

中華文化
叢書

李震著

中外形上學比較研究（上冊）

中華文化復興運動推行委員會主編
中央文物供應社發行

翁大司鐸教正

米鐸

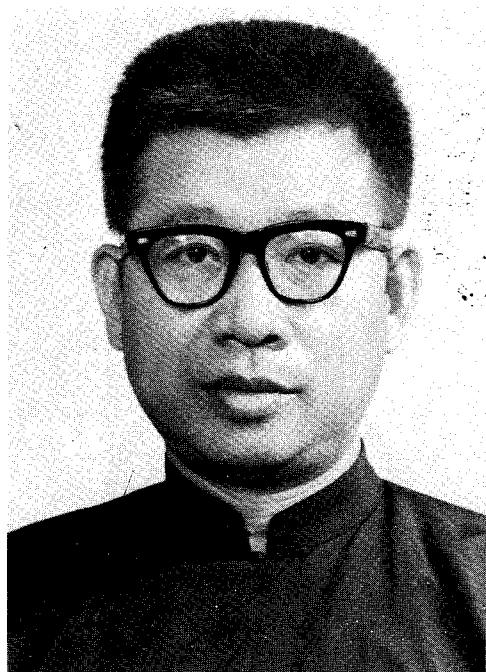
李

震

敬

贈

71
7
26



• 作者簡介 •

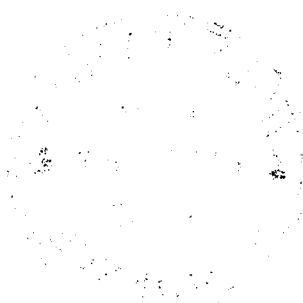
本書作者李震先生，原名李振英，號撥雲山人，天津市人，民國十八年十月生。意大利羅馬傳信大學哲學、神學碩士，米蘭聖心大學哲學博士。現任私立輔仁大學哲學教授。著有「由存在到永恒」、「人的探討」、「哲學的宇宙觀」、「基本哲學」、「靈心雨絲」、「杜斯妥也夫斯基的精神世界」等書。

中華文化叢書
李 震 著

中外形上學比較研究（上冊）

中華文化復興運動推行委員會主編
中央文物供應社發行

1000
1000
1000



1000
1000
1000

「中華文化叢書」序

嚴家淦

我中華民族，五千年來，歷經阡危，屢遭變亂，然終能撥亂返治，使民族命脈綿延不絕者，實因有一偉大而光輝的文化道統，這就是堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，聖聖相傳的大道，亦即儒家所秉持的以人性爲基礎，以人道爲內涵的中華文化。這一文化所以能源遠流長，在艱彌厲，歷久常新者，乃因我先民深感民族生命承傳之不易，而油然而興起一種嚴肅深沉的使命感，欲竭智盡力，上承列祖列宗艱難開創的業績，下開子子孫孫承先啓後之宏規；亦願世世代代，珍惜護持，發揚光大，有了此一視全民族文化，爲一份繼世無窮的大生命意識，不斷奉獻其智慧與心力，才能渾浩流轉，波瀾壯闊。

中華文化發軔之初，與其他地區的文化，原甚相似，嗣因自然環境的迭經變易，歷代聖賢的創造發明，漸漸形成了遠較西亞歐非等地域高明的文物與制度。諸如在中華文物中，石器特別豐富，陶器和青銅器尤爲精美，而政治方面，如堯舜的禪讓，大禹的治水，商湯的弔民伐罪，伊尹以天下爲己任，周公制禮作樂等措施，均係早在二三千年前之事例；至於學術方面，我們有二十八篇不朽的文件——尚書，三百零五篇不朽的詩歌——詩經，與歷經三聖制作的察究天人關係的寶典——易經，以及十萬片甲骨，幾千件銅器，這都不是世界上任何其他古代國家所能媲美的。

及至孔子，更以其天生之聖德睿智，刪詩書，訂禮樂，贊周易，作春秋，使上古文化煥然一

新，並提出四維八德的倫理道德，作為樹立綱常，維繫世道人心的根本；復建立誠、正、修、齊、治、平之儒家用世心法，立教範、垂道統，自茲而後，代有傳人，影響所及，使其他人文科學、社會科學與自然科學諸甸域，亦皆大放異彩；在文學、藝術、哲學、史學、數學、天文、地理、醫學、冶金、水利、陶瓷、紡織各方面，亦均有輝煌成就。

中華文化到了創建民國的 國父孫中山先生，他一方面承受了孔子所集的大成，另方面又吸收了歐美各國文化的精義，如古希臘的民主思想，耶穌基督的博愛精神，近代法國的自由平等，以及美國的三權分立，都被 國父冶為一爐，而加以融合創新，此外再益以 國父自己的聰明睿智，「集中外之精華，防一切之流弊」，乃為我們創造了博大精深的三民主義，五權憲法，作為革命的準繩，建國的典範。

先總統 蔣公，繼承 國父遺志，實行三民主義，倡導中華文化復興運動，其目的就在發揚光大民族的固有文化，進而創造中華新文化，以期我民族文化的光輝，得以普照寰宇。其所昭示的倫理、民主、科學，乃三民主義思想的本質，亦即民族傳統文化的基礎。蔣公曾說：「倫理為誠正修齊之本，民主為福國淑世之則，科學為正德利用厚生之實。」凡此皆為儒家學說思想精義所在。蔣公並謂：「文化越進、國家越富。」則更為吾人從事文化復興運動之指標。

本會自成立以來，即有鑒於學術研究乃文化發展的先驅，整理典籍為激揚士類之工具。故而於致力教育改革，文藝促進，國民生活之輔導等工作之外，尤其著重於學術研究與叢書編印。蓋

學術思想爲文化的核心，復興中華文化，勢非先從學術思想方面着手整理研究發揮不爲功。

惟以我國學術思想，經數千年之累積，百家爭鳴，浩如煙海。即可證明我國文化如長江大河，其導源逾遠，其流勢逾濶。但古籍龐雜，有待錘鍊剪裁，刮垢磨光。此所以本會爲致力中華文化的復興，就必須將我們祖先所遺留下來的古籍，本去蕪存菁之旨，重新加以整理研究，俾使精義燦然。因此本會在推動學術研究與出版工作方面，一向是有層次、有計畫、有步驟的在循序推進：

——首先進行整理古籍，由儒家學說，到百家思想，以現代觀點及其價值觀念，重新加以研究，凡合乎時代需要者，一律予以今註今譯，俾簡明易懂，使人人可以閱讀，達到窮理致知、篤學力行的目的。

——其次從事西方名著之譯介工作。良以文化不能閉關自守，時代不斷進步，僅持祖先留下的文化遺產，實不足以符合現代社會及生活之所需，故必須吸收外來文化，加以融合發展，以適應新的要求，社會才有進步，文化才能復興。

——再其次就是發揮中華文化的吸收力、移植力、融合力，結合人文精神與科學精神，以充實中國學術的內容，擴大中國學說的影響。所以本會在完成古籍今註今譯、編輯「中國歷代思想家」叢書，辦理「四書英譯」、選譯「西方名著」，翻譯英人李約瑟著「中國之科學與文明」等工作之後，緊接著便以比較研究方法，編輯一套「中華文化叢書」。良以世界之大，文化領域

之廣，長於此者，未必不短於彼，優於文治者，未必即能唯我獨尊。今日我們在文化建設上，若不膠柱鼓瑟，故步自封，則須比較中外學術思想之異同，來溝通東西，融貫新舊，以充實文化內容，擴展文化園地，光大文化價值，當爲復興中華文化應有的措施。

本會有鑒於此，爲弘揚民族文化傳統，鼓舞學術研究風氣，使中華文化與現代西方思想學術深相結合，藉以攝取西方文化精華，促進中華文化創造發展，首先擬定「中華文化與現代西方學術思想融合發展推行計畫」，於民國六十七年十二月十九日，提經中華文化復興運動推行委員會第九次全體委員會會議通過實施，復經本會據以擬定「中華文化叢書編輯計畫綱要」，及「中華文化叢書編印實施計畫」，並成立中華文化叢書編輯委員會，凡從事於教育文化工作的本會委員，大多邀請兼任編輯委員會委員，先後舉行了四次委員會會議，分爲哲學、倫理、文學、藝術、政治、法制、經濟、教育、社會、禮俗、國防、科技等十二組，再分別召開各分組編輯委員會會議多達五十二次，確定各組召集人，討論通過撰寫體例，商定書名，推選執筆人，決定出版中華文化叢書一百五十九種，於五年之內全部殺青。其所聘請擔任撰寫之學者專家，達二百餘人，咸係學貫中西博學能文的飽學之士。

按中華文化叢書之編撰，係以中國優良傳統文化與世界各國之學術思想制度，作比較研究，其基本觀點，在肯定中華文化價值，復興民族文化，闡揚 國父遺教，暨先總統 蔣公思想言論精義，並宣揚三民主義建設業績，貫徹反共復國國策。其中心要求，當以做到與現代學術思想相

結合，與文化建設相結合，與政治建設相結合，進而從各種科目的研究撰述中，達到中華文化融合發展，努力創新之目的。其最高希望，在建立以三民主義爲正統的學術思想，集合全國學人之智慧與精力，邁向學術思想與時俱進，不斷發展之路，進而創造博大精深，富麗堂皇的文化，庶幾可以參天地的化育，作人倫的準則，爲世界的翹楚。

由於本叢書冊數甚多，字數龐大，所需稿費及審查費用，亦甚爲鉅大，幸蒙行政院慨允支持，由政府專案撥助，以爲支應，遂使編撰工作得以按照計畫順利推行，本人謹致深摯的謝意。

本叢書十二個分組之召集人、編輯委員及執筆人，均屬望重士林的學者專家，現任各大學教授，平日課業繁忙，而能撥冗參與編輯策劃工作，並親自撰稿，此種爲宣揚中華文化而盡心竭力的精神，真正發揮了知識份子學術報國的最崇高情操，本人亦深感敬佩。

本叢書係由本會主編，然自民國六十八年二月份起，實際負責推動此一工作計畫者，爲本會委員兼執行秘書董樹藩同志和其他有關人員，舉凡負責策劃、聯絡、集稿、暨其他各項編輯作業，以及與承印廠商——中華印刷廠的聯繫，對書稿的校對檢查，付出的心力甚多，這套叢書的如期出版，他們的貢獻，實堪讚佩。

本會爲中華文化復興運動策劃、協調、推動之機構，今後自將繼續奉獻心力，致力文化建設，同時並望學術界人士響應支持與熱忱參與，全國同胞協力推行，並不吝指教與督促。「中華文化叢書」的出版，不但顯示了我們先民的睿智，歷史的光榮，也貫通了人類思想的精義，洵所謂

萬壑爭流，千岩競秀，象徵我們中華文化充實而有光輝。期望這部叢書，能够啓發讀者的理性，誘導讀者的興趣。人人慕義向道，實踐躬行，宏展其「爲往聖繼絕學」的抱負，作文化的尖兵，爲學術的先導。中華文化復興之成果，必使青天白日滿地紅之旗幟，飄揚於大陸之疆土，三民主義民主自由之福祉，均霑於大陸全體之同胞。

編輯弁言

谷鳳翔

中華文化復興運動，爲復國建國過程中長期性的社會運動，所以我們一方面整理五千年來民族文化遺產，遠承先聖先賢一脈相傳的道統，近紹國父三民主義五權憲法的宏規，以發揚光大我民族文化，俾恢復與時俱進的活力；另一方面要以日新又新的精神，攝取西方現代學術思想的精華，以充實我國原有民族與科學的根基，建立倫理民主科學齊頭並進的文化，且能隨時注意吸收、整合與創新，以使我中華文化，猶如江河，兼收並蓄，匯集萬流，成其浩大，此爲本會一貫信念與努力目標。

中華文化復興運動，目前已邁進一個新的里程，本會爲期創新應變，爰本上述意旨，於民國六十七年十二月間提出「中華文化與現代西方學術思想融合發展推行計畫」，提報本會第九次全體委員會通過。乃遵卽制訂「中華文化叢書編印實施計畫」，一一付諸實施，從而爲大專院校師生及社會人士提供人文科學、社會科學、及自然科學方面之參考用書，用以鼓舞學術研究風氣，提高學術研究水準。其所確定之編撰原則：係以中國優良傳統文化與世界各國之學術思想制度，作比較研究，藉以弘揚中華文化特質，肯定中華文化價值，達到創新發展之目標。同時在作比較研究時，充分應用現代科學方法，以中華文化爲主體，參證現代西方英、美、法、德及東方日、韓、印度等國之學術思想制度，予以比較敘述、解釋，相互印證，俾獲致融合發展之結論。

中華文化叢書編撰範圍，包括哲學、倫理、文學、藝術、政治、法制、經濟、教育、社會、禮俗、國防、科技等十二大類。茲將其撰寫旨趣，略述如左：

一、哲學方面：中國傳統哲學，具有天人合一、萬物一體之精神，無一刻不在發育創造，無一處不是交徹互融，以此特質和現代西方哲學比較研究，益見中國哲學之精神所在。

二、倫理方面：先總統 蔣公倡導復興中華文化，首重倫理，並世學人也多以中國傳統文化的特色之一為倫理道德。故為復興民族文化，特將中國倫理思想、道德觀念與現代西方倫理思想、道德觀念，作一比較研究，從而認識民族文化之精神價值，並予發揚光大。

三、文學方面：旨在弘揚中國文學之優美特質與風格，吸收現代西方的創作技巧，表現出綜合融會之精神。

四、藝術方面：由於中國藝術在人類文化史中，是最明亮、最美麗的創作，也是中華文化最璀璨光輝的一部分，故望藉比較研究，表露出中華藝術的永恒價值，進而吸收西方藝術的優點，達到創新之結果。

五、政治方面：基於中國政治思想及制度之精神所顯示之文化特質，與現代西方英、美、法、德等國重要政治思想制度、人物及行為，作比較研究，用於闡揚民權主義之精義，弘揚民主憲政之光輝。

六、經濟方面：基於中國正德、利用、厚生之傳統經濟思想、經濟制度，及民生主義經濟政

策之演進與實踐成果爲主體，與現代歐美日本等國之經濟學說制度作比較研究，期能昌明我國經濟學術，闡揚我國經濟發展之特色。

七、法制方面：從中國傳統文化中之法系法典，及民國以來法制觀念、立法措施和三民主義法律思想與現代西方民主國家之法制思想制度，作比較研究，以弘揚中華法學。

八、教育方面：中國是世界上最重視教育的國家，也是最尊敬教師的國家，故應把中國的傳統教育思想，如人性爲本，施教以仁，有教無類，因材施教，知行一貫，手腦並用，文武合一，均衡發展之精神，和三民主義的教育宗旨、政策措施，與現代西方民主先進國家之教育思想制度，作比較研究，求得融合之結論。

九、社會方面：基於中國均富安和樂利之傳統社會思想，及三民主義社會建設之精義和政策措施，與現代西方民主先進國家之社會福利思想制度，作比較研究，以發揚中國社會學說，健全中國社會制度。

十、禮俗方面：禮俗是一種文化事象，既爲生活方式，亦爲政治本源，故應對中外禮俗，比較研究，以收融合創新，移風易俗之功。對於文化的演進，應有深切的了解。

十一、國防方面：中國自古以來，即有偉大的兵學思想與軍事制度，加以現代中國的國防思想制度，在先總統 蔣公數十年經營擘劃之下，獨樹一格，如與現代西方民主先進國家之國防思想制度作比較研究，自可見及中華民國國防體系之完整，國防制度之特性所在。

十二、科技方面：基於中國古代科技發明對人類的偉大貢獻，以及現代中國之科學發展與成就，確信中國人之聰明才智，必可吸收西方最新科技知識，達到迎頭趕上，後來居上之目的。尤以現代科學發達，技術進步，研究方法，亦復精明，正是我國努力發展科技之最好時機。

從以上所述撰寫興趣觀之，可知「中華文化叢書」之編印，實為我國當前文化建設上的一件大事，值得國人重視的。其在編輯策劃方面，於六十八年元月份起積極展開工作，相繼成立中華文化叢書十二個分組編輯委員會，邀請各大學有關教授二百多人共同參與，先後召開各分組編輯委員及執筆人會議達五十二次之多，分別確定各分組所撰寫之專書書名及執筆人選，通過撰寫體例，並由各執筆人提出撰寫綱要，逐一交換意見，而後簽訂撰寫合約書，隨後由執筆人着手撰寫，確定三年之內繳稿，五年之內完成。由於全體編輯委員及執筆人熱忱參與，致使編輯工作按照預定進度順利完成，真令人感奮不已。

綜觀中華文化叢書十二分組之執筆人已簽訂撰寫合約，進行撰寫之專書，共計一百五十九種，其中哲學組十七種；倫理組十三種；文學組九種；藝術組八種；政治組十九種；法制組八種；經濟組十九種；教育組十五種；社會組十三種；禮俗組四種；國防組十九種；科技組十五種。涵蓋範圍，十分廣泛，可謂應有盡有。

由於本叢書是為復興中華文化而有計畫地編寫的書，所以對於撰寫體例的確定，自然是十分重要的事。因此在進行編輯策劃的時候，對於這套叢書有關撰寫體例的細目，經過全體編輯委

員審慎研討，幾經斟酌之後確定的，而在簽訂撰寫合約時，又特別要求每一位執筆人務必依照「撰寫體例」所定「細目」撰寫，以期中華文化叢書出版之後，確能達到預期的學術水準，並能把握本會編印本套叢書之旨意。茲將「中華文化叢書撰寫體例細目」臚列於后，以供瞭解。

一、本叢書之撰寫，基於中華文化之特質，三民主義之精義，融合現代西方英、美、法、德及東方日本等國之學術思想，予以比較研究，力求發揮。

二、本叢書之撰寫，悉本嚴肅之學術研究精神，運用科學研究方法，冀能獲致系統而客觀之論斷。行文避免誇張渲染。

三、本叢書之撰寫，須能顯示中華文化的一貫性與融通性，並富有學術性與實用性。望儘量採用第一手資料，把握其學術觀點，比較其實實真相。

四、本叢書每種專書，文字表達，力求深入淺出，結構佈局，望多舉隅舉證，同時注意其趣味性與可讀性。

五、本叢書每一種專著，遇有關鍵性問題，及重要論點，請不厭其詳的明豁敘述。

六、本叢書為求醒目易讀，撰寫文字，一律用通俗流暢的語體文，行文力求一氣呵成，分段宜適中，避免大長段與極小段。

七、本叢書引證資料暨文獻，須在各章之末，註明出處，得臚列（註一）；（註二）；（註三）等等，並將（註）寫在句點之前。除資料文獻引證出處外，亦可作補充說明。

八、本叢書每一種專著如需用統計圖表者，請在文字相關部位插入，以利閱讀。統計圖表得用阿拉伯字，由左至右繪製。

九、本叢書每一種專著，如有重要圖片，則請依從文字適切插入，每張圖片之下，附以文字說明。

十、本叢書每一種專著，凡需採用統計數字者，均應註明其來源或出處。

十一、本叢書撰寫內容，涉及政策措施部分，則以中華民國政府管轄地區爲限，對日據時期之臺灣與東北，抗戰時期之淪陷區，及現在之大陸匪區，均不予論述。如有批判必要，僅於論及某處某事與其有關者，予以引證敘述，並作針鋒相對之對比。

十二、本叢書之撰寫，以弘揚中華文化爲主旨，是故凡我先聖先賢、列祖列宗所遺之歷史文物與重要文獻，不論其爲外國學者研究發表者，或匪僞學術研究機構新近出土者，均可在有關專書中引敘。

十三、使用年號，一律用中華民國紀元；涉及中外各朝代部分，則用當時年號，並加括弧註明西元，以資比較。

十四、度量衡單位，採用中西比較方式，以利讀者閱讀了解。

十五、本叢書每一種專書之撰寫，請分章、分節敘述，各章各節，皆有標題，節之下分一、（一）、1.（1）等層次。

十六、本叢書每一種專著行文時，一律採用新式標點符號。

十七、本叢書每一種專著在行文時，凡提及 國父孫中山先生、先總統 蔣公時，須按一般習慣在其上格空一字。

十八、本叢書各種專書，引用文獻及資料，凡提及外國人名、地名時，均按照國人通用者翻譯，書名則一律譯意，並一律在括弧內附以外文原文；重出時不再加註。

十九、人名如用別號，則一律在括弧內加註正名及姓氏。

二十、文中引用書名，一律用全稱，不用簡稱。倘外文書名之譯名過長，得在初見時，於括弧內加註簡稱，重出時始得用簡稱。

二十一、本叢書每一種專書，以由右至左，由上而下直寫爲原則。如經濟、國防、科技方面之專書，必須橫寫始能表達清楚者，則按教育部規定採由左向右橫寫方式。至於數字得斟酌情形，可用中文或阿拉伯字。

二十二、本叢書行文，以避免直接徵引外文爲原則，倘有特殊需要必須引用時，其書寫方式，須按一般慣例辦理；並在外文之下有中文翻譯或解釋。

二十三、本叢書每一種專書，以十萬字至廿萬字爲原則。

二十四、本叢書自簽約之日起算，於三年之內繳稿。

從以上所列「撰寫體例細目」觀之，可知本叢書是一套雅俗共賞的學術性著作，走的是「通

俗化」、「大眾化」的編輯路線，採用語體文，以深入淺出的筆觸，將我國數千年之學術文化與西方學術思想作比較研究，把精義要旨介紹給社會大眾，使其易於接受，從而對社會大眾發生深遠影響。

由於本叢書編輯作業計畫周詳，對執筆人的服務與聯繫工作，做得十分周到，因而全部編印工作，自始至終，均能按照預定進度，切實推進，所以工作進行的十分順利。尤其在編輯策劃期間，承蒙

嚴會長靜波先生、陳副會長立夫先生以及諸位常務委員的熱心指導，各分組召集人及全體編輯委員的熱忱參與，執筆人辛勤撰寫，使本叢書如期付梓出版，本人謹在此致最崇高的敬意和謝意，而本會委員兼執行秘書董樹藩、林鵬等同志，對於編輯計畫之草擬，編輯策劃工作之推動，撰寫體例之擬訂，執筆人的約請聯繫，與書稿的催促、送審、編排、校對、印刷等工作，都貢獻了極大的心力。

綜觀中華文化，源遠流長，博大精深，數千年來，先聖先賢的微言大義，不論是身心修持，家庭倫理，社會羣己的關係，天下國家治平的道理，都充分表現了中華文化的精神，不僅樹立了東方的德性規範，亦為世界創造了精神文明的價值標準，用能歷劫不磨，並且日新月盛。因此使我們體認到中華文化所以成為東方文化的源頭活水者，厥由於其具有崇高的精神價值；中華文化之所以在全人類文化中放出異彩，羣起仰慕者，亦即基於此種精神價值。

先總統 蔣公曾說：「中華文化的精髓，就是以倫理、民主、科學爲內涵的三民主義。」因而中華文化復興運動，也就是三民主義的實踐運動。我們在民族復興基地——臺澎金馬，從事三民主義的建設，已使自由民主的光芒，照耀世界，並使大陸同胞熱烈期望我們「將三民主義的春天帶回大陸」。因此，貫徹三民主義的建設，乃全體中國人的共同願望。本會此次編印這套中華文化叢書，其主旨也就在於實踐三民主義文化建設之任務，使中華文化與世界學術思想融合發展，創新進步，俾能適應時代潮流的要求，越能發揚光大，從而使社會大眾由讀書求知，而真知力行，用以充分發揮中華文化精神力量，撲滅共產主義思想毒素，早日完成復興建國的大業。

中外形上學比較研究（上冊）

目 錄

甲部 中國形上學探討

第一章 道的探討	一
----------	---

第一節 道的意義	二
----------	---

第二節 道的本根性與先在性	四
---------------	---

第三節 道的普遍性與內在性	八
---------------	---

第四節 道的超越性與類比性	一
---------------	---

第五節 一些反省	一五
----------	----

第二章 道的特性	二一
----------	----

第一節 道與元	二二
---------	----

第二節 道與亨	二五
---------	----

第三節 道與利·····	三一
第四節 道與貞·····	三五
第五節 一些反省·····	四三
第三章 太極的探討·····	四九
第一節 太極卽是道·····	五〇
第二節 理學家的太極·····	五九
第四章 有與無·····	六九
第一節 有的意義·····	六九
第二節 無的普通意義·····	七五
第三節 無的特殊意義·····	七九
第四節 一些反省·····	九三
第五章 道的認知問題·····	一〇一
第一節 形下與形上的關係·····	一〇一

第二節	形下世界的探討·····	一〇八
第三節	道的認知問題·····	一一三
第六章	陰陽與五行·····	一二九
第一節	道的大化流行·····	一二九
第二節	陰陽的探討·····	一三八
第三節	五行·····	一五九
第四節	陰陽與西方哲學中潛能實現二原理的比較·····	一六三
第七章	先秦哲學中的理、性與命·····	一七三
第一節	理的探討·····	一七三
第二節	性的探討·····	一八二
第三節	附論理學家對性的看法·····	一九六
第四節	命的探討·····	二〇三
第八章	理與氣·····	二二三

第一節	理的意義	一二三
-----	------	-----

第二節	氣的探討	一二四
-----	------	-----

第三節	理與氣的關係	二四七
-----	--------	-----

第九章	物質與精神	二六五
-----	-------	-----

第一節	物質世界的探討	二六六
-----	---------	-----

第二節	精神體的探討	二八七
-----	--------	-----

第十章	中國哲學中的天道觀	三〇九
-----	-----------	-----

第一節	由變化到不變	三一〇
-----	--------	-----

第二節	古代傳統信仰中的天或上帝	三二三
-----	--------------	-----

第三節	先秦哲學中的天或上帝	三三〇
-----	------------	-----

第四節	秦代以後哲學家有關天或上帝的一些重要看法	三六〇
-----	----------------------	-----

第五節	國父與先總統 蔣公的宗教思想與精神	三七六
-----	-------------------	-----

第十一章	中國道德哲學的形上基礎	三八七
------	-------------	-----

第一節	自道德一詞的意義看道德哲學的形上基礎·····	三八七
第二節	自儒家的仁道觀看道德哲學的形上基礎·····	三九三
第三節	自易經的吉凶觀念看道德哲學的形上基礎·····	四〇四

中外形上學比較研究（上冊）

甲部 中國形上學探討

第一章 道的探討

在中西哲學中，常有一些基本哲學名詞，取自日常生活用語，例如西方哲學中的存有(being)、存在(existence)、自立體(substance)、依附體(accident)、位格(person)、實現(act)、潛能(potency)、元形(matter)、元質(form)等。中國哲學中的「道」、「理」、「陰」、「陽」、「氣」、「天」、「有」、「無」等，也是一樣。這說明哲學和理智活動與日常生活分不開。當哲學家對於那些基本觀念完成深入探討時，往往會發現，許多複雜的觀念與一般的經驗和常識有極密切的關係。「人同此心，心同此理」這句成語，不只能指出哲學本身與日常生活和實際生活脫節，而且能指出世界各大文化，即使有不同的歷史背景，但是對於許多根本問題的體認與了解，基於共同人性的需要，有許多類似和可以溝通的地方。中國哲學中的「道」與西方哲學中的「存有」，同是兩個最根本的觀念，雖然發展的背景不同，但是在意義上，有許多地方可以會通。

第一節 道的意義

「道」是中國哲學中最重要、最根本的一個字，取自最通俗的用語。「道」即是道路、行道、通道、引道、門道的道。（註一）此為「道」的原始意義，後由學者引伸為各種不同的意義。在形上學方面，可以歸為下列幾種：

1. 「道」有「由」的意思，言「道」是生物成物的原由或原理。禮記禮器篇云：「苟無忠信之人，則理不虛道。」註曰：「道，猶由也，從也。」管子，內業篇云：「凡道無根無莖，無葉無榮。萬物以生，萬物以成，命之曰道。」又心術上篇云：「道也者，動不見其形，施不見其德，萬物皆以得，然莫知其極。」韓非子，解老篇云：「道者，萬物之所以成也。」王弼老子注六十四章云：「萬物皆由道而成也。」王夫之周易外傳卷五云：「道者，物之所聚著而由者也。」熊十力云：「道者由義。王輔嗣老子注，萬物所由之而成，曰道。六經與老莊書中道字，皆同此訓。」（註二）

為修築一條通暢的道路，必有出發點，必有所由所從。綜上各家對「道」的描述，可以說「道」是萬物生成的共同原由、根由或原理，無形無狀，極普遍而難以捉摸，極昭著而又深奧。任何一物之存有，莫不因得「道」而有。

2. 「道」既然有「由」的意義，是生成萬物的原因或原理，因此也有「始」的意義。管子，

蔡藏篇云：「故凡治亂之情，皆道上始。」韓非子，主道篇云：「道者，萬物之始，是非之紀也。」戴震云：「在天地，則氣化流行，生生不息，是謂道。」（註三）

此點爲上一點之引伸，「道」既然爲由、爲根、爲從、爲原因，正指出「道」說明萬物是由那裏來的，是從那裏來；「道」足以說明一物之起點，「道」是始生萬物者，是使萬物起始存在的根由。

3. 「道」又有「通」、「達」和「導」的意義。論語有：「道之以政」、「道之以德」，皆指「導」義。莊子齊物論有：「道通爲一。」國語，晉語有：「夫成子道前志。」註曰：「道，達也。」大戴禮，文王官人有：「深道以利。」注曰：「道也者，導也。」左傳，隱公五年有：「請君釋憾于宋，敝邑爲道。」註曰：「先導也。」揚雄法言，問道篇云：「道者，通也，無不通也。」張載正蒙、乾稱篇云：「通萬物而謂之道。」

唐君毅說：「此道，即初指人所行之道路，向東西南北諸方向伸展，能將人之行爲導向于此諸方向，而使其行爲有所取向者。故人之一切有所取向之行事或活動，以至任何存在之物之有所取向之任何活動，其所循之道路，皆是道。」（註四）又說：「故中國於道之一字，可只訓爲通達或導，如說文謂『一達之謂道。』劉熙釋名於『道者導也』之下，更有『所以通導萬物者也』之文。」（註五）

「道」不只是生成萬物的原理，也使萬物亨通，各得其理；同時「道」貫通萬物，爲萬物之

大共名；又把萬物導向自身的目的。因此萬物的發展，是有方向和目標的，不是盲目的。就如一條道路，有起點也有終點，「道」不只是萬物的生成原因，也是目的原因。

第二節 道的本根性與先在性

道的觀念由易經思想中演變出來，而大易爲先秦中國哲學之源頭。儒、道、墨三宗莫不講道重道，儒家重人道或仁道，墨家重天道，道家重道的形上問題，講道最多的要數儒、道二家，但不能說道家只重形上的道，而不重倫理、修身之道；也不能說儒家只重仁道而沒有形上學，禮記、易傳、中庸皆有對道或太極的形上學探討。

至於肯定道是最根本的觀念，道爲萬物的本根，儒、道二家有許多思想可以相互溝通。道之所以是萬物的本根，即因道是生成萬物的大原理。

大戴禮，哀公問篇曰：「大道者，所以變化而凝成萬物者也。」易經談陰陽變化與萬物的生成，爲說明這些現象，遂有道觀念或太極觀念的產生。這在中國思想的發展過程中，是非常重要的事。熊十力解釋上述大戴禮的話說：「此孔門相傳之義，而道家所承也。」（註六）馮友蘭則有不同的看法：「古時所謂道，均謂人道，至老子乃予道以形上學意義。以爲天地萬物之生，必有其所以生之總原理，此總原理名之曰道。」（註七）其實，儒、道二家均以「道」爲天地萬物的總原理，謂儒家只講人道，而不講形上的道，與事實不合。

熊十力說：「大戴禮，本命篇有曰：分於道，謂之命。……其言分於道謂之命者，此命字，是就萬物生成言。凡有機物皆有生，有生之謂命，凡無機物皆有成，有成之謂命。物之生也，道生之。其成也，道成之。故萬物皆以道爲其本命。分之一詞，自是就一切物各各稟受大道以生成而言，遂強名之曰分矣。」（註八）禮記代表儒家的思想，肯定萬物的生成，必因分受道或得道而生成，道爲萬物之大本。

老子六章曰：「谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地之根，綿綿若存，用之不勤。」言道爲生成天地萬物的本根及始源，與三十四章的話意義相同：「大道汜兮，其可左右。萬物恃之以生而不辭，功成不爲有。」四十章曰：「天地萬物生於有，有生於無。」「無」即是大道自身，爲萬物之本根。萬物皆是「有」，才能存在；如果不是「有」，就一無所有，因此說天地萬物生於「有」。但是天地萬物是具體存在，各有區分，因此與「無」相對的「有」，在這裏指那個使萬物最後實現的「有」。老子感到在「有」之上，須提出「無」，才能指出「大道自身」的完整意義，因爲「無」是無可名，無可分的，混成先在，惟恍惟惚，最能指出「大道自身」的不受任何局限，遍在一切，完整圓通的特性。

莊子則陽篇曰：「萬物有乎生，而莫見其根；有乎出，而莫見其門。」萬物的「生」與「出」，是有形可見的，而萬物的本根或源頭是形而上的，稱之曰「無」，其理至顯。

莊子知北游篇曰：「惛然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知。此之謂本根，可以觀於

天矣。」天下篇又曰：「以本爲精，以物爲粗。」熊十力解釋說：「本，謂道。道者，萬物之本源。寬然無對，寂然無象，精之至也。精者，微妙義。」（註九）

莊子山水篇曰：「浮遊乎萬物之祖，物物而不物於物。」天地篇曰：「物由道得其德而生。」漁父篇曰：「且道者，萬物之所由也。庶物失之者死，得之者生。」皆言道生成萬物，而不是被生成的。萬物因得道而存在，故此道爲萬物的本根。

此旨正發揮了老子四章的深義：「道沖而用之，或不盈。淵兮，似萬物之宗；湛兮，似或存。吾不知誰之子，象帝之先。」王弼說：「夫物之所以生，功之所以成，必乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。」（註一〇）又說：「凡物之所以生，功之所以成，皆有所由焉，則莫不由乎道也。」（註一一）

大道既然是萬之祖之宗，應該是先在於一切的。自邏輯觀點而言，任何一物，爲成爲一物，必先分受「有」，先得「道」。因此老子說，「道」似乎在天帝之先，就已存在。天帝爲成爲天帝，也必須是有是道，否則爲虛無，虛無則一無所有，也不能是天帝。

管子內業篇云：「凡道無根無莖，無葉無榮，萬物以生，萬物以成，命之曰道。」韓非子解老篇云：「道者，萬物之所以成也。」王道篇云：「道者，萬物之始……是以明君守始，以知萬物之源。」羅光說：「管子和韓非子講『道』，取道家的思想，以『道』爲『萬物之始』，以『道』爲無形無像，徧流萬物，變化不止。」（註一二）

我們可以說：以「道」爲萬物的本根，爲始生和化成萬物的大原理，是先秦哲學的一個共同論點，後代學者也莫不肯定這一點。邵雍說：「道爲天地之本，天地爲萬物之本。以天地觀萬物，則萬物爲物；以道觀天地，則天地亦爲萬物。」（註一三）

馮友蘭稱「道」爲「萬物所以生成之總原理。」（註一四）熊十力說：「道者，萬物之大本，是爲至極。」（註一五）余雄說：「人所走的路是道，引申而人物存在變動所必經由的程途亦是道。物所必經由的程途，也即是物所遵循的規律。」（註一六）

「道」是所有哲學觀念中最根本的觀念，可稱之爲觀念的觀念，與西方哲學中的「存有」觀念很接近。它的本根性在於沒有它，便一無所有，一無所成。它是使萬物賴以發生和完成的大原理。

在這裏我們也可以看到中國古典哲學對於因果律的肯定：面對萬物的發生與變化，必須肯定生成變化的原因。同時大道既是本根和原理，就不難確定其先在性。此先在性是認識論的，也是形上學的。在認知方面，道是基礎，沒有「道」，認知不能成立，而且我們也不能認知其他東西。在形上學方面，道是萬物的本根，沒有道，便一無所有，一無所成。

老子二十五章曰：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。」莊子大宗師篇云：「先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」秋水篇云：「道無始終。」知北遊云：「無古無今，無始無終。」

道是最根本而又普遍的概念，天、人、地莫不是道，莫不因道而成，這個最根本的道概念本身，先在於一切，不能用古今始終等時間性名稱去形容它。

王煜說：「關於道的先在性與徧在性，莊子繼承老子二十五章所言『有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，強字之曰『道』，強爲之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。』大道運轉，透遍整個宇宙，超越於萬物，而且內在於萬物，既先在且徧在，永恒沒有凝滯。」（註一七）

第三節 道的普遍性與內在性

普遍性與內在性說明道與萬物的密切關係。道是萬物的本根，內在於一切事物，是構成一切事物的最重要成份。因爲一物若不得道，或用柏拉圖的說法，一物若不分享道，就一無所有，就是空無，根本不能存在。

孔子曰：「誰能出不由戶，何莫由斯道也。」（註一八）孔子指仁道而言，我們可以借用來指形而上的「道」。易經繫辭傳指出，易道「周流六虛。」（註一九）易道「廣大悉備。」（註二〇）換言之，道是無所不在，徧在一切，包容萬有的。

老子二十五章言道「周行而不殆，可以爲天下母。」牟宗三說：「此言道之『徧在性』。由『周行而不殆』以言其無所不在也。亦即以周流言徧在。實則道亦無所謂『行』，亦無所謂『流

』。只是遍與萬物而生全之。物有流有行，道無流無行也。遍與萬物而生全之，即遍與萬物而爲其體也。爲其體，爲其本，即爲其母也。」（註二）

莊子天道篇云：「夫道，於大不終，於小不遺，故萬物備，廣廣乎其无不容也，淵乎其不可測也。」事物不論大小，莫不由道而生成。再大的東西，也不能窮盡道；再小的東西，也不會被道遺漏。道內在於一切事物，廣大遼濶，深奧難測。道家的「道」，一方面是認知的對象，另一方面又超越理性的認知。

老子二章言聖人：「萬物作焉而不辭，生而不有，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。」正是效法道生物成物，本來就如此，完全順乎自然，毫不勉強，也不是爲了私心。道生養萬物，並不居功。但是道不離萬物，萬物也不能離道而生存，而實現。因此五十一章又曰：「道生之，德畜之……是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命，而常自然。……生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」道所表現的偉大德性，即在於順任自然之理，生成化育萬物而不有、不恃、不宰。因此道受到萬物的尊崇，萬物爲達到圓滿的境界，亦應效法道的德性。

莊子天地篇云：「通於天地者，德也；行於萬物者，道也。」道的功能是生成保存萬物，道流行於萬物，萬物因分受道而實現，而完成。知北遊篇又云：「六合爲巨，未離其內；秋毫爲小，待之成體。」道內在一切，因此物無大小，莫不因接受道而存在。

大宗師篇云：「在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古

而不爲老。」向秀、郭象注曰：「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。」（註三）「道自身」概念不受任何限制，如果有無限的道或天道存在，天道也必須是道，否則便一無所有。因此知北遊又說「道」：「神鬼神帝，生天生地。」章炳麟「莊子解故」釋曰：「『神』，與生義同。說文：神，天神引出萬物者也。『神鬼』者，引出鬼；『神帝』者，引出帝。」以「引出」說明道的功用，符合道爲根由、原理的傳統說法。任何存在，不論有限的或無限的，必先是道或有，否則其存在是自相矛盾的。

知北遊篇云：「周徧咸三者，異名同實，其指一也。」羅光解釋說：「道在萬物，因『道』有周徧咸三種特性。三種特性，名詞不同，意義同是指『道在萬物』。周從上下說，『道』包括整個宇宙；徧從平面說，『道』普遍而及於萬物；咸從分析說，『道』在每一個個體物。」（註三）

齊物論篇云：「道未始有封，言未始有常。」馮友蘭釋曰：「道不限於一物：所以『未始有封』，眞理之全，必須從多方面言之。所以言眞理之言，必須從多方面說，所以『未始有常』。」（註四）大道廣大，包容一切，其內容或意義非常豐富，必須從各方面去探討。天下篇又云：「大道能包之而不能辯之。」馮友蘭說：「辯者，卽對事物加以種種區別也。若對事物加以區別，而有所選擇取捨於其間，則必顧此失彼，得一端而遺全體。」（註五）

「道」是一個大共名。是一個最普遍的概念，它的作用是溝通萬有，而不是區別萬有的。齊物論有：「道通爲一」，「天地與我並生，而萬物與我爲一。」道是溝通萬有的概念，萬有雖然

分殊繁多，但因分受道而互相融通，道即是萬有的共同點。天、人、物之間的溝通是形上的，在此基礎上，知天、知人、知物的認知也得以貫通，人能知物，也能知天。

秋水篇言大道：「泛泛乎其若四方之無窮，其無所畛域。兼懷萬物，其孰承翼？是謂無方。萬物一齊，孰短孰長？道無終始。」這個最普遍的道，不受時空的限制。大道包容一切，只要是點甚麼，莫不因道而生成。

朱子說：「道者，兼體用，該隱費而言也。」（註二六）馮友蘭說：「隱即所謂微，即所謂形上者。費即所謂顯，即所謂形下者。道包括形上及形下。」（註二七）

總之，道是最普遍的概念，無所不在，包容萬有，內在一切。道是構成萬有的最基本成份，最不限定，因此能指出萬有的最大通性或共同性，使萬有無論在實界或理界，都得以溝通共融。

第四節 道的超越性與類比性

討論過道的內在性，不能不討論道的超越性。道一方面是內在的，另一方面又是超越的。超越性在於指出道雖然內在於萬物，是構成萬物的內在成份，例如道在於人，在於樹，在於石頭；但是任何東西，人、樹或石頭等，都不能局限道。

易繫辭下傳第十章云：「易之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。」天是

道，人是道，地也是道，但是道又不爲天或人或地所局限。任何一物都不能壟斷道，因此道自身這一概念是最超越的。

老子所說不可道、不可名的常道或大道，乃指道自身，不指任何個別的道。道自身不受具體形態的局限，因此是超越萬物的，如果萬物爲「有」，只好用「無」來說明道的超越性了。唐君毅說：「謂老子之道之自身，有其超越於天地萬物之上之意義，其證在老子之明言『道可道，非常道；無名天地之始，有名萬物之母。』又言『有物混成，先天地生……吾不知其名，強字之曰道。』又言『道冲而用之，或不盈。淵兮似萬物之宗，吾不知誰之子，象帝之先。』道尚可說在帝之先，則其在天地萬物之先，更可知矣。」（註二八）

莊子知北遊有一段很精彩的對話，很清楚地指出道內在一切又超越一切：「東郭子問於莊子曰：『所謂道，惡乎在？』莊子曰：『無所不在。』東郭子曰：『期而後可。』莊子曰：『在螻蟻。』曰：『何其下邪？』曰：『在稊稗。』曰：『何其愈下邪？』曰：『在瓦甕。』曰：『何其愈甚邪？』曰：『在屎溺。』東郭子不應。莊子曰：『夫子之問也，固不足質。正獲之問於監市履狶也，每下愈況。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周徧咸三者，異名同實，其指一也。』道內在於螻蟻、稊稗……因爲螻蟻、稊稗等皆由分受道或得道而生成。但是道在螻蟻而並不只在螻蟻，道在稊稗却不爲稊稗所限。道徧在一切，却又超越一切。「至道若是，大言亦然」，莊子強調這是道自身的情況，同時道的律則也是我們思想與言論的基礎。

知北遊又有：「物物者與物無際，而物有際者，所謂物際者也；不際之際，際之不際者也。謂盈虛衰殺，彼爲盈虛非盈虛，彼爲衰殺非衰殺，彼爲本末非本末，彼爲積散非積散也。」道生成萬物，萬物分受道。一物之成，也是一物的限制。道是物物者，是成物者，本身沒有界限或限制。道散而爲物時，可以說是際之際，即沒有界限者的界限；萬物聚而復歸於道時，可以說是際之不際，即界限中的沒有界限。道使物有盈虛、衰殺、始終和聚散等現象，盈虛、衰殺等也是道；但是盈虛、衰殺等又不能局限道，道又超越這一切。

唐君毅說「道」：「又卽一『生而不有』之道。而凡任何已有者自『不有』，而別有所『生』，即皆此『已有者』於其『有』上表現『無』，於其『實』上表現『沖虛』之事，亦即皆表現一『超越其自己之意義』之事，又皆表現此道之超越意義之事。」（註一九）

自有與無的關係看，無更具有超越性。「無」不是空無，而是超越「有」者，是不可名狀的「大有」或「有自身」。

西方傳統哲學對存有的類比性，有很多討論，士林哲學在這方面，成就最大。中國哲學中雖無「類比」一詞，但不能說哲學家對於「道」的類比性未曾注意。

先秦哲學常常談到天道、人道、地道，顯然「道」可指許多不同的東西。道在指稱不同的東西時，一方面指出它們的共同點或通性，此爲類比的基礎或依據，因爲每一物皆由道而成；另一方面，道並不抹煞所指稱東西之間的不同或差別，此即類比性的特徵。

莊子主張「道通爲一」，萬物皆分享道，因此能相互貫通，融爲一體。但是當莊子指出道在螻蟻、稊稗、瓦甕時，螻蟻、稊稗、瓦甕並不因分有「道」而失去彼此間的差異。由莊子所舉之例可知，螻蟻爲動物，稊稗爲植物，瓦甕爲無生物，其用意顯然指出「道」在不同的東西中，構成它們的共同點。

揚雄稱道爲太玄，他說：「夫玄也者，天道也，地道也，人道也。」（註三〇）又說：「玄者，幽離萬類而不見其形者也。資陶虛無而生乎？……知陰知陽，知止知行，知晦知明者，其惟玄乎？」（註三一）陰陽、止行、晦明爲成爲陰陽、止行、晦明，必須分受道，由道而成。但是道又不受萬類的局限，又超越不同的事物，而成爲它們的共同原理。道是一個類比的觀念，指出萬物的「同」，而不抹煞萬物的「異」。

唐君毅說：「此即見道之一名，吾人可對其義作無定限之規定，而皆爲道之一名，所可堪受，此亦同於說：吾人可用此道之名，以連於任何事物，與其善惡是非等，而觀其『所以然』以及『能然』『已然』『實然』『將然』『必然』『偶然』『適然』『本然』『自然』『當然』之道，更以此道之義，還規定事物與其善惡是非等之義。則於道與一切事物之義，只說其爲互相規定也可。」（註三二）

道可以有許多不同的形態，如所以然，能然，實然，必然，偶然，當然等，以其同爲道的形態，皆因道而成，則互有關連或共同點；以其爲不同的形態，則彼此間顯然又有不同限定或差別

。這又是類比性之一例。

關於道的類比性，吳經熊有一段頗富深意的話：「道超出位格與非位格的區別以上，他二者都不是而又二者都是。談論道的時候，聖保祿的『文字殺死，精神賜與生命』這句話很應用的上。我們對於道所用的任何言詞——無論是名詞，代名詞，動詞，形容詞，或者介系詞——如果用字面的意義去死解，就會殺死人……我們講起道所用的一切言詞，必須用類比的方法去理解，這些言詞的目的在於喚起我們的思想。」（註三三）

道是一個最普遍的觀念，包括了非位格關係和位格關係，例如水是道，火也是道，水、火是沒有位格的，水火之間也沒有位格關係。反之，天是道，人也是道，天有位格，人也有位格，天與人之間有位格關係。天與人皆是道，互相可以溝通，但是天是無限的，人是有限的。天與人有實在的區別。

類比的方法使我們避免兩個極端：一是天人隔絕的不可知論，一是天人完全同化的泛神論。類比方法却指出天人之間有同有異。就天爲道，人也爲道上說，天人互通，有其共同處。就天之道爲無限的道，人之道爲有限的道說，天與人又有差別，又有實在的不同之處。

第五節 一些反省

易經本文多言陰陽變化，自形上觀點看，其重要目標在於透過變化以求不變。因爲沒有不變

，變化沒法子解釋和了解。易經發展到孔子、老子的時代，其中所蘊含着的「道自身」概念，已經形成。哲人對此概念之重視，也逐漸表面化了。

這個形上的、廣大悉備的、周流六虛的道；這個混成的、先天地生的、爲萬有之本根的道；這個藉陰陽二氣，運行於萬物之中的道，不指任何個別的、特殊的道，而是指「道自身」。

唐君毅論此「道自身」說：「至於道之於物，乃無論物之是否合於道，道終可自成其爲道；又無論道內在於物，以使物具德而生，或超越於物，以使物之無德者死，皆無礙於道之自身之長久與常一；則依吾人之仁心以觀此道，便爲一畢竟無情，亦無善無惡之一中性之形上存在。」

（註三四）

筆者認爲上述主張須略加說明，說「道自身」爲一長久而常一之概念，非常正確；自「道」爲一極普遍的抽象概念看，亦可言道之無情。但是一個概念越普遍，它與萬物的關係也越密切。「道」既然遍在一切，那麼有情與無情，善與善之所缺，即惡，亦莫不由道而成。我人之仁心又何嘗能離道而存在？「道自身」實乃超出有情與無情，善與惡之上的形上存有。

勞思光論此「道自身」說：「此中『天地』亦即指經驗世界之總體。故『先天地生』即不屬經驗世界總體之意。但『道』本身雖非經驗事物，並非遠離經驗之存在，而爲經驗世界恃之而形成之規律。」（註三五）

道包容萬有，形下與形上皆不出道的領域。事實上，我們必須經由形下世界去把握形上世界

，然後才能回過頭來肯定形上爲形下之本根。「規律」更好說原因或原理，因爲「道自身」實爲生成萬物的大原理，亦爲諸形上規律的根源。

「道」的發現與探討，實乃中國古代哲學的一大智慧與成就。它給中華民族指出一個實實在在的、光輝遼闊的、深不可測的、充滿力與生命的世界。這是一個豐富的、奧妙的、充滿意義的園地，在此園地上，後人得以創造、發展出歷久而彌新的中華文化。這不僅是炎黃子孫的光榮，也是對全人類傑出的貢獻。

附 註

註一：說文云：「道，所行道也」，指道即是人所行的道路。

註二：熊十力，讀經示要，一〇頁。

註三：戴震，孟子字義疏證。

註四：唐君毅，中國哲學原論，原道篇，卷一，二七頁。

註五：同註四，三七頁。

註六：熊十力，原儒，三六頁。

註七：馮友蘭，中國哲學史，上，二一八頁。

註八：同註六，一九六頁。

註九：同註六，三六頁。

註一〇：王弼，老子微旨例略。

註一一：王弼，老子注，五十章：「道生之。」

- 註二二：羅光，中國哲學思想史，一，五九三頁。
註二三：邵雍，皇極經世，觀物內篇。
註二四：同註七，二一八——二一九頁。
註二五：同註二，一五頁。
註二六：余雄，中國哲學概論，五三頁。
註二七：王煜，老莊思想論集，九頁。
註二八：論語，雍也。
註二九：繫辭下傳，第八章。
註三〇：繫辭下傳，第十章。
註三一：牟宗三，才性與玄理，一四九頁。
註三二：向秀、郭象，莊子注疏，卷三。
註三三：同註一二，四二三頁。
註三四：馮友蘭，新原道，第四章。
註三五：同註七，一九五頁。
註三六：朱子，語類，卷六。
註三七：馮友蘭，新理學，第三章。
註三八：同註四，三一四頁。
註三九：同註四，三一九頁。
註四〇：揚雄，太玄圖，太玄，卷十。
註四一：揚雄，太玄攡，太玄，卷七。

註三二：同註四，三一頁。

註三三：吳經熊，哲學與文化，二二頁。

註三四：唐君毅，中國哲學原論，天道與天命篇，三九六頁。

註三五：勞思光，中國哲學史，第一卷，一五七頁。

第二章 道的特性

道既然是一個極根本、極重要的概念，哲學家必然會進一步探討它的內容或特性。這些特性在西方哲學中稱之為超越特性，因為它們既然屬於「道自身」，是使道之所以成為道的基本條件，必然是極普遍而內在於一切事物的。換句話說，我們在此所討論的特性，與每一件事物都分不開，因為每一件事物，必分享道才能存在。

西方形上學非常重視「存有」之超越特性的探討，因為它幫助我們瞭解萬有的真實情況。在這一章內，筆者盡力用西方形上學探討存有的方法，來探討中國哲學中的「道」，並藉道與存有的比較，說明二者的同異之處。

易擊辭上四章云：「神無方而易無體，一陰一陽之謂道」，十一章云：「易有太極，是生兩儀。」由這兩段話可知，易道無形無象，其大化流行，至為神妙。但是在變化中，有陰陽兩個原理在運作活動。陰陽可視為道的兩種德性、功能或基本活動，因此透過陰陽我們可以認知變化現象背後的「道自身」。

「兩儀」即是陰陽，由太極所生，太極即是道自身。道為萬物生生不息，宇宙大化流行的本根。沒有恒久不變的道自身，也不能有變化。道自身隱而不顯。顯而可感的是變化。熊十力說：「唯此實體（按指道體）無方所，無形相，故無定在而靡不在。使有定在，則滯於一方，而有所

不周矣。」（註一）

屬於時空的千變萬化，在易經中，由卦與爻來代表。八卦即八個基本符號，代表宇宙間八種重要現實。卦由爻構成，爻分陰陽，因此陰陽是使萬物生成變化的根本原理。八卦很早就被重爲六十四卦，其總綱爲乾坤二卦。乾爲陽，坤爲陰，我們由乾坤二卦的卦辭、爻辭和孔子的註釋，對陰陽二觀念的內容與德性可以獲得較清晰的了解，進而可以窺探「道」的內容或特性。由乾坤二卦的卦辭，我們發現陰陽二原理具有四德，即元、亨、利、貞。

第一節 道 與 元

乾卦的卦辭是：「乾、元、亨、利、貞。」坤卦的卦辭第一句是：「坤、元、亨、利牝馬之貞。」可見元、亨、利、貞是陰陽和道的四種特性。元居第一位，有特殊重要性，因爲它統攝或蘊含亨、利和貞。

孔子說：「大哉乾元，萬物資始，乃統天，雲行雨施，品物流行。」（註二）又說：「至哲坤元，萬物資生。」（註三）孔穎達解釋說：「元亨利貞者，是乾之四德也。子夏傳云：元，始也；亨，通也；利，和也；貞，正也。」擊辭上傳一章云：「乾知大始，坤作成物。」元的意義是始，也是成。董仲舒說：「謂一元者，大始也。……惟聖人能屬萬物於一而繫之元也……元猶原也，其義以隨天地終始也。」（註四）熊十力說：「繁露重政篇云，春秋變一謂之元，元猶原也。」

其義以隨天地終始也。（按謂天地萬物所以成始成終，皆元爲之也。）此卽大易乾元始物義。」（註五）

依儒家之說，元爲大始，爲根原。乾元的作用卽是始生萬物，坤元的作用是使物成形。孔穎達釋坤卦彖辭說：「乾本氣初，故云資始，坤據成形，故云資生。」

由此可知，道的大德爲元，元說明道是使萬物生成的大原。擊辭上傳五章云：「生生之謂易」，其旨在指出易道的大作用或功能卽是藉陰陽的消長，使萬物生生不息，孔穎達說：「道得名生者，道是開通生利萬物，故繫辭云：生生之謂易，是道爲生也。」（註六）元的意義卽是始生。熊十力說：「夫道，生生也。生生地生人，只是此道。」（註七）

道是生成原理。老子五十一章云：「道生之」，三十四章云：「萬物恃之以生而不辭」，三十九章云：「萬物得一以生。」萬物皆依賴道，分受道才能生成。萬物得一以生，一卽是道，萬物因得道方能生成。牟宗三說：「以上五十一，三十四，三十九，三章，皆有一種宇宙論的辭語，表示道之生成性，實現性，卽表示道爲一『實現原理』。」（註八）牟氏又說：「實現原理者卽道生之或成之使其爲如此而不如彼者。『吾何以知衆甫之然哉？以此。』正示此意。『天得一以清，地得一以寧』亦然。一者本也，無也。天得一，成其爲天之清；地得一，成其爲地之寧。故『一』卽實現其爲如此者。此卽示道顯然有一『實現性』。」（註九）

道爲元，元也是一，一卽是限定。因此道是生成原理，實現原理，也是限定原理。但是筆者

的看法與牟宗三不完全相同。道對於萬物的生成、實限和限定，最根本與首要的實現或限定，是存有的實現或限定。一物爲成爲一物，首先必須存有。此一實現是最普遍的實現，構成萬物的共同點。在此本根或基礎上，本質或本性的限定得以成立。道是一，一指出一物之所以爲一物，必有限定的內容或意義，否則我們就不能指出它是何物？天之清，地之寧，日月之照明，皆指天、地、日、月，各有各的本性或本質方面的限定。本質才是限定此物爲此物而不是彼物的原理。沒有「道」，本性不能成立，「道」包括「性」。但是本性的限定或區分與「道」的實現或限定不同。

由此可知，元統攝一，一卽元亨利貞中的貞，貞卽是貞一。元也統攝利與亨。利卽是和。乾卦文言云：「利者義之和也。」利從刀，故主分，分故能裁制事物，使合宜也。中庸有：「義者宜也」，陰陽相和，各得其宜。萬物不但生成，而且呈現出和諧美善。因此可以說利卽是宜，宜卽是和，和卽是善。乾文言第一句卽是：「元者，善之長也。」熊十力說：「易贊乾元曰：元者，善之長也。此善字義廣，乃包含萬德萬理而爲言……元之爲言，明其爲萬德萬理，一切善端之統攝者也。」（註一〇）由元之大用是生生，亦可見元之善與仁。

亨卽是通，牟宗三說：「有此善始（故文言曰：元者善之長）故能亨。亨是通，亨是內通，卽內在於此元而有不滯不礙之圓幾。」（註一一）通卽是順暢，卽是順理、合理。一物之始生，必須貞正合一，才合理可知，才能展現其美善或價值。元爲道之大德，統攝亨、利與貞。分而言之

，稱爲四德；但是四德統會貫通，並非單獨的存在。

唐君毅說：「易有太極，是生兩儀。兩儀，氣也。唯其善，是可以儀也。所以乾之六陽，坤之六陰，皆備元亨利貞之四德。和氣爲元，通氣爲亨，化氣爲利，成氣爲貞。」（註二）四德爲陰陽的四個特性，陰陽既然爲太極所生，因此元亨利貞也是太極或道自身的特性。四德中，元爲首，指出道爲生成萬物之大原，亦爲宇宙間陰陽和合，化生萬物的本根。

第二節 道 與 亨

亨即是通，儒、道二家皆講通，意義不完全一樣，但是可以互相融通。

易繫辭上傳四章云：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。」孔穎達註曰：「道是生物開通，善是順理養物，故繼道之功者，唯善行也……仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，是仁之與知皆資道而得成仁知也。」故道不只爲仁的本原，也是知的本原。韓康伯註曰：「夫物之所以通，事之所以理，莫不由乎道也。」道的另一個特性爲亨，亨即是通，通即是知，即是理，即是真。

繫辭上傳一章云：「易簡而天下之理得矣」，易道含有萬物最根本的原理，簡要單純，然而天下萬物之理，皆由此道而得。萬物因分享道而成其性，既成性，就有固定的本質或意義。天下無一物無道，無一物無理。換言之，在物本身一方面，每一物有自己的意義，有自己的真實性或



眞象。此眞實或眞象可以被我們認知，如果我們的知與事物的理或眞象相通相合，我們就把握住了一個道理，即眞正的知識。物因理而通，其理被我們認知時，物與認知主體——人也溝通了。在道的基礎上，天、地、人可以溝通，天、地、人的認知也可以溝通。

一物之生成，有道也有性，性包含理。萬物本身皆具有性和理，因此得以和諧暢通；另一方面萬物也因而具備了被認知的條件，因此說知者見之謂之知。

只因天下萬物皆有一理，皆能通，八卦才得成立，繫辭下傳二章云：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」這段文字頗富實在論的味道，八卦是代表天地萬物的八個符號與觀念，又歸納爲陰陽兩個原理。藉此簡易原理即可見道的功能與特性（神明指道），即可使萬物的實情（情指眞實性）或眞象展現出來。

繫辭下傳五章又云：「乾坤其易之門邪。乾陽物也，坤陰物也。陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。其稱名也，雜而不越。」乾坤是認知易道的門路，一爲陽，一爲陰，陽德主剛，陰德主柔，一爲主動原理，一爲承受原理。天地間雖然萬物雜陳，其生成變化皆不出陰陽二原理，因此各有其理。知萬物之理則可與「道」通，則可知「道」的德能或特性。道即是亨，即是通，即是理，即是眞。

熊十力說：「夫天下之理，窮至其極，則萬化所資始者見矣。」（註三）熊氏肯定通過我們

在萬物中所發現的理，便可以見萬理之大原，卽是道。

熊氏又說：「萬化實體，非是頑空。蓋乃含藏萬理，虛而不屈，動而愈出者也。故實體亦名真理。」（註一四）「本體者，萬化之大源，是名真理。但以其在人而言，則曰性；以其賦予人而言，則曰命。窮理者，謂窮究吾人與宇宙萬有所共同之真實本原也。」（註一五）道生成萬物時，使萬物因分受萬理而亨通，而含藏內在的、客觀的真實性。元與理或真分不開，同爲道自身之特性。

擊辭上傳十一章云：「往來不窮謂之通」，十二章云：「推而行之謂之通。」道有通達流行的意思，道的哲學概念本來就取自日常用語道路或途徑，道路本來就應該是四通八達的。

道家很重視通的概念，其義與儒家所講的亨通正可相輔相成。老子講萬物得一以生，卽分享道以生成，歷經各種相對的變化，又復歸於道，此卽是通。老子三十九章曰：「天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞」，十六章云：「萬物芸芸，各復歸其根。」道生萬物，萬物因得一或道而成爲萬物，是由道到萬物。萬物歸根，是由萬物到道。此往來不窮的運轉變化，皆以道爲始終，由此可見道之大通。

老子十五章云：「古之善爲道者，微妙玄通，深不可識」，言人可與道相通，人不只可以認知、體認道，而且可以達到非常深奧的境界。儒、道二家皆強調人體認道的重要，認爲如果把道單單看作認知的對象，將無法窺探道的博大深奧處或整體性，必須透過對宇宙人生的體驗，去體

驗、投靠內在而又超越宇宙人生的大道、常道和至道。只有在與道融通的境界中，才能進入微妙玄通的情景。

王弼由「無」說明老子的「通」：老子十四章註曰：「無狀無象，無聲無響，故能無所不通」，十六章註曰：「體道大通，則乃至於極虛無也。」

唐君毅釋王弼的思想說：「必無有而後通，無有則『有』由『實』而『虛』，而通則爲『實之經虛』之辭。故道卽虛無之道，亦卽虛通之道。」（註一六）唐氏又說：「自此『無』爲事物所共由言，其由之，卽通之，此通卽是道，此通亦不可窮竭。吾人之感物，乃物之通于我，卽物之依此通，亦依此道，以至于我。此通中必無阻塞，乃成其爲通。」（註一七）

萬物與道相通，我與道相通，因此我與萬物相通，此「通」乃形上意義的通。以此爲基礎，道與物，道與人，人與物，在認知方面也相通，「通」也有認識論的意義。

莊子除接受老子道通萬物之義外，更強調物與物的相通，齊物論篇云：「故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通爲一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。」道使極不同的東西，像美醜、成毀等對立的東西，自道的觀點看，皆可說互相融通，成爲一體。齊物論篇云：「天地一指也，萬物一馬也。」德充符篇云：「自其同者視之，萬物皆一也。」

天道篇云：「明於天，通於聖，六通四辟於帝王之德者，其自爲也，昧然无不靜者矣。」又

云：「言以虛靜推於天地，通於萬物，此之謂天樂。天樂者，聖人之心，以畜天下也。」這兩段話言聖人之心，法自然的規律，順自然而行，便能以虛靜的精神，觀照萬物，不再受時空的阻礙，通於萬物，與萬化同流。

天地篇云：「天地雖大，其化均也，萬物雖多，其治一也。」萬物雖然衆多複雜，却各有條理。又云：「留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性，性修反德，德至同於初……與天地爲合。其合繆繆，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。」陽動陰靜，化生萬物。萬物生成，各有其理，具有不同形態或限定。理通則天地萬物合爲一體，此乃道之原始狀態，也叫做「大順」。此與老子六十五章的意思相同：「常知稽式，是謂玄德，玄德深矣遠矣！與物反矣，然後乃至大順。」善於爲道的人，知道歸真返璞，就獲得了深遠的「德」，也就到了大順的境界。

在現象世界中，一切都在不停的運轉變化，一切都是相對的。但這相對的一切，無一不因分享道而存在，因此也莫不因道而相通。舉凡有無、難易、長短、高下、音聲、前後、陰陽、生死、安危、禍福、緩急、聚散、成毀、終始、盈虛、本末、是非、可與不可等，無不由道而成，亦莫不因道而通。上述種種現象都是對立的，各有其理。但是理不離道，在道的觀點之下，不同的理也可以互通，相輔相成了。道即是理，即是通。在對立與矛盾中，重視它們彼此間的通，實爲老莊哲學的特色之一。

知北遊篇云：「人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐；臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。故曰：『通天下一氣耳。』聖人故貴一。」此處似乎把氣看作構成萬物的因素。但是此一使萬物相通的氣，有聚散，有神奇與臭腐，可見此一氣又含藏二氣，即陰與陽。陰是無限定的，被動的成素或原理，陽爲限定的，主動的成素或原理。由此亦可見，氣中亦含藏着理，否則氣之聚散、神奇、臭腐的生成變化就講不通了。換言之，萬物的生成變化，皆出於二氣的和合，而二氣又是道的展現。因此萬物的相通或一體，可以從道的層面講，也可以從氣的層面講。「萬物一也」正是指萬物的一體性，逍遙遊篇的：「磅礴萬物以爲一」，齊物論篇的：「萬物一馬也」，田子方篇的：「萬物之所一也」，都有類似的意義。

由上面的討論，我們可以肯定，莊子以「道通爲一」與「通天下一氣」兩種不同的說法都可以講的通，不過要從不同的層面去看。

老子二十一章云：「孔德之容，惟道是從。道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉！以此。」

王弼註曰：「窈冥，深遠之貌，深遠萬物由之。其可得見以定其真，故曰窈兮冥兮，其中有精也。信，信驗也。物反窈冥，則其精之極得，萬物之性守。故曰其精甚真，其中有信也。至真

之極，不可得名，無名則是其名。自古及今，無不由此而成。故曰：自古及今，其名不去。衆甫，物之始也。以無名，說萬物始也。」

我們透過現象世界，發現現象背後有物。再進一步體驗萬物極深奧的真性或本質，發現此本質的真實無妄，實爲構成萬物的基本條件。當我們依此條件去理解事物時，就找到了獲得真理的途徑。

道通萬物，不受時空的局限，萬物得以始生、完成。我們也得以藉萬物的生成變化以體認道的「精」、「真」與「信」。道是通，是真實的，是合理的。雖不可名，却是可名之萬物的大本。莊子大宗師篇也有：「夫道，有情有信。」王煜說：「道之情乃其客觀內容，本質或實在。」

（註一八）

老子與莊子皆肯定「道」不是空無，其意義非常深遠精深，有真實性可尋。萬物莫不由道而成，也各有真實性，本身都是真實無妄的，可以成爲人認知的對象。老莊的大通、大順與儒家的亨通在根本意義上，可以溝通。

第三節 道 與 利

由道之元與亨可見道之利。利是和，是合宜，是美善。

繫辭上傳四章云：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見

之謂之知。」孔穎達的說明指出了善的形上意義：「道是生物開通，善是順理養物，故繼道之功者，唯善行也……仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，是仁之與知皆資道而得成仁知也。」道之大德爲元，元的功能在於始生，使萬物生生不息，流行通暢。我們由道的好生之德，正足以見道之善或仁，因此說善是順道生成萬物之理，對萬物加以化育培養。可見元即是善，善即是元，善與元不可分。

由上面繫辭傳的話，也可以看到儒家重實踐和重主體體驗的精神。儒家固然未忽略「道」的形上探討，但是其主要用意或最關心的問題，在於在此「道」的形上基礎上，建立起「仁道」的人生哲學體系。故此在指出「道」的概念之後，立刻肯定道所展現的功能或德性即是「善」。道不只生物，而且繼續養之成之，使之實現其本身的意義與目的。而人見道之善行，也就看到了作爲一切倫理規範之總綱的仁道之基礎或根源。

其次，由上文亦知，儒家不只肯定「道」之元與善的形上的、客觀的意義，更重視以個人之仁心去體驗道之元與善，以使人之仁與道之善相結合。「仁者見之謂之仁」之見字，顯然不只是理性的認知，也包括整個心靈和生命之投入。「道」廣大無邊，「道」所展現的生生不息的大德，更是活潑生動，不是純理論或抽象的分析所能把握的。西方哲學重理性的分析，而中國哲學重一體性的體驗，確能指出兩種文化與哲學精神與方法上的不同。

孟子盡心篇云：「可欲之謂善。」言善人即指其善行爲別所認可的人。但是善人之所以爲善

人，必因其行為合乎某種規範或客觀標準。因此我們也可以把「可欲」解釋成客觀的特性。萬物由於分享道而具有真實性、完美性、意義和價值，因此值得人去追求，用以充實自己的生命。「善」足以說明「道」之可欲性。

牟宗三說：「『繼之者善』，即繼道而行謂之善。」（註一九）唐君毅說：「大者，其道乎；妙者，其善乎。善者，其繼乎，壹者，其性乎，性者，其成乎。性可存也，存可守也，善可用也，繼可學也，道可合而不可據也。」（註二〇）道可合而不可據，我們應該使自己的精神合於道的精神，效法道的元德和善德，以仁心善行去待人接物，由此可見中國哲學中偉大的實踐精神與道德精神。唐氏之論實為高論。

勞思光說：「『道』可看作『陰』與『陽』之統一體，亦可看作『實體』（substance）而以『陰』與『陽』為『屬性』（attributes），但不論取任一解釋，『道』顯然指一『存有』。而易繫辭即欲直接由此『存有』界定『善』之意義，換言之，即以此『存有』作為德性價值之根源。」（註二一）勞氏又說：「何謂『繼之者善也』？此『之』字自是指『道』而言，所謂『繼』是指保持方向而言；故此語意即謂：保持『道』之方向即是『善』。依此，則所謂人或事之『善』或『不善』，即就其是否符合『道』之本來方向而定。」（註二二）勞氏的說法指出「道」為善的根源或形上本根，甚善。筆者只想補充說明，道不僅為一存有，而且是最根本而普遍的存有，因此包括實體與屬性。二者皆是道，但是道又超越二者。亞里斯多德的主張更為適當：實體或自立體是

主要的存有，屬性或依附體是次要的，不完全的存有。

高懷民說：「『一陰一陽之謂道，繼之者善也。』意謂陰陽往復，繼續不斷地生化萬物，此之謂『善』，可見『善』字緊扣住『生』之義而來。」（註三）這也是很確切的解釋。

以上幾位學者皆指出「善」的形上意義。「繼」即是接續、承受、追隨的意思，萬物追隨或效法道的元德或生德，順理養物，肯定本身與他物的價值，即是肯定善。顯然此處所論之善不是狹義的，不單指倫理方面的善，而是指道的普遍特性。萬物既然分享道，因此本身也莫不是善的，美好的，有價值的，可欲的。

老莊主張「萬物莫不尊道而貴德。」（老子五十一章）道生成萬物，為萬物的本根。萬物分享道，才能存在。道自身完美無缺，萬物也分享道的完美性。特別是人，更該努力同道同德，修道修德。老子二十三章云：「故從事於道者，同於道；德者，同於德；失者，同於失。同於道者，道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。」努力修道，即努力使自己同於道，合於道。這只靠認知是不够的，必須使整個的生命與道合為一體。萬物所得自道者，便是德。德者得也。道家的德相當於儒家的善和仁，其第一義是形上學的，第二義才是倫理學的。

老子二十章的「孔德之容，唯道是從」；五十一章的「道生之，德畜之」；莊子天地篇的：「物得以生謂之德」，「故形非道不生，生非德不明」；管子心術上篇的：「德者道之舍，物得以生，生知德以職道之精，故德者得也，得也者，其謂所得以然也」，「虛無無形謂之道，化育萬

物謂之德」；這些德字皆爲形上意義的德，指出萬物之所以有完善性或價值，是因為無一物不因得道而生成。

儒家依據「利」、「中和」、「合宜」等觀念，提出善與仁的觀念。但是儒家最重視的，是依「道」、「元」、「利」等形上觀念，發揮善與仁的倫理意義，尤其喜歡強調善與人的關係，仁道的觀念遂逐漸成爲儒家道德哲學的中心。

道即是元、亨、利，即是善與仁。道含攝這些功能和特性，彼此貫通而不可分。

利也有美的意思，在中國哲學中，美也可列爲道的特性之一。由上面所談「道」的充實、完美、通暢、合理、合宜、和諧、中和、可欲等特徵，就可以看到道的美。孟子盡心篇云：「充實之謂美，充實而有光輝之謂大。」透過人性的充實、和諧、完善與光輝，使我們體會到「道」的莊嚴、完美和偉大，更體會到我們自己生活在一個和諧、光輝的宇宙中，於是我們的心靈會感到舒暢悅樂。道的世界也是一個充實、和美、光輝、偉大的世界，令人陶醉。

第四節 道與貞

在易經中，貞是貞固、貞正和貞一。貞一即是限定性，可以自兩方面去看：

1. 一方面是有關道或太極的限定性，道是一，絕對而無待。絕對指道只能有一個道，太極只能有一個太極，道和太極之外，即是空無。無待指道不是相對的，諸凡相對的一切，由陰陽、四

象、八卦到萬物，莫不以道與一爲本根，莫不因分受道而生成。

禮記禮運篇曰：「是故夫禮，必本於大一，分而爲天地，轉而爲陰陽，變而爲四時，列而爲鬼神。」大一卽道，天地、陰陽、四時、鬼神皆因得道而生成，而存在。

孟子滕文公上云：「夫道，一而已矣！」熊十力說：「孟子曰：夫道，一而已矣。一者，絕待也，無所待而然。故老氏謂之自然。自然者，其德恆常，不可改易，故謂之常道。」（註二四）「一」有絕待與恆常的意思。

韓非子王道篇云：「道無雙，故曰一。」呂氏春秋大樂篇云：「道也者，至精也，不可爲形，不可爲名，彊爲之謂之太一」，又云：「太一生兩儀，兩儀是陰陽。」董仲舒曰：「謂一元者，大始也……惟聖人能屬萬物於一而繫之元也……元猶原也，其義以隨天地終始也。……故元者，爲萬物之本。」（註二五）淮南子曰：「一也者，萬物之本也，無敵之道也。」（註二六）邵雍說：「太極，一也，不動，生二，二則神也。」（註二七）以上學者皆肯定道或太極爲一，乃陰陽之所出，爲萬物之大本，一是不變的，陰陽才是變化的原理。

