

經學研究集刊

【第二十八期】

主 編	鄭卜五			
執行編輯	蔡根祥	陳政揚	陳韋銓	
編輯委員	鄭卜五	蔡根祥	陳政揚	陳韋銓
	黃忠天	楊晉龍	林天人	蔡鴻江
	楊濟襄	汪治平	李幸長	姜龍翔
責任編輯	林穎政	謝成豪	曾東元	黎雅真
	林佳慧	薛慧綺	陳永順	費豔萍
	陳慧萍	黃蕙如	徐 瑤	李佩園
編輯助理	朱正源	藍逸羚	李子芸	林昕媛
封面製作	張慧靖			

臺灣 高雄

國立高雄師範大學經學研究所

二〇二〇年 五月

國立高雄師範大學 經學研究所

經學研究集刊編輯委員會

顧問暨編審委員：（依姓名筆劃排序）

三浦秀一	田 浩	朱小健	江聰平
佐藤練太郎	何澤恆	李幸長	李金鵞
李威熊	杜明德	杜潤德	汪治平
周虎林	林文欽	林慶彰	胡楚生
夏含夷	康義勇	張高評	張壽安
陳政揚	陳鼓應	陳鴻森	陳麗桂
程元敏	程奇立	黃忠天	楊晉龍
楊濟襄	葉國良	董金裕	蔡根祥
蔡鴻江	鄭卜五	鄭吉雄	館野正美
鍾彩鈞	釋慧開		

主 編：鄭卜五

執行編輯：蔡根祥 陳政揚 陳韋銓

編輯委員：鄭卜五 蔡根祥 陳政揚 陳韋銓
黃忠天 楊晉龍 林天人 蔡鴻江
楊濟襄 汪治平 李幸長 姜龍翔

責任編輯：林穎政 謝成豪 曾東元 黎雅真
林佳慧 薛慧綺 陳永順 費豔萍
陳慧萍 黃蕙如 徐 瑤 李佩園

編輯助理：朱正源 藍逸羚 李子芸 張慧靖 林昕媛

Institute of Chinese Classics, National Kaohsiung Normal University

Bulletin of Studies on Traditional Chinese Canons

Editorial Committee :

San-Pu Siou-Yi,	Hoty Cleveland Tiliman,	Jiang Tsung-Ping,	Chu Shao-Jieng
Ho Chak-hang,	Zuo-Teng Liang-Tai-Lang,	Stephen Durrant,	Du Ming-De,
Lee Wei-Hsiung,	Li Sin-Chang,	Li Jin-Yang,	Wang Jhih-Ping,
Lin Ching-Chang,	Lin Wun-Cin,	Chou Hu-Lin,	Hu Chu-Sheng,
Sia He-Yi,	Kang Yi-Yung,	Chang Kao-Ping,	Chang Shou-An,
Chen Ku-Ying,	Chen Hung-Sen,	Chen Li-Kuei,	Chen Cheng-Yang,
Cheng Yuan-Min,	Chen Chi-Li,	Huang Chung-Tien,	Yeh Kuo-Lian,
Yang Chin-Lung,	Yang Ji-Siang,	Tung Chin-Yu,	Tsai Ken-Hsiang,
Tsai Hong-Jiang,	Zheng Bu-Wu,	Dennis Chi-Hsiung Cheng,	Guan-YeJheng-Mei,
Chung Tsai-Chun,	Shih Hui-Kai		

Editor-In-Chief : Zheng Bu-Wu

Executive Editor : Tsai Ken-Hsiang Chen Cheng-Yang Chen Wei-Chuan

Editorial Committee : Zheng Bu-Wu, Tsai Ken-Hsiang, Chen Cheng-Yang, Chen Wei-Chuan
Huang Zhong-Tien, Yang Chin-Lung, Lin Tieng-Jen, Tsai Hung-Jyang,
Yang Ji-Xiang, Wang Chih-Ping, Lee Hsing-Chang Jiang Long-Xiang,

Responsibility Editor : Lin Ying-Zheng, Shie Cheng-Hao, Tseng Tung-Yuan, Li Ya-Zhen,
Lin Jia-Huei, Xue Huei-Qi, Chen Yong-Shun, Fei Yan-Ping,
Chen Huei-Ping Huang yi-ru Shiu Yau Li pei-huan

Editorial Assistant : Chu Cheng-Yuan, Lan Yi-ling, Li,Tzu-Yun Chang Hui-Ching, Lin Hsin-Ai

目 次

【出版序】	鄭卜五	I
【特約邀稿】		
對《清華簡·別卦》的研討	李怡嚴	1
《周易》的自然書寫及其文化意義.....	黃忠天	17
【學術論文】		
從《文心雕龍》論劉勰對儒道兩家思想的轉化與融合.....	吳幸姬	37
俞樾《太上感應篇續義》探析.....	陳韋銓	55
論莊子療癒思想中的行為治療法——以〈養生主〉的解讀為例... 陳德和、高婷婷		91
【學術新秀】		
儒家慎獨說的詮解——以劉蕺山慎獨說為主軸.....	黃照惠	109
(此篇論文由汪治平老師審閱推薦)		
【附 錄】		
《經學研究集刊》稿約		135
《經學研究集刊》撰稿格式		136
《經學研究集刊》審稿流程		139
《經學研究集刊》論文審查刊登辦法.....		140
《經學研究集刊》著作授權同意書.....		143

Twenty-Eighth

Directory

【Preface】	Zheng Bu-Wu	I
【Special Invitation】		
On “Beigua”, An Article on the Tsinghua Bamboo Slips	Lee Yee-Yen	1
Nature Writing and Cultural Significance of Book of Changes	Huang Chung-tian	17
【Academic Paper】		
On the Transformation and Synthesis of Wenxin Diaolong to Confucianism and Taoism.....	Wu Xing-Ji	37
Yu Yue Analysis "TaiShang Induction Chapter Continuation significance”	Chen Wei-Chuan	55
The Behavioral Therapy of Zhuangzi——Taking the Analysis of "Yangshengxhu" for Instance.....	Chen Te-Ho ; Gao Ting-Ting	91
【Youth Forum】		
The Interpretation for Being treasure oneself in solitude (shen du) of Confucian——On the Being treasure oneself in solitude of Liu Jishan	Huang Chiao-Hui	109
(The paper is reviewed and recommended by Associate Professor Mr. Wang Chih-Ping.)		
【Appendix】		
Rule of Paper		135
Format of Paper		136
Peer Review Process		139
Published Methods.....		140
Copyright License Agreement		143

序 文

本所於 108 年 12 月 02 日舉辦「2019 道行天下國際道學學術論壇」在高雄師範大學文學院小劇場舉行。由高雄道德院三清太乙大宗師翁太明宗師與高雄師範大學經學研究所聯合主辦。高雄師範大學吳連賞校長，文學院林晉士院長等多位長官及社會賢達蒞臨致賀。來自世界各地學者大德共發表 18 篇論文。新加坡道教總會會長陳天來董事長，墨西哥道教協會會長景威道長，澳門澳台中華宗教文化促進會馮健富會長，香港國際道教文化協會黃漢翰主席，中國江蘇省道教協會常務副會長孫敏財副會長，台灣世界華人道教文化交流會劉仲宇執行長，中國湖北省武當山道教教學院雷金學主任香港國際道教文化協會王有德會長，台灣中山大學中文系所楊濟襄主任，中國社會科學院世界宗教研究所汪桂平研究員，新加坡道教學院吉凌教授，新加坡國立大學中文系蘇瑞隆教授，雲南大學歷史學院戴靖榕教授，福建霞浦松山天后行宮陳杰道長，武當山道教教學院葛立剛道長，中國道教協會張興發道長，武當山道教教學院李鑫道長，台灣正修科技大學呂立德教授，台灣南華大學哲學與生命教育學系陳德和教授，西北大學哲學院高婷婷博士，廣東肇慶學院文學院黎雅真教授，台灣華梵大學東方人文思想研究所吳幸姬教授，台灣修真道教學院沈武義道長，正修科技大學金青海教授，台灣高雄師範大學經學研究所鄭卜五所長、蔡根祥教授、陳政揚教授、陳韋銓副教授等各地學者嘉賓，台灣各地宮廟主事伍百多人，蒞臨盛會。

本所於 108 年 12 月 20 日接受教育部指定「大學校院高等教育品質保證教學評鑑」，本所全體師生積極準備近三年來教學、研究、服務、輔導、系所發展展望及畢業學生的表現與聯繫等等事項，提供詳實資料與說明。經過「財團法人高等教育評鑑中心基金會評審委員」的審核及訪視考察後，幸蒙評鑑委員們的指導與提攜，本所順利「通過認可」，並給予經學研究所最高等六年通過年限，以茲鼓勵。

今年 03 月 20 日至 03 月 31 日本所於高雄文化中心至上館舉辦「高雄師範大學經學研究所師友生『書藝經典』聯展」，共展出一百多幅作品。在本校吳連賞校長的帶領下，本所師生鄭卜五、蔡根祥、黃忠天、陳政揚、陳韋銓、楊濟襄、汪治平、張忠明、蔡錦昌、林雅玲、陳筱寶、劉柏晏、陳亞琳、鍾禕哲、張詞景、黃富興、孔令元、傅鳳戀、田子彤、李春秀、陳皓渝、廖嘉鴻等

師生及嘉賓杜忠誥、郭芳忠、陳明德、歐耀南、葉國華、黃宗義、鄭輝雄、黃志煌、柯耀程、康美智、李讚桐、賴文隆、盧毓騏、蔡典成、蔡尚運、徐照盛、李銘煌、陳柏儀、張君珩、林錫泉、陳俊良、黃聖忠等人提供大作，感謝書法界前輩及本所師友生的參與，並要感謝本所蔡根祥教授、劉柏晏同學、陳亞琳同學的策劃與佈展。

今年元月底的農曆春節前後，大陸於武漢地區發生「新型冠狀病毒 COVID-19」疫情，台灣立即宣布隔離政策，對大陸回台的人員進行嚴格管控，對越南、印尼入境者做居家隔離管控，然而對日、韓、歐洲、美國及其他國家來台的人士，卻未做嚴格的管制。繼而韓國發病後，韓國立馬做出強制篩檢，將疫情穩控下來。日本為了爭取舉辦奧運時效權的延長，一直不敢大動作的篩檢，隱忍著疫情要國民自主管理。歐洲義大利、西班牙、伊朗、法國、英國、德國、北歐都相繼發病。美國總統特朗普在武漢發病之初，即撤僑並禁止大陸人士入境，而且嘲笑又謾罵大陸疫情，到了三月底，美國也傳出疫情嚴重感染，然而卻很佛系的宣傳不用戴口罩，到了四月中美國疫情嚴重程度成為世界之冠，卻極力甩鍋給中國大陸、給世衛組織譚德賽、給美國媒體、給美國民主黨，特朗普將美國的疫情全都推給別人，他說他最瞭解疫情，都是別人的錯，他都沒錯！病菌的感染是不分國界，不分種族，不分地區，更甚者不分人獸！全球的人都要共同來面對，共同來防疫！不是推諉給任何人或單位，病菌就會消失，對明理的人來看，這種相互推諉不負責任的方式，是政客醜陋的嘴臉，正是這些政客的無知與險惡，更可以看出這個世代的人類水平，及各國領導者的素養與風範。

在我板橋家的兩片大紅鐵門上，寫著「禮義傳家久，詩書從世長」的勸勉文句，我也一直以著「持家厚道，教子崇德」的訓誡來教導後生，堅持的提倡仁義道德的中國傳統美德，然而處在這混濁惡世的資本主義中，似乎好高騖遠！難怪孔子厄於陳、蔡時，雖愈慷慨講誦，弦歌不輟！仍有「《詩》云：『匪兕匪虎，率彼曠野。』吾道非乎？奚為至於此？」之嘆！

《經學研究集刊》第二十八期的付梓，首先要感謝學界前輩與好友的賜稿，本期有：李怡嚴教授〈對《清華簡·別卦》的研討〉；黃忠天教授〈《周易》的自然書寫及其文化意義〉；陳德和教授、高婷婷碩士〈論莊子療癒思想中的行為治療法——以〈養生主〉的解讀為例〉；吳幸姬教授〈從《文心雕龍》論劉勰對儒道兩家思想的涵養與轉化〉；陳韋銓教授〈俞樾《太上感應篇續義》探析〉；黃照惠博士〈儒家慎獨說的銓解——以劉蕺山慎獨說為主軸〉等人，惠

賜有關經學研究之專論，以拓展經學研究之視野，所有刊出篇章，經過審查及審議委員會審議後於本期刊出，歡迎學界舊雨新知，踴躍賜稿！

最後要感謝為本期審稿的各位委員及本刊之審查委員會審查的辛勞，並要謝謝林穎政教授、謝成豪教授、黎雅真教授、曾東元博士、林佳慧博士、薛慧綺博士、陳永順博士、費豔萍博士、陳慧萍博士、黃蕙如博士、徐瑤博士、李佩園博士、林晉佑博士、林沂蓁博士等人的編審，以及朱正源同學、李子芸同學、藍逸羚同學的編輯與校稿，方使第二十八期《經學研究集刊》得以順利出刊，在此一併致謝。本刊的編輯作業，全由高雄師範大學經學研究所師生屆屆相傳，本期作業由本所學生朱正源同學、李子芸同學、藍逸羚同學負責本刊所有編輯事務之工作，並與新舊研究生共同彙編，一者學有傳承，再者培植新秀，本刊尚有許多不盡完善的地方，懇請海內外先進大德，不吝惠賜指教。

鄭卜五 謹誌於 不厭倦齋
2020 年 04 月 20 日

對《清華簡·別卦》的研討

李怡嚴*

摘要

與《清華簡·筮法》同時問世的〈別卦〉僅包含七支短竹簡，編索朽斷以致次序不定，且失去一支。每一簡上有七個(重複了七次)經卦的卦畫，與以此經卦為上卦的七個別卦的卦名(跳過該經卦本身的重卦)。其卦名，除了少數的例外，都與現在通行的《周易》文本不同，甚至有特別造的字。每一簡的下卦次序與〈筮法〉「天干與卦」所述相同(跳過該簡的上卦)。本文對李學勤教授所定竹簡次序志疑。透過對內容的討論，本文認為〈別卦〉之著者為一戰國中期民間的占卦術士初與北方文化接觸，致力克服語文障礙，對《周易》重卦系統翻譯的嘗試。

關鍵詞：周易、經卦、別卦、清華簡。

* 國立清華大學物理系退休教授

On “Beigua”, An Article on the Tsinghua Bamboo Slips

Yee Yen Lee*

Abstract

The article “Beigua”, which was published simultaneously with “Shifa” in the Tsinghua Bamboo Slips Manuscripts vol.4, contains only seven separate short slips (with one missing) without ordering numbers. Each slip belongs to a separate trigram, which was repeated seven times, signifies the upper trigram of the seven six-strokes-diagrams of Beigua. The names of these Beigua were given following the sequential order of the lower trigram (the same as given in “Shifa” with the slip’s own trigram skipped). Those names, with only a few exceptions, are quite different from those of “Book of changes”, some were even specially constructed. From these traces, I suspect that the author of “Beigua” was a follower of the traditional divinatory art in the south during the war-state period. He was amazed by the northern double-trigram system and tried to translate them, despite the linguistic differences. I also question the validity of the sequential order of the slips as conjectured by prof. Li Xueqin.

**Key words: Book of changes, Trigram, Beigua(with six-strokes-diagram),
Tsinghua bamboo slips.**

* Retired Professor, Department of Physics, National Tsing Hua University

壹、關於竹簡次序的檢討

《清華大學藏戰國竹簡(肆)》有一篇〈別卦〉¹，共包含有七枝短竹簡；每一簡上有七個(重複了七次)經卦的卦畫，與以此經卦為上卦的七個別卦的卦名(經卦本身的重卦除外)。其卦名，除了少數的例外，都與現在通行的《周易》文本不同，可以與其它出土文物比較，故很有研究價值。竹簡經過李學勤教授的整理，據他說(見說明)：

本篇現存七支簡，從內容推斷，原來應為八支，第三支缺失。……每支簡上卦象相同，卦名各占一個字的位置(兩字以上用合文表示)²，排列整齊。……其排列順序與馬王堆帛書《周易》一致，應是出於同一系統。

根據李教授的安排，各卦名的行與列排列，見下表(表一)。為了方便起見，各卦名用現行《周易》的對應卦名替代。第三簡雖然遺失，可是根據內容，很容易補齊。在表一內所補的卦名都放在括弧內。

表一：〈別卦〉中各卦名的行列安排

←	←	←	←	←	←	←	行	
小畜	大有	夬	泰	大壯	(需)	大畜	否	列
觀	晉	萃	謙	豫	(比)	剝	遯	↓
漸	旅	咸	臨	小過	(蹇)	損	履	↓
中孚	睽	困	師	歸妹	(節)	蒙	訟	↓
渙	未濟	革	明夷	解	(既濟)	賁	同人	↓
家人	噬嗑	隨	復	豐	(屯)	頤	无妄	↓
益	鼎	大過	升	恆	(井)	蠱	姤	↓

李教授對竹簡保存的情況講得很簡單，也沒有明顯交代他判斷第三支簡遺失的理由，祇是認定「其排列順序與馬王堆帛書《周易》一致，應是出於同一系統。」因此不能排除各行的

¹ 李學勤主編，《清華大學藏戰國竹簡(肆)》，上海：中西書局，2013。頁 128-134。〈筮法〉之釋文刊載於同書〈別卦〉的前面，頁 77-122。本文有涉及此文處不另標出。

² 在竹簡上，合文之右下都有重文號。

次序可以有別的安排。據王化平與周燕之《萬物皆有數：數字卦與先秦易筮研究》記載³：

此篇本是「表格」形式，每簡寫七個卦名和七個相同的三爻卦卦形，這七個卦形其實就是六十四個別卦中的上卦。原簡應該共有 8 支，現亡佚一支，僅存 7 支。通過與通行本《周易》卦名對比，並依據每支簡上的卦名排列順序，可知下卦的順序是：乾、坤、艮、兌、坎、離、震、巽。因竹簡編繩已斷，故上卦的順序只能憑推測，有可能與下卦相同，也有可能與馬王堆帛書《六十四卦》相同。整理者採納了後一種順序。

可知表一的各行的次序是純憑推測的⁴，我認為馬王堆帛書入土的時間遲至漢初，而〈別卦〉與《清華簡·筮法》在一起，應屬同一時間與地點的文物。按「乾、坤、艮、兌、坎、離、震、巽」的次序與《清華簡·筮法》⁵所用的相同，〈別卦〉的竹簡會採用相同順序的可能性應較大。如果接受這個假設，則表應該重排，如下列的表二：

表二：〈別卦〉中各簡重排後卦名的行列安排

←	←	←	←	←	←	←	行	
小畜	大壯	大有	(需)	夬	大畜	泰	否	列
觀	豫	晉	(比)	萃	剝	謙	遯	↓
漸	小過	旅	(蹇)	咸	損	臨	履	↓
中孚	歸妹	睽	(節)	困	蒙	師	訟	↓
渙	解	未濟	(既濟)	革	賁	明夷	同人	↓
家人	豐	噬嗑	(屯)	隨	頤	復	无妄	↓
益	恆	鼎	(井)	大過	蠱	升	姤	↓

在這種安排下，被遺失的竹簡成為第五支。

王化平與周燕說〈別卦〉是表格形式，並不全對。他們說每支竹簡所記別卦的下卦順序是「乾、坤、艮、兌、坎、離、震、巽」，他忘記了每簡祇有七個卦名。事實上，〈別卦〉第一支簡的卦名僅有「否、遯、旅、訟、同人、无妄、姤」，其所對應的下卦分別為：「坤、艮、兌、

³ 王化平、周燕著，《萬物皆有數：數字卦與先秦易筮研究》北京：人民出版社，2015，頁 145 註 1。

⁴ 我曾經仔細觀察過〈別卦〉竹簡的放大照片圖，由於各簡文字書寫很整齊，簡上又無數字或別的符號，實在無法判斷各簡的原次序。

⁵ 見註一所引書頁 114，第二十五節「天干與卦」。

坎、離、震、巽」；第二支簡的對應下卦分別為：「乾、艮、兌、坎、離、震、巽」，餘類推。我們很容易發現，〈別卦〉的每一支竹簡，將上下卦為同一經卦相重的卦名略去了；因此各列無法相對齊。必須將所略去的卦名⁶補上，才能成為對齊的表格。表一經如此補充後，成為下列之表三：

表三：表一經補充自相重經卦卦名後形成的表格

{巽}	{離}	{兌}	{坤}	{震}	{坎}	{艮}	{乾}	
—	—	—	—	—	—	—	—	
小畜	大有	夬	泰	大壯	(需)	大畜	[乾]	{乾}
觀	晉	萃	[坤]	豫	(比)	剝	否	{坤}
漸	旅	咸	謙	小過	(蹇)	[艮]	遯	{艮}
中孚	睽	[兌]	臨	歸妹	(節)	損	履	{兌}
渙	未濟	困	師	解	([坎])	蒙	訟	{坎}
家人	[離]	革	明夷	豐	(既濟)	賁	同人	{離}
益	噬嗑	隨	復	[震]	(屯)	頤	无妄	{震}
[巽]	鼎	大過	升	恆	(井)	蠱	姤	{巽}

所補充的自相重經卦卦名，用楷書放在方括弧內，以示原來的缺略；也顯示〈別卦〉原來並沒有列表的打算。

同樣，竹簡經過重排後的表二，補充進自相重經卦卦名後，也可寫成表格形態，如下面的表四所示：

⁶ 在《周易》中，自相重的經卦仍用原卦名。〈筮法〉中「坎、離」為「勞、羅」替代，本文為方便起見，仍從《周易》之卦名。

表四：表二經補充自相重經卦卦名後形成的表格

{巽}	{震}	{離}	{坎}	{兌}	{艮}	{坤}	{乾}	
—	—	—	—	—	—	—	—	
小畜	大壯	大有	(需)	夬	大畜	泰	[乾]	{乾}
觀	豫	晉	(比)	萃	剝	[坤]	否	{坤}
漸	小過	旅	(蹇)	咸	[艮]	謙	遯	{艮}
中孚	歸妹	睽	(節)	[兌]	損	臨	履	{兌}
渙	解	未濟	([坎])	困	蒙	師	訟	{坎}
家人	豐	[離]	(既濟)	革	賁	明夷	同人	{離}
益	[震]	噬嗑	(屯)	隨	頤	復	无妄	{震}
[巽]	恆	鼎	(井)	大過	蠱	升	姤	{巽}

請注意所補充的卦名，位於由右上至左下的對角線上。

貳、關於內容的討論

〈別卦〉的每一簡，都有七個代表上卦的卦畫。其卦畫是以一長橫「—」表陽爻，壓扁的曲折線「ㄣ」表陰爻。陽爻與《周易》一樣，陰爻則與《周易》的兩短橫「--」不同。按〈別卦〉與〈筮法〉⁷一樣，應該產生於戰國的中後期，位置在南方楚文化影響的地區⁸，〈筮法〉原來用數字「四、五、六、七、八、九」表卦爻，出現最多的「六、七」分別以簡化的「ㄣ、—」表示；《周易》原來也用「六、七、八、九」數字表爻，出現最多的「七、八」(分屬於少陽與少陰)以「—、--」表之，可見「--」本是壓扁了的「八」⁹。〈別卦〉本是南方民間初與《周

⁷ 有關〈筮法〉的討論，見李怡嚴，〈衛士的占卦秘笈——《清華簡·筮法》試探〉，《清華學報》第47卷第1期，2017年3月，頁157-198。

⁸ 考慮用四至九的數字卦也出現在「包山楚簡」、「天星觀楚簡」與「葛陵楚簡」，我判斷〈筮法〉與〈別卦〉產生的地點，大概在今湖北的南部。不過當時楚國北方已不斷受秦國侵占，所以也不能完全排除今湖北北部的可能性。

⁹ 參見濮茅左，《楚竹書《周易》研究》(上海古籍出版社，2006。)書前所附之竹簡放大圖版。這批竹簡埋藏的地點雖在南方楚國，其時間則必定很後，甚至不能排除漢初。因其中的《周易》有相當完整的

易》接觸，想辦法翻譯《周易》的卦名的嘗試，並沒特別注意到卦畫符號的差異。所以在〈別卦〉中，他們保持了用「ㄣ」表陰爻的習慣。

下面討論〈別卦〉用字的情形。〈別卦〉共有七支竹簡(缺失一支)，共計四十九字(包括合文)。其中有三個卦名與《周易》顯然相同：訟、同人、困。這三卦，別的版本的《周易》¹⁰也沒有其它寫法，僅王家台《易占》¹¹中的「困」寫作「困」，這很顯然是簡單的誤寫。

還有一個「謙」字，隸定稍複雜，不過〈別卦〉寫的的確是「謙」字。然馬王堆帛書《六十四卦》作「𦵏」，《易傳》作「兼」，上博簡《周易》寫作「𠂔兼土」合文，這些都可看作異體；唯王家台《易占》寫成「陵」，應是誤寫。

〈別卦〉有八個卦名與《周易》的對應字有簡單的差別(簡化或加偏旁)：歸妹；、豐、師、復、晉、旅、鼎、萃。「歸妹」的「歸」字，〈別卦〉加上「辶」旁；「豐」字，〈別卦〉在右邊加上「卩」旁；「師」字，〈別卦〉省去左邊的偏旁而作「巾」，上博簡亦同，這可能是當時的簡體；「復」字左邊的「彳」旁被〈別卦〉換成「辶」旁，上博簡亦同，(馬王堆帛書「傳」則寫作「覆」，應為假借)；「晉」字，〈別卦〉在左邊加上「言」字旁，底下加上「心」字；「旅」字，〈別卦〉加上「辶」旁，上博簡亦同；「鼎」字，〈別卦〉上邊加上「卜」字頭，這可能落實「貞問」的原義，馬王堆帛書《六十四卦》此卦名寫作「鼎」，也許是傳承中所產生的錯誤。還有「萃」字，〈別卦〉將「艹」字頭換成「艹」字頭。(上博簡再加「口」字邊，馬王堆帛書與王家台《易占》則乾脆寫作「卒」。)這幾個字除了「晉」字以外，在戰國南方，應都比較通俗，以致別的版本的寫法也沒有多大的變化。

還有一個卦名與前述幾種情形類似：《周易》的「中孚」，〈別卦〉簡化為「中」字。我懷疑有些戰國時的《周易》版本，「中孚」就作「中」，由是影響到西漢揚雄的《太玄》¹²也用「中」字作為第一首的首名。西漢初期入土的馬王堆帛書¹³《六十四卦》「經」，此卦名作「中復」，「傳」則作「中覆」；「復」與「覆」應為與《周易》「孚」字讀音相近而假借或誤寫。

〈別卦〉有兩個卦名：「𠂔」與「僕」，與《周易》的對應卦名：「否」與「剝」，因讀音相近而被採用。從表面上看來，其讀音並不完全相同。「否」字在王家台《易占》中，下面的「口」字寫作「曰」字，那應是單純的誤寫。然而「否」字在馬王堆帛書《六十四卦》中卻對應於

卦爻辭，而〈別卦〉沒有，知當時受北方文化之影響更深，時間至早在戰國末期。

¹⁰ 本文在引用馬王堆帛書經傳、上博簡、與王家台《易占》三種《周易》古版本時，其卦名若與《周易》相同，則不另指出，以節省篇幅。

¹¹ 參閱王明欽，《王家台秦墓竹簡概述》，見《新出簡帛國際學術研討會文集》，文物出版社，2004。下面類似的徵引不再重複註出。

¹² 見揚雄著，《太玄經》(諸子百家叢書)，上海古籍出版社，1990。

¹³ 參閱于豪亮，《馬王堆帛書《周易》釋文校注》，上海古籍出版社，2013。其中包含《六十四卦》的「經」與「傳」。下面類似的徵引不再重複註出。

「婦」字，如此則「𡗗」與「否」的讀音就不那麼近。我覺得戰國南方的方言應與北方差很遠，也許應考慮「古無輕唇音」的理論，而假設「婦」、「𡗗」、「鄙」與「否」字皆與「不」字音近，在上古音屬於之部幫母，如此則不需一般的「通假」講法。同樣的想法也可應用到「剝」卦，「剝」在王家台《易占》中，也寫作「僕」，考慮其上古音，「剝」字屬於屋部幫母，「僕」字屬於屋部並母；幫母與並母都是重唇音，僅有清濁之別。可能當時在南方此分別並不重要，因此兩字可以相通。

在〈別卦〉四十九個字的卦名中，有九個底下都帶「心」字，值得特別注意。下面分別討論：

《周易》的「恆」字，本來就帶「卜」字旁，可是〈別卦〉的寫法卻不同。根據李學勤教授的隸定¹⁴，是底下一個「心」字，上面「二」字的兩橫之間有一個「外」字。我認為「外」的「卜」旁可以暫時移出，「二」字加上當中好像「夕」字的結構，其實缺了一筆，應該被隸定為「互」字。所以〈別卦〉的「恆」字其實是「恆」右邊加上「卜」字旁。

上面已經提過，《周易》的「晉」字，〈別卦〉的隸定是底下一個「心」字，上面是「言晉」合文。考慮「晉」卦在馬王堆帛書《經》中寫作「潛」，而在王家台《易占》中加上「++」頭（後世成為「茜」字的異體），我相信「晉」字在戰國衍生出不少形聲字，其中包括[言晉]¹⁵，被〈別卦〉的著者利用其讀音，在底下加上形符「心」，來翻譯《周易》「晉」卦的卦名。

《周易》「渙」卦的「渙」字，〈別卦〉寫成底下一個「心」字，上面有一個「睿字頭」（將「睿」字的「目」去掉）。由於上博簡《周易》¹⁶「渙」卦的「渙」字隸定也涉及這種睿字頭，馬王堆帛書《易傳》則省作「奂」，所以戰國南方「睿」字的讀音一定和北方「渙」或「奂」的讀音相近。李學勤教授「注釋」中「韻的月部與元部對轉，聲的喻母與曉母通轉」的講法，未免太寬鬆，祇有參考的價值。

《周易》「革」卦的「革」字，〈別卦〉寫作「戒」字底下一個「心」字。（馬王堆帛書《周易》的「勒」字大概是訛字，因為其「革」旁是形符而非聲符。）「革」與「戒」讀音相近（都是職部見母），〈別卦〉的著者利用「戒」為聲符，底下加上「心」的形符，而創造一個新的形聲字，作為對《周易》「革」卦名的翻譯。猜想「革」字在戰國南方並不流行。

《周易》「睽」卦的「睽」字，〈別卦〉寫作「𠄎癸」合文底下一個「心」字。比較其它版本，上博簡《周易》作「睽」，馬王堆帛書《六十四卦》作「乖」，《易傳》作「言乖」合文，王家台《易占》作「目瞿」合文，可見戰國至漢初，「睽」字不是一個流行的普通字。〈別卦〉著者就利用當時當地流行的「𠄎癸」合文作聲符，底下加一個「心」字作形符，創造一個新的

¹⁴ 見《清華大學藏戰國竹簡(肆)》(註一所引書)頁130。下面類似的徵引不再重複註出。

¹⁵ 雖然現今的字典不收這個字，我還是相信在戰國南方，這會是一個普通字。

¹⁶ 參閱濮茅左，《楚竹書《周易》研究》，上海古籍出版社，2006。下面類似的徵引不再重複註出。

形聲字，作為對《周易》「睽」卦名的翻譯。

《周易》「未濟」卦的「未濟」兩字，〈別卦〉寫作「淒」字底下一個「心」字，創造了一個新的形聲字，作為對《周易》「未濟」卦名的翻譯。李學勤教授注釋道：「從心淒聲，讀為濟」，並引上博簡《周易》「未濟」作「未淒」為證。按「未濟」本含「未成」之義，〈別卦〉省去了「未」字，如非錯誤，則一定在他的地區，「淒」字不能假借作「濟」。他用「淒」作聲符，而兼取「淒」字「淒滄」之義，另加形符「心」，創一新字，以表「未成」之義，¹⁷似可備一說。

《周易》「隨」卦的「隨」字，〈別卦〉寫作底下一個「心」字，上面作「覓」，又創了一個新字。按「隨」為地名，在戰國南方本非僻字，應不需要另創新字；且所創的字聲符又與「隨」不同音（「覓」字音「毛」¹⁸），甚不可解。我懷疑「隨」因筆畫比較多，在北方民間傳承時已起了變化，到戰國中期，南方的〈別卦〉著者看到的那個卦名已不作「隨」。按馬王堆帛書《六十四卦》此卦名寫作「隋」，上博簡寫作左邊「卩」旁，右邊兩個「左」字上下相疊¹⁹。很可能讀音亦生變化。〈別卦〉著者根據當時當地的讀音另創一個形聲字。我認為這個假設要比李學勤教授「應是通假關係」的注釋少一點勉強。

《周易》「咸」卦的「咸」字，〈別卦〉寫作底下一個「心」字，上面作「金支」合文。按上博簡《周易》與馬王堆帛書《六十四卦》都寫作「欽」字。可能〈別卦〉著者所看到的傳本，右邊「欠」旁誤成「支」旁，他在底下又加上一個「心」字，又新創了一個形聲字。

《周易》「蒙」卦的「蒙」字，〈別卦〉寫作「心」字旁，右邊「𠂔」字頭下面一個「𠂔」字。上博簡《周易》就直接用「𠂔」字。根據李學勤教授的注釋，「蒙」與「𠂔」的上古音都是東部明母，故可以通假。

上面討論了〈別卦〉中九個底下有「心」字的卦名，除了「恆」字外，幾可確定都是新造的形聲字。由此可以判斷，當時南方民眾對北方《周易》經過重卦後的「別卦」卦名，大部分是陌生的。他們感覺到創造新字的需要，不少新字帶有特殊的部首，這讓我們聯想起，當中國初與西洋接觸時，往往用「口」字旁來翻譯西洋的國名。

有一個卦名也許可用讀音之轉變解釋：《周易》的「无妄」，〈別卦〉寫作合文的「亡孟」。王家台《易占》寫作「毋亡」，上博簡《周易》寫作「亡忘」，馬王堆帛書《周易》則寫作「无孟」。可見這個雙聲卦名在流傳中很容易發生變化。據李學勤教授的注釋，「亡」與「无」上古

¹⁷ 可惜〈別卦〉少了一簡，無法用「既濟」的卦名來作比較。

¹⁸ 李學勤教授的注釋調音「苗」，相差不大。

¹⁹ 這是根據李學勤教授的「注釋」（二八）的講法。根據濮茅左《楚竹書《周易》研究》，（上海古籍出版社，2006。）的講法（見該書頁31），此字寫作左邊「卩」字旁，右邊上「圭」下「又」相疊。這與「隋」字的差別較李教授的講法更大。

音有同樣的聲母(明母)²⁰，韻部「陽」與「魚」對轉，故可通假。「孟」與「妄」同為陽部明母字，故可通假。

《周易》「姤」卦的「姤」字，〈別卦〉寫作將「繫」字下面的「糸」搬到右邊取代原來的「爿」。據李學勤教授判斷，此字即「繫」字的異體。對「姤」字，其他文獻有別的寫法：上博簡《周易》寫作「句夊」合文，馬王堆帛書《六十四卦》寫作「狗」，其《傳》則寫作「句」。這些寫法都與「姤」的讀音夠近。〈別卦〉的字則很不同。若考較上古音，「姤」在侯部見母，「繫」則在錫部²¹見母。李教授引王念孫《廣雅疏證》的事例支持在聲母相同的條件下，這兩個韻部可以通轉。由此亦可知當戰國中期的南方，這兩個韻腳的發音相近。

《周易》「夬」卦的「夬」字，〈別卦〉寫作「介夊」合文。王家台《易占》此字寫作「𠂔」字頭下面「炎匕」合文，顯然差得很遠，可是上博簡與馬王堆帛書皆作「夬」，與今本《周易》相同。〈別卦〉的那個字顯然由「介」字得聲，而「夬」與「介」的上古音皆在月部見母，因此可以通假。

《周易》「遯」卦的「遯」字，〈別卦〉寫作「兌夊」合文，這個形聲字從「兌」得聲。此卦名王家台《易占》寫作「遯彖」合文，此字與「遯」都是「遁」字的異體。馬王堆帛書寫作「掾」，可能是「椽」字之誤。上博簡則寫作「豚」字卻在右邊的「豕」頭上加兩點，那個字應是「豚」字之誤。在上古音，「兌」為月部定母，「椽」為元部定母，「豚」、「遯」為文部定母。這幾個字都屬於定母，韻部雖不同，可歸之於方言的演變，故可以通假。

《周易》「升」卦的「升」字，〈別卦〉寫作左邊「扌」字旁，右邊由上至下為「山一王」合文。李學勤教授引裘錫圭教授的意見，認為右邊那部分就是「徵」字的初文；〈別卦〉加上「扌」字旁造了一個新的形聲字，顯然是從「徵」得聲。此卦名馬王堆帛書寫作「登」，顯然兼取義。「徵」與「登」的上古音皆屬蒸部端母，「升」則屬蒸部書母。韻部相同，聲母雖不同，可歸之於方言的演變，故可以通假。

《周易》「頤」卦的「頤」字，〈別卦〉寫作左邊一個「齒」字去掉「止」字頭²²，下面加一個「已」字，右邊從「頁」。據李教授的注釋，「已」為聲符，「頁」與「齒」為意符(或形符)。在上古音，「頤」與「已」皆之部喻母字，故可通假。此卦名王家台《易占》寫作「亦」，顯然是音近致訛。

《周易》「大壯」卦的「壯」字，馬王堆帛書《易傳》寫作「牀」字，那可能是單純的誤寫。可是在〈別卦〉中卻寫成一個奇怪的字：上面一個「𠂔」字頭，下面一個「臧」字卻把中間的「臣」換作「貝」。若略去那個「𠂔」字頭，根據李學勤教授的注釋，那是「臧」的本字。

²⁰ 參閱李珍華等編《漢字古今音表》，中華書局，1998。

²¹ 有的人將此韻歸到「支」部。

²² 「齒」字去掉「止」字頭，據李學勤教授的注釋，是「齒」字的古體。

我猜也許在傳承的過程中，「壯」字先被誤寫為「牂」字，²³卻由口傳的爻辭中保存了「盛」的本意；後人臆改為同聲而有「善」義的「臧」²⁴字，又輾轉誤寫作「臧」。這個解釋也許較單純的「聲近通用」合理。

《周易》的「大過」、「小過」卦的「過」字，在〈別卦〉中都寫成「𠄎化」合文²⁵。

上博簡《周易》則寫成上「化」下「止」的合文。「𠄎化」不見於今日之字典，據李學勤教授的注釋，那是「過」的異體字。我一時查不到依據，可是考慮「渦」、「泚」兩字，其近世發音已相當接近，可能在古代方言中，兩字音近到可以互代。這應是一個合理的假設。

《周易》中「明夷」卦中的「明」字〈別卦〉寫作「亡」，可能因音近而相通；其中的「夷」字，〈別卦〉寫作「尸二」合文，此字據《廣韻》²⁶，為「以脂切，音姨」，與「夷」字應屬同音而相通。。

《周易》「泰」卦的「泰」字，〈別卦〉寫得很複雜，以致無法隸定。據李學勤教授的注釋，《清華簡(參)·良臣》中「泰顛」的「泰」字，與〈別卦〉此字有相同的字頭(應為「𠄎」字頭)，因此他認為〈別卦〉此字是一種繁體。至於《清華簡(參)·良臣》²⁷中「泰」字的構形，李教授引孟蓬生的意見，認為非「𣎵」字莫屬。按在王家台《易占》中，「泰」卦的卦名被寫成「𣎵」字，很可能是「泰」字在傳承過程中簡化的結果。我猜想〈別卦〉中那個字也許是「𣎵」字的異體(下面有一捺斜拖成長尾巴)。按如果考慮上古音，「泰」字屬於月部透母，「𣎵」字屬於元部透母，兩字聲母相同。至於韻部，我祇有訴諸章炳麟的「成均圖」。²⁸章氏稱「月部」為「泰」、「元部」為「寒」，二者分屬「陰弇」與「陽弇」(在分界線旁)，通過圓心相對，章氏認為可以對轉。雖然不滿意，我認為這總比歸之於毫不相似的「𣎵」字來得好。

