

地也。此皆暗膚著身，（蘇輿曰：「暗字疑誤。」盧曰「膚他本作虛」）與人俱生，比而偶之弁合。（蘇輿曰：「弁合二字上疑有脫文」）於其可數也，副數。於其不可數也，副類。皆當同而副天一也。（人副天數，繁露卷十三頁二至四）

又曰：

「爲生不能爲人，爲人者，天也。人之人本於天。（盧文弨曰：「人之人，疑當作人之爲人」）天亦人之曾祖父也。此人之所以乃上類天也。人之形體，化天數而成。人之血氣，化天志而仁。人之德行，化天理而義。人之好惡，化天之暖清。人之喜怒，化天之寒暑……天之副在乎人。人之情性，有由天者矣。」（爲人者天，繁露

卷十二頁一）

人與天如此相同，故宇宙若無人，則宇宙卽不完全，而不成其爲宇宙。董仲舒曰：

「天地人，萬物之本也。天生之地，地養之人，人成之。天生之以孝悌，地養之以衣食，人成之以禮樂。三者相爲手足，合以成體，不可一無也。無孝悌則亡其所以生，無衣食則亡其所以養，無禮樂則亡其所以成也。」

（立元神，繁露卷六頁十二至十三）

人在宇宙間之地位，照此說法，可謂最高矣。

(七)性情

就心理方面言之，人之心理中，亦有性情二者，與天之陰陽相當。董仲舒曰：

「身之有性情也，若天之有陰陽也。言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也。」〔深察名號，繁露〕

卷十五十一

性之表現於外者爲仁；情之表現於外者爲貪。董仲舒曰：

「人之誠有貪有仁。仁貪之氣，兩在於身。身之名取諸天。天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。」〔深察名號，繁露卷十五至十九〕

〔深察名號，繁露卷十五至十九〕

貪卽情之表現；仁卽性之表現也。（註）

【註】董仲舒所謂性，似有廣狹二義。就其廣義言，則「如其生之自然之資謂之性；性者，質也。」〔深察名號，繁露卷十五〕

依此義，則情亦係人之「生之自然之資」亦在人之「質」中。故曰：「天地之所生

謂之性情，性情相與爲一，情亦性也。」〔深察名號，繁露卷十五〕就其狹義言，則性與情對，爲人「質」

中之陽；情與性對，爲人「質」中之陰。說文云：「情，天之陰氣有欲者；性，人之陽氣性善者也。」論衡本性

篇：「仲舒覽孫孟之書，作情性之說，曰：『天之大經，一陰一陽；人之大經，一情一性。性生於陽，情生於陰。陰氣鄙，陽氣仁。曰性善者，是見其陽也；謂惡者，是見其陰者也。』」（論衡卷三，四部叢刊本，頁十七）此皆就董仲舒所謂性之狹義言也。爲避免混亂起見，下文以董仲舒所謂「質」替代其所謂廣義之性。

因人之「質」中有性有情，有貪有仁，故未可謂其爲善。董仲舒曰：

「謂性已善，奈其情何？」（深察名號，繁露卷十頁十）

此性字係指人之質而言。又曰：

「善如米，性如禾。禾雖出米，而禾未可謂米也。性雖出善，而性未可謂善也。米與善，人之繼天而成於外也，非在天所爲之內也。天所爲有所至而止，止之內謂之天；止之外謂之王教。王教在性外，而性不得不遂。故曰：性有善質，而未能爲善也。豈敢美辭，其實然也。天之所爲，止於繭麻與禾。以麻爲布，以繭爲絲，以米爲飯，（蘇輿曰：「當作以禾爲米」）以性爲善，此皆聖人所繼天而進也，非情性質樸之能至也。」（實性，繁

露卷十頁十九）

此性字亦係指人之質言。人之質中有與情相對之性，故其中實有善；但其中亦有與性相對之情，故不能本來即善。須加以人力，以性禁情，方可使人爲善人。董仲舒曰：

「桎衆惡於內，弗使得發於外者，心也。故心之爲名桎也……天有陰陽禁，身有情欲桎，與天道一也。是以陰之行不得干春夏，而月之魄常厭於日光，乍全乍傷。天之禁陰如此，安得不損其欲而輟其情，以應天。天所禁而身禁之，故曰身猶天也。禁天所禁，非禁天也。必知天性，不乘於教，終不能桎。」（深察名號，深察）

卷十百七至九

以性禁情爲教，教乃「人之繼天」而亦卽人之所以法天也。

董仲舒之性說，按一方面說，爲調和孟荀。按又一方面說，則董仲舒亦謂人之質中本有善端，故其說實與孟子性善之說不悖；不過董仲舒以爲若性中僅有善端，則不能謂之爲善。故曰：

「或曰：性有善端，心有善質，尙安非善？應之曰：非也。繭有絲，而繭非絲也。卵有雛，而卵非雛也。比類率然，有何疑焉？天生民有六經，（蘇輿云：「或云，六當爲大」）言性者不當異。然其或曰性也善，或曰性未善，則所謂善者，各異意也。性有善端，動之愛父母，（蘇輿曰：「動疑作董」）善於禽獸，則謂之善；此孟子之善。循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善；此聖人之善也。是故孔子曰：「善人吾不得而見之，得見有常者斯可矣。」由是觀之，聖人之所謂善，未易當也。非善於禽獸，則謂之善也……夫善於禽

獸之未得爲善也，猶知於草木而不得名知……質於禽獸之性，則萬民之性善矣。質於人道之善，則民性弗及也。萬民之性善於禽獸者許之，聖人之所謂善者弗許。吾質之命性者異孟子。孟子下質於禽獸之所爲，故曰性已善。吾上質於聖人之所爲，故謂性未善。善過性，聖人過善。」（深察名號，繁露卷十頁十四至十五）

然此特指普通人之「質」言之耳。人亦有生而卽不止，僅有善端者，亦有生而卽幾無善端者，孔子所謂上智與下愚是也。董仲舒曰：

又曰：「名性不以上，不以下，以其中名之。」（深察名號，繁露卷十頁十一）

「聖人之性，不可以名性。斗筲之性，又不可以名性。名性者，中民之性。中民之性，如繭如卵。卵待覆二十日而後能爲雛；繭待繅以消湯而後能爲絲。性待漸於教訓而後能爲善。善，教訓之所然也，非質樸之所能至也。」（實性，繁露卷十頁十九至二十）

董仲舒之論性，蓋就孔、孟、荀之說而融合之。

（八）個人倫理與社會倫理

欲發展人質中之善端，使之成爲完全之善，則須實行諸德。其關於個人倫理者，則仁義最爲重要。董仲舒曰：

「天之爲人性，命使行仁義而羞可恥，非若鳥獸然，苟爲生苟爲利而已。」（治林，繁露卷二頁十一）

至於所謂仁義之意義，董仲舒云：

「春秋之所治，人與我也。所以治人與我者，仁與義也。以仁安人，以義正我。故仁之爲言人也，義之爲言我也，言名以別矣。仁之於人，義之與我者，不可不察也。衆人不察，乃反以仁自裕，而以義設人。詭其處而逆其理，鮮不亂矣。是故人莫欲亂而大抵常亂，凡以關於人我之分，而不省仁義之所在也。是故春秋爲仁義法。仁之法在愛人，不在愛我；義之法在正我，不在正人。我不自正，雖能正人，弗予爲義。人不被其愛，雖厚自愛，不予爲仁。……遠而愈賢，近而愈不肖者，愛也。故王者愛及四夷，霸者愛及諸侯，安者愛及封內，危者愛及旁側，亡者愛及獨身。……故曰：仁者愛人，不在愛我；此其法也。……義與仁殊。仁謂往，義謂來。仁大遠，義大近。愛在人謂之仁，義在我謂之義。」（蘇輿曰：「上義字疑作宜」）仁主人，義主我也。故曰：仁者人也，義者我也，此之謂也。」（仁義法，繁露卷八頁十六至二十）

仁義之外，又須有智之德。董仲舒曰：

「莫近於仁，莫急於智……仁而不智，則愛而不別也。智而不仁，則知而不爲也。故仁者所以愛人，智者所以除其害也……何謂之智？先言而後當，凡人欲舍行爲，皆以其智先規而後爲之……智者見禍福遠，其知利害蚤。物動而知其化，事興而知其歸，見始而知其終……其言寡而足，約而喻，簡而達，省而具，少而不可益，多而不可損。其動中倫，其言當務，如是者謂之智。」（必仁且智，繁露卷八頁二十二至二十四）

董仲舒蓋以仁義智爲人所必具之德，猶中庸之以智仁勇爲人之達德也。

【註】諸德對於人之心理、生理及其他方面之關係，白虎通義更有詳說。白虎通義曰：「性情者，何謂也？性者，陽之施；情者，陰之化也。人稟陰陽氣而生，故內懷五性六情。情者，靜也；性者，生也。此人所稟六氣以生者也……五性者，何謂仁義禮智信也？仁者，不忍也，施生愛人也。義者，宜也，斷決得中也。禮者，履也，履道成文也。智者，知也，獨見前聞，不惑於事，見微知著也。信者，誠也，專一不移也。故人生而應八卦之體，得五氣以爲常，仁義禮智信也。六情者，何謂也？喜怒哀樂愛惡謂六情，所以扶成五性。性所以五，情所以六，何人本含六律五行之氣而生，故內有五藏六府，此情性之所由出入也……五藏者，何也？謂肝、心、肺、腎、脾也……五藏：肝仁，肺義，心禮，腎智，脾信也。肝所以仁者，何？肝，木之精也。仁者好生。東方者，陽也，萬物始生。故肝象木，色青而有枝葉……肺所以義者，何？肺者金之精。義者斷決。西方亦金，殺成萬物也。故肺象金，色白也……」

心所以爲禮何心，火之精也。南方尊陽在上，卑陰在下，禮有尊卑。故心象火色赤而銳也……腎所以智何腎者，水之精。智者進止無所疑惑，水亦進而而不惑。北方水，故腎色黑。水陰，故腎變……脾所以信何脾者，土之精也。土尚任養萬物爲之象，生物無所私，信之至也。故脾象土，色黃也……六府者，何謂也？謂大腸，小腸，胃，膀胱，三焦，膽也。府者，謂五藏宮府也。故禮運記曰：「六情者，所以扶成五性也。」……喜在西方，怒在東方，好在北方，惡在南方，哀在下，樂在上。何以西方萬物之成，故喜。東方萬物之生，故怒。北方陽氣始施，故好。南方陰氣始起，故惡。上多樂，下多哀也。」（性情，自虎通義卷八頁二十三至二十八）依「天人合一」之觀點，諸德固應有此諸根據也。

對於社會論理，董仲舒有二綱五紀之說。（見深察名號篇）所謂三綱者，董仲舒曰：

「凡物必有合。合必有上，必有下，必有左，必有右，必有前，必有後，必有表，必有裏。有美必有惡，有順必有逆，有喜必有怒，有寒必有暑，有晝必有夜，此皆其合也。陰者，陽之合。妻者，夫之合。子者，父之合。臣者，君之合。物莫無合，而合各有陰陽……君臣父子夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君爲陽，臣爲陰。父爲陽，子爲陰。夫爲陽，妻爲陰……仁義制度之數，盡取之天。天爲君而覆露之，地爲臣而持載之。陽爲夫而生之，陰爲婦而助之。春爲父而生之，夏爲子而養之。秋爲死而棺之，冬爲痛而喪之。」（蘇輿云：「二語疑衍」）王道之三綱，可

求於天。」（漢書，樂書卷十二頁八至十）

此於儒家所說人倫之中，特別提出三倫爲綱。而「君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱」之說，在中國社會倫理上，尤有勢力。依向來之傳統的見解，批評人物，多注意於其「忠孝大節」；若大節有虧，則其餘皆不足觀。至於批評婦人，則只多注意於貞節問題，即其對於夫婦一倫之行爲。「餓死事小，失節事大」，苟一失節，則一切皆不足論矣。「君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱」於是臣，子，妻，卽成爲君，父，夫，之附屬品。此點，在形上學中亦立有根據。董仲舒以爲「君臣父子夫婦之義，皆取諸陰陽之道。」白虎通義亦然。蓋儒家本以當時君臣，男女，父子之關係，類推以說陰陽之關係；及陰陽之關係如彼所說，而當時君臣，男女，父子之關係，乃更見其合理矣。

【註】所謂五紀，董仲舒未詳說。白虎通義對於三綱更有發揮；又改五紀爲六紀。白虎通義云：「三綱者，何謂也？謂君臣，父子，夫婦也。六紀者，謂諸父，兄弟，族人，諸舅，師長，朋友也。故含文嘉曰：『君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱。』又曰：『敬諸父兄，六紀道行。諸舅有義，族人有序，昆弟有親，師長有尊，朋友有舊。』何謂綱？綱者，張也。紀者，理也。大者爲綱，小者爲紀。所以張理上下，整齊人道也。人皆懷五常之性，有親愛之心，

是以綱紀爲化。若羅網之有紀綱，而萬目張也。詩云：「齊桓文王，綱紀四方。」君臣父子夫婦，六人也。所稱三綱何？一陰一陽謂之道。陽得陰而成，陰得陽而序。剛柔相配，故六人爲三綱。」（三綱六紀，白虎通義卷八頁十八）白虎通義更引申以爲社會上一切制度，皆取法於五行。白虎通義曰：「父死子繼何法？法木終火王也。兄死弟及何法？夏之承春也。善善及子孫何法？春生待夏復長也。惡惡止其身何法？法秋煞不待冬。主幼臣攝政何法？法土用事於季孟之間也。子復仇何法？法土勝水，水勝火也。子順父，妻順夫，臣順君，何法？法地順天也。男不離父母何法？法火不離木也。女離父母何法，法水流去金也。娶妻親迎何法？法日入陽下陰也。……」（五行，白虎通義卷四頁四十二）所說尙多，不詳引。

人必依此等倫理的規律而行，方可盡人之性，而真爲人。董仲舒曰：

「人受命於天，固超然異於羣生。入有父子兄弟之親，出有君臣上下之誼，會聚相遇，則有耆老長幼之施。粲然有文以相接，矜然有恩以相愛，此人之所以貴也。生五穀以食之，桑麻以衣之，六畜以養之，服牛乘馬，罔豹欄虎，是其得天之靈貴於物也。故孔子曰：天地之性人爲貴。明於天性，知自貴於物，知自貴於物，然後知仁誼。知仁誼，然後重禮節。重禮節，然後安處善。安處善，然後樂循禮。樂循禮，然後謂之君子。故孔子曰，不知命亡以爲君子，此之謂也。」（董仲舒傳，前漢書卷五十六頁十六）

人若無倫常道德，則即不能異於羣生而與禽獸無別矣。

(九) 政治哲學與社會哲學

惟因人之性未能全善，故需王以治之。董仲舒曰：

「天生民性，有善質而未能善，於是爲之立王以善之，此天意也。民受未能善之性於天，而退受成性之教於王，王承天意以成民之性爲任者也。」(深察名號，繁露卷十頁十三)

王者受天之命，法天以治人，其地位甚高，其責任甚大。董仲舒曰：

「古之造文者，三畫而連其中，謂之王。三畫者，天地與人也。而連其中者，通其道也。取天地與人之中，以爲貫而參通之，非王者孰能當是？是故王者唯天之施，施其時而成之。」(蘇輿曰：「疑脫二字，施疑作法」)

法其命而循之諸人，法其數而以起事，治其道而以出法。」(蘇輿曰：「疑當作法其道而以出治」) 治其志而歸之於仁。」(蘇輿曰：「治疑作法」) (王道通三，繁露卷十一頁九)

「王者惟天之法。」「法其時而成之」者，董仲舒曰：

「然而主之好惡喜怒，乃天之春夏秋冬也。其俱暖清寒暑，而以變化成功也。天出此物者，(蘇輿曰：

「物疑作四」時則歲美，不時則歲惡。人主出此四者，義則世治，不義則世亂。是故治世與美歲同數，亂世與惡歲同數，以此見人理之副天道也。……人主立於生殺之位，與天共持變化之勢，物莫不應天化。天地之化如四時。所好之風出，則爲暖氣而有生於俗。所惡之風出，則爲清氣而有殺於俗。喜則爲暑氣而有養長也，怒則爲寒氣而有閉塞也。人主以好惡喜怒變習俗，而天以暖清寒暑化草木。喜怒時而當則歲美，不時而妄則歲惡，天地人主一也。」（汪道通三，繁露卷十一頁十二）

又曰：

「天之道春暖以生，夏暑以養，秋清以殺，冬寒以藏。暖暑清寒，異氣而同功，皆天之所以成歲也。聖人副天之所行以爲政，故以慶副暖而當春，以賞副暑而當夏，以罰副清而當秋，以刑副寒而當冬。慶賞罰刑，異事而同功，皆王者之所以成德也。慶賞罰刑，與春夏秋冬，以類相應也，如合符。故曰：王者配天，謂其道，天有四時，王有四政，若四時通類也，天人所同有也。」（四時之副，繁露卷十三頁一）

人主之喜怒哀樂，慶賞刑罰，以四時爲法，若皆得其宜，則「世治」矣。

「天之爲人性命，使行仁義而羞可恥，」「法其命而循之諸人，」當卽「施成性之教，」「繼天」以「成」人之善也。董仲舒曰：

「天令之謂命，命非聖人不行。質樸之謂性，性非教化不成。人欲之謂情，情非制度不節。是故王者，上謹於承天意，以順命也。下務明教化民，以成性也。正法度之宜，別上下之序，以防欲也。修此三者，而大本舉矣。」（董仲舒傳，前漢書卷五十六頁十六）

此王者「承天意」以教人之事也。

「法其數而以起事者，」董仲舒曰：

「王者制官，三公，九卿，二十七大夫，八十一元士，凡百二十人，而列臣備矣。吾聞聖王所取儀金天之

大經，（龜云：「金字乃法字之誤」）

三起而成，四轉而終。官制亦然者，此其儀與？三人而爲一選，儀於三月而

爲一時也。四選而止，儀於四時而終也。三公者，王之所以自持也。天以三成之；王以三自持。立成數以爲植，

而四重之，其可以無失矣。備天數以參事，治謹於道之意也……一陽而三春，非自三之時與？而天四重之，

其數同矣。天有四時，時三月。王有四選，選三臣。是故有孟，有仲，有季，一時之情也。有上，有下，有中，一選之情

也。三臣而爲一選，四選而止，人情盡矣。人之材固有四選，如天之時固有四變也。聖人爲一選，君子爲一選，

善人爲一選，正人爲一選。由此而下者，不足選也。四選之中，各有節也。是故天選四堤十二，而人變盡矣。

（蘇與云：「疑當云：天選四時，終十二，而天變盡矣」）盡人之變合之天，唯聖人能之。所以立王事也……

故一歲之中有四時，一時之中有三長，天之節也。人生於天，而體天之節，故亦有大小厚薄之變，人之氣也。先王因人之氣而分其變，以爲四選。是故三公之位，聖人之選也。三卿之位，君子之選也。三大夫之位，善人之選也。三士之位，正直之選也。分人之變，以爲四選，選立三臣。如天之分歲之變以爲四時，時有三節也。天以四時之選，與十二節相和而成歲。王以四位之選，與十二臣相砥礪而致極。道必極於其所至，然後能得天地之美也。」（官制象天，繁露卷七頁二十六至三十）

設官分職，均法天之數，非可隨便規定也。

「法其道而以出治」者，董仲舒曰：

「天之道有序而時，有度而節，變而有常，反而有相奉。微而至遠，蹕而致精，一而少積蓄。廣而實，虛而盈。聖人視天而行，是故其禁而審好惡喜怒之處也，欲合諸天之非其時，不出暖清寒暑也。其告之以政令而化風之清微也，欲合諸天之顛倒其一而以成歲也。」（蘇輿云：「兩句並疑有誤字」）其差淺末華虛而貴敦厚忠信也，欲合諸天之默然不言而功德積成也。其不阿黨偏私而美汎愛兼利也，欲合諸天之所以成物者少霜而多露也。」（天容，繁露卷十一頁十二至十三）

此皆人主法「天之道」以「出治」者也。

「法其治而歸之於仁」者，董仲舒曰：

「仁之美者在於天，天仁也。天覆育萬物，既化而生之，有養而成之。」（蘇輿曰：有又同）事功無已，終而復始；凡舉歸之以奉人，察於天之意，無窮極之仁也。人之受命於天也，取仁於天而仁也。是故人之受命天之尊，（盧文紹曰：「七字疑衍」）父兄子弟之親，（盧文紹曰：「父兄上應有有字」）有忠信慈惠之心，有禮義廉恥之行，有是非逆順之治。文理燦然而厚，知廣大有而博。唯人道爲可以參天。天常以愛利爲意，以養長爲事，春秋冬夏，皆其用也。王者亦常以愛利天下爲意，以安樂一世爲事，好惡喜怒而備用也。（蘇輿曰：「而儒

疑當作皆其」）」（王道通三，繁露卷十一頁九至十）

天以愛利人爲意；王者法之，亦以愛利人爲意，此點與墨子之學說有相同處。

董仲舒之社會哲學，注重於均貧富，「塞并兼之路。」董仲舒曰：

「孔子曰：『不患貧而患不均。』故有所積重，則有所空虛矣。大富則驕，大貧則憂，憂則爲盜，驕則爲暴；此衆人之情也。聖者則於衆人之情，見亂之所從生，故其制人道而差上下也，使富者足以示貴而不至於驕，貧者足以養生而不至於憂。以此爲度而調均之，是以財不匱而上下相安，故易治也。今世棄其度制，而各從其欲，欲無所窮，而俗得自恣，其勢無極。大人病不足於上，而小民羸瘠於下。則富者愈貪利而不肯

爲義，貧者日犯禁而不可得止。是世之所以難治也……天不重與。有角不得有上齒。故已有大者，不得有小者，天數也。夫已有大者，又兼小者，天不能足之，况人乎？故明聖者，象天所爲，爲制度，使諸有大奉祿，亦皆不得兼小利，與民爭利業，乃天理也。」（度制，繁露卷八頁一五三）

「爲制度使諸有大奉祿，亦皆不得兼小利，與民爭利業，」卽所以「塞并兼之路」也。此制度，董仲舒以爲與「天理」合。

董仲舒理想中之土地分配制度，仍爲井田制度，所謂：

「方里而一井，一井而九百畝，而立口。方里八家，一家百畝，以食五口。上農夫耕百畝，食九口。次八人，次七人，次六人，次五人。」（爵國，繁露卷八頁十）

自貴族政治破壞後，人民在經濟方面自由競爭之結果，秦漢之際，新起之富豪多，貧富不均之現象顯。當時有識之士，多以爲言。董仲舒蓋亦力欲矯此流弊者也。

（十）災異

天人之關係，既如上諸節所述，故人之行事，若有不合而異常，則天亦顯現非常

的現象。此天所顯現之非常的現象，即所謂災異。董仲舒曰：

「其大略之類，天地之物，有不常之變者，謂之異；小者謂之災。災常先至而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。詩曰：『畏天之威。』殆此謂也。凡災異之本，盡生於國家之失。國家之失，乃始萌芽，而天出災害以譴告之。譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之。驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此見天意之仁而不欲陷人也。」（必仁且智，繁露卷八頁二十四）

此謂人之行為有不當，「天生災異以譴告之。」董仲舒又曰：

「今平地注水，去燥就溼。均薪施火，去溼就燥。百物去其所與異，而從其所與同。故氣同則會，聲比則應，其驗儼然也。試調琴瑟而錯之，鼓其宮則他宮應之，鼓其商而他商應之。五音比而自鳴，非有神，其數然也。美事召美類，惡事召惡類，類之相應而起也。如馬鳴則馬應之，牛鳴則牛應之。帝王之將興也，其美祥亦先見。其將亡也，妖孽亦先見。物故以類相召也。……天有陰陽，人亦有陰陽。天地之陰氣起，而人之陰氣應之而起。人之陰氣起，而天地之陰氣亦宜應之而起。其道一也。明於此者，欲致雨則動陰以起陰，欲止雨則動陽以起陽。故致雨非神也，而疑於神者，其理微妙也。非獨陰陽之氣可以類進退也，雖不祥禍福所從生，亦由是也。無非己先起之，而物以類應之而動者也。」（同類相動，繁露卷十三頁四至六）

又曰：

「刑罰不中，則生邪氣。邪氣積於下，願惡畜於上。上下不和，則陰陽繆戾而妖孽生矣。此災異所緣而

起也。」（董仲舒傳，前漢書卷五十六頁五）

又曰：

「人下長萬物，上參天地。故其治亂之故，動靜順逆之氣，乃損益陰陽之化，而搖蕩四海之內。物之難

知者若神，不可謂不然也。今投地死傷而不騰相助。」（孫詒讓云：「當作而不能相助。」）投淖相動而近，投水相

動而愈遠。由此觀之，夫物愈淖而愈易變動搖蕩也。今氣化之淖，非直水也，而人主以衆動之無已時。是故

常以治亂之氣，與天地之化相殺而不治也。世治而民和，志平而氣正，則天地之化精，而萬物之美起。世亂

而民乖，志僻而氣逆，則天地之化傷，氣生災害起。」（盧文紹曰：「氣上疑脫一字。」）（天地陰陽，繁露卷十七頁七）

此謂人之行為有不當，則陰陽之氣即機械的受感應而有非常的現象出現。所謂災異之原因果爲上述二者中之何者，或兼爲二者，董仲舒未言及。蓋陰陽家言中，對於天人相感之理，本有此二說也。（見第一篇第七章第八節）

(十一) 歷史哲學

天人關係之密，既如上述，故在董仲舒及一般漢人眼光中，歷史之變化，亦遵循天道之規律。漢人對於此天道之規律，歷史所遵循者，有二說：一爲五德說，此即騶衍「自天地剖判以來，五德轉移，治各有宜」之說，上文已詳。(第一節第七章第七節)此說之根本意思，在漢流行未變；不過用此說以解釋實際歷史時，各派意見未能盡同。如漢之果爲水德，抑爲土德或火德？在當時頗爲爭論之問題。五德說之外有三統說。三統爲黑統，白統，赤統。三統亦名三正。董仲舒曰：

「三正以黑統初。正日月朔於營室，斗建寅。天統氣始通化物，物見萌達，其色黑。故朝正服黑，首服藻黑，正路輿質黑，馬黑。大節綬幘尙黑，旗黑，大寶玉黑，郊牲黑，犧牲角卵。冠於阼，昏禮逆於庭，喪禮殯於東階之上。……正白統者，歷正日月朔於虛，斗建丑。天統氣始蛻化物，物始芽，其色白。故朝正服白，首服藻白，正路輿質白，馬白。大節綬幘尙白，旗白，大寶玉白，郊牲白，犧牲角膾。冠於堂，昏禮迎於堂，喪事殯於檀柱之間。……正赤統者，歷正日月朔於牽牛，斗建子。天統氣始施化物，物始動，其色赤。故朝正服赤，首服藻赤，正路輿質赤，馬赤。大節綬幘尙赤，旗赤，大寶玉赤，郊牲駢，犧牲角栗。冠於房，昏禮迎於戶，喪禮殯於西階之上。……」

：改正之義，奉元而起。（蘇輿曰：「奉元疑作奉天」）古之王者，受命而王，改制稱號，正月服色定，然後郊告天地及羣神，遠追祖禰，然後布天下，諸侯廟受，以告社稷宗廟山川，然後感應一其司……所以明乎天統之義也。其謂統三正者，曰：正者，正也。統致其氣，萬物皆應而正，統正其餘皆正，凡歲之要在正月也。法正之道，正本而末應，正內而外應，動作舉錯，靡不變化隨從，可謂法正也……故王者有不易者，有再而復者，有三而復者，有四而復者，有五而復者，有九而復者……王者以制，（蘇輿曰：「以疑作之」）一商，一夏，一質，一文。商質者主天，夏文者主地，春秋者主人。」（三代改制質文，繁露卷十頁十五十九）

就實際的歷史言，則夏爲黑統，以寅月爲正月，色尙黑。商爲白統，以丑月爲正月，色尙白。周爲赤統，以子月爲正月，色尙赤。其繼周者，又爲黑統。歷史如此循環變化，周而復始。「王者有不易者」董仲舒曰：

「今所謂新王必改制者，非改其道，非變其理。受命於天，易姓更王，非繼前王而王也。若一因前制，修故業，而無有所改，是與繼前王而王者無以別。受命之君，天之所大顯也。事父者承意，事君者儀志，事天亦然。今天大顯已，物變所代而率與同，則不顯不明，非天志。故必徙居處，更稱號，改正朔，易服色者，無他焉，不敢不順天志而明自顯也。若夫大綱人倫，道理政治，教化習俗，文義盡如故，亦何改哉？故王者有改制之名，

無易道之實。孔子曰：無爲而治者，其舜乎！言其主堯之道而已，此非不易之效與？」（楚莊王，繁露卷一百十一）

孟十三

「道之大原出於天，天不變道亦不變。」（董仲舒傳，前漢書卷五十六頁十八）此其不易者也。「有再而復者」爲文質；一代尙文，其後一代必尙質以救其弊。「有二而復者」卽三統三正也。

【註】白虎通義曰：「王者必一質一文者何所以承天地，順陰陽。陽之道極，則陰道受。陰之道極，則陽道受。明二陰二陽，不能相繼也。質法天，文法地而已。故天爲質，地受而化之，養而成之，故爲文。」尙書大傳曰：「王者一質一文，據天地之道。」禮三正記曰：「質法天，文法地也。」帝王始起，先質後文者，順天地之道，本末之義，先後之序也。事莫不先有質性，後乃有文章也。」（三正，白虎通義卷八頁十四）白虎通義更詳論

三統三正云：「王者受命必改朔何？明易姓示不相襲也。明受之於天，不受之於人，所以變易民心，革其耳目，以助化也。故大傳曰：『王者始起，改正朔，易服色，殊徽號，異器械，別衣服也。』……正朔有三何？本天有三統，謂三微之月也。明王者當奉順而成之，故受命各統一正也，敬始重本也。朔者，蘇也，革也，言萬物革更於是，故統焉。」禮三正記曰：「正朔三而改，文質再而復也。」三微者，何謂也？陽氣始施黃泉，動微而未著也。

十一月之時，陽氣始養根株，黃泉之下，萬物皆赤。赤者，盛陽之氣也。故周爲天正，色尙赤也。十二月之時，萬物始牙而白，白者陰氣。故殷爲地正，色尙白也。十三月之時，萬物始達乎甲而出，皆黑，人得加功。故夏爲人正，色尙黑。尙書大傳曰：「夏以孟春月爲正，殷以季冬月爲正，周以仲冬月爲正。」夏以十三月爲正，色尙黑，以平旦爲朔。殷以十二月爲正，色尙白，以鷄鳴爲朔。周以十一月爲正，色尙赤，以夜半爲朔。不以二月後爲正者，萬物不齊，莫適所統，故必以三微之月也。三正之相承，若順連環也。孔子承周之弊，行夏之時，知繼十一月正者，當用十三月也。」（三正，白虎通義卷八頁九至十一）

「有四而復者」卽商夏質文也。

（此商夏非朝代名）

董仲舒曰：

「主天法商而王，其道佚陽，親親而多仁樸，故立嗣予子，篤母弟。妾以子貴。昏冠之禮，字子以父。別眇。夫婦對坐而食。喪禮別葬。祭禮先牒，夫妻昭穆別位。……主地法夏而王，其道進陰，尊尊而多義節。故立嗣與孫，篤世子。妾不以子稱貴號。昏冠之禮，字子以母。別眇。夫婦同坐而食。喪禮合葬。祭禮先享。」（禮文解曰：「享，古烹字」。）婦從夫爲昭穆。……主天法質而王，其道佚陽，親親而多質愛。故立嗣予子，篤母弟。妾以子貴。昏冠之禮，字子以父。別眇。夫婦對坐而食。喪禮別葬。祭禮先嘉疏。夫婦昭穆別位。……主地法文而王，其道進陰，尊尊而多禮文。故立嗣予孫，篤世子。妾不以子稱貴號。昏冠之禮，字子以母。別眇。夫妻同坐而食。喪

禮合葬。祭禮先祫。婦從夫爲昭穆……」（三代改制質文，繁露卷七頁二十五至二十四）

此「四法如四時然，終而復始，窮則反本。」（同上）就實際的歷史言，則「舜主天法商而王；」「禹主地法夏而王；」「湯主天法質而王；」「文王主地法文而王。」（同上）其繼周者仍「主天法商而王。」如此循環，所謂「有四而復者」也。「有五而復者」一王者起，必封其以前之二代之後，仍稱王號，「使服其服，行其禮樂，稱客而朝，」「以通三統。」（同上）紂二代以前之王謂之帝，封五帝之後「以小國，使奉祀之。」（同上）又「尚推」五帝以前之帝謂之皇，錄九皇之後爲附庸，所謂「有九而復者」也。「遠者號尊而地小，近者號卑而地大，親疏之義也。」（同上）

【註】一王者起，所以必存其以前二王之後者，白虎通義云：「王者所以存二王之後何也？所以尊先王，通天下之三統也。明天下非一家之有，謹敬讓之至也。故封之百里，使得服其正色，行其禮樂，永事先祖。」（三正，白虎通義卷八頁十三）所以必存五帝九皇之號，其理視此矣。

又有「三教」之說，董仲舒曰：

「夏上忠，殷上敬，周上文者，所繼之揀，當用此也。孔子曰：『殷因於夏禮，所損益，可知也。周因於殷禮，」

所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。」此言百王之用，以此三者矣。」（董仲舒傳，前漢書卷五十六頁）

十八）

尚忠有流弊，必以尚敬救之。尚敬有流弊，必以尚文救之。尚文有流弊，必又以尚忠救之。如是循環，故曰：「雖百世可知也。」

【註】白虎通義更詳言之曰：「王者設三教者，何承衰救弊，欲民反正道也。三王之有失，故立三教以相指受。夏人之王教以忠，其失野。救野之失莫如敬。殷人之王教以敬，其失鬼。救鬼之失莫如文。周人之王教以文，其失薄。救薄之失莫如忠。繼周尚墨制，與夏同。三者如順連環，周而復始，窮則反本……教所以三者何？天地人內忠外敬文飾之故，三而備也。即法天地人各何施？忠法人，敬法地，文法天。人道主忠，人以至道教人，忠之至也。人以忠教，故忠爲人教也。地道謙卑，天之所生，地敬養之，以敬爲地教也。」（盧云：「疑當有天教一段，文脫耳。」）（三教，白虎通義卷八頁十五至十六）

依此「天人合一」之觀點觀之，則歷史成爲一「神聖的喜劇」矣。此說吾人雖明知其爲不真，要之在哲學史上不失爲一有系統的歷史哲學也。

(十二) 春秋大義

孔子與春秋之關係，第一篇已述。

(第一篇第四章第四節)

自孔子以後，春秋與儒家之

關係，日益重要；儒家所與春秋之意義，亦日益豐富。及董仲舒講春秋，於是所謂春秋之微言大義，乃有有系統之表現；而孔子之地位，亦由師而進爲王。

董仲舒以爲孔子受天命，救周之弊，立新王之制；西狩獲麟，卽孔子受天命之徵也。董仲舒曰：

「有非力之所能致而自至者，西狩獲麟，受命之符是也。然後託乎春秋，正不正之間，而明改制之義。一統乎天子，而加愛於天下之憂也。務除天下所患，而欲以上通五帝，下極三王。以通百王之道，而隨天之終始。博得失之效，而考命象之爲。極理以盡情性之宜，則天容遂矣。」(符瑞，繁露卷六頁四至五)

孔子託春秋以立新王之制。董仲舒曰：

「天子命無常，(蘇輿曰：「子疑作之」)唯命是德慶。(蘇輿曰：「疑作唯德是慶」)故春秋應天作新王

之事，時正黑統，王魯，尙黑，緇夏，親周，故宋，樂宜親。(蘇輿曰：「親字疑用之誤」)招武。(蘇輿曰：「招武卽韶舞」)

故以虞錄親，樂制。(盧云：「疑當作制爵」)宜商，台伯子男爲一等。(三代改制質文，繁露卷七頁八至十)

「湯受命而王，應天變夏作殷號，時正白統……制質禮以奉天。文王受命而王，應天變殷作周號，時正赤統……制文禮以奉天。」（三代改制質文，繁露卷七頁七）「春秋受天命作新王之事，繼周之正赤統，故爲正黑統。託王於魯，其色尙黑，所謂「有二而復者」也。「紂夏親周故宋」者，依上所說，一王者必封其以前之二代之後，仍稱王號。紂二代之以前之王謂之帝。「春秋當新王」故以周，宋爲前二王之後而存之；至夏則歸五帝之列矣。春秋繼周，當「主天法商而王」與舜同。故云：「樂宜親招武」等。韶，舜樂也。

「文王制文禮以奉天，周尙文，故春秋尙質。」董仲舒曰：

「禮之所重者在其志。志敬而節具，則君子予之知禮。志和而音雅，則君子予之知樂。志哀而居約，則君子予之知喪。故曰：非虛加之，重志之謂也。志爲質，物爲文。文著於質，質不居文，文安施質。質文兩備，然後其禮成。文質偏行，不得有我爾之名。俱不能備而偏行之，寧有質而無文。雖弗予能禮，尙少善之……有文無質，非直不予，乃少惡之……然則春秋之序道也，先質而後文，右志而左物。故曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」是故孔子立新王之道，明其貴志以反和，見其好誠以滅僞。」（蘇輿曰：「和疑利

之誤」其有繼周之弊，故若此也。」（玉杯，繁露卷一百八至十九）

此所謂「有再而復」者也。

【註】何休公羊傳注云：「王者起，所以必改質文者，爲承衰亂，救人之失也。天道本下，親親而質省。地道敬上，尊尊而文煩。故王者始起，先本天道，以治天下，質而親親。及其衰敝，其失也親親而不尊。故後王起，法地道以治天下，文而尊尊。及其衰敝，其失也尊尊而不親。故復反之於質也。」（公羊傳，桓公十一年註，四

部叢刊本卷二百十二）

春秋爲孔子奉天命所作，故其中大義包羅極廣。董仲舒曰：

「春秋之爲學也，道往而明來者也。然而其辭體天之微，故難知也。弗能察，寂若無能察之，無物不在。是故爲春秋者，得一端而多連之，見一宜而博貫之，則天下盡矣。」（精華，繁露卷三百二十二）

由斯而言，則春秋乃董仲舒所謂「天理」之寫出者，所謂「體天之微」者也。其中大義，有「十指」、「五始」、「三世」等。

春秋有十指，董仲舒云：

「春秋二百四十二年之文，天下之大，事變之博，無不有也。雖然，大略之要有十指。十指者，事之所繫

也，王化之所由得流也。舉事變見有重焉，一指也。見事變之所至者，一指也。因其所以至者而治之，一指也。強幹弱枝，大本小末，一指也。別嫌疑，異同類，一指也。論賢才之義，別所長之能，一指也。親近來遠，同民所欲，一指也。承周文而反之質，一指也。木生火，火爲夏，天之端，一指也。切刺讖之所罰，考變異之所加，天之端，一指也。舉事變見有重焉，則百姓安矣。見事變之所至者，則得失審矣。因其所以至而治之，則事之本正矣。強幹弱枝，大本小末，則君臣之分明矣。別嫌疑，異同類，則是非著矣。論賢才之義，別所長之能，則百官序矣。承周文而反之質，則化所務立矣。親近來遠，同民所欲，則仁恩達矣。木生火，火爲夏，則陰陽四時之理，相受而次矣。切刺讖之所罰，考變異之所加，則天所欲爲行矣。統此而舉之，仁往而義來，德澤廣大，衍溢於四海。陰陽和調，萬物靡不得其理矣。說春秋凡用是矣。此其法也。」（十指，繁露卷五頁九至十）

「舉事變見有重焉」者，董仲舒曰：

「春秋之敬賢重民如是。是故戰攻侵伐，雖數百起，必一二書，傷其害所重也。」（竹林，繁露卷二頁二）
戰攻侵伐必書，以見其惡戰伐而重民也。「別嫌疑，異同類」者，董仲舒曰：

「逢丑父殺其身以生其君，何以不得謂知權？丑父欺晉，祭仲許宋，俱枉正以存其君。然而丑父之所爲，難於祭仲。祭仲見賢，而丑父猶見非，何也？曰：是非難別者在此，此其嫌疑相似，而不同理者，不可不察。夫

去位而避兄弟者，君子之所甚貴。獲虜逃遁者，君子之所賤。祭仲措其君於人所甚貴，以生其君，故春秋以爲知權而賢之。丑父措其君於人所甚賤，以生其君，春秋以爲不知權而簡之。其俱枉正以存君相似也，其使君榮之與使君辱不同理。故凡人之有爲也，前枉而後義者，謂之中權。雖不能成，春秋善之。魯隱公鄭祭仲是也。前正而後有枉者，謂之邪道。雖能成之，春秋不愛。齊頃公逢丑父是也。〔盧文弨曰：「齊頃公三字疑衍」〕（竹林，繁露卷二頁十五十一）

祭仲事見桓公八年公羊傳，逢丑父事見成公二年公羊傳。逢丑父祭仲「俱枉正以存君」，其嫌疑相似，而春秋一予之，一不予之。此所謂「別嫌疑，異同類」也。「木生火，火爲夏」者，木爲春，春秋首書春以正天端。詳下。

〔註〕董仲舒又有春秋大義有六科之說（見征實，繁露卷五頁八至九）所謂六科，與十指略同，不具引。春秋有五始，董仲舒曰：

「春秋之道，以元之深，正天之端。以天之端，正王之政。以王之政，正諸侯之即位。以諸侯之即位，正境內之治。五者俱正，而化大行。」（二端，繁露卷六頁四）

春秋之第一句爲「元年春王正月」，春爲一歲之首，先書元而後書春，卽「以元之

深正天之端」也。春下繼之以王，卽「以天之端正王之政」也。元年卽君卽位之年，卽「以王之政正諸侯之卽位」也。

春秋有三世，董仲舒曰：

「春秋分十二世以爲三等：有見，有聞，有傳聞。有見三世，有聞四世，有傳聞五世。故哀、定、昭，君子之所見也。襄、成、文、宣，君子之所聞也。僖、閔、莊、桓、隱，君子之所傳聞也。所見六十一年，所聞八十五年，所傳聞九十六年。於所見微其辭，於所聞痛其禍，於傳聞殺其恩，與情俱也。是故逐季氏而言又雩，微其辭也。子亦殺弗忍書日，痛其禍也。子般殺而書乙未，殺其恩也。屈伸之志，詳略之文，皆應之。吾以知其近近而遠遠，親親而疏疏也。亦知其貴貴而賤賤，重重而輕輕也。有知其厚厚而薄薄，善善而惡惡也。有知其陽陽而陰陰，白白而黑黑也。」（蘇輿曰：「有與又同」）（楚莊王，繁露卷一頁六至七）

後來公羊家又以此三世分配爲據亂世，升平世，太平世。何休曰：

「於所傳聞之世，見治起於衰亂之中，用心尙籠統。故內其國而外諸夏，先詳內而後治外。錄大略小，內小惡書，外小惡不書。大國有大夫，小國略稱人。內離會書，外離會不書，是也。於所聞之世，見治升平。內諸夏而外夷狄。書外離會。小國有大夫……至所見之世，著治太平。夷狄進至於爵。天下遠近大小若一。用心

尤深而詳。故崇仁義，讓二名……所以三世者，禮爲父母三年，爲祖父母期，爲曾祖父母齊衰三月，立愛自親始。故春秋据哀錄隱，上治祖禰。所以二百四十二年者，取法十二公，天數備，足著治法式。」（公羊傳隱公元

年註，四部叢刊本，卷一頁六）

每年十二月，故春秋亦紀十二公之事。此所說三世，與禮運所說政治哲學有相同處，皆爲近人所稱道。

「春秋以道名分，」董仲舒對於名，更爲重視，董仲舒曰：

「治天下之端，在審辨大。辨大之端，在深察名號。名者，大理之首章也。錄其首章之意，以窺其中之事，則是非可知，逆順自著，其幾通於天地矣。是非之正，取之逆順。逆順之正，取之名號。名號之正，取之天地。天地爲名號之大義也。古之聖人，謫而效天地，謂之號。鳴而施命，謂之名。名之爲言，鳴與命也。號之爲言，謫而效也。謫而效天地者爲號；鳴而命者爲名。名號異聲而同本，皆鳴號而達天意者也。」（虛文昭曰：「號疑本作

號。」）天不言使人發其意，弗爲使人行其中。名則聖人所發天意，不可不深觀也。受命之君，天意之所予也。故號爲天子者，宜視天如父，事天以孝道也。號爲諸侯者，宜謹視所候奉之天子也。號爲大夫者，宜厚其忠信，敦其禮義，使善大於匹夫之義，足以化也。士者，事也。民者，暝也。士不及化，可使守事從上而已。五號自讚

各有分，分中委曲曲有名。（蘇輿曰：「下曲字疑各之誤」）名衆於號，號其大全，名也者，名其別離分散也。號凡而略，名詳而目。目者，徧辨其事也。凡者，獨舉其大也。享鬼神者號一曰祭。（蘇輿曰：「者與之同」）祭之散名：春曰祠，夏曰禘，秋曰嘗，冬曰烝。獵禽獸者號一曰田。田之散名：春苗，秋蒐，冬狩，夏獮。無有不皆中天意者。物莫不有凡號，號莫不有散名如是。是故事各順於名，名各順於天，天人之際，合而爲一，同而通理，動而相益，順而相受，謂之德道。詩曰：「維號斯言，有倫有述。」此之謂也。（深察名號，繁露卷十頁一至四）

此以名號爲天意之代表，具有神祕的意義，故察其名之意，卽知其名所指之事物之
所應該也。

第三章 兩漢之際識緯及象數之學

(一) 緯與讖

上文謂月令未以八卦配入陰陽家之宇宙間架內，蓋八卦本可自成一宇宙間架。西漢經學家以陰陽家之言解釋儒家之經典，易本爲筮用，其始卽爲術數之一種，故更易受此種之解釋。所謂易緯卽照此方向以解易者，西漢中葉以後，有緯書出，所謂緯者，對於經而言。緯書之外，又有讖書。隋書經籍志云：

「說者又云：孔子既敍六經，以明天人之道，知後世不能稽同其意，故別立緯及讖，以遺來世。其書出於前漢，有河圖九篇，洛書六篇，云自黃帝至周文王所受本文。又別有三十篇，云自初起至於孔子，九聖之

所增演，以廣其意。又有七經緯三十六篇，並云孔子所作。并前合爲八十一篇……然其文辭淺俗，顛倒舛謬，不類聖人之旨。相傳疑世人造爲之，後或者又加點竄，非其實錄。」（隋書卷三十一，問文影殿刊本，頁三十）

普通多將緯與讖連言。其實二者本非一事。四庫全書總目提要云：

「按儒者多稱讖緯，其實讖自讖，緯自緯，非一類也。讖者，詭爲隱語，預決吉凶；史記秦本紀稱盧生奏錄圖書之語是其始也。緯者，經之支流，衍及旁義。史記自序引易：「失之毫釐，差以千里；」漢書蓋寬饒傳引易：「五帝官天下，三王家天下；」注者均以爲易緯之文是也。蓋秦漢以來，去聖日遠，儒者推闡論說，各自成書，與經原不相比附。如伏生尚書大傳，董仲舒春秋陰陽，核其文體，卽是緯書；特以顯有主名，故不能託諸孔子。其他私相撰述，漸雜以術數之言，既不知作者爲誰，因附會以神其說。迨彌傳彌失，又益以妖妄之辭，遂與讖合而爲一。」（見易類附錄易緯下，四庫全書總目提要卷六頁六十）

後漢書張衡傳謂衡上疏云：「立言於前，有徵於後……謂之讖書。讖書始出，蓋知之者寡……成哀之後，乃始聞之……殆必虛僞之徒，以要世取資。」（後漢書卷八十九，同文影殿刊本，頁十二）讖書與緯，不可並論。然緯書中荒誕之部分，實類於讖。蓋皆一種趨勢之產物也。

(二) 所謂象數之學

緯書今多不存，就其存者觀之，則如易緯中所講之易理，卽宋儒所謂「象數之學」。左傳僖公十五年，韓簡曰：「龜象也，筮數也。物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數。」（左傳卷五，四部叢刊本，頁十九）此謂先有物而後有象，有象而後有數，此乃與常識相合之說。上篇所講易傳，亦言象。如繫辭云：「八卦成列，象在其中矣。」以制器者尙其象。（易經卷七，四部叢刊本，頁九）易傳亦言數。如云：「天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。」（易經卷七，頁九）但易傳係以爲有物而後有象。八卦之象，乃伏羲仰觀俯察所得。既有此象，人乃取之以制器。故象雖在人爲的物之先，而實在天然的物之後也。此後八卦之地位日益高。講易者，漸以爲先有數，後有象，最後有物。此點漢人尙未明言，至宋儒始明言之。故所謂象數之學，發達於漢，而大成於宋。

【註】所謂象數之學，初視之似爲一大堆迷信，然其用意，亦在於對於宇宙及其中各方面之事物，作

一有系統的解釋。其注重「數」「象」與希臘之畢達哥拉學派，極多相同之點，茲略述畢達哥拉學派，

以資比較。亞力士多德曰：「這些哲學家（畢達哥拉學派之哲學家）顯然以數目爲第一原理，爲生存的物之

質因 (Material cause) 且爲其改變與永久形狀之形式。數目之原質即奇偶；奇爲有限；偶爲無限。他們以爲「一」自此二者出。(因「一」亦奇亦偶) 從一生出一切數目；全宇宙都是數目。此派之別的哲學家說有十原理；他們列之爲平行的兩行：

無偶多左女動曲黑惡長
限性暗方

有奇一右男靜直光好正
限性明方

(亞力士多德形上學九八六)

德歐真尼斯引亞力山大所述畢達哥拉學派之教義云：「一 Monad 爲一切物之始。自一生不定的二 Indefinite duad 二屬於一；一爲二之原因。自一及不定的二生數 Numbers 自數生象 Signs 自象生構成面積之線。自線生立體。自立體生可見之物。可見之物中有四原質：水，火，風，地。」(Diogenes Laertius, Lives and Opinions of Eminent Philosophers 卷八) 柏乃云：畢達哥拉派學者由理塔斯 Eurytos 常舉出各種物，如人及馬，之數。並常以小石排爲各種形式以表示之。亞力士多德以爲畢氏此種程序，與以數入象(如三角形及正方形等)者同。(Burnet, Early Greek Philosophy 頁100) 「三角數」 Tetraktys 之象，相傳即畢

氏所發明，「三角數」後有許多種類，但其最早者爲「十數之三角數」Tetrakys of the decade，其象如下：



此象以「四之三角形」代表十數，明示一加二加三加四等於十。斯樸西坡斯 Spensippus 曾舉十數之許多性質，謂係畢氏所發現者。例如數中之含有同等數之素數 Prime number 及合數 Composite number 者，十爲其第一。斯氏所舉果有若干，眞爲畢氏所發現，不可得知。但相傳畢氏於此有一結論，謂無論希臘人，或野蠻人，皆數至十而卽復返於一，此乃依照天然者。吾人似可以此結論爲係畢氏所得。此「三角數」明可無限擴大，以圖象表示相續整數之和。此和名爲「三角數」。依同理，相續奇數之和名爲「正方數」，相續偶數之和，名爲長方數。如圖（同上頁一〇二至一〇三）



畢氏研究音樂，量絃之長短，以定音。畢氏以爲萬物皆數，似即因此。如音樂之聲音，可以歸爲數，其他事物，何不能然。（同上頁一〇七）所以畢氏以爲天亦是一和聲；一個數目。

中國之象數之學，與希臘哲學中畢達哥拉派之學說頗多相同處。吾人試一比較，即見其相同處之多，令人驚異。易繫辭曰：「易有太極，是生兩儀。」畢氏學派亦以爲一生二。試觀畢氏學派所說有限無限等之十項分對，則可見有限即中國易學所謂之陽；無限即中國易學所謂之陰。希臘哲學中多以無限爲材料（Matter）；有限爲形式。材料受形式，乃成一物。中國之易學亦以爲陽施陰受。綜觀此十項反對中，其與中國易學中所說不同者，即以有限爲正方，無限爲長方。中國易學中則以爲天圓地方。然畢氏學派中之所以有限爲正方者，以奇數爲「正方數」也。所以以無限爲長方者，以偶數爲「長方數」也。由此而言，則此點固爲中國易學所能承認者。惟以有限爲靜，無限爲動，則與中國易學所與陰陽之性質，正相反對耳。

畢氏學派舉出各種物之數，並以小石排爲某種形式以表示之。「以數入象。」中國易學之講「象」「數」正是如此。畢氏以爲天是一個和聲，在天文與音樂中，最可

見數之功用。中國自漢以後講律呂與歷法者，皆以易之「數」爲本。此僅舉中國易學與畢氏學派大端相同之點，然卽此亦足令人驚異矣。

(二) 陰陽之數

易傳亦漢初人所作，但除一二點外，其中重要之思想，有道家中考學之傾向，上文已詳，蓋此時陰陽家之思想尙未十分侵入易學也。易繫辭中「大衍之數五十」一段，爲此後講「數」者所宗。然其原文之意義，顯然爲講筮法。如云「揲之以四，以象四時，歸奇於扚以象閏。」明謂筮法乃象天文，歷法；非天文，歷法；象筮法也。此與講「數」者所講不同，觀下文可知。

易緯乾鑿度云：

「昔者聖人因陰陽定消息，立乾坤以統天地也。夫有形生於無形，乾坤安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未見氣也。太初者，氣之始也。太始者，形之始也。太素者，質之始也。氣形質具而未離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相混成，而未相離。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易无形畔。易變而

爲一。一變而爲七。七變而爲九。九者，氣變之究也。乃復變而爲一。（同書卷下有段與此文同；鄭玄注云：「乃復變

爲一，一變誤耳，當爲二。二變而爲六。六變而爲八。則與上七九意相協。」）一者形變之始。清輕者上爲天，濁重者

下爲地。物有始，有壯，有究，故三畫而成乾。乾坤相並俱生，物有陰陽，因有重之，故六畫而成卦。……陽動而

進，陰動而退。故陽以七，陰以八，爲象。易一陰一陽，合而爲十五，之謂道。陽變七之九，陰變八之六，亦合於十

五，則象變之數若之一也。五音六律七變，（同書下卷有一段與此文同，作七宿）由此作焉。故大衍之數五十，所

以成變化而行鬼神也。日十干者，五音也。辰十二者，六律也。星二十八者，七宿也。凡五十所以大闢物而出

之者也。孔子曰：陽三陰四位之正也。（易緯乾鑿度卷上，武英殿聚珍版叢書本，頁五至六）

易繫辭云：「天一；地二；天三；地四；天五；地六；天七；地八；天九；地十。」陽由一而至九。一

爲陽之初生。三爲陽之正位。（鄭康成曰：「圓者徑一而周三。」）七爲陽之象，（鄭康成曰：「象者及之

不變動者。」）九爲陽之變。二爲陰之初生，四爲陰之正位。（鄭康成曰：「方者徑一而匝四。」）八爲

陰之象。六爲陰之變。蓋「陽變而進，陰變而退。」故陽變則由七之九，陰變則由八之六。

故易經中以陽爻爲九，陰爻爲六也。乾鑿度似以十五與五十，爲相似之數，故曰：「亦

合於十五，……故大衍之數五十，……」蓋此二數皆用五，與十也。鄭康成注云：「五

以八卦配入四方四時等之宇宙間架，易傳說卦卽言之。說卦云：

「萬物出乎震，震東方也。齊乎巽，巽東南也。齊也者，言萬物之絜齊也。離也者，明也。萬物皆相見，南方之卦也。……坤也者，地也。萬物皆致養焉，故曰致役乎坤。兌，正秋也。萬物之所說也，故曰說言乎兌。戰乎乾，西北之卦也，言陰陽相薄也。坎者，水也，正北方之卦也；勞卦也。萬物之所歸也，故曰勞乎坎。艮，東北之卦也，萬物之所成終而所成始也。故曰成言乎艮。」（周易卷九頁二）

八卦方位，何以如此分配，似無充足理由可說。乾鑿度更申言云：

「孔子曰：易始於太極。太極分而爲二，故生天地。天地有春夏秋冬夏之節，故生四時。四時各有陰陽剛柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷風水火山澤之象定矣。其布散用事也，震生物於東方，位在二月。巽散之於東南，位在四月。離長之於南方，位在五月。坤養之於西南方，位在六月。兌收之於西方，位在八月。乾制之於西北方，位在十月。坎藏之於北方，位在十一月。艮終始之於東北方，位在十二月。八卦之氣終，則四正四維之分明，生長收藏之道備，陰陽之體定，神明之德通，而萬物各以其類成矣。皆易之所包也。至矣哉，易之德也。孔子曰：歲三百六十日，而天氣周。八卦用事，各四十五日，方備歲焉。……孔子曰：乾坤陰陽之主也。陽始於亥，形於丑。乾位在西北，陽祖微據始也。陰始於巳，形於未。據正立位，故坤位在西南，陰之正

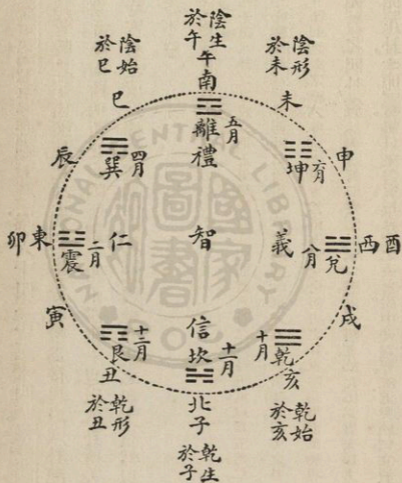
也。（鄭康成注云：「陰氣始于巳，生于午，形于未。陰道卑順，不敵據始以敵，故立於正形之位。」）君道倡始，臣道終正。是以乾位在亥，坤位在未，所以明陰陽之職，定君臣之位也。（《乾鑿度》卷上頁三至四）

此以八卦爲骨幹之宇宙間架，比以五行爲骨幹者，較爲後起。以八卦配入四方，尙餘四卦，位於東北，東南，西南，西北，四隅，所謂「四正四維」也。以八卦所表示之陰陽消長，說明四時寒暑之所以變遷，較易明顯，故此後此後起之說大行。然以前以五行配四時之說，亦不廢。

乾鑿度更以八卦配五常云：

「孔子曰：八卦之序成立，則五氣變形。故人生而應八卦之體，得五氣，以爲五常，仁，義，禮，智，信，是也。夫萬物始出於震，震，東方之卦也。陽氣始生，受形之道也，故東方爲仁。成於離，離，南方之卦也。陽得正於上，陰得正於下，尊卑之象定，禮之序也，故南方爲禮。入於兌，兌，西方之卦也。陰用事而萬物得其宜，義之理也，故西方爲義。漸於坎，坎，北方之卦也。陰氣形盛，陰陽氣舍閉，信之類也，故北方爲信。夫四方之義，皆統於中央。故乾，坤，艮，巽，位在四維。中央所以繩四方行也，智之決也，故中央爲智。故道興於仁，立於禮，理於義，定於信，成於智。五者，道德之分，天人之際也。聖人所以通天意，理人倫，而明至道也。」（《乾鑿度》卷上頁四）

此等配合，可以圖明之：



(五) 卦氣

易緯稽覽圖有更詳細的方法，將六十四卦皆配入四時。稽覽圖云：

「小過蒙益漸泰寅。需隨晉解大壯卯。豫訟蠱革夫辰。旅師比小畜乾巳。大有家人井咸姤午。鼎豐渙離遯未。恆節同人損否申。巽萃大畜賁觀酉。歸妹无妄明夷困剝戌。艮既濟噬嗑大過坤亥。未濟蹇頤中孚復子。屯謙睽升臨丑。坎六震八離七兌九。巳上四卦者，四正卦，爲四象。每歲十二月，每月五月（紀昀等云：

「按月字當作卦」。）卦六日七分。每期三百六十六日每四分（紀昀等云：「按六日當作五日，四分當作四分日之

一。）」（易緯稽覽圖卷下，武英殿聚珍版叢書本，頁一）

又云：

「易緯是類謀以此四正之卦，卦有六爻，爻主一氣。餘六十卦，卦主六日七分，八十分日之七。正歲三百六十五日四分之一六十而一周。」（稽覽圖卷下頁十八）

此以居四方之四卦，震（居東方，其數八）離（居南方，其數七）兌（居西方，其數九）坎（居北方，

其數六）爲四正卦，主四時。每卦六爻，每爻主一氣。稽覽圖下謂：坎初六主冬至，震初九主春分，離初九主夏至，兌初九主秋分。餘爻分主其餘二十氣，詳下圖中。六十四卦，除此

四卦尙餘六十卦。每卦主六日七分。七分者卽一日之八十分之七也。一歲三百六十五日又四分日之一。若每卦主六日，則六十卦值三百六十日，尙餘五日又四分之一。若將每日分爲八十分，則五日又四分之一日共有四百二十分。以六十除四百二十，則每卦得七分。所以每卦主日六日七分也。此六十卦，分配於十二月，每月得五卦。此每月之五卦，易緯稽覽圖更將其分爲天子，諸侯，公，卿，大夫。如小過爲正月（卽寅月）之諸侯，蒙爲正月之大夫，益爲正月之卿，漸爲正月之公，泰爲正月之天子。十二月中之天子卦，卽復（自十一月數起）臨，泰，大壯，夬，乾，姤，遯，否，觀，剝，坤。此十二卦爲十二月主卦，故稱天子卦，亦稱辟卦，辟亦君也。所以以此十二卦爲十二月之主卦者，六十四卦中，上五爻皆陰，獨下一爻爲陽者，爲復卦☱☵。上四爻皆陰，下一爻爲陽者，爲臨卦☱☳。上三爻皆陰，下三爻爲陽者，爲泰卦☱☲。上二爻皆陰，下四爻爲陽者，爲大壯卦☱☳。上一爻爲陰，下五爻爲陽者，爲夬卦☱☲。六爻皆陽者，爲乾卦☰☰。上五爻皆陽，下一爻爲陰者，爲姤卦☴☱。上四爻皆陽，下二爻爲陰者，爲遯卦☶☷。上三爻皆陽，下三爻皆陰者，爲否卦☷☶。上二爻爲陽，下四爻爲陰者，爲觀卦☶☱。上一爻爲陽，下五爻爲

陰者，爲剝卦 ䷖ 。六爻全陰者，爲坤卦 ䷁ 。若以此十二卦分配於十二月。以復卦當十一月，以乾卦當四月，以姤卦當五月，以坤卦當十月，則十二月中陰陽盛衰之象，顯然可見。故以此十二卦爲辟卦。表示一年中陰陽消息之象。惟其餘諸侯公卿大夫之分配，則未有如此明顯之理由也。

(六) 孟喜京房

孟喜京房亦講卦氣之說。漢書京房傳曰：

「其說長于災變，分六十卦更直日用事。以風雨寒溫爲候，各有占驗。」（前漢書卷七十五，同文影殿刊

本，頁六）

唐僧一行卦議曰：

「十二月卦，出於孟氏章句，其說易本於氣，而後以人事明之。京氏又以卦爻配葦之日。」（新唐書卷

二十七上，同文影殿刊本，頁十三）

一行又曰：

「嘗據孟氏，自冬至初，中孚用事。一月之策，九六七八，是爲三十。而卦以地六，候以天五。五六相乘，消息一變。十有二變而歲復初。坎震離兌，二十四氣，次主一爻。其初則二至二分也。坎以陰包陽，故自北正，微陽動於下，升而未達。極於二月，凝固之氣消，坎運終焉。春分出於震，始據萬物之元，爲主於內，則羣陰化而從之。極於南正，而豐大之變窮，震功究焉。離以陽包陰，故自南正，微陰生於地下，積而未章。至於八月，文明之質衰，離運終焉。仲秋陰形於兌，始循萬物之末，爲主於內，羣陽降而承之。極於北正，而天澤之施窮，兌功究焉。故陽七之靜始於坎，陽九之動始於震。陰八之靜始於離，陰六之動始於兌。故四象之變，皆兼六爻，而中節之應備矣。」（《新唐書》卷二十七上，頁十三至十四）

孟氏卽孟喜，京氏卽京房。漢書儒林傳曰：

「孟喜字長卿，東海蘭陵人也。……得易家候陰陽災變書。……京房受易梁人焦延壽。」（師古曰：延

壽其字，名獻）延壽云：嘗從孟喜問易，會喜死，房以爲延壽易卽孟氏學。……至成帝時，劉向校書，考易說，

以諸易家說，皆祖田何、楊叔、丁將軍、大誼略同，惟京氏爲異黨。焦延壽獨得隱士之說，託之孟氏，不與相同。

房以明災異得幸，爲石顯所譖誅。」（《前漢書》卷八十八頁八至十一）

孟喜生卒年月，儒林傳未言及。惟言喜同門施讎於「甘露中與五經諸儒雜論同異

於石渠閣。此漢宣帝甘露三年（西歷紀元前五一年）事。京房被誅，在漢元帝建昭二年（西歷紀元前三七年）孟喜焦贛京房皆以所謂陰陽災變講易。詳細內容，或有不同，今書缺無可考證。然其大指，則皆以陰陽家言釋易也。至關於卦氣之各種理論，果係易緯取孟京，或孟京取易緯，或易緯即孟京一派講易學者所作，不易斷定。

據一行所說，則孟喜亦以坎震離兌，分主四方四時，其二十四爻，分主二十四氣，正同易緯之說。惟又言「候以天五。」是孟喜於二十四氣外，又加入七十二候。七十二候係根據月令。如月令，「孟春之月……東風解凍，蟄蟲始振，魚上冰，獺祭魚，鴻雁來。」（禮記卷五，四部叢刊本，頁一）鄭注云：「皆記時候也。」每月皆有其「時候。」孔疏云：

「凡二十四氣，每三分之，七十二氣，氣間五日有餘，故一年有七十二候也。」兩「候」相間，「五日有餘」，即所謂「候以天五」也。五爲天之中數（介乎二，三，與七，九之間）故曰天五。每卦主六日餘，故曰「卦以地六。」六爲地之中數（介乎二，四，與八，十，之間）故曰地六。五乘六得三十，即一月之日數，「消息一變」之日數也。九七爲陽之數，六八爲陰之數，（參看第三節）此四數相加，亦爲三十，亦一月之日數，「消息一變」之日數也。

一行本孟氏之說，作一圖以明之；觀之亦可見易緯卦氣之說。其圖如下：

卦氣圖

立夏	穀雨	清明	春分	驚蟄	雨水	立春	大寒	小寒	冬至	常氣
四月節 震九四	三月中 震六三	三月節 震六二	二月中 震初五	二月初 坎上六	正月節 坎九五	正月節 坎六四	十二月 坎六三	十二月 坎九二	十一月中 坎初六	月中節 四正卦
候旅外	蠶始鳴	桐始華 侯豫外	玄鳥至 公解	桃始華 侯需外	公漸祭魚	東風解凍 侯小過外	雞始乳 公升	鷹始鳴 侯屯外	蚯蚓結 公中孚	初候 始卦
大夫師	蚯蚓生	田鼠化爲鴛 大夫訟	雷乃發聲 辟大壯	倉庚鳴 大夫隨	鴻雁來 辟泰	蟄蟲始振 大夫蒙	鶯鳥厲疾 辟臨	鶡始巢 大夫謙	麋角解 辟復	次候 中卦
卿比	王瓜生	虹始見 卿蠱	始電 侯豫內	鷹化爲鳩 侯需內	草木萌動 侯需內	魚上冰 卿益	水澤腹堅 侯小過內	野雞始鳴 卿睽	水泉動 侯屯內	末候 終卦
	戴勝降於桑 侯旅內									

大雪 兌上六	小雪 兌九中	立冬 兌九四	霜降 兌六三	寒露 兌九二	秋分 兌初九	白露 離上九	處暑 離六五	立秋 離九四	大暑 離九三	小暑 離六二	夏至 離初九	芒種 震上六	小滿 震六五
十一月節	十月節	九月節	九月節	九月節	八月節	八月節	七月節	七月節	六月節	六月節	五月中	五月初	四月終
侯永濟外	鴉鳥不鳴	虹藏不見	水始冰 侯良外	豺乃祭獸	鴻鴈來賓 侯歸妹外	鴻鴈來 侯巽外	鷹祭鳥 公損	涼風至 侯恆外	腐草爲螢 公履	溫風至 侯鼎外	鹿角解 公咸	蟄蟲始鳴 侯大有外	苦菜秀 公小畜
大夫蹇	虎始交	天氣上騰地氣下降	地始凍 大夫既濟	草木黃落 辟剝	雀入大水爲蛤 大夫无妄	玄鳥歸 大夫萃	天地始肅 辟否	白露降 大夫節	土潤溽暑 辟遯	蟋蟀居壁 大夫豐	蟬始鳴 辟姤	鳴始鳴 大夫家人	靡草死 辟乾
卿頤 荔挺生	侯未濟內	閉塞而成冬	野雞入水爲蜃 卿噬嗑	蟄蟲咸俯 侯良內	菊有黃華 卿明夷	水始涸 侯歸妹內	羣鳥養羞 卿大畜	禾乃登 侯巽內	大雨時行 侯恆內	鷹乃學習 卿渙	雀始鳴 侯鼎內	反舌無聲 卿井	小暑至 侯大有內

宋李溉卦氣圖，又以十二月主卦之爻配七十二候。蓋每卦六爻，十二卦恰七十二爻也。此圖朱震載入漢上易傳。

(七) 音律配卦

漢書律歷志，用劉歆之說，以十二律配入十二月。並以十二月配乾卦之六爻及坤卦之六爻，卽用所謂爻辰之說也。又以黃鐘，林鐘，太簇三律爲天地人三統。律歷志云：

「三統者，天施地化人事之紀也。十一月乾之初九，陽氣伏於地下，始著爲一，萬物萌動，鐘於太陰，故黃鐘爲天統。律長九寸，九者，所以究極中和，爲萬物元也。易曰：『立天之道，曰陰與陽。』六月，坤之初六，陰氣受任於太陽，繼養化柔萬物，生長楸之於未，令種剛彊大，故林鐘爲地統，律長六寸。六者，所以含陽之施，轍之於六合之內，令剛柔有體也。立地之道，曰柔與剛。乾知太始，坤作成物。正月乾之九三，(宋邵曰：「當作九二」)萬物棣通，族出於寅，人奉而成之。仁以養之，義以行之。令事物各得其理。寅，木也，爲仁，其聲商也，爲

義。故太簇爲人統。律長八寸，象八卦。宓戲氏之所以順天地，通神明，類萬物之情也。立人之道，曰仁與義。在天成象，在地成形，后以裁成天地之道，輔相天地之宜，以左右民，此三律之謂矣。是爲三統。」（前漢書卷二十

一上）

黃鐘爲陽氣生之月（十一月）之律，其律管亦長九寸。林鐘爲陰氣生之月之律，其律管亦長六寸。律歷志又曰：「九六陰陽，夫婦子母之道也。律娶妻，而呂生子，天地之情也。」（前漢書卷二十一上）黃鐘之管，三分損一，卽以三分之二乘九寸，得六寸，卽林鐘之管之長度。所謂黃鐘生林鐘，卽所謂「律娶妻」也。林鐘之管，三分益一，卽以三分之四乘六寸，得八寸，卽太簇之管之長度。所謂林鐘生太簇，所謂「呂生子」也。十二律中，總名之皆爲律，分名之則六陽律爲律，六陰律爲呂；黃鐘爲律之首，林鐘爲呂之首。太簇爲林鐘所生。故若黃鐘爲天統，林鐘爲地統，則太簇爲人統也。

律歷志又以宮商角徵羽五聲配五行，與月令同。五聲何以如是配於四時及五行。各家均未能有令人滿意的說明。惟十二律之分配於十二月，則在樂理上頗可說明。蓋十二律中黃鐘律管最長，音最濁，大呂律管次長，音次濁。太簇律管又次長，音又

次濁。十一月在一歲中爲陽生之月，以黃鐘配之，以後卽以音之清濁爲標準，順序下配，至應鐘律管最短，音最清，卽以十月配之，而一歲亦終矣。惟一歲之中，陽氣生於十一月，極盛於五月，至六月而陰生。此後陽漸衰，陰漸盛，極於十月，何以十二律則由濁而清一直下去，此則甚難爲解釋者。惟淮南子天文訓以十二律配二十四氣，曰：「日冬至比林鐘，（據王引之校，當爲應鐘）浸以濁。夏至音比黃鐘，浸以清。以十二律，應二十四時之變。」（劉文典先生淮南鴻烈集解卷三頁二十二）又曰：「陽生於子，陰生於午。」（同上頁十四）冬至

音比應鐘，此律律管最短，音最清。此後十五日爲小寒，音比無射，無射律管較長，音較濁。此後陽氣日盛，陰氣日衰，其氣候所比之音亦日濁。至夏至音比黃鐘，此律爲十二律中音之最濁者。此後陽氣日衰，陰氣日盛，其氣候所比之音亦日益清。小暑音比大呂。大暑音比太簇。至小雪音比無射，大雪音比應鐘，而一歲周矣。（淮南子原文有誤，參看王引

之校）此以爲陽氣盛則音濁，陰氣盛則音清。一歲之中，陰陽盛衰，循環變化，故音之清濁亦循環變化。在此系統中爲較能自圓其說之說。正月所以爲乾之九二者，易緯乾鑿度曰：「乾陽也；坤陰也；並治而交錯行。乾貞於十一月子，左行，陽時六。坤貞於六

月未，右行，陰時六。以奉順成其歲。歲終次從於屯蒙。」（乾鑿度卷下頁五）十一月當乾之初九，正月當九二，三月當九三，五月當九四，七月當九五，九月當上九。此所謂「乾貞於子，左行，陽時六」也。六月當坤初六。八月當六二，十月當六三，十二月當六四，二月當六五，四月當上六。此所謂坤貞於六月未，右行，陰時六」也。此陰陽所以爲「並治而交錯行」也。乾坤「主歲」既終，則次卦屯蒙主歲。二卦中一卦之六爻，亦與其他一卦之六爻，「間時而治。」如是六十四卦，周而復始。律歷志用此說，故言十一月乾之初九，六月坤之初六也。

(八) 其他緯書

其他緯書，皆特別注重於所謂「天人之道。」尚書緯璇璣玲云：

「尚書篇題號，尚者，上也；書者，如也。上天垂文象，布節度，書如天行也。」（玉函山房輯佚書卷五十三，鄭

經館刊本，頁四十七）

又云：

「書務以天言之。」（同上卷五十三頁四十七）

「書如天行，」「以天言，」詩亦如此。詩緯含神霧云：

「詩者，天地之心，君祖之德，百福之宗，萬物之聲也。集微揆著，上統元皇，下序四始，羅列五際。」（同上

卷五十四頁五）

春秋緯說題辭云：

「詩者，天文之精，星辰之度，人心之操也。」（同上卷五十六頁三十四）

四始五際者，詩緯汜歷樞云：

「大明在亥，水始也；四牡在寅，木始也；嘉魚在巳，火始也；鴻雁在申，金始也。」（同上卷五十四頁二）

又云：

「午亥之際爲革命，卯酉之際爲改正，辰在天門，出入候聽。」（後漢書鄭興傳引作：「卯酉爲革政，午亥爲革

命，神在天門，出入候聽。神在戌亥，司候帝王興衰得失，厥善則昌，厥惡則亡。」卯，天保也；酉，斫父也；午，采芑也；亥，

大明也。然則亥爲革命，一際也。亥（陳喬樞曰：「當作戌亥之間」）又爲天門，出入候聽，二際也。卯爲陰陽交

際，三際也。午爲陽謝陰興，四際也。酉爲陰盛陽微，五際也。」（同上卷五十四頁二）

此以詩之各篇分配入陰陽家之宇宙間架內，須與以前諸圖合觀之。

禮中亦有天人之道。禮緯稽命徵云：

「禮之動搖也，與天地同氣。四時合信，陰陽爲符，日月爲明，上下和洽，則物獸如其性命。」（同上卷五

十四頁二十四）

春秋緯說題辭云：

「禮者，所以設容，明天地之體也。」（同上卷五十六頁三十四）

又云：

「禮者，體也。人情有哀樂，五行有興滅，故立鄉飲之禮，終始之哀，婚姻之宜，朝聘之表，尊卑有序，上下有體。王者行禮，得天中和，禮得則天下咸得厥宜，陰陽滋液，萬物調，四時和，動靜常用，不可須臾惰也。」（同

上卷五十六頁三十四）

樂中亦有天人之道。樂緯動聲儀云：

「聖王知極盛時衰，暑極則寒，樂極則哀；是以日中則昃，月盈則蝕，天地盈虛，與時消息。制禮作樂者，

所以改世俗，致祥風，和雨露，爲百姓獲福於皇天者也。」（同上卷五十四頁四十五）

樂緯叶圖徵云：

「夫聖人之作樂，不可以自娛也，所以觀得失之效者也。故聖人不取於一人，必從八能之士。故撞鐘者當知鐘，擊鼓者當知鼓，吹管者當知管，吹竽者當知竽，擊磬者當知磬，鼓琴者當知琴。故八士曰：或調陰陽，或調五行，或調盛衰，或調律歷，或調五音。與天地神明合德者，則七始八氣各得其宜也。……八能之士，常以日冬至成天文，日夏至成地理。作陰樂以成天文，作陽樂以成地理。」（同上卷五十四頁五十四至五十六）

春秋中亦有天人之道。春秋緯握誠圖云：

「孔子作春秋，陳天人之際，記異考符。」（同上卷五十六頁十三）

春秋緯漢含孳云：

「孔子曰：『邱覽史記，援引古圖，推集天變，爲漢帝制法，陳鉞圖錄。』」（同上卷五十六頁三）

以上所引，雖特注重於「天人之道」，然尙亦今文經學家所常言，至於孔子自以作春秋乃「爲漢帝制法」之說，則較怪誕矣。此類怪誕之說，緯書中亦不少，如春秋緯演孔圖云：

「孔子母徵在游於大冢之陂，睡夢黑帝使請己。已往夢交，語曰：女乳必於空桑之中。覺在若感，生邱

於空桑之中。故曰元聖。首類尼邱，故名。孔子之胸有文曰：「制作定，世符運。」孔子長十尺，大九圍，坐如蹲龍，立如牽牛。就之如易，望之如斗。聖人不空生，必有所制，以顯天心。邱爲木鐸，制天下法。……得麟之後，天下血書魯端門，曰：「趨作法，孔聖沒。周姬亡，替東出。秦政起，胡破術。書紀散，孔不絕。」子夏明日往視之，血書飛爲赤鳥，化爲白書，署曰演孔圖。中有作圖制法之狀。孔子論經，有鳥化爲書。孔子奉以告天，赤爵書上，化爲黃玉。刻曰：「孔提命作，應法爲制，赤雀集。」（同上卷五十六頁五十五至五十一）

此緯書中所雜之讖也。至此孔子遂變爲神矣。孔子在春秋戰國之時，一般人視之，本只爲一時之大師。在公羊春秋中，孔子之地位，由師而進爲王。在讖緯書中，孔子更由王而進爲神。各時代思想之變，亦於此可見。

此等「非常可怪之論」，至西漢之末而極盛。在西漢之末，讖書大盛。皆「詭爲隱語，預決吉凶」。王莽自以爲應讖而易漢爲新，光武亦自以爲應讖而易新爲漢。大臣之進退，亦決於讖。此等本亦不在陰陽家學說之內；然陰陽家注重「天人之道」之學說，其流弊所極，固可能至於此也。

(九)陰陽家與科學

陰陽家之學，雖有若斯流弊，而中國科學萌芽，則多在其中。蓋陰陽家之主要的動機，在於立一整個的系統，以包羅宇宙之萬象而解釋之。其方法雖誤，其知識雖疏，然其欲將宇宙間諸事物系統化，欲知宇宙間諸事物之所以然，則固有科學之精神也。秦漢之政治，統一中國，秦漢之學術，亦欲統一宇宙。蓋秦漢之統一，爲中國以前未有之局。其時人覺此尙可能，他有何不可能者。故其在各面使事物整齊化，系統化，之努力，可謂幾於熱狂。吾人必知漢人之環境，然後能明漢人之偉大。

試觀以上所略述，可見中國之講歷法音樂者，大都皆用陰陽家言，此外如講醫學及算學者亦多用陰陽家言。試觀黃帝內經及周髀算經等書，即可知之。陰陽家在此各方面之勢力，直至最近，始漸消滅。民國紀元前數年之歷書，固仍有七十二候等也。由此方面，亦可見自漢迄最近，中國始終在中古時代，而近古時代，則最近始方萌芽也。

第四章 古文經學與揚雄王充

(一)「古學」與劉歆

在西漢之時，即有一部分人不滿於以陰陽家學說說經之經學家，遂另立一種經學，以對抗之。隋書經籍志曰：

「王莽好符命，光武以圖讖興，遂盛行於世。漢世又詔東平王蒼正五經章句，皆命從讖。俗儒趨時，益爲其學。篇卷第目，轉加增廣。言五經者，皆憑讖爲說。唯孔安國、毛公、王璜、賈逵之徒，獨非之，相承以爲妖妄，亂中庸之典。故因漢魯恭王河間獻王所得古文，參而考之，以成其義，爲之古學。」（隋書卷三十二，同文影殿

刊本，頁三十二）

「古學」即所謂古文家之經學。其說經不用緯書讖書及其他陰陽家之言，一掃當時「非常可怪之論」，使孔子反於其「師」之地位。此等經學家，實當時之思想革

命家也。

清代之今文經學家，以爲漢代之古文經典，皆劉歆所僞造。謂劉歆徧僞羣經，以助王莽之篡漢。古文經學家之經典及經說，比於今文經學家之經典及經說，多爲後起，可無疑義。然若謂其爲僞，則卽今文經學家之經典，本不必真孔門之舊；其經說更多孔門所未嘗夢及之「非常可怪之論」，本亦何嘗「真」？若就經說論，則古文經學家所說尙爲較近於孔門面目也。古文經學家之經典及經說甚多，必非一人一時所能「僞」造。若謂劉歆一人徧「僞」羣經，則劉歆必爲「超人」而後可。蓋漢代自有不滿於當時正統經學家，卽所謂今文經學家之經典及經說者，各立其所自以爲真得孔子正傳之經典及經說，久之自有所謂「古學」者興。一時代思想界革命之大運動，皆非一手一足之烈也。

然「古學」雖不爲劉歆所獨創，而劉歆實爲提倡「古學」最顯著之一人。「古學」之起，皆在民間，不立於學官。漢成帝時使「劉向校中祕書，謁者陳農使使求遺書於天下」。（成帝紀，前漢書卷十，同文影殿刊本，頁六）古文經學家之經典及經說，當於此時，

以「遺書」資格，入於中祕。劉歆繼其父向校中祕書，見而重之。於哀帝時，遂欲將古文經學家之經典及經說，左氏春秋，毛詩，逸禮，古文尚書，立於學官。當時博士，極力反對。劉歆與之爭辯，終不能勝。劉歆以其當時政治上學術上之地位，出死力爲「古學」奮鬥，故實可謂爲「古學」之領袖。至於其個人之學說，則劉歆尙講五行災異，（見漢書五行志）可見其尙不免受陰陽家之影響。然其所作七略，綜論上古學術之源流派別，認各家之起皆有其歷史的根據，不雜所謂「非常可怪」之論，實純就古文經學家之見解以立言，在當時實亦一部革命的著作也。

