竟也。其見於詩者，《大雅》〈生民〉〈卷阿〉傳皆曰『彌，終也』」。¹⁰¹〈生民〉〈卷阿〉兩詩之彌字，皆不應訓終，而應訓滿；「〈生民〉之『彌月』即滿月，今人謂兒生一月為滿月，蓋猶存古意。〈卷阿〉的」¹⁰²「彌爾性」，即「滿足了你的欲望」；必如此而上下文始可條暢；茲錄原詩第二章，並以今語譯之如下：

「伴奭（箋曰，自縱侈之意）爾遊矣。優遊（錢氏曰，閒暇貌）爾休矣。豈弟君子（按指成王），俾爾彌爾性，似（傳曰，似，嗣也）先公（按傳以終訓酋，於義不順。《方言》「酋，熟也」。熟則成就矣，故酋亦有成就之意，故《太玄》元文「酋西方也，秋也，物皆成象而就也」。又《太玄》中「酋酋大魁」，《頤注》「酋，就也」。此處應釋為就，似先公酋矣，言嗣先公之成就。」

譯文：

你遊玩得很痛快了，休息得很舒服了；樂易的王呀，使你滿足了你的欲望吧！這是繼承了先王的成就呵。

⁹⁸按，專書作「流」。

⁹⁹按，專書此字後有「所」字。

¹⁰⁰按，論文和專書在不另分單元，不作「三」。

¹⁰¹按，論文和專書於字後都有「按」字。

¹⁰²按，專書作「〈卷阿〉的性字，乃指欲望而言。」

傅譯為「俾爾終爾之一生」，¹⁰³不僅與上下文不順，且根本不成意義。至傅氏所引金文中之「永令彌厥生」，一為叔束(左加人)孫父毀，原文是「叔束(左加人)孫父作孟姜尊毀。綰綽眉壽，永令彌厥生，萬年無疆，子子孫孫永寶用高」。一為大(右加二撇)姑毀「用旂單句眉壽綽綰，永令彌厥生，靈終」。金文多以簡約之辭，表吉祥之意；若彌厥生為「終其生」，不僅不是以表達吉祥之意，且豈不與「眉壽」「靈終」為重復嗎？因此，此兩處之「生」字在意義上應作性字解釋；永令彌厥生，即是永久使滿足其欲望，這便文從字順了。¹⁰⁴

我所以一開始便費這些篇幅來闢傅氏《性命古訓辨證》中對生字與性字的說法，意思不在指出傅氏考證之疏；而主要在指「出」¹⁰⁵傅氏考證之疏，乃來自「以語言學的觀點解決思想史中之問題」的方法¹⁰⁶。此一方法仍為今日許多治漢學的人所「風行的方法」¹⁰⁷，由這種方法推演出來的結論，我看到許多「和」¹⁰⁸傅氏「還要」¹⁰⁹的奇怪的結論。治思想史，當然要從語言訓詁開始；「但」¹¹⁰即使僅就語言訓詁的本身來說，也應從上下相關連的文句，與其形其聲，互相參證，始能確定其意義，而不能僅靠孤立地形與聲，以致流於胡猜亂測。何況更要「就其字義，疏為理論」¹¹¹，以張漢學家¹¹²哲學立場「(註二〇)，那便更為可笑了」¹¹³。

「並且由字原的探索，可能發現某種觀念演變之跡，但這只是可以用到的方法之一。而清人與傅氏，正缺少演變的觀念。」¹¹⁴

以文字訓詁為始基，再前進一步去探求古人的思想，其所應操運的方法，與一般所說的訓詁的方法，在什麼地方不同，我在〈有關思想史的若干問題〉¹¹⁵一文的最後一節中，有較「精密」¹¹⁶地陳述。此處只簡單指出：從思想史的

¹⁰³按，專書在此字後有「即是讓你活一生之意」等字。

¹⁰⁴按，論文和專書在此段之後分為第三單元，有「三」。

¹⁰⁵按，專文作「示」字。

¹⁰⁶按，論文和專書在字後有「之謬」二字。

¹⁰⁷按，論文和專書都作「信奉」。

¹⁰⁸按，論文作「比」字。

¹⁰⁹按，專書作「相同」，論文作「更為奇怪」。

¹¹⁰按，專書作「同時」。

¹¹¹按，之後專書有「(註十五)」。

¹¹²按，之後專書有「的」。

¹¹³按，專書僅作「那便離題更遠了」。

¹¹⁴按，論文無此段文字。

¹¹⁵按，專書在此字之後有「(註十六)」，論文則有「(註二一)」。

¹¹⁶按，專書作「詳細」。

立場來解釋性字，只能由它的上下文來加以決定；只能從一個人的思想，從一部書的內容，用歸納的方法來加以決定。¹¹⁷有的與造字時的原義相合，有的係由原義所引伸，有的則與原義毫無關涉。「亦即與其形，原音並無關係。」¹¹⁸

本人本書本文講話，而不可讓先行的，或「出現在後」¹¹⁹的觀念佔了先，去作預定式的解釋。性字的內容，豈僅因時代，因學術流「派」¹²⁰而各有不同；即在一人、一書的裏面，同一性字，也常有不同的內容。「某人某書所用字，大概會與他先行的性字觀念有關，也可能給後起的人們以影響，以至由後人加以疏釋，發揮，正因為如此，才有人性論史的史之可言。但在可能範圍之內，應當先讓」¹²¹每一個重要的學術性地名稱名詞，決不是如傅氏所說的，能「就其字義，疏為理論」；而是要就有關「的」¹²²文獻¹²³上下關連的文句，以歸納的方法，條理出一個理論線索來，再用以確定某一學術性地名稱名詞的定義或內容。許氏《說文解字》開始便是「一，惟初太始，道立於一；造分天地，化成萬物」，他對一字這一套形而上的理論，只有從老子「道生一」的一套思想背景去了解它；誰能從一字本身的字義，找得出許氏這一套形上說法的根據？假定就一字字義講，恐怕只能說「一，數之始也，指事」。就我的推測，許「君」¹²⁴未必不知此造字之本義；但為了莊嚴其著述的大業，所以在開始便採用一套形上學的帽子戴在頭上。《段注》於此等處不著一詞，這是他高明的地方。自《繫傳》以至《段注訂補》，便抱著這¹²⁵大打¹²⁶胡說了。字書中尚

¹¹⁷按，之後專書有「用歸納方法決定了內容以後，再由內容的涵蓋性，以探索其思想的內在關連。由內容與內容的比較，以探索各思想相互間的同異。歸納的材料愈多，歸納得愈精密，我們所得出的結論的正確性愈大。站在思想史的立場，僅採用某家某人某書中的一兩句重要話，以演繹成一家、一人、一書的全部思想結構，常易流於推論太過，已經是很危險的方法。何況「就其字義，疏為理論」，其流為荒謬，乃是必然的。就性字說」等字。

¹¹⁸按，論文和專書都作「某人某書，所用的性字，大概會與他先行的性字觀念有關；也可能給後起的人們以影響，甚至由後人加以疏釋；正因為如此，才有人性論史的「史」之可言。但在可能範圍之內，對性字內容的規定，應當先讓」。

¹¹⁹按，論文和專書都作「後起」。

¹²⁰按，論文和專書都作「別」字。

¹²¹按，論文和專書都沒有這些字句。

¹²²按，論文和專書都無此字。

¹²³按，專書在字後有「中」字。

¹²⁴按，論文和專書都作「氏」。

¹²⁵按，論文和專書在字後都有「幾句話」等字。

¹²⁶按，論文和專書在字都後有「其」字。

有這種¹²⁷顯著的例子，何況以思想為主的著作？這種極尋常而又極基本的態度和方法，若不先¹²⁸弄清楚，便無真正地思想史可言，所以我特先為提出。

附 註

註一：傅斯年著《性命古訓辨證》引語一頁。¹²⁹

註二：同上。

註三：「劉君之文，係以言衍筆名刊出於香港出刊的《自由學人》二卷二期至六期」。¹³⁰

註四：日譯耶斯伯孫《人類與語言》(Mankind, Nation and Individual From a Linguistic Point of View)二九八~二九九頁。

註五：同上三〇一頁。

註六：「同上引語」¹³¹一頁。

註七：傅氏《性命古訓辨證》上卷一頁。

註八：同上三五頁。

註九：同上三九頁。

註十：參閱傅氏上書上卷三~四頁。

註十一：許氏《說文》六下生部。

註十二：傅氏前書引語一頁。

註十三：「《呂覽》卷五〈侈樂〉」¹³²。

註十四：「傅氏前書上卷一七頁」¹³³。

註十五：「《呂覽》卷二〈『重』¹³⁴生篇〉」¹³⁵。

註十六：「同上」。¹³⁶

¹²⁷按，論文和專書在字都後有「不能就其字義，疏為理論的」等字。

¹²⁸按，論文和專書在字後都有「把它」等字。

¹²⁹按，專書在字後有「但傅氏的話，說得太籠統。」等字。

¹³⁰按，專書作「傅氏當時是中央研究院歷史語言研究所的所長；更實際操北京大學文學院人事進退之權。他們又是當時現實政治中的一個勢力深厚地力量，因而影響到整個教育行政。」

¹³¹按，專書作「傅氏《性命古訓辨證》引言」。

¹³²按，專書作「傅氏前書上卷一七頁」。

¹³³按，專書作「《呂覽》卷五〈侈樂篇〉「樂之有情，譬之若肌膚形體之有情性也」。此外尚多」。

¹³⁴按，論文作「貴」字。

¹³⁵按，專書作「傅氏前書引語一頁，傅氏稱讚阮元所用的治思想史之方法的話」。

¹³⁶按，專書作「本文收入《中國思想史論集》中」。

註十七：同上三九頁。¹³⁷

註十八：章炳麟《文始》。¹³⁸

註十九：《呂覽》卷一〈重己篇〉「故聖人必先適欲」，高誘註「適猶節也」。¹³⁹

註二〇：傅氏前書引語一頁，傅氏稱讚阮元思想所用的治思想史之方法的話。¹⁴⁰

註二一：本文收入《中國思想史論集》中。¹⁴¹



¹³⁷按，專書的註僅到「註十六」，以下未見。論文則多出「按《說文》在情字下分明說『從心，青聲』，而傅氏乃謂『取性之聲以成語』，可謂疏謬之極」。

¹³⁸按，專書的註僅到「註十六」，以下未見。

¹³⁹按，專書的註僅到「註十六」，以下未見。

¹⁴⁰按，此註專書列為「註十五」，以下未見。

¹⁴¹按，此註在專書列為「註十六」。

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(二)：殷周之際的宗教中人文精神的躍動(上)

壹、整理方法的修正

筆者在進行徐復觀先生〈生與性--中國人性論史的一個方法上的問題〉手稿比對時，是以發表的單篇論文為主，「先掃描該篇，經轉換為文字，經校對後才比對與手稿的差異，亦即試圖藉由比對，瞭解手稿和初發表的論文間的差異。再比對收於專書中的內容，究竟有多少的變動。」但在「進行的方法」提到的，是希望「呈現手稿的內容為主，其間的差異，分別以引號(「」或『』)標示，並利用註腳進行隨頁註。」然而有讀者建議，各篇完整的手稿，他們不易見到，不若以彙編為專書內容為主，反倒容易取得，透過註語的說明更能掌握。此為整理第二篇手稿的修正之一。

對於手稿與單篇發表的文章(簡稱「論文」、彙整為專著(簡稱「專書」)等三者的比對，僅採用單引號(「」)與雙引號(『』)做為區別，分別加註語予以說明。在閱讀上却造成困擾，不易區別其差異，故改採用〔〕符號表示單篇論文與收入專書間的差異；採用【】符號表示手稿與單篇論文、收入專書間的差異；並於註語說明其間的不同。手稿之字跡未能辨識者，乃以「■」標示。此其二。

本文改以專書之內容為基礎，標示之方式：1.論文出現之文字而不在專書之中，則逕予補入，並加註語；2.專書出現之文字而不在論文中者，則在註中標示論文的文字，以示與專書的差異；3.手稿出現之文字而不在專書或論文中者，逕予以補入，並加註語說明，專書或論文中未見者；4.專書或論文出現之文字而不在手稿之中者，則在註中標示其內容文字的差異。

其它則仍依第一章整理的方法處理。

貳、〈周初宗教中人文精神的躍動〉內容的比對

〔第二章、周初宗教中人文精神的躍動〕¹

〔一、概述〕²

中國【的】³人性論，發生於人文精神進一步的反省。所以人文精神之出

¹ 按，論文及手稿皆無「第二章」等3字，有副標示：「中國人性論史初稿之一」等字。手稿作「殷周之際的宗教中人文精神的躍動」，1960年11月5日在《民主評論》第11卷21期發表。

² 按，論文及手稿皆無此節的標題。

現，【為】⁴人性論得以成立的前提條件。中國文化，為人文精神的文化，現時固已成為定論。〔但此處得先提醒一句，中國的人文精神，在以人為中心的這一點上，固然與西方的人文主義相同；但在內容上，却相同的很少，而不可輕相比附。中國的〕⁵人文精神【之出現】⁶，並非突然【出現】⁷，而【係】⁸經過長期孕育【而來】⁹，尤其是經過了神權的精神解放而來【的】¹⁰。

人類文化，都是從宗教開始，中國也不【能】¹¹例外。但是文化形成一種明確【而合理】¹²的觀念，因而與人類行為以提高向上的影響力量，則須【要文化】¹³發展到有某程度的自覺性。宗教可以誘發人的自覺【，表現人的自覺】¹⁴；但原始宗教，常常是由對【於自然現象及各種災害省察的恐怖而投靠向不可知地力量的皈依；這種由■下】¹⁵【天災人禍】¹⁶的恐怖情緒而來的原始性地【對神秘之力的】¹⁷皈依，並不能表示何種自覺的意義。即在高度發展的宗教中，也因人、因時代之不同，而可成為人地自覺的助力；也可成為人地自覺的障礙。從遺留到現在的殷代銅器來看，中國文化，到殷代已【經】¹⁸有了很長的歷史，完成了相當高度地發達。但從甲骨文中，可以看出殷人的精神生活，還未脫離原始狀態；他們的宗教，還是原始性地宗教。【及】¹⁹當時他們的行為，似乎是通過卜辭而【〔完〕²⁰全】²¹決定於外在的神--祖宗神、自然神、及上帝。周人的貢獻，便是在傳統的宗教生活中，注入了自覺的精神；把文

³ 按，手稿作「之」字。

⁴ 按，手稿作「及」字。

⁵ 按，此 60 餘字，論文及手稿僅用「但此種」三字替代。

⁶ 按，專書及論文皆無此 3 字。

⁷ 按，手稿作「而來」。

⁸ 按，手稿作「是」字。

⁹ 按，專書及論文皆無此 2 字。

¹⁰按，手稿無此字。

¹¹按，專書及論文皆無此字。

¹²按，手稿無此 3 字。

¹³按，專書及論文皆無此 3 字。

¹⁴按，專書及論文皆無此 6 字。

¹⁵按，專書及論文皆無此 30 餘字。

¹⁶按，手稿無此 4 字。

¹⁷按，手稿無此 6 字。

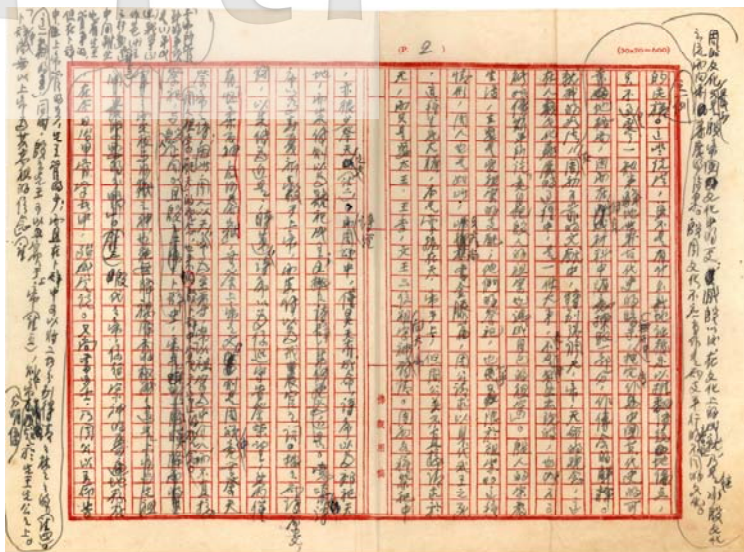
¹⁸按，手稿無此字。

¹⁹按，專書及論文皆無此字。

²⁰按，論文無此字。

²¹按，手稿僅作「一」字。

化在器物方面的成就，提昇而為觀念方面的展開，以啟發中國道德地人文精神的建立。【以下試略加申述。】²²



²²按，手稿無此 6 字。

〔二、周初文化的系屬問題〕²³

近來談殷周文化關係的人，我覺得有兩點偏【見】²⁴。第一點，忽視了殷代文化，是經過了長期發展的結果，於是認為殷代的上帝，【皆】²⁵是部落的宗神；而周人所稱的上帝，乃是以殷人的宗神為自己的宗神(註一)。第二點，一方面強調中國古代文化與〔中近東〕²⁶的關係，好像古代的文化交流，比現在還容易。【但另】²⁷一方面却忽視殷代的「帝國地」性質【(註二)】²⁸，忽視了周人自述的「革命」的意義，〔更忽視了殷周的世系是同出於帝嚳，〕²⁹而把殷周看作先是兩個互不相干，後來却互相敵對的兩個文化系統不同的部族。甚至許多人把周對殷的革命，看作是歷史上野蠻民族，征服了有高度文化的民族之一例。這些說法，並不是有什麼新地證據足以推翻傳統地論點，只不過是受了【不完全】³⁰地世界古代史【的知識】³¹的暗示，無形中把它當作中國古代史的可靠地格局，因而在【現成】³²材料中隨意揀取一部分，作附會的解釋。〔周公在殷遺民前強調「殷革命命」，以證明周革殷命之為正當(註三)；由此可知周未取殷之前，固承認殷之政權係由天所命，亦即係天之代表；則夏殷在未亡時，原為當時所共同承認之共主，殆無疑義。所以〕³³就我的看法，【周的文化，最初只是殷帝國文化中的一支；滅殷以後，在文化〔制度〕³⁴上的成就，乃是繼承殷文化之流而向前發展的結果。殷周文化，不應當看作是兩支平行的不同系統的文化。《論語》「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「周監於二代，郁郁乎文哉」(〈八佾〉)，這分明是說周文化係由殷文化的繼承發展而來。】³⁵在周初可靠的文獻中，特別強調天、帝、天命的觀念，這在人類文化發展的過程中，是一件大

²³按，論文及手稿在此節序號及標題作「一、周初文化，是殷帝國文化中的一支流」。

²⁴按，手稿作「差」字。

²⁵按，專書及論文皆無此字。

²⁶按，論文及手稿皆作「西方」。

²⁷按，手稿無此 2 字。

²⁸按，手稿無此「註二」。

²⁹按，論文與手稿無此 15 字。

³⁰按，手稿作「一知半解」。

³¹按，手稿無此 3 字。

³²按，手稿作「傳統」。

³³按，論文和手稿皆無此 70 餘字。

³⁴按，論文無此 2 字。

³⁵按，手稿無此 120 餘字。

事；【既不可能是】³⁶突然出現的，也決不可能如傅斯年所說〔的，〕³⁷「竟自把殷人的祖宗也認成自己的祖宗」。殷人的宗教生活，主要是受祖宗【神】³⁸的支配〔：他們的祭祀，也似乎只限於祖宗，【乃至其他自然神；到現在為止，似乎還沒有發現祭天、帝的可靠證據。〕³⁹他們與天、帝的關係，都是通過自己的祖宗作中介人。周人的情形，也正是】⁴⁰如此。【只看】⁴¹《尚書·金縢篇》，【是記載】⁴²周公請求以身代武王之死【的故事】⁴³。這種生死大權，本是掌握在天、帝手【中】⁴⁴；但周公並不直接請求於天，而只是要太王、王季、文王三位祖宗神，向天、帝轉請。〔周初各種祭祀中，亦似無祭天之文（註三）。《詩經·周頌》中，僅〈昊天有成命〉，《詩序》以為是郊祀天地，而《朱傳》則以為是疑祀成王；〈噫嘻〉，《詩序》以為是春夏祈穀於上帝，而《朱傳》則以為是戒農官之詞。按之兩詩原文，以《朱傳》為近是。〈時邁〉，《詩序》以為係巡守告祭柴望，然內僅有『懷柔百神，及河喬嶽』。【並】⁴⁵無祭天之明文。則是《周頌》中竟無祭天祭帝之詩；因此，〕⁴⁶周人以天、帝為至尊，〔故〕⁴⁷常以祖宗為中介人，〔而不直接祭祀，〕⁴⁸與殷人正同【（註四）】⁴⁹。周人祖宗「配天」的觀念，也來自殷卜辭中「賓于帝」的觀念。【傅氏以卜辭中的帝，指的是宗神；但】⁵⁰殷卜辭中，「上帝所管到的事項是（一）年成，（二）戰爭，（三）作邑，（四）王之行動」（〔註五〕⁵¹）。「這中間雖然也有先王管事的，但在卜辭中，這一類的事，上帝管的多，先王管的少；而且在卜辭中可以將二者分別得清清楚楚的」（〔註六〕⁵²）。同時，殷【之】⁵³先王可以賓于上帝（〔註七〕⁵⁴），則

³⁶按，手稿作「是不可能」。

³⁷按，論文及手稿皆無此字。

³⁸按，手稿無此字。

³⁹按，專書此處少 40 餘字。

⁴⁰按，此 50 餘字，手稿僅作「這種情形，周人也是」。

⁴¹按，專書及論文皆無此 2 字。

⁴²按，手稿無此 2 字。

⁴³按，手稿無此 3 字。

⁴⁴按，手稿作「上」。

⁴⁵按，手稿無此字。

⁴⁶按，專書此處作「而不直接祭祀，」等 6 字，即少了約 170 餘字。

⁴⁷按，論文及手稿皆無此字。

⁴⁸按，專書無此 6 字。

⁴⁹按，手稿無此 2 字。

⁵⁰按，此 16 字，手稿僅作「且」。

⁵¹按，論文此處作「註四」，手稿作「註三」。

⁵²按，論文此處作「註五」，手稿作「註四」。

上帝分明係超於先王先公之上。「卜辭中尚無以上帝為其高祖的信念」(〔註八〕⁵⁵)，殷代之帝，係超【祖】⁵⁶宗神的普遍地存在，在今日治甲骨學者中，殆成定說。又《尚書·多士》，乃周公以王命告殷頑民之辭；〈多方〉為周公以王命告多國，尤其是「殷侯尹民」之辭。〈多士〉一篇中稱「帝」者六，稱「上帝」者二，皆指【最高神】⁵⁷之上帝而言；其中「自成湯至於帝乙」之「帝乙」，乃殷祖宗中之冠以「帝」字者。〈多方〉稱「帝」者三，皆係指【最高神】⁵⁸之上帝而言；其中「乃至於帝乙」之「帝乙」，正與〈多士〉中所稱之帝乙相同。殷之先王先公，有冠以帝字者，亦有不冠以帝字者；就〈多士〉〈多方〉兩篇考之，是周初對於上帝之帝，與殷〔先王先公〕⁵⁹中之以帝稱者，區分得甚為清晰。【何曾有周人把殷人的宗神當作自己宗神之說？】⁶⁰「帝」與「天」常互用；然稱帝則表現此至高無上之神的人格性者特重，而天乃此一人格神所居住之世界。殷人既有明顯之上帝觀念，卜辭中有「帝令」之名詞，則殷人亦必有天之觀念，而「帝令」即等於天命。卜辭中之「天」字皆作「大」字用，似未見有作天字本義用的；但我因下面兩個理由，覺得不應因此便斷定殷代沒有天字。(一)此時天與大適用，〔〈多士〉之〕⁶¹「大邑商」亦稱「天邑商」；有作「大」義之天字，亦當有作「天」本義之天字。(二)不能因今日所能看到之甲骨材料，【以】⁶²概括殷代全部之材料。殷代除甲骨文以外，尚「有冊有典」(〔註九〕⁶³)。今日《尚書》中之《商書》，不僅不是戰國時晉人之作或宋人之擬作(〔註十〕⁶⁴)，且其文字雖經多次之傳抄轉述，當傳抄轉述之際，常有以今譯古之情形；但其原始材料，皆出於當時典冊散亂之遺，為研究歷史者的重要立足點。〔一種新思想、觀念之出現，在歷史中是一件大事。由思想觀念出現之前後，以推論相關典籍出現之先後，這係過去考據家所忽略了

⁵³按，專書及論文皆無此字。

⁵⁴按，論文此處作「註六」，手稿作「註五」。

⁵⁵按，論文此處作「註七」，手稿僅作「註」。

⁵⁶按，專書及論文皆無此字。

⁵⁷按，手稿作「普遍性」。

⁵⁸按，手稿作「普遍性」。

⁵⁹按，論文作「祖先公」，手稿作「祖先」。

⁶⁰按，手稿無此 19 字。

⁶¹按，論文及手稿皆無此 3 字。

⁶²按，專書及論文皆無此字。

⁶³按，論文作「註八」，手稿作「註七」。

⁶⁴按，論文作「註九」，手稿作「註八」。

的一個重要方法。《虞書》中之思想、觀念，較《周書》為豐富，故其成立當遠在《周書》之後。《商書》中之思想觀念，較《周書》為貧弱，故其成立，自在《周書》之前。〕⁶⁵不能因〔現有〕⁶⁶甲骨文中無本義之天字，遂否定《商書》之真實性；而《商書》中固屢用天字【及天命一詞】⁶⁷。居住於黃河大平原，對於頭頂上有日月星之蒼蒼地大圓形的形象，一直到由銅器所代表的技術已經很進步的殷代，對【它】⁶⁸尚無明顯地感受性，似乎是說不通的。何況當時的農業已成為經濟的基礎，而農業與天時天象又是如此密切。若在此種情形之下，尚不能浮出「天」的觀念，不能加【它】⁶⁹一個名稱，那才是【歷史上】⁷⁰不可理解的事。因此，周初的天、帝、天命【等】⁷¹觀念，都是屬於殷文化的系統。此外，殷人不僅以龜作貞卜之用，且視龜為寶物。〈大誥〉是周公相成王將黜殷時所作的；一則曰「甯王(文王)遺我大寶龜」。再則曰「我有大事休，朕卜并吉……于得吉卜」。三則曰〕⁷²「甯王惟卜用」；則是對龜及卜的觀念，亦與殷無異。總括的說，周原來是在殷帝國的政治、文化體系之內的一個方國；他關於宗教方面的文化，大體上是屬於殷文化的一支；但在文物制度方面，因為它是方國的關係，自然沒有殷自身發展得完備。殷之與周，決不可因偶有「戎殷」一詞，便忘記了對「大邑商」而自稱為「小邑」的情形，認為是兩個不同質的文化系統。【但人類精神的自覺，並不一定受物質成就的限制。周之克殷，乃係一個有精神自覺的統治集團，克服了一個沒有精神自覺〔或自覺得不夠〕⁷³的統治集團。】⁷⁴先釐清了這一點，才能對《尚書》中周初的文獻，作順理成章的了解。

〔三、敬的觀念之出現〕⁷⁵

周人在宗教方面，雖然是屬於殷的系統；但在周人的領導人物中，却可

⁶⁵按，論文及手稿皆無此 130 餘字。

⁶⁶按，論文及手稿皆無此 2 字。

⁶⁷按，手稿無此 5 字。

⁶⁸按，手稿無此字。

⁶⁹按，手稿作「上」字。

⁷⁰按，手稿無此 3 字。

⁷¹按，手稿作「的」字。

⁷²按，論文及手稿皆無此 16 字。

⁷³按，論文無此 6 字。

⁷⁴按，手稿無此 60 字。

⁷⁵按，論文此節的序號及標題作「二、敬的觀念之提出，及原始宗教的情況」，手稿作「二、敬的觀念之提出，及原始宗教的轉化」。

以看出有了一種新精神躍動。因為有了這種新精神的躍動，【才】⁷⁶使傳統的宗教有了新地轉向，也即是使古代整個地文化，有了新地【發展】⁷⁷。

周人革掉了殷人的命(政權)，成為新地勝利者；但通過周初文獻所看出的，並不【像】⁷⁸一般民族戰勝後的趾高氣揚的氣象，而是《易傳》所說的「憂患」【意識(〔註十一〕⁷⁹)】⁸⁰。憂患【意識】⁸¹，不同於作為原始宗教動機的恐怖〔、絕望〕⁸²，一般人常常是在恐怖〔絕望〕⁸³中感到自己過分地渺小，而放棄自己的責任，一憑外在地神為自己作決定。在憑外在地「神」【為自己】⁸⁴作決定後的行動，對人的自身來說，是脫離了自己【的】⁸⁵意志主動、理智導引的行動；這種行動是沒有道德評價可言，因而這實際是在觀念地幽暗世界中的行動。由卜辭所描出的「殷人尚鬼」的生活，正是這種生活。「憂患」與恐怖〔、絕望的〕⁸⁶最大不同之點，在於憂患心理的形成。乃是【從】⁸⁷當事者對吉凶成敗的深思熟考而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。憂患正是由這種責任感來的要以己力突破〔點〕⁸⁸困難而尚未【突破】⁸⁹時的心理狀態。所以憂患意識，乃人類精神開始【直接】⁹⁰對事物【發生責任感】⁹¹的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現。

此種憂患【意識】⁹²的誘發因素，【從《易傳》看，當】⁹³係來自周文王與

⁷⁶按，手稿作「而」字。

⁷⁷按，手稿作「轉向」。

⁷⁸按，手稿無此字。

⁷⁹按，論文作「註十」。

⁸⁰按，手稿作「精神『註九』」。

⁸¹按，手稿作「精神」。

⁸²按，論文及手稿皆無此2字。

⁸³按，論文及手稿皆無此2字。

⁸⁴按，手稿無此3字。

⁸⁵按，手稿無此字。

⁸⁶按，論文及手稿皆無此3字。

⁸⁷按，手稿作「由於」字。

⁸⁸按，論文及手稿皆無此字。

⁸⁹按，手稿作「破突」字。

⁹⁰按，手稿作「取得」字。

⁹¹按，手稿作「之主宰性」字。

⁹²按，手稿作「精神」。

⁹³按，此5字，手稿僅作「應」字。

殷紂間的微妙而困難的處境【（〔註十二〕⁹⁴）】⁹⁵。但此種精神地自覺，却正為周公召公們所繼承擴大。〈大誥〉是「周公相成王將黜殷」（〈書序〉）時作的，一則曰【「予惟小子，若涉淵水」，再則者曰】⁹⁶「肆予冲(幼)人，永思艱。曰，嗚呼！允蠹(驚擾)鰥寡，哀哉。予造(遭)天役，遺大投艱于朕身；越予冲人，不印(我)自恤」。**【再】**⁹⁷則曰「朕言(語詞)艱日思(日思其艱之意)」。**〈君奭〉**是周公告召公之詞，他說「我受命無疆惟休，亦大惟艱」。**〈康誥〉**是周公居攝，封康叔於康時對康叔的告戒（〔註十三〕⁹⁸）。康叔統三監之地的成功與失敗，實即周室政權之成功與失敗，故本篇最可代表周公的政治思想。《孔叢子》說〈康誥〉是「稱述文王之德，以成勅戒之文」；《孔叢子》雖屬偽書，但這兩句話却很中肯綮的。**【〈康誥〉中〔有六處是以「王曰嗚呼」為發端之辭，表露這種意識最為明顯〕⁹⁹。】**¹⁰⁰〈召誥〉是「召公因周公之歸，作書致告達之於王」（〔註十四〕¹⁰¹）的。所以它是召公對成王所作的一篇政治教育，與〈康誥〉同其重要。**【周公之歸，成王乃真即王位，這在後世，應當有一番祝頌之辭；但】**¹⁰²召公一開始便說「惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤(憂)。嗚呼，曷其奈何弗敬」。

〔在以信仰為中心的宗教氣氛之下，人感到由信仰而得救，把一切問題的責任交給於神，此時不會發生憂患意識；而此時的信心，乃是對神的信心。只有自己擔當起問題的責任時，才有憂患意識。〕¹⁰³這種憂患意識，實際是**【蘊蓄著】**¹⁰⁴一種堅強地意志和奮發的精神。所以〈大誥〉中一則說「無毖(告)于恤**【艱苦，】**¹⁰⁵勿訴說自己之艱苦），不可不成乃甯考(文王)圖功」。又說，「天閼毖我成功所，予不敢不極率甯王圖事」。《蔡傳》對上句的解釋是「言天之

⁹⁴按，論文作「註十一」。

⁹⁵按，手稿無此註。

⁹⁶按，專書及論文皆文此 12 字。

⁹⁷按，手稿作「三」字

⁹⁸按，論文作「註十二」，手稿作「註十」。

⁹⁹按，此 20 餘字，論文作「表現得最明顯的是『嗚呼，小子封，恫瘝乃身，敬哉』的話」。

¹⁰⁰按，此 20 餘字，手稿作「表現得最明顯的是『嗚呼，小子封，恫瘝乃身，敬哉』的話」。

¹⁰¹按，論文作「註十三」，手稿作「註十一」。

¹⁰²按，專書及論文皆無此 25 字。

¹⁰³按，論文及手稿皆無此 70 餘字。

¹⁰⁴按，手稿作「代表」2 字。

¹⁰⁵按，專書及論文皆無此 2 字。

所以閉塞艱難，國家多難者，乃我成功之所在」。在憂患意識躍動之下，人的信心的根據，漸由神而轉移向自己本身行為的謹慎【與】¹⁰⁶努力。這種【謹慎與】¹⁰⁷努力，〔在周初是〕¹⁰⁸表現在「敬」、「敬德」、「明德」等觀念裏面。【尤其是一個敬字，實貫穿於周初人的一切生活之中，這是直承憂患意識的警惕性】¹⁰⁹而來的精神斂抑、集中，及對事【的】¹¹⁰謹慎、認真的心理狀態。這是人【在】¹¹¹時時反省自己的行為。規整自己的行為的心理狀態。【周初所強調的敬的觀念，與宗教的虔敬，近似而實不同。宗教的虔敬，是人把自己的〔主〕¹¹²體性消解掉，將自己投擲於神的面前而澈底皈歸於神的心理狀態。周初所強調的敬，是人的精神，由散漫而集中，並消解自己的官能欲望於自己所負的責任之前，凸顯出自己主體的積極性與理性作用。敬字的原來意義，只是對於外來侵害的警戒，這是被動的直接反應的心理狀態。周初所提出的敬的觀念，則是主動的，〔反省的，〕¹¹³因而是內發的心理狀態。這正是自覺的心理狀態，與被動的警戒心理有很大的分別。所以〔《尚書·無逸》「周公曰，嗚呼，自殷王中宗及高宗及祖甲及我周文王，茲四人迪哲。厥或告之曰，小人怨汝詈汝，則皇自敬德。厥愆，曰朕之愆，允若時。不啻不敢含怒。」這把敬的心理狀態，反映得很清楚。因此，〕¹¹⁴周人的哲學，可以用一個「敬」字作代表。〔周初文誥，沒有一篇沒有敬字。〕¹¹⁵至於經常與敬字連用的【德】¹¹⁶字，原來【¹¹⁷應為「惠」字，後人以德為惠，而惠反廢。許氏《說文》【對惠字的解釋是】¹¹⁸「外得於人，內得於己也。从直从心」。我覺得這依然是後起之義。按〈康誥〉「朕心朕德惟乃知」，將心與德對舉【；〈君奭〉「公曰，嗚呼，君

¹⁰⁶按，手稿無此字。

¹⁰⁷按，手稿無此 3 字。

¹⁰⁸按，論文及手稿皆無此 4 字。

¹⁰⁹按，此 30 餘字，手稿僅作「敬是由警惕」5 字。

¹¹⁰按，手稿無此字。

¹¹¹按，手稿無此字。

¹¹²按，論文作「本」。

¹¹³按，論文作「經過理智選擇後」。

¹¹⁴按，論文無此 70 餘字。

¹¹⁵按，論文無此 12 字。

¹¹⁶按，手稿無此 310 餘字。

¹¹⁷按，手稿無此 3 字。

¹¹⁸按，手稿無此 7 字。

惟乃知民德，罔不能厥終，惟其終」，孫星衍《尚書古今文注疏》「汝亦知民之行，無不能其初，惟其終之難乎」，此德之必釋為行之顯證。〕¹¹⁹而】¹²⁰《論語·先進篇》「德行，顏淵，閔子騫……」，以「德」與「行」連為一詞；〔《中庸》「庸德之行」數語，與《易·乾·文言》「庸行之謹」數語，同屬引孔子之言，係同一出處；而《中庸》之「德」，在《乾文言》即引作「行」。〕¹²¹周初文獻的「德」字，都【指的是】¹²²具體的行為；若字形從直從心為可靠，則其原義亦僅【限能】¹²³是直心而行的負責任的行為；【作為負責任行為的惠，開始並不帶有好或壞的意思，所以有的是「吉德」，有的是「凶德」；而周初文獻中，只有在惠字上面加上一個「敬」字或「明」字時，才表示是好的意思。】¹²⁴後來乃演進而為好的行為。因好的行為多是與人以好處，乃引伸而為恩惠之德。好的行為【係】¹²⁵出于【人之】¹²⁶心，於是【外在的行為，進而內在化為人的心的作用，遂】¹²⁷由「德行」之德，發展【成】¹²⁸為「德性」之德。「敬德」是行為的認真，「明德」是行為的【正大】¹²⁹明智。〈康誥〉中的「明德慎罰」，「敬哉」，〈召誥〉中之「曷其奈何弗敬」，「王其疾敬德」，乃周初文獻之一貫精神，隨處可以看到。周人建立了一個由「敬」所貫注的「敬德」、「明德」的觀念世界，來照察、指導自己的行為，對自己的行為負責，這【正是中國人文精神最〔早〕¹³⁰的出現；而此種人文精神，是以「敬」為其動力的，這便使其成為道德的性格，與西方之所謂人文主義，有其最大不同的內容。在此人文精神之躍動中，周人遂能〔在制度上作了飛躍性的革新（註十五）。並〕¹³¹】¹³²把他所繼承的殷人的宗教，給與以本質的轉化。

¹¹⁹按，論文無此 50 餘字。

¹²⁰按，此 58 字，手稿皆無，僅作「即」字。

¹²¹按，論文及手稿皆無此 40 餘字。

¹²²按，手稿作「是指」。

¹²³按，手稿無此 2 字。

¹²⁴按，手稿無此 64 字。

¹²⁵按，手稿無此字。

¹²⁶按，手稿無此 2 字。

¹²⁷按，手稿無此 18 字。

¹²⁸按，手稿無此字。

¹²⁹按，專書及論文皆無此 2 字。

¹³⁰按，論文作「先」字。

¹³¹按，論文無此 16 字。

¹³²按，此 89 字，手稿僅作「這是文化發展中的一大飛躍。在此飛躍中，周人」等 19 字。

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(二)：殷周之際的宗教中人文精神的躍動(下)

謝鶯興*

〔【四、】¹原始宗教的轉化〕²

周人所給與於殷人的傳統宗教的轉化，可以分【四】³點來說明：

第一、周人雖然還保留著殷人許多雜亂的自然神，【而加以祭祀，】⁴但他們政權的根源及行為的最後依據，却只訴之於最高神的天命。並且因為由憂患意識而【來的「敬」的觀念】⁵之光，投射【給人格神的】⁶天命以合理的活動【範圍】⁷，使其【對於人僅】⁸居於監察的地位。而監察的準據，乃是人們行為的合理與不合理。於是天命(神意)不再是無條件地支持某一統治集團，而是根據人們的行為來作選擇。這樣一來，天命漸漸從它的幽暗神秘的氣氛中擺脫出來，而成為人們可以通過自己的行為加以了解、把握，並作為人類合理行為的最後保障。並且人類的歷史，也由此而投予以新地光明，人們【可以】⁹通過這種光明而〔能〕¹⁰對歷史作合理地了解，合理地把握。因而人人漸漸在歷史中取得【了某一程度的】¹¹自主的地位。這才真正是中國歷史黎明期的開始。

〈康誥〉下面這一段話，最具體說明天命根據人們行為以作選擇的情形：

「惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸【(勞也)】¹²，祗祗【(敬也)】¹³，威威【(畏也)】¹⁴，顯民。……惟時怙【(大)】¹⁵冒【(勉)】

* 東海大學圖書館特藏組組員

¹ 按，手稿無此序號。

² 按，論文無此節的標題。

³ 按，手稿作「三」字。

⁴ 按，手稿無此 5 字。

⁵ 按，手稿無此 7 字。

⁶ 按，手稿無此 5 字。

⁷ 按，手稿無此 2 字。

⁸ 按，此 4 字，手稿僅作「止」字。

⁹ 按，手稿無此 2 字。

¹⁰ 按，論文及手稿皆作「可」字。

¹¹ 按，手稿無此 6 字。

¹² 按，手稿無此 2 字。

¹³ 按，手稿無此 2 字。

¹⁴ 按，手稿無此 2 字。

¹⁵ 按，手稿無此字。

¹⁶，聞於上帝，帝休。天乃大命文王……【殪戎殷，誕受厥命。】¹⁷」
 《詩【經】¹⁸·大雅》【的】¹⁹〈大明〉及〈皇矣〉兩詩所歌詠的也都是上面的意思。他們並由此而推及過去的歷史，【認為】²⁰也是這種選擇的結果。例如〈召誥〉：

「相古先民有夏，天迪從子保【(天所從字愛保安之)】²¹，面稽天若【(夏王亦鄉考天心而順之)】²²。今時既墜厥命。今相有殷，天迪格保；面稽天若，今時既墜厥命。……

「我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延；惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延；惟不敬厥德，乃早墜厥命」。

這種思想，也見於〈多士〉〈多方〉各篇。總括的說，是「惟命不于常……明乃服命」(〔註十六〕²³)。天命【既】²⁴以人自身之德為依歸，【則天命對於統治者的支持，乃是附有很嚴格地條件的；這與過去認為天命是無條件地支持一個統治者，大異其趣；所以便由此】²⁵而感到「天命不易」(〔註十七〕²⁶)〔的觀念〕²⁷。觀乎夏商、殷周之際，一有失德，天命即轉向他人，於是而有「天命靡常」(〔註十八〕²⁸)【的觀念。更以合理之精神投射於天命之上，而又有】²⁹天命不可知，不可信【賴】³⁰的思想(〔註十九〕³¹)。天命〔不可知，〕³²不可信，【是說離開了自己的行為而僅靠天命，則天是不易把握，是無從信賴的。天

¹⁶按，手稿無此字。

¹⁷按，專書及論文皆無此 7 字。

¹⁸按，專書及論文皆無此字。

¹⁹按，手稿無此字。

²⁰按，手稿無此 2 字。

²¹按，手稿無此 8 字。

²²按，手稿無此 10 字。

²³按，論文作「註十四」，手稿作「註十二」。

²⁴按，手稿無此字。

²⁵按，此 50 餘字，手稿僅作「於是」2 字。

²⁶按，論文作「註十五」，手稿作「註十三」。

²⁷按，論文及手稿皆無此 3 字。

²⁸按，論文作「註十六」，手稿作「註十四」。

²⁹按，手稿無此 20 字。

³⁰按，手稿無此字。

³¹按，論文作「註十七」，手稿作「註十五」。

³²按，論文及手稿皆無此 3 字。

命既無從信賴，】³³則惟有返而求之於人的自身；這便【漸漸】³⁴從宗教對神的倚賴性中解脫出來了。但【人類要從宗教中完全解脫出來，】³⁵這〔不僅〕³⁶在周初〔尚〕³⁷為時過早，〔且【這】³⁸在人類生活中，或者永遠是不可能的；〕³⁹於是周初的宗教思想，發生了【第二個】⁴⁰轉化，即是通過文王以把握天命的轉化。

前面已經說過，殷周都認自己的祖宗是在上帝的左右，並且以祖宗作上帝與人王間的中介人。但周初不僅在祖宗中特別【崇敬】⁴¹文王；【並且他們的】⁴²特別【崇敬】⁴³文王，【也】⁴⁴不僅是政治上的理由，而【且】⁴⁵是與天命有連帶關係的宗教【上的】理由。

從文王伐崇、伐庸、戡黎的這些事實看，《論語》上說他「三分天下有其二」，是有【其】⁴⁶根據的。所以周【能取殷而代之】⁴⁷，是由文王奠定基礎，而由武王收其成功。【所以】⁴⁸周初文獻，多把開基的功業歸之文王，而以完成文王的事業相勉勵（〔註二十〕⁴⁹），這是特別【崇敬】⁵⁰文王的政治理由。但在政治理由的後面，更有宗教的理由。

《詩·大雅·文王》〔說〕⁵¹「上天之載(事)，無聲無臭。儀刑文王，萬邦作符」。這四句詩，自從《中庸》引用了前二句後，大家都把它當作【對】⁵²本體的形容語句來解釋。但若拿來和《尚書·君奭》「天不可信，我道惟寧王德

³³按，手稿無此 36 字。

³⁴按，手稿作「完全」2 字。

³⁵按，手稿無此 13 字。

³⁶按，專書無此 2 字。

³⁷按，論文及手稿皆無此字。

³⁸按，專書及論文皆無此字。

³⁹按，專書無此 16 字。

⁴⁰按，手稿作「另一」2 字。

⁴¹按，手稿作「重視」2 字。

⁴²按，此五字，手稿作「其」字。

⁴³按，手稿作「重視」2 字。

⁴⁴按，手稿無此字。

⁴⁵按，專書及論文皆無此字。

⁴⁶按，手稿作「相當」2 字。

⁴⁷按，此 6 字，手稿作「的代殷」3 字。

⁴⁸按，專書及論文皆無此 2 字。

⁴⁹按，論文作「註十八」，手稿作「註十六」。

⁵⁰按，手稿作「重視」2 字。

⁵¹按，論文及手稿皆作「有」字。

⁵²按，手稿無此字。

延」這幾句話對照看，【則】⁵³這幾句話應譯作如下的解釋：

上天的事情〔(載)⁵⁴〕，是無聲而又無臭(難於捉摸)的。所以我們應當效法文王。文王之德，是〔由〕⁵⁵萬邦〔之治而〕⁵⁶可以作證的。

〔按《詩·周頌·我將》「宜式刑文王之典，日靖四方」，即此處「儀刑文王，萬邦作符」的另一說法。〕⁵⁷這是因人文【合理精神】⁵⁸的躍動，一方面雖然強調天命，一方面又覺得僅從天命的本身來說，是不易把握〔得到的〕⁵⁹

【存在】⁶⁰；對於這種不易把握得到的〔東西〕⁶¹，不能僅靠巫、卜來給人們以行為的啟示，而【要】⁶²通過文王具體之德來作行為的啟示。因此，文王便成為天命的具體化；【「文王之德之純」，便成為上帝】⁶³的真正內容。所以從《詩·大雅》看文王與上帝【的】⁶⁴【密切】⁶⁵關係，【不僅是較之其他祖宗，特別密切〔註二十〕⁶⁶；並且實際已超過了中介人的作用，而成為上帝的代理人。】⁶⁷【所以《詩·蕩》】⁶⁸之首章言上帝，以後六章則只言「文王曰咨」，【而不再提到上帝；在作此詩者的心目中，文王實已代替上帝在那裏發號施令。】⁶⁹文王與上帝【這種非常微妙地】⁷⁰關係，雖然也與他「小心翼翼，昭事上帝」〔註二十二〕⁷¹有關，這好像與宗教中的〔宗教領袖〕⁷²無異，因此，【現代】⁷³有

⁵³按，手稿此字誤作「這」字。

⁵⁴按，論文及手稿皆無此字。

⁵⁵按，論文及手稿皆無此字。

⁵⁶按，論文及手稿皆無此3字。

⁵⁷按，論文及手稿皆無此30餘字。

⁵⁸按，手稿作「精神合理」。

⁵⁹按，論文此處作「到的存在」。

⁶⁰按，專書及論文皆無此2字。

⁶¹按，論文及手稿此處皆作「存在」。

⁶²按，手稿作「係」字。

⁶³按，此11字，手稿作「成為肉身成道的上帝化身」。

⁶⁴按，手稿作「有最」2字。

⁶⁵按，專書及論文皆無此2字。

⁶⁶按，專書此處重複「註二十」，論文作「註十九」。

⁶⁷按，此39字，手稿僅作「註十七」。

⁶⁸按，手稿僅作「蕩」字。

⁶⁹按，此31字，手稿僅作「殆已成為實質的上帝。但」字。

⁷⁰按，手稿無此7字。

⁷¹按，論文作「註二十」，手稿作「註十八」。

⁷²按，論文作「大僧正之類」，手稿作「教主」。

⁷³按，手稿無此2字。

人主張文王是巫(〔註二十三〕⁷⁴)。但是中國事神的主體，【從可】⁷⁵知道的殷代有關的材料看，已經是政治的領導者而不是巫。【因之，中國歷史上，早沒有像其他民族中保有獨立性的僧侶階級。】⁷⁶更【主】⁷⁷要的〔是〕⁷⁸文王與上帝的【非常地】⁷⁹關係，是來自他「於緝熙敬正」(〔註二十四〕⁸⁰)及「刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦」(〔註二十五〕⁸¹)的德；更落實地講，是來自他的「克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸，衿衿，戚戚，顯民」。【且一般宗教中之教主，其精神是向著天上；而文王之精神，則完全眷顧於現世，在現世中解決現世之問題。】⁸²因此，文王在周人心目中的地位，實際是象徵宗教中的人文精神的覺醒，成為周初宗教大異於殷代宗教的特徵之一。

第三個轉化是，〔據王國維〈殷周制度論〉所述，殷人祭法，自帝嚳以下，所有先王先公先妣，皆在同時祭祀之列。蓋以此等祖先，既皆在天上管領人間之事，自應無所不祭；此完全為宗教上之意義。至周則除三年一禘，五年一禘之外，其經常所祭者，蓋在四廟與七廟之間；親盡則廟毀，廟毀則不常祭，此即所謂親親之義。則是周初對祖宗之祭祀，已由宗教之意義，轉化為道德之意義，為爾後儒家以祭祀為道德實踐之重要方式之所本。〕⁸³

【第〔四〕⁸⁴個轉化是】⁸⁵，中國很早，便認為人是【由】⁸⁶天所生。【這一點，給中國思想史以很大地影響(〔註二十六〕⁸⁷)。但在殷周時代，】⁸⁸恐怕是因為貴族的祖先，死後還有地位，還【能】⁸⁹管人世的事，所以貴族雖然是由

⁷⁴按，論文作「註二一」，手稿作「註十九」。

⁷⁵按，手稿作「可以」。

⁷⁶按，手稿無此 26 字。

⁷⁷按，手稿作「重」字。

⁷⁸按，論文及手稿此處皆用「，」。

⁷⁹按，手稿作「密切」。

⁸⁰按，論文作「註二二」，手稿作「註二〇」。

⁸¹按，論文作「註二三」，手稿作「註二一」。

⁸²按，手稿無此 42 字。

⁸³按，論文及手稿皆無此 160 餘字。

⁸⁴按，論文及手稿皆作「三」，即論文無「第三個轉化」160 餘字的內容。

⁸⁵按，手稿僅作「第三」，即手稿亦無「第三個轉化」160 餘字的內容。

⁸⁶按，手稿無此字。

⁸⁷按，論文作「註二四」。

⁸⁸按，此 25 字，手稿僅作「但」字。

⁸⁹按，手稿無此字。

天所生，但貴族與天的關係，還得由自己的祖宗神轉一次手。大概因為人民的祖宗，死後也和生時一樣，沒有地位，不能管人世的事，所以人民〔只好直屬於天，〕⁹⁰和天的關係，較貴族【反】⁹¹更為直接。【因此】⁹²，《商書·盤庚》對人民而言，則說「子迓續乃命于天」，「朕及篤敬，恭承民命」。而對貴族言，則說「乃祖乃父，乃斷棄汝，不教乃死」。「乃祖乃父，丕乃告我高后曰，『作丕刑于朕孫』」。【這】⁹³或許是由於階級觀念所形成的分別。但因周初人文精神的覺醒，不僅把殷人一般性地「乃祖乃父」，「先王先公」，集中到「克明德慎罰」的文王一人之身，文王在宗教地外衣之下，實質上成了人文精神的象徵；並且【此種人文精神，乃來自政治上之敬畏之心，於是對〔作為〕⁹⁴政治對象之人民，亦將其】⁹⁵抬高到與天命同等的地位；人民的意向，成為天命的代言人，要求統治者應通過人民生活去了解天命。在宗教勢力支配之下，政治領袖主要的職務是事神，其他一切，都不過是作為事神、進天國的手段；歐洲中世紀還是停留在這種階段。但周初已認為上帝不是為了【事奉】⁹⁶自己而選擇政治的領導人，乃是為了人民而選擇可以為人民作主的人（〔註二十七〕⁹⁷）。當時認為天命並不先降在王身上，而係先降在人民身上，所以〈酒誥〉說「惟天降命肇(始)我民」。又以為天命不易把握，應當從巫卜的手中解放出來，面對著人民；天命乃顯現於民情之中，【從民情中去把握天命。】⁹⁸所以〈酒誥〉說「在今後嗣王(紂)酣身，厥命罔顯於民」。因為紂以為天命是落在自己身上，所以說「我生不有命在天」（〔註二十八〕⁹⁹），而不知天命是要顯於民的。並且民情較天命為可信，應當由人民來決定〔統治者〕¹⁰⁰的是非得失。所以〈大誥〉說「天棗(匪)忱(信)辭，其考(考察)我民」。〈康誥〉說「天畏(威)棗忱，民情大可見」。〈酒誥〉說「人無於水監，當於民監」。〈召誥〉說「王

⁹⁰按，論文及手稿皆無此 6 字。

⁹¹按，手稿無此字。

⁹²按，手稿作「所以」。

⁹³按，手稿無此字。

⁹⁴按，論文無此 2 字。

⁹⁵按，此 32 字，手稿僅作「把人民抬高到」等 13 字。

⁹⁶按，手稿無此 2 字。

⁹⁷按，論文作「註二五」，手稿作「註二二」。

⁹⁸按，手稿無此 9 字。

⁹⁹按，論文及手稿皆無此註。

¹⁰⁰按，論文及手稿皆作「自己」2 字。

不敢後，用顧畏於民_品(品上石下)(多言)」。又說「欲王以小民受天永命」。當時因為把人民與天命看作處於同等的地位，所以常將天與民並稱，「受命」即是「受民」。〈康誥〉「亦惟助王宅天命，作新民」。〈酒誥〉「殷先哲王，迪畏天，顯小民」。〈召誥〉「天亦哀於四方民，其眷〔用命〕¹⁰¹懋，王其疾敬德」。〈洛誥〉「誕保文武受民」。「王命予來承保乃文祖受命民」。天，天命，民，【三者】¹⁰²並稱，隨處可見。因此，便產生「若保赤子」、「用康保民」(〈康誥〉)等強烈地愛民觀念，而將刑殺之權，離開統治者的意志，以歸於客觀的標準，因而首先提出道德節目中的「義」【的觀念來】¹⁰³。〈康誥〉說「非汝封刑人殺人，無或刑人殺人……」。「用其義刑義殺，勿庸以次(就)汝封」。「汝乃其速由茲義率殺」。這是開始由道德地人文精神之光，照出了人民存在的價值，因而使人民在政治中得到生存的最低限度的保障。所以我再強調一次，周初是中國歷史的黎明期。

【〔五〕¹⁰⁴、周初人文精神對人性論的孕育及其極限】

在上述的周初道德地人文精神覺醒之下，人開始對自己的行為有了真正地責任心；也即是開始對自己的生活有了某程度的自主性。但他們行為的根源與保障，依然是傳統宗教中的天命，而尚未達到在人的自身求得其根源與保障的程度；因此，此一歷史黎明的階段，為後來的人性論敞開了大門，但離【真正】¹⁰⁵人性論的出現，尚有一段很遠的距離。所以，〈康誥〉上「節性，惟日其邁，王敬所作，不可不敬德」的「節性」，只是由「敬」而來的節制個人的欲望，沒有後來性論上的意義。【阮元對節性的解釋是「性中有味色聲臭安佚之欲，是以當節之」(〔註二十九〕¹⁰⁶)，並不算錯。他的錯處，在於根本不了解同一性字，隨時代及思想家的立場不同而〔演〕¹⁰⁷變，〔他〕¹⁰⁸根本沒有歷史的觀念，以為一個名詞成立以後，不僅會永遠不變，而且應以最古者為

¹⁰¹按，論文及手稿皆作「命用」。

¹⁰²按，手稿無此 3 字。

¹⁰³按，此 4 字，手稿僅作「字」。

¹⁰⁴按，論文作「三」，手稿作「三、周初人文精神對人性論的解發性及其限度」。

¹⁰⁵按，手稿無此 2 字。

¹⁰⁶按，論文作「註二六」。

¹⁰⁷按，論文無此字。

¹⁰⁸按，論文無此字。

標準；所以他接者說「古人但言節性，不言復性也」，這便非常可笑了。】¹⁰⁹同時，〈多方〉有「惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖」兩句話，通常解釋作「人的或聖或狂，只決定於自己一念之間」，而非常被【後來的思想家們所】¹¹⁰重視。假定這種解釋是對的，則這句話實際與《論語》上「我欲仁，斯仁至矣」的話，同其內容，因而有很深的人性論的意義；但就周初一般地思想大勢看，是不可能【出現此一思想】¹¹¹的。所以此處的「念」，固然離不開心；但並不是在心的自身上轉動，而係向外在的天命上轉動。【所謂「罔念」「克念」，只是「不想到天命」，及「能想到天命」的意思；而這裏的天命，已經是賞善罰惡的監察性的天命。】¹¹²下【文接著】¹¹³說殷紂「罔可念聽」，是指不念聽天命而言，即可作【此一解釋的】¹¹⁴證明。

不過，人既是由天所生，【人的】¹¹⁵一切，都是由天所命，而此時已有道德性地人文精神的自覺，〔則人的道德根源，當亦為天所命。〕¹¹⁶【所以〈召誥〉說¹¹⁷「今天其命哲〔，命吉凶，命歷年〕。」「命哲」，乃是天命的新內容，此一觀念，為從道德上將人與天連在一起的萌芽，這是「人由天所生」的應有的涵義。〕¹¹⁸】¹¹⁹尤其〈召誥〉認為天之命哲，命吉凶，命歷年，並非預定

¹⁰⁹按，手稿無此 130 餘字。

¹¹⁰按，手稿無此 8 字。

¹¹¹按，手稿無此 6 字。

¹¹²按，手稿無此 42 字。

¹¹³按此 3 字，手稿僅作「面」字。

¹¹⁴按，手稿無此 5 字。

¹¹⁵按，手稿無此 2 字。

¹¹⁶按，此 13 字，論文及手稿皆作「則在人的意識中，天不能不是善的」。

¹¹⁷按，手稿作「認為天之」4 字。

¹¹⁸按，此段 51 字的內容，差異頗大，論文作「」。這是開始對天已賦予以道德的性質，此道德的性質，乃在殷代所隱而不彰的。天既是道德的，是善的，則在它對人的權力中間，除了『命吉凶，命歷年』之外，也不能不『命哲』（註二七）。天既命哲，即是天命人以善。所以此時便產生了『民彝』的觀念（註二八）。彝是宗廟常器（《說文》），引伸而為『常』；古人凡說到常，都有善的意思。〈康誥〉中的『天惟與我民彝大泯亂』，乃承上面的『矧惟不孝不友』一段而言，彝即是孝友之善德。所以『民彝』即是民的善德。後來孟子即引《詩·大雅·蒸民》『民之秉彝』以為性善之證。這在思想線索上並不算錯。由此可知周初已有性善說的萌芽。這是『人由天所生』的應有的涵義」。

¹¹⁹按，此段 61 字的內容，差異頗大，手稿則作「雖然此時還未明顯說出，只是當作自明之理而不須加以討論乃至說明。天既是善的，則在它對人的權力中間，除了『命吉凶，命歷年』之外，也不能不『命哲』（註二三）。天既命哲，即是天命人以善。所

而固定的，【而】¹²⁰是不可知的；所可知者，只【看】¹²¹各人開始的努力如何（「知今我初服」〔（註三十）〕¹²²。因此，便有「自貽哲命」的觀念，這更和性善說很接近了。但此時【「命哲」的天命，尚未進入到人的性裏面。「自貽哲命」，不是從內轉出，而只是向上的承當、實現。因此，這依然只能算是性善說的萌芽；和真正性善說的成立，】¹²³還有一段相當遠的距離。【但周初的憂患意識、敬、〔命哲等觀念〕¹²⁴，實奠定中國精神文化之基型，給後來文化發展以深遠之影響。】¹²⁵

【附註】¹²⁶



註一：參閱傅斯年著《性命古訓辨證》卷下第一章。

註二：日本京都大學貝塚茂樹教授，近著有《殷代帝國》一書。

註三：〔《尚書·多士》，是周公告戒殷「頑民」的；裡面說「惟爾知惟殷先人，

以此時便產生了『民彝』的觀念(註二四)。彝是宗廟常器(《說文》)，引伸而為『常』；古人凡說常，都有善的意思。〈康誥〉中的『天惟與我民彝大泯亂』，乃承上面的『矧惟不孝不友』一段而言，彝即是孝友之善德。所以『民彝』即是民的善德。後來孟子即引《詩·大雅·蒸民》『民之秉彝』以為性善之證。由此可知周初已有性善說的萌芽。」

¹²⁰按，手稿作「所以」。

¹²¹按，手稿作「在」。

¹²²按，論文及手稿皆作「此處用蔡傳說」，無註。

¹²³按，此 59 字，手稿作「的哲命，究竟係來自天命，係外在的，而不是人性所固有的；自貽哲命，只不過是努力對天命的承當、實現，所以依然只能算是性善說的萌芽，距真正地性善」等 60 字。

¹²⁴按，論文作「民彝」。

¹²⁵按，手稿無此 39 字。

¹²⁶按，專書有 30 個「附註」，論文有 28 個「附註」，但此份手稿僅在內文中有標示「註○」，但篇末則無任何「附註」之內容。

有冊有典，殷革夏命」。〕¹²⁷

註四：〔在甲骨文中，無祭帝之文。日本京都大學平岡武夫教授在《經書之成立》一書中，認為以郊為祭天，乃漢人之說；原來的郊祭實同於社祭，因而主張周人無祭天之事。我在此文初稿中，即採用此說，以為殷周皆無祭天祭帝之事。但《周易·易卦》「六二……王用享于帝，吉」。〈鼎卦〉之「彖曰……聖人亨(烹)以享上帝」。〈渙卦〉之「彖曰……先玉以享於帝，立廟」。《彖》《象傳》固係後出，然皆先秦之說；且爻辭乃周初或更早之文，則所謂周人無祭天之事及郊祭實同於社祭之說，未可置信。〕¹²⁸

〔註五〕¹²⁹：陳夢家《殷墟卜辭綜述》五七一頁。

〔註六〕¹³⁰：同上五六三--五七〇。

〔註七〕¹³¹：同上五七三頁。

〔註八〕¹³²：同上五八二頁。

〔註九〕¹³³：《書·多士》「惟爾知惟殷先人有冊有典，殷革夏命」。

〔註十：其說時見於本書附錄二〈陰陽五行及其有關文獻的研究〉。又有答屈萬里先生〈由《尚書·甘誓》、〈洪範〉諸篇的考證看有關治學的方法和態度問題〉，收入《民主評論》第十三卷第十一、十二期。現經刪節而收入本書為附錄三。〕¹³⁴

〔註十一〕¹³⁵：《易·繫辭上》「(天地)鼓萬物不與聖人同憂」。〈繫辭下〉「《易》之興也，其於中古乎？作易者其有憂患乎」。「其出入以度，外內使知懼，又明於憂患與故。」

¹²⁷按，論文此註作「日本京都大學平岡武夫教授在《經書之成立》一書中，認為以郊為祭天，乃漢人之說；原來的郊祭實同於社祭，因而主張周人無祭天之事。今以《周頌》證之，似為可信」。與註四之內容類似，惟較簡略。

¹²⁸按，論文之註四，即專書之註五。

¹²⁹按，此為論文之註四。

¹³⁰按，此為論文之註五。

¹³¹按，此為論文之註六。

¹³²按，此為論文之註七。

¹³³按，此為論文之註八。

¹³⁴按，論文作「此說略見於陳家夢《尚書通論》第三部講義。凡立足於甲骨文以言經學者，多忽略於二者紀錄之對象、體裁不同，流變異致，率多臆說」。

¹³⁵按，論文作「註十」。

〔註十二〕¹³⁶：《易·繫辭下》「易之興也，其當殷之末世，周之盛德耶？當文主與紂之事耶？」

〔註十三〕¹³⁷：《左傳·定公》四年「昔武王克商，成王定之，選達明德，以屏藩周……命以〈康誥〉」。《孔叢子》「孔子曰，昔康叔封衛，統三監之地，命為孟侯，周公以成王之命，作〈康誥〉焉。稱述文王之德，以成勅戒之文」。《史記》「周公旦懼康叔齒少，乃申告康叔……謂之〈康誥〉，〈酒誥〉，〈梓材〉」。以上皆與〈書序〉相合。惟〈康誥〉中之王，乃周公而非成王。按〈洛誥〉「王(成王)如弗敢及天基命定命，予(周公)乃胤(繼)保，大相東土，其基作民明辟」。又「惟周公誕保文武受命」。則周公實曾居君位，而史官可以稱之曰王，先儒以此處之王為周公之說不誤。〔《荀子·儒效篇》對此點更說得清楚。〕¹³⁸《蔡傳》〔周〕¹³⁹受後世專制下君臣之分太嚴之影響，故疑周公稱王之說，而謂〈康誥〉之王，為武王，此乃以後世之情勢推論古史〔，所犯的錯誤之一例〕¹⁴⁰。

〔註十四〕¹⁴¹：據蔡忱《書集傳》。

〔註十五〕：請參閱王國維《觀堂集林》第十〈殷周制度論〉。惟王氏似將此種革新的原因歸之於地理的不同，則無可置信之理由與證據。〕¹⁴²

〔註十六〕¹⁴³：〈康誥〉。按「明乃服命」者，當係明德乃所以服享天命之意。

〔註十七〕¹⁴⁴：〈大誥〉「爾亦不知天命不易」。〈君奭〉「不知天命不易。」《詩·周頌·敬之》「命不易哉」。《大雅·文王》「命之不易」。

〔註十八〕¹⁴⁵：〈康誥〉「天命不于常」。《詩·大雅·文王》「天命靡常。」

〔註十九〕¹⁴⁶：按〈召誥〉一再謂「我不敢知曰……」。〈君奭〉亦一再謂「我不敢知曰……」。〈君奭〉又謂〔說〕¹⁴⁷「天不可信」。而〈大誥〉謂「天

¹³⁶按，論文作「註十一」。

¹³⁷按，論文作「註十二」。

¹³⁸按，論文無此 13 字。

¹³⁹按，專書無此字。

¹⁴⁰按，論文作「之誤也」。

¹⁴¹按，論文作「註十三」。

¹⁴²按，論文無此 50 餘字的註，專書「註十六」之內容，論文則在「註十四」。

¹⁴³按，論文作「註十四」。

¹⁴⁴按，論文作「註十五」。

¹⁴⁵按，論文作「註十六」。

¹⁴⁶按，論文作「註十七」。

¹⁴⁷按，專書無此字。

斐忱辭」。「越天斐忱」。〈康誥〉「天畏(威)斐忱」。〈君奭〉「若天匪忱」。《詩·大明》「天難忱斯」。〈蕩〉「其命匪諶」。按《書》之「斐忱」，即《詩》之「匪諶」；皆不可信之意。《左·襄三一》，「命不可知」。

〔註二十〕¹⁴⁸：〈大誥〉：「天體於甯王(文王)，興我小邦周」。「肆予曷敢不越卬敕甯王大命」。〈康誥〉「天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命」。〈酒誥〉「乃穆考文王，肇國在西土。」「尚克用文王教」。〈洛誥〉「王命予來承保乃文祖受命民」。此外尚多，不一一舉。

〔註二十一〕¹⁴⁹：《詩·大雅·文王》「文王在上，於昭於天……大王陟降，在帝左右」。〈大明〉「維此文王，小心翼翼，昭事上帝」。「天監在下，有命既集。文王初載，天作之合」。「有命自天，命此文王」。〈皇矣〉「帝謂文王，無然畔援，無然歆羨」。「帝謂文王，予懷明德」。「帝謂文王，詢爾仇方」。

〔註二十二〕¹⁵⁰：《詩·大雅·大明》。

〔註二十三〕¹⁵¹：見日本加藤常賢博士《中國古代的宗教及思想》。

〔註二十四〕¹⁵²：《詩·大雅·文王》。

〔註二十五〕¹⁵³：《詩·大雅·思齊》。

〔註二十六〕¹⁵⁴：參閱日本武內義雄博士著《中國思想史》第五頁。

〔註二十七〕¹⁵⁵：〈多方〉「天惟時求民主」，「乃惟成湯，克以爾多方，簡代夏作民主」。「誕作民主」。

〔註二十八：《尚書·西伯勸黎》：「王(紂)曰嗚呼，我生不有命在天。」〕¹⁵⁶

〔註二十九：阮元著〈性命古訓〉，見《學經室一集》卷十第四頁。〕¹⁵⁷

〔註三十：此處用《蔡傳》說。〕¹⁵⁸

¹⁴⁸按，論文作「註十八」。

¹⁴⁹按，論文作「註十九」。

¹⁵⁰按，論文作「註二十」。

¹⁵¹按，論文作「註二一」。

¹⁵²按，論文作「註二二」。

¹⁵³按，論文作「註二三」。

¹⁵⁴按，論文作「註二四」。

¹⁵⁵按，論文作「註二五」。

¹⁵⁶按，論文無此註內容之 18 字，其「註二六」內容即為專書之「註二九」。但論文之「註二八」內容為「〈康誥〉『天惟與我民彝大混亂』。〈洛誥〉『于棗(輔)民彝』。」

¹⁵⁷按，專書之「註二九」，論文則在「註二六」。

¹⁵⁸按，論文無此註內容的 6 字，其「註二七」內容作「〈召誥〉『今天其命哲，命吉凶，命歷年』」。

館藏徐復觀教授手稿整理(三)：道德地人文世紀之出現及宗教之人文化(上)

謝鶯興*

說明

東海典藏徐復觀先生〈道德地人文世紀之出現及宗教之人文化〉手稿，與其說是手稿，實則僅是將已發表的論文抽印本拆開，分別黏貼在白紙上，再進行修改。同時，該份手稿的右上角題「此係初稿」，顯示是擬彙集為《中國人性論史》前再次修改的文件，此從與原發表的文章(下稱「論文」)和彙集成書(下稱「專書」)的整理比對中，可以得到證明。

據論文修改的手稿，與「論文」比對的差異，仍以〔〕、【】符號表示手稿、論文及專書間的差異，並於註語說明其間的不同。手稿之字跡未能辨識者，乃以「■」標示。

手稿整理

【〔第三章 以禮為中心的人文世紀之出現，及宗教之人文化〕¹】²

春秋時代(紀前七二二--四八〇)

一、〔【周室】³厲幽時代宗教權威之墮落及其原因〕⁴

周初宗教中道德地人文精神之躍動，〔這〕⁵不應當意味著宗教的沒落，〔而可能〕⁶是提供宗教以新地根據，〔使其〕⁷成為世界上最高地宗教形態。因為宗教本是在人智蒙昧階段〔，與神話同時〕⁸產生的；所以任何宗教，一定帶有迷信的成份。〔指斥他人所信的是迷信，而為自己所信的迷信地部分作辯

* 東海大學圖書館特藏組組員

¹ 按，論文篇名為「道德地人文世紀之出現及宗教之人文化(中國人性論史初稿之二)」。

² 按，此章的手稿，並非寫在稿紙之上，而是將發表在《民主評論》第 11 卷 22 期上的論文剪下，貼在大張的白紙上，再將內文需修改之處劃除，在四周空白處寫上修改後的文字，並於右上角寫上「此係初稿」四字。論文篇名為「道德地人文世紀之出現及宗教之人文化(中國人性論史初稿之二)」，手稿改為「第三章以禮為中心的人文世紀之出現，及宗教之人文化」，並將「中國人性論史初稿之二」等字劃除。

³ 按，手稿無此 2 字。

⁴ 按，論文標題僅為「宗教權威之墜落及其原因」。

⁵ 按，手稿及論文皆作「不僅」。

⁶ 按，手稿及論文皆作「並且還」。

⁷ 按，手稿及論文皆作「而應當」。

⁸ 按，手稿及論文皆無此 5 字。

護，這只能證明人類還未能完全從愚昧、卑劣中解放出來。〕⁹隨人類知識的進步，對於迷信的否定，勢將成為對於原始宗教的否定。人類知識的活動，一定是從原始宗教的否定開始；前八世紀的希臘是如此，前十二世紀左右的中國也是如此。〔不過，希臘是由此而轉向自然，轉向以知識的本身為目的；而中國則是由此而轉向人生。轉向以知識對行為的效用為目的。〕¹⁰歷史中人類〔智慧〕¹¹對宗教所作的鬭爭，主要是〔由【反對僧侶階級所堅持的迷信】¹²而〕¹³發生的。但是宗教的本質，〔應當〕¹⁴在於迷信中有其超迷信的意義。某種宗教的沒落或伸長，完全看它遇著人類知識的抵抗時，能否從迷信中脫皮出來，以發展超迷信的意義。而周初以天命為中心的宗教的轉化，正是從〔原始〕¹⁵迷信中脫皮出來的轉化。其次，所謂超迷信的意義，應當是對於現〔實〕¹⁶生活中的人文的肯定，尤其是對於人生價值的肯定、鼓勵，與保障；因而給與人生價值以最後〔的〕¹⁷根據與保障。同時也即是以人生價值，重新作為宗教的最後根據。〔這固為古今中外的僧侶階級所不喜；而〕¹⁸一切宗教，總表現為超現世的〔思想或〕¹⁹要求。但若完全超現世，則人文的世界不能成立，人的現實生活，亦勢必遭受抑壓而趨於萎縮、淘汰。因此，任何宗教，假使它要繼續存在於人間世，勢必對人間世的人文生活與以承認。但人文在智能方面的活動，從宗教的本質言，只能在消極方面承認其分途並進，而互不相妨。〔在宗教中，找不出知識、科學的根據。〕²⁰凡是要把宗教和科學，積極地附會關〔聯〕²¹在一起的，〔結果常【變成非牛非馬，】²²兩相牽制。〕²³只有

⁹ 按，手稿及專書皆無此 47 字。

¹⁰ 按，專書無此 49 字。

¹¹ 按，手稿及論文皆無此 2 字。

¹² 按，此 12 字，手稿作「對宗教中所含的迷信成分的否定」。

¹³ 按，此 14 字，手稿及論文皆僅作「從這種地方」。

¹⁴ 按，手稿及論文皆作「乃」。

¹⁵ 按，專書無此 2 字。

¹⁶ 按，手稿及論文皆作「世」。

¹⁷ 按，手稿及論文皆無此字。

¹⁸ 按，此 16 字，手稿及論文皆僅作「因為」。

¹⁹ 按，專書無此 3 字。

²⁰ 按，手稿及論文皆無此 16 字。

²¹ 按，手稿及論文皆作「連」。

²² 按，此 6 字，手稿作「常是」。

²³ 按，此 13 字，論文作「一定是出於兩無所知的愚昧之徒」。

人文中的人生價值，亦即〔是〕²⁴在道德價值這一方面，才與宗教的本質相符，可以發生積極地結合〔與【相互的】²⁵〕²⁶作用。沒有人的主體性的活動，便無真正地道德可言。宗教與人生價值的結合，與道德價值的結合，亦即是宗教與人文的結合，信仰的神與人的主體性的結合；這是最高級宗教的必然形態，也是宗教自身今後必然地進路。這正是周初宗教的特色、特性。

但古代以人格神地天命為中心的宗教活動，通過由一部《詩經》所〔主要〕²⁷代表的時代來看，其權威是一直走向墜落之路；宗教與人文失掉了平衡，而偏向人文方面去演進。現在簡單地探索這種演進之跡。

天與天命的名詞，常常可以互用。《詩經》上大約有一百四十八個天字。其中有意志的宗教性的天，約有八十餘處。在這八十餘處中，將天命與政權相結合而存戒惕之心的，其思想與《尚書》今文各篇，可以互相印證，這大體是《大雅》、《周頌》中的早期的詩。到了《大雅》後期的詩，如〈板蕩〉、〈抑〉等詩，已開始對天的善意與權威發生了懷疑；但對之仍存有敬〔戒〕²⁸之心。例如〈板〉詩，前面說了「上帝板板」（《釋訓》曰板板，僻也），「天之方難」，「天之方蹶」，「天之方虐」等等；〔但〕²⁹仍歸結於「敬天之怒」，「敬天之渝（變）」。「蕩蕩（廣大）上帝，下民之辟（君）；疾威上帝，其命多辟（邪）」；但終則曰「天不湏爾以酒」，「匪上帝不時，殷不用舊」。「抑」詩「天方艱難，日喪厥國，取譬不遠，昊天不〔忒〕³⁰」。「桑柔」詩「倬彼昊天，甯不我矜」。「國步蔑資，天不我將」。「我生不辰，逢天俾怒」。「天降喪亂，滅我立王……靡有〔旅〕³¹力，以念穹蒼」。上面這些詩，〔對於天的權威，還都留有餘地；〕³²《詩序》說都是周厲王時代的〔詩〕³³（西紀前八七八--八四六），大概是可信的。這一時期，是表現天的權威墜落的開始。

及到了幽王時代（西紀前七八一--七七一），反映在《詩·小雅》裏面的天，幾乎可以說是權威掃地；周初所繼承轉化的宗教觀念，幾乎可以說是完全瓦

²⁴按，手稿及論文皆無此字。

²⁵按，手稿無此 3 字。

²⁶按，此 4 字，論文皆僅作「並」。

²⁷按，論文無此 2 字。

²⁸按，手稿及論文皆作「威」。

²⁹按，手稿及論文皆無此字。

³⁰按，手稿及論文皆作「忒」。

³¹按，手稿及論文皆作「協」。

³²按，手稿及論文皆無此 14 字。

³³按，手稿及論文皆無此字。

解了。例如〈節南山〉詩「天方薦瘥，喪亂弘多」。「昊天不備(《傳》曰均也)，降此鞠誼。昊天不惠，降此大戾」。「昊天不平，我王不甯」。「正月」民今方殆，視天夢夢……有皇上帝，伊誰云憎」？「天之机我，如不我克」。「十月之交」天命不徹(通)。「雨無正」浩浩昊天，不駿(長)其德。降喪饑饉，斬伐四國。昊天疾威，弗慮弗圖。舍彼有罪，既伏其辜。若此無罪，淪胥以鋪。「如何昊天，辟(法)言不信」。這〔都是刺幽王的詩〕³⁴，簡直〔是對天的權威不留餘地〕³⁵了。

再從〔《詩經》中的〕³⁶命字看，在〔政治人事中所用的命令〕³⁷的命字，不在考查之列。《詩經》上的命字，大概有八十多個。其中天命或與天命同義者約有四十個左右，【其中】³⁸絕大多數是西周初年或詠西周初年，尤其是與文王有關的詩。《小雅》內有不少的天字，但只看到「天命」兩處；而《商頌》五篇中有三處稱「帝命」，有五處稱「天命」，或與天命同義。《詩經》中有三處則很顯明地〔以命〕³⁹為命運之命。如《國風·召南·小星》「實命不同」，「實命不猶」；〔《鄭風》⁴⁰·蝮蝮〕的「不知命也」。由此歸納，可以得出這樣的結論：殷代稱「帝令」，即「帝命」；周初則多稱天命；厲王時代，便多稱天而絕少稱天命；西周之末，或東周之初，始出現命運之命。因為人或永遠〔有〕⁴¹不能完全了解、解決〔的自身〕⁴²問題。宗教是把這些不能了解、解決的問題信托到神身上去。西周末人格神地天命既逐漸垮掉，於是過去信托在神〔身〕⁴³上的天命，自然轉變而為命運之命。天命與命運不同之點，在於天命有意志，有目的性；而命運的後面，並無明顯的意志，更無什麼目的，而只是一股為人自身所無可奈何的盲目性的力量。帝、天命、天，本來常常互用；但「帝」字所表現的人格神的意義特強；天命自然還是人格神的意味；天則常與自然之天及法則性之天相渾，而人格神之意味已趨於淡薄。命運〔在其不能為人所知，並為人所無可奈何的這一點上，固然與宗教性地天命有其

³⁴按，專書無此7字。

³⁵按，此10字，手稿及論文皆作「對天是破口大罵」等7字。

³⁶按，論文無此4字。

³⁷按，此10字，論文僅作「人事中所用」。

³⁸按，手稿刪除此2字。

³⁹按，論文無此2字。

⁴⁰按，論文作「鄘風」，查核實亦在《鄘風》中。

⁴¹按，論文無此字。

⁴²按，此3字，論文作「自身的」。

⁴³按，論文無此字。

關連；但在其盲目性的這一點上，〕⁴⁴則與宗教〔性〕⁴⁵之神之關連甚少。由上述名詞〔使用〕⁴⁶之傾向來說，即是中國古代的宗教，其人格神的意味，是一天趨向淡薄一天。到了《詩經》〔中，命運〕⁴⁷之命字，代天命而出現，古代宗教，可說在文化中〔至此〕⁴⁸已經告一段落。《商頌》是正考〔父〕⁴⁹校《商頌》十二篇於周太師，而孔子錄《詩》時只存五篇(註一)的。古人校錄即有整理之意，於是一面保有一部分原有材料之面貌，同時亦〔參〕⁵⁰入校錄者當時流行〔的〕⁵¹語言。《商頌》中的「帝命」一辭，與甲骨中的「帝令」相合，這正說明它保存了商代的材料。故〔《魯詩》《詩序》之〕⁵²說，為無可置疑的。

現在我在這裡試解釋周初宗教，何以會沒落得這樣的快。

第一，殷代雖然巫的地位很高，但祭神的主體，究竟是王而不是巫。至周，巫演進而為史，雖依然兼保有巫的職務，但在宗教行為中的獨立性更減輕了。因此，就現在可以看到的材料來說，中國一開始便沒有像其他民族，可以與政治〔領袖〕⁵³抗衡，甚至可以支配政治的帶獨立性地僧侶〔階級〕⁵⁴。所以古代〔的〕⁵⁵宗教，一開始便和政治直接結合在一起；政治活動與宗教活動，常不可分離。於是一般人常常通過政治領導者的行為以看神的意志。神對政治領導者既有其直接的責任；〔因此，〕⁵⁶政治領導者的不德，同時也成為神的信用的失墜。不像其他民族，僧侶階級常常是在背後操縱政治，與政治保持一個距離；對於太壞的政治，使自己有閃避的餘地，也便使自己供奉的神，有由閃避而保持權威的餘地。中國古代的情形，恰與此相反。試看《小雅》幽厲時代怨天罵天的詩，實際上也是罵厲王、幽王的；這不能僅拿〔平〕⁵⁷常的

⁴⁴按，論文無此 45 字。

⁴⁵按，手稿及論文皆無此字。

⁴⁶按，專書無此 2 字。

⁴⁷按，此 3 字，論文僅作「運命」。

⁴⁸按，專書無此 2 字。

⁴⁹按，論文作「夫」。

⁵⁰按，手稿及論文皆作「滲」。

⁵¹按，論文作「之」。

⁵²按，此五字，手稿及論文皆僅作「鄭」。

⁵³按，論文無此 2 字。

⁵⁴按，此 2 字，論文作「集團」。

⁵⁵按，專書無此字。

⁵⁶按，此 2 字，手稿及論文皆作「於是」。

⁵⁷按，手稿及論文皆作「尋」。

比興來看，而實來自宗教與政治，神與王，關係過分直接化的〔原因〕⁵⁸。

第二，一般宗教，多有「此岸」、「彼岸」、「今生」、「來世」之說。而神的賞罰權威，常行之於彼岸，或行之於來世。這一方面可以暫時給不幸者以精神的安慰，與最後地希望；同時也可〔免得〕⁵⁹因「此岸」、「今生」的各種不幸，而牽涉到神自身的權威。殷代的宗教，雖說也有帝庭及其臣正的存在(註二)，但並沒有向前更進一步的構想，使〔帝庭〕⁶⁰具備〔更明朗地形式〕⁶¹，而只是漠然地存在。加以神與王的直接關係，神的一切賞罰，皆須於「此岸」行之，「今生」行之；更無天堂、地獄、往世、來生等可資閃避之地。於是王的失德，同時即是神的失靈。紂時殷民已經「攘竊神祇〔之〕」⁶²犧牲，用以容，將食無災」(註三)；這是說明殷末因紂的失德而神威已經掃地。但此時尚缺乏人文精神地自覺；神權的失墜，只更增加精神的混沌，與社會的黑暗；似乎還不曾因此而引起對宗教的根本反省，因而不曾動搖到宗教的根本存在。西周厲幽時代，天命權威的墜落，一方由現實政治所逼成，同時也受到人文之光的照射，在一種明確〔的〕⁶³意識下，體驗到天命〔已經〕⁶⁴墜落，因而邁向人文精神更進一步的發展。

二、〔禮與彝的問題〕⁶⁵

〔在談到春秋時代的人文精神以前，先應考查一下關於禮的問題〕⁶⁶。許氏《說文》「禮，履也，所以祀神致福也。从示从〔豐〕⁶⁷，〔豐〕⁶⁸亦聲」。〔〔按所謂履者，乃踐履之義，指禮在人的一般生活中而言。所以「禮，履也」，與「所以事神致福也」，並無理論上的關連；因而許氏對禮的解釋，實由以聲求義及以形求義之雜湊而來，而不知二義之並不相符合。〕⁶⁹〕⁷⁰徐灝《說文解字

⁵⁸按，此2字，手稿及論文皆作「關係」。

⁵⁹按，此2字，手稿及論文皆作「避免」。

⁶⁰按，此2字，手稿及論文皆作「其」。

⁶¹按，此6字，手稿及論文皆作「明朗地構造」。

⁶²按，論文無此字。

⁶³按，手稿及論文皆作「地」。

⁶⁴按，此2字，手稿及論文皆作「的」。

⁶⁵按，論文標題作「禮是人文的徵表」。

⁶⁶按，此26字，論文僅作「關於禮的問題，常由訓詁家加以誤解」。

⁶⁷按，論文作「豐」，專書作「豐」應誤。

⁶⁸按，論文作「豐」，專書作「豐」應誤。

⁶⁹按，專書無此79字。

⁷⁰按，手稿刪除此79字。

注箋》「禮之名起於事神，引伸為凡禮儀之禮……〔豐〕⁷¹本古禮字」，此殆為一般所承認的通說。【但豐為祭祀中的祭器，而禮字即使就祭祀而論，也是統括祭祀中各種作的統合名詞。不僅甲骨文中的豐字，並非祭神之總括的名稱，更無後來禮字的意義；且豐字在金文中，也只如許氏《說文》所說的「行禮之器」，亦無饒炯在《部首訂》上所說的「凡升降拜跪酌酢周旋諸儀，亦謂之豐」的證據。以豐為古禮字，皆係由於不知古人常有以後起之觀念，追加於前代事象之例所引起的臆說。】⁷²在《尚書》周初文獻中，〔〈金縢〉有一個禮字，「我國家禮亦宜之」。〕⁷⁴〔洛誥〉出現三個禮字，「王肇稱殷禮〔，祀於新邑，咸秩無文〕⁷⁵」。「惇宗將禮〔，稱秩元祀，威秩無文〕⁷⁶」。「四方迪亂，未定於宗禮」。〔君奭〉出現一個禮字，「率惟茲有陳，保乂有殷，故殷禮陟配天，多歷年所」。〔〈金縢〉上所說的「我國家禮亦宜之」的禮，一般解釋為改以王禮葬周公，葬與祭有連帶關係。其餘〈洛誥〉與〈君奭〉的四個禮字，皆指祭祀而言；祭祀有一套儀節，祭祀的儀節，即稱之為禮。周初取殷而代之，尚未定出自己祭祀的儀節，便先沿用殷代所用的儀節，這即〈洛誥〉所說的「王肇稱殷禮」。許氏僅以「事神致福」為言，實嫌籠統。祭祀的儀節，是由人祭祀的觀點所定出來的，這便含有人文的意義。殷代重視鬼神，在祭祀時當然有其儀節，即所謂禮。但《商書》中記載有祭祀，而沒有禮字；甲骨文中的「豐」字，【如王國維《觀堂集林》六〈釋禮〉，以甲骨之「癸未卜貞西卑豐」之「豐」，即小篆之豐字，「象二玉在器之形」，即】⁷⁷許氏所謂「行禮之器」；【但禮乃包括祭祀中之整個行為，非僅指行禮之器；故「禮」字乃由豐字發展而來；但「禮」字除了繼承「豐」字的原有意義而外，質把祭祀者的行為儀節也加到裡面去了。從上引甲骨文的上下文看，很難承認甲骨文中的「豐」字，即可等於周初文獻中出現的「禮」字。故禮字固由豐字而來，但不可即以豐為古禮字。因為從豐到禮，中間還須經過一種發展。】⁷⁸由此不

⁷¹按，手稿及論文皆作「豐」，專書作「豐」應誤，以下專書之「豐」字皆誤。

⁷²按，專書無此 150 字。

⁷³按，此 150 字，手稿皆刪除，原有修改的文字亦刪除。

⁷⁴按，論文無此 14 字。

⁷⁵按，論文無此 8 字。

⁷⁶按，論文無此 8 字。

⁷⁷按，專書此 32 字，手稿作「甲骨文中的豐字，實際還是」。

⁷⁸按，專書此 132 字，手稿作「而不是指的祭祀的儀節；因為儀節除了行禮之器以外，要把祭神者的行為也包括到裡面去。因此，以豐為古禮字之說，蓋辨之不精，實乃似是而非之說」。

妨推斷，殷人雖有祭祀之儀節，但其所重者在由儀節所達到的「致福」的目的，而不在儀節之本身，故禮之觀念不顯。《禮記·表記》「殷人尊神，率民以事鬼，先鬼而後禮……周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉」；在這幾句話裡面，分別將事鬼尊神看作是一件事，而將「禮」看作是另外一件事。所謂「後禮」，即是不重視禮；不重視禮，故有禮之事實而無禮之觀念；凡先秦典籍中所謂「殷禮」「夏禮」者，皆係後來追加上去的觀念。到了周公，才特別重視到這種儀節【本身的意義】⁷⁹。於是禮的觀念始顯著了出來。禮的觀念的出現，乃說明在周初的宗教活動中，已特注重到其中所含的人文的因素。【但此人文因素，是與祭祀不可分，這是禮的原始意義，而為周初文獻所可證明的。】⁸⁰

不過這裡有兩個問題。第一，《左·文》十八年，有「先君周公制周禮」的話，而《左·閔》元年「猶秉周禮。周禮所以本也……魯不棄周禮，未可動也」。《左·僖》二十一年「崇明祀，保小寡，周禮也」；《左·昭》二年普韓宣子聘魯，「觀書於太史氏，見《易象》與《魯春秋》，曰，周禮盡在魯矣；吾乃今知周公之德，與周之所以王也」。由此可知，【春秋時代認為】⁸¹周公所制之周禮，【其內容】⁸²非僅指祭祀的儀節，實包括有政治制度，及一般行為原則而言。但在周初文獻中，為什麼只出現五個禮字，而且皆指的是祭祀中的儀節呢？【其次，禮既是指祭神的儀節而言，】⁸³但禮字的流行，【不在宗教氣氤濃厚之周初及其以前；】⁸⁴而如後所述，乃在《詩經》的晚期，即在宗教觀念已經很薄弱之後，這又【當作怎樣的解釋】⁸⁵呢？

這裡，我們試注意【在《洪範》中有「彝倫攸斁」「彝倫攸敘」的話。而】⁸⁶《尚書》周初文獻中，大約一共出現有十個「彝」字；如〈康誥〉「汝陳時臬事，罰蔽(斷)殷彝」；「王曰，封、元惡大憝，矧惟不孝不友……惟弔茲不于我政人得【罰】⁸⁷，天惟與我民彝大泯亂，曰，乃其速由，文王作罰，刑茲無

⁷⁹按，專書此 5 字，手稿皆無。

⁸⁰按，專書此 32 字，手稿皆無。

⁸¹按，專書此 6 字，手稿皆無。

⁸²按，專書此 3 字，手稿皆無。

⁸³按，專書此 13 字，手稿皆無。

⁸⁴按，專書此 15 字，手稿皆無。

⁸⁵按，專書此 8 字，手稿作「是什麼道理」。

⁸⁶按，專書此 16 字，手稿皆無。

⁸⁷按，專書此字，手稿作「罪」。

赦」；「勿用非謀非彝」。〈酒誥〉「無彝酒」；「聰聽祖考之彝訓」；「誕惟厥縱淫泆於非彝，用燕喪威儀」。〈召誥〉【「其惟王勿以小民淫用非彝」；〈洛誥〉「厥若彝及撫事，如予」；「朕教汝于棗(輔)民彝」；〈君奭〉】⁸⁸「無能往來，茲迪彝教，文王蔑德降于國人」。《說文》以彝為「宗廟常器」，即凡重器之通稱。【而】⁸⁹「古者德善勳勞，銘諸鼎彝」(桂馥《說文解字證》)；《洪範》的兩個彝字，及上面的十個彝字，皆由此引伸而來。上面十個彝字，歸納起來，包括有常字的意義；如「彝酒」「彝訓」「彝教」者是。有的是法典、規範的意義，如「殷彝」「非彝」者是。而〈酒誥〉的「非彝」，【係以上文的「縱淫泆」及】⁹⁰連同下文的「用燕喪威儀」【為其內容，則是一般生活中的】⁹¹威儀亦稱為彝。就〈康誥〉「民彝」的上文「蚘惟不孝不友」數語觀之，則孝友之德，也包括在彝裡面。由此可以得出這樣的結論：周初【的所謂彝】⁹²，完全係「人文」的觀念，與祭祀毫無關係。周初由敬而來的合理地人文規範與制度，皆包括於「彝」的觀念之中，其分量遠比周初的禮的觀念為重要。【這是遠承《洪範》的「彝倫」觀念而來的。春秋時代所稱的「周公制周禮」，惟「彝」的觀念足以當之；而周初以宗教儀節為主的禮的觀念，決不足以當此。】⁹³

到了《詩經》時代，宗教的權威，漸漸失墜，則由宗教而來之禮，應亦失其重要性。但祭【祖】⁹⁴早成為生活傳統中的重大節目，不會隨宗教權威之失墜而遽歸墮替。且周初【對祭祀】⁹⁵已在宗教的意義中，加入了道德的意義；自幽厲開始，在祭祀中的宗教意義的減輕，亦即意味著在【祭祀中的】⁹⁶道德地人文的意義的加重；於是禮的內容，也隨之向這一方面擴大。【西周金文中，出現有許多彝字，但皆指的是宗廟常器，找不出一個作抽象名詞用的彝字；大約因為這種偏於器物上的使用習慣，】⁹⁷終於在不知不覺之間，把【由常器

⁸⁸按，專書與論文皆無此 31 字。

⁸⁹按，專書此字，手稿無。

⁹⁰按，專書此 10 字，手稿皆無。

⁹¹按，專書此 12 字，手稿僅作「之文觀之，則」。

⁹²按，專書此 4 字，手稿作「彝的觀念」。

⁹³按，專書此 56 字，手稿皆無。

⁹⁴按，專書此字，手稿作「祀」。

⁹⁵按，專書此 3 字，手稿皆無。

⁹⁶按，專書此 4 字，手稿皆無。

⁹⁷按，專書此 51 字，手稿作「彝的觀念可能因缺少某種具體生活中之節目為■依而漸歸模糊」。

引伸而來的】⁹⁸周初【的抽象的】⁹⁹「彝」的觀念，吸收在【原始的】¹⁰⁰禮的觀念【之】¹⁰¹中；到了《詩經》末期之所謂禮，乃是【原始的】¹⁰²「禮」，【再】¹⁰³加上了【抽象】¹⁰⁴的「彝」的【觀念的】¹⁰⁵總和，而成為人文精神最顯著的徵表。這【便成為新觀念的禮】¹⁰⁶。後人即以此新內容新觀念【的】¹⁰⁷禮，追稱周公的制作，乃至古代王者的一切制作，前面所舉的【周初文獻的】¹⁰⁸十個彝字，實同於新觀念的禮；而其中的三個「非彝」，若將其改為「非禮」，內容無不恰合，而且更為明顯。【從前面所引的周初文獻來看，在周初，把「殷禮」與「殷彝」，分別得清清楚楚。殷禮專指的是祭神；而殷彝則指的是威儀法典；這中間沒有一點含糊的地方。但《論語》兩稱殷禮，如「周因于殷禮」，「殷禮吾能言之」；孔子所說的殷禮，當然不像周初周公所說的殷禮那樣狹隘，除了祭神的儀節而外，更包括了殷代的法典威儀在內；換言之，孔子所說的殷禮，實際是周初所說的殷禮加上了殷彝；這應當看作是由彝向禮的移殖擴充的具體證明。而】¹⁰⁹這種由彝向禮的移殖擴充，即意味著宗教向人文的移轉。這一點似乎為過去的人所忽略了的。】¹¹⁰

⁹⁸按，專書此 8 字，手稿皆無。

⁹⁹按，專書此 4 字，手稿皆無。

¹⁰⁰按，專書此 3 字，手稿皆無。

¹⁰¹按，手稿此字，專書無。

¹⁰²按，專書此 3 字，手稿作「周的所謂『禮』」。

¹⁰³按，專書此字，手稿無。

¹⁰⁴按，專書此 2 字，手稿皆無。

¹⁰⁵按，專書此 3 字，手稿皆無。

¹⁰⁶按，專書此 8 字，手稿作「是禮的新內容，新觀念」。

¹⁰⁷按，專書此字，手稿作「之」。

¹⁰⁸按，手稿此 5 字，專書皆無。

¹⁰⁹按，專書此 170 字，手稿皆無。

¹¹⁰按，此一大段落，計 1894 字，與論文的差異頗巨：據孫星衍《尚書今古文注疏》，鄭康成《注》王肇稱殷禮，乃指一般禮樂而言。惇宗將禮及殷禮陟配天，皆與祭祀有關。定於宗禮，則釋為「猶未定尊禮功臣之事」。由此可知周初出現的四個禮字，有祭祀上的意義，但已不止祭祀上的意義。《左傳》文公十八年有「先君周公制周禮」的話，亦非專指祭神而言。再證以禮字流行的時代順序，我根本懷疑《說文》以「事神致福」釋禮字，乃許氏的望文生義。若禮之本義為事神致福，則殷代乃至周初，應當是禮字大流行的時代；但實際上則恰恰相反。不僅甲骨文中之豐字不是古豐字，且《商書》及至《洪範》中亦無禮字。所以禮字乃周初出現的觀念；所稱的「殷禮」，及《論語》上所稱的「夏禮」、「殷禮」，乃從後追述之詞，並非殷時已有禮的觀念。有如今人稱孔子的「哲學」，《易傳》的「哲學」，同樣是把現代的名詞，追用到古人身上一樣。我認為禮的觀念，是緊承敬的觀念而發生的。禮是一種合理的生活，行

〔日本漢學家中，有的〕¹¹¹以禮的起源，來自原始民族間對於有神秘之力的東西的一種禁忌(Taboo-Mana)(註四)。但一切原始民族皆有禁忌，何以其他民族沒有〔由此發展出〕¹¹²禮的觀念？且禁忌的結果，是對某種被禁忌者採取隔離的態度，此在今日未開化的習俗中，依然如此。〔我國社會中，一直到現在還保持許多禁忌。〕¹¹³而禮字即在最早的祭神儀式中，乃是希望〔通過一種儀節而能〕¹¹⁴與神相交接，而決不是希望與神相隔離；否則無取乎祭祀。何晏謂禮是「交接會通之道」，這是禮的通義。〔在日本東京大學所編的《中國思想史》中，以「隔離」之「離」，為豐字的「基本音」，以作禮原是一種因禁忌而採取隔離態度之證。這種僅由音同而即認為義間的採證方法，是非常危險的方法。並且「離」「合」之「離」的本字當為麗；麗發展而為「麗」；麗雖有「分」「合」兩義，但當以兩鹿皮為本義，亦即當以附合為本義，而非以分離為本義(以上參閱張行孚《釋離》)。是以離證豐之為隔離，於義已相乖異。加以據段玉裁《六書音韻表》，豐字在十五部；而離字古音在十六部；其本音則在十七部；則所謂離為豐之本音之說，根本不能成立。〕¹¹⁵時下流行的不以直接材料作根據、印證，而僅以其他原始民族的情形相比附的風氣，實是研究文化史的大障礙。

為的形式。(儀)在沒有敬的觀念時，人也不會注意到在生活上、行為上，有建立合禮地形式的必要。因周初敬的精神的自覺，便感到須要有與敬的精神相符合的生活，行為的形式。這樣便產生了禮的要求與觀念。禮是以文飾與節制為中心而規定出來的生活，行為的形式，這是適應敬的精神而產生的。不過禮是統合的，亦即是抽象的名詞。在我國文字創造過程中，常常假借具體的事物，以象徵抽象的意義，因而使其成為抽象的名詞。因為在以象形為主的古代，創造一個抽象名詞是非常困難的。祭祀是古代生活中重要生活之一；祭祀要敬，祭祀的形式要合理；於是禮的抽象觀念，乃假借祭神而成立。出現四個禮字的〈洛誥〉與〈君奭〉，都是周公攝政告一段落時的文獻，亦即是周公創業告一段落時所出現的觀念，因此，禮是周公在實際政治行為中，使敬的精神具體化的結果。傳統上說周公制禮，是符合於歷史事實的。《論語》孔子答子路衛君待子而為政一章裏，孔子說「名不正，則言不順；言不順，則事不成。事不成，則禮樂不興……」(〈子路〉)由這幾句話裏，也可以看出，根據生活，行為上須要有合理形式的要求而制定禮樂，乃「事成」以後，亦即政治設施告一成功地段落以後的事情，這與周公制禮的情形很相切合，也可間接證明禮的起源，並非出於事神致福。所以禮是假借事神以作其一般性的象徵，並非傳統的事神即可稱之為禮。因此禮是人文的徵表，而不是宗教的產物。

¹¹¹按，此 8 字，手稿及論文皆僅作「日人有」。

¹¹²按，此 5 字，手稿及論文皆作「出現」。

¹¹³按，手稿及論文皆無此 17 字。

¹¹⁴按，手稿及論文皆無此 8 字。

¹¹⁵按，手稿及論文皆無此 197 字。

館藏徐復觀教授手稿整理(三):
道德地人文世紀之出現及宗教之人文化(下)

謝鶯興*

〔三、春秋時代是以禮為中心的人文世紀〕¹

〔並且〕²《詩經》中出現過九個禮字(註五)，只有《周頌》中〈豐年〉與〈載芟〉的「以〔洽〕³百禮」，才與祭祀有關；而這兩首詩根本是與農業密切相關的詩，亦即是與農民生活密切相關的詩。其餘七個禮字，皆與祭無關。這〔可〕⁴證明〔在《詩經》時代，禮的內容已經開始轉化了。〕⁵孟子說：「《詩》亡然後《春秋》作」。從思想史看，《春秋》〔也〕⁶正是緊承《詩經》時代而繼起的。通過《左傳》、《國語》來看春秋二百四十二年的歷史，不難發現在此一時代中，有個共同的理念，不僅範圍了人生，而且也範圍了宇宙，這即是禮。如前所述，禮〔在《詩經》時代，已轉化為〕⁷人文的徵表。則春秋是禮的世紀，也即是人文的世紀，這是繼承《詩經》時代宗教墜落以後的必然地發展。此一發展傾向，代表了中國文化發展的主要方向。當然，在這一個長的時代中，會保有過去時代的殘骸，乃至有禮以外的事象。不過我們為了把握思想上發展的

* 東海大學圖書館特藏組組員

¹ 按，第三節的標名，手稿及論文皆置於「孟子說：『《詩》亡然後《春秋》作』」句之前。

² 按，手稿刪除此 2 字，寫上「另行」；專書無此 2 字。

³ 按，論文作「洽」，查〈豐年〉實作「以洽百禮」。手稿改為「洽」。

⁴ 按，手稿刪除此字，專書無此字。

⁵ 按，專書此 16 字，論文則作「禮的產生，並不是如傳統的說法，先有宗教之禮，而後引伸為人文之禮；乃是先有人文之禮的觀念，再倒轉去給傳統的宗教儀式以禮的觀念。《禮記·表記》『殷人尊神，率民以事鬼，先鬼而後禮……周人尊禮尚施，事鬼神而遠之，近人而心焉；』在這幾句話裏面，分明將事鬼尊神看作是一件事，而將禮看作是另外一件事。若事鬼即是禮，即不能說『先鬼而後禮』。不過這裏依然有一個混亂；即是，殷人『後禮』之『禮』，還是後人追加上去的。殷人根本沒有禮的觀念，也同許多民族都有事鬼神的儀，式而除了我國以外，都不曾發生禮的觀念一樣。荀子謂，『祭者志意思慕之情也……其在君子，以為人道也；其在百姓，以為鬼事也』(註六)。又『凡禮，事生，飾歡也。送死，飾哀也。祭祀，飾敬也。師旅，飾威也。是百王之所同，古今之所一也。未有知其所由來者也。』(註七)荀子長於禮，這也正是對禮的原始意義的一種說明」等 302 字。手稿將此 302 字改為與專書相同的 16 字，將「禮記表記……另外一件事」等 67 字，挪到前面「致福的目的，而不在儀節之本身，故禮的觀念不顯」與「到了周公才特別重視到這種儀節」的中間。

⁶ 按，手稿及論文皆無此字。

⁷ 按，手稿及專書此 9 字，論文僅作「是」。

主要傾向，只好〔在這裡暫時〕⁸把其他方面省略掉。

由前面所陳述，已知禮的觀念，〔是〕⁹萌芽於周初，顯著於西周之末，而大流行於春秋時代；則《左傳》、《國語》中所說的禮，〔正代表了禮的新觀念最早的确立〕¹⁰。《詩經》上言「禮」，多和「儀」連在一起，或多偏重於儀的意義，這〔是由祭祀儀節及葬的威儀的意義，互相結合而來，〕¹¹是重在生活的形式方面。但到春秋時代，則有時將禮與儀分開〔註六〕¹²，而使其與生活之內容密切關聯著，這是禮的意義進一步的發展。春秋時代說明禮的〔內容時，已〕¹³沒有一點宗教的意味〔；很明顯地是以周初葬的觀念為主〕¹⁴。《左傳·桓公》二年晉師服曰：

「夫名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正民。」

《左傳·昭公》二十五年魯叔孫昭子曰：

「君子貴其身〔註七〕¹⁵，而後能及人，是以有禮。」

《國語·周語》太史過曰：

「昭明物則，禮也。」

按晉師服及周太史過所說的，都以為禮是出於事之宜的義，與正名有密切關係；則《漢書·藝文志》謂「名家者流，蓋出於禮官」，不能說沒有〔一部份〕¹⁶根據。叔孫昭子則從生活〔的〕¹⁷自覺向上（貴其身），推己及人（而後能及人）以言禮〔的起源〕¹⁸。總之，都〔不再〕¹⁹從事神上求禮的起源。

其次，在春秋時代的許多道德觀念，幾乎都是由禮加以統攝。敬是周初最重要的道德觀念。由敬而〔重視葬，由葬而擴大到禮。因禮與敬的關係，是經過了葬的觀念的轉手，所以〕²⁰敬與禮的關係，至春秋時代而始明顯地說了出來。《左傳·僖公》十一年：「禮，國之幹也。敬，禮之興也；不敬則禮不行」。僖

⁸ 按，手稿及專書此 5 字，論文皆無。

⁹ 按，手稿及論文皆無此字。

¹⁰ 按，手稿及專書此 14 字，論文僅作「比較有本源地意義」。

¹¹ 按，手稿及專書此 20 字，論文皆無。

¹² 按，手稿及專書皆作「註六」，論文作「註八」。

¹³ 按，手稿及專書此 4 字，論文皆無。

¹⁴ 按，手稿及專書此 14 字，論文皆無。

¹⁵ 按，手稿及專書「註七」，論文作「註九」。

¹⁶ 按，手稿及論文皆無此 3 字。

¹⁷ 按，論文作「之」。

¹⁸ 按，手稿刪除此 3 字，專書無此 3 字。

¹⁹ 按，手稿及專書此 2 字，論文作「沒有」。

²⁰ 按，手稿及專書此 30 字，論文僅作「產生禮。但」。

公三十三年「敬，德之聚也」。成公十三年「禮，身之幹也。敬，身之基也」。《左傳·僖公》三三年普白季謂「出門如賓，承事如祭，仁之則也」，這是最先看到有道德意義的仁字，成為〔以後〕²¹孔子以禮為仁的工夫之所本（〔註八〕²²）。成公十五年楚申叔時謂「信以守禮，禮以庇身」。昭公二年普叔向謂「忠信，禮之器也；卑讓，禮之宗也」；這是把忠信和禮連在一起。昭公二十六年晏子謂：「君令，臣共，父慈，子孝，兄愛，弟敬，夫和，妻柔，姑慈，婦聽，禮也」。這是把所有的人倫道德，皆歸納於禮的範圍之中。《國語·周語》內史興說「且禮，所以觀忠信仁義也」，這是以禮為一切道德的一貫之道。〔春秋〕²³時的道德觀念，較之春秋以前的時代，特為豐富，但稍一推究，殆無不以禮為其依歸。

因為禮是當時一切道德的依歸，所以一談到禮的具體內容和效果時，也幾乎是包括了一切的。

「禮，經國家、定社稷、序民人、利後嗣者也。」--《左傳》隱公十一年

「夫禮，所以整民也。」--《左傳》昭公二三年

「禮，國之幹也。」（見前）

「古之治民者，勸賞而畏刑，恤民不倦。……三者禮之大節也；有禮無敗。」

--《左傳》襄公二六年

「禮，上下之紀，天地之經緯也，民之所以生也。」--《左傳》昭公二五年

「禮之可以為國也久矣，與天地並。」--《左傳》昭公二六年

「夫禮所以正民也。」--《國語·魯語》

「非禮不終年。」--同上《晉語》

「夫禮，國之紀也。」--同上四

「禮以紀政，國之常也。」--同上

不僅如此，在過去，監察人的行為，以定人的禍福的是天命，是神；現在則不是神，不是天命，而是禮。《左傳》由禮以推定人的吉凶禍福，說得幾乎是其應如響。因此，有人懷疑這是《左傳》的作者〔事後〕²⁴追加上去的。但禮既是當時的時代精神，是一般人所共同承認的軌範，有如今日的所謂法治的法，則行為因出軌而受禍，亦如今日毀法犯紀的必無好結果，並不是不合理的推測。

²¹按，手稿及專書此 2 字，論文皆無。

²²按，手稿及專書皆作「註八」，論文作「註十」。

²³按，此 2 字，手稿及論文皆僅作「當」。

²⁴按，手稿及論文此 2 字，專書皆無。

並且〔在人類〕²⁵各個時代中，常會發生各種各樣的預〔測，乃至預〕²⁶言。在許多預言中，記事者常常僅將其應驗者加以紀錄，則「多言而中」，亦事理之常。例如〔《左傳》〕²⁷僖公十一年，周召武公因晉侯受玉而〔墮〕²⁸，因認為「其無後乎」。僖公二二年，秦晉遷陸渾之戎于伊川，而追記辛有適伊川，「見披髮而祭於野者」，因推斷「不及百年，此其戎乎！其禮先〔亡〕²⁹矣」。僖公三三年周王孫滿因秦師的「輕而無禮」而斷其必敗。成公十三年魯孟獻子因晉卻錡的「將事不敬」而斷其先亡。成公十五年楚申叔因子反的「背盟」而斷其不免。昭公十一年晉叔向因單子的「視下言徐」而斷其「將死」。尤其是定公十五年，子貢觀邾隱公來朝、見「邾子執玉高，其容仰；公受玉卑，其容俯」，而斷定「二君皆有死亡焉」；因為「夫禮，死生存亡之體也。……今正月相朝而皆不度，心已亡矣」，簡直說由禮可以看出人的生死。我們不能不承認，上面所舉的，都是很合理的推測。在人事中的合理推測，雖然不能像物理現象中的因果關係，但不能說它沒有某程度上的公約數。〔在春秋二百四十二年之間。像這類的推測，乃至占卜的預言，必遠超過於左氏所記。其未驗者無紀錄之價值，故為史官所遺。其多言而中者，乃許多同一事象中之特例。亦猶今日看相算命中，偶有所合，輒被人轉相傳述，不足為異。〕³⁰

【綜合前面所說的幾點，我說春秋是禮的世紀，因之，也是人文的世紀，並不為過。】³¹

四、宗教的人文化

〔宗教是任何民族長久的生活傳統，決不容易完全歸於消失。當某一新文化發生時，在理念上可能解消了宗教；但在生活習慣上仍將予以保持。文化少數的上層分子可能背離宗教，但社會大眾仍將予以保持。最後則常為宗教與新文化的妥協。所以〕³²春秋時代以禮為中心的人文精神的發展，並非將宗教完全取消，而係將宗教也加以人文化，使其成為人文化地宗教。這可分〔六〕³³點來

²⁵按，此3字，手稿及論文皆作「人類在」。

²⁶按，手稿及論文皆無此4字。

²⁷按，手稿及論文皆無此2字。

²⁸按，手稿及論文皆作「墮」。

²⁹按，論文作「之」，核之《左傳》，論文應為錯字。手稿即改為「亡」。

³⁰按，手稿及專書此89字，論文皆無。

³¹按，手稿及論文此31字，專書皆無。

³²按，手稿及專書此99字，論文皆無。

³³按，手稿及論文皆作「兩」。

加以說明。

第一、春秋承厲幽時代天、帝權威墜落之餘，原有宗教性的天，在人文精神激盪之下，演變而成為道德法則性的天，無復有人格神的性質。《左傳》所說的「禮以順天，天之道也」〔註九〕³⁴；「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，民實則之。則天之明，因地之性……為君臣上下以則地義……為父子兄弟姑姊甥舅昏媾姻亞以象天明」〔註十〕³⁵；及「禮之可以為國也久矣，與天地並」〔註十一〕³⁶等所說的天或天地，都是道德法則的性質。並且如前所述，春秋時代的道德是以禮為依歸，所以此時天的性格，也是禮的性格。命則在《詩經》末期已演變而為運命之命，《左傳》中所說的命字，多是運命的意思；如「人誰不死，凶人不終，命也」〔註十三〕³⁷「死亡有命，吾不可以再亡之」〔註十二〕³⁸，〔即〕³⁹指的是運命之命。但在這種運命之命中，漸漸〔地〕⁴⁰給與以盲目地「數」地內容，〔欲〕⁴¹使其盲目性成為人可以把握得到的東西，以下開我國陰陽家的端緒，這是新地發展。如鄭〔裨〕⁴²竈謂「五年陳將復封，封五十二年而陳遂亡」〔註十三〕⁴³為「天之道也」〔註十四〕⁴⁴；萇弘論「歲在豕韋，蔡必凶」〔註十五〕⁴⁵；王孫滿謂「卜世三世，卜年七百，天所命也」〔註十六〕⁴⁶；普士弱論宋災之有天道〔註十七〕⁴⁷等皆是。並且殷周用卜，春秋時代亦用卜；但殷周之卜辭，乃神意之顯示；而春秋時代的卜筮，絕大多數不復是表示某種神意，而只表示運命中〔的〕⁴⁸某種盲目性的數。這一大的區別，是經常被人忽略了的。

³⁴按，手稿及專書皆作「註九」，論文作「註十一」。

³⁵按，手稿及專書皆作「註十」，論文作「註十二」。

³⁶按，手稿及專書皆作「註十一」，論文作「註十三」。

³⁷按，專書無此 10 字，但論文有兩個「註十三」。手稿則將這幾個註刪除，註則改為「註十二」。

³⁸按，手稿改為「註十三」，論文作「註十四」。

³⁹按，專書此字，手稿將「這都」改為「成」，論文作「這都」。

⁴⁰按，論文無此字。

⁴¹按，手稿及論文皆無此字。

⁴²按，手稿及論文皆作「裨」。

⁴³按，手稿及專書皆作「註十四」，論文作「註十五」。

⁴⁴按，手稿及專書皆作「註十五」，論文作「註十六」。

⁴⁵按，手稿及專書皆作「註十六」，論文作「註十七」。

⁴⁶按，手稿及專書皆作「註十七」，論文作「註十八」。

⁴⁷按，論文作「註十九」。

⁴⁸按，論文作「，」。

〔第二、〕⁴⁹此時的所謂天、天命等，皆已無嚴格地宗教的意味，因為〔它〕⁵⁰沒有人格神的意味。〔其在習俗上依然〕⁵¹保持宗教意味的多稱為「神」；此時之神，與過去的天、帝的最大不同之點，天帝係定於一尊；而此時之神，乃指不相統屬的諸神百神而言。諸神百神，當然很早已經存在。但在春秋以前的諸神百神，都在天帝統轄之下，〔似乎〕⁵²很少直接出來參與人世〔之事〕⁵³的。但春秋時代的諸神百神，則常與人世發生直接的關係；這與當時王室陵夷，五霸代興的政治形勢相適應。宗教的形態，總會受到人世政治社會的影響。人世無最高無上的王，天上便也難有最高無上的帝。以後的上帝，是陰陽家適應秦代大一統而重新構造上去的。春秋時代的諸神百神的〔出而問〕⁵⁴世，乃是我國宗教中的一種新形態。因諸神與原有的天、帝，在地位上大相懸殊，所以這種新形態出現以後，便大大減低〔宗教原有的權威性，使諸神不能不進一步接受人文的規定，並由〕⁵⁵道德地人文精神加以統一。神是多的，但神的性格却是統一的。所以中國的諸神，本質上不同於其他原始民族的多神教。〔這不僅是在作為「教」的作用上，彼此有輕重大小之殊；而主要是〕⁵⁶因為他們的多神教【的】⁵⁷裡〔面〕⁵⁸沒有統一的道德精神。希臘神話的諸神，皆有人的弱點〔，並互相衝突〕⁵⁹。而印度羅馬諸國，〔則〕⁶⁰皆以淫猥之風俗，雜入於宗教儀式之中。〔其神的內容亦多不可問。〕⁶¹這即說明他們的神，他們祭神的儀式，缺乏了中國道德地人文精神的背景。