《周易》「大畜」、「小畜」兩卦的「畜」字，〈別卦〉皆寫作「竹」字頭下面一個「𠄎」字。根據《集韻》²⁹，此字讀都督切，音「篤」。上博簡《周易》則將此字寫作「土竺」合文。據李學勤教授注釋，此兩字皆從「竹」得聲，上古音在覺部端母。王家台《易占》此字寫作「督」，上古音亦在覺部端母，與「畜」字的覺部透母，音近可以通假。

《周易》「蠱」卦的「蠱」字，〈別卦〉寫作「古夜」合文。按上博簡《周易》將上邊的「蠱」寫作「虫」，那是簡化。馬王堆帛書寫作「𧈧」，從「古」字得聲。「古」、「蠱」的上古音皆為

²³ 也許「壯」本來就是「牂」字的借用，所以在爻辭中有那麼多關於羊的事。

²⁴ 黃澤鈞先生的〈大壯卦義別解〉(未印稿)解「壯」為「臧」，也許忽略了更合理的「臧」字。

²⁵ 《周易》之「小」，〈別卦〉皆作「少」。下面不另提。

²⁶ 見陳彭年等撰《廣韻》，中華書局影印四部備要本，1970。

²⁷ 見李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡(參)》，上海：中西書局，2012。

²⁸ 我對「陰陽對轉」的觀念十分反感，無奈在方言中的確有這種例子。章氏「成均圖」附見於竺家寧著《聲韻學》頁504。

²⁹ 見丁度等撰《集韻》，中華書局影印四部備要本，1970。

魚部見母，應可通假。唯王家台《易占》寫作「夜」，其上古音為魚部餘母，與「蠱」字聲母不同，可是也許由於方言變化，兩字亦可通假。而〈別卦〉的「古夜」合文，不論從「古」或「夜」，亦應與「蠱」通假。

《周易》「損」卦的「損」字，〈別卦〉寫作右邊一個「夂」，左邊上「口」下「鼎」。左邊的那個字，據《廣韻》為「員」字的籀文；據《正字通》³⁰為「員」字的古體。因此〈別卦〉此字為從「員」得聲。上古音「員」字在文部匣母，「損」字在文部心母，兩字韻部相同，聲母亦相近，可歸之於方言的變化，故可通假。

《周易》「豫」卦的「豫」字，〈別卦〉寫作「介」，這有些奇怪。不過王家台《易占》也寫作「介」，馬王堆帛書《六十四卦》中卻寫作「餘」，其《易傳》則寫作「余」，上博簡《周易》則在「余」字下還加一撇。由此可知「豫」字在傳承過程中先因音近而訛作「余」，再因形近而訛作「介」。李學勤教授的聲韻分析(注釋一三)，在此似乎無用武之餘地。

《周易》「履」卦的「履」，〈別卦〉寫得有點複雜，好在字跡還清楚。李學勤教授隸定為右邊一個「頁」字³¹，左邊上「舟」下「止」相疊。可是他並沒有給注釋。馬王堆帛書《六十四卦》此字寫作「禮」，顯然是音近致誤，沒有參考價值。按根據《說文通訓定聲》，³²「履」字在「尸」字頭下面本來不是「復」字，而是从「彳」从「舟」從「夂」。〈別卦〉左邊的那個「舟」字在傳承過程中保存了下來，卻寫錯了其它部分，以致〈別卦〉寫的這個卦名完全不像《周易》原來的「履」字了。

《周易》「益」卦的「益」字，〈別卦〉寫作頂上一個「𠂔」字頭，其下「冂」字下垂的兩端各聯到左右兩個「个」上下相疊的字(中線連貫)³³。根據《說文通訓定聲》，此字為「噬」字的籀文，從「益」得聲，故可通假。

《周易》「臨」卦的「臨」字，〈別卦〉寫作左邊「言」字旁，右邊相當複雜：最上面是一個「林」字，下面依次「一、八」兩字，再下面一個「人」字卻在頭上套一個「口」字，最下面是一個「土」字。這個複雜的字形，無法分析。因為馬王堆帛書此卦名寫作「林」，也包括在上述的複雜字形內，所以祇得認定其中的「林」字作為聲符，而忽略其它部分。「林」、「臨」兩字上古音皆屬侵部來母，所以認定〈別卦〉的這個卦名，當時也與「臨」字同音。

下面四個卦名，我對李學勤教授的注釋有所保留，故僅簡單地引述〈別卦〉所給的字形：賁：〈別卦〉作上面兩個「丰」，下面左「每」右「糸」。馬王堆帛書作上面「𠂔」字頭，下面

³⁰ 見張自烈等編《正字通》，中國工人出版社影印清版，1996。

³¹ 可以比較〈別卦〉「履」、「頤」兩字右邊的寫法。

³² 見朱駿聲著《說文通訓定聲》世界書局，1972。

³³ 這與「釋文」的隸定不同，可是仔細觀察竹簡照片圖，可以發現左右兩邊的中線的確連貫而且上面彎曲相連。前註所引書所給的「噬」字籀文形狀(見第四七三頁)也是如此。

一個「繁」字。

解：〈別卦〉作左邊「糸」字旁，右邊上「鹿」下「土」。上博簡作左邊「糸」字旁，右邊一個「解」字。

漸：〈別卦〉作上面「艹」字頭，下面左「月」右「酉」上博簡將「漸」字中間的「車」字換作「董」字。

噬嗑：〈別卦〉略去「嗑」字，「噬」字則作下面一個「又」字，上面左邊為「齒」字去掉「止」，右邊為「欠」字。馬王堆帛書寫作「筮聞」，王家台《易占》則寫作「筮」一個字。

這四個卦名，《周易》與〈別卦〉所給的字形相差太遠，而且即使在最有利的假設下，還是沒法達到讓兩者上古音的聲母或韻部之一相同。在李教授的注釋中，往往需要訴諸對轉或旁轉，其正面或反面的事例往往一樣多。通常人們總傾向於忽視反面事例，使這種解釋往往非常主觀。與其如此，不如暫時置之。

還有一個卦名，幾乎可以確定，是〈別卦〉寫錯的：《周易》的「大有」，〈別卦〉寫作「少又」。戰國時「有」與「又」可以相通，沒有問題，可是「大」寫作「少(小)」，意義卻完全相反³⁴。由於上博簡《周易》與馬王堆帛書《六十四卦》都寫作「大有」，可以判斷〈別卦〉是寫錯了。

〈別卦〉的最後一支簡有磨損的地方，以致影響兩個卦名的確定：其第二個字應該相當於《周易》的「觀」卦。我仔細研判了竹簡的放大照片圖，看到左邊彷彿是一個「見」字，右邊則實在看不清楚，所以那個字有可能是一個反寫的「觀」。此卦名王家台《易占》寫作「灌」，應是同音而致誤。

同一支竹簡的第六個字，左邊很不清楚，右邊似乎是一個「連」字。李學勤教授定為「噍」，似無根據。此處本來應該相當於《周易》的「家人」卦，與「連」或「噍」一點關係也沒有。此卦名王家台《易占》寫作「散」，也與「家人」無關。因此這個卦名很成問題。就《周易》此卦的各爻來看，多暗示家的興盛，不知王家台《易占》何以用「散」來代表這一卦。

參、結語

〈別卦〉與〈筮法〉的竹簡屬於同一批出土的文物，顯示其書寫的時間與地點也應相近，大致在戰國中後期的南方。那時的民間有傳統的數字卦，用數字四、五、六、七、八、九為爻而形成八經卦，卻沒有重卦。那時〈別卦〉的著者初與北方文化接觸，震驚於北方占卦系統之

³⁴ 由此卦之九三、六五、上九諸爻之爻辭判斷，此卦是相當吉利之卦，不應該稱作「小有」。

龐大，想將經由重卦後新的卦名記錄下來。剛好他手頭有一小塊零散的簡冊³⁵，就把新聽到的資訊寫在上面，以供日後的參考。這可以解釋何以〈別卦〉的竹簡是如此短小，而且沒有編號；編繩也不講究，以致出土時繩索朽爛，導使竹簡散落，損失了一簡，而且還不知道損失的是哪一簡。

我猜想〈別卦〉的著者是當時民間的占卦術士，北方的重卦系統有足夠的吸引力，讓他致力克服語言的障礙，把新的卦名翻譯出來；可是他自己也有深厚的占卦傳統，使他不經意間將老習慣表現出來，例如用了南方的經卦次序(乾、坤、艮、兌、坎、離、震、巽)，以及在卦畫中用「六」的變體「𠄎」去表示陰爻。

前面我用了很多篇幅去檢討〈別卦〉在翻譯卦名時用字的選擇，我發現除了十餘個非常普通的字，〈別卦〉沿用了(或稍加變化)《周易》的原名外，其餘三十餘個卦名都需要另創新字。在與上博簡《周易》、馬王堆帛書經傳、及王家台《易占》作比較時，我發現〈別卦〉另創新字的次數，遠比那些版本來得多。〈別卦〉所創的新字，很多相當特別。前面已經討論過八個从「心」的卦名，其它如損、蒙、姤、升、蠱、臨、賁、漸、小畜的畜、噬嗑的噬、大過的過等，其結構都與普通字差很多，有些字，如「泰」，甚至很難隸定，這些都顯示語文障礙的嚴重。

李學勤教授的注釋，往往需要訴諸對轉與旁轉，實在是沒有辦法之中很勉強的做法。我認為基本的問題涉及當時南方的方言，與北方相比，相當不同。竺家寧教授對此有很好的說明：³⁶

在正常的情況之下，凡上古的押韻、諧聲、假借都是同一個韻部的字。但是從顧炎武的古韻十部，到目前的三十二部，都存在著異部之間少數通押的例子，所謂的「古今韻」、「旁轉」、「對轉」就是指的這種情形。其實，這也是很自然的現象，因為上古勢必有方言的歧異存在，某些地方的人甲韻部和乙韻部可能唸得十分近似，甚至相同，於是，他們自然可以把甲韻部和乙韻部的字在一起押韻、諧聲、或假借，合韻現象因而產生。

其實不止韻部，聲母也是一樣。同一個字，古時不同的方言往往歸屬於不同的聲母，有時是由於清濁的轉變，有時甚至涉及複聲母的影響。以往資料有限，講不出多少道理。而且以往對方言的研究，僅限於現時的情況，古代交通更不方便，方言的分化祇會更嚴重，以前卻因限於資料而得不到彰顯。

³⁵ 以我們現代人的眼光去揣測，這塊小簡冊本來不會用作抄寫長篇文章，僅供零碎資訊的記載，相當於後世的便條紙。

³⁶ 見竺家寧著《聲韻學》，五南圖書出版社，1992，頁513-514。

《清華簡·別卦》與《上博簡·周易》³⁷不同，後者顯受北方文化影響較大，其文字與語法與北方相比差得不多。對比之下，《清華簡·別卦》雖然簡短，卻提供了不少古代南方方言的資訊。現在正應該利用這類長久棄之於地的新資訊，去追溯古代各地方言的變化。這是我們佔古人便宜的地方。

2019/04/25 改稿。

誌謝：感謝與黃忠天教授啟發性的討論。

³⁷ 《上博簡》與《清華簡》都是由海外搶救回來的古代冊籍，其出土資訊已經泯滅，祇知產生在南方，然不知確實地點。也許可對《上博簡》的產地作一揣測。由於其中的《周易》(殘餘的三十三卦的卦辭與爻辭)已很接近通行本，可見其受北方文化影響之深。很可能是在楚威王六年滅越之後，產生於吳國的故地，也就是現在的江蘇地區。

參考文獻

- 李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡(參)》，上海：中西書局，2012。
- 李學勤主編，《清華大學藏戰國竹簡(肆)》，上海：中西書局，2013。
- 王化平、周燕著，《萬物皆有數：數字卦與先秦易筮研究》北京：人民出版社，2015。
- 濮茅左，《楚竹書《周易》研究》，上海古籍出版社，2006。
- 王明欽，《王家台秦墓竹簡概述》，見《新出簡帛國際學術研討會文集》，文物出版社，2004。
- 于豪亮，《馬王堆帛書《周易》釋文校注》，上海古籍出版社，2013。
- 朱駿聲著《說文通訓定聲》世界書局，1972。
- 竺家寧著《聲韻學》，五南圖書出版社，1992。
- 揚雄著，《太玄經》(諸子百家叢書)，上海古籍出版社，1990。
- 李珍華等編《漢字古今音表》，中華書局，1998。
- 陳彭年等撰《廣韻》，中華書局影印四部備要本，1970。
- 丁度等撰《集韻》，中華書局影印四部備要本，1970。
- 張自烈等編《正字通》，中國工人出版社影印清版，1996。

《周易》的自然書寫及其文化意義

黃忠天*

摘要

中國傳統經典中的自然書寫，基本上，較著重於哲學的範疇，其中「環境倫理」，尤為其書寫特色，此與中國哲學著重「生命」的特質息息相關。《易經》距今已有三千餘年，向為六經之首，亦是中國哲學的活水源頭。一部《易經》所反映的即是自然之道。作為中國最古老的經典，藉《易經》來觀察其中的自然書寫，自有溯流探源，先河後海的重要意義。《周易》對大自然整體的書寫，可謂近取諸身，遠取諸物，藉由仰觀俯察大自然及其衍生的種種現象，運用象徵譬喻手法來說明事理。本文以卦爻辭中所援引的山川動植草木等等自然事物，作為考察的重心，藉以說明《易經》書寫運用的自然素材及其表述的方式，以及它背後所反映的文化意義。

關鍵詞：自然書寫、環境倫理、生態、易經。

* 國立高雄師範大學經學研究所兼任教授

Nature Writing and Cultural Significance of Book of Changes

Chung-tian Huang*

Abstract

Nature writing of Chinese traditional classics, generally speaking, focuses on philosophy. “Environmental ethics” is the characteristic of the said writing and it is associated with value of “life” in Chinese philosophy. History of *Book of Changes* has been more than 3000 years and it is the first of Six Classics and the origin of Chinese philosophy. *Book of Changes* reveals the principle of nature. As the most ancient classic of China, *Book of Changes* reveals the significance as the origin regarding the observation of nature writing. Overall writing of nature in *Book of Changes* is based on oneself as well as all beings. It observes nature and various kinds of phenomenon and elaborates the reasons by symbolism and metaphor. This study focuses on the exploration of natural things such as mountains, animals and plants in line texts to elaborate natural materials and presentation in the writing of *Book of Changes* and the underlying cultural significance.

Keywords: nature writing, environmental ethics, ecology, Book of Changes

* Part-time professor, Graduate Institute of Confucian Studies, National Kaohsiung Normal University

壹、前言

「自然書寫」一詞源於美國文論界所使用的「Nature Writing」。在西方，廣義的自然書寫，包含至廣，舉凡一切與自然相關的書寫，如文學範疇：如梭羅（Henry David Thoreau）《湖濱散記》（Walden）、瑞秋卡森（Rachel Carson）《寂靜的春天》（Silent Spring）等等；自然科學範疇：如珍古德（Dame Jane Goodall）對黑猩猩的研究書寫、徐仁修對臺灣獼猴的觀察記錄；哲學範疇：或稱為「土地倫理」（land ethic）「環境倫理」（environmental ethic），如陳玉峰《前進雨林》等等；史學範疇：如生態史、生物科學史之類作品；工具書範疇：如生物圖鑑、或古蹟古道導覽等等；藝術範疇：如李育霖《擬造新地球：當代臺灣自然書寫》以德勒茲與瓜達希哲學中有關生態與藝術的思考做為全書的論述主軸；宗教範疇：如布雷茲特里特（Anne Bradstreet）《沉思錄》（Contemplations）具有高度宗教意味的長詩，被稱作美國第一首自然詩，其中將自然、人性、神性作巧妙地結合。凡此，均可涵蓋其中。

「自然書寫」成為文學的一種體式，歷史悠久。惟對「自然書寫」的界定、歸納與發展，不能不待諸吳明益《以書寫解放自然：臺灣現代自然書寫的探索（1980-2002）》一書始有較具指標意義的闡釋。雖然吳明益書中先從廣義分析自然書寫的範疇，不過，為了探索書寫臺灣現代自然書寫，他卻採用了較狹義的界義，即以文學性的手法處理生態問題或自然經驗，或在處理生態問題與自然經驗時，呈顯文學質素的作品作為探索的對象，「以避免將不同範疇、不同書寫目的的作品，置於同一個天平檢討、評價」。¹不過，本文在研究上，側重於觀察《周易》書寫自然的方式，及其所反映的文化意義。所以基本上，較接近上述廣義的自然書寫。

大自然蘊育萬物，人為萬物之靈，生於斯、長於斯，人類的食衣住行無一能離開大自然及其所提供的一切事物。因而在世界各民族的古今文學中，均有對自然的書寫，所不同的只是在書寫的內容與形式上有所偏重耳。這當中與各民族文化背景的差異，及其在不同的時空所面對不同的生存遭遇，有很大的關係。總之，是極其複雜與多元，誠有不可共量者。

中國為文明的古國，在古往今來的文學中，自亦不乏所謂的「自然書寫」。就傳統儒道的經典其中較著者，如《莊子·齊物論》：「天地與我並生，而萬物與我為一」²，表現了和諧平等的宇宙觀。《孟子·梁惠王篇》：「不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。」³亦表現了儒家的生態觀念，類似的思想在其他的經典，亦每每可見。如《禮記·月令》：「（孟春）犧牲毋用牝，禁止伐木，毋覆巢，毋殺孩蟲胎。」

¹ 吳明益：《以書寫解放自然：臺灣現代自然書寫的探索（1980-2002）》（新北市：頁日出版社，2012年），頁52。

² 王先謙：《莊子集解》（臺北：臺灣商務印書館，1975年），頁13。

³ 朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996年），頁283。

⁴《大戴記·曾子大孝》：「夫子曰：伐一木，殺一獸，不以其時，非孝也。」⁵凡此，均顯現先哲對永續經營，生生不息的生態倫理。中國傳統的經典中的自然書寫，基本上，較著重於哲學的範疇，其中「環境倫理」，尤為其書寫特色，此與中國哲學著重「生命」的特質息息相關。中國哲學是生命的哲學，哲人所思所行，均無不環繞此一主題，試圖解決人生的問題，窮則獨善其身，達則兼善天下。

貳、《易經》自然書寫的素材與方式

《易經》為中國最古老的經典，距今已有三千餘年，向為六經之首，亦是中國哲學的活水源頭。藉《易經》來觀察其中的自然書寫，並闡明其背後所反映的文化意義，自有溯流探源，先河後海的重要意義。《周易》對大自然整體的書寫，可謂近取諸身，遠取諸物，藉由仰觀俯察大自然及其衍生的種種現象，運用象徵譬喻手法來說明事理，本文中以「經」（即所謂的卦爻辭）作為考察的重心，藉以說明《易經》書寫運用的自然素材及其表述的方式。

一、書寫的素材

《周易·繫辭下傳》：「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。」⁶表現在《易經》中，對自然景象的觀察，主要以天地日月星辰山川動植草木等等詞彙來書寫。茲列表說明如下：

（一）天文地理類

	出現 筆數	實際 筆數	本義或 象徵義	備 註
天	8	7	天上、高明	大有上九：自天祐之；大畜上九：何天之衢；明夷上六：初登于天；姤卦九五：有隕自天；中孚上九：翰音登于天。漸卦上九：鴻漸于逵。此外，大有九三：公用亨于天子、睽卦六三：其人天且劓。前者指人，後者為刑名，宜扣除。

⁴ 孫希旦：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1976年），頁379-380。

⁵ 高明：《大戴禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，2014年），頁186。

⁶ 黃忠天：《周易程傳注評》（石家莊：花山文藝出版社），頁532。

地	1	1	昏暗	明夷上六：「不明晦，初登于天，後入于地。」
日	19	19	太陽、時日	其中 14 筆作「時日」解，如復卦卦辭：「七日來復」，餘 5 筆作實體「太陽」解，如豐卦六二：「日中見斗」。
月	4	4	月亮、月份	其中 1 筆作「月份」解，如「八月有凶」，其餘 3 作實體「月亮」解，如「月幾望」。
星	0	3	星宿、遮蔽	豐卦六二、九四：日中見斗；豐卦九三：日中見沫。沫通昧，《釋文》引《子夏易傳》曰：「昧，星之小者。」
山	2	2	岐山	隨上六：王用亨于西山；升六四：王用亨于岐山
丘	3	3	賢良、聚集	六五，賁于丘園；頤卦六二：于丘頤」；渙卦六四：渙有丘。
陸	2	1	高平	漸卦九三。另上九：「鴻漸于陸」。按：陸宜作達。
陵	3	3	山陵	同人九三：升其高陵、震六二：躋于九陵、漸卦九五：鴻漸于陵。
園	1	1	隱士	賁卦六五：賁于丘園。
河川	12	12	危險	如訟卦：不利涉大川；同人：利涉大川等 11 例。 泰九二：包荒，用馮河
泉	1	1	賢良	井九五：井冽，寒泉食。
雲	2	2	陰陽未洽	小畜卦辭；小過六五：密雲不雨
雨	5	5	陰陽和洽	睽上九：往遇雨則吉；夬九三：獨行遇雨；鼎九三：方雨虧悔；小畜卦辭；小過六五：密雲不雨
岸	0	1	水涯	漸初六：鴻漸于干。按：干，即河岸之意。
沙	1	1	近險之地	需九二：需于沙
磐石	4	4	艱困、堅穩	豫六二：介于石；困六三：困于石；屯初九：磐桓；漸六二：鴻漸于磐
泥	1	1	迫險之地	需九三：需于泥，致寇至。
坎穴	6	6	危險	需六四：需于血，出自穴。需上六：入于穴；坎初六、六三：入于坎窞、九二：坎有險、九五：坎不盈等。

從上述《易經》卦爻辭天文地理類中，「天」字六例，均在各卦的第五爻與第六爻，合於三才的天位，可見易例的存在，絕非隨機或偶然。有關「水」的書寫，經中未見「水」字，不過，卻用「川」、「泉」、「河」、「雲」、「雨」等字來書寫。不過，上述有關自然景象的書寫，並非如「天」字，乃專就整體的大自然而言，而是做為大自然衍生的部分景象，並隨其所在各卦各爻的事物，賦予其特定的象徵義涵。如以「川」字言，由於有危險之意，故卦爻辭中幾皆以「涉大川」之利與不利來書寫，⁷共有 11 處之多，足見在船舶技術發明改善之前，涉川之難，成為先民的一大險難，《易經》中遂借喻人事之吉凶禍福。

（二）動植草木類

1、走獸類

	出現 筆數	實際 筆數	本義或 象徵義	備 註
馬	11	11	輔助、資財	坤卦卦辭；屯卦六二、六四、上六；賁卦六四；大畜九三；晉卦卦辭；明夷六二；睽卦初九；渙卦初六；中孚六四
牛	8	8	柔順、祭祀	无妄六三；大畜六四；離卦卦辭；遯卦六二；睽卦六三；旅卦上九；革卦初九；既濟九五
羊	5	5	剛壯、祭祀	大壯九三、六五、上六；夬卦九四；歸妹·上六。
豕	4	4	愚頑、卑賤	中孚卦辭：中孚豚魚吉；大畜六五：豶豕之牙；姤卦初六：羸豕孚蹢躅；睽卦上九：見豕負塗。
虎	5	5	危險、威猛、顯著	履卦辭、六三、九四：履虎尾；頤卦六四：虎視眈眈；革卦九五：大人虎變
豹	1	1	顯著	革卦上六：君子豹變
鹿	1	1	欲求	屯卦六三：即鹿無虞
狐	2	6	小人、疑懼	明引者：解卦九二、未濟卦辭。暗引者：既濟初九、上六、未濟初六、上九
鼠	1	1	貪婪	晉卦九四：晉如鼫鼠

⁷ 如〈訟卦〉卦辭：「有孚、窒、惕、中吉，終凶。利見大人，不利涉大川。」又如：〈同人〉卦辭：「同人于野，亨。利涉大川，利君子貞。」等處共有 11 處之多。

在《易經》二十餘種動物中，出現筆數最多者，當推為「馬」，有 11 筆之多。由於馬為馳騁草原的靈魂，為征戰沙場所必備，更是平日代步重要的工具。車馬亦為上古身份和地位的象徵，如「百乘之家，千乘之國，萬乘之君」、《論語·公冶長篇》：「陳文子有馬十乘」、《孟子·萬章篇》：「繫馬千駟弗視也」、《莊子·列禦寇》：「宋人有曹商者，為宋王使秦。其往也，得車數乘。王說之，益車百乘」等等，均以「車馬」衡量財富與實力，亦每每為人君賞賜的工具。若揆諸《詩經》，其中有關馬類的敘述約有 54 篇，在羣獸中數量亦最多，可謂「一馬當先」。所謂「南船北馬」，由《易經》、《詩經》中對馬描寫的繁富，除反映北方文學特有的風貌外，亦可藉以探尋先民對於馬的意象，以及馬與先民生活重要的關連性。除了「馬」之外，「牛」為《易經》出現最為頻繁的動物。因為，牛力大易馴，在中國古代便廣泛運用於農耕、交通甚至軍事等等用途，並經常作為祭祀的犧牲。所以在《易經》中主要用以象徵「柔順」與「祭祀」。

2、飛禽類

	出現 筆數	實際 筆數	本義或 象徵義	備 註
雉	3	3	明傷、文明	鼎卦九三、旅卦六五；明夷初九：明夷于飛
鶴	1	1	善鳴、感通	中孚九二：鳴鶴在陰
雞	0	1	華而不實	中孚上九：翰音登于天。李鼎祚：《周易集解》引侯果：「雞曰翰音」
鴻	6	6	漸進	僅見於漸卦六爻，如：鴻漸于干、鴻漸于磐、鴻漸于陸、鴻漸于木、鴻漸于陵、鴻漸于陸
隼	1	1	惡人	解卦上六：公用射隼于高墉之上。
鳥	3	3	高亢	旅卦上九：鳥焚其巢；小過初六：飛鳥以凶、上六：飛鳥離之。

在飛禽類中，出現筆數最多者，蓋屬「鴻」，「鴻」為雁鴨科，在《易經》中僅見於〈漸卦〉六爻，如：「鴻漸于干」、「鴻漸于磐」、「鴻漸于陸」、「鴻漸于木」、「鴻漸于陵」、「鴻漸于陸」，⁸藉以說明循序漸進之理。至於〈漸卦〉取「鴻」為譬的原因，《程傳》於初六云：「〈漸〉諸爻皆取鴻象，鴻之為物，至有時而群有序，不失其時序，乃為漸也」。《本義》也說：「鴻之行有序而進有漸」。因此，遂藉鴻雁為譬，說明處世哲學中的「漸進」之道。

⁸ 關於上九「鴻漸于陸」，程頤、朱熹皆承胡瑗之說，以「陸」為「達」，即雲路（天空）。

3、鱗介類

	出現 筆數	實際 筆數	本義或 象徵義	備 註
龍	6	8	變化、陽剛	乾卦六爻均有龍象。用九見群龍无首、坤卦上六：龍戰于野。
魚	4	4	陰柔之物	剝卦六五：貫魚以宮人寵；姤卦九二：包有魚、九四：包无魚；中孚卦辭：豚魚吉
鮒	1	1	小魚、卑下	井卦九二：井谷射鮒。有幾種不同說法，《子夏易傳》：「井中蝦蟆，呼為鮒魚」陸佃《埤雅》：「小魚相即而行名鮒，相附而行名鮒。」
龜	3	3	靈寶之物	頤卦初九：舍爾靈龜、損卦六五、益卦六二：或益之十朋之龜弗克違
貝	1	1	貨財	震卦六二：億喪貝。

在鱗介類中，出現筆數最多者，蓋屬「龍」，「龍」在中國向來被視為祥禽瑞獸，《禮記·禮運》云：「麟鳳龜龍，謂之四靈」⁹，故於傳統中每每衍生出豐富的文化內涵與源遠流長的龍文化。「龍」，不僅是漢族生活節慶的共同經驗，更是炎黃子孫集體的歷史記憶。《說文》：「龍，鱗蟲之長，能幽能明，能細能巨，能短能長，春分而登天，秋分而潛淵」，由於傳說中龍能飛天潛淵，變化莫測，故「龍」在《易經》中，不僅象徵「天」（nature），亦象徵「陽」，又由於六爻純剛，故亦象徵天德之剛健。至於〈坤卦·上六〉：「龍戰于野」，則象徵「陽」與「陰」決戰郊野之意。不過，《易》中的「龍」，惟見於上述〈乾〉、〈坤〉兩卦。

4、昆蟲類

	出現 筆數	實際 筆數	本義或 象徵義	備 註
蠱	6	6	敗壞	蠱卦名，蠱初六、九三、六五：幹父之蠱、九二：幹母之蠱、六四：裕父之蠱。
虩	2	3	恐懼	震卦辭、震初九：震來虩虩。履九四：履虎尾，愬愬終吉，馬本作：虩虩。

⁹【唐】孔穎達：《禮記正義》（臺北：藝文印書館影印清嘉慶十二年重刊宋本《十三經注疏》）。

《易經》中的昆蟲格外罕見，其中除藉「蠱」字作為卦名，¹⁰說明治亂除弊之道；藉「虢」字以喻恐懼脩省而後能保其安裕外，¹¹未見有其他昆蟲。箇中原因不明，或以《易經》不僅為北方文學，而且撰寫者大抵均具官職位階者（如卜官等等），所以更屬廟堂文學，以致取資於大自然中昆蟲的書寫或較疏略。

5、植物類

	出現 筆數	實際 筆數	本義或 象徵義	備 註
桑	1	1	穩固	否卦九五：繫于苞桑。
楊	2	2	速生、易殖	大過九二：枯楊生稊、九五：枯楊生華。
杞	1	1	謙抑包容	姤卦九五：以杞包瓜。
蒙	6	6	蒙昧幼稚	本為草名，在《易》惟見蒙卦。
茅	3	3	牽連、敬慎	泰卦初九、否卦初六：拔茅茹；大過初六：藉用白茅。
棘	1	1	牢獄	習坎上六：寘于叢棘。
莧陸	1	1	小人	夬卦九五：莧陸夬夬。
蒺藜	1	1	困難	困卦六三：據於蒺藜。
葛藟	1	1	糾纏、困頓	困卦上六：困于葛藟。
瓜	1	1	在下之人	姤九五：以杞包瓜。

《易經》中的植物類，出現筆數最多者，表面上蓋屬「蒙」，蒙本為草名，屬松蘿科松蘿屬植物。¹²性好纏繞，為寄生草本，莖細呈絲，黃白色，隨處生有吸盤，附著在豆科、菊科、藜科等植物上，故有蒙蔽覆蓋之意。不過，在《易經》中「蒙」惟見於〈蒙卦〉，除做為卦名，象徵蒙昧幼稚之意，已不直接作植物之名。故《易經》中的植物類，出現筆數最多者，實際上應屬「茅」。茅（thatch grass）為禾本科，多年生草本植物，亦稱「白茅」。春季先開花後生葉，花穗上密生白毛，根莖可食，亦可入藥，葉可編成裹物、襯墊或做為覆蓋屋頂多種用途。由於

¹⁰《說文》：「腹中蟲也。」《左傳·昭公元年》：「於文皿蟲為蠱」，指食物在器皿中，因腐而生蟲。《左傳·昭公元年》：「穀之飛，亦為蠱」，指穀物久積則變為飛蟲，亦即王充《論衡·商蟲》所說的「穀蟲曰蠱，蠱若蛾矣，粟米饑熱生蠱」。

¹¹《說文》：「恐懼也，一曰：蠅虎」，從虎隙聲，桂馥注云：「陸希聲《易傳》：虢，蠅虎，始在穴中，跳躍而出，象人心之恐動也。《古今注》：「蠅虎，蠅狐也，形似蜘蛛而色灰白，善捕蠅，一名蠅蝗、一名蠅豹」。見於〈震卦·卦辭〉：「震來虢虢，笑言啞啞」。

¹²又有女蘿、松上寄生、松落、樹掛、天棚草、雪風藤、山掛麵、龍鬚草、天蓬草、樹鬍子、莧絲種種別稱。

其兼具實用與經濟，在先秦時期應為尋見之物。

二、書寫的方式

（一）先書自然後寫人事

《周易》對自然與人事的書寫有四種方式：一為先自然而後人事，一為先人事而後自然，一為有自然而無人事，一為有人事而無自然。上述四種雖兼而有之，不過，主要仍以先書自然後寫人事為其基調，惟茲分述如下：

1、就六十四卦排序

由於《周易》上經首乾坤，乾坤者，天地也。天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生；下經首咸恆，咸恆者，有男女相感，合為夫婦之義。〈序卦〉亦云：「有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下；有上下，然後禮義有所錯。」因此，前賢有謂上經書寫天道，下經書寫人事者。如《河南程氏遺書》便曾載云：

或問：「劉牧言上經言形器以上事，下經言形器以下事。」曰：「非也。上經言雲雷〈屯〉，雲雷豈無形耶？」曰：「牧又謂上經是天地生萬物，下經是男女生萬物。」曰：「天地中只是一箇生。人之生於男女，即是天地之生，安得為異？」¹³

上述文中，伊川從義理角度批判劉牧易學觀點，蓋劉牧將上下經分屬天人，以上經為形而上之道，以下經為形而下之器，故有「上經是天地生萬物」、「下經是男女生萬物」，如是割裂天人，毋怪乎為程頤所質疑！惟從義理角度言，誠然不可將天人截然劃分二途，但從六十四卦排列，今本《周易》上經首乾坤，下經首咸恆，就形式言，確實是先自然後人事的書寫。

2、就卦爻辭

中國哲學的特質之一，即是以生命關懷為中心。《周易》為吾國哲學典籍，自然相應於此一文化特質，未嘗捨離人事，空談形上。就卦辭與爻辭言，其書寫內容與形式，雖有取象自然為譬者，不過，主要仍以人事為主。大體而言，六十四卦卦辭揭示各卦的主題思想與總體原則，由於卦辭簡略，故其書寫方式，無論平鋪直敘，如〈謙〉：「謙，亨，君子有終。」或用譬

¹³《二程集（上）·河南程氏遺書卷第十八·伊川先生語四·劉元承手編》（北京：中華書局，2004年），頁223。

喻，如〈大過〉：「大過，棟橈，利有攸往，亨」，往往直指核心要旨，不過，有時也因為言簡而意未賅，故仍須借助於彖傳的解說來理解。基本上，卦辭的書寫，或先人事而後自然，如〈離卦〉；¹⁴或先自然而後人事，如〈大過〉；¹⁵或單論人事，如〈謙卦〉；或單論自然，如〈乾卦〉，各卦在書寫上並不一致。相較於卦辭，爻辭則大量使用象徵譬喻，惟其書寫的方式，一如卦辭，亦不一致。有先自然而後人事者，如〈大過〉九二：「枯楊生稊，老夫得其女妻，無不利。」有先人事而後自然者，如〈否卦〉九五：「休否，大人吉。其亡其亡，繫于苞桑。」有單以自然為譬者，如〈恆卦〉九四：「田無禽。」有單以人事者，如〈益卦〉九五：「有孚惠心，勿問元吉。有孚惠我德。」惟倘若以自然與人事兩者同時為譬者，則絕大多數方式為先書自然而後寫人事。¹⁶

《周易》主要採先自然而後人事的書寫手法，其中有兩項重要的文化意義。其一是本末先後的精神。〈序卦〉：「有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女。」天地蘊育萬物，人為萬物之一。因此，六十四卦在排序上，全書以乾天坤地為首，誠寓有本末先後的意義。其一是先秦書寫手法往往先者為輔，後者為主。以《易經·屯卦》六三：「即鹿无虞，惟入于林中。君子幾，不如舍，往吝」為例。爻辭重點不在於追逐鹿無虞人，則恐陷入林中，惟有虞人帶領，方可逐鹿。其爻旨主要在勸人凡事宜見幾而作，方不致滋生憾事。「逐鹿」一辭祇是象徵，亦猶「逐名」、「逐利」之類。又如：〈坤卦·文言〉：「天地變化，草木蕃；天地閉，賢人隱。《易經》曰：『括囊，无咎，无譽』，蓋言謹也。」上述引文為假設複句，主要在描述〈坤卦·六四〉處在「天地閉，賢人隱」的黑暗時代，君子宜謹言慎行。

從上述例證中，我們不難體會《周易》一書正如中國大多數的典籍，總是以人事為主，未嘗捨離人事，空談形上。即使以號稱「天書」或「貫通天人之書」的《周易》，雖多書寫自然，惟取象自然的目的，仍回歸於「人」。畢竟「天書」還是由「人」書寫而成的。雖然，董仲舒云「《春秋》無達例」，惟揆諸《周易》亦無達例，但先自然而後人事的書寫手法，確為卦爻辭書寫的常例，至於先人事而後自然的書寫，終究是少數的變例。

（二）合於自然漸進之理

《易經》六十四卦每卦均有六個線條組合而成，稱為「爻」，每爻除具有或陰或陽不同的屬性外，又自下而上排序，分別稱為「初」「二」「三」「四」「五」「上」，何以六十四卦每卦

¹⁴如〈離卦〉：「離：利貞，亨。畜牝牛，吉。」則是先論人事之作為一「利貞」，再以「畜牝牛」一句來譬喻守柔之吉。

¹⁵如上述〈大過〉：「大過，棟橈，利有攸往，亨。」是先自然而後人事。

¹⁶如〈否卦〉九五：「休否，大人吉。其亡其亡，繫于苞桑」，〈大壯〉九三：「小人用壯，君子用罔，貞厲。羝羊觸藩，羸其角」，乃其中較為罕見者。

均自下而上排序？《周易乾鑿度》云：「《易》氣從下生。」基本上，如此排序頗符合自然發展的情狀。例如：一棵樹由下向上成長，由低而高，自然的事物通常亦由小而大漸進發展，《易經》的自然書寫，亦合於此一自然理則。試舉《易經·乾卦》為例，卦中由初而上（即由低而高），藉著「龍」在各個階段的作為表現，分別用「潛龍勿用」、「見龍在田」、「終日乾乾」、「或躍在淵」、「飛龍在天」、「亢龍有悔」等詞來形容大自然的變化。

再如〈需卦〉為等待之意。由於上卦為坎為水為險，下卦為乾為剛健，有積極進取之象，故爻辭特揭前有坎險，宜剛健不陷，待時而動。六爻即以進逼於水取象，凡愈近坎水者則愈險。如初九：「需于郊」（郊為曠遠之地，喻未近於險）、九二：「需于沙」（沙為近水之地，喻近於險）、九三：「需于泥」（泥為沙與水相接之地，喻即將陷于險），至六四、九五、上六三爻則已陷入險中，只能等待適當時機以脫險，全卦六爻安排合於卦爻時位與自然漸進之理。

又如〈漸卦〉分別以鴻鳥飛翔，由近而遠，如初六：鴻漸于干、六二：鴻漸于磐、九三：鴻漸于陸、六四：鴻漸于木、九五：鴻漸于陵、上九：鴻漸于逵，六爻有如鴻鳥，由低處飛向高處，尤符合自然事物發展漸進之理。

以上諸例，可見《易經》各卦在書寫自然時，除考慮卦爻陰陽剛柔時位種種因素外，亦兼顧事物發展由低而高、由下而上、由幼而長、由隱而顯的種種自然趨勢。

（三）以象徵為主要手法

〈繫辭下傳〉說：「是故易者，象也。象也者，像也。」《易經》中，對大自然的仰觀俯察，其目的希望藉通德類情，來說明人事吉凶之理。〈繫辭上傳〉也說：「聖人有以見天下之赜，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象」，「象」是聖人藉以託物寓情的方法。