高懷民說：「『道爲一』之義，應作兩方面看：一就整體而言，統宇宙萬物爲『一』，此『一』爲絕對而無待，大易哲學卽以符號『一』表示之，名之爲太極。『太極』與『道』無殊，按之名義，前者是就哲學思想體系的根源上說，爲變化生生之本；後者是就作用之流行義上說，爲變化生生之法則。然而古人對此二名稱之用，並無嚴明之界限，往往可以互相代換使用。」（註二八）

高氏又說：「太極是整體之一，陰陽是整體之一之分，故就分而言，陰陽對立，就整體而言，統歸於一。」（註一九）高氏又說：「大易的『一』與佛教的『眞如』不同，分別即在一爲流行義，一爲非流行義上。佛教的『眞如』是一個靜止的狀態，因而可以『昭昭靈靈』形容其境界……而大易哲學之『一』，則不宜如此說，大易只宜說：『其爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下无常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。』（見繫辭傳）只宜說：『神无方而易无體。』（見繫辭傳）只宜說：『不疾而速，不行而至。』（見繫辭傳）或如一般人所說的：『大化流行。』（註三〇）

筆者對高氏的說法頗有同感，但有兩點必須補充。首先陰陽是相對的，是道之分。可以說陰是道，陽是道，但不能說道或太極的符號即是代表陽的「一」。〈見高氏著，大易哲學，三十一頁，四十一——四十二頁〉「一」象陽，「--」象陰，互相對待。道或太極無所象，是無形無象的。更好說道或太極爲太一，絕對無待的一。

其次，肯定道是絕對的，是指道概念自身是最普遍的，無所不容，不受任何限制，我們藉對於具體存在物的認知，即可獲得此一抽象概念。因此此處所謂絕對即是指不能以其他概念來限制它。因爲給道加上的任何限制仍然是道，仍然不出道的範圍，而所謂道的範圍或限制實乃沒有範圍的範圍，沒有限制的限制。肯定道是絕對的，無限的，是說道自身是最不限定的，而非肯定道是否定任何限制的「存有」，即哲學中所說的萬物的最高原因或自有的存有。

道是最普遍的概念，包羅萬象，無一物不由道而生成，但這是自理界而言。若自實界而言，

沒有個體物的存在，道自身的概念就不能形成。當然可以說道自身的概念受個體物的限制。然而這並非說，除了道之理界的、邏輯的、主觀的絕對性之外，就不能肯定本身否定任何限制的、絕對的道存在。這是在論天道一章內所要探討的問題。

2. 自另一方面看，道爲一，萬物因得道而生成時，也是一，也必然是限定的。道自身的一爲不限定的限定，是道爲一的一，是使萬物成爲一體的一，指出萬物的共同性和一體性。萬物得道或得一以成時，指每一物皆獲得本質的限定。此本質實現時，每一物更進一步獲得存在的限定，也是道的最具體實現。

因此萬物之一，乃道之分，乃道之整體之一之分。一物本身如果不是一，不是限定的，便不可能成立，我們也沒法子指出它是甚麼。宇宙包括萬事萬物，自是多樣性的，但每一物必須是一，必須是固定的，必須是自己，與自己同一。否則可能同時是自己又不是自己，這是矛盾的，在實界和理界都不能成立。

中國哲學在道或太極的概念之下，順利解決了一與多的問題。道爲太一，太一被萬物分享時，又有兩種合一或限定出現，一是本質的合一或限定，一是個體或存在的合一或限定。繫辭上傳四章云：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」一物由道而生成時，首先必須有固定的本性，即本質的合一或限定，即使一物成爲此物而非彼物者，使牛成爲牛而非馬者。本性分享道，是道的區分，也是道的第一種實現或完成，故曰：成之者性也。本性再接受道的第二種實現

或完成而成爲個體，個體可以說是本性的區分，此即個體物或個體存在的合一或限定，也是道的最具體的實現了。

繫辭下傳一章云：「日月之道貞明者也，天下之動貞夫一者也。」孔穎達釋曰：「日月之道貞明者也，言日月照臨之道，以真正得一而爲明也。若天覆地載，不以真正而有二心，則天不能覆照，地不能兼載，則不可以觀，由貞乃得觀見也。日月照臨，若不以真正，有二之心，則照不普及，不爲明也。故以貞而爲明也。天下之動貞夫一者也，言天地日月之外，天下萬事之動皆正乎純一也。若得於純一，則所動遂其性。若失於純一，則所動乖其理，是天下之動得正在一也。」

日月之所以能照明，因爲日月是真正合一的，是限定的。自本性方面講，日月本來即是光體，具有光體的條件，它們就是爲照明而完成的。自個性方面講，日月即是日月，不是別的光體，其個性之表現即在於照臨大地時，不但特別光明，而且最爲普及。以日月爲例，天下萬事萬物之一動一靜莫不如此。萬物正由於真正得一，才能盡其可能的、完善的發揮自己的功能，展現自己的特性。

老子四十二章云：「道生一。」道即是一。焦竑「老子翼」引呂吉甫的話說：「道之在天下，莫與之偶者，莫與之偶，則一而已矣，故曰：道生一。」

老子三十九章云：「昔之得一者：天得一以清；地得一以寧；神得一以靈；谷得一以盈；萬

物得一以生；侯王得一以爲天下貞。其致之。」道爲一，萬物由道而生成，也分享道的一而成爲限定的，這樣我們才能了解使一物成爲此物而非彼物的特性，天的限定性由「清」可見；地的限定性由「寧」可見；精神的特性是「靈」；谷的特性是「盈」；萬物獲得「一」的限定才能實現；王侯之所以爲王侯在於安定天下。王弼注「其致之」曰：「各以其『一』，致此清、寧、靈、盈、生、貞。」老子這段話的意義與前面繫辭下傳一章所云：「天下之動貞夫一者也」，完全可以貫通。

莊子強調道爲一，也強調因得道而生成的萬物，與道相通而成爲一體。但是莊子並未否定萬物與道自身之間的區分，萬物彼此間的區分。因爲莊子也肯定道的類比特性，卽道貫通萬有，却不抹煞萬有彼此間的區別。

莊子天下篇指出關尹、老聃皆肯定：「建之以常無有，主之以太一。」老子認爲道卽是太一。老子三十九章的首句：「昔之得一者」，「一」卽指道。萬物因得此「一」而成，意卽物因接受此「一」的實現而成爲限定物，卽有固定本質的東西。

牟宗三說：「此以『一』代表道，物皆各得此一以成，卽下經文『天得一以清，地得一以寧。』等……萬事萬物皆由『一』以成。」（註三二）老莊皆一方面肯定道爲一，另一方面肯定萬物各守其一，才能完美地發揮它們的功能。

莊子天地篇云：「泰初有无，无有无形，一之所起，有一而未形。物得以生謂之德，未形者

有分，且然無間謂之命。留動而生物，物生成理謂之形。形體保神，各有儀則，謂之性。」馮友蘭說：「泰初有『无』，无卽道也。老子云：『道生一。』莊子亦以道爲『一之所起，有一而未形。』德者，得也；『物得以生謂之德。』由此而言，則天地萬物所以生之原理，卽名曰道；各物個體所以生之原理，卽名曰德。故曰：『形非道不生，生非德不明。』（天地，莊子，卷四頁五）……物之將生，由無形至有形者，謂之命。及其成爲物，則必有一定之形體。其形體與其精神，皆有一定之構造與規律，所謂『各有儀則』，此則其性也。」（註三）

無卽是道，用「無」稱呼道比用「有」更爲妥切，因爲道不是限定的「有」。因此肯定道是「无有无名」的，却是「一」的起源，而一形容道未成形而渾然一體的狀態。物得道以生卽是德，可見德足以說明道的限定。道如何被限定呢？未形者分陰陽，陰陽流行無間卽是命，換言之，陰陽和合乃其本然狀態。及至萬物生成，遂具有各別形態，此時無形已成爲有形。形體與精神結合，有一定的規律，卽是性。此性字乃專指人性而言。性的限定是本質的限定，因此不是個別的，而是普遍的限定。

此一由無形的道，到有形的萬物之生成過程，是一條由一到多，由簡到繁，由形上到形下，由不限定到限定的路子。道是真實的，道所生成的萬物也是真實的。由此可見，「大一」是道的限定，是不限定的限定。萬物各得其一，各守其一，一也是每一物的限定，此限定又分爲二，一爲本性的限定，一爲個別存在或個性的限定。

老子主張道爲一，德是道的分得、分享，有區分和限制的意思。莊子對道與德的關係，有相同的見解。徐無鬼篇曰：「道之所一者，德不能同也。」德指得道、見道而言。郭象註曰：「各自得耳，非相同也，而道一也。」可以說道爲大一，德分享道而得之在己，是爲小一。

庚桑楚篇曰：「道通。其分也成也，其成也毀也。」道是通萬物的大原理，無一物不由道而成。物由道而成即是分，即成爲限定的東西。限定的東西是屬於生死變化的，故此說有成就有毀。

庚桑楚篇又云：「道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。」德離不開道，道爲德所尊崇；一物的生成，正表現了德的光輝，亦即因得道而展現的光輝；凡生成之物，必有本性，性即是物的本質；本質是限定，是一。道是大一，性是道的分類，是小小。但是性之一還不是最小的一，最小的一是物的個性。

則陽篇云：「合異以爲同，散同以爲異。」林希逸釋曰：「『合異以爲同』，萬物同一理也。『散同以爲異』，物物各具一理也。」（註三）則陽篇云：「萬物殊理，道不私，故无名。」知北遊篇云：「自本觀之，生者，暗醺物也。雖有壽夭，相去幾何？須臾之說也。奚足以爲堯桀之是非，果蘊有理。」暗醺形容氣之聚，生命也好，物體也好，皆由氣與理合成，因而有固定的本質。但是生命有長有短，人有好有壞，瓜果有自己的本性，但是每一個瓜果又有自己的個性。莊子似乎主張，本性的限定來自理，而一物的個性來自氣。個性的限定才是最具體的限定，西瓜

雖然同屬一類，有同樣的理或本性。但是每一個西瓜與別的西瓜又有所不同。

儒、道二家皆肯定「一」是道的特性，萬物莫不因得道而爲一。有本性的一，也有個性的一。人性與石頭的本性不同，但是在同一人性中，張三與李四不同，每一個人皆有自己的個性。

第五節 一些反省

繫辭上傳十二章云：「乾坤其易之緼邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀，則無以見易。」乾坤爲六十四卦的總綱，含蘊着易道的精義。由乾坤二卦的元亨利貞四大德性，正可見道自身的特性。德者得也，正因爲乾坤或陰陽分得道的功能，才能展現元亨利貞諸德性。

道自身所具有的最大特性是元，元是使萬物始生和完成的特性或功能，宇宙間萬物生生不息的流行運轉，皆出於道的元德，元德又統攝其他特性，因爲一物必須先是點甚麼，必須先開始存有，才能展現其他特性。

朱子語類有云：「元者，乃天地生物之端……元者生意，在亨則生意之長，在利則生意之遂，在貞則生意之成。」由此可見亨利貞三德離不開道之元德。

由元而見知見理，即是亨，即是通，指出道的真實性。亨即是理，說明一物之完成或實現，必然是合理，不矛盾的，有其實現的理由。在形上方面，理使萬物具有可以理解的條件，因此在認知方面，才能成爲主體認知的對象。

由元而見善見仁，即是利，即是和，即是美。善或利是價值，對主體來說成爲「可欲者」，使萬物本身具有被追求的條件。就如真實性使萬物成爲理智探討的對象，美善或價值使萬物成爲意志追求的對象。道之利或善展示出萬物的尊貴、高尚、完美、吸引力；道之美展示萬物的充實、圓滿、莊嚴、光輝、偉大，令人賞心悅目。

由元見一，成物之性，即是貞。一物是限定之物，有他自己的意義和價值時，才能堅固貞正，才能發揮最大的功用。

透過一的概念，可以體會到道的「混成性」或渾然一體性，亦即不受任何限制的特性。道是極不限定的概念，但是萬物分享道的時候，先受到本性或本質的限定。本質指出一物的可能性和類別，本質藉道的實現，才能成爲個體的存在。個體之所以爲個體，因爲具有個性，個性的限制才是最具體的限制。儒、道二家皆肯定「一」的重要，也肯定「一」指出不同層面的限定。道即一，一即道。萬物分享道，也分享一。萬物之一，可以指本性的限定，也可以指個體存在的限定。中國先秦哲學特別重視「一體範疇」的發揮，但是也曾注意到「個體範疇」的問題。

元亨利貞是道自身所具有的特性，萬物分享道時，也分享這些德性。因此我們可以比照西方形上學，稱之爲超越的特性，意即天下萬物，即使最微不足道東西，只要是點什麼，由道而生成時，必然也分受道的這些特性。每一物都是真實的，有意義的，有價值的，限定的，在道的大化流行中，扮演自己特殊的角色。

「元」的觀念及體認，在西方形上學中未受到重視，却最能代表中國形上學的精神與特色。它要我們透過宇宙間生生不息的萬物生成變化的大流，去體認萬變萬化的本根——道，此動而無動，靜而無靜的道，你說它是動，它却可是不動的動或動中的不變；你說它是靜，它却又在靜或不變中生成萬物。

繫辭上傳第五章云：「生生之謂易」，正說明道或太極的最大特色即是生生，即是生養萬物，使萬物實現或完成，因此繫辭下傳第一章又肯定：「天地之大德曰生。」

道家對此生成原理——大道的形上意義，有卓越的探討和體驗，儒家則更重依此生生之易道，去建立「仁民而愛物」（孟子盡心上）的仁道哲學。

附 註

註 一：熊十力，讀經示要，五十七頁。

註 二：易乾卦彖辭。

註 三：易坤卦彖辭。

註 四：董仲舒，春秋繁露，玉英。

註 五：熊十力，原儒，六十九頁。

註 六：孔穎達，易經觀卦正義。

註 七：同註一，十五頁。

註 八：牟宗三，才性與玄理，一六〇頁。

第二章 道的特性

- 註九：同註八，一七八頁。
註一〇：同註五，一九九頁。
註一一：同註八，一〇五頁。
註一二：唐君毅，中國哲學原論，原教篇，五五五頁。
註一三：同註一，五十二頁。
註一四：同註一，六〇頁。
註一五：同註一，一三五頁。
註一六：唐君毅，中國哲學原論，原道篇，卷二，九〇四頁。
註一七：同註十八，九〇三頁。
註一八：王煜，老莊思想論集，四五六頁。
註一九：同註八，一一六頁。
註二〇：同註十二，五四四頁。
註二一：勞思光，中國哲學史，第一卷，九十五頁。
註二二：同註二十一。
註二三：高懷民，大易哲學，二十七頁。
註二四：同註一，十五頁。
註二五：同註四。
註二六：淮南子，詮言訓。
註二七：邵子，觀物外篇下。
註二八：同註二十三，三十一頁。

註二九：同註二十三，五十四頁。

註三〇：同註二十三，一三三頁。

註三一：同註八，一五七——一五八頁。

註三二：馮友蘭，中國哲學史，上，二八一——二八二頁。

註三三：林希逸，南華真經口義。

第三章 太極的探討

「道」是由易經推演出來的形上概念，而易經爲中國哲學的大原，先秦哲學莫不受易經影響，例如談到生死變化的問題，先秦諸家莫不講陰陽。方東美說：「兄弟對先秦哲學個派，向不敢贊同司馬談、劉歆、班固的分類方法，所以『六家』及『十家』之說暫不引用，只就純粹的中國古代哲學，選擇三派，統稱之曰孔、老、墨三宗，這些都是探索宇宙實際而窮極根底的哲學。他們的氣魄偉大，體系完備，而又極富創造性。」（註一）又說：「我向來認爲孔、老、墨三宗之和會，是中國哲學的高妙處。此意可惜後人不知，更可惜儒、道、墨三家本身也有時不覺，遂致互相詆毀，自貶中國哲學的身價。孔、老、墨三宗的統會，就在生命價值之積極的肯定，從此可以窺見中國道德的根源。」（註二）筆者認爲生命哲學必有形上學作爲基礎，而先秦的形上學，莫不以易經爲本原，因此孔、老、墨三宗的形上學也都能統會貫通。

易經在古代經典中，資格最老。它原是一部探討宇宙變化，追究萬物本根的集體作品，後來也變成了官方與民間占卜用的書，因此擁有極多的讀者。孔子特別重視易經，給易經作彖辭和象辭，很少有人懷疑。論語述而云：「假我數年，五十以學易，可以無大過矣！」更是孔子重視易經的說明。熊十力說：「世家稱孔子晚而喜易，與論語五十學易之言適合。且證以志學一章，學易之年卽是知天命之年，是則孔子由學易而深澈道體，年已半百。世家稱其晚而喜易，蓋實錄也

。』（註三）

道家思想之發生，與儒家同時。它的主要創立人老子和莊子，當然熟知易經。肯定道家的道概念源自大易，至少是在易經原始思想的啓發之下產生的，應該是很合理的事。假如儒、道二宗的形上思想皆發源於大易，兩家對於「道」的體認及說明自會有許多可以統會貫通的地方。

然而融通並不否定差別，真實的差別才能把融通之處烘托的更為清晰。儒家又稱道為太極，老莊却強調道即是無。後世魏晉玄學對「無」有深入的探討與發揮，而宋明理學對太極又提出許多新的註釋與見解。這些在中國形上學的發展史中，都是極重要的，也形成中國哲學的精華部分。

第一節 太極即是道

繫辭上傳第十一章云：「易有太極，是生兩儀。」兩儀是陰陽，為萬物生成變化的兩個原理。陰陽出自太極，太極是陰陽的大原，也是萬物生成變化的大本根。太極一詞經後世哲學家的運用和發揮，遂成為中國形上學的基本概念之一，而與「道」和「無」兩個重要形上概念並駕齊驅了。

拿「易有太極，是生兩儀」與繫辭上傳第四章之「一陰一陽之謂道」比較，依程伊川的解釋：「一陰一陽之謂道。道非陰陽也，所以一陰一陽者，道也。」（註四）道是陰陽之所以為陰陽的原

由或本根。道內在陰陽又超越陰陽，道是本，陰陽是分。那麼陰陽由道所生，與兩儀生自太極，意義上就可以貫通了。

道或太極是萬物生成與實現的大原理，大本根，是極普遍而又超越的觀念。韓康伯注「易有太極，是生兩儀」說：「夫有必始於無，故太極生兩儀也。太極者無稱之稱，不可得而名，取有之所極，況之太極者也。」此注顯然受道家影響，藉有無之概念說明太極。但是把太極看作「有之所極」，頗為確切。

唐君毅說：「魏晉韓康伯承王弼注易有太極，又曰：『夫有必生於無，故太極生兩儀也』，又稱太極爲『無稱之稱』，此則其思想背景，明有不同於漢儒之以質實處看萬有之根原，而以萬有之原，應爲無有。」（註五）

宋代邵雍肯定：「道爲太極。」又說：「太極一也，不動，生二，二則神也……：神生數，數生象，象生器。」太極即是道，不變不動的道，即是一，是變動的，形器世界的本根，是形而上的概念。但是邵子又主張：「心爲太極」（註六），太極是否完全屬於心靈的主觀活動呢？筆者認爲，邵子的意思似乎指人心靈明，能與萬物相通，即是與太極相通。邵子並不否定道或太極的客觀性，而是以此客觀性作爲精神主體活動的基礎。太極與心靈的關係非常密切。

唐君毅說：「『出入、有無、死生者，道也。』（觀物外篇第五）出、有、生、動也；入、無、死、靜也。故道之實際內容，亦不外此太極中之陰陽動靜。故謂：『道爲太極。』（卷七上）」（註七）

邵子認為陰陽動靜同爲道和太極的內容，因此道和太極名稱不同，指的却是同樣的實質或現實。

元代吳草廬有一段論太極的話，很有參考價值：「太極者，何也？曰道也。道而稱之曰太極，何也？曰：假借之辭也。道不可名也，故假借可名之器以名之也。以其天地萬物之所共由也，則名之曰道，道者大路也。以其條脈縷脈之微密也，則名之曰理，理者玉膚也。皆假借而爲稱者也。眞實無妄曰誠，全體自然曰天，主宰造化曰帝，妙用不測曰神，付與萬物曰命，受物以生曰性，得此性曰德，具于心曰仁，天地萬物之統會曰太極。道也，理也，誠也，天也，帝也，神也，命也，性也，德也，仁也，太極也，名雖不同，其實一也。」吳氏肯定太極統會萬物，即是天地萬物所共由之道，又可分爲理、誠、天、帝、性、命等，由此可見太極的類比性。太極是一個大共名，大原理，內在于一切存有，包括有限的宇宙和無限的上帝。有限的萬物是太極，無限的上帝也是太極，但是二者不同。

吳氏繼續解釋太極一詞的意義說：「極，屋棟之名也，屋之脊樑曰棟，就屋而言，惟脊樑至高至上，無以加之，故曰極。而凡物之統會處，因假借其義，而名爲極焉，辰極，皇極之類是也。道者天地萬物之統會，至尊至貴，無以加者，故亦假借屋棟之名，而稱之曰極也。然則何謂之太？曰：太之爲言大之至甚也……道者，天地萬物之極也。雖假借極之一字，強爲稱號，而曾何足擬議其髣髴哉？故又盡其辭而曰太極者，蓋曰，此極乃甚大之極，非若一物一處之極然。彼一物一處之極，極之小者耳，此天地萬物之極，極之至大者也，故曰太極……道也者，無形無象，無

可執著，雖稱曰極，而無所謂極也。雖無所謂極，而實爲天地萬物之極，故曰無極而太極。」（註八）用另一方式講，太極指天地萬物所共有之極處或最高點，亦即統會貫通天地萬物的，至尊至高的，最根本的，不可或缺的撐持者，沒有它，任何物都不得實現與完成。太極是天地萬物所共有共由的極，而不是一物一處的極。一物一處指此時此地的個體物，沒有太極個體物也不能成立，但是個體物不能限制太極。因爲它是超越萬物的，最普遍的包容萬有的概念。太極的「太」字正是爲形容太極的普遍性及圓通性，使之無以復加，因爲任何加在太極身上的東西，仍然是太極。如果不是太極，那就一無所是了。

吳氏最後一段話，說明爲什麼又稱太極爲無極。由於道無形無象，無可執著，被稱爲太極時，好似將道落實在甚麼東西上，局限了道，道似不應該有甚麼極處。但是無所謂極的道，又實在是萬物撐持者或實現者，因此稱道爲無極而太極。顯然「無極」與「無」的觀念接近，因此可知理學家之用「無極」一字，實在是受了道家的影響。

司馬光說：「易有太極，極者中也，至也，一也。凡物之未分，混而爲一者，皆爲太極。」（註九）司馬光稱太極爲萬物之中之至，亦即萬物之精華，爲生成萬物是最根本、最緊要的成素或原理。太極卽是道，因爲太極是一，而儒、道二家皆強調道是一。所謂「混而爲一者」，更接近老子「有物混成」的說法。「一」指道或太極渾然未分，絕對無待的情況，而陰陽是太極之分，因而見道或太極在天地萬物中的大化流行。

朱子也肯定太極即是道，他在「太極圖說解」中說：「太極，形而上之道；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，則冲穆無朕，而動靜陰陽之理，已悉具於其中矣。」有關太極或道與理氣的關係，下面再談。若說太極即是道，理學家大多如此肯定。

太極是形上的道，是落實在實事物上的普遍概念，遍在一切，又超越一切。朱子說：「太極是五行陰陽之理皆有，不是空的物事。若是空時，如釋氏說性相似。」（註一〇）太極包含萬理，即各種本質，而本質離不開實在的事物。馮友蘭談到這一點時說：「太極永久是有。」（註一一）太極不是空無，是一切實有事物的共同極點，即存有本身。在先秦哲學中，只能說太極或道包括本性和實際存在的事物，不能說就是性或物。

朱子又說：「人人有一太極，物物有一太極。」又說：「『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。」（註一二）「萬個是一個，一個是萬個」，乃自太極本身去看，太極融通萬有，與莊子的「道通爲一」的理論接近，萬物的生成，莫不分享太極。

朱子說：「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。」又說：「不是割成片去，只如月印萬川相似。」（註一三）朱子用的是類比方法，藉一可感現象，說明一不可感的形上原理。月在天，只是一個，

但天下之物，莫不分受其光照。太極遍在一切，無一物不分享它的臨在。但萬物並不使太極分裂，也無一物能把太極據爲己有，正可見太極的超越性。朱子強調萬物稟受太極時，又各自全具一太極，因爲朱子認爲太極卽是理，卽是構成一物之所以爲一物的條件。那麼每一物把握它的本質或必須具有的條件時，必然是全部，不能有所缺。例如人之所以爲人，必然具有全部人性或人之所以爲人的全部條件，否則就不可能成爲人了。

清代王船山也肯定太極卽是道：「太極者，極其大而無尙之辭。極，至也。語道至此而盡也。其實陰陽之渾合者而已，而不可名之爲陰陽。但贊其極至而無以加，曰太極。太極者，無有不極也，無有一極也。唯無有一極，而無所不極。」（註二四）太極是一個至大至普遍的觀念，包括陰陽，乃陰陽之上的絕對無待者，但不受陰陽的限制。太極無所不在，沒有不到之處，但又不受任何一物的局限，太極卽是道的極處，卽是道自身，在天地萬物的大化流行中去看太極，太極卽是道。

王船山說：「道者，物之所衆著而共由者也。物之所著，惟其有可見之實也；物之所由，惟其有可循之恒也。既盈兩間，而無不可見，盈兩間，而無不可循。故盈兩間，皆道也。可見者，其象也；可循者，其形也。出乎象，入乎形；出乎形，入乎象。兩間皆形象，兩間皆陰陽也，兩間皆道。……易固有一陰一陽之謂道，一之一之云者，蓋言夫主持而分劑者也。」（註二五）唐君毅說：「此道此方式，唯于陰陽二氣之用之流行中見之，而不在其上其外……道爲一，陰陽爲二

。然道之一，唯是由陰陽之二，自相繼、相轉易而見。」（註一六）

道之大用，在生成萬物，使萬物有規律、有目的地運轉變化，生生不息。道的概念是偏於動態的。太極「語道至此而盡也」，可以說把道靜止下來，給它一個更固定的、理論化的名稱，以指出天下萬事萬物所共有共由的大原理。因此由「易有太極，是生兩儀……」的說法看，藉演繹的方式去說明萬物的化生，似乎對太極更為適合。太極是比較偏於靜態的概念。但是道也好，太極也好，名稱雖異，內容却無不同。二者皆包括陰陽動靜，更好說動中有靜，靜中有動。

王船山又肯定太極是「無有不極而又無有一極」，正足以說明太極遍在一切，而又超越一切的特性。我們可稱「太極」為辯證性概念，因為現象世界中的衝突、對待皆在太極內合一。八卦、四象、陰陽由太極而生，也在太極內找到合一的根源。太極即是道，即是太一。

太極或道概念自身，既然展現於萬物的生成變化中，應與天地並行，不能以先後論之。王船山肯定此點：「道者，天地精粹之用，與天地並行，而未有先後者也。使先天地而生，則有有道而無天地之日矣。彼何富哉？而誰得字之曰道？……夫道之生天地也者，即天地之體道者是已。故天地體道以爲行，則健而乾；地體道以爲勢，則順而坤。無有先之者矣。體道之全，而行其勢，各有其德，無始混而後分矣。語其分，則有太極而必有動靜之殊矣；語其合，則形器之餘，終無有偏焉者，而亦可謂之混成矣！夫老氏則惡足以語此哉！」（註一七）唐君毅說明王氏之觀點說：「太極或道，不在乾坤天地萬物之先，即在道體或太極，而合同而化之天地萬物之中。簡言之

，是乃謂太極或道即在氣化之流行中。惟太極或道，即在氣化之流行中，然後可看氣化之流行，皆原是太極之昭布。」（註一八）

太極或道遍在萬物，事實上當我們知覺到萬物的存在時，已經知覺到道的臨在，已經模糊地意識到「道」這個概念。雖然未經反省，而且此概念極不限定，但是我們已多少意識到，沒有它，任何事物都不能生成、存在。反過來說，如果我們知覺不到天地萬物，道的意識也無從生起。自這個觀點看，當然不能說太極或道在先，萬物的形成在後。太極或道是我們得自萬物的極普遍觀念，自不能談時間的先後。

羅光說：「太極和萬物，不互相分離，萬物是由太極發出而繼續太極的；有如河水由水源發出，繼續流下。水源和河水不能分離。太極不是超出萬物以上的實體，是和萬物同等，因此太極爲萬物之元，沒有創造萬物的意義。」（註一九）

但是老子二十五章所謂：「有物混成，先天地生」，並非指時間的先後，而是指形上意義的、理論方面的先後，即是說自太極或道的本根性和優先性去看。因爲太極或道是最原始的、最根本的概念，不肯定它時，無一物能生起或實現，一切都是空無，而空無不可能作爲認知的對象。就如沒有棟樑根本不能成房屋，沒有道路就沒法子達到目的地。筆者認爲自這個觀點，肯定太極或道爲萬物之大原，因而肯定它的先在性或優先性不是不合理的。

然而有一點尚須提出，肯定道或太極不能與萬物分離，並不阻礙我們進一步追問：如果道是

萬物的基礎，無一物能够離道而生成，那麼萬有的基礎不可能是空無。這項肯定有沒有足够的理由呢？我們稱太極或道爲萬物本根的最後原因是甚麼呢？筆者認爲王船山的說法不但不阻礙我們進一步探討「道自身」之根源問題，反而使我們感覺到，此一問題不能不提出。換言之，我們根據甚麼理由肯定太極或道是萬物的本根，而不肯定絕對的空無爲萬物的本根呢？

在西方形上學中，有類似的問題。依尼采的體認，如果「存有」爲萬物的本根，最後不得不肯定一個絕對存有或最後原因的存在。同樣在中國哲學中，道或太極概念的提出，迫使我們對有沒有一個絕對的、超越宇宙萬物的太極或道這個問題，做一個明白的交代。目前至少我們可以說：中國哲學中的太極或道是開放性的，它不只向一切有限的道開放，也向無限的道開放。

羅光說：「從形上學方面講，萬物已經有形，『形乃謂之器』。在形器以上有象，象爲可見的變化。在象以上，有不可見的乾坤之變。然而乾坤爲一闔一關，一闔一關是一種相對的變化，在相對變化的深處，有一絕對的本體，這種本體稱爲太極。因爲我們問乾坤的一闔一關是誰的闔關？我們應該說是太極的闔關，即是說乾坤爲太極的變化。」（註二〇）筆者認爲更好說：乾坤代表陰陽，是兩個形上原理。藉此二原理變化現象獲得合理的說明。換句話說，陰陽是解釋現象世界的原理，本身是形上的，當然是不可見的。太極却是超越陰陽，絕對無待的本根或大原理。稱太極爲本體或實體不大適當，因爲體與用相對，自立體與依附體相對，而太極或道超越了這些相對有待的情況。事實上，體也是太極，用也是太極；自立體是太極，依附體也是太極。無一物不

由太極生成或實現。太極或道是遍在一切而又不受任何一物局限的本根或大原理。

唐君毅對太極的看法，筆者認為更接近先秦儒家的思想。他說：「依說文謂：極，棟也，而棟居屋中，亦在屋上，而正屋必先正棟，則『極』應兼涵『中』與『至極或標準』二義。」（註二）唐氏又說：「易傳謂『易有太極，是生兩儀』。據此二語，吾人所能確定者，唯是太極乃高於兩儀之一概念。如兩儀指陰陽或乾坤或天地，則太極應為位於陰陽乾坤天地二者之上，而加以統攝之一概念。而太極之所指，則應為天地及天地中之萬物之根原或總會之所在。此為就易傳之文句之構造，吾人可如此說者。至於太極之一名所實指者為何，則儘可容後人有不同之解釋。」（註三）

這個統攝一切而為萬物本根的概念，若拿來與西方形上學中的「存有自身」概念比較，而以太極自身或道自身概念來說明太極或道的特性與大用，筆者認為將有助於使先秦哲學中這個極重要的概念，更明晰地呈現出來。

第二節 理學家的太極

宋明理學家言太極者很多，現只舉出周濂溪、張載和朱熹為代表，探討一下他們如何在自己的思想體系中，給予太極新的內容。

周子太極圖說云：「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，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火土金木，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。」

「通書」論太極云：「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。」又云：「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。」

「通書」論太極與「誠」之關係時說：「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。』元亨利貞之道，利貞誠之復。大哉易也，性命之源乎。」

我們可以將周子的主張歸納爲以下幾點：

一、周子提出無極這一名稱，謂太極即是無極。

二、太極的活動與萬物的活動不同。萬物的動爲動而無靜，靜而無動；太極的動爲動而無動，靜而無靜。萬物屬於動靜變化，而太極爲動靜之大原，却超越動靜。

三、太極生陰陽，陰陽生五行。太極即在陰陽、五行和萬物之中，因此萬物分享一，一分爲萬，萬又可復歸爲一。

四、太極本身即是善，萬物分享太極，也分享太極之善。人之性當然也是善，此善之本然，即是誠。通書肯定太極即是誠。太極所具有的元亨利貞，即是誠的元亨利貞。

關於「無極」，許多學者皆認為無極即是太極，而無極的概念是在道家的影響之下產生的。馮友蘭說：「濂溪此圖實是老學，其所說，無極而太極，太極生陰陽，即老子所說：『道生一，一生二』之說。道是無極，一是太極，二是陰陽。老子說：『復歸於無極。』（二十八章）無極即道。莊子說：『太初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。』無有無名的無即無極，一即太極。莊子天下篇謂老子：『建之以常無有，主之以太一。』常無有即無極，太一即太極。」

（註三）

羅光說：「我以為周子的太極圖說，既受道家的影響，所謂無極和太極，必定和老子的『道』有些關係。老子說：『有生於無』，又說：『道爲無。』周子的無極，有似於老子的『無』，太極則似於『有』。不過周子不以太極生於無極，而只以無極和太極爲一物的兩面。」（註四）

唐君毅說：「至於周子之無極而太極之言，所以又爲一劃時代之說者，則可由此語之先劃開無極與太極，復合之爲一，以見其既別於魏晉人之以『無』看太極之空靈，亦異於漢人之以元氣或氣或天或北辰之『有』，看太極之質實者。此中，無論吾人對無極之極，太極之極，作何解釋，而此二名之如此組合，亦即代表一看萬物之根原之觀點。此新觀點，最低限度包涵對萬物之根原，欲兼以無與非無之有，加以規定，而又欲通此二爲一之新態度。」（註五）

周子之說，也是綜合儒道二家形上思想的一種試探，透過「無極而太極」，「太極本無極」的辯證方式，說明天地萬物生成之原理，在「通書」中，又肯定中庸的「誠」字即相當於太極觀

念，給予「誠」觀念明晰的形上意義，在中國思想史上，也是新而積極性的進展。

唐氏又說：「吾人如本上所引通書之言與圖說互證，則明見通書之誠與圖說之太極之相當，通書言誠之爲源，謂即乾元，即萬物所資始；正同於圖說之以太極爲萬物之所自生。是即萬之所以爲一也。自誠之立於乾道變化，由元亨而利貞，使萬物緣二氣五行而化生，以各正其性命處說，正同於圖說之謂無極之眞二五之精，妙合而凝，以見於萬物之生生而無窮。是即一實萬分也。通書言誠爲聖人之本，正同圖說之言人性之本於太極，爲人極之所以立。」（註二六）唐氏又說：「如吾人以上將圖說與通書比對而觀之說爲不誤，則圖說言無極而太極，以及太極之動靜，爲陰陽五行與萬物生生而變化無窮之原，與人極之所以立；即無異以一無思無爲之誠之本，其呈用於動而無動，靜而無靜之神，及五殊二實與萬物化生，及聖人之道之所以立之原。濂溪於此，未嘗謂太極之先另有無極，亦無太極不能有動之意，復未嘗對太極另作其爲理爲氣爲心之規定，語意甚明。」（註二七）

周子的無極、太極概念，出自老莊和易傳，誠的概念出自中庸，其形上思想綜合了儒道二家之說。這是一種新的嘗試，而且是很有意義的嘗試，能够使先秦形上學在嶄新的面目之下展現，同時周子比宋明其他理學家，更能把握先秦形上學的原始精神，予以發揚光大。

把太極解釋爲氣，以氣爲萬物之本原，是漢儒大體上共持的主張。（註二八）宋以後把太極解釋爲氣的著名哲學家有張載和王船山。

張子正蒙太和篇云：「兩不立，則一不可見，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。」又說：「有兩則有一，是太極也。」（易說卷三）張子稱此一爲太和。馮友蘭說：「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，此氣卽所謂太虛。故橫渠謂：『太虛無形，氣之本體』。」（註一九）

唐君毅說：「此中橫渠之理論之要點，在由一切存在之事物，皆存在於一神化之歷程中，以見其不可只視爲分別並在而相對峙之物，而應視爲原自一統體之太和，亦還歸於此統體之太和者。此太和卽道。然此太和之道，却非只是一抽象之道理之全，其中乃有具體之內容者。此具體之內容，卽塊然太虛之氣之『中涵浮沉、升降、動靜、相感之性』而生之『絪縕相盪，勝負屈伸』。」（註二〇）

張子肯定氣爲生，成天地萬物之元素，宇宙是一氣之變化歷程。陰陽變化無窮，依一定規律，形成萬物。物之成毀，卽氣之聚散，氣之本然狀態卽是太虛，並非空無一物之狀態，而是氣散而未聚的光景。氣有內在的對立，卽其能動的本性，由此而發生變化屈伸。

張子以氣之本然合一，絕對無待之狀態爲太虛與太和，用以說明太極。雖然此「至靜無感」，作爲「性之淵源」（太和）的統體，不是純然無物的，不是能離氣而獨立存在的。但是太虛與氣之具體變化歷程不同，爲形上的「至實」。他說：「天地之道，無非以至虛爲實。人須于虛中求出實。……凡有形之物卽易壞，惟太虛無動搖故爲至實。」（語錄）張載又在此氣化之宇宙之上

，肯定詩、書所傳的上帝，並承認宇宙出自上天的造化：「造化所成，無一物相肖者。以是知萬物雖多，其實一物，無無陰陽者。以是知天地變化，二端而已。」（太和）

形上原理和傳統信仰中上帝的肯定，足夠使張子避免唯物論的危險。

朱子自另一方面，却把太極或道解釋為理。他說：「太極只是一箇理字。」（註三二）又說：「凡有形有象者，卽器也；所以爲是器之理者，則道也。」（註三三）又說：「形而上者，無形無影是此理。形而下者，有情有狀是此器。」（註三四）又說：「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。」（註三四）

唐君毅曾論及朱子「太極理也」此一概念之發展，並指出其理論所遭遇到的困難：「朱子之言此生生之理或太極之理，其更進於明道、伊川之說者，則在就理氣之關係，而詳及此理爲氣之所以動靜之理。此乃承伊川之言『道非陰陽也，而所以陰陽者道也』之言，以說明此道此理爲陽動陰靜之原者。然如何一道一理，可兼爲動靜二者之原，則不能使人無疑。」（註三五）

用另一說法，陽陰或動靜是兩個相對的因素，一個是積極的，一個是消極的；一個是限定的，一個是無限定的；一個是主動的，一個是被動的。也就是說，動靜之中，有理也有氣。如果太極是理，理如何能同時兼爲動靜之原呢？陽陰動靜爲不同的理或限定，如果沒有「氣」作爲憑藉或資具，理之不同又如何展現呢？

在先秦哲學中，原始的道或太極觀念，是遍在一切、包容一切而又超越一切的。太極生兩儀

，太極在陰在陽，却不受陰或陽的局限。由太極到陰陽是一分爲二，二是相對的，因此陰與陽，應該是有同有異或同中有異，同與異的理由不同，如何藉一理來說明呢？

同樣，把太極或道當作氣，會遭遇到類似的困難。氣分陰陽時，也是一分爲二；陰陽二氣，有同有異；論氣爲同，論理爲異。以太虛渾然未分之氣作爲太極，作爲氣化之大原，如何能說明陰陽、動靜等不同之理呢？

趙雅博說：「太極是什麼，易傳內並沒有解釋，後人解釋爲氣，乃是附會穿鑿之論。根據字面來說，太極是最高最後的東西。」（註三六）趙玲玲從卦象方面分析說：「就卦象上我們也可看出，太極不是氣。在卦象上，一與一爲一切卦象的基礎，『一』象陽而『一』象陰，至於太極則無所象，而氣乃是個有象之物。」（註三七）

宋明理學家，有些強調氣的優先性，有些強調理的優先性；但沒有人只講氣而否定理，或只講理而否定氣。一般說來，理與氣是解釋物質宇宙生成變化的兩個相對原理。道或太極在古典哲學中，是天地萬物由之生成的太本根，是超越相對關係的太一。將此本原扣進相對相待的因素中，使之與氣或理同化，自然會發生困難。筆者認爲道或太極的原始意義，在中國哲學中，有其不能取代的地位和價值。理學家以理或氣解釋太極，即使有所謂新的發揮，也難免使太極的原始意義，尤其那種博大精深，圓融貫通的精神受到損害。

附 註

- 註一：方東美，中國人生哲學概要，十三頁。
- 註二：同註一，四十二頁。
- 註三：熊十力，讀經示要，二三七頁。
- 註四：程伊川，遺書，卷三。
- 註五：唐君毅，中國哲學原論，四一一頁，原太極。
- 註六：這幾段邵子的話皆出自「觀物外篇」。
- 註七：唐君毅，中國哲學原論，原教篇，四十一頁。
- 註八：引自吳康，錫園哲學文集，上冊，附於（甲五）「周濂溪學說研究」之後，吳草廬論太極的文字。
- 註九：司馬光，易說。
- 註一〇：朱子，語類，卷九十四。
- 註十一：馮友蘭，中國哲學史，下，九〇〇頁。
- 註十二：同註十一。
- 註十三：同註十一。
- 註十四：王船山，周易內傳卷五，繫辭上傳第九章易有太極註。
- 註十五：同註十四，繫辭上傳第五章註。
- 註十六：同註七，五二一——五二二頁。
- 註十七：王船山，周易外傳卷一，乾卦傳。
- 註十八：同註七，五二五頁。
- 註十九：羅光，儒家形上學，三十五頁。
- 註二〇：羅光，中國哲學思想史，一，八十二頁。

- 註二一：同註五，四〇七頁。
 註二二：同註七，四一〇頁。
 註二三：馮友蘭，新理學，七十一頁。
 註二四：同註十九，三十六——三十七頁。
 註二五：同註五，四一一頁。
 註二六：同註五，四一四頁。
 註二七：同註五，四一六頁。
 註二八：同註二十五。
 註二九：同註十一，八五三頁。
 註三〇：同註五，四一九頁。
 註三一：同註十，卷一。
 註三二：朱子，與陸子靜書。
 註三三：同註十，卷三十五。
 註三四：同註十，卷九十四。
 註三五：同註五，四五一頁。
 註三六：趙雅博，「讀易一得」，中華易學，創刊號。
 註三七：趙玲玲，博士論文：「先秦儒道兩家形上思想的研究」，一一六——一二七頁。

第四章 有與無

自易經發展出來的「道」概念，是古代哲學各家所重視的共同概念，雖然各家發展的重點不同，此一概念的影響却是顯而易見的。儒家提出「太極」一概念，獲得理學家各方面的發揮，成爲中國哲學的一個重要特色。道家自始重視「道」概念的形上探討，並以「道」的形上概念作爲人生哲學的基礎，發展出非常具有特色的思想體系。其對今日人類所產生的吸引力往往超乎儒家之上。

道家又提出有與無兩個概念來說明道的深奧意義，尤其「無」的概念，把「道」的奧妙發揮的淋漓盡致。道家「無」的哲學實爲中國哲學一大智慧表現，在普世哲學中，很難找到與之相比的概念。

第一節 有的意義

「有」的一般性意義與物相連，我們常常稱萬物爲萬有，在中國哲學中也往往用天地二字指稱萬物。「有」或「物」不只指直接可感的，有形體的東西，還有更深層的意義。詩經云：「天生蒸民，有物有則」，「則」是規則或秩序，宇宙有自然律，人生有道德律。顯然這些秩序和規律已經超出了物質的範圍。古人也常用「天地」指稱萬物運行的道理或原則。

先秦哲學家大多肯定「有」或「物」直指經驗世界，即陰陽二原理所規範的，變動不已，生生不息的萬物；認為我們直接感覺到的東西，即孟子告子篇所謂「小體」的對象，皆是真實的存在。古人很少懷疑人的認知能力，因此也很少把萬有的真實性、客觀性當作嚴重問題去爭論。萬有首先指感官的對象，有形體的東西。易繫辭傳所謂「形而下者謂之器」一句中的器，即指有形可見，個別的，具體的物體。繫辭傳又有「神無方而易無體」，指出形而上的「道」神妙之至，不受方位或空間的限制，也沒有形體可以感覺。由此可知，形下的器物，受方位的限制，也具有形體。這些話也指出，在古人思想中，固然形與體或體與用不同，是人類認知的不同對象，但是並沒有物自身和現象二分的二元論。中國先秦哲學中的認識論與西方傳統哲學中的認識論接近，皆肯定形與體、體與用是一物的兩面，二者自然趨向於合一。

老子十六章云：「致虛靜，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。」數量衆多的萬物，本身具有活動能力，在實現自身之後，仍會回歸自己的本根。萬物是離不開道的。老子二十九章云：「夫物或行或隨；或歔或吹；或強或羸；或載或隳」；三十七章云：「萬物將自化」；五十五章云：「物壯則老」；這些話皆指出萬物不離變化。

老子五十一章云：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。」萬物由「道」而生，由「德」而分得特殊的本性，又依本性發展出個別獨立的存在，而個體存在的形成要靠各種內在外的勢能或能力。物或有特別指個體存在，是在具體環境中實現的，是最具體的實現。

莊子達生篇云：「凡有貌象聲色者皆物也。」物有形狀、顏色可見，聲音可聽，這些都是物體的屬性。屬性不能獨立存在，必依附實體或自立體而存在。因此莊子天道篇又云：「故視而可見者，形與色也，聽而可聞者，名與聲也。悲夫，世人以形色名聲爲足以得彼之情，夫形色名聲果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！」「情」指有真實性的實體，而實體皆有固定的本質和意義，亦即在宥篇所說的「物之質」，這就不是只注意事物浮面那些可感特性的可以認知的了！

莊子也強調萬物的變化，秋水篇云：「物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。」變化的基礎是由於萬物乃氣之流行，萬物的形成乃一氣之凝聚，萬物的死滅乃一氣之消散。知北遊篇云：「生也死之徒，死也生之始，孰知其紀。人之生，氣之聚也。聚則爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患，故萬物一也。」道家和儒家皆透過陰陽來說明萬物的生成變化，此種思想源出於大易。老莊的氣也包括陰陽，陰陽具有剛柔、虛實、聚散、成毀、屈伸、增損等相對功用或德性。這些德性一方面是限定的，一方面是不限定的。一物在限定的狀態之下，是固定不變的，但是仍處於潛在的、不限定的狀態，於是變化隨時可以出現。此點在討論「陰陽」問題時再詳加研究。

萬有泛指宇宙內一切事物，「有」或「物」當然不能單指物體，也指精神體。精神體是存有，不是空無。在這裏我們只能簡要地提出一些基本概念，下面將有專題探討。中國人自古肯定鬼

神存在，經書中記載甚多。鬼神無形無象，不是物質，是精神體。

孔子肯定鬼神的存在，他重視傳統祭祀之禮，便是很好的證明。唐君毅說：「如孔子果以鬼神爲無，而學祭禮，則祭禮唯是一禮俗之形式，而由此祭祀，亦不能實有人之仁及鬼神，而與鬼神相感通之可說。則孔子所謂「郊祀之禮，所以仁鬼神也；禘嘗之禮，所以仁昭穆也」之言，便皆爲虛說。」（註一）儒家不只肯定鬼神的存在，而且肯定在世之人與已亡的鬼神，有某種心靈與情感上的溝通。

中庸十六章曰：「鬼神之爲德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。詩曰：『神之格思，不可度思，矧可射思。』夫微之顯，誠之不可揜如此夫！」鬼神是精神性的存在，不是可以感覺的對象，但其實在性不次於物體。行祭祀之禮時，應該體會到鬼神的臨在。

天與鬼神之肯定，在墨子哲學中占有極重要之地位。在宇宙人類的存在之外，尚有鬼神和天的存在。鬼神和天是精神體，鬼神是有限的，天是無限的。墨子非攻篇指出戰爭「下不中人之利，上不中天之利，中不中鬼之利。」節葬篇指出厚葬久喪「傷生害事，亦不能得上帝鬼神之福，而得禍焉。」

五經和四書中，沒有「精神」一詞，用精神一詞的是道家。（註二）道家肯定精神的不朽。唐君毅說：「唯道家之老子，言長生久視，莊子言入于不死不生。然其長生久視，不死不生，蓋自

精神生命之死而亡者言，而非自此自然生命之長留不死言。」（註三）

老子二十一章云：「道之爲物，惟恍惟惚……窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。」羅光說：「精字指最純淨的一點，最能代表『道』的一點，也指『神』。『神』不指鬼神，而是指不可以被感覺的『有』。『道』的本體即是無形，不可感覺，便是神，即是精神。」（註四）我們也可以說，道之爲物，包含萬有，有物質的有，也有精神的有。

老子三十九章云：「神得一以靈……神無以靈，將恐歎。」六十章云：「以道莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人。」老子不但肯定鬼神的存在，而且肯定鬼神是精神存在，其本性爲靈性。老子已有很明晰的精神體概念。

莊子知北遊篇云：「夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生。」莊子不只肯定精神存有，而且強調有形的東西以無形的東西爲根本，無形的東西以道爲根本。形體之上有精神，精神之上有「道」。道包羅萬有，爲萬有的大本根。

「有」的最深層意義，即是普遍的，根本的，形上的有，即是道。老子第一章云：「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄。」第五第六兩句，不論把無和有當作名詞或形容詞用，在意義上是可以貫通的。這個不可說，不可名以道，本身包含了「有」與「無」。「無」是指那個使萬物初起和始生的道，是「有物混成，先天地生」（二十五章）的那個極不限定的道，不

能以限定的、個別的或具體化的東西指稱它，因此名之曰「無」。一旦透過已實現的東西，推求而得的那個根本概念，我們稱之爲「有」，實卽有自身。這個透過萬有直接指出來的「有」，卽是萬物之母。「母」字顯然指出「有」的本根性與普遍性。

馮友蘭說：「道乃萬物所以生之原理，與天地萬物之爲事物者不同。事物可名曰有；道非事物，只可謂之無。然道能生天地萬物，故又可稱爲有。故道兼有無而言，無言其體，有言其用。」（註五）

老子四十章云：「天下萬物生於有，有生於無。」有了上面的說明，卽可了解，前一句的生與後一句的生，意義不同，不能放在同一個層面去看，因爲有與無只是從兩個不同的角度去看同一原理，卽是道。「有」是自生成萬有之本根的「有自身」去看道，而「無」是自超越萬物，與萬物不同之處去看道。

老子二十五章云：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。」二十一章云：「道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。」這個混成的、極不限定的道，很難覺察把握，因此用寂寥、恍惚、窈冥等狀態形容它，因而稱之爲無。但是它絕對不是空無，因爲其中有物，有象，有精，有信，它的內容極其豐富，可以爲天下母。道既然可以爲天下母，而老子第一章肯定「有名萬物之母」，顯然有卽是道，有是道的一個重要名稱。

老子十四章云：「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而爲一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無象之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。」這個可以爲萬物之母，生成萬物的道，因爲是視之不見，聽之不聞，搏之不得的，又好似由有物的境界，進入了無物的境界。勉強加以形容的話，最多能稱之爲無狀之狀，無象之象。也不能用首尾先後去局限它，因爲時空也是道，時空之外也是道。用「無」去形容這個恍恍惚惚，難以捉摸和認知的道，道家認爲最適宜不過了。

老子四十一章云：「道隱無名」，可見道家用「無」字指道概念之隱的一面，幽暗的一面；用「有」字指顯的一面，明朗的一面。有與無實指一物的兩面，亦即自不同的角度去體驗道。道實在可以被尊稱爲「萬物之奧」（六十二章）了！（註六）

第二節 無的普通意義

此處所謂普通意義的「無」，是指與「有」完全對立的非有、虛無或空無。此種對立或矛盾排除有與無共存並存的可能性。換句話說，在同一觀點之下，肯定有同時又是非有或無是不可能的，是不合理的。在希臘哲學家，中，巴爾賈尼得斯爲了否定變化，主張「有」存在，「非有」或「無」不存在。他所說的非有或無是絕對意義的，即與「有」完全對立，沒有妥協的可能。此一肯定雖不完全，却非常重要，因爲它指出萬物的本根或基礎是存有，不是虛無，同時也確立了同

一律及不矛盾定律的重要。（註七）存有概念經柏拉圖和亞里斯多德的補充、修正之後，終於為西方傳統思想與文化的發展奠立了堅固的基礎。到近代哲學開始發展，逐漸否定存有的形上學，走向虛無主義的趨勢遂日益顯著，這是非常值得注意的現象。由此可知，在西方哲學中，有與無的問題是非常重要的。

在中國哲學中，「虛無」的概念不是沒有，佛學傳入中國後，探討「空」的哲學更獨樹一幟，影響甚大。但是中國哲學自始即傾向於實在精神，它所關心和探討的對象，不論是天、地或人，都是屬於實界的存在。道家重視道的形上探討，但此種探討是落實到天地萬物上的。儒家本天道建立仁道，重視現世生活，漢代以後更重實用精神。墨家的原始精神，表現在悲天憫人，救人救世的理想上。中國傳統哲學的基本精神是重有不重無的。

晉代裴頠有「崇有論」肯定「有」存在，無不存在，無只能是「有」的遺虧，即「有」的缺欠。此點與西方傳統思想接近，無是有的否定，本身不能成為積極的現實，更不能成為萬有的基礎。裴頠說：「夫至無者，無以能生，故始生者，自生也。自生而必體有，則有遺而生虧矣。生以有為己分，則虛無是有之所謂遺者也。」（註八）自無所生，一物之生成，不能以無為原理，只能以有為原理。

牟宗三論裴氏之思想說：「彼只是客觀之實在論之態度，直接從物類之存在說有，而即以此有窮盡一切，有而外即是無，而此無只是一不存在之死無，有類於西方哲學中所謂『非有』」（

non-being)者。此種無自不能生。」(註九)

以「莊子注」聞名的向秀、郭象皆肯定無與有對立，無是虛無，是有的否定。不贊成道家把「無」看作生成萬物的最後本根，「有」是萬物的本根，「有」之外，一無所有，只有虛無。

向、郭注莊子齊物論「夫天籟者，吹萬不同而使其自己也」云：「無既無矣，則不能生有。有之未生，又不能爲生。然則生生者誰哉？愧然而自生耳。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。」(註一〇)向、郭似乎主張自然主義，認爲萬有的形成與變化都是「自己而然」，萬有本身是自足的。問題是如果我的生命有一個起始，肯定我的自生，便是矛盾的。向、郭的說法不可取。不過我們在此注意的，是向、郭肯定無不能生有，因爲他們認爲無是虛無，是一無所有，當然也不能生有。

向、郭注知北遊篇「無古無今，無始無終」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，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。」馮友蘭說：「照向、郭的說法，說『有生於無』，就是說沒有生有者，不是說，有一時，沒有有，忽然從沒有生有。」(註一一)有不但自生，自足，自存的，而且是永恆常存的。

我們關心的問題是在中國哲學中，「無」字除指虛無外，能不能有別的意義？老莊所最重視的「無」概念，不但不是空無或虛無，而且有極豐富的內容與意義；其所指不但是有，而且是有中之有，是超越萬有的，不可言說的「有自身」。那麼向、郭所肯定的無與老莊的無就不是同一

對象了。

勞思光說：「在郭注中，『無』乃成爲與『有』對立之邏輯概念，而『有』即不是後於『無』——如老子及王注所假定者。郭注此意見於釋『知北遊』中『無古無今，無始無終』一語之文。」（註一一）

宋代張載也肯定無是虛無，不贊成道家所主張之有無之分。正蒙太和篇云：「知太虛即氣則無無。故聖人語性與天道之極，盡于參伍之神，變易而已。諸子淺妄，有有無之分，非窮理之學也。」張子認爲有形可見者是有，無形可見者也是有，不是無。只有幽明，沒有有無之別。（註一二）

一三〇

吳康批評張子的論點說：「橫渠斥諸子之有無爲淺妄，謂老子有生於無之論爲不可立，則以『無』爲虛無，與『有』爲矛盾對反，律以三段論式，則陷於四端（四詞）之過，故不足以破老氏之說也。」（註一四）

清代王船山也肯定有與無對立，有存在，無不存在，無的概念來自有。他說：「至于不可謂之爲無，而後果無矣，則是有而無之也。」（註一五）無乃是：「就言有者之所謂有而謂無其有也。」（註一六）

近人胡適也有把老莊的「無」解釋成虛空的傾向，他說：「老子是最先發現『道』的人。這個『道』本是一個抽象的觀念，太微妙了，不容易說得明白。老子又從具體的方面着想，於想到

一個『無』字，覺得這個『無』的性質作用，處處和這個『道』最相像。……無即是空虛。……這個大虛空，無形，無聲；整個的不可分斷，却又無所不在；一切萬有若沒有他，便沒有用處。」（註一七）

「道」觀念是否由老子最先發現，這是考證的問題，很難確定。肯定道觀念已經蘊含在易經原始的陰陽二觀念中，似乎不成問題。肯定道是一個抽象的觀念，可以；但是必須常常放在眼前的是，把儒道二家的道當作純粹觀念的問題去處理，不足以指出「道」的豐富內容和意義。道概念的大用在於貫通天道、地道、人道的關係，使人展開與天、地、人的交流和融通，因而使自己的生命獲得完美的發展。正是爲了這個理由，儒、道、墨三家，皆啓發我們一項重要的真理，投身於道，依道的精神去生活、行動，要比對於道的認知工夫，來的更爲重要。

至於把老子的「無」看作一個大虛空，爲萬物活動的場所，頗類似希臘時代原子論者的主張，在形上學的觀點之下是立不住的。（註一八）

第三節 無的特殊意義

所謂「無」的特殊意義，是指老莊的「無」，不但不是空無或虛無，而是指有的極點，難用形容存有的名稱去形容，因而稱之爲「無」，藉以說明大道之超越、空靈，無所不容，無所不在的特性。

老子一章云：「無名天地之始，有名萬物之母」，在本章第一節內，我們曾肯定，將「無」和「有」當名辭用或當形容辭用都可以講得通，在意義上沒有很大的區別。但是在以下許多經文中，老子明白指出道即是無，無即是道。因此把這兩句看成「無，名天地之始」，「有，名萬物之母」，把「無」和「有」當主詞用，更為合適。

道是先在性原理，當天地尚未始生時，我們在沒有具體形象的假設下，去看道，更好稱之為無。王弼的解釋最為中肯明晰：「凡有皆始於無。故未形無名之時，則為萬物之始；及其有名有形之時，則長之育之，亭之毒之，為其母也。」王弼在「論語釋疑」中說：「道者，無之稱也，無不通也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可為象。」

唐君毅說：「王弼謂寂然至無，為一切運化萬變之本。此寂然至無，即無一切形器形體而『無體』之『無』。」（註一九）

顯然道家認為「無」字更能表達「道」在其大化流行中，那種寂然無體，不可為象，不受任何限制的神妙功用。

馮友蘭說：「有則有所有，有所有即成事物。事物是此只是此，是彼只是彼，不能為其異類也。故曰：『若其以有為心，則異類未獲具存矣！』」（王弼注易復象語）」（註二〇）

魏晉時代的學者，發揮老莊「無」的形上學，最為透澈。晉書卷四十三云：「魏正始中，何晏、王弼等祖述老莊之論，以為天地萬物，皆以無為本。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。」

何晏「道論」曰：「有之爲有，恃無以生；事之爲事，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，則道之至矣！」（註二）又何晏「無名論」曰：「夫道者，惟無所有者也，自天地以來，皆所有者矣，然猶謂之道者，以其能復用無所有也……夫惟無名，故可得徧以天下之名名之，然豈其名也哉？」（註三）

天下的至道或道的極深奧處，有一面是沒有言語可以說明，沒有名稱可以稱呼的，也不是耳目可以聽聞的，稱之爲「無」，更能展現道自身絕對無待的本根性。它是陰陽兩儀的出處，也是萬物生成的大原。

馮友蘭說：「老子言『天地萬物生於有，有生於無』，何晏道論，即發揮老子此言。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。』」（註四）

牟宗三解釋王弼的話「夫無，不可以無明，必因於有。故常於有物之極而必明其所由之宗也」，指出：「由有之極處而顯無，無即有所由之宗。此即老子所謂『天下萬物生於有，有生於無』也。」（註四）

韓康伯注易繫辭傳的「道」與「太極」時，發揮「無」的哲學。他注「一陰一陽之謂道」時說：「道者何？无之稱也。无不通也，无不由也。況之曰道，寂然無體，不可爲象。必有之用極

，而無之功顯。故至神無方而無體，而道可見矣。」注「易有太極，是生兩儀」時說：「夫有必始於無，故太極生兩儀也。太極者，無稱之稱，不可得而知。取其有之所極，況之太極者也。」韓康伯肯定易傳的道或太極皆為無，故然是以道家的思想去說明儒家的哲學，但揆諸「神無方而易無體」等思想，也不能說儒家思想中，完全沒有「無」的概念。

王弼注老子十四章「無狀之狀，無物之象」云：「欲言無耶，而物由以成；欲言有耶，而不見其形。」這個無狀之狀的道，不是空無，而是生成萬物的原由。這個不能用具體物來描述的象，實是有中之有，是萬有的本根。因此注十四章「無形無名者，萬物之宗也。」又云：「天下萬物，皆以有為生，有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。」「無」才能道出「有」的完整性與本根性。這也是老子四十章「有生於無」的原意。王弼周易略例又有：「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！」

王弼又肯定無即是一，一即是無。注老子四十二章「道生一」時說：「萬物萬形，其歸一也；何由致一，由于無也，由無乃一，一可謂無。」

為形容道或無，老子用了許多形容詞，如「玄」（一章），混成（二十五章），谷（六章、四十一章），「寂寥」（四十章），「恍惚」、「窈冥」（十四章、二十一章），「夷」、「希」、「微」、「不可名」、「無狀」、「無物」（十四章），「冲」、「淵」、「湛」（四章），「常」（一章、十六章），「虛」、「靜」（十六章），「大」、「逝」、「遠」、「反」（二十

五章），「樸」（二十八章），「無爲」（三十七章），「玄同」（五十六章），「與」（六十二章）等，在這些形容詞或比喻中，大多數是否定性的。在西方哲學中，談論無限存有——上帝時，也常常用這種否定的方式。因爲無限存有與有限存有不同，我們不能用形容有限存有的方式或辭彙形容無限存有。再者，無限存有是超越經驗的，只能藉經驗界事物的形象，以間接的、否定的方式去肯定無限存有。例如物質世界是有形象的，那麼無限存有是沒有形象的；物質世界是受時空局限的，那麼無限存有是不受時空限制的；物質世界是屬於變化的，不朽的，那麼無限存有是不變的，不朽的等等。道家的「無」概念有類似的情況。由於道是極普遍的概念，遍在一切，又超越一切，實在難以捉摸，也不能用形容具體事物的辭彙去形容它。因而稱之爲「無」，並用那些針對具體存有否定性的形容詞或比喻去說明它的特質。例如萬物有形有象，我們便稱「無」爲無形象的；每一個具體物皆可名，我們便肯定「無」不可名；我們用「實」去形容具體的事物，便用「虛」去形容「無」；萬物是明顯的，生成萬物的「無」則是冥暗的等等。我們可以說「無」是一個辯證性的概念，因爲它是藉肯定性之否定而獲致的一個綜合性的概念。

莊子繼承老子之說，肯定「無」的形上學。天地篇云：「泰初有无，无有无形，一之所起，有一而未形。」莊子稱此無爲「無有」和「無名」，與老子的原意完全相合。後兩句可視爲老子四十二章「道生一」的註解。

庚桑楚篇云：「有乎生，有乎死，有乎出，有乎入，入出而无見其形，是謂天門。天門者，

『无有』也，萬物出乎『无有』。有不能以有爲有，必出乎无有，而无有一无有。聖人藏乎是。」

天門卽老子所說的衆妙之門，卽萬物之大原。天門卽是「无有」，爲萬物的出處。天下萬物生於有，而有生於「無有」。莊子在「無」之外，提出「無有」。把「無」與「有」連在一起，似乎指出「無」不能離「有」，而又超越「有」。沒有「无有」——有自身，「有」無所成，就無從實現。「無有」一辭有它的特色及特殊功用，但是與老子的「無」比較起來，則不如「無」來的空靈與神妙。

知北遊篇肯定「無有」是視之不見，聽之不聞，搏之不得的，此爲老子十四章形容「道」的話，然後莊子曰：「至矣！其孰能至此乎！予能有无矣，而未能无无也；及爲无有矣，何從至此哉！」「無有」與「無無」不只是客觀的形上現實，也是人應該努力追尋與體會的境界。「無有」是達到無而又不能抖落有的境界，而至高的境界是至無的境界，「無無」是無之極全狀態，不受任何有的局限，也不把「無」自身看作任何東西。「無無」是完全超越的，自由的無。如何能達到此一境界，正是莊子努力的目標。

莊子稱「無」爲無形。知北遊篇云：「昭昭生於冥冥，有倫生於無形」，昭昭是有，冥冥是無，有生於無，無是無形無狀的，是最深奧的形上現實。故天地篇稱道：「故深之又深而能物焉，神之又神而能精焉；故其與萬物接也，至无而供其求，時聘而要其宿。」天地篇云：「有形者

與无形无狀而皆存者盡无。」指有形的人與无形無狀的道不同。

大宗師篇言道：「有情有信，無爲無形。」道與有形的萬物人類相比，在特性上，道是無形的；在作爲上，是無爲的。因此莊子接着說：「可傳而不可受，可得而不可見」，道是用生命及心靈的體驗去追尋的，而不是知覺與言說的對象。

則陽篇又云：「有名有實，是物之居；無名無實，在物之虛。」萬物是具體的，可以指稱的，是受時空限制的現實；道是無，不可名，不可言說，不受時空的限制，只可稱之爲虛。

淮南子也主張有形生於无形：「夫无形者，物之大祖也。」（註二五）又說：「有形出於无形，未有天地能生天地者也。至深微廣大矣。」（註二六）

近人馮友蘭說：「無亦是道家所常用之觀念。不過先秦道家，如老莊所謂無，係指其所謂道。依他們的所見，一件一件底實際底事物是有；道不是一件一件底實際底事物，所以稱爲無。」

（註二七）馮氏又說：「謂道卽是無。不過此『無』乃對於具體事物之『有』而言，非卽是零。道乃天地萬物所以生之總原理，豈可謂爲等於零之『無』。」（註二八）

牟宗三從「無爲有爲」的角度看「有無」二形上觀念的發生，他說：「無爲有爲，一般化而爲有與無，使成爲一對形而上學的概念。如是，無與有便向宇宙論方面伸展，而成爲道體上之概念，而不只是生活修養上之有爲無爲。」又說：「如是，『無』是客觀之實體，而不只是生活修養之境界。依此，『無』有客觀性與實體性。再加上『天下萬物生於有，有生於無』，『道生之

，德畜之」……便可知，道亦有『實現性』，即『道是實現原理。』（註二九）

牟氏又解釋老子一章的「故常無，欲以觀其妙」說：「『無』非邏輯否定之無，亦非抽象之死體。故以妙狀其具體而真實之無限之用。」（註三〇）

唐君毅也肯定「無」概念的積極性，他說：「故無爲天地之始，亦萬物之終，而此『有』，則中間之一大段事，合以見芸芸萬物之盛衰成敗者。無則無名可名，有則有名可名，故曰『無名天地之始，有名萬物之母。』（註三一）

老子一章告訴我們，道包括無與有，二者同實而異名，因此可見道之玄。無與有同屬於道，彼此是分不開的。

牟宗三說：「道有兩相，一曰無，二曰有。無非頑空，故由其妙用而顯向性之有。有非定執，故向而無向，而又不失其體。自其爲無言，則謂之始。自其爲有言，則謂之母。實則有無渾圓爲一。渾圓爲一，即謂之玄。」（註三二）

老子以「有無相生」來說明二者之間的關係。二章云：「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」老子藉一般經驗來說明有與無的關係，在一般經驗中，美醜、善惡、難易、長短、高低、音聲、前後，都是相對的，藉此可以了解，有與無的關係，也是如此。二者不分，必先肯定有，才能進一步肯定有之極全，有之至，即超越個別有的整體，難以用具體的事物說明，遂用「無」來指稱

。這就是爲甚麼說「無」離不開「有」的理由。反過來說，「無」既然最能指出萬有的極至和本根，便可看到「有」離不開「無」的根由。老子的「有無相生」實際指出同一個「道」的不同形態，二者間沒有實在的區別。

老子十一章又透過虛與實說明無與有的關係：「三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以爲器，當其無，有器之用，鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用。故有之以爲利，無之以爲用。」轂、器與戶牖是「實」，必須與「虛」配合，才能發生作用。有是實，無是虛，就如實與虛不能分離，有與無也互相依恃，缺一不可。

莊子喜歡用生與死等互相對待之物來象徵有與無，說明有無不分，同屬一道，爲一道之兩面。齊物論篇云：「雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。」生與死是相對的，有生就有死，有死就有生。有與無也是一樣，有「有」才能肯定「無」，「無」是「有」的超越；反過來說，由「無」才能肯定「有」，因爲「無」是有的本根。

「可」與「是」是肯定，「不可」與「非」是否定。可與不可，是與非都是相對的。由肯定才能到達肯定的否定；同樣由否定才能到達否定的否定，即肯定。每一肯定皆爲一限制，有限制的肯定，就有限制的否定。由「有」的肯定，我們就可看到「有」的限制，同時就可到達「有」之限制的超越，或「有」之不受限制的特性，我們稱之爲「無」，不受限制的「無」對受限制的

「有」來說，是本對末的關係，無是有的本根。

「有」是限定，「無」是不限定或限定的超越，因此道家用「無名」、「無狀」、「無物」、「無有」來描述「無」。「不可名」雖是指道而言，正是因為道是無。

但是我們必須注意，雖然可以藉那些相對的事物或現象，對有與無作類比式的比較，「道」概念在老莊思想却是常常超越那些相對關係的，絕對無待的概念。

老子一章云：「道可道，非常道；名可名，非常名；無名天地之始」，不可言說的常道，不能用一般的名稱去稱呼，「無」或「無名」就是對它最適合的描述。

老子二十二章云：「道常無名」；四十一章云：「道隱無名」；二十五章云：「吾不知其名，強字之曰道」；三十二章云：「道常無名樸」；道是幽深的，隱藏的，不可名的，用「樸」來形容。樸是處於混成狀態的元素，極不確定，又為存有之大全。因此二十八章云：「樸散，則為器」，器指形而下的，已經完成的或實現的萬物，因此才「始制有名。」（三十二章）馮友蘭說：「『始制有名』，道是無名，但是有名之所以生成者。」（註三三）

老子二十一章又云：「自古及今，其名不去，以閱衆甫。」馮友蘭說：「道是任何事物所由以生成者，所以，其名不去。不去之名，就是常名。」（註三四）

牟宗三說：「至於恒常不變之至道，大道，則無事可指，無形可造，即非涉事造形之道，故不可道也。」又說：「無分限，無定體，即其本身非一物也。非一物，故其本身亦不可說，不可

名也。」（註三五）

莊子對於這一點，順老子之意發揮，但更能注意到道之不可名與認知主體間的關係。莊子承繼老子的形上學論點，但是更爲重主體方面的洞察與反省，這是一大進展。

齊物論篇云：「夫大道不稱，大辯不言……道昭而不道，言辯而不及。」大道不可以名稱去言說，以言說去界定的道就不是大道常道了。大道也不是靠爭辯就可以解決的問題，過份重視爭辯或理論的探討，反而會令人忽略生命內在的洞察與體驗，因而更遠離了道。

天地篇云：「太初有无，无有無名。一之所起，有一而未形。」無即是無有，即具體有，個別有之超越；無即是無名，「無」既然在有之上，就不可用指稱「有」的名稱去指稱。

道爲無，是不受任何限制的。知北遊篇云：「无往焉而不知其所至，去而來而不知其所止，吾已往來焉而不知其所終；彷徨乎馮閭，大知入焉而不知其所窮。物物者與物无際，而物有際者，所謂物際者也；不際之際，際之不際者也。」又云：「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之无形乎！道不當名。」道即是無，不是一般感覺和談論的對象。它生成形器世界，本身却是無形無狀的，因此不應以一般指稱形器的名稱去指稱道。這樣做的人，等於說他根本不了解道。（註三六）

佛教傳入中國後，有人曾以老莊「無」的哲學，解釋佛學，一方面固然可視爲使佛學本地化的一種努力；另一方面也可視爲引無入空，藉道家無的概念使人進而了解佛家的「空」，終必會

使無的概念失去原義。

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，滯在未有，若詫心本無，則異想便息。」又云：「次璨法師云：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。」（註三七）

安澄云：「（琛法師）製論云：夫無者，何也？壑然無形，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。」（註三八）

勞思光說：「道安法師以『無』與『空』爲同一事，又以『無』或『玄』爲在萬化衆形之先者，其旨頗近於老子之說。」（註三九）

中論疏記卷二雖然有：「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。」卷三却說：「一切諸法，皆同幻化。」佛學的重點在於肯定有之所以被認爲有，是認知主體的作爲與執著，這也正是人生諸種煩惱及痛苦的根源。勞思光說：「一切一切皆依主體而顯現。」（註四〇）又說：「一切法唯識，即一切攝歸主體性也。」（註四一）中論云：「以有空義者，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」（註四二）

但是中國哲學在根本精神上，是重實而不重虛的。道家的虛，是叫我們透過虛去看大實；同樣「無」不是虛無或空無，而是「有」的大全。朱子曾說：「釋氏一切皆虛，我儒則一切皆實。」此說法即使針對全部中國哲學，亦不爲過。佛學之所以能與中國文化相互適應，爲中國人所接

受並化爲己有，正因爲它具有某些中國傳統思想所缺少的精神與特色。勞思光論羅什的觀點說：「以『不眞』界定『空』，正顯龍樹立說之本旨；蓋此所謂『不眞』，卽對獨立實有之否定，直承『因緣所生法，我說卽是空』之旨。」（註四三）孔子、老子之後，孟子與莊子皆非常重視主體性活動，但始終未發展出否定獨立實有的思想。