〔第三、〕⁶²因為中國宗教與政治的直接關連，所以宗教中的道德性，便常顯為宗教中的人民性。周初已經將天命與民命並稱，要通過民情去看天命。這種傾向，在春秋時代，因道德地人文精神的進步而得到了更大地發展。所以神的道德性與人民性，是一個性格的兩面。《左傳》桓公六年隨季梁說：

⁴⁹按，手稿及專書此 2 字，論文未見此序號。

⁵⁰按，論文無此字。

⁵¹按，此手稿及專書此 7 字，論文僅作「而」。

⁵²按，手稿及論文皆無此 2 字。

⁵³按，手稿及論文皆無此 2 字。

⁵⁴按，此 3 字，手稿及論文皆僅作「出」。

⁵⁵按，手稿及論文此 26 字，專書皆無。

⁵⁶按，手稿及專書此 25 字，論文皆無。

⁵⁷按，專書及論文無此字。

⁵⁸按，專書無此字。

⁵⁹按，手稿及論文皆無此 5 字。

⁶⁰按，手稿及論文皆無此字。

⁶¹按，手稿及論文皆無此 10 字。

⁶²按，手稿及論文皆未見此序號。

「夫民，神之主也。是以聖王先成民而後致力於神。」

上面是說，民佔〔在〕⁶³神的前面，亦即人佔〔在〕⁶⁴神的前面。莊公三二年〔史
囂論虢公享神之將〕⁶⁵亡，說：

「國將興，聽於民。將亡，聽於神。神，聰明正直而壹者也，依人而行。
虢多涼德，其何土之能得。」

這裡「依人而行」四字，最值得注意。宗教是要求〔人〕⁶⁶依神而行的。依人而
行，正說明了宗教人文化以後，神成了人的附庸。而這〔種〕⁶⁷話乃出之於與神
有職業關係的太史之口，更有特別意義。僖公五年，虢宮之奇說：

「鬼神非人實親，惟德是依。故《周書》曰，皇天無親，惟德是輔。又曰：
黍稷非馨，明德惟馨……如是，則非德，民不和，神不享矣。神所〔憑〕
⁶⁸依，將在德矣。」

此時之所謂人文，乃道德地性格，所以神的人文化，即表〔現〕⁶⁹為對人文的道
德的〔憑〕⁷⁰依。僖公一九年宋司馬子魚說：

「祭祀，以為人也。民，神之主也。」

祭祀是為人而不是〔為〕⁷¹神，正因為神乃為人而存在，〔是〕⁷²人乃神的主宰。
成公五年晉士貞伯說：

「神福善而禍淫」。

襄公九年鄭子駟子展說：

「……要盟無質，神弗臨也。所臨惟信，信者言之瑞也，善之主也，是故
臨之。」

昭公二〇年齊〔景〕⁷³子諫齊侯，因疾病而欲誅祝史說：

「……若有德之君，外內不廢，上下無怨，動無違事，其祝史薦信，無愧
心矣，是以鬼神用饗，國受其福，祝史與焉。其所以蕃祉老壽者，為信君

⁶³按，論文作「著」。

⁶⁴按，論文作「著」。

⁶⁵按，專書此 9 字，手稿及論文皆作「周太史過論虢『虐而聽於神』之必」。

⁶⁶按，手稿及論文無此字。

⁶⁷按，手稿及論文作「神」。

⁶⁸按，手稿及論文皆作「馮」。

⁶⁹按，手稿及論文皆作「顯」。

⁷⁰按，手稿及論文皆作「馮」。

⁷¹按，論文無此字

⁷²按，手稿將此字刪除，專書無此字。

⁷³按，手稿及論文皆作「晏」。

使也。其適遇淫君……肆行非度，無所還忌……神怒民痛，無俊於心……是以鬼神不〔享〕⁷⁴其國以禍之。」

以上皆可證明神〔既為道德的性格，故即以人之道德為其賞罰之依據〕⁷⁵。〔第四、〕⁷⁶神既〔接受當時人文精神的〕⁷⁷規定⁷⁸，〔所以〕⁷⁹祭神也從宗教的神秘氣氛中解脫出來，而成為人文的儀節；即是祭祀乃成為人文成就的一種表現；這可以用隨季梁的一段話作代表：

「故奉牲以告曰，博碩肥腍，謂民力之普存也，謂其畜之碩大蕃滋也，謂其不疾癘蠱也，謂其備腍咸有也。奉盛以告曰，絜粢豐盛，謂其三時不害，而民和年豐也。奉酒醴以告曰，嘉粟旨酒，謂其上下皆有嘉德而無違心也。所謂馨香，無讒慝也。故務其三時，修其五教，親其九族，以致其禋祀，於是乎民和而神降之福，故動則有成。」--《左傳》桓公六年

在這一段話中，分明說出祭祀所用的儀式，皆〔所〕⁸⁰以表現人文的成就〔為其內容〕⁸¹。

〔【第五】⁸²、「永生」是人類共同的要求，也是各種宗教向人類所提供的一個最動人的口號。而其內容，則常指向超現實的「彼岸」。【永生，】⁸³在春秋時代，稱之為「不朽」。《左傳》襄公二四年，晉范宣子以其家世之世祿相承為不朽，此已異於宗教之永生。而魯叔孫豹則以立德立功立言為三不朽，是直以人文成就於人類歷史中的價值，【代替宗教中】⁸⁴永生之要求，【因】⁸⁵此而加強了人的歷史地意識，以歷史的世界，代替了「彼岸」的世界。宗教係在彼岸中擴展人之生命；而中國的傳統，則係在歷史中擴展人之生命。宗教決定是非賞罰於天上；而中國的傳統，是決定是非賞罰於歷史。故春秋時代，史官的「書法」，有最大的權威；如《左》宣二年晉太史書「趙盾弑其君」，而趙盾嘆為「自貽伊戚」。《左》襄二

⁷⁴按，手稿及論文皆作「饗」。

⁷⁵按，此 21 字，論文僅作「乃由人之道德加以規定」。

⁷⁶按，論文未見此序號。

⁷⁷按，此 9 字，論文作「是由人間的道德而加以」。

⁷⁸按，專書此 15 字，手稿作「而神之道德的性格，實由受到當時規定而來，所以」

⁷⁹按，論文無此 2 字。

⁸⁰按，手稿及論文皆無此字。

⁸¹按，專書無此 4 字。

⁸²按，專書此 2 字，手稿作「第三」，論文則無此 2 字。

⁸³按，專書此 2 字，手稿作「這」，論文則無此 2 字。

⁸⁴按，專書此 5 字，手稿及論文皆無。

⁸⁵按，專書此字，手稿作「因」。

五年齊太史書「崔杼弑其君」，而「死者二人」，「其弟又書，乃舍之」。【崔杼亦無可奈何。這種重視史官紀錄的情形，恐怕為其他民族所少見。】⁸⁶ ⁸⁷

〔第六、〕⁸⁸天既為道德性之天，神也是道德性的神，則傳統的「命」，除了一部分已轉化而為運命之命以外，還有一部分亦漸從盲目的運命中透出，而成為道德性格的命。例如《左傳》文公十三年邾文公以為「命在養民」的命，〔即以命為屬於道德方面的。襄公二十九年裨諶以為「善之代不善，天命也」，〕⁸⁹及昭公二十六年晏子謂「天道不諂，不貳其命」，也都是道德性〔格〕⁹⁰的命。神是道德性〔格〕⁹¹的神，命是道德性的命，這一方面說明宗教已經是被道德地人文精神化掉了；同時也說明由道德地人文精神的上昇，而漸漸〔地〕⁹²開出後來人性論中性與命結合的道路。

五、性字之流行及向人性論的進展

我在〈生與性〉一〔章〕⁹³中，〔已〕⁹⁴指出《詩·卷阿》中的「彌爾性」的性字，只能作生而即有的欲望解釋；而《詩經》時代，也只在此詩中看到性字。〔此外，《大雅·蒸民》之詩有「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」，孟子曾引此以為性善之證，後人便常以「秉彝」係就人性之本身而言。其實，這是一種誤解。自春秋時代以至孔子、孟子，他們引詩多為感興地引用，不必合於詩之本義。而如前所述，在周初用彝字，多指「常法」而言，有同於春秋時代之所謂禮。「秉彝」是守常法，《毛傳》以「執持常道」釋之，有如所謂「守禮」。「好是懿德」，《毛傳》以「莫不好有美德之人」釋之，意即指此詩所頌美之仲山甫而言。而上文之「有物有則」，指有一事，即有一事之法則，「民之秉彝」，即民之執持各事之法則。民能執持事物之法則，則能知愛好有懿德之人；此四句為作詩者自述作此詩之緣由，並未嘗含有性善之意。〕⁹⁵春秋時代，開始出現了不少的性字。統計這些性字，有的應作欲望解釋，有的則應作本性、本

⁸⁶按，專書此 28 字，手稿皆無。

⁸⁷按，論文無此 312 字。

⁸⁸按，專書此 2 字，手稿及論文皆未見此序號。

⁸⁹按，手稿及論文此 29 字，專書皆無。

⁹⁰按，手稿及論文此字，專書未見。

⁹¹按，手稿及論文皆無此字。

⁹²按，手稿及論文皆無此字。

⁹³按，手稿及專書此字，論文作「文(此文以後刊出)」，而論文的「(此文以後刊出)」則手稿刪除。

⁹⁴按，專書無此字。

⁹⁵按，手稿及論文皆無此 246 字。

質解釋。亦間有應作生字解釋的。《左傳》襄公十四年晉師曠答晉侯衛人出其君的一段話中有：

「天生民而立之君，使司牧之，弗使失性。有君而為之貳，使司保之，勿使過度。」

按上句的「失性」與下句的「過度」，分別對舉，乃是將君民作一明顯地對照而說的。過度是就君方面說的，因為人君常易超過了應有的欲望。失性，是就人民方面說的。因為人民常常不能滿足應有的欲望。由此可知此處之性，乃指生而即有的欲望而言。襄公二十六年鄭子產批評楚子伐蔡說：

「晉楚將平，諸侯將和，楚王是故昧於一來。不如使遑而歸，乃易成也。夫小人之性，矜於勇，嗇於禍，以足其性而求名焉者，非國家之利也，若何從之。」

「小人之性」的性，是本性的性。以「足其性」的性，當然應作欲望解釋。昭公二五年鄭子產答趙簡子「何謂禮也」之問中有「淫則昏亂，民失其性」的性，與前面所引師曠所說的「失性」正同，乃欲望之性。僅昭公一九年楚沈尹氏所說的「吾聞撫民者節用於內，而樹德於外，民樂其性」的性字，應作生字解〔釋〕⁹⁶。生性是否〔適用〕⁹⁷互用，只能由上下文的意義來加以決定。

在以上的性字字義中，最可注意的，是作本性、本質解的性字之出現；這是性字的新義。《商書·西伯戡黎》中有「不虞天性」的話，此一性字，也是作本性、本質解。但就當時一般的觀念情形來說，作本性、本質的性字的出現，似乎為時尚早。因此，我以為這是春秋時代，從事校錄的人，把「天命」〔偶然寫〕⁹⁸成了當時流行的「天性」。春秋時代，性字新義之出現，乃說明〔在〕⁹⁹此一新義的後面，隱藏著當時的人們，開始不能滿意於平列〔地〕¹⁰⁰各種現象〔間的關係〕¹⁰¹，而要進一步去追尋現象〔裡〕¹⁰²面的性質；所謂現象〔裡〕¹⁰³面的性質，〔一面為現象所以成立之根據，一面〕¹⁰⁴是某物生而即有的〔特質〕¹⁰⁵。從生而即有

⁹⁶按，專書無此字。

⁹⁷按，手稿及專書皆無此2字。

⁹⁸按，此3字，手稿及論文皆僅作「改」。

⁹⁹按，專書無此字。

¹⁰⁰按，手稿及論文皆無此字。

¹⁰¹按，論文無此4字。

¹⁰²按，論文作「後」。

¹⁰³按，論文作「後」。

¹⁰⁴按，手稿及專書此14字，論文作「不是後來附加上去的，而」。

¹⁰⁵按，手稿及論文皆無此2字。

的這一點說。所以把這種現象〔裡〕¹⁰⁶面的東西，也可稱之為「性」。〔當時人〕¹⁰⁷對於事物最基本性質的把握，還是從天、地開始；這是對天、地運行的現象，經過長期地體察而將其法則化了以後，認為那些法則是天、地的本性的結果。

從天地的現象中，而看出何者是其本性，即可引發從人的生活現象中，追求何者為人的本性。人性論，乃由追求人之本性究係如何，而成立的。《左傳》襄公十四年師曠答復晉侯的話中有「天之愛民甚矣，豈其使一人肆於民上，以從其淫，而棄天之性，必不然矣」；這是以愛民為天地的本性。昭公二五年鄭子太叔引子產的話答趙簡子問禮的答覆中，則是以禮為天地之性。在這段話中特別值得注意的，是已經暗示了天地之性與人之性的關係。如說：

「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民實則之。則天之明，因地之『性』，生其六氣，用其五行，氣為五味，發為五色，章為五聲。淫則昏亂，民失其『性』。是故禮以奉之……民有好惡喜怒哀樂……哀樂不失，乃能協於天地之『性』。」

上面這段話中，分明指出了天地之性與人性的關連。天地之性是愛民，是禮，則人之性也不能不是愛民，不能不是禮，這便含有「性善」的意義。但在春秋時代，雖然由道德地人文精神之伸展，而將天地〔被〕¹⁰⁸投射為道德法則之天地；但在長期的宗教傳統習性中，依然是倒轉來在天地的道德法則中，求道德的根源，而尚未落下來在人的自身求道德根源。因此，「善」依然是來自從上而下的「命」，而不是來自自身的「性」。《左傳》成公十三年劉康公的一段話，最有意義：

「吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮儀威儀之則，以定命也。能者養之以福，不能者敗以取禍。」

〔形成禮的兩大因素的〕¹⁰⁹「文飾」與「節制」，本是相反的要求。把兩個相反的要求〔加以折衷〕¹¹⁰，所得出的便是「中」。所以中是禮所要達到的目的。因此，古人常以「中」表示禮〔。《禮記·仲尼燕居》「子貢越席而對曰，敢問將何以為此中者也？子曰，禮乎禮。夫禮所以制中也」。《荀子·儒效篇》：「曷

¹⁰⁶按，手稿及專書此字，論文作「後」。

¹⁰⁷按，手稿及論文皆無此 3 字。

¹⁰⁸按，手稿及論文皆無此字。

¹⁰⁹按，專書此 9 字，手稿及論文皆僅作「禮之」。

¹¹⁰按，此 4 字，手稿及論文皆作「連在一起」。

謂中，曰禮義是也」，皆其例。〕¹¹¹民受天地之中以生，即民受天地之禮〔，民受天地之善〕¹¹²以生。〔這一句話，實上承〈召誥〉的「今天其命哲」的觀念；而與以後〕¹¹³《中庸》所說的「天命之謂性」〔相似〕¹¹⁴。性雖是由天所命。但既命之後而成為人之「性」，性是在人身之內的，所以人之道德係發於內，而屬於每個人自己，因而可以完全建立起道德的主體性；這是要通過具體地個人沉潛反省的工夫，而始能從自己的生命透出來，不是僅靠時代的風氣所能接觸得到的。在春秋時代的人文精神中，雖然有許多賢士大夫有從傳統中洗滌得很純淨地道地合理性，但他們只能說有人文的教養，而不能說有從內向外，從下向上的自覺地工夫；所以儘管道德法則化了以後的天地之性，可以「命」到人身上來，使人之性與天地之性相應；但這是由合理性的推論而來，而不是由個人工夫的實證而來。只算是為以後的人性論，開闢了一段更深更長的路程，其本身尚不能算是真正人性論的自覺；因此，《劉子》的話，儘管說到真正人性論的邊緣，但他却不能把「民受天地之中以生」的稱為「性」，而依然只能稱之為命；雖然此處命的內容，既不是宗教性的天命(神意)，也不是盲目性的運命，而指的是一般地道德法則，向具體地個體上的凝結，這已經是非常進步的觀念了；但善(中)依然是從外從上所加在人身上的東西，與人沒有不可離的關係，所以要靠「動作禮義威儀之則」來把從外從上而來的命，「定」在人的身上。這句話與孔子以禮(見前)作「為仁」的工夫，粗看好像沒有出入，而實際上則尚有距離的。因為孔子是「為仁由己」，仁即是己。劉子也可說「定命在人」，但命並不是人而是天。所以劉子的禮只是外鑠的方法，而孔子則只是以禮來克掉各人仁心由內顯現的障礙。但總結地說一句，沒有春秋時代人文精神的發展，把傳統地宗教，澈底脫皮換骨為道德地存在，便不會有爾後人性論的出現。

附註

註一：〔見《國語·魯語》及《詩序》。鄭康成《詩譜》本之〕¹¹⁵。

註二：陳夢家《殷虛卜辭綜述》第十七章第二節五七二頁。

註三：《書·微子》。

註四：見日本東京大學加藤常賢博士監修的《中國思想史》十二頁。

¹¹¹按，手稿及專書此 51 字，論文僅作「意及善的意思」。

¹¹²按，手稿及專書皆無此 6 字。

¹¹³按，手稿及專書此 22 字，論文皆無。

¹¹⁴按，論文無此 2 字。

¹¹⁵按，此 15 字，手稿及論文皆僅作「鄭康成《詩譜》」。又，手稿的「註六」及「註七」被刪除。

註五：《詩·國風·鄘風·相鼠》「人而無禮」。《小雅·十月之交》「禮則然矣」。
〈楚茨〉「禮儀卒度」，「式禮莫衍」，「禮儀既備」。〈賓之初筵〉「以洽百禮」
(此句又見於《周頌·豐年》及〈載芟〉)，「百禮既至」。

註六：〔《左傳》昭公五年晉女叔齊對普侯「魯侯不亦善於禮乎」之問，而答以
「是儀也，非禮也」。即是將禮與儀分開之證。〕¹¹⁶

註七：〔此處之「貴其身」，與老子之「貴其身」的意義不同；此處之貴其身，
乃由人貴於一般動物之觀念而來，故須以禮作不同於一般動物之徵表。〕¹¹⁷

註八：〔《論語·顏淵》章「仲弓問仁，子曰，出門如見大賓，使民如承大祭……」，
當係由此而來。而答顏淵問仁的「非禮勿視……」，也是以禮為行仁的工夫。〕¹¹⁸

註九：〔《左傳》文公十五年，「齊侯侵我西鄙……季文子曰，齊侯其不免乎……
禮以順天，天之道也……」。〕¹¹⁹

〔註十：《左傳》昭公二五年，子大叔答晉趙簡子之問。〕¹²⁰

〔註十一：《左傳》昭公二六年，晏子答齊侯之問。〕¹²¹

〔註十二：《左傳》昭公二一年，宋公答華多僚之言。〕¹²²

〔註十三〕¹²³：《左傳》昭公九年。

〔註十四〕¹²⁴：「天之道」猶「天之命」，《鄭氏毛詩·惟天之命》箋曰「命猶道也」。

〔註十五〕¹²⁵：《左傳》昭公十一年

〔註十六〕¹²⁶：宣公三年

〔註十七〕¹²⁷：《左傳》襄公九年等是。

¹¹⁶按，此註論文作「《荀子·儒效篇》」，專書「註六」之內文，論文則置於「註八」。
但專書標為「昭公五年」，論文則作「昭公十一年」。核《左傳》，「昭公五年」為是。

¹¹⁷按，此註論文作「同上〈禮論〉」，專書「註七」之內文，論文則置於「註九」。但論
文之「處」作「虞」。

¹¹⁸按，此註的內容，論文是置於「註十」，與手稿及專書的「註六」內容相同。

¹¹⁹按，專書此註的內容，論文置於「註十一」，手稿置於「註九」，皆僅見「《左傳》文
公十五年」等字。論文之「註九」之內容則見於手稿及專書之「註七」。

¹²⁰按，專書此註的內容，論文置於「註十二」，手稿置於「註十」，皆僅見「《左傳》昭
公二五年」等字。論文之「註十」之內容則見於手稿及專書之「註八」。

¹²¹按，論文置於「註十三」，手稿置於「註十一」，皆僅見「《左傳》昭公二六年」等字，
且論文內容有兩個「註十三」，附註卻未見。

¹²²按，論文置於「註十四」，手稿置於「註十二」，皆僅見「《左傳》昭公二一年」等字。

¹²³按，論文置於「註十五」。

¹²⁴按，論文置於「註十六」。

¹²⁵按，論文置於「註十七」。

¹²⁶按，論文置於「註十八」。

¹²⁷按，論文置於「註十九」。

館藏徐復觀教授手稿整理(四)：
孔子的性與天道--人性論的建立者(上)

謝鶯興*

說明

東海典藏徐復觀先生〈孔子的性與天道--人性論的建立者〉手稿有兩種，一題「孔子的性與天道」(以下稱「手稿一」)，共有 12 張稿紙；另一題「孔子的性與天道--人性論的建立者」(以下稱「手稿二」)，共有 11 張稿紙，但第 10 張與第 11 張之間的內文無法連貫，應有缺葉。手稿二的篇名，與發表於《民主評論》第 11 卷第 23 期(以下稱「論文」)。兩種手稿的篇名相同，只是論文多出「中國人性論史初稿之三」的標題；而收入《中國人性論史》時，命名為「孔子在中國文化史上的地位及其性與天道」(以下稱「專書」)，顯現徐先生撰寫時的斟酌與標題方面的修改。

論文和專書的差異，以〔 〕符號表示；本章的手稿有兩件，手稿一篇名題「孔子的性與天道」，與論文和專書的差異，用【】符號標示其差異；手稿二篇名「孔子的性與天道--人性論的建立者」，其第一段係倩人謄錄，用{}符號標示其差異。分別在註語中說明其間的不同。手稿之字跡未能辨識者，乃以「■」標示。

{【第四章 孔子在中國文化史上的地位及其性與天道】¹ }²

一、{孔子在中國文化史【上】³之地位}⁴

{【(《史記·孔子世家》「孔子生於魯昌平鄉陬邑，其先宋人也……名丘字仲尼，姓孔氏。」) ⁵根據⁶《公羊》、《穀梁》的{記載}⁷，孔子生於魯襄公二十一年，而卒於哀公十六年(紀前五五二--四七九)，{這}⁸正是【屬於】⁹ }¹⁰春

* 東海大學圖書館特藏組組員

¹ 按，手稿一作「孔子的性與天道」，論文作「孔子的性與天道--人性論的建立者--中國人性論史初稿之三」。

² 按，手稿二作「孔子的性與天道--人性論的建立者」。

³ 按，手稿一無此字。

⁴ 按，手稿二初題「問題的提出」，後改為「孔子在中國文化史上的地位」。

⁵ 按，論文無此 28 字。

⁶ 按，專書此 30 字，手稿二作「從時間上說」。

⁷ 按，論文及專書此 2 字，手稿二作「說法」。

⁸ 按，論文及專書此 66 字，手稿一僅作「從時間上說，孔子」

⁹ 按，論文及專書無此 2 字。

秋的「所見世」{(註一)}¹¹。而《論語》中許多觀念，幾無不與春秋時代一般賢士大夫間所流行的觀念有關。孔子自己說他〔是〕¹²「述而不作」，此亦其一證。但孔子{【自身，已由貴族下降而為平民；較之當時貴族中的賢士大夫，可以不受身分的束縛，容易站在〔「一般人」〕¹³的立場來思考問題；換言之，由貴族系譜的墜落，可以助成他的思想的解放。也可以這樣說，周初是少數統治者的自覺，《詩經》末期及春秋時代，則擴展為貴族階層的自覺；〔孔子則開始代表社會知識分子的自覺。由當時孔子徒眾之多，對孔子信服之篤(註二)，正可以證明這一點。〕¹⁴再加以他的} ¹⁵ ¹⁶「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」{(註三)}¹⁷的無限地「下學而上達」{(註四)}¹⁸的【努力】¹⁹過程，其成就畢竟不能以春秋的時代作限制。所以《論語》中每一個與春秋時代相同的名詞、觀念，幾無不由孔子自己一生工夫之所到，而賦與以更深化純化的內容。中國正統的人性論，實由他奠定其基礎。【在未談到他的人性論以前，先{根據《論語》上的材料，〔應〕²⁰}²¹略述他在中國文化史上的地位。不過，一直到現在為止，{人與人相互之間}²²，談到人自身的{現實}²³問題時，有的僅是適應現實的環境而說的；有的則是直就應然的道理而說的。在{適應}²⁴現實環境中所說的話，對於應然的道理而言，常常須要打許多折扣。直就應然的道理{以}²⁵立論，便常須突破現實環境，與現實{中既成的勢力}²⁶相衝突，因而便常常不能暢所欲言。在{現實}²⁷環境中所作的改良性的主張，這是孔子的「大義」。不{考

¹⁰按，此 5 字，手稿二作「孔子自己也屬於」。

¹¹按，手稿一、論文及專書此「註一」，手稿二則刪除。

¹²按，手稿一、手稿二及論文，皆無此字。

¹³按，論文無引號。

¹⁴按，論文無此 42 字(含註二)。

¹⁵按，論文的 112 字(含註二)與專書之 154 字(含註二)，手稿一皆無。

¹⁶按，論文的 112 字(含註二)與專書之 154 字(含註二)，手稿一皆無，稿二則僅作「因」。

¹⁷按，手稿一、手稿二及論文皆作「註二」。

¹⁸按，專書之「註四」，手稿一、手稿二及論文皆作「註三」。

¹⁹按，手稿一及手稿二皆無此 2 字。

²⁰按，手稿一及論文皆無此字。

²¹按，此 9 字，手稿二未見。

²²按，論文及專書此 7 字，手稿二皆無。

²³按，論文及專書此 2 字，手稿二作「當前」。

²⁴按，論文及專書此 2 字，手稿二皆無。

²⁵按，論文及專書此字，手稿二作「而」。

²⁶按，論文及專書此 6 字，手稿二作「環境」。

²⁷按，論文及專書此 2 字，手稿二作「適應」。

慮現實}²⁸環境，而直就道理的本身立說，這是孔子的「微言」〔註五〕²⁹。同時，{一}³⁰樣的話，說的對象不同，表達的方式也{常因之而異}³¹。有的僅適於某一特殊對象；有的則可代表一般原則。讀古人之書，尤其是讀《論語》，若不把上面這些分際弄清楚，便會以自己的混亂，看成古人的矛盾。〔加以他的學說，在兩千多年的專制政治影響之下，有許多解釋，多把原意加以歪曲了。尤以關於君臣父子等人倫方面者為甚。這尤其是一種困難的問題。〕³²我下面所說的，多是從孔子的微言，或〔者是〕³³可以成為原則性的材料而稍作解釋的。

第一、在中國文化史上，由孔子而確實發現了普遍地人間，亦即是打破了一切人與人的不合理封域，而承認只要是人，便是同類的，便是平等的理念。此一理念，{實已妊育於周初天命與民命並稱之思想原型中；但此一思想原型，究係發自統治者的上層份子，所以尚未能進一步使其明朗化。此種理念}³⁴之所以偉大，不僅在古代希臘文化中，乃至在其他許多古代文明中，除了釋迦、耶穌，提供了普遍而平等的人間理念以外，都是以自己所屬的階級、種族來決定人的差等；即在現代，〔乃至被許多人認為是民主自由的領導者{在〕³⁵}]³⁶美國，依然鬧著有色人種的問題；而由人性不平等{的觀念所形成}³⁷的獨裁統治，依然流毒於世界各地。由此當可了解孔子在二千〔五〕³⁸百多年以前，很明確地發現了，並實踐了普遍地人間的理念，是一件驚天動地的大事。

孔子發現了普遍地人間，可分三點來加以說明。

(一)孔子打破了社會{上}³⁹政治上的階級限制，把傳統的階級上的君子小人之分，轉化為品德上的君子小人之分，因而使君子小人，可由每一個人自己的努力加以決定，使君子成為每一個努力向上者的標誌，而不復是階級上的壓制者。使社會政治上的階級，不再成為決定人生價值的因素，這便在精神上給階級制度以

²⁸按，論文及專書此 6 字，手稿二僅作「顧慮環境」。

²⁹按，論文作「註四」，手稿二僅作「註」。

³⁰按，論文及專書此字，手稿二作「同」。

³¹按，論文及專書此 5 字，手稿二僅作「不同」。

³²按，專書此 61 字，手稿二及論文皆無。

³³按，專書此 2 字，手稿二及論文皆無。

³⁴按，論文及專書此 56 字，手稿二僅作「此一發現」。

³⁵按，論文此 18 字，專書僅作「在」。

³⁶按，論文此字，手稿二作「的」。

³⁷按，論文及專書此 6 字，手稿二作「而來」。

³⁸按，手稿二及論文皆作「四」。

³⁹按，論文及專書此字，手稿二無。

很大的打擊。同時，孔子認為政治的職位，應以人的才德為選用的標準，而不承認固定的階級繼承權利，此即所謂《春秋》譏世卿。這便加速了中國歷史中貴族階級的崩潰，{漸漸開闢了}⁴⁰平民參政之路，有如漢代{出現}⁴¹的鄉舉里選。儘管此一參政的形式，還很不完全。{但對我們民族的生存發展而言，却關係甚大。這一點，}⁴²我曾在〈中國自由社會的創發〉一文中〔註六〕⁴³加以闡述。

(二)孔子打破了〔以為〕⁴⁴推翻不合理地統治者即是叛逆⁴⁵的政治神話，而把統治者從特權地位拉下來，使其應與一般平民受同樣的良心理性的審判。〔他在答復當時的人君及卿大夫的問政時，總是責備人君及卿大夫自己。他在《論語》中所說的德治，即是要當時的統治者首先以身作則的政治。他從未把當時所發生的政治問題，歸咎到人民身上(註七)。〕⁴⁶同時，{他}主張政治權力，應掌握在有德者的手中；〔平民有德〕⁴⁷平民即應掌握政治權力；因之，把統治者與被統治者中間的障壁打開了，{拉平了，}⁴⁸使政治不應當再是壓迫人民的工具，而只能成為幫助一般人民得到教養的福利機構。{所以他的政治最高理想，還是}⁴⁹無為而治〔註八〕⁵⁰。{所謂無為而治，即是政治權力自身的消解。}⁵¹他公開說他的學生仲弓可以{南面〔註九〕}⁵²⁵³；在他的心{目}⁵⁴中，有天下應歸於一家一姓的觀念嗎？公山弗擾以費畔(叛)，佛肸以中牟畔，召他的時候，他都想去(「子欲往」)；在他的心目中，只有如何可以解除人民痛苦的觀念，還有什麼是政治叛逆不叛逆的觀念呢？他說得很清楚，「夫召我者，而豈徒哉？如有用我者，吾其為東周乎」〔註十〕⁵⁵。他對政治

⁴⁰按，論文及專書此 5 字，手稿二作「開」。

⁴¹按，論文及專書此 2 字，手稿二皆無。

⁴²按，論文及專書此 21 字，手稿二僅作「此一意義」。

⁴³按，論文作「註五」，手稿二作「註？」。

⁴⁴按，論文無此 2 字。

⁴⁵按，論文及專書此 16 字，手稿二作「統治者不應加以推翻，推翻統治即是叛逆」。

⁴⁶按，專書此 80 字(含註七)，手稿二及論文皆無。

⁴⁷按，專書無此 4 字。

⁴⁸按，僅手稿二有此 3 字。

⁴⁹按，論文及專書此 12 字，手稿二作「同樣主張」。

⁵⁰按，論文作「註六」，手稿二作「《論語·衛靈公》無為而治者，其爵也與」。

⁵¹按，論文及專書此 12 字，手稿二作「即是主張政治自身的消解，政治權力的消解」。

⁵²按，論文作「註七」。

⁵³按，論文及專書此 4 字(含註)，手稿二作「做皇帝(『雍也可使南面』)」。

⁵⁴按，論文及專書此字，手稿二無。

⁵⁵按，論文作「註八」手稿二則作「以上皆見《論語·陽貨章》」。

的這種最基本的態度，常常為他適應環境，逐步改良的態度所掩沒；自當時子路，已不能真正了他的真意。後儒沈沒於專制毒箴之中，更河漢其言，{並}⁵⁶群起而謂《論語》此種記載，與《左史》不合，{不可置信}⁵⁷，有如崔灝(《四書考異》)，趙冀(《陔餘叢考》卷四)，崔述(《洙泗考信錄》卷二)之流。而不知《左史》係以國政為中心之紀錄，{其勢不能盡其詳密。加以}⁵⁸紀錄者與所紀錄之事，{不僅}⁵⁹無直接關連，且係由展轉傳錄而成。{《論語》仍以孔子為中心之紀錄，}⁶⁰其事乃門弟子所親見親聞。{二者精粗之別，實切顯著。即}⁶¹以治史而論，應以《論語》訂正《左史》{疏漏}⁶²，豈可反據《左史》以疑《論語》？且此二事當時子路已不以為然，若非確出於孔門之故實，弟子中誰肯造作緣飾，以誣衊其師？〔《墨子·非儒篇》述齊晏嬰對景公之問，謂孔子是「勸下亂上，教臣弑君……入人之國而與人之賊」。又引「孔悝亂乎衛，陽貨亂乎齊(《閒話》謂「當從《孔叢子》作魯)，佛肸以中牟叛」等以證成其說。雖其所述者，不免過甚其辭，意存誣衊；但不能謂其毫無根據。此亦可反證《論語》所載之不誣，及孔門對政權轉移之真正態度。司馬遷在《史記·自序》中引董仲舒述孔子作《春秋》之旨，以為是「貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已」，正可與此互證。〕⁶³《禮記·禮運篇》，{貶禹湯文武周公的家天下}⁶⁴，為小康之治；而別於其上設「天下為公」的大同世界，此真傳孔子之微言，而為後世小儒瞠目結舌所不敢道的。

〔此處，應順便澄清一種誤解。許多人因為孔子說過「吾其為東周乎」(《陽貨》)，及「周監于二代，郁郁乎文哉，吾從周」(《八佾》)的話，便以為孔子在政治上的目的，是在恢復周初的封建秩序。其實，就歷史的觀點說，如本書第二章所述，中國文化，至文王周公而有一大進展；此種進展之意義，不是一般人用「封建主義」四字所能加以概括或抹煞的。其次，由夏殷之質，而進入於周代之文，其文獻的保存，必較宋杞為可徵(註十一)。合上二端，所

⁵⁶按，論文及專書此字，手稿二作「更」。

⁵⁷按，論文及專書此4字，手稿二作「當不可信」。

⁵⁸按，論文及專書此10字，手稿二皆無。

⁵⁹按，論文及專書此2字，手稿二無。

⁶⁰按，論文及專書此13字，手稿二皆無。

⁶¹按，手稿二此12字，論文及專書皆無。

⁶²按，論文及專書此2字，手稿二無。

⁶³按，專書此163字，手稿二及論文皆無。

⁶⁴按，論文及專書此2字，手稿二作「斥禹湯文武周公，以天下為家」。

以孔子從歷史的觀點，他會說「吾從周」，說「為東周」，甚至還「夢見周公」。但孔子的政治理想，則係以堯舜為其最高嚮往，因堯舜是天下為公的理想化(註十二)。故《論語》、《孟子》、《荀子》三書之結構，皆以堯舜之事為末章，或係孔門相承之義。而孔子答顏淵問為邦，則主張「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞」(〈衛靈公〉)。是固斟酌四代，何嘗僅以周為限？言非一端，這種地方，學者正應用心精細去了解。〕⁶⁵

(三)孔子不僅打破當時由列國所代表的地方性，{並且也}⁶⁶打破了種族之見，對當時的所謂蠻夷，都給與以平等的看待。「子欲居九夷。或曰陋，如之何？子曰，君子居之，何陋之有」(〈子罕〉)；在孔子的意思，陋是出於小人鄙狹之心，與九夷並無關涉。他嘆息「夷狄之有君，不如(似)諸夏之亡也」(〈八佾〉)；他不以當時諸夏表面上的文明生活，可以代表人的真正價值。尤其重要的，他在陳蔡之間，困頓流連甚久，其志必不在陳蔡而蓋在楚；楚稱王已久，當時固視為南蠻{鳩}⁶⁷舌之邦；但在孔子看來，並無異於魯衛。所以春秋華夷之辨，乃決於文化而非決於種族。韓愈〈原道〉中綜述這種意思說「孔子之作《春秋》也，諸侯用夷禮，則夷之；進於中國，則中國之」，這說得相當恰當。儒家政治，以天下為對象而言「平天下」，實係以普遍性的人間為其內容的。{中國歷史中所表現的對異族融和和同化之力特強，[這]}⁶⁸和孔子的這種思想，有密切的關係。}⁶⁹

但現實上，人是有許多類別的，如智愚之分，種族之別，文野之不同等等；不過在孔子看來，這只是教育問題，而不是人自身的問題。所以他便說出了「有教無類」(〈衛靈公〉)的這句最偉大的話。他對當時潔身自好的隱士所作的答復是「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與，而誰與？」(〈微子〉)。[由此可以了解孔子心目中之所謂「人」，乃含融了一切人類，故僅與鳥獸相區別。〕⁷⁰

第二、由孔子〔開闢了內在地人格〕⁷¹世界，以開啟人類無限〔融合及〕⁷²向上之機。在孔子以前，已經有了很多道德觀念；一方面是以此作對{於行為}⁷³的

⁶⁵按，專書此 318 字(含註十一、註十二)，手稿二及論文皆無。

⁶⁶按，論文及專書此 3 字，手稿二作「而周遊天下，冀求一出處，以行其道」。

⁶⁷按，論文與專書此字，手稿二作「馱」。

⁶⁸按，論文無此字。

⁶⁹按，論文與專書此 36 字，手稿二皆無。

⁷⁰按，專書此 31 字，手稿二及論文皆作「這正說明他對整個人類所抱的悲憫之情與拯濟的宏願」。

⁷¹按，專書此 8 字，手稿二作「創發了人格的」，論文則作「創發了人格地」。

⁷²按，專書此 3 字，手稿二及論文皆無。

⁷³按，論文及專書此 3 字，手稿二僅作「人」。

要求，同時也以此作評定{某一階層內的}⁷⁴人的標準。{但所謂智愚賢不肖，都是表現在外面的知識、行為，〔都是在客觀世界的相互關係中所比定出來的，〕⁷⁵還不能算意識地開闢了一種內在地人格世界。所謂〔內在地〕⁷⁶人格世界，〔即是在生命中所開闢出來的世界。在人生命中的內在世界，〕⁷⁷不能以客觀世界中的標準去加以衡量，加以限制；因為客觀世界，是「量」的世界，是平面的世界；而人格〔內在地〕⁷⁸世界，却是質的世界，是層層向上的立體的世界。〔此一人格內在世界，可以用一個「仁」字作代表。春秋時代代表人文世界的是禮，而孔子則將禮安放於內心的仁；所以他說「人而不仁，如禮何」(〈八佾〉)？此即將客觀地人文世界向內在地人格世界轉化的大標誌。仁是不能在客觀世界中加以量化的；〕⁷⁹譬如顏淵「其心三月不違仁」，和其他弟子的「日月至焉」(〈雍也〉)，這呈現在客觀上，即是表現在外表上，能有什麼分別？又如顏淵的聞一以知十，子貢的聞一以知二，這〔種「知」，〕⁸⁰是可以數字計算得出來的，因而也是可以在客觀世界中呈現的；但違仁不違仁的自身，並不能用數字加以表達。因此，違仁不違仁，乃屬於人自身內部之事，屬於人的精神世界、人格世界之事。人只有發現自身有此一人格世界，然後才能夠自己塑造自己，把自己從一般動物中，不斷地向上提高，因而使自己的生命力作無限的擴張與延展，〔而成為一切行為價值的無限源泉。〕⁸¹並把客觀世界中平列的分離的東西，融和在一起。〔知能上的成就，可以給客觀世界以秩序的建立。但若僅止於此，則生命除了向外的知性活動以外，依然只是一團血肉，一團幽暗地欲望。以這樣的生命主體正對著知能在客觀世界中的成就，常常會感到自己並把握不住，甚至相矛盾衝突。由孔子所開闢的內在地人格世界，是從血肉、欲望中沉浸下去，發現生命的根源，本是無限深，無限廣的一片道德理性，這在孔子，即是仁；由此而將客觀世界乃至在客觀世界中的各種成就，涵融於此一仁的內在世界之中，而賦予以意味、價值；此時人不要求對客觀世界的主宰性、自由性，而自有其主宰性與自由性。這種

⁷⁴按，論文及專書此 6 字，手稿二皆無。

⁷⁵按，論文無此 19 字。

⁷⁶按，論文無此 3 字。

⁷⁷按，專書此 25 字，論文作「是人對自身內部所開闢出的世界，在人自身內部的世界中」。

⁷⁸按，論文無此 3 字。

⁷⁹按，論文無此 96 字。

⁸⁰按，論文無此 2 字。

⁸¹按，論文無此 14 字。

主觀與客觀的融和，同時即是客觀世界的融和。這才是人類所追求的大目的。〕⁸²柏拉圖的理型世界，黑格爾的絕對精神，只不過是思辯、概念的產物。宗教家的天堂，乃是信仰的構造。都與〔這裡所說的內在地〕⁸³人格世界無關。此一世界的開啟，〔重〕⁸⁴高度的反省、自覺；而此種反省、自覺，並不能像〔禪家的〕⁸⁵電光石火樣，僅憑一時的照射；而是要繼之以切實地的實踐，外的實踐的工夫，才能在自己的生命中(不僅是在自己的觀念中)開發出來；並且在現實生活中，是可以經驗得到的。這正是孔子對我國文化，也即是對世界文化，最大的貢獻。孔子所說的仁，正指的是此一〔內在地〕⁸⁶人格世界。這一點，在後面還要較詳細地說到。〔他並提出了他自己開闢此一世界的「下學而上達」的歷程；而且他具體指出自己從「吾十有五，而志於學」到「七十而從心所欲，不踰矩」的每一歷程中的到達點。從心所欲，乃把自己在客觀世界中的生命，亦即生理地生命與生活的環境，完全融合於圓滿的人格世界所得到的精神的自主自由的境界〕⁸⁷當然，這裏須要注意的，孔子並沒有忽略向客觀世界的開發；〔因為如後所述，內在地人格世界之自身，即要求向客觀世界的開發。所以，他便〕⁸⁸非常重視知識。但他是把二者關連在一起，融合在一起而前進；把對客觀世界的知識，作為開闢〔內在地〕⁸⁹人格世界的手段；同時，把〔內在地〕⁹⁰人格世界的價值，作為處理、改進客觀世界的動力及原理。所以他是仁與知雙修，學與行並重，而不是孤頭特出的。因此，〔他許多的話，〕⁹¹都是把二者融合或照顧在一起來說的。〕⁹²

⁸²按，專書此 253 字，論文作「同時，在客觀世界的機械法則中，也由此而取得人的主宰性，自由性。譬如孔子並不是宗教家，他不反對物質的合理享受；這在〈鄉黨篇〉中便可以看出。但他却有『貧而樂』的境界；他並不是以貧為樂，而是他從人格世界中解說了客觀世界中的貧富所加給也的精神的束縛。我們文化的缺點是對客觀世界的擴展不夠，這是大家所共同承認的。但西方文化的最大問題，便在於不曾打開此種人格世界之門，並且近幾十年來，更走向否定此一世界的方向，因而人不能掌握自己在客觀世界中的成就，隨時都面臨著自己毀滅自己的危機」。

⁸³按，專書此 8 字，論文作「我所說的」。

⁸⁴按，專書此字，論文作「須要」。

⁸⁵按，論文無此 3 字。

⁸⁶按，論文無此 3 字。

⁸⁷按，專書無此 119 字。

⁸⁸按，專書此 31 字，論文僅作「因此，他」。

⁸⁹按，論文無此 3 字。

⁹⁰按，論文無此 3 字。

⁹¹按，專書此 5 字，論文作「他上面的話，乃至其他許多話」。

⁹²按，論文及專書此 1245 字，手稿二則作「因而把人民從才智與品德上分成若干層次」。

第三，由孔子而開始有學的方法的自覺，因而奠定了〔中國〕⁹³學術發展的基礎。人類很早便有學的事實。〔西周金文中，已出現有不少的學字；〕⁹⁴春秋時代，⁹⁵已經有很明確地學的〔自覺〕⁹⁶，如《左》昭十八年閔子馬說「夫

但大體上說，即都是從外而所加上去的規定，是當知道所謂智愚賢不肖，就是表現在外面的知識、行為；其分別實等於一個人是穿上一件衣服或少穿上一件衣服；這些只是向客觀人文世界的呈現，還不能算是呈現了一種人格世界。所謂人格世界，是在人對自身內部所開闢出的世界；在人自身的世界中，不能以客觀世界的標準去加以衡量，加以限制；譬如顏淵『其心三月不違仁』，與其他弟子的『日月至焉』（《雍也》），呈現在客觀上，即是表現在外表上，能有什麼分別？又如顏淵的聞一以知十，子貢的聞一以知二，這是可以數字計算得出來的，因而也是可以在客觀世界中呈現的；但違仁不違仁的自身，並不能用數字加以表達。因此，違仁不違仁，乃屬於人自身內部的事，屬於人的精神世界，人格世界之事。人只有發現自身有此一人格世界，然後才能夠自己塑造自己，把自己從一般動物中，不斷地向上提高，因而使自己的生命力作無限的擴張與延展。人自身的價值，只有在此一世界中才能加以肯定。人格世界之所以不同於客觀世界，因為客觀世界是量的世界，是平面的世界；而人格世界卻是質的世界，是無限向上的立體世界。人只有在自己的人格世界中，始能把客觀世界平列的，分離的相融和在一起。並在客觀世界的機械的法則中，取得人的主宰性，自由性。譬如孔子並不是宗教家，他不反對物質的合理享受，這在《鄉黨篇》中便可以看出。但他卻有『貧而樂』的境界，他並不是以貧樂，而是他從人格世界中解脫了客觀世界中的貧富所加給他的精神束縛。我們文化的缺點是對客觀世界的擴展不夠，這是大家所共同承認的。西方文化的最大問題，便是不曾打開此一人格世界之門，並且近幾十年來，更走向否定此一世界的方向。柏拉圖的理型世界，宗教家的天堂，及至黑格爾所說的絕對精神，只不過是思辯，概念的產物，與我所指出的人格及信仰構造世界根本無關。此一世界的開啟，須要高度的反省自覺；而此種反省、自覺，並不能像電光石火樣，僅憑一時的照射，而是要繼之以切實地內的實踐，外的實踐的工夫，才能在自己的生命中（不僅是在自己的理想中），並且在現實生活中，可以經驗得到開發出來的。這正是孔子對我國文化，也即是對世界文化，最大的貢獻。孔子所說的仁，正指是此一人格世界。他說『我欲仁，斯仁至矣』（缺註）以見仁是屬於每一個人的精神，的內部。朱元晦說『仁通於上下』，這一解釋非常深切；所以從《論語》上為一行之善，一念之自覺，都可以稱之為仁；而他除顏淵三月不違仁外，對其他的弟子，以及當時別的賢士大夫，乃至他自己，都不許之以仁；即是仁乃係一無限向上的人格世界。他並提出了他自己開闢此一世界的『下學而上達』的歷程；並且他具體指出他從『吾十有五而志於學』到『七十而從心所欲不踰矩』的每一階段中的到達點。從心所欲，乃把自己的客觀世界中的生命，亦即生理的生命與生活的情境，完全融合於圓滿的人格世界中所得的精神自由的境界。（依於仁，後面另■作解釋）『志於道，據於德，依於仁，遊於藝』。『興於詩，立於禮，成於樂』這類的話，都可作如此了解。從二者起基的地方說，即是『博學於文，約之以禮』。人為求生存，原始人已經開始向客觀世界開發。今■人類■權，却是要靠人向自己人格世界的開發，使能主宰自己所開發的客觀■界。」等 1132 字。

⁹³按，專書此 2 字，手稿二及論文皆無。

⁹⁴按，論文無此 14 字。

⁹⁵按，專書此 18 字，手稿二皆無。

學，殖也，不學將落」，即是。但似乎還沒有明確地方法的自覺。{由學所得}⁹⁷的結論，和{對}⁹⁸學所使用的方法，有不可分的關係。有學，必有{其}⁹⁹學的方法；但方法須由反省、自覺而〔始〕¹⁰⁰趨於精密，學乃有其〔前進的途轍與基礎〕¹⁰¹。中國似乎到孔子才有此一自覺。《論語》上所說的學，有廣狹兩義。廣義的學，兼知識德行〔二者〕¹⁰²而言。狹義的學，則〔是對〕¹⁰³指追求知識；如「好仁不好學，其蔽也愚」之類。〔在孔子，以求知識為立德的一過程，或一手段。但《論語》上的所謂的知，都含有很嚴肅的意義。並且一個人當實際活動時，精神必有所專注，而可將立德與求知，分為學的兩種內容。因為學的內容不同，方法亦因之而異。故下面〕¹⁰⁴分三點加以說明。

(一){為學的總地精神}¹⁰⁵，我想以「主忠信」(〈學而〉)作代表。{而其極致，則歸於「子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我」(〈子罕〉)。}¹⁰⁶《論語》：「子以四教，文，行，忠信」{(〈述而〉)}¹⁰⁷。文指的是《詩》《書》《禮》《樂》；〔所以求知識〕¹⁰⁸。行指的是孝弟忠恕；〔所以立德行。〕¹⁰⁹而此處所說的忠信，乃綰帶著文行兩方面，為兩方面所必不可少的共同精神。朱元晦謂「盡己之謂忠，以實之謂信」，此一解釋，似乎頗中肯綮。德行方面之不離於忠信，隨處可見，固不待論。在求知方面，如「知之為知之，不知為不知」，也是忠信。一切方法、工夫，皆〔應〕¹¹⁰由忠信精神所貫注。否則便只是空話。〔忠信之至，便達到毋意毋必毋固毋我。此四毋，一面是到達的境界，一面也是為學時的精神狀態。〕¹¹¹

⁹⁶按，論文及專書此 2 字，手稿二皆無。

⁹⁷按，論文及專書此 4 字，手稿二僅作「學」。

⁹⁸按，論文及專書此字，手稿二無。

⁹⁹按，手稿二此字，論文及專書皆無。

¹⁰⁰按，專書此字，手稿二及論文皆無。

¹⁰¹按，專書此 8 字，手稿二及論文作「一定前進的途程」。

¹⁰²按，專書此 2 字，手稿二及論文皆無。

¹⁰³按，專書此 2 字，論文則作「常是對德行而專」，手稿二則作「學是對德行而專」。

¹⁰⁴按，專書此 88 字，手稿二及論文則作「為方便起見，以下」。

¹⁰⁵按，論文及專書此 7 字，手稿二僅作「學的精神」。

¹⁰⁶按，論文及專書此 20 字，手稿二皆無。

¹⁰⁷按，論文及專書此篇名，手稿二由空格。

¹⁰⁸按，專書此 5 字，手稿二及論文皆無。

¹⁰⁹按，專書此 5 字，手稿二及論文皆無。

¹¹⁰按，專書此字，手稿二及論文皆無。

¹¹¹按，專書此 38 字，手稿二及論文皆無。

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(四)：孔子的性與天道--人性論的建立者(中)

謝鶯興*

(二)求知的方法，略可分為下列二端。

1.學思並重：《論語》「學而不思則罔，思而不學則殆」(〈為政〉)，學是向客觀〔經驗〕¹的學習，當然以見聞為主。《論語》上常將見聞對舉。〔見是以當時為對象，聞則以古代為對象。〕²思是把向客觀〔經驗〕³方面{所}⁴學得的東西，加以主觀的思考，因而加以檢別、消化。學與思，構成孔子求知的完整方法。學貴博，貴疑，貴有徵驗。「博學於文」，「博我以文」，「多聞闕疑」，「多見闕殆」，「多聞擇其善者而從之，多見而識之」；及嘆夏禮殷禮的杞宋不足徵；都是這種意思。孔子所說的「信而好古」(〈述而〉)，朱元晦以「信古」釋之，則此句中之「而」字為無意義。因有一「而」字，乃表明一句中，含有兩事，如上句「述而不作」，「述」與「作」正是兩事；則「信而好古」，亦必「信」為一事，「好古」為一事。所謂信者，蓋亦指有徵驗而言。古今豈有無徵驗而可成為知識？對於學而言思，上面所說的闕疑、求證，都是思的〔作用〕⁵。但思的另一重要內容{之一}⁶，即是由已知以求未知的推理。{推理乃思考的主要內容。孔子既重思考，自然}重視推理的能力。例如「溫故而知新」，「告諸往而知來者」，顏淵「聞一以知十」，子貢「聞一以知二」，這都是推理的結果。「舉一隅，不以三隅反，則不復也」，這是因為〔不思，因而〕⁸沒有推理的能力，亦即沒有思考的能力，所以孔子認為不值得教誨。不過在孔子看來，思要以學所得的東西作材料；沒有材料作根據的思，乃至以很少的材料作過多的推理，都是危險(思而不學則殆)的。所以他說「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益；不如學也」(〈衛靈公〉)。總之，他是主張求知識應學思並重，而以向客觀〔經驗〕⁹學習尤為最重要。

* 東海大學圖書館特藏組組員

¹ 按，專書此 2 字，手稿二及論文皆無。

² 按，手稿二及論文此 16 字，專書皆無。

³ 按，專書此 2 字，手稿二及論文皆無。

⁴ 按，專書此字，手稿二及論文皆無。

⁵ 按，專書此 2 字，手稿二及論文皆作「結果」。

⁶ 按，手稿二此 2 字，論文及專書皆無。

⁷ 按，論文及專書此 18 字，手稿二作「孔子似乎」。

⁸ 按，專書此 4 字，手稿二及論文皆無。

⁹ 按，專書此 2 字，手稿二及論文皆無。

2.正名：孔子所說的正名，是廣義的，即包括知識與行為兩方面而言。但僅就正名的本身來說，則較驗名之正不正，不論此名屬於那一範圍，依然是知識的活動。並且孔子認為正名是為了語言表達的正確；而語言表達的正確，乃行為正確的基礎。所以他說「名不正，則言不順；言不順，則事不成」。他說「觚不觚，觚哉觚哉」；及「君君，臣臣，父父，子子」，都是他的正名主義。《莊子·天下篇》謂《春秋》「以道名分」，董仲舒《春秋繁露》，謂「春秋辨物之理，以正其名。名物如其真，不失秋毫之末」（〈深察名號篇〉），故正名當亦為{作}¹⁰《春秋》的重要目的之一。孔子的正名主義，在求知識方面，居於極重要{的}¹¹地位。惜除荀子稍有申述外，此一方面，未能得到正常地發展。

(三)立德的方法，亦即開關〔內在地〕¹²人格世界的方法，在這一方面，〔也略可分為下列二端：

1.立德是實踐，所以立德的方法，是實踐的方法。而〕¹³如上所述的下學而上達的歷程，在〔實踐的方法上有其非常〕¹⁴的重要性。以孝弟為「為仁之本」（〈學而〉），這是下學而上達；以忠恕為一貫之道，也是下學而上達；以非禮勿視勿聽等為為仁之目，也是下學而上達。以孔子所答門弟子之問，都是從下學處說，尤其是對於問仁；不如此，便無切實下手、入門之處，會離開了道德的實踐性，結果將變為觀念遊戲的空談。這種下學的本身，便含有上達的可能性在裏面。但不經提點，一般人在精神上便容易局限在某一層次，以一善一德為滿足，而不易繼續開擴上去。所以孔子對自己的學生，一方面是不斷地要他們落實。例如，子貢說「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人」，孔子便說「賜也，非爾所及也」（〈公冶長〉）。另一面，則不斷地把他們從已有的成就中向上提；例如子貢說「貧而無諂，富而無驕」，孔子便說「未若貧而樂，富而好禮」（〈學而〉）。他稱子路「不佞不求，何用不臧」；及「子路終身誦之」，便說「是道也，何足以藏」（〈子罕〉）〔；「吾十有五，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」（〈為政〉）的這一章，全係孔子下學而上達的自述。〕¹⁵

¹⁰按，論文及專書此字，手稿二作「其」。

¹¹按，論文及專書此字，手稿二作「之」。

¹²按，專書此 3 字，手稿二及論文皆無。

¹³按，專書此 29 字，手稿二及論文僅作「首先是」。

¹⁴按，專書此 10 字，手稿二及論文僅作「方法上」。

¹⁵按，專書此 56 字，手稿二及論文皆無。

〔2.〕¹⁶求知是對客觀對象的認識；而立德則須追向一個人的行為的動機。所以立德特重內省，亦即是自己認識自己的反省。例如「吾日三省吾身」（〈學而〉），「見不賢，而內自省也」（〈里仁〉），「吾未見能見其過而內自訟者也」（〈衛靈公〉），「內省不疚」（〈顏淵〉）等皆是。孔子所說的「默而識之」（同上），及「立則見其參於前也；在輿，則見其倚於衡也」（同上），也是一種積極性的內省。與內省關連在一起的，便是消極的改過，積極的徙義。這正是下學而上達過程中最具體地工夫。例如「過則勿憚改」（〈學而〉），「聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也」（〈述而〉）等皆是。

孔子所開端的治學方法，在求知方面沒有得到繼續的發展。在立德方面，自漢迄唐，{亦未}¹⁷能在人格世界中擴疆闢宇，所以在這一方面的方法，也蕪塞不彰。直至宋明理學心學起而始能遠承墜緒。

第四，教育價值之積極肯定，及對教育方法之偉大啟發。孔子對政治上的究極理想，乃在政治〔權力〕¹⁸自身之消解；所以他說「為政以德〔註九〕」¹⁹，譬如北辰，居其所，而眾星拱之」（〈為政〉）。又說「無為而治者，其舜也與？舜何為哉，恭己正南面而已」（〈衛靈公〉）。但從「有教無類」這句話看，他是把教育自身的價值，遠放在政治的上位。並且他對教育是採取啟發的方式，而不是採取注入的方式，這已為一般人所了解。但除此之外，他更重視個性教育。所謂重視個性教育，乃在於他不是本著一個模型去衡定人的性格，而是承認在各種不同性格中，都發現其有善的一方面，因而就此善的一方面與以成就。他雖然認「中行」是最理想的性格，但「狂者進取，狷者有所不為」（〈子路〉），狂狷也有善的一方面。{並且他門下}²⁰有成就的學生，{性格}²¹幾乎都是偏於一邊{的}²²。「柴也愚，參也魯，師也辟，由也嘑」及「賜不受命」（〈先進〉）等即是。當他說「古之狂也肆」「古之矜也廉」「古之愚也直」（〈陽貨〉）這一類的話時，都是在各種不同個性中發現其善處長處而加以成就的意思。這較之後來宋儒所強調的變化氣質，似乎更合於人性的發展。

¹⁶按，專書此序號，手稿二及論文則作「其次」。

¹⁷按，論文及專書此2字，手稿二作「皆不」。

¹⁸按，專書此2字，手稿二及論文皆無。

¹⁹按，論文此註，專書無註，手稿二作「註？」左側空白處提：「註？：按孔子所謂德治，乃指人君自正其身而言，與此後之德治之意義，有廣狹之別」。

²⁰按，論文及專書此5字，手稿二僅作「而他」。

²¹按，論文及專書此2字，手稿二皆無。

²²按，手稿二此字，論文及專書皆無。

第五，〔總結整理了古代文獻，而賦與以新的意義，從文獻上奠定了中國文化的基礎。孔子刪訂六經，今人每引為疑問。但從《論語》看，他分明是以《詩》《書》《禮》《樂》為教材；並對《樂》與《詩》，曾加以訂正，而賦予禮以新的意義(註十三)；準此以推，其對《書》，亦必有所整理與闡述。故《詩》《書》《禮》《樂》，在先秦儒家中，皆得成為顯學。孔子因魯史而作《春秋》，在先秦早成定論。《論語》中有兩處提到《易》，而《易傳》雖非孔子所作，但其出於孔門，則無可疑。且其中所引之「子曰」，可信其多出於孔子(註十四)。綜合以觀，則孔子之刪訂六經，並各賦與以新的意義；一面總結了在他以前的文化，同時即通過他所整理闡述過的文獻，以啟迪後來的文化，這是決無可疑的。在先秦時代，由孔子所開創出來的一個偉大的教化集團，是以《詩》《書》《禮》《樂》《春秋》《易》為中心而展開的(註十五)。

第六，〕²³人格世界的完成。這即是統攝上述各端的性與天道的合一，而為後面所要詳細敘述的。

二、《論語》中兩個性字的問題】²⁴

《論語》【中】²⁵有兩處出現過性字，引起後來許多爭論。但這兩句話的意思，應從全部《論語》【有關的】²⁶內容來加以確定，而不【應】²⁷把它作孤立地【解釋】²⁸。

提到性字的一處是孔子自己說的：

「性相近也，習相遠也。」--〈陽貨〉

【首先，{我覺得}²⁹性相近也的相近，應當與《孟子·告子·牛山之木章》「其好惡與人相近也幾希」的「相近」，同一意義。朱元晦對《孟子》{此處}³⁰的解釋是「好惡與人相近，言得人心之所同然也」，這是對的；可惜《朱注》對{《論語》上}³¹「性相近」的「相近」二字，却引《程說》，看得太輕了。】³²

²³按，專書此 286 字(含註十三至註十五)，手稿二及論文皆無。

²⁴按，手稿二、論文及專書此 9154 字，手稿一僅作「在研究他的人性論以前，先」，且無「二、《論語》中兩個性字的問題」這一節的名稱。

²⁵按，論文及專書此字，手稿一作「上」。

²⁶按，論文及專書此 3 字，手稿一作「的有關」，手稿二作「的有關的」。

²⁷按，論文及專書此字，手稿一及手稿二皆作「能」。

²⁸按，論文及專書此 2 字，手稿一及手稿二皆作「了解」。

²⁹按，論文及專書此 3 字，手稿二皆無。

³⁰按，論文及專書此 2 字，手稿二作「相近」。

³¹按，論文及專書此 3 字，手稿二皆無。

³²按，論文及專書此 97 字，手稿一作「孔子這句話僅從字面講，只是說『人的本性，

朱元晦《論語集注》對此的解釋是：

「此所謂性，兼氣質而言者也。氣質之性，固有美惡之不同矣；然以其初而言，則皆不甚相遠也。……程子曰：此言氣質之性，非言性之本也。若言其本，則【性】³³即是理；理無不善，孟子之言性善是也。何相近之有哉。」

《朱注》的本身，實在有點含混不清：【第一，孔子說「性相近」一語時，並無時間上的限定；而朱元晦却加一個「以其初」三字，認《論語》此處之「相近」，乃指性之初而言。〔就性的本身而言，總指的是生而即有的東西，無所謂「初」或「不初」。朱元晦加「以其初」三字，〕³⁴已和原意不合。且既謂氣質之性，固有美惡之不同，則在氣質之性之初，也便應含有美惡之不同；只不過尚潛而未發。又何以能在性的本身上言相近？所以朱子這兩句話，實把「不同」與「相近」的矛盾語句，加在同一的事物--氣質之性--的上面。而他的本意，則是以《論語》此處所說的性，實指的是氣質之性。性相近，實指的是氣質之性的相近，這只要看他所引的《程注》即可明瞭。】³⁵

所謂氣質之性，〔落實下來說，〕³⁶即是血氣心知的性，也就是生理的性。

大體上差不多，不過因以後各人所習的不同而所成的相去日遠；但若進一步去追索，常為孔子所稱道的鄭子產曾經說過：『人心不同，如其面焉』（註四）的話；人是以其活動而表現其存在；人的活動始於人之心，所以心字出現得很早。人的性也是由心的活動而見；子產略早於孔子，性字尚未十分流行；他說『人心之不同』，也等於說『人性之不同』，恐怕這是當時流行的意見。性相近的相近二字，《孟子·告子·牛山之木章》：『其好惡與人相近也幾希』的『相近』應當是同一意義。朱元晦在孟子上的解釋，是『好惡與人相近，言得人所同然也』，這是對的。可惜朱註此處，却又把『相近』二字引程說，看得太輕了。子產說人心不同，但孔子却說『性相近』，這與子產的意見實大有出入，然則他是根據什麼而可以言性相近呢？這是特別值得注意的問題。」等 301 字。

³³按，論文及專書此字，手稿一作「近」。

³⁴按，專書此 34 字，論文僅作「這」，手稿一則皆無。

³⁵按論文及專書此 226 字，手稿一作「第一，『性相近』一語，並無時間上的限定，加一個『以其初』來釋此處之性，認《論語》此處之『相近』乃指性之初而言，但相遠是人的成就。一個人因習而成就相遠以後，仍不能沒有他所受以生之性，則孔子此處所說的性，沒有受『其初』的時間限制的必要。『然以其初而言，則皆不甚相遠』，所謂『以其初』的『其』字當然指氣質之性而言，氣質之性的固有美惡之不同。氣質之性既有美惡之不同，則在氣質之性之初便已含有美之不同，只不過尚潛而未發。所以朱子這兩句話，實含有『不同』與『相近』的矛盾；而他的本意，則是以此處所說的性，實指的是氣質之性。」等 214 字。

³⁶按，專書此 5 字，論文、手稿一及手稿二皆無。

但我們從《論語》一書來看，{孔子沒有氣質之性的觀念；【不過】³⁷下面的話，實相當於宋儒所說的氣質之性。

「子曰，狂而不直，侗而不愿，忼忼而不信，吾不知之矣。」--〈子罕〉

「柴也愚，參也魯，師也辟，由也喭。」--〈先進〉

「子曰，不得中行而與之，必也狂狷乎？狂者進取，狷者有所不為也。」
--〈子路〉

「孔子曰，生而知之者上也；學而知之者次也，困而學之，又其次也。」
--〈季氏〉

「子曰，古者民有三疾，今也或是之亡也。古之狂也肆，今之狂也蕩；古之矜也廉，今之矜也忿戾；古之愚也直，今之愚也詐而已矣。」--〈陽貨〉
上面所說的「狂」，「侗」，「忼忼」，「愚」，「魯」，「辟」，「喭」，「中行」，「狂」，「狷」，「生而知之」，「學而知之」，「困而學之」，「狂」，「矜」，「愚」等等，都相當於宋儒所說的氣質之性；在孔子這些話中，能得出氣質之性是「相近」的結論嗎？所以朱元晦的解釋，與《論語》一書中有關的材料相矛盾，恐怕很難成立。

【《論語》】³⁸另一處所提到的性字是子貢所說的：

「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〉

劉寶楠《論語正義》：「《史記·孔子世家》云，孔子以《詩》《書》《禮》《樂》教弟子，蓋三千焉。據〈世家〉諸文，則夫子文章，謂《詩》《書》《禮》《樂》也。〈世家〉又云，孔子晚而喜《易》……蓋《易》藏太史氏，學者不可得見……孔子五十學《易》，惟子夏商瞿晚年弟子，得傳是學，然則子貢言性與天道，不可得聞，《易》是也」。按乾嘉考據餘習，不能就人生社會上思考問題，而一切歸之於文字故紙，故有是論。【《論語》上單說一個「文」字，固然指的是《詩》《書》《禮》《樂》；但「文章」一詞，則所指者係一個人〔在人格上的光輝地〕³⁹成就。二者是有分別的。若文章亦係指《詩》《書》《禮》《樂》，則《詩》《書》《禮》《樂》，乃前人所遺留之簡冊，豈可稱為「夫子之文章」？且孔子曾說堯「煥乎其有文章」，難道堯時已有《詩》《書》？又子貢既謂「夫子之言性與天道」，是他已經聽到孔子說過；而「不可得而聞」，

³⁷按，論文及專書此 2 字，手稿一僅作「但」。

³⁸按，論文及專書此 2 字，手稿一無。

³⁹按，專書此 8 字，論文僅作「之」。

只就一般門弟子而言。〔或者是指他雖已經聽到孔子說過，但他並不真正了解而言。〕⁴⁰若天道指的是《易》，則傳《易》者也應包括子貢，何止子夏、商瞿？〔何況就現時《易傳》中所引的「子曰」看，皆就人的行為道德以立論，很少涉及天道。而《易傳》之以陰陽言天道，尤為孔子所未夢見。所以〕⁴¹劉寶楠的說法，根本不能成立。《朱注》「文章，德之見乎外者，威儀文辭，皆是也。性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本體，其實一理也」的說法，較劉注為近是。【但】⁴³照《朱注》的說法，則此處之「性」，與「性相近也」之性，並不相同；即一為氣質之性，一為義理之性。此處既為義理之性，則孔子實際已主張性善；在《論語》一書的有關處所，能支持性善的說法嗎？同時，把性分而為二，乃始於宋儒，為先秦所未見；若孔子已主張性善，則此處性與天道之性，與「性相近也」的話，能發生某種關連嗎？這是以下所要研究的問題。

【三】⁴⁴、孔子對傳統宗教的態度及性與天道的融合

【為了解答上面的問題，須先把孔子對宗教的態度，作一交代。】⁴⁵前面已經說過，春秋時代，已將天、天命，從人格神的性格，轉化【而】⁴⁶為道德法則性的【性格】⁴⁷。並【將傳統的有人格性的宗教意識，由過去【之】⁴⁹天、帝的最高統一體，落下而為一般的鬼神，並賦與以道德的規定。此一傾向，在孔子有更進一步的發展，即是在孔子，把天與一般所說的鬼神分得更為清楚，而採取兩種不同的態度。

首先，他對傳統意義的鬼神，是採取非常合理的態度；即是他既未公開反對鬼神，但却很明顯地把鬼神問題，貶斥於他的學問教化範圍之外，而是

⁴⁰按，專書此 24 字，論文皆無。

⁴¹按，專書此 51 字，論文皆無。

⁴²按，論文及專書此 235 字，手稿一作「孔子說堯『煥乎其有文章』，難道堯時已有《詩》《書》？孔子曾說『予欲無言』，而子貢即謂『則小子何述』，蓋亦此處不可得而聞之意，未必也是指傳易。且子貢既謂『夫子之言性與天道』，是他已經聽到孔子說過；而『不可得而聞』，只就一般門弟子而言，若天道指的是易，則傳易者何止子夏、商瞿？」等 109 字。

⁴³按，論文及專書此字，手稿一無。

⁴⁴按，論文及專書此序號，手稿一作「二」。

⁴⁵按，論文及專書此 24 字，手稿一皆無。

⁴⁶按，論文及專書此字，手稿一無。

⁴⁷按，專書此 2 字，論文作「存在」。

⁴⁸按，論文及專書此 3 字，手稿一作「而」。

⁴⁹按，論文及專書此字，手稿一無。

要以「義」來代替一般人對鬼神的依賴。義是人事之所當為，亦即禮之所自出。下面這些話，很可以證明這一點：

「子曰，非其鬼而祭之，諂也。見義不為，無勇也。」--〈為政〉

「樊遲問知，子曰，務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」--〈雍也〉

「子疾病，子路請禱。子曰，有諸？子路對曰，有之。《詩》曰，禱爾於上下神祇。子曰，丘之禱久矣。」--〈泰伯〉

「季路問事鬼神，子曰，未能事人，焉能事鬼。問死，曰，未知生，焉知死。」--〈先進〉

「子不語怪力亂神。」--〈述而〉

但是孔子自己祭鬼神時，却又非常認真，這豈不是【自相】⁵⁰矛盾？【我們應當了解，】⁵¹歷史上凡僅從知識的發【展】⁵²來看問題，則每一次新知識的出現，【便】⁵³常常對傳統事物，發生革命性地影響。因為知識表現而為概念；概念的構成，不容許含有不同質的雜物在裏面。孔子雖然很重視知識；但他的一生，却主要是從道德實踐中向上昇進的；「志於道，據於德，依於仁，游於藝」，即是很具體地說明，凡站在道德實踐上看問題，則道德的涵融性，常重於概念的排斥性。因此，他對於傳統事物，只採取價值的轉換，而不採取革命打倒的方式，鬼神祭祀，在當時已成為社會的一種風俗，孔子【對這種風俗】⁵⁴，在知識上不能證明其必有，但也不能從知識上證明其必無，所以《論語》上對鬼神的態度，實際乃是一種「闕疑」的態度。而《論語》中所記載的孔子自己祭祀的情形，則完全是表現他自己的誠敬仁愛之德。尤其是在祭祀中【，他反對「非其鬼而祭之」，祭祀的對象，以祖先為主】⁵⁵，這實際是孝道的擴大，亦即是仁心的擴大。〔《論語·泰伯》章對禹的稱述中有「菲飲食，而致孝」一句話，古今注釋家，都忽略了「致孝」二字。「致」是推擴的意思。致孝即是推擴孝。禹祭祀鬼神的用意，我們不能真正明瞭。但在孔子看來，禹的虔誠祭祀，乃是推擴其對父母之孝於鬼神身上。〕⁵⁶更由此而將報本反始、崇德報功，發展為祭祀的中心意義；人是通過祭祀而把自己的精神，

⁵⁰按，論文及專書此 2 字，手稿一作「一個」。

⁵¹按，論文及專書此 6 字，手稿一皆無。

⁵²按，論文及專書此字，手稿一作「路」。

⁵³按，論文及專書此字，手稿一無。

⁵⁴按，論文及專書此 5 字，手稿一皆無。

⁵⁵按，論文及專書此 19 字，手稿一皆無。

⁵⁶按，專書此 91 字，論文及手稿一皆無。

與自己的生之所自來，及自己的生之所由遂，連繫在一起。【此】⁵⁷與普通宗教〔性地〕⁵⁸祭祀的意義，有本質上的不同。這是順著春秋時代以祭祀表現人文的傾向，而【更】⁵⁹向前邁進了一大步。普通宗教，在肯定神的權威前提之下，為了求得赦罪或得福而行各種儀式。這實際是為了滿足人類的自私。孔子及由孔子發展下來的祭祀，則是推自身誠敬仁愛之德，以肯定祭祀的價值。並在自己誠敬仁愛之德中，不忍否定【一般人所承認的鬼】⁶⁰神之存在；其目的只在盡一己之德，並無所求於鬼神。這完全是使每一個人從以自己為中心的自私之念，【通過祭祀而】⁶¹得到一種澄汰與純化。《論語》上「祭如在，祭神如【神】⁶²在」的「如」字，正是這種精神狀態的描寫。「敬」鬼神而「遠」之，把「敬」字和「遠」字連在一起，也正是這種精神的說明。所以可以說這不是宗教性地祭祀；但更可以說這是從原始宗教的迷妄自私中，脫化淨盡以後的最高級地宗教性地祭祀。這種意義的祭祀，在《禮記》的〈祭義〉、〈祭法〉、〈祭統〉有關諸篇中，【多所發明。而】⁶³《論語》中下面的記載，皆【可為此一看法作證】⁶⁴。

「曾子曰，慎終追遠，民德歸厚矣。」--〈學而〉

「祭如在，祭神如神在。子曰，吾不與祭，如不祭。」--〈八佾〉

「子之所慎，齊、戰、疾。」--〈述而〉

「齊必有明衣，布；齊必變食；居必遷坐。」--〈鄉黨〉

「雖疏食菜羹瓜祭，必齊如也。」--(同上)

最可玩味的是〈鄉黨篇〉「鄉人儺，朝服而立於阼階」的記載。儺是逐疫而近於遊戲的一種儀式。孔子朝服而立於阼階，難說是相信這種風俗嗎？只是敬參加的「鄉人」而已。

至於《論語》上說到天、天道、天命的態度，則與上面對於鬼神的態度，完全不同。但這裏須先把《論語》上所說的天、天道、天命，和所說的命，分別清楚。《論語》上凡單言一個「命」字的，皆指運命之命而言。如：

⁵⁷按，論文及專書此字，手稿一作「這」。

⁵⁸按，專書此 2 字，論文及手稿一皆無。

⁵⁹按，論文及專書此字，手稿一無。

⁶⁰按，論文及專書此 8 字，手稿一皆無。

⁶¹按，論文及專書此 6 字，手稿一皆無。

⁶²按，論文及專書 6 字，手稿一作「祭」。

⁶³按，論文及專書 5 字，手稿一作「發揮得很詳盡」。

⁶⁴按，論文及專書 8 字，手稿一作「係此一看法的證明」。

「伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰，亡之，命矣夫……」--〈雍也〉

「子罕言利，與命與仁。」--〈子罕〉

「司馬牛憂曰，人皆有兄弟，我獨亡。子夏曰，死生有命……」--〈顏淵〉

「……子曰，道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。【公伯寮其如命何？】⁶⁵」--〈憲問〉

「子曰，不知命，無以為君子也。」--〈堯曰〉

生死、富貴、貧賤、利害等都是命。「知命」的意思，是知道這些事情乃屬於命，乃屬於「不可求」的。知道這些東西是不可求的，便不必枉費心思，而能「從吾所好」【(註五)】⁶⁶。所以不知命，無以為君子。「〔為君子〕的「為」字，即是「克己復禮為仁」的「為」字，乃是指用工夫去作的意。若《論語》上單語的「命」字，與複語的「天命」一詞無別，則孔子的知天命，乃在「四十而不惑」以後的五十歲，這如後所述，孔子在人格知識上的成就，已快到頂點的時候了。而對一般人，却把這種知天命，只作為用工夫去作君子的第一步，這如何可以說得通？」⁶⁷前面引的子夏答復司馬牛的話，也是同樣的意思。換言之，孔子乃至孔門弟子，對於命運的態度，是採取不爭辯其有無，也決不讓其影響到人生合理地生活；而只採取聽其自然的「俟命」〔(註十六)〕⁶⁸的態度，實際上是採取【互】⁶⁹不相干的態度。但《論語》上若提到與天相連的「天命」、「天道」，則與上述的情形完全相反，而出之以敬畏、承當的精神。這是【說明】⁷⁰孔子對於春秋時代道德法則化了的「天」，雖然不曾再賦與以明確地人格神的性質；但【對孔子而言，】⁷¹這種道德法則，並非僅是外在的【抽象而】⁷²漠然地存在；而【係】⁷³有血有肉的實體的存在。【然則這將作何解釋呢？】⁷⁴試【先】⁷⁵將有關的材料錄在下面：

⁶⁵按，論文及專書此 7 字，手稿一皆無。

⁶⁶按，手稿一此 2 字，論文及專書皆無。

⁶⁷按，專書此 126 字，論文及手稿一皆無。

⁶⁸按，論文作「註十」，手稿一作「註六」。

⁶⁹按，論文及專書此字，手稿一無。

⁷⁰按，手稿一此 2 字，論文及專書皆無。

⁷¹按，論文及專書此 5 字，手稿一皆無。

⁷²按，論文及專書此 3 字，手稿一皆無。

⁷³按，論文及專書此字，手稿一作「是對於他自己而言，係」等 9 字。

⁷⁴按，論文及專書此 9 字，手稿一作「甚至可以說，孔子是把周末葉已經淪亡的觀念建立起來」。

⁷⁵按，論文及專書此字，手稿一無。

「子曰，吾十有五，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。」--〈為政〉

「王孫賈問曰，與其媚於奧，甯媚於竈；【何謂也？】⁷⁶子曰，不然，獲罪於天，無所禱也。」--〈八佾〉

「子貢曰，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〉

「子見南子，子路不悅。夫子矢之曰，予所否者，天厭之，天厭之。」--〈雍也〉

「子曰，天生德於予，桓魋其如予何？」--〈述而〉

「子曰，莫我知也夫。子貢曰，何為其莫知子也？子曰，不怨天，不尤人。下學而上達；知我者，其天乎！」--〈憲問〉

「子曰，君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命，而不畏也。狎大人，侮聖人之言。」--〈季氏〉

「子曰，予欲無言。子貢曰，子如不言，則小子何述焉。子曰，天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。」--〈陽貨〉

「子畏於匡，曰，文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何。」--〈子罕〉

過去，因為古今的注釋家，都不知道《論語》上的「命」和「天命」，有顯然地分別，所以對於「五十而知天命」，發生過許多不必要的糾結。孔子的所謂天命或天道或天，用【最簡捷的語言表達出來】⁷⁷，實際是指道德的超經驗地性格而言；因為是超經驗的，所以才有其普遍性、永恆性。因為是超經驗的，所以〔在當時〕⁷⁸只能用傳統的天、天命、天道來加以徵表。道德的普遍性、永恆性，正是孔子所說的天、天命、天道的真實內容。孔子「五十而知天命」的「知」，是「證知」的知，是他從十五志學以後，不斷地「下學而上達」，從經驗的積累中，從實踐的〔上〕⁷⁹達中，證知了道德的經驗性〔，這種道德的超經驗性，在孔子便由傳統的觀念而稱之為天、天道、天命（註十七）〕⁸⁰。凡《論語》上所說的「知」字，都含有嚴肅地意義，而不是汎說，這

⁷⁶按，論文及專書此3字，手稿一皆無。

⁷⁷按，論文及專書此10字，手稿一作「現代的語言來說」。

⁷⁸按，專書此3字，論文及手稿一皆無。

⁷⁹按，專書此「上」字，論文及手稿一皆作「下」。

⁸⁰按，專書此31字（含註十七），論文僅作「註十一」，手稿一僅作「註七」。

是他「知之為知之，不知為不知」的一貫精神。〔所以他以「多聞擇其善者而從之，多見而識之」為「知之次也」(〈述而〉)，即是他以多聞擇善，多見而識，尚不足以為「知」，而是「知之次」。〕⁸¹他說「未知生，焉知死」，實際他是【對於〔認為無法確實知道〕⁸²】⁸³的東西，便置之於不議不論之列。《莊子·齊物論》說「六合之外，聖人存而不論」，若【此〔聖人〕⁸⁴係指孔子而言，倒甚為恰當】⁸⁵。朱元晦對於孔子答復樊遲問知的注釋是「專用力於人道之所宜，而不惑於鬼神之不可知」，把孔子的態度更說得【清楚】⁸⁶。由此可以了解「五十而知天命」之知，是有【其】⁸⁷真實內容之知。日人狩野直喜博士認為孔子之所謂天、天命、天道，皆是宗教地意義，而不應附以哲學地意義〔(註十八)〕⁸⁸，這恐怕與《論語》整個的精神不合。【五十而知天命，是孔子一生學問歷程中的重要的環節，是五十以前的工夫所達到的結果；是五十以後的進境所自出的源泉；如何能從半途插入一個宗教信仰到裏面去？若果如此，則孔子五十以後，應當過著宗教生活，何以六十的耳順，七十的不踰矩，却無半點宗教氣氛呢】⁸⁹？孔子因為到了五十歲才有了這一「知」，天乃進入到他生命的根元裏面，由此而使他常常感到他與天的親和感、具體感，及對天的責任感、使命感，以形成他生命中的堅強自信。孔子一生是非常謙虛的；但他對子貢的「何為其莫我知也」之問，則答以「知我者其天乎」；對子貢「子如不言，則小子何述焉」之問，則答以「天何言哉」，前者認為只有天才能了解他；後者則以天自況。並且如前所述，周初以文王為天的代表，為天命的具體表徵；這是因為文王之德，而奠定了周朝受命的基礎。孔子並不曾「為東周」〔(註十九)〕⁹⁰，但也以繼文王而紹承天命自居，這將作如何解釋呢？按「子畏於匡」時為五十五歲；桓魋之難，孔子為六十歲；皆為五十知天命以後之事。只有孔子在自己的生命中，證知了天命(實際係證知了道德

⁸¹按，專書此 48 字，論文及手稿一皆無。

⁸²按，專書此 10 字，論文僅作「對於自己所不能知」，手稿一作「經常對於自己所不能」。

⁸³按，專書此 10，

⁸⁴按，論文無此 2 字。

⁸⁵按，論文及專書此 14 字，手稿一作「以此來說孔子，甚也恰當」。

⁸⁶按，論文及專書此 2 字，手稿一作「恰當」。

⁸⁷按，論文及專書此字，手稿一無。

⁸⁸按，論文作「註十二」，手稿一作「見氏著《中國哲學史一二四頁》」。

⁸⁹按，論文及專書此 114 字，手稿僅作「誰人能說他信仰了上帝而即能知道了上帝呢？」等 19 字。

⁹⁰按，論文作「註十三」，手稿一作「註八」。

的超越性)，感到天命與自己的生命連結在一起，孔子才會說「天生德於予」「天之未喪斯文也，桓魋其如予何」【，這類】⁹¹的話。由此推之，「畏天命」，「知我者其天乎」，及「天何言哉」等語言，皆係五十知天命以後所說的。若不知天命，即不知畏天命。若非感到自己的生命與天相通，即不能說「知我者其天乎」【這類的話】⁹²。「下學而上達」的「上達」，指的正是由十五志於學而至【五十】⁹³知天命。不了解到這裏，便不能理解孔子何以對於鬼神採的是澈底地合理的態度；而對於天、天命，却帶些神秘的感覺？【孔子〔所感到的〕⁹⁴】⁹⁵這種生命與天命的連結，〔實際〕⁹⁶即是性與天命的連結。所以子貢曾聽到孔子把性和天道(命)連在一起說過〔(註二十)〕⁹⁷。性與天命的連結，即是在血氣心知的具體地性〔質〕⁹⁸裡面，體認出它有超越血氣心知的性質。這是【在具體生命中所開闢出的〔內在地〕⁹⁹人格世界的無限性地顯現。要】¹⁰⁰通過下學而上達，才能體認得到的；所以在下學階段的人，「不可得而聞」。〔《墨子·公孟篇》「子墨子謂程子曰，儒之道，足以喪天下者四政焉。儒以天為不明，鬼為不神，天鬼不說此足以喪天下」。儒家對傳統宗教所持之否定態度，於此可得一有力之旁證。而孔子五十所知的天命，乃道德性之天命，非宗教性之天命，於此，亦得一有力之旁證。他的知天命，乃是對自己的性，自己的心的道德性，得到了徹底地自覺自證。孔子對於天、天命的敬畏，乃是由「極道德之量」所引發的道德感情；而最高地道德感情，常是與最高地宗教感情，成為同質的精神狀態。在孔子心目中的天，只是對於「四時行焉，百物生焉」的現象而感覺到有個宇宙生命、宇宙法則的存在。他既沒有進一步對此作形而上學的推求，他也決不曾認為那是人格神的存在。假定孔子心目中的天，是人格神的存在，則他會成為一個宗教家，他便會和一般宗教家一樣，認為神是通過他自己來講話，而決不能說「天何言哉」，並且以他的弟子、後學，對他信仰之篤，也決不致把他所把握的人格神，在其承傳中化掉得乾

⁹¹按，論文及專書此 2 字，手稿一皆無。

⁹²按，手稿一此 4 字，論文及專書皆無。

⁹³按，手稿一此 2 字，論文及專書皆無。

⁹⁴按，論文無此 4 字。

⁹⁵按，論文及專書此 6 字，手稿一皆無。

⁹⁶按，專書此 2 字，論文及手稿一皆無。

⁹⁷按，論文作「註十四」，手稿一作「註九」。

⁹⁸按，專書此字，論文及手稿一皆無。

⁹⁹按，論文無此 3 字。

¹⁰⁰按，專書此 26 字，手稿一皆無。

乾淨淨。〕¹⁰¹僅從血氣心知處論性，【便】¹⁰²有狂狷等等之分，不能說「性相近」；〔只有從血氣心知【之性的不同形態中，而發現其有共同之善的傾向，例如「狂者進取，狷者有所不為」（〈子路〉），「古之狂也肆……古之矜也廉……古之愚也直」（〈陽貨〉）；「進取」，「不為」，「肆」，「廉」，「直」都是在血氣之偏中所顯出的善，因此，他〕¹⁰³】¹⁰⁴才能說出「性相近」三個字。性相近的「性」，只能是善，而不能是惡的；所以他說「人之生也直，枉之生也幸而免」（〈雍也〉）。此處之「人」，乃指【普遍性的人】¹⁰⁵而言。既以「直」為一【切】¹⁰⁶人之常態，以罔為變態，【即可證明】¹⁰⁷孔子實際是在善的方面來說性相近的。〔這便奠定了人性論的基礎。換言之，中國正統的人性論，是把性與天命連在一起而展開的，也即是把人的具體與普遍【性】¹⁰⁸連在一起而展開的。〕¹⁰⁹把性與天命連在一起，性自然是善的。【所以《論語》上的兩個性字，實際只有一種意義。】¹¹⁰這是通過孔子下學而上達的實踐才得出來的結論。因此，天命對孔子是有血有肉的存在，實際是「性」的有血有肉的存在。【這不僅】¹¹¹與周初人格神的天命，實有本質的分別【；並且與春秋時代所出現的抽象性的概念性的道德法則性地天、天命，也大大地不同。孔子是從自己具體生命中所開闢出的〔內在地〕¹¹²人格世界，而他人則僅係概念性的構造。他之畏天命，實即對自己內在地人格世界中無限地道德要求、責任，而來的敬畏。性與天道的融合，是一個〔內在地〕¹¹³人格世界的完成，即是人的完成】¹¹⁴。

¹⁰¹按，專書此 354 字，論文及手稿一皆無。

¹⁰²按，專書及論文此字，手稿一無。

¹⁰³按，專書此 81 字，論文作「只有從血氣心知的具體存在中，體認出其超越的性格，亦即是在具體地存在中，體認出其普遍地性格」。

¹⁰⁴按，專書此 74 字，手稿一作「的具體存在中，體認出其超越的性格，亦即是在具體地存在中體認出其『偏』地性格」。

¹⁰⁵按，專書及論文此 5 字，手稿一作「一切人」。

¹⁰⁶按，專書及論文此字，手稿一作「般」。

¹⁰⁷按，專書及論文此 4 字，手稿一僅作「則」。

¹⁰⁸按，專書及論文此字，手稿一無。

¹⁰⁹按，專書無此 56 字。

¹¹⁰按，專書及論文此 18 字，手稿一皆無。

¹¹¹按，專書及論文此 3 字，手稿一皆無。

¹¹²按，論文無此 3 字。

¹¹³按，論文無此 3 字。

¹¹⁴按，論文及專書此 126 字，手稿一皆無。

館藏徐復觀教授手稿整理(四)：
孔子的性與天道--人性論的建立者(下)

謝鶯興*

【四、仁是融合性與天道的其實內容】¹

現在更要進一步追索，孔子【將性與天道融合在一起】²的下學而上達的〔道德〕³內容，到底是甚麼？亦即是，孔子是通過一條什麼經路，而將性與天命連結在一起呢？不解決此一問題，即不能解決孔子學問的性格，乃至以後整個正統地人性論的性格。

前面說過，春秋時代統一地理念是禮；而且禮是出於義，與宗教無關；這一點孔子繼承了下來，所以說「義以為質，【禮以行之】（〈衛靈公〉）」⁴。但是，他對於禮的價值的最基本【地】⁵規定，却是比義更深一層的仁。因為孔子的統一〔地〕⁶理念，是仁而不是禮；所以他說「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（〈八佾〉）仁字始見於《尚書·金縢》的「予仁若考」〔（註二十一）〕⁷，《詩經》則有「詢美且仁」（〈鄭風·叔於田〉）；《左傳》〔大約出現有三十個左右的仁字；以上大約皆只作「仁愛」「仁厚」解釋。〕⁸到了孔子，則把此一仁字深化，〔廣化〕⁹【亦即把〔所以會愛人、所以能〕¹⁰愛人的根源顯發出來，】¹¹以形成其學問的中心；孔學即是仁學，這是許多人都承認的，此處不必多說。

《論語》上的仁字，【（我曾寫專文解釋過（註二十二），但現在還想作若干補充。在孔子以前及以外的人，皆以愛人為仁；這在孔子，依然是以愛人為

* 東海大學圖書館特藏組組員

¹ 按，論文及專書此序號，手稿一作「三、仁是性與天道融合的真實內容」。

² 按，論文及專書此 10 字，手稿一皆無。

³ 按，手稿一及論文皆無此 2 字。

⁴ 按，論文及專書此 7 字，手稿一作「禮以文之（《論語·衛靈公》）」。

⁵ 手稿一此字，論文及專書皆無。

⁶ 按，專書此字，手稿一及論文皆無。

⁷ 按，論文作「註十五」，手稿一作「註十」。

⁸ 按，專書此 26 字，手稿一及論文皆作「出現有兩個仁字，一是僖三三年的『出門如賓，承事如祭，仁之則也。』二是成五年的『神臨仁而禍淫』；大約皆作『仁愛』解釋。」

⁹ 按，專書無此 2 字。

¹⁰ 按，論文無此 8 字。

¹¹ 按，論文及專書此 20 字，手稿一皆無。

仁的一種基本規定，所以他有一次便以「愛人」答樊遲的問仁(註二十三)。但若僅以愛人解釋《論語》上的仁，則在訓詁方面對《論語》上許多有關仁的陳述，將無法解釋得通，而在思想上也不能了解孔子所說的仁的真正意義。首先應當了解《論語》上之所謂仁，在我們去研究它，而僅將其作一被研究的對象來看時，它是我們的知識所要求了解的一門學問。但就仁的自身而言，它只是一個人自覺地精神狀態。自覺地精神狀態，可以有許多層級，許多方面。為了使仁的自覺地精神狀態，能明白地表詮出來，應首先指出它必需包括兩方面。一方面是對自己人格的建立及知識的追求，發出無限地要求。另一方面，是對他人毫無條件地感到有應盡的無限地責任。再簡單說一句，仁的自覺地精神狀態，即是要求成己而同時即是成物的精神狀態(註二十四)。此種精神是一個人努力於學的動機，努力於學的方向，努力於學的目的。同時，此種精神落實於具體生活行為之上的時候，即是仁的一部分的實現；而對於整體的仁而言，則又是一種工夫、方法。即所謂「仁之方」(〈雍也〉)。仁之方，也即是某一層級的仁，而孔子教學生，主要便是告訴他們以「仁之方」。學生的程度、氣質，各有不同；孔子常常針對每一學生自身的問題，只就此種精神的一個方面，乃至一個方面中的某一點，加以指點，使其作為實現仁的起步工夫、方法；如答司馬牛問仁的「仁者其言也訥」(〈顏淵〉)，答樊遲問仁的「仁者先難而後獲」(〈雍也〉)之類，這即是所謂仁之方，也即是所謂「下學」。從下學的地方一步一步的上達，即是由此種精神局部地、低層級地實現，逐步充實而成為全體地呈露。但在孔子對於程度高的學生的教示中，更容易把握到仁地精神的完整性。

「仲弓問仁。子曰，出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。仲弓曰，雍雖不敏，請事斯語矣。」--〈顏淵〉

「出門如見大賓，使民如承大祭」，這即是所謂「修己以敬」(〈憲問〉)，這是仁的精神的成己的一面。「己所不欲，勿施於人」，這是「恕」；朱元晦說「推己之謂恕」；推擴自己的所惡，不以之加於他人，這是在自己生活中，浮現出與他人的密切關連，因而將他人視同自己，這是任何人在任何環境下可以實踐的對他人的起碼責任，這是仁的精神的成物的一面。所以上面孔子的答復，是扣緊成己成物兩方面說的。

「子貢曰，如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？子曰，何事於仁，必也聖乎？堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立，而立人。己欲達，而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」--〈雍也〉

按博施濟眾，是一種功效。這種功效，當然是仁所期待的。但這種功效，一則有待於環境；無此環境的人，是不能實現的。二則以此種功效為仁，缺少為仁的工夫，亦即缺少由工夫而來的內在地人格世界的開闢，便沒有由自覺而來的博施濟眾的真誠動機。孔子提出己欲立，而立人；己欲達，而達人；這把仁的精神所包含的兩方面，從工夫、方法上，完全表達出來了。「能近取譬」的「近」，是指可以具體實行的工夫、方法而言。仁的自覺地精神，必讀落實於工夫、方法之上；而工夫、方法，必定是在當下生活中可以實踐的，所以便說是「近」。「近」是針對博施濟眾之「遠」而言。這裡孔子也是扣緊仁的精神的兩方面來說的。

「子曰，參乎，道吾一以貫之。曾子曰唯。子出，門人問曰，何謂也。

曾子曰，夫子之道，忠恕而已矣。」--〈里仁〉

按孔子一貫之道，當然是仁。仁的本身是一種精神狀態，不易指陳，所能指陳的只是「仁之方」。忠恕正是為仁的工夫與方法，忠是成己的一面，恕是成物的一面。孔子自述他是「學不厭而誨不倦」(〈述而〉)，學不厭是成己，誨不倦是成物。這也是包括兩方面的表現。

人的精神地自覺，如前所述，可表現為各個方面。追求智能，建立品德(註二十五)，這是成己的自覺；但有這種自覺的人，不一定感到要同時成物；因之，此種自覺可以為仁的自覺所涵攝；但不能算是仁的自覺。在《論語》中，孔子即使僅在成己這一方面的某一點上教導學生，但某一點的提示，也必消極的蘊含有承認他人存在的意味在裡面，如「其言也訥」，「先難而後獲」等即是。所以由某一點的工夫加深下去，便不僅是成己的進步，並且必在成己的進步中浮出成物的要求，這才是仁的精神地自覺。這種意思，在答子路之問中，表現得最清楚。

「子路問君子，子曰，修己以敬。曰，如斯而已乎？曰修己以安人。曰如斯而已乎？曰修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸。」--〈憲問〉

按孔子說「君子去仁，惡乎成名」，是認為仁與君子不可分；故問君子，實等於問仁。此處之三「以」字，似應作「能」字解釋，古「以」「能」二字通用。由修己以敬，充實下去，便能安人，安百姓，這即說明成物即在成己之中。但由成己中成物，不易為一般人所了解；所以當孔子從工夫、方法上，提示人我雙成時，便把這種精神自覺的性格，表達得最為清楚。

但是，把仁的自覺精神從兩方面加以規定，這只是落實在現實的工夫、

方法上所須經歷的層級，及為了表詮上的方便。若就此種精神的自身來說，亦即是就仁的自身來說，則正如程明道〈識仁篇〉所說，「仁者渾然與物同體」，既無我與物之分，自然在工夫上、方法上，亦無成己成物之別。所以若剋就根源之地以言工夫、方法，則係全般提起，單刀直入的工夫、方法。由此種工夫、方法所實現的仁，乃是整個仁體的呈露，不復是一枝節、一層級地顯露。孔子答顏淵問仁，正是從根源之地以言工夫、方法。

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

「己」是人的生理性質的存在，即宋明儒所說的「形氣」。人必須是有形有氣的；即必須有五官百體的。但五官百體，皆有自己的欲望，皆要求達到它們的欲望，以滿足它們自己；這即是孔子在上面所說的「己」。五官百體為了滿足自己的欲望，縱然由此而可發出智能上的努力，但亦會加深人我對立，以成就其「形氣之私」，即成就所謂「人欲」、「私欲」；這是障蔽仁地精神的總原因，也是最根本的原因。「克己」，即是，戰勝這種私欲，突破自己形氣的隔限，使自己的完全與禮相合，這是從根源上著手的全般提起地工夫、方法；在根源上全般提起的工夫、方法，超越了仁在實現中的層級的限制，仁體即會當下呈露；所以說「一日克己復禮，天下歸仁焉」。天下歸仁，即天下皆被涵融於自己仁德之內，即是渾然與物同體，即是仁自身的全體畢露。天下歸仁，是人在自己生命之內所開闢出的內在世界。而人之所以能開闢出此一內在世界，是因為在人的生命之中，本來就具備此一內在世界(仁)，其開闢只在一念之克己，更無須外在的條件，所以接著便說「為仁由己，而由人乎哉」。但這種全般提起的克己工夫，必須有具體下手之處，所以顏淵便接著「請問其目」。孔子所說的「非禮勿視」四句，即是克己工夫之「目」。

由上面的陳述，可以了解，仁的自身不是一門特定的學問；但仁的自我實現，即表現為對一切成的己成物學問的要求；仁的自覺，即浸透於各種學問之中，以決定各種學問的方向。仁對學問的要求是無限的，因為成己成物的責任是無限的。所以仁的自覺，必成為對學問的無限地努力。努力停止了，即是仁在生命中的隱退。朱元晦曾說「全體無息之謂仁」(《語類》)，這話說得非常恰當。由此可以了解孔子說顏淵「吾見其進也，未見其止也」(〈子罕〉)，即是顏淵的「其心三月不違仁」(〈雍也〉)。顏淵自己說他「欲罷不能」(〈子罕〉)，這正說明他的仁心的發用。孔子自述他是「學而不厭，誨人不倦」(〈述

而))；「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」(《述而》)；這正是孔子的仁。孔子責冉求的「今汝晝」(《雍也》)，實即責冉求之不仁。他嘆息其他學生不及顏淵的好學，實即是嘆息其他學生的「則日月至(至於仁)焉而已矣」(《雍也》)。子夏說「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣」(《子張》)，即是說仁在好學之中。由此可知，一切學問皆應為仁所涵攝、成就。古今中外，許多在學問上有成就的人，只能稱為「學者」，而不能稱為「仁人」，這並不是他們的學問與仁相對立，也不是他們的學問不能為仁所涵攝；而是他們只有智能這一層級的自覺，而沒有把這一層級的自覺提昇向成己成物，渾為一體的仁上面去；在工夫上，使缺乏直接通向仁上面去的「恕的工夫」。如前所述，忠恕是實現仁的兩方面的工夫。盡己之謂忠；但有的忠，可通於恕；有的忠，則並不一定通於恕。恕才是通人我為一的橋梁，是仁的自覺的考驗；所以我說它是直接通向仁的工夫，也和孝悌為直通於仁的工夫一樣。忠於自己的學問，而缺少恕的工夫的人，還是學者與仁人的分水嶺。

現在再要提出來說明的，孔子所說的仁，乃內在於每一個人的生命之內，所以仁的自覺，是非常現成的。他說：

「君子去仁，惡乎成名按便不足以成爲君子之名。君子無終食之間違仁；造次必於是，顛沛必於是。」--《里仁》

按上面這一段話，包含兩種意思：一種意思是，仁不是特定的一事物，而係貫澈於每一事物，因而賦予該事物以意義與價值的精神。若不是貫澈於每一事物，而賦予以意義與價值，便不必頃刻不離，也不必頃刻不離。另一種意思是，此精神乃內在於人的生命之中；否則也不可能頃刻不離。孔子又說：

「民之於仁也，甚於水火。水火吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。」
--《衛靈公》

上面的話，也有兩層意思：一是仁為群體生活所必不可缺少的精神；其需要，較水火為更甚。另一是仁必為民所固有，始能為民所必需。

由上所述，可以斷定，孔子是認定仁乃內在於每一個人的生命之內，所以他才能說「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」(《述而》)，及「為仁由己」的話。凡是外在的東西，沒有一樣是能隨要隨有的。孔子既認定仁乃內在於每一個人的生命之內，則孔子雖未明說仁即是人性，但如前所述，他實際是認為性是善的；在孔子，善的究極便是仁，則亦必實際上認定仁是對於人之所以為人的最根本的規定，亦即認為仁是作為生命根源的人性。

孔子既以仁為人性，並且認為「我欲仁，斯仁至矣」，但為什麼他除了說顏淵「三月不違仁」以外，對於當時的賢士大夫及他的有成就學生，皆不許之以仁呢？甚至連他自己也不敢以仁自居呢（註二十六）？朱元晦曾有幾句話說得很有意思，他說「仁通上下」。又說「一事之仁，也是仁；仁及一家，也是仁；仁及一國，也是仁；仁及天下，也是仁」。又作比譬說，「仁者如水。有一杯水，有一溪水，有一江水，聖人便是大海水」（註二十七）。剋就仁的本身來說，他是「天下歸仁」，「渾然與物同體」的精神境界。此境界之自身是無限的；由此境界所發出之要求，所應盡之責任，也是無限的。可以說，仁具有無限的展現，沒有限界，因之也沒有完成。以仁自居，即是有了限界，有了完成，仁便在這裡隔斷了。孔子的不許人以仁，不以仁自居，正是他對於仁的無限性的深切把握。

如前所說，孔子實際是以仁為人生而即有，先天所有的人性，而仁的特質又是不斷地突破生理的限制，作無限地超越，超越自己生理欲望的限制。從先天所有而又無限超越的地方來講，則以仁為內容的人性，實同於傳統所說的天道、天命。孔子的「五十而知天命」，實際是他到了五十歲，而仁體始完全呈露；使他證驗到了仁的先天性、無限地超越性。他是在傳統觀念影響之下，便說這是天命。子貢曾聽到孔子「言性與天道」，是孔子在自己生命根源之地--性，證驗到性即是仁；而仁之先天性、無限地超越性，即是天道；因而使他感到性與天道，是上下通貫的。性與天道上下相貫通，這是天進入於他的生命之中，從他生命之中，給他的生命以道德的要求、規定，這便使他對於天，發生一種使命感、責任感、敬畏感。他說「天生德於予」（〈述而〉），「天何言哉」（〈陽貨〉），「畏天命」（〈季氏〉）；在這種地方，可以看出最高地道德感情，與最高地宗教感情，有其會歸之點。從某一角度看，孔子比春秋時代的賢士大夫，好像多具有一副宗教感情，其根源正在於此。天是偉大而崇高地客體，性是內在於人的生命之中的主體。若按照傳統的宗教意識，天可以從上面，從外面，給人的生活行為以規定；此時作為生命主體的人性，是處於被動地消極地狀態。但在孔子，則天是從自己的性中轉出來；天的要求，成為主體之性的要求；所以孔子才能說「我欲仁，斯仁至矣」這類的話。對仁作決定的是我而不是「天」。對於孔子而言，仁以外無所謂天道。他的「天生德於予」的信心，實乃建立於「我欲仁，斯仁至矣」之上。性與天道的貫

通合一，實際是仁在自我實現中所達到的一種境界；而「我欲仁，斯仁至矣」的仁，必須是出於人的性，而非出於天。否則「我」便沒有這樣大的決定力量。如第八章所說，孟子是以心善言性善，所以當孟子說「仁，人心也」（〈告子上〉）的話時，實等於說「仁，人性也」。這正是繼承孔子人性論的發展。由於孔子對仁的開闢，不僅奠定了爾後正統地人性論的方向，並且也由此而奠定了中國正統文化的基本性格。這是了解中國文化的大綱維之所在。〕^{12】^{13】¹⁴}}

¹²按，專書此節的 4394 字，與論文差異頗大，論作文「如用歸納的方法加以解釋，則是一個人的道德自覺的工夫的過程，及其所到達的境界（註十六）。更具體地說，乃是一個自我超尅，自我突破，以達到人我一體，人物一體的工夫的過程及其境界。愛人乃此一過程及境界中的一種作用；但不能僅以『愛人』為仁；因為許多愛人的人，可能並非出於道德地自覺，因而其愛人是有某一限度；而且其中難免有許多夾雜的。要以愛人形容仁，只有『人類愛』這個名詞才勉強可以近似。仁的境界，乃是屬於人格世界的無限向上的境界，即《論語》所說的『子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我』（註十七）的境界，也即是程明道〈識仁篇〉『仁者渾然與物同體，義禮智皆仁也』的境界。孔子以『克己復禮』答顏淵的問仁，克己即是自我的超尅。答仲弓問仁的『己所不欲，勿施於人』，乃自我超尅的消極方面的工夫。答子貢問仁的『己欲立，而立人；己欲達，而達人』，是自我超尅的積極方面的工夫。『君子無終食之間違仁』，即是君子無終食之間，放縱自恣。顏淵其心三月不違仁，即是顏淵的心，能自我超尅，不以自己的欲望為中心，因而顯現人我一體的精神狀態，達三個月之久。孔子自己的『學不厭，誨不倦』，也是自我超尅的工夫和效果。他主張克己，能克己，即消除了人我的對立，而與『天下』為一體，所以他說『一日克己復禮，天下歸仁焉』（天下返回到自己仁德之內）。這種仁的境界，全係於各人一念之自覺，所以便說『為仁由己』，更說『我欲仁，斯仁至矣。』可見他是以仁為屬於各人自己的。前面已經說過，由孔子所創發的人格世界，實際即是仁；《論語》上所說的『為仁』『求仁』，實際即是對人格世界的開發。沒有仁，便無所謂人格世界。仁的無限性，即是人格世界的無限性。因為仁是屬於各人自己的，由反省，自覺而湧現出來，所以他雖然沒有明說仁就是人性，但他實際是主張仁即是人的性。《禮記·表記》『子曰……仁者人也』，即是說仁者，乃人之所以為人的特性。即是說仁即是性。孔子若不以仁與性，是一而非二，他便不能說『我欲仁，斯仁至矣』的話。也不能說『民之於仁也，甚於水火』（〈衛靈公〉）的話。因為孔子是從仁德上認定人性，而仁德是突破自我，向上向外作無限展開的，這便使他在現實上發現了普遍性的人間，發生了『吾非斯人之徒與而誰與，天下有道，丘不與易也』（《論語·微子》）的悲心，宏願。同時，在精神上使他感到個人的生命，是與無窮地宇宙，息息相通；並感到自己對生民的宏願，悲心，一直通於無際，而為此無窮地宇宙對他的要求，對他的使命，這便是他所說的『知天命』。所以五十而知天命，實際是他到五十歲時而他的仁德始能充其量，使他覺得他的性與天道融合而為一。朱元晦曾說『仁通於上下』的話。仁通於上下，一方面是指一德一善也是仁，萬德萬善也不能盡仁之量。另一意義，也可以說是由自己的性以上通於天道。由性到天地，都是由仁德實通，所以《論語》上兩處所說的一貫之道（〈里仁〉〈衛靈公〉），皆指仁而言。仁的自身是無限的存在，難以言語表詮，故就一般人所能用力之處而言忠恕。『五十而知天命』，是由性向天道（天

命)的貫通點。是他通過性德之仁，以與天道的結合。沒有仁的工夫與境界，則人性與天道，不會真正融合在一起。僅僅概念上的連結，不僅無意義，而且也是不合理的。中國正統地人性論的特點，都是把人性與天命結合在一起；而這種結合，都是意識地，或不意識地，以環繞著『存天理，去人欲』所呈現出的仁體為中心。這一條明顯的脈絡，本書的後面將隨處與以點出。所以我斷定孔子是中國人性論的真正建立者；從周初到春秋時代的不安定的，不明確的，天與人的關係，至此而開始通過人性之仁而得到了新地融合的基礎；原始性地宗教，至此而脫皮淨盡，人類在這裏，完成了非人格神而有人格神之實體性的宗教與人文的最高地統一。」

¹³按，專書此節的 4394 字，不僅與論文內容差異頗大，與手稿一與論文亦有差異，手稿一作「如用歸納的方法加以解釋，則是一個人的道德自覺的工夫的過程，及其所到達的境界(註十一)。更具體地說，乃是一個自我超克，自我突破，以達到人我一體，人物一體的工夫的過程及其境界。愛人乃此一過程及境界中的一種作用；但不能僅以『愛人』為仁；因為許多愛人的人，可能並非出於道德地自覺，因而其愛人是有某一限度；而且其中難免有許多夾雜的。要以愛人形容仁，只有『人類愛』這個名詞才勉強可以近似。仁的境界，乃是一無限向上的境界，即《論語》所說的『子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我』(註十二)的境界，也即是程明道〈識仁篇〉『仁者渾然與物同體，義禮智皆仁也』的境界。孔子以『克己復禮』答顏淵的問仁，克己即是自我的超克。答仲弓問仁的『己所不欲，勿施於人』，乃自我超克的消極方面的工夫。答子貢問仁的『己欲立，而立人；己欲達，而達人』，是自我超克的積極方面的工夫。『君子無終食之間違仁』，即是君子無終食之間，放縱自恣。顏淵其心三月不違仁，即是顏淵的心，能自我超克，不以自己的欲望為中心，因而顯現人我一體的精神狀態，達三個月之久。孔子自己的『學不厭，誨不倦』，也是自我超克的工夫和效果。以繼承文王自許(見前)，也即即是繼承了周初的憂患意識，而產生了救世之念；春秋時代，總為禍亂之源是由於沒有秩序，所以特別重視禮；孔子更以為社會之所以沒有秩序，乃是出於各人以自我為中心的恣意，所以他便主張克己復禮。能克己，即清除了人我的對立，而與『天下』為一體，所以他說『克己以復禮，天下歸仁焉』(天下返回到自己仁德之內)。這種仁的工夫，全係於各人一念之自覺，所以他便說『為仁由己』，便能『我欲仁，斯仁至矣』。可見他是以仁為原於為人自己的。仁是屬於各人自己的，反省、自覺而湧現出來，所以他雖然沒有明說仁就是人的性，但他實際是主張仁即是人的性。《禮記·表記》『子曰：……仁者人也』，這句話，即是說仁者，乃人之所以為人的特性。即是說仁即是性。孔子若不以仁與性，是一而非二，他便不能說『我欲仁，斯仁至於』的話。也不能說『民之於仁也，甚於水火』(〈衛靈公〉)的話。他所說的『天生德於予』，即是說天把德生於我之身；與《中庸》上『天命之謂性』，同一意義。孔子在此處之所謂德，及『文不在茲乎』的文，實際即是仁。因為孔子是從仁德上認定人性，而仁德是突破自我，向外作無限的展開的；這便使他在現實上產生『吾非斯人之德與而誰與，天下有道，丘不與易也』(《論語·微子》)的悲心、宏願；在精神上使他感到個人的生命，是與無寬地宇宙息息相關；並感到自己對生民的宏願、悲心，一直通於無際，而為此無窮地宇宙對他的要求，對他的使命，這便是他所說的『知天命』。所以五十而知天命，實際是他到五十歲時而他的仁德始能充其量，使他覺得他已進入於普遍而永恒的世界--天，這是他通連性德之二，以與天道相結合；沒有仁的工夫與境界，則人性與天命，不會真正融合在一起。僅僅概念上的連結，不僅無意義，而且也是不合理的。中國正統地人性論的特點，都是把人性與天命結合在一起；而這種結合，都是意識地，或無意識地，環繞著『存

【附註】¹⁵

註一：《春秋公羊傳》隱元年「所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭」。《何氏解詁》曰「所見者謂定哀，己與父時事也」。

〔註二：《史記·孔子世家》「孔子以《詩》《書》《禮》《樂》教，弟子蓋三千焉，身通六藝者七十有二人」。《孟子·公孫丑上》「若七十子之服孔子也」。《呂覽·慎人篇》「委質為弟子者三千人，達徒七十人」。《淮南子·泰族訓》亦有類似之記載。〕¹⁶

〔註三〕¹⁷：《論語·述而》章。

〔註四〕¹⁸：同上〈憲問〉。

〔註五〕¹⁹：《漢書·藝文志》：「昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖」。

〔註六：〕²⁰此文收入《學術與政治之間·乙集》。

天理，去人欲』所呈現出的仁體為中心。這一條明顯的脈絡，本書的後面將隨處與以點出。所以我斷定孔子是中國人性論的真正建立者；從周初到春秋時代的不安定的，不明確的，天與人的關係，至此而開始得到了道德地合理的基礎；原始性地宗教，至此而脫皮淨盡，人類在這裏，完成了非人格神而有人格神之實體性的宗教與人文的最高地統一。」

¹⁴按，專書的「二、《論語》中兩個性字的問題」，從「所謂氣質之性，落實下來說，即是血氣心知的性，也就是生理的性。但我們從《論語》一書來看」之後，一直到「四、仁是融合性與天道的其實內容」的「這是了解中國文化的大綱維之所在」止，手稿二因缺葉與內容的差異，僅存「悲心，一直通於無際，而為此無窮地宇宙對他的要求，對他的使命，這便是他所說的『知天命』。所以五十而知天命，實際是他到五十歲時而他的仁德始能充其量，使他覺得他的性已與天道融合而為一。前面已經引用過朱元晦『仁通於上下』的話，仁通於上下，在一個人身上的具體意義，即是由自己的性以上通於天道。由性到天道，都是由仁德貫通，所以《論語》上兩處所說的一貫之道（〈里仁〉、〈衛靈公〉），當指仁而言。仁的自身是無限的存在，難以言語表說，故就一般人所力之處而言忠恕。『五十而知天命』，是由性向天道(天命)的貫通點。是他通過性德之仁，以與天道的結合。沒有仁的工夫與境界，則人性與天道，不會真正融合在一起。僅僅概念上的連結，不僅無意義，而且也是不合理的。中國正統地人性論的特點，都是把人性與天命結合在一起；而這種結合，都是意識地，或無意識地，環繞著『存天理，去人欲』所呈現出的仁體為中心。這一條明顯的脈絡，本書的後面將隨處與以點出。所以我斷定孔子是中國人性論的真正建立者；從周初到春秋時代的不安定的，不明確的，天與人的關係，至此而開始通過人性之仁而得到了合理的基礎；原始性地宗教，至此而脫皮淨盡，人類在這裏，完成了非人格神而有人格神之實體性的宗教與人文的最高地統一。」

¹⁵按，手稿一及手稿二皆未見附註的內容。

¹⁶按，專書之「註二」內容，論文未見。

¹⁷按，專書之「註三」內容，論文置於「註二」。

¹⁸按，專書之「註四」內容，論文置於「註三」。

¹⁹按，專書之「註五」內容，論文置於「註四」。

〔註七〕²¹：按孔子之所謂請德治，乃指人君自正其身而言，與此後言德治之意義，有廣狹之別。

〔註八〕²²：《論語·衛靈公》「無為而治者，其舜也與」。

〔註九〕²³；同上〈雍也〉「雍也可使南面」。

〔註十〕²⁴：以上皆見《論語·陽貨》章。

〔註十一：《論語·八佾》「子曰，夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。」〕²⁵

〔註十二：《論語·泰伯》「子曰，巍巍乎舜禹之有天下也，而不與焉」。「子曰，大堯之為君也，巍巍乎唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎民無能名焉。巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章」。「子曰，禹，吾無間然矣……」。〈衛靈公〉「無為而治者，其舜也與……」。〕²⁶

〔註十三：《論語·為政》「子曰，詩三百，一言以蔽之，曰，思無邪」。〈述而〉「子所雅言，詩書執禮，皆雅言也」。〈子罕〉「子曰，吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所」。《論語》上凡言及詩者，皆對其含義有所啟發。對禮則「人而不仁，如禮何，人而不仁，如樂何」，使禮立基於仁德之上。〕²⁷

〔註十四：參閱附錄二〈陰陽五行及其有關文獻的研究〉一文中第八節。〕²⁸

〔註十五：六經的成立，是先有《詩》《書》《禮》《樂》；到了孟子，才加上了《春秋》。而《周易》之加入，恐在荀子以女後。《荀子·儒效篇》「《詩》言其志也」一段，總言五經而未及《易》。但這是《易》的重要性尚未被荀子這一派人所承認，並非《易》尚未成為傳習的教材。〕²⁹