《易經》對自然的書寫運用了許多大自然習見的素材，如上文所述。不過，《易經》對自然的書寫，往往採用譬喻象徵的書寫手法，罕用直陳其事的方式。我們試以先秦最古的兩部經典來比較。《詩經》在動植物的書寫手法上，雖有賦、比、興三種方式，不像《易經》專側重其象徵義涵。如以「馬」為例，由於《詩經》為北方文學，所謂：「南船北馬」，「馬」既是北方尋常交通工具，又為重要的資產，詩人賦詩往往就尋常可見之物起興，或直陳其事，故《詩經》中有關馬的描述雖最多，然大多僅作直陳其事之用，罕作象徵譬喻之用，與《易經》大多寓有象徵義涵，兩者在書寫手法上，大異其趣。

相較於《易經》中所見動物，有關植物的書寫少了許多。不過，這些植物亦如經中的動物，大多具有特定的象徵義涵，如〈大過〉初六：「藉用白茅，無咎」，句中藉「白茅」以象敬慎；〈困卦〉上六：「困于葛藟」，則是藉蔓生的「葛藟」，以象事務的糾纏。〈大過·九二〉：「枯

楊生稊」與〈大過·九五〉：「枯楊生華」，在卦爻辭中即藉楊樹具備早期速生、繁殖容易兩大特點，象徵枯木竟然能回春而復生，以喻事物「大過其常」之理。

由上文可以瞭解《周易》中對大自然的書寫描述，無論是天文地理，乃至於動植草木的書寫，大多具有象徵譬喻的作用，希望藉此通德類情的方式，來說明人事吉凶之理。

（四）合於反樸歸真原則

自然事物的發展往往是雙軌並行，得失兼具，兩者盈虛消息，相互流動轉化，類同《中庸》所云：「兩端」之說。似此循環的觀念，在《易經》中處處可見。如〈泰卦〉九三：「無平不陂，无往不復」、〈剝卦〉上九：「碩果不食」等等。《老子》亦云：「反者，道之動。」可見中國古代哲人均觀察到自然事物發展相反相成的循環觀念。在〈賁卦〉中從六爻的發展亦充分顯現此一原則。

〈賁卦〉原在論述陰陽互為賁飾之理。例如大自然透過寒來暑往、日月運行、晝夜更迭，於是而有陰陽的變化。上述的「寒暑」、「日月」、「晝夜」即互為賁飾，於是大自然便因而產生變化。〈賁卦〉從初九的「賁其趾，舍車而徒」，有獨善其身，自求賁飾而不攀附權貴，求賁於人之意。至九三一陽而處兩陰之間，呈現左右逢源之象，可謂達於賁飾之盛，所以爻辭以「賁如濡如」為譬。可是至上九爻辭云：「白賁」，即以素白為賁飾，則已有歸真返樸之象。當然從「賁」走向「不賁」，本合於《易經》自然發展的趨勢。

不過，值得注意的是，《易經》雖強調物極必反，然所描述的往往是由好的變為不好，如：「泰極否來」、亦如〈无妄〉由初爻的「往吉」到上爻的「行有眚，无攸利」。或由不好的變為好的，如「否極泰來」、亦如〈井卦〉初六「井泥不食」到上六的「井收勿幕，有孚元吉」。惟六十四卦中，由好的發展至最後仍為好的，或由不好的發展至最後仍為不好的例證，卻不多見。¹⁷〈賁卦〉即是少數從「好的最後發展仍是好的」的例證。我們可從此卦卦辭首揭「賁，亨，小利有攸往」，到最後一爻「白賁，无咎」。可見〈賁卦〉強調回歸質樸自然的重要，映證了大自然的發展往往亦由絢爛歸於平淡。所以，以《易經·蠱卦》為例，上九強調「不事王侯，高尚其事」，同寓有歸真反樸之意。可見《易經》無論在自然的書寫或人事的書寫，均強調反樸歸真的原則。

¹⁷類似如此的現象，通常別具特定的義涵，如〈大有〉上九即屬之。

參、《易經》自然書寫的意義

一、人本思想的基調

對於天的義涵，學者雖有種種不同的說法，然大略可歸納：其一為只有理序或規律，而無意願性的「自然天」或曰「形上天」。其一為具「主宰意義」有意志、道德，可以施行賞罰的「人格天」或稱「意志天」。《周易》經傳中雖兩者兼而有之，然大體而言，其自然天的色彩濃厚，幾已超越原始宗教中的神鬼思想，展現西周初年以來高度的人文精神。

《易經》原為占筮之用，按理宜通貫天（神）人，富含「意志天」的色彩；而其成書於西周初年，去殷未遠，按理當繼承商人崇神祀鬼的精神，惟於卦爻辭中卻一反上述兩種情事，表現了濃厚自然天的義涵。《易經》以自然天為基調，其原始初衷，並非要人回歸自然。其主要目的是希望將崇神祀鬼的商文化，導引入以道德為主體的人本思想。

從上述研究中吾人可以發現，即使《周易》，雖頗多書寫自然的場景與事物，惟其取象自然的主要目的仍在於「人」，正如上文所言《周易》在書上主要採先自然而後人事的書寫手法，惟自然的書寫為先為輔，人事的書寫雖後，卻是主要的關懷重點。原因無他，蓋《易》之作，本推天道以明人事，而非「捨人事而言天道」，此精神正符應中國傳統經典的用世精神，畢竟人為萬物之靈，重於動植草木，《易經》為吾國哲學典籍，其所代表的文化精神，自然相應於此一文化特質。惟既為生命之哲學，自不能捨離人事，其所關懷者，非僅關乎一己之生命，而是欲安頓全民之生命。因此，《周易》於經傳文本中所呈顯的人本思想，正是此種內聖外王精神的體現。

二、生態倫理的關懷

「生命」的關懷是中國經典共同的主題，更是《易經》全書的終極關懷。所以〈繫辭上傳〉云：「天地之大德曰生。」又云：「生生之謂易。」文中不僅提到了「生」，更強調「生生」。「生生」者，生之又生，生生不息之謂。雖然易經以人本為其基調，然其既謂「天地之大德曰生」，自然此一「生」字，不僅關乎人類的「生」，亦宜包括天地萬物之「生」。如何在天人之際取得平衡，便成為古往今來人類共同的一大課題。畢竟在世界眾多民族當中，罕有主張竭澤而漁，窮林而獵者。雖然春秋戰國以降，《孟子》：「數罟不入洿池」、「斧斤以時入山林」，《禮記》：「孟春毋用牝，止伐木」之類的生態觀，已甚為普遍，後人雖藉此以稱道儒家的生態

哲學，不過，相信即使是儒家以外的諸子百家，亦不致違反此一理念。惟在追本溯源中國環境倫理的源頭時，作為中國現存最早的典籍，並且遠在諸子百家以先的《易經》，自然成為我們觀察先秦生態倫理的不二素材。

《易經》的生態倫理，我們可以由如下來觀察，《易經》分上下二經，其中上經三十卦，以乾坤二卦為首。乾坤者，天地也。天地始生萬物，而為萬物的根源，故上經冠之為首。觀〈乾卦〉卦辭，又以「元」字為首，即寓有始生之意，而後方有「亨利貞」。下經三十四卦，以咸恆二卦為首，咸為男女相感，恆為夫婦永恆之道，蓋男女相感，結為夫婦，有夫婦然後有子女，而為人倫之始，亦寓有生生之意。〈乾·文言〉云：「元者善之長也」，生命的始生本是美善之事，〈文言〉藉此說明了〈乾卦〉始元的意義。以上從《易經》上下二經的安排，《周易》重視「生命」顯然可見，無怪乎〈繫辭上傳〉逕謂：「生生之謂易」。

再以〈剝〉〈復〉兩卦論之。〈剝〉卦卦辭：「不利有攸往」，〈復〉卦卦辭：「利有攸往」，兩卦利與不利的關鍵，即在於一「陽」的消長。〈剝〉是陰剝陽，一陽在上而將盡；〈復〉是陽消陰，一陽復生於下而漸長。「陽」即「元」，代表「生機」，〈復〉卦是一元復始，故〈復·彖〉云：「復，其見天地之心乎！」朱熹《易本義》說：「一陽復生，天地生物之心幾於滅息，而至此乃復可見。」¹⁸由《周易》對〈復〉卦的偏好，亦可見其重視「生命」的另一面。

最後再以〈大過〉卦來說明，「大過」二字為大過其常之意，意即處在無比尋常之時，此時期就如同卦辭所說的「棟桡」（象棟樑彎曲），面對如此危急存亡之秋，祇要能起死回生，即使用非常手段，均能被接受。故六爻中，由於九二能如「枯楊生稊，老夫得其女妻」，而无所不利。相反地，九五則有如「枯楊生華，老婦得其士夫」，終不免於羞醜。九二與九五，其一「利」其一「不利」，關鍵即在一「生」字。九二枯木回春、老夫少妻，終現生機之象。九五枯楊生華，無益於枯老婦壯夫，亦無生育之功？《易經》強調「生生」，於斯可見。

《易經》強調「生生」，在經典中顯而易見，不容懷疑。不過，如何維繫「生生」，讓生命能永續經營？《易經》又揭示了重要的原則，就是「中正」二字。如果進而以一言來概略之，即在一個「中」字。中者，合宜之謂。中者，是兼顧兩端，而達到最合宜的狀態，此即陰陽合宜，剛柔並濟之意。¹⁹若就生態倫理言，即是〈乾卦文言〉所說的「嘉會」。所謂「嘉會」，就是讓天地與萬物、人與萬物作最美好的會聚。前者如大自然若提供風調雨順的環境，則植物表現的生長，必更為順遂。後者如斧斤以時入山林，則材木不可勝用之類。《中庸》謂「致中和天地位焉，萬物育焉」，可說是將《易經》的生態倫理作了最好的註解。

¹⁸ 朱熹：《周易本義》（臺北：大安出版社，2013年），頁110。

¹⁹ 中國取名為「中」者，其意義亦在此。

三、天人相合的進路

「天人合一」是《易經》中相當重要的概念，也是中國傳統文化中重要的概念。在一定範圍內，它已經被視為《易經》乃至整個中國傳統文化的核心概念。它不僅是一種人與自然關係的學說，而且也是一種關於人生理想、人生價值的學說。惟欲達到「天人合一」的境界，非一蹴可幾，《周易》中明白地揭示了兩者相合的歷程。

（一）觀天

在「天人合一」思想的理路下，將人視為是自然界的一部分，而自然界具有普遍理則，人也應當服從這種理則。惟欲服從此一理則，首先宜瞭解此一理則（即「知天」），欲瞭解此一理則，必先從「大自然」的觀察開始（即「觀天」）。此即《周易·繫辭下傳》所談到的「仰觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜。近取諸身，遠取諸物」之意，以便於進行「通德類情」的工作。這種對大自然景象的觀察，表現在《周易》者處處可見，如卦序的安排上，以〈乾〉〈坤〉二卦為首，即首先對天地整體的觀察；〈大象傳〉中對「天行」、「地勢」、「雲雷」、「山下出泉」等等卦象的描述，即是六十四卦〈大象〉作者對大自然各種景象分項的觀察；另〈彖傳〉中闡釋各卦吉凶利害，也每每藉著對大自然的觀察而有所得，試舉下列三卦〈彖傳〉為例：

〈剝〉彖曰：剝，剝也，柔變剛也。不利有攸往，小人長也。順而止之，觀象也。君子尚消息盈虛，天行也。

〈恆〉彖曰：天地之道，恆久而不已也。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，聖人久於其道而天下化成。觀其所恆，而天地萬物之情可見矣！

〈觀〉彖曰：觀天之神道，而四時不忒；聖人以神道設教，而天下服矣！

由上述文中，〈剝卦〉之「不利有攸往」，乃是透過觀察大自然（天）運行的消長盈虛，至秋而草木零落之象，故宜順時而止。〈恆卦〉則是說明天地萬物之所以能恆久而不已者，無非皆隨順於天道變化而來。至於〈觀卦〉論及聖人設教施政，亦無非來自對大自然神奇奧妙之道的觀察。由此可見，「觀天」是天與人得以相合的第一步。

（二）知天

「觀天」是天與人得以相合的第一步，「知天」則是「觀天」之後對大自然（天）體悟的心得。〈繫辭上傳〉第十一章談到「聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患。神以知

來，知以藏往，其孰能與於此哉？古之聰明叡知，神武而不殺者夫。是以明於天之道，而察於民之故，是興神物以前民用。」文中說明聖人所以「興神物以前民用」，仍須先借助於「明於天之道」，而後能「察於民之故」，先明於「天道」，即是「知天」的功夫，方能有隨順於後的「法天」的作為。

以《周易》言，六十四卦的排列順序，〈序卦傳〉作者的論述方式顯然是由大自然的觀察與理解（知天）而來，如〈序卦傳〉云：

有天地，然後萬物生焉。盈天地之間者唯萬物，故受之以屯。屯者盈也，屯者物之始生也，物生必蒙，故受之以蒙。蒙著蒙也，物之稚也，物稚不可不養也，故受之以需。需者飲食之道也，飲食必有訟，故受之以訟。訟必有眾起，故受之以師。

前人於六十四卦的排列雖未必盡從〈序卦傳〉之說，然〈序卦傳〉作者對於六十四卦卦序排列的理解，如〈乾〉〈坤〉〈屯〉〈蒙〉〈需〉等等排列順序，的確亦藉由自然界萬物的生化養育的發展來理解。

其他如卦爻辭及彖象傳的書寫，亦頗自「知天」的理解而來，如知「天行」之剛健，故君子亦當自彊不息；知「地勢」之順厚，君子當厚德載物；知履霜堅冰之必至，故戒人當見微而知著；知履虎尾必咥人，故勸以柔履剛；知天道虧盈而益謙，故人當惡盈而好謙，凡此種種，皆透過觀察大自然的景象，而後從中體悟大自然的理則，進而有所效法學習。

（三）法天

法天的觀念可說是中國傳統思想中極為重要的特質，道家藉以崇尚無為，復返自然；儒家藉以制定禮樂制度，²⁰以達順天應人。正如《禮記·喪服四制》所說：「凡禮之大體，體天地、法四時、則陰陽、順人情，故謂之禮」。蓋一切禮法不能違背天理人情，能順乎天者則能應乎人。因此，有感於上蒼有好生之德，仁君於佃獵之時，當思三驅以為度；體悟大自然春夏的化生與秋冬的肅殺之理，於是吾人當「斧斤以時入山林」（《孟子·梁惠王上》），在上位者的施政作為，也當「賞以春夏，刑以秋冬」；²¹體悟日出日落，君子晝則自強不息，嚮晦則當入宴息。觀《周易》一書，其法天思想，尤顯見於〈大象傳〉，其上半句論述八經卦所象徵的八種自然

²⁰ 如《易經·觀卦·彖》云：「觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服矣。」

²¹ 如《周易·乾卦·文言》孔穎達注云：「與天地合其德者，莊氏云：謂覆載也。與日月合其明者，謂照臨也。與四時合其序者，若賞以春夏，刑以秋冬之類也。」

現象，及其重卦後所顯示的天道變化，引出下半句人事所當遵循的準則，²²更符應於《四庫全書總目提要》所云：「《易》之為書，推天道以明人事者也。」〈繫辭上傳〉第七章亦謂：「《易》其至矣乎！夫《易》，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法地。天地設位而《易》行乎其中矣！成性存存，道義之門。」因此，一部《周易》，即在說明效天法地的思想而已。

（四）應天

順天應天是法天後的必然結果，藉由「效天法地」進而與天地合其德，達於天人合一的境界，這也是中國傳統哲學中所追求人與人、人與自然的和諧統一的基本精神。《周易》揭示了「天」為萬物藉以創始生命的根源，不僅大地宜順承於天，包括大地所滋生的一切萬物及其衍生而來的事物，亦應服膺此一自然的規律，人雖為萬物之靈，固不能自外此一律則。表面上，《周易》乾卦卦辭似在言「天德」，爻辭似在言「天行」，然表現在〈彖〉〈象〉〈文言〉者，均無非在強調透過「法天」、「應天」而躋於此一「天德」、「天行」的境界，如〈彖〉所云：「乾道變化各正性命，保合大和乃利貞，首出庶物，萬國咸寧」，〈文言〉亦揭示大德之人的典型：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序。先天而天弗違，後天而奉天時」，其他各卦論及吉凶，亦大多繫乎是否能「順天應天」、「與時偕行」，²³如：

〈遯〉象曰：遯亨，遯而亨也。剛當位而應，與時行也

〈隨〉象曰：隨，大亨貞，無咎，而天下隨時。

〈益〉象曰：天施地生，其益無方。凡益之道，與時偕行。

〈革〉象曰：天地革而四時成，湯武革命順乎天而應乎人。革之時大矣哉！

由上述可見，得時則吉，失時則凶，《易》之「時」義，大矣哉！一切的作為，均繫「時」，聖人之所以為聖，大人之所以為大人，均無非在不失其時！所謂「天人合一」也者，亦不過能「與時偕行」耳！

²² 如〈觀卦·大象〉：「風行地上，觀；先王以省方，觀民設教」上半句既論述〈觀卦〉乃八經卦的巽（風）與坤（地）所組合而成，及其組合後〈重卦〉，所顯示的風行地上，遍觸萬物的概念，引出下半句，說明古代先王亦效法如此精神，來省視四方，觀察民情風俗，以設立教化。六十四卦〈大象〉的釋經方式，大體均可作如是觀。

²³ 「與時偕行」即「與天偕行」。

肆、結語

透過《周易》對自然的書寫，從中我們可以瞭解《易經》中自然書寫的素材與書寫的方式，及其背後書寫的意義。其中包括人本思想的基調、生態倫理的關懷、天人相合的進路。誠如前文所言，中國哲學，乃生命的哲學，《周易》為吾國哲學典籍，自然相應於此一文化特質。故對《周易》文本的理解，固不宜刻意分天人為兩途。然而《周易》的哲學來自於對「天」(大自然)的觀察，《周易》的作者當有感於人只是大自然中萬物之一，面對大自然，人類何其卑微，因此，人的所行自當合於天則，卦爻的吉凶悔吝亦繫乎「順天應天」與否？

面對二十一世紀人類文明的過度開發，人們重新重視生態倫理問題，作為中國現存最古老的經典—《易經》，其中對自然書寫，自然值得我們重新認識。

在中國儒釋道三大思想體系中，雖不乏對自然與環境倫理的書寫，如道家「萬物齊一」的概念，宗教家「眾生平等」的思想，均為崇高的理念，值得我們省思與觀照。不過，崇高的另層意義，往往易流於不切實際。在以「人」為主體的社會中，「萬物無法齊一」、「眾生難以平等」，乃不爭之事實。人類如能在享受大自然賜予我們的生存資源之際，也能積極思考大自然的永續生存，已屬萬幸！

《易經》對於天人之際，提供了務實與良好的對待原則。影響所及，先秦的「數罟不入洿池」、「斧斤以時入山林」、「孟春毋用牝」等等，均為《易經》「中道思想」與「生生哲學」的體現。在現代社會中，《孟子》以降，這些先秦具體的工夫，自然不敷現代社會對生態倫理的需求。

《易經》談變易、不易之道。從環境倫理來看，《易經》的「中道思想」與「生生哲學」，這正是環境倫理的不易之道。至於在此「道」下的「術」，宜就時代急遽的變化，因時因地制宜，訂定相關的政策與法令，這正是環境倫理的變易之術，也是今人責無旁貸的工作。

參考書目

一、古籍文獻

唐·孔穎達：《禮記正義》（臺北：藝文印書館影印清嘉慶十二年重刊宋本《十三經注疏》）。

宋·朱 熹：《周易本義》（臺北：大安出版社，2013 年），頁 110。

宋·朱 熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996 年），頁 283。

清·王先謙：《莊子集解》（臺北：臺灣商務印書館，1975 年），頁 13。

清·孫希旦：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1976 年），頁 379-380。

二、近人著作

王孝漁：《二程集（上）·河南程氏遺書卷第十八·伊川先生語四·劉元承手編》（北京：中華書局，2004 年），頁 223。

高 明：《大戴禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，2014 年），頁 186。

黃忠天：《周易程傳注評》（石家莊：花山文藝出版社），頁 532。

吳明益：《以書寫解放自然：臺灣現代自然書寫的探索(1980-2002)》（新北：頁日出版社，2012 年），頁 52。

從《文心雕龍》論劉勰對儒道兩家 思想的轉化與融合

吳幸姬*

摘要

本文旨在闡述尊孔崇儒的劉勰在魏晉六朝玄學風行的氛圍裡亦不免受其影響，故而在其《文心雕龍》中出現了轉化與融合儒道兩家思想的文學理論。有鑑於此，本文即從兩方面來加以闡釋：一是劉勰如何從老子「道法自然」的思想中轉化而為其〈原道〉所謂「文之為德也大矣，與天地並生」；二是劉勰如何從儒家「修辭立其誠」與「文質彬彬」的肯認裡轉化而為其〈情采〉所謂「聖賢書辭，總稱文章，非采而何？」的文學主張。

關鍵詞：道法自然、文質彬彬、劉勰、文心雕龍。

* 華梵大學東方人文思想研究所助理教授

On the Transformation and Synthesis of Wenxin Diaolong to Confucianism and Taoism

Wu Xing Ji*

Abstract

The purpose of my thesis is to expound that Liu hsieh who respects Confucious and Confucianism, but still influencing by the atmosphere of neo-Taoim in the early medieval age, so in his Wenxin Diaolong there is a literary theory of transforming and integrating Confucianism and Taoism. In view of this, this article will explain from two aspects: first, how Liu hsieh transformed from Lao Tzu's 'Tao models itself after nature' (道法自然) thought into his 'original Tao' so-called "literature is also a virtue, and live with heaven and earth'. Second, how did Liu hsieh convert from the Confucian 'refining the language and establishing the sincerity' and 'the proper combination of solid worth and polish' (文質彬彬) into his literary proposition that the so-called 'sage book, generally known as the article, is extract literary' of 'feeling and literary' chapter.

Keywords: Tao models itself after nature, The proper combination of solid worth and polish, Liu hsieh, Wenxin Diaolong

* Assistant Professor, Graduate Institute of Asian Humanities of Huafan University

壹、問題與方法

《文心雕龍》作為中國詩文評類的第一本專書，它在文學的發展和批評史上的重要性自是不言而喻。《四庫全書總目·詩文評類》敘曰：

文章莫盛於兩漢，渾渾灑灑，文成法立，無格律之可拘。建安黃初，體裁漸備，故論文之說出焉，《典論》其首也。其勒為一書傳於今者，則斷自劉勰、鍾嶸。勰究文體之源流而評其工拙，嶸第作者之甲乙而溯厥師承，為例各殊。至皎然《詩式》，備陳法律；孟榮《本事詩》，旁採故實；劉攽《中山詩話》、歐陽修《六一詩話》，又體兼說部。後所論著，不出此五例中矣。¹

這段敘文明白指出《文心雕龍》一書的特點在於「究文體之源流而評其工拙」，以及它在文學批評史上的地位。至於此書的內容，則大致依劉勰〈時序〉篇所言，《四庫提要》曰：「〈原道〉以下二十五篇論文章體製，〈神思〉以下二十四篇論文章工拙，合〈序志〉一篇為五十篇。據〈序志〉篇，稱上篇以下，下篇以上，本止二卷。然《隋志》已作十卷，蓋後人所分。又據〈時序〉篇中所言，此書實成於齊代」²。顯然，自古以來，眾所矚目的是《文心雕龍》在中國文論上的貢獻。因此，早先當代學者大部分都是針對此書所呈現的文學理論和批評等相關議題來進行研究。然而，因為此書內容豐富，思想駁雜，在在顯露出作者博採兼收之功，所以後來亦有學人提筆探究劉勰之文學思想的淵源。³

劉勰約生於南朝宋明帝泰始元年，而卒於梁武帝普通三年（西元 465-522），其主要的人生經歷正當齊、梁兩代。眾所周知，魏晉六朝正是中國學術文藝蓬勃發展的年代。就其學術思想而言，雖然學人殊，或有偏重，卻亦見其兼容並蓄之態勢。周振甫說：

¹ 《四庫全書總目》6（台北市：藝文印書館，1989年），頁4077。

² 同注1。

³ 在眾多龍學的研究論著中，值得注意的是徐復觀對劉勰文體論的見解，他說：「文體論在中國的發展，實比歐洲佔先一步。這是因為儒道兩家的思想，皆落實於人的心上。道德是由心而發，文學藝術也是由心而發。《尚書·堯典》已謂『詩言志』。揚雄《法言·問神篇》更明謂『故言，心聲也；書，心畫也。』把文學直接淵源於人之心，而又很早通過詩的比興以使心融和於自然；於是中國的文學，很早便認為是心物交融的結晶；而文體正成立於心物交融的文學之上。但隨著唐代的古文運動，而文體的觀念，即開始模糊。這是因為作為古文運動的中心思想，係繼承經誥的道德性的實用思想；實用性的要求，超過了藝術性的要求；以《文心雕龍》的立場來看，是體要之體的意識，壓倒了體貌之體的意識；於是在文體的構成中，只重氣格，而不重色澤；有似繪畫中只重線條、白描，而不重渲染；恰是〈風骨篇〉所說的『風骨乏采』。於是在文體一詞中，多只保持了『體裁』與『體要』這一方面的意義；體貌的觀念，在古文系統中反漸漸隱沒了。」（氏著，《中國文學論集》（台北市：臺灣學生書局，1980年），頁74）在徐復觀看來，劉勰所謂的文體，即姚姬傳所謂之形貌；但因時代所限，劉勰所把握到的文章的體貌，主要是在聲色方面，而姚氏在他之上更提出神、理、氣、味等四個要素，可謂達到了「無體之體」的文學的極誼。換言之，徐復觀認為劉勰的文體論具有承先啟後的地位與價值。

東漢王朝提倡今文經學，宣揚讖緯迷信。到東漢後期的馬融提倡古文經學，不宜揚讖緯迷信，兼注《老子》。馬融是大儒，這說明儒家學風開始在變。到曹操提倡刑名，儒家禮教更受衝擊。王弼、何晏用老莊思想來講《易經》，《易》與《老子》、《莊子》稱為三玄，玄學盛極一時。宋文帝時，設立儒學、玄學、史學、文學四館，說明玄學雖然盛行，但朝廷還得依靠儒學的禮制來治國。⁴

自漢武帝獨尊儒術以來，儒家思想可謂一枝獨秀。漢魏之際清談旋起，老莊思想再度受到士子的青睞，得以與五經之一的《易經》相提並論而形成一股風潮。儒道兩家思想這一交會，可以說是造成了漢魏晉六朝以來士子之人格修養與生命價值之信仰的轉向或融合。因此，周振甫說：「劉勰的《文心雕龍》提出〈徵聖〉、〈宗經〉，正是這種推重儒學思想的表現，他的推倡『自然之道』（〈原道〉），又是受玄學的影響。」⁵

有關劉勰文論之思想淵源的問題大體如周振甫所說，主要受到儒、道兩家的影響，而若根據劉勰在〈序志〉篇裡所說，則《文心雕龍》一書以儒家思想為首出更是不爭的事實⁶。其文曰：

予生七齡，乃夢彩雲若錦，則攀而採之。齒在踰立，則嘗夜夢執丹漆之禮器，隨仲尼而南行。旦而寤，適怡然而喜，大哉聖人之難見也，乃小子之垂夢歟！自生人以來，未有如夫子者也。⁷

孔子以他的禮論仁說聞名後世，劉勰所謂「夜夢執丹漆之禮器，隨仲尼而南行」，即如孔子「夢見周公」般隱喻其將效法孔子「樹德建言」以名列君子之林。唯其如此，劉勰在〈序志〉篇裡刻意著墨夢境一事，才見其意義之所在。孔子之仁說意在救周文之疲弊，而劉勰之《文心雕龍》亦旨在拯救文尚華麗之時風。孔、劉二人雖然所重不同，論其用心則一也。士以尚志為首要，此所以孔子在《論語》中要弟子顏淵、子路、曾點等人各言其志。孔子後，孟子亦言士子閒居當以「尚志」為事，而朱子為之注云：「尚，高尚也。志者，心之所之也。士既未得行

⁴ 周振甫注，《文心雕龍注釋》（台北市：里仁書局，1984年），頁18-19。

⁵ 同注4。

⁶ 由於《梁書·文學傳》曰：「勰早孤，篤志好學，家貧不婚娶，依沙門僧祐，與之居處，積十餘年，遂博通經論，因區別部類，錄而序之。今定林寺經藏，協所定也。」學界遂有《文心雕龍》與佛教關係之論著產生。諸如劉勰的指導思想是以佛統儒，佛儒合一等論辯，方元珍考辨曰：「《文心》書成，即於第一次校經之後，時當彥和早年，佛教思想浸潤未深，是以搦筆論文，仍以儒家思想為主導。舍人自造之佛學著作，如《滅惑論》等；佐僧祐編校之釋典，如《出三藏記集》等，皆成於彥和晚歲，不宜持以闡釋《文心》之思想；而彥和之融貫佛學，殆亦備於此時，故燔髮自誓，了悟出家，皆證明其一生由儒轉佛之歷程也。」（《〈文心雕龍〉與佛教關係之考辨》（台北市：文史哲出版社，1987年），頁118）方氏所說，可謂持平之言。

⁷ 同注4引書，頁915。本文所引之《文心雕龍》文本，皆出自周氏注本，下不贅言。

公、卿、大夫之道，又不當為農、工、商、賈之業，則高尚其志而已。」⁸ 故劉勰於〈序志〉篇裡強調說：「蓋《周書》論辭，貴乎體要，尼父陳訓，惡乎異端；辭訓之異，宜體於要。於是搦筆和墨，乃始論文。」

根據《梁書》本傳所載，《文心雕龍》書成之後，劉勰曾負書靜候名傾一時的沈約以求青睞。劉勰此舉可謂踐履了儒家「君子疾沒世而名不稱焉」（《論語·衛靈公》）的教義；尤有進者，他更以此標準品評諸子類書說：「諸子者，入道見志之書。太上立德，其次立言。百姓之群居，苦紛雜而莫顯；君子之處世，疾名德之不章。」（《文心雕龍·諸子》）前述所言雖能證明劉勰尊孔崇儒之心，但問題是：當我們全然以儒家思想去詮釋《文心雕龍》時，卻不免出現扞格不通之處，比如石家宜就指出〈原道篇〉裡存在兩個「道之文」。他說：

前一個「道之文」存在於天地萬物的物形之中，是面向天地萬物的，「道」不是獨立於萬物之外的另一個什麼實體，恰恰就是天地萬物本身的規定性，因此說是「自然之道」；而後一個「道之文」，即「旁通而不滯，日用而不匱」的那個神通廣大的「文」，卻是從天地萬物中抽取出來，從可以獨立蘊含天地消息的「河圖」、「洛書」之中抽取出來。這樣的話，「道」與自然萬物一體的實際內容被抽空了，「道」已經不再是天地萬物本身的規定性，不再存在於天地萬物的物象之中，而成了超越天地物象之上的特殊物象了。有了這種超越於具體物象之外的形而上的物象，實際上便意味著「道」與自然的分離，所以後一個「道之文」就不能說是「自然之道」，天地萬物的「自然之道」已經在超越自然的形而上的道（即「神理」）面前降格了。因此之故，我們對劉勰的〈原道〉論應當作兩面觀，它既效法自然，又超越自然，「本乎道」這個命題確實是矛盾的。⁹

石家宜在上述析論之後，贊同周振甫將「自然之道」和「神理」結合起來看，認為劉勰是二元論者，進而指稱劉勰本人也並不迴避這種二元論的矛盾。在石家宜看來，劉勰之所以如此，大體是套用了《易傳》「形而上者謂之道，形而下者謂之器」的理論模式。他認為《易傳》的基本思想是聖人效法自然，正是在這一點上與劉勰的儒家信仰息息相關。¹⁰

關於〈原道〉一文，是否真如石家宜所言，《易傳》的二元理論模式造成了劉勰「文本乎道」命題的矛盾，還是劉勰有意為之，但又不是純然建基於《易傳》的理論模式上，抑或因為劉勰博採儒道學說以為己用所造成的，凡此種種問題的釐清，顯然可見，文獻考證或相同詞彙出現的次數和典故歸納法並不能真正解決問題。有鑑於劉勰對孔子之仰止，加上在《文心

⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注》（台北市：大安出版社，1996年），頁503。本文所引之《論語》、《孟子》原文皆引自該書，後不贅言。

⁹ 石家宜，《《文心雕龍》系統觀》（南京市：江蘇古籍出版社，2001年），頁105。

¹⁰ 詳參注9引書。

雕龍》中，位居上、下兩篇之首的〈原道〉與〈神思〉明顯習染老莊思想，因此，基於方法論的需求，本文擬從詮釋學的進路，視王弼等玄學家以老莊思想詮解《易經》的模式為劉勰研治儒道學說的前理解，藉以闡明《文心雕龍》之文體論乃是劉勰對儒道兩家思想的轉化與融合之呈現。

貳、劉勰對老子「道法自然」的轉化

道家思想以老子之道論為核心，後有莊子承之而續言道德，倡行自然之道。後世老莊相提並論，肇始於司馬遷曰：「老子所貴道，虛無，因應變化於無為，故著書辭稱微妙難識。莊子散道德，放論，要亦歸之自然。」¹¹劉勰對老莊的認識應如世人一般，得力於《史記》本傳的纂述。因此，劉勰在〈諸子〉篇裡即說：

至鬻熊知道，而文王諮詢，餘文遺事，錄為《鬻子》。子目肇始，莫先於茲。及伯陽識禮，而仲尼訪問，爰序道德，以冠百氏。然則鬻惟文友，李實孔師，聖賢並世，而經子異流矣。¹²

在漢代，孔子是至聖先師，已成定論。¹³因此，劉勰在此雖言「李實孔師」，卻也只能視同「聖賢並世」，而據此區分經與子。由此可見，文學理論一如文學的發展，亦受到當時的學術思潮的影響。

劉勰稱老子「爰序道德，以冠百氏」，而謂「莊周述道以翱翔」，顯見其對老莊思想有所涵養。然則，他在涵養之際，如何轉化老莊思想以為其文論之用呢？《文心雕龍》以〈原道〉為首篇，即令學界陷入釋「道」的爭論之中。劉勰所言及之「道」，究竟是指儒家之道，抑或是道家之道呢？關此，誠可謂人言言殊，又各有其理據。為了釐清此一問題，我們仍須從老子的道論出發來加以簡別。

大體來說，老子思想的總綱見於《老子》首章，其言曰：

¹¹ 見《史記·老子韓非列傳》（日·瀧川龜太郎，《史記會注考證》（台北市：漢京文化事業有限公司，1983年），頁860）。

¹² 同注4引書，頁325。

¹³ 《史記·孔子世家》曰：「孔子布衣，傳十餘世，學者宗之。自天子王侯，中國言六藝者折中於夫子，可謂至聖矣！」，見注11引書，頁765。

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，玄之又玄，眾妙之門。¹⁴

老子在這一章裡，首先提醒人們在人世間有一「常道」與「常名」，然後接著以「無」與「有」這一組對偶性的概念來陳述天地萬物的生化過程，最後提出一組觀照天地萬物的人生境界之準的。職此，我們要問的是，老子為什麼首先闡述的是「道」與「名」的意涵呢？依《史記》所載，孔子曾問禮於老子，然而，相對於孔子的禮論仁說，為什麼老子所關注的是「道」與「名」的議題呢？

如眾所知，平王東遷之後，王權式微，周禮面臨崩解之虞。春秋戰國之世，道德淪喪，綱常顛覆，遂致孔子有「必也正名乎」之言；而若老子顯然有不同的思維，其謂「大道廢，有仁義」（《老子》18章），即說明老子從經驗現象的觀察中試圖跳脫出來，亟欲另覓一究極之法以救時弊。因此，老子在首章即揭示有一不可道的「道」與一不可說的「名」以別於既有的視聽。或因如此，老子在描述這一「道」時總是以一種文學性的修辭而非定義式的陳述，如其言曰：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。」（《老子》25章）由此可見，老子既要凸顯「道」的先存性與獨立性，又恐世人拘泥在傳統對「道」字的認識與理解，故而強調以「道」命名只是方便使然。換言之，當老子穎悟到冥冥之中似有一造物主的存在時，或恐世人無法體會其真，於是乎進而勉強形容其形象，老子曰：「道之為物，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。」（《老子》21章）顯然，老子在此連續用了「頂真」（如「惟恍惟惚」「惚兮恍兮」之「惚」）、「類疊」（如「其中有」重複使用）等修辭法完全是為了達意，意指「道」雖非一實體但仍然是可以想像的。值得注意的是，老子進一步闡述何謂「恍惚」，其言曰：

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，故混而為一。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。（《老子》14章）

這章實可視為抹去「道之為物」章的描述之舉，目的是去除世人定執於此，故云「繩繩不可名，復歸於無物」。王弼注云：「欲言無邪，而物由以成。欲言有邪，而不見其形。故曰『無狀之狀，無物之象』也」¹⁵。

¹⁴ 《老子四種》（魏·王弼等著，台北市：大安出版社，2003年），頁1。本文所引之《老子》原文皆引自該書，後不贅言。

¹⁵ 同注14引書，頁11。

由上述可知，老子以「道」為宇宙的本源，並具有創生的能力，故總而言曰：「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。」（《老子》42章）。關於這段文本，王弼注云：

萬物萬形，其歸一也。何由致一？由於無也。由無乃一，一可謂無？已謂之一，豈得無言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。從無之有，數盡乎斯，過此以往，非道之流。故萬物之生，吾知其主，雖有萬形，沖氣一焉。¹⁶

王弼此注顯然有取於莊子〈齊物論〉，其言曰：

天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎！故自無適有以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。¹⁷

從「天地與我並生，而萬物與我為一」的表述可見，莊子乃是承繼老子道論而言萬物一齊，因循自然的性分而已。老子論道而述及自然。其言曰：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。（《老子》25章）

上述這段文本最為人關注的是「道法自然」一句。人或從文法上解讀，析言此句乃屬主謂結構，「法」是動詞，意即效法自然，或以自然為法則，然則，作為創生萬物之主的「道」便失其獨立性，於是在整段的釋義上便生歧異。如吳澄曰：「道之所以大，以其自然，故曰『法自然』。非道之外別有自然也。」¹⁸而如余培林則云：「『道』是老子哲學的基礎，是宇宙萬物創生的本源，所以人、地、天都要法『道』；但『道』並不是毫無規律，為所欲為的，它還必須要以『自然』為法。當然，我們不能說在『道』之上另有一個叫做自然的東西，為『道』所遵循，因為如此就混亂了老子哲學的體系」¹⁹。誠然，依文法解讀確實會造成義理上的曲折，然而，我們要如何闡釋之呢？王弼曰：

¹⁶ 同注14引書，頁37。

¹⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》（台北市：華正書局，1994年），頁79。

¹⁸ 轉引自余培林，《老子讀本》（台北市：三民書局，2004年），頁55。

¹⁹ 同注18引書，頁20。

法，謂法則也。人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不違自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。用智不及無知，而形魄不及精象，精象不及無形，有儀不及無儀，故轉相法也。道法自然，天故資焉。天法於道，地故則焉。地法於天，人故象焉。王所以為主，其主之者一也。²⁰

王弼雖言「法，謂法則也」，卻以「道不違自然，乃得其性」釋「法自然也」之義，並進而言曰「法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。」如此相應而合理地闡述老子之意，誠可謂創造性的詮釋。²¹