最後我們探討一下道的無爲。道是無，無的活動是無爲。無爲的根本意義是形上的，由此形上意義轉化出道德和修養方面的意義。在此我們只談形上意義。

老子三十七章云：「道常無爲而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化。」道的活動絕不造作，不妄爲，完全出乎自然，却能通達一切。道之無爲也是最完美的作爲，因爲無一物不由道生成，不復歸於道。侯王施政，若能持守無爲的精神，天下自然安定。五十七章又云：「故聖人云：我無爲，而民自化，我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸。」無爲在道德和修養方面的表現卽是清靜、樸實、無事和無欲。

四十三章云：「天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有入無間，吾是以知無爲之有益。不言之教，無爲之益，天下希及之。」如果說儒家比較重乾道的剛健，道家則比較重坤道的柔順，在此可見二家精神的不同。老子肯定柔能克剛，天下之至柔可以克服天下之至堅，其影響無孔不入，由此可見無爲的益處。

老子二十五章云：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」天地代表大自然，依其自然規

律而活動，即順其性而活動。人爲大自然的一份子，應效法大自然，即順性而活動，這就是反璞歸真。老子輕視人爲造作的因素。但是天地萬物之上，還有道。道包羅萬有，是萬物的本根和大原。「道法自然」指道依其自身的規律而活動。河上公註曰：「道性自然，無所法也。」吳澄說：「道之所以大，以其自然，故曰：『法自然。』非道之外別有自然也。」（註四四）羅光說：「自然在道德經裏不是一個在『道』以上的實體，所謂道法自然，並不和上文所說『人法地，地法天，天法道』，指地在人之上，天在地之上，就說自然在道之上。『道』爲自己的變化有什麼規律呢？以自然爲規律，所以說『道法自然』，而自然即是『道』的本性。順性而行，即是自然。」

」（註四五）

莊子強調天道無爲，人道有爲，有爲不如無爲。在宥篇云：「何謂道？有天道，有人道。無爲而尊者，天道也；有爲而累者，人道也。」至樂篇云：「天無爲以之清，地無爲以之寧，故兩無爲相合，萬物皆化。芒乎芴乎，而無從出乎！芴乎芒乎，而無有象乎！萬物職職，皆從無爲殖。故曰，天地無爲也，而無不爲也，人也孰能得無爲哉！」

莊子以天地的運化代表道的活動，是無爲而無不爲的，是自然而完美的。人的作爲是有爲的，造作的，制度化的。道家認爲屬於自然的最爲真實，屬於人爲的就免不了虛僞。但是人能够，也應該效法道的無爲，順其天性而活動，將可以接近道的境界。從事政治工作，法道之無爲才是上好的政策。因此天地篇云：「古之畜天下者，無欲而天下足，無爲而萬物化，淵靜而百姓定。」

「這正合老子五十七章所云：『我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無欲而民自樸。』」

老莊皆稱道「道」之無爲而無不爲的運作活動，順理成章地以此爲形上基礎而建立其重自然無爲的人生哲學，也爲其道德、修養、社會、政治等學說找到了根據。

第四節 一些反省

一、道字在中國古代經典中，早已成爲一個很重要的字，一個類比性的字，因爲它能指稱各種不同的事物。但是道的形上意義却是從易經演化出來的，在易繫辭傳中才找到明確的限定。大易的基本概念是陰陽，陰陽是解釋形器世界運轉變化的相對原理，要求一絕對無待的本根，即是道或太極。易繫辭傳之「一陰一陽之謂道」正指出古代哲人透過對陰陽的體驗及認知，進而推求出萬物之大原，卽形而上的道或太極。

二、易經是儒道二家思想的根源，二家皆以「道」爲中心思想，作爲建立人生哲學和道德哲學的基礎。儒家重道德理想，但是並未忽略形上學的建立。先秦儒家的基本形上概念，由宋明理學加以發揮，又爲中國哲學發展出一大異彩。道家比較重超脫現實社會的獨立精神，在形上學探討及個人靈修體驗方面有卓越的成就，但是並未忽略道德觀的建立。魏晉道家形上學的進境與發展，在中國哲學史上是非常寶貴的，道教的发展深受先秦道家思想的影響，對中華文化與民間生活的衝擊，是非常普遍而深遠的。

三、在道的觀念之後，道家發展出「無」的形上學，儒家發展出太極的形上學，說明儒道二家不同的體驗及哲學精神。儒家走剛陽的路子，特別重視道的實在性與實現性。一方面探討道的大化流行，提出繼善成性的原則，積極地肯定宇宙、人生的價值，建立修道、適性、畏天命的天人合一的崇高理想。另一方面本道爲有爲實的肯定，做向上的形上探討，體認道自身概念乃是極全和根本的概念，乃「有」之頂端，故稱之爲太極。

太極一詞較道之一詞更爲抽象，也更能自靜態一面指出「有之所以爲有」的特質。易繫辭傳中的：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」一段話，正是建立太極的觀念之後，用演繹的方式，道出陰陽二氣之活動與太極之間的關係。

四、道家走陰柔的路子，重虛而不重實，肯定有離不開無，無離不開有，有無相生。道自身蘊含了有與無，有可名而無不可名。道家哲學也以萬有的實在界作爲根據和出發點，但是它重視的是由實入虛，由有形到無形，由有到無有，由有到無。道家循此虛靜的路子很自然地發展出無的哲學，指出無的概念最能表達道的無形無狀。道是萬有無不通，無不由的大本根。在實踐方面，道家肯定道的活動是無爲而無不爲，再依此原理建立柔順、虛靜、退隱的人生觀、道德觀和政治觀。表面看起來，似與儒家的人生態度和道德觀念針鋒相對，實際上，二者正可以相輔相成，同爲中國文化與哲學的偉大表現。

五、古人對於「道」、「太極」、「有無」等根本觀念，不重抽象與邏輯的分析，更重實際

生活的體認，因此儒道二宗皆認為這些觀念是融合在宇宙和人類生命之中的。這些形上觀念對後世哲學的發展極具啟發性。魏晉玄學與初期的佛學對發展「無」的哲學皆有貢獻。宋代周子著「太極圖說」，融合儒家的太極與道家的無而提出「無極」的觀念。其所著「通書」又努力融會易傳的太極與中庸的「誠」。這些都是富有創發性的見解，極有助於中國形上學的發展。至於張載、朱熹、王夫之等學者，將太極融合到氣或理裏面去，雖然有失先秦哲學的原始精神，未始不是一種創新的嘗試。宋明理學在哲學探討的氣勢上，遠不如先秦哲學的博大精深，但是在復興與發展中國傳統思想上，仍有不可磨滅的建樹。

附 註

註一：唐君毅，中國哲學原論，原道篇，卷一，一三五頁。

註二：羅光，儒家形上學，一二二頁。

註三：同註一，卷二，七七六——七七七頁。

註四：羅光，中國哲學思想史，一，一五二頁。

註五：馮友蘭，中國哲學史，上，二二〇頁。

註六：印度哲學中，也有類似「道自身」或「有自身」的概念。錢多貴耶奧義書(chandogya)中有：「在太初時只有『有』(sat)唯一無二。」布里哈得奧義書(bhahdar)中有：「實有是梵」，「我是實有的實有。」黃公偉說：「如伽達伽奧義書(kathaka)言本體性質有云：『這個太古之主是不生(aja)，常住，恒有(sasvata)，縱令身死，自己却不死。』我』是微之極微(anor amiyah)，大之極大(mahatomahiyah)，而潛在有情心靈中。在身中而無身，在動中而無動。」這和中國儒家『人人心中心一太極』的說法極相

似。」（印度哲學史話，四八頁）黃氏又說：「祭皮底似說：『聖者叫做不壞的東西，是不粗不細，不短不長，不紅不濕，無影無暗，非風非空，而不粘着。無味無香，無眼無耳，無語無覺，無生力呼吸。無口無度，無內無外的。它不滅任何物，而任何物都不能消滅他。』這又和佛世龍樹（*nāgārjuna*）『中論』的『八不中道論』一樣，雖以否定的語氣，表示本體的真相。」（同上）

上述文字可約略指出，印度哲學中的梵或有，是遍在一切，內在一切，又超越一切，是有中之有，是萬有的本根，是萬物生成的原理。此存有的存有，精神的精神，本身含蘊着知與喜，是認知的對象，也是可欲的對象。印度哲學中的「梵」頗類似西方哲學中的「存有」，中國哲學中的「道」、「太極」或「無」，是絕對無待，不可以有形狀之物去描述的大原理。黃氏又解釋吠檀多派的基本論點說：「梵雖生萬物，本其自身爲一不可分割的唯一東西而存在。亦即是說宇宙乃爲一不可分割的梵。數論派認爲不變異經過轉變之後，在一全體上依然是不變異。此說來自鬱陀羅迦，殆無置疑。而即宇宙許多差別現象從全體看即爲『梵』，故曰：『一切皆從梵生。』」（同上，二七七頁。）黃氏又說：「沙達南多給予梵的定義，是『有』、『知』、『喜』，以梵爲唯一的實在，他和『曼都佐耶頌』，『商羯羅闡裂』完全相同，認爲梵是精神的『精神』（*visuddha caitanya*），而在此精神中含有實在、妙樂。同時，梵本身是不變，不動，無形相，無限制，清淨無垢的絕對體。」（同上，二八五頁）

註七：巴爾買尼得斯肯定「有存在」或「有是有」，即肯定「有」的同性；又肯定「非有不存在」或「非有不是有」，亦即肯定「有」與「非有」或「無」不能同時存在或成立，亦即肯定「有」不能同時是「有」，又是「非有」，不矛盾律因而成立。

註八：據「晉書裴頠傳」。

註九：牟宗三，才性與玄理，三六八頁。

註一〇：向秀、郭象，莊子註，卷一。

註一：馮友蘭，新原道，七章，一三五頁。

註二：勞思光，中國哲學史，第一卷，一八〇頁。

註三：余英時，中國哲學概論，一五五頁。

註四：吳康，錫園哲學文集，上冊，一三一頁。

註五：王船山，思問錄內篇。

註六：同註一五。

註七：胡適，中國哲學史大綱，上，五十七頁。

註八：古希臘時代，不乏學者把空間看作一個大容器，獨立存在，萬物活動於其中。巴爾買尼得斯弟子齊諾（Zeno）對此說予以駁斥。齊諾為著名詭辯家，他的重點是維護老師巴氏存有唯一的肯定，否定變化及多樣性的可能。他否定獨立虛空的存在，他的論點是：如果宇宙需要空間作為容器，容器也需要容器，如此類推，將永無盡止。這種惡性推拖不合理，因此肯定存有的多樣性不合理。雖然齊諾對多樣性的否定，缺乏理論根據，其論證多為詭辯，似是而非。但是他反駁獨立虛空之存在的觀點，不能說沒有道理。

註九：同註一，卷二，八九〇頁。

註一〇：同註五，下，六〇八頁。

註一一：列子，天瑞篇注引，列子卷一。

註一二：列子，仲尼篇注引，列子卷四。

註一三：同註五，下，六〇五頁。

註一四：同註九，一一〇頁。

註一五：淮南子，原道訓。

註一六：淮南子，說山訓。

註二七：馮友蘭，新理學，三二頁。

註二八：同註五，二二一頁。

註二九：同註九，一七七——一七八頁。

註三〇：同註九，一三三頁。

註三一：同註一，二八〇頁。

註三二：同註九，一三六頁。

註三三：同註一，四章，六四頁。

註三四：同註一，四章，六四頁。

註三五：同註九，一二九頁。

註三六：印度哲學肯定梵天即是存有自身，但也有「無」的概念。王愷曾指出：「不遲於莊子的印度奧義書中，最古的諸篇之一禪鐸雅奧義書(chandogya upanishad)雖在文字上肯定『天下萬物生於有』而否定『有生於無』，但是梵天或婆羅門(brahman)是一本體(nounenon)而非衆現象(phenomena)，即屬『無』，不屬『有』。今譯出三節(VI, ii, 1-3)如左。

1. 在泰初——此世界祇是『有』(梵文 sat 即 being，祇有此『有』而無第二個『有』。的確，某些人說：『在泰初，此世界僅是『无』(梵文 a-sat 即 non-being)，而且祇有此『无』，並無第二個『无』；『有』生於『無』。

2. 然而事實上，從何見得如此？——『無』怎能生『有』？相反地——在泰初，這世界僅是『有』，而且祇有一個『有』，沒有第二個『有』。

3. 它(指『有』)想：『我願成多！(would that I were many)讓我創造自己！』(案指將自身從人創生爲多)」（王愷著「老莊思想論集」，十六頁）

唐君毅論印度哲學精神與佛教的關係說：「然印度的宗教思想，自來對於梵天，即較偏重在說明他不是什麼，此正是西洋所謂消極神學的思路。佛家的涅槃、真如、佛性，代替梵天，而發展至一切法畢竟空之大乘空宗佛學。」（唐君毅著「人文精神之重建」，四八四頁。）

註三七：中觀論疏，卷二。

註三八：中論疏記，卷三。

註三九：同註一二，第二卷，二五四——二五五頁。

註四〇：同註一二，第二卷，二〇九頁。

註四一：同註一二，第二卷，二一七頁。

註四二：中論，觀四諦品第二四。

註四三：同註一二，第二卷，二六三頁。

註四四：吳澄，道德真經注。

註四五：同註四，一六八——一六九頁。

第五章 道的認知問題

第一節 形下與形上的關係

在中國哲學中，沒有形上學一詞，但是在先秦思想中，不但已有形上學，而且已有很精深的形上思想。易經的陰陽、元、亨、利、貞；儒家的道、太極、天、善、性、命；道家的道、有、無、無爲、自然；墨家的天道等，都是極根本的形上觀念。各家思想雖然有不同的色彩與精神，可以斷言的，是大家莫不以道的概念爲中心或起點，然後朝不同的方向去發展。在先秦時代，我們已經有相當完備的道學，道學即形上學。

自思想史方面去看，可以說自伏羲畫八卦，中國思想就開始向形上學開放；周初完成了卦辭爻辭，可視爲形上學的起步；到孔子、老子、易傳作者、中庸作者、孟子、莊子、墨子、荀子等大哲出，中國形上學已進入了黃金時代。漢代以後，魏晉、南北朝的玄學、佛學，宋明理學，對於形上學的發展，都有新貢獻。

但是在中國哲學中，找不到分立的形上學，也找不到探討形上學的專著。這並不足爲怪，因爲在重要的哲學著述中，我們也找不到有關知識論、自然哲學或倫理學的專論。中國人自古以來，重視知與行，理論與實踐，思想與生活的合一，因而不重視分門別類的哲學探討。自一個角度

看，這是一個缺點；但是自另一個角度看，也表現了中國哲學的特質。大道包容萬有，天道、人道、地道是渾然一體的。在中國人的觀念中，哲學不能離開人生的大範疇，也常從這個大範疇，亦即自哲學與人生的關係去肯定哲學的價值。因此可以了解，為甚麼一直到近代，中國文化中才有哲學這個名稱，而事實上，中國哲學至少已有四千多年，甚至五千年的歷史。

先秦典籍中，直接提到形下與形上關係的，是繫辭上傳第十二章的「是故形而上者謂之道，形而下者謂之器」，「是故」二字指出這段話與上文相接。上文是：「乾坤其易之緼邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀，則無以見易。易不可見，則乾坤或幾乎息矣。」易理的精華見於陰陽兩個原理，陰陽並列，萬物的運轉變化才能得到合理的解釋。透過陰陽的活動，我們就看到了作為陰陽之根基的道，所以說乾坤毀，道就不能出現。道不能出現，乾坤也就失掉了依據，變成不可理解的了。由此可見，道與陰陽的關係是不可分的，道的世界是形上的，而陰陽所規範的世界，是現象的世界，即形器的世界。因此下文接着說：「是故形而上者謂之道，形而下者謂之器。」

老莊的道與易繫辭傳的「形而上者」有密切的關係。鄭昆如的兩段話頗有道理：「道家的『道』概念來自易經，是萬物的生成原理；而且亦是有形世界後面，看不見的原理原則。易經把形而上和形而下分開，把道概念看成完全的形而上：『形而上者謂之道。』然後又把與形而上對立的另一極用『器』概念表達出來：『形而下者謂之器。』這種『道』和『器』的二極對立，用西

方的哲學術語表出之，正好是『形上學』和『物理學』，即 metaphysika 和 physika 的相對，因而易經中的『道』概念是超越的，超越了一切可視世界。道家追隨了這一用法，把道概念看成有形世界背後的原理原則。道德經的第一章，就指出這形而上的道是不能引伸的，是不能導引的，是不能用言語表達出來的。」（註一）

鄭氏又說：「老子的『道』概念，既然與易經繫辭所說的形而上有密切的關係，故除了抽象的道概念之外，老子在道德經中，還用了一些別的抽象概念來形容道，就如『太一』、『一』、『根』、『大』、『無名』等等。這些概念不外乎表示出道概念的抽象性和超越性；而且經過這些概念直指天道本身。易經中的道概念是指『形而上者』，老子的道概念恰好與之吻合。再則，易經中所指『形而下者謂之器』，這『器』概念老子稱之爲『衆』、『小』、『多』等；這些衆多複雜的概念，正是可視世界的具體存在。老子把這些形而下的東西，用一總名『物』來形容。於是從『道』到『物』形成了一條系列，從『物』到『道』也形成了一條系列。」（註二）

莊子藉有形與無形說明「道」是形上的，「物」是形下的。知北遊篇云：「惛然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知。此之謂本根，可以觀於天矣！」道是無形的，却非常神妙。因此萬物雖因道而生成，却感覺不到它的存在。誰能體認到道爲萬物本根這個道理，就可以觀察天道了。前面鄭昆如所言，正與莊子此意相合。

知北遊又云：「夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本生於精，而萬物以形相

生。」有倫卽是有形，無形的卽是形上的，是萬物生成的原因；有形的是形下的，是效果。又云：「不形之形，形之不形，是人之所同知也。」不形生成有形，有形歸根於無形，是很明顯的道理。又云：「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不當名。」那個使有形的東西形成的「不形」，卽是道，是不可聞，不可見，不可言說，不可名的。換言之，道超越感覺，也不能用一般的語言、名稱去描述。

達生篇云：「凡有貌象聲色者，皆物也。」物有形象，可聞可見，而道是超越聲色形象的。莊子常用有形無形，說明物與道的不同，與易繫辭傳肯定形下與形上的區別完全相合。

理學家對道的看法不同，對形上形下的看法也不同，但是理學家皆重形上形下之密切關連。張子主張氣是道，因此氣是形而上者。他說：「形而上爲無形體者也，故形以上者謂之道也。形而下是有形體者，故形以下者謂之器。無形跡者，卽道也，如大德教化是也。有形跡者，卽器也，見於事實，如禮義者也。」（註三）又說：「由氣化有道之名。」（註四）張子主張器是道或氣的凝具，是具體可感的事實。因爲張子主張構成萬有的共同因素是氣，透過氣去看形上與形下的關係。

程伊川不贊成氣是形而上者的主張，他說：「離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也。陰陽氣也，氣是形而下者，道是形而上者。」（註五）形上形下不同，但是離了形下的陰陽二氣，道也無從展現，道是陰陽之所以然的根由。

程明道也強調形上形下的不可分，他說：「道之外無物，物之外無道。」（註六）沒有具體的事物，不足以見道；沒有道，具體的事物則不能生成。明道又說：「形而上爲道，形而下爲器。須著如此說，器亦道，道亦器。」（註七）形而上者與形而下者不同，却又彼此分不開。

吳康論程明道的觀點說：「觀其釋易傳形而上者謂之道，形而下者謂之器，引一陰一陽之謂道，謂『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』，則形下亦謂之道，乃通道器爲一者也。」（註八）

我們可以這樣說，形上形下之分，在中國哲學中，非常重要，但我們對它應有正確的了解。形而上者離不開形而下者，形而下者也離不開形而上者。換言之，離開物或形器的世界，道的普遍概念無從生起；離開道，萬物生成變化的現象，便失去了合理的說明或本根。道與器有分別，但此分別只存於理界，不存於實界；然而此種理智的區分，有事實作爲依據；並非出自空想。就如張三（個體人）與人性（普遍人）的分別，只存在於理界，是由人的理智所完成的，但是有事實作爲依據。換句話說，我們自個體人抽出人性的普遍觀念，或自萬物抽出道的普遍觀念，是合理的，是可以成立的。

朱子論程明道的觀點說：「問形而上者，理也，何以不以形言？曰：此言最是的當。設若有形無形言之，便是物與理相間斷了。所以程子謂攔截得分明者，只是上下之間，分別得一個界止分明。器亦道，道亦器，有分別而不相離者也。」（註九）

朱子的「器亦道，道亦器，有分別而不相離者也」，頗有深意。他發揮此一點說：「謂一陰一陽之謂道，已涉形器，五性爲形而下者，恐皆未然。陰陽固是形而下者，然所以一陰陽者乃理也，形而上者也。五事固是形而下者，然五常之性則理也，形而上者也。試更思之，即可見矣。」

」（註一〇）

朱子主張理是道，因此理是形而上者。陰陽、五行是氣，但氣不離理，五事與五性合爲五行，由此亦可見形下與形上不分。朱子又說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。道是道理，事物物皆有箇道理；器是形迹，事物物亦皆有箇形迹。有道須有器，有器須有道。」（註一一）在朱子心中，道器不離等於理氣不離。

羅光說：「程朱只以理爲形而上，氣則爲形而下。朱子簡單直截地說：『形而上者，無形無影是此理；形而下者，有情有狀是此氣。』（語類）」（註一二）

中國哲學家雖對於吾人如何由形象世界進入形上世界，不加詳論；但是莫不肯定吾人有能力由形下進入形上領域，先秦及後世哲學皆如此主張。

馮友蘭說：「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。」（註

一三）

清代戴東原主張氣是形而上者：「氣化之於品物，則形而上下不分也。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。」

（註一四）

戴東原重氣化，主張理在氣中，不贊成理在氣上或氣先之說。氣化乃未成形質時之狀態，是形而上和形以前的，品物、形質是形而下和形以後的。道是氣，遍在萬物，是形上的；器是形質，是氣的實現，是形下的具體物。雖然道與器，氣化與品物有分別，但形上與形下，形前與形後是彼此離不開的。

王船山對形上與形下之關係，有更精闢之見解，他說：「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，人類故言之。全然，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……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，亘古今，道萬變，窮天窮地，窮人窮物，皆所未有者也。……器而後有形，形而後有上。無形無下，人所言也，無形無上，顯而易見之理……君子之道，盡夫器而已矣。」（註一五）船山強調沒有器的存在，道的概念不會生起；沒有形下，也不會有形上。所謂形而上者，即是指先有形而後有形之上者。

船山又說：「形而上者，隱也；形而下者，顯也。纔說形而上，早已有一形字，爲可按之跡

，可指求之主名。就這上面窮將去，雖深求而亦無不可。」（註一六）

唐君毅說：「船山之言道，不取朱子嚴分形上形下，嚴分體用之說。朱子以形而上者即理，理之義則或同于道。形下爲氣，理爲體，而理之顯于氣，爲用。船山則統形上形下，而以氣化爲形上，爲體，即形器明道，即事見理，即用見體。」（註一七）

余雄認爲船山不只講唯氣論，更進而主張唯器。（註一八）此種肯定似乎有失公允，因爲船山並未認爲器比道重要，形而下者比形而上者重要。船山知道，我們直接接觸或經驗到的是形器世界，靠經驗不足以形成普遍知識，即人人都能接受的，不受時空限制的道理。他說：「道者，天地人物之通理。」（註一九）他所強調的，是我們必須透過形器世界，才能體認道的形上世界，因此肯定器與道不可分。他說：「統此一物，形而上則謂之道，形而下則謂之器，無非一陰一陽之和而成，盡器則道在其中矣。」（註二〇）

上面我們引述了一些有關形上形下問題的意見，旨在探究二者在中國哲學中彼此的關連如何。至於有關陰陽、理氣的問題，以後會作比較詳盡的探討。中國哲學一方面重視形上與形下之分，另一方面又強調二者之間密切的關係。二者不分，則不足以見道學或形上學的特性；二者不合，則不足以見道雖然超越一切，不受萬物的局限，却又內在於萬物，爲萬物的本根。

第二節 形下世界的探討

爲由形下到形上，必須透過形器的世界，亦即具體存在的世界。因此可以說，認知器或物是認知道的起點。探究一下形器世界的特徵，將有助於道之認知問題的探討。

易經透過陰陽的交互運作來說明萬物的化生。乾卦彖辭云：「大哉乾元，萬物資始」；坤卦彖辭云：「至哉坤元，萬物資生」；泰卦彖辭云：「則是天地交而萬物通也」；繫辭下傳第五章云：「天地絪縕，萬物化醇。」萬物指宇宙間一切具體的、個別的存在。

朱子說：「易大傳所謂物，皆指萬物而言。但其所以爲此物者，皆陰陽之聚散耳。」（註二）陰陽二氣所構成的萬物，其範圍非常廣泛，包括了物質體和精神體。

羅光說：「因此『物』字，在中國古書上，雖尚有別的意義，但在哲學上，普通用爲代表一切實有體，鬼神也可稱爲物。一說物，就是說實在有的東西。若用爲與神相對，則指物質體了，和精神體有分別。」（註三）

荀子富國篇云：「萬物同宇而異體。」指宇宙內有各種形體不同的東西。正名篇云：「故萬物雖衆，有時而欲偏舉之，故謂之物。物也者大共名也。」萬物衆多，因此需要制名。正名篇云：「制名以指實。」

羅光說：「人怎樣制名呢？靠感官和心。荀子以感官和心的對象爲物，因此實和物，同指一客體。荀子說：『凡同類同情者，其天官之意物也同。』（正名篇）『天官意物』即是說認識官能認識自己的對象。」（註三）

羅光又說：「古代儒家分別萬有爲天、地、人、物、鬼神五類，在儒家傳統裏稱爲三才（易經繫辭下傳第十章）人物相對，在古書裏也常見。」（註二四）

老莊對於「物」的看法，前面已提出不少，這裏再補充一些莊子的主張。古人面對萬物的變化，感受頗深。莊子秋水篇云：「物之生，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。」天地萬物在時空內，變動不居。凡屬於變化的東西，莫不是相對的。田子方篇云：「萬物亦然，有待也而死，有待也而生。」秋水篇云：「物有生死。」生是生成、發生，死是毀滅。變化即是由成到毀，由毀到成；由生到死，由死到生的過程。依這種說法，先秦哲學家莫不肯定物的多樣性。宇宙萬物，有一也有多。沒有哲人像希臘哲學家巴爾買尼得斯一樣，否定變化與多樣性的實在性，而把它們歸諸感性的幻覺。

莊子天下篇云：「以本爲精，以物爲粗。」萬物有精有粗，精是精神體，粗是物質體。精神是物質的根本，是無形的；物質是有形的，有形生於無形。

在理學家，張子肯定「道」不受任何限制，受限制的是物，物生於陰陽相待的運作之中：「偏滯於晝夜陰陽者，物也。若道則兼體而無累也。以其兼體，故曰：『一陰一陽。』」（正蒙，乾稱）張子又說：「凡可狀皆有也，凡有皆象也，凡象皆氣也。」（同上）正蒙太和又說：「盈天地之間者，法象而已。」朱子說：「象是未成形之意，法是一成已定之物。」

在張子思想中，物有形象，形象構成現象界。但現象離不開物，物是氣的凝聚。中國傳統哲

學中，沒有現象與物自身二分的說法。肯定現象與物自身截然有別，甚至互不相干，是西方近代思想離棄傳統形上學之後，在主體與客體互不相干的二元論假定之下，所形成的見解。在中國傳統哲學中，認知問題從未遇到嚴重的危機，也很少有人懷疑感官與心靈的認知能力。感官直接接觸萬物的形象、聲、色等，心靈透過這些物性拾取事物的內在意義。

余雄在其所著「中國哲學概論」中，解釋張子的主張說：「法象乃事物現象之總和」（註二五），事物與現象雖然可以分開來探討，但是二者互不相離，法不能離象，象不能離法。

馮友蘭說：「中國舊日底理學，亦是純客觀論。中國人的精神，爲舊日理學所陶養者，亦是純客觀論底。」（註二六）馮氏之所謂客觀論，似乎指理學家皆肯定心之外，有客觀現實存在。中國哲人從未單獨討論與物分開的現象，現象必然是物體的現象。

程明道藉顯與微說明理與氣的不同，二者的合一使物生成。他說：「至顯者莫如事，至微者莫如理，而事理一致，微顯一源。」（註二七）朱子也說：「至微之理，至著之事，一以貫之。」

（註二八）

馮友蘭說：「朱子說：『理是生物之本』，『氣是生物之具』，『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，文集五十八）此正是我們上文所說，一具體底物必有兩所依，一是其所依照，一是其所依據。其所依照是理，其所依據是氣。」（註二九）理使物體有限的本性，氣使物體獲得具體的形質。

朱子說：「既曰氣，便有箇物事，此謂形而下者也。」（註三〇）又說：「天地初開，只是陰陽之氣。這一個運行，磨來磨去，磨得急了，便拶出許多渣滓。裏面無處出，便給成個地在中央。氣之清者爲天，爲日月，爲星辰。」（註三一）理家認爲事物的個體性在於氣的凝聚或個體化，換句話說，氣接受限定的時，又有清濁等不同情況的發生，因而使我們同一類事物中又有不同的個體。

王船山肯定一物之文與質不可分，形象或現象必爲物自體的現象。他說：「物生而形形焉。形者，質也。形生，而象象焉，象者文也。形則必成象矣，象者，象其形也……觀之則形也，察之則文也。所以質以視彰，而文以察著，未之察者，弗見焉耳。」（註三二）王船山不只從客觀的角度區分質與象，也從主體認知的角度，說明二者的關係。察象即可以見質，象與質同屬一物，我們可以用理智去區分象與質。

船山又說：「白馬之異於人，亦白馬之異於白人也，即白雪之異於白玉也。疏而視之，雪玉異而白同；密而察之，白雪之白，白玉之白，其亦異矣。人之於馬，雪之於玉，異之質也，其白則異以文也。故統於一白，而馬之白必馬，而人之白必人，玉之白必玉，雪之白必雪。從白類而馬之，從馬類而白之，既已爲馬，又且爲之白，而後成乎其爲白馬。故文質不可以分，而弗俟合也，則亦無可偏爲損益矣。」（註三三）

船山強調物體有質有文，質即物本身，象即現象，二者同爲一整體，不可分。例如人與馬不

同，玉與雪不同，是實質的不同。白人、白馬、白雪、白玉等物，皆有白的屬性。自「白性」本身看，諸白物之白，沒有不同。然而一旦白與人、馬、雪、玉等物連在一起，而形成各種白的東西時，那麼馬之白與人之白，雪之白與玉之白就不同了。船山似乎主張，不但自立體，如馬、人、雪、玉等，其本質可以個體化，而且依附體，如白、黑、方、圓等，亦隨自立體之個體化而個體化，換言之，此物之白與彼物之白，因依附不同之物而成爲不同的「白」了。白不能離開白物而自立，依附體離不開自立體；但是二者又不可不分，否則天下皆爲自立體，只有質而沒有文，質就不可察，不可感了。反之，若天下皆爲依附體，只有文而沒有可依附之質，那麼白、黑、方、圓等，將不知爲何物之白、黑、方、圓，勢必不可理解。船山的見解，發前人之所未發，非常值得重視。

第三節 道的認知問題

儒家在認知方面，主張名實相符。實是客觀的，實在的現實，儒家認爲現實是可以理解的。名是名稱、名詞，表達人的思想與觀念。二者必須符合，才能產生真理或真正的知識。因此儒家認爲「正名」一事非常重要，意即一個名詞或觀念，必須有限的，明確的，實在的意義。否則名不正，言不順，真理必不能展現。孔子說：「觚不觚，觚哉！觚哉！」（註三四）觚有觚的限定意義，觚即是觚。如果觚失去了明確的意義，與其他東西混淆不分，觚就不成觚了。

我們再引述論語的一段話：「齊景公問政於孔子，孔子對曰：君君，臣臣，父父，子子。」（註三五）這裏涉及齊家和治國的大問題，君有君的限定意義與職責，臣有臣的限定意義和職責，為人父者或為人子者也是一樣。一旦君不君，臣不臣，父不父，子不子，家與國都將大亂了。

從上面孔子的話中，也可看到孔子對同一律和矛盾律的肯定，而這些正是建立正確思想的根本律則。肯定觚是觚，君是君，臣是臣，父是父，子是子，等於肯定每一件事物必須與自己同一，每一個名稱必須有有限的意義，等於肯定同一律。自另一角度看，觚不能同時是觚又不是觚，君不能同時是君又不是君，如此類推，這又是不矛盾律的肯定。

中庸綜合地指出人的認知能力與活動：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」這裏包括了學（學習），問（追問），思（思考），辨（分辨）和行（實踐），又可總括為知與行，理論和實踐，否則便不是完整與完美的知識。而博（博大），審（詳盡），慎（慎重），明（明確），篤（篤實），指認知活動的態度、方法及原則。在追求真理的路上，儒家強調謙虛、認真、審慎、確實和努力實行的精神。孔子以「知之為知，不知為不知」，告訴我們，一方面我們應該肯定認知的能力，建立信心；另一方面也應該承認自己的限度，知道的強說不知，不是真正的謙虛；不知道的強說知道，則更是自欺欺人的行爲了。

儒家也強調，人不只應求知，更應學習根本的知識，即知「道」。荀子說：「故心不可以不知道；心不知道，則不可道而可非道……心知道然後可道。可道然後能守道以禁非道。」（註三六）

人不努力去認知道時，就會遠離道，禍亂便會產生。

荀子又說：「心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也，心合於道，說合於心，辭合於說，正名而期……」（註三七）荀子強調認知主體與道相合的重要，沒有心，道無從展現，因此說心爲道之主宰。但是道並非心的產品，而是超越主體與客體關係的不變的，普遍的原理，是認知活動的依據，心必須與道相合，心之認知才有真實的內容。

下面我們簡單地討論儒家代表性著作易繫辭傳對認知的看法。下傳第二章云：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜。近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」包犧相傳是八卦的創始人，他首先觀察天地萬物的各種現象，藉由形下到形上的類比方式，肯定現實的存在，然後用八個符號代表天地間一切現實，目的在窺探宇宙神妙的德能，限定萬物的本質。

上傳四章云：「易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀。」這一段話的大意與上一段相似。天地代表實界，易經以實界爲準則，因此能通達萬物的大原理——道。道即是藉對於天地萬物的仰觀俯察，所找到的始生和完成萬有的原因。萬有包含顯著的和隱微的存在，前者是物質，後者是精神。由這兩段話，我們可以體會到儒家知識論的實在論的精神。

唐君毅有幾句話正說出了這種精神：「於一天地萬物之變易之流中，以見其密密相繼而相涵

，而於易見不易；亦於一陰一陽之相繼，而相保和，見一太和，一太極與乾坤之道。」（註三八）上傳十章云：「易，无思也，无爲也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此？」此處討論的是「道」概念本身，道奧秘難明，神妙莫測，極普遍而超越。道似無思而無不思，因爲道構成萬物在認知方面可以貫通的原理；道似無爲而無不爲，寂然不動，却是萬物生成變化的原理。我們對於道的認知也與對一般事物的認知不同，必須藉對萬物的認知而向上翻騰，才能把握道的內容與行動，這是一種辯證性的認知。這一段話中的「無思」、「無爲」和「寂然不動」等說法，很可能受到了道家的影響，指出道本身是一個可知又不可知，可道又不可道的對象。

道家更明顯地把認知分爲兩種，一是對於萬物的認知，一是對於道的認知。羅光說：「萬物的名，代表萬物的差別，只有相當的價值，莊子稱之爲小成，爲小知。大成和大知在於知『道』，道則不可知，因此大知爲不知。」（註三九）

老子不信任感官，並不是感官沒有價值，而是感官把握不到事物的本質，只能接觸到事物的形象，而形象往往使人被蒙蔽，使人遠離「道」。老子十二章云：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽。」換句話說，形色音味等現象，往往令人迷亂，因而失去自由。心靈不自由時，就不能接近道，體認道。

老子一章的「道可道，非常道」，指出一般可感覺言說的道，不是常道。大道本身不可道，

不是一般的認知方法可以達到的。於是三十五章云：「樂與餌，過客止。道之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不足既。」十四章云：「視之不見，名曰夷。聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而爲一。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首；隨之不見其後。」道不是感官知覺的對象，不可道，不可名。不是有物，而是無物。必須由有入無，才能進入道的境界。河上公註曰：「三者，謂夷、希、微也。不可致詰者，夫無色，無聲，無形，口不能言，書不能傳，當受之以靜求之，人神不可詰問而得之也。」

以靜求之，卽是老子的靜觀，道是靜觀的對象。道需要人在不受外物侵擾或奴役的情形中，使心靈自由地去接近道，體認道，與道同遊。因此老子強調「不欲以靜。」爲達到真正心靜的境界，必須去欲，摒除貪欲私欲，最好的方法是回復到嬰兒的純樸狀態。二十八章云：「知其雄，守其雌，爲天下谿。爲天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。」老子教人了解剛動與柔靜的道理，持守柔靜與謙下的精神，作爲天下的溪澗。溪澗或山谷象徵知退不爭，一個人能修持柔靜謙下，知退不爭的精神，才能不離常德，復歸於嬰兒，嬰兒象徵徵歸真返璞。上述功夫看似消極，却是超然物外，不爲名利權勢之貪欲所迷亂的境界。這才是體驗道，與道融通的根本條件。

老子十六章指出致虛守靜的積極意義：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公

，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」在這一章我們可以看到與「道」融通的途徑與步驟，也可略窺老子個人靈修的一個歷程。首先是致虛守靜，破除私慾，恢復心靈的清明。接着觀復歸根，藉對於萬物諸般動態的觀察，了解回歸本根的重要。萬物本根是「道」，人必須透過致虛守靜的工夫中，體會歸依道的重要。接下來是復命，歸根是由動入靜，是主體性的努力，回到自己的本性，為接近道，與道合一，是不可缺少的功夫。嚴靈峯說：「復其性命之本真，故曰：復命。」（註四〇）復命才能知常，即知萬物運轉變化之常則。知常曰明，知常才能達到心靈原本清明的境地。一個人能知常就能包容一切，就能坦然大公，就能周徧圓滿，就能符合自然，就能與道融通，而進入恒久的境界，免於危殆。

我們可以把心靈與道融通的歷程分為下列幾個步驟：

1. 致虛守靜。
2. 觀復歸根。
3. 復命。
4. 常。
5. 明。
6. 容。
7. 公。

8. 全。

9. 天。

10 容於「道」而久，而不殆。

但是與道合一的狀態是怎樣的一種狀態呢？道的最高境界是靜、柔、退、虛、無、無物 and 無爲，與道合一的境界已經超越了一般認知的境界，是不可道、不可名、不可言說的；是無形無狀，超越感覺、想像與思慮的。

馮友蘭說：「所謂道，有兩種意義：照其一意義，所謂道，是指一切事物所由以生成者。照其另一意義，所謂道，是指對一切事物所由以生成者的知識。一切事物所由以生成者是不可思議，不可言說底。因爲若思議言說之，則卽加以一種性質，與之一名。但它是無名，不可以任何名名之。它既是如此，所以它是不可知底。所以對於道底知識，實則是無知之知。」（註四一）

唐君毅說：「若有狀有象，而無狀無象。故曰：『視之不見名曰夷……此三者，不可致詰，故混而爲一……』『視』『聽』『搏』之不得，卽不可以感覺得；『不可致詰』，『不可名』，卽不可以一般之名言說之，詰問之；『惚恍』卽一般之思慮想像無所用……感覺、言語、思慮、想像所不能得之狀與象，卽爲『無狀之狀』、『無物之象』。」（註四二）

唐氏又說：「緣此老子之道，既不同於說明萬物之假定，又非人之宗教信仰之所對，復非依理性上之原則所建立；則老子之知有此形上道體，唯餘一可能，卽由老子之直覺此道體之存在。

○」（註四三）

人的認知活動始自感覺經驗，以「有」的世界為對象，即有形有狀的事物。然後理智加以了解，換取事物的普遍意義，概念化是無可避免的。但是為了解「道」必須由有入無，「道」的更高層面不是有而是無，透過「無」才能更完美地表達出「道」的全貌或整體性。因此我們可以說，老莊並不否定純認知的價值，但以純認知為小知，換言之，我們藉感覺、想像、概念只能略窺「道」的某一個角度，自這一點或那一點去看「道」，而無法把握「道」的全貌。一旦有人將此一知半解看作對於「道」的完整了解，必將誤入歧途。這樣認知反而變成了人接近「道」的阻礙。

因此認知之外，必須以直觀、靜觀或默觀去體驗「道」的存在，用另一方式說，必須用全部心靈或生命去接近「道」，投靠「道」，以人之「全體」與道之「全體」融通，渾合而成為一體。在此一體範疇內，我們發現人對於「道」的默觀，包括了認知、直覺、自由意志、情感與需要等因素，是全部心靈與生命的投入。在另一方面，人所嚮往、追求和投靠的「道自身」，不可能只是一個抽象的觀念。至少應該說，此一觀念是一條大道，帶領我們走向一個無限豐富，充滿意義、活力與美善的實在世界。

莊子承老子的觀點與方向，對於「道」的靜觀或默觀有其獨特與精深的體會。他也肯定「道」不是感官的對象，天運篇云：「聽之不聞其聲，視之不見其形，苞裹六極，汝欲聽之，而无接

焉。」「道」無所不在，無形無聲，是感官接觸不到的。

人間世篇云：「聽止於耳，心止於符。氣也者，虛以待物者也。唯道集虛，虛者心齋也。」感官所及之處，只是形色音聲等現象；心知的活動，也必須與客界事物相符，受外在事物的限制。還有一種超越感性與知性的對象，即是氣，氣象徵虛。心與氣相合，才能進入虛靜的境地，才能與「道」相接。此種能容受道的虛靜之心，即是心齋。

秋水篇云：「夫精粗者，期與有形者也。无形者，數之所不能分也。不可圍者，數之所不能窮也。可以言論者，物之粗也。可以意致者，物之精也。言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉。」粗者物也，精者精神體也，都是可以限定的東西。物是可以言論的對象，精神是可以意致的對象，亦即可以思考的對象。道爲無，是無形無有，是完全不限定的，是言論和意致所達不到的。

韓非子解老篇有一段話，肯定道可以成爲意想或思考的對象：「人希見生象也，而得死象之骨。案其圖以想其生也。故諸人之所以意想者，皆謂之象也。今道雖不可待而聞見，聖人執其見功以處見其形，故曰：『無狀之狀，無物之象。』」道是沒有形狀的，從這個角度看，透過有形狀的事物或道的作用、活動，亦可推想此無形狀之物，而稱之爲無狀之狀，無物之象。道家並不完全否定理智認知的能力與價值，它能片面的了解道，至少指出「道」之所不是，但是沒法子把握「道」的整體性或完整意義。

爲體認道，莊子一如老子，認爲必須排除迷亂心靈的因素，使心靈達到正靜明虛的境界，超越形知之累，以期完全與大道合而爲一，此卽是坐忘。庚桑楚篇云：「徹志之勃，解心之謬，去德之累，達道之塞。貴富顯嚴名利六者，勃志也。容動色理氣意六者，謬心也。惡欲喜怒哀樂六者，累德也。去就取與知能六者，塞道也。此四六者不盪胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則無爲而無不爲也。」這段話包括了破除私慾私心的消極功夫，和修持正靜明虛以接近道，與道融通的積極功夫。然後再進於大宗師篇所云：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」大通卽大道，因爲道通萬物，與道渾然合爲一體，卽是坐忘。

知北遊篇云：「無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道。」爲體認、接受道，必須否定思想念慮，超脫限定的處所和積極的行動，放棄人爲的方法與途徑。這等於說，人必須完全空無自己，才能與道相通。

齊物論篇云：「夫大道不稱，大辯不言……道昭而不道，空辯而不及……故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。」一個人承認自己的知識有限，了解自己的不知，止於何處，就接近道了。這種虛靈明覺的狀態稱爲天府，言心靈與道合一時，能像道一樣寬大豁達，包容一切。

莊子又肯定，心靈因空無自己而達到完全自由的地步時，就可以超越言默，進入探討的最高境界，也就是卽不言說，也不沉默的境界。換言之，言說也好，沉默也好，皆有助於人的接近道

，承受道。在此境界中，「言」不再成爲「默」的阻礙，「默」也不再排斥「言」。此即則陽篇最後幾句話的意思：「吾觀之本，其往無窮；吾求之末，其來無窮。無窮无止，言之无也，與物同理；或使莫爲，言之本也，與物終始。道不可有，有不可无。道之爲名，所假而行。或使莫爲，在物一曲，夫胡爲於大方？言而足，則終日言而盡道；言而不足，則終日言而盡物。道物之極，言默不足以載；非言非默，議有所極。」

由上面的探討，我們可以看到，道的認知，在莊子的思想中，始終與實際生活分不開。心靈必須空無自己，把自己從物質的拘限，私慾的奴役，感覺和思慮的困擾中解放出來，進入清明自由的境地，才能與道合而爲一。此時言說也好，沉默也好，都無關緊要了，因爲道超越一切，人與道合一時，也可以超越這一切。

鄔昆如說：「如果一個人受了感官的束縛，他就無法抵達『道』，他要抵達『道』，唯一的條件，就是離開感官世界的約束。然而感官世界對人類的約束，並不是強制的，人類永遠有他的自由，只要人內心是自由的，他仍然可以走內在之路抵達『道』。」（註四四）

心靈在自由中靜觀或默觀道，與道融通，已經超越了感覺與思想的認知層面，進入神秘生活的境界，已經進入了老子所說的「衆妙之門」。（老子第一章）

吳經熊說：「渾沌與無知的觀念，如果能用於培養內心生活，就會成爲神秘生活最豐富的泉源。例如莊子關於『心齋』與『坐忘』的說法，使我們知道，他已經實行道家的『瑜伽』工夫，

他對黑暗深處有獨特的經驗。老子早已經說過：「黑暗深處就是『衆妙之門』」。各時代與各地區的神秘家似乎都說同樣的話，指出同樣的事實，這件事使我越來越驚奇。

莊子是個徹底的神秘者：不但他的天與道的觀念有高度的神秘性，他的全德的路徑也有典型的神秘性。他很清楚地看到，一個具有默觀生活特長的人，在達到目的之前所必須經過的各個步驟。他告訴我們，一個老祖師怎樣挑選和訓練自己徒弟的故事，這故事也就是把他精神生活進展的全部途徑指給我們。下面就是他所講的故事：『南伯子葵問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得學邪？」曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果爲聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，三日而後能外天下，已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能无古今；无古今而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生，其爲物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名爲撝寧。撝寧也者，撝而後成者也。』（大宗師）』

這與福音的教訓和基督信仰的神秘主義的途徑雷同。那『外天下』『外物』『外生』三個步驟，相當於煉淨之路。第四個（朝徹）和第五個（見獨）相當於明徹之路。第六第七第八三個步驟相當於合一之路。精神上超越時間的領域（无古今），就是走在自然界上面，也就是超自然

化。『入於不死不生』就是略見永生的端倪。這一步相當於溶化性的合一的開始，導向完成之境而達到無比的平安。」（註四五）

爲體認道並與道合一，莊子提出八個步驟，吳經熊以此八個步驟或階段與天主教靈修學中的「三路」來比較，認爲「外天下」，即不受天下事物之累；「外物」，即不爲物役；「外生」，即不再爲生死焦慮，把生死置之度外。這三個步驟，相當於煉路，即煉淨私慾偏情的階段，看似消極的工夫，却是靈修或全德的基礎。第四是「朝徹」，即心境清明洞徹，如初生之朝陽；第五是「見獨」，即洞見獨立無待的道。這兩個步驟相當於明路，心靈已進入光明純淨的境地，不再爲外界的誘惑而迷亂不安，因而得以接近絕對的道，亦即絕對的真理與光明。第六個步驟是「无古今」，心靈不再受時間的限制，接近永恒；第七是「入於不死不生」，即進入不再受生死意念威脅的自由境界；第八是「撝寧」，即完全超越塵俗的困擾，進入心靈的寧靜與平安。這三個階段類似合路，即心靈不再受時空的干擾，開始體驗永恒的生命，與無限的道合而爲一，因而享受到無比的平安。

莊子的道概念朝無限的道或造物者發展，道的探討必然是向着無限的、永恒的道或造物者開放的。這來自心靈自然的需要與渴望，因爲完美的寧靜與安定，不是靠抽象的、不限定的道概念自身所能獲致的。必須投身於無限的存有，與造物者同遊共融，合而爲一，才能找到生命、意義、價值、完美與聖德的最後本根，爲超越時空的局限，爲自塵慮俗念的干擾中提升，只靠理論性

的知識不夠，必須勇敢地把生命投入無限存有或道的懷抱，追尋永恒的光明。

附 註

註一：鄭昆如，莊子與古希臘哲學中的道，四十四頁。

註二：同註一，四十五——四十六頁。

註三：張載，易說下。

註四：張載，正蒙，太和篇。

註五：程伊川，遺書卷十五。

註六：程明道，語錄。

註七：同註六。

註八：吳康，錫園哲學文集，上册，一六六頁。

註九：朱子，語類，卷七十五。

註一〇：朱子大全，卷五十九，答郭子順。

註一一：朱子，語類。

註一二：羅光，儒家形上學，二頁。

註一三：馮友蘭，中國哲學史，下，八七九頁。

註一四：戴東原，孟子字義疏記。

註一五：王船山，周易外傳，卷五，繫辭上傳十二章注。

註一六：王船山，讀四書大全說，卷二，中庸十一章注。

註一七：唐君毅，中國哲學原論，原教篇，五一五頁。

註一八：余雄，中國哲學概論，一〇四頁。

註一九：王船山，正蒙注。

註二〇：王船山，思問錄內篇。

註二一：朱子大全，卷四十一，答程允夫。

註二二：同註一二，八六頁。

註二三：同註一二，八七頁。

註二四：同註一二，九十頁。

註二五：同註一八，一三九頁。

註二六：馮友蘭，新理學，四十四頁。

註二七：同註六。

註二八：同註一一。

註二九：同註二六，七十二——七十三頁。

註三〇：朱子，語類，卷九十四。

註三一：同註三〇，卷一。

註三二：王船山，尚書引文，卷六。

註三三：同註三二。

註三四：論語，雍也。

註三五：論語，顏淵。

註三六：荀子，解蔽篇。

註三七：荀子，正名篇。

第五章 道的認知問題

註三八：同註一七，原性篇，七十三頁。

註三九：同註一二，二十七頁。

註四〇：引自陳鼓應註譯，老子今註今譯，九十頁。

註四一：馮友蘭，新原道，第四章。

註四二：同註一七，原道篇，卷一，三一七頁。

註四三：同註四二，三六九頁。

註四四：同註一，一九一頁。

註四五：吳經熊，哲學與文化，三十八——四十二頁。

第六章 陰陽與五行

第一節 道的大化流行

「道」是極普遍而深奧的觀念，爲體認大道，必須觀察它的活動與流行，繫辭上傳第五章云：「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉！富有之謂大業，日新之謂盛德。」這是一篇歌頌大道之盛德大業的文字。馮友蘭說：「道包羅一切事物，所以謂之富有；道體即是大道流行，所以謂之日新。」（註一）

大道無形，必須藉它的大用與大德才能體認。道之大用，本其自然法則，生成化育萬物，不造作，不焦慮，與人類萬物的活動不同。道之大德，見於生生，生生展示道的仁性，因此易繫辭傳讚揚道的盛德大業。高懷民說：「它乃是亘古常存的一大流行作用，成宇宙，生萬物，無乎不在。所謂『範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺。』（繫辭傳）」（註二）天地間的千變萬化，雖然複雜，却並不矛盾，因爲皆受道的規範。萬物因道而得以生成發展，大道無所不在，無所不容，因此無所遺漏偏廢。

道家的道也是動態的觀念，本身充滿活力，依內在的法則而活動不息。老子二十五章稱道：「寂兮寥兮，獨立不改，周行不殆，可以爲天下母。」大道遍在萬物，不受時空限制，運作不息。道廣

大無邊，周流不止，因而見其深遠，故此老子說：「強名之曰大。」（二十五章）萬物因道而生成，又返回大道，以大道為本根。由道的活動，可知「道」不只是萬物的生成原理，也是目的原理。

老子四十章云：「反者道之動。」由一個「反」字可以看到道活動的方向。反有返回本原之意，上面已提到，這是道活動的一個路子。反又有相反的意思，由正反對的兩面，亦可見道的作用。此乃辯證的方式。四十章第二句是：「弱者道之用。」強弱是一種對反，由此對反可以見道的作用。再下面兩句是：「天下萬物生於有，有生於無。」有與無又是對反，「有」是自正面去看道，「無」是自反面去看道。

道家重坤道，重陰柔，認為反面的觀念更為積極與根本。正如七十八章所云：「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。」四十三章發揮同樣的精神：「天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有入無間，吾是以知無為之有益。」由至柔能駕御天下的至堅，無形的力量能穿透沒有間隙的東西，可以看到「無為」的益處。因此三十七章的「道常無為而無不為」，最能說明道的功能與活動。道順其自然，不造作，不爭勝，表面看似無所作爲，却是生養萬物的大根原，無一物不因它的作爲而生存。

勞思光說：「老子論『道』，是從三義為主，第一、萬物無常，而『道』為常；第二、『道』超越現象界，具無限性；第三、『道』又支配現象界，運行於萬物萬象之中。」（註三）我們藉現象界認知道並指出道超越現象界的特性時，現象界只能幫我們達到本身所不是、所不及之處，

在那裏我們與道接觸。換言之，道的活動與現象界的活動是朝兩個相反的方向發展。

莊子也強調道的特殊功能與活動。則陽篇云：「萬物殊理道不私，故无名。无名故无爲，无爲而无不爲。」道是大共名，貫通萬物；理是道的區分，指出萬物各有不同的意義，因此說萬物殊理而道不私。道既然不私，不可以具體或個別事物的名稱去指稱它，因此說最適合道的名稱是「无名」。由无名而聯想到，道的行動也與萬物的行動不同，不能用有爲去形容，而應用無爲去形容。但是無爲並非指消極、頹廢或無所作爲，而是指道的活動不受任何限制，不像一般事物的作爲，却是無爲而無不爲。

道本來即是无有，那麼无有的作爲也應該是无爲。庚桑楚篇云：「天門者，无有也，萬物出乎无有。有不能以有爲有，必出乎无有，而无有一无有。聖人藏乎是。」天門即老子一章所說的「衆妙之門」，是大道的出處，即无有，爲萬有的大本。

萬有最後必出於无有，因爲如果一有限之物需要原因，一切有限之物皆需要原因，由一個「有」推到另一個「有」，沒有盡止地推拖下去是不合理的。故此說「有」不能以「有」爲「有」，必出乎无有。无有即是无有，與萬有不同。道家所謂聖人，即是效法无有，生活於物外，即无有境界中的人。

無有言道之本質，無爲言道之行動。庚桑楚又云：「出怒不怒，則怒出於不怒矣。出爲无爲，則爲出於无爲矣。欲靜則平氣，欲神則順心，有爲也欲當，則緣於不得已，不得已之類，聖人

之道。」莊子以發怒為例，指出一個人發怒，如果是順自然之性而發怒，不是有心，而是無心之怒。同樣，如果在無為的情況下，有所作為，那麼有為就出於無為了。聖人欲有所為時，就像出於不得已而為。徐復觀說：「『不得已』是形容主觀上毫無要有所為的欲望，而只是迫於客觀上人民自動的要求，因而加以順應的情形。」（註四）無為的境界，遠遠超過有為的境界，這正表現了道家的形上學。

後世哲學也莫不肯定道的活動，道即是大化流行之道，這是中國哲學的共同看法。宋代張子說：「語其推行曰道，語其不測曰神，語其生生曰易。其實一物，指事異名爾。」（註五）「道」、「神」、「易」這三個名稱，在繫辭傳中時常看到，雖是不同的名稱，所指却是同一個對象。自運作流行方面講，稱之曰道；自其本質與行動的深奧難測方面講，稱之為神；自道的生成化育，使萬物生生不息方面講，則稱之為易。由道的這些不同名稱，亦可見道的大化流行是多麼重要！

清代戴東原說：「道猶行也，氣化流行，生生不息，是故謂之道。」（註六）又說：「道言乎化之不已也。」（註七）道離不開活動，而且有其特殊的活動，與其他事物不同。

下面簡單說明道化生萬物的程序，並比較儒、道二家的看法。

儒家秉承先民「天生蒸民，有物有則」的傳統信仰，肯定一個有位格的，超越宇宙人類的天或上帝存在，並使萬物發生。易繫辭傳的「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」

用的也是一個「生」字。

生即是發生、產生，使原先沒有的開始生存。一物使另一物發生，前一物爲因，後一物爲果，顯然有因果的關係。但是上述兩個生字的情況不同，前者可解釋爲造生，指萬物原先不存在，是上天使之開始存在，上天是萬物的最後原因。第二種情況是由宇宙的萬事萬象，推求其內在結構的原理，即陰陽；再藉陰陽二原理的活動，推求一個根本無待的大原，即所謂道或太極。道或太極是最普遍的觀念，是中國哲學中最深奧的觀念，而傳統信仰所肯定的「天」，是無限的道，萬物的最後成因，即一般宗教所說的至上神或上帝。

所謂太極生兩儀，言太極是陰陽的本根或根原，太極概念本身即含有陰陽二原理，因此藉陰陽二原理的活動，即可見「道」的大化流行，即可說明「道」如何使萬物生成。這是一種由簡入繁的程序。所謂兩儀生四象，四象只是陰陽配合的四種方式。四象生八卦，指出代表萬物萬象的八種根本現實，莫不由陰陽二原理構成。

太極是一，一生二，二生四，四生八，重要的不是數字，而是數字所代表的實在觀念。由形而下的萬物萬象，到陰陽二氣的發現，到所以陰陽二氣的本根——太極，是由形下到形上的路子，陰陽與太極都是形而上的原理。反過來由形上到形下，用演繹的方法來說明，即是「太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」。

當我們把握住了「太極」化生萬物的重點，即可了解四象並非重要的一環，只不過爲使這一

連串的數字比較完整而已。至於所謂內在原理與完成因、目的因的不同，在論天道問題時，再作較詳細討論。中國哲學對因果關係很少作理論的分析與探討，可能認為對此極明晰的原理沒有討論的必要，就如中國哲學家很少對人類的認知能力加以懷疑。由易繫辭傳的「易有太極，是生兩儀……」的說法，可知儒家必然假定因果律的存在。對這一點道家的看法與儒家也可以溝通。

老子四十二章論萬物發生的程序如下：「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。」道生一的「生」字，與下面的生字意義不同。因爲道本來即是一，道與一不分。一分爲陰陽，言道本身即含蘊陰陽二氣。二氣一負一正，一幽一明，正是一體的兩面或兩種不同的，對待的作用和狀態。二氣互相激盪而形成和諧狀態，萬物便在這種和諧狀態中發生。正如莊子在田子方篇中所云：「至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅出乎天，赫赫出乎地，兩者交通成和而物生焉。」又如淮南子所云：「道始於一，一而不生，故分而爲陰陽，陰陽合和而萬物生。」

（註八）

在老子的思想中，最重要的是道，道是使萬物生成的大本，絕對無待，故爲一。一生二，道藉陰陽兩個互相對待的原理說明天地間萬物的運轉變化。二生三，三爲陰陽合和的狀態，非獨立原理。因此在萬物發生的程序中，三生萬物的「三」，與兩儀生四象的「四」，皆可無可無。旨在說明萬物由簡入繁，而並非必要的一環。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和，描寫萬物在陰陽二氣相對相成中發生。

儒、道二家的陰陽概念皆源自易經，是構成萬物的內在原理，不肯定它們的存在，宇宙中的變化沒法子解釋。但是不肯定道，陰陽便失去了本根，因此說一陰一陽之謂道，道是所以陰陽者，道是陰陽的出處與理由。

當然我們可以問，道是如何生成的呢？老子說：「道法自然」，即道依自身法則而存在，而活動。但是我們還可以問，道本身為甚麼會具有這樣的法則呢？不追問一個最後的成因，萬物生成的程序便不完整，萬物發生的問題仍不可解。此一重要問題我們將在第十章內廣泛地予以探討。

莊子論萬物發生的程序，有下列文字。天地篇云：「泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命，留動而生物，物成生理，謂之形。」此段話與老子的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的意思很接近。最原始的概念是无，无即是无有和无名，是一的出處，一指道或無之渾然不分狀態。萬物因得道而生成，此即是德。无是無形的，分陰分陽，陰陽流行於天地間，是萬物化生的條件。陽生陰成，各種有形態的東西便發生了。

知北遊篇云：「精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生。」有形體的東西生於沒有形體的精神，而道又是一切現實的本根。

至樂篇云：「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。」有形體的東西，來自

陰陽二氣的合和，陰陽二氣必依道而成立。

齊物論篇云：「有以爲未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次，以爲有物矣，而未始有封也。其次，以爲有封焉，而未始有是非也。」莊子肯定萬物尚未形成時，有道，道是最原始的概念，其次，形成的是那些不受時空限制的東西；再其次，是有形體的東西。

齊物論篇又云：「有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有『有』也者，有『無』也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。」莊子肯定萬物皆有開始，還有未曾開始的開始，即萬物開始之前那個使萬物開始的推動者。還可以推論到萬物開始之前的以前，即追求萬物的最後原因。透過宇宙間的萬物，我們可以發現有，也可以發現無，又有含蓋有無，超越有無的道或無，更可追溯到道或無之前，尋找絕對的道或至無。

由上述莊子的話，我們歸納出萬物生成的幾個方式：

1. 道生精神，精神生形。
2. 道變氣，氣變形。
3. 有道而後有不受時空限制之物，而後有受時空限制之物。
4. 由無始之始到無始，由無始到有始。
5. 由無無的至無到含蓋有無的無，即道；由道到互相對待的有無。

在結束這一節之前，我們再比較一下儒家與道家的看法：

1. 二家皆肯定一個極普遍，內在一切，而又超越一切的大原理，稱之爲太極、道或無，是萬物化生的根源。

2. 二家皆用「生」字說明萬物化生的過程，「生」即發生，包含造生和造化的意義，使我們看到在「道」與陰陽、萬物之間，有因果關係存在。

3. 二家皆承受了易經中原始的陰陽觀念，並藉陰陽說明萬物的生成變化。

4. 道與陰陽是構成萬物的內在原理，我們透過變化現象推求陰陽二原理的存在，再由陰陽推求萬物所由之生成的大原理，道或太極。

從認知方面講，我們的路子是由形下到形上，由萬物萬象到陰陽到道。從形上方面講，本在末之先，原因在效果之先，先有道，後有陰陽，最後有萬物。

5. 道遍在一切，包容萬有，又不受任何東西局限。「道」觀念本身向天道或無限的道開放。儒家的天道觀與傳統信仰中的位格天、上帝、天命、天意等信念分不開。老莊的道含藏內在需要，促使人向無限的道，向造物者提升。

6. 莊子特別強調萬物含蓋了有形與無形之物，無形之物即精神，而精神更爲根本，因此肯定有形生於無形。精神亦可指陰陽，陰陽是形上的原理。

7. 莊子又肯定形生於氣，氣爲陰陽二氣，指形上的原理或原素，與後世理學家所講的氣不同。「氣」在物質中最難捉摸，跡近無形，因此用「氣」字指稱形上的，精神性的原理，最爲適

合貼切。

第二節 陰陽的探討

首先我們把「天地」、「乾坤」、「陰陽」幾個名詞的哲學含義限定一下，將有助於下面的探討。

古人觀察萬物的形象，然後用八個基本符號去代表，此即八卦。八卦代表在時空中變化的、實在的現實，但此八個現實並不一般重要，又可歸納為兩個最基本的現實，即天地。天地代表萬物，是兩個有形有狀的實體。

代表天的卦皆由陽爻組成，代表地的卦皆由陰爻組成，天地間其他現實，則由陰爻陽爻交互配合而成的卦來代表。代表天的卦名為乾，代表地的卦名為坤，因此乾坤是八卦或六十四卦中最基本的兩個卦。乾坤二卦由於指出相反而又相成的兩種德能，其運作各有不同的規律或法則，因此乾坤轉變成有豐富意義的兩個原則性概念，是很自然的發展。

繫辭上傳第一章云：「天尊地卑，乾坤定矣……乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。」第十一章云：「是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。」繫辭下傳第一章云：「夫乾，確然示人易矣，夫坤隤然示人簡矣。」第十一章云：「夫乾，天下之至健也，德行恆易以知險。夫坤，天下之至順也，德行恆簡以知阻。」說卦傳第十六云：「乾，天也，故稱乎父；坤，

地也，故稱乎母。」乾的德能和作用是始生、易知、成象、剛健等，坤的德能是成物、簡能、效法、柔順等。古人又用許多具體事物象徵乾坤二卦的德能與作用，例如男女，父母，闢闔等。

勞思光說：「此處所論之『天地』，顯然取經驗意義，觀『成象』及『成形』二詞可知，但『乾坤』本身則不是經驗對象，而是決定『天地』等等『經驗存在』之規律或原理。」（註九）乾坤二卦象徵天地間兩種德能或生成萬物的原理。勞氏又說：「乾表主動性，坤表容受性。」（註一〇）

易經經文和繫辭傳中，用乾坤二觀念甚多，用陰陽二觀念較少。但是在孔子、老子的著作中，陰陽二觀念已經屢見不鮮。這說明陰陽二觀念在孔子、老子的時代，已經相當流行了。

繫辭下傳第六章云：「乾坤，其易之門邪？乾陽物也；坤，陰物也，陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。」荀爽曰：「陰陽相易，出於乾坤，故曰門。」（註一一）陰陽二觀念由乾坤轉化而來，乾代表天，為陽；坤代表地，為陰。陽的德能為剛，陰的德能為柔。陰陽合和，剛柔相交，使我們體察天地間萬物的生成變化，了解造化的神妙。

易經易傳並未明指乾坤或陰陽是氣。（註一二）但陰陽二字，本來就與氣候和四時有關。朱駿聲『說文通訓定聲』曰：「雲者見雲不見日，易者雲開而見日。」把陰陽與氣連在一起是很自然的事。然而先秦哲學中的「氣」與漢代和後世理學家所講的氣不同。大氣變化不定，其形跡最難捉摸，用以象徵構成萬物的形上原理，最為適當。肯定先秦哲學中所謂陰陽二氣，泛指構成萬物

的兩個原理、因素或條件，更接近陰陽二觀念的原始意義。

羅光說：「在易經裏，乾坤爲太極的兩種德能，乾爲動，坤爲靜；乾爲剛，坤爲柔；乾統天，坤統地；乾爲萬物資始，坤爲萬物資生。乾坤並不代表兩個實體，祇是代表兩種德能。由乾坤而有陰陽，即由動而有陽，由靜而有陰，陽陰乃是天地萬物的原素。」（註二三）又說：「在易經裏，陰陽首先和剛柔兩種特性相配合，剛爲乾的特性，柔爲坤的特性，陰陽也跟乾坤相配合；陽爲乾，陰爲坤。剛柔後來成爲兩種氣，進而代表卦象的爻，乃有陽爻和陰爻。爻爲卦的構成原素，卦代表萬物，陰陽便成爲萬物的構成原素。」（註二四）陰陽是乾坤的德能或特性，即是使萬物生成的特性，也是構成萬物本質的特性，因此不是依附體的特性，而是本質的特性。若稱之爲原素，也不可能是形而下的原素，而是形而上的原理或條件。

牟宗三說：「乾健之道是形而上者，形物之天是形而下者，乾元既統天，則天地之間『雲行雨施，品物流行』，莫非乾元之所鼓舞，亦莫非乾元之所統運。是則乾元或乾健之道即一『創造原理』也。有時亦以乾類比天，以坤類比地，是則即以有形之天象徵乾健之道，即以天爲創造原理。同時亦以有形之地象徵坤順之道，即以地爲凝聚原理。陰陽以氣言，天地以形言，乾坤以德言。乾之德爲健，坤之德爲順。乾健之德亦即天之德，坤順之德，亦即地之德。乾健故陽，坤順故陰。無論是天地，陰陽，乾坤，總在顯創造原理與凝聚原理，而以認識乾坤爲主也。此即超乎形物而爲理。既識眞理，則天地亦形物也。」（註二五）創造原理易與西方哲學中的創造觀念混淆

不清，最好用創生原理或生成原理。乾元是主動性，推動萬物化生；坤元順承乾的動力，容受限定，使萬物完成。

由上所述，我們可以結論說，乾坤與陰陽雖是不同的名稱，却有相同的含義。可以說是從不同的角度，去看構成萬物的兩個內在原理。乾坤與陰陽之間，沒有實在的區別。乾坤指道的兩種互相對待的德能或功用，一動一靜，一剛健，一柔順，乾坤是兩個比較抽象的名稱，為說明其動靜、剛柔的不同，又借用比較具體的陰陽二氣來說明。陰陽遂成為中國哲學極原始、根本而又重要的觀念。

現在我們進一步觀察陰陽兩個原理的特性。乾卦彖辭說：「大哉乾元，萬物資始。」坤卦彖辭說：「至哉坤元，萬物資生。」孔子以「元」為乾坤或陰陽的基本特性，乾的德能是始生萬物，坤的德能是使萬物成形。（註一六）萬物的生成，二者缺一不可，故此二者皆稱為元。

孔穎達說：「言此卦之德，有純陽之性，自然能以陽氣始生萬物而元始。」又說：「萬物資地而生，初稟其氣謂之始，成形謂之生。乾本氣初，故云資始；坤據成形，故云資生。」陽性剛健，陰性柔順，陰承受陽的限定而使萬物成形。

熊十力說：「大傳上有云：陰陽不測之謂神。乾陽始動，而坤陰承化。其妙不測，乾坤之所為也。」（註一七）看來乾坤或陰陽不是已成之物，而是成物的兩種功能或因素，熊十力說：「大易以陰陽為太極之妙用。陽為神而陰為物，相反所以相成……陰陽非異體，祇從本體之顯為用，

卽由無對而現似有對，遂致陰陽易其名。」（註一八）熊氏自體用觀點解釋道與陰陽的關係，陰陽爲兩種相對而又相成的功用。

熊十力又說：「乾非物也，乾之爲言健也，其生生不已之勢能歟？」（註一九）「坤，乾之反也。乾清剛而無形，坤凝具而似有質。坤者，乾之運行之資具也。故坤有陰象，以柔順爲德，謂其當順以從乾也……坤之爲質，只是似之。而非果有實質也。」（註二〇）

熊氏肯定乾非物，坤似有質，而非實質，甚善。乾坤或陰陽是萬物生成的原理，乾是剛健主動的，是使物始生與實現的原理。「勢能」更好用來形容坤，坤是凝具原理，是被動承受的原理，是承受乾實現的潛能。乾坤合始能生成萬物。

高懷民說：「論『道』之變化生生之義，必得說到『陰陽』……何謂陽？『道』之作用之動而健進之一面。何謂陰？『道』之作用之順承陽而後退之一面。」（註二一）

易繫辭傳稱乾爲陽物，坤爲陰物，此「物」字乃指非物之物，卽尚未完成之物，尙未有完整意義之物。陰陽合德，萬物才能化生。因此說乾坤或陰陽不是已成之物，而是使萬物生成的原理或因素。

泰卦象辭曰：「天地交而萬物通也……內陽而外陰，內健而外順。」陽的德性爲剛健，是主動的；陰的德性爲柔順，是被動的。剛健與柔順配合，事物必得亨通。

蒙卦象辭曰：「困蒙之吝，獨遠實也。」孔穎達釋曰：「陽主生息，故稱實；陰主消損，故

不得言實。」可見陽的德性是實是息；陰的德性是虛是消。陽表現道的積極性和創發性；陰表現道的消極性和承受性。有虛有實，陰陽才能交感，萬物才能化生。

繫辭上傳十一章云：「是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。」此處用開門關門來形容陰陽的交互作用。闔者閉也，藏也；闢者開也，顯也。變化就在藏與顯的相對作用中完成。換句話說，變化現象靠一個條件沒法子說明，必須靠陽與陰兩個條件，一個是實現的，限定的；另一個是潛能的，被限定的。因為一物之所以為一物，必須是限定的；而一物之所以能變為他物，必須是無限定的。

繫辭上傳一章云：「乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。」前兩句與乾卦彖辭：「大哉乾元，萬物資始」和坤卦彖辭：「至哉坤元，萬物資生」的意義相同。易知與簡能二觀念很受學者重視，須加以探討。熊十力把易簡解釋為貞固專一。他說：「易簡者，貞固專一之謂。乾坤同有貞固專一之德也。乾以貞固專一之德，而成其知，故曰乾以易知。坤以貞固專一之德，而成其能，故曰坤以簡能。貞固專一者，萬德之本，……易簡者，不雜亂之謂，即是貞固專一義也。」（《易學》）

乾坤各有本身的限定意義，各有本身的特殊作用，因此乾坤才能成為兩個御難於易，御煩於簡的原理。乾的特殊功用是知，知即是理，理的作用是使萬物有限定的本質和意義，因此可以亨通，坤的特殊功用是能，能是潛能，順承潛的活動，接受乾的限定，使乾的功能有所依據，潛能

是無限定的因素，因理的限定而凝聚成形，使萬物各屬其類，各有固定的本質。

由此可知，乾坤或陰陽在先秦哲學中，是兩個極簡易而非常普遍的原理，一切相對的，變化中的現實，不論是物質的或精神的，都受此二原理的節制。繫辭下傳第五章云：「天地絪縕，萬物化醇。」萬物指一切相對的，有限的存在。張載說：「無一物無陰陽。」（註三）正是中國傳統的想法。陽爲知爲理，是主動的創生原理；陰是潛能，是資具，是被動的凝聚或容受原理。二者皆有元德，同爲構成萬物的內在條件，彼此不能分割。

熊十力說：「乾坤，祇是乾元流行之兩方面，不可作個別的兩體去想。是故乾卦中，言乾，便有坤在……否則獨陽無陰，不能成變化，萬物何以資之以始乎……然復須知，乾坤變動，要是以乾爲主，而坤承之。但主非先時而動，承非後時而化。乾坤總是一齊俱有。所以何者，乾元之顯發其功用，其內部必驟呈兩方面之不諧。若孤而無偶，卽無功用可言，所謂乾坤息是也。」（註四）又說：「如惟有乾而無坤，則乾之動，竟無有坤物爲其依據，是無手而有持，無足而有行，天下那有如此不可想像之事。」（註五）