（二）揚雄

此等古文經學家，對於當時思想界之貢獻，爲掃除今文經學家「非常可怪」之論，使儒家學說與陰陽家學說離開。其貢獻爲消極的。至於在積極方面，則此派經學家，殊不如其在消極方面之大也。

與此派經學家相應之思想家，爲揚雄王充。此二人在其積極方面，雖皆無甚新

見；然其結兩漢思想之局，開魏晉思想之路，自哲學史之觀點言，則須略述此二人之思想，以見兩漢、魏晉兩時代間思想轉變之跡。大概言之，兩漢時代，以儒家與陰陽家混合之思想爲主體；魏晉時代，以儒家與道家混合之思想爲主體。

漢書揚雄列傳云：

「揚雄字子雲，蜀郡成都人也。……少而好學，不爲章句，誦詁通而已。博覽無所不見。爲人簡易佚蕩，口吃不能劇談，默而好深湛之思。清靜亡爲，少嗜欲，不汲汲於富貴，不戚戚於貧賤，不修廉隅，以微名當世。家不過十金，乏無儋石之儲，晏如也。自有大度，非聖哲之書不好也，非其意雖富貴不事也。……實好古而樂道，其意欲求文章成名於後世。以爲經莫大於易，故作太玄；傳莫大於論語，作法言。……年七十一，天風

五年（西歷紀元一八年）卒。」（前漢書卷八十七上，同文影殿刊本，頁一至卷八十七下頁二十一）

揚雄所著作，其與哲學有關者，爲太玄一書。太玄乃摹易之作；易傳中採有老子學說，前文已詳。揚雄之學說中，實多老易之學說也。揚雄太玄賦云：

「觀大易之損益兮，覽老氏之倚伏。省憂喜之共門兮，察吉凶之同域。繳繳著乎日月兮，何俗聖之暗燭？豈憐寵以冒災兮，將噬臍之不及。若飄風之不終朝兮，驟雨不終日。雷隆隆而輒息兮，火猶熾而速滅。自

夫物有盛衰兮，況人事之所極。」（古文苑卷四，四部叢刊本，頁一）

此述老易所說物極則反之理，實無新見；特在當時緯書讖書盛行之際，而揚雄能持老易之自然主義的宇宙觀及人生觀，實可謂爲有革命的意義也。以老易之思想爲基礎，揚雄乃作太玄。

(1) 太玄

揚雄云：

「夫作者貴其有循而體自然也，其所循也大，則其體也壯；其所循也小，則其體也瘠；其所循也直，則其體也渾；其所循也曲，則其體也散。故不擢所有，不疆所無。譬諸身，增則贅，而割則虧。故質榦在乎自然，華藻在乎人事也，其可損益歟？」（語本皆作「華藻在乎人事也。」）許翰云：「人事二字蓋衍。」（太玄，太玄卷七，

四部叢刊本，頁十七）

此謂著書立說之人之可貴者，其學說均以自然爲對象。其所敘述之對象小，則其學說亦小；其對象大，則其學說亦大。自然是如何，著書立說者之學說即應以爲是如何，不能以私意有所增減。所謂「不擢所有，不疆所無」也。「質榦在乎自然，華藻在乎

人事也，其可損益歟？」言著書立說者之學說，應以自然爲主體，著書立說者之言，特「華藻」之而已，不可對於自然，有所損益也。

太玄之書中所謂玄者，揚雄云：

「玄者，幽樞萬類而不見其形者也，資陶虛無而生乎？規攬神明而定羣，通同古今以開類，攤措陰陽而發氣……仰而視之在乎上，俯而窺之在乎下，企而望之在乎前，棄而忘之在乎後。欲遠則不能，嘿則得其所者，玄也……陽知陽而不知陰，陰知陰而不知陽。知陰知陽，知止知行，知晦知明者，其惟玄乎？」（太玄

灑，太玄卷七頁五至九）

又云：

「夫玄也者，天道也，地道也，人道也。」（太玄圖，太玄卷十頁四）

由此言之，玄乃宇宙之最高原理，萬物之發生運動，與其間之秩序，皆玄爲之也。揚雄又云：

「馴乎玄，渾行无窮，正象天，陰陽坻參。以一陽乘一統，萬物資形。方州部家，三位疏成。曰，陳其九九，以爲數生。贊上羣綱，乃綜乎名。八十一首，歲事咸貞。」（玄音總序，太玄卷一頁二至三）

又云：

「玄有一道，一以三起，一以三生。以三起者，方州部家也。以三生者，參分陽氣，以爲三重，極爲九營。是爲同本離生，天地之經也。旁通上下，萬物并也。九營周流，始終貞也。始於十一月，終於十月，羅重九行，行四

十日。」（太玄圖，太玄卷十頁四）

此謂一玄之總原理，分而爲三，名之爲方，有一方二方三方，共爲三方。三方又各分而爲三，名之爲州，每方有一州二州三州，共爲九州。每州又各分而爲三，名之爲部，每州有一部二部三部，共爲二十七部。每部又各分而爲三，名之爲家，每部有一家二家三家，共爲八十一家。此所謂「方州部家，三位疏成」也；所謂「以三起」也。

【註】揚雄所以設方州部家之四重，不多亦不少者，蓋儒家普通所說官制，亦只有四重。揚雄云：「方州部家，八十一所，畫下中上，以表四海，玄術瑩之。一辟，三公，九卿，二十七大夫，八十一元士，少則制衆，無則制有，玄術瑩之。」（太玄瑩，太玄卷七頁十六）揚雄以爲官制之四重，乃法玄之四重；實則揚雄所說玄之四重，乃儒家普通所說官制之四重所提示也。

某方內之某州，某州內之某部，某部內之某家，太玄謂之一「首」。一「首」如易

之卦。如一方一州一部之一家，卽爲所謂「中」「首」。一方一州一部之二家，卽爲所謂「周」「首」。如是配合，共得八十一首。每首有九「贊」。九「贊」如易之爻。九贊綜於有名之首之內，所謂「贊上羣綱，乃綜乎名」也。如是共有七百二十九贊，所謂「陳其九九，以爲數生」。所謂「參分陽氣，以爲三重，極爲九營」。所爲謂「以三生」也。「參分陽氣」者，玄雖「陰陽坻參」，雖「攤措陰陽而發氣」。雖「知陰知陽」，而其運行，實以陽爲主體。所謂「以一陽乘一統，萬物資形」也。有此一玄之總原理，及三方九州二十七部八十一家及其所構成之八十一「首」，及其中之七百二十九「贊」。如宇宙之綱領然，所謂「是爲同本離末，天地之經」也。以有此綱領，萬物皆可得而有，所謂「旁通上下，萬物并也」。而歲時變化，可得而成，所謂「九營周流，始終貞也」。所謂「八十一首，歲事咸貞」也。

易緯及孟京之易學，有卦氣之說。揚雄太玄亦以其八十一首分配於一歲之四時中，以見「八十一首，歲事咸貞」之盛。代表每州之第一部第一家之「首」，爲表現歲時顯著變易之「首」。謂之一「天」。共有九天，揚雄云：

「九天：一爲中天，二爲羨天，三爲從天，四爲更天，五爲暉天，六爲廓天，七爲滅天，八爲沈天，九爲成天。」

（太玄數，太玄卷八頁十五）

中爲「首」名，其所代表之「天」卽爲「中天」；羨爲「首」名，其所代表之「天」卽爲「羨天」。每「天」主四十日，所謂「始於十一月，終於十月，羅重九行，行四十日」也。揚雄又申言云：

「誠有內者存乎中，宣而出者存乎羨，雲行雨施存乎從，變節易度存乎更，珍光滄全存乎暉，虛中弘外存乎廓，削退消部存乎滅，降隄幽藏存乎沈，考終性命存乎成。是故一至九者，陰陽消息之計邪。反而陳之，子則陽生於十一月，陰終十月可見也；午則陰生於五月，陽終於四月可見也。生陽莫如子，生陰莫如午。西北則子美盡矣，東南則午美極矣。」（太玄圖，太玄卷十頁五至六）

陽始於亥，生於子；陰始於巳，生於午。一歲始於十一月；十一月爲中首。此時萬物初生，蘊而未發，所謂「誠有內者」也。終於十月，十月爲成首。此時萬物收藏死亡，所謂「考終性命」也。就人之行事言之，一事亦可分爲九段。揚雄云：

「故思心乎一，反復乎二，成意乎三，條暢乎四，著明乎五，極大乎六，敗損乎七，剝落乎八，殄絕乎九。生

神莫先乎一，中和莫盛乎五，倨劇莫因乎九。夫一也者，思之微者也；四也者，福之資者也；七也者，禍之階者也；三也者，思之崇者也；六也者，福之隆者也；九也者，禍之窮者也。二五八，三者之中也。」（《太玄圖》，《太玄卷十》頁六）

人有所作爲，在第一段爲起念，在第二段爲考慮，在第三段爲有一定之意，至第四段則「條暢」而發於行事。至第五段則「著明」而得相當之成功，所謂「福」也。至第六段則「極大」而得「福之隆」；然事至此已發展至於極端，故第七段卽「敗損」而爲「禍之階」。若再進，至第八第九段，則「剝落」「殄滅」而爲「禍之窮」矣。揚雄又申言云：

「自一至三者，貧賤而心勞；四至六者，富貴而尊高；七至九者，雖咎而犯菑。五以下作息，五以上作消。數多者見貴而實索，數少者見賤而實饒。息與消糺，貴與賤交。」（《太玄圖》，《太玄卷十》頁七）

此皆老易之說，而揚雄述之者也。

然揚雄終未能完全脫陰陽家之見解，故亦講上所述之象數之學。太玄云：

「一與六共宗，二與七共明，三與八成友，四與九同道，五與五相守。」（《太玄圖》，《太玄卷十》頁八）

此亦卽上文所講陰陽家之宇宙間架，以數配入四方之意。不過彼只舉五行之成數，此則兼舉其生數。（參看本篇第二章第二節）此數之排列，後人以圖象表之，卽成宋劉牧所謂洛書，朱子所謂河圖。

(2) 法言

然揚雄之學終以儒家爲主，以孔子爲宗。揚雄云：

「山嶮之蹊，不可勝由矣；向牆之戶，不可勝入矣。曰：惡由入？曰：孔氏。孔氏者，戶也。」（潛子，法言卷二，

四部叢刊本，頁二）

又曰：

「或曰：『人各是其所是，而非其所非，將誰使正之？』曰：『萬物紛錯，則懸諸天；衆言淆亂，則折諸聖。』或曰：『惡觀乎聖而折諸？』曰：『在則人，亡則書，其統一也。』」（潛子，法言卷二頁三至四）

至於老子，揚雄云：

「老子之言道德，吾有取焉耳。及搃提仁義，絕滅禮學，吾無取焉耳。」（問道，法言卷四頁一至二）

其論儒家外別家之學，揚雄云：

「莊楊蕩而不法，墨晏儉而廢禮，申韓險而無化，鄒衍迂而不信。」（五百，法言卷八頁四）

聖人之書之存者，爲易，書，禮，詩，春秋諸經。揚雄云：

「說天者莫辯乎易，說事者莫辯乎書，說體者莫辯乎禮，說志者莫辯乎詩，說理者莫辯乎春秋。」（這

見，法言卷七頁一）

此諸經皆與孔子有關，揚雄云：

「或曰：『經可損益歟？』曰：『易始八卦，而文王六十四，其益可知也。詩書禮春秋，或因或作，而成於

仲尼，其益可知也。』」（問神，法言卷五頁一至二）

後人立言，皆應以經爲標準，揚雄云：

「書不經，非書也；言不經，非言也。言書不經，多多贅矣。」（問神，法言卷五頁三）

至於當時陰陽家之說，揚雄以爲不合於聖人，揚雄云：

「或問：『聖人占天乎？』曰：『占天地。』」（汪榮寶曰：「天地疑爲天也之誤。」）「若此，則史也何異？」曰：

「史以天占人，聖人以人占天。」（五百，法言卷八頁三）

又云：

「或問黃帝終始。曰：『託也。昔者妘氏治水土，而巫步多禹，扁鵲廬人也，而醫多盧。夫欲讎僞必假真。禹乎，廬乎，終始乎？』」（重黎，法言卷十頁一）

又云：

「或曰：『甚矣，傳書之不果也。』曰：『不果則不果矣，又（原作人，依汪榮寶校改）以巫鼓。』」（君子，

法言卷十二頁二）

陰陽家之言，皆「巫鼓」之說也。當時方士所言神仙長生久視之說，揚雄亦以爲不合於聖人。揚雄云：

又云：

「或問：『趙世多神，何也？』曰：『神怪茫茫，若存若亡，聖人曼云。』」（重黎，法言卷十頁一）

「或問：『人言仙者有諸乎？』曰：『吁！吾聞伏羲神農黃帝堯舜殞落而死，文王畢，孔子魯城之北，獨子愛其死乎？非人之所及也！仙亦無益子之彙矣。』或曰：『聖人不師仙，厥術異也。聖人之於天下，恥一物之不知；仙人之於天下，恥一日之不生。』曰：『生乎，生乎，名生而實死也！』或曰：『世無仙，則焉得斯語？』曰：『語乎者，非囂囂也，與？惟囂囂能使無爲有。』或問仙之實，曰：『無以爲也。有與無，非問也。問也者，忠孝之

問也。忠君孝子，俛乎不倛。」（《君子》，法言卷十二頁三五四）

又云：

「有生者必有死，有始者必有終，自然之道也。」（《君子》，法言卷十二頁四）

生死爲「自然之道」，人豈有長生之理。方士之言，隨陰陽家盛行。迷信之空氣瀰漫一時，揚雄此等言論，實有摧陷廓清之功也。

揚雄又有其對於人性之見解，亦爲後世所稱道。揚雄云：

「人之性也善惡混。修其善則爲善人，修其惡則爲惡人。」（《修身》，法言卷三頁一）

蓋兩取孟荀對於人性之見解，而折衷之也。

揚雄對於人性之見解，雖與孟子不同，而對於孟子，則甚推崇。揚雄云：

「或問孟子知言之要，知德之奧。曰：『非苟知之，亦尤蹈之。』或曰：『子小諸子，孟子非諸子乎？』曰：

「諸子者，以其知異於孔子也。孟子異乎不異。」（《君子》，法言卷十二頁一）

揚雄自以爲能復興儒家之學，自比於孟子。揚雄云：

「古者楊墨塞路，孟子辭而闢之，廓如也。後之塞路者有矣，竊自比於孟子。」（《君子》，法言卷二頁三）

自哲學之觀點言之，揚雄之造詣，實遠不逮孟子。然關陰陽家之言，使儒家之學與之分離，雖古文經學家之共同工作，然揚雄能在思想方面，有有系統之表現，就歷史之觀點言，揚雄亦自有其在歷史上之地位。

(二)王充

與揚雄同時稍後有桓譚，亦反對讖學。後漢書本傳稱其「能文章，尤好古學。數從劉歆揚雄，辯析疑異。……著書言當世行事二十九篇，號曰新論。」（後漢書卷五十八，同

文影殿刊本，頁一至六）

其書已佚。此後在後漢初期，所謂讖學緯學繼續盛行，遂有進一步

之反動。古代思想中之最與術數無關者為道家。在東漢及三國之際，道家學說中之自然主義，漸占勢力。王充論衡一書，即就道家自然主義之觀點，以批評當時一般人之迷信。論衡一書，對於當時迷信之空氣，有摧陷廓清之功；但其書中所說，多攻擊破壞，而少建樹，故其書之價值，實不如近人所想像之大也。

論衡自紀篇曰：

「王充者，會稽上虞人也，字仲任。……建武三年（西歷紀元二七年）充生。……才高而不尙苟作，口辯而不好談對，非其人終日不言。其論說，始若詭於衆，極聽其終，衆乃是之。以筆著文，亦如此焉。……涇讀古文，甘聞異言，世書俗說，多所不安。幽居獨處，考論實虛。」（論衡卷三十，四部叢刊本，頁一至二）

後漢書本傳稱充卒於永元中。漢和帝永元自西歷九八年至一零四年，充當死於西歷一百年左右也。王充對於「世書俗說，多所不安」故「幽居獨處，考論實虛。」論衡一書，皆「考論」「世書俗說」之「實虛」之作也。

(1) 自然主義

論衡之考論「世書俗說」以道家之自然主義爲根據，論衡自然篇曰：

「天地合氣，萬物自生，猶夫婦合氣，子自生矣。萬物之生，含血之類，知飢知寒，見五穀可食取而食之，見絲麻可衣取而衣之。……天動不欲以生物而物自生，此則自然也；施氣不欲爲物而物自爲，此則無爲也。謂天自然無爲者何？氣也。恬澹無欲，無爲無事者也。……至德純渥之人，稟天氣多，故能則天自然無爲。……賢之純者，黃老是也。黃者，黃帝也；老者，老子也。黃老之操，身中恬澹，其治無爲，正身共己，而陰陽自和。無心於爲，而物自化；無意於生，而物自成。易曰：『黃帝堯舜垂衣裳而天下治。』垂衣裳者，垂拱無爲也。……」

：易曰：「大人與天地合其德。」黃帝堯舜大人也，其德與天地合，故知無爲也。天道無爲，故春不爲生而夏不爲長，秋不爲成而冬不爲藏。陽氣自出，物自生長；陰氣自起，物自成藏。汲井決陂，灌溉田園，物亦生長。霈然而雨，物之莖葉根莖，莫不洽濡。程量澍澤，孰與汲井決陂哉？故無爲之爲大矣。本不求功，故其功立；本不求名，故其名成。沛然之雨，功名大矣，而天地不爲也，氣和而雨自集。」（論衡卷十八頁一至六）

此道家之自然主義而王充述之者也。

(2) 對於當時一般人見解之批評

本此觀點，論衡對於當時「世書俗說」之「實虛」作爲有系統之「考論」。

論衡寒溫篇曰：

「說寒溫者曰：人君喜則溫，怒則寒。何則？喜怒發於胸中，然後行出於外，外成賞罰。賞罰喜怒之效，故寒溫溼盛，凋物傷人。」（論衡卷十四頁一）

此陰陽家之說也。王充論之曰：

「夫天道自然，自然無爲，二令參偶，遭適逢會。人事始作，天氣已有，故曰道也。使應政事，是有非自然也。」（論衡卷十四頁八）

論衡謹告篇曰：

「論災異，謂古之人君爲政失道，天用災異謹告之也。災異非一，復以寒溫爲之效。人君用刑非時，則寒；施賞違節，則溫。天神謹告人君，猶人君責怒臣下也。」（論衡卷十四頁九）

此陰陽家之說也。王充論之曰：

「夫天道自然也，無爲；如謹告人，是有爲，非自然也。黃老之家，論說天道，得其實矣。」（論衡卷十四頁九）

至十）

論衡變動篇曰：

「論災異者，已疑於天用災異謹告人矣，更說曰：災異之至，殆人君以政動天，天動氣以應之。譬之以物擊鼓，以椎叩鐘。鼓猶天，椎猶政，鐘鼓聲猶天之應也。人主爲於下，則天氣隨人而至矣。」（論衡卷十五頁二）

此陰陽家之說也。王充論之曰：

「人在天地之間，猶蚤虱之在衣裳之內，螻蟻之在穴隙之中。蚤虱螻蟻爲逆順橫從，能令衣裳穴隙之間氣變動乎？蚤虱螻蟻不能，而獨謂人能，不達物氣之理也……寒溫之氣繫於天地，而統於陰陽，人事國政，安能動之？」（論衡卷十五頁一至二）

商蟲篇曰：

「變復之家，謂蟲食穀者，部吏所致也。貪則侵漁，故蟲食穀。身黑頭赤，則謂武官；頭黑身赤，則謂文官。

使加罰於蟲所象類之吏，則蟲滅息不復見矣。」（論衡卷十六頁九）

此亦陰陽家之流之說也。王充論之曰：

「保蟲三百，人爲之長。由此言之，人亦蟲也。人食蟲所食，蟲亦食人所食，俱爲蟲而相食物，何爲怪？設蟲有知，亦將非人曰：汝食天之所生，吾亦食之，謂我爲變，不自謂爲災。凡含氣之類所甘嗜者，口腹不異。人甘五穀，惡蟲之食；自生天地之間，惡蟲之出，設蟲能言，以此非人，亦無以詰也。……凡天地之間，陰陽所生，蛟螭之類，蜚蠊之屬，含氣而生，開口而食，食有甘不，同心等欲。彊大食細弱，知慧反頓愚。他物小大連相齧噬，不謂之災，獨謂蟲食穀物爲應政事，失道理之實，不達物氣之性也。」（論衡卷十六頁十至十一）

王充對於當時陰陽家之辯論，大略如此。對於當時世俗之各種迷信，王充亦有詳細辯駁；其有哲學興趣者，爲王充對於鬼神有無之辯論。論死篇曰：

「世謂死人爲鬼，有知能害人。試以物類驗之，死人不爲鬼，無知不能害人。何以驗之？驗之以物。人物也，物死不爲鬼，人死何故獨能爲鬼？世能別人物不能爲鬼，則爲鬼不爲鬼，尙難分明；如不能別

則亦無以知其能爲鬼也。人之所以生者，精氣也，死而精氣滅。能爲精氣者，血脈也，人死血脈竭。竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用爲鬼？……夫死人不能爲鬼，則亦無所知矣。何以驗之？以未生之時，無所知也。人未生，在元氣之中；既死，復歸元氣。元氣荒忽，人氣在其中。人未生無所知，其死歸無知之本，何能有知乎？人之所以聰明智惠者，以含五常之氣也；五常之氣所以在人者，以五藏在形中也。五藏不傷，則人智惠；五藏有病，則人荒忽，荒忽則愚癡矣。人死五藏腐朽，則五常無所託矣，所用藏智者已敗矣，所用爲智者已去矣。形須氣而成，氣須形而知。天下無獨燃之火，世間安得有無體獨存之精？……人之死，猶火之滅也。火滅而燿不照，人死而知不惠，二者宜同一實。論者猶謂死有知，惑也。人病且死，與火之且滅，何以異？火滅而燿不照，人死精亡而形存。謂人死有知，是謂火滅復有光也。隆冬之月，寒氣用事，水凝爲冰，踰春氣溫，冰釋爲水。人生於天地之間，其猶冰也。陰陽之氣，凝而爲人；年終壽盡，死還爲氣。夫春水不能復爲冰，死魂安能復爲形？（《論衡卷二十頁十一至十五》）

此王充之自然主義的生死觀也。

(3) 王充對於歷史之見解

王充對於歷史之見解，亦有特別之處。古代諸哲學家，多託古立言，其結果使人

理想化古代，以爲一切皆古優於今，此觀念王充深闢之。論衡齊世篇曰：

「夫上世治者，聖人也；下世治者，亦聖人也。聖人之德，前後不殊，則其治世，古今不異。上世之天，下世之天也，天不變易，氣不改更。上世之民，下世之民也，俱稟元氣。元氣純和，古今不異；則稟以爲形體者，何故不同？夫稟氣等則懷性均，懷性均則形體同，形體同則醜好齊，醜好齊則天壽適。一天一地，並生萬物。萬物之生，俱得一氣。氣之薄渥，萬世若一。帝王治世，百代同道……古有無義之人，今有建節之士。善惡難廁，何世無有？述事者好高古而下今，貴所聞而賤所見。辨士則談其久者，文人則著其遠者。近有奇而辨不稱，今有異而筆不記。」（論衡卷十八頁十六至十九）

世俗「貴所聞而賤所見」，故以爲古優於今，按之事實，則實今優於古。論衡宣漢篇曰：

「夫實德化則周不能過漢，論符瑞則漢勝於周，度土境則周狹於漢，漢何以不如周？獨謂周多聖人，治致太平。儒者稱聖泰隆，使聖卓而無跡；稱治亦太盛，使太平絕而無續也。」（論衡卷十九頁五）

「儒者稱聖泰隆，使聖卓而無跡；稱治亦太盛，使太平絕而無續。」儒者所說之聖王與聖治，實只一種理想，非古代之所實有也。若必如其所說之聖王，始可謂聖王，則

「聖王卓而無跡」矣；若必如其所說之聖治，始可謂聖治，則「太平絕而無續」矣。

(4) 方法論

王充曰：

「詩三百，一言以蔽之，曰思無邪。論衡篇以十數，亦一言也，曰疾虛妄。」（佚文篇，論衡卷二十一）

論衡對於「世書俗說」，不厭反復考論，皆其「疾虛妄」之精神之表現也。惟其「疾虛妄」，王充以爲吾人持論，須在事實上有根據，故論衡每立一論，均列舉事實以爲證明，所謂「略舉較著，以定實驗」也。薄葬篇曰：

「事莫明於有效，論莫定於有證。」（論衡卷二十三頁五）

有證之論，即在事實上有根據之論也。在事實上有根據之論，雖可爲定論，而其所根據之事實，究爲事實與否，則亦頗不易確定。如墨家「言有三表」，立論須「原察百姓耳目之實」，故墨子明鬼篇，歷舉古人見鬼之事，以證鬼之爲有，然人之感覺所得，有時不必與實際相符。感覺所得，不必即可爲立論之根據。論衡薄葬篇曰：

「夫論不留精澄意，苟以外效立事是非，信聞見於外，不證訂於內，是用耳目論，不以心意議也。夫以

耳目論，則以虛象爲言。虛象效，則以實事爲非。是故是非者，不徒耳目，必開心意。墨議不以心而原物，苟信聞見，則雖效驗章明，猶爲失實。失實之議，難以教。雖得愚民之欲，不合知者之心。喪物索用，無益於世，此蓋墨術所以不傳也。」（論衡卷二十三頁六）

不與實際相符之感覺，乃「虛象」耳。故感覺所得，尙需以「心意」詮訂之；「心意」所認爲與實際相符者，乃真實也。墨家但「原察百姓耳目之實」，「不以心而原物，苟信聞見」，故其有鬼論，雖「效驗章明，猶爲失實」。此王充之方法論，實有科學精神，惜其後起之無人也。

(5) 性說

王充亦有其對於人性之見解，論衡本性篇曰：

「情性者，人治之本，禮樂所由生也。故原性情之極，禮爲之防，樂爲之節。性有卑謙辭讓，故制禮以適其宜；情有好惡喜怒哀樂，故作樂以通其敬。禮所以制，樂所爲作者，情與性也。昔儒奮生，著作篇章，莫不論說，莫能實定。……由此言之，事易知道難論也。鄧文茂記，繁如榮華，恢諧劇談，甘如飴蜜，未必得實。實者，人

性有善有惡，猶人才有高有下也。……余固以孟軻言人性善者，中人以上者也；孫卿言人性惡者，中人以

下者也。揚雄言人性善惡混者，中人也。若反經合道，則可以爲教，盡性之理，則未也。」（論衡卷三頁十四至十九）

人性中雖有惡，而若施以教育之功，則皆可爲善。論衡率性篇曰：

「論人之性，實有善有惡。其善者固自善矣，其惡者故可教告率勉使之爲善。凡人君父，審觀臣子之性，善則養育勸率，無令近惡；惡則輔保禁防，令漸於善。善漸於惡，惡化於善，成爲性行。……天道有真僞，真者固自與天相應；僞者人加知巧，亦與真者無以異也。」（論衡卷二百三十五至十五）

此亦兩取孟荀對於人性之見解，而折衷之也。

(6) 對於命運之見解

於性之外又有命。論衡命義篇曰：

「夫性與命異，或性善而命凶，或性惡而命吉。操行善惡者，性也；禍福吉凶者，命也。或行善而得禍，是性善而命凶；或行惡而得福，是性惡而命吉也。性自有善惡，命自有吉凶。使吉命之人，雖不行善，未必無福；凶命之人，雖勉操行，未必無禍。」（論衡卷二頁六）

王充此意，本以破世俗所謂「善有善報，惡有惡報」之說。論衡述世俗之說曰：

「世論行善者福至，爲惡者禍來，福禍之應，皆天也。人爲之，天應之。陽恩人君賞其行，陰惠天地報其

德。無貴賤賢愚，莫謂不然。」（福虛篇，論衡卷六頁一）

又曰：

「世謂受福祐者，既以爲行善所致，又謂被禍害者爲惡所得，以爲有沉惡伏過，天地罰之，鬼神報之。天地所謂，小大猶發，鬼神所報，遠近猶至。」（福虛篇，論衡卷六頁六）

此世俗之說，王充論之曰：

「凡人操行，有賢有愚，及遭禍福，有幸有不幸。舉事有是有非，及觸賞罰，有偶有不偶。並時遭兵，隱者不中；同日被霜，蔽者不傷。中傷未必惡，隱蔽未必善，隱蔽幸，中傷不幸。俱欲納忠，或賞或罰；並欲有益，或信或疑。賞而信者未必真，罰而疑者未必僞。賞信者偶，罰疑者不偶也。孔子門徒七十有餘，顏回蚤夭。孔子曰：「不幸短命死矣！」短命猶不幸，則知長命者幸也，短命者不幸也。……螻蟻行於地，人舉足而涉之，足所履，螻蟻卒死；足所不蹈，全活不傷。火燔野草，車轆所致，火所不燔，俗或喜之，名曰幸草。夫足所不蹈，火所不及，未必善也，舉火行有適然也。」（幸偶篇，論衡卷二頁一）

行善者不必有福，爲惡者不必有禍。人之受禍受福，全視其遭遇有幸有不幸。王充若只就此點立論，則與其自然主義的宇宙觀及人生觀相合，與事實亦相符。但王充立

論，尙不止此。以爲人之幸不幸之遭遇，皆命中所已定。論衡命祿篇曰：

「凡人偶遇及遭累害，皆由命也。有死生壽夭之命，亦有富貴貧賤之命。自王公逮庶人，聖賢及下愚，凡有首目之類，含血之屬，莫不有命。命當貧賤，雖富貴之，猶涉禍患矣；命當富貴，雖貧賤之，猶逢福善矣。故命貴從賤地自達，命賤從富位自危。故夫富貴若有神助，貧賤若有鬼禍……故夫臨事知愚，操行清濁，性與才也；仕宦貴賤，治產貧富，命與時也。命則不可勉，時則不可力。」（論衡卷一百八至九）

不獨個人有貴賤禍福之命，國亦有盛衰治亂之命。論衡命義篇曰：

「宋衛陳鄭，同日並災。四國之民，必有祿盛未當衰之人。然而俱災，國禍陵之也。故國命勝人命，壽命勝祿命。」（論衡卷二百四）

推此義，則國之盛衰治亂，皆由於「國命」，而與治國者之賢愚能否，無關也。論衡治期篇曰：

「人皆知富饒居安樂者命祿厚，而不知國安治化行者歷數吉也。故世治非賢聖之功，衰亂非無道所致。國當衰亂，賢聖不能盛；時當治，惡人不能亂。世之治亂，在時不在政；國之安危，在數不在教。賢不賢之君，明不明之政，無能損益。」（論衡卷十七頁十四）

由斯而言，則個人之貧賤禍福，一國之治亂盛衰，皆有其命。論衡又謂：「衆星在天，天有其象。」人「得富貴相則富貴，得貧賤相則貧賤。」（命義篇）又謂人之命可於其骨相見之。（骨相篇）此所說之命，與儒家道家所說之命，俱不同。孟子謂：「莫之致而至者命也。」（萬章上）荀子謂：「節遇之謂命。」（正名篇）莊子謂：「知其不可奈何而安之若命。」（人間世，德充符）又謂：「吾思夫使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其爲之者而不得也。然而至此極者，命也夫！」（大宗師）人生遭遇有幸有不幸，求其所以如此之故而不可得，遂曰：此命也。所謂「節遇」，所謂「莫之致而至」者也。上所引，論衡幸偶篇所說，即與此同意。但就別篇所說，則一人或一國，皆有其先決定的命運。此人之貧賤禍福，此國之興衰治亂，皆其先決定的命運之實現，人力絲毫不能改變之。此所謂命，正世俗所謂命，其中頗有迷信之分子。王充於此，蓋亦未能免於世俗之見也。

王充雖攻擊陰陽家之學，然亦主有符瑞之說。論衡宣漢篇歷舉漢代所現符瑞，幾幾乎陰陽家之說矣。以「疾虛妄」立論務求實證之王充，亦主有所謂命，並主

有符瑞之說，可見時代影響之大，雖特異之士，亦有時難自拔也。



第五章 南北朝之玄學上

(一) 玄學家與孔子

西漢末東漢初之際，爲緯書及讖書最盛行之時代。古文經學家不用讖緯，使孔子反於「師」之地位。此後更進一步之反動，爲道家學說之復興。蓋在古代思想中，道家最注重自然主義。所以東漢及三國之際，道家之學說又漸占勢力。如王充論衡中，卽有道家學說，上文已詳。自王充以後，至南北朝時，道家之學益盛。道家之學，當時謂爲玄學。晉書陸雲傳（晉書卷五十四）謂，雲本無玄學。嘗夜暗迷路，趨至一家寄宿。見一少年，共談老子，辭致深遠。向曉，始悟宿處乃王弼家。自此談老殊進。南史王儉傳（南史卷二十二）謂，宋時國學頽廢，未暇修復。宋明帝置總明觀，設儒、玄、文、史、四科，科置學士十人。又儒林傳（南史卷七十一）謂，伏曼容善老易，宋明帝以方嵇叔夜，常與袁粲罷朝相會。

言玄理。又嚴植之少善老莊，能玄言。又太史叔明，少善老莊，尤精三玄。所謂三玄者，顏氏家訓勉學篇謂係老莊周易。蓋經王弼之注，老子與周易，皆已爲同類之書矣。

所須注意者，卽此等人雖宗奉道家，而其中之一部分，仍推孔子爲最大之聖人，以其學說爲思想之正統。如世說新語云：

「王輔嗣弱冠詣裴徽，徽問曰：『夫無者，誠萬物之所資，聖人莫肯致言，而老子申之無已，何耶？』弼

曰：『聖人體無，無又不可以訓，故言必及有。老莊未免於有，恆訓其所不足。』」（文學篇，世說新語卷上之下，

四部叢刊本，頁十一）

又云：

「孫齊由齊莊二人小時詣庾公，問齊由何字答曰：『字齊由。』公曰：『欲何齊耶？』曰：『齊許由。』

齊莊何字答曰：『字齊莊。』公曰：『欲何齊耶？』曰：『齊莊周。』公曰：『何不慕仲尼而慕莊周？』曰：『聖

人生知，故難企慕。』公大喜小兒對。」（言語篇，世說新語卷上之上頁三十五）

此皆以孔子爲最大之聖人者也。不過此時卽以孔子爲最大之聖人者，其所講孔子之學說，已道家化而爲另一派之經學矣。晉書阮籍傳曰：

「阮瞻見司徒王戎，戎問曰：『聖人貴名教，老莊明自然，其旨同異？』瞻曰：『將無同。』」

（晉書卷四十九，同文影殿刊本，頁五）

孔子與老莊「將無同」，乃當時一部分人之見解也。

(二) 何晏王弼及玄學家之經學

三國時，何晏王弼對於道家之學說，頗能作較有系統之講述。三國志曹爽傳曰：

「晏，何進孫也。（晏注云：「晏字平叔。」）母尹氏，爲太祖夫人。晏長於宮省，又尙公主。少以才秀知名，好

老莊言，作道德論及諸文賦著述凡數十篇。」（三國志魏志卷九，同文影殿刊本，頁二十四）

晉書王衍傳曰：

「魏正始中，何晏王弼等祖述老莊立論，以爲天地萬物，皆以無爲爲本。無也者，開物成務，無往而不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身，故無之爲用，無爵而貴矣。」（晉書卷

四十三頁十四）

何晏道論曰：

「有之爲有，恃無以生；事而爲事，由無以成。夫道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之全焉。故能昭音響而出氣物，色形神而彰光影。玄以之黑，素以之白，矩以之方，規以之圓。圓方得形而此無形，白黑得名而此無名也。」（列子天瑞篇注引，列子卷一，四部叢刊本，頁二）

何晏無名論曰：

「夫道者，惟無所有者也。自天地以來，皆所有矣，然猶謂之道者，以其能復用無所有也。……夏侯

玄曰：「天地以自然運，聖人以自然用。」自然者，道也。道本無名。故老氏曰：「彊爲之名。」仲尼稱堯「蕩無能名焉。」下云「巍巍成功」，則彊爲之名，取世所知而稱耳，豈有名而更當云無能名焉者邪？夫惟

無名，故可得徧以天下之名名之，然豈其名也哉？」（列子仲尼篇注引，列子卷四頁二至三）

老子言「天地萬物生於有，有生於無」，何晏道論，卽發揮老子此言。惟道爲「無」，非具體的「有」，故能徧在羣「有」，惟道爲「無名」，故可得徧以天下之名名之。老子言「人法地，地法天，天法道，道法自然」。惟其如此，故「天地以自然運，聖人以自然用」。萬物皆自然而然，此卽「無」之「無爲」也。此所以「天地萬物，皆以無爲爲本」也。惟其無爲，故能無不爲；惟其無不爲，故「無」乃「開物成務，無往

而不存者也。」

三國志鍾會傳曰：

「初會弱冠，與山陽王弼並知名。弼好論儒道，辭才逸辯，注易及老子，爲尚書郎，年二十餘卒。」（三國

志魏志卷二十八頁三十七）

裴松之注云：

「弼字輔嗣，何劭爲其傳曰：『弼幼而察惠，年十餘好老子，通辯能言……於時何晏爲吏部尚書，甚奇弼，歎之曰：『聖人稱後生可畏，若斯人者，可與言天人之際乎？』……何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之，弼與不同。以爲聖人茂於人者，神明也；同於人者，五情也。神明茂，故能體冲和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。』

弼注易，潁川人荀融難弼大衍義，弼答其意，白書以戲之曰：『夫明足以尋極幽微，而不能去自然之性。顏子之量，孔父之所預在，然遇之不能無樂，喪之不能無哀。又常狹斯人以爲未能以情從理者也，而今乃知自然之不可革。是足下之量雖已定乎胸懷之內，然而隔隙旬朔，何其相思之多乎？故知尼父之於顏子，可以無大過矣。』」

莊學主以理化情，所謂「安時而處順，哀樂不能入也。」「何晏以爲聖人無喜怒哀樂，」大約卽莊學中此說。此說王弼初亦主之，所謂「以情從理者也。」「顏淵死，子哭之慟；」「安時而處順」之人，自「理」而觀，知「死」爲「生」之自然結果，故哀痛之「情」，自然無有，此卽所謂以理化情也。然人之有情，亦是「自然之性」；有此「自然之性」，故「不能無哀樂以應物」；故尼父之哭顏子，亦爲自然應有之事。不過聖人之情，雖「應物而無累於物。」莊子云：「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）「勝物而不傷」卽「應物而無累於物者也。」不過莊學對付情感，不用此方法；而王弼更推廣此理之應用，以之對付情感。後來宋儒對付情感之方法，俱同於此。

在此點，王弼與何晏之意見雖不同；然老子「有生於無」說，王弼與何晏同主張之。王弼論語釋疑云：

「道者，無之稱也。無不通也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可爲象。」（邢昺正義引，論語註疏卷七，

老子「無名天地之始，有名萬物之母。」王弼注云：

「凡有皆始於無。故未形無名之時，則爲萬物之始；及其有形有名之時，則長之育之，亭之毒之，爲其母也。言道以無形無名始成，萬物以始，以成而不知，其所以玄之又玄也。」（老子上篇，武英殿聚珍版叢書本，

頁一）

易復象「復，其見天地之心乎？」王弼注云：

「復者，反本之謂也，天地以本爲心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也。若其以有爲心，則異類未獲具存矣。」（易經卷三，四部叢刊本，頁四）

復卦☱☷坤上震下，故曰「動息地中。」道爲無。惟其爲無，非事物，故能「無不通也，無不由也。」「有」則有所有，有所有即成事物。事物是此只是此，是彼只是彼，不能爲其異類也。故曰，「若其以有爲心，則異類未獲具存矣。」

道之體爲「無」，其作用爲「無爲。」老子「天地不仁，以萬物爲芻狗。」王弼注云：

「天地任自然，無爲無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有爲。造立施化，則物失其真；有恩有爲，則物不具存。物不具存，則不足以備載矣。地不爲獸生芻，而獸食芻，不爲人生狗，而人食狗。無爲於萬物，而萬物各適其所用，則莫不贍矣。若恩由己樹，未足任也。」（老子上篇頁五）

「無爲於萬物，而萬物各適其所用，」此道之所以能「無爲而無不爲」也。

道以「無」爲體，以「無爲」爲用。以「無」爲體，故能無不有；以「無爲」爲用，故能無不爲。聖人之行事，亦以此爲法。王弼老子三十八章注云：

「是以天地雖廣，以無爲心；聖王雖大，以虛爲主……故滅其私而無其身，則四海莫不贍，遠近莫不至；殊其己而有其心，則一體不能自全，肌骨不能相容。」（老子下篇頁一）

易損「六五，或益之十朋之龜，弗克違，元吉。」王弼注云：

「以柔居尊，而爲損道。江海處下，百谷歸之。履尊以損，則或益之矣……陰非先唱，柔非至任。尊以自居，損以守之。故用人其力，事竭其功，智者慮能，明者慮策，弗能違也，則衆才之用盡矣。獲益而得十朋之龜，足以盡天人之助也。」（周易卷四頁十三）

老子四十九章，王弼注云：

「夫天地設位，聖人成能。人謀鬼謀，百姓與能者。能者與之，資者取之。能大則大，資貴則貴。物有其宗，事有其主。如此，則可冕旒充目而不懼於欺，黈纁塞耳而無戚於慢；又何爲勞一身之聰明，以察百姓之情哉？夫以明察物，物亦競以其明應之；以不信察物，物亦競以其不信應之。夫天下之心不必同，其所應不敢異，則莫肯用其情矣。甚矣害之大也，莫大於用其明矣！夫在智則人與之認，在力則人與之爭。智不出於人，而立乎認地，則窮矣；力不出於人，而立乎爭地，則危矣。未有能使人無用其智力乎己者也。如此，則己以一敵人，而人以千萬敵己也。若乃多其法網，煩其刑罰，塞其徑路，攻其幽宅，則萬物失其自然，百姓喪其手足，鳥亂於上，魚亂於下。是以聖人之於天下，歛歛焉，心無所主也；爲天下混心焉，意無所適莫也。無所察焉，百姓何避；無所求焉，百姓何應？無避無應，則莫不用其情矣。人無爲舍其所能而爲其所不能，舍其所長而爲其所短。如此，則言者言其所知，行者行其所能，百姓各皆注其耳目焉，吾皆孩之而已。」（老子下篇頁十四至十五）

聖人法道之「無」，故以「虛」爲主；法道之「無爲」，故亦以「無爲」爲主。聖人在上位，「虛」而「無爲」，則「人用其力，事竭其功。」可以「盡天人之助。」所以「冕旒充目，而不懼於欺；黈纁塞耳，而不戚於慢」也。若不能虛，而事必自爲，則「己

以一敵人，而人以千萬敵己。」雖「勞一身之聰明」亦不能有所成矣。莊子謂「無爲也，故用天下而有餘；有爲也，故爲天下用而不足。」故惟無爲，而後能無不爲也。就人民之自身言，「人無爲舍其所能而爲其所不能，舍其所長而用其所短。」故聖人但任人民之自然，人民自能「自求多福」，勿須乎聖人之代謀也。

王弼易略例云：

「物無妄然，必由其理。」

易損象「損益盈虛，與時偕行。」王弼注云：

「自然之質，各定其分。短者不爲不足，長者不爲有餘。損益將何加焉？非道之常，故必與時偕行也。」

（周易卷四頁十二）

老子二十章「絕學無憂」王弼注云：

「夫燕雀有匹，鳩鶴有仇，寒鄉之民，必知旃裘。自然已足，益之則憂。」（老子上篇頁十八）

老子二十九章「爲者敗之，執者失之。」王弼注云：

「萬物以自然爲性，故可因而不可爲也，可通而不可執也。物有常性，而造爲之，故必敗也；物有往來，

而執之，故必失矣。」（老子上篇頁三十至三十一）

聖人法道，「虛」而「無爲」，則聖人自身之事業，無失而必成；而人民萬物，亦可適其性矣。

王弼之易注，大開以道家之學注經之風氣。何晏論語集解中，亦間有採道家學說之處。論語「回也其庶乎屢空」，何晏集解云：

「一曰，屢猶每也，空猶虛中也。以聖人之善道，教數子之庶幾，猶不至於知道者，各內有此害也。其於庶幾，每能虛中者，唯回懷道深遠，不虛心，不能知道。子貢無數子病，然亦不知道者，雖不窮理而幸中，雖非天命而偶富，亦所以不虛心也。」（皇侃論語義疏卷六，知不足齋叢書本，頁十）

此即莊子所謂，「惟道集虛，虛者，心齋也」之意也。此後注論語者，更益將孔子道家化。如論語「導之以德，齊之以禮，有恥且格」，沈居士注云：

「夫立政以制物，物則矯以從之；用刑以齊物，物則巧以避之。矯則跡從而心不化，巧避則苟免而情

不恥。由失其自然之性也。若導之以德，使物各得其性，則皆用心不矯其真，各體其情，則皆知恥而自正

也。」（同上卷一頁十八至十九）

論語「六十而耳順」孫綽云：

「耳順者，廢聽之理也。朗然自玄悟，不復役而後得，所謂『不識，不知，從帝之則』也。」（同上卷一百

二十）

論語「顏淵死，子哭之慟。」郭象云：

「人哭亦哭，人慟亦慟，蓋無情者，與物化也。」（同上卷六頁五）

論語「回也其庶乎屢空。」顧歡云：

「夫無欲於無欲者，聖人之常也；有欲於無欲者，賢人之分也。二欲同無，故全空以目聖；一有一無，故每虛以稱賢。賢人自有觀之，則無欲於有欲；自無觀之，則有欲於無欲。虛而未盡，非屢如何。」（同上卷六頁

十一）

太史叔明云：

「顏子上賢，體具而微則精也。故無進退之事，就義上以立屢名。按其遺仁義，忘禮樂，墜支體，黜聰明，坐忘大通，此忘有之義也。忘有頓盡，非空如何？若以聖人驗之，聖人忘忘，大賢不能忘忘，不能忘忘，心復爲未盡。一未一空，故屢名生也焉。」（同上卷六頁十一）

論語「修己以安百姓，堯舜其猶病諸。」郭象云：

「夫君子者不能索足；故修己者索己。故修己者僅可以內敬其身，外安同己之人耳，豈足安百姓哉？百姓百品，萬國殊風，以不治治之，乃得其極。若欲修己以治之，雖堯舜必病，況君子乎！今見堯舜非修之也，萬物自無爲而治，若天之自高，地之自厚，日月之明，雲行雨施而已。故能夷暢條達，曲成不遺，而無病也。」

（同上卷七頁四十五）

以道家之學說，釋儒家之經典，此玄學家之經學也。

（二）阮籍，嵇康，劉伶

道家之學既盛，人之行事，亦多以放達不守禮教爲高。如阮籍，嵇康，劉伶等，其行事皆一時風尚之代表也。晉書曰：

「阮籍字嗣宗，陳留尉氏人也……容貌瓌傑，志氣宏放，傲然獨得，任性不羈，而喜怒不形於色。或閉戶視書，累月不出；或登臨山水，經日忘歸。博覽羣籍，尤好莊老。嗜酒能嘯，善彈琴。當其得意，忽忘形骸，時人多謂之癡……景元四年（西歷二六三年）冬卒，時年五十四。」（阮籍傳，晉書卷四十九頁一）

阮籍作達莊論曰。

「天地生於自然，萬物生於天地。自然者無外，故天地名焉；天地者有內，故萬物生焉。當其無外，誰謂異乎？當其有內，誰謂殊乎？……是以重陰雷電，非異出也；天地日月，非殊物也。故曰：『自其異者視之，則肝膽楚越也；自其同者視之，則萬物一體也。』人生天地之中，體自然之形。身者，陰陽之精氣也；性者，五行之正性也；情者，遊魂之變欲也；神者，天地之所以馭者也。以生言之，則物無不壽；推之以死，則物無不夭。自小視之，則萬物莫不小；由大觀之，則萬物莫不大。殤子爲壽，彭祖爲夭；秋毫爲大，泰山爲小。故以死生爲一貫，是非爲一條也。別而言之，則鬚眉異名；合而說之，則體之一毛也。……凡耳目之官，名分之施，處官不易司，舉奉其身，非以絕手足，裂肢體也。然後世之好異者，不顧其本，各言我而已矣。何待於彼？殘生害性，還爲讎敵，斷割肢體，不以爲痛。目視色而不顧耳之所聞，耳所聽而不待心之所思，心奔欲而不適性之所安。故疾癘萌，則生意盡；禍亂作，則萬物殘矣。夫至人者，恬於生而靜於死。生恬則情不惑，死靜則神不離。故能與陰陽化而不易，從天地變而不移。生究其壽，死循其宜，心氣平治，消息不虧。」（阮步兵集，漢魏六朝百三家集，沈

續乙卯信遠堂重刊本，頁三十八至四十一）

此亦卽莊子所謂「天地與我並生，而萬物與我爲一」之意。惟莊子立論，多就認識

論邏輯方面言之，此則專就形上學方面言之。以爲天地萬物，俱爲一體，「重陰雷電，非異出也；天地日月，非殊物也。」所謂個體，均此全體之部分。如一人之身有鬚眉，「別而言之，則鬚眉異名；合而說之，則體之一毛也。」世之人多執個體以爲我者，此猶人之手自以其自身爲我，人之足自以其自身爲我也。所謂「世之好異者，不顧其本，各言我而已矣，何待於彼？殘生害性，還爲讎敵，斷割肢體，不以爲痛。」阮籍如此立論，又與莊學不同。

阮籍又作大人先生傳曰：

「或遺大人先生書曰：『天下之貴，莫貴於君子。服有常色，貌有常則，言有常度，行有常式……』於大人先生乃適然而歎，假雲霓而應之曰：『若之云，尙何通哉？夫大人者，乃與造物同體，天地並生。逍遙浮世，與道俱成。變化散聚，不常其形。天地制域於內，而浮明開達於外。天地之永固，非世俗之所及也……且汝獨不見夫虱之處於裠中，逃乎深縫，匿乎壞絮，自以爲吉宅也。行不敢離縫際，動不敢出裠襠，自以爲得繩墨也。飢則嚙人，自以爲無窮食也。然炎斤火流，焦邑滅都，羣虱死於裠中而不能出。汝君子之處區內，亦何異夫虱之處裠中乎……昔者天地開闢，萬物並生。大者恬其性，細者靜其形……夫無貴則賤者不

怨，無富則貧者不爭；各足於身而無所求也。恩澤無所歸，則死敗無所仇。奇聲不作，則耳不易聽；淫色不顯，則目不改視。耳目不相易改，則無以亂其神矣。此先世之所至止也。今汝尊賢以相高，競能以相尚，爭勢以相君，寵貴以相加，驅天下以趣之，此所以上下相殘也。竭天地萬物之至，以奉聲色無窮之欲，此非所以養百姓也。於是懼民之知其然，故重賞以喜之，嚴刑以威之。財匱而賞不供，刑盡而罰不行，乃始有亡國戮君潰散之禍。此非汝君子之爲乎？汝君子之禮法，誠天下殘賊亂危死亡之術耳，而乃目以爲美行不易之道，不亦過乎！今吾乃飄飄於天地之外，與造化爲友，朝餐湯谷，夕飲西海，將變化遷易，與道周始。此之於萬物，豈不厚哉？故不通於自然者，不足以言道；關於昭昭者，不足與達明，子之謂也。」（阮步兵集頁四十五至四十九）

此攻擊「君子之禮法」亦老莊之言。

同時又有嵇康。晉書曰：

「嵇康字叔夜，譙國鉅人也。……早孤，有奇才，遠邁不羣。身長七尺八寸，美詞氣，有風儀。而土木形骸，不自藻飾，人以爲龍章鳳姿，天質自然。恬靜寡欲，含垢匿瑕，寬簡有大量。學不師受，博覽無不該通。長好老

莊……」（嵇康傳，晉書卷四十九頁十一）

嵇康作釋私論曰：

「夫稱君子者，心無措乎是非，而行不遠乎道者也。何以言之？夫氣靜神虛者，心不存於矜尚；體亮心達者，情不繫於所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫於所欲，故能審貴賤而通物情。物情順通，故大道無遠；越名任心，故是非無措也。是故言君子，則以無措爲主，以通物爲美；言小人，則以匿情爲非，以達道爲闕。何者？匿情矜吝，小人之至惡；虛心無措，君子之篤行也。是以大道言：『及吾無身，吾又何患？無以生爲貴者，是賢於貴生也。』由斯而言，夫至人之用心，固不存有措矣。……君子之行賢也，不察於有度而後行也；仁心無邪，不議於善而後正也；顯情無措，不論於是而後爲也。是故傲然忘賢，而賢與度會；忽然任心，而心與善遇；儻然無措，而事與是俱也。」（嵇中散集卷六，四部叢刊本，頁一）

君子不以是非爲念，但虛心率性而行，自然不遠道，此亦老莊之言。

同時又有劉伶。晉書曰：

「劉伶字伯倫，沛國人也。身長六尺，容貌甚陋。放情肆志，常以細宇宙，齊萬物爲心。澹然少言，不忘交遊，與阮籍嵇康相遇，欣然神解，攜手入林，初不以家產有無介意。常乘鹿車，攜一壺酒，使人荷鍤而隨之，謂曰：『死便埋我。』其遺形骸如此。」（劉伶傳，晉書卷四十九頁十七）

劉伶作酒德頌曰：

「有大人先生，以天地爲一朝，萬期爲須臾，日月爲扃牖，八荒爲庭衢。行無轍跡，居無室廬，幙天席地，縱意所如。止則操卮執觚，動則挈榼提壺。惟酒是務，焉知其餘。有貴介公子，搢紳處士，聞吾風聲，議其所以。乃奮袂攘襟，怒目切齒，陳說禮法，是非鋒起。先生於是方捧罌承槽，銜盃漱醪，奮髯箕踞，枕麴藉糟。無思無慮，其樂陶陶。兀然而醉，豁爾而醒。靜聽不聞雷霆之聲，熟視不見泰山之形。不覺寒暑之切肌，利欲之感情。俯觀萬物，擾擾焉若江海之載浮萍；二豪侍側焉，如蜾蠃之與螟蛉。」（晉書卷四十九頁十八）

此當時一般放情肆志之人生觀也。

（四）列子中之唯物論及機械論

此等放情肆志之人生觀，在列子楊朱篇中，有較有系統的論述。列子一書，爲魏晉時代人之作品，其中有純粹的唯物論，機械論，及快樂主義。其持唯物論，機械論之處，如力命篇云：

「力謂命曰：『若之功奚若我哉？』命曰：『汝奚功於物而欲比朕？』力曰：『壽夭窮達，貴賤貧富，我

力之所能也。」命曰：「彭祖之智，不出堯舜之上，而壽八百。顏淵之才，不出衆人之下，而壽四八。仲尼之德，不出諸侯之下，而困於陳蔡。殷紂之行，不出三仁之上，而居君位。季札無爵於吳，田恒專有齊國。夷齊餓於首陽，季氏富於展禽。若是汝力之所能，奈何壽彼而夭此，窮聖而達逆，賤賢而貴愚，貧善而富惡邪？」力曰：「若如若言，我固無功於物，而物若此邪？此則若之所制邪？」命曰：「既謂之命，奈何有制之者邪？朕直而推之，曲而任之，自壽自夭，自窮自達，自貴自賤，自富自貧，朕豈能識之哉？朕豈能識之哉？」（列子卷六頁一）

力代表普通所謂人力；命代表所謂天命。事物之變化，皆自己進行；人力與天命，皆不能控制轉移之。事物之變化，又是不得不然者。力命篇云：

「然則管夷吾非薄鮑叔也，不得不薄；非厚隰朋也，不得不厚。厚之於始，或薄之於終；薄之於始，或厚之於終。厚薄之去來，弗由我也。」（列子卷六頁三）

又云：

「鄧析操兩可之說，設無窮之辭。當子產執政，作竹刑。鄧國用之。數難子產之治；子產屈之；子產執而戮之，俄而誅之。然則子產非能用竹刑，不得不用；鄧析非能屈子產，不得不屈；子產非能誅鄧析，不得不誅也。」（同上）

又說符篇云。

「齊田氏祖於庭，食客千人。中坐有獻魚鴈者，田氏視之，乃歎曰：『天之於民厚矣，殖五穀，生魚鳥，以爲之用。』衆客和之如響。鮑氏之子年十二，預於次，進曰：『不如君言。天地萬物，與我並生，類也。類無貴賤，徒以小大智力而相制，迭相食，非相爲而生之人。人取可食者而食之，豈天本爲人生之？且蚊蚋嚼膚，虎狼食肉，非天本爲蚊蚋生人，虎狼生肉者哉？』」（列子卷八頁七）

此誠可爲「天地不仁」之例矣。天然之變化及人之活動，皆是機械的。神或人之自由，目的等，皆不能存。誠一極端的決定論也。列子楊朱篇放情肆志之人生觀，似以此等惟物論機械論爲根據，觀下文可見。

（五）楊朱篇中放情肆志之人生觀

依楊朱篇之意見，人生甚短，且其中有大部分，嚴格的說，不是人生。楊朱篇曰：

「百年壽之大齊，得百年者，千無一焉。設有一者，孩抱以逮昏老，幾居其半矣。夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣。痛疾哀苦，亡失憂懼，又幾居其半矣。量十數年之中，適然而自得，亡介焉之慮者，亦亡一

時之中爾。」（列子卷七頁一）

生前既爲暫時，死後亦歸斷滅。楊朱篇曰：

「萬物所異者，生也；所同者，死也。生則有賢愚貴賤，是所異也；死則有臭腐消滅，是所同也。雖然，賢愚貴賤，非所能也；臭腐消滅，亦非所能也。故生非所生，死非所死，賢非所賢，愚非所愚，貴非所貴，賤非所賤。然而萬物齊生齊死，齊賢齊愚，齊貴齊賤。十年亦死，百年亦死；仁聖亦死，凶愚亦死。生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨；腐骨一矣，孰知其異？且趣當生，奚遑死後？」（列子卷七頁一至二）

「且趣當生，奚遑死後？」即楊朱篇人生哲學之全部。人生之中，只有快樂享受爲有價值，而人生之目的及意義亦即在此。欲益滿足，則人生益爲可樂。

楊朱篇曰：

「晏平仲問養生於管夷吾。管夷吾曰：『肆之而已，勿壅勿闕。』晏平仲曰：『其目奈何？』夷吾曰：『恣

耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行。夫耳之所欲聞者音聲，而不得聽，謂之闕聽；目之所欲見者美色，而不得視，謂之闕明；鼻之所欲向者椒蘭，而不得嗅，謂之闕顛；口之所欲道者是非，而不得言，謂之闕智；體之所欲安者美厚，而不得從，謂之闕適；意之所欲爲者放

逸而不得行，謂之闕性。凡此諸闕，廢虐之主。去此廢虐之主，熙熙然以俟死，一日，一月，一年，十年，吾所謂養。拘此廢虐之主，錄而不舍，戚戚然以至久生，百年，千年，萬年，非吾所謂養。」（列子卷七頁二）

楊朱篇所認爲求幸福之道如此。求滿足諸欲，有一困難，即諸欲常相衝突。一切欲皆得滿足，乃此世界中不可能之事。故求滿足諸欲，第一須先選擇一切欲中，究竟何欲應須滿足。以上楊朱篇所說，似無選擇，而其實已有。依上所說，則吾人只應求肥甘，而不求常久健康。肥甘固吾人之所欲，而常久健康亦吾人之所欲也。依上所說，吾人只應任情放言，而不顧社會之毀譽。任情放言固吾人之所欲，而社會之讚譽亦吾人之所欲也。楊朱篇所選擇而所視爲應行滿足者，蓋皆目下即能滿足之欲，甚容易滿足之欲；至於須俟甚長時間，經過繁難預備，方能滿足者，則一概不顧。楊朱篇甚重肉體快樂，其所以如此，或者即由在一切快樂中，肉體快樂最易得到。選取最近快樂，正所以避免苦痛。

希臘施勒尼學派之哲學家謂：所謂公直，尊貴，恥辱等，俱非天然本然而有，乃係法律習慣所定。而法律習慣，依提奧多拉斯（Theodorus）說，乃因愚人之同意而存

在。(見狄奧澤尼著名哲學家傳記 *Diogenes Laertius: The Lives and Opinions of Eminent Philosophers* 英譯本九十

一頁) 法律習慣，亦或有用；然所謂有用，乃對將來的利而言，非目下所可享受者。若不計將來，只顧目下，則各種法律及諸制度，誠只是「闕」諸欲而已。楊朱篇似亦反對法律制度，彼云：

「人生之生也，奚爲哉？奚樂哉？爲美厚爾，爲聲色爾。而美厚復不可常厭足，聲色不可常翫聞；乃復爲刑賞之所禁勸，名法之所進退，遑遑爾競一時之虛譽，規死後之餘榮，僞僞爾慎耳目之觀聽，惜身意之是非，徒失當年之至樂，不能自肆於一時，重囚繫楛，何以異哉？太古之人，知生之暫來，知死之暫往，故從心而動，不違自然所好。當身之娛，非所去也，故不爲名所勸。從性而遊，不違萬物所好。死後之名，非所取也，故不爲刑所及。名譽先後，年命多少，非所量也。」(列子卷七頁一)

又云：

「伯夷非亡欲，矜清之郵，以放餓死。展季非亡情，矜貞之郵，以放寡宗。清貞之誤善若此。」(列子卷七

所謂「善」當即是目前之快樂矣。

美名固亦吾人之所欲，此亦楊朱所不必否認。故楊朱篇云：

「鶩子曰：『去名者無憂。』老子曰：『名者實之資。』而悠悠者趨名不已。名固不可去，名固不可資邪？今有名則尊榮，亡名則卑辱。尊榮則逸樂，卑辱則憂苦。憂苦犯性者也；逸樂順性者也。斯實之所係矣。名胡可去？名胡可資？但惡夫守名而累實，守名而累實，將恤危亡之不救，豈徒逸樂憂苦之間哉？」（列子卷七）

頁七）

若依此，則名非不可貴，但若專爲虛名而受實禍，則大可不必耳。况美名之養成，甚需時日，往往在甚遠將來，或竟在死後。究竟將來享受美名之快樂，是否可償現在犧牲目前快樂之損失，不可得知。至於死後美名，更無所用。楊朱篇云：

「天下之美，歸之舜禹；周孔；天下之惡，歸之桀紂……凡彼四聖者，生無一日之歡，死有萬世之名者，固非實之所取也。雖稱之弗知，雖賞之不知，與株塊無以異矣……彼二凶也，生有從欲之歡，死被愚暴之名實者，固非名之所與也。雖毀之不知，雖稱之弗知，此與株塊奚以異矣。彼四聖雖美之所歸，苦以至終，同歸於死矣。彼二凶雖惡之所歸，樂以至終，同歸於死矣。」（列子卷七頁五）

又云：

「伏羲以來，三十餘萬歲，賢愚好醜，成敗是非，無不消滅，但遲速之間耳。矜一時之毀譽，以焦苦其神形，要死後數百年中餘名，豈足潤枯骨，何生之樂哉？」（列子卷七頁六）

苟使如此，吾人何必捨目前之快樂，而求以後不可知之美名耶？

故楊朱篇所選取，只是目前快樂。如果目前快樂可以享受，則以後任何結果，皆所不顧。楊朱篇云：

「衛端木叔者，子貢之世也。藉其先貲，家累萬金，不治世故，放意所好。其生民之所欲爲，人意之所欲玩者，無不爲也，無不玩也。……奉養之餘，先散之宗族；宗族之餘，次散之邑里；邑里之餘，乃散之一國。行年六十，氣幹將衰，棄其家事，都散其庫藏，珍寶，車服，妾媵，一年之中盡焉，不爲子孫留財。及其病也，無藥石之儲；及其死也，無瘞埋之資。一國之人，受其施者，相與賦而藏之，反其子孫之財焉。禽骨釐聞之曰：「端木叔狂人也，辱其祖矣。」段干生聞之曰：「端木叔達人也，德過其祖矣。其所行也，其所爲也，衆意所驚，而誠理所取。衛之君子，多以禮教自持，固未足以得此人之心也。」」（列子卷七頁三五四）

吾人行爲所能有之最壞結果是死。人之畏死，實足以使其多慮將來，而不能安然享受目前快樂。所以哲學史中快樂派之哲學家，多教人不必畏死，教人多寬自譬喻，以

明死之不足畏。楊朱篇云：

「管夷吾曰：『吾既告子養生矣，送死奈何？』晏平仲曰：『送死略矣，將何以告焉？』管夷吾曰：『吾固欲聞之。』平仲曰：『既死豈在我哉？焚之亦可，沈之亦可，瘞之亦可，露之亦可，衣薪而棄諸溝壑亦可，衾衣繡裳而納諸石椁亦可，唯所遇焉。』管夷吾願謂鮑叔黃子曰：『生死之道，吾二人進之矣。』」（列子卷

七頁二至三）

又云：

「孟孫陽問楊子曰：『有人於此，貴生愛身，以斬不死，可乎？』曰：『理無不死。』以斬久生，可乎？』曰：『理無久生，生非貴之所能存，身非愛之所能厚。且久生奚爲？五情好惡，古猶今也。四體安危，古猶今也。世事苦樂，古猶今也。變易治亂，古猶今也。既聞之矣，既見之矣，既更之矣，百年猶厭其多，况久生之苦也乎？』孟孫陽曰：『若然，逃亡愈於久生，則踐鋒刃，入湯火，得所志矣。』楊子曰：『不然。既生則廢而任之，究其所欲，以俟於死。將死則廢而任之，究其所之，以放於盡。無不廢，無不任，何遽遲速於其間乎？』」（列子卷七頁四）

西洋哲學史中，伊壁鳩魯（Epicurus）亦云：

「你須常想，死與我們絕無關係。因一切好及不好，皆在感覺之中，而死乃是感覺絕滅。因此，我們若

眞正知死與我們無關，則我們有死的人生，於我們爲可樂；蓋此正確知識，使我們知人生有限，而可免於希求長生之苦。諸不好中，最兇頑者——死——與我們無關；因當我們存在時，死尙未至；及死至時，我們已不存在矣。」（提奧多尼著名哲學家傳記英譯本四六九頁）

死既不足畏，則吾人行爲之任何結果，皆不足畏矣。

吾人應求目前之快樂，不計其將來之結果如何不好；亦應避目前之苦痛，不計其將來結果之如何好。楊朱篇云：

「禽子問楊朱曰：『去子體之一毛，以濟一世，汝爲之乎？』楊子曰：『世固非一毛之所濟。』禽子曰：

「假濟，爲之乎？」楊子弗應。禽子出，語孟孫陽。孟孫陽曰：『子不達夫子之心，吾請言之。有侵若肌膚，獲萬

金者，若爲之乎？』曰：『爲之。』孟孫陽曰：『有斷若一節，得一國，子爲之乎？』禽子默然有間。孟孫陽曰：『一

毛微於肌膚，肌膚微於一節，省矣。然則積一毛以成肌膚，積肌膚以成一節。一毛固一體萬分之一物，奈

何輕之乎？』禽子曰：『吾不能所以答子。然則以子言問老聃，則子言當矣；以吾言問大禹，則吾

言當矣。』孟孫陽因顧與其徒說他事。」（列子卷七頁四五）

孟子云：「楊朱爲我，拔一毛而利天下不爲也。」此段蓋就此言，加以推衍。拔毛係目

前之苦痛，得天下乃將來之結果。吾人應避目前之苦痛，不計其將來能致如何大利；楊朱篇所持之道理如此。蓋不但「拔一毛而利天下不爲」，即「拔一毛而得天下，亦不爲也」。

此雖是一極端的道理，而楊朱篇即以此爲救世之法。設舉世之人，皆只求目前快樂，則自無爭權爭利之人；蓋權與利，皆非經繁難的預備及費力的方法，不能得到。如此，則世人所取，只其所需；而其所需，亦只限於其所能享受。如莊子云：

「鷓鴣巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹……余無所用天下爲。」（逍遙遊，莊子，四部叢刊本）

卷一頁一

如此，則自無爭奪矣。故楊朱篇云：

「古之人損一毫利天下不與也，悉天下奉一身不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。」

（列子卷七頁四）

以此簡單的方法，解決世界之複雜的問題，固未見其能有成。然此世界之混亂，實多由於人之爭權爭利，楊朱篇所說，固亦可持之有故，言之成理也。

楊朱篇之快樂主義如此。若以與西方哲學比較，楊朱篇所持意見，與施勒尼派（Cyrenaics）所持極相合，與伊壁鳩魯派（Epicureans）所持在原理上亦相合。施勒尼派「以肉體的快樂，為在精神的快樂之上；以肉體的苦痛，為在精神的苦痛之下。」

（提奧澤尼著名哲學家傳記九〇頁）

「施勒尼派不以伊壁鳩魯所說之無苦痛為樂，因無樂亦非苦，因快樂苦痛，皆因動而有，無苦無樂，皆非動也。」（提奧澤尼著名哲學家傳記九〇頁）

所以依施勒尼派，快樂必係積極的，為人力所致，以滿足人之欲望者。楊朱篇所說，正是如此。

楊朱篇以為吾人只宜求目前快樂，不顧將來結果；吾人於此，亦不必以常人之見批評之，蓋楊朱篇之根本意見，即以為吾人寧可快樂而生一日，不可憂苦而生百年也。然各種快樂，無論如何近在目前，皆必須用方法手段，始能得到。而此方法手段，又往往甚為可厭。若欲絲毫不犧牲而得快樂，則必至一無所得。瓦特孫謂施勒尼派之哲學，實教人得快樂而又不必求之。（John Watson: Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer

四三頁)所以在西方哲學中，伊壁鳩魯修正施勒尼派之說，以爲無有苦痛，心神安泰，卽是快樂。依此說，吾人宜安分知足，於簡單生活中求享受。楊朱篇中，似亦間有此意。如楊朱篇云：

「原憲窶於魯；子貢殖於衛。原憲之窶損生；子貢之殖累身。然則窶亦不可，殖亦不可。其可焉？在曰：可在樂生，可在逸身。故善樂生者不窶，善逸身者不殖。」（列子卷七頁二）

此意卽近於伊壁鳩魯派之哲學矣。

然在伊壁鳩魯派之理想生活中，人對於過去，既無信仰，對於將來，又無希望，但安樂隨順，以俟死之至。此或爲一甚好境界，然亦有鬱色矣。此等哲學，雖表面上是樂觀的，而實則是真正的悲觀的。

第六章 南北朝之玄學下

放情肆志之人生觀，雖亦可謂爲道家之支流餘裔，然道家之老學莊學，固不主張此也。老學莊學中，雖亦有自然主義，然亦非如一部分列子中所主張之爲極端機械論的，決定論的。莊子書中，又有神祕主義之成分。合自然主義與神祕主義，成爲一貫之哲學，如西洋哲學史中之斯賓諾沙（*Spinoza*）然，乃莊學之特色也。

魏晉時，道家之學盛行。在此時期中，郭象之莊子注，爲一極有價值之著作。此注不但能引申發揮莊子書中之思想，且亦自有若干新見解；故此注實乃一獨立的著作，道家哲學中一重要典籍也。

（一）向秀與郭象

此注雖標郭象名，但有謂係向秀所作者。晉書向秀傳曰：

「向秀字子期，河內懷人也。清悟有遠識，少爲山濤所知。雅好老莊之學。莊周著內外數十篇，歷世方士，雖有觀者，莫適論其旨統也。秀乃爲之隱解，發明奇趣，振起玄風，讀之者超然心悟，莫不自足一時也。惠帝之世，郭象又述而廣之，儒墨之迹見鄙，道家之言遂盛焉。」（晉書卷四十九頁十六）

郭象傳曰：

「郭象字子玄，少有才理，好老莊，能清言……永嘉（西歷三〇七至三一二年）末年卒……先是注莊子者數十家，莫能究其旨統。向秀於舊注外而爲解義，妙演奇致，大暢玄風。惟秋水至樂二篇未竟而秀卒。秀子幼，其義零落，然頗有別本遷流。象爲人行薄，以秀義不傳於世，遂竊以爲己注。乃自注秋水至樂二篇，又易馬蹄一篇，其餘衆篇，或點定文句而已。其後秀義別本出，故今有向郭二莊，其義一也。」（晉書卷五十一頁八至九）

此二傳所說不同。若依向秀傳，則郭象取向秀莊子注，「述而廣之。」依郭象傳，則郭象直「竊」向秀莊子注「爲己注」，但「點定文句而已」。「述而廣之」與「點定文句」固大不相同也。今按列子張湛注，於列子引莊子文處，多採用向秀注或郭象注。其所引向秀注，固多與今莊子郭象注略同。然張湛亦屢直引郭象注，不及向秀。

或者向秀於此無注，而郭象有之；或者向秀此處之注不及郭象，故張捨向而取郭歟？張湛之祖父，乃王弼從弟之甥。張湛時代，距郭象甚近，猶及見向秀注而常引之。則其不引向而引郭之處，其所以當不外上述二種理由。再按張湛所引郭象注，皆不在莊子秋水，至樂，馬蹄三篇之內，則晉書郭象傳所謂，郭象僅「自注秋水至樂二篇，又易馬蹄一篇，其餘衆篇，或點定文句而已。」實不足信也。然就張湛所引向秀注觀之，則郭象注莊子，對於向秀注，儘量採用，似係事實。由此而言，則今之郭象莊子注，實向秀郭象二人之混合作品，晉書向秀傳所說，似近於事實也。故此混合作品，下文但以莊子注稱之。

(二) 獨化

何晏王弼，以道爲「無」，但所謂「無」之意義，二人均未詳細言及。莊子注則直謂「無」卽是數學上之零。萬物之所以如此如此，正因其自然卽是這般這般。莊子大宗師「神鬼神帝，生天生地」注云：

「無也，豈能生神哉？不神鬼帝而鬼帝自神，斯乃不神之神也；不生天地而天地自生，斯乃不生之生也。」（莊子注疏卷三，古逸叢書覆宋本，頁十四）

「在太極之先而不爲高……」注云：

「言道之無所不在也。故在高爲無高，在深爲無深，在久爲無久，在老爲無老。無所不在，而所在皆無也。」（莊子注疏卷三頁十五）

莊子知北遊「有先天地生者，物耶？」注云：

「誰得先物者乎哉？吾以陰陽爲先物，而陰陽者卽所謂物耳；誰又先陰陽者乎？吾以自然爲先之，而自然卽物之自爾耳。吾以至道爲先之矣；而至道者，乃至無也；既以無矣，又奚爲先然則先物者誰乎哉？而猶有物無已。明物之自然，非有使然也。」（莊子注疏卷七頁七十八至七十九）

齊物論「夫吹萬不同而使其自己也。」注云：

「無既無矣，則不能生有。有之未生，又不能爲生。然則生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，謂之天然。天然耳，非爲也……故物各自生而無所出焉，此天道也。」（莊子注疏卷一頁二十五）

由此言之，則所謂道者，即指此「物各自生而無所出焉」之事實耳。此說「有之未生，又不能爲生」，不過欲以明凡物皆「塊然而自生」之理。其實「有」永久是有，更無「未生」之時。個體底物可以有未生之時，而包括一切之「有」，則永久存在也。知北遊「無古無今，無始無終」注云：

「非唯無不得化而爲有也；有亦不得化而爲無矣。是以有之爲物，（原作「無有之爲物」，依四部叢刊莊子本改）雖千變萬化，而不得一爲無也。不得一爲無，故自古無未有之時而常存也。」（莊子注疏卷七頁七十八）

此種理論，可謂與希臘哲學家巴門尼底斯（Parmenides）之理論極相似。

莊子注之所以主張「物各自生而無所出焉」者，因無論吾人之知識若何擴大，吾人若儘問所以生物之原因，吾人最後總須立一「塊然而自生」者，名之或爲上帝，或爲道，或爲原子，或爲電子。天運「天有六極五常」注云：

「夫事物之近，或知其故；然尋其原以至乎極，則無故而自爾也。自爾則無所稍問其故也。但當順之。」

（莊子注疏卷五頁五十七）

事物終究是「無故而自爾」，所以莊子注開始即說「物之自爾」。他開始即以爲

物皆自然而然，更無所待。此名爲「獨化」。齊物論「吾所待又有待而然者耶？」注云：

「若責其所待，而尋其所由，則尋責無極，而至於無待，而獨化之理明矣。」（莊子注疏卷一頁六十三）

又「惡識所以不然」注云：

「世或謂罔兩待影，影待形，形待造物者。請問夫造物者有耶？無耶？無也，則胡能造物哉？有也，則不足以物衆形。故明衆形之自物，而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。故造物者無主，而物各自造；物各自造，而無所待焉；此天地之正也。」（莊子注疏卷一頁六十三）

「造物無主，而物各自造，」卽「獨化之理」也。

(二) 宇宙間事物之關係

所謂「物各自造而無所待焉」者，不過謂吾人不能指定某特殊事物是某特殊事物之原因，並非謂各事物彼此之間，皆無關係。依莊子注，事物彼此之間，有關係而且有必要之關係。秋水「以功觀之……」注云：

「天下莫不相與爲彼我，而彼我皆欲自爲，斯東西之相反也。然彼我相與爲唇齒；唇齒者，未嘗相爲，而唇亡則齒寒。故彼之自爲，濟我之功宏矣。斯相反而不可以相無者也。」（莊子注疏卷六頁二十六）

大宗師「孰能相與於無相與……」注云：

「……手足異任，五藏殊官。未嘗相與，而百節同和。斯相與於無相與也。未嘗相爲，而表裏俱濟，斯相爲於無相爲也。」（莊子注疏卷三頁二十五）

又「知人之所爲者……」注云：

「人之生也，形雖七尺，而五常必具。故雖區區之身，乃舉天地以奉之。故天地萬物，凡所有者，不可一日而相無也。一物不具，則生者無由得生，一理不至，則天年無緣得終。」（莊子注疏卷三頁一至二）

人之所以如此如此，是因宇宙之是如此如此。嚴格言之，宇宙間之任何事物，皆與其間之他任何事物有關係。所以說：「區區之身，乃舉天地以奉之。故天地萬物，凡所有者，不可一日而相無也。」

卽在人事中，「治」「亂」之代謝，亦是自然的，必然的。大宗師「庸詎知吾所謂天之非人乎……」注云：

「人皆自然，則治亂成敗，遇與不遇，非人爲也，皆自然耳。」（莊子注疏卷三頁二至三）

天運「人自爲種而天下耳」注云：

「不能大齊萬物，而人人自別，斯人自爲種也。承百代之流，而會乎當今之變；其弊至於斯者，非禹也，故曰天下耳。言聖知之迹，非亂天下，而天下必有斯亂。」（莊子注疏卷五頁七十八）

「承百代之流，而會乎當今之變，」在此種整個的情形之下，必有某情形，某事物，發生；此是必然。但吾人不能指某情形，某事物，是某情形，某事物的原因；此是獨化。此見解與所謂唯物史觀之歷史哲學，頗有相同之處。例如俄國革命，依唯物史觀之歷史哲學言之，乃在其時整個客觀環境之下，必有之產物，非列寧個人所能使之有也。上之所引「相反而不可以相無」之言，如附會之，亦可謂係講辯證法。

（四）天然及人事之變化

上文謂莊子註之理論，頗似巴門尼底斯。但在別一方面，其理論又頗似海拉克利塔斯（Heraclitus）。莊子註以爲宇宙間各事物是常變的。大宗師「然而夜半有

力者負之而走……」註云：

「夫無力之力，莫大於變化者也。故乃揭天地以趨新，負山岳以舍故。故不暫停，忽已涉新；則天地萬物，無時而不移也。世皆新矣，而自以爲故；舟日易矣，而視之若舊；山日更矣，而視之若前。今交一臂而失之，皆在冥中去矣。故向者之我，非復今我也。我與今俱往，豈常守故哉？而世莫之覺，橫謂今之所遇，可係而在，豈不昧哉？」（莊子注疏卷三頁十二）

巴門尼底斯與海拉克利塔斯之哲學，極端相反。莊子注所以對於二人之哲學，有皆似之之處者，蓋莊子注言有只是有，乃就宇宙之全體言。言萬物是常變的，乃就宇宙間之各個事物言。例如長江之水，時刻變遷，而長江之爲長江則自若也。

社會亦常在變遷之中。社會中之制度，皆所以爲一時之用，時過卽有弊而成爲廢物。天運「其作始有倫而今乎婦女。」注云：

「今之以女爲婦而上下悖逆者，非作始之無理；但至理之弊，遂至於此。」（莊子注疏卷五頁七十八）

天運「彼知曠美而不知曠之所以美……」注云：

「夫禮義，當其時而用之，則西施也。時過而不棄，則醜人也。」（莊子注疏卷五頁七十）

天運「圍於陳蔡之間……」注云：

「夫先王典禮，所以適時用也。時過而不棄，即爲民妖，所以興矯効之端也。」（莊子注疏卷五百六十八）

天運「止可以一宿而不可久處，觀而多責。」注云：

「夫仁義者，人之性也；人性有變，古今不同也。故遊寄而過去則冥；若滯而係於一方則見。見則僞生，

僞生而責多矣。」（莊子注疏卷五百七十二）

社會因必然之勢而變，變則舊辦法，舊制度即爲「醜」爲「妖」。若時變而仍執持「醜」「妖」則即是不能順自然，即是「矯効」即是「僞」。胙籩「然而田成子一旦殺齊君而盜其國。」注云：

「法聖人者，法其迹耳。夫迹者，已去之物，非應變之具也。奚足尙而執之哉？執成迹以御乎無方，無方

至而迹滯矣。」（莊子注疏卷四百二十一）

時變則需要新辦法，新制度。聖人以新辦法，新制度，應新時變，正是順自然。秋水「默默乎河伯……」注云：

「俗之所貴，有時而賤；物之所大，世或小之。故順物之跡，不得不殊。斯五帝三王之所以不同也。」（莊

（子注疏卷六頁三十）

天地「天下均治而有虞氏治之耶……」注云：

「言二聖俱以亂故治之，則揖讓之於用師，直是時異耳。未有勝負於其間也。」（莊子注疏卷五頁二十六）
聖人因時「順物」，因「時異」故其「順物之跡」，「不得不殊」，要皆係「順物」，故無「勝負於其間」。由此言之，莊子注並不反對道德制度，但反對不合時宜的道德制度。

（五）「無爲」

有新時勢，人自然有新辦法，新制度，以應之。此乃勢之必然；此乃人之自爲。能任人之自爲，即可無爲而無不爲。大宗師「以知爲時者，不得已於事也。」注云：

「夫高下相受，不可逆之流也。小大相羣，不得已之勢也。曠然無情，羣知之府也。承百流之會，居師人之極者，奚爲哉？任時世之知，委必然之事，付之天下而已。」（莊子注疏卷三頁九）