前此提及，周振甫認為劉勰的推倡「自然之道」（〈原道〉）是受了玄學的影響，而且值得注意的是，王弼、何晏用老莊思想來講《易經》。《易經》向來被視為儒家的經典，王、何二人乃玄學之翹楚，他們的解經方式必然影響到當時和後來六朝時人對《易》、《老》、《莊》三玄的解讀。劉勰通過《史記》的歷史脈絡肯認《易》之十翼乃孔子所作。那麼，《文心雕龍》首篇〈原道〉所謂「自然之道」，究竟是要歸屬於儒家，還是老莊呢？關於這個問題，我們還是必須回到〈原道〉的文本來加以推究。其言曰：

文之為德也大矣，與天地並生者何哉？夫玄黃色雜，方圓體分；日月疊璧，以垂麗天之象；山川煥綺，以鋪理地之形。此蓋道之文也。仰觀吐曜，俯察含章，高卑定位，故兩儀既生矣。惟人參之，性靈所鍾，是謂三才，為五行之秀，實天地之心。心生而言立，言立而文明，自然之道也。傍及萬品，動植皆文；龍鳳以藻繪呈瑞，虎豹以炳蔚凝姿；雲霞雕色，有踰畫工之妙；草木賁華，無待錦匠之奇。夫豈外飾，蓋自然耳。至於林籟結響，調如竽瑟；泉石激韻，和若球鐘；故形立則章成矣，聲發則文生矣。夫以無識之物，鬱然有采，有心之器，其無文歟？人文之元，肇自太極，幽讚神明，《易》象惟先。庖犧畫其始，仲尼翼其終。而乾坤兩位，獨制《文言》。言之文也，天地之心哉！若乃《河圖》孕乎八卦，《洛書》韞乎九疇，玉版金鏤之寶，丹文綠牒之華，誰其尸之，亦神理而已。

²⁰ 同注 14 引書，頁 22。

²¹ 牟宗三曾就王弼的注解作進一步地闡釋。他說：「『在方而法方』者，即，在方即如其為方而任之。亦即於物而無所主焉。如此，則沖虛之德顯矣。此即『自然』也。此即自然，則即『於自然無所違也』。不是著於『方之為物』之自然，乃是『在方而無所主，如其為方而任之』之自然，此是浮上來之自然。若用專門術語言之，則是超越之自然。不是著於物之自然，不是經驗意義之自然。要遮撥此『著』，故第一步教人先作『截斷眾流』之超拔，即：方不是方，圓不是圓，山不是山，水不是水。然遮撥後所顯之沖虛，又恐人起執而孤懸也，故第二步仍須回來，作平平觀：方仍是方，圓仍是圓，山仍是山，水仍是水。此，山仍是山，水仍是水，是表示一種圓通無碍，沖虛無執之無外之心境，亦即沖虛之玄德。此即是道，此即是自然。」（氏著《才性與玄理》（台北市：臺灣學生書局，1993 年），頁 154-155）

劉勰在篇首開宗明義地說：「文之為德也大矣，與天地並生者何哉？」瞬間將「文」與天地相提並論，順此而說「天象」與「地形」乃「道之文也」，又言人參天地，實天地之心，以帶出「心生而言立，言立而文明，自然之道也」的文論。依劉勰〈序志〉所言：「蓋文心之作也本乎道」。以「道」為文章寫作的根源乃劉勰的文學主張。然而，關於此段論述，周振甫卻提出了他的質疑。他說：

從天地、龍鳳、到泉石的形文或聲文，都是客觀存在的自然之文，人的創作的「人文」是屬於意識型態的範疇，這兩者不是一回事。要是說，作品需要有文采，正好比草木賁華、雲霞雕色，用自然之文來比喻作品需要文采，那是可以的。〈原道〉裏不是這樣，是把兩者並立起來，把自然之文和「人文」等同起來了，這就把存在和意識混淆了。這樣混淆只有利於宣揚那種追求辭采、音韻的偏重形式美的文，對宣揚文以明道不利。²²

誠然，劉勰在此確將自然之文和「人文」相提並論。職此，我們要問的是，他為什麼會將客觀存在的自然之文和作為意識型態的文章或文學的「人文」等同起來呢？我們又應如何來詮釋此一現象呢？

如前所述，王弼曾援引《莊子》之言詮解老子所謂「道法自然」。在老子，「自然」二字不只是指涉客觀存在的自然現象。其言曰：

希言自然，故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？故從事於道者，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。信不足，焉有不信焉。（《老子》23章）

顯然可見，老子在這章以「自然」之無執無為的境界義所反照回去而說天地之太樸無為的境界。此由《老子》云：「為者敗之，執者失之。是以聖人無為，故無敗；無執，故無失。民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事。是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過。以輔萬物之自然，而不敢為」（64章）可證。關於「希言自然」，王弼注云：「聽之不聞名曰希。下章言『道之出口，淡乎其無味也，視之不足見，聽之不足聞』。然則無味不足聽之言，乃是自然之至言也」²³。至於「從事於道者」，王弼注曰：「從事，謂舉動從事於道者也。道以無形無為成濟萬物，故從事於道者以無為為君，不言為教，餘餘若存，而物得其真。與道同體，故曰『同於道』」²⁴。可見王弼亦以「自然」之境界義來詮釋之。

²² 同注4引書，頁13。

²³ 同注14引書，頁19。

²⁴ 同注14引書，頁20。

「自然」一詞可說是老子道論的精神所在，其言曰：

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之：長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。（《老子》51章）

王弼於此注云：「凡物之所以生，功之所以成，皆有所由。有所由焉，則莫不由乎道也。故推而極之，亦至道也。隨其所因，故各有稱焉。」²⁵又云：「有德而不知其主也，出乎幽冥，故謂之玄德也」²⁶。從上述對老子自然義的陳述來看，劉勰〈原道〉篇裡所謂「自然之道」可說是從老子之自然觀轉化而來的。換言之，劉勰將客觀存在的自然之文和作為意識型態的文章或文學的「人文」等同起來並非不小心混淆了，而是他有意為之。²⁷

如前所述，劉勰《文心雕龍》之作旨在拯救日趨形式作風的駢麗文風。然而，由於對老莊思想的涵養，使他對駢麗的文風帶有老子自然觀的美學意涵，此由〈麗辭〉首段可證。其言曰：

造化賦形，支體必雙，神理為用，事不孤立。夫心生文辭，運裁百慮，高下相須，自然成對。唐虞之世，辭未極文，而皋陶贊云：「罪疑惟輕，功疑惟重」。益陳謨云：「滿招損，謙受益。」豈營麗辭，率然對爾。《易》之《文》、《繫》，聖人之妙思也。序乾四德，則句句相銜；龍虎類感，則字字相儷；乾坤易簡，則宛轉相承；日月往來，則隔行懸合；雖句字或殊，而偶意一也。至於詩人偶章，大夫聯辭，奇偶適變，不勞經營。

從上文可知，句子以駢麗為主，在當時可說是天經地義。作為六朝時人的劉勰亦能順應潮流以駢文立論。凡是文學作品，無論它是什麼形式，都有其聲調之美。因為文學作品的媒介物是語言文字，而語言本身自有其天然的聲調，所以用文字來表述的文學作品自然也有它的聲調。不僅如此，由於文學的語言乃經變造過後的語言，所以在文字的句法表現上亦會從自然的對句演變成精密的對偶。劉勰云：「造化賦形，支體必雙，神理為用，事不孤立。夫心生

²⁵ 同注 14 引書，頁 44。

²⁶ 同注 25。

²⁷ 關於劉勰〈原道篇〉所述及之「自然」義，方元珍疏解云：「是知『原道』者，言『文本源於自然』，『道』即『自然』也。蓋《周易》本無『自然』一辭，至王弼、韓康伯援《老》注《易》，多用『自然』之辭。以『自然』言『道』，如《易·繫辭上》云：『子曰：知變化之道者，其知神之所為乎』，韓康伯注云：『夫變化之道，不為而自然，故知變化者，則知神之所存』；魏晉玄學之徒，亦嘗見用，如何晏『無名論』引夏侯玄之言云：『天地以自然運，聖人以自然用，自然者，道也』，是皆影響彥和以『自然』一辭，為文學發軔之初始，人性流露之根源。故〈原道篇〉之『道』與『自然』，異名同義，源自《周易》並受玄學影響。則〈原道篇〉云：『辭之所以能鼓天下者，適道之文也』，蓋以『自然之文采』，謂為『道之文也』。」（同注 6 引書，頁 41-42）筆者以為老子「道法自然」之自然義，恰可解《文心》言「道之文」有二義之疑。方元珍此說雖與本文之觀點不盡相同，但仍可供參照。

文辭，運裁百慮，高下相須，自然成對。」正是他看到了語言文字的運用自有它自然成對的現象。因此，他認為《易》、《書》、《詩》和《左傳》等經典中的對偶句式乃是作者順文辭之自然而成，故其言曰：「豈營麗辭，率然對爾」，「奇偶適變，不勞經營」。

綜上所述，我們認為劉勰〈原道〉篇裡所謂「自然之道」乃是對老子「道法自然」之義理的轉化。劉勰之所以能將老子思想予以轉化，即隱顯其平日對老子思想的涵養。徐復觀說：「中國文學，自西漢後，幾乎都受有儒道兩家直接、間接的影響；六朝起，又加上佛教。由思想影響，更前進一步，便是人格修養。所謂人格修養，是意識地，以某種思想轉化、提升一個人的生命，使抽象的思想，形成具體的人格。此時人格修養所及於創作時的影響，是全面的，由根而發的影響。而一般所謂思想影響，則常是片段的，機緣而發的。兩者同在一條線上滑動，但有深淺之殊，因而也有純駁之異。」²⁸誠如前述，劉勰尊孔，故儒家之依仁游藝思想乃成為他人格修養之終境；而若玄學時風亦對他有所影響，此所以他能轉化老子「道法自然」的義理而曰「文之為德也大矣，與天地並生」。

參、劉勰對儒家「修辭立其誠」與「文質彬彬」的轉化

劉勰在〈原道〉裡說：「人文之元，肇自太極，幽讚神明，《易》象惟先。庖犧畫其始，仲尼翼其終。而乾坤兩位，獨制《文言》。言之文也，天地之心哉！若乃《河圖》孕乎八卦，《洛書》韞乎九疇，玉版金鏤之寶，丹文綠牒之華，誰其尸之，亦神理而已」。周振甫認為這是一種矛盾的說法。他說：

文章是有了人類社會以後的產物。在天地未分以前的太極，根本不可能有什麼「人文之元」。把「人文」說成從《河圖》《洛書》來的，不是人的創作，是「神理」所造成的。這就把「人文」的來源神秘化了，是有一種超乎人之上的神秘的「神理」來制訂最早的「人文」。這樣，對於文章是「發吟咏之志」，「垂數奏之風」，是記載「業峻鴻績，勳德彌綽」的，也就是在有了人類和語言文字，有了情志和事蹟才要用文來抒情、達意記事的，就矛盾了。²⁹

大體來說，「把『人文』說成從《河圖》《洛書》來的」，實可視它為一種隱喻。藏策說：「文學，永遠都不可能是“純”的。既然語言從某種意義上說即是隱喻性的，就算是歷史文

²⁸ 徐復觀〈儒道兩家思想在文學中的人格修養問題〉（趙利民主編，《儒家文藝思想研究》（傅永聚、韓鍾文主編，《二十世紀儒學研究大系》總21卷，北京市：中華書局，2003年）），頁165。

²⁹ 同注4引書，頁13-14。

本也從來都無法擺脫其“文學性”。³⁰藏策以為，就最新學術前沿來看，一切歷史文本皆無法很可靠，因為語言本身即是一種喻體的存在，一種修辭的存在。而我們所能見到的歷史只是文本而已，根本就無法擺脫其作為一種敘事所具有的虛構性、修辭性和傾向性。³¹換言之，自《尚書·洪範》云：「天乃錫禹『洪範』九疇，彝倫攸敘。」以至《周易·繫辭上》曰：「天生神物，聖人則之；天地變化，聖人效之；天垂象，見吉凶，聖人象之。河出圖，洛出書，聖人則之。易有四象，所以示也。繫辭焉，所以告也。定之以吉凶，所以斷也。」《河圖》《洛書》早已隱喻成為士子深信不疑的聖人之言。它是否真實並不重要。六朝文士每以《易》說作為文學的溯源，又是不爭的事實。例如：蕭統於《文選·序》云：「式觀元始，眇觀玄風，冬穴夏巢之時，茹毛飲血之世，世質民淳，斯文未作。逮乎伏羲氏之王天下也，始畫八卦、造書契，以代結繩之政，由是文籍生焉。《易》曰：『觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下』。文之時義遠矣哉！」故劉勰〈原道〉篇云：「道沿聖以垂文，聖因文而明道，旁通而無滯，日用而不匱。《易》曰：『鼓天下之動者存乎辭。』辭之所以能鼓天下者，乃道之文也。」

在《易》、《老》、《莊》三玄中，劉勰首重《周易》。《周易·乾·文言》：

九三曰：「君子終日乾乾、夕惕若，厲无咎」，何謂也？子曰：「君子進德修業。忠信，所以進德也；脩辭立其誠，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。故乾乾因其時而惕，雖危无咎矣。」³²

在上述這段文章中最為人所關注的是「脩辭立其誠」這一句。〈文言〉藉孔子之言強調修辭當以真誠為首要，如此方能持守道德事業。故朱熹注云：「忠信，主於心者，无一念之不誠也。脩辭，見於事者，无一言之不實也。雖有忠信之心，然非脩辭立誠，則无以居之。」³³從此以後，它變成儒家在文章寫作上的教條。由於〈文言〉與〈繫辭〉相類，約為戰國中晚期的作品³⁴。因此，它的觀點與《論語》、《左傳》可說是同出一轍。

關於修辭，根據《論語·憲問》所載，孔子曰：

為命：裨諶草創之，世叔討論之，行人子羽脩飾之，東里子產潤色之。³⁵

³⁰ 藏策，《超隱喻與話語流變》（天津市：天津人民出版社，2006年），頁71。

³¹ 同注30，頁57。

³² 宋·朱熹著，《周易本義》（台北市：大安出版社，1999年），頁34。

³³ 同注32。

³⁴ 根據周振甫的考辨：「《繫辭》的基本部分是戰國中期的作品，著作年代在老子以後，惠子、莊子之前。《象傳》應在荀子以前。關於《文言》和《象傳》，沒有直接材料。《文言》和《繫辭》相類，《象傳》與《象傳》相類，應當是戰國中後期的作品。從《象傳》的內容看，可能較《象傳》晚些。（氏著《周易譯注》（北京市：中華書局，1996年）前言，頁19）

³⁵ 同注8引書，頁209。

孔子在此明言鄭國之辭命必經子產等四賢之手而成，以嘉美其嚴謹之至也。類此事蹟亦見於《左傳·襄公三十一年》，其言曰：

子產之從政也，擇能而使之：馮簡子能斷大事，子大叔美秀而文，公孫揮能知四國之為，而辨於其大夫之族姓、班位、貴賤、能否，而又善為辭令。裨諶能謀，謀於野則獲，謀於邑則否。鄭國將有諸侯之事，子產乃問四國之為於子羽，且使多為辭令；與裨諶乘以適野，使謀可否；而告馮簡子使斷之。事成，乃授子大叔使行之，以應對賓客，是以鮮有敗事。北宮文子所謂有禮也。³⁶

《左傳》在此不僅彰顯子產之知人善任，而且將裨諶、子羽等人的特長表露無遺。由此可見，儒家所謂修辭，應當包括言辭與文辭。例如：《左傳·襄公二十五年》記載：「鄭子產獻捷于晉，戎服將事。晉人問陳之罪。」³⁷子產以「昔虞閼父為周陶正，以服事我先王」起首回答之，歷數舜後閼父受封於陳以來，如何接受有周之恩惠。而「今陳忘周之大德，蔑我大惠，棄我姻親，介恃楚眾，以馮陵我敝邑，不可億逞，我是以有往年之告。未獲成命，則有我東門之役。」³⁸因此，鄭國乃生伐陳之心。子產之言，一一在理。「士莊伯不能詰，復於趙文子。文子曰：『其辭順。犯順，不祥。』乃受之。」³⁹

關於子產所謂鄭簡公攻入陳國，乃肇因於陳背恩聯楚伐鄭。孔子曰：

《志》有之：「言以足志，文以足言。」不言，誰知其志？言之無文，行而不遠。晉為伯，鄭入陳，非文辭不為功。慎辭也。」⁴⁰

這裡所謂「言以足志，文以足言」，「言之無文，行而不遠」，「非文辭不為功」等等，在在顯示具有文采的言或辭的重要性。因此，《文心雕龍·徵聖》曰：「夫子文章，可得而聞，則聖人之情，見乎文辭矣。先王聖化，布在方冊；夫子風采，溢於格言。是以遠稱唐世，則煥乎為盛；近褒周代，則郁哉可從。此政化貴文之徵也。鄭伯入陳，以文辭為功；宋置折俎，以多文舉禮。此事蹟貴文之徵也。褒美子產，則云『言以足志，文以足言』；泛論君子，則云『情欲信，辭欲巧』：此修身貴文之徵也。然則志足而言文，情信而辭巧，乃含章之玉牒，秉文之金科矣。」劉勰正由此轉化而論文學的內容和形式的關係，《文心雕龍·情采》曰：

聖賢書辭，總稱文章，非采而何！夫水性虛而淪漪結，木體實而花萼振：文附質也。虎

³⁶ 楊伯峻編著，《春秋左傳譯注》三（北京市：中華書局，1995年），頁1191。

³⁷ 同注36，頁1104。

³⁸ 同注36，頁1105。

³⁹ 同注36，頁1106。

⁴⁰ 同注39，頁1106。

豹無文，則鞞（音格）同犬羊；犀兕有皮，而色資丹漆：質待文也。若乃綜述性靈，敷寫器象，鏤心鳥跡之中，織辭魚網之上，其爲彪炳，縟采名矣。故立文之道，其理有三：一曰形文，五色是也；二曰聲文，五音是也；三曰情文，五性是也。五色雜而成黼黻，五音比而成韶夏，五性發而爲辭章，神理之數也。《孝經》垂典，喪言不文；故知君子常言，未嘗質也。老子疾僞，故稱「美言不信」；而五千精妙，則非棄美矣。莊周云「辯雕萬物」，謂藻飾也。韓非云「豔乎辯說」，謂綺麗也。綺麗以豔說，藻飾以辯雕，文辭之變，於斯極矣。研味《孝》、《老》，則知文質附乎性情；詳覽《莊》、《韓》，則見華實過乎淫侈。若擇源於涇渭之流，按轡於邪正之路，亦可以馭文采矣。夫鉛黛所以飾容，而盼倩生於淑姿；文采所以飾言，而辯麗本於情性。故情者，文之經，辭者，理之緯；經正而後緯成，理定而後辭暢：此立文之本源也。

在劉勰所謂「聖賢書辭，總稱文章，非采而何！」的宣稱裡，我們看到劉勰對文章修辭的重視。他認為經誥之書是具有文采的，即如《孝經》、《老子》亦然。如眾所知，老子有「天下皆知美之爲美，斯惡已」之言，故劉勰爲其言曰：「老子疾僞，故稱『美言不信』；而五千精妙，則非棄美矣」；至於《孝經》，則云：「《孝經》垂典，喪言不文；故知君子常言，未嘗質也」。劉勰之文質說乃從孔子之言轉化而出的，《論語·顏淵》曰：

棘子成曰：「君子質而已矣，何以文爲？」子貢曰：「惜乎！夫子之說，君子也。駟不及舌。文猶質也，質猶文也。虎豹之鞞，猶犬羊之鞞。」

此章藉由棘子成與子貢的對話，揭示儒家「文質並重」的主張。亦即《論語·憲問》所載，子曰：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」孔子所要闡述的是君子人格的養成需要質與文的交融並蓄。劉勰本乎此卻轉而談文質在寫作上的作用，因而提出「立文之道，其理有三：一曰形文，五色是也；二曰聲文，五音是也；三曰情文，五性是也。五色雜而成黼黻，五音比而成韶夏，五性發而爲辭章，神理之數也。」

值得注意的是，劉勰說「研味《孝》、《老》，則知文質附乎性情；詳覽《莊》、《韓》，則見華實過乎淫侈。若擇源於涇渭之流，按轡於邪正之路，亦可以馭文采矣。」這顯然是對於當時文士競逐華麗文采之針砭。在他看來，「文采所以飾言，而辯麗本於情性」。因此，他提出立文之本源，亦即「情者，文之經，辭者理之緯；經正而後緯成，理定而後辭暢。」

劉勰認為駕馭文采之法在於「擇源於涇渭之流，按轡於邪正之路」，故其《文心雕龍·宗經》曰：「若稟經以製式，酌雅以富言，是即山而鑄銅，煮海而爲鹽也。故文能宗經，體有六義：一則情深而不詭，二則風清而不雜，三則事信而不誕，四則義貞而不回，五則體約而不蕪，六則文麗而不淫。揚子比雕玉以作器，調五經之含文也。夫文以行立，行以文傳，四教所

先，符采相濟。」觀劉勰之言，便知其對儒家思想的涵養與轉化。

肆、結論

《文心雕龍·時序》曰：「自中朝貴玄，江左稱盛，因談餘氣，流成文體。是以世極迍邅，而辭意夷泰，詩必柱下之旨歸，賦乃漆園之義疏。故知文變染乎世情，興廢繫乎時序，原始以要終，雖百世可知也」。這即是說文學的發展會受到當代學術思潮的影響而有所改變。因此，筆者即於上文分別從儒道兩家之主要思想的脈絡詮釋下辨析劉勰在研儒治玄的時尚背景下，如何從老子「道法自然」的思想中轉化而為其〈原道〉所謂「文之為德也大矣，與天地並生者何哉？」的論述，以及如何從儒家「修辭立其誠」與「文質彬彬」的肯認裡轉化而為其〈情采〉所謂「聖賢書辭，總稱文章，非采而何」的文學主張。

經過前文的詮解，我們得知：老子所謂「道法自然」之「自然義」有二，一為客觀意義的自然本身，另一則就超越意義的境界而言自然。準此，劉勰〈原道〉所謂「天象」「地形」乃「道之文也」，便是「自然」的第一義的展現；而謂參天地之人，實天地之心，進而言「心生而言立，言立而文明，自然之道也。」則是就第二義的境界而說。老子曰：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（《老子》42章）在這一宇宙論下，天地萬物皆為「道」所創生。人雖為萬物之靈，且與天地謂為三才，自不能例外。故劉勰順此又云：「旁及萬品，動植皆文：龍鳳以藻繪呈瑞，虎豹以炳蔚凝姿；雲霞雕色，有逾畫工之妙；草木賁華，無待錦匠之奇。夫豈外飾，蓋自然耳。」意在凸顯萬物萬品之「文」的自然天成。準而言之，劉勰所謂「文之為德也大矣，與天地並生者何哉？」的思維，應是在《老》、《易》思想的涵養下所融合轉化而產生的。老子首提「道」的形上思維，加上《易·繫辭》對「天文」、「人文」的闡釋，理應觸發了劉勰對「文」的根本思考。文字是文學的載體，劉勰從中國文化的發端，文字的產生，乃至文學的發展，進而提出他的文學理論「心生而言立，言立而文明，自然之道也」，誠可謂順理成章。此外，劉勰又從《易·文言》：「修辭立其誠，所以居業也」，《左傳》孔子曰：「言之無文，行而不遠」，以及孔子「文質彬彬」的思想中轉出，而倡言形文、聲文和情文乃立文之道也，並強調文質並重的文學觀。《文心雕龍·體性》曰：「夫情動而言形，理發而文見。蓋沿隱以至顯，因內而符外者也。」又，〈附會〉曰：「以情志為神明，事義為骨髓，辭采為肌膚，宮商為聲氣。」即是揭示：以情與理，或情志與事義為內容（神明、骨髓），外加優美的形式（辭采、宮商），便是文學。

值得注意的是，劉勰在轉化儒道思想觀念的同時，亦即在其文學理論裡對兩家思想作了融合，比如《文心雕龍·神思》曰：「思理為妙，神與物遊，神居胸臆，而志氣統其關鍵；物沿耳目，而辭令管其樞機。樞機方通，則物無隱貌；關鍵將塞，則神有遯心。是以陶鈞文思，

貴在虛靜，疏淪五藏，澡雪精神；積學以儲寶，酌理以富才，研閱以窮照，馴致以繹辭；然後使玄解之宰，尋聲律而定墨；獨照之匠，窺意象而運斤；此蓋馭文之首術，謀篇之大端。」眾所周知，「意」與「象」首見於《周易·繫辭上》：「子曰：書不盡言，言不盡意。然則聖人之意其不可見乎？子曰：聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言。」言意之辨乃魏晉名士之所尚，而若「神與物遊」，「陶鈞文思，貴在虛靜，疏淪五藏，澡雪精神」則分明是莊子之言。在這一段標舉文學創作之首要條件，亦即「意象」營構的文脈裡，劉勰的確是融合了《易》、《老》、《莊》的思想而立論的。在陸機《文賦》裏，亦曾生動地描述了作家創作的過程，並以「佇中區以玄覽，頤情志於典墳」為創作前的涵養。由此可見，陸機與劉勰都受了當時玄學的影響，故將老莊思想化用到文藝理論的建構上。老子曰：「為學日益，為道日損。」（《老子》48章）老莊所重在精神心靈上的陶養，故如「頤情志於典墳」、「積學以儲寶，酌理以富才，研閱以窮照，馴致以繹辭」之類的博學增藝的鍛鍊工夫，則當以儒家為學習之首。誠如周振甫所謂：劉勰「提出〈原道〉，並不是要用儒家思想來寫作，他認為儒家以外的諸子都是『入道見志之書』，認為寫作要『師心獨見』的。他提出〈徵聖〉〈宗經〉，既不要用聖人的思想來寫作，否則不是『師心獨見』了，也不要學習經書的語言，只是要學習聖人的『政化貴文』，『事跡貴文』，『修身貴文』，要寫出有內容的文辭，『文能宗經，則體有六義』，要寫出情深、風清、事信、義直、體約、文麗的文辭。正因為要文麗，所以要『酌乎緯』。又要求文辭因時變化，所以『變乎騷』。因此，他提倡的，既是要有充實內容的，又要有文采的、有新變的作品。」⁴¹換言之，劉勰所謂的〈徵聖〉〈宗經〉，首要在於學習中國古代文士的精神。

綜上所述，我們認為以老子「道法自然」的自然觀來詮釋《文心雕龍·原道》所謂「文之為德也大矣，與天地並生者何哉？」這一命題確能解決以《易傳》的進路來詮釋〈原道〉而衍生的「道之文」有二義的扞格矛盾處，並且以之詮釋其他篇章，亦見相應而合理，比如〈麗辭〉云：「造化賦形，支體必雙，神理為用，事不孤立。夫心生文辭，運裁百慮，高下相須，自然成對。」此正顯現出劉勰對駢麗文風的評述帶有老子自然觀的美學意涵。誠如前述，劉勰《文心雕龍》的思想淵源以儒道兩家為主，而就其文本檢別之，確見其博採兼收兩家學說之精華，因此，本文以為《文心雕龍》所謂「文心之作也本乎道」的文學理論，可說是劉勰對儒道兩家思想的轉化與融合之呈現。

⁴¹ 同注4引書，頁923-924。

參考書目

一、古籍文獻

- 漢·司馬遷著，日·瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》，台北市：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 隋·姚察、謝炅，唐·魏徵、姚思廉合撰，楊家駱主編，《新校本梁書》，台北市：鼎文書局，1992年。
- 唐·李延壽撰，楊家駱主編，《新校本南史》，台北市：鼎文書局，1992年。
- 清·紀昀等編纂，《四庫全書總目》，台北市：藝文印書館，1989年。
- 魏·王弼，東晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏，《周易注疏》，台北市：藝文印書館，1973年。
- 宋·朱熹著，《周易本義》，台北市：大安出版社，1999年。
- 魏·王弼等著，《老子四種》，台北市：大安出版社，2003年。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，台北市：大安出版社，1996年。
- 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，台北市：華正書局，1994年。
- 梁·劉勰著，周振甫注，《文心雕龍注釋》，台北市：里仁書局，1984年。
- 余培林，《老子讀本》，台北市：三民書局，2004年。
- 周振甫譯注，《周易譯注》，北京市：中華書局，1996年。

二、現代專書

- 方元珍，《《文心雕龍》與佛教關係之考辨》，台北市：文史哲出版社，1987年。
- 中國古典文學研究會主編，《文心雕龍綜論》，台北市：臺灣學生書局，1988年。
- 王更生，《文心雕龍新論》，台北市：文史哲出版社，1991年。
- 石家宜，《《文心雕龍》系統觀》，南京市：江蘇古籍出版社，2001年。
- 牟宗三，《才性與玄理》，台北市：臺灣學生書局，1993年。
- 徐復觀，《中國藝術精神》，台北市：臺灣學生書局，1966年。
- 徐復觀，《中國文學論集》，台北市：臺灣學生書局，1980年。
- 戚良德主編，《儒學視野中的《文心雕龍》》，上海市：上海古籍出版社，2014年。
- 楊伯峻編著，《春秋左傳譯注》，北京市：中華書局，1995年。
- 趙利民主編，《儒家文藝思想研究》（傅永聚、韓鍾文主編，《二十世紀儒學研究大系》總21卷，北京市：中華書局，2003年）。
- 藏策，《超隱喻與話語流變》，天津市：天津人民出版社，2006年。

俞樾《太上感應篇續義》探析

陳韋銓*

摘要

《太上感應篇》作為道教勸善書之一，其強調「禍福無門，惟人自召」與「諸惡莫作，眾善奉行」，對儒釋道的影響頗深，而歷來亦不乏對此篇做注解的學者，如清代皖派的殿軍俞樾。俞樾《太上感應篇續義》大旨在說「天道福善禍淫」，俞樾在解說與疏通義理上，試圖為《太上感應篇》的內容詞句在先秦兩漢時的古代典籍裡找依據，尤其是儒家典籍，欲使《太上感應篇》與傳統的主流學術思想結合，藉以提升此篇在士林與民間的地位，讓此篇由從世俗淺白到博學古雅的轉變，由世俗讀本變為經典文本，因此本論文試從「太上、司過之神、三台北斗神君、三尸神、竈神」、「文字上之說解」、「句子大義通解」、「引《經》《史》《子》《集》以證經」等四項來探究俞樾《太上感應篇續義》在注釋內容上之表現，從當中可以發現俞樾確實能廣泛運用各種的文獻資料，尤其是先秦兩漢時的儒家典籍，以為自己在注解《太上感應篇》時能更準確地把握住經文與古籍的可能性聯繫與意涵。

關鍵詞：清代、俞樾、太上感應篇續義、注解。

* 國立高雄師範大學經學研究所助理教授

Yu Yue 《TaiShang Induction Chapter Continuation significance》 Analysis

Chen,wei chuan*

Abstract

"Taishang induction Chapter" as one of the Taoist books of persuading goodness, which emphasizes that "There is no way to be blessed, but people call themselves" and "All evils do nothing, all good to pursue", for the profound influence of Confucianism, Buddhism and Taoism, and there has always been no shortage of scholars who have commented on this article, Such as the Qing Dynasty Wan pai of the royal army of YuYue. And "Taishang induction chapter continuation significance" is "the end of the Qing Dynasty, the last note, which thinks that "Taishang induction chapter" is greatly designed to say "Tian Daofu good and evil", and its book is called "Zan" has the meaning of "inheritance", meaning that in the interpretation and facilitation of the meaning to follow and comply with "Taishang induction chapter" of the basic ideas and content and further the content of "Taishang induction chapter" words in the Confucian classics of the pre-Qin and Han Dynasty to find the basis, so that "Taishang induction chapter" was Confucianized, and then this article from the secular plain to erudite and elegant transformation, from "Dao Book" to "Confucian book", from secular reading into a classic book. Thus this paper tries from "Taishang, Siguo Zhi shen, Santai Beidou shenjun, Sanshishen, Zanshen,"the "textual explanation", "the sentence general solution", "the introduction of the "Jing" "Shi" "Zi" "Ji" to explore the Yu Yue "Taishang induction chapter continuation significance" in the comments on the table, from which we can find that Yu Yue can indeed widely use a variety of literature data, especially the classical Confucianism of the pre-Qin and Han Dynasty. Think that when you annotate "Taishang induction chapter" you can more accurately grasp the possible connection and meaning of the scriptures with the ancient books.

Key Words: Qing Dynasty, Yu Yue , aiShang Induction Chapter Continuation significance, comment

* National Kaohsiung Normal University Assistant Professor

壹、前言

《太上感應篇》作為道教勸善書之一，其藉太上之名闡述善惡報應，強調人生在世的所作所為會受到天地鬼神的獎懲，此篇在清代時與《文昌帝君陰騭文》及《關聖帝君覺世真經》合稱「三聖經」，其內容是以「禍福無門，惟人自召」與「諸惡莫作，眾善奉行」¹為主，內容中也提供普通民眾或一般人想修道成仙，可以透過簡單的積德行善（積 1300 善可為天仙，積 300 善可為地仙，且一日三善）就可以達到成仙的境界，無需特別的去服食丹藥、苦誦經文、苦練丹道、斬妖殺魔等才可成仙。《太上感應篇》一文共約 1279 字，其中分「總論」、「善行」、「惡行」和「結論」四部份，²共列舉約 26 項之善行與約 174 項之惡行，當中約有 34 項是有

¹ 首先，《感應篇》作者或深受到宋代儒學的影響，汲取儒家確立的道德原則（天理）之思路，把「太上」之「道」本體存在與「善」關聯起來，為「善」尋求形而上的依據。而又沒有達及理學關於「善」追問的高度，總帶有「天人感應」、「因果報應」等神秘的外在的神學色彩。其次，《感應篇》較為清晰地為道教信徒以及廣大的普通民眾提供的「善」之原則——「是道則進，非道則退」，並進而細化了在世俗的社會生活中具體要遵守的行為規範。這些行為原則以及規範，都帶有較為明顯的道教色彩。再次，《感應篇》作者在當時理學盛行的狀況下，看到的「心」與「善」之間的關係，認為「善」從一念之處便開始形成了。然而其書畢竟是道書，亦沒有達到理學家們討論心性問題的高度。最後，文中所言之善，表現在人身上就是善的品格，或說道德品格。人在生活中「一日三善」，並堅持日日行善、視善、語善，就會養成一定的道德品格，即成「吉人」。而「吉人」並不是最終的境界，繼續修煉，成「地仙」、「天仙」是人修養道德最終的目標。參見李婷婷：《論〈太上感應篇〉「善」之意蘊》（上海：華東師範大學哲學系碩士論文，2013），頁 43。

² 「根據《感應篇》的內文，依序探討感應篇的內容、工夫及境界，試圖給與《感應篇》一套完整系統性的論述，而得到下述三項成果：其一、《感應篇》的內容圍繞著善惡報應，內分「總論」、「善則」及「惡則」三個部分；「總論」是綜述思想依據，說明天地間有鬼神觀人善惡，依據人的善惡給予善果及惡報，總論中以死亡為威脅來勸導人們向善；「善則」是陳述行善的方針，要求人得行所當宜之事；「惡則」是規範人們不可行的惡事，在《感應篇》中對於惡的規範，遠多於對善的指導。其二、《感應篇》中的工夫，綜合觀之分為被動的「去惡工夫」，主動的「行善工夫」，以及「持善工夫」三個部分；「去惡工夫」是依據《感應篇》中的「惡則」審視自我，來規避錯誤的發生；「行善工夫」是依據「善則」中的方針，主動自發的進行正確的事；「持善工夫」則是為了修練達到善人或仙人的境界，必須持續不斷的重複「去惡工夫」及「行善工夫」。其三、《感應篇》的境界則分為二，低層次是成為一位「善人」，高層次是成為一位「仙人」。「善人」是一般人常常行善可以達到的境界，《感應篇》認為「善人」可以得到神仙庇護、好事降臨等福報；「仙人」則是更高的境界，必須持續行善到一個程度才能獲得，《感應篇》把「仙人」分為「地仙」與「天仙」兩個階級；「仙人」除了可以得到「善人」所能獲得的福報，還能脫卻俗事、長生不死，逍遙於天地之間，超越凡人之外。」參見廖仕閔：《〈太上感應篇〉研究》（彰化：國立彰化師範大學國文學系碩士論文，2015），頁 49。又「從中心內容上來說，《太上感應篇》一方面承襲道教自身倡導的賞善罰惡的思想和積善成仙的修行法則，強調積德行善的道教度人要旨，另一方面又帶有明顯的儒家學說色彩，尤其是在道德倫理上面，強調儒家傳統的道德修養，諸如忠孝仁義等；同理，此書又打上了深刻的佛教烙印，是對佛教因果報應觀的繼承和發展。從行善修道的角度看，儒釋道三教在《太上感應篇》中實現了殊途同歸。所以說，《太上感應篇》一定程度上反映了三教中優秀文化合流的趨勢。……《太上感應篇》帶給我們的，不僅是一種賞善罰惡、得道成仙的修行要求，同時還透露出對和諧社會的渴求。」參見鄭素貞：〈從道教勸善書探三教融合一對《太上感應篇》的研究〉，《商丘師範學院學報》（第 30 卷第 10 期）（河南：商丘師範學院出版，2014.10），頁 24—26。又「一、為善去惡的個人倫理。二、忠孝友悌的家庭倫理。三、勸善濟世的社會倫理。四、慈心於物的生態倫理。」參見趙玉玲：《〈太上感應篇〉倫理思想的現實意義》，《商丘師範學院學報》

關個人的道德修養，另外有 120 項是有關個人在家庭與社會中的利他行為，此篇在儒釋道中均有部分的重要地位，³如印光法師與淨空法師等都曾提倡過。《太上感應篇》的作者與成書時間多有不同的說法，莫衷一是，最早在《宋史·藝文志》中有著錄李昌齡《感應篇》一卷，南宋之後，開始受到重視。