〔註十六〕³⁰：《中庸》「君子居易以使命，小人行險以僥倖」。

²⁰按，專書之「註六」內容，論文置於「註五」。

²¹按，專書之「註七」內容，論文置於「註九」。

²²按，專書之「註八」內容，論文置於「註六」。

²³按，專書之「註九」內容，論文置於「註七」。

²⁴按，專書之「註十」內容，論文置於「註八」。

²⁵按，專書之「註十一」內容，論文皆無。

²⁶按，專書之「註十二」內容，論文皆無。

²⁷按，專書之「註十三」內容，論文皆無。

²⁸按，專書之「註十四」內容，論文皆無。

²⁹按，專書之「註十五」內容，論文皆無。

³⁰按，專書之「註十六」內容，論文置於「註十」。

〔註十七〕³¹：請參閱拙著〈釋論語五十而知天命〉。收入《學術與故治之間·乙集》。

〔註十八〕³²：見氏所著《中國哲學史》一二四頁。

〔註十九〕³³：《論語·陽貨》「如有用我者，吾其為東周乎」。

〔註二十〕³⁴：按《易·臨象傳》「大亨以正，天之道也」。〈無妄象傳〉：「大亨以正，天之命也」。故《詩》「維天之命」的「命」字，《鄭箋》，「猶道也」。是天道即天命〔，有時可以細分，此處則可不必〕³⁵。

〔註二十一〕³⁶：此句之解釋甚為紛歧，且皆欠明確；我以為「考」是指文王，周初以文王有仁德而最能「昭事上帝」，（《大雅·大明》「惟此文王，小心翼翼，昭事上帝」），所以周公說，「我之仁德，有如文王，所以也能事鬼神。」

〔註二十二〕³⁷：請參閱拙著釋〈釋論語問仁〉，見《學術與政治之間·乙集》。

〔註二十三〕：《論語·顏淵》「樊遲問仁，子曰，愛人」³⁸。

〔註二十四〕：《中庸》「成己，仁也。成物，知也」。按此處的成物，當然還是仁；其所以不說仁而說知，一方面是仁必攝知，由詞句之交互以見仁知之不可分。另一方面在指出成物必須有成物之智能。〕³⁹

〔註二十五〕：一個人的建立品德，可能僅限於私德方面；對於公德却採消極態度。〕⁴⁰

〔註二十六〕：《論語·述而》「子曰，若聖與仁，則吾豈敢」。〕⁴¹

〔註二十七〕：皆見《朱子語類》卷三十三。〕⁴²

³¹按，專書之「註十七」內容，論文置於「註十一」。

³²按，專書之「註十八」內容，論文置於「註十二」。

³³按，專書之「註十九」內容，論文置於「註十三」。

³⁴按，專書之「註二十」內容，論文置於「註十四」。

³⁵按，專書之「註二十」，無論文「註十四」之此12字。

³⁶按，專書之「註二十一」內容，論文置於「註十五」。

³⁷按，專書之「註二十二」內容，論文置於「註十六」。

³⁸按，因論文只到「註十七」：「《論語·子罕》。朱註：『毋，《史記》作無者是也。』」

故專書「註二十三」以下之內容，論文皆無。

³⁹按，因論文只到「註十七」，故專書「註二十四」之內容，論文皆無。

⁴⁰按，因論文只到「註十七」，故專書「註二十五」之內容，論文皆無。

⁴¹按，因論文只到「註十七」，故專書「註二十六」之內容，論文皆無。

⁴²按，因論文只到「註十七」，故專書「註二十七」之內容，論文皆無。

館藏徐復觀教授手稿整理(五)：中庸的再考察(上)

謝鶯興*

本文係進行手稿與單篇發表的文章(簡稱「論文」)及彙整為專著(簡稱「專書」)等三類的內容比對。

本章發表的論文亦有兩篇，第一篇是發表在《東海學報》第4卷1期(以下簡稱論文一)，第二篇是發表在《民主評論》的第13卷15期及16期，分上、中、下兩次刊載(以下簡稱論文二)，以〔〕符號表示論文二與收入專書間的差異；以[]符號表示論文一與收入專書間的差異。

本章的手稿有兩件，第一件手稿篇名「中庸的再考察」(以下簡稱手稿一，封面標「此仍未經修改之稿」)，以{}符號標示標示手稿一與論文及專書的差異。第二件手稿篇名題「中庸的再考察」，有硃色數字標示字體大小(以下簡稱手稿二)，以【】符號標示標示手稿二與論文及專書的差異；

手稿之字跡未能辨識者，乃以「■」標示。

各符號所表示手稿、論文、專書間的差異，則於註語說明其間的不同。

第五章、【{〔〔從命到性--《中庸》的性命思想〕〕}】⁴一、〔《中庸》文獻的〕⁵構成及其時代

站在思想史的立場，首先不能不研究《中庸》成書的時代。關於這，{近年來出現過不少的新說；但或〔來自〕⁶思想的誤解，或來自文獻考校之不精，殆無一可資採信。}我過去曾寫過一篇〈《中庸》的地位問題〉(註一)一文，舉出五{證}⁸，以證明它是出於子思。即是其成書乃在孟子之前。

* 東海大學圖書館特藏組組員

¹ 按，論文二的標題作「中庸的再考察」，附「中庸的再考察目錄」，章節名稱如下：「一、中庸的文獻構成及其時代。二、第二十章的問題。三、中庸上篇的思想背景與結構。四、釋中庸。五、命與性、六、性與道。七、道與教。八、釋慎獨。九、釋中和。十、程伊川與中和思想的曲折。十一、朱元晦與中和思想的曲折。十二、下篇成篇的時代問題。十三、上下篇的關連。十四、誠與仁。十五、誠的展開。十六、誠與明。附註」。

² 按，論文一的標題作「中庸的再考察」。

³ 按，手稿一的標題作「中庸的再考察」。

⁴ 按，手稿二的標題作「中庸的再考察」。

⁵ 按，專書此節標題，手稿一、手稿二、論文二、論文一皆作「中庸的文獻」。

⁶ 按，專書此2字，手稿二、論文二、論文一皆作「出於」。

⁷ 按，手稿二、論文二、論文一、專書此37字，手稿一皆無。

⁸ 按，手稿二、論文二、論文一、專書此字，手稿一皆無。

現在我的基本觀點雖沒有大改變，但應當加以補充修正。{凡上文所提過的論證，本文概不重複，望讀者自行〔審〕⁹閱}¹⁰。

關於《中庸》成書的年代問題，過去大家所犯的主要過失，{多}¹¹係以後人著書之例去推測它，而認為它是出於一人之手；因此，認為{它}¹²是同時寫定的。實則今日之《中庸》，原係分為兩篇。上篇可以推定【是】¹³出於子思，其{中或也雜有他的門人的話。}¹⁴下篇則是上篇思想的發展。{它}¹⁵係出於子思之門人，即{將}¹⁶現《中庸》編定成書之人。{如後所述，此人仍在孟子之前。先秦時代，某一學派的學徒，常常把自己所紀錄或發展出來的思想，即歸之於該思想創發人的姓名之下，有如《老子》，《墨子》，《莊子》。《中庸》雖原係上下二篇，在時間上有先後之不同；但皆以子思之名，傳承下來，其原因亦復如此。不過，}¹⁷當《禮記》家將其收入於《禮記》之內，使其成為《禮記》四十九篇中之一篇時，又將與前兩部份原無關係之其他斷簡零篇〔羈〕¹⁸入，遂成為現行《中庸》中之另一部份。宋王柏曾訂《古中庸》為二卷{；曾見及此}¹⁹。日人武內義雄在其所撰〈子思子考〉中，亦以《中庸》原係兩篇。然兩人{對}²⁰其篇章之分合，及內容之陳述，【似】²¹皆不甚妥洽。茲先{就}²²文獻上重新論定如次：

子思作《中庸》，首見於《史記·孔子世家》。《漢書·藝文志》有「《中庸說》二篇」。顏師古注，「今《禮記》有《中庸》一篇，亦非本《禮經》，蓋此之流」。顏氏之意，蓋以《禮記》中之《中庸》一篇，亦係禮之{支}²³裔，而「非本《禮經》」，其性質與此處之《中庸說》二篇相同，故曰，「蓋此之流」。

⁹ 按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆作「參」。

¹⁰ 按，手稿二、論文二、論文一、專書此 22 字，手稿一皆無。

¹¹ 按，手稿二、論文二、論文一、專書此字，手稿一皆無。

¹² 按，手稿二、論文二、論文一、專書此字，手稿一皆無。

¹³ 按，手稿二此字，論文二、論文一、專書皆無。

¹⁴ 按，手稿二、論文二、論文一、專書此 11 字，手稿一皆無。

¹⁵ 按，手稿二、論文二、論文一、專書此字，手稿一皆無。

¹⁶ 按，手稿二、論文二、論文一、專書此字，手稿一皆無。

¹⁷ 按，手稿二、論文二、論文一、專書此 101 字，手稿一皆無。

¹⁸ 按，專書此字，手稿一、手稿二、論文二、論文一皆作「收」。

¹⁹ 按，手稿一此 4 字，手稿二、論文二、論文一、專書皆無。

²⁰ 按，手稿二、論文二、論文一、專書此字，手稿一作「未能了解中庸，故其」。

²¹ 按，手稿二此字，手稿二、論文二、論文一、專書皆無。

²² 按，手稿二、論文二、論文一、專書此字，手稿一作「從」。

²³ 按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「枝」。

並非謂二者同為一書。{乃}²⁴王柏〈古中庸跋〉謂「一日偶見西漢〈藝文志〉，有曰，{有}²⁵《中庸說》二篇。顏師古注曰，今《禮記》有《中庸》一篇，而不言其亡，一也……」，是王柏{未及貫讀《顏注》}之下文，遂誤解《顏注》，以為顏氏係²⁶認二者為一。王鳴盛《蛾[術]²⁷篇·說錄》曰，「《漢志》《中庸說》二篇，與上《記》百三十一篇，各為一條，則今之《中庸》，乃百三十一篇之一，而《中庸說》二篇，其解詁也。不知何人所作。惜其書不傳。師古乃云，今《禮記》有《中庸》一篇，亦非本《禮經》，蓋此之流；反以《中庸》為《說》之流；師古虛浮無當，往往如此」。蓋王氏以為《中庸說》二篇，為今《禮記·中庸》之解詁，不得與《中庸》本文同科。其意蓋在尊《中庸》。但{他}²⁸以二者為二書，則與顏氏無異。按《漢志》有「《記》百三十一篇」，據《正義》所引鄭康成《六藝論》曰，「戴德傳《記》八十五篇，則《大戴記》是也。戴聖傳《記》四十九篇，則此《禮記》是也」。故錢大昕《廿二史考異》，以為二者皆統於此百三十一篇之內。錢氏又謂「〈月令〉三篇(按外加〈明堂位〉與〈樂記〉)，小戴入之《禮記》。而〈明堂〉〈陰陽〉與〈樂記〉，仍各自為書。亦猶〈三年問〉出於《荀子》，《中庸》〈緇衣〉出於《子思子》，其本書無妨單行也」。按《漢志》於《記》外，又別出有《明堂》三十三篇，《明堂陰陽說》五篇，《樂記》二十三篇，此與四十九篇內所收者，雖有繁簡之殊，但內容係同一文獻。《漢志》因其單獨別行，故又另出其目。準此，則所謂「《中庸說》二篇」者，實即《禮記》四十九篇中之一的《中庸》的單行本，二者實為一書。此書若非原係單行，{則當它尚未在思想上特別受到重視時}²⁹，《史記》及偽《孔叢子》，恐不會單獨加以提出。{《隋書·音樂志》載沈約上梁武帝書謂〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉、〈緇衣〉，皆取自《子思子》。《子思子》當時尚存，或有可能；然其無害於《中庸》之原係單行則一。}³⁰〈孔子世家〉稱《中庸》，《漢志》稱《中庸說》，《白虎通》稱《禮中庸記》，古人對傳記之稱謂，並不嚴格，三者皆可視作一書之名稱。王應麟《漢書藝文志考證》《中

²⁴按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一皆無。

²⁵按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一皆無。

²⁶按，手稿二、論文一、論文二、專書此 23 字，手稿一作「未連貫顏注之下文，誤解顏注，以顏氏認二者為一」。

²⁷按，手稿二此字，手稿二、論文二、論文一、專書皆無。

²⁸按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「其」。

²⁹按，手稿二、論文一、論文二、專書此 16 字，手稿一皆無。

³⁰按，手稿二、論文一、論文二、專書此 53 字，手稿一皆無。

庸說》二篇條下云「孔子之孫子思伋作《中庸》。程氏曰，《中庸》之書，是孔門傳授，成於子思，傳於孟子。《白虎通》謂之《禮中庸記》，是王氏固以三者為一書。《漢書補注》在同條下引沈欽韓曰，「《鄭目錄》曰，孔子之孫子思作之，以昭明聖祖之德」，是沈氏亦以此即《禮記》中之《中庸》。先把這一點確定了，則《中庸》本文原由上下兩{篇}³¹所構成，亦隨之而確定。下面為了稱引方便計，暫仍以朱元晦《中庸章句》所分之共三十三章為基準，試將現行《中庸》，重加劃分如下：

一、自「天命之謂性」的第一章起，至「哀公問政」之第二十章前段之「道前定，則不窮」止，為《中庸》本文之上篇。

二、自{原}³²第二十章後半段之「在下位，不獲乎上，民不可得而治矣」起，一直到三十三章為止，為《中庸》本文的下篇。

三、「子曰，鬼神之為德，其盛矣乎」的第十六章，及「子曰，舜其大孝也與」的第十七章，「子曰，無憂者其惟文王乎」的{原}³³第十八章，「子曰，武王周公，其達孝矣乎」的第十九章，都與《中庸》本文無關，這是由禮家所雜入到裏面去的。陳善《捫蝨新語》，謂十七、十八兩章，為漢儒之雜記。{說是漢儒的雜記，實不確，它依然是孔門遺簡，但不必與《中庸》有關。【下篇的】³⁴第二十八章，在意義上不僅與{下篇的}³⁵上下文無關；且在文{體}³⁷上，下篇除末章中夾引有「子曰，聲色之於以化民，末也」一句外，絕無引「子曰」以成章的。而二十八章則由兩「子曰」所組成，於〔下篇〕³⁸全文為不類。所以這一章也可以斷言，是由禮家所雜到裏面去的。不過此章中有「今天下，車同軌，書同文」數語，起後人之疑，以為此乃秦統一天下以後之文。〔但此章既分明係禮家編定時所雜湊進去的，自與《中庸》下篇之時代問題無關。而〕³⁹陳槃在〈中庸辨疑〉一文({註二}⁴⁰)中，謂秦以前即同軌同文〔，

³¹按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「部分」。

³²按，手稿一此字，手稿二、論文一、論文二、專書皆無。

³³按，手稿一此字，手稿二、論文一、論文二、專書皆無。

³⁴按，論文二、論文一、專書此 3 字，手稿二皆無。

³⁵按，手稿二、論文二、論文一、專書此 29 字，手稿一作「此上為禮家所雜入的第三部分，與中庸本義無關，暫把它劃出於研究範圍之外。原」。

³⁶按，手稿二、論文二、論文一、專書此 3 字，手稿一皆無。

³⁷按，手稿二、論文二、論文一、專書此字，手稿一作「字」。

³⁸按，專書此 2 字，論文二、論文一、手稿二、手稿一皆無。

³⁹按，專書此 32 字，論文二、論文一、手稿二、手稿一皆僅作「但」。

⁴⁰按，論文二、論文一、手稿二、專書此「註二」，手稿一作「《民主評論》五卷二四期」。

似亦可參考〕⁴¹。故此章雖與《中庸》{本文}⁴²無關，但{同}⁴³為孔門的遺簡。

以上為禮家所雜入的第三部分，與《中庸》本文無關，暫把它劃出於研究範圍之外。

二、{原}⁴⁴第二十章的問題

其中最成問題的是從「哀公問政」起，到「果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強」的七百六十五字。朱元晦把它列為第二十章。朱元晦之所謂第二十章，在孔穎達的六十三卷《禮記正義》中，分明是分作兩大章；即從「哀公問政」起，至「道前定，則不窮」止，共五百五十九字，是屬於卷五十二。自「在下位，不獲乎上」起，至「雖愚必明，雖柔必強」止，共二百零六字，則屬於卷五十三。孔穎達此一分法的最大意義，實際上是依然保持著《漢志》之所謂《中庸說》二篇的原有面貌。自朱元晦將其併稱第二十章，於是原係二篇的面貌，遂不可復見。朱元晦治經，也是自注疏入手；其所以將{孔穎達原}⁴⁵分屬於兩卷的材料，合為一章，是因為他不了解《中庸》原係由二篇而成的；並且為王肅所編的《孔子家語》所欺的原故。

《家語》卷四有〈哀公問政〉第十七，除沒有「博學之」以下九十二字，而另易以「公曰，子之教寡人備矣」一段九十字外，餘均與《中庸》此章之文略同。但中間多出四個「公曰」。除最後一個「公曰」，是用作此文之收束，意在有以別於《中庸》者外，其他三個「公曰」，皆係魯哀公重新發問之辭。朱元晦以為現《中庸》之文，無此三個「公曰」{及其相關詞句}⁴⁶，係「子思刪其繁文，以附於篇」{(註三)}⁴⁷；而不知《家語》實係抄錄《中庸》此段之文，而略加增飾的。《中庸》{原}⁴⁸二十章之文，原係由幾段獨立性的材料編在一起；且其中除有「子曰」者外，皆係子思及{其}⁴⁹後學之言。王肅却把不相連屬的地方，硬加上「公曰」，使其互相連屬，因而將此章的話，皆變成為孔子的話；這是王肅編纂《家語》時所採用的一大手法，朱元晦却上了他的大當。

⁴¹按，專書此 5 字，論文二、論文一、手稿二、手稿一皆作「論證明確，無可置疑」。

⁴²按，論文二、論文一、手稿二、專書此 2 字，手稿一皆無。

⁴³按，論文二、論文一、手稿二、專書此字，手稿一作「仍」。

⁴⁴按，手稿一此字，論文二、論文一、手稿二、專書皆無。

⁴⁵按，論文二、論文一、手稿二、專書此 4 字，手稿一皆無。

⁴⁶按，論文二、論文一、手稿二、專書此 6 字，手稿一皆無。

⁴⁷按，論文二、論文一、手稿二、專書此「註三」，手稿一作「《中庸章句注》」。

⁴⁸按，手稿一此字，論文二、論文一、手稿二、專書皆無。

⁴⁹按，論文二、論文一、手稿二、專書此字，手稿一作「子思」。

何以能斷定《家語》是抄《中庸》，而不是《中庸》抄《家語》的呢？因為凡是《家語》裏面較《中庸》字句多出的地方，都帶有補充解釋的意味。例如開始一段：

《中庸》：「哀公問政，子曰，文武之政，布在方策。其人存，則其政舉。其人亡，則其政息。人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲蘆也。」

《家語》：「哀公問政『於孔子』、『孔』子『對』曰，文武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。『天道敏生』，人道敏政，地道敏樹。夫政(也)者，『猶』蒲蘆也，『待化以成』。」

上面雙括弧裏的字句，是《家語》多出來的。假定如朱元晦之說，《家語》的材料出現在前，則「天道敏生」，「待化以成」這類的話，子思或子思之徒，決不會刪去的。至於《家語》在「及其成功一也」的後面加上「公曰，子之言美矣，至矣，寡人實固不足以成之也」，以連接「子曰(《家語》作「孔子曰」)，好學近乎智……」；又加上「公曰，政其盡此而已乎？孔子曰」，以連接「凡為天下國家有九經……」；經過王肅這樣的連接，於是這一整段話，都變成了孔子一人〔答魯哀公〕⁵⁰的話，這便是朱元晦把它一起定為第二十章的原因。其實，不僅如前所述，孔穎達的《禮記正義》，已分明分成兩章，而分屬於五十二及五十三兩卷；[並且連]⁵¹屬於五十二卷的一大段，其中孔子的話，只有「子曰，文武之政……夫政也者蒲蘆也」一段，及「子曰，好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇」數語；此外，皆是子思{或子思的後學}⁵²所發揮的。「凡為天下國家有九經」一大段，乍看似與《中庸》之義無關。但第一章有「脩道之謂教」一語。先秦儒家之所謂「教」，多就政治〔上之教〕⁵³而言，{如《論語》「既富矣，又何加焉，曰教之」，「善人教民七年」(〈子路〉)，「以不教民戰」(同上)等皆是。「修道之謂教」的}⁵⁴「道」，乃中庸之道，「修」是「整治」，即具體實現之意；{這句話的意思是〔說〕⁵⁵}⁵⁶具體實現中庸之道的即是政治〔上的教〕⁵⁷。{如後所述，荀子是看到了《中庸》的，《荀子·王制篇》

⁵⁰按，專書此 4 字，手稿一、手稿二、論文二、論文一皆無。

⁵¹按，專書此 3 字，手稿一、手稿二、論文二、論文一皆僅作「即」。

⁵²按，手稿一此 6 字，手稿二、論文二、論文一、專書皆無。

⁵³按，專書此 3 字，手稿一、手稿二、論文二、論文一皆無。

⁵⁴按，手稿二、論文二、論文一、專書此 37 字，手稿一皆無。

⁵⁵按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆無。

⁵⁶按，手稿二、論文二、論文一、專書此 8 字，手稿一皆無。

⁵⁷按，專書此 3 字，手稿一、手稿二、論文二、論文一則作「(教)」。

有「中庸民(王念孫以為民字衍文)不待政而化」，即是中庸不待教而化。「政」與「教」可以互用，所以這句話是荀子根據「修道之謂教」的意思，作進一步的說法。「凡為天下國家有九經」一段，是前面哀公問政一段的發展，都是「修道之謂教」一語的說明。⁵⁸所以這一大段，是《中庸》上篇的完成。⁵⁹

{三、《中庸》上篇〔思想的〕⁶⁰背景與結構}⁶¹

{從}⁶²思想上來看，《中庸》上篇之所以出現，主要是{為了}⁶³解決孔子的實踐性地倫常之教，和性與天道的關係。

由「子貢賢於仲尼」({註四}⁶⁴)的話，可以想見他在孔門後期地位的重要。但他曾說「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》)。由夫子之「言性與天道」的「言」字看，可以斷定{孔子是曾經說過性與天道的關係，而為子貢及一般學生所不能了解。所以}⁶⁵此處的「聞」字，是了解的意思。「文章」是指孔子言行之美({註五}⁶⁶)，這是表現在實踐上的。「天道」即「五十而知天命」的天命。孔子五十而知天命，所以他的「言性與天道」，當然是晚年的事。[上引]⁶⁷子貢的話，{實際上包含了兩個問題}⁶⁸。

⁵⁸按，手稿二、論文二、論文一、專書此 112 字，手稿一皆無。

⁵⁹按，手稿一在此段之後尚有：「中庸連為一詞，始見於論語，然論語此一觀念，未作進一步之闡釋。我以為中庸上篇成立之思想背景有二。第一，中庸之上篇則屬為闡釋『中庸』之觀念。第二，論語子貢謂『夫子之言性與天道，未可得而聞。』中庸上篇則將性與天道之關係作明白的陳述。所以對論語可謂係直承論語。而我在〈中庸的地位問題〉一文所語，此一方面之思想而加以發揮的。乃成立於孟子之前的互證。其發揮亦皆在上篇。『天命之謂性，率性之謂道』二語外，更無直接言及性的；這即說明對性自身之闡述而未脫離初期的形態，故可斷之其在孟子之前。」等 207 字，手稿二、論文二、論文一、專書皆無。

⁶⁰按，專書此節標題的 3 字，手稿二、論文二、論文一皆作「的思想」。

⁶¹按，手稿一此節題為「三、下篇成篇的時代問題」。但手稿二、論文二、論文一、專書皆置於第十二節。手稿一的第四節標題為「《中庸》上篇的思想結構」。由此可以看到手稿一與手稿二及論文一、論文二、專書等最大的差別，即在於手稿一的第三節與手稿二等的第十二節內容的對調上。

⁶²按，手稿二、論文二、論文一、專書此字，手稿一作「再」。

⁶³按，手稿一此 2 字，手稿二、論文二、論文一、專書皆無。

⁶⁴按，手稿二、論文二、論文一、專書此「註四」，手稿一作「註五」。

⁶⁵按，手稿二、論文二、論文一、專書此 30 字，手稿一皆無。

⁶⁶按，手稿二、論文二、論文一、專書此「註五」，手稿一作「註六」。

⁶⁷按，專書此 2 字，手稿一、手稿二、論文二、論文一皆無。

⁶⁸按，手稿二、論文二、論文一、專書此 8 字，手稿一作「表示了孔門留下了一個大問題，須要他們的後學繼續加以追求、解決。子貢的話，實際包含了兩個問題」等 43 字。

第一個問題是，性與天命，究竟如何而會連貫在一起？第二個問題是，孔子的文章(實踐)，和他的性與天道，又是如何而會連貫在一起？就(孔門學術的性格來)⁶⁹說，子貢所提出的問題，是學問上的大問題。《論語》「子曰，參乎，吾道一以貫之，曾子曰唯」(〈里仁〉)；這裏的所謂一貫之道，應即與上述兩個問題，有密切關係。可能子貢所提出的問題，在曾子這一方面，已經有了解決。但曾子當時應「門人問曰，何謂也」之問，僅答以「夫子之道，忠恕而已矣」，只就下手的工夫上指點，並未作深入的闡述。因此，子貢所提出的大問題，由曾子這一系統的子思(門人)⁷⁰，繼續加以闡述；在情理上到是很自然的。(《中庸》一開始便說「天命之謂性」，這是解答前述的第一問題。「率性之謂道」，這即是解答前述的第二問題。所以《中庸》上篇，是直承《論語》下來的孔門文獻。)⁷¹

「中」字「庸」字，在孔子以前，已(經是甚為通行的)⁷²觀念；而「中」字的意義，重於「庸」字的意義。但將「中」與「庸」連為一辭，而稱為「中庸」，則始見於《論語》「中庸之為德，其至矣乎。民鮮(能)⁷³久矣」(〈雍也〉)，(由「其至矣乎」四字來看，可見孔子是把它當作很重要的觀念。但《論語》上並沒有進一步闡述的記載。這段話)⁷⁴《中庸》上篇引作「子曰，中庸其至矣乎，民鮮能久矣」；朱元晦列作第三章。此外，(有)⁷⁵「仲尼曰，君子中庸……」(的)⁷⁶第二章；「子曰，道之不行也……」(的)⁷⁷第四章；「子曰，道其不行矣夫」(的)⁷⁸第五章；「子曰舜其大知也與……」(的)⁷⁹第六章；「子曰，人皆曰予知……」(的)⁸⁰第七章；「子曰，回之為人也……」(的)⁸¹第八章；「子曰，天下國家可均

⁶⁹按，手稿二、論文二、論文一、專書此 8 字，手稿一作「學術一般發展的情形」等 9 字。

⁷⁰按，手稿一此 2 字，手稿二、論文二、論文一、專書皆無。

⁷¹按，手稿二、論文二、論文一、專書此 58 字，手稿一皆無。

⁷²按，手稿二、論文二、論文一、專書此 7 字，手稿一作「為通行之」等 4 字。

⁷³按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一皆無。

⁷⁴按，手稿二、論文一、論文二、專書此 42 字，手稿一僅作「此語」2 字。

⁷⁵按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一皆無。

⁷⁶按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁷⁷按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁷⁷按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁷⁸按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁷⁹按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁸⁰按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁸¹按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

也……」{的}⁸²第九章；「子路問強……」{的}⁸³第十章；「子曰，素隱行怪……」{的}⁸⁴第十一章；「子曰，道不遠人……」{的}⁸⁵第十三章；都是把孔子直接說到中庸，或子思以為孔子說的是闡發中庸之意的，都編在一起；這當然是有意的編集，以特顯中庸之義。《論語》上所記孔子的言行，實際可以中庸之義盡之。但從語言上看，{中庸的觀念，在《論語》中，好像是}⁸⁶孤單突出的觀念。可是從《中庸》上篇看，則子思{或其學徒}⁸⁷是把中庸看作孔子思想的中心。「君子素其位而行……」的{原}⁸⁸第四章，「君子之道，辟如行遠{必自邇}⁸⁹……」的{原}⁹⁰第十五章，只在收尾時引用了孔子的話，{主要是子思或其後學的話，}⁹¹這{主要}⁹²是子思發揮或解釋孔子中庸的意思的。朱元晦所定的第二十章的前半段，如前所述，是發揮脩道之調教，亦即是說明在政治上如何來實現中庸{之道}⁹³的。「天命之謂性……」之第一章，及「君子之道，費而隱……」之第十二章，這是子思{或其學徒}⁹⁴闡發中庸與天命(天道)的關係，實亦即解決子貢所提出的「夫子之文章」及「夫子之性與天道」的關係的。

《中庸》上篇{思想的背景及其}⁹⁵結構，大概如上。以下對其內容，略加疏釋。

【四、釋中庸】⁹⁶

「中」與「庸」連為一詞，其所表現的特殊意義，我以為是「庸」而不是「中」；因為中的觀念雖然重要，

⁸²按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁸³按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁸⁴按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁸⁵按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁸⁶按，手稿二、論文一、論文二、專書此 12 字，手稿一作「則中庸好像在《論語》是很」等 10 字。

⁸⁷按，手稿一此 4 字，手稿二、論文一、論文二、專書皆無」。

⁸⁸按，手稿一此字，手稿二、論文一、論文二、專書皆無」。

⁸⁹按，手稿二、論文一、論文二、專書此 3 字，手稿一皆無」。

⁹⁰按，手稿一此字，手稿二、論文一、論文二、專書皆無」。

⁹¹按，手稿一此 11 字，手稿二、論文一、論文二、專書皆無」。

⁹²按，手稿二、論文一、論文二、專書此 2 字，手稿一皆無」。

⁹³按，手稿二、論文一、論文二、專書此 2 字，手稿一皆無」。

⁹⁴按，手稿一此 4 字，手稿二、論文一、論文二、專書皆無」。

⁹⁵按，手稿二、論文一、論文二、專書此 7 字，手稿一皆無」。

⁹⁶按，論文一、論文二、專書此節標題，手稿一作「五、中庸釋義」，手稿二作「中庸一詞釋義」。

但這是傳統的觀念，容易了解。和「中」連在一起的「庸」的觀念，却是賦予了一種新內容，新意義。所謂「庸」，是把「平常」和「用」連在一起，以形成其新內容的。《說文》三下用部「庸，用也」，這是庸字最基本的解釋。所謂「用」，《說文》三下用部「用，可施行也」。「可施行」的範圍很廣，凡可見之於行為的事，即是「可施行」之事；所以《方言》六，「用，行也」。因此，《中庸》的「庸」字的第一個含義，應當即是指人的行為而言。但若僅指行為而言，則《論語》上分明用有現成的「行」字，如「行有餘力」之「行」即是。因此，孔子若僅為了表示行為的意義，可能不必特用一個「庸」字。〔而《論語》上正有「中行吾不得而見之」的「中行」一詞，〔將中與行連在一起。〕⁹⁷〕⁹⁸《國語·齊語》「君之庸臣也」，《莊子·德充符》「其與庸亦遠矣」，此等庸字，皆作凡庸解釋；朱元晦「庸，平常也」，「平常」二字，極為妥貼；惜尚不夠完全；完全的說法，應該是所謂「庸」者，乃指「平常地行為」而言。所謂平常地行為，是指隨時隨地，為每一人所應實踐，所能實現的行為。壞的行為，使人與人間互相抵牾、衝突，這是反常的行為，固然不是庸。即使是有道德價值，但為一般人所不必實踐，所不能實踐的，也不是庸。因此「平常地行為」，實際是指「有普遍妥當性的行為」而言；這用傳統的名詞表達，即所謂「常道」。程子「不易之謂庸」的話，若就庸的究竟意義而言，依然是說得很真切的。平常地行為，必係無過不及的行為；所以中乃庸得以成立之根據。僅言中而不言庸，則「中」可能僅懸空而成為一種觀念。言庸而不言中，則此平常地行為的普遍而妥當的內容不顯，亦即庸之所以〔能成立〕⁹⁹的意義不顯。中庸是不偏、不易，所以中庸即是「善」。孔子說「回之為人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺，而弗失之矣」（第八章），即其明證。不過這種善，必由不偏不易之行為而見，亦即由中庸而見，這即表明了孔子乃是在人人可以實踐、應當實踐的行為生活中，來顯示人之所以為人的「人道」；這是孔子之教，與一切宗教乃至形而上學，斷然分途的大關鍵。所謂「道也者，不可須臾離也，可離非道也」（第一章）；「子曰，道之不行也，我知之矣。知者過之，愚者不及……」（第四章）；「子曰，素（《漢書》「當作索」）隱行怪，後世有述〔焉〕¹⁰⁰，吾弗為之矣」（第十一章）；「夫婦之愚，可以與知焉……夫

⁹⁷按，專書此 8 字，論文二皆無。

⁹⁸按，論文二、專書此 27 字，手稿二、論文一皆無。

⁹⁹按，專書此 3 字，手稿二、論文二、論文一作「為庸」。

¹⁰⁰按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆作「等」。

婦之不肖，可以能行焉……君子之道，造端乎夫婦」(第十二章)；「子曰，道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道」(第十三章)；「君子素其位而行……故君子居易以俟命」(第十四章)；「君子之道，辟(譬)如行遠，必自邇……」(第十五章)，這些對於中庸的闡述，亦即是說明：人人可以實踐，人人應當實踐的行為生活，即是中庸之道，即是孔子所要建立的人道。

第十三章：「子曰，道不遠人……忠恕違道不遠。施諸己而不願，亦勿施於人。君子之道四，丘未能一焉。所求乎子以事父，未能也……庸德之行，庸言之謹……言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾」。按之此章，則所謂中庸〔的具體內容〕¹⁰¹，實即忠恕。「言顧行，行顧言」的「慥慥爾」，是形容忠的；「施諸己而不願，亦勿施於人」，是說明恕的。而忠恕即是「庸德之行，庸言之謹」，即是中庸的實踐。曾子以「忠恕」為孔子「一貫之道」，則中庸正是孔子一貫之道。但既已提出「忠恕」，為什麼又強調「中庸」？我的看法，就一個人的動機方面來說，就精神方面來說，則講忠恕；盡心之謂忠，這是精神；推己之謂恕，依然是精神。就結果方面來說，就行為方面來說，則講中庸；不偏與平常，皆須通過庸德庸言而見。忠恕與中庸，本是一事；隨立教時的重點所在，因而有「從言之異路」。先把這一點弄清楚了，便可以把孔子之教，約入於中庸觀念之中。

不過，中庸既是人人可以實踐，應當實踐的行為生活，為什麼孔子又說「民鮮能久矣」，「擇乎中庸，而不能期月守也」，「中庸不可能也」這類的話呢？從《中庸》全篇看，中庸之道的所以難於實現，除了「知者過之，愚者不及也」的氣稟問題以外，第一，是因人的行為，常出於自己生理欲望的衝動，而失掉了應有的節制。這即是孔子所說的「小人之反中庸也，小人而無忌憚也」(第二章)。第二、是因人常常不能抵抗外面政治社會環境的壓迫、誘惑，以至喪其所守，同流合污。孔子說，「君子依乎中庸，遯世不見知而不悔，唯聖者能之」；能「遯世不見知而不悔」，才能安其所守，善其所守，才能依乎中庸。所謂「世」，是包括政治及社會而言；人是政治動物，人是社會動物；所以政治與社會，是對人的最大的誘惑力，也是最大的壓力；抵抗這種誘惑力與壓力，不是易事，所以孔子說「唯聖者能之」。因此，孔子便不能不要求「君子和而不流，強哉矯；中立而不倚，強哉矯；國有道，不變塞(守)焉，強哉矯；國無道，至死不變，強哉矯」(第十章)的「君子之強」。君子之強，是

¹⁰¹按，專書此5字，手稿二、論文二、論文一皆無。

表現為抵抗政治、社會的壓力與誘惑，以守住此中庸之道。這就個人說，是出於自己德性的要求。就群體說，是守住人道的防線，使人能維持人的地位，使人類能生存發展下去。一個人要守住中庸之道，亦即是實現人之常道，既如此之難，然則此中庸之道，又何以為人人所不可離？這便牽涉到中庸和性與天道的問題。而第一章與第十二章，正所以解決此一問題的。

五、命與性

《中庸》上篇的第一章，可以說是作者有計劃寫的一個總論。而「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教」三句話，又是全書的總綱領，也可以說是儒學的總綱領。

「天命」的觀念，是從原始宗教承傳下來的觀念。天命的內容，主要是以「吉凶」、「歷年」為主；「歷」是政權的長短，「年」是年命的長短。到了周公，在天命中開始賦予以「命哲」的新內容(註六)。哲是人的道德性的智慧；人的道德性的智慧，是由天所命，這已開始了從道德上建立人與天的連繫。不過此處命哲的哲，只當作是人生命中的一部分，尚不曾把它看作是人之所以為人的本質，即是尚不曾把它看作是人之所以為人的「性」。以「天命」為即是人之所以為人的性，是由孔子在下學而上達中所證驗出來的。孔子的五十而知天命，〔及對天命的敬畏，是套在傳統的觀念的架子裏把它表達出來，但決不可誤認為這是傳統觀念的復活。傳統觀念的天命，是由人的希求，積累而為信仰的產物，此種信仰形成以後，便成為一種生命中的風習，而為一般人所無條件接受。原始宗教性的天命，至周初而開始轉變，至幽厲時代而可以說完全崩潰。春秋時代，則已成為道德的法則，很少有人格神的意味。雖說孔子到了五十歲，才知道傳統性的天命，而將其復活嗎？所以我說孔子的知天命，是在自己的生命中，證知了超越於個體生命之上，存在有為一切人所共同的大原則(道德)，及此大原則向人所發出的無限要求的力量。此大原則，及由此大原則所發生的力量，追窮到最後，不知其所由來，於是孔子便認為這是天命，這是天對他的要求(《論語》「天生德於予」)。所以孔子的知天命，〕¹⁰²實際是對於在人的生命之內，所蘊藏的道德性的全般呈露。此蘊藏之道德性，一經全般呈露，即會對於人之生命，給予以最基本的規定，而成為人之所以為人之性。這即是天命與性的合一。孔子是在這種新地人生境界之內，而「言性與天道」。因為這完全是新地人生境界，所以子貢才嘆為「不

¹⁰²按，手稿二、論文二、論文一此 293 字，專書皆無。

可得而聞」。子貢之所以不可得而聞，亦正是顏子感到「仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後」（《論語·子罕》）的地方。但在學問上，孔子既已開拓出此一新的人生境界，子貢雖謂不可得而聞，而實則已提出了此一問題。學問上的問題，一經提出以後，其後學必會努力與以解答。「天命之謂性」，這是子思繼承曾子對此問題所提出的解答；其意思是認為孔子所證知的天道與性的關係，乃是「性由天所命」的關係。天命於人的，即是人之所以為人之性。這一句話，是在子思以前，根本不曾出現過的驚天動地的一句話。「天生蒸民」，「天生萬物」，這類的觀念，在中國本是出現得非常之早。但這只是泛泛地說法，多出於感恩的意思，並不一定會覺得由此而天即給人與物以與天平等的性。有如人種植許多生物，但這些生物，並不與人有什麼內在的關連。所以在世界各宗教中，都會認為人是由神所造。但很少能找出神造了人，而神即給人以與神自己相同之性的觀念，說得像《中庸》這樣的明確。即在柏拉圖的理型世界，亦是如此。正因為這樣，所以各宗教乃至柏拉圖這一型的哲學，多不能在人的生命自身，及生命活動之現世，承認其究極地價值；而必須為人轉換另一生命，另一世界。這樣，人的生命，人的現世，並不能在其自身生穩根；亦即不會感到在其自身，有其積極性地建立的必要。「天命之謂性」，決非僅只於是把已經失墜了的古代宗教的天人關係，在道德基礎之上，與以重建；更重要的是：使人感覺到，自己的性，是由天所命，與天有內在的關連；因而人與天，乃至萬物與天，是同質的，因而也是平等的。天的無限價值，即具備於自己的性之中，而成為自己生命的根源，所以在生命之自身，在生命活動所關涉到的現世，即可以實現人生崇高的價值；這便可以啟發人們對其現實生活的責任感，鼓勵並保證其在現實生活中的各種向上努力的意義。我們可以這樣說，只有在「天命之謂性」的這一觀念之下，人的精神，才能在現實中生穩根，而不會成為向上漂浮，或向下沉淪的「無常」之物。這等於只有在近代「天賦人權」的觀念之下，人權才可以在政治中生穩根一樣。假定人權不是由超經驗的天所賦予，則人權的原則，將會隨經驗界的變動而變動。

天命之謂性的另一重大意義，是確定每個人都是來自最高價值實體--天--的共同根源；每個人都秉賦了同質的價值；因而人與人之間，澈底是平等的，可以共喻共信，因而可建立為大家所共同要求的生活常軌，以走向共同的目標。並且進一步向上去追索時，則人我是一體，人物是一體，人類還有什麼矛盾衝突可言呢？

六、性與道

〔在〕¹「天命之謂性」的次一句，即是「率性之謂道」。「道」的意義，應當從兩方面來加以規定。從各個人來說，是人之所以為人的價值的顯現；如此，便是人；不如此，便不是人。從人與人的相互關係來說，道即是人人所共由的道路；共由此道路，便可以共安共進；否則會互爭互亡。所以孟子說「夫道猶路也」。兩方面的意義，必含攝於每一方面的意義之中。「率性之謂道」，是說，順著人性向外發而為〔的〕²行為，即是道。這意味著道即含攝於人性之中；人性以外無所謂道。人性不離生命〔而獨存〕³，也不離生活而獨存；所以順性而發的道，是與人的生命、生活連在一起，其性格自然是中庸的。因此，尅就此處而言，所謂率性之謂道，等於是說，順著各人之性所發出來的，即是「中庸」之道。「性」具存於各個體之中；道由群體所共由共守而見。個體必有其特殊性；共由共守，則要求有其普遍性。順著性發出來的即是道，則性必須為特殊性與普遍性之統一體；而其根據則為「天命之謂性」的天。天即為一超越而普遍性的存在；天進入於各人生命之中，以成就各個體之特殊性。而各個體之特殊性，既由天而來，所以在特殊性之中，同時即具有普遍性。此普遍性不在各個體的特殊性之外，所以此普遍性即表現而為每一人的「庸言」「庸行」。各個體之特殊性，內涵有普遍性之天，或可上通於有普遍性之天，所以每一人的「庸言」「庸行」，即是天命的呈現、流行。必如此看，孔子「中庸之為德，其至矣乎」之嘆，才有其確定意義。子貢所說的「夫子之文章」，如前所述，實即夫子之言行，實即夫子的中庸之道。中庸之道，既出於天命之性；則夫子之文章，與夫子之性與天道，本是一而非二。這便解決了子貢所提出的另一孔門的大問題，即是夫子【之】⁴文章，是如何會與夫子的性與天道，連貫在一起的問題。[正因為中庸，是與性與天道貫通在一起，所以中庸是經驗的，因而也是為經驗所限定的；但在經驗之

* 東海大學圖書館特藏組組員

¹按，手稿二、論文二、論文一此字，專書皆無。

²按，論文二、論文一此字，手稿二、專書皆無。

³按，專書此 3 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

⁴按，專書、論文一、論文二此字，手稿二皆無。

中，〔即含有超經驗地性格；在被限定之中，〕⁵即含有破除限定的無限地性格。於是中庸是任何人可以當下實現的，但任何人並不能當下加以完成，而必須通過無窮的努力，作無窮的向上；這裏便呈現出道德自身的無限性；上篇第十二章所說的「君子之道，費而隱。夫婦之愚，可以與知焉；及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉；及其至也，雖聖人亦有所不能焉……君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地」，正是說明這種意思。⁶西方人對孔子的了解，多只了解到他的中庸之道的一面。但孔子的中庸之道，若不貫通到性與天道在一起，即是，若非以超越的普遍性為其依據，則中庸只是一種隨方的說教，中庸的自身，亦無成立的依據。顯天命於中庸之中，這才是孔子學問的基本性格。

七、道與教

「修道之謂教」，這是儒家對政治的一種根本規定。實現中庸之道的即是政治【之教〔亦即是政治〕⁷】⁸。中庸之道，出於人性；實現中庸之道，即是實現人性；人性以外無治道。違反人性，即〔不成為〕⁹治道。所以修道之謂教，即是十三章之所謂「以人治人」。「以人治人」的究極意義，是不要以政治領導者的自己意志去治人，而是以各人所固有的中庸之道去治人，實則是人各以其中庸之道來自治。各人的中庸之道，即把個體與群體融和在一起，此外更無治道。所以中庸之道的政治，用現在的觀念來表達，實際即是以民為主的民主政治。不過古代因為受時代的限制，尚未能從制度上把它建立起來，所以中國歷史上未曾出現民主政治。而西方的民主政治的制度，〔只是在外在的對立勢力的抗爭中逼出來的，〕¹⁰尚欠缺〔每人由性所發的〕¹¹中庸之道的積極內容，所以便會不斷發生危機。

哀公問政的第二十章的前半段，完全是「修道之謂教」的具體闡述。這一章主要的意思，可分為兩點：第一是具體指明所謂中庸之道，即是君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友的五達道；及知、仁、勇的三達德。所謂五達道，

⁵按，專書此 15 字，論文二皆無。

⁶按，專書此 212 字，論文二此 197 字，手稿二、論文一皆無。

⁷按，專書此 5 字，論文二、論文一皆無。

⁸按，專書此 7 字，論文二、論文一此 2 字，手稿二皆無。

⁹按，專書此 3 字，手稿二、論文二、論文一皆作「是違反」。

¹⁰按，專書此 18 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

¹¹按，專書此 7 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

是說人人必須生存於此五種〔共同(達)〕¹²基本關係之中。此五種基本關係，以今語釋之，君臣是政治關係；父子、夫婦、兄弟，是家族關係；朋友是社會關係。所謂三達德，乃是天命之性的真實內容，為實踐上述五達道所必須具備的〔共同地(達)〕¹³基本精神〔或條件〕¹⁴。沒有這三種基本精神，則人與人間，將相扼相苦，人與人的諧和而合理的關係不能成立，即五達道不能真正成立。〔三達德不實現於五達道之中，便會流於隱秘高遠，而不是中庸的性格。〕¹⁵

第二是說明一個人如何能由個人實現中庸之道，以開拓而為政治上的中庸之道。這裏面有兩句最重要的話，即是「脩身以道，脩道以仁」。修身以道之道，即率性之謂道的中庸之道。脩道以仁的「脩道」，即「脩道之謂教」的「脩道」。「脩道以仁」，是說把中庸之道，在政治上實現，必須根據於仁。仁才有推己及人的擴充力量，仁才會尊重每一人的人性，因而消解統治者的權力意志，以使人人各遂其性，即各遂其中庸之道。因為仁有各種不同的層次，所以凡是儒家說到仁時，有的是作為與其他德性並列而為德性中之一德；例如此處之「智、仁、勇」者是。有的是作為統攝其他諸德性的最基本，也是最高的德性，如此處之「脩道以仁」的仁者是。因為是以仁為基底，所以庸言庸行的中庸之道，才可以貫通天人，貫通人我。〔忠恕是行仁的工夫、方法；而如前所述，中庸與忠恕，是一而非二，所以〕¹⁶如實的說，中庸之道，乃是「仁」在日常生活行為中的流行、實現。儒家言道德，必以仁為總出發點，以仁為總歸結點。因此，「修道以仁」這句話，是非常重要的。朱元晦釋下文「所以行之者一也」的「一」，以為是指誠而言(註七)；但從子思、孟子這一系統的整個精神，及上文「修道以仁」之語觀之，所謂「一」者，乃指〔總攝其他諸德性地〕¹⁷仁而言。孟子說「一者何也，曰仁也」(〈告子下〉)，正可與此互證。率性之謂道的道是仁，修道之謂教的教也是仁。忠恕乃為仁之本，忠恕亦是為政之本；所以第十三章在提出「以人治人」的話以後，接著便說「忠恕違道不遠」。而二十章前半段之言政治，實際仍是以仁來貫通的。此段之意，應終於「知斯三者(按指好學、力行、知恥)，則知所以修身；知所

¹²按，專書此 3 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

¹³按，專書此 4 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

¹⁴按，專書此 3 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

¹⁵按，專書此 28 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

¹⁶按，專書此 27 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

¹⁷按，專書此 8 字，手稿二、論文二、論文皆無。

以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣」。下面「凡為天下國家有九經」一段，大概是子思【或子思的】¹⁸後學，順著上面的意思，而加以發揮的。這段的政治思想，非常有系統，為研究儒家政治思想的重要材料；但裏面沒有難於解釋的問題，所以【在這裏】¹⁹不作進一步的研究。

八、【釋慎獨】²⁰

在「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的下面，接著是：

「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，故君子慎其獨也。」

按「道也者不可須臾離也」二句，乃緊承「率性之謂道」而來；人皆有其性，即人皆有是道。道乃內在於人的生命之中，故不可【須臾】²¹離。不可離，所以必見於日常生活之中，故成為中庸之道。

但事實上，一般人各順其意志以表現於日常生活之中的，常是混亂、衝突、矛盾，與中庸之道，可謂大相逕庭；則所謂「率性之謂道」，豈非沒有憑證？在這種地方，便一定要先了解儒家之所謂「性」，與生理的欲望的分別。此一分別，雖必到孟子而始表達得清清楚楚；但子思既說出「天命之謂性，率性之謂道」，則在事實上亦必已證驗到天命之性，與生理的欲望，二者之間，必有一隔限，必有一距離。不如此，即不能解決；從理論上說，凡順性而發的行為，應該都是中庸之道；但在現實上，一般人的行為，並不合於中庸之道的問題。「君子戒慎乎其所不睹」的幾句話，正是為了解決此一問題而提出的。順著子思的觀點，在一般人，天命之性，常常為生理的欲望所壓所掩，性潛伏在生命的深處，不曾發生作用；發生作用的，只是生理的欲望。一般人只是順著欲望而生活，並不是順著性而生活。要性不為欲望所壓、所掩，並不是如宗教家【那】²²樣，對生理欲望加以否定；而是把潛伏的性，解放出來，為欲望作主；這便須有戒慎恐懼的慎獨的工夫。所謂「獨」，實際有如《大學》上所謂誠意的「意」，即是「動機」；動機未現於外，此乃人所不知，而只有自己才知的，所以便稱之為「獨」。「慎」是戒慎謹慎，這是深刻省察、並加以操運時的心理狀態。²³「慎獨」，是在意念初動的時候，省察其是出

¹⁸按，專書、論文一、論文二此4字，手稿二皆無。

¹⁹按，專書、論文一、論文二此3字，手稿二皆無。

²⁰按，專書、論文一、論文二此標題，手稿二僅作「慎獨」。

²¹按，專書、論文二、論文一此2字，手稿二皆無。

²²按，專書、論文二、論文一此字，手稿二皆無。

²³按，專書此23字，手稿二、論文二、論文一皆無。

於性？抑是出於生理的欲望？出於性的，並非即是否定生理的欲望，而只是使欲望從屬於性；從屬於性的欲望也是道。一個人的行為動機，到底是「率性」？不是率性？一定要通過慎獨的工夫，才可得到保證的。沒有這種工夫，則人所率的，並不是天命之性，而只是生理的欲望。在這種地方，真是差之毫釐，謬以千里。《荀子·不苟》篇「夫此順命，以慎其獨者也」，《楊倞注》「人所以順命如此者，由慎其獨所致也」。按《荀子》主張性惡，故此處他只能言「順命」，而不言「順〔(率)〕²⁴性」；實際他這裏正是對《中庸》所作的解釋。〔他是直承上文而言君子之所以能順命(性)之自然而無所事於勉強，正因為能慎獨的原故。〕²⁵所以中庸之道，是以性為依據，亦即是以知、仁、勇為內容的。不過，此處特須了解的：人所以能在「獨」的地方，省察其是否出於性？所以能一經省察便自然呈現出一標準，作一決斷，正是天命之性在發生作用；正可以證明，性在一念之間，立可呈現，而不知其所以然，所以古人便說這是由天所命的。

九，【釋中和】²⁶

《中庸》接〔在〕²⁷「故君子必慎其獨也」的下面說：

「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」。

上面這一段話，對宋明理學，發生了大影響。而朱元晦尤其是下了很大的體驗與解釋的工夫。但我覺得他與《中庸》原義，並不相應。現僅就《中庸》的上下文，略加解釋。

上面這段話，首先引起問題的是：《中庸》上篇，凡言及中的，都是就行為上的無過無不及而言。此即程伊川之所謂「用中」之義。何以這裏却以喜怒哀樂之未發為中？此處之中，乃就內在的精神狀態而言，即是伊川之所謂「在中」。若如後儒之說，外在之中，必以內在之中為根據；則外在之中的根據只是性。前面已說出率性之謂道，何必此處又多指出一內在之中？其次引起問題的是，既以中庸名篇，而此處發而皆中節的，何以不稱之曰「庸」，而稱之曰「和」？於是日儒伊藤仁齋，以此為《樂經》之斷簡，偶然錯入的(註八)。但此處分明係就人之自身來說，並非就音樂而言。依我的看法，此段乃

²⁴按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆無。

²⁵按，專書此 36 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

²⁶按，專書、論文二、論文一此標題，手稿二僅作「中和」。

²⁷按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆作「著」。

緊承慎獨的工夫說下來的。給天命之性以擾亂的是由欲望而來的喜怒哀樂。

〔若〕²⁸喜怒哀樂，預藏於精神之內，則精神常偏於一邊。當其向外發出，亦因而會偏於一邊。這裏的所謂喜怒哀樂之未發的「未發」，指的是〔因上面所說的慎獨工夫，得以使精神完全成〕²⁹為一片純白之姿，而未被喜怒哀樂所污染〔而言〕³⁰，即是無一毫成見。凡是成見，一定是感情性的。其所以無一毫成見，乃是來自無一毫欲望之私。其所以無一毫欲望之私，乃是來自慎獨的工夫，而使生命中所呈現的，只是由天所命的性。此種純白的精神狀態，在《論語》，即是「子絕四，毋意、毋必、毋固、毋我」（〈子罕〉）；在這裏便謂之「中」。「中」〔是不偏於一邊的精神狀態而〕³¹不是性，〔所以只說「謂之中」，而不說「謂之性」。〕³²但所以能夠「中」，及由「中」所呈現的，却是性。性是由天所命，通物我而備萬德，所以便說「中也者，天下之大本」。

「發而皆中節」的發，乃是順著上面的內在之中，而發為喜怒哀樂。假定精神上先為喜怒哀樂所污染，便有如戴上顏色眼鏡看外物一樣，所看的外物的顏色，不是外物自身的顏色，而是由顏色眼鏡所加上去的。於是自己所看的，與被自己所看的外物之間，有了很大的距離。挾著由私人欲望所形成的喜怒哀樂的成見而發出去，即是順著自己的欲望去強加在他人身上，便一定與他人發生矛盾、衝突。順著純白之姿的精神狀態，發而為喜怒哀樂，則此時之喜怒哀樂，實自性而發。自性而發的喜怒哀樂，即率性之道，故此喜怒哀樂中即含有普遍性，因而能與外物【自身】³³之分位相適應，便自然會「發而中節，謂之和」，與喜怒哀樂的對象得到諧和。《論語》「君子和而不同」；《左傳》昭公二十年晏子謂「和如羹焉」，羹是由各種不同的味，調和在一起，而得到統一之味的。所以「和」是各種有個性的東西，各不失其個性，却能彼此得到諧和統一之義。「發而皆中節」，實在是「率性之謂道」的落實下來的說法。「中節」，即是「中庸」。「和」即是〔由中庸所得〕³⁴的實效。中和之「中」，不僅是外在的中的根據，而是「中」與「庸」的共同根據。《廣雅·釋詁三》：「庸，和也」；可見和亦是庸。但此處中和之「和」，不僅是「庸」的效果，

²⁸按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆無。

²⁹按，專書此 18 字，手稿二、論文二、論文一僅作「在精神上完全」。

³⁰按，專書此 2 字，論文二、論文一皆無，手稿二作「換言之」。

³¹按，專書此 12 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

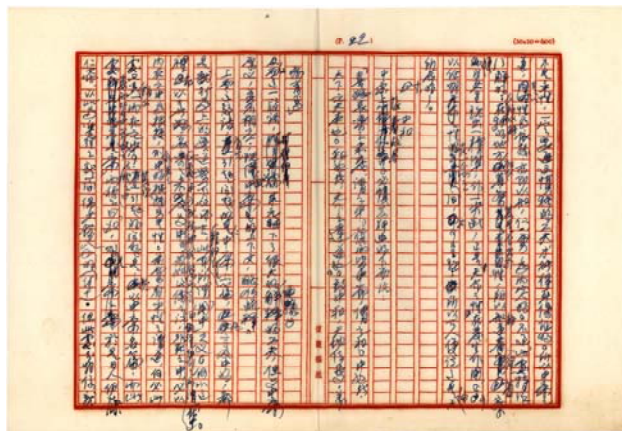
³²按，專書此 13 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

³³按，手稿二此 2 字，專書、論文二、論文一皆無。

³⁴按，專書此 5 字，手稿二、論文二、論文一僅作「中庸」。

而是中與庸的共同效果。中和之「中」，外發而為中庸，上則通於性與命，所以謂之「大本」。中和之「和」，乃中庸之實效。中庸有「和」的實效，故可為天下之達道。「和也者，天下之達道也」，實際等於是說，「中庸者天下之達道也」。中和的觀念，可以說是「率性之謂道」的闡述，亦即是「中庸」向內通，向上提，因而得以內通於性，上通於命的橋梁。所以「中和」是從「中庸」提鍊上去的觀念。天地本無不位；但由精神顛倒的人看天地，天地也是顛倒的。萬物本自遂其生；但因人由過份地生理欲望所形成的乖戾之氣，萬物亦受其摧毀。這只要看看歷史上的專制者、獨裁者的情形，即可明瞭。所以這裏便說「致中和，天地位焉，萬物育焉」。「致中和」，不一定是就一人而言，乃是就人人而言。人人能推拓其中和之德、中庸之行，便萬物各得其所。這是非常平實的道理，沒有絲毫神秘的意味。

宋儒在這一段中，常就性、心、情三方面來作分疏的解釋，於理亦無不可。但此性、心、情分疏的觀念，到孟子才開始。從《論語》及子思的《中庸》來看，尚沒有這種分疏的說法；所以我上面避免採用這種分疏解釋的方式。



館藏徐復觀教授手稿整理(五)：中庸的再考察(下)

謝鶯興*

十、程伊川與中和思想的曲折

上面《中庸》的一段話，對宋儒程伊川的門人，發生了很大的影響。朱元晦更下了很大的參驗與注釋的工夫。友人牟宗三先生，著有〈朱子苦參中和之經過〉一文(註九)，疏解得很精密。〔但我認為朱子所說的中和，與《中庸》上的原義，並不相應，〕¹所以下面我作一簡略的檢別。

自唐李習之的《復性書》，始以佛教中的禪宗思想解釋《中庸》。宋儒，尤其是程朱，雖闢佛甚力；但在中和的參證、解釋上，仍於不知不覺之中，未能跳出禪宗的窠臼。並且伊川的門人，晚年所以多走向禪宗去，也正是以中和思想為其橋梁的。

不過，中和思想，對二程本人來說，並沒有佔什麼重要地位；而他們的工夫，只可以說應用到對中和的參驗上，但決非自中和開出。程伊川言中和，莫詳於與蘇季明的兩章問答(註十)。但朱元晦以為後章的問答為「記錄多失本真，答問不相對值」，為「其誤必矣」，為「亦不可曉」(註十一)。實則伊川對《中庸》上的中和，既有誤解；而彼所誤解之中和，復與其本人真正之思想，並不相應，甚至有矛盾；所以在答覆蘇季明的後一段話中，乃是要為被誤解的中和下一轉語，却轉得不十分明快，因之便不能為朱元晦所了解。

程伊川對中和思想的最大誤解，是把「思」與「喜怒哀樂」，混為一物。他答覆蘇季明的前一章是：

「或曰，喜怒哀樂未發之前求中，可否？曰不可。既思於喜怒哀樂從未發之前求之，又却是思也。既思，即是已發(〔原注：〕²思與喜怒哀樂一般)，纔發便謂之和。不可謂中也。」

按「思」雖有思考與反省的兩種性格；「思」亦有時與喜怒哀樂混在一起；但思與喜怒哀樂，究竟是兩種性質不同的活動。並且喜怒哀【樂】³常可給思以

* 東海大學圖書館特藏組組員

¹ 按，專書此 22 字，論文二皆無，手稿二、論文一作「但這些，畢竟是宋儒的中和思想，而不必是《中庸》上的中和思想。不把二者分別清楚，則《中庸》之本來面目不顯，思想演變之經路不明。」

² 按，專書此 2 字，手稿二、論文二、論文一皆無，但手稿二、論文一對後面的 8 字註文，以雙行夾注的方式呈現。

³ 按，專書、論文二、論文一此字，手稿二作「怒」，明顯是筆誤。

擾亂，而思亦常可給喜怒哀樂以平衡。伊川對《中庸》這段話之所以發生誤解，從文字上說，是他們不在「喜怒哀樂」上著眼，却只在「未發」「已發」上著眼；遂於不知不覺之間，把「思」與喜怒哀樂，混為一談，認為「思即是已發」，於是對於「中和」之「中」的參證，連思也不敢用上。試問，「中和」之中的實體，即中庸之智仁勇，即孟子的仁義禮智的四端。孟子分明說「心之官則思。思則得之，不思則不得也」（〈告子上〉）；「得之」的「之」，在孟子指的是仁義禮智的四端；在《中庸》即指的是知、仁、勇。《中庸》分明只說「喜怒哀樂之未發」，並未說「思之未發」；〔況〕⁴且上面的戒慎恐懼的慎獨的工夫，實際是「思」的一種工夫。伊川把「思即是已發」混到「喜怒哀樂之未發」裏面去，這是對《中庸》上的中和的最大誤解。一切糾葛，皆由此而來。

這種誤解之所以形成，是來自《中庸》所以被重視的歷史。從宋戴顛及梁武帝們起（註十二），他們都是因受佛教思想的影響而重視《中庸》；便自然而然的，會以佛教思想作底子來了解《中庸》。唐李習之更是以禪宗思想解釋《中庸》，而以「無思無慮」為「正思」。禪宗自慧能以後，實際是由「知」而「超知」；所以圭峰宗密便說「知之一字，眾妙之門」（〈禪源諸詮集都序〉）。但因為要超知，所以他們的用心見性，是要通過「心行路絕」的工夫，即是要經過思慮意識所不行【處】⁵，然後「懸崖撒手」，才能得到。李習之、程伊川們都沒有直接引用禪宗的話頭，但從李習之起，把《易繫傳》上的「易，無思也，無為也。寂然不動，感而遂通天下之故」；及《禮記·樂記》的「人生而靜，天之性也」，這兩處的話，一起轉用到「喜怒哀樂之未發」這一句上來，於是便以「思為已發」。殊不知《繫傳》的話，本來是贊嘆易卦的情形；後來以此來贊道體，贊心體，都是無意中的轉用，非其本義。而〈樂記〉的思想，與《中庸》的思想，並非完全相同。他們之所以把三者混在一起，實際還是以禪宗思想為背景。把三者混在一起以後，便無形中把《中庸》的中和思想，轉換為禪宗明心見性的思想。所以朱元晦雖一面極力辨解中和之中，與禪宗的區別；但一面又不能不承認「元來此事，與禪學十分相似；所爭毫末耳。然此毫末，即甚占地步」（〈答羅參議書〉），又以呂氏「未發之前，心體昭昭具在，說得亦好」（《語類》卷六二）。

⁴ 按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆作「並」。

⁵ 按，專書、論文二、論文一此字，手稿二皆無。

因為上面把思與喜怒哀樂混淆，以言未發之中，而無形中入於禪，便接著來了另一個錯誤，即是《中庸》上這兩句話，只是一種對事實的陳述；而程朱却將其作「工夫」去領會。《中庸》這一章的工夫，是表示在上一段的戒慎恐懼的慎獨；及本段中「致中和」的「致」字上面。即朱元晦亦謂「喜怒哀樂未發之中，未是論聖人，只是泛論眾人」（《語類》卷六二），既是泛論眾人，則不可能在未發上言工夫。但因為他們受了禪宗的影響，却要在未發上作工夫，而又不落入到禪宗窠臼裏面去，這便很難了。伊川說，「若言存養於喜怒哀樂之前則可；若言求中於喜怒哀樂未發之前則不可」。又說，「於喜怒哀樂未發之前，更怎生求？只平日涵養便是」（註十三）。這裏我們應了解，孟子認為「思則得之」，所以便認為應當「求放心」（註十四）；而孟子之所謂存養，乃是把四端之善，加以保存培養的意思。在孟子是要以「思」來「求」得四端的呈現，亦即是要求得已發，由此存而養之，擴而充之，這是一路。伊川因為以思為已發，「求」則必「思」，所以認為「求中於喜怒哀樂未發之前則不可」；〔若順〕⁶此以言「涵養」，便〔會落在「默坐澄心」上面，這〕⁷與孟子之所謂「存養」，〔即〕⁸有毫釐之差。〔而伊川上面之所謂「涵養」，也並不同於在未發中下工夫（見後）；〕⁹且與伊川學問的基本性格，〔更〕¹⁰不能相合；因為二程言學的〔積極〕¹¹工夫，依然是重在「思」。所以他說「學原於思」（註十五），又「問，學何以至有覺悟處？曰，莫先致知。能致知，則思一日，愈明一日，久而後有覺也……睿作聖，纔思便睿，以至作聖，亦是一個思」（註十六）。又說：「須是思，方有感悟處」（註十七）。又說：「思曰睿，思慮久後，〔睿〕¹²自然生」（註十八）。因此，伊川對於被誤解了的未發之中，在答蘇季明的後一章中，便不斷地在下轉語：如說：

「善觀者，不如此。却於喜怒哀樂已發之際觀之。賢且說靜時如何？曰，謂之無物則不可，然自有知覺處。曰，既有知覺，〔却是動也。怎生言靜〕¹³？

⁶ 按，專書此 2 字，手稿二僅作「順」，論文二、論文一皆僅作「由」。

⁷ 按，專書此 10 字，手稿二、論文二、論文一皆作「只是『默坐澄心』，只有消極的意義」。

⁸ 按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆作「已」。

⁹ 按，專書此 24 字，手稿二、論文二、論文一皆作「而在未發這裏下工，與伊川自己之所謂『涵養』，亦不能十分貼切無間（見後）」。

¹⁰ 按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆作「亦」。

¹¹ 按，手稿二、論文二、論文一此 2 字，專書皆無。

¹² 按，專書此字，手稿二、論文二、論文一作「敬」。

¹³ 按，論文二、專書此 8 字，手稿二、論文一作「却是靜也，怎生言動」。

人言復其見天地之心，皆以謂至靜能見天地之心，非也。……自古儒者皆言靜見天地之心，唯某言動而見天地之心。曰，莫是於動上求靜否？曰，固是，然最難。釋氏多言定，聖人便言止……如人君止於仁，人臣止於敬之類是也……或曰，先生於喜怒哀樂未發之前，下動字？下靜字？曰，謂之靜則可。然靜中須有物。這裏便（一作最）是難處。學者莫若且先理會得敬，能敬，則自知此。或曰，敬何以用功？曰，莫若主一……」。按伊川若僅扣住「未發」的觀念，便只有在「靜」的工夫上落腳。但他在這種地方，既不否認靜的意義，也不願靠純無內容地靜的工夫；因為，若如此，事實上會落向禪宗中去；所以便說他自己是主張「動【而見】¹⁴天地之心」，便提出「止」來批評禪宗的「定」；而他之所謂「止」，並不同於天台宗的「止觀」之「止」，〔乃是《大學》上所說的止於人倫之至善的止。〕¹⁵這便與「思是已發」的意思相遠了。及逼問到「先生喜怒哀樂未發之前，下動字？下靜字？」既是未發之前，當然只能下「靜」字。但他剛說了「謂之靜則可」一句話之後，便接著下一轉語說「然靜中有物始得」；從這句話看，可知僅說一個靜字，其中不是有物的。而無物之靜，在他認為是不對的。又要靜，又要靜中有物；這不論作為概念看，或作為工夫看，實含有某種意味的矛盾在裏面；而這種矛盾，如實的說，乃是來自受了禪宗的影響，而又要自禪宗中逃出來所發生的矛盾，所以伊川只好說「這裏最是難處」。接著他便說，「學者且莫若先理會得敬。能敬，則自知此矣」。這樣，他才從此一矛盾中打出一條出路。伊川曾說：「涵養須用敬」（註十九）；可知〈答蘇季明〉的前一章的「只平日涵養便是」，實際也是「理會得敬」。「主一」之謂敬，「主一」的「主」，即是思，即是「已發」，與靜並不相同。例如：

「問敬還用意否？曰，其始安得不用意。若不用意，却是都無事了。又問：敬莫是靜否？曰纔說靜，便入於釋氏之說也……纔說著靜，便是忘也」（《二程遺書》卷十八，〈伊川先生語〉四）

又：

「主一者謂之敬。一者謂之誠，『主』則有意在」（同上卷二十四〈伊川先生語〉十）。

由上可知伊川對於被禪宗所混淆之未發，在觀念上雖未能澈底轉出，但

¹⁴按，專書、論文二、論文一此二字，手稿二僅作「是」。

¹⁵按，專書此 17 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

在工夫上實已作了一個大轉換。二程之工夫，是直接由《易傳》「敬以直內，義以方外」二語開出。與《中庸》有關者，乃在其戒慎恐懼之慎獨上，而不在中和上；所以說「《中庸》之書，學者之至也。而其始則曰，戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，蓋言學者始於誠也」(註二十)。因此，我說中和的思想，對二程而言，並沒有實質的意義。

十一、朱元晦與中和思想的曲折

朱元晦因為不了解如上〔所〕¹⁶述的伊川的大轉換，所以便不能了解與蘇季明問答的後一章。而他之所以不能了解及此，是因為他是繼承二程門人楊龜山這一脈下來的。胡安國謂「據龜山所見在《中庸》，自明道先生所授。吾所聞在《春秋》，自伊川先生所發」(註二十一)。按龜山初謁程明道，明道「每日，中立(龜山之字)最會得容易，指喜怒哀樂未發之中令反求時，渙然有覺也」(註二十二)。胡安國之言，當由此而來。其實，程明道之於中和，恐怕只是泛泛地說；他真正由存養所把握的心，只是「滿腔子是惻隱之心」(《程氏遺書》卷三，〈二先生語〉三)，〔及〕¹⁷「渾然與物同體」(明道〈識仁篇〉)之心。此時之心，豈宜稱為未發或已發？楊龜山曾說「惟道心之微，而驗之於喜怒哀樂未發之際，則其義自見，非言論所及也」(註二十三)。這實與二程已〔大〕¹⁸有出入。他的學生中的羅從彥，更是要人「靜中看喜怒哀樂未發之謂中，未發時作何氣象」(註二十四)。這便為他的學生李侗所繼承。所以黃梨洲說「按豫章(羅從彥)靜坐看未發氣象，此是明道以來，下及延平(李侗)一條血路也」(註二十五)。梨洲說法，〔實〕¹⁹嫌隴侗；明道的氣象寬和，或有得力於中和之教；然其工夫學問的重心，如上所述，並不在此。但自龜山--豫章--延平一脈，則靜坐看未發氣象的意義，却一代加重一代，則是事實。如延平謂「聖門之傳《中庸》，其所以開悟後學，無餘策矣。然所謂喜怒哀樂未發之謂中者，又一篇之指要也」(註二十六)。這恐怕與二程對於未發的看法〔，在分量上大有不同了〕²⁰。朱元晦直承延平。延平答〈朱元晦書〉謂「某曩時從羅先生學問，終日相對靜坐……令靜坐中看喜怒哀樂未發之謂中，未發時作何氣象」。又謂「學問之道，不在多言。但默坐澄心，體認天理」(註二十七)。這與二程之由

¹⁶按，手稿二、論文一、專書此字，論文二皆無。

¹⁷按，手稿二、論文二、論文一此字，專書皆無。

¹⁸按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆無。

¹⁹按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆作「稍」。

²⁰按，專書此 9 字，手稿二、論文二、論文一皆作「愈離愈遠了」。

「思」入者，實大異其趣；其受禪之影響亦愈深。李延平由禪轉出的路，是通過「理一分殊」的觀念；朱元晦也正在此處得力於延平(註二十八)，而上接伊川「居敬」「窮理」之傳。但延平理一分殊的強調，我以為實際是從被誤解的「未發」觀念中逃出來以後之事；李延平在這種地方，已剋服了龜山、豫章傾向於禪宗的偏執。朱元晦〈答林擇之書〉中有謂「舊聞李先生論此(中和)最詳，後來所見不同，遂不復致思……如云，人固有無所謂喜怒哀樂之時，然謂之未發則不可，言無主也……又如先言慎獨……」。朱元晦雖「不能盡記其曲折」，〔但延平既體認出人有無所謂喜怒哀樂之時，然謂之未發則不可；而伊川之「主一無適」，及謝上蔡的「常惺惺」，此豈可以喜怒哀樂言？但此時亦不可以謂為未發。由此可知以敬為主的涵養工夫，不要扣住在未發上打轉。則延平的已從龜山、豫章轉出，實顯然可見。〕²¹而朱元晦於已發未發的問題，則〔在觀念上〕²²尚未能轉出。他的〈中和說〉，最後的解決，大概可用：「蓋心主乎一身，而無動靜語默之間，是以君子之於敬，亦無動靜語默而不用其力焉」(註二十九)〔數語作代表〕²³。這似乎又找到了伊川從「未發」中逃出來的一條路；即是主敬的一條路。但他的根本思想，還是「必以靜為本」(註三十)；伊川似乎並沒有這種意思。張欽夫說「學者須先察識端倪之發，然後可加存養之功」，這本是與《中庸》的慎獨，及孟子之所謂存養，極相融合的一條平實用功之路。但朱元晦却認為「不能無疑」，而主張「人自有未發時，此處便合存養」；「靜之不能無養，猶動之不可不察也。一動一靜，互為其根；敬義夾持，不容間斷之意，則雖下一靜字，元非死物；至靜之中，蓋有動之端焉」。又認為張欽夫「要須察夫動以見靜之所存，靜以涵動之所本」的話，應當「易而置之」(註三十一)。即是要先靜後動。他實際還是在被誤解了的「未發」的死巷中找活路(註三十二)，亦即是落在禪家窠臼中找過向儒家的活路。因此，他最後對中和說的解決，恐怕只是概念上的溝通，而不一定是工夫上的融合。或者他是於不自覺之中，作了一種〔精神上的〕²⁴轉換，而他自己以為是融合。他在這種地方，不曾真正了解伊川，也不會真正了解他的先生李延平。他在〈答林擇之書〉中，分明說「《中庸》徹頭徹尾說個慎獨

²¹按，專書此 102 字，手稿二、論文二、論文一皆作「但其已從龜山、豫章轉出，已顯然可見」。

²²按，專書此 4 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

²³按，專書此 5 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

²⁴按，專書此 4 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

工夫」；但他並不曾感到「慎獨」之「獨」，並不是把「思」與喜怒哀樂混在一起的未發。因此，他的〈中和說〉，只能算是他自己的思想，而不一定是「中庸」的思想。他有〈困學詩〉二首，大概是他三十六、七歲時用力於《中庸》時所作的。其中之一是：

「舊喜安心苦覓心，捐書絕學費追尋。困衡此日安無地，始覺從前枉寸陰」。(《文集》卷二)

在上詩後面不遠的地方，又有〈觀書有感〉二首，第二首是：

「昨夜江邊春水生，蒙衝巨艦一毛輕。向來枉費推移力，此日中流自在行」。(同上)

由「安無地」而到「自在行」，到底是由四端所透出的道德主體之心？抑是由〔禪宗〕²⁵「擊石光」，「閃電火」所透出的昭昭靈靈的禪的境界呢？因為他的興趣廣泛，包羅廣大、宏富，所以這是很難斷定的。禪的境界，同樣可以顯現人生很高的精神價值。我在此，只說明他與《中庸》的思想，不是一路而已。

{【十二、下篇成篇的時代問題】²⁶²⁷}

《中庸》的下篇，是以誠的觀念為中心而展開的。在《論語》、《老子》中所用的「誠」字，皆作形容詞用。如《論語》之「誠哉是言也」(〈子路〉)，及《老子》之「誠全而歸之」(二十二章)者是。《中庸》下篇的「誠」字，則作名詞用{(見後)}²⁸。作名詞用之誠字，乃《論語》「忠信」({註三十三})²⁹觀念之發展，亦為儒家言誠之始。但《孟子》一書，亦有兩處之誠字作名詞用。且有一段話，與《中庸》下篇之一段，可視為完全相同，而不能謂之偶合。{這一點說明《中庸》的下篇與《孟子》，實有密切的關係。}³⁰今試將二者引在下面，以作比較。

中庸：「在下位，不獲乎上，民不可得而治矣。獲乎上有道，不信乎朋友，不獲乎上矣。信乎朋友有道，不順乎親，不信乎朋友矣。順乎親有道，反諸身不誠，不順乎親矣。誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。誠者天之

²⁵按，專書此 2 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

²⁶按，手稿二現存僅到第十一節「朱元晦與中和思想的曲折」，第十二節「下篇成篇的時代問題」，第十三節「上下篇的關連」，第十四節「誠與仁」，第十五節「誠的展開」，第十六節「誠與明」，以及「附註」等，皆缺如。

²⁷按，論文一、論文二、專書此第十二節，手稿一標為「三」。

²⁸按，手稿一此 2 字，手稿二、論文二、論文一、專書皆無

²⁹按，手稿二、論文二、論文一、專書此 3 字，手稿一僅作「七」。

³⁰按，手稿二、論文二、論文一、專書此 20 字，手稿一皆無。

道也，誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」

孟子：「居下位而不獲於上，民不可得而治也。獲於上有道，不信於友，弗獲於上矣。信於友有道，事親弗悅，弗信於友矣。悅親有道，反身不誠，不悅於親矣。誠身有道，不明乎善，不誠其身矣。是故誠者天之道也，思誠者人之道也。至誠而不動者，未之有也。不誠，未有能動者也。」

僅將二者在文字上加以比較，很難斷定誰在先，誰在後。但有一點值得注意的是，《中庸》上沒有「至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也」二句，而另有「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」{的一段}³¹，正與《孟子》「至誠而不動者，未之有也」的話相當。若以《中庸》原係抄自《孟子》，而節去最後兩句話，則《中庸》的作者{對這段話}³²便算抄掉了這段話的結論。若以《孟子》係抄自《中庸》；其後面兩{句話³³，可以算作《中庸》上「誠則形」的一段話的節錄。再進一步研究，儒家思想，至孟子而完成一大發展。先秦儒家的人性論，由他從心善以言性善而得到{圓滿}³⁴的解決。《史記·孟荀列傳》謂他「受業於子思之門人」，則他若繼承了由子思門人所作的《中庸》下篇的誠的思想，而加以發展，{由《中庸》下篇之以誠言性，進一步而言性善，}³⁵是非常自然的。若《中庸》下篇的作者，抄《孟子》此章之文，以為其一篇之發端，則此人必受孟子影響甚深。《中庸》上下篇，實際皆言性善，尤其是下篇言誠，到處皆扣就性上講，如「自誠明，謂之性」，「惟天下至誠，為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性……能盡物之性，則可以贊天地之化育……」；「性之德也」，「尊德性」等；與上篇僅「天命之謂性」一語以外，皆不直接言及性者，實成一顯明之對照。{因為性的觀念，本是在孔子以後，才日益顯著的。}³⁶但「性善」一詞，已經孟子鄭重提出，且將性善落實於心善之上，說得那樣的明白曉陽；而受其影響甚深的《中庸》下篇的作者，{〔對內容上已說的是性善，均對於孟子以心善言性善的思想中心，均〕³⁷毫未受其影響，這}³⁸幾乎是難於解釋的。因此，我認為孟子之言性

³¹按，論文二、論文一、專書此3字，手稿一皆無。

³²按，手稿一此4字，論文二、論文一、專書皆無。

³³按，論文二、論文一、專書此字，手稿一皆無。

³⁴按，論文二、論文一、專書此2字，手稿一作「完全」。

³⁵按，論文二、論文一、專書此17字，手稿一皆無。

³⁶按，論文二、論文一、專書此19字，手稿一皆無。

³⁷按，專書此27字，論文二、論文一皆作「對於孟子的思想中心，學說的新貢獻」。

善，乃吸收了《中庸》下篇以誠言性的思想而更進一步透出的。〔且從政治思想上說，《論語》言「德治」，《中庸》上篇言「忠恕」之治，《孟子》言「王政」，本質相同，但在政治思想的內容上，究係一種發展。《中庸》下篇亦言政治，其極致為「篤恭而天下平」；對孟子所說的王政的具體內容，皆無一語涉及。又孟子就心之四端以言仁義禮知，將仁義禮知，組成一完整之系列；而《中庸》下篇僅以仁，知對舉，不僅無一心字，亦未受孟子將仁義禮知組成一完整系列的影響。若以《中庸》下篇為在孟子之後，而又與孟子有密切關係，這些情形，都是無從索解的。〕³⁹

並且自《易繫辭》開始提出「一陰一陽之謂道」，以陰陽言天道之後，加以鄒衍之徒的附會，在孟子之後，而不以陰陽言天道者，幾幾乎可以說找不出來。《莊子》的〈外篇〉〈雜篇〉，便不斷以陰陽言天道。在其後的《荀子》，《呂氏春秋》，更是如此。若《中庸》下篇的作者，係繼承孟子而在其後，則下篇以「昭昭之多」，「一撮土之多」(二六章)等非常素樸的形式言天地之道，而不利用當時已經很流行的陰陽觀念，這在時代思想的背景上，也是說不通的。

此外，我〔們〕⁴⁰還可以發現一個有力的旁證。即是荀子在思想上雖不屬於子思的系統；但其〈不苟篇〉，則實受有《中庸》上下篇之深切影響。彼雖在〈非十二子篇〉中，非難子思、孟子，但他亦曾非難子游、子夏；荀子在儒家的大傳統中，對子夏、子游、子思，雖不免有所非議，但亦不可能不受其若干影響。〈不苟篇〉〔的主要意思是〕⁴¹「君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯其當之為貴」；而其所謂「當」者，乃他再三所提出的「禮義之中」；〔上面幾句話，〕⁴²實際是對「君子中庸」一語的闡述。在〈不苟篇〉裏又說「庸言必信之，庸行必慎之」，這分明是《中庸》上篇十三章「庸德之行，庸言之謹」的轉述。並且他在〈王制篇〉說，「元惡不待教而誅，中庸民(王念孫以「民」字為衍文者是也)不待政而化」；如前所述，這是《中庸》上篇第一章「脩道之謂教」的進一層的敘述。則他分明已接受了中庸的觀念。「中」的觀念，在先秦流行頗廣；但「中庸」的觀念，僅屬於孔門子思系統所發揮的。尤其是〈不苟篇〉下面的一段話，實係對《中庸》上下篇的概略敘述，

³⁸按，專書此 34 字，手稿一作「對於孟子的思想中心，學說的影響、貢獻」。

³⁹按，專書此 181 字，論文二、論文一皆無。

⁴⁰按，論文二、論文一此字，專書皆無。

⁴¹按，專書此 6 字，論文二、論文一皆僅作「謂」。

⁴²按，專書此 6 字，論文二、論文一皆僅作「這」。

而斷難謂為偶合。

「君子養心莫善於誠。致誠則無他事矣。唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁，則形，形則神，神則能化矣。誠心行義，則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德(按以上皆係對《中庸》下篇誠、明、變化等觀念之概述)。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉(按《中庸》下篇亦以高厚言天地)，夫此有常，以至其誠者也(按此係對《中庸》下篇「誠者天之道也」及「其為物不貳」的概述)。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威，夫此順命，以慎其獨者也。(按此乃《中庸》上篇第一章之概述)。」

「慎獨」的觀念，在《中庸》思想中占重要的地位；但在荀子思想中則頗為突出。把「慎獨」、「中庸」、「誠」等觀念連在一起來看，可以斷言荀子不僅看到了《中庸》，而且他所看到的《中庸》，是由上下兩篇所組成的。汪中《荀子年表》，〔以為荀子的活動，今日可以考見的，應起於〕⁴³趙惠文王元年(紀前二九八年)，迄趙悼襄王七年(紀前二三八年)，凡六十年。荀子遊學於齊，齊襄王已死，約當齊王建(紀前二六四~二二一)之初年，即紀前二六四年左右。如推定孟子卒於紀前二八九年左右，則荀子年五十入齊之年，上距孟子之死，不及三十年。若《中庸》下篇，係受孟子思想一部分的影響而成立，則著此下篇者之年輩，當在荀子之後，或與其同時；荀子不可能受到它的影響。此亦可作《中庸》下篇成立於孟子之前的有力旁證。

但因為下篇第二十六章，有「載華嶽而不重」一語，後人多以此為成篇於秦博士乃至秦地儒者之手之證。因為齊魯儒者，不可能想到華陰的華嶽的。此一地域問題，同時即牽連到成書的年代問題。在呂不韋入秦以前，秦地可能還沒有儒者(註三十四)。不過，大家忽略了另一重大事實：即是，在上述二六章中，對山而言「寶藏興焉」，對水而言「貨財殖焉」，這却不是秦地儒者的口吻，因秦地無山海之利。晉衛〔出身的〕⁴⁴法家，大行其道於秦；他們談到經濟問題時，只及於農耕；對工商多抱排斥或輕視的態度，原因是他們為經濟地理條件所限。只有齊地〔出身的〕⁴⁵法家，如管子(註三十五)，因海的啟示而始言官山府海。所以上面兩句話，只有齊地儒者才能說出。〔而〕⁴⁶「華

⁴³按，專書此 17 字，論文二、論文一皆無。

⁴⁴按，專書此 3 字，論文二、論文一皆無。

⁴⁵按，專書此 3 字，論文二、論文一皆無。

⁴⁶按，論文二、專書此字，論文一作「至」。

嶽」一名，則邵晉涵謂「漢以前五嶽無定名」(註三十六)。丁君杰〈西嶽華山廟碑跋〉謂：「西嶽，中嶽，異說茲多」。先秦文獻，無以今華陰之華山為「西嶽」之文。以華山為西嶽，殆始於《爾雅·釋山》之「泰山為東嶽，華山為西嶽」。後人遂以此語展轉附益，以釋先秦有關文獻。而漢人之附會尤甚。如《周禮·職方氏》，只言九州之「山鎮」，並無五嶽之名；但漢人有關華山之碑銘，引用〈職方氏〉時，輒加「謂之西嶽」一語於其下，一若〈職方氏〉已明指華山為西嶽者。而不知此實係將《爾雅》加以牽合。然《爾雅·釋山》，一開始便是「河南華，河西嶽……」，此蓋本《周禮·職方氏》「山鎮」有九，而此舉其五，未嘗以華陰之華山為西嶽，與後文「泰山為東嶽，華山為西嶽」之文，實互相矛盾。〔由此可以推斷，《爾雅·釋山》之文，一係傳承先秦之舊；一係紀錄漢初的新說。〕⁴⁷元金仁山之《資治通鑑前編》謂堯都冀，以嶽山為西嶽，太岳為中嶽，而不數太華。準此以推，周都豐鎬，秦都咸陽，亦無以太華為西嶽之理。《爾雅》五嶽之說，實由漢人展轉附益而成，非先秦所有。如前所述，對山海而言「寶藏興焉」，「貨財殖焉」，乃齊魯儒者的口吻。齊魯儒者，亦斷無捨泰山而稱〔今華陰之華山為〕⁴⁸華嶽之理。且原文「載華嶽而不重，振河海而不洩」，二語對舉成文；「河海」為二〔水〕⁴⁹，則「華嶽」亦不應為一山。按《左》成二年晉齊鞍之戰，有「齊師敗績，逐之，三周華不注」的記載；日人竹添光鴻《左氏會箋》謂「華不注，一名華山……山下有華泉」。〔按今濟南正有華山、鵠山〕⁵⁰。唐歐陽詢等所編的《藝文類聚》卷六華山條下，引有「晏子曰，君子若華山然，松柏既多矣，望之盡日不知厭」。《太平御覽》卷三十九華山條下，亦引有此文，而文字小異。現《晏子春秋·內篇雜下》第六，〈田無宇請求四方之學士〉，〈晏子謂君子難得〉第十三有「且君子之難得也，若美山然。名山既多矣，松柏既茂矣，望之相相然，盡目力不知厭」；《藝文類聚》及《太平御覽》所引者，當即此條之約文。《晏子春秋》一書，雖不出於晏子本人之手，但其出於齊人之手，從無異論。編輯《藝文類聚》及《太平御覽》者，不知齊之有華山，故將其收在今華陰之華山條下，而未嘗注意到在《晏子春秋》中，斷不能出現華陰之華山。《四部叢刊》景江南圖書館藏明活字本《晏氏春秋》，亦因不知齊地之有華山，而疑晏子不應說

⁴⁷按，專書此 29 字，論文二、論文一皆作「則後文可能是後人所加到裏面去的」。

⁴⁸按，專書此 7 字，論文二、論文一皆無。

⁴⁹按，專書此字，論文二、論文一皆作「物」。

⁵⁰按，專書此 10 字，論文二、論文一皆無。

到今華陰之華山，故妄將「華山」改為「美山」。《莊子·天下篇》謂宋鉞尹文，「作為華山之冠〔以自表〕⁵¹」；宋鉞係宋國人，尹文係齊國人⁵²，兩人同遊稷下，則此取作冠形的華山，亦當在齊地。由此而益信齊地原有華山。又《山海經·東山經》「又南三百里曰嶽山，其上多桑，其下多樗，灤水出焉」；《山海經》雖記述傳聞之說，〔頗多不經之辭；〕⁵³但其中《海內經》之地名，多可查考證實；〔此為今人研究《山海經》者所同認。〕⁵⁴而與嶽山有關之灤水，《說文》以為係「齊魯間水」，又確可指證。春秋戰國時，齊以「嶽」為其〔都邑〕⁵⁵街里之名（註三十七），其取名當即由嶽山而來。由此推斷：則齊原有「嶽山」，後為五嶽之「嶽」所掩，遂淹沒不彰。且就「灤水出焉」以推定嶽山的位置，則它與華山皆在歷城縣，華、嶽二山地位，原極相近，聯稱在一起，乃極自然之事。是《中庸》下篇所謂「華嶽」者，原係齊境二山之名，與下文之「河海」，正相對稱。解決了此一問題，便解決了因此所引起的時代錯覺，而確定《中庸》下篇，是緊承《中庸》之上篇而發展的。

《中庸》下篇，既與上篇同樣是成篇於孟子之前，又何以能斷定下篇是緊承上篇而發展下來的，而並非與上篇成於同時呢？因為，不僅如後所述，在思想上，兩篇之間，可以清楚看出其發展的脈絡；並且再⁵⁶就文體方面來看，則上篇主要係引孔子的話以為其骨幹。其由作者（子思）加以發揮的僅有五章，即「天命之謂性」的第一章，「君子之道，費而隱」的第十二章，〔及〕⁵⁷「君子素其位而行」的第十四章，「君子之道，辟如行遠……」的第十五章，及第二十章前段中的一部分。但十四、十五兩章的後面，依然引用有「子曰」。上述五章，可以說是對所引的孔子的話所作的闡發及解釋；也可以說是一種傳注的性質。可是孔子的話與傳注孔子的話之間，只有內在的關連，並不易發現形式上的連結，這可以說是很素樸的形式。

下篇則完全是作者的話。文字、意義，較上篇為有組織。其關連到孔子的，

⁵¹按，專書此 3 字，論文二皆無。

⁵²按，論文此 12 字，專書此 15 字，論文一皆無。

⁵³按，專書此 6 字，論文二、論文一皆無。

⁵⁴按，專書此 13 字，論文二、論文一皆無。

⁵⁵按，專書此 2 字，論文二、論文一皆無。

⁵⁶按，專書，論文二、論文一此 2571 字，手稿一作「但我之所以認為中庸原係二篇，一成於子思之門人，不僅如後所述，在思想上二篇之間，是一個發展，學說可以清楚看出兩個階段。並且」等 54 字。

⁵⁷按，論文二、論文一此字，專書皆無。

是對孔子學問人格的贊嘆，而非直接引孔子的話來作典據；這是與上篇非常明顯地對照。鄭康成說《中庸》是「孔子之孫子思作之，以明聖祖之德也」。「明聖祖之德」，這對下篇來說才恰當。因此，上下兩篇，斷不可混而為一。⁵⁸

⁵⁸按，專書，論文二、論文一此 27 字，手稿一作「這對下篇來說才恰當。對上篇說却是不恰當的。但許多人因為下篇第二十六章，有『載華嶽而不重』一語，後人多以此為成篇於秦博士乃至秦地儒者之手之證。不過，大家忽略了另一重大之點是：即是在中庸原二六章中，對山而言『寶藏興焉』，對水而言『貨財殖焉』，這却不是秦地儒者的口吻，因秦地無山海之利。晉衛法家，大行其道於秦；他們談到經濟問題時，只及於農耕；對工商多抱排斥或輕視的態度，原因是他們為經濟地理條件所限。只有齊地法家，如管子因海的啟示而始言官山府海。至『華嶽』一名，則邵晉涵謂『漢以前五嶽無定名』(註三)。丁君杰〈西嶽華山廟碑跋〉謂：『西嶽，中嶽，異說茲多』。先秦文獻，無以今華陰之華山為『西嶽』之文。以華山為西嶽，殆始於《爾雅·釋山》之『泰山為東嶽，華山為西嶽』。後人遂以此語展轉附益，以釋先秦有關文獻。而漢人之附會尤甚。如《周禮·職方氏》，只言九州之『山鎮』，並無五嶽之名；但漢人有關華山之碑銘，引用〈職方氏〉時，輒加『謂之西嶽』一語於其下，一若〈職方氏〉已明指華山為西嶽者。而不知此實係將《爾雅》加以牽合。然《爾雅·釋山》，一開始便是『河南華，河西嶽……』，此蓋本《周禮·職方氏》『山鎮』有九，而此舉其五，與後文『泰山為東嶽，華山為西嶽』之文，實互相矛盾。元金仁山之《資治通鑑前編》謂堯都冀，以嶽山為西嶽，太岳為中嶽，而不數太華。準此以推，周都豐鎬，秦都咸陽，亦無以太華為西嶽之理。《爾雅》五嶽之說，實由漢人展轉附益而成，非先秦所有。若《中庸》下篇乃成於子思後人之手，則其中之所謂『華嶽』，不當為華陰之西嶽華山明甚。且原文『載華嶽而不重，振河海而不洩』，二語對舉成文；『河海』為二物，則『華嶽』亦不應為一山。《左》成二年晉齊鞍之戰，有『齊師敗績，逐之，三周華不注』的話；日人竹添光鴻《左氏會箋》謂『華不注，一名華山……山下有華泉』。唐歐陽詢等所編的《藝文類聚》卷六華山條下，引有『晏子曰，君子若華山然，松柏既多矣，望之盡日不知厭』。《太平御覽》卷三十九華山條下，亦引有此文，而文字小異。現《晏子春秋·內篇雜下》第六，〈田無宇請求四方之學士〉，〈晏子謂君子難得〉第十三有『且君子之難得也，若美山然。名山既多矣，松柏既茂矣，望之相相然，盡目力不知厭』；《藝文類聚》及《太平御覽》所引者，當即此條之節文。《晏子春秋》一書，其出於齊人之手，從無異論。編輯《藝文類聚》及《太平御覽》者，不知齊之有華山，故將其收在今華陰之華山條下，不知在《晏子春秋》中，斷不能出現華陰之華山。而《四部叢刊》景江南圖書館藏明活字本《晏氏春秋》，亦因不知齊地之有華山，而疑晏子不應說到今華陰之華山，故妄將『華山』改為『美山』。又《山海經·東山經》『又南三百里曰嶽山』；《山海經》記述傳聞之說，其地名者可信。春秋戰國時，齊以『嶽』為其街里之名(註四)，其取名或即由嶽山而來。由此可以推斷：齊原有『嶽山』，後為五嶽之『嶽』所掩，遂淹沒不彰。則《中庸》下篇所謂『華嶽』者，原係齊境二山之名，與下文之『河海』，正相對稱。解決了此一問題，便可確定《中庸》下篇，是緊承《中庸》之上篇而發展的。且下篇主言天道。若成篇於秦博士之手，則言天道而不涉及陰陽的觀念，恐怕是不可能。《呂覽》中亦有儒家思想，在《呂覽》中陰陽便成為之天道之基本觀念。」等 1075 字。與第十二節「因為下篇第二十六章」以下相似，但仍有不少差異。

十三、上下篇的關連

現在所要研究的，所謂《中庸》下篇，在編成的時間上，既在上篇之後，在孟子之前；而在內容上除了有「極高明而道中庸」(二七章)一句外，並發現不出與中庸觀念有何直接關連。然則何以見得下篇是承上篇而發展的呢？因為下篇的主要目的，不僅是在進一步解決性與天道的問題；而且也是進一步解決天道與中庸的問題。

如前所述，上篇是通過「天命之謂性」的觀念來解答性與天道的問題；通過「率性之謂道」的觀念來解答中庸與性命的問題。但這種解答，依然可以將命與性，中庸與性命，分為兩個層次。下篇則是通過「誠者天之道也，誠之者人之道也」的觀念以解答性與天道的問題；更通過「誠者物之終始，不誠無物」的觀念，以解答中庸與性命的問題。不誠無物，則人的一切生活行為，皆應含攝於誠的觀念之中。亦即中庸的觀念，應含攝於誠的觀念之中。換言之，下篇是以誠的觀念含攝上篇所解答的問題；這便把上篇的兩個層次，也融合為一體了。如前所述，誠是忠信進一步的發展，這是在人的工夫上所建立起來的觀念，其根據，實在於人的自身；是立基於人的自身以融合天、人、物、我，這實係順著先秦儒家〔由天向人的〕⁵⁹發展大方向，而向前前進了一大步。由此[而]⁶⁰再進一步時，便是孟子的以心善言性善。其次，下篇的「明善」，即上篇顏子的「擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺」。下篇的「從容中道」的聖人，及凡談到聖人的地方，是上篇「或生而知之」一語的發展。下篇的「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」，是上篇「或學而知之」一語的發展。下篇的「人一能之己百之，人十能之己千之」，是上篇「或困而學之」一語的更具體的說明。下篇的「其次致曲，曲能有誠」，即上篇「及其成功一也」的更具體的說明。下篇的「故君子內省不疚，無惡於志。君子之所不〔可〕⁶¹及者，其唯人之所不見乎」一段，是上篇慎獨的申述。而「無惡於志」的「志」，即上篇所謂「慎獨」的「獨」。

不僅如此，上篇雖不斷提出中庸的名詞或事實出來；而下篇則好像除了「道中庸」三字外，並沒有再提到中庸，於是有不少的人便以為下篇與上篇所說的是兩回事。其實，如前所述，「中庸」觀念的重點是在「庸」字；庸乃指人人應行，人人能行之事而言。庸的根據在於中，所以稱為「中庸」。中庸

⁵⁹按，專書此5字，論文二、論文一皆無。

⁶⁰按，論文一此字，論文二、專書皆無。

⁶¹按，專書此字，論文二、論文一皆無。

之所以為人人所應行，所能行之事，係因其發自性命。所以性命與中庸，實在是「相即」而不可離。下篇正是再三點明此意，尤其在最後一章。不過上篇多本孔子對一般人的立教而言中庸；下篇則通過一個聖人的人格--亦即孔子，來看性命與中庸之渾淪一體，即所謂「尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸」(二七章)，亦即所謂誠；所以看來比上篇說得高遠一些。但它強調「人一能之己百之，人十能之己千之，果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強」，則已指明每一個人，都可以作到聖人，亦即聖人與一般人是同在。而最後一章，所謂「君子之道，闇然而日章」，「淡而不厭」，此即上篇的「君子中庸」。所說的「小人之道，的然而日亡」，即上篇的「小人反中庸」。所說的「不顯惟德」，「君子篤恭而天下平」，並引「詩云，予懷明德，不大聲以色。子曰，聲色之於以化民，末也」的一段話，即是將中庸之德，推及於政治。上篇說「故君子以人治人，改而止。忠恕違道不遠，施於己而不願，亦勿施於人」，忠恕即是中庸之道，忠恕即是「以人治人」的工夫，亦即是中庸政治的真實內容。「以人治人」的另一面意思，是說明統治者並非另外拿一套大道理加在人民身上，而只是以各人自己為人之道治理各人，這即是政治的中庸。孔子之所以說「聲色之於以化民，末也」，是因為〔統治者誇大自己的〕⁶²聲色以治民，即是強調自己的主張以治民，這便不是「以人治人」，便不是政治的中庸之道。前面所引下篇「君子篤恭而天下平」，「不大聲以色」，實際還是以人治人〔，否則沒有篤恭而天下平的可能〕⁶³。最後引詩的「上天之載，無聲無臭」，乃借此以說明天的「不大聲以色」之至，亦即是說明天的中庸之至。由此我們可以了解，上下篇的思想，實在是一貫的。

十四、誠與仁

《中庸》下篇，是以誠為中心而展開的。朱元晦以「真實無妄」釋誠，仍稍嫌不夠周衍。孟子之言誠，係繼承《中庸》下篇言誠的思想而加以發展，則孟子所說的誠的內容，當更有明白的規定。若順著孟子言誠去了解，則所謂「誠」者，乃仁心之全體呈現，而無一毫私念雜入其中的意思。《孟子》「居下位」一章中「反身不誠」的話，在〈告子〔下〕曾從「反身而誠」的正面說過一次。這段話是〕⁶⁴：

⁶²按，專書此 8 字，論文二、論文一皆僅作「誇大」。

⁶³按，專書此 13 字，論文二、論文一皆無。

⁶⁴按，論文一、專書此 18 字，論文二作「物的存在，這又是泛神論的主張，一切消失於上帝」，完全無法銜接，明顯是手民誤植。

「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。」

按「萬物皆備於我」，即《論語》的「天下歸仁」，即所謂「人物一體」，此乃仁所到達的境界。「反身而誠」，意思是說，所謂「萬物皆備於我」，並非懸空地虛說，而係是反求之於身，真實〔是〕⁶⁵如此；此即可以證明仁德的全部呈現，把一切的矛盾、對立，都消融了，所以說「反身而誠，樂莫大焉」。但此最高境界之仁，如何而可求得？孟子便指示一個人人可以實行的求仁之方，所以接著便說，「強恕而行，求仁莫近焉」。〔由此可以證明孟子之所謂誠，實以仁為其內容；否則不會接著說「強恕而行，為仁莫近焉」的話。〕⁶⁶《中庸》下篇之所謂誠，也正是以仁為內容。下篇雖然只出現兩個仁字，即二十五章的「成己，仁也」，三十二章的「肫肫其仁」；但全篇所言之誠，實際皆說的是仁。如以「生物」言天道之誠(二六章)，以盡己、盡人、盡物之性、贊天地之化育(二十二章)；及以「成己」「成物」(二五章)，「發育萬物」(二六章)等言聖人之誠。以「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」(三十章)，來讚嘆孔子。這都可以證明誠是以仁為內容的。且全篇中言及誠時，必把天下國家融合在一起來講，這實際都說的是仁德的全般呈現〔，否則不能把天下國家融合在一起〕⁶⁷。並且二十三章講誠之「能化」，這也只有仁才能有此感通作用。孟子講的「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」(〈盡心上〉)的話，是緊承「王者之民，皞皞〔如〕⁶⁸也」來說的；王者之民，是由於王者之政；王者之政，即是仁政；所以孟子也是就仁而言神化。在以仁來貫通的這一點上，《中庸》的上下篇，可以說是完全一致。前引過的《荀子·不苟篇》的「誠心守仁」，「誠心守義」，〔這是從工夫上以言誠。但誠的工夫，及由誠的工夫所實現的誠的本體，是不可分的，所以〕⁶⁹荀子也必以仁義為誠的內容；而義可以含攝於仁的觀念之內的。下篇之所以特別拈出一誠字，就我的推想，因為仁有各種層次不同的意義；誠則是仁的全體呈現；人在其仁的全體呈現時，始能完成其天命之性，而與天合德。而且誠的觀念，是由忠信發展而來；說到誠，同時即扣緊了為仁求仁的工夫。不如此了解誠，則誠容易被認為是

⁶⁵按，專書此字，論文二、論文一皆無。

⁶⁶按，專書此 37 字，論文二、論文一皆無。

⁶⁷按，專書此 14 字，論文二、論文一皆無。

⁶⁸按，專書此字，論文二、論文一皆作「如如」。

⁶⁹按，專書此 35 字，論文二、論文一皆僅作「是」。

一種形而上的本體，誠的功用，也將只是由形而上的本體所推演下來的；於是說來說去，將只是西方形而上學的思辨地性質，與《中庸》、《孟子》的內容，不論從文字上，或思想上，都不能相應的。不過，〔如我在〈孔子的性與天道〉章裏所指陳的，〕⁷⁰先秦儒家與萬物為一體之仁，實際即表現為對萬物的責任感，而要加以救濟的。對於作為救濟手段的「知」(知識與技能)的追求，實同樣含攝於求仁之內。此一意味，〔在《論語》的仁知並重中，表現得很清楚。〕⁷¹《中庸》上承孔子，〔在重視求知的這一點上，〕⁷²較孟子尤為特顯。《中庸》說「成物，知也」(二十五章)，無知識技能，將何能夠成物？

十五、誠的展開

上面已說了仁是誠的真實內容。現在再研究誠在下篇中是如何展開的。在下篇中誠的〔分位〕⁷³，有如上篇中的「中和」的〔分位〕⁷⁴。上篇是〔以中和為橋梁〕⁷⁵而使中庸通向性命，使性命落下而實現為中庸。下篇則進一步以誠來把性命與中庸，天與人，天與物，聖人與凡人，融合在一起。「誠者天之道也」(二十章)，「天地之道，可一言而盡也，其為物不貳」(二十六章)，天〔只〕⁷⁶是誠。「誠者物之終始，不誠無物」(二十五章)，萬物也是誠。由此可見天、人、物，皆共此一誠。「誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也」(二十章)，聖人只是誠。「其次致曲，曲能有誠」(註三十八)，則一切人皆能達到誠，亦即是聖人與凡人，共此一誠。再就人來說，此誠由何而來？下篇特別點明「性之德也」(二十五章)，即誠是人性所固有的作用；所以又說「惟天下至誠，為能盡其性」(二十二章)；「至誠」，乃性之德的全部實現，「至誠」，即是「盡其性」。此性乃由天所命而來，一切人物之性，皆由天所命而來。至誠，盡性，即是性與命的合一。性與命合一，即是由天所賦與於一切人與物之性的合一。所以在理論上，便可以說「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」(二十二章)。因為人與我，我與物，皆共此一性。正因共此一性，此性全體呈現時之誠，其自身即要求人物非同時並成不可，所謂「誠者自成也」(二十五章)，即是說誠之自身，即是一

⁷⁰按，論文二、論文一此 16 字，專書皆無。

⁷¹按，專書此 15 字，論文二、論文一皆無。

⁷²按，專書此 10 字，論文二、論文一皆無。

⁷³按，專書此 2 字，論文二、論文一皆作「意義」。

⁷⁴按，專書此 2 字，論文二、論文一皆作「意義」。

⁷⁵按，專書此 6 字，論文二、論文一皆作「通過中和的觀念」。

⁷⁶按，專書此字，論文二、論文一皆作「即」。

種完成。而所謂完成，即指完成自己，完成與自己同為天所命的一切的人與物；所以又說「誠者非自(僅)成己而已也，所以成物也」(同上)。因為誠則己與天合一，因而即與物合一，自然人與物同時完成；所以又說「合內外之道也」。內是己，而外是物。把成就人與物，包含於個人的人格完成之中，個體的生命，與群體的生命，永遠是〔連結〕⁷⁷在一起，這是中國文化最大的特性。〔這種地方，只能就人性的道德理性自身之性格而言。因為人性有此性格，所以可規定人的行為的方向，並完成此種內在的人格世界。而決非就外在的功效而言。若就外在的功效而言，則人與物將永無同時完成之日。但儘管是如此，因為人性中有此要求，所以人便可以向此方向作永恆的努力。而人類的前途，即寄托在這種永恆努力之上。〕⁷⁸

然則誠為何能有上述的作用？如前所述，誠即是仁的全體呈露，誠即是實有其仁。誠的作用，即是仁的作用。所以它說「成己，仁也；成物，知也」(二十五章)，知是由仁所發，知亦所以成就仁的。而三十二章說：

「唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天下之化育，夫焉有所倚。肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之。」

按「經綸天下之大經」三句，正說的是「誠者所以成物」。「夫焉有所倚」，是說明誠則自無不中。「肫肫其仁」，乃所以指明至誠之賞。誠即是仁，所以至誠〔的狀態便是〕⁷⁹肫肫其仁。能肫肫其仁，〔在此仁的精神內在世界中，〕⁸⁰便天人物我，合而為一，所以便「淵淵其淵」，「浩浩其天」了。〔淵淵其淵，是形容此內在世界是無限地深遠；浩浩其天，則是形容其無限地高速。因其是無限地深遠與高速，所以便能含攝天人物我，合而為一。因為合而為一，則天、人、物的內在化，同時即是小我的消失，我的徹底地客觀化；所以才「能經綸」，「能立」，「能知」。假使天下之「大經」、「大本」、「化育」，完全是在我的精神之外，我與天下，中間有一層障壁，那一個「能」字便出不來。因為我的澈底客觀化，則今日的所謂社會科學，正為此一精神所要求。但今日的所謂社會科學，若缺少後面一段精神，則社會科學即使能十分精密，依然不能解決這裡所提出的「大經」「大本」「化育」的三大問題。因為作為行為

⁷⁷按，專書此 2 字，論文二、論文一皆作「關連」。

⁷⁸按，專書此 135 字，論文二、論文一皆無。

⁷⁹按，專書此 5 字，論文二、論文一皆作「便會」。

⁸⁰按，專書此 11 字，論文二、論文一皆無。

主體的「我」，與作為行為對象的人物(社會)，其間存在有一層障壁。在此等處便呈現出知識效用的限制，便非要求攝知歸仁不可。〕⁸¹因為誠是實有其仁，所以至誠的聖人，雖然是「聰明聖知達天德」，但必定是與一切的人、一切的物同在，而不超絕遠引；否則不能「盡人之性」「盡物之性」以成物。與人物同在，則其德其行，便會是與人物共知共行的中庸之德、中庸之行。《中庸》上篇之所謂中庸，實際即是行仁的忠恕，所以十三章說〔了〕⁸²「忠恕違道不遠」，下面便說「庸德之行，庸言之謹；有所不足，不敢不勉(無不及)，有餘不敢盡」(註三十九)。下篇以誠貫注全篇，即是以仁貫注全篇；仁的自身，即是「極高明而道中庸」的，所以誠即是中庸。若不了解下篇之言誠，乃繼承孔門之仁，即係實有其仁；若不了解應從仁上面去了解《中庸》下篇所說的誠，便會覺得下篇所說的，不是一場大話，便是一種神秘境界，而遠離於中庸之道了。

十六，誠與明

其次，要說到下篇中「誠」與「明」的關係。「明」即是「不明乎善，不誠其身矣」(二十章後半部)的「明善」。不過「明善」只是作為達到誠的一種工夫；而〔單稱一個〕⁸³「明」字，則除了這種工夫的意義以外，又可以作為由誠所發出的明善的能力。〔本來工夫與能力是不可分的。〕⁸⁴這即是二十一章所說的「自誠明」。「自誠明，是說由誠而得到此種明善的能力。」⁸⁵

在孔子時，已經假定有「生而知之」(《[論語·]》⁸⁶季氏))，並且有人說是孔子是生而知之，所以孔子便說「我非生而知之者，好古敏以求之者也」(《論語·述而》)。因為當時對孔子有生知的說法，所以上篇便假定有一種「或生而知之」；而下篇便假定孔子是生而知之的從容中道的聖人。其實，從容中道，即《論語》所說的「從心所欲，不踰矩」，乃孔子七十歲才得到的結果。因此，下篇乃以孔子最後所到達的結果，來作為誠的具體說明。《論語》對於這種最後完成的結果，說得比較少；《中庸》的上篇，也說得比較少；下篇則說得特別鄭重。因此，若非好學深思之士，便不容易看出它依然是中庸觀念的發展。

⁸¹按，專書此 277 字，論文二、論文一皆無。

⁸²按，專書此字，論文二、論文一皆無。

⁸³按，專書此 4 字，論文二、論文一皆僅作「稱為」。

⁸⁴按，專書此 12 字，論文二、論文一皆無。

⁸⁵按，專書此 17 字，論文二、論文一皆無。

⁸⁶按，專書此 2 字，論文二、論文一皆無。

但是在《中庸》下篇的自身，真正立言的重點，依然是在明善之明。明善的具體內容是「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」，這是把知識的追求，及人格的建立，融合在一起的整個人生的努力。五者不僅是一步一步的向仁的追求，向誠的追求，實際上也是仁的不斷地實現，是誠的不斷地實現。實現到最後，沒有一毫自私之念，間雜於其間，而達到「肫肫其仁」，即渾然仁體，這便是天人合一，人物合一的誠了。沒有上述五者的無限努力，沒有「有弗學，學之弗能弗措也；有弗問，問之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗篤弗措也」（皆二十章後半部）的明善的精神，則所謂誠，便完全會落空。或者如老莊，如以後的禪宗，只能超越於現實上，而呈現一種虛靈的光境，這便遠離中庸之道了。這種努力，這種精神，即二十三章所說的「其次致曲」的「致」。「曲」是局部之善，局部之明；「致」是用力加以推擴，即是博學，審問，慎思，明辨，篤行。〕⁸⁷這才是下篇立言重點之所在。

但是人的所以有明善的要求，乃至所以有明善的能力，在《中庸》看，還是出於自己的性。性是以其自明之力而成就其自身；更由性之全體呈現而達到誠的境界時，性的明善的能力，亦得到全部的解放。此時又反轉身來對於明善〔作〕⁸⁸無限的要求，有如孔子的「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」。由此可以了解誠與明是一體的，所以下篇說「自誠明，謂之性」（二十一章）。由誠而明，乃人性自然的作用，乃人性自身的要求。如前所述，誠是實有其仁；「誠則明矣」（二十一章），是仁必涵攝有知；因為明即是知。「明則誠矣」（同上），是知則必歸於仁。誠明的不可分，實係仁與知的不可分。仁知的不可分，因為仁知皆是性的真實內容，即是性的實體。誠是人性的全體顯露，即是仁與知的全體顯露。因為仁與知，同具備於天所命的人性、物性之中；順著仁與知所發出的，即成為具有普遍妥當性的中庸之德之行；而此中庸之德之行，所以成己，同時即所以成物，合天人物我於尋常生活行為之中，每一人，皆可在其自身得到最高價值的完成滿足，而無所待於外；所以孔子說「中庸之為德，其至矣乎」。同時，以誠與明、仁與知，為人性真實內容的思想，才能給人類以信心，才真能對人類前途提供以保證。

⁸⁷按，專書此 30 字，論文二、論文一皆無。

⁸⁸按，專書此字，論文二、論文一皆作「的要求，更成為」。

附註

註一：本文收入《學術與政治之間》的乙集。

註二：此文見《民主評論》五卷二四期。

註三：見《中庸章句》「右二十章」下之注。

註四：《論語·子張》：「叔孫武叔語大夫於朝曰，子貢賢於仲尼」。

註五：《朱子集註》：「文章，德之見乎外者，威儀文辭是也」，此註甚是。《論語》所記孔門弟子，常從孔子的威儀去了解孔子；如「子溫而厲，威而不猛」之類。「威儀」亦可謂為廣義的「行」。

註六：《尚書·召誥》：「今天其命哲，命吉凶，命歷年」。

註七：朱元晦《中庸章句》：「一則誠而已矣」。

註八：見日人武內義雄著《易與中庸之研究》五頁所引。

註九：見新亞書院《學術年刊》第三期。

註十：見《二程遺書》卷十八劉元城手編〈伊川語四〉。

註十一：皆見《中庸或問》。

註十二：《隋書·經籍志》有宋戴顓撰《禮記中庸》二卷。梁武帝撰《中庸講疏》一卷。不著撰人之《私記制旨中庸義》五卷。今皆不存。然由此可知此時已特重視《中庸》，但皆係受佛教思想之啟發。

註十三：俱見《二程遺書》卷十八劉元城編〈伊川語四·與蘇季明問答〉。

註十四：《孟子·告子上》：「學問之道無他，求其放心而已矣」。

註十五：《二程遺書》卷六二〈先生語六〉。

註十六：同上卷十八〈伊川先生語四〉。

註十七：同上。

註十八：同上。

註十九：同上。

註二十：同上卷二五〈伊川語十一〉。

註二十一：《宋元學案》卷二五，《龜山學案·附錄》。

註二十二：見孫奇逢著《理學宗傳》卷十五「楊公文靖時」條下。但《宋元學案》之〈龜山學案〉，則將「指喜怒哀樂……」二語略去。

註二十三：《宋元學案》卷二五〈龜山學案〉。

註二十四：《宋元學案》卷三九〈豫章學案〉。

註二十五：同上。

註二十六：同上。

註二十七：同上。

註二十八：王懋竑著《朱子年譜》二十九歲條下引趙師夏〈跋延平答問〉「文公先生嘗謂師夏曰：蓋延平之言曰，吾儒之學，所以異於異端者，理一分殊也。理不患其不一，所難者分殊耳」。

註二十九：朱元晦四十歲時〈答張欽夫書〉。即牟先生在前文中之所謂「中和定說」。

註三十：同上。

註三十一：同上。

註三十二：把思慮與喜怒哀樂混在一起，以言「未發」，這對禪宗而言，不是死巷。但對儒家而言，我以為是死巷。

註三十三：《論語》言忠信者六：「子曰，主忠信，無友不如己者」（〈學而〉）。「子曰，十室之邑，必者忠信如丘者焉」（〈公冶長〉）。「子以四教，文行忠信」（〈述而〉）。「子張問行，子曰，言忠信……」（〈衛靈公〉）。「子曰，主忠信，徙義……」（〈顏淵〉）。

註三十四：《呂氏春秋》中的政治思想，多屬於儒家思想系統，可知他的門客中，是有儒者在內；而秦地之有儒者，可能自此始。在這以前，秦似乎沒有受到儒家的影響。〔所以《荀子·彊國篇》提到秦彊而不足王說，「是何也，則其殆無儒耶」？〕⁸⁹