「奚爲哉？」無爲而已。無爲而已，即無不爲矣。

在宥「故君子不得已而臨蒞天下，莫若無爲。」注云：

「無爲者，非拱默之謂也。直各任其自爲，則性命安矣。不得已者，非迫於威刑也，直抱道懷朴，任乎必然之極，而天下自賓也。」（莊子注疏卷四頁三十六）

「無爲」卽是「任乎必然之極」，「各任其自爲」天道「以此進爲而撫世……」注云：

「夫無爲之體大矣；天下何所不無爲哉？故主上不爲冢宰之任，則伊呂靜而司尹矣。冢宰不爲百官之所執，則百官靜而御事矣。百官不爲萬民之所務，則萬民靜而安其業矣。萬民不易彼我之所能，則天下之彼我靜而自得矣。故自天子以下至於庶人，下及昆蟲，孰能有爲而成哉？是故彌無爲而彌尊也。」（莊子注疏卷五頁三十六）

天道「故古之人貴夫無爲也。」注云：

「夫工人無爲於刻木，而有爲於用斧。主上無爲於親事，而有爲於用臣。臣能親事，主能用臣。斧能刻木，而工能用斧。各當其能，則天理自然，非有爲也……故各司其任，則上下咸得，而無爲之理至矣。」（莊子注疏卷五頁三十九）

注疏卷五頁三十九

天道「上必無爲而用天下。」注云：

「故對上下則君靜而臣動；比古今則堯舜無爲而湯武有事。然各用其性，而天機玄發，則古今上下無爲，誰有爲也？」（莊子注疏卷五頁四十）

以古比今，則今之事業活動爲多矣。然今之事業活動，亦係因時勢之必然而自然生出。今之人亦係「各用其性而天機玄發」，所以亦是無爲。以上比下，亦是「各當其能」。普通所說之消極的「開倒車」的「無爲」，正莊子注所反對。馬蹄「而馬之死者已過半矣。」注云：

「夫善御者，將以盡其能也。盡能在於自任，而乃走作馳步，求其過能之用，故有不堪而多死焉。若乃任駑驥之力，適遲疾之分，雖則足迹接乎八荒之表，而衆馬之性全矣。而惑者聞任馬之性，乃謂放而不乘，聞無爲之風，遂云行不如臥，何其往而不返哉？斯失乎莊生之旨遠矣。」（莊子注疏卷四頁十五）

逍遙遊「子治天下，天下既已治也。」注云：

「夫治之由乎不治，爲之出乎無爲也，取於堯而足，豈借之許由哉？若謂拱默乎山林之中，而後得稱無爲者，此老莊之談，所以見棄於當塗，當塗者自必於有爲之域而不反者，斯之由也。」（莊子注疏卷一百十）

普通所謂之「返樸還淳」亦莊子注所反對者。刻意「故素也者，謂其無所與雜也。」注云：

「苟以不虧爲純，則雖百行同舉，萬變參備，乃至純也。苟以不雜爲素，則雖龍章鳳姿，借乎有非常之觀，乃至素也。若不能保其自然之質，而雜乎外飾，則雖犬羊之羶，庸得謂之純素哉？」（莊子注疏卷六頁八）

「龍章鳳姿」皆係「自然之質」，故雖有「非常之觀」而亦爲至素至樸。必雜有矯飾之物，始不爲素樸，而應「返樸還淳」也。

（六）聖智

老子云：「絕聖棄智，民利百倍。」（老子十九章）據上所引，吾人可知莊子注並不反對聖智。莊子注不反對聖智，而只反對學聖智。馬蹄「及至聖人……」注云：

「聖人者，民得性之迹耳，非所以迹也……夫聖迹既彰，則仁義不真，而禮樂離性，徒得形表而已矣。有聖人卽有斯弊，吾若是何哉？」（莊子注疏卷四頁十七）

天道「古之人與其不可傳也死矣……」注云：

「當古之事，已滅於古矣。雖或傳之，豈能使古在今哉？古不在今，今事已變，故絕學任性，與時變化，而後至焉。」（莊子注疏卷五頁五十六）

聖智之所以爲聖智，亦係天機之自然，其「龍章鳳姿」，「乃至素也」。但學之者僅能學其「迹」，學其「形表」，「形表」不真而已往之「迹」，亦無所用於今，故反對學聖智也。

莊籛「彼曾，史，楊，墨，師曠，工倕，離朱……」注云：

「此數人者，所稟多方，故使天下躍而効之。効之則失我，我失由彼，則彼爲亂主矣。夫天下之大患者，失我也。」（莊子注疏卷四頁二十九）

莊籛「擢亂六律……」注云：

「夫聲色離曠，有耳目者之所貴也。受生有分，而以所貴引之，則性命喪矣。若乃毀其所貴，棄彼任我，

則聰明各全，人含其真也。」（莊子注疏卷四頁二十八）

又「故曰大巧若拙」注云：

「夫以蜘蛛結蟻之陋，而布網轉丸，不求之於工匠，則萬物各有能也。所能雖不同，而所習不敢異，則若巧而拙矣。故善用入者，使能方者爲方，能圓者爲圓，各任其所能，人安其性，不責萬民以工倕之巧，故棄技以不相能似拙，而天下皆自能，則大巧矣。夫用其自能，則規矩可棄，而妙匠之指可擺也。」（同上）

人各有其性，各有所能。聖智之所以爲聖智，亦不過順其性，展其能而已。若別人棄己之所能，而妄學聖智，「則性命喪矣。」李白生來卽是李白，不能不是李白。無李白之「性」，而妄學李白，則「未得國能，又失故步」，必成爲儒林外史中之詩人矣。聖智既亦不過自展其能，故使人「各任其能」者，無廢聖智之理。不過無聖智之資者，不可失我從彼，不安其性耳。此云：「規矩可棄，而妙匠之指可擺。」乃注莊子「棄規矩，擺工倕之指」之文，非謂別人可任其能，而工倕不可任其能也。養生主「吾生也有涯而知也無涯」注云：

「夫舉重攜輕，而神氣自若；此力之所限也。而尙名好勝者，雖復絕脣，猶未足以慊其願，此知之無涯也。故知之爲名，生於失當，而滅於冥極。冥極者，任其至分，而無毫銖之加。是故雖負萬鈞，苟當其所能，則忽然不知重之在身，雖應萬機，泯然不覺事之在己。此養生之主也。」（莊子注疏卷二頁一）

齊物論「五者圓而幾向方矣。」注云：

「此五者皆以有爲傷當者也。不能止乎本性，而求外無已。夫外不可求而求之，譬猶以圓學方，以魚慕鳥耳。雖希翼鸞鳳，擬規日月，此愈近，彼愈遠，實學彌得而性彌失。故齊物而偏尚之累去矣。」（莊子注疏）

卷一頁四十九

可見莊子注並不以爲吾人應使「負萬鈞」者皆負十鈞，應使鸞鳳皆改爲燕雀。不過燕雀鸞鳳，皆應「止乎本性」，而不「求外」。「任其至分」而「無毫銖之加」。「知之爲名，生於失當」，聖智之知，皆在其「至分」之內。世之天才，皆行乎其所不得不行，止乎其所不得止，皆是無爲；故雖有莫大之知識，亦不名爲「知」。若儒林外史中之詩人，皆出於勉強，皆是有爲，其一知半解，亦是「知」也。

人間世「福輕乎羽，莫之知載……」注云：

「足能行而放之，手能執而任之，聽耳之所聞，視目之所見；知止其所不知，能止其所不能；用其自用，爲其自爲；恣其性內，而無纖介於分外；此無爲之至易也。無爲而性命不全者，未之有也。性命全而非福者，理未聞也。故夫福者，卽向之所謂全耳，非假物也，豈有寄鴻毛之重哉？率性而動，動不過分，天下之至易者。」

也。舉其自舉，載其自載，天下之至輕者也。……舉其性內，則雖負萬鈞而不覺其重也。外物寄之，雖重不盈鐘銖，有不勝任者矣。爲內，福也；故福至輕。爲外，禍也；故禍至重。禍至重而莫之知避；此世之大迷也。」（莊子）

「恣其性內，」卽是無爲，有「纖介於分外，」卽是有爲。所謂「足能行而放之」等，並非反對聖智。因人之足所能行，手所能執，耳所能聞，目所能視，知所能知，能所能爲，天然不同。聖智自是聖智，特無聖智之資者，必欲學聖智，則「釋此無爲之至易，而行彼有爲之至難，」（同上）必有所困矣。

德充符「道與之貌，天與之形。」注云：

「人之生也，非情之所生也。生之所知，豈情之所知哉？故有情於爲，雖曠而弗能也，然雖曠以無情而聰明矣。有情於爲，賢聖而弗能也，然賢聖以無情而賢聖矣。豈直賢聖絕遠而雖曠難慕哉？雖下愚聾瞽，及雞鳴狗吠，其有情於爲之，亦終不能也。」（莊子注疏卷二頁六十二）

「有情於爲之」卽有意於爲之之意。人之生也，非有意於生而始生。人之所知所能，亦非有意學習所能及也。庸人固不能學爲天才；天才亦不能學爲庸人。猶之犬固不

能學人；人亦不能學犬也。

(七)「逍遙」

聖智之必爲大人物，必有大事業，普通人之必爲小人物，必有小事業，亦猶莊子所說大鵬之必爲大鳥，學鳩之必爲小鳥也。逍遙遊「是鳥也，海運則將徙於南冥，」注云：

「非冥海不足以運其身，非九萬里不足以負其翼；此豈好奇哉？直以大物必自生於大處，大處亦必自生此大物。理固自然，不患其失，又何厝心於其間哉？」（莊子注疏卷一頁二）

「搏扶搖而上者九萬里，」注云：

「夫翼大則難舉，故搏扶搖而後能上，九萬里乃足自勝耳。既有斯翼，豈得決然而起，數切而下哉？此皆不得不然，非樂然也。」（同上）

「之二蟲又何知？」注云：

「二蟲謂鵬鳩也。對大於小，所以均異趣也。夫趣之所以異，豈知異而異哉？皆不知所以然而自然耳。」

自然耳，不爲也；此逍遙之大意。」（莊子注疏卷一頁五）

大鵬之舉動必大，小鳥之舉動必小，皆係「理固自然」，「不得不然」，「不知其所以然而然」。天然界人事界中之大小區別，皆是如此。亞力山大之必立其帝業，柏拉圖之必寫其「對話」，皆各順其性，「不得不然」，「不知所以然而然」耳。

物雖如此不同，然苟順其性，則皆逍遙。逍遙遊「去以六月息者也。」注云：

「夫大鳥一去半歲，至天池而息；小鳥一飛半朝，槍榆枋而止。此比所能，則有間矣；其於適性一也。」

（莊子注疏卷一頁二）

又「且夫水之積也不厚……」注云：

「此皆明鵬之所以高飛者，翼大故耳。夫質小者所資不得大，則質大者所用不得小矣。故理有至分，物有定極，各足稱事，其濟一也。若乃失乎忘生之主，而營生於至當之外，事不任力，動不稱情，則雖垂天之翼，不能無窮；決起之飛，不能無困矣。」（莊子注疏卷一頁三）

又「蜩與學鳩笑之曰……」注云：

「苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。」

(莊子注疏卷一頁四)

又「而彭祖乃今以久特聞……」注云：

「夫年知不相及，若此之懸也。比於衆人之所悲，亦可悲矣。而衆人未嘗悲此者，以其性各有極也。苟知其極，則毫分不可以相跂，天下又何所悲乎哉？夫物未嘗以大欲小，而必以小羨大。故舉小大之殊，各有定分，非羨欲所及；則羨欲之累，可以絕矣。夫悲生於累，累絕則悲去；悲去而性命不安者，未之有也。」（莊子

注疏卷一頁六）

凡物之性，卽其「至當」。若於其「至當」之外，另有所羨欲，則必有「累」而「悲」。人之苦痛，多起於此。

(八)「齊物」

然人之所患，正在於不能安其性，不能絕「羨欲之累」。小者慕大，卑者慕尊，愚者慕智，「事不任力，動不稱情」，故「雖垂天之翼，不能無窮；決起之飛，不能無困」。欲使人免「羨欲之累」，則莫如使人知「齊物」之義。齊物論「女聞人籟而未聞

地籟……」注云：

「夫簫管參差，宮商異律，故有短長高下萬殊之聲；聲雖萬殊，而所稟之度一也。然則優劣無所錯其

間矣。」（莊子注疏卷一頁二十三）

又「樂出虛，蒸成菌。」注云：

「物各自然，不知所以然而然，則形雖彌異，其然彌同也。」（莊子注疏卷一頁二十八）

天然界人事界中諸事物，雖萬殊不齊，然皆是其是。如人是人，狗是狗，人狗雖不同，然其是則一；所謂「形雖彌異，其然彌同也。」既皆是其是，豈人獨優而狗獨劣？知此則優劣齊矣。

齊物論「如是皆有爲臣妾乎？」注云：

「臣妾之才，而不安臣妾之任，則失矣。故知君臣上下，手足外內，乃天理自然，豈眞人之所爲哉……」

夫臣妾但各當其分耳，未爲不足以相治也。相治者，若手足，耳目，四肢，百體，各有所司，而更相御用也……

夫時之所賢者爲君，才不應世者爲臣。若天之自高，地之自卑，首自在上，足自在下……雖無錯於當而必

當也。」（莊子注疏卷一頁二十九至三十）

才大者爲君，才小者爲臣，皆「天理自然」也。雖「各有所司」，而互相爲用。知此則尊卑齊矣。

齊物論「天地一指也，萬物一馬也。」注云：

「夫自是而非彼，彼我之常情也……將明無是非，莫若反覆相喻。反覆相喻，則彼之與我，既同於自是，又均於相非。均於相非，則天下無是；同於自是，則天下無非。何以明其然耶？是若果是，則天下不得復有非之者也。非若果非，亦不得復有是之者也。今是非無主，紛然淆亂，明此區區者，各信其偏見，而同於一致耳。仰觀俯察，莫不皆然。是以至人知天地一指也，萬物一馬也；故浩然大寧，而天地萬物，各當其分，同於自得，而無是非也。」（莊子注疏卷一頁三十七）

知此則是非齊矣。

齊物論「天下莫大於秋毫之末……」注云：

「夫以形相對，則泰山大於秋毫也。若各據其性分，物冥其極，則形大未爲有餘，形小不爲不足。足於其性，則秋毫不獨小其小，而泰山不獨大其大矣。若以性足爲大，則天下之足，未有過於秋毫也。其性足者非大，（原作「爲大」，據四部叢刊本莊子注本改）則雖泰山亦可稱小矣。故曰：天下莫大於秋毫之末，而泰山

爲小。泰山爲小，則天下無大矣。秋毫爲大，則天下無小也。無小無大，無壽無夭。是以總結不羨大椿，而欣然自得；斥鷃不貴天池，而榮願以足。苟足於天然而安其性命，故雖天地未足爲壽，而與我並生；萬物未足爲異，而與我同得。則天地之生，又何不並？而萬物之得，又何不一哉？（莊子注疏卷一百四十五至四十六）

知此則大小壽夭齊矣。

齊物論「彼是方生之說也……」注云：

「夫死生之變，猶春夏秋冬，四時行耳。故死生之狀雖異，其於各安所遇一也。今生者方自謂生爲生，而死者方自謂生爲死，則無生矣。生者方自謂死爲死，而死者方自謂死爲生，則無死矣。無死無生，無可無不可……」（莊子注疏卷一百三十五）

又「此之謂物化。」注云：

「夫時不暫停，而今不遂存，故昨日之夢，於今化矣。死生之變，豈異於此，而勞心於其間哉？」（莊子注疏卷一百六十五）

大宗師「其爲樂可勝計耶？」注云：

「本非人而化爲人，化爲人失於故矣。失故而喜，喜所遇也。變化無窮，何所不遇所遇而樂，樂豈有極？」

乎？（莊子注疏卷三頁十三）

知此則死生齊矣。

齊物論「夫三子者猶存乎蓬艾之間……」注云：

「夫物之所安無陋也，則蓬艾乃三子之妙處也……而今欲奪蓬艾之願，而伐使從己，於至道豈宏哉？故不釋然神解耳。若乃物暢其性，各安其所安，無遠邇幽深，付之自若，皆得其極，則彼無不當，而我無不怡也。」（莊子注疏卷二頁五十一）

凡「物之所安」皆其所以自足之道，故皆「無陋」也。野蠻之人，自安於蓬艾，則蓬艾即其「妙處」。故亦宜聽其「自若」，不可「伐使從己」。知此則智愚文野齊矣。知萬物之皆齊，死生之一貫，則「無執」「無我」。齊物論「是故滑疑之耀……」注云：

「夫聖人，無我者也。故滑疑之耀，則闔而域之；恢愜悖怪，則通而一之。使羣異各安其所安，衆人不失其所是，則已不用於物，而萬物之有用矣。物皆自用，則孰是孰非哉？故雖放蕩之變，屈奇之異，曲而從之，寄之自用，則用雖萬殊，歷然自明。」（莊子注疏卷一頁四十三）

又「參萬歲而一成純。」注云：

「唯大聖無執，故茫然直往，而與變化爲一，一變化而常遊於獨者也。故雖參糅億載，千殊萬異，「道行之而成，」則古今一成也；「物謂之而然，」則萬物一然也。無物不然，無時不成，斯可謂純也……積是於萬歲，則萬歲一是也。積然於萬物，則萬物盡然也。故不知死生先後之所在，彼我勝負之所如也。」（莊子

注疏卷一百五十七

「不知死生先後之所在，彼我勝負之所如。」故忘生死，忘彼我，忘是非。「忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」（莊子齊物論）注云：

「夫忘年故玄同死生，忘義故彌貫是非；是非死生，滯而爲一，斯至理也。至理暢於無極，故寄之者不得有窮也。」（莊子注疏卷一百六十二）

至此境界，則一切分別，皆已忘去，更不僅知「齊物」而已。

（九）「至人」

至此境界之人，謂之至人，聖人，「無待之人。」逍遙遊「小知不及大知……」

注云：

「物各有性，性各有極，皆如年知，豈歧向之所及哉？自此以下，至於列子，歷舉年知之大小，各信其一方，未有足以相傾者也。然後統以無待之人，遺彼忘我，冥此羣異。異方同得，而我無功名。是故統小大者，無小無大者也。苟有乎小大，則雖大鵬之於斥鷃，宰官之於御風，同爲累物耳。齊死生者，無死無生者也。苟有乎死生，則雖大椿之於蟪蛄，彭祖之與朝菌，均於短折耳。故遊於無小無大者，無窮者也。冥乎不死不生者，無極者也。若夫逍遙而繫於有方，則雖放之使遊而有所窮矣。未能無待也。」（莊子注疏卷一頁五至六）

一物卽能「自足於其性」，然若不知齊物，不能「玄同死生」，「彌貫是非」，則在此能「自足」，在彼或不能「自足」。樂生者未必能樂死；安於得者未必能安於失。此所謂「逍遙而繫於有方」，其逍遙是有限的。其必得之而後可以自足者，卽是其「所待」。必得其「所待」，然後可以逍遙；故其逍遙卽爲其「所待」所限制。失其「所待」，卽不自足；故「雖放之使遊，而有所窮矣」。無待之人，則不然。逍遙遊「若夫乘天地之正……」注云：

「天地者，萬物之總名也。天地以萬物爲體，而萬物必以自然爲正。自然者，不爲而自然者也。故大鵬

之能高，斥鷃之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非爲之所能也。不爲而自能，所以爲正也。故「乘天地之正」者，卽是順萬物之性也；「御六氣之辯者」，卽是遊變化之塗也。如斯以往，則何往而有窮哉？所遇斯乘，又將惡乎待哉？此乃至德之人，玄同彼我者，之逍遙也。」（莊子注疏卷一百十）

大宗師「若夫藏天下於天下而不得所遯。」注云：

「無所藏而都任之，則與物無不冥，與化無不一。故無內無外，無死無生，體天地而合變化，索所遯而不得矣。此乃常存之大情，非一曲之小意。」（莊子注疏卷三頁十三）

至人既已忘一切區別而「與物冥」，故能「體天地而合變化」，隨宇宙萬變，宇宙無窮，至人亦無窮矣。如此之人，則能合內外，合動靜。大宗師「彼遊方之外者也……」注云：

「夫理有至極，外內相冥。未有極遊外之致而不冥於內者也。未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以宏內，無心以順有。故雖終日揮形，而神氣無變；俯仰萬機，而淡然自若。」（莊子注疏卷三頁二十七）

應帝王「鄉吾示之以地文……」注云：

「夫至人，其動也天，其靜也地，其行也水流，其止也淵默。淵默之與水流，天行之於地止，其於不爲而

自爾一也……誠應不以心，而理自玄符，與變化升降，而以世爲量，然後足爲物主而順時無極。」（莊子注

疏卷三頁四十五）

「鯢桓之審爲淵……」注云：

「夫至人用之則行，捨之則止。行止雖異，而玄默一焉……雖波流九變，治亂紛如，居其極者，常淡然

自得，泊乎忘爲也。」（莊子注疏卷三頁四十七）

此莊子注之理想人格。其哲學之此方面，亦卽其中之神祕主義也。

第七章 南北朝之佛學及當時人對於佛學之諍論

(一) 中國佛學與中國人之思想傾向

南北朝時，中國思想界又有大變動。蓋於是時佛教思想有有系統的輸入，而中國人對之亦能有甚深了解。自此以後，以至宋初，中國之第一流思想家，皆爲佛學家。佛學本爲印度之產物，但中國人講之，多將其加入中國人思想之傾向，以使成爲中國之佛學。所謂中國人思想之傾向者，可分數點論之。

(1) 佛學中派別雖多，然其大體之傾向，則在於說明「諸行無常，諸法無我。」所謂外界，乃係吾人之心所現，虛妄不實，所謂空也。但由本書以上所講觀之，則中國人對於世界之見解，皆爲實在論。卽以爲吾人主觀之外，實有客觀的外界。謂外界必依吾人之心，乃始有存在，在中國人視之，乃非常可怪之論。故中國人之講佛學者多

與佛學所謂空者以一種解釋，使外界爲「不真空。」（用僧肇語）

(2) 「諸行無常，諸法無我，涅槃寂淨，」乃佛教中之三法印。涅槃譯言圓寂。佛之最高境界，乃永寂不動者；但中國人又注重人之活動。儒家所說之最高境界，亦即在活動中。如易傳所說「天行健，君子以自強不息。」「自強不息，」即於活動中求最高境界也。即莊學最富於出世色彩，然其理想中之真人至人，亦非無活動者。故中國人之講佛學者，多以爲佛之境界並非永寂不動。佛之淨心，亦「繁興大用」，雖「不爲世染」而亦「不爲寂滯。」（大乘止觀法門語）所謂「寂而恒照，照而恒寂。」（僧肇語）

(3) 印度社會中，階級之分甚嚴。故佛學中有一部分謂有一種人，無有佛性，不能成佛。但中國人以爲「人皆可以爲堯舜，」故中國人之講學者，多以爲人人皆有佛性。即一闡提亦可成佛。（道生語）又佛教中有輪迴之說。一生物此生所有修行之成就，即爲來生繼續修行之根基。如此歷劫修行，積漸始能成佛。如此說，則並世之人，其成佛之可能，均不相同。但中國人所說「人皆可以爲堯舜」之義，乃謂人人皆於此生可爲堯舜。無論何人，苟「服堯之服，行堯之行，言堯之言，」皆即是堯。而人之可以

爲此，又皆有其自由意志。故中國人之講佛學者，又爲「頓悟成佛」（道生語）之說。以爲無論何人，「一念相應，便成正覺。」（神會語）

凡此傾向，非謂印度人所必無有；但中國之佛學家，則多就此方面發揮也。

（二）佛家與道家

南北朝時，道家之學極盛。當時談玄之士，多覺老莊及佛學本無二致。如劉虬云：「玄圃以東，號曰太一；闕賓以西，字爲正覺。希無之與修空，其揆一也。」（無量義經序，出

三藏記集卷九，日本大正新修大藏經（下稱大藏經）卷五五頁六八）

范曄論佛教云：「詳其清心釋累之訓，

空有兼遺之宗，道書之流」也。

（後漢書西域傳論）

二方面之學者，衆亦多視爲一流人物。

晉孫綽作道賢論，以七僧比七賢。如以竺道潛比劉伶，以支遁比向秀，以于法蘭比阮籍，以于道邃比阮咸。「道」與「賢」皆一流人物，故可比而論之也。

故當時多有以莊學講佛學者。高僧傳曰：

「釋慧遠，本姓賈氏，鴈門樓煩人也……博綜六經，尤善老莊……年二十一……時沙門釋道安立

寺於太行恆山，……遠遂往歸之。……年二十四便就講說，嘗有客聽講，講實相義。往復移時，彌增疑昧。遠乃引莊子義爲連類，於是惑者曉然。」（高僧傳卷六，大藏經卷五十五七至三五八）

慧遠「引莊子爲連類」以講「實相義」卽以莊學講佛學也。此在當時，謂之「格義」。高僧傳法雅傳云：

「法雅，河間人。……少長外學，長通佛義。……時依門徒，並世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等以經中事數，擬配外書，爲生解之例，謂之格義。乃毗浮相曇等，亦辯格義，以訓門徒。雅風采灑落，善於樞機，外典佛經，遞互講說。」（卷四，大藏經卷五十五三四七）

此以中國之書，所謂外典中之義理，比附佛經中之義理。而「外典」中所最可引以比附佛經者，當以老莊之書爲最。（「格義」之義，陳寅恪先生說）道安支遁等，講佛經時，亦常以當時所謂「三玄」中之言比附之。道安安般經注序云：

「安般者，出入也。道之所寄，無往不因。德之所寓，無往不託。是故安般寄息以成守，四禪寓骸以成定也。寄息故有六階之差，寓骸故有四級之別。階差者，損之又損之，以至於無爲。級別者，忘之又忘之，以至於無欲也。無爲故無形而不因，無欲故無事而不適。無形而不因，故能開物。無事而不適，故能成務。成務者，卽

萬有而自彼。開物者，使天下兼忘我也。彼我雙廢者，寄於唯守也。（隋佑出三藏記集卷六，大藏經卷五五頁四三）

「安般」譯言息，即呼吸。佛法修行之方法中，有不淨觀，即於坐禪時觀身體不淨，即此所說「四禪寓骸以成定」也。有持息念，即於坐禪時注意呼吸，即此所謂「安般寄息以成守」也。「損之又損」老子之言。「忘之又忘」莊子之意。「開物成務」周易之文。此用「三玄」比附佛學也。支遁大小品對比要抄序云：

「夫般若波羅蜜者，衆妙之淵府，羣智之玄宗，神王之所由，如來之照功。其爲經也，至無空豁，廓然無物者也。無物於物，故能齊於物。無智於智，故能運於智……般若之智，生乎教迹之名。是故言之則名生，設教則智存。智存於物，實無迹也；名生於彼，理無言也。何則？至理冥壑，歸乎無名。無名無始，道之體也。無不可者，聖之慎也。苟慎理以應動，則不得不寄言。宜明所以寄，宜暢所以言。理冥則言廢，忘覺則智全。若存無以求寂，希智以忘心，智不足以盡無，寂不足以冥神。何則？蓋有存於所存，有無於所無，存乎存者，非其存也，希乎無者，非其無也。何則？徒知無之爲無，莫知所以無；知存之爲存，莫知所以存。希無以忘無，故非無之所無；寄存以忘存，故非存之所存。莫若無其所以無，忘其所以存。忘其所以存，則無存於所存。遺其所以無，則忘無於所無。忘無故妙存，妙存故盡無。盡無則忘玄，忘玄故無心。然後二迹無寄，無有冥盡。是以諸佛因般

若之無始，明萬物之自然。衆生之喪道，溺精神乎欲淵。悟羣俗以妙道，漸積損以至無。設玄德以廣教，守谷神以存虛。齊衆首於玄同，還羣靈乎本無。」（同上卷八，大藏經卷五五頁五五）

此亦就老子損之又損，莊子忘之又忘之意，以講佛經，亦「格義」也。

(二)「六家七宗」

中國原有之老莊之學，在此時盛行。此時人講老莊，特別注重於所謂有無問題，觀上二章所說可見。當時講佛學者，亦特別注重於所謂空有問題；或言有無，或言空有，空有亦卽有無也。或當時講老莊之學者，受佛學之影響，故講老莊時，特別注重於所謂有無問題歟？抑當時講佛學者，受老莊之影響，故於講佛學時，特別注重於所謂空有問題歟？二者蓋均有焉。總之所謂有無，空有，乃老莊及佛學所共有之問題，而亦南北朝以後佛學家所討論最多之問題也。

當時人對於此問題之討論，有六家七宗。日本安澄中論疏記云：

「梁釋寶唱作續法論云：宋釋曇濟作六家七宗論，論有六家，分成七宗。一本無宗，二本無異宗，三卽

色宗，四心無宗，五識含宗，六幻化宗，七緣會宗。今此言六家者，於七宗中除本無異宗也。有人傳云：此言不明。今應云：於七宗中除本無宗，名六家也。」（卷三末，大藏經卷六五頁九三）

吉藏云：

「什法師未至長安，本有三家義。一者釋道安明本無義，謂無在萬化之前，空爲衆形之始。夫人之所滯，滯在未（疑當爲末）有；若託（當爲託字）心本無，則異想便息……詳此意安公明本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無。此與方等經論，什肇山門，本無異也。」（中觀論疏卷二末，大藏經卷四二頁二九）

安澄云：

「釋道安本無論云：如來興世，以本無弘教。故方等衆經，皆明五陰本無。本無之論，由來尙矣。謂無在元化之前，空爲衆形之始。夫人之所滯，滯在未。有。若託心本無，卽異想便息。」（中論疏記卷三末，大藏經卷六五頁九二）

什法師謂鳩摩羅什。據高僧傳本傳，（高僧傳卷三）什於姚興弘始三年（西歷四〇一年）入長安。在此時之前，道安已先在長安，大弘佛法。道安爲晉代一大佛教領袖。本在襄陽，爲秦軍所獲。後居長安。秦主苻堅，極尊禮之。「安旣篤好經典，志在宣法，所請外國

沙門……譯出衆經百餘萬言。」（高僧傳卷五，大藏經卷五十五頁三五四）以晉太元十年（西歷

三八五年）卒，年七十二。（同上頁三五三）元康肇論疏謂道安作性空論。本文今不傳。據吉藏所說，則道安之性空論，即「一切諸法，本性空寂」之義。此本無宗也。若只依「無在萬化之前，空爲衆形之始」二句言，則此宗與本無異宗，無大差別。惟若吉藏所說，則此宗與僧肇所說「不真空」之義相同。當於下另論之。

吉藏續云：

「次琛法師云：本無者，未有色法，先有於無，故從無出有。即無在有先，有在無後，故稱本無。此釋爲肇公不真空論之所破，亦經論之所未明也。」（中觀論疏卷二末，大藏經卷四二頁二九）

安澄云：

「琛法師製論云：夫無者，何也。慳然無形，而萬物由之而生者也。有雖可生，而無能生萬物。故佛答梵志，四大從空生也。山門玄義第五卷，二諦章下云：復有竺法深即云：諸法本無，慳然無形，爲第一義諦；所

生萬物，名爲世諦。」（中觀論疏卷三末，大藏經卷六五頁九三）

安澄并云：「深法師者，晉剡東仰山竺潛，字法深，姓王，琅琊人也。年十八出家……以

晉寧康二年（西歷二七四年）卒於山館，春秋八十有九焉。言深法師者，有本作琛字。（同上）按竺潛，高僧傳卷四有傳。同時竺法汰亦有本無義。高僧傳云：「竺法汰東莞人。少與道安同學，雖才辯不逮而姿貌過之……以晉太元十二年（西歷三八七年）卒，春秋六十有八……汰所著義疏，并與郗超書論本無義，皆行於世。」（高僧傳卷五，大藏經卷五十頁三五四至三五五）僧肇不真空論所破本無義，元康肇論疏以爲卽法汰之說。此本無異宗。此宗所持，實卽老子「天地萬物生於有，有生於無」之說。蓋以老學講佛學也。

吉藏續云：

「第二卽色義。但卽色有二家。一者，關內卽色義。明卽色是空者。此明色無自性，故言卽色是空，不言卽色是本性空也。此義爲肇公所呵。肇公云此乃悟色而不自色，未領色非色也。」（中觀論疏卷二末，大藏經

卷四二頁二九）

安澄云：

「此師意云：細色和合而成粗色。若爲空時，但空粗色，不空細色。望細色而粗色不自色。故又望黑色

而是白色，白色不白色。故言卽色空，都非無色。若有色定相者，不待因緣，應有色法。又粗色有定相者，應不因細色而成。此明假色不空義也。」（中觀論疏卷二末，大藏經卷六五頁九四）

關內爲何人，安澄未言及。「望黑色而是白色」一語，亦頗費解。此義大意謂粗色是空，細色不空。粗色所以是空者，以其無定相也。蓋僅謂色無定相，不言色性本空。故僧肇謂爲「悟色而不自色，未領色非色也。」安澄云：「但知色非自色，因緣而成。不知色本是空，猶存假有也。」（同上）此卽色義中第一家。此宗所持，其詳不可知。但就此所說觀之，則頗似今科學家對於外物之見解。如所謂元子電子等，細色也；此係不空者。如元子電子等所組成之具體的物，粗色也；此乃是空者。

吉藏續云：

「次支道林著卽色遊玄論，明卽色是空，故言卽色遊玄論。此猶是不壞假名，而說實相。與安師本性空故無異也。」（中觀論疏卷二末，大藏經卷四二頁二九）

支道林卽支遁。高僧傳曰：

「支遁，字道林。本姓關氏，陳留人。或曰河東林慮人。……家世事佛，早悟非常之理。……年二十五出

家。每至講肆，善標宗會，而章句或有所遺……通常在白馬寺，與劉系之等，談莊子逍遙篇云：「各適性以爲逍遙。遁曰不然。夫桀紂以殘害爲性，若適性爲得者，彼亦逍遙矣。於是退而注逍遙篇，羣儒萬學莫不歎服……以晉太和元年（西歷三六六年）……終於所住，春秋五十有三。」（卷四，大藏經卷五十頁三四八至三四九）

安澄云：

「山門玄義第五卷云：第八支道林著卽色遊玄論云：夫色之性，色不自色，不自雖色而空。知不自知，雖知而寂。彼意明：色心法空名真，一切不無空。色心是俗也。述義云：其製卽色論云：吾以爲卽色是空，非色滅空。斯言矣。何者？夫色之性，不自有色。色不自有，雖色而空。知不自知，雖知恆寂。然尋其意，同不真空。正以因緣之色，從緣而有。非自有故，卽名爲空。不待推尋破壞方空。旣言夫色之性，不自有色，色不自有，雖色而空。然不偏言無自性邊，故知卽同於不真空也。」（中論疏記卷三末，大藏經卷六五頁九四）

高僧傳本傳亦稱支遁作卽色遊玄論。世說新語謂支道林作卽色論，注云：

「支道林集妙觀章云：『夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空。故曰色卽爲空，色復異空。』」

（文學，世說新語卷上之下，四部叢刊本頁十九）

此與吉藏所說略同。此謂色之本性卽空。不只粗色空，細色亦空。知色之本性卽空，則卽有色。吾亦知其爲空，故可卽色而遊玄矣。高僧傳本傳又稱支遁作聖不辯知論。安澄所引，「知不自知，雖知恆寂。」似卽聖不辯知論中所說之義。此卽色義中第二家。此與僧肇不真空義同，其聖不辯知論與僧肇之般若無知論義亦同。

吉藏續云：

「第三温法師用心無義。心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此釋意云：經中說諸法空者，欲令心體虛妄不執，故言無耳。不空外物，卽萬物之境不空。」（中觀論疏卷二末，大藏經卷四二頁二九）

安澄云：

「山門玄義第五云：第一釋僧温，著心無二諦論云：有有形也，無無像也。有形不可無，無像不可有。而經稱色無者，但內止其心，不空外色。……二諦搜玄論云：晉竺法温，爲釋法琛法師之弟子也。其製心無論云：夫有，有形者也；無，無像者也。然則有象不可謂無，無形不可謂無。（當作有）是故有爲實有，色爲真色。經所謂色爲空者，但內止其心，不滯外色。外色不存餘情之內，非無如何？豈謂廓然無形，而爲無色乎？」（中論

高僧傳法深（晉書）傳中附有竺法蘊，未知是否卽法溫。吉藏二諦章卷上述心無義，亦與上述略同。此宗所持，與莊子同，蓋以莊學講佛學也。此心無宗。

【註】此外世說新語云：「愍度道人始欲過江，與一僧道人爲侶。謀曰：『用舊義往江東，恐不辦得食。』便共立心無義。既而此道人不咸渡，愍度果講義積年。後有僧人來，先道人寄語曰：『爲我致意愍度，無義那可立。治此計權救饑爾，無爲遂負如來也。』」（假編，世說新語卷下之下，頁二十八）註云：「舊義者曰種智有是，而能圓照。然則萬累斯盡，謂之空無；常住不變，謂之妙有。而無義者曰種智之體，豁然太虛。虛而能知，無而能應。居宗至極，其唯無乎？」（同上）此註所引，未知是否卽支愍度心無義原文。高僧傳竺法汰傳云：「時沙門道恆頗有才力，常執心無義，大行荆土。汰曰：『此是邪說，應須破之。』乃大集名僧，令弟子曇一難之。據經引理，析駁紛紜。恆仗其口辯，不肯受屈。日色既暮，明旦更集。慧遠就席，設難數番，關責鋒起。恆自覺義途差異，神色微動，塵尾扣案，未卽有答。遠曰：『不疾而速，杼柚何爲？』座者皆笑矣。心無之義，於此而息。」（卷第五，大藏經卷五十五頁三五四）法溫，支愍度，道恆俱執心無義。安澄云：「高僧中沙門道恆，執心無義，只是資學法溫之義，非自意之所立。後支愍度追學前義。」（中論疏記卷三末，大藏經卷六五頁九四）然支愍度道恆年輩俱早於法溫。安澄此言有誤。（說詳陳寅恪先生支愍度學說考）且就上所引觀之，則支愍度道恆之心

無義與法溫所持，亦不相同。蓋法溫所持，注重在不空外色。支愷度所持，注重在證明心體之爲「豁然太虛。」道恆所持雖未詳，然慧遠攻之云：「不疾而速，杼柚何爲，」似道恆亦注重在證明心「虛而能知，無而能應。」

吉藏續云：

「此四師（道安，法深，支遁，法溫）卽晉世所立矣。爰至宋大莊嚴寺曇濟法師著七宗論，還述前四，以爲四宗。第五「于法開立識含義。三界爲長夜之宅，心識爲大夢之主。今之所見羣有，皆於夢中所見。其於大夢既覺，長夜獲曉，卽倒惑識滅，三界都空。是時無所從生，而靡所不生。」（中觀論疏卷二末，大藏經卷四二頁二九）

安澄云：「山門玄義第五云：第四于法開著惑識二諦論……以惑所親爲俗，覺時都空爲眞。」（中觀論疏卷三末，大藏經卷六五頁九五）于法開，高僧傳云：「不知何許人，事蘭公爲弟子。」（卷四，大藏經卷五〇頁三五〇）蘭公爲于法蘭，高僧傳卷四有傳。此識含宗。

吉藏續云：

「第六壹法師云：世諦之法，皆如幻化。是故經云：從本以來，未始有也。」（中觀論疏卷二末，大藏經卷四

安澄云：

「玄義云：第一釋道壹，著神二諦論云：一切諸法，皆同幻化。同幻化故，名為世諦。心神猶真不空，是第一義。若神復空，教何所施。誰修道隔凡成聖，故知神不空。」（中論疏記卷三末，大藏經卷六五頁九五）

高僧傳謂「道壹姓陸，吳人……從汰公受學……晉隆安中（西歷三九七至四〇一年）遇疾而卒，春秋七十有一。」（卷六，大藏經卷五〇頁三五七）此幻化宗。

吉藏續云：

「第七于道遂明緣會故有，名為世諦。緣散故即無，稱第一義諦。」（中論疏卷二末，大藏經卷四二頁二

九）

安澄云：

「玄義云：第七于道遂著緣會二諦論云：緣會故有是俗，推拆無是真。譬如土木合為舍，舍無前體，有名無實。故佛告羅陀：壞滅色相無所見。」（中論疏記卷三末，大藏經卷六五頁九五）

「于道遂燉煌人……年十六出家，事蘭公為弟子。」（高僧傳卷四，大藏經卷五十五頁三五）一切

諸法，衆緣會合卽有，緣散卽無。如一房舍，土木合卽有，散卽無。此緣會宗。

(四) 僧肇所講世界之起源

上七宗中後三宗所持，皆中國哲學中所向無有，且與中國哲學之實在論相違反。然在佛學中，此則對於外界最普通之見解也。道安之本無宗及支遁之卽色宗，蓋於此種見解及中國哲學之實在論中間，得一調和。僧肇講此甚詳。僧肇者，高僧傳云：

「釋僧肇，京兆人。家貧以傭書爲業，遂因繕寫，乃歷觀經史，備盡墳籍。愛好玄微，每以老莊爲心要。嘗讀老子德章，乃歎曰：『美則美矣，然期神冥累之方，猶未盡善也。』後見舊維摩經歡喜頂受，披尋玩味，乃言始知所歸矣，因此出家。學善方等，兼通三藏。……後羅什至姑臧，肇自遠從之，什嗟賞無極。及什適長安，肇亦隨返。姚興命肇與僧叡等入逍遙園，助詳定經論。肇以去聖久遠，文義多雜，先舊所解，時有乖謬。及見什豁稟，所悟更多。因出大品之後，肇便著波若無知論凡二千餘言，竟以呈什，什讀之稱善。乃謂肇曰：『吾解不謝子，辭當相挹。』時廬山隱士劉遺民見肇此論，乃歎曰：『不意方袍，復有平叔。』因以呈遠公。遠乃撫几歎曰：『未常有也！』因共披尋玩味，更存往復。晉義熙十年（西歷四一四年）卒於長安，春秋三十。」

有一矣。」（高僧傳卷六，大藏經卷五百三六五至三六六）

鳩摩羅什爲有系統的介紹印度思想入中國最早之人中之一；僧肇親受其教，又以本善老莊，故所作諸論，均兼有佛學玄學之義。對於世界之起源，僧肇亦以老學與佛學混合講之。僧肇寶藏論云：

「夫本際者，即一切衆生無礙涅槃之性也。何謂忽有如是安心及以種種顛倒者？但爲一念迷也。又此念者從一而起，又此一者從不思議起，不思議者即無所起。故經云：『道始生一，一爲無爲；一生二，二爲安心。』以知一故，即分爲二。二生陰陽，陰陽爲動靜也。以陽爲清，以陰爲濁。故清氣內虛爲心，濁氣外凝爲色，即有心色二法。心應於陽，陽應於動；色應於陰，陰應於靜。靜乃與玄牝相通，天地交合。故所謂一切衆生，皆稟陰陽虛氣而生。是以由一生二，二生三，三即生萬法也。既緣無爲而有心，復緣有心而有色。故經云：『種種心色。』是以心生萬慮，色起萬端，和合業因，遂成三界種子。夫所以有三界者，爲以執心爲本，迷真一故，即有濁辱，生其妄氣。妄氣澄清，爲無色界，所謂心也。澄濁現爲色界，所謂身也。散滓穢爲欲界，所謂塵境也。故經云：『三界虛妄不實，唯一妄心變化。』夫內有一生，即外有無爲；內有二生，即外有有爲；內有三生，即外有三界。既內外相應，遂生種種諸法及恆沙煩惱也。」（本際虛玄品第三，大藏經卷四五百一四八）

「本際」卽宇宙之本體方面，「三界」及「種種諸法」卽宇宙之現象方面也。老子云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」（第四十二章）在中國以前原有哲學中，心與身之分別，向少言及。此則以陰陽配心身，「格義」之類也。於此段中，可見混入道家哲學中諸觀念之佛學。寶藏論又云：

「夫迷者，無我立我，則內生我倒。內生我倒故，卽聖理不通。聖理不通，故外有所立。外有所立，卽內外生礙。內外生礙，卽物理不通。遂妄起諸流，混於凝照。萬象沉沒，真一宗亂。諸見競興，乃爲流浪。」（湘微體淨

品第二，大藏經卷四五頁一四六

爲一念之迷，本無我而妄立一我。因有我遂有非我，主觀客觀分峙對立，而現象世界卽於此起矣。

（五）僧肇之不真空義

此現象世界，因其只爲現象，故可謂之爲假，可謂之爲「無」；但既有此現象，則亦不能不謂之爲「有」。僧肇不真空論云：

「然則萬物果有其所以不有，有其所以不無。有其所以不有，故雖有而非有；有其所以不無，故雖無而非無。雖無而非無，無者不絕虛；雖有而非有，有者非真有。若有不即真，無不夷跡，然則有無稱異，其致一也。……所以然者，夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉？譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也。若不自有，待緣而後有者，故知有非真有。有非真有，雖有不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起，起則非無。以明緣起，故不無也。……然則萬法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不無，不可得而無。何則？欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有。然則不真空義，顯於茲矣。故放光云：『諸法假號不真，譬如幻化人。非無幻化人，幻化人非真人也。』」（深論，大藏經卷四）

五頁一五二

現象世界中諸物，皆待因緣湊合方有，因緣不湊合即滅，故皆如幻化人也。即此而言，可謂爲無。然所謂無者，不過謂幻化人非真人耳，非無幻化人也。就有幻化人而言，則固可謂爲有也。故萬物皆有其所以不有，有其所以不無，此所謂不真空義也。

（六）僧肇之物不遷義

更進一步言之，則凡曾有之物，雖歸壞滅，然其曾有之事實，則固不可滅也。現象世界中，萬物忽生忽滅，似現象世界爲時時變化之大波流。然就另一方面言之，則某一剎那間之某一物，自是某一剎那間之某一物。宇宙間會有此某一剎那間之某一物，乃一永久不變之事實。普通所謂另一剎那間之同一某物，實可謂另是一物，非前剎那間之某一物變化而來者。由此言之，則雖現象世界，亦不可謂之爲「無常」也。

僧肇物不遷論云：

「夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同。逆之所謂塞，順之所謂通。苟得其道，復何滯哉？傷夫人情之惑也久矣！目對真而莫覺，既知往物而不來，而謂今物而可往。往物既不來，今物何所往？何則？求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是謂昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。故仲尼曰：『回也見新，交臂非故。』如此，則物不相往來明矣。既無往返之微朕，有何物而可動乎？然則旋嵐偃嶽而常靜；江河競注而不流；野馬飄鼓而不動；日月歷天而不同；復何怪哉？……是以言往不必往，古今常在，以

其不動；稱去不必去，謂不從今至古，以其不來。不來，故不馳騁於古今；不動，故各性住於一世……何者？人則求古於今，謂其不住；吾則求今於古，知其不去。今若至古，古應有今；古若至今，今應有古。今而無古，以知不來；古而無今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？然則四象風馳，璇璣電捲，得意毫微，雖速而不轉。」（肇論·大藏經卷四五頁一五一）

由此言之，則一切事物，若就其曾存在一點觀之，則皆是「常」而非「無常」也。

曾存在之事物，不僅曾存在，且能對於以後之事物，發生影響。僧肇物不遷論云：

「是以如來，功流萬世而常存，道通百劫而彌固。成山假就於始質，修途託至於初步，果以功業不可朽故也。功業不可朽，故雖在昔而不化，不化故不遷，不遷故則湛然明矣。故經曰：『三災彌綸，而行業湛然。』信其言也。何者？果不俱因，因因而果，因因而果，因不昔滅，果不俱因，因不來今，不滅不來，則不遷之致明矣。」（同上）

因能生果，因因而有果，是知因不昔滅也。果內無因，是知因不來今也。不滅不來，則不遷之理明矣。

(七) 僧肇所說之聖人

故現象世界可謂爲有，亦可謂爲無；可謂爲非有，亦可謂爲非無；可謂爲有相，亦可謂爲無相。寶藏論云：

「夫以相爲無相者，卽相而無相也。故經云：『色卽是空，非色滅空。』譬如水流，風擊成泡。卽泡是水，非泡滅水。夫以無相爲相者，卽無相而相也。經云：『空卽是色，色卽是色。』譬如壞泡爲水，水卽泡也，非水離泡。夫愛有相畏無相者，不知有相卽無相也。愛無相畏有相者，不知無相卽是相也。是故有相及無相，一切悉在其中矣。覺者名佛，妄卽不生。妄若不生，卽本真實。」（觀微體淨品第二，大藏經卷四五頁一四七）

知此理者，則卽在現象中見本體。寶藏論云：

「譬如有人，於金器藏中，常觀於金體，不觀衆相。雖觀衆相，亦是一金。既不爲相所惑，卽離分別。常觀金體，無有虛謬。喻彼真人，亦復如是。常觀真一，不觀衆相。雖觀衆相，亦是真一。遠離妄想，無有顛倒。住真實際，名曰聖人。若復有人，於金器藏中，常觀衆相，不觀金體。分別善惡，起種種見，而失於金性，便有諍論。喻彼愚夫，亦復如是。常觀色相男女好醜，起種種差別。迷於本性，執著心相。取捨愛憎，起種種顛倒。流浪生死，受種種身。妄想森羅，隱覆真一。」（本際虛玄品第三，大藏經卷四五頁一四九）

愚人執著現象，以爲真實；聖人則不執著現象，於現象中即見真實。愚人執著現象，即爲現象所囿；聖人不執著現象，即與真實合一。寶藏論云：

「夫離者無身，微者無心。無身故大身，無心故大心。大心故即周萬物，大身故應備無窮。是以執身爲身者，即失其大應；執心爲心者，即失其大智。故千經萬論，莫不說離身心，破彼執著，乃入真實。譬如金師，銷鑛取金，方爲器用。若執有身者，即有身礙，身礙故即法身隱於形礙之中；若執有心者，即有心礙，心礙故即眞智隱於念慮之中。故大道不通，妙理沉隱，六神內亂，六境外緣。晝夜惶惶，未有休息。」（離微體淨品第二，

大藏經卷四五頁一四七）

又云：

「夫所以言離者，體不與物合，亦不與物離。譬如明鏡，光映萬象；然彼明鏡，不與影合，亦不與體離。又如虛空，合入一切，無所染著。五色不能汚，五音不能亂，萬物不能拘，森羅不能雜，故謂之離也。所以言微者，體妙無形，無色無相。應用萬端而不見其容，含藏百巧而不顯其功。視之不可見，聽之不可聞。然有恆沙萬德，不常不斷，不離不散，故謂之微也。是以離微二字，蓋道之要也。六入無跡謂之離，萬用無我謂之微。微即離也，離即微也。但約彼根事而作兩名，其體一也。」（離微體淨品第二，大藏經卷四五頁一四六）

此聖人修養所用之功夫，及其修養成就時之心理狀態也。

(八) 僧肇之般若無知論

在此心理狀態中，聖人之心如明鏡，雖不廢照，而其體自虛。僧肇般若無知論云：

「是以聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。故能默耀豁光，虛心玄鑒，閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣。然則智有窮幽之鑒，而無知焉；神有應會之用，而無慮焉。神無慮，故能獨王於世表；智無知，故能玄照於事外。智雖事外，未始無事；神雖世表，終日域中。所以俯仰順化，應接無窮。無幽不察，而無照功。斯則無知之所知，聖神之所會也。然其爲物也，實而不有，虛而不無。存而不可論者，其唯聖智乎？何者？欲言其有，無狀無名；欲言其無，聖以之靈，聖以之靈，故虛不失照；無狀無名，故照不失虛。照不失虛，故混而不淪；虛不失照，故動以接羣。是以聖智之用，未始暫廢。求之形相，未暫可得。故寶積曰：『以無心意而現行。』放光云：『不動等覺而建立諸法。』所以聖迹萬端，其致一而已矣。是以般若可虛而照，真諦可亡而知，萬動可卽而靜，聖應可無而爲。斯則不知而自知，不爲而自爲矣。復何知哉？復何爲哉？」（肇論，大藏經卷四五頁一五三）

宋明道學家謂聖人之心，寂然不動，感而遂通，卽用此等意思。不過僧肇此等講法，與

其寶藏論中所說現象世界之起源，頗有不能一致之處。依彼所說，現象世界之起源，起於「一念迷」。自邏輯方面言，現象世界既有，即不可謂爲無；但自形上學方面言，則聖人若無妄念，則其現象世界即應歸無有，又何有「萬物不能拘，森羅不能雜」之有？關於此點，僧肇未有詳細說明。

【註】僧肇以明鏡喻修養成就之人之心理狀態。莊子亦言「聖人之用心若鏡」。以後宋明道學家常用此喻。僧肇維摩經注云：「夫以道爲道，非道爲非道者，則愛惡並起，垢累滋彰。何能通心妙旨，達平等之道乎？若能不以道爲道，不以非道爲非道者，則是非絕於心，遇物斯可乘矣。所以處是無是之情，乘非無非非之意。故能美惡齊觀，履逆常順。和光塵勞，愈晦愈明。斯可謂通達無礙，平等佛道也。」（卷七）南北朝時，以老莊之學，解釋佛學者，多就同有無，合動靜，一人我，諸題發揮。而對於莊子之「彌貫是非」之義，則少有談及者。僧肇此段，實就莊子齊物論齊是非之義發揮，以解釋佛經。

（九）道生之頓悟成佛義

與僧肇同學齊名者有道生，高僧傳云：

「竺道生，本姓魏，鉅鹿人，寓居彭城……幼而穎悟，聰哲若神……後值沙門竺法汰，遂改俗歸依，伏膺受業……後與慧叡、慧嚴同遊長安，從什公受業，關中僧侶咸謂神悟……生既潛思日久，徹悟言外，迺喟然歎曰：『夫象以盡意，得意則象忘；言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。』於是校閱真俗，研思因果，迺立「善不受報」、「頓悟成佛」。又六卷泥洹（涅槃經）先主京師，生剖析經理，洞入幽微。乃說一闍提人皆得成佛。於是大涅槃經，未至此土，孤明先發，獨見忤衆……俄而大涅槃經至於京都，果稱闍提皆有佛性……以宋元嘉十一年（西歷四三四）……卒。」（卷第七，大藏經卷五百三十六至三六七）

日本宗一乘佛性慧日抄引名僧傳第十

（文亦見於名僧傳抄而較簡略）

云：「生曰：『稟氣二

儀者，皆是涅槃正因。三界受生，蓋惟惑果。闍提含生之類，何得獨無佛性？』」（大藏經卷

七百一三七）

一闍提人爲不信佛法之人。一闍提人亦有佛性；「一闍提人皆得成佛」

是人人皆可成佛也。道生以經典之語言文字爲「筌」，必「忘筌取魚」，始可與言

道；對「道」能有了悟，即時可以成佛。後來禪宗不注重文字，只注重心悟，正此意也。

道生所立「善不受報」義，其詳不可知。慧遠有明報應論，亦講善不受報義；其

所講或受道生之影響。（歐寅怡先生說） 慧遠云：

「推夫四大之性，以明受形之本；則假於異物，託爲同體；生若遺塵，起滅一化。此則慧觀之所入，智刃之所遊也。於是乘去來之自運，雖聚散而非我。寓羣形於大夢，實處有而同無。豈復有封於所受，有係於所戀哉？若斯理自得於心，而外物未悟，則悲獨善之無功，感先覺而興懷。於是思弘道以明訓，故仁恕之德存焉。若彼我同得，心無兩對；遊刃則混一玄觀，交兵則莫逆相遇；傷之豈唯無害於神，固亦無生可殺。此則文殊按劍，跡逆而道順，雖復終日揮戈，措刃無地矣。若然者，方將託鼓舞以盡神，運干鉞而成化，雖功被猶無賞，何罪罰之有耶？若反此而尋其運，則報應可得而明；推事而求其宗，則罪罰可得而論矣。嘗試言之，夫因緣之所感，變化之所生，豈不由其道哉？無明爲惑網之淵，貪愛爲衆累之府，二理俱遊，冥爲神用。吉凶悔吝，惟此之動。無用（當作明）掩其照，故情想凝滯於外物。貪愛流其性，故四大結而成形。形結則彼我有封，情滯則善惡有主。有封於彼我，則私其身而身不忘。有主於善惡，則戀其生而生不絕。於是甘寢大夢，昏於所述。抱疑長夜，所存惟著。是故失得相推，禍福相襲。惡積而天殃自至，罪成則地獄斯罰。此乃必然之數，無所容疑矣。……然則罪福之應，惟其所感。感之而然，故謂之自然。自然者，卽我之影響耳。於夫玄宰，復何功哉？」

（弘明集卷五，大藏經卷五二頁三三）

此以道家之說，與佛家之說，融合言之。所謂報應，卽心之所感召。若無心而應物者，則雖有作爲而無所感召，超過輪迴，不受報也。

道生所立「頓悟成佛」義，謝靈運

（宋元帝永嘉十年，西歷四三三年，殺害，年四十九）

述之。

謝靈運辯宗論云：

「釋氏之論，聖道雖遠，積學能至；累盡塵生，方應漸悟。孔氏之論，聖道既妙，雖顏殆庶，體無鑿周，理歸一極。」（廣弘明集卷十八，大藏經卷五二頁二二四至二二五）

謂釋氏謂聖道甚遠，須積學以至於心中之無明，卽所謂累者，完全淨盡，方可使真心之明，熾然出現。此卽所謂成佛須用漸修之工夫。此種積學，亦非唯只限本生本世，往往須積許多世之「學」，方可成佛。孔子謂顏淵：「回也其庶乎屢空。」似亦講漸修之工夫。但孔子終以爲「聖道既妙」，能「體無鑿周」，卽「理歸一極」，則孔子實主頓悟之修行方法也。（參看本篇第五章第二節）

辯宗論又云：

「有新論道士，以爲寂寥微妙，不容階級，積學無限，何爲自絕？今去釋氏之漸悟，而取其能至；去孔氏

之殆庶，而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶。故理之所去，雖合各取，然其離孔釋矣。余謂二談救物之言，道家之唱得意之說，敢以折中，自許竊謂新論爲然。」（廣弘明集卷十八，大藏經卷五二二二五）

此「新論道士」，卽指道生。僧佑引陸澄云：「沙門道生執頓悟，謝康樂靈運辯宗述頓悟。」（出三藏記集卷第十二，大藏經卷五五，頁八四）故知此所述卽道生之說也。「今去釋氏之

漸悟」云云，乃謝靈運對於道生之說之觀察。釋氏雖主積學，然究謂聖道能至，今去其「漸悟」之說，但取其「能至。」又去孔氏「殆庶」之說，但取其「理歸一極。」卽專主頓悟之說也。

至於釋氏所以側重積學，孔氏所以側重頓悟者，辯宗論云：

「二教不同者，隨方應物，所化地異也。大而較之，鑒在於民。華人易於鑒理，難於受教，故閉其累學，而開其一極。夷人易於受教，難於鑒理，故閉其頓了，而開其漸悟。漸悟雖可至，昧頓了之實；一極雖知寄，絕累學之冀。良由華人悟理無漸而誣道無學，夷人悟理有學而誣道有漸。是故權實雖同，其用各異。」（同上）

中國人善於悟理，故孔氏教人側重頓悟；印度人易於受教，故釋氏教人側重積學也。此以頓漸之分，歸於華夷之異。

然「寂鑒微妙，不容階級。」所謂「無」，即最高境界者，得即全得，不能分爲部分而逐漸得之。故所謂積學，亦不過爲一種預備工夫；最後仍須一悟乃能得「無」也。在未到此最後一步時，一切工夫，只可謂之爲學，不可謂之爲悟。嚴格言之，實無所謂「漸悟」。謝靈運關於此點，與諸人之辯論，辯宗論詳載之。僧維問曰：

「承新論法師，以宗極微妙，不容階級。使夫學者窮有之極，自然之無，有若符契，何須言無也。若資無以盡有者，焉得不謂之漸悟耶？」（同上）

此謂學者窮有之極，則自與「無」合；若與無合，則亦不必言無矣。但當其尙未窮有之時，須「資無以盡有」，豈可不謂之爲有階級之漸悟耶？

謝靈運答云：

「夫累既未盡，無不可得；盡累之弊，始可得無耳。累盡則無，誠如符契；將除其累，要須傍教。在有之時，學而非悟；悟在有表，託學以至。但階級教愚之談，一悟得意之論矣。」（同上）

累既未盡，則「無」不可得，故須學以盡累。然學非悟，不過學爲悟之預備工夫，悟須「託學以至」耳。

僧維又問曰：

「語在有表，得不以漸。使夫涉學希宗，當日進其明，不若使明不日進，與不言同。若日進其明者，得非漸悟乎？」（同上）

此謂學若不「日進其明」，則與不學同。學若能「日進其明」，非漸悟而何？

謝靈運答云：

「夫明非漸至，信由教發。何以言之？由教而信，則有日進之功，非漸所明，則無入照之分。然向道善心起，損累生垢伏。伏似無同，善似惡乖。此所務不俱，非心本無累。至夫一悟，萬滯同盡耳。」（同上）

此謂學時所用之工夫，可增進由教所發之信仰。由教所發之信仰，能使心中之「累」減損，使心中之「垢」伏而不動。垢伏「似無」，而實非無。由此而言，「由教而信」亦有日進之功，但不能使心本無累。終須「一悟」，始可「萬滯同盡」也。此得「明」之一悟，乃是「頓」而非「漸」。

僧維三問云：

「夫尊教而推宗者，雖不永用，當推之時，豈可不暫合無耶？若許其暫合，猶自賢於不合，非漸如何？」

(同上)

此謂在學時，雖不能完全窮有，但豈無與「無」暫合之時。若謂可以暫合，則漸合自勝於不合，何以以為無漸悟耶？

謝靈運答云：

「暫者，假也；真者，常也。假知無常，常知無假。今豈可以假知之暫，而侵常知之真哉？今暫合賢於不合，誠如來言，竊有微證。巫臣諫莊王之日，物賒於己，故理為情先；及納夏姬之時，已交於物，故情居理上。情理雲互，物己相傾，亦中智之率任也。若以諫日為悟，豈容納時之惑耶？且南為聖也，北為愚也。背北向南，非停北之謂；向南背北，非至南之稱。然向南可以至南，背北非是停北，非是停北，故愚可去矣；可以至南，故悟可得矣。」(同上)

巫臣諫莊王之時，情並未亡，不過暫伏耳。故後又有納夏姬之事也。學之但使「累伏」，即如此類；若悟則萬累俱盡，累不僅伏，且實滅也。

辯宗論載慧麟又演僧維問：

「當假知之一合，與真知同異？」初答：「與真知異。」麟再問：「以為何異？」再答：「假知者累伏

故，理暫爲用，用暫在理，不恆其知。真知者照寂故，理常爲用，用常在理，故永爲真知。」麟三問：「累不自除，故求理以除累。今假知之一合，理實在心；在心而累不去，將何以去之乎？」三答：「累起因心；心觸成累。累恆觸者，心日昏，教爲用者，心日伏。伏累彌久，至於滅累；然滅之時，在累伏之後也。伏累滅累，貌同實異，不可不察。滅累之體，物我同忘，有無一觀；伏累之狀，他已異情，空實殊見。殊實空，異己他者，入於滯矣；一無有，同我物者，出於照也。」（同上）

此仍謂學但能使累伏，悟則能使累滅。「伏累彌久，至於滅累；然滅之時，在累伏之後」，所謂「悟在有表」，「託學以至」也。對於「滅累」者，所謂有無，我物之區別，均不存在，而爲一；對於伏累者，則空實，他己，仍有區別，而爲異。

上文謂謝靈運以爲「明非漸致，信由教發。由教而信，則有日進之功；非漸所明，則無入照之分。」王衛軍難云：

「由教而信，而無入照之分，則是闡信聖人。若闡信聖人，理不關心，政可無非聖之尤，何由有日進之功？」（廣弘明集卷十八，大藏經卷五二頁二二七）

此謂若教但能「生信」，不能「入照」，則只是闡信聖人耳。此等闡信，與對於理之

了解無關。故如果教只能生信，則不惟「無入照之分」，且亦應無「日進之功」矣。
道生答云：

「究尋謝永嘉論，都無間然。有同似若妙善，不能不引以爲欣。擅越難旨甚要，切想尋必佳通耳。且聊試略取論意，以伸欣悅之懷。以爲苟若不知，焉能有信？然則由教而信，非不知也。但資彼之知，理在我表。資彼可以至我，庸得無功於日進？未是我知，何由有分於入照？豈不以見理於外，非復全昧。知不自中，未爲能

照耶？」（竺道生答王衛軍書，廣弘明集卷十八，大藏經卷五二頁二二八）

教能與吾人以知識，可使吾人知「理」。但由此而得之知識，只是知識。由此知識所見之「理」，乃在我之外。卽我僅能知之而不能經驗之，卽不能證之。故教「無入照之分」也。但此等由教而來之知識，吾人可資之以證「理」。所謂「資彼可以至我」，故亦「庸得無功於日進」耶？由道生此書，可見謝靈運對於頓悟之主張，道生完全贊成之。道生且助謝靈運答反對者之辯難。蓋謝靈運所述，實卽道生之說也。

辯宗論又載慧琳爲調和之說曰：

「釋云有漸，故是自形者有漸。孔之無漸，亦是自道者無漸。何以知其然？耶？中人可以語上，久習可以

移性，孔氏之訓也。一合於道場，非十地之所階，釋家之唱也。如此漸絕文論，二聖詳言。豈獨夷束於教，華拘於理。將恐斥離之辯，辭長於新論乎？（廣弘明集卷十八，大藏經卷五二頁二二六）

云：此謂釋氏有頓漸二教；孔氏亦有頓漸二教。此時本已有釋氏有頓漸二教之說，慧遠

「晉武都山隱士劉虬說言，如來一化所說，無出頓漸……又誕公云：佛教有二，一頓一漸……菩提

流支言，佛一音以報萬機，判無漸頓，是亦不然。如來雖復一音報萬，隨諸衆生，非無漸頓。自有衆生藉淺階遠，佛爲漸說。或有衆生一越解大，佛爲頓說。寧無頓漸？」（大乘義章卷一，大藏經卷四四頁四六五至四六六）

此卽所謂「判教」。此後中國佛學中各宗派，多有其自己對於「判教」之主張。蓋佛教經典，本非一人一時所作，其間不少衝突或不一致之處。中國宗教家既信所有佛教經典，皆爲佛說，故對於其所以有衝突或不一致之原因，設法解釋。大約以爲佛之施教，因時因人不同。故全部佛教，可判爲若干種教。教雖有殊，而不礙佛教真理之爲唯一。此等主張及關於此等主張之辯論，不甚有哲學的興趣，故不多論及之。

(十) 當時對於神滅神不滅之辯論

南北朝時，反對佛教之人亦甚多。此反對派多爲儒者及道士。此時反對及擁護佛教之言論，僧佑（卒於梁武帝天監十七年〔西歷五一八年〕，高僧傳卷十一有傳）集爲弘明集，道宣（卒於

唐高宗乾封二年〔西歷六六七年〕，宋高僧傳卷十四有傳）

續集爲廣弘明集。其反對派所持之辯論，約有

六種。僧佑弘明集後序云：

「詳檢俗教，並憲章五經。所尊惟天，所法惟聖。然莫測天形，莫窺聖心。雖敬而信之，猶矇矓不了。况乃佛尊於天，法妙於聖。化出域中，理絕繫表。肩吾猶驚怖於河漢，俗士安得不疑駭於覺海哉？既疑覺海，則驚同河漢。一疑經說迂誕，大而無徵。二疑人死神滅，無有三世。三疑莫見真佛，無益國治。四疑古無法教，近出漢世。五疑教在戎方，化非華俗。六疑漢魏法微，晉代始盛。以此六疑，信心不樹。」（弘明集卷十四，大藏經卷五

二頁九五）

此六疑者，即當時反對佛教之人所持以攻擊佛教之六種辯論也。此六種辯論中，以第二種爲有哲學的興趣。今略述之。

慧遠云：

「無明爲感網之淵，貪愛爲衆累之府。二理俱遊，冥爲神用。吉凶悔吝，惟此之動。無用（當爲明）掩其照，故情想凝滯於外物。貪愛流其性，故四大結而成形。形結則彼我有封；情滯則善惡有主。有封於彼我，則私其身而身不忘。有主於善惡，則戀其生而生不絕。」（洞淵經論，弘明集卷五，大藏經卷五二頁三三）

佛教以爲人死神不滅。蓋人之所以有生而爲人，乃因無明貪愛，迷其本性。無明貪愛不斷，則此身死亡後，仍受他身；此生之後，仍有來生。此所謂生死輪迴也。反對佛教者駁斥此義，以爲人之形與人之神，本爲一體。神不能離形而獨存，故形滅時神即滅。以神滅論攻擊佛教，晉時即已有之。慧遠沙門不敬王者論中，論形盡神不滅先引反對者之言云：

「問曰……夫稟氣極於一生，生盡則消液而同無。神雖妙物，故是陰陽之所化耳。既化而爲生，又化而爲死。既聚而爲始，又散而爲終。因此而推，故知神形俱化，原無異統。精麤一氣，始終同宅。宅全則氣聚而有靈，宅毀則氣散而照滅。散則反所受於大本，滅則復歸於無物。反覆終窮，皆自然之數耳。孰爲之哉？若令本異，則異氣數合，合則同化，亦爲神之處形，猶火之在木。其生必存，其毀必滅。形離則神散而罔寄，木朽則火寂而靡託，理之然矣。假使同異之分，昧而難明。有無之說，必存乎聚散。聚散，氣變之總名，萬化之生滅。故

莊子曰：人之生，氣之聚。聚則爲生，散則爲死。若死生爲彼徒苦，吾又何患？古之善言道者，必有以得之。若果然耶，至理極於一生。生盡不化，義可尋也。」（弘明集卷五，大藏經卷五二頁三一）

此謂若神形是一，則「精粗一氣」。形有則神有，形無則神亦無。若神形本異，則神之處形，亦如火之在木。木無則火無所託，形無則神無所寄。卽神形是一是異，吾人一時不能斷定，而「有無之說，必存乎聚散」。氣聚爲有，氣散爲無。故吾人之存在，只以一生爲限，生盡卽不存在。所謂「理極於一生，生盡不化」也。慧遠續云：

「答曰：夫神者何邪？極精而爲靈者也。極精則非卦象之所圖，故聖人以妙物而爲言。雖有上智，猶不能定其體狀，窮其幽致。而談者以常識生疑，多同自亂。爲其誣也，亦已深矣……莊子發玄音於大宗，曰：大塊勞我以生，息我以死。又以生爲人羈，死爲反真。此所謂知生爲大患，以無生爲反本者也。文子稱黃帝之言曰：形有廢而神不化。以不化乘化，其變無窮。莊子亦云：特犯人之形而猶喜之。若人之形，萬化而未始有極。此所謂知生不盡於一化，方逐物而不反者也。二子之論，雖未究其實，亦嘗傍宗而有聞焉。論者不尋方生方死之說，而惑聚散於一化；不思神道有妙物之靈，而謂精靈同盡；不亦悲乎？火木之喻，原自聖典。失其法統，故幽與莫尋。請爲論者，驗之以實，火之傳於薪，猶神之傳於形。火之傳異薪，猶神之傳異形。前薪非

後薪，則知指窮之術妙。前形非後形，則悟情數之感深。惑者見形朽於一生，便以爲神情俱喪。猶觀火窮於一木，謂終期都盡耳。此曲從養生之談，非遠尋其類者也。」（弘明集卷五，大藏經卷五二頁三一至三二）

此謂形神是異。此形盡時，神可傳於異形。猶此薪盡時，火能傳於異薪也。

及齊梁之際，范縝著神滅論。「范縝，字子真，南鄉舞陰人也。」「博通經史，尤精

三禮。」「初縝在齊世，嘗侍竟陵王子良。子良精信釋教，而縝盛稱無佛。」（梁書四十八本

傳）其神滅論曰：

「形者神之質，神者形之用……神之於質，猶利之於刀。形之於用，猶刀之於利。利之名非刀也；刀之名非利也。然而捨利無刀，捨刀無利。未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在也。」（梁書本傳，弘明集卷九，大藏經

卷五二頁五五）

范縝又自設難云：人有形，木亦有形。但人之形有知，木之形無知，豈非因人於形之外，尚有神耶？答云：

「人之質，質有知也。木之質，質無知也。人之質，非木質也。木之質，非人質也。安在有如木之質，而復有

異木之知」（同上）

人之質本是有知之質；木之質本是無知之質。故人有知而木無知也。又自設難云：人死其形骸即無知，可見人之形骸，本是無知之質，與木相同，故人實有「如木之質，而有異木之知。」此其所以異，豈非因人於形之外，尚有神耶？答云：

「死者有如木之質，而無異木之知。生者有異木之知，而無如木之質……生形之非死形，死形之非生形，區已革矣。安有生人之形骸，而有死人之骨骸哉？」（同上）

死者形骸如木，故無知。生者形骸異木，故有知。死人之形，自是死人之形；因其已死之故，與生人之形骸絕異。不能以死人形骸與木同，遂謂生人之形骸亦與木同也。又自設難云：此死人之骨骸，若非生者之形骸，「則此骨骸，從何而至？」答言「是生者之形骸，變為死者之骨骸也。」（同上）謂生者之形骸變為死者之骨骸，可謂死者之骨骸，即是生者之形骸不可。

范縝又以爲「形即神」，故「手等」「皆是神分。」故「手等有痛癢之知」也。至於「是非之慮」，則「心器所主。」此心器即是「五藏之心。」

范縝又述其所以主張神滅之動機云：

「浮屠害政，桑門蠹俗……其流莫已，其病無垠。若知陶甄稟於自然，森羅均於獨化；忽焉自有，恍爾而無來也。不御，去也不追；乘夫天理，各安其性。小人甘其隴畝，君子安其恬素。耕而食，食不可窮也。蠶而衣，衣不可盡也。下有餘以奉其上，上無爲以待其下。可以全生，可以養親。可以爲己，可以爲人。可以匡國，可以霸君，用此道也。」（弘明集卷九，大藏經卷五二頁五七）

佛教以爲生死事大，又以生死輪迴爲苦，故教人修行，脫離生死。若知本無輪迴，生死任其自然，則「小人甘其隴畝，君子安其恬素」，佛教所視爲問題者，自不成問題矣。

梁書范縝傳云：「此論出，朝野誼譁，子良集僧難之，而不能屈。」（梁書卷四十八頁十）

弘明集所載，有蕭琛曹思文之難神滅論。（卷九）又有大梁皇帝勅答臣下神滅論，莊

嚴寺法雲法師與公王朝貴書，及公王朝貴六十三人答書，皆擁護皇帝之難神滅論。

（卷丁）廣弘明集亦載沈約之神不滅義及難范縝神滅義。（卷二十二）亦可見當時人對

此問題之注意矣。

第八章 隋唐之佛學上

(一) 吉藏之二諦義

隋唐之際有吉藏。續高僧傳曰：

「釋吉藏，俗姓安，本安息人也。祖世避仇移居南海，因遂家於交廣之間，後遷金陵而生藏焉。……聽

興皇寺道明法師講，隨聞領解，悟若天真。年至七歲，投明出家。採涉玄猷，日新幽致。凡所諮稟，妙達指歸。」

(卷十一，大藏經卷五十五頁五四)

續高僧傳謂吉藏於唐高祖武德六年(西歷六三三年)卒，年七十五。吉藏曾住會稽嘉祥寺，世稱嘉祥大師。中論百論及十二門論，吉藏均爲製疏。對於所謂三論宗，供獻甚大。惟其學瑣碎已甚，不盡有哲學的興趣，今述其二諦義。

吉藏云：

「叡師中論序云：『百論治外以闡邪，斯文祛內以流滯。大智釋論之淵博，十二門觀之精詣……若通此四論，則佛法可明也。』師云：此四論雖復名部不同，統其大歸，並爲申乎二諦，顯不二之道。若了於二諦，四論則煥然可領。若於二諦不了，四論則便不明。爲是因緣，須識二諦也。若解二諦，非但四論可明，亦衆經皆了。何以知然？故論云：諸佛皆依二諦說法……」（二諦章卷上，大藏經卷四五頁七八）

依吉藏，二諦有三種，二重，或二節。吉藏云：

「山門相承，與皇祖述，說三種二諦。第一明說有爲世諦，無爲真諦。第二明說有說無，二並世諦。說非有，非無，不二，爲真諦……第三節二諦義。此二諦者，有無二，非有無不二，說二說不二，爲世諦。說非二非不二，爲真諦。以二諦有此三種，是故說法必依二諦。凡所發言，不出此三種也。」（二諦章卷上，大藏經卷四五頁

九十）

所以需要此三種二諦者，吉藏云：

「此三種二諦，並是漸捨義，如從地架而起。何者？凡夫之人，謂諸法實錄是有，不知無所有。是故諸佛爲說諸法畢竟空無所有。言諸法有者，凡夫謂有。此是俗諦，此是凡諦。賢聖真知諸法性空，此是真諦，此是聖諦。令其從俗入真，捨凡取聖。爲是義故，明初節二諦義也。次第二重明有無爲世諦，不二爲真諦者，明有

無是二邊，有是一邊，無是一邊。乃至常，無常，生死，涅槃，並是二邊，以真，俗，生死，涅槃是二邊故，所以爲世諦；非真，非俗，非生死，非涅槃，不二中道，爲第一義諦也。次第三重，二與不二爲世諦，非二非不二爲第一義諦者。前明真，俗，生死，涅槃，二邊是偏，故爲世諦；非真，非俗，非生死，非涅槃，不二中道爲第一義。此亦是二邊，何者？二是偏，不二是中。偏是一邊，中是一邊。偏之與中，還是二邊，二邊故名世諦；非偏非中，乃是中道第一義諦也。然諸佛說法，治衆生病，不出此意，是故明此三種二諦也。」（二諦章卷上，大藏經卷四五百九十五至九一）

「問有無表不有無，悟不有無時，爲廢有無，爲不廢耶？」說二諦令人悟不二，當人悟不二時，爲廢二諦，爲不廢耶？吉藏云：

「師解云：具有廢不廢義。所言廢者，約謂情邊，即須廢之。何者？明汝所見有者，並顛倒所感，如瓶衣等，皆是衆生顛倒所感，妄想見有……是故須廢也。此則用空廢有。若更著空，亦復須廢。何者？本由有故有空。既無有，何得有空……此之空有，皆是情謂，故皆須廢……何以故？謂情所見，皆是虛妄，故廢之也。又非但廢妄，亦無有實。本有虛，故有實。既無虛，即無實，顯清淨正道。此亦名法身，亦名正道，亦名實相也。然此已拔從來也。何者？從來云，取相煩惱，感六道果報，此須廢。廢六道生死，得如來涅槃。今明有生死可有涅槃，既無生死，即無涅槃。無生死，無涅槃，生死涅槃，皆是虛妄。非生死，非涅槃，乃名實相。一往對虛辨實，若無彼虛，即

無有實也……何但初節二諦須廢，乃至第三重皆須廢。何以故此皆謂情，故須廢之也。」（二諦章卷上，大

藏經卷四五百九一至九二）

就此方面言，則三重二諦皆須廢。然就另一方面言之，則三重皆不廢。吉藏云：

「有方便三不廢者，卽不壞假名，說諸法實相。不動等覺，建立諸法……唯假名卽實相，豈須廢之？」

…斯卽空有，有空，二不二，不二，橫豎無礙。故肇師云：「欲言其有，有非真生，欲言其無，事像既形。」又云：

「譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。」……諸法亦爾，故不廢也。」（二諦章卷上，大藏經卷四五百

九二）

如此則與僧肇不真空義相同。不過吉藏注重在三重二諦皆須廢；此爲大乘空宗之說。此宗之形上學雖與道家異；然其所說實相一切皆非之意，頗與老子言道常無名，莊子主張不知無言之意，在表面上有相同處。故亦爲中國一部分人所喜。

（二）玄奘之成唯識論

及乎唐代，玄奘對於佛學，又有有系統之介紹。玄奘俗姓陳，縑氏人，生於隋末。年

十三出家。以唐太宗貞觀三年（西歷六二九）赴印度求法，時年二十六。至貞觀十九年（西歷六四五）歸至長安，於唐高宗麟德元年（西歷六六四）卒。玄奘一生事業，爲介紹世親護法等一派之佛學於中國。自印度返國後，其全部精力皆用於翻譯。實可謂爲佛學之忠實的介紹者。然正因其如此，故其所倡導之宗派中，最少中國人思想之傾向。但其教義極有哲學的興趣。今依玄奘之成唯識論所說，略述其唯識義，以與上所述有中國人思想傾向之佛學相比較。

（一）唯識教雙離空有

依此派所說，衆生皆有我法二執。我執者，執「我」爲實有；法執者，執「法」即諸事物，爲實有。唯識教之目的，即欲破此二執，顯示二空。二空者，我空法空也。成唯識論以爲所謂「我」「法」，「但有假立，非實有性」。所謂「我」及「法」之諸現相，「皆依識所轉變，而假施設」。「識謂了別」，屬於西洋哲學中所謂與物相對之心。識爲能變，「我」「法」爲所變。此能變之識有八。此八種識，又可區分爲三類，即世親所謂「此能變唯三，謂異熟，思量，及了別境識」。異熟即謂第八識，思量即謂

第七識，了別境識，即指眼耳鼻舌身意等六識也。

若知「我」「法」爲「依識所轉變，而假施設」，「非實有性」，則達二空矣。然「我」「法」所依之識是實有，故亦非一切皆空。窺基云：

「由此內識體性非無，心外我法體性非有。便遮外計離心之境實有增執；及遮邪見惡取空者，撥識亦無，損滅空執。即離空有，說唯識教。有心外法，輪迴生死。覺知一心，生死永棄。」（成唯識論述記卷一本，大藏

經卷四三頁二四三）

謂離心別有外境存在者，是謂「增執」，謂於事實真相有所增也。謂識亦不存在者，是謂「減執」，謂於事實真相有所減也。成唯識論以爲境無識有，所謂「離空有說唯識教也」。然此乃唯識教之第一步說法。究竟言之，識亦係「依他起」，詳下第六目中。

（2）識之四分

成唯識論云：

「然有漏識自體生時，曾似所緣能緣相現。彼相應法，應知亦爾。似所緣相，說名相分。似能緣相，說名

見分……相見所依自體名事，卽自證分。此若無者，應不自憶心心所法……若細分別……復有第四證自證分。此若無者，誰證第三？」（卷二，大藏經卷三一頁一十）

漏者煩惱之異名。帶有煩惱之識，卽有漏識也。「識謂了別。」故「有漏識自體生時，必了別其所了別，必有能了別及所了別。能了別卽能緣，所了別卽其能緣之對象，卽所緣也。因有能緣，故有所緣。所緣亦識所變也。此外尚有相分見分所依之識之自體。對於其自己之知識，名自證分。自證分卽識之自覺。其自覺之自覺，則第四證自證分也。」

識能變「我」「法」諸相，「變謂識體轉似二分。」（成唯識論卷一，大藏經卷三一頁一）
二分卽相分見分也。「依斯二分，施設我法。」此施設卽是假施設也。成唯識論云：

「此我法相雖在內識。而由分別似外境現。諸有情類，無始時來，緣此執爲實我實法。如患夢者患夢力故，心似種種外境相現，緣此執爲實有外境。愚夫所計實我實法都無所有，但隨妄情而施設故，說之爲假。內識所變似我似法，雖有而非實我法性。然似彼現，故說爲假。外境隨情而施設故，非有如識。內識必依因緣生故，非無如境。」（卷一，大藏經卷三一頁一）