陰陽一動一靜，一剛一柔，交互運作，萬物的生成變化遂得到合理的解釋。陽主動地、積極地使物實現，使物始生。陰是承受實現或限定的勢能或資具，使物因而成形。陰陽相對相成，交互運作，不單獨存在，獨立存在的是陰陽合和而完成之物。已成之物具有限定性或不變性，同時也具有不限定性或可變性。當此可變的勢能承受新的完成時，我們看到另一物的發生。藉陰陽的

合德與運作，萬物此消彼長，此衰彼興，形成一付道之大化流行，生生不息的神妙圖像。

我們認為乾不離坤，坤不離乾；陽不離陰，陰不離陽，陰陽不是兩個獨立實體，而是生成獨立實體的兩種德能或原理，與先秦哲學中陰陽的原義相合。因此熊十力談到乾的易知與坤的簡能時，謂乾坤之易簡在於乾坤的貞一，此貞一不能指乾有乾的限定性或本質，坤有坤的限定性或本質。否則乾坤就有兩個本質，就是兩種東西了。事實上却是二者合德，共同形成同一物的本質。此「貞一」只能說陰陽各有不同的德能與作用，共同構成一物的限定性或本質，如二者各為一物，陰陽共同形成的東西，就不是一個實體，而是兩個實體了。在同樣條件下，一又是二，二又是一，是不合理的矛盾現象。

作為宇宙萬物的生成原理，乾元與坤元相輔相成，互不離分，是先秦哲學共同的觀點。但是可以追問，在理論上乾元與坤元是否絕對不能獨立存在？坤元是承受的，被限定的原理，如果沒有乾元的限定，不可能獨立存在，也不可能被了解。因為本身不限定的東西，人的理智也沒法子了解，而乾元是始生萬物，限定萬物的條件，自理論上看，可以獨立存在。如果事實上有一物之乾元，不獨立存在，是因為某些乾元不能獨立存在，而並不能說所有乾元都不能獨立存在。例如在無生物、植物、動物中，乾坤或陰陽顯然是不能分離。人在完整狀態中，也是如此。但儒家肯定人死後，鬼魂仍然存在；老莊也談人死後的生命；西方哲學大多肯定人的靈魂不朽。可見中國哲學雖未直接討論獨立乾元的問題，亦未否認。也有思想家透過類比稱天或上帝為「元」者（註二六

），頗類似西方亞里斯多德和士林哲學稱絕對存有或上帝為純粹實現（actus purus）。對這一問題，在西方哲學體系中，因特別重視人與萬物之不同，對人與上帝的關係，有詳盡的探討。中國哲學比較重視的是萬物一體的範疇，對上述問題就有一點「存而不論」的味道了。

老莊接受易經陰陽的觀念，肯定陰陽為生成萬物的原理。老子四十二章云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」如前所云，這幾個「生」字的意義不完全相同。道即是一，一即是道；道包括兩個原理，即陰陽二氣；二氣互相激盪，形成和諧狀態，因此「三」不代表新的原理，只是陰陽互相運作的合和狀態，萬物由此而生成變化。「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」兩句，即形容道分陰陽，陰陽激盪合和而生萬物，即對上文「一生二，二生三，三生萬物」的說明。

呂吉甫說：「凡幽而不測者，陰也；明而可見者，陽也。有生者，莫不背於幽而不測之陰，向于明而可見之陽，故曰：萬物負陰而抱陽。負則背之，抱則向之也。」（註二七）負與背，抱與向諸字，顯然皆象徵或類比的說法，藉有形象的行動，指出陰陽為正與反，積極與消極兩個相反相成的原理。

莊子田子方篇發揮同樣的意旨：「至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。消息滿虛，一晦一明，日改月化，自有所為，而莫見其功。」莊子藉冷與熱，消與息，滿與虛，晦與明等現象，描寫陰陽二規律或原理的活動。二者交

通合和而化生萬物，與老子四十二章的「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」的意思相同。陰陽是形上原理，因此不見其形，却時時運作，其功能也不是直接可以經驗到的，必須從萬物的生成變化中去揣摩。

陽的特性爲剛，陰的特性爲柔。老子對「剛柔」發揮甚多。四十三章云：「天下之至柔，馳騁天下之至堅。」道家重陰柔，主張柔能克堅勝剛。五十二章云：「守柔曰強。」能持守柔的道理，持守退隱、不言、不爭和無爲的道理，才是真正的強者。六十一章云：「牝常以靜勝牡。」言雌之靜能勝雄之動，雌之柔能勝雄之剛。老子喜歡以水喻柔，七十八章云：「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之，弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。」

老子六章云：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。縣縣若存，用之不勤。」「谷」取其虛空之意，「神」取其神妙難測之意。老子用谷神形容「道」之虛靈莫測。道的活動縣縣不絕，其中蘊藏着陰陽。但是老子主張陰比陽更爲根本，是萬物化生的底基，是天地的本根，故稱之爲玄牝，牝象陰，有常存不竭的生生之德能。

老子二十八章云：「知其雄，守其雌，爲天下谿。爲天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。」知雄守雌，是老子的原則。雖然也重視雄，深知雄之強，却安於守雌，持守虛靜、隱退、陰柔的原則，就不會離開真常不易之德，而回復到嬰兒的狀態，即歸真反璞。

老子在形上學和宇宙方面，重陰柔之道，而且把此形上原則應用到實踐生活中，由此亦可見

道家與儒家靈修精神之不同。

由上所述，可知在道家思想中，道與陰陽分不開，因為言道之大化流行，必言陰陽。西方哲學有類似的情況，柏拉圖、亞里斯多德、多瑪斯皆主張，為說明宇宙的變化，必須肯定存有蘊含兩個原理，一是限定的，一是不限定的，即實現和潛能。

唐君毅指出道家言道乃即化而言道，他說：「田子方篇：『至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉……生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎無端而莫知乎其所以窮。非是也，且孰為之宗！』」此是，依前後文觀，明應指道，而亦為明言此道之存乎客觀之陰陽之交通，天地萬物之變化始終之環之中，以為天地萬物之變化之『宗』者也。」（註二八）

莊子則陽篇云：「今計物之數，不止於萬，而期曰萬物者，以數之多者號而讀之也。是故天地者，形之大者也，陰陽者，氣之大者也；道者為之公……陰陽相照相蓋相治；四時相代，相生相殺。欲惡去就，於是橋起；雌雄片合，於是庸有。安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成。此名實之可紀，精微之可志也。隨序之相理，橋連之相使，窮則反，終則始；此物之所有，言之所盡，知之所至，極物而已。親道之人，不隨其所廢，不原其所起，此議之所止。」萬物雖衆，却離不開兩個原理，即陰陽二氣。然而最普遍的概念是道，道包含陰陽。下面一段解釋萬物的發生，陰陽的相感相應，彼此正反的激盪，是根本律則，其所涉及的範圍，包括自然、生理、心理和人事種種現象。換句話說，舉凡萬物的生殺成毀、欲惡、去就、雌雄、安危、禍福、緩急、

聚散種種現象，皆可透過陰陽二原理的相互關係來說明。此種理論有現實作爲依據，我們可以給予它合乎理則的說明。理論雖然精深微妙，却不缺乏事實的憑證。在萬物的變化中，有物極必反，終而復始的現象，皆有規律可循。這些都是知識與言論所能達到的範圍，亦即萬物。此外尚有超乎生死變化的對象，那就是道，道就不是言論與知識所能及的對象了。

陰陽互相對待，若能調和地各居其所，各展其用時，萬物自然暢通昌盛。在宥篇云：「我爲汝遂於大明之上矣，至彼至陽之原也；爲汝入於窈冥之門矣，至彼至陰之原也。天地有官，陰陽有藏，慎守汝身，物將自壯。」

反之，陰陽若是失和，萬物即會受到傷害。在宥篇云：「陰陽並毗，四時不至，寒暑之和不成，其反傷人之形乎！」

中國哲學不只重視萬物變化的兩個原理，也特別重視陰陽的調和。這是中國哲學的一個特色，此特色之形成可能是由於中國哲學自古重視人在宇宙間的中心地位，即使在探討宇宙的自然變化時，亦莫不透過自然現象與人的關係去看。自然現象中，有些對人有利，有些對人不利。在人的遭遇中，有吉也有凶，有福也有禍。陰陽二氣既然是構成萬物的兩個原理，二者的調和便產生對人有利的變化，反之二者不調和便產生不利的變化。

陰陽家及漢代董仲舒視陰陽爲氣，近物質之氣。春秋繁露第十七卷云：「天地之間，有陰陽

爲氣，常漸人者，若水常漸魚也。」如此將易經中形上的原理變作形下的因素，可視爲先秦形上學的沒落現象。第十三卷又云：「天地之氣，合而爲一，分爲陰陽；判爲四時；列爲五行。」天地之氣，本是合而爲一的；但是氣有相反或對立的情況，遂分爲陰陽；有陰陽才有消長，遂形成四時的變化；四時又代表生殺暑寒四氣，與五行相配合時，則木主生而金主殺，火主暑而水主寒，土則居中策應。董子似乎把陰陽、四時和五行放在同一個層面，以解釋萬物的生成變化。

春秋繁露第十二卷論陰陽互相運作的關係說：「天之常道，相反之物也，不得兩起，故謂之一。一而不二者，天之行也。陰與陽相反之物也，故或出或入，或左或右。」依自然的常則，陰與陽互相對立，其活動是此起彼落的，故此常是一出一入，一左一右。陰陽二氣，似乎各有各的性質。一方面二氣合和，才能化生萬物；另一方面，陰陽又像是性質不同的兩種實體。

漢代京房、馬融、鄭玄和虞翻，皆以太極爲元氣，分而成陰陽二氣，再分爲四時、五行等。牟宗三稱之爲「氣化的宇宙論」，代表古代形上學的沒落，爲扭轉此一情勢，使形上學探討再次受到重視，復興先秦儒道兩家固有的精微義理，是王弼的功績。（註一九）

牟宗三指出，韓康伯本王弼之意注繫辭傳「一陰一陽之謂道」時，將「一」當名詞用，指道或無。其實「一」在此文句中是副詞，如朱子所云，與「一闔一闢謂之變」爲同一語法。言由一陰一陽之變化過程乃見道也。王、韓之注雖不恰當，但其用意在以老子的形上學說明易傳的思想。陰陽爲「有」，是相對的，因此不完整。「有」生於「無」，無卽是道，卽是一。陰陽是分殊

，而其本是一是無。由分殊的陰陽而見道或無之一。（註三〇）

萬物是有限的，各有本質及屬性，屬於「有」的世界，因此說「天下萬物生於有」。透過萬物的運轉變化，可以看到陰陽兩種德能或原理，再進一步肯定「道」的存在，因此又說「有生於無」。由有形象的萬物，到相對相成的陰陽，到絕對無待的道或無，是歸納的說法；而老子的一道生一，一生二，二即陰陽，是演繹的說法。實際上我們如何知道「道生一，一生二」呢？乃是由萬物萬象推求陰陽，由陰陽推求道或無。

王弼本老子之意，講道與陰陽的關係，與易經的思想並無根本的差異，而王、韓將陰陽看作「有」或「現實」的形上原理，較漢代學者將陰陽看作形下的，近似物質因素的氣，對中國形上學的發揚，是很大的貢獻。

陰陽分殊，必須相互感應，才得見萬物之生成。王弼特重感應觀念，故此在諸卦中，特重咸卦，因為咸卦討論感應問題。王弼注咸卦曰：「天地感而萬物生，二氣相與，乃化生也。」又曰：「以虛受人，物乃感應。」陰陽相互感應，必須以虛為本，才能成感應。

復卦則主張必有動息于靜中，以靜為本，才能成感應，萬物的變化運轉才能得到合理的說明。王弼重虛靜，所發揮的仍然是道家的基本精神。

唐君毅說：「然明申此『虛靜所以成感應，亦可以成相感應所生之變易』，以通道家義與易義，則王弼之所以自易學，以通老子之關鍵，而為昔人之所未及者也。」（註三一）

宋明理學家爲說明萬物的結構，提出理氣之說，或以氣爲本，或以理爲本，因而影響到他們的形上理論，其對陰陽二觀念的看法，自然也受到理氣說的影響。自一個角度看，理氣之說代表中國哲學的一大進展；自另一個角度看，也往往使傳統形上學概念的原始意義，變得模糊不清，也可以說是形上學的損失。

周子特別強調太極的兩種功能或活動，即動與靜，以說明陰陽二氣的關係。「太極圖說」云：「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，兩儀生焉。」動靜兩種活動，交互轉換，由此可見陰陽二氣的建立。

「通書」指出太極之動靜與萬物之動靜不同：「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。」我們直接經驗到的動靜變化，或動或靜，動靜相對，一物之動即非一物之靜，一物之靜即非一物之動。它的變與不變也是截然分明的，靜時即是不變的時候，動時即是在變動中。藉這些經驗所推求出來的原理則不同，動靜不能分開，作獨立存在的東西去看，因此動而無動，靜而無靜；即動中有靜，靜中也有動。陰陽是太極的動靜，是二分一統的。因此動中有靜，靜中有動；陰中有陽，陽中有陰，陰陽不是各自獨立的實體，而是共同構成一個實體。動而無靜，靜而無動，是「物」的狀況，其特色是停滯不通。陰陽則互相激盪，使萬物生成變化，流行不已，故此以「神」稱之，言其功能靈活神妙。

「太極圖說」又云：「太極動而生陽，元未有物，且是如此動盪，所謂化育流行也，便是繼之者善。靜而生陰，陰主凝結，然後萬物各正性命，方是成之者性也。」此段言藉陰陽的交互運作，說明陰陽在萬物中所產生的功能。陽爲生成或實現原理，是動態的，積極性原理；陰是承受或凝具原理，是靜態的，消極性的原理。透過陰陽的活動得見太極的化育流行，使每一物皆分受太極，使每一物具有完美和價值，此即所謂「繼之者善。」藉陰陽的活動見太極的生成與限定作用，使每一物具有自己的本質和意義，即所謂「成之者性也。」

朱子解釋周子的思想說：「太極，理也；動靜，氣也。氣行則理亦行，二者常相依而不相離也。」（註三）馮友蘭釋「通書」理性命章的：「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。」說：「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氣也。通書此節理性命章，則所謂一者，即理也，亦即太極也。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。」（註三）

「是萬爲一，一實萬分」，周子強調萬物、五行、陰陽分受太極的化育流行。沒有「一」，「萬」就沒有本根；沒有「萬」，就不見「一」的大化流行。因此才說「萬一各正，小大有定。」可見太極不離陰陽，陰陽不離太極。周子似乎並未把理氣截得那麼分明，肯定太極是理，五行陰陽是氣。否則陰與陽，動與靜的不同特性，並非內在於陰陽、動靜之不同，完全來自外在的太

極了。筆者認為周子的看法較朱子更為接近先秦的「易有太極，是生兩儀」，兩儀為陰陽，陰陽各有其本身的儀則，已包括性或理的成份。

羅光的說法似乎更為客觀：「從本性方面說，動靜應該是太極的行爲，行爲之理則為太極的動靜之理。動靜的行爲，為兩種不同性質的行爲，而且性質相反。不是正負相反的行爲，而是兩種相反又能相結合的行爲。」（註三四）

中國哲學家不論如何解釋陰陽的內容，莫不肯定陰陽二氣的相反又相成。邵子觀物外篇曰：「太極既分，兩儀立矣。陽下交於陰，陰上交於陽，四象生矣……」又說：「陽不能獨立，必得陰而後立，故陽以陰為基；陰不能自見，必得陽而後見，故陰以陽為唱。陽知其始而享其成，陰效其法而終其勞。」陰陽不是兩個獨立的實體，而是使實體生成的兩個條件。陰是基，是陽完成或限定的底基，沒有陰，陽就失去了生成萬物的資具；陰本身不限定，也不可見，不可知，必承受陽的完成或限定，才能成形，也成為可見可知的。不論自存在或認知方面看，陰不能離陽，陽不能離陰。陽主動是始生萬物者，陰主靜是凝成萬物者。

觀物外篇又說：「太極，一也，不動，生二，二則神也……神生數，數生象，象生器。」又說：「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。」太極是性，性即性理，觀物外篇又有：「心為太極」，因心與理通，故此亦可說，心即是太極。太極是一，生二，即兩儀，即陰陽，由陰陽的活動得見萬物生成變化之神妙。兩儀生四象，四象生八卦。二

、四、八等是數；代表兩儀之一及二，代表四象之二及三等是象；天、地、日、月、土、石等是器。（註三五）

張子重氣，認為太極即是太虛。正蒙太和篇曰：「太虛無形，氣之本體。」又曰：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛即氣則無無。」太虛生陰陽二氣，故正蒙太和篇又曰：「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，其言一而已。」張子主張太極本無形，藉陰陽展現自己。若無太極，陰陽將無來處，陰陽之用將息。陰爲虛，爲靜，爲散，爲濁；陽爲實，爲動，爲聚，爲清。二者相對相成，互不相離。

張子又稱陰陽爲二性，二者各有其理，本質不同。正蒙參兩篇曰：「陰性凝聚，陽性散發。」參兩篇又云：「一物兩體，氣也。一故神，兩故化。」神化篇曰：「氣者陰陽，推行有漸爲化，合一不測爲神。」太極神妙，不受形跡所限，藉陰陽二氣之動盪流行，化生萬物。

正蒙太和篇曰：「游氣紛擾，合而成質者，生人物之殊。其陰陽兩端，循環不已者，立天地之大義。」羅光釋曰：「陰陽兩氣，聚散循環，爲天地之大義，即爲天地萬物的最大原則。」

（註三六）

陰陽聚合時，使物特殊化，即使物有固定之本質，人是人，馬是馬，人與馬有本質的不同。正蒙太和篇又說：「造化所成，無一物相肖者。是以知萬物雖多，其實無一物無陰陽者。是以知天地變化，二端而已。」與上文意思相同。

程明道強調形上形下之不可分，指陰陽爲形而下者。遺書卷十一曰：「『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。『藉陰陽才可以識道，見道而後知陰陽之出處。』遺書卷一曰：『形而上爲道，形而下爲器，須著如此說，器亦道，道亦器。』明道強調形上與形下，道的世界與器的世界，在「理」可分，在「實」爲一，意即其分別只是理則性的，從實在界看，二者不相離。沒有形器，道不可見；道的觀念不立，形器世界就缺乏本根。

程伊川則重形上形下之分，遺書卷三曰：「一陰一陽之謂道，道非陰陽也，所以一陰一陽者道也。」卷十五又說：「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。」陰陽之所以如此的道理或基礎是道或太極，即是理。道或太極所生之陰陽是氣，是形而下的。

朱子也重形上形下之分，肯定太極是理，是形上的；陰陽是氣，是形下的。他說：「太極，形而上之道；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。」（註三七）

陰陽之聚散形成萬物之生滅，張載與程頤皆如此主張，不過程頤以爲已散之氣，即歸無有，而張載主張已散之氣，回歸太虛。（註三八）

二程與朱子把氣看作形器世界的構成因素，因此視之爲形而下的現實，近似物質原料。此看

與漢代學者之主張接近，去先秦儒、道二家的陰陽較遠。

但此主張並非所有理學家都贊成，張子與陸子皆視氣爲形而上者。陸象山曰：「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？」（全集卷一）

朱子肯定形而上者是道，陰陽是形而下的氣。他說：「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。」（註三九）朱子把氣與器看作同樣的東西，器者形器，因此氣也變成有形狀的東西了，當然不能是形而上的了，道是理，理是萬物生成的原理，氣是理生成萬物所用的資具。萬物的本性建立在理上，萬物的形質建立在氣上。

朱子論陰陽互相運作的關係說：「天地間，只有一個陰陽……陰陽雖然兩個字，然却只是氣之消長，一進一退，一消一長，進處便是陽，退處便是陰，只是一氣之消長，作出天地間無限事來，所以陰陽做一個說亦得，做兩個說亦得。」（註四〇）

朱子主張太極無動靜，却有動靜之理，氣本此理而有動靜。他說：「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。」（註四一）

最後我們探討一下清代大哲王船山的看法。他談到陰陽與道的關係時說：「道者物之所聚著

而共由者也。物之所著，惟其有可見之實也；物之所由，惟其有可循之恒也……可見者；其象也，可循者，其形也。出乎象，入乎形；出乎形，入乎象。兩間皆形象，兩間皆陰陽，兩間皆道……易固有一陰一陽之謂道，一之一之云者，蓋言夫主持而分劑之也。」（註四二）

前面我們曾經提到，王船山主張形上與形下不分，此處強調道與陰陽不可分離。道是形而上者，不可見。可見的是現象，不可見的是恒常不變的道本身。然而現象不離道，道不離現象。道是一，是本；一分爲二，即陰陽二氣，二氣因分受道而成。

唐君毅說：「故道非在陰陽之用之上之外，而在陰陽之氣用之中。道爲一，陰陽爲二。然道之一，惟是由陰陽之二，自相繼、相轉易而見。故周易外傳卷五繫辭上傳第二章注曰：『陰陽以道爲體，道建陰陽以居。』」（註四三）

船山主張乾坤、陰陽是萬物生成變化的兩個相對原理，二者合和才能發生作用。他說：「周易並建於乾坤爲太始，以陰陽至足者，統六十二卦之變通。古今之遙，兩間之大，一物之體性，一事之功能，無有有陰而無陽，有陽而無陰；無有有地而無天，有天而無地之時。」（註四四）

唐君毅論船山之思想說：「而船山之言之進於漢宋諸儒之言易者，則在其不以太極爲至高之理或元氣，而以太極爲陰陽之混和，而主吾人方才所提及之乾坤並建之義，以說理氣之關係。其意是謂二氣雖渾合爲太極，然不可視此二氣爲一氣之所分，或一理之所生。船山之旨，乃重在言乾坤陰陽之恒久不息的相對而相涵，以流行表現，即以說理之相繼的表現流行於氣之事，而緣是

以暢發宇宙人生之日新而富有，以成一相續之歷史之一面。」（註四五）

唐氏又說：「按易傳未明言陰陽是氣，亦未明將乾坤之道隸屬於二氣。船山則承漢以來之說，將乾坤之道隸屬於陰陽二氣之流行中，以爲其道其德，而更重在說此乾坤爲不離此氣之理。此二氣之流行，固原依其有此乾坤之德之道之理，然此道此德此理，亦順此氣而流行。」（註四六）

依唐氏之說明，般山似乎肯定陰陽二氣各含有不同之理。果真如此，陰陽勢必能成爲獨立存在之物。那麼陰陽將是二物，而非形成一物之共同的、內在的條件。那麼陰陽所形成之物，勢必同時是一物又是二物。如果把道或太極視爲至普遍之理，似乎很難避免上述矛盾。

若如唐氏前面所說，船山並不以太極爲至高之理或元氣，而乾坤並建之說，並不阻礙船山在乾坤、陰陽之上，肯定一內在一切，又超越一切的「道本體」之觀念，則船山對「道」的看法接近先秦哲學中「道」之原義，似可避免上述矛盾。

第三節 五行

古書中最早提到五行的，是今文尚書中的洪範篇：「五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。」古代的人，就像希臘初期的哲學家，把常見的一些物質，用來作爲原素，說明宇宙萬物形成的原因，在變動不居的現象中，尋求一些固定不移的東西。有人認

爲那些成素應該有有限的數字，有人認爲數字不應限定。中國人自古有五行之說，提出五種構成萬物的原素。

值得注意的，是上面洪範篇的文字，肯定五種原素各有特殊的活動，例如水潤下，火炎上等，五行也指五種活動。這說明古人肯定物體的活動與其本性有關。在希臘哲學家，亞里斯多德特別重視這一點。每一物都有自己的本質，因此也有自己的特殊的活動，實現自己的目的。普遍的目的論可以說就是這樣產生的。

五行指五種成素，也指五種不同的行動。古人又把五行與不同的性質連在一起，鹹、苦、酸等，可說是物體藉行動所產生的實際效果，可以成爲知覺的對象。

五行之說，到戰國末年而大盛。羅光說：「五行的思想起於戰國末年，到了漢朝，用之於易經，乃代替了四象。四象本是陰陽的四種結合，五行則是陰陽的五種結合。」（註四七）又說：「五行爲五氣，卽爲陰陽兩氣的五種結合，每行各有各自的性質。」（註四八）

董仲舒強調五行爲構成自然全體的成份，他說：「天地、陰陽、木、火、土、金、水、九；與人而十者，天之數畢也。」（註四九）

五行有自然的次序，時間的先後，占有固定的空間與方位。由此可知，五行具有物體的特性。董子說：「天有五行，一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也。水，五行之終也。土，五行之中也。此其天次之序也，木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此

其父子也。木居左，金居右，火居前，水居後，土居中央，此其父子之序，相受而布。」（註五〇）

後世理學家，在他的哲學體系中，仍然談到五行。周子的「太極圖說」曰：「陽並陰合，而生水火木金土。五氣順布，四時行焉……五行之生也，各一其性。」

朱子發揮周子的觀點說：「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。」（註五一）

凡主張陰陽生五行的學者，多以陰陽爲氣，五行爲氣或質，陰陽是形下的，五行更是形下的質料了。大易談陰陽而不談五行，亦不明言陰陽爲氣，是重視形上學原理之探討的表現。如果說先秦時代是中國形上學的黃金時代，爲後世哲學所不及，應該是合理的說法。

朱子肯定五行是形成物質世界的基本質料，他說：「陰陽是氣，五行是質。有這質所以做得事物出來。」（註五二）既然氣與質皆是形而下的因素，陰陽與五行便沒有本質上的不同。

馮友蘭說：「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。」（註五三）但是我們不要忘記，亞氏所說的材料乃元質（*materia prima*），是構成物質現實的內在的、形上的原理。

中國的五行，希臘的四大原素，用來說明形成宇宙的成素，以今日科學的觀點看，沒有多大

客觀價值。但是從這些學說中，我們看到古代哲人追尋萬物深一層的，普遍的，不變原理的努力；而且他們在探討這些物質成素時，已經對物質的活動、質與量的特性，有了很客觀的發現，就不能忽略它們的價值了。

五行與易經的八卦又有什麼不同呢？唐君毅說：「此五行之論與易之八卦之論，原為不同之系統，上文已說。大約八卦之說，初純為形式的，以表示可相對應，而加以並觀之八物。如天與地對，水與火對，山與澤對，風與雷對是也。故八卦之論，直接展示人之靜觀天地萬物之對應而平衡之思想範疇。五行之說，以其初由五種人用之物質之觀念來，故自始為實質的。由五行觀念與陰陽相連，而此五物，即視為變化活動的，而人或更重此五物之相生相尅之力。五行之觀念，遂成人用以觀宇宙之動力進行關係之思想範疇，而用以說明萬物之依因果關係，而次第變化者。」

「（註五四）」

八卦代表宇宙間八種可經驗到的現實和它們彼此間的關係，古人透過對此關係的觀察，悟出兩個基本原理，即陰陽。宇宙間一切錯綜複雜的關係與變化，藉陰陽二原理的運作皆可理出頭緒來，即看到它們的合理性。由八卦到陰陽是由形下到形上的路子。

反之，由陰陽分列出五行，即天地間常見的五種物質，各具特殊的活動與性質，因而彼此相生相尅。藉此錯綜複雜的關係，來說明萬物的生成變化。由陰陽到五行，走的是由形上到形下的路子。筆者認為八卦的意義比五行的意義深遠的多了。

第四節 陰陽與西方哲學中潛能實現二原理的比較

在中國哲學中，道或太極是形上的，動態的實在觀念，意即此普遍觀念並非出自空想，而是依吾人對變動不居，生生不息之世界的經驗建立起來的。對中國人來說，由形下世界到形上世界的過程是一個由變化現象追尋不變原理的過程，易經就是最好的說明。易經的兩個根本意義即是變易與不易。由形下到形上，由宇宙的千變萬化到常道的追尋，是一種返本歸原的工夫。中國人重視的，不是道觀念如何形成的理則過程，而是道與萬物之間生動而密切的關係。道如何生成萬物，如何在宇宙人生的領域中化育流行，如何使萬物生生不息，綿延不絕，才是中國哲人所最關心的問題。

爲說明道的大化流行，爲給予萬物的變化一個合理的解釋，先秦哲學提出陰陽兩個原理。陽是主動的，積極的，剛健的，實現的，聚合的原理，它的功能是始生萬物；陰是承受的，消極的，柔順的，潛能的，分散的原理，它的功能是凝具萬物。二者相對相成，互相運作，缺一不可。雖然儒、道二宗對上述二原理強調的重點不同，例如儒家重陽之剛健，而道家則重陰之柔順，造成二宗道德精神與修養工夫之不同，但是陰陽爲先秦哲學共有之基本概念一點，是毫無疑問的。這也足以說明易經實爲中國哲學之大原。

陰陽二觀念很接近希臘形上學中之潛能與實現二觀念。初期希臘哲學家面對經驗世界所感到

的最大困惑，也是萬物的變動不居。歷經數百年的爭論，到柏拉圖和亞里斯多德提出實現與潛能二形上原理，變化與多樣性問題才得到圓滿的解釋。中國哲學對陰陽二觀念的闡釋與發揮，在理則的嚴謹方面，在條理上，不如西方哲學；但是在活潑生動方面，顯然又超過了西方哲學。二者可以互相參考，取長補短，這就是當代中國學人應該努力的方向了。

再引述幾段思路不同的，當代學者的話，以說明陰陽二觀念在中國哲學中的地位。

熊十力說：「儒家用道字爲本體之名……其明文首見於大戴禮，曰：大道者，所以變化而凝成萬物者也（見大戴禮哀公問第四十……），道者萬物之本體，此語說得最明白。……讀此文，終不解何謂道也……其後讀易大傳，至一陰一陽之謂道。注家下語，令人茅塞……旋讀二程遺書，程子曰：一陰一陽之謂道，道非陰陽也，所以一陰一陽者，道也。（見遺書一，謝顯道錄伊川先生語）余喜曰：所以二字，下得好。與戴記所以變化之旨通矣。變化者，一陰一陽也。其所以變化者，道也。道不即是陰陽。（譬如大海水不即是衆漚）而陰陽之外，無道。（道不離陰陽變化而獨存……）故易曰一陰一陽之謂道。」（註五）

「道」與西方哲學中的「存有」相似，陰陽則與潛能、實現相似。陰陽是道展現出來的兩種德能與狀態，天地間的變化與多樣性藉陰陽而獲致合理的解釋。

胡適說：「一部易講『易』的狀態，以爲天地萬物的變化，都起於一個動字。何以言有『動』呢？這都因爲天地之間，本有兩種動力：一種是剛性的，叫做『陽』；一種是柔性的，叫做『

陰』，這剛柔兩種原力，互相衝突，互相推擠，於是生出種種運動，種種變化。所以說：『剛柔相推而生變化』，又說：『一陰一陽之謂道。』（註五六）

唐君毅說：「至於吾人真能本吾心之神明，以觀客觀宇宙之變化時，以論易體所言之乾坤與天地陰陽之名義之異，及其與吾人之性命之關係；則吾人當說：所謂天地者，即指吾人所見一切形象之所托或總體。故曰在天成象，在地成形。所謂陰陽者，初當指此一切形象之往來相繼之狀態，而非必爲一陰陽之氣。陰字，原爲含從雲，初爲雲蔽日之意。故凡有形象之事物，自顯以歸於隱，自今而歸於已往，皆爲陰。陽字，原爲易從日，涵日出之意，故凡有形象之事物，其由隱而顯，方來者之至今，皆爲陽。一陰一陽，即吾人所見之一切有形象之事物，不斷隱顯往來不窮之別名；乾坤則指天地陰陽之德或道，亦即使一切有形象之事物，得生而顯，成而隱，生而來，成而往之天地之德性，或陰陽之道也。」（註五七）唐氏又說：「蓋謂此道爲往者引生來者之道，即謂其爲一面順往者之往，一面迎來者之來之道。迎來者之來，以實現往者引生來者之性，即所以完成此往者，而使之善終。順往者之往，以使來者得有以繼往，即所以使來者生起，而使之善始。迎來而順往，使往者善終；爲道之坤一面，即坤道；順往以迎來，使來者善始，爲道之陽一面，曰乾道。乾與坤相保合以成太和，合一而名太極。依乾道，而來者不息於始、於生，曰：『生生之謂易』，見天地之日新，曰至健。依坤道，而往者亦相繼以終以成，即相繼以得成其性，而得存其所當存，曰：『成性存存』，見天地之富有，曰至順。此日新與富有，皆在乾與坤相保

和所成之大和之中，以相依並進，以見天地之盛德大業者。」（註五八）

唐氏的描寫展現了一幅活潑生動的圖象，使我們看到藉乾坤或陰陽相激盪又相保合的太和狀態，道展開化育萬物的功能，創發一個生生不息，日新與富有的天地。唐氏又肯定陰陽的形上與普遍的意義，而不主張過於強調陰陽與氣的關係，筆者認為頗合先秦哲學的原義。

趙雅博說：「兩儀具體地說，自然是天地乾坤，而作為原則來說，乃是陰陽。一陰一陽之謂道，由陰陽之交互相關而成萬物，而有萬事，而有吉凶，而生成敗。陽健是主動力，也可以說是創造力；陰順是承受力，也就是協助合作力。」（註五九）

這幾位學者的思想背景不同，思路也不同，但是由他們的見解可以獲得下面共同的結論：陰陽是說明萬物生成變化的兩個原理或功能，而在其相對相成的運作與活動中，正可見道的大化流行。因此道或太極之肯定離不開陰陽。陰陽二原理在中國哲學中，有不可或缺的重要性。

最後我們再說明一下，陰陽二氣，作為萬物生成的兩個原理或條件，是不是完整的存有或物呢？抑或是必須互相依賴，而不能獨立存在的東西呢？由上述探討可知，中國哲學家莫不肯定陰陽二原理的不可分離性，因此筆者認為先秦形上學中的陰陽，不是獨立存在的實體或自立體，獨立存在的是由陰陽合成的東西。就如亞里斯多德和多瑪斯形上學中的實現與潛能，不是完整的存有，而是使完整存有具有限定本質的兩個內在原理。陽是一物之主動的，實現的，限定的，生成的原理，而陰是一物之承受的，潛能的，被限定的，凝合的原理，二者不相分離，必須合和才能

使萬物生成變化。

趙雅博說：「易經易傳的陰陽二元與西方亞里斯多德的形質合一論不同。亞氏認為形式是完美，是形式加強質料的存在。第一物質無存在，必須有形式才有其存在，二者不能分離，分離即消失。只有人是例外。至論易經易傳中的陰陽，它們可以單獨存在，彼此影響，彼此感應而成新物體。這一區別，看去很小，實很重要，不然就會混同中西了。」（註六〇）

文中所謂形式即形質論中的元形，質料或第一物質即元質。此為亞里斯多德將實現與潛能二原理應用到物質世界時，所採用的兩個名詞。實際上亞氏借用了兩個形下的名詞，即物質（matter）與形象（form），給予它們形上的意義，以說明自己的形質論。筆者在探討形質論時，把它們譯成元質與元形，以別於形而下的物質與形象。

元形元質不是兩個已完成的東西，而是使物完成的兩個原理或條件，元形與元質給予合成物的完成是本質的完成。亞氏及後世士林哲學家之所以強調此點，是為避免矛盾的產生。因為如果元形與元質是兩個已完成或實現的東西，當二者生成一新物體時，此新物體勢必同時是一物又是二物，此乃矛盾，矛盾的就不合理，也不能成立。

如前所說，陰陽不是兩個已完成之物，似物而非物，而是使物生成的原理，互不相離。趙雅博上面一段話，用在陰陽二觀念上，筆者認為並不適宜。但是筆者認為可以貼合在後世理學家的理氣論上。

在先秦哲學中，道是極根本而普遍的觀念，包容一切，因此也包括陰陽。換言之，陰也是道，陽也是道，否則陰陽在道之外，而道之外，一無所有，陰陽就是空無了。

先秦的「道概念」頗似西方哲學中的「存有本身」，與之對立的是「虛無」，虛無當然不能是存有。但是存有可以有兩個不同的存在方式，一為實現，一為潛能。陰陽對道來說，有類似情況。但是後世理學家，有的將道或太極看作理，有的看作氣，不論是那一種情況，皆主張陰陽各受理的限定，陰陽各得其理，甚至稱陰陽為二性，那麼陰陽二物似乎是兩個可以獨立存在的東西了。那麼一物由陰陽合和而生成時，就難以避免同時是一又是二的矛盾現象。又有不少理學家將陰陽看作形而下的成素，類似五行。在此情形之下，陰陽似乎各有自己的本質。兩種不同的東西，如何能形成同一種東西，問題就發生了。

先秦哲學中的陰陽論，亦即易經、易傳和老莊的陰陽論，比後世理學家的理氣論更為合理，更講的通。自形上學觀點言之，理學家的形上學與先秦的形上學比較，是退了一步，先秦時代才是中國形上學的黃金時代。

附 註

註 一：馮友蘭，新理學，第三章。

註 二：高懷民，大易哲學論。

註 三：勞思光，中國哲學史，第一卷，一七三頁。

- 註四：徐復觀，中國人性論史，四一一頁。
- 註五：張載，正蒙，乾道篇。
- 註六：戴東原，孟子字義疏證。
- 註七：戴東原，原善。
- 註八：淮南子，天文訓說。
- 註九：同註三，九十三頁。
- 註一〇：同註三，九十五頁。
- 註十一：李道平，周易集解纂疏，八六一頁。
- 註十二：唐君毅，中國哲學原論，原性篇，四九四頁。
- 註十三：羅光，中國哲學思想史，三，一三四頁。
- 註十四：同註十三，一，六一七頁。
- 註十五：牟宗三，才性與玄理，一〇四頁。
- 註十六：坤的德能是使萬物成形，指坤爲乾運作的資具，承受乾的實現而凝成萬物。
- 註十七：熊十力，原儒，二九九頁。
- 註十八：同註十七，二二三頁。
- 註十九：熊十力，讀經示要，二九一頁。
- 註二〇：同註十九，三一六頁。
- 註二一：同註二，三五——三六頁。
- 註二二：同註十七，二九七——二九八頁。
- 註二三：張載，正蒙，太和篇。

註二四：同註十七，二九二頁。

註二五：同註十七，二九四頁。

註二六：漢代董仲舒就是一個例子。唐君毅說：「其所謂天，爲萬物之本原或元。然其天雖表現於氣或陰陽二氣與五行，而天自身實爲一天帝，或今所謂人格神。」（中國哲學原論，導論篇，五四九頁。）

註二七：引自「老子今註今譯」，陳鼓應註譯，一五九頁。

註二八：同註十二，原道篇，卷一，四〇三頁。

註二九：同註十五，一一四頁。

註三〇：同註十五，一一四——一一六頁。

註三一：同註二十八，卷二，八九二——八九三頁。

註三二：朱子，太極圖說註，周濂溪集，卷一。

註三三：馮友蘭，中國哲學史，下冊，八二五頁。

註三四：同註十三，八十九頁。

註三五：同註三十二，八三五頁。

註三六：同註十三，一五九頁。

註三七：同註三十二。

註三八：同註三十三，八八〇頁。

註三九：朱子，答黃道夫書，文集五十八卷。

註四〇：朱子，語類。

註四一：同註四十，卷九十四。

註四二：王船山，周易外傳卷五繫辭上傳第五章註。

- 註四三：同註十二，原教篇，四二二頁。
註四四：王船山，周易內傳卷一乾卦傳。
註四五：同註十二，四九三——四九四頁。
註四六：同註十二，四九四頁。
註四七：同註十三，一，九十——九十一頁。
註四八：同註十三，一，九十一頁。
註四九：董仲舒，春秋繁露，十七卷。
註五〇：同註四十九，十一卷。
註五一：同註四十，九十四卷。
註五二：同註四十，卷一。
註五三：同註三十三，九〇八頁。
註五四：同註十八，卷二，八五四頁。
註五五：同註十七，一九三——一九四頁。
註五六：胡適，中國哲學史大綱，卷上，七十八——七十九頁。
註五七：同註十二，七十四頁。
註五八：同註十二，七十六頁。
註五九：趙雅博，讀易一得，見「中華易學」創刊號。
註六〇：同註五十九。

第七章 先秦哲學中的理、性與命

在中國哲學中，理與性的問題相當複雜。在這一章，我們試著探討理、性與命等觀念在先秦主要哲學中的意義，希望能指出它們的原始意義。先秦哲學是中國哲學的本源，頗似希臘哲學在西方哲學中的地位。另一個類似之處，是先秦哲學和希臘哲學皆重視形上學的探討，奠定了後世哲學發展的基礎。我們若想把握中國形上學的精神，必須返本歸源，到先秦哲學中去尋找。後世哲學，如魏晉玄學和宋明理學，固然有貢獻於中國形上學的發展，但是很難追得上古典形上學那種古樸純真，博大精深的精神與境界。

宋代以來的理學家，特別探討、發揮理氣兩個原理，用以說明宇宙與人生的種種基本問題。為中國哲學創造了一大高潮。但是理學家對於理、性與命等觀念的看法，由於受到重氣或重理之心態的影響，往往與古典哲學的原義不同。在第八章裏，我們探討理學家對於理、氣、性命等觀念的看法；同時透過先秦哲學與後世理學的比較，多少可以了解二者精神與思路上的同異。

第一節 理的探討

說文解理字曰：「理，治玉也。」段注曰：「戴東原孟子字義疏證曰：理者察之幾微，必區以別之名也。是故謂之兮理。在物之內曰肌理曰腠理曰文理。得其兮則有條而不紊謂之條理。鄭

注樂記曰理者兮也。許叔重曰知兮理之相別異也。」

由此可知，「理」字就如「道」字，是一個極普通的用詞，其原來的意義是形下的，以後逐漸引申出形上的意義。其始治玉者，發現玉石上的文理，而加以分析，以區別玉石不同的類別或品質。因此「理」字就了「區別」、「區分」、「條理」等意義。後來理與道相連，道為普遍原理，而「理」順理成章地就成了區分「道」的原理。

管子君臣篇曰：「別交正分之謂理。」謂人與人之間的關係或職分，應有正確的區分，才能各盡其職，各守其分。此處之理字仍取區分的意義，不過已不是物理方面的分析。

荀子儒效篇曰：「井井兮有其理也。」理指條理，指事物各有其則，各有其理，才不會紊亂。紊亂的事物就不可理解了。

李恕谷說：「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。理見于事，性具於心，命出于天，亦條理之義也。」（註一）李恕谷認為道是氣的流行，而道之流行是有條理的，是循一定規律而進行的。玉之脈理，地之分理乃形而下者，「道」活動的規律却是形而上的，由形下到形上顯然有一種類比的關係。李恕谷指「理見于事，性具于心，命出于天」，顯然認為「理」多用于一般事物，「性」多用於人之心性，「命」則指萬物生存的律則出于天，而理、性、命三觀念可以溝通。

下面我們進一步看道與理的關係。繫辭上傳一章云：「易簡而天下之理得矣。」這句話可以代表儒家的看法，言易道或大道簡要遼闊，爲萬物之大本大原，天下萬物之理莫不包容其中。理與道互相比較，理爲多，道爲一；理分享道，是道的區分。道是萬物共由以大原理，理是限定萬物，使萬物分得其本質的原理。道與理的關係，用西方哲學的方式來說，即存有與本質的關係。孟子告子篇曰：「心之所同然者何也？謂理也義也。」又曰：「始條理者智之事也，終條理者聖之事也。」儒家論理或條理，注重道德方面的規範，即道德行爲之理之所在。人照此理去做，即是行仁行義。儒家因此不重一般事物之理的探討，而多講人性的問題。

道家則比較重視道與理的關係，老子書中沒有「理」字，却有相當於理字的其他名辭。莊子書中共有三十八個理字（註），由此可見理字在莊子哲學中已經有相當重要的地位。

老子二十一章云：「窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，真而有信。」王弼注曰：「窈冥，深遠之貌，深遠萬物由之。其可得見以定其真，故曰窈兮冥兮，其中有精也。信，信驗也，物反窈冥，則其精之極得，萬物之性守。故曰其精甚真，其中有信也。」道乃萬物所共由之大原，深不可測，更不可見。我們透過可見之事物才能確定其神妙的真實性。萬物因分受道的而各得其本性，本性即是道的區分或限定，即是理。萬物各有其理，因爲萬物分享道的真實性，此即是信。因此可以說信即是理。

老子二十二章云：「聖人抱一爲天下式。」聖人持守大道，故能認知萬物的本質與意義，因

此能成爲天下的法式，王弼注曰：「式，猶則也。」萬物有固定的本質與規律，即是說萬物各有其理，而理離不開道。

莊子天地篇云：「萬物雖多，其治一也。」萬物雖衆多，各有不同，但皆由道所統攝，皆由道所貫通，因此皆有條理，毫不紊亂。道爲大一，理則分享大一而各成其較小之一。大一爲道，較小之一卽是理。

莊子知北遊篇云：「果蓏有理。」無一物不包含理，果之理卽使果成爲果的限定性或本質，蓏之理卽是使蓏成爲蓏的限定性或本質。

繕性篇云：「道無不理，義也。」道包含理，道與理分不開，這是理所當然的事。

則陽篇云：「萬物殊理，道不私，故無名。」理是殊多的，使物有不同的類別，有不同的名稱，而道大公無私，是萬物所由之而成的共同原理，故此不能用稱呼萬物的名稱去稱呼道。

唐君毅說：「道貫理，而理亦所以說明此道，而屬於此道，是爲道統理。一道之統貫諸理：以定小街小巷之所通達之方向也。」（註三）道貫萬理，沒有道，也不能有理，理也是道。理是道的區分，指出道的各種意義，指出道的豐富內容。道是大道，理是通往各處的小街小巷。

韓非子解老篇曰：「道者，萬物之所然也，萬物之所稽也。理者，成物之文也。物有理，不可以相薄。故理之爲物之制，萬物各異理，而道盡稽萬物之理。」又曰：「理定而物易割也，故欲成方圓，而隨於規矩，則萬物之功形矣。而萬物莫不有規矩……凡理者，方圓長短麤靡堅脆之

分也。故理定而後物可道。」

唐君毅說：「韓非子謂『道盡稽萬物之理』，即言道遍於萬物之異理，而爲一切異理之通貫者……然將此義連於道爲萬物之所以然一語觀之，則此所以然者，即萬物之所共是共然而共表現。」（註四）

唐氏又說：「凡物皆各有其定理，則不可相薄。薄古訓爲迫。一物之有此理，不能迫他物亦由此理，而此理即爲物之限制。物有其理之限制，而爲一有限之存在，遂有存有亡……故有理之物必不得爲常存、常在者，而只在道上之一段落中存在者。唯此道能盡稽萬物之理。」（註五）

理爲物之限制，但不是個體的限制，而是本質的限制。本質的限制是普遍的限制，不是個別的限制。我們只能說有人之理，不能說張三有張三之理，李四有李四之理。因爲張三與李四之理相同，不同的是個性。

由此觀之，如果「存在」是指個體存在，個體當然有存有亡。有「理」之物可以是個別存在，如這一棵樹，必有樹之理。然而樹之理，乃樹之本質，指構成一物之可能性之條件，實現之後才能成爲個別存在。但是理也可以不具體化，不成爲個體存在，就如具體人存在之前，人之理可以在潛能狀態之下存在。換句話說，即使沒有張三、李四等實在的人存在，人的可能性仍然可以成立。而人之理或本質並不與具體人之存亡共存亡。個體物受生死變化的限制，而物之理或本質是抽象概念，不受生死變化的影響。

唐君毅論韓非子之道與理之關係說：「道乃自萬物之共同處說，而理則是自客觀萬物之分異處說。」（註六）此「分異」顯然是本質的分異，不是個性的分異。

張子說：「道得之同，理得之異。」（註七）拋開道爲理或爲氣之爭，理學家亦肯定道與理的關係是同與異，合與分的關係。

余雄說：「道是整個宇宙之大歷程，而理則其分殊的規律。」（註八）又說：「一類物之理即是一類物之性。此類物之性與彼類物之性不同，則其理亦不同；所謂理，乃是分殊的，非總一的。」（註九）

鄭玄注禮記、樂記：「天理滅矣」一語說：「理猶性也。」在先秦哲學中，理與性在根本意義上是相通的，即指事物之本質。只是「性」字的應用偏重於人的存在。荀子解蔽篇曰：「凡以知，人之性也；可以知，物之理也。」荀子重視萬物客觀的理，肯定物本身有可以理解的特性，可以被認知的條件，因此可以成爲人類認知的對象，而認知活動正指出認知主體——人的本性。唐君毅說：「物有定形定理者，爲可見可說之實物。道無定形定理者，則非可見可說之實物，故唯有觀其玄虛，用其周行。」（註一〇）實物有形可見，有定形定理，有限的本質。道統萬理，無定形定理，也無形無狀，不是可見可說的實物。我們只能默觀其奧妙，再落實到萬物之上，發現其大化流行的功用。

莊子言天理，養生篇云：「依乎天理。」漁父篇云：「同類相從，同聲相應，固天之理也。」

「李增說：『莊子說牛馬四足是謂天，絡馬首，穿牛鼻，是謂人，這種賦與萬物自然本性之理，便是天之理。』（註一）萬物分屬不同的種類，各有不同的理，乃天生如此，因此莊子稱理爲天理。」

莊子天下篇云：「判天地之美，析萬物之理。」知北遊篇云：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說，聖人者，原天地之大美而達萬物之理。」萬物之理是客觀的，可以分析而加以瞭解，通達萬物之理正是聖人的長處。

唐君毅評論莊子之理說：「莊子之言理，恆言及天理，天地之理，萬物之理。天地萬物可說爲人以上，人以外或超越於人之自然，亦可說爲人以上，人以外之客觀存在之對象……則此道此理同時趨於萬物之外，而只爲物之所依以通過者。由是而對此道此理，不可直接由觀物之形式相狀而知，恆須兼超物之形式形狀，去觀玩或觀照萬物之不斷變化往來，由無形而有形，又由有形而無形，而後可以會悟到者……而此道此理則不可觀，超知而超名，爲形而上。」（註二）

荀子正名篇云：「形體色理以目異。」解蔽篇云：「凡人之患，蔽於一曲，而闇於天理。」荀子之天理亦天地萬物生來就有的本性或本質，具有客觀性，是人分析和認知的對象。唐君毅說：「至於荀子之言理，則似將理視作一靜的客觀對象，且較更重理之分別義。故荀子善言察理。」

「（註三）

下面再錄幾段唐氏比較各家對「理」之看法的文字，筆者認爲頗具參考價值：「在先秦之儒

家墨家之傳統下所言之理，皆著重在從人之內心之思想或意志行為之方面說。唯荀子言理，兼承認有客觀之物理，而不加以重視。韓非子言理，偏自客觀之物理上言，或亦本於荀子。然偏自客觀之天地萬物之觀點言理，蓋初開啓自道家。」（註一四）又說：「先秦經籍中所謂理，有不同種類之理。此中第一種是韓非子解老篇及荀子一部分所謂爲物之形式相狀而屬於物之形而下之物理。第二種是莊子所謂爲物之所依以變化往來，存亡生死，而又超物之天理，天地之理，萬物之理。此爲一形上之虛理。此二者，皆可謂由人以外之客觀之天地萬物或自然世界而見者。第三種如墨辯所謂一命題判斷中之名是否合於實，及推理是否正當之理，此爲屬於人思想中與言說中者。第四種是孟子所謂由仁行義，而直感此行之悅心合義理之理，即道德上之發自內心之當然之理。第五種是荀子、禮記所特重之文理。」（註一五）

中國哲學特別重視的是「形上之理」與「道德實踐之理」，對於「物理之理」和「理則之理」則不甚重視。

近人錢穆主張理在先，一成不變；道創生，變動不居。嚴靈峯批評錢氏的看法說：「在中國古代的思想家看來，道在先，一成不變……因此，理由道而生，道因理而見。」（註一六）

嚴氏的看法，也是一般學者的看法。道才是最原始，最根本的觀念。道統萬理，道分理才能成立。道包括理，而非理包括道。理既然分享道，透過萬物之理，即可見道。

熊十力說：「理之爲義，至寬廣。如形式，規律，軌範，法則，秩序，條理等等，皆應通名

之曰理也。」（註一七）

馮友蘭說：「理，宋儒亦稱爲天理。我們亦可稱理爲天理。我們於上文說，天兼本然自然二義。理是本然而有，本來已有，故是本然，故可稱爲天理。」（註一八）

唐君毅說：「理雖爲吾心所具，而非即繫屬於吾心……蓋其不特爲吾心所具，亦在于他心及萬物，故此理爲客觀普遍之理而言，則名之爲天理，就天理之賦與吾人及萬物言，曰天命。」

（註一九）

中國先秦哲學之言道與理，顯然富有實在論精神。道家、荀子、韓非子之重客觀性之理，自不必再談。易傳所謂天地或天下之理，也是具有客觀實在性的理。孟子即心言性，即人之道德本質以言理，也並不把理建立在純主觀的基礎上。道德規範依人性而立，人性之上尙有天命，而人性與天命皆有實在的意義，決非西方近代唯心論所主張的純主觀精神之產物。這種實在論精神在後世理學家中仍然存在，因爲理學家仍肯定形下世界與形上世界是客觀的，實在的世界，所謂天理乃本然就有的萬物之本質或本性，可成爲人心知的對象。理學家肯定心與理的分別，與心學家之言心卽理不同，然而即使心學家亦未明言理完全由心所建立，如西方絕對主觀論者和唯心論者之所言。中西哲學的發展，歷史背景不同，宋明的理學和心學並不同於西方之現代哲學，即因放棄傳統實在論的形上學而演變出來的徹底主觀論哲學。

第二節 性的探討

性字從生從心，性從生指天生就有的本性，指萬物生來就有的本質，這是性字的普遍意義或廣義的性，往往與理字的意義相通；性從心，特別指人的本性或心性，可稱之為狹義的性，也是孔孟、易傳、中庸特別重視的性。

羅光說：「性字在古代的原有字義為『生』；然而不是普通的所謂生，乃是指人生來所有的。人生來所有的東西很多，不都是性，性是指人心所生來就有的本體和本能。」（註一〇）

雖然中國哲學中的人性論最為發達，但中國學者並非不重視性的普遍意義。我們首先討論一下一般意義的性，即萬物生來就有的本性。甚麼是生來就有的呢？羅光有一段解釋乾象——「乾道變化，各正性命」的話，對上述問題有很簡要的說明。他說：「乾道變化，陰陽相結合而成物。陰陽相結合之道，為形上之道。這種『道』在宇宙間繼續運行，為天地好生之德，乃稱為善。陰陽結合而成物，物之所以成物，即在於陰陽結合之道，這種『道』在每一物裏為這物成就之理，即是性。宋代理家稱『性』為天理，為陰陽在這物內的結合之道，陰陽結合為生，『性』也就是物之生存之道。」（註一一）

陰陽結合給于萬物的本性，是普遍的本質限定，不是個體限定，因為個體性的形成還需要其他因素。

此生來就有的性與告子所謂——「生之謂性」的「生」不同。告子的「生」指生命，朱子注曰：「生，指人物之所以知覺運動而言。」告子的意思是：所謂性即是有生命。孟子的反駁是：「然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？」由孟子的反駁亦可知告子主張生之謂性的生是指生命。另外亦可知，孟子雖然重人性之討論，並不否認其他東西也有本性，如犬有犬性，牛有牛性。告子的「生之謂性」是對本性的一種偏狹看法，在理論上是立不住的。

天生之性的觀念在古書中甚多，商書西伯戡黎云：「不虞天性，不迪率典。」大戴禮記本命篇云：「分於道謂之命，形於一謂之性。」道包含性，性乃道之分受，形於一指性分受道時，也限制道，性是限定的原理。

本命篇又云：「萬物之性各異類。」由萬物之性可以看到萬物的不同類別。

左傳襄公十四年，晉師曠答晉侯曰：「天生民而立君，使司牧之，弗使失性。」人民之性由天所生，天子應使人民發展其性，不使之迷失。

荀子正名篇云：「生之所以然者謂之性……不事而自然者謂之性。」荀子肯定天生就有的自然本性。莊子也肯定同樣的道理，庚桑楚篇云：「性者，生之質也。」性是天生的本質。知北遊篇云：「性命非汝有，是天地之委順也。」性與命出於外在力量的安排，不由人的自由意志所控。性限定人的本質與活動，也指出一定的規則，因此天地篇云：「形體保神，各有儀則，謂之性。」

本性是萬物的根本限定，指出萬物的不同類別和意義，因此「性」也被視為萬物之本。呂氏春秋貴當篇曰：「性者，萬物之本也。」張載正蒙誠明篇曰：「性者，萬物之源，非有我之得私也。」皆發揮同樣的旨趣。

漢代以後的哲學家也不乏類似的思想，董仲舒春秋繁露，深察名號篇曰：「如其生之自然之資謂之性；性者，質也。」白虎通，性情篇曰：「性者，生也。」論衡本性篇引劉子政曰：「性，生而然者也。」

朱子強調性即是理：「性卽理也。在心喚做性，在事喚做理。」（註三）又說：「性只是理，萬理之總名。此理亦只是天地間公共之理，稟得來便爲我們所有。」朱子認理與性沒有實在的分別，理可用之於一切事物，其用法更普遍，而性多用之於人。理和性皆爲普遍概念，例如人性，任何一個人，包括過去與未來的人，可能與實在的人，爲成爲人，必須有人性。

下面再進一步分論儒道二家的主要思想。

在論語中，孔子言性很少，言命較多。性命皆與「天」分不開，中庸所云：「天命之謂性」，實代表儒家的根本思想與精神。儒家置天命於萬物之上，萬物生來的本性如此，乃稟受於上，是「天」賦命於萬物。

論語中孔子論性的話，只有一句，即陽貨篇所云：「性，相近也；習，相遠也。」孔子此處所論乃人之性，人之天然的本性，自先天方面說，對一切人是近似的，相同的；但是由於後天的

習慣、教育、環境等因素不同，便有了智、愚、賢、不肖各種不同的人。性是先天生來就有的，是人具有的基本條件；習則是後天養成的，是造成不同個性的因素。孔孟主張性善，即指天賦本然的性，由這一觀點亦可證孔子所謂：「性，相近也」一句，指人類共有的本性或本質。

孔穎達釋中庸——「天命之謂性」說：「天命謂所命生人者也，是謂性命。」又說：「性者，天生之質。」前一句的性字單指人性，謂人性爲上天所賦。「性者，天生之質」一句中的性字，可泛指萬物的本性，性即天生本然如此的本質。

中庸又云：「自誠明，謂之性。」誠是真實無妄，由於真實而明照一切，就叫做性。性即是誠，因爲性即是天賦予萬物的真實性，使一物成爲一物，而與他物不同的真實性，即使之有特殊的意義、完美和價值。中庸又云：「誠者，物之終始，不誠無物。」誠是一物之所以能够始生和完成的條件，即一物之本質，說明一物能够實現的可能性。缺乏此可能性，無一物可以完成。

中庸不只注意人的本性，也注意萬物的本性。唐君毅說：「中庸之言性，亦重在將吾人人生，與他人之生，萬物之生等，相關連而論。」（註三）

上述誠字的意義是形上學的意義，即所謂：「誠者，天之道也。」朱子釋曰：「誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。」誠指天賦萬物的真實性或本然的性或理。

誠字另有工夫義，即道德方面的意義，所謂：「誠之者，人之道也。」朱子釋曰：「誠之者，未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。」人性本善，人性本來是完美無缺的，

但是個人在發展的過程中，往往受到種種具體因素的限制，以致使本性的光輝呈現不出來。因此必須在修養上下工夫，歸真返璞，使完美的本性呈現出來。此即所謂：「自明誠，謂之教。」在工夫方面，誠即是誠實，即是一個人效法本性的真實無妄而培養忠信的德行。

中庸又云：「唯天下之至誠，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。」一個人能做到返本歸誠，即能盡善盡美地把握、瞭解自己的本性，即能完美地把握、瞭解他人之性，進而把握、瞭解萬物的本性，即可以助成天地的化育，與天地並立。此處把人性與物性分開來講，因爲人性與物性不同。性的功能正是使一物成爲某一物而不是他物，人性使人成爲人而不成爲物，物性使一物成爲物而不成爲人。

因此也可見道與性之不同。如前所云，道是使萬物生成、亨通、和諧、真正的大原理。天下萬有，不論一草一木，一人一獸，莫不由道而成，因道而生。然而植物、動物和人各有不同的本性。道是貫通萬有的共同原理，性或理則是使萬有彼此分明的，各屬不同類別的因素。由此可見在萬物內道與性不同，同時一物之性不來自一物之道。那麼性自何而來呢？中庸云：「天命之謂性」，性由天賦，儒家肯定一超越的天或道，作爲本性的最終原因，這個問題容後討論。

乾象云：「乾道變化，各正性命。」成變化者爲乾坤兩種功能，而乾主其事。人由乾坤之變化而生成，各有貞固不移的，限定的性命。

古人常把性與命連在一起，我們探討一下性與命的關係。孔穎達解釋——「乾道變化，各正性命」時說：「性者天生之質……命者人所稟受。」性可對萬物言，而古人從不講草木之命，動物之命。命只對人言。

孟子盡心下云：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也。有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也。有性焉，君子不謂命。」性是自本然講，眼睛生來是爲看顏色，耳朵生來是爲聽聲音，其本性如此，不是人可以隨意改變的。中國哲人的看法非常接近西方傳統哲學的看法，即主張物各有性，有甚麼本性，就有甚麼活動，活動與本性分不開，換言之，本性亦是一物活動的原理。

但是人的生命中，有些東西，例如仁義禮智這些道德規範，是人由上天所稟受的，稱之爲命，命是自人之稟受言。往往又是一種我能自覺到的特殊使命，我可以自由地加以拒絕。這是孟子的看法，顯然與他的重主體性道德觀有關。在一般的意義之下，性命二字連在一起時，往往指同一現實，自其天生就有的本然特性看，稱之爲性；自其由外在或超越的原因所稟受看則稱之爲命。

繫辭上傳一章云：「動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以羣分。」陰陽二原理，以動靜爲常性，或剛或柔，不相混淆。陰陽在剛柔動靜的激盪中，生成萬物，有不同類別的萬物。就如我

們可以把空間分為上下、左右、前後各類，萬物也因不同的本性而羣分，馬不入羊羣，羊不入馬羣，馬與羊的本性不同。由此可見，性是區分萬物，將萬物納到不同類別的原理。

繫辭上傳五章云：「一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性。」道是陰陽變化之大原，道透過陰陽交互的運作，使萬物生成變化。我們在生生不息的宇宙中，看到道的大化流行。道是生成原理。凡道所生的，分享道，道使物生成、存在、有價值，可見道之善。分享道，就不能不分享道的善，因此說萬物繼道之善。我們效法大道之善，泛愛衆生，參與化育萬物的活動，便是繼道之善功。

萬物分享道時，道被不同的本質所劃分，所限定，此即是性。「成」即是完成或限定，限定道的是性，因此說：「成之者性也。」朱子說：「成言其具也。性謂物之所受，言物生則有性，而各具是道也。」朱子的說法很簡要中肯。

馮友蘭說：「焦循云：『一陰一陽之謂道，分於道之謂命，形於一之謂性。分道之一，以成一人之性。合萬物之性，以爲一貫之道。一陰一陽，道之所以不已。』（論語通釋）此所說道與性之關係，正如道家所說道與德之關係。道指萬物全體之所以生之原理，而人物之性，則所分於道之一部分也。凡道所生，皆非是惡；故曰：『繼之者善也。』道分爲確定的部分，然後被決定有所成；故曰：『成之者性也。』（註二四）

道爲大一，通達萬物；性分於道，亦分道之一，以成一物一人之性，性是小一。道之大一爲

不受任何限制的一，其他的小一，皆爲限定的一。「一」字最能說明萬物的限定性，即本性。

趙玲玲說：「今先說『成之者性也』，這句話的意思就是說完成一陰一陽的就是性。換言之，性是一陰一陽的先成者，由上已知，陰陽結合是萬物化生的一個普遍原則，萬物之生成均是由陰陽和合而來。陰陽之實際的和合，對於事物有決定性，因爲陰陽和合所成就的是『物性』，是物之所以成爲此物的本性，物各不同，其性也有差別。故此，陰陽如何地和合，就形成如何的物。換言之，陰陽和合的實際生成之道，是不相同的，如有人道，天有天道，地有地道。」

（註二五）

繫辭上傳七章云：「天地設位，而易行乎其中矣！成性存存，道義之門。」孔穎達釋曰：「此明易道既在天地中，能成其萬物之性，使物生不失其性，存其萬物之存，使物得其存成也。性謂稟其始也，存謂保其中也，道謂開通也，義謂得其正也。既能成性存存，則物之開通，物之得宜，以此易而來，故云道義之門，謂易與道義爲門戶也。」道最根本，最普遍，包含性。道成萬物之性並保存之。性也是普遍的，但是有它自己的領域或限制，例如人性，包括一切人，但不包括人以外的東西。

說卦傳有兩段話提到性，第一章有：「窮理盡性以至于命」，第二章有：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理。」顯然皆是從實踐方面談性與命的問題。

孟子言性，承中庸——「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的合主體自覺與客觀原則

爲一的道德精神，不自物理、生物層面，也不自氣稟之厚薄言性，而就人的道德本質言性。

魏元珪說：「天命之謂性，乃天命本其造化之真誠，所賦與萬有之特性，此乃屬於創造之力量，非萬有本身所成。然萬有中獨人類具有反省之能力，有內在之自覺，能與天道相契，故人能率性以回歸天道之本真，是以孟子本乎天命義理之內貫，而就主體性之自覺處，而言人之道德性矣。」（註二六）

孟子卽心言性，特別重視心與性的關係。性乃自天命所稟受的特質，是道德原理之近的，直接的基礎，而天命則是道德原理之遠的，間接的，最後的基礎。心爲認知能力及道德能力的主體，故盡心卽能知性以知天，使己心上接天心，承受天道精神之貫注。心不離性，性亦不離心。趙歧注孟子說：「仁義禮智四端，至於性而見於心，心以制之。」

魏元珪曰：「夫人性者，乃天命所特賦予人之所以爲人之特質，此特質亦卽人所獲具之先天道德意識心。故孟子言性以四端爲本，以四端生於本心之善，此仁義禮智乃天命所賦予人之良知與良能，亦卽人之所以爲人之必具條件，苟失其一，便不可稱之爲『人』。故此仁義禮智四端，乃天命所賦予，亦人之所受而成爲人之性者。」（註二七）

孟子告子篇曰：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉。」朱子語類卷一曰：「在天爲命，稟人爲性，既發爲情，此其脈理甚貫，仍更分明易曉，惟心乃虛明洞澈，統前後而爲言耳。據性上說，寂然不動處是心亦得，據情上說感而遂通處是心亦得，故孟子說：盡其心者，知其性也，文義可

見，性則具仁義禮智之端，實而易察，知此實理，則心無不盡，盡亦只是盡曉得此心者，由知其性也。」

心爲人之主宰，性爲人之所以爲人之天生之質，在本質上是道德性的。孟子卽心言性，主張盡心知性，心性不可分。然而人性原本於天命，天命至善，其所賦予人的本性，亦自無不善。這是孟子肯定性善的一條路。

另一條路是承孔子乾象：「乾道變化，各正性命」而來。太極生兩儀，陰陽合和而生成萬物，使之各自具有不同的本性。太極或道本身是真是善，在其大化流行中，我們所見到的性，也分享道的真與善。順此孟子不能贊成告子的主張，卽一方面主張性卽是生命；另一方面主張性無善無不善。告子主張：「性猶湍水也，決諸東方則東流；決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」告子認爲善與不善乃一後天的決定。孟子則肯定：「人無有不善，水無有不下。」（孟子告子篇）

唐君毅說：「孟子言性，乃卽心言性善，乃此心卽性情心，德性心之義。所謂卽心言性善，乃就心之直接感應，以指證此心之性之善。」（註二八）

高懷民說：「孟子何以反對告子之『性無差別』，而主張『性有差別』呢？也是從大易哲學而來。我們前文已經說過乾卦乾傳『乾道變化，各正性命』之言，自乾道變化而生性命之初，便有了差別相，故用『各』字；孟子此番話正是由此根據來。」（註二九）

荀子之言性與孔孟不同，禮論篇云：「性者本始材朴也，偽者文理隆盛，無性，則偽之無所加；無偽，則性不能自美。」楊倞注曰：「朴，質也。」性是生來就有的本質，經人力改造過的，就是偽了。

性惡篇云：「凡性者，天之就也，不可學，不可事。」又云：「不可學，不可事，而在人者，本謂之性；可能而能，可事而成之在人者謂之偽，是性偽之分。」性偽之分在荀子哲學是一個基本概念。

正名篇云：「生之所以然者謂之性。」羅光說：「荀子所講的性指人的天然傾向。」（註三〇）正名篇云：「性之好惡喜怒哀樂，謂之情。情然，而心爲之擇，謂之慮，心慮而能爲之動，謂之偽。」魏元珪說：「孟子以本心善，故主張彰顯此本心善之性，自無不善。而荀子言性之中心思想，事實上乃在言心，不在言性，亦可云乃對心言性。」（註三一）

性惡篇云：「人之性惡，其善者偽也。」荀子依後天的經驗，認爲人生來就有的自然傾向是惡的，但是人心有改革此性的能力，使之遷善，此即所謂化性起偽的工夫。問題是如果人性本來或本身即是惡的，人之心又如何向善？此乃荀子哲學的一大難題。性與心的二分法是立不住的。

唐君毅說：「荀子言性惡，似對孟子而發；然荀子之中心思想，則在言心而不在言性……孟荀之異，在孟子即心言性，而荀子分心與性爲二，乃與莊子之別一般之心於性有相類處。然莊子外篇，以去性而存心，爲世之衰，乃尊性而抑心，又與荀子爲對反。荀子以生之所以然者謂之性

，與告子言生之謂性，莊子言性者生之質也，又相似；唯莊子言復性以養德，則性應爲善，荀子則言化性而成德，性乃爲惡；告子則以人性無善無惡，而亦可約範之以成仁義之善。」（註三）

荀子的性惡論缺乏形上的基礎，而且主張生來不善的人性經後天的教導，亦可改善，因此荀子的性惡論並非徹底的性惡論。

莊子肯定萬物各有天生的本質，人性即是人生來就有的天然本性。庚桑楚篇云：「性者，生之質也。」天地篇云：「形體保神，各有儀則謂之性。」則陽篇云：「聖人達綢繆，周盡一體矣，而不知其然，性也。」天運篇云：「性不可易，命不可變。」綜合這幾段文字，可知在莊子的思想中，性是天然生就的，是固定不變的，人不知其然，人接受性命而不能隨意改變。性指出人的本質，即特殊的限定性，因此性也是行爲的規律或儀則。一物有甚麼樣的本性，就有甚麼樣的行動，行動依本性的規律進行。

性既然出於天生或天然，與「天」字的意義可以貫通。秋水篇云：「牛馬四足，是謂『天』；絡馬首，穿牛鼻，是謂『人』，無以人滅天。」「天」是天生如此，人是人爲如此，天生如此即是性。莊子反對過份強調「人爲」而使天性受到損壞。羅光說：「我認爲莊子之性和天字相同。天爲天然，爲自然，爲生而有之，性字的意義，就是如此。」（註三三）

莊子強調保全天性，回歸自然與常然，反對以人爲的行動，毀損天性。諸凡損性、傷性、失性的事，都是違反自然而不利於人的。

莊子認為去性存心是衰世的現象，因此倡導去心而復性。繕性篇云：「及唐虞始爲天下，興治化之流，溥淳散朴，離道以善，隱德以行，然後去性而從於心……然後民始惑亂，无以反其性情而復其初。」又云：「古之存身者，不以辯飾知，不以知窮德，危然處其所而反其性已，又何爲哉！」一個人能獨立自處，返回自然的本性，那就是成功之道了。

由上述說明可見，雖然莊子與荀子皆重心性二分，但二人精神不同。荀子認為心性二分是理所當然的事，因為這樣才可化性起偽，以心之作爲消除本性的惡。莊子却以爲心性分離，以心損性是不合理的現象，因此主張致力於去心、捨心以復性。道家輕「人爲」，重歸真返璞。莊子的復性之說，實合於道家的根本精神。

唐君毅說：「先秦諸子中，道家之老子書中，雖有關連於人性之思想，而未嘗環繞於性之一名而論之。蓋老子之論道，重在視道爲客觀普遍者，亦如墨子之言天志兼愛等，皆重其爲一客觀普遍之原則。老子與墨子皆客觀意識強而主觀意識弱之人。人之性情則屬於人生之主觀，故二人皆初不直接論性。先秦道家中，莊子之主觀意識強於老子，而對人生之感情，亦遠較老子爲深厚。莊子內篇中之論道，實皆人生之道。其論此人生之道，皆恒直就人當如何達逍遙無待之境，喪我物化之境，以有其養生達生之事，全其安命致命之德，以及成爲真人、至人、大宗師，足以應帝王之道術爲說。唯又恒連之於人之天君、靈府、靈臺之常心以爲論，而罕直就其與『人性』之關係以爲論。然而莊子外雜篇，則時言及於性。或言『壹其性』（達生）體性（天地），或言『

『反其性情』（繕性）『任性之自爲』（天地）『不失性命之情』（任其性命之情）（駢拇）『性情不離』（馬蹄）『安其性命之情』（在有、天道）『長乎性』（達生）；而以『侈其性』『塞性』『削其性』『失其性命之情』『決性命之情』『傷性』『損性』（皆見駢拇）『淫其性』『不安其性命之情』『性命爛漫』（在有）『失性』（天地、繕性）『亂人之性』（天道）『性飛揚』『離其性』『滅其性』『擢吾性』（則陽）爲大戒。其旨蓋歸於：『性不可易』（天運），亦可統其旨於『復性命之情』之一語。」（註三四）

唐氏又云：「至於中國古代思想之尅就人之自身而言人性，則又始自卽就人之面對天地萬物與其人生理想，以言人性。由此所言之人性，在先秦諸子中，或爲人當謀所以自節，以成德而與天地參者，如在荀子；或爲人當謀所以自盡，以備萬物，上下與天地同流者，如在孟子；或爲人當謀所以自復自安，以與天地並生，與萬物爲一者，如在莊子。」（註三五）

上述唐氏所做之比較，簡要明晰，頗具參考價值。茲再就此一節之討論，做一總結。先秦哲學肯定一般的、客觀而普遍的本性觀念，並肯定此觀念有其形上基礎，因爲性與道，性與天道或天命分不開，先秦各家都把性與命連在一起討論，便是很好的說明。

但是中國哲學自古更重視人性問題，因此多透過對萬物的觀察而返回自身，自人之主體性意識和需要反省自身，以肯定其在萬物中之特殊地位，以及自身所稟受之使命，因而多在保性、復性、安性、知性、盡性，以求安身立命，再向外發展，參與化育萬物、衆生之大功上立說。至於