註三十五：按《管子》一書，其中有的材料，可以晚到西漢文、景之世。但其原係出於齊魯法家的系統，是無可置疑的。

註三十六：《說文詁林》四八一頁嶽〔字條〕⁹⁰下所引。

註三十七：《孟子·滕文公下》：「引而置之莊嶽之間」，《趙注》：「莊嶽，齊街里名也」；顧亭林《日知錄》〔卷七，莊嶽條下〕⁹¹「莊是街名，嶽是里名」。

註三十八：按曲者，乃指局部之善而言。任何人皆有局部之善。「致曲」，即是推拓局部之善。朱元晦「曲，一偏也」，似不妥。

註三十九：按「庸行」「庸言」，固所以言「庸」；「有所不足，不敢不勉」，是說不使其不及；「有餘，不敢盡」，是不使其太過。故二語實所以言中。因之，此章仍就中庸全體而言。〔轉載自《東海學報》四卷一期〕⁹²

⁸⁹按，專書此 25 字，論文二、論文一皆無。

⁹⁰按，論文二、論文一此 2 字，專書皆無。

⁹¹按，專書此 6 字，論文二、論文一皆無。

⁹²按，論文二此 11 字，專書皆無。

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(六)：從性到心--孟子以心善言性善(一)

謝鶯興*

本文係進行手稿與單篇發表的文章(簡稱「論文」)及彙整為專著(簡稱「專書」)等三類的內容比對。

本章發表的論文有一篇，是發表在《民主評論》的第 11 卷 24 期，以〔〕符號表示論文與收入專書間的差異。

本章的手稿有一件，篇名是「孟子道性善」(以下簡稱手稿)，以【】符號標示手稿與論文及專書的差異；手稿之字跡未能辨識者，乃以「■」標示。

各符號所表示手稿、論文、專書間的差異，則於註語說明其間的不同。

〔第六章 從性到心--孟子以心善言性善〕¹

一、〔性善說是文化長期發展的結果〕²



* 東海大學圖書館特藏組組員

¹ 按，手稿篇名作〈孟子道性善(註一)〉，論文篇名作〈古代人性論的完成(《中國人性論史初稿之四》)--孟子道性善(註一)〉。

² 按，手稿第一節標題作「性善之說在思想中的地位」，論文第一節標題作「性善說在思想史中是長期發展的結果」。

〔《史記·孟子荀卿列傳》：「孟軻，騶(一作鄒)人也。受業子思之門人。道既通，游事齊宣王，宣王不能用。適梁(《通鑑》以為始遊梁，繼事齊)，梁惠王不果所言，則見以為迂遠而濶於事情……退而與萬章之徒，序《詩》《書》，述仲尼之意，作《孟子》七篇」。至其生卒年月，不可詳考。他自稱「由孔子而來百有餘歲」(《盡心下》)。此語當出於其晚年；以此推之，大約生於周安王在位之後半期，赧王初王，依然存在；即約為西紀前三八二--二八九之間。孟子在中國文化中最大的貢獻，是性善說的提出。但這並非能突然出現的，而係長期發展的結果。〕³

自殷周之際開始，雖然已經有了人文精神的躍動，但這種人文精神，主要還是著眼在行為的實際效果上；由行為實際效果的利害比較，以建立指導行為的若干規範。例如周初文獻中，特別強調殷革夏命，及周革殷命的經驗教訓；這當然已經有了很深地精神反省；而所謂憂患意識，乃是這種反省的結果。人在這種反省中而注〔意〕⁴自己行為的後果，因而建立行為的規範，人實際已從神的手上，取得若干的自主權。但此行為規範的根源，及行為規範的保證，依然須求之於人格神性質的天命。【但】⁵中國民族的性格，對由抽象思〔惟〕⁶【及由】⁷想像所得出的結論，似乎總不寄以太多的信任。加以如前所說，因宗教與政治之關係，過於直接；並缺乏「彼岸」的明顯構造；於是人格神性質的天命，隨政治的混亂而開始崩潰。繼之而起的，則是法則性質的天命。法則性質的天命，雖然可以說明人類行為規範的根源，如〔在第三章〕⁸曾經引用過的「禮，天之經也，地之義也」這一類的說法。但法則性質的天命，依然是抽象地存在；對於人類的行為，缺乏強要、和保證的意義。所以與法則性質的天命的同時，【便】⁹發生了盲目性的運命之命的觀念，經由孔子畢生的努力，而自覺到法則性的天命，實生根於人自身之中，而將人性與天命融合為一，使人的生命從生理的限制中突破出來，使抽象地法則，向人的生【命】¹⁰中凝結，而成為可以把握的有

³ 按，專書此 197 字，手稿、論文皆無。

⁴ 按，專書此字，手稿、論文作「重」。

⁵ 按，論文、專書此字，手稿作「而」。

⁶ 按，專書此字，手稿、論文作「維」。

⁷ 按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁸ 按，專書此 4 字，手稿、論文作「前面」。

⁹ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁰ 按，論文、專書此字，手稿作「理」。

血有肉的存在。於是人的行為規範的根源與保證，每人即可求之於自身之中；所以他說「為仁由己」。但孔子是通過他個人下學而上達的工夫，才實證到性與天命的合一。所以性與天道，對於孔子，還是〔個人〕¹¹地事實地存在；孔子似乎還沒有把它客觀化出來，加以觀念的詮表；所以子貢才有「不可得而聞」之嘆。〔不可得而聞，可能有兩種意義，一是指一般門弟子而言；一是指聞者的領受力而言。〕¹²從【〔一般地〕¹³思想發展的順序說】¹⁴，大抵是先有了某種事實的存在，然後才有由對某種事實之反省而產生〔解說〕¹⁵某種事實的觀念。有了某種觀念，然後才產生表示某種觀念的名詞。觀念與名詞的產生，也即是將事實加以理論化的過程。由事實到觀念，由觀念到名詞，常常要經過相當長的【發展時間】¹⁶。孔子在事實上已將性與天道結合在一起；但子貢却只能說出「性與天道」的漠然觀念。一直要到代表子思思想的《中庸〔·上篇〕¹⁷》，才能清楚說出「天命之謂性」的話。從周初的「民彝」、「命哲」的觀念，【經過】¹⁸劉康公「民受天地之中以生，所謂命也」，【以至】¹⁹《中庸》「天命之謂性」；【這】²⁰中間經過凡六七百年之久。據王充《論衡·本性篇》謂「周人世碩，以為人性有善有惡……善惡在所養焉，故世子作〈養書〉（《玉海》三五作〈養性書〉）一篇。宓子賤，漆雕開，公孫尼子之徒，亦論情性，與世子相出入」。按《漢書·藝文志》儒家有《世子》二一篇，名碩，即王充之所謂周人世碩，其書已佚。然以時代推之，其出於偽托無疑。至宓子賤，漆雕開等之言性，今皆無可考。但孔子以後，人性論漸成為思想上之一重要課題，當屬事實。今日有典籍可據，在思想上言，則為上承孔子，下啟孟子，可由此而得確實把握其發展之系統者，賴有《中庸》一篇之存〔（註一）〕²¹。天命之謂性的性，自

¹¹按，書此 2 字，手稿、論文作「主觀」。

¹²按，手稿、論文此 33 字，專書皆無。

¹³按，專書此 3 字，論文皆無。

¹⁴按，專書此 11 字，論文此 8 字，手稿作「從思想發展前一階段而論」等 11 字。

¹⁵按，專書此 2 字，手稿、論文作「把握」。

¹⁶按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。

¹⁷按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

¹⁸按，論文、專書此 2 字，手稿作「到」。

¹⁹按，論文、專書此 2 字，手稿作「更演進為」。

²⁰按，論文、專書此字，手稿皆無。

²¹按，專書此「註一」，手稿、論文皆無，但皆有「關於《中庸》的時代問題，我以為其中或者雜有少數戰國末期的材料，甚至是由秦博士所雜入的材料；因為它本身是

然是善的，所以可以直承上句而說「率性之謂道」。這兩句話，是人性論發展的里程碑。但「性善」兩字，直到孟子始能正式明白地說出【(註二)】²²。性善兩字說出【之後，主觀實踐的結論，通過概念而可訴之於每一個人的思想，】²³乃可以在客觀上為萬人萬世立教。【並且如後所說，孟子所說的性善，實際便是心善。經過此一點醒後，每一個人皆可在自己的心上當下認取善的根苗，而無須向外憑空懸擬。中國文化發展的性格，是從上向下落，從外向內收的性格。〔由下落以後而再向上升起以言天命，此天命實乃道德所達到之境界，實即道德自身之無限性。由內收以後而再向外擴充以言天下國家，此天下國家實乃道德實踐之對象，實即道德自身之客觀性、構造性。〕²⁴從人格神的天命，到法則性的天命；由法則性的天命向人身上凝集而為人之性；由人之性而落實於人之心，由人心之善，以言性善；這是中國古代文化經過長期曲折、發展，所得出的總結論。〔在此發展中，若《中庸》在孟子之後，則孟子已在心上作了再三再四的指點出善的根據，在心上再三再四的指點出擴充善端的工夫，而《中庸》一篇之中，竟未出現一個心字，乃不可能之事。古來《大學》《中庸》並稱，不知《大學》乃荀子以後之作品，且亦曾受荀子之影響。故《大學》特言正心，言致知；在文字上亦遠較《中庸》為有組織。這種發展之跡，往往為過去的人所忽略過了。〕²⁵】²⁶

二、性善之性的內容的限定

〔《孟子·滕文公上》「滕文公為世子，將之楚，過宋而見孟子。孟子道性善，言必稱堯舜」。這是性善說的第一次出現。但孟子之〕²⁷所謂性善，是說【一般】²⁸人的本性都是善的。【善的標準是堯；但】²⁹堯舜之所以為堯舜，也只是因

編輯成篇的。但它主要的思想，材料，却是孔子以後，孟子以前的東西(註二)」等 75 字。

²²按，手稿此「註二」，專書、論文皆無。

²³按，專書、論文此 24 字，手稿僅作「後」。

²⁴按，專書此 82 字，論文皆無。

²⁵按，論文此 143 字，專書皆無。

²⁶按，論文此 221 字，專書此 235 字，手稿作「於是人格的尊嚴，人與人間相互的信賴及人類對自身前進無限發展的信心，才有其確實地根據，才可以確實地成立。性善說之出現，是中國古代文化經過長期曲折發展所得出的總結論。至此而中國的人文精神，乃完全成中國文化的基盤，亦因此而得以鞏固」等 102 字。

²⁷按，專書此 46 字，手稿、論文皆無。

²⁸按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

為他是「人」，只是因為人的本性是善。在人的本性上，堯舜更不比一般人多些什麼；所以他說「堯舜與人同耳」。既是「堯舜與人同耳」，便可以說「人皆可以為堯舜」(〔註二〕³⁰)。【人皆可以為堯舜，即是人的自我完成，人性由天命而來，與萬物同一根源，所以完成自己的同時，即是成己及他人與萬物，即所謂成己成物。因此，性善之說，敞開了人類解決人自身問題的無限之門。】³¹

但孟子說這句話，不是把它當作「應然地」道理來說；而是把它當作「實然地」事實來說。即是孟子並不是認為人性應當是善的，而是認為人性實在是善的。然則孟子在現實地人的存在中，憑著什麼而可以作這種事實的肯定呢？

要解答上面的問題，【首先，】³²我們要了解孟子所說的人禽之辨。他說：

「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〕³³〉

孟子這幾句話的意思是說人與一般禽獸，在渴飲饑食等一般的生理刺激反應上，都是相同的；只在一點點(幾希)的地方與禽獸不同。這是意味著要了解人之所以為人的本性，只能從這一點點上去加以【把握】³⁴。其次，關於舜的幾句話，和前面的幾句話，有什麼關連呢？從來的注釋家總不曾說清楚。我以為【孟子的意思與】³⁵這裏所說的「由仁義行」的仁義，即指的是性，即是上面所說的幾希。他意思是說舜的成就雖然大(明於庶物，察於人倫)，但只是由人性的幾希處推擴出來的(由仁義行)；並非在外面找一個仁義去實行它。以見異於禽獸的幾希，〔其本身却是含有無限擴充的可能性〕³⁶。仁義禮智，在未向外擴充以前，微而不著，所以又稱之為「端」(〔註三〕³⁷)。此處則就其與生理之比重言，所以又稱為幾希。由此，我們可以了解，孟子不是從人身的一切〔本能〕³⁸而言性善，而只是從異於禽獸的幾希處言性善。幾希是生而即有的，所以可〔以〕³⁹稱之為性；幾希即是仁義之端，本來是善的，所以可稱之為性善。

²⁹按，手稿此 7 字，論文、專書皆無。

³⁰按，專書此「註二」，手稿、論文皆作「註三」。

³¹按，手稿此 79 字，論文、專書皆無。

³²按，手稿此 2 字，論文、專書皆無。

³³按，專書此字，手稿、論文皆無。

³⁴按，論文、專書此 2 字，手稿作「規定」。

³⁵按，論文、專書此 6 字，手稿皆無。

³⁶按，專書此 15 字，手稿、論文作「其本身是含有無限的可能性的」。

³⁷按，專書此「註三」，手稿、論文作「註四」。

³⁸按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

³⁹按，專書此字，手稿、論文皆無。

因此，孟子所說的性善之性的範圍，比〔一般〕⁴⁰所說的性的範圍要小。

〔再從另一方面說，孟子有時也依照一般的觀念而稱生而即有的欲望為性。但他似乎覺得性既內在於人的生命之內，則對於性的實現，便應當每人能夠自己作主。而異於禽獸之幾希，既可以表示人之所以為人之特性，其實現又可以由人自身作主，所以孟子只以此為性。但生而即有的耳目之欲，當其實現時，須〕⁴¹有待於外，並不能自己作主，於是他改稱之為命，而不稱之為性。所以他對於命與性的觀念，是賦予了新地內容；而此新地內容，正代表傳統人文精神的發展所達到的新階段。他說：

「……口之於味，有同耆也。易牙，先得我口之所耆者也。如使口之於味也，其『性』與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也……」--〈告子〔上〕⁴²〉

從這段話看，他對口、耳、目等的欲望，依然是稱之為性。不過在這裏，須避免一種誤解；在上面所引的人之所以異於禽獸的一句話裏，實暗示人的耳目口鼻等生理的欲望，是與禽獸相同。而他在這裏，分明又說人的耳目之性，却與犬馬不同類，然則【這應作什麼解釋呢？】⁴³〔他這裡〕⁴⁴所說的「犬馬之與我不同類」，乃就人與犬馬對欲望的對象的不同類而言。不可因人與禽獸耳目耆好對象之不同類，而把孟子只從道德意義上區別人禽的意思誤解了。孟子下面這段話，〔把他對於性與命的新觀念，〕⁴⁵說得更為明顯。

「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，『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

⁴⁰按，專書此 2 字，手稿、論文作「傳統」。

⁴¹按，專書此 124 字，手稿、論文作「但是傳統以耳目的欲望等為性，孟子也未嘗不承認。不過他是要從仁義的幾希處，把人和禽獸分別開來；並且他認為性是屬於人自己，內在於人之自身，應由人自己作主的。耳目之性，在無道德性的這一點上，既與禽獸無異；而為了達到目的，又」等 97 字。

⁴²按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁴³按，論文、專書此 8 字，手稿作「人在什麼地方與禽獸相同呢」等 12 字。

⁴⁴按，專書此 3 字，手稿、論文作「他另外有一段話：君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心……有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也……自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰，此亦妄人也矣；如此，則與禽獸奚擇哉……」。在上面這段話中，可以看出他是從道德性上來區別人禽。而人之所以失掉道德性，照孟子的說法，正是蔽於耳目之欲，以致『以小害大』。由此可以了解人與禽獸的連結點，在根本上還是耳目之欲，亦即是在生理的刺激反應之上。至於上面」等 170 字。

⁴⁵按，專書此 11 字，手稿、論文皆無。

不謂命也。」--〈盡心〔下〕⁴⁶〉

上面一段話的意思，把下面一段話合在一起看，將更易明白：

「孟子曰，求則得之，舍則失之，是求有益於得也；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〕⁴⁷〉

〔按孟子以「莫之致而至者」為命(註四)，在這一點上，性與命是相同的。所謂生而即有(此在孟子則稱為「固有」，如「我固有之也」)，亦即是莫之致而至。同時，孟子以「分定」二字解釋性(註五)，實則亦可以用分定二字解釋命。不過性之分定乃以理言；命之分定多以數言。性與命的最大分別，僅因為性是內在於人的生命之內的作用；而命則在人之外，却能給人以影響的力量。〕

《論語》上凡單稱一個命字的，即指運命之命而言，與「天命」一詞，作顯明的對照。孟子則只用《論語》上之「天道」或「天」的名詞，而未用「天命」一詞，因此，《孟子》書中的命字，實際是命運之命，而含義稍為寬泛；多取其「莫之致而至」及「分定」之意。在此種意味上(不涉及其實質內容)，命與性本無不同。但性自內出，人當其實現時可居於主動地位；命由外至，人對於其實現時，完全是被動而無權的。上面所引用一段話中的「有命焉」之命，即下文「得之有命，是求無益於得也」的意思。「有性焉」之性，即指下文「求則得之，舍則失之，是求有益於得也」而言。因為性是在人身之內，其實現是人自己可以作主的。從孟子上面的話看來，當時一般人把耳目之欲等稱為性，孟子以為此類耳目之欲，在生而即有的這一點上，固可稱之為性；但當其實現時，則須「求在外」，其權並不能操之在己；所以他寧謂之命，而不謂之性。當時一般人，把仁義禮智天道等稱為命，孟子以為此等道德理性，在莫之致而至的這一點上，固可稱之為命；但當其實現時，是「求在內」，其主宰性在人之自身；故孟子寧謂之性而不謂之命。由孟子對於命與性的劃分，不僅把仁義之性，與耳目之欲，從當時一般人淆亂不清的觀念中，加以釐清；且人對道德的主宰性、責任性，亦因之確立。古來對孟子性善說的辯難，多由不明孟子對性之內容賦予了一種新的限定，與一般人之所謂性，有所不同而來；所以這類的辯難，對孟子的原意而言，多是無意義的辯論。〕⁴⁸

⁴⁶按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁴⁷按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁴⁸按，專書此 649 字，論文作「把上面兩段話合起來看，可知孟子對於由耳目口鼻等所發生的欲望，因為是生而即有的，所以也承認這是『性』，但是因為這些東西是『得之有命』，是『求於外』，【不是人自己可以作主的，】所以『君子不謂性』。此處的『君子』，乃與一般人相對而言，亦即孟子自謂。耳目之欲，因為是求在外，人自身

從來讀孟子的人，似乎忽視了〔上面所引的「君子不謂命」，「君子不謂性」〕⁴⁹的「君子」二字，〔是對一般人〕⁵⁰【而言】⁵¹的意思，因而也忽略了孟子的人性論，一方面是繼承了殷周之際所開始的人文精神，不斷地曲折發展下來的結果；一方面對於一般人而論，却是一種新地學說，這才引起了當時熱烈的爭論。孟子下面一段話，從來的注釋家，都注釋得很牽強，我認為應作新地解釋。

「孟子曰，天下之言性也，則故而已矣。故者以利為本。所惡於智者，為其鑿也。如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而待也。」--〈離婁〔下〕⁵²〉

按「天下之言性」，《趙注》《朱注》，以為即孟子之言性。禹之治水，以為即所謂「則其故」。「苟求其故」之故，以為即上文「則故而已矣」之「故」。然

並不能作主，所以君子寧謂之命而不謂之性；命即是命運之命。孟子繼承孔子的思想，把『天』，『天道』，與命運之『命』嚴格分開。他對於命的態度是『修身以俟之』（〈盡心〉）。俟之，即是聽其自然的意思；把耳目之欲劃到『命』的範圍裏面去，是要人不在耳目之欲這方面費冤枉心事，也與孔子是一樣的。莊子以『不知所以然而然』為『命』（註五），此殆當時通說。仁義禮智天道，孟子說是『命也』，正是說不知其所以然而然的意思。與劉康公『民受天地之中以生，所謂命也』的命字，有點分別，【劉康公所說的命，】是天命的命；到孔子【已經】把天命與運命分得很清楚了。仁義禮智天道，雖是不知其然而然的命，但已成為人之所以為人的本性，因而是『求則得之，舍則失之』，人可以自己作主的，所以『君子不謂命』。不謂命，是【要】以自己之力積極去『求』，積極去『擴充』的意思」等 398 字。手稿作「把上面兩段話合起來看，可知孟子對於由耳目口鼻等所發生的欲望，因為是生而即有的，所以也承認這是『性』，但是因為這些東西是『得之有命』，是『求於外』，所以『君子不謂性』。此處的『君子』，乃與一般人相對而言，亦即孟子自謂。耳目之欲，因為是求在外，人自身並不能作主，所以君子寧謂之命而不謂之性；命即是命運之命。孟子繼承孔子的思想，把『天』，『天道』，與命運之『命』嚴格分開。他對於命的態度是『修身以俟之』（〈盡心〉）。俟之，即是聽其自然的意思；把耳目之欲劃到『命』的範圍裏面去，是要人不在耳目之欲這方面費冤枉心事，也與孔子是一樣的。莊子以『不知所以然而然』為『命』（註五），此殆當時通說。仁義禮智天道，孟子說是『命也』，正是說不知其所以然而然的意思。與劉康公『民受天地之中以生，所謂命也』的命字，有點分別，是天命的命；到孔子而把天命與運命分得很清楚了。仁義禮智天道，雖是不知其然而然的命，但已成為人之所以為人的本性，因而是『求則得之，舍則失之』，人可以自己作主的，所以『君子不謂命』。不謂命，是以自己之力積極去『求』，積極去『擴充』的意思」等 379 字。

⁴⁹按，專書此 15 字，手稿、論文僅作「此處」。

⁵⁰按，手稿、專書此 5 字，論文作「即對傳統」。

⁵¹按，論文、專書此 2 字，手稿作「亦即對傳統而言」。

⁵²按，專書此字，手稿、論文皆無。

觀〈告子〔上〕⁵³〉「公都子曰，告子曰，性無善無不善也……」一章，舉三種與孟子不同之性論，而問孟子說「今日性善，然則彼皆非與」？可知孟子之言性，實不同於當時一般流行的說法；而此處「天下之言性也」，乃【係】⁵⁴指當時一般流行之說法而言。〔《朱注》謂「故者已然之跡」。〕⁵⁵禹之治水，順水之性，並不等於順其故跡；若順其故跡，則無事於治水。「則故」與「苟求其故」，從文字之組織看，〔兩個故字，亦〕⁵⁶不必為同義。按《莊子·達生篇》「吾始乎故，長乎性，成乎命。……吾生於陵而安於陵，故也。長於水而安於水，性也。不知所以然而然，命也」。從莊子這段話看，故、性、命，是性質相連的三個觀念，〔而〕⁵⁷「故」則正同於習慣的「習」。【〔這是「則故而已矣」的「故」字的解釋。至於〕⁵⁸「苟求其故」的故字，則應作「本」字解（註六）。】⁵⁹普通所謂之習，乃人在不自覺狀態下的反復行為，即生理上的慣性。孟子這段話的意思是說「一般人說性，都是照著（則）人的習慣性來說。人的生活習慣，只是本於各人生理上的要求（利）。《孟子》一書，常將義利對舉）。但這些人並不是反對仁義；而是用智來把仁義安放在人的身上，有如告子的「以人性為仁義，猶以杞柳為柶棬」，這種智是「率天下之人而禍仁義」，這種智是可惡的（所惡於智者，為其鑿也）。若智像禹之治（行）水，只順水就下之性，則行其所無事，而水已治了。若言性者不溺於習而知仁義為性所固有，順著性裏面的幾希之仁義以擴而充之，則仁義亦係行其所無事了。天雖高，星辰雖遠，但只要進而求其本（故），【（註六）】⁶⁰則千歲的日至，也可以容易知道得很清楚（可坐而待也）。意思是說仁義的功用萬端，若求其本，也只是性裏幾希之善。把握到此幾希之善，擴而充之，並不須另外穿鑿了。【由我這一文從字順的解釋，當可】⁶¹說明孟子的言性，對當時一般人而論，乃是一種新說、創說。

⁵³按，專書此字，手稿、論文作「篇」。

⁵⁴按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁵⁵按，專書此 9 字，論文、論文皆無。

⁵⁶按，專書此 5 字，論文、論文皆無。

⁵⁷按，論文、論文此字，專書皆無。

⁵⁸按，專書此 15 字，論文僅作「而」。

⁵⁹按，專書此 30 字，論文此 15 字，手稿皆無。

⁶⁰按，手稿此「註六」，論文、專書皆無。

⁶¹按，論文、專書此 13 字，手稿皆無。

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(六)：從性到心--孟子以心善言性善(二)

謝鶯興*

三、心善是性善的根據

以上是說明孟子所說的性善之性，指的不是生而即有的全部內容，僅指的是生而即有的【內容中】¹的一部分。而這一部分，〔不是出自思辨的分析〕²，乃指的是人的心的作用。

「孟子曰……【人之於身也，兼所愛。兼所愛，則兼所養也。……所以考其善不善者，豈有他哉，於己取之而已矣。】³體有貴(心)賤(耳目口鼻)，有小(耳目口鼻)大(心)。無以小害大，無以賤害貴。養其小者(耳目之欲)為小人；養其大者為大人。……飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。」--〈告子〔上〕⁴〉

「公都子問曰，鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？孟子曰，從其大體(心)為大人，從其小體(耳目口鼻)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(仁義等)，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」--〈告子〔上〕⁵〉

如前所述，耳目口鼻等等的作用，皆是與生俱來，所以〔一般人〕⁶皆謂之性；但孟子以為這些作用的自身，並沒有道德的端緒，所以斥之為「小」為「賤」。道德的端緒僅具於人之心，乃尊之為「大」為「貴」。因此，孟子所說的性善，實際是說〔的「天之所與我者」〕⁷的「心善」。耳目之官何以非善(註七)，而心則是善？孟子以為耳目之官不思，【則】⁸心之官則思。思包含反省與思【考】⁹的兩重意思；在孟子則特別重在反省這一方面。仁義為人心所

* 東海大學圖書館館務發展組組員

¹ 按，論文、專書此 3 字，手稿作「中間」。

² 按，專書此 9 字，手稿、論文皆無。

³ 按，手稿此 35 字，論文、專書皆無。

⁴ 按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁵ 按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁶ 按，專書此 3 字，手稿、論文作「在傳統上」。

⁷ 按，專書此 7 字，手稿、論文皆無。

⁸ 按，論文、專書此字，手稿作「而」。

⁹ 按，論文、專書此字，手稿作「辨」。

固有，一念的反省、自覺，便當下呈現出來。所以說「思則得之」。**【凡】**¹⁰在無反省時便隨耳目之欲逐去，仁義的善端，即隱而不顯，所以說「不思則不得也」。因此，孟子特別重視「思」字。如「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣」（〈告子〔上〕¹¹〉）。「豈愛身不若桐梓哉，弗思甚也」（同上）。「人人有貴於己者，弗思耳」。（同上）

〔因心善是「天之所與我者」，所以心善即是性善；而孟子便專從心的作用來〕¹²指證性善。下面這段話，實際即係性善的指陳。

「孟子曰，人皆有不忍人之心……今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也。非所以要譽於鄉黨朋友也。非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」——〈公孫丑〔上〕¹³〉

按「今人乍見孺子將入於井」的**【例證，「乍見」**二字，是說明在此一情況之下，心未受到生理欲望的裹脅，而當體呈露，此乃心自身直接之呈露。而此心自身直接之呈露，却是仁之端，或義禮智之端。「非所以內交於孺子之父母」數句，是說明由此心呈露而採取救助行動，並非有待於生理欲望之支持，而完全決定於此一呈露之自身，無待於外。由此可見四端為人心之所固有，隨機而發，由此而可證明「心善」。孟子便把這種「心善」稱為「性善」。**】**¹⁴下面這段話，更〔是〕¹⁵以心善證明性善。

「公都子曰，告子曰，性無善無不善也。或曰，性可以為善，可以為不善……或曰，有性善，有性不善……今日性善，然則彼皆非與？孟子曰，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。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

¹⁰按，論文、專書此字，手稿作「人」。

¹¹按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹²按，專書此 29 字，手稿、論文作「孟子所說的性善即是『心善』，所以他便專心從心來」等 20 字。

¹³按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹⁴按，論文、專書此 167 字，手稿作「引證，是說明不忍人之心，並非來自基於利害的打算，以見其為人心所固有，隨機而發，亦即前面所說的『此天之所與我者』。這四端既係天之所與，與生俱來，沒有這四端，即『非人也』，所以它正是人之所以為人的徵表；因此，孟子便把這種『心之養』稱為『性善』」等 99 字。

¹⁵按，論文此字，手稿、專書皆無。

心，人皆有之。惻隱之心，仁也。羞惡之心，義也。恭敬之心，禮也。是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳已。故曰，求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。詩曰，天生蒸民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。孔子曰，為此詩者，其知道乎？故有物必有則；民之秉彝也，故好是懿德。」--〈告子〔上〕¹⁶⁾

按在上面這一段話中，先應把心、性、才、情幾個名詞，略加解釋。性，如前所說，在春秋時，已由生而即有的欲望引伸〔而〕¹⁷⁾為人的本性；此即含有《荀子·正名篇》「生之所以然謂之性」的意義。〔孟子上面所說的「我固有之也」的「固有」，雖所指的內容不同，而實際也是此意。〕¹⁸⁾性善性惡，都是推論的結果；而推論的根據，則【有意或無意的，都是心的現實】¹⁹⁾活動。心字很早便出現，並且很早便流行。但在孟子以前所說的心，都指的是感情、認識、意欲的心，亦即是所謂「情識」之心。人的道德意識，出現得很早。但在自己心的活動中找道德的根據，恐怕到了孟子才明白有此自覺。〔人的〕²⁰⁾耳目口鼻之欲，都要通過心而表達出來。〔因為〕²¹⁾心有認知的一面。這些欲望，都要靠心的認知之力與以支持；所以，在孟子以前，乃至在孟子以外，都是把耳目口鼻之欲連在一起來看心的活動。孟子却把心的活動，從以耳目口鼻的欲望為主的活動中【擺脫開，如乍見孺子將入於井之例，而發現心的直接而獨立的活動，却含有四端之善。「乍見」是心在特殊環境之下，無意地擺脫了生理欲望的裹脅。而反省性質的「思」，實際乃是心自己發現自己，亦即是意識地，擺脫了生理欲望的裹脅。〔孟子又在〈告子上〉的「牛山之木嘗美矣」一章中提出「平旦之氣」，「夜氣」，以為此是人的善端最易顯露的時候，也是當一個人的生理處於完全休息狀態，欲望因尚未與物相接而未被引起的時候；此時的心，也是擺脫了欲望的裹脅而成為心的直接獨立的活動，這才真正是心自己的活動；這在孟子便謂之「本心」(註八)。〕²²⁾心在擺脫了生理欲望裹脅時，自然呈露出了四端的活動。】²³⁾並

¹⁶⁾按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹⁷⁾按，手稿、論文此字，專書皆無。

¹⁸⁾按，專書此 30 字，手稿作「性不可見」等 4 字，論文皆無。「」

¹⁹⁾按，論文、專書此 12 字，手稿作「是心的」等 3 字。「」

²⁰⁾按，專書此 2 字，手稿、論文作「孟子之所以有此自覺，是因為」等 12 字。

²¹⁾按，手稿、論文此 2 字，專書皆無。

²²⁾按，專書此 122 字，論文皆無。

²³⁾按，論文、專書此 238 字，手稿作「超生出來，亦即說以生理為主的欲望中超生出

且這四種基本活動形態，雖然顯現於經驗事實之中，但並不為經驗事實所拘限，〔而不知其所自來，〕²⁴於是感到這是「天之所與」；亦即是「人之所受以生」的性（〔註九〕²⁵）。這是孟子〔即〕²⁶「心善」以言性善的實際內容。換言之，孟子在生活體驗中發現了心獨立而自主的【道德】²⁷活動，【〔乃〕²⁸是人的道德主體之所在，】²⁹這才能作為建立性善說的根據。僅從人所受以生的性上言性善，實際只是一種推論。【到了】³⁰孟子由心【之】³¹善以言性善，這才是經過了自己生活中深刻地體認而提供了人性論以確實的〔精神地〕³²根據。與後來許多從表面的事象，乃至從文字〔的字義〕³³上言性，在立論的根據上，有本質的不同。

孟子既從心上論定性善，而心的四種活動，即是「情」。「乃若其情，則可以為善」的情，即指惻隱、羞惡、是非、辭讓等而言。從心向上推一步即是性；從心向下落一步即是情；情中涵有向主外實現的衝動、能力，即是「才」。性、心情、才，都是環繞著心的不同的〔層次。孟子所說的「惻隱之心」、「羞惡之心」，實際亦即是惻隱之情、羞惡之情。張橫渠謂「心統性情」（《橫渠語錄》）；此就孟子而言，應當是「心統性、情、才」〕³⁴。心是善，所以性、情、才便都是善的。因此，《孟子》中的性【、心】³⁵、情、才，〔雖層次不同，〕³⁶【但】³⁷在性質上完全是同一的東西。

來，而發現它具有超欲望(如惻隱、是非)乃至反欲望(如羞惡、辭讓)的惻隱、羞惡、是非、辭讓四種基本活動形態；而這四種活動却是仁義禮智之端，亦即是仁義禮智」等 81 字。

²⁴按，專書此 7 字，手稿、論文皆無。

²⁵按，專書此註九，手稿、論文作「註八」。

²⁶按，專書此字，手稿、論文作「由」。

²⁷按，手稿此 2 字，論文、專書皆無。

²⁸按，專書此字，論文作「即」。

²⁹按，論文、專書此 11 字，手稿作「把它從生理中超昇出來，使心成為道德的主體」等 19 字。

³⁰按，手稿此 2 字，論文、專書皆無。

³¹按，手稿此字，論文、專書皆無。

³²按，論文此 3 字，手稿、專書皆無。

³³按，專書此 3 字，手稿、論文皆無。

³⁴按，專書此 54 字，手稿作「角度；或者是以心為生猛縱橫上下位置」等 16 字，論文作「角度」。

³⁵按，手稿此字，論文、專書皆無。

³⁶按，專書此 5 字，手稿、論文皆無。

³⁷按，論文、專書此字，手稿皆無。

〔在上面所引的一段話中，特應注意的一點，是「乃若其情可以為善」的「可以」兩字。所謂可以為善，是說有為善的「可能性」。用現代語說，可能性是對「必然性」而言的。物理可以言「必然性」；即是在某種條件之下，必然會出現某種結果。有如 H₂O 之必為水一樣。但是倫理則因為是人自身的事，人的自身是有主動力的，有自由的，所以只能是可能性，而不能是必然性的。這是倫理與物理最大的區分點。許多爭論，都是因為不了解這一區分而發生的。〕³⁸

四、惡的來源問題

孟子既認為心是善的，然則惡又從何而來？歸納孟子的意思，可從兩點說明：一是來自耳目之欲；一是來自不良的環境，【兩者都可以使心失掉自身的】³⁹作用。孟子並不輕視生理的欲望；而只是要求由心作主，合理地滿足這種欲望。因為欲望的本身並不是惡，只有無窮地欲望，一定會侵犯他人，這才是惡。他說「飲食之人，則人皆賤之矣」，是因「為其養小以失大」（〈告子〔上〕⁴⁰〉）；即是為了欲望而淹沒了【心】⁴¹。只要不養小以失大，則「飲食之人，無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉」（同上）。由此可知心與耳目口鼻等本為一體；口腹能得到心的主宰，則口腹的活動，也即是心的活動的一部分，所以口腹此時也理性化而不僅為尺寸之膚了。但耳目的欲望雖然不是惡，而惡畢竟是從耳目等欲望而來，孟子下面這幾句話，正說明這一點。

「耳目之官不思，不思而蔽於物，〔物交物，〕⁴²則引之而已矣。」——（〈告子〔上〕⁴³〉）

耳目須緣外物而起活動。但耳目的機能，不能思慮反省，即是沒有判斷地自主性，所以一與物接觸，便只知有物而為物所〔蓋覆（註十）。為物所蓋覆，則只知有物而不知有仁義禮智，便為物所牽引以去，往而不返；〕⁴⁴一切罪惡，只是從「引之而已矣」處發生。假使心能作主，則耳目之欲，〔不被物牽引，而由心作判斷，〕⁴⁵此即所謂「先立乎其大【者】⁴⁶，則其小者不能奪也」（同上）。

³⁸按，手稿、論文此 174 字，專書皆無。

³⁹按，論文、專書此 12 字，手稿作「以致心失掉了」。

⁴⁰按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁴¹按，論文、專書此字，手稿作「人的理性」。

⁴²按，專書此 3 字，手稿、論文皆無。核《孟子》原文，應遺漏「物交物」3 字。

⁴³按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁴⁴按，專書此 34 字，手稿、論文作「蔽，為物所蔽，則人亦成為塊然一物。以自身之塊然一物，與外物交，則只有隨著外物無窮地轉落下去了」等 41 字。

⁴⁵按，專書此 11 字，手稿、論文作「不隨物轉而隨心轉」等 8 字。

⁴⁶按，手稿此字，論文、專書皆無。

其次，孟子非常重視環境對於一般人的影響。心雖然是善的，但若無適當的環境，則就一般人而論，心的「思」的作用發揮不出來，便失掉了心〔的自主性〕⁴⁷。他說：

「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫粳麥，播種而耕之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽雨露之養，人事之不齊也。」--〈告子〔上〕⁴⁸〉

這段話是解答人性皆善，亦即人性皆平等，但何以各人的成就竟有不同呢？孟子以為這是因為環境不同的關係。「地有肥磽，雨露之養，人事之不齊」，〔這是以粳麥作性的比喻，〕⁴⁹說明秉同一的人性，而有不同的成就，完全是環境的關係，而環境中他特別注重經濟生活的影響。認為有恆產然後有恆心，所以他在政治上要求「制民之產，必使仰足以事父母，俯足以蓄妻子」。他認為「若救死而恐不贍，奚暇治禮義哉」（以上皆見〈梁惠王上〉）。當時決定經濟的是政治，因此，他便要求以仁政代替當時的虐政（「民之憔悴於虐政」）。他以環境說明【人的】⁵⁰成就之不同，較之孔子從「習」方面（《論語》「習相遠也」）【作】⁵¹說明，實質相同，但更【擴大了一層而】⁵²增加了社會方面的意義。

如上所述，他認為經濟過份缺乏，足以陷溺其心；但他並不認為解決了經濟問題，便解決了行為問題。他是認為解決經濟問題，乃是解決行為問題的先決條件。在先決條件解決以後，還要加以教育的力量。不加上教育的力量，則優越的經濟條件，反成為助長作惡之資。所以他很明顯的說，「飽食暖衣而無教，則近於禽獸」〔（〈滕文公上〉）〕⁵³。他決不曾輕視物質對人類行為的影響，也決不以為人類的行為是完全決定於生活的物質。因此，西方唯心唯物的理論架子，很不好公式地套在他的身上。

還有〔，孟子以為〕⁵⁴少數特殊地位的人，逐耳目之欲，以致喪失了他

⁴⁷按，專書此4字，手稿、論文作「之所以為心」等5字。

⁴⁸按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁴⁹按，專書此10字，手稿、論文僅作「即是」。

⁵⁰按，論文、專書此2字，手稿皆無。

⁵¹按，論文、專書此字，手稿作「的」。

⁵²按，手稿此6字，論文、專書皆無。

⁵³按，專書此4字，手稿、論文皆無。「」

⁵⁴按，專書此4字，手稿、論文皆無。

的本心，由此而來的罪惡，實較一般百姓〔由環境的壓迫而犯的罪惡大得多。這是由環境的誘惑而來的罪惡。〕⁵⁵他說：

「孟子曰，魚我所欲也，熊掌亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。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，故患有所不辟(避)也。……是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之。萬鐘則不辨禮義而受之，萬鐘於我何加焉。……此之謂失其本心。」--〈告子〔上〕⁵⁶〉

上面這一段話的前半段，是說明因為人的性善、心善，所以才能表現而為人格的尊嚴。後面提出「本心」兩字，最須注意。一切罪惡的行為，如前所述，皆有心的認知計慮作用在裏面，以為其作惡的支持；在一般人看來，便以為這也是從心所發。但孟子的意思，認為此時固然也有心的活動，但這僅係心的知性的一面。知性是「無記」的，所以它沒有為行為作主的能力，而只能為耳目口鼻等官能去幫閒。因此，此時作主的是耳目等〔生理〕⁵⁷機能的要求，而不是心。不作主之心，只能算是宋代被俘後，青衣行酒的徽、欽二帝。能作主之心，才是真正之心。並且真正之心，也一定會作主，使耳目等官能聽命。孟子是針對著僅有知性活動而不能作主的心以言本心；本心即是善，即是道德的心。〔道德之心呈現時，自然能為人的生活作主，而欲望自然會受道德理性的指揮，此時的欲望自然也不是惡；這即是孟子所說的「先立乎其大者，則小者不能奪也」(〈告子上〉)的意思。〕⁵⁸

五、由心之存養【擴充的工夫以盡心】⁵⁹知性知天

孟子所說的性善即是心善，而心之善，其見端甚微(四端，幾希)，且又易受環境的影響，〔易於放失，〕⁶⁰所以他對於心，〔在〕⁶¹消極方面便主張求放心；他說「學問之道無他，求其放心而已矣」(〈告子〔上〕⁶²〉)；求放心，即是把「以小(耳目等)害大」的大(心)，從小中解脫出來，以復其心的本位。

⁵⁵按，專書此 27 字，手稿、論文僅作「大得多」。

⁵⁶按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁵⁷按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

⁵⁸按，專書此 69 字，手稿、論文皆無。

⁵⁹按，論文、專書此節標題的 8 字，手稿僅作「以」。

⁶⁰按，專書此 4 字，手稿、論文皆無。

⁶¹按，手稿、論文此字，專書皆無。

⁶²按，專書此字，手稿、論文皆無。

在積極方面，則特別重視「養」。養心則心存，故「養」與「存」常【關】⁶³連在一起的。養是把見端甚微的善，好好把它培養起來，有如一粒種子，放在適宜的空氣日光水土中，使其能發榮滋長。下面的話，都是這種意思。

「故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰，操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與。」--〈告子〔上〕⁶⁴〉

「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心……」--〈離婁〔下〕⁶⁵〉

「拱把之桐梓，人【有】⁶⁶欲生之，皆知所以養之者。至於身而不知所以養之者，豈愛身不若桐梓哉，弗思甚也。」--〈告子〔上〕⁶⁷〉

「養其小者為小人，養其大者為大人。」--(同上)

「存其心，養其性，所以事天也。」--〈盡心〔上〕⁶⁸〉

上面所說的〔養性即是養心。〕⁶⁹存心養心，主要是就士的階級而言。若就一般人民而論，孟子僅主張「制產」之後，亦即解決了人民物質生活之後，「教以人倫」(〔註十一〕⁷⁰)，即從實際〔的群體〕⁷¹生活上與以教導。對於士，則進一步主張存心養心；而存心養心的方法，則是「寡欲」；他說：

「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者寡矣。其為人也多欲，雖有存焉者寡矣。」--〈盡心〔下〕⁷²〉

多欲，則耳目的官能可以壓倒心的作用。寡欲，則心所受的牽累少而【容易】⁷³將其本體呈露。但如前所說，欲並不是惡，所以〔只〕⁷⁴主張「寡」，而不主張「絕」，這是與宗教不同的地方。

心之善只是「端」，只是「幾希」，但這是有無限生命力的種子，只要能「養」，能「存」，它便會作無限的伸長，或者意識地使其伸長，以使其形成

⁶³按，論文、專書此字，手稿作「是」。

⁶⁴按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁶⁵按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁶⁶按，論文、專書此字，手稿作「苟」。

⁶⁷按，專書此字，手稿、論文皆無。「」

⁶⁸按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁶⁹按，專書此 6 字，手稿、論文皆無。

⁷⁰按，專書此註十一，手稿、論文作「註九」。

⁷¹按，專書此 3 字，手稿、論文皆無。

⁷²按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁷³按，論文、專書此 2 字，手稿作「可」。

⁷⁴按，手稿、論文此字，專書皆無。

一道德地人格世界。這種伸長，在孟子名之曰「擴充」。

「孟子曰……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〕^{75}}〉

「孟子曰，人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。人皆有所不為，達之於其所不為，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。人能充無穿窬之心，而義不可勝用也。人能充無受爾汝之實，無所往而不為義也。」--〈盡心〔下〕^{76}}〉

【擴充，不僅是精神的境界，而且是〔要見之於〕⁷⁷生活上的實踐。】⁷⁸「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼」（〈梁惠王〔上〕^{79}}〉），以及政治上的所謂「推恩」（同上），都是【生活上】⁸⁰具體地擴充方式。心是屬於個人的具體地存在；上面由存養而作不斷地擴充，【擴充到底，】⁸¹孟子稱之為「盡心」。能夠盡心，便知道人之所受以生的性；因為性即在人心之中。【但不盡心，則人之所受以生的性，潛伏而不顯。〔若不曾作過盡心的工夫，而只就一般人情、世故、利害的生活經驗，以論斷人性；殊不知此時人之所以為人的本性，或為物欲遮蔽，或因未進入到人的自覺範圍之內而潛伏著；由此以言性是如何如何，這或者是指鹿為馬，或者是認賊作父，這便是一般人最容易犯的錯誤。〕⁸²心之善端擴充一分，即潛伏之性顯現一分，所以盡心才可以知性。性〔在其「莫之致而至」的這一點上，感到它是〕⁸³由超越的天所命的；所以知道了所受以生之性，即知道性之所自來的天。】⁸⁴落實下來說，心的作用是無限的，所以他說「萬物皆備於我矣」（〈盡心〔上〕^{85}}〉）。

⁷⁵按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁷⁶按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁷⁷按，專書此 4 字，論文皆無。

⁷⁸按，論文此 19 字，專書此 23 字，手稿皆無。

⁷⁹按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁸⁰按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

⁸¹按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。

⁸²按，專書此 108 字，論文皆無。

⁸³按，專書此 16 字，論文皆無。

⁸⁴按，專書此 198 字，論文此 74 字，手稿作「性是由超越的天所命的，所以知道了所受以生之性，即知道性之所自來的天。歸結的說，孟子是通過人的性以知天，通過人的心而知性；所以」等 56 字。

⁸⁵按，專書此字，手稿、論文皆無。

因此，心的擴充也是無限的。「盡心」，不是心有時而盡，只是表示心德向超時空的無限中的擴充、伸展。而所謂性，所謂天，即心展現在此無限的精神境界之中〔所擬議出的名稱〕⁸⁶。我們應這樣來了解孟子下面的話。

「孟子曰，盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。〔妖〕⁸⁷壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」--〈盡心〔上〕⁸⁸〉

實則心之外無性，性之外無天，因此才能說「存其心，養其性，所以事天也」。〔若心之外有性，心與性之外有天，則盡心並不一定能知性；而存心養性，亦不能直接稱之為事天。一般所說的事天，總要通過宗教的儀式而見，正因為天乃在人心之外，在人心之上。實際，在人心以外的天，在當時說，或竟不能為人所知的，所以凡是從外面去證明神的存在的努力，多歸於白費。孟子以為存心養性即所以事天，這便〕⁸⁹將古來宗教之所祈禱，完全轉換消納，〔使其成〕⁹⁰為一身一心的德性的擴充。在自身德性以外，更無處可以安設宗教的假像。他下面的一段話，也正是說明由心德之擴充所層層展開的人格世界。

「……可欲之謂善，有諸己之謂信；充實之謂美；充實而有光輝之謂大；大而化之之謂聖；聖而不可知謂神……」--〈盡心〔下〕⁹¹〉

在上面一段話中，有兩句特別值得注意；第一是「可欲之謂善」；這是說凡道德性地善，它的自身便是在人之內部要為人作主的；所以它的本身即具有實現的要求；「可欲」，指的是這種自我實現的要求而言。其次，是「聖而不可知之謂神」；在這以前，說到神，都【指的】⁹²是某種神秘實體的存在；至此而完全轉化為心德擴充後的形容詞。此一名詞的轉化，即表現從宗教向人文【的】⁹³轉化的完成。經此一轉化，凡是任何原始宗教的神話、迷信，皆不能在中國人的理智光輝之下成立。這代表了人類自我向上的最高峰。〔從這最高峰向下看，許多現代地僧侶所嘵嘵不休的，正和四、五千年前的僧侶，同樣的可憐可笑。〕⁹⁴所以孟子性善之說，是人對於自身驚天動地的偉

⁸⁶按，專書此 7 字，手稿、論文皆無。

⁸⁷按，專書此字，手稿、論文作「妖」。

⁸⁸按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁸⁹按，專書此 130 字，手稿、論文僅作「修身以外無命，因此才說『妖壽不貳』『順受其正』(同上)。至此而」等 23 字。

⁹⁰按，專書此 3 字，手稿作「而」，論文皆無。

⁹¹按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁹²按，論文、專書此 2 字，手稿作「當作」。

⁹³按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁹⁴按，手稿、論文此 38 字，專書皆無。

大發現。有了此一偉大發現後，每一個人的自身，即是一個宇宙，即是一個普遍，即是一個永恆。【可以】⁹⁵透過一個人的性，一個人的心，以看出人類的命運，掌握人類的運命，解決人類的運命。每一個人即在他的性、心的自覺中，得到無待於外的、圓滿自足的安頓，更用不上夸〔父〕⁹⁶追日似的在物質生活中，在精神陶醉中去求安頓。〔這兩者終竟是不能安頓人的生命的。〕⁹⁷孟子下面的話，正是這種圓滿自足的情形。

「孟子曰，廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」--〈盡心〔上〕⁹⁸〉

但是，我們更應進一步了解，孟子由心的仁義禮智【之端】⁹⁹以言性善，由四端的擴充以言盡心、知性、知天，但作為能擴充的〔力量〕¹⁰⁰的，還是「仁」。孟子雖仁義並稱，或仁義禮智並列，但仁仍是居於統攝的地位；沒有仁作基底；沒有仁居於統攝的地位，實際便很難推擴出去。〔而當仁體呈露時，它自然會居於統攝的地位。由仁體再向下落實，才是仁義禮智。〕¹⁰¹知識只是從外面積累【、推演】¹⁰²，而不能自內向外擴充；擴充的〔力量〕¹⁰³即是仁。所以孟子凡是說到「推」的意味時，無不以仁為基點。只有在仁德的體現上，才〔能〕¹⁰⁴說「萬物皆備於我矣」（〈盡心〔上〕¹⁰⁵〉）。萬物皆備於我，即是《論語》上的「天下歸仁」；克己而突破了自己；以與天下為一體，此時天下皆歸到自己仁德之中〔，亦即是自己與人類同其憂樂〕¹⁰⁶。天下皆歸到自己仁德之中，才〔可以〕¹⁰⁷說「萬物皆備於我矣」。才能說「上下

⁹⁵按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁹⁶按，手稿、專書此字，論文作「交」，應是手民誤植。

⁹⁷按，專書此 15 字，論文皆無。

⁹⁸按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁹⁹按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹⁰⁰按，專書此 2 字，手稿、論文作「底力」。

¹⁰¹按，專書此 32 字，手稿、論文皆無。

¹⁰²按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹⁰³按，專書此 2 字，手稿、論文作「底力」。

¹⁰⁴按，手稿、論文此字，專書皆無。

¹⁰⁵按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹⁰⁶按，專書此 12 字，手稿、論文皆無。

¹⁰⁷按，專書此 2 字，手稿、論文作「能」。

與天地同流」(〈盡心上〉)。「用另外的詞句表現，即是「與萬物為一體」。既與萬物為一體，則一個人的精神活動，不是以一個生理之我為中心，而是與萬物共其呼吸，這即是上下與天地同流。當時所說的「天地」，落實下來說，即是「萬物」。¹⁰⁸馮友蘭不〔曾〕¹⁰⁹了解這一根本之點，便只好說這兩句話「有神秘主義的傾向。其本意如何，孟子所言簡略，不能詳也」(〔註十二〕¹¹⁰)。推己及人謂之恕，這是〔仁〕¹¹¹擴充的初步而切實的工夫；【也即是行仁的初步而切實的工夫。】¹¹²所以孟子說了「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」之後，便接著說「強恕而行，求仁莫近焉」。【正說明由恕以求仁，由求仁而達到萬物皆備於我矣之實。】¹¹³性是人之所受以生，即人之所以為人之理；孟子說「仁也者，人也」(〈盡心〔下〕¹¹⁴)，這等於說「仁也者，性也」。他以心言性，而說「仁，人心也」(〈告子〔上〕¹¹⁵)，這也等於說「仁，人性也」。因此，他可以說「……三子者不同道，其趨一也；一者何也，曰仁也。君子亦仁而已矣，何必同」(〈告子〔下〕¹¹⁶)。他對古代聖人，幾無不從仁方面加以稱述。而仁的【基本】¹¹⁷表現，還是憂患意識；所以他在許行一章(〈滕文公〔上〕¹¹⁸)，歷敘堯舜禹后稷契救民之實(仁)，一則曰「堯獨憂之」，再則曰「聖人有憂之」，三則曰「聖人之憂民如此」。對修己而言，則曰「〔是故〕¹¹⁹君子有終身之憂」(〈離婁〔下〕¹²⁰)。沒有憂，沒有仁，〔不真正了解仁的精神，即是一種無限地涵融性，即是一種無限地擴充性，而僅從思辨的演繹上，以言由盡心而〕¹²¹知性知天，便是沒有內容的一場大話。

¹⁰⁸按，專書此 79 字，手稿作「才能說『萬物皆備於我矣』」等 10 字，論文皆無。

¹⁰⁹按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹¹⁰按，專書此註十二，手稿作「馮著《中國哲學史一六四頁》，論文作「註十」。

¹¹¹按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹¹²按，論文、專書此 14 字，手稿皆無。

¹¹³按，論文、專書此 23 字，手稿皆無。

¹¹⁴按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹¹⁵按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹¹⁶按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹¹⁷按，論文、專書此 2 字，手稿作「原始」。

¹¹⁸按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹¹⁹按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

¹²⁰按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹²¹按，專書此 44 字，手稿、論文僅作「而言」。

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(六)：從性到心--孟子以心善言性善(三)

謝鶯興*

六、〔由心善到踐形〕¹

孟子從心之善以言性之善。但其言性之極致，則為「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形」(〈盡心〔上〕²〉)的幾句話。〔所謂形色，即指耳目口鼻等官能及官能所潛伏之能力而言，〕³如前所述，孟子是把心的作用，和人身其他官能的作用分別開，以顯心德之善；這樣，好像心與其他官能是對立的；最低限度，不是平等的(「有貴賤，有大小」)。但這只是就一個人自覺的過程，工夫的過程【，以凸顯心德】⁴而立論。〔但心德必通過〕⁵形色而呈現，必待形色而發皇；而形色之自身，如耳聰而目明，手持而足走，乃至一毛一孔，何一而非人所必須〔的能力〕⁶。即何一而不含至理？何一而不表現無限地價值？雖然它們的價值，須通過心的自覺而始彰著；即〔是〕⁷心當不自覺時，這些官能的能力與價值固然是潛伏著，【即】⁸心之德也是潛伏著。〔但一當心德〕⁹自覺時，其他官能的價值亦同時湧現，並無前後可分。更重要的是，心德必須通過【各】¹⁰官能【之能力】¹¹而始能作客觀的構【想】¹²。例如心有美的意欲時，必須通過目，通過手，通過官能之一切活動，【並】¹³與客觀之對象連在一起，而始能實現其美的客觀構造。心的無限創發性，須通過其他官能能力的無限構

* 東海大學圖書館館務發展組組員

¹ 按，專書此節的標題，手稿作「由心向形色的完成」，論文作「由心善向形色的完成」。

² 按，專書此字，手稿、論文皆無。「」

³ 按，專書此 24 字，手稿、論文皆無。

⁴ 按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。「」

⁵ 按，專書此 6 字，手稿作「但孟子曾引對『天生蒸民，有物有則』的詩，而引孔子『有物則有則』的解釋，則形色既然是物，亦當然有其則，亦當然為天性之一部分。更進一步說，心德必待」等 59 字，論文作「但孟子曾對『天生蒸民，有物有則』的詩，引孔子『有物則有則』的解釋，則形色既然是物，亦當然有其則，亦當然為天性之一部分。更進一步說，心德必待」等 57 字。

⁶ 按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁷ 按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁸ 按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁹ 按，專書此 5 字，手稿、論文作「心的價值」。

¹⁰ 按，論文、專書此字，手稿作「其他」。

¹¹ 按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

¹² 按，論文、專書此字，手稿作「造」。

¹³ 按，手稿此字，論文、專書皆無。

造性而始能實現於客觀世界之中。不忍之心，可以【在】¹⁴一念之間湧現。但要達成此一不忍之心的目的，便須要許多實際工作；這些實際工作，無一而不須要人的官能〔的能力〕¹⁵向客觀對象上的建構力量；否則只是空談。在客觀對象上有一分建構不到，即是人的官能的潛力(天性)一分未能發揮。所以孟子說惟聖人然後可以踐形。踐形，可以從兩方面來說：從充實道德的主體性來說，這即是孟子以集義養氣的工夫，使生理之氣，變為理性的浩然之氣。從道德的實踐上說，踐形，〔即是道德之心，通過官能的天性，官能的能力，以向客觀世界中實現。〕¹⁶這是意義無窮的一句話。孟子說到這裏，才把心與一切官能皆置於價值平等的地位，才使人自覺到應對自己的每一官能負責，因而通過官能的活動，可以把心的道德主體與客觀結合在一起，使心德實現於客觀世界之中，而不是停留在「觀想」、「觀念」的世界。孟子的〔人〕¹⁷性論，至此而才算完成。再確切地說，孟子的盡心，必落實到踐形上面。能踐形才能算是盡心。踐形〔，乃是把各官能所潛伏的能力(天性)徹底發揮出來；以期在客觀事物中有所作為，〕¹⁸【有所】¹⁹構建，否則無所謂踐形。所以由盡心踐形所成就的世界，必是以大同為量的現實世界。這不僅與普通宗教之空談天國，根本不同；即與後來禪宗「明心」而不「踐形」，有本質上的分別。朱元晦曾嘆息謂孟子喜言心，後來遂有求心之弊，這實際證明他在這種大分水嶺處，尚未能把握清楚。同時，我們也可由此推想到，孟子所強調的人禽之辨，也是為了凸現人類道德理性自覺的一過程。在此過程的終點，也必同樣呈現出人物的平等。否則「親親而仁民，仁民而愛物」(〈盡心上〉²⁰)的話，便無根據。親親而仁民，仁民而愛物的根據是「萬物皆備於我」，即我與萬物【為一體，即是我與萬物】²¹，同展現於無限地價值平等的世界。這是孟子性論的真正內容，也即是孟子性論的起點與終點。

因為孟子實證了人性之善，〔實證了人格的尊嚴，〕²²同時即是建立了人與

¹⁴按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁵按，專書此 3 字，手稿、論文作「(形色)」。

¹⁶按，專書此 27 字，論文作「即是實踐官能的天性，官能的潛力」等 14 字。

¹⁷按，專書此字，論文皆無。

¹⁸按，專書此 34 字，論文作「而踐形必須在客觀事物中有所作為，所所構建」等 19 字。

¹⁹按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁰按，專書此字，手稿、論文皆無。

²¹按，手稿此 9 字，論文、專書皆無。

²²按，專書此 8 字，手稿、論文皆無。

人的互相信賴的根據，亦即是提供了人類向前向上的發展以無窮希望的根據。所以表現在政治思想方面，他繼承了周初重視人民的傳統，而加以貫徹，並進一步確定人民是政治的主體，確定人民的好惡是指導政治的最高準繩。他所說的「王政」，即是以人民為主的政治。〔他所主張的政治，實際是以人民為主的政治，而並非如一般人所說的只是以人民為本的政治。他代表了在中國政治思想史中最高民主政治的精神，只缺乏民主制度的構想。而他的政治思想，是與他的性善說有不可分的關係。在他所構想的政治社會中，乃是發出〕²³各人內心之善的互相扶助的社會；即是把個人與群體，通過內心的善性，而不是僅靠強制的法律，以融和在一起的社會。在這種社會中，才能真正使自由與平等合而為一。關於這，我已另有專文敘述〔(註十三)〕²⁴，在這裏只稍稍提到。〔不過，我願藉此提醒一句，當前民主政治從各方面所發生的危機，及在國際政治中所受的限制，須要在性善的共同自覺之下，以建立人與人的精神地紐帶，才能加以解消、擴充，以開萬世太平之盛。〕²⁵

七、與告子爭論之一--性善及性無善惡

以上，把孟子的性論略加疏導後，再略述他與告子的爭論。

告子在當時學術中的地位，我們現在不很明瞭。但他的人性論，却是自成體系，而且似乎與道家的楊朱一派相關連的。

告子的人性論，是以「生之謂性」為出發點。生之謂性，即是說凡生而即有的欲望，便是性。生而即有的欲望中最顯著的莫如食與色，所以他便說「食色性也」。食色的本身，既不可稱之為善，亦不可稱之為惡，所以公都子引他的話說「性無善無不善也」。因為性無善無不善，所以他便說「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也」。性本身既不是善；則仁義只是由外鑠而來，所以他說「性猶杞柳也，義猶柶棬也。以人性為仁義，猶以杞柳為柶棬」〔(同上)〕²⁶。因此說「仁，內也；非外也；義外也，非內也」〔(以上皆見〈告子上〉)〕²⁷。在這裏首先應澄清一點【容易有的】²⁸誤解。告子所說的內、外，乃是以他人為外，以自我為

²³按，專書此 107 字，手稿、論文僅作「在這種政治下的社會，乃是發於」等 13 字。

²⁴按，專書此「註十三」3 字，手稿、論文皆無。

²⁵按，專書此 79 字，手稿、論文皆無。

²⁶按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

²⁷按，專書此 7 字，手稿、論文皆無。

²⁸按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。

內；所以他舉的「仁，內也」的例證是「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也」。他所說的內，與孟子所說的內，根本不同；孟子所說的內，是指內心之所發。【告子】²⁹以自我為內，而〔在他所看的自我，並〕³⁰不是立足於內心之德性；〔乃指的〕³¹是以生而即有的一切〔欲望〕³²的活動。在他，根本不承認心有德性。所以他所說的仁，也只是人的情識之〔愛〕³³，沒有道德的意義。情識之愛，乃與自己的欲望夾雜在一起，有如今人所說的戀愛這類的愛，它的本身不能推擴，所以告子很肯定的說「秦人之弟，則不愛也」。因此，站在孟子的立場看，他的所謂「仁，內也」，實際還是「仁，外也」。告子的話，只見於孟子所引，難窺全豹。然就其「生之謂性」之語推之，實通於楊朱之「重生」〔「貴己」〕³⁴；由其「性猶杞柳，義猶柎棬」之語推之，實通於道家之輕仁義，乃至以仁義為賊性。而「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」，一切只聽其自然，也正是某一部分道家的人生態度。因此，孟子與告子的爭論，也或許可以看作是〔孟子對道家中的某派在人性方面〕³⁵的爭論。這種爭論，主要是來自對人生的態度不同。

再看【他兩人的辯難】³⁶：孟子對告子「生之謂性」的反駁是：「生之謂性也，猶白之謂白與？曰然〔(告子所答)〕³⁷。白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與〔(孟子再問)〕³⁸？曰然〔(告子所答)〕³⁹。然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？〔(孟子)〕⁴⁰」--〈告子〔上〕⁴¹〉

從邏輯上說，告子生之謂性的命題，是全稱(Universal)判斷；其形式為「凡S皆是P」。〔所以他以為生之謂性，等於白之謂白。又以為白羽白雪白玉，在白的這一點上全是相同的。在孟子的意思，白羽、白雪、白玉，在白的這一點

²⁹按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

³⁰按，專書此 8 字，手稿、論文皆無。

³¹按，專書此 3 字，手稿、論文僅作「即」。

³²按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

³³按，專書此字，手稿、論文作「一部分」。

³⁴按，專書此 2 字，手稿、論文作「貴生」。

³⁵按，專書此 14 字，手稿、論文作「儒道兩家對人性」等 7 字。

³⁶按，手稿此 6 字，專書、論文皆無。

³⁷按，專書此 4 字，手稿、論文皆無。

³⁸按，專書此 4 字，手稿、論文皆無。

³⁹按，專書此 4 字，手稿、論文皆無。

⁴⁰按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

⁴¹按，專書此字，手稿、論文皆無。

上固然相同，但必定在相同之中，有不同的地方，才能成其為羽，為雪，為玉。因此，為了將羽、雪、玉加以分別，不能從彼此相同的白上面來指點，而應從各不相同的地方來說明。在「生之謂性」的這一點上，犬、牛、人，都是相同的。但事實上，犬不同於牛，牛不同於人，這即證明犬、牛、人，在相同之中有不同的地方。為了將人之所以為人的本質表示清楚，便不應從與犬牛相同的地方來表示，而只應從不同的地方來表示。所以他只認為生而即有中的「幾希」(四端)是性。這是用的特稱(Partikular)判斷，其形式為「S 中的若干是 P」。〕⁴²到底全稱判斷對，還是特稱判斷對，這便不是〔分〕⁴³量(Quantital)上的問題，而是實質(Qualitat)上的問題。

告子的全稱判斷，成為他推論的大前提；若承認他的大前提，則他的推論都是對的；所以告子的性論，自己成了一個完整系統。孟子與告子推論的前提既不相同，其結論自然無往而不異；所以在不同的前提下所作的爭論，是實質上，或效果上的爭論，而不是邏輯形式上的事論。

孟子對於告子性無分於善不善，猶水無分於東西的答辯是：

「孟子曰，水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過〔額〕⁴⁴；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」--〈〔告子上〕⁴⁵〉

孟子論性，較之告子乃至一般人，總是從現象上更推進一層，以求掌握住本質；這是深刻反省的結果。孟子的意思，〔以為〕⁴⁶水無分於東西(無定向)，是與地形(勢)結合以後的情形。換言之，這是受了環境的影響。離開了環境以論水的本性，則他總是向下的；亦即是有定向的。孟子曾經指明過，無四端即不是人。剋就本心之〔初〕⁴⁷發的四端上講，它是有定向，而這定向是善的。但四端只是「端」，只是「幾希」；而其為善，也只是「可以為善」，即是有為

⁴²按，專書此 253 字，手稿、論文作「孟子認為這種全稱判斷，把人與一般動物混同了；在現實上，人與一般動物，並不相同。為了表現人與一般動物的分別(人禽之辨)，孟子之意，是主張用特稱(Partikular)判斷的，其形式為『S 中的若干是 P』；即是『生而即有中的幾希(四端)是性』」等 90 字。

⁴³按，手稿、論文此字，專書皆無。

⁴⁴按，專書此字，手稿、論文作「額」。

⁴⁵按，專書此 3 字，手稿、論文作「同上」。

⁴⁶按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

⁴⁷按，手稿、論文此字，專書皆無。

善的可能性，但並無為善的必然性；則其受環境的影響更為容易。在孟子看，惡是後起的，是環境的產物；即「物交物，則引之而已矣」的物，也是外在的環境；所以孟子重視改造環境，及在環境中的存養。性因受環境的影響而有不善，因此【而】⁴⁸言性無分於善不善，這是把環境與人本有的內在之性混同了。

八、與告子爭論之二--義內義外問題

孟子告子對於義內義外之爭，這是與【對於】⁴⁹他們性論之爭有關，而更具有重要的意義。

「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，非有長於我也。猶彼白而我白之，從其白於外也；故謂之外也〔（告子所答）〕⁵⁰。曰，〔（孟子問）〕⁵¹異於（《朱注》：張氏曰，異於二字疑衍）白馬之白也，無以異於白人之白也。不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且長者義乎，長之者義乎？曰〔（告子答）〕⁵²，吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也；故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也；故謂之外也。曰〔（孟子）〕⁵³，者秦人之炙，無以異於者吾炙，夫物則亦有然者矣。然則者炙亦在外與？」--〈告子〔上〕〕⁵⁴

為了疏導方便，更把下面的一段論難錄出：

「孟季子問公都子曰，『何以謂義內也』？曰，『行吾敬，故謂之內也』〔（公都子答）〕⁵⁵。『鄉人長於伯兄一歲，則誰敬』（孟季子問）？曰，『敬兄』〔（公都子答）〕⁵⁶。『酌則誰先』（又問）？曰，『先酌鄉人』（又答）。『所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也』（孟季子之論斷）。公都子不能答，以告孟子。孟子曰，『敬叔父乎？敬弟乎？彼將曰敬叔父。曰，弟為尸，則誰敬？彼將曰敬弟。子曰，惡在其敬叔父也？彼將曰，在位故也。子亦曰，在位故也。庸敬在兄，斯須之敬在鄉人』。孟季子

⁴⁸按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁴⁹按，手稿此 2 字，論文、專書皆無。

⁵⁰按，專書此 4 字，手稿、論文皆無。

⁵¹按，專書此 3 字，手稿、論文皆無。

⁵²按，專書此 3 字，手稿、論文皆無。

⁵³按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

⁵⁴按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁵⁵按，專書此 4 字，手稿、論文皆無。

⁵⁶按，專書此 4 字，論文皆無。

聞之曰，『敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也』。公都子曰，
『冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也？』--(同上)

按「義是一種道德判斷，及由判斷所樹立的標準；此即朱子所說的「心之制，事之宜」。判斷必有其對象。告子孟季子，乃是從對象上去看義。從對象上去看義，則對象本是在外面，因而覺得判斷的標準(義)是由對象而來，於是認為義是在外。有如」⁵⁷「彼長而我長之」，其「長」的標準在外；亦「猶彼白而我白之，從其白於外」，即是白的標準在外。其實，「對象只是一種客觀的實然的存在，其自身無所謂義不義的問題。對此實然的存在而加以道德判斷，由判斷而決定相應的行為的準標，這才是「義」。所以義不是「實然」而是「應然」。標準係由判斷而來，判斷係由心所發，亦即是標準係由心所發。假若心之自身，僅如一張白紙，則客觀的實然，反映在白紙上，僅能為人所認取，以成為人的一種知識，而不能產生「應然」的判斷，亦即不能成立決定行為的所謂義。今吾人對實然，而能加以應然的判斷，則此應然必為人心所固有，乃能成立。孟子以為「年長」之「長」，這是客觀的實然；馬之長，人之長，就「長」這一點來說，並沒有兩樣。若判斷的標準係在外，對馬之長、人之長，所作的應然的判斷，便應當是一樣。但實際，對「長馬之長」，並無敬意；而對「長人之長」，則有敬意；還是對同樣的客觀的實然，而經過判斷後，得出不同的標準，可見此標準是出自內而不在外。他」⁵⁸又說「且謂長者義乎，長之者義乎」？這意思是說「長者」固然是在外，但這只是一種「實然」⁵⁹，而不是一種應然的道德價值判斷，即「無所謂」⁶⁰義。「長之者」，對於年長者而承認其年長，因之自然有一種敬意，這才可稱之為義；而這種義是由內發出的。告子「吾弟則愛之」一段話，是以為從愛上說，雖在客觀上同為「弟」，但因與我的關係

⁵⁷按，專書此 93 字，手稿、論文僅作「按，告子及孟季子，把『義』當作實然的事物看；當作實然的事物看，『則』」等 24 字。

⁵⁸按，專書此 311 字，手稿、論文作「年長之長，白色之白，只是事物的實然；對於這種實然，只有『對』和『錯』，沒有義或不義之可言。所謂義，是對實然的事物所作的道德價值判斷。而這種價值判斷，孟子主張是由內出。道德地價值判斷，常是關連於人與人之間。孟子說『白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長人之長也，無以異於長人之長乎？』他的意思是白色之白，長馬之長，完全是客觀的事物，只對於這種事物的承認其實然(白、長)，即為已足，無事於道德地價值判斷。但長人之長，則其中便含有『敬』的意思，即是含有道德價值判斷的問題，所以不可將人與物，混同在一起」等 211 字。

⁵⁹按，專書此 2 字，手稿、論文作「事實」。

⁶⁰按，專書此 3 字，手稿、論文作「不是」。

不同，而我有愛有不愛；換言之，這不是以客觀的東西作標準，而是以我的感情為標準。「長楚人之長，亦長吾之長」，〔意思是說，〕⁶¹儘管我與長的關係不同，而吾皆承認其為長，這是以外在的長為標準。〔這意思是認為客觀的實然相同，吾人對之所作的判斷即同，可見判斷的標準是在外而不在內，以反駁孟子上面所用的實然同而判斷不同的論據。〕⁶²孟子「耆炙」的答覆，〔意思是說，即使客觀的實然同，判斷同，但實然不是義，只有判斷的應然才是義，然此判斷的「應然」是由內心而出的。有如秦人之炙，與吾炙是相同；耆秦人之炙與耆吾炙，亦同；但耆炙的即「耆」，却是出於身中之口的標準與要求。〕⁶³即是說，義的對象，雖有外在的客觀的標準，但承認此一標準而與以適當地道德判斷(敬)，却是主觀性的，却是內發的。孟子與告子爭執的根本點，〔乃在告子只是把重點放在作為判斷的對象上面，而不知對象之自身只是實然。對實然而言，只能成立知識上的「對」和「錯」的判斷，而不能成立道德上的「應當」或「不應當」(應然)的判斷。而義則正是道德的應當不應當的判斷。如承認道德的應然的判斷是由內心所發，則道德的主觀性是無可否認的。因為對同樣共同所承認的實然，而可以發生不同的應然的判斷，則這種不同的判斷，不能說是來自知識的問題，而是來自判斷者內心的道德主體所能顯發的程度問題。所以〕⁶⁴對於同樣的兄，並不一定發生同樣的敬。孟子與告子的爭論，實際也通過古今中外許多形式而表達出來，其所以不能解決，主要是來自對於「實然」與「應然」的混亂不清。而孟子在兩千年前，已看清這一大關鍵，這是出於他道德實踐中的真切反省。同時，〔他〕⁶⁵主張義內，並不是否定與客觀事實的相應性；亦即並不是否定「應然」與「實然」的相應性。甚至可以說，內發的東西，能與客觀的東西相應，才能成為道德，才能成為義。對於長者不敬，固然是不義；過分的敬(《論語》上所說的「足恭」)，也不能說是義；因為這與客觀對象不相應。也可以說，義的動機，是出自主觀的內；但義的實現，乃在主觀與客觀適當的交會點。因此，許多人因為孟子主張「義內」而即加上「主觀的倫理主

⁶¹按，專書此 4 字，手稿、論文皆無。

⁶²按，專書此 59 字，手稿、論文皆無。

⁶³按，專書此 87 字，手稿、論文僅作「是說炙雖有外在的統一標準，但耆炙的耆，却是出於內在的要求」等 26 字

⁶⁴按，專書此 187 字，手稿、論文僅作「乃在於告子只承認事實的『實然』，而不承認道德的『應然』。如承認道德的應然，則道德的主觀性是無可否認的。因為對同樣的實然，並不一定得出同樣的應然」等 62 字。

⁶⁵按，專書此字，手稿、論文皆無。

義」的說法(〔註十四〕⁶⁶)，是〔出於隨意〕⁶⁷比附的，沒有意義的說法。

孟季子的問，則以為對於同一的對象，在不同的情境中，而有不同的態度，【可見這是】⁶⁸決定於外在的情境，所以說是義外。孟子的意思，以為敬乃內在於吾人之心，但向外實現時，不能不與客觀特殊之情境相適應，此即「庸敬在兄，斯須之敬在鄉人」的意思。但孟季子聽了以後，不從敬上去想，而依然只從〔對象〕⁶⁹上去想，〔他以為〕⁷⁰「敬叔父則敬」，是因為他是叔父，這是在外；「敬弟則敬」，這是因為他是尸，為尸也是在外；所以更堅定了他「果在外，非在內也」的看法。公都子於是把孟季子的說法倒過頭來，以見義表現於對象時，雖隨情境之不同，而其形態各異，然皆〔出自〕⁷¹吾心之敬。亦猶冬夏之飲食雖有不同，而皆係出自吾人飲食之欲求。飲食的對象是外在的，是隨情境而變更的；但飲食的欲求則是內在的，是統一的。義的對象是外在的，是隨情境而有變更的；但敬的道德判斷却是內在的，是統一的。沒有內在的飲食的欲求，則飲食的對象與吾人不生關涉。同樣的，沒有內在的〔動機與目標〕⁷²，則客觀的事物，不能進入於吾人道德行為的範疇。義內之說，是來自性善的大前提。孟子言性善而未嘗忽視環境；言義內而亦實關連到事物的實然。這是為後人所常常忽略過的。

最後，應談到「以人性為仁義」之學。

告子既以「生之謂性」，只從人的欲望上著眼，自然主張義外。既主張義外，則「以人性為仁義，猶以杞柳為柶棬」的比喻，並不算錯。孟子駁他的話是：

「孟子曰，子能順杞柳之性而以為柶棬乎？將戕賊杞柳而後以為柶棬也。如將戕賊杞柳而以為柶棬，則亦將戕賊人以為仁義與？率天下之人，而禍仁義者，必子之言夫。」--〈告子〔上〕⁷³〉

按孟子這段話，是從言性的結果上，以論言性的是非得失。若僅從文字上講，杞柳本有可以為柶棬之性，然後才可拿它來做成柶棬。【亦猶人本有可以

⁶⁶按，專書此「註十四」，手稿作「註十」，論文作「註十一」。

⁶⁷按，專書此 4 字，手稿、論文皆無。

⁶⁸按，論文、專書此 4 字，手稿作「是此態度」。

⁶⁹按，專書此 2 字，手稿、論文作「環境」。

⁷⁰按，專書此 3 字，手稿、論文皆無。

⁷¹按，專書此 3 字，手稿、論文作「統攝於」。

⁷²按，專書此 5 字，手稿、論文作「道德動機」。

⁷³按，專書此字，手稿、論文皆無。

為仁義之性，然後才可以為仁義。為了為柢捲而】⁷⁴匠人所加的工，等於人致力於學，致力於養的工夫一樣。若這樣的解釋，孟子也不能反對告子，也不必反對告子。但告子若著眼在杞柳本【身】⁷⁵有可以為柢捲之性，因而亦承認人本有可以為仁義之性，則他的這一段話自然不能受到反駁。不過，若是如此，則告子便把他平日性無分於善惡的主張變更了，與孟子之主張性善並無二致。告子既未改變他平日言性的主張，則他說此一比喻時，只著眼杞柳本身原不是柢捲的這一點，而不著眼在杞柳有可以為柢捲之性的這一點。因為必如此解釋，才與他平日言性的意思相符合。由他這一譬喻，可以導向兩種結論：一個是杞柳的本性無柢捲；以杞柳為柢捲，乃傷杞柳之性；因之以人性為仁義，也是傷了人之性；這是道家的結論。另一種結論是杞柳不是柢捲，而可以為柢捲。人性無仁義，也可以為仁義；以見主張性無分於善惡，並無傷於仁義之教。就告子的基本立場說，似以前一結論為合於他的原意。但就此段話的問答的情形說，則又似以後一結論為合於他的原意。孟子則是以以後一結論作基點而加以詰責的。人性既無仁義，則各人自己亦無為仁義之意欲，則為仁義不能順各人自然的要求，而只有靠外在的強制力量。順人性之善以為仁義，這是順人的自由意志以為仁義，這是人的自由的發揮。靠外在強制之力以為仁義，則只有以人類的自由意志作犧牲。其結果：一是【為了保持自由而】⁷⁶不談仁義；這是〔許多〕⁷⁷道家的態度；也是西方文化二十世紀的主要趨向。另一則是〔犧牲自由而〕⁷⁸戕賊人以為仁義。從李斯刻石看，秦始皇也提倡若干道德。近代的法西斯主義所提出的政治口號，也常富有道德的理想。李斯是法家，法家是中國古代的法西斯主義，他們認為人性是惡的。近代的法西斯主義，同樣主張人性是惡的。因為人性是惡的，於是他們所談的道德，只是要求大家犧牲自由，犧牲各人生存所應有的權利，以達到〔他們〕⁷⁹統治者的目的。並且他們實現道德的【方法】⁸⁰，也只有訴之於強暴的手段。即孟子所說的戕賊人以為仁義。【這】

⁷⁴按，論文、專書此 26 字，手稿皆無。

⁷⁵按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁷⁶按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。

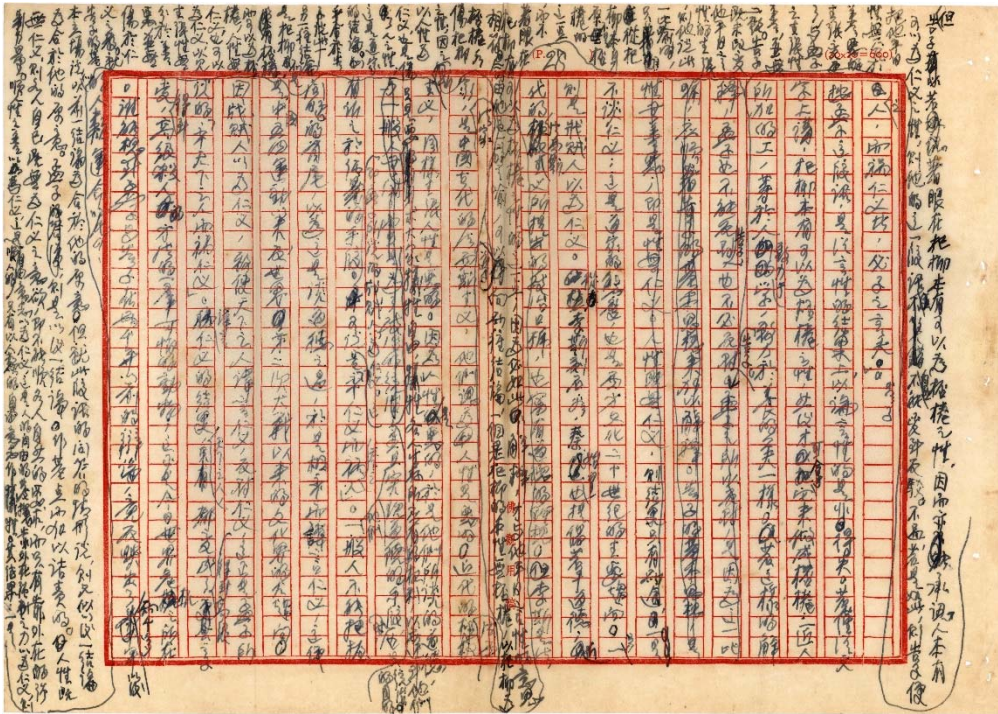
⁷⁷按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

⁷⁸按，專書此 5 字，手稿、論文皆無。

⁷⁹按，手稿、論文此 2 字，專書皆無。

⁸⁰按，論文、專書此 2 字，手稿作「手段時」等 3 字。

⁸¹是「率仁義而禍天下之人」。⁸²〔因為〕⁸³一般人不能把握問題的首尾，以為這是談道德之過，於是相率而諱言仁義，這便是中國五四運動以來，及世界第二次大戰以來的文化界的大趨向。因戕賊人以為仁義，致使天下之人諱言仁義，反對仁義，這正是孟子所說的「率天下之人而禍仁義」。諱言仁義的結果，天下之人，都變成了得到高級享受，得到高級殺人方法的一群可怕的動物；這正是今日世界危機之所在。誰能想到孟子與告子在兩千年以前的辯論，竟反映出了兩千多年以後的人類運命呢？



【附註】⁸³

註一：〔除本書第五章外，並請參閱拙文〈中庸之地位問題〉，收入《中國思想史論集》〕⁸⁴。

註二：〔《孟子·告子下》〕「曹交問曰，人皆可以為堯舜，有諸？孟子曰，然」。

⁸¹按，論文、專書此字，手稿作「可說已」等3字。

⁸²按，專書此2字，手稿、論文皆無。

⁸³按，論文的十一個註，專書的十四個註，現存手稿皆未見註的內文。

⁸⁴按，論文「註一」內容作「《孟子·滕文公上》『孟子道性善，言必稱堯舜』」。專書此「註一」內容，論文則置於「註二」，惟內容較為簡略，僅作「並請參閱拙文〈中庸之地位問題〉，收入《中國思想史論集》」。

〈離婁下〉「堯舜與人同耳。」⁸⁵

〔註三〕⁸⁶：《孟子·公孫丑》「人之有是四端也，猶其有四體也」。《朱註》：「端，緒也。」

註四：〔《孟子·萬章上》「莫之致而至者命也。」〕⁸⁷

註五：〔《孟子·盡心上》「君子所性，雖大行不加焉；雖窮居不損焉。分定故也。」〕⁸⁸

註六：《荀子·性惡篇》「非故生於人之性也」。《楊注》：「故猶本也」。

註七：耳目之欲，只是「非善」，並非即是惡。此熙後面還有說明。

註八：〔《孟子·告子上》「此之謂失其本心」。本心所指的，是心未受欲望干擾時之心的本來面目。〕⁸⁹

註九：〔此語見何晏《論語集注》「夫子之言性與天道」註。〕⁹⁰

註十：〔朱駿聲《說文通訓定聲》蔽字下「按此字本訓蓋覆也」。〕⁹¹

註十一：〔《孟子·滕文公上》許行章「人之有(為)道也，飽食，煖衣，逸居，而無教，則近於禽獸；聖人有(又)憂之，使契為司徒，教以人倫」。〕⁹²

〔註十二〕⁹³：馮著《中國哲學史》一六四頁。

註十三：〔請參閱拙文〈孟子政治思想的基本結構〉，及〈人治與法治問題〉，收入《中國思想史論集》。〕⁹⁴

註十四：〔參閱日本東京大學中國哲學研究室編的《中國思想史》二四頁。〕⁹⁵

⁸⁵按，專書此「註二」的內文，論文置於「註三」，但內容無「〈離婁下〉『堯舜與人同耳』」等9字。

⁸⁶按，專書此「註三」的內文，論文置於「註四」。

⁸⁷按，專書此「註四」的內文「《孟子·萬章上》『莫之致而至者命也』」，論文皆無；論文「註四」的內容，專書則置於「註三」。

⁸⁸按，專書此「註五」的內文，論文作「《莊子·達生篇》『不知所以然而然，命也。』」

⁸⁹按，專書此「註八」的內文，論文皆無；論文「註八」的內文，專書置於「註九」。

⁹⁰按，專書此「註九」的內文，論文置於「註八」；論文此「註九」的內文，專書則置於「註十一」。

⁹¹按，專書此「註十」的內文，論文皆無；論文此「註十」的內文，專書則置於「註十二」。

⁹²按，專書此「註十一」的內文，論文置於「註九」；論文此「註十一」的內文，專書則置於「註十四」。

⁹³按，論文之註僅到「註十一」，專書此「註十二」的內文，論文置於「註十」。

⁹⁴按，專書此「註十三」及其內文，論文皆無。

⁹⁵按，專書此「註十四」，論文無，但其內文論文置於「註十一」。

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(七)：易傳中的性命思想(上)

謝鶯興*

本文係進行手稿與單篇發表的文章(簡稱「論文」)及彙整為專著(簡稱「專書」)等三類的內容比對。

本章發表的論文有一篇，是發表在《民主評論》的第 13 卷 3 期，以〔〕符號表示論文與收入專書間的差異。

本章的手稿有一件，篇名是「易傳中的性命思想」(以下簡稱手稿)，以【】符號標示手稿與論文及專書的差異；

手稿之字跡未能辨識者，乃以「■」標示。

各符號所表示手稿、論文、專書間的差異，則於註語說明彼此間的不同。

〔第七章 陰陽觀念的介入--易傳中的性命思想〕¹

一、孔門性命思想發展【中】²之三派

〔《韓非子·顯學篇》中說，孔子死後，儒分為八。但〕³就現在可以看得到的文獻來說，孔子以後，他門下對於性與天道【的看法】⁴，大概可分為三派發展。【從】⁵曾子、子思到孟子是一派；這一派是順著天命由上【向】⁶下落，由外向內收；下落到自己的心上，內收到自己的心上，由心所證驗的善端以言性善。【更】⁷由盡心，即由擴充心的善端而向上升，而外發。在向上昇的極限處而重新肯定天命；在向外發的過程中而肯定天下國家。【他們之所謂心，是每一個人在一念之間，當下即可以證驗的；與西方哲學中之所謂「唯心論」的心，完全是兩回事。近人看到一個心字，便立刻連想到唯心論上去，而加以贊成或反對，是非常可笑的。】⁸孟子說「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」；及「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及

* 東海大學圖書館館務發展組組員

¹ 按，手稿篇名作「易傳中的性命思想」，論文篇名作「易傳中的性命思想(中國人性論史初稿之九)」。

² 按，論文、專書此字，手稿皆無。

³ 按，專書此 17 字，手稿、論文皆無。

⁴ 按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

⁵ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁶ 按，論文、專書此字，手稿作「而」。

⁷ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁸ 按，論文、專書此 77 字，手稿皆無。

人之幼，天下可運於掌上」【，都是就每一個人具體之心的擴充上而言。】⁹這一派言道德，都是內發性的；並且仁是居於統攝的地位。我以這一派為孔門的正統派。這在前面已概略敘述過了。但此派到了孟子達到高峰後，真如韓愈在〈原道〉中所說「軻之死，不得其傳焉」；直到宋【代】¹⁰程明道，才慢慢地復活。〔有人因為此派由內發以言道德，便加主觀倫理學說這一類的名稱(註一)，殊不知他們說本心的發露，或者說仁心的呈現，同時即是破除了自己的主觀；自己的主觀，已先客觀化了。由客觀化了以後的生命中，亦即是在自己的本心中，所發出來的，才是道德。此時內發的，同時即是與客觀要求完全相適應的道德。沒有經過客觀化的工夫的主觀，如何能發而為道德？所以籠統地主觀倫理學說的名稱，是非常不適當的。〕¹¹

另一派則是以《易傳》為中心的一派。這一派的特點，在堅持性善的一這點上，與前一派相同。〔這〕¹²以陰陽言天命，則與前一派不同。這一派因陰陽觀念的擴展，對爾後的【人】¹³性論，發生了很大的影響；並且與道家不斷發生關係；這是【〔本章〕¹⁴下〕¹⁵面要加以論列的。

第三派，是以禮的傳承為中心的一派。禮的作用就個人的修養上說，總是「制之於外，以安其內」(程伊川〈視箴〉)的。禮的傳承者，因強調禮的作用太過，多忽視了沉潛自反的工夫，把性善的觀念，反而逐漸朦朧起來了。此派思想，以荀子為頂點。【此派】¹⁶後起的人，雖矯正了荀子性惡之偏，但在這一系統之下所談的道德，始終是外在性的道德；雖然也不斷說到仁，但仁在道德中，並未真正居於統攝的地位【，具個人的修養而政治上的樹立】¹⁷。〔不過禮是儒家共同的規範，所以任何一派的思想，必定與禮有其關涉。同時，在以禮為中心的儒者中，態度也並非完全一樣；這是應當事先說清楚的。

此三派當然會互相影響。但兩漢的思想，實以《易》及《易傳》為主，

⁹ 按，論文、專書此 17 字，手稿作「的真實內容，我覺得這是孔子道德人生的必然說」等 20 字。

¹⁰ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹¹ 按，專書此 165 字，手稿、論文皆無。

¹² 按，專書此字，手稿、論文作「但」。

¹³ 按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹⁴ 按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

¹⁵ 按，專書此 3 字，論文作「後」。

¹⁶ 按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

¹⁷ 按，手稿此 3 字，論文、專書皆無。

以形成一代思想的特性。故《易》列入六藝為最晚，而漢人反謂《易》為六藝之原。宋代理學興起，遠承子思孟子之緒，但仍援《易傳》以與子思、孟子合流，亦不知二者的思想性格，原來並不相同。可以說《易傳》這一派思想，是形成於戰國中葉，因其影響於道家而其勢始大，因漢人重陰陽五行而其勢更張。今試略加以敘述如後。〕¹⁸

二、《易》與《易傳》

《易》原是〔記載以蓍筮〕¹⁹卜吉凶休咎之書。〔與殷人的卜辭，成為另一系統的古代迷信。〕²⁰但它與一般迷信不同之點，在於作《易》的人，一開始，已經積蓄了很深地人生經驗，能體察出吉凶悔吝，常是在變動中發生的。此即《繫傳下》所說的「吉凶悔吝，生乎動者也」；【動即是變動。】²¹而變動之所由來，乃是由兩種性質不同的東西，相遇而互相發生關涉，此即《繫傳上》所說的「剛柔相推而生變化」；及《繫傳下》所說的「剛柔相推，變在其中矣」的意思。當然，《易》開始出現時，並沒有剛柔的觀念；但一開始便有兩種性質不同的模糊觀念之存在，【是大概】²²可以推定的。所以《易》的開始，恐怕就是用「一」「--」兩個符號，以作兩種性質不同的東西的徵表。【凡此，都表現了古人最高的智慧。】²³這兩種符號之所由起，今日已無從臆測（〔註二〕²⁴）。僅兩個符號，尚不容易表現許多不同的事物間的變化；於是由每種符號重為三畫，由三畫的相互變化而成為八卦。八卦決不是八個「字」（〔註三〕²⁵）；這是由兩個基本符號衍變出來的一種符號系統，而決不屬於一般文字的系統。否則在今日所看到的文字中，不

¹⁸按，專書此 208 字，論文作「並且因時代及思想性格的關係，常承《易傳》以陰陽言天命，而更加入五行；又有的則與道家發生關係。孔門後學言禮，莫備於戴聖所傳之《禮記》四十九篇。此四十九篇，正如孔穎達所說『上自游夏之初，下終秦漢之際』（《禮記正義序》）。其中言性命最著的約有四端：一曰《中庸》，其成篇蓋在孟子之前。一曰《禮運》，一曰《樂記》，一曰《大學》，蓋皆出於秦漢之際；而《樂記》編定之時間更後；然皆記述舊聞，略加新義，故實皆代表戰國末期及漢以前之儒家思想，除《中庸》已另有敘述外，對其餘三篇【將在下章】（手稿僅作「也」）略加敘述」等 194 字。

¹⁹按，專書此 5 字，手稿、論文皆無。

²⁰按，專書此 17 字，手稿、論文作「換言之，它不過是古人的一種迷信」等 14 字。

²¹按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。

²²按，論文、專書此 3 字，手稿作「大概是」。

²³按，論文、專書此 13 字，手稿皆無。

²⁴按，專書此「註二」，手稿、論文作「註一」。

²⁵按，專書此「註三」，手稿、論文作「註二」。

會找不出與八卦有任何淵源。【不僅如此，文字是有一定內容的；所以每一個字的字義，儘可孳乳、引伸，但所包括者依然有限。而「一」「--」則只是象徵兩種性質不同的東西，並不固定指的是什麼，所以它可以聽人自由安排運用，以解釋許多事物。】²⁶至於由一畫而【何以會】²⁷重為三畫？〔或者是古人有以三為成數的習慣；或者〕²⁸是如《繫傳下》所說的，以此象徵天地人的三材（〔註四〕²⁹）。但由三畫自身的衍變所表徵的變化，與宇宙人生的變化相比，依然感到不夠，於是以三畫的倍數--六爻，演變而成為六十四卦。在此演變中出現有「數」的觀念。【而易由兩個基本符號衍變為六十四卦，都是象徵的性質，這即是一般所說的】³⁰「象」。古人大概是以這六十四卦，三百八十四爻的相互衍變，來象徵，甚至是反映宇宙人生的變化；在這種變化中，〔找出一種規律，以〕³¹成立吉凶悔吝的判斷，因而漸漸找出人〔生〕³²行為的規律。從兩個性質不同的符號，發展為八卦；由八卦演變為六十四卦，當然是經過了一段長久的時間。【《漢書·藝文志》謂「人更三聖，世歷三古」，若把三古〔只作為一段很長久的時間來看，〕³³】³⁴則是可信的。而完成六十四卦的人，根據《易傳》來看，【大概是文王（〔註五〕³⁵），「作《易》」〔一〕³⁶詞，如下面所述的理由，似乎不應指「卦辭」而言，而是指將八卦演為六十四卦而言。】³⁷

《周易》原是卜筮之書；其卦辭爻辭，我覺得不是出於某一二人之手；乃【由】³⁸整理許多筮者所遺留下來的占辭而成。現在《左傳杜注》之所謂

²⁶按，論文、專書此 83 字，手稿皆無。

²⁷按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

²⁸按，專書此 16 字，手稿、論文作「大概」。

²⁹按，專書此「註四」，手稿、論文作「註三」。

³⁰按，論文、專書此 31 字，手稿僅作「衍變的結果便是」。

³¹按，專書此 6 字，手稿、論文皆無。

³²按，專書此字，手稿、論文作「的」。

³³按，專書此 13 字，論文作「從這一意義看」。

³⁴按，專書此 31 字，手稿作「孔穎達〈周易正義序〉說『時歷三古』，蓋把三古說這一意義看」。

³⁵按，專書此「註五」，論文作「註四」。

³⁶按，專書此字，論文作「之」。

³⁷按，論文、專書此 43 字，手稿作「會與文王有關(註四)，大概如是沒有問題的」等 17 字。

³⁸按，論文、專書此字，手稿皆無。

「卜筮書雜辭」(〔註六〕³⁹)，這實即是整理之遺。僅就《周易》來說，【它是筮者把他所蓄積的人生經驗教訓，或者是由卦爻的象，觸發了出來；或者是意識地、臨時相機組入到卦爻的象徵中去；有如今日江湖術士的測字、看相、算命。除了反映當時若干的流行觀念或社會事物以外，原來是沒有多大】⁴⁰哲學意味、思想價值的。賦予《周易》以哲學的意味，當來自作為《易傳》的十翼。【關於十翼的作者問題，我在〔〈陰陽五行及其有關文獻的研究〉〕⁴¹一文中的「八、戰國時代陰陽觀念的演變與易傳的發展」一段中，有較詳的敘述。在那篇文章中，我認為十翼不僅非孔子所作】⁴²，而且十翼成立的時代先後，既不相同；即在一篇之中，其材料亦有時間先後之別。但十翼中所引的「子曰」，我都【認】⁴³為是孔門《易》學系統的人，所傳承的孔子的話(〔註七〕⁴⁴)。【《論語·述而》「子曰，加(亦作假，義通)我數年，五十以學《易》，可以無大過矣」；《魯論》「易」作「亦」，屬下讀；今人因有謂孔子與《易》無關者。然《論語》分明有《易》恆卦九三的「不恆其德，或承之羞」的爻辭；而孔子又分明說〔過〕⁴⁵「吾十有五，而志於學」〔的話〕⁴⁶；〔則〕⁴⁷此處若作「五十以學，亦可以無大過矣」；〔則此「五十以學」，是說五十歲才開始學呢？還是說到了五十歲還在學呢？若屬於前者，則孔子之學，豈僅開始於五十？若屬於後者，則孔子自言「不知老之將至」，在未死以前，無日不學，豈限於五十？兩者皆不能有任何意義。〕⁴⁸所以鄭玄從《古論》作「易」，而不從《魯論》作「亦」，是不應當有問題的。因此，《易傳》中保留有孔子的話，也是無可置疑的。倘此一推論不錯，則〔就《易傳》中所引的「子曰」來看，〕⁴⁹】⁵⁰孔子對《周易》的貢獻，在

³⁹按，專書此「註六」，手稿、論文作「註五」。

⁴⁰按，論文、專書此 91 字，手稿僅作「沒有什麼」等 4 字。

⁴¹按，專書此 13 字，論文作「陰陽五行觀念之演變及若干有關文獻的成立時代與解釋的問題」等 27 字。

⁴²按，論文、專書此 69 字，手稿僅作「不僅認為十翼不是出於孔子」等 12 字。

⁴³按，論文、專書此字，手稿作「以」。

⁴⁴按，專書此「註七」，手稿、論文作「註六」。

⁴⁵按，專書此字，論文皆無。

⁴⁶按，專書此 2 字，論文皆無。

⁴⁷按，論文此字，專書皆無。

⁴⁸按，專書此 85 字，論文作「究有何意義」等 5 字。

⁴⁹按，專書此 11 字，論文皆無。

⁵⁰按，論文、專書此 250 字，手稿作「倘此一推論不錯，則」等 8 字。

於把決定吉凶悔吝的因素，由不可知的神秘的象數，轉移於行為道德之上。然孔子言道德，其極致：則一為，將由外在【相互】⁵¹關係中所表現的道德，轉換為內在地，生根於人之所以為人之性的內發地道德。另一，則此內發的道德，更向外透出擴充，以上達於「天命」；將已經墜失的宗教性地天命，轉換為由人的道德之性所重新建立的純道德性地天命，因此，使性與天道，重新合而為一（〔註八〕⁵²）。這有點像德人修蒲蘭格(E. Spranger 1882-)在其《魂的魔術》中說康德「專由道德而賦予宗教以基礎」，「神的存在，可以說是由道德意識所證明的」（〔註九〕⁵³）的情形。不過康德是通過理論的探索所達到的；而孔子則是在實踐、反省【的生活】⁵⁴中所證明的。〔所以孔子的「五十而知天命」，〕⁵⁵實際是由內向外，由人向天，所推擴上去的。而其立足點，則在於自心證驗之上。孔門《易傳》的這一支，【雖然繼承了孔子所賦予於《周易》的道德性，而加以發展；但如後所述，他們所說的天人關係，】⁵⁶則似乎是由外向內，由天到人，順延下來的天人關係。這是立是於仰觀俯察之上（註十）。二者在歸趨上雖都是「合內外之道」（《中庸》），但因入手與立足點上的不同，其所發生的影響也因之不同，這是為過去的人所忽略了。

我的看法，〈彖傳〉乃成立於〈象傳〉（〈大象〉〈小象〉）之後，而〈乾文言〉又成立於〈彖傳〉之後，〈坤文言〉，〈繫辭〉，〈說卦〉，則更為後出（註十一）。不過〈乾卦〉的地位，後來愈提愈高，則其〈卦辭〉〈彖傳〉〈象傳〉，可能都經過了後人的再修正；〈坤卦〉，〈泰卦〉，〈否卦〉，也可能都有這種情形。但就其基本性格說，則〈乾〉的〈彖傳〉，依然是成立於〈乾文

⁵¹按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁵²按，專書此「註八」，手稿、論文作「註七」。

⁵³按，專書此「註九」，手稿、論文作「註八」。

⁵⁴按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

⁵⁵按，專書此 11 字，論文作「【但是】所以在孔子說『天何言哉，四時行焉，萬物生焉』（註九）的話的時候，他一方面認定天是道德性的天；同時亦含有萬物既賴天的道德性--仁德以生，同時天的道德性，即賦予於他所生的萬物之內的意思。所以他才敢與天相比擬。不過就『五十而知天命』的真正內容講，孔子所重新建立起來的這種天人關係」等 118 字。手稿作「所以在孔子說『天何言哉，四時行焉，萬物生焉』（註九）的話的時候，他一方面認定天是道德性的天；同時亦含有萬物既賴天的道德性--仁德以生，同時天的道德性，即賦予於他所生的萬物之內的意思。所以他才敢與天相比擬。孔子所重新建立起來的這種天人關係」等 103 字

⁵⁶按，論文、專書此 36 字，手稿皆無。

言〉及〈繫傳〉之前，【則】⁵⁷是無可置疑的。〔下面接著這種成立時間的先後而加以考察。〕⁵⁸

三、〈〈乾象傳〉及〈繫辭〉中的性命思想〕⁵⁹

〈乾象傳〉說「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形……乾道變化，各正性命。保合太和，乃利貞……」。先從文獻的觀點說，「性命」連詞，大約起於戰國中期。這裏是從萬物的生育來說明乾元的作用；「萬物質始」【的】⁶⁰「始」，與「生」同義。萬物得乾元以生，所以乾卦之元，實與天相合【，亦即是天德的徵表】⁶¹。「乃統天」之「統」，應作「合」字解，即乃合於天之意。「雲行雨施，品物流形」，是說明乾元之德，在生育萬物時，具體實現的情形。這種具體實現的情形，亦即是下文的所謂「乾道變化」。「乾道變化」的變化，實即《繫傳》所謂「生生之謂易」的「生生」。也即是《論語》孔子所說的「四時行焉，百物生焉」。萬物【既】⁶²由乾道之變化而來，則萬物實即乾道(元)之分化。萬物既皆係乾道之分化，則乾元即具備於「萬物流形」之中；於是萬物所自來的命，【及】⁶³由命而來的性，亦與乾元是一而非二，而自無不正。此即所謂「各正性命」。乾卦〈象傳〉的意思，與《中庸》「天命之謂性，率性之謂道」【的思想】⁶⁴，實大體相同。但此處以「雲行雨施」〔的具體的現象〕⁶⁵，作天命之「命」的具體說明。【〔與《中庸》僅言「命」字者異趣。〕⁶⁶並且】⁶⁷《中庸》係尅就人而言；此處乃普就萬物而言。

到了《繫傳》開始引進了陰陽的觀念以作易的解釋，同時亦即以陰陽為創造萬物的二基本動力，或二基本元素。由陰陽相互間的變動，以說明天道生育萬物的情形，較之用「雲行雨施」的現象來說明，更為抽象而合

⁵⁷按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁵⁸按，專書此 18 字，手稿、論文皆無。

⁵⁹按，論文、專書此節的標題，手稿作「象傳繫傳中的性命思想」。

⁶⁰按，論文、專書此字，手稿作「之」。

⁶¹按，論文、專書此 8 字，手稿皆無。

⁶²按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁶³按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁶⁴按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

⁶⁵按，專書此 6 字，手稿、論文皆無。

⁶⁶按，專書此 10 字，論文皆無。

⁶⁷按，論文此 2 字、專書此 12 字，手稿皆無。

理。因為天的生育萬物，不應僅表現為雲行雨施【的現象之上】⁶⁸。但孔門傳《易》的人，目的不僅在以變化來說明宇宙生化的情形，而是要在宇宙生化的大法則中，發現人生價值的根源。《繫傳》上說「生生之謂易」；又說「顯諸仁，藏諸用」；所以在傳《易》者的心目中，【覺得】⁶⁹「與天地準」的易，它【當易】⁷⁰的內容，只是生而又生，〔此乃天的〕⁷¹仁德的顯露。人的生命的根源，既由此仁德而來，則人即秉此仁德以成性。因而人之性，即與天地連結在一起。【《繫傳》】⁷²表現這種意思最明顯的有下面的幾句話：

「一陰一陽之謂道。繼之者善也。成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」--《繫辭上》

《繫傳上》的所謂「一陰陽之謂道」的道，即〈乾象〉所說的「乾道變化」的「乾道」，亦即是生生不息的天道。一陰一陽，即〈乾象傳〉所說的「乾道變化」的「變化」。一陰一陽，乃陰陽消息的情形；〔即有時而陰，有時而陽之意。〕⁷³陽消則陰息(生長)，陰消則陽息。陰陽互相消息，循環不已，以成其生育萬物的變化，所以【稱之】⁷⁴為「一陰一陽之謂道」。變化本是道之用【(作用)】⁷⁵。但天道若不變化，即不能生萬物；而所謂道之體【(本體)】⁷⁶，【亦成為】⁷⁷與人相隔絕【，而】⁷⁸且為人所不能了解的懸空地【東西】⁷⁹。吾人只能於道之用處見道，便不能不說一陰一陽之謂道。由此可以了解程伊川所說的「體用一源，顯微無間」(註十二)的意義的深切。

「繼之者善也」的「繼之」〔的「之」字〕⁸⁰，我以為指的是由〔上文一陰一陽的〕⁸¹變化而來的生生不息。〔一陰一陽的結果便是生育萬物，所以繼之而起的，便是生生不息的作用。一陰一陽的變化，與生生不息，照

⁶⁸按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。

⁶⁹按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁷⁰按，手稿此 2 字，論文、專書皆無。

⁷¹按，專書此 4 字，手稿、論文作「亦即是」。

⁷²按，論文、專書此 2 字，手稿作「易傳」。

⁷³按，手稿、論文此 11 字，專書皆無。

⁷⁴按，論文、專書此 2 字，手稿作「說是」。

⁷⁵按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁷⁶按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁷⁷按，論文、專書此 3 字，手稿作「乃是」。

⁷⁸按，論文、專書此字，手稿作「的」。

⁷⁹按，論文、專書此 2 字，手稿作「死體」。

⁸⁰按，專書此 3 字，手稿、論文皆無。

⁸¹按，專書此 7 字，手稿、論文皆無。

理論說，是同時的，也可以說是一件事。但為了表示創生的順序，所以用有時間性的「繼」字。〕⁸²此生生不息的繼續，用另一語言表達，即所謂「顯諸仁」，即天地仁德的顯露。既是仁德的顯露，便自然是「善」的，所以便說「繼之者善也」。作《易傳》的人，若不點破此一句，則宇宙的生生不息，〔可能〕⁸³只是某種勢力的盲目衝動；由盲目衝動的結果所形成的萬物，自然也是一種盲目衝動的渾沌世界。〔這便是今日西方由純自然科學觀點所演變而成的人文觀，社會觀。〕⁸⁴作《易傳》的人，有「繼之者善也」這一句的點醒，便頓覺宇宙間一切皆朗徹和諧，所生生者不僅是物質，而實際也是價值。

「繼之者善也」的善，〔在此處〕⁸⁵還是形而上的性質。此形而上性質之善〔的性格是「仁」，是「生生」，所以〕⁸⁶其本身即要求具體實現於所生的萬物的生命之中。「成之者性也」的「成」，乃成就之成，即具體實現之意。「成之者」的「之」，正指的是「繼之者善也」的「善」。〔善實現於萬物之中，即成為〕⁸⁷萬物在其生命中的性，〔所以便說「成之者性也」。〕⁸⁸這裏的性，恐怕是泛指萬物之性而言；有如《乾象傳》所說的「各正性命」〔的性〕⁸⁹。但僅人【對自己的性，能有其】⁹⁰自覺，故自然而然地側重到人之性的上面。性既是【「繼之者善也」的善〔的實現〕⁹¹】⁹²，則性當然也是善的。不過這個善，實係與乾元天道同體，其本身乃是一種無限的存在；【〔在人生命中的呈現，〕⁹³必須】⁹⁴隨人之所能自覺〔發現〕⁹⁵的程度、方向，而異其名；所以接著說「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知」。此處所

⁸²按，專書此 77 字，手稿、論文皆無。

⁸³按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

⁸⁴按，手稿、論文此 27 字，專書皆無。

⁸⁵按，專書此 3 字，手稿、論文皆無。

⁸⁶按，專書此 10 字，手稿、論文皆無。

⁸⁷按，專書此 11 字，手稿、論文作「成就善的，具體實現善的，乃是」等 12 字。

⁸⁸按，專書此 9 字，手稿、論文皆無。

⁸⁹按，手稿、專書此 2 字，論文作「性的」。

⁹⁰按，論文、專書此 9 字，手稿作「能有此」。

⁹¹按，專書此 3 字，論文皆無。

⁹²按，專書此 10 字，論文此 7 字，手稿作「成就善的」。

⁹³按，專書此 8 字，論文皆無。

⁹⁴按，專書此 10 字，論文此 2 字，手稿皆無。

⁹⁵按，手稿、論文此 2 字，專書皆無。

說的仁，係比較在低層次的意味，乃就人實際所能成就者而言，並非扣繫仁的本體來說的。【這裏的意思，若用現代的話來表達】⁹⁶，則亦可說科學家見之謂之知識，藝術家見之謂之藝術，道德家見之謂之道德；因為這一切，在作《易傳》的人看來，【是〔皆被〕⁹⁷】⁹⁸人性所含攝。

人性既與天道同體，則每一個人應當都是成德的君子。但事實上，却是百姓多而君子少，這又如何解釋呢？作《易傳》的人，以為這乃是由於百姓的「不知」。「百姓」與「小人」不同。百姓乃是無心為惡，但亦無為善的積極企圖的人。所以他們的心靈，常處於非善非惡的渾沌境界。「不知」的「知」，與「覺」同義。不知，即是不自覺其與天地同體之性。人一旦對其本性有了自覺，則其本性當下呈露，而自然如顏氏之子，「有不善，未嘗不知，知之未嘗復行」（《繫辭下》）；所以說「成性存存，道義之門」（《繫辭上》），人把由天所成之性，存而又存，即是不斷地自覺，道義即由性而出，所以便是「道義之門」了。百姓却缺少此一「知」，便沒有「存存」的工夫，所以終於是百姓。但百姓雖然不知，其性並非即泯沒而全不發生作用；若果如此，則群體生活將無法維持，人類亦無法延續。因百姓同有此性，故百姓實仍生活於共有的大法則（天道）之中〔。此即所謂「日用」；日用者，乃經常資藉此大法則以維繫其群體生活之意〕⁹⁹。但【因】¹⁰⁰不能自覺此性，故缺少積極地建樹性、擴充性；此即所謂「百姓日用而不知，故君子之道鮮」了。

四、〈說卦〉的性命思想

《易傳》的〈說卦〉有下面一段話，與前引【《繫辭傳》】¹⁰¹的話，大體相同，但排列的方式，却容易引起誤會。

「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。兼三才而兩之，故易六畫而成卦。分陰分陽，迭用柔剛，故易六位而成章」。

⁹⁶按，論文、專書此 14 字，手稿作「若用現代的話來表達，這裏的意思」。

⁹⁷按，論文此 2 字，專書皆無。

⁹⁸按，論文此 2 字，專書皆無，手稿作「皆為」。

⁹⁹按，專書此 28 字，手稿、論文僅作「(日用)」。

¹⁰⁰按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁰¹按，論文、專書此 3 字，手稿作「繫傳」。

這段話與前引《繫傳》的話最大不同之點，乃在於《繫傳》的話，是直接就天道與人性的本身來說；而此處則是切就卦爻來說的。《易》的本身，〔原只在對人指示以吉凶禍福，〕¹⁰²並沒有順性命之理的意思，以作《易》為「將以順性命之理」，即以《易》是按照(順)天命與人性的一貫關係，亦即按照天人一貫的關係而作的，這是孔門〔的〕¹⁰³《易》學對《周易》所作的在本質上是澈底的轉換。不過，在作〈說卦〉的人看來，這種天命與人性的關係，是由每卦的六爻所象徵的。我們今日說這不過是象徵，在當時恐怕即視為實體。六爻，乃象徵天地人的三才，古代有「物生有兩」(註十三)的傳統觀念，「兼三才而兩之」，所以便由三爻重為六爻。【六爻是兼含天地人的三才的；而】¹⁰⁴六爻中有陰陽，有柔剛，所以說立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛。但六爻中原來並不曾安放進仁義；不過六爻中既代表有人的地位，而人性由仁義而見，所以也可以說「立人之道，曰仁與義」。此處的「立」，不是建立的立，而是「顯著」之意。天道由陰陽而顯，地道由剛柔而顯，人道由仁義而顯。按照《易傳》自身發展的歷史說，以剛柔的觀念，解釋卦【與】¹⁰⁵爻，【乃出現】¹⁰⁶在陰陽觀念之先。但陰陽觀念應用到成熟以後，〔便把陰陽與剛柔，組成一個系統。其方式是就一卦而言陰陽，就各爻而言剛柔。爻統屬於卦，剛柔當然也統屬於陰陽，所以〈說卦〉說「觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻」；這裡把陰陽剛柔當作是作《易》所憑藉以產生的觀念，而不知是在解釋中所發展出來的觀念，這當然是一種顛倒。不過由此可以了解，傳《易》者將陰陽觀念導入以後，是如何來安排陰陽與剛柔的關係，以使其成一系統。因為以剛為陽的屬性，柔為陰的屬性，所以有時也把陰陽的觀念應用到爻上面去；但不應因此而忘記上引〈說卦〉的基本規定及其意義。在〈說卦〉，好像沒有按照此一系統來安排，而却把陰陽專屬於天，把剛柔專屬於地；這或許是因為〈說卦〉乃集眾說而成；提供「昔者聖人之作《易》也」一段的人，因時間較早，所以尚未將陰陽剛柔配成一整套。或者是所要表達的內容，〕¹⁰⁷為排列的形式所

¹⁰²按，專書此 12 字，手稿、論文皆無。

¹⁰³按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹⁰⁴按，論文、專書此 13 字，手稿皆無。

¹⁰⁵按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁰⁶按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

¹⁰⁷按，專書此 296 字，論文作「則【剛柔變成】為陰陽的屬性。在〈說卦〉，却把陰陽專屬於天，把剛柔專屬於地；這或許是因為作者尚未將陰陽剛柔配成一整套的結

限，而受到了歪曲。【為了排列形式的整齊，以致使內容受到歪曲的】¹⁰⁸情形，在先秦文獻中是常常可以看到的。【但這裏】¹⁰⁹不管其原因如何，將三者作平列式的排列，其本身是不合理的。因為由此種排列，並不能說明性命與命的一貫的關係。所以在這種地方，只有不為它排列的形式所拘，而【應】¹¹⁰從「將以順性命之理」這一句話來探求作者的本意，亦即孔門的本意。不過這一段的敘述，總不免夾雜，是無可諱言的。

〈說卦〉中下面的〔另〕¹¹¹一段話，把性命的關係，却說得更為清楚。

「昔者聖人之作《易》也.....發揮於剛柔而生爻。和順於道德而理於義。窮理盡性，以至於命。」

「和順於道德而理於義」，與前引「將以順性命之理」，同一意義。【「而理於義」的】¹¹²「理」字作動詞用；此處之所謂「道德」，「義」，即【上面引用過的「將以順」¹¹³性命之理」的「理」〔，此理字應作名詞用〕¹¹⁴。此處之所謂「和順」及「而理於義」之「理」，【〔相當於〕¹¹⁵上面引用過的】¹¹⁶「順性命之理」的「順」。「窮理盡性以至於命」，這是說明聖人作《易》的目的。此句之理又作名詞用，《正義》以「萬物奧妙之理」釋之，近是。但對照上面「而理於義」的義字看，是以倫理為主。萬物奧妙之理，皆彌綸於《易》。在作《易傳》的人看，聖人之作《易》，即聖人之窮理。理為性所涵；窮理即所以盡性。性之根源是命；但性拘限於形體之中，與命不能無所限隔。能盡性，便突破了形體之限隔，而使性體完全呈露；此時之性，即與性所自來之命，一而非二，這即是「至於命」。「至於命」的人生境界，乃是與天地合其德的境界；尅就孔門而言，亦即是涵融萬有，「天下歸仁」的極其仁之量的境界。似神秘而實非神秘。

集；或者是內容」等 57 字。手稿作「則以剛柔為陰陽的屬性。在〈說卦〉，却把陰陽專屬於天，把剛柔專屬於地；這或許是因為作者尚未將陰陽剛柔配成一整套的結集；或者是內容」等 55 字。