外境非如識之有，內識非如境之無，此所謂離二邊，契中道也。然此亦第一步說法，詳下。

(3) 第一能變卽阿賴耶識

成唯識論云：

「初能變識，大小乘教，名阿賴耶。此識具有能藏所藏執藏義故，謂與雜染互爲緣故，有情執爲自內我故……此是能引諸界趣生善不善業異熟果故，說名異熟……此能執持諸法種子令不失故，名一切

種。」（卷二，大藏經卷三一頁七至八）

第八阿賴耶識，譯言藏識，因其「具有能藏所藏執藏義。」又名異熟識，因其能引生異熟果故。所謂異熟者，謂變異而熟，異時而熟，異類而熟。異熟果者，此所熟之果，乃其因變異所熟，與其因異時異類也。又名種子識，因此中藏有諸法，卽世間及出世間一切事物之種子也。

阿賴耶識中之諸法種子，有謂「皆本性有，不從熏生，由熏習力，但可增長。」（成唯識論卷二，大藏經卷三一頁八）此謂一切種子，阿賴耶識中俱備，非受其餘諸識熏習始有。

謂「種子皆熏故生。所熏能熏，俱無始有故。諸種子無始成就。種子既是習氣異名，習氣必由熏習而有，如麻香氣，華熏故生。」（同上）如麻本無香氣，以華熏之，乃有。不過此所熏及能熏，皆無始以來即有，故諸種子亦自無始以來即成就耳。又有謂種子各有二類：「一者本有，二者始起。」（同上）此即調和以上二說之說也。

種子又可分爲有漏無漏二類。有漏種子，即世間諸法之因；無漏種子，即出世間諸法之因。成唯識論云：

「由此應信有諸有情，無始時來，有無漏種，不由熏習，法爾成就。後勝進位，熏令增長。無漏法起，以此爲因。無漏起時，復熏成種。有漏法種，類此應知。」（卷二，大藏經卷三一頁九）

阿賴耶識有諸法種子，其餘七識熏之，令其增長。阿賴耶識爲所熏，餘七識爲能熏。成唯識論云：

「如是能熏與所熏識，俱生俱滅，熏習義成。令所熏中種子生長，如熏苜蓿，故名熏習。能熏識等，從種生時，即能爲因，復熏成種。三法展轉，因果同時。如炷生燄，燄生熾炷。亦如蘆束，更互相依。因果俱時，理不傾

動。」（卷二，大藏經卷三一頁一十）

如此能熏與所熏互爲因果。有漏種子起有漏法，有漏法復熏有漏種子。無漏種子起無漏法，無漏法復熏無漏種子。前者使人輪迴生死，後者使人生死永棄。不過無漏種子，非人人皆有，故人有種性之不同。有全無無漏種子者，有只有二乘種子者，有有佛無漏種子者。此卽謂非人人皆有佛性，非人人可以成佛。

吾人所見外境，如山河大地等，皆阿賴耶識中種子所變。成唯識論云：

「所言處者，謂異熟識由共相種成熟力故，變似色等器世間相，卽外大種及所造色。雖諸有情所變各別，而相相似，處所無異，如衆燈明，各徧似一。」（卷二，大藏經卷三一頁二十）

阿賴耶識中之共相種子，變爲山河大地。現在之山河大地，亦非一異熟識所變。成唯識論云：「誰異熟識，變爲此相……現居及當生者，彼異熟識，變爲此界……諸業同者，皆共變故。」（卷二，大藏經卷三一頁二十）現在之山河大地，乃現居及當生者之異熟識中，共相種子所變也。每一「有情」之異熟識，各變一山河大地。但因其爲共相種子所變，故「而相相似」。如衆燈之明，其明似一。

成唯識論云：

「有根身者，謂異熟識不共相種成熟力故，變似色根及根依處，卽內大種及所造色。有共相種成熟力故，於他身處亦變似彼。不爾，應無受用他義。此中有義，亦變似根。辯中邊說，似自他身五根現故。有義唯能變似依處，他根於己非所用故。似自他身五根現者，說自他識各自變義。放生他地，或般涅槃，彼餘尸骸，

猶見相續。」（卷二，大藏經卷三一頁一）

窺基述記云：「身者總名。身中有根，名有根身。」（卷三本，大藏經卷四三頁三二四）根，眼耳鼻舌

身等五根也。有此五根之身，此五根及其所依處，皆異熟識中不共相種所變。吾人所見他人之根所依處，亦吾人異熟識中共相種所變。不然，吾人何能感覺之。有義以爲他人之根，亦吾人之識所變，如辯中邊論所說是也。有義以爲只他人之根之所依處，爲吾人之識所變，因他人之根，吾人不能感覺之。「於己非所用故」也。辯中邊論所說，只謂自己之識，與他人之識，各自變耳。何以知他人之根之所依處爲吾人之識所變？如生他地或般涅槃者，其尸骸應卽無有；然「其餘尸骸」，吾人「猶見相續。」故知「其餘尸骸」乃吾人之識所變也。

依此說推之，則某人之根及其所依處，爲其自己之異熟識中之不共相種所變；

吾人所見之某人之根之所依處，或及某人之根，乃吾人之共相種所變。彼之所變與吾人所變，若何能有一致之行爲與舉動，此則爲一大問題，而成唯識論所未言也。

成唯識論論此阿賴耶識云：

「阿賴耶識，爲斷爲常？非斷非常？以恆轉故。恆，謂此識無始時來，一類相續，常無間斷。是界趣生施設本故，性堅持種令不失故。轉，謂此識無始時來，念念生滅，前後變異。因滅果生，非常一故。可爲轉識，熏成種故。恆言遮斷，轉表非常。猶如暴流，因果法爾。如暴流水，非斷非常。相續長時，有所漂溺。此識亦爾，從無始來，生滅相續，非常非斷。漂溺有情，令不出離。又如暴流，雖風等擊起諸波浪，而流不斷。此識亦爾，雖遇衆緣起眼識等，而恆相續。又如暴流，漂水上下，魚草等物，隨流不捨。此識亦爾，與內習氣外觸等法，恆相隨轉。如是法喻，意顯此識無始因果，非斷常義。謂此識性無始時來，剎那剎那，果生因滅。果生故非斷，因滅故非常。非斷非常，是緣起理。故說此識，恆轉如流。」（卷三，大藏經卷三一頁一二）

此識恆轉如流，所以漂溺有情，令其輪迴生死也。

(4) 第二能變末那識及第三能變前六識

第二能變末那識者，成唯識論云：

「次初異熟能變識後，應辯思量能變識相。是識聖教別名末那。恆審思量，勝餘識故。」（卷四，大藏經卷三一頁一九）

此爲第七識之末那識，「恆審思量，所執我相。」（卷四，大藏經卷三一頁二二）故與四種根本煩惱相應。成唯識論云：

「此意（卽末那）任運恆緣藏識，與四根本煩惱相應。其四者何？謂我癡，我見，並我慢，我愛，是名四種。我癡者，謂無明，愚於我相，迷無我理，故名我癡。我見者，謂我執，於非我法，妄計爲我，故名我見。我慢者，謂倨傲，恃所執我，令心高舉，故名我慢。我愛者，謂我貪，於所執我，深生耽著，故名我愛。……此四常起，擾濁內心，令外轉識，恆成雜染。有情由此生死輪迴，不能出離，故名煩惱。」（卷四，大藏經卷三一頁二二）

第三能變前六識者，成唯識論云：

「次中思量能變識後，應辯了境能變識相。此識差別總有六種，隨六根境種類異故。謂名眼識，乃至意識。」（卷五，大藏經卷三一頁二六）

能了境之識有六種，卽眼，耳，鼻，舌，身，意等六識。世親頌云：

「依止根本識，五識隨緣現；或俱或不俱，如濤波依水。意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與

悶絕。」（成唯識論卷七，大藏經卷三一頁三七）

成唯識論云：

「根本識者，阿陀那識，染淨諸識生根本故。依止者，謂前六轉識，以根本識爲其親依。五識者，謂前五轉識，種類相似，故總說之。隨緣現言，顯非常起。緣謂作意，根，境，等衆緣，謂五識身，內依本識，外隨作意，五根，等衆緣和合，方得現前。由此或俱或不俱起，外緣合者，有頓漸故。如水濤波，隨緣多少。此等法喻，廣說如經。由五轉識行相麤動，所藉衆緣，時多不具，故起時少，不起時多。第六意識雖亦麤動，而所藉緣無時不具。由遠緣故，有時不起。第七八識，行相微細，所藉衆緣，一切時有，故無緣礙，令總不行。」（卷七，大藏經卷三一頁三七）

阿陀那識，譯言執持，卽第八識之別名。第七第八識，無時不在現行之中。眼，耳，鼻，舌，身，等五識，則須衆緣和合，方得現前。意識常現起，惟生於無想定者，得無想定者，得滅盡定者，睡眠者，悶絕者，其意識不起。

上述八識，雖俱名識，但前六識，尤有了別之義。成唯識論云：

「集起名心，思量名意，了別名識，是三別義。如是三義，雖通八識，而隨勝顯。第八名心，集諸法種，起諸

法故。第七名意，緣藏識等，恆審思量爲我等故。餘六名識，於六別境，麤動間斷，了別轉故。如入楞伽伽他中說：「藏識說名心；思量性名意；能了諸境相，是說名爲識。」（卷五，大藏經卷三一頁二四）

心意識三義，雖通於八識；但若就各識特別殊勝處言，則第八名心，第七名意，餘六名識。

「我」及一切諸「法」皆此三能變所變。此三能變，不但變此似我似法，第二第三能變且執之以爲實有。執似我爲實有，名爲我執；執似法爲實有，名爲法執。成唯識論云：

「然諸我執，略有二種：一者俱生，二者分別。俱生我執，無始時來，虛妄熏習，內因力故，恆與身俱。不待邪教及邪分別，任運而轉，故名俱生。此復二種：一常相續，在第七識，緣第八識，起自心相，執爲實我。二有間斷，在第六識，緣識所變五取蘊相，或總或別，起自心相，執爲實我。此二我執，細故難斷。後修道中，數數修習，勝生空觀，方能除滅。分別我執，亦由現在外緣力故，非與身俱。要待邪教及邪分別，然後方起，故名分別。唯在第六意識中有。」（卷一，大藏經卷三一頁二）

又云：

「然諸法執，略有二種：一者俱生，二者分別。俱生法執，無始時來，虛妄熏習，內因力故，恆與身俱。不待邪教及邪分別，任運而轉，故名俱生。此復二種：一常相續，在第七識，緣第八識，起自心相，執爲實法。二有間斷，在第六識，緣識所變蘊處界相，或總或別，起自心相，執爲實法。此二法執，細故難斷。後十地中數數修習，勝法空觀，方能除滅。分別法執，亦由現在外緣力故，非與身俱。要待邪教及邪分別，然後方起，故名分別。惟在第六意識中有。」（卷二，大藏經卷三一頁六至七）

第七識執第八識所起之自心相爲實我實法；第六識執識所變之五取蘊相，卽根身等，爲實我，又執識所變蘊處界相，卽山河大地等，爲實法，此二識實二執之所由起也。又此八種識，不可定言其爲八個各不相干之體，卽不可言其爲定異，亦不可定言其卽爲一體，卽不可言其爲定一。成唯識論云：

「八識自性，不可言定一。行相所依緣，相應異故。又一滅時，餘不滅故。能所熏等，相各異故。亦非定異。經說八識如水波等，無差別故。定異應非因果性故。如幻事等，無定性故。如前所說，識差別相，依理世俗，非眞勝義。眞勝義中，心言絕故。如伽他說：心意識八種，俗故相有別。眞故相無別，相所相無故。」（卷七，大藏經

(5) 一切唯識

爲破此二執，當知「我」「法」皆「非實有」。成唯識論云：

「前所說三能變識及彼心所，皆能變似見相二分，立轉變名。所變見分，說名分別，能取相故；所變相分，名所分別，見所取故。由此正理，彼實我法，離識所變，皆定非有。離能所取，無別物故。非有實物，離二相故。是故一切有爲無爲，若實若假，皆不離識。唯言爲遮離識實物，非不離識心所法等。或轉變者，謂諸內識，轉似我法外境相現。此能轉變，卽名分別。虛妄分別，爲自性故，謂卽三界心及心所。此所執境，名所分別。卽所妄執實我法性，由此分別，變似外境，假我法相。彼所分別實我法性，決定皆無。前引教理，已廣破故。是故一切皆唯有識。虛妄分別，有極成故。唯既不遮不離識法，故真空等亦是有性。由是遠離增減二邊，唯識義成。

契會中道。」（卷七，大藏經卷三一頁三八至三九）

所謂唯識者，謂識外無物。「唯言爲遮離識實物。」「離識實物，」「決定皆無。」至於「不離識法，」則「亦是有性，」此唯識義所以爲「遠離增減二邊，契會中道」也。

不達唯識義者，對於此立論，可有種種疑難。成唯識論皆爲解答。其中有哲學的

興趣者，茲分述之。

外人問：

「若唯內識似外境起，寧見世間情非情物，處，時，身，用，定不定轉？」（成唯識論卷七，大藏經卷三一頁三九）

答：

「如夢境等，應釋此疑。」（同上）

窺基述記云：「外人難辭：若唯內識無心外境，如何現見世間非情物，處，時，二事決定；世間有情身，及非情用，二事不決定轉。此中言總意顯，處，時，用，三是非情，身是有情。此依二十論據理而言，四事皆通。」（卷七末，大藏經卷四三四頁九十九）二十論者，唯識二十論。其中二十頌，亦世親所作；釋二十頌之論，亦護法所作。成唯識論中，此問答極簡，詳在唯識二十論中。彼中謂外人謂若唯有識，而無心外境，則有四種困難，不易解釋。四種困難者，唯識二十論云：

「何因此識有處得生，非一切處？何故此處有時識起，非一切時？同一處時，有多相續，何不決定隨一

識生如眩瞽人見髮蠅等，非無眩瞽有此識生。復有何因，諸眩瞽者，所見髮等，無髮等用；夢中所得飲食刀

杖毒藥衣等，無飲等用；尋香城等，無城等用；餘髮等物，其用非無。若實同無色等外境，唯有內識，似外境生定處，定時，不定相續，有作用物，皆不應成。」（唯識二十論，大藏經卷三一頁七四）

第一難謂吾人普通常識，以爲心外有境。如見某山，此山乃離識實有。故唯到此山處，方見此山；非於一切處，皆能見此山。此所謂處定也。如謂某山是識所現，則何故吾人之識只現此山於一處，不現於一切處耶？何故現此山之識，「有處得生，非一切處」耶？第二難謂吾人普通常識，以某山爲離識實有，故只於到此山處之時，方見此山。此所謂時定也。若謂此山是識所現，則何故吾人之識只現此山於一時，不現於一切時耶？何故「此處有時識起，非一切時」耶？第三難謂如有一身，（即相續。窺基述記云：「言相續者，有情異名。前蘊始盡，後蘊即生；故言相續。」）其眼眩翳，見有虛假髮蠅等。此虛假髮蠅，非識外

實境；故唯眼眩翳者見之，眼不眩翳者不見也。此所謂「決定隨一識生」也。若吾人普通所謂外境，亦非識外實境，則何故非有人見之，有人不見之，如眼眩翳者所見之虛妄髮蠅等耶？第四難謂眼眩翳者所見髮等，無髮等用。夢中所見之物，亦無其用。「尋香城」乃幻術所現之城，亦無城用。但一般人所見之髮城等，因係心外實物，故能各

有其用。若此髮城等亦非心外實物，則何不同於眼眩翳者所見之虛假髮蠅及尋香城等亦無實用耶？故總之，「若實同無色等外境，唯有內識，似外境生，則定處，定時，不定相續，有作用物，皆不應成。」

唯識二十論中，答上四難云：

「如夢中雖無實境，而或有處見有村園男女等物，非一切處。卽於是處或時，見有彼村園等，非一切時。由此雖無離識實境，而處時定非不得成。說如鬼言，顯如餓鬼河中膿滿，故名膿河。如說酥瓶，其中酥滿。謂如餓鬼，同業異熟，多身共集，皆見膿河，非於此中定唯一見。等言顯示或見蠶等，及見有情執持刀杖，遮捍守衛，不令得食。由此雖無離識實境，而多相續不定義成。又如夢中境雖無實，而有損失精血等用。由此雖無離識實境，而有虛妄作用義成。如是且依別別譬喻，顯處定等，四義得成。」（同上）

夢中雖無心外實境，而亦可於某處某時見某村園，非於一切處一切時見此村園。可見「雖無離識實境，而處時定非不得成。」又如衆餓鬼，因其業同，故皆見河爲膿河而不可飲，並非只一餓鬼見餘不見也。可見「雖無離識實境，而多相續不定義」亦可成。又「譬如夢中夢兩交會，境雖無實，而男有損精，女有損血等用。」（窺基述記）可

見「雖無離識實境，而有虛妄作用義」亦可成立。故總之，「雖無離識實境，而處定等四義皆成。」

外人又問：

「若諸色處，亦識爲體，何緣乃似色相顯現，一類堅住，相續而轉？」（成唯識論卷七，大藏經卷三一頁三九）

答：

「名言熏習勢力起故，與染淨法爲依處故。謂此若無，應無顛倒，便無雜染，亦無淨法。是故諸識，亦似色現。」（同上）

此問謂若諸色處，卽所謂客觀世界者，亦以識爲體，則何故能「一類堅住」耶？窺基云：「一類者，是相似義。前後一類，無有變異，亦無間斷，故名堅住。天親云：「多時住故，卽此說名相續而轉。」一類堅住，卽是相續而轉。」（述記卷七末，大藏經卷四三頁四九二）窺基又釋此答云：

「謂由無始名言熏習，住在身中。由彼勢力，此色等起，相續而轉……由元迷執色等境，故生顛倒等。色等若無，應無顛倒。顛倒，卽諸識等緣此境色，而起妄執，名爲顛倒。此識等顛倒無故，便無雜染。雜染卽是

煩惱業生，或顛倒體，即是煩惱業生。此等無故，便無二障雜染。二障雜染無故，無漏淨亦無，無所斷故，何有清淨？」（同上）

外人又問：

「色等外境，分明現證。現量所得，寧撥爲無？」（成唯識論卷七，大藏經卷三一頁三九）

答：

「現量證時，不執爲外。後意分別，妄生外想。故現量境，是自相分，識所變故，亦說爲有。意識所執外實色等，妄計有故，說彼爲無。又色等境，非色似色，非外似外，如夢所緣，不可執爲是實外色。」（同上）

此間謂色等外境，乃現量所得，豈得謂爲無耶？答言，現量所得，乃純粹經驗，現量並不以其所得爲外，意識加以分別，乃以之爲外耳。現量所得，乃是識之相分，亦說爲有，惟意識所執外實色等，乃爲無也。

外人又問：

「若覺時色，皆如夢境，不離識者。如從夢覺，知彼唯心。何故覺時，於自色境，不知唯識？」（成唯識論卷

七，大藏經卷三一頁三九）

答：

「如夢未覺，不能自知。要至覺時，方能追覺。覺時境色，應知亦爾。未真覺位，不能自知。至真覺時，亦能追覺。未得真覺，恆處夢中，故佛說爲生死長夜。由斯未了色境唯識。」（同上）

莊子亦云：「且有大覺，而後覺此大夢也。」不過莊子所說之夢覺後，僅覺是非分別等之爲虛立。此所說之夢覺後，則覺一切事物，皆爲虛幻。

外人又問：

「外色實無，可非內識境。他心實有，寧非自所緣？」（成唯識論卷七，大藏經卷三一頁三九）

答：

「誰說他心非自識境？但不說彼是親所緣。謂識生時無實作用，非如手等親執外物，日等舒光親照外境；但如鏡等似外境現，名了他心，非親能了。親所了者，謂自所變。故契經言：無有少法，能取餘法。但識生時，似彼相現，名取彼物。如緣他心，色等亦爾。」（同上）

此難謂縱令外色實無，然他人之心則實有；而他人之心，亦非吾人之識所變也。吾人之識，能「緣」他心，即吾人之識，能以他心爲對象而知之，則吾人之識，實亦能「緣」

其自身之外之對象也。答言，他心實可爲自識之對象，卽自識實能以他心爲所緣；但其非其「親所緣」耳。自識「緣」他心時，非能如手之親執外物，如日光之親照外境，但自識如鏡，他心如鏡中之影，此卽名了他心，非親能了也。窺基述記云：「解深密言，無有少法，無少實法，能取餘法。餘者，心外實法也。非自實心能取他實心，但識生時心似彼他心相現，名取他心也。……緣他相分色，自身別識所變色等亦爾。」（卷七末，大藏經卷四三頁四九四）不惟他心不能爲自識親所緣，卽他心相分亦爾。自身之某一識，只能以其自己之相分爲其親所緣。卽自身某一識外之別識，及其所變色，亦不能爲某一識之親所緣。

外人又問：

「既有異境，何名唯識？」（成唯識論卷七，大藏經卷三一頁三九）

答：

「奇哉固執，觸處生疑，豈唯識教，但說一識……若唯一識，寧有十方凡聖尊卑因果等別。誰爲誰說？」

何法何求？」（同上）

此問謂既許自識外有非自識所變之他識，是於自識外另有異境也。「既有異境，何名唯識？」答言，唯識教本不只說一識，吾人之識之外本許有他人之識。若只有一識，則何有凡聖尊卑之別。無聖則誰爲說法；無凡則法爲誰說？

外人又問：

「若唯有識，都無外緣。由何而生種種分別？」（成唯識論卷七，大藏經卷三一頁三九）

答：

「頌曰：由一切種識，如是如是變。以展轉力故，彼彼分別生。論曰：此頌意說雖無外緣，由本識中有一切種轉變差別，及以現行八種識等展轉力故，彼彼分別而亦得生，何假外緣，方起分別？諸淨法起，應知亦然，淨現行爲緣生故。」（同上）

阿賴耶識，有染淨種子。染法種子，自能生染法；淨法種子，自能生淨法。阿賴耶識能生諸法，諸法還「熏」阿賴耶識。故成唯識論云：「攝大乘說，阿賴耶識與雜染法，互爲因緣。如炷與燄，展轉生燒。又如束蘆，互相依住。唯依此二，建立因緣。所餘因緣，不可得故。」（卷二，大藏經卷三一頁八）染法如此，淨法亦然。淨種能起現行淨法，現行淨法還與淨

種爲緣。故識中本身因緣，已能生一切，何需識外之外緣？卽有情之生死相續，亦「由內因緣，不待外緣，故唯有識。」

(6) 三性，三無性，真如

三性者：(一) 徧計所執性，(二) 依他起性，(三) 圓成實性。成唯識論云：

「三種自性，皆不遠離心心所法。謂心心所及所變現，衆緣生故，如幻事等，非有似有，誑惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫於此橫執我法，有無一異，俱不俱等，如空華等，性相都無，一切皆名徧計所執。依他起上，彼所妄執我法俱空，此空所顯識等真性，名圓成實。是故此三不離心等。」(卷八，大藏經卷三一頁四六)

諸法皆「衆緣所引，自心心所，虛妄變現，猶如幻事，陽燄，夢境，鏡像，光影，谷響，水月，變化所成，非有似有。」(同上) 此等諸法，皆屬依他起性。不知此諸法之實是衆緣所引，虛妄變現，卽於諸法，不「如實知」之，妄執之爲實我實法。此我法二執，皆屬徧計所執性。若知諸法之實是衆緣所引，虛妄變現，卽於諸法「如實知」之，則我法俱空。此二空所顯諸法實相，識等真性，卽屬圓成實性。

三無性者：(一) 相無性，(二) 生無性，(三) 勝義無性。成唯識論云：

「依此初徧計所執，立相無性；由此體相畢竟非有，如空華故。依次依他，立生無性；此如幻事，託衆緣生，無如妄執，自然性故；假說無性，非性全無。依後圓成實，立勝義無性；謂即勝義，由遠離前徧計所執我法性故，假說無性，非性全無。」（卷九，大藏經卷三一頁四八）

此三性中，前一性是真無；後二性但「假說無性。」成唯識論云：

「後二性雖體非無，而有愚夫於彼增益妄執，實有我法自性，此即名爲徧計所執。爲除此執，故佛世尊於有及無，總說無性。」（同上）

故二無性說非了義。成唯識論云：

「諸契經中說無性言，非極了義，諸有智者，不應依之。」（同上）

心及心所，亦屬依他起性。成唯識論云：

「衆緣所生心心所體，及相見分，有漏無漏，皆依他起。依他衆緣，而得起故。」（卷八，大藏經卷三一頁四）

六）

惟其如此，故成唯識論云：

「一諸心心所，依他起故，亦如幻事，非真實有。爲遣妄執，心心所外實有境故，說唯有識。若執唯識真實。」

有者，如執外境，亦是法執。」（卷二，大藏經卷三一頁六）

心及一切諸法，皆依他起。此卽心及諸法之實在狀況，實在性質，卽所謂諸法實性也。不知此諸法實性，而執諸法以爲實有，卽是徧計所執。知此諸法實性，卽入圓成實。

此諸法實性，卽名真如。成唯識論云：

「真謂真實，顯非虛妄；如謂如常，表無變易。謂此真實，於一切位，常如其性，故曰真如。卽是湛然不虛妄義。亦言顯此復有多名，謂名法界，及實際等。」（卷九，大藏經卷三一頁四八）

又云：

「空無我所顯真如，有無俱非，心言路絕，與一切法，非一異等。是法真理，故名法性……遮撥爲無，故

說爲有。遮執爲有，故說爲空。勿謂虛幻，故說爲實。理非妄倒，故名真如。不同餘宗，離色心等，有實常法，名曰

真如。」（卷二，大藏經卷三一頁六）

又云：

「七真如者：一流轉真如，謂有爲法流轉實性。二實相真如，謂二無我所顯實性。三唯識真如，謂染淨法唯識實性。四安立真如，謂苦實性。五邪行真如，謂集實性。六清淨真如，謂滅實性。七正行真如，謂道實

性。」（卷八，大藏經卷三一頁四六）

眞如卽是諸法實性。故有爲流轉等實性，亦是眞如。

（7）轉識成智

上文謂不知諸法實性而執諸法以爲實有，卽是徧計所執。知諸法實性，卽入圓成實。此知非僅知識之知。蓋吾人雖知識上可知諸法唯識，而實際上仍多執諸法爲實有。蓋我法二執，在吾人心中，根蒂深固，故須用修行方法，方能「悟入唯識」。依何修行方法，方能「悟入唯識」？此方法有五階段，成唯識論云：

「何謂悟入唯識五位？一資糧位，謂修大乘順解脫分。二加行位，謂修大乘順決擇分。三通達位，謂諸菩薩所住見道。四修習位，謂諸菩薩所住修道。五究竟位，謂住無上正等菩提。云何漸次悟入唯識？謂諸菩薩於識相性資糧位中，能深信解。在加行位，能漸伏除所取能取，引發眞見。在通達位，如實通達。修習位中，如所見理，數數修習，伏斷餘障。至究竟位，出障圓明，能盡未來化有情類，復令悟入唯識相性。」（卷九，大

藏經卷三一頁四八）

在第一「資糧位」中，修行者僅對於唯識之義，能深信解而已，尙不能伏除能取所

取之二取。成唯識論云：

「二取習氣，名彼隨眠，隨逐有情，眠伏藏識，或隨增過，故名隨眠。卽是所知煩惱障種。煩惱障者，謂執徧計所執實我，薩迦耶（我及我所）見而爲上首。百二十八根本煩惱，及彼等流諸隨煩惱，此皆煩惱有情身心，能障涅槃，名煩惱障。所知障者，謂執徧計所執實法，薩迦耶見而爲上首。見疑無明愛悲慢等，覆所知境無顛倒性，能障菩提，名所知障。」（同上）

因有能取，所取，二取，故生煩惱，所知，二障。有能取而執之以爲實我，卽生煩惱障；有所取而執之以爲實法，卽生所知障。

在「加行位」中，修行者尋思名義，自性，差別，等四種法，皆「假有實無」，「皆自心變，假施設有，實不可得。」於是知「無所取。」於此更進，則知「既無實境，離能取識。寧有實識，離所取境，所取能取，相待立故。」於是「發上如實智，印二取空，立世第一法。」如實智者，卽對於諸法有如實之知識也。此「世第一法，雙印空相。」成唯識論云：

「皆帶相故，未能證實。故說菩薩此四位中，猶於現前安立少物，謂是唯識真勝義性。以彼空有二相

未除，帶相觀心，有所得故，非實安住。惟識真理，彼相滅已，方實安住。」（卷九，大藏經卷三一頁四九）

此世第一法，亦只爲「世」第一法。因修行者於此猶以爲有空相，猶於「現前安立少物，謂是唯識真勝義性。」依現在哲學術語說之，此際仍有主觀客觀之區別，對於唯識真勝義性，仍只可謂爲知之，而不可謂爲「住」之。

修行者至「通達位」時，成唯識論云：

「若時菩薩於所緣境，無分別智都無所得，不取種種戲論相故。爾時乃名實住唯識真勝義性，卽證真如。智與真如，平等平等，俱離能取所取相故。能所取相，俱是分別，有所得心戲論現故。」（同上）

至此，則「實住唯識真勝義性」而「證真如」矣。此於修行究竟，大端已得。惟尙須加修治琢磨之功耳。

修行者至「修習位」時，成唯識論云：

「菩薩從前見道起已，爲斷餘障，證得轉依，復數修習無分別智。此智遠離所取能取，故說無得。及不思議，或離戲論，說爲無得；妙用難測，名不思議。……依謂所依，卽依他起，與染淨法，爲所依故。染謂虛妄徧計所執；淨謂真實圓成實性。轉謂二分轉捨轉得。由數修習無分別智，斷本識中二障麤重，故能轉捨依他

起上徧計所執，及能轉得依他起中圓成實性。由轉煩惱，得大涅槃；轉所知障，證無上覺。成立唯識，意爲有情證得如斯二轉依果。或依卽是唯識真如，生死涅槃之所依故。愚夫顛倒，迷此真如，故無始來，受生死苦。聖者離倒，悟此真如，便得涅槃，畢竟安樂。」（卷九，大藏經卷三一頁五十五至五十一）

此卽修行之最後結果也。

至於「究竟位」者，成唯識論云：

「前修習位所得轉依，應知卽是究竟位相。此謂此前二轉依果，卽是究竟無漏界攝。諸漏永盡，非漏隨增。性淨圓明，故名無漏。界是藏義，此中含容無邊，希有大功德故。或是因義，能生五乘世出世間利樂事故。」（卷十，大藏經卷三一頁五七）

此時八識皆轉爲智。此時識皆爲無漏識。無漏識亦爲能變；諸種佛身佛土，爲其所變。

成唯識論云：

「此諸身土，若淨若穢，無漏識上所變現者，同能變識，俱善無漏。純善無漏因緣所生，是道諦攝，非苦集故。」（卷十，大藏經卷三一頁五八）

識中本有有漏無漏，卽染法淨法，二類種子。佛身佛土，卽依無漏種子而另成一世界。

也。

(三)法藏之金師子論

由上所述，可知玄奘所介紹之唯識義中，頗有與中國人思想之傾向不相合者。以外界爲吾人之識所現，而吾人之識，亦係「依他起」；此如西洋哲學中休謨之說，乃極端主觀的唯心論，與常識極相違之說也。上述僧肇之不真空義，亦以諸法「如幻化人」；然其主要意思，在於證明「非無幻化人」。玄奘所述之唯識義之主要意思，則在於證明「幻化人非真人」。主要意思不同，故其所注重亦異也。修行者成佛後，玄奘所述，雖亦不否認其活動；然對於此點，未多言及，蓋亦非其所注重也。又謂只有一部分人有佛無漏種子。如此則非人人皆有佛性，人人皆可成佛矣。雖亦可謂識亦「依他起」；其中種子，亦應依他起，故非一成不變者；然至少並世之人成佛之可能不同。其所說修行必有一定的階段，亦主漸修，不主頓悟也。

在當時，卽有不以玄奘所講佛學爲然者，如法藏其著者也。法藏字賢首，姓康，本

康居人，其祖父歸化中國。法藏於唐貞觀十七年，生於長安。曾參加玄奘譯經事業；後以與玄奘「見識不同而出譯場。」（宋高僧傳卷第五，大藏經卷五十五頁七三二）後即發揮杜順和尚及智儼之說，立華嚴宗。宋高僧傳云：

「藏爲則天講新華嚴經，至天帝網義十重玄門，海印三昧門，六相和合義門，普眼境界門，此諸義章皆是華嚴總別義網，帝於此茫然未決。藏乃指鎮殿金獅子爲喻，因撰義門，徑捷易解，號金師子章，列十門總別之相，帝遂開悟其旨。」（同上）

今亦以法藏金師子章爲綱領，以敘述華嚴宗中之哲學，以法藏所代表者。

(1) 「明緣起」

金師子章列有十門。所謂十門者，「初明緣起，二辨色空，三約三性，四顯無相，五說無生，六論五教，七勒十玄，八括六相，九成菩提，十入涅槃。」（金師子章，大藏經卷四十五頁六六）

三「明緣起」者，金師子章云：

「謂金無自性，隨工巧匠緣，遂有師子相起。起但是緣，故名緣起。」（大藏經卷四十五頁六六三）

此以金喻本體，師子喻現象。本體世界，法藏名之爲「理法界」；現象世界，法藏名之

爲「事法界」。（華嚴義海百門緣生會竅門入法界條，大藏經卷四五頁六二七）本體卽所謂「自性清淨

圓明體」。「卽是如來藏中法性之體，從本已來，性自滿足。處染不垢，修治不淨，故云

自性清淨；性體徧照，無幽不燭，故曰圓明」。（修華嚴奧旨妄盡還原觀顯一體門，大藏經卷四五頁六三七）

本體如水，現象如波。水中之波，卽現象世界中諸事物也。金師子之所以成，金爲因，工匠之製作爲緣。現象世界中諸事物，皆因緣和合，方能生起，所謂緣起也。

(2) 「辨色空」

「辨色空」者，金師子章云：

「謂師子相虛，唯是真金。師子不有，金體不無，故名色空。又復空無自相，約色以明。不礙幻有，名爲色

空」。（大藏經卷四五頁六三至六六四）

現象世界中諸事物皆是幻像，故名「色空」。此卽是空，非絕無諸事物之空也。華嚴

還原觀云：

「謂塵無自性，卽空也；幻相宛然，卽有也。良由幻色無體，必不異空；真空具德，徹於有表。觀色卽空，成大智而不住生死；觀空卽色，成大悲而不住涅槃。以色空無二，悲智不殊，方爲真實也。寶性論云：『道前菩

薩，於此真空妙有，猶有三疑：一者，疑空滅色，取斷滅空；二者，疑空異色，取色外空；三者，疑空是物，取空爲有。今此釋云：色是幻色，必不礙空；空是真空，必不礙色。若礙於色，卽是斷空；若礙於空，卽是實色。」（示三

備門，大藏經卷四五頁六三八）

所謂空者，非絕無諸事物之「斷滅空」，亦非諸事物以外另有之「色外空」，空亦非另是一物，若然，則空爲有矣。金師子章以爲幻有是幻，因之言色空。所謂空者，卽指此耳。故曰「空無自相，約色以明」也。

(3) 「約三性」

「約三性」者，金師子章云：

「師子情有，名爲徧計。師子似有，名曰依他。金性不變，故號圓成。」（大藏經卷四五頁六六四）

現象世界中諸事物，皆須因緣和合，方能生起。但是幻相似有，本無自性，故曰依他，此卽成唯識論所說之依他起性。現象世界中諸事物，本是似有，而世俗妄情執之爲實有，故「名爲徧計」，此卽成唯識論所說之徧計所執性。至真心本體，常恆不變，乃圓成實性也。此所說圓成實性，與成唯識論所說不同。蓋成唯識論只言一切法皆依他

起；識亦依他起。此一切法及識皆依他起之實在性質，即名圓成實性。此則以常恆不變之真心本體爲圓成實性也。

(4) 「顯無相」

「顯無相」者，金師子章云：

「謂以金收師子盡，金外更無師子相可得，故名無相。」（大藏經卷四五百六六四）

華嚴義海百門云：

「觀無相者，如一小塵圓小之相，是自心變起。假立無實，今取不得。則知塵相虛無，從心所生，了無自性，名爲無相。」（緣生會寂門觀無相條，大藏經卷四五百六二七）

現象世界中諸事物，本是真心所現，幻有。若就其爲幻而言，則有即非有，可謂爲無相。

(5) 「說無生」

「說無生」者，金師子章云：

「謂正見師子生時，但是金生，金外更無一物。師子雖有生滅，金體本無增減，故曰無生。」（大藏經卷

華嚴義海百門云：

「達無生者，謂塵是心緣，心爲塵因。因緣和合，幻相方生。由從緣生，必無自性。何以故？今塵不自緣，必待於心；心不自心，亦待於緣。由相待故，則無定屬緣生。以無定屬緣生，則名無生。非去緣生，說無生也。」（緣

生會寂門達無生條，大藏經卷四五百六二七）

「塵是自心現。由自心現，卽與自心爲緣。由緣現前，心法方起。」（華嚴義海百門緣生會寂門明緣

起條，大藏經卷四五百六二七）

心必有對境，方可自起心法。故由塵之緣現前，心法，卽普通所謂

心理諸現象者，方起；故塵是心緣。而「塵是自心現」，故心是塵因也。現象世界中諸事物，皆待因緣和合，方能生起。由有待，故緣生無定。緣生無定，故曰無生。然金師子章所說，與此稍異。金師子章謂現象世界中諸事物，本爲幻有，就其爲幻而言，則有卽非有，故生卽無生也。

(6) 「論五教」

「論五教」者，金師子章云：

「一，師子雖是因緣之法，念念生滅，實無師子相可得，名愚法聲聞教。二，卽此緣生之法，各無自性，徹

底唯空，名大乘始教。三，雖復徹底唯空，不礙幻有宛然。緣生假有，二相雙存，名大乘終教。四，卽此二相，互奪兩亡，情僞不存，俱無有力。空有雙泯，名言路絕，棲心無寄，名大乘頓教。五，卽此情盡體露之法，混成一塊。繁興大用，起必全真；萬象紛然，參而不雜。一切卽一，皆同無性；一卽一切，因果歷然。力用相收，卷舒自在，名一

乘圓教。」（大藏經卷四五頁六六四至六六五）

此所謂判教也。華嚴宗之判教，將佛教中諸派別整齊排比，使其在一整個的系統中，皆自有相當之地位，使諸派別所說之義理，均爲一整個的真理之一方面。愚法聲聞教，卽所謂小乘法也。華嚴還原觀云：

「由塵相體無徧計，卽是小乘法也；由塵性無生無滅，依他似有，卽是大乘法也。」（示三獨門，大藏經卷四五頁六三八）

就上所說三性言之，小乘法指出徧計所執性之爲徧計所執性，謂此師子念念生滅，令人不執師子爲實有。大乘法指出依他起性之爲依他起性，謂此念念生滅之師子，「本無自性，徹底唯空。」然此不過大乘始教而已。更須令人知師子雖爲幻有，然有亦無礙，所謂「緣生假有，二相雙存。」雖講空而仍不廢有，此乃大乘終教也。然若專

就師子之幻有之爲幻而言，則空「奪」有；若專就師子之幻有之爲有而言，則有「奪」空。如此「互奪兩亡，俱無有力，空有雙泯。」令人亦不知有有，亦不知有空，所謂「名言路絕，棲心無寄；」此乃大乘頓教。然又須知此真心之體，包羅萬象，所謂「用則波騰鼎沸，全真體以運行；體卽鏡淨水澄，舉隨緣而會寂。若曦光之流采，無心而朗十方；如明鏡之端形，不動而呈萬像。」（華嚴義海百門種智普耀門，大藏經卷四五頁六百三十）現象世界中每一事物，皆是真心之全體。華嚴義海百門云：

「且如見山高廣之時，是自心現作大，非別有大；今見塵圓小之時，亦是自心現作小，非別有小。今由見塵，全以見山高廣之心而現塵也。」（錦融任運門通大小條，大藏經卷四五頁六百三十）

此所謂「起必全真」也。惟其如此，故「一卽一切，一切卽一」也。謂一卽一切，卽一有力而收一切；謂一切卽一，卽一切有力而收一。華嚴義海百門云：

「明卷舒者，謂塵無性，舉體全徧十方，是舒；十方無體，隨緣全現塵中，是卷。經云：『以一佛土滿十方，十方入一亦無餘。』今卷，則一切事於一塵中現；若舒，則一塵徧一切處。卽舒常卷，一塵攝一切故；卽卷常舒，一切攝一塵故，是爲卷舒自在也。」（錦融任運門明卷舒條，大藏經卷四五頁六三一）

令人知此義者，卽一乘圓教也。

(7)「勒十玄」

「勒十玄」者，金師子章云：

「一，金與師子，同時成立，圓滿具足；名同時具足相應門。二，若師子眼收師子盡則一切純是眼；若耳收師子盡則一切純是耳。諸根同時相收，悉皆具足，則一一皆雜，一一皆純，爲圓滿藏；名諸藏純雜具德門。三，金與師子，相容成立，一多無礙；於中理事，各各不同；或一或多，各住自位；名一多相容不同門。四，師子諸根，一一毛頭，皆以金收師子盡。一一徧徧師子眼，眼卽耳，耳卽鼻，鼻卽舌，舌卽身。自在成立，無障無礙；名諸法相卽自在門。五，若看師子，唯師子無金，卽師子顯金隱。若看金，唯金無師子，卽金顯師子隱。若兩處看，俱隱俱顯。隱則祕密，顯則顯著；名祕密隱顯俱成門。六，金與師子，或隱或顯，或一或多，定純定雜，有力無力，卽此卽彼，主伴交輝，理事齊現，皆悉相容，不礙安立，微細成辦；名微細相容安立門。七，師子眼耳支節，一一毛處，各有金師子；一一毛處師子，同時頓入一毛中。一一毛中，皆有無邊師子；又復一一毛，帶此無邊師子，還入一毛中。如是重重無盡，猶天帝網珠；名因陀羅網境界門。八，說此師子，以表無明；語其金體，具彰真性；理事合論，况阿賴識；令生正解；名託事顯法生解門。九，師子是有爲之法，念念生滅，剎那之間，分爲三際，謂過

去現在未來。此三際各有過現未來；總有三三之位，以立九世，卽束爲一段法門。雖則九世，各各有隔，相由成立，融通無礙，同爲一念；名十世隔法異成門。十金與師子，或隱或顯，或一或多，各無自性，由心迴轉。說事說理，有成有立；名唯心迴轉善成門。」（大藏經卷四五百六六至五六六六）

現象世界中，每一事物，皆是真心全體。由此而言，則師子亦真心全體也。故「金與師子，同時成立，圓滿具足；名同時具足相應門。」

「一卽一切，一切卽一。」「理不礙事，純恒雜也；事恒全理，雜恒純也。由理事自在，純雜無礙也。」（華嚴義海百門鑰匙在蓮門明純雜條，大藏經卷四五百六十三）現象世界中，每一事物，皆是真心全體，卽每一事皆是全理也。就師子眼是真心全體之一點而言，則可謂師子眼是一切，則師子眼爲雜，亦可謂一切皆是師子眼，則師子眼爲純。如此，「一一皆雜，一一皆純，一一皆爲「圓滿藏」，「名諸藏純雜具德門。」

真心爲一，現象爲多。就一方面言，每一現象皆爲真心全體所現，則一卽多，多卽一，所謂「一全是多，方名爲一；又多全是一，方名爲多。多外無別一，明知是多中一；一外無別多，明知是一中多。良以非多，然能爲一多；非一，然能爲多一。」（華嚴義海百門鑰匙在

運門了一多條，〔大藏經卷四五頁六百三十〕然若就另一方面言，則現象自是現象。金是理，師子是事；金是一，師子是多。「各住自位」，即各自有其地位。一多雖相容無礙，而自有不同，故「名一多相容不同門。」

自一方面言，現象世界中，每一事物，皆為真心全體所現，所謂一即一切，一切即一。「耳即鼻，鼻即舌。」但自又一方面言，每一事物只是每一事物，耳只是耳，鼻只是鼻，「自在成立，無障無礙」，故「名諸法相即自在門。」此與「一多相容不同門」，同注意於各現象之各有自相；但彼就真心與現象之異說，此就各現象之異說。

吾人若注意於現象世界中諸事物，則事物顯而本體隱；吾人若注意於本體，則本體顯而事物隱，此「名祕密隱顯俱成門。」

然則本體與事物，或一或多，或純或雜，或有力或無力，或為此或為彼，或為主或為伴。主伴者，華嚴還原觀云：「謂以自為主，望他為伴；或以一法為主，一切法為伴；或以一身為主，一切身為伴。」〔起六觀門，大藏經卷四五頁六百四十〕若吾人注意於師子，則師子即為主，其餘一切皆為伴也。雖有如此不同，而皆互不相礙，此「名微細相容安立門。」

現象世界中，每一事物，皆是真心全體所現。真心包羅一切事物；故現象世界中，每一事物，亦包羅一切事物。此一事物，不但包羅一切事物，並且將每一事物中所包羅之一切事物亦包羅之。彼每一事物中所包羅之一切事物，亦各各包羅一切事物，所謂「一一毛中，皆有無邊師子；又復一一毛，帶此無邊師子，還入一毛中。」宋高僧傳謂法藏「又爲學不了者設巧便，取鑑十面，八方安排，上下各一。相去一丈餘，面面相對，中安一佛像。燃一炬以照之，互影交光，學者因曉刹海涉入無盡之義。」（卷第五，大藏經卷五十七頁七三一）蓋每一鏡中，不止有彼鏡之影，且有彼鏡中之影之影也。因陀羅網爲一珠網，每一珠中現一切珠，又現一切珠中之一切珠，如是重重無盡，此「名因陀羅網境界門。」

說師子以喻現象，卽真心之生滅門；說金體以喻本體，卽真心之真如門也。真心不覺故動，而有生滅。不覺，卽無明也。以上二門，但各就真心之一方面講；若合兩方面言之，則生滅與不生滅和合，卽阿賴耶識也。說比喻以顯真理，「名託事顯法生解門。」一念爲真心全體所現，九世亦真心全體所現；故一念卽爲九世，九世卽爲一念。

華嚴義海百門云：

「融念劫者……由一念無體，即通大劫；大劫無體，即該一念。由念劫無體，長短之相自融，乃至遠近世界，佛及衆生，三世一切事物，莫不皆於一念中現。何以故？一切事法，依心而現。念既無礙，法亦隨融。是故一念即見三世一切事物顯然。經云：『或一念即百千劫，百千劫即一念。』」（鑄融在蓮門融念劫條，大藏經卷四五頁六百三十）

此所謂九世同爲一念。然若就一念中分別，亦不妨有九世；此「名十世隔法異成門。」總之，一切皆真心所現「各無自性，由心迴轉。」此「名唯心迴轉善成門。」

(8) 「括六相」

「括六相」者，金師子章云：

「師子是總相；五根差別是別相。共從一緣起，是同相；眼耳等不相濫，是異相。諸根合會有師子，是成相；諸根各住自位，是壞相。」（大藏經卷四五頁六六六）

就現象世界中一事物而言，其事物之全體是總相；其中之各部分是別相。此事物及其各部分，皆由緣起，是同相；各部分是各部分，是異相。各部分會合成此事物，則此事

物成；此是成相。各部分若不會合而只是各部分，則此事物壞；此是壞相。

(9) 「成菩提」

「成菩提」者，金師子章云：

「菩提，此云道也，覺也。謂見師子之時，即見一切有爲之法，更不待壞，本來寂滅。離諸取捨，即於此路，流入薩婆若海，故名爲道。即了無始已來，所有顛倒，元無有實，名之爲覺。究竟具一切種智，名成菩提。」

(大藏經卷四五頁六六六)

薩婆若義謂一切智。若知現象世界中諸事物，原來所執爲實者，本來即空，所謂「更不待壞，本來寂滅」，則如大夢已醒，知原來夢中所有現象，本來無實。華嚴義海百門云：

「了夢幻者，謂塵相生起，迷心爲有，觀察即虛，猶如幻人。亦如夜夢，覺已皆無。今了虛無，名不可得，相不可得，一切都不可得，是謂塵覺悟空無所有。」(修學嚴成門了夢幻緣，大藏經卷四五頁六三三)

又云：

「迷者，謂塵相有所從來，而復生滅，是迷。今了塵相無體，是悟。迷本無從來，悟亦無所去。何以故？以妄

心爲有，本無體故。如繩上蛇，本無從來，亦無所去。何以故？蛇是妄心橫計爲有，本無體故。若計有來處去處，還是迷了無來去，是悟。然悟之與迷，相待安立。非是先有淨心，後有無明。此非兩物，不可兩解。但了妄無妄，卽爲淨心，終無先淨心而後無明，知之。」（決擇成就門除業報條，大藏經卷四五頁六三六）

華嚴還原觀云：

「如人迷故，謂東爲西，乃既悟已，西卽是東，更無別東而可入也。衆生迷故，謂妄可捨，謂真可入。乃至悟已，妄卽是真，更無別真而可入也。」（入五止門，大藏經卷四五頁六三九）

夢中執夢中現象爲實，此爲迷，爲顛倒；醒後知夢中現象本來無實，所謂迷及顛倒，亦無有實，知此卽已「入真」，「更無別真而可入也。」至此境界，卽成菩提矣。吾人必至此境界，所謂「淨心」，方覺以前皆不覺也。不覺卽無明，所謂「無始無明」也，所謂「非是先有淨心，後有無明」也。依此而言，則吾人之修行，其目的乃在達到一新境界；不過此新境界卽舊境界，但有覺不覺之異而已。

(10) 「入涅槃」

「入涅槃」者，金師子章云：

「見師子與金，二相俱盡，煩惱不生。好醜現前，心安如海。妄想都盡，無諸逼迫。出纏離障，永捨苦源。名入涅槃。」（大藏經卷四五百六六）

修行至最高境界時，不知現象世界，亦不知本體世界。蓋若知本體世界時，仍有能知與所知，即主觀與客觀；本體仍爲所知，即仍有安心分別也。故必「見師子與金二相俱盡」，乃爲修行之最高境界也。然至此境界時，亦不可常住涅槃。華嚴義海百門云：

「證佛地者，謂塵空無我無相是也……然證入此地，不可一向住於寂滅。一切諸佛法不應爾。當示教利喜，學佛方便，學佛智慧。具如此地義處思之。」（決擇成就門證佛地條，大藏經卷四五百六六）

諸佛於大智之外，仍有大悲。成大智則不住生死，成大悲則不住涅槃。

（11）主觀的唯心論與客觀的唯心論

澄觀

（華嚴宗第四祖，世稱清涼大師。姓夏後氏，越州山陰人。以元和年卒。）宋高僧傳卷第五，大藏經卷五十頁

七三七 謂華嚴有四法界：一事法界，二理法界，三理事無礙法界，四事事無礙法界。（華嚴

法界玄觀卷上，大藏經卷四十五頁六七二）觀以上所述，可以知之。又觀以上所述，則可知法藏立一

常恒不變之真心，爲一切現象之根本；其說爲一客觀的唯心論。比於主觀的唯心論，

客觀的唯心論爲近於實在論。因依此說，客觀的世界，可離主觀而存在也。且客觀的世界中，每一事物，皆是真心全體之所現。則其爲真，較常識所以爲真者，似又過之。玄奘與法藏所說「圓成實性」之意義，各不相同，已如上述。就此點觀之，亦可見法藏所說之空，不如玄奘所說之空之空也。又依法藏所說，「事」亦係當然應有者。此亦係中國人之思想傾向也。

第九章 隋唐之佛學下

(一) 天台宗之大乘止觀法門

陳隋間，智顛爲又一派佛學之大師，世稱智者大師。智顛居天台山，故此派世稱爲天台宗。此宗以法華經爲本經，故世又稱爲法華宗。此宗以慧文爲第一祖，慧思爲第二祖，智顛爲第三祖。智顛爲此宗之發揚光大者，其著述亦極多。但其所說，多爲修行之方法，不盡有哲學的興趣。大乘止觀法門一書，相傳爲慧思作。然其書引起信論、慧思之時代，不及見起信論，故知非慧思作也。其書中又似受唯識宗及華嚴宗之影響者，當係唯識宗華嚴宗盛時天台宗人之所作也。(此陳寅恪先生說)今取此書，以見唐代天台宗之佛學。

(1) 真如，如來藏

宇宙之全體，卽是一心，此心名爲真如，又稱爲如來藏。所以名爲真如者，大乘止

觀法門云：

「一切諸法，依此心有，以心爲體。望於諸法，法悉虛妄，有卽非有。對此虛僞法故，目之爲真。又復諸法雖實非有，但以虛妄因緣，而有生滅之相。然彼虛法生時，此心不生；諸法滅時，此心不滅。不生，故不增不減，故不減。以不生不滅，不增不減，故名之爲真。三世諸佛，及以衆生，同以此一淨心爲體。凡聖諸法，自有差別異相；而此真心，無異無相，故名之爲如。又真如者，以一切法，真實如是，唯是一心；故名此一心，以爲真如。若心外有法者，卽非真實；亦不如是，卽爲僞異相也。是故起信論言：『一切諸法，從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相。畢竟平等，無有變異，不可破壞。唯是一心，故名真如。』以此義故，自性清淨心，復名真如也。」

（卷一，大藏經卷四六頁六四二）

所以名爲如來藏者，大乘止觀法門云：

「如來藏體，具足一切衆生之性。各各差別不同，卽是無差別之差別也。然此一乘生性中，從本已來，復具無量無邊之性。所謂六道四生，苦樂好醜，壽命形量，愚癡智慧等，一切世間染法；及三乘因果等，一切出世淨法。如是等無量差別法性，一一衆生性中，悉具不少也。以是義故，如來之藏，從本已來，俱時具有

染淨二性。以其染性故，能現一切衆生等染事；故以此藏爲在障本住法身，亦名佛性。復具淨性故，能現一切諸佛等淨德；故以此藏爲出障法身，亦名性淨法身，亦名性淨涅槃也。」（卷二，大藏經卷四六頁六四七）

此心「體具染淨二性之用，能生世間出世間法。」（大乘止觀法門卷一，大藏經卷四六頁六四四）一切諸法，凡所有者，其性皆「藏」於此心中，故此心有「藏」之名也。

「以其有染性故，能現一切衆生等染事，」「性」與「事」之區別，極可注意。依佛學所用名辭言之，則性爲體；有體卽有用；此體依用所現之相，卽事也。依現在哲學中之術語言之，則事卽具體的事物，爲現實性則其潛能也。性現爲事，卽潛能現爲現實也。依此所說，則吾人本心中不但有一切所謂好的諸事物之潛能，且有一切所謂惡的諸事物之潛能，所謂「如來之藏，從本以來，俱時具有染淨二性」也。惟因本心中原有一切染淨之性，故可有一切染淨諸事。此對於人性之二元論，乃天台宗所特有之見解，下文另詳。（見下第七目）

此心雖「包含染淨二性，及染淨二事，」所藏雖多，而卻能「無所妨礙。」（同上）自一方面言之，此心中可謂爲空，可謂爲無差別；自又一方面言之，其中又可謂爲不

空，可謂爲有差別。大乘止觀法門云：

「藏體平等，實無差別，即是空如來藏；然此藏體，復有不可思議用故，具足一切法性，有其差別，即是不空如來藏；此蓋無差別之差別也。此義云何謂非如泥團具衆微塵也。何以故泥團是假，微塵是實。故一微塵，各有別質。但以和合成一團泥，此泥團即具多塵之別。如來之藏，即不如是。何以故以如來藏是眞實法，圓融無二故。是故如來之藏，全體是一衆生一毛孔性，全體是一衆生一切毛孔性。如毛孔性，其餘一切所有世間一一法性，亦復如是。如一衆生世間法性，一切衆生所有世間一一法性，一切諸佛所有出世間一一法性，亦復如是。是如來藏全體也。」（卷二，大藏經卷四六頁六四八）

如來藏之包含一切法性，非如一束草之包含其束中之衆草；蓋每一法性，即是如來藏全體也。如來藏對於其所包含染淨諸性之關係，非全體與部分之關係，每一部分即是整個的全體也。故如來藏中，雖具一切諸性，而無多性之別。就此方面言，則「藏體平等，實無差別，即是空如來藏。」然就其具一切諸性，能現一切諸事而言，則如來藏中亦有差別，即是不空如來藏。

真心中含有染性；由此染性，現爲染事。染事者，卽現象世界中之具體的事物也。
大乘止觀法門云：

「卽彼染性，爲染業熏故，成無明住地，及一切染法種子。依此種子，現種種果報。此無明及與業果，卽是染事也。然此無明住地，及以種子果報等，雖有相別顯現，說之爲事，而悉一心爲體，悉不在心外。以是義故，復以此心爲不空也。譬如明鏡所現色像，無別有體，唯一一鏡，而復不妨萬像區分不同。不同之狀，皆在鏡中顯現，故名不空鏡也。」（卷二，大藏經卷四六頁六四七）

此不空鏡中所現色像，卽是現象世界也。

若欲明染業之所由起，則須先明所謂三性。三性卽真實性，依他性，及分別性。大乘止觀法門云：

「三性者，謂出障真如及佛淨德，悉名真實性。在障之真與染和合名阿梨耶識；此卽是依他性。六識七識妄想分別，悉名分別性。」（卷三，大藏經卷四六頁六五五）

此「總明三性。」阿梨耶識亦名本識。大乘止觀法門云：

「本識，阿梨耶識，和合識，種子識，果報識等，皆是一體異名……真如與阿梨耶同異之義……謂真

心是體，本識是相，六七等識是用。如似水爲體，流爲相，波爲用。類此可知。是故論云：「不生不滅，與生滅和合，說名阿梨耶識。」卽本識也。以與生死作本，故名爲本。是故論云：「以種子時阿梨耶識，與一切法作根本種子故。」卽其義也。又復經云：「自性清淨心。」復言：「彼心爲煩惱所染。」此明真心，雖復體具淨性，而復體具染性故，而爲煩惱所染。以此論之，明知就體，偏據一性，說爲淨心，就相異與染事和合，說爲本識。

（卷三，大藏經卷四六頁六五三）

「真心雖復體具淨性，而復體具染性。」故若「別明三性」，則真實性「復有兩種：一者有垢淨心以爲真實性；二者無垢淨心以爲真實性。所言有垢淨心者，卽是衆生之體實，事染之本性。」「所言無垢淨心者，卽是諸佛之體性，淨德之本實。」（大乘止觀

法門卷三，大藏經卷四六頁六五六）

本一真心，就其「體具淨性」而言，則爲無垢淨心；就其「體

具染性」而言，則爲有垢淨心也。真心本不生不滅，但以「不覺故動，顯現虛狀。」（大

乘止觀法門卷一，大藏經卷四六頁六四三）

動卽有生滅，就真心之不生不滅與生滅和合言之，卽名

之爲阿梨耶識，此卽依他性。依他性及分別性，又有清淨與染濁之分。清淨依他性，清淨分別性，下文另詳。染濁依他性，及染濁分別性，卽現象世界所由起也。大乘止觀法

門云：

「染濁依他性中，虛狀法內，有於似色似識似塵等法。何故皆名爲似？以皆一心依熏所現故，但是心相，似法非實，故名爲似。由此似識一念起現之時，卽與似塵俱起。故當起之時，卽不知似塵似色等，是心所作，虛相無實。以不知故，卽妄分別，執虛爲實。以妄執故，境從心轉，皆成實事，卽是今時凡夫所見之事。如此執時，卽念念熏心，還成依他性；於上還執，復成分別性。如是念念虛妄，互相生也。問曰：分別之性與依他性，既迭互相生，竟有何別？答曰：依他性法者，心性依熏故起，但是心相，體虛無實。分別性法者，以無明故，不知依他之法是虛，卽妄執以爲實事。是故雖無異體相生，而虛實有殊，故言分別性法也。」（卷三，大藏經卷四

六頁六五六）

似識，卽六七識。

（大乘止觀法門卷一，大藏經卷四六頁六四二）

真如「不覺故動」有諸虛狀。虛狀

之內，卽有似識。似識不知諸虛狀卽是心作，妄執爲實。本來之虛狀，卽染濁依他性法；而妄執虛狀，以爲實境，卽染濁分別性法也。染濁分別性妄執虛狀，以爲實境；此實境卽現象世界也。此所說之染濁分別性，卽唯識宗所說之徧計所執性。此所說之染濁依他性，卽唯識宗所說之依他起性。此所說之真實性，與唯識宗所說之圓成實性異，

與華嚴宗所說之圓成實性同。

現象世界之本身爲依他性；然推其根本，則卽有垢淨心之真實性所現。大乘止觀法門云：

「真心能與一切凡聖爲體，心體具一切法性。如卽時世間出世間事得成立者，皆由心性有此道理也。若無道理者，終不可成。」（卷二，大藏經卷四六頁六五二）

凡所有者，皆真實性所現，所謂心外無法也。

(3) 共相識與不共相識

如一切法皆一心所現，何以衆生在現象世界中，所見及所受用，或有不同？此一問題也。大乘止觀法門云：

「問曰：『一切凡聖，既唯一心爲體，何爲有相見者，有不相見者；有同受用者，有不同受用者？』答曰：

「所言一切凡聖，唯以一心爲體者，此心就體相論之，有二種：一者真如平等心，此是體也；……二者阿梨耶識，卽是相也；……就中卽合有二事別，一者共相識，二者不共相識。何故有耶？以真如體中，具此共相識性，不共相識性故。一切凡聖，造同業，熏此共相性故，卽成共相識也。若一一凡聖，各各別造別業，熏此不

共相性故，卽成不共相識也。……然此同用之士，惟是心相，故言共相識。……所言不共相者，謂一一凡聖，內身別報是也。以一一凡聖，造業不同，熏於真心，真心不共之性，依熏所起，顯現別報，各各不同，自他兩別也。然此不同之報，唯是心相，故言不共相識。」（卷二，大藏經卷四六頁六五二）

衆生同業所現之事物，如山河大地等，因其爲同業所現，故均能見之，受用之。其別業所現，如各人之根身等，則只其自己能用之，他人不能用之也。一種之行爲，能引其同類之性，使現爲事。故一種之行爲愈多，則其所引起同類之性亦愈多。故「一一凡聖，造業不同，」所得之報亦異也。

（4）萬法互攝

現象世界中各個事物，卽所謂事者，雖萬有不同，而皆可圓融互攝。大乘止觀法門云：

「又復如舉一毛孔事，卽攝一切世出世事。如舉一毛孔事，卽攝一切事。舉其餘世間出世間中一切所有，隨一一事，亦復如是，卽攝一切世出世事。何以故？謂以一切世間出世間事，卽以彼世間出世間性爲體故。是故世間出世間性，體融相攝故，世間出世間事，亦卽圓融相攝無礙也。」（卷二，大藏經卷四六頁六四）

八)

事以性爲體，每一性皆如來藏全體，故每一事亦是如來藏全體所現也。大乘止觀法門又舉例明此諸性諸事互融無礙之理云：

「沙門曰：『汝當閉目，憶想身上一小毛孔，卽能見不？』外人憶想一小毛孔已，報曰：『我已了了見也。』沙門曰：『汝當閉目，憶想作一大城，廣數十里，卽能見不？』外人想作城已，報曰：『我於心中了了見也。』沙門曰：『毛孔與城，大小異不？』外人曰：『異。』沙門曰：『向者毛孔與城，但是心作不？』外人曰：『是心作。』沙門曰：『汝心有大小耶？』外人曰：『心無形相，焉可見有大小？』沙門曰：『汝想作毛孔時，爲減小許心作，爲全用一心作耶？』外人曰：『心無形相，焉可減小許用之？是故我全用一念想作毛孔也。』沙門曰：『汝想作大城時，爲只用自家一念作，爲更別得他人心神共作耶？』外人曰：『唯用自心作城，更無他人心也。』沙門曰：『然則一心全體，唯作一小毛孔，復全體能作大城。心既是一，無大小故。毛孔與城，俱全用一心爲體。當知毛孔與城，體融平等也。』以是義故，舉小收大，無大而非小；舉大攝小，無小而非大。無小而非大，故大入小而大不減；無大而非小，故小容大而小不增。是以小無異增，故芥子蘊質不改；大無異減，故須彌大相如故。此卽據緣起之義也。若以心體平等之義望彼，卽大小之相本來非有，不生不滅，唯一

真心也。」（卷二，大藏經卷四六頁六百五十）

須彌山可納於芥子，而「芥子舊質不改，須彌大相如故。」此就空間言之，更就時間言之，大乘止觀法門云：

「我今又問汝，汝嘗夢不？」外人曰：「我嘗有夢。」沙門曰：「汝曾夢見經歷十年五歲時節事不？」外人曰：「我實曾見歷涉多年，或經旬日時節，亦有晝夜，與覺無異。」沙門曰：「汝若覺已，自知睡經幾時？」外人曰：「我既覺已，借問他人，言我睡始經食頃。」沙門曰：「奇哉！於一食之頃，而見多年之事。」以是義故，據覺論夢，夢裏長時，便則不實；據夢論覺，覺時食頃，亦則爲虛。若覺夢據情論，卽長短各論，各謂爲實，一向不融。若覺夢據理論，卽長短相攝；長時是短，短時是長，而不妨長短相別。若以一心望彼，則長短俱無，本來平等一心也。正以心體平等，非長非短；故心性所起長短之相，卽無長短之實，故得相攝。若此長時自有長體，短時自有短體，非是一心起作者，卽不得長短相攝。又雖同一心爲體，若長時則全用一心而作，短時卽減少許心作者，亦不得長短相攝。正以一心全體復作短時，全體復作長時，故得相攝也。是故聖人依平等義故，卽不見三世時節長短之相；依緣起義故，卽知短時長時體融相攝。」（卷二，大藏經卷四六頁六百五十至六五一）

就空間言，大小可以體融相攝；就時間言，長短可以體融相攝。其餘諸性諸事，無不如是。大乘止觀法門云：

「是故經云：『一塵中，顯現十方一切佛土。』又云：『三世一切劫，解之卽一念。』卽其事也。又復經言：『過去是未來，未來是現在。』此是三世以相攝。其餘淨穢好醜，高下彼此，明暗一異，靜亂有無等，一切對法及不對法，悉得相攝者，蓋由相無自實，起必依心，心體既融，相亦無礙也。」（卷二，大藏經卷四六頁六百五十）

每一現象，皆爲真心全體所現，此說又與外道真心遍一切處之說不同。大乘止觀法門云：

「問曰：『……此則真心遍一切處，與彼外道所計神我遍一切處，義有何異耶？』答曰：『外道所計心外有法，大小遠近，三世六道，歷然是實。但以神我微妙廣大，故遍一切處，猶如虛空。此卽見有實事之相異神我，神之相異實事也。設使卽事計我，我與事一。但彼執事爲實，彼此不融。佛法之內，卽不如是。知一切法，悉是心作。但以心性緣起，不無相別。雖復相別，其唯一心爲體。以體爲用，故言實際無處不至。非謂心

外有其實事，心偏在中，名爲至也。』」（卷二，大藏經卷四六頁六百五十）

心外無實法，故一切現象皆爲心所現，而不可謂心徧在一切處；此此說與普通所謂
汎神論不同之處也。

(5) 止觀

由此可知，吾人普通對於宇宙人生之意見，皆是迷妄。因此流轉生死，受諸煩惱。
若欲破此迷妄，脫離流轉，則須用修行功夫，使吾人本心中之淨性，得以顯現。所用修
行工夫，有止觀二門，大乘止觀法門云：

「所言止者，謂知一切諸法，從本已來，性自非有，不生不滅。但以虛妄因緣故，非有而有。然彼有法，有
即非有。唯是一心，體無分別。作是觀者，能令妄念不流，故名爲止。所言觀者，雖知本不生，今不滅，而以心性
緣起，不無虛妄世用，猶如幻夢，非有而有，故名爲觀。」（卷一，大藏經卷四六頁六四二）

又云：

「當知觀門，即能成立三性，緣起爲有；止門，即能除滅三性，得入三無性。入三無性者，謂除分別性，入
無相性；除依他性，入無生性；除真實性，入無性性。……譬如手巾，本來無兔，真實性法，亦復如是；唯一淨心，
自性離相也。加以幻力，巾是兔現。依他性法，亦復如是；妄熏真性，現六道相也。愚小無知，謂兔爲實。分別性

法，亦復如是；意識迷妄，執虛爲實。是故經言：「一切法如幻。」此喻三性觀門也。若知此兔依巾似有，惟虛無實。無相性智，亦復如是；能知諸法，依心似有，惟是虛狀，無實相性也。若知虛兔之相，惟是手巾；巾上之兔，有卽非有，本來不生。無生性智，亦復如是；能知虛相，惟是真心，心所現相，有卽非有，自性無生也。若知手巾，本來是有，不將無兔，以爲手巾。無性性智，亦復如是；能知淨心，本性自有，不以二性之無，爲真實性。此卽喻三無性止門也。」（卷三，大藏經卷四六頁六五八）

所謂除「真實性」者，卽不以依他分別二性之無爲真如性。所謂「但除此等於真性上橫執之真，非謂除滅真如之體也。」（全上）至此境界，「念卽自息，名證真如。亦無異法來證，但如息波入水。」（全上）

在此境界中，卽爲住涅槃。然諸佛爲利他起見，亦可復起現象世界，復入生死以化度衆生。前者爲止門作用，後者爲觀門作用也。大乘止觀法門云：

「止觀作用者，謂止行成故，體證淨心。理融無二之性，與諸衆生圓同一相之身。三寶於是混而無三，二體自斯莽然不二。恒兮凝湛淵淳，恬然澄明內寂。用無用相，動無動相。蓋以一切法，本來平等故，心性法爾故，此則甚深法性之體也。謂觀行成故，淨心體現，法界無礙之用，自然生出一切染淨之能……又止行

成故，其心平等，不住生死；觀行成故，德用緣起，不入涅槃。又止行成故，住大涅槃；觀行成故，處於生死。又止行成故，不爲世染；觀行成故，不爲寂滯。又止行成故，卽用而常寂；觀行成故，卽寂而常用。」（卷四，大藏經卷四六頁六六一）

此所謂「但除其病而不除法。病在執情，不在大用。」（大乘止觀法門卷三，大藏經卷四六頁六五四）
「雖知諸法有卽非有，而復卽知不妨非有而有。」（大乘止觀法門卷四，大藏經卷四六頁六六一）對
於現象世界，若無執情，則雖復住於現象世界，亦無妨也。

（6）諸佛染性

故「一一諸佛，心體依熏，作涅槃時，而不妨體有染性之用。」（大乘止觀法門卷一，大藏經卷四六頁六四六）上文所引「止行成故，住大涅槃；觀行成故，處於生死。」「處於生死，卽「染性之用」也。故諸佛亦有染性，與衆生同；衆生亦有淨性，與諸佛同，所謂佛性也。諸佛修成之後，仍有染性者，蓋性不可變，修行之結果，僅能使染性不現爲事，不能根本去之也。大乘止觀法門云：

「問曰：『如來之藏，體具染淨二性者，爲是習以成性，爲是不改之性也？』答曰：『此是體用不改之

性，非習成之性也。故云佛性大王，非造作法，焉可習成也。佛性即是淨性，既不可造作，故染性與彼同體，是法界法爾，亦不可習成。」（卷二，大藏經卷四六頁六四八）

淨染二性俱是不改之性，非習成者，故衆生雖依染性現染事，而其淨性完全不壞。諸佛雖依淨性現淨事，而其染性亦完全不壞。大乘止觀法門云：

「一一衆生心體，一一諸佛心體，本具二性，而無差別之相。一味平等，古今不壞。但以染業熏染性故，卽生死之相顯矣。淨業熏淨性故，卽涅槃之用現矣。……以是義故，一一衆生，一一諸佛，悉具染淨二性。法界法爾，未曾不有。但依熏力起用，先後不俱。是以染薰息，故稱曰轉凡。淨業起，故說爲成聖。然其心體二性，實無成壞。……是以經言：『清淨法中，不見一法增。』卽是本具性淨，非始有也。『煩惱法中，不見一法減。』卽是本具性染，不可滅也。」（卷一，大藏經卷四六頁六四六）

故衆生與諸佛，在本性方面，完全無別。其所異者，卽衆生以染業熏染性，故有生死等染事。諸佛以淨業熏淨性，故有涅槃等淨事。然衆生雖在染事之中，而淨性完全不壞，故隨時可起淨業而熏淨性。諸佛雖在淨事之中，而染性完全不壞，故隨時可入生死而起染用也。

(7) 覺與不覺

如染淨二性俱係如來藏中所本有者，則淨性何故有與染性不同之價值？換言之，即衆生何必修行，以求成佛？此可取大乘止觀法門所說「染業違心」「淨業順心」之義，以答此問。大乘止觀法門云：

「染業雖依心性而起，而常違心。淨業亦依心性而起，而常順心也……無明染法，實從心體染性而起。但以體闇故，不知自己及諸境界，從心而起。亦不知淨心具足染淨二性而無異相，一味平等。以不知如此道理，故名之爲違。智慧淨法，實從心體而起。以明利故，能知己及諸法，皆從心作。復知心體具足染淨二性，而無異性，一味平等。以如此稱理而知，故名之爲順。」（卷一，大藏經卷四六頁六四六至六四七）

由此可知衆生染性所起之染業，乃起於不覺；此不覺即所謂無明也。淨性所起之淨業，使人覺；此覺即所謂智慧也。以此理由，故淨性有與染性不同之價值，而衆生所以須修行以成佛也。諸佛與衆生之差別，即在覺與不覺。由此亦可知，諸佛雖亦依其染性起染用，入生死，然其如此作爲，是在覺中者，即雖在染事之中，而知「己及諸法，皆從心作」等。而衆生之在染事中，則在不覺中，所以稱爲如在夢中，而可憐憫也。

諸佛所起之染事，卽清淨依他性法。其用此以教化，卽清淨分別性法也。大乘止

觀法門云：

「問曰：『性染之用，由染熏滅故，不起生死。雖然成佛之後，此性豈全無用？』答曰：『此性雖爲無漏所熏，故不起生死。但由發心以來，悲願之力熏習故，復爲可化之機。爲緣熏示違之用，亦得顯現。所謂現同六道，示有三毒，權受苦報，應從死滅，等。卽是清淨分別性法。……』問曰：『旣言依他性法，云何名爲分別性？』答曰：『此德依於悲願所熏起故，卽是依他性法。若將此德對緣施化，卽名分別性法也。』」（卷三，

大藏經卷四六頁六五六）

此依他性法及分別性法，皆在覺中，所以爲清淨的也。諸佛之覺淨心，卽是淨心之自覺。大乘止觀法門云：

「問曰：『智慧佛者，爲能覺淨心，故名爲佛？爲淨心自覺，故名爲佛？』答曰：『具有二義：一者覺於淨心，二者淨心自覺，雖言二義，體無別也。』」（卷一，大藏經卷四六頁六四二）

就此方面講，佛學與海格爾之哲學頗有相同處。（參看拙著《人生哲學》第十一章）

（8）天台宗與唯識宗及華嚴宗之比較

由上可知，天台宗之教義，如大乘止觀法門所表現者，實大受唯識宗及華嚴宗之影響。其所說如來藏中，具一切染淨諸法之性，即唯識宗所說阿賴耶識中具一切種子之意也。惟唯識宗謂識亦依他起，故其中之種子，亦可謂爲依他起。而大乘止觀法門則謂一切染淨諸法之性，皆不可改。即世間諸惡，其性亦不可改。大乘止觀法門又以常恒不變之真心，爲一切現象之本體。與華嚴宗同。依上所引譬喻言之，則真心，手巾也；一切事物，兔也。「手巾本來是有；不將無兔以爲手巾。」唯識宗不言常恒不變之真心，正以無兔爲手巾也。華嚴宗以爲一一事物皆是真心全體所現，大乘止觀法門，亦如此說。且又謂每一事物所以有者，皆因如來藏中，已具有其性。如來藏中，具足一切法之性；而一切法之性，一一皆是如來藏全體，常恒如此，不可變改。由是言之，則每一事物，較華嚴宗所說尤爲實在。蓋關於空有之問題，大乘止觀法門，可謂極力持有者矣。

關於最高境中活動之問題，大乘止觀法門，亦有極明確的見解。諸佛與衆生同具染性，故諸佛亦可有與衆生相同之染事。其所差只在覺與不覺。故對於此問題，大

乘止觀法門所說，亦較僅言「寂而恒照，照而恒寂」者爲具體也。

(9) 湛然「無情有性」之說

就一一事物皆爲真心全體所現之說推之，則爲湛然「無情有性」之說。

湛然爲天台宗第九祖，世稱荆溪大師，（俗姓威氏，常州人，建中三年卒。宋高僧傳卷六，大藏

經卷五十頁七三九）作金剛鐸，立「無情有性」之說。無情者，謂如草木瓦石等。無情有性者，

謂卽無情之物，亦有佛性也。湛然云：

「故知一塵一心，卽一切生佛之心性……萬法是真如，由不變故。真如是萬法，由隨緣故……故萬

法之稱，寧隔於纖塵。真如之體，何專於彼我。是則無有無波之水，未有不溼之波。在溼詎間於混澄，爲波自
分於清濁。雖有清有濁，而一性無殊。縱造正造依，依理終無異轍。若許隨緣不變，復云無情有無，豈非自語

相違耶？」（金剛鐸，大藏經卷四六頁七八二）

唯識宗以外界之事物，皆吾人之識所現。故皆爲吾人所受用者，非其自身有存在，或有存在之價值也。正謂正報，依謂依報。正報如吾人之根身等，依報如外界之山河大地等，皆爲吾人之受用而存在也。若依華嚴天台二宗所說，則一切皆真心所現，一一

事物，皆真心之全體所現。如此，則一一事物，皆如水中之波，清濁雖有不同，而其溼性則一。故云：「雖有清有濁，而一性無殊。縱造正造依，依理終無異轍。」真如雖隨緣而現爲一一事物，而在一一事物之中，仍復常恒不變。「真如之體，何專於彼我？」如此，則一一事物，皆有其自身之存在，而且皆有佛性。故云：「若許隨緣不變，復云無情有無，豈非自語相違耶？」

由此言之，普通所謂無情有情之分，實已不存。湛然云：

「圓人始末知理不二，心外無境，誰情無情？法華會中，一切不隔草木與地，四微何殊？舉足修途，皆趣寶潛；彈指合掌，咸成佛因。與一許三，無乖先志。豈至今日，云無情無？」（金剛經，大藏經卷四六頁七八五）

物物皆有佛性，湛然之爲此說，自有其前提，如上所述者，固不必爲有意的推衍道生一闡。提有佛性之說。然自哲學史之整個觀之，則中國佛學家思想在此方面之發展，可謂至湛然而造極也。

（二）慧能，神會，宗密

(1) 慧能神會與禪宗

以同一之觀點言之，則道生頓悟成佛之說，至禪宗之頓門而造極。中國所謂禪宗，對於佛教哲學中之宇宙論，並無若何貢獻。惟對於佛教中之修行方法，則辯論甚多。上文謂南北朝時，道生主張「忘筌取魚」「頓悟成佛」之說。謝靈運以爲「學」之所得，與「悟」不同。佛教中所說修行之最高境界，可以一悟即得；即積學之人，亦須一悟，方能達此最高境界。此意至後日益推衍，遂有謂佛法有「教外別傳」。謂除佛教經典之教外，尚有「以心傳心，不立文字」之法。佛教之經典，如筌，乃學人所研究。然若直悟本人之本心，即是佛之法身，則可不借學而立地成佛。中國之禪宗中之頓門，即弘此說者也。

禪宗中所傳述之禪宗歷史，以爲此宗直受釋迦佛之心傳，「以心傳心，不立文字」。（相傳證驗答慧可語）傳至菩提達磨乃至中國。達磨於梁武帝時至中國，爲中國禪宗

之開創者，爲中國禪宗之初祖。達磨傳慧可爲二祖，慧可傳僧璨爲三祖，僧璨傳道信

爲四祖，道信傳弘忍

（姓周氏，家高淮左潯陽，一云黃梅人也。卒于唐高宗上元二年「西歷六七年」宋高僧傳卷八

有傳)

爲五祖。五祖後禪宗分爲南北二宗。北宗以神秀

(宋高僧傳云：「姓李氏，今東京尉氏人也。」)

……以神龜二年「西歷七〇六年」卒。

爲六祖。南宗以慧能爲六祖。此外旁出分歧者，派別甚多。就

中所謂南宗，尤主所謂「頓門」。慧能姓盧，南海新興人。唐貞觀十二年，生在贛州。受

學於弘忍，後又南返講學於韶州。以先天二年（西曆七一三年）卒。(宋高僧傳卷第八，大

藏經卷五十頁七五四至七五五)

其弟子神會姓高，襄陽人。至嶺南受學於慧能，後以其學北上攻

擊北宗，卒傾動當世。南宗乃爲禪宗之正統焉。以上元元年（西曆七六零年）卒。(全

上，大藏經卷五十頁七五六至七五七)

禪宗中所傳述之禪宗歷史，關於菩提達磨及印度傳法統

系，不必卽爲真正的歷史。要之，在南北朝時，中國自有「頓悟成佛」之說；至於唐代，

其說大盛，此爲事實。至其間傳授之跡，則亦不必如禪宗中所傳述之禪宗歷史所說

之若此整齊畫一也。

今所傳之六祖壇經，依舊說係慧能所說，弟子法海集記。胡適之先生近發現燉

煌本神會語錄，其中有數處與壇經文字略同，謂壇經爲神會一派人所作。此說未知

當否，但壇經與神會語錄文字有數處略同，乃係事實，故今併合述之。

(2) 無念

慧能，神會所提倡之修行方法，以「無念」爲主。壇經云：

「我此法門，從上已來，先立無念爲宗，無相爲體，無住爲本。無相者，於相而離相。無念者，於念而無念。無住者，人之本性，於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將爲空，不思酬害。念念之中，不思前境。若前念今念後念，念念相續不斷，名爲繫縛；於諸法上念念不住，卽無縛也。此是以無住爲本。善知識，外離一切相，名爲無相。能離於相，卽法體清淨；此是以無相爲體。善知識，於諸境上心不染，曰無念；於自念上常離諸境，不於境上生心。若只百物不思，念盡除卻，一念絕卽死，別處受生，是爲大錯。」（大藏經卷四八

頁三五三）

所謂「無念」者，非是「百物不思，念盡除卻。」若「百物不思」亦是「法縛。」（壇

經）神會云：「聲聞修空住空被空」（胡云：「空字原無，疑脫」）縛，修定住定被定縛，修靜住

靜被靜縛，修寂住寂被寂」（胡云：「寂字原無，疑脫」）縛。（語錄卷一，神會遺集，亞東圖書館印胡校跋

燒唐寫本，頁一一九）「百物不思」卽「修空住空」之類也。所謂「無念」者，卽是「於

諸境上心不染，」「常離諸境。」壇經云：

「般若三昧，卽是無念。何名無念？若見一切法，心不染著，是爲無念。用卽徧一切處，亦不著一切處。但淨本心，使六識出六門，於六塵中無染無雜，來去自由，通用無滯，卽是般若三昧，自在解脫，名無念行。」（沃