儒道二家人性論之不同，亦當自其不同的形上學和道德哲學精神去看。儒家較重入世，道家則較重出世；儒家表現一內聖外王之積極性的，陽剛的，進取的精神；道家則表現一歸真返璞，與自然同化的，陰柔的，退隱的精神。實則兩種精神相互貫通，早已成爲我中華民族文化與精神生活中不可或缺的要素。

第三節 附論理學家對性的看法

後世理學家之言性，恒與理氣論的形上觀點有密切關係。理之外講氣，氣爲凝固的，承受的，形具的，使理分殊的原理。理與性通，其特殊功用在給予萬物本質的限定，氣則給予萬物個性的限定。理學家依氣而言個體性，是其特殊的貢獻。

周子通書一章曰：「乾道變化，各正性命，誠斯立焉。」周子接受易經的思想，又提出誠的觀念。作爲萬物各有其限定本性的基礎。唐君毅說：「濂溪乃視誠爲一天道，故能言此天之誠道之表現於萬物之各自生而自成，以正其性命處，由此以見此誠道之統天之生物之仁，與成物之義。」（註二六）

通書七章曰：「性者，剛柔善惡中而已矣。」羅光說：「剛柔善惡得於中，就是合於天理。」（註二七）性即是天理。通書七章又云：「惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。」「中」的思想出於中庸一章所云：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中

也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」朱熹註曰：「喜怒哀樂，情也。其未發，則性也。無所偏倚，故謂之中，發而中節，情之正也。無所乖戾，故謂之和。」剛柔善惡和喜怒哀樂指人的氣質、行為和情緒，有高低、好壞、完美不完美等不同的程度。性則是這些活動的源頭或主體，既言未發，應為固定之本質，不偏不倚，故稱之為中。它本身常是和諧、合宜、合乎自然律的，因此發動時亦能中節。天地萬物致中和時，即能順其性而發展，便會適得其所，便會實現其天生就有的目標，這就是合乎天理了。

張子誠明篇論性曰：「性者，萬物之一源，非有我得而私也」，「天能為性」，「天所性者，通極於道」，「天性在人，正猶水性之在冰。凝釋雖異，為物一也」，「性，其總，合兩也；命，其受，有則也」，「形而後有氣質之性；善反之，則天地之性存焉。」

由這些話，我們可以了解，性乃萬物的本原之一，指萬物的普遍本質，指人的普遍特性，而不指人的個體性，「私」即是個人所有的個性。性是天賦的，是道的分享。道包含性，故性與道相通。乾坤或陰陽合德，共同構成萬物的本性，而命則是人的稟受，來自外在原因。氣質因人而異，本性則無不善。人能行善去惡，必能保持本性的純真。

唐君毅說：「自來源說：即『性者，萬物之一源，非有我所得而私也』。『性為天能』之說，此當與前引大心篇所謂『成吾身者天之神』，及其乾稱篇『感者性之神』之義，合併理解。此乃謂人之生，原于天之神，此性亦依神以成感……故性初為天能。人物同原天之神化，亦即同本

于此天之神德、化道，而以此德、此道爲其性。人物乃有其性之神，以與其他人物相感，而依神發知，爲其良知；更有應其他人物之行，以形成變化之能，爲其良能。此人之良知良能之所在，卽其性之所在。一切人物皆有一義之能感而能應之知能，故皆分別同有性。而自其同原于天德之神，天道之化言，卽可說其性爲一原。此固不礙其既生之後，各別具有其性，而異其性之流也。

」（註三八）

唐氏此處說明依張子的看法，萬物與人之本性原於「天」，天與性之間有因果關係，但必須注意的是「天」在中國儒家傳統中爲有位格的至上神，天與人的關係，不只是內在的，也是超越的。言「天」內在於人，因爲人的存有、本質和良知、良能，皆本於「天」，成於「天」，「天」是最後的成因。但是此種內在關係，並不能否定「天」與萬物，「天」與人之間的不同，「天」更不是人藉意識活動把人性絕對化的結果。

張子又肯定人性依道而成，道卽太虛，太虛爲氣，因此性依氣而成。羅光說：「張載對於性的主張和朱熹的主張不同，張載以性爲氣，氣中含有道。朱熹以性爲理，理和氣相分。這種差別來自二人的哲學本體論，朱熹以理和氣爲物的兩元素，張載以氣爲物的唯一原素，但主張氣中含有理，氣中之理卽是性。」（註三九）

張子又分性爲天地之性和氣質之性，天地之性指萬物的本然之性，指普遍的本質，氣質之性指每一物所具有的個性。羅光說：「我們若願意簡單明瞭解釋張載的主張，就可以說人性因清氣

涵有爲人之埋而成，這種人性爲一切人所共有，清明無染，稱爲天地之性，即是本然之性。但是這種人性之氣進而凝聚，成爲一個一個人，凝聚的程度不同，乃有每個人不相同的個性。」（註四〇）

張子正蒙乾稱曰：「惟屈伸動靜終始之能，一也，故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。」此性即萬物本然之性，即天地之性。

正蒙太和云：「造化所成，無一物相肖者。」指出萬物不只有類別的不同，還有個性的不同。雖然人皆有人性，但是張三與李四不同。個性是氣之最具體凝聚。

程明道遺書卷十二曰：「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。成之者，却只是性，各正性命者也。」馮友蘭說：「明道此意，即以爲性即人所得於道，即自道所生者，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。」（註四一）性是道的分享，使萬物有本質的不同，性之本原則是「天」。

遺書卷一云：「生之謂性，性即氣，氣即性，生之謂也。」馮友蘭說：「其意以爲人爲一具體的物，其生必依乎氣；其所依之氣，即其氣稟也。既經依氣，則其所得於道者，在其生時，即已混入氣稟。『成之者却只是性』，言必就已成之具體的物，方可言性。」（註四二）

程明道以道爲理，人之分於道者即是理，即是性。此即天然的本性，是普遍的，人人具有的

共同性。理之外有氣，在具體的，個別化的生命中，性不離氣，氣不離性。氣沒有性會失去其本質，性沒有氣就不會凝聚為個體生命。這一點與張子的主張相合。

遺書卷二又云：「告子云：生之謂性，則可凡天地所生之物，須是謂之性。皆謂之性，則可於中却須分別牛之性馬之性，是他便只道一般。」遺書卷一云：「道卽性也，若道外尋性，性外尋道，便不是聖賢論天德。」

馬之性之所以不同於牛之性，因為馬之道與牛之道，亦即馬之得於道之理與牛之得於道之理不同。性卽是道，卽是理。

唐君毅說：「唯是此性卽理之義，雖實已涵具於明道之生之謂性，性卽道卽天理之思想中，然明道之言此義，乃初將道、理、性，連於吾人生命之氣、神等，以相印而說。此中之性、道與理，既皆屬於吾人生命之氣，則言性卽道卽天理，亦自然之結論。」（註四三）

程伊川最重視以性爲理的肯定，遺書卷十八云：「性卽理也，理則自堯、舜至於途人，一也。」又云：「在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心，其實一也。」遺書卷二十一云：「理也，性也，命也，三者未嘗有異。窮理則盡性，盡性則知天命也。天命猶天道也，以其用而言之，則謂之天命。命者，造化之謂也。」伊川肯定理、性與命等觀念可以互相貫通，可以說是從不同的角度看同一現實，其間之區別是理則的而不是實在的，「理」是普遍的，客觀的，當然的道理；將此理貼合到人身上時，便是性；言其最後本原時，卽是命或天命。人稟受天命之造化而

生，分受天道或天理。因此人亦應藉知與行，即窮理盡性的工夫以知天命，順天命。

唐君毅說：「至於伊川之學，則更能於人所知之當然之理與行爲、實踐之距離，特作一反省，遂知理氣之爲二，及理之超越而尊嚴，恒常而貞正者。此理之所在，又即一切人同具之性之所在。故伊川曰：『性即是理，則於堯、舜以至途人，一也。』」（遺書卷十八）」（註四四）

遺書卷十九云：「性相近也，此言所稟之性，不是言性之本，孟子所言，便是言性之本。」茲不論性相近是否指氣質之性，伊川一如張子，分性爲天地之性和氣質之性，前者爲萬物之普遍本質，後者爲每一物具有的個性。在張子和二程的思想中，皆有此一區分。

朱子極稱道伊川「性卽理」的主張，他自己也肯定：「性者，人所受之天理。」（註四五）

天理卽是天。羅光說：「朱熹對於天字的解釋，傾向二程的思想，以天爲天然或自然，又解爲天生。理稱爲天理，因爲人生來就有，是自然而有的。但是天理的本來意義，乃指天地之理。整個宇宙視爲一個整體，整體有理有氣，宇宙整體的理稱爲天理，宇宙整體的氣稱爲一元之氣。」（註四六）

朱子中庸注有：「天以陰陽五行化生萬物，天卽理也。」天地萬物莫不有理有氣，亦莫不有性。語類卷四曰：「天下無無性之物。」又有：「問：枯槁之物亦有性，是如何？曰：是他合下有此性。」

一物爲成爲一物，而與他物不同，必有成此物之理，此理便是此性。語類卷一三七有：「問

：性者生之質？曰：不然，性者生之理。氣者生之質，已有形狀。『性是天然的理，即是天性。』朱子把氣看作形而下的成素，即是質，已有形狀的質料。

朱子也把性分爲天地之性與氣質之性，語類一一七卷曰：『性只是理，萬理之總名。此理亦是天地間公共之理，稟得來便爲我所有。』

羅光說：「從理方面去看人性，則稱爲天地之性，或稱爲本然之性；從氣方面去看性，則稱爲氣質之性。理一而殊，理所以分殊，原因在於氣。朱子曰：『氣質之性，只是此性墮在氣質之中，故隨氣質而自爲一性，正周子所謂各一其性者。向使原無本然之性，則此氣質之性又從何處來？』（朱文公文集，卷五十八，答徐子融書）」（註四七）朱子強調個性離不開普遍的本性。

朱子又說：「氣質是陰陽五行所爲，性則太極之全體，但論氣質之性，則此全體墮在氣質之中耳，非別有一性也。」（註四八）個性分享共同的本性或天性，在此共同的本然之性中，萬物之所以能够具體化，或謂此共同本性之所以能够具體地凝聚，以成個體，其原理在於氣。此點與西方傳統哲學中之形質論，主張本性或本質的限定來自元形，而個體性之形成，來自「定量之元質」，頗爲類似。理學家以氣之凝聚，說明氣質之性或個體性之形成，更爲明白恰當。

唐君毅論氣質之性說：「此中人與人，人與物，物與物之差別，乃唯由其氣對理之全所能表現者之差別，方見理之在是者不能不異，以完成人與萬物之分殊。」（註四九）

中西傳統哲學皆要我們在萬物之生成過程中，去看理或性的分殊。每一個個體的成長，皆受

到許多具體因素的影響與限制，使之在把握本性或理之大全時，就有了各種不同的表現或情況，於是個體與個體之間，也就產生了千千萬萬的差別或分殊。

理學家以理氣論為基礎，來說明天然之性與氣質之性的區別，亦即本質限定與個體限定的區別，是中國哲學的一大貢獻。本然之性說明萬物分享道或太極的情形，指出任何東西本身皆有特殊的真實性、意義和價值，也使我们更深入地看到在道的共同性和貫通性之下，萬物又歸屬不同的類別，具有不通的本性。氣質之性或個別限定指出，在同一天性或本質內，諸個體分享或把握本性的方式不同。氣本身是無限定的，在承受「性」或「理」的限定時，能夠有無數的具體方式，能夠受到先天的，後天的，內在的，外在的，主觀的，客觀的，物質的，精神的等等無數因素的影響，而凝具成無數的個體，使這一粒沙與那一粒不同，使這一朵梅花與那一朵不同，使張三與李四不同。

但是中國哲人重視的，不是本性或人性問題的形上學探討，而是從盡心、知性、歸命的人生哲學、道德實踐和靈修工夫去發展人性與人格，以及人與天地萬物和上天的關係，並藉此關係以求得對生活之完美處理，對個人人格之圓滿實現。

第四節 命的探討

在中國哲學中，命也是一個普遍受到重視的觀念。下面的探討仍以先秦哲學為主，提到後世

哲學家的意見時，目的在於藉相互的比較，使古代哲學的根本觀念能够更明晰地表現出來，並且能够使我們注意到，古典哲學中的那些根本觀念，對後世哲學產生了極深遠的影響。

依古代經書的記載，先民篤信一造生萬物，關愛人類的天或上帝。天有位格，有自由意志，藉種種事實把他的意旨或命令通傳給人。天賞善罰惡，具有無限權威。在此樸實的宗教意識中，「命」的觀念很早就形成了，而且有其合理的基礎，與一般的宿命論不同。

今舉一些淺顯的例子，說明孔子以前「命」一概念的意義。

詩經商頌長發：「帝命不違，至于陽齊。」

詩經大雅蕩：「疾威上帝，其命多辟，天生蒸民，其命匪堪。」

詩經大雅大明：「天監在下，有命既集。」「有命自天，命此文王。」

詩經大雅文王：「侯服于周，天命靡常。」「周雖舊邦，其命維新。」

詩經大雅武：「武王有聖德，復受天命，能服先人之功焉。」

詩經周頌維天之命：「維天之命，於穆不已。」

詩經商頌殷武：「天命降監，下民有嚴，不僭不濫，不敢怠遑。」

書經周書立政：「帝欽罰之，乃伾我有夏，式商受命，奄甸萬姓。」

書經周書君奭：「不知天命不易，天難諶。」

「在昔，上帝割申勸寧王之德，其集大命于厥躬。」

「我亦不敢寧于上帝命，弗永遠念天威，越我民。」

書經虞書皋陶謨：「天命有德，五服五章哉。」

書經周書召誥：「嗚呼！皇天上帝，致厥元子茲大國殷之命。惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。」

「我不敢知曰，有夏服天命，惟有歷年；我不敢知，不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。」

「王其德之用，祈天永命。」

書經商書湯誓：「有夏多罪，天命殛之。」

類似的話，在古籍中很多。由這些話可以肯定，古代的人相信有一超越宇宙人類的天或上帝存在，並深刻意識到天的無限權威和天命的臨在。天命與人類有密切關係，上自天子，下至老百姓，無不受天命的規範。天命降自上帝，上帝是主動者。天命本身恒常不易，具有絕對性；但是自人這一方面來看，人是稟受天命者，天命又有不常和維新的情況。

天之降命與人之受命，是兩個意識和自由主體之間的關係。自客觀角度看，天命有其不變的特性和價值，所謂「天命靡常」必須與「皇天無親，惟德是輔」（左傳僖公五年引書經周書逸文）和「惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。」（書經商書伊訓）等想法連在一起看，也就是說上天降福或降禍有其絕對的標準，即以善惡為標準，而不受其他因素的影響，例如人不

能以地位、權勢、賄賂等因素影響上天的決定。因此自人的角度看，古人深深意識到，天命固然賦與人一種責任或使命，却不抹煞人的自由。人之受命，必須以虔敬服從的精神，努力修德行善，配合天命天意，以完成上天之所託。但是人可以自由地拒絕天命，如夏桀商紂，身為天子，明知天命在身，應為民服務，却作惡多端，禍國殃民，違抗天命。那麼他們必須為自己的抗命行為負起責任，承受上天的懲罰，而上天亦不得不受命別人。

古人不只知道肯定一客觀存在之天命，而且深深體會到，如何透過有意識的、自由的道德實踐，承受並奉行天命，以期達到易傳所謂——「窮理盡性以至於命」或孟子盡心章所謂——「存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命矣。」

春秋時代，以天命為人生行動之準則，以天命規範人生之觀念，越來越受重視。唐君毅說：「左傳成公十三年『民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作威儀之則，以定命也。能者養之福，不能者敗以取禍。是故君子勤禮……勤禮莫如敬……敬在養神……國之大事，在祀與戎。祀有執膺，戎有受脤，神之大節也。今成者，惰棄其命矣，其不反乎？』」此段文字之前數句，可與詩經『天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德』合看……蓋此段後文，明連禍福與致敬養神言，則此『命』此『則』，正宜視為超越外在於人，而尚非即內在於人，同於後儒所謂性者。若如此說，則此所謂受『命』為『則』，與詩經之有物有則之『則』，亦猶近乎詩書中所謂天敘又秩之典常彝倫之則，則天降命於人，人當受之以『事修厥德』之『命』。」（註五〇）

然如前所說，古人由肯定天及天命之客觀存在，再透過意識主體之反省，使此客觀天命與人之生活行動相接，進而體會人生行事之準則或規範，雖以天命爲超越外在之基礎，却能滿足人性的根本需要，特別是道德性的內在需要。這已經是一種很高的宗教、道德和思想境界，也是先秦諸大哲天命觀之來源。

唐君毅說：「中國先哲言命之論，初盛於先秦。孔言知命，墨子言非命，孟子言立命，莊子言安命順命，老子言復命，荀子言制命，易傳、中庸、禮運樂記言至命、俟命、本命、降命。諸家之說，各不相同，而同遠原於詩書中之宗教性之天命思想。」（註五一）唐氏之言，頗爲簡要精深，道出「天命」觀念之根原及其在中國思想中之重要。

吳康說：「愚謂命爲教命，天命教天之教命，謂天賦於人，有一自然之理極，是卽理性之終極準則。人生行事，成敗得失，去取予奪，皆由此最高準則爲之裁正，爲之指導，故尋常理之不可解者，悉上委之於命，謂天之教命如此，人所不能違也。」（註五二）

此一由天命而來的指導準則爲一客觀準則，透過認知主體之反省和體認而內在化，使之成爲人生行事的準則，亦即所謂人之受命。天之降命與人之受命互相配合，才能使天之教命成爲人生行事之準則。

勞思光說：「說天命時，首先必涉及一『人格天』之意志；然後由於『天命』之意志在原始社會中本視作一權威標準，於是進而將『天命』作爲一價值標準者看；換言之，卽是以順『天命

『爲合乎『正義』。』（註五三）

「人格天」即「位格天」，位格一詞在西方哲學中，指精神性的獨立體，即有意識和自由意志的獨立體，可用於人，也可用於神。將「位格」譯成「人格」，然後稱「位格天」爲「人格天」，容易引起誤會。

勞氏指出「天命之意志在原始社會中本視爲一權威標準」，似乎暗示這種情形只在原始社會中發生，此點與事實不符，因爲上述宗教經驗在進步或科學時代的社會中，仍然極爲普遍。天之降命與人之受命的關係，已經代表一高度文化發展的意識或心態。孔孟老莊等大哲，莫不依此傳統意識而求新求變，以應時代的需要。

孔子在闡述個人之心路歷程時曾曰：「五十而知天命」，顯然指出他是在經歷了長時期的反省、體驗與實踐之後，才肯定自己「知天命」。此「知」當不只是理論方面的知，也包括了長時期的努力，接受天命，順承天命。如論語季氏所云：「君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。」三畏實際可以合爲一畏，因爲大人指負責政教的天子諸侯，這些都應該是按天命施政的人；至於聖人，更是敬畏天命，且是在修德行善，翕合天命方面，登峯造極，堪爲羣倫表率的人。因此可以說君子之所以敬畏大人和聖人，因爲他們皆是敬畏天命，依天命施政施教的人。

唐君毅說：「孔子志在行道，又何爲而必言畏天命，必言『不知命，無以爲君子』耶？」

「此諸問題，吾嘗思之而重思之，嘗徘徊於『孔子所謂天命，乃直仍舊義中天命爲天所垂示

或直命於人之『則』之『道』，與『孔子所謂天命唯是人內心之所安而自命』二者之間。而終乃悟二者皆非是。蓋若果孔子之所謂天命，即舊義中天所垂示或天直命於人之『則』之『道』之義，此明爲自詩書以來之通義，墨子尙直承之，以成其天志之論者。此義易解，孔子不當言五十而知天命。至如孔子之所謂天命，唯是人內心所安之自命，則孔子十五志學，三十而立，四十不惑之諸階段，已時時有自命、自求、慎思、篤行、行心之所安之事，亦不當言五十而知天命。吾人由孔子之鄭重言其知天命，在五十年，並鄭重言『不知命，無以爲君子』及『畏天命』之言；則知孔子之知命，乃由其學問德性上之經一大轉折而得，此大轉折，蓋由於孔子之周遊天下，屢感道之不行，方悟道之行與不行，皆爲其所當承擔順受，而由堪敬畏之天命以來者。此則大異於前之天命思想，亦不止於直下行心之所安之教者也。上述之疑難所自生，初皆原自不知孔子之天命思想，實乃根於義命合一之旨，吾人先當求於此有所透入也。」（註五四）

唐氏又說：「此見孔子所謂天命，亦即合於詩書所謂天所命人之當爲之『則』，而與人之所當以自命之『義』，在內容上爲同一者。孔子所謂畏天命，確仍與孔子所重之反求諸己，行心所安，依仁修德之教，可說爲二而一之事。」（註五五）

筆者認爲唐氏義命合一之旨，頗能道出孔子的一個偉大精神和靈修境界。孔子深深意識到上天賦予他一個神聖而重要的使命，即繼續發揚周代聖王所建立起來的文化傳統。這既然是上天的旨意，他必須全力以赴，沒有人能阻撓上天的計畫，也沒有人能阻撓他實踐上天的計畫，能阻撓

他依天命行事。論語子罕曰：「子畏於匡，曰：『文王既沒，文不在茲乎！天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也！天之未喪斯文也，匡人其如予何！』」這段文字與另兩段文字接近，可一併觀之。述而篇云：「子曰：『天生德於予，桓魋其如予何！』」孔子深深意識到，自己講道德，行仁義，固然是自我不斷的努力，行自己認為所當行的，同時也體會到，在自己身上發生的這一切，是出自上天的旨意；自己的聖德，一方面出自本身的努力，另一方面，也是上天所賜予的。換言之，我們在孔子身上所看到的德行或聖德表現，實是義命合一所產生的效果，不是任何外在力量能够破壞的。憲問篇云：「子曰：『道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何！』」孔子自知所行之道，莫不符合天道。天道是常存的，至於此時此地能否實現天道，最後的決定是繫於天命的。因此說道之行與廢，莫不出乎天命，不是人力所能限制或破壞的。

這種超越而又內在的道德精神影響中國文化很大，民間所信服的「盡人事，聽天命」之原則，便是很好的例子。這種立身行事的態度，使人在成功的時候，不驕；在失敗的時候，也不絕望或氣餒。同時使中國人也不自表面的成功或失敗去斷定一個人人格的偉大與否。往往一個在功業上失敗的人，更受到尊敬，像孔子、孟子、岳飛、文天祥等人物，可以說失敗多於成功，却是歷史上最受崇敬的人物，其影響力往往遠超過那些不可一世的開國君王。這種道德精神，顯然與儒家的天命觀有密切的關係。

墨子非天命而言天志，表面看起來，似有不和諧之處，但是在瞭解墨子所謂非命的真正意義

之後，即可知二者可以貫通，而且墨子的思想與孔子的真正精神，亦無不通之處。

墨子批評儒家說：「又以命爲貧富壽夭，治亂安危有極矣，不可損益也；爲上者行之，必不聽治矣；爲下者行之，必不從事矣，此足以喪天下。」（公孟）

墨子非命上曰：「執有命者之言曰：命富則富，命貧則貧；命衆則衆，命寡則寡；命治則治，命亂則亂；命壽則壽，命夭則夭；雖強勁何益哉？」

又曰：「執有命者之言曰：上之所罰，命固且罰，不暴固罰也；上之所賞，命固且賞，非賢固賞也。以此爲君則不義，爲臣則不忠……而強執此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。」由這幾段話可知，墨子批評的對象，是那些消極的宿命論者，將人生的遭遇，國家的治亂，歸之於一種盲目的，人所不能控制的力量。這些人即使言天命，也是盲目的天命，絕不是孔子所敬畏的天命，更與孔子義命合一，以德配天的精神不符。天命的最後根源是有思想，有意志，絕對自由的上天，他是萬有的大本，聖德的源頭。天命雖然不可易，却不否定人的自由。儒家的真正精神，在於面對天命，藉有意識的，自由的抉擇，行所當行，積極地使自己的生活、行動順從天命，配合天命。即使失敗或受到挫折，也可以心安理得了。

羅光說：「墨子把天志和命分開，信有天志而不承認有『命』。天志對於儒家思想，相當於天道。天道是一種原則性的命令，規定宇宙和人的行動應有的規律，同時也帶有對於遵守天道的賞和不遵守天道的罰。『命』在儒家的思想裏，是天對每一個人所有的規定，而人不能抵抗，即

是人的窮達壽夭，即是人所負的使命。儒家面對這種『命』，雖說不可抵抗，卻沒有說袖手不動，坐着任憑『命』的擺佈。」（註五六）

墨子在積極方面主張，天兼愛一切人，廣而無私，對於個人有共同的天志，而沒有特殊的別命。他說：「天之行，廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖人法之。既以天爲法，動作有爲，必度於天，天之所欲則爲之，天所不欲則止。」（法儀）又說：「唯天不辨貧富貴賤，遠邇親疏，賢者舉而尚之，不肖者抑而廢之。」（尚賢）墨子的思想與「惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。」（書經商書伊訓）和「皇天無親，唯德是輔。」（左傳僖公五年引書經周書逸文）等傳統思想相合。墨子強調的重點不同，但是在基本上與儒家的天命觀並沒有衝突。

唐君毅說：「足見墨子之天，仍同於詩書中之天，乃唯監觀四方，視人之行爲，合不合於其志，而施賞罰者。此卽仍須待人之行事，久聞於天，而後天乃察其德，以施賞罰。此正爲詩書中天命觀中所涵之思想。在詩書中之天命觀，主命於不常，卽無天指定某人某民族，以代表之之思想。天爲後於人王之修德而降命，以使人受命者。天亦爲後於人之善惡之行，而繼以福善禍淫之事者。此乃一種天於人先取無爲靜觀之態度，而後有爲之思想。墨子之天，亦復如是。在詩書中言，人受命之後，當更敬厥德，競業不懈，乃得永命，此亦正爲墨子重『從事』之思想之所本。故墨子雖非天命，然其不特未嘗非『詩書中之天命之主要意義』，而正是承詩書中所謂天所命於人者，以努力從事。其非命，唯是非預定論之思想……天有志而無對未來之預定，天斯更自成

其爲『明明在上，赫赫在下』，以自居其位者；人斯更能自求盡力以上體天志，而從事力行，以『興天下之利，除天下之害』者。是則墨子之分別天人，而釐清其分位與關係之功也。」（註五七）

在孔子思想中，已經開始將命與性連在一起，乾象云：「乾道變化，各正性命。」說卦傳云：「窮理盡性以至于命。」似乎歸返天命，順服天命，成爲窮理盡性的最終目標。說卦傳又說：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理」，與前一句的意思可以貫通。

中庸開章第一句卽是：「天命之謂性。」人性和萬物之性皆上天所賦，天命是人性的根原，也是仁道的最後基礎。天命如作自然講，將與詩書及孔子之教脫節，不可取。天命指上天超越的教命，因此君子必懷着敬畏之心以俟之，因此說：「故君子居易以俟命……小人行險以徼幸。」

唐君毅指出易傳、禮記、中庸之一共同點，卽爲：「同皆以性命連稱，或以生卽命，且同皆以天命爲流行於天地萬物之中，而物賴之以成性者；而天命一名，卽涵今所謂宇宙論之意義，亦兼涵今所謂形上學與宗教之意義者。」（註五八）

漢代董仲舒肯定人受命於天而有人性，春秋繁露玉杯篇曰：「人受命於天，有善善惡惡之性。」董子是在墨子之後，最強調位格天的思想家，因此特別重視命與性的關係，進而言天志天德之仁義與人當行之仁義之關係。

朱子自理與氣兩方面去看「命」，語類卷六十一曰：「或問命字之義，曰：『命有兩般，有

以氣言者，厚薄清濁之稟不同是也，如所謂道之將行將廢命也，得之不得曰有命是也。有以理言者，天道流行，付而在人，則曰仁義禮智之性，如所謂五十而知天命，天命之謂性是也。二者皆天所付與，故皆曰命。」

語類卷四曰：「命之一字，如天命謂性之命，是言所稟之理也。性也有命焉之命，是言所稟之分取多寡厚薄之不同也。命之正者出於理，命之稟者出於氣質，要之皆天所賦予。」

可見朱子強調，自理的角度，亦即自普遍的角度去看，命即是性，是天賦予人的共同本質；自氣的角度去看，亦即自個人的角度去看，命是天所賦與每一個人的個別敎命或使命。

清代王船山的意見大同小異，「尚書引義」曰：「天之生物，其化不息，初生之頃，非無所命也，無所命則仁義禮智無其根。」讀「四書大全」說卷十四曰：「天之所用爲化者，氣也；其化成乎道者，理也。天以其理授氣於人謂之命，人以其氣受理於天謂之性。」「四書訓義」曰：「自天之與人者言之曰命，自人之受於天者言之則曰性。命者命之爲性，性者所命爲性，本一致之物也。」

王船山肯定性與命之間沒有實在的分別。個人離不開人性，性即是人自天所分受的普遍之理，而天授此理於個人時，又有了個別的情況，每一個人受命的情況不同，所負的責任也不同，此即是命。

孟子承詩書信天命之思想，繼續發揮孔子知命的精神，進一步提出盡心知性，存心養性，修

身立命之說，使儒家的天人合一之說，抵於更完善的境界。

孟子也深深體會到類似孔子的經驗，即本身所從事發揚傳統文化的工作，乃上天之所命。孟子梁惠王篇曰：「行，或使之；止，或尼之；行止非人所能也。吾之不遇魯侯，天也。臧氏之子，焉能使予不遇哉！」孟子認為道的行與不行，不是人力所能左右的。他之不遇魯侯，實是天意。萬章篇曰：「孔子進以禮，退以義；得之不得，曰有命。」明言孔子有關進仕與退隱的原則是依據禮和義，行所當行，至於得與失，就由天命來決定了。因此孟子給「命」做了下面的界說：「莫之爲而爲者，天也；莫之致而至者，命也。」天的作爲是無爲而無不爲，天命非由人致，乃由天降，不操之在人而操之在天，故此說莫之致而至。

命雖然是外在的，超越的，但是受命之人，必須體認自己的責任，修身以立命。盡心篇曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天也。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」由這段話，我們可以了解，孟子對於修身立命，已經達到很高的境界。孟子即心言性，提出盡心知性知天，是認知的層面。其意與中庸天命謂性，率性謂道的思想符合。中庸的說法是演繹的，而孟子的說法是歸納的。下一句存心養性事天指實踐的層面，綜合而論，即是修身的功夫，然後可以達到「立命」的境界。朱子解釋「立命」一事說：「謂全其天之所付，不以人爲害之。」此亦即藉主體的深刻反省，自由的道德實踐，完善地實行天命之付託。自天而言，立命即是使天命得以立，得以全。自人而言，即是盡心篇所說的「正命」：「盡其道而死

者，正命也；桎梏死者，非正命也。」

荀子亦如孔子孟子，肯定命由天定，並主張君子知命。天論篇云：「故人之命在天，國之命在禮。」榮辱篇云：「自知者不怨人，知命者不怨天。」

但是荀子重人爲人治，反對消極地依賴天命，遂有「制天命而用之」的說法：「從天而頌之，孰與制天命而用之。」（天論篇）荀子主張萬物雖由天生，却由人來完成。人之遭遇雖由天定，人却能加以制裁，只要人修德行，行禮義，吉凶仍操之在人。

老莊之言命與「道」的形上學有密切關係。老子十六章云：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明，不知常，妄作凶。」「復」的概念在老子哲學中非常重要，且指出人生的一個基本態度。由這一段文字的上下文可以瞭解，萬物由道而生，而蓬勃發展，完成時亦須復歸於道。復即是「復歸其根」，歸根即是靜，是去動入靜的工夫，藉着靜觀才能「復命」。嚴靈峯說：「復其性命之本真，故曰：復命。」（註五九）復命叫做「常」，即透過萬物的變化以回歸不變的道，常即是常道。一個人能知常即可成爲明達之士，就可以避免因妄動而招致凶險或凶禍了。道家主陰柔退隱，「退」或「復」的工夫或過程包括「歸根」或「靜」，「復命」即回到性命之本真、知常明。一個人爲回到性命之本真，必須學習虛靜的工夫。一個人進入「復命」即反璞歸真的狀態或境界，才能把握住常道而成爲真正明達的人，才能不犯錯，就像孔子的「從心所欲，不踰矩」。

老子不直言天命，而由道見命。他最欣賞道的自然無爲，道與德的生養萬物，也是讓萬物順任自然。因此五十章云：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」但是老子的道，不僅是一個抽象的，普遍性的概念。它既然包容萬有，它指向變化的道，也指向不變的道，即超越的天。因此老子雖不像儒家直言天命，並不否定命與絕對道或天的關係，否則只言返回自然就夠了，何必言「復命」呢？

莊子也透過「道」來說「命」，天地篇云：「泰初有无，无有无名，一之所始，有一而未形，物得以生謂之德。未形者有分，且然無間謂之命。」道分陰陽，陽變陰合，流行無間，此乃言道之運行。人即在此自然而必然的化生過程中出現，這種過程「不可入於靈府」（德充符篇），不爲人所知，此即是命。達生篇云：「不知吾所以然而然，命也。」這種想法後來成爲道家的共同想法，呂氏春秋知分篇云：「命也者，不知所以然而然者也。人事智巧以畢錯者，不得與焉。故命也者，就之未得，去之未失。國士知其若此也，故以義爲之決，而安處之。」命出於外在的安排，非人力所能反抗，合理的方式是人行所當行，安於命，自身亦可心安理得。這一點也是先秦哲學的一個共同點。列子力命篇也說：「不知所以然而然，命也。」

儒家直承先民信仰，肯定天命以說明「命」之根原。雖然天命也是神妙難測，往往令人困惑不安，儒家的孔孟荀皆能找到處理此一問題的具體途徑，指出一合理的態度，也對心靈的安頓有所交代。道家在道的大化流行中，給「命」一觀念更哲學化的、自然化的說明。換言之，在宇宙

萬物中，有「命」這一個事實，非人力所能控制，找也找不到，推也推不掉，人不能了解它如何降到人身上，却又不能不接受。它既然是道和自然的因素之一，當然有它的積極意義。道家對命的態度也是積極的。

莊子人間世篇說：「知其不可奈何，而安之若命，德之至也。」德充符篇曰：「知其不可奈何，而安之若命，唯有德者能之。」莊子主張安命，反對以人爲去破壞天然，以故習破壞對命的適應。秋水篇云：「無以人滅天，無以故滅命。」這種態度看來似乎消極，却隱含著順應自然，回歸純真的積極意義。

唐君毅釋「安命」之義說：「人之能長保其靈臺天君之光，內在之和者，當嚮往於任事之變，命之行，而與之皆適之境。由是而乘物游心，齊物逍遙之論出。莊子安命之學之最高表現，則在不屬於盡忠盡孝之任何場合之死生呼吸無可奈何之際，而仍能以孝子對父母之心，承當其在天地間之所遇。此孔、孟、墨之知命、立命、非命之教中所未申，而爲莊子安命之學所特至也。」（註六〇）

羅光說：「莊子的安命，稱爲至德；至德在於超出形骸之外，認清事物的變化爲『道』的自然生化，生死貧富沒有特別的意義，一切都是這樣。所以莊子理會到這種道理，乃對妻子的死不再悲傷，否則便是『不通于命。』」（註六一）

然而莊子不是自然主義者，更不主張無神主義，他雖然不直言天命，並不否認一切自然的遭

遇，最後由造物者安排。在大宗師篇中，他舉出不少至德之士，安於造物者之命。其中一段曰：「俄而子輿有病，子祀往問之曰：『偉哉夫造物者，將以子爲此物物也！』」子輿將自己身體拘攣的病狀歸之於造物者的安排，隨遇而安，其心仍能「閒而无事」，即閒適而若無其事。

另一段記載：「子輿與子桑友，而霖雨十日。子輿曰：『子桑殆病矣！』裹飯而往食之。至子桑之門，則若歌若哭，鼓琴曰：『父邪！母邪！天乎！人乎！』有不任其聲而趨舉其詩焉。子輿入曰：『子之歌詩，何故若是？』曰：『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！』」子桑將自己的貧困絕境，歸於天命，順其自然，也就心安理得了。

唐君毅說：「莊子此段文字，極愴涼感慨之至。其中實有一至厚至深之形上的，兼宗教的心情。子桑餓病垂死，非如志士仁人殺身成仁之類也。而餓病至此極，亦不直接爲人當然之義也。子桑於此，未嘗怨天，亦未嘗尤人。」（註六二）

道家的形上學重坤道之柔順，莊子之言安命順命，正是一個極好的註腳。

附 註

註 一：李恕谷，傳注問。

註 二：李增，老莊「道」之研究，博士論文，一六〇——一六五頁。

註 三：唐君毅，中國哲學原論，原道篇，卷一，四十四頁。

- 註四：同註三，導論篇，三五〇頁。
- 註五：同註三，原道篇，卷一，四二七頁。
- 註六：同註四，十頁。
- 註七：張載，語錄。
- 註八：余雄，中國哲學概論，七十六頁。
- 註九：余雄，中國哲學概論，七十頁。
- 註一〇：同註三，卷二，六九四頁。
- 註一一：同註二，一六八頁。
- 註一二：同註四，十八頁。
- 註一三：同註四，二十三頁。
- 註一四：同註四，十六頁。
- 註一五：同註四，二十四——二十五頁。
- 註一六：羅光，儒家形上學，四十四——四十五頁。
- 註一七：熊十力，原儒，三〇六頁。
- 註一八：馮友蘭，新理學，四十六頁。
- 註一九：同註五，卷三——一四三八頁。
- 註二〇：羅光，中國哲學思想史，一，九十一頁。
- 註二一：同註二十，九十二頁。
- 註二二：朱子，語類卷五。
- 註二三：同註三，原性篇，六十四頁。

註二四：馮友蘭，中國哲學史，上冊，四六三——四六四頁。

註二五：趙珩玲，先秦儒道兩家形上思想的研究，博士論文，一二八頁。

註二六：魏元珪，孟荀道德哲學之比較研究，博士論文，一三二頁。

註二七：同註二十六，一三五頁。

註二八：同註二十三，二十三頁。

註二九：高懷民，大易哲學論，二〇六頁。

註三〇：同註二十，五〇七頁。

註三一：同註二十六，二三八頁。

註三二：同註二十三，四十七頁。

註三三：同註二十，四三〇頁。

註三四：同註二十三，三十三——三十四頁。

註三五：同註二十三，十一頁。

註三六：同註二十三，三二三頁。

註三七：同註二十，三，一〇〇頁。

註三八：同註三，原教篇，一〇九——一一〇頁。

註三九：同註二十，三，一七一頁。

註四〇：同註二十，三，一七四頁。

註四一：同註二十四，下冊，八八一頁。

註四二：同註二十四，八八二頁。

註四三：同註二十三，三四八頁。

中外形上學比較研究（上冊）

二二二

註四四：同註二十三，三四八頁。

註四五：朱子，語類卷五。

註四六：同註二十，三，四九四頁。

註四七：同註二十，三，五五〇——五五一頁。

註四八：朱文公文集，卷六十一，答嚴時亨書。

註四九：同註二十三，三七四頁。

註五〇：同註三，導論篇，五一——五一二頁。

註五一：同註五十，五〇一頁。

註五二：吳康，錫園哲學文集，上冊，三十四頁。

註五三：勞思光，中國哲學史，第一卷，二十五頁。

註五四：同註三，導論篇，五一四——五一五頁。

註五五：同註五十四，五一六頁。

註五六：同註二十，二八九頁。

註五七：同註五十四，五二——五二二頁。

註五八：同註五十四，五三七頁。

註五九：老子今註今譯，陳鼓應註譯，九十頁。

註六〇：同註五十四，五二九頁。

註六一：同註二十，四四〇頁。

註六二：同註五十四，五二九——五三〇頁。

第八章 理與氣

這一章我們特別討論理學家的理與氣，在先秦哲學中，雖然已有理、氣的概念，但是尚未發展成解釋萬物生成變化的兩個相對相成的原理。先秦哲學藉陰陽說明宇宙的生成變化，而理學家的理氣之論，特別將此二成素運用到物質現實或形器世界，予以充份的發揮，成為中國哲學的一大成就，我們自形上學的角度去看理氣問題，同時注意這兩個基本概念在全部理學體系中的重要地位及影響。首先我們簡要地說明理與氣的不同意義，再進一步看它們相互之間的關係。

第一節 理的意思

理學家中，周敦頤言太極與誠，不直接言理。張載以道爲太虛之氣，但是氣也包括了理。邵雍把命、性與理連起來講，他說：「天使我有是謂命，命之在我謂之性，性之在物謂之理。」羅光說：「性在物謂之理，爲一物成爲一物的理由。」（註一）由此可見，在邵子的思想中，命、性、理之間，沒有實在的分別。「命」指天的賦與，邵子所謂「天」，當然是指儒家傳統中的「位格天」，性之在人，理之在物，莫不爲上天所賦與，而物質天本身沒有力量賦予人有靈性的本質。另外，邵子強調理爲一般萬物之理，理即是限定萬物，使物有固定本質的原理。此種看法使之更爲接近先秦哲學對理的看法。

直接將「理」與道和性連在一起的是二程。唐君毅說：「宋明儒之就吾人生命中之道善性三者之關係，而向內反省以觀之者，大皆謂道或理之所在，即善之所在，亦性之所在。」（註二）又說：「宋明理學家中直將性與理連說，謂『性即理也』，乃始於程子，暢發於朱子。周濂溪、張橫渠皆尚未真識得性即理之義。邵康節嘗謂『在物謂之理』。唯周濂溪通書言『禮曰理』，張橫渠言『義命合一存乎理』。此已見其所謂理，乃指人生行為之當然之理，而非名理與空理。惟未明言性即理耳。至程明道言『天所付與謂之性』……程伊川謂『已與理爲一』，並言『性即理也』，即將明道之言，凝聚於一語之中。此乃一劃時代之語，而爲朱子所加意發揮者。朱子講理雖及於物理，然仍主要是仁義禮智之性理。」（註三）

由下面的一些話，亦可瞭解，二程將道、性與理合而爲一，其間之區別不是實在的，而是自不同角度去看道或太極。

明道曰：「道卽性也，若道外尋性，性外尋道，便不是聖賢論天道。」（註四）「道之外無物，物之外無道，是天地之間無道而非道也。」（註五）

伊川曰：「萬物皆是一理，至如一物事雖小，皆有是理。」「理也，性也，命也，三者未嘗有異，窮理則盡性，盡性則知天命矣，天命由天道也，以其用而言之則謂之命，命者造化之謂也。」（註六）

余雄說：「程頤以理爲宇宙本根，理卽道，理論卽道論之新形態。」（註七）

朱子曰：「太極，形而上之道也。」（註八）又曰：「無極而太極，只是無形而有理。」（註九）

「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。」（註一〇）

朱子主張太極即是形上的道，即是理，理即是性。他說：「性只是理。」（註一一）

羅光說：「物之所以成爲一物，有自己的理，理使這物成爲這物。物成物的道理，便是性。理爲物之本體之成素，理的成素就是性。」（註一二）

朱子說：「性卽理也，在心喚作性，在事喚作理。」（註一三）此說法與邵子的說法相同，也是中國哲學傳統的看法。

朱子主張化成萬物的原理有二，一爲理，一爲氣，物由理氣而成，缺一不可。物又有性和形，性成於理，形成於氣。余雄說：「朱子分性形爲二，性原於理，形原於氣。理是氣之所以，氣是有形有狀的，理是無聲無臭的。」（註一四）

接下來我們探討一下所謂「天理」，卽宇宙普遍之理，有那些特性。我們的目標在於找尋理學家共同注意的觀點，使之能够彼此溝通的共同點，而不在詳論各家之說。

張子重氣，主張物由氣成，但是氣中含理。正蒙太和篇云：「天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其爲理也，順而不妄。」

馮友蘭說：「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。此卽所謂『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。」（註一五）

此生成萬物的普遍次序或原則，即天理，此天理即性命之理。

正蒙參兩篇曰：「若陰陽之氣，則循環迭至，聚散相盪……此其所以屈伸無方，運行不息，莫或使之；不曰性命之理，謂之何哉！」「氣」順性命之理而活動，此即天理。

正蒙誠明篇云：「窮理盡性，則性天德，命天理。氣之不可變者，獨死生、修天而已。故論死生，則曰『有命』，以言其氣也，語富貴，則曰『在天』，以言其理也。此大德所以必受命，易簡理得而成位乎天地之中也。所謂天理也者，能悅諸心，能通天下之志之理也；能使天下悅且通，則天下必歸焉。」

性命的概念，必將我們帶到天德天理的概念上去。由人、物之性與命，可見完成性命的理，即天理。張子把性與命連在一起，肯定性命的本根在「天」，此乃傳統思想。因此作為性命之理的天理，不只具有普遍性，也具有超越性，即天理與超越的「天」脫不了關連，張子並不否定這種關連。天理的作用在於貫通天下之理，能使天下悅且通，因此萬物必會歸服天理。

既明天理之重要，就可以順理成章地肯定：「順性命之理，則得性命之正。」（正蒙誠明篇）順服天理，性命得以正常地發展和完成，自能趨吉避凶，獲天之佑。因此又說：「上達反天理，下達徇人欲者與！」（同上）歸屬天理，與天合一，乃明達之士的作為；反之，以私慾蒙蔽天理，勢將沈淪物化，實乃不智之舉。

二程在理學家中，最重視天理觀念。程顥曰：「萬物皆只是一個天理，已何與焉。」（遺書卷二）又曰：「天者，理也。神者，妙萬物而爲言者也。帝者，以主宰事而名也。」（明道語錄，一）又曰：「詩曰：天生蒸民，有物有則，則民之秉彝，好是懿德。故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。萬物皆有理，順之則易，逆之則難。若循其理，何勞於己力哉！」（遺書卷十一）

程顥肯定天地間最重要的是天理，並特別指出「天」與「帝」二字的意義不同，「天」指理，「帝」指主宰性。由此可以肯定明道間接指出「天理」的神性根源。又引詩經說明自然律也好，人性律也好，莫不以天理爲依據。結論是人必須順理，而不能逆理。

程頤的主張也是如此。馮友蘭說：「詩說：『天生蒸民，有物有則』，宋儒多引用此語。程伊川說：『有物必有則，一物須有一理』，一類物之理，亦即一類物之則。」（註一六）

伊川說：「詩書中，凡有箇主宰底意思者，皆言帝；有一箇包涵徧覆底意思則言天；有一箇公共無私底意思則言王，上下千百歲，若合符契。」（遺書卷二）又曰：「乾，天也。天者，乾之形體；乾者，天之性情。乾，健也，繼而無息謂之乾。夫天專言之，則道也，天且弗違是也。分而言之，則以形體謂之天，以主宰謂之帝，以功用謂之鬼神，以妙用謂之神，以性情謂之乾。」（伊川易傳卷一）又說：「天理云者，這一箇道理，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。這上頭來更怎生說得存已加減。是佗元無少欠，百理具備。」（

遺書卷二）伊川以「天」字的本有義爲形體天，將「天」字加在理上，實是指天地萬物的普遍道理，此理不受時空的限制，也不因人的順逆而有所加減。是人當順理，而非理當順人。伊川也肯定天理的神性和超越性根原。

由上面這些話，我們可以看到，在二程的思想中，天理觀念的發展。理學家稱天地萬物之理爲天理，理字與天字連在一起，說明宇宙之普遍道理或律則的本根在於天，亦即詩、書所肯定的主宰天，天生蒸民的天。張載與二程皆接受先民和儒家數千年的傳統，對此從未置疑。既然主宰的和生物的天或帝，有神妙難測的智慧和自由意志，其所造生之萬物，莫不有理有則，在物爲自然律，在人爲道德律。因此天理名正言順地被用來指稱宇宙萬物之理或普遍律則。當代一些有唯心主義傾向的中國學者，喜歡走內在哲學的路線，企圖將天理與超越天或主宰天分開，將天理看作純屬人性或人心的活動，實無必要，亦難與中國哲學的精神符合。

馮友蘭說：「理，宋儒亦稱爲天理。我們亦可稱理爲天理，我們於上文說，天兼本然自然二義。理是本然而有，本來已有，故是本然，故可稱爲天理。」（註一七）

問題是萬物並非本來就有，萬物具備的理也不能說本來就有。因此所謂「本來就有」，如果指不需要使之有的原因，譬如說物與則並非由「天」所生，在中國哲學中講不通。如果說「本來就有」指非由人定，而是由天所生，天即是理的本根或最後原因，才講的通。

唐君毅強調天理爲當然之理，理學家首重當然之理，而以存在之理爲次：「然理之基本義爲

當然的義理之理，則不可誣。而治宋明理學者，不可不深切銘記者也。」（註一八）

唐氏又說：「真正之天理，當是由心性之理通上去，而後發現之貫通內外之人我及心理之理。故性理是宋明理學家之所最重之理。」（註一九）又說：「因其他人物亦可見此仁之理而當仁。就此仁此理之不只屬於我言，即此理爲天理，天言其爲大公而普遍之理……我覺此當仁之理時，此理即能命我去行此仁存此仁，我亦願去行此仁存此仁。則此天理兼對我顯爲天命，而爲對我有實作用之理。」（註二〇）

由心性之理以通天理，如果說由人之對心性之理的體認，進而肯定大公無私的天理，並肯定此大公無私的理是客觀的，再進而肯定天理之本根爲天或上帝，看來合乎中國哲學的傳統精神。如果說天理本來就在於人的心性，心性之理即天理之所本，似乎是一種徹底人本主義的主張，很難與中國哲學的傳統精神相符合，而且依此人本主義或內在哲學談所謂當然之理，不知此客觀而普遍的「當然範疇」如何能建立的起來。

羅光論程顥的思想說：「天地萬物爲甚麼是天地萬物呢？因爲有自己的理。有理則有物，無理則無物。天地萬物之理來自天，書經詩經曾說天生萬物，予以規則。」（註二一）

羅氏又論程頤的思想說：「以理爲天，並不是以理爲一個精神實體，先天地而存在，或以理爲宇宙之元的太極，故稱天。以理性之天去替代書經詩經的有意志之皇天上帝。程頤以理和氣同在，天地之理在天地之內，是一種超然之理。以理爲天，祇是承認理爲天然所有，又承認理的規

律都是天然的結論。就如易經所說的天道，乃一種自然的規律。但並不否認天道和天理爲造物者所給的律則。『天造人物，有物有則』，程頤也承認這一項道理。」（註二）

朱子以太極或道爲理，答陸子靜書云：「故語道之至極，則謂之太極。語太極之流行，則謂之道。雖有二名，初無兩體。」答程可久書云：「太極之義，正謂理之極至耳。」語類卷一曰：「太極只是一個理字。」語類卷六曰：「道是統名，理是細目。」又曰：「道字包得大，理是道字裏面許多理脈。」依朱子之說，太極、道與理之間的分別不是實在的，同一個理自整體方面去看便是道或太極，自部分或細目去看便是理。因此語類卷六又說：「理是有條理。」「理如一把線相似，有條理。」

羅光說：「程明道也說：『天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。』（近思錄卷一）二程子是理學家，特別提出『理』學的。爲講『理』字，先自天地之理而後到人性之理。朱子說過：『天地之理謂之道，天地之理在於人者則謂之性。』（註三）

唐君毅說：「此宇宙之太極之理之『冲漠無朕，而無形無象』之一理之全之世界，乃永大於一切現有之天地萬物，一切存在之氣中所以實現之理者。」（註四）此天地萬物之理，此普遍大全之理即天理。

朱子語類卷一曰：「先有箇天理了却有氣。」朱子又說：「道者，天理之當然，中而已矣」，「天以陰陽五行化生萬物，天即理也。」（中庸章句）

馮友蘭說：「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。」（註二五）

朱子談天理、天命時，不明言理、命與主宰天之關係，但是也未嘗否認理與命以超越天爲最後本根的傳統看法。（註二六）

陸象山也講宇宙之理，但思路與二程、朱子不同。「與趙詠道第四書」曰：「塞宇宙一理耳。學者之所以學，欲明此理耳。此理之大，豈有限量！」「語錄」曰：「此理塞宇宙，道外無事，事外無道。」

羅光說：「他所說的理，乃是宇宙變化之道。」（註二七）此宇宙變化之道，即是天理。

「與趙監之書」曰：「道塞宇宙，非有所隱遁。在天曰陰陽，在地曰剛柔，在人曰仁義。故仁義者，人之本心也。」陰陽、剛柔、仁義，莫非天理之呈現。道或天理是自然哲學和道德哲學的本根。道或天理固然充塞宇宙，如果沒有人心的體認，此理只是死的，而不是活的。

朱子言性卽理，陸子言心卽理。「與曾宅之書」曰：「蓋心一心也，理一理也，至當歸一，精義無二。此心此理，實不容有二。」「與李宰第二書」曰：「故曰：大人不失其赤子之心。四端者，卽此心也。天之所與我者，卽此心也。人皆有是心，心皆具是理。心，卽理也。」

明代王陽明亦肯定心卽理：「心卽理也，天下又有心外之事，心外之理乎？」（傳習錄）陸象山與王陽明皆自心與理的合一方面去看人與理的關係，與張載、二程、朱子等學者比較，更爲

重視主體性之活動與作用。然而宋明理學家所重視之主體性，其特質不是思想的或意識的，而是道德的。

馮友蘭說：「則朱子之實在論，只能以爲吾心中具有萬物之理，而不能以爲吾心中具有萬物。而象山之唯心論，則正以爲吾心中具有萬物，所謂『宇宙便是吾心，吾心便是宇宙』。此點至陽明更爲明顯。吾心中既已具有理及萬物，故一切反求諸心即可。至朱子則雖以爲吾人心中已具有萬物之理，而萬物却不在吾人心中，故須『格』外界之『物』之理以與吾心中所有者相印也。」（註一八）

吾心具有萬物，心外無事等論調，固然極富唯心論的色彩；但是如果我們肯定陸、王等學者的重點不是認識論的，而是道德性的，那麼稱他們的學說爲心物合一或物我合一之說，比稱之爲唯心論更爲貼切。王陽明在「大學問」中說：「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。……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。」陽明的理想在實現此「一體之仁」，此卽其道德的心物合一論之特色，而不在於站在主體性之立場去否定客觀世界與真理的存在。

象山卽心言理，順此邏輯，必然反對朱子將天理人欲二分之說，他說：「天理人欲之論極有病，自禮記有此言，而後人襲之，記曰：人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。若是，則動亦是，靜亦是，豈有天理人欲之分；若不是，則靜亦不是，豈有動靜之間哉？」（象山全集，卷三十五）

唐君毅說：「依此象山所辯，其根本義正在心卽理。理卽天理，而人之本心卽天理，卽道，卽性，則人理與人心，不能成相對。此性非只是靜，而亦動，故亦不能以靜是性，而謂動卽不是性。」（註九）

象山接受易傳思想，肯定天有天道，地有地道，人有人道。象山肯定人之外，尚有天地的存在，似乎並不以爲天地由人所生；因此「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」（象山先生全集，卷二十二），須從「理」字去解釋。換言之，象山關心的宇宙，是吾人藉理與仁所貫通的宇宙。如果宇宙不在我心，就不能成爲我認知與實踐仁道的對象。

除此之外，象山更未否定傳統思想中之主宰天之存在，而以人心之理，來自上天。他說：「小心翼翼，昭事上帝，上帝臨汝，不貳爾心。此理充塞宇宙，如何由人杜撰得？文王禁忌，若不知此，禁忌得什麼？」（象山先生全集，卷三十五）

象山直接以上帝爲天理、人心之本根，上帝、理與心皆非出於人之杜撰。這一肯定比朱子來得明白，也更接近儒家的傳統思想。如果稱陸子的學說爲唯心論，也並未否定中國哲學傳統的道

德實在論精神，與西方近代人本主義的唯心論截然不同。

清代顏習齋、李恕谷、戴東原強調理在事「中」，反對理學家之理在事「上」。李恕谷有兩段話說得很明白：「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。」（論語傳注問）「夫事有條理曰理，即在事中。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）

清儒主張「理在事中」，顯然是對宋明儒之主觀論傾向的一種抗議。「理」不應該離開事實，換言之，我們對理的探討，應落實到實際的經驗層面，正可以矯正宋明理學家流於空疏不實的弊病。

第二節 氣的探討

先秦哲學家，自形上學和宇宙論觀點探討「氣」的，當推莊子，漢代思想家受道家影響，重視「氣」觀念的也大有人在。

莊子知北遊云：「人之生也，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死……通天下一氣耳，故聖人貴一。」萬物的發生與毀滅，包括人的生與死，皆出於氣的聚散，因此說氣通天下，氣是構成並貫

通萬物的因素。

這因素有甚麼特性呢？由下面的一些話，我們可以勾畫出莊子「氣」概念的特性。

天地篇云：「泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形。」

庚桑楚篇云：「有乎生，有乎死，有乎出，有乎入。入出而無見其形，是謂天門。天門者无有也。萬物出乎无有，有不能以有爲有，必出乎无有，而无有一无有。聖人藏乎是。」

至樂篇云：「而本無形。非從無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形。

」

知北遊云：「昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本於精，而萬物以形相生。」

人間世云：「無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符，氣也者，虛而待物者也。」

老子肯定道爲無，莊子指出無爲「無有」，將無與存有的世界連在一起，一方面不失老子的原意，另一方面使無的概念更落實到萬物上去，無概念的取得本來就離不開天地萬物。

無又是一，爲一之所起，爲一之本根。而通天下之一，又是一氣，爲萬物生滅變化的原理。「無有」又是天門，乃一切自然的，生成變化之源，是無形無狀的。無和無有都是非常抽象的概念，莊子遂提出「氣」概念來說明萬物的出入生死，「氣」也是無形的存在，不過比無或無有更能落實到「有」的世界。

余雄說：「氣非無，乃是有；氣又非形，乃無形之有而能變成形者。氣之觀念，實即由一般所謂氣體之氣而衍出。氣體無一定形象，可大可小，若有若無。一切固體液體都能化為氣體，氣體又可結為液體固體。以萬物為氣之變化的見解，當即由此事實而導出。」（註三〇）

羅光說：「在至樂篇裏，氣生於芒芴之間，芒芴有似乎老子的恍惚，恍惚指『道』，則氣由『道』而生，然而『雜乎芒芴之間』也可以指泰初有氣時的狀態，是種芒芴的情況，是種冥冥的狀態。在知北遊篇裏，昭昭代表有倫，冥冥代表無形，即是有形生於無形。」（註三一）

有形生於無形，形本於精。既然氣是無形，是生成變化萬物的，氣是精。人間世篇肯定「氣」是虛，虛指沒有物質或形體的特性，氣是形而上的現實。

天地篇云：「汝方將忘汝神氣，墮汝形骸，而庶幾乎？」

羅光說：「莊子有時把精神和氣合在一起，稱為人的神氣。」（註三二）如果說氣概念脫胎於自然現象之氣，「氣」字在莊子哲學中，已經含有本體論的意義。氣是構成萬物的原素，特別是用來解釋萬物成毀變化的原理，是一個形上學的，精神性的原理。

古希臘哲學家阿納西米尼斯（Anaximenes）以氣為化成萬物的原理。因為「氣一方面是限定的，可成為認知的對象；另一方面又是最活動不定的，可以成為萬物分化的原理。氣之稀化，產生較輕的物體；凝化時，則生較重的物體。凝化即冷却，依程度之不同，而逐次產生風、水、雪、地、石等物；稀化即熱化，產生火，而後有日月星辰。」（註三三）

阿氏在斷簡第二說：「人的靈魂是氣，使人不散，呼吸和大氣環繞着整個宇宙。」

在阿氏的哲學中，我們看到肯定一個說明宇宙生成變化的普遍因素的需要，亦即肯定形上原理的需要。但是阿氏所舉出的「氣」，實是可感覺，物質的氣。同時他也是藉物質之氣來說明人的精神生命。希臘哲學在紀元前五百年，尚未有純精神現實的概念。莊子雖然用物質的氣代表宇宙生成變化的因素，已經把「氣」轉化爲精神性概念，這一點是非常重要的。

漢代易緯乾鑿度云：「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。氣是形質具而未離，故曰渾淪。」未見氣之太易，近乎道家的無或無有，是萬物的本根；而太初、太始、太素是構成形質的元素。

余雄說：「要之，中國哲學中所謂氣，是未成形質之有，而爲形質所由以成者，可以說是形質之『本始材料』（荀子論性語）以今日名詞說之，便可以說是一切有形之物之原始材料。唯氣論即認爲形質之原始材料即是宇宙之究竟本根。莊子外篇及漢代道家以道爲宇宙本根而亦言氣。唯氣論之氣的觀念，實與道家宇宙論中之氣的觀念有關。然道家雖言氣而不以氣爲本根，唯氣論則以爲氣即最究竟者。」（註三四）

筆者大部分同意余雄的看法，但有一點須澄清。唯氣論所謂形成宇宙的究竟本根，若指此氣爲形成萬物之根本因素，而理亦在氣內，則可；若指此氣爲萬物之最後原理，氣爲唯一而絕對的

因素，排斥更高的原因，則不可。例如張子被余雄看作唯氣論的代表，却很清楚地接受詩、書中
天或上帝的存在。徹底的唯氣論者將走上唯物論的路子，在中國傳統哲學中似乎還找不到這樣的
例子。

至論儒家所講的氣，最初也來自雲氣。在形上學方面，易傳、禮記等書，氣字用的也很少，
用的較多的是陰陽。先秦哲學重視的，是陰陽的宇宙論意義，即將陰陽視為說明萬物生成變化的
兩個形上原理。

至於孟子的浩然之氣，雖然也與宇宙論的氣有關，却是向道德修養方面發揮，指出道德精神
的崇高境界。具有浩然之氣的人，其道德精神便能充塞宇宙，貫通萬物。

董仲舒是漢代儒家的代表，藉陰陽、五行說明宇宙的結構。馮友蘭論及董仲舒時，曾對氣的
觀念有所解釋：「陰陽是兩種氣。董仲舒說：『天地之間，有陰陽之氣漸人者，若水常漸魚也。
所以異於水者，可見與不可見耳』。『是天地之間，雖虛而實。人常漸是澹澹之中，而以治亂之
氣，與之流通相淆也。』（春秋繁露天地陰陽）在中國言語中，『氣』是一個意義非常分歧的名
詞。一個人可以有喜氣、怒氣，可以有正氣、元氣。天地間亦可以有正氣、元氣，及所謂『四時
不正之氣』。現在更有所謂『空氣』、『電氣』。在中國哲學中，『氣』亦是一個意義非常分歧
的名詞。如此所謂陰陽之氣，及治亂之氣。董仲舒又云：『天地之氣，合而爲一。分爲陰陽，判
爲四時，列爲五行，行者行也，其行不同，故謂之五行。』（春秋繁露五行相生）據此則又有所

謂天地之氣，陰陽之氣，又是從其中分出來底。凡不可看見，不可捉摸底東西，或勢力，舊日多稱之爲氣。近來空氣或電氣之所以稱爲氣者，其故亦由於此。用現在的話說，所謂天地之氣，大概可以說是宇宙間底根本底本質或勢力。」（註三五）

先秦哲學家 and 漢代的董子，談到「氣」的時候，有幾個共同點可歸納如下：

1. 如馮氏所說，把氣看作構成宇宙萬物的本質。但是氣不是全部本質，是本質的一部分，當然是根本的部分。氣難以捉摸，是無限定的部分，萬物的形成不能只靠無限定的因素，還需要限定的因素，即是「理」。「氣」可以說是理所限定的「勢能」或「潛能」。宋代以前，中國哲學中有這些因素，但是完整的理氣論在宋代以後才出現。

2. 「氣」不可見，是形而上的原理，也是構成形器世界或物質現實的原理。古代哲學家談到「氣」時，必然會談到它與形器世界的密切關係。由這一點，我們可以看到「氣」頗類似西方哲學中形質論裏面的元質，只有含物質成份的東西才以元質作爲內在原理。可以說「氣」是物質性的本根。

3. 理氣或陰陽都不是萬物的最後本根，因爲談到最後本根，自存有論方面看，還有道或太極更爲根本；自理性神學方面講，還有天或上帝作爲理氣、陰陽的最後原因。

唐君毅論「氣」概念之形成說：「至於此生命之氣之一字之更早之原義，則初又當爲指人所見之雲氣。此卽爲一自然之氣。溯此氣之概念之所由成，則由人之見物（如雲氣）之形相之在變

化流行中，遂不本此形相，以謂此物之爲何，乃本此形相之恒在自己超化之歷程中謂此中所有之物，無一定之形相，唯是一流行的存在，或存在的流行；遂不視同一般有一定形相之物，而只名之爲氣。……因氣在流行中，恒自超化其形相，故此通天下之一氣，亦爲遍運於天地中，實無形相，而只可視之爲一普遍的『存在的流行』，或普遍的『流行的存在』。此爲一具客觀意義的形而上的存在之氣。由此氣之能流行，能遍運，而能變化無方，即見此氣之道。」（註三六）

此一所謂流行的存在，即是不限定的氣。因氣本身常在流行不定之中，可以接受任何限定，而成爲固定的物體。氣本身無一定的形相或限定，因此不能是限定的，已經完成的東西，而是使一完整物完成的一個原理或要素，唐氏的說明頗爲合理，而且強調此一通天下之氣，遍運於天地萬物中，正指出我們應該自具體存在的萬物及其流行變化中，去看氣概念之形成，才不致落於空汎不實。

由自然的氣轉變而成的氣的形上學概念，以及一分爲二的陰陽二氣，皆是說明天地萬物之內在結構的因素或原理。在先秦哲學中，氣和陰陽都是形上的觀念，此根本的、原始的意義，對後世講氣和陰陽的哲學家，影響甚大。

接下來我們探討一下理學家對氣的看法，首先看張子氣論中的「氣」，再看朱子理氣論中的氣。

張子以氣爲宇宙萬物的本根。自氣的整全性去看，即是太和。太和指氣整全未分的狀態。正

蒙太和篇云：「太和所謂道。」氣即是太和，太和即是道。道特別指氣化流行的歷程。

氣又是太虛，太虛指氣的原始狀態，沒有形狀，是氣散而未聚的狀態。正蒙太和篇曰：「氣聚則離明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形。」又曰：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。」太虛爲氣之本體，其本然狀態是無形的，太虛卽天，太和篇云：「由太虛有天之名。」太虛雖然無形，却是實在的存有，語錄曰：「凡有形之物卽易壞，惟太虛無動搖，故爲至實。」

總之，氣是構成萬物的根本因素，散則爲太虛，無形無狀；聚則爲實物，有形有質。但無形之太虛或氣與有形有狀之物都是實在的存有，氣是形而上的，實物或形器是形而下的；形上與形下是分不開的，形爲氣之聚，氣爲形之散。這些情況由萬物的流行變化可見。太和篇曰：「氣之爲物，散入無形，適得吾體；聚爲有象，不失吾常。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。」

余雄說：「萬物只是氣，氣只是太虛。太虛乃氣之本然，並非由太虛而生出氣。太虛與萬物乃氣之散聚形態，並非實有的萬物存在於空無的太虛之中。要之，一切皆一氣之變，似乎空無之太虛，乃氣之原始狀態；堅固有形之萬物，皆由氣凝聚而成。」（註三七）顯然在張子的思想中，氣爲形上現實，太虛形容氣的本然狀態，並非說太虛是空無；因爲氣雖爲形上現實，却是萬物生成的原理。天地間萬物的構成，需要流動不定，無形無狀之成份，卽氣。氣凝聚時，才能成物，

擬具即氣之限定或固定化。此限定能力或原理，應來自另一因素，即是理，即流行變化之「則」。因為氣本身指流行未定的存在，如果已包含固定性，將成不固定而又固定，是不合理的。

太和含有內在的本性，即動靜相感之性，即能起變化之性。變化的結果即具有形體之物。

太和篇曰：「太和所謂道，中涵浮沉升降動靜相感之性，是生絪縕相盪勝負屈伸之始，其來也幾微易簡，其究也，廣大堅固。」乾稱篇又曰：「感者性之神，性者感之體。惟屈伸動靜終始之能，一也。故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。」太和本身有內在的、相對待的變動之性、理或功能，於是一中有二，氣分陰陽，各有其理，萬物才能化生。

參兩篇云：「一物兩體，氣也。一故神，兩故化，此天之所以參也。」大易篇云：「一物而兩體，其太極之謂與？」

吳康說：「一者太極，指道之本體，兩即道之見於變化，為相對之兩物，此兩物之著者，始乎陰陽，故曰：『氣有陰陽』（神化篇）『陰陽合一存乎道』（誠明篇）。」（註三八）

太和篇云：「氣本之虛，則湛然無形。感而生，則聚而有象，有象斯有對，對必反其為有，反斯有仇，仇必和而解。」太和之氣，無形無狀，但內含深沉、升降、動靜相感之性，感而生有象之氣，即陰陽。陰陽互相對立、推盪，又相合和而凝聚成物，物為有形狀之存在。

乾稱篇曰：「凡可狀，皆有也。凡有，皆象也。凡象，皆氣也。氣之性，本虛而神。」又曰：「太虛者氣之體，氣有陰陽，屈伸相感之無窮……陰陽之氣，散則萬殊，人莫知其一也。合則

混然，人不見其殊也。形凝爲物，形潰反原。」太和篇云：「游氣紛擾，合而成質也，生人物之萬殊。其陰陽兩端，循環不已者，立天地之大義。」

太和和太虛之氣，是形上的本體和本然的氣，內含不同的性、理或功能，因而生互相對待的陰陽二氣。陰陽二氣是有象的，有象即可象，與物體的形象雖不同，却可以透過浮沉、升降、動靜、清濁等可感事物，而加以描述、理解。陰陽是形而上的原理，藉它們所生成的形器世界可以理解。

二程和朱子的理氣論，對「氣」的看法與張子不同。程顥也以氣爲形成萬物的因素，但明言氣是形而下的。遺書卷十一曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器，若如或者以清虛大一爲天道，則乃以器言而非道也。」又曰：「一陰一陽之謂道，陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得分明。元來只此是道，要在人默而識之也。」（同上）

程顥以爲萬物的本根不是氣，是理，理才是形而上的。遺書卷二曰：「萬物皆只一個天理，已何與焉！」理即是道，遺書卷四曰：「道之外無物，物之外無道，是天地之間無適而非道也。」

理與氣合，萬物才能生成。理是事物中的根本而普遍的法則。

程頤也以理爲宇宙之本根，但他強調理是事物的所以然之理。「語錄」曰：「凡物有本末，不可分本末爲兩段事，洒掃應對是其然，必有所以然。」

此理即氣之理，即陰陽之理，理氣不能分離。遺書卷三曰：「氣，形而下者。」遺書卷六曰：「有形總是氣，無形總是道。」遺書卷十五曰：「離了陰陽更無道，所以陰陽者，道也，陰陽氣也。」

道或理是形而上的，氣是形而下的。氣分陰陽，陰陽也是形而下的。二程以理氣爲宇宙之二根本，理爲主，氣爲次，與張子的唯氣論不同。

理氣論的集大成者是朱子。羅光說：「在中國的思想裏，氣字的意義也是最難解釋的。朱熹在這一方面，有他的一份貢獻，對氣字在中國本體論上的意義有所說明，雖然還是有不清楚的地方，但他自己用氣字時，常能保持所給與的意義。朱熹以氣爲構成物之本體的一種元素，這種元素構成物的形，屬於形而下。」（註三九）

朱子不贊成張子把氣看作形而上者的主張，「語類」卷九十四曰：「問陰陽氣也，何以謂形而下者？曰：既有氣，便有箇物事，此謂形而下者。」

氣既然是形而下的東西，看來應該是物質性的，但是朱子一如張子和二程，皆把氣分爲清氣和濁氣，清者爲精神，濁者爲物質。清濁既然都是氣，精神體與物質體的區別，就不能像西方傳統哲學之言二者之截然不同。

朱子主張在實際的事物中，理與氣同在。「語類」卷一曰：「或問理在先，氣在後？曰：理與氣本無先後之可言。但推上去時，却如理在先，氣在後相似。」朱子主張理是本根，是形而上

者，氣是形而下者。此處所謂「先後」，不應是時間的先後，而是二者比較，理有優先性，因為理是氣的基礎；無理，氣不能成立，也不可理解。

理與氣都是成物的因素，但氣是無限定的，未成形的，而理的作用正是使氣成為固定的，使氣成形。理是限定的，積極性的因素，原則上在沒有氣的情況之下，仍能被了解。因此可以說，氣不能沒有理，而理可以沒有氣。

在張子之後，主張氣是理之本的，有二程的弟子楊時，明代的羅欽順、王廷相、劉宗周、黃梨洲等人。然而張子之後，最重要的一個唯氣論者，當推清代的王船山。他肯定氣為宇宙之本根，無「氣」則不能有理。

「思問錄內篇」云：「氣者理之所依也，氣盛則理達。天積其健盛之氣，故秩敘條理精密，變化而日新。」「讀四書大全說孟子」云：「言心性，言天言理，俱必在氣上說，若無氣處則俱無也。」理必依氣，才不落空。但不能在氣外孤立存在。同樣言心性，言天道天理，皆須落實到氣上，否則只能是空洞的性理。

王船山之重氣，一方面受張子的影響，另一方面也由於他的哲學精神即是重視經驗及形器世界的。他強調沒有形下之器為本根和依據，也建立不了形而上的世界。

「周易外傳」曰：「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，亘古今，通萬變，窮天窮地，窮人窮物，皆所未有者也。……器而後有形，形而後有上。無形無下

，人所言也！無形無上，顯然易見之理……君子之道，盡夫器而已矣。」

顏習齋的宇宙論，亦以氣爲主，理爲次，主張理氣不能分離。他在「存性編」內，肯定天道兼涵理氣，陰陽爲天道之良能，元亨利貞四德爲陰陽之良能。陰陽是氣，四德是理，理氣交，萬物於是化生。

顏氏的弟子李恕谷主張理在事中，理是事物的條理，必須落實在具體的事物上，不在事物之外或之上獨立存在。事物生於陰陽之氣之流行，其中自有條理，因此「周易傳」注曰：「以陰陽之氣之流行也謂之道，以其有條理謂之理。」

戴東原也認爲宇宙是一個氣化流行，生生不已的大歷程，所謂理即是氣化流行的條理，即在氣化流行的歷程中出現。（註四〇）「原善」云：「一陰一陽，蓋言天地之化不已也，道也。一陰一陽，其生生乎，其生生而條理乎，以是見天地之順。」道即是氣，在氣的變化流行中，可以見天地之理。