¹⁰⁸按，論文、專書此 19 字，手稿作「這種」。

¹⁰⁹按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

¹¹⁰按，論文、專書此 3 字，手稿作「只好」。

¹¹¹按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹¹²按，論文、專書此 5 字，手稿作「此處之」。

¹¹³按，論文、專書此 9 字，手稿皆無。

¹¹⁴按，專書此 8 字，手稿、論文皆無。

¹¹⁵按，專書此 3 字，論文作「即」。

¹¹⁶按，論文、專書此 9 字，手稿作「即」。

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(七)：易傳中的性命思想(下)

謝鶯興*

五、【《易傳》對《易》的原始性地宗教的轉換】¹

《易傳》有性命的思想，始於〈乾【卦】²〉的〈彖傳〉。但〈乾【卦】³〉的〈彖傳〉，似乎經過了後學的補充，而非〈彖傳〉原有之舊。《繫辭·說卦》中，性命的思想才開始顯著；從「性命」的連辭及「理」字的屢次使用來看，二者之成篇，可能尚在孟子時代之後。《周易》本身原是出於一種〔以神話為背景的〕⁴迷信，亦即是由原始【性地】⁵宗教而來。最低限度，亦與原始宗教，有【其】⁶密切之關係。但《易傳》的作者，却把原有的宗教性，〔於不知不覺之中，〕⁷完全化掉了。這〔是受了儒家思想一般發展大傾向的影響〕⁸。

關於《易》的起源，當然〔是神話性的〕⁹。《易傳》，對於《易》起源的說明，實〔際是〕¹⁰把性質不同的兩部分都混〔淆〕¹¹在一起。《易傳》以著龜為神物，一則曰「是興神物，以前民用」；再則曰「天生神物，聖人則之……河出圖，洛出書，聖人則之」（註十四）；這分明是傳統【地神話起源的】¹²說法。《繫辭下》「古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地；觀鳥獸之文，與地之宜；近取諸身，遠取諸物，始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情」；這一段話，是說八卦的起源，乃是來自對自然現象之觀察，及生活經驗之積累；此乃完全【係】¹³合理性的說明，沒有一點神話地、迷信地意味。當然，神話中一定包含有若干合理的因素；但把合

* 東海大學圖書館館務發展組組員

¹ 按，論文、專書此節的標題，手稿作「易傳對易原有宗教性的轉換」。

² 按，論文、專書此字，手稿皆無。

³ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁴ 按，專書此 7 字，手稿、論文皆無。

⁵ 按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁶ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁷ 按，專書此 7 字，手稿、論文皆無。

⁸ 按，專書此 17 字，手稿、論文作「也與儒家思想一般發展的傾向相合」等 15 字。

⁹ 按，專書此 5 字，手稿、論文作「會和神話糾纏在一起」等 9 字。

¹⁰ 按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

¹¹ 按，論文此字，手稿、專書皆無。

¹² 按，論文、專書此 6 字，手稿作「的神話地起源」等 6 字。

¹³ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

理的因素，從神話的氣氛中，完全脫淨出來，而加以充實、擴大，這必須在人類理性發展到相當高度時才能作到的。所以對《易》的起源的此一合理性的說法，是孔門傳承《易》學的人，經過長期努力所得出的結論。

其次，作《易》的目的，在於「知來」(註十五)；能知來的只有神，所以《繫傳》說「神以知來」。¹⁴〔這裡的〕¹⁴所謂神，原來當然是宗教性的神；〔這是《易》的傳統的舊說。〕¹⁵但到了《易傳》的作者，則只就陰陽之變化，及由陰陽所以成就事物之法則而言【神】¹⁶。如《繫傳上》「陰陽不測之謂神」，「形乃謂之器，制而用之謂之法。利用出入，民咸用之謂之神」；及《繫傳下》「神者妙萬物而為言者也」；所謂「妙萬物」之妙，乃生萬物而不見其生之之跡的意思，實亦即「曲成萬物而不遺」(《繫傳上》)之意。〔這裡的〕¹⁷所謂「神」，【實際】¹⁸即是《繫傳上》的「是故形而上者謂之道，形而下者謂之器」的「形而上」的【性格】¹⁹；這是由現象界(形而下)向上探求所肯定的一種合理性地法則性的性格，決不是宗教性【地】²⁰人格神的性格。作為這種法則的實際內容，便是陰陽二氣，或者上面再建立一個太極。這種法則的活動，即前面所說的一陰一陽的變化。《易傳》【是】²¹將神與變化連結在一起。所以《繫傳【下】》²²說「神而化之」，又說「窮神知化」，化即是變化。【這實是由作《易傳》的人〔所發展出來的新說。但《易傳》中却依然保存有傳統的舊說。】²³作《易傳》的人〕²⁴從傳統上承認有幽，有蹟，有鬼神(註十六)，即承認有如宗教中的「彼岸」。但〔在作《易傳》的人來看，他們之所以承認這些舊說，只是由現象界的觀察而推論出來，並且由對現象界的觀察而能加〕²⁵以了解的(註十七)，因而這只是由現

¹⁴按，專書此 3 字，手稿、論文皆無。

¹⁵按，專書此 9 字，手稿、論文皆無。

¹⁶按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁷按，專書此 3 字，論文作「凡《易傳》之」，手稿作「易傳之」。

¹⁸按，論文、專書此 2 字，手稿作「蓋」。

¹⁹按，論文、專書此 2 字，手稿作「存在」。

²⁰按，論文、專書此字，手稿皆無。

²¹按，論文、專書此字，手稿皆無。

²²按，手稿此字，論文、專書皆無。

²³按，論文、專書此 32 字，手稿作「傳上面所說的神」。

²⁴按，專書此 28 字，手稿此 5 字，論文皆無。

²⁵按，專書此 46 字，手稿、論文作「這一切都是虛擬的，是由現象界的觀察而可」等 18 字。

象的比定或推定所想像出來的〔東西，是站在合理地基礎上去承認一部份的傳統舊說〕²⁶。而由「精氣為物，遊魂為變，故知鬼神之情狀」之語推之，鬼神亦不過是終始一氣運行的聚散。〔與傳統所說的鬼神，已大異其趣。〕²⁷

《易傳》中「神明」連詞的，尚保留有若干神秘地宗教氣氛；如《繫傳下》兩稱「以通神明之德」；〈說卦傳〉「幽贊於神明而生蓍」之類。但這種神明，固然由傳統的蓍龜而可以「幽贊」；更重要的則是由合理化後的八卦，即實際係由仰觀俯察，近取諸身，遠取諸物，【而可以】²⁸與神明相遇。所以這種與神明的相通，不是靠宗教的神秘，而是靠理性所作的合理的努力(註十八)。因此，【由】²⁹「神明」一詞所保留的一點宗教氣氛，實際也化成了合理性地存在。

【但如前所述，】³⁰《易傳》的傳統目的是要「知來」；知來【本來是要靠著龜的】³¹；但蓍龜的本身，也已經作了道德性的合理地轉換；這只要看六十四卦的〈彖傳〉〈象傳〉【對卦與爻辭所作的解釋，〔幾無不以道德為依據，〕³²】³³即可明瞭。〈彖傳〉〈象傳〉，雖然用以解釋卦辭爻辭，但實際【上，】³⁴與其說是解釋，不如說是一種本質性的轉換，更為恰當。【不過】³⁵這種道德的合理性的轉換，似乎只重在教示人以當然(應然)之理；對於「知來」的目的，【事實上，】³⁶似乎還隔著一層。從神秘中脫出來，以合理性的方法，來擔當知來的任務的，則有《繫傳下》「子曰，知幾其神乎」的一句重要話。何謂「幾」？《繫傳》自己的解釋是：「幾者動之微，吉(兆)之先見者也」。知幾，即是《繫傳》所說的「君子知微，知彰」；微即是幾，知微知彰，乃是【在】³⁷事之微而未顯的時候，【便】³⁸推見其將來的發展，

²⁶按，專書此 22 字，手稿、論文皆無。

²⁷按，專書此 13 字，手稿、論文皆無。

²⁸按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

²⁹按，手稿此字，皆無論文、專書。

³⁰按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。

³¹按，論文、專書此 8 字，手稿作「固然是靠著龜」等 6 字。

³²按，專書此 9 字，論文皆無。

³³按，專書此 19 字，論文此 10 字，手稿皆無。

³⁴按，論文、專書此字，手稿皆無。

³⁵按，論文、專書此字，手稿作「但」。

³⁶按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

³⁷按，論文、專書此字，手稿作「由」。

³⁸按，論文、專書此字，手稿作「以」。

而預為之防，預為之所。「知幾其神乎」，即是一個人能由深切觀察，而知【道某事將形成而尚未形成的】³⁹幾微之際，【便大概可以推斷它將來演變的情形，因而也便】⁴⁰可以盡到「神【以】⁴¹知來」的責任了。於是「知幾」便代替了「神以知來」的「神」。從《論語·為政章》「子曰，視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉，人焉廋哉」的話推之，「知幾其神乎」的一句話，我相信是出於孔子；而下文則是傳承《易》學的門徒所加的解釋。以知幾來代替神的啟示，這已把《易》由神秘的方式以求知來，作了澈底的轉換。知幾完全是理知的活動。《繫傳上》說，「夫《易》，聖人之所以極深而研幾也」，正是知幾的另一說明。《禮記經解》「絜靜精微，《易》教也」。也正是說明這種知幾的理智活動。【《經解》又說】⁴²「《易》之失賊」，【這也】⁴³是由知幾的偏弊而來。若僅憑迷信的著龜，便會其失也愚，其失也妄，而不會其失也賊的。

《易傳》對於《周易》的轉換，是從知識歸向道德的。《易傳》的道德思想，概略地說，是要「窮理盡性以至於命」，亦即「以至於神」。倒轉來說，是要求「神」、神的「命」，完全呈現於人性之中；而此人性，又普化而為萬物之理。神在人性中實現，於是《易傳》所轉化的神，或神明，更落實一步，便成為人性中道德實踐所最後達到的境界或作用，而成為內在化之神或神明。內在化之神或神明，對於客觀的神或神明，當然可以成立互證互感的關係；但這並不同於人間宗教對神所作的歸依、投靠；而只是法則性地、精神性地貫通。《繫傳上》說，「聖人以此齋戒，以神明其德」；這是說聖人使自己的德進於神明。「神而明之，存乎其人」，這是說神明的作用，在人而不在天。《繫傳下》說「神而化之，使民宜之」，這是說聖人掌神化之權；但這種神化，不是向著天上，而是要在人民生活上去兌現的。「精義入神，以致用也」，這是說明由行為的精於義(無一絲一毫不合於義之意)，而可以進入於神的境界；但這種神的境界，不是懸在天上，或遠在彼岸，而是要【能】⁴⁴在現實生活中發揮(致)效用的〔(以致用也)〕⁴⁵。「窮神

³⁹按，論文、專書此 12 字，手稿作「事於」等 2 字。

⁴⁰按，論文、專書此 19 字，手稿作「這大概就」等 4 字。

⁴¹按，論文、專書此字，手稿作「的」。

⁴²按，論文、專書此 4 字，手稿作「而所謂」。

⁴³按，論文、專書此 2 字，手稿作「則」。

⁴⁴按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁴⁵按，專書此 4 字，論文皆無。

知化，德之盛也」，這是以神化為德性成就的證驗。總結的說，通過《易傳》的神或神明的觀念來看，一面是客觀化而為形上性的陰陽二氣；另一面則內在化而為人性所呈露的德性。與傳統的宗教，結有不解之緣的《周易》，至此已順著儒家理性精神發展的大流，把傳統的宗教性轉化得乾乾淨淨了。

六、〔《易傳》性命思想中的問題〕⁴⁶

《易傳》以《繫【辭】⁴⁷》、〈說卦〉為主，所表現的性命思想，若以之與《中庸》相比較，則可以說「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」的思想結構，是《中庸》「天命之謂性」的更具體地說法。從這一點說，〔也可以看出〕⁴⁸《中庸》當然是成立在《易傳》之前。〔我以為傳統認【《中庸》是出於子思或其後學】⁴⁹，那是對的。〕⁵⁰將《易傳》的「窮理，盡性，以至於命」，和《孟子》的「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」相比較，則孟子立足於心，而《易傳》則立足於仰觀俯察之理。由《繫傳》上「聖人以此洗心退藏於密」(註十九)之語推之，《易傳》作者對心之觀點，殆猶係繼承傳統之觀念，即把認識與欲望混淆在一起以言心，而非如孟子由四端之善以把握心。〔由四端之善以把握心，即可將〕⁵¹天命之性，完全落實於當下即可證驗的心的上面。所以《易傳》言道德，外在的意義【較】⁵²重；其好處為重知識，重事功。但其〔以陰陽〕⁵³言性命，〔則〕⁵⁴是通過思辨以推演建構起來的。孟子言道德，【則】⁵⁵完全是由根而發，由內而發。所以他所言的性命，【不是出於思辨的結果，而】⁵⁶是證驗的性質；他對心言「盡」，而性與天則言「知」，這種分際，實含有非常謹嚴地意味在裏面。【因為站在證驗的立場，心可以言「盡」，而帶有形上性的性與命，則只能

⁴⁶按，專書此節的標題，手稿作「《易傳》性命思想的夾雜」，論文作「《易傳》性命思想中所含的問題」。

⁴⁷按，論文、專書此字，手稿作「詞」。

⁴⁸按，專書此 5 字，手稿、論文皆無。

⁴⁹按，專書此 11 字，手稿作「為是出於出思」等 6 字。

⁵⁰按，論文此 21 字，專書皆無。

⁵¹按，論文此 12 字，手稿作「因而將」等 3 字，專書皆無。

⁵²按，論文、專書此字，手稿作「特」。

⁵³按，專書此 3 字，手稿、論文皆無。

⁵⁴按，手稿、論文此字，專書皆無。

⁵⁵按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁵⁶按，論文、專書此 10 字，手稿皆無。

言「知」。由此可以了解，】⁵⁷孟子與《易傳》，在性命上實發展向兩個不同的方向。

就《中庸》本身來說，它雖謂性由天所命，但接著便是戒慎恐懼【，向內沉潛】⁵⁸的慎獨【的】⁵⁹工夫。且由未發之「中」，以立天下之大本，則實際是由人性之自覺，以上透於天命。由人自覺所上透之天命，這是無限地純道德精神地天命。此種無限地純道德精神地天命，實是人的內在地道德精神所到達的「充類至盡」的境界，所以與人的內在地道德精神，直上直下，當下融合一體，不須要人格性的神乃至其他形上性的東西作其歸依、作其媒介。有了人格神【作歸依，或以其他形上性的東西作媒介】⁶⁰，好像對於天人的關係，更為具體，使人易於把握。但實際【則只是】⁶¹一種隔限。並且把道德的內發根源，也容易由此而浮游到外面去，使人從信仰或思辨上去言道德，而不從【人的】⁶²內心證驗上去言道德。宗教的信仰，就一般的情形來說，並不一定包含道德的意義在裏面。而由思辨以言道德，除了在外在的關係上去建立規範外，道德的精神，却常常容易落空的。因此，《易傳》之言性命，《中庸》之言性命，雖同出於孔門，並且是同一【思】⁶³想結構，但【《易傳》却於性與命之中，介入了陰陽的觀念，便在】⁶⁴不知不覺之中，却劃分了某一限界，發生了不同影響。

《周易》本來是在天人密切相關的基本觀念之下，逐漸演變成立的。後來天從宗教性中脫化出來，便含有宇宙論的性質。《易傳》的作者，導入陰陽的觀念而加以發展，這對卦爻的解釋，是一大進步；對宇宙的說明，也是一大進步。但陰陽的觀念，極其究，它是一個物質性的觀念。一陰一陽的變化，和《中庸》上魚躍鳶飛，淵渟嶽峙的意味，並不相同。當人們看到魚躍鳶飛，淵渟嶽峙，而感到這是天道的流行時，這是對於自然現象所作的價值的肯定；在這種肯定中，固然人的精神可以與自然發生相通相

⁵⁷按，論文、專書此 35 字，手稿皆無。

⁵⁸按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。

⁵⁹按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁶⁰按，論文、專書此 16 字，手稿作「與其他形上性的東西」等 9 字。

⁶¹按，論文、專書此 3 字，手稿作「只是增加」等 4 字。

⁶²按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁶³按，論文、專書此字，手稿作「理」。

⁶⁴按，論文、專書此 19 字，手稿僅作「於」。

感的感情，【乃至於心靈的啟發；但〔人〕⁶⁵並不由此而】⁶⁶受到自然現象的規定。陰陽的變化，是物質性的變化。由這種變化以作天命的具體說明，在這種變化中來建立道德的根據，即是在物質變化中來建立道德的根據；也即是人的道德根源，係由這種物質性的變化所規定。固然我們可以承認這種變化的規律性、法則性；也可以在這種規律性、法則性中，啟發人的行為上的規律性、法則性。但扣緊了說，這畢竟是偏於自然性質的規律性、法則性；由此而來的對人們道德的啟發，只是擬議性的、間接性的作用。《易傳》則把這看作有如母之生子樣的生發【的】⁶⁷作用，這如何可能呢？《論語》，《中庸》，《孟子》，只說天，說天命；初看好像是空洞無物；但正因為是空洞無物，所以第一，人〔對於天，雖可以仰觀俯察；但仰觀俯察的結果並不是道德。真正要求道德的呈現，〕⁶⁸只有反而求之於自己「為仁」、「慎獨」、「盡心」的工夫上；在這種工夫的過程中，由其不容自己的自我要求，與無我後的無限境界，而呈現出天或天命的境界。此時【由人的精神的證驗所能達到的】⁶⁹道德的實體，即是天命的實體。【所以《舊約》中的上帝，是法律的威嚴；而《新約》中的上帝，則是救濟的博愛。春秋時代的天，是以禮為其性格；而孔子心目中的天，則實際是仁的性格；老子却認為「天地不仁」。這都是由人的思想、精神所〔要求，所證驗〕⁷⁰出來的。由此可以了解：人真】⁷¹要知天命，知天，若不是出於迷信〔虛妄〕⁷²，便非在「自力」上立基不可。〔黃梨洲《明儒學案·自序》中謂「心無本體；工夫所至，即其本體」，此言意義真切深遠。實際也可以說，「天無本體，工夫所至，即其本體」。〕⁷³第二，〔天，天命，是一種無限的存在，不應受任何規定。所以天或天命所給予人的啟示，啟發，【正】⁷⁴如《中庸》所說

⁶⁵按，專書此字，論文皆無。《》·〈〉『』「」

⁶⁶按，論文、專書此 15 字，手稿僅作「但並不是」等 4 字。

⁶⁷按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁶⁸按，專書此 32 字，手稿、論文作「不能從天或天命的本身去把握到一個什麼」等 18 字。

⁶⁹按，論文、專書此 13 字，手稿皆無。

⁷⁰按，專書此 5 字，論文作「規定」。

⁷¹按，論文、專書此 93 字，手稿皆無。

⁷²按，專書此 2 字，論文皆無。

⁷³按，專書此 49 字，論文皆無。

⁷⁴按，手稿此字，論文、專書皆無。

的「博也，厚也，高也，明也，悠也，人也」。這也是無限的，不受任何規定的啟示；由這種啟示，使人性可以作無窮無盡的開闢。〕⁷⁵《易傳》以陰陽變化來作天、天命【具體的】⁷⁶說明，【便】⁷⁷容易誘導人馳向外面去作〔思辨性地〕⁷⁸形而上的思考，因而使人容易走上由思辨去了解性命的問題，使性命的問題，變成一形而上學的架子，而忽略在自身上找根源，在自身上求證驗。套在形而上學的架子上來講性命之學，不論講得如何圓透，【我懷疑這會】⁷⁹有如歐洲中世紀的神學一樣，終不外於是沒有實質的觀念遊戲。

其次，〔天、天命是一種無限地存在，很難作何種規定。〕⁸⁰陰陽變化的觀念，不論如何講法，其本身即是一種局格，一種限制。由此以講性命之學，一開始即陷入一種局格之中。這對道德地精神活動而言，無形中是一種枯澁地硬疆地〔限制〕⁸¹。我們只要想到，【《易傳》的這】⁸²一思想格式，發展到周濂溪的《太極圖說》而始極精極密，朱元晦信之特篤，陸王亦有時受此影響。【但他們中的】⁸³每一個人，當他說出從自己真實地體驗境界，或說出深刻地反省時，決找不出與陰陽的格架有任何關連。【所以陰陽的架子，對於性命道德而言，實是無用的長物。如實的說，由】⁸⁴《易傳》的作者導入陰陽觀念以言性命，【如實的說，】⁸⁵並不能表現是一發展，而只是一種夾雜。由內在的道德根源以言性命，須出於深刻地反省，與堅實地實踐工夫；這不是一般人所能作到，所能了解的。但人與天，應當是關連在一起，則是一般人共同的要求。由陰陽變化以言天，言天命，一經理智的推想，便容易為一般人所了解接受，所以《易傳》將此觀念引入以後，便發生很大的影響；尤其是對兩漢的思想，〔與五行相結合，而〕⁸⁶居於主

⁷⁵按，手稿、論文此 84 字，專書皆無。

⁷⁶按，論文、專書此 3 字，手稿作「的具體」。

⁷⁷按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁷⁸按，專書此 4 字，手稿、論文皆無。

⁷⁹按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。

⁸⁰按，專書此 18 字，手稿、論文皆無。

⁸¹按，專書此 2 字，手稿、論文作「干擾」。

⁸²按，論文、專書此 4 字，手稿僅作「此」。

⁸³按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。

⁸⁴按，論文、專書此 27 字，手稿作「由此便可以明瞭我上面所說的意思。因此，因」等 18 字。

⁸⁵按，手稿此 4 字，論文、專書皆無。

⁸⁶按，專書此 7 字，手稿、論文皆無。

導的地位。漢儒即完全由陰陽五行以言性與天道；而由孔子發展到子思孟子的由內通向外的道德精神，反而多一曲折。此種曲折，到了【程明道、陸象山、王陽明】⁸⁷，才有實際上的澄清；但尚未能作理論上的澄清。〔而王陽明又加上了禪學的夾雜。〕⁸⁸這似乎是〔過去〕⁸⁹一般研究中國思想史的人所忽略的一個大關鍵。

附 註

註一：【見日本東京大學中國哲學研究室一九五二年發行的《中國思想史》二四~三〇頁「主觀倫理學說」一段。】⁹⁰

【註二】⁹¹：有人以為起於原始人對生殖【器】⁹²之崇拜；《左昭》元年「在《周易》，女惑男，風落山，謂之蠱」，按蠱 上良下巽，是以艮之「一」為男，以巽之「--」為女。【由此推測】⁹³，上說或有可能。然究係臆度，不可接為【典要。亦只能說古人可能一開始便以此為男與女之特定象徵，而不能推斷為生殖器之崇拜】⁹⁴。

【註三】⁹⁵：《易緯·乾鑿度》以八卦為古文天，地，風，山，水，火，雷，澤八個字。楊萬里、劉申叔、黃【先生】⁹⁶季剛，皆宗其說。

【註四】⁹⁷：《易繫傳下》「《易》之為書也，廣大悉備。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材而兩之，故六。六者非它也，三材之道也」。按三畫即是兼三材。六畫乃是兼三材而兩之。

【註五】⁹⁸：《繫傳下》「《易》之興也，其於中古乎？作《易》者，其有憂患乎」？「《易》之興也，其當殷之末世，周之盛德耶，當文王與紂之

⁸⁷按，論文、專書此 9 字，手稿僅作「陸王」。

⁸⁸按，論文此 13 字，手稿、專書皆無。

⁸⁹按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

⁹⁰按，專書此「註一」的內容，手稿、論文皆無；手稿、論文「註一」的內容，專書則置於「註二」。

⁹¹按，專書此「註二」的內容，手稿、論文置於「註一」；手稿、論文「註二」的內容，專書則置於「註一」。

⁹²按，論文、專書此字，手稿作「物」。

⁹³按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。

⁹⁴按，論文、專書此 37 字，手稿僅作「定諭」。

⁹⁵按，專書此「註三」的內容，手稿、論文置於「註二」。

⁹⁶按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁹⁷按，專書此「註四」的內容，手稿、論文置於「註三」。

⁹⁸按，專書此「註五」的內容，手稿、論文置於「註四」。

事耶。」

註六：【見《左僖》十五年「故秦伯代晉，卜徒父筮之吉」下《杜注》】⁹⁹。

註七：【詳見附錄二】¹⁰⁰。

【註八】¹⁰¹：詳見本書第四章。

註九：【見日本岩波現代叢書篠原正瑛譯《魂的魔術》一四四頁】¹⁰²。

註十：《繫傳上》「仰以觀於天文，俯以察於地理」。《繫傳下》「古者【庖】¹⁰³犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地……近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德……」。

註十一：【請參閱附錄二】¹⁰⁴。

註十二：伊川《周易傳·序》。

註十三：《左昭》三二年「物生有兩，有三，有五，有陪貳。」

註十四：皆見《繫傳上》。

註十五：《繫傳上》「極數知來之謂占」。「遂知來物」。「以前民用」。

註十六：《繫傳上》「是故知幽明之故」；「故知鬼神之情狀」；【「言天下之至蹟】¹⁰⁵，「無有遠近幽深」；《繫傳下》「而微顯闡幽」。【《說卦》「幽贊於神明而生著」。】¹⁰⁶

註十七：《繫傳上》「仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。」

註十八：參閱附註十。

註十九：《韓康伯注》，以「洗濯萬物之心」釋洗心，萬物之心，聖人何從得而洗之？故洗心者，乃聖人自洗真心之謂。

⁹⁹按，專書此「註六」的內容，手稿、論文置於「註五」，手稿、論文此「註六」的內容作「詳見拙著〈陰陽五行觀念之演變及有關文獻成立之時代與解釋的問題〉一文」。

¹⁰⁰按，專書此「註七」的內容，手稿、論文作「詳見〈孔子的性與天道〉一章」。

¹⁰¹按，專書此「註八」的內容，手稿、論文皆無；手稿、論文「註八」的内文，專書置於「註九」。

¹⁰²按，專書此「註九」的內容，手稿、論文作「《論語·陽貨章》」。

¹⁰³按，論文、專書此字，手稿作「包」。

¹⁰⁴按，專書此「註十一」的內容，手稿、論文作「請參閱拙著〈陰陽五行觀念之演變及有關文獻成立之時代與解釋的問題〉一文」。

¹⁰⁵按，手稿此6字，論文、專書皆無。

¹⁰⁶按，專書此10字，手稿、論文皆無。

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(八)：荀子經驗主義的人性論(一)

謝鶯興*

本文係進行手稿與單篇發表的文章(簡稱「論文」)及彙整為專著(簡稱「專書」)等三類的內容比對。

本章發表的論文有篇，是發表在《民主評論》的第 12 卷 2 期(1961 年 1 月 20 日)，以〔 〕符號表示論文與收入專書間的差異。

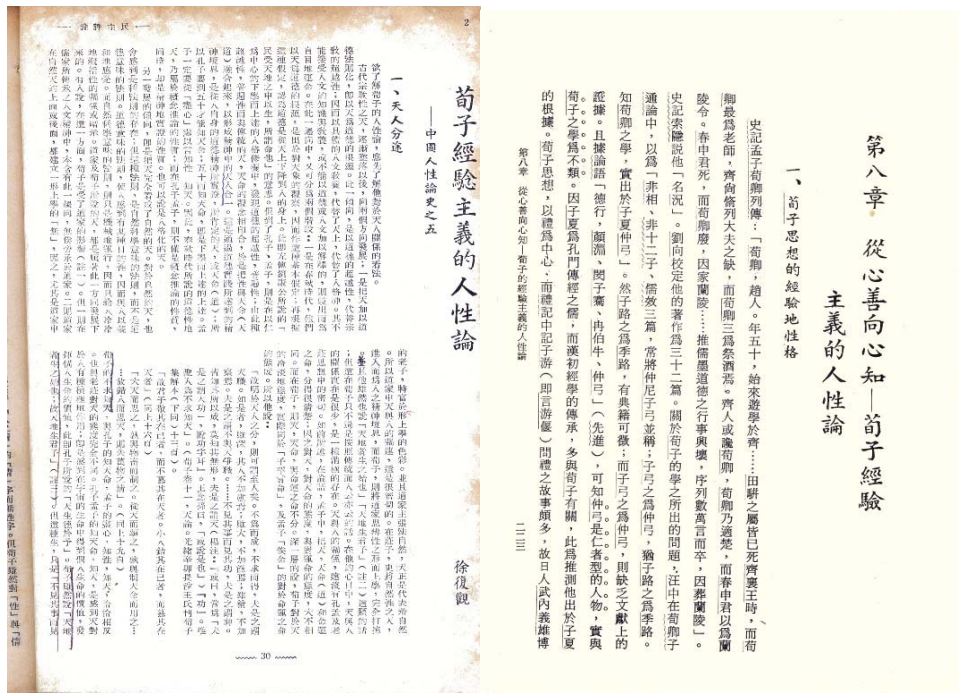
本章的手稿有一件，篇名是「荀子經驗主義的人性論」(以下簡稱手稿)，以【】符號標示標手稿與論文及專書的差異；

手稿之字跡未能辨識者，乃以「■」標示。

各符號所表示手稿、論文、專書間的差異，則於註語說明其間的不同。

〔第八章 從心善向心知--荀子經驗主義的人性論〕¹

一、〔荀子思想的經驗地性格〕²



* 東海大學圖書館館務發展組組員

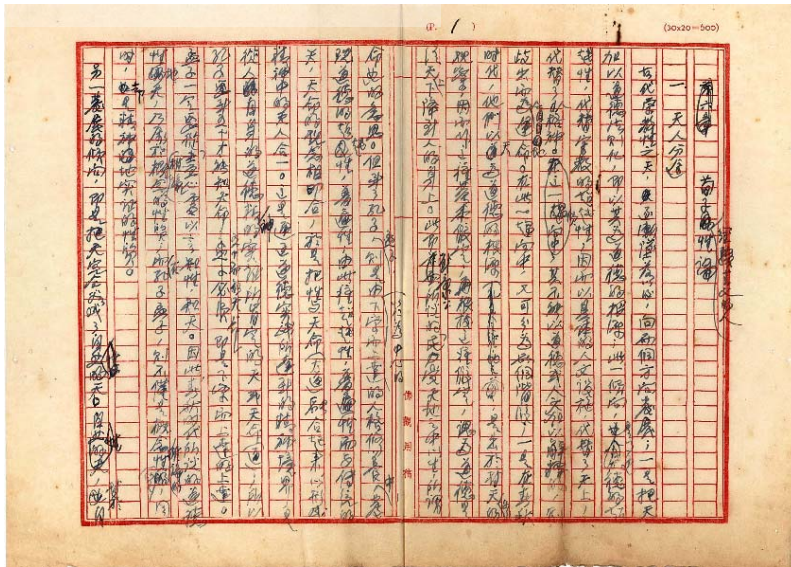
¹ 按，手稿此篇標題作「荀子經驗主義的人性論」，論文作「荀子經驗主義的人性論--中國人性論史之五」。

² 按，手稿、論文第一節的標題作「天人分途」，專書則置於第二節。

〔《史記·孟子荀卿列傳》：「荀卿，趙人。年五十，始來遊學於齊……田駢之屬皆已死齊襄王時，而荀卿最為老師，齊尚脩列大夫之缺，而荀卿三為祭酒焉。齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以為蘭陵令。春申君死，而荀卿廢，因家蘭陵……推儒墨道德之行事興壞，序列數萬言而卒，因葬蘭陵」。《史記索隱》說他「名況」。劉向校定他的著作為三十二篇。關於荀子的學之所出的問題，汪中在《荀卿子通論》中，以為「〈非相〉、〈非十二子〉、〈儒效〉三篇，常將仲尼子弓並稱，子弓之為仲弓，猶子路之為季路，知荀卿之學，實出於子夏仲弓」。然子路為季路，有典籍可徵；而子弓之為仲弓，則缺乏文獻上的證據。且據《論語》「德行，顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓」（〈先進〉），可知仲弓是仁者型的人物，實與荀子之學為不類。因子夏為孔門傳經之儒，而漢初經學的傳承，多與荀子有關，此為推測他出於子夏的根據。荀子思想，以禮為中心，而《禮記》中記子游（即言游偃）問禮之故事頗多，故日人武內義雄博士在其《諸子概論》中認為《荀子》中與仲尼並稱之子弓即子游（見該書五二~五三頁）。然以荀子之尊師，而在《非十二子》中，一則曰「是子夏氏之賤儒也」，再則曰「是子游氏之賤儒也」，則荀子出於子夏或子游之說，皆不可信。孔門言禮，固以修己為主；但禮在當時與社會生活有密切關係，如喪葬之類，故孔門習禮傳禮者，當非一二人；荀子思想，屬於孔門傳禮的這一系統，並加以總結，蓋無可。然不必出於傳體中之某一二人；亦無從臆斷其必出於子游。儒分為八（《韓非子·顯學篇》）中的重要儒者，今日有的已難詳考。則荀子所稱之子弓，亦只有付之於無從詳考之列。

欲了解荀子的思想，須先了解其經驗地性格。即是他一切的論據，皆立足於感官所能經驗得到的範圍之內。為感官經驗所不及的，便不寄與以信任。《儒教篇》「不聞，不若聞之；聞之不若見之；見之不若知之；知之不若行之；學至於行之而止矣。行之，明也；明之為聖人……不聞不見，則雖當，非仁也。其道百舉而百陷也」（王先謙《荀子集解》原刻本，後同，卷四，十九頁）。按在上面這一段話中，有幾點特別值得注意。第一，孟子以惻隱之心為仁之端，惻隱之心，只能由反省而呈顯，不能由見聞而得；荀子說「不聞不見，則雖當，非仁也」，這實際是反駁孟子由反省所把握到的內在經驗；而說明他是完全立足於以見聞為主的外在經驗之上。第二，由《論語》所了解的孔子，他是很重視知識，所以也很重視聞見；但並沒有在見與聞上分輕重。荀子則以為聞不如見；還是向經驗界更精密更澈底

的進展。第三，他說「學至於行之而止矣」，這固然是因為繼承了儒家道德實踐的精神。但他接著說，「行之，明也」；意思是說某一事物、道理，由實踐而始能澈底明瞭；因為實踐、行為，乃是經驗的最後一步，有同於科學工作者在實驗室中的實驗。這一點，也可以說明他的經驗性格的澈底。〕³



〔二〕⁴、天人分途

〔【因為荀子是經驗的性格，所以他認定之天，乃非道德的自然性質之天，因而便主張天人分途。】⁵〕⁶

古代宗教性之天，逐漸墜落以後，向兩個方向發展；一是把天加以道德法則化，即以天為道德的根源。此一傾向，是以道德的超越性，代替宗教的超越性，因而以具體地人文【教養】⁷，代替了天上，代替了人格神。其不能【接受人文的知識與教養，或不能】⁸以道德或人文加以解釋【的】⁹，則歧出而為盲目地運命。在此一趨向中，又可分為兩個階段：一是在春

³ 按，專書此 959 字，手稿、論文皆無。因此原本在手稿、論文「第一節」的序號，專書列在「第二節」。

⁴ 按，手稿、論文「第一節」的序號，專書則作「二」。

⁵ 按，專書此 37 字，手稿皆無。

⁶ 按，專書此 37 字，論文僅作「欲了解荀子的人性論，應先了解他對於天人關係的看法」等 23 字。

⁷ 按，論文、專書此 2 字，手稿作「設施」。

⁸ 按，論文、專書此 11 字，手稿皆無。

⁹ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

秋時代，他們以天為道德的根源，是出於對天象的觀察，因而作這種基本假定；再根據這種假定，認為道德是從天【上】¹⁰下降到人的身上。此即【《左傳》】¹¹劉康公所說的「民受天地之中以生，所謂命也」的意思。但到了孔子、孟子，則是【在】¹²以仁為中心的下學而上達的人格修養中，發現道德的超越性、普遍性；由此種超越性、普遍性而與傳統的天、天命的觀念相印合，於是把性與天命(天道)融合起來，以形成精神中的天人合一。這是通過道德實踐所達到的精神境界，是從人自身的道德精神【所】¹³實證、所肯定的天，或天命(道)；所以孔子要到五十才能知天命〔；五十而知天命，即是下學而上達的上達，〕¹⁴孟子一定要從「盡心」處以言知性，知天。因此，春秋時代所說的道德性地天，乃屬於概念推論的性質；而在孔子孟子，則不僅是概念推論的性質，同時，却是精神地實證的性質【，也可以說是自己的人格化的天】¹⁵。

另一發展的傾向，即是把天完全看成了自然〔性質〕¹⁶的天。對於自然的天，也會感到【是】¹⁷種法則的存在；但這種法則，是自然科學意味的法則，而不是道德意味的法則。道德意味的法則，使人感到〔天對於人具〕¹⁸有某種目的性，因而與人以親和地感覺。而自然科學意味的法則，則只是機械地運行，因而只〔會給人以〕¹⁹冷冷地概括性的關係【或暗示】²⁰。道家及荀子所說的天，都是順著此一方向發展下來的。有人說，在這一方面，荀子是受了道家的影響(註一)；〔這話大概不錯。因為荀子是以陰陽言天，例如他說「是天地之變，陰陽之化」(《天論》)，這似乎與《易傳》有關；但《易傳》依然以為天是道德的性質。只有莊子的後學，見於現在《莊子·外篇》《雜篇》中，以陰陽言天的，完全是自然的意義；荀子可能受了這種

¹⁰按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹¹按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹²按，論文、專書此字，手稿作「由」。

¹³按，論文、專書此字，手稿作「的」。

¹⁴按，手稿、論文此 16 字，專書皆無。

¹⁵按，手稿此 13 字，論文、專書皆無。

¹⁶按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

¹⁷按，論文、專書此字，手稿作「有」。

¹⁸按，專書此 5 字，手稿、論文皆無。

¹⁹按，專書此 4 字，手稿、論文僅作「給人」。

²⁰按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

影響。不過，〕²¹道家在自然天的上面或後面，都建立一形上學的「無」，因之，尤其是道家中的老子，特富於形上學的色彩。並且道家主張法自然，天〔生物的作用，〕²²正是代表著自然。所以道家中天與人的關連，【還是很】²³密切的。在莊子，更將自然性之天，進入而為人之精神境界。〔在〕²⁴荀子，則將道家思辨性之形而上學，完全打掉。〔同時，他更不要回到自然。〕²⁵他雖然也說「天地者生之始也」，「天地生君子」（註二）這類的話；但這〔種生，乃是無意志，無目的之生；一生之後，便與天沒有什麼關係。所以〕²⁶在他的心目中，〔天與人的關係實在是很少，是一種消極的存在。〕²⁷天與人的關係，遠沒有孔孟及老莊思想中的密切。〔荀子不是不承認天的功用，也不是不承認天的法則性。但他認為天的功用與法則，不含有意志、目的在裡面。因而由天的法則所表現的功用，只是天的自盡其職，並非藉此對人指示什麼，要求什麼。天盡天的職，人盡人的職，天人分工而各不相干，這是他所說的「參天地」。所以他的不求知天，有兩方面的意義。一是只利用天所生的萬物，而不必去追求天係如何而生萬物。另一是天的功用，與人無關。不必由天的功用、現象，以追求它對於人有何指示，有何要求。人只站在人的現實上，盡自己應盡的職分，而不必在天那裡找什麼根據。在天那裡找人的行為的根據，在荀子認為是一種無實際意義的混亂。〕²⁸他說：

「故明於天人之分，則可謂至人矣。不為而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者，雖深，其人不加慮焉；雖大，不加能焉；雖精，

²¹按，專書此 97 字，手稿、論文僅作「但一則在儒家所傳承之人文精神中，本含有此一趨向，無俟旁承於道家。二則」等 31 字。

²²按，專書此 5 字，手稿、論文皆無。

²³按，論文、專書此 3 字，手稿作「都很」。

²⁴按，專書此字，手稿、論文作「而」。

²⁵按，專書此 10 字，手稿、論文僅作「並且」。

²⁶按，專書此 27 字，手稿、論文作「在荀子只不過是按照傳統而人云亦云的話」等 18 字。

²⁷按，手稿、論文此 19 字，專書皆無。

²⁸按，專書此 237 字，手稿、論文作「如前所述，在《論語》，《孟子》中，把天、天命(道)和命運之命，分得很清楚；因之對天，對天命的態度，與對運命的態度，大不相同。而在荀子，則天、天命，與命運之命不分。深一層的說，荀子對於天的冷淡地態度，實際同於『子罕言命』，及孟子『俟命』的對於命運之命的態度。所以」等 102 字。

不加察焉。夫是之謂不與天爭職。……不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天（《楊注》：『或曰，當為「夫是之謂天功」，脫功字耳』。王念孫曰，「或說是也」）『功』。唯聖人為不求知天。」--〔《荀子》卷十一〈天論〉十三頁〕²⁹

「故君子敬其在己者，而不慕其在天者。小人錯其在己者，而慕其在天者。」--同上十六頁

「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……故錯人而思天，則失萬物之情。」--同上十九頁

荀子的不求知天，與孔子的知天命，孟子的盡心、知性、知天，恰恰〔成一對照〕³⁰。也與老莊對天的態度完全不同。孔子孟子的知天命，知天，是感到天對於人有種積極地作用；即是感到在宇宙的生命中得到個人生命的價值，發揮個人生命的價值，此即孔子所說的「天生德於予」。荀子雖然說「天地者生之始也；故天地生君子」（註三）。但這種生，只是「不見其事而見其功」的自然之生。天除這點自然之生的作用外，【它對於人，】³¹只是消極地自然地存在，反要待人而理。所以他說「君子理天地……無君子，則天地不理」（註四）。〔道德性之天，雖沒有人格神，但無形中，却承認其有意志；於是在傳統上，即以災異為天怒的表現；所以孔子是「迅雷風烈必變」（《論語·鄉黨》）。荀子之天，既為自然的性格，當然無意志可言，因而一般人所說的災異，在他看來，依然不過是自然現象之一，而不成其為災異。所以〕³²他說：

「星隊（墜）木鳴，國人皆恐，曰是何也？曰，無何也，是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。怪之可也，而畏之，非也。」--《荀子》卷十一〈天論篇〉十一頁

在前面【曾】³³經說過，祭祀到了春秋時代，已經開始從宗教範疇進入了人文範疇；孔子則更賦與以道德的意義。但孔子的道德精神，有其超

²⁹按，專書此 10 字，手稿、論文作「《荀子》卷十一，〈天論〉。光緒辛卯長沙王氏刊《荀子集解本》（下同）十三頁」等 26 字。

³⁰按，專書此 4 字，手稿、論文僅作「相反」。

³¹按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。

³²按，專書此 105 字，手稿、論文僅作「天地對於人既是無能的，於是孔子的『畏天命』，及『迅雷風烈必變』（《論語·鄉黨》）的心理，到荀子也完全沒有了」等 41 字。

³³按，論文、專書此字，手稿作「已」。

越的一面，所以孔子對於祭祀，還保留有〔宗教精神的意味〕³⁴。但到了荀子，則人文的意義，澈底顯發成熟，而超人文的精神完全隱退了。他說：「雩而雨，何也？曰，無何也，猶不雩而雨也……卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神。以為文則吉，以為神則凶也。」--《荀子》卷十一〈天論【篇】³⁵〉第十八頁〔「故曰，祭者志意思慕之情也……其在君子，以為人道也。其在百姓，以為鬼事也。」--《荀子》卷十三〈禮論〉二十一頁〕³⁶

由上所述，可以了解由周初所孕育的人文精神，到了荀子而完全成熟。由周初所開始的從原始宗教中的解放，至此而徹底完成。從這一方面說，荀子的人性論，有其特別的意義。因為若用現代的語言來說，他完全是中國地經驗主義的人性論。假定在他的人性論中有其不能解決的缺點，這也表示【純】³⁷經驗主義對於解決人類自身問題所不能避免的缺點。

〔三〕³⁸、荀子所說的性的內容及性惡論的根據

荀子主張性惡，先要了解他對於性所下的定義，所指的範圍。他說：「凡人有所一同。饑而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。目辨黑白美惡，耳辨聲音清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養(癢)，是又人之所常(王先謙：常字涉上下文而衍)生而有也，是無待而然者也。可以為堯禹，可以為桀跖，可以為工匠，可以為農賈，在執(王先謙，執字為衍文)法【(注)】³⁹錯習俗之所積耳，是又人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。……湯武存，則天下從而治；桀紂存，則天下從而亂；如是者，豈非人之情，固可與如此，可與如彼也哉。」--《荀子》卷二〈榮辱篇〉第十八~二十一頁

按此段僅有「人之情」的「情」字而無性字。但荀子雖然對「性」與「情」

³⁴按，專書此 7 字，手稿、論文作「從原始宗教脫皮出來，昇進而為高級宗教(註五)的意味。這可以說是超人文的人文精神」等 35 字。

³⁵按，手稿此字，論文、專書皆無。

³⁶按，專書此 40 字，手稿、論文皆無。

³⁷按，論文、專書此字，手稿皆無。

³⁸按，手稿、論文此「第二節」的序號，專書作「三」。

³⁹按，論文、專書此字，手稿皆無。

分別下定義，而全書則常【將】⁴⁰情性二字互用。且「生而有」、「無待而然」，正是「性者天之就也」(〈正名篇〉)的另一說法，所以這一段話，實際是對於性的內容的規定。在這一內容規定中，可分為三類：第一類，饑而欲食等，指的是官能的欲望。第二類，目辨黑白美惡等，指的是官能的能力。第三類，可以為堯禹等，亦即後面所說「固可與如此，可與如彼」，這是說的性無定向，或者說指的是性的可塑造性。這段話中特別值得注意的是，荀子對於性的規定，與告子「生之謂性」，幾乎完全相同。而「可與如此，可與如彼」的說法，也與告子的「決諸東方則東流，決諸西方則西流」的說法，毫無二致。

「萬物同宇而異體，無宜而有用為(王念孫：「為」讀曰「於」)人，數也。人倫並處，同求而異道，同欲而異知，生(王念孫：「生讀為性」)也。皆有可也，知愚同。所可異也，知愚分。」--《荀子》卷六〈富國篇〉第一頁

按上面一段話，是以「欲」與「知」為性。

「故曰，性者本始材朴也。偽者文理隆盛也。無性，則偽之無所加；無偽，則性不能自美。」--《荀子》卷十三〈禮論【篇】⁴¹〉第十四頁

王先謙《集解》引郝懿行說「朴，當為樸，樸者素也。言性本質素，禮乃加之文飾」，按郝說失荀子之本義。〈性惡篇〉「今人之性，生而離其朴，離其資，必失而喪之」，《楊倞注》：「朴，質也；資，材也」。【按】⁴²材與才通，【與《孟子》「非才之罪也」的才字同義，指生而即】⁴³有的能力而言。

【故】⁴⁴《荀子》此處之所謂【本始】⁴⁵材朴，乃指前面所引的「目辨白黑……」等官能之原始作用及能力而言，〔才朴即指的是未經人力脩為之能力。〕

⁴⁶此乃荀子言性之另一面，常為後人所忽；但在荀子之理論構成上却甚為重要。因為有這一方面的性，所以【始能】⁴⁷說「無性，則偽之無所加」。

「生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然，謂

⁴⁰按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁴¹按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁴²按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁴³按，論文、專書此 17 字，手稿僅作「指原」。

⁴⁴按，論文、專書此字，手稿作「由此可知」。

⁴⁵按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁴⁶按，專書此 16 字，手稿、論文皆無。

⁴⁷按，專書、論文此 2 字，手稿作「才」。

之性。性之好惡喜怒哀樂，謂之情。情然，而心為之擇，謂之慮。心慮而能為之動，謂之偽。」——《荀子》卷十六〈正名篇〉第一頁
「性者天之就也，情者性之質也，欲者情之應也。」——同上第十二頁
按這裏，有兩點須加以疏【釋】⁴⁸。首先，一般人忽略了荀子言性，有兩面的意義，更忽略了荀子言性的兩面的意義，同時即含有兩層的意義。此處「生之所以然者謂之性」【的「生之所以然」，乃是求生的根據】⁴⁹，這是從生理現象推進一層的說法。此一說法，與孔子的「性與天道」及孟子「盡其心者知其性也」的性，在同一個層次，這是孔子以來【，】⁵⁰新傳統的最根本地說法。若立足於這一說法，【則在】⁵¹理論上，人性即【應】⁵²通於天道。因為生之所以然，最低限度，在當時不是從生理現象可以了解的，【而必從生理現象向上推，以上推於天；】⁵³所以荀子也只有說「性者天之就也」；雖然荀子的所謂天，只不過是尚未被人能夠了解的自然物，但究竟是比人高一個層次。不過，荀子的思想，是純經驗的性格。他只願把握現實性地現象，而不肯探究現象之所以然；所以他說，「願於物之所以生，孰與有物之所以成」(〔註五〕⁵⁴)。因此，他不著重在「生之所以然」的層次上論性；這一層次的性，在他整個的性論中，並沒有地位。但是，人性論的成立，到荀子時代已有百年以上的歷史，這是人類對自身長期反省，而要從生理現象進一層去求一個「所以然」的結果。荀子既正面提到人性問題，便非從「所以然」這裏提出不可。不過，他的人性論，都是以在經驗中可以直接把握得到的一層，即是【較之】⁵⁵「生之所以然」更落下一層的【東西】⁵⁶為主；這即是他所說的「性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性」。「性之和所生」【一句】⁵⁷的性字，正【直承上〔面〕⁵⁸所說的】⁵⁹「生之所以

⁴⁸按，專書、論文此字，手稿作「導」。

⁴⁹按，專書、論文此 13 字，手稿皆無。

⁵⁰按，專書、論文此符號，手稿作「的」。

⁵¹按，專書、論文此 2 字，手稿作「從」。

⁵²按，專書、論文此字，手稿作「可」。

⁵³按，專書、論文此 15 字，手稿皆無。

⁵⁴按，專書此「註五」的序號，手稿、論文作「註六」。

⁵⁵按，專書、論文此 2 字，手稿作「比較」。

⁵⁶按，專書、論文此 2 字，手稿皆無。

⁵⁷按，專書、論文此 2 字，手稿皆無。

⁵⁸按，專書此字，論文作「而」。

⁵⁹按，專書、論文此 7 字，手稿作「指的是」。

然」的「性」字【而言】⁶⁰，這指的是上一層次的、最根本的性。【這也可以說是先天的性。由此先天的性，與生理相和合所產生的(「性之和所生」)】⁶¹官能之精靈，與外物相合【(「精合」)】⁶²，外物接觸(感)於官能所引起的官能的反應【(「感應」)】⁶³，如饑欲食，及目辨色等，都是不必經過人為的〔構想〕⁶⁴，而自然如此【(「不事而自然」)】⁶⁵，這也是謂之性，【這是下一層次的，在經驗中可以直接把握得到的性。】⁶⁶這也同於告子所說的「生之謂性」。這是荀子人性論的主體。王先謙謂「性之和所生，當作生之和所生」，蓋不明荀子人性論中【的性，本】⁶⁷有這兩層的意義。若不承認荀子人性論中【的性，本】⁶⁸有這兩層的意義，「則生之所以然」【的「所以然」三字，將】⁶⁹於義無著。此處所說的生之所以然，正同於上面所引〈天論〉的「物之所以生」【同義】⁷⁰，不可作「生之謂性」來解釋。「所以生」【，「所以然」】⁷¹，有形上的意義，「生之」，〔生而即有的，〕⁷²則完全是經驗中的現象。

其次，荀子在這裏把性、情、欲三者，分別加以界定；但首先【要】⁷³了解，在先秦，情與性，是同質而常常可以互用的兩個名詞。【但】⁷⁴在當時一般的說法，性與情，好像一株樹生長的〔部位〕⁷⁵。根的地方是性，由根伸長上去的投幹是情；部〔位〕⁷⁶不同，而本質則一。所以先秦諸子談到性與情時，都是同質的東西。人性論的成立，本來即含有點形上的意義。

⁶⁰按，專書、論文此 2 字，手稿皆無。

⁶¹按，專書、論文此 31 字，手稿僅作「此一性的和合所產生的」等 10 字。

⁶²按，專書、論文此 2 字，手稿皆無。

⁶³按，專書、論文此 2 字，手稿皆無。

⁶⁴按，專書此 2 字，手稿作「努力(不事)」，論文作「努力」。

⁶⁵按，專書、論文此 5 字，手稿皆無。

⁶⁶按，專書、論文此 21 字，手稿皆無。

⁶⁷按，專書、論文此 3 字，手稿皆無。

⁶⁸按，專書、論文此 3 字，手稿皆無。

⁶⁹按，專書、論文此 7 字，手稿皆無。

⁷⁰按，專書、論文此 2 字，手稿皆無。

⁷¹按，專書、論文此 3 字，手稿皆無。

⁷²按，專書此 5 字，手稿、論文皆無。

⁷³按，專書、論文此字，手稿作「應」。

⁷⁴按，手稿此字，專書、論文皆無。

⁷⁵按，專書此 2 字，手稿、論文作「次序」。

⁷⁶按，手稿、專書此字，論文作「份」。

但荀子思想的性格，完全不承認形上的意義，於是他【實際】⁷⁷不在形上的地方肯定性，所以把性與情的不同部位也扯平了。他說「性者天之就也」，這在荀子是隨和一般人的說法；如上所述，他的人性論的精神全不在此。「情者性之質也」，這才是他的人性論的本色。性以情為其本質，即是情之外無性；於是情與性，不僅是同質的，並且也是同位的；這便把性的形上的色彩完全去掉了。「欲者情之應也」的「欲」，是指目好色等欲望而言；這些欲望都是應情而生，亦即隨情而生的（〔註六〕⁷⁸）。因此，荀子雖然在概念上把性、情、欲三者加以界定；但在事實上，性、情、欲，是一個東西的三個名稱。而荀子性論的特色，正在於以欲為性。所以他說「故雖為守門，欲不可去，性之具也」（〈正名篇〉第十三頁）。但這只是荀子人性論之又一面。

「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；可學而能，可事而成之在人者，謂之偽；是性偽之分也。今人之性，目可以見，耳可以聽。夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，目明而耳聰，不可學明矣。……今人之性，饑而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。」——《荀子》卷十七〈性惡篇〉第二頁

「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。」——同上第三頁

按上面兩段話，也正可見荀子之所謂性，包括有兩方面的意義，一指的是官能的〔能力〕⁷⁹；二指的是由官能所發生的欲望。

從荀子所界定的人性的內容，如前所說，實與告子為近。但【告】⁸⁰子的「生之謂性」，我們現在【只】⁸¹知道包含有「食色，性也」的內容；而不知道他是否【也】⁸²包含有「目明而耳聰」這一方面的意義。荀子發揮了「食色，性也」這一方面的意義，更補充了「目明而耳聰」的另一方面的

⁷⁷按，專書、論文此 2 字，手稿皆無。

⁷⁸按，專書此「註六」的序號，手稿、論文作「註七」。

⁷⁹按，專書此 2 字，手稿、論文作「機能」。

⁸⁰按，論文、專書此字，手稿皆無，顯係被漏掉了。

⁸¹按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁸²按，論文、專書此字，手稿皆無。

意義，這自然比告子更為周密。但正因為更周密，便更應當得出「性無分於善惡」的結論。因為食色不可謂之善，也不可謂之惡；而「目明而耳聰」，更不可謂之惡。且如前所說，荀子也【是】⁸³主張性無定向的。既無定向，即不應稱之為惡。但荀子却從什麼地方，用什麼方法，而主張性惡呢？性惡的主張，散見於全書各處，茲僅就他〈性惡篇〉，略舉出他重要地立論的五點內容：

「今人之性，生而有好利焉；順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾（《楊注》：疾與嫉同）惡焉；順是，故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉；順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性（〔註七〕⁸⁴），順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴……用此觀之，然則人之性惡明矣。」--《荀子》卷十七〈性惡篇〉第十七頁

這一段話，是從官能欲望的流弊方面來說明性惡。

「孟子曰，今人之性善，將（劉師培：《楊注》言失喪本性故惡，則將字本作惡字）皆失喪其性故也。曰，若是則過矣。今人之性，生而離其朴，離其資，必失而喪之。用此觀之，然則人之性惡明矣。所謂性善者，不離其【朴而美之，不離其實】⁸⁵而利之也。使夫資朴之於美，心意之於善，若夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，故曰目明而耳聰也。今人之性，饑而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休……夫子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反於性而悖於情也……故順情性，則不辭讓矣，辭讓，則悖於情性矣。用此觀之，然則人之性惡明矣。」--同上第二~三頁

這一段話的前半段，是以為凡是性的東西，必不會與性相離。目明耳聰之可以稱為性，是因明不離乎目，聰不離乎耳。但人在行為上，則常可與其朴及資離開，亦即常與性之另一方面，如目明耳聰心慮等朴及資〔可以為善之能力〕⁸⁶離開，〔則〕⁸⁷是行為中之善，與性並無不可離之關係。由善與性並無必不可離之關係，以證明性之惡。後一段是就事實上，凡人之善行，

⁸³按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁸⁴按，專書此「註七」的序號，手稿、論文作「註八」。

⁸⁵按，論文、專書此 8 字，手稿僅作「資」。核查原文，應係漏抄。

⁸⁶按，專書此 7 字，手稿、論文皆無。

⁸⁷按，專書此字，手稿、論文皆無。

常與其自然之欲望【(性)】⁸⁸相反，以證明【情】⁸⁹之惡。

「凡人之欲為善者，為性惡也。夫薄願厚，惡願美……苟無之中者必求於外。……苟有之中者必不及於外。用此觀之，人之欲為善者為性惡也。今人之性，固無禮義，故彊學而求有之也。性不知禮義，故思慮而求知之也。」--同上第四頁

這一段話是在「苟無之中者，必求於外」的大前提下，以證明人之欲為善。正因其性之惡。

「今誠以人之性，固正理平治邪，則有(又)惡用聖王，惡用禮義矣哉……故隳括之生，為枸木也。繩墨之起，為不直也。立君上，明禮義，為性惡也。」--同上第五~六頁

這一段話的論點，實際與上一段話論證的方法相同。即是他認為人有所追求乃至〔有所〕⁹⁰設施，都是為了滿足需要；而需要是發生於不足或根本沒有。不過前者是就個人說，後者是就社會說。當時道家似乎常用這種論證方法，而荀子也可能【也】⁹¹受了這種影響。

「故性善，則去聖王，息禮義矣。性惡，則與(從)聖王，貴禮義矣。」
--同上第六頁

這一段話，是從結果的好壞來證明性惡說的妥當性。

從上面五點立說的內容來看，首先應當了解，荀子對於孟子【主張性善，而自己主張】⁹²性惡的爭論，不是針鋒相對的爭論。荀子與孟子，大約相去〔三、四十年〕⁹³。我根本懷疑荀子不曾看到後來所流行的《孟子》一書，而只是在稷下【時，】⁹⁴從以陰陽家為主的稷下先生們的口中，聽到有關孟子的傳說；所以在〈非十二子篇〉對子思孟子思想的敘述中，有「案往舊造說，謂之五行」的話；在今日有關子思孟子的文獻中，無此種絲毫地形迹可尋，害得今人在這種地方，亂作附會。而他對於孟子人性論的內

⁸⁸按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁸⁹按，論文、專書此字，手稿作「性」。

⁹⁰按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

⁹¹按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁹²按，論文、專書此 9 字，手稿僅作「的性善」等 3 字。

⁹³按，專書此 4 字，手稿、論文作「五十年」。

⁹⁴按，論文、專書此字，手稿皆無。

容，可說毫無理解。假定他看到了《孟子》一書，【則主張便有不同，】⁹⁵以他思想的精密，決不至一無理解至此。【現行】⁹⁶《孟子》一書的作者，危險性最少的說法，是由孟子自己創始，而完成於他的及門弟子之手；則是書正式成篇之時，正與荀子活動的時期相近。以當時竹簡流行困難的情形來說，則荀子之對於孟子，只是得之於傳聞，而未嘗親見其書，那是非常可能的。荀子對性的內容的規定，如前所說，有官能的欲望，與官能的【能力】⁹⁷兩方面；而他的性惡【的主張】⁹⁸，只是從官能欲望這一方面立論，並未涉及官能的〔能力〕⁹⁹那一方面。官能欲望的本身不可謂之惡，不過惡是從欲望這裏引發出來的；所以荀子說「生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉」，問題全出在「順是」兩個字上；這與孟子「物交物，則引之而已矣」的說法，實際沒有多大出入。孟子根本不曾從人的官能欲望這一方面來主張性善。並且孟子主張寡欲，而荀子主張節欲，對欲的態度更是一致（〔註八〕¹⁰⁰）。不過孟子不把由耳目所發生的欲望當作性；而荀子則正是以欲為性。兩人所說的性的內容並不相同，則荀子以孟子為對手來爭論性的善惡，不僅沒有結果，並且也沒有意義。

其次，荀子對性惡所舉出的論證，沒有一個是能完全站得住腳的。若以善可與性相離，故謂其非性；則荀子之所謂性惡，並不同於若干基督教〔徒〕¹⁰¹之所謂原罪，惡也一樣可以與性相離。否則荀子既根本否定了形上的力量，則他所主張的「化性而起偽」，便沒有可能。他以求善來證明人性之本來是惡；但何嘗不可以求善證明人性之本來是善？〔善惡的本身都是沒有止境的，人不因其性惡而便不繼續為惡，則豈有因性已經是善，便不再求為善之理？〕¹⁰²因此，我們可以看出荀子性惡的主張，並非出於嚴密地論證，而是來自他重禮，重師，重法，重君上之治的要求。而他這種要求，正【如後面所述，】¹⁰³有其時代的背景。

⁹⁵按，手稿此 7 字，論文、專書皆無。

⁹⁶按，手稿此 2 字，論文、專書皆無。

⁹⁷按，論文、專書此 2 字，手稿作「機能」。

⁹⁸按，論文、專書此 3 字，手稿作「論」。

⁹⁹按，專書此 2 字，手稿、論文作「機能」。

¹⁰⁰按，專書此「註八」，手稿、論文皆無。

¹⁰¹按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹⁰²按，專書此 42 字，手稿、論文皆無。

¹⁰³按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(八)：荀子經驗主義的人性論(二)

謝鶯興*

〔四、由惡向善的道路--心知〕¹

荀子既主張性惡，而其目的則在【提醒】²人之為善，這却如何可能呢？荀子自己提出了此一問題，也解答了此一問題。

「塗之人可以為禹，曷謂也？曰，凡禹之所以為禹者，以其為仁義法正也。然則仁義法正，有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以為禹明矣。」--《荀子》卷十七〈性惡篇〉第七頁

荀子以子思孟子主張道德是內發的；內發的東西，是「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」(〈非十二篇〉第十五頁)，是難如難行的。他認為仁義法正，是可以被人知，被人實現的(「可能」，即就其實現性而言)。而人的本身，又有能知的本質，能實現的材具；所以他由此而認為塗之人可以為禹。

然則他所說的人「皆可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具」，又指的是什麼呢？前者指的是心，後者指的是耳目等官能的能力、作用。〔但「能」依然要靠心知的判斷；所以〕³心，在他是由惡通向善的【通】⁴路。所以他和孟子一樣，特別重視心。不過孟子所把握的心，主要是在【心的】⁵道德性的一面，而荀子則在【心的】⁶認識性一面；這是孟荀的大分水嶺。【但認識之心，可以成就知識；而知識對於行為的道德不道德，並沒有一定的保證。於是荀子一方面要靠心知，以使人由知道而通向善；但一方面又要以道來保證心知的正確性。所以孟子重心，為學即是從心的四端之善擴充出去。而荀子重心，並不是一開始即從心的認識能力擴充出去。這由後面的分疏便可以明瞭的。】⁷

* 東海大學圖書館館務發展組組員

¹ 按，專書此節的序號及標題，手稿作「三、由惡通向善的通路--知」，論文作「三、荀子由惡通向善的通路--知」。

² 按，論文、專書此 2 字，手稿作「加強」。

³ 按，專書此 13 字，手稿、論文皆無。

⁴ 按，論文、專書此字，手稿作「道」。

⁵ 按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁶ 按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁷ 按，論文、專書此 127 字，手稿皆無。

「天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧(藏)焉，夫是之謂天情。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。……聖人清其天君，正其天官……如是，則知其所為，知其所不為矣，則天地官而萬物役矣。」
--《荀子》卷十一〈天論篇〉十三~十四頁

將心稱為天君，以見其為一身之主。心為一身之主的實際情形是：

「性之好惡喜怒哀樂謂之情。情然，而心為之擇，謂之慮。心慮而能為之動，謂之偽。」--《荀子》卷十六〈正名篇〉第一頁

「人之所欲生甚矣，人之所惡死甚矣。然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而【可以】⁸死也(《楊注》：此明心〔制〕⁹欲之義)。故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。」--同上第十二頁

心何以能發生選擇的作用？在於心有認識的能力，即所謂「心生而有知」(〈解蔽篇〉七頁)，由認識的能力而能「知道」。然則心又何以有認識的能力而知道呢？他說：

「人何以知道，曰心。心何以知，曰，虛壹而靜。心未嘗不臧(藏)也，然而有所謂虛。心未嘗不滿(《楊注》：滿當為兩)也，然而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。……【人生而有知，】¹⁰虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論(判斷)，莫論而失位。……心者形之君也，而神明(〔按神明係形容心之作用〕¹¹)之主也。出令而無所受令，自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可刼而使墨(默)去，形可刼而使誦申(伸)，心不可刼而使易意。是之則受，非之則辭。……心枝則無知，傾則不精，貳則疑惑。〔以贊稽之萬物，可兼知也。〕¹²……故道經曰，人心之危，道心之微。危微之幾，惟明君子而後能知之。故人心譬如槃水，

⁸ 按，手稿此 2 字，論文、專書皆無。

⁹ 按，專書此字，手稿、論文作「判」。

¹⁰ 按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。

¹¹ 按，論文、專書此 10 字，手稿皆無。

¹² 按，手稿、論文此 10 字，專書皆無。

正錯而勿動，則湛(沈)濁在下，而清明在上，則足以見鬢眉而察理矣。微風過之，湛(沈)濁動乎下，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，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶理矣。」--《荀子》卷十五〈解蔽篇〉第七~十一頁

按《荀子·解蔽篇》，是中國古典地認識論。荀子雖然也說過「心也者，道之工宰也」(〈正名篇〉第九頁)的話，【並且在上面所引的材料中，也明顯說出了心的主宰性。但有一點容易被一般人所忽略的，即是孟子說到心的主宰性時，即是心的仁義禮智來主導人的行為，這是可以信賴的。荀子說到心的主宰性時，乃是表示心對於行為的決定性，大過於其他的官能；但這種決定性的力量，並非等於即是保證一個人可以走向善的方向。在荀子的立場，認為心可以決定向善，也可以決定不向善。這即是他所說的「有中理」，「有不中理」。所以心的主宰性，對於行為的道德而言，並不是可以信賴的。心的主宰性，是由其認識能力而來；心的主宰性之不可信賴，即是心的認識能力之不可信賴。他在〈解蔽篇〉說「聖人知心術之患」，術是田間小徑，心術是指心向外活動之通路而言。心術之患，正指的是心的認識力之不可信賴。要使心的認識能力，成為可信賴的，則必須先依靠外在的道，以規正認識的方向，這即是他所說的「導之以理，養之以清」；清即是摒除欲望。】¹³他又說，「故心不可以不知道。心不知道，則不可道，而可非道」(〈解蔽篇〉第六頁)。【「可」，即是前面所引的「情然，而心為之擇」的「擇」。心有選擇的能力；但它所選擇的並不一定是合於道的。說到這裏，對於他所引的】¹⁴「道經曰，人心之危，道心之微」【的兩句話，〔恐〕¹⁵須重新加以解釋。】¹⁶一般對這兩句話的解釋，因受宋儒的影響，以為荀

¹³按，論文、專書此 332 字，手稿僅作「但荀子所把握的心，只是認識的知性的心，對於行為而言，實在沒有主宰的力量；所以」等 34 字。

¹⁴按，論文、專書此 49 字，手稿作「可見實際不是心主宰道，而是道來主宰心。所以他說『心小而道大』(《不苟篇》第八頁)心的本身沒有道，只靠心的認識能力去知道。上面引的一大段話，即是說明心何以能知道，及其知道時所須要之條件。『自禁也自使』這一段話，從『知』方說心的自主性；發生問題時，自主性便會立即失掉；而『知』是容易發生問題的。此見於此段之上下文即可明瞭。這裡所須特別加以解釋的，却是」等 147 字。

¹⁵按，論文此字，專書皆無。

¹⁶按，論文、專書此 12 字，手稿作「兩句話。先秦似乎沒有道家自稱為『道經』的典籍，道經究係何書，不必多作推測，惟」等 32 字。

子把心分而為二，即一為人欲之心，一為道德之心（〔註九〕¹⁷），恐怕這是一種誤解。荀子說「心好利」，好像指的是人心；虛一而靜之心，好像是道心。但如前所述，荀子論性，有兩個方面：如目好色，耳好聲，即耳目的欲望，是一個方面，但目明而耳聰，即耳目的〔能力〕¹⁸，又是一個方面。並不能因此而認為荀子將耳目分而為二。準此，荀子一面以心為好利，〔乃就其欲望一方面而言〕¹⁹；一面以心為能慮能擇，【乃就其認識〔能力〕²⁰一方面而言；】²¹此亦為荀子言心之二方面，而非將心分為人心與道心的兩個層次。荀子所說的道，完全是〔客觀〕²²的；而心的本身，除認識作用〔及綜合地欲望〕²³以外，是一無所有的。所以站在荀子的立場，心與道為二物，不能有後來「道心」的觀念。因此，上述的兩句話，就上下文看，【只】²⁴是就心的認識狀態上來說的。他所說的「人心」，是指一般人的認識之心而言。所以他接著說「故人心譬如槃水，……微風過之，湛（沈）濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。……小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶理矣」。後面又說「蚊蠅之聲聞，則挫其精，可謂危矣」；可知所謂人心之危，是說心一受到外物的干擾，【其認識能力的正確性即成為問題，】²⁵所以稱之為「危」的。道心，即前面所說的「心不可以不知道」的知道之心。【不知道的心，其認識力易蔽塞而不可靠；所以前面說，「心不知道，則不可道而可非道」。「道心之微」的微字，似乎含有兩層意義：一是因心知道以後，而心的認識能力，可極盡其精微。二是因認識之極盡其精微，而可以知行冥一，由知之精而同時即見行之效，有似於《中庸》所說的「從容中道，聖人也」的微妙境界。孔子曾自稱「七十而從心所欲，不踰距」，後來儒家便不能不承認有此一最高境界。孟子是從道德心的擴充上來建立此一境界；荀子則從認識的精微上來建立此一境界。荀子固然以心為虛壹而靜，故能知道；但他却以心必先憑藉道而始能虛壹而靜。所以

¹⁷按，專書此「註九」，手稿、論文皆作「註十」。

¹⁸按，專書此 2 字，手稿、論文作「機能」。

¹⁹按，專書此 10 字，手稿、論文作「就其欲望而言」等 6 字。

²⁰按，專書此 2 字，論文作「機能」。

²¹按，論文、專書此 12 字，手稿作「就其認識機能而言」等 8 字。

²²按，手稿、專書此 2 字，論文作「外在」。

²³按，專書此 6 字，手稿、論文皆無。

²⁴按，論文、專書此字，手稿作「還」。

²⁵按，論文、專書此 14 字，手稿作「即會失掉認識能力」等 8 字。

他說「未得道而求道者謂之虛壹而靜」。荀子所說的道是〔客觀〕²⁶的，「求道」時之心，即是順著道〔而轉動〕²⁷的心；順著道〔而轉動〕²⁸的心，乃能虛壹而靜。他在這段話的前面曾說「聖人知心術之患，蔽塞之禍，故無欲無惡……兼陳萬物而中縣(懸)衡焉……何謂衡，曰道」。道是認識的〔標準(衡)，同時即是〕²⁹保證。由求道更進一步而知道，則心的作用，由虛壹而靜，更進一步而成為「微」的境界。他說「鮑叔甯戚隰朋仁知且不蔽」，「召公呂望仁知且不蔽」，「孔子仁知且不蔽」，都是以仁知為不蔽的前提，亦即是以知道的道心為認識正確的前提。他下面的一段話，是承上面「人心之危，道心之微」二語而加以發揮的。】³⁰

「空石之中有人焉，其名曰般。其為人也，善射以好思。耳目之欲接，則敗其思。蚊蠱之聲聞，則挫其精。是以闢【(避)】³¹耳目之欲，而遠蚊蠱之聲；閑居靜思則通。思仁若是，可謂微乎？孟子惡敗而出妻，可謂能自彊矣。有子惡臥而焮掌，可謂能自忍矣，未及好也(《楊註》：當為「未及好思也」。按「好」字乃「思」字之誤，當作「未及思也」)。闢(〔避〕³²)耳目之欲，可謂能自彊矣。未及思也(按「闢耳目之欲」至「未及思也」十五字並衍文)。蚊蠱之聲聞則挫其精，可謂危矣(《楊註》：「可謂能自危而戒懼」)，未可謂微也。夫微者至人也。至人也，何彊何忍何危。故濁明外景，清明內景。(按景乃日光；蓋心的認識能力，有如日光之照射，故荀子比擬之為景。外景，指心光之向外照射；內景，指心光之內涵。水含他物即濁；濁明者，心光向外照射，必攝取外物之對象；此外物含於心光之中，有如水含他物，故曰濁。心光對所含之外物，能知能論，故曰「濁明」。清明者，心光內涵時，無一物之蔽，故曰「清明」。)聖人縱其欲，兼其情【(王先謙：縱當為從，聖人無縱欲之乎；從其欲，猶言『從心所欲』。此處之『縱』字，與下文兼其情之兼字相對稱，

²⁶按，專書此 2 字，論文作「外在」。

²⁷按，專書此 3 字，論文僅作「轉」。

²⁸按，專書此 3 字，論文僅作「轉」。

²⁹按，專書此 7 字，論文皆無。

³⁰按，論文此 433 字，專書此 444 字，手稿作「微是精微之微。道心之微，是說知道時的心，是狀態是很精微，而可發揮認識作用，不受外物干擾的；他說」等 41 字。

³¹按，論文、專書此字，手稿皆無。

³²按，專書此字，論文皆無。

楊註：兼猶■也。縱欲兼情，乃極言之之意。王說非是。以從其欲比於《論語》之從心所欲，尤繆）³³，而制焉者理矣。夫何彊何忍何危。故仁者之行道也，無為也。聖人之行道也，無彊也。仁者之思也恭，聖人之思也樂，此治心之道也。」--《荀子》卷十五〈解蔽篇〉第十二~十三頁

【按】³⁴上面這一段話，從來的註釋家因未能真正了解荀子思想的性格，【故】³⁵校釋多欠妥當，故略為疏釋如上。這段話是承「人心之危，道心之微」之後，【而】³⁶提出由危到微的「治心之道」的。般的關耳目之欲，而遠蚊蠅之聲，閑居靜思，有似於心知道以後之微；但實則僅有「危」的自覺，〔還在自覺的工夫過程中，尚未達到足稱為微的境界〕³⁷。孟子有子能彊能忍，不使外物累其心，但尚不及般之能思。【思指思道而言。在荀子心目中，孟子有子皆不知道。】³⁸微是知道的至人的境界。【即能保持虛靜而壹的心理狀態，】³⁹「濁明外景，清明內景」，乃【是「微」的具體描述。「聖人縱其欲，兼其情，而判焉者理矣」以下，是說在微的境界中，知行冥而為一時所發生的從容中道的效果。「道心」是達到微的工夫，而「微」正是道心的效驗。他在〈非相篇〉說「故相形不如論心，論心不如擇術。形不勝心，心不勝術。術正而心順之，則形相雖惡，而心術善，無害為君子也……」。術正而心順之，即是知道而以道為權衡的意思。所以荀子引道經人心之危，道心之微兩句話的意思，是要人知道而以心順道，乃能保證心的認識能力的正確性；他並不以為心的本身是道，而稱之為「道心」。荀子以心為虛壹而靜，這與一部分道家乃至後來的禪宗或宋明學者中，有其相似之點。但他們大體上是在心的本身上求保持其虛壹而靜的本體〔；此心之本體即是道〕⁴⁰。而荀子則認為心之本身是容易動歪曲的(危，傾)，要靠客觀的「道」來作權衡(「而中懸衡焉」)，才能保持其大清明的本體本位。〔而此本體本性，只是能進一步的知道，由知道而再進為知道即同時行道的微的境界；

³³按，手稿此 75 字，論文、專書皆無。

³⁴按，手稿此字，論文、專書皆無。

³⁵按，手稿此字，論文、專書皆無。

³⁶按，論文、專書此字，手稿皆無。

³⁷按，專書此 21 字，手稿、論文作「而未足稱為微」等 6 字。

³⁸按，論文、專書此 20 字，手稿皆無。

³⁹按，手稿此 13 字，論文、專書皆無。

⁴⁰按，專書此 8 字，論文皆無。

但此本體本性的自身並不即是道。〕⁴¹用現在的語言說，知性須客觀化於客觀規範、法則之中，而順隨之，才能保持其本來地，正常地活動。荀子對於知的過程，似乎是這樣的：求道→心虛壹而靜→心知道→微。心求道，是心求得一個標準(衡)；心有了標準，然後能虛壹而靜。心能虛壹而靜，才能知道。心能知道，則心與道是一，而可以達到微的境界，亦即至人的境界。荀子認為心是虛壹而靜，故可以知道。但荀子決不曾認為心的虛壹而靜，可以當下自己呈現。若如此，則人即可信賴自己心知的能力而直接得到道；因此，人亦可由知的這一方面而取得其可以信賴的主宰的地位。如前所述，荀子也承認心的自主性。但他並不認為心的這種自主性都是可靠的，亦即認為每個人直接呈現出的心知並不是可靠的，而須要憑藉著道做標準的知，才是可靠。他所謂道，是生於聖人或聖王；他之所謂心求道，並不是直憑自己的知去求道，而是要靠外在的師法的力量。所以他說「學莫便乎近其人。學之經，莫速乎好其人。隆禮次之」。「無師，吾安知禮之為是也……不是師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也」(以上皆卷一〈勸學篇〉)。「無師，吾安知禮之為是也」(〈修身篇〉)?「夫人雖有性質美(按指目明而耳聰等而言)而心辯知，必將從賢師而事之，擇良友而友之。得賢師而事之，則所聞者堯舜禹湯之道也……」(卷十七〈性惡篇〉)。這類的話，全書甚多。他對於學，並不是從知開始，而是從君、師、執(勢)等外在強制之力開始。「」

因為他重知識，所以特別重視「統類」。但他所說的統類，最先也不是由各人的知識所直接構成的；而只是由聖王所傳承下來的。他〔在〈解蔽篇〉〕⁴²說：

「凡〔可〕⁴³以知，人之性也。〔求〕⁴⁴可以知，物之理也。〔以可以知人之性，求可以知物之理，〕⁴⁵而無所疑(〔凝〕⁴⁶)止之，則沒世窮年，不能徧也……學老身長子，而與愚者若一，猶不知錯，夫是之謂妄人。故學也者，固學止之也。惡乎止之，曰，止諸至足。曷

⁴¹按，專書此 48 字，論文皆無。

⁴²按，論文此 4 字，專書皆無。

⁴³按，論文此字，專書皆無。

⁴⁴按，論文此字，專書皆無。

⁴⁵按，專書此 14 字，論文皆無。

⁴⁶按，專書此字，論文皆無。

謂至足？曰聖也（《揚註》，或曰，聖下當有王字）。聖也者，盡倫者也。王也者，盡制者也……故學者以聖王為師，案以聖王之制為法，法其法以求其統類。以務象其人。」--〔《荀子》卷十五〈解蔽篇〉十四~十五頁〕⁴⁷。

上面所引的一段話，前半段是說僅憑自己之知，且流為妄人。後一段是說學應當法聖王的法，以求聖王的統類。〔這即是他所說的「止」。〕⁴⁸因為荀子重知的目的，並不在於知識〔的自身〕⁴⁹，而是在由知識以達到行為的道德。知識對行為而言，本是無顏色的；於是他便不能不先以道德來保證知識的方向。但道德的發端，在他既不能上求之於神，也不能內求之於心，而只能求之於聖王的法（倫，制）。使人接受這種法的便是師。所以嚴格的說，在荀子思想的系統中，師法所佔的分量，遠比心知的分量為重。

他所引的道經，現已無從查考，大概與道家有關；但先秦人引書，不必與原意相符。虛壹而靜的觀念，從老莊來。他對老莊的批評，較對子思孟子的批評為恰當，可見他是很了解道家，而且受了道家的影響。這種話，已有不少的人說過。但所謂受影響，乃是學術上廣泛吸收，各自消化的影響。道家講虛，講靜，是要把心知的活動消納下去，使其不致影響、擾亂作為人的生命根源的自然。荀子則在於用虛靜來保障心知的活動，發揮心知的活動。所以荀子在不承認心是道德〔（以仁義為內容的道德）〕⁵⁰之心的這一點上，與道家相同；但在發揮心的知性活動的這一點上，與道家反知的傾向，是完全相反的。】⁵¹

⁴⁷按，專書此 13 字，論文皆無。

⁴⁸按，專書此 8 字，論文皆無。

⁴⁹按，專書此 3 字，論文皆無。

⁵⁰按，專書此 9 字，論文皆無。

⁵¹按，論文、專書此 1491 字，手稿作「乃虛一而靜的另一描述，亦即所謂道心之微的。其所以能如此，是因為『兼陳萬象，而中懸（懸）衡焉。是故眾不得相蔽以亂其倫也。』何謂衡，曰道。故『心不可以不知道』（〈解蔽篇〉第六頁）。即是因為能知道，因為知道而中懸衡，所以聖人縱欲兼情，而自然『制焉者理矣』，自然會以理制之，於是物欲不致累及心的認識能力，而心能無危無彊。無危無彊，這即是他所說的『微』。用他的另一段話說，即是聖人知心術之患，見蔽塞之禍（按即指人心之危），故無欲，無惡，無始，無終，無近，無遠，無■■■■，無古無今，『兼陳萬物，而中懸衡焉』。即是完全保持客觀冷靜的態度，而不以成心偏見干擾心的活動，亦即他所說的『清其天君』（〈天論篇〉十三頁，此即荀子的所謂『道心之微』。『道心』，（起道心）是達到衡的工夫；而『微』正是道心的效■■■■。他在〈非相篇〉說『故相形不如論心，論心不如擇術。形不勝術，術正而心順之，則形相雖惡，而心術善，無害為君子也……』。

如前所述，荀子只說認識能力處了解心，所以人的本身對行為是無力的；術正而心順之，即是知道而以道為權衡的意思。所以荀子引道經『人心之危，道心之微』兩句話的原來意思，是要人知道而以心順道，乃能保證心的認識能力，他並不以為心的本身有『道』而稱之為『道心』。孟子言性善，實際是言心善，所以特別重視心，而主張養心。荀子言性惡，而其目的在勉人為善，首先須解決由惡到善的通路，這條通路他認為是知，知正是心的機能，所以也特別重視心，也主張養心。並且兩人都提出一個『誠』字。但誠的內容並不相同。荀子說：『君子養心莫如誠，致誠，則無他事矣。唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁，則形，形則能化矣。誠心行義，則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。……君子云德嘿然而吟，未施而親，不怒而威，夫此順命以慎其獨者也。善之為道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形，則雖作於心，見於道，出於言，民猶未從也（《荀子》卷二〈不苟篇〉六~八頁)』。這裡有兩點特須加以說明。第一，誠雖是儒家傳統的觀念，但孟子之所謂誠，即乃是人自覺其本心所具有之仁義而實有之於身，此之謂『誠身』，此之『反身而誠』，荀子之所謂誠，乃是誠心守仁，誠行仁義；人之本身無仁義，只是由知仁義而其心(誠心)去守去行。所以在孟子，誠即是仁義，即是人之心；『思誠』，即是自覺其誠，亦即是『思則得之』的心。在荀子，誠則僅是心向外去努力守仁行義的形容詞，其分量遠較孟子為輕。誠字在當時已經是很流行的觀念，但因各家思想，不同而所賦與於誠字的內容亦不同。第二，荀子這裡所用的『獨』字，是從莊子來的；『見獨』，正是莊學的特色，將來還要提到。荀子這裡所說的獨，到底指的是什麼呢？《楊註》引《中庸》『戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞』解此處之慎獨，固不能解釋下文之『不誠則不獨』；因為在荀子是獨因誠而見，可見它是有具體內容的東西，而非泛指不睹不聞之地。郝懿行謂『獨者人之所不見也，慎者誠也，誠者實也。心不篤實，則所謂獨者不可見……此惟精者沈默，心如槁木死灰，而後髣髴遇焉』。是不能言，人亦不能傳，故曰獨也。他把獨字解成神秘而不可捉摸的東西，根本與荀子思想的性格不合，其於義無當，亦不待論。從荀子全般的思想來看，我以為他之所謂獨，亦即他所引的道心之微的『微』。微是形容知道以後之心的知性無窮的妙用；而獨則正是指心的不受外物干擾，一保其虛壹而靜的大清明的知性本體而言。微是由知之心而來，獨是由誠心守仁行義而顯。荀子以心的性的本身是『自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。……不可劫而使易意。』這些描述用一個字以概指，無非正是一個獨字。又接著從『心枝則無知，傾則不精，貳則疑惑』，這豈非正是說明心受外物干擾而失去其大清明的作用。荀子以心的本體是虛壹而靜，是大清明，而應加以保持，這與一部分道家乃至後來的禪宗或宋明學者中，有其相似之點。但他們大體上是在心的本身上求保持其大清明的心的知性的本體，而荀子則認為人之本身是容易動搖歪曲的(危、傾)，要靠『道』『仁義』來作權衡(而中縣衡焉)，才能保持其大清明的本體本性(微，獨)；用現在的語言說，知性須客觀化於觀念規範，法則之中，順道之，才能保持其本來地，正常地活動。因此，荀子所把握的心，實近於西方科學活動中的心；然他也不能不積極於人文(禮)的提倡，與道家禪宗乃至若干宋明學者迥異其趣。荀子所引的道經，現在無從查考，但大概與道家有關係。虛靜的觀念從老子來，獨的觀念從莊子來；同時他對老莊的批評，遠較對子思孟子的批評為恰當，可知他很了解道家，在這種地方他受了道家的影響。這種話已有不少的人說過。但所謂受影響，乃是學術上廣泛吸收，各自消化的影響。道家講虛，講把心的活動消納下去，使其不致影響、擾亂人的自然生命；而莊子之所謂慎獨，乃是人的精神從各種關連因果中解脫出來的自由狀態。荀子則仍用虛靜來保障心的知性活動，解放心的知性活動，順著此一要求而言獨。所以荀子在

〔五〕⁵²、知以後的工夫【及師法的重要性】⁵³

如上所述，荀子通過心的「知」，而使人由惡通向善；但站在荀子的立場，善是外在的、客觀的；而惡是本性所固有的。【若僅僅是普通地知道外在之善】⁵⁴，並不等於代替了本性所有的惡。要以外在的善，代替本性所有的惡，則在知善【之】⁵⁵後，必須有一套工夫。這一套工夫，荀子稱之為「化性而能偽」。他認為「性也者，吾所不能為也，然而可化也」（〈儒效篇〉【第】⁵⁶二十頁）。他以「心慮【(知)】⁵⁷而能【(材朴)】⁵⁸為之動，謂之偽。慮積焉，能習焉，而後成，謂之偽」（〈正名篇〉第一頁）。「可事而能，可事而成之在人者謂之偽」（〈性惡篇〉第二頁）。他以為「聖人積思慮，習偽，故以生禮義而起法度；然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非固生於人之性」（同上，三頁），所以才認為「人之性惡，其善者偽也」（同上，一頁）。因而主張「聖人化性而起偽，偽起而生禮義」（同上，四頁）。

孟子認為人之性善，只要存心，養心，盡心，便會感到「萬物皆備於我矣」；所以孟子反求諸身而自足的意味特重。但荀子認為性惡，只能靠人為的努力(偽)向外面去求。【從行為道德方面向外去求，只能靠經驗的積累。把經驗積累到某一程度時，即可把性惡的性〔加以變化〕⁵⁹。】⁶⁰小人進而為士君子，由士君子進而為聖人(〔註十〕⁶¹)，當非一朝一夕之功；所以荀子特別重視學，而學之歷程則稱之為「積」；積是由少而多的逐漸積累，偽就是積，所以荀子常將「積偽」連為一辭。如〈性惡篇〉【「然則禮義積偽者，豈人之本性也哉」，】⁶²「今將以禮義積偽為人之性耶」【等是】⁶³。他說：

「積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明

不承認心是道德之心的這一點上，與道家相同，但在發揮心的知性活動的這一點上，與道家反知的傾向是完全相反的」等 3239 字。

⁵²按，專書此第五節的序號，手稿、論文皆作「四」，手稿標題僅作「知以後的工夫」。

⁵³按，論文、專書此節的 7 字，手稿皆無。

⁵⁴按，論文、專書此 13 字，手稿作「僅知道外在之差」等 7 字。

⁵⁵按，論文、專書此字，手稿作「以」。

⁵⁶按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁵⁷按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁵⁸按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁵⁹按，專書此 4 字，論文皆無。

⁶⁰按，論文、專書此 41 字，手稿皆無。

⁶¹按，專書此「註十」，手稿、論文作「註十一」。

⁶²按，論文、專書此 14 字，手稿皆無。

⁶³按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

自得，聖心備焉。」--《荀子》卷一〈勸學篇〉第五頁

「為善不積邪，安有不聞者乎。」--同上第七頁

「真積力久則入。」--同上

「可以為堯禹，可以為桀跖，可以為工匠，可以為農賈，在執(王先謙：執衍文)法【(注)】⁶⁴錯習俗之所積耳。」--〔同上〕⁶⁵卷二〈榮辱篇〉第十八頁

「人無師法，則隆性矣。有師法，則隆積矣。而師法者所得乎情(《楊注》：或曰情當為積。王念孫：此及下文《楊注》所稱或說改情為積者皆是也)，非所受乎性，不足以獨立而治。性也者，吾所不能為也，然而可化也。情(當作積)也者，非吾所有也，然而可為也。注錯習俗，所以化性也。並一而不二，所以成積也。……故積土而成山，積水而為海，旦暮積，謂之歲【，至高謂之天，至下謂之地，宇中六指謂之極，】⁶⁶……塗人百姓，積善而全盡，謂之聖人……。故聖人者，人之所積也……居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，積靡使然也。故人知謹注錯，慎習俗，大積靡，則為君子矣。縱情性而不足問學，則為小人矣。」--《荀子》卷四〈儒教篇〉第二十一頁

「今使塗之人伏術為學，專心一志，思索孰(熟)察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣」
--《荀子》卷十七〈性惡篇〉第八頁

〔以上可以說是一個人自身的努力。但〕⁶⁷荀子要化性而起偽，〔還要〕

⁶⁸重視環境對人的薰習的力量，此種力量，他稱之為「漸」或「靡」。

「蓬生麻中，不扶而直。蘭槐之根是為芷；其漸(〔浸〕⁶⁹)之滲(《楊注》：溺也)，君子不近，庶人不服。其質非不美也，所漸者然也。故君子居必擇鄉，遊必就士，所以防邪僻而近中正也。」--《荀子》卷一〈勸學篇〉第四頁

⁶⁴按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁶⁵按，論文此 2 字，專書皆無。

⁶⁶按，手稿此 17 字，論文、專書皆無。

⁶⁷按，專書此 15 字，手稿、論文皆無。

⁶⁸按，專書此 2 字，手稿、論文作「當然」。

⁶⁹按，專書此字，手稿、論文皆無。〈〉「」

「夫人雖有性質美而心辯知，必將求賢師而事之，擇良友而友之。得賢師而事之，則所聞者堯舜禹湯之道也。得良友而友之，則所見者忠信敬讓之行也。身日進於仁義而不自知也者，靡使然也。今與不善人處，則所聞者欺誣詐偽也，所見者汙漫淫邪貪利之行也；身且加於刑戮而不自知者，靡使然也。傳曰，不知其子，視其友；不知其君，視其左右；靡而已矣，靡而已矣。」--《荀子》卷十七〈性惡篇〉第十二頁

〔僅有個人的努力及環境的漸靡，還沒有把握，所以還要從得師。師在荀子的教育思想中，居於中心的地位。〕⁷⁰孟子以禮義俱於人之心，「思則得之」，師對於弟子，只是居於誘導啟發的地位；一個人的上進，還是決定於自己，【所以他說「子歸而求之，有餘師」（《孟子·告子下》）。】⁷¹但荀子則以為「禮義法正者，是聖人之所生也」（〈性惡篇〉第四頁），【不僅】⁷²與人之本性無關，【並且如前所述，心的知，並沒有把握能直接知到仁義法正，而須要靠師、法之力，來保證心知，心始能知仁義法正。】⁷³所以師對人的成就，有決定性的意義。加以荀子雖然以人之所以求善，證明人性之本惡；但他似乎也意識到，以性惡之人去積善，並非出於人情之自然，所以荀子的教育精神，帶有強烈地強制性質；與孟子的「樂得英才而教育之」的樂，及「有如時雨化之者」，「七十子之服孔子，心悅而誠服也」的精神，同樣可以作一明顯地對照。他說：

「故曰，學莫便乎近其人。學之經，莫速乎好其人。」--《荀子》卷一〈勸學篇〉第十頁

「故非我而〔當〕⁷⁴者吾師也。是我而〔當〕⁷⁵者吾友也。……故君子隆師而親友。」--同上〈修身篇〉第十四頁

「禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。無禮何以正身；無師，吾安知禮之為是也。禮然而然，則是情安禮也。師云而云，則是知

⁷⁰按，專書此 42 字，手稿、論文皆無。

⁷¹按，論文、專書此 17 字，手稿皆無。

⁷²按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁷³按，論文、專書此 44 字，手稿皆無。

⁷⁴按，手稿、專書此字，論文作「尚」。

⁷⁵按，專書此字，論文作「尚」。

若師也。情安禮，知若師，則是聖人也。故非禮，是無法也。非師，是無師也。不是師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也，舍亂妄無為也。」--同上第二十二頁

【「故人無師無法，而知，則必為盜；勇，則必為賊；云能（王念孫曰「令案云者有也。……云能，有能也」）則必為亂；察則必為怪；辯則必為誕。人有師有法，而知，則速通；勇則速威……故有師法者，人之大殃也。」--《荀子》〈儒效篇〉十九~二十頁】⁷⁶

荀子既主張性惡，則當然失去了教育中的自動性，而【受教者完全處於被動的地位】⁷⁷。但僅僅如此，荀子感到還不能達到「化性而起偽」的目的，於是在師之外，還要加上「君」；【禮與法成為同義詞，】⁷⁸且尚須臨之以執。換言之，要以政治的強制力量作為教育的手段。〔開後來政教合一的邪說之端。【孟子詳庠序之教；荀子出於孟子之後，反沒有提到這一重要制度，】⁷⁹其原因大概也由於此。〕⁸⁰荀子說：

「人之生固小人。無師無法，則唯利之見耳……君子非得執（勢）以臨之，無由得開內（納）焉……人無師無法，則其心，正其口腹也。」
--《荀子》卷二〈榮辱篇〉第二十頁

「故古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之立君上之執以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。……今當（王先謙：當是嘗之假字）試去君上之執，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也，若是，則夫彊者害弱而奪之，眾者暴寡而譁之，天下之悖亂而相亡，不待頃矣。」--《荀子》卷十七〈性惡篇〉第五頁

〔前面所說的積、靡的工夫，及以師為中心的教育，必須有所依據，並須有教育的具體內容。這種依據及內容，在荀子便是禮。〕⁸¹荀子以繼承孔子自居，然孔子思想之中心在仁，而荀子學說之中心在禮。而孔子將禮

⁷⁶按，論文、專書此 82 字，手稿皆無。

⁷⁷按，論文、專書此 12 字，手稿作「而成為被動的東西」等 8 字。

⁷⁸按，手稿此 8 字，論文、專書皆無。

⁷⁹按，手稿此 26 字，論文、專書皆無。

⁸⁰按，論文此 21 字，專書皆無。

⁸¹按，專書此 48 字，手稿、論文皆無。

內化於仁，而荀子則將禮外化而為法。〔所以在荀子，禮與法，沒有多大分別。〕⁸²荀子特別重視禮之原因大約有三：第一、因為他澈底地經驗的性格，不喜言抽象地原則，而喜言具體地制度、辦法；所以他〔喜〕⁸³「隆禮義而殺詩書」，因為詩書是「故而不切」（〈勸學篇〉），不切，即是不切實際；而禮則為具體地行為規範及政治制度。第二、因為他所把握的心，為認識之心。認識之心，是向外構成知識。【〔重知識，〕⁸⁴便〕⁸⁵特重「統類」、「愈類」（〔註十一〕⁸⁶）。【他以為】⁸⁷「禮者法之大分，類之綱紀也」（〈勸學篇〉第八頁）。上一句是說禮為政治制度的根據〔，或即是政治制度〕⁸⁸；下一句是說禮為組織知識所依歸。〔因之禮即是統類的內容。〕⁸⁹第三、他既主張性惡，道德不由內發而須靠外面力量的漸靡，即孟子之所謂「外鑠」，則自然重視禮「以制其外」的作用。所以他說：

「凡用血氣志意知慮，由禮則治通，不由禮則勃(悖)亂提(弛緩)慢(慢)；食飲衣服，居處動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌態度，進退趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違，庸眾而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不甯。」--《荀子》卷一〈修身篇〉十五頁

「凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。」--同上第十七頁

「故繩誠陳矣，則不可欺以曲直；衡誠縣【(懸)】⁹⁰矣，則不可欺以輕重；規矩誠設矣，則不可欺以方圓；君子審於禮，則不可欺以詐偽。故繩者直之至；衡者平之至；規矩者方圓之至；禮者人道之極也。」--《荀子》卷十三〈禮論〉第七頁

綜合前面的三種理由，所以他說「學至乎禮而止矣(〈勸學篇〉)。

⁸²按，專書此 14 字，手稿、論文皆無。

⁸³按，論文此字，手稿、專書皆無。

⁸⁴按，專書此 3 字，手稿皆無。

⁸⁵按，專書此 4 字，論文作「而荀子的知識，特與道德實踐關連在一起，所以」等 19 字。

⁸⁶按，專書此「註十一」，手稿、論文作「註十二」。

⁸⁷按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

⁸⁸按，專書此 7 字，手稿、論文皆無。

⁸⁹按，專書此 10 字，手稿、論文皆無。

⁹⁰按，論文、專書此字，手稿皆無。

館藏徐復觀教授手稿整理(八)：荀子經驗主義的人性論(三)

謝鶯興*

〔六、荀子性惡論中的問題〕¹

現在再回頭來看荀子性論的全般結構。如前所說，他是從官能的欲望，與官能的〔能力〕²兩方面來理解人性；却僅從官能的欲望方面來說性惡，而未嘗從官能的〔能力〕³方面來說性惡。所以他的性惡論，對於他自己而言，不是很周衍的判斷。不僅如此，目明而耳聰等，固然是性；心的知，心的慮，當然也是性。心不知善，固然不能使人由惡通向善；若非目明而耳聰等其他的官能，人即知善，也沒有實現善的才具。因此，荀子性論的結構，是以人性另一方面的知與能【作橋樑】⁴，〔去化人性另一方面的惡〕⁵去實現客觀之善。他性論中性無定向的想法，正指人性中官能的〔能力〕⁶這一方面而言，正要留此以開出化性而起偽之路。【但〔性惡的判斷，又破壞了他性無定向的觀點。】⁷所以〕⁸從理論上說，他的性惡說，實在不及告子性無善惡說的完整。【不僅如此，】⁹〔他在〈榮辱篇〉中說「材性知能，君子小人，一也」，材性知能皆是性，皆不可以說是惡。〕¹⁰他〔又〕¹¹在〈禮論篇〉說：

「凡生乎天地之間者，有血氣之屬，必有知。有知之屬，莫不愛其類。今夫大鳥獸，則(若)失其群匹，越月踰時則必反；鉛(沿)過故鄉，則必徘徊鳴號焉，躑躅焉，【躑躅焉，】¹²然後能去之也……故，有血氣之屬，莫知於人；故人之於其親也，至死無窮。」--卷

* 東海大學圖書館館務發展組組員

¹ 按，專書此第六節的序號及標題，手稿作「五、荀子性論的矛盾及荀學的制限點」，論文作「五、荀子性論的內在矛盾及荀學到達的制限點」。

² 按，專書此 2 字，手稿、論文作「機能」。

³ 按，專書此 2 字，手稿、論文作「機能」。

⁴ 按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

⁵ 按，手稿、論文此 10 字，專書皆無。

⁶ 按，專書此 2 字，手稿、論文作「機能」。

⁷ 按，論文、專書此 18 字，手稿皆無。

⁸ 按，專書此 19 字，論文皆無。「」

⁹ 按，手稿此 4 字，論文、專書皆無。

¹⁰ 按，論文此 31 字，專書皆無。

¹¹ 按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹² 按，手稿此 3 字，論文、專書皆無。

十三第十八頁

從他的這一段話看，他把「知」與「愛」，作必然的連結，則是入心之有知，即等於人心之有愛，因而從一點也可以主張人之性善。因此，他的性惡說，實含有內部的矛盾。但他從人的官能【的】¹³欲望而言性惡，其用心乃在於提撕警惕，以勉人不可安於現狀。他這裏〔由欲望而言性惡〕¹⁴的惡，並沒有一般宗教所說的絕對是壞，因而對人生發生厭離的意思。所以他一方面認為惡是從欲而來，但並不如一般宗教樣，始終把「欲」處於絕對敵對的地位，而是主張「節」，主張「養」。節欲養欲的觀念，統一於他的禮的觀念中。所以他說：

「禮起於何也？曰，人生而有欲；欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。故禮者養也……君子既得其養，又好其別。」--《荀子》卷十三〈禮論〉〔一頁〕¹⁵

以禮來節欲養欲，這是中國人文精神的必然要求。

又其次，孔子、孟子，把性與天道天命連在一起，因而〔後來〕¹⁶有「性命」連詞的出現。荀子【則】¹⁷雖有時也言及命，如「知命者不怨天」，「怨天者無志」（〈榮辱篇〉十五頁），但命在他的心目中，完全是盲目地運命。而且他在〈天論〉中說的「彊本而節用，則天不能貧」的一段話中，實與墨子非命的精神相通，所以命的觀念，沒有組入到他的思想裏面去，更不曾把性與命連在一起。這固然是古代人文精神，澈底落實下來的結果，及【來自】¹⁸他個人澈底經驗主義的性格；但孔孟把人性通向天命，既不是來自古代宗教的殘滓，也不是來自理智推理的假設，而是如前所說，係來自仁心所到達的以天地【萬物】¹⁹為一體的精神【的】²⁰境界。荀子雖然承儒家的傳統，也不斷提到仁義；但他的精神、思想，是偏於經驗地合理主義

¹³按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹⁴按，專書此7字，手稿、論文作「所說」。

¹⁵按，專書此2字，手稿、論文皆無。

¹⁶按，專書此2字，手稿、論文皆無。

¹⁷按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹⁸按，論文、專書此2字，手稿皆無。

¹⁹按，論文、專書此2字，手稿皆無。

²⁰按，論文、專書此字，手稿皆無。

的一面；對於孔學的仁，始終是格格不入的。他喜歡說「仁義之統」(〔註十二〕²¹)，「統」是知識的條理、系統，他是把仁當作客觀的知識去看，而不是通過【自己的】²²精神【實踐】²³去體認，仁便在荀子的思想中沒有生下根；於是荀子心目中的理想地人生、宇宙，只是很合理地劃分明白，各盡其職的人生、宇宙。他也說到「與天地參」，但他之所謂「參」，只是一種合理地分工的參，而不是精神的融合(〔註十三〕²⁴)。所以他的思想，可以用個禮字一以貫之。如前面所述，孔孟是以仁為人之所以為人的基本條件，亦即是人禽的分水嶺；「仁者人也」的話，正說明此意。但荀子則從另一角度來看人禽之辨。他說：

「人之所以為人者何已(以)也？曰以其有辨也……非特以二足而毛也，以其有辨也。今夫狴狴形笑，亦二足而毛也，然而君子啜其羹，食其【鬻】²⁵……故人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。」--《荀子》卷三〈非相篇〉第五~六頁

「水火有氣而無生；草木有生而無知；禽獸有知而無義；人有氣有生有知亦且有義，故最為天下貴也。」--同上卷五〈王制篇〉第十一頁

荀子的所謂義，實與禮為同義語，其涵義依然是辨，是分。【所以荀子是以禮為人禽之辨的標準。〔孔孟由仁的無限地精神境界，以上透於天命的人性，這是人性的超越的一面。人性的超越性，實際即是人性對自我以外的人與物的含融性。不能超越自我，即不能含融人與物。此時之禮，乃是仁向外實現的所建立的合乎仁的要求的個體與群體的生活方式與秩序。禮為了建立秩序，不能不以「分」、「別」為其特性；但在分與別的後面，是流動著連帶性地親和感。因為仁沒有在荀子的精神中生根，所以由他所強調的禮，完全限定於經驗界中，否定了道德向上超越的精神，實際便否定了人性對人與物的含融性。荀子的用心，是要以禮來建立一種「各盡所能，各取所值」的合理地社會(註十四)。但是，這種合理地社會，在人與人的關係上，應當以互相含融的精神，作為禮與法的基礎，缺少精神中的互相含融，而

²¹按，專書此「註十二」，手稿、論文作「註十三」。

²²按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

²³按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

²⁴按，專書此「註十三」，手稿、論文作「註十四」。

²⁵按，論文、專書此字，手稿作「戩」。

僅靠外在的禮、法、勢等，作平面性地規定與安排，勢必墮入於強制性的權力機括之中，使社會有秩序而沒有諧和，沒有自由；此種秩序，終將演變而為壓迫人類的工具。《禮記》中的〈樂記〉裡面曾裡說「禮勝則離」，此處係就禮與樂的相互關係而言；即是認為禮多而樂少，則人與人之間，會導致精神上的離隔。但深一層看，不以仁心為基底的禮，不論如何安排，也會得到「離」的結果。在荀子的主觀意識中，他是直承孔子。而他的學生也說「觀其(荀子)善行，孔子不過」(註十五)。而在事實上，他也應算先秦儒家最後的大師。並且他在〈君道篇〉，〈臣道篇〉，及其他許多地方，從正面很嚴格地批評當時的法家思想及秦國的法家政治。但在他重禮的思想中，竟引出了重刑罰，尊君，重勢的意味來，以致多少漂浮著法家的氣息，亦即是漂浮著極權主義的氣息；這並非重禮之過，而是他對於仁的體認不足的人文主義，所以不能不遇到的制限點。反轉過來，以自由為主的社會制度，假定在其一般文化中，缺乏仁的精神，則權利與義務的關係，永遠得不到真正地均衡；結果，便會走向資本主義下的金融寡頭專政的政治。我們應當從這種地方，來了解人類為什麼一直到現在，還不能把平等與自由、秩序與諧和的開題，作真正的解決。更由此而可以了解，由孔子所體驗出的仁的精神，對人類整個文化所具有的意義。〕²⁶】

²⁶按，專書此 749 字，論文作「荀子言禮，亦言樂；《禮記》中之〈樂記〉，與《荀子》中的〈樂論〉，有密切的關係。但〈樂論〉中僅言『樂合同，禮別異』(三頁)，而〈樂記〉則言『樂者為同，禮者為異；同則相親，異則相敬；樂勝則流，禮勝則離』。由〈樂記〉所看到的禮樂地人生，完全是諧和融合的人生。而由荀子的禮所看到的人生宇宙，則正是一個『離』的人生，宇宙；全靠外在的禮，法，乃至『執』，把它帶強制性的加以統合。在其精神中因缺乏仁的體驗，而不能與個人生命以外的東西相融和，則其所言之性，與道德性地天道天命的觀念，毫不相干，乃必然之事。並且凡言道德而不以仁為中心。則道德常成為人類個性伸展的桎梏。因此，不以仁為中心的人文主義，常成為閉鎖的或互相壓制的人文主義。關於荀卿的學之所出，汪中〈荀卿子通論〉，以為『〈非相〉，〈非十二子〉，〈儒效〉三篇，常將仲尼子弓並稱，子弓之為仲弓，猶子路之為季路。知荀卿之學，實出於子夏仲弓』。一般人以為子夏傳經，漢初經學的傳承，多與荀子有關，因此而有人以為荀子係屬於子夏一派。亦有人認為子弓即子游，即言游優，傳孔門之禮，而荀子正是以禮為中心的(註十五)。但以荀子之尊師，而在〈非十二子篇〉，輒稱『是子夏氏之賤儒也』，『是子游氏之賤儒也』；則荀學出於子夏子游之說，皆不可信。且由《論語》所能看出的仲弓，與荀子精神面並無相似之處；是子弓是否為仲弓，殆亦難徵實。且就今日《禮記》中記載，子游所言之禮，與荀子所言之禮，在精神上有極大的分別。子游所言之禮，實出於仁的精神地客觀化；荀子則缺乏此種精神的呈露；此處不及詳論。我以為在思想解放的時代，師傳的影響，決沒有時代背景的重要。

封建地貴族制度的崩潰，開始於春秋之季，而大體完成於戰國之中末期。貴族階級的崩潰，一方面為由貴族所壟斷的觀念世界的流向社會，一方面為貴族所壟斷的經濟利益的流向社會。加以列國並立，互爭雄長，不容於此國者，可容於彼國，知識分子的活動，因而得到相當地自由。所以戰國時代，在精神與物質上，是一個大轉變，大解放的時代；此即產生諸子百家的歷史時代背景。但這又是名符其實的列國互爭雄長的戰國時代；長期的戰爭，對物質與精神，都是莫大的消耗。由時代解放而增加的活力，到了戰國末期，已由消耗而歸入於疲憊，厭惡；於是思想家至此，容易失去，或厭惡理想地想像力，而無形中希望在現實世界中有一外在的身心安息之所；即使此安息之所，是由現實權力所構成的。先秦的諸子百家，以縱橫家與法家收場，在這裏可以找出其歷史的根據。生在這個時代荀子雖繼承儒家的傳統，說詩書禮樂之教，一方面固然想轉移此一時代，一方面也不能不受此一時代氣氛的感染；於是在他重禮的思想中，也特別重刑，尊君，重組織，修改了儒家尚德，抑君，尊重個性，自由的傳統，與法家在若干地方，有其默契之點(註十六)，因而在他的思想中，常常浮出專制政治的面影，在其最根本的地方，改變了儒家的傳統而正面提出論證並不周衍的性惡的主張，以為政治權力強壓人民，提供了理論的根據，則在他思想的後面，正存在著歷史大悲劇的背景」等 1057 字。專書此 764 字，手稿作「荀子言禮，亦言樂；《禮記》中之〈樂記〉，與《荀子》中的〈樂論〉，有密切的關係。但〈樂論〉中僅言『樂合同，禮別異』(三頁)，而〈樂記〉則言『樂者為同，禮者為異；同則相親，異則相敬；樂勝則流，禮勝則離』。由〈樂記〉所看到的禮樂地人生，完全是諧和融合的人生。而由荀子的禮所看到的人生宇宙，則正是一個『離』的人生，宇宙；全靠外在的禮，法，乃至『執』，把它帶強制性的加以統合。在其精神中因缺乏仁的體驗，而不能與個人生命以外的東西相融和，則其所言之性，與道德性地天道天命的觀念，毫不相干，乃必然之事。關於荀卿學之所出，汪中〈荀卿子通論〉，以荀子『〈非相〉，〈非十二子〉，〈儒效〉三篇，常將仲尼子弓並稱，子弓之為仲弓，猶子路之為季路。知荀卿之學，實出於子夏仲弓』。亦有人認為子弓即子游，即言游偃，傳孔門之禮，而荀子正是以禮為中心的(註十五)。但以荀子之尊師，而在〈非十二子篇〉，輒稱『是子夏氏之賤儒也』，『是子游氏之賤儒也』；則荀學出於子夏子游之說，皆不可信。而子弓是否為仲弓，殆亦難徵實。我以為在思想解放的時代，師傳的影響，決沒有時代背景的重要。封建地貴族制度的崩潰，開始於春秋之季，而大體完成於戰國之中末期。貴族階級的崩潰，一方面為由貴族所壟斷的觀念世界的崩潰，一方面為貴族所壟斷的經濟利益的弛緩。加以列國並立，互爭雄長，不容於此國者，可容於彼國，知識分子的活動，因而得到相當地自由。所以戰國時代，在精神與物質上，是一個大轉變，大解放的時代；此即產生諸子百家的歷史時代背景。但這又是名符其實的列國互爭雄長的戰國時代；長期的戰爭，對物質與精神，都是莫大的消耗。由時代解放而增加的活力，到了戰國末期，已由消耗而歸入於疲憊，厭惡；於是思想家至此，容易失去，或厭惡理想地想像力，而無形中希望在現實世界中有一外在的身心安息之所；即使此安息之所，是由現實權力所構成的。先秦的諸子百家，以縱橫家與法家收場，在這裏可以找出其歷史的根據。生在這個時代，荀子雖繼承儒家的傳統，說詩書禮樂之教，一方面固然想轉移此一時代，一方面也不能不受此一時代氣氛的感染；於是在他重禮的思想中，也特別重刑，尊君，修改了儒家尚德，抑君，尊重個性，自由的傳統，與法家在若干地方，有其默契之點(註十六)，因而在他的思想中，常常浮出專制政治的面影，因而他最根本的地方，改變了儒家的傳統而正面提出論證並不周

孟子的大貢獻，在於徹底顯發了人類道德之心；而荀子的大貢獻，〔是使儒家的倫理道德，得到了澈底客觀他的意義；並相當地〕²⁷顯發了人類認識之心；【他】²⁸超克了戰國時代的詭辯學派，開啟了正常論理學的端緒；並提供以成就知識的倫類、統類的重要觀念。這就中國整個文化史而論，是很可寶貴的。但從荀子的思想本身，並不能如許多人所期待的，可以開出科學知識的系統。第一、科學知識與道德的連結，中間須要有一種精神上的乃至【處理】²⁹上的轉換（〔註十六〕³⁰）。荀子的精神可以成就知識；但【他的目的並不在知識而在道德】³¹，因而處處直接落腳在倫理道德之上，這便〔使知識與道德〕³²，兩受牽制，兩面都不〔易得到發展〕³³。第二、科學知識，固然係立足於經驗界中；但所謂經驗界，並非以常人感官所能直接接觸者為限。把不可見、不可量的東西，變為可見可量的東西，這是科學家永恆地努力；在此種努力的裏面，常須有一基本假定，即假定在經驗現象後面，常潛伏著有一種東西，【作為經驗現象的根據，】³⁴值得去追求。因此，知識地形而上學，在西方常常是推動科學前進的力量。例如希臘的原子觀念，實際也是一種形而上的假定。並且此一假定，由現代物理學的進步，已把它打倒了；但在科學發展進程中，它實在是一個推動研究向前的動力。在現代科學知識中，不須要形而上學的假定，這是因為科學的本身，已發展到了可以提供一切開啟奧秘的鑰匙，可以用自己的演算代替過去的形上學。【但】³⁵不能因此而抹煞歷史【上】³⁶形上學對科學的啟發推動作用。荀子的思想，過早地停頓在經驗現象之上，而太缺少形上學的

衍的性惡的主張，以為政治權力強壓人民，提供了理論的根據，則在他思想的後面，正存在著歷史大悲劇的躍動」等 870 字。

²⁷按，專書此 24 字，手稿僅作「則在」2 字，論文僅作「則在於」3 字。

²⁸按，手稿此字，論文、專書皆無。

²⁹按，論文、專書此 2 字，手稿作「向此躍上」。

³⁰按，專書此「註十六」，手稿、論文作「註十七」。

³¹按，論文、專書此 13 字，手稿作「對知識的自身，缺少『為知識而知識』的自覺」等 17 字。

³²按，專書此 6 字，手稿、論文皆無。

³³按，專書此 5 字，手稿、論文作「能到家」3 字。

³⁴按，論文、專書此 9 字，手稿皆無。

³⁵按，論文、專書此字，手稿皆無。

³⁶按，論文、專書此字，手稿作「中」。

興趣，這便反而阻礙了向科學的追求。他在〈天論〉中說，「大天而思之，熟與物畜而制之」；殊不知天文學之成立，正是來自「大天而思之」。又說「願於物之所以生，孰與有物之所以成」；殊不知各種自然法則的發現，正是來自「願於物之所以生」。因為在這一點上，常常引起許多治思想史的人的誤解，所以也附帶在此提及。

【附 註】³⁷

註一：參閱馮有蘭《中國哲學史》上冊三五五頁；此殆非僅馮氏一人之見。

註二：《荀子》卷五〈王制篇〉十一頁。

註三：《荀子》卷五〈王制篇〉〔十一頁〕³⁸。

註四：同上。

註五：〔《荀子》卷十一〈天論篇〉第十九頁。〕³⁹

〔註六〕⁴⁰：《淮南子·覽冥訓》「應而不藏」注，「〔應〕⁴¹猶隨也」。

〔註七〕⁴²：「從人之性」，王先謙引《論語·八佾篇集解》「從讀曰縱」，以為皆應讀曰縱。按從者順也。「從人之性」，即順著人之性，與下文「順人之情」，為同義語。無取乎改字為訓。

〔註八〕⁴³：〈正名篇〉第十三頁「欲雖不可去，求可節也」。

〔註九〕⁴⁴：友人唐君毅先生在其大著〈孟墨莊荀之言心中義〉一文中，謂莊子之言心有二……荀子引道經有人心道心之分，其原蓋始於莊子。按〔唐先生之意見，似為過去一般之通說。但〕⁴⁵莊子言心，未嘗有二，此意另詳；而荀子此處之人心道心，似亦與在子無關。

〔註十〕⁴⁶：《荀子·勸學篇》「其義則始乎為士，終乎為聖人」。〈儒效篇〉

³⁷按，論文、專書 16 個附註，手稿皆無。

³⁸按，專書此 3 字，論文作「光緒辛卯長沙王氏《荀子集解》刊本(以後凡引荀子者皆同第十一)」等 26 字。

³⁹按，專書此「註五」的內容，論文置於「註六」，論文在此作「我所說的高級的宗教，是指從神話，迷信，一切偶像崇拜中超脫出來的無限地虔敬，仁愛的精神狀態」等 40 字。