藏經卷四八頁三五—）

眼耳口鼻身意，共有六識。六門卽六識所依之器官；六塵卽六識所取之對象，卽所謂「前境」也。任此六識「來去自由」，但於其對象不可執著沾滯，卽所謂「不思前境」。能於對象不執著沾滯，卽「通用無滯」矣。若執著沾滯「前境」，則前念今念後念，隨前境而「念念相續」，則吾卽爲前境所「繫縛」。若念念不住於前境，則卽「通用無滯」也。念念不住於前境，卽所謂「無住」也，此亦卽所謂「離於相」，亦卽所謂「無相」也。故壇經所謂「無念爲宗，無相爲體，無住爲本」者，實亦卽只一「無念」而已。「前念著境卽煩惱，後念離境卽菩提」。（壇經，大藏經卷四八頁三百五十一）此卽所謂「頓悟成佛」之道也。

壇經云：

「心量廣大，猶如虛空，無有邊畔，亦無方圓大小，亦非青黃赤白，亦無上下長短，亦無嗔無喜，無是無

非，無善無惡，無有頭尾。諸佛刹土，盡同虛空。世人妙性本空，無有一法可得。自性真空，亦復如是。善知識，莫聞吾說空，便即著空。第一莫著空。若空心靜坐，即著無記空。善知識，世界虛空，能含萬物色像。日月星宿，山河大地，泉源溪澗，草木叢林，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，一切大海，須彌諸山，總在空中。世人性空，亦復如是。善知識，自性能含萬法，是大萬法在諸人性中。若見一切人惡之與善，盡皆不取不捨，亦不染著。心如虛空，名之爲大。……心量廣大，徧周法界。用即了了分明，應用便知一切。一切即一，一即一切，去來自由，心體無滯，即是般若。」（全上）

真如之中，本有諸種現象。但人執著某現象而沾滯於其上，故其心即爲其所限而不大。若不執著某現象而沾滯於其上，則不爲其所限。心不爲所限，即所謂「心體無滯」也。此所以「念離境即菩提」也。

(3) 對於無念之另外解釋

壇經云：

「故此法門，立無念爲宗。善知識，無者無何事，念者念何物？無者無二相，無諸塵勞之心；念者念真如本性。真如即是念之體，念即是真如之用。真如自性起念，非眼耳鼻舌能念。真如有性，所以起念。真如若無，

眼耳色聲，當時卽壞。善知識，真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而真性常自在。」（大藏經卷四八）
頁三五三

神會語錄亦云：

「無念法是聖人法；凡夫修無念法，卽非凡夫。問：無者無何法？念者念何法？答：無者無有云然，念者唯念真如。問：念與真如有何差別？答：無差別。問：既無差別，何故言念真如？答：言其念者真如之用，真如者念之體。以是義故，立無念爲宗。若見無念者，雖具見聞覺知，而常空寂。」（卷一，神會遺編頁一二九至一百三十）

此「無念」之又一解釋。依此解釋，「無」者是「無諸塵勞之心」，「念」者是「念真如本性」。吾人念念皆注意於真如本性，久之乃見此念亦係「真如之用」。若見念亦係「真如之用」，則知一切「見聞覺知」亦係「真如之用」，則知「雖有見聞覺知，不染萬境，而真性常自在」矣。

壇經云：

「善知識，何名坐禪？此法門中，無障無礙，外於一切善惡境界，心念不起，名爲坐；內見自性不動，名爲禪。善知識，何名禪定？外離相爲禪，內不亂爲定。外若著相，內心卽亂；外若離相，心卽不亂。本性自淨自定，只

爲見境思境卽亂。若見諸境心不亂者，是真定也。善知識，外離相卽禪，內不亂卽定。外禪內定，是爲禪定。」

（大藏經卷四八頁三五三）

神會語錄亦云：

「念不起，空無所有，名正定。能見念不起，空無所有，名爲正惠。（同慧）卽定之時是惠體，卽惠之時是定用。卽定之時不異惠，卽惠之時不異定。卽定之時卽是惠，卽惠之時卽是定。何以故？性自如故。卽是定惠

等學。（原作覺，依胡校改）」（卷一，神會遺集頁二二八至二二九）

此爲「無念」之第三解釋，依此解釋，則「無念」卽是「念不起」。「念不起空無所有」，惟見「自性不動」而已。此「念不起」，似亦卽神會所謂「不作意」。神會語錄云：

「不作意卽是無念。無念體上自有智命。本智命卽是實相。諸佛菩薩用無念以爲解脫法身……然一切衆生，心本無相。所言相者，並是妄心。何者是妄？所作意住心，取空取淨，乃至起心求證菩提涅槃，並屬虛妄。但莫作意，心自無物。卽無物心，自性空寂。空寂體上，自有本智，謂知以爲照用。故般若經云：『應無所住而生其心。』『應無所住』，本寂之體；『而生其心』，本智之用。但莫作意，自當悟入。」（卷一，神會遺集）

自性本體，本自空寂；不作意，則空寂的自性本體顯矣。此「空寂體上，自有本智，」本體顯則「本智之用」亦顯矣。

上述對於無念之三解釋，意義各不相同。或者壇經本慧能諸弟子集記，而神會語錄所記又非一時所說；故對於「無念」之口號，有如此不同之解釋歟？惟依上述「無念」之第一解釋，則修「無念」法者，實可於人倫日用之中行之。依此解釋之「無念法」，於後來影響甚大，即此再一轉，即宋儒之學矣。

由上觀之，慧能神會等所說修行方法，在理論方面，不必有一貫之解釋。其學能震動一時之故，即在其「頓悟成佛」之主張。壇經云：

「若起真正般若觀照，一剎那間，妄念俱滅；若識自性，一悟即至佛地。」（大藏經卷四八頁三五—）

神會語錄云：

「如周太公傅說，皆竿釣板築，簡在帝心，起自匹夫，位頓登台輔，豈不是世間不思議事；出世不思議者，衆生心中具貪愛無明宛然者，遇真善知識，一念相應，便成正覺，豈不是出世不思議事？」（卷一，神會遺）

（集頁一百三十）

如此說法，誠可謂簡易直捷。於是以後禪宗，遂有專恃機鋒，以使人言下頓悟者矣。

（4）宗密所述禪宗七家

由上可知，禪宗所注重，大端在修行方法。而因其所講修行方法之小異，禪宗中遂又有諸派別。然禪宗雖無形上學，而其所說修行方法，實皆有形上學之根據。蓋其所說之修行方法，爲如何使個人與宇宙合一之方法，必其心目中有如此之宇宙，然後方講如此之方法也。不過此如此之宇宙，禪宗以爲修行者證悟後自可知之。故不必講，且亦不能講也。禪宗中諸派所說之修行方法，雖大同而又有小異，蓋因其心目中之宇宙，大同而又小異也。尋出禪宗各派所暗中根據之形上學，在學問方面，實一有趣而重要之工作。當時作此工作者有宗密。宋高僧傳云：

「釋宗密，姓何氏，果州西充人也。家本豪盛，少通儒書……元和二年（西歷八〇七年）偶謁遂州

圓禪師，固未與語，密欣然慕之……又集諸宗禪言爲禪藏，總而序之……會昌元年（西歷八四一年）

正月六日坐滅於興福塔院……其月二十二日，道俗等奉全身於圭峯，俗齡六十二……或曰：「密師爲

禪耶律耶，經論耶？」則對曰：「夫密者，四戰之國也，人無得而名焉。」……是故斐休論誤云：「議者以師不守禪行而廣講經論。」……系曰：「今禪宗有不達而譏密不宜講諸教典者。」（卷六，大藏經卷五〇頁七四一至七四二）

宗密華嚴宗以爲第五祖，但亦奉神會一派之禪學，且常以和會「宗」「教」爲言。宗者卽禪宗，教者卽佛教中經典之教也。本傳稱其著述二百餘卷，蓋佛學中之學者。其講述宏博，爲當時禪宗中人所譏。但因其能以學者之態度，將當時禪宗中之派別及其學說，分析比較。其所集禪藏之總序，名禪源諸詮集都序。在此序中，宗密分禪宗爲三家。但在圓覺經大疏中，則分禪宗爲七家。七家者，宗密云：

「有拂塵看淨，方便通經。有三句用心，謂戒定慧。有教行不拘而滅識。有觸類是道而任心。有本無事而忘情。有藉傳香而存佛。有寂知指體，無念爲宗。徧離前非，統收俱是。」（卷上之二，續藏經，滄芬樓影印本，

第一輯第一編第十四卷第三冊頁一一九）

「拂塵看淨，方便通經」者，宗密云：

「略敍七家，今初第一也。……拂塵者，卽彼本偈云：『時時須拂拭，莫遣有塵埃』是也。意云：衆生本

有覺性，如鏡有明性，煩惱覆之，如鏡之塵。息滅妄念，念盡即本性圓明。如磨拂塵盡鏡明，即物無不極。」

（圓覺經大疏鈔卷三之下，續藏經第一輯第一編第一四卷第二冊頁二百零四）

此禪宗之北宗神秀等所主張者。方便通經者，言此宗以通經典爲方便。宗密在禪源諸詮集都序中判此宗爲「息妄修心宗」。「三句用心，謂戒定慧」者，宗密云：

「……第二家也……言三句者，無憶，無念，莫忘也。意令勿追憶已過之境，勿預念慮未來榮枯等事，常與此智相應，不昏不錯，名莫忘也。或不憶外境，不念內心，儻然無寄。（自註：「莫忘如上」）戒定慧者，次配

三句也。雖開宗演說，方便多端，而宗旨所歸，在此三句。（續藏經第一輯第一編第一四卷第二冊頁二七八）

「有教行不拘而滅識」者，宗密云：

「……第三家也……謂釋門事相，一切不行。剃髮了便掛七條，不受禁戒。至於禮懺轉讀，畫佛寫經，一切毀之，皆爲妄想。所住之院，不置佛事，故云教行不拘也。言滅識者，即所修之道也。意謂生死輪轉，都爲起心。起心即妄，不論善惡，不起即真。亦不似事相之行，以分別爲怨家，無分別爲妙道……良由宗旨說無分別，是以行門無非無是，但貴無心而爲妙極，故云滅識也。上來三家，根本皆是六祖同學，但傍正之異

耳。（續藏經第一輯第一編第一四卷第二冊頁二七八至二七九）

「有觸類是道而任心」者，宗密云：

「……第四家也……起心動念，彈指聲咳，揚扇，因所作所爲，皆是佛性全體之用，更無第二主宰。如麵作多般飲食，一一皆麵。佛性亦爾，全體貪瞋癡，造善惡，受苦樂，故一一皆性。意以推求，而四大骨肉，舌齒眼耳手足，並不能自語言見聞動作。如一念今終，全身都未變壞，即便口不能語，眼不能見，耳不能聞，脚不能行，手不能作。故知語言作者，必是佛性。四大骨肉，一一細推，都不解貪瞋。故貪瞋煩惱，並是佛性。佛性非一切差別種種，而能作一切差別種種……故云觸類是道也。言任心者，彼息業養神之行門也。謂不起心造惡修善，亦不修道。道卽是心，不可將心還修於心。惡亦是心，不可以心斷心。不斷不造，任運自在，名爲解脫人，亦名過量人。無法可拘，無佛可作。何以故？心性之外，無一法可得。故云：但任心卽爲修也。此與第三家敵對相違。謂前則一切是妄，此卽一切是真。」（續藏經第一輯第一編第一四卷第二冊頁二七九）

此慧能弟子懷讓及懷讓弟子道一所傳。道一俗姓馬，時稱馬祖。以後之臨濟宗，皆自此出。宗密在禪源諸詮集都序中判此宗爲「直顯心性宗」中之一派。「有本無事而忘情」者，宗密云：

「……第五家也……言本無事者，是所悟理。謂心境本空，非今始寂。迷之謂有，所以生憎愛等情。情

生諸苦所繫，夢作夢受。故了達本來無等，即須喪己忘情。情忘即度苦厄。故以忘情爲修行也。前次觸類是通爲悟，而任心是修。此以本無事爲悟，忘情爲修。又此與前兩家皆異者，且就悟理而言者，第三家一切皆妄，第四家一切皆真，如（疑當作此）則一切皆無。就行說者，第三伏心滅妄，第四縱任心性，此則休心不起。又三是滅病，四是任病，五是止病。」（續藏經第一輯第一編第一四套第二冊頁二七九）

宗密在禪源諸詮集都序中判此宗爲「泯絕無寄宗」云：

「泯絕無寄宗者，說凡聖等法，皆如夢幻，都無所有。本來空寂，非今始無。即此達無之智，亦不可得。平等法界，無佛無衆生。即此法界，亦是假名。心既不有，誰言法界。無修不修，無佛不佛。設有一生，勝過涅槃，我說亦如夢幻。無法可拘，無佛可作。凡有所作，皆是迷妄。如此了達本來無事，心無所寄，方免顛倒，始名解脫。」（大藏經卷四八頁四百零二）

「有藉傳香而存佛」者，宗密云：

「……第六家也。……言傳香者，……欲授法時，以傳香爲資師之信。和上手付，弟子卻授和上，和上卻授弟子。如是三遍，人皆如地。（疑當作此）言存佛者，正授法時，先說法門道理，修行意趣。然後令一字念佛，初引聲由念，後漸漸沒聲微聲，乃至無聲。送佛至意，意念猶麤，又送至心。念念存想，有佛恆在心中。乃至

無想，盡得道。」（續藏經第一輯第一編第一四卷第二冊頁二七九）

「有寂智指體，無念爲宗」者，宗密云：

「……即第七家也。是南宗第七祖荷澤大師所傳。謂萬法既空，心體本寂，寂即法身。即寂而知，知即真智，亦名菩提涅槃……此是一切衆生本源清淨心也。是自然本有之法。言無念爲宗者，既悟此法本寂本知，理須稱本用心，不可遂起妄念。但無妄念即是修行，故此一門，宗於無念。」（續藏經第一輯第一編第一

四卷第二冊頁二七九）

此即荷澤大師神會所傳。宗密在禪源諸詮集都序中，判此爲「直顯心性宗」中之第二派。在禪門師資承襲圖中，宗密更詳述此宗云：

「荷澤宗者，尤難言述。

……今強言之，謂諸法如夢，諸聖同說。故妄念本寂，塵境本空。空寂之心，靈知

不昧。即此空寂寂知，是前達磨所傳空寂心也。任迷任悟，心本自知。不藉緣生，不因境起。迷時煩惱亦知，（如下疑脫知字）非煩惱；悟時神變亦知，知非神變。然知之一字，衆妙之源。由迷此知，即起我相。計我我所，愛惡自生。隨愛惡心，即爲善惡。善惡之報，受六道形。世世生生，循環不絕。若得善友開示，頓悟空寂之知。知且無念無形，誰爲我相人相。覺諸相空，真心無念。念起即覺，覺之即無。修行妙門，唯在此也。故雖備修萬行，唯

以無念爲宗。但得無念之心，則愛惡自然淡薄，悲智自然增明，罪業自然斷除，功行自然精進。於解則見諸相非相，於行則名無修之修。煩惱盡時，生死卽絕。生滅滅已，寂照現前。應用無窮，名之爲佛。」（續藏經第一輯）

第二編第十五套第五冊頁四三六

「無念爲宗，」六祖壇經及神會語錄中已詳說。惟「知之一字，衆妙之源」之說，神會語錄中未多言及。「真心無念，」而卻「靈知不昧。」故「念起卽覺，覺之卽無。」此點或者宗密於神會之後，續有發揮。後來王陽明良知之說，頗與此相同，不過陽明專就道德方面之知言耳。

禪宗教人，不重文字。上述各派之主要宗旨，乃宗密以學者之資格，考察所得。宗密云：

「宗密性好勘會，一一會參，各搜得旨趣如是。若將此語，問彼學人，卽皆不招承。問有答空，徵空認有。或言俱非，或言皆不可得，修不修等，皆類此也。彼意常恐墮於文字，常怕滯於所得，故隨言拂也。」（禪門師

資承襲圖，續藏經第一輯第二編第十五套第五冊頁四三六）

禪宗後學，常恃機鋒，令人言下頓悟。不以語言文字，述其意見。惟「好勘會」之學者，

乃始述之於文字。勸者研究，會者比較，勸會即比較研究之意。

宗密又各設一喻，以明諸宗異同云：

「如一摩尼珠，唯圓淨明，都無一切差別色相。以體明故，對外物時，能現一切差別色相。色相自有差別，明珠不會變易。然珠所現色，雖百千般，今且取與明珠相違者之黑色，以况靈明知見，與黑暗無明，雖即相違，而是一體。謂如珠現黑色時，微體全黑，都不見明。如癡孩子，或村野人見之，直是黑珠。有人語云：此是明珠，灼然不信。卻噴前人，謂爲欺誑。任說種種道理，終不聽覽。縱有肯信是明珠者，緣自觀其黑，亦謂言被黑色纏裹覆障。擬待磨拭揩洗，去卻黑暗，方得明相出現，始名親見明珠。」（自註：「北宗（即上第一家）見解如此」）復有一類人指示云：即此黑暗，便是明珠。明珠之體，永不可見。欲得識者，即黑便是明珠。乃至即青黃種種皆是。致令愚者的信此言，專記黑相，或認種種相，爲明珠。或於異時，見黑穉子珠，米吹青珠碧珠，乃至赤珠，琥珀，白石英等珠，皆云是摩尼。或於異時，見摩尼珠，都不對色時，但有明淨之相，卻不認之。以不見有諸色可識認故，疑恐局於一明珠相故。」（自註：「洪州（即馬祖，上第四家）見解如此」）復有一類人，聞說珠中種種色，皆是虛妄，徹體全空。即計此一顆明珠，都是其空。便云都無所得，方是達人。認有一法，便是未了。不悟色相皆空之處，乃是不空之珠。」（自註：「牛頭（即上第五家）見解如此」）何如直云：唯瑩淨圓明，方是

珠體。其黑色，乃至一切青黃色等，悉是虛妄。正見黑色時，黑元不黑，但是其明。青元不青，但是其明。乃至赤白黃等，一切皆然，但是其明。既即於諸色相處，一一但見瑩淨圓明，即於珠不惑。但於珠不惑，則黑既無黑，黑即是明珠。諸色皆爾，即是有無自在，明黑融通，復何礙哉？（自註：「荷澤（即上第七家）見解如此」）若認

得明珠是能現之體，永無變易。（自註：「荷澤」）但云黑是珠，（自註：「洪州宗」）或擬離黑覓珠，（自註：

「北宗」）或言明黑都無（自註：「牛頭宗」）者，皆是未見珠也。（禪門師資承襲圖，續藏經第一輯第一編第十

五卷第五冊頁四三六至四三七）

宗密對於神會學說之認識如此。故以神會之說，爲「徧離前非，統收俱是」也。

【註】此後禪宗分爲臨濟宗，滄仰宗，雲門宗，法眼宗，曹洞宗。此五宗皆推其源於慧能，今不具述。

(5) 宗密和會「宗」「教」

宗密對於「宗」中之各派別，皆詳加分析，如上所述。在禪源諸詮集都序中，宗

密即以宗中之某派，和會教中之某派，宗中某派所以講如此之修行方法者，即因其

暗中根據教中某派之教義也。在此序中，宗密分禪門爲三宗：一息妄修心宗，二泯絕

無寄宗，三直顯心性宗。其息妄修心宗，包括上述七家中之第一，第二，第三，第六，四家，

云：「南侏

（智儔第二家）

北秀

（神秀第一家）

保唐

（無住第三家）

宣什

（第六家）皆此類也。」

（禪源諸證集都序卷上二，大藏經卷四八頁四〇二）

蓋此四家皆主「背境觀心，息滅妄念。」（全上）故

合爲一家也。二泯絕無寄宗，三直顯心性宗，上文已述。教亦有二種：一密意依性說相教，二密意破相顯性教，三顯示真心卽性教。

密意依性說相教者，宗密云：

「佛見三界六道，悉是真性之相。但是衆生迷性而起，無別自體。故云依性。然根鈍者卒難開悟，故且隨他所見境相，說法漸度。故云說相。說未彰顯，故云密意也。」（禪源諸證集都序卷上二，大藏經卷四八頁四〇三）

此教包括原人論中所說之人天教，小乘教，及大乘法相教。（詳下）然嚴格言之，「惟第三將識破境教，與禪門息妄修心宗而相符會。」（全上）蓋禪宗亦屬大乘，故不可與人天，小乘，和會也。將識破境教，卽大乘法相教。禪門息妄修心宗所暗根據之形上學，卽此教所說。宗密云：

「以知外境皆空，故不修外境事相，唯息妄修心也。息妄者，息我法之妄；修心者，修唯識之心。」（全上）
大乘破相教，「以識爲身本，」「迷故執有，我及諸境。」（全上）禪門息妄修心宗，卽息

我，法（諸境）二執之妄，修唯識之心。此所謂「拂塵看淨」也。

密意破相顯性教者，宗密云：

「據真實了義，卽妄執本空，更無可破。無漏諸法，本是真性；隨緣妙用，永不斷絕，又不應破。但爲一類衆生，執虛妄相，障真實性，難得玄悟。故佛且不揀善惡垢淨性相，一切呵破。以真性及妙用不無，而且云無，故云密意。又意顯性，語乃破相，意不形於言中，故云密也。」（釋源諸性集都序卷上二，大藏經卷四八頁四〇四）

此卽原人論中所說之大乘破相教。（詳下）此教以爲「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法無不是空者。」（全上）「生死涅槃，平等如幻。但以不住一切，無執無著，而爲道行。」（全上）禪門泯絕無寄宗，「本無事而忘情」之修行方法，卽暗以此形上學爲根據也。顯示真心卽性教者，宗密云：

「直指自心卽是真性。不約事相而示，不約心相而示，故云卽性。不是方便隱密之意，故云顯示也。」
（全上）

此卽原人論中所說之一乘顯性教。（詳下）此教「開示靈知之心，卽是真性，與佛無異。」

（全上頁四〇五）禪門直顯心性宗「念起卽覺，覺之卽無」之「修行妙門」所暗根據

之形上學，卽在此教中也。

所謂禪者，本只是佛教中修行方法之一種。及後禪宗雖蔚爲大國，而其所講，仍以修行方法爲主。此修行方法所根據之形上學，仍須於「教」中求之。宗密以上所講，雖不必與歷史合，然以禪宗作一種學問講者，則必須用宗密此種和會宗教之方法也。

(6) 宗密所述之五教

宗密又作原人論，並將儒家道家及佛教各派別所說對於人生來源之理論，比較論之。首敘儒道所持之理論云：

「儒道二教，說人畜等類，皆是虛無大道，生成養育。謂道法自然，生於元氣。元氣生天地。天地生萬物。故愚智貴賤，貧富苦樂，皆稟於天，由於時命。故死後卻歸天地，復其虛無。」（原人論斥迷執第一，大藏經卷四五）

頁七百零八）

宗密題此章爲「斥迷執」，以爲儒道此種理論，乃係一種迷執。宗密下文指出此理論所遇之困難。例如如謂道法自然，則「萬物皆是自然生化」，不必待一定的因緣

而後生，如此則「石應生草，草或生人」矣。「且天地之氣，本無知也。人稟天地之氣，安得歛起而有知乎？草木亦皆稟氣，何無知乎？」如此之類，皆儒道之「迷執」所遇之困難。人何以有知之間，尤有哲學的興趣。以前中國哲學，對此問題，似少注意。

宗密於是又考佛教中各派別所說對於人生來源之理論，以爲「佛教自淺之深，略有五等。一人天教，二小乘教，三大乘法相教，四大乘破相教，五一乘顯性教。」前四宗宗密以爲係「偏淺」，俱列入「斥偏淺」章。末一宗乃係「佛了義實教」，列入「直指真源」章中。

人天教者，原人論云：

「佛爲初心人，且說三世業報善惡因果。謂造上品十惡，死墮地獄；中品餓鬼；下品畜生。故佛且類世五常之教，令持五戒，得免三途，生人道中。修上品十善及施戒等，生六欲天。修四禪八定，生色界無色界天。

故名入天教也。據此教中，業爲身本。」（斥偏淺第二，大藏經卷四五頁七八）

宗密下文指出此宗所遇之困難，以爲此宗專講業報，未言造業者是誰何，受報者是誰何，「故知但習此教者，雖信業緣，不達身本。」（全上）

小乘教者，原人論云：

「小乘教者，說形骸之色，思慮之心，從無始來，因緣力故，念念生滅，相續無窮。如水涓涓，如燈燄燄。身心假合，似一似常。凡愚不覺，執之爲我。實此我故，即起貪瞋癡等三毒。三毒擊意，發動身口，造一切業，業成難逃。故受五道苦樂等身，三界勝劣等處。於所受身，還執爲我，還起貪等，造業受報。身則生老病死，死而復生。界則成住壞空，空而復成。劫劫生生，輪迴不絕。無終無始，如汲井輪……據此宗中，以色心二法，及貪瞋癡，爲根身器界之本也。」（斥偏淺第二，大藏經卷四五頁七百零九）

此以色心二法爲世界人生之根本，卽所謂心物二元論也。世界經成住壞空四時期，卽所謂四劫。空則復成，成已又空，如是循環不絕。宗密更詳述云：

「從空劫初成世界者，頌曰：『空界大風起，傍廣數無量。厚十六洛叉，金剛不能壞。此名持界風。光音金藏雲，布及三千界。雨如車軸下，風遏不聽流。深十一洛叉，始作金剛界。次第金藏雲，注雨滿其內，先成梵王界，乃至夜摩天。風鼓清水成，須彌七金等。滓濁爲山地，四洲及泥犁。鹹海外輪圍，方名器界立。』時經一增減，乃至二禪福盡，下生人間，初食地餅林藤，後粳米不銷，大小便利，男女形別。分田立主，求臣佐，種種差別。經十九增減，兼前總二十增減，名爲成劫。」（原人論斥偏淺章自註，大藏經卷四五頁七百零九）

此引俱舍論頌以說由空劫至成劫世界發生之成序。劫者，梵語劫波，此云分別世節。增減者，從人壽八萬四千歲時，每經百年，人壽即減一歲，減至人壽十歲。復從十歲，每百年增一歲，增至八萬四千歲。如是一減一增，爲一小劫。二十增減，成一中劫。總成住壞空四中劫，爲一大劫，即一世界之終始也。成住壞空四大劫，每劫皆經二十增減。宗密云：

「住者住劫，亦經二十增減。壞者壞劫，亦二十增減。前十九增減壞有情，後一增減壞器界。能壞是水、火、風等三災。空者空劫，亦二十增減。中空無世界，及諸有情也。」（全上）

此本印度人對於世界起源所持之說。宗密以之比附於儒道二家之說云：

「空界劫中，是道教指云虛無之道。然道體寂照靈通，不是虛無。老氏或迷之，或權設，務絕人欲，故指空界爲道。空界中大風，即彼混沌一氣，故彼云：道生一也。金藏雲者，氣形之始，即太極也。雨下不流，陰氣凝也。陰陽相合，方能生成矣。梵王界乃至須彌者，彼之天也。滓濁者地，即一生二矣。二禪福盡下生，即人也。即二生三，三才備矣。地餅以下，乃至種種，即三生萬物。此當三皇已前，穴居野處，未有火化等。」（全上）

宗密此所說，對於以後道學家之宇宙發生論，有極大影響。邵康節及朱子對於世界

成壞之理論，大體上全與此同。

此小乘宗以色心二法爲根身器界之本，比於人天教，進一步矣。但其所謂心，乃是思慮之心，卽前六識。「五識闕緣不起，意識有時不行，」無色界天亦無四大。故色心二法，本身卽有間斷，「如何持得此身，世世不絕？」故宗密以爲「專此教者，亦未原身。」

大乘法相教者，宗密云：

「大乘法相教者，說一切有情，無始已來，法爾有八種識。於中第八阿賴耶識，是其根本，頓變根身器界種子。轉生七識，皆能變現自分所緣，都無實法。……如患夢者，患夢力故，心似種種外境相現。夢時執爲實有外物；寤來方知唯夢所變。我身亦爾，唯識所變。迷故執有我及諸境，由此起惑造業，生死無窮。悟解此理，方知我身唯識所變，識爲身本。」（原人論斥偏淺第二，大藏經卷四五頁七百零九）

此卽大乘相宗，亦卽玄奘等所講之唯識宗，如上第七章第二節所述。此宗立一相續無間斷之阿賴耶識爲身本，比上小乘教又進一步矣。但亦有其困難，卽下大乘破相教所提出者。

大乘破相教者，宗密云：

「大乘破相教者，破前大小乘法相之執，密顯後真性空寂之理。將欲破之，先詰之曰：所變之境既妄，能變之識豈真？……夢時則夢想夢物，似有能見所見之殊；據理則同一虛妄，都無所有。諸識亦爾，以皆假託衆緣，無自性故。……是知心境皆空，方是大乘實理。若約此原身，身元是空；空即身本。」（全上）

此即大乘空宗，吉藏所講述者，如上第七章第一節所述。吾人在夢中時，不惟夢物，即夢中所見之物，爲虛妄，夢想亦是虛妄。由此推之，識所變之境既妄，則能變之識亦非真。一切皆空，即此宗所持也。

此宗亦有困難，蓋「心境皆無，知無者誰？又若都無實法，依何現諸虛妄？」若真一切皆空，則虛妄亦不能有。故宗密以爲「此教但破執情，亦未明顯真靈之性。」（全上）

直顯真源者，乃一乘顯性教。宗密云：

「一乘顯性教者，說一切有情，皆有本覺真心。無始已來，常住清淨，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如來藏。從無始際，妄想翳之，不自覺知，但認凡質，故耽著結業，受生死苦。……若離妄想，一切智，自然智，

無礙智，即得現前……當知迷悟同一真心。大哉妙門，原人至此。」（源人論直顯真源第三，大藏經卷四五頁七百

一十）

此卽大乘性宗；此宗以本覺真心爲一切根本。此天台宗華嚴宗所講，如本章第一節與上章第三節所述。宗密以爲此乃佛教了義。

宗密又以爲儒道及佛教中前四宗所持之見解，亦皆真理之一部分，故又立會通本末一章，以總論之。宗密云：

「真性雖爲身本，生起蓋有因由，不可無端，忽成身相。但緣前宗未了，所以節節斥之。今將本末會通，乃至儒道亦是。謂初唯一真靈性，不生不滅，不增不減，不變不易。」（自註：「初唯第五性教所說」）衆生無始迷睡，不自覺知。由隱覆故，名如來藏。依如來藏，故有生滅心相。」（自註：「自此方是第四教，亦同破此已生滅諸相」）所謂不生不滅真心，與生滅妄相和合，非一非異，名爲阿賴耶識。此識有覺不覺二義。」（自註：「此下方是第三法相教中亦同所說」）依不覺故，最初動念，名爲業相。又不覺此念本無，故轉成能見之識，及所見境界相現。又不覺此境但從自心妄現，執爲定有，名爲法執。」（自註：「此下方是第二小乘教中亦同所說」）執此等故，遂見自他之殊，便成我執，執我相故，貪愛順情諸境，欲以潤我；瞋嫌違情諸境，恐相損惱。」（自註：「此下方是

第一人天教中亦同所說」故殺盜等心神，乘此惡業，生於地獄，鬼畜等中。復有怖此苦者，或性善者，行施戒等心神，乘此善業，運於中陰，入母胎中。（自註：「此下方是儒道二教亦同所說」）稟氣受質（自註：「會彼所說以氣爲本」）氣則頓具四大，漸成諸根。心則頓具四蘊，漸成諸識。十月滿足，生來名人，卽我等今者身心是也。故知身心各有其本，二類和合，方成一人……然所稟之氣，展轉推本，卽混一之元氣也。所起之心，展轉窮源，卽真一之靈心也。究竟言之，心外的無別法，元氣亦從心之所變，屬前轉識所現之境，是阿賴耶相分所攝。從初一念業相，分爲心境之二……據此則心識所變之境，乃成二分。一分與心識和合成人。一分不與心識和合，卽是天地山河國邑。三才中惟人靈者，由與心神合也。」（原人論會通本末第四，大藏經卷四五百七十一

十）

宗密此論，以爲儒道所見，亦是真理之一部分。此已爲宋明道學立先聲矣。此論中又有許多見解，可以影響宋明道學者。其對於世界發生之見解，有大影響於宋明道學，上文已言及。此段所引「稟氣受質」一段，宋明道學講氣質，亦恐受此影響。尤可注意者，卽宋明道學中程朱陸王二派對立之學說，此論中已有數點，爲開先路。如云：「然所稟之氣，展轉推本，卽混一之元氣也。所起之心，展轉窮源，卽真一之靈心也。」心氣

對立；程朱一派，以理氣對立，卽在此方面發展。又云：「究竟言之，心外的無別法，元氣亦從心之所變。」一切唯心；陸王一派，以「宇宙卽是吾心」卽在此方面發展。由此言之，則宗密學說之影響，可謂甚大。就其此論觀之，則宗密不啻上爲以前佛學，作一結算；下爲以後道學，立一先聲。蓋宋明道學出現前之準備，已漸趨完成矣。



第十章 道學之初興及道學中「二氏」之成分

唐代佛學稱盛，而宋明道學家，卽近所謂新儒家之學，亦卽萌芽於此時。隋唐之際，有王通。杜淹文中子世家謂王通生於開皇四年（西歷五八四年），卒於大業十三年（西歷六一七年），弟子受業者「蓋千餘人」。唐朝創業功臣，如房玄齡，魏徵，溫大雅，陳叔達之徒，皆曾「北面受王佐之道焉。」及卒，「弟子數百人會議曰：吾師其至人乎，自仲尼以來，未之有也。……續詩書，正禮樂，修元經，讚易道，聖人之大旨，天下之能事畢矣。仲尼既沒，文不在茲乎？易曰：『黃裳元吉，文在中也。』請諡爲文中子。」杜淹所說雖如此，而隋書爲唐初人所修，王通無傳。舊唐書僅于王質，王績，王勃傳中，新唐書亦僅于王績傳中，附見王通，稱爲隋末大儒而已。據此則王通爲隋末一相當有聲望之爲儒家之學者。至於如杜淹所鋪張，則多王通之後人所虛造之事實，不足置信。（註）今所傳文中子中說，亦無甚可稱述者。所可注意者，則在佛學方盛之際，有

人如此推崇王通，以爲能繼孔子之業。直接推崇王通，即間接推崇孔子。視此事爲儒學復興運動之一幕，則似可也。

【註】或云：皮日休文中子碑，謂文中子高弟子有薛收，李靖，魏徵，李勣，杜如晦，房玄齡，則以唐人說當代時，未必遂爲文中子後人所歎。（皮子文獻，四部叢刊本卷四頁五十一）案皮日休後文中子「二百五十餘年」（文中子碑中自言）其言文中子，如今人談清初時事，非無錯誤可能。

（一）韓愈

真可爲宋明道學家先驅之人，當推韓愈。新唐書本傳云：

「韓愈字退之，鄆州南陽人……長慶四年（西歷八二四年）卒，年五十七……自晉訖隋，老佛顯行。聖道不斷如帶。諸儒倚天下正義，助爲怪神。愈獨喟然引聖，爭四海之惑，雖蒙訕笑，踰而復奮。始若未之信，卒大顯於時。昔孟軻距楊墨，去孔子才二百年。愈排二家，乃去千餘歲。撥亂反正，功與齊而力倍之。所以過況雄爲不少矣。自愈沒，其言大行。學者仰之，如泰山北斗云。」（新唐書卷百七十六頁十五）

韓愈原道云：

「博愛之謂仁。行而宜之之謂義。由是而之焉之謂道。足乎已無待於外之謂德。仁與義爲定名；道與德爲虛位。故道有君子小人，而德有凶有吉……傳曰：『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。』然則古之所謂正心而誠意者，將以有爲也。今也欲治其心而外天下國家，滅其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君……舉夷狄之法而加之先王之教之上，幾何其不啻而爲夷也。夫所謂先王之教者何也？博愛之謂仁，行而宜之之謂義。由是而之焉之謂道，足乎已無待於外之謂德。其文詩書易春秋；其法禮樂刑政……斯道也，何道也？曰：斯吾所謂道也。非向所謂老與佛之道也。堯以是傳之舜；舜以是傳之禹；禹以是傳之湯；湯以是傳之文武周公。文武周公傳之孔子；孔子傳之孟軻。軻之死不得其傳焉。荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳……

……（全集，四部叢刊本，卷十一頁一至三）

韓愈爲「文人之雄」，此所說本無甚大哲學的興趣。但有幾點，可使吾人注意者：（一）韓愈於此，極推尊孟子，以爲得孔子之正傳。此爲宋明以來之傳統的見解。而韓愈倡之。周秦之際，儒家中孟荀二派並峙。西漢時荀學爲盛。僅揚雄對孟子有相當之推崇，此後直至韓愈，無有力之後繼。韓愈一倡，此說大行。而孟子一書，遂爲宋明道學家所

根據之重要典籍焉。蓋因孟子之學，本有神祕主義之傾向，其談心談性，談「萬物皆備於我，反身而誠」以及「養心」、「寡欲」之修養方法，可認為可與佛學中所討論，當時人所認為有興趣之問題，作相當之解答。故於儒家典籍中，求與當時人所認為有興趣之問題有關之書，孟子一書，實其選也。韓愈雖排佛，但於佛學，亦有相當之知識。故與孟尚書云：「潮州時，有一老僧，號大顛，頗聰明識道理……實能外形骸以理自勝。不為事物侵亂。與之語，雖不盡解，要自胸中無滯礙。」（全集卷十八頁六）又送高閑上人序云：「今閑師浮屠氏，一死生，解外膠。是其為心必泊然無所起；其於世必淡然無所嗜。」（全集卷二十一頁三）當時所認為有興趣之問題，韓愈對之亦未嘗無興趣也。

(二) 韓愈於此特引大學。大學本為禮記中之一篇，又為荀學，自漢以後至唐，無特別稱道之者。韓愈以其中有「明明德」、「正心」、「誠意」之說，亦可認為與當時所認為有興趣之問題有關。故特提出，而又指出「古之所謂正心而誠意者，將以有為也，今也治其心而外天下國家。」以見儒佛雖同一「治心」而用意不同，結果亦異。此後至宋明，大學遂亦為宋明道學家所根據之重要典籍焉。(三) 韓愈提出「道」

字，又爲道統之說。此說孟子本已略言之，經韓愈提倡，宋明道學家皆持之，而道學亦遂爲宋明新儒學之新名。由此三點言之，韓愈實可爲宋明道學家之先河也。

韓愈又有原性。以爲「性之品有上中下三上焉者善焉而已矣；中焉者可導而上下也；下焉者惡焉而已矣。」愈在原性中，又分性與情之別。曰：「性也者，與生俱生也。情也者，接於物而生也。」性有三品，情亦有三品。上焉者之於喜怒哀懼愛惡欲之七情，「動而處其中。中焉者之於七也，有所甚，有所亡，然而求合其中者也。下焉者之於七也，亡與甚，直情而行者也。」（全集卷十一頁三五五）

(二) 李翱

與韓愈同時又有李翱。有謂翱爲韓愈弟子。新唐書本傳謂李翱，字習之。「始從昌黎韓愈爲文章，辭致渾厚，見推當時。故有司亦謚曰文。」（新唐書卷百七十七頁十一）然李

翱集中答韓侍郎書，及祭吏部韓侍郎文皆稱愈爲兄。韓愈與李翱之關係，似在師友之間也。

李翱之學說，見於其所作復性書。復性書分爲三篇。上篇總論性、情，及聖人。中篇論所以修養成聖之方法。下篇論人必需努力修養。在復性書上中，李翱云：

「人之所以爲聖人者，性也。人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲七者，皆情之所爲也。情既昏，性斯溺矣。非性之過也，七者循環而交來，故性不能充也。水之渾也，其流不清。火之煙也，其光不明。非水火清明之過，沙不渾，流斯清矣。煙不鬱，光斯明矣。情不作，性斯充矣。……情之動弗息，則弗能復其性而燭天

地爲不極之明。」（復性書上，全集，四部叢刊本，頁五）

此雖仍用韓愈原性中所用之性情二名詞。然其意義中所含之佛學的分，灼然可見。性當佛學中所說之本心，情當佛學中所說之無明煩惱。衆生與佛，皆有淨明圓覺之本心，不過衆生之本心爲無明煩惱所覆，故不能發露耳。如水因有沙而渾，然水之爲水，固自若也。然無明煩惱亦非與淨明圓覺之本心，立於對待之地位。蓋無明煩惱，亦須依淨明圓覺之本心而起也。李翱亦云：

「性與情不相無也。雖然，無性則情無所生矣。是情由性而生。情不自情，因性而情。性不自性，由情以

明。」（全集頁五）

「性不自性，由情以明」者，李翱云：

「聖人者，人之先覺者也。覺則明，否則惑，惑則昏。明與昏謂之不同，明與昏性本無有，則同與不同，二者雖矣。夫明者所以對昏，昏既滅，則明亦不立矣。」（全集頁六）

「明者所以對昏，」所以「性不自性，由情以明」也。上文云：「情不作，性斯充矣。」聖人能向此方向以修養，即所謂復性也。然所謂「情不作」者，亦非是如木石之無情。李翱云：

「聖人者，豈其無情也？聖人者，寂然不動，不往而到，不言而神，不耀而光。制作參乎天地，變化合乎陰陽，雖有情也，未嘗有情也。」（全集頁五）

六祖壇經謂「無相者，於相而離相，無念者，於念而無念。」李翱此所謂無情，亦於情而無情也。聖人雖有制作變化，而其本心，則常寂然不動。此即所謂「寂而常照，照而常寂」也。

聖人之此種心理狀態，名曰誠。李翱云：

「是故誠者，聖人性之也。寂然不動，廣大清明，照乎天地，感而遂通天下之故；行止語默，無不處於極

也。復其性者，賢人循之而不已者也。不已則能歸其源矣。易曰：「夫聖人者，與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。先天而天不違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」此非自外得者也，能盡其性而已矣。子思曰：「唯天下至誠，爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。其次致曲；曲能有誠；誠則形；形則著；著則明；明則動；動則變；變則化。唯天下至誠爲能化。」聖人知人之性皆善，可以循之不息而至於聖也。故制禮以節之，作樂以和之。安於和樂，樂之本也。動而中禮，禮之本也。故在車則聞鸞和之聲，行步則聞佩玉之音，無故不廢琴瑟。視聽言行，循禮而動。所以教人忘嗜欲而歸性命之道也。道者，至誠也。誠而不息則虛；虛而不息則明；明而不息，則照天地而無遺。非他也，此盡性命之道也。哀哉，人皆可以及乎此，莫之止而不爲也，不亦惑邪？昔者聖人以之傳于顏子……子思，仲尼之孫，得其祖之道，述中庸四十篇，以傳於孟軻。軻曰：「我四十不動心。」軻之門人達者，公孫丑，萬章之徒，蓋傳之矣。遭秦滅書，中庸之不焚者一篇存焉，於是此道廢缺……嗚呼！性命之書雖存，學者莫能明，是故皆入於莊列老釋。不知者謂夫子之徒，不足以窮性命之道。信之者皆是也。有問於我，我以吾之所知而傳焉。遂書於書，以開誠明之源，而缺絕廢棄不揚之道，幾可以傳於時。」（復性書上，全集頁六至八）

能至「誠」之境界者，即「能與天地合其德。」可以「贊天地之化育。」即已與宇宙合一者也。此一段中可注意者，又有數點。(一)中庸本爲禮記中一篇。此特別提出之。此後中庸遂爲宋明道學家所根據之重要典籍。易繫辭傳此亦特別提出，後亦爲宋明道學家所根據之重要典籍。(二)禮樂之功用，在原來儒家之學中，本所以使人之欲望與感情，皆發而有節而得中。此則謂係「所以教人忘嗜欲而歸性命之道。」禮樂之意義，在原來儒家之學中，係倫理的。在此則係宗教的，或神祕的。即在原來儒家之學中，禮樂乃所以養成道德完全之人格；在此則禮樂乃所以使人得到此所謂「誠」之一種方法也。(三)此段謂「性命之書雖存，學者莫能明，是故皆入於莊列老釋。不知者謂夫子之徒不足以窮性命之道，信之者皆是也。」此言可總代表宋明道學家講學之動機。宋明道學家皆認爲當時所認爲有興趣之問題，在儒家典籍中，亦可得相當之解答。宋明道學家皆在儒家典籍中尋求當時所認爲有興趣之問題之解答者也。李翱及宋明道學家所說之聖人，皆非倫理的，而爲宗教的或神祕的。蓋其所說之聖人，非只如孟子所說之「人倫之至」之人，而乃是以盡人倫，行禮樂，以

達到其修養至高之境界，即與宇宙合一之境界。蓋如何乃能成佛，乃當時所認為有興趣之問題。李翱及宋明道學家之學，皆欲與此問題以儒家的答案，欲使人以儒家的方法成儒家的佛也。

李翱又論所以修養成聖之方法曰：

「或問曰：人之昏也久矣，將復其性者，必有漸也。敢問其方曰：弗慮弗思，情則不生。情既不生，乃爲正思。正思者，無慮無思也。易曰：『天下何思何慮。』又曰：『閑邪存其誠。』詩曰：『思無邪。』曰：已矣乎？曰：未也。此齋戒其心者也，猶未離於靜焉。有靜必有動，有動必有靜。動靜不息，是乃情也。易曰：『吉凶悔吝生於動者也。』焉能復其性邪？曰：如之何？曰：方靜之時，知心無思者，是齋戒也。知本無有思，動靜皆離，寂然不動者，是至誠也。中庸曰：『誠則明矣。』易曰：『天下之動，貞夫一者也。』問曰：不慮不思之時，物格於外，情應於內，如之何而可止也。以情止情，其可乎？曰：情者，性之邪也。知其爲邪，邪本無有；心寂不動，邪思自息。惟性明照，邪何所生？如以情止情，是乃大情也。情互相止，其有已乎？易曰：『顏氏之子，有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。』易曰：『不遠復，無祇悔，元吉。』問曰：本無有思，動靜皆離。然則聲之來也，其不聞乎？物之形也，其不見乎？曰：不覩不聞，是非人也。視聽昭昭，而不起於見聞者，斯可矣。無不知也，無弗爲也，其心寂然，光照

天地，是誠之明也。大學曰：「致知在格物。」易曰：「易無思也，無爲也。寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此？」曰：「敢問致知在格物，何謂也？」曰：物者，萬物也。格者，來也，至也。物至之時，其心昭昭然明辨焉，而不著（原作應，依佛祖歷代通載所引改）於物者，是致知也。是知之至也。知至故意誠，意誠故心正，心正故身修，身修而家齊，家齊而國理，國理而天下平。此所以能參天地者也。易曰：「與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。旁行而不流，樂天知命，故不憂。安土敦乎仁，故能愛。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知。故神無方而易無體。一陰一陽之謂道。」此之謂也。（漢

性書中，全集頁八至九）

修養之方法，第一步爲「知心無思。」然在此境界時，心只是靜。此靜乃與動相對之靜，不靜時卽又動矣。再進一步，知「本無有思。」則「動靜雙離，寂然不動。」此寂然不動，非與動相對之靜，乃「動靜雙離。」卽超乎動靜之絕對的靜。故聖人雖「感而遂通天下之故，」而其心之本體，仍是「寂然不動」也。此卽所謂「視聽昭昭，而不起於見聞。」「物至之時，其心昭昭然明辨焉，而不著于物」也。「寂然不動，」「不起於見聞。」「不應於物，」卽「誠」也。「感而遂通天下之故，」「視聽昭昭，」「物

至之時，其心昭昭然明辨焉，「即明」也。「明則誠矣，誠則明」矣。曰「知心無思」而不曰「使心無思者」，蓋使心無思，乃是「以情止情」。以「情止情」，則情互相止而不可窮。情爲邪爲妄，知其爲邪爲妄，則自無有，不待止之使無有也。宗密云：「真心無念，念起即覺，覺之即無。修行妙門，即在此也。」李翱所說，正此意矣。大學格物致知之說，宋明道學家對之各有解釋。李翱亦可謂係此後此種爭辯之發端者。

(二) 道學與佛學

由上所言，則宋明道學之基礎及輪廓，在唐代已由韓愈李翱確定矣。而李之所貢獻，尤較韓爲大。其學說所受佛學之影響，尤爲顯然。李翱以爲情之爲害，能使性昏與動。故復性者，即回復性之靜與明之本然也。此靜非與動相對之靜，乃絕對的靜，即中庸所謂之誠也。能誠則自能明，能明則自能誠。中庸所謂「誠則明，明則誠」也。李翱此意，似受天台宗所講止觀之影響。梁肅止觀統例云：

「夫止觀何謂也？導萬化之理而復於實際者也。實際者，何也？性之本也。物之所以不能復者，昏與動

使之然也。照昏者謂之明；駐動者謂之靜。明與靜，止觀之體也。在因謂之止觀，在果謂之智定。」（大藏經卷四六頁四七三）

「明」爲「觀之體」；「靜」爲「止之體」。此以明與靜對昏與動，與李翱復性書之大意相符合。不過李翱又以此意講易傳大學中庸耳。梁肅之講止觀，自謂係述湛然。李翱曾受知於梁肅，（見李翱作感知已賦，全集卷一頁一。此點陳寅恪先生說）其復性書之作，似就上所引梁肅之言，加以發揮，又以之說明易傳大學中庸。於是本爲佛家之說者，一變而爲儒家之說矣。

然李翱所說，實亦可爲儒家之說者，因其仍講修身齊家治國平天下，不離儒家之立場也。李翱及宋明道學家皆欲使人成儒家的佛，而儒家的佛必須於人倫日用中修成。此李翱及宋明道學家所以雖援佛入儒而仍排佛也。

及乎北宋，釋氏之徒，亦講中庸。如智圓（卒於宋眞宗乾興二年，西歷一〇二三，佛祖歷代通載卷十

八，大藏經卷四九頁六六一）自號爲中庸子，作中庸子傳。（開居編卷十八，續藏經第一輯第二編第六套第一册

頁五五）契嵩（卒於宋神宗熙寧五年，西歷一〇七二，佛祖歷代通載卷十九，大藏經卷四九頁六六九）作中庸解。（鍾津

蓋此類之書，已爲儒佛二家所共同講誦者矣。

（四）道教中一部分之思想

及乎北宋，此種融合儒釋之新儒學，又有道教中一部分之思想加入。此爲構成新儒學之一新成分。西漢之際，陰陽家之言，混入儒家。此混合產品，卽董仲舒等今文經學家之學說。及古文經學家，及玄學家起，陰陽家之言，一時爲所壓倒。但同時陰陽家言卽又挾儒家一部分之經典，附會入道家之學說，而成所謂道教。玄學家亦推衍道家之學說，但與道教不但分道，而且背馳。

陰陽家言，可以與道家學說混合，似係奇事。然老子之書，言辭過簡，本可與以種種之解釋。其中又有「善攝生者，陸行不避兕虎，」「死而不亡者壽，」「深根固蒂，長生久視之道，」等言，更可與講長生不死者以附會之機會。以陰陽家之宇宙觀，加入此等希望長生之人生觀，並以陰陽家對於宇宙間事物之解釋，作爲求長生方法之理論。卽成所謂道教。自東漢之末，道教大興。在南北朝隋唐，道教與佛教立於對等

地位，且時互爲盛衰。

道教中所用儒家一部分之經典，如周易是也。蓋易本爲筮用，卜筮亦爲原來術數之一種，則易固亦卽陰陽家之經典也。道教中之經典，多有自謂係根據於易者。如周易參同契，道教中所稱爲「丹經王」者，乃其尤著者。參同契相傳爲魏伯陽所著。相傳魏伯陽爲東漢末人，然其書隋書經籍志未著錄，果否爲東漢末時作品，亦須待考證。此書中用虞翻易學納甲之說，以明宇宙間陰陽消息之狀況。易繫辭云：「縣象著明，莫大乎日月。」虞翻註云：

「謂日月懸天，成八卦象。三日暮震象出庚。八日兌象見丁。十五日乾象盈甲。十六日且巽象退辛。二十三日艮象消丙。三十日坤象滅乙。晦夕朔旦，坎象流戊。日中則離，離象就己。戊己土位，象見於中。日月相推，而明生焉。」（李鼎祚周易集解，津逮秘書本，卷十四，頁十九至二十）

此以震兌乾巽艮坤六卦表示一月中陰陽之消長。以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十母表示一月中日月之地位。所謂納甲也。參同契云：

「天符有進退，曲伸以應時。故易統天心，復卦建始萌。長子繼父體，因母立兆基。消息應鍾律，升降據

斗樞三日出爲爽，震受庚西方。八日兌受丁，上弦平如繩。十五乾體就，盛滿甲東方。蟾蜍與兔魄，日月氣雙明。蟾蜍視卦節，兔魄吐生光。七八道已訖，屈折低下降。十六轉受統，巽辛見平明。艮直於丙南，下弦二十三。坤乙三十日，東北喪其朋。節盡相禪與，繼體復生龍。壬癸配甲乙，乾坤括始終。七八數十五，九六亦相應。四者合三十，陽氣索滅藏。」（周易參同契解卷上頁十至十三，道藏六二八）

每月初三日，月始生明。此時月只受一陽之光，爲震象，☳，昏見於西方庚地。初八日，月上弦之時，受二陽之光，爲兌象，☱，昏見於南方丁地。十五日，月既望之時，全受日光，爲乾象，☰，昏見於東方甲地。十六日，月始受下一陰而成魄，爲巽象，☴，以平旦沒於西方辛地。二十三日，月復生中一陰爲下弦，爲艮象，☶，以平旦沒於南方丙地。至三十日，月全變三陽，而爲坤象，☷，伏於東北。至下月復生震卦。（自初三日至此，朱子參同契註說）至於坎離二卦，參同契云：

「坎戊月精，離己日光。日月爲易，剛柔相當。土旺四季，羅絡始終。青赤黑白，各居一方。皆稟中宮，戊己之功。」（全上頁七）

坎離配戊己，居中央。離爲日光，本居中央，坎爲月精，於「晦夕朔旦」時，月亦「流」此。

以八卦配十母，尙餘壬癸無所配，仍以乾坤配之。所謂「壬癸配甲乙，乾坤括始終」也。更以圖明之：



宇宙間陰陽消息之狀況如此。故吾人如欲得長生者，須於陽長陰消之時，「竊天地之機，」鍊吾身中之「精，」「氣，」「神，」即所謂鍊丹。道教中所謂丹，有內丹，外丹之不同。外丹即求身外之藥，鍊之成丹，服之可使吾人長生。秦皇漢武所求之仙藥，即此類也。內丹則係鍊吾人身中之「精，」「氣，」「神，」所成。吾人之身乃一小天地，其中亦有陰陽八卦。長生之道，反求諸己即足，固無須外求也。

(五) 道教中之科學精神

此外有符籙一派，講究以符籙驅使鬼神，却病延年之方術。道教中之思想，有可注意者，則道教中至少有一部分人，以為其所作為，乃欲戰勝天然。蓋有生則有死，乃天然的程序，今欲不死，是逆天而行也。至於以符籙驅使鬼神萬物，更為欲戰勝天然。葛洪曰：

「夫陶冶造化，莫靈於人。故達其淺者，則能使役使萬物。得其深者，則能長生久視。」（《抱朴子·四部

叢刊本，卷三頁一）

俞琰曰：

「蓋人在天地間，不過天地間一物耳。以其靈於物，故特謂之人，豈能與天地並哉？若夫竊天地之機，以修成金液大丹，則與天地相為始終，乃謂之真人。」（周易參同契發揮卷三頁十八至十九，道藏六二五）

又引翠虛篇云：

「每當天地交合時，奪取陰陽造化機。」（全上卷五頁四）

「竊天地之機，」「奪取陰陽造化機，」「役使萬物，」以為吾用，以達吾之目的。此其注重權力之意，亦可謂為有科學精神。嘗謂科學有二方面，一方面注重確切，一方面注重權力。惟對事物有確切之知識，故能有統治之之權力。道教欲統治天然，而對於天然，無確切的知識，（雖彼自以為有確切的知識）故其對於宇宙事物之解釋，不免為神話；

其所用以統治事物之方法，不免為魔術。然魔術嘗為科學之先驅矣。Alcemy 為化學之先驅，而道教中鍊外丹者，所講黃白之術（即鍊別種物質為金銀之術）即中國之 Alcemy

也。桑戴延那謂科學與神話之分，不在其價值，亦非科學之研究，需要較大的天才。科學與神話之分，在於神話歸結於不可實驗之觀念，而科學則歸結於規律或概念；此

規律或概念，可於吾人經驗中實驗之。（G. Santayana: *Person in Science*, 頁八至九）王充以爲吾人之知識，必須在吾人之經驗中能實驗者方真；吾人謂王充爲有科學精神者以此。王充之學說，與陰陽家立於反對地位；然吾人不妨謂其同有科學精神。蓋一則注重確切；一則注重權力也。

由上所述觀之，則至北宋之初，思想界各方面之發展，均已至相當之程度；各派思想之混合，亦已有相當之成功。惟待有偉大的天才，組織整齊的系統。如演戲然，至北宋之初，戲臺設備，均已就緒，所待者惟名角之登場耳。

第十一章 周濂溪邵康節

(一) 周濂溪

道學家中，引道教之思想入道學者，周濂溪，邵康節，其尤著者也。周濂溪，名敦頤，宋史道學傳曰：

「周敦頤，字茂叔，道州營道人。元名敦實，避英宗舊諱改焉。以舅龍圖閣學士鄭向，任爲分寧主簿。……以疾求知南康軍。因家廬山蓮花峯下。前有溪合於湓江，取營道所居濂溪以名之。……卒年五十七。」

（潘興嗣濂溪先生墓誌銘，謂卒於宋神宗熙寧六年，西歷一〇七三年）黃庭堅稱其人品甚高，胸懷灑落，如光風霽月。……著太極圖，明天理之根原，究萬物之終始。」（宋史卷四百二十七，圖文影殿刊本頁三）

(1) 太極圖說

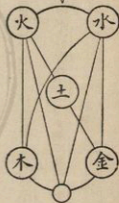
周濂溪之太極圖

無極而太極



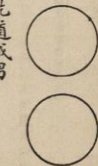
陽動

陰靜



乾道成男

坤道成女



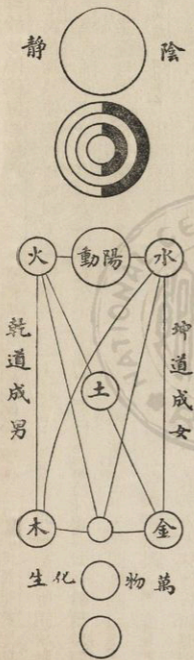
萬物化生

太極圖說云：

「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物。萬物生，而變化無窮焉。惟人也，得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣。五性感動，而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義（自註：聖人之道仁義中正而已矣）而主靜（自註：無欲故靜）立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，神鬼合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛，立人之道，曰仁與義。又曰：原始反終，故知死生之說。大哉易也，斯其至矣。」（全集，福州正誼書院刊《正誼堂全書本》，卷一）

易繫辭云：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，凶吉生大業。」此圖前段用太極生兩儀之說，後則不用八卦而用五行。雖圖說末尾讚易，而此圖則非全根據於易也。

故此太極圖之來源，頗有研究之價值。道藏中之上方大洞真元妙經品圖中有太極先天之圖。(道藏第一百九十六冊頁九)



此與周濂溪之太極圖略同。此經有唐明皇御製序，似為宋以前書。此或即濂溪太極

圖之所本歟？宋史儒林傳朱震傳，謂「震經學深醇，有漢上易解云：陳搏以先天圖傳種放，放傳穆修，穆修傳李之才，之才傳邵雍。放以河圖洛書傳李溉，溉傳許堅，許堅傳范諤昌，諤昌傳劉牧。穆修以太極傳周敦頤。」（宋史卷四百三十五頁四）此謂當時所謂象數

之學，皆源於陳搏。陳搏乃宋初一有名的活神仙也。（宋史卷四百五十七有傳）毛奇齡謂參同

契諸圖，自朱子注後，則學者多刪之。惟彭本有水火匡廓圖，三五至精圖等圖。（據道藏中

彭曉注參同契亦無圖）周濂溪太極圖中之第二圖，即取參同契之水火匡廓圖（此圖一方爲坎卦，

一方爲離卦）第三圖即取參同契之三五至精圖。（太極圖說遺議）黃宗炎朱彝尊皆謂濂溪

之太極圖，本名無極圖。謂陳搏居華山，以無極圖刊於石壁。其最下圈名爲玄牝之門。

稍上一圈，名爲鍊精化氣，鍊氣化神。中層左木火右金水中土相聯絡之一圈，名爲五

氣朝元。又其上之中分黑白而相間雜之一圈，名爲取坎填離。最上一圈，名爲鍊神返

虛，復歸無極。（黃宗炎太極圖辯，見宋元學案百泉學案引。朱彝尊太極圖授受考，見曝書亭集卷五十八）「周子得

此圖，而顛倒其序，更易其名，附於大易，以爲儒者之祕傳。蓋方士之訣，在逆而成丹，故

從下而上。周子之意，以順而生人，故從上而下。」（黃宗炎太極圖辯）黃朱此言，未知所本。要

之周濂溪之太極圖，與道教有關係，似爲事實。

周濂溪取道士所用以講修鍊之太極圖，而與之以新解釋，新意義。其解釋此圖之太極圖說爲宋明道學家中有系統著作之一。宋明道學家講宇宙發生論者，多就其說推衍。茲與周濂溪所作通書共論之。通書，本名易通，濂溪亦以爲係講易之作也。

(2) 太極圖說與通書

太極圖說謂：「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉。」太極之一動一靜，可以同時而有。通書云：

「動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通；

神妙萬物。」（動靜第十六，全集卷五頁二十三）

凡特殊的事物，於動時則只有動而無靜，於靜時則只有靜而無動。蓋特殊的事物是此則卽爲此所決定而不能是彼，是彼則卽爲彼所決定而不能是此。此所謂「物則不通」也。若太極則動而無動，卽於動中亦有靜也。靜而無靜，卽於靜中亦有動也。故其陰中有陽，陽中有陰。此所謂「神妙萬物」也。

太極圖說云：「陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。」此明太極生陰陽五行，而太極實即在陰陽五行之內。通書云：

「二氣五行，化生萬物。五殊二實，二本則一。是萬爲一，一實萬分。萬一各正，小大有定。」（理性命第二十）

二，全集卷六頁二）

太極圖說謂五行爲「五氣」，通書謂陰陽爲「二氣」。是知濂溪以陰陽五行爲皆氣也。通書此節題理性命章，則所謂一者，卽理也，亦卽太極也。太極爲理，陰陽五行爲氣。理氣二觀念，在宋明道學中占甚重要之地位。其意義至朱熹始詳細說明；濂溪蓋發其端焉。依通書此節所說，則萬物皆一之所分。所以太極卽在萬物之中。所謂「是萬爲一；一實萬分」也。

太極圖說下文謂陰陽交感，化生萬物。此等特殊的事物，皆有所決定而「不通」；卽所謂「萬一各正，小大有定」也。下又謂「惟人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣。五性感動，而善惡分，萬事出矣。」此以人爲萬物之靈，稟太極之理，具五行之性。

太極之理，爲「純粹至善」，故人之性亦本來是善。此人性之本然，卽所謂誠。通書云：

「誠者聖人之本。『大哉乾元，萬物資始，』誠之源也。『乾道變化，各正性命，誠斯立焉，純粹至善者也。』故曰：『一陰一陽之謂道；繼之者善也；成之者性也。』元亨誠之通；利貞誠之復。大哉易也，性命之源乎。」（誠第一，全集卷五，頁二至四）

「一陰一陽之謂道。」道卽太極之別名也。

至於惡之來源，則通書云：「誠無爲，幾善惡。」（誠幾德第三，全集卷五，頁十）幾者，動之微，

所謂「動而未形，有無之間者，幾也。」（聖第四，全集卷五，頁十七）人性本善，但其發動於行

事，則未必皆能合乎中。若使發而不合乎中，則此不合乎中者，卽是惡也。通書云：

「性者剛柔善惡，中而已矣。不達曰剛，善爲義，爲直，爲斷，爲嚴毅，爲幹固。惡爲猛，爲隘，爲強梁。柔善爲順，爲巽。惡爲懦弱，爲無斷，爲邪佞。惟中也者和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。故聖人主教，俾人自易其惡，自至其中而止矣。」（師第七，全集卷五，頁二十一）

陽爲剛，陰爲柔。人稟陰陽之氣，故性亦有剛柔。剛柔失當，以及「五性感動」之不合中者，皆是惡。故惡是消極的，善是積極的。「幾善惡」，「故君子慎動。」（慎動第五，全集卷五

太極圖說下文謂「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。」通書亦云：「聖人之道，仁義中正而已矣。」人極者，即爲人之標準也。中正之重要，已如上述。所以於中正外再加仁義者，通書云：

「天以陽生萬物，以陰成萬物。生，仁也；成，義也。故聖人在上，以仁育萬物，以義正萬民。」（灑化第十一，

全集卷五，頁二十八）

太極圖說下文引易繫辭云：「立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。」綜合觀之，吾人必以中正律己，以仁義治人，而修養以成聖人之方法，則在於主靜。主靜者，濂溪自注云：「無欲故靜。」通書云：

「聖可學乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。請問焉。曰：一爲要，一者無欲也。無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通。

動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣乎！」（聖學第二十，全集卷五，頁三十八）

無欲則靜虛動直者，今舉一例以明之。如孟子云：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以納交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而

然也。」（孟子公孫丑上）此例爲宋明道學家所常舉者。人乍見孺子將入於井，不假思念，當時卽起之惻隱之情，乃係直起；本此而發生之行爲，亦是直動。此等直起之念，及本此而發生之行動，無個人利害之見，參於其間，故是公的。故曰「動直則公」也。若此人一轉念，則「納交於孺子之父母」之意，「要譽於鄉黨朋友」之意，相間而起，此等意卽是「欲」，其起非係直起，本此而發生之行爲，亦不是直動。此等轉念，及由此而起之行動，有個人利害參於其間，故是私的，所謂「私欲」也。語謂初念是聖賢，轉念是禽獸，意義卽如此。若吾人心中無欲而靜，則心如明鏡，無事則靜虛，有事則動直。通書曰：「寂然不動者，誠也。感而遂通者，神也。」（聖第四，全集卷五頁十五）「寂然不動」卽靜虛，「感而遂通」卽動直。此爲以後宋明道學家所常講者。不過濂溪於此雖說及「欲」，而人之欲在形上學及倫理中之地位，及其與「理」之關係，濂溪尙未明言。

「明則通」者，吾人心中無欲而靜，則心如明鏡，寂而能照。明則能如此；不明則不能如此也。「公則溥」者，通書云：

「聖人之道，至公而已矣。或曰：何謂也？曰：天地至公而已矣。」（公第三十七，全集卷六頁二十二）

天地至公，故無不覆載，所謂「溥」也。公則能如此，不公則有私覆私載而不能如此矣。「聖人之道，至公而已矣。」故曰：「明通公溥，庶幾乎。」

欲達到此「無欲故靜」之境界，亦須經過相當階級，通書云：

「洪範曰：思曰睿，睿作聖。無思，本也。思通，用也。幾動於彼，誠動於此，無思而無不通爲聖人。不思則不能通微；不容則不能無不通。是則無不通生於通微；通微生於思。故思者，聖功之本，而吉凶之幾也。」（思第

九，全集卷五，頁二十四）

無思即寂然不動，思通即感而遂通。然欲達到此「無思而無不通」之境界，則須先經思之功夫。不過所謂思爲若何之工夫，則濂溪未明言。大約此等工夫，即常注意於吾人心中之狀況，如孟子所謂「必有事焉」者。

太極圖說下文謂：「聖人與天地合其德」云云，通書云：

「聖誠而已矣。誠五常之本，百行之源也。」（誠下第二，全集卷五頁八）

誠爲人性之本然。聖人之所以爲聖，即在復其性之本然而已。此李翱所說，而以後道

學家所一致主持者也。

(二)邵康節

上述緯書中之易說，附在道教中，傳授不絕。及北宋而此種易說，又爲人引入道學中，卽所謂象數之學是也。劉牧易數鉤隱圖序云：

「夫易者，陰陽氣交之謂也。……卦者，聖人設之，觀於象也。象者，形上之應。原其本則形由象生，象由數設。捨其數則無以見四象所由之宗矣。」（通志堂經解本頁一）

「形由象生，象由數設。」天下之物皆形也。有數而後有象，有象而後有形。數爲最根本的。上述易緯中之易說，雖亦有此傾向，然此傾向至此得有明白的表示。

濂溪之太極圖，卽其象學也。濂溪有象學而無數學，康節則兼有象學及數學。宋

史道學傳曰：

「邵雍，字堯夫，其先范陽人。父古，徙衡漳，又徙共城。雍年三十游河南，葬其親伊水上，遂爲河南人。……北海李之才，攝其城令。聞雍好學，嘗造其廬，謂曰：子亦聞物理性命之學乎？雍曰：幸受教。乃事之才，受河

圖洛書，宓義八卦，六十四卦圖象。之才之傳，遠有端緒。而雍探蹟索隱，妙悟神奇，洞徹蘊奧，汪洋浩博，多其所自得者……熙寧十年（西歷一〇七七年）卒，年六十七。元祐中，賜諡康節。」（宋史卷四百二十七頁十七至十九）

康節象數之學，受自李之才。程明道所作邵堯夫先生墓誌銘中，亦言之。李之才則傳陳搏之學（見上）謂「之才之傳，遠有端緒」即謂此也。

易繫辭曰：「易有太極，是生兩儀；兩儀生四象；四象生八卦；八卦定吉凶；吉凶生大業。」康節之宇宙論，大概即此推衍，而又以圖象明之。康節曰：「圖雖無文，吾終日言而未嘗離乎是。蓋天地萬物之理，盡在其中矣。」不過所說之圖，今本皇極經世中皆不載。宋元學案百源學案中所列之圖，大概采自易學啓蒙。其八卦次序之圖，以陰陽爲兩儀；太陽，少陽，太陰，少陰爲四象。與皇極經世觀物篇所說不合。茲取蔡沈經世指要及宋元學案中所列諸圖，加以觀物篇所說，以見康節一家之學。

(1) 太極與八卦

蔡沈經世指要中有經世衍易圖（性理大全引）

太陽 一
太陰 二
少陽 一
少陰 二
少剛 一
少柔 二
太剛 一
太柔 二



此圖有三層，看第二層（即中層）時，須連第一層（即下層）觀之。如「陽」下之「一」，合「動」下之「一」為二，此即陽之象也。「陰」下之「一」合「動」下之「一」為二，此即陰之象也。看第三層（即上層）時，須連第二層第一層觀之。如第三層如「太陽」下之「一」，合第二層「陽」下之「一」及第一層「動」下之「一」，即為一乾

卦三乾即太陽之象也。如第三層「太陰」下之「--」，合第二層「陽」下之「—」及第一層「動」下之「—」，即成一兌卦，三兌即太陰之象也。第三層「少陽」下之「—」，合第二層「陰」下之「--」，及第一層「動」下之「—」，即成一離卦，三離即少陽之象也。如是八卦之次序，乾一，兌二，離三，震四，巽五，坎六，艮七，坤八。

康節云：

「天生於動者也；地生於靜者也；一動一靜交，而天地之道盡之矣。動之始則陽生焉，動之極則陰生焉；一陰一陽交，而天之用盡之矣。靜之始則柔生焉，靜之極則剛生焉，一剛一柔交，而地之用盡之矣。動之大者謂之太陽，動之小者謂之少陽；靜之大者謂之太陰，靜之小者謂之少陰。太陽爲日，太陰爲月，少陽爲星，少陰爲辰，日月星辰交，而天之體盡之矣。太柔爲水，太剛爲火，少柔爲土，少剛爲石，水火土石交，而地之體盡之矣。」（觀物內篇，皇極經世，道藏七七八，卷十一之上，頁一）

太剛，太柔，少剛，少柔，如何生出，此未明言。依康節之邏輯推之，則「動」與「陽」與「剛」之象皆爲「—」，「靜」與「陰」與「柔」之象皆爲「--」。合第二層與第一層觀之，則見動方面動中有靜。故第三層之屬於「動」方面者，可以有「靜之大者」之

「太陰」與「靜之小者」之「少陰。」依同理則靜方面亦靜中有動。對此方面亦可曰：動之大者謂之太剛，動之小者謂之少剛。靜之大者謂之太柔，靜之小者謂之少柔。

康節亦言「太極。」曰：「道爲太極。」（觀物外篇上，同上卷十二之上，頁三十六）又曰：「心爲太極。」（全上）又曰：

「太極既分，兩儀立矣。陽下交於陰，陰上交於陽，四象生矣。陽交於陰，陰交於陽，而生天之四象。剛交於柔，柔交於剛，而生地之四象。於是八卦成矣。八卦相錯，然後萬物生焉。是故一分爲二，二分爲四，四分爲八，八分爲十六，十六分爲三十二，三十二分爲六十四。故曰：分陰分陽，迭用柔剛，易六位而成章也。十分爲百，百分爲千，千分爲萬。猶根之有榦，榦之有枝，枝之有葉。愈大則愈少，愈細則愈繁。合之斯爲一，衍之斯爲萬。是故乾以分之，坤以翕之，震以長之，巽以消之。長則分，分則消，消則翕也。」（觀物外篇）

康節又云：

「太極，一也，不動，生二，二則神也。……神生數，數生象，象生器。」（觀物外篇下，全上卷十二之下頁二十三）

又云：

「太極不動，性也。發則神，神則數，數則象，象則器。器之變復歸於神也。」（全上）

太極不動，是性也。發而爲動靜，是神也。代表兩儀之一及一，及四象之二，二，……及八卦之三，三，……是象也。一，二，四，八，等是數也。天地日月土石等是器也。康節云：

「神無方而易無體。滯於一方，則不能變化，非神也。有定體則不能變通，非易也。易雖有體，體者象也。

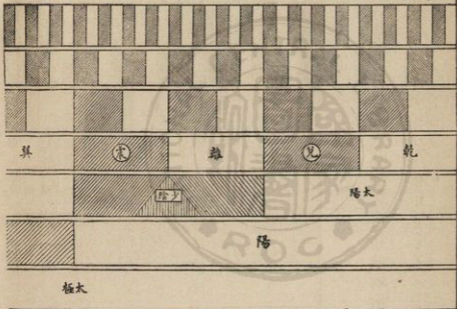
假象以見體，而本無體也。」（總物外篇下，全上卷十二之下，頁十七）

「器」即特殊的事物，即所謂物也。「器」與神不同之處，其一即是「器」是決定的。如此物既是此物，即不能是彼物。所謂「滯於一方」之「定體」也。故易只言象，「假象以見體」。蓋象爲公式，而特殊的事物，則依此等公式以生長進行者也。康節之圖，皆所以表示事物生長進行之公式者也。

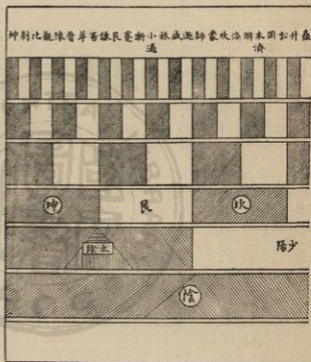
(2) 先天圖及其他圖

「一分爲二，二分爲四，四分爲八，八分爲十六，十六分爲六十四。」此數也。一至八之數所生之象，即上圖所表示。八至六十四所生之象，若以圖表示之，即爲六十四卦次序之圖，其圖（宋元學案引）如下：

井箕錙鼎大始復頤屯益蒙噬隨元明會既家豐離革同臨損節中歸賁夬履泰大需小大大夫乾
 過 嗑 妄 夙 濟 入 人 子 妹 言 畜 壯 有



上述經世衍易圖，若將橫排之八卦，自中間斷之，復將此兩半各折成半圓；更將此兩半圓，合爲一圓，卽得先天八卦方位圖，或名先天圖。其圖（宋元學案引）如下：

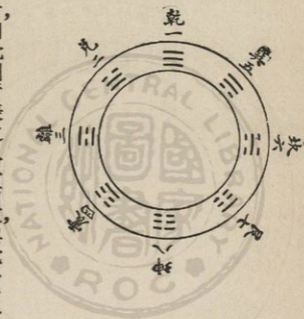


所以名爲先天圖者，因此圖所表之八卦方位，與說卦所說不同。（參看本篇第三章第四節）故

康節以此爲伏羲之先天八卦，而以說卦所說之八卦方位，爲文王之後天八卦。

若將六十四卦次序圖橫排之六十四卦，自中間斷之，復將此兩半各折成半圓；

更將兩半圓，合爲一圓，即得六十四卦圓圖方位圖。其圖（宋元學案引）如下：



此圓圖卽先天八卦方位圖之更詳密者，代表一切事物生長進行之公式。如就一年四時之變化言，則六十四卦圓圖中復之初爻，爲一陽生，卽冬至夜半子時也。陽東行至南方之乾，卽於時爲夏。此時陽極盛，而陰亦卽生矣。此圖中姤之初爻，卽爲一陰生，於時卽夏至也。陰西行至北方之坤，卽於時爲冬。此時陰極盛，而陽亦卽又生矣。此卽漢人所爲卦氣之說，而漢人所說十二辟卦，亦恰皆依序排列。（參看本篇第三章第五節）就一事物之成毀言，以一花爲例。復爲花之始開，乾爲盛開，姤爲花之始謝，而坤則爲花之謝。一切事物有成卽有毀，有盛卽有衰，皆依此公式進行也。

不過漢人所說十二辟卦，雖皆依序排列，而其間隔之疏密，則不一律。關於此點，康節無說。周謨問朱子云：

「先天卦氣相接，皆是左旋。蓋乾接以巽初姤卦，便是一陰生。坤接以震初復卦，便是一陽生。自復卦一陽生十一月，盡震四，離三，一十六卦，然後復得臨卦十二月。又盡兌二，凡八卦，然後得泰卦正月。又隔四卦，得大壯二月。又隔大有一卦，得夬三月。夬接乾，乾接姤。自姤卦一陰生五月，盡巽五，坎六一十六卦，然後得遯卦六月。又盡艮七，凡八卦，然後得否卦七月。又隔四卦，得觀八月。又隔比一卦，得剝九月。剝接坤十月，坤

接復。週而復始，循環無端。卦氣左旋，而一歲十二月之卦，皆得其序。但陰陽初生，各歷十六卦而後一月。又歷八卦，再得一月。至陰陽將極處，只歷四卦爲一月。又歷一卦，遂一併三卦相接。其初如此之疎，其末如此之密。此陰陽盈縮當然之理歟？」（胡方平易學啓蒙通釋卷上，通志堂經解本頁三十至三一）

朱子答云：

「所看先天卦氣盈縮極仔細，某亦嘗如此理會來，而未得其說。陰陽初生，其氣中固緩，然不應如此之疎，其後又却如此之密。大抵此圖位置，皆出乎自然，不應無說當更思之。」（全上）

關於此點，別人雖亦有解說者，（胡方平易學啓蒙通釋全上）然皆不甚自然。

（3）特殊的事物之發生

上文已講及日月星辰及水木土石之發生。此爲具體的天地之基礎。由此基礎而萬物均隨發生。康節云：

「日爲暑；月爲寒；星爲晝；辰爲夜。暑寒晝夜交而天之變盡之矣。水爲雨；火爲風；土爲露；石爲雷。雨風雷露交而地之化盡之矣。暑變物之性；寒變物之情；晝變物之形；夜變物之體；性情形體交而動植之感盡之矣。雨化物之走；風化物之飛；露化物之草；雷化物之木。走飛草木交而動植之應盡之矣。」（觀物內篇，皇

《極經世卷十一之上，頁一五二》

生物分動植兩種；動物中又分走飛之二類；植物中又分草木之二類。而每一物又各有其性情形態。其所以如此。蓋與天地之「變」與「化」相應。有如此之天地，卽有如此之萬物也。

(4) 人與聖人

物中之至靈者爲人；人中之至完善者爲聖人。康節云：

「人亦物也，聖人亦人也。……人也者，物之至者也；聖也者，人之至者也。……何哉？謂其能以一心觀萬心，一身觀萬身，一物觀萬物，一世觀萬世者焉。又謂其能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事者焉。又謂其能以上識天時，下盡地理，中盡物情，通照人事者焉。又謂其能以彌綸天地，出入造化，進退古今，表裏人物者焉。」（全上頁四）

聖人之所以能如此者，因其能「以物觀物也。」康節云：

「夫所以謂之觀物者，非以目觀之也。非觀之以目，而觀之以心也。非觀之以心，而觀之以理也。天下之物，莫不有理焉，莫不有性焉，莫不有命焉。所以謂之理者，窮之而後可知也。所以謂之性者，盡之而後可

知也。所以謂之命者，至之而後可知也。此三知者，天下之真知也。雖聖人無以過之也。而過之者，非所以謂之聖人也。……聖人之所以能一萬物之情者，謂其聖人之能反觀也。所以謂之反觀者，不以我觀物也。不以我觀物者，以物觀物之謂也。既能以物觀物，又安有我于其間哉？是知我亦人也，人亦我也，我與人皆物也。此所以能用天下之目爲己之目，其目無所不觀矣。用天下之耳爲己之耳，其耳無所不聽矣。用天下之口爲己之口，其口無所不言矣。用天下之心爲己之心，其心無所不謀矣。夫天下之觀，其于見也，不亦廣乎？天下之聽，其于聞也，不亦遠乎？天下之言，其于論也，不亦高乎？天下之謀，其于樂也，不亦大乎？夫其見至廣，其聞至遠，其論至高，其樂至大，能爲至廣，至遠，至高，至大之事，而中無一爲焉，豈不謂至神至聖者乎！

（皇極經世卷十一之下，觀物篇）

聖人無我而任物，故能無爲而無不爲。此道家之說，而康節亦持之。

無我而任物，亦爲箇人修養之方法，康節云：

「以物觀物，性也；以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗。」（觀物外篇下，全上卷十二之下頁三）

又云：

「任我則情，情則蔽，蔽則昏矣。因物則性，性則神，神則明矣。」（全上頁二）

又云：

「心一而不分，則可以應萬變，此君子所以虛心而不動也。」（全上頁五）

又云：

「以物喜物，以物悲物，此發而中節也。」（全上頁一）

又云：

「爲學養心，患在不由直道，去利欲。由直道，任至誠，則無所不通。天地之道，直而已，當以直求之。若用

智數，由逕而求之，是屈天地而循人欲也，不亦難乎？」（全上頁十七）

「以物觀物，」見可喜者則喜之；見可悲者則悲之。率性直行，而心虛不動。此與濂溪所云「無欲則靜虛動直，」正同。

人中有聖人，亦有惡人。惡人之有，亦是必然的。康節云：

「天與人相爲表裏。天有陰陽；人有邪正。邪正之由，繫乎上之所好也。上好德則民用正；上好佞則民用邪。邪正之由，有自來矣。雖聖君在上，不能無小人；是難其爲小人。雖庸君在上，不能無君子；是難其爲君子。自古聖君之盛，未有如唐堯之世，君子何其多耶。時非無小人也，是難其爲小人；故君子多也。所以雖有