陰陽是氣，氣是道，因此陰陽即是道，即是形而上者。戴東原反對朱子視理爲形而上者，氣和陰陽爲形而下者的主張。

「孟子字義疏證」曰：「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。易又有之，立天之道曰陰與陽，直舉陰陽，不聞辨別所以陰陽而始可當道之稱。豈聖人立言皆辭不備哉？一陰一陽流行不已，夫是之爲道而已……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，固形而下者，器也；其五行之氣，人物咸稟受於此，則形而上者也。」

東原爲了強調生成萬物之陰陽二氣，作爲兩個普遍的原理，不是形質，而是化生有形質之物的原理，是形而上的東西，進而提出水火木金土五行，亦可自不同的角度去看，將五行看作五種有形質的東西時，當然是形而下者，若是將五行看作五氣，即五種普遍原理；亦應視之爲形而上者。

希臘前期的哲學家，也將水氣火土等物質因素看作化成萬物的原理，這些原素本身固然是形而下者，但是哲學家把它們當作構成宇宙的普遍因素時，已經在努力使之抽象化、理論化和形上化。將五行或物質因素看作形上原理，並不妥當，但是哲學家透過經驗現實，去尋求普遍的，必要的，形而上的原理的努力，仍然有深刻的意義和價值。

第三節 理與氣的關係

張子雖然以氣爲萬物之主要本根，但氣內有理，即氣在化生萬物時，循一定的秩序或規律。正蒙動物篇曰：「天之生物也有序，物之既形也有秩。」此亦承繼傳統——「天生蒸民，有物有則」之思路，肯定萬物的生成與活動，受自然規律的限制。自然規律即是秩序，秩序即是條理。

此理不只是外在的，也是萬物生成變化的內在條件。

「語錄」曰：「萬物皆有理，若不知窮理，如夢過一生。」又曰：「陰陽者，天之氣也，剛柔緩速，人之氣也。生成覆幬，天之道也；仁義禮智，人之道也。損益盈虛，天之理也；壽夭貧賤，人之理也。……道得之同，理得之異。」

氣從生成萬物之根本因素上看，道從氣之變化歷程上看，實則氣與道沒有實在的區別，皆指萬物生成變化的普遍原理。氣本身所含有的浮沉、升降、動靜之律則，即是理。羅光說：「張載主張在虛一氣，中涵浮沉動靜之性，性卽理。太虛一氣因性理而化，化而有陰陽之氣，陰陽之氣也涵有變化感應之理，乃聚而成物。」（註四一）

張子也主張——「道得之同，理得之異」，道是一，理是多。道是萬物生成變化的共同原理及歷程，理是道的區分，是道本身所含有的多樣性的規律及秩序。朱子主張理氣不可分，但最根本的因素是理。張子主張理是氣的條理，內在於氣，氣才是最根本的因素。

程顥主張天下只有一個理，不贊成張子以氣爲道的主張，而以理言道。道是宇宙變易的規則，此規則或理貫通天、地與人。道或理是溝通萬物的普遍性和共同性原理。

理外有氣，氣分陰陽、清濁，分天之氣和地之氣。理是合一的原理，氣是分化的原理。

「遺書」卷二曰：「陰陽於天地間雖無截然爲陰爲陽之理，須去參差，然一箇升降生殺之分，不可無也。」氣本一氣，混然不分，既然有陰陽之別，其分別必然自理而來，因爲氣本身不包

括任何限定成份。肯定理與氣互相外在，一爲形上，一爲形下，皆爲獨立存在，再談陰陽二氣和五行五氣，就難以自圓其說了。

程顥也體會到強調理氣相合，理氣間密切關係之重要。遺書卷六曰：「論性不論氣不備；論氣不論性不明。」性即是理。理沒有氣就不完整，缺乏被限定的質料；氣沒有理則不明不辨，不可理解，缺乏限定它的形相。二者相合，萬物才能化生。

程頤也以理爲宇宙之首要根本，理即物之所以然，即使一物之所以如此的道理。「語錄」曰：「天下物皆可以理照，有物必有則，一物須有一理。」又曰：「天下萬物皆能窮，只是一理。」又曰：「一物之理即萬物之理，一日之運即一歲之運。」理貫通萬物，給予萬物律則和意義的普遍原理。理和道沒有實在的分別，道即是通萬物之理，理即是分殊之理，二程和朱子皆認爲道的特性即是理的特性，道是一，理是分，在意義上沒有區別。先秦哲學便不這樣講，因爲貫通一切，包容萬有的合一原理，即道或一，與區分萬物，使萬物各屬不同類別，各有不同本性或本質的原理，即理，彼此有實在的分別。

陰陽是氣，氣不是理。理之所以一陰一陽者，理是氣和陰陽的根本規律及道理。程頤也強調氣與理之間密切的關係。遺書卷十五曰：「離了陰陽更無道，所以陰陽者道也，陰陽氣也。」易傳卷一又曰：「太極者，道也。兩儀者，陰陽也，陰陽一道也。」

太極是道，道即是理，理離不開陰陽，有理就有氣。余雄說：「氣是形而下者，不足爲本根

，理或道是形而上者，方是究竟本根。然理與氣雖是二，亦不相離，理是氣之所以，無氣則亦無所謂理，理非離氣者。」（註四二）余氏又說：「伊川理氣論之實在意義，即是規律較物質為根本，規律為最根本的，而表現規律者乃是其次，伊川所謂理，包含自然規律與道德標準，並認為二者只是一；所以伊川的根本學說，亦即是認為：自然規律即道德規律，乃一切之根本。」

（註四三）

問題是二程皆肯定理與氣不同，一為限定一物的規則，一為不限定的質料，那麼就應該有兩個不同的形上本根和來源。二程認為氣是形下的，以形上的理為本根，必然會發生困難。

朱子對於理氣的關係，有更明晰詳盡的探討。理是太極或道，是形而上者；氣和理氣所形成的萬物是形而下者。理是最根本的，是生物之本，使萬物各有本性；氣是生物之具，是使物有形有狀的因素。形而上的理無形無象，形而下的氣有情有狀。

「答黃道夫書」曰：「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。」語類卷九十五曰：「形而上者無形無影，是此理；形而下者，有情有狀，是此器。」卷七十五曰：「形而上者，指理而言；形而下者，指事物而言。事事物物皆有其理，事物可見而其理難知。即事即物，便要見得此理。」

理氣雖是形成萬物的兩個因素，但是二者截然不同，理是形而上者，氣屬於形器世界，是形

而下的。陰陽是氣，自是形而下者。

理氣屬於不同層面，但二者並不相離。語類卷七十五曰：「問形上形下，如何以形言？曰：此言最的當。設若有形無形言之，便是物與理相間斷了，所以謂截得分明者，只是上下之間，分別得一箇界止分明。器亦道，道亦器，有分別而不相離也。」朱子論理氣不離之言甚多，「答劉叔文書」曰：「所謂理與氣，決是二物，但在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處；此不害二物之各爲一物也。」語類曰：「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。」

朱子一面肯定理氣不同，另一方面又肯定二者不分。似乎此普遍的「理」並非指形上實體，而指普遍理念，理念不在物外存在；所謂二物渾淪，當我們認知具體事物時，便把事物的理抽出，便是理的觀念，然後在從千萬事物的理中，抽出貫通一切的理，即是太極或道。語類卷一又說：「現在氣中發現處如何？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。」卷九十四云：「理搭在陰陽上，如人跨馬相似。」此譬喻頗似西哲笛卡兒用駕駛者與船的關係說明靈魂與形體的關係，可指出二哲學家在說明理與氣、心與物之間的內在關係時，所遭遇到的困難。

爲進一步了解理與氣的關係，須了解朱子所說的——「理一而殊。」羅光說：「謂『理一而殊』，朱熹是從太極方面去講。太極，按照朱熹的思想乃是理，也是『理之極至』，爲一物之理，是完滿無缺的……例如人，有人的『理之極至』，人就是人，該有人之所以爲人之理，並且該

有全部的人之爲人之理，不然便不是人。從這一點說，天地有自己的『理之極至』，每一物有自己的『理之極至。』（註四四）理只是一理，每一物又有每一物之理。

語類卷一曰：「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。」卷九十四云：「『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」，「太極只是箇極好至善的道理，人人有一太極，物物有一太極」，「本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各各具一太極爾。如月在天，只一而已。及散在江湖，則隨處而見，不謂月已分也。」

太極是理，使一物之所以成爲一物之理。近乎西方哲學中的本質或本性。本質是構成一物之不可或缺的條件，本身圓滿無缺。例如人性，自其本身講，完全無缺，也不能多，也不能少。每一個人都有人性，每一個人所具有的人性，也是完全的。不能說張三的人性比李四的完美。在類似的情形之下，太極是理本身，只有一個，萬物分受此一太極時，又各有不同的本質。因此說：「本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各各具一太極爾。」

問題是在同一本性的層面，有無數個體分受同一本性或理，例如無數的人分受同一人性，以此來說明「理一分殊」，還容易說得通。若說太極本只一個，把它看作貫通萬物的大原理，然後再言分殊，例如有人之理，馬有馬之理，石頭有石頭之理；而這些不同的理又皆各具一太極，就很難講得通了。因爲理一之「一」與分殊之「多」顯然不同，如何能同指一太極呢？

中國哲學喜歡自萬物的生成變化去看理，因此成物之理卽是生生之理。由此生生之理中國人直接上體天心之仁，並肯定人所當行之仁義，在中國哲學中形上學、宇宙論和道德實踐常是融於一體的。爲了解「理一而殊」的道理必須把握住具體事物。

自本質的層面講，理氣相合，有清濁之分。清則爲人，濁則成以外之物。自個體層面講，理氣相合，也有清濁不同，就形成不同的人。語類卷十七曰：「問：或問氣之正且通者爲人，氣之偏且塞者爲物，如何？曰：物之生，必因氣之聚而後有形。得其清者爲人，得其濁者爲物。」這是自本質的層面去看。

語類卷四曰：「人性雖同，稟氣不能無偏重。有得木氣重者，則惻隱之心常多，而羞惡辭遜是非之心，爲其所塞而不發。有得金氣重者，則羞惡之心常多，而惻隱辭遜是非之心爲其所塞而不發，水火亦然；唯陰陽爲德，五性全備，然後中正而爲聖人。」這是自個體性層面去看，朱子顯然主張氣和五行是個體性原理。

但是爲甚麼人的稟受會有不同呢？會不會完全出於偶然？朱子最後將這種情形歸於命，而命的最後根原是天命。朱子不贊成宿命和氣數之說，但未曾否認傳統的天命之說。

明白了上述道理，朱子所謂理之全與偏就容易理解了。語類卷四曰：「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：物之具一太極，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。」

按朱子的說法，可以講理限制氣，也可以講氣限制理。理本身自是無不全，但氣稟受理之限制時，能有千萬種不同情況和其他外在因素的參與，理就不能無偏了。

「答徐子融書」曰：「人物所稟，形氣不同，故其心有明暗之殊，而性有全不全之異耳……然唯人心至靈，故能全此四德，而發爲四端……若生物之無知覺者，則又其形氣偏中之偏，雖若不可復論仁義禮智之彷彿，然亦不可謂無是性也……即知天下無無性之物，除是無物，方無此性。」

「答徐方叔書」曰：「天之生物，有血氣知覺者，人獸是也。有無血氣知覺，而但有生氣者，草木是也。有生氣已絕，而但有形色臭味者，枯槁是也。是雖其分之殊，而其理則未嘗不同。但以前分殊，則其理之在是者，不能不異。」

唐君毅說：「此生即太極之生之理，此『甚麼』之本身，即此生之理所貫之萬理之一，而同屬於太極之理之全者。是見此太極之理，實於人與動物、枯槁之物，無不貫徹。此中人與人，人與物，物與物之差別，乃唯由其氣對理之全之所能表現者之差別，方見理之在是者不能不異，以成人與萬物之分殊。合此理與氣，以論人與萬物之性之理，而於其中見一由偏至全，由昏至明，由塞至通之層級之不同；則爲朱子論性理之言之所特及，而爲以前之儒者所未及者也。」（註四五）

由上面朱子的話和唐氏的解釋，應該提出下面的結論，即一物之本性或本質的形成，例如人之性，動物之性，草木之性，無生物之性等，其主要因素在於「理」，因爲「理」是限定一物爲

一物的原理，使物特殊化的原理。在西方傳統哲學中，「理」是分化原理，不是貫通原理，貫通一切的原理是存有。在先秦哲學中，貫通一切的原理是道，分化的原理是性或理。朱子肯定道即是理，因此理不但是分殊原理，也是貫通一切的原理。那麼爲說明「理一而殊」，爲說明理的分殊或特殊化作用必須借重「氣」。在天之月爲一，散在江湖之月爲多。雖明月只是一個，然而月之在天與散在江湖總有不同，一與多，合一與分散總有不同。此不同即在於月之在天指月本身，而散在江湖之月，則是附著在氣上的月。理之分殊必須透過理氣的結合去看，即「由其氣對理之全之所能表現者之差別」，才能見理之分殊。

至於在同一理或性之內，例如人性之內，又有張三、李四等不同的個體性，則與氣之進一步的具體化有關。朱子謂人之性或理表現於四端，四端人人皆有，否則不成其爲人。但是人之稟受此四端又有更特殊情況，即五氣之影響，於是木氣重的人與金氣重的人不同，茲不論五氣之說本身有多少哲學的或理論的價值，我們應該重視的是它的更深層意義，意即理與氣所形成的人性在實現的時候，因受到無數變動不居之因素的影響，例如時空、環境、遺傳、教育、民族性、文化、個人的努力等因素，使同樣的人性在每一個人身上有了更具體的實現，即個體化的實現。在這方面的探討，朱子却有超過前人之處。

爲徹底了解理氣的關係，還須探討朱子所關心的「理先氣後」的問題。「答楊志仁書」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。」語類卷一曰：「有是理，後生是氣。」語類曰：「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？」又曰：「理氣本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別爲一物，即存乎是氣之中，無是氣則是理亦無掛搭處。」又曰：「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。自形而上言，豈無先後。」又曰：「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事物，這個都是氣。若理則只是個淨潔空濶的世界，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。」

朱子主張理不離氣，氣中有理，理與氣似乎在事物中同時存在，怎麼又說理先氣後呢？上面抄錄的這些話，已經相當明白地道出了朱子的意思。理氣不分與理先氣後表面看似衝突，事實上並沒有矛盾。因爲朱子自理界和實界兩個不同的角度去看這個問題。

朱子說：「理之一字，不可以有無論」，有無指存在的實界，我們不能把「理」當作實際存在的東西去看。「若在理上看，則雖未有物，而已有物之理」（答劉文叔書），意即自理的角度去看，而不是自實在的、實際經驗的角度去看。理指事物的普遍本質，「未嘗實有其物也。」（答劉文叔書）

理是形上者，藉形下的經驗事實推求出來的，普遍而必要的條件，事物必須具有的條件。若缺少了這樣的條件，事物根本不能完成或實現。因此說，自理論方面講，理先氣後。「只不可說是今日有是理，明日却有是氣」（語類），因為理先氣後不指時間的先後。具體實現的事實才屬於時間，對於這樣的事物，理與氣同時出現，缺一不可。

「理」因為屬於理界，是形而上的現實，因此「無情意，無計度，無造作」，「只是個淨潔空濶的世界」，意即「理」超越了經驗世界，是個抽象的觀念或共相。但是它與每一件事物都不開，有物便有理。否則一物便不知其為何物，而理正是由有形跡的事物中推求出來的。朱子肯定形而上者離不開形而下者，由形器世界的不足向上翻騰，才能使太極或純理的世界展現出來。

舉例來說，自形上學角度看，先有人的本質，才能形成實在的人。先有本質，後有存在，從理論方面可以講得通。按西方哲學的說法，本質構成一個東西的可能性，而可能性建立在不矛盾性上。意即本身不含有矛盾的，才能實現。例如人的本質由理性及動物性構成，這裏邊沒有矛盾，人的存在才能成立。反之，一個方的圓或圓的方，本身即是矛盾的，這樣的本質根本不可能成立，在世界也不可能找到方的圓或圓的方存在。在實際方面，本質與存在分不開，本質必須落實到存在的事物上，否則只是抽象觀念，而觀念必須抽自實物，沒有實物，也不會有觀念。自實界方面看，先有存在，才有本質。但是自理界言之，可以說先有本質，後有存在；先有可能性，後有可能的實現。因此朱子說：「如未有君臣，已先有君臣之理；未有父子，已先有父子之理。」

父子的理即是父慈子孝，父子的關係本來即是如此，不可改變。這個理是普遍的，只要是父子，就須依此理去做。盡管世界上有不慈的父親，不孝的兒子，並不能影響此理之不變。因此自理界看，可以說父子之理在先，父子在後。反之，自實界看，如果根本沒有父子，父子之理也無從展現。

唐君毅論理先氣後說：「理可超乎氣而觀，以肯定其實而已。氣則不能離乎理而單獨觀之。因凡有氣處必先有理，而氣凝聚處，理便在其中。于是氣不可離理而觀，以肯定其真實性。」（註四六）又說：「理爲形而上者，氣則爲形而下者。形上者之肯定，先于形下者之肯定，故朱子曰理先氣後，乃自形而上下言。朱子所謂理先氣後，乃形而上之先後，非時間之先後，朱子亦未明言其是邏輯上之先後。」（註四七）又說：「朱子亦固嘗言：『理先氣後，非今日有理，明日有氣』之類。謂理先氣後，是乃指邏輯之先後者，其大意不外謂：一物有理，即物之概念中涵有理之概念，亦預設理之概念，故必有理乃能有物。物之概念亦連於氣者，則理之概念，在邏輯上先於物，亦即先於氣。」（註四八）

唐氏謂理先氣後之先後，非時間的先後，乃形上的先後，邏輯的先後，甚善。實際「理」之先在性指其優越性和本根性。「理」是積極性原理，是限定性原理，本身具備獨立存在和被認知的條件；如果「理」不離「氣」而獨立存在，只因爲它是物質現實之「理」，與「氣」共存亡，並非「理」本身不能獨立存在。「氣」是消極性的原理，被限定的原理，沒有「理」的限定，本身

不可認知，也不能獨立存在。

當代不少學者皆拿理氣論與亞里斯多德和士林哲學家的形質論作比較，認為二者接近，但終不完全相同。羅光說：「儒家的理氣，有似於士林哲學的理(*forma*)和質(*materia*)，可是兩者也有許多不同之點。理和氣結成個體之物，理和質，則只結成物性。因此理學家的『性』字和士林哲學家的『性』字，意義功效也多不同。士林哲學家的『性』，包含理和質；理學家的『性』則只有理；士林哲學家的『性』，決定物的本體；理學家的『性』，雖亦決定物的本體，然其功效，另外是有關倫理方面的善惡。」(註四九)

除上述這些觀點之外，我們還可以補充下列幾點。在西方的形質論中，元形與元質是成物的兩個內在原理，互相依賴，本身不是完整的存有，而是使物生成的不完整存有。元形(*form*)是限定的，積極的，主動的原理，元質(*matter*)是不限定的，消極的，被動的原理。

張子重氣，氣之內含合理或性，很難說明「理」的積極性與獨立性。二程與朱子重「理」，但是把「氣」看作形而下的存在，也會遇到許多困難。

在朱子的哲學中，似乎理限制氣，而氣承受理時，也限制理，才成所謂理一而殊。「氣」如果是形而下的，因此應該是有形狀的東西。換言之，氣本身已經是形器，是限定的物，有限定的本質和意義。限定不能來自氣，必須來自理，那麼形而下的氣本身就已包括理。氣是不限定的，那麼不限定的氣因包括理又成為限定的，是不合理的。又已限定的氣又因受「理」的限定而成物

時，那麼一物就有了兩個限定。在同樣的角度下，一物有兩個限定，等於說一同時又是二，又是多，是矛盾的現象，不可能成立。

二程和朱子的理氣與先秦哲學中的陰陽不同。在先秦哲學中，氣是形而上的原理，不是形而下的物質現實。因其無形無狀，難以捉摸，故借用「氣」字來形容。陰陽顯然是兩個互相對立又互相依存的原理，不能獨立存在。萬物因陰陽和合而生，陽是實現原理，陰是潛能原理。陰陽是兩個原理，但不處於同樣的條件或狀態，因此在形成同一物時，沒有一與多的衝突。一件事物在實現的條件下是一，在潛能的條件之下又是多，並沒有矛盾。

宋代理學家的理氣，情況就不同了。無論是張子的氣含理，或二程和朱子的理含氣，理氣雖然相互依賴，理也好，氣也好，似乎本身都是完整的存有。雖然理學家對於理氣的探討，較先秦哲學中的陰陽二觀念，內容豐富、詳盡了很多，而且理氣不只是宇宙論的原理，也是建立人性論和倫理學的根本概念；但是自另一個角度去看，理氣二觀念，却不如先秦哲學中的陰陽那麼堅實合理。

附 註

註 一：羅光，中國哲學思想史，一，二五頁。

註 二：唐君毅，中國哲學原論，原性篇，四八六頁。

註 三：同註二，導論篇，五十頁。

- 註四：二程全書，二。
註五：二程全書，一。
註六：遺書伊川語。
註七：余雄，中國哲學概論，五十八頁。
註八：朱子，太極圖說註。
註九：朱子，語類卷九十四。
註一〇：同註九。
註一一：同註九，卷五。
註一二：同註一，三，四九五頁。
註一三：朱子，語類。
註一四：同註七，八十四頁。
註一五：馮友蘭，中國哲學史，下冊，八五六頁。
註一六：馮友蘭，新理學，五十三頁。
註一七：同註十六，四十六頁。
註一八：同註二，原道篇，三，一四二五頁。
註一九：同註三，四十九——五十頁。
註二〇：同註三，五十三頁。
註二一：同註一，三，二九〇頁。
註二二：同註一，三，三八一頁。
註二三：羅光，儒家形上學，五十頁。

- 註二四：同註二，原性篇，三六八頁。
註二五：同註十五，八九七頁。
註二六：同註一，三，五三八頁。
註二七：同註一，三，六四六頁。
註二八：馮友蘭，中國哲學史補，一一三——一二四頁。
註二九：同註二，原性篇，四二〇——四二二頁。
註三〇：同註七，六十八頁。
註三一：同註一，四〇八——四〇九頁。
註三二：同註一，四一〇頁。
註三三：李震，希臘哲學史，八頁。
註三四：同註七，六十九頁。
註三五：馮友蘭，新原道，一一六——一二七頁。
註三六：同註二，原性篇，一一八頁。
註三七：同註七，七十三頁。
註三八：吳康，錫園哲學文集，上冊，一二八頁。
註三九：同註一，三，五二三頁。
註四〇：同註七，一〇六頁。
註四一：同註一，三，一六八頁。
註四二：同註七，八十三頁。
註四三：同註七，八十四頁。

註四四：同註一，三，四九八——四九九頁。
註四五：同註二，原性篇，三七四——三七五頁。
註四六：同註二，原道篇，三，一四一〇頁。
註四七：同註四十六。
註四八：同註二，導論篇，四六四頁。
註四九：同註二十三，九十六頁。

第九章 物質與精神

當我們討論陰陽與理氣的問題時，曾肯定先秦哲學中的原始陰陽概念，頗類似希臘哲學中的「潛能與實現」兩個形上學原理，是宇宙間一切事物的生成原理，不論物質或精神的現實，都離不開這兩個極普遍的原理。宋明理學家所強調的理與氣二原理，其所涉及的範圍，就不如陰陽來的寬廣。因為理氣只能是物質或形器世界的形上和內在原理。人也由理氣二原理形成，因為人具有物質成份。

宇宙包括受時空限制的一切東西，探討這些東西的特性和本質，是哲學的任務。宇宙萬物是人類認知的直接對象，也是人類將自己提昇到形上世界具體而可靠的跳板。不透過有形可見的事物，我們不能夠到達形上的世界。

在中國哲學中，佛學肯定萬有皆空，事物的客觀內容並不是實在的，而是出於人主觀的執著。因此佛學不重形上學或本體論的探討，而着重在建立認識論，以破除這種執著。並在此藉正確的認知方式，破除人爲的迷亂的過程中，建立起種種修養方法和人性論。

傳統的中國哲學則莫不富有實在論的色彩。儒家主張名實相符，即肯定萬物的存在是客觀的，實在的，而人的概念和表達概念的名稱應與現實的內容或意義相合，才能獲得真理或真知，所謂格物致知正可以說明上述意見，而物即指現實，有客觀、實在意義的現實。即使物指認知主體

，此認知主體也應該具有客觀、實在的意義和確性。

墨家所談論的物、人與天也具有實在的意義。道家雖然強調道觀念本身，但是「道」觀念不是空洞的，而是能够指稱萬有的最普遍而實在的概念。

在萬物當中，中國人自古最重視物質、生命和精神，而在所謂生生之道的大化流行中，物質與精神構成生命的兩個基本層面，我們也就這兩個不同層面去加以探討。

第一節 物質世界的探討

1. 物質與變化

中西哲學都強調宇宙萬物的變動不居，物質世界是屬於變化的世界，而變化現象是人直接認知的對象。

孔子在川上，有「逝者如斯夫！不舍晝夜」之慨嘆，朱子註曰：「天地之化，往者過，來者續，無一息之停。」變化在時間的川流不息中，最爲顯著而動人心魄。

易經的基本思想是宇宙變中有恒，恒中有變，即透過宇宙的千變萬化探尋恒久的規律或原理，進而反省宇宙、人生的豐富意義。孔子解釋恒卦的意義說：「天地之道，恒久而不已也，利有攸往，終則有始也，日月得天而能久照，四時變化而能久成。」（恒象）

易卦代表宇宙間各種現實，具有實在的意義。每一卦皆由爻構成，沒有爻，卦不能成，而爻代表變化。有限現實是在變化中完成其始終的過程。

繫辭上云：「爻者，言乎變者也。」又云：「爻也者，效天下之動者也。」古代哲人藉「爻」說明萬物在時空內的變化過程中發展和完成。

繫辭下又云：「道有變動，故曰爻。爻有等，故曰物。」易道的變動不居，藉卦之六爻而得以表現。爻有剛柔等不同的等次或類別，使我們看到構成萬物的根本原理是兩個，即陰陽二物。換言之，根本的爻只有兩個，一陽一陰，即是構成萬物的兩個內在原理。原理有二，互相對待，一動一靜，一剛一柔，一限定一不限制，變與不變才得到合理的解釋。陰陽是構成萬物的兩個內在條件，也間接指出「變化」與萬物的本質有關，是內在於萬物的。

易經的發現代表中國哲學最原始的思想，儒道墨諸家莫不受此原始思想的影響。

老子二十三章云：「希言自然，飄雨不終朝，驟雨不終日，孰爲此者，天地。」自然界風雨不定的現象，正說明天地間萬物的變動不居。天地是萬物中最重要的兩種現實，在中國哲學中也代表兩種互相對立的德性，即乾坤；也就是兩種相對的原理，即陰陽。老子肯定變化來自天地，即來自陰陽。

老子三十二章云：「天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。」五章云：「天地不仁，以萬物爲芻狗……天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出。」陰陽二氣相合，生成萬物，是萬

物的自然原理。陰陽相對，有虛有實，有屈有伸，有靜有動。透過這兩個互相對待的原理，我們才能了解天地間生成變化是怎麼一回事。

七章云：「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。」宇宙間變化雖衆，變化的規律却是恒久不變的。長久由於自然無私，這是傳統的解釋，我們還可以自另一角度去看。天地或陰陽之所以長久，因為在這兩個互相對待的原理之上，還有所從出的「道」，萬物生成的最普遍原理，天地之大本。陰陽因分受「道」而成立，發揮生成萬物的功能。因此說天地不自生，却能生養萬物，使萬物生生不息。

二章云：「故有無相生，難易相成，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」有與無皆指「道」，有指「道」之可形可限的特性，無指「道」之超越形象、限度的特性。天下萬物生於有，有生於無。也可以說形下生於形上，變化生於不變。形下與形上，變化與不變，也是互相對待的現實。顯然「有無相生」一句，指形而上的問題。其他所謂「難易」，指自然或人事的變化，可以指量，也可以指質。「長短」、「高下」指空間，「前後」指時間，都是與量有關係的變化。「音聲」是性質的一種，指質的變化。老子藉這些話告訴我們，宇宙間充滿了變化，透過事物種種相對的關係可以看到。萬物變動不居，有些變化是內在的，本質的變化；另外一些是量、質、空間、時間等附性的變化。

七十七章云：「天之道，損有餘而補不足。」三十三章云：「物壯則老。」二十三章云：「

萬物將自賓。」「賓」指對於「道」的賓服、順服。上面這些話告訴我們，萬物的變化遵循「道」的律則。「道法自然」，萬物的變化亦順自然之道而進行。物之生、壯、老死，是自然的發展過程。貧富、損益、盛衰的循環往復，有其平衡的作用，也合乎自然的道理。

莊子強調量與質是物質世界的特性，有量有質的東西屬於變化。

達生篇曰：「凡有貌象聲色者，皆物也。」貌象是形狀，是量的特性；聲音與顏色是質的特性。物質現實離不開量和質。

達生篇又曰：「物與物何遠？夫奚足以至乎先？是色而已。」自外面看物與物的區別，只是形色的不同而已。莊子肯定物與物的不同是實在的，形色是物體所有的特性，也是實在的。

大宗師篇曰：「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。」天地給予我形象，我具有物質成份，有形象，因而屬於天地。我既有形，必須承受生老病死的變化過程。人不只有外在的，形狀的變化，也有內在的變化，即生死的變化。在西方哲學中，稱量與質的變化為依附體的變化，而一物的發生與毀滅，稱之為實體或自立體的變化。莊子肯定物體不只可以有量和質的變化，也可以有實體的變化，一物可以變成與自身不同的另一物。

秋水篇曰：「物有生死。」莊子特別重視萬物生死的問題。生死指物的生成與毀滅，即形體的生成與毀滅。

知北遊篇曰：「萬物以形相生。」

寓言篇曰：「物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可。非卮言日出，和以天倪，孰得其久！萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者天倪也。」一物的存在，有其存在的道理，也有其可以存在的道理或條件。莊子認為他的看法合乎自然的規律，即萬物各有固定的本質，傳生不斷的是形體，有始有終，終而復始，很難理出頭緒，却可看到大自然的均平發展。

秋水篇曰：「物之生，若驟若馳，無動而不變，無時而不行。」物的生成變動，是在時間的川流不息中進行。

莊子在至樂篇中說明生死變化之道說：「察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與爲春秋冬夏四時行也。」一個人在尚未存在時，本沒有生命、形體，也沒有氣。其存在之始，最難捉摸，因爲人本來即是可有可無的。其發生的過程是：先有氣，後有形，才有生命。生命又可再變而至於死。這種生來死往的變化，就好像四季的運行一樣。

由這段話我們可以結論，莊子肯定萬物中有實體的變化。在變化中我們看到兩個基本因素，一爲氣，一爲形。氣是 unlimited 因素，形是 limited 因素。物發生的過程是由氣到形，由形到生。此乃形上的過程，並非指時間的先後。一物之發生必須藉兩個因素或原理去說明，氣是極不限定的，難以捉摸的因素，可以接受形的限定，是生死變化的底基。形限定氣，給予氣固定的本質、類別

或意義。

知北遊篇曰：「人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐；臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。故曰：『通天下一氣耳。』」聖人故貴一。」生死變化即是氣之聚散，而氣之聚與散說明氣的限定與不限定形態，由氣的聚積或限定可見物的生成，由氣的分散或不限定可見物的毀滅。由此可以看到，氣是構成萬物的共同因素或底基，自此觀點莊子指出萬物的相通處，故此說：通天下一氣耳！

莊子對「氣」概念之界定並不明確，有待後世哲學家的發揮。基本上莊子肯定「氣」爲構成宇宙萬物的因素或原理之一，是很重要的發現。然而氣不離形或理，萬物才能生成。莊子不但強調萬物的一體性或共同處，也重視萬物之間的不同處。先秦哲學即使稱陰陽爲氣，此氣字並不排斥理。「氣」字的原始意義與因素、原理的意義相通。

總之，莊子藉「氣」與「形」說明萬物的變化，與傳統的陰陽論可以符合，亦有助於後世理氣論的發展，實代表中國哲學的根本精神之一。

2. 物質是形而下的器

中國哲學又稱物體爲器。自易繫辭傳把形上形下的世界劃分爲道和器，後世思想家都採用這種區分的方式。

朱子語類卷二十四說：「可見底是器，不可見底是道。理是道，物是器。」物指有形可見的器，形器世界即是物質世界，是可以直接經驗到的。

朱子強調器離不開氣，氣是物體形成的資具：「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。」（註一）

語類卷九十五又說：「形而上者，無形無象是此理。形而下者，有情有狀是此器。」物質的、形器的世界是有情有狀的，有情謂有其實際的，客觀的內容，有狀是有形狀，有大小方圓等量的特徵，極易認知。器有情有狀，因此我們可以經驗到它的存在，它也具備影響我們感官的條件。

戴震探討器與道的關係說：「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。」（註二）朱子以陰陽爲氣，故肯定陰陽爲形而下者。戴震則以陰陽爲形質生成之原理，故肯定未成形質之前的陰陽是形而上的。筆者認爲戴震的說法更能把握先秦哲學的原義。戴氏肯定物質或器是一成不變的，指物質是已經凝成的東西，並非說物質是不可變的。

形而下的器特別能指出物體的凝固性和被動性，與道的主動性和遍在萬物的特形構成對比。朱子以陰陽爲形而下者，陰陽化生萬物的過程即氣化，也是形而下的。戴震以陰陽爲形而上的原理，陰陽的氣化活動也是形而上的，氣化而成的品物才是形而下的。他說：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。」（註二）

明代之呂坤強調道器、理氣之不分：「道器非兩物，理氣非兩件。成象成形者器，所以然者道；生物成物者氣，所以然者理。道與理，視之無迹，折之無物，必分道器理氣爲兩項，殊爲未精……形而上，無體者也，萬有之父母，故曰道；形而下，有體者也，一道之凝結，故曰器。理氣亦然。生天生地，生人生物，皆氣也；所以然者，理也；安得對待而言之？若對待爲二，則費隱亦二矣。」（註四）茲不論其形上形下不分之說是否正確，呂坤肯定物質或形器世界的特性在於有形象形迹可查，是道的凝結，是最具體的東西，是個體物一點，頗有見地。

中國哲學亦藉體與用來說明道與器的分別。朱子說：「體用一源者，自理而觀，則理爲體，象爲用，而理中有象，是一源也。顯微無間者，自象而觀，則象爲顯，理爲微，而象中有理，是無間也。且既曰有理而後有象，則理象便非一物。故伊川但言其一源與無間耳。其實用顯微之分，則不能無也。今日理象一物，不必分別，恐陷於近日含胡之弊，不可不察。」（註五）

朱子肯定體用、理象互不相離，自實際存的東西看，理不離象，象不離理，但不能說理象便是一物，全然沒有分別。道是理是體，器是氣的凝固，有形象可見。體是隱藏在形象背後的物自身或物之本體，是物的深層意義或內容；用是物之顯象，是物呈現在外的形象，亦即西方哲學所說的現象。西方近代思潮中，有重理、物自身或物之本質而輕現象者，也有肯定人只能認知現象而不能認知物自身者。但是西方傳統思想則認爲體用不相離却有分別，顯然與伊川、朱子之說接

近。

近人熊十力特別重視體用之分：「我以爲所謂體，固然是不可直揭的，但不妨即用顯體。因爲體，是要顯現爲無量無邊的功用的。用，是有相狀詐現的，是千差萬別的。所以體不可說，而用却可說。用就是體的顯現，體就是用的體。無體卽無用，離用元無體。所以從用上解析明白，卽可以顯示用的本體。」（註六）

用西方哲學的說法，體卽是本體，卽是物自身，卽物之所以爲物的本質、道理或意義。體是隱而不見的，用則是體的顯現。用卽是現象，有相狀，是感覺認知的對象，是千差萬別的。朱子繼伊川之說，主張體用有別而無間，因爲在同一物內，有理又有象。理象的區別是邏輯的或理界的區別，但有事實作爲根基。

3. 物質與時空

物體出於氣化，完成之後，仍然屬於變化，有大小、形狀，有聲、色、味等特性。大小、形狀是量，聲、色、味是質。物體因有量，必占有方位或空間，並在時間的川流不息中存在和活動。

宇宙與時空分不開，時空是物質世界的基本限制。莊子庚桑楚篇論宇宙曰：「有實而無乎處者宇也，有長而無乎本剝者宙也。」言宇宙與實在的空間、時間分不開，但我們看不到宇宙的出

處與始末，因為萬物生於「無有」。後來又有淮南子高誘注稱：「四方上下謂之宇，古往今來謂之宙。」都足以說明宇宙與時空之密切關切。

萬物的變化在時空內完成，此一觀點在易經中非常明顯和重要。萬物是實在的，萬物的變化也是實在的。時空的存在亦非幻想而有實在性和客觀性，雖然它們不能脫離事物而獨立存在。

馮友蘭說：「蓋舊日中國哲學，未嘗離事物而分別看時空，因亦未將時空單獨作討論之對象。」（註七）

高懷民說：「物原質、時間與空間，為同時呈現，三者實際是分不開的。」（註八）

高氏又說：「大易不言『時空』，而言『時位』，『位』乃指空間之落於人間物界，根據大易哲學，時間、空間與物原質為同時之呈現（見前第三論），無『物』（即物原質）則『時』『空』不顯，有『物』後則『時』『空』藉之而現。但既有『物』，儘管說是『物』的最初形態『物原質』，已是落入了有限的存在，『時』與『空』也就跟着呈現其有限性，於是時間有了某一固定時，空間有了某一固定位。所以，大易哲學的『位』，即是『空間』，其所以不言『空間』而言位者，乃表示着兩方面的含義：第一，『空間』與『物』為不分的存在；第二，大易中所討論的『空間』，非指對空間的純理性思考，而指向『空間之用』，即與『物』合一的空間性。」（註九）

簡單地說，中國哲學不重視空間觀念本身之抽象探討，而重視事物所占之實在方位的探討

。在此我們又可體會到中國哲學重實在的精神。

易經的每一卦皆代表一實在事物，每一卦由六爻組成，說明此事物變化和發展的過程。每一爻代表一固定的、實在的空間與時間，指出事物是在不同的時空中完成的。

現在我們拿乾卦做例來說明上述情況。乾卦第一爻的辭是：「初九。潛龍。勿用。」乾卦至剛，以龍爲代表。第一爻說明龍在潛伏之時，處於隱秘之地，不利於積極活動。孔子在進德修業方面發揮此爻的意義說：「龍德而隱者也。不易乎世。不成乎名。遯世无悶。不見是無悶。樂則行之。憂則違之。確乎其不可拔。潛龍也。」（乾卦文言）此言君子處逆境或時機不利的時候，當知謙抑退隱，堅守節操，不爲時事的變易所惑，不爲遠離世俗的名利而煩悶。君子應做到當用則用，不當用則不用，進退合乎時地，才是成功之道，即自立立人之道。

第二爻是：「九二。見龍在田。利見大人。」言龍位已變，時勢亦變，因此在進德修業方面，利於開始活動。孔子註曰：「龍德而正中者也。庸言之信。庸行之謹。閑邪存其誠。善世而不伐。德博而化。」

六爻中下面三爻爲內卦，上面三爻爲外卦。內卦的第二爻與外卦的第五爻爲中爻，在位與時來說正是與中，是最正大光輝的。中國人在宇宙論和人生哲學方面，除了時與位之外，又特別重視「中」的觀念，於此可見。

九二爻藉龍已出現在地面上，說明利於君子建立功業。作爲一個偉大的人物，應知正中之道

，平易近人，言行謹慎，正心誠意。雖有所善行而不自滿，以偉大的德業，造福人類。

第三爻的爻辭是：「九三。君子終日乾乾。夕惕若。厲无咎。」王弼注曰：「處下體之極，居上體之下，在不中之位，履重剛之險。上不在天，未可以安其尊也。下不在田，未可以寧其居也。」此爻代表處境不安，時遇危險。

孔子發揮此爻說：「君子進德修業。忠信。所以進德也。修辭立其誠。所以居業也。知至至之。可與幾也。知終終之。可與存義也。是故居上位而不驕。在下位而不憂。乾乾因其時而惕。雖危无咎矣。」

孔子指出君子之進德以忠信爲本，居業以言行誠實爲要。當行則行，當止則止，堅守道義的立場而全始全終。居上位而不驕，居下位而不憂。隨時警惕自己，努力進德修業，雖處境危急，亦可不犯過錯，不遭災禍了。

第四爻的爻辭是：「九四。或躍在淵。无咎。」此爻說明龍在淵，欲飛而猶豫不決之時。

孔子釋曰：「上下无常。非爲邪也。進退无恒。非離羣也。君子進德修業。欲及時也。故无咎。」

孔子強調一個人的居上位或下位，並沒有常規，因此一個人的進與退，也沒有恒律。重要的是遠避邪惡與自私自利，努力進德修業，善於把握時機，就不會有甚麼過失了。

第五爻的爻辭是：「九五。飛龍在天。利見大人。」此爻說明龍飛於天，利於行動。

孔子注曰：「同聲相應。同氣相求。水流濕。火就燥。雲從龍。風從虎。聖人作而萬物覩。本乎天者親上。本乎地者親下。則各從其類也。」

孔子藉自然界現象說明萬事萬物各有其本質和道理，因此也各有其特殊的活動和作用。此爻代表大中至正的時機與處境，有利於聖人興起，有所作為，使人理解萬事萬物的奧秘。

第六爻曰：「上九。亢龍有悔。」此爻言飛龍在天，乃極盛之時。然物極必反，若不知退，就會生悔吝了。在此我們可以看到中國文化與思想的特殊精神。

孔子注曰：「貴而無位。高而無民。賢人在下位而無輔。是以動而有悔也。」一個人地位愈高，愈有孤立的可能，君子當引以為鑑。

孔子又曰：「亢之爲言也。知進而不知退。知存而不知亡。知得而不知喪。其爲聖人乎。知進退存亡而不失其正者。其唯聖人乎。」亢有偏激的意思，言一個人只知進而不知退，只知得而不知失。能够知道進退、得失、存亡的道理，使生活、行動合乎中庸，處逆境不會失望，因爲深知窮則變，變則通，否極泰來的道理；處順境時，亦不傲慢自大，因爲深知物極必反，樂極生悲的道理。一個人若能常常做到這一步，就有聖人的智慧了。

高懷民釋六爻之時空性說：「六十四卦，每卦六爻，由下而上稱名爲初、二、三、四、五、上爻。」

……今按『初』義爲始生，言時間一面；『上』義爲最高位，言空間一面。六爻變化象徵

萬物，故一言時間，一言空間，明卦象爲易道之落入時、空中的變化，此其一。其二，再就實義究之，易道之變化本無始終與上下，言『初』乃謂始顯形於現象界，然而聚而散，散而復聚，何有於『終』？言『上』乃謂在形聚的一段中已發展到極盛之位，然而寥落空間，那裏有固定上下之位？是知大易不取『初』『終』或『上』『下』之對應，而各取其一端，就萬物之在時空中言，已兼取二者之義；就易道之實義言，則一言時間流轉之無始終，一言空間之無定位。易道變化，始而即終，上而卽下，一切在『圓道』中，在『圓流』中。」（註一〇）

筆者認爲就時空之本身或抽象義說，固然可以肯定時間之無始終，空間之無定位，以及時空之圓通、圓流。然而必須注意的是：現象界之時空是依附體，必依物質實體而存在。時空屬於宇宙，並非宇宙屬於時空。如果宇宙或物體有始終，時間也有始終；如果宇宙或物體有限制，空間也有限制，有定位。就實在的意義講，時間是我們在萬物變化、運行中所看到的延續，空間即萬物本身或相互關係中所看到的體積或方位。絕對無終始的時間和無限制的空間是不可思議的，是純想像的東西。

上面我們以乾卦爲例，說明六爻時位的變化，其餘諸卦皆可類推。由此亦可見事物之發展與時空的關係，以及時空彼此間的關係是多麼密切。

唐君毅說：「易經中言位，卽以代空間，言時亦卽是言序。物有位，其生起變化，依時序。位變而時序變，時序變而位變。時位變而事物所感通之其他事物變，事物之本身亦變。故事物與

位序皆不相離。」（註一一）

然而中國哲學言時空之特色，不在對時空之物理特性和宇宙論特性之探討，而在透過自然與時空的關係，去探討人生之進德修業或人格之陶成與時位的關係，這在西方哲學中是不多見的。這一點正足以指出大易哲學的原始精神。

拿時空兩個範疇做比較時，許多哲人對時間有特別深的感受。西方的柏拉圖、亞里斯多德、普羅丁、奧斯定、中世紀的士林哲學，以及當代的柏格森、海德格等，皆對時間有精深的探討，自不同角度分析時間與有限存有之間的密切關係。

易經在現實的每一個時位變化中，斷決吉凶悔吝時，時間要素的重要則超過空間。高懷民對此有精湛的看法：「時言易道之落入時間之變化，與位之言空間為易道變化之兩大要素，而時之對吉凶悔吝之影響力猶為強固。何以言之？在位一方面，有時尚可稍假人力以得變通，如乾之九三，居位雖『厲』，能『終日乾乾，夕惕若』，可以『無咎』……有時候爻雖不當位，得中有應，也獲吉，如大有之六五與九二，彖辭言『元亨』……可是在時的一方面，如有失，便不易作補救，誠以大化遷流，時過則境遷，欲挽救已不可及。因此之故，易中言『乘時』（乾彖傳：『時乘六龍以御天』），言『待時』（繫辭傳：『待時而動，何不利之有』），言『不失時』（艮彖傳：『動靜不失其時，其道光明』），言『與時偕行』（見損、益、小過等卦彖傳），亟言時之要。孔子在文言傳中論大人之德，謂『與四時合其序』、『先天而天弗違，後天而奉天時』，時

的重要性可知。」（註112）

我們還可以補充一些經句，說明時間的重要性。

豐卦彖辭言時間與天地、人、鬼神的關係說：「日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息，而況于人乎，而況于鬼神乎。」時間有盈有虛，有消有息，天地萬物，包括有限的精神存在——鬼神，莫不受時間的限制。

艮卦彖辭言「隨時」的重要說：「時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。」

隨卦彖辭曰：「隨。大。亨。貞。无咎。而天下隨時。隨時之義大矣哉！」

古人在世事的變化中，在時空的轉移中，尋求生活及行動的規則。肯定人生必安其位，正其位；行動必合乎時，隨乎時，不失其時，才是正道。只有正道才能帶給人安樂吉祥。

繫辭下傳還有一段話，綜合扼要地表達了易經重時間的精神：「八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。剛柔相推，變在其中矣。繫辭焉而命之，動在其中矣。吉凶悔吝者，生乎動者也。剛柔者立本者也。變通者趨時者也。」

卦爻的成立，其目的在於說明事物在時位內的發展變化。為達到此一目的，在理論方面，須探討陰陽、太極等形上原理，以推演宇宙間萬事萬物的根本。在實用方面，須找到人生進德修業的指針，趨吉避凶的具體方法，那就是要使自己的行動合乎時宜了。

「位」的重要性在易經中也很顯著，例如家人卦彖辭論「正位」的重要說：「家人，女正位

乎內，男正位乎外。男女正，天地之大義也。家有嚴君焉，父母之謂也。父父，子子，夫夫，婦婦，而家道正。家正而天下定矣！」

繫辭上傳強調調位的重要說：「天地設位，而易行乎其中矣。成性存存，道義之門。」八卦作者在設定了天地之位時，發現了陰陽二大原理，也就發現了易道。於是人性得以存養，並開啓了道德生活的門徑。「位」的重要實不容忽視。

繫辭下傳又曰：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位曰仁。」天地之大德在於使萬物生生不息。聖人所最重視的，即是他的地位、職守或使命。聖人爲守其位，爲盡其天職，必須效法天地的大德，參天地之造化，那就是實踐仁道了，因此說何以守位曰仁。

人應該透過對自己在天地間之地位的認識，體會自己的天職或使命，法天地之大德，自強不息，實行仁道，才足以表現完美的人格。

4. 物質的「中」與「應」

下面我們簡要地討論一下宇宙的另外兩個特性，即「中」與「應」。在易卦中，二五兩爻居中，主得中得正，爲吉利亨通的時勢與處境，即使有「悔」的可能，亦因得「中」而「无悔」或「悔亡」。

例如乾卦九二曰：「見龍在田。利見大人。」文言曰：「龍德而正中者也。」

未濟卦九二曰：「曳其輪，貞吉。」象曰：「九二貞吉，中以行正也。」

復卦六五曰：「敦復，无悔。」象曰：「敦復无悔，中以自考也。」

艮卦六五曰：「艮其輔，言有序，悔亡。」象曰：「艮其輔，以中正也。」

上述例子可以在易經中找到很多，足以說明「中道」在中國哲學中的重要。

論語堯曰有：「咨，爾舜，天之曆數在爾躬。允執其中。」「中道」是歷代聖君治國的理想準則。

中庸曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」

「中」是萬物得位合時，符合本性的自然狀態，因而得以順利實現自己的目的。「中」更是人生行止應有的態度，中以行正，該行則行，該止則止，不偏不倚，無過與不及之弊，是進德修業的正道。「中」不僅是道德生活的準則，也是宇宙萬物活動的準則，故此說「中」是天下的大本。

宇宙和人生在變化的大洪流中不停地進展，變化又離不開時與位，而時與位的選擇又以中正為準則，可見在宇宙的千變萬化中有其不變的正道了。

勞思光說：「就『中』觀念講，則是與『變化』觀念相配者。就各狀態（無論是人生歷程或宇宙歷程）之相續而論，有變化觀念出現。但分別就每一狀態論，則每一狀態中又皆有一可供選

擇之『中』。與『變化』觀念比較，『中』觀念即涵有『變中不變』之義。蓋無論各狀態如何變易不息，每一狀態中皆有『中』在。此『中』被視為得正，故為『吉』。」（註一三）

高懷民論『中』的重要性說：「『中』在作為吉凶之斷的依據上，有不少時候甚至比『位』、『時』還重要，這是由於『位』和『時』是客觀境遇，人所能施力的成分小，而『中』與『不中』則為主觀作為，人可以己力作到。大中正直之人，雖不得位，不得時，仍不失為堂堂君子；不中不正之人，得位、時之助而更長其惡。」（註一四）

「中」與「不中」固然有其主觀特性，可由人自由抉擇，但並非說宇宙、人生中的「中道」沒有客觀的，普遍的基礎，否則我們根據甚麼論斷一個人的行止合不合乎「中道」呢？

馮友蘭綜論時、位、中說：「一事物若有所成就，則此事物必須得其位，得其中，得其時；得其位，言其必在其所應在底地位。得其中，言其發展必合乎其應有底限度。得其時，言其必有其所需要底環境。」（註一五）

一物或一人所有的限度與一物一人的本性分不開，有其客觀的實在性。一物之發展，自然地符合其本有的限度。一人之發展則自由地依其應有的限度去發展，才能合乎中道。因此針對人生的歷程來說，「中」兼有客觀和主觀的意義。

萬物的另一種特性是「應」，即萬物彼此的感應，感應說明物與物之間的關係。在道之生生不息的大化流行中，萬物間的感應是頻繁而充滿活力的，使宇宙間的萬事萬物往來不窮，互相激

盪、衝擊、溝通，組合成一個多彩多姿的整體。

「應」概念的基礎是陰陽。陰陽是古人觀察萬物時所獲得的兩個互相對待的功能或原理。原始八卦取宇宙間八種現實，代表萬物，而此八種現實也是互相對應的。正如說卦傳所云：「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯。」天地上下相應，山澤之氣相通，風雷互相迫近而相應，水火相滅相生，相反相成。八卦都是兩兩相互交錯，相互感應的。

在中國哲學中，相互對應是萬物的自然狀態，使萬物在相反相成中形成一大和諧。這自然現象幫助古人悟出陰陽兩大原理，遂能用以說明道之大化流行中的千變萬化。換言之，宇宙間的變化是在陰陽互相感應的作用中完成。

繫辭上傳扼要地綜合了上述道理：「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以羣分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。是故剛柔相摩，八卦相盪。鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。」

天地、卑高、動靜、剛柔、吉凶、風雷、日月、寒暑、男女……說明天地間萬事萬物，莫不是互相感應而成的。

繫辭上傳云：「是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。」

繫辭下傳云：「易窮則變，變則通，通則久，是以自天佑之，吉无不利。」

「應」則變，變則通，通則久。追求恆久的真理，才是人生的最高理想，因為依照恆久的真

理去生活行事，必得天佑，就會無往而不利了。

我們再引用幾段孔子的話，以說明「應」的重要。

泰卦彖傳有：「小往大來，吉，亨。則是天地交而萬物通也。上下交而其志同也。」

否卦彖傳有：「大往小來，則是天地不交而萬物不通也，上下不交而天下无邦也。」

咸卦彖傳有：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與……天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平，觀其所感而天地萬物之情可見矣！」

高懷民發揮「應」的意義說：「陰陽感應就思想上言，爲易哲學的根本義，『時』與『位』的思想起於六十四卦之有六爻，『中』的思想起於八卦之成三畫，而『應』的思想則始自『一』之『一』之初畫，故『應』的思想在易學中，勿寧說是起源更早。筮術的本質即建立在天人相感應上，人輸誠於天地鬼神，請爲之斷事決疑，是人信其誠心能上達於天地鬼神及天地鬼神的力量能下達於人，天人的溝通，由感應而來。這種感應的力量，到後來在儒家學說中統攝於一個『誠』字中，因爲以誠相感才有應，所謂『不誠無物』（見中庸）。」（註一六）

筆者却認爲，爲肯定「應」觀念的古老，不必求之於卜筮之術。因爲原始的易經思想，是建立在經驗的事實和理智的反省上的，而易經被用作卜筮的工具是後來的事。古人觀察自然現象，最先發現的是陰陽兩個相對的原理，而萬物的生成變化即來自陰陽的交互感應。因此說透過感應之道即可看到萬物的實在情況，此即咸卦所謂：「觀其所感而天地萬物之情可見矣！」

再者，構成每一卦的基本因素是陰爻和陽爻，因此卦與卦交互感應，卦所代表的萬物也是交互感應的。八卦所代表的天地、山澤、風雷、水火都是兩兩相互感應的。

如果我們再進一步追問，萬物爲甚麼會有這種特性？萬物爲甚麼會有「時、位、中、應」等限制或律則？我們可朝兩個方向去尋求答案，一是透過對生兩儀的太極或道本身的探討，去看有限道與無限道之間的因果關係。如果絕對的道是宇宙的最後原因，亦將是宇宙諸般特性、限制和律則的原因。二是在進行這些形上學探討之前，直指古代偏重直覺和信仰方面的體認，尋求非形上學方面的答案。這些答案雖然不是形上學的，却並不反形上學，而且往往是向形上學開放的。例如詩經所謂「天生蒸民，有物有則」，即是最好的例子。古人相信萬物由天所生，萬物之律則亦由上天所定。這種信仰在古代極爲流行，毫無迷信成份。雖然沒有形上學探討作爲依據，却對先秦形上學的發展，有極大的啓發作用。

第二節 精神體的探討

宇宙萬物在陰陽二原理激盪和合的運作中生成、變化、發展，實現自身的目標，滙集成一個豐富的，動態的，密切相關的大洪流。於是我們看到了易道的生生之德和大化流行。

方東美描寫此「生生」之易道說：「生命苞容萬類，絪縕大道，變通化裁，原始要終，敦仁存愛，繼善成性，无方无體，亦剛亦柔，趣時顯用，亦動亦靜。」（註一七）方氏又肯定生生之理

乃原始統會之理：「生之體是一，轉而爲元。元之行華多，散爲萬殊。老子曰：『道生一，一生二，二生三，三生萬物』，道乃能生，能生又出所生，所生復是能生，如是生生不已，至於無窮。今天下之分歧至於無窮，可謂多矣。然窮其究竟，萬類含生以相待，渾淪而不離。易大傳所謂天下之動貞夫一，道德經所謂抱一爲天下式，並屬此義。宇宙全局瀾漫生命，生命各自得一以爲一，一與一相對成多，多與多互攝，復返於一。王弼曰：『統之有宗，會之有元，故繁而不亂，衆而不惑』，頗得大易妙道之微義也。」（註一八）

方氏之言，表面似乎給人泛生命論的感受，但是如果我們不忘記，中國哲學中易道的生生之德，乃指易道生成萬物的普遍功能，就不會對方氏之論產生誤解了。

在此易道「生生」的大洪流中，人與宇宙不分，形成一體，羅光說：「人的生命在本體上，和宇宙萬物的生命相連。生命是陰陽的變易，陰陽的變易是整個宇宙的變易，人的生命，不能單獨存在，必要和宇宙萬物的存在互相聯繫。」（註一九）

1. 先秦哲學家對精神體之存在及其特性的看法

人屬於宇宙，又爲宇宙的中心，人是萬物之靈。人內在於宇宙，又能超越宇宙，追求無限完美的境界，即天人的合一。

宋明理學家藉理氣說明人的特殊本質與地位，在中國哲學中確實有其獨到之處。羅光說：「

朱熹的萬物之理爲一理，理的表現程度在萬物內不同，因着表現理的程度，萬物乃有高低等級。普通說萬物分爲礦物、植物、動物三等，在每一等中，又分更多的等級。人則爲萬物中最高的等級。朱熹以人得理之全，別的物都祇得理之偏，即是理在人，全部表現出來，理在物則祇表現一部分。

這種「理」卽生命之理。生命之理爲變易之理，能够自己變易，而且自己發育，自己知覺，自己主宰。最低的生命，祇有變易，乃是礦物。在礦物內，陰陽兩原素，繼續變易。高一級的生命，則能自己發育，乃是植物。再高一級的生命，則能自己感覺，乃是動物。最高級的生命，能自己有意識，自己作主宰，則是人。孟子曾說，人有大體，有小體，小體爲感覺之官，大體爲思想之官，心爲人的特有器官，能思想，能主宰。心的本質便不是物質的，而是精神體，理學家都稱心爲神(spirit)。

生命之理爲什麼有不同的差別呢？是因爲氣有清濁，清濁的程度有千千萬萬的不同。氣濁，則蒙蔽了理，使理不能表現，或祇能表現一部分。氣清，則可以使理全部表現出來。」（註一〇）人是萬物之靈，在宇宙中是最高級的存在。人的生命包括了物質成份，生長能力，感覺能力。人又因自我意識和自由意志涵蓋萬物，使宇宙合爲一個整體；又能效法易道的生生之德，實踐仁道，參與萬物的化育。

羅光說：「中國哲學以人生爲中心，由人的生命上溯到化生的來源，進入形上的領域，發現

整個宇宙爲一生命的大海，而又是一道生命的洪流。萬物繼續變易，這種內在的變易就是生命。內在變易由最低的存在，到最高的精神生命，層次互列，而又互相協調，人便是最高的精神生命，在這種生命裏，人能在精神上涵蓋宇宙和天地同德，協助萬物的發育。」（註二）

下面我們簡要地提出中國思想家對精神生命的肯定，進而指出精神生命的特性，以及精神體與物質體的不同。

在儒家哲學的傳統裏，精神生命的肯定與重要性是毫無疑問的，人心與鬼神的肯定便是最好的證明。

羅光說：「詩經和禮記兩冊書，是明明贊成有鬼神的。不承認有鬼神的儒者，可以不談；承認有鬼神的儒者，他們所信的鬼神，便是一種精神體。可以由中庸的思想來作代表：『鬼神之爲德，其甚矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齊明整服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。詩曰：『神之格思，不可度思，矧之射思。』』（中庸第十六章）」（註三）

孔子信天或至上神，此外又肯定鬼神之存在。鬼神爲精神體，不是感官認知的對象，看不見，聽不到，也不受時空的限制。儒家重視「天」與「鬼神」的祭祀，便是很有力的證明。

唐君毅說：「孔子之仁者之感通，除與天命及天相感通外，亦兼及于與人之鬼神之感通。由周以來之郊祀宗祀，已以祖考配天，合祭天與祭祖爲一。則禮記孔子閒居之言『郊祀之禮，所以

仁鬼神』，論語之言『祭神如神在』，中庸之言『鬼神之爲德，洋洋乎如在其上，如在其左右，體物而不可遺』，亦兼指對人之祖宗與先賢先聖及昔之有功德於民者之祭，亦實爲中國宗教思想中之一特色。」（註三）

孔子之言鬼神，承先民傳統信仰，認爲鬼神之追念乃合乎仁心，合乎禮義之舉，當然也是合乎理性的。鬼神之肯定，亦即對精神生命或精神體存在之肯定。

唐君毅說：「故禮記檀弓載孔子曰：『之死而致死之，不仁而不可爲也。』此即謂由死者之死，而更謂之爲死爲不存在，乃不仁而不當有而失義之念也。至於下文『之死而致生之，不智而不可爲也』，即言：謂其死後之存在如生者之存在，而以其主觀所知之存在狀態，想像推測死者自身如何存在之狀態，是爲無禮，亦於理上無據，而爲不智。不仁、失義、無禮、不智，皆足以傷情而害德。」（註四）

「禮記、祭義篇」有一段話，可以代表儒家對於鬼神之特性的解釋：「宰我曰：吾聞鬼神之名，而不知其所謂。子曰：氣也者，神之盛也；魂也者，鬼之盛也；合鬼與神，教之至也。衆生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下，陰爲野土；其氣發揚于上，爲昭明，焄蒿悽愴，此百物之精也，神之著也。」

人由氣與魄合成。魄爲形體，人死形體歸於土。氣爲魂爲神爲精。雖然儒家哲學中沒有「精神」這個名辭，但是鬼神爲精神體之思想，已存在於先秦儒家哲學中。在古代哲學中，「氣」在

一切物體中，最變動不居，難以捉摸。古人用它來代表生成萬物的原理，是很自然的事。「氣」能成物質，也能成精神。氣有清濁之分，氣之清者，指精神性的氣。此「氣」構成人的精神成份，人死後，發揚於上，不隨形體骨肉而歸土。儒家用「昭明」二字形容人之氣或魂，指出人的精神性的氣或魂輕靈明澈，與人的物質成份不同。此即中庸所謂：「視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺」，人之精神不是感覺的對象，但是人之所以爲人，必不能缺少此精神成份。因此中庸十六章又說：「天微之顯，誠之不可揜如此夫！」鬼神的存在是隱微而又顯著的，如果我們秉持誠心，就不能予以否認。這與我們在前面所引用「禮記、檀弓篇」那段話的意旨完全相合了。由鬼神的活動也可看到精神的特性。易經謙卦彖辭云：「鬼神害盈而福謙」，鬼神厭惡自大自滿的人，福佑謙虛的人，足見鬼神能分辨善惡，其活動是自由意志的活動，是精神性活動，而只有精神體才能有精神性的活動。

孟子重「心」，「心」顯然有精神的特性。

孟子說：「君子之所以異於禽獸者，以其存心也。」（離婁下）心與心之活動使人與其他動物不同。

又說：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天與我者。」（告子上）

羅光說：「感覺官能爲小體，心思官能爲大體。感覺之官，人和禽獸都有，爲人和禽獸的相

同點。心思之官，禽獸沒有，人則有，爲人之所以爲人的特點。」（註二五）

感覺活動是生命活動，但與物質有密切關係，仍然受物質條件的控制。心思活動是非物質性的活動，是精神活動，此即人與其他動物的一個主要不同點。孟子特別指出人心之思考能力，是上天所給予的，暗示人之心使人與天相似，心代表人的精神特性。

孟子主張心的本質是氣，他的理想是培養浩然之氣：「其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。」（公孫丑上）

馮友蘭說：「如孟子哲學中果有神秘主義，則孟子所謂浩然之氣，即個人在最高境界中之精神狀態。」（註二六）

孟子所肯定的心，不只是認知心，更是道德心。此道德心是內在的，含有自發、自律的力量，生具仁義禮智四端，由此可見人性之善。

這些認知的、道德的活動，是精神性的活動。孟子所強調的「心」，遠遠超越物質，具有精神的特性。

與孟子比較，荀子較重「認知心」。

荀子解蔽篇云：「心萬形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。」人由形與心合成，心爲精神主體，是形體的主宰。

正名篇曰：「心也者，道之工宰也。」心有認知能力。

天論篇曰：「天職既立，天功既成，形具而神生，喜怒哀樂好惡臧焉，夫是之謂天情。耳目口鼻形能各有接，而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」人天生是由形與神合成的，形神含有各種認知官能，直接與物接觸的是五官，又有心爲五官之主。因此人除感性活動外，尚有思考和分辨善惡的活動。

五官屬於形體，心屬於精神主體，與孟子之說相同。儒家孔孟荀莫不肯定人是由形體和精神合成的整體，精神不受物質條件的限制，能在形體之外獨立存在和活動，這正是使人之所以爲人，使人與禽獸不同之處。

道家也肯定精神體的存在。

老子二十一章論「道」說：「窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。」

羅光解釋說：「精字指最純淨的一點，最能代表『道』的一點，也指『神』。」

『神』不指鬼神，而是指不可以被感覺的『有』。『道』的本體即是無形，不可感覺，便是神，即是精神。『其中有精』，『道』的本體中，具有『道』的精粹，具有最純淨的『道』，即是具有精神。

精神和物質之分，在西洋哲學裏最爲明顯，最爲確定；在中國哲學裏則不清楚。通常中國哲學家以氣之清爲精神，精神的表現爲神妙莫測。老子以『道』的變化最爲神妙，無爲而無不爲，養育萬物而不自居其功。這不是精神的表現嗎？」（註二七）

關於物質與精神的問題，中國哲學中可能發生的困難是肯定「氣」爲構成萬物的因素。如果物質和精神皆來自氣，二者在本質上的區別就很難肯定了。但是如果我們肯定先秦的「氣」概念與宋明理學所講的氣不同，把氣看作構成萬物的形上原理、因素或現實，困難就迎刃而解了。因爲在此情況之下，「氣」可以成爲構成萬物，即物質與精神的共同因素，却不抹煞二者之間的實在區別。

在老子的思想中，道概念不只包括精神體，而且此精神體是非常真實的，因此老子說：「其中有信。」

莊子特別肯定人由形與神合成。

天地篇曰：「留動而生物，物成生理，謂之形。形體保神，各有饒則，謂之性。」又曰：「汝方將妄神氣，墮汝形骸，而庶幾乎！」形體形骸是物質的，神氣則是精神的。

在宥篇曰：「至道之精，窈窕冥冥；至道之極，昏昏默默。无視无聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，无勞汝形，无搖汝精，乃可以長生。目无所見，耳无所聞，心无所知，汝神將守形，形乃長生。」這一段話指出長生之道，必須由形與神雙方面用功。長生是一種神秘狀態，已非理性所能探討的對象。現在拋開這一點不論，莊子肯定人爲神與形，精神與形骸合成的整體，是毫無疑問的。

唐君毅說：「唯道家之老子，言長生久視，莊子言入于不死不生。然其長生久視，不死不生

，蓋自精神生命之死而不亡者言，而非自此自然生命之長留而不死言。」（註二八）

先秦哲學中，最重視古代傳統宗教信仰的是墨家。古人相信人之死並非完全消滅，尚有精神成份存在，即鬼神。

勞思光對此有頗詳盡的說明：「古代雖有『天神』與『地祇（祇）』之分，但並非嚴格限定用『元』指人死爲神者。如尚書盤庚有『予念我先神后之勞爾先』，此所謂『先神后』，即指殷之『先王』而言。對前代已死之殷王，稱之爲『神后』，足見殷人早已稱人死者爲『神』。故人死可以爲『神』，乃殷代已有之觀念；其後周人更常用此一意義說『神』。……由於『神』有一部分指人死而成者，故『神』與『鬼』意義遂接近。古代文獻常以『神鬼』並稱。如尚書金縢有：『能事鬼神』，『不能事鬼神』等語，即對『神』與『鬼』未作區別。而『神』與『鬼』並稱，遂與『天』或『帝』之意義益遠，而轉與『人之靈魂』一觀念接近；此點與日後道教之『神』觀念大有關係。」（註二九）

墨子之論鬼神，着重在鬼神與人之關係。對於鬼神之存在，其所提之論證，多自先賢聖王敬鬼神，重祭祀之遺教立論，而不重理論方面的探討，更少言及鬼神的本質問題。但是由鬼神之聰明及特殊能力，亦可知墨子肯定鬼神之精神特性。

墨子明鬼篇曰：「故鬼神之明，不可爲幽閒廣澤，山林深谷，鬼神之明必知之。鬼神之罰，不可爲富貴衆強，勇力強武，堅甲利兵，鬼神之罰必勝之。」

唐君毅說：「在另一方面，吾人又須知墨子天志明鬼之論，原不重在論證天與鬼神之存在，而要在論此天與鬼神乃能知義，而本義以行其賞罰者。其中之天，尤自始爲一兼愛萬民，公而無私，至神至明，而恒能知義，本義以行賞罰，而其行賞罰之事，無不周遍者。蓋此天與鬼神之存在，因當時一般人民之所共信，墨子之所不疑。」（註三〇）

鬼神有智慧，能分辨善惡，有自由意志，賞善罰惡。這些活動皆是精神性活動，而精神活動只能出自精神體。由墨家之重鬼神，可以肯定墨家之主張精神體存在，其特性與物質特性不同，是毫無疑問的。

2. 漢代以來哲學家對精神體之存在及其特性的看法

先秦是中國思想發展的黃金時代，先秦哲學可稱之爲中國的古典哲學。後世哲學在基本論點上承接先秦的思想傳統而加以發揮。

列子和淮南子對精神的看法，仍不離道家的傳統精神。列子天瑞篇云：「精神者天之分，骨骸者地之分。」又說：「清輕者上爲天，濁重者下爲地，冲和氣者爲人。」人由陰陽二氣合成，陽爲清氣，是精神性的；陰爲濁氣，是物質性的。二氣的特性顯然不同，精神與物質和合，形成人的整體形。

淮南子精神訓云：「夫精神者，所受於天也；而形體者，所稟於地也。」此點與列子的看法

相同。又曰：「故心者形之主也，神者心之寶也。」在人，心是形體的主宰，心是精神性的，具有種種精神活動。正是心之「神」使人遠遠超越其他生命，故此稱「神」爲心之寶。

東漢桓譚（公元前二三？——公元五六年）主張形神不離，形滅神亦滅，人死就如燈滅。精神雖然是一種特殊的物質，但不能離開形體而獨立存在。

他所著「新論、形神篇」云：「精神居形體，猶火之然燭矣，如善扶持，隨火而側之，可毋滅而竟燭。燭無，火亦不能獨行於虛空，又不能後然其也。」桓譚藉火與燭的關係說明神不能離形而獨立存在，精神不能離開物質而獨立存在和活動，因此必然否定精神與物質的本質上的區別。桓譚的主張是一種通俗唯物論的主張，在中國思想史中並不多見。

王充（二七——九九？）也否定能獨立存在的精神體。他說：「人亦蟲物，生死有時，猶入黃泉，消爲灰土。」（論衡、自紀篇）又說：「凡天地之間有鬼，非人死精神爲之也，皆人思念存想所致。」（論衡、訂鬼篇）王充否定與物質不同的精神體，其觀點是唯物論的或自然主義的。對傳統哲學中，肯定人死之後，鬼神能够獨立存在，即所謂精神的主張，王充給予主觀論的解釋。換言之，人死之後，獨立存在的精神，並沒有客觀的確性，而只是人對亡者思念存想所產生的結果。

南北朝的范縝（四五〇——五一五？）主張神滅論，其主要論點是形神不能分離，形是神的根本，神只是形的作用而已。他藉刀與利的關係說明形與神的關係，形是刀，神是利，無刀就沒有

有刀的鋒利。同樣，形體毀，人的精神作用也就消失了。

他說：「神卽形也，形卽神也，是以形存則神存，形謝則神滅也。」（神滅論）又說：「形者神之質，神者形之用，是則形稱其質，神言其用，形之與神，不得相異也。」（同上）又說：「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。然而捨刀無利，未聞刀沒而利存，豈容形亡而神存？」（同上）

范縝強調神與形的關係，是體或質與用的關係。形是體或質，神是用，是形體的作用或活動。形是實體，神是依附體或屬性，屬性不能獨立存在，不能離實體而存在。換言之，形與神只是一物，而不是相異的二物。范縝否定精神的獨立存在，以及超越物質的特性。他又強調在名稱方面，形與神不同，就如刀與利不同，但是這並非說在實質上，形與神是可以分開的兩回事。人死之後，形體毀滅了，神不能單獨存在。

南北朝佛教人士倡人死神不滅論，其代表人物有慧遠。他說：「夫神者何也？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……惑者見形朽於一生，便以爲神情俱喪，猶覩火窮於一木，謂終期都盡耳。」（弘明集、卷五）

人由形神合成，精神與物質的形體不同，無形無狀，極靈極妙，不因形毀而滅亡。慧遠肯定人靈的不朽，此爲當時佛教人士之共同觀點。

宋明理學家肯定人由形與神或心合成，人之精神成份非常重要，與物質成份不同。理學家對

於精神生命或精神體的問題又有了新的體驗。

邵雍肯定人「靈於萬物」（觀物內篇）祝泌解釋說：「人爲萬物之靈，所以異于動植之物者，以得天地之全用也。」（觀物篇解）

觀物外篇又有：「神者，人之主」，「人之神則存於心。」

邵子肯定人爲萬物之靈，在天地間是最完美的存在，因爲其他無生物和有生物所有的特性，人皆有；此外人尙有其他東西所沒有的，即靈性。靈性即精神，是人的主宰，由人心的活動可知，故此說神存於心。心即精神的具體化。

周敦頤的太極圖說有這樣的話：「唯人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。」人爲萬物之靈，有形有神。形由五行構成，而神則超越物質，能知善惡。人因有神而具有認知能力和道德特性。

張載解釋形與神的不同曰：「散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神。」（正蒙、太和）氣爲凝聚成物的氣，有形狀，是多樣性的理由。神則無形無象，不是感官的對象。

正蒙、太和又說：「太虛爲清，清則無礙，無礙故神。反清爲濁，濁則礙，礙則形。凡氣清則通，昏則壅，清極則神」，「萬物形色，神之糟粕。」

理學家承先秦哲學以氣爲構成萬物之共同因素之概念，進一步以氣之清濁區分精神與物質。物質有形色，精神則不然。

羅光說：「天地間有形色之物都是物質物，然而天地間又有沒有形色之物，如鬼神，如人魂，如人心，這一切都是精神物。」（註三）

朱熹說：「氣之精英爲神，金木水火非神，所以爲金木水火者是神。」（語類、卷三）

又說：「心者，人之神明，所以具衆理而應萬事。」（孟子盡心注）

人由物質和神或心合成，心是人的主宰，統馭由五行構成的物質或形體，因爲心能具衆理而應萬事。

朱子又說：「神之爲物，自超然於形器之表，實動靜而言，其體常如是而已。」（語類、卷六十三）

程明道論物與神的不同說：「物形有大小精粗，神無精粗。」（遺書十五）

朱子說：「神是心之靈妙處」，「氣之精妙處」，「氣又是粗了」，「亦只是形而下者。」（語類、卷九十五）

物質受量與質的限制，精神無形無象，不受量與質的限制。構成物質的氣是形而下的氣，構成精神的清氣或氣之精英應該不是形而下的氣了。但是在朱子的哲學體系中，氣本身是形而下的，理才是形而上的。因此清氣與濁氣之分，只是依附體的區分，而不是實體的區分。因此必須說物質與精神之間的區別，也只是外在的，依附體的區別，而不是本質的區別。這是理學中的一個難題和講不通的地方。