⁴⁰按，專書此「註六」的內容，論文置於「註七」。

⁴¹按，專書此字，論文皆無。

⁴²按，專書此「註七」的內容，論文置於「註八」。

⁴³按，專書此「註八」的內容，論文置於「註九」。

⁴⁴按，專書此「註九」的內容，論文置於「註十」。

⁴⁵按，專書此 16 字，論文皆無。

⁴⁶按，專書此「註十」的內容，論文置於「註十一」。

「上為聖人，下為士君子」。〈榮辱篇〉「人之生固為小人」。〈禮論篇〉
 「故學者固學為聖人也」。〈性惡篇〉「有聖人之知者，有士君子之知者，
 有小人之知者」。則荀子對於人進學之歷程，大約如此。

〔註十一〕⁴⁷：《荀子·勸學篇》「倫類不通，仁義不一，不足謂善學」。〈非相篇〉「發之而當，成文而類……是聖人之辯者也」。〈非十二子篇〉「若夫總方略，齊言行，壹統類」。「多言而類，聖人也」。〈臣道篇〉「禮義以為文，倫類以為理」。〈正名篇〉「聖也者，盡倫者也。王也者，盡制者也」。〈儒效篇〉「脩脩兮其用〔(王引之以「用」字涉上文而衍者是也)〕⁴⁸統類之行也」。「志安公，行安脩，文而類，終日議其所以言之，千舉萬變，其統類一也，是聖人之知也」。〈性惡篇〉「多言則文而類。終日化其所以言之，千舉萬變，其統類一也，是聖人之知也」。此皆荀子重統類之誼。

〔註十二〕⁴⁹：如〈榮辱篇〉「今以夫先王之道，仁義之統……」，「況夫先王之道，仁義之統……」。

〔註十三〕⁵⁰：《荀子·天論篇》「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」。這完全是天與人分工的說法。〔卷十一第十二頁〕⁵¹

〔註十四〕⁵²：拙著《荀子政治思想之解析》，〔對此有較詳細之陳述。此文〕

⁵³收入《學術與政治之間甲集》。

註十五：〔見《荀子》卷二十〈堯問篇〉二十四頁。此乃荀子後學所記。〕⁵⁴

〔註十六〕⁵⁵：請參閱拙著《象山學述》中「朱陸異同」一章。收入《中國思想史論集》。

⁴⁷按，專書此「註十一」的內容，論文置於「註十二」。

⁴⁸按，專書此 14 字，論文皆無。

⁴⁹按，專書此「註十二」的內容，論文置於「註十三」。

⁵⁰按，專書此「註十三」的內容，論文置於「註十四」。

⁵¹按，論文此 7 字，專書皆無。

⁵²按，專書此「註十四」的內容，論文置於「註十六」。

⁵³按，專書此 11 字，論文皆無。

⁵⁴按，專書此「註十五」的內容，論文則作「見武內義雄博士著《諸子概說》五二~三」。

⁵⁵按，專書此「註十六」的內容，論文置於「註十七」。

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(九)：大學--先秦儒家思考結構之完成(一)

謝鶯興*

本文係進行手稿與單篇發表的文章(簡稱「論文」)及彙整為專著(簡稱「專書」)等三類的內容比對。

本章發表的論文分上下兩篇，發表在《民主評論》的第 13 卷 18 期暨 19 期，以〔〕符號表示論文與收入專書間的差異。

本章的手稿，篇名是「先秦儒家思想之綜合--大學之道」¹ (以下簡稱手稿)，以【】符號標示標示手稿與論文及專書的差異；

手稿之字跡未能辨識者，乃以「■」標示。

各符號所表示手稿、論文、專書間的差異，則於註語說明其間的不同。

〔【第九章 先秦儒家思想的綜合--大學之道】²〕³

一、〔概述〕⁴

先秦儒家〔思想〕⁵，是由古代的原始宗教，逐步脫化、落實，而【成】⁶為以人的道德理性為中心，所發展，所建立起來的。從神意性質的天命，脫化而為【春秋時代的】⁷道德法則性質的天命；從外在地道德法則性質的天命，落實而為【孔子的】⁸內在於生命之中，成為人生命〔之〕⁹本質的性；從作為生命本質的性，落實而為【孟子的】¹⁰在人生命之內，為人的生命作主，並由每一個人當下可以把握得到的心。心有德性與知性的兩面。德性乃人的道德主體；【孟子在這一方面】¹¹顯發得特為著明。知性是

* 東海大學圖書館館務發展組組員

¹ 按，手稿封面篇名左側，另題「此稿已另錄並加修改」。

² 按，手稿首葉篇名作「大學--先秦儒家思考結構之完成」，次行有「大學一書應當算是先生儒家思想的總結」等字，再劃去這些字。

³ 按，論文此篇名作「先秦儒家思考結構之完成--大學之道」，篇前有大綱：一、先秦儒家思想結構之完成；二、從古代學制看大學的成篇時代；三、從大學內容看大學的直接來源；四、原義試探；五、朱元晦的大學新本問題；六、王陽明對朱元晦的論難。

⁴ 按，手稿無此節的標題，論文作「先秦儒家思想結構之完成」，專書此節標題。

⁵ 按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

⁶ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁷ 按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。

⁸ 按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

⁹ 按，手稿、論文此字，專書皆無。

¹⁰ 按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

¹¹ 按，論文、專書此 7 字，手稿作「這一方面由孟子」。

人的知識主體；這一方面，由荀子顯發得相當的清楚。所以先秦儒家【的〔人性論〕¹²】¹³，到了孟荀而已大體分別發展成熟；由《大學》一篇而得到了【一個富有深度的綜合。也可以說是先秦儒家〔人性論〕¹⁴的完成】¹⁵。

《大學》一篇，【從內容說，】¹⁶可以先簡單提出它三個特點：第一，在它的本身，不言天道、天命，也不言性，而只言心；並如後所說，更〔從心落實一步而〕¹⁷提出一個「意」來；此乃表示它是繼承孟荀以後所應當有的發展。因為【《中庸》已指出「天命之謂性」，天命已落實於人性之上；故自此以後，「人性」便成為討論的中心；天命、天道的問題，漸退處於次要的地位。《莊子》中的形上意味，已不及《老子》一書中的濃厚；孟子心目中的天命、天道，也不及孔子所感到的親切。荀子則乾脆說，「惟聖人不求知天」。西漢初，非常興盛的天道、天命觀念，是以《易傳》這一派為中心，再加上陰陽、五行的大量附合，所重新建立的；這對先秦的思想，尤其是對先秦的儒家思想而言，可以說是重新開始的。《大學》思想的性格，是直承先秦儒家思想發展之流，而未受到重新開始的天道、天命的觀念的影響，則它之不涉及天道天命，乃是很自然的趨向。同時，】¹⁸孟子【是】¹⁹以心善言性善；荀子【是】²⁰以「心知」言「化性而起偽」；則直承孟荀的後學，再落實一步，可以只言心而不必言性。【更不必言命。】²¹心更〔落實一步的〕²²便是「意」【，「誠意」是由《大學》所提出的新觀念】²³。第二，《大學》的三綱領、八條目（實際【恐怕】²⁴只有七條目，見後。）把道德與知識，組成一個系統，這便完成了孟、荀兩人的綜合，把

¹²按，專書此 3 字，論文作「思想」。

¹³按，專書此 4 字，手稿作「思想」。

¹⁴按，專書此 3 字，論文作「思想」。

¹⁵按，論文、專書此 24 字，手稿作「完整的綜合」等 5 字。

¹⁶按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。

¹⁷按，專書此 7 字，手稿、論文作「在心的後面」等 5 字。

¹⁸按，論文、專書此 234 字，手稿皆無。

¹⁹按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁰按，論文、專書此字，手稿皆無。

²¹按，手稿此 5 字，論文、專書皆無。

²²按，專書此 5 字，手稿、論文作「進一步的具體化」等 7 字。

²³按，論文、專書此 13 字，手稿皆無。

²⁴按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

道德、知識，及天下國家與身，〔以心與意為中心，〕²⁵組成一個系統，這便把先秦儒家整個思想，完成了合內外之道的完整建構〔亦即是把先秦儒家整個思想，統攝於心與意之中，使儒家的人性論，到此而具備了一個完整的形態〕²⁶。第三，因為正心、誠意，是極於治國平天下，於是道德的無限性，【亦即是由孔子所提出的「仁」的無限性，】²⁷可以不上伸向天命，而【直接】²⁸向外擴展於客觀世界之中。【當然，這種向外的擴展，必須在道德(仁)的先驗性、普遍性上才能找到根據，得到解釋；但把這說是天命也可以；說是心與意自身當下的作用、要求，也未嘗不可以。】²⁹由人的道德主體地內在世界〔的開闢，使其涵融性、構造性〕³⁰，直接有步驟地，【有層次地，】³¹展延實現於客觀世界之中，這種思想性格，可說已從古代完全脫化掉【，〔使人群能完全生活在理性地世界裡面，即「天下平」地世界。而〕³²在《大學》一書中，可以看到人的道德主體，清明朗澈，沒有殘留一點原始宗教的渣滓；在這種清明朗澈的道德主體中，「仁」自然要求對於「知」的追求，個人自然〔會〕³³與天下國家相結合】³⁴。在進入到它的內容研究以前，應當先解決它在文獻上的問題。

二、【從古代學制看《大學》的成篇時代】³⁵

《大學》原為《禮記》四十九篇中的一篇。在很長的時間中，沒有人特別加以注意。唐韓愈在〈原道〉一文中，引「古之欲明明德於天下者」一段，以其為禹湯文武周公孔子之道，而《大學》始見重。但值得注意的一點是，在韓愈上一段的引文中，略去「欲誠其意者先致其知，致知在格物」二語。可見韓氏所重者在誠意、正心、修身、治國、平天下；而未重視致知格物。宋司馬光作《大學廣義》一卷，及〈致知在格物論〉一篇，

²⁵按，專書此 7 字，手稿、論文皆無。

²⁶按，專書此 40 字，手稿、論文皆無。

²⁷按，論文、專書此 15 字，手稿皆無。

²⁸按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

²⁹按，論文、專書此 63 字，手稿皆無。

³⁰按，專書此 11 字，手稿、論文皆無。

³¹按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。

³²按，專書此 24 字，論文作「而帶有近代的性格」等 8 字。

³³按，專書此字，論文皆無。

³⁴按，論文、專書此 94 字，手稿皆無。

³⁵按，論文、專書此節的標題，手稿作「在文獻上的問題」。

而《大學》始有單行本。自此以後，雖《大學》、《中庸》常併稱，但《大學》所及於宋明理學的影響，實大於《中庸》。【不過，】³⁶它與《中庸》不同之點是：《中庸》自《史記》及偽《孔叢子》起，皆謂其係子思所作。而《大學》一篇，《鄭目錄》云：「名《大學》者，以其記博學可以為政也，此於《別錄》屬通論」，未嘗言其所自出。不似他〔鄭康成〕³⁷在《中庸》篇目下，明說是「孔子之孫子思作之，以昭明聖祖之德」。程明道說：「《大學》，孔氏之遺書」，只泛指其所自出，而不涉及作者，這是很妥當的說法。但朱元晦在〈大學章句序〉中以為這是孔子「獨取先王之法，誦而傳之，以詔後世……三千之徒，蓋莫不聞其說；而曾氏之傳，獨得其宗；於是作為傳義，以發其意」；蓋即認為《大學》是曾子所作。《大學》除其中引有「曾子曰」一段以外，其非作於曾子，這在今日已不待多說。但朱子是一個重【視】³⁸文獻證據，並且也懷疑過不少典籍的人；為什麼對於《大學》，會作此武斷地論定呢？因為他認為《大學》的內容，是「古之大學所以教人之法」，是「伏羲神農黃帝堯舜所以繼天立極」，經過「三代之隆，其法寢備」（註一），這是二帝三王所積所傳的道統。孔子是開始以平民擔當道統的人；得孔子一貫之傳的是曾子。【朱元晦】³⁹是由這一思想脈絡，遂將《大學》分為經與傳，而以經是「孔子之言，而曾子述之。其傳十章，則曾子之意，而門人記之」的。我們應當特別留意【的是，】⁴⁰朱元晦在上述序文中，對《大學》一書【的傳承所作的】⁴¹敘述，【是】⁴²與韓愈在〈原道〉中，程伊川在〈明道先生行狀〉及〈明道先生墓表〉中所說的道統傳承的情形，完全是一樣。由此，我們不難了解《大學》在朱元晦心目中所佔的地位；而他之所以認定大學是出於曾子，乃是以整個道統傳承的線索為其立說【的根據的】⁴³。

【《大學》的作者問題，是無從解決的；但成篇的時代問題，則應當

³⁶按，論文、專書此 2 字，手稿作「但」。

³⁷按，專書此 3 字，手稿、論文皆無。

³⁸按，論文、專書此字，手稿皆無。

³⁹按，論文、專書此 3 字，手稿作「他」。

⁴⁰按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁴¹按，論文、專書此 6 字，手稿作「傳承的」。

⁴²按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁴³按，論文、專書此 4 字，手稿作「根據」。

加以解決。】⁴⁴欲解決《大學》成【篇】⁴⁵的時代問題，我覺得應先從「大學」一詞的本身【加以考查】⁴⁶。【在】⁴⁷《詩》、《書》、《易》、《儀禮》、《周禮》、《左傳》、《國語》、《論語》、《老子》、《墨子》〔、《孟子》、《莊子》等重要典籍〕⁴⁸中，皆不見有「大學」【的名詞】⁴⁹。《周禮·春官》大司樂「掌成均之法」，後人以為成均即大學；又有謂《詩·大雅·靈臺》所謂之「辟廡」即大學；然不論成均、辟廡，【乃至所謂上庠等】⁵⁰，皆未〔曾〕⁵¹正式稱為大學。而其所以為教的內容，則皆以樂為主(註二)，再配以年中行事的特別節目。【這從古代社會史的觀點看，《周禮》的記述，可以相信是切近事實的。】⁵²至一般【人】⁵³之所謂教育、教化，並不掌於春官之大司樂，而係掌於地官大司徒(註三)；【不僅與大司樂屬於兩個職官系統；且司徒施教，乃通過一般之政令，〔其對象除師氏保氏外，主要為一般之人民，並無特定之受教者。其方式亦非聚受教者於一定之場所。《周禮》一書，在我看，大約成篇於戰國中前期前後；但它的內容，不可能完全是憑空造出的。〕⁵⁴】⁵⁵在諸子百家中，最先談到學校制度的，莫詳於孟子(註四)。他對古代的庠序學校，賦予了以新地解釋與新地內容(註五)。然以庠為養老，序為習射；養老習射，皆須配以音樂，與《詩》及《周禮》【所說的】⁵⁶仍相合。至他所謂「學則三代共之」的「學」，乃係以學習的行為，轉而稱學習的處所，可能為稱學校之「學」之始。此乃學習處所的汎稱，恐怕係由孔子的【平民】⁵⁷教育活動所形成的觀念，孟子即以之上推於三代。後

⁴⁴按，論文、專書此 28 字，手稿皆無。

⁴⁵按，論文、專書此字，手稿作「編」。

⁴⁶按，論文、專書此 4 字，手稿作「考查開始」。

⁴⁷按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁴⁸按，專書此 9 字，手稿、論文皆無。

⁴⁹按，論文、專書此 3 字，手稿作「之文」。

⁵⁰按，論文、專書此 7 字，手稿皆無。

⁵¹按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁵²按，論文、專書此 26 字，手稿皆無。

⁵³按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁵⁴按，專書此 74 字，論文作「並非有一定之場所」等 8 字。

⁵⁵按，專書此 101 字，論文此 35 字，手稿似作「是猶係職官以官主教」等 9 字。

⁵⁶按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

⁵⁷按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

人多以「大學」釋之，【我以為】⁵⁸是一種附會。【總之，】⁵⁹在孟子時代，古代由庠、序、校、成均這一類名稱所代表的特定行為與處所，開始向一般之所謂學校意義方面發展，但尚未出現「大學」或「太學」的名稱。更值得注意的是：在呂不韋門客集體著作的《呂氏春秋》中的十二紀，根據發展以後的陰陽五行觀念，配合於十二月；再將政治上的重要行事，配入於十二月之中。其中雖有「入學」之文，但主其事者，仍為樂正；而學之內容，依然是以舞與音樂為主。如孟春月「命樂正入學習舞」，仲春月「上丁，命樂正入舞〔舍〕⁶⁰采」（註六），「中丁，又命樂正入學習樂」者是。若十二紀成篇的時代，已有與「小學」相對之「大學」，則【編十二紀的人，】⁶¹於情理上，當必稱之為「大學」。不稱大學而稱之為「學」，乃【說明】⁶²大學之觀念，【至此】⁶³尚未形成；【編十二紀的人，係】⁶⁴將古代傳來的各種特別名稱，【加以整理，而統】⁶⁵稱之為「學」。【但】⁶⁶學之內容，則仍係傳承《周禮》之舊。

正式【提】⁶⁷出「大學」名【稱】⁶⁸的，在《禮記》中〔除〈大學〉外，〕⁶⁹計有〈祭義〉、〈王制〉、〈學記〉、及《大戴記》之〈保傅〉篇。〈保傅〉篇取自賈誼上書，故開始有「秦為天子，二世而亡」之語。〈王制〉乃漢文帝令【當時】⁷⁰博士所編。在《呂氏春秋》以前，無入學教以詩書的記載；而〈王制〉云「春秋教以禮樂，冬夏教以詩書」，此乃將【由孔子所開始的】⁷¹後起的教學內容，與古代【由大司樂所代表的傳統】⁷²內容，加

⁵⁸按，論文、專書此 3 字，手稿作「恐怕」。

⁵⁹按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁶⁰按，手稿、專書此字，論文作「合」。

⁶¹按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。

⁶²按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁶³按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁶⁴按，論文、專書此 7 字，手稿僅作「並」。

⁶⁵按，論文、專書此 6 字，手稿僅作「概」。

⁶⁶按，論文、專書此字，手稿作「而」。

⁶⁷按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁶⁸按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁶⁹按，專書此 4 字，手稿、論文皆無。

⁷⁰按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁷¹按，論文、專書此 7 字，手稿皆無。

⁷²按，論文、專書此 10 字，手稿作「傳統之所謂學的」。

以調和綜合的說法。此係表示「學」的觀念的一種發展。〈學記〉以「今之教者」與「古之教者」對稱，不僅其所謂「今之學者」所反映的情形，全係西漢經師傳業的情形；即其所謂「古之教者」「學者」的內容，亦多係反映由孔子所開創的民間講學的情形，而非反映古代所傳的朝廷教學的情形。〈祭義〉之內容，亦成於西漢儒生之手。由此，我們可以得一結論，「大學」或「太學」的觀念，乃西漢初年才流行的觀念。〔因有大學的觀念，才有小學的觀念。大學小學入學之年齡，《尚書大傳》以為小學十三歲，大學二十歲。《賈子新書·容經篇》則以為小學九歲，大學十五歲。《大戴記·保傳篇》及《白虎通義·辟雍篇》則以為小學八歲，大學十五歲。八歲入小學，十五歲入大學，係較為後起的說法，爾後遂成為通說。大學入學年齡，由二十歲降到十五歲，我懷疑是由《論語》孔子自述的「吾十有五，而志於學」一語傳會而來。入大學的年齡降低了，入小學的年齡也不能不降低。由入學年齡的演變，也可以看出古代並無真史實可據。〕⁷³

然則在〔〔呂氏春秋〕⁷⁴〕十二紀成篇時，尚無大學觀念；大學觀念，乃流行於西漢初年；則日人武內義雄〔氏〕⁷⁵以〈大學〉【一篇，】⁷⁶乃漢武帝時或漢武帝以後所作（註七），是否可以成立呢？我想，這是不能成立的。第一，前述西漢初年所編成之各篇【文獻】⁷⁷，其中固然有西漢初年流行之觀念；但其編纂所根據的材料，【則】⁷⁸有屬於秦漢近代的，也有屬於古代傳說，及古代典籍之遺的。不可以成篇之年代，作為斷定其全部內容年代之標準。第二，從歷史看，有的是先有事實，而後有解釋事實之理論。亦有的則【是】⁷⁹先有表示某種理想之理論，而後乃出現實踐理想之事實。學校制度，乃儒家長期之理想。由此一問題全般發展的情形加以考察，乃先有大學之理想，然後【乃】⁸⁰有董仲舒〈賢良策〉【中】⁸¹立太學之意見。〔此種發展情形，〕⁸²不可先後倒置。第三，武內氏以《大學》中

⁷³按，專書此 194 字，手稿、論文皆無。

⁷⁴按，專書此 4 字，手稿、論文作「呂覽」。

⁷⁵按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁷⁶按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁷⁷按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁷⁸按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁷⁹按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁸⁰按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁸¹按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁸²按，專書此 6 字，手稿、論文皆無。

引有《古文尚書》之〈太甲〉，【因此而斷定】⁸³「諒亦在武帝之後」；但《尚書》今古文的問題，乃項羽咸陽一炬以後所引起之問題。在咸陽一炬以前，根本無所謂古今文《尚書》之異，更不待孔安國而《古文尚書》始見於人間。所以某書引用《古文尚書》，它可以兩面作證；即是：或者在咸陽一炬之前，或者是在孔【壁】⁸⁴出世以後。第四，《大戴記·王言》的內容，沒有理由斷定它一定是成於西漢文帝之時，而武內氏以「《大學》從〈王言〉出」，尤屬片斷的比附。此種比附，較之陳澧以《大學》與〈學記〉相表裏之比附，尤有過之。故武內義雄氏【《大學》成立於漢武帝之時或其以後的】⁸⁵立說根據，殆全不能成立。

就《大學》〔一書，略加分析〕⁸⁶，值得注意的有四：（一）《大學》中所言大學的內容，一方面完全擺脫以樂、舞為主的傳統；同時，亦與〈學記〉等篇，將教學之基礎建立於經典之上的【也】⁸⁷完全不同。《大學》係完全代表儒家之理想。亦即是說，由《大學》所反映的學問【內容】⁸⁸，未【曾】⁸⁹受到西漢以經典為學問中心的影響。武內義雄〔氏〕⁹⁰因此謂「〈學記〉似是記學校之制度，《大學》是記大學教育之目的」（註八）。然《大學》之三綱領可以稱之為教育之目的；其八條目，則為達到三綱領之方法、手段；固無俟於〈學記〉【與】⁹¹之相發明（註九）。【且就兩書之內容、規模、氣象言之，彼此間決無直接之關連。】⁹²（二）大學係以個人直通於天下國家，此必在天下為公的強烈觀念之下，始能出現。【《呂氏春秋》中】⁹³之政治思想，多出於儒家，亦特強調此點【；其卷十七〈執一篇〉有下面一段話：「楚王問為國於詹子。詹子對曰，何（詹子之名）聞為身，不聞為國。詹子豈以國可無為哉？以為為國之本，在於為身。身為而家為。家為而國為。國為而天下為。故曰，以身為家，以家為國，以國為天下。此四者異位同

⁸³按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。

⁸⁴按，論文、專書此字，手稿作「女牆」。

⁸⁵按，論文、專書此 15 字，手稿皆無。

⁸⁶按，專書此 6 字，手稿、論文作「自身而論」。

⁸⁷按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁸⁸按，論文、專書此字，手稿作「的情形」。

⁸⁹按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁹⁰按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁹¹按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁹²按，論文、專書此 23 字，手稿皆無。

⁹³按，論文、專書此 5 字，手稿作「呂覽」。

本。故聖人之事，廣之則極宇宙，窮日月；約之則無出乎身者也」；這與《大學》的觀點，完全相同。】⁹⁴此乃先秦儒家在政治上之基本觀念，與《學記》【上僅由教育之本身，以言】⁹⁵「化民成俗」【言教育】⁹⁶之效果者不同。(三)《大學》中鄭重引用《秦誓》。不僅先秦諸子百家，無引用《秦誓》之事；即西漢因在文化上反秦之氣氛特隆，亦無引用《秦誓》之事。【大學之引用《秦誓》，可能反映作者乃以秦的統治為其背景。】⁹⁷ (四)《爾雅》一書，乃由逐漸纂輯而成，且以出於漢儒之手為多。然《爾雅》《劉歆注》雖未必可信；但《七錄》有《韃為文學爾雅注》三卷(註十)，陸德明以為【作者】⁹⁸係漢武時待詔，則【《爾雅》】⁹⁹成書【乃】¹⁰⁰在漢武之前，殆為可信。其《釋訓》中有「如切如磋，道學也」一段，全引自《大學》，則《大學》成篇，可斷言在《爾雅》成書之前。

【綜上所述】¹⁰¹，我對【古代】¹⁰²學校觀念的發展，可以作下述推論：古來主管教化的，是屬於司徒之官的系統；所以孟子也說，「人之為道也，飽食煖衣而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫……」(《滕文公上》)【；這是一個系統】¹⁰³。《禮記·明堂位》所謂「米廩，有虞氏之庠也；序，夏后氏之序也。瞽宗，殷學也；頰宮，周學也」，〔凡〕¹⁰⁴這類的說法；及《周禮》大司樂所主管的成均，其中雖皆含有教育的意義，但皆以特別節目為主，如養老、習射、祭祀時所須之樂、舞等類；而並非以明倫為目的之經常教育之地。【這是另一個系統。】¹⁰⁵自孔子【以平民】¹⁰⁶施教化於社會，爾後諸子百家，亦莫不〔有〕¹⁰⁷私人教學；儒者則特

⁹⁴按，論文、專書此 128 字，手稿皆無。

⁹⁵按，論文、專書此 10 字，手稿作「以」。

⁹⁶按，手稿此 3 字，論文、專書皆無。

⁹⁷按，論文、專書此 23 字，手稿皆無。

⁹⁸按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁹⁹按，論文、專書此 2 字，手稿作「其」。

¹⁰⁰按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁰¹按，論文、專書此 4 字，手稿作「因此」。

¹⁰²按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹⁰³按，論文、專書此 6 字，手稿皆無。

¹⁰⁴按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹⁰⁵按，論文、專書此 7 字，手稿皆無。

¹⁰⁶按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

¹⁰⁷按，論文此字，手稿作「在」，專書皆無。

以《詩》、《書》【、《禮》、《樂》】¹⁰⁸為教。這是【新興的】¹⁰⁹民間講學的系統。自孟子起，漸將司徒系統下所主管的「明人倫」，大司樂(註十一)系統下所主管的特別教育節目，及由孔子所開始的【民間講學的三個系統】¹¹⁰揉合而為一，以構成古代的教育制度，而出現【了】¹¹¹一般之所謂學校性質的觀念；這是歷史事實與儒家理想，在長期演變中所發展出來的產物；但開始並無所謂大學小學之分。「大學」，我以為是儒者適應秦【的大一統】¹¹²所浮出的觀念。有大學乃有小學，【許慎〈說文解字敘〉謂「《周禮》，八歲入小學，保氏教國子，先以六書」；其實，《周禮》地官保氏，有「養國子以道，乃教之六藝……」之文，根本無「八歲入小學」之文；許氏誤以後來之說，傳合於《周禮》。由此可知，】¹¹³大學、小學對舉的說法，【當係《呂氏春秋》成篇以後，由儒者繼續發展而成】¹¹⁴，再以上傳合於古代。【不僅朱元晦在〈大學章句序〉中所述之古代學制，非歷史事實；即後來許多有關古代學制的考據文章，紛歧錯難，皆係拼七巧板式的文章，無一可資徵信。】¹¹⁵從前面所述的《大學》一書的特性來看，我以為它是秦統一天下以後，西漢政權成立以前的作品。【有某一個〔今日〕¹¹⁶無從知道姓名的偉大儒者，為了反抗法家，乃將〔儒家〕¹¹⁷的思想，有計劃地】¹¹⁸整理綜合而成的教本。【當時秦的政治，是以法家思想為內容；儒者乃將自己所傳承的整個思想(包含政治思想)，安放於「大學」這一教育系統之內，使其可以避開與政治的直接衝突，而依然能傳承於不墜。】¹¹⁹可能此為言大學之始；爾後乃將此大學之觀念，更與古代庠序成均等相傳合；至董仲舒，乃將此理想向政治上提出實現。

¹⁰⁸按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹⁰⁹按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

¹¹⁰按，論文、專書此 9 字，手稿作「社會教育系統三者」。

¹¹¹按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹¹²按，論文、專書此 4 字，手稿作「大統一」。

¹¹³按，論文、專書此 72 字，手稿皆無。

¹¹⁴按，論文、專書此 19 字，手稿皆無。

¹¹⁵按，論文、專書此 60 字，手稿皆無。

¹¹⁶按，專書此 2 字，論文作「現在」。

¹¹⁷按，專書此 2 字，論文作「自己」。

¹¹⁸按，論文、專書此 34 字，手稿作「儒者為了在政治思想上反抗法家，有」等 15 字。

¹¹⁹按，論文、專書此 71 字，手稿皆無。

三、〔從大學的思想內容看它的直接來源〕¹²⁰

古典著作，有其原始意義，【又】¹²¹有由後人所引伸的，乃至所傳會的意義。【在】¹²²《大學》一書【的】¹²³許多注釋中，以朱元晦及王陽明的解釋最為重要，但此種解釋，【中間不免雜有些引伸的意義】¹²⁴。茲為【了】¹²⁵探索其原始意義，對其思想來源，【試先作一探索】¹²⁶。

馮友蘭〔氏〕¹²⁷在其《中國哲學史》第十四章〈大學〉一條下，以為秦漢之際，荀學之勢力甚大，故認為「《大學》中所說的大學之道，當亦用荀學之觀點以解釋之」（註十二）。秦漢之際，荀學之影響頗大，原係事實。如《韓詩外傳》，引荀子之說特多，亦其明證之一。而【由】¹²⁸戰國末期，【以及西漢初葉】¹²⁹，思想皆帶綜合性質，則《大學》一書之受有荀學影響，亦勢所必然。但就其主要內容而論，則恐受孟子思想系統之影響，遠過於荀子【思想系統】¹³⁰。茲先將《大學》【最重要之】¹³¹首段引述如下，再略加【分疏】¹³²：

「大學之道，在明明德，在親民【（朱元晦引）】¹³³，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而後能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始；知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至；知至而后意誠；意誠而后身修；身修而後國治；國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。

¹²⁰按，專書此節的標題，手稿作「思想上的線索」，論文作「從思想內容看大學思想的直接來源」。

¹²¹按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹²²按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹²³按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹²⁴按，論文、專書此 12 字，手稿作「以引伸之意義為多」等 8 字。

¹²⁵按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹²⁶按，論文、專書此 6 字，手稿作「應先作一交待」。

¹²⁷按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹²⁸按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹²⁹按，論文、專書此 6 字，手稿作「及秦漢之際」等 5 字。

¹³⁰按，手稿此 4 字，論文、專書皆無。

¹³¹按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。

¹³²按，論文、專書此字，手稿作「解釋」。

¹³³按，手稿此 4 字，論文、專書皆無。

其本亂而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。」——《禮記注疏》卷六十

馮氏認為應以荀學作解釋的，主要有下述各點：

1. 《大學》「止於至善」，是來自《荀子·解蔽篇》的「止諸至足」。
2. 《大學》「有諸己，而後求諸人；無諸己，而後非諸人」，及「此之謂絜矩之道也」，來自《荀子·不苟篇》【「操五寸之矩，盡天下之方」，〈非相篇〉「聖人者，以己度者也」】¹³⁴。
3. 《大學》言「正心」，言「心不在焉，視而不見，聽而不聞」；係來自《荀子·解蔽篇》「故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上」一段。
4. 《大學》言致知格物，來自《荀子·解蔽篇》「凡觀物有疑，中心不定，則外物不清」一段。

按上引(1)項所言《大學》之「知止」，確應以《荀子·修身篇》的「有所止」，及〈解蔽篇〉的「止諸至足」之「止」作解釋。蓋荀子之意，以為求知而無所止，「則沒世窮年不能徧也」(〈解蔽篇〉)。荀子之所謂「止」，有兩層意思，一是標準，一是限制。擇定標準，而不分心於標準以外，此之謂「止」。《大學》之止於至善，及荀子之止諸至足，誠如馮氏所謂，皆就人倫之準則而言。但二者在這種極有關連的地方，馮氏忽略其同中之異；《大學》〔言〕¹³⁵以「為人君立於仁……」等【為「止」的內容】¹³⁶，乃就各人直接承當此理而言。荀子因主張性惡，不認為每人能直接承當此理，故必以止諸至足為「止於聖人」(註十三)。上引第(2)項《大學》的絜矩一詞，恐確係由《荀子·不苟篇》「操五寸之短」二語而來。但這裏所說的忠恕之道，乃儒家通義，不足以為荀子思想的特色。上引第(3)項，荀子主要係就人心的知性一面而言；而《大學》的正心，則主要就人心的德性一面而言；二者不可牽附。至第(4)項，則尤屬牽強。

除馮氏所舉者外，《大學》受有《荀子》影響的，尚有「明德」一詞，雖出於〈康誥〉，【但】¹³⁷孔孟皆未曾言及；而《荀子·致士篇》則有「今

¹³⁴按，論文、專書此 34 字，手稿作「『聖人者，以己度者也』』『操五寸之矩，盡天下之方』」。

¹³⁵按，手稿、專書此字，論文皆無。

¹³⁶按，專書、論文此 5 字，手稿皆無。

¹³⁷按，專書、論文此字，手稿作「然」。

人主有能明其德，則天下歸之……」，【〈正論篇〉引有「《書》曰克明明德」；】¹³⁸可能給《大學》「明明德」以影響。老莊言「靜」，荀子受其影響而亦常言「靜」（註十四），則《大學》的「知止而后能定，定而後能靜」一段，恐亦受其影響。《荀子·解蔽篇》「故君子壹於道，而以贊稽物」；《大學》之「格物」，可能與「贊稽物」有關連。《大學》引〈康誥〉之「若保赤子」，而《荀子·王霸篇》兩用「如保赤子」、〈臣道篇〉亦謂「若保赤子」。綜上以觀，則《大學》之作者，其受有荀學的影響，固無可疑。

然《荀子·大略篇》雖言及「立大學，設庠序」，但〈大略篇〉【多】¹³⁹係輯錄荀子後學之語；非出自荀子本人。荀子詳於禮數，却從未言及學校制度。【所以】¹⁴⁰「大學」之觀念，乃承孟子的「謹庠序之教」所發展下來的。荀子有〈修身篇〉。「修身」的觀念，係來自孔子「修己以安人」，「修己以安百姓」，〔（《論語·衛靈公》）〕¹⁴¹的「修己」觀念；此乃儒家通義。然《荀子·修身篇》所言「凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好」；即荀子以「由禮」、「得師」、「一好」為修身之要；而未嘗逕以正心誠意為修身之要。【《大學》以正心、誠意為修身之要，】¹⁴²是順著孔子「修己以敬」（《論語·憲問》）及孟子的「存心養性」，發展下來的。荀子以「知道」為正心之方（註十五）；道在荀子是客觀性的；由知道而使心能「虛一而靜」，這也是知性的「無記」〔地〕¹⁴³心理狀態。而《大學》正心之方，則在乎「誠意」；「意」是主觀的；誠意是對主觀自身的努力。更主要的是：《大學》最大的特色，是思想的系統性，此即荀子之所謂「統類」。然荀子之所謂統類，係以客觀之禮為中心。而《大學》之統類，則以心為主。心主宰乎一身，以通於家、國、天下。孟荀同言禮義；但孟子多就心上言；而荀子則多就法數上言。《大學》乃屬於孟子以心為主宰的系統，而非屬於荀子以法數為主的系統。知乎此，則《大學》雖亦受有荀子的影響，但這是副次的，枝節的。【但】¹⁴⁴其主要的立足點，當在孟學而不在荀學。所以對《大學》的解釋，主要也應當以孟學為背景。孟學出於

¹³⁸按，專書、論文此 6 字，手稿皆無。

¹³⁹按，專書、論文此字，手稿皆無。

¹⁴⁰按，專書、論文此 2 字，手稿作「則」。

¹⁴¹按，專書此 5 字，手稿、論文皆無。

¹⁴²按，專書、論文此 12 字，手稿僅作「這」。

¹⁴³按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹⁴⁴按，手稿此字，論文、專書皆無。

孔子、曾子、子思，亦即【是應當】¹⁴⁵以先秦整個儒家思想，為了解《大學》的背景。

【再】¹⁴⁶如就文獻上言，則「大學」【一辭】¹⁴⁷的觀念，係孟子「謹庠序之教」，「學則三代共之」的發展。孟子「人有恆言，皆曰天下國家。天下之本在國，國之本在家，家之本在身」（〈離婁上〉）；「老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼；天下可運於掌上。《詩》云，刑於寡妻，至於兄弟，以迓於家邦，言舉斯心加諸彼而已」（〈梁惠王上〉）；把上面的話加以組織化，即是〔《大學》的〕¹⁴⁸「欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身……自天子以至庶人，一是皆以修身為本」。而【《孟子》】¹⁴⁹「夫天未欲平治天下也」（〈公孫丑下〉），當係「平天下」觀念之所自出。《大學》之所謂「正心」，觀於〔其以〕¹⁵⁰「心不在焉，〔視而不見，聽而不聞，食而不知其味〕作說明，可知「正心」¹⁵¹即是孟子所常說的「存心」；因「存」與「在」可以互訓；「心不在」，即「心不存」；「心在」即「心存」；「心存」即「心正」；蓋「心之本體本無不正」〔（註十六）〕¹⁵²；故此「正」乃如人君「正位」之正；即心不為小體所奪，而能【在入生命之中，】¹⁵³發揮其本然作用之意。朱元晦《或問》「至於身之主則心也。一有不得其本然之正，則身無所主」，亦是此意。孟子【說】¹⁵⁴「惟大人能格君心之非」（〈離婁上〉），【君是對一國的政治負責的，要對一國的政治有辦法，必由格君心之非下手，】¹⁵⁵這即是【認為由心可】¹⁵⁶以通於天下國家。至《大學》言治國平天下而歸結於「不以利為利，以義為利」，其出於孟子的「王何必曰利，亦有仁義而已矣」，「未

¹⁴⁵按，論文、專書此 3 字，手稿作「係應」。

¹⁴⁶按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁴⁷按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹⁴⁸按，專書此 3 字，手稿、論文皆無。

¹⁴⁹按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹⁵⁰按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

¹⁵¹按，專書此 21 字，手稿、論文作「的話可知」等 4 字。

¹⁵²按，專書此「註十六」，手稿、論文作「註十七」，且手稿、論文未見「註十六」。

¹⁵³按，論文、專書此 6 字，手稿皆無。

¹⁵⁴按，論文、專書此字，手稿作「謂」。

¹⁵⁵按，論文、專書此 30 字，手稿皆無。

¹⁵⁶按，論文、專書此 5 字，手稿作「由心」。

有義而後其君者也】〔(〈梁惠王上〉)〕¹⁵⁷；則馮友蘭〔氏〕¹⁵⁸亦已言之。

四、原義試探

前面所錄的《大學》首段，【即一般所說的明明德、親民、止於至善的三綱領，及平天下、治國、齊家、修身、正心，誠意、致知、格物的八條目，】¹⁵⁹是《大學》思想的核心，也是它非常有體系的結構。其可以不必特加解釋的，此處便完全略去。下面所提出來的，乃是覺得應當重新加以研究的。

在首段文章中，〔首先值得注意的是它所【暗合】¹⁶⁰的邏輯形式。「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」【的一小段】¹⁶¹；及〕¹⁶²「物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後國治，國治而後天下平」【的一小段】¹⁶³，〔及〕¹⁶⁴「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，【先正其心；欲正其心者，】¹⁶⁵先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物」〔一小段，這種文字結構的形式，常易引起誤解。先從後面一小段的結構看，我們很可以把「格物」、「致知」……「治國」、「平天下」(即開明德於天下)，都解釋成為「類」，而後把整個的句子解釋成為一個三段論法的連鎖式。「凡平天下的是治國的」，「凡治國的是齊家的……」，若作這樣的解釋，自然沒有問題；因為 A 命題不能夠簡單易位，只能夠限量易位；所以根據這樣的前提，若是把「凡平天下的是治國的」易位為「凡治國的是平天下的」，在邏輯上便是不合法的；這證明由治國到平天下，還有一個距離，它們是兩個階段，二者之間，不能等量齊觀(註十七)。但是，前所引的兩小段，從其語句構造中所用的「先」字(「先治其國」)及「而後」(「國治而後天下平」)兩字看，則又似乎不應該把「格物」、「致知」……「平天下」等解釋為「類」，而應當解釋為

¹⁵⁷按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。

¹⁵⁸按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹⁵⁹按，論文、專書此 41 字，手稿皆無。

¹⁶⁰按，論文此 2 字，手稿作「用」，但專書皆無。

¹⁶¹按，論文此 4 字，手稿、專書皆無。

¹⁶²按，論文此 48 字，專書皆無。

¹⁶³按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。

¹⁶⁴按，專書此字，手稿作「這是前進地連鎖式」等 8 字，論文作「這暗合於前進地連鎖式」等 10 字。

¹⁶⁵按，論文、專書此 9 字，手稿皆無。就其引文，應是抄漏。

「條件」間的嚴格函蘊關係。假定用符號 A, B, C, ……P, Q 來代表這些條件，則〕¹⁶⁶：

[A, B]¹⁶⁷

[B, C]¹⁶⁸

[C, D]¹⁶⁹

[D=F]¹⁷⁰ ……

[P=Q]¹⁷¹

[∴A, Q]¹⁷² (等找符號)

[在其中，每一個前件是後件的充足條件，這便誤解]¹⁷³從 A 到 Q，中間沒有增加什麼。準此，《大學》的陳述，使人容易感到從「明明德於天下」到「格物」，再從「物格」到「天下平」，中間不要增加什麼。物格與天下平之間，〔好像〕¹⁷⁴可以劃上一個等號；而中間的項目，幾乎僅成為媒介體的虛設。後來注釋家對《大學》所發生的誤解，主要由此而來。例如，如後所述，朱元晦對此的解釋，意義完全落在格物上；而王陽明則實際完全落在致知上。其實，《大學》的這種陳述，已經說得清清楚楚，只在表明其本末先後。並且此處之所謂本末，只表示先後，而非表示輕重。尤其是值得注意的是：在「國治而後天下平」一句之後，接著便說「自天子以至於庶人，一是皆以修身為本」，而並未說「一是皆以格物為本」，或「一是皆以致知為本」；由此可知，正心、誠意、致知，(格物下文另有解

¹⁶⁶按，專書此 299 字，手稿作「這是後退地連鎖式。尤其是後退地連鎖式，是分析地連鎖式。連鎖式所擔當的命題，幾乎都是分析判斷。依據分析判斷所作的推論，在現實問題上，不是增加知識的(註十六)。例如亞里士多德的連鎖式的形式是」等 83 字，論文作「這暗合於後退地連鎖式。前進地連鎖式，是綜合地連鎖式。後退地連鎖式，是分析地連鎖式。連鎖式所提出的命題，幾乎都是分析判斷。依據分析判斷所作的推論，在現實問題上，不是增加知識的(註十六)。例如亞里士多德的連鎖式的形式是」等 95 字。

¹⁶⁷按，專書此 2 個字母間的符號，手稿、論文作「=」(等號)。

¹⁶⁸按，專書此 2 個字母間的符號，手稿、論文作「=」(等號)。

¹⁶⁹按，專書此 2 個字母間的符號，手稿、論文作「=」(等號)。

¹⁷⁰按，手稿、論文此 2 個字母及其中間的符號，專書皆無。

¹⁷¹按，手稿、論文此 2 個字母及其中間的符號，專書皆無。

¹⁷²按，專書此 4 個字母及符號，手稿、論文作「故 A=Q」。

¹⁷³按，專書此 20 字，手稿、論文皆無。

¹⁷⁴按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

釋)，皆是修身的工夫。此工夫可以分疏的陳述，但既無所謂本末，而先後之意亦甚微；其中每一項應分別〔地〕¹⁷⁵加以衡量，而不應為其連鎖式的陳述所迷惑，遂將正心、誠意、致知的工夫，看作即是齊家、治國、平天下的工夫，而加以等量齊觀，一直等了下去。並且在前件與後件之間，也不可簡單地劃一等號，【一直等了下去；】¹⁷⁶其中實須增加新的因素。例如「欲誠其意者，先致其知」，「知至而後意誠」，【致知固然在形式上是誠意的前件，但不可以為】¹⁷⁷致知即是【誠意】¹⁷⁸，〔以為〕¹⁷⁹知致即等於意誠。《大學》分明以「如惡惡臭，如好好色」，以「慎獨」，釋誠意；惡惡臭，好好色，慎獨，既不是朱元晦所說的「致知」，也不是王陽明所說的致知。可知如後所述，誠意的本身，自有其工夫；誠意與致知之間，是一種發展的關係，而不是相等的關係。即是【二者】¹⁸⁰中間必須增加新的因素。至於由修身以至平天下，更是一種發展的關係，更係在每一條目中增加了新因素；〔至於由修身以至平天下，更是一種發展的關係，更係在每一條目中增加了新的因素，〕¹⁸¹這在原書中陳述得很明白；萬不可以為修身即等於齊家，齊家即等於治國平天下。【又如「欲正其心者先誠其意」，正心與誠意之間，似乎可以劃一等號，因為心、意本是一物。但若進一步研究，則所謂正心，實係本心之自己發露。為使本心發露，還是有自己獨立的工夫；這在孟子，便提出「平旦之氣」，「思則得之」的「思」，及「君子必自反也」的「自反」。《大學》「心有所忿懣，則不得其正……心不在焉，視而不見，聽而不聞」一段，正說明心要從生理衝動中突破出來，不為生理衝動所掩沒，乃能呈現於自己生命之中，這即是「心在」，即是「正心」；此時正心的工夫，可以與誠意無涉。心呈現出來以後，要使其貫徹於所發之意，這便如後所述，須要誠意的工夫。所以從正心到誠意，依然是一種發展。《大學》所以把前後件的發展關係，作這種連鎖式的陳述，

¹⁷⁵按，專書此字，論文皆無。

¹⁷⁶按，手稿此 6 字，論文、專書皆無。

¹⁷⁷按，論文、專書此 19 字，手稿作「不可以」等 3 字。

¹⁷⁸按，論文、專書此 2 字，手稿作「意誠」。

¹⁷⁹按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

¹⁸⁰按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹⁸¹按，論文此 34 字，手稿、專書皆無。

一方面是因為在我們傳統文化中，〔只有實質的推理，而缺乏形式推理的〕¹⁸²自覺；所以在陳述〔的形式〕¹⁸³上，常〔忽略其形式地〕¹⁸⁴精密性。另一方面，¹⁸⁵乃在於儒家思想，特別重視動機與行為的有機結合，道德與知識的有機結合，個人與【家國】¹⁸⁶天下的有機結合；並沒有考慮到由這種陳述形式所容易發生的含混。因為作者的採用這種形式，只是因為這種形式，在表現事物【有機性】¹⁸⁷之關連上，最為簡便。〔而並非來自邏輯的要求與自覺。〕¹⁸⁸所以這類的陳述，只能按其實質去加以解釋，而不應僅從邏輯形式上去加以解釋。這是凡讀中國古典的人所應留心的問題；也是讀《大學》的人所首應注意的問題。後面再就各個有問題的文句，提出略加疏解。

〔※ ※ ※〕¹⁸⁹

「在明明德」的「明德」，自宋儒起，開始認為這說的是「虛靈不昧」的心體，似與原義有出入。「明德」一詞，《大學》的作者引〈康誥〉的「克明德」，〈太甲〉的「顧諟天之明命」，〈堯典〉的「克明峻德(今文作俊德)」為根攘。而以「皆自明也」釋兩「克」字及「顧諟」，亦即釋「明明德」【一語】¹⁹⁰上面作動詞用的「明」字。明德之德，【在周初】¹⁹¹原係指行為而言；「明德」，乃【指】¹⁹²有明智的行為；峻(俊)德，乃【指】¹⁹³有才俊的行為。《荀子·正論》引「《書》曰，克明明德」，就〔《荀子》〕¹⁹⁴上下文的意義推之，乃是「能宣明自己的行為」，使臣民皆能了解之意。此處德字，依然是指行為而言。而〈致士篇〉「今人主有能明其德」之「德」，亦指行為而言。因此，《大學》此處的明德，大概也只能作明智的行為解釋，

¹⁸²按，專書此 15 字，論文作「缺乏邏輯」等 4 字。

¹⁸³按，手稿、論文此 13 字，專書皆無。

¹⁸⁴按，專書此 6 字，論文作「趨於簡易而忽略其」等 8 字。

¹⁸⁵按，論文、專書此 302 字，手稿僅作「它之所以作這種連鎖式的陳述」等 13 字。

¹⁸⁶按，論文、專書此 2 字，手稿作「國家」。

¹⁸⁷按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

¹⁸⁸按，論文此 13 字，專書皆無。

¹⁸⁹按，論文此 3 個符號，專書皆無。

¹⁹⁰按，論文、專書此 2 字，手稿作「的」。

¹⁹¹按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

¹⁹²按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁹³按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁹⁴按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

而不是指的是心；【明明德，是推明自己明智的行為，而不是推明自己的心；】¹⁹⁵否則下面分明提到「正心」之心；何以在開章明義處，不直言心而言明德？【先秦的古典，】¹⁹⁶無以明德言心的。《孔疏》以「章明己之光明之德」釋「明明德」，或於原義為近。〔段玉裁援《詩》及《爾雅》，將「明明」二字作形容詞用（《皇清經解》六六二卷《經韻樓集·在明明德說》）而不知《荀子》及《大學》，皆以〈康誥〉為典據；〈康誥〉上係連「明德」二字為一名詞，而非以明明字作形容詞。且明德一詞，乃周初常語；此處是段氏誤訓，蓋無可疑。更由另一方面言之，但〕¹⁹⁷「德」字在春秋時代，已演進而為「善的行為」；善的行為乃出於善的品格；善的品格乃出於人的心；於是德又演進而為內心的良好作用。且老子、莊子所謂之德，實同於孔孟所謂之性。《大學》此處引「天之明命」作「明德」之同義語；天所明命於人者，若就戰國時代之意義言，亦可作人之性來解釋。古人引典籍，常常只採用象徵的意義；則將明德釋為虛靈不昧之心，雖未必合於原義，但或亦為【原】¹⁹⁸義所含攝，不妨引伸以出之【，以使《大學》思想之結構，更為緊密】¹⁹⁹。

※ ※ ※

《大學》上提出【欲正其心者先誠其意】²⁰⁰，這是繼孟子以心善言性善後的一大發展。自孟子以心善言性善，於是《中庸》承孔子的「性與天道」所說的「天命之謂性」的性，乃可當下把握於人的生命之中，不由心以言性，則一般人欲【在具體地生命中】²⁰¹把握自己的性，【常】²⁰²只能如告子從生而即有的【本能上】²⁰³去把握【（註十八）】²⁰⁴。否則【或】²⁰⁵成為

¹⁹⁵按，論文、專書此 25 字，手稿皆無。

¹⁹⁶按，論文、專書此 5 字，手稿作「古」。

¹⁹⁷按，手稿、論文此 103 字，專書皆無。

¹⁹⁸按，論文、專書此字，手稿作「本」。

¹⁹⁹按，論文、專書此 13 字，手稿皆無。

²⁰⁰按，論文、專書此 9 字，手稿作「誠意以為正心的工夫」。

²⁰¹按，論文、專書此 7 字，手稿皆無。

²⁰²按，論文、專書此字，手稿作「便」。

²⁰³按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

²⁰⁴按，論文、專書此「註十八」3 字，手稿作「所把握的當然流為食色的本能（註十八）」等 16 字。

²⁰⁵按，論文、專書此字，手稿皆無。

只能觀想，而不能具體把握的東西。但心乃就精神之整個存在而言。此精神之整個存在，亦可含而不發，而只成為一種內存的狀態，【這依然非一般人所能容易把握到的。「意者心之所發」(註十九)，即是行為的動機，這便容易為一般人所把握。從容易把握的「意」上用工夫，也便為一般人所容易作到的。本來《大學》所說的正心，如前所述，應分作兩階段看。第一階段的正心，乃是本心的自己發露，以保持心在生命中應有的地位；此時正心的工夫，可以不涉及誠意。若無此段本心發露的正心工夫，則意可能不是心之所發，而係生理欲望之所發，意便不可憑信，「誠意」亦成為無意義。但心一經發露出來以後，在日常生活中必然會與事物相接，因之發而為意。心因與事物相接，發而為意，而易於把握；但心亦因與事物相接，事物同時可以誘發生理的欲望，心因生理欲望的乘機竊發而亦易於遷移。所以發露出來的心，在意的地方，常是流轉不定，時現時隱的。為使與相接之心，不被生理欲望所遷移，便須在由心所發之意的地方，作一番「誠」的工夫。誠意是正心的第二階段。誠意在孔子為「主忠信」，在《中庸》為「慎獨」，在孟子則為「持志」。主忠信是澈內澈外的工夫，也是比較廣泛的工夫；慎獨則用工夫於心與事物相接之際，這便向內深透了一步。志與意，是慎獨之「獨」的具體指陳；「心之所向」謂之志，這與「心之所發」的「意」，可以說是同一物。但仔細分析，則心之所發，必須繼續加強，始能成為志；所以志必出於意，但意不必皆繼續加強而成為志。〔由此可以了解，〕²⁰⁶持志與誠意，本是同一層次的工夫；而誠意較持志的工夫，更為細密。因此，誠意是先秦儒家修養工夫發展的頂點】²⁰⁷。

²⁰⁶按，專書此 6 字，論文作「所以」。

²⁰⁷按，論文、專書此 469 字，手稿作「如『仁者與萬物為一體』的狀態即其一例。此仍非一般人所能把握的，於是般人所把握的，常易為出入無時，莫知其即的心。因此，對於心的正確把握，便須要通過一種修身■■■工夫；這種工夫，在孔子為『主忠信』，為『修己以敬』；《中庸》為落實『慎獨』，孟子為『存心養性』，為『持志』與『養氣』。志是心之所向；持志是保持心之所向，使其為人的生活作主，這是存心的更落實的工夫。『志』和『意』，也可說指的是一。但分解的說，『意者心之所發』(註十九)；心之所發，必須繼續加強，然後始成為志。意不一定有堅持的意思，而所謂『志』，則以常有堅持的意思為多。《大學》兩次以『慎獨』釋『誠意』，可知即是人所不知而為己所獨知的『獨』，即是獨的進一步的具體把握。由慎獨而持志，而誠意，這是對心的把握，一步具體化一步；對工夫而言，則是一步精密一步。」等 291 字。

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(九)：大學--先秦儒家思考結構之完成(二)

謝鶯興*

〔※ ※ ※〕¹

【《大學》接著說「欲誠其意者，先致其知」。誠意也和正心一樣，應分作兩階段看，始能把誠意與致知的關係看得清楚。】²第一【階】³段的誠意，是【意自身】⁴念念相續的堅持。第二【階】⁵段的誠意，是由念念相續【的堅持】⁶以貫澈於行為之上。《大學》「所謂誠其意者，勿自欺也；如惡惡臭，如好好色，此之謂自歉(慊)」；勿自欺，是勿欺騙心之所發，而使心之所發，如惡惡臭好好色樣的【真實而堅持下來】⁷，使其不致於【若存若亡，一掠即逝】⁸，而必須〔使其〕⁹成為生命中真實的存在。這是第一【階】¹⁰段的誠意。【第一階段的誠意，有如陸象山所常說的「正其端緒。」】¹¹心由心之所發而見，〔即心由意而見，〕¹²意由真實化而堅持，即是心的貫澈、堅持，即是心在生命中為生活作主，所以誠意的第一階段工夫，即是第二階段的正心】¹³。朱元晦以「實其心之所發」釋誠意，是很恰當的。不過，以誠意為正心的工夫，【必須】¹⁴以孟子的「心善」為前提。心是仁義禮知之心，所以在心之所發的意上，便會善惡分明，並且會好善而惡惡；

* 東海大學圖書館館務發展組組員

¹ 按，專書此 3 個符號，手稿、論文皆無。

² 按，論文、專書此 44 字及另起一段，手稿作「不過《大學》之所謂誠意，應分作兩段來看」等 16 字，但未另起一段。

³ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁴ 按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

⁵ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁶ 按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

⁷ 按，論文、專書此 7 字，手稿作「貫澈下來，堅持下來」等 8 字。

⁸ 按，論文、專書此 8 字，手稿作「似浮雲過眼」等 4 字。

⁹ 按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

¹⁰ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹¹ 按，論文、專書此 20 字，手稿皆無。

¹² 按，論文此 6 字，專書皆無。

¹³ 按，論文、專書此 54 字，手稿作「即心貫澈，堅持，即是心的貫澈，堅持在生命中為生活作主，此即所謂正心」等 29 字。

¹⁴ 按，論文、專書此 2 字，手稿作「乃是」。

只要能誠其心之所發，而不使頭出頭沒，【則】¹⁵對於善惡之端的把握，便可資憑信。若心不是善的，則由心所發之意，便是不可靠的；而誠意的結果，可能是孳孳為義，也可能是孳孳為利(註二十)，更可能是對於義利之間，成為混沌的狀態。在心善的前提之下，人之所以有惡，並非如王陽明所說的意有善有惡。【意之所以有惡，乃是如前所說，當心與事物相接時，耳目等生理的欲望，受外物引誘，乘時而起，把由心所直發之意，從中隔斷、攘奪、滲雜；因而令直心而發之意，汨沒或混亂了。當其初被隔斷、攘奪、滲雜之際，直心而發之意，並非即完全失去作用，而常〔會〕¹⁶表現為本心的不安。此時生理欲望，便常驅遣心的知性的一面，編造出一套自己原諒自己的理由，以欺騙其本善之心；亦即是欲望假借心另一面的智能之力，以欺騙心另一面的道德要求，以求能得到良心的寬假；這便是自欺，便是意之不誠。如惡惡臭，如好好色，使由心所發之意，念念相續，不為乘時而起的生理欲望所隔斷、所攘奪、所滲雜，完全保持心之所發的本來面目，這即是誠意。意之所在，即心之所在，此之謂欲正其心者，先誠其意。】¹⁷

〔※ ※ ※〕¹⁸

【「欲誠其意者先致知」，】¹⁹朱元晦以「推極吾之知識」釋「致知」〔(註二十一)〕²⁰，我覺得這與原義相合。【第一階段的誠意，如前所述，只能算是「正其端緒」，此時與致知並無關係。但誠意的誠，不應僅停頓

¹⁵按，論文、專書此字，手稿作「而對」。

¹⁶按，專書此字，論文皆無。

¹⁷按，論文、專書此 272 字，手稿作「王陽明所以說意有善惡，因為他『致知』之『知』是良知，把善惡的保證放在致知的『知』上面。其實，知善知惡的良知，他即是心之所發的意。若將《大學》的『致知』解釋為致良知，則致良知與誠意乃是一件事，而不必分為兩層來談。意之所以有惡乃是由耳目等生理之欲望，受外物引誘，而將由心所直發之意從中隔斷，攘奪，因而令直心而發之意，汨沒下去了。當其被隔斷，攘奪之際，此生理欲望驅遣心的知性的一面，會常編造一套自己原諒自己的理由，以便欺騙其本善之心；亦即是欲望假諸心的另一面智能之力，以欺騙心另一面的道德要求。以求得到良心的寬假；這便是自欺；便是意之不誠。誠意便是孔子的『主忠信』，『修己以敬』，便是子思的『慎獨』，便是孟子的『持志』，『存心』，『養心』。誠意觀念之出現，正是順著此一線索發展下來的。在人格世界的關鍵上發展」等 295 字。

¹⁸按，專書此 3 個符號，手稿、論文皆無。

¹⁹按，手稿此 8 字，論文、專書皆無。

²⁰按，專書此「註二十一」，手稿、論文皆無。

在端緒上面，勢須要求在行為上實現。】²¹即是第一【階】²²段的誠意，自然【要】²³發展而為第二階段的誠意。王陽明在〈答顧東橋書〉中說「意欲溫清【奉養】²⁴……所謂意也，而未可謂之誠意；必實行其溫清奉養之意……然後謂之誠意」；此一解釋，【雖然忽視了第一階段的誠意工夫，但由「意欲」而到「實行」，亦】²⁵誠意所應有之義。實〔踐〕²⁶的行為，必須與客觀事物相結合；這便【由正其端緒，發展而為】²⁷知識問題。《論語》及《中庸》，【都】²⁸非常重視知識。求得知識的【途徑】²⁹在於「學」；擴充〔(致)〕³⁰知識，在《論語》、《中庸·上篇》，便稱為「好學」〔(註二十二)〕³¹；《中庸·下篇》則將好學【分】³²述為「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」。孟子在存養方面說得多，在知識方面【似乎】³³說得比較少。但他強調政治經濟的制度，則他在事實上【便不可能】³⁴輕視知識，所以他【很】³⁵重視學校、教育〔(註二十三)〕³⁶。荀子特重知識，其書之第一篇即為〈勸學篇〉；其〈正名〉〈解蔽〉兩篇，特【(提)】³⁷出了如何求得正確知識的方法】³⁸。《大學》則稱為「致知」。《論語》【雖然未曾明說欲誠其意者先致其知，但下面一段話，實際是說誠意與致知的關係的。】³⁹〈陽貨〉「子曰：由也，女聞六言六蔽矣乎？對曰：未也。居，吾語女。

²¹按，論文、專書此 53 字，手稿作「誠意的意，若僅就意的本身說，則陸象山的意思，只是能算是正其端緒」等 28 字。

²²按，專書此字，手稿、論文皆無。

²³按，專書此字，手稿、論文皆無。

²⁴按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

²⁵按，論文、專書此 23 字，手稿僅作「乃」。

²⁶按，專書此字，論文作「行」。

²⁷按，論文、專書此 9 字，手稿作「發生」。

²⁸按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁹按，論文、專書此 2 字，手稿作「方」，玩其文意，應遺漏一字。

³⁰按，專書此字，手稿、論文皆無。

³¹按，專書此「註二十二」的序號，手稿、論文作「註二十一」。

³²按，論文、專書此字，手稿作「綜」。

³³按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

³⁴按，論文、專書此 4 字，手稿作「並未」。

³⁵按，論文、專書此字，手稿作「特」。

³⁶按，專書此「註二十三」的序號，手稿、論文作「註二十二」。

³⁷按，專書此字，論文作「舉」。

³⁸按，論文、專書此 14 字，手稿作「舉求知識之實」等 6 字。

³⁹按，論文、專書此 34 字，手稿皆無。

好仁不好學，其蔽也愚。好知不好學，其蔽也蕩。好信不好學，其蔽也賊。好直不好學，其蔽也絞。好勇不好學，其蔽也亂。好剛不好學，其蔽也狂。」好仁好知好信好直好勇好剛的「好」，這都是第一階段的誠意，即【是】⁴⁰正其端緒。但正其端緒以後，必發展而為行為。發展而為行為，便有賴於知識。有良好【的】⁴¹動機而沒有正確的知識，其結果常順著主觀一方面去發展，其勢必有所偏，因之必有所蔽。【孔子上面的一段話，正是把有良好動機，而沒有正確知識所發生的偏、蔽，說了出來，以見「好學」的〔，亦即是「致知」的〕⁴²重要。】⁴³知識對於道德〔，從兩點發生密切關連：〕⁴⁴一是為〔道德〕⁴⁵釐清對象，使不致誤其所發。二是〔對道德〕⁴⁶提供〔以〕⁴⁷合理的手段，使不致【因壞的手段而轉移了本來良好的動機】⁴⁸。例如祭神不是罪惡；但【社會上】⁴⁹有許多淫祠這類的祭祀，這便是祭祀的對象未能藉知識而加以釐清。又〔歷史上〕⁵⁰有殺人【來】⁵¹祭神的，這便是未能憑知識以得到合理的手段，致使手段誤用。誤認對象，及誤用手段，以致結果與原來之善意相反，這即是心所發之意，未能貫徹下去，即是意之未誠。由此可知道德與知識〔，在實踐上〕⁵²之不可分；所以孔子的思想，雖以仁為出發點，為終結點；但同時非常重視學，重視知。【所以】⁵³《大學》【裏】⁵⁴「欲誠其意者先致其知」，正是直承孔子之教。知識在誠意的第一【階】⁵⁵段中【可】⁵⁶不必要；但在第二【階】⁵⁷段中，則成為

⁴⁰按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁴¹按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁴²按，專書此 6 字，論文皆無。

⁴³按，論文、專書此 46 字，手稿皆無。

⁴⁴按，專書此 9 字，手稿作「之心意而言」，論文作「之意而言，」。

⁴⁵按，專書此 2 字，手稿、論文作「它」。

⁴⁶按，專書此 3 字，手稿、論文皆無。

⁴⁷按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁴⁸按，論文、專書此 16 字，手稿作「手段轉移了本身好目的」等 10 字。

⁴⁹按，論文、專書此 3 字，手稿作「古代」。

⁵⁰按，專書此 3 字，手稿、論文皆無。

⁵¹按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁵²按，專書此 4 字，手稿、論文皆無。

⁵³按，手稿此 2 字，論文、專書皆無。

⁵⁴按，論文、專書此字，手稿作「謂」。

⁵⁵按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁵⁶按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁵⁷按，論文、專書此字，手稿皆無。

必要。【當然，以上所說的兩階段，只是把工夫發展的狀態，作易於明瞭的，方便性的陳述。但在實際的工夫上，不會有這種明白的劃分的。】⁵⁸
〔※ ※ ※〕⁵⁹

「致知在格物」的「物」字，係大共名；而在此處，乃指「事」而言，古今【注釋家，對此】⁶⁰殆無異說。惟「格物」的「格」字，則〔甚〕⁶¹多歧義，〔不遑枚舉；此處僅舉較有代表性者言之。〕⁶²鄭康成釋為「來」（「其知於著深，則來善物」）。朱元晦釋為「至」（「窮至事物之理」）。王陽明釋為「正」（「正其不正，以歸於正」）《鄭注》過迂；朱王各有精到之義，而未必與原義相合，後面再加評論。《一切經音義》卷二十二引《蒼頡篇》「格，度量也」；六朝人多用此義，清人頗從之；然對《大學》而言，實嫌寬泛。按《說文》六上，「格，木長兒」，此本義於先秦文獻中殆無可徵考。《爾雅·釋詁上》，「格，至也」。〈釋詁下〉「格，陞也」。〈釋言三〉「格，來也」。〈釋訓〉，「格，舉也」。此皆【係引伸之義】⁶³。以之釋《大學》的格物，似均不甚妥貼。朱駿聲《說文通訓定聲補遺》格字下云，「感格雙聲」。又云，「又為感。《書·君奭》，格於皇天，格於上帝。按，動也。感格雙聲。古訓至，謂借為假，非」。謹按，感者感動，由感動而感通。《〔今文〕⁶⁴尚書》二十八篇中，有十九個格字；凡過去以「至」為訓的格字，若改以「感通」為訓，即無不怡然理順。【《詩經》上的兩個「格」字，】⁶⁵《論語》的「有耻且格」，《孟子》的「惟大人能格君心之非」，亦皆應以感通為訓。因此，不妨這樣假定：格字之第一引伸義為「感」，再由感而引伸為「來」。其他，則皆【為】⁶⁶後來一再引伸之義。《大學》格物的原義，似乎應當作「感通於物」【來】⁶⁷解釋。徐灝《說文解字注箋》，雖未指出感為格之第一引伸義，而謂「格訓為至，而感格之義生焉」，以「感」係由「至」所引伸，未免顛倒；但彼已知《尚書》中，除訓「來」以外之

⁵⁸按，論文、專書此 51 字，手稿皆無。

⁵⁹按，專書此 3 個符號，手稿、論文皆無。

⁶⁰按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。

⁶¹按，專書此字，手稿、論文作「頗」。

⁶²按，專書此 12 字，手稿、論文皆無。

⁶³按，論文、專書此 5 字，手稿作「其引伸義」。

⁶⁴按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

⁶⁵按，手稿此 8 字，論文、專書皆無。

⁶⁶按，論文、專書此字，手稿作「係」。

⁶⁷按，手稿此字，論文、專書皆無。

「格」字，應作「感」義，而難作「至」義解釋。並謂，「故凡審度事理，以求通乎萬物之情者，謂之格，而格物之義生焉」。此語雖〔因把物字說得太泛而有語病〕⁶⁸，但在以「通」釋「格」的這一點上是對的。物雖為大共名，但就《大學》「物有本末，事有終始」，及「自天子以至於庶人，一是皆以修身為本」等語觀之，【則《大學》之所謂】⁶⁹物，是指天下、國、家、身而言。格物，即是感通於天下、國、家、身；即是對於天下、國、家、身，發生效用；亦即是發生平、治、齊、修〔之「事」〕⁷⁰的效果。【前面所引荀子的「贊稽物」，贊是贊助，稽是稽考，物也是指倫理政治的對象而言；與此處格物之義相通。

然則《大學》為什麼要說致知在格物呢？因為】⁷¹在【戰國】⁷²時代，已經出現有玩弄語言的詭辯派；即所謂堅白異同之【辯】⁷³。而詭辯派中的惠施，更「徧為萬物說，說而不休，多而無已」（〔註二十四〕⁷⁴），【並形成一時的風氣。】⁷⁵他們這種持之有故，言之成理的辯說，亦可稱之為致知。但他們的致知，並不一定歸結在天下、國、家、身上面；這在儒家看來，可以說是無用之【知】⁷⁶；因此，《大學》便說「致如在格物」，以端正致知的方向、目標；並要求致知能得到這種實〔踐〕⁷⁷上的效果。這是儒家言學的傳統態度。荀子是非常重視學，重視求知的。但他在〈修身篇〉說「……不識步道者，將以窮無窮，逐無極與？意亦有所止之與？夫堅白同異，有厚無厚之察，非不察也，然而君子不辯，止之也」。〈解蔽篇〉【又】⁷⁸說，「凡以知，人之性也。可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而無所疑（楊倞：疑或作凝）止之，則沒世窮年，不能徧也……故學也者，固學止之也。惡乎止之，曰止諸至足。曷謂至足，曰聖也。聖也者，盡倫者也。王也者，盡制者也」。按「以可以知人之性，求

⁶⁸按，專書此 12 字，手稿、論文作「有病」等 2 字。

⁶⁹按，論文、專書此 6 字，手稿皆無。

⁷⁰按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

⁷¹按，論文、專書此 57 字，手稿皆無。

⁷²按，論文、專書此 2 字，手稿僅作「戰」，顯然遺漏一字。

⁷³按，論文、專書此字，手稿作「論」。

⁷⁴按，專書此「註二十四」的序號，手稿、論文作「註二十三」。

⁷⁵按，論文、專書此 8 字，手稿皆無。

⁷⁶按，論文、專書此字，手稿作「學」。

⁷⁷按，專書此字，手稿、論文作「際」。

⁷⁸按，手稿此字，論文、專書皆無。

可以知物之理」，即是致知。「無所疑(凝)止之」，乃指當時一般辯者致知的情形而言。「盡倫」實同於修身齊家；「盡制」實同於治國平天下。致知在止於盡倫盡制，即是致知在感通於天下、國、家、身之「物」，而使其能盡平、〔能〕⁷⁹治、〔能〕⁸⁰齊，〔能〕⁸¹修〔之「事」〕⁸²。致知以此為鵠的，而不泛濫於辯士之途，此之謂致知在格物。

朱元晦以「窮至事物之理」釋格物；【殊不知】⁸³窮【至】⁸⁴事物之理，即是窮理；窮理與致知，只是同一事物的主客兩面的〔說法〕⁸⁵，從主觀說，是致知；從客觀說，是窮理；致知必然涵有窮理的一面；【同時必〔也〕⁸⁶以外物為對象；因為知必有所對。】⁸⁷所以致知即等於【即物窮理。〔若作這樣的了解，即《大學》既說了致知，又加上像朱元晦所釋的「在格物」，〕⁸⁸乃成為無意】⁸⁹義的重複語。且本段自「古之欲明明德於天下者先治其國」起，直至「欲誠其意者先致其知」止，皆以「先」字表示後者乃前【者】⁹⁰的前提條件。若如朱元晦的解釋，則格物仍為致知的前提條件，【便】⁹¹不應突然改變語法的構造，【不用「先」字】⁹²而用一「在」字，【以】⁹³表示兩者的關係。由「在」字所表示之主賓詞關係，賓詞可以為主詞之前提條件，亦可以為主詞所欲達到之目的。若屬於前者，則《大學》此處仍應順上面的語句構造而用「先」字；此一語句構造之改變，則必為採取後者的意義。再證以下段不言「物格而後知致」，而言「知至」，與以下各句之不改字者絕不相同；蓋「致」乃【表示】⁹⁴工夫，而「至」則表示達到

⁷⁹按，手稿、論文此字，專書皆無。

⁸⁰按，手稿、論文此字，專書皆無。

⁸¹按，手稿、論文此字，專書皆無。

⁸²按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

⁸³按，手稿此 3 字，論文、專書皆無。

⁸⁴按，論文、專書此字，手稿作「致」。

⁸⁵按，專書此 2 字，手稿、論文作「表現」。

⁸⁶按，專書此字，論文皆無。

⁸⁷按，論文、專書此 17 字，手稿皆無。

⁸⁸按，專書此 28 字，論文作「而致知在格物」等 6 字。

⁸⁹按，論文、專書此 37 字，手稿僅作「而致知」等 3 字。

⁹⁰按，論文、專書此字，手稿僅作「件」。

⁹¹按，論文、專書此字，手稿僅作「而」。

⁹²按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。

⁹³按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁹⁴按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

目的。互相印證，則以格物為感通於天下國家身之物，殆無可疑。而舊日之所謂八條目，應為七條目。

在「致知在格物」的一句下面，是「物格而後知至」。「致知」的「致」，和「知至」的「至」，分別得清清楚楚。若格物的格字作「至」字解，則【所謂「物格而後知至」，便成為「物至而後知至」，將不成義】⁹⁵。若按我上面來解釋格物，則「物格而後知至」，應解釋為天下、國、家、身之物，能收到感通的效果，即是能得到平、治、齊、修的效果，然後為知之至。知至之「至」，即「止於至善」之至。由正心→誠意→致知，是由內在的道德主體的建立，以通向客觀知識的追求。由格物對致知的要求，同時亦係一種限定，是使知識的追求，回向人自身問題--天下、國、家、身--的解決。這樣，便將內聖與外王，道德與知識，融成為一片了。

五， 朱元晦的《大學新本》問題

程伊川教人，從《大學》入手。朱元晦的學問及其立教，更是以《大學》為中心而展開的；所以他說，「某要人先讀《大學》，以定其規模」（《語類》卷十四）。又說，「先讀《大學》，可見古人為學首末次第」（同上）。他大約在四十歲前後，著手注解《大學》；到六十歲才有了自信而為自己【所作】⁹⁶的《章句》作序。他自己對於《大學》所下的工夫，正如趙順孫《大學纂疏》所引陳氏曰，「朱子一生【學】⁹⁷力在是，至屬續而後絕筆」。他死於宋寧宗慶元五年（【西一一九九】⁹⁸），年譜載是年「三月辛酉，改《大學》誠意章。甲子，先生卒」；即在死的前三天還在改。〔劉宗周謂「朱子著《大學》，于〈誠意章〉反草草，平日不知作何解？至易簣，乃定為今《章句》曰，『實其心之所發』，不過是就事盟心技倆，于法已疎矣」（註二十五）。宗周為明代最後理學大師；但他這種看法，是不合事實的。「實其心之所發」，言簡義該，正見朱元晦心力所在。〕⁹⁹

王陽明的學問及其立教，也是以《大學》為中心而展開的。所以錢德洪說「《大學問》者，師門之教典也。學者初及門，必先以此意授……」

⁹⁵按，論文、專書此 21 字，手稿僅作「『格物』與『知至』又為無意義的重複詞」等 14 字。

⁹⁶按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁹⁷按，論文、專書此字，手稿作「精」。

⁹⁸按，論文、專書此 5 字，手稿留空白。

⁹⁹按，專書此 99 字，手稿、論文僅作「由此不難想見他一生的學術思想，與《大學》關連的密切」等 22 字。

(〔註二十六〕¹⁰⁰)。【而《大學問》一篇，是嘉靖丁亥(西一五二七)八月，王氏起征思田，應門人之請，所寫成的；此時他五十六歲。次年十一月，他便卒於返旆的南安途中；所以這也應算是他的最後之教。】¹⁰¹凡陽明知行合一及致良知之【說】¹⁰²，皆係順著《大學》一篇的思想【結構】¹⁰³所建立起來的。陽明稱朱元晦所訂定的《大學》為「新本」，而將《禮記》中未經朱子訂定者稱為「古本」(〔註二十七〕¹⁰⁴)。他對朱元晦的論難，也是以《大學》的新本古本為論題而展開的。朱元晦非常重視文獻的校勘訓詁，王陽明則並非如此。所以由王陽明所提出的《大學》新本古本的爭論，完全是思想上的爭論，而非文獻學上的爭論。要把此一爭論加以澈底的檢討，等於是把【朱王】¹⁰⁵兩大派的思想作一澈底的檢討，這要留待將來；此處僅提出若干要點，互相對勘，藉以了解在這兩大思想系統中【《大學》】¹⁰⁶所發生的影響。

王陽明在〈大學古本序〉中說，「舊(古)本析(離析)而聖人之意亡矣」。朱元晦離析舊本，有兩個地方，一是將「親民」改為「新民」；二是重定了一部份章節的次序，而將其分為經傳。茲略加考查如下：

《大學》「在親民」，《朱注》，「親當作新」。他在《或問》中又說「今親民云者，以文義推之則無理；新民云者，以傳文考之則有據……矧未嘗去其本文，而但曰，某當作某，是乃漢儒釋經不得已之變例，而亦何害於傳疑耶」？他說「親民云者，以文義推之則無理」，這說得太過。但說「新民云者，以傳文考之則有據」，倒是可信的。《大學》既引〈康誥〉、〈大甲〉、〈帝典〉的「明」字以釋明明德；三引「《詩》云」(〔註二十八〕¹⁰⁷)，及一「子曰」的「止」字以釋「止於至善」；則引〈湯之盤銘〉及〈康誥〉與「《詩》曰」的「新」字，以釋「在新民」，這當然要算是有據。王陽明引《大學》中「君子賢其賢而親其親」，及「此之謂民之父母」這類的話來反駁朱元晦，(《傳習錄上·愛問》在親民條)，殊不知：第一，【陽明上

¹⁰⁰按，專書此「註二十六」的序號，手稿、論文作「注二四」。

¹⁰¹按，論文、專書此 69 字，手稿皆無。

¹⁰²按，論文、專書此字，手稿作「教」。

¹⁰³按，論文、專書此 2 字，手稿作「架子」。

¹⁰⁴按，專書此「註二十七」的序號，手稿、論文作「注二五」。

¹⁰⁵按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹⁰⁶按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹⁰⁷按，專書此註的序號，手稿、論文作「注二六」。

面引的】¹⁰⁸話，不能認為是緊承「在親民」來說的。第二，「賢其賢而親其親」的「親其親」，指的是「老吾老」，「幼吾幼」的意思，即《中庸》之所謂「尊賢」與「親親」，【所親的是自己的家族，】¹⁰⁹並非親民之意。第三，如作新民解釋，【就《大學》來說，】¹¹⁰並不排斥【親】¹¹¹民的觀念。所以陽明從文獻上去反駁朱元晦，是沒有力量的。

但陽明真正的意思，並非文獻上的一字之爭，乃在「說親民，便是兼教養意；說新民，便偏了」（同上）。所謂偏，是指偏於「教」這一方面。王陽明這兩句話，一方面是真正繼承了儒家的政治思想；因為孔、孟、荀，都是主張養先於教的。同時，也是他對當時專制政治的一種抗議。【陽明〔一生〕¹¹²為其勳業所累，經常處於生死的邊緣，所以一生很少直接談到政治。他之所以再三反復於《大學》上的「親」字與「新」字的一字之爭，這是他隱而不敢發的政治思想之所寄。他看到】¹¹³越是壞的專制政治，【越】¹¹⁴常以與自己行為相反的道德濫調〔（新民）〕¹¹⁵，作為榨壓人民生命【財產】¹¹⁶的盾牌；【所以他藉此加以喝破。他的話，】¹¹⁷尤其對現代富有偉大地啟示性；因為現代的極權政治，一定打著「新民」〔這類〕¹¹⁸的招牌，作自己殘暴統治的工具〔；連【抗戰期間，】¹¹⁹日本軍閥想征服中國【時】¹²⁰，也組織新民會〕¹²¹。只有以養民為內容的親民，才是統治者對人民的真正試金石，而無法行其偽。且陽明認「親民兼教養二者而言」，不錯，以親民【為出發點去教民，】¹²²和以仇民為出發點去教民，有本質上的不同，在內容與結果上，會完全兩樣。所以王陽明的反對改親民為新民，乃有其偉

¹⁰⁸按，論文、專書此 6 字，手稿作「這些」。

¹⁰⁹按，論文、專書此 9 字，手稿皆無。

¹¹⁰按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。

¹¹¹按，論文、專書此字，手稿作「愛」。

¹¹²按，論文此 2 字，專書皆無。

¹¹³按，論文、專書此 73 字，手稿僅作「因為」2 字。

¹¹⁴按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹¹⁵按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

¹¹⁶按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹¹⁷按，論文、專書此 12 字，手稿皆無。

¹¹⁸按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

¹¹⁹按，論文此 4 字，手稿皆無。

¹²⁰按，手稿此字，論文皆無。

¹²¹按，論文此 20 字，專書皆無。

¹²²按，論文、專書此 7 字，手稿僅作「教民」2 字。

大地政治意義。【不過】¹²³雖是如此，教民在儒家政治思想中，仍佔有重要【地】¹²⁴地位；而「大學」乃教育之地；大學之道，又是以教為內容；則〔《大學》之〕¹²⁵偏重於言教，乃【當】¹²⁶然之事。何況，就【《大學》】¹²⁷思想之全般結構而言，正如陽明所說，親民養民之意，特被重視；所以事實上，《大學》所主張的新民，依然是以養民為基礎，是在親民的精神下，作新民〔(教)〕¹²⁸的努力；既無陽明所【顧慮】¹²⁹的在專制下的流弊，自不足以此難程朱。〔並且〕¹³⁰朱元晦自己也說這種改字是「變例」，是「傳疑」〔呢〕¹³¹。〔這要算是相當謹慎的態度；〕¹³²這和後人，尤其是明人，輕改古書字句，完全是不同的。至於朱元晦依程子將「身有所忿懣」，改為「心有所忿懣」，此亦無可疑。心有所忿懣數語，是說明心由生理的激動而受其影響，則心失其主宰的地位，即是「心不在焉」的。

〔※ ※ ※〕¹³³

【這裡應順便一提的，朱元晦對於『大學』是套在學校制度中講。而王陽明則以大學為『大人之學』，即聖人之學，完全擺脫了制度上的意味；這是說明朱子認為古代有這種制度；而陽明則係以他自己講學為背景，當下表明他講學的宗旨。這種地方的不同，也可以說明他們對文獻上的態度的出入。】¹³⁴

其次，是朱元晦對章句【前後】¹³⁵次序變動的問題。按朱元晦將章句【前後】¹³⁶次序加以變動的原因有二：一為出於經傳之分；一為在補致知格物的意義。關於經傳之分，康有為認為朱子「誤分經傳。夫《詩》《書》《禮》《樂》《易》《春秋》，孔子聖作，乃名為經。餘雖《論語》只為傳，

¹²³按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹²⁴按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹²⁵按，專書此 3 字，手稿、論文皆無。

¹²⁶按，論文、專書此字，手稿作「自」。

¹²⁷按，論文、專書此 2 字，手稿作「此篇」。

¹²⁸按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹²⁹按，論文、專書此 2 字，手稿作「■■■」（無法辨識）。

¹³⁰按，專書此 2 字，手稿、論文作「何況」。

¹³¹按，手稿、論文此字，專書皆無。

¹³²按，專書此 11 字，手稿、論文皆無。

¹³³按，專書此 3 個符號，手稿、論文皆無。

¹³⁴按，手稿此 116 字，論文、專書皆無。

¹³⁵按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹³⁶按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

《禮記》則為記為義。況一篇中，豈能自為經傳乎？」〔註二十九〕¹³⁷。按朱子將《大學》分為經傳，其用意蓋在標明自「大學之道」以至「而其所薄者厚，未之有也」的二〇五字，為「孔子之言，而曾子述之」；以與自此以下之文相區別。他把以下之文認為是「曾子之意，而門人述之」的。〔此種區分，未免近於武斷。但〕¹³⁸他之所以如此，則因在前的二百零五字，乃是一篇的總綱；其後，則係對總綱的疏釋。經與傳的關係，可以說，在戰國中期以後，凡被疏釋的文字，即能稱之為經；疏釋的文字，即可稱之為「傳」或「說」。因此，一篇之中，其總論性的部分可稱為經；其分疏的部分可稱為傳或說。《韓非子》中的〈內外儲〉諸篇之自分「經」「說」，即其顯證。【《管子》《呂氏春秋》兩書中，也有這種情形。】¹³⁹此外之所謂「道經」、「墨經」，殆亦皆指被解釋的總論性文字而言。【這幾乎是戰國末期著書的通例，】¹⁴⁰安有如康有為氏固陋之說。〔《大學》一篇，雖原未標經、傳(說)之名；但其結構，正與當時之自為經傳(說)者相合。除〕¹⁴¹朱元晦按照《大學》前段總論性之二百零五字的內容與次第，而將以【後】¹⁴²疏釋性的文字，加以條理，使其能互相對應；〔雖古人之文字在組織上未必能如他【分】¹⁴³的這樣分明，但【究】¹⁴⁴〕¹⁴⁵亦為義所應爾。他的這一條理，仍為有功於後之讀者。惟其中有下述之一段：

「《詩》云，瞻彼淇澳，綠竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮僩兮，赫兮喧兮，有斐君子，終不可諠兮。如切如磋者，道學也。如琢如磨者，自修也。瑟兮〔斐〕¹⁴⁶兮者，恂〔僩〕¹⁴⁷也。赫兮喧兮者，威儀也。有斐君子，終不可諠兮者，道盛德至善，民之不能忘也。《詩》云，於戲，前王不忘。君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利，此以沒世不忘也。」

¹³⁷按，專書此註的序號，手稿、論文作「注二七」。

¹³⁸按，手稿、論文此 11 字，專書皆無。

¹³⁹按，專書、論文此 15 字，手稿皆無。

¹⁴⁰按，專書、論文此 13 字，手稿皆無。

¹⁴¹按，論文此 31 字，手稿、專書皆無。

¹⁴²按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹⁴³按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹⁴⁴按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹⁴⁵按，論文此 23 字，專書皆無。

¹⁴⁶按，專書此字，手稿、論文作「僩」。

¹⁴⁷按，專書此字，手稿、論文作「僩」。

上段共一百三十五字，朱元晦移於「《詩》云，邦畿千里，惟民所止；為人君，止於仁，為人臣，止於敬，為人子，止於孝；為人父，止於慈，與國人交，止於信」的共七十八字一段之下，以為皆係「釋止於至善」，恐有問題。此七十八字之釋止於至善，義無可疑。惟前引之一百三十五字的一段，恐係釋「一是皆以修身為本」的。

〔※ ※ ※〕¹⁴⁸

實際，王陽明向朱元晦所發出的抗辯，與上面文字的離析無關。問題是出在朱元晦認為是經的二百零五字之下，緊接【著】¹⁴⁹「此謂知本，此謂知之至也」二句，移於「子曰，聽訟吾猶人也，必也使無訟乎，無情者不得盡其辭，大畏民志，此謂知本」的「右傳之四章，釋本末」之下，而以這為「右傳之五章，蓋釋格物致知之義，而今亡矣」。朱元晦以為亡了的，王陽明〔均〕¹⁵⁰以為未亡。這便不是文獻之爭，而實出自思想不同之爭。以下試對此略加分疏。

已經說過，孔子思想的系統，是非常重視學，非常重視求知的。此種意義，在孟子【的語言中，】¹⁵¹表現得稍嫌不夠；而荀子的特別重視學，重視知，從某一方面說，也可以看作是對孟子的一種矯正；姑不論其矯正得得當與否。如前所述，《大學》是先秦儒家的綜合，所以一方面繼承了孟子由心善的擴充以通向天下國家的思想；一方面〔強調知識在人生中所應佔〕¹⁵²有的地位，而重視致知。但儒家所重的知識，本以倫理政治方面者為主。其間經過「辯者」的詭辯，儒家的此一傾向更為加強。因此，《大學》的格物，依我在前面的解釋，可能是對致知的一種要求，同時也是一種限制。若果然如此，則所謂致知在格物的格物，即不外於以修身為本，推而至於齊家治【國平天下。身家國天下即是物；修齊治平之效即是格物；修齊治平之道即是致知；在修齊治平之道以外無所謂致知；在修齊治平之效以外無所謂格物。所以《大學》對於誠意以上，皆有分別之說明；獨對於致知格物，無所說明；因為修身以上的說明，即是致知格物的說明，而

¹⁴⁸按，專書此 3 個符號，手稿、論文皆無。

¹⁴⁹按，論文、專書此字，手稿作「有」。

¹⁵⁰按，專書此字，手稿、論文作「却」。

¹⁵¹按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。

¹⁵²按，專書此 11 字，手稿、論文作「恢復了知識所應」等 7 字。

不須另有所說明。然則】¹⁵³在前段總論性的二百〇五字之後，收束之以「此謂知本，此謂知之至也」，【於】¹⁵⁴意義上雖不十分明暢，但亦無所欠缺，而不須要朱元晦的補義。【過去也有不少人說到這一點；但對於格物的原義沒有弄清楚，則對朱元晦的爭論，終是近於無據的意氣之爭】¹⁵⁵。

不過，朱元晦對致知格物的補義，【如後所述，】¹⁵⁶實含有兩大意義；儘管未必為《大學》原義【之】¹⁵⁷所有，但亦可謂為《大學》原義的引伸推拓；最低限度，這是儒家重知識一面的重大發展，所以並不必要為《大學》原義所拒絕。茲先將其補義引述於下：

「聞嘗竊取程子之意以補之曰，所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮理也。蓋人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故於知有不盡也。是以大學始教，必使學者，即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」

上述一段話中，第一，他把求知識的知性，及求知識的對象，很清楚的表達出來。並且在「即物而窮理」的這句話裏，把道德的主觀性所加於求知的制約，【與以】¹⁵⁸取消或壓小；【因之，】¹⁵⁹使知性從道德主體的主觀性中完全解放出來，直接面對客觀之物而活動，【很清楚的表達出來，】¹⁶⁰這便為求知識開出一條大路。第二，因為上述知性的解放，於是把求知的對象，從【「倫理」、】¹⁶¹「事理」，擴充到「物理」；【倫理不待說，即是事理的】¹⁶²「事」，是由人的主觀意志向客觀對象的活動而成立；若此種客觀對象，只限於身、家、國、天下，則此時的「事理」，【所以】¹⁶³是在倫理與物理之間所成立的理。這若完全站在知識的立場說，此時的事理，便

¹⁵³按，論文、專書此 116 字，手稿僅作「平天下」等 3 字。

¹⁵⁴按，論文、專書此字，手稿作「在」。

¹⁵⁵按，論文、專書此 44 字，手稿皆無。

¹⁵⁶按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。

¹⁵⁷按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹⁵⁸按，論文、專書此 2 字，手稿作「因之」。

¹⁵⁹按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹⁶⁰按，手稿此 8 字，論文、專書皆無。

¹⁶¹按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹⁶²按，論文、專書此 10 字，手稿皆無。

¹⁶³按，手稿此 2 字，論文、專書皆無。

算是不純不淨，對於知識自身的發展，即形成一限制。中國傳統所說的理，多半是屬於此種性格。程朱說「天下之物，莫不有理」，說「即物而窮其理」；這裏所說的物，已突破了《大學》原有的範圍，而伸向【「凡天下之物」，連】¹⁶⁴一草一木，都包括在內的自然方面；理之客觀性，始徹底明瞭；¹⁶⁵求知的限制亦隨之打破；這是中國文化，由道德通向科學的大關鍵。必如此，而學問的性格乃全；且亦為孔子思想所蘊蓄而未能完全展出的。程朱由《大學》格物之啟示，而將文化精神中所蘊【蓄】¹⁶⁶而未發的展示出來，這縱然不【盡】¹⁶⁷合於《大學》原義，但實表示了學術上的一大發展，其功為不可沒。可惜，在由道德轉向知識之間，應有精神的轉換；程朱仍為傳統所束縛，對這一轉換尚未能徹底。〔同時，他在《大學》的解釋上，忽略了如前面所說過的正心及誠意的第一階段的工夫；把道德主體的顯露、建立，也一起寄托於格物致知之上，無形中，以為解決了知識問題，同時即解決了道德問題；所以他便說「則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣」的話；上一句，是可以說的；下一句，是不能說的。由向外致知格物，而可使吾心之全體大用無不明，是心之自身，除「莫不有知」的「知」以外更無他物；這不僅不合於孔子孟子及《大學》，且亦不合於程子。因程子分明說「德行之知，不關聞見」；僅由向外窮理，如何能使吾心之「全體大用無不明」呢？〕¹⁶⁸

【六】¹⁶⁹、王陽明對朱元晦的〔爭論〕¹⁷⁰

【現在】¹⁷¹為了瞭解王陽明對朱元晦的〔爭論〕¹⁷²，先把他的論難的要點摘錄如下。他在文字中所稱的「先儒」或「後儒」，皆指朱元晦而言。

「於事事物物上求至善，均是義外也。」--《傳習錄上》

「……如《新本》先去窮格事物之理，即茫茫蕩蕩，都無著落處；須用添個敬字，方才牽扯得向身上來；然終是沒根基。」--同上

¹⁶⁴按，專書此 6 字，論文僅作「把」。

¹⁶⁵按，論文、專書此 30 字，手稿「背面」。

¹⁶⁶按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹⁶⁷按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹⁶⁸按，專書此 216 字，手稿、論文皆無。

¹⁶⁹按，論文、專書此序號，手稿作「五」。

¹⁷⁰按，專書此 2 字，手稿、論文作「論難」。

¹⁷¹按，手稿此 2 字，論文、專書皆無。

¹⁷²按，專書此 2 字，手稿作「論難抗辨」，論文作「論難」。

「朱子所謂格物云者，在即物而窮其理也。即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理也；是以吾心而求理於其事物物之中，析心與理而為二〔矣〕¹⁷³。夫求理於事物物者，如求孝於其親之謂也……」--《傳習錄下》，〈答顧東橋書〉

「先儒解格物為格天下之物，天下之物如何格得？且謂一草一木亦皆有理，今如何去格？【縱】¹⁷⁴格得草木來，如何反來誠得自家意？」--《傳習錄下》

「是故不務於誠意，而徒以格物者，謂之支。不事於格物，而徒以誠意者，謂之虛。不本於致知，而徒以格物誠意，謂之妄。合之以敬而益綴，補之以傳而益離。」--《王文成公全集》卷七，〈大學古本序〉

王陽明之所以那樣【的】¹⁷⁵批評朱元晦，因為他認為：

「心即理也；天下有心外之事，心外之理乎？」--《傳習錄上》

「夫萬事萬物之理，不外於吾心。」--《傳習錄下》，〈答顧東橋書〉

「夫良知之於節目時變，猶規矩尺度之於方圓長短也……故規短誠立，則不可欺以方圓……良知誠致，則不可欺以節目時變……毫釐千里之謬，不於吾心一念之微而察之，亦將何所用其學乎？」--同上

「夫理無內外，性無內外，故學無內外。」--《傳習錄下》，〈答羅整庵少宰書〉

他根據上面的基本觀點，而認為朱元晦整個的學問都是「義外」，「支離」；對《大學》的解釋，也是「義外」，「支離」。他自己所作與朱元晦不同的解釋【，略述如下】¹⁷⁶：

【對《大學》「在明明德」的解釋】¹⁷⁷，朱、王相同。【對「在親民」的解釋】¹⁷⁸，朱作新，王作親；已【如前述】¹⁷⁹。【對「在止於至善」的解

¹⁷³按，手稿、專書此字，論文作「點」。

¹⁷⁴按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹⁷⁵按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹⁷⁶按，論文、專書此 4 字，手稿僅作「是」。

¹⁷⁷按，論文、專書此 10 字，手稿作「大學『在明德』」。

¹⁷⁸按，論文、專書此 7 字，手稿作「『在親民』」。

¹⁷⁹按，論文、專書此 3 字，手稿作「見前說」。

釋】¹⁸⁰，朱以「事理當然之極」釋至善。王【的解釋】¹⁸¹則以「至善是心之本體」(《傳習錄上》)。「至善者性也。性原無一毫之惡，故曰至善。止之，是復其本然而已」(同上)。這是兩人思想的大分水嶺【，在後面再分疏】¹⁸²。

【其次，對正心、誠意的解釋】¹⁸³，朱王無根本異同。而王將意直接與物相連結，並以能見之於【實】¹⁸⁴行，始為誠意；則似較朱對誠意的了解更為切至，但並不與朱【相】¹⁸⁵扞格。他說：

「意之所在便是物。」--《傳習錄上》

「意之所用，必有其物，物即事也。如意用於事親，即事親為一物。意用於治民，即治民為一物。意用於讀書，即讀書為一物……凡意之所用，無有無物者。有是意，即有是物；無是意，即無是物。」--〈答顧東橋書〉

「蓋鄙人之見，則謂意欲溫清，意欲奉養，所謂意也。而未可謂之誠意。必實行其溫清奉養之意，務求自慊而無自欺，然後謂之誠意。」--同上

「意未有懸空的，必著事物。」--《傳習錄下》

「凡意之所發，必有其事。意所在之事謂之物。」--《王文成公全書》卷二【六，〈答大學問〉】¹⁸⁶

【又其次，對致知、格物的解釋，這與對「至善」的解釋一樣，是朱王的】¹⁸⁷大分歧點。朱對此的解釋：「知猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。物猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也」(《大學章句》)。【所以朱元晦所說的致知的「知」，是認識的能力，及由認識能力所得的知識】¹⁸⁸。王陽明的解釋則是：

「意之本體便是知」。「知是心之本體，心自然會知，見父自然知孝……」--《傳習錄上》

¹⁸⁰按，論文、專書此 9 字，手稿作「『在至於至善』」。

¹⁸¹按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

¹⁸²按，論文、專書此 6 字，手稿皆無。

¹⁸³按，論文、專書此 10 字，手稿作「正心、誠意」。

¹⁸⁴按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁸⁵按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹⁸⁶按，論文、專書此章節序號及名稱，手稿皆無。

¹⁸⁷按，論文、專書此 25 字，手稿僅作「致知格物這是朱王」。

¹⁸⁸按，論文、專書此 29 字，手稿皆無。

「若鄙人所謂致知在格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而為一者也。」--〈答顧東橋書〉

「心者身之主也。而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。其虛靈明覺之良知，應感而動者，謂之意。有知而後有意，無知則無意矣，知非意之體乎？」--同上

「指心之發動處謂之意。指意之靈明處謂之知。指知之涉著處謂之物。只是一件。」--《傳習錄下》

「故至善也者，心之體也。動而後有不善，而本體之知，未嘗不知也。意者其動也。物者其事也。致其本體之知，而動無不善。」--同書卷七，〈大學古本序〉

「心之本體本無不正。自其意念發動，而後有不正。故欲正其心者，必就其意念之所發而正之」。「致者至也……致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也。致吾心之良知焉耳。……凡意念之發，吾心之良知，無有不自知者……今於良知所知之善惡者，無不誠好而誠惡之，則不自欺其良知，而且意可誠也已。然欲致其良知，亦豈影響恍惚而懸空無實之謂乎？是必實有其事矣。故致知必在於格物。物者事也……格者正也。正其不正，以歸於正之謂也。」--同書卷二六，〈答大學問〉

【綜上所述，陽明以知是良知，即道德的主體。】¹⁸⁹陽明在學術上最大【的】¹⁹⁰貢獻，為直承孔孟之傳，將道德主體，顯現得特別澈底。因為是道德的，所以自然貫徹於行為之上，以與客觀事物相連結。他的講知行合一，講致良知，講理無內外，皆由此而來。〔在他強調「有是意，即有是物」的這一點上，是他與禪宗分家的地方。〕¹⁹¹同時，以他的天資之高，及體會之真切，他把握到性理--即他之所謂良知--〔之發〕¹⁹²，固必然落於事物之上；

¹⁸⁹按，論文、專書此 17 字，手稿皆無。

¹⁹⁰按，論文、專書此字，手稿作「之」。

¹⁹¹按，專書此 26 字，手稿、論文作「這是他的思想，絕對不能與佛老相渾的地方」等 18 字。

¹⁹²按，專書此 2 字，論文皆無。

但性理，與一般【所追求的】¹⁹³事理、物理之所謂知識，實有不同的性質。在順性理之發時，不易加入純知識的活動；而純知識的活動，也可以與性理無關。因之，不僅物理固然直接接不上人的性理；即事理【之】¹⁹⁴與性理的活動，【其間】¹⁹⁵亦須作一精神的轉換。他說「義和曆數之學，皋契未必能之也。……雖堯舜亦未必能之也。謂聖人為生知者，專指義理(按即我此處所說的性理)而言，而不以禮樂名物之類；則是禮樂名物之類，無關於作聖之功矣」(〈答顧東橋書〉)。這是他對性理之知，與事理之知，檢別得非常清楚的地方。他說「縱格得草木來，如何反來誠得自家意？」這是他對性理之知與物理之知，檢別得非常清楚的地方。這種檢別，在今日特別【有其】¹⁹⁶重要性，【此處】¹⁹⁷不能詳說，【他站在純性理的立場而說心即理，這是不錯的】¹⁹⁸。但他由此而拒絕對物理的追求，輕視事理在實現性理時的重大意義，及〔輕視人在事理上所應加的一番研求的〕¹⁹⁹工夫，則畢竟是他的整個思想中的缺點。他由此而解釋《大學》，並批評朱元晦，當然是不適當的。

他之所以忽視事理，認為良知之所至，事理自隨之解決，而不須要有一番研求的工夫【的原因，】²⁰⁰第一，【因為】²⁰¹當時知識分子的墮落，很少是來自事理之不明，而為主係來自良知的泯沒。第二，因為他實際是一個天才型的人物，他一生治事用兵，好像都是稱心而發，行所無事；以己為推，覺得只要解決了行為根源上的良知問題，便解決了整個行為的問題。第三，由朱元晦所倡導的格物致知之學，末流完全落在書本子【的文章訓詁之上；這種】²⁰²知識，對現實而言，多是無用的長物。第四，【陽明的議論，】²⁰³總是以家庭中的溫清奉養舉例，這都是非常單純而有格套【可循】

¹⁹³按，論文、專書此 4 字，手稿作「追求」。

¹⁹⁴按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹⁹⁵按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹⁹⁶按，論文、專書此 2 字，手稿作「顯得」。

¹⁹⁷按，論文、專書此 2 字，手稿作「這裡」。

¹⁹⁸按，論文、專書此 19 字，手稿作「由此可了解他在學術上的重大貢獻」。

¹⁹⁹按，專書此 16 字，手稿作「其所應加上的一番」，論文作「人所應加上的一番」等 8 字。

²⁰⁰按，論文、專書此 3 字，手稿作「我想」。

²⁰¹按，手稿此 2 字，論文、專書皆無。

²⁰²按，論文、專書此 9 字，手稿作「上，書本上的」。

²⁰³按，論文、專書此 5 字，手稿作「他」。

²⁰⁴的事物，亦使其不以向外窮理為必要。不過，《大學》思想的結構，〔是由心、意以通於身、家、國、天下，這可以說是由主觀向客觀的展開。〕
²⁰⁵陽明說心即是理，說理無內外，這就性理而言，本是如此；但在表詮的次序上，及實踐的程序、結果上，不能不承認這種由主觀向客觀展開的意義。〔由明明德向親民，依然是一種推擴，是一種展開。既是向客觀展開，則至善之心，必見之於至善之事，而不能僅停頓在心的原有位置。因之，繼「在明明德，在親民」下來的「在止於至善」的〕²⁰⁶「至善」，只能是朱元晦所說的「事理當然之極」；而不能說成王陽明的「心之本體」。事物當然之極的後面，有心的本體；所以朱元晦又接著說「蓋必有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私」；但止於至善，究係心之本體的客觀化。〔且陽明既以「明德」為心之本體，由推擴心之本體(明明德)而親民；却又把承親民之後的「止於至善」，釋為「止於心之本體」；是三句話中，中間一句是說親民，首尾則皆說本體；不論在文字結構上，在義理上，都是說不通的。陽明之所以如此解釋，是因為「懼人之求於外」(註三十)；但陽明既已主張理無內外，則一念提斷，即可攝外歸內；又何必以求之於外為懼。這到真有點像「若負建鼓而求亡子」了(註三十一)〕²⁰⁷。

《大學》從平天下以至正心誠意，這是由外向內的展開。由正心誠意以至致知格物，這又是由內向外的展開。由外向內的展開，是由客觀世界〔要請〕²⁰⁸道德主體的建立。由內向外的展開，是由道德主體〔要請〕²⁰⁹知識的轉換。陽明因輕視事物之理，以為求事物之理即是義外，故以致知

²⁰⁴按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

²⁰⁵按，專書此 26 字，手稿、論文作「可以說是由內向外的展開，同時也是由外向內的展開。前者是由體見用，後者是由用顯體。這即所謂『合內外之道』」等 45 字。

²⁰⁶按，專書此 71 字，手稿作「且既無內外，則只要人是用心於求理，則似亦不必『懼人之求於外』(註二八)。《大學》由明德而親(新)民，是由內向外的展開；朱元晦因之所謂」等 49 字。論文作「且既無內外，則只要人是用心於求理，似亦不必『懼人之求於外』(註二八)。《大學》由明德而親(新)民，是由內向外的展開；因之所謂」等 49 字。

²⁰⁷按，專書此 156 字，手稿作「以心之本體釋之，即嫌有內而無外，在語意上也多一層周折」等 24 字。論文作「陽明以心之本體釋之，即嫌有內而無外，在語意上也多一層周折」等 26 字。

²⁰⁸按，專書此 2 字，手稿、論文作「向」。

²⁰⁹按，專書此 2 字，手稿、論文作「向」。

為致良知；【以格物為推致良知於事物之上，格其不正以歸於正；於是〔誠〕²¹⁰誠意、致知、格物，皆是一個層次上的工夫；這種解釋，】²¹¹不僅不合於大學思想的結構，不合於孔門重學重知之旨；且其自身亦〔有問題〕²¹²。他說「知是心之本體」（《傳習錄上》）。【又】²¹³說，「有知而後有意，無知即無意，知非意之體乎」（〈答顧東橋書〉），這是說良知是意的本體。【良知既是心的本體，又是意的本體，是心與意本為一物。】²¹⁴他又說，「指其充塞處言之謂之身；指其主宰處言之謂之心；指心之發動處言之謂之意；指意之靈明處言之謂之知；指知之關涉處言之謂之物」（《傳習錄下》）。按，意之靈明，當即心之靈明，【即所謂良知之知。〔由此更可知陽明以心意為一物。但陽明却又〕²¹⁵】²¹⁶調「心之本體本無不正。自其意念發動，而後有不正」。【〔若〕²¹⁷如前之說，心意本是一物，心正，則自心所發之意，不應有不正。〔這是一個問題。〕²¹⁸心發而為意，心之靈明，即成為意之靈明，以為意之體；此時之意，即應會知善知惡，好善惡惡。】²¹⁹將此知善知惡，好善惡惡之意，貫徹下去，貫徹得好像好好色、惡惡臭，這即是誠意。【並且陽明說意必有其事，誠意必落實在事上。意與良知，是一而非二；意落實於事上，即是意的靈明落實於事上，使事順隨意之靈明而加以處理，這才能謂之誠意。】²²⁰若依照此一理路說，則陽明所說的致良知與

²¹⁰按，論文此字，專書則無。

²¹¹按，論文、專書此 44 字，手稿作「陽明以『知』（良知）是心之本體（《傳習錄》）是『致知』即是正心，這」。

²¹²按，專書此 3 字，手稿作「亦有矛盾」。論文作「含有矛盾」。

²¹³按，論文、專書字，手稿作「他」。

²¹⁴按，論文、專書 22 字，手稿皆無。

²¹⁵按，專書此 18 字，論文作「陽明所」等 3 字。

²¹⁶按，專書此 18 字，手稿作「陽明」。

²¹⁷按，專書此字，論文作「但」。

²¹⁸按，專書此 6 字，論文皆無。

²¹⁹按，論文、專書此 67 字，手稿作「意自心而發，心正則自心所發之意，實即心之靈明向外的活動，此時之意，即知善知惡而無不正，所明之意，即知善知惡而無不正。他說「有知即有意，無知即無意」，而以「知為意之體」，可見意之自身即知善知惡，好善惡惡，好善惡惡，」等 89 字。

²²⁰按，論文、專書此 64 字，手稿皆無。

格物的工夫，實〔皆包含〕²²¹在誠意之中，而不應分作【三】²²²層說。否則〔「誠意」的〕²²³「誠」字便完全落了空。〔這又是一個問題。〕²²⁴陽明所以致知為誠意的工夫，是認為意有不正，須待致良知以正之；則此良知應在意【之外，而不應說知是意的本體】²²⁵，不應【說】²²⁶「意之靈明處謂之知」。【既以】²²⁷意之靈明處謂之知，是以良知乃在「不正」之意的裏面；此亦於理論上不能無所扞格。陽明信得及心，而不能信得及由心所發之意；既不能信得及意，而又信良知即在意之中；既言意必著事物，理無內外，却又不承認事物之客觀性，將內外分得特別嚴；這些屈折，【甚至是矛盾，】²²⁸是因為他把自己的思想，安放於《大學》思想結構之中，【以致】²²⁹兩相搭掛而來的。我覺得要【真正】²³⁰了解陽明思想的本來面目，應當擺脫這種搭掛。〔下面劉宗周的幾段話，可以互相參證。

一、駁〈天泉證道記〉

「新建(陽明)言『無善無惡者心之體，有善有惡者意之動。知善知惡是良知，為善去惡是格物』。如心體果是無善無惡，則有善有惡之意，又從何處來？知善知惡之知，又從何處起？為善去惡之功，又從何處用？無乃語語絕流斷港乎。」--《南雷集·子劉子行狀下》，《四部叢刊》本第六冊十三頁

按陽明有時以心為至善，而此處又以心為無善無惡，主要由良知之「知」而來，其中曲折，此處不深入研究。

二、駁良知說：

「知善知惡，從有善有惡而言者也。因意有善有惡，而後知善知惡，是知為意奴也。……非《大學》之本旨明矣。」--同上

²²¹按，專書此 3 字，手稿、論文作「即」。

²²²按，論文、專書此字，手稿作「兩」。

²²³按，專書此 3 字，手稿、論文皆無。

²²⁴按，專書此 7 字，手稿、論文皆無。

²²⁵按，論文、專書此 12 字，手稿作「根深處」。

²²⁶按，論文、專書此字，手稿作「謂」。

²²⁷按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

²²⁸按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。

²²⁹按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

²³⁰按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

三、黃黎洲述劉宗周作《陽明傳信錄》之旨謂：

「陽明之良知，本以救末學之支離，姑借《大學》以明之，未盡《大學》之旨也；而後人專以言《大學》，而《大學》之旨晦……」--同上，十五頁〕²³¹

朱元晦本注重向外格物，即物窮理，自然偏向於事理、物理方面；而對於性理本具於人之一心，自內流出，【未免】²³²體認得有所不足。所以他雖批評藍田呂氏「欲必窮萬物之理，而專指外物，則理之在己者有不明矣（《大學章句或問》）；但他畢竟以為理乃「散在萬物」，而心僅係「管乎天下之理」，並作微妙之運用(同上)；而心的本身，畢竟不是理。因此，【他對】²³³謝上蔡氏的「先其大者」，即先立性德以為根本，也不能得到他的印可，而以為「不若先其近者之切也」(同上)。孟子之所謂「反身而誠」乃從性理上說，主要係由心之存養而來；但他以為「反身而誠，乃為格物知至以後之事」(同上)。【在他的心目中，正心、誠意的自身，皆無工夫，須賴致知格物以為工夫；於是正心誠意是虛的，致知格物才是實的。他】²³⁴本是偏重求之於外，對性理--道德的主體，體認不夠真切。【但他治學的本意，本是要內外兼管的；於是由外收攝】²³⁵向內的關鍵，不是出自性理的【主宰性】²³⁶，而只賴敬的工夫的收斂；於是在《大學或問》的開始，特強調「敬之一字，豈非聖學始終之要也哉」(同上)；這話固然說得不錯。但【《大學》之所以不曾言「敬」，乃在於誠意之「誠」，較「敬」的工夫，更是由內貫通於外的全般提起，全般用力。今朱元晦在】²³⁷正心誠意【處】²³⁸，既已落空，敬字【便】²³⁹也不會有功。由此，可以了解王陽明批評他「合之以敬而益綴；補之以傳(按指朱元晦所補格物致知之義)而益離」，大體上是恰當的。

²³¹按，專書此 279 字，手稿、論文皆無。

²³²按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

²³³按，手稿此 2 字，論文、專書皆無。「」

²³⁴按，論文、專書此 45 字，手稿僅作「朱元晦」。

²³⁵按，論文、專書此 21 字，手稿僅作「由外」。

²³⁶按，論文、專書此 3 字，手稿僅作「全盤提廝」。

²³⁷按，論文、專書此 43 字，手稿皆無。

²³⁸按，論文、專書此字，手稿皆無。

²³⁹按，論文、專書此字，手稿皆無。

朱元晦因未能把握性理而偏重事理、物理，故其【釋】²⁴⁰《大學》，使正心、誠意二辭落空。王陽明則因輕視事理與物理在實現性理時之重大意義，故其【釋】²⁴¹《大學》，把致知一辭的意義，完全作不正當的語意移轉，以致使《大學》重知識的本意落空。這都是在道德活動與知識活動的精神轉換處，缺乏一念之自覺，所以只能發展《大學》原有思想之一面，而不能得【到】²⁴²先秦儒家思想之全體大用。這大概是受了個人氣質和時代的限制。

附 註

註一：以上所引，皆見〈大學章句序〉。

註二：《詩·大雅·靈臺》「於論鼓鐘，於樂辟廡」；《周禮·春官》大司樂「掌成均之法，凡有道有德者使教焉。死則以為樂祖，祭於瞽宗」；由此可知，教之內容，皆以音樂為主。此與古代情況相合。

註三：《周禮·地官》大司徒〔「因此五物者民之常，而施十有二教焉；一曰以祀禮教敬，則民不苟……」。〕²⁴³「以鄉三物教萬民而賓興之」；按三物指六德、六行、六藝而言。〔又保氏「養國子以道，乃教之以六藝」。〕²⁴⁴凡此，即一般之所謂教育、教化。〔亦即孟子之所謂「明人倫」。〕²⁴⁵

註四：《孟子·滕文公上》「設為庠序學校以教之。庠者養也，校者教也，序者射也；夏曰校，殷曰序，周曰庠。學則三代共之，皆所以明人倫也。」

註五：上引《孟子》之所謂「皆所以明人倫也」，係將養老、習射，加以新的解釋；並將《周禮》司徒職掌的內容，轉移於庠序之下，無形中，使教育在政治中另成一系統。

註六：按此處之「舍采」，與《周禮》大胥之「舍采合舞」相合。《禮記·月令》則作「釋菜」，說者多謂【舍】²⁴⁶采與釋菜〔之菜〕²⁴⁷，實同詞

²⁴⁰按，論文、專書此字，手稿作「解」。

²⁴¹按，論文、專書此字，手稿作「解」。

²⁴²按，論文、專書此字，手稿作「解」。

²⁴³按，專書此 26 字，手稿、論文皆無。

²⁴⁴按，論文此 14 字，手稿、專書皆無。

²⁴⁵按，專書此 10 字，手稿、論文皆無。

²⁴⁶按，手稿此字，論文、專書皆無。

²⁴⁷按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

同義。鄭康成以為係祭先師。然鄭司農引「或曰，學者皆人君卿大夫之子，衣服采飾。舍采者，減【消】²⁴⁸解釋盛服，以下其師」；〔按由「舍采合舞」之語推之，則舍采所以便於舞，而非以下其師。按鄭司農所引或義，〕²⁴⁹則舍采之與釋菜，可能【為】²⁵⁰各成一義；由舍采而釋菜，乃由「學」之內容之發展，因而成為名詞之演變。

註七：見張心澂著《偽書通考》四四四~四四五頁所引武內義雄氏所著《先秦經籍考》。

註八：同上。

註九：陳澧《東塾讀書記》因《大學》有「大學之道」，〈學記〉亦有「大學之道」，因謂二者互相發明。廣義地互相發明，則與《大學》【互】²⁵¹相發明者非僅〈學記〉。若嚴格言之，則〈學記〉實乃反映西漢時代的情形，其內容、規模、氣象，與《大學》固迥乎不同也。

【註十：原書佚，有王謨及馬國翰輯本。

註十一：此處在各種說法中，暫以《周禮》為代表。】²⁵²

註十二：馮著《中國哲學史》對《大學》之敘述，見原著四三七~四四六頁。此處所引用之語，見四三九頁。

註十三：《荀子·解蔽篇》，「學也者，固學止之也。惡乎止之，曰，止諸至足。曷謂至足，曰聖人也。」卷十五，頁十五。

註十四：《荀子【·非十二子篇】「古之所謂處士者，德盛者也，能靜者也」。卷三，頁二十。】²⁵³〈解蔽篇〉「心何以知，曰虛一而靜」。【卷十五，】²⁵⁴頁十五。

註十五：《荀子·解蔽篇》「故心不可以不知道。心不知道，則不可道，而可非道。」同上頁六。

註十六：〔《王文成公全書》卷二六〈答大學問語〉〕²⁵⁵。

²⁴⁸按，論文、專書此字，手稿作「省」。

²⁴⁹按，專書此 32 字，手稿僅作「按此」，論文則無。

²⁵⁰按，手稿此字，論文、專書皆無。

²⁵¹按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁵²按，手稿此「註十」，論文、專書分為「註十」及「註十一」兩條，故手稿缺「註十一」。

²⁵³按，論文、專書此 25 字，手稿皆無。

²⁵⁴按，論文、專書此 3 字，手稿作「同上」。

²⁵⁵按，專書「註十六」的內容，論文置於「註十七」，手稿、論文此作「參閱本人所譯中村元《中國人之思惟方法》五一~五六頁」。

註十七：〔如果也要解釋成為條件關係，則治國充其量只是平天下的必要條件，而不是它的充足條件。〕²⁵⁶

註十八：《孟子·告子上》「告子曰，生之謂性」，「告子曰，食色性也」。

註十九：朱元晦《大學章句》。

註二十：《孟子·盡心上》「鷄鳴而起，孳孳為善者舜之徒也。鷄鳴而起，孳孳為利者，跖之徒也……」。

註二一：〔本文凡引用朱元晦語而未特注明出處者，皆係引自朱的《大學章句》。〕²⁵⁷

註二二：《論語·公冶長》「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也」。《中庸上篇》「好學近乎知」。