四凶不能肆其惡。自古庸君之盛，未有如商紂之世，小人何其多耶。時非無君子也，是難其爲君子，故小人多也。所以雖有三仁，不能遂其善。」（觀物內篇，全上卷十一之下頁一）

惡人亦爲宇宙間所不能少者，但「聖君在上」能使小人退處無位之地耳。

(5) 世界年表

康節云：

「易之數窮，天地終始。或曰：天地亦有終始乎？曰：既有消長，豈無終始？天地雖大，是亦形氣，乃二物也。」

（觀物外篇下，全上卷十二之下頁十八）

凡具體的物，其生長進行，皆依六十四卦圓圖所代表之公式。天地既亦爲物，則其生長進行，亦當遵照此公式。皇極經世之大半部即依上述公式爲此具體的世界作一年譜。此年譜中用元會運世，計算時間。康節云：「日經天之元，月經天之會，星經天之運；辰經天之世。」（觀物內篇全上卷十一之下頁八）

康節以計算時間之元會運世當天之日月星辰。元當日，會當月，十二會爲一元。運當星，三十運爲一會。世當辰，十二世爲一運。所以以十二會爲一元，三十運爲一會，十二世爲一運者，邵伯溫曰：「一元在大化之中，

月辰五	星一百五十	辰一千八百	年五萬四千	夬	☰	
月巳六	星一百八十	辰二千一百六十	年六萬四千八百	乾	☰	唐堯始星之癸一百八十辰二千一百五十七
月午七	星二百一十	辰二千五百二十	年七萬五千六百	姤	☴	夏殷周秦兩漢兩晉三國南北朝隋唐五代宋
月未八	星二百四十	辰二千八百八十	年八萬六千四百	遯	☶	
月申九	星二百七十	辰三千二百四十	年九萬七千二百	否	☷	
月酉十	星三百	辰三千六百	年一十萬八千	觀	☱	
月戌十一	星三百三十	辰三千九百六十	年十一萬八千八百	剝	☶	閉物星之戊三百一十五
月亥十二	星三百六十	辰四千二百二十	年十二萬九千六百	坤	☷	

朱子謂：邵子皇極經世說「天開於子，地闢於丑，人生於寅。」元以甲乙丙丁計，會以子丑寅卯計，辰仍以甲乙丙丁計。現姑以現在之一元爲元甲，此元之第一會卽月子，此會有三十運，二百六十世。（每運十二世，三十乘十二得三百六十世）一萬零八百年。（每世三十年，

三十乘三百六十得一萬零八百年）

此時一陽初起，如復卦☱☵所表示者。如以一歲比之，則此時

正子月。（卽舊歷十一月）如以一日夜比之，則此時正子時。（午前零時至二時）「天開於子，」

卽在此會。元之第二會爲月丑，此會又有三十運，合前爲六十運；又有三百六十世，合前爲七百二十世；又有一萬零八百年，合前爲二萬一千六百年。此時二陽已起，如臨卦☱☳所表示者。如以一歲比之，則此時正丑月。（卽舊曆十二月）如以一日夜比之，則此時正丑時。（午前二時至四時）「地闢於丑」卽在此會。元之第三會卽月寅，此會有三十

運，合前共爲九十運；有三百六十世，合前共爲一千零八十年；有一萬零八百年，合前共爲三萬二千四百年。此時三陽已起，如泰卦☱☳所表示者。如以一歲比之，則此時正寅月。（舊曆正月）如以一日夜比之，則此時正寅時。（午前四時至六時）在此會之第十六

運中，卽此會中第二已運中，合前共計之第七十六運中，「開物」而萬物生。人亦於是時生，所謂「人生於寅」，寅卽此會也。如是類推，至元之第六會，卽月巳。此時陽臻全盛，如乾卦☰☰所表示。人之文明，亦以此時爲最盛。唐堯卽於此運之第三十運（卽

合前共計之第一百八十運）中之第九世，（卽合前共計之二千一百五十七世）行其聖王之治。至元之第七

會卽月午，此時陽仍極盛。而陰已始起，如姤卦☴☱所表示者。算至宋神宗熙寧元年，正此會之第十運。（卽合前共計之第一百九十運）中之第二一世，（卽合前共計之二千二百七十世）之第

十五年時西歷一〇六八年也。若照此推算，則現在（西歷一九三一年）正此會之第十二運（即合前共計之一百九十二運）之第七世（即合前共計之二千二百九十九世）也。如以一歲比，

現正在五月。如以一日夜比，現正在午後零時二十餘分也。如是陰漸盛，至元之第十一會，即月戌，陽之不絕如線，如剝卦☶☶所表示者。在此會之第十五運（即合前共計之三

百二十五運）「閉物」而萬物皆絕。至元之第十二運，即月亥之末，陰臻極盛，如坤卦☷☷所表示者，而現在之天地即壽終矣。此後將另有天地，照此公式，重新開闢。其中人物重新生長，重新壞滅。所謂「窮則變，變則通」。如是循環，以至無窮。

謂此世界可以壞滅，壞滅後另有新世界繼之發生。此點似為以前中國思想中所無有。上文謂宗密引俱舍論頌以講世界之成住壞空（見本篇第九章第二節第六目）以後，道學家之宇宙發生論，俱受其影響。康節之世界年表，蓋亦取佛學中所說之意，而以六十四卦之陰陽消息說明之。

（6）政治哲學

現在之世界，雖距天地之終尚遠，然其最好之時已過。現在之世界，正如方已盛

開之花，雖蕊瓣繁縟，而衰機已兆。故現在世界，不如已過去之最好之時。卽以政治言，亦今不如古。康節分政治爲皇帝王霸四種。康節云：

「用無爲，則皇也。用恩信，則帝也。用公正，則王也。用智力，則霸也。霸以下則夷狄，夷狄而下，是禽獸也。」

（觀物外篇下，皇極經世卷十二之下，頁十三）

又云：

「孔子贊易，自義軒而下，序書自堯舜而下，刪詩自文武而下，修春秋自桓文而下，自義軒而下，祖三

皇也。自堯舜而下，宗五帝也。自文武而下，子三王也。自桓文而下，孫五霸也。」（觀物內篇，全上卷十一之上，

頁十四）

又云：

「三皇，春也。五帝，夏也。三王，秋也。五伯，冬也。七國，冬之餘列也。漢王而不足；晉伯而有餘。三國，伯之雄

者也。十六國，伯之叢者也。南五代，伯之借乘也。北五朝，伯之傳舍也。隋，晉之子也。唐，漢之弟也。隋季諸郡之

伯，江漢之餘波也。唐季諸鎮之伯，日月之餘光也。後五代之伯，日未出之星也。自帝堯至于今，上下三千餘

年，前後百有餘世，書傳可明紀者，四海之內，九州之間，其間或合或離，或治或墜，或強或羸，或唱或隨，未始

有兼世而能一其風俗者」(觀物內篇，全上卷十一之下，頁十)

自漢以下，最高不過爲不足的王治。蓋此世界之黃金時代，早已過去矣。



第十二章 張橫渠及二程

(一) 張橫渠

與周邵同時而略後者，有張橫渠及程明道程伊川兄弟。宋史道學傳曰：

「張載，字子厚，長安人。少喜談兵。……年二十一，以書謁范仲淹，一見知其遠器。乃警之曰：儒者自有名教可樂，何事於兵？因勸讀中庸。載讀其書，猶以爲未足。又訪諸釋老，累年究極其說，知無所得，反而求之六經。……與二程語道學之要，渙然自信。曰：吾道自足，何事旁求？於是盡棄異學，淳如也。……載古學力行，

爲關中士人宗師，世稱爲橫渠先生。」（宋史卷四百二十七，同文影殿刊本，頁十四至十六）

呂大臨所作行狀謂橫渠卒於宋神宗熙寧十年（西歷一零七七年）著有正蒙，經學理窟及易說；其中以正蒙爲最重要。行狀謂：「熙寧九年秋，先生感異夢，忽以書屬門人，乃集所立言，謂之正蒙。出示門人曰：『此書予歷年致思之所得，其言殆與前聖合。』」（見伊洛淵源錄卷六）正蒙卽橫渠一生思想之結晶也。

(1) 氣

橫渠之學，亦係從易推衍而來。繫辭謂：「易有太極，是生兩儀。」橫渠亦曰：

「兩不立，則一不可見。一不可見，則兩之用息。兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。」

〔正蒙太和篇，全集，正誼堂全書本：卷二頁九〕

此「一」即太極。橫渠云：

「有兩則有一，是太極也。……一物而兩體，其太極之謂歟？」〔易說卷三，通志堂經解本頁十一〕

此「一」橫渠又謂之爲「太和」。橫渠云：

「太和所謂道，中涵浮沉升降動靜相感之性，是生細縝相盪勝負屈伸之始。……不如野馬細縝，不

足謂之太和。語道者知此謂之知道，學易者見此謂之見易。」〔正蒙太和篇，全集卷二頁二至三〕

莊子逍遙遊云：「野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。」司馬云：「野馬春日澤中遊氣也。」橫渠所謂太和，蓋指此等「氣」之全體而言。在其散而未聚之狀態中，此氣即所謂太虛。故橫渠謂：「太虛無形，氣之本體。」〔全上頁三〕 又云：

「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水。知太虛即氣則無無。」〔全上頁六至七〕

吾人所見空若無物之太虛，實非無物，不過氣散而未聚耳，無所謂無也。故曰：「知太

虛卽氣則無無。」

氣中所「涵浮沉升降動靜相感之性，」簡言之，卽陰陽二性也。一氣之中，有此二性，故橫渠云：

「一物兩體，氣也。一故神，兩故化。」（正蒙參兩篇，全集卷二頁十一）

一氣之中，有陰陽二性，故爲「一物兩體。」當其爲「一」之時，則「清通而不可象爲神。」（正蒙太和篇，全集卷二頁二至三）所謂「一故神」也。因其中有陰陽此二性，故「生網縕相盪，勝負屈伸之始。」網縕相盪，卽二性之表現也。氣有二性，故網縕相盪，聚而爲萬物。所謂「兩故化」也。橫渠又云：

「氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息，易所謂網縕，莊生所謂生物以息，相吹野馬者歟？此虛實動靜之機，陰陽剛柔之始。浮而上者陽之清，降而下者陰之濁。其感遇聚散，爲風雨，爲雪霜。萬品之流形，山川之融結，精粕煨燼，無非教也。」（全上全集卷二頁五）

氣中有可相感之陰陽二性，故氣卽不能停於太虛之狀態中，而「升降飛揚，未嘗止息。」其涵有二性之氣，「網縕相盪，」或勝或負，或屈或伸。如其聚合，則卽能爲吾人

所見而爲物。氣聚卽物成，氣散卽物毀。橫渠云：

「氣聚則離明得施而有形；氣不聚則離明不得施而無形。方其聚也，安得不謂之客？方其散也，安得
謂之無？故聖人仰觀俯察，但云知幽明之故，不云知有無之故。」（全上全集卷二頁六）

離爲目，離明得施者，卽吾人目之明所能見者。氣聚則能爲吾人所見而爲有形；氣散則不能爲吾人所見而爲無形。氣聚爲萬物；萬物乃氣聚之現象。以氣聚散不定，故謂之爲「客形」。所謂「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。」（全上全集卷二頁三）

(2) 宇宙間事物所遵循之規律

氣聚而生物，物之生係遵循一定的規律。橫渠云：

「生有先後，所以爲天序。小大高下，相並而相形焉，是爲天秩。天之生物也有序；物之既形也有秩。」

（正蒙動物篇，全集卷三頁二）

橫渠又云：

「天地之氣，雖聚散攻取百塗，然其爲理也，順而不妄。」（正蒙太和篇，全集卷二頁三）

氣之「聚散攻取」雖百塗不同，然皆遵循一定的規律。故物之生有一定的次序；一

物之成，有一定的結構組織。此所謂「天序」「天秩」也。此即所謂「理」。氣之聚散攻取，皆順是理而不妄。如此說法，則於氣之外，尚須有理。以希臘哲學中之術語說之，則物爲質（*Mater*）而理爲式（*Form*）。質入於式，乃爲一個具體的物。不過橫渠於此點，僅略發其端，至於大成，則有待於後起之朱子。

(3) 宇宙間之幾種普遍的現象

氣雖聚散攻取百塗，然皆遵循一定的規律。故宇宙間有幾種普遍的現象。橫渠云：

「氣本之虛，則漠本無形。感而生，則聚而有象。有象斯有對，對必反其所爲。有反斯有仇，仇必和而解。故愛惡之情，同出於太虛，而卒歸於物欲。倏而生，忽而成，不容有毫髮之間，其神矣夫！」（証籙太和篇，塗溪

卷二頁十）

陰陽交感，則氣升降飛揚，聚而有象而成爲物。有一物必有與之相反者以對之。此與之相反者，與之立於仇敵之敵位。然相反之物，亦能相成，及氣散則相反相仇之物，又復同歸於太虛，此所謂「和而解」者也。物相反相仇，則有惡之情；相和相成，則有愛

之情；此所謂「物欲」也。然此等物欲，亦同出於太虛，終亦復歸於太虛。此爲宇宙間之一種普遍的現象。

橫渠又云：

「物無孤立之理。非同異屈伸終始以發明之，則雖物非物也。得有始卒乃成，非同異有無相感，則不見其成。不見其成，則雖物非物，故曰：『屈伸相感而利生焉。』」（正蒙動物篇，全集卷三頁二）

有一物必有與之相反者。若僅有一孤立的物，則此物即不成其爲物。蓋一物之所以爲一物，一部分即其對於宇宙間他事物之關係也。此諸關係即構成此物之一部分，使之成爲此物，所謂「以發明之」也。物無孤立者；此又爲宇宙間之一種普遍的現象。

橫渠又云：

「造化所成，無一物相肖者。以是知萬物雖多，其實無一物無陰陽者。以是知天地變化，二端而已。」

（正蒙太和篇，全集卷二頁十）

「造化所成，無一物相肖者。」此亦宇宙間之一種普遍的現象。橫渠又云：「游氣紛

擾，合而成質者，生人物之萬殊；其陰陽兩端，循環不已者，立天地之大義。」（全上頁九）氣本涵有陰陽之性，故其聚而成之物，無無陰陽者。但萬物皆氣聚而成，皆「游氣紛擾」所合而成質者，何以無一物相肖者，此點橫渠未明言。

橫渠又云：

「太虛不能無氣。氣不能不聚而爲萬物。萬物不能不散而爲太虛，循是出入，是皆不得已而然也。」

（同上）

氣散則復聚；聚則復散。氣聚則物成；氣散則物毀。如是循環不息。是亦宇宙間一普遍的現象也。

（4）橫渠所說之天文地理

橫渠正蒙中對於天文地理及宇宙間各方面之事物，多有更詳細的討論。茲舉數端，以見正蒙所討論範圍之廣大。橫渠云：

「地純陰，凝聚於中；天浮陽，運旋於外；此天地之常體也。恆星不動，純繫乎天，與浮陽運旋而不窮者也。日月五星，逆天而行，并包乎地者也。」（正蒙參兩篇，全集卷二百十）

又云：

「地有升降，日有修短，地雖凝聚不散之物，然一氣升降其間，相從而不已也。陽日上地日降而下者，虛也；陽日降地日進而上者，盈也。此一歲寒暑之候也。至於一晝夜之盈虛升降，則以海水潮汐，驗之爲信。

然間有小大之差，則繫日月朔望，其精相感。」（正蒙參兩篇，全集卷二百十四）

觀此可見橫渠對於天文地理討論之一斑。歲之所以暑者，卽因陽下降，地上升，地面陽氣多，故暑。其所以寒者，卽因陽上升，地下降，地面陽氣少，故寒。地在一年之中，有上升時，有下降時；在一晝夜之中，亦有上升時，有下降時。可以潮汐驗之。地升則潮落；地降則潮升。

橫渠又云：

「陰性凝聚；陽性發散。陰聚之，陽必散之；其勢均。散陽爲陰累，則相持爲雨而降；陰爲陽得，則飄揚爲雲而升。故雲物班布太虛者，陰爲風驅，斂聚而未散者也。凡陰氣凝聚，陽在內者不得出，則奮擊而爲雷霆；陽在外者不得入，則周旋不舍而爲風。其聚有遠近虛實，故雷風有大小暴緩。和而散，則爲霜雪雨露；不和而散，則爲戾氣疔霾。陰常散緩，受交於陽，則風雨調，寒暑正。」（正蒙參兩篇，全集卷二百十九）

又云：

「聲者形氣相軋而成。兩氣者，谷響雷聲之類。兩形者，桴鼓叩擊之類。形軋氣，羽扇敲矢之類。氣軋形，人聲笙簧之類。是皆物感之良能，人皆習之而不察者爾。」（正蒙動物篇，全集卷三頁三）

此可謂爲橫渠之物理學。

橫渠又云：

「動物本諸天，以呼吸爲聚散之漸。植物本諸地，以陰陽升降爲聚散之漸。物之初生，氣已至而滋息；物生既盈，氣日反而游散。至之謂神，以其伸也；反之爲鬼，以其歸也。」（正蒙動物篇，全集卷三頁一）

又云：

「有息者根於天，不息者根於地。根於天者不滯於用，根於地者滯於方。此動植之分也。」（正蒙動物

篇，全集卷三頁一）

此可謂爲橫渠之生物學。

(5) 性說

橫渠又云：

「人之有息，蓋剛柔相摩，乾坤闔闢之象也。寤形開而志交諸外也；夢形閉而氣專乎內也。寤所以知新於耳目；夢所以緣舊於習心。」（正蒙動物篇，全集卷三頁三）

又云：

「由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與氣，有性之名，合性與知覺，有心之名。」（正蒙太和篇，全集

集卷二頁七

橫渠又云：

「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」（正蒙誠明篇，全集

卷三頁八

朱子曰：「氣質之說，起於張程，極有功於聖門，有補於後學。前此未曾有人說到。故張程之說立，則諸子之說泯矣。」朱子之宇宙論中，有理與氣，故其心理學及倫理學中，可謂人有天地之性，與氣質之性。所謂「論天地之性，則專指理而言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。」橫渠對於「理」既未多言，而曰：「合虛與氣，」有性之名。既云：「太虛無形，氣之本體。」則所謂合虛與氣者，豈非即等於謂「合氣與氣」乎？橫

渠云：

「天所性者，通極於道，氣之昏明，不足以盡之。」（全上全集卷三頁五）

既謂「由太虛有天之名」，則天者即太虛耳。太虛即氣之本體，何能於氣之外有天？蓋橫渠之宇宙論，本爲一元論。至講性時，則有時不自覺的轉入二元論。「氣質之性」之說，雖爲以後道學家所採用，而由上所說，則在橫渠之系統中，頗難與其系統之別方面相融洽。

但就橫渠別一部分之言論觀之，則橫渠可維持其「氣質之性」之說，而同時亦不至與其系統之別方面相衝突。橫渠云：

「凡可狀，皆有也。凡有，皆象也。凡象，皆氣也。氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有。」（正蒙統編篇，

全集卷四頁二十三）

依此則氣亦有其性。氣聚而爲人，人亦得其性之部分。橫渠云：

「天性在人，正猶水性之在冰。凝釋雖異，爲物一也。」（正蒙誠明篇，全集卷三頁六）

天性即氣之性。橫渠又云：

「天良能本吾良能，願爲有所喪耳。」（全上，論衡卷三頁六）

橫渠又云：

「湛一氣之本，攻取氣之欲。口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也。知德者屬厭而已，不以嗜欲累

其心，不以小害大，未喪本焉耳。」（正蒙誠明篇，全錄卷三頁七）

氣聚而爲個體的人。個體的人，以其自己爲我，其餘爲非我。因此將其自己與天或氣之全體分開。其專爲維持此個體之要求，如「口腹於飲食，鼻舌於臭味」，卽「攻取之性」，亦卽氣質之性也。若橫渠以此爲「氣質之性」，則似可與其系統之別方面，不相衝突。然氣之聚而爲物時，何不能得氣之性如人然？橫渠於此，亦無解釋。

（6）天人合一

橫渠所謂「氣質之性」，是否可如此解釋，雖尙爲一問題，但橫渠之倫理學，或其所講修養之方法，則確注重於除我與非我之界限而使個體與宇宙合一。橫渠云：

「大其心則能體天下之物。物有未體，則心爲有外。世人之心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以聞見特其心。其視天下，無一物非我。孟子謂盡心則知性知天，以此。天大無外，故有外之心，不足以合天心。見聞之

知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌於見聞。」（正蒙大心篇，全集卷三頁十一）

以個體之我爲我，其餘爲非我，卽以「聞見梏其心」者也。聖人破除此梏，以天下之物與己爲一體，卽「能體天下之物」者也。「其視天下，無一物非我」卽破除我與非我之界限，以我及其餘之非我爲一，亦卽以全宇宙爲一大我。天大無外，我之修養若至此境界，則我與天合而爲一矣。橫渠又云：

「性者，萬物之一源，非有我之得私也。惟大人爲能盡其道。是故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成。彼自蔽塞而不知順吾理者，則亦未如之何矣。」（正蒙誠明篇，全集卷三頁四）

此以「愛之事業」之工夫，破除「我」之蔽塞，而達到萬物一體之境界。蓋就孟子哲學中神祕主義之傾向，加以推衍也。（參看第一編第六章第六節）

就知識方面言，人亦必至此境界後。所有之知識，方爲真知，以其不「止於聞見之狹」，非「物交而知」之知識也。橫渠云：

「誠明所知，乃天德良知，非聞見小知而已。」（正蒙誠明篇，全集卷三頁三）

所謂誠明者，橫渠云：

「天人異用，不足以言誠。天人異知，不足以盡明。所謂誠明者，性與天道，不見乎小大之別也。」（全上）
由斯而言，則誠卽天人合一之境界；明卽人在此境界中所有之知識也。此知非「聞見小知」，乃真知也。

正蒙乾稱篇中有一段，後人所稱爲西銘者，云：

「乾稱父，坤稱母；子茲藐焉，乃渾然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性；民吾同胞；物吾與也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年所以長其長，慈孤弱所以幼其幼，聖其合德，賢其秀也。凡天下疲癯殘疾，惻獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。於時保之，子之翼也，樂且不憂，純乎孝者也。違曰悖德，害仁曰賊，濟惡者不才，其踐形，惟肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志。不愧屋漏爲無忝，存心養性爲匪懈。惡旨酒，崇伯子之顯養；育英才，穎封人之錫類。不弛勞而底豫，舜其功也。無所逃而待烹，申生其恭也。體其受而歸全者，參乎；勇於從而順令者，伯奇也。富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉女於成也。存吾順事，沒吾寧也。」（全集卷一頁一至五）

此明示吾人以對於宇宙及其間萬物之態度。吾人之體，卽宇宙之體；吾人之性，卽宇宙之性。吾人應視宇宙爲父母，亦應以事父母之道事之。應視天下之人，皆如兄弟，天

下之物，皆如同類，亦應以待兄弟，待同類之道待之。程子弟子中有謂橫渠西銘所主張，與墨子兼愛之說無異。程子謂西銘主張「理一分殊，故與墨子兼愛之說不同。」
朱子更申言曰：

「蓋以乾爲父，以坤爲母，有生之類，無物不然，所謂理一也。而人物之生，血脈之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉？一統而萬殊，則雖天下一家，中國一人，而不流於兼愛之弊。萬殊而一貫，則雖親疏異情，貴賤異等，而不特於爲我之私。此西銘之大指也。觀其推親親之厚，以大無我之公，因事親之誠，

以明事天之道。蓋無適而非所謂分殊而推理一也。」（西銘注，橫渠全集卷一百五）

此仍就所謂愛有差等及愛無差等之異點立論。然橫渠立論，係就孟子哲學中之神祕主義的傾向，加以推衍，與墨子功利主義的兼愛說，固完全不同，不止僅有上述之差異也。

(7) 對於二氏之批評

「存吾順事，沒吾寧也。」一語，表出道學家之儒家的人生態度，所以與佛家及道教所提倡者不同。橫渠云：

「太虛不能無氣；氣不能不聚而爲萬物；萬物不能不散而爲太虛；循是出入，是皆不得已而然也。然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣。彼語寂滅者，往而不反；徇生執有者，物而不化；二者雖有間矣；以言乎失道則均焉……聚亦吾體，散亦吾體；知死之亡者，可與言性矣。」（正蒙太和篇，全集卷二頁三至四）

又云：

「盡性然後知生無所得；則死無所喪。」（正蒙誠明篇，全集卷三頁四）

佛教求無生，是所謂「語寂滅者，往而不返」者也。道教求長生，是所謂「徇生執有者，物而不化」者也。若知氣之「聚亦吾體，散亦吾體」，則「生無所得」，何必求無生？「死無所喪」，何必求長生？吾人不求無生，亦不求長生；生活一日，則作一日人所應作之事；一日死至，復合太虛。此所謂「存吾順事，沒吾寧也」。此儒家之人生態度；道學家仍持之。故道學家雖受佛道之影響，而仍排佛道，仍自命爲儒家，其理由在於此。

(二)程明道與程伊川

濂溪，康節，橫渠，雖俱爲道學家中之有力分子，然宋明道學之確定成立，則當斷

自程氏兄弟。宋史道學傳曰：

「(周敦頤)據南安時，程珣通判軍事，視其氣貌非常人。與語，知其爲學知道。因與爲友，使二子顯往受業焉。敦頤每令尋孔顏樂處，所樂何事。二程之學，源流乎此矣。」(宋史卷四百二十七頁四)

又曰：

「程頤，字伯淳，世居中山，後從開封徙河南……顯資性過人，充養有道，和粹之氣，盎於面背……自十五六時，與弟頤聞汝南周敦頤論學，遂厭科舉之習，慨然有求道之志。泛濫於諸家，出入於老釋者幾十年，返求諸六經而後得之……顯之死，士大夫識與不識，莫不哀傷焉。文彥博采衆論題其墓曰：明道先生。」(全上頁四至九)

又曰：

「程頤，字正叔……頤於書無所不讀。其學本於誠；以大學語孟中庸爲標旨，而達於六經。動止語默，一以聖人爲師，其不至乎聖人不止也。於是著易春秋傳，以傳於世……世稱爲伊川先生。」(全上頁九至

明道卒於宋神宗元豐八年（西曆一零八六年）年五十四。（見伊川所作明道行狀）

川卒於徽宗大觀二年（西曆一一零八年）年七十五。（見伊洛淵源錄卷四所載年譜）

明道伊川兄弟二人，俱以濂溪爲師，以康節爲友，又與橫渠爲戚屬。兄弟二人之學說，舊日多視爲一家之學，故二程遺書中所載二人語錄，有一部分俱未注明爲二人中何人之語。但二人之學，開此後宋明道學中所謂程朱陸王之二派，亦可稱爲理學心學之二派。程伊川爲程朱，卽理學，一派之先驅，而程明道則陸王，卽心學，一派之先驅也。然二人之主張雖異，而其所討論之問題，則大致相同。故今於每問題下，分敘二人之說，比較論之。

（一）天理

上文謂理氣二觀念，在道學中占甚重要之地位。（見上第十一章第二節）在道學家，

確立氣在道學中之地位者，爲張橫渠，如上所述。至於理，則濂溪通書理性命章已提出。康節觀物篇亦言物之理。橫渠正蒙亦言：「天地之氣，雖聚散攻取百塗，然其爲理

也，順而不妄。」不過此諸家雖已言及理，而在道學家中確立理在道學中之地位者，爲程氏兄弟。不過程氏兄弟，雖常言天理或理，然對於天理或理之確切意義，則未明言。語錄中關於理諸條云：

「天理云者，這一個道理，更有甚窮已。不爲堯存，不爲桀亡。人得之者，故大行不加，窮居不損。這上頭更怎生說得存亡加減。是佗元無少欠，百理俱備。」（二程遺書，呂氏天蓋樓刊本，卷二上頁十八）

又云：

「『不能反躬，天理滅矣。』天理云者，百理俱備，元無少欠；故反身而誠。」（全上頁二十）

又云：

「『萬物皆備於我。』不獨人爾，物皆然，都自這裏出去。只是物不能推，人則能推之。雖能推之，幾時添得一分。不能推之，幾時減得一分。百理俱在平鋪放着。幾時道堯盡君道，添得些君道多。舜盡子道，添得些子道多。元來依舊。」（全上頁二十二）

又云：

「理在天下只是一個理，故推至四海而準。須是質諸天地，考諸三王不易之理。」（全上頁二十六）

又云：

「這個義理，仁者又看做仁了也，知者又看做知了也，百姓又日用而不知，此所以君子之道鮮矣。此個亦不少亦不剩，只是人看他不見。」（全上頁三十一）

又云：

「『寂然不動，感而遂通』者，天理具備，元無少欠，不爲堯存，不爲桀亡。父子君臣，常理不易，何會動來。因不動，故言寂然。雖不動，感便通，感非自外也。」（全上頁三十一）

以上爲遺書中「二先生語」，未知果爲二先生中何人所說。其注明爲伊川語者，則有云：

又云：

「寂然不動，感而遂通。此已言人分上事。若論道則萬理皆具，更不說感與未感。」（遺書卷十五頁十九）

又云：

「天下物皆可以理照，有物必有則，一物須有一理。」（遺書卷十八頁十二）

「冲漠無朕，萬象森然已具。未應不是先，已應不是後。如百尺之木，自根本至枝葉，皆是一貫，不可道

上面一段事無形無兆，却待人旋安排，引入來教入塗轍。既是塗轍，却只是一個塗轍。」（遺書卷十五頁十二）

又云：

「夫有物必有則。父止於慈，子止於孝；君止於仁，臣止於敬。萬物庶事，莫不各有所得。其所則安，失其所則悖。聖人所以能使萬物順治，非能爲物作則也，惟止之各於其所而已。」（易傳卷四，良象辭傳，明道

亦有類此之語，見遺書卷十一頁十五）

由上所引觀之，則所謂理者，永久爲有，不增不減。人知之與不知之，與其爲有無無關。事實上有其實例與否，亦與其爲有無無關。堯盡君道，爲爲君之理，添一實例，然爲君之理不因此增。卽無堯盡君道，爲爲君之理亦絲毫不減，不過「人看他不見耳。」此所謂「百理俱在平鋪放着」也。理又爲不變的，故云：「理則天下只是一個理，故推之四海而準。」如堯所盡之君道，「天下只是一個」；舜所盡之子道，亦「天下只是一個」；故皆「推之四海而準」也。百理皆具備於吾人之心，故云：「百理具備，元無少欠，故反身而誠」也。所謂「萬物皆備於我」，亦謂萬物之理皆備於我也。不獨人具有萬物之理，卽物亦然。不過人能應用之，物不能應用之耳。理不增不減，不變亦不

動，所謂「寂然不動」也。人心具衆理而應萬事，所謂「寂然不動，感而遂通」也。然「此已言人分上事」，若就宇宙言之，則衆理之未有實例不爲先，已有實例不爲後。自一理至其實例，「如百尺之木，自根本至枝葉，皆是一貫，不可道上面一段事無形無兆，却待人安排，引入來教入塗轍。」一切不「待人安排」，所以理又稱爲天理也。一物之理，又卽一物之所應該。聖人「止之各於其所」，卽使事物各如其所應該也。伊川對於理之見解係如此，因上所引標明爲伊川所說者，皆可如此解釋也。至於明道對於理之見解，是如此否，則不能斷定，因上所引未標明二先生中何人所說者，亦或仍卽伊川所說也。

若專就遺書中已標明爲明道之語者觀之，則明道對於理之見解，與此不同。如明道云：

「天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之也。」

（遺書卷十一頁四）

又云：

「詩曰：『天生蒸民，有物有則。』……萬物皆有理，順之則易，逆之則難。各循其理，何勞於己力哉？」

(全上頁六)

又云：

「夫天之生物也，有長有短，有大有小。君子得其大矣，安可使小者亦大乎？天理如此，豈可逆哉？」

(全上頁八)

又云：

「服牛乘馬，皆因其性而爲之。胡不乘牛而服馬乎？理之所不可。」(全上頁十)

就上所引觀之，則明道所謂理，似指一種自然的趨勢。一物之理，卽一物之自然趨勢。天地萬物之理，卽天地萬物之自然趨勢。程門高弟謝良佐云：

「所謂格物窮理，須是認得天理始得。所謂天理者，自然底道理，無毫髮杜撰。今人乍見孺子將入於

井，皆有怵惕惻隱之心。方乍見時，其心怵惕，卽所謂天理也。要譽於鄉黨朋友，內交於孺子父母，惡其聲而然，卽人欲耳。……任私用意，杜撰用事，所謂人欲肆矣。……所謂天者，理而已。只如視聽動作，一切是天。天命有德，便五服五章；天討有罪，便五刑五用。渾不是杜撰做作來。學者只須明天理是自然的道理，移易不

得……明道嘗曰：「吾學雖有所受，天理二字，却是自家拈出來。」（《上蔡語錄》，正簡堂金書本，卷上頁五）

此所謂天理者，即指一種自然趨勢而言。此段末引明道，似可認係講述明道之意。其所說之大意，與上引明道之言，意亦相合。其以「任私用意，杜撰用事」爲人欲，亦與明道定性書意同。（詳下）在遺書中明道亦言：「天者，理也。」（《遺書卷十一頁十四》）遺書中又有一條云：

「萬物只是一個天理，已何與焉？至如言：『天討有罪，五刑五用哉；天命有德，五服五章哉。』此都只是天理自然當如此，人幾時與；與則便是私意。有善有惡，善則理當喜，如五服自有一個次第，以章顯之。惡則理當怒，彼自絕於理，故五刑五用，曷嘗容心喜怒於其間哉？」（《遺書卷二上頁十八》）

此條未標明爲二先生中何人所說。但其大意，則與上引謝良佐所說意同，與明道定性書意亦同。（詳下）故似爲明道所說也。

至少有一點可確定者，即遺書中言及天理或理諸條，其標明爲明道所說者，不言理離物而獨存；其標明爲伊川所說者，則頗注重此點。伊川所謂之理，略如希臘哲學中之概念或形式。以後道學中之理學一派，皆如此主張。此派如此主張，似受所謂

象數之學之影響。在希臘哲學中，柏拉圖受畢達哥拉學派之影響，立其概念說。蓋數爲抽象的，離具體的事物而有獨立的性質。柏拉圖受此暗示，以概念亦有其獨立性質。除具體的世界外，尚有概念之世界，離時空而永存。道學中之理學一派亦受所謂象數之學之影響，立「理」與「氣」之分；氣爲質而理爲式；上文已言。質在時空之內，爲具體爲事物之原質，可以有變化成毀。式則不在時空之內，無變化而永存。以道學家之術語言之，則氣及一切具體的事物爲形而下者；理則爲形而上者也。

至於明道所謂之天理或理，則卽具體的事物之自然趨勢，非離事物而有者。以後道學中之心學一派，皆不以爲理乃離物而有者。故本書謂明道乃以後心學之先驅，而伊川乃以後理學之先驅也。兄弟二人，開一代思想之两大派，亦可謂罕有者矣。

(2) 對於佛氏之批評

吾人既知天理，則應卽順之而行。若佛氏者，卽不順天理而別有私意造作者也。明道云：

「聖人致公心，盡天地萬物之理，各當其分。佛氏總爲一己之私，是安得同乎聖人循理，故平直而易

行。異端造作，大小大費力，非自然也，故失之遠。」（道書卷十四頁二）

伊川云：

「釋氏之學，又不可道他不知，亦儘極乎高深。然要之卒歸乎自私自利之規模。何以言之？天地之間，有生便有死，有樂便有哀。釋氏所在，便須覓一個纖姦打訛處。言免生死，齊煩惱，卒歸乎自私。」（道書卷十

五百十）

又云：

「釋氏要屏事不問。這事是合有耶？合無耶？若是合有，又安可屏？若是合無，自然無了，更屏什麼？彼方外者，苟且務靜，乃遠迹山林之間，蓋非理明者也。」（道書卷十八頁十四）

釋氏不明「理」，故其教亦不合「理」也。

(3) 形上形下

明道伊川對於理之見解之不同，又可於二人對於形上形下之見解之不同中見之。明道不以理爲離物而有，故對於形上形下之分不十分注重。明道云：

「繫辭曰：『形而上者謂之道；形而下者謂之器。』又曰：『立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；

立人之道，曰仁與義。」又曰：「一陰一陽之謂道。」陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下最分明。元來只此是道，要在人默而識之也。」（遺書卷十一頁二）

又遺書云：

「蓋上天之載，無聲無臭，其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，其命於人則謂之性，率性則謂之道，修道則謂之教。孟子在其中，又發揮出浩然之氣，可謂盡矣。故說神如在其上，如在其左右。大小疑事而只曰「誠之不可揜如此夫。」徹上徹下，不過如此。形而上爲道，形而下爲器，須著如此說。器亦道，道亦器，但得道在，不繫今與後，已與人。」（遺書卷一頁五）

此第二條未注明爲二先生中何人所說。但似可視爲係明道所說，因其與第一條意相同也。陰陽爲有盛衰消長之氣，故亦爲形而下者。而云：「元來只此是道。」「形而上爲道，形而下爲器，須著如此說。」「須著如此說」者，言只可如此說耳，實在「器亦道，道亦器」也。後來心學一派，卽不爲形上形下之分，與理學一派大異。

伊川則對於形上形下之分，極爲注重。伊川云：

「一陰一陽之謂道。道非陰陽也，所以一陰一陽者道也。」（遺書卷三頁八）

又云。

「離了陰陽便無道；所以陰陽者是道也。陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者；形而上者，則是密也。」（遺書卷十五頁二十）

「形而上者，」「形而下者，」本易繫辭中二語，依理學家所與之意義，則形而下者之器，即在時空中之具體的事物；形而上者之道，即超時空而永存之抽象的理也。形上見於形下，無形下之器，則形上之道不可見。故曰：「離了陰陽便無道。」然道乃「所以一陰一陽者，」「所以一陰一陽者」非陰陽，故云「道非陰陽」也。此注重形上形下之分，理學一派皆如此。上述理學家所與形上形下之意義，亦至朱子始完備。

遺書又云：

「今日須是自家言下照得理分明，則不走作。形而上形而下者，亦須更分明須得。」（遺書卷二上，頁二十五）

此未注明爲二先生中何人所說，似亦伊川之言也。

(4) 氣

明道未多言氣，伊川則多言之。伊川以爲物之始有，皆由氣化。伊川云：

「隕石無種，種於氣。麟亦無種，亦氣化。厥初生民亦如是。至如海濱露出沙灘，便有百種禽獸草木，無種而生……若已有人類，則必無氣化之人。」（遺書卷十五頁十九）

具體的物之成毀，由於氣之聚散。橫渠此意，伊川雖未明言，但似亦用之。不過伊川以爲已散之氣，已散卽歸無有，其再聚之氣，乃新生者。伊川云：

「若謂既返之氣，復將爲方伸之氣，必資於此，則殊與天地之化不相似。天地之化，自然生生不窮，更何復資於既斃之形，既返之氣，以爲造化。近取諸身，其開闔往來見之鼻息，然不必須假吸復入以爲呼。氣則自然生。人氣之生，生於真元。天之氣亦自然生生不窮。」（遺書卷十五頁六）

又云：

「凡物之散，其氣遂盡，無復歸本元之理。天地如洪爐，雖生物銷鑠亦盡。况既散之氣，豈有復在天地造化，又焉用此既散之氣？其造化者，自是生氣。」（全上頁二十一）

所謂「真元」亦是氣。伊川云：

「真元之氣，氣之所由生。不與外氣相雜，但以外氣涵養而已。……人居天地氣中，與魚在水無異。」

人居天地氣中，所呼吸之氣，乃外氣也。人呼出之氣，乃真元所新生者，非其所吸入之氣也。此真元之氣，性質如何，伊川未明言。

(5) 性

關於性，明道亦所言甚少。明道云：

「言天之自然者，謂之天道。言天之付與萬物者，謂之天命。」（遺書卷十一頁八）

又云：

「一陰一陽之謂道，自然之道也。繼之者善也。出道則有用，元者善之長也。成之者却只是性，各正性

命者也。」（遺書卷十二頁一）

明道此意，卽以爲性卽人所得於道，卽自道所出者，亦可謂天所賦與者。就其爲天所賦與者而言，則謂之曰命；就其爲人所得於天而得以生而言，則謂之曰性。

遺書中又云：

「生之謂性，性卽氣，氣卽性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有

自幼而善，有自幼而惡，是氣稟自然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋生之謂性，「人生而靜」以不容說，才說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說「繼之者善也」，孟子言人性善，是也。夫所謂繼之者善也者，猶水流而就下也。皆水也，有流而至海，終無所污，此何煩人力之爲也。有流而未遠，固已漸濁；有出而甚遠，方有所濁；有濁之多者，有濁之少者，清濁雖不同，然不可以濁者不爲水也。如此，則人不可以不加澄治之功。故用力敏勇則疾清，用力怠緩則遲清。及其清也，則却只是元初水也。亦不是將清來換却濁，亦不是取出濁來，置在一隅也。」（禮書卷一百一十一）

此一條未注明爲二先生中何人所說，（註）其意以爲人爲一具體的物，其生必依乎氣；其所依之氣，卽其氣稟也。既須依氣，則其所得於道者，在其生時，卽已混入氣稟。「成之者却只是性」，言必就已成之具體的物，方可言性。故人之性，就其本體而言，固爲至善；但人之生，既已依於氣，故言人性時，卽已帶氣稟言之。故云：「性卽氣；氣卽性。」禮記樂記云：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。」易繫辭云：「一陰一陽之謂道，繼之者善也；成之者性也。」凡說性善時，乃就「成之者性也」以前說。故云：「生之謂性，人生而靜以上不容說，才說性便已不是性也。凡人說性，只是說繼之

者善也。」人之氣稟，理有善惡，猶水有清濁，故須加以澄治之功，使性復於「人生而靜以上不容說」之境界。

伊川云：

【註】朱子文集卷六十七有明道論性說，以此爲明道所說。

「在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心，其實一也。心本善，發於思慮，則有善有不善。若既發則可謂之情，不可謂之心。」（遺書卷十八頁二十四）

又云：

「孟子言人性善是也；雖荀揚亦不知性也。孟子所以獨出諸儒者，以能明性也，性無不善；而有不善者，才也。性卽是理，理則自堯舜至於塗人一也。才稟於氣，氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。」（遺書

卷十八頁二十四至二十五）

又云：

「性出於天；才出於氣，氣清則才清，氣濁則才濁。……譬猶木焉，曲直者，性也。可以爲輪輻，可以爲棟，可以爲榱桷者，才也。才則有善與不善，性則無不善。」（遺書卷十九頁六）

性卽人所得於理；「性卽是理。」理無不善。但因一具體的人既爲一具體的人，則須依乎氣。氣有清濁，故人有賢愚之不齊。此人之氣稟一方面，伊川謂之爲才。才卽材料之意。既發則謂之情。如仁爲性，「惻隱則屬愛，乃情也，非性也。因其惻隱之心，知其有仁。」（遺書卷十五頁二十七）蓋性不可見，可見者惟其發於情者耳。此點朱子後更加發揮。

(6) 陰陽善惡之消長

明道未多言及氣稟。其論惡之來源云：

「天下善惡皆天理。謂之惡者非本惡；但或過或不及便如此，如楊墨之類。」（遺書卷二上頁二）

明道伊川皆以爲惡亦世界中所必有者，明道云：

「事有善有惡，皆天理也。天理中，物須有美惡。蓋物之不齊，物之情也。但當察之，不可自入於惡，流於

一物。」（遺書卷二上頁四）

又云：

「萬物莫不有對；一陰一陽，一善一惡；陽長則陰消，善增則惡減。斯理也，推之其遠乎？人只要知此耳。」

（遺書卷十一頁六）

伊川云：

「天地之間皆有對，有陰則有陽，有善則有惡。君子小人之氣常停，不可都生君子。但六分君子則治，六分小人則亂。七分君子則大治，七分小人則大亂……雖堯舜之世，然於其家，乖戾之氣，亦生朱均。在朝則有四凶，久而不去。」（遺書卷十五頁二十）

具體的事物，有成卽有壞，有盛卽有衰，亦因理本如此。（遺書卷二上頁二十三）云：

「理之盛衰之說，與釋氏初劫之言如何？……彼其言成住壞空。曰成壞則可，住與空則非也。如小兒既生，亦日日長行，元不會住。佗本理只是一個消長盈虧耳，更沒別事。」（此卷爲二先生語，未注明二人中何人所說）

伊川云：

「且以歷代言之，二帝三王爲盛，後世爲衰。一代言之，文武成康爲盛，幽厲平桓爲衰。以一君言之，開元爲盛，天寶爲衰。以一歲則春夏爲盛，秋冬爲衰。以一月則上旬爲盛，下旬爲衰。以一日則寅卯爲盛，戌亥爲衰。一時亦然。如人生百年，五十以前爲盛，五十以後爲衰。然有衰而復盛者，有衰而不復反者……若論天地大運，舉其大體而言，則有日衰削之理。」（二程遺書卷十八頁十九）

此所說與康節之說同（參看上章第二節第五目）或二程本述康節之說也。

(7) 明道所說之修養方法

明道以爲吾人實本來與天地萬物爲一體，不過吾人多執個體以爲我，遂將我與世界分開。吾人修養之目的，即在於破除此界限而回復於萬物一體之境界。明道云：

「天地之大德曰生。天地網緼，萬物化醇。生之謂性。萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也。仁與天地一物也，而人特自小之，何哉？」（遺書卷十一頁四）

又云：

「醫書言手足痿痺爲不仁；此言最善名狀。仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干。如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。故博施濟衆，乃聖人之功用。」（遺書卷二上頁）

二五三

宇宙乃一生之大流，乃一大仁。人之有仁之德者，卽能以天地萬物爲一體者也。至所以達此境界之方法，明道云：

「學者須先識仁，仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已；不須防檢，不須窮索。若心懈，則有防；心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索；存久自明，安待窮索？此道與物無對，大不足以明之。天地之用，皆我之用。」孟子言萬物皆備於我，須反身而誠，乃爲大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？訂頑意思（橫渠西銘，舊名訂頑）乃備言此體，以此意存之，更有何事。必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長，未嘗致纖毫之力，此其存之道。若存得便合有得，蓋良知良能，元不喪失，以昔日習心未除，却須存習此心，久則可奪舊習。此理至約，惟患不能守。既能體之而樂，亦不患不能守也。」

（遺書卷二上頁四）

又云：

「學者不必遠求，近取諸身，只明天理，敬而已矣，便是約處。……故有道有理，天人一也，更不分別。浩然之氣，乃吾氣也。養而不害，則塞乎天地。一爲私心所蔽，則欲然而餒，知其小也。思無邪，無不敬，只此二句，循而行之，安得有差。有差者皆由不敬不正也。」（遺書卷二上頁七）

吾人但知天地萬物，本與我爲一體，「識得此理」之後，即常記而不忘。一切行事，皆本此心作之。此即所謂以「誠敬存之」，亦即所謂「必有事焉」。只此久而久之，自

可達到萬物一體之境界。此外更不必防檢，不必窮索。再有防檢窮索，卽是「助長。」
遺書中有一條云：

「學者須敬守此心，不可急迫。當栽培深厚，涵泳於其間，然後可以自得。但急迫求之，只是私己，終不

足以達道。」（遺書卷二上頁二）

有心求速效之心，仍是私心，仍須除之。只「必有事焉，」勿忘之，亦勿助之。此外不致纖毫之力，久之自能達到萬物一體之境界。此實「至約」之方法也。「學者須敬守此心」云云，雖未標明爲明道之言，然明道實可如此說。

吾人若能一任天理之自然，不雜私意於其間，則吾人之心空如明鏡。一物之來，其形容狀態，鏡中之影，各如其狀。鏡雖不廢照物，而其本身不動。明道答張橫渠書云：

「承教諭以定性未能不動，猶累於外物。此賢者慮之熟矣。尙何俟小子之言。然嘗思之矣，敢貢其說於左右。所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物爲外，牽己而從之，是以己性爲有內外也。且以己性爲隨物於外，則當其在外時，何者爲在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外爲二本，則又烏可遽語定哉？夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫

若廓然而大公，物來而順應。易曰：「貞吉悔亡，憧憧往來，朋從爾思。」苟規規於外誘之除，將見滅於東，而生於西也。非惟日之不足，顧其端無窮，不可得而除也。人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智。自私則不能以有爲爲應迹；用智則不能以明覺爲自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。易曰：「艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人。」孟氏亦曰：「所惡於智者，爲其鑿也。」與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尙何應物之爲累哉？聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒；是聖人之喜怒，不繫於心，而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉？烏得以從外者爲非，而更求在內者爲是也。今以自私自用智之喜怒，而視聖人喜怒之正，爲何如哉？夫人之情，易發而難制者，惟怒爲甚。能於怒時，遽忘其怒，而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，而於道亦思過半矣。」

（明道文集卷三頁一）

伊川有論顏回不遷怒之語，可與明道此書相發明。伊川云：

「須是理會得因何不遷怒。如舜之誅四凶，怒在四凶，舜何與焉。蓋因是人有所怒之事而怒之，聖人之心，本無怒也。譬如明鏡，好物來時，便見是好；惡物來時，便見是惡；鏡何嘗有好惡也。世之人固有怒於室而色於市……若聖人因物而未嘗有怒……君子役物，小人役於物。今人見有可喜可怒之事，自家著一

分陪奉他，此亦勞矣。聖人心如止水。」（遺書卷十八頁三十一）

莊子謂「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」（莊子應帝王）道家亦謂吾人之「用心」應如此。不過道家心所應之物，不包情感在內。道家應付情感之方法，乃以理化情；（參看第一篇第十章第五節）能以理化情者，自無情感。道家主張情感可有，但吾人有情感之時，應以情感爲非我有。見可喜可惡之事，聖人亦有喜怒之情。但非聖人喜怒，乃其事可喜可怒也。惟其如此，故其事既過去，聖人喜怒之情感亦亡。此顏回所以能不遷怒也。若常人則自有其怒，故可怒之事既去，而仍有怒心，見不可怒者亦怒之。此所謂遷怒也。「聖人之常，以其情順萬事而無情。」康節所謂「以物喜物，以物悲物，」與此意同。其所以如此之方法，則在於不自私，不用智。不自私則「廓然而大公，」不用智則「物來而順應。」能如此則吾人之心，即可寂而常照，而常寂矣。

能修養至與萬物爲一體之最高境界，則吾人之性，即得其至大之發展。是謂盡性。明道云：

「窮理盡性以至於命。三事一時並了，元無次序。不可將窮理作知之事。若實窮得理，則性命亦可了。」
(遺書卷二上頁三)

「若實窮得理，則性命亦可了」者，明道謂：「學者須先識仁。」「識得此理，以誠敬存之而已。」存之不己，而達到與萬物爲一體之境界。此卽所謂窮理，亦卽所謂盡性至命。故「若實窮得理，則性命亦可了」也。故「不可將窮理作知之事」也。

(8) 伊川所說之修養方法

伊川所說之修養法，注重窮理，而其所講窮理，則近於「知之事」。伊川云：

「涵養須用敬；進學則在致知。」(遺書卷十八頁七)

伊川言用敬之功效云：

「敬以直內，有主於內則虛，自然無非僻之心，如是則安得不虛。必有事焉，須把敬來做件事著。此道最是簡，最是易，又省工夫，爲此語雖近似常人所論，然持之久必別。」(遺書卷十五頁七)

又云：

「呂與叔嘗問爲思慮紛擾，某答以『但爲心無主。若主於敬，則自然不紛擾，譬如以一壺水，投於

水中。壺中既實，雖江湖之水，不能入矣。」（遺書卷十八頁十）

敬則心中虛，亦可謂心中實。總之，敬卽孟子所謂「必有事焉」之工夫也。

濂溪主靜，二程主敬；敬與靜不同。伊川云：

「敬則自虛靜，不可把虛靜喚做敬。」（遺書卷十五頁十五）

又云：

「纔說靜，便入於釋氏之說也。不用靜字，只用敬字。纔說著靜字便是忘也。孟子曰：『必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長也。』」必有事焉，便是「心勿忘」；「勿正」便是「勿助長。」」（遺書卷十八頁八）

明道定性書亦言定不言靜。蓋定可統動靜而言，而靜則不能也。

伊川又論致知之義云：

「或問進修之術何先，曰：『莫先於正心誠意。誠意在致知；致知在格物。格，至也，如祖考來格之格。凡一物上有一理，須是窮致其理。窮理亦多端，或讀書講明義理；或論古今人物，別其是非；或應事接物而處其當；皆窮理也。或問格物須物物格之，還只格一物而萬理皆知。曰：『怎生便會該通。若只格一物，便通衆理，雖顏子亦不敢如此道。須是今日格一件，明日又格一件。積習既久，然後脫然自有貫通處。』」（遺書卷十

格物之工夫，使吾人對於事物真知其理。有真知者必能行。伊川云：

「實理者，實見得是，實見非。凡實理得之於心自別。若耳聞口道者，心實不見。若見得，必不肯安於所不安……蹈水火則人皆避之，是實見得。須有近不善如探湯之心，則自然別。昔若經傷於虎者，他人語虎，

則雖三尺童子，皆知虎之可畏，終不似曾經傷者，神色懾懼，至誠畏之，是實見得也。」（遺書卷十五頁五）

格物之工夫，卽所以使吾人見事物之實理也。伊川又云：

「知至則當至之，知終則當遂終之。須以知爲本。知之深則行之必至。無有知而不能行者。知而不能行，只是知得淺。飢而不食烏喙，人而不蹈水火，只是知。人爲不善，只爲不知。」（全上頁二十二）

此伊川知行合一之說也。

格物既久，所以能「脫然自有貫通處」者，因吾人之心，本具衆理。故窮理者，窮物之理，亦卽窮吾人心中之理也。伊川云：

「問觀物察己，還因見物反求諸身否？曰：不必如此說，物我一理，纔明彼，卽曉此，合內外之道也。」

（遺書卷十八頁十二）

惟其如此，故能窮理者，工夫之極，亦可脫然而悟吾心之全體也。吾人之心即天地之心，伊川云：

「一人之心即天地之心。一物之理即萬物之理。一日之運即一歲之運。」（遺書卷二上，頁一）

故伊川亦云：

「窮理盡性至命，只是一事。纔窮理便盡性；纔盡性便至命。」（遺書卷十八頁十二）

此言與明道同，但其含義則異，因明道所謂窮理，與伊川不同也。

由上可知，就修養方法言，程氏兄弟亦爲以後理學心學二派之前驅。涵養須用敬，明道亦如此說。但明道須先「識得此理」，然後以誠敬存之。此即後來心學一派所說「先立乎其大者」者也。伊川則一方面用敬涵養，勿使非僻之心生，一方面今日格一物，明日格一物，以求「脫然自有貫通處」。此說朱子發揮之。當於下章，更加詳論。

第十三章 朱子

道學家中，集周邵張程之大成，作理學一派之完成者爲朱子。宋史道學傳曰：

「朱熹，字元晦，一字仲晦。徽州婺源人……熹之學，既博求之經傳，復徧交當時有識之士。延平李侗老矣，嘗學於羅從彥，熹歸自同安，不遠數百里，徒步往從之……黃榦曰：道之正統，待人而後傳。自周以來，任傳道之責者，不過數人。而其能使斯道章章較著者，一二人而止耳。由孔子而後，曾子子思繼其微，至孟子而始著。由孟子而後，周程張子繼其絕，至熹而始著。識者以爲知言。」（宋史卷四百二十九，同文影殿刊本，頁一至二十一）

宋史稱朱子卒於寧宗慶元六年（西歷一千二百年）年七十一。上距程伊川之卒，已將百年矣。李侗學於羅從彥，羅從彥學於楊時，楊時則程氏弟兄之弟子。故朱子自以其學爲接續程門之傳。謂「河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳……雖以熹之不敏，亦幸私淑而與有聞焉。」（大學章句序）黃榦所說，朱子實亦以之自命也。

(一)理，太極

朱子之形上學，係以周濂溪之太極圖說爲骨幹，而以康節所講之數，橫渠所說之氣，及程氏弟兄所說形上形下及理氣之分融合之。故朱子之學，可謂集其以前道學家之大成也。關於形上之道與形下之器之分，朱子云：

「凡有形有象者，卽器也；所以爲是器之理者，則道也。」（與陸子靜書，文集卷三十六，四部叢刊本，頁十

四）

所謂道，卽指抽象的原理或概念；所謂器，卽指具體的事物。故朱子云：

「形而上者，無形無影是此理。形而下者，有情有狀是此器。」（語類卷九十五，應元書院同治刊本，頁六）又云：

「無極而太極，不是說有個物事，光輝輝地在那裏。只是說當初皆無一物，只有此理而已。……惟其理有許多，故物有許多。」（語類卷九十四頁二十一至二十二）

以現在哲學中之術語言之，則所謂形而上者，超時空而潛存（Subsist）者也；所謂形而下者，在時空而存在（Exist）者也。超時空者，無形象可見。故所謂太極，「不是說

有個事物光輝輝地在那裏。」此所謂「無極而太極」也。朱子云：「無極而太極，只是說無形而有理。」（語類卷九十四頁一）

「惟其理有許多，故物有許多。」無此理則不能有此物也。朱子云：

「做出那事，便是這裏有那理。凡天地生出那物，便是那裏有那理。」（語類卷一百一頁二十六）

不僅天然之物各有其理，即人爲之物亦各有其理。語錄云：

「問：枯槁之物亦有性是如何？曰：是他合下有此理。故曰：天下無性外之物。因行階云：階磚便有磚之

理。因坐云：竹椅便有竹椅之理。」（語類卷四頁六）

又云：

「問：理是人物同得於天者，如物之無情者亦有理否？曰：固是有理。如舟只可行之於水，車只可行之

於陸。」（同上）

天下之物，無論其是天然的或人爲的，皆有其所以然之理；其理並在其物之先。朱子云：

「若在理上看，則雖未有物而已有物之理。然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。」（答劉叔文，文集

卷四十六頁二十六

如尙未有舟車之時，舟車之理或舟車之概念已先在。然其時只有概念而無實例，所謂「但有其理而已，未嘗實有是物也。」所謂發明舟車，不過發現舟車之理而依之以作出實際的舟車，卽舟車之概念之實例而已。故凡可能有之物，無論其是天然的或人爲的，在形而上之理世界中，本已具有其理。故形而上之理世界，實已極完全之世界也。語錄云：

「徐問：天地未判時，下面許多都已否？曰：只是都有此理。天地生物千萬年，古今只不離許多物。」

（語類卷一百三）

「天地未判時下面許多，」卽一切可有之物也。「天地未判時，」其物雖未有，其理先已「都有，」「天地生物千萬年，古今只不離許多物。」蓋有理者能有，無理者不能有也。

【註】語錄又云：「問：未有一物之時如何？曰：是有天下公共之理，未有一物所具之理。」（語類卷九十四）

一事物之理，即其事物之最完全的形式，亦即其事物之最高的標準，此所謂極也。語錄云：

「事事物物，皆有個極，是道理極至。蔣元進曰：如君之仁，臣之敬，便是極。先生曰：此是一事一物之極。總天地萬物之理，便是太極。太極本無此名，只是個表德。」（語類卷九十四頁十一）

太極即天地萬物之理之總和，而亦即天地萬物之最高標準也。朱子云：

「太極只是個極好至善的道理……周子所謂太極，是天地人物萬善至好的表德。」（語類卷九十四頁七）

由此而言，就其為天地萬物之最高標準言，則太極即如柏拉圖所謂好之概念，亞里斯多德所謂上帝也。

太極乃天地萬物之理之總和，故太極之中，萬理畢具。朱子云：

「太極是五行陰陽之理皆有，不是空的事物。若是空時，如釋氏說性相似。又曰：釋氏只見得個皮殼，裏面許多道理，他却不見。他皆以君臣父子為幻妄。」（語類卷九十四頁二）

又云：

「此有李伯聞者。舊嘗學佛，自以學有所見，辯論累年，不肯少屈。近嘗來訪，復理前語。熹因問天命之謂性，此句謂空無一法耶？謂萬理畢具耶？若空，則浮屠勝；果實，則儒者是。此亦不待兩言而決矣。」（答張敬

夫，文集卷三十一頁二）

又云：

「太極，形而上之道也；陰陽，形而下之器也。是以自其著者而觀之，則動靜不同時，陰陽不同位，而太極無不在焉。自其微者而觀之，則沖穆無朕，而動靜陰陽之理，已悉具於其中矣。」（太極圖說註，濂溪集卷一

頁七）

自其著者而觀之，即在具體事物中觀之；自其微者而觀之，即就太極之本體觀之也。太極無形象，而其中萬理畢具；所謂「沖穆無朕，動靜陰陽之理，已悉具於其中矣。」朱子就此點指出道學與佛學之不同，當於下第七節詳論之。

太極永久是有，朱子云：

「有此理後，方有此氣。既有此氣，然後此理有安頓處。大而天地，細而螻蟻，其生皆是如此……要之理之一字，不可以有無論，未有天地之時，便已如此了也。」（答楊志仁，文集卷五十八頁十一）

「大而天地，細而螻蟻，」皆先有其理，而後具體的個體方能生出。「理不可以有無論。」蓋理永久是有，所謂「未有天地之時，便已如此了也。」太極爲理之全體，亦是如此。太極亦不在空間，朱子云：

「太極無方所，無形體，無地位可頓放。」（語類卷九十四頁五）

太極亦無動靜，文集云：

「問：太極圖曰……太極動而生陽，動極而靜；靜而生陰。太極理也，理如何動靜？有形則有動靜；太極無形，恐不可以動靜言。南軒云：太極不能無動靜，未達其意。曰：理有動靜，故氣有動靜。若理無動靜，則氣何自而有動靜乎？」（答鄭子上，文集卷五十六頁三十六）

語錄云：

「有這動之理，便能動而生陽；有這靜之理，便能靜而生陰。既動則理又在動之中，既靜則理又在靜之中。曰：動靜是氣也。有此理爲氣之主，氣便能如此否？曰：是也。」（語類卷九十四頁九）

「動靜是氣也。」太極中有動靜之理，故氣得本此理以有動靜之實例。其動者便爲陽，其靜者便爲陰。陰陽亦形而下者。（朱子云：「既曰氣便是有個物事；此謂形而下者。」語類卷九十四頁二十）

至於形而上之動靜之理，則無動無靜，所謂「不可以動靜言」也。

每一事物，不但具有此事物之所以然之理；其中且具太極之全體。朱子云：

「人人有一太極，物物有一太極。」（語類卷九十四頁七）

又云：

「萬一各正，小大有定。」言萬個是一個，一個是萬個。蓋統體是一太極。然又一物各具一太極。」

（語類卷九十四頁四十一）

語類又云：

「問：理性命章註云：『自其本而之末，則一理之實而萬物分之以爲體，故萬物各有一太極。』如此，

則是太極有分裂乎？曰：本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾。如月在天，只一而已。及散

在江湖，則隨處而見，不可謂月已分也。」（語類卷九十四頁四十一）

由此而言，則一切事物中，除其自己之所以然之理外，且具有太極，卽一切理之全體。

太極在一切物中，亦「不是割成片去，只如月印萬川相似。」（語類卷九十四頁四十一）此與

華嚴宗所謂因陀羅網境界，及天台宗一一事物，是如來藏全體，其中有一切法性之

說相似。朱子想亦受其說之影響。不過華嚴宗所謂因陀羅網境界，乃謂一具體的事物中，含有一切具體的事物；天台宗所謂一一法性，乃一一事物之潛能；朱子則謂一具體的事物，具有一太極，即一切事物之理。一切事物之理，並非一切事物，亦非一切事物之潛能也。一類事物之理，若何可同時現於其類之一切箇體中。此點朱子未明言，推其意亦可用「月印萬川」之喻說之。

(一) 氣

形而上之理世界中只有理。至於此形而下之具體的世界之構成，則賴於氣。理即如希臘哲學中所說之形式 (Form)，氣即如希臘哲學所說之材質 (Matter) 也。

朱子云：

「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形。」（答黃道夫書，文集卷五十八頁五）

又云：

「疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣則能凝結造作；理却無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物草木鳥獸，其生也莫不有種，定不會無種子白地生出一個物事。這個都是氣，若理則只是個淨潔空闊的世界，無形迹，他却不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。」（語類卷一頁三）

理世界爲一「無形迹」之「淨潔空闊底世界。」理在其中，「無情意，無計度，無造作。」此其所以爲超時空而永久（Eternal）也。此具體的世界爲氣所造作；氣之造作必依理。如人以磚瓦木石建造一房；磚瓦木石雖爲必需，然亦必須先有房之形式，而後人方能用此磚瓦木石以建築此房。磚瓦木石，形下之器，建築此房之具也；房之形式，形上之理，建築此房之本也。及此房成，而理卽房之形式，亦在其中矣。

依邏輯言，理雖另有一世界；就事實言，則理卽在具體的事物之中。語類云：

「理在氣中發現處如何？曰：如陰陽五行錯綜不失條緒，便是理。若氣不結聚時，理亦無所附著。」

（語類卷一頁三）

又云：

「理搭在陰陽上，如人跨馬相似。」（語類卷九十四頁十）

氣不結聚，則理無所附著，即理不能表現爲具體的物也。具體的物中之秩序條理，即在氣中之發現處。

至於理氣爲有之先後，朱子云：

「未有這事，先有這理。如未有君臣，已先有君臣之理。未有父子，已先有父子之理。不成元無此理，直待有君臣父子，却旋將道理入在裏面。」（語類卷九十五頁二十一）

又云：

「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之

先，畢竟是先有此理。」（語類卷一頁一）

又云：

「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理便有此天地。若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了。有理便有氣，流行發育萬物。」（全上）

語類又云：

「問：先有理抑先有氣？曰：理未嘗離乎氣。然理形而上者，氣形而下者。自形而上下言，豈無先後？」

（語類卷一百二）

又云：

「或問必有是理，然後有是氣，如何？曰：此本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。」

（同上）

就朱子之系統言，一理必在其簡體事例之先，蓋若無此理，卽不必有此簡體事例也。至於理與普通的氣爲有之先後，則須自兩方面言之：蓋依事實言，則有理卽有氣，所謂「動靜無端，陰陽無始」；若就邏輯言，則「須說先有是理」。蓋理爲超時空而不變者，氣則爲在時空而變化者。就此點言，必「須說先有是理」。

理之全體，卽是太極。周濂溪太極圖說云：「無極而太極。」朱子云：

「周子所以謂之無極，正以其無方所，無形狀，以爲在無物之前，而未嘗不立於有物之後。以爲在陰陽之外，而未嘗不行乎陰陽之中。以爲通貫全體，無乎不載，則又初無聲臭影響之可言也。」（洛隱子靜書，

此本以前道家形容所謂道之恆言，然就上所述觀之，則朱子此言，內容充實多矣。

【註】周濂溪謂：「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。」此言在朱子系統中爲不通之論。蓋在朱子系統中，吾人只能言，太極有動之理，故氣動而爲陽氣。太極有靜之理，故氣靜而爲陰氣。濂溪之太極，依朱子之系統言，蓋亦形而下者。濂溪之「無極而太極」，實近老子「天地萬物生於有，有生於無」之說。陸象山指出此點是矣。（與朱元晦書，象山全集卷二，四部叢刊本，頁十一）朱子雖用濂溪之說，而其對於濂溪之解釋，則不必即濂溪之意也。

(二) 天地人物之生成

太極中有動靜之理，氣因此理而有實際的動靜。氣之動者，即流行而爲陽氣；氣之靜者，即凝聚而爲陰氣。朱子即濂溪太極圖說言之云：

「一動一靜，互爲其根。動而靜，靜而動，開闔往來，更無休息。分陰分陽，兩儀立焉。兩儀是天地，與畫卦兩儀意思又別。……渾淪未判，陰陽之氣，混合幽暗。及其既分，中間放得寬闊光明，而兩儀始立。康節以十二萬九千六百年爲一元，則是十二萬九千六百年之前，又是一個大開闔。更以上亦復如此。直是動靜無端，陰陽無始。小者大之影，只晝夜便可見。……陽變陰合，而生水、火、木、金、土。陰陽氣也，生此五行之質，天地

生物，五行獨先。地即是土，土便包含許多金木之類。天地之間，何事而非五行？五行陰陽七者滾合，便是生物的材料。五行順布，四時行焉。金木水火，分屬春夏秋冬，土則寄旺四季。」（淵類卷九十四頁三）

此以陰陽爲氣，五行爲質。又云：

「陰陽是氣，五行是質。有這質所以做得事物出來。」（淵類卷一頁八）

又云：

「氣之清者爲氣，濁者爲質。」（淵類卷三頁四）

氣卽生物的材料。具體的物之生，氣爲材料，理爲形式。材料一名，正柏拉圖亞力斯多德所謂 Matter 之意。所謂質者，卽較可見的材料。朱子云：

「天地初開，只是陰陽之氣。這一個氣運行，磨來磨去，磨得急了，便移去許多渣滓。裏面無處出，便結成個地在中央。氣之清者便爲天，爲日月，爲星辰，只在外常周環運轉。地便在中央不動，不是在下。」（淵類

卷一頁五）

所謂質者，可知卽此所謂渣滓也。

此移去之渣滓，先細後粗。朱子云：

「大抵天地生物，先有輕清，以及重濁。天一生水，地二生火。二物在五行中最輕清。金木復重於水火。土又重於金木。」（語類卷九十四頁十七）

又云：

「天地始初，混沌未分時，想只有水火二者。水之渣滓便成地，今登而望，羣山皆爲波浪之狀，便是水泛如此。只不知因甚麼時凝了，初間極軟，後來方變得硬。問想得如潮水湧起沙相似。曰：然。水之極濁，便成地；火之極清，便成風雷電日星之屬。」（語類卷一百六）

此謂五行之中，先有水火。後有土而成地，此具體的世界即構成矣。

此具體的世界亦一「器」，即亦一具體的物。具體的物，有成有壞；故此具體的世界，亦有成有壞。語錄云：

「太極之前，須有世界來，正如昨日之夜，今日之晝耳。陰陽亦一大闔闢也。又問：今推太極之前如此，後來又須如此？曰：固然。程子云：『動靜無端，陰陽無始。』此語見得分明。」（語類卷九十四頁四）

又云：

「問：動靜無端，陰陽無始。曰：這不可說道有個始。他那有始之前，畢竟是個甚麼。他自是做一番天地。」

了，壞了後又恁地做起來，那個有甚窮盡。」（全上頁十二）

所謂太極之前，意當謂係此具體的世界之前。此具體的世界未成之前，已有具體的世界；此具體的世界既壞之後，仍有具體的世界。如是成壞循環，繼續無窮。

【註】語類中又一條云：「問：自開闢以來，至今未萬年，不知以前如何？曰：以前亦須如此一番明白來。又問：天地會壞否？曰：不會壞，只是相將人無道極了，便一齊打合混沌一番，人物都盡，又重新起。」（卷一頁七）此謂天地不壞，只其中人物有完全消滅之時，與上所說不同。

具體的世界中，每類生物之生，皆先由「氣化」而後由「形生」。朱子云：

「天地之初，如何討個人種。自是氣蒸結成兩個人……那個個人便如今人身上蚤，自然變化出來。」（語類卷九十四頁十五）

此卽所謂氣化。朱子云：

「氣化是當初一個人無種，後自生出來底。形生却是有此一個人，後乃生生不窮底。」（全上）

人之來源如此，他種生物之來源，當亦如此。

(四) 人物之性

朱子云：

「人之所以生，理與氣合而已。天理固浩浩不窮，然非是氣，則雖有是理而無所湊泊。故必二氣交感，凝結生聚，然後是理有所附著。凡人之能言語，動作，思慮，營爲，皆氣也，而理存焉。」（語類卷四頁十）

理與氣合而成爲具體的個人。此氣中之理，卽所謂性也。

不惟人有性，物亦有性。湛然謂「無情有性」。（見本篇第九章第一節第八目）

朱子或亦

受其影響。朱子云：

「天下無無性之物。蓋有此物則有此性，無此物則無此性。」（語類卷四頁一）

一物之性，卽一物之理。語錄云：

「問：枯槁之物亦有性是如何？曰：是他合下有此理。」（全上頁六）

又云：

「問：曾見答余方叔書，以爲枯槁有理，不知枯槁瓦礫，如何有理。曰：且如大黃，附子，亦是枯槁，然大黃

不可爲附子，附子不可爲大黃。」（全上）

上文謂一物有一太極，每一物中皆有太極之全體。然在物中，僅其所以爲其物之理能表現，而太極之全體所以不能表現者，則因物所稟之氣蔽塞之也。語錄云：

「問人物皆稟天地之理以爲性，皆受天地之氣以爲形……若在物言之，不知是所稟之理便有不全耶？亦是緣氣稟之昏蔽故如此耶？」曰：惟其所受之氣只有許多，故其理亦只有許多。如犬馬，他這形氣如此，故只會得如此事。又問：物物具一太極，則是理無不全也。曰：謂之全亦可，謂之偏亦可。以理言之，則無不全；以氣言之，則不能無偏。」（語類卷四頁一）

又云：

「自一氣而言之，則人物皆受是氣而生；自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞；物得其偏，故是理塞而無所知……物之間有知者，不過只通得一路，如鳥之知孝，獺之知祭，犬但能守禦，牛但能耕而已。」（全上頁十）

物所受之理，本無不全，但因其稟氣較偏而塞，故理不能全顯而似於偏也。如「犬馬，他這形氣如此，故只會得如此事。」即僅其所以爲犬馬之理，得有表現也。「其理亦只有許多。」就朱子之系統言之，應意謂其理亦只能表現此許多。

此具體的世界中之惡，皆由於此原因。語錄云：

「問：理無不善，則氣胡有清濁之殊？曰：才說著氣，便自有寒有熱，有香有臭。」（全上頁十三）

又云：

「二氣五行，始何嘗不正。只滾來滾去，便有不正。」（全上）

蓋理是完全至善的。然當其實現於氣，則爲氣所累而不能完全。如圓之概念本是完全的圓，然及其實現於物質而爲一具體的圓物，則其圓卽不能是一絕對的圓矣。實際世界之不完全，皆由爲氣所累也。

惟氣是如此，故卽人而言，人亦有得氣之清者，有得氣之濁者。朱子云：

「就人之所稟而言，又有昏明清濁之異。」（全上）

稟氣清明者爲聖人，昏濁者爲愚人。朱子以爲如此說法，可將自孟荀以來儒家所爭論之性善性惡問題，完全解決。語錄云：

「道夫問：氣質之說，始於何人？曰：此起於張程。某以爲極有切於聖門，有補於後學。讀之使人深有感

於張程前此未曾有人說到此。如韓退之原性中說三品，說得也是，但不曾分明說是氣質之性耳。性那裏

有三品來？孟子說性善，但說得本原處，下面却不會說得氣質之性，所以亦費分疏。諸子說性惡與善惡混，使張程之說早出，則這許多說話，自不用紛爭。故張程之說立，則諸子之說泯矣。因舉橫渠：「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」又舉明道云：「論性不論氣不備，論氣不論性不明。二之則不是。」且如只說個仁、義、禮、智是性，世間却有生出來便無狀態是如何？只是氣稟如此。若不論那氣，這道理便不周匝，所以不備。若只論氣稟，這個善，這個惡，却不論那一原處，只是這個道理，又却不明。此自孔子、曾子、子思、孟子理會得後，都無人說這道理。謙之問：天地之氣，當其昏明駁雜之時，則其理亦隨而昏明駁雜否？曰：理却只恁地，只是氣自如此。」（語類卷四頁十五）

朱子此處，雖謂只述張程之說，然朱子之講氣質之性，有其整個的哲學系統為根據。其說較張程完備多矣。

朱子謂「凡人之能言語，動作，思慮，營為，皆氣也。」語錄云：

「問：靈處是心抑是性？曰：靈處只是心，不是性。性只是理。」（語類卷五頁三）

又云：

「問：知覺是心之靈固如此，抑氣之為耶？曰：不專是氣，是先有知覺之理。理未知覺，氣聚成形，理與氣

合，便能知覺。譬如這燭火，是因得這脂膏，便有許多光燄。」（全上）

一切事物，皆有其理；故知覺亦有知覺之理。然知覺之理，只是理而已。至於知覺之具體的事例，則必「理與氣合」始能有之。蓋一切之具體的事物，皆合材料與形式而成者也。理必合氣，方能表現，如燭火之必依脂膏。吾人之知覺思慮，既皆在此具體的世界之中，故皆是氣與理合以後之事也。吾人之知覺思慮，即所謂靈處，「靈處只是心，不是性。性只是理。」蓋心能有具體的活動，理則不能如此也。

朱子又論心性與情之關係云：

「性，情，心，惟孟子說得好。仁是性，惻隱是情，須從心上發出來。心統性情者也。性只是合如此底，只是理，非有個物事。若是有底物事，則既有善，必有惡。惟其無此物，只有理，故無不善。」（語類卷五頁十一）

性非具體的事物，故無不善。情亦是此具體的世界中之事物，故須從心上發出。性爲氣中之理，故亦可謂爲在於心中。所以謂「心統性情」也。

朱子又論心性情與才之關係云：

「性者心之理；情者心之動；才便是那情之會恁地者。情與才絕相近。但情是遇物而發，路陌曲折恁

地去底；才是那會如此的。要之，千頭萬緒，皆是從心上來。」（語類卷五頁十五）

又云：

「才是心之力，是有氣力去做底；心是管攝主宰者，此心所以爲大也。心譬水也，性水之理也。性所以立乎水之靜，情所以行乎水之動，欲則水之流而至於濫也。才者水之氣力，所以能流者。然其流有急有緩，則是才之不同。伊川謂性稟於天，才稟於氣，是也。只有性是一定，情與心與才，便合着氣了。」（語類卷五頁十

四至十五）

凡人所稟之理皆同，故曰「只有性是一定。」至於氣，則有清濁之不同，故在此方面，人有各種差異也。「欲則水之流而至於濫也，」理學家以欲與理，或人欲與天理，對言，詳下。

（五）道德及修養之方

在客觀的理中，存有道德的原理。吾人之性，即客觀的理之總合。故其中亦自有道德的原理，即仁，義，禮，智是也。朱子云：

「仁，義，禮，智，性也。性無形影可以摸索，只是有這理耳。惟情乃可得而見，惻隱，羞惡，辭讓，是非，是也。」
又云：

「心之所以會做許多，蓋具得許多道理。又曰：何以見得有此四者？因其惻隱，知其有仁；因其羞惡，知其有義。」（全上頁十）

理是形而上者，是抽象的，無迹象可尋。不過因吾人有惻隱之情，故可推知吾人性中有惻隱之理，即所謂仁。因吾人有羞惡之情，故可推知吾人性中有羞惡之理，即所謂義。因吾人有辭讓之情，故可推知吾人性中有辭讓之理，即所謂禮。因吾人有是非之情，故可推知吾人性中有是非之理，即所謂智。蓋每一事物，必有其理。若無其理，則此事物不能有也。

吾人之性中，不但有仁，義，禮，智，且有太極之全體。但爲氣稟所蔽，故不能全然顯露。所謂聖人者，即能去此氣稟之蔽，使太極之全體完全顯露者也。朱子云：

「有是理而後有是氣，有是氣則必有是理。但稟氣之清者，爲聖爲賢，如寶珠在清冷水中。稟氣之濁

者，爲愚爲不肖，如珠在濁水中。所謂明明德者，是就濁水中揩拭此珠也。物亦有是理，又如寶珠落在至汙濁處。」（語類卷四頁十七）

又云：

「孔子之所謂『克己復禮』。中庸所謂『致中和，尊德性，道學問』。大學所謂『明明德』。書曰：『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。』聖人千言萬語，只是教人存天理，滅人欲。……人性本明，如寶珠沉濁水中，明不可見。去了濁水，則寶珠依舊自明。自家若得知是人欲蔽了，便是明處。只是這上便緊著力主定，一面格物，今日格一物，明日格一物，正如游兵攻圍拔守，人欲自銷鑠去。所以程先生說敬字，只是謂我自有一個明底物事在這裏，把個敬字抵敵，常常存個敬在這裏，則人欲自然來不得。夫子曰：『爲仁由己，而由人乎哉！』緊要處正在這裏。」（語類卷十二頁八）

人得於理而後有其性，得於氣而後有其形。性爲天理，卽所謂「道心也。」因人之有氣稟之形而起之情，其「流而至於濫」者，則皆人欲，卽所謂「人心」也。人欲亦稱私欲。就其爲因人之爲具體的人而起之情之流而至於濫者而言，則謂之人欲；就其爲因人之爲個體而起之情之流而至於濫者而言，則謂之私欲。天理爲人欲所蔽，如

寶珠在濁水中。然人欲終不能全蔽天理，卽此知天理爲人欲所蔽之知，卽是天理之未被蔽處。卽此「緊著力主定」努力用工夫。工夫分兩方面，卽程伊川所謂用敬與致知。只謂我自有一個明底物事，心中常記此點，卽用敬之工夫也。所以須致知者，朱子云：

「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，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。則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」（大學章句補格物傳）

「格，至也；物猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」（大學章句）此朱子格物之說，大爲以後陸王學派所攻擊。陸王一派，以此工夫爲支離。然就朱子之哲學系統整個觀之，則此格物之修養方法，自與其全系統相協和。蓋朱子以天下事物，皆有其理；而吾心中之性，卽天下事物之理之全體。窮天下事物之理，卽窮吾性中之理也。今日窮一性中之理，明日窮一性中之理。多窮一理，卽使吾氣中之性多明一點。窮之既多，

則有豁然頓悟之一時。至此時則見萬物之理，皆在吾性中。所謂「天下無性外之物。」至此境界，「則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」用此修養方法，果否能達到此目的，乃另一問題。不過就朱子之哲學系統言，朱子固可持此說也。

【註】朱子所說格物，實爲修養方法，其目的在於明吾心之全體大用。卽陸王一派之道學家批評朱子此說，亦視之爲一修養方法而批評之。若以此爲朱子之科學精神，以爲此乃專爲求知識者，則輕朱子矣。

(六)政治哲學

每一事物，皆有其理。國家社會之組織，亦必有其理。本此理以治國家，則國家治；不本此理以治國家，則國家亂。故此理卽所謂治國平天下之道也。此道亦有客觀的潛存，朱子云：

「千五百年之間，……堯舜，三王，周公，孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。若論道之常存，

却又初非人所能預。只是此個，自是亙古亙今常在不滅之物。雖千五百年被人作壞，終殄滅也不得耳。」

（答陳同甫書，文集卷三十六頁二十二）

又云：

「蓋道未嘗息，而人自息之。所謂非道亡也，幽厲不由也，正謂此耳。」（全上頁二十七）

治國平天下之道，亙古常存。不過其行與不行，卽能實現與否，則視人由之與否。然卽人不由之，其道之爲有自若，並不因人之不由而卽亡也。實則凡略能在政治上社會上有所作爲成就者，亦無不依此道而行，不過不能知之，不能全行之耳。朱子云：

「常竊以爲亙古亙今，只是一理，順之者成，逆之者敗。固非古之聖賢所能獨然，而後世之所謂英雄豪傑者，亦未有能舍此理而得有所建立成就者也。但古之聖賢，從本根上便有惟精惟一功夫，所以能執其中，徹頭徹尾，無不盡善。後來所謂英雄，則未嘗有此工夫，但在利欲場中，頭出頭沒。其資美者，乃能有所暗合，而隨其分數之多少以有所立；然其或中或否，不能盡善，則一而已。來論所謂三代做得盡，漢唐做得不盡者，正謂此也。然但論其盡與不盡，而不論其所以盡與不盡。却將聖人事業，去就利欲場中，比並較量，見有彷彿相似，便謂聖人樣子，不過如此。則所謂毫釐之差，千里之繆者，其在此矣。」（全上頁二十九）