陸象山也肯定「心」由氣構成，氣有清濁之分。他說：「人生天地間，氣有清濁，心有智愚，行有賢不肖，必以二塗總之。則宜賢者心必智，氣必清；不肖者，心必愚，氣必濁。」（與包詳道書）

象山解釋心的功能說：「心之在人，是人之所以爲人，而與禽獸草木異焉者也。」（象山先生全集、卷三十二）

又曰：「人心至靈，此理至明。人皆有是心，心皆有是理。」（同上，卷二十二）

又曰：「收拾精神，自作主宰，萬物皆備於我，有何天闕？」（同上，卷三十五）

唐君毅說：「象山於神字上，更加一精字。精字有精一義、凝聚義，亦原有收拾義。便不似神字之只表不測無方者之易於散漫，亦易落在氣之流行上看，以附屬於氣者。此象山所喜用精神之一名，亦即更易於表狀『此心之自己收攝凝聚、自作主宰，以精一其自己，而其運用又無方而不測』之一名。」（註三三）

象山肯定人心至靈，是精神體，是自明的事實。人因有此心，使人成爲認知主體和道德主體，與其他生物不同。精神活動不受物質條件的限制，能知天下萬物之理，使人與萬物溝通，共成一體。

象山弟子楊慈湖更重此心之自明自靈，自本自根。（宋元學案、卷六十七）

唐君毅說：「自慈湖之明用此『心之精神』之語，遂橫渠、康節以來所言之神，顯然歸攝在

心之主體上說，而更無氾濫散落在氣上說之虞。」（註三三）

王陽明肯定心是靈明，能含容天地萬物。他說：「蓋天地萬物與人原是一體，其發竅最精處，是人心一點靈明。」（傳習錄下）

又說：「可知充天塞地，中間只有這個靈明。人只爲形體自間隔了。……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？」（傳習錄下）

唐君毅說：「陽明崛起，而言良知爲吾心之靈明，即天地萬物之靈明，而良知之知善知惡，爲善去惡，以裁成萬物，即所以生天生地，此則更以一心之見良知，涵蓋乾坤之說。」（註三四）

馮友蘭談朱王之異同時，肯定陽明所謂心，即朱子所謂心。但朱子以爲吾心具衆理，而具體事物並不在吾人心中。陽明則主張天地萬物皆在吾人心中，此乃唯心論論調，朱子不持之。（註三五）

陽明肯定心是精神體，其靈明充塞天地，不受物質的局限。此靈明的具體表現即是良知，良知包括意識活動和道德活動。透過這些活動，才知此心即涵蓋乾坤的普遍心，與天地萬物原是一體。

陽明肯定精神體的存在，肯定神與形的不同。但是根據宇宙萬物乃一氣流通之說，說明心不離物，物不離心，天地萬物皆在吾人心中，去傳統的哲學精神就遠了。

清代大儒王船山有「人之精神大往大來於天地，以死而不亡」之說（註三六），且對精神之不

死，提出說明，並強調神氣不死爲古人倡祭祀之理由。

唐君毅說：「依船山說，則人死唯是氣之離形而暫往，而往者仍在兩間，則鬼神之事，非虛而爲實。故人之祭祀，皆可實與鬼神相感格，而祭祀之誠，斯可極其至矣。故船山論人死神在之理，並以神氣之在爲祭祀之理由曰：『自人之生而人道立，則以人道治天道，而異於草木之無知，禽獸之無恒，而與天通理。故惟人能自立命（尙書引義四十五頁充氣而生神者，性之所由定也）。而神之存精氣者，獨立於天地之間，而與天通理，是故萬物之死，氣上升，精下降，折絕而失其合體，而不能自成，以有所歸。惟人之死，則魂生魄降，而神未頓失其故……形氣雖亡而神有所歸，則可以孝子慈孫誠敬惻怛之心，合漠而致之，是以尊祖祀先之禮行焉。』（禮記章句二十三卷第三頁）」（註三七）

人由形體與神氣合成，人死則形體與神氣分離。但是人與草木禽獸之生命不同，因爲其他植物動物死後，其生命不能獨立存在，與形體同時毀滅，而人有所不同，人死形體雖滅，其精神生命却能獨立存在於天地之間。

王船山雖亦接受傳統哲學論點，以氣爲構成萬物之原素，但作爲人之精神成份的神氣，與物質生命不同，能獨立存在而不可朽。故此王船山在肯定形神之不同方面，頗能言前人之未言。船山並認爲相信人死後鬼神獨立存在，乃中國傳統的宗教信仰，否則祭祀祖先之禮，將成爲自欺欺人的行爲，這是講不通的。

人由形與神合成，形爲物質體，有分量、性質種種特徵，受時空的限制，而神或心爲精神體，沒有上述物質條件。人之神或心爲生命、思想和道德行爲的原理，與其他植物、動物的生命和感覺原理不同。其他動植物的形體毀壞時，其生命和感覺活動亦毀滅，而人的神或心，在人死後，可離形體而獨立存在。神在生時固不能離形，死後却能不朽。這些觀點可以說是儒家哲學的共同肯定，甚至也可以說是中國哲學的共同肯定。

在宇宙萬物當中，儒道墨三家皆肯定精神體的存在，是毫無疑問的。談到精神體的構成因素時，因儒、道二家皆肯定氣是構成萬物的因素，因此精神體也由氣生成。這在肯定物質體與精神體的區別一點上，便易於造成困惑。

筆者前已申述，氣在先秦儒、道思想中，並沒有實質的意思，更好指形上的因素、原理或功能。在這種情形下，言陰陽爲氣，是生成萬物的原理，包括物體，也包括精神。因此肯定氣爲萬物的構成因素一點，對先秦哲學來說，問題比較小。到宋明理學，多把氣看作實質因素，甚至看作形下的東西，問題就比較嚴重了。

羅光對此有很客觀的說明：「儒家的氣分清濁，清濁之氣同是氣，只是凝聚的程度不等。凝聚的高下，又沒有分明的界線。因此清氣和濁氣，在本體上，並不完全不同。若是濁氣爲物質性的，清氣怎麼能稱爲精神性呢？」

但是從另一方面，清氣的特性和物質體不同；而且理學家中，有明明把神和物相對者，承

認有精神物質之分。我們不能一口咬定清氣完全是物質。因此我們的結論是：儒家承認有精神體，精神體由清氣而成；但是此精神體的觀念，缺而不全，混而不清。」（註三八）

筆者認為，宋代以來，因理氣論的盛行，使物質與精神之分，說明上遭遇更多的困難。但是無論如何，在中國哲學中，完全否定精神體或精神生命的哲學家，寥若晨星。與西方哲學比較，中國哲學中，純自然主義和唯物主義的精神，是最薄弱的一環。根據這一點，我們也可以肯定，使馬克斯的唯物主義在中國文化中生根，是不可能的事。

最後，我們再引用馮友蘭的兩段話，指出馮氏在受共黨迫害之前的思想，基本上符合儒家的思想。

他說：「我們可以為，有知覺靈明，或有較高程度底知覺靈明，是人所特異於禽獸者。舊說人為萬物之靈，靈即就知覺靈明說。」（註三九）

又說：「人是萬物之靈，他不但知事實，並且知事實所依照的標準。知事實所依照的標準，即是超過事實。所以他在事實上雖不能完全合乎標準，而却知有標準。知有標準，他即知有一應該。此應該使他求完全合乎標準。人之所以為人者，就其本身說，是人之理，對於具體底人說，是人之性。理是標準，能完全合乎此標準，即是窮理，即是盡性。」（註四〇）

附 註

註 一：朱子，答黃道夫書。

- 註二：戴震，孟子字義疏證。
 註三：同註二。
 註四：呂坤，呻吟語。
 註五：朱子，答何叔京書。
 註六：熊十力，新唯識論，第四章，轉變。
 註七：馮友蘭，新理學，七六頁。
 註八：高懷民，大易哲學，一八六頁。
 註九：同註八，一九七頁。
 註一〇：同註八，一四七頁。
 註一一：唐君毅，中國文化之精神價值，七三頁。
 註一二：高懷民，先秦易學史，一八四——一八五頁。
 註一三：勞思光，中國哲學史，第一卷、一三頁。
 註一四：高懷民，先秦哲學史，一九五頁。
 註一五：馮友蘭，新原道，九六頁。
 註一六：高懷民，先秦易學史，一九六——一九七頁。
 註一七：方東美，生生之德，一五二頁。
 註一八：同註十七，一五三——一五四頁。
 註一九：羅光，儒家生命哲學的形上和精神意義，五頁。
 註二〇：同註十九，三頁。
 註二一：同註十九，一一頁。

- 註二二：羅光，儒家形上學，一二三頁。
- 註二三：唐君毅，中國哲學原論，原道篇，卷一，一三四頁。
- 註二四：同上註，一四一頁。
- 註二五：羅光，中國哲學思想史，一，三四九頁。
- 註二六：馮友蘭，中國哲學史，上，一六六頁。
- 註二七：羅光，中國哲學思想史，一，一五二頁。
- 註二八：唐君毅，中國哲學原論，原道篇，卷二，七七六——七七七頁。
- 註二九：勞思光，中國哲學史，第一卷，二二頁。
- 註三〇：唐君毅，中國哲學原論，原道篇，卷二，一八八——一八九頁。
- 註三一：羅光，中國哲學思想史，三，一六一頁。
- 註三二：唐君毅，中國哲學原論，原性篇，四二六——四二七頁。
- 註三三：同上註，四二七頁。
- 註三四：同上註，五〇六頁。
- 註三五：馮友蘭，中國哲學史，下冊，九五八頁。
- 註三六：唐君毅，中國哲學原論，原性篇，四八五頁。
- 註三七：同前註，原教篇，六三三頁。
- 註三八：羅光，儒家形上學，一二三頁。
- 註三九：馮友蘭，新原人，三七頁。
- 註四〇：同上註，四九頁。

第十章 中國哲學中的天道觀

討論過宇宙萬物的特性，哲學不能不關心另一個問題，即宇宙萬物是自生自本自足的呢？抑或宇宙萬物之背後，須肯定另一個存有，作爲它的基礎或本根呢？

詩經有：「天生蒸民，有物有則。」易傳有：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」老子有：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」諸如此類的說法，莫不肯定由相對的陰陽所化生的萬物，屬於變化，皆由一更高的、絕對的原理使之發生。

在中國思想體系逐漸形成之前，有相當長的一段時期，先民就相信一位至上神——「天」或「上帝」的存在，詩、書、易等古經中有詳盡的記載。此種「天」或「上帝」的肯定，不重理論的探討，而在於透過實際生活的體驗，特別是在道德實踐中，認定倫理規範的需要，追尋此種規範的不變基礎和根原。上述認定是整個生命及心靈的認定，雖然不把重點放在邏輯理論上，却蘊含着一種內在的力量，提升生命的層次，使人投靠天命天意，效法天之大德，再回過頭來，肯定普遍而恒久的道德規範，舉凡個人行動或國家的決策，莫不受此規範的指導。

傳統的宗教信仰，在夏商周三代與道德意識及實踐是渾合不分的，及至儒道墨三家建立起完整的思想體系，獨立的道德哲學也逐漸形成。孔、孟、老、莊、墨皆自不同的角度承繼傳統的宗教信仰，並予以發揮。同時進一步使傳統信仰與人民的道德生活完全融合在一起，致使中國的倫

理思想，在後世兩千多年中，雖經世局的劇烈轉變，一直維護道德規範的恒久、普遍、必要和不變的特質。民初新文化運動，雖使中國傳統文化遭到實證主義、實用主義等相對哲學的衝擊，也未能將那些絕對性的道德原則或價值完全摧毀。無神的共產主義在大陸上發動文化大革命，想把中國人的道德傳統及精神連根拔除，最後也不得不承認失敗。

第一節 由變化到不變

先秦哲學言變易與不易問題甚多，前面章節內已略有論述，今再補充一些，以說明變與不變的關係。

易經的主旨即在透過宇宙變易不息的大流，探求變化的原理。繫辭上傳云：「在天成象，在地成形，變化見矣。」又云：「聖人設卦觀象……剛柔相推而生變化。」必須肯定剛柔兩種功能，互相激盪，變化現象才找到合理的說明。

剛柔是陰陽二原理的功能，是化生萬物的原理，一是主動的，一是受動的；前者由天來代表，後者由地來代表。因此繫辭下傳云：「天地之大德曰生」，「生生之謂易。」由天地化生萬物之大德，可見生生不息之易道，神妙難測，因此繫辭上傳云：「陰陽不測之謂神。」又云：「知變化之道者，其知神之所爲乎！」了解生生變化之道的人，似乎能够體會到造化神妙莫測的門路了。說卦傳云：「神也者，妙萬物而爲言者也。」這裏所說的神，即是形容萬物變易不息之大流。

，是非常神妙難測的。

老子的「道」，本身即是周流不息，去而復返的，因此二十五章云：「大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」

「道」化生萬物，爲一切變化的根本。莊子秋水篇云：「物之生也，若騾若馳，無動而不變，無時而不移。何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」

儒道二家皆承易經原始觀念，透過陰陽二氣，說明天地間變化不息的大流，後世哲學亦莫不如此。周敦頤太極圖說云：「二氣交感，化生萬物，萬物生生，而變化無窮焉。」通書云：「大順大化，不見其迹，莫知其然之謂神。」

張載也表示同樣的觀念：「氣有陰陽，推行有漸爲化，合一不測爲神。」（正蒙神化）又云：「神化者，天之良能，非人能。」宇宙萬化，乃自然現象，非人力所能改變者。

程明道語錄云：「生生之謂易，是天之所以爲道也，天只是以生爲道。」程伊川也有同樣的看法：「天地之化，自然生生不窮。」（語錄）

此處之天即天地，乃自然之天。天之道即自然之道，言天地間大化流行，乃自然生生不窮的現象。

王船山思問錄外篇曰：「江河之水今猶古也，而非今水之即古水；燈燭之光，昨猶今也，而非昨火之即今火。」此與希臘古哲海拉克利都斯（Hecaelius）之名言：「沒有人能兩次掉在同樣

的河裏，因為新水不停地在你身邊流過。」（斷簡十二）互相比較，王船山之描寫，更為生動，然而言萬物之變動不居則意義相同。

思問錄內篇曰：「太極動而生陽，動之動也；靜而生陰，動之靜也。廢然無動而靜，陰惡從生哉？一動一靜，闔闢之謂也。由闔而闢，由闢而闔，皆動也。廢然之靜，則是息矣。至誠無息，況天地乎？維天之命，於穆不已，何靜之有？」

自然界動靜、闔闢是兩相對待的能力，彼此相反相成地運作，萬物才能生生不息，變動不居。王船山肯定此生生不息之易道，最後有天命作為本根，而天命是不變的。

中國哲學不只重視變化，更重視不變。如果一切都屬於變化，只屬於變化，而沒有不變，則一切將成為不可捉摸，不可理喻。

易繫辭上傳云：「動靜有常，剛柔斷矣。」動靜有其恒久不易的道理，剛柔才有其限定的意義。六十四卦中有恒卦，發揚恒久之道，其彖辭云：「天地之道，恒久而不已也。利有攸往，終則有始也。四時變化，而能久成。聖人久於其道，而天下化成。觀其所恒，而天地萬物之情可見矣。」

繫辭下傳云：「易窮則變，變則通，通則久。」常或恒或久皆指不變，肯定變化中有不變，不定中有固定，天地萬物之實情或真實性才能够理解。

老子十六章論「常道」說：「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知

常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」萬物雖變動不息，但不離其本根。萬物皆有固定的本性，努力回歸純真樸實的本性，即可在變化中找到不變的律則，即可找到趨吉避凶之道。因為了解和追隨常道的人，就能包容一切，坦然大公，無不周遍，符合天道，依天道行事，便可免於危殆。

莊子非常關心在變化中肯定不變的問題，天運篇云：「天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事而推行是？」大自然的運行變動有沒有不動者來推動，來使之變動呢？這是莊子非常關心的問題。

齊物論篇云：「有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。」一物開始存在，即由尚未開始到開始，於是我們看到變化。未始有始者，即未曾開始的開始。未曾開始與已開始者是物的兩種狀態，互相對待。未曾開始者，我們可稱之為潛在狀態；已開始存在者，我們可稱之為實在狀態。由潛在到實在的過程即是變化。那麼未始有夫未始有始也者，可視為超出有始與未始有始之對立，換句話說，即超出變化之不變狀態，對於老莊來說，「道」即是不變的，因此稱之為常道。

知北遊篇云：「謂盈虛衰殺，彼為盈虛非盈虛，彼為衰殺非衰殺，彼為本末非本末，彼為積散非積散。」盈虛、衰殺、本末、積散屬於變化，而「道」使萬物有盈虛、衰殺、本末、積散等變化現象，而自身却超越這些，因此「道」不屬於變化。「道」是不變的，不受時間的限制，却

是萬變大化的根原。知北遊篇指道：「无古无今，无始无終。」

則陽篇論不變的「道」說：「吾觀之本，其往无窮，吾求之末，其來無止。」道本身超越本末的關係，不是相對的，是絕對的。物之本末，因道而見，但道不受本末關係的控制，即不受變化的控制。

漢代以來的哲學也重視不變。董仲舒說：「天之道，有序而時，有度而節，變而有常。」（春秋繁露，天容）

王弼曰：「衆之所以得咸存者，主必致一也；動之所以得咸運者，原必无二也。物无妄然，必由其理，統之有宗，會之有元，故繁而不亂，衆而不惑。」（易略例）

張子說：「天地之氣，雖聚散攻取百塗，然其爲理也，順而不妄。」（正蒙太和）王弼和張子皆認爲萬物的生成變化，皆有其恒常不變的道理，決不是矛盾虛妄的。

程伊川說：「天地之化，雖廓然無窮，然而陰陽之度，日月寒暑晝夜之變，莫不有『常』，此道之所以爲中庸。」（語錄）

戴東原說：「由其生生，有自然之條理。」（孟子字義疏記）又說：「條理苟失，則生生之道絕。」（同上）

上面這些話明白指出，變中有常，多中有一，繁中有簡，不限定中有限定，生生不息之大流中有條理。在形而下的現象世界中，有變化、多樣、繁雜、不固定、分散；但是透過這些，我們

可以追尋形上的常、一、簡、固定性和條理。在變化中求不變的常道，一直是中國哲人努力的目標。

下面再引述一些中國當代學人的意見。馮友蘭說：「易傳雖未有意地注意於宇宙之不變方面，但以爲事物之變化有規律可尋，故亦承認變之中有不變者。易傳說：『天地之道，貞夫一者也。』（繫辭）一爲多中之一，即變中之不變。」（註一）我們已指出易經之目的，即是在變易中求不變之道，豈能未有意地注意不變？

熊十力以爲道家出自大易，而大易的根本用意，即在於由變易見不易，他說：「老與莊，皆言陰陽、變化，其同出於易甚明。老言常道，莊云若有真宰，而特不得其朕耳，此皆於變易而見不易，乃易之根本大義也。」（註二）

熊十力解釋太極生兩儀說：「案易者，變易。變易不從空無而起。故說易有太極，太極者，變易之本體也。是生兩儀以下，即明太極本體，現作變易大用，三生字皆發現義……太極生兩儀者，兩儀謂陰陽也。太極寂然無形，而現爲大用，則有陰陽兩方面可說。用不孤行，必以相反而相成。此固太極妙體之所爲，故曰是生兩儀也。兩儀生四象者，四象謂四德……太極固含四德，然必現作兩儀，而四德始現，故曰兩儀生四象……四象生八卦，則明聖人體太極之德以畫卦。六十四卦，三百八十四爻，无一卦一爻而非明四德之流行也。」（註三）

熊十力藉體用關係說明不變的太極與變化的關係，以「生」作表現解。他又說：「由體成用

，是不易而變易。即用識體，是於變易而見不易。」（註四）

唐君毅說：「儒家知天不變，太極不變，仁心不變。」（註五）天之不變是自然神學或宗教層面的不變，太極之不變是形上學層面的不變，仁心之不變是道德層面的不變。唐氏的「三不變」確實道出了儒家哲學的根本精神。

先秦哲學重視變易與不易的問題，這是毫無疑問的。但是再進一步問及由變化到不變的過程如何，就不容易找到明晰的答案了。

首先必須指出所謂「不變」應自兩個不同的層次去看，一個可稱之為內在的層次，另一個可稱之為超越的層次。例如自形上學觀點看，儒家的道和太極不變，道家的道和無不變。道包容萬有，內在一一切，又不受任何東西的限制，是從具體事物抽出來的極普遍觀念。道是說明宇宙萬物生成變化的形上原理，與萬物有極深刻的，內在的關係，在前面章節內已談過不少。

但是道又是一個類比性概念，易傳肯定道包括天道、人道和地道，天人地莫不是道。「天道」在先秦哲學中固然可以指內在於萬物本性的普遍規律，而其原始意義實指超越宇宙的位格天或上帝。內在意義的天道與超越意義的天道不但不衝突，而且相輔相成。超越的位格天觀念在中國文化中更為原始，孔子以前的經典和傳統中言之甚詳，普遍自然律則意義的天或天道，是由原始意義的位格天發展出來的，到先秦各家思想體系逐漸建立起來時，其地位才日益重要。

在這一章內，我們要討論的問題，是變化與不變的，超越的天道之間的關係。換句話說，我

們要探討的，是中國哲學如何處理萬物與超越天或上帝之間關係的問題。

西方傳統哲學肯定上帝的存在時，其所依據的主要原理是因果律，而形上學的因果律是建立在不矛盾定律上的。在希臘時代，形上學根本原理的建立，頗有助於對萬物不動的推動者或最後原因的探討。

中國哲學發展的情形與西方不同，先哲從未把哲學探討的重點放在方法和理則學、形上學原理的探討上。這可能由於中國人自始就沒有把哲學看作理論的探討或分析，中國人重視的是生活之道，是如何對實際生活做合情合理的安頓。此即中庸所謂「修道之謂教」的「教」，亦即人的教養、教化、教育的問題。為達到這個目的，必須進而修道，再進而追隨本性的規範，再進而探究人性的本根，即天命。在中國哲學中，人性觀和天道觀的建立，莫不以教化人生為目標。

道家表現了追求「道」的精神，此種追求也不把重點放在知識的或理論的探討上，而且認為過份重視「知」的分析，往往會阻礙我們與「道」深刻而完全的契合。追求「道」的主要目標在於效法道的自然無為、虛靜、柔弱、居下、慈、儉、取後等德性，投身於「道」，度與「道」合一的生活。

在這種以「生命」為中心，以「修道」為目標的哲學精神中，先哲很可能認為對那些理則或形上的原理，做理論上的分析或探討，實在沒有必要，因此在先秦哲學中，即使有一些這方面的探討，例如墨家的經上下、經說上下、小取諸篇，名家的堅白同異之辯，雖然也是中國哲學的特

色之一，可是在當時及後世受到的重視不多，也未能發生很大的影響。

即使如上所言，中國哲學並非沒有注意到矛盾律和因果律的存在。墨子小取篇云：「夫辯者，將以明是非之分……明同異之處。」經說下云：「辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。」馮友蘭說：「如有相反之二說，則必有一當，有一不當；當者是而不當者非；所謂『當者勝也。』」（註六）是非互相矛盾，二者不可能在同一角度下或同時皆當，擇此即不能擇彼，然而明辯是非並非易事。

莊子齊物論篇曰：「自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辨！」郭象注曰：「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，紛然殽亂，明此區區者，各信其偏見，而同於一致耳。」是非無主則難以分明，易生混亂。必須自同一觀點去看，才能肯定是即是「是」，非即是「非」，是非不能並存。郭象所謂是若果「是」，非就不能成立；非若果「非」，是就不能成立，即指自同一角度去看，是非並存或「是」同時又是「非」，是矛盾的。若不自同一角度看，一物自此一角度看是「是」，自另一角度看又是「非」，是非並存，並無矛盾。

莊子認為儒家與墨家的許多爭辯，即是自不同的觀點論述一件事，於是儒說儒有理，墨說墨有理。他說：「故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。」（齊物論）莊子並不否定矛盾律的價值，而只認為是非不明的爭論，不但不能使人找到真

知，反而使人陷入混亂，還不如以清明的心境去靜觀「道」，去接近「道」。

是非之途是俗人的路子，聖人不由：「物無非彼，物無非是。自彼則不見，自是則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮，故曰莫若以明。」（齊物論）

勞思光說：「總之，就理論之『是非』而言，莊子認為：第一、一切理論皆爲一有限系統，一切知識本身皆受一定限定，故心靈不應游於此種活動中。第二，一切理論皆爲一封閉系統；互相反對之理論相依而生，循環消長，永無止休，故理論之追求毫無意義；此『齊物』要義之所在也。第三，由齊物之義推衍，可知一切言論生於經驗認知之分別，而此一切分別則於自我皆屬多餘；且理論（或『言』）使主客分裂，乃心靈之墮落，故認知活動乃自我之障累。一切是非之分別，必須泯除。此即莊子『泯是非』之說也。」（註七）

筆者以爲莊子泯是非之說，並不意謂莊子在知識方面主張懷疑論，而在於肯定感性和理性認知之限度，莊子所追求的眞知是絕對性的，亦即有關「道」的認知。「道」不是理智分析的對象，「道」超越了是非相對的層面，必須用全部心靈或生命去體會，去追求。純粹認知活動的價值，與其說在於指出「道」是甚麼，不如說在於指出「道」不是甚麼。在純粹認知的層面之上，莊

子強調另一更高層面，即是對道無言的靜觀，用整個生命去投靠「道」，效法「道」，與「道」合而爲一。因此他說：「夫大道不稱，大辯不言……道昭而不道，言辯而不及……故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。」（齊物論）

談到因果律，也有類似情形。中國哲人對因果律缺乏專門的、理論的探討，但並不能說在中國哲學中沒有因果律。我們可以從因果律的實際運用，窺視它在中國哲學中的地位。

唐君毅說：「但在中國固有思想對因之一辭，初乃指人之以後事承以前事物之活動。如孔子所謂：『周因于殷禮，殷因于夏禮』，即周人之爲禮之事，承殷人爲禮之事，此後者又承夏人爲禮之事也。孟子言：『爲山因丘陵，爲下必因川洋』，亦由今之爲山爲下之事，必因承前已有之川澤丘陵之物也。直至呂氏春秋、淮南子貴因，皆因承、因順、因任之意。王弼、郭象之言及因者，亦是此類之意。此與今之科學，與西方、印度之言因，乃視因爲客觀存在事物由成之原因之義，初大不同。」（註八）

唐氏在這段話中所舉之例，不是嚴格的形上關係，但是我們要問，在中國哲學中有沒有形上學的因果關係，亦即具有普遍性和必要性的因果關係，否定它即會陷入矛盾的因果關係？

「大學」云：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣！」此處所指雖然是求知、修身、齊家、治國之道，但本末、始終、先後之間，顯然有必要的關係。自上下文看，本與始與先，

指「明明德」、「知止」、「格物致知」，末與終與後指「親民」、「能得」、「平天下」。本與始與先是因，末與終與後是果。捨本逐末，去始求終，先後不分，是不可能的事，不可能的即是矛盾的。顯然在這裏我們看到的是一種必要的因果關係。

乾卦彖辭曰：「大哉乾元，萬物資始」，坤卦彖辭曰：「至哉坤元，萬物資生」，咸卦彖辭曰：「天地感而萬物化生……觀其所感而天地萬物之情可見矣」，繫辭上傳曰：「乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物」，又曰：「是故易有太極，是生兩儀……」。

這些句子中所說的「生」、「化生」、「成」、「知」、「作」等動詞，皆說明太極與陰陽，陰陽與萬物之間的關係是因果關係，而且是形而上的因果關係，是建立在矛盾定律上的。

墨子稱因為故，故有小有大。因和果的關係如果是絕對必然的，即是說有此因，便有此果；沒有此因，便沒有此果；因影響到果的存有，這種因稱為大故。因和果的關係如果不是必然的，即有此因，不一定有此果；但是若無此因，絕對不能有此果，這種因稱為小故。

經上云：「故，所得而後成也。」經說上云：「故，小故，有之不必然，無之必不然，體也，若有端。大故，有之必然，若見之成見也。」小故即一般依經驗成立的因果關係，缺乏必要性。例如風吹草動，有時風吹，草不一定動，但是風不吹，草一定不會因風吹而動，但是可因其他原因而動。大故是建立在矛盾定律上，有必要性。例如有思想必有理智，沒有理智，必不能成思想。同樣「若見之成見」，眼睛生來是為看，在正常情況下，有光線，有物體時，眼睛必能發

揮作用，看到物體。

墨子肯定「天」與萬物之間的因果關係也是必要的，他說：「今夫天兼天下而愛之，敬遂萬物以利之，若豪之末，非天之所爲也，而民得而利之，則可謂否矣。」（天志中）既然連那像秋毫之末一般的東西，也無不是上天所造生，上天怎能不是造生萬物的最高原因呢？

老子哲學中「道生萬物」之生，同樣指出必要的因果關係。老子一章指道爲「衆妙之門」，言道爲一切變化的總門，萬物的最初發動者。四章云：「道沖，而用之或不盈。淵兮，似萬物之宗主。」言道爲萬物的根原。六章云：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。」言道有化生萬物的能力，爲天地萬物發生的始源之處。三十四章云：「萬物恃之以生而不辭。」言道無爲而無不爲，生萬物而默默不言。此與詩經大雅文王篇所云：「上天之載，無聲無臭」，旨意接近。

莊子肯定萬物之所以如此，因爲皆依一定的條件而成立。「可」有可的原因，「不可」有不可的原因；「是」有是的原因，「不是」有不是的原因。

齊物論篇云：「道行之而成，物謂之而然。有自也而可，有自也而不可，有自也而然，有自也而不然；惡乎然？然於然，惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可。物固有所然，物固有所可。」又曰：「吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蜩翼邪？惡識所以然！惡識所以不然？」追問事物的原因，甚至追問原因的原因，繼續追問下去，

一直追到事物所以然或所以不然的根由，亦即最根本的原因，這是合理的。

天地篇云：「形非道不生。」大宗師篇云：「死生命也。」言「道」爲化生經驗世界的原因，「命」是生死存亡的原因，皆足以指出莊子重視形而上的因果關係。

先秦哲學肯定「不變」是變化的本根或原因。我們進一步追問的是：「不變」只是內在於宇宙萬物的普遍原理呢？或者也有所謂超越宇宙萬物的「不變」呢？換句話說，在中國文化和哲學中所肯定的天或上帝，是否即是萬物最後的原因呢？

第二節 古代傳統信仰中的天或上帝

先民自有夏以來，即相信一位至上神的存在，此一事實很難加以懷疑，因爲在甲骨卜辭和詩、書、易等經書中，可以找到很豐富的資料來證實此一點。此種原始信仰逐漸成爲中國文化的本根之一，對後世思想影響極深。在先秦的主要哲人中，找不到一位主張無神論的。當代少數學者認爲古代一神的宗教信仰，到孔孟老莊的時代，已經變質，至上神的超越性及主宰性已逐漸爲內在性所取代。這類說法顯然受到西方近代內在哲學或無神人本主義的影響，對於真正的中國文化精神，是具有破壞性的。

古人稱至上神爲「天」或「上帝」，「天」原指自然的、有形的蒼天。萬物中無一物大於蒼天，古人借用「天」字稱呼他們所信仰的至上神，是很合理的事。至上神又稱「上帝」，帝者蒂

也，取其基礎或本根的意思，上帝是萬物最高或最後的本根。這並非說，古人對至上神所有的觀念是由物質物演化出來的。借用有形象的實物，以推求無形無象的至上神，正是人類認知的特長。「天」與「上帝」的觀念在古人心中，是非常原始的觀念。

近代有一種說法，認為「天」為周人的氏族神，「帝」為殷人的宗神，中國在周以前未曾出現至上神的說法。李杜認為這種說法不能成立：「根據近代另一位對甲骨文很有研究的陳夢家氏對甲骨文卜辭考證所得的結果，則所說帝為殷人宗神的說法有問題。陳氏在他所著的『殷虛卜辭綜述』中曾指出在甲骨文卜辭中有殷先王『賓于帝』的記述。並說『卜辭中尚無以上帝為其高祖之信念』。如陳氏的說法可信，則殷人的上帝並非他們的祖先神，而是祖先神以外而為祖先所配享的神靈。因此，以帝為殷人宗神的說法即有問題。又依據尚書盤庚、高宗彤日、西伯戡黎等篇所載，天為殷人所崇拜的神靈，而不是殷人不拜天。」（註九）

唐君毅也說：「人能修德正德而奉天命，則其歿得『賓于上帝』。此乃殷墟卜辭中已有之。」（註一〇）上述想法在詩、書中也屢見不鮮。例如詩經有：「文王在上，於昭於天」（大雅文王），「三后在天」（下武），「桓桓武王……於昭於天」（周頌桓）。書經有：「茲殷多先哲王在天。」（召誥）

天或上帝是無限完美的神，創生宇宙人類，與人的關係非常密切。他的意志降在人身上，即是天命。天命最基本的表現是在人人應該遵守的道德規範上，即修德行善，避免作惡。天命不會

白白落空，順天命者必然受賞，逆天命者必然受罰。

古人不着重理論性的探討，却藉對歷史事件的反省，肯定上帝的存在，天命的臨在、威嚴和約束力量。

古代經書中有不少大家所熟知的話，展現上面的說法。書經有：「有夏多罪，天命殛之……予畏上帝，不敢不正。」（湯誓）「商罪貫盈，天命誅之。」（泰誓）「天殺有典，天秩有禮，天命有德，天討有罪。」（皋陶謨）「先王有服，恪謹天命，茲猶不常寧……今不承於古，罔知天之斷命。」（盤庚）「惟時上帝，集厥命於文王。」（文侯之命）「天降喪於殷。」（君奭）

詩經有：「天降喪亂。」（大雅桑柔）「受祿於天。」（大雅假樂）「敬天之怒。」（大雅生民）「逢天憊怒。」（大雅桑柔）「畏天之威。」（周頌我將）「昊天有成命，二后受之。」（周頌清廟）

易經革卦卦辭有：「湯武革命，順乎天而應乎人。」

天或上帝是至上之神，主宰一切受造物，包括其他神靈。

書經有：「肆類于上帝，禋于六宗，望于山川，偏于羣神。」（堯典）「山川鬼神，亦莫不寧。」（伊訓）

周禮有：「以冬至，致天神人鬼。」（神仕）「大宗伯之職，掌建邦之天神，人鬼，地示之禮，以佐王健佑邦國。」（大宗伯）

國語周襄王五十八年末曰：「昔者先王之有天下也，規方千里，以爲甸服，以供上帝山川百神之祀。」

馮友蘭說：「周襄王又以上帝與百神並稱，則上帝不在百神之內。」（註一一）

天或上帝與其他神靈不同，上帝是唯一的至上神，而其他神靈不只一個。古人相信上帝之下，派有羣神掌理宇宙間事物，例如山川之神，日月星辰之神。

馮友蘭說：「詩書左傳國語中，言天帝之處甚多，多指有人格的上帝，茲不能具引。據史記之言，則天與神之關係，可以概見。大約上帝爲至高無上之權威，亦設官任職，諸神地位權力，次於上帝，而服從之。此正中國一般平民之宗教信仰，蓋在古代而已然者也。」（註一二）

由祭祀種類之不同，亦可知上帝與諸神不同。

周禮有：「以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以粢粢祀司中司命觀師雨師。」（大宗伯）

禮記有：「帝牛必在滌三月，稷牛唯具。所以別事天神與人鬼也。」

只有天子可以祭至上神，這種觀念一直流行到清末。

禮記有：「天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭五祀。」（王制）

國語有：「天子祀上帝，諸侯會之受命焉。」（魯語）「天子祀上帝，公侯祀百辟。」（晉語）天或上帝不能說是造生萬物的最後原因呢？古人不用創造一詞，到莊子才有「造物者」名

稱出現。中國人喜歡用「生」字，而宇宙萬物的生生之道也是給中國人啓發最多的一個概念。由萬物的發生，人類的傳生，推想到「天」生宇宙人類，是很自然的事。「生」字也是一個中國人常用的類比動詞，詩經兩次用「天生蒸民」，說明「天」與人的關係：

「天生蒸民，有物有則。民之秉彜，好是懿德。」（大雅蒸民）「天生蒸民，其命匪諶」（大雅蕩）

李杜說：「此處所引蒸民篇的話，除了說明人的由來之外，更成爲後來儒家說人性的主要根據。孔孟均甚重視此詩。孔子贊其爲知道之說：『爲此詩者，其知道乎。』孟子則引之以證明天生人性善（參看孟子告子上）。人性問題經孟子闡述之後，性善論成爲後代中國思想的主流。但大明篇所說『天生蒸民，其命匪諶』則不是就人性的問題上說，而是關連着蒸民的遭遇上說。『其命匪諶』即蒸民的遭遇不確定，因蒸民的遭遇與王者的德行緊密地相關。王者若失德，天即降喪亂，蒸民就要受苦。因此『其命匪諶』與『帝命不時』、『天命靡常』的意義大致相同。」（註111）

詩經有：「天作高山，大五荒之。彼作矣，文王康之。」（周頌天作）

「悠悠昊天，曰父母且。」（小雅巧言）

書經有：「皇天既付中國民。」（梓材）

禮記有：「萬物本乎天。」（郊特牲）

古人肯定天地萬物之發生，是「天」使之發生。萬物的存在，自然律和道德律的存在，人類的命運，在「天」或「上帝」身上才能找到最後的理由。「天」是生者、作者和本根，這些字足以說明「天」是最後原因。就如父母生子女，「天」生萬物，因此應該稱「天」為天地人類的父母。當然「天」生萬物的「生」與父母生子女的「生」不同，此處只是一種類比，但藉此類比可知，父母對子女說是原因，「天」對萬物說也是原因。

羅光解釋「生」的意義說：「中國儒家的經書上，常以天地萬物為天所造生，但是造生的意義不明。詩經說：『天作高山，大王荒之。』（天作）『天生蒸民，有物有則。』（蒸民）『天生蒸民，其命匪謬。』（蕩）儒家絕對不主張泛神論，不以天地由上帝本體所流變而出；儒家主張上帝造生天地人物。但是天作高山，天生人物，是不是用已成的材料？儒家沒有講明這一點，但是按理去想，在沒有造生天地以前，當然沒有天地，而上帝又不用自己的本體去變出萬物，那麼上帝造天地人物，可以說是由無中生有，儒家的造生，可以解釋為從無中生有的創造。」

（註一四）

宇宙運行之神妙，萬物秩序之井然，人心趨善避惡之本能，在在使古人體驗到至上神的臨在與偉大，並令人體認自身之限度，因而舉心向上，投靠上帝。再舉兩個例子，說明古人信天之誠。

許多古書都記載商湯求雨的事蹟，茲錄呂氏春秋順民篇的記述：「昔者湯克夏而正天下，五

年不收，湯乃以身禱於桑林曰：余一人有罪，無及萬夫，萬夫有罪，在余一人。無以一人之不敏，使上帝鬼神傷民之命。於是翦其髮，斷其手，以身爲犧牲，用祈福於上帝。民乃甚悅，雨乃大至。」

商湯深明「天生蒸民，其命匪謨」的道理，認爲國家五年沒有收成，是因自己有罪，使人民受到上天的懲罰。或者即使人民有罪，自己身爲天子，亦應爲全民之有罪負責。因此以自己的髮、血代替生命，作爲犧牲，向上帝祈福。

另一事蹟述周成王，不知周公之德，由風雷之巨變，而深信出於上天的啓發和警告，遂認錯而感悟周公之德：「秋，大熟，未穫。天大雷電以風，禾盡偃，大木斯拔，邦人大恐。王與大夫盡弁，以啓金縢之書，乃得周公所自以爲功代武王之說。二公及王乃問諸史與百執事。對曰：信噫！公命，我勿敢言。王執書以泣，曰：其勿穆卜。昔公勤勞王家，惟于沖人弗及知，今天動威，以彰周公之德；惟朕小子其新逆，我國家禮亦宜之。王出郊，天乃雨。反風，禾則盡起。二公命邦人，凡大木所偃，盡起而築之，歲則大熟。」（書經金縢）

先民所相信的「天」，不是物質的，自然的天，也不是萬物的普遍律則，而是有思想，有自由意志的位格神，創生萬物，有至高的權威。一方面賞善罰惡，公正無私；另一方面又充滿仁愛。

書經有：「天聰明，自我民聰明，天明威，自我民明威。」（皋陶謨）「惟上帝不常，作善

降，之百祥；作不善，降之百殃。」（伊訓）「天命不易。」（君奭）「皇天無親，惟德是輔。」（蔡仲之命）「上天孚佑下民。」（湯誥）「天矜于民，民之所欲，天必從之。」（泰誓）「天佑下民，作之君，作之師。」（全上）

詩經有：「敬天之怒，無敢戲豫。」（板）「皇矣上帝，臨下有赫；監觀四方，求民之莫。」（大雅皇矣）「上帝臨女。」（大雅大明）「天降喪亂。」（大雅桑柔）「明明上天。」（小雅）「自天降康，豐年穰穰。」（烈祖）

在古人的信仰中，一個有位格的，主宰性的至上神的存在，是毫無疑問的。在詩書中，我們可以肯定，天命的觀念和意識已經深入人心，甚至天道的觀念，也已經隱含在古人的思想中。但是天命也好，天道也好，莫不以超越性的和主宰性的至上神為依歸和本根。把天命和天道講成完全內在於自然、人性或人心的說法，在古代經書中不存在，在先秦哲學中，也不多見。

第三節 先秦哲學中的天或上帝

由上面簡單的陳述，可知信天敬天的思想，在中國先民的傳統中，實占有極重要的地位。先民多以務農為生，極易養成觀察自然現象，與自然接近的習慣。在萬物的生死變化中，推求不變的根原——至上神的存在，這在樸實的先民看來，是非常合理的事。最有力的證明，載之於古代經典，詩經所收集的材料，自民間生活瑣事，風俗習慣，以至朝廷間的交往，國家的祭祀大典，

無不網羅，是瞭解當時人民思想最珍貴的資料。書經記載的是古代帝王，政府官員的文件與談話，是代表官方思想的史冊，記載國家大事的典籍，其中肯定天或上帝的地方，竟有數百次之多。三禮記載民間與官方的禮俗，包括了個人、家庭、社會與宗教生活的禮儀。天道思想在這些經典中占有重要地位，除了文學、歷史、政治、哲學的價值外，稱這些經典為神學作品，亦不為過。

孔子出而集中國古代思想之大成，將傳統思想與文化中的精華，發揚光大，使之進入嶄新的時代，孔子由古代經典中承受先民對「天」的信仰，而加以個人的反省，對於天命與個人的密切關係，有很深的體驗，此一事實不難證明。孔子「述而不作，信而好古」的精神，亦可為一旁證，歷代學者大都贊成孔子刪訂古代經書的說法，而這些經書都是孔子授徒時常常引用的課本。孔子對傳統思想之尊重，是毫無疑問的。

記述孔子思想的，除論語外，五經中的「禮」和「易」，以及易傳，都非常重要。根據李杜的分析，論語中除堯曰篇引述商湯的話時，談到「帝」：「予小子履，敢用玄牡，敢昭告於皇天后帝。有罪不敢赦，帝臣不蔽，簡在帝心。」其他各篇皆沒有帝或上帝的記述。有關「天」的記述有十五條：

- 一、「獲罪於天，無所禱也。」（八佾）
- 二、「子見南子，子路不悅，夫子矢之，曰：予所否者，天厭之。」（雍也）
- 三、「子曰：天生德於予，桓魋其如予何。」（述而）

四、「子曰：大哉堯之爲君也，巍巍乎，唯天爲大，唯堯則之。」（泰伯）

五、「子畏於匡。曰：文王既歿，文不在茲乎。天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；

天之未喪斯文也，匡人其如予何。」（子罕）

六、「吾誰欺，欺天乎。」（子罕）

七、「顏淵死。子曰：噫！天喪予，天喪予。」（先進）

八、「子曰：不怨天，不尤人。下學而上達，知我者，其天乎。」（憲問）

九、「子曰：天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」（陽貨）

十、「天將以夫子爲木鐸。」（八佾）

十一、「子貢曰：夫子之文章可得而聞也；夫子之言性與天道不可得而聞也。」（公冶長）

十二、「子貢曰：固天縱之將聖，又多能也。」（子罕）

十三、「子貢曰：生死有命，富貴在天。」（顏淵）

十四、「子貢曰：夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。」（子張）

十五、「堯曰：咨！爾舜，天之曆數在爾躬，允執厥中，四海困窮，天祿永終。」（堯曰）

李杜反對朱子註「獲罪於天，無所禱也」一條，以「理」字註釋「天」字，並引用清代錢大昕「養新錄」卷三的話批評朱子：「獲罪於天，無所禱也。謂禱於天，豈禱於理乎？」李杜指出錢氏此一批評主要是不滿意朱子完全除去孔子之「天」的神性義。（註一五）

由論語的記載，可知「天」在孔子心目中所具有的特性：天是不能得罪的，天厭惡某些人或事，天賦予人德能，天是聖君效法的榜樣，道之興衰最後取決於天，天不能欺騙，痛苦、不幸由天安排，人不該抱怨天，四時的運行和萬物的發生，是天的作爲，天賦予孔子特殊使命，人之生死貧富最後取決於天的意志。這樣的「天」，有思想，有自由意志，有愛與恨，與人有特殊而密切的關係，怎能不是有位格的，主宰性的，神性意義的「天」呢？

關於上面所引第九條：「天何言哉？四時行焉，萬物生焉，天何言哉？」筆者贊成馮友蘭的解釋，即此「天」不是自然義的天，而是神性義的天：「或引論語『天何言哉』之言以證孔子所言之天爲自然之天，然此但謂天『無爲而治』耳，不必即以天爲自然之天。且以天不言爲一命題，即含有天能言而不言之意。否則此命題爲無意義。如吾人不說石頭不言，棹子不言，因石頭棹子本非能言之物也。」（註一六）

此外，能使四時運行，萬物發生的，絕對不是物質的蒼天。與傳統「天生蒸民，有物有則」的思想互相對照，肯定孔子在此所指，是一造生萬物，管理萬物的主宰天，實不勉強。

第十一條所言之「天道」，可以解釋爲天地萬物所遵循的普遍律則，但是此種律則或大道之運行必以神性「天」爲最後本根。內在於萬物的秩序，不但不反對，而且要求一超越本根或原因的存在，此即「天」或「上帝」。依易傳分道爲天道、地道、人道的說法，亦可直指「天道」爲絕對的道，即上帝。

第十四條所說的「猶天之不可階而升也」，此「天」當然指物質的蒼天。

根據詩、書的記載，天或上帝降命於有德的人爲天子，代表上天治理萬民，上天與天子的關係最爲密切，因爲天子負有上天給予的特殊使命，應努力使自己的意志符合上天的旨意。詩、書也重視上天與人民的關係，身爲天子的，應特別了解上天對人民的愛護，效法上天的榜樣，勤政愛民。孔子的偉大在於發展了每一個人與天的關係。李杜說：「在孔子的觀念中，不再受社會階級的限制，天與每一個人都有關係。」（註一七）這是傳統信仰一大嶄新的進境。在論語中孔子說自己：「五十而知天命。」（爲政）即是指出個人與上帝間深刻的關係。關於「天命」問題，前已有所描述，不再多贅。

易經和禮記的基本思想，也出於孔子和先秦儒家，再引述一些，作爲參考：

屯象曰：「天造草昧。」

大有象曰：「君子以遏惡揚善，順天休命。」

革象曰：「湯武革命，順乎天而應乎人，革之時義大矣哉。」

萃象曰：「利貞，用大牲吉，利有攸往，順天命也。」

兌象曰：「剛中而柔外，說以利貞，是以順乎天而應乎人。」

中孚象曰：「中孚以利貞，乃應乎天也。」

觀象曰：「觀天之神道而四時不忒。」

无妄象曰：「大亨以正，天之命也……天命不右，行矣哉？」

大畜象：「利涉大川，應乎天也。」

姤九五象曰：「九五含章，中正也。有隕自天，志不舍命也。」

繫辭上曰：「易曰：『自天祐之，吉無不利。』子曰：『佑者，助也，天之所助者順也。』」

繫辭上孔子曰：「知變化之道，其知神之所爲乎？」

繫辭上曰：「是故明於天之道而察於民之故。」

繫辭上曰：「樂天知命，故不憂。」

禮記表曰：「唯天子受命於天，士受命於君。」

「天尊而不親。」

「天子親耕，粢盛秬鬯以事上帝。」

「得之自是，不得自是，以聽天命。」

禮記郊特牲曰：「郊所以明天道也。帝牛不吉，以爲稷牛。帝牛必在滌三月，稷牛唯具。所以別事天神與鬼也。萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，

大報本反始也。」

禮記樂記曰：「人化物者，滅天理而窮人欲者也。」

「天則不言而信，神則不怒而威。」

禮記哀公問五義曰：「若天之司，莫之能職。」

禮記哀公問於孔子曰：「是仁人之事親如事天，事天如事親。」

「內從治宗廟之禮，足以配天地之神明。」

禮記祭義曰：「唯聖人唯能饗帝。」

「天子有善，讓德於天。」

禮記禮運篇曰：「夫禮，先王以承天之道，以治人之情。」

「以降上神與其先祖……是謂承天之祐。」

「是故夫政：必本於天，殽以降命。」

「故先王患禮之不達於下也，故祭帝於郊。」

「其降曰命，其官於天也。」

禮記中庸曰：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」

「上不怨天，下不尤人。」

「故天之生物，必因其材而篤焉。」

「詩曰：『嘉樂君子，憲憲令德。宜民宜人，受祿于天。保佑命之，自天申之。』故大德者必受命。」

「郊社之禮，所以事上帝也。」

一故君子不可以不修身，思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」

「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」「詩云：『維天之命，於穆不已。』蓋曰，天之所以爲天也。」

「大哉聖人之道，洋洋乎，發育萬物，峻極于天。」

「質諸鬼神而無疑，知天也。」

「凡有血氣者，莫不尊親；故曰配天。」

「苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之。」

上面引用的經句，皆肯定天或上帝的神性、主宰性和位格性。屯象「天造草昧」的「造」字指造生，是一很特殊的例子，言洪荒世界由上天所創造。

易經特別重視吉凶禍福的問題，因此屢次提到順應天命，天祐天助等想法，指出吉凶禍福的最後根源是上天。本章最後一節我們特別提出這個問題來探討。

禮記強調「天」是萬物的大本，天子受命於天，理應小心翼翼地事奉上帝，代表人民行特別的祭祀。郊祭的意義即在於報本反始。「天」是萬物的原始，即使萬物發生的最根本原因。天子與百姓皆應明天道，合天理。禮記中的天道，天理具有普遍性，顯然以天或上帝爲依據。

中庸首先肯定人生道德規範以人性爲近的基礎，所謂「率性之謂道」；但是人性還有最根本

的基礎，即天命，所謂「天命之謂性。」

中庸又特別強調大德者或聖人受命於天，獲得上天的保佑。吾人必須努力效法上天，完成上天賦與的使命。君子立身行事的程序是：修身、事親、知人、知天。中庸云：「君子不可以不修身，思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」此處用的是歸納法，由末到本。「不可以」指出這一連串的關係具有道德性的和形上學的必要性。而中庸開始所謂：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，用的是演繹的方法，由本到末。前後對照，使我們更清楚地看到孔子重天道的精神。

中庸又強調「天之生物」，不言不爲，「無聲無臭」，却是「於穆不已」，足以說明「天之所以爲天」。「天德」偉大無邊，只有聖人能够接近天德，能够知天配天。

中庸又藉「誠之」與「誠之者」說明天道與人道的不同。朱熹注曰：「誠者，真實無妄之謂，天理之本然。」天之本質是真實無妄的，由此天之道，即可知天是自由的存有。人的情形不同，朱子注曰：「誠之者，未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。」人的真實性，不是本來自有的，而是自「天」承受的，分享的。因此人必須藉修身、事親、知人、知天的努力過程，追求真實無妄的境界，亦即天人合一的境界。

當代中國學者，對於孔子的天道觀看法不同，不過大多數學者肯定孔子與古代傳統宗教信仰之間的密切關係，也肯定天、天命、天道等觀念在孔子和儒家思想中，占有極重要的地位。

胡適與熊十力持不同的看法。胡適說：「孔子大概受了老子的影響，故他說萬物變化完全是自然的，唯物的，不是唯神的。」（註一八）事實上，是胡適受了當代唯物論和實用論的影響，才有上述偏激的看法。

熊十力肯定「天」內在萬物，萬物自生自滅，自本自足。他說：「然復須知，天雖爲萬物生成之因，而天卽是萬物實體，非超脫乎萬物而獨在之大神，更迥異乎形而上學者妄計有萬物第一因，爲變相之大神。」（註一九）又說：「周易是孔子作，其本體論則廢除上帝。」（註二〇）

胡、熊二氏論調，缺乏客觀依據，只是主觀臆測，毫無學術價值。

唐君毅說：「近人謂孔子之學非宗教，且不信古代相傳之天神之存在，此實無可徵。」（註二一）

馮友蘭說：「詩書左傳國語中所謂之天，除指物質之天外，似皆指主宰之天。論語中孔子所說之天，亦皆主宰之天也。」（註二二）又說：「可知孔子之所謂天，乃一有意志之上帝，乃一主宰之天也……若天爲有意志之上帝，則天命亦卽上帝之意志也。孔子自以爲所負神聖的使，卽天所命。」（註二三）

唐君毅說：「故先秦儒家之于上帝，或天之存在，雖未嘗如西方宗教之明顯視爲一人格，更未嘗如西哲之勤求證明其存在之道，然實亦未嘗否認其存在。孔子有知我其天之嘆，畏天命之言，孟子有盡心知性則知天，存心養性以事天之言。其所謂天，吾人實難謂其只如今日科學家所言

，感覺界之自然，孔孟之未嘗明明反對中國古代宗教，而否定天神。正見中國古代之宗教精神，直接爲孔孟所承。孔孟思想之進於古代宗教者，不在其不信天，而唯在其知人的仁性，即天心天道之直接顯示。由是而重在立人道即所以見天道。」（註二四）

唐氏又強調孔子之法天道與墨子之法天志不同，墨子藉法天志之仁愛，以成人之仁愛。孔子則首重在人之行事德行與內心上言仁，再推及上天之仁。他說：「由此吾乃知孔子之言及法天道之仁者，與孔子之言直在人之行事德行與內心言仁者，其言既明有多少輕重之別，而其義亦有先後本末之別。理當以在人之行事、德行與心上言仁之義，爲先爲本，而以其言之推本于天道者，爲後爲末。宋明儒之自人之德行與內心境界、內心性理之言仁，而其本亦在天道，最能契于孔子之旨。」（註二五）

吳康說：「今觀孔子言天各條，如天厭之，天喪予，欺天乎，天生德於予，天之將喪斯文也，不怨天，知我者其天乎，諸所謂天，皆偏於人格性之實體存在者。」（註二六）

牟宗三也強調儒家的特色在於通過人的覺悟以體現天道，此即盡心知性以知天。他說：「一般人常說基督以神爲本，儒家以人爲本，這是不中肯的。儒家並不以現實有限的人爲本，而隔絕了天。他是重如何通過人的覺悟而體現天道。人通過覺悟而體現天道，是盡人之性。因爲以創造性本身作爲本體，故盡性就可以知天。」（註二七）

牟氏又說：「儒家講天道，天道是創造性本身，而上帝也是創造性本身。如果把天道加以格

位化，不就是上帝，不就是人格神嗎？儒家的創造性本身，從人講爲仁，爲性，從天地萬物處講爲天道，人格神意義的上帝或天，在中國並非沒有。」（註二八）

孟子繼承詩、書、孔子、中庸的思想，也肯定神性的，位格性的天或上帝，由他多次引用詩、書中談天或上帝的文字可證。再引用一些他自己的話來說明這一點。孟子像孔子一樣，深深體會到負有上天賦予的使命，即推行仁道，使古代道統繼續發揚光大。因此個人生命中一切遭遇，不論順逆，莫不以天的意志爲最後依據。

梁惠王篇曰：「行，或使之；止，或尼之。行止，非人所能也。吾之不遇魯侯，天也。臧氏之子，焉能使予不遇哉？」

公孫丑篇曰：「充虞路問曰：夫子若有不豫色然？前日虞聞夫子曰：君子不怨天，不尤人。曰：彼一時，此一時也。……夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？」

李杜說：「就文句以『天』爲『未欲』與『如欲』的主詞，並接孔子『不怨天』的話上看，我們以爲此『天』應解爲有意志與主宰性的神。」（註二九）

萬章篇曰：「萬章曰：『堯以天下與舜，有諸？』孟子曰：『否！天子不能以天下與人。』『然則舜有天下也，孰與之？』曰：『天與之。』『天與之者，諄諄然命之乎？』曰：『否！天不言，以行與事，示之而已矣。』」

孟子肯定傳統的說法，天選擇有德之士，授以天子的地位。舜在有天下之前，萬民已經歸服

，這是上天降命的一個極有利條件，孟子引用書經泰誓的話：「天視自我民視，天聽自我民聽」，來說明上天愛民，萬民所信服之人，上天也信賴他，命他治理天下。

萬章篇又有：「萬章問曰：『人有言：「至於禹而德衰，不傳於賢，而傳於子。」有諸？』孟子曰：『否，不然也。天與賢，則與賢；天與子，則與子……莫之爲而爲者，天也，莫之致而致者，命也。』」

堯舜，帝位傳於舜而不傳於子，舜殛亦然。禹殛，傳於子而不傳於賢者益。孟子肯定「天」有完全的自由意志，與賢則與賢，與子則與子。但是上天選擇有德之士的原則不變。後面兩句是孟子給天和命下的定義：不爲而自爲，非人所能爲者，是天的行爲；非人所致而自至，即是命。命不由人自選，自「天」而降，故稱之爲天命。在中國命運的觀念若不以「天」爲根原，是講不通的。

告子篇曰：「耳目之官，不思而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也，此爲大人而已矣。」

孟子肯定人的認知能力，感性也好，理性也好，都是上天賜與我們的。因此可知，「天」不只有認知能力，而且是一切認知能力的根原。

離婁篇曰：「是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。」孟子繼中庸的思想，肯定天道與人道的不同。天是真實本身，是自有的存在；人分享天的真實性，不是自有的，而是可有可無的。

存在。因此人須效法天的真實性，完成自己。

盡心篇曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」「盡心、知性、知天」是知的層面，「存心、養性、事天」和「對壽命的長短不焦慮、修身、立命」是行的層面，實際上事天與立命是同一問題的兩面。由這些話，我們可以深深體會到，孟子不只肯定知天、事天的客觀價值和重要性，更肯定主體道德意識與實踐的重要，如果人不自內心去體認、投靠、事奉天道，天道的存在對人又有甚麼作用呢？孟子使個人與上天的主體際關係又向前推進了一步。

馮友蘭說：「孟子之所謂天，有時似指主宰之天，如『堯薦舜於天』之天。有時似指運命之天，如上所說者。有時則指義理之天。孟子因人皆有仁、義、禮、智之四端而言善性。人之所以有此四端，性之所以善，正因性乃『天之所與我者』，人之所得於天者。此性善說之形上學的根據也。」（註二〇）

主宰性的，神性的天，在孟子思想中，是命運天和義理天的形上本根。

唐君毅說：「此知心知性知天之功，即在順心之相續表現，以自默識此心如何興起生長之性而知其所自本自原之天，此正有如人順水流行，而全身在水，即知此水之寒暖等性，亦知此水有其泉源。水有水性，水有泉源，豈難知哉。」

唐氏強調自知心知性知天的工夫上，體認心性之本原，即天。與馮氏的思想並無二致。

孔子之後，先秦儒家最重要的兩位代表，一爲孟子，一爲荀子。孟子重心性，重道德的主體性意識與實踐。透過盡心知性之知的層面和存心養性立命之行的層面，以回歸心、性和命的大本——天，亦即詩、書、孔子、中庸所肯定的天或上帝。

荀子身處戰亂頻仍，道德低落的時代，對人性的陰暗面接觸較多，其哲學思路也比較落實到實際經驗，着重人性和社會制度的改造。因此他強調人必須發揮自信心，靠自己的能力去改造自然和社會，避免消極地依賴天或上帝。在這種情況下，宗教氛圍的減低，人文主義的抬頭，變成很自然的趨勢。

但是可否把荀子看成徹底的自然主義者或人本主義者呢？換言之，荀子是否徹底地否定主宰天和神性天的存在呢？筆者認爲荀子並未完全否認儒家的傳統信仰，說他有自然主義和人本主義的傾向，可以；說他是徹底的自然主義者或人本主義者，則不可。

不少當代學者把荀子看作自然主義者，因而把荀子的天看作純粹自然的天。

胡適說：「荀子在儒家中最爲特出，正因爲他能用老子一般人的『無意志的天』，來改正儒家墨家的『賞善罰惡』有意志的天；同時却又能免去老子莊子天道觀念的安命守舊種種惡果。」

（註三二）

馮友蘭說：「荀子所言之天，則爲自然之天，此蓋亦由於老莊之影響也。」（註三三）

李杜在「中西哲學思想中的天道與上帝」一書中，指出荀子有許多談到「天」或「上帝」的

話，保留了詩、書以來傳統中主宰天及神性天的意義。有些話是直接引用古代經典，有些則發揮自己的思想。這些話都證明荀子並未放棄傳統的信仰，下面列舉一些，以資參考：

「詩云：『不識不知，順帝之則。』此之謂也。」（修身）

「詩云：『匪上帝不時，殷不用舊。』……此之謂也。」（非十二子）

「故仁人在上，百姓貴之如帝，親之如父母。」（富國）

「是故百姓貴之如帝，親之如父母。」（王霸）

「如是百姓貴之如帝，高之如天，親之如父母，畏之如神明。」（疆國）

「居如大神，動如天帝。」（正論）

「皇天隆物，以示下民。或厚或薄，帝不齊均。」（賦）

「詩曰：天方薦瘡，喪亂弘多。」（富國）

「詩曰：下民之孽，匪降自天。」（正論）

「君子小人之反也，君子大心則天而道。」（不苟）

「天之生民，非爲君也。天之立君，以爲民也。」（大略）

「夫天生蒸民，有所以取之。」（榮辱）

「得衆動天，美意延平，誠信如神。」（致士）

「莫不呼天啼哭哀傷。」（非相）

「郊者，並百王於上天而祭祀者也。」（禮論）

「自知者不怨人，知命者不怨天。怨人者窮，怨天者無志。」（榮辱）

「故人之命在天，國之命在禮。」（疆國）

「禹以治，桀以亂，治亂非地也。詩曰：『天作高山，大王荒之；彼作矣，文王康之。』此之謂也。」（天論）

「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。」（天論）

「故明於天人之分，則可謂至人矣。」（天論）

「大天而思之，孰與物畜而制之！從天而頌之，孰與制天命而用之！」（天論）

羅光說：「以自然界代表上天，戰國時人君常待天意的表現，不自己努力治國。荀子乃強調不要把自然界看爲上天的代表，要看爲上天給我們利用的物資。楊倞註這一段說（按即前列最後一條）：『此該言理本豐富，在人所爲，不在天也。若廢人而妄想天，雖勞心苦思，猶無益也。』按照楊倞的註解，荀子所說的天，仍舊是皇天上帝之天，『物畜而制之』，不是以天爲物而畜養以受制裁，而是畜天在自然界所生之物以受制裁；『制天命而用之』，不是制裁天命而爲用，而是制裁天之所命的事物而爲用。」（註三三）

在天論篇中，荀子特別強調天的自然意義，進而提出天人分職，治亂由人，參天制天的說法。

李杜說：「人若以天爲神，爲人類的主宰者，則人對天即有思慕期待的心，敬畏之念，相感相通的期望，或上達於天與天合一的嚮往。但今天既爲自然，其行有常，它的常行不會因人任何的主觀情願而改變，人對天的態度即可去除種種感情或願望上的牽連，而理智地了解天所表現出來的規律，因之而成人治。此爲荀子參天制天的主要意思。」（註三四）

荀子辨天人之分，是爲改正時人消極依賴上天的惰性，使人運用自身的能力，制裁自然世界，將傳統重天道的思想落實到人道治的觀點上。人道怎樣建立呢？李杜說：「依荀子，此道已爲古先聖王所建立，不待我們去建立。此道由先王建立，爲後王所法，並爲大儒如仲尼子弓所闡揚，但『濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道，而營乎巫祝，信祲祥，鄙儒小拘，……又滑稽亂俗。』（史記孟子荀卿列傳）故此道要重新闡揚以求再明於世。因此，在荀子的觀念中，他自己所要說明的人道，即仲尼子弓所說的，亦即爲古先聖王所立，爲後王所法的人道，荀子有時稱此爲『禮義之統』。」（註三五）

這一回歸古先聖王、大儒「禮義之統」的主張，足以說明荀子對「天」或「上帝」的看法，前後並沒有矛盾。荀子並未放棄或否定傳統的宗教信仰，而只是爲應時代的需要，把傳統重天道的精神拉下來，落實到人道上去。我們只可說在荀子的思想體系中，有自然主義和人本主義的傾向，而不可說荀子的思想與西方近代哲學中徹底的自然主義和人本主義完全一樣。

先秦諸子中，最重視先民信天、敬天之宗教信仰，而以此爲形上基礎，以建立人生哲學和社

會哲學的，是墨子。當代學者大多肯定這一點。

馮友蘭說：「墨子注重宗教的制裁，以爲有上帝在上，賞兼愛者而罰交別者。」（註三六）又說：「照墨家的說法，行兼愛底人，上帝賞他，鬼神賞他，國家賞他，他可以得許多賞。不兼愛底人，上帝罰他，鬼神罰他，國家罰他，他要受許多罰。所以就一個人自己的利益說，行兼愛則有百利而無一害。不兼愛則有百害而無一利。」（註三七）

熊十力說：「墨子天志，則從詩書中敬天與服事上帝之觀念而來。」（註三八）

羅光說：「墨子論人，由宗教信仰而論人，他的宗教信仰，信仰上天，信仰鬼神。上天爲有位格的尊神，墨子和詩經書經一樣，都不稱上天百神，祇稱爲天或上天。神則用爲指鬼神或神奇的對象。」（註三九）

詩、書中有百神、羣神的思想，受天或上帝的管理，顯然也是由上帝所造生的受造物。墨子的「天」或「上帝」是萬物至高無上的主宰，監臨萬民，賞善罰惡。

「夫天不可爲林谷幽閒無人，明必見之。」（天志上）「吾所以知天之貴且知於天子者有矣。曰天子爲善，天能貴之；天子爲惡，天能罰之……又以先王之書，駟天明不解之道也知之。曰：『明哲，維天，臨君下土。』則此語天之貴且知於天子。不知亦有貴知夫天者乎？曰：天爲貴，天爲知而已矣，然則義果自天出矣。」（天志中）

墨子最重天志天意，天志之表現在兼愛無私。人當以此爲最高標準，來肯定以仁義爲人生道

德規範的主張。

「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩；輪匠執其規矩，以度天下之方圓。」（天志上）

「然則何以知天下之百姓？以其兼而明之。何以知其兼而明之？以其兼而有之。」（天志上）

「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。」（天志上）

「順天意者，義政也；反天意者，力政也。」（天志上）

「天爲貴，天爲知而已矣，然則義果自天出矣。」（天志中）

「今天下之君子，中實將欲遵道利民，本察仁義之本，天之意不可不慎也。」（天志中）

「故子墨子置天志，以爲儀法。非獨子墨子以天之志爲法也，於先王之書，大夏之道之然：

『帝謂文王，予懷明德，毋大聲以色，毋長夏以革，不識不知，順帝之則。』……天之志者，義之經也。」（天志下）

唐君毅說：「人即可直下以此兼愛無私，爲天志所存，而更以此天志卽法，而兼法此天之德以爲德，法此天之義以爲義，法天之能行此義、知此義，以自成其行其知矣。此卽墨子之所以言人當知義行義，而又言『天德』、『天明』、『天爲義』、『天爲知』、『天爲人之『法儀』之所

在，而教人法天之德，法天之義種種之論之所由出也。」（註四〇）

唐氏又說：「墨家貴義，而又言義與不義，其究極之標準在天志。天爲一客觀存在，亦無所不在之人格神，而其志在兼愛。故一切人之行事之合乎天之兼愛之志者，皆爲義，否則爲不義。」（註四一）

墨家重視先民的宗教信仰和詩書等古代經典所肯定的天或上帝，使之在那思想的百花盛開和日益分歧的時代，繼續發揚光大，使國人對此傳統文化中之一大本，不要淡忘，直接提出天志、天意作爲道德生活的最高典範，仁義的最後基礎，個人、社會和國家行動的絕對準則。老百姓與從政者均應效法上天的仁義之德，兼相愛，交相利；順天意以行義政，而不要反天意以行暴力之政。天志、天意不只是道德規範之形上大本，也是其政治哲學和社會哲學的依據。墨家在那諸侯割據，戰亂頻仍的時代，抱悲天憫人之心，倡導重公利的尚同精神，重和平的非攻精神，爲先秦哲學放一大異彩。

爲指證上帝鬼神的存在，墨子有「三表」之說，卽三種根據。非命上曰：「故言必有三表。何謂三表？子墨子嘗曰：有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利，此所謂言有三表也。」

第一種論證爲「本」，即根據古代聖王祭天敬天的歷史事實以肯定上帝的存在和我們對上帝

的信仰。第二種論證爲「原」，即根據民間的經驗事實以肯定上帝的存在。第三種論證爲「用」，即根據上天賞善罰惡之標準，訂立刑政之規範，以利萬民。此即依刑政之實際效用以肯定上帝的存在。

關於這些論證，我們提出幾點觀察：

1. 墨子談到歷史事實和經驗事實時，未能擺脫神話和迷信的色彩，這削弱了事實的可靠性，也削弱了論證的可靠性及力量。

2. 以經驗和實用價值爲根據建立起來的論證或因果關係，缺乏普遍而必要的特性，不能成爲形上學的因果關係。再加上民間對於天帝鬼神的經驗，往往是一些未經證實的傳聞，論證的價值就更成問題了。

3. 墨子肯定賞賢罰暴之刑政，有利於百姓，因爲天志是賞善罰惡的。此一論證乃透過人應該行善避惡，善必受賞，惡必受罰等倫理原則之體驗，去肯定此種原則的最後本根，即天和天志之存在，以天作爲倫理原則的形上基礎。筆者認爲在墨子哲學中，至少隱含著形上學的因果關係。

4. 墨子更重視的，顯然不是形上學的探討，而是古代聖王的教誨。這種依古代聖王之權威來肯定上帝鬼神之存在，在墨子思想中，有更重要的地位。建立在權威上的論證，是信仰式的論證，不是哲學論證，但是並不排除真正哲學論證的可能。例如古代聖王莫不接受詩經：「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」的古訓，而這幾句話即隱含着透過萬物的自然律和道德律以

肯定造生人類萬物的上天的存在，亦即隱含了萬物與上天之間形而上的關係。

老子重視「道」自身的探討，以及我們對「道」的體認，而對於絕對的、超越的「道」，探討不多。老子重視的不是神性義的「天」，而是自然義的天或天地。因此有些學者認為老子哲學中，根本就沒有神性意義和主宰意義的天。

胡適說：「他（老子）把『天道』看作『無爲而無不爲』，以爲天地萬物，都有一個獨立而不變，周行而不殆的道理，用不著有什麼神道主宰，更用不著人力去造作安排。老子的『天道』，就是西洋哲學的自然法。」（註四二）

熊十力解釋老莊之自然觀念說：「誰其建立，自然而已，窮理到至極處，不可復問因由，故云自然。自然者，無建而自建。」（註四三）又說：「自者自己，然者如此，自己如此，曰自然。」

……不可詰其所由然，則命之曰自然，彼乃自己如此，非更有因，方成如此。」（註四四）

但是在道德經中，老子多次提到神性義的天或帝，襲用傳統的觀念。老子只有一次提到「帝」，是在第四章：

「道沖而用之，或不盈，淵兮似萬物之宗……吾不知誰之子，象帝之先。」

李杜說：「『象帝之先』的『帝』指的原是詩、書神性義的天帝。但在經文中老子用它來形容『道』的先在性。因此改變周初以帝爲最高神的觀念。」（註四五）

筆者認爲此處之「道」乃指絕對的道或道的最高原因，即上帝。作爲萬物之宗的道即是上帝

，有先在性。易道包括天道、人道和地道，老子由「道本身」概念，探求作為萬物根原的道，即先於一切而自有的道，是順理成章的事。

王煜說：「老子四章：『道沖而用之……象帝之先。』王弼釋帝為天帝，表示道的主宰性，帝之先便是衆父父，先字表示道的先在性。」（註四六）又說：「廣義的道可以包括狹義的神或上帝，因此，泛道論可包括泛神論。」（註四七）前一句很有道理，正符合易道或道本身包括天道、人道和地道之說。後一句似包括矛盾，因為老莊並不主張泛道論或泛神論，老莊的萬物一體或道通萬物並不否定天、地、人之間的實在分別。如果老莊主張嚴格的泛道論或泛神論，前面一句話所肯定的，傳統意義的神或上帝，就不能成立了。

五十九章云：「治人事天莫若嗇。」治人與事天相對，天當指神性天。又「事天」為先哲常用的字，解為事奉自然，毫無意義。王弼解為天命：「上承天命，下綏百姓，莫過於此。」天命顯然有神性意義。

六十七章云：「天將救之，以慈衛之。」仁慈的人，天也將以慈心衛護他，救助他。救助與衛護是靈性活動，既出於天，此天必為位格天，即有思想和自由意志的天。

七十三章云：「天之所惡，孰知其故？」

七十九章云：「天道無親，常與善人。」

前一條指出天有自由意志，能愛人，也能厭惡人；而且天意難測，有時讓人把握不住。第二

條與詩經：「皇天無親，惟德是輔」的意義相同，是古代傳統的想法。天的作爲雖深奧難明，但是有一不變原則，即上天福佑善人，厭惡惡人。

六十八章云：「是謂配天（古）之極。」配天的觀念亦來自詩經：「思文后稷，克配彼天。」此天也是神性義的天。

八十一章云：「天之道，利而不害；聖人之道，爲而不爭。」老子拿聖人之道與天之道比較，此天如看作神性天，似乎更爲中肯。

七十三章云：「天之道不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，渾然而善謀。」與詩經大雅文王篇：「上天之載，無聲無臭」的意思接近。即使以天道爲自然義，也不能排除其神性義的根源。如純指自然，何必談「爭」與「言」呢？老子言自然的天或天地之處甚多，但並未否定傳統信仰中的神性天和位格天。