註二三：〔《孟子·盡心上》「得天下英才而教育之」〕²⁵⁸。

註二四：〔見《莊子·天下篇》〕²⁵⁹。

註二五：〔黃黎洲《南雷集·子劉子行狀下》，《四部叢刊》本十四頁〕²⁶⁰。

註二六：〔《王文成公全書》卷二十六〈錢德洪跋大學問〉〕²⁶¹。

註二七：〔同上卷七〈大學古本序〉〕²⁶²。

註二八：〔《大學》此段實五引「詩云」，朱元晦皆以為係「釋止於至善」；但我以為第四、第五之《詩》云，乃另釋修身的〕²⁶³。

註二九：〔見《康南海文集》，〈大學句序〉〕²⁶⁴。

註三十：〔《王文成公全書》卷七，〈大學古本序〉，「聖人懼人之求之於外也……」〕²⁶⁵

〔註三一：《莊子·外篇天運》「又奚傑然若負建鼓而求亡子者邪」。但此處借用，不必與原義相合。〕²⁶⁶

²⁵⁶按，專書「註十七」的內容，手稿、論文作「《王文成公全書》卷二六〈答大學問語〉」。

²⁵⁷按，專書「註二一」的內容，手稿、論文皆無，手稿、論文此註作「《論語·公冶長》『十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也』。《中庸上篇》『好學近乎知』」。

²⁵⁸按，專書「註二三」的內容，手稿、論文置於「註二二」。

²⁵⁹按，專書「註二四」的內容，手稿、論文置於「註二三」。

²⁶⁰按，專書「註二五」的內容，手稿、論文皆無。

²⁶¹按，專書「註二六」的內容，手稿、論文置於「註二四」。

²⁶²按，專書「註二七」的內容，手稿、論文置於「註二五」。

²⁶³按，專書「註二八」的內容，手稿、論文置於「註二六」。

²⁶⁴按，專書「註二九」的內容，手稿、論文置於「註二七」。

²⁶⁵按，專書「註三十」的內容，手稿重複題為「註二七」、論文置於「註二八」。

²⁶⁶按，專書此「註三十一」，手稿、論文皆無。

館藏徐復觀教授手稿整理(十):
第十章 歷史的另一傳承--墨子的兼愛與天志

謝鶯興*

本文係進行手稿與單篇發表的文章(簡稱「論文」)及彙整為專著(簡稱「專書」)等三類的內容比對。

本章發表的論文在《人生》21 卷 6 期，以〔〕符號表示論文與收入專書間的差異。

本章的手稿有兩篇，第一篇是「墨子的天志」(以下簡稱手稿一)，以{}符號標示標示手稿一與論文及專書的差異；第二篇是「墨子的兼愛與天志」¹(以下簡稱手稿二)，以【】符號標示標示手稿二與論文及專書的差異。手稿之字跡未能辨識者，乃以「■」標示。各符號所表示手稿、論文、專書間的差異，則於註語說明其間的不同。

〔第十章 歷史的另一傳承--墨子的兼愛與天志〕²

—

〔孔子的人性論〕³，乃中國古代文化長期發展，逐漸形成的產物。但一個偉大民族文化的進程，在沒有強大壓力干涉之下，決不會只成為一條單線地、直線地前進。對於同樣的客觀環境、社會問題，可以產生各種不同的觀點；提供各種不同的解決方法。人性論的出現，是為了解決道德的根據，乃至人類自身依歸的問題的。墨家無人性論，但並不是沒有此一問題。他對此一問題{所提供的解決}⁴方法，則是以走【歷史回頭路的外貌，立基於天志的構想之上】⁵。墨子的天志，實同於周初宗教性的天命。

* 東海大學圖書館館務發展組組員

¹ 按，手稿二稿外空白處題「貫之兄，此文如可用，望刊出後寄賜六份。如不可用，望轉交達凱兄。又收到時望復示一信。」但又被硃筆劃除。

² 按，手稿一篇名作「墨子的天志」，次行有被墨筆塗刪的「第六章儒家外的先秦諸子的人性論」等字；手稿二、論文篇名皆作「墨子的兼愛與天志--中國人性論史初稿之六」，但手稿二的篇名，在「墨子的」與「天志」之間，插入「兼愛與」三字，顯示在原擬以「墨子的天志」為篇名發表。

³ 按，專書此 6 字，手稿一作「如前所述，儒家的人性論」；手稿二、論文作「在這以前，主要是敘述儒家的人性論」。

⁴ 按，手稿二、論文、專書此 6 字，手稿一作「解決的」。

⁵ 按，手稿二此 18 字的右側，有小圓圈(「°」)的符號，與刊登於期刊中單篇論文之符

〔《史記·孟荀列傳》「蓋墨翟，宋之大夫，善守禦，為節用。或曰，在孔子時，或曰，在孔子後」。按〕⁶現存《墨子》一書中，常以楚越齊晉並稱(如〈非攻下〉、〈節葬下〉等篇)，可知墨子之生卒年月，雖無由論定；要其主要活動，則在越未滅於楚，三家亦尚未分晉之時。【所以他的生平，〔 〕⁷《史記·孟荀列傳》謂「或曰並孔子時，或曰在其後」，〕⁸以在孔子後而與孔子頗為接近者為近是。〔孫詒讓《墨子閒詁·墨子年表》謂「墨子當與子思並時，而生年尚在其後，當生於周定王之初年，(紀前四六八--四四一)，而卒於安王之季(紀前四〇一--三七六)，蓋八九十歲，亦壽考矣」。孫氏謂其生年在子思之後，恐推論失之太遲。《漢志》「《墨子》七十一篇」，現存五十三篇。其書非自著。凡有「子墨子曰」這類話的，是其學徒引用墨子自己的話。沒有「子墨子曰」的，是他的學徒，傳述他的，並加以發揮的話。五十三篇中，其編成的時代，並非一時。自〈親士〉第一至〈三辯〉第七，各僅一篇，疑係墨學未分派以前所編定。自〈尚賢上〉第八至〈非儒下〉第三十九，疑係墨學分派以後所編定。《韓非子·顯學篇》，以「墨分為三」，或與此正合。〕⁹孟子距楊墨，詆墨氏為無父；且曾與墨者夷之有關涉；但墨子非儒，而未涉及孟子。《莊子》一書，除〈天下篇〉正式對墨子及其學派作正確的評論外，提及楊墨而加以譏刺之辭者，亦非只一處。但《墨子》書中，亦未關涉及莊子乃至道家。由此可以推定，現行《墨子》一書，自〈親士〉第一至〈非儒〉三十九，【其編定之概略時間，〔當在孟莊〕¹⁰】¹¹時代之前。並在孟莊時代，已開始流行。〔至於前述之有關名詞，則因我國文化，到了春秋末期，因貴族崩潰及沒有統一的政治控制力量，已開始作自由的發展。此類有關思想性的名詞，其使用的情

號相同，顯示手稿二應是擬寄出的稿件的再修稿。

⁶ 按，專書此 31 字，手稿一、手稿二、論文皆無。

⁷ 按，專書此 31 字，手稿一、手稿二、論文皆無。

⁸ 按，此論文 18 字，手稿一、手稿二、專書皆無。

⁹ 按，專書此 232 字，手稿二、論文作「《論語》《孟子》中，有士與君子之稱；而《墨子》則常將士與君子連為一詞而稱為「士君子」。《論語》《孟子》中，皆各別述及堯舜禹湯文武，而《墨子》則常將堯舜禹湯文武連在一起；此皆似在分別稱述之後，再加以整理條貫而始成立的稱呼。〈所染第三〉，一則曰『以其行理也』；再則曰『處官失其理矣』，理字作抽象名詞用，亦始於《孟子》《莊子》前後。據此，則《墨子》之編定成書，似在孟子時代之後。然」等 145 字。

¹⁰ 按，專書此 4 字，論文作「斷係編定於孟子」。

¹¹ 按，專書此 12 字，論文此 19 字，手稿二作「斷係編定於孟子」。

形，便不應僅憑儒家發展的單線來加以衡定。〕¹²〈公孟篇〉裡提到告子，孫詒讓引蘇說「此告子自與墨子同時，後與孟子問答者，當另為一人」，這是可以相信的。此外，〈經〉上下〈經說〉上下，有人以為係墨子所自作；但我以為連同〈大取〉〈小取〉等共六篇，殆出於墨學團體所編輯整理的辭書，其時間當在孟子之後，其內容乃代表戰國時代辯者所共同得出之若干結論〔；但墨子後學，曾對辯者加以批評，並作了若干向前的發展。〕¹³墨學團體因其與辯難之術有關，乃加以纂輯；此可以表示墨家後來發展之一傾向〕¹⁴，但不一定是出於墨家所獨創。例如《莊子·天下篇》謂「相里勤之弟子，伍侯之徒……俱誦墨經，而倍譎不同，相謂別墨；以堅白同異之辯相訾，以觭偶不侔之辭相應」。堅白同異，乃當時辯者共同的論題。由此可知〈經上〉〈經下〉〔等篇的主要內容，只能算是他們把收集的材料，經過整理，編成〔為〕¹⁵〕¹⁶自己的教本，供當時互相論難之資；亦猶〈備城門〉以下〔諸篇，乃〕¹⁷編集當時兵技巧家而成，〔同樣的，不是〕¹⁸墨家所獨創。所以〔不能從這種地方把握墨子的原始思想乃至墨學的特色。〔〈耕柱〉至〈公輸〉五篇，則其後學所記之遺聞軼事，可為考見墨子平生行跡之資。〕¹⁹〕²⁰同時，我曾再三說過，先秦典籍，編定成書的年代，並非等於該書內容之成立及開始活動的時代。從一種思想之發生、活動，到將其

¹²按，手稿二、論文此 83 字，專書皆無。

¹³按，專書此 23 字，手稿二、論文皆無。

¹⁴按，論文、專書此 667 字，手稿一作「與孔子的時代，頗為接近。若其弟子禽滑釐，之曾為子夏之弟子之說為可信，則或正與子夏約略同時，但其書之編成，恐係完成於戰國中葉。其中最不可解的是涉及告子而未涉及孟子，或即稍後於孟子。《論語》《孟子》中，有士與君子之稱；而《墨子》則常將士與君子連為一詞而稱為「士君子」。《論語》《孟子》中，皆各別述及堯舜禹湯文武，而《墨子》則常將堯舜禹湯文武連在一起；此皆似在分別稱述之後，再加以整理條貫而始成立的稱呼。〈所染第三〉，一則曰『以其行理也』；再則曰『處官失其理矣』，理字作抽象名詞用，亦始於《孟子》《莊子》前後。至〈經上〉〈經下〉，我認為這是墨學團體所編的辭書，其時間為更晚。其內容乃代表此一時代共同所到達之若干結論，因為非攻及辯難有關係，為墨學團體所重視，乃加以纂輯；此可以表示墨家後來發展之方向」。

¹⁵按，專書此字，手稿二、論文皆無。

¹⁶按，專書此 26 字，手稿二、論文此 25 字，手稿一作「六篇中，有關這類的材料，可能算是他們所收集的材料，編成」。

¹⁷按，手稿二、論文、專書此 3 字，手稿一作「篇為」。

¹⁸按，手稿二、論文、專書此 5 字，手稿一作「理非」。

¹⁹按，專書此 53 字，手稿二、論文 30 字，論文一作「所以墨學的特色」。

²⁰按，專書此 30 字，手稿二、論文皆無。

編定成書，常常要經過很長的一段時間。編定成書{時}²¹，常易將編定時之流行名詞或故事，附加進去，並且其中也{容易}²²雜有不屬於該一思想系統的材料。{《墨子》中}²³最明顯的，{如}²⁴〈親士第一〉自「今有五鍾」以下，至「非此祿之主也」一段，凡一百三十九字，乃{道家以無用求全之意}²⁵，不僅與墨子果決任事，不畏犧牲的精神不合；且亦與本篇上下文之辭義不相連屬；這恐怕是當時，或後來劉向校錄時所錯入的。但不可因此而{懷疑及墨子}²⁶思想發生之年代問題，{及《墨子》一書主要部分的真實性。所以現時《墨子》一書，由〈親士〉到〈非儒〉，}²⁷依然可以代表墨子的基本思想{。}²⁸

就現在《墨子》一書所看得出來的墨子一生的行跡，其為魯人，已無疑義。惟《史記·孟荀列傳》中謂其「為宋大夫」，後人皆承此說。孫詒讓〈墨子傳略第一〉並謂其為宋大夫，當在宋昭公時。但在《墨子》一書中，無為宋大夫之形跡。他勸楚勿攻宋，乃自魯國前往。且〈公輸篇〉記此事始末頗詳；楚因墨子而不攻宋後，「子墨子歸，過宋，天雨，庇其閭中，守閭者不納也」。由此可以斷言在救宋以前，決無曾為宋大夫之事。{否則不會守閭者不納。}²⁹又〈貴義篇〉載「子墨子南遊於楚，見楚獻惠王；獻惠王以老辭，使穆賀見子墨子；子墨子說穆賀；穆賀大說，謂子墨子曰，子之言則誠善矣；而君王，天下之大王也；毋乃曰，賤人之所為而不用乎」？在墨子的答覆中，引湯將見伊尹，御者彭氏之子謂「伊伊，天下之賤人也」以自喻，則所謂「賤人」者，不是指他的學說，而係指他的身分。他所主張的「夏政」，依然是王者之術，不可謂為「賤人之所為」。若彼曾為宋大夫，亦不當指其為「賤人」。自此以後，至宋昭公之死，據

²¹按，手稿二、論文、專書此字，手稿一皆無。

²²按，手稿二、論文、專書此 2 字，手稿一皆無。

²³按，手稿二、論文、專書此 3 字，手稿一皆無。

²⁴按，手稿二、論文、專書此字，手稿一皆無。

²⁵按，手稿二、論文、專書此 21 字，手稿一作「莊子『堆出於峰，流必摧之』的思想發揮」。

²⁶按，手稿二、論文、專書此 5 字，手稿一作「涉及此一」。

²⁷按，手稿二、論文、專書此 27 字，手稿一作「現在的《墨子》一書」。

²⁸按，手稿二、論文、專書此符號之後，手稿一尚有「當然，其中許多論證的材料，是出於他的學徒的踵事增華」。

²⁹按，論文、專書此 9 字，手稿二、手稿一皆無。

孫詒讓〈墨子年表〔第二〕³⁰〉，凡三十六年，墨子活動於魯齊衛楚之間，無作宋大夫之徵驗。僅《史記》載鄒陽〈獄中上書〉有「宋信子罕之計而囚墨翟」一語，不足作墨子曾為宋大夫之證。{《渚宮舊事》二載楚惠王將留養墨子，墨子辭曰：「今書未用，請遂行矣」。《墨子·魯問篇》，及《呂氏春秋·高義篇》，均載越王欲封墨子，墨子以其未能「聽吾言，用吾道」而不往；可見墨子係非常慎於出處的人。若曾為宋大夫，則在他一生中是一件大事，豈毫無記載可資查考？}³¹所以墨子一生未嘗離開平民的地位。{為宋大夫之說，係因救宋故事而來的錯誤的聯想。}³²

關於墨子思想的來源，《呂氏春秋·當染篇》謂「魯惠公使宰讓請郊廟之禮於天子，桓王使史角往，惠公止之，其後(史角之後人)在於魯，墨子學焉」{的記載}³³。《漢書·藝文志》謂「墨家者流，蓋出於清廟之守」，或即由此而來。按魯惠公卒於西紀前七二三年，距桓王之及位，尚有四年；其年代不相及。然古人記錄，因係展轉傳述，其年代世次，多不甚精確，不必因此而推翻此一記載之真實性；且與墨子之為魯人者正相符合。《淮南子·要略訓》謂「墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不悅；故背周道而用夏政」。按墨子既係魯人，又在孔子之後，以當時孔子影響力之大，其受儒家之影響，當亦為事勢之自然。《墨子》書中除非樂及主張薄葬短喪而外，其言及祭祀者，多與儒籍之記載相同。且其稱道《詩》《書》，及堯舜禹湯文武，更與儒家無異。〔現行《墨子》一書，自〈尚賢上第八〉至〈非儒下三十九〉，每篇分為上中下篇，殆墨學分派以後之文獻。自〈親士第一〉至〈三辯第七〉，則各僅一篇，{與儒家頗為相近，}³⁴以後各篇的思想，都是從這七篇發展出來的，所以這應當是墨家未分派以前，成立最早的文獻。有如《莊子》的內七篇。儒墨的對立，是由以後的發展而愈益激化的。所以在前七篇中，與儒家思想之重點不同，但尚未至互相水火。〕³⁵因此，墨子本人，可能受了史角的後人、及孔學，兩方面

³⁰按，手稿二、手稿一、論文此 2 字，專書皆無。

³¹按，手稿二、論文、專書此 101 字，手稿一皆無。

³²按，手稿二、論文、專書此 20 字，手稿一皆無。

³³按，手稿一此 3 字，論文、專書皆無，手稿二則劃黑線刪除。

³⁴按，手稿一此 7 字，論文、專書皆無，手稿二則原有「其內容與儒家頗為相似近」，但又以黑線刪除。

³⁵按，手稿二、手稿一、論文此 141 字，專書皆無。

的影響。

二

{由}³⁶中國原始宗教的墮落以至人性論的{出現}³⁷，這是知識分子長期反省的結果。墨子的出身，我不願附和許多無根的臆說。但他始終處於平民的地位，直接反映當時平民的利害與意識，則似乎是沒有問題的。{他所反映的}³⁸平民的利害，可以構成廣大社會正義的基礎；但其解決問題的構想，也常以他們現實生活的情形作根據。這便是薄葬，非樂，棄周禮而用夏政，只考慮物質生活的一面，而不考慮精神上的要求{的原因}³⁹。一般平民的意識，有其純厚的一面，也有其落後的一面。因此，墨子的思想，是出于〔正義地〕⁴⁰直覺直感者為多，出于〔理論地〕⁴¹自覺反省者為少。當時人格神性〔質〕⁴²的天，在知識分子間，已經垮掉了；但一定還保存於社會大眾之中。墨子的天志思想，或許與史角之後有關；不過，史角之後，即使因其家世關係而依然保持周初宗教的傳統；但僅在此一傳統中，不可能保有廣大的社會性。墨子精神中的廣大社會性，當然是由平民生活中吸收來的。天志的觀念，恐怕也是適應於當時平民的心理而提出的。當時的儒家，以為只有天子祭天地；而墨子則「率天下之萬民，齋戒沐浴，潔為酒醴粢盛，以祭天鬼」（〈尚同〉），是墨子以為平民也可以參與祭天之事，亦可見墨子之強調天志，〔亦〕⁴³係當時社會宗教心理之一種反映。因為墨子的思想，是平民要求的直接反應，所以他的構想，保持了非常素樸的形態。他在先秦所發生的重大影響，主要是來自他偉大的正義感，與為正義而犧牲的精神；並不是來自他的理論構造。

墨子的思想，是以兼愛為中心而展開的。{「兼」對「別」而言，在墨子為一專用名詞，乃「全體」或「無差別」之意。〔所以〈親士篇〉〕「蓋非兼王之道也」。〈經上〉說「體，分於兼也」。《尸子·廣澤篇》「墨子貴

³⁶按，手稿二、論文、專書此字，手稿一皆無。

³⁷按，論文、專書此 2 字，手稿二、手稿一作「成立」。

³⁸按，手稿二、論文、專書此 5 字，手稿一皆無。

³⁹按，論文、專書此 3 字，手稿一皆無，手稿二作「的來源」。

⁴⁰按，專書此 3 字，手稿二、手稿一、論文皆無。

⁴¹按，專書此 3 字，手稿二、手稿一、論文皆無。

⁴²按，專書此字，手稿二、手稿一、論文皆無。

⁴³按，手稿二、手稿一、論文此字，專書皆無。

兼」。兼愛的解釋應當是：「因為兼，所以能愛」。而由兼所發出之愛，乃是平等無差別之愛。」⁴⁴因兼愛，故非攻。兼愛須解決經濟問題，故主張「強本」（勤）「節用」。因強本，故非命。因節用，故薄葬，非樂。⁴⁵兼愛的根據，不是來自人心的道德要求，也不是來自經驗中的教訓⁴⁶，而是來自天志。天志由鬼而下達，故明鬼。因人之行為標準，不自賤者出，故尚同。這是他的思想的大體結構。他為什麼要把兼愛的根據放在天志上？他說：

「子墨子曰，天下從事者不可以無法儀……今大者治天下，其次治大國，而無法所度，此不若百工辯也。然則奚以為治法而可？當皆法其父母，奚若？天下之為父母者眾，而仁者寡；若皆法其父母，此法不仁也……當皆法其學，奚若？天下之為學者眾，而仁者寡；若皆法其學，此法不仁也……當皆法其君，奚若？天下之為君者眾，而仁者寡；若皆法其君，是法不仁也……故父母、學、君，三者莫可以為治法……故曰，莫若法天。天之行，廣而無私；其施，厚而不德；其明，久而不衰；故聖王法之……天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。奚以知天之欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也？以其兼而愛之，兼而利之也。奚以知天兼而愛之，兼而利之也？以其兼而有之，兼而食之也。」--《墨子閒詁》原刊本卷之一〈法儀第四〉第十四--十五頁

上面所引的〈法儀〉的這段話，為〈兼愛〉、〈天志〉、〈明鬼〉各篇所自出。此篇認為父母及學皆不足法，實含有對人間不甚信任的感情在裡面。他又說：

「子墨子曰，義不從愚且賤者出，必自貴且知者出……然則孰為貴？孰為知？曰，天為貴，天為知而已矣。然則義果自天出矣！」--同上卷七〈天志中〉第六頁

不過，他畢竟生於人文精神成長之後，他不肯⁴⁷通過巫卜以知天志；更不曾以代天行道的巫師自居。而只能通過自然現象以證明天志。他說：

⁴⁴按，論文此 61 字，手稿二、專書皆無。

⁴⁵按，手稿一此 121 字，手稿二此 60 字，論文、專書皆無。

⁴⁶按，手稿二、論文、專書此字、手稿一作「示」。

⁴⁷按，手稿二、論文、專書此字、手稿一作「能」。

「且吾所以知天之愛民之厚者有矣。曰，以磨(曆)為日月星辰以昭道之；制為四時春秋冬夏以紀綱之；雷(賁)降雪霜雨露以長遂五穀麻絲，使民得而財利之……」--同上第九頁

{並且}⁴⁸墨子是經驗主義性格的人，他用以證明天志乃至鬼神的存在，[乃]⁴⁹完全用經驗的方法。他在〈明鬼下〉裡面，一方面以為天下之亂，來自「皆以疑惑鬼神之有與無之別，不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也」(卷八第二頁)。而證明的方法，則要訴之於耳聞目見的經驗事實。他說：

「子墨子曰，是與天下之所以察知有與無之道者，必以眾之耳目之實知有與亡(無)為儀者也。請(誠)惑(或)聞之見之，則必以為有。

莫聞莫見，則必以為無。」--同上卷八〈明鬼下〉十一頁

於是他引用了歷史上見鬼的故事，以證明鬼為耳聞目見之有。這裡便可{看}⁵⁰出一個問題：有人認墨子為一個宗教家【(註一)】⁵¹；假使他是一個宗教家，則他應當是一個創教者。但是：第一，每一創教者必有某種神秘的經驗；但他却要完全立足於經驗事實之上。第二，創教者常以神的代表者自居；最低限度，也必須承認某種人為神的代表者，以作神與人交通的媒介。但墨子及其學徒中，決無此種情形。第三，凡宗教總帶有某種超現實的意味，並常想把現實的問題，拿到超現實中去解決。但墨子則澈底是現實的。{忽視人類精神的要求；一切問題，都要在現實生活利益中求得解決。【而】⁵²】⁵³且他實際的主張，不是來自什麼形式的{「神的語言」}⁵⁴，而依然是來自《詩》《書》中堯舜禹湯文武{之教}⁵⁵。因此，墨子不是一般意{味}⁵⁶的宗教家。[甚至他是假宗教的外形以求達到完全與宗教性格無關的目的。] ⁵⁷

《墨經上》對「知」有若干近於認識論的說明，如「知也者，以其知

⁴⁸按，手稿二、論文、專書此 2 字、手稿一作「但」。

⁴⁹按，專書此字，手稿二、手稿一、論文作「却」。

⁵⁰按，專書此字，手稿二、手稿一、論文作「提」。

⁵¹按，手稿二此「註一」，手稿一、論文、專書皆無。

⁵²按，手稿二、論文、專書此 28 字，手稿一作「並」。

⁵³按，論文、專書此字，手稿二作「並」。

⁵⁴按，論文、專書此 4 字，手稿二、手稿一作「天書」。

⁵⁵按，手稿二、論文、專書此 2 字，手稿一皆無。

⁵⁶按，論文、專書此字，手稿二、手稿一作「義」。

⁵⁷按，手稿二、論文此 26 字，手稿一、專書皆無。

過(疑當作遇)物，而能貌之若見」，即能得印象、觀念之謂。但如前所說，這是後期墨學所編集的材料，或{者〔是〕⁵⁸}⁵⁹後期墨學的到達點，恐不足以代表墨子或墨學的本{來面目}⁶⁰。在《墨子》一書中，知字凡三百餘見，「知識」一辭，亦數見於〈天志〉，〈禱守〉，〈號令〉諸篇。但這都是極普通的用法、意義；例如〈天志上〉「然且親戚兄弟所知識」【的「知識」】⁶¹，並沒有{今日}⁶²「知識」一辭所含的嚴格的內容。在《墨子》全書中，似乎沒有像《荀子》樣，以「知」來解決善惡行為為根據的明顯證明。在《墨子》一書中，有重知識的傾向，{因為他是一個經驗主義者。}⁶³但他似乎還只停頓在具體經驗事物的指陳上面，尚沒有達到從經驗事實中抽出理論的階段；因而他似乎不曾像荀子樣，很明顯地以人心之知，作為人類行為善惡的根據。最顯著的如卷九〈非命上〉說：「故言必有三表。何謂三表？子墨子言曰，有本之者，有原之者，有用之者。於何本之，上本之於聖王之事。於何原之，下原察百姓耳目之實。於何用之，廢(發)以為刑政，觀其中國家百姓人民之利」(第二頁)。在他的典型而進步的三表的思惟方式中，沒有推理的關連，而只是孤立的三項情況。這便不能構成嚴正的知識。近乎形式邏輯的結構，但並不等於邏輯的三段論法。他又說「嘿則思，言則誨，動則事，使三者代御，必為聖人」(卷十二〈貴義篇〉第三頁)。他這幾句話，可以解釋作他是主張思{惟}⁶⁴與實踐，應由交互應用，以打成一片。{這是很可寶貴的。不過，在他全般的思想結構中，這一點並未能得到發展，乃至重視。他既把自己的主張的根據，安放在天志上，而又}⁶⁵以經驗的方法{來}⁶⁶說明天志；由這種方法所來的破綻，他只好在現實的

⁵⁸按，論文此字，專書皆無。

⁵⁹按，手稿二、論文此 2 字，專書此字，手稿一皆無。

⁶⁰按，手稿二、論文、專書此 3 字，手稿一僅作「人」。

⁶¹按，手稿一、論文、專書此 3 字，手稿二皆無。

⁶²按，手稿二、論文、專書此 2 字，手稿一皆無。

⁶³按，手稿二、論文、專書此 11 字，手稿一皆無。

⁶⁴按，手稿二、論文、專書此字，手稿一作「慮」。

⁶⁵按，手稿二、論文、專書此 52 字，手稿一作「不過他這裡所說的思，似乎與孔子所說的『思』的意思相近，而與荀子所說的知的性質，似乎尚有點距離。孔子的思，是對於『學』的反省(註二)，孟子的『思』(註三)則是良心的反省。墨子的思乃是經驗事實的反省。而荀子的『知』，則是向客觀構造知識。在墨子自身既」等 100 字。

⁶⁶按，手稿二、論文、專書此字，手稿一皆無。

利害上加以補充。{並以知係出於天，}⁶⁷即是，他把「應然」的道德行為，只解作利害上「當然」的選擇。他說：

「今唯無以厚葬久喪者為政；國家必貧，人民必寡，刑政必亂。若法若言，行若道，使為上者行此，則不能聽治；使為下者行此，則不能從事。上不聽治，刑政必亂；下不從事，衣食之財必不足。」

--同上卷六〈節葬〉第十三頁

「民有三患，饑者不得食，寒者不得衣，勞者不得息；三者民之巨患也。擊鳴鼓，彈琴瑟，吹竽笙，而揚干戚，民衣食之財，安可得乎？{即我以為未必然也。}⁶⁸」--同上卷八〈非樂上〉第二十二頁

墨子忽視人類精神上之要求，忽視精神上之要求對於解決現實問題{中}⁶⁹之重大意義，故有非樂之論。所以他的思想的性格，可以說是道德地功利主義的性格。

三

《墨子》{一書中}⁷⁰有三個性字，但皆非作心性的意義用；大約出現了二十六個情字，但《墨子》上的「請」字通於「情」字，而情字的用法則近於「誠」字。〈貴義篇〉有「去六辟」之言，他說「去喜，去怒，去樂，去悲，去愛，去惡，而用仁義，手足口鼻耳，從事於義，必為聖人」（卷十二第三頁）。由此可見他認為情是惡的；先秦情與性常不分，情惡亦{即}⁷¹性惡，所以仁義也是外在的東西；因此，{他}⁷²要人為善，只好靠「尚同」的方法。他非常愛人民，他也常將天志與人民連在一起。但他和儒家正相反；儒家因性善的主張而發生對人的信賴，對人民的信賴，所以在政治上可以說是「下同」主義，即是要統治者下同於人民。而墨子則因情之惡，無形中失掉了對人自身的信心，因而也失掉了對人民的信心，便主張人民要一層一層的通過統治者以上同於天。雖然在尚同的過程中，他非

⁶⁷按，手稿一此7字，手稿二、論文、專書皆無。

⁶⁸按，手稿二、手稿一此8字，論文、專書皆無。

⁶⁹按，手稿二、論文、專書此字，手稿一皆無。

⁷⁰按，手稿二、論文、專書此3字，手稿一僅作「上」。

⁷¹按，手稿二、手稿一此字，論文、專書皆無。

⁷²按，手稿二、手稿一此字，論文、專書皆無。

常重輿論，重諫諍；不如此，便不足以為墨子。但通過統治者以上同於天，統治者便可使天志落空，而自己僭居天志之實，一切毒害，便會由此而出。儒家因為信賴人民，重視人民，因而以人民為衡斷政治最高的準繩，所以凡是真正繼承此一傳承的人，{即使在長期專制壓迫之下，}⁷³對政治的目標方向，依然是把握得很緊。墨家{因為沒有把握到以人民為解決政治問題的中心，所以到了}⁷⁴以後，簡直迷失了政治的目標方向，而把義與兼愛，貶損到後世「江湖俠義」這一類的性質。例如墨者鉅子孟勝，以其弟子八十人，死陽城君之難(見《呂氏春秋·上德篇》)，這是大儒所不為，正為墨學衰絕的主要原因〔之一〕⁷⁵。不過就墨子個人而論，他的兼愛、自苦，當然是發於他內心對於人類無限之愛，所以他才說出「藏於心者無以竭愛」(卷一〈修身篇〉第七頁)的話；這才是他偉大人格的真正源泉。不過，{在}⁷⁶他還未能由此以透出人性之善吧了。

還有墨子既尊天明鬼，却又非命，這似乎是一個矛盾。但如前所述，自宗教性的天、天命等觀念垮掉以後，命便由神意的目的性、合理性，變而為盲目的超人而可以支配人的神秘力量。在亂世，人失掉了合理的保障，可以遇到許多意外而偶然地事情，便愈會感到這種力量(運命)的偉大，與人力的渺小，因而弛緩了自身的努力。這種盲目性的命，與有目的性的天，本是兩回事。天對於墨子的犧牲精神是積極的推動力；而命則恰是一種阻礙的力量。所以在墨子的思想構造中，尊天而非命，是很自然的。

〔編者按：徐先生之《中國人性論史初稿》前五篇已在近數期之《民主評論上發表》。〕⁷⁷

【附註

註一：如胡適《中國哲學史》。

註二：《論語》：「學而不思則罔，思而不學則殆。」

註三：《孟子》：「思則得之，不思則不得也。」⁷⁸

⁷³按，手稿二、論文、專書此 11 字，手稿一皆無。

⁷⁴按，手稿二、論文、專書此 24 字，手稿一僅作「到」。

⁷⁵按，專書此 2 字，手稿二、手稿一、論文皆無。

⁷⁶按，手稿二、手稿一此字，論文、專書皆無。

⁷⁷按，論文篇末的「編者按」31 字，手稿二、手稿一、專書皆無。

⁷⁸按，手稿二篇末有三個註，全以墨線劃除，但其內文僅見標示「讀一」。手稿一內文有兩個註，却末却未見出現。

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(十一)：
道家人性論的創始者--老子的道與德

謝鶯興*

本文係進行手稿與單篇發表的文章(簡稱「論文」)及彙整為專著(簡稱「專書」)等三類的內容比對。

本章的論文發表在《民主評論》的第12卷7期，以〔〕符號表示論文與收入專書間的差異。

本章的手稿有兩篇，手稿一的篇名是「老子的道與德」(以下簡稱手稿一)；手稿二的篇名是〔道家人性論的創始者--老子的道與德〕，以【】符號標示手稿二與論文及專書的差異。¹

手稿之字跡未能辨識者，乃以「■」標示。

各符號所表示手稿、論文、專書間的差異，則於註語說明其差異。

〔第十一章文化新理念的開創--老子的道德思想之成立〕²

一，老子思想的時代背景

順著古代宗教墜落的傾向，在人的道德要求，道德自覺的情形之下，天由神的意志的表現，轉進而為道德法則的表現。儒家由道德法則性之天，向下落實所形成的人性論，係以孔孟為中心，成為中國文化的主流。但由宗教的墜落，而使天成為一自然的存在，這更與人智覺醒後的一般常識相符。在《詩經》、《春秋》時代中，已露出了自然之天的端倪。老子思想最大貢獻之一，在於對此自然性的天的生成、創造，提供了新地，有系統地解釋。在這一解釋之下，才把古代原始宗教的殘渣，滌蕩得一乾二淨；中國才出現了由合理思惟所構成的形上學的宇宙論。不過，老學的動機與目的，並不在於宇宙論的建立，而依然是由人生的要求，逐步向上面推求，推求到作為宇宙根源的處所，以作為人生安頓之地。因此，道家的宇宙論，

* 東海大學圖書館館務發展組組員

¹ 按，手稿一與手稿二的差異，請參見〈試從〈老子的道與德〉兩件手稿的差異，看徐復觀教授對《老子》研究的演進〉，《東海大學圖書館館刊》第41期，頁41~52。2019年5月15日。

² 按，手稿二的篇名作「道家人性論的創始者--老子的道與德」，論文篇名作「道家人性論的創始者--老子的道與德--中國人性論史初稿之七」。

【可以說】³是他的人生哲學的副產物。他不僅是要在宇宙根源的地方來發現人的根源；並且是要在宇宙根源的地方來決定人生與自己根源相應的生活態度，以取得人生的安全立足點。所以道家的宇宙論，實即道家的人性論。【因為他把人之所以為人的本質，安放在宇宙根源的處所，而要求與其一致。】⁴此一方向的人性論，由老子開其端，由莊子盡其致；也給中國爾後文化發展以鉅大的影響。

【※ ※ ※】⁵

欲了解道家思想的發展，對老子其人其書的年代問題，應當在異說紛紜中，先有一個交代。關於這，我〔寫有〕⁶〈老子其人其書的再檢討〉一文【(註一)】⁷，此處只簡單說出我的結論。一，由先秦有關資料全面考查的結果，大體上，我回到《史記·老子列傳》中「正傳」的說法；而將列傳中的兩個「或曰」，認為這是由司馬遷「疑以傳疑」的史學方法所插入進去的「附錄」。這兩個附錄，在先秦有關資料中沒有找出有力的支持，所以由此所生出的各種推測，皆不能成立。二，就現行《老子》一書詳加分析的結果，認為其中有一部分是老子原始思想的紀錄；此外，則是由他的學徒對他的原始思想所作的疏釋。〔但其中有關宇宙論這一方面的，恐怕在他只有其端緒；主要的部分，也是由其學徒所發展完成的。〕⁸此學徒不僅在莊子之前，而且可能是出於其親傳學徒中〔某〕⁹一人之手，並非由編纂而成。三，因老子在漢初成為宮庭中的官學，所以黃老學徒，便須將各種大同小異的傳抄本，加以統一。在此統一工作中，為了應付儒家的攻勢，迎合當時統治者的脾胃，便加入了「域中有四大，王居其一焉」這類

³ 按，論文、專書此 3 字，手稿二皆無。

⁴ 按，論文、專書此 30 字，手稿二皆無。

⁵ 按，論文、專書此分節之符號，手稿二皆無。

⁶ 按，專書此 2 字，手稿二、論文作「最近另外寫有一篇」。

⁷ 按，論文、專書此「註一」內容，置於全文之末的「附註」，手稿二則在第 1 頁稿紙之左側空白處，題：「本文將刊於《東海學報》。寫本文之動機，乃發現我在〈有關中國思想史的若干問題〉一文中，對老子其人其書的說法過於疏略；故稱為『再檢討』。」與論文的内容相同。但第 2 頁右側空白另見兩行沒有箭頭標示的文字，題：「在老子原始思想紀錄中，只有一處提到道的形而上性，其餘都是就人生、政治立論。由此可以推測現行《老子》一書中形而上的構造，是由此一學徒所發展的。」讀其文意，應是要補充本段「二」所說的「出於其親傳學徒中一人之手」之用，但論文、專書皆未見此種說法，暫抄錄於此，俟考。。

⁸ 按，專書此 39 字，手稿二、論文皆無。

⁹ 按，專書此字，手稿二、論文皆無。

的材料到裏面去。並盡可能地將文字加以【整理】¹⁰；這便是現行《老子》的定本。但就全體內容說，則仍是老子學徒【傳承】¹¹疏釋之舊。

【※ ※ ※】¹²

《老子》一書，沒有一個性字。但性字的流行，乃在戰國初期以後，所以《論語》中也只有兩個性字。在現行《老子》一書中，〔如後所述，〕¹³有實質的人性論，但不曾出現性字，這〔也〕¹⁴正可證明它是成立於戰國初期【或其】¹⁵以前的東西，不足為異。

我曾經說過，殷周之際的人文精神的萌芽，是以憂患意識為其基本動力。此一憂患意識，爾後實貫注於各偉大思想流派之中。儒家墨家不待說；【即是】¹⁶先秦道家，也是想從深刻地憂患中，超脫出來，以求得人生的安頓。作為道家開山人物的老子，正生當〔不僅〕¹⁷周室的統治，早經瓦解；〔並且各封建諸侯的統治，亦已開始瓦解（註二）；〕¹⁸貴族階級，〔亦〕¹⁹已開始崩潰；春秋時代所流行的禮的觀念與節文，已失掉維持政治、社會秩序的作用的時代，這正是一個大轉變的時代。當時不僅已出現了平民的知識分子；並且也出現了在《論語》中可以看出的「避世」的知識份子。在這種社會劇烈轉變中，使人感到既成〔的勢力，傳統〕²⁰的價值觀念等，皆隨社會的轉變而失其效用。人們以傳統的態度，處身涉世，亦無由得到生命的安全。【於是要求】²¹在劇烈轉變之中，【要求】²²如何能找到一個不變的「常」，以作為人生的立足點，因而可以得到個人【及社會】²³的安全長久，這是老子思想最基本的動機。因此，在《老子》一書中，常用「常」，

¹⁰按，論文、專書此 2 字，手稿二作「通俗化」。

¹¹按，論文、專書此 2 字，手稿二皆無。

¹²按，論文、專書此分節之符號，手稿二皆無。

¹³按，專書此 4 字，手稿二、論文皆無。

¹⁴按，專書此字，手稿二、論文皆無。

¹⁵按，論文、專書此 2 字，手稿二皆無。

¹⁶按，手稿二此 2 字，論文、專書皆無。

¹⁷按，專書此 2 字，手稿二、論文皆無。

¹⁸按，專書此 16 字及「註二」，手稿二、論文皆無。

¹⁹按，專書此字，手稿二、論文皆無。

²⁰按，專書此 5 字，手稿二、論文作「勢力傳統」。

²¹按，論文、專書此 4 字，手稿二皆無。

²²按，手稿二此 2 字，論文、專書皆無。

²³按，論文、專書此 3 字，手稿二皆無。

「長久」等字，以表示他的願望。例如：「天長地久」，「故能長也」(七章)，「不可長久」(九章)，「復命曰常，知常曰明……道乃久，沒身不殆」(十六章)，「常德」(六章)，「不失其所者久」(三三章)，「可以長久」(四四章)，「常足」(四六章)，「知和曰常」(五五章)，「可以長久」，「長生久視之道」(五九章)，等皆是。但〔老子對政治社會由變動而來的危機，不是向前的剋服，而是向後的退避。同時，由於他〕²⁴為柱下史所得的歷史教訓，和對社會的銳敏觀察，覺得在現象界中，無一不變，無一可以長久，亦即無一是安全之道。於是他便從現象界中追索上去，發現在萬物根源的地方，有個〔創生萬物、以虛無為體〕²⁵的「常道」。這樣，〔便使他的思想，由〕²⁶對人生的要求，而〔漸漸發展成〕²⁷他形上學的宇宙論。人也是從不變的常道來的，也是常道的一部分。常道是最長久，最安全之地；人只有能夠「體道」〔(註三)〕²⁸，即與道【合】²⁹體，才能得到「長久」、安全；〔於是轉而〕³⁰由形上學的宇宙論以建立他的人生論。人生最大的毒害是來自政治，而政治人物也多是玩火自焚。他為了除去一般人所受的政治毒害，並拯救這些玩火的人們，便由他的人生論延展而為他的政治論。貫通於這三部分之間的，亦即是貫通他【的】³¹全書的，乃是他所說的「道」、「德」兩個基本概念。〔並且由他這兩個觀念的提出，把古代的宗教殘渣，滌蕩得乾乾淨淨了。〕³²

二、〔道的創生過程--宇宙論〕³³

老子的所謂道，指的是創生宇宙萬物的一種基本動力。我不稱為「原理」而稱為「動力」，因為「原理」是靜態的存在，其本身不能創生；要創生，後面還需要有一個指揮發動者，有如神之類。但老子的道的本身，即是唯一地創生者。所以《韓非子·解老篇》說，「道者萬物之所然也」，

²⁴按，專書此 34 字，手稿二、論文作「由老子」。

²⁵按，專書此 9 字，手稿二、論文作「不變」。

²⁶按，專書此 7 字，手稿二、論文作「他便由」。

²⁷按，專書此 5 字，手稿二、論文作「形成」。

²⁸按，專書此「註三」，手稿二、論文作「註二」。

²⁹按，論文、專書此字，手稿二作「為」。

³⁰按，專書此 4 字，手稿二、論文作「他於是」。

³¹按，論文、專書此字，手稿二皆無。

³²按，專書此 28 字，手稿二、論文皆無。

³³按，專書此第二節的標題，手稿二、論文「道德的宇宙創生過程」。

「道者萬物之所以成也」。這裏的所謂「萬物」，實亦〔應〕³⁴將天地包括在內。儒家所說的天道，常是從天地運行的法則，及由此法則所發生的功用而言；如「四時行焉，百物生焉」〔(註四)〕³⁵之類。這種天道，是可由耳目加以仰觀俯察的。但老子之所謂道，却比這更高一層【次】³⁶，是創生天地的基本動力。這種動力，只能「意想」而「不可得聞見」〔(註五)〕³⁷，所以老子用一個「無」字來作為他所說的道的特性。《老子》一書中的「無」字，除了普遍意義的有無之無以外，作為特定意義的「無」，有兩個不同的層次。【形容道的特性的「無」，是上一個層次的〔，即是超現象界的「無」。十一章〕³⁸】³⁹「三十幅，共一轂；當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用……故有之以為利，無之以為用」，這裏的所謂「無」，乃是下一個層次的，即現象界中的「無」；此處之「無」，即是等於「沒有」。下一個層次的「無」，雖然是從上一個層次的「無」〔，所〕⁴⁰體認出來的，但它不是創生的動力，所以與上一個層次的「無」，有本質的不同。

老子所以用「無」來作為道的特性，因為【道的本身是一「無限」的存在，因而(道)】⁴¹不是人的感官所能直接接觸到的。十四章說：

「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。……繩繩不可名，復歸於無物；是謂無狀之狀，無物之象；是謂惚恍……」。

雖然不能為感官所接觸，但決不是「沒有」。所以〔這裏說「無狀之狀，無物之象」而〕⁴²二十一章說：

「……道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，

³⁴按，專書此字，手稿二、論文皆無。

³⁵按，專書此「註四」，手稿二、論文作「註三」。但手稿二的第3頁左側空白處，題：「註二：《韓非子·解老》『夫能有其國，保其身者，必且體道』。『體天地之道』『體此道以守宇宙……』。」與論文、專書置於「附註」之「註三」內容大致相同。

³⁶按，論文、專書此字，手稿二皆無。

³⁷按，專書此「註五」，手稿二、論文作「註四」。

³⁸按，專書此11字，論文作「十二章」。

³⁹按，專書此26字，論文此18字，手稿二作「十二章」。

⁴⁰按，專書此字，手稿二、論文皆無。

⁴¹按，論文、專書此14字，手稿二作「它」。

⁴²按，專書此12字，手稿二、論文皆無。

其中有物。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信……。」

道不可見，何以能知其有象有物？《韓非子·解老》「今道雖不可聞見，聖人執其功，以處見其形」。「見功」，即是表現於現象界的創生的成效。「處」乃審度之義。意思是說，道乃由現象界進而追求其所以能成此現象之原因，所推度出來的。即是由有形而推及無形，由形下而推及形上。

【所以老子「道」的觀念的成立，是通過精密思辨所得出的結論。】⁴³凡有狀有物的東西，便可加以名稱；但這種基本動力，是恍惚【而無形無象的無限的存在】⁴⁴，便無法加以名稱，所以又稱之為「無名」，因為是「無」，所以便「無名」。二五章說「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大……」；其實，照老子的意思說，「道」也是強為之名。〔《周易集解》卷十七引「干寶曰老子曰，吾不知其名，強字之曰道」。又《莊子·則陽篇》郭注「……而強字之曰道」。由此可以推斷《老子》此處原應作「強字之曰道」的。〕⁴⁵

【但在這裏容易發生一種誤解。《老子》一書，既常說「無名」，便有人以為若非名家思想盛行之後，便不會出現反名家的「無名」思想。名家思想，盛行於戰國中期，則《老子》一書，當然在戰國中期以後。殊不知名與禮相為表裏。《左·桓》二年「夫名以制義。義以出禮」。《左·成》二年「名以出信」。《國語·周語下》「名以信名」，「名以成政」。《魯語下》「為其名與其眾也」。《晉語四》「信於名，則上下不干」。《楚語·上》，「辯之以名」。可知春秋是重禮的世紀，也是重名的世紀。禮發生了問題，名也發生了問題。孔子對禮的反省是「人而不仁，如禮何？」對名的反省是「必也正名乎」。《老子》對禮的反省是「禮者忠信之薄」；對名的反省是「無名」；這都有其確定地時代背景，與後來的名家無關。而後來〔名家的詭辯性格〕⁴⁶，也是承此一反省趨勢所發展出來的。】⁴⁷

【※ ※ ※】⁴⁸

⁴³按，論文、專書此 24 字，手稿二皆無。

⁴⁴按，論文、專書此 11 字，手稿二作「的」。

⁴⁵按，專書此 57 字，手稿二、論文皆無。但手稿二在第 4 頁左側空白處題：註三：《論語·陽貨》「子曰，天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。」及註四：《韓非子·解老》「故諸人之所以意想者，皆謂之象也。今道雖不可得聞見……」，在論文及專書皆置於「附註」，前者置於「註四」，後者置於「註五」。

⁴⁶按，專書此 7 字，論文作「的名家」。

⁴⁷按，論文此 264 字，專書此 268 字，手稿二皆無。

⁴⁸按，論文、專書此分節之符號，手稿二皆無。

道創生天地萬物的情形，老子以「玄牝」作比喻。六章說，「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。緜緜若存，用之不勤。」老子因為道之「無」，不易為一般人所把握，【所以〔只〕⁴⁹】⁵⁰好以「谷」之「虛」，形容道之「無」。但這種虛，【是會發生創生的〔變化的〕⁵¹】⁵²，所以稱為「谷神」；「神」是〔形容這種〕⁵³不知其然而然的〔變化〕⁵⁴。這種〔虛是含有無限生機的，所以稱之為「不死」；「不死」，乃「不是死的」之意。因為谷神不死〕⁵⁵，天地萬物，皆由此而出，所以說「是謂玄牝；玄牝之門，是謂天地根」。牝是象徵生化作用，玄牝是象徵道的生化作用。道的生化作用，無形可見，無跡可求，故稱之為「玄」。並且道的生化，既非出於意志，自亦無所造作，而只是出於自然，所以說「緜緜若存，用之不勤」。緜緜若存，是形容此作用之發抒，〔是無限的繼續，但〕⁵⁶並不是一種剛性的勢用；換言之，其生化並不費絲毫氣力〔，所以用緜緜若存來加以形容〕⁵⁷。正因為如此，所以用之而不勤勞。凡用力的事，必定勤勞。〔勤勞便會陷於休歇。〕⁵⁸不勤勞，即是不用力，即是自然；即是無為；〔即可以作無窮的創造〕⁵⁹。

【※ ※ ※】⁶⁰

說到創生的歷程，即是道向下落【，以成就現象界的】⁶¹過程，便不能不說到《老子》一書中「有」、「一」、「德」的三個觀念。

老子所說的創生過程是：「天下萬物生於有，有生於無」(四十章)。「道

⁴⁹按，專書此字，論文皆無。

⁵⁰按，論文此 2 字，專書此 3 字，手稿二皆無。

⁵¹按，專書此 3 字，論文作「動力」。

⁵²按，論文此 9 字，專書此 10 字，手稿二作「乃是一種動力」。

⁵³按，專書此 4 字，手稿二、論文皆無。

⁵⁴按，專書此 2 字，手稿二、論文作「作用」。

⁵⁵按，專書此 31 字，手稿二、論文作「動力，是『周行而不殆』的，所以稱之為『不死』。這種動力的本身，即是一種生化的作用」。

⁵⁶按，專書此 7 字，論文作「但」，手稿二皆無。

⁵⁷按，專書此 12 字，手稿二、論文皆無。

⁵⁸按，專書此 8 字，手稿二、論文皆無。

⁵⁹按，專書此 9 字，手稿二、論文作「用力，有為，其成就必有一定的限制。不用力的自然，無為，即無所限制，所以『道無為而無不為』(三七章)」。

⁶⁰按，論文、專書此分節之符號，手稿二皆無。

⁶¹按，論文、專書此 7 字，手稿二皆無。

生一，一生二，二生三，三生萬物」(四二章)。

老子所說的「有」，也有兩個層次。一章「常有欲以觀其徼」的「有」，及「有立以為利」的「有」，指的是現象界中各具體存在的東西。常有欲以觀其徼，是說人應常常從現象界的各具體地存在中，以觀察其最後的歸結(徼)。「徼」即是「夫物芸芸，各歸其根」〔的「根」〕⁶²。【這是屬於下一層次的「有」。】⁶³一章「有，名萬物之母」〔(註六)〕⁶⁴的「有」，及此處「天【下】」⁶⁵萬物生於有」之「有」，【這是屬於上一層次的「有」。】⁶⁶我以為【它】⁶⁷有似於《莊子·知北遊》上所說的「精神生於道，形本生於精」的「精」或佛學唯識論中所說的種子，及希臘時代所說的原子；是形成萬物的最本地共同元素；它【雖對在它更上一層的「無」而為「有」，但其】⁶⁸本身仍為一形而上的存在。此處之「有」與「無」，實用以表現道由無形質落實向有形質的最本地活動過程；而「有」則是介乎無形質與有形質之間的一種【狀態】⁶⁹。這實出自一種很精深地構想。

【※ ※ ※】⁷⁰

老子的所謂「一」，我認為與上面所說的〔上一層次的〕⁷¹「有」，是屬於同層次、同性質的觀念。依然指的是〔萬物〕⁷²最基本的共同元素；此元素對上一層次的「無」而言，則稱之為「有」；對下一層次的「眾」〔(註七)〕⁷³而言，【亦即對分化後之「多」而言，】⁷⁴則稱之為「一」。因為此時要分化而尚未分化，所以是「一」。「一」之與「無」，可以說【其

⁶²按，專書此 2 字，手稿二、論文皆無。

⁶³按，論文、專書此 10 字，手稿二皆無。

⁶⁴按，專書此「註六」，手稿二、論文作「註五」。手稿二第 6 頁左側空白處，題：「註五：王注此處係以『無名』『有名』為一名詞。但有形始有名，既有名，何以能為萬物之母，故不取；而以『無』『有』為名詞，『名』為動詞。」〈

⁶⁵按，論文、專書此字，手稿二作「地」。

⁶⁶按，論文、專書此 10 字，手稿二皆無。

⁶⁷按，論文、專書此字，手稿二皆無。

⁶⁸按，論文、專書此 15 字，手稿二皆無。

⁶⁹按，論文、專書此 2 字，手稿二作「存在」。

⁷⁰按，論文、專書此分節之符號，手稿二皆無。

⁷¹按，專書此 5 字，手稿二、論文皆無。

⁷²按，專書此 2 字，手稿二、論文皆無。

⁷³按，專書此「註七」，手稿二、論文作「註六」。手稿二第 6 頁左側空白處，題：「『老子』二章『以閱眾甫』。眾甫，眾物之始。」

⁷⁴按，論文、專書此 10 字，手稿二皆無。

間相去，】⁷⁵不能容髮；因此，「有」與「一」，依然應概括於「道」的概念之內；所以書中所用的「一」字，多與道字同義。

至於上面引用的「道生一，一生二，二生三」的「二」與「三」，到底是什麼意義，【實】⁷⁶很難確定。王弼援《莊子·齊物論》的「一與言為二，二與一為三」作解釋，當然不適當。因為〈齊物論〉是表述「道」與「言」的關係；而此處則是表述創生的實際過程。《河上公注》因下面有「萬物背陰而抱陽，沖氣以為和」之句，遂將「二」解釋為陰陽，加上「和」而為三，這似乎較為顯豁。但這種解釋若是正確的，則原文何不乾脆說「一生陰陽」，而要說一生二呢？且在本書他處談到創生過程時，何以再沒有提到陰陽呢？若此處係以陰陽為創生宇宙的二基本元素，則萬物的本身，即〔係〕⁷⁷陰陽二氣的和合。〔若僅就陰陽二氣自身而言，則〕⁷⁸在層次上應居於萬物的上位；【不可言「萬物負陰而抱陽」，陰陽反在萬物的下位。】⁷⁹而成物以後，則陰陽已融入於萬物之中，【亦不可】⁸⁰謂「萬物〔負〕⁸¹陰而抱陽」；【因為若果如此，則是陰陽與萬物為二。此處所說的萬物〔負〕⁸²陰而抱陽，乃是萬物生成以後，萬物將陰陽加以背負懷抱的情形，】⁸³不是由陰陽而化生萬物的情形。【〔春秋時代，陰陽雖已發展為六氣中立二氣，但仍以對日光之向背為基本出發點，故萬物得以負之抱之。〕⁸⁴從原文看，】⁸⁵由道生一到三生萬物，說明生化的過程已完。「萬物〔負〕⁸⁶陰而抱陽」，在文義上正承上文而說萬物已經化生以後的情形。可知此句中之陰陽，與上文之化生過程，並無關係。陰陽的本來意義，是就日光照得到，照不到，來分的；《詩經·大雅·公劉》「相其陰陽」，正是此義。將陰陽的概念，

⁷⁵按，論文、專書此 4 字，手稿二作「是相去其間」。

⁷⁶按，論文、專書此字，手稿二作「却」。

⁷⁷按，專書此字，手稿二、論文皆無。

⁷⁸按，專書此 12 字，手稿二、論文僅作「陰陽二氣」。

⁷⁹按，論文、專書此 19 字，手稿二皆無。

⁸⁰按，論文、專書此 3 字，手稿二作「命」。

⁸¹按，專書此字，手稿二、論文作「背」。

⁸²按，專書此字，論文作「背」。

⁸³按，論文、專書此 49 字，手稿二作「即謂萬物之背負陰而懷抱陽，這是萬物生成以後，萬物與陰陽為二物的情形」。

⁸⁴按，專書此 42 字，論文皆無。

⁸⁵按，論文此 4 字，專書此 46 字，手稿二皆無。

⁸⁶按，專書此字，手稿二、論文作「背」。

抽象化而為二氣，【用以】⁸⁷說明宇宙創生的過程，乃流行於戰國中期以後。《河上公注》，常以後來的觀念解釋《老子》的觀念。因此，我認為「萬物〔負〕⁸⁸陰而抱陽，沖氣以為和」二句，是指萬物既生以後的長養的情形，並不是回到上文去解釋「一生二，二生三」的。因為這於文義為不順。〔沖氣即是「虛氣」；虛氣乃對陰陽而言；在老子的思想中，陰陽由日光而現其形，依然還是「有」；沖氣乃在日光向背的陰陽之氣以外之氣。在日光向背的陰陽之氣，是無形可見，老子認為是虛的，故稱之為沖氣。沖氣以為和者，言萬物得此虛氣以成其生命之諧和，實即賴此虛氣以生長，以見虛之可貴。〕⁸⁹對於「一生二，二生三」，若【就《老子》一書的前後關連來】⁹⁰加以解釋，我以為「二」或者是指天地而言。郭象注《莊》，喜以「萬物之總名」釋天地；其實，在《老子》一書中，則未必如此。一章「無，名天地之始；有，名萬物之母」。五章「天地不仁，以萬物為芻狗。……天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」。六章「玄牝之門，是謂天地根」。七章「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生」。二十三章「孰為此者天地。天地尚不能久，而況於人乎」。二五章「有物混成，先天地生」。三十九章「昔之得一者，天得一以清，地得一以甯……萬物得一以生」。將上面的話略加分析，可以了解：(一)，在老子的思想中，天地與萬物是各別的創生。(二)，創生天地的程序，〔乃〕⁹¹在萬物之前。(三)，由「天地之間，其猶橐籥乎」之語推之，天地為生萬物所不可缺少的條件。因為中國傳統的觀念，天地可以說是一個【時空的】⁹²形式，所以持載萬物的；【故】⁹³在程序上，天地應當生於萬物之先。否則萬物【將】⁹⁴無處安放。因此，一生二，即是一生天地。但天地對萬物【而】⁹⁵，只是一持載的形式，〔天地〕⁹⁶並不【能】⁹⁷直接生萬物，萬物依然要由一而生。同

⁸⁷按，論文、專書此 2 字，手稿二皆無。

⁸⁸按，專書此字，手稿二、論文作「背」。

⁸⁹按，專書此 116 字，手稿二、論文皆無。

⁹⁰按，論文、專書此 11 字，手稿二作「勉強」。

⁹¹按，專書此字，手稿二、論文皆無。

⁹²按，論文、專書此 3 字，手稿二皆無。

⁹³按，論文、專書此字，手稿二皆無。

⁹⁴按，論文、專書此字，手稿二皆無。

⁹⁵按，手稿二此字，論文、專書皆無。

⁹⁶按，專書此 2 字，手稿二、論文皆無。

⁹⁷按，論文、專書此字，手稿二皆無。

時，天地為「一」所生，但一並不因生天地而消失；此時有天有地而依然有道所生之一；天、地與一而為三，此之謂二生三。二生三的「生」，應當活看。作任何解釋，也只能如此。既有作為創生動力之一，又有可以持載萬物之天地的二，於是生萬物之條件始完備，此之謂「三生萬物」。【五章「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」，正是形容「一」在「天地」之間的創生情形。

此處我想附帶說明的：近數十年來，許多治《老子》的人，喜以西方黑格爾的辯證法，解釋《老子》「有」「無」的思想，我原來也如此。但近來我對於這種看法，覺得不很妥貼。辯證法以由矛盾而鬪爭、超尅、發展，為其正、反、合的主要內容。老子的「無」，可以說含有無限之「有」；但這在《老子》，並不認為是矛盾。《老子》常以「母」「子」喻「無」生「有」，「有」生「萬物」的情形。子在母腹中，說不上是矛盾。由無到有的創生，只是「自然」的創生，並非矛盾的破裂。創生的情形，只是「無為而無不為」，決不意味著什麼鬪爭。創生出來以後，又「各歸其根」，這只是向道自身的回歸，也決不同於向高一層的發展。由道而來的人生態度，也只是柔弱虛靜的人生，決不同於辯證法下帶有強烈戰鬪意味的人生。只有由「德」而成「形」時，在老莊思想中，此處似有一矛盾，即形與德，常有一距離，因而發生若干抗拒性的情境，須加以尅服，此意在《莊子·德充符》一篇中特為顯著。但這也只能算是在人身上的相對性地矛盾；而不同於在根源之地(道)的絕對性地矛盾。所以這種矛盾，並非必然存在，也非必須將「形」加以否定的。這在儒家道家都是如此。且此相對性地矛盾，亦不普及於萬物之上。在根源之地，不認為含有絕對性的矛盾，這是中國文化與西方文化乃至其他宗教，一種本質上地分別；這便是說明中國文化是徹底的和平性格，而不應輕相傳合的。】⁹⁸

※ ※ ※

上述的宇宙萬物創生的過程，乃表現道由無形無質以落向有形有質的過程。【但】⁹⁹道是全，是一。道的創生，應當是由全而分，由一而多的過程。《老子》五十一章，乃是表明此種過程的。

⁹⁸按，論文、專書此 501 字，手稿二皆無。

⁹⁹按，論文、專書此字，手稿二皆無。

「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命，而常自然。故道生之，德畜之，長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之；生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」

六章《王注》：「德者得也，常得而無喪，利而無害，故以德為名焉。何以得德，由乎道也……」。本章《王注》「道者物之所由也。德者，物之所得也」。德是道的分化。萬物得道之一體以成形，此道之一體，即內在於各物之中，而成為物之所以為物的根源；各物的根源，老子即稱之為德。《韓非子·解老》說「德也者，人之所以建生也」，即係此意。就其「全」者「一」者而言，則謂之道；就其分者多者而言，則謂之德。道與德，僅有全與分之別，而沒有本質上〔之〕¹⁰⁰別。所以老子之所謂道與德，在內容上，雖不與《中庸》「天命之謂性」相同；但在形式的構造上，則與《中庸》「天命之謂性」無異。道等於《中庸》之所謂「天」；道分化而為各物之德，亦等於天命流行而為各物之性。因此，老子的道德論，亦即是老子的性命論。道創生萬物，即須分化而為德，德由道之分化而來，即由道之無限性(二五章「獨立不改，周行而不殆」)，恍惚性(道之為物，惟恍惟惚)，凝結而為有限性的存在。「德畜之」的「畜」，《說文》「田畜也」。《段註》「謂力田之蓄積也」；此處乃用以形容道開始凝結的情形，與蓄積之意相通。《說文通訓定聲》「又《老子》德畜之注，畜者有也」，此注不知何出，但以「有」訓畜，較之《河上公》及《王注》為優。由恍惚之無，進而為有，亦為凝結之意。德之凝結，雖有所向，但尚無定形。及由凝結時之有所向而成為某物，乃有其明確之定形；故謂「物形之」。「勢」指外在的條件而言，有如所謂「環境」之類；物成形以後，須賴各外在條件而成長，故謂「勢成之」。由此可知，萬物皆由道與德而來，所以「萬物莫不尊道而貴德」。〔這裏對於老子之所謂「自然」，應略加疏釋。照字面講，自然是「自己如此」，郭象注《莊》，即採用此義。若果如此，則萬物皆係自生，無俟於道之創造。然在《老》，《莊》兩書中，其對道之創造作用，說得很清楚，則萬物又何嘗是自己如此。但老莊以為道之創造，並非出於意志，亦不含有目的，只是不知其然而然的創造。由此，道雖創造萬物，但因其無意志，無目的，所以是「長而不宰」，亦不給萬物以任何干涉。而且「弱

¹⁰⁰按，手稿二、專書此字，論文作「的」。

者道之用」，道的創生作用，是非常柔弱的，柔弱到「緜緜若存」。何以柔弱，也因為無意志、無目的作動機的原故。老莊是用「無為」，「自然」的名詞來加強形容道的無意志、無目的，且創造的作用是很「柔弱」的；好像萬物是自生一樣；並非真以萬象為自生。郭象注《莊》，實際是把老莊的形而上的性格去掉。所以他之所謂自然，與老莊之所謂自然，中間有一個區別。這裏所說的「夫莫之命，而常自然」，應作如上的了解。〕¹⁰¹然物形勢成，德仍流貫於「物」與「勢」之中，亦即由有所向，以至成物，以至物之成長，皆為道與德之流行、表現；所以又說「故道生之，德畜之，長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之」。因為這種創生，是「夫莫之命，而常自然」，所以便「生而不有，為而不恃，長而不宰」。這種「德」的表現，與世間一般所說的「德」不同，所以說「謂之玄德」。六十五章「玄德深矣遠矣，與物反矣」，萬物由其德以通於道，亦即由其德而從「有」通於「無」；所以說是深，是遠。與物反，乃與物反於其所自來之道。

老子由道與德以說明宇宙萬物創生的過程；道與德，是萬物的根源，當然也是人的根源。因此，他對於道與德的規定，亦即是他對人性的規定。由此而展開他由人性以論人生的人生論。

三、人向道德的回歸〔--人生論〕¹⁰²

老子的人生論，是要求人回復到「德蓄之」的德那裏去，由「德」發而為人生的態度，才是在大變動時期安全長久的態度。但是，大概他因為德字早已非常流行；若僅稱為「德」，恐與一般人所說的德，易相混淆。並且他所說的德，如前所述，實際雖流貫於人生整個行程之中；而他所要求的，乃是德最先活動時，【分而尚未成形時】¹⁰³的德。〔此時的德，依然是虛，是無。老子稱之為〕¹⁰⁴「玄德」，「常德」，「孔德」，「上德」〔（註八）〕¹⁰⁵，以別於一般人所說的德。玄德是與道相冥合的德；玄德乃常而不變，故又稱之為常德。《王注》：「孔，空也」；玄德乃空，故謂之「孔德」。玄德乃超越於一般形器界內之德之上，故又稱為「上德」。玄德因為【分而

¹⁰¹按，專書此 311 字，手稿二作「但道的創生過程，只是自己如此，並非如宗教的出於神意，故謂『夫莫之命，而常自然』」等 33 字。論文作「但道的創生過程，只是自己如此（自然），並非如宗教的出於神意，故謂『夫莫之命，而常自然』」等 35 字。

¹⁰²按，專書這節標題的此 3 字，手稿二、論文皆無。

¹⁰³按，論文、專書此 7 字，手稿二作「將分而尚未完全分」。

¹⁰⁴按，專書此 15 字，手稿二、論文作「他把此時的德，稱為」。

¹⁰⁵按，專書此「註八」，手稿二、論文作「註七」。

尚未成形；未成形，即係分而未分，】¹⁰⁶所以其本身可同於「一」。玄德直通於道，乃萬物所由出，所以道可稱為母，玄德亦可稱為「母」。玄德尚未形器化，所以亦可稱為「樸」。因此，《老子》上的所謂「載營魄抱一」（十章）的「抱一」，「而貴食母」（二十章），「復守其母」（五二章）的「食母」，「守母」；「復歸於樸」〔（二八章）〕¹⁰⁷的「歸樸」；都指的是向作為生命根源的德的回歸，亦即是通過德而向道的回歸。所以二十一章說，「孔德之容，惟道是從」。而《韓非子·解老》，則將這種工夫、境界，總稱為「體道」。實同於後來儒家的所謂「復性」。不過儒家的性，是表現人生價值的道德；復性，乃在把握此道德的主體。而道家的德，是提供人生以安全保證的虛、無，〔他的〕¹⁰⁸復性，乃在守住此虛無的境界與作用。

※ ※ ※

老子認為人雖稟虛無之德而生；但既生之後，〔便成為一定的形質；此一定之形質，與其所自來的以虛無為本性的德，不能不有一距離。形質中的心，有「知」的作用；形質中的耳目口鼻等，有「欲」的要求。「知」與「欲」的自身，即表現形質對德的背反。〕¹⁰⁹因為心的「知」，和耳目口鼻等的「欲」，〔會〕¹¹⁰驅迫人向前追逐，以喪失其德，因而【使人】¹¹¹陷入於危險。所以他要使人回歸到自己的德上面去，〔便〕¹¹²要有一種剋服「知」與「欲」的工夫。這種工夫，他稱為「為道日損，〔損之又損，〕¹¹³以至於無為」（四八章）；損是損去知，損去欲。人的所以有為，便是因為有知有欲；把知和欲損盡了，沒有了需要「為」的動機，便可【至】¹¹⁴於無為了。這種工夫，用另外的語言表現，即是「致虛極，守靜篤」（十六章）。人有知，便有成見；有成見即實而不虛。知自心來；所以此處所說的虛，【乃】¹¹⁵指「虛其心」（三章）而言；虛其心，即是把心知的作用〔解消〕¹¹⁶掉。「致

¹⁰⁶按，論文、專書此 15 字，手稿二作「將分而尚未完全分」。

¹⁰⁷按，專書此 3 字，手稿二、論文作「六章」。

¹⁰⁸按，專書此 2 字，手稿二、論文皆無。

¹⁰⁹按，專書此 75 字，手稿二、論文皆無。

¹¹⁰按，專書此字，手稿二、論文皆無。

¹¹¹按，論文、專書此 2 字，手稿二皆無。

¹¹²按，專書此字，手稿二、論文作「須」。

¹¹³按，專書此 4 字，手稿二、論文皆無。

¹¹⁴按，論文、專書此字，手稿二皆無。

¹¹⁵按，論文、專書此字，手稿二皆無。

¹¹⁶按，專書此 2 字，手稿二、論文作「消納」。

虛極」，結果是要人歸於無知。守靜篤的靜，老子自己的解釋是「歸根曰靜，靜曰復命」。「根」指的即是「一」，「母」，「樸」，「玄德」；不為「欲」所煩擾曰靜；從「欲」中超脫出來，〔回到生所自來的德，〕¹¹⁷即是歸根。所以說歸根曰靜。精神回到此種境界，即是回到生命之所自來，所以說「靜曰復命」。人何以不靜，何以不能歸根，只是因人之有欲；「守靜篤」，乃是由寡欲而至於無欲。「常使民無知無欲」(三章)，這種對人民的要求，實際是從自己的無知無欲所推出，同時，也是自己無知無欲，對人民所發生的效果。所以他說「愛民治國，能無知乎」(十章)，「化而欲作，吾將鎮之無名之樸；無名之樸，夫亦將無欲」(三十七章)。「欲」從「身」來，身指耳目口鼻等的生理總體而言。身乃欲之根源。要澈底無欲，結果便要求無身；所以他說「吾所以有患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患」(十三章)。「所謂無身，有同於《論語》之所謂「無我」(註九)。淺言之，不以自我為活動之中心，深言之，即與萬物玄同一體之精神狀態。」¹¹⁸

【※ ※ ※】¹¹⁹

但這裏容易發生一種誤會，以為老子主張無身，是對生命自身價值的否定。其實，恰恰相反。老子所主張的無欲，並不是否定人生理自然的欲望(本能)，而是反對把心知作用加到自然欲望裏面去，因而發生營謀、競逐的情形。並反對以伎巧來滿足欲望。伎巧也由心知作用而來。〔未把心知作用滲入〕¹²⁰到自然欲望(本能)裏面去〔時〕¹²¹，這即是老子的所謂無欲。他所主張的「無身」，並不是否定人的生理的存在，而是不要使心知去強調生理存在的價值。心知對生理作主張，老子稱之為「心使氣」〔氣即是純生理作用〕¹²²。「心使氣曰強」(五十五章)，〔「強」是指生理作用踰越其本有之範圍而言。老子認為〕¹²³「堅強者死之徒」(七十六章)，〔強〕¹²⁴乃人生所大忌。祇要心不使氣，任氣之自然，亦即任生理之自然，這即是

¹¹⁷按，專書此 8 字，手稿二、論文皆無。

¹¹⁸按，專書此 45 字(含註九)，手稿二、論文皆無。

¹¹⁹按，論文、專書此分節的符號，手稿二皆無。

¹²⁰按，專書此 8 字，手稿二、論文作「未滲入心知作用」。

¹²¹按，專書此字，手稿二、論文皆無。

¹²²按，專書此 8 字，手稿二、論文皆無。

¹²³按，專書此 21 字，手稿二、論文僅作「而」。

¹²⁴按，專書此字，手稿二、論文皆無。

老子的所謂「無身」。七五章：「夫惟無以生為者，猶賢於貴生」，「以生為」，即是心知對生的矜持、營謀；「貴生」，即是以心知強調生理存在的價值。〔這都離開了自然，亦即離開了德。〕¹²⁵如其弟子楊朱者即是。「以生為」，氣〔被〕¹²⁶心所使，名為貴生，實〔所〕¹²⁷以傷生。「無以生為」，即〔是不在生上面特別用心。不在生上面特別用心，〕¹²⁸不以生為念，即可摒除心知的作用，而一任生的自然；一任生的自然，即所以全其德；全其德，乃可長可久之道。他說「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生」(七章)；「不自生」，即是「無以生為」。但老子此處所說的長生，及五十九章所說的「是謂深根固抵，長生久視之道」，雖為後來〔一部分道家所誤解，並為〕¹²⁹神仙家所援引，〔但實與神仙家的看法，〕¹³⁰有本質的不同。老子所說的「長生」，乃「死而不亡者壽」(二十三章)的「死而不亡」。不亡，是不亡其所以生之德。全其德，固然含有全其自然生命的意義在裏面，但決沒有使自然生命永存的意思。〔後來一部分道家及神仙家對生命所作的長生的要求，就老子的思想來說，正是「以生為」，正是違反生之自然，而為老子所不許的。在這裏，我們更可由此〕¹³¹了解，楊朱之貴【己】¹³²，於老子實為別派。因為「貴【己】」¹³³的「貴」，亦即「為我」〔(註十)〕¹³⁴的「為」，都是表示心知的作用，而不是生命本能的自然。所以莊子常將楊墨並稱，而譏之為「離跂自以為德」(〈天地〉)；「外立其德」(〈胠篋〉)。〔而錢穆氏在其〈老子雜辨〉中引《呂氏春秋·審為篇》「中山公子牟，謂詹子曰，身在江海之上，心居乎魏闕之下，奈何？詹子曰重生。曰，雖知之，不能自勝。詹子曰，縱之」(按錢引書多字句不全，此處亦如此。)一段，而斷之謂「是與道德之意五千言似」(《先秦諸子繫

¹²⁵按，專書此 13 字，手稿二、論文皆無。

¹²⁶按，專書此字，手稿二、論文作「即為」。

¹²⁷按，專書此字，手稿二、論文皆無。

¹²⁸按，專書此 19 字，手稿二、論文僅作「不以生為念」。

¹²⁹按，專書此 10 字，手稿二、論文皆無。

¹³⁰按，專書此 9 字，手稿二、論文僅作「而」。

¹³¹按，專書此 60 字，手稿二、論文僅作「在這裏，我們首先可以」等 9 字。

¹³²按，專書此字，手稿二、論文作「生」。

¹³³按，專書此字，手稿二、論文作「生」。

¹³⁴按，專書此「註十」，手稿二、論文作「註八」。手稿二第 11 頁左側空白處題：「註八：《孟子·萬章》『楊氏為我』，《呂氏春秋》『楊子貴生』、『為我』、『貴生』，內容一樣的。」

年》二〇五~六)，由此而發出許多聯想。按高誘所注「縱之」，係指放縱情欲而言。此外更無他解。以主張「去欲」，主張「五色令人目盲」之老子，竟謂其與縱欲的主張相似；並主張將「.....道德五千言之作者，則不如歸之詹子之為適也」(《先秦諸子繫年》二二六頁)。目前流行的郢書燕說式的考證，大率類此。〕¹³⁵

【由上面的分析，】¹³⁶我們可以了解老子所要求的無知無欲，在最根本處，只是要求無知，而決不是對生理基本欲望的否定。儒家要求欲望應服從於由心性所透出的理性。老子則要求欲望不受心知的指使簸弄，而只以純生理的本能而存在。不受心知影響的生理本能，這只是各個生命以內的自然，與超過生命以內的自然，而向前向外去追求的欲望，老子似乎認為完全是兩回事。因為欲望會侵涉及他人，因而他也使自身陷於危險。不受心知影響的生理本能，只是在稟受以生的德的範圍之內，各人得到自然的滿足，與人無爭，因而自己也不至受到由爭而來的災害。老子【所說的】¹³⁷「虛其心，實其腹，弱其志，強其骨」(三章)，及「聖人為腹不為目」(十二章)，所說的「腹」，即指的是不受心知作用影響的生理本能。這說明老子是把「德」與「心」，亦即是「性」與「心」，看作兩個【互】¹³⁸不相容的東西。對於心自身的不信任，正是春秋時代一般對於心的共同態度，連孔子也未嘗例外。

※ ※ ※

摒除了心知作用，而專聽任生理本能的自然生活，老子稱之為「專氣致柔」。「專氣」，是專於聽任氣，氣指的是純生理的本能。「專」是指無氣以外的東西的滲入，亦即無心知作用的滲入。「專氣致柔」，正與「心使氣曰強」的話，相對而言。祇是聽任生理本能的自然，而不受心知的影響，此時生活的態度，是「柔」〔。因為既沒有心知在中間〕¹³⁹計較、競爭、追逐，即不會與他人發生抗拒，忤觸的情形。這種純生理的混渾態度，老子比之為嬰兒、赤子、或愚人。

¹³⁵按，專書此 209 字，手稿二、論文皆無。

¹³⁶按，論文、專書此 6 字，手稿二作「其後」。

¹³⁷按，手稿二此 3 字，論文、專書皆無。

¹³⁸按，論文、專書此字，手稿二作「而」。

¹³⁹按，專書此 10 字，手稿二、論文作「的。因為既不」。

「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎。」--十章

「……眾人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩……我愚人之心也哉……眾人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。」--二十章

「知其雄，守其雌，為天下豁；為天下豁，常德不離，復歸於嬰兒。……常德不忒，復歸於無極……常德乃足，復歸於樸。」--二十八章

「含德之厚，比於赤子。蜂虿虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏，骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不夏，和之至也。知和曰常。知常曰明。益生曰祥（《王注》：「益之則天也」）。心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已〔（按「己」恐係「亡」字，因形近而誤）〕¹⁴⁰。」--五十五章

從上面所引的資料看，可以知道人能作到如嬰兒、赤子、愚人的生活狀態，乃是「抱一」，「食母」，「常德不離」、「含德之厚」的結果；「復歸於嬰兒」，即是「復歸於樸」；即是人向自己所以生之德、自己所以生之性的回歸。也即是「致虛極，守靜篤」的工夫的成效。嬰兒、赤子、愚人，實際即是德實現於現實生活中的形容、象徵。

※ ※ ※

〔但老子所反對的心知，乃指以外物為活動對象的分別之知。由分別之知，而有是非、好惡。由是非、好惡，而生與人對立、競逐之心；這便與德日遠，而易陷於危險之中。他之所謂「愚人之心」，「沌沌兮」，「我獨若昏」，「我獨悶悶」（以上皆二十章），皆是形容超脫分別之類，而回歸到德的精神狀態。但德之自身，絕對不是昏闇的，而是「知常曰開」（十六章），「不自見（表現）故明」（二十章），「自知者朋」（三三章）的「明」，及「滌除玄覽」（十章）的「玄覽」。德雖分在於萬物之中，但它是道的分化，與道同體，所以萬物之德雖是「多」，而實際上仍是「一」，並無由對立而來的差別相。所以由德的精神狀態所發出的智慧之光，是泯除物我，泯除是非的平等性的觀照，這即是他所說的「明」、「玄覽」。「滌除玄覽」，是滌除是非的心知作用（平等）的觀照之意。因此，由德所發出的智慧，實是「明

¹⁴⁰按，專書此 11 字，手稿二、論文皆無。

白四達」(十章), 超越心知的大智。〕¹⁴¹

※ ※ ※

德是道之一體。向自己所以生之德的回歸, 即是《韓非子·解老篇》所說的「體道」。體道, 即會以道的作用, 形成自己處世的態度; 因而也可以得到「常」、「長」、「久」的效用。亦即可以得到人生的安全。老子說到道的作用的話很多; 但〔最切要〕¹⁴²的莫如四十章「反者道之動, 弱者道之用」兩句話。所謂反者道之動〔的「反」, 即回歸、回返之意。道要無窮的創生萬物; 但道的自身, 決不可隨萬物而遷流, 應永遠保持其虛無的本性; 所以它的動, 應同時即為它自身的反。反者, 反其虛無的本性。虛無本性的喪失, 即是創造力的喪失。同時, 道既永遠保持其虛無本性, 它便不允許既生的萬物, 一直僵化在形器界中, 而依然要回到「無」, 回到道的自身那裏去; 這是萬物之「反」, 也即是道之「反」。否則道之自身, 便也將隨萬物的僵化而僵化。這即是「常有, 欲以觀其徼」(一章), 「萬物並作, 吾以觀其復; 夫物芸芸, 各復歸其根(十章), 「與物反矣」(六十五章)的意思。總結的說, 即是這裡所說明「反者道之動」。道的動, 既同時即是反, 則萬物的發展, 實際即是向「無」的發展, 也即是向與現存在相反的方向去發展。而現存在的最高點, 即是向相反方向發展的轉換點。所以他便說「天下皆知美之為美, 斯惡矣。皆知善之為善, 斯不善矣」(二章)這一類的話。「天下皆知美之為美」, 這是美發展的最高點; 「斯惡矣」, 正說明最高點即是轉換點。〕¹⁴³人生所以有危險, 都是由自己所站的地位,

¹⁴¹按, 專書此 295 字, 手稿二、論文皆無。

¹⁴²按, 專書此 3 字, 手稿二、論文作「與人的生活最切近」。

¹⁴³按, 專書此 343 字, 手稿二、論文作「我覺得應以二章的『天下皆知美之為美, 斯惡已。皆知善之為善, 斯不善已。故有無相生, 難易相成, 長短相較, 高下相傾, 音聲相和, 前後相隨。』及三十章『其事好還』等話作解釋; 即『物極必反』的反。例如『金玉滿堂』, 這是天下所認為美, 認為善的; 但結果是『莫之能守』(以上九章), 即是『反』。『五色』, 『五音』, 『五味』, 『馳騁收獵』, 『難得之貨』, 這是天下所認為美, 所認為善的; 但結果却『令人目盲』, 『耳聾』, 『口爽』, 『心發狂』, 『行妨』, 即是反。從另一方面看, 『曲則全, 枉則直, 窪則盈, 敝則新, 少則得, 多則惑』(二十二章), 這也是反。道之所以反, 應分作兩個層次的意義來說明。道要無窮的創生萬物, 它便不允許既生的萬物, 一直僵化在形器界中, 而依然要回到『無』, 回到道的自身那裏去; 這即是『常有, 欲以觀其徼』(一章), 『萬物並作, 吾以觀其復; 夫物芸芸, 各復歸其根』(十章)這當然也可稱之為『反』, 但這是『與物反矣』(六十五章)的最高層次的反。但若『反者道之動』的反, 也屬於此一層次, 便與下句『弱者道之用』的『弱』

所執持的事物，恰當是要落向相反方向去的轉【換】¹⁴⁴點。而這種轉【換】¹⁴⁵點，正是一般人所認為美、善，加以競爭追逐的東西。因此，不如像水一樣，「處眾人之所惡」(八章)；如此，則就現實說，「夫唯不爭，故無尤」(向上)。更深一層說，眾人所惡的地方，如下引二十八章所說，也即是與德更為接近的地方，自然也是最安全的地方。下面所說的話，都由此而來：

「持而盈之，不如其已。」--九章

「天門開闔，能為雌乎？」--十章

「保此道者不欲盈。夫唯不盈，故能蔽不〔(按「不」當係「而」之誤)〕¹⁴⁶新成。」--十五章。

「不自見(表現)故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者，豈虛言哉，誠全而歸之。」--二十〔二〕¹⁴⁷章

「知其雄，守其雌，為天下谿……常德不離。知其白，守其黑，為天下式……

常德不忒……知其榮，守其辱，為天下谷，常德乃足，復歸於樸。」--二十八章

「故物或損之而益，或益之而損。」--四十二章

「名與身孰親，身與貨孰多，得與亡孰病；是故甚愛必大費，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。」--四十四章

「大成若缺，其用不弊；大盈若沖，其用不窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若訥；躁勝寒，靜勝熱，清靜為天下正。」--四十五章

※ ※ ※

的層次不相對稱。弱是由『無』落到經驗界中的觀念。此處的反，也是由『觀復』的『復』，落到經驗界中的觀念。不過，依然是由引伸『復』的觀念而來。一般人所認為美善等類的東西，都是由汨沒其所以生之德，並與德對立的東西。由德所生的萬物，尚且要回歸到德，回顧到根的地方去；則與德相對立，亦即與道相對立的東西，在整個宇宙動力(道)的由『無』到『有』，又由『有』到『無』的法式之下，當然不能存在，而使其落向相反的方向去」等 497 字。

¹⁴⁴按，論文、專書此字，手稿二作「變」。

¹⁴⁵按，論文、專書此字，手稿二作「變」。

¹⁴⁶按，專書此 7 字，手稿二、論文皆無。

¹⁴⁷按，專書此字，手稿二、論文作「三」。

〔四十章所說的「弱者道之用」，「用」是道的創生作用。《易傳》認為天道因剛健而生生不息(見乾卦)；老子正與此相反，以為道的作用是柔弱的，所以才能創生無窮。六章說「絃絃若存，用之不勤」，上一句正是形容道的創生作用之柔弱。下一句，正是說明因作用之柔弱而創生不疲勞，便可以永恆的創造下去。柔弱之至，即是無為。柔弱之至，使萬物不感到是被創造的，而是自生自長的，這即是所謂「夫莫之命，而常自然」(五一章)。老子更由「弱者道之用」而體認出處世的態度，應以「弱」、「柔」、「下」為主。弱、柔、下，性質是完全相同的。〕¹⁴⁸所以四十三章「天下之至柔，馳騁天下之至堅，無有人無間，吾是以知無為之有益。不言之教，無為之益，天下希及之」。下面的話，都是這種意思。

〔「大上，下知(按『知』當作『而』)有之，其次，親而譽之。」
--十七章〕¹⁴⁹

「柔弱勝剛強。魚不可脫於淵；國之利器，不可以示人。」--三十六
章

「見小曰明，守柔曰強。」--五十二章

「大國者下流。……故大國以下小國，則取小國。小國以下大國，
則取大國……欲為大者宜為下。」--六十一章

「江海所以能為百谷王者，以其善下之。」--六十六章

「善用人者為之下。」--六十七章

以上所說〔的老子的〕¹⁵⁰人生理想境界，可〔用〕¹⁵¹五十六章「【知者不言，言者之知。】¹⁵²塞其兌，閉其門，挫其銳，解其分，和其光，同其塵，是謂玄同。故不可得而親，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而貴，不可得而賤。故為天下貴」的一段話作總的代表。玄同於萬物，即玄同於道。〔從他的「不可得而親」的幾句話來看，在老子的以柔

¹⁴⁸按，專書此 199 字，手稿二論文作「如上所述，『弱者道之用』的『弱』，是道的虛，無，落在經驗界中的觀念。《老子》一書中的『弱』，『柔』，『下』，性質完全相同。老子由『反者道之動』而體認出處事的態度；由『弱者道之用』而體認出處人的態度。柔弱之極即是無為」等 80 字。

¹⁴⁹按，手稿二、論文此 20 字，專書皆無。

¹⁵⁰按，專書此 4 字，手稿二作「老子求」，作論文作「老子」。

¹⁵¹按，專書此字，手稿二、論文作「以」。

¹⁵²按，手稿二此 8 字，論文、專書皆無。

弱為主的人生態度的後面，實有一種剛大自主的人格的存在。他的玄同於萬物，乃是從生命根源之地--德，以超越於萬物之上，而加以含融。所以在玄同的同時，即所以完成自己個體生命的價值。決沒有同流合污的意味在裡面〕¹⁵³。

※ ※ ※

老子的人生態度、境界，由其對人之所以生的德的回歸而來；而其主要的工夫，則為徹底把心知的作用消納掉。因此，他對於發展心知的「學」，（「為學日益」），及他認為由學而來的「聖知」「仁義」等，都認為是德以外的東西，他自然採取否定的態度，所以他才說「絕聖棄知」（十九章）這一類的話。但他對於孝慈的態度，似乎並非如此。十八章說「六親不和有孝慈」；但十九章又說「絕仁棄義，民復孝慈」；六十七章說「我有三寶，持而保之，一曰慈……慈故能勇」。於是有人認為【在這種地方，是老子】¹⁵⁴思想上所包含的矛盾，可能是後來雜入進去的材料。但《韓非子·解老篇》對於六十七章的「慈故能勇」，「慈於（現本作「以」）戰則勇」，「吾（現本作「我」）有三寶，持而保之」，皆有詳細的解釋，則其為先秦之舊無疑。我以為老子所反對的，是把仁慈等當作教條；而並非反對其自然的流露。三十八章「上仁為之而無以為」，則彼並未反對自然流露之仁。自然流露之仁，正如《韓非子·解老》所說的「生心之所不能已」。且如後所述，他在政治方面，依然是【抱有】¹⁵⁵民胞物與的宏願，所以他所說的「慈」，與孔孟的「仁」，實有其精神的會通點。五章所說的「天地不仁」，「聖人不仁」，乃指不以仁自矜許而言，即五章「生而不有，為而不恃，長而不宰」之意。仁、慈，是憂患意識的更深的表現，是中國偉大思想家必有的性格。

四、〔道德的政治論〕¹⁵⁶

老子的政治思想，簡單的說，是體虛無之道，以為人君之道。〔由人君向德的回歸，以促成人民向德的回歸〕¹⁵⁷。雖然思想的內容與儒家不同，

¹⁵³按，專書此 110 字，手稿二、論文作「超越於親疏利害貴賤之上，即可以得到完全的安全」等 21 字。

¹⁵⁴按，論文專、書此 8 字，手稿二作「這種《老子》一書中，在」。

¹⁵⁵按，論文專、書此 2 字，手稿二皆無。

¹⁵⁶按，專書此節的標題，手稿二、論文作「道與德地政治論」。

¹⁵⁷按，專書此 18 字，手稿二、論文作「是推人君之德以為人民之德」。

但在思想構成的形式上，也並與儒家無異。體道的情形是：

「道常無名，樸。雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。」--三十二章

「大道汜兮其可左右。萬物恃之而生而不辭；功成不名；有衣養萬物而不為主。常無欲，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名為大。」--三十四章

「道常無為，而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不(無)欲以靜，天下將自定。」--三十七章

「昔之得一者，天得一以清，地得一以甯……萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。」--三十九章

上面的所謂「守樸」，「得一」，實際就是無欲。無欲，便無為；無為，則人民不受政治的干擾，而能自己解決自己的問題。他說：「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」(五十七章)。自化、自正、自富、自樸，即是自然；自然的意義，用在政治上，實等於今日之所謂「自治」。統治者的無為、好靜、無事、無欲，即是「以輔萬物之自然」(六十四章)。這是當時人民受到諸侯、貴族的壓迫，生活陷於半奴隸狀態，以致生命力萎縮而無法發揮，所激出來的思想。〔不過，老子所說的自然性質的自治，是要人民安於自己所應有的範圍之內。若人民要離開自己所應有的範圍之內，〕¹⁵⁸而有所競逐(「化而欲作」)，也只在政治上不誘起人民的欲望，使人民保持無欲的狀態(「鎮之以無名之樸」)〔，亦即是使人民回歸到自己的德上面〕¹⁵⁹。這落在實際政治上是：

「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，虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。常使民無知無欲。使夫知者不敢為也。為無為，則無不治。」--三章

這裏，容易發生一種誤解；因為六十五章說「古之善為道者，非以明民，將以愚之」，於是許多人認為老子是採愚民政策，是輕視人民，玩弄人民。其實，如前所述，老子以無知無欲為自身體道而獲得安全的工夫；

¹⁵⁸按，專書此 46 字，手稿二、論文作「若人民離開自然」等 7 字。

¹⁵⁹按，專書此 15 字，手稿二、論文皆無。

也以無知無欲，為人民體道而獲得安全的方法。老子自己以「愚人」為理想的生活境界〔二十章：「我愚人之心也哉」〕¹⁶⁰，當然也以此為人民的理想生活境界。他的愚民，正是把修之於自身的德，推之於人民；這正是他視人民如自己，決沒含有半絲半毫輕視人民的意思。【他】¹⁶¹接著上面所引的話說「民之難治，以其智多」。智多，即多欲；多欲則爭奪起而互相陷於危險。他始終認為人民的【所以】¹⁶²壞，都是【因為】¹⁶³受了統治者的壞影響。人民的智多，也是受了統治者的【壞】¹⁶⁴影響，所以便說「故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福」（同上）。不以智治國，是由自己向德的回歸，幫助(輔)人民向德的回歸，所以他說「與物反矣」（同上）；反是反歸其根，反歸其德。〔「與物反」，是與物同反於德。〕¹⁶⁵下面的話，我覺得可以總結老子的政治思想：

「聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。聖人在天下，歛歛為天下，渾其心。百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。」--四十九章

此處之常心，猶《莊子·齊物論》之所謂「成心」。聖人無知，即無己，故無常心。因沒有以自我為中心的常心，所以能以百姓之心為心。由此可知老子所主張的無知，並非塊如土石，而係去掉以自我為中心的知，【以】¹⁶⁶打通自我與百姓間的通路，使自己玄同於百姓。統治者作威作福以壓迫百姓，常假口於他是賞善罰惡。但是古往今來，在統治者口中、手上的道德標準，實際只是基於統治要求的好惡，為萬惡之源。他這裏所說的「德善」，「德信」，意思是「由德所玄同」的善，「由德所玄同」的信；亦即是對一切人民的生活形態，皆認為【是】¹⁶⁷「德」的表現，而平等加以肯定的意思。如此，則刑賞無所施，而統治的毒害，可以連根拔去。但這裏有一個前提條件，即是百姓應在由德所賦予的自然之內，而不至突破自然，以至互相競爭、戕害。百姓的突破自然，乃由百姓自用其耳目聰明；

¹⁶⁰按，專書此 10 字，手稿二、論文皆無。

¹⁶¹按，手稿二此字，論文、專書皆無。

¹⁶²按，論文、專書此 2 字，手稿二皆無。

¹⁶³按，論文、專書此 2 字，手稿二皆無。

¹⁶⁴按，論文、專書此字，手稿二皆無。

¹⁶⁵按，專書此 10 字，手稿二、論文皆無。

¹⁶⁶按，論文、專書此字，手稿二皆無。

¹⁶⁷按，論文、專書此字，手稿二皆無。

所以「百姓皆注其耳目，聖人皆孩之」；所謂皆孩之，即是使其回歸到所受以生的德的狀態；如此，則人民的生活，只有形態之異，根本無所謂善、不善、信、不信之殊。聖人皆孩之的方法，亦只是聖人自己抱一守樸，不給百姓以擾動。亦即是無為而治。

〔不過，〕¹⁶⁸聖人既居於統治者的地位，雖以無為為極則，但事實上不可能毫無所事事。三章說「為無為，則無不治」；所謂「為無為」，〔乃是為而無為之意。即〕¹⁶⁹是因百姓之自為而為之，但未嘗用自己的意志去為。上面「歛歛為(治)天下」的歛歛，正形容在治天下時，極力消去自己的意志，不使自己的意志伸長出來作主，有如人之納氣入內(歛)；這種「為無為」的「為」，老子又形容之為「不得已」〔(註十一)〕¹⁷⁰，《莊子》書中，多發揮此義。

聖人在不得已的情形下而要有所作為時，這是「輔萬物之自然」的〔輔〕。因為聖人【既】¹⁷¹玄同於百姓，便決不〔會〕¹⁷²自認為超出於百姓之上。但聖人在實際上比百姓多一自覺的過程，而會出拔於百姓之上；因而〔聖人對百姓而無為〕¹⁷³，決不等於對百姓的不關切，所以依然要「輔」百姓之所不足。「輔」即是救助的救。但聖人的救百姓，只是因百姓之德以成其德，而不須以作為去代替百姓之德。人皆有其德，即人皆可成其德，自無一人之可棄。二十七章說「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物，是謂襲明」。襲是因襲，襲明等於襲德，即因其德之所明而明之，而不代替他樹立標準，安置才能，便可人各安其德，各得其所了。善與不善，在《老子》書中，都是相對的名詞。二十七章接著說：「善人者，不善人之師；不善人者，善人之資」，此處「師」「資」兩字，實同一意義。這兩句話只是說世俗所說的善人或不善人，並非絕對標準，而是可以互師互資的。互師互資，亦即是歸於平等。

※ ※ ※

¹⁶⁸按，專書此 2 字，手稿二、論文作「但」。

¹⁶⁹按，專書此 9 字，手稿二、論文皆無。

¹⁷⁰按，專書此「註十一」，手稿二、論文作「註九」。手稿二第 19 頁左側空白處題：「註九：二九章『將欲取天下而為之，吾見其不得已』。」

¹⁷¹按，論文、專書此字，手稿二作「雖」。

¹⁷²按，專書此字，手稿二、論文皆無。

¹⁷³按，專書此 8 字，手稿二、論文作「對百姓的無為」。

以上所述，都是老子政治思想中最根本的思想。此外，【則】¹⁷⁴多是第二義的，暫略而不論。由此可知老子與儒家，同樣是基於〔對人性(在老子稱為德)的信賴〕¹⁷⁵；以推及政治，而為對人民的信賴；所以兩家的政治思想，都是以人民為主體的。老子雖然沒有性字，更沒有性善的觀念；但他所說的德，既等於後來所說的性；而德是道之一體；則他實際也認為人性是善的。因為他所說的道與德的內容，與儒家乃至春秋時代一般賢士大夫所說的道與德的內容不同，所以他所說的善，也與一般人所說的不同；他為了表示此一不同，所以他便按照春秋時代所流行的「上」字而稱他自己的為「上善」、「上德」。不過，內容雖然不同，決不會不同到把老百所調道、德、善等，可稱之為惡。同時儒道兩家所以能將自己所信的性、德之善，推及於人民，乃因為兩家都有真正的慈、仁，以為其動力。七八章「受國之垢，是謂社稷主」；非有慈仁之心，誰能受國之垢？由此，我們也可以斷言，「拔一毛而利天下，不為也」〔(註十二)〕¹⁷⁶的楊子的為我，【實】¹⁷⁷未能真正傳承老子之教；而且是一種歧途。韓非雖多援飾老子之言以立論，這也等於許多專制主義者常援飾孔子之言以立論一樣，實際與老子有本質上的分別。司馬遷〈老子韓非傳〉贊謂「韓子引繩墨，切事情，明是非，其極，慘礪寡恩，皆原於道德之意」，這是囿於西漢初，黃老學徒與法家互相傳合的政治局面，而未能探及兩家本源的議論。〔我過去也曾誤信此種議論，故特在這裏加以別白，以見了解古人思想之大非易事。〕¹⁷⁸

【附註】¹⁷⁹

註一：本文〔見附錄一。〕¹⁸⁰寫本文之動機，乃發現我在〈有關中國思想史的若干問題〉一文中，對老子其人其書的說法過於疏略；故稱為「再檢討」。

〔註二：《論語·季氏》「祿之去公室，四世矣」一章，即說明當時的諸侯、

¹⁷⁴按，論文、專書此字，手稿二皆無。

¹⁷⁵按，專書此 12 字，手稿二、論文作「對人性的信賴(在老子稱為德)」。

¹⁷⁶按，專書此「註十二」，手稿二、論文作「註十」。手稿二左側空白處題：「註十：《孟子·盡心章上》」。

¹⁷⁷按，論文、專書此字，手稿二作「他」。

¹⁷⁸按，手稿二、論文此 33 字，專書皆無。

¹⁷⁹按，論文、專書之「附註」，全置於篇末，手稿二則皆為隨頁註，且所引之內容有異。

¹⁸⁰按，專書此 4 字，論文作「將刊於《東海學報》」。

貴族，皆已將崩潰。〕¹⁸¹

〔註三〕¹⁸²：《韓非子·解老》「夫能有其國，保其身者，必且體道」。「體天地之道」「體此道以守宇宙……」。〔按體道者，與道合為一體之意。〕¹⁸³

〔註四〕¹⁸⁴：《論語·陽貨》「子曰，天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。」

〔註五〕¹⁸⁵：《韓非子·解老》「故諸人之所以意想者，皆謂之象也。今道雖不可得聞見……」

〔註六〕¹⁸⁶：按《王註》此處係以「無名」、「有名」為一名詞。但有形始有名；既有名，何以能為萬物之母？故不取，而以「無」、「有」為名詞，「名」為動詞。

〔註七〕¹⁸⁷：《老子》二一章「以閱『眾』甫」。《王注》：眾甫，眾物之始。

〔註八〕¹⁸⁸：十章，五一章，六五章，「是謂玄德」。六章「常德不離」，「常德不忒」，「常德乃足」。二一章，「孔德之容」。三八章「上德不德」，四一章「上德若谷」。

〔註九：《論語·子罕》「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我」。《集注》「毋，《史記》作無，是也」。〕¹⁸⁹

〔註十〕¹⁹⁰：《孟子·滕文公上》「楊氏為我」。《呂氏春秋·不二篇》「陽生貴〔己〕¹⁹¹」。「為我」，「貴〔己〕¹⁹²」，內容是一樣的。

〔註十一〕¹⁹³：二九章「將欲取天下而為之，吾見其不得已。」

〔註十二〕¹⁹⁴：《孟子·盡心章上》。

¹⁸¹按，專書此「註二」之 33 字，論文皆無。

¹⁸²按，專書此「註三」，論文作「註二」。

¹⁸³按，專書此 12 字，論文皆無。

¹⁸⁴按，專書此「註四」，論文作「註三」。

¹⁸⁵按，專書此「註五」，論文作「註四」。

¹⁸⁶按，專書此「註六」，論文作「註五」。

¹⁸⁷按，專書此「註七」，論文作「註六」。

¹⁸⁸按，專書此「註八」，論文作「註七」。

¹⁸⁹按，專書此「註九」之 26 字，論文皆無。

¹⁹⁰按，專書此「註十」，論文作「註八」。

¹⁹¹按，專書此字，論文作「生」。

¹⁹²按，專書此字，論文作「生」。

¹⁹³按，專書此「註十一」，論文作「註九」。

¹⁹⁴按，專書此「註十二」，論文作「註十」。

館藏徐復觀教授手稿整理(十二):
老子思想的發展與落實--莊子的「心」(一)

謝鶯興*

本文係進行手稿與單篇發表的文章(簡稱「論文」)及彙整為專著(簡稱「專書」)等三類的內容比對。

本章的論文發表在《民主評論》的第12卷9期、10期，以〔〕符號表示論文與收入專書間的差異。

本章的手稿有一篇，篇名是「莊子祈嚮精神自由的人性論」(以下簡稱手稿)，以【】符號標示手稿與論文及專書的差異。

手稿之字跡未能辨識者，乃以「■」標示。

各符號所表示手稿、論文、專書間的差異¹，於註語說明其間的不同。

〔第十二章老子思想的發展與落實--莊子的「心」〕²

〔一·與莊子有關的問題〕³

〔《史記·老子韓非列傳》：

莊子者，蒙人也(劉向《別錄》「宋之蒙人也」)，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不聞；然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作《漁父》、《盜跖》、《胠篋》，以詆訛孔子之徒，(按史公特引此三篇者，以此三篇詆訛孔子最為明顯)，以明老子之術。畏累虛、亢桑子之屬，皆空語無事實。然善屬書離(麗)辭，指事類情，用剝剝儒墨。雖當世宿學，不能自解免也。其言沈洋自恣以適己，故自王公大人不能器之.....」。

其著作《漢志》著錄為五十二篇。現行之三十三篇，係郭象所刪定。計《內篇》七，《外篇》十五，《雜篇》十一。《經典釋文》謂「後人增足，

* 東海大學圖書館館務發展組組員

¹ 手稿、論文及專書之間的差異，可參見謝鶯興〈試從〈莊子的祈嚮自由王國的人性論〉與收入《中國人性論史》第十二章的差異，看徐復觀教授對《莊子》研究的演進〉，《東海大學圖書館館刊》第44期，頁49-65，2019年8月15日。

² 按，手稿的篇名作「莊子祈嚮精神自由的人性論」，論文的篇名作「莊子的祈嚮自由王國的人性論--中國人性論史初稿之八」。

³ 按，手稿及論文此節的標題作「莊子思想與當時各家的關連」。

漸失其真」；又引郭子玄(象)云「一曲之才，妄竄奇說……凡諸巧雜，十有三二」；據此，則郭氏所刪者，乃認為係後人所傳益的部分。史公前引《莊子》三篇，一在今本《外篇》，二在今本《雜篇》，與郭象刪訂後之篇章相合；則郭氏所刪者，乃以篇為單位，並未將原五十二篇加以離析。又《釋文》謂「其《內篇》眾家所同，自餘或有《外》而無《雜》」；據此，《內七篇》蓋出於傳承之舊。

其次，關於三十三篇的真偽問題，應分作兩點來說：一為何者係莊子所自作，何者係莊子學徒所作。二為何者屬於莊學系統，何者非屬於莊學系統。要解決前者的問題，須要從文體，及孰為被解釋的部分，孰為解釋的部分，詳加比較，此處不及深入。但首先應特別指出的，我們應先大體確定〈天下篇〉的作者；再由〈天下篇〉所說的莊子的情形，以作考查《莊子》一書的定石。〈天下篇〉中有「《易》以導陰陽，《春秋》以導名分」二語，可斷其非出於莊子。因為《春秋》在莊子時代，固已被尊重流行；〈齊物論〉中亦有「《春秋》經世」之語；但尚未組入於《詩》《書》《禮》《樂》中去，以成為一系列。莊子的後學，已受到《易傳》的影響；但《荀子》將《春秋》已組入於《詩》、《書》、《禮》、《樂》之內，却未將《易》組入到裡面；所以六經的成立，可能是在秦博士之手，或其並世的儒者(註一)。若果是如此，則〈天下篇〉亦須遲至荀子之後，始能出現。但從〈天下篇〉的文體看，它與《莊子》內七篇最為接近；從內容看，〈天下篇〉所述各家思想及各家生活情形，言簡而能委曲盡致；尤其是說到莊子本人的，已多為戰國末期的道家所不能了解。所以通觀〈天下〉全篇，不能認為出現太晚。再考察〈天下篇〉此段原文，在「《詩》以導志，《書》以導事，《禮》以導行，《樂》以導和，《易》以導陰陽，《春秋》以導名分」六句的上面，是「其在於《詩》《書》《禮》《樂》者，鄒魯之士，搢紳先生多能明之」；在這裡並沒有提到《易》與《春秋》。且就這一段文字本身看，原文亦不應當有「《詩》以導志」等六句。茲試將此段略加分析如下：

「其明而在度數者，舊法世傳之史，尚多有之。

「其在於《詩》《書》《禮》《樂》者，鄒魯之士，搢紳先生多能明之(下有『《詩》以導志』六句)

其數散於天下而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。」

上面一段文字之結構，係分三項加以陳述；每一項皆以「其」字開首，以「之」字收尾。若第二項加上「《詩》以導志」六句夾在一，三兩項之中，於上下文體實為不類。刪去六句，此段文字之結構，始統一而完整。由此，可斷言此六句係後人在正文旁所加之附註，後來始錯為正文的。把上面幾句話的問題解決了，則〈天下篇〉以出於莊子本人之手的可能性為最大。因為除了這點以外，凡主張〈天下篇〉非出於莊子自著的論證，經我的檢驗後，皆不能成立；甚至是可笑的。至於〈天下篇〉後面所述惠施一大段，今人每謂這應另為一篇。但只要想到莊子與惠施的交誼之厚；想到〈逍遙遊〉、〈德充符〉、〈秋水〉諸篇，皆以與惠施之問答終篇，則〈天下篇〉若為《莊子》一書的自敘，其以惠施終篇，並結以「悲夫」二字，以深致惋惜之情，這正足以證明〈天下篇〉乃出於莊子之手。他人對於惠施，沒有這幅深厚感情的。

如上面的說法可以成立，則我們應注意莊子之自述，與他述旁人者，有一種最大不同之點，在於對他人，僅述其思想、生活，絕未及其文字；而自述則除表現其精神境界(此恐亦非他人所能代庖)外，對自己之文章，特作叮嚀鄭重的敘述；此其用意有二：一為使讀者了解其立言之風格，藉得以窺其真意之所在。二為他對於自己的文章，流露出不能自己的藝術性的欣賞之情。由此，我們應當承認，《莊子》一書，最重要的部分，應當出於莊子本人之手。這是〈天下篇〉所明白告訴我們的。先就《內七篇》而論，《外篇》、《雜篇》，不斷出現性字，而《內七篇》則無一性字。《外篇》《雜篇》，有的地方以陰陽表達天地之造化；而《內篇》之〈逍遙遊〉仍言「御六氣之辯」，〈齊物論〉仍言「乘雲氣」。《內七篇》中〈人間世〉提到陰陽者三，〈大宗師〉提到陰陽者二，其中有四條皆就人身上而言(註二)，此皆係早期之陰陽觀念；至《外篇》《雜篇》中之涉及陰陽者，則皆就天地造化而言。《內七篇》中，有的提到《詩》《書》《禮》《樂》，而未嘗提到六經；〈天道〉、〈天運〉，則明顯地提到六經。綜上各端，再加以《內篇》文體之深厚奧折，瑰奇變化，則《內七篇》不能不承認其係出於莊子本人之手。至《外篇》《雜篇》，則有的仍係出於莊子之手，有的則係其學徒對莊子思想之解說、發揮，及平生故事的紀錄；而其學徒之繼承，相當久遠，故其中編入有秦統一以後的材料。

再進一步談到前面所提出的第二問題，即是現行《莊子》一書中，那

些是屬於莊學系統的；那些不是屬於莊學系統的問題，這對於治思想史的人，才是最重要的問題。若以《內七篇》的內容為基準，則大概的說，除了蘇軾在〈莊子祠記〉中疑〈盜跖〉、〈漁父〉、〈讓王〉、〈說劍〉四篇外，我覺得其餘的都是屬於莊學系統；儘管在同一系統中，也不能不因發展而有所出入，這只有靠在選用時的慎重衡量處理。本文的取材，大概是採取此一方針。凡引用的材料，都假定一律是莊子的。其次，便須稍稍談到莊子與在他之前，或同時的若干人的關係，以澄清目前所流行的若干混亂。〕⁴

莊子與孟子約略同時，而皆好辯善辯。孟子距楊墨而不及莊子；莊子「剝削儒墨」，而不及孟子；古今【輒以此為不可解的異事】⁵。然當時互相辯論，只有在兩種情形之下發生：一為生同時而【又】⁶有相接的機會，如孟子之於宋輕，淳于髡；莊子之於惠施等。另一則為某一方之人物，較另一方【人物】⁷之時代為稍前；【而】⁸稍前者之思想，【又】⁹已經傳播而正發生極大的影響，有如孟子心目中的楊墨，莊子心目中的儒墨【之類】¹⁰。若生同時而無相接之機會，【或生稍前而無思想上廣泛的影響，】¹¹則在當時交通狀況【及典冊流通的困難情形】¹²之下，便不【容】¹³易發生辯論。若不是「陳相見孟子，道許行之言」（《孟子·滕文公上》），便不會引出對許行的辯論。所以孟、莊議論的不相及，乃【說明他兩人及其門徒，未嘗有相接的機會，不足為異。】¹⁴

⁴ 按，專書此 1845 字，手稿僅作「道家的人性論，以莊子為頂點。而莊子的人性論，係以祈嚮精神的自由王國而展開的。在說到他的性論以前，先略述與他並時或稍前的諸子之關係，以澄清若干誤解。」等 66 字。論文僅作「道家的人性論，以莊子為頂點。在莊子以後，道家思想更為盛行。所以這裏的所謂頂點，不以時間的先後看，而係就其境界之到達點言。莊子人性論的內容，係以祈嚮精神地自由王國為目的而展開的。在說到他的人性論以前，先略述與他並時或稍前的諸子之關係，以澄清時下流行的若干誤解。」等 117 字。

⁵ 按，論文、專書此 10 字，手稿僅作「以為疑案」4 字。

⁶ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁷ 按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁸ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁹ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁰ 按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹¹ 按，論文、專書此 14 字，手稿皆無。

¹² 按，論文、專書此 10 字，手稿皆無。

¹³ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁴ 按，論文、專書此 21 字，手稿僅作「極尋常之事」等 5 字。

有人以為莊子即楊朱；或以為兩者縱非一人，而其思想則係一致；此乃最大的誤解（〔註三〕¹⁵）。《莊子·應帝王》有「陽子居見老聃曰」一段話（一六七頁。【藝文印書館影印《續古逸叢書》《莊子》。〔後〕¹⁶同】¹⁷），楊子居即楊朱；這亦可間接證明楊朱乃在老子之後【，莊子之前】¹⁸。〈駢拇篇〉「駢於辯者累瓦結繩，竄句遊心於堅白同異之間，而敝跬譽無用之言，非乎？而楊墨是已」（一八〇頁【藝文印書館印行之《續古逸叢書》之《莊子》。下同】¹⁹）。〈胠篋篇〉「削曾史之行，鉗楊墨之口，攘棄仁義，而天下之德，始〔玄〕²⁰同矣」（二〇五頁）。「彼曾、史、楊、墨、師曠、工倕、離朱者，皆外立其德，而燻亂天下者也」（同上）。〈天地篇〉「而楊墨乃始離跂自以為得，非吾所謂德也」（二六〇頁）。上面批評楊墨的這些話，和〈應帝王〉陽子居所說的「有人如此，響疾疆梁，物徹疏明，學道不勸」的話；【〔並〕²¹與】²²〈天下篇〉所述的墨子的情形，【互】²³相對照，可以了解澈底地為我，與澈底地兼愛，都是「響疾疆梁」的性格，【及】²⁴「離跂自以為得」的行為；這和老莊的崇尚自然，【實】²⁵大有出入。〔《莊子》一書，只有〈讓王〉一篇的思想，與《列子》的〈楊朱篇〉，極為相近；【但】²⁶〈讓王〉、〈盜跖〉、〈洗劍〉、〈漁父〉【四】²⁷篇，很早便認為是非常成問題的。〕²⁸因此，我不以為莊子是楊朱之徒【（註一）】²⁹，而只是老子思想的進一步地發展。

【莊子是老子進一步的發展，〔在本文後面將隨處指出；此處可先〕

¹⁵按，專書此「註三」，手稿皆無，論文作「註一」。

¹⁶按，專書此字，論文作「下」字。

¹⁷按，論文、專書此 16 字，手稿皆無。

¹⁸按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。

¹⁹按，手稿此 18 字，論文、專書皆無。

²⁰按，手稿、專書此字，論文作「立」字，查核原文，應作「玄」字，或為手民之誤。

²¹按，專書此字，論文皆無。

²²按，專書此 2 字，論文此字，手稿作「及」。

²³按，論文、專書此字，手稿作「互」。

²⁴按，論文、專書此字，手稿作「與」。

²⁵按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁶按，論文、專書此字，手稿作「而」。

²⁷按，論文、專書此字，手稿作「數」。

²⁸按，論文此 47 字，專書皆無。

²⁹按，手稿此「註一」，論文、專書皆無。

³⁰】³¹分兩點來加以說明：第一，老子的宇宙論，如前文所述，雖然是為了建立人生行為、【或者是】³²態度的模範【所】³³構造、建立起來的；但他所說的「道」、「無」、「天」、「有」等觀念，主要還是一種形上學【的性格，是一種】³⁴客觀的存在；人只【有】³⁵通過自己向這種客觀存在的觀照觀察（〔註四〕³⁶），【以】³⁷取得生活【行為】³⁸態度的依據；這是由下向上的外在的連結。但到了莊子【客觀的】³⁹宇宙論的意義，漸向下落，向內收，而【〔主要成為人生一種內在地精神〕⁴⁰】⁴¹境界的意味，特別〔顯得〕⁴²濃厚。由上向下落，由外向內收，這幾乎是中國思想發展的一般性格；儒家是如此，後來的佛教也是如此。換言之，〔中國思想的發展〕⁴³，是澈底以人為中心；總是要把一切東西消納到人的身上，再從人的身上，向外【向上】⁴⁴展開。第二，【老子的目的是要】⁴⁵從變動中找【出一】⁴⁶個常道來，作【人生】⁴⁷安全的立足點；對於「變」，常常是採取保持距離，以策安全的方法。「變」是在某一狀況發展到高峰時的必然結果；於是老子總是從高峰向後退，以預防隨高峰的顛墜而顛墜。「知其雄，守其雌」；「知其白，守其黑」；「知其榮，守其辱」（二八章），都是這種意思。而落實在生活上，則守住「大成若缺……大盈若沖……大直若屈，大巧若拙，大辯若訥」【（四五章）】⁴⁸的態度。此種態度，依然是有一定的方軌可循的。但莊子的時代，

³⁰按，專書此 14 字，論文僅作「可」字。

³¹按，論文此 13 字、專書此 27 字，手稿皆無。

³²按，手稿此 3 字，論文、專書皆無。

³³按，論文、專書此字，手稿作「而」。

³⁴按，論文、專書此 6 字，手稿僅作「性的」2 字。

³⁵按，論文、專書此字，手稿作「有」。

³⁶按，專書此「註四」，手稿、論文作「註二」。

³⁷按，論文、專書此字，手稿作「而」。

³⁸按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

³⁹按，手稿此 3 字，論文、專書皆無。

⁴⁰按，專書此 13 字，論文作「成為人生一種內在地」等 9 字。

⁴¹按，論文此 9 字、專書此 13 字，手稿作「成為人生的一種」。

⁴²按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

⁴³按，專書此 7 字，手稿、論文作「中國的思想」等 5 字。

⁴⁴按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁴⁵按，論文、專書此 7 字，手稿作「乃在於老子是」。》

⁴⁶按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁴⁷按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁴⁸按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