吾人如欲蓋一房子，則必須依建築學上之原理，而此房子方能蓋成。此原理即人不知之，不用之，固自亘古常存，未嘗一日或亡也。大建築家深明此理，一切遵之而行，則此原理能實現，而此建築家所蓋之房，亦必堅固持久。不只大建築家如此，凡蓋房子之人，苟其房能蓋成，亦未有不依建築學之原理者。不過其人或不知此理，而只與之暗合耳。然此人既對於此原理無研究，則其所蓋之房，必有不能與建築原理全合者。故其完善之程度，全視其與建築原理相合分數之多少。要之，必不能十分完全也。聖賢之君之治國，與英雄豪傑之君之治國，其不同亦猶此。所以英雄豪傑之君之治國，其最大的成功，亦不過僅有小康之治而已。聖賢之君所行之政治爲王政；英雄豪傑所行之政治爲霸政。

「古之聖賢，從根本上，便有惟精惟一工夫，所以能執其中，徹頭徹尾，無不盡善。」必有此修養，然後可爲聖賢之君，而其所行之政，始可爲王政。朱子更詳言云：

「所謂『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』者，堯舜禹相傳之密旨也。夫人自有生而梏於形體之私，則固不能無人心矣。然而心有得於天地之正，則又不能無道心矣。日用之間，二者並行，迭爲勝

負，而一身之是非得失，天下之治亂安危，莫不係焉。是以欲其擇之精，而不使人心得以雜乎道心，欲其守之一，而不使天理得以流於人欲。則凡其所行，無一事之不得其中，而於天下國家無所處而不當。」（全上

頁二十五）

柏拉圖理想中之哲學王，須先有極深之修養，能超越現象世界至概念世界，直見好之概念。必有此程度，然後可爲人羣之主宰。朱子此所說，亦此意也。吾人性中，萬理畢具。若能去其氣稟之拘，則性中萬理明，故「凡其所行，無一事之不得其中，」即無一事之不合理。故「於天下國家，無所處而不當」也。若英雄豪傑之君，本無此修養，其行事往往出於人欲之私，故其政治上之設施，雖有與天理暗合者，然不合者亦多矣。此其所以只能有小康之治也。

以上所引，皆見朱子答陳同甫書中。陳同甫名亮，其論政治，以爲三代之王政與漢唐之霸政，無根本上的差異，但三代做得盡，漢唐做得不盡耳。當時所謂永康學派持此說。朱子以爲吾人不當只論其「盡與不盡」，更當論其「所以盡與不盡」。其「所以盡與不盡」，即王霸之所由分也。

(七) 對於佛家之評論

上文謂朱子以佛家與儒家之不同，在於佛家以性爲空，儒家以性爲實。朱子對於佛家之評論，多根據此點。語錄云：

「謙之間：今皆以佛之說爲無，老之說爲空。空與無不同如何？曰：空是兼有無之名。道家說半截有，半截無。已前都是無，如今眼下都是有。故謂之空。若佛家之說，都是無。已前也是無，如今眼下也是無。色卽是空，空卽是色。大而萬事萬物，細而百骸九竅，一齊都歸於無。終日吃飯，却道不會咬著一粒米；終日著衣，却道不會掛著一條絲。」（滄類卷百二十六頁六）

佛家以萬物爲幻有，所謂「色卽是空」。卽華嚴宗所講理事圓融無礙，然其所謂事，亦係指具體的事物而言。具體的事物生滅無常，就其有此事物而言，可說真如不空；就此事物爲無常而言，其不空仍然是空。故真如中之宛然而有者，仍是幻有也。但若就太極中所具之衆理言，則衆理皆超時空而永存。雖其實際的例有生滅變化，而此衆理則無生滅變化之可言也。若此，則太極真不空矣。朱子評論佛家，注意此點，以爲

吾人之性，卽太極之全體，其中衆理皆具，故無論如何，理世界不能是空，吾人之性，不能是空。朱子云：

「釋氏說空，不是便不是。但空裏面須有道理始得。若只說道我是個空，而不知有個實底道理，却做甚用。譬如一淵清水，清冷徹底，看來一如無水相似，他便道此淵只是空底。不會將手去探，是冷是溫，不知道有水在裏面。釋氏之見正如此。今學者貴於格物致知，便要見得到底。」（全上頁九）

理世界爲「冷清空闊的世界」，「無形體，無方所」。但因此便以之爲空，以之爲無，則不可。故釋氏說空，雖亦有其根據，所謂「不是便不是」，然理既有，則不可謂一切皆空也。朱子又云：

「彼（釋氏）見得心空而無理，此（儒家）見得心雖空而萬理咸備也。」（全上）

又云：

「儒者以理爲不生不滅，釋氏以神識爲不生不滅。」（全上頁八）

吾人之性，卽太極之全體，其中「萬理咸備」，「不生不滅」。惟其不生不滅，故卽不承認理者，亦不能不依之而行。朱子云：

「天下只是這道理，終是走不得。如佛，老雖是滅人倫，然自是逃不得。如無父子，却拜其師，以其弟子爲子，長者爲師兄，少者爲師弟。但只是護得個假的，聖賢便是存得個真的。」（同上）

社會之組織，必依其理。佛教徒雖欲離社會，然佛教徒自身之團體，卽是一社會，卽不能不依社會之理而組織之。可見「天下只是這道理，終是走不得」也。朱子以釋氏不見此性，只以神識爲不生不滅，故釋氏實誤以心爲性。語錄云：

「徐子融有枯槁有性無性之論。先生曰：性只是理，有是物斯有是理。子融錯處，是認心爲性，正與佛氏相似。只是佛氏磨擦得這心極精細，如一塊物事，剝了一重皮，又剝一重皮，至剝到極盡無可剝處，所以磨弄得這心精光，它便認做性。殊不知此性正聖人所謂心。故上蔡云：『佛氏所謂性，正聖人所謂心。佛氏所謂心，正聖人所謂意。』心只是該得這理。佛氏元不曾識得這理，一節便認知覺運動做性。如視聽言貌，聖人則視有視之理，聽有聽之理，言有言之理，動有動之理，思有思之理，如箕子所謂明，聰，從，恭，容是也。佛氏則只認那能視，能聽，能言，能思，能動底便是性。視明也得，不明也得；聽聰也得，不聰也得；言從也得，不從也得；思容也得，不容也得；它都不管橫來豎來，它都認爲性。它最怕人說這理字，都要除掉了，此正告子生之謂性之說也。」（全上頁十三）

枯槁之物，雖無知覺，而既有其物，必有其理，此理卽其性也。知覺屬心，若因枯槁之物無知覺，卽謂其無性，是誤以心爲性也。知覺運動，皆是心之活動，佛家就知覺運動處認性，故其所認實是心也。心亦是實際的有，亦係「形而下」者。若理則只潛存，故爲「形而上」者。故朱子之哲學，非普通所謂之唯心論，而近於現代之新實在論。惜在中國哲學中，邏輯不發達，朱子在此方面，亦未著力。故其所謂理，有本只應爲邏輯的者，而亦與倫理的相混。如視之理，如指視之形式而言，則爲邏輯的；如指視應該明而言，則爲倫理的。朱子將此兩方面合而爲一，以爲一物之所以然之理，亦卽爲其所應該。蓋朱子之興趣，爲倫理的，而非邏輯的。柏拉圖亦有此傾向，特不如朱子爲甚耳。中國哲學，皆多注重此方面也。

第十四章 陸象山王陽明及明代之心學

(一) 陸象山

朱子爲道學中理學一派之最大人物，與朱子同時而在道學中另立心學一派者，爲陸象山。楊簡象山先生行狀云：

「先生姓陸，諱九淵，字子靜。……生有異稟，端重不伐。……卯角時聞人誦伊川語，自覺若傷我者。亦

嘗謂人曰：「伊川之言，奚爲與孔子孟子不類？」初讀論語，卽疑有子之言支離。……他日讀古書至宇宙

二字，解者曰：「四方上下曰宇，往古來今曰宙。」忽大省曰：「宇宙內事，乃已分內事，已分內事，乃宇宙內

事。」又嘗曰：「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。」（行狀無此語，據年譜增，見全集卷三十六頁五）東海有聖人

出焉，此心同也；西海有聖人出焉，此心同也；此理同也；南海北海有聖人出焉，此心同也；此理同也；千百世之上，有聖人出焉，此心同也；此理同也；千百世之下，有聖人出焉，此心同也；此理同也。」（濂山

行狀謂象山撫州金谿人，生於宋高宗紹興九年（西歷一一三九年），卒於宋光宗紹熙三年（西歷一一九二年）。

象山自幼即覺伊川語「若傷我者」，象山之學，雖與伊川不同，而與明道則極相近。明道識仁篇，以爲學者須先識仁。識得此理，以誠敬存之，此外更無他事。象山之說，正與此同。象山云：

「近有議吾者云：除了先立乎其大者一句，全無伎倆。吾聞之曰：誠然。」（全集卷三十四頁八）

所謂「先立乎其大者」，即先知道即吾心，吾心即道；道外無事，事外無道。如明道所謂學者須先識仁也。象山云：

「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非是理。」（全集卷三十四頁三十八）

又云：

「孟子云：『盡其心者知其性，知其性則知天矣。』心只是一個心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百歲復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。爲學只是理會此。一

(全集卷三十五頁十八)

又云：

「此理塞宇宙，所謂道外無事，事外無道。舍此而別有商量，別有趨向，別有規模，別有形迹，別有行業，別有事功，則與道不相干，則是異端，則是利欲。謂之陷溺，謂之舊窠。說卽是邪說，見卽是邪見。」(全集卷十

五頁五十五)

又云：

「道遍滿天下，無些小空闕，四端萬善，皆天之所予，不勞人妝點，但是人自有病，與他相隔了。」(全上

頁二十三)

吾人之心，本是宇宙全體。但普通人則常有所蔽。象山云：

「道塞宇宙，非有所隱遁。在天曰陰陽，在地曰柔剛，在人曰仁義。故仁義者，人之本心也。……愚不肖者，不及焉，則蔽於物欲而失其本心。賢者知者過之，則蔽於意見而失其本心。」(與趙監書，全集卷一頁十二)

此象山所謂「宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙」也。

吾人爲學，卽所以去此心之蔽，而復其本體。象山云：

「此理在宇宙間，何嘗有所礙。是你自沈理，自蒙蔽。陰陰地在個陷窞中，更不知所謂高遠底。要決裂破陷窞，窺測破羅網。」（全集卷三十五頁二十八）

只此是學，除此之外更無學。象山云：

「論語中多有無頭柄底說話，如『知及之仁不能守之』之類，不知所及守者何事。如『學而時習之』，不知時習者何事。非學有本領，未易讀也。苟學有本領，則知之所及者及此也，仁之所守者守此也，時習者習此也，說者說此，樂者樂此，如高屋之上建瓴水矣。學苟知本，六經皆我註腳。」（全集卷三十四頁一）

又云：

「格物者格此者也。伏羲仰象俯法，亦先於此盡力焉耳。不然，所謂格物，末而已矣。」（全集卷二十五頁

六十）

「學而時習之」，須先知所習何事。欲知所習何事，即須「先立乎其大者」，必先「知本」。已「知本」，則即於此致力，時習此，守此，樂此，一切工夫皆「如高屋之上建瓴水」矣。

既已先知此心，則只須一任其自然，此心自能應物不窮。象山云：

「收拾精神，自作主宰，萬物皆備於我，有何欠闕？當惻隱時，自然惻隱，當羞惡時，自然羞惡，當寬裕溫柔時，自然寬裕溫柔，當發強剛毅時，自然發強剛毅。」（全集卷三十五頁三十二）

又云：

「詩稱文王『不識不知，順帝之則。』康衢之歌，亦不過如此。論語之稱舜禹曰『巍巍乎有天下而不與焉。』人能知與焉之過，無識知之病，則此心炯然，此理坦然，物各付物，『會其有極，歸其有極』矣。『所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉。』」（與趙監第二書，全集卷一頁十二）

此爲釋上所引與趙監第一書所說「蔽於意見而失其本心」者。此與明道定性書之意相同。定性書以爲苟不「自私而用智」，則吾人之心，卽「廓然而大公，物來而順應。」象山此所謂「與焉之過」，卽自私也。所謂「識知之病」，卽用智也。所謂「此心炯然，此理坦然，物各付物」，如見可喜之物，自然喜之，如見可怒之物，自然怒之，卽「廓然而大公，物來而順應」也。

釋氏之病，正在其不能「大公。」象山云：

「某嘗以義利二字判儒釋。又曰公私，其實卽義利也。儒者以人生天地之間，靈於萬物，貴於萬物，與

天地並而爲三極。天有天道，地有地道，人有人道。人而不盡人道，不足與天地並。人有五官，官有其事。於是
有是非得失，於是有教有學。其教之所從立者如此，故曰義曰公。釋氏以人生天地間，有生有死，有輪迴，有煩惱，以爲甚苦，而求所以免之……故其言曰：生死事大……其教之所從立如此，故曰利曰私。惟義惟公故
經世；惟利惟私故出世。儒者雖至於無聲無臭，無方無體，皆主於經世。釋氏雖盡未來際普度之，皆主於出
世。」（與王顯伯書，全集卷二頁一五二）

此以經世出世分別儒釋。經世乃順吾心之自然，而出世則自私自用智之結果也。

象山以爲其自己所說之修養方法，亦與朱子不同。象山語錄云：

「因說定夫舊習未易消，若一處消了，百處盡可消。予謂晦庵諸事爲他消不得。先生曰：不可將此相比，他是添。」（全集卷三十五頁二十四）

象山云：

「聖人之言自明白，且如弟子入則孝，出則弟，是分明說與你入便孝，出便弟，何須得傳註。學者疲精神於此，是以擔子越重。到某這裏，只是與他減擔，只此便是格物。」（全集卷三十五頁十三）

老子言，「爲學日益，爲道日損。」象山似亦以此點分別朱學與其自己之學。故鵝湖

之會，象山與朱子爭辯。象山賦詩云：「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沈。」（全集卷三十四頁四十四）支離，象山謂朱子之學，易簡，象山謂其自己之學也。

（二）楊慈湖

象山學說中之主要見解，楊慈湖更爲較詳細的說明。錢時慈湖先生行狀云：

「先生諱簡，字敬仲，姓楊氏。……乾道五年，主富陽簿。……文安公（象山）新第歸來富陽。……夜集

雙明閣上，數提本心二字。因從容問曰：「何爲本心？」適平日嘗聽扇訟。公即揚聲答曰：「且彼訟扇者必有一是一非。若見得孰是孰非，即決定謂某甲是，某乙非矣。非本心而何？」先生聞之，忽覺此心澄然。亟問曰：「止如斯耶？」公竦然端厲，復揚聲曰：「更何有也。」先生不暇他語，即揖而歸。拱達旦，質明正北面而拜，終身師事焉。每謂某感陸先生，尤是再答一語。更云云便支離。」（慈湖遺書卷十八，大西山房刊本，頁二）

行狀謂慈湖慈溪人，以宋理宗寶慶二年（西歷一二三六年）卒，年八十六。慈湖所作象山行狀，亦記在富陽悟本心事云：

「一夕簡發本心之間，先舉是日扇訟是非以答，簡忽省此心之清明，忽省此心之無始末，忽省此心

之無所不通。」（慈湖遺書卷五頁九）

慈湖之學，卽就此點，特加發揮。其所作己易云：

「易者，己也；非有他也。以易爲書，不以易爲己，不可也。以易爲天地之變化，不以易爲己之變化，不可也。天地，我之天地；變化，我之變化；非他物也。私者裂之；私者自小也……夫所以爲我者，毋曰血氣形貌而已也。吾性澄然清明而非物；吾性洞然無際而非量。天者，吾性中之象；地者，吾性中之形。故曰：「在天成象，在地成形。」皆我之所爲也。混融無內外，貫通無異殊；觀一畫其旨昭昭矣……能識惻隱之真心於孺子將入井之時，則何思何慮之妙，人人之所自有也。純誠洞白之質，人人之所自有也。廣大無疆之體，人人之所自有也。此心常見於日用飲食之間，造次顛沛之間，而人不自省也……是心本一也，無二也，無嘗斷而復續也，無嚮也不如是而今如是也，無嚮也如是而今不如是也。晝夜一也，古今一也，少壯不強，而衰老不弱也……循吾本心以往，則能飛能潛，能疑能惕……仕止久速，一合其宜。周旋曲折，各當其可。非勤勞而爲之也，吾心中自有如是十百千萬散殊之正義也。禮儀三百，威儀三千，非吾心外物也。故曰：「性之德也，合內外之道也，故時措之宜也。」言乎其自宜也，非求乎宜者也。」（遺書卷七頁一至十）

宇宙萬物，皆吾心中之物，皆本與我爲一體。孟子所謂「今人乍見孺子將入於井，皆

有怵惕惻隱之心。」此可見孺子本與我爲一體也。能於此識本心，則可知吾人一切行爲，但只任本心之自然，自無不得當而合宜。明道所謂「人之患在於自私而用智。」若不「自私自用智」，則明覺之心，自可顯其用矣。慈湖亦注重此點。其所作絕四記云：

「人心自明；人心自靈。意起，我立，必固礙塞，始喪其明，始失其靈。孔子曰：與門弟子從容問答，其諄諄告戒，止絕學者之病，大略有四：曰意，曰必，曰固，曰我。門弟子有一於此，聖人必止絕之。毋者，止絕之辭。知夫人皆有至明至靈廣大聖智之性，不假外求，不由外得，自本自根，自神自明。微生意焉，故蔽之。有必焉，故蔽之。有固焉，故蔽之。有我焉，故蔽之。昏蔽之端，盡由於此。故每每隨其病之所形，而止絕之，曰：毋如此，毋如此。聖人不能以道與人，能去人之蔽爾。如太虛未始不清明，有雲氣焉，故蔽之。去其雲氣，則清明矣。……何謂意微起焉？皆謂之意微止焉？皆謂之意。意之爲狀，不可勝窮。有利，有害，有是，有非，有進，有退。……若此之類，雖窮日之力，窮年之力，縱說橫說，廣說備說，不可得而盡。然則心與意奚辨？是二者未始不一，蔽者自不一。一則爲心，二則爲意。直則爲心，支則爲意。通則爲心，阻則爲意。直心直用，不識不知，變化云爲，豈支豈離。感通無窮，匪思匪爲。孟子明心，孔子毋意。意毋則此心明矣。……何謂必？必亦意之必。必如此，必不如彼。必欲如彼，必不欲如此。大道無方，奚可指定。以爲道在此，則不在彼乎？以爲道在彼，則不在此乎？必信必果，無乃

不可。斷斷必自，自雖自失。何謂固？固亦意之固。固守而不通，其道必窮。固守而不化，其道亦下。孔子嘗曰：「我則異於是，無可無不可。」又曰：「吾有知乎哉，無知也。」不可可尚無，而況於固乎？尚無所知，而況於固乎？何謂我？我亦意之我。意生故我立，意不生，我亦不立。自幼而乳曰我乳，長而食曰我食，衣曰我衣，行我行，坐我坐，讀書我讀書，仕宦我仕宦，名聲我名聲，行藝我行藝。牢堅如鐵，不亦如塊，不亦如氣，不亦如虛。不知方意念未作時，洞焉寂焉，無尚不立，何者爲我？」（遺書卷二頁七至九）

「直則爲心，支則爲意。」如孟子所謂：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以納交於孺子之父母也。非要譽於鄉黨朋友也。非惡其聲而然也。」乍見孺子將入於井，吾人對此情形之第一反應，卽爲有怵惕惻隱之心。本此心而往救之，則自發心以至於行爲，皆是「直」而爲「心」。若於此時稍一轉念，爲欲納交於孺子之父母而往救之，或欲要譽於鄉黨朋友而往救之，或因其與其父母有仇而特不救之。經此轉念，則卽「曲」而爲「意」矣。任心直往，則「感通無窮」。隨感而應，則其中無「我」之見存，亦自無「必」「固」矣。濂溪云：「無欲則靜虛動直。」明道云：「自私則不能以有爲爲應跡，用智則不能以明覺爲自然。」慈湖此一大段言論，亦

即發揮此旨。

(二) 朱陸異同

一般人之論朱陸異同者，多謂朱子偏重道問學；象山偏重尊德性。此等說法，在當時即已有之。然朱子之學之最終目的，亦在於明吾心之全體大用。此爲一般道學家共同之目的。故謂象山不十分注重道問學，可謂朱子不注重尊德性不可。且此點亦只就二人之爲學或修養之方法上言之。究竟朱陸之不同，是否即僅在其所講爲學或修養方法之不同；此一極可注意之問題也。

上章謂朱子之學，尙非普通所謂之唯心論，而實近於現在所謂之新實在主義。吾人若注意此點，即可見朱陸之不同，實非只其爲學或修養方法之不同；二人之哲學，根本上實有差異之處。此差異於二程之哲學中即已有之。伊川一派之學說，至朱子而得到完全的發展。明道一派之學說，則至象山慈湖而得到相當的發展。若以一二語以表示此二派差異之所在，則可謂朱子一派之學爲理學，而象山一派之學則

心學也。王陽明序象山全集曰：「聖人之學，心學也。」此心學之一名，實可表示出象山一派之所以與朱子不同也。

朱子言性卽理。象山言心卽理。

（與李容第二書，全集卷十二）

此一言雖只一字之不同，

而實代表二人哲學之重要的差異。蓋朱子以心乃理與氣合而生之具體物，與抽象之理，完全不在同一世界之內。心中之理，卽所謂性；心中雖有理而心非理。故依朱子之系統，實只能言性卽理，不能言心卽理也。象山言心卽理，并反對朱子所說心性之區別。如語錄云：

「伯敏云：性才心情，如何分別？先生云：如吾友此言，又是枝葉。雖然，此非吾友之過，蓋舉世之蔽。今之學者，讀書只是解字，更不求血脈。且如情性心才，都只是般物事，言偶不同耳。……若必欲說時，則在天者爲性，在人者爲心。此蓋隨吾友而言，其實不必如此。」（全集卷三十五頁十八）

依吾人所觀察，則朱子所說性與心之區別，實非「只是解字」。蓋依朱子之觀點，實在上本有與此相當之區別也。象山雖亦以爲可說，「在天爲性，在人爲心。」而又以爲係「隨吾友而言，其實不必如此。」「都只是般物事，言偶不同耳。」蓋依象山

之觀點。實在上本無與朱子所說心性區別相當之區別，故說心性只是「一般物事」也。朱陸所見之實在不同。蓋朱子所見之實在，有二世界，一不在時空，一在時空。而象山所見之實在，則只有一世界，即在時空者。只有一世界，而此世界即與心為一體，所謂「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。」（年譜，全集卷三十六頁五）故心學之名，可以專指象山一派之道學。

然此尚有一問題，即象山所謂之心，是否即朱子所謂之心。若此問題不能解決，則象山之謂心即理，不必即異於朱子之謂性即理。然細考之，則象山所謂之心，正朱子所謂之心。象山云：

「人非木石，安得無心？心於五官最尊大。洪範曰：『思曰睿，睿作聖。』孟子曰：『心之官則思，思則得之，不思則不得也。』……四端者，即此心也。天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理；心即理也。」（與李宰第二書，全集卷十一頁九五至十）

朱子以為「天下無無性之物」。（語類卷四頁一）蓋一物之成，皆稟其理；其所稟之理，即其性也。故木石亦有性，不過木石無知覺耳。故雖不可謂木石無性，而可謂木石無心。

象山此以爲木石所無之心，正朱子所謂之心也。又依象山所說，心乃能思慮者，朱子亦謂「人之靈處是心不是性。」（參看本篇第十三章第四節）朱子謂：「仁是性，惻隱是情，須

從心上發出來；心統性情者也。」（語類卷五頁十一）蓋以惻隱之情乃「愛之理」（朱子以仁

爲愛之理）之具體的表現，乃形而下者，「須從心上發出來。」象山云：「四端者，卽此心

也。」故其所謂心，正朱子所謂心也。慈湖謂「人心自明，人心自靈。」（絕四記）其所謂

心，正朱子所謂心，更爲明顯。由此而言，象山一派所謂之心，正朱子所謂之心，而其心卽理之言，實與朱子不同也。

此點乃朱陸哲學根本不同之處，更可從別方面證明之。象山雖亦以爲可說「在天爲性，在人爲心」而又以心性「都只是一般事物。」蓋象山所說在天之性與在人之心乃在一世界中。故所謂天理人欲之分，象山卽不欲立之。象山云：

「天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則是天人不同矣……書云：『人心惟危，道心惟

微。』解者多指人心爲人欲，道心爲天理。此說非是，心一也。人安有二心？」（全集卷三十四頁一）

此以天人不同之說爲非是。然依朱子之系統，實可以天人爲不同也。

周濂溪太極圖說有「無極而太極」之言。朱子以爲此言乃形容太極之爲無形而有理。象山及其兄梭山以爲易繫辭只言太極，不應於太極之上，復加無極。以爲「太極圖說與通書不類，疑非周子所爲。不然則或是其學未成時所作。不然則或是傳他人之文，後人不辨也。」（與朱元晦書全集卷二頁九）與朱子往復辯論，成爲當時一大爭辯。若依上所說觀之，則象山哲學中，只有一在時空之世界，則對於所謂「無形而有理」者，自根本不能承認，亦非特有意與朱子作無爲的爭辯也。

又有一點應須解釋者，如象山云：

「自形而上者言之謂之道，自形而下者言之謂之器。天地亦是器，其生覆形載必有理。」（全集卷三十五頁五十七）

若只就此條觀之，則象山之哲學，又與朱子無根本的差異。然象山與朱子辯太極圖說書中云：

「易之大傳曰：『形而上者謂之道。』又曰：『一陰一陽之謂道。』陰陽已是形而上者，況太極乎？」

以陰陽爲形而上者，則其所謂形而上者，與朱子所謂形而上者，意義不同。程明道、伊川兄弟，亦嘗引易繫辭此文而解釋之。明道云：「陰陽亦形而下者也，而曰道者……元來只此是道，要在人默而識之也。」（程遺書卷十一頁二）伊川云：「一陰一陽之謂道，道非陰陽也，所以一陰一陽者，道也。」（程遺書卷三頁八）此二說之異，正卽朱陸之不同也。蓋若以陰陽爲形而上者，則所謂形而上者，亦在時空有具體的活動，與所謂形而下者，固同在一世界中也。

象山哲學中，雖只有一世界，而仍言所謂形上形下。至慈湖則直廢此分別。慈湖云：

「又曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』裂道與器，謂器在道之外耶？自作繫辭者，其蔽猶若是，尙何望後世之學者乎？」（慈湖遺書卷九頁四十五）

蓋所謂形上形下，必依朱子所解釋，方可有顯著的意義。依朱子之系統，器實與道不在一世界中。此陸派所不能承認。如此則誠宜直指繫辭所說形上形下爲非「孔子之言」（慈湖遺書卷七頁六）也。

朱陸哲學此根本的不同，朱子亦略言之。朱子以爲佛氏之言性，「正告子生之謂性之說。」（見上第十三章第八節引）蓋依朱子之系統，心是形而下者，有具體的個體時，方

始有之。故朱子以爲以心爲性，「正告子生之謂性之說。」象山死，朱子「率門人往寺中哭之。既罷良久曰：『可惜死了告子。』」（語類卷一百二十四頁十二）朱子以佛爲告子，亦以象山爲告子，蓋朱子以爲二者皆以心爲性也。

朱派後學，亦以象山爲告子。如陳北溪（名淳，字安卿，朱子弟子）云：

「佛氏把作用認是性，……不過只認得氣，而不說著那理耳。……今世有一種杜撰等人，愛高談性命。大抵全用浮屠作用是性之意，而文以聖人之言。……其實不過告子生之謂性之說。」（北溪字義卷上，

乾隆癸卯刊北溪全集本，頁十二）

若就此點指出陸之近禪，陸誠爲較朱近禪也。

依上述觀之，則朱陸之哲學，實有根本的不同。其能成爲道學中之二對峙的派別，實非無故。不過所謂「心學」，象山慈湖實只開其端。其大成則有待於王陽明。故與朱子對抗之人物，非陸象山楊慈湖，而爲二百五十年後之王陽明。

(四) 朱子以後之理學

在此二百五十年之間，朱學甚有勢力。蓋朱子哲學系統，實甚精密偉大。象山在當時雖號為與朱子對峙者，然陸派之學，對於修養方面，雖有較簡易直截的方法，而其對於宇宙各方面之解釋，則簡略已甚。陸學之系統，實不及朱學之大。故自宋末以後，朱學勢力，逐漸增大。至元修宋史，於儒林傳外，另立道學傳，以紀當時所認為能繼文王周公孔子孟子之「聖賢不傳之學」。（宋史卷四百二十七道學傳序）者。此傳以朱子為中心，而象山慈湖則僅列於儒林傳。至於明之中葉，朱學繼續盛行。明史儒林傳云：

「宋史判道學儒林為二，以明伊洛淵源，上承洙泗。儒宗統緒，莫正於是……原夫明初諸儒，皆朱子門人之支流餘裔，師承有自，矩矱秩然。曹端胡居仁篤踐履，謹繩墨，守儒先之正傳，無敢改錯。學術之分，則自陳獻章王守仁始。宗獻章者，曰江門之學。孤行獨詣，其傳不遠。宗守仁者，曰姚江之學。別立宗旨，顯與朱子背馳。門徒徧天下，流傳逾百年。其教大行，其弊滋甚。」（明史卷二百八十二頁一至二）

(五) 陳白沙與湛甘泉

陳獻章，廣東新會之白沙里人，世稱白沙先生。白沙曾從吳與弼受學。吳號康齋，亦爲講程朱學者。然白沙所得，則不自康齋。白沙自述云：

「僕才不逮人，年二十七，始發憤從吳聘君學……然未知入處。比歸白沙，杜門不出，專求所以用力之方……於是舍彼之繁，求吾之約，惟在靜坐。久之然後見吾此心之體，隱然呈露，常若有物。日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒也……於是渙然自信曰：作聖之功，其在茲乎。有學於僕者，輒教之靜坐。」

(復道提學，白沙子全集卷三頁二十二)

白沙爲學之經過如此。蓋其初所學爲朱學，其後所自得，則陸學也。

白沙又云：

「此理干涉至大，無內外，無終始，無一處不到，無一息不運。會此則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。得此霸柄入手，更有何事。往古來今，四方上下，都一齊穿紐，一齊收拾。隨時隨處，無不是這個充塞。色色

信他本來，何用爾腳勞手攘。」(興林郡博第六函，全上，卷四頁十二)

此卽明道所云「識得此理，以誠敬存之，不需用纖毫之力」之意。亦卽象山所說「先

立乎其大者」之意也。此雖亦言理，而所謂理，正如象山所謂理，非朱子所謂理也。此所說理，無一息不運，隨時隨處，無不是這個充塞。朱子所謂理，乃形而上者，不能運，亦不能充塞也。此所謂理，實即是白沙所見隱然呈露之吾心之體，如上所引者。觀於白沙弟子湛甘泉所說更可見。

湛若水，號甘泉，廣東增城人，從學於白沙，作心性圖說，其說云：

「心也者，包乎天地萬物之外，而貫夫天地萬物之中者也。中外非二也；天地無內外，心亦無內外，極言之而已。故謂內爲本心，而外天地萬物，以爲心者，小之爲心也甚矣。」（甘泉先生文集，卷二十一頁一）

此所謂心，正卽白沙所謂理也。

白沙卒於明孝宗弘治十三年（西曆一五零零年）時王陽明已二十餘歲。甘泉卒於明世宗嘉靖三十九年（西曆一五六零年）與陽明時相辯論。陽明之學，雖亦自得，然亦必受此二人之影響也。黃梨洲白沙傳云：「有明儒者，不失其矩矱者，亦有之。而作聖之功，至先生（白沙）而始明，至文成（陽明）而始大。」（明儒學案卷五）蓋道學中之理學，以朱子爲集大成者。而其中之心學，則以陽明爲集大成者。由二人所代

表之時代言，則吾人可謂宋元爲理學最盛時代，明爲心學最盛時代。

(六) 王陽明

王陽明名守仁，字伯安，浙江餘姚人。生於明憲宗成化八年（西曆一四七二年）年十八時「過廣信謁婁一齋諒，語格物之學，先生甚喜。以爲聖人必可學而至也。後徧讀考亭遺書，思諸儒謂衆物有表裏精粗，一草一木，皆具至理。因見竹取而格之，沈思不得，遂被疾。」二十七歲時，「乃悔前日用功雖勤，而無所得者，欲速故也。因循序以求之，然物理吾心，終判爲二。沈鬱既久，舊疾復作。聞道士談養生之說而悅焉。」三十七歲時，赴謫至貴州龍場驛。「忽中夜大悟格物致知之旨，不覺呼躍而起，從者皆驚。始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。」四十三歲時，「始專以致良知訓學者。」明世宗嘉靖七年（西曆一五二八年）先生卒，年五十七。（年譜陽明集要，

四部叢刊本，卷首頁一至十二）

(1) 大學問

陽明講學之主要意思，見於其所作大學問一篇。陽明弟子錢德洪曰：「大學問者，師門之教典也。學者初及門，必先以此意授。……門人有請錄成書者，曰：『此須諸君口口相傳，若筆之於書，使人作一文字看過，無益矣。』嘉靖丁亥八月，師起征思田，將發，門人復請，師許之。」（王文成公全集卷二十六浙江書局刊本百九大學問下附註）嘉靖丁亥，即陽明沒之前一年，故此大學問所說，實可謂係陽明之最後的見解也。

王陽明大學問云：

「大學者，昔儒以爲大人之學矣。敢問大人之學，何以在於明明德乎？」陽明子曰：「大人者，以天地萬物爲一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，其心之仁本若是其與天地萬物而爲一也。豈惟大人，雖小人之心，亦莫不然。彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉。是其仁與孺子而爲一體也。孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴殫蹙，而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而爲一體也。鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧折，而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而爲一體也。見瓦石之毀壞，而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而爲一體也。是其一體之仁也。雖小人之心，亦必有之。是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也。是故

謂之明德……是故苟無私欲之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁，猶大人也。一有私欲之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋，猶小人矣。故夫爲大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳；非能於本體之外，而有所增益之也。」曰：「然則何以在親民乎？」曰：「明明德者，立其天地萬物一體之體也；親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。……君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川神鬼鳥獸草木也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁，然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物爲一體矣。……是之謂盡性。」曰：「然則又烏在其爲止於至善乎？」曰：「至善者，明德親民之極則也。天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發見，是乃明德之本體，而卽所謂良知者也。至善之發見，是而是焉，非而非焉，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不有天然之中，是乃民彝物則之極，而不容少有擬議增損於其間也。少有擬議增損於其間，則是私意小智，而非至善之謂矣。……蓋昔之人固有欲明其明德者矣，然惟不知止於至善，而驚其私心於過高，是以失之虛罔空寂，而無有乎家國天下之施，則二氏之流是矣。固有欲親其民者矣，然惟不知止於至善，而溺其私心於卑瑣，是以失之權謀智術，而無有乎仁愛惻怛之誠，則五伯功利之徒是矣。是皆不知止於至善之過也。」

此亦程明道識仁篇之意，但陽明言之，較爲明晰確切。象山云：「宇宙不曾限隔，人自限隔宇宙。」不限隔宇宙者，此所謂大人也；限隔宇宙者，此所謂小人也。然即小人之心，亦有「一體之仁」之本心。孟子所謂惻隱之心，是非之心等四端，即此本心之發現，亦即所謂良知也。即此而擴充之，實行之，即是「致良知」也。陽明云：

「人心是天淵，無所不賅。原是一個天，只爲私欲障礙，則天之本體失了……如今念念致良知，將此障礙窒塞一齊去盡，則本體已復，便是天淵了。」（傳習錄下，全書卷三頁九）

「明德之本體，即所謂良知。」故明明德親民，皆是致良知，亦即是致知。「然欲致其良知，亦豈影響恍惚而懸空無實（此指二氏）之謂乎？是必實有其事矣。故致知必在於格物。物者，事也。」（大學問全書卷二十六，頁八）

「心之所發便是意……意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物……意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物。意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。」（傳習錄上全書卷一，頁九）

「格者，正也；正其不正以歸於正也。正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，爲善之謂也。」（大學問全書卷二十六，頁八）良知乃「天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知，無有不

自知者。其善歟，惟吾心之良知自知之；其不善歟，亦惟吾心之良知自知之。」（全上頁七）
吾人誠能「於良所知之善惡者，無不誠好而誠惡之，則不自欺其良知，而意可誠也已。」（全上頁八）不自欺其良知，即實行格物，致知，誠意，正心，亦即實行明德也。格之既久，一切「私欲障礙」皆除，而明德乃復其天地萬物一體之本然矣。此王陽明所謂「堯舜之正傳」，「孔氏之心印」（全上頁九）也。

(2) 知行合一

良知是知；致良知是行。吾人必致良知於行事，而後良知之知，方為完成。此陽明知行合一之說之主要意思也。傳習錄云：

「愛曰：『如今人儘有知得父當孝，兄當弟者，却不能孝，不能弟。便是知與行分面是兩件。』先生曰：『此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者；知而不行，只是未知。聖賢人知行，正是要復那本體，不是着你只恁的便罷。……某嘗說：知是行的主意；行是知的工夫。知是行之始；行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在。只說一個行，已自有知在。』」（全書卷一頁）

吾人之心之本體，在其不為私欲所蔽之時，知行只是一事。如人「乍見孺子將入於

井，必有怵惕惻隱之心，「順此心之自然發展，則必奔走往救之。此奔走往救之行，只是惻隱之心之自然發展，非是一事。此所謂「知是行之始；行是知之成」也。此時若有轉念，或因畏難而不往，或因惡其父母而不往，則有知而無行。然此非知行本體如此也。又如人知父當孝，順此知之自然發展，則必實行孝之事。其有不能行孝之事者，則必其心爲私欲所蔽者也。其心爲私欲所蔽，則有良知而不能致之，其良知亦即不能完成，故云：「行是知之成」也。依心理學說，知行本是一事。如人見可畏之物即奔避，此「知行本體」也。其不奔避者，必有他種心理或生理狀況以阻之，非「知行本體」矣。陽明知行合一之說，在心理學上，實有根據。不過其所謂知，意多指良知，而良知之有無，則心理學不能定也。

(3) 朱王異同

陽明朱子晚年定論序云：

「守仁早歲業舉，溺志詞章之習。既乃稍知從事正學，而苦於衆說之紛撓疲癆，茫無可入。因求諸老釋，欣然有會於心，以爲聖人之學在此矣。然於孔子之教間相出入，而措之日用，往往缺漏無歸。依違往返，

且信且疑。其後謫官龍場，居夷處困。動心忍性之餘，恍若有悟。體驗探求，再更寒暑。證諸五經四子，沛然若決江河而放諸海也。……獨於朱子之說，有相抵牾，恆疚於心。」（全書卷三頁五十七至五十八）

此陽明自述其學所經之階級。其最後所持之說，自以爲「於朱子之說，有相抵牾。」依上所引大學問，可見陽明之學，徹上徹下，「致良知」三字，實即可包括之。所以陽明自四十三歲以後，即專以致良知訓學者。以言簡易直截，誠簡易直截矣。其所說格物致知之義，實與朱子不同。在二家學說，各就其整個觀之，則二家之不同，仍是上所述理學與心學之不同也。

陽明亦間言理氣，如云：

「精一之精以理言，精神之精以氣言。理者氣之條理，氣者理之運用。無條理則不能運用，無運用則亦無以見其所謂條理者矣。」（答陸原靜書，傳習錄中，全書卷二頁三十三至三十四）

若專就此言觀之，則陽明之見解，與朱子並無大異。但陽明自言其自己之學與朱子之學不同之處云：

「朱子所謂格物云者，在卽物而窮其理也。卽物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也。是以吾

心而求理於事事物物之中，析心於理而爲二矣。……若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，卽所謂天理也。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。是合心與理而爲一者也。」（答顧東橋書，傳習錄中，全書卷二頁八至九）

朱子以爲人人具一太極，物物具一太極。太極卽衆理之全體，故吾人之心，亦「具衆理而應萬事。」故卽物窮理，亦卽窮吾心中之理，窮吾性中之理耳。故謂朱子析心與理爲二，實未盡確當。惟依朱子之系統，則理若不與氣合，則卽無心；心雖無而理自常存。雖事實上無無氣之理，然邏輯上實可有無心之理也。若就此點謂朱子析心與理爲二，固亦未嘗不可。依陽明之系統，則必「致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理。」依此則無心卽無理矣。故陽明云：

「心卽理也。天下又有心外之事，心外之理乎？」（傳習錄上，全書卷一頁三）

傳習錄又云：

「又問心卽理之說，『程子云：『在物爲理，』如何謂心卽理？』先生曰：『在物爲理，在字上當添一

心字。此心在物則爲理。」（傳習錄下，金書卷三頁四十八）

陽明又云：

「心之體，性也。性卽理也。故有孝親之心，卽有孝之理；無孝親之心，卽無孝之理矣。有忠君之心，卽有忠之理；無忠君之心，卽無忠之理矣。理豈外於吾心耶？晦庵謂人之所以謂學者，心與理而已。心雖主乎一身，而實管乎天下之理。理雖散在萬事，而實不外乎人之一心。是其一分一合之間，而未免已啓學者心理

爲二之弊。」（答顧東橋書，傳習錄中，金書卷二頁五）

依朱子之系統，只能言性卽理，不能言心卽理。依朱子之系統，只能言有孝之理，故有孝親之心；有忠之理，故有忠君之心。不能言有孝親之心，故有孝之理；無孝親之心，卽無孝之理。依朱子之系統，理之離心而獨存，雖無此事實，而却有此可能。依陽明之系統，則在事實上與邏輯上，無心卽無理。此點實理學與心學之根本不同也。陽明哲學中，無形上世界與形下世界之分，故其語錄及著作中，未見此等名詞。

陽明又云：

「人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石

爲然，天地無人的良知，亦不可爲天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。」（傳習錄下，全書卷三頁二十七）

語錄又云：

「先生遊南鎮，一友指巖中花樹問曰：『天下無心外之物，如此花樹，在深山中，自開自落，於我心亦何相關？』先生云：『爾未看此花時，此花與爾心同歸於寂。爾來看此花時，則此花顏色，一時明白起來。便知此花，不在爾的心外。』」（全上）

又云：

「先生曰：『爾看這個天地中間，甚麼是天地的？』對曰：『嘗聞人是天地的心。』曰：『人又甚麼叫做心？』對曰：『只是一個靈明。』『可知充天塞地，中間只有這個靈明。人只爲形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。……天地鬼神萬物，離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明，離却天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此便是一氣流通的，如何與他間隔得？』又問：『天地鬼神萬物，千古見在，何沒了我的靈明，便俱無了？』曰：『今看死的人，他這些精靈游散了，他的天地萬物，尙在何處？』」（傳

習錄下，全書卷三頁五十二）

上文謂朱子言性卽理，陽明言心卽理。此爲理學與心學不同之處。然尙有一點可疑之處，卽安知陽明所謂之心，非卽朱子所謂之性。如果如此，則本節以上辯論，皆不能成立矣。但觀此處所引三條，則知陽明所謂心，「只是一個靈明。」正卽朱子所謂心也。朱子謂知覺靈明，是心不是性。（參看本篇第十三章第四節）故陽明所謂心，不能是朱子所謂性也。朱子以爲吾人之心，具有太極之全體，故心亦具衆理。然心但具衆理而已，至於具體的事物，則不具於吾人心中也。陽明則以爲天地萬物皆在吾人心中。此種惟心論，朱子實不持之。

(4) 對於「二氏」之批評

陽明之學，與朱子不同，卽就其對於釋道二氏之批評上，亦可見之。蓋朱子言性，注重於其包舉萬理，故言儒家以性爲實，佛家以性爲空。陽明言心，注重於其靈昭不昧。吾人有此靈昭不昧之本心，發爲良知，吾人但須順之而行，不可稍有「擬議增損於其間。」苟其有之，則卽是明道所謂「自私自智」矣。釋道二氏之弊，卽在於「自私自智。」王陽明傳習錄云：

「先生嘗言佛氏不著相，其實著了相；吾儒著相，其實不著相；請問：曰：「佛怕父子累，却逃了父子；怕君臣累，却逃了君臣；怕夫婦累，却逃了夫婦。都是爲個君臣父子夫婦著了相，便須逃避。如吾儒有個父子，還他以仁；有個君臣，還他以義；有個夫婦，還他以別。何曾著父子君臣夫婦的相？」」（傳習錄下，全書卷三頁十四）

又云：

「仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實？佛家說到無，聖人豈能無上加得一毫有？但仙家說虛，從養生上來；佛家說無，從出離生死苦海上來；却於本體上加却這些子意思在，便不是他虛無的本色了，便於本體有障礙。聖人只是還他良知的本色，更不著些子意思在。良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形。日月風雷，山川民物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用；天地萬物，俱在我良知的發用流行中；何嘗又有一物超於良知之外，能作得障礙？」
（全上頁二十五）

佛氏有意於「不著相」，有意於求「無」，有意於不著相，此有意即是著相；有意於求「無」，此有意即非「無」。惟順良知之自然而「爲」，對於一切俱無所容心於

其間，而不有意計較安排；則有爲正如無爲。以此求「無」，真「無」當下卽是矣。

(5) 愛之差等

仁者以天地萬物爲一體，而事實上人之生存，有時不能不犧牲他物，以維持之。故叔本華說，人生之自身卽是一大矛盾。同情心既爲吾人所同有，而事實上吾人之生活，必犧牲他物，方能維持。卽佛家者流，慈悲不食肉，然亦不能不粒食也。以萬物爲一體者，何能出此？陽明對此問題，曾有解釋。傳習錄云：

「問：『大人與物同體，如何大學又說個厚薄？』先生曰：『惟是道理自有厚薄。比如身是一體，把手足掉頭目，豈是偏要薄手足？其道理合如此。禽獸與草木同是愛的，把草木去養禽獸又忍得。人與禽獸同是愛的，宰禽獸以養親與供祭祀，燕賓客，心又忍得。至親與路人同是愛的，如箪食豆羹，得則生不得則死，不能兩全，寧救至親不救路人，心又忍得。這是道理合該如此。及至吾身與至親，更不得分別彼此厚薄；蓋以仁民愛物皆從此出，此處可忍，更無所不忍矣。大學所謂厚薄，是良知上自然的條理，不可踰越；此便謂之義。順這個條理便謂之禮。知此條理便謂之智。始終是這條理便謂之信。』傳習錄下，全書卷三頁二十七至二十八。」

此卽謂吾人良知，在相當範圍內，亦以自私爲對耳。待物何者宜厚，何者宜薄，吾人之良知自知之。此所謂「至善之發現……輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不自有天然之中。」（大學問，全書卷二十六頁四）良知知此天然之中，吾人卽依之而行，卽「致良知」而止於至善矣。

陽明以此爲儒家所說之仁，所以與墨家所說兼愛不同處。傳習錄云：

「問：『程子云：『仁者以天地萬物爲一體。』何墨氏兼愛反不得謂之仁？』先生曰：『此亦甚難言，須是諸君自體認出來始得。仁是造化生生不息之理，雖彌漫周遍，無處不是，然其流行發生，亦只有個漸，所以生生不息……譬之木，其始抽芽，便是木之生意發端處……父子兄弟之愛，便是人心生意發端處，如木之抽芽。自此而仁民，而愛物，便是發幹，生枝生葉。墨氏兼愛無差等，將自家父子兄弟與途人一般看，便自沒了發端處。不抽芽便知他無根，便不是生生不息，安得謂之仁？』」（傳習錄上，全書卷一頁三十八至三十九）

蓋儒家所謂之仁，乃所謂惻隱之心之自然發展，非如墨家兼愛，乃以功利主義爲其根據。在所謂惻隱之心之自然發展中，其所及自有先後厚薄之不同。此卽所謂「良

知上自然的條理」也。陽明此段語錄，注重仁乃所謂惻隱之心之自然的發展。

(6) 惡之起原

「天下無心外之物；心「只是一個靈明。」（見上第三目引，）則所謂惡之起原，

在陽明哲學中，頗成爲問題。傳習錄云：

「問：『先生嘗謂善惡只是一物；善惡兩端，如冰炭相反，如何謂只一物？』先生曰：『至善者心之本體；本體上才過當些子，便是惡了；不是有個善，却又有個惡來相對也。故善惡只是一物。』直因聞先生之說，則知程子所謂『善固性也，惡亦不可不謂之性。』又曰：『善惡皆天理；謂之惡者非本惡，但於本性上過與不及之間耳。』其說皆無可疑。」（傳習錄下，全書卷三百十一）

依此則所謂惡者，乃吾人情欲之發之過當者。若不過當，即情欲本身亦不是惡。傳習錄云：

「問：『知譬日，欲譬雲；雲雖能蔽日，亦是天之氣合有的；欲亦莫非人心合有否？』先生曰：『喜怒哀懼愛惡欲，謂之七情；七者俱是人心合有的，但要認得良知明白。比如日光，亦不可指著方所；一隙通明，皆是日光所在。雖雲霧四塞，太虛中色象可辨，亦是日光不滅處。不可以雲能蔽日，教天不要生雲。七情順其

自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，但不可有所著。七情有著，俱謂之欲，俱爲良知之蔽，然纔有著時，良知亦自會覺，覺即蔽去，復其體矣。」（傳習錄下，全書卷三頁三十二）

所謂「不可有所著」者，傳習錄又一條云：

「問有所忿懣一條。先生曰：『忿懣幾件，人心怎能無得？只是不可有耳。凡人忿懣，著了一分意思，便怒得過當，非廓然大公之體了。故有所忿懣，便不得其正也。如今於凡忿懣等件，只是個物來順應，不要著一分意思，便心體廓然大公，得其本體之正了。且如出外見人相鬥，其不是的，我心亦怒，然雖怒却此心廓然不會動些子氣。如今怒人，亦得如此，方纔是正。』」（傳習錄下，全上頁十四）

所以七情不能有所著者，「蓋著了一分意思，便怒得過當，非廓然大公之體」矣。壇經謂：「前念著境即煩惱，後念著境即菩提。」（參看本篇第九章第二節第二目）有所忿懣，即念著境也。「聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。」（程明道定性書）非「有」喜怒，即非有意於爲喜怒也。聖人之心如明鏡，「廓然而大公，物來而順應」，當喜者喜之，當怒者怒之，而本體虛明，對於所喜所怒之物，毫無沾滯執著，所以亦不爲其所累也。

以上所說，乃道德的惡。至於物質的惡，則純起於吾人之好惡，一切外物俱本來無善惡之分也。王陽明傳習錄云：

「侃去花間草，因曰：『天地間何善難培，惡難去？』先生曰：『……此等看善惡，皆從軀殼上起念，便會錯。……天地生意，花草一般，何曾有善惡之分子？欲觀花，則以花爲善，以草爲惡；如欲用草時，復以草爲善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。』曰：『然則無善無惡乎？』曰：『無善無惡者理之靜；有善有惡者氣之動。不動於氣，卽無善無惡，是謂至善。』曰：『佛氏亦無善無惡，何以異？』曰：『佛氏著在無善無惡上，便一切都不管，不可以治天下。聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡，不動於氣；然遵王之道，會其有極，便自一循天理，便有個裁成輔相。』曰：『草旣非惡，卽草不宜去矣。』曰：『如此却是佛老意見；草若有礙，何妨汝去？』曰：『如此又是作好作惡。』曰：『不作好惡，非是全無好惡，却是無知覺的人。謂之不作者，只是好惡一循於理，不去又著一分意思；如此却是不會好惡一般。』曰：『去草如何是一循於理，不着意思？』曰：『草有妨礙，理亦宜去，去之而已；偶未卽去，亦不累心。若著了一分意思，卽心體便有貽累，盡有許多動氣處。』」（傳習錄上，全書卷一頁四十三至四十四）

外物之善惡，乃起於吾人之好惡。以外物爲有善惡者，乃自吾人個體之觀點言之，所

謂「皆從軀殼上起念」也。吾人雖應知外物之本無善惡，然亦不必廢吾心之好惡，但應好惡而無所著耳。無所著則「心體無貽累」矣。好惡亦係「人心合有」之情，故吾人對之，亦用「情順萬事而無情」之方法。

(7) 動靜合一

所謂「一循於理」者，卽一循良知之自然也。王陽明云：

「聖人致知之功，至誠無息。其良知之體，倣如明鏡，略無纖翳。妍媸之來，隨物見形，而明鏡曾無留染；所謂情順萬事而無情者也。」無所住而生其心；「佛氏曾有是言，未爲非也。明鏡之應物，妍者妍，媸者媸，一照而皆真，卽是生其心處；妍者妍，媸者媸，一過而不留，卽是無所住處。」答陸原靜書，傳習錄中，全書卷二

頁四十六

「無所住」卽「無所著」。「草有妨礙，理亦宜去，去之而已」，「卽是生其心處」；「偶未卽去，亦不累心」，「卽是無所住處」。若能如此，則雖終日「有爲」，而心常如「無爲」，所謂動靜合一者也。王陽明云：

「心無動靜者也；其靜也者，以言其體也；其動也者，以言其用也。故君子之學，無間於動靜。其靜也常

覺而未嘗無也，故常應。其動也常定，而未嘗有也，故常寂。常應常寂，動靜皆有事焉，是之謂集義。集義故能無祇悔，所謂動亦定，靜亦定者也。心一而已，靜其體也，而復求靜根焉，是撓其體也。動其用也，而懼其易動焉，是廢其用也。故求靜之心即動也，惡動之心非靜也；是之謂動亦動，靜亦動，將迎起伏，相尋於無窮矣。故循理之謂靜；從欲之謂動。欲也者，非必聲色貨利外誘也；有心之私，皆欲也。故循理焉，雖酬酢萬變皆靜也；濂溪所謂主靜無欲之謂也；是謂集義者也。從欲焉，雖心齋坐忘亦動也；告子之強制正助之謂也；是外義者也。」（答倫處式書，全書卷五頁五五六）

動靜合一，乃是真靜，絕對的靜。動亦定，靜亦定，乃是真定，絕對的定。此與程明道定性書所說正同。

如此則「天理常存，而其昭明靈覺之本體，無所虧蔽，無所牽擾，無所恐懼憂患，無所好樂忿懣，無所意必固我，無所歉餒愧怍，和融瑩徹，充塞流行，動容周旋而中禮，從心所欲而不踰；斯乃所謂真灑落」（明儒學案引作樂）矣。」（答舒國用書，全書卷五頁十六）

(8) 陽明心學所引起之反動

陽明起而心學大盛。陽明又作朱子晚年定論，以爲朱陸實早異晚同。朱子晚年，

自悔其「舊說之非」而自同於象山。此說出，引起朱派後學之辯論，以爲朱陸之學，實不相同。羅整庵（名欽順）作困知記云：

「程子言性卽理也，象山言心卽理也。至當歸一，精義無二。此是則彼非，彼是則此非，安可不明辨之。」
（困知記，正誼堂全書本，卷二百六）

所謂心與性之區別，整庵云：

「夫心者，人之神明；性者，人之生理。理之所在謂之心，心之所有謂之性，不可混而爲一也。」（全上卷一頁一）

心與性不同，故「心卽理」之言，與「性卽理」之言，亦不同也。整庵批評陽明云：

「傳習錄有云：『吾心之良知卽所謂天理也。』……又有問：『仁者以天地萬物爲一體。』答曰：『人能存得這一點生意，便是與天地萬物爲一體。』又問：『所謂生者，卽活動之意否？卽所謂虛靈知覺否？』曰：『然。』又曰：『性卽人之生意。』此皆以知覺爲性之明驗也。」（全上卷三頁一）

「以知覺爲性」卽以心爲理也。整庵云：「佛氏之所謂性，覺而已矣。」（全上卷三頁一）
「以知覺爲性」整庵以爲卽佛氏之說。

又有陳清瀾

(名建廣東莞人)

著學部通辯，以爲朱陸早同晚異，以駁程篁墩道一

編及陽明朱子晚年定論所持朱陸早異晚同之說。清瀾亦以爲陸派以知覺爲性爲近於禪云：

「精神靈覺，自老莊禪陸皆以爲至妙之理，而朱子語類乃謂神只是形而下者。文集釋氏論云：『其所指爲識心見性者，實在精神魂魄之聚，而吾儒所謂形而下者耳。』何也？曰：以其屬於氣也。精神靈覺，皆氣之妙用也。氣則猶有形迹也。故陸學曰鏡中觀花，曰鑑中萬象。形迹顯矣，影象著矣，其爲形而下也宜矣。」(學部通辯卷十，正誼堂全書本，頁七五八)

若就此點，指出陸王之近禪，陸王誠較朱派爲近禪也。清代陸稼書亦就此點指出朱王之不同。(學術辨中，三魚堂集卷二)蓋朱派後學對於理學家之謂性卽理之異於心學家之謂心卽理，已極明瞭。惟對於理學家之需要二世界，而心學家之哲學則只需要一世界之一點，則未明言。

(七) 王龍谿及王心齋

陽明弟子中之更近禪者，普通推王龍溪、王心齋、黃梨洲云。

「陽明先生之學，有泰州（心齋）龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿其師說，益啓瞿曇之祕而歸之師，蓋躋陽明而爲禪矣。」（明儒學案卷三十三頁一）

王畿字汝中，號龍溪，與陽明同郡同宗，生於明孝宗弘治十一年（西曆一四九八）

受業於陽明，卒於明神宗萬曆十一年（西曆一五八三年）。（傳及墓誌，全集附錄）王艮，

字汝止，號心齋，泰州之安豐場人，生於明憲宗成化十九年，後從陽明受業，卒於明世

宗嘉靖十九年（西曆一五四零年）。（年譜遺集卷三）龍溪有四無之說。蓋陽明每與門

人論學，提四句爲教法：「無善無惡之心之體，有善有惡意之動，知善之惡是良知，爲善

去惡是格物。」龍溪以此乃權法，未可執定。以爲「心意知物只是一事，若悟得心是

無善無惡之心，意卽是無善無惡之意，知卽是無善無惡之知，物卽是無善無惡之

物。」蓋「天命之性，粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名。惡固本無，善亦不可

得而有也。」心受感則有自然之應，所謂「神感神應」也。心有「自然之流行」，若

任其「自然之流行」而不「著於有」，則心是「無心之心」，意是「無意之意」。

知是「無知之知」，物是「無物之物」。如此「惡固本無，善亦不可得而有也。」此龍溪四無之說也。（天泉證道記，龍溪全集，明刊本，卷一頁一）

所謂不著於有者，即是任心自然流行，如陽明所謂：「其良知之體，皦如明鏡，略無纖翳。妍媸之來，隨物見形而明鏡無留染」者。（見上第六節第七目引）若龍溪僅說至此，陽明自可以承認。所以天泉證道記謂陽明亦以四無之說為一種教法。不過龍溪更進引禪宗之言，以說明其主張。如云：

「夫何思何慮，非不思不慮也。所思所慮，一出於自然，而未嘗有別思別慮，我何容心焉。譬之日月之明，自然往來，而萬物畢照，日月何容心焉……惠能曰：『不思善，不思惡，却又不斷百思想。』此上乘之學，不二法門也。」（答南明汪子問，全集卷三頁十五）

又云：

「一念明定，便是緝熙之學。一念者，無念也，即念而離念也。故君子之學，以無念為宗。」（復庵漫語，

全集卷十五頁三十七）

能如此修養，則可脫離生死輪迴。龍溪云：

「人之有生死輪迴，念與識爲之祟也。念有往來；念者二心之用，或之善，或之惡，往來不常，便是輪迴種子。識有分別；識者發智之神，條而起，條而滅，起滅不停，便是生死根因。此是古今之通理，亦便是現在之實事。儒者以爲異端之學，諱而不言，亦見其惑也已。夫念根於心，至人無心則念息，自無輪迴。識變爲知，至人無知則識空，自無生死。」（新安斗山書院會語；全集卷七，頁二十二）

所謂念息者，卽「無念」亦卽「卽念而離念」也。至於識與知之區別，龍溪云：

「知無起滅；識有能所。知無方體；識有區別。譬之明鏡之照物，鏡體本虛，妍媸黑白，自往來於虛體之中，無加減也。若妍媸黑白之跡，滯而不化，鏡體反爲所蔽矣。鏡體之虛，無加減則無生死，所謂良知也。變識爲知，識乃知之用，認識爲知，識乃知之賊。」（金波澗言，全集卷三，頁十三）

由上所言，則識卽知之著於有者。若識不著於有，則卽是無知之知，卽識變爲知矣。

以上所述龍溪之修養方法，本與明道定性書及陽明動靜合一之說，大端相同。惟以爲如此，乃可免於生死輪迴，則爲明道陽明所不言者。陽明云：「佛家著意於脫離生死，仍於本體上著些子，便不是他虛空本色。」（見上第六節第四目引）此爲宋明道學與佛學之一根本不同之點。龍溪竟混同之，不惟爲近禪，恐亦卽是禪矣。故在龍溪心目

中，儒佛老之學，根本無異。龍溪云：

「三教之說，其來尙矣。老氏曰虛，聖人之學亦曰虛。佛氏曰寂，聖人之學亦曰寂。孰從而辨之？世之儒者不揣其本，類以二氏爲異端，亦未爲通論也。」（三教堂記，全集卷十七，頁八）

此等見解，殆將宋明道學之一重要立場，根本取消，而使人復返於魏晉人對於儒佛老之態度矣。

由上觀之，則龍溪誠爲更近禪矣。但謂心齋更近禪，則黎洲所說似與事實不合。心齋後學，如黎洲所舉顏山農等，誠爲近禪。黎洲述山農之學云：

「顏鈞，字山農，吉安人也……其學以人心妙萬物而不測者也。性爲明珠，原無塵埃，有何觀聞，著何戒懼。平時只是率性而行，純任自然，便謂之道。及時有放逸，然後戒慎恐懼以修之。凡儒先見聞，道理格式，皆足以障道。」（泰州學案序，明儒學案卷三十二，頁一）

但此等見解，心齋未嘗言之。心齋對於格物之解釋，世稱爲淮南格物說。其說以爲「格如格式之格，卽後絜矩之謂。吾身是個矩，天下國家是個方。絜矩則知方之不正，猶矩之不正也。是以只去正矩，却不在方上求。矩正則方正矣，方正則成格矣。」（論

集卷一，東齋袁氏鉛印本，頁十六

天下國家皆物也，以己身之矩，正天下國家，卽格物也。故心齋之學，注意於己身之行爲。其所作王道論，根據周禮，提出實際致太平之辦法，（續集卷一，頁十七）其學不惟不近禪，且若爲以後顏習齋之學作前驅者。蓋陽明之學，有知行合一之教，黃梨洲云：

「先生（陽明）之格物，謂致吾心之良知於事事物物，則事事物物皆得其理。以聖人教人，只是一個行，如博學，審問，慎思，明辨，皆是行也。篤行之者，行此數者不已是也。先生致之於事物，致字卽是行字，以救空空窮理，只在知上討個分曉之非。」（姚江學案序，明儒學案卷十，頁一）

若與陽明之學以如此平易的解釋，則與以後顏習齋等所主張相近矣。習齋等所努力者，卽是注重行「以救空空窮理只在知上討個分曉之非」也。

第十五章 清代道學之繼續

(一) 漢學與宋學

至於清代，一時之風尚，轉向於所謂漢學。所謂漢學家者，以爲宋明道學家所講之經學，乃混有佛老見解者。故欲知孔孟聖賢之道之真意義，則須求之於漢人之經說。阮元云：「兩漢經學，所以當遵行者，爲其去聖賢最近，而二氏之說，尙未起也。」（漢學師承記序）講漢人之經學者，以宋明人所講之道學爲宋學，以別於其自己所講之漢學。

宋明人所講之理學與心學，在清代俱有繼續的傳述者，卽此時代中之所謂宋學家也。但傳述者亦只傳述，俱少顯著的新見解。故講此時代之哲學，須在所謂漢學家中求之。蓋此時代之漢學家，若講及所謂義理之學，其所討論之問題，如理，氣，性，命

等，仍是宋明道學家所提出之問題。其所依據之經典，如論語、孟子、大學、中庸等，仍是宋明道學家所提出之四書也。就此方面言，則所謂漢學家，若講及所謂義理之學，仍是宋明道學家之繼續者。漢學家之貢獻，在於對於宋明道學家之問題，能予以較不同的解答；對於宋明道學家所依經典，能予以較不同的解釋。然即此較不同的解釋，明末清初之道學家，已略提出漢學家所講義理之學，乃照此方向，繼續發展者。由此言之，漢學家之義理之學，表面上雖爲反道學，而實則係一部分道學之繼續發展也。

(二) 顏李及一部分道學家

在漢學宋學之對峙尙未成立之前，北方即有所謂顏李之學。顏元，字渾然，號習齋，直隸博野縣人。生於明崇禎八年（西曆一六三五年），卒於清康熙四十三年（西曆一七〇四年）。李塨，字剛主，號恕谷，直隸蠡縣人，習齋之弟子。生於清順治十六年（西曆一六五九年），卒於雍正十一年（西曆一七三三年）。二人俱反對宋明道學，而主張其自己所以爲真正孔孟聖賢之道。顏習齋自述其爲學宗旨云：

「自漢晉汎濫於章句，不知章句所以傳聖賢之道，而非聖賢之道也；競尙乎清談，不知清談所以關

聖賢之學，而非聖賢之學也。因之虛浮日盛，而堯舜三事六府之道，周公孔子六德六行六藝之學，所以實位天地，實育萬物者，幾不見於乾坤中矣。迨於佛老昌熾，或取天地萬物而盡空之，一歸於寂滅；或取天地萬物而盡無之，一歸於陸脫。……趙氏運中紛紛躋孔子廟庭者，皆修輯註解之士，猶然章句也；皆高坐講論之人，猶然清談也。至於言孝弟忠信如何教，氣稟本有惡，其與老氏以禮義爲忠信之薄，佛氏以耳目口鼻爲六賊者，相去幾何也。故僕妄論宋儒，謂是集漢晉釋老之大成者則可，謂是堯舜周公之正派則不可。……某爲此懼，著存學一編，申明堯舜周公三事六府六德六行六藝之道，大旨明道不在詩書章句，學不在穎悟誦讀，而期如孔門博文約禮，身實學之，身實習之，終身不懈者。著存性一編，大旨明理氣俱是天道，性形俱是天命。人之性命氣質，雖各有差等，而俱是此善氣質正性命之作用，而不可謂有惡。其所謂惡者，乃由引蔽習染四字爲之祟也。期使人知爲絲毫之惡，皆是玷其光瑩之本體；極神聖之善，始自充其固有之形骸。」（上太倉陸桴亭先生書，存學編，卷一，幾輔齋叢書，頁十一至十三）

書大禹謨：「水火金木土穀，謂之六府，正德利用厚生，謂之三事。」周禮大司徒：「以鄉三物教萬民而賓興之。一曰六德：知、仁、聖、義、忠、和。二曰六行：孝、友、睦、婣、任、恤。三曰六藝：禮、樂、射、御、書、數。」顏李謂古聖賢教人，只教人實有此六德，實行此六行，實習此六

藝，實研習兵農等六府之事，以利用厚民之生而已。大學所謂格物，即謂此也。格如手格猛獸之格，謂「親手習其事。」物即「物有本末之物也，即明德親民也，即意心身家國天下也。然而謂之物者，則以誠正修齊治平皆有其事，而學其事皆有其物，周禮禮樂等皆謂之物是也。」（李塈大學辯業，卷二，畿輔叢書本，頁八）習齋以爲宋儒乃「集漢晉釋老之大成者」而非「堯舜周孔之正派。」就歷史說，此言本亦合於事實，但因此即以宋儒之所學爲根本錯誤，則不可耳。

習齋之時，尙無漢學之名，習齋亦非漢學家，然習齋已以此理由反對宋明之道學矣。然當時之道學家，亦有持與習齋相同之見解者，如習齋此所上書之陸桴亭是也。陸桴亭名世儀，字道威，太倉人，嘗云：

「天下無講學之人，世道之衰；天下皆講學之人，亦世道之衰也。三代之世，君君，臣臣，父父，子子，各務躬行，各敦實行，庠序之中，誦詩書，習禮樂而已，未嘗以口舌相角勝也。」（思辨錄，卷一，正誼堂全書本，頁十）

又云：

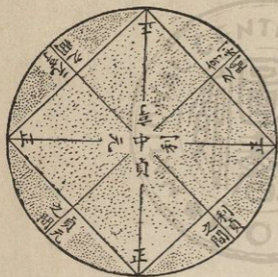
「近人講學，多以晉人清談，甚害事。孔門無一語不教人就實處做。」（同上）

桴亭所著思辨錄，對於兵農禮樂政制，俱有研究，與習齋同。而習齋亦講正心誠意，與桴亭亦同。故習齋之學，雖反道學，然實係一部分道學之繼續發展也。

(1) 理氣

習齋之學，大部分為關於教育及修養之辯論。其較有哲學興趣者，為其存性編中對於理氣性形之辯論。存性編中「為妄見圖凡七，以申明孟子本意。」(存性編卷二頁)

三) 其總圖如下：



習齋釋此圖云

「大圈，天道統體也。上帝主宰其中，不可以圖也。左，陽也；右，陰也。合之則陰陽無間也。陰陽流行而爲四德，元亨利貞也。」（自註，「四德先儒即分春夏秋冬，論語所謂四時行也。」）橫豎正畫，四德正氣正理之達也。四角斜畫，四德間氣間理之達也。交斜之畫，象交通也。滿面小點，象萬物之化生也。莫不交通，莫不化生也。無非是氣是理也。知理氣融爲一片，則知陰陽二氣，天道之良能也。元亨利貞四德，陰陽二氣之良能也。化生萬物，元亨利貞四德之良能也。知天道之二氣，二氣之四德，四德之生萬物，莫非良能，則可以觀此圖矣。」

（存性編卷二頁三）

所謂上帝，下文未再提及。習齋之宇宙論中，實不必有此。習齋以陰陽二氣爲「天道之良能。」「陰陽流行，而爲四德。」此段僅言及四德之交通。實則「二氣四德，順逆交通，錯綜薰蒸，變易感觸，聚散卷舒。」（同上頁六）此「十六者四德之變也。德惟四而其變十六。十六之變，不可勝窮焉。爲運不息也。」（同上頁六）二氣四德如此永久變動

周流，互相影響，而萬物於以化生。然所謂「十六之變，不可勝窮」者，乃就其極言之。實則十六變爲三十二類，卽「中邊直屈，方圓衡僻，齊銳離合，遠近違遇，大小厚薄，清濁強弱，高下長短，疾遲全缺。」（同上頁七）「此三十二類者，又十六變之變也。三十二

類之變，又不可勝窮焉。然而不可勝窮者，不外於三十二類也。三十二類，不外於十六變也。十六變不外四德也。四德不外於二氣，二氣不外於天道也。」（同上頁九）

萬物之生，皆稟此二氣四德。惟其所稟有上述三十二類之不同，故物之聰明愚蠢，強弱壽夭，皆視其所稟而異。（同上）然物雖有此不同，而其所稟，則皆「不外於天道」之二氣四德也。習齋云：

「萬物之性，此理之賦也。萬物之氣質，此氣之凝也。正者，此理此氣也。間者，亦此理此氣也。高明者，此理此氣也。卑暗者，亦此理此氣也。清厚者，此理此氣也。濁薄者，亦此理此氣也。……至於人則尤爲萬物之

粹，所謂得天地之中以生者也。二氣四德者，未凝結之人也。人者，已凝結之二氣四德也。存之爲仁義理智，

謂之性者，以在內之元亨利貞名之也。發之爲惻隱羞惡，辭讓是非，謂之情者，以及物之元亨利貞言之也。才者，性之爲情者也，是元亨利貞之力也。」（同上頁三五至四）

習齋之主要意思，在於以氣爲宇宙之根本。雖亦言理，而以理氣爲「融爲一片。」以此別於理學家。

然此以理氣融爲一片之說，一部分道學家亦已言之。如劉蕡山云：

「盈天地間，一氣也。氣卽理也。天得之以爲天，地得之以爲地，人物得之以爲人物，一也。」（劉子全書

卷十一，頁三）

又云：

「或曰：虛生氣。夫虛卽氣也，何生之有？吾邇之未始有氣之先，亦無往而非氣也。當其屈也，自無而之有，有而未始有。及其伸也，自有而之無，無而未始無也。非有非無之間，而卽有卽無，是爲太虛，又表而尊之。

曰太極。」（同上）

此以氣之屈爲無，氣屈則伸，故卽自無而之有。以氣之伸爲有，氣伸則屈，故卽自有而之無。此卽用橫渠之說矣。

劉蕺山名宗周，字念台，浙江山陰人，明亡於清世祖順治二年（西曆一六四五年）不食死。

（年譜，劉子全書卷四十，頁四十九）

其弟子黃梨洲，

（名宗羲，字太冲，浙江餘姚人，卒於清

聖祖康熙三十四年，即西曆一六九五年，全祖望梨洲先生神道碑，鮑琦亭集卷十一，四部叢刊本，頁十一）

對於理氣之

見解，亦與此同。梨洲云：

「夫大化之流行，只有一氣，充周無間。時而爲和謂之春，和生而溫謂之夏，溫降而涼謂之秋，涼升而寒謂之冬，寒降而復爲和，循環無端，所謂生生之爲易也。聖人即從升降之不失其序者，名之謂理。」（與友

人論學書，南雷文案，四部叢刊本卷三，頁六）

此以氣爲較根本者，亦與蕺山同。蓋理學與心學之差別之一，即理學需要二世界，心學只需要一世界。或可謂理學爲二元論的，心學爲一元論的。陽明出而心學盛，即一元論的哲學盛。然陽明對於理氣，未多討論。若亦持一元論的見解，而又欲爲理學家之理氣問題，作一相當的解決，則理氣「融爲一片」之說，正其選也。

與梨洲同時，有王船山。

（名夫之，字而農，號薑齋，湖南衡陽人，生於明神宗萬曆四十七年，即西曆一六一

九年，卒於清聖祖康熙三十二年，即西曆一六九三年）

船山學無師承，而對於理氣之見解，亦與蕺山

有相同處。船山云：

「天地間只理與氣；氣載理而以秩序乎氣。」（讀四書大全卷三，船山遺書本，頁三十二）

理爲氣之秩序，氣爲較根本的。船山云：

「蓋言心，言性，言天，言理，俱必在氣上說。若無氣處，則俱無也。張子云：『由氣化有道之名，』而朱子釋之曰：『一陰一陽之謂道，氣之化也。』……程子言：天，理也，既以理言天，則是亦以天爲理矣。以天爲理，而天固非離氣而得名者也。則理卽氣之理，而後天爲理之義始成。」（讀四書大全，卷十，頁五十八）

天與陰陽等之關係，船山云：

「折着便叫作陰陽五行，有二殊又有五位；合着便叫作天。猶合手足耳目心思卽是人，不成耳目手足心思之外，更有用手足耳目者。則豈陰陽五行之外，別有用陰陽五行者乎？」（同上卷二，頁十）

所謂天卽陰陽五行之總名；天之理，卽氣之理也。關於形上，形下，道，器之分，船山亦詳論之。船山云：

「天下惟器而已矣。道者，器之道；器者，不可謂之道之器也。無其道則無其器，人類能言之。雖然，苟有其器矣，豈患無道哉？……無其器則無其道，人鮮能言之，而固其誠然者也。洪荒無揖讓之道，唐虞無弔伐

之道，漢唐無今日之道，則今日無他年之道者多矣。未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道……道之可
有而且無者多矣。故無其器則無其道，誠然之言也，而人特未之察耳……上下皆名也，非有涯量之可別
者也。形而上者，非無形之謂。既有形矣，有形而後有形而上。無形之上，互古今，通萬變，窮天窮地，窮人窮物，
皆所未有者也。」（周易外傳卷五，船山遺書本，頁四十五）

此所說關於道器之見解，與朱子之見解，正相反對。自其關於理氣之見解推之，船山
固可如此說也。然船山固自命爲道學家，其以氣爲一切根本之說，取之橫渠。故船山
自銘其墓云：「抱劉越石之孤忠，而命無從致。希張橫渠之正學，而力不能企。幸全歸
於茲邱，固銜恤而永世。」（船山先生傳，船山遺書內）船山學無師承，而其見解則與蕺山黎
洲習齋等有相合。則可見當時對於理氣之問題，俱傾向於此一方面之解決也。

(2) 性形

以此形上學爲根本，習齋乃據以指出朱子設氣質之性與義理之性之分之非。
「萬物之性，此理之賦也。萬物之氣質，此氣之凝也。」若專就此二語言之，則習齋之
說，與朱子無異。惟下文云：「清厚者，此理此氣也。」云云，蓋以理氣「融爲一片」故

可如此說。若在朱子，則只氣可以清厚言，而理不可以清厚言。蓋理爲永存不變者，不能有或清或厚之分也。習齋以理氣「融爲一片」，故以爲義理之性，卽氣質之性，不可以氣質爲惡之起源。上所引一段下文云：

「謂情有惡，是謂已發之元亨利貞，非未發之元亨利貞也。謂才有惡，是謂蓄者元亨利貞，能作者，非元亨利貞也。謂氣質有惡，是元亨利貞之理，謂之天道，元亨利貞之氣，不謂之天道也。噫，天下有無理之氣乎？有無氣之理乎？有二氣四德外之理氣乎？」（同上頁四）

蓋宇宙只有一源，吾人只有一性。習齋又舉例明之云：

「蓋氣卽理之氣，理卽氣之理，烏得謂理純一善，而氣質偏有惡哉？譬之目矣。眊眊睛，氣質也。其中光明，能見物者，性也。將謂光明之理專視正色，眊眊睛乃視邪色乎？余爲光明之理固是天命，眊眊睛皆是天命，更不必分何者是天命之性，何者是氣質之性。只宜言天命人以目之性。光明能視，卽目之性善。其視之也，則情之善。其視之詳略遠近，則才之強弱。皆不可以惡言……惟因有邪色引動，障蔽其明，然後有淫視而惡始名焉。然其爲之引動者，性之咎乎？氣質之咎乎？若歸咎於氣質，是必無此目而後可全目之性矣。」

（存性編卷一，頁一）

目之眵眊，形也。其中光明能見物者，性也。有此形則有此性，有此性則有此形，所謂「性形俱是天命」也。習齋存性編之主要意思，即爲駁朱子以氣質之性爲惡之起源之說，其理如上引。

習齋以惡之起源，歸於「引蔽習染」。習齋云：

「其惡者，引蔽習染也。惟如孔子求仁，孟子存心養性，則明吾性之善，而耳目口鼻皆奉令而盡職。……當視卽視，當聽卽聽，不當卽否。使氣質皆如其天則之正，一切邪色淫聲，自不得引蔽。又何習於惡，染於惡之足患乎？……六行乃吾性設施。六藝乃吾性材具。九容乃吾性發現。九德乃吾性成就。制禮作樂，變理陰陽，裁成天地，乃吾性舒張。萬物成若，地平天成，太和宇宙，乃吾性結果。故謂變化氣質，爲養性之效則可，如德潤身，辟而益背，施於四體之類是也。謂變化氣質之惡以復性則不可，以其問罪於兵，而責染於絲也。」（同上卷一，頁二）

習齋之意，本欲在人性論方面，打破理學家所說天命之性與氣質之性，或性與氣質之分。然細按其說，則此二者之分，依然存在。如云「當視卽視，當聽卽聽，不當卽否。使氣質皆如其天則之正，一切邪色淫聲，自不得引蔽。」所謂「天則之正」，正理學家

所謂理，所謂性。惟此「天則之正」，非即氣質，故「氣質皆如其天則之正」之言，乃可成立。惟此「天則之正」，非即氣質，故「當視即視，當聽即聽，不當則否」之言，乃有意義。氣質能為邪色淫聲所引，而「天則之正」則定不能。此理學家所以以氣質解釋惡之起源也。至「六行乃吾性設施」以下一段，與朱子心具衆理之說，又幾乎無以別。不過習齋以為此即吾人固有形骸之功用。所謂「極神聖之善，始自充其固有之形骸」也。

習齋此主張，劉蕺山等本亦主張之。蕺山云：

「理即氣之理，斷然不在氣先，不在氣外。知此則知道心即人心之本心，義理之性即氣質之本性。」

（劉子全書卷十一，頁五）

又云：

「心只有人心，而道心者，人之所以為心也。性只有氣質之性，而義理之性者，氣質之所以為性也。」

（同上卷十三，頁三十一）

又云：

「昔人解人心道心，道心爲主，而人心每聽命焉。如此說，是一身有二心矣。離却人心，別無道心。如知寒思衣，知饑思食，此心之動體也。當衣而衣，當食而食，此心之靜體也。然當衣當食，審於義理，卽與思衣思食，一時並到。不是說思衣思食了，又要起個當衣而衣，當食而食的念頭。」（同上頁三十七）

上文對於習齋之批評，對於蕺山仍可應用。蓋「人心之本心」及「人之所以爲心」，非卽人心；而「氣質之本性」及「氣質之所以爲性」，非卽氣質也。故雖以爲只有一心，而必又於其中分爲動體靜體。黎洲對於此問題，亦有類似的見解。黎洲云：

「其在人而爲惻隱，羞惡，恭敬，是非之心，同此一氣之流行也。聖人亦卽從此秩而不變者，名之爲性。故理是有形之性；（自注，見之於事）性是無形之理。先儒「性卽理也」之言，真千聖之血脈也，而要皆一

氣爲之。」（與友人論學書，南雷文案卷三頁六）

此雖亦許「性卽理」之言，爲千聖之血脈，而又謂「要皆一氣爲之」，則仍以氣爲主體也。

船山對此問題，亦有其見解。船山云：

「程子創說個氣質之性，殊覺峻嶒。……初學不悟，遂疑人有兩性在。今不得已而爲顯之。所謂氣質

之性者，猶言氣質中之性也。質是人之形質，範圍著有生理在內。形質之內，則氣充之。而盈天地間，人身以內，人身以外，無非氣者，故亦無非理者。理行乎氣之中，而爲氣主持分劑者也。故質以函氣，而氣以函理。質以函氣，故一人有一人之生；氣以函理，一人有一人之性也。故當其未函時，則是天地之理氣，蓋未有人者是也。（自注：「未有人非混沌之謂。」只如趙甲以甲子生，當癸亥歲未有趙甲，則趙甲一分理氣，便屬之天。）乃其既有質以居氣，而氣必有理。自人言之，則一人之生，一人之性，而其爲天之流行者，初不以人故阻隔，而非復天之有。是氣質中之性，依一本然之性也。」（讀四書大全卷七，船山遺書本，頁十六）