近人吳康也肯定這一點：「故老子言天，與孔子差同。」（註四八）意即關於神性天和位格天的肯定，老子與孔子的思想並無不同。

莊子談神性「帝」只有一次，大宗師篇云：「夫道，有情有信，無爲無形……自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。」

爲甚麼說道神鬼神帝，生天生地呢？莊子在這裏討論的是道觀念自身，道自身是極根本而普遍的，任何一物爲成爲一物，必由道而成。天地是道，才能生成，否則便一無所是，當然也不能

是天地，因此說道生天地。同樣鬼也是道，上帝也是道，否則便一無所是，因此說道神鬼神帝。

這幾句話若與老子四章的話比較，我們可以更清楚地看到，在老莊的思想裏，「道自身」觀念與絕對的，無限的道——上帝的觀念，有密切關係。老莊皆受易經的影響，而易經的道是極根本而普遍的觀念，天、人、地無不包括在內。道內在一切，不論有限的或無限的存在，無不由道而存在。但是我們還可以進一步追問：道自身的觀念是如何生起的呢？我們爲甚麼會有道的觀念呢？萬物的本根爲甚麼是道而不是虛無呢？道之大化流行不是偶然現象，有律則可循，這些律則是誰製訂的呢？在任何一個完整的哲學體系內，最後原因的問題是沒法子避免的。

儒家更重視古代文化與宗教的傳統，以「天」或「上帝」爲宇宙人類之大本，建立人道或仁道觀念，使道德精神成爲中國文化的特質。道家更重視「道自身」的形上探討，但是道自身除了朝自然之道（地道）和人道發展之外，必然也要求朝天道——無限的道發展。老莊更富有形上精神，而最後原因——天或上帝的問題正是形上學的主要問題之一。

道自身不是上帝，但指向上帝。

鄒昆如說：「這個內在之道本身就是一條道路，人常可由之通往絕對的天道；這個內在之道本身又是一種境界，在這境界中，一切矛盾和對立都將得到解消，而解消成爲一體，與天地萬物共成一體。在這個『一體』中，萬物解消了一切差別相，祇以一種共相的方式出現。天地萬物之所以能把一總差別相存而不論，天地萬物之所以能够成爲一體出現，完全就是『道』的功能。在

莊子看來，『道』概念本身雖然有『導引』、『帶領』、『說話』等不同的意義，可是，它在哲學思想上表現得最特出的還是『路』的意義，『路』概念意謂方法，人們可由『路』的導引走向目的地。」（註四九）

道概念本身有如一條康莊大道，帶領我們走向無限的，永恒的道，即天或上帝。

莊子論天的文字很多，大部分指自然的天或天地，但是有些地方解釋為神性的天更為適當。大宗師篇云：「知天之所爲，知人之所爲者，至矣。知天之所爲者，天而生也。知人之所爲者，以其知之所知，以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。」

郭象認爲此處所言之天乃指自然，筆者認爲並不恰當。

唐君毅說：「然莊子此所謂『所知』與『所不知』，則當是自人之主觀之生命心知之『原』而言。此『原』即天。謂天之所爲，由『天而生』，乃明指吾人之生命心知之由天生，而原于天。此原即初爲吾人之知之所不知。下文謂以知所知，養知所不知，而後能終其天年，即顯見此所養之『所不知』，即指吾人之有其天年之生命心知之原于天者也。莊子所謂以『所知』養『所不知』，即以人所有之知，還養其生命之原之天。知此『天生人』而『人養天』，即兼知『天所爲』與『人所爲』，而爲知之至，知之盛。此大宗師之要旨也。」（註五〇）

先秦哲學言知人知天時，拿天人來對比，罕有指自然的天或物質的天。大宗師篇論「知」的程序是由知人到知天，由「所知」或「已知」推求「所不知」，即人之生命心知之原，此原即天

。知人由天生，即能養其知之所不知，即能肯定越生命的天。如果說莊子肯定人由天生，即肯定由靈性及形體結合而成的人，完全生於自然或物質，莊子豈不成了唯物論者？因此筆者認為莊子此處所論的天是神性義的天。

天地篇云：「天生萬民，必授之職。」言天生萬民，必加以照顧，授予職務或使命，這與詩、書及儒家的思想，完全符合。豈可謂萬民由沒知覺的天地所生？人的使命是由沒意識情感的自然而賦予？

天道篇云：「故知天樂者，无天怨，无人非，无物累，无鬼責。」此處天、人、物、鬼並列，把天看作自然似乎不恰當，而且「无天怨，无人非」與傳統不怨天，不尤人的思想符合。天既然是抱怨的對象，豈可視之爲像木、石一般的物質？

天下篇云：「古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓。」言古之完人聖人能與神明相配，醇天地，育萬物等。如果如章炳麟在「莊子解故」中所說：「配神明，準天地，二句意同」的話，何必多此一句？而且「配神明」一句在下面一連串的活動中，是很重要的，不應忽略。另外聖人能够配天，也是古代的傳統信仰。根據這幾句話，我們可以肯定莊子相信上帝、鬼神的存在，至少沒有排斥這種傳統的思想。

齊物論篇云：「非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知所爲使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信；而不見其形，有情而無形。」

羅光釋曰：「莊子的意思是在生死的繼續裏，似乎有一位真宰在主使，沒有真宰，便沒有我；沒有我，真宰就沒有取得效果。可是對於真宰，則沒有形迹可尋。既不可尋，便不講解了，莊子講自然之化。所以莊子和老子不同，老子不信有造物真宰，以『道』爲宇宙萬物的最高根源；莊子雖以『道』爲泰初的最先實有體，然而却相信有造物真宰。」（註五一）

除了「老子不信有造物真宰」一點筆者認爲值得存疑外，羅氏對莊子相信「真宰」的說明，筆者認爲合理。莊子肯定此萬物真宰不是感覺的對象，不見形迹，但是由其作用及活動可推知他的存在，正是因果律的應用。正是因爲萬物真宰與形而下的事物不同，莊子才說「若有真宰」，毫無懷疑其真實性的意思。莊子對於「造物者」的肯定更可進一步指證上述看法的正確性。

莊子好幾次談到造物者：

大宗師篇云：「偉哉夫造物者，將以予爲此拘拘也！曲僂發脊，上有五管……陰陽之氣有沴，其心閒而无事，跼蹐而鑑於井，曰：『嗟乎！夫造物者又將以予爲此拘拘也！』」

又云：「俄而子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。子犁往問之曰：『叱！避！無怛化！』倚其戶與之語曰：『偉哉造化！又將奚以汝爲，將奚以汝適？以汝爲鼠肝乎？以汝爲蟲臂乎？』子來曰：『父母於子，東西南北，唯命之從……夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今之大冶鑄金，金踊躍曰：『我且必爲鏹鄒』，大冶必以爲不祥之金。今一犯人之形，而曰：『人耳人耳』，夫造化者必以爲不祥之人。今一以天地爲

大鑪，以造化爲大冶，惡乎往而不可哉！」

又云：「孔子曰：『彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣。彼方且與造物者爲人，而遊乎天地之一氣……』」

應帝王篇云：「無名人曰：『去！汝鄙人也，何謂之不豫也！予方將與造物者爲人。』」

天下篇云：「彼其充實不可以已，上與造物者遊，而下與外死生終始者爲友。」

現在我們把這幾段話的大意綜合地說明一下，以確定造物者的意義。首先大宗師篇描寫子與患拘攣症，身體扭曲的變了形象；但他心中閒適，若無其事，毫不怨天尤人，認爲這是造物者的安排。因此能順應變化，不受外物的束縛，接受物不勝天的事實。

面臨死亡的子來更爲超脫，他認爲生老病死是人生的自然過程，是造化者的安排。人應該順應自然變化，服從造化者的意志，就如爲人子者應順從父母一樣。又舉例說明此一道理：冶匠鑄造金屬，按自己的意願計畫製作成品。難道金屬有權利自冶鑪中跳出來說：你一定要把我鑄成名劍鑲鐲。天地即是一個大冶鑪，冶匠即是造化者，人的生死不都在他手中嗎？

另一段描述子桑戶、孟子反和子琴張三人皆得道之士，子桑戶死，另二人對着他的屍體唱歌。莊子藉孔子之口讚揚他們二人說：他們正和造物者爲友，遨遊於天地之間。

應帝王篇的「無名人」和天下篇中自白的莊周，皆以與造物者同遊，爲得道之士的最高境界，也是不受外物干擾的自由境界。

中國人向來對於道家那種順應自然，物我兩忘，置生死於度外的超脫精神，極為崇敬。但是往往忽略了一點，即在此精神背後有一深刻的宗教理想和信仰，即先秦諸大哲所追尋的「天人合一」。一個人努力投靠造物者時，才能自他那裏獲取超越時空萬物的信心及力量。

莊子的造物者或造化者實為宇宙、人類的造生者，管治、照顧萬物，有絕對的權威與自由，即古代詩、書所云，生天地、萬民，有自由意志、智慧和位格的天或上帝。

羅光也有類似的肯定：「在上面所引大宗師篇，和應帝王篇有造化和造物者兩個名字，兩個名字所指的對象，都是人的造生者，造化可以解釋為自然；但是一氣的變化，成為物或成為人，子來以大冶鑄金作比喻，大冶決定把金鑄成甚麼器皿，造化決定以氣變成人或物，這所謂造化就不能單純地解釋為自然了。造物者為有位格者的稱呼，更不宜解釋為自然。」（註五二）

第四節 秦代以後哲學家有關天或上帝的一些重要看法

漢代以來之哲學家，董仲舒之天道觀，最為接近古代傳統和儒、墨二家的天道觀。

我們先引用「漢書、董仲舒傳」論董氏天道觀所說的一些話：

「道之大原出於天，天不變道亦不變。」董氏肯定「天」為道的最後本根，道之所以不變，因為有不變的「天」為基礎。

「臣聞，天者，羣物之祖也。……故聖人法天而立道，亦溥愛而亡私。」「天」為萬物的大

本，聖人法天生養萬物之大德，以立仁道。董氏肯定天爲倫理規範的最後本根或基礎。

「人受命於天，固超然異於羣生。」人得「天」之命，分天之靈，與其他動植物不同，人有其特殊尊貴的地位。

「天道之大者在陰陽。陽爲德，陰爲刑。刑主殺而德主生。……王者承天意以從事，故任德教而不任刑。」此乃將上述原則應用到政治方面，王者或天子是由天所立，在治理國家人民時，亦應順天命而行。董氏力求發揮傳統詩、書、易和儒家的精神，不只肯定人格天的存在，更強調天與萬物、生民、政事的密切關係。

下面再引用「春秋繁露」中的話，更可見漢書董氏傳中的評論是確切的。

「爲生不能爲人，爲人者，天也。人之人本於天亦人之曾祖父也，此人之所以乃上類天也。」（爲人者天）「天」是使人成爲人者，人的生存與本性皆出於「天」，「天」爲人之大本。人與天有類似之處。

「仁之美者在於天，天，仁也。天覆育萬物，既化而生之，有養而成之。事功無已，終而復始；凡舉歸之以奉天。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，父兄子弟之親，有忠信慈惠之心，有禮義廉恥之行，有是非逆順之治。……惟人道爲可以參天。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。」（王道通三）

「天」之大德爲仁爲愛，由天之生養萬物可知，人亦應藉行仁道而法天參天。天愛利天下，王者亦當如此，董子所言，實爲詩、書、易、孔、孟之思想，亦含有墨子之思想。馮友蘭說：「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。」（註五三）

在董子的思想中，「天」創生、養育、管理萬物，而萬物以有靈性的人爲中心，人類似上天。人受命於天，王者之治理天下，亦受命於天。「天」顯然有神性的、位格的意義。

唐君毅說：「董仲舒之天，即一人格神，無殊中國詩書中所言之天或上帝。董子謂人之仁原於天之仁，亦言人亦當法天以愛人，即類似其他宗教以人之愛心原于神之愛心，人亦當由愛神以及于愛人之說。董子亦同時以一人格神之天，爲人之仁之形上的宇宙根原，以天之仁爲第一義之仁，並以人之仁原于天，乃天人間之一客觀關係。」（註五四）

唐氏又說：「按董子之信有所謂天神，與陰陽家之信天神同。然董仲舒只有一至高之天神或上帝，而不如陰陽家之有五帝。按漢武帝始于五帝之外，祀太一之神。董仲舒之天神或上帝，則只是一太一之神。董仲舒之謂此天神或上帝之爲天地間之至尊、至大、至高、至深之存在，自有其天志、天情、天知，正無異世間之一神教所信之人格神。」（註五五）

勞思光對董仲舒天人相應之說，有極嚴厲的批評：「然董仲舒論『天人相應』特詳，且以此作爲儒家之精義；又倡罷黜百家之議，由此使中國思想界在一段極長時間中，受僞託儒家之災異

妖言所支配；實爲影響至大之經生，故應特述其思想。」（註五六）

固然董子受陰陽五行說之影響，將天人關係落實到許多自然現象上，例如主張人之形體與天象相應，天意藉災異祥瑞表現自己等說法，不免流諸假想臆測，缺乏合理的依據。但是因此即肯定董子天人關係之論，毫無哲學價值，亦未免有失公允。天人之間的類比關係，也是中西哲學的一個共同論點，西方的士林哲學在這方面最有成就。事實上由形下到形上這條路，是哲學家最常用的一條路，正是一種類比或類推的路。筆者認爲馮友蘭的看法比較公允。

馮氏說：「董仲舒對於天底說法，是從人的觀點，用圖畫式底思想，所得到者。他說人與天是一類底，他實應該說，天與人是一類底。因爲他所說底天所有底性質，是從人類推而得底。」

（註五七）

我們知道，真正的類比，一方面肯定天人之間的類似性或共通點，另一方面不抹煞二者之間的差異。董子雖然未對此種方法有所說明，但是他所肯定的「天」，顯然與萬物或人有不同的特性或本質。「天」具有神性的和超越宇宙人類的意義，這是毫無疑問的。

漢代王充，著「論衡」，反對天人相應之說，主張自然主義，「天」爲自然，沒有神性的，超越性的意義。

自然篇云：「天地合氣，萬物自生，猶夫婦合氣，子自生矣。……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。」

譴告篇曰：「夫天道自然也，無爲；如譴告人，是有爲，非自然也。」

王充肯定天只是物理的，自然的，無欲無爲，沒有意志和位格。萬物之生乃自然現象，王充否定真正精神體的存在。

商蟲篇云：「保蟲三百，人爲之長。由此言之，人亦蟲也。」

變動篇云：「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。」

人與蟲無異，人力也不能動天，王充據此否定天人相應與災異之說。

論死篇否定鬼神的存在，亦即否定精神體之獨立存在：「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。何人驗之？驗之以物，人，物也；物，亦物也。物死不爲鬼，人死何故獨能爲鬼？」

既然已肯定人與物質沒有分別，當然會否定鬼神或精神體之存在。那麼精神是什麼呢？

論死篇又曰：「人之所以生者，精氣也，死而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用爲鬼？……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。」

王充之主張，我們可稱之爲一種粗俗的唯物論，他主張人死如火滅，所謂精或精神不能離形

體而獨立存在，王充是中國古代哲學家，極少數的無神論者之一。但是王充的思想缺乏嚴格的邏輯與系統，正如勞思光所說：「至就王充個人而言，則王充雖反讖緯及天人關係之說，仍相信符瑞，又力頌朝廷，作『宣漢』、『須頌』等篇，則其人究是否特重經驗科學之態度，亦尙可疑。若謂王充爲『有科學思想』之學人，則更屬無稽之語矣。」（註五八）

宋明理學家重視太極、理氣、心性等形上問題的探討，未把天道觀看作須要發揮的問題，但是大多接受儒家傳統對「天」或「上帝」的看法。

張載肯定儒家的天或上帝，作爲其哲學終極理想「天人合一」之最後本根。人心當與天地之心相合，天地以生生爲心，此卽天心。天心不只生自然界事物，亦生有思想和意志的人。因此不能把天心解釋成純物質的自然，天心屬於神性意義的天。

正蒙天道篇云：「天之知物，不以耳目心思，我知之之理，過於耳目心思，天視聽以民，明威以民，故詩書所謂帝天之命，立於民心而已矣。」

又云：「神而明之，存乎其人。不知上天之載，當存文王，默而成之，存乎德行。」

正蒙作者篇云：「上天之載，無聲無臭，正性惟儀刑之王，當算契天德，而萬邦信說。故易曰：神而明之。……嘿順帝則，而天下自歸者，其惟文王乎！」

這幾段話指出，張子接受「詩、書、易」的基本思想，肯定有一神性的，位格的天。天的認知與人不同，但是透過知人之知，可以知天之知，透過知人之心，可以知天之心。故此說「天無

心，心都在人心」（張子全書，卷四），指天心與人心不同。但是人心之所以能了解普遍的義理，因為有天心爲義理的本原。爲人君者，亦當奉行上天的旨意，契合天德，才能使萬民悅服。

正蒙天道篇云：「天不言而信，神不怒而威，誠故信，無私故威。」又曰：「天之不測爲神，神而有常謂之天。」又曰：「有天德，然後天地之道可一言而盡。」

「天」本身即是真實無妄的，故不言而信；「天」又是大公無私的，故不怒而威。張子把天與神連在一起，指天卽神，天有神性，卽傳統信仰中之至上神。「神」字也含有神妙莫測的意思，即天不受任何經驗認知所肯定之特性的限制，例如時、空、運動、變化等特性，不能用之於天。天之神妙莫測中，又有恆常不變的特性。

天有天德，天之大德曰生，天德卽生生之德，由此天德卽可見天地萬物生成變化之大原，而天地萬物的生成變化正是天德之大化流行。

正蒙太和篇云：「造化所成，無一物相肖者。以是知萬物雖多，其實一物，無無陰陽者。以是知天地變化，二端而已。」

這段話指出天地間變化之陰陽二原理與造化者的關係，在理學家，乃不多見的思想。由此可見，張子篤信上天，不能把他的唯氣論解釋唯物論。萬物各有不同，但無一物不受陰陽二原理的控制。萬物之所以如此，最後的理由則在於萬物是上天的造化。

羅光說：「上天的信仰，在張載的思想中，非常重要；因爲他的思想中心在於天人合一。天

人合一的精神生活若不以天爲皇天上帝，則流爲與自然界的物象相合，完全失去儒家的精神神秘性了。」（註五九）

唐君毅說：「橫渠之天，自是萬物所自生、自始而先于物，亦超于物，似超神論。然天必順其虛明照鑒之神之所感知、所明者，方得繼創生創始新物，則天又如後于物，又內在于物之中，似泛神論。」（註六〇）

天超越萬物，又藉其生生之德內在於萬物，二者之間並沒有矛盾。我們可以同時肯定天的超越性和內在性，言天內在於萬物並不排除天與萬物之間的區別，這正是張子的主張。張子如主張超神論，就不能同時主張泛神論，因爲泛神論的特性在於否定天與萬物之間的區別。同時肯定超神論和泛神論是矛盾的。張子是在天人不同的肯定之下，探討天人合一的問題，並未遠離傳統的儒家思想。

邵雍講「神」，然而神在形上學中指太極的妙用，不直指絕對的天或上帝。但是邵子談到歷史或人的遭遇時，肯定超越歷史和人的天命。

觀物內篇云：「夫人不能自富，必待天與其富然後能富；人不能自貴，必待天與其貴然後能貴，若然，則富貴在天也，不在人也。有求而得之者，有求不得者矣，是繫乎天者也。功德在人，不在天也，可修而得之，不修則不得，是非繫乎天也，繫乎人者也。」

又云：「雖有天命，亦未始不由積功累行，聖君艱難以成之，庸君暴虐以壞之。是天與？是

人與？是知人作之咎，固難逃已。」

國家或個人的遭遇，來自上天之命。天命不能違抗，人必須遵行天命，接受上天的安排。富貴在天，人不能強求，但是功德在人，人有自由去積功累德。一個人的吉凶禍福，不取決於天命，而取決於功德。富貴的人不一定得福，貧賤也不一定得禍。重要的是人無論有甚麼樣的遭遇或命運，都應該努力行善，積功修德。在天命與人的自由意志之間並沒有矛盾，因為天意天命的最根本表現是福善罰惡。這是中國文化中古老的傳統，邵子接受這個道理，並予以發揮。

可見天命只是天意的一部分，更重要的是以人事合天事，以人意合天意，以人心合天心，能自然而完美地與天相合便是聖人，便無往而不利，此即邵子所嚮往的理想人格。

二程的中心思想是「理」，理的本根是神性意義的「天」。二程皆接受古代經典和儒家傳統。

明道語錄曰：「詩曰：天生蒸民，有物有則，則民之秉彝，好是懿德。故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。萬物皆有理，順之則易，逆之則難。若循其理，何勞於己力哉。」程顥肯定萬物皆由天所生，萬物的自然律，人性的內在規律和善，皆出於天。萬物的律則即是理，順理而行，即是順性而行，就能實現自己的目的；逆理而行，則不能實現自己，完成自己的目的。

又云：「天者，理也。神者，妙萬物而爲言者也。帝者，以主宰事而名也。」程明道認爲上述普遍的萬物之理即是天，即是天理。神字則形容天理的妙用。帝字則指生萬物和萬物之理的主

宰，即神性義的天或上帝。

又云：「言天之自然者，謂之天道；言天之付與萬物者，謂之天命。」「天」在程明道的思想中，有自然的意義，天地萬物的生成、運行、變化，都是天生的，自然如此的，此即天道或天理。然而天地萬物爲甚麼會生成、運行、變化呢？這一切必有所出，必有原因，此即天命。萬物之所以存在，之所以如此行動，最後的理由是上天的意志。有天命，必有接受天命者。上天是賦與者，萬物是接受者。不肯定天命的超越特性，只講天命的內在流行，儒家的思想便不完整。

程頤把「天」和「帝」分開，用「天」字指自然，用「帝」字指萬物的主宰。程顥也如此主張，但是兩位程子皆強調「天」、「神」、「帝」等觀念之間的分不開的關連。

程伊川說：「詩書中，凡有箇主宰底意思者，皆言帝，有一箇包涵徧覆底意思則言天，有一箇公共無私底意思則言王，上下千百歲若合符契。」（二程全書一）

這種解釋並不完全符合詩書的原義，但伊川肯定主宰性的、神性義的天或上帝，則毫無疑問。

伊川易傳曰：「乾，天也。天者，天之形體；乾者，天之性情。乾，健也，健而無息謂之乾。夫天未言之，則道也，天且弗違是也，分而言之，則以形體謂之天，以主宰言謂之帝，以功用謂之鬼，以妙用謂之神，以性情謂之乾。」天道是普遍概念，分開來講，天道可指天，即有形體的天；可指帝，即主宰義的上帝；可指鬼神，即言天道的功用與神妙；可指乾，即指天道剛健不

息的性情。

伊川語錄曰：「君子宜獲祐，然而有貧悴短，大以至無繼者，天意如何，氣鍾於賢者，固有不周也。」

羅光解釋說：「君子宜獲上天的福祐，然而却有貧困或夭折的君子；程頤嘆息天意難測，對於君子的福祐也不周徧。這種嘆息表示程頤對上天的信仰。」（註六一）

人世間的禍福，在直接經驗中，並不按公正原則分配，善人受苦，惡人享福的例子到處可見。哲人面對這種情況，亦不免有所感慨。但是若沒有絕對至善的天意，主持永恒的公正，換言之，善必受賞，惡必受罰的道德規範，若沒有上帝作最後的執行，人生將變得漆黑一團，沒有道理可講了。

程伊川也接受傳統思想中「天命」的觀念，他說：「子曰：天生德於予，桓魋其如予何！人莫不知有命也，臨事而不懼者鮮矣，惟聖人爲能安命。」（二程全書九）

命來自天意，人沒有力量改變，但聖人能安於命而臨事不懼。但是安命順命並不是消極的宿命論，因爲天命之所從出的根源——上帝，是有智慧的，自由的，大公無私的，是福善而禍不善的。一個人只要努力修德行善，最後必得天助天佑。

因此伊川說：「命者，是天之所賦與，如命令之命。天之報應，皆如影響，得其報者，是常理也；不得其報者非常理也。然而細推之，則須有報應。但人以狹淺之見求之，便謂差。且天命

不可易也。然有可易者，惟有德者能之，如修養之永年，世祚之祈天永命，常人之至於聖賢者，皆此道也。」（二程遺書十五）

伊川重視郊祭之禮，反對六天之說，亦可證明他尊重傳統的宗教信仰，維護儒家歷代所主張的一神論。

「問三年一郊與古制如何？曰：古者一年之間，祭天甚多。春則因民播種而祈穀，夏恐旱而大雩，以至秋則明堂，冬則圓丘，皆人君爲民之心也。凡人子不可一日不見父母，國君不可一歲不祭天，豈有三年一親郊之禮。」（二程遺書二十二）

伊川反對上帝之外又有五帝之說：「又問六天之說，曰：此起於讖書，鄭玄之徒從而廣之，甚可笑也。……豈有上帝而別有五帝之理？」（同上）

朱子語類有一段話，表示程頤肯定天地的主宰上帝的存在，而朱子也接受這種說法：「或問伊川說以主宰謂之上帝，孰爲之主宰？曰：自有主宰。蓋天是箇至剛至陽之物，自然如此運轉不息，所以如此，必有爲之主宰者。」

朱子肯定在伊川的思想中，天指自然運轉的形體天，但在天之上上帝，上帝是使天之所以如此的原因和主宰。上帝高於天，是自有的，上帝之上，別無主宰。

但是談到精神體的問題時，朱子的看法不够明確。他說：「神之爲物，自超然於形器之表，實動靜而言，其體常如是而已。」（語類卷六十三）似乎朱子肯定「神」爲超乎形器的實體；但

是他又說：「神之有無，皆在於此心之誠與不誠，不必求之恍惚之間。」（語類卷二十五）「神」的存在似乎又繫於人心主觀的誠與不誠。

朱子肯定「神」也由理與氣所合成，構成神的氣爲精英之氣。他說：「氣之精英爲神，金木水火非神，所以爲金木水火者是神。」（語類卷三）我們不要忘記，在朱子的形上學中，氣是形而下的。這使朱子在說明精神體時，有類似古希臘原子論者德莫克利都斯的主張，德氏認爲人的靈魂由較精細而活躍的原子構成。

朱子對於精神體的解釋，不够清晰明確，因此對於天或上帝的看法，也不可能清晰明確。

另一方面，似乎朱子並未完全放棄儒家對於天或上帝之傳統的信仰。

語類卷五十八有：「問堯薦舜於天，曰：只是要付他事，看天命如何。」

語類卷四有：「問子罕言命，若仁義禮智五常，皆是天所命。如貧賤死生壽夭之命，有不同，如何？曰：都是天所命。稟得精英之氣，便爲聖爲賢，便是得理之全，得理之正。稟得清明者，便英爽。稟得敦厚者，便貴。稟得豐厚者，便富。稟得久長者，便壽。稟得衰退薄濁者，便爲愚不肖，爲貧爲賤爲夭。天有那氣，生一箇人來，便有許多物隨他不來。」

人的構成因素有理有氣，理與氣的最後根原是天命。天命是最後的命，決定性的命，人自理氣所稟受的一切，最後皆出自天命。

李杜認爲朱子對梁惠王篇一段話的解釋，指出他並不反對神性義的「天」。「『行，或使之

；止，或尼之。行止，非人所能也。吾之不遇魯侯，天也，臧氏之子焉能使予不遇哉！」（梁惠王）引文中所說的天即有神性的意義。朱子註論語與孟子二書常以『理』字釋『天』字。但對孟子此一慨歎，仍以『天命』作解釋。『然其所以行，所以止，則因有天命。』『天命』一詞在周初詩書時期用以表示天帝之意旨。朱子以『天命』釋『天』，即以此天爲具有神性的意義。」（註六一）

朱子在他重「理」的哲學中，不願意多探討上帝的問題，並常把「天」解釋爲自然義的天或流行於天地萬物間的理，即普遍的理。在此我們可以看到二程的影響和理學家內在哲學的精神或傾向。但此種精神與西方近代的內在哲學不同，西方近代的內在哲學脫胎於近代認識論方面的主觀論，其主旨在於強調人的自本自足，以否定超越的上帝或試圖把上帝內在化。此種精神持反傳統形上學的態度，乃徹底人本主義的表現之一。朱子的思想背景不同，雖不重視萬物之根本大原的問題，亦未否定傳統思想中的上帝、天命等觀念。

陸九淵則直接肯定人心之理，出自上帝，以上帝爲最後根源。

他說：「小心翼翼，服事上帝。上帝臨汝，無貳爾心。此理塞宇宙，如何由人杜撰得？文王禁忌，若不知此，禁忌得什麼？」（語錄）

又說：「故曰：大人不失其赤子之心。四端者，即此心也。天之所與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理。心即理也。」（與李宰第書）

王陽明有類似的主張，他肯定形體的天，也肯定主宰性的「天」或「上帝」。

他說：「性是心之體，天是性之原。」（傳習錄上）

「性一而已，自其形體也謂之天，主宰也謂之帝，流行也謂之命，賦於人也謂之性，主於身也謂之心。」（同上）

「知天者，聖人之事也。事天者，賢人之事也。知天是與天爲一者也。事天如子之事父，猶與天爲二也。天之所以命令我者，心性也。已真知天命之所在，但惟恭敬奉承之而已。」（答顧東橋書）

陽明把知天與事天看作兩種不同的境界，知天較高，是聖人的境界，是天人合一的境界。事天是賢人的境界，賢人事天如子之事父，父子有別，尚未達到天人合一的至高境界。陽明肯定事天如子事父，又主張在人之心性內，可以見天之命令之呈現；面對天命，人必須恭敬奉承。顯然此「天」有位格的，神性的意義。

陽明又主張：「道之大原出於天，乃天命謂性，學者莫先於知性。盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」（語錄）

「道之大原出於天」乃傳統思想，陽明把這句話與天命謂性連在一起，肯定「天」爲道和性的大本。然後強調透過儒家的修養工夫——盡心知性，就可以達到知天，與天合一的聖人境界了。

清代哲學家王船山肯定「天」爲天地萬物之大原，爲天道與人道的根本。

他說：「天以其一真實無妄之理，爲陰陽，爲五行，而化生萬物者，曰天道。陰陽五行之氣，化生萬物，其秀而最靈者，爲人。……是人道者，即天分其一真實無妄之天道，以授人，而成乎所生之性者也。天命之謂性也。」（註六三）

「天」爲天道之大原，而人道分享天道，才能成人之性，故此說天命之謂性。天道爲天地萬物生成之道，人道爲人稟受天命以成人性之道。天道、人道皆爲「天」化生萬物的律則，「天」才是天地萬物的最後根原，也不能不是主宰性的，實體性的天。

故此人的終極理想爲盡人事以知天命，以信命而立命，以法天配天，此即天人合一的理想與實踐。

他說：「筮者知天之事也，知天者以俟命而立命也。樂天知命，而不憂以俟命，安土敦仁而能愛以立命。夫學易者盡人之事也，盡人而求合乎天德。」（註六四）

又說：「伏羲氏始畫卦，而天人之理，盡在其中矣。雖曰聖人法天而德與天配，而豈能盡有其神化哉？」（註六五）

王船山非常重視祭天之禮，並強調祭天與祭其他神鬼不同，由此可見他肯定「天」之絕對的超越性。

他說：「郊以事天，社以事地，禮有明文，古者仇地於天而郊之之禮。天之德德，地之德養

，德以立性，養以適情，故人皆養於地而不敢仇之以同於天，貴德而賤養，崇性而替情也。是以惟天子統天下而後祀天，若夫地則天子諸侯大夫至庶人各有置社，無不可祀也。」（註六六）

唐君毅有兩段話，頗能道出王船山的宗教精神。他說：「然而船山哲學中，則不僅敬心敬理，而特重敬天，並屢斥人妄同於天者爲僭天。其說乃原於張子。張子西銘以天地乾坤爲父母，欲人之移孝父母之精神以孝天地，乃論人可上合乎天，而不言同天。」（註六七）

又說：「故船山之言敬天地，即爲敬一吾人身心生命精神與一切善之本原。……則其天地之義與宗教家生萬物而至善之上帝之義，亦不相遠。而其甚重視郊祀之禮，亦即涵西方宗教中祀上帝之精神。」（註六八）

第五節 國父與先總統 蔣公的宗教思想與精神

二十世紀以來，中國傳統文化與思想，受到西方近代思潮的嚴重衝擊。唯物論、唯心論、實證論、實用論等徹底的人本主義，和無神主義思潮，大量地湧到中國，使許多知識份子，在饑不擇食的情形下，迷失了方向。直到大陸淪陷後，自由中國和海外知識份子，才開始作比較冷靜的、客觀的分析、反省與檢討。然而上述人本主義和無神主義思潮，在某些方面，其影響力至今不衰。

在這驚濤巨浪的衝擊中，有兩位影響當代中國歷史最深的人物，始終持守並發揚中國傳統文

化的根本精神，並繼續倡導和實踐天人合一的崇高理想，一位是國父孫中山先生，一位是先總統蔣公。

國父談到人的進化時說：「至於宗教的優點，是講到人同神的關係或同天的關係，古人所謂天下一體。依進化的道理推測起來，人是由動物進化而成，既成人形，當從人形更進化入於神聖。是故欲達造成人格，必當消滅獸性，發生神性，那麼，才算是人類進步到了極點。」（註六九）國父對人的看法，與進化的唯物論或唯物的進化論截然不同，國父強調人由物性與神性合成，二者缺一不可；但是心物雖屬一體，心或靈性遠比物重要。人格的高度發展在於神性的發展。

先總統蔣公認為國父的「心物一體論」乃導源於「天人合一」的觀念。（註七〇）他在「解決共產主義思想與方法的根本問題」一文中說：「惟有『天人合一』的尊神論者，纔能樂道順天，不憂不懼，安心立命，死生不貳。孔子曰：『天生德於予，桓魋其如予何。』又曰：『天之未喪斯文也，匡人其如予何。』孟子曰：『盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。』……故中國『天人合一』的哲學思想，對於生死取舍觀念，更能够徹底了悟。……這就是因為他因心有了主宰，所以能够生死以之，險夷一致，自不爲任何威武所屈，外物所誘，更不爲……邪說（即無神論的共產主義）所動搖。」（註七一）

國父有極深的宗教經驗，他在倫敦蒙難後寫給區鳳墀長老的信中說：「弟被誘擒於倫敦，牢於清使館十有餘日，擬將弟捆綁，乘夜下船私運出境，船已貨備，惟候機宜。初六七日內，無人知覺，弟在牢中自分必死，無再生之望，窮則呼天，痛癢則呼父母，人之情也。弟此時惟有痛心懺悔，懇切祈禱而已。一連六七日，日夜不絕祈禱，愈禱愈切，至第七日，心中忽然安慰，全無憂色，不期然而然，自云此禱有應，蒙神施恩矣。」（註七二）

這種天人合一的信念與實踐，實是 國父完成革命大業之力量之所在。

他說：「因為天生了我們四萬萬人，能够保存到今日，是天從前不想亡中國。將來如果中國亡了，罪惡是在我們自己，我們就是將來世界上的罪人，天既付託重任於中國人，如果中國人不自愛，是謂逆天。」（註七三）

吳經熊說：「國父同孟子一樣，深信順天者存，逆天者亡，爲顛撲不破的自然法。我們研究國父遺教，切不可忘記 國父的革命與湯武的革命是同一個出發點，順乎天而應乎人的。（見易經革卦）」（註七四）

順天應人是革命的基礎，因此政治革命必以精神革命爲基礎。

國父說：「要做革命事，是從甚麼地方做起呢？就是要以自己的方寸之地做起。要把自己從前不好的思想、習慣和性質，像獸性、罪惡性的一切不仁不義的性質，都一概革除。所以諸君要在政治上革命，便先要從自己的心中革起。」（註七五）

由 國父的最後遺言，可知 國父一生努力使自己契合上帝的旨意。 國父臨終前數日，曾對孔祥熙說：「你是個基督徒，我也是個基督徒。」又說：「我是上帝的使者，我的使命就是幫助人類去獲得平等與自由。」（註七六）

先總統 蔣公對「天人合一」有明確的說明：「我們中國『天人合一』的哲學思想，乃是承認了『天』的存在，亦就是承認了『神』的存在。故『天曰神』，又曰『神者，天地之本，而爲萬物之始也。』這個觀念，自然和共產主義匪徒無神論的唯物主義的觀點，是水火不能相容的。然則天與神究竟是什麼？其與人的關係又是如何？中庸說：『天命之謂性，率性之謂道。』又說：『上天之載，無聲無臭，至矣！』詩經大雅說：『小心翼翼，昭事上帝，上帝臨汝，無貳爾心』，這就是天即神、天即心與『天人合一』的證明。不過中國哲學思想的尊天事神，決不是如後來世俗迷信之徒，所認爲『活靈活現』的苦薩，而是爲了我們確立人的精神價值，亦就是使吾心中常有主宰，因此『天人合一』觀念，實在就是儘量提高人的價值。惟有『天人合一』的尊神論者，才能樂道順天，不憂不懼，安心立命，生死不二。」（註七七）

蔣公不只肯定天地萬物有一個客觀的本根或主宰，即「天」或「上帝」，更強調每一個人內心對上帝之體認的重要，追尋天人合一的精神，把握人類生命意義之所在。

他在「解決共產主義思想與方法的根本問題」一文中說：「宇宙之中是有位神在冥冥中爲之主宰的，並且他是無時不在每人的心中，而不得外求的。我可以說，這就是我們『天人合一』的

哲理。」

蔣公透過個人的信仰體驗，指出「天人合一」乃人心與有位格的，作為萬物主宰的「天」或「上帝」合一。只把「天」解釋為自然或理界的，具有普遍意義的天道是不够的，也與真正的儒家精神不能契合。

蔣公在「民國四十七年耶穌受難節證道詞」中說：「我們人類的天性受自上帝的靈性，這個靈性，就是仁愛的精神，這個仁愛就是宇宙真理之所在，也就是我們人類生命意義的所在。」

吳經熊說明 蔣公的思想說：「正因為在天地萬物之中，人類得天獨厚，靈賦特高，所以人為萬物之靈，這樣才能『為天地立心』。如果天地或乾坤的靈賦，比人類還高的話，那又何勞人類來『為天地立心』呢？這是一般泛神論者所不能解決的問題。蔣公的真知灼見却突破了泛神論的範疇，而達到『天人合一的尊神論者』的境界。所以，『為天地立心，為生民立命』這兩句話，雖然是張橫渠所說，但在 蔣公的口中，却顯得更為自然而合理。」（註七八）

蔣公在「民國三十三年耶穌誕節告全國教會書」中述說自己信奉基督的經過說：「距今十五年以前，我們教會正受着人們激烈的攻擊，對於宗教，有非毀滅不可的趨勢。我個人在當時，並沒有什麼宗教的信仰。因為世人對教會這樣的反對，我於是抱着懷疑的態度來研究反對基督教義的理由和基督教義的內容所在。最後得到一個結論，就是認識基督不僅是一個救人救世的教主，而且也是一個民族革命、社會革命和宗教革命的導師，實為我三民主義的基本精神之所在。這

是我於民國二十七年耶穌復活節在『人生不可無宗教信仰，而不可有世俗的迷信』一篇證道詞中，已經闡述其概要了。所以我以爲今日基督徒不僅要信奉基督教的博愛教義，而且更要發揚基督大無畏的革命精神。」

蔣公將其崇高的宗教精神與政治理想、革命大業結合在一起，鞏固了自由中國人反共復國的力量，開創了中華文化繼續發展和光大的契機和條件，其影響力之深遠，恐怕要到許多年後才能予以客觀的評估。

蔣公在遺囑中告訴我們：「自予束髮以來，即追隨總理革命，無時不以耶穌基督與總理信徒自居。」與國父逝世前，自稱基督徒和上帝使者的話，前後輝映，也使我們深深體會到，當代中國的兩個偉大心靈，在實踐「天人合一」的崇高理想上，給後來的中國人，共同留下了偉大的典範。

附 註

- 註 一：馮友蘭，新理學，一一一頁。
- 註 二：熊十力，讀經示要，一四七頁。
- 註 三：同註二，三三二頁。
- 註 四：同註二，二八五頁。
- 註 五：唐君毅，人文精神之重建，二三九頁。
- 註 六：同註一，二一六頁。

- 註七：勞思光，中國哲學史，第一卷，一九五——一九六頁。
- 註八：唐君毅，中國哲學原論，原道篇，卷三，九九五頁。
- 註九：李杜，中西哲學思想中的天道與上帝，一一頁。
- 註一〇：同註八，一，五三頁。
- 註一一：馮友蘭，中國哲學史，上冊，四八頁。
- 註一二：同註一一，五五頁。
- 註一三：同註九，二一頁。
- 註一四：羅光，實踐哲學，上冊，八四頁。
- 註一五：同註九，五九——六一頁。
- 註一六：同註一一，八三頁。
- 註一七：同註九，六一頁。
- 註一八：胡適，中國哲學史大綱，卷上，七九頁。
- 註一九：熊十力，原儒，二〇一頁。
- 註二〇：同註一九，二二二頁。
- 註二一：唐君毅，中國文化之精神價值，三六頁。
- 註二二：同註一一，五五頁。
- 註二三：同註一一，八二頁。
- 註二四：同註二一，三二八頁。
- 註二五：同註八，卷一，七五——七六頁。
- 註二六：吳康，錫園哲學文集，上冊，三五頁。

- 註二七：牟宗三，作爲宗教的儒教，人生雜誌，二二九期，一九六〇年。
 註二八：同註二七。
 註二九：同註九，七五頁。
 註三〇：同註一，一六三——一六四頁。
 註三一：同註一八，三〇〇頁。
 註三二：同註一一，三五五頁。
 註三三：羅光，中國哲學思想史，一，五三五——五三六頁。
 註三四：同註九，一七七頁。
 註三五：同註九，一八六頁。
 註三六：同註一一，一二九頁。
 註三七：馮友蘭，新原道，四四——四五頁。
 註三八：同註二，三頁。
 註三九：同註三三，二八六頁。
 註四〇：同註八，一，一九一頁。
 註四一：同註八，原性篇，一六頁。
 註四二：同註一八，六四——六五頁。
 註四三：熊十力，原儒，三七頁。
 註四四：同註四三，一九二頁。
 註四五：同註九，一一七頁。
 註四六：王煜，老莊思想論集，二四頁。

- 註四七：同註四六，二四五頁。
註四八：同註二六，三六頁。
註四九：鄭昆如，莊子與古希臘哲學中的道，二〇一——二〇二。
註五〇：同註八，卷一，三七五——三七六頁。
註五一：同註三三，四二八頁。
註五二：同註三三，四二七頁。
註五三：同註一一，下冊，五二八頁。
註五四：同註八，卷一，七二頁。
註五五：同註八，卷二，七五九頁。
註五六：同註七，第二卷，二四頁。
註五七：同註三七，一二四頁。
註五八：同註七，第二卷，一四七——一四八頁。
註五九：同註三三，三，一六七頁。
註六〇：同註八，原教篇，一〇〇頁。
註六一：同註三三，三，三八三頁。
註六二：同註九，七五頁。
註六三：王船山，四書訓義，卷三八。
註六四：王船山，周易內傳發例。
註六五：同註六四。
註六六：王船山，思問錄外篇。

註六七：同註六〇，六二九頁。

註六八：同註六〇，六三〇頁。

註六九：「國民要以人格救國」，見「國父全書」，九三二頁。

註七〇：吳經熊，「國父思想的綜合觀」，見「國父思想津梁」，二二二頁。

註七一：蔣中正，蔣總統集，第二冊，一九二八頁。

註七二：孫中山，國父全書，三五七頁。

註七三：同註七二，二〇〇頁。

註七四：同註七〇。

註七五：同註七二，九九三頁。

註七六：Lyon Sharnan, Sun Yat-Sen, His Life and its Meaning, 1965, p. 310. 參考吳經熊，國父

思想的綜合觀。

註七七：蔣經國，「負重致遠」，三——四頁。

註七八：吳經熊，蔣總統的精神生活，一三二頁。

第十一章 中國道德哲學的形上基礎

第一節 自道德一詞的意義看道德哲學的形上基礎

一、德的深層意義

在中國哲學中，道與理，道與德常常連在一起，而且「道理」與「道德」也是日常生活中最常用的名詞。這兩個名詞的關係非常密切，皆最能代表中國文化的精神。（註一）

「道理」二字告訴我們，一切事物的生成或實現，必由「道」而生成或實現，同時生成之物必有其「理」，世間無一物沒有「理」或「意義」。莊子早已指出道在螻蟻，在瓦塊，在屎溺。也就是說，任何微不足道東西也莫不由「道」而成。但是螻蟻、瓦塊和屎溺是不同的東西，各有不同的本質、意義和價值等，換句話說，各有不同的「理」。

任何一物，不論多麼微小，由於它分享「道」，也分享道的真實性和美善。當我們說，事物物物都有它的「道理」，即是肯定任何事物都有它的真、善、意義和價值，可以成為理智認知的對象，也可以成為意志追求的對象。當理智把握住一件事物的意義時，就獲得了一個真理：當意志把握住一件事物的善性時，就找到了價值。由此可知，道理一詞包含了原理、真理、價值、途徑、法則、目的等內涵，是一個極普遍而深奧的概念。

「道德」一詞的德字，有兩個最基本的意義。古代哲學家常常指出，「德」者得也，此乃德字之深層的，形上的意義。其次「道德」、「德行」的德，通常指實踐的，倫理的層面。這兩個層面的區分非常重要，因為它使我們了解「德」與「道」的密切關係，也指出倫理學和道德實踐必以「道學」或形上學為本根或基礎。

我們先探討一下「德」的深層意義，「德」即是得，即是獲得、接受或分享。每一物必須得「道」才能成物。每一物必須接受「道」及由「道」而來的原理和限制，必須遵循「道」的法則，都應該按照道理去生存，去行動。否則就不能完全地，理想地實現自己，達成生存的目標。

老子二十一章云：「孔德之容，惟道是從。」德離不開道，德的運作、功能、活動等，以道為本根和原理。德是道的表現與功能。

韓非子說：「德者，道之功也。」

陸德明說：「德者，道之用也。」

蘇轍說：「德者，道之見也。」（註1）

老子五十一章云：「道生之，德畜之……長之育之，亭之毒之，養之覆之。」道是生成萬物的原理，德是畜養萬物的原理。萬物因得道或分受道而作育完成。道是共同原理，德是分化和限制原理。每一物皆是道的作用和功能，皆為道之一得，由此可見德與道雖不同，却有分不開的關係。

莊子天地篇曰：「德兼於道。」德應與道相合，德是道的分享，屬於道，也離不開道。

余雄說：「德是一物所得於道者，德是分，道是全。」（註三）

天地篇又曰：「故形非道不生，生非德不明。存形窮生，立德明道，非王德者邪！」

又曰：「物得以生，謂之德。」

道爲大全，德爲道之分施與實現，故此說德可以使道彰明。萬物因得道而生成、實現，便是德。

勞思光說：「萬象各有自性，以其自性爲『德』，與所共之『道』對揚，則『道德』之另一義。」（註四）

莊子徐无鬼篇云：「故德總乎道之所一。……道之所一者，德不能同也。」道爲一，德分享道而爲多。一與多不能混同，但彼此相合。

管子心術篇云：「德者道之舍，物得以生，生得以職道之精。故德者得也，得也者，其謂所得以然也。以無爲之謂道，舍之之謂德。故道之與德無間，故言之者無別也。」

馮友蘭說：「『德者道之舍』，舍當是舍寓之意，言德乃道之寓於物者，換言之，德卽物之所得於道，而以其物者。此解說道與德之關係，其言甚精。老子所云：『道生之，德畜之』，其意中道與德之關係，似亦如此，特未能以極清楚確定的話說出耳。」（註五）

王弼老子三十八章注曰：「德者，得也。……何以得德，由乎道也。」道爲德的形上基礎，

德者，得也，「得」字指出「德」的形上意義。

論語述而有：「志於道，據於德。」朱子註曰：「據者，執守之意。德者，得也。得其道於心而不失之謂也。」孔子與朱子所論，當是指道德實踐問題；但是借用來說明道與德的形上關係，也很恰當。道德哲學的基礎是形而上的「道」或「道」的形上學。

莊子天地篇有：「以道泛觀，而萬物之應備。故通於天地者，德也。」

鄭昆如說：「如果我們把那理論的原則『道通爲一』拿來，以『道』爲中心的話，則『德』正是實行之中心，是『用則因是』的最後保障。所以，『德』就是『道』之顯象，而且是『道』在萬物中的能力，在每個個別存在中者。因此，道之在物，就成了德，凡是『通於天地者，德也』，則這德的任務就是保存物之存在，保存具體事物之存在。」（註六）

由上面引證的這些話，可以看到中國哲學很重視「德」與「道」的關係，認爲「德」字的深層意義即是「道」之一得，即是「道」的分享與接受，因此也表現道的功能、作用、行動、完成與實現，實現可以有普遍本質的實現，即理和性的實現；也可以有具體存在的實現。

如果我們依「道」的原理和律則，去處理人的自由行爲和人與人之間的關係，而有所得時，即是道德。將德字用之於人的行爲和修養方面，即所謂道德或德行的德，本身具有實踐的意義。可見德字如同道字，也是一個類比性的字，泛指道之一得或彰顯，此一得可能是理界的，也可能是實界的；可能是認知方面的，也可能是道德實踐方面的。無論如何，在「德者，得也」的原則

下，德必指向道，合於道，以道爲本根，換言之，道是德的形上基礎。

二、「德」的實踐意義

現在我們由理論的，形上的層面，進入實踐的，形下的層面。我們可以把宇宙大致分爲沒有靈性的和有靈性的。沒有靈性的包括無生物和生物世界，有靈性的指人的世界，即精神世界，包括認知活動，道德活動等。

在沒有靈性的世界裏，無生物也好，生物也好，都有其生存及活動的原理。火的燃燒，水的潤濕，植物的生長，動物的感覺活動，都有規律可循，這是哲學家 and 自然科學家所公認的。科學方面的不限定論，本身並不否定物理世界的限定性及規律性，只指出科學家在限定某些物理現象時，能够遭遇到一些困難。

宇宙的恆常規律，通稱爲自然律，亦即詩經所謂——「有物有則」的「則」。否定自然律的存在，會威脅自然科學的存在。事實上科學家依據自然律，不但對宇宙現象有了豐富的知識，並且能够對於未來將要發生的現象，加以準確的預測。

人類靈性的活動，大致可分爲兩種，即理論的和實踐的。前者是認知活動，後者是道德活動。認知活動有認知的規則，理則學的建立就是很好的說明。道德活動或倫理行爲有道德規範或原則，限制人的行爲，使人獲致真正的自由。道德規範或原則即所謂道德律。

沒有靈性的東西分受「道」，按照所接受的理去生存、活動，以實現自己。沒有靈性的東西不自覺地或無意識地依自然律而行動。

有靈性的人，除了物理的、生理的活動之外，還有精神的、自由的行動。這些行動與生物來自本能的行動不同，超越了物理的、生理的、甚至心理的活動領域，分享道的情況與層次不同。它們應遵循的道理或法則與一般的自然律不同，因為規範人類自由行為的自然律含有道德性，通常稱之為道德律。人的行為合乎道德律時，就是好行為，好行為養成習慣時，就是德行。反之，人的行為不合乎道德律時，就是壞行為。壞行為養成習慣時，就是毛病。人應行善，不應作惡，即是最高的道德原則。

中西傳統哲學皆肯定道德律出於本性，是自然律的一部分，有其客觀的，普遍的價值，不是個人或集體力量可隨意改變或排斥的。倫理的基礎是道，是道本身所具有的道德性，其最後根源是「天命」或「天意」，其直接的基礎或依據是「人性」。中庸所肯定的——「天命之謂性，率性之謂道」，指出仁道或人生的倫理規範，以人性為近的標準，而以天命為遠的，最高的標準，這實在是中國人一大智慧的表現。

實際上中西傳統文化皆重人性與天命，只不過比較起來，中國人更重人性方面的探討。在論及天命時，西方人比較強調天命的超越性，而中國人更重視天命與人性的內在關係。

近代的各種相對主義哲學，試圖根據歷史因素或功利、實用等條件，去建立倫理原則。主觀

主義者則試圖把道德原理完全建立在人性、人道或個人自由的基礎上，否定道德原則之任何形上的，超越的本根。這些思潮勢必摧毀道德原則的客觀性、普遍性、必要性及活力，去傳統的道德精神越來越遠了。

道德兩個字，一方面說明，人依據所分享於「道」的內容和指示去生活，去立身行事，依據良知所啓示的道理去抉擇自己的行爲，就是講道德，有德行的人。人依所得之道去生活、行動，就達到了「德」的境界，也就是中庸所說的——「修道之謂教」。有德之士即是有教養、有修養的人，即努力修道之士。

另一方面，道德二字指出倫理學和道德實踐必有形上的基礎。在我國倫理學離不開道學。如果「道」這一觀念有其客觀而普遍的價值，倫理學就不可能依個人的私心私意或好惡去建立。中國傳統的道德精神與近代那些相對主義和主觀主義的倫理學是不同路的。一個知識份子或學人在引進或倡導這些學說時，必須考慮到，是否會使中國文化中流傳了數千年的道德精神受到損害。絕對不應該爲了追求時髦或爲了逞一己之快，使我民族的大本連根動搖。

第二節 自儒家的仁道觀看道德哲學的形上基礎

一、仁的意義

一般學者大都同意「仁」是孔子倫理哲學的中心觀念，但是對於仁的確定意義，古來意見紛紜。孔子自己也沒有給「仁」下過一個明確的定義，他在回答弟子的問題時，却做過許多不同的解釋。我們把各種不同的解釋加以歸納，大致可找到兩個基本的意義。

字野哲人說：「程伊川對於易傳中的元亨利貞之元，解爲四德之元，猶如五常之仁。偏言之則爲一事，兼言之則兼四者。偏言即狹義的解釋法，專言即廣義的解釋法。孔子將知仁勇並稱時之仁，可認爲狹義的仁。未曾以仁許人之仁，可認爲廣義之仁。孔子所謂仁有偏言、專言的區別，確係和伊川之說一樣。要之廣義地解釋的仁，則係包含義、禮、智、信的；狹義地解釋的仁，則係和義、禮、智、信相對立的。」（註七）

筆者也贊成這種分法，將仁歸納爲兩大基本意義：狹義的仁指一種特殊的德行，廣義的仁指倫理哲學的基礎，即仁道。

1. 狹義的仁

仁字，從二人，指人與人相處之道。人與人之間的關係是仁愛，儒家發現了這一點，予以發揮並作爲人生哲學的基礎，仁愛遂成爲中華民族的根本精神。

「樊遲問仁，子曰愛人。」（論語顏淵）

孟子說：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心，仁者愛仁，有禮者敬人。愛人者人恒愛之，敬人者人恒敬之。」（孟子離婁下）

孟子發揮孔子的思想，並把仁與禮放在一起講，指出仁與禮是內心的事，君子以此存養自己的精神。誠於中而後形於外，才能使言行敬人愛人。如此待人者，別人也會以仁以禮待之。

「樊遲問仁，子曰居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」（論語子路）

錢穆釋仁與忠恕的關係說：「仁者貴能通人我，通人我，故能直。忠恕者，即通人我之要道也。忠之爲言中也，在外之所表現，即其中之所存藏，此之謂忠。故忠即誠也，即實也，即直也。惟忠者惟能盡己之性，何也？虛偽欺詐之人，掩飾藏匿，彼自不敢有己，何論於成己哉？仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。欲立欲達忠也，立人達人恕也。恕者，即本於其內在之忠，如是而可以言一貫，如是而可以言仁，如是而可以言直。」（註八）

仁道即忠恕之道，忠是以仁立己，恕是以仁達仁，以自己所存養之仁心去立人達人。忠與恕皆是仁的表現與實踐。

仁又是諸德之母，是最根本的德行。

孔子說：「有德者，必有言。有言者，不必有德。仁者必有勇，勇者不必有仁。」（論語憲問）

勇德是以其存養之仁心，知所當行則行，毫無退縮畏懼。真正有仁德仁心的人，才能成爲真正的勇者。仁爲勇德之本。

孔子說：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」（論語子罕）

錢穆說：「孔子言仁，又常兼言知勇。蓋知勇皆所以行其仁，而完成之者也。」（註九）知、仁、勇三德雖然並列，但「仁」顯然是知與勇的根本。沒有仁德，也不會有真正的知與勇。

孔子說：「剛、毅、木、訥，近仁。」（論語子路）

前四者皆可視為人的不同德行或氣質，然而不是根本的德行——仁德。它們自不同角度表現仁，又不能表現全部的仁。仁不只是一種特殊的德行，也是與其他德行都有關係的一種普遍精神，可稱之為諸德之母。

「子張問仁於孔子。孔子曰：能行五者於天下，為仁矣。請問之，曰：恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得衆，信則任焉，敏則有功，惠則足以使人。」（論語陽貨）

一個有仁心的人，知道敬重別人，也必然會受到別人的尊重。仁者心胸寬大，體諒寬恕別人，必能使別人歸順。仁者以誠信待人，有責任感，必能獲得別人的信賴。仁者知行合一，敏於行仁，必有所成就。仁者忠恕，己立立人，己達達人，施惠於人而不求己利，別人自會心悅誠服地與之合作。可見仁是最重要而根本的德行。

「顏淵問仁。子曰：克己復禮，為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎！顏淵曰：請問其目。子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（論語顏淵）

可見修身即是存養仁心，仁幾乎被孔子視為聖德本身。舉凡人的感覺、思想、言語和行動，都應該是仁心的表現或實踐。

仁德是人民生活與行動的原則，其具體意義在孔子的話中可以找到。

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

「子貢曰：如有博施於民，而能濟衆，何如？可謂仁乎？子曰：何事於仁？必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」（《論語雍也》）

爲此人生行事，無一刻能離開仁的原則。人的行爲是自由的，道德的行爲，與善惡有關。仁是分別、判斷行爲善惡的標準。

孔子說：「唯仁者，能好人，能惡人。」（《論語里仁》）

「苟志於仁矣，無惡也。」（《全上》）

「君子去仁，惡乎成名！君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」（《全上》）

「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（《論語衛靈公》）

違反仁，即是違反人性，即是惡，惡就不能做。仁人應該做到殺身成仁，而不能求生害仁。由此可見孔子對於仁的重視。

近人有以孝爲道德本源的。謝幼偉說：「孔門言仁，而認孝爲仁本，這是極有意義的主張，是有見於道德之本源而發的。否則，言仁即言仁，何必言孝？更何必言孝爲仁本？」（註一〇）謝

氏又引孝經：「夫孝德之本也，教之所由生也」，「夫孝天之經也，地之義也，民之行也」等文字作爲證明。他認爲最有力的話是論語中有子所云：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本歟？」（論語學而）

筆者不贊成謝氏的說法，試以論語——「君子務本……」一節伸述之，必須深察——「孝弟也者，其爲仁之本歟？」一語究有何義。程子解釋這句話說：「德有本，本立則其道充大。孝弟行於家，而後仁愛及於物。所謂親親而仁民也，故爲仁以孝弟爲本。論性，則以仁爲孝弟之本。或問孝弟爲仁之本，此是由孝弟可以至仁否？曰：非他，謂行仁自孝悌始，孝弟是仁之一事，謂之行仁之本則可，謂之仁之本則不可。蓋仁，是性也；孝弟，是用也。性中則有箇仁義禮智四者而已，何嘗有孝弟來。然仁主於愛，愛莫大於愛親，故曰孝弟也者，其爲仁之本歟！」

仁是本，孝弟是用，有子的話，以孝弟爲仁之本，當自實踐方面去解釋。實際孝弟忠信，都是仁的發揮與實踐。但在推行仁道的時候，當自孝弟開始，由近及遠，由家內到家外，乃指實踐方面的次序和方式。人不孝父母，不友兄弟，而對別人、社會、國家敬愛忠信，是相反常理的事。明白這一層道理，孝經的話，就不難解釋了。孝在諸德目中，地位非常重要。但在理論上，以孝爲仁的本源，則遠離孔子的本意了。

2. 廣義的仁

廣義地說，仁是倫理的基礎，通稱仁道，即人所當行之道。孔子在論語中論及道時，大皆指

仁道而言。

孔子說：「誰能出不由戶，何莫由斯道也。」（論語雍也）

朱子釋曰：「道則人倫日用之間所當行者是也。」

道即是人生行動之常道，其重要性可想而知。

孔子說：「朝聞道，夕死可矣。」（論語里仁）

「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」

仁道，倫次也，人生當遵循的規範。

中庸云：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教，道也者，不可須臾離也，可離非道也

」。

此處之道，指倫理之道，即仁道。人應時時刻刻持守仁道，因此，行仁道不是容易事，必須持之以恒。

孔子說：「道之不行也，我知之矣。知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣。賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。子曰：道其不行矣哉！」（中庸）

仁道爲倫理的基礎，人生行事之準則，婦孺皆知。但其深奧處，即使聖人也有達不到的地方。

孔子說：「君子之道，費而隱。夫婦之愚，可以與知焉。及其至也，雖聖人亦有所不能焉。

「（中庸）」

仁道既是人的倫理秩序，是極普遍的原理，是人修身立己的原則，也是齊家、治國、平天下的大道。

孔子說：「故爲政在人，取人以身，修身以仁。仁者人也，親親爲大。義者宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。在下位不獲乎上，民不可得而治矣。故君子不可以不修身，思修身不可以不事親，思事親不可以不知人，思知人不可以不知天。」（中庸）

一個人要行仁道，必須修身，修身便是行仁。在處理人與人的關係上，在家庭中，父子兄弟間的孝悌，夫婦間的敬愛，都是仁道的具體表現。在社會上，朋友間的信，爲臣的忠，爲君的仁，政府推行的仁政，都是仁道的具體實踐與表現。

仁道即是人之道，它的基礎是人性，故此爲實踐仁道，不能不知人。人性是仁道的直接基礎，是相對的基礎。另外還有間接的，絕對不變的基礎，即天命。故此說思知人不可以不知天。

二、仁的根源

1. 仁道與天道的關係

子貢說：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（論語公冶長）孔子立言，注重實際，多以仁道教授生徒。如果能努力實踐仁道，自然能够漸漸體悟天道。孔

子並非從來不講天道，但是常自仁道講起，由人之道推求天道。況且天道深遠，非有深刻的學問與修養，不足與言。

中庸云：「仁者，人也。」仁道即是人之道，人生立身行事的大道。

孔子說：「君子不可以不修身，思修身，不可以不事親。思事親，不可以不知人。思知人，不可以不知天。」（中庸）

修身自孝親開始，是儒家的傳統看法。事親必須知人，必須知人性與人倫之道，必須知「率性之謂道」的道理。要知人不能不知天，必須肯定天道爲人之道和仁道的最後本根，必須知「天命之謂性」的道理。人性之上還有天命，人之所以應該依仁道而生活，因爲稟受了上天的命令。

中庸又說：「順乎親有道，反諸身不誠，不順乎親矣。誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。」

朱子釋曰：「反諸身不誠，謂反求諸身，而所存所發，未能真實無妄也。不明乎善，謂未能察於人心天命之本然，而真知至善之所在也。」

修身事親皆是仁道的實踐，爲實踐仁道必須反省自身，使自己的生活與行動合乎真實無妄的本性，做一個真實的，真正的人。人性是仁道的直接本原，但人性之上還有天命，天命才是仁道之超越的，最後的本原。人性本善，才能成爲仁道的本原；天命或天之道至善，才能作爲仁道的最後本原。

我們通過一個誠字，可以達到知人知天的目的。

中庸云：「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。」朱子釋曰：「誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。誠之者，未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。」

朱子把天道講成天理，乃思想上之轉變，與其形上學體系有關。在先秦原始儒家思想中，天道與天理不同，不可不辨。天道是本然的，其真實性是自有的，是萬有的大本。人之道是當然的，其真實性是承受的，理當如此，却不一定如此。人當效法天道的真實無妄，天道是人之道的根原與準則。

中庸又曰：「道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。」錢穆釋曰：「天命爲性，率性爲道。道之大原雖本於天，而道之表現察著，則不離乎人。」錢穆也肯定儒家以天爲人道之大本。

2. 仁爲天之大德

現在讓我們進一步討論仁道觀念是如何產生的。易經的原文不談仁，但是孔子解釋易經的時候講仁，可見孔子的仁道觀與易經有密切的關係。

元亨利貞是乾道之四德，亦即道之所以爲道的四德。天道地道人道莫不由道而成，亦莫不含有此四種德性。四德中元爲大，統攝其他三德，因此元也是天道之大德。

易乾卦彖辭曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」天道生養萬物，使之開始存在，這種德能叫做元，元即元始之意。

繫辭下傳曰：「天地之大德曰生。」元即是生，在萬物中我們所體驗到的生生之道，其最後本原是天道，即絕對的道。

聖人君子以法天爲理想，首先當法天之元德。孔穎達釋乾卦時，肯定元亨利貞之所以稱爲四德，乃：「言聖人亦當法此卦而行善道，以長萬物，物得生存而爲元也。」

孔子說：「元者，善之長也，……君子體仁，足以長人。」（乾卦文言）孔穎達正義云：「元者，善之長者，謂天之體性，生養萬物。善之大者，莫善施生。元爲施生之宗，故言元者，生之長也。……君子體仁，足以長人者……言君之人體，包人道汎愛施生，足以尊長於人也。仁則善也，謂行仁德法天之元德也。」

前面我們已經講過，元與善是一而二，二而一的。大善莫如施生，元則爲施生之宗。我們由天之元德，可以見天之大善。天之大善對人而言，亦可稱爲大仁。君子修身養性，最先當法天之大仁，汎愛萬物，博施衆生。同是一德，在天爲元，在人爲仁。仁道的最高理想是——「贊天地之化育……與天地參。」（中庸）仁道觀念是從元的觀念推演出來的。

繫辭上傳曰：「乾知大始……乾以易知……易知則有親……有親則可久……可久則賢人之德。」孔穎達釋曰：「可久則賢人之德者，使物長久是賢人之德。能養萬物故云可久，則賢人之德也。」賢人之德在效法天之元德，與天地同德，協助萬物的化育。

繫辭上傳又曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之

謂之知。」孔穎達釋曰：「繼之者善也者，道是生物開通，善是順理養物。故繼道之功者，唯善行也。成之者性也者，若能成就此道者，是人之本性。若性仁者，成就此道爲仁性。知者成就此道爲知性。故云仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，是仁之與知者皆資道而成仁知也。」

天之大德是生物開通，是元。仁與知皆資道之元而成，仁與知皆是道的表現。

繫辭上傳曰：「顯諸仁，藏諸用。」韓康伯註曰：「衣被萬物故曰顯諸仁，日用而不知是藏諸用也。」孔穎達釋曰：「顯諸仁者，言道之爲體，顯見仁功，衣被萬物是現諸仁也。」

仁爲道自身之普遍特性，仁卽道之元，道之善。道自身之超越的，絕對的根源是天，天爲至善，其大德爲元德。天造生萬物，最能表現天之元德，此卽天之大仁。此大仁卽儒家仁道精神之大本。

乾卦文言曰：「乾元用九，乃見天則。」由天之元德可窺視天的性體與行動之道。又曰：「夫大人者與天地合其德。」大人法天之元德而行善施仁，仁道於是就成爲人生立身行事的大道或倫常。由此可知，仁德與仁道之建立，必有「道」和「天」作爲形而上的基礎。儒家的仁道觀，實出自大易，易經與孔子哲學之關係的密切，亦可想而知了。

第三節 自易經的吉凶觀念看道德哲學的形上基礎

在古代，易經在民間曾普遍流傳，成爲卜筮之書，應用範圍自個人行止到國家大事，非常廣

泛。我們可以問：卜筮之道，有沒有一個合理的基礎？如果有，就不能把它完全視爲迷信；否則卜筮之道就是迷信了。

卜筮的目的是斷吉凶。易經的每一卦之後有卦辭和爻辭，辭是卦或爻的說明，其目的是給人指出吉凶禍福之道。

胡適說：「辭的作用在於指出卦象或爻象的吉凶，所以說：繫辭焉以關其吉凶。又說：辨吉凶者存乎辭。」（註一一）

下面我們舉幾個顯明的例子，加以說明。

乾卦：「九五。見龍在天，利見大人。」

「上九。亢龍有悔。」

坤卦：「六二。直、方、大。不習无不利。」

屯卦：「九五。屯其膏。小貞吉。大貞凶。」

需卦：「需。有孚。光亨。貞吉。利涉大川。」

訟卦：「訟。有孚窒。惕中吉。終凶。利見大人。不利涉大川。」

師卦：「初六。師出以律，不臧。凶。」

「九二。在師中。吉。无咎。王三錫命。」

泰卦：「泰。小往大來。吉。亨。」

否卦：「之匪人。不利君子。貞。大往小來。」

謙卦：「謙。亨。厚有終。」

既濟卦：「既濟。亨。小利貞，初吉終亂。」

未濟卦：「未濟。亨。小狐汽濟，濡其尾，无攸利。」

繫辭下傳曰：「是故卦有大小，辭有險易。辭也者各指其所之。」

胡適說：「之是趨向，卦辭爻辭都是表示一卦或一爻的趨向如何，或吉或凶，或亨或否，叫人見了便知趨吉避凶，所以說：辭也者，各指其所之。」（註二）

辭的目的既然是斷定吉凶禍福，指示人趨吉避凶之道，那麼它根據甚麼原則去斷定呢？卜筮所用的方式是人爲的，若說人爲的方式能斷定吉凶，豈非荒唐之事。換言之，易經教人斷定吉凶，以求福避禍，應該有個道理作爲依據，否則就不合理。

繫辭上傳說：「聖人有以見天下之赜，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。言天下之至赜而不可惡也，言天下之至動而不可亂也。」

又曰：「極天下之至赜者存乎卦，鼓天下之至動者存乎辭。」

聖人在萬物的千變萬化中，去觀察、發現恆久不變的律則，透過卦辭爻辭，斷定吉凶禍福的所在，指出趨吉避凶的途徑。

吉凶禍福要從萬物的變動中去窺視，去推斷。

繫辭下傳曰：「吉凶悔吝者，生乎動者也。」

繫辭上傳曰：「吉凶者，失得之象也。」意即動而失便凶，動而得便吉。

那麼爲甚麼藉天下的變動，就可以斷定吉凶呢？前面我們已經肯定，易經的目的，即是通過天地萬物的變化現象，以推知不變的真理。

繫辭上傳曰：「夫易，聖人之所以極深而研幾也。惟深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務。」

繫辭下傳又曰：「幾者，動之微，吉之先見者也。君子見而作，不俟終日。」

要了解萬事的吉凶，必須進入萬物的深奧之處，探討變化的微妙，追尋隱藏未現的道理。

韓康伯說：「極未形之理曰深。」隱而未現的原理是形而上的原理，是不變的道。

不變的道即是天道。根據前面的探討，我們已經指出，天道有兩個基本的意義，一是普遍流行的道自身或太極，只存在於理界，但有實界作爲基礎；一是作爲萬物之本根、原始的，實體意義的道，亦即絕對和無限的道，即古代傳統信仰和思想所敬奉的至上神——「天」或「上帝」，乃有神性義的至善，萬善的最後根源。

當我們回到中國人的原始信仰，吉凶禍福觀念的來源就明朗地展現出來了。

書經湯誥曰：「天道福善禍淫。」

蔡仲之命曰：「皇天無親，惟德是輔。」

世間的一切吉凶禍福，皆由上天的意志或天命所定，而天命或天意才是不變的絕對標準。

書經大誥曰：「天命不易。」由此可見知天命，順天命的重要。

於是我們找到了趨吉避凶的原則，即行善避惡；而善惡的至高標準是天或上帝。在萬事萬物的變動之後，有一位至善的主宰監臨一切，審斷人的行為，執行最後的賞罰，有善必賞，有惡必罰。

繫辭上傳曰：「是故君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占，是以自天祐之，吉无不利。」君子觀察萬物的變化，行占卜之事，目的在於獲得上天的福佑，便可無往而不利。

繫辭上傳又曰：「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。」君子致力於了解萬物的情狀，但最關心的是行正道，利天下，樂天知命，便不會有憂懼。

繫辭上傳又曰：「易曰：自天祐之，吉无不利。子曰：佑者，助也，天之所助者順也，人之所助者信也，履信思乎順，又以尚賢也，是以自天祐之，吉无不利也。」上天所助佑的人，必能避禍得福，無往而不利了。

由易經吉凶禍福的觀念，我們可以明白地看出，中國的道德哲學有形上學和神學作爲基礎。

附 註

- 註一：關於「道理」一辭，可參考李震著「靈心雨絲」，二九一——二九七頁，「哲學與道理」一文。
- 註二：此處所引數語皆見：老子今註今譯，陳鼓應註譯，一〇四——一〇五頁。
- 註三：余雄，中國哲學概論。
- 註四：勞思光，中國哲學史，第一卷，一七一頁。
- 註五：馮友蘭，中國哲學史，上冊，二二二——二二三頁。
- 註六：鄭昆如，莊子與古希臘哲學中的道，八十七頁。
- 註七：宇野哲人，中國哲學概論，九十九頁。
- 註八：錢穆，四書釋義，七十九頁。
- 註九：同註八，七十二頁。
- 註一〇：謝幼偉，中國文化精神，二十二頁。
- 註一一：胡適，中國哲學史大綱，上，八十八頁。
- 註一二：同註十一，八十九頁。

中華文化叢書

哲學組編輯委員

羅光（召集人）

黃振華（召集人）

崔載陽 高思謙

趙雅博 鄔昆如

高懷民 張振東

李震 楊汝舟

王邦雄 趙玲玲

吳森 項退結

李志夫 董樹藩

林鵬

中外形上學比較研究（上冊）

基本定價 平裝 三元五角四分
精裝 四元三角四分

中華民國七十一年六月出版

著作者：李

審查者：鄔

昆

震

主編者：中華文化復興運動推行委員會

發行者：中央文物供應社

經銷者：中央文物供應社

地址：臺北市仁愛路一段二號

電話：三二一二九三六

郵政劃撥二一八一號

印刷者：裕台公司 中華印刷廠

地址：臺北縣新店市文化路二號

電話：九一〇一一一（六線）

• 版權所有 • 翻印必究 •