（河南：商丘師範學院出版，2016.08），頁 16—19。

- ³ 「《感應篇》與儒家思想之關係，而得到以下幾點論證：其一、《感應篇》中具有深刻的儒家思想。我們探究感應篇的內文，分別與儒家思想核心「仁」、「義」、「禮」及「智」分別進行比對，發現《感應篇》中多有符合儒家思想的內涵。其二、《感應篇》呈現了儒家思想的世俗化。《感應篇》中雖具有儒家思想，但其與儒家思想確有差異，例如：《感應篇》具有人格化的天，與儒家傳統的自然天不同；《感應篇》是神權化的道德，其並非儒家的道德本心，由自己規範自己，而是用神權統治的方式進行威脅，若不遵守，則人將早日而死；《感應篇》是功利性的善惡報應，區別於儒家行善只求問心無愧，只求誠心之樂，《感應篇》的理論告知我們，若人行善，可得善果，可得神仙庇護，甚至可成仙，相比儒家《感應篇》更加功利。相較於儒家思想，《感應篇》雖也是勸人行善，卻更加的貼近民眾，而並非高高在上，因此稱其呈現了儒家的世俗化。其三、《感應篇》受後代儒家學者的推崇。在文中，筆者舉出了李贄、惠棟、俞樾等人，皆是儒者卻對《感應篇》推崇，可見《感應篇》在儒家學界的熱門。」參見廖仕閔：《〈太上感應篇〉研究》（彰化：國立彰化師範大學國文學系碩士論文，2015），頁 67。又「《感應篇》與佛教的關係，其內容與佛教是否具有相似之處，其影響了哪些佛教作品，哪些佛教學者對《感應篇》進行了推廣，經論述後得以下三點：其一、《感應篇》與佛學經典上是具有相似性的，包含「因果報應思想」、「天地司命」、「戒殺生」、「忍辱」、「禁偷盜」、「諸惡莫作、眾善奉行」六個部分，都可在佛經中找到相似的內涵。其二、《感應篇》確實的影響了佛教善書作品《了凡四訓》及《自知錄》。其三、《感應篇》確實受到了佛教淨土宗印光大師、李炳南居士及淨空法師的推廣。」參見廖仕閔：《〈太上感應篇〉研究》（彰化：國立彰化師範大學國文學系碩士論文，2015），頁 86—87。又「《感應篇》與道教的關係：其一、《感應篇》是繼承了道教中融合儒家勸善思想後，所完成的第一本道教勸善書。《感應篇》不只具有道教修鍊成仙思想，也具有儒家勸人向善的思維，往後啟發了一系列的道教勸善書，故稱其為道教勸善書之首。其二、《陰騭文》雖承襲於《感應篇》，但其內容更偏向佛教。文昌信仰，是文昌興信仰與梓潼神信仰合併而來，在宋代開始流行。因為屢屢受到皇帝加封，而導致文昌信仰的流行，其中出現了大量託名文昌的經文，《陰騭文》便是文昌信仰中的作品之一。作者托文昌帝君之名，以文昌帝君第一人稱，勸人向善，但卻不再有成仙的論述，只說人做好事會有好報。文內有「印造經文，創修寺院」等，顯得更靠近佛教思想。其三、《覺世經》雖承襲於《感應篇》，但其內容更偏向佛教。關聖帝君雖活在三國時代，但其信仰卻不活躍，要等到宋代以後，才開始漸漸流傳。其成書時間並不明確，學者多認為是在明清之際。其內容則是托名關聖帝君所說的訓示之語。其雖也是勸善書籍，但其內容卻僅六百餘字，比之《感應篇》及《陰騭文》更加短小。文內說：「人生在世，貴盡忠孝節義之事。」比《感應篇》更加直白簡潔，卻也更加的偏向儒教。」參見廖仕閔：《〈太上感應篇〉研究》（彰化：國立彰化師範大學國文學系碩士論文，2015），頁 104—105。又「一、《太上感應篇》勸化思想與道教思想（一）和諧自然的發展說（二）貴德修德積德說。二、《太上感應篇》勸化思想與儒家思想相似處（一）禍福自求說（二）五倫綱常倫理說（三）樂人之善說（四）推己及人仁恕說（五）道德本心自律說。三、《太上感應篇》勸化思想與佛教思想相似處（一）善惡因果報應說（二）敬鬼神司命錄人罪過說（三）慈心於物不殺說（四）忍辱說（五）不偷盜說（六）諸惡莫作，眾善奉行說。」參見王儷珠：《〈太上感應篇〉在台流傳及其教學應用研究》（臺南：臺南大學國語文學系碩士學位論文，2013），頁 36—48。又「《太上感應篇》作為道教的產物，它以「天人感應」和「因果報應」立論，以儒家道德規範和道教規誡為立身處世的準則，以「道」為倫理思想的最高標準，闡述了道教的諸多倫理思想和道德規範。」參見李婷婷：《論〈太上感應篇〉「善」之意蘊》（上海：華東師範大學哲學系碩士論文，2013），頁 2。又「《太上感應篇》雖是一篇道教勸善書，但其具有儒釋道相統一的特點，其諸多倫理規範要求是中華民族整體倫理生活經驗的集匯，體現出儒釋道合流趨勢，其因果報應思想又體現出道釋合流傾向。」參見肖群忠：〈行善去惡論—《太上感應篇》的傳統道德智慧〉，《船山學刊》（湖南：船山學刊出版社，2018.05），頁 96—101。

《太上感應篇》中的善惡報應觀念，或許早在先秦時可能就有類似的觀念，如《坤·文言傳》：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」⁴。善惡報應類似道教中的「承負」⁵與佛教中的「因果」。道教經典的《太平經》可能是最早提到「承負」的，其將宗教與人生的禍福關係等聯繫在道德上，進而發揮道德教化的功能，又如《抱朴子·對俗》中引《玉鈴經》：「求仙者，必以忠孝、友悌、仁信為本。」在《太上感應篇》一文中除了自己要懂得自律外，也透過「司過之神」、「三台北斗神君」、「三尸神」、「竈神」等以神明為監督的他律，即是透過人對神明的尊崇與畏懼而達到在道德倫理上的外在約束。

《太上感應篇》的最後一個注本是在清同治 11 年（1872），俞樾⁶的《太上感應篇續義》⁷。晚清東南大儒亦乾嘉學派⁸後期的經學大師俞樾，其在 37 歲被罷官後，直至其過世期間，一生著書與講學不輟，如著有《群經平議》、《諸子平議》、《茶香室經說》等，又如其主杭州詁經精舍講席 30 餘年。皮錫瑞認為清朝經師有功於後學者有三事：「一曰輯佚書」、「一曰精校勘」、

⁴ 參見〔魏〕王弼注，〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》（北京：北京大學出版社，2000），頁 36。

⁵ 「承負說作為道教一個重要論點，將道德倫理宗教化，並且將行為的善惡與人的命運直接聯繫，強調善惡終將會影響命運的禍福和生命的長短。這樣將善惡賦予某種神祕的平衡力量，認為是在執行神的意志，這成為決定人命運的約束，在某種角度上來說對世人約束力度較強，是有效的勸善手段之一。」參見張慧中：〈從勸善書看道教道德倫理——以《太上感應篇》為例〉，《教學研究》（河北：燕山大學出版，2018.06），頁 79—80。

⁶ 《清史稿·列傳二百六十九》：「俞樾，字蔭甫，德清人。道光三十年（1850）進士（30 歲），改庶起士。咸豐二年（1852），散館授編修。五年（1855），簡放河南學政，奏請以鄭公孫僑從祀文廟，聖兄孟皮配享崇德祠，並邀俞允。七年（1857），以禦史曹登庸劾試題割裂罷職。樾歸後，僑居蘇州，主講蘇州紫陽、上海求志各書院，而主杭州詁經精舍三十餘年，最久。課士一依阮元成法，遊其門者，若戴望、黃以周、朱一新、施補華、王詒壽、馮一梅、吳慶坻、吳承志、袁昶等，咸有聲於時。東南遭緒寇之亂，典籍蕩然，樾總辦浙江書局，建議江、浙、揚、鄂四書局分刻二十四史，又於浙局精刻子書二十二種，海內稱為善本。」又「通經致用」是俞樾治經治學的宗旨所在。……俞樾的群經、諸子研究，以乾嘉晚派漢學的實事求是精神和治學門徑為依歸，要求「原本經典」、「即訓詁名物以求義理」，反對空談義理和迂曲之言，特別重視「因聲求義」和「以意逆志」的法則。……俞樾長於經學研究，一生著述豐富。所著《群經平議》、《諸子平議》、《古書疑義舉例》等書，為乾嘉學派後期代表作；《春在堂隨筆》、《茶香室叢鈔》等筆記，搜羅甚廣，保存了豐富的學術史和文學史資料。參見百度百科 <https://baike.baidu.com/item/%E4%BF%9E%E6%A8%BE/118905>。

⁷ 「值得我們關注的是為《太上感應篇》作注的人中有很多是非道教徒，他們依據各自的信仰立場去對《太上感應篇》加以理解和注釋，有些已經失去了道教原有的意義。其中包括：儒家的倫理觀、釋家的因果觀、及其一些民俗信仰。」參見劉潔：〈道教勸善思想的現代闡釋——以《太上感應篇》為例〉，《和田師範專科學校學報》（河北：燕山大學出版，2008.07），頁 216—217。

⁸ 正統派（乾嘉學派）之學風，其特色可指者略如下：（一）凡立一義，必憑證據；無證據而以臆度者，在所必擯。（二）選擇證據，以古為尚，以漢唐證據難宋明，不以宋明證據難漢唐；據漢魏可以難唐，據漢可以難魏晉，據先秦西漢可以難東漢，以經證經，可以難一切傳記。（三）孤證不為定說；其無反證者姑存之，得有續證則漸信之，遇有力之反證則棄之。（四）隱匿證據或曲解證據，皆認為不德。（五）最喜羅列事項之同類者，為比較的研究，而求得其公則。（六）凡採用舊說，必明引之；勸說認為大不德。（七）所見不合，則相辯詰，雖弟子駁難本師，亦所不避；受之者從不以為忤。（八）辯詰以本問題為範圍，詞旨務篤實溫厚，雖不肯枉自己意見，同時仍尊重別人意見；有盛氣凌轢，或支離牽涉或影射譏笑者，認為不德。（九）喜專治一業，為「窄而深」的研究。（十）文體貴樸實簡潔，最忌「言有枝葉」。參見梁啟超：《清代學術概論》（臺北：臺灣商務印書館，2008），頁 52—53。

「一曰通小學」。⁹因此「曲園治學，上承戴學宗風，不離二王矩矱。約而言之，其道有三，曰明門徑（以小學治經學，由聲音文字以求義理），重歸納，嚴條理。」¹⁰又「俞樾經學研究的特點：『因聲求義，以通假借為治經之要』、『重外證，更重內證』、『重體例，明條理』、『博采眾說，擇善而從』、『原本經典，務求平易』、『歸納文例，一以貫之』、『以意逆志』。」¹¹「小柳司氣太所謂中國經學家殿後之巨鎮而新舊過渡之大步頭者。」¹²俞樾為乾嘉學派的後期學者（皖

⁹ 參見〔清〕皮錫瑞：《經學歷史》（臺北：漢京文化事業有限公司，2004），頁330—331。又清代學者探微索隱—「一、返經汲古：文本的復原」、「二、通詰明道：本義的確立」、「三、實事求是：詮釋的驗證」、「四、詩史互證：背景的指認」、「五、抉隱闡幽：意圖的索解」。參見周裕鍇：《中國古代闡釋學研究》（上海：復旦大學出版社，2019），頁329—400。又清儒的「返經汲古」包含著兩個任務：其一，重返未經後儒篡改的原始文本—「本經」；其二，汲取最符合經典文本原義的解釋—「古義」。參見周裕鍇：《中國古代闡釋學研究》（上海：復旦大學出版社，2019），頁337。又清代經學闡釋學在很大程度上把闡釋活動當作一種知識的考古，無論是本文的復原、本義的重建，還是本事的指認、本意的推測，無不以「實事求是」為主臬，甚至可以一言以蔽之曰：「闡釋即實證」。參見周裕鍇：《中國古代闡釋學研究》（上海：復旦大學出版社，2019），頁360。

¹⁰ 參見曾昭旭：《俞曲園學記》（臺北：臺灣中華書局，1971），頁23。又「曲園為學，主休寧戴氏一脈，而近取高郵王氏。方其中州廢棄，寓居姑蘇，始取王氏讀書雜誌、廣雅疏證，經義述聞諸書讀而好之；遂私淑王氏，有意治經。……曲園治學，揭禁因文明道之宗旨，其特重條理，發明原則，精銳分析，細密謹嚴，上溯古義，而斷以己之律令者，皆承王氏父子之法而上追東原戴震者也。而曲園遂與孫詒讓同稱為皖學之殿軍。」參見曾昭旭：《俞曲園學記》（臺北：臺灣中華書局，1971），頁20。又「治經之要有三，曰義理曰名物曰訓詁。三者之中，固以義理為重，然義理則寄諸名物訓詁。故主因文見道，謂通經必由訓詁始，訓詁通然後識名物，名物識然後知義理。故學者必當通曉古言，推明古制，即訓詁名物以求義理，而微言大義存其中矣。至訓詁之要又有三，則正句讀、審字義、通古文假借也。而三者之中，通假借為尤要。此蓋清代徵實學者之一貫見解，戴段二王所發端而曲園承續發揚者也。」參見曾昭旭：《俞曲園學記》（臺北：臺灣中華書局，1971），頁71—72。又「曲園治群經，亦各有其途徑重點，非一例皆訓詁文字而已也。其說易，則主義理，謂以義理說易，孔氏家法也。說書，則辨其史實，謂書經而實史也。說詩，則主性情，謂詩無達詁，當善體其情，以意逆之。說禮，則多考辨其名物制度。說春秋，則善體其微言大義。此曲園治經之大旨也。」參見曾昭旭：《俞曲園學記》（臺北：臺灣中華書局，1971），頁74。「俞樾所師法在於高郵王氏父子，並發展了重訓詁的研究方法，其透過考據學而整理群經與諸子之學，進而影響了黃以周、戴望、崔適、吳昌碩、袁昶、章太炎等學者，因此俞氏之學對於晚清學人是具有啟發意義的。俞氏學術所重在於經學、諸子學的範疇，治學方法上則擅長以訓詁、辨疑、考證之工夫，探討諸經、諸子之學，並能以訓詁學的方法而鑽研其中的名物、典章、禮制等，其嘗自言《群經平議》是「竊附王氏經義述聞之後」，故從此而說，其治學與乾嘉考據學的方法旨趣，必然是相當緊密且深切的。」參見黃家駿：〈論晚清俞樾與章太炎子學訓詁之進路〉，《經學研究集刊》（高雄：國立高雄師範大學經學研究所出版，2012.10），頁183。

¹¹ 參見羅雄飛：《俞樾的經學研究與經學研究風格》（成都：電子科技大學出版社，2014），頁62—75。俞樾經學研究的方法論思想—「因文見道，實事求是」（「『因文見道』的治經原則」、「實事求是，以疑存疑的治學態度」、「不固成說、大膽致疑的學術風格」）。二、「以『通經致用』為依歸」。三、「大道能容，務求通博」（「主漢學、不斥宋學」、「兼采經今古文」、「以諸子證經傳，亦不忽釋經道」）。參見羅雄飛：《俞樾的經學研究與經學研究風格》（成都：電子科技大學出版社，2014），頁131—161。俞樾學術思想的局限—「被動順應時代潮流，以淡漠的態度對待西學」、「過於突出經學的致用功能，具有以學術比附道德教化的傾向」、「以疑似之見立說，以己意改經」。參見羅雄飛：《俞樾的經學研究與經學研究風格》（成都：電子科技大學出版社，2014），頁183—191。

¹² 參見曾昭旭：《俞曲園學記》（臺北：臺灣中華書局，1971），頁19。又「俞樾治經，以漢學為主要對象，學術成果亦以漢學為主；然其經學研究，則並不專主一家，既遠取許、鄭，又近襲高郵王氏及阮元成法，在「主義」上則多取法公羊師說。因此，他在治經的門徑和具體內容上受到古文經學、今文經學乃至其他學派的多方面影響。不僅如此，他在治經的方法論思想方面，同樣折射出多個學派的思

派殿軍)，其治經以漢學（通過語言的考古而真實重現作者的觀念世界）為主，又不廢宋學，以「因文見道」（訓詁名物以求義理）、「通經致用」、「實事求是」、「旁徵博引」、「尊本重教」（尊崇隱含於儒家經籍中的傳統道德思想，重視發揮儒家學說的教化功能）等為其重要的治經特點。

根據俞樾在《太上感應篇續義》序言中認為《太上感應篇》一篇大旨在說「天道福善禍淫」，然而注解此書的理由是《太上感應篇》「自宋以來，雖流傳不絕，不過閭巷細民共相誦習，而士大夫輒鄙薄之」，又「注釋諸家，亦多淺陋丘里之言，無當大雅」，雖先前已有惠棟為之作注（「徵引淵博，文字雅馴」），但「多用駢詞，有乖注體」，因此俞樾為提升《太上感應篇》之博雅且讓士大夫對此篇不鄙薄之，注解時則以儒家經義（「此篇雖道家之書，而實不悖乎儒家之旨」）與先秦兩漢之古書證之（「原文明白易曉，初不待注而明，惟宜附以經義，證以秦漢古書，使人知其與儒書表裏，不敢鄙夷，自然敬信奉行，於身心有益」），並依「宋杜道堅《文子續義》」之例，題曰《太上感應篇續義》，¹³意指俞樾解說與疏通義理上盡可能的不去違背《太上感應篇》原有的思想與面貌並進一步為《太上感應篇》的內容詞句找依據，尤其著重在儒家典籍與先秦兩漢的相關典籍¹⁴（亦請參閱「俞樾《太上感應篇續義》博採眾書一覽表」）。俞樾

想之光。他繼承和發揚了乾嘉漢學實事求是的學術風格和思想，且頗具高郵王氏等皖派學者務求「博通」的精神，並反映了嘉道以後通經致用的時代特徵和各派學術走向融合的趨勢。」參見羅雄飛：《俞樾的經學研究與經學研究風格》（成都：電子科技大學出版社，2014），頁131。

¹³ 《太上感應篇續義·序》：「《宋·藝文志》有《太上感應篇》一卷，其大旨言天道福善禍淫，與《抱朴子》所述《玉鈴經》《易內戒》詩書相近，蓋亦古籍之幸存者也。夫餘慶餘殃之說，著於《周易》，天人相應之理，備於《春秋》。此篇雖道家之書，而實不悖乎儒家之旨。董仲舒曰：「天人相與之際，甚可畏也。」後世儒者，不信此說，《洪範五行傳》且斥為荒誕，於是篇乎何有？故自宋以來，雖流傳不絕，不過閭巷細民共相誦習，而士大夫輒鄙薄之。其注釋諸家，亦多淺陋丘里之言，無當大雅。惟國朝惠定宇先生，以經師碩儒而注此書，徵引淵博，文字雅馴，然余猶惜其多用駢詞，有乖注體。且原文明白易曉，初不待注而明，惟宜附以經義，證以秦漢古書，使人知其與儒書表裏，不敢鄙夷，自然敬信奉行，於身心有益。余於惠氏無能為役，一知半解，掇拾其所未備。所已及者，則從略焉。因非注體，故援宋杜道堅《文子續義》之例，題曰《太上感應篇續義》，卷帙繁重，釐為上下二卷，用自修省，以為息鯨補劑之方。樂善不倦之君子，儻有取乎。同治十一年十月有二日。德清俞樾。」參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》（上海：華東師範大學出版社，2012），頁1—2。「續」字為「繼承」之意，如《尚書·商書·仲虺之誥》：「續禹舊服」，《孔傳》：「繼禹之功，統其故服。」又如《尚書·周書·君牙》：「續乃舊服」，《孔傳》：「繼汝先祖故所服。」又如《毛詩·豳風·七月》：「載『續』武功」，《毛傳》：「續，繼也。」又如《毛詩·大雅·大明》：「『續』女維莘」，《毛傳》：「續，繼也。」又如《毛詩·大雅·崧高》：「王『續』之事」，《鄭箋》：「續，繼也。」又如《毛詩·大雅·烝民》：「續戎祖考」，《鄭箋》：「繼女先祖先父。」又如《毛詩·魯頌·閟宮》：「續禹之緒。……至于文武，『續』大王之緒。」《鄭箋》：「繼禹之事。」又《鄭箋》：「文王、武王繼大王之事。」又如《禮記·中庸》：「子曰：『武王『續』大王、王季、文王之緒』」，《鄭注》：「續，繼也。」又如《爾雅·釋詁》：「續，纂（通『續』），繼也。」又如《說文解字》：「續，繼也。」

¹⁴ 1.以引「經部」來說有一《易》、《書》、《詩》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》、《論語》、《爾雅》、《孟子》、《焦氏易林》、《大戴禮記》、《尚書大傳》、《春秋繁露》、《韓詩外傳》、《五經異義》、《周禮說》、《經典釋文》等。2.以引「史部」來說有一《逸周書》、《國語》、《戰國策》、《晏子春秋》、《呂氏春秋》、《史記》、《漢書》、《後漢書》、《越絕書》、《三國志》、《魏書》、《晉書》、《宋書》、《南齊書》、《隋書》、《舊唐書》、《南唐書》等。3.以引「子部」來說有一《老子》、《關尹子》、《文

《太上感應篇續義》大量援引儒家經典，使《太上感應篇》被儒家化（Confucianization）或「儒學轉向」（Confucian turn），使此篇由從世俗淺白到博學古雅的轉變，由世俗讀本變為經典文本。同時本文亦認為在許多的注釋文本中，我們也都可以看到所謂的「文本互文性」（intertextuality）¹⁵，意即「在注釋者的意識中，任何一個文本都與其他文本存在著互文關係，如果要理解或解釋一首詩歌，就得在類書中搜求『出處』、『故實』，在史籍中查找『時事』、『本末』，在經籍中傳會『立意』、『用心』。正因如此，我們或許可以將中國古代箋注類著作中的這種意識稱為「互文性闡釋學」（intertextual hermeneutics）。」¹⁶俞樾或許在前人的基礎上更加增強了這種「互文性闡釋學」的實證性。本文認為俞樾在注解《太上感應篇》時，以為提升此篇在士林之高度，遂大量援引先秦兩漢之典籍並以主流的儒家典籍為可能的重要注解依據，此部分似乎有一定程度上的儒道會通之表現，於是本文試從「釋太上、司過之神、三台北斗神君、三尸神、竈神」、「文字上之說解」、「句子大義通解」、「引經史子集以證經」等四項來探究俞樾《太上感應篇續義》在注釋內容上之表現形式，此研究成果在學術價值上具有部分的些許貢獻。

貳、試析《太上感應篇續義》

本小節主要探究俞樾《太上感應篇續義》在注釋內容上之表現，將從「釋太上、司過之神、三台北斗神君、三尸神、竈神」、「文字上之說解」、「句子大義通解」、「引經史子集以證經」等四項來探究，如「文字上之說解」上，俞樾釋「很戾自用」，其注曰「《莊子》曰：『見過不更，聞諫愈甚，謂之很。』《周書·謚法》曰：『不悔前過曰戾。』很戾之人，豈足與言。《書》所謂『自用則小』者也。」¹⁷又如釋「『傾』人取位」，俞樾注曰「《漢書·田蚡傳》：『欲以傾諸將相』，師古曰：『傾，謂踰越而勝之也。』夫士讓為大夫，大夫讓為卿，周之所以興也。不相讓而相傾，終亦必亡而已矣。」¹⁸又如釋「恐『嚇』于他」，俞樾注曰：「恐嚇者，古人所謂『恐獨』也。《趙策》曰：『以秦權恐獨諸侯。』《漢書·王莽傳》曰：『各為權勢，恐獨良

子》、《鄧析子》、《鬻子》、《尹文子》、《鶡冠子》、《列子》、《管子》、《尸子》、《子思子》、《墨子》、《鬼谷子》、《莊子》、《荀子》、《韓非子》、《子華子》、《淮南子》、《新書》、《太玄》、《河上公》、《抱朴子》等。4.以引「集部」來說有一《太公金匱》、《六韜》、《楚辭》、《黃帝素問》、《星經》、《漢律》、《說苑》、《列女傳》、《鹽鐵論》、《風俗通義》、《潛夫論》、《論衡》、《申鑒》、《座右銘》（崔瑗）、《說文解字》、《釋名》、《女誡》、《王肅家訓》、《孔子家語》、《物理論》、《厲志賦》、《神仙傳》、《人物志》、《中論》、《新論》、《顏氏家訓》、《水經注》、《遂初賦》、《輿地志》、《葛洪方》、《金樓子》、《昭明文選》、《中說》、《意林》、《暗室箴》、《酉陽雜俎》、《賦怪物》、《西溪叢話》、《老學庵筆記》、《雲麓漫鈔》等。

¹⁵ 互文性（intertextuality）是指文本的意義由其他的文本所構成。作者將其他的文字借用和轉譯到創作之中，或者讀者在閱讀時參照其他的文本。參見 <https://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E4%BA%92%E6%96%87%E6%80%A7>。

¹⁶ 參見周裕鍇：《中國古代闡釋學研究》（上海：復旦大學出版社，2019），頁377。

¹⁷ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁25。

¹⁸ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁28。

民。』¹⁹又如「句子大義通解」上，俞樾釋「向背乖宜」，其注曰「古王者之建國也，面朝而後市，示先義而後利也。天子之立也，鄉仁而偕藏，貴長養萬物也。向背之間，如何不慎，一失其宜，季梁所謂『北面而特其駕而欲之楚』也。」²⁰又如「引經史子集以證經」上，俞樾釋「蔽人之善」，其注曰「孔子曰：『匿人之善者，是謂蔽賢也。』《孟子》曰：『言無實，不祥。不祥之實，蔽賢者當之。』夫人有善而蔽之，所謂『人之有技，冒疾以惡之』也。漢詔曰：『蔽賢受顯戮。』」²¹又如釋「所作必成」，俞樾注曰「語曰：『善作者，不必善成。非作之難，成之難也。』《老子》曰：『夫惟道，善貸且成。』《韓非子》曰：『天緣道理以從事者，無不能成。』」

²²以下是俞樾《太上感應篇續義》博採眾書之一覽表，從當中我們可以清楚俞氏引用之情形。

引經書		引史書		引子書		引文集	
經名	引次	史名	引次	子名	引次	集名	引次
易	20	逸周書	7	老子	15	楚辭	2
書	23	國語	9	關尹子	1	座右銘 (崔瑗)	2
詩	12	戰國策	7	文子	2	物理論	1
周禮	19	晏子春秋	2	鄧析子	3	厲志賦	1
儀禮	3	史記	7	鬻子	1	遂初賦	1
禮記	28	漢書	11	尹文子	1	葛洪方	1
左傳	18	漢律	3	鶡冠子	1	昭明文選	3
公羊傳	1	列女傳	1	列子	3	暗室箴	1
穀梁傳	1	後漢書	5	管子	15	賦怪物	1
論語	19	越絕書	1	尸子	4	西溪叢話	1
孝經	1	三國志	1	子思子	1		
爾雅	4	水經注	1	墨子	1		
孟子	12	魏書	2	鬼谷子	1		
其他	焦氏易林	1	晉書	1	莊子	12	
	大戴禮記	8	宋書	1	荀子	20	
	尚書大傳	1	南齊書	1	韓非子	11	
	春秋繁露	2	隋書	1	子華子	1	

¹⁹ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁52。

²⁰ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁25—26。

²¹ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁35。

²² 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁20。

	韓詩外傳	2	舊唐書	1	太公金匱	1		
	五經異義	1	南唐書	1	六韜	1		
	周禮說	1	輿地志	1	黃帝素問	1		
	說文解字	6			星經	1		
	釋名	4			呂氏春秋	11		
	經典釋文	2			淮南子	11		
					賈子《新書》	5		
					揚子《太玄》	18		
					河上公	1		
					抱朴子	4		
					鹽鐵論	3		
					說苑	11		
					風俗通義	3		
					潛夫論	5		
					論衡	2		
					申鑒	3		
					中論	1		
					女誡	1		
					孔子家語	3		
					人物志	2		
					神仙傳	1		
					新論	6		
					王肅家訓	1		
					顏氏家訓	6		
					金樓子	2		
					中說	1		
					意林	2		
					西陽雜俎	1		
					雲麓漫鈔	1		
					老學庵筆記	2		
總計		189		64		204		14

依據上述表格內容，我們可以看出俞樾引用子部的典籍最多，計有 204 次，其次是經部的儒家典籍，計有 189 次，又當中以引用《禮記》28 次為最多；引用史部者則以《漢書》11 次為最多，引用子部者則以《荀子》20 次為最多，引用集部者則以《昭明文選》3 次最多。綜觀上述俞樾所引用的書籍看來，這些被引用書籍均來自其相關著作，如《群經平議》35 卷（《周易》2 卷、《尚書》4 卷、《周書》1 卷、《毛詩》4 卷、《大戴禮記》2 卷、《小戴禮記》4 卷、《春秋公羊傳》1 卷、《穀梁傳》1 卷、《左氏傳》3 卷、《春秋外傳國語》2 卷、《論語》2 卷、《孟子》2 卷、《爾雅》2 卷），在《群經平議》中沒有《孝經》的作品，雖沒有《孝經》的作品，但在《太上感應篇續義》中亦有注引一次。又如《茶香室經說》16 卷（《周易》與《尚書》合 1 卷、《毛詩》3 卷、《周禮》2 卷、《儀禮》2 卷、《禮記》4 卷、《春秋公羊傳》與《春秋穀梁傳》合 1 卷、《左傳》2 卷、《論語》與《孟子》與《爾雅》合 1 卷），當中亦沒有《孝經》的作品。又如《諸子平議》35 卷（《管子》6 卷、《晏子春秋》1 卷、《老子》2 卷、《墨子》3 卷、《荀子》4 卷、《列子》1 卷、《莊子》3 卷、《商子》1 卷、《韓非子》1 卷、《呂氏春秋》3 卷、《董子春秋繁露》2 卷、《賈子》2 卷、《淮南內經》4 卷、《楊子太玄經》1 卷、《法言》1 卷）；又如《讀韓詩外傳》、《讀吳越春秋》、《讀越絕書》、《讀鹽鐵論》、《讀鵩冠子》、《讀潛夫論》、《讀論衡》、《讀中論》、《讀抱朴子》、《讀文中子》、《讀文子》、《讀公孫龍子》、《讀山海經》、《讀楚辭》、《讀漢碑》各 1 卷。又有校釋《內經素問》、《鬼谷子》、《新語》、《說苑》、《鬻子》、《鄧析子》、《孫子》等數百條。在上述眾多的俞樾著作中來比對《太上感應篇續義》中所引用的書籍，可看出俞樾將自己的相關著作融入《太上感應篇續義》中。

一、釋「太上」、「司過之神」、「三台北斗神君」、「三尸神」、「竈神」

（一）釋「太上」

「太上」二字在古籍上之出現有如《老子·第 17 章》：「太上：下知有之，其次親而譽之」，王弼認為「太上，謂大人也。大人在上，故曰太上。」²³《左傳·襄公 24 年》：「大上有立德，其次有立功」，杜預認為「太上」是指「黃帝、堯、舜」，孔疏：「大上謂人之最上者，上聖之人也。」²⁴杜預著重在五帝上。以下是俞樾的說明：

有以「位」言者，《漢書·高帝紀》《集注》曰：「太上，極尊之稱。」

《淮南厲王長傳》《集注》引如淳曰：「太上，天子也。」²⁵

²³ 參見樓宇烈：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992），頁 40。

²⁴ 參見〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁 1152。

²⁵ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁 3。

又

有以「德」言者，《大戴記·曾子立事篇》盧辯注曰：「太上，德之最上者。」

《老子釋文》引顧注曰：「太上，上德之人也。」²⁶

又

有以「時」言者，《禮記·曲禮篇》鄭注曰：「太上，帝皇之世。」

陸氏《釋文》、孔氏《正義》並曰：「太上，謂三皇五帝之世也。」²⁷

俞氏分別從「位」、「德」、「時」三方面來針對「太上」二字提出說明，亦分別引用《漢書》、《大戴禮記》、《禮記正義》、《經典釋文》等經學與史學古籍來說明「太上」所謂的「位」是「極尊之稱」、「天子也」。「太上」所謂的「德」是「德之最上者」、「上德之人也」。「太上」所謂的「時」是「三皇五帝²⁸之世也」。「太上」二字分別從「位」、「德」、「時」來說，各代表其「地位」、「道德」、「時代」都是「至高無上」的。而俞氏又認為在《太上感應篇》中所指之「太上」則以「時」、「德」而言之。

俞樾又注曰：

嘗讀《荀子書·君子篇》曰：「聖王在上，分義行乎下，則士大夫無流淫之行，百吏官人無怠慢之事，眾庶百姓無姦怪之俗，無盜賊之罪，莫敢犯太上之禁。天下曉然，皆知夫盜竊之人，不可以為富也；皆知夫賊害之人，不可以為壽也；皆知夫犯上之禁，不可以為安也。由其道，則人得其所好焉；不由其道，則必遇其所惡焉。」今以《荀子》之言考之，此篇自「非義而動、背理而行」之下，皆所謂「流淫之行」「怠慢之事」「姦怪之俗」「盜賊之罪」也。而《荀子》謂之「太上之禁」，且「由其道，得其所好；不由其道，遇其所惡」，與此篇之旨，若合符節。前半所陳，謂由其道而得所好也；後半

²⁶ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁3。

²⁷ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁3。

²⁸ 三皇五帝，是歷史神話人物「三皇」與「五帝」的合稱。原始意義上的三皇是指遠古三皇（天皇氏、地皇氏、人皇氏），後增補伏羲等人作為「三皇」。原始意義上的五帝是指遠古五方上帝（東方青帝靈威仰、南方赤帝赤熛怒、中央黃帝含樞紐、西方白帝白招拒、北方黑帝汁先紀），後增補「軒轅」、「神農」等五位上古部落首領作為「五帝」。中華文明自古就有三皇五帝之說，如《史記·秦始皇本紀》中李斯說：「古有天皇、地皇、泰皇。」三皇的稱號由來已久，伏羲等人只是繼承了遠古三皇的稱號，最早的天皇時代距今已有大約三百多萬年，最晚的泰皇（也就是人皇）距今也有大約三十多萬年。後世增補了「燧人、伏羲、女媧、神農、顓頊」等諸位上古時期神話傳說人物與部落首領的歷史。後期增補的後三皇五帝在不同著作中分別有不同的說法：三皇—燧人、伏羲、神農（出自《尚書大傳》），伏羲、女媧、神農（出自《春秋運門樞》），伏羲、祝融、神農（出自《風俗通義》），伏羲、神農、黃帝（出自《三字經》）。五帝—黃帝、少昊、顓頊、帝嚳、堯（出自《資治通鑑外紀》），黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜（出自《大戴禮記》），太昊、炎帝、黃帝、少昊、顓頊（出自《呂氏春秋》）。參見百度百科 <https://baike.baidu.com/item/%E4%B8%89%E7%9A%87%E4%BA%94%E5%B8%9D/138427>。

所陳，謂不由其道而遇所惡也。然則茲篇其即「太上之禁」乎，雖文字不類先秦古書，要必有所受之矣。²⁹

俞氏又注引《荀子·君子》中有提到的「流淫之行」、「怠慢之事」、「姦怪之俗」、「盜賊之罪」等在《太上感應篇》中從「非義而動、背理而行」之下等皆屬「犯上之禁」。

（二）釋「司過之神」（司命）

「司過之神」，即下文所云「司命」也。《禮記·祭法篇》：「王為羣姓立七祀，曰司命，曰中霤，曰國門，曰國行，曰泰厲，曰戶，曰竈。」鄭注曰：「此非大神所祈報大事者也，小神居人之間，司察小過，作譴告者爾。司命，主督察三命。」《正義》曰：「司命，宮中小神。熊氏云：『非天之司命，故祭於宮中。』」據下文云「依人所犯輕重，以奪人算」，正「督察三命」之事，故知「司過之神」即謂「司命」矣。下文又云：「司命隨其輕重，奪其紀算。」彼言「司命」者，斥其名也。此言「司過之神」者，舉其職也。篇中所云「奪紀」、「奪算」，或斥為道家之說，不知其本乎經義也。學者束注疏於高閣，故莫得其詳矣。³⁰

俞氏認為「司過之神」（司命）來自《禮記·祭法》中七祀之一的「司命」，是為司察小過（依人所犯輕重，以奪人算）的宮中小神，又主督察三命（受命、遭命、隨命），孔穎達疏：「案《援神契》云「命有三科，有受命以保慶，有遭命以謫暴，有隨命以督行。受命調年壽也。遭命調行善而遇凶也。隨命調隨其善惡而報之。」³¹其中以「隨命」之「隨其善惡而報之」與《太上感應篇》一開始所說的「禍福無門，惟人自召。善惡之報，如影隨形」以及最後所說的「諸惡莫作，眾善奉行」的主旨一致。另外，對於「紀」與「算」的說法，俞氏也根據《尚書·畢命》：「既歷三紀，世變風移」，來進一步解釋「凡人有過，大則奪紀，小則奪算」，其說「《尚書·畢命篇》：「既歷三紀，世變風移。」《傳》曰：「十二年曰紀。」《正義》曰：「十二年者，天之大數。歲星太歲，皆十二年而一周天，故十二年曰紀。」是一紀十二年，固古說也。」又「紀為十二年，則算當為一歲。歲皇太歲，十二年而一周天，是為一紀。日行三百六十五日有奇而一周天，是為一算。」³²因此「一紀」為十二年，「一算」為一年。俞氏再次強化《太上感應篇》的文字其來有自於儒家經典。

（三）釋「三台北斗神君」

²⁹ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁3。

³⁰ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁5。

³¹ 參見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁1522—1523。

³² 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁9—10。

《周官·大宗伯》職：「以樞燎祀司中、司命。」鄭司農云：「司中，三能三階也。」疏曰：「案《武陵太守星傳》云：三台，一名天柱。上台司命為大尉，中台司中為司徒，下台司祿為司空。」「三台」之名，蓋出於此。「上台司命」與下文所云「司命隨其輕重，奪其紀算」者不同。彼「司命」即上文「司過之神」，乃七祀之一。此「司命」乃「三台」之一，是天星也。故云「在人頭上」矣。《史記·天官書》云：「斗為帝車，運于中央，臨制四鄉，分陰陽，建四時，均五行，移節度，定諸紀，皆繫於斗。斗魁戴筐六星，曰文昌宮。一曰上將，二曰次將，三曰貴相，四曰司命，五曰司中，六曰司祿。魁下六星，兩兩相比者，曰三能。」蘇林曰：「能音台。」據此，則文昌宮與三台皆近斗魁。自來說天文者既以文昌宮之司命為上台，司中為中台，司祿為下台。而又以文昌三台皆近斗魁，故舉而屬之北斗，是謂「三台北斗神君」矣。³³

根據唐代賈公彥《疏》所提到的「三台，一名天柱。上台司命為大尉，中台司中為司徒，下台司祿為司空」，俞氏認為「三台」之名出自《周禮·春官宗伯·大宗伯》且此處的「上台司命」與前文七祀之一的「司過之神」（司命）不同，此處所說的「上台司命」是「三台六星」之一而且是在人頭上之「天星」，如鄭玄注：「司命，文昌宮星。」賈公彥疏：「據《星傳》云：『文昌宮第四曰司命，第五曰司中。』」³⁴此「三台六星」又接近北斗（「文昌」則是三垣二十八宿中紫微垣的其中一個星官，有星六顆，如半月形，列在北斗魁前），如《宋史·天文志》：「司命二星，在虛北，主舉過、行罰、減不祥，又主死亡」，故屬之「三台北斗神君」。另外，鄭司農云：「司中，三能三階也」，蘇林曰：「能音台」，「能」與「台」二字同屬在《廣韻·哈（𠂔）》第十六中，「台」為「徒哀切」，「能」為「奴來切」。又《洪武正韻賸·六皆》中「臺」為「堂來切」，「能」為「湯來切」。

（四）釋「三尸神」

三尸之說，不見經傳。然葛洪《神仙傳三·劉根傳》載神人韓眾謂根曰：「必欲長生，先去三尸。伏尸常以月望晦朔上天，白人罪過，使人不壽。」按劉根於漢成帝綏和二年年舉孝廉，除郎中。則三尸之說自西漢時已有之矣。³⁵

³³ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁7—8。

³⁴ 參見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁530—531。又《宋史·天文志》：「三台六星，兩兩而居，起文昌，列抵太微。一曰天柱，三公之位也。在人曰三公，在天曰三台，主開德宣符。西近文昌二星，曰上台，為司命，主壽；次二星曰中台，為司中，主宗室；東二星曰下台，為司祿，主兵：所以昭德塞違也。又曰三台為天階，太一躡以上下。一曰泰階，上階上星為天子，下星為女主；中階上星為諸侯三公，下星為卿大夫；下階上星為士，下星為庶人：所以和陰陽而理萬物也。」

³⁵ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁8。

在人體上中下的位置作祟的「三尸」或「三尸神」（「上尸名『踞』」、「中尸名『躡』」、「下尸名『躡』」），³⁶欲使人早死，常於農曆每月的初一（朔）、十五（望）及最後一日（晦）上天，說人罪過，如《抱朴子·微旨》：「身中有三尸，三尸之為物，雖無形而實魂靈鬼神之屬也。欲使人早死，此尸當得作鬼，自放縱游行，享人祭酹。是以每到庚申之日，輒上天白司命，道人所為過失。」³⁷俞氏認為三尸之說在儒家經典中並未有所見，追溯三尸之說的最早根源應該是來自葛洪《神仙傳》中對於西漢成帝時之劉根的描述，以此證成三尸之說在西漢末時已有。