世變更為劇遽。人們對於自然與人生的觀察與體會，也較老子時代更為深入。莊子便感到一切都在「變」，無時無刻不在「變」；【並■■知識去找不變的安全點，知識的判斷是並不可靠的，所以他說「夫知有所待而後出，其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎。所謂人之非天乎」（〈大宗師〉一二九頁）】⁴⁹這即他所說的「無動而不變，無時而不移」（〈秋水〉三二九頁）。於是老子與「變」保持距離的辦法，莊子覺得不澈底，【不妥當，】⁵⁰或不可能，他乃主張縱身於萬變之流，〔與變相冥合，〕⁵¹以求得身心的大自由，大自在；他由此而提出了老子所未曾達到的人生【的】⁵²境界，【即】⁵³由「忘」、「物化」、「獨化」等概念所表徵的境界，以構成他「宏大而辟，深閎而肆」（〈天下篇〉）的思想構造。所以〈天下篇〉敘述到莊子的思想時，首先便說「芴漠無形，變化無常」兩句話。但他的起點，他的骨幹，還是從老子來的。不明白莊子的思想是老子思想的進一步的發展，便不能客觀地清理出莊子思想的線索，以把握其真意之所在。【這一點，在本文後面還要敘述到。】⁵⁴

又有人根據〈天下篇〉所說的田駢慎到「齊萬物以為首」，及「棄知去己」，而以為現時《莊子》一書中，許多是慎到們的思想或著作；【尤其是〈齊物論〉（〔註五〕⁵⁵）。〔這是望文生義的論證方法〕⁵⁶】⁵⁷。實際他們思想的內容，天壤懸隔；〔這在本文後面及本書第十三章中，將有較詳細地說明〕⁵⁸，此處暫時只先提破一下。

【與莊子並時，而與莊子友誼最厚，辯論最多的，無如惠施。且當時辯者，大體可以分為「合同異」與「離堅白」兩派。離堅白一派，停頓在

⁴⁹按，手稿此 69 字，論文、專書皆無。

⁵⁰按，手稿此 4 字，論文、專書皆無。

⁵¹按，專書此 5 字，手稿、論文皆無。

⁵²按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁵³按，論文、專書此字，手稿作「如」。

⁵⁴按，論文、專書此 13 字，手稿皆無。

⁵⁵按，專書此「註五」，論文作「註三」。

⁵⁶按，專書此 11 字，論文作「這是因為不曾好好地讀通《莊子》，故有此望文生義的謬論」等 23 字。

⁵⁷按，論文、專書此 19 字，手稿作「如〈齊物論〉。這是因為不曾好好地讀通《莊子》，故作此望文生義的比附」等 26 字。

⁵⁸按，專書此 22 字，手稿作「此在本文中將有所說明提到」。論文作「這在後面將有所說明」等 9 字。

純感覺主義之上，把由感覺所得的材料，都當作獨立的東西，這當然與莊子的思想大相逕庭。但惠施則代表合同異的一派；即凡世人之所謂同異，彼皆以「無限」之觀念，合而同之，其極乃至於「天地一體」，此似與莊子思想相同。所以馮友蘭便援引莊子以解〈天下篇〉中所述惠施之十事（〔註六〕⁵⁹）。但惠施由合同異以至天地一體，乃通過知識的解析所得的結論。〔即是以無限之觀念，將事物在有限中的分別相加以破除，如「日方中方晚」之類，這是「量」上的轉移，比較。〕⁶⁰而莊子的「天地與我並生，萬物與我為一」，乃通過超知識解析以與道冥合所得的人生境界。所以惠施的天地一體，是「量地」一體；他的「泛愛萬物」，只是為了撐持門面；與其「量地」天地一體，並無內在的關連。其目的只在與人立異。莊子的萬物與我為一，乃「質地」與我為一；他不言泛愛萬物，但自然與萬物同其呼吸，雖欲不愛而不可得。莊子與惠施的辯論，皆欲使惠施由外轉向內，由量轉向質，由語言概念轉向生活境界。此種本質上的不同，最不易為今人所了解的。】⁶¹

二、【《莊子》】⁶²重要名詞疏釋之一--道，天，德】⁶³

因為莊子思想表現的方式，過於多彩多姿，不易把握，所以〔我〕⁶⁴先把他所用的幾個【重要】⁶⁵名詞，順著《莊子》原典來作一個起碼地〔疏釋〕⁶⁶，【然後】⁶⁷再把它們相互之間的關連加以條理，〔想由此而先把莊子的若干重要觀念，畫出比較明顯地線條。在這種地方，我常引用《外篇》《雜篇》的材料；因為《外篇》《雜篇》，原即含有莊學傳注的性質。〕⁶⁸

⁵⁹按，專書此「註六」，論文作「註四」。

⁶⁰按，專書此 40 字，論文皆無。

⁶¹按，論文 410 字、專書此 370 字，手稿皆無。

⁶²按，專書此節篇名的此 2 字，論文皆無，手稿僅作「道、天、德」。

⁶³按，論文 410 字、專書此 370 字，手稿皆無。

⁶⁴按，專書此字，論文作「我們」字。

⁶⁵按，論文、專書此 2 字，手稿作「基本」。

⁶⁶按，專書此 2 字，手稿作「釐清後」，論文作「釐清」。

⁶⁷按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁶⁸按，專書此 57 字，手稿作「或者可由此而把二千年來環繞於莊子的許多片斷地，猜測【的】似是而非，恍惚迷離的說法，作相當地澄清。不過這也是一件很困難的事情；因為古人用名詞並不【很】嚴格；而《莊子》一書中的材料，雖大體出於莊子本人及其學派之手；但在時間上不無先後之分。例如《外篇》《雜篇》，不斷出現性字，而《內七篇》則沒有一個性字。《內七篇》中〈逍遙遊〉談『六氣之辯(變)』，〈齊物論〉中談

【※ ※ ※】⁶⁹ 【道，天，德：】⁷⁰

《莊子》中說到道的地方很多，下面【一段】⁷¹話，有最本地規定性質：

「夫道有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見。自本自根。未有天地，自古以固存。神鬼神帝（〔按〕⁷²鬼帝因道而神），生天生地……」--〈大宗師〉一四【○~一四一】⁷³頁

「道者萬物之所由也。」--〈漁父〉五五【三頁】⁷⁴

『乘雲氣』，而不談陰陽。〈人間世〉涉及陰陽者三，〈大宗師〉涉及陰陽者【一】，但【皆】就人本身上說【（註二）】。至《外篇》《雜篇》，【而開始】就天地而言陰陽。《內篇》涉及《詩》《書》《禮》《樂》而未涉及六經；〈天道〉，〈天運〉，〈天下〉等篇，始明顯提到【。但〈天下篇〉】把這些情形綜合起來，當可斷定《內七篇》成立之時期為早；而其他各篇，則雜有較遲的資料在裏面。我的辦法，是以莊子的思想結構，來作【衡量】貫通的依據。【而】對於一個名詞有不同用法時，【採用】最大的公約【數】。思想的承述者，常將他所承述的思想加以發揮，例如《莊子》中有的地方分明是發揮現行《老子》中的某一部份思想的。假定【收】在現行《莊子》【中的】有許多是出於他的學徒後學之手，【却】屬於一個思想結構【之內】，而不能發現它有矛盾歧出的地方，則站在治思想史的【立場】，只好把它【當作】莊子的思想或屬於莊子學派的【思想】，不必採取臆測性地區別」等 445 字。論文作「或者可由此而把二千年來環繞於莊子的許多片斷地，猜測地似是而非，恍惚迷離的說法，作相當地澄清。不過這也是一件很困難的事情；因為古人用名詞並不十分嚴格；而《莊子》一書中的材料，雖大體出於莊子本人及其學派之手；但在時間上不無先後之分。例如《外篇》《雜篇》，不斷出現性字，而《內七篇》則沒有一個性字。《內七篇》中〈逍遙遊〉談『六氣之辯（變）』，〈齊物論〉中談『乘雲氣』，而不談陰陽。〈人間世〉涉及陰陽者三，〈大宗師〉涉及陰陽者二，但【其中有四條】皆就人本身上說（註五）。至《外篇》《雜篇》，則不斷地就天地而言陰陽。《內篇》涉及《詩》《書》《禮》《樂》而未涉及六經；〈天道〉，〈天運〉，〈天下〉等篇，始明顯提到六經。把這些情形綜合起來，當可斷定《內七篇》成立之時期為早；而其他各篇，則雜有較遲的資料在裏面。我的辦法，是以莊子的思想結構，來作每一名詞的衡量貫通的依據。對於一個名詞有不同用法時，則採用最大的公約權。思想的承述者，常將他所承述的思想加以發揮，例如《莊子》中有的地方分明是發揮現行《老子》中的某一部份思想的。假定在現行《莊子》一書中，有許多是出於他的學徒後學之手，但從思想上看去，却都屬於一個思想結構之內的，而不能發現它有矛盾歧出的地方，則站在治思想史的立場而言，只好把它當作是莊子的思想或屬於莊子學派的思想來加以處理，不必採取臆測性地區別」等 470 字。

⁶⁹按，論文、專書這一段落的 3 個符號，手稿皆無。

⁷⁰按，手稿這一段落的 3 字，論文、專書皆無。

⁷¹按，論文、專書此 2 字，手稿作「這些」。

⁷²按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁷³按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。》

⁷⁴按，論文、專書此 2 字，手稿作「○」。

〈大宗師〉的一段話，是《老子》十四章、二十一章、二十五章的綜合陳述。「有情有信」，當即本於《老子》二十一章的「窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信」。**【〈大宗師〉有情有信的】**⁷⁵「情」字，或係「精」字之誤；因如後所述，《莊子》書中，也有「精」的概念**【的】**⁷⁶。〈漁父〉上面的一句話，與《韓非子·解老》「道者萬物之所然也」，「道者萬物之所以成也」的意義略同，當然係後出的說法。但亦無悖於**【莊子】**⁷⁷的原意，故常為後人所引用。像這種地方，都是莊子繼承老子，以作為其思想起點的地方。

【※ ※ ※】⁷⁸

但從使用名詞上面說，莊子與老子顯著不同之點，〔即〕⁷⁹是莊子常使用「天」字以代替原有「道」字的意義。並且老子將「道」與「德」分述，而莊子則常將「道」與「德」連在一起，而稱為「道德」，**【但】**⁸⁰實際上却偏重在德的意義方面；亦即常常是扣緊人與物的本身而言「道德」。**【乃至於言「道」，】**⁸¹於是「道」的層級，有時反安排在天下面。

「知天之所為者，天而生也。」--〈大宗師〉一二九頁

「故其好之也一，其弗好之也一……其一與天為徒，其不一與人為徒。」--〈大宗師〉**【一三七頁】**⁸²。

「且夫物不勝天久矣。」--〈大宗師〉一四九**【頁】**⁸³

「盡其所受於天。」--〈應帝王〉一七三**【頁】**⁸⁴

「無為為之之謂天，無言言之之謂德。」--〈天地〉二三五**【頁】**⁸⁵

「**【忘己之人】**⁸⁶，是之謂入於天。」--〈天地〉二四五**【頁】**⁸⁷

⁷⁵按，論文、專書此 8 字，手稿皆無。

⁷⁶按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁷⁷按，論文、專書此 2 字，手稿作「老莊」。

⁷⁸按，論文、專書這一段落的 3 個符號，手稿皆無。

⁷⁹按，專書此字，手稿、論文作「則」。

⁸⁰按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁸¹按，手稿此 5 字，論文、專書皆無。

⁸²按，手稿此此段之引文，排列的順序與論文、專書不同，但各段上面標上序號後，則與之相符，手稿此段的引文頁碼作「一二九」，而論文、專書作「一三七頁」。

⁸³按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁸⁴按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁸⁵按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁸⁶按，論文、專書此 4 字，手稿作「忘乎物……」。

⁸⁷按，論文、專書此字，手稿皆無。

「虛無恬淡，乃合天德、」--〈刻意〉三〇六【頁】⁸⁸

上面所引的「天」字，乃至還有許多未引的天字，《郭象注》皆以「自然」釋之。「如天者自然之謂也」(一二九頁)；「天地者，自然也」(一三〇)。「在「自然」一詞的本身意義上，郭象與老莊有出入；但在以天為自然的這一點上」⁸⁹，大體上是對的；而此處之所謂自然，即《老子》之所謂「〔道法自然〕」⁹⁰的自然，亦即是道。所以他在〈齊物論〉中之所謂「天鈞」(四七頁)、「天倪」(六六頁)，與他所說的「道樞」(四三頁)，實際是一個意義。因為他常常好以「天」字代替「道」字，荀子在〈解蔽篇〉裏便說：「莊子蔽於天而不知人」，《楊倞注》：「天謂無為自然之道」。莊子所以用天字代替道字，【可能是因為以天表明自然的觀念，較之以道表明自然的觀念】⁹¹，更易為一般人所把握。

【※ ※ ※】⁹²

這裏還得附帶說明的，《老子》上的所謂「一」，嚴格地說，是「無」的、亦即是「道」的次一級的概念，【同於「萬物生於有」的有，因此，】⁹³所以他【才】⁹⁴說「道生一」。但寬泛一點說，則「一」是形容道的無分別相，所以「一」便是道。《老子》四二章，「道生一，一生二，二生三」一段，《淮南子·精神訓》引之為「故曰，一生二，二生三，三生萬物」，《高誘注》「一謂道也」；日人武義內雄氏以為《淮南子》所據《老子》原沒有「道生一」三字(〔註七〕⁹⁵)，【這完全是不確的】⁹⁶。因為古人引書，並未如今人的謹嚴；【不可以此來推斷文獻的異同】⁹⁷。但即此亦可以了解〔《淮南子》和《高誘注》〕⁹⁸，是把「一」與「道」作同一層次的東西來

⁸⁸按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁸⁹按，專書此 31 字，手稿、論文作「這種解釋」4 字。

⁹⁰按，手稿、專書此 4 字，論文作「道德自然」。

⁹¹按，論文、專書此 25 字，手稿作「或許是為了道字為名家所用，避免與名家的混淆，更可能的是因為以表明自然的觀念，較之表明自然的觀念」等 44 字。

⁹²按，論文、專書這一段落的 3 個符號，手稿皆無。

⁹³按，手稿此 11 字，論文、專書皆無。

⁹⁴按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁹⁵按，專書此「註七」，手稿作「註十三」，論文作「註六」。

⁹⁶按，論文、專書此 7 字，手稿作「這未必是對的」。

⁹⁷按，論文、專書此 12 字，手稿作「尤其是兩漢人如此」等 8 字。

⁹⁸按，專書此 7 字，手稿、論文僅作「淮南和高誘」等 5 字。

看。《莊子》上所用的「一」字，以寬泛的意思為多。即「一」就是「道」。

還有中國過去似乎缺乏抽象地時空的觀念，所以常假定一個時間的起點，以作道的起點；所以凡是《莊子》上稱為「始」、「初」，也多是道的意義。道是萬物之所由生，有如樹的枝葉出自樹的根本一樣，所以凡《莊子》一書中所稱的「根」、「本」，也是道的意義。

※ ※ ※

《莊子》書中對德字界定得最清楚的，莫如「物得以生謂之德」(〈天地篇〉二四三頁)的一句話。所謂物得以生，即是物得道以生。道是客觀的存在；照理論上講，沒有物以前，乃至在沒有物的空隙處，皆有道的存在。道由分化、凝聚而為物；此時超越之道的一部分，即內在於物之中；此內在於物中的道，莊子即稱之為德。此亦係繼承老子「道生之，德畜之」的觀念。由此不難了解，《莊子·內七篇》雖然沒有性字，但正與《老子》相同，《內七篇》中的德字，實際便是性字。因為德是道由分化而【內在於人與物之中，所以德】⁹⁹實際還是道；因此，便可以說「通於天地者德也」(〈天地〉二三四頁)。**【道是內在於每一物之中】**¹⁰⁰，**【因此，便】**¹⁰¹可以說「行於萬物者道也」(同上)。他又說「故形非道不生，生非德不明。存形窮生，立德明道」(〈天他〉二三七頁)。這裏「生非德不明」的一句話很有意義。道家依然要假定道或德，是一種「理性」的〔性質〕¹⁰²；生要通過此一理性而始彰著明朗，因而才有條理秩序。所以「天理」一詞，似乎最先見於《莊子》(〔註八〕¹⁰³)；否則只是一團混亂。正因為如此，他在〈德充符〉中，便常常表示德與形的距離，以彰顯德的理性地性質。他對於這些觀念的形式排列，可以用〔他〕¹⁰⁴下面的話作代表：

「技兼於義；義兼於德；德兼於道；道兼於天。」--〈天地〉二三四【頁】¹⁰⁵

⁹⁹按，論文、專書此 11 字，手稿作「內在化，所以」等 5 字。

¹⁰⁰按，論文、專書此 10 字，手稿作「道內在於一切物之中」等 9 字。

¹⁰¹按，論文、專書此 3 字，手稿作「所以」等 2 字。

¹⁰²按，專書此 2 字，手稿、論文作「形質」。

¹⁰³按，專書此「註八」，手稿作「註十四」，論文作「註七」。

¹⁰⁴按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹⁰⁵按，論文、專書此字，手稿皆無。

「語道而非其序者非道也……是故古之明大道者，先明天，而道德次之；道德明而仁義次之……」--〈天道〉二六九【頁】¹⁰⁶

【〔上面「技兼於義」的「兼」字，乃包含之意。技兼於義，是說技為義所包含。下面三兼字之意義皆同。〕¹⁰⁷《莊子》中許多地方，把天】¹⁰⁸當作人生的一種境界〔，〕¹⁰⁹而此處之天，則尚保持著客觀存在的意義。不過這種形式地排列，不僅在莊子的思想中，【並】¹¹⁰無意義；並且像這類的排列，可能是由莊子【的】¹¹¹後學，因為莊子喜言天，因而【加以附會的，】¹¹²特別把天抬到道上面去的。〔但是〕¹¹³，把天抬到道的上面【去】¹¹⁴，這便與儒家思想構造的形式(不指內容)相似，尤其是與《易傳》的思想【相似】¹¹⁵，反而與《老子》相遠了。〔這在無形之中，說明了莊子的後學，受了《易傳》的影響。〕¹¹⁶歸結的說：莊子所說的天，即是道，所說的德，即是在萬物中內在化的道。不僅道、天、德三者〔在〕¹¹⁷實質是一個東西；並且如前所述，莊子主要係站在人生立場來談這些問題，而將「道」、「天」，都化成了人生的精神境界；所以三者常常是屬於一個層次的互用名詞。換言之，莊子之所謂道、天，常常與德是一個層次。所以他說「夫恬惓(淡)寂寞，虛無無為，此天地之事，而道德之質也，故聖人休焉」(〈刻意〉三〇五【頁】¹¹⁸)。這在後面還要談到。

三、【〔莊子〕¹¹⁹重要名詞疏釋之二--情，性，命】¹²⁰

《莊子》一書中所用的情字，有三種分別；一種是情實之情，這種用

¹⁰⁶按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁰⁷按，專書此 36 字，論文皆無。

¹⁰⁸按，論文此 11 字，專書此 47 字，論文作「他之所以把天放在道的上面，因為在許多地方，把天」等 21 字。

¹⁰⁹按，專書此逗號的符號，論文作刪節號。

¹¹⁰按，論文、專書此字，手稿作「毫」。

¹¹¹按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹¹²按，手稿此 5 字，論文、專書皆無。

¹¹³按，專書此 2 字，手稿、論文作「不過」。

¹¹⁴按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹¹⁵按，論文、專書此 2 字，手稿作「一致」。

¹¹⁶按，專書此 21 字，手稿、論文皆無。

¹¹⁷按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹¹⁸按，論文、專書此字，手稿皆無。》

¹¹⁹按，專書此節標題此 2 字，論文皆無。

¹²⁰按，專書此節標題 13 字，論文此 11 字，手稿僅作「情，性，命」3 字。

法的本身，沒有獨立意義。另一種實際與性字是一樣；例如他說：

「致命盡情，天地樂而萬事銷亡。萬物復情，此之謂混冥。」--〈天地〉三四頁

這裏的情字，只能作性字解。第三，是包括一般所說的情欲之情，而範圍【較廣】¹²¹；他對於這種情，則採取警惕反對的態度。他說：

「有人之形，無人之情。有人之形，故群於人。無人之情，故是非不得於身。」--〈德充符〉一二五~六【頁】¹²²

按上文，可知莊子以為是非是從情來的，亦即以「知」為情；而去知【以】¹²³泯是非，正是莊子一貫的主張。又：

「惠子謂莊子曰，人故無情乎？莊子曰然。惠子曰，人而無情，何以謂之人？莊子曰，道與之貌，天與之形，惡得不謂之人。惠子曰，既謂之人，惡得無情？莊子曰，是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身；常因自然而不益生也。」--同上，一二六~七【頁】¹²⁴

按上文，可知莊子是以好惡為情；而好惡是內可以傷身，當然應當無情；無情即是無好惡。又：

「且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明。二曰五聲亂耳，使耳不聰。三曰五臭薰鼻，困懷中顛。四曰五味濁口，使口厲爽。五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者皆生之害也。」--〈天地〉，二五九~二六〇【頁】¹²⁵

上面所說的，雖然沒有正式指出情字，但實際即是一般所說的情欲之情，【皆可以使人失其性，當然是不好的】¹²⁶。這裏應當〔順便〕¹²⁷指出，以老子莊子為中心的道家，根本不曾有任情縱慾的思想。〔其次，儒家主張節欲是為了伸【張】¹²⁸德性，而道家主張進一步「無情」，則以其不是自然。〕¹²⁹

¹²¹按，論文、專書此 2 字，手稿作「更廣的情，而」。

¹²²按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹²³按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹²⁴按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹²⁵按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹²⁶按，論文、專書此 14 字，手稿作「皆生之情，當然是不好的」等 9 字。

¹²⁷按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

¹²⁸按，論文、專書此字，手稿作「長」字。

¹²⁹按，手稿、論文此 32 字，專書皆無。

※ ※ ※

莊子的《外篇》、《雜篇》，不斷地提到性字。前面說過，《內篇》的德字，實際便是性字。但《外篇》《雜篇》，却常常【將】¹³⁰性字德字對舉，這一方面是說明莊子或他的後學，受了性字流行的影響；一方面也是觀念上進一步的分疏。若勉強說性與德的分別，則在人與物的身上內在化的道，稍微靠近抽象地道的方面來說時，便是德；貼近具體地形【的】¹³¹方面來說時，便是性。他說「性者生之質也」（〈庚桑楚〉，四三七），生之質，即生命的本質。生命的本質，不離乎形；但亦非僅僅是形。若僅僅是形，則這個質字沒有意義。下面的一段話，似乎更可以表現這種意思。

「泰初有無，無有無名。一之所起，有一而未形。物得以生謂之德，未形者有分。且然無間謂之命。留（流）動而生物；物成生理，謂之形。形體保神，各有儀則，謂之性。性【情】¹³²反德，德至同於初。」
--〈天地〉二四三~四【頁】¹³³

按這段話不是平說的，而是就創造的歷程來說的。泰初有「無」，無即是道。《郭注》：「一者有之初，至妙者也」，這個「一」，即是《老子》「天得一以清」之一。一是從無到有（現象界之有）的中間狀態；【因】¹³⁴尚無分別相，所以是一；正因其是一，所以說「有一而未形」。德依然是將形而未形，但它已從「一」分化而為多，所以說是「未形者有分」；以見德在「未形」的這一點上，與「一」相同；而在「有分」的這一點上，却已經較「一」更向下落實一層。因為「有分」，所以才能分別凝結而成就萬物。寬泛點地說，德是靠近道而較性為抽象的。關於「命」，留在後面再分疏。德雖然「未形」，但它從「一」分化出來的作用即是「生」，生的〔成就〕¹³⁵即是物；「流動」是形容【由】¹³⁶分化而生物過程中的活動情形。「物成生理」，是說〔成就物後〕¹³⁷而具有生命、條理，即是形；形因為是德的具體表現，

¹³⁰按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹³¹按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹³²按，論文、專書此字，手稿作「脩」。

¹³³按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹³⁴按，論文、專書此字，手稿作「一方面」等3字。

¹³⁵按，專書此2字，手稿、論文作「表現」。

¹³⁶按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹³⁷按，專書此4字，論文、論文作「物生成」3字。

所以它一定是合理性的，故謂之「生理」。但德是「未形」，而形是「已形」，未形與已形之間有了距離、間隔，【形也可能】¹³⁸脫離德而成為獨立性的存在，有如母親生出了兒子以後，兒子可能脫離母親而獨立活動，各不相干；這是創造過程中的一種【大】¹³⁹危機。但「形體保神」，即形體之中，還保有精神的作用(精神一詞，後面再疏釋)；而這種精神作用，是有儀有則的，這即是性。所以性是德在成物以後，依然保持在物的形體以內的種子。前面引用過「生非德不明」的話，此處之所謂「儀則」，即是生之「明」，亦即生之合理性。因此，道家從宇宙到人生，依然是奠基於合理性之上，這一點似乎為過去的人所忽略了的。上面引用的這段話，是說得非常精密的一段話。但《莊子》一書的用詞，以採取寬泛的用法時為多。因之，不僅在根本上，德與性是一個東西；並且在文字上，也常用在一個層次，而成為可以互用的。性好像是道派在人【身】¹⁴⁰形體中的代表。因之，性即是道。道是無，是無為，是無分別相的一；所以性也是無，也是無為，也是無分別相的一。更切就人【身上】¹⁴¹說，即是虛，即是靜。換言之，即是在形體之中，保持道地精神狀態。凡是後天滋多蕃衍【出來】¹⁴²的東西都不是性，或者是性發展的障礙。〈駢拇篇〉說：

「駢拇技指，出乎性哉，而侈於德；附贅縣疣，出乎形哉，而侈於性。多方乎仁義而用之者，列於五藏哉。而非道德之正也。」——七八頁

這裏所說的「道德」，即是德，即是性。

※ ※ ※

莊子特別重視命，但對命的內容，也有特殊的規定。

【「死生命也。其有夜旦之常，天也」——〈大宗師〉一三七】¹⁴³

「仲尼曰，〔天下有大戒二〕¹⁴⁴，其一，命也。其一，義也。子之愛

¹³⁸按，論文、專書此 4 字，手稿作「也可能形」。

¹³⁹按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹⁴⁰按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁴¹按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹⁴²按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹⁴³按，手稿此 18 字，論文、專書皆置於第四段，即「死生存亡……」之後。

¹⁴⁴按，專書此 6 字，手稿作「天下之大戒二」，論文作「天下之大職二」，但查核原書，應有誤。

親，命也，不可解〔放〕¹⁴⁵心……知其不可奈何，而安之若命，德之至也。」--〈人間世〉九一~九二頁

「知其不可奈何，而安之若命，唯有德者能之。」--〈德充符〉一一四頁

「死生存亡窮達貧富賢與不肖毀譽飢溫寒暑，是事之變，命之行也。日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也，故不足以滑和，不可入於靈府。」--同上，一二三頁

「死生，命也。其有夜旦之常，天也。」--〈大宗師〉一三七頁
「吾思〔夫〕¹⁴⁶使我至此極者，而弗得【之】¹⁴⁷。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也；然而至此極者，命也夫。」--〈大宗師〉一六三頁

「莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞而坐，鼓盆而歌。惠子曰，與人居，長子老身，死不哭，亦足矣。又鼓盆而歌，不亦甚乎？莊子曰，不然。是其始死也，我獨何能無槩(慨)。然察其始而本無生……形變而有生，今又變而之死，是相與為春夏秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」--〔〈至樂〉三四四~三四五頁〕¹⁴⁸

「達生之情者，不務生之所無以為。達命之情者，不務知之所無奈何。」--〈達生〉三五五【頁】¹⁴⁹

「吾始乎故，長乎性，成乎命……【吾】¹⁵⁰生於陵而安於陵，故也。長於水而安於水，性也。不知吾所以然而然，命也。」--同上，〔三六五~三六六頁〕¹⁵¹

〔按〕¹⁵²對命的基本規定，還是前面「物得以生謂之德，未形者有分。且然無間謂之命」。「且然無間」，是緊承上句未形者有分而來的。未形之「一」，

¹⁴⁵按，專書此字，手稿、論文作「於」。

¹⁴⁶按，專書此字，手稿、論文作「天」。

¹⁴⁷按，論文、專書此字，手稿作「也」。

¹⁴⁸按，專書此9字，手稿、論文皆無。

¹⁴⁹按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁵⁰按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹⁵¹按，專書此7字，手稿無「頁」，論文僅作「三六五~六頁」。

¹⁵²按，論文此字，手稿、專書皆無。

分散於各物(德)，每一物【分得如此，就是如此(且然)】¹⁵³，毫無〔出入〕¹⁵⁴(無間)，這即是命。然則莊子之所謂命，乃指人秉生之初，從「一」那裏所分得的【內容】¹⁵⁵限度，即〈德充符〉所指出的「死生存亡窮達貧富賢與不肖……」等而言。這大概與傳統的一般地觀念相同。其中不同之點，儒家以死生富貴為命，但不以賢不肖為命，因之，儒家把死生富貴等委之於命，而把賢不肖則責之於各人自己的努力；其根據，則以為賢不肖是屬於性的範圍，而不是屬於【運命之】¹⁵⁶命的範圍；所以儒家所說的「性命」的命，是道德性的天命，而不是盲目性的運命。【莊子所說的命，並無運命與天命的分別，他】¹⁵⁷把賢不肖也屬之於命，把儒家劃歸到人力範圍的，也劃分到命的範圍裏面去了，於是莊子之所謂命，乃與他所說的德，所說的性，屬於同一範圍的東西，即是把德在具體化中所現露出來的「事之變」，即是【把】¹⁵⁸各種人生中人事中的不同現象，如壽夭貧富等，稱之為命；命即是德在實現歷程中對於某人某物【所分得的限度】¹⁵⁹；這種限度稱之為命，在莊子乃說明這是命令而應當服從，不可改易的意思。所以他比喻的說「父母於子，東西南北，惟命【是】¹⁶⁰從。陰陽於人，不翅父母」(〈大宗師〉一四九~一五〇【頁】¹⁶¹)。何以知道這些「事之變」是由命所規定？乃是因為這些東西是「知不能規乎其始」，【因】¹⁶²而「不知所以然而然」的；即是這些事，不是人的知謀可以預為規劃，而不知其所始的。因此可以了解莊子重視命，乃是把人生中的這些事之變，也安排到德與性【的自然】¹⁶³方面去；安於這些事之變，即是安於德，安於性【的自然】¹⁶⁴。所以他一再說「知其不可奈何，而安之若命，德之至也」。他對命的觀念，

¹⁵³按，論文、專書此 10 字，手稿作「分得如此(且然)，就是如此」。

¹⁵⁴按，專書此 2 字，手稿、論文作「走漏」。

¹⁵⁵按，手稿此 2 字，論文、專書皆無。

¹⁵⁶按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

¹⁵⁷按，論文、專書此 17 字，手稿僅作「莊子」等 2 字。

¹⁵⁸按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁵⁹按，論文、專書此 6 字，手稿作「的某人限度」。

¹⁶⁰按，論文、專書此字，手稿作「之」。

¹⁶¹按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁶²按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁶³按，手稿此 3 字，論文、專書皆無。

¹⁶⁴按，手稿此 3 字，論文、專書皆無。

是補德、性在人生中的漏洞，並加強德、性在人生中的決定性。即是他之所以強調命，乃是要人「無以人滅天，無以故滅命」(〈秋水〉三三〇【頁】¹⁶⁵)。「故」，【即】¹⁶⁶是後起的生活習慣。由此可知命在本質上與德、性並無分別。他說，「已，而不知然，謂之道」(〈齊物論〉四六頁)；這種對道的規定，也同於對命的「不知所以然而然」的規定。又說，「聖人達綢繆，周盡一體矣，而不知其然，性也。」(〈則陽〉四六六)。又說，「性不可易，命不可變」(〈天運〉三〇〇頁)。可見他對性與命的規定，也完全是一樣的。所以他才不斷地用「性命」的名詞。儒家把性與命連在一起，是【以命】¹⁶⁷說明性的根源；而莊子則是以命表明性的決定性。

四、【(《莊子》)】¹⁶⁸重要名詞疏釋之三--形，心，精神】¹⁶⁹

《莊子》一書，用「身」字，用「生」字時，是兼德(性)與形而言，並且多偏在德(性)方面。所以他之所謂「全身」或「全生」，有時同於全德。但他用「形」字，則常僅指的【是一】¹⁷⁰外在的官能或〔由〕¹⁷¹形骸(五官百體)所表現的動作。此時之形，莊子【常】¹⁷²把它與德(性)或心，看成是兩樣的東西，而加以對舉。例如「形莫若就，心莫若和」(〈人間世〉九六頁)，這是把形與心相對舉，與一般說法無所異。〈德充符〉一篇，假設許多形體不全之人，以見德較形為貴，殘形並非等於傷德。他對形與德的區分，也即是他與楊朱最顯明的分別。因此，所以我說他雖然認為形由德而生，但他實際認為形生以後，與生它的德，依然有一隔限；於是他所主張的〔回到生所自來之道〕¹⁷³，依然是要通過自覺，通過由自覺而來的工夫，【才可突破形的限制以達到其目的】¹⁷⁴。所以僅從【他】¹⁷⁵表面的放任因循的詞句上，並不能真正了解莊子。莊子〔對〕¹⁷⁶形的觀念，是由老子

¹⁶⁵按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁶⁶按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹⁶⁷按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹⁶⁸按，專書此節標題的此 2 字，論文皆無。

¹⁶⁹按，專書此節標題的此 14 字，手稿僅作「形、心、精神」。

¹⁷⁰按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹⁷¹按，手稿、論文此字，專書皆無。

¹⁷²按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹⁷³按，專書此 8 字，手稿、論文僅作「回到自然」等 4 字。

¹⁷⁴按，論文、專書此 14 字，手稿僅作「才可以達到」等 5 字。

¹⁷⁵按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁷⁶按，專書此字，手稿、論文皆無。

所說的「吾之大患，在吾有身」的「身」的觀念而來。而莊子的「身」與「生」的觀念，則由老子的「長生」的「生」的觀念發展而來。即是，在老子，已有了身雖由德而生，但既生之後，身(形)與德便有一間隔的思想；至莊子而將這一點發展得更為成熟、清楚。茲將莊子把德形相對，養形並非等於養德的材料，簡錄在下面。

「夫支離其形者，猶足以養其身；又況支離其德者乎。」--〈人間世〉一〇五頁

「物視其所一(德)，而不見其所喪(形)。視喪其足，猶遺土也。」--〈德充符〉一一〇~一一一【頁】¹⁷⁷

「吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。今子與我遊於形骸之內(德)，而子索我於形骸之外，不亦過乎。」--同上，一一五~六【頁】¹⁷⁸

「无趾曰，吾惟不知務，而輕用吾身，吾是以亡足。今吾來也，猶有尊足者存，吾是以務全之也。」--同上，一一六【頁】¹⁷⁹

「所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也(德).....別者之履，無為愛之，皆無其本矣。」--同上，一二〇【頁】¹⁸⁰

「故德有所長，而形有所忘。人不忘其所忘(形)，而忘其所不忘(德)，此謂誠忘。」--同上，一二四【頁】¹⁸¹

「養形必先之物。物有餘而形不養者有之矣。有生必先無離形，形不離而生亡者有之矣。……悲夫，世之人以為養形足以存生。而養形果不足以存生，則世奚足為哉。」--〈達生〉三五五~六【頁】¹⁸²

然則莊子對形的態度怎樣呢？既不是後來神仙家所說的【長生】¹⁸³，也【絕】¹⁸⁴非如一般宗教家，採取敵視的態度，而是主張「忘形」(形有所忘)；再落實一點，則是「不位乎其形」(〈秋水〉〔三六頁〕¹⁸⁵)，即是不為

¹⁷⁷按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁷⁸按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁷⁹按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁸⁰按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁸¹按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁸²按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁸³按，手稿此 2 字，論文、專書皆無。

¹⁸⁴按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹⁸⁵按，論文、專書此「三六頁」，恐有誤，手稿作「三二八頁」。

形所拘限【(位)】¹⁸⁶，不使形【取得】¹⁸⁷了生活上的主導權。再進而以自己的德，養自己【的】¹⁸⁸形，使形與德【合而為一】¹⁸⁹，以使其能「盡其所受於天」(〈應帝王〉一七三【頁】¹⁹⁰)；所以他說「无視无聽，抱神以靜，形將自正……女神將守形，形乃長生」(〈在宥〉二二一頁)。此處之神，即是道，即是德，即是性。而其所謂長生，「乃終其天年」，「盡其所受於天」。
【不可與後來神仙家之所謂長生相混淆。】¹⁹¹在這一點，除了德(性)的內容，與儒家不同以外，僅就德與形的關係而論，却與儒家是一致的。這是從老子「無以生為」的觀念，發展下來的。

※ ※ ※

心，在《莊子》一書中是一個麻煩的問題。他說：

「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎。」--〈齊物論〉四〇頁

「夫胡可以及化，猶師心者也。」--〈人間世〉八五頁

「夫徇耳目內通，而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎？」--同上，八九頁

「是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。」--〈大宗師〉一三三頁

「汝慎无撓人心。人心排下而進上，上下囚殺……僨驕而不可係者，其惟人心乎。」--〈在宥〉二一四~五【頁】¹⁹²

「及唐虞為天下……然後去性而從於心……然後民始惑亂。」--〈繕性〉三一~二【頁】¹⁹³

「徹志之勃，解心之謬。」--〈庚桑楚〉四三六【頁】¹⁹⁴

「孔子曰，凡人心險於山川，難於知天。」--〈列禦寇〉五六一【頁】¹⁹⁵

¹⁸⁶按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁸⁷按，論文、專書此 2 字，手稿作「佔」。

¹⁸⁸按，論文、專書此字，手稿作「之」。

¹⁸⁹按，論文、專書此 4 字，手稿作「化」。

¹⁹⁰按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁹¹按，論文、專書此 16 字，手稿皆無。

¹⁹²按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁹³按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁹⁴按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁹⁵按，論文、專書此字，手稿皆無。

人〔注意於心的活動〕¹⁹⁶，由來已久。到了孔子，對於心，似乎還沒有把握住，這從孟子引他「出入無時，莫知其鄉，其心之謂與」的話可以看出來。在心上奠定人生道德的根基，儒家一直【要】¹⁹⁷到孟子才有此發現。莊子對於心的警惕，特為突出，主要原因，是因為「知」的作用，是從心出來的。而知的作用，一則擾亂自己，不合養生之道；一則擾亂社會，為大亂之源。所以他要「外於心知」。他說：

「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。已而為知者，殆而已矣。」--〈養生主〉七一頁

「故天下每每大亂，罪在於好知。……惴栗之虫，肖翹之物，莫不失其性。」--〈胠篋〉二〇八【頁】¹⁹⁸

有心便有知，有知便失其性；而人又是活的，【如何能避開心知的作用呢？】¹⁹⁹於是莊子似似乎避開心而在氣方面找出路。所以他說：

「若一志，無聽之以耳，而聽之以心，無聽之以心，而聽之以【靜】²⁰⁰。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待【物】²⁰¹者也。唯道集虛，虛者心齋也。」--〈人間世〉八七頁

「關尹曰，是純氣之守也，非知巧果敢之列……壹其性，養其氣，全其德，以通乎物之所造。」--〈達生〉三五六~八【頁】²⁰²。

按所謂無聽之以耳，是不讓外物停在耳(目)那裏【去】²⁰³辨別聲(色)的美惡。聽之以氣，即下文之所謂「徇【(順)】²⁰⁴耳目內通，而外於心知」，即是讓外物純客觀地進來，純客觀的出去，而不加一點主觀上【地】²⁰⁵心知的判斷。「聽止於耳」，俞樾以為當作「耳止於聽」者近是，即是〔耳〕²⁰⁶僅止於聽，而不加美惡分別之意。心止於符(〔應，與外物相應〕²⁰⁷)，也

¹⁹⁶按，專書此 7 字，手稿、論文作「人對於心的活動、注意」等 9 字。

¹⁹⁷按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁹⁸按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁹⁹按，論文、專書此 11 字，手稿皆無。

²⁰⁰按，論文、專書此字，手稿作「氣」。

²⁰¹按，論文、專書此字，手稿作「氣」。

²⁰²按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁰³按，手稿此字，論文、專書皆無。

²⁰⁴按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁰⁵按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁰⁶按，專書此字，手稿、論文皆無。

²⁰⁷按，專書此 6 字，手稿僅作「的」，論文作「合與外物相合」。

是同樣的意思。從上面所引的材料看來，莊子似乎是反心〔反〕²⁰⁸知而守氣，使人成為一純生理地存在。但這與〈天下篇〉他批評慎到的「至於若無知之物而已，无用聖賢。夫塊不失道。豪傑相與笑之曰，慎到之道，非生人之行，而至死人之理」(五七七頁)〔的情形〕²⁰⁹，有什麼分別？真的，有人因此便以為〈齊物論〉是出於慎到【(註十五)】²¹⁰。但如前所說，莊子既將形與德對立，以顯德之不同於形，則他所追求的〔必〕²¹¹是一種精神生活，而不是塊然地生理生活。若此一看法為不錯，則他所追求的精神生活，不能在人的氣上落腳，而依然要落在人的心上。〔因為氣即是生理作用，在氣上開不出精神的境界；只有在人的心上才有此可能。〕²¹²【既須落在人〔的〕²¹³】²¹⁴心上，則他不能一往反知，而必須承認某種性質的知。【就我的了解說，】²¹⁵他的確是如此。並且他在上面所說的氣，實際只是心的某種狀態的比擬之詞，與老子所說的純生理之氣不同。這便是他和慎到表面相同，而根本不同之所在。所以在前面所引的〈人間世〉「氣也者，虛而待物者也」一句的下面，便接著說，「惟道集虛；虛者，心齋也」。虛還是落在心上，而不能落【在】²¹⁶氣上。〈人間世〉「自事其心者，哀樂不易施乎前」(九二頁)，這裏未嘗要去心。〈德充符〉說：「日夜相待乎前，而知不能規乎其始者也，故不足以滑和，不可入於靈府」(一二二頁)。郭注，「靈府者精神之宅」。成疏，「靈府者精神之宅，所謂心也」。是莊子將心尊之為靈府。〈達生〉，〈庚桑楚〉又尊之為「靈臺」。然則莊子是不是把心分為二，一為須要防止之心，一為值得尊重之心呢？我的看法不是如此的。莊子【是】²¹⁷要求人的生活能「與天為徒」，或「入於天」，天是「寂寞無為」的；心知的活動，足以破壞此寂寞無為，所以特須警戒。但若沒有心知，則賦與於人的寂寞無為的本性，將從何處通竅，而使人能有此自

²⁰⁸按，手稿、論文此字，專書皆無。

²⁰⁹按，專書此 3 字，論文僅作「的」。

²¹⁰按，手稿此註，論文、專書皆無。

²¹¹按，專書此字，手稿、論文皆無。

²¹²按，專書此 32 字，手稿、論文皆無。

²¹³按，專書此字，論文皆無。

²¹⁴按，專書此 6 字，論文此 5 字，手稿作「既落在」3 字。

²¹⁵按，論文、專書此 6 字，手稿皆無。

²¹⁶按，論文、專書此字，手稿皆無。

²¹⁷按，手稿此字，論文、專書皆無。

覺？且德既內在於人身之內，【〔則〕²¹⁸人必須通過心的作用，然後在德與形的相對中，能有對德的自覺，於是德的本性，也不能不是心的本性。否則心〔便〕²¹⁹不能從形中超脫出來，以把握形所自來的德。】²²⁰莊子〔所追求的精神生活，〕²²¹若真是不在心上立腳，而只是落在氣上，則人不過是塊然一物，與慎到沒有分別，〔即無所謂德與形的對立。再進一步說，〕²²²莊子若承認了心，則知為心的特性，莊子也不能一往的反知。我覺得莊子的意思，是認為〔心的本性是虛是靜，與道、德合體。但由外物所引〕²²³而離開了心原來的的位置，逐外物去奔馳，惹是招非，反而掩沒了它的本性，此時的人心，〔才〕²²⁴是可怕的。但若心〔存於〕²²⁵自己原來的的位置，不隨物轉，則此時之心，乃是人身神明【發竅】²²⁶的所在，而成為人的靈府，靈臺；由靈府靈臺所直接發出的知，即是道德的光輝，人生精神生活的顯現，是非常【可】²²⁷寶貴的。這種知，不是普通〔分解性的〕²²⁸知識之知，而有同於後來禪宗所說的「寂照同時」之照。他常以「鏡」來形容「照的情態」(〔註九〕²²⁹)。所以莊子主要的工夫，便在使人的心，如何【能】²³⁰照物而不致隨物遷流，以保持心的原來的的位置，原來的本性。他說「其心之出，有物採之」(天地二三七【頁】²³¹)；〔「出」是離開原有位置，向外奔馳，心之所以出，是因為有物加以勾引(採)。但〕²³²莊子並不主張與物隔絕，而只是要〔心不隨物轉，以致生出〕²³³是非好惡，這種工夫，〔是適

²¹⁸按，專書此字，論文作「則在人身之內的心，當然也是德的顯現，並且」等 18 字。

²¹⁹按，專書此字，論文皆無。

²²⁰按，專書此 64 字，論文此 80 字，手稿作「則在人身之內的心，當然也是德的顯現」等 16 字。

²²¹按，手稿、論文此 8 字，專書皆無。

²²²按，專書此 15 字，手稿、論文皆無。

²²³按，專書此 19 字，手稿、論文僅作「心由物所引」等 5 字。

²²⁴按，專書此字，手稿、論文皆無。

²²⁵按，專書此 2 字，手稿作「守在」，論文作「守住」。

²²⁶按，論文、專書此 2 字，手稿作「發竅」。

²²⁷按，論文、專書此字，手稿皆無。

²²⁸按，專書此 4 字，手稿、論文皆無。

²²⁹按，專書此「註九」，手稿作「註十六」，論文作「頁八」，應作「註八」才是

²³⁰按，論文、專書此字，手稿皆無。

²³¹按，論文、專書此字，手稿皆無。

²³²按，專書此 28 字，手稿、論文皆無。

²³³按，專書此 9 字，手稿、論文作「要不隨物轉以生」等 7 字。

應於心的本性的虛、靜、止。虛是沒有以自我為中心的成見；靜是不為物欲感情所擾動；止是心不受引誘而向外奔馳。能虛能靜，即能止。所以虛靜是道家工夫的總持，也是道家思想的命脈。不論儒家道家，他們都是以統治階級及知識分子自身為說話對象的。統治階級不待說；每一知識分子，都是以成見之知，與對物的欲望，裹脅在一起，以塑造成自私、自困、互相窺伺、互相奪取的人生、社會。虛靜乃是從成見欲望中的一種解放、解脫的工夫；也是解脫以後，心所呈現的一種狀態，亦即是人生所到達的精神境界。凡是《莊子》上，「與天地精神往來」，以及「人而天」這類的描述，實際皆是對於由虛靜的工夫所呈現出的虛靜地精神境界的描述。虛靜之心，本是超越一切差別對立，而會涵融萬有之心。莊子緊承老子「致虛極，守靜篤」之致(十六章)，全書中到處發揮此義。〕²³⁴他說：

「唯道集虛，虛者心齋也。」--〈人間世〉八七頁

「瞻彼〔闕〕²³⁵者，虛室生白。吉祥止止。」--同上〔八八頁〕²³⁶

「盡其所受乎天，而先見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」--〈應帝王〉一七四頁

「人莫鑒於流水，而鑒於止水；唯止，能止眾止。」--〈德充符〉一一二【頁】²³⁷

「萬物無足以鏡(撓)心者，故靜也.....水靜猶明，而況精神？聖人之心靜乎，天地之鑒也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡寂寞無為者，天地之平，而道德之至，故帝王聖人休焉。」--〈天道〉二六一~二【頁】²³⁸

「徹志之勃，解心之謬，去德之累，達道之塞。貴富顯嚴名利六者勃志也.....此四六者不盪胸中，則正。正則靜。靜則明。明則虛。虛則無為而無不為也。」--〈庚桑楚〉四三六~七【頁】²³⁹

²³⁴按，專書此 301 字，手稿作「他稱之為虛，靜，止。虛是心不藏物，靜是心不為物所擾動，止是心不因物引而向外奔馳」等 34 字，論文僅作「他稱之為虛，靜，止。虛是心不藏物，靜是心不為物所擾動，止是心不因引誘而向外奔馳」等 34 字。

²³⁵按，手稿、專書此字，論文作「關」字。

²³⁶按，專書此字，手稿、論文作「八九頁」。

²³⁷按，論文、專書此字，手稿皆無。

²³⁸按，論文、專書此字，手稿皆無。

²³⁹按，論文、專書此字，手稿皆無。

不虛不靜不止之心，失掉了心的本性，莊子謂之「心死」(〔註十〕²⁴⁰)。虛、靜、止，保持住心的本性，謂之「心不死」。

「而況官天地，府萬物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未嘗死者乎。」--〈德充符〉一一二【頁】²⁴¹

這裏所說的「一知」，是對於分別之知而言，尅就心的本性，如鏡照物，既無主觀(成心)加在物上；物亦一照即過，毫不牽動主觀(不藏物)，此之謂「一知」；這是沒有價值判斷的，無記的。純客觀而且不加解剖析構造之知。【這種「一知」】²⁴²，或可以「直觀」一詞稱之。莊子形容這種知的情形是「冥冥之中(無分之意)，獨見曉焉。无聲之中，獨聞和焉。故深之又深，而能物焉；神之又神，而能精焉。」(〈天地〉二三七【頁】²⁴³)。按「而能物焉」，即是「通乎物之所造」(〈達生〉三五八【頁】²⁴⁴)，即是莊子認為在統一地直觀(一知)之下，能看出物的本來面目【(能物)】²⁴⁵。而「【所謂】²⁴⁶遊心於淡，合氣於漠」(〈應帝王〉一六七【頁】²⁴⁷)及「以恬養知……以知養恬，知恬交相聲」(〈繕性〉三〇九~三一〇【頁】²⁴⁸)，也正是他用工夫更落實的說明。〔按《說文》十一上水部，淡，「薄味也」；未加作料到裡面去的飲料，其味淡。莊子以此形容無成見、無欲望、無好惡時的心理狀態。此時的心理狀態，對一切與心相接之物，皆無所繫戀，無所聚注，只是冷冷地，泛泛地「應而不藏」，故莊子即以「淡」形容之。「遊心」的「遊」，是形容心的自由自在地活動。不是把心禁錮起來，而是讓心不挾帶欲望、知解等的自由自在地活動，此則所謂遊心於淡。氣是指綜合性地生理作用。「合氣」，是會合氣力；人當運動或工作時，生理作用自然會合到一起。《說文》十一上「漠……一曰，清也」；水中無雜物曰清；「合氣於漠」，是形容無欲望目的的生理活動。「以恬養知」，是以心的恬靜，涵養心的知，使知不外馳。有知而不外用，謂之「以知養恬」。無

²⁴⁰按，專書此「註十」，手稿作「註十七」，論文作「註九」。

²⁴¹按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁴²按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。

²⁴³按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁴⁴按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁴⁵按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

²⁴⁶按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

²⁴⁷按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁴⁸按，論文、專書此字，手稿皆無。

知之恬，便如慎到們的土塊(見〈天下篇〉)。「恬」有如後來禪宗之所謂寂；而此處之知，有如後來禪宗之所謂「照」。「知恬交養」，有如禪宗之所謂「寂照同時」。此意甚為深遠精密。由以上的疏導，可知莊子實際還是在心上立足；亦非完全反知〕²⁴⁹。而【世人好籠統用反知二字以說明莊子的態度，】²⁵⁰有失莊子的本意。如後所述，莊子特別重「忘」，重「化」；但在心的本性這一點上，則必將其保任不失，以為忘與化的根基。「古之人，外化而內不化；今之人，內化而外不化。與物化者，一不化者也」(〈知北遊〉四一九【頁】²⁵¹)。「日與物化者，一不化者也」(〈則陽〉四六八【頁】²⁵²)。這裏的所謂「內」，所謂「一」，〔乃至〕²⁵³〈養生主〉的「忘其所受」(七七【頁】²⁵⁴)的「所受」，〈大宗師〉「不忘其所始」(一三三【頁】²⁵⁵)的「始」，當然是指德而言；但〔德的〕²⁵⁶不忘不化，只有在心上，亦即【在】²⁵⁷所謂靈府、靈臺的光照【之】²⁵⁸下，〔德才可以經常呈現，而〕²⁵⁹言不忘不化。所以莊子是向上透出的純白靈明地人生，而不是渾沌灰暗地人生。老子對於心，只有警戒的一面，而沒有信任的一面。這即是說明在孔老的時代，人的自覺，是先〔每一個行為，〕²⁶⁰【每】²⁶¹一個行為上開始；最後，則以【生命的統體】²⁶²全般轉化之形而呈現。到了孟子、莊子，始反省到心上，由【心】²⁶³這裏開竅、立基，以擴及於生命的全體。在這種地方，正可以清楚看出由孔到孟，由老到莊的精神、思想發展之跡。

²⁴⁹按，專書此 338 字，手稿、論文僅作「由以上的疏導，可知莊子實際還是在心上立足」等 19 字。

²⁵⁰按，論文、專書此 18 字，手稿僅作「籠統用反知二字」等 7 字。

²⁵¹按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁵²按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁵³按，手稿、專書此 2 字，論文作「至柔」。

²⁵⁴按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁵⁵按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁵⁶按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

²⁵⁷按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁵⁸按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁵⁹按，專書此 9 字，手稿、論文僅作「才可」2 字。

²⁶⁰按，論文此 5 字，手稿作「一個行為」，專書皆無。

²⁶¹按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁶²按，論文、專書此 5 字，手稿作「人生的統一體」6 字。

²⁶³按，手稿此字，論文、專書皆無。

館藏徐復觀教授手稿整理(十三):
老子思想的發展與落實—莊子的「心」(二)

謝鶯興*

※ ※ ※

在莊子以前，精字神字，已很流行。但把精字神字，連在一起而成立「精神」一詞，則起於莊子。這一名詞之出現，是文化史上的一件大事。精神一詞明，而莊學之特性更顯。

《莊子》一書，所用的精與神的觀念，還是出自《老子》。《老子》二十一章「窈兮冥兮，其中有精」。六章「谷神不死，是謂玄牝」。可知《老子》精與神二字，都是剋就道體之本身而言。莊子「夫精者小之微也.....可以言論者，物之粗也。可以意致者，物之精也」(《秋水》三二三頁)。精是說明道雖無聲無臭，而實為一可以想象得到的(意致)一種存在。此一「精」的存在，就其妙用無窮之作用而言，則謂之神。「谷神」，是虛無的作用，亦即道的作用。道是虛無的，故擬之以谷；不死，是說明這種作用是能生萬物而不窮的，所以又擬之以「玄牝」。莊子主要【的思想，】¹將老子的客觀的道，內在化而為人生的境界，於是把客觀性的精、神，也內在化而為心靈活動的性格。心不只是一團血肉，而是「精」；由心之精所發出的活動，則是神；合而言之即是「精神」。將內在的心靈活動的此種性格(精神)透出去，【便】²自然會與客觀的道的此種性格(〔精神〕³)，湊泊在一起；於是老子的道【之】⁴「無」，乃從一般人不易捉摸的灰暗之中，而成為生活裏靈光四射的境界，即所謂精神的境界。而此精神的境界，即是超知而不捨知的心靈獨立活動的顯現。莊子以「獨與天地精神往來」(《天下篇》)表示其思想的特色，應當從這種地方去了解。

* 東海大學圖書館退休館員

¹ 按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

² 按，論文、專書此字，手稿作「而」。

³ 按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

⁴ 按，論文、專書此字，手稿作「的」。

〈知北遊〉說「精神生於道，形本生於精」【(四八〇頁)】⁵，上一句是說明心靈之所由來，下一句是說明形質之所由來。精與【神】⁶本是一個東西。但分解的說，精含有質地的意思在裏面。試看下面的材料：

「今子(惠施)外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟……天選子之形，子以堅白鳴。」--〈德充符〉一二七【頁】⁷

「至道之精，窈窈冥冥。至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，无勞汝形，无搖汝精，乃可以長生。」--〈在宥〉二二一【頁】⁸

「水靜則明……水靜猶明，而況精神。」--〈天道〉二六一【頁】⁹

「精神四達並流，无所不極。上際於天，下蟠於地……其名為同帝。」--〈刻意〉三〇八【頁】¹⁰

〈天下篇〉說，「以本為精，以物為粗」。所謂「本」，是指道要形成物，而尚未形成物的階段而言。其內容即同於「一」。剋就人來說，即是不離於形，但不為形累的德或性；亦即是德性發竅處的心。從沒有受到外物牽累之心所發出的超分別相的直觀、智慧，亦即是從精所發出的作用，這即是【精】¹¹神。這種直覺、智慧，是不受一切形體、價值、知識、好惡的限隔，而與無窮的宇宙，融和在一起，這是莊子在現實世界之【上】¹²，所開闢出的精神生活的世界。莊子便是想在現實人生的悲苦中，把自己安放在這種精神生活【世】¹³界中去〔，這即是他自己所說的「獨與天地精神往來」〕¹⁴。

⁵ 按，論文、專書此3字，手稿作「四〇八」。

⁶ 按，論文、專書此字，手稿作「道」。

⁷ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁸ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁹ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁰ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹¹ 按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹² 按，論文、專書此字，手稿作「外」。

¹³ 按，論文、專書此字，手稿作「境」。

¹⁴ 按，專書此17字，手稿、論文皆無。

五、〔莊子對精神自由的祈嚮〕¹⁵

形成莊子思想的人生與社會背景的，乃是在危懼、壓迫的束縛中，〔想〕¹⁶求得精神上澈底地自由解放。莊子認為在戰國時代的人生，受【各種束縛壓迫】¹⁷的情形，有用繩子吊起來(縣)，或用枷鎖鎖起來一樣。因為是縣(懸)，是枷鎖，〔便〕¹⁸很迫切地要求「解除」，去「枷鎖」。〔所以〕¹⁹〈養生主〉【便】²⁰說「古者謂是帝之縣解」(七八【頁】²¹)，〈大宗師〉【便】²²說「此古之所謂縣解也」(一四九【頁】²³)；〈德充符〉【便】²⁴說「解其桎梏」(一一八頁)。由此可以了解莊子對不自由的情形，感受到如何的【痛】²⁵切。得到自由解放的精神狀態，莊子稱之為「遊」，亦即開宗明義的「逍遙遊」。莊子認為人生之所以受壓迫，不自由，乃由於自己不能支配自己，而須受外力的牽連。受外力的牽連，即【會】²⁶受到外力的限制甚至是支配。這種牽連，在莊子稱之為「待」，如「猶有所待者也」(〈逍遙遊〉十八頁)，「彼且惡乎待哉」(同上)，「化聲之相待，若其不相待」(〈齊物論〉六六頁)，「吾有待而然者耶」(同上六七頁)等是。要達到精神的自由解放，一方面要【自己】²⁷決定自己；同時【要】²⁸自己不與外物相對立，【以】²⁹得到澈底地諧和。自己決定自己，莊子稱之為「自然」、「自己」【、「自取】³⁰，或【稱之為】³¹「獨」。〔郭象〈莊子序〉

¹⁵ 按，專書此節的標題，手稿作「向精神自由王國的祈嚮」，論文作「祈嚮精神自由王國之一--概述」。

¹⁶ 按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹⁷ 按，論文、專書此 6 字，手稿作「受束縛」等 3 字。

¹⁸ 按，專書此字，手稿作「所以便」，論文作「所以」。

¹⁹ 按，手稿、專書此 2 字，論文作「因此」。

²⁰ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

²¹ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

²² 按，論文、專書此字，手稿皆無。

²³ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁴ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁵ 按，論文、專書此字，手稿作「迫」。

²⁶ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁷ 按，手稿此 2 字，論文、專書皆無。

²⁸ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁹ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

³⁰ 按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

「下知有物之自造」的「自造」，亦即解釋莊子之自然。因係「自造」，所以能自由。但郭象此種解釋，究與莊子原意有距離。莊子並非真認萬物為「自造」；他常稱道為「造物」，「造物」在《莊子》一書中為經常使用的名詞。如〈大宗師〉「夫造物者又將以子為此拘拘也」（一四八頁）。是莊子和老子一樣，以道為形上地造物者。而其所謂「自然」，乃指道雖造物，但既無意志，又無目的；造物過程中之作用，至微至弱，好像是「無為」；既造以後，又沒有絲毫干涉；因此，各物雖由道所造，却好像自己造的一樣。所以「自然」一詞，可以作「自己如此」解釋；這主要是對於傳統宗教中的神意所提出的棒喝。自然之觀念成立，天命神意之觀念自廢。但這在老莊，只是極力形容比擬之意。此種形容比擬之意，莊子較之老子，說得更為認真，所以郭象便逕以「自造」釋之。莊子較老子，形上意味較輕。郭象則將其完全去掉，此乃郭象注《莊》，並不能與《莊》相吻合之一。但莊子是特強調「自然」、「自己」、「自取」等觀念以強調自由，則是無可疑的。〕³²〈齊物論〉對天籟的解釋是「夫吹萬不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其誰耶」（三四頁），「自己」即是「自取」，即是「自然」，即是「自由」。

《莊子》一書，最重視【「獨」的觀念】³³，本亦自《老子》而來。老子對道的形容是「獨立而不改」，「獨立」，即是在一般因果系列之上，〔不與他物相對待，不受其他因素的影響的意思〕³⁴，不過老子所說的是客觀的〔道〕³⁵，而莊子則指的是人見道以後的〔精神境界〕³⁶。例如〈大宗師〉「朝徹而後能見獨」（一四四【頁】³⁷），〈在宥〉「人其盡死而我獨存乎」（二二六【頁】³⁸），「出入六合，遊乎九州，獨往獨來，是謂獨有」（二

³¹ 按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

³² 按，專書此 348 字，手稿、論文僅作「《莊子》書中自然一詞的意義，是說『自己如此』而無待於自己以外的力量之意」等 30 字。

³³ 按，論文、專書此 4 字，手稿作「一個『獨』字」。

³⁴ 按，專書此 19 字，手稿、論文僅作「不與他物相對待的意思」等 10 字。

³⁵ 按，專書此字，手稿、論文作「存在」2 字。

³⁶ 按，專書此 4 字，手稿、論文僅作「境界」2 字。

³⁷ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

³⁸ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

二八【頁】³⁹，「滅其賊心，而皆進其獨志，若性之自爲」(二四七【頁】⁴⁰)，〈山木〉「向者先生形體若掘槁木，似遺物離人而立於獨也」(四一九【頁】⁴¹)，〈庚桑楚〉「明乎人，明乎鬼者，然後能獨行」(四三一【頁】⁴²)。還有許多莊子未嘗明說出獨字，而郭象却點出獨字的。如釋〈大宗師〉之「與乎其觚而不堅也」(一三五【頁】⁴³)爲「常遊於獨而非固守」；釋「而況其卓乎」爲「卓者獨化之謂也」(一三七【頁】⁴⁴)；釋「在太極之先而不爲高」數語爲「外不資於道，內不由於己。掘然自得而獨化也」(一四一【頁】⁴⁵)；釋〈知北遊〉「不以生生死，不以死死生」爲「夫死者獨化而死耳，生者亦獨化而生耳」(四一七【頁】⁴⁶)。莊子之所謂「獨」，是無對待的絕對自由的精神境界；這種境界，有時也稱爲「天」。

但【在】⁴⁷現實生活中，無一不互相對立，互相牽連，互相困擾，〔這如何能「獨」？〕⁴⁸於是莊子提出「忘」的觀念、「化」的觀念，〔以說明由虛靜之心所達到的效驗；在忘與化的效驗之上，自然能獨，亦自然能得到絕對的自由。〕⁴⁹〈大宗師〉「以聖人之道，告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之三日，而後能忘天下……七日而後能外物〔，〕⁵⁰九日而後能外生。已外生矣，而後能朝徹；朝徹而後能見獨；見獨而後能無古今；無古今而後能入於不死不生」(一四四【頁】⁵¹)；上文中的「外」，也是忘的意思。「忘」是把具體物相互間的分別相，乃至存在相忘掉。「忘其肝

³⁹ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁴⁰ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁴¹ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁴² 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁴³ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁴⁴ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁴⁵ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁴⁶ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁴⁷ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁴⁸ 按，論文此 5 字，手稿、專書皆無。

⁴⁹ 按，專書此 38 字，手稿作「來作爲達到『獨』的工夫，這是老子『損之又損』的進一步發展」等 24 字，論文僅作「這是老子『損之又損』的進一步發展」等 14 字。

⁵⁰ 按，專書此逗號，論文作刪節號。

⁵¹ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

胆，遺其耳目」(〈大宗師〉一五五【頁】⁵²)，這是忘分別相。「忘乎物，忘乎天，其名爲忘己。忘己之人，是之謂入於天」(〈天地〉二四六【頁】⁵³)。忘乎天，即〈大宗師〉所說的「人相忘乎道術」。「入於天」，即與道爲一體。而所謂「忘己」，亦前面所說的外生，乃是把所謂存在相也忘掉了。物因「己」而顯，忘己即同時忘物。忘己忘物，乃能從形器界各種牽連中超脫上去而無所待，而能見獨。

【能忘始能化】⁵⁴，化是隨變化而變化，它有兩方面的〔意義〕⁵⁵：一是自身的化；一是自身以外的化。自身以外的化，莊子採取「觀化」的態度。即〈至樂篇〉所謂「且吾與子觀化而化及己」(三四六【頁】⁵⁶)的觀化。所謂觀化，即對萬物的變化，保持觀照而不牽惹自己的感情判斷的態度。【自】⁵⁷身的化，即所謂「化及己」；化及己，則採取「物化」的態度。宇宙是在變化，社會也在變化，人生也在變化；自己遇著變化而抗拒這些變化，是不可能的；在變化之流中，而自己想像停在現象界中的某一點不動，縱使所停止的地方，有如老子之所謂「雌」，所謂「黑」，所謂「後」，也會與變化之流發生摩擦而感到危懼。所以莊子最後想到一個「化」的精神境界，亦即〈齊物論〉最後所說的「物化」的境界。物化，亦即司馬談在〈論六家要旨〉中所說的「隨物變化」。「自己化成了什麼，便安於什麼，而不固執某一生活環境或某一目的，乃至現有的生命，這即所謂物化。」⁵⁸

然則何以能忘，何以能化。〔心不被物誘向知的方面而歧出，更不被物欲所擾動；而能保持心的虛靜，則此時之心，即是道之內在化之德，即是德在形中所透出的性，亦即是創造天地萬物的道，而人即爲與道合體之人。道是無分別相，無生死相的。故與道合體之人，使自然能忘一切分別相及生死相。道是萬變不窮的。故與道合體之人，便自然能乘萬

⁵² 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁵³ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁵⁴ 按，論文、專書此5字，手稿作「忘才能化」。

⁵⁵ 按，專書此2字，手稿、論文皆無。

⁵⁶ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁵⁷ 按，論文、專書此字，手稿作「切」。

⁵⁸ 按，專書此40字，手稿、論文皆無。

化而不窮。如此便在精神上無一物與之對立，而達到「獨」的境界。支遁以〈逍遙遊〉為「明至人之心」（註十一）。其實，一部《莊子》，歸根結底，皆所以明至人之心。由形上之道，到至人之心，這是老子思想的一大發展；也是由上向下，由外向內的落實。經過此一落實，於是道家所要求的虛無，才在人的現實生命中有其根據。〕⁵⁹

〔祈嚮精神自由王國之二-乘天地之正御六氣之辯〕⁶⁰

莊子對精神自由的祈嚮，首表現於〈逍遙遊〉〔〈逍遙遊〉可以說是莊書的總論〕⁶¹。陸德明《音義》謂「義取閒放不拘，怡適自得」。《釋文》「逍亦作消；遙亦作搖」；郭慶藩《莊子釋義》：「逍遙二字，《說文》未收，作消搖者，是也」。按消者消釋而無執滯，乃對理而言。搖著隨順而無抵觸，乃對人而言。游者，象徵無所拘礙之自得自由的狀態。總括言之，即形容精神【由解放而得到自由活動的情形。但這也要分成兩個層次】⁶²。郭象所說的「極小大之致，以明性分之適」，這是就一般人的

⁵⁹ 按，專書此 248 字，手稿作「則主要是由心齋而使心與性相冥，性與道為一；換言之，這一切，依然是在自己的心，自己的性(德)上所開出的精神境界。心不被物誘向知方面去歧出，而能虛能靜；即是心保持其寂寞無為的狀態；此時之心，即是道之內在化之德，即是德在形中所透出的性，亦即是創造天地萬物的道，此時之心，乃是含融一切，超越一切，與『天地精神相往來』之心。此時之人，乃『人而天』之人；此時便自然『忘』，自然『化』，而無任何東西與之相對立的『獨』的境界。此時精神的活動，自然是逍遙遊，或者稱『天遊』，這是人心之量，在這一方面所達到的極致。所以支遁以〈逍遙遊〉為『明至人之心』，其實，一部《莊子》，歸根結底，皆所以明至人之心。道家的人性論，到了莊子而發展到了高峰，也和儒家的人性論，到了孟子而發展到了高峰一樣。以下再略加疏釋」等 283 字。論文作「則主要是由心齋而使心與性相冥，性與道為一；換言之，這一切，依然是在自己的心，自己的性(德)上所開出的精神境界。心不被物誘向知方面去歧出，而能虛能靜；即是心保持其寂寞無為的狀態；此時之心，即是道之內在化之德，即是德在形中所透出的性，亦即是創造天地萬物的道，此時之心，乃是含融一切，超越一切，與『天地精神相往來』之心。此時之人，乃『人而天』之人；此時便自然『忘』，自然『化』，而達到無任何東西與之相對立的『獨』的境界。此時精神的活動，自然是逍遙遊，或者稱『天遊』，這是人心之量，由充實而達到了極致。便會涵蓋一切，而同時得到解放自由。所以支遁以〈逍遙遊〉是『明至人之心』，其實，一部《莊子》，歸根結底，皆所以明至人之心。道家的人性論，到了莊子而發展到了高峰，也和儒家的人性論，到了孟子而發展到了高峰一樣。以下再稍稍分別加以疏釋」等 301 字。

⁶⁰ 按，專書此節的標題，手稿、論文皆無。但手稿用「※※※」符號。

⁶¹ 按，專書此 12 字，手稿、論文皆無。

⁶² 按，論文、專書此 23 字，手稿僅作「自由活動的境界」等 7 字。

安分安命而言；自大鵬以至列子，皆不出此範圍；這也是一種自由。但這只是相對地自由，而不能算是絕對地自由。因為還「有所待」。「所待」的條件不在己；所待的條件一變，自由亦隨之消失。而所待的條件，皆在形器界中，是不能不變的；這在莊子的時代，尤不能不與莊子以此種感覺。所以莊子所祈嚮的乃是「乘天地之正，而御六氣之辯(變)，以遊無窮者，彼且惡乎待哉」(一八頁)的絕對地自由。〔這兩句話，即前面所說的「獨」的境界進一步的描述。而〕⁶³其工夫，乃在「至人無己，神人無功，聖人無名」(十九頁)。無己，便會無功，無名；所以「無己」即工夫的頂點，【亦即前面所說的「忘」的工夫的頂點。〔實際，還是虛靜到了極點的心。無己的觀念，是〕⁶⁴】⁶⁵老子「無知無欲」的觀念進一步的發展。〔「至人無己」三句話，〕⁶⁶乃莊子的全目的、全功夫之所在。《莊子》全書，可以說都是這幾句話多方面的發揮。

乘天地之正，郭象以為「即是順萬物之性」，即前面所提到的「觀化」。〔御〕⁶⁷六氣之辯，郭象以為「即是遊變化之途」，即前面所提到的「物化」。人所以不能順萬物之性，主要是來自物我之對立；在物我對立中，人情總是以自己作衡量萬物的標準，因而發生是非好惡之情，給萬物以有形無形的干擾。【自己也會同時感到】⁶⁸處處受到外物的牽掛、滯礙。有自我的封界，才會形成我與物的對立；自我的封界取消了(無己)，則我與物冥(〔註十二〕⁶⁹)，自然取消了以我為主的衡量標準，而覺得我以外之物的活動，都是順其性之自然，都是天地之正，而無庸我有是非好惡於其間，這便能乘天地之正了。〈齊物論〉的前半段，主要便是發揮此義。

生活的環境、條件，已經變了，而自己生活的感情意志，被【拋】⁷⁰

⁶³ 按，專書此 21 字，手稿、論文皆無。

⁶⁴ 按，專書此 18 字，論文僅作「此一觀念，乃」。

⁶⁵ 按，專書此 32 字，手稿僅作「此一觀念，乃」。

⁶⁶ 按，專書此 7 字，手稿、論文作「這裏所引用的幾句話」等 9 字。

⁶⁷ 按，專書此字，手稿、論文作「乘」字。

⁶⁸ 按，論文、專書此 8 字，手稿作「同時也感到」字。

⁶⁹ 按，專書此「註十二」，手稿作「註九」稿紙左側有「註九：郭象注莊子『與物冥』三字，以表示物我相忘之情形，最為貼切。」論文作「註十」。

⁷⁰ 按，論文、專書此字，手稿作「丟」。

在變化的後面，以致不能不與無可挽回的變化相抗拒，這是人生非常可悲的現象。此種現象之所以成立，乃是把自己的知、情、意，【常於】⁷¹不知不覺之中，定著在某一生活斷片之上，只以某一生活斷片，作為我的實體，而加以執持；於是在此斷片以外的時代之流，生活之流，也都成為自己精神的荊棘。「無己」，即無生活斷片之可資執持。也無斷片與斷片之間的扞格，這便能遊變化之途了。人生變化最大的無如生死，〈齊物論〉的後半段，〔及莊書許多地方，多發揮此義〕⁷²。

但這裏所特須探索的，〈逍遙遊〉的所謂「無己」，即〈齊物論〉之所謂「喪我」。〈齊物論〉對喪我的形容是形如槁木，心如死灰(三一頁)，這與〈天下篇〉所說的彭蒙、田駢、慎到的「棄知去己」(五六七頁)，「至於若無知之物而已」(五七七頁)，有何分別？從〈天下篇〉「豪桀相與笑之曰，慎到之道，非生人之行，而至死人之理」(同上)的話來看，莊子的無己，與慎到的去己，是有分別的。然則其分別在什麼地方？我可以先總說一句，慎到的去己，是一去百去；而莊子的無己，只是去掉形骸之己，讓自己的精神，從形骸中突破出來，而上昇到自己與萬物相通的根源之地，即是立腳〔於〕⁷³道的內在化的德、內在化的性；【立腳於】⁷⁴德與性在人身上發竅處的心。亦即立腳於如前所述的「靈府」、「靈台」。莊子以「靈」字形容心，這便與慎到的「塊不失道」(五七七頁)的「塊」，完全是天壤懸隔。因為它是靈，所以它的涵攝量是「注焉而不滿，酌焉而不竭」的「天府」(〈齊物論〉五五頁)。因為它是靈，所以它是照物而不殉於物，故能成為不窮於物的「葆光」(同上)。因為是天府，則極天地之所【變】⁷⁵，極萬物之所異，皆係天府之所涵。因此，無窮之變，無窮之多，在天府的地方，只是一個「一」。〔並且主觀的「一」與客觀的「一」；是一而非二。〕⁷⁶所以從萬物所自出的「一」來看萬物，則萬物無不正；

⁷¹ 按，論文、專書此 2 字，手稿作「總是」。

⁷² 按，專書此 12 字，手稿、論文僅作「却是發揮此義」。

⁷³ 按，專書此字，手稿、論文作「在」。

⁷⁴ 按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

⁷⁵ 按，論文、專書此字，手稿作「窮」。

⁷⁶ 按，手稿、論文此 16 字，專書皆無。

而「守一」，即所以乘天地(郭注：天地者萬物之總名也)之正。從六氣所自化的「一」來看六氣，則六氣之變，只是「一」之自化；而守一，即所以御六氣之變。因此，莊子的「無己」，是無掉為形器所拘限的己，而上昇到與道相通的德、【自己】⁷⁷的性；使心不【隨】⁷⁸物牽引而保持其靈府靈臺的本質，以觀照宇宙人生的境界。〈在宥篇〉說「我守其一」〔(二二二頁)〕⁷⁹；〈則陽篇〉說「冉相比得其環中以隨成，與物無終無始，無幾時；日與物化者，一不化者也」(四六八頁)；一不化，也是守一，即是保任著自己的德、的性、的心，而不使其逐物遷流的境界。在此境界中，只是一個作為萬化根源之一。【既】⁸⁰不遺一物一事，〔因為在這裏是〕⁸¹「遊於萬物之不得遯而皆存」(〈大宗師〉一五五頁)，同時，也無一物一事之相隔相對，因為在這裏是「道通為一」(〈齊物論〉〔四五頁〕⁸²)。所以這是「自本自根」的「無待」的境界，亦即是絕對自由的境界。只有在此境界中，才可以說「齷萬物而不為義，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為老，覆載天地，刻彫眾形而不為巧，此其所游矣」〔(〈大宗師〉一六一頁)〕。〔這幾句話正是〈逍遙遊〉的描述。〕⁸³下面】⁸⁴〈德充符〉中的一段話，正與此相發明，故略加疏釋如下：

仲尼曰，死生亦大矣。郭注：死生之變，變之大者也。而不得與之變。郭注：「彼與變俱，故雖生死不變於彼。」按因守一，一乃無死無生的不變之地，故能不與之變。。雖天地覆墜，亦將不與之遺。按此係言物變雖大，但亦不致隨物變而失「不得」似應作「得不」。自己的本性。與猶隨也，遺猶失也。凡

《莊子》書中所言「大浸稽天而不溺，大旱金石流，土山焦，而不熟」這類的話，皆係此意。

審乎無假。郭注：「明性命之固當。」按《說文》「假，非真也」，性命以外皆假，審乃辨之明。明乎性命之無假。因而守住性命之，而不與物遷。按而不隨物遷流，命物之化。按命猶聽也，任也，即「觀化」之意，而守其宗者也。按宗即指德、性、心而言。

亦即所謂「一」。

莊子的思想，因為他反對一般的所謂知識，因為他主張回到自然，因為他主張「觀化」、「物化」，又因為他喜歡為悠謬之說，荒唐之言，遂常被

⁷⁷ 按，手稿、論文此 2 字，專書皆無。

⁷⁸ 按，論文、專書此字，手稿作「受」。

⁷⁹ 按，專書此 4 字的頁碼，手稿、論文皆無。

⁸⁰ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁸¹ 按，專書此 6 字，手稿、論文僅作「因為這是」等 4 字。

⁸² 按，專書此 3 字的頁碼，手稿、論文皆無。

⁸³ 按，專書此 12 字，論文皆無。

⁸⁴ 按，專書此 21 字，論文此 9 字，手稿皆無。

人誤會爲他是反文化而歸於混沌，〔誤會他是〕⁸⁵同流合污的人生。殊不知他是反對爲統治階級利用作統治工具的文化；而代之以通過精神自覺所達到的人人自由，人人平等的文化。〔他雖然以「渾沌」（〈應帝王〉一七四頁），「古之人」，比喻他的理想地人生、社會，但決不能認爲他所追求的人生社會的生活境界，〕⁸⁶即是原始人的生活境界；原始人沒有這種高度的自覺，因而原始人的生活，不能稱爲文化的生活，【也不是自由的生活。他】⁸⁷不斷揭穿統治者與一般知識分子的假面具，揭穿得那樣深刻，澈底；且辭楚王之聘，而甯願「洩尾乎泥中」；這是同流合污的鄉愿嗎？至於「爲善無近名，爲惡無近刑」（〈養生主〉〔二十一〕⁸⁸、七一頁），「處夫材不材之間」（〈山木〉三七一），【諸如】⁸⁹這類的話，只是落在現實生活上的無可奈何的說法，亦即是打了折扣的說法，而不是他的究竟【義】⁹⁰的說法。精神落在現實上，總是要打折扣的。所以〈山木篇〉在「處夫材與不材之間」的下面，便接著說「材與不材之間，似之而非也，故未免乎無累。若夫乘道德而浮遊，則不然。無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專爲。一上一下，以和爲量，浮遊乎萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得而累耶」（三七二頁）；萬物之祖，【即是道，即是】⁹¹與道相通的德，性，心；能遊乎萬物之祖，所以能物物而不物於物，則在觀化物化之中，正有其主宰性。但這種主宰性，只能在最高的境界中存在。

因爲莊子的思想，是極高的文化的結晶；而他的「無己」，【乃是前面所已經提到的「忘」的最後到達點，「無己」即以「忘」與「化」爲其內容，】⁹²絕不同於原始性地渾沌，所以無己的境界，是通過一連串的自覺的工夫過程而始【能】⁹³達到的。這種自覺的工夫，即是前面已經提到

⁸⁵ 按，專書此 4 字，手稿、論文皆無。

⁸⁶ 按，專書此 47 字，手稿、論文僅作「他雖然常以『古之人』如何如何作比喻，但決不能認爲他所追求的人生境界」等 30 字。

⁸⁷ 按，論文、專書此 9 字，手稿僅作「而莊子與惠施之辨，並」等字。

⁸⁸ 按，手稿、論文此 3 字，專書皆無。

⁸⁹ 按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁹⁰ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁹¹ 按，論文、專書此 5 字，手稿僅作「即」。

⁹² 按，論文、專書此 28 字，手稿皆無。

⁹³ 按，手稿此字，論文、專書皆無。

的「虛」「靜」，尤其是「心齋」。現在，我再【引】⁹⁴〈大宗師〉中孔子顏淵的一段問答作例證。因為〈逍遙遊〉的「無己」，即是〈齊物論〉中的「喪我」，即是〈人間世〉中的「心齋」，亦即是〈大宗師〉中的「坐忘」。〈齊物論〉中形容南郭子綦喪我的情形，只是「隱几而坐，仰天而噓，嗒焉若喪其耦」，豈非正是「坐忘」的描寫嗎？〈大宗師〉：

「顏回曰，回益矣。仲尼曰，何謂也？曰，回忘仁義矣。曰，可矣，猶未也。它日復見曰，回益矣。曰，何謂也？曰，回忘禮樂矣。曰，可矣，猶未也。它日復見曰，回益矣。曰，何謂也？曰，回坐忘矣。仲尼蹴然曰，何謂坐忘？顏回曰，墮肢體，黜聰明。離形去知，同於大通，此謂坐忘。仲尼曰，同則無好也；化則無常也。而果其賢乎，丘也請從而後也。」-- 一六一~二頁

按仁義若非出於實踐中的自覺，而僅把它當作道德的【教條】⁹⁵來看，則總以為它僅是人與人相關涉〔時才發生〕⁹⁶的東西，與自己的性分距離得比較遠；道家，法家，乃至荀子，及西方的【純】⁹⁷經驗主義者，都是這種態度。禮樂則直接關涉到各人的生活；但在莊子的立場，這些都是「侈於德」，「侈於性」（〈駢拇〉一七七頁）的。所以先忘仁義，次忘禮樂。〔在莊子看，以仁義待人，尚有賢愚好惡之別，此觀於《論語》孔子「以舉直措諸枉」答樊遲之問仁而可見；因之，仁的涵攝量尚有所不足。以禮樂自處，尚有禮樂與生理及社會之抵觸；此觀於《論語》有先進後進之分，及《樂記》「心中斯須不和不樂，而鄙詐之心入之矣」的話而可見。因之，【禮樂的因應，】⁹⁸尚易有所遺漏。其原因，乃係〕⁹⁹【莊子所指的】¹⁰⁰仁義禮樂，皆是落在人的形器拘限以內的作為成就，其效用皆有所待。及至「墮肢體，黜聰明，離形去知」，〔而〕¹⁰¹突破了自己形器之所束限，

⁹⁴ 按，論文、專書此字，手稿作「將」。

⁹⁵ 按，論文、專書此 2 字，手稿作「節目」。

⁹⁶ 按，專書此 4 字，手稿、論文皆無。

⁹⁷ 按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁹⁸ 按，論文此 5 字，手稿僅作「因應」。

⁹⁹ 按，手稿此 120 字，論文此 123 字，專書皆無。

¹⁰⁰ 按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。

¹⁰¹ 按，手稿、專書此字，論文皆無。

以上昇到自己的德、性、心的原有位置，則「同於大通」。〈齊物論〉謂「恢詭譎怪，道通爲一」〔(四五頁)〕¹⁰²；所以「大通」指的即是道；「同於大通」，即是同於道。因爲如前所述，德、性，即客觀之道的內在化。「形」、「知」，即是一般人之所謂「己」，所謂「我」；離形去知，即是無己，喪我。無己的境界，即是同於道的境界。作爲萬物根源【的】¹⁰³道，只是「一」，只是「同」，只是一切平等，所以說「同則無好也」。無好〔，即對萬物不干預以主觀的好惡，而一任萬物之自然〕¹⁰⁴，即是乘天地之正。道的本身即是化，不化便不能生萬物。此處之「常」，【乃】¹⁰⁵執滯之義，與莊子所說的「常心」的「常」不同。同於道，即同於化，所以說「化則無常也」；無常，即是御六氣之辯。坐忘、無己的精神生活，並不是反仁義禮樂的生活，而是超世俗之所謂仁義禮樂，即所謂「大仁」「大義」的生活。〈齊物論〉「大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不伎」〔(五四頁)〕¹⁰⁶的話，即是這種意思。因此，莊子是反俗儒之所謂仁義禮樂，而非反仁義禮樂之自身。〔孔子【之】¹⁰⁷仁，實亦即孔子之「無意無必無固無我」。則莊生鄙視當時依附統治者，形同發塚之儒生，而其內心深處，亦不能不深契於孔子。故〈天下篇〉尊孔子之言，當係其真意的流露。〕¹⁰⁸〈天下篇〉莊生自謂「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物」，一般人都忽視上句的「獨」字，或者以莊生對他人而自言「獨」，則實與不敖倪於萬物之意相矛盾。如前所述，道是「自本自根」(〈大宗師〉一四〇頁)而無所待的，所以同於道的人，然後能「見獨」。「獨」，然後能與天地精神相往來；與天地精神相往來，即是同於大通，所以能不敖倪於萬物。〔一〕¹⁰⁹個人精神的自由解放，同時即涵攝宇宙萬物的自由

¹⁰² 按，專書此 3 字之頁碼，手稿、論文皆無。

¹⁰³ 按，論文、專書此字，手稿作「之」。

¹⁰⁴ 按，專書此 21 字，論文僅作「包括無惡，對萬物不干預以主客的好惡」等 16 字。手稿皆無。

¹⁰⁵ 按，論文、專書此字，手稿作「只是」。

¹⁰⁶ 按，專書此 3 字的頁碼，手稿、論文皆無。

¹⁰⁷ 按，論文此字，手稿作「的」。

¹⁰⁸ 按，手稿、論文此 67 字，專書皆無。

¹⁰⁹ 按，手稿、論文此字，專書皆無。

解放。此一要求，乃貫穿於《莊子》全書之中。雖然只是精神的；但〔若〕¹¹⁰對現實的奴性世界而言，當然能發生批判、提撕的作用。

〔六、思想的自由問題〕¹¹¹

〈齊物論〉主要是解決思想自由的問題。

真正【的】¹¹²自由，必須建立於平等之上，否則只是少數人的自由。現實【上】¹¹³是如此，精神上也是如此。並且〔思想〕¹¹⁴上的奴隸性，常常比現實上的奴隸性，更難解放。〔因此，思想上的解放，莊子看作很重要的課題。所謂「物」，雖是無所不包的大共名，但實際是指人群社會而言。〕¹¹⁵齊物，即是主張物的平等；物既是平等，則他們的【〔思想〕¹¹⁶(物論)】¹¹⁷，也是平等的。既是平等，則誰也沒有干涉他人的資格，便可使物任其性，而各得自由了。站在莊子的立場來看，當時以儒墨為首的百家爭鳴，【對】¹¹⁸爭者自身說，只是把精神束縛在自己的觀念圈子裏，失掉了自己本性的自由。所以〈齊物論〉中便說「終身役役，而不見其成功。〔蔚然成役〕¹¹⁹，而不知其所歸，可不哀耶？人謂之不死，奚益？其形化，(形化於所爭所逐的事物之中)，其心與之然，可不謂大哀乎」(三九頁)。對社會說，【思想】¹²⁰上的是非美惡之爭，認為非者應當從屬於是者，惡者的價值是低於美者，【實際上是認為人性並不平等，】¹²¹因而想以自己的思想強加於他人之上，【這便是否定了人性的平等。認人性為不平等，〔即是加他人以一種束縛〕¹²²】¹²³，壓迫，不自由。〔首先從思想的

¹¹⁰ 按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹¹¹ 按，專書此節的標題及序號，手稿作「思想、生死的自由」，論文作「七、祈禱精神自由王國之三--思想，生死的自由問題」。

¹¹² 按，論文、專書此字，手稿作「地」。

¹¹³ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹¹⁴ 按，專書此 2 字，手稿、論文作「觀念」。

¹¹⁵ 按，專書此 42 字，手稿、論文僅作「所謂」2 字。

¹¹⁶ 按，專書此 2 字，論文作「觀念」。

¹¹⁷ 按，論文此 2 字，專書此 4 字，手稿僅作「觀念」。

¹¹⁸ 按，論文、專書此字，手稿作「在」。

¹¹⁹ 按，專書此 4 字，手稿、論文作「尔(上加艸)然疲役」。

¹²⁰ 按，論文、專書此 2 字，手稿作「觀念」。

¹²¹ 按，手稿此 12 字，論文、專書皆無。

¹²² 按，專書此 10 字，論文作「即是一種束縛」等 6 字。

角度看，〕¹²⁴莊子以爲凡是來自各人自由意志的(「自己」、「自取」)思想，只要各人不越出自己的範圍，〔便〕¹²⁵都是對的，都是有價值的。一越出自己的範圍而要強迫他接受【的思想】¹²⁶，便都是無意義的，便都是壞的。他從兩方面來證明他的觀點。第一，他認爲凡是形器界所說的是非美惡等問題，實際只是各〔人〕¹²⁷的立場觀點的問題；因立場觀點之不同，而是非美惡的標準亦因之不同。因此，這是由〔彼此〕¹²⁸相對而起的問題〔而不是絕對的問題〕¹²⁹；相對的關係消解了，爭論亦因之消解；所以爭論是沒有結果，沒有意義的。解決的方法，他再三再四的提出「因是」的態度；或「兩行」的態度；即是因人之所是而是之，則天下有是而無非。兩行，是雙方都行，而無一方之不行，這便無可爭論，也不能相凌涉。第二，他以爲道本是涵融一切，會通一切的。一切分別性的東西，是從〔道的〕¹³⁰演化而來；結果又會回歸到道那裏去而成爲「一」。若某一部分突出而掩蓋了另一部分，即是道在【某一部分】¹³¹受到了虧損。萬物【自】¹³²有其生，【自】¹³³鳴其意，只是道的自然而然的演化，根本無是非美惡之可言。人應把自己的精神，提升安頓在這種自然而然地道的演化之上，則各種是非、成毀，只是執著演化過程中某一片段所形成的〔觀念上的紛歧〕¹³⁴。通演化的全過程而言，便沒有什麼是非成毀可爭論，〔而人我皆得遂其性，皆能得到自由的，〕¹³⁵這謂之「休乎天鈞」。天鈞，即是自

¹²³ 按，論文此 24 字，專書此 28 字，手稿作「而形成人性的不平等，即是一種束縛」等 15 字。

¹²⁴ 按，專書此 9 字，手稿、論文皆無。

¹²⁵ 按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹²⁶ 按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

¹²⁷ 按，專書此字，手稿、論文作「個」。

¹²⁸ 按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

¹²⁹ 按，手稿、論文此 8 字，專書皆無。

¹³⁰ 按，專書此 2 字，手稿僅作「道」，論文皆無。

¹³¹ 按，論文、專書此 4 字，手稿僅作「那一某分」。

¹³² 按，論文、專書此字，手稿作「各」。

¹³³ 按，論文、專書此字，手稿作「各」。

¹³⁴ 按，專書此 6 字，手稿、論文作「觀念現象」等 4 字。

¹³⁵ 按，手稿、論文此 15 字，專書皆無。

然運轉演化的意思；亦謂之「道樞」；【道樞與天鈞爲同義語。】¹³⁶休乎天鈞的「休」，即是將自己的智慧，融和在天鈞、道樞上面，而不流轉下去作分別之知。【這從心上來說，】¹³⁷亦謂之「葆光」。

〔再從實際生活的角度看〕¹³⁸，每一物的存在，常表現而爲每一物所發生的功用。某一功用的消失，即是某一存在的消失。所以有一物，即有一物之「用」；而各物之〔功〕¹³⁹用，乃道之全體大用的〔一部分〕¹⁴⁰。故物之用，即是〔道在物身上的顯現〕¹⁴¹。道是通而爲一的(道通爲一)；物之用，雖各有不同，但既是各分得道之【一部分】¹⁴²，所以物之〔功〕¹⁴³用【實際也】¹⁴⁴是通而爲一。物之用，通而爲一，即是物之性通而爲一。〈齊物論〉的「庸也者用也，用也者通也，通也者得也」(四六頁)的一段話中的「得」，即指物之性而言；性乃物之所得於道者，故亦謂之得。莊子不從物的分、成、毀的分別、變化中來看物，而只從物之「用」的這一方面來看物。從「用」的這一方面來看物，則物各有其用，亦即各得〔其〕¹⁴⁵性，而各物一律歸於平等，這便謂之「寓諸庸」。寓諸庸，即是從物的用來看物。〔〈外篇〉中的〈秋水篇〉，實際是〈齊物論〉的發揮，疏釋。其中「以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有。因其所無而無之，則萬物莫不無(按此係說在能力上之平等)。知東西之相反而不可以相無(按此係言效用上之平等)，則功分定矣」(三二四頁)。按〈秋水篇〉之所謂「功」，即〈齊物論〉之所謂「庸」；「以功觀之」，即「寓諸庸」。從觀念上說，是「因是」；從生活上說，是「寓諸庸」。而寓諸庸，實際也同於「因是」；因爲物皆以自己的用爲是。〕¹⁴⁶「因是」與「休乎天鈞」，

¹³⁶ 按，論文、專書此 9 字，手稿皆無。

¹³⁷ 按，論文、專書此 6 字，手稿皆無。

¹³⁸ 按，專書此 10 字，手稿、論文作「再從另一角度看」等 7 字。

¹³⁹ 按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹⁴⁰ 按，專書此 3 字，手稿、論文作「一體」。

¹⁴¹ 按，專書此 8 字，手稿作「物之道」3 字，論文作「物之道的顯現」等 6 字。

¹⁴² 按，論文、專書此 3 字，手稿作「一體」。

¹⁴³ 按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹⁴⁴ 按，論文、專書此 3 字，手稿作「也應當」。

¹⁴⁵ 按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹⁴⁶ 按，專書此 155 字，手稿僅作「庸有『常』的意義；物之用即是物之道；道是『常』，

好像是兩個層次；但能休乎天鈞，才能因是；才能寓諸庸。在「因是」與「休乎天鈞」的精神狀態之下，物是平等的(齊物)，物論也是平等(齊物論)的。一切的意見，只不過是【由】¹⁴⁷己而出(「自己」)的天籟，亦即是由各物之德、之性，所不知其然而然地流露出來的音響。順著物德物性以上通於道，【既】¹⁴⁸是一個平等地「一」。順著物德物性以下通於人間世，也應當是一個平等地「多」。因為是平等地「多」，所以各人的思想言論，都是由自己所決定(「自取」)，既無所待於人，也無資格為他人所待；只是各鳴其是，各顯其用，而互不相干涉；這便人物皆各安於其性，皆各得其自由。而達到此一精神狀態的功夫，依然是「喪我」。「喪我」是在莊子成己之性，成物之性的總關鍵。茲將〈齊物論〉中摘錄若干，以與上面的【概述】¹⁴⁹作印證。

「今者吾喪我，汝知之乎？」--三一頁

「敢問天籟？子纂曰，夫吹萬不同，而使其自己(由己而出)也。咸其自取(自作決定)，怒者其誰耶？」--三四頁

「道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存(郭注：皆存)？言惡乎存而不可(郭注：皆可)？道隱於小成，言隱於榮華〔(誇大)]¹⁵⁰。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是……物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰，彼出於是，是亦因彼。彼是，方生(按方生，相並而生，即由對待而生。)之說也……是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。……彼是莫得其偶〔(按偶猶對待之意)]¹⁵¹，謂之道樞；樞始得其環中，以應無

物之用也應當是常。庸字既可作『常』字解釋，又可作『用』字解釋，所以特別選用這個名詞。莊子寓諸庸，實際也同於『因是』，因為物以其用為是。也同於因是」等 76 字。論文僅作「庸有『常』的意義；物之用即是物之道；道是『常』，物之用也應當是常。庸字既可作『常』字解釋，又可作『用』字解釋，所以特別選用這個名詞。莊子寓諸庸，實際也同於『因是』，因為物以其用為是」等 71 字。

¹⁴⁷ 按，論文、專書此字，手稿作「自」。

¹⁴⁸ 按，論文、專書此字，手稿作「依然」。

¹⁴⁹ 按，論文、專書此 2 字，手稿作「解釋」。

¹⁵⁰ 按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

¹⁵¹ 按，專書此 7 字，手稿、論文皆無。

窮」--四一~三頁

「可乎可，不可乎不可……物固有所然，物固有所可……故為是舉
 槌與楹，厲與西施；恢恠慤怪，道通為一。其分也，成也；其成
 也，毀也；凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不
 用〔(按不用其成毀之見)〕¹⁵²而寓諸庸。庸也者用也；用也者通也；
 通也者得也。適得而幾矣，因是已。」--四四~六頁

「是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。」--四七頁

「故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道？若有能知，
 此之謂天府……此之謂葆光。」--五五頁

「猿，獼狝以為雌，麋與鹿交，鱈與魚游。毛嬙麗姬，人之所美
 也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟；四者孰知天下之
 正色哉。」--五八頁

〔七、死生的自由問題〕¹⁵³

《莊子》一書中，正面提出了死生問題，這是表明當時的人，非常
 關心到此一問題。【在原始宗教未墜落以前，人對於生之所自來，死之所
 自去，都有簡單地原始性地解說。及原始宗教墜落，有關死生問題的原始
 住地解說，也因之失靈。而孔子「未知生，焉知死」的合理態度，未
 必能滿足一般人對死生問題的關心，所以死生便成為人生中的大問題。】
¹⁵⁴莊子認為人馳心於死生的問題，也和馳心於是非的問題一樣，是精神
 的大束縛；所以他要解除思想〔問題〕¹⁵⁵的束縛，同時也要解除死生問題的
 束縛。〈德充符〉：

「老聃曰，胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其
 桎梏，可乎？」--一一八頁

莊子以人的樂生而惡死，實係精神的桎梏。他為了解除其桎梏，他
 似乎採取三種態度。一是把它當作時命的問題，安而受之，無所容心於

¹⁵² 按，專書此 8 字，手稿、論文皆無。

¹⁵³ 按，專書此節的標題，手稿作「※※※」，論文皆無。

¹⁵⁴ 按，論文、專書此 103 字，手稿皆無。

¹⁵⁵ 按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

其間。二是進而以「物化」的觀念，不為當下的形體所拘〔繫〕¹⁵⁶，隨造化之化而俱化。三則似乎莊子已有精神不死的觀點。站在精神不死的觀點，即無所謂生死。茲略舉有關的資料於下，並稍加疏導。

「老聃死，秦失〔(一作佚)〕¹⁵⁷弔之，三號而出。弟子曰，非夫子之友耶？曰然。然則弔焉若此，可乎？曰然……適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也。古者謂是帝之縣解。指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」--〈養生主〉【七六~八頁】¹⁵⁸

「(子輿)駢鮮(左加足)而鑿于井曰，嗟呼，夫造物者又將以予為此拘拘也。子祀曰，女惡之乎？曰，亡。予何惡。浸假而化予之左臂以為鷄，予因以求時夜。浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙。浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因而乘之，豈更駕哉。且夫得者時也，失者順也。安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也。」--〈大宗師〉一四八~九【頁】¹⁵⁹

「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，所以善吾死也……今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉。」--同上一五〇~一五一【頁】¹⁶⁰

「孟孫氏不知所以生，不知所以死；不知就先(生)，不知就後(死)。若化為物，以待其所不知之化，已乎。」--同上一五七【頁】¹⁶¹

在上面這些材料中，有兩點須略加說明。第一，如前所述，莊子對於外物的變化，則採取觀照而任其變化的態度(觀化)。對於自己的變化，則採取「與化為人」，而順隨其變化的態度(物化)。自己的變化，一為環境，一為死生。〔對〕¹⁶²環境的變化，他是要在任何環境中發現其可以相

¹⁵⁶ 按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹⁵⁷ 按，專書此 3 字，手稿、論文皆無。

¹⁵⁸ 按，論文、專書此 4 字，手稿作「七七~八」。

¹⁵⁹ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁶⁰ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁶¹ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁶² 按，專書此字，手稿、論文皆無。

安之道；即〈養生主〉中所說的「〔批〕¹⁶³郤」，「導窾」，「遊刃有餘」（七三~五頁）。其【大的】¹⁶⁴要點是，在現實生活【中】¹⁶⁵，不可憑自己的材智而突出於他人之上，所以他願自身處於「不材」、「無用」，以免與環境相抵觸，相戕賊。〈逍遙遊〉〔他〕¹⁶⁶與惠子的問題（二六~九頁），〈人間世〉櫟社見夢於匠石，及南伯子綦見大木的三個故事（九八~一〇四），【與】¹⁶⁷〈山木篇〉莊子行於山中的故事（三七一~三七二），都是這種意思。

對於死生的變化，一為安時而處順，「善吾生，所以善吾死」的安命的態度，這與儒家並無大分別。但他却更進而有隨其變化而變化的態度，【這】¹⁶⁸在〈齊物論〉中稱之為「物化」〔（六八~九頁）〕¹⁶⁹；他夢為蝴蝶時，即栩栩然是蝴蝶；覺而為莊周，便蘧蘧然是莊周。化成什麼，便樂於是什麼；這在【上面所引】¹⁷⁰〈大宗師〉「浸假而化予之左臂……」【的一段話裏】¹⁷¹，發揮得更為清楚。他【認為人死後並不】¹⁷²是歸於泯滅，而只是化為另一樣東西。所以他即稱死為「化」。到底化為什麼，他認為【這】¹⁷³是不可知的，並且也認為應安於不可知的。但「化」不等於是泯滅，則他是表示得非常清楚。

〔第二、〕¹⁷⁴由上面的「化」的觀念，我便懷疑在莊子或莊學者的心目中，似乎已有了精神不滅的觀念。在老莊的心目中，都承認有一個創造萬物的道；這個道，如前所述，老子已稱之為精，稱之為神。莊子則很明顯的說明道內在化而為人之德(性)。此內在化而為人之德，通過人之心而顯發出來，心所顯發的還是道；換言之，〔心〕¹⁷⁵即是道之精，即是

¹⁶³ 按，手稿、專書此字，論文作「抵」，有誤，手民誤植。

¹⁶⁴ 按，手稿此2字，論文、專書皆無。

¹⁶⁵ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁶⁶ 按，手稿、論文此字，專書皆無。

¹⁶⁷ 按，論文、專書此字，手稿作「及」。

¹⁶⁸ 按，論文、專書此字，手稿作「他」。

¹⁶⁹ 按，專書此4字的頁碼，手稿、論文皆無。

¹⁷⁰ 按，論文、專書此4字，手稿皆無。

¹⁷¹ 按，論文、專書此5字，手稿作「一段」。

¹⁷² 按，論文、專書此7字，手稿作「對於人死後並不覺得」等9字。

¹⁷³ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁷⁴ 按，手稿、論文此2字，專書皆無。

¹⁷⁵ 按，專書此字，手稿、論文皆無。

道之神的分化。所以莊子把心的作用也稱之為精神。內在於人的精神，和天地的精神，本是一體。莊子在〈德充符〉中，既強調形之全否，與德之全否，並無關係；是他已承認德可離形而獨存，亦即承認精神可離形體而獨存。照這樣推論下來，人死的時候，應當是【從道】¹⁷⁶分化出來的精神，【而】¹⁷⁷到未分化以前的【道那裏去】¹⁷⁸，然後再化而為其他的東西。他說「予惡乎知說(悅)生之非惑邪；予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者耶……予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎」(〈齊物論〉六二~三【頁】¹⁷⁹)。他又形容人之死是「偃然寢於巨室」(〔〈至樂〉〕¹⁸⁰三四五)，而把生死比作春秋冬夏的循環(同上)。這些話，未必完全是無實際內容，而僅為一種由感情所形成的氣氛上的話。「雖忘乎故吾，吾有不忘者存」(〈田子方〉三九一)，這應當是指精神而言，則〔前引〈養生主〉的〕¹⁸¹「指窮於為薪，火傳也」的火，亦當指精神而言；而薪則比喻作人的形骸。各個的薪是有盡的；但薪裏的火，則由此已盡之薪，而傳至其他方始之薪。人的形骸是有盡的，但形骸裏的精神，則由此已盡之形骸而〔回到道那裡去，再〕¹⁸²化為其他方生的形骸。所以他才說「不知其盡也」。「不知其盡也」，乃是他「安時而處順」及「物化」的真正根據。同時也可以了解，因為莊子特提出與形骸相對的精神來，以為他安身立命之地，所以在莊子思想中，導不出縱欲及求身體長生的思想。

不過，這裏的精神不滅，並等於一般所說的靈魂不滅。靈魂，是生前的個體死了以後，依然保持著一個沒有形體的個體；此一個體之存在，是以「不化」為前提。而莊子的精神不滅的思想，則是由個體回到全體，再化為另一個體，這是以「化」為前提的。

¹⁷⁶ 按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹⁷⁷ 按，論文、專書此字，手稿作「回」。

¹⁷⁸ 按，論文、專書此 4 字，手稿作「狀態」。

¹⁷⁹ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁸⁰ 按，專書此 2 字之篇名，手稿、論文作「〈秋水〉」。

¹⁸¹ 按，專書此 6 字，手稿、論文皆無。

¹⁸² 按，專書此 7 字，手稿、論文皆無。

〔八、政治的自由問題〕¹⁸³

莊子對政治的態度，不是根本否定【它】¹⁸⁴，【乃】¹⁸⁵是繼承老子無爲之旨，【在積極方面，要成就每一個人的個性；在消極方面，否定一切干涉性的措施。不過莊子所要成就的個性，不是向外無限制伸展的個性；因爲若是如此，便會人我發生衝突，反而使人我皆失其性。莊子所要成就的，乃是向內展開的，向道與德上昇的個性；這在他，便稱之爲「安其性命之情」。能安其性命之情，亦即是使人能從政治壓迫中解放出來以得到自由。】¹⁸⁶〈在宥篇〉：

「自三代以下者，匈匈焉終以賞罰爲事，彼何暇安其性命之情哉……天下將安其性命之情，之八者(聰明仁義禮樂聖知等)存可也，亡可也。天下將不安其性命之情，之八者乃始鬻卷愴囊而亂天下也。」
--二一一~三頁

他認爲民本其常性以生活，而不受外來的干涉，即是過的很【自由】¹⁸⁷的生活。〈馬蹄篇〉：

「彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德。一而不黨，命曰天放……當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁。萬物群生，連屬其鄉。禽獸成群，草木遂長。」--一九一~二頁

「天放」，是自然而放任的意思，亦即是極端自由的意思。極端自由，乃能得到萬物成群，各屬其鄉【的盡量】¹⁸⁸發展。他認爲人民一切的不幸，是來自政治的干涉，他在談到政治時，攻擊仁義最力；一方面認爲仁義不是人之性；【另】¹⁸⁹一方面，乃是認爲連最好的干涉，也不如不干涉。所以他說：

「故意仁義其非人情(性)乎？自三代以下者，天下何其囂囂也？且

¹⁸³ 按，專書此標題序號，手稿作「七、政治的自由」，論文作「祈嚮精神自由王國之四--政治的自由問題」。

¹⁸⁴ 按，論文、專書此字，手稿作「政治」。

¹⁸⁵ 按，論文、專書此字，手稿作「而」。

¹⁸⁶ 按，論文、專書此 140 字，手稿作「而主張無一切干涉的政治。其所以排斥干涉的政治，在於要使人能『安其性命之情』，亦即是在使人能得到自由」等 44 字。

¹⁸⁷ 按，論文、專書此 2 字，手稿作「理想」。

¹⁸⁸ 按，論文、專書此 3 字，手稿作「盡量的」。

¹⁸⁹ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

夫待鈞繩規矩而正者，是削其性也。待繩約膠漆而固者，是侵其德〔也〕¹⁹⁰。屈折禮樂，吮俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也……故嘗試論之，自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。」--〈駢拇〉一八二~四【頁】¹⁹¹

他提出「在宥」的觀念來，以代替「治天下」的觀念。〈在宥篇〉：

「聞在宥天下，不聞治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也。宥之也者，恐天下之遷其德也。天下不淫其性，不遷其德，有治天下者哉？」--二〇九~二一〇【頁】¹⁹²

按在宥二字，古來無確解，《莊子·寓言篇》有「卮言日出」【(四九五頁)】¹⁹³，《郭注》：「夫卮，滿則傾，空則仰，非持故也……因物隨變」。《荀子·宥坐篇》「孔子曰，吾聞宥坐之器者虛則欹，中則正，滿則覆。」是宥與卮，同為「因物隨變」之器；則此處之宥，或亦為因物隨變之義。而「在」字訓「存」，則所謂在宥者，或係【因物之】¹⁹⁴存在而隨順之之意。具體地說，即是〈應帝王〉的「遊心於淡，合氣於漠；順物自然，而無容私焉，而天下治矣」的意思。更簡單的說，即是無為而天下治。在莊子的意思，〔覺得凡是〕¹⁹⁵以己去治人的人，都是出乎私；而私則來自人的支配欲。〔遊心於淡，合氣於漠，【從某一方面說，】¹⁹⁶即是消解人的支配欲。〕¹⁹⁷只有沒有支配欲的人，才能順物的自然，〔即是由物自己如此，即是由物的自己治理自己的「自治」〕¹⁹⁸。這樣，大家才能安其性命之情。

還有一點須特別注意的，即是老莊自認為道、天，是無為而無不為，人應以此為法，因而都主張無為。但莊子却將老子的「不得已」三字，加以發展，以補充無為的漏洞。因為普通人也好，統治者也好，如何能

¹⁹⁰ 按，專書此字，論文皆無。

¹⁹¹ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁹² 按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁹³ 按，論文、專書此 4 字的頁碼，手稿皆無。

¹⁹⁴ 按，論文、專書此 3 字，手稿作「順其」。

¹⁹⁵ 按，專書此 4 字，手稿、論文作「凡是覺得」。

¹⁹⁶ 按，專書此 6 字，手稿皆無。

¹⁹⁷ 按，手稿此 16 字。專書此 22 字，論文皆無。

¹⁹⁸ 按，專書此 22 字，手稿、論文作「物的自然，即是物自己如此，即是自己治理自己的『自治』」等 22 字。

完全無爲呢？他只是怕人好事多事，却不能真的叫人在現實生活中不事事。所以他特強調「不得已」三字，以形容事事而不好事多事的情形，這樣便比僅說「無爲」二字實際得多了。這是爲一般人所忽略了的莊子要義之一。茲略引述如下：

「無門無毒，一宅(《郭注》：體至一之宅)而寓於不得已(《郭注》：不得已者，理之必然者也)則幾矣。」--〈人間世〉八七頁

「托不得已以養中。」--〈人間世〉九五頁

「迫而後動，不得已而後起。」--〈刻意〉三〇六頁

「動以不得已之謂德」--〈庚桑楚〉四三七頁

「有為也欲當，則緣於不得已。不得已之類，聖人之道。」--同上四三九【頁】¹⁹⁹

「不得已」是形容主觀上毫無要有所爲的欲望，而只是迫於客觀上人民自動的要求，因而加以順應的情形。〔不僅今日的整天滋生事端，無理取鬧【的人】²⁰⁰，是人民的蠹賊。即古來所謂功名之士，常常是犧牲人民的利益，以裝飾自己的功名，同樣也是人民的害者。〕²⁰¹不得已之心，乃政治上的仁心。不得已之事，亦〔將〕²⁰²是政治上的仁政。

【※ ※ ※】²⁰³

莊子對當時的變亂，有最深切地領受；所以在他的「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」的裏面，實含有無限地悲情，流露出一往蒼涼的氣息，才有不得已三字的提出。他在現實無可奈何之中，特別從自己的性，自己的心那裏，透出一個以虛靜爲體的精神世界，以圓成自己，以圓成眾生；【這是以前談莊子的人從來所不曾接觸到的。】²⁰⁴欲使眾生的性命，從政治、教義的壓迫阻害中解放出來；欲使每一人，每一物，皆能自由地生長。一方面，他好像是超脫於世俗塵滓之上；但同時又無時無刻，不沉浸於眾生萬物之中，以眾生萬物的呼吸爲個人精神的呼吸；

¹⁹⁹按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁰⁰按，論文此2字，手稿皆無。

²⁰¹按，手稿此57字、論文此59字，專書皆無。

²⁰²按，專書此字，手稿、論文皆無。

²⁰³按，手稿此分節的符號，論文、專書皆無。

²⁰⁴按，手稿此18字，論文、專書皆無。

以眾生萬物之自由為個人的自由；此即他所說的「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物」(〈天下篇〉五八一【頁】²⁰⁵)；【僅從生活之自由解於這一方面來成自己之性，同時即成物之性；】²⁰⁶他所欲構建的，和儒家是一樣的「萬物並育而不相害，道並行而不悖」【(《中庸》)】²⁰⁷的自由平等的世界。只有在達到此一目的的途轍上，他與儒家才有其不同。他掙擊仁義，是掙擊一切可以為統治者【為了】²⁰⁸壓迫人民所藉口的東西。而世儒之過于依賴現實，其容易為統治者所藉口，乃至甘心供統治者的利用，以加強統治者的慘酷之毒，【真】²⁰⁹是值得莊子加以棒喝滌蕩的。他在掙擊仁義之上，實顯現其仁心於另一形態之中，以與孔孟的真精神相接，這才使其有「充實而不可以已」(〈天下篇〉【五八一】²¹⁰)的感覺。這是我們古代以仁心為基底的偉大自由主義者的另一思想形態。

【附註】²¹¹

註一：〔以上均請參閱附錄二〈陰陽五行的研究〉中之八，九兩項。〕²¹²

註二：〔陰陽觀念之發展，首先為《詩經》之「相其陰陽」；此乃以向日者為陽，背日為陰。其次發展而為《左·昭》元年，二五年，六氣中之陰陽。但已與人身發生關連，故昭元年謂「陽浮熱疾」；就人身之血氣寒熱而言陰陽。此外，則又以氣候之寒暖而言陰陽。最後始發展而成為天地間二基本元素之陰陽。《莊子·人間世》「夫以陽為充孔揚」。「事若成，則必有陰陽之患」。「吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣」。「且以巧鬪力者，始乎陽，常卒乎陰」。〈大宗師〉「句贅指天，陰陽之氣有疹」。以上皆就人身上的寒熱而言陰陽。至「陰陽於人，不翅父母」，始有造化的意義。〕²¹³

²⁰⁵ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

²⁰⁶ 按，手稿此 26 字，論文、專書皆無。

²⁰⁷ 按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

²⁰⁸ 按，手稿此 2 字，論文、專書皆無。

²⁰⁹ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

²¹⁰ 按，論文、專書此 3 字頁碼，手稿作「五八二」。

²¹¹ 按，論文、專書諸註，手稿皆無。

²¹² 按，專書「註一」的內容，論文作「見馮友蘭著《中國哲學史》二七九頁『自孟子之觀點言之，莊子亦楊朱之徒耳』，實係臆說」。

²¹³ 按，專書「註二」的內容，論文皆無，但論文「註二」的內容，專書置於「註四」。

註三：〔《朱子語類》卷百二十五已有此看法，外人多循此說。馮友蘭著《中國哲學史》二七九頁「自孟子之觀點言之，莊子亦楊朱之徒耳」，係臆說。〕²¹⁴

註四：〔《老子》一章「故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼」；此一「觀」字，是老子的人生與宇宙的連結點；這是從外部去加以連結，與孔孟通過內部德性的連結，成一顯明的對照。〕²¹⁵

註五：〔見傅斯年著〈誰是齊物論之作者〉。〕²¹⁶

註六：〔見馮著《中國哲學史》二四三~二五四頁。〕²¹⁷

註七：〔見武內義雄著《老子原始》一三四頁。〕²¹⁸

註八：〔〈刻意〉：「循天之理。」三〇六頁。〕²¹⁹

註九：〔〈應帝王〉：「至人之用心若鏡。」（一七三頁）。〕²²⁰

註十：〔〈人間世〉：「哀莫大於心死，而身死次之。」〕²²¹

〔註十一：《世說新語》卷上之下〈文學第四〉「《莊子·逍遙篇》」條下注云「支氏逍遙論曰，夫逍遙者，明至人之心也……」。〕²²²

〔註十二〕²²³：郭象注莊，好用「與物冥」三字，以形容物我相忘的情形，最為貼切。〔冥者，合而不見其跡之意〕²²⁴。

²¹⁴ 按，專書「註三」的內容，論文皆無，但論文「註三」的內容，專書置於「註五」。

²¹⁵ 按，專書「註四」的內容，論文置於「註二」；論文「註四」的內容，專書則置於「註六」。

²¹⁶ 按，專書「註五」的內容，論文置於「註三」；論文「註五」的內容「陰陽觀念之發展，首先為《詩經》之『相其陰陽』；此乃以向日者為陽，背日為陰。其次發展而為《左·昭》元年，二五年，六氣中之陰陽。及《左·僖》『陰血周作』，昭元年『陽浮熱疾』；就人身之血氣寒熱而言陰陽。最後始發展而成為天地間二基本元素之陰陽。《莊子·人間世》『事若成，則必有陰陽之患』。『吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣』。『是以巧鬪力者，始乎陽，常卒乎陰』。〈大宗師〉『句贅指天，陰陽之氣有疹』。以上皆就人身上的寒熱而言陰陽。至『陰陽於人，不翅父母』，始有造化的意義。」

²¹⁷ 按，專書「註六」的內容，論文置於「註四」。

²¹⁸ 按，專書「註七」的內容，論文置於「註六」。

²¹⁹ 按，專書「註八」的內容，論文置於「註七」。

²²⁰ 按，專書「註九」的內容，論文置於「註八」。

²²¹ 按，專書「註十」的內容，論文置於「註九」。

²²² 按，專書「註十一」及內容，論文皆無。

²²³ 按，專書「註十二」的序號，論文作「註十」。

²²⁴ 按，專書「註十二」的序號，論文作「註十」。專書「註十二」此 10 字，論文皆無。