此以氣質之性爲氣質中之性，實卽氣質中之理。然氣質中之理，卽朱子所謂義理之性也。船山此段下文云：

「夫氣之在天，或有失其和者。當人之始生，而與爲建立。（自註：「所以爲質者，亦氣爲之。」）於是而因氣之失，以成質之不正。」（同上頁十六）

朱子所謂氣質之性，正就此方面言也。

綜合上所引述觀之，則在習齋諸人之系統中，理學家所說之理，仍自有其地位，不過諸人之意，以爲理不在氣外，性不在氣質外。此點李恕谷更明之。恕谷云：

「在天在人通行者，名之曰道。理字則聖經甚少。中庸「文理」與孟子「條理」同言道秩然有條。猶玉有脈理，地有分理也。易曰：「窮理盡性，以至於命。」理見於事，性具於心，命出於天，亦條理之義也。」

（論語傳註同，四存學會鉛印本頁三）

又曰：

「夫事有條理曰理，卽在事中。今日理在事上，是理別爲一物矣。天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理。詩曰：『有物有則。』離事物何所爲理乎？」（同上頁二十六）

此所謂理，與理學家所說之理無大異。其異者卽恕谷以爲理學家以爲「理在事上」，而其自己則以爲「理在事中」。此點亦爲以後戴東原所提出以駁斥理學者。就此方面思想之發展言，顏，李，東原，實爲蕺山，梨洲，船山等之繼續也。

（二）戴東原

戴震，字東原，安徽休寧人，生於清世宗雍正元年（西歷一七二三），卒於清高宗乾隆四十二年（西歷一七七七年）。其著作講「義理之學」者，有原善，孟子

字義疏證。其孟子字義疏證序曰：

「孟子辯楊墨。後人習聞楊墨老莊佛之言，且以其言汨亂孟子之言，是又後乎孟子者之不可已也。」

（胡適之先生校本，戴東原的哲學，附錄，頁三十七）

東原又曰：

「宋已前，孔孟自孔孟，老釋自老釋。談老釋者，高妙其言，不依附孔孟。宋已來，孔孟之書，盡失其解，儒

者雜襲老釋之言以解之。」（答彭述士九初書，戴東原集，四部叢刊本，卷八百十三）

東原以爲宋明道學家之學，皆「雜襲老釋之言」以解經者。自以闢道學家之學爲己任，如孟子以闢楊墨爲己任然。

（1）道理

顏李以爲理學家以爲「理在事上」，東原亦以爲如此。並以爲此乃雜襲老莊釋氏之言。東原云：

「在老莊釋氏，就一身分言之，有形體，有神識，而以神識爲本。推而上之，以神爲有天地之本，遂求諸無形無迹者爲實有，而視有形有迹爲幻。在宋儒，以形氣神識同爲己之私，而理得於天。推而上之，於理氣

截然分明，以理當其無形無迹之實有，而視有形有迹爲粗。益就彼之言而轉之，因視氣曰空氣，視心曰性之郭郭。是彼別形神爲二本，而宅於空氣，宅於郭郭者，爲天地之神與人之神。此別理氣爲二本，而宅於空氣，宅於郭郭者，爲天地之理與人之理。」（孟子字義疏證卷中，頁七十八）

「此別理氣爲二本」下，東原自註云：「朱子云：『天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之氣也，生物之具也。』」此理學家所謂氣上之有理之說也。爲駁此說，東原以爲陰陽五行卽是道。東原云：

「道猶行也，氣化流行，生生不息，是故謂之道。易曰：『一陰一陽之謂道。』洪範五行：『一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。』行亦道之通稱。舉陰陽則賅五行，陰陽各具五行也。舉五行卽賅陰陽，五行各有陰陽也。」（孟子字義疏證卷中，頁七十三）

下文續云：「陰陽五行，道之實體也。」以陰陽五行之實體爲道之實體，道卽是氣而非超時空之抽象的理也。此與習齋之以二氣四德爲天道之意正同。不過此不用四德而用五行，蓋四德猶有「理」之意味也。至於所謂形而上形而下之分，東原云：

「氣化之於品物，則形而上下之分也。形乃品物之謂，非氣化之謂。……形謂已成形質。形而上猶曰

形以前形而下猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。器言乎一成而不變；道言乎體物而不可遺。不徒陰陽非形而下，如五行水火木金土，有質可見，固形而下也，器也。其五行之氣，人物咸稟受於此，則形而上者也。」（同上）

陰陽五行之氣爲道。人物咸「稟受」此氣，而始有其形質；此所謂氣化也。但此氣之本身，則無形質。惟其無形質，故爲形而上之道。若有形質者，卽爲形而下之器。此五行之氣，非卽吾人所見之有形質的水火木金土。蓋吾人所見之有形質的物，既有形質，皆形而下之器也。

舉人物之生成，皆歸之於「氣化」，則似可不須理學家所說之理矣。然此氣之「化」，乃亂雜無章，抑依一定秩序條理？東原以爲陰陽五行之流行，乃是有條理的。
東原云：

「天地之化不已者，道也。一陰一陽，其生生乎？其生生而條理乎？……生生，仁也。未有生生而不條理者。條理之秩然，禮至著也。條理之截然，義至著也。」（讀易繫辭論性，戴東原集卷八頁九）

又曰：

「天地，人物，事爲，不聞無可言之理者也。詩曰：『有物有則』是也。物者，指其實體實事之名；則者，稱其純粹中正之名。實體實事，罔非自然，而歸於必然。天地，人物，事爲之理得矣。夫天地之大，人物之蕃，事爲之委曲條分，苟得其理矣，如直者之中懸，平者之中水，圓者之中規，方者之中矩，然後推諸天下萬世而準。易稱『先天而天弗違，後天而奉天時。』天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？……夫如是，是爲得理，是謂心之所同然。……尊是理而謂天地陰陽不足以當之，必非天地陰陽之理則可。……舉凡天地，人物，事爲，求其必然不可易，理至明顯也。從而尊大之，不徒曰天地人物事爲之理，而轉其語曰理無不在，視之如有物焉，將使學者皓首茫然求其物不得。」（孟子字義疏證卷上，頁六十五至六十一）

天地，人物，事爲，皆有其理。天地，人物，事爲，乃實體實事，是自然。其理乃其所應該，是必然。必然是「必然不可易」，「可推諸天下萬世而準。」天及鬼神，皆不能違者。東原云：「惟條理是以生生。條理苟失，則生生之道絕。」（孟子字義疏證卷下，頁一一八）由此言之，東原亦認爲有客觀的理，非自然界之實體實事，而却爲實體實事所遵依者。其與理學家者不同之點，在名詞方面，即理學家名此爲道，東原不名此爲道；在見解方面，即東原以爲理學家以爲理在氣上或氣先，而其自己則以爲理在氣中。正如李恕谷之

以爲理學家以爲理在事上，而其自己則以爲理在事中也。名詞上的爭論，無關重要。在見解方面，理學家以爲理在氣先，乃依邏輯言之，事實上「無無理之氣，亦無無氣之理」，則理事實上亦在氣中。不過理學家可謂爲有以理在氣先之說而已。東原又以爲理學家「尊是理而謂天地陰陽不足以當之，必非天地陰陽之理則可。」天地陰陽之理，非即天地陰陽，理學家正如此說，但不能因天地陰陽之理，非即天地陰陽，所以亦非即天地陰陽之理也。理學家謂理無不在，正因天地、人物、事爲皆有理耳。東原亦云：「一物有其條理，一行有其至當。」（原書下湖校本頁二十三）若認天地人物事爲皆有理，則理無不在，何不可說耶？理學家未嘗以理爲如一物；理學家以理爲形上，正明其非物耳。東原此諸語，雖可訾議。然若就東原所以爲此諸語之本意觀之，關於理氣問題，東原與理學家異者，實只在於東原以爲理學家以爲理在氣上或氣先，而其自己則以爲理在氣中。用西洋哲學中之術語言之，則東原以爲理學家以爲理乃超世界之上（Transcendent），而其自己則以爲理在世界之中（Immanent）。此蕺山、梨洲、船山、顏李、東原，一致的見解也。

(2) 性才

此外另有一點確爲東原與理學家不同者，卽理學家以爲人人有一太極；人心中之太極，卽吾人之性也；太極旣爲衆理之全體，故吾人之性，亦具衆理；而東原則反對此說。東原云：

「大戴禮記曰：『分於道謂之命，形於一謂之性。』言分於陰陽五行，以有人物，而人物各限於所分，以成其性。陰陽五行，道之實體也。血氣心知，性之實體也。有實體，故可分。惟分也，故不齊。」（孟子字義疏證卷

中，頁七十三）

以「血氣心知」爲「性之實體」，亦卽習齋所說「性形俱是天命」之意也。東原又云：

「性者，分於陰陽五行，以爲血氣心知，品物區以別焉。舉凡旣生以後，所有之事，所具之能，所全之德，咸以是爲其本。故易曰：『成之者性也。』氣化生人生物，以後各以類滋生久矣。然類之區別，千古如是也，循其故而巳矣。……一言乎分，則其限之於始，有偏全厚薄清濁昏明之不齊，各隨所分而形於一，各成其性也。然性雖不同，大致以類爲之區別。」（同上頁八十）

東原以類爲常存，其類中之個體，則氣化所生。若細推之，則仍可至於共相不變之說，不過東原不覺之耳。東原以爲每一類之物，其所稟之氣，偏全，厚薄，昏明，皆大致相同。惟此類與彼類則不同，所謂「品物區以別焉。」故牛之性不能與人之性比；人之性不能與犬之性比也。

東原又立性與才之分云：

「氣化生人生物，據其限於所分而言謂之命；據其爲人物之本始而言謂之性；據其體質而言謂之才。由成性各殊，故才質亦殊。才質者，性之所呈也。舍才質，安觀所謂性哉……如桃杏之性，全於核中之白，形色臭味，無一弗具，而無可見。及萌芽甲坼，根幹枝葉，桃與杏各殊。由是爲華爲實，形色臭味，無不區以別者，雖性則然，皆據才見之耳。」（孟子字義疏證卷下，頁一〇二至一〇三）

由斯而言，則性爲潛能，才爲現實。潛能不可見，必待其現爲現實，方可知之。此性是具體的，與理學家所說之性不同。

【註】東原此意，與黎洲同時同學之陳乾初已言之。陳乾初名確，浙江海寧人，劉蕺山弟子。黎洲稱其「於先師之學，十得四五。」（陳乾初先生墓誌銘，南雷文案卷八，四部叢刊本頁十三）其論性善云：「盡其心

者，知其性也。」之一言，是孟子道性善本旨。蓋人性無不善，於擴充盡才後見之也。如五穀之性，不藝植，不耘耔，何以知其種之美耶？……是故蘊養熟而後嘉穀之性全；怠勤異獲，而曰麩麥之性有美惡，必不然矣。涵養熟而後君子之性全；敬肆殊功，而曰生民之性有善惡，必不然矣。」（同上）陳乾初此意，黎洲初不以爲然。黎洲初駁此說云：「夫性之爲善，合下如是，到底如是，擴充盡才，而非有所增也。卽不加擴充盡才，而非有所減也。」（與陳乾初論學書，附雷文案，卷三頁十一）黎洲此言，正朱子所謂性如混水中明珠之意。黎洲後又言：「心無本體，工夫所至卽本體。」（湖儒學案序）或亦改從陳乾初之說。（此點錢賓四先生說）

就人而言，其血氣心知之性中所具之能有三，卽情、欲、知。東原云：

「人生而後有欲，有情，有知，三者血氣心知之自然也。給於欲者，聲色臭味也，而因有愛畏。發乎情者，喜怒哀樂也，而因有慘舒。辨於知者，美醜是非也，而因有好惡。聲色臭味之欲，資以養其生。喜怒哀惡之情，感而接於物。美醜是非之知，極而通於天地鬼神。……惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣。」（孟子字義疏證卷下，頁一〇五）

人惟有知，故可知天地萬物之理。東原云：

「氣化流行，生生不息，仁也。由其有生生有自爲之條理。觀於條理之秩然有序，可以知禮矣。觀於條

理之截然不可亂，可以知義矣。」（同上頁一一八）

人有知能知理，故可由自然而知必然。東原云：

「耳能辯天下之聲；目能辯天下之色；鼻能辯天下之臭；口能辯天下之味；心能辯天下之義理……

物不足以知天地之中正，是故無節於內，各遂其自然斯已矣。人有天德之知，能踐乎中正。其自然則協天地之順，其必然則協天地之常。莫非自然也。物之自然，不足語於此。孟子道性善，察乎人之材質，所自然有節之謂善也。」（讀孟子論性，戴東原集，卷八頁十一至十二）

人之所以異於物者，卽物但是自然，而人則因有知而能知必然也。人依其知而行，卽是行諸道德。東原云：

「理義者，人之心知，有思輒通，能不惑乎所行也。……人之心知，於人倫日用，隨在而知惻隱，知羞惡，知恭敬辭讓，知是非，端緒可舉，此之謂性善。於其知惻隱，則擴而充之，仁無不盡。於其知羞惡，則擴而充之，義無不盡。於其知恭敬辭讓，則擴而充之，禮無不盡。於其知是非，則擴而充之，智無不盡。仁義禮智，懿德之目也。孟子言今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。然所謂惻隱，所謂仁者，非心知之外，如有物焉，藏於心也。已知懷生而畏死，故怵惕於孺子之危，惻隱於孺子之死。使無懷生畏死之心，又焉有怵惕惻隱

之心推之，羞惡辭讓是非亦然。」（孟子字義疏證卷中，頁八十六）

又云：

「惟人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致，然後能遂己之欲者，廣之能遂人之欲。達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。」（孟子字義疏證卷下，頁一〇五）

由是人之有一切道德，皆由於人之有知。知識即道德之說，東原可謂持之。人有知而物無之，故人能知理，知必然，而遵行之，能知同類有同於己之情欲，而推己及人。此人性之所以為善也。

及乎知之極致，則吾人之行為，皆完全合乎必然。至此則可謂係吾人性中所具之能之完全的發展。東原云：

「善，其必然也；性，其自然也。歸於必然，適完其自然，此之謂自然之極致。天地人物之道，於是乎盡。」

（孟子字義疏證卷下，頁一一一）

又曰：

「荀子知禮義爲聖人之教，而不知禮義亦出於性；知禮義爲明其必然，而不知必然乃自然之極則，適以完其自然也。」（孟子字義疏證卷中，頁九十二）

必然爲自然之極致，卽自然之完全發展也。自然之完全發展，爲天地之至盛。東原云：

「是故人也者，天地至盛之徵也。惟聖人，然後盡其盛。」（原善中，頁十三）

就上所述，可見東原與理學家不同之處。蓋東原雖亦以爲有客觀的理，但不以此理爲同時在吾人之性中。吾人之性卽是血氣心知，卽是宋儒所謂氣質之性。此氣質之性中，雖無萬事萬物之理，而因其有知，却能知之。所以人能本自然而上合於必然。「宋儒以理爲有物焉，得於天而具於心」（孟子字義疏證卷上頁六十一）之說，顏李欲駁倒之，而未能十分成功。東原則實能另立說以替代之，卽本節所述是也。惟東原仍未能把住此點，盡量發揮，詳下。

（3）求理之方法

客觀的理，吾人有知可以知之。以知求理之方法，東原亦有論及。東原云：

「理者，情之不爽失者也，未有情不得而理得者也……以我絜之人，則理明。天理云者，言乎自然之

分理也。自然之分理，以我之情，繫人之情，而無不得其平是也。……問：以情繫情，而無爽失，於行事誠得其理矣。情與理之名何以異？曰：在己與人，皆謂之情，無過情，無不及情之謂理。」（孟子字義疏證卷上，頁四十一至

四十三）

此就人事方面，指出求理之方法。卽「以情繫情」是也。「以情繫情」卽孔子所謂忠恕之道，大學所謂絜矩之道。人之情欲之發，有一定的界限，過此界限，卽妨害別人。此一定的界限，卽「自然之分理」，過此爲過情，不及此爲不及情。無過情無不及情，卽爲得理。

至於別方面事物之理，則「必就事物剖析至微，而後理得。」（孟子字義疏證卷下，頁二二八）不過剖析事物，如何始爲至微？卽在事物之理，如何始爲得之？東原云：

「心之所同然，始謂之理，謂之義。則未至於同然，存乎其人之意見，非理也，非義也。凡一人以爲然，天下萬世，皆曰是不可易也，此之謂同然。……分之各有其不易之則名曰理。如斯而宜，名曰義。」（孟子字義

疏證卷上，頁四十四）

理是客觀的，不變的。吾人剖析事物，而求其理，求得之後，則觀其是否只吾一人以爲

然，或只少數人以爲然。如只吾一人以爲然，或只少數人以爲然，則此只是吾一人或少數人之意見，非理也。若天下萬世皆曰不可易，是則所求得者，必爲客觀的不變的理矣。

東原立理與意見之分。理是客觀的，公的；意見是主觀的，私的。東原以爲宋儒以爲理具於心，故往往以意見爲理。東原云：

「宋儒亦知就事物求理也，特因先入於釋氏，轉其所指爲神識者以指理。故視理如有物焉，不徒曰事物之理，而曰理散在事物。事物之理，必就事物剖析至微，而後理得。理散在事物，於是冥心求理。謂一本萬殊；謂放之則彌六合，卷之則退藏於密；實從釋氏所云「徧見俱該法界，收攝在一微塵」者，比類得之。……徒以理爲如有物焉，則不以爲一理而不可；而事必有理，隨事不同，故又言心具衆理，應萬事。心具之而出之，非意見固無可以當此者耳。」（孟子字義疏證卷下，頁二八至二二九）

此批評宋儒，甚中其弊。蓋宋儒皆受佛學之影響，理學家雖以爲萬物莫不有理，而同時以爲萬理皆具於心中。至於心學家更以爲心即理，故其所說之理，雖不必皆非理，然其只是主觀的意見之可能，則甚大也。

(4) 惡之起源

人之情欲，皆有失。東原云：

「欲之失爲私，私則貪邪隨之矣。情之失爲偏，偏則乖戾隨之矣。知之失爲蔽，蔽則差謬隨之矣。不私，則其欲皆仁也，皆禮義也。不偏，則其情必和易而平恕也。不蔽，則其知乃所謂聰明聖智也。」（孟子字義疏證 卷下，頁一〇五）

情欲知之失爲道德的惡之起源，就中以私與蔽爲尤可注意。東原云：

「人之不盡其材，患二：曰私，曰蔽。……去私莫如強恕，解蔽莫如學。」（原善下，頁二十二）

因己之欲，推而及人之欲，是之謂強恕。若只知己之有欲，不知人之有欲，因縱欲以害人，是之謂私，欲之失也。知之知其對象，如光之照物，光有所蔽，則不能全照；知有所蔽，則其知物，亦必有差謬。（孟子字義疏證卷上，頁四十八）知識卽道德，若知有所蔽，則有惡起矣。

宋儒立天理人欲之分，東原極不以爲然。東原云：

「問：宋以來之言理也，其說爲不出於理，則出於欲；不出於欲，則出於理。故辨乎理欲之界，以爲君子小人，於此焉分。今以情之不爽失爲理，是理者，存乎欲者也。然則無欲非歟？曰：孟子言養心莫善於寡欲，明

乎欲不可無也，寡之而已。人之生也，莫病於無以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也。欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也。不仁實生於欲遂其生之心。使其無此欲，必無不仁矣。然使其無此欲，則於天下之人生道窮促，亦將漠然視之。己不必遂其生，而遂人之生，無是情也。然則謂不出於正則出於邪，不出於邪則出於正，可也。謂不出於理則出於欲，不出於欲則出於理，不可也。」（孟子字義疏證卷上，頁五十四）

此等辯論，如有結果，須先明宋儒所謂人欲，是何所指。飲食男女之欲，宋儒並不以為惡，特飲食男女之欲之不一「正」者，換言之，即欲之失者，宋儒始以為惡耳。朱子謂欲為水流之至於濫者，其不濫者，不名曰欲也。故宋儒所以為惡之欲，名為人欲，名為私欲；正明其為欲之邪者耳。如「欲遂其生，至於戕賊他人而不顧」之欲，東原所謂私者，正宋儒所謂欲也。東原所立邪正之分，細察之與宋儒理欲之分，仍無顯著的區別。蓋所謂正邪最後仍須以理，或東原所謂之必然，為分別之標準也。

【註】東原此意，陳乾初又已言之。乾初云：「周子無欲之教，不禪而禪，吾儒只言寡欲耳。人心本無所謂天理；天理從人欲中見，人欲恰好處即天理也。向無人欲，則亦無天理矣。」（黃梨洲與陳乾初書，南齋文集

卷三，頁十二）黎洲駁之云：「老兄此言，從先師『道心即人心之本心，義理之性即氣質之本性，離氣質無

所謂性，而來。然以之言氣質，言人心，則可以之言人欲則不可。氣質人心，是渾然流行之體，公共之物也。人欲是落在方所，一人之私也。」（同上）蓋所謂人欲，照定義即是私的，是不「恰好」者，故總是惡也。

（5）東原與荀子

「知之失爲蔽，」「解蔽莫如學。」此二語完全荀子之意。荀子注重學，東原亦極注重學。東原云：

「人之血氣心知，本乎陰陽五行者，性也。如血氣資飲食以養，其化也，卽爲我之血氣，非復所飲食之物矣。心知之資於學問，其自得之也亦然，以血氣言，昔者弱而今者強，是血氣之得其養也。以心知言，昔者狹小而今也廣大，昔者闇昧而今也明察，是心知之得其養也。故曰：雖愚必明。」（孟子字義疏證卷上，頁五十二）又云：

「形體始乎幼小，終乎長大。德性始乎蒙昧，終乎聖智。其形體之長大也，資於飲食之養，乃長日加益，非復其初。德性資於學問，進而聖智，非復其初，明矣。」（同上頁六十四至六十五）

蓋東原以爲吾人之心，不具衆理。其中只有荀子所謂「可知之質，可能之具。」故須因學以知衆理而實行之。至於知識既盛，道德既全，吾人之自然，皆合乎必然，有完全

之發展。此最後之成就，並非復其初。道德之成就爲非復其初，正荀子之說也。（參看第一

不過東原與荀子不同者，荀子之宇宙論中，無客觀的理。禮義道德，皆人僞以爲人之生活之工具者。東原則以爲有客觀的理，禮義道德，皆此客觀的理之實現。此東原所受於理學家之影響也。荀子所說之心，實只有知情欲三者。其所謂知只知利害而不知善惡，後因經驗見善能致利，惡能致害，因亦遂知善之爲善，惡之爲惡。東原雖亦明言吾人之心，只有知情欲三者，而按其所說，則似心除有知外，又能直覺的覺善之爲善，惡之爲惡。東原云：

「味與聲色，在物不在我，接於我之血氣，能辯之而悅之。其悅者，必其尤美者也。理義在事情之條分

又云：縷析，接於我之心，能辯之而悅之。其悅者，必其至是者也。」（孟子字義疏證卷上，頁四十七）

「孟子曰：『理義之悅我心，猶芻豢之悅我口，』非喻言也。凡人行一事，有當於禮義，其心氣必暢然自得；悖於禮義，其心氣必沮喪自失。以此見心之於理義，一同乎血氣之於嗜欲，皆性使然耳。」（孟子字義

疏證卷上，頁五十一

吾心不但能知禮義，並能「悅」禮義，吾人行事，如合於禮義，則心即覺暢快，否則即覺沮喪。是吾人之心，實兼有吾人普通所謂之知及心學家所謂良知矣。東原又云：

「荀子之重學也，無於內而取於外。孟子之重學也，有於內而資於外。夫資於飲食，能為身之血氣營養者，所資以養者之氣，與其身本受之氣，原於天地，非二也。故所資雖在外，無化為血氣以益其內。未有內無本受之氣與外相得，而徒資焉者也。問學之於德性亦然。」（孟子字義疏證卷中，頁九十二至九十三）

若以此言推之，則吾人所以能知衆理，豈非亦以吾人先有衆理於內歟？豈非吾人之性，與天地之理，非二歟？東原又云：

「人之材得天地之全能，通天地之全德。」（原善中，頁十五）

此非正理學家之說歟？

由上所述，吾人可見東原之學，實有與宋儒不同之處；但東原未能以此點為中心，盡力發揮，因以不能成一自圓其說之系統。此東原之學，所以不能與朱子陽明等匹敵也。

顏李及東原，皆反宋學，而其所攻擊辯論者，多及理學家，而鮮及心學家。在顏李及東原或以爲心學之近禪，乃不可掩之事實；理學則「彌近理而大亂真」，故須闢之。就吾人觀之，則顏李及東原對於理氣及性形之見解，乃與蕺山、梨洲有相同處。蕺山、梨洲爲心學之繼續，蓋顏李、東原在此方面之主張，與心學較相近也。



第十六章 清代之今文經學

(一) 清末之立教改制運動

清人所講之義理之學，其大與道學不同者，當始自清代之今文經學家。西漢今文經學家之經學，自爲古文經學家之經學所壓倒後，歷唐宋明各代，均未能再引起人之注意。清代之學者，本以整理古書爲其主要工作。唐宋明各代所注意之古書，至清之中葉，已爲一般學者所已經整理。此後學者，遂有一部轉注意於西漢盛行而唐宋明學者所未注意之書。於是以春秋公羊傳爲中心之今文經學家之經學，在清代中葉以後，遂又逐漸復興。此派經學家，若講及義理之學，其所討論之問題，與道學家所討論者亦不同。

此派經學之復興與當時又一方面之潮流，亦正相適應。此派經學家所以能有

新問題者，亦受此新潮流之影響。蓋自清之中葉以降，中國漸感覺西洋人之壓迫。西洋人勢力之前驅，以耶教傳教師爲代表，其後繼以軍事政治經濟各方面之壓力。此各方面之壓力，在當時中國人之心，引起各種問題。其中較根本者，即（一）西洋人有教，何以中國無之？豈中國爲無教之國乎？（二）中國廣土衆民，而在各方面皆受西洋之壓迫，豈非因中國本身，有須改善之處歟？當時有思想之人，爲答此問題，即在思想方面，有新運動。此運動之主要目的，即爲自立宗教，自改善政治，以圖「自強」。簡言之，即爲立教與改制。然其時經學之舊瓶，仍未打破。人之一切意見，仍須於經學中表出之。（參看本篇第一章）而西漢盛行之今文經學家之經學，最合此需要。蓋在今文經學家之經學中，孔子之地位，由師而進爲王，由王而進爲神。在緯書中，孔子之地位，固已爲宗教之教主矣。故講今文經學，則孔子自成爲教主；而孔子之教，自成爲宗教。今文經學家，又有孔子改制，立三世之政治制度，爲萬世制法之義。講今文經學，則可將其時人理想中之政治，託於孔子之說，以爲改革其時現行政治上社會上各種制度之標準。康有爲曰：

「天既哀大地生人之多艱，黑帝乃降精而爲救民患，爲神明，爲聖王，爲當世作師，爲萬民作保，爲大地教主。生於亂世，乃據亂而立三世之法，而垂精太平。乃因其所生之國，而立三世之義，而注意於大地遠近大小若一之大一統。」（孔子改制考序，不忍第一冊）

當時需要一如此之孔子。而如此之孔子，惟今文經學中有之。中國哲學史中之經學時代，以今文經學家之經學始，亦以今文經學家之經學終。蓋人處於新環境時，最易有荒誕奇幻之思想，而今文家之經學中，有陰陽家學說之分子，其荒誕奇幻，最適宜於處新環境之人之用。周末至秦漢，由列國而統一，爲一新環境。近世各國交通，昔之所視爲統一者，今不過爲列國之一國，亦一新環境也。

（二）康有爲

（1）孔子立教改制

上述立教改制之運動，康有爲可爲其中一重要主持者。康有爲，字廣廈，號長素，廣東南海縣人。生於清咸豐八年（西歷一八五八年），於戊戌年佐清德宗變法，不

成。卒於民國十六年（西歷一九二七年）。（張伯植南海康先生傳，滄海叢書本）

康有爲之經學一方面攻擊古文經學家之經典，以爲皆劉歆所僞；一方面主張孔子改制之說，以爲今文經學家之經典，皆孔子所作。康有爲作新學僞經考，以爲劉歆爲王莽之臣，其所僞之經，實爲新朝一代之學。康有爲云：

「歆既飾經佐篡，身爲新臣，則經爲新學。名義之正，復何辭焉？後世漢宋互爭，門戶水火。自此視之，凡後世所指目爲漢學者，皆賈馬許鄭之學，乃新學非漢學也。卽宋人所尊述之經，乃多僞經，非孔子之經也。」（新學僞經考，高木堂叢書本，卷一頁二）

如此則自東漢以降，歷晉唐宋明之經學，所講皆非孔子之經。惟西漢今文學家之經學，所講乃孔子之經，所傳乃孔子之微言大義。康有爲以爲孔子以前，「茫昧無稽。」春秋戰國之際，諸子並起創教，而孔子所創之教，尤爲特出，故遂爲以後所宗奉。康有爲云：

「凡物積粗而後精生焉；積賤而後貴生焉；積愚而後智生焉。積土石而草木生；積蟲介而禽獸生；人爲萬物之靈，其生尤後者也。洪水者，大地所共也。人類之生，皆在洪水之後，故大地民衆，皆蘊萌於夏禹之

時。積人積智二千年，而事理咸備，於是才智之尤秀傑者，蜂出挺立，不可遏靡。各因其受天之質，生人之遇，樹論說，聚徒衆，改制立度，思易天下。惟其實毗於陰陽，故其說亦多偏蔽，各明一義，如耳目口鼻，不能相通。然皆堅苦獨行之力，精深奧瑋之論，毅然自行其志，思立教以範圍天下者也。……積諸子之盛，其尤神聖者，衆人歸之，集大一統，遂範萬世。論衡稱孔子爲諸子之卓，豈不然哉？天下咸歸依孔子，大道遂合。故自漢以後無諸子。」（孔子改制考卷二，萬木草堂叢書本，頁一至二）

孔子所立之教，其中重要之義，康有爲以爲爲二統三世之說。康有爲云：

「浩乎孔子之道，蕩蕩則天，其運無乎不在。……始誤於荀學之拘陋，中亂於劉歆之僞譌，末割於朱子之偏安。於是素王之大道，闇而不明，鬱而不發……子……所以考求孔子之道者，既博而且敬矣。始循宋人之途轍，炯炯乎自以爲得之矣。既悟孔子不如是之拘且隘也。繼遵漢人之門徑，紛紛乎自以爲踐之矣。既悟其不如是之碎且亂也。苟止於是乎，孔子其聖而不神矣。……既乃去古學之僞，而求之今文學。凡齊魯韓之詩，歐陽大小夏侯之書，孟焦京之易，大小戴之禮，公羊穀梁之春秋，而得易之陰陽之變，春秋三世之義。曰：孔子之道大，雖不可盡見，而庶幾窺其藩。惜其彌深太漫，不得數言而賅大道之要也。乃盡舍傳說，而求之經文。讀至禮運，乃浩然而嘆曰：孔子三世之變，大道之真在是矣。……是書也，孔氏之微言真傳，

萬國之無上寶典，而天下羣生之起死神方哉。」（禮運注序，不忍第五冊）

康有爲以爲「孔子之道，有三世，有三統，有五德之運。仁義智信，各應時而行運。仁運者，大同之道。禮運者，小康之道。」（禮運注，不忍第六冊）

康有爲以爲禮運所謂「大道」

卽「人理至公，太平世大同之道也。」禮運所謂「三代之英」卽「升平世小康之道也。」（同上）

以爲公羊春秋所謂三世之義，卽此所說。

（參看本篇第二章第十二節）

康有爲

又以爲論語中亦言三世之義云。

「人道進化，皆有定位。自族制而爲部落，而成國家。由國家而成大統。由獨人而漸立酋長，由酋長而漸正君臣，由君臣而漸爲立憲，由立憲而漸爲共和。由獨人而漸爲夫婦，由夫婦而漸定父子，由父子而兼錫爾類，由錫爾類而漸爲大同，於是復爲獨人。蓋自據亂進爲升平，升平進爲太平，進化有漸，因革有由，驗之萬國，莫不同風。觀嬰兒可以知壯夫及老人，觀萌芽可以知合抱至參天，觀夏殷周三統之損益，亦可推百世之變革矣。孔子之爲春秋，張爲三世。據亂世則內其國而外諸夏，升平世則內諸夏，外夷狄。太平世則遠近大小若一。蓋推進化之理而爲之。孔子生當據亂之世。今者大地既通，歐美大變，蓋進至升平之世矣。異日大地大小遠近如一，國土既盡，種類不分，風化齊同，則如一而太平矣。孔子已預知之。」（論語注，漢本草）

堂叢書本，卷二百十）

論語云，「子曰：『殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。』」康有爲以爲此亦明三統三世之義，如上所引。

中庸云：「王天下有三重焉，其寡過矣乎？」康有爲以爲「重復也。」「三重者，三世之統也。」（中庸注，演孔叢書鉛印本，頁三十六）又云：

「孔子之制，皆爲實事。如建子爲正月，白統尙白，則朝服首服皆白，今歐美各國從之。建丑則俄羅斯回教行之。明堂之制，三十六牖，七十二戶，屋制高嚴員侈，或橢員衡方，或上員下方，則歐美宮室從之。衣長後衽，則歐洲各國禮服從之。日分或日半，或雞鳴，或平明，泰西以日午爲日分，亦三重之類推也。……人情蔽於所習，安於一統一世之制，見他制卽驚疑之，此所以多過也。若知孔子三重之義，庶幾不至悲憂眩視乎？」（同上頁三十七至三十八）

康有爲發揮三統三世之說，蓋欲以之包羅當時人之新知識，當時之新事實，所謂以舊瓶裝新酒也。康有爲亦欲以此爲其政治上變法維新之根據。康有爲云：

「孔子之法，務在因時。當草昧亂世，教化未至，而行太平之制，必生大害。當升平世而仍守據亂，亦生

大害也。譬之今當升平之時，應發自主自立之義，公議立憲之事。若不改法，則大亂生。」（同上頁三十六）

至升平之時，必行升平世之制。康有爲對於當時之政治主張，自以爲卽係孔子升平世之制。

（2）大同書

孔子雖有三世之說，而對太平世大同之義，則言之甚略。康有爲云：

「孔子發明據亂小康之制多，而太平大同之制少。蓋委曲隨時，出於撥亂也。孔子之時，世尙幼稚。如養嬰兒者，不能遽待以成人，而驟離於襁褓。據亂之制，孔子之不得已也。然太平之法，大同之道，固預爲燦陳，但生非其時，有志未逮耳。進化之理，有一定之軌道，不能超度。既至其時，自當變通。故三世之法，三統之道，各異。苦衷可見，但在救時。孔子知三千年後，必有聖人復作，發揮大同之新教者。然必不能外升平太平之軌，則亦不疑夫撥亂小康之誤也。」（中庸註頁三十九）

論語言：「其或繼周者，雖百世可知也。」「三十年爲一世，百世則三千也。」（同上頁三十九）

故言「孔子預知三千年後，必有聖人復作，發揮大同之新教者。」康有爲蓋以此聖人自居，作大同書，「以發揮大同之新教。」

康有爲之大同書第一章首論「人有不忍之心」康有爲云：

「夫浩浩元氣，造起天地。天者，一物之魂質也。人者，亦一物之魂質也。雖形有大小，而其分浩氣於太元，挹涓滴於大海，無以異也。孔子曰：『地載神氣，神氣風靈；風靈流形；庶物露生。』神者，有知之電也。光電能無所不傳，神氣能無所不感。神鬼神帝，生天生地。全神分神，惟元惟人。微乎妙哉，其神之有觸哉。無物無電，無物無神。夫神者，知氣也，魂知也，精爽也，靈明也，明德也；數者，異名而同實。有覺知則有吸攝，磁石猶然，何況於人？不忍者，吸攝之力也。故仁智同藏，而智爲先；仁智同用，而仁爲貴矣。」（大同書，長興書局鉛印本，

甲部頁六）

此實卽程明道王陽明「仁者以天地萬物爲一體」之說，而以當時人所聞西洋物理學中之新說附之。生吞活剝，自不能免，要亦當時應有之事也。人皆有不忍之心，此心卽大同之教之所以可能也。

人有覺知，故有苦樂。康有爲云：

「夫生物之有知者，腦筋含靈。其與物非物之觸遇也，卽有宜有不宜，有適有不適。其於腦筋適且宜者，則神魂爲之樂。其於腦筋不適不宜者，則神魂爲之苦。况於人乎，腦筋尤靈，神魂尤清明，其物非物之感

入於身者尤繁夥。精微急捷，而適不適尤著明焉。適宜者受之，不適宜者拒之。故夫人道只有宜不宜。不宜者，苦也；宜之又宜者，樂也。故夫人道者，依人以爲道。依人之道，苦樂而已。爲人謀者，去苦以求樂而已，無他道矣。」（同上頁九）

又云：

「故普天下有生之徒，皆以求樂免苦而已，無他道矣。其有迂其塗，假其道，曲折以赴，行苦而不厭者，亦以求樂而已。雖人之性有不同乎，而可斷斷言之曰：人道無求苦去樂者也。立法創教，令人有樂而無苦，善之善者也。能令人樂多苦少，善而未盡善者也。令人苦多樂少，不善者也。」（同上頁十一）

持此標準以爲衡，則「大同太平之道」爲至善之法與教。康有爲云：

「徧觀世法，舍大同之道，而欲救生人之苦，求其大樂，殆無由也。大同之道，至平也，至公也，至仁也，治之至也。雖有善道，無以加此矣。」（同上頁十三）

所以「神明聖王」之孔子，「立三統三世之法，據亂之後，易以升平，太平；小康之後，進以大同」（同上，頁十三）也。

康有爲以爲「人道之苦，無量數不可思議。」「粗舉其易見之大者，」則有：

「人生之苦七：一投胎，二夭折，三廢疾，四蠻野，五邊地，六奴婢，七婦女。天災之苦八：一水旱飢荒，二疫癘，三火焚，四水災，五火山，六屋壞，七船沈，八蝗虫。人道之苦五：一饑寡，二孤獨，三疾病無醫，四貧窮，五卑賤。人治之苦七：一刑獄，二苛稅，三兵役，四階級，五壓制，六有國，七有家。人情之苦六：一愚蠢，二讎怨，三勞苦，四愛戀，五牽累，六願欲。人所尊羨之苦五：一富人，二貴者，三老壽，四帝王，五神聖仙佛。」（同上頁十三至十七）

欲免此諸苦，當知此諸苦之源。康有爲云：

「凡此云云，皆人道之苦，而羽毛鱗介之苦狀，不及論也。然一覽生哀，總諸苦之根源，皆因九界而已。九界者何？一曰國界，分疆土部落也；二曰級界，分貴賤清濁也；三曰種界，分黃白棕黑也；四曰形界，分男女也；三曰家界，分父子夫婦之親也；六曰業界，分農工商之產也；七曰亂界，有不平，不通，不同，不公之法也；八曰類界，有人與鳥獸虫魚之別也；九曰苦界，以苦生苦，傳種無窮無盡，不可思議。」（同上頁八十二至八十三）

若知「諸苦之根源，皆因九界」，則去此九界，即可去苦。康有爲云：

「何以救苦，知病即藥。口口其界，解其纏縛。超然飛度，摩天戾淵。雖浩然自在，悠然至樂。太平大同，長生永覺。吾救苦之道，即在口口九界而已。第一曰去國界，合大地也；第二曰去級界，平人民族也；第三曰去種界，同人類也；第四曰口形界，口口立也；第五曰口家界，爲天民也；第六曰去產界，公生業也；第七曰去亂

界，治太平也；第八曰去類界，愛衆生也；第九曰去苦界，至極樂也。」（同上頁八十三至八十四）

極樂界爲太平世矣，然太平世特人治之極規耳，人之上尙有天。康有爲爲中庸注云：

「子思蓋言六經垂教，三重立法，皆區區從權立法之末事，非孔子神明之意。尙有諸天，元元無盡，無方，無色，無香，無音，無塵。別有天造之世，不可思議，不可言說者。此神聖所游，而欲與羣生同化於天天，此乃

孔子之至道也。天造不可言思之世，此必子思所聞之微言，而微發之於篇終，以接混茫。」（頁四十六）

中庸末句引詩云：「上天之載，無聲無臭，至矣。」康有爲以爲此卽說「天造之世」。蓋人治極規之上之另一更高境界也。

（三）譚嗣同

參與康有爲立教變法之運動，而其思想亦足自立者，有譚嗣同。譚嗣同，字復生，湖南瀏陽縣人。參與當時立教變法之運動。戊戌政變被害，年三十三。譚嗣同在經學方面，雖不及康有爲之煊赫有建樹；而在思想方面，則所著仁學發揮大同之義，較康有爲爲精密。譚嗣同云：

「凡爲仁學者，於佛書當通華嚴及心宗相宗之書，於西書當通新約及算學格致社會學之書，於中國書當通易、春秋、公羊傳、論語、禮記、孟子、莊子、墨子、史記，及陶淵明、周茂叔、張橫渠、陸子靜、王陽明、王船山、黃梨洲之書。」（仁學，鉛印本，頁二）

譚嗣同之思想，蓋雜取諸方面而糅合之。其中雖不免有不能融貫之處，然要不失爲其時思想界之一最高代表也。

(1) 仁與「以太」

譚嗣同之講仁，亦卽發揮程明道王陽明「仁者以天地萬物爲一體」之說，而以所聞西洋科學，卽當時所謂格致之學中之新說附入之。譚嗣同云：

「徧法界，虛空界，衆生界，有至大，至精微，無所不膠粘，不貫洽，不筦絡，而充滿之一物焉。目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而臭味，無以名之，名之曰以太。其顯於用也，孔謂之仁，謂之元，謂之性。墨謂之兼愛。佛謂之性海，謂之慈悲。耶謂之靈魂，謂之愛人如己，視敵如友。格致家謂之愛力，吸力。成是物也。法界由是生，虛空由是立，衆生由是出。」（仁學頁三）

以太卽物理學中所謂 ether 之音譯。譚嗣同以之爲「原質之原質」。（詳下）又爲

一個體的物之所以能聚爲一個體，一團體的物之所以能聚爲一團體之原因，亦卽此物之所以能通於彼物之原因。譚嗣同云：

「以太之用之至靈而可徵者，於人身爲腦。……於虛空則爲電，而電不止寄於虛空，蓋無物不彌綸貫徹。腦其一端，電之有形質者也。腦爲有形質之電，是電必爲無形質之腦。人知腦氣筋通五官百骸爲一身，卽當知電氣通天地萬物人我爲一身也。」（同上）

孔所謂仁，亦卽以太之用。譚嗣同云：

「仁不仁之辨，於其通與塞。通塞之本，惟其仁不仁。通者如電線四達，無遠弗屆，異域如一身也。故易首言元，卽繼言亨。元，仁也；亨，通也。苟仁自無不通，亦惟通而仁之量乃可完。由是自利利他，而永以貞固。」

（仁學頁四）

此言卽程明道所說「醫書言手足痿痹爲不仁，此言最善名狀」一段之意。（參看本篇

第十二章第二節第七目）

易言「乾元亨利貞」，譚嗣同亦以以太之用釋之。

（2）有無與生滅

譚嗣同又以爲一切物皆爲化學中之原質所聚而成，故一切物皆無自性。譚

嗣同云：

「彼動植之異性，爲自性爾乎？抑質點之位置與分劑有不同耳。質點不出乎七十三種之原質。某原質與某原質化合，則成一某物之性。析而與他原質化合，或增某原質，減某原質，則又成一某物之性。卽同數原質化合，而多寡主佐之少殊，又別成一某物之性。紛紜蕃變，不可紀極……然而原質則初無增損於故也。」（化學頁十）

原質之質爲以太。譚嗣同云：

「然原質猶有七十三之異，至於原質之原，則一以太而已矣。一故不生不滅。不生故不得言有，不滅故不得言無。」（同上）

依此言之，則以太又爲萬物之質因（如亞力士多德所設質因），而非只如上所說矣。以太不生不滅。譚嗣同云：

「不生不滅有徵乎？曰，彌望皆是也。如向所言化學諸理，窮其學之所至，不過析數原質而使之分，與併數原質而使之合。用其已然而固然者，時其好惡，劑其盈虛，而以號曰某物某物，如是而已。豈能竟消磨一原質，與別創造一原質哉？」（同上）

以太不生不滅，原質不增不損，故宇宙間但有變易，而無存亡。譚嗣同云：

「有無者，聚散也，非生滅也……王船山之說易，謂一卦有十二爻，半隱半見，故大易不言有無，隱見

而已。」（仁學頁十一）

張橫渠正蒙參兩篇「氣聚則離明得施而有形」一段，正此意。（參看第十二章第一節第一

目）譚嗣同蓋本張橫渠之說，而以當時所聞化學中之新說說明之。

以太雖不生不滅，而有「微生滅」。個體之物，無時不在變易之中，亦即無時不在生滅之中。此個體之生滅，即以太之「微生滅」也。譚嗣同云：

「求之過去，生滅無始。求之未來，生滅無終。求之現在，生滅息。……莊曰：『藏舟於壑，自謂已固，有

大力者夜半負之而走。』吾謂將並壑而負之走也。又曰：『鴻鵠已翔於萬仞，而羅者猶視乎藪澤。』吾謂

並藪澤亦一已翔者也……孔在川上曰：『逝者如斯夫，不舍晝夜。』晝夜即川之理；川即晝夜之形……

非一非二，非斷非常。旋生旋滅，即滅即生。生與滅相授之際，微之又微，至於無可微。密之又密，至於無可密。

夫是以融化爲一，而成乎不生不滅。成乎不生不滅，而所以成之微生滅固不容掩焉矣。」（仁學頁十四至十

五）

萬物無時不在變易生滅之中，亦卽萬物無時不在日新之中。譚嗣同曰：

「反乎逝而觀，則名之曰日新。孔曰：『革去故，鼎取新。』又曰：『日新之爲盛德。』夫善至於日新而止矣；夫惡亦至於不日新而止矣。……德之宜新也，世容知之。獨何以屆今之世，猶有守舊之鄙生，斷斷然曰不當變法，何哉？」（仁學頁十八）

此譚嗣同所與當時變法運動之哲學的根據也。

(3) 大同之治

譚嗣同既亦注重「仁者以天地萬物爲一體」之義，故在政治方面，亦講康有爲所謂「大同之教」。譚嗣同云：

「地球之治也，以有天下而無國也。莊曰：『聞在宥天下，不聞治天下。』治者，有國之義也。在宥者，無國之義也。曰在宥，蓋自由之轉音，旨哉言乎！人人能自由，是必爲無國之民。無國則畛域化，戰爭息，猜忌絕，權謀棄，彼我亡，平等出，且雖有天下，若無天下矣。君臣廢，則貴賤平；公理明，則貧富均。千里萬里，一家一人。視其家，逆旅也。視其人，同胞也。父無所用其慈，子無所用其孝。兄弟忘其友，夫婦忘其倡隨。若西書中百年一覺者，殆彷彿禮運大同之象焉。」（仁學頁四十九）

此義譚嗣同以爲易，春秋中已言之。譚嗣同云：

「吾言地球之變，非吾之言，而易之言也。易言天下之道，故至蹟而不可惡。吾嘗開口口之論乾卦矣，於春秋三世之義有合也。易兼三才而兩之，故有兩三世；內卦逆而外卦順。」初九，潛龍勿用。」太平世也。元統也。無教主，亦無君主。於時爲洪荒太古，氓之蚩蚩，互爲酋長已耳。於人爲初生。勿用者，無所可用者也。「九二，見龍在田，利見大人。」升平世也。天統也。時則漸有教主君主矣，然去民尙未遠也，故曰在田。於時爲三皇五帝，於人爲童穉。「九三，君子終日乾乾，夕惕若厲，无咎。」據亂世也，君統也。君主始橫肆，教主乃不得不出而劑其平。故詞多憂慮。於時爲三代，於人爲冠婚。此內卦之逆三世也。「九四，或躍在淵，无咎。」據亂世也，君統也。上不在天，下不在田。或者，試詞也。知其不可爲而爲之者，孔子也。於時則自孔子之時至於今日皆是也，於人則爲壯年以往。「九五，飛龍在天，利見大人。」升平世也。天統也。地球羣教，將同奉一教主。地球羣國，將同奉一君主。於時爲大一統，於人爲知天命。「上九，亢龍有悔。」太平世也。元統也。合地球而一教主，一君主，勢又孤矣。孤故亢，亢故悔。悔則人人可有教主之德，而教主廢。人人可有君主之權，而君主廢。於時徧地爲民主，於人爲功夫純熟，可謂從心所欲不踰矩矣。此外卦之順三世也。然而猶有迹象也。至於「用九見羣龍無首吉，天德不可爲首也。」又曰：「天下治也。」則一切衆生，普遍成佛。不惟無教

主，乃至無教。不惟無君主，乃至無民主。不惟渾一地球，乃至無地球。不惟統天，乃至無天。夫然後至矣，盡矣，蔑以加矣。」（仁學頁五十一）

此所引或卽康有爲之說。卽或不然，而要之「用九見羣龍無首吉」之最高境界，當卽康有爲所謂「不可思議，不可言說」之「神聖所游」之境界也。

(4) 論教主

譚嗣同又自設難者曰：「子陳義高矣。既已不能行，而滔滔然爲空言，復何益乎？」譚自答曰：

「吾貴知，不貴行也。知者，靈魂之事也。行者，體魄之事也。孔子曰：『知之爲知之，不知爲不知，是知也。』知亦知，不知亦知，是行有限而知無限，行有窮而知無窮也。……教也者，求知之方也。故凡教主教徒，皆以空言垂世，而不克及身行之，且爲後世詬罵戮辱而不顧也。耶殺身，其弟子十二人，皆不得其死。孔僅免於一身，其弟子七十人，達者蓋寡。佛與弟子，皆飢困乞食，以苦行終。此其亡軀命，以先知覺後知，以先覺覺後覺，豈暇問其行不行哉。惟摩西穆罕默德，以權力行其教，君主而已矣，何足爲教主。」（仁學頁五十）

教主惟教人知，然「真知則無不行矣。」

耶孔佛「三教不同，同於變。變不同，同於平等。」（仁學頁二十八）三教最高之理想，皆爲上述最高之境界。惟三教之教主，所處之時代不同，故言之似有異。譚嗣同云：

「以公羊傳三世之說衡之，孔最爲不幸。孔之時，君主之法度，既已甚密而孔繁。所謂倫常禮義，一切束縛箝制之名，既已浸漬於人人之心，而猝不可與革。既已爲據亂之世，孔無如之何也。其於微言大義，僅得託諸隱晦之辭，而宛曲虛渺，以著其旨。其見於雅言，仍不能不牽率於君主之舊制，亦止據亂之世之法已耳。據亂之世，君統也……耶次不幸。彼其時亦君主橫恣之時也。然而禮儀等差之相去，無若中國之懸絕，有升平之象焉。故耶得伸其天治之說於昇平之世，而爲天統也……惟佛獨幸。其國土本無所稱歷代神聖之主，及摩西、約翰、禹、湯、文武、周公之屬，琢其天真，濟其本樸。而佛又自爲世外出家之人，於世間無所避就。故得畢伸其大同之說，於太平之世，而爲元統也。夫大同之治，不獨父其父，不獨子其子。父子且無，更何有於君臣。舉凡獨夫民賊所爲一相箝制束縛之名，皆無得而加諸。而佛遂以獨高於羣教之上，時然也。勢不得不然也。要非可以揣測教主之法身也。教主之法身，一而已矣。□□□□：「三教教主一也。吾拜其一，皆拜之矣。」斯言也，吾取之。」（仁學頁二十八至二十九）

此言極推尊佛教。然其所以推尊之，以其合於孔子最高之義。是其推尊佛教，亦卽所

以推尊孔子也。

(四) 廖平

講今文家經學較康有爲稍早，而康有爲亦受其影響者，有廖平。「廖平，字季平，初號四益，晚年更號五譯，又更號六譯，四川井研人，生於清文宗咸豐二年（西歷一八五二年），卒於民國二十一年（西歷一九三二年）年八十一歲。」（據行述）

(1) 經學一變

廖平之學共經六變，故晚年自更號六譯。第一變爲「今古」，時在癸未（光緒九年，西歷一八八三）。（四益館經學四變記，成都存古書局本，頁二）此時學說，以爲「今古兩家所根據，又多同出於孔子，於是倡爲法古改制，初年晚年之說。」（同上頁三）在所著今古學考（書成於丙戌，光緒十二年西歷一八八六）中，條列今古文經之異同，以爲今古學之分，先秦已有，而皆出於孔子。廖平云：

「論語：『周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。』此孔子初年之言，古學之祖也。『行夏之時，乘殷之輅，」

服周之冕，樂則韶武。」此孔子晚年所言，今學所祖也。又言夏殷因革繼周者，百世可知。按王制即所謂繼周之王也。」（今古學考，成都存古書局本，卷下頁五）

蓋孔子初年，「尊王命，畏大人」，尙無革命之意，只有從周之心。「至於晚年，哀道不行」，於是「以所欲爲者」，「書之王制，寓之春秋。」（同上頁三）禮記中王制一篇，即孔子所作，所謂王制者，即繼周之王之制也。周禮所說爲周制，即孔子初年所欲從者；王制爲繼周之王之制，乃孔子晚年決心革命之後之所作者。當時主張改制者，不僅孔子。「春秋時有志之士，皆欲改周文，正如今之言治，莫不欲改弦更張也。」（同上頁二十四）康有爲諸子改制之說，蓋本於此。

因孔子有初年晚年之主張，孔子歿後，宗孔子初年之說者，爲古學；宗孔子晚年之說者，爲今學。廖平云：

「魯爲今學正宗，燕趙爲古學正宗……魯乃孔子鄉國，弟子多，孔子晚年說，學者以爲定論……燕趙弟子，未修春秋以前，辭而先反。惟聞孔子從周之言，已後改制等說，未經面領。因與前說相反，遂疑魯弟子僞爲此言，依託孔子，故篤守前說，與魯學相難。」（同上頁九）

以後今學古學相爭不已。實則今古學不同者只在制度方面。廖平云：

「論語因革損益，唯在制度。至於倫常義理，百世可知。故今古之分，全在制度，不在義理，以義理今古同也。」（同上頁八）

即就制度方面言，亦「其實今學改者少不改者多。今所不改，自當從古。凡解經，苟今學所不足，以古學補之可也。」（同上頁九）故今古二派，「如水火陰陽，」「相妨」而亦「相濟」（同上頁一）也。

(2) 經學二變

廖平之學第二變爲「尊今抑古」時在戊子（光緒十四年，西歷一八八八）。此時學說，

廖平云：

「於是考究古文家淵源，則皆出許鄭以後之僞撰。所有古文家師說，則全出劉歆以後据周禮左氏之推衍。又考西漢以前，言經學者皆主孔子，並無周公。六藝皆爲新經，并非舊史。於是以尊經者作爲知聖篇，闢古者作爲闢劉篇。」（自注：「外間所祖述之改制考即祖述知聖篇，僞經考即祖述闢劉篇，而多失其宗旨。」）（經

此時以今文經爲孔子所作。「帝王見諸事實，孔子徒託空言。六藝卽其典章制度，與今六部則例相同。」（知聖篇卷上，成都存古書局本，頁二）古文經說，皆劉歆及以後人所僞造，劉

歆真「爲聖門卓操。」（古學考頁二十）廖平此時學說與康有爲之孔子改制考及新學

僞經考所主張者同，故以爲康之改制考爲祖述知聖篇，僞經考爲祖述關劉篇。

廖平此時以爲春秋時主張改制者，實只孔子一人。廖平云：

「或以諸子皆欲傳教，人思改制，以法孔子，此大誤也。今考子書，皆春秋後四科流派，託之古人。按以言立教，開於孔子。春秋以前，但有藝術卜筮之書。凡子家皆出於孔子以後，由四科而分九流，皆託名古人，實非古書。」

（知聖篇卷上頁二十七至二十八）

惟其如此，故孔子爲唯一之大聖也。

（3）經學三變

廖平之學第三變爲講「小大」之學。時在戊戌（光緒二十四年，西歷一八九八）。此時之學用邵康節說，分政治爲皇帝王伯四種。以爲王制春秋，乃孔子王伯之制，乃所以治中國者。然孔子非「一隅之聖」，故王伯之制外，尚有皇帝之制。孔子皇帝之制，以周禮爲根基，尙書爲行事，亦如王制之於春秋。此乃孔子所以「經營地球」者。「中庸所謂洋溢中國，施及蠻貊，凡有血氣，莫不尊親。」禮運所言大同之說，皆謂此也。（經學四變

〔記頁四〕

所以知春秋王制爲孔子治中國之制，尙書周禮爲孔子治世界之制者，以春秋王制及尙書周禮中所說疆域不同也。皇帝疆域圖（廖平弟子黃銓本師說編輯）云：

「王制說春秋三千里爲小標本。周禮說尙書加十倍方三萬里爲大標本。而六合以內，人事盡之矣。鄒衍傳所稱大九州得九九八十一方三千里。儒者九州止得八十一分之一。所謂儒者九州，卽指春秋王

制而言。」

鄒衍之大九州卽周禮尙書所說之九州，卽現在吾人所知地球之全部也。皇帝疆域圖云：

「世界開化，由野而文，疆宇由小而大。春秋之時，九州僅方三千里。上推虞夏，草昧尤甚。孔聖刪書，託古定制，乃據當日之州名，隱寓皇帝之版圖，以俟後施行。藏須彌於芥子，推而放諸四海而準，豈但爲魯邦

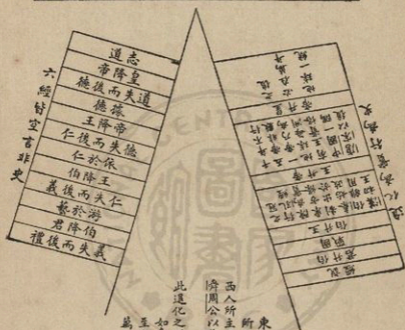
治列國而已乎？」（同上第八，頁二十二）

故孔子之學，實爲全世界之政治及社會立一整個的辦法。世界進化，必依之而行。依孔子之表面觀之，則似皇帝之治，乃古代所已有，後乃退化而降爲王伯之治。其實孔子之意，乃「立退化之倒影，告往知來，使人隅反」也。（大成節講義，六譯館雜著，成都存古書局

本，頁二十四）

廖平立爲一聖經世運進退表，（同上頁二十七）其表如下：

聖世遷進退表



六經皆空言非史

禮說

此退化之理，孔經據以立說，然由退可以知進，如專主退化，免齊至春秋迭降四等，秦漢至今二千年，又當降四等，由此推之，數千萬年後不復為人矣。

東人言，西方行，秦皇漢武，皆屬創造，非古所有，由經說變為史事，在戰國後。

西人所主退化說，如五大洲交通，乃新創之局，非堯舜周公以前，海禁已通，瀛瀛之後，乃閉關三千里。

退化至於君後，中國又反，單跡為戰國以前程度。

經爲理論，史爲實事。春秋王制之理論，自秦漢以後，已逐漸變爲實事。西洋人未受孔經之教訓，故今西洋人之程度，與春秋時人略同。此後正宜行周禮尙書之理論，使全世界歸於大同。

故所謂今古學之分，孔子治中國之制與治世界之制之分。廖平云：

「故改今古之名曰小大……以王制治內，獨立一尊……而海外全球，所謂三皇五帝之三墳五典者，則全以屬之周禮……與王制一小一大，一內一外，相反相成，各得其所……孔子乃得爲全球之神聖，

六藝乃得爲宇宙之公言。」（經學四變記頁五）

孔子之經學，乃爲全球制法。孔子及經學之地位，於是似可爲最高矣。

（4）經學四變

然廖平以爲猶不止此，廖平續云：

「雖然，此不過六藝之人學，專言六合以內。但爲春秋尙書典禮，僅得其半；而天學之詩易樂，尙不在此數也。」（同上）

故自壬寅（光緒二十八年，西歷一九〇二）以後，廖平之學四變而講「天人」。廖平云：

「初以春秋、尚書、詩、易，分配道德仁義之皇帝王伯……遲之又久，乃知四經之體例，以天人分。人學爲六合以內，天學爲六合以外。春秋言伯而包王，尚書言帝而包皇。周禮三皇五帝之說，專言尚書；王制王伯之說，專言春秋。言皇帝王伯，制度在周禮、王制，經在尚書、春秋。一小一大，此人學之二經也……人學六合以內，所謂絕地天通，格於上下，人而非天，故人神隔絕。至於詩、易，以上征下，浮爲大例；中庸所謂「鸞飛於天，魚躍於淵，爲上下察」之止境。周遊六漠，魂、夢、飛、身，以今日時勢言之，誠爲力所不至。然以今日之人，視草昧之初，不過數千萬年，道德風俗，靈魂體魄，已非昔比。若再加數千年精進改良，各科學繼以昌明，所謂長壽服氣，不衣不食，其進步固可按程而計也。」（經學四變記頁七）

廖平以爲「自天人之學明，儒先所稱，詭怪不經之書，皆得其解。」（經學四變記頁七）如靈樞、素問、楚辭、山海經、穆天子傳中，荒唐不經之言，皆說別一世界，皆天學也。又如司馬相如大人賦，「讀之有凌雲之志」，所說亦「不在本世界」也。佛經亦屬天學，廖平云：

「將來世界進化，歸於衆生皆佛，人人辟穀飛身，無思無慮，近人論之詳矣。特未知佛卽出於道，爲化胡之先驅。所言卽爲將來實有之事，爲天學之結果，一人爲之則爲怪，舉世能之則爲恒。」（經學四變記頁十）

佛出於道，道出於孔，孔經所包，更益廣矣。

(5) 經學五變

廖平之經學五變記，其弟子黃鎔註云：「戊午（民國七年，西歷一九一八）改去今古名目，歸之小大，專就六經分天人大小。」視前之專就春秋尙書詩易分天人大小者又不同。六經中分人學三經，天學三經。人學三經中有禮經，廖平云：

「六藝中，先有小禮，（黃註：「如曲禮，少儀，內則，容經，弟子職。」）小樂（黃註：「十三舞勺，成童舞象。」）

此爲禮經，乃修身齊家事，爲治平根本。修身爲本，本此禮也。」（經學五變記，變述，成都存古書局本，卷上頁一）

小禮小樂，乃修身齊家之學，乃人學三經中之第一種。其第二種爲春秋，乃「治國學，王伯學，爲仁爲義。王制爲之傳。」此乃「人學之小標本，儒墨名法家主之。」其第三種爲尙書，乃「平天下學，皇帝學，爲道爲德。周禮爲之傳。」此乃「人學之大標本，道家陰陽家主之。」（同上卷上頁四至十一）

天學三經中有樂及大禮。廖平云：

「王伯之樂，中國略有彷彿；皇帝之樂，中國無此世局。其人未生，空存其說以待之。」（同上卷下頁十三）

所謂大禮，廖平亦無詳說，或者亦「空存其說以待之」也；此乃天學三經中之第一種。其第二種爲詩，乃「神遊學」。「如仙家之嬰兒鍊魂，神去形留，不能白日飛昇，脫此軀殼」。（黃註：「易經則能形游。」）詩故專言夢境。（黃註：「託之夢游，以明真理。」）魚鳥上下

（黃註：「莊子夢爲鳥而戾天，夢爲魚而潛淵。」）

內經，靈樞，素問，山海經，列子，莊子，楚辭，古賦，遊仙

詩，各書以爲之傳。」（同上卷下頁十五）康有爲譚嗣同皆以爲大同之治之上，尙有「天

造之世。」此皆廖平所謂之天學，惟廖言之特詳耳。

【註】天學三經中之第三種當爲易，但下文未言。所見刊本，當有脫誤。廖平經學五變之後，又有六變。其經學六變記，未見刊本，不知與五變記所說，又有何不同。

（五）經學時代之結束

廖平所說，如上所引者，吾人若以歷史或哲學視之，則可謂無價值之可言。但廖平之學，實爲中國哲學史中經學時代之結束。自此方面觀之，則廖平在哲學史中之地位，亦有相當重要。本篇第一章謂中國哲學史，自董仲舒以後，即在所謂經學時代

中。在此時代中，諸哲學家無論有無新見，皆須依傍古代哲學家之名，大部分依傍經學之名，如以舊瓶裝新酒焉。中國與西洋交通後，政治社會經濟學術各方面，皆起根本的變化。此西來之新事物，其初中國人仍以之附會於經學，仍欲以此絕新之酒，裝於舊瓶之內。本章所述三人，其代表也。此三人中廖平最後死，其經學之五變，始於民國七年。其此後所講之經學，可謂已將其範圍擴大至於極點。其牽引比附，有許多可笑之處。牽引比附而至於可笑，是即舊瓶已擴大至極而破裂之象也。故廖平之學，實爲經學最後之壁壘，就時間言，就其學之內容言，皆可以結經學時代之局者也。

歷史上時代之改變，不能劃定於某日某時。前時代之結束，與後時代之開始，常相交互錯綜。在前時代將結束之時，後時代之主流，即已發現。在廖平未死之前，即在其講經學五變之前，撇開經學而自發表思想者，已有其人。故中國哲學史中之新時代，已在經學時代方結束之時開始。所謂「貞下起元」，此正其例也。不過此新時代之思想家，尙無卓然能自成一系統者。故此新時代之中國哲學史，尙在創造之中；而寫的中國哲學史，亦只可暫以經學時代之結束終焉。

審查報告一

陳寅恪

竊查此書，取材謹嚴，持論精確，允宜列入清華叢書，以貢獻於學界。茲將其優點概括言之：凡著中國古代哲學史者，其對於古人之學說，應具瞭解之同情，方可下筆。蓋古人著書立說，皆有所爲而發；故其所處之環境，所受之背景，非完全明瞭，則其學說不易評論。而古代哲學家去今數千年，其時代之真相，極難推知。吾人今日可依據之材料，僅爲當時所遺存最小之一部；欲藉此殘餘斷片，以窺測其全部結構，必須備藝術家欣賞古代繪畫雕刻之眼光及精神，然後古人立說之用意與對象，始可以真了解。所謂真了解者，必神遊冥想，與立說之古人，處於同一境界，而對於其持論所以不得不如是之苦心孤詣，表一種之同情，始能批評其學說之是非得失，而無隔閡膚廓之論。否則數千年前之陳言舊說，與今日之情勢迥殊，何一不可以可笑可怪目之乎？但此種同情之態度，最易流於穿鑿傅會之惡習；因今日所得見之古代材料，或散

佚而僅存，或晦澀而難解，非經過解釋及排比之程序，絕無哲學史之可言。然若加以聯貫綜合之搜集，及統系條理之整理，則著者有意無意之間，往往依其自身所遭際之時代，所居處之環境，所薰染之學說，以推測解釋古人之意志。由此之故，今日之談中國古代哲學者，大抵即談其今日自身之哲學者也；所著之中國哲學史者，即其今日自身之哲學史者也。其言論愈有條理統系，則去古人學說之真相愈遠；此弊至今日之談墨學而極矣。今日之墨學者，任何古書古字，絕無依據，亦可隨其一時偶然興會，而爲之改移，幾若善博者能呼虛成虛，喝雉成雉之比；此近日中國號稱整理國故之普通狀況，誠可爲長嘆息者也。今欲求一中國古代哲學史，能矯傳會之惡習，而具了解之同情者，則馮君此作庶幾近之；所以宜加以表揚，爲之流布者，其理由實在於此。至於馮君之書，其取用材料，亦具通識，請略言之：以中國今日之考據學，已足辨別古書之真僞；然真僞者，不過相對問題，而最要在能審定僞材料之時代及作者而利用之。蓋僞材料亦有時與真材料同一可貴。如某種僞材料，若逕認爲其所依託之時代及作者之真產物，固不可也；但能考出其作僞時代及作者，即據以說明此時代及

作者之思想，則變爲一真材料矣。中國古代史之材料，如儒家及諸子等經典，皆非一時代一作者之產物。昔人籠統認爲一人一時之作，其誤固不俟論。今人能知其非一人一時之所作，而不知以縱貫之眼光，視爲一種學術之叢書，或一宗傳燈之語錄，而斷斷致辯於其橫切方面，此亦缺乏史學之通識所致。而馮君之書，獨能於此別具特識，利用材料，此亦應爲表章者也。若推此意而及於中國之史學，則史論者，治史者皆認爲無關史學而且有害者也；然史論之作者，或有意或無意，其發爲言論之時，卽已印入作者及其時代之環境背景，實無異於今日新聞紙之社論時評，若善用之，皆有助於考史。故蘇子瞻之史論，北宋之政論也；胡致堂之史論，南宋之政論也；王船山之史論，明末之政論也。今日取諸人論史之文，與舊史互證，當日政治社會情勢，益可藉此增加了解，此所謂廢物利用，蓋不僅能供習文者之摹擬練習而已也。若更推論及於文藝批評，如紀曉嵐之批評古人詩集，輒加塗抹，詆爲不通，初怪其何以狂妄，至是後讀清高宗御製詩集，頗疑其有所爲而發；此事固難證明，或亦間接與時代性有關，斯又利用材料之別一例也。寅恪承命審查馮君之書，謹具報告書，并附著推論之餘

中國哲學史

義於後，以求教正焉。



四

六月十一日

審查報告二

金岳霖

對於中國哲學，或在中國的哲學，我是門外漢，不敢有所批評，有所建議。但讀了馮先生的中國哲學史，有一點感想胡亂寫出來。

我很贊成馮先生的話，哲學根本是說出一種道理來的道理。但我的意見似乎趨於極端，我以為哲學是說出一個道理來的成見。哲學一定要有所「見」，這個道理馮先生已經說過，但何以又要成見呢？哲學中的見，其論理上最根本的部分，或者是假設，或者是信仰；嚴格的說起來，大都是永遠或暫時不能證明與反證的思想。如果一個思想家一定要等這一部分的思想證明之後，才承認他成立，他就不能有哲學。這不是哲學的特殊情形，無論甚麼學問，無論甚麼思想都有，其所以如此者就是論理學不讓我們丟圈子。現在的論理學還是歐克理「直線式」的論理學，我們既以甲證乙，以乙證丙，則不能再以丙證甲。論理學既不讓我們丟圈子，這無論甚麼思

想的起點（就是論理上最根本的部分）總是在論理學範圍之外。則一部分思想在論理上是假設，在心理方面或者是信仰。各思想家有「選擇」的餘地。所謂「選擇」者，是說各個人既有他的性情，在他的環境之下，大約就有某種思想。這類的思想，就是上面所說的成見。何以要說出一個道理來呢？對於這一層，馮先生說得清楚，可以不必再提。

各人既有各人的性情，又有各人的環境，有些人受環境的刺激就發生許多的問題。有些問題容易解決，有些不容易解決，這些不容易解決的問題有種種不同的關係可能，而問題的總數可以無限。在這樣多的問題裏面，有些是已經討論過的，有些是未曾討論過的；有些是一時一地的，有些是另一時一地的；有些是一國所注重的，有些是另外一國所注重的。哲學的問題也是這些問題中的問題。歐洲各國的哲學問題，因為有同一來源，所以很一致。現在的趨勢，是把歐洲的哲學問題當作普通的哲學問題。如果先秦諸子所討論的問題與歐洲哲學問題一致，那麼他們所討論的問題也是哲學問題。以歐洲的哲學問題為普遍的哲學問題當然有武斷的地方，

但是這種趨勢不容易中止。既然如此，先秦諸子所討論的問題，或者整個的是，或者整個的不是哲學問題，或者部分的是，或者部分的不是哲學問題；這是寫中國哲學史的先決問題。這個問題是否是一重要問題，要看寫哲學史的人的意見如何。如果他注重思想的實質，這個問題比較的要緊；如果他注重思想的架格，這個問題比較的不甚要緊。若是一個人完全注重思想的架格，則所有的問題都可以是哲學問題；先秦諸子所討論的問題也都可以是哲學問題。至於他究竟是哲學問題與否？就不得不看思想的架格如何。

談到思想的架格，就談到論理學。所謂「說出一個道理來」者，就是以論理的方式組織對於各問題的答案。問題既如上所述有那樣多，論理是否與問題一樣呢？那就是問：有多少種論理呢？對於這一個問題，當然要看論理兩字的解釋。尋常談到論理兩字，就有空架子與實架子的分別。如果我們以 Δ 代表可以代表任何事物而不代表一定的事物的符號， Δ^1 是最先的符號，我們可以有以下的表示：

$$(1) \Delta \rightarrow \Delta^1 \rightarrow \Delta^2 \rightarrow \Delta^3 \rightarrow \Delta^4 \rightarrow \dots \rightarrow \Delta^m \rightarrow \dots$$

如果我們以甲，乙，丙，丁等代表代表一定的事物的符號，我們可以有以下的表示：

(2) 甲→乙→丙→丁→……

前一表示是空架子的論理，後一表示是實架子的論理。嚴格的說，只有空格子是論理，實架子的論理可以是科學，可以是哲學，可以是律師的呈文，可以是法庭的辯論。如果我們把論理限制到空架子的論理，我們還是有多數論理呢？還是只有一種論理呢？對於這個問題有兩個看法：一是從論理本身方面看，一是從事實方面看。從論理本身方面看來，我們只能有一種論理，對於這一層，我在哲學評論討論過，此處不贅。事實方面，我們似乎有很多的論理。各種不同的論理學都各代表一種論理，即在歐美，論理的種類也不在少數。先秦諸子的思想的架格能不能代表一種論理呢？他們的思想既然是思想，當然是一種實架子的論理。我們的問題是把實質除開外，表現於這種思想之中的，是否能代表一種空架子的論理。如果有一空架子的論理，我們可以接下去問這種論理是否與歐洲的空架子的論理相似。現在的趨勢是把歐洲的論理當作普通的論理。如果先秦諸子有論理，這論理是普通的呢？還是特別的

呢？這也是寫中國哲學史的一先決問題。

哲學有實質也有形式，有問題也有方法。如果一種思想的實質與形式均與普遍哲學的實質與形式相同，那種思想當然是哲學。如果一種思想的實質與形式都異於普遍哲學，那種思想是否是一種哲學頗是一問題。有哲學的實質而無哲學的形式，或有哲學的形式而無哲學的實質的思想都給哲學史家一種困難。「中國哲學」這名稱就有這個困難問題。所謂中國哲學史是中國哲學的史呢？還是在中國的哲學史呢？如果一個人寫一本英國物理學史，他所寫的實在是在英國的物理學史，而不是英國物理學的史；因為嚴格的說起來，沒有英國物理學。哲學沒有進步到物理學的地步，所以這個問題比較複雜。寫中國哲學史就有根本態度的問題。這根本的態度至少有兩個：一個態度是把中國哲學當作中國國學中之一種特別學問，與普遍哲學不必發生異同的程度問題；另一態度是把中國哲學當作發現於中國的哲學。

根據前一種態度來寫中國哲學史，恐怕不容易辦到。現在的中國人免不了時

代與西學的影響，就是善於考古的人，把古人的思想重寫出來，自以為是述而不作，其結果恐怕仍不免是一種翻譯。同時即令古人的思想可以完全述而不作的述出來，所寫出來的書不見得就可以稱為哲學史。

如果我們把中國的哲學當作發現於中國的哲學，中國哲學史就是在中國的哲學史，而寫中國哲學史的態度就是以上所說的第二個根本態度；但這不過是一種根本的態度而已。我們可以根據一種哲學的主張來寫中國哲學史，我們也可以不根據任何一種主張而僅以普通哲學形式來寫中國哲學史。胡適之先生的中國哲學史大綱就是根據於一種哲學的主張而寫出來的。我們看那本書的時候，難免一種奇怪的印像，有的時候簡直覺得那本書的作者是一個研究中國思想的美國人；胡先生於不知不覺間所流露出來的成見，是多數美國人的成見。在工商實業那樣發達的美國，競爭是生活的常態，多數人民不免以動作為生命，以變遷為進步，以一件事體之完了為成功，而思想與汽車一樣也就是後來居上。胡先生既有此成見，所以注重效果，既注重效果，則經他的眼光看來，樂天安命的人難免變成一種達觀

的廢物。對於他所最得意的思想，讓他們保存古色，他總覺得不行，一定要把他們安插到近代學說裏面，他才覺得舒服。同時西洋哲學與名學又非胡先生之所長，所以在他兼論中西學說的時候，就不免牽強附會。哲學要成見，而哲學史不要成見。哲學既離不了成見，若再以一種哲學主張去寫哲學史，等於以一種成見去形容其他的成見，所寫出來的書無論從別的觀點看起來價值如何，總不會是一本好的哲學史。

馮先生的態度也是以中國哲學史爲在中國的哲學史；但他沒有以一種哲學的成見來寫中國哲學史。成見他當然是有的，主見他當然也是有的。據個人所知道的，馮先生的思想傾向於實在主義；但他沒有以實在主義的觀點去批評中國固有的哲學。因其如此，他對於古人的思想雖未必贊成，而竟能如陳先生所云：「神遊冥想與立說之古人處於同一境界。」同情於一種學說與贊成那一種學說，根本是兩件事。馮先生對於儒家對於喪禮與祭禮之理論似乎有十二分的同情，至於贊成與否就不敢說了。馮先生當然有主見，不然他可以不寫這本書。他說哲學是說出一個道理來的道理，這也可以說是他主見之一；但這種意見是一種普遍哲學的形式問

題而不是一種哲學主張的問題。馮先生既以哲學爲說出一個道理來的道理，則他所注重的不僅是道而且是理，不僅是實質而且是形式，不僅是問題而且是方法。或者因其如此，所以討論易經比較辭簡，而討論惠施與公孫龍比較的辭長。對於其他的思想，或者依個人的主見，遂致無形地發生長短輕重的情形亦未可知。對於這一層，我最初就說不能有所批評或建議。但從大處看來，馮先生這本書，確是一本哲學史而不是一種主義的宣傳。

十九，六，二十六。

審查報告二

陳寅恪

此書上卷寅恪曾任審查。認爲取材精審，持論正確。自刊布以來，評論贊許，以爲實近年吾國思想史之有數著作，而信寅恪前言之非阿私所好。今此書繼續完成，體例宗旨，仍復與前卷一貫。允宜速行刊布，以滿足已讀前卷者之希望，而使清華叢書中得一美備之著作。是否有當，尙乞鑒定是幸。寅恪於審查此書之餘，并略述所感，以求教正。

佛教經典言：「佛爲一大事因緣出現於世。」中國自秦以後，迄於今日，其思想之演變歷程，至繁至久。要之，只爲一大事因緣，卽新儒學之產生，及其傳衍而已。此書於朱子之學多所發明。昔閻百詩在清初以辨僞觀念，陳蘭甫在清季以考據觀念，而治朱子之學，皆有所創獲。今此書作者取西洋哲學觀念，以闡明紫陽之學，宜其成系統而多新鮮。然新儒家之產生，關於道教之方面，如新安之學說，其所受影響甚深且

遠。自來述之者皆無愜意之作。近日常盤大定推論儒道之關係，所說甚繁。（東洋文庫本）仍多未能解決之問題。蓋道藏之祕籍，迄今無專治之人，而晉南北朝隋唐五代數百年間，道教變遷傳衍之始末，及其與儒佛二家互相關繫之事實，尙有待於研究。此則吾國思想史上前修所遺之缺憾，更有俟於後賢之追補者也。南北朝時卽有儒釋道三教之目，（北周衛元嵩撰齊二教論七卷見舊唐書經籍志）至李唐之世，遂成固定之制度。如國家有慶典，則召集三教之學士講論於殿廷，是其一例。故自晉至今，言中國之思想，可以儒釋道三教代表之。此雖通俗之談，然稽之舊史之事實，驗以今世之人情，則三教之說，要爲不易之論。儒者在古代本爲典章學術所寄託之專家。李斯受荀卿之學，佐成秦治。秦之法制實儒家一派學說之所附繫。中庸之「車同軌，書同文，行同倫」，（卽太史公所謂「至始皇乃能并冠帶之倫」之倫）爲儒家理想之制度，而於秦始皇之身而得以實現之也。漢承秦業，其官制法律亦襲用前朝。遺傳至晉以後，法律與禮經並稱。儒家周官之學說悉采入法典。夫政治社會一切公私行動莫不與法典相關，而法典爲儒家學說具體之實現。故二千年來華夏民族所受儒

家學說之影響最深最鉅者，實在制度法律公私生活之方面；而關於學說思想之方面，或轉有不如佛道二教者。如六朝士大夫號稱曠達，而夷考其實，往往篤孝義之行，嚴家諱之禁，此皆儒家之教訓，固無預於佛老之玄風者也。釋迦之教義，無父無君，與吾國傳統之學說，存在之制度無一不相衝突。輸入之後，若久不變易，則決難保持。是以佛教學說能於吾國思想史上發生重大久長之影響者，皆經國人吸收改造之過程。其忠實輸入不改本來面目者，若玄奘唯識之學，雖震盪一時之人心，而卒歸於消沈歇絕。近雖有人焉，欲然其死灰，疑終不能復振，其故匪他，以性質與環境互相方圓鑿柄，勢不得不然也。六朝以後之道教，包羅至廣，演變至繁，不以儒教之徧重政治社會制度，故思想上尤易融貫吸收。凡新儒家之學說，似無不有道教或與道教有關之佛教爲之先導。如天台宗者，佛教宗派中道教意義最富之一宗也。（其創造者慧思所作誓願文，最足表現其思想。至於北宋真宗時日本傳來之大乘止觀法門一書，乃依據大乘起信論者，恐係華嚴宗盛後，天台宗僞託南嶽而作。故此書只可認爲天台宗後來受華嚴宗影響之史料，而不能據以論南嶽之思想也。）其宗徒梁敬之與李

習之之關係，實啓新儒家開創之動機。北宋之智圓提倡中庸，甚至以僧徒而號中庸子，并自爲傳以述其義。（孤山閑居編）其年代猶在司馬君實作中庸廣義之前。（孤山卒於宋真宗乾興元年，年四十七。）似亦於宋代新儒家爲先覺。二者之間其關係如何，且不詳論。然舉此一例，已足見新儒家產生之問題，猶有未發之覆在也。至道教對輸入之思想，如佛教摩尼教等，無不盡量吸收。然仍不忘其本來民族之地位。既融成一家之說以後，則堅持夷夏之論，以排斥外來之教義。此種思想上之態度，自六朝時亦已如此。雖似相反，而實足以相成。從來新儒家即繼承此種遺業而能大成者。竊疑中國自今日以後，即使能忠實輸入北美或東歐之思想，其結局當亦等於玄奘唯識之學，在吾國思想史上既不能居最高之地位，且亦終歸於歇絕者。其真能於思想上自成系統，有所創獲者，必須一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位。此二種相反而適相成之態度，乃道教之真精神，新儒家之舊途徑，而二千年吾民族與他民族思想接觸史之所詔示者也。寅恪平生爲不古不今之學，思想囿於咸豐同治之世，議論近乎（曾）湘鄉（張）南皮之間，承審查此書，草此報告，陳述

所見，殆所謂「以新瓶而裝舊酒」者。誠知舊酒味酸而莫肯售，姑注於新瓶之底，以求一嘗可乎？





中華民國柒拾捌年陸月廿日

贈

中華民國二十三年八月初版
中華民國二十四年四月再版

(22654.1續)

大學叢書
(教本) 中國哲學史一冊

每冊定價大洋貳元伍角

外埠酌加運費匯費

著者 馮友蘭

發行人 王雲五

印刷所 上海河南路商務印書館

發行所 上海及各埠商務印書館

版權所
必究

(本書校對者 徐壽齡 程運公)

◆ C 五五四六 (四)

國家圖書館



000796786