（五）釋「竈神」

竈者，先王所列於五祀者也。夫人生軀命所關，莫大於飲食。而竈則為飲食之所從出，百物之精，皆聚於此，其必有神焉以主之，明矣。此先王之所以謹祀竈也。《周禮》說顓頊氏有子曰黎，為祝融，祀以為竈神。此說之近古者。若乃《酉陽雜俎》諸書，虛設姓名，羅陳子女無稽之談，近於褻矣。又《荀子·正論篇》：「雍而徹乎五祀」，即謂「徹乎竈」也，蓋專言之則為「竈」，通言之則為「五祀」。古書多有此例。此言「竈神」者，亦專言之耳。其實「五祀之神」，皆能錄人功過，上白於天，不獨「竈神」也。金人之銘曰：「勿謂不聞，神將伺人。」³⁸

俞氏認為竈神即是五祀之一，如《荀子·正論篇》：「雍而徹乎五祀」，又如《禮記·王制》：「天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭五祀。」〔漢〕鄭玄注：「五祀，謂司命也，中霤也，門也，行也，厲也。」³⁹《禮記·月令》：「〔孟冬之月〕天子乃祈來年于天宗，大割祀於公社及門閭，

³⁶ 尸神是住在我們內臟裡面，也就是寄生蟲，是神經蟲。上尸名「踞」，上尸神在人頭裡面，他能夠叫人胡思亂想，能夠叫人眼昏，頭髮脫落，與人不但共通，不但聽到有人說話，而且周圍沒人，使人發瘋，有自殺或攻擊、傷害他人的動作，也就是精神病；中尸名「躡」，中尸神住在人的腸胃裡面，他叫你好吃，叫你健忘，叫你做壞事，可以和人共同說話，使人感覺有人與他說話，導致人的精神病；下尸名「躡」。下尸神住在人腳裡面，也是叫你好色、好貪、好殺。道家稱在人體內作祟的神有三，叫「三尸」或「三尸神」，每于庚申日向天帝呈奏人的過惡。如《歷代神仙通鑒》卷八曰「欲作地上真人，必先服藥，除去三尸，殺滅谷蟲。」又曰「三尸者，一名青姑，伐人眼，令人目暗面皺，口臭齒落；二曰白姑，令人腹輪煩滿，骨枯肉焦，意志不升，所思不得。」又《重修緯書集成》卷六《河圖紀命符》稱：「三尸之為物，實魂魄鬼神之屬也。欲使人早死，此尸當得作鬼，自放縱遊行，饗食人祭拜。每到六甲窮日，輒上天白司命，道人罪過，過大者奪人紀，過小者奪人算。故求仙之人，先去三尸，恬淡無欲，神靜性明，積眾善，乃服藥有效，乃成仙。」又《雲笈七籤》卷八一引《三尸經》曰：「上尸名彭踞，在人頭中，伐人上分，令人眼暗、發落口臭、面皺、齒落；中尸名彭躡，在人腹中，伐人五臟，少志多氣，令人好作惡事，食物命，或作夢寐倒亂；下尸名彭躡，在人足中，令下關搔撓，五清勇動，淫邪不能自禁。此尸形狀似小兒，或似馬形，皆有長毛二寸，在人身中。」又《酉陽雜俎》：「一居人頭中，令人多思欲，好車馬；一居人腹，令人好飲食，恚怒；一居人足令人好色，喜殺。」又《宣室志》卷一亦稱三尸姓彭，「常居人身中，伺察其罪，每至庚申日，籍於上帝。」參見百度百科 <https://baike.baidu.com/item/%E4%B8%89%E5%B0%B8%E7%A5%9E>。

³⁷ 參見〔東晉〕葛洪：《抱朴子》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978），頁。

³⁸ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁9。

³⁹ 參見〔東漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000），頁451。

臘先祖五祀。」〔漢〕鄭玄注：「五祀，門、戶、中霤、竈、行也。」⁴⁰〔漢〕王充《論衡·祭意》：「五祀報門、戶、井、竈、室中霤之功。門、戶，人所出入；井、竈，人所欲食；中霤，人所托處，五者功鈞，故俱祀之。」此處所提到之五祀是指「戶、竈、中霤、門、行」五種神明。另外，《周禮·春官·大宗伯》：「以血祭祭社稷、五祀、五嶽。」鄭玄注：「此五祀者，五官之神。」⁴¹《左傳·昭公 29 年》：「故有五行之官，是謂五官。實列受氏姓，封為上公，祀為貴神。社稷五祀，是尊是奉。」⁴²《太平御覽》卷五二九引《漢書議》：「祠五祀，謂五行金木水火土也。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。皆古賢能治成五行有功者，主其神祀之。」此處所提到的五祀即是五官之神亦是五行之神，其中的火正祝融即是竈神。而俞氏所提到的〔漢〕應劭《風俗通義·祀典·灶神》：「《周禮》說『顓頊氏有子曰黎，為祝融，祀以為灶神。』」即是認為五行之神中的火正祝融是為竈神。另外，俞氏也批判有人將竈神形容是一位有名字的美女，如《莊子·達生》：「灶有髻」，〔西晉〕司馬彪注：「灶神，其狀如美女，著赤衣，名髻也。」⁴³〔唐〕段成式《酉陽雜俎·諾皋記上》：「灶神名隗，狀如美女。又姓張名單，字子郭。夫人字卿忌，……，一曰名壤子也。」此乃無稽之談並近於褻瀆。

二、文字上之說解

（一）「刑」「禍」字

如釋「『刑』『禍』隨之」，俞樾注曰：

刑，古字與「型」通。《尚書》：「五刑之屬三千。」《隸釋》引《石經》作「型」。型者，鑄器之法也。有是罪，必有是刑，猶器之適肖其型矣。若夫刑之所不及，鬼神亦從而禍之。《說文》曰：「禍，害也，神不福也。」明則有刑，幽則有禍，亦可畏矣。《大玄》曰：「僣禍介介，凶人之郵。」⁴⁴

俞氏認為「刑」「型」相通，《說文》：「刑，剉也」⁴⁵，以刀割頸。《說文》：「型，鑄器之法也。」⁴⁶《爾雅·釋詁》：「法、則、刑、範、秩，常也。刑、範、則，法也。」⁴⁷俞氏認為「有

⁴⁰ 參見〔東漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000），頁 642。

⁴¹ 參見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁 537。

⁴² 參見〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁 1733。

⁴³ 參見郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1997），頁 653。

⁴⁴ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇攷義》，頁 6—7。

⁴⁵ 參見〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（高雄：高雄復文圖書出版社，2000），頁 182。

⁴⁶ 參見〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（高雄：高雄復文圖書出版社，2000），頁 688。

⁴⁷ 參見〔晉〕郭璞注，〔北宋〕邢昺疏：《爾雅注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁 17。

是罪，必有是刑（法），猶器之適肖其型矣」，「夫刑之所不及，鬼神亦從而禍之」。又曰「明則有刑，幽則有禍」，俞氏注引揚雄《太玄·僖》：「次七，僖禍介介，凶人之郵。」范望注：「介介，有害也。」「僖」通「繫」，「郵」通「尤」，其義為「過失」。

（二）「吉」字

如釋「『吉』慶避之」，俞樾注曰「《釋名·釋言語》曰：『吉，實也，有善實也。』既無善實，又何吉慶之有？」⁴⁸又如釋「宜憫人之凶，樂人之『善』」，俞樾注曰「善與凶對，則善猶吉也。《說文》曰：『善，吉也。』是其義矣。《易傳》曰：『吉凶與民同患。』此即「憫人之凶，樂人之善」之意。」⁴⁹又如釋「所謂『善』人」，俞樾注曰「此言『善人』，即下文所謂『吉人』。『吉』與『善』同義。《說文》曰：『善，吉也。』吉，善也。」⁵⁰人若要有「吉」祥之事，則必須行善積德。

（三）「功」字

如釋「積德累『功』」，俞樾注曰「《周禮注》曰：『在心為德。』《尚書正義》曰：『據其勳業謂之功。』然則『德』、『功』一也，分『內』、『外』言之耳。」⁵¹俞氏注引《尚書正義》以定義「功」字。又如釋「虐下取『功』」，俞樾注曰：

《管子》曰：「功者，安主上，利萬民者也。」《大戴記》曰：「功以養民。」是古之言功者，皆以「利民養民」為主，未聞虐下而可以為功也。帝舜有言曰：「功成而不利於民，我弗能勸也。」以虐下取功，何功之有？⁵²

俞氏注引《管子》與《大戴禮記》內容，其皆以「利民養民」為主。又引帝舜的話「功成而不利於民，我弗能勸也」，此話來自賈誼《新書·修政語（上）》，但此言實來自大禹而非舜。人生在世，凡事所作所為皆以利民養民為主，莫做損人或虐待他人而成就自己之事。又如釋「毀人成『功』」，俞樾注曰：

《釋名》曰：「功，攻也，攻治之乃成也。」夫功而克底於成，其亦非一手一足之烈矣。成之難，毀之易，君子憫焉。《易象傳》曰：「汔至亦未繙井，未有成也。羸其瓶，是以凶也。」《正義》曰：「水未及用，則井功未成。」世之毀人成功者，其能無羸瓶之凶哉。

⁴⁸ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁7。

⁴⁹ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁14。

⁵⁰ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁18。

⁵¹ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁11。

⁵² 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁26。

俞氏注引《釋名》以定義「功」字—「功，攻也，攻治之乃成也。」而《爾雅·釋詁》：「功，勝也。勝，克也。」⁵⁴《爾雅·釋詁》：「功，成也。」⁵⁵所以俞氏曰「功而克底於成」，功及成也，有功則有成，有成則有功。俞氏又注引〈井〉〈彖傳〉之「汔至亦未繙井，未有成也。羸其瓶，是以凶也。」⁵⁶俞氏言〈象傳〉與「未有成」，與今本不同，今本是為〈象傳〉與「未有『功』」，雖說如此，但《爾雅·釋詁》：「功，成也」，文字不同，其義相同。

(四)「慈」「物」字

如釋「慈心於物」，俞樾注曰：

左傳正義曰：「慈者，愛出於心，恩被於物也。」此即「慈心於物」之謂。《荀子》曰：「物也者，大共名也。」《春秋繁露》曰：「物也者，洪名也。」然則物之所包者廣，兼人，物而言之矣。⁵⁷

俞氏注引《左傳正義》以釋「慈心於物」，又注引《荀子·正名》與《春秋繁露》以釋「物」。另外，筆者亦認為《說文》亦曰「慈，愛也。」⁵⁸《釋名·釋言語》：「慈，字也；字，愛物也。」同理可證「慈心於物」，是以愛心普及於天下萬物，人亦包括其中。

(五)「祿」字

如釋「福『祿』隨之」，俞樾注曰：

《詩·樛木篇》「福履綏之」，「福履將之」，「福履成之」。《毛傳》曰：「履，祿也。」然則「福履」即「福祿」，古今語耳。此言「福祿隨之」，義本於《詩》。福者，富也，大順之顯名。祿者，錄也，上所以敬錄接下，下所以謹錄事上。人君以保王位為「福祿」。下民遇善時，亦曰「福祿」。《詩正義》言之詳矣。⁵⁹

俞氏認為《毛詩·樛木》之「福履」即是「福祿」之義，確實以閩南語讀之，則「履」字音同於「祿」字。另《爾雅·釋詁》：「祿、祉、履、祓、祐，福也。」⁶⁰《爾雅·釋言》：「穀、

⁵³ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇攷義》，頁33。

⁵⁴ 參見〔晉〕郭璞注，〔北宋〕邢昺疏：《爾雅注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁25。

⁵⁵ 參見〔晉〕郭璞注，〔北宋〕邢昺疏：《爾雅注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁44。

⁵⁶ 參見〔魏〕王弼注，〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》（北京：北京大學出版社，2000），頁233。

⁵⁷ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇攷義》，頁11。

⁵⁸ 參見〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（高雄：高雄復文圖書出版社，2000），頁504。

⁵⁹ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇攷義》，頁19。

⁶⁰ 參見〔晉〕郭璞注，〔北宋〕邢昺疏：《爾雅注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁38。

履，祿也。履，禮也。」⁶¹《說文》：「祿，福也。」《說文》：「福，祐也。」⁶²《釋名·釋言語》：「福，富也。」「祿」與「福」又義同。俞氏認為「人君以保王位」是為「福祿」，「下民遇善時」，亦為「福祿」。

（六）「義」「理」字

如釋「苟或非義而動，背理而行」，俞樾注曰：

《淮南子·齊俗篇》曰：「義者，循理而行宜也。」《管子·心術篇》曰：「理也者，明分以諭義之意也。」是「義」之與「理」，一而已矣。故《禮記》曰：「理者，義也。」非義而動，其動也，必不中乎理矣。背理而行，其行也，必不合乎義矣。⁶³

俞氏分別從《淮南子·齊俗篇》與《管子·心術篇》來定義「義」與「理」二字，分別是「循理而行宜」與「明分以諭義」，歸納出《禮記·喪服四制》所謂的「理者，義也」，「義」與「理」二字是為一。另《釋名·釋言語》亦曰「義，宜也。裁制事物，使合宜也」，此義與《淮南子·齊俗篇》近似。因此不管是非義或背理均不得善之要旨。

（七）「宗」「親」字

如釋「攻訐宗親」，俞樾注曰：

《左傳》注：「同祖曰宗。」《楚辭》注：「同姓曰宗。」《周官》注：「親，謂五屬之內及外親有服者。」凡在宗親，理宜敦睦。乃或肆其攻擊，巧為訐發。宋左師曰：「女喪而宗室，於人何有？人亦於女何有？」鄭孔叔曰：「失親，患必至。」斯言可為炯戒矣。

64

在《左傳·昭公3年》：「肸之『宗』十一族」，杜注：「同祖曰宗」⁶⁵，《楚辭·九歎·思古》：「宗鬼神之無次」，王逸注：「同姓為宗」，又《說文》：「宗，尊祖廟也。」⁶⁶又《左傳·定公4年》：「滅宗廢祀，非孝也。」⁶⁷《周禮·秋官司寇·小司寇》：「一曰議親之辟」，賈公彥疏：「親，謂五屬之內及外親有服者。」⁶⁸此為賈公彥的疏解而非鄭玄之注解，俞氏說之有誤。

⁶¹ 參見〔晉〕郭璞注，〔北宋〕邢昺疏：《爾雅注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁74。

⁶² 參見〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（高雄：高雄復文圖書出版社，2000），頁3。

⁶³ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁21。

⁶⁴ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁24。

⁶⁵ 參見〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁1362。

⁶⁶ 參見〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（高雄：高雄復文圖書出版社，2000），頁342。

⁶⁷ 參見〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁1792。

⁶⁸ 參見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁1074。

俞氏又注引《左傳·昭公6年》中關於宋國左師向戌對右師華亥所說的話：「女喪而宗室，於人何有，人亦於女何有。」⁶⁹此故事為宋平公寵信寺人柳而太子佐討厭寺人柳，此時右師華合比向太子表示要殺寺人柳。寺人柳知道了這事，就先下手為強，向宋平公舉報華合比要與逃亡在外的人結盟，於是宋平公驅逐華合比，華合比就逃到了衛國。而此時華合比的弟弟華亥想取代哥哥華合比的右師位置，所以也作偽證的說華合比要與在外逃亡的結盟，於是宋平公讓他代替了華合比為右師。左師向戌說你喪失了你的宗室，你對別人怎麼樣，別人就會對你怎麼樣。俞氏亦注引《左傳·僖公5年》中，鄭孔叔：「失親，患必至。」⁷⁰而在《左傳·昭公20年》時，宋元公與華亥、向寧之衝突越演越烈，最後華亥、向寧亦逃亡到陳國，亦如左師向戌所言。因此俞氏認為「凡在宗親，理宜敦睦」，不宜「攻訐宗親」，此皆有傷善行。

三、句子大義通解

（一）如釋「忠孝友悌」，俞樾注曰：

臣忠於孝，兄友弟悌，人道之大經也。雖然，君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友，是為五倫。茲於五倫舉其三，何也？曰三綱之中，君臣父子為重；六紀之中，兄弟為親。人能盡忠孝友悌之實，則於三綱六紀，無不處之得宜，而百行固已備矣。⁷¹

「三綱六紀」之說來自《白虎通義·三綱六紀》，其曰「三綱者何謂也？謂君臣、父子、夫婦也。六紀者，謂諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友也。故《含文嘉》曰：『君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱。』又曰：『敬諸父兄，六紀道行，諸舅有義，族人有序，昆弟有親，師長有尊，朋友有舊。』」俞氏認為「三綱之中，君臣父子為重；六紀之中，兄弟為親」，且「人能盡忠孝友悌之實，則於三綱六紀，無不處之得宜，而百行固已備矣。」《禮記·冠義》亦曰「君臣正，父子親，長幼和，而后禮義立。」⁷²

（二）如釋「逞志作威」，俞樾注曰：

君子知天下之不可上也，故下之；知眾人之不可先也，故後之。溫恭慎德，使人慕之。執雌待下，人莫踰之，如之何逞志而作威乎？逞志究欲，倚勢作威，譬之其猶國狗之癩矣。⁷³

⁶⁹ 參見〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁1418。

⁷⁰ 參見〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁391。

⁷¹ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇攷義》，頁12。

⁷² 參見〔東漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000），頁1883。

⁷³ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇攷義》，頁37。

俞氏認為對待他人宜「溫恭慎德」與「執雌待下」，不宜「逞志究欲，倚勢作威」，若「逞志作威」則猶如國家中喜掠奪的瘋狗。

（三）如釋「紊亂規模，以敗人功」，俞樾注曰：

古之君子，先定其規模，而後從事。乃規模甫定，我從而紊亂之，人將何以圖功哉？是以《荀子》曰：「使賢者為之，則與不肖者規之。使智者慮之，則與愚者論之。雖欲立，得乎哉？」《太玄》曰：「不度規之，鬼即訾之。」彼好紊人之規模者，其猶鬼矣。⁷⁴

俞氏注引《荀子·君道》中的「賢者」、「智者」與「不肖者」、「愚者」則事情無法成功，並注引《太玄·度》：「次七，不度規之，鬼即訾之」，以喻紊人之規模者，其猶鬼矣，如「不肖者」或「愚者」。

四、引「經」「史」「子」「集」以證經

（一）引「經」證經

1、如釋「不履邪徑」，俞樾注曰：

《禮·祭義篇》：「道而不徑。」《正義》曰：「正道平易，於身無損傷。邪徑險阻，或於身有患。」《論語·雍也篇》：「行不由徑。」《正義》曰：「行遵大道，不由小徑，是方也。」《禮記正義》所說，見「君子保身」之哲。《論語正義》所說，見「君子律己」之嚴。⁷⁵

俞氏分別注引了《禮記·祭義》⁷⁶與《論語·雍也》⁷⁷中的「疏」來加強對「不履邪徑」的看法，一為「君子保身」之哲，一為「君子律己」之嚴。

2、如釋「危人自安，減人自益」，俞樾注曰：

《公羊傳》曰：「殺人以自生，亡人以自存，君子不為也。」《燕策》引古諺曰：「厚者不毀人以自益，仁者不危人以要名。」夫人危矣，己未必安。人減矣，己未必益。黃雀螳螂，所宜深鑒者也。⁷⁸

⁷⁴ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁44。

⁷⁵ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁10。

⁷⁶ 參見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000），頁1560。

⁷⁷ 參見〔三國魏〕何晏集解，〔北宋〕邢昺疏：《論語注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁84。

⁷⁸ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁34。

俞氏認為「人危矣，己未必安。人減矣，己未必益」，損人利己之事千萬別做。俞氏特引《公羊傳·桓公 11 年》所言之「殺人以自生，亡人以自存，君子不為也」⁷⁹，亦注引《戰國策·燕策三》：「厚者不毀人以自益，仁者不危人以要名」，來強調「危人自安，減人自益」之事是君子不為的。

3、如釋「人皆敬之」，俞樾注曰：

《禮記·少儀》注曰：「恭在貌也，敬又在心。」然敬亦未始不以貌言。皇侃曰：「肅肅悚悚，是為敬心。拜伏擎跪，是為敬述。」古之君子，正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之。故曾子曰：「交而不見敬者，吾必不長也。」子夏曰：「敬人以禮，孰敢不禮？」

80

《禮記·少儀》：「賓客主恭，祭祀主敬」，俞氏注引鄭玄的說法：「恭在貌也，敬又在心」⁸¹，強調內心與外貌恭敬的一致性。又注引在《孝經·天子章第二》：「子曰：『敬親者，不敢慢於人』」，李隆基注曰「廣敬也」，邢昺疏曰注引皇侃曰：「肅肅悚悚，是為敬心。拜伏擎跪，是為敬述。」⁸²亦強調恭敬的內心與行為的一致性。又注引在《荀子·法行》中，曾子的一段話「交而不見敬者，吾必不長也」⁸³，與人交往卻不受人尊敬，一定是我自己對人不恭敬的關係。又注引《金樓子·戒子》中，子夏所說的「敬人以禮，孰敢不禮」⁸⁴，以敬待人，人亦以敬待己，其如孟子所言「愛人者，人恆愛之；敬人者，人恆敬之」⁸⁵。

4、如釋「謾驀愚人」，俞樾注曰：

古者三赦之法，三曰蠢愚。注：「謂生而癡騃童昏者。」是蠢愚之人，聖人尤哀憐之，乃從而謾驀之乎？謾者，欺其所不知；驀者，窮其所不能。庸知夫婦之愚，亦有可以與

⁷⁹ 參見〔漢〕公羊壽傳，〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁 115。

⁸⁰ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁 18。

⁸¹ 參見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000），頁 1210。

⁸² 參見〔唐〕李隆基注，〔宋〕邢昺疏：《孝經注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁 7。

⁸³ 《荀子·法行》曾子曰：「同游而不見愛者，吾必不仁也；交而不見敬者，吾必不長（善也；對人尊敬）也；臨財而不見信者，吾必不信也。三者在身，曷怨人？怨人者窮，怨天者無識。失之己而反諸人，豈不亦迂哉！」

⁸⁴ 〔南朝梁〕孝元帝之《金樓子·戒子》子夏曰：「與人以實，雖疏必密；與人以虛，雖戚必疏。帥人以正，誰敢不正；敬人以禮，孰敢不禮。使人必須先勞後逸，先功後賞。戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。必使長者安之，幼者愛之，朋友信之。是以君子居其室，出其言善，則千里之外應之；出其言不善，則千里之外違之。況其邇者乎！言出乎身，加乎民；行發乎近，至于遠也。言行君子之樞機，樞機之發，榮辱之主，可不慎乎！」

⁸⁵ 參見〔東漢〕趙岐注，〔北宋〕孫奭疏：《孟子注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁 275。

知，可以與能者，聖人亦有所不知不能者。沾沾焉予智自雄，亦大可笑矣。⁸⁶

俞氏所言之「古者三赦之法，三曰惇愚」出至《周禮·秋官司寇·司刺》—「司刺：掌三刺、三宥、三赦之法，以贊司寇聽獄訟。……，三赦曰惇愚」，鄭玄注曰「惇愚，生而癡騃童昏者。」⁸⁷俞氏認為惇愚之人已經夠可憐了，是需要被關愛的，就算是正常人或聰明的人、甚至聖人也有一些自己不知不能的事情，所以無需去謾罵愚人。

（二）引「史」證經

1、如釋「施與後悔」，俞樾注曰：

可以與，可以無與，君子審焉。既已與之，而復悔之，斯小人矣。《中說》曰：「輕施者必好奪。」其謂是乎。楚與鄭金，既而悔之，與之盟曰：「無以鑄兵。」君子是以知其不遂霸也。⁸⁸

俞氏認為施與別人之後又後悔是小人，亦注引隋代王通《中說·王道》：「輕施者必好奪」，輕易施與的人必然喜歡奪取。俞氏亦注引《左傳·僖公 18 年》：「鄭伯始朝于楚。楚子賜之金，既而悔之，與之盟曰：『無以鑄兵！』故以鑄三鍾。」⁸⁹鄭文公開始向楚國朝貢，楚成王賜給鄭國黃銅，不久之後又後悔，後與鄭國盟誓說不可以把黃銅拿來鑄造兵器。俞氏以《左傳·僖公 18 年》之「楚與鄭金，既而悔之」之事以證「施與後悔」。

2、如釋「忍作殘害」，俞樾注曰：

古君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死，聞其聲，不忍食其肉，是以遠庖廚也。夫於禽獸且然，況於人乎？乃以殘害之事，而忍作之。充其量，必至如《孟子》所謂「嗜殺人」而後已。桀縱虎入市，以觀其驚。紂生燔人，以聞其臭。晉靈公從臺上彈人，以觀其避丸。北齊後主置蝦蟆浴斛，使人裸臥，觀其宛轉號叫為樂。千古忍人，如一轍也。⁹⁰

俞氏一開始就注引《孟子·梁惠王上》：「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以『君子遠庖廚』也。」⁹¹對禽獸尚且如此，更何況是對人呢？人與人之

⁸⁶ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁 63。

⁸⁷ 參見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁 1109—1111。《周禮·秋官司寇·司刺》—「司刺：掌三刺、三宥、三赦之法，以贊司寇聽獄訟。壹刺曰訊群臣，再刺曰訊群吏，三刺曰訊萬民。壹宥曰不識，再宥曰過失，三宥曰遺忘。壹赦曰幼弱，再赦曰老旻，三赦曰惇愚。以此三法者求民情，斷民中，而施上服、下服之罪，然後刑殺。」

⁸⁸ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁 59。

⁸⁹ 參見〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁 449。

⁹⁰ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁 21—22。

⁹¹ 《孟子·梁惠王上》—齊宣王問曰：「齊桓、晉文之事，可得聞乎？」孟子對曰：「仲尼之徒無道桓、

間宜以愛相互對待，如不是，則如孟子所言之「嗜殺人」。俞氏連舉四個史例以證「嗜殺人」者，如「桀縱虎入市，以觀其驚」、「紂生燔人，以聞其臭」、「晉靈公從臺上彈人，以觀其避丸」、「北齊後主（高緯）置蠍浴斛，使人裸臥，觀其宛轉號叫為樂」，桀、紂、晉靈公、北齊後主高緯等四位君王均是孟子所言之「嗜殺人」者，千古忍（狠心）人，如一轍也。

3、如釋「自罪引他」，俞樾注曰：

禹湯罪己，興也勃焉。桀討罪人，亡也忽焉。己實有罪而引他人以自解，豈君子之道乎？齊江斡（丁一么）有門客通贓利，躬自引咎。魏崔光雖見誣謗，終不自申曲直。君子之用心，固如是也。自罪而引他者，可以愧矣。⁹²

俞氏一開始即以「禹湯罪己，興也勃焉。桀討罪人，亡也忽焉」之故事以證「自罪引他」的「興」與「亡」。且「自罪引他」非君子之道。隨即引南朝齊高帝時的江斡底下有以非法手段牟取財物的門客，江斡為此門客而躬自引咎。⁹³又引北魏時的崔光有能容大度，喜怒不見於色，有毀惡之者，必善言以報之，雖見誣謗，終不自申曲直。⁹⁴南朝齊的江斡與北朝魏的崔光均為不「自罪引他」之君子。

4、如釋「心毒貌慈」，俞樾注曰：

文之事者，是以後世無傳焉，臣未之聞也。無以，則王乎？」曰：「德何如，則可以王矣？」曰：「保民而王，莫之能禦也。」曰：「若寡人者，可以保民乎哉？」曰：「可。」曰：「何由知吾可也？」曰：「臣聞之胡齮曰：『王坐於堂上，有牽牛而過堂下者。王見之曰：『牛何之？』對曰：『將以釁鐘。』王曰：『舍之！吾不忍其觶觫，若無罪而就死地。』對曰：『然則廢釁鐘與？』曰：『何可廢也？以羊易之。』不識有諸？」曰：「有之。」曰：「是心足以王矣。百姓皆以王為愛也；臣固知王之不忍也。」王曰：「然。誠有百姓者，齊國雖褊小，吾何愛一牛？即不忍其觶觫，若無罪而就死地，故以羊易之也。」曰：「王無異於百姓之以王為愛也。以小易大，彼惡知之？王若隱其無罪而就死地，則牛羊何擇焉？」王笑曰：「是誠何心哉？我非愛其財而易之以羊也。宜乎百姓之謂我愛也。」曰：「無傷也，是乃仁術也。見牛未見羊也。君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以『君子遠庖廚』也。」參見〔東漢〕趙岐注，〔北宋〕孫奭疏：《孟子注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁23-24。

⁹² 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁31。

⁹³ 《南齊書卷四十三·列傳第二十四》：「出為豫章內史，還除太子中庶子，未拜，門客通贓利，武帝遣信檢覆，斡藏此客而躬自引咎。上甚有怪色，王儉從容啟上曰：『江斡若能臨郡，此便是具美耳。』上意乃釋。」

⁹⁴ 《魏書卷六十七·列傳第五十五》：「光少有大度，喜怒不見於色，有毀惡之者，必善言以報之，雖見誣謗，終不自申曲直。皇興初，有同郡二人並被掠為奴婢，後詣光求哀，光乃以二口贖免。高祖聞而嘉之。雖處機近，曾不留心文案，唯從容論議，參贊大政而已。高祖每對群臣曰：『以崔光之高才大量，若無意外咎譴，二十年後當作司空。』其見重如是。又從駕破陳顯達。世宗即位，正除侍中。」

唐李義甫狀貌溫恭，與人語，必嬉怡微笑。而褊忌陰賊，微忤意旨，輒加傾陷。時人以其柔而害物，謂之「李貓」。宋蔡元慶對人喜笑，溢於顏面，難見所甚恨者，亦親厚無間，人莫能測，謂之「笑面夜叉」。以是知心毒貌慈，非人類也。⁹⁵

俞氏舉出唐代號稱「李貓」的李義甫⁹⁶與宋代號稱「笑面夜叉」的蔡元慶⁹⁷均是笑裡藏刀或笑面虎之「心毒貌慈」的人，此皆非人耶。

(三) 引「子」證經

1、如釋「擾亂國政」，俞樾注曰：

百人與瓢而必裂，以用力者眾也。三年作舍而不成，以為謀者多也。《韓非子》曰：「事大眾而數搖之，則少成功。藏大器而數徙之，則多敗傷。烹小鮮而數撓之，則賊其澤。治大國而數變法，則民苦之。」《鄧析子》曰：「令煩則民詐，政擾則民不定。不治其本而務其末，譬如拯溺而錘之以石，救火而投之以薪。」⁹⁸

俞氏認為「擾亂國政」者會導致如同《韓非子·解老》與《鄧析子·無厚》中所提到的「少成功」、「多敗傷」、「賊其澤」、「民苦之」⁹⁹、「令煩則民詐」、「政擾則民不定」¹⁰⁰等現象，因此「是以有道之君貴靜」。

2、如釋「勞擾眾生」，俞樾注曰：

《荀子》有言：「馬駭輿，則君子不安輿。庶人駭政，則君子不安位。」是以古之為政者，務安靜之，不務勞擾之也。《老子》曰：「我無為而民自化，我好靜而民自正，我

⁹⁵ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁 61。

⁹⁶ 《舊唐書卷八十二·列傳第三十二》：「高宗嗣位，遷中書舍人。永徽二年，兼修國史，加弘文館學士。高宗將立武昭儀為皇后，義府嘗密申協贊，尋擢拜中書侍郎、同中書門下三品，監修國史，賜爵廣平縣男。義府貌狀溫恭，與人語必嬉怡微笑，而褊忌陰賊。既處權要，欲人附己，微忤意者，輒加傾陷。故時人言義府笑中有刀，又以其柔而害物，亦謂之『李貓』。」

⁹⁷ 〔宋〕陸游《老學庵筆記（卷十）》：「蔡元慶對客喜笑，溢於顏面，雖見所甚憎者，亦親厚無間，人莫能測，謂之『笑面夜叉』。」

⁹⁸ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁 27。

⁹⁹ 《韓非子·解老》：「工人數變業則失其功，作者數搖徙則亡其功。一人之作，日亡半日，十日則亡五人之功矣。萬人之作，日亡半日，十日則亡五萬人之功矣。然則數變業者，其人彌眾，其虧彌大矣。凡法令更則利害易，利害易則民務變，務變之謂變業。故以理觀之，事大眾而數搖之則少成功，藏大器而數徙之則多敗傷，烹小鮮而數撓之則賊其澤，治大國而數變法則民苦之，是以有道之君貴靜，不重變法，故曰：『治大國者若烹小鮮。』」

¹⁰⁰ 《鄧析子·無厚》：「夫水濁則無掉尾之魚，政苛則無逸樂之士。故令煩則民詐，政擾則民不定。不治其本而務其末，譬如拯溺錘之以石，救火投之以薪。」

無事而民自富，我無欲而民自樸。」《文子》曰：「上多事，則下多態。以事生事，又以事止事，譬揚火而使無焚。以智生患，又以智備之，譬撓水而欲其清。」¹⁰¹

俞氏認為對於老百姓則宜「古務安靜之，不務勞擾之」，其分別注引儒家的《荀子·王制》¹⁰²與道家的《老子·第 57 章》¹⁰³和《文子·道德》¹⁰⁴以強調不要「勞擾眾生」，宜如老子所言之「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」。

3、如釋「擄掠致富」，俞樾注曰：

貨悖而入，亦悖而出，未有虜掠而可以致富也。《列子》書言：「齊之國氏大富，宋之向氏大貧。自宋之齊，請其術。國氏曰：『吾善為盜。』向氏大喜，遂踰垣鑿室，手目所及，亡不探也。以賊獲罪，沒其先居之財。國氏曰：『嘻，若失為盜之道至此乎？吾盜天地之時利，雲雨之滂潤，山澤之產育，以生吾禾，殖吾稼，築吾垣，建吾舍。陸盜禽獸，水盜魚鼈，亡非盜也。夫天之所生，豈吾之所有，然吾盜天而亡殃。人之所聚，豈天之所與，若盜之而獲罪，孰怨哉？』」世之以虜掠致富者，是為宋向氏矣。¹⁰⁵

俞氏認為「未有虜掠而可以致富」的，其注引一則在《列子·天瑞第一》¹⁰⁶中的寓言故事，

¹⁰¹ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁 43。

¹⁰² 《荀子·王制》：「馬駭興，則君子不安興；庶人駭政，則君子不安位。馬駭興，則莫若靜之；庶人駭政，則莫若惠之。選賢良，舉篤敬，興孝弟，收孤寡，補貧窮。如是，則庶人安政矣。庶人安政，然後君子安位。傳曰：『君者，舟也；庶人者，水也。水則載舟，水則覆舟。』此之謂也。故君人者，欲安，則莫若平政愛民矣；欲榮，則莫若隆禮敬士矣；欲立功名，則莫若尚賢使能矣——是君人者之大節也。三節者當，則其餘莫不當矣。三節者不當，則其餘雖曲當，猶將無益也。孔子曰：『大節是也，小節是也，上君也；大節是也，小節一出焉，一入焉，中君也；大節非也，小節雖是也，吾無觀其餘矣。』」

¹⁰³ 《老子·第 57 章》：「以正治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉？以此。天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。故聖人云：我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」參見樓宇烈：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992），頁 150。

¹⁰⁴ 《文子·道德》卷五：「老子曰：法煩刑峻即民生詐，上多事下多態，求多即得寡，禁多即勝少，以事生事，又以事止事，譬猶揚火而使無焚也，以智生患，以智備之，譬猶撓水而欲求清也。」

¹⁰⁵ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁 50。

¹⁰⁶ 《列子·天瑞第一》：「齊之國氏大富，宋之向氏大貧；自宋之齊，請其術。國氏告之曰：『吾善為盜。始吾為盜也，一年而給，二年而足，三年大穰，自此以往，施及州閭。』向氏大喜，喻其為盜之言，而不喻其為盜之道，遂踰垣鑿室，手目所及，亡不探也。未及時以賊獲罪，沒其先居之財。向氏以國氏之謬己也，往而怨之。國氏曰：『若為盜若何？』向氏言其狀。國氏曰：『嘻！若失為盜之道至此乎？今將告若矣。吾聞天有時，地有利。吾盜天地之時利，雲雨之滂潤，山澤之產育，以生吾禾，殖吾稼，築吾垣，建吾舍。陸盜禽獸，水盜魚，亡非盜也。夫禾稼、土木、禽獸、魚，皆天之所生，豈吾之所有？然吾盜天而亡殃。夫金玉珍寶、穀帛、財貨，人之所聚，豈天之所與？若盜之而獲罪，孰怨哉？』向氏大惑，以為國氏之重罔己也。過東郭先生問焉。東郭先生曰：『若一身庸非盜乎？盜陰陽之和以成若生，載若形，況外物而非盜哉？誠然，天地萬物不相離也。仞而有之，皆惑也。國氏之盜，公道也，故亡殃。若之盜，私心也，故得罪。有公、私者，亦盜也，亡公私者，亦盜也。公公私私，天地之德。」

齊國的國氏很富有，而宋國的向氏很貧窮，於是宋國的向氏前往齊國向國氏請教如何致富的方法，齊國的國氏說自己很會竊盜，宋國的向氏一聽後很高興，就到處去竊盜，結果「以賊獲罪，沒其先居之財」。齊國國氏的竊盜並非是真的去竊盜別人的財貨，而是懂得利用天地間大自然的資源來「生吾禾，殖吾稼，築吾垣，建吾舍」，宋國的向氏誤解齊國國氏的意思而變成一般在財貨上的「擄掠致富」，如此是會招來禍患的。

4、如釋「貪婪無厭」，俞樾注曰：

鷦鷯巢於深林，不過一枝。偃鼠飲河，不過滿腹。斯達者之言也。貪而無厭，君子病之。

《莊子》曰：「平為福，有餘為害者，物莫不然，而財其甚者也。」故《記》曰：「志不可滿，欲不可極。」《太玄·爭次八》曰：「狼盈口，矢在其後。」¹⁰⁷

俞氏一開頭則以《莊子·逍遙遊》中的鷦鷯與偃鼠來比喻知足常樂之重要性，切莫貪多務得，如巴蛇吞象。又注引《莊子·盜跖》¹⁰⁸中的「平為福，有餘為害者，物莫不然，而財其甚者也。」又注引《禮記·曲禮上》中的「志不可滿，欲不可極」¹⁰⁹，但今本是為「敖不可長，欲不可從，志不可滿，樂不可極」，而非「欲不可極」。最後注引揚雄《太玄》中的「狼盈口，矢在其後」，司馬光認為「狼性貪，務盈其口，而不知矢在其後，如小人爭利而不顧其害也。」因此，人性上凡事以私利為主的「貪婪無厭」將造成無窮的罪惡深淵。

（四）引「集」證經

1、如釋「以私廢公」，俞樾注曰：

《申鑒》之論政體也曰：「有公賦，無私求。有公用，無私費。有公役，無私使。有公賜，無私惠。有公怒，無私怨。私求則下煩而無度，是謂傷情；私費則官耗而無限，是

知天地之德者，孰為盜耶？孰為不盜耶？」。

¹⁰⁷ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁64。

¹⁰⁸ 《莊子·盜跖》：「無足曰：『必持其名，苦體絕甘，約養以持生，則亦久病長阨而不死者也。』知和曰：『平為福，有餘為害者，物莫不然，而財其甚者也。今富人，耳營鐘鼓筦籥之聲，口嘯於芻豢醪醴之味，以感其意，遺忘其業，可謂亂矣；佞溺於馮氣，若負重行而上阪，可謂苦矣；貪財而取慰，貪權而取竭，靜居則溺，體澤則馮，可謂疾矣；為欲富就利，故滿若堵耳而不知避，且馮而不舍，可謂辱矣；財積而無用，服膺而不舍，滿心戚醢，求益而不止，可謂憂矣；內則疑劫請之賊，外則畏寇盜之害，內周樓疏，外不敢獨行，可謂畏矣。此六者，天下之至害也，皆遺忘而不知察，及其患至，求盡性竭財，單以反一日之無故而不可得也。故觀之名則不見，求之利則不得，縻意體而爭此，不亦惑乎！』」參見郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1997），頁1012。

¹⁰⁹ 《禮記·曲禮上》曰：「『毋不敬，儼若思，安定辭。』安民哉！敖不可長，欲不可從，志不可滿，樂不可極。」參見〔東漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000），頁7—9。

謂傷制；私使則民撓擾而無節，是謂傷義；私惠則下虛望而無準，是謂傷正；私怨則下疑懼而不安，是謂傷德。」世之以私廢公者，宜思此言。¹¹⁰

俞氏注引東漢荀悅《申鑒·政體》¹¹¹中的一段內容來說明不能以「以私廢公」，人絕不能有「私求」、「私費」、「私使」、「私惠」、「私怨」，會造成「傷清」、「傷制」、「傷義」、「傷正」、「傷德」。其中的「傷清」，俞氏可能誤寫成「傷情」。

2、如釋「苟富而驕」，俞樾注曰：

《曾子》曰：「富以苟，不如貧以譽。」是富固不可苟也。苟而得富，又以驕人，其可乎？《說苑·敬慎篇》曰：「官不與勢期，而勢自至。勢不與富期，而富自至。富不與貴期，而貴自至。貴不與驕期，而驕自至。驕不與罪期，而罪自至。」烏乎，可謂深切著明矣。¹¹²

俞氏認為「富以苟」都不行了，更何況是「苟富而驕」？其除注引《大戴禮記·曾子制言上》：「富以苟，不如貧以譽」¹¹³外，亦注引西漢劉向《說苑》中魏公子牟東行前對穰侯的臨別贈言¹¹⁴，人在當了官之後，隨即權勢、富貴、驕縱、罪刑等會如影隨形，千萬要記得謙遜不可失，傲慢不可長，才能長保安康。

3、如釋「包貯險心」，俞樾注曰：

劉子《新論》曰：「天地陰陽之難明，猶可以術數揆。至於人也，心居於內，情伏於衷，非可以算數測也。凡人之心，險於山川，難知於天。喜不必愛，怒不必憎，笑不必樂，泣不必哀，其藏情隱行，未易測也。」烏乎，知言哉。人藏其心，不可測度。發戈矛於談笑之中，布陷阱於揖讓之地。太行孟門，豈云嶄絕。涉世之士，可弗慎諸。¹¹⁵

¹¹⁰ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁34。

¹¹¹ 《申鑒·政體》：「有公賦，無私求。有公用，無私費。有公役，無私使。有公賜，無私惠。有公怒，無私怨。私求則下煩而無度，是謂傷清；私費則官耗而無限，是謂傷制；私使則民撓擾而無節，是謂傷義；私惠則下虛望而無準，是謂傷正；私怨則下疑懼而不安，是謂傷德。」

¹¹² 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁39。

¹¹³ 《大戴禮記·曾子制言上》：「富以苟，不如貧以譽；生以辱，不如死以榮。辱可避，避之而已矣；及其不可避也，君子視死若歸。父母之讎，不與同生；兄弟之讎，不與聚國，朋友之讎，不與聚鄉，族人之讎，不與聚鄰；良賈深藏若虛，君子有盛教如無。」參見〔清〕王聘珍撰，王文錦點校：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983），頁90—91。

¹¹⁴ 《說苑·敬慎》：「魏公子牟東行，穰侯送之曰：『先生將去冉之山東矣，獨無一言以教冉乎？』魏公子牟曰：『微君言之，牟幾忘語君，君知夫官不與勢期，而勢自至乎？勢不與富期，而富自至乎？富不與貴期，而貴自至乎？貴不與驕期，而驕自至乎？驕不與罪期，而罪自至乎？罪不與死期，而死自至乎？』穰侯曰：『善，敬受明教。』」

¹¹⁵ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁40。

俞氏注引北齊劉晝《劉子新論·心隱》¹¹⁶中的一段話以說明天地陰陽可揆，但人心之難測，有時則「發戈矛於談笑之中，布陷阱於揖讓之地」，所以人宜常保純淨善良之美心。

4、如釋「見他才能可稱而抑之」，俞樾注曰：

劉孔才之論材能也，曰：「人材不同，能各有異。自任之能，清節之材也。立法之能，治家之材也。計策之能，術家之材也。人事之能，智意之材也。行事之能，譴讓之材也。權奇之能，伎倆之材也。司察之能，臧否之材也。威猛之能，豪傑之材也。」是知人有一材，即有一能。孔子曰「才難」，不其然乎。天之生材，以為國家之用。人皆稱之，我獨抑之，如國家何？¹¹⁷

俞氏注引三國魏之劉邵《人物志·材能》中的一段話以說明「人材不同，能各有異」，「人有一材，即有一能」，如劉邵所言的有「清節之材」（自任之能）、「治家之材」（立法之能）、「術家之材」（計策之能）、「智意之材」（人事之能）、「譴讓之材」（行事之能）、「伎倆之材」（權奇之能）、「臧否之材」（司察之能）、「豪傑之材」（威猛之能）¹¹⁸等，這些人都是一個國家所需之棟樑人才，人們之間不能有嫉妒之心而「見他才能可稱而抑之」，這對自己與對國家來說都是不好的。

參、結論

根據上述的探討，我們可以發現俞樾《太上感應篇續義》在注引先秦兩漢古籍的大致狀況，其為提升《太上感應篇》在士林的地位，使《太上感應篇》被儒家化，使此篇從世俗淺白到博學古雅的轉變，由世俗讀本變為經典文本，同時也呈現出部分儒道會通的情況，這對詮釋《太上感應篇》來說，也有部分的表現形式，故此研究成果在學術價值上具有部分的些許貢

¹¹⁶ 北齊劉晝《劉子新論·心隱》：「以夫天地陰陽之難明，猶可以術數揆，而耳目可知，至於人也，心居於內，情伏於衷，非可以算數測也。凡人之心，險於山川，難知於天。天有春夏秋冬旦暮之期，人有厚貌深情，不可而知之也。故心有剛而色柔，容強而質弱，貌愿而行慢，性懷而事緩。假飾於外，以明其情。喜不必愛，怒不必憎，笑不必樂，泣不必哀，其藏情隱行，未易測也。」

¹¹⁷ 參見〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》，頁47—48。

¹¹⁸ 劉邵《人物志·材能》：「夫人材不同，能各有異：有自任之能，有立法使人之能，有消息辨護之能，以德教師人之能，有行事使人譴讓之能，有司察糾摘之能，有權奇之能，有威猛之能。夫能出於材，材不同量；材能既殊，任政亦異。是故：自任之能，清節之材也，故在朝也，則冢宰之任；為國，則矯直之政。立法之能，治家之材也，故在朝也，則司寇之任；為國，則公正之政。計策之能，術家之材也，故在朝也，則三孤之任；為國，則變化之政。人事之能，智意之材也，故在朝也，則冢宰之佐；為國，則諧合之政。行事之能，譴讓之材也，故在朝也，則司寇之佐；為國，則督責之政。權奇之能，伎倆之材也，故在朝也，則司空之任；為國，則藝事之政。司察之能，臧否之材也，故在朝也，則師氏之佐；為國，則刻削之政。威猛之能，豪傑之材也，故在朝也，則將帥之任；為國，則嚴厲之政。」

獻。以下有五項重點整理：

一、《太上感應篇續義》在「文本互文性」(intertextuality)上的具體呈現，俞樾引用儒家經典有 179 次為最多，在引史書的部分也有 71 次，引用諸子的部分也有 132 次，引用文集的部分也有 91 次。

二、「太上、司過之神、三台北斗神君、三尸神、竈神」——

(一)「太上」具備「位」、「德」、「時」，而《太上感應篇》中所指之「太上」則以「時」(時代)、「德」(道德)而言之，都是「至高無上」的。又俞氏引用《荀子》的「犯太上之禁」與「犯上之禁」，「犯太上之禁」中的「太」字是衍文，「犯上之禁」才是正確的。又認為在《太上感應篇》中，從「非義而動、背理而行」之下等皆屬「犯上之禁」，也是《荀子·君子》中的「流淫之行」、「怠慢之事」、「姦怪之俗」、「盜賊之罪」。

(二)「司過之神」(司命)——出自《禮記·祭法》中七祀之一的「司命」，是為司察小過的宮中小神，又主督察三命(受命、遭命、隨命)。又引《尚書·畢命》：「既歷三紀，世變風移。」《傳》曰：「十二年曰紀。」強調一紀為十二年。

(三)「三台北斗神君」——俞氏認為「三台」之名出自《周禮》中的「上台司命」，但與前文七祀之一的「司過之神」(司命)不同，此處所說的「上台司命」是「三台六星」之一而且是在人頭上之「天星」。此「三台六星」又接近北斗，故屬之「三台北斗神君」。另外，「能」與「台」二字同屬在《廣韻·哈(𠂔)》第十六中，「台」為「徒哀切」，「能」為「奴來切」。又《洪武正韻賸·六皆》中「臺」為「堂來切」，「能」為「湯來切」。

(四)「三尸神」——俞氏認為三尸之說在儒家經典中並未有所見，追溯三尸之說的最早根源應該是來自葛洪《神仙傳》中對於西漢成帝時之劉根的描述，以此證成三尸之說在西漢末時已有。

(五)「竈神」——俞氏認為竈神即是五祀之一，「司命也，中霤也，門也，行也，厲也。」「門、戶、中霤、竈、行也。」《禮記》鄭注。《周禮》與《左傳》五祀即是五官之神亦是五行之神，其中的火正祝融即是竈神。俞氏亦批判有人將竈神形容是一位有名字的美女，如《莊子·達生》以及段成式《酉陽雜俎》。

三、「文字上之說解」——如釋「毀人成『功』」，俞氏注引〈井〉〈彖傳〉之「汔至亦未繙井，未有成也。羸其瓶，是以凶也。」俞氏言〈彖傳〉與「未有成」，與今本不同，今本是為〈彖傳〉與「未有『功』」，雖說如此，但《爾雅·釋詁》：「功，成也」，文字不同，其義相同。又如釋「福『祿』隨之」，俞氏認為《毛詩·樛木》之「福履」即是「福祿」之義，確實以閩南語讀之，則「履」字音同於「祿」字。另《爾雅·釋詁》：「祿、祉、履、祓、祐，福也。」《爾雅·釋言》：「穀、履，祿也。履，禮也。」《說文》：「祿，福也。」《說文》：「福，祐也。」

《釋名·釋言語》：「福，富也。」「祿」與「福」又義同。

四、「句子大義通解」——如釋「忠孝友悌」，注引《白虎通義·三綱六紀》，是「君臣、父子、夫婦」與「諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友」，俞氏認為「三綱之中，君臣父子為重；六紀之中，兄弟為親」，且「人能盡忠孝友悌之實，則於三綱六紀，無不處之得宜，而百行固已備矣。」《禮記·冠義》亦曰「君臣正，父子親，長幼和，而后禮義立。」

五、「引《經》《史》《子》《集》以證經」——

（一）在注引《經》部方面，如釋「危人自安，減人自益」，俞氏特引《公羊傳·桓公 11 年》所言之「殺人以自生，亡人以自存，君子不為也」。

（二）在注引《史》部方面，如釋「心毒貌慈」，俞氏舉出唐代號稱「李貓」的李義甫與宋代號稱「笑面夜叉」的蔡元慶，均是笑裡藏刀或笑面虎之「心毒貌慈」的人，此皆非人耶。

（三）在注引《子》部方面，如釋「貪婪無厭」，以《莊子·逍遙遊》中的鷦鷯與偃鼠來比喻知足常樂之重要性，切莫貪多務得，如巴蛇吞象。又注引《莊子·盜跖》中的「平為福，有餘為害者，物莫不然，而財其甚者也。」又注引《禮記·曲禮上》中的「志不可滿，欲不可極」，但今本是為「敖不可長，欲不可從，志不可滿，樂不可極」，而非「欲不可極」。

（四）在注引《集》部方面，如釋「以私廢公」，注引東漢荀悅《申鑒·政體》，人絕不能有「私求」、「私費」、「私使」、「私惠」、「私怨」，會造成「傷清」、「傷制」、「傷義」、「傷正」、「傷德」。其中的「傷清」，俞氏可能誤寫成「傷情」。

參考書目

一、古代典籍

- 1.〔魏〕王弼注，〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》（北京：北京大學出版社，2000）。
- 2.〔西漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》（北京：北京大學出版社，2000）。
- 3.〔西漢〕毛亨、〔東漢〕鄭玄箋；〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》（北京：北京大學出版社，2000）。
- 4.〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，2000）。
- 5.〔東漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000）。
- 6.〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000）。
- 7.〔漢〕公羊壽傳，〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000）。
- 8.〔晉〕郭璞注，〔北宋〕邢昺疏：《爾雅注疏》（北京：北京大學出版社，2000）。
- 9.〔東漢〕趙岐注，〔北宋〕孫奭疏：《孟子注疏》（北京：北京大學出版社，2000）。
- 10.〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（高雄：高雄復文圖書出版社，2000）。
- 11.〔清〕俞樾：《太上感應篇續義》（上海：華東師範大學出版社，2012）。
- 12.〔清〕皮錫瑞：《經學歷史》（臺北：漢京文化事業有限公司，2004）。
- 13.〔清〕徐世昌等編；沈芝盈、梁運華點校：《清儒學案》（北京：中華書局，2008）。
- 14.〔漢〕劉邵著，劉君祖撰述：《人物志》（臺北市：金楓書局，1986）。
- 15.〔漢〕劉向著，楊以滢校：《說苑》（北京：中華書局，1985）。
- 16.〔漢〕劉晔著，袁孝政註：《劉子》（北京：中華書局，1985）。
- 17.〔漢〕荀悅著，〔明〕黃省曾註：《申鑒》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978）。
- 18.〔漢〕揚雄著，〔晉〕范望注：《太玄經》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978）。
- 19.〔元〕杜道堅：《文子續義》（北京：中華書局，1985）。
- 20.〔戰國〕列禦寇著，〔東晉〕張湛注：《列子》（北京：中華書局，1985）。
- 21.〔周〕鄧析：《鄧析子》（臺北：世界書局，1966）。
- 22.〔清〕王先慎：《韓非子集解》（臺北：成文書局，1980）。
- 23.〔宋〕陸游：《老學庵筆記》（北京：中華書局，1985）。
- 24.〔五代〕劉昫：《新校本舊唐書附索引》（臺北：鼎文書局，1979）。
- 25.〔南朝梁〕蕭子顯：《南齊書》（臺北：史學出版社，1974）。
- 26.〔北齊〕魏收：《魏書》（臺北：藝文印書館，1972）。

- 27.〔隋〕王通著，〔宋〕阮逸注：《中說》（臺北：廣文書局，1975）。
- 28.〔南朝梁〕孝元帝：《金樓子》（臺北：世界書局，1966）。
- 29.〔西漢〕劉向編訂，〔東漢〕高誘注：《戰國策》（北京：中華書局，1985）。
- 30.〔東漢〕王逸：《楚辭章句》（臺北：藝文印書館，1974）。
- 31.〔東漢〕班固：《白虎通義》（北京：中華書局，1985）。
- 32.〔東漢〕應劭撰，王利器校注：《風俗通義校注》（北京：中華書局，2010）。
- 33.〔東漢〕劉熙：《釋名》（北京：中華書局，1985）。
- 34.〔唐〕段成式：《酉陽雜俎》（臺北：漢京文化公司印行，1983）。
- 35.〔東漢〕王充：《論衡》（北京：中華書局，1985）。
- 36.〔元〕脫脫等：《宋史》（臺北：錦繡出版社，1992）。
- 37.〔東晉〕葛洪：《抱朴子》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978）。
- 38.〔清〕王聘珍撰，王文錦點校：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983）。

二、現代專書

- 1.羅雄飛：《俞樾的經學研究與經學研究風格》（成都：電子科技大學出版社，2014）。
- 2.曾昭旭：《俞曲園學記》（臺北：臺灣中華書局，1971）。
- 3.陳祖武：《晚清名儒年譜》（北京：北京圖書館出版社，2006）。
- 4.梁啟超：《清代學術概論》（臺北：臺灣商務印書館，2008）。
- 5.胡楚生：《清代學術史研究》（臺北：臺灣學生書局，1988）。
- 6.酒井忠夫：《中國善書研究》（南京：江蘇人民出版社，2010）。
- 7.鄭志明：《中國善書與宗教》（臺北：臺灣學生書局，1988）。
- 8.陳霞：《道教勸善書研究》（四川：巴蜀書社，1999）。
- 9.李剛：《勸善成仙—道教生命倫理》（臺北：大展出版社有限公司，2000）。
- 10.蕭登福：《道教與民俗》（臺北：文津出版社，2002）。
- 11.羅炳綿：《清代學術論集》（臺北：食貨出版社，1978）。
- 12.趙爾巽等撰：《清史稿列傳》（臺北：明文書局，1985）。
- 13.李剛：《勸善成仙：道教生命倫理》（成都：四川人民出版社，1994）。
- 14.周裕鐸：《中國古代闡釋學研究》（上海：復旦大學出版社，2019）。
- 15.樓宇烈：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992）。
- 16.王先謙：《荀子集解》（臺北：華正書局，1993）。
- 17.郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1997）。

三、學位論文

（一）博士論文

- 1.蕭淑惠：《俞樾《春秋》經傳研究》（高雄：國立高雄師範大學國文學系博士論文，2013）。
- 2.李香平：《俞樾《諸子平議》研究》（廣州：暨南大學漢語言文字學博士論文，2010）。
- 3.謝超凡：《俞樾諸子學與文學研究》（上海：華東師範大學中國語言文學博士論文，2007）。

（二）碩士論文

- 1.王儷珠：《〈太上感應篇〉在台流傳及其教學應用研究》（臺南：臺南大學國語文學系碩士學位論文，2013）。
- 2.李婷婷：《論〈太上感應篇〉「善」之意蘊》（上海：華東師範大學中國哲學系碩士論文，2013）。
- 3.廖仕閔：《〈太上感應篇〉研究》（彰化：國立彰化師範大學國文學系碩士論文，2015）。
- 4.劉佳芬：《俞樾《春在堂全書》中與日本漢文學者交往之研究》（高雄：國立高雄師範大學經學研究所碩士論文，2011）。
- 5.錢拓：《俞樾《群經平議》訓詁術語研究》（新北：輔仁大學中國文學系碩士論文，2007）。
- 6.呂丹妮：《俞樾《小戴禮記平議》商補》（杭州：杭州師範大學漢語言文字學碩士論文，2018）。
- 7.劉燕：《俞樾《群經平議》的校勘方法研究》（湖北：湖北師範大學漢語言文字學碩士論文，2017）。
- 8.王鶴：《俞樾《左傳平議》訓詁研究》（杭州：杭州師範大學漢語言文字學碩士論文，2017）。
- 9.賈婷：《俞樾《毛詩平議》訓詁研究》（杭州：杭州師範大學漢語言文字學碩士論文，2016）。
- 10.尹馨萍：《俞樾《古書疑義舉例》訓釋理念研究》（遼寧：渤海大學漢語言文字學碩士論文，2015）。
- 11.馬瑜：《俞樾《詩經》研究的成就及影響》（山西：山西大學中國古代文學碩士論文，2006）。

四、單篇論文

- 1.鄭志明：〈民間善書的形成與教化--以《太上感應篇》為例〉，《鵝湖》（新北：鵝湖月刊社，2011.04），頁 19-33。
- 2.蘇哲儀、邱一峰：〈道教勸善書的道德思想及其教化方式析探--以《太上感應篇》、《文昌帝君陰騭文》、《關聖帝君覺世真經》為例〉，《嶺東通識教育研究學刊》（臺中：嶺東科技大學通識教育中心出版，2010.02），頁 55-78。

- 3.謝君讚：〈「太上感應篇」宗教倫理思想初探〉，《中正大學中國文學研究所研究生論文集刊》（嘉義：中正大學中國文學研究所出版，2004.05），頁 143-158。
- 4.蕭登福：〈《太上感應篇》、《太微仙君功過格》等勸善書對佛教修持法門的影響〉，《人文社會學報》（臺中：國立臺中技術學院出版，2002.12），頁 51-69。
- 5.盧澤群：〈論宋人對民間宗教性刊物的態度--以善書「太上感應篇」為例〉，《中興史學》（臺中：國立中興大學歷史學系出版，2001.04），頁 63-75。
- 6.林耀椿：〈「太上感應篇」的社會教化功能〉，《國文天地》（臺北：國文天地雜誌社，1992.09），頁 50-52。
- 7.鄭志明：〈太上感應篇之倫理思想（下）〉，《鵝湖》（新北：鵝湖月刊社，1987.06），頁 43-46。
- 8.鄭志明：〈太上感應篇之倫理思想（上）〉，《鵝湖》（新北：鵝湖月刊社，1987.05），頁 42-47。
- 9.尚群忠：〈行善去惡論：《太上感應篇》的傳統道德智慧〉，《船山學刊》（湖南：湖南省社會科學界聯合會，2018.01）。
- 10.張慧中：〈從勸善書看道教道德倫理——以《太上感應篇》為例〉，《中國校外教育》（北京：中央教科所等出版，2018.01）。
- 11.趙玉玲：〈《太上感應篇》倫理思想的現實意義〉，《商丘師範學院學報》（河南：商丘師範學院出版，2016.08）。
- 12.鄭素貞：〈從道教勸善書探三教融合——對《太上感應篇》的研究〉，《商丘師範學院學報》（河南：商丘師範學院出版，2014.10）。
- 13.朱新屋：〈作而非述——從《太上感應篇注》看惠棟的學術取向〉，《蘇州科技學院學報（社會科學版）》（蘇州：蘇州科技大學出版，2012.05）。
- 14.劉潔：〈道教勸善思想的現代闡釋——以《太上感應篇》為例〉，《和田師範專科學校學報》（新疆：和田師範專科學校出版，2008.05）。
- 15.王其和：〈論俞樾的訓詁思想與方法〉，《山東師範大學學報（人文社會科學版）》（山東：山東師範大學出版，2008.01）。
- 16.楊緒敏：〈論晚清學界宗師俞樾的學術成就及影響〉，《河池學院學報》（廣西：河池學院出版，2007.04）。
- 17.盧康華：〈俞樾與詁經精舍〉，《南京曉莊學院學報》（南京：南京曉莊學院出版，2005.06）。
- 18.唐國平：〈「門秀三千」的經學大師俞樾〉，《蘇州教育學院學報》（江蘇：蘇州教育學院出版，1992.02）。
- 19.孫福喜：〈評俞樾對中國文獻學的貢獻〉，《西北第二民族學院學報（哲學社會科學版）》（寧夏：西北第二民族學院出版，1993.04）。
- 20.徐雁平：〈詁經精舍：從阮元到俞樾〉，《古典文獻研究》（南京：南京大學古典文獻研究所出

版，2007.10)。

21.黃家駿：〈論晚清俞樾與章太炎子學訓詁之進路〉，《經學研究集刊》（高雄：國立高雄師範大學經學研究所出版，2012.10），頁 181-204。

22.賴貴三：〈晚清名儒俞樾曲園易學析論〉，《孔孟學報》（臺北：中華民國孔孟學會出版，2012.09），頁 63-94。

23.石立善：〈清代儒學家與太上感應篇：惠棟太上感應篇箋注與俞樾太上感應篇續義比較考察〉，《華人民間信仰文化的傳播：第三屆世界華文文化學術研討會論文集》（臺北：唐山出版，2014.11），頁 36-51。

五、網路資源

1.臺灣博碩士論文知識加值系統 <https://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gswweb.cgi/login?o=dwebmge>。

2.臺灣期刊論文索引系統 <http://readopacl.ncl.edu.tw/nclJournal/index.jsp>。

3.中國期刊網 <http://cnki.sris.com.tw/kns55/brief/result.aspx?dbPrefix=CJFD>。

4.寒泉 <http://skqs.lib.ntnu.edu.tw/dragon/>。

5.百度百科 <https://baike.baidu.com/item/%E4%BF%9E%E6%A8%BE/118905>。

論莊子療癒思想中的行為治療法—— 以〈養生主〉的解讀為例

陳德和、高婷婷*

摘要

〈養生主〉為莊書內篇第三，全篇簡潔俐落，充分展現治療學之義涵，其中尤以〈庖丁解牛〉及〈秦失吊老聃〉二則寓言所含具之啟發教誨，更能予以深度掘發而有效表露行為治療之意義。西方現代心理學要角之一的“理性情緒行為療法”主張 ABCDE 理論，〈養生主〉實有與其相互呼應之處，蓋二者不約而同重視認知與行為之聯結，以及理性之實用價值，故頗有充分對話之空間與可能。〈養生主〉中，若〈庖丁解牛〉之言“以無厚入有間，恢恢乎其于游刃必有餘地矣”，若〈秦失吊老聃〉之言“安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之懸解”，如此之人生理想之證得，實皆有賴於自我之幡然來悟，以致虛守靜之工夫與智慧，溝通化解生命之障弊與執礙，凡此進路乃有如理性情緒行為療法之反對偏執、專斷、封閉之負面理念，企求自我之正向轉念而超越此窠臼，籍之得以免除情緒、態度及行為之障礙者。

關鍵字：莊子、養生主、心理學、治療、理情療法。

*南華大學生死學系哲學與生命教育碩士班教授
西北大學哲學院哲學系中國哲學專業碩士研究

The Behavioral Therapy of Zhuangzi—Taking the Analysis of "Yangshengzhu" for Instance

Chen Te-ho ; Gao Ting-ting*

Abstract

The third chapter of Zhuangzi's book, Yangshengzhu, which is clearly and fully expressed the meaning of therapeutic sedatives. Especially, "Paodingjieniu" and "Qinyidiaolaodan" these two fables of it are inspired and instructive, which is better to indicate its effects of behavioral therapy. In modern psychology, "Rational Emotion Behavior Therapy" advocates on ABCDE's theory. Both of it and Yangshengzhu focus on the connection of cognition and behavior and the practical value of logos, so that there should be a communication between them. In Yangshengzhu, "Paodingjieniu" and "Qinyidiaolaodan" believe that realizing ideals depends on their repentances and eliminating life obstacle in terms of Zhixushoujing. The therapy opposes bigoted, arbitrary, conservative and other negative concepts in order to strengthen the positive concepts and avoid the troubles from emotions, attitudes and behaviors.

Keywords: Zhuangzi; "Yangshengzhu" ; Psychology; Therapy ; REBT

* Professor of Philosophy of Life Education Master Class, Department Life and Death, Nanhua University
Master of Chinese Philosophy, Department of Philosophy, School of Philosophy, Northwest University

壹、前言

今本《莊子》總計三十三篇，分別為內篇七、外篇十五、雜篇十一，〈養生主〉乃屬於內篇中的第三篇，它應當是《莊子》全書中篇幅最短的作品，但在扼要精鍊的文字下，〈養生主〉所能表達的意義和道理，較諸其他各篇章絲毫不遜色，事實上正因為它言簡意賅的緣故，所以歷代以來特以〈養生主〉為文本所進行之詮釋已然十分熱絡，並且獲得相當豐碩的成果，今筆者不避續貂之譏，願意再為如此引人注目的文章，進行再一次的閱讀，並以新意涵的可能發現回饋文本，藉以豐富文本的意義。

在當代道家思想的研究中，關於老子和莊子思想的義理詮釋一直居於首要及必要的地位，其將兩位哲人的智慧主張當做是解除人間病痛、醫治世間疾苦的良方靈藥，此亦多有所聞，前輩學人如錢賓四先生、如程兆熊先生等即皆是說過，而袁保新先生、葉海煙先生、林安梧先生、高柏園先生也曾先後行文主張公開宣稱，老子、莊子的思想本當充分具足矯正的觀念而明顯具有治療學的意義與特色，學者先進們並且各依其思考依據和進路的不同，紛紛提出文化治療學、存有治療學、意義治療學等等的論調，若筆者於此亦心有戚戚焉，並且嘗以生命治療學形容之。

道家中之老子、莊子思想具有治療學的傾向或可能，當是持之有故、言之成理，筆者對此心悅而誠服，並以為道家老莊思想其做為一種教化人心、涵養人性、協調人際、安定人間的濟世主張，必當不離於行為實踐的要求與檢證，換句話說，道家老莊思想的治療學除了可以是文化治療學、存有治療學、生命治療學等等不同的判讀之外，其由於最後必將落實在生活世界的具體參與和行動中，所以還可以被形容是行為治療的有效方法。

行為治療一詞本是現代西方科學心理學首先提出者，廣義來說，現代西方的科學心理學往往也就是關於行為治療的學問與方法。依現代西方科學心理學之通意，所謂行為治療其主要目的乃在針對失常、反常、異常的個人情緒及其在社會中的不適當行為進行必須的診斷和醫治，以求其重新康復而得以如一般人過穩定生活並建立良好人際關係。

行為治療在現代西方各種面向的科學心理學中，已然是一個普遍被重視的概念和要求，若心理分析、行為科學、認知療法、存在主義、人本心理學等等學派皆不例外，彭鵬先生嘗以中國傳統之道家老莊思想和西方現代之各種面向的科學心理學其乃莫不有志一同的對於行為治療表示深切關懷，於是積極的集中論述且提出中西兩造之間對話交流的構想。

彭先生概以道家老莊思想之所重者莫過於安定人心之道，由此故能積極敞開理論觀念之大門而和現代西方之科學心理學進行交流、溝通和融合，於是在其所著《安心之道：心文化與心理學視域中的精神家園問題研究》一書，即闢有專章或專題進行兩者間必要的對話和討論，

¹如今筆者亦膽敢繼續做此嘗試，特從道家老莊治療學觀點進行《莊子·養生主》的解讀，並以行為治療為焦點，審視做為西方現代科學心理學要角之一的「理性情緒行為治療法」(rational emotive behavior therapy, REBT) 其與道家老莊思想的可能關連。又，在本文中為求敘述之方便，時或依照業界之一般習慣而將此「理性情緒行為治療法」簡稱為「理情療法」。

貳、〈養生主〉的治療學義涵

莊子內七篇若合而觀之，它可以是一個統之有宗、會之有元的具系統性完整結構，如果單獨就各篇來看，則會發現篇篇既是從不同側面來呼應此完整的義理結構，同時也自成其體系義例以具體而微展現莊子全幅的思想，莊子思想一如老子那樣，乃具有治療學義涵，內七篇合而論之固然如此，各各篇章獨立考察之也依然一樣，即以〈養生主〉的篇名為例，其有如筆者如已言，乃是既有養生為主、養生之主等意，而養乃調養、護持等意思，²可見它已然標示著治療學的特色，當然就其內容來看亦必是如此。

一、篇章結構的治療學顯示

治療是矯治而療癒，它包括了病痛的出現、病症的觀察、病因的確認、病狀的排除等一連串的過程，〈養生主〉的篇章結構即明白具有此全部過程的環節排列，由此可見其與治療學的符應關係。莊子的文章多具隱喻性的使用，神話、故事、寓言、典故等等兼而有之，並與論理和敘述交參使用且無固定之方式，此在〈養生主〉中也不例外。〈養生主〉起先是以一段議論性的文字將關切之義理和盤托出，接著分別用四則情節或長或短或詳或略的寓言故事繼續闡明相關的道理，由於是寓言故事的使用，所以能夠留下較大的詮釋空間，提供觀念的冒險家恣意的縱橫馳騁。

〈養生主〉開頭一段的義理性論述其實文字非常扼要簡約，其原文如下：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」在原文中首先出現的是「吾」，「吾」誠如王邦雄先生之所詮釋者，並不僅限於第一人稱的「我」而已，它其實泛指任何人之自己，

¹ 參見：彭鵬，《安心之道：心文化與心理學視域中的精神家園問題研究》，北京，中國社會科學出版社，2019年，頁199-221、頁231-256。

² 陳德和，〈從《莊子·養生主》論心靈的突破與生命的安頓〉，《鵝湖學誌》第44期，2010年6月，頁135-172。

³此若從心理治療的臨床進行而言，「吾」即是感覺病痛、出現病症而需要等待病因的確認以求病情之解除的當事人或來訪者。依莊子之意，你我他等任何人都有可能成為病人，所以莊子所提拱的這套治療的方法和治病的葯石，也當然是針對任何人而來。

莊子對於有病之人已然出現的情況反映是以「殆已」及「殆而已矣」做描述。「殆」是敗壞、毀壞；身心的敗壞、毀壞當然是不正常也不健康，不正常不健康不但令人不舒服，而且具有危險性。莊子如此之刻意用「殆」來陳述病人的苦痛，提醒和警告的意味十分明顯，莊子甚至又加重語氣說「殆而已矣」，那是警告的再警告、提醒的再提醒，因為世上一般人總是容易執迷不悟，並且往往雖經勸解卻依然我行我素而疏忽忠告，此乃猶如患病之人每每諱疾忌醫或常常掉以輕心，以致後來病人膏肓最終不可收拾，莊子於此心存不忍，是以再三強調病痛存在的事實，希望患者在受到提醒和警告之後，能夠及早尋求醫治。

病痛是「殆已」及「殆而已矣」，若考察其實際之症狀則在於「生也有涯而知也無涯」。「生也有涯」是指生命之有時而盡，就此而言任何人都免不了是在死亡的陰影中過日子，其憂心與焦慮之情可想而知，特別是戀生厭死之徒，其乃時時分別計較生死之利害得失，因此更加會是惶恐怖慄而不可終日。除了「生也有涯」的病症外，另外還有「知也無涯」的疾疾恙痛。「知也無涯」的「知」當如何解釋才較符合莊子思想，它可不可能就是指知識，如果是的話，莊子如此之不承認知識的存在意義也明白反對知識追求的正當性，他會不會成了反智論者，諸如此類都是值得關心的問題。

其實無論「知」和「識」在訓詁上一樣都有「了別」的意思，所謂「了別」指的是：能做清楚的分別而明白其所以然。能對事物進行了別的作用這是人的本事，然而在實際的生活當中，若「知」若「識」之能了別於物此當有勝義亦有劣義，若勝義之「知」自然是多多益善，反之劣義者應該完全避免，佛家唯識宗固有轉識成智之說，彼謂「識」之當轉即因其虛妄分別而屬劣義者，由「識」之超轉以成之成所作「智」、妙觀察「智」、平等性「智」、大圓鏡「智」等則為勝義諦，今莊子之以「知也無涯」為病，則此「知」之不可為勝義其亦可知矣，且劣義之知誠然不可有，是以老子和莊子都主張「不知」或「無知」，勝義之知則不可無，故老子《道德經·第三十三章》說：「自知者明」、「知足者富」，莊子在〈大宗師〉中肯定「真人」也肯定「真知」。⁴由上看來，莊子對於科學知識的態度是不明朗的，他的確未曾對科學知識做出積極

³ 王邦雄先生說：「這個吾雖是第一人稱，但事實上是指普天之下的每一個人；而且不光是普天之下，也是千古下來每一個人的共同命運。」王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，臺北市，臺灣商務印書館，2004年，頁1。

⁴ 關乎此義筆者以往曾有如是之表達：「真人之有知必是消解我執、開釋我識、肯定多元、容受異己者；真人因能無掉知的執著，亦即無執於一己之所知，故能有真知，是以真知亦可名之曰『無知』或『不知』也；相較之下，俗人自不同於真人之豁達，他昭昭察察的自以為有所知，甚至堅持己見並將它當做世間唯一的真理，殊不知如此獨斷的思維最容易造成不同意見間的對立和衝突，說它是小知小言

的反省並試圖建構之，但也不是正式的排斥或否認知識的存在，他在乎的是以無執之知為生命的安頓之道，所以不能斷然以為莊子是反智論者。

莊子在病痛病症的掌握與表達後，立即進一步做診察，他立即找出的根本原因就在於：**「以有涯隨無涯。」**「有涯」是有限，「無涯」則無窮，莊子蓋明白指出，人之不能於生命之有限中做越越性思考求其能超越此有限以證無限，亦復不能於劣義之「知」的不斷侵襲下毅然決然的斬斷或中止此侵襲，甚至還讓此劣義之「知」在有生之年恣意放縱氾濫，這般之浪擲、氾濫而不知幡然來悟，無疑就是生命所以敗壞而危險的最主要原因。當病因發現之後，莊子接著開出應驗的處方，此帖砭俗救世之靈丹良方即是：**「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經。」**至於它將產生的具體療效，也就是病痛解消、症狀解除之後，其具體的情況是：**「可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」**

以上對於〈養生主〉之原文並不曾多做解釋，有的也只是文字表面的一般理解而已，然而就從這些文字的實調和意調來說，⁵其已然呈現治療學的特色和傾向，蓋無論就痛痛的出現、病症的觀察、病因的確認、病藥的開列、病狀的根除等等缺一不可的治療學觀念〈養生主〉皆無不具備外，凡此治療學所常具之觀念，其前後相依相待、相衍相繼之「**知病而治病，治病而去病，去病而無病**」的關係和進程，⁶在〈養生主〉的表達方式上亦顯而易見，諸如此義，再再可以說明從治療學的思考以論證〈養生主〉內容及意義的合理性。

二、義理內容的治療學特色

莊子在內篇第二的〈齊物論〉曾說：**「人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？」**「芒」是「茫」的省文，所以「芒」洵非光耀反而是昏然不明的意思，「芒」也可以是「盲」的假借，傳統訓詁學上所謂的同音通假，這就是個例子，「盲」是盲目，眼不見為盲，因不見故難以辨認。

生命的昏茫或盲昧才引起莊子無奈的感歎，但如果只是感歎而已就不足以成一大家，其所思所想亦不足以擔當人間之教化，莊子除了感歎之外亦自有其成人成己之偉願，內篇之有〈大宗師〉、〈應帝王〉之說，〈天下〉之明「內聖外王」之道，諸如此義皆可證明莊學洵非離

亦宜也，視之為生命的大病痛更是一點都不為過。」陳德和，〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》第56期，2016年6月，頁43-80。

⁵ 傅偉勳先生曾於中國哲學研究的方法上提出「創造詮釋學」的構想，主張實謂、意謂、蘊謂、當謂、創謂等五個層階的方法進路及成果，筆者所謂之實謂及意謂乃依於此。參見：傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北市，東大圖書公司，1990年，頁9-10。

⁶ 筆者素來認為治療的進行乃是「**知病而治病，治病而去病，去病而無病**」的一連串過程和階段。參見：陳德和，〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》第56期，2016年6月，頁43-80。

世、遁世、逃世、避世、厭世、棄世之學，莊子之心亦非自利自度而已，如果從其思想乃具有治療學傾向而言，莊子之願在世而化世、化世而安世，理當是行走人間的懸壺濟世者，⁷關乎此義，今且根據〈養生主〉之文本以明白之。

莊子既感於人生之昏然盲昧而思有以超克之，可見昏然盲昧是負面的，昏然盲昧常使得生命的沉淪不應道、陷溺不應理而失其大自在，所以絕對是個大病痛，此一絕對的大病痛其實也就是德行智慧的糊塗和不通透，道家老莊的治療學即在破除此等生民常不能無之昏然盲昧，並由此尋得生命的解放與和樂。相對〈養生主〉的原文來看，人生的最大昏然盲昧就是完全解不開生命有限的命運，也完全不肯放下分別性的計較與執著，甚至等而次之者，世俗之人往往更是據此虛妄分別之識知不斷撓動有限之生命，無時無刻的執著於榮辱得失是非利害之分別計較，迫使青春虛度，白白浪費了寶貴的人生而已。

〈養生主〉對生命大病痛及症狀的指摘可說是一針見血，當然治病的處方莊子在〈養生主〉中也毫無吝嗇、毫不遲疑的開放出來，至於此金匱要略之處方的內容誠如上文所言就是：**「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經。」****「為善無近名，為惡無近刑」**歷來有各種不同訓解，若筆者則認為**「為善無近名，為惡無近刑」**當是無執於善、無執於惡而順乎自然以為之，是以亦無執於名與不名、刑與不刑之得失榮辱；筆者之解讀乃順承郭象《莊子注》所謂之：**「忘善惡而居中，任萬物之自為，悶然與至當為一，故刑名遠己而全理在身也。」**唯依此詮釋，方能清楚彰顯著道家老莊無執的智慧，也與後文之**「緣督以為經」**能夠相互呼應，蓋**「緣督以為經」**之文意乃等同於**「緣虛以為經」**，理由是：此句中之**「督」**本指人體中之督脈，以其不偏不頗且無阻無隔，因而能使營衛人命之氣動暢通流順，故莊子藉之以喻心齋之虛，⁸此心齋之虛即〈人間世〉所提及之：**「唯道集虛。虛者，心齋也。」****「緣督以為經」**意即以虛靜之態度為應世處世之常道，此虛靜與無執實乃發皇於老子，⁹並為莊子所慧命相續的人生哲理，且無論是虛靜或無執都是清通化解的工夫，亦即去病解蔽之救世良方。

至於何以需有此三句，此亦不難理解，蓋道家老莊虛靜無執之哲理終究不離於實踐智慧學之本色，其所闡揚之虛靜無執等觀念，本當具體展現為客觀之行動，若**「為善無近名，為惡無近刑」**即是此客觀化具體化之應世行為，惟此應世之行為必依內在之依據而顯，若內在之

⁷ 筆者亦曾說：「老莊思想是一套讓人願意放下放平、使人能夠解套解蔽的實踐智慧，它的淑世偉願是想為生命找出路、給人間求安定。老莊志不在建構而在消融；它要消除心靈的病痛、融化性情的瘀腫，使天地人我都能保合太和、安康宜寧。老莊如是的思想頗像是懸壺濟世的醫王。」王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市，國立空中大學，2007年，頁127-128。

⁸ 此說可由清朝郭慶藩《莊子集釋》中得其端倪，他說：「**船山雲：奇經八脈，以任督主呼吸之息，身前之中脈曰任，身後之中脈曰督。督者，居靜而不倚於左右，有脈之位而無形質。**」據此可知「督」是指督脈，莊子藉之以為不偏執之意，不偏執猶無執，無執即是自然，即是虛靜。

⁹ 老子《道德經》〈第十六章〉說：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。」〈第六十四章〉說：「為者敗之，執者失之。是以聖人無為故無敗，無執故無失。」

依據則是「緣督以為經」，是故必三句連讀方成完整之義理，且三句之連續出現，即是充分說明內外一如、表裡一致之有體有用的生命實踐。

解除病狀後的情形〈養生主〉形容是：「可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」此在告訴我們療癒的結果是有效達到身體的安康與健全，這包括：生活中無恙無病、生存獲得充分保障、生命足可延年益壽、頤養天年，諸如此類等等，筆者以為自然生命之善持而好轉這當然是一種幸福，如依〈養生主〉之意見，此幸福是因致虛守靜、無為無執之意志鍛鍊和人格修行而獲得的，換句話說是先有德而後隨之有福，是為「德福一致」或「福德合一」之圓滿實現。

自然生命的善持而好轉當然是值得慶幸的美事，若其背後所承載的意義更不能忽視。蓋人在世上果真能夠身康體健，從無疾病之困擾和威脅，日子過得久長而且安穩，如此這般相對高品質的日常起居生活，這何等令人稱羨，然而，萬一所重者全然只在乎自然生命的照顧，渾不知關鍵在境界德行的修持與證成，那顯然就不是道家中老莊思想的人物格調了，莊子曾說：「乘天地之正，而禦六氣之辯，以遊無窮。」（〈逍遙遊〉）又說：「天地與我並生，而萬物與我為一。」（〈齊物論〉）如此之高明體現乃具足德行之意義，又豈是僅止於自然生命之照料者所能悟、所能知、所能成而所能有。

依儒道佛三教之通義，境界德行之證得當然是修行實踐的結果，此境界德行亦必是人格典範成就之充足理由，若保身、全生、養親、盡年乃為工夫實踐之所得，據道家老莊思想之見，此亦當為聖人真人神人至人之圓融生命所必然含帶者，牟宗三先生曾說：「道家從心上做工夫，從性上得收穫。」¹⁰又說：「養生就是養性，道家說的養生就是養這個自然生命，這個自然生命原本沒有價值的意義，通過『養』以後，它便是最高價值的標準，因為它是合道的天趣盎然自由自在的生命。」¹¹保身、全生、養親、盡年當然是經由心上做致虛守靜的工夫而在自然生命的超轉上所得到的收穫、所顯示的結果，其真正之可貴亦在於此。

其實具體以論，無論保身、全生、養親或盡年都是不受傷害、沒有危險才可能達到的，而在道家老莊觀之，人之能不受傷害、沒有危險那只有從對立的不產生和衝突的不可能才是唯一的保證，¹²換句話說唯有相互之間保持尊重、彼此包容以此營造良性的交流才能保障和諧、保證共存共在共成共長共生共長的大自在，這對自我生命中之形神關係如此，其餘如自與他、我與物、人與天之關係亦復如此，至於對立的化解和衝突的避免，還是有賴於無執的智慧，亦

¹⁰ 牟宗三，《四因說演講錄》，臺北市，鵝湖出版社，1997年，頁88。

¹¹ 同前註。

¹² 老子《道德經·第五十章》說：「蓋聞善攝生者，陸行不遇兇虎，入軍不被甲兵；兇無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。夫何故？以其無死地。」此以種種危險之免除說明生命之安然無虞，而此能奈是由於能夠善自護持而使居於四戰之地，所謂善自護持當即是能以處下守柔謙沖寬貸之修養與態度為人處世，故乃營照天地人我之大和諧而得以不受任何之損傷也。

即是致虛守靜的體會和見證。

參、〈養生主〉的行為治療法

儒道佛三教是啟迪人心、教化人性、和諧人間的學問，它們一道同風特別強調修行上的見證和體會，且此完整的修行必然是誠於中而形於外；誠於中是求內在心靈之純粹，形於外是由具體行動的展現做內修成果的檢證，誠於中而形於外即是內外兼修、內外一如。若從道家老莊治療學立場觀之，一個完整的治療既包括心理的治療也包括行為的治療，內外之間並有其互為因果的關係，蓋價值觀的改變固然可以影響具體之為人處世的表現，相對的，行為的改變也可能影響心理而帶出不一樣的反省與思考。無獨有偶的，現代西方的科學心理學也如此這般的重視心理與行為的相互關係，今且以「理性情緒行為治療法」為例，根據莊子在〈養生主〉中所釋放出來的治療學義涵，探討它們之間的共法與不共法，討論的材料重點則在「庖丁解牛」和「秦失弔老聃」兩則寓言故事上。

一、技進於道的行為療法

「庖丁解牛」是〈養生主〉中出現的第一則寓言故事，它一開始就畫龍點睛的以「**技進於道**」一語道出文中所寓含的主要道理，此「**技進於道**」實即是故事中之庖丁他最後所以能夠成功的唯一依據，這同時也意味著庖丁他工夫成熟之後所呈現之行為的適當與有效，至於這個實際行動的成功無非是庖丁在他具體的操作中，因理念或信念的不斷修正而最後終於完成的，像這種因理念或信念的修正以矯治人的情緒、態度與行為，無獨有偶的也正是現代西方科學心理學中的「**理性情緒行為治療法**」所積極的主張和運用。

現代西方科學心理學中的「**理性情緒行為治療法**」通常又被簡稱為「**理情療法**」。「**理情療法**」它是上一個世紀六〇年代前後由美國的臨床心理治療醫師亞伯·艾里斯（Albert Ellis）博士所創立，艾里斯有他自己工作上長期累積的經驗和體會，他既不贊成心理分析學派之過度強調過往經驗與記憶其集結在下意識或潛意識中所產生的精神驅力與影響，同時也不認同人本心理學中之「**當事人中心主義**」之完全放任、完全不介入的自療性主張和運作，艾里斯特別強調治療師之「**理性**」的使用與功能，積極承認合理性之認知與論議在心理安頓和行為治療上不可或缺的必要性。

艾里斯在他所倡的理情療法中，其實自始至終都未曾就所謂的「**理性**」一詞，從哲學專業的態度上做過任何清楚而嚴謹的意義規定，惟就一般說來，理情療法既然屬於廣義的行為

科學之一，那麼它所主張的「**理性**」自當是合乎科學之要求而為具認知之性質者，質言之，理情療法中的「**理性**」應該即是「**理智**」或是「**知性**」，然而科學之所務本是實然的探索，凡應然所及之對象皆在科學研究中暫時存而不論，故是價值中立之態度，現在西方之科學心理學之不積極關心人之道德意識、宗教意識亦良有以也，只是現代西方科學心理學之做為行為的科學其原本即非純形式之科學，它乃有其現實生活上之效果要求及其檢證，此無疑能在「**實用主義**」大行其道的美國社會中，更加顯示它的主流性格，就此以言，艾裡斯的理情療法，其亦當不離於「**實用主義**」的背景而處心積慮留意「**理性**」在行為治療上之效用。

理性療法中所謂的「**理性**」，它通常是指合乎科學知識、合乎邏輯推理而且保證能夠達到或實現恰當、有效之要求者，至於此等合乎知識義與效用義之「**實用主義**」背景下的「**理性**」，理情療法認為其當具體展露之處，除了是內在的理念或信念外，同時也包括依於此理念或信念而後有之情緒、態度和行為。理情療法中如此這般意義下之「**理性**」，由於它強調知與行的必要關係和連結，以致非常容易使人連想起十八世紀德國哲學家康得（Immanuel Kant）所謂的「**理性的實踐表現**」或「**實踐理性**」，但其實二者並不相類屬，這從理情療法向來並不討論或關心康得所謂的意志自由，也不曾留意過意志為行為立法等等的道德問題，甚至刻意摒棄價值意識之觀念而將罪惡感、羞愧心等都只當成心理情緒來處理，凡此都可見其一斑。

李澤厚先生曾經提過「**實用理性**」的概念，¹³他說此「**實用理性**」本重視行為之合法則性的實踐，且具有明顯而充分的價值意識，是則與康得提出之「**實踐理性**」頗相類似，然而「**實用理性**」其實並不囿於倫理以言實踐，它同時也將現實的有用性視為真理成立之標準，換言之，它認定真理之所以為真理乃在於其能合乎功用和效果之要求，由此而言它和杜威之「**實用主義**」亦相彷彿，不過「**實用理性**」肯定天道、天理，肯定法則或規範性的必要存在，肯定神聖性在人格成就上的意義，此與「**實用主義**」之純以有用、無用為一切之判準，二者於此乃涇渭分明。¹⁴若艾裡斯理情療法中所謂之「**理性**」原本屬於「**實用主義**」背景下之觀念，其誠然不可視為康得所論述之「**實踐理性**」，它頂多只能以其同樣重視現實之實際效果，勉強與李澤厚先生所主張「**實用理性**」沾上一點關係罷了。

理情療法提出了著名的A B C理論，¹⁵A B C分別是哪三個英文字詞中的第一個字母，A

¹³ 李澤厚先生「**實用理性**」之說見於所著之《中國古代思想史論》一書中，他認為「**實用理性**」代表著中國傳統文化的精神與智慧，此「**實用理性**」具體表現為清醒、冷靜的理智態度，凡事不流於狂熱、不溺於偏頗，並且願以整體的、和諧的、有機的觀念看待天地人我的存在與關聯，「**實用理性**」重視從長遠的、系統的角度來客觀的考量思索和估量事事物物，而不重眼下的短暫的得失勝負成敗利害，「**實用理性**」更具有極端重視現實實用的特點，此特點尤其表現在傳統的兵、農、醫、藝四大領域中，就此而言它與「**實用主義**」自有交集或重疊地方，但不能相提並論。參見：李澤厚，《中國古代思想史論》，臺北市，東大圖書公司，1996年，頁25-29、頁179-180、頁341-343。

¹⁴ 參見：李澤厚，〈再談「**實用理性**」〉，《原道》第1輯，1994年10月，頁152-158。

¹⁵ 參見：Albert Ellis 著，盧靜芬（譯），《理性情緒行為治療——抗拒的處理》，臺北市，心理出版社，

是 Activating events，指誘發性的事件，也就是當事人在生活世界中所常面對的人事時地物等，B 為 Beliefs，是理念或信念，此乃當事人在他的遭遇後在思維中做出來的評價或解釋，C 為 Consequences，即結果，亦即是當事人基於他的理念或信念而具體表現出來的情緒、態度和行為。在艾裡斯 A B C 這個理論中，理情療法主張引發 C 的重要原因是 B 而不是 A，因為事實證明在相同的遭遇中，每一個人的具體反應其實都有他的不同之處，另外，如就個人本身之情況而言，縱使是在相同的情境中，先後反應出來的情緒、態度和行為，也可以是不一致的，由此可見 A 之做為如觸媒般的角色，它實際只誘發了 B 的形成而已，至於 C 的具體出現則全然是出自於 B 所做成的決定。

艾裡斯創立的理情療法於 A B C 理論提出之後，在實際運作上又加入了 D (Disputation) 「辯論」以及 E (Effects) 「效應」兩項，是為 A B C D E 的整套說詞和方法，而 D 的呈現正是理性的積極展露處，其具體內容除了是當事人和治療師之間在充分陳述時所必然出現的爭論評議外，更包括治療師基於理智的思維和科學的論證所產生之具說服性的主張或意見，理情療法和認知療法之間的近似關係也在這裡得到相當的證實，至於 D 的有效達成目的，這當然就是 E。

理情療法的基本主張在〈庖丁解牛〉的寓言中得到充分的證驗。在故事中必須被矯治的行為是「良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。」矯治後的成效則是「今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。」我們或可說此乃神庖和良庖、族庖之間的差異。庖丁剛開始其實和一般的屠夫並無兩樣，但後來他終於神乎其技，這種行為結果的改變，就他自己主觀態度上所顯露的莫過於從原初「始臣之解牛之時，所見無非全牛者」進化調整為「三年之後，未嘗見全牛也」，若其成功的關鍵處乃在於「以神遇而不以目視，官知止而神欲行。」換句話說，「所見無非全牛者」是有病之症狀，這種症狀的主要特徵莫過於物我之間的有對有別以及主客之際的有障有礙，至於致病的原因就在於他和牛之間的接觸是靠「目視」和「官知」，莊子在〈人間世〉中所謂的「聽之以耳」和「聽之以心」，應該與此「目視」、「官知」等義相通。

如果「目視」和「官知」是病痛之原因，那麼「不以目視」和「官知止」之「神遇」及「神欲行」顯然就是找到病因後的對症下藥，此「神遇」及「神欲行」乃猶如〈人間世〉所謂「聽之以氣。」蓋目視之所及是官能之有限，心知之所辨是計較之無窮，惟人如若能夠幡然而悟，將知此官能所及之有限實不足恃，將知此計較所辨之無窮更加不足取，於是轉而企求化解清除此不足恃與不足取之執礙而開啟通暢之意識，由之乃能彰顯「無為故無敗，無執故無失」(《道德經·第六十四章》)的神功妙用，凡此之修為不啻就是由內而外、由本而末以進行

一澈底之治療，經此療癒後乃能以無分別、無計較之心胸氣度面對天地萬物，從而開大門走大路，讓自己逍遙於無何有之鄉、彷徨於廣漠之野；像這種以無分別、無計較之心胸氣度面對天地萬物而無障無隔，正是「未嘗見全牛也」所隱喻的道理。莊子在〈人間世〉中固嘗對「聽之以氣」進一步說明是：「氣也者，虛而待物者也」，此與「未嘗見全牛也」一語所寄寓之義涵當若合符節，若其真切之教誨乃在乎證成物我之間融通和諧、主客之際無遮無蔽的大自在。

再者，寓言中的庖丁每天的工作就是要面對牛體而支解之，此乃譬喻著任何人時時刻刻都要面對複雜人間並求其獲得安頓，就在這個不可逃的命遇中，或者是安然過關，此如庖丁之能「依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然，枝經肯綮之未嘗，而況大軀乎！」或者是常受打擊而備感沮喪挫折，甚至是因而不蹶不振最終慘遭淘汰，若良庖、族庖等即為此等人生失敗的例子，如此情況若就理情療法之A B C理論以模擬之，凡所當支解之牛、亦即現實生活中之種種境遇，它即是誘使B之產生的A，而能不能體現「以神遇而不以目視，官知止而神欲行」的智慧或選擇，這顯然屬於B的領域或範圍，人於此如果能夠充分體現之，是即能夠不受制於官能知覺的有限使用亦不受困於心知定執的計較分別，從而開啟豁達清朗的心靈，用無為無執無障無隔的修持與肯認去面對自我，同時也與相同的心情與態度去面對一切，這無異如理情療法所謂之得到理性的信念，藉此即能成功恰當的、適宜的處世、應世、用世的態度及行為，換句話說，這就有好的或合理的結果、好的或合理的C出現，反之，如果不知在理念或信念上做合乎理性的調整，一味以對抗或征服的想法來面對現實的人間，那最終就只有自食惡果的不利下場了。

「庖丁解牛」的寓言故事當然有其意義和教誨，像文中所謂之「刀刀者無厚」，即是譬喻著無執虛靜之功夫磨鍊與境界養成，質言之，這就是化掉有為有執以清通自我生命之「無」的修養與智慧，這種修養智慧當然是德行的表現，也當然是合乎道的要求，牟宗三先生曾說：「道是理性而不是情感。」¹⁶又說：「虛一而靜的清明之心即是實踐理性。」¹⁷據此以言，無執與虛靜都是實踐理性下的意義，有此實踐理性下的工夫與境界，即能「以無厚入有間，恢恢乎其於遊刀必有餘地矣。」亦即是能夠排除自我中心之跋扈，解放本位思想之禁錮，化解意識型態之專斷，消融個人主義之驕奢，然後以無限高遠的精神空間，廣大無涯的心胸器度，尊重一切，包容一切，寬貸一切，肯定一切，共生共榮共生共長的協和於天地萬物，從容淡定的悠遊人間、逍遙人世，凡解牛之時的：「手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然響然，

¹⁶ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市，臺灣學生書局，1983年，頁26。牟先生又說：「孔子所講仁，乃至道家、佛家所講的，你雖然也可以說它滿足我們的情感，然而這個情感並不是感性的，它裡面就涵有理性（reason）。這個理性當然不是研究科學、邏輯、數學所表現的那個理性，但它也是理性。」牟宗三，《中國哲學十九講》，頁26。

¹⁷ 牟宗三，《圓善論》，臺北市，臺灣學生書局，1985年，頁264。

奏刀騞然，莫不中音，合於桑林之舞，乃中經首之會」，即是此生命大自在的比擬，凡解牛之成的：「動刀甚微，謦然已解，牛不知其死也，如土委地」，即是此大自在中之天地人我的大和諧。

理情療法主張：培養合乎理性之信念，藉以保證人人擁有恰當或適宜的情緒、態度與行為，由此共同營造健康和順的環境與生活。若「庖丁解牛」故事中庖丁之能技進於道，庖丁之能超克良庖、族庖之挫敗與傷害而顯其大自在，此誠然有與相似之之也，惟莊子之所寄喻者實又有其超越意識、神聖意識在，此則洵非理情療法之世俗情懷所能及也。

二、安時處順的行為療法

「庖丁解牛」的寓言故事是由庖丁本人現身說法，讓他同時扮演著當事者與治療師的雙重角色，並藉由個人親自的經歷，說明他在現實的生命情境中，如何警覺自己情緒、態度和行為的不恰當，如何超克一般人常犯之不理性的表現，如何使自己恢復該有的正常以過著有品質的生活，而在這一連串的努力中，將有執有為的負面信念轉化成無執無為的正向思維，無疑是治療成功的不二法門。至於在「秦失弔老聃」情節場景的設計中，則是另從不一樣的視野和議題來展現道家老莊思想無執之智慧，以及在「**知病而治病，治病而去病，去病而無病**」的治療學思考中，其與理情療法的相互發明之處。

面對親人或摯友的死亡這無疑是件痛苦又難堪的事，有些人甚且因而無法走出過度惆悵哀淒的陰影，以致引發嚴重的心理疾病，產生非常不良的後果，職此之故，如何於此無以或免的不幸遭遇之際之後，有效進行情緒管理及悲傷輔導，此乃刻不容緩的必要工作，而在「秦失弔老聃」的寓言故事中，最後所提出之「**安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之懸解**」的道理與結論，無非就是情緒之管理和悲傷之輔導的充分進行及其所獲得的具體療效。

在「秦失弔老聃」的寓言故事中，當老聃逝世後，在喪家之現場乃頻頻出現如秦失所實際觀察到之「**有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母**」的現象，這些悲不自已的老者及少者們，他們很有可能就是老聃生前所教導過之不同年齡層的弟子們，此時這群老少皆有的弟子們，正因為他們老師的過世而備感哀傷，其實這原本是人之常情，也是料想得到的事，然而問題就出在弟子們的「**不斂言而言，不斂哭而哭**」，因為如此這般正說明瞭他們已然處在負面情緒的巨大浪潮中久久無以自拔，但這恐將引發情緒崩潰的危機，蓋所謂「**不斂言而言**」是不知不覺的喃喃自語喋喋不休，「**不斂哭而哭**」則是一時悲從中來就不禁啜泣落淚或號啕大哭，像這種極其強烈反應的情況，如果持續太久當然就有引發情緒失衡或情緒障礙的可能，換句話說，情緒過度強烈反應從科學心理學的立場看來恐怕未必是恰當，因而必須預防性的予以

關心和治療。

相較於老聃弟子們喪師之痛的強烈情緒反應，身為老聃生前之摯友的秦失就完全不是這麼一回事，因為在弔唁之時，秦失頗出乎意料的只是輕描淡寫的「**三號**」而已，而且致意之後隨即離開喪家現場，這種幾近冷漠之不合常理的態度與行為，立刻讓同行去弔唁的自家弟子們感到十分困惑，於是在喪家之外不遠地方就忍不住急著要對老師提出問題，希望從老師的回答裡明白其中的道理。

秦失如此冷漠的反應，其實若就道家老莊思想而言，乃是理所當然而非常容易明白的，因為秦失以其無執之智慧，對生對死並不起分別計較，所以是生是死莫不皆能以平常心看待之，內在情緒因而平和穩定，行為表現也相對的從容鎮靜，莊子在〈大宗師〉說：「**古之真人，不知說生，不知惡死。其出不訢，其入不距。翛然而往，翛然而來而矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。是之謂不以心損道，不以人助天，是之謂真人。**」這種面對生死而不起好惡的豁達態度，正是秦失弔唁老聃之死時所具體呈現的，此外，莊子在〈大宗師〉又說：「**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。**」此語中的「**善**」當猶如老子《道德經·第八章》所謂：「**上善若水**」的「**善**」，¹⁸它在老莊思想的脈絡中就是無為無執的「**無**」，也就是清通化解的工夫及其所證得之虛一而靜的境界，據此以論，秦失弔老聃的「**三號而出**」其實並非冷漠，反而是致虛守靜的境界展露。

理情療法A B C D E的整套說詞和方法中，D是辯論，今見秦失在回答學生問題時，特批評老聃那群過度悲傷而情緒幾乎失控的學生們是「**遁天倍情，忘其所受**」，這就是理情療法中的D，當然辯論本是當事人和治療師相互進行的意見比賽，如今秦失並未直接和老聃的弟子們進行理念的交鋒和競爭，所以並不完全符合D的形式，然而秦失本是藉老聃弟子們的情緒失衡為例，教誨他自己的學生們，希望他們必須懂得在面臨相似的遭遇時要能做好情緒的管理以免失控，而學生們之所以會提出此問題來請教老師，正代表著他們原來並不以為老聃弟子們的「**老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母**」、「**不蘄言而言，不蘄哭而哭**」等等態度表現有何不當之處，它雖被秦失歸為「**遁天倍情，忘其所受**」的不當理念及行為，然而在秦失的弟子們眼中，其實這些反應並無任何異常的地方，換句話說，當有那麼一天秦失也過世時，做為秦失之弟子的他們，也會如同現今老聃弟子們的陷溺於巨大的情緒浪潮一般，由此可見秦失的弟子們原本就是屬於隱性的或非檯面上的病患，有朝一日他們也將會成為當事人，成為被治療的對象，據此以論，凡秦失弟子們的提問以及秦失向他弟子們的所做的輔導及回答，還是可以籠統歸為理情療法中的D，當然此D的進行之後，若秦失的弟子們能夠獲得啟

¹⁸ 老子《道德經·第八章》說：「**上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。**」凡文中所說的「**善**」意思應該都是一樣的，這裡的「**善**」其實就是「**道**」，也就是「**無**」。

發而從此得以在情緒、態度和行為上做一番洗滌與超轉，這即是辯論之後所達成的效應，亦即是E。

秦失對「遁天倍情，忘其所受」深深不以為然，那是因為它對於生死的執著而產生好惡分別、利害計較的不良行為及後果，唐朝的成玄英在他所著的《莊子疏》中關於此句的解釋是：「夫逃遁天理，倍加俗情。」成玄英是道士，也是道家重玄學的主要人物，因此他所雲之「天理」自非儒家義之生生不息的創造真幾，如從老子《道德經》中〈第二十五章〉所謂「道法自然」以及〈第三十七章〉中所言之「道常無為而無不為」合而比觀其義，此成玄英所說的「天理」當即是「道」、當即是「自然」，當即是「無為而無不為」，所以「遁天」乃意指逃離於天道、違失了自然，究其實就是拘泥於有為有執以致乖逆、違隔或失卻了無為故無失、無執故無敗的大智慧，如此之人生的錯誤選擇，當然是增益了人情的困擾，它同時也是背離或遺棄了真理，¹⁹蓋「倍情」的「倍」除了做「益多」來解外，亦可以根據同音通假的訓詁主張而當做是背棄的「背」，²⁰至於「倍情」的「情」則有如莊子在〈大宗師〉中所雲「夫道有情有信」的「情」，它是「實」的意思，所以「倍情」就是違背了自然、違背了真實、違背了人生所當有之無執的大智慧，也因為如此之違失與背棄，所以全然忘記了人之有生必有死因而不可拘陷於喜生厭死之分別計較的大道理，結果讓死亡的陰影常期縈繞在心頭，最後不免造成情緒的失衡和障礙，此乃有如老聃弟子們之所為所事者。

在「秦失弔老聃」的寓言故事中，秦失認為能夠以平常心看待生與死的信念此莫過於充分理解「適來，夫子時也；適去，夫子順也」的道理。原來生命猶如人生舞臺上的登場和退場，它從何而來、向何而去皆不可知，所以莊子在〈大宗師〉說：「不知所以生，不知所以死；不知孰先，不知孰後。」既不可知所以亦不必知，重要的是如何面對此有生必有死之實然而能泰然處之，這即是「適來」、「適去」的大本事，當然能以無執之信念或智慧看待生死時，喜生惡死的計較分別立即可以化解，如此則一切可平，一切可安，有此修為就不會出現「如哭其子」、「如哭其母」的情緒失衡，也不會發生「不薪言而言，不薪哭而哭」的情緒障礙。

理情療法主張人必須要有高挫折容忍的能耐（high frustration tolerance, HFT），如要達到這個訴求，除了盡量避免以偏概全的過度概括之外，凡事不走極端、不鑽牛角尖也很重要，於是像絕對要如何、必須要如何等等的念頭需得重新學會放鬆放輾，若對於行為人的評價既要僅就某事而論斷其相應行為的功過得失，也要拋開兩極化的思維而多一點的彈性考量，俾讓

¹⁹ 王邦雄先生說：「『倍』可以當『增益』解，故『倍情』是增益人情困擾之意，另可以當『背』解，意謂背離人間情理之常。」王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市，遠流出版事業公司，頁168。

²⁰ 宋代林希逸《莊子庸齋口義》解「遁天倍情」之「倍情」時說：「背棄其情實。倍與背同。」

更大的心思和情緒空間能夠釋放出來以任人徘徊、由人徜徉，²¹總而言之，絕對化的要求（demandingness）、過分概括化（overgeneralization）和糟糕至極（awflizing）等等都是不合理的信念或習性的主要特徵，²²它的直接後果是造成人的低挫折容忍度，使人產生行為的不恰當，所以我們應該努力遠離此窠臼以日益實現信念的合理性。

理情療法所提出之不合理信念的三項特徵，其實說穿了就是偏執、專斷與封閉，就秦失而論，人人唯有化解此偏執並藉之鬆動專斷而解放其封閉，如此才能免於情緒的失衡和障礙，可見理情療法之見地和道家老莊思想之無執的智慧實有異口同聲之處，至於老子在《道德經·第二十九章》說：「是以聖人去甚，去奢，去泰。」這與理情療法反對不合理信念的三個特徵，更可以說是直接相互呼應，若〈養生主〉「緣督以為經」之慧思，亦當不外於此也。

肆、結論

道家老莊思想素來就是從負面看人生，現實的人間在它的觀念中乃是充滿對立和衝突的是非之地，但道家老莊並不因此而絕望或悲觀，反而心生不捨而願以護持者之心態來矯治人間之病痛、安定人世之和諧，因而其乃具足療癒之思維而可被形容是治療學，學者間即因各人不同的研究進路與發現，或稱其為文化治療學、或存有治療學、或生命治療學等等，若筆者則是基於任何的治療皆不能免於實踐的要求，且此要求又必落實於具體之行為，是以根據既有之治療學的研究成果而進一步試論其行為治療法的意義面向。

本文之論行為治療法，特將道家老莊思想和現代西方之科學心理學相提並論之，詮釋的文本是莊子內七篇中第三篇的〈養生主〉，交談的對象則是現代西方科學心理學要角之一的「理性情緒行為治療法」，此一心理治療法素來又被簡稱為「理情療法」，它是由具備豐富之臨床經驗的美國心理醫師亞伯·艾里斯博士在 20 世紀的六 0 年代所提出的，「理情療法」因為認定適當的情緒、態度和行為必當是源於合理性的信念，因而大力主張「理性」對於良好信念之養成的重要性，像如此之強調和重視知與行之連結的思維傾向，其和重實踐性之儒道佛三教義理固然不必同調，但亦當有相互發明者在。

莊子〈養生主〉是篇精鍊簡潔的文章，並且具有清楚之治療學意涵，凡治療學中所謂病痛之發現、病症之找尋、病因之診斷、病藥之提供和病情之解除等等，〈養生主〉中皆有清楚之呈現和明白之表達，至於醫護進行時所常見之「知病而治病，治病而去病，去病而無病」的

²¹ 艾里斯說：「放棄絕對化的『應該』與『必須』，就給了自己一個較有彈性的選擇：遵守、放棄，還是做某些妥協。……理情行為治療幫助他們在想法、情緒和行為上能較有調性，不那麼一成不變。」Albert Ellis 著，盧靜芬（譯），《理性情緒行為治療——抗拒的處理》，頁 290。

²² 參見：錢銘怡，《心理諮詢與心理治療》，北京，北京大學出版社，1994 年，頁 237-238。

前後關係和遞相發展，〈養生主〉更是完整的和盤托出，若具體言之，莊子在〈養生主〉中所批露的人間大病痛莫過於生命的危殆，病症就是生命無調的浪擲虛耗以及昏然盲昧中不斷產生的分別計較，病因則在於好之過甚而執著既深且重，病藥則以清通化解為尚，致虛守靜乃是當中最有效果之良方，病情之解除則清楚表現在自然生命的健康與長壽上，且此生命的健康與長壽不失為人生之幸福，道家老莊思想中「德福一致」或「福德合一」的圓善最高善，由此亦可見得一斑。

莊子〈養生主〉誠然具足療癒性的思維，至於其中所蘊含的行為治療法則可以從文中的寓言故事情節窺知一二、得出端倪，特別是文中「庖丁解牛」和「秦失弔老聃」這兩則篇幅較長者能提無較大的空間和線索以進行推敲，若「庖丁解牛」中庖丁之能技進於道、之能恢恢乎遊刃而有餘，這就是因為他能了悟有執之有礙，如「**良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也**」等等即是此失敗之例子，因而改用無執無對之智慧以通暢生命、自在人間，此即是「**彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣**」的成功示範，這就具體反應了理情療法A B C理論的真實性。「秦失弔老聃」的情節中則強調情緒管理和悲傷輔導的不可或缺，特別是在面對生死議題時尤其重要，而其關鍵仍在於化解有執以顯無為故無敗、無執故無失的圓融與自在，凡「**適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之懸解**」之說，即為此義理之宣示，無獨有偶的，理情療法原本就反對偏執、專斷與封閉，並以此為不合理信念及行為的淵藪，由此益加可見道家老莊思想中的行為治療法，相較之於理情療法確實有其相似法門的存在。

道家中之老莊思想其做為生命的學問或實踐的智慧，自有它豐富而殊勝的教誨及義理，現代西方的科學心理學要角之一的「理性情緒行為治療法」亦有其自家的理論和見地，如今兩者間卻一道同風的表現出安頓人心、安穩人為的現實關懷，因此在行為治療上，無論道家老莊思想或理情療法從來都念茲在茲而絲毫不敢掉以輕心，其所以能有對話之可能當是緣於此義，然二者實又有諸多懸殊之處，例如就終極之關懷而論，道家老莊思想體道證德之發心發願實為理情療法所不能言、亦無以望其項背者，即以現實之關懷言，道家老莊思想之求人生之和樂、人際之和順、人世之和諧、人群之和睦等，其所思所想所為皆有一價值理序之觀念為內在之依據，理情療法則純以實用與否為適當與不適當之分別，諸如此類之差異皆歷歷在目而不容否認，然而一時間頗難以詳盡其義，若欲再仔細分辨，則俟之來日可矣。

參考書目

一、古典文獻（依時代先後排序）

- [1]先秦·老子，《老子》，《老子引得》本，臺北市，南嶽出版社，1982 年。
- [2]先秦·莊子，《莊子》，《莊子引得》本，臺北市，南嶽出版社，1982 年。
- [3]唐·成玄英，《莊子注疏》，北京市，中華書局，2011 年。
- [3]宋·林希逸，《莊子膚齋口義》，臺北市，鴻道文化事業公司，1971 年。
- [4]清·郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市，臺灣學生書局，1989 年。

二、現代學者著作（依姓氏筆劃排序）

- [1]王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，臺北市，臺灣商務印書館，2004 年。
- [2]王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市，國立空中大學，2007 年。
- [3]王邦雄，《莊子內七篇·外秋水、雜天下的現代解讀》，臺北市，遠流出版事業公司，2010 年。
- [4]牟宗三，《四因說演講錄》，臺北市，鵝湖出版社，1997 年。
- [5]牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市，臺灣學生書局，1983 年。
- [6]牟宗三，《圓善論》，臺北市，臺灣學生書局，1985 年。
- [7]李澤厚，《中國古代思想史論》，臺北市，東大圖書公司，1996 年。
- [8]李澤厚，〈再談「實用理性」〉，《原道》第 1 輯，1994 年 10 月，頁 152-158。
- [9]陳德和，〈從《莊子·養生主》論心靈的突破與生命的安頓〉，《鵝湖學誌》第 44 期，2010 年 6 月，頁 135-172。
- [10]陳德和，〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》第 56 期，2016 年 6 月，頁 43-80。
- [11]傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北市，東大圖書公司，1990 年。
- [12]彭鵬，《安心之道：心文化與心理學視域中的精神家園問題研究》，北京市，中國社會科學出版社。
- [13]錢銘怡，《心理諮詢與心理治療》，北京市，北京大學出版社，1994 年。
- [14]Albert Ellis 著，盧靜芬（譯），《理性情緒行為治療——抗拒的處理》，臺北市，心理出版社，2005 年。

儒家慎獨說的詮解——以劉蕺山慎獨說為主軸

黃照惠*

摘要

從先秦時期之〈中庸〉、〈大學〉論慎獨，至宋明理學大家劉蕺山，以慎獨工夫為其一生進德修業之要，慎獨義理的發展，亦隨之而成為一由外顯而漸內密於心之工夫論。此慎獨義理思想的演變和內化工夫之過程，是本文欲探討的問題之一。蕺山生於宋明理學發展之末，以其所著〈易衍〉而發展出「性宗慎獨」與「心宗慎獨」之理路，順此進路而開展出慎獨學與慎獨工夫之儒家實踐之道，故「性宗慎獨」與「心宗慎獨」為本文探討的重點之二。最後，再以蕺山晚年所著之《人譜·證人要旨》中的「六事功課」，來延伸蕺山慎獨學與慎獨工夫之實踐要義。蕺山不僅是宋明理學大家之一，亦以其一生躬身之實踐，體證儒家慎獨學之精要，此乃知行合一之典範，實不愧為吾輩效法之先賢。

關鍵詞：慎獨、性宗、心宗、劉蕺山、工夫論。

* 國立中興大學中國文學研究所博士生

The Interpretation for Being treasure oneself in solitude (shen du) of Confucian——On the Being treasure oneself in solitude of Liu Jishan

Haung Chiao-Hui*

Abstract

In the period of Pre-Chin, Being treasure oneself in solitude expound in The Great Learning and The Mean. Liu Jishan, scholar of Sung and Ming Confucianism, keep mind cultivation by Being treasure oneself in solitude for whole life, by the time being, Gongfu of Being treasure oneself in solitude become taking the explicit back to the implicit. One discussions of this studies is focus on the process of implied change for Being treasure oneself in solitude.

The book of Yi Yan by Liu Jishan, he developed the Being treasure oneself in solitude by heart and human nature, another discussions of this studies is the practice way of Gongfu of Being treasure oneself in solitude .

Finally, The book of Renpu•Zheng Ren Yao Zhi by Liu Jishan, the“six essential practices ”extends the meaning for practice way of Gongfu of Being treasure oneself in solitude. Liu Jishan is an important scholar in Sung and Ming Confucianism, and he practiced Being treasure oneself in solitude by whole life, his spirit of the unity of theory and practice will be our teacher.

Keywords: Being treasure oneself in solitude 、 Liu Jishan 、 heart 、 human nature 、 Gongfu

* Ph.D, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University

壹、前言

生命的學問首重實踐，自孔子以降，歷代聖哲莫不以道德修養立定生命。蕺山會通陸象山、王陽明的心性之學，上承論孟的傳統精神，下貫宋明理學之儒家精髓，¹以嚴密篤實的慎獨工夫，統貫其一生之道德實踐。弟子黃宗羲以「從嚴厲清苦之中，發為光風霽月」之風骨稱其師；牟宗三先生以「以心著性，歸顯於密」²言其慎獨工夫之自成一格。

從事典籍的探索和研究，可以文字的訓詁考證著手，亦可從上下文的脈絡義涵進行多層次的結構義理分析，但最重要的是如何將學問落實於人生之進德修業而能學以致用，此方是做學問的終極目的。所以儒家思想的工夫論是本章欲探索的主要議題之一。本文擬從《禮記》中之〈大學〉、〈中庸〉對「慎獨」不同的解釋，分別加以詮釋說明，以「儒家慎獨說」的多方解讀和蕺山「慎獨義理工夫論」之結合，來探討儒家從先秦經漢唐，至宋明理學家乃至近代學者對「慎獨」的不同詮釋。文中主要以宋明儒者中「慎獨」工夫論之代表人物——劉蕺山為探討主軸，討論其對「慎獨工夫」與心體、性體之會統融貫之詮釋，以及「慎獨」工夫落實於道德實踐之探討。透過蕺山對慎獨工夫的躬身體證實踐，證明儒家學說實乃一可實踐證成並具經世致用之價值意義的真實學問，這是二千多年來，宋明理學家在儒學發展過程中的卓越成就，也是儒家思想發展的重要里程碑。

貳、對〈中庸〉慎獨之討論

〈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。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。³

¹牟宗三先生云：「蕺山與胡五峰為同一義理間架，此蓋承『北宋初三家之由〈中庸〉、《易傳》回歸于《論》、《孟》』而來者。此一承之而來乃必然者。先由〈中庸〉、《易傳》回歸于《論》、《孟》（回歸至明道而圓），故繼之必有以《論》、《孟》來形著〈中庸〉與《易傳》者。胡五峰是南宋初期直接承北宋三家而言形著者；劉蕺山則是經過陸、王之特尊《論》、《孟》，而由歸顯于密，再言此形著者。」參見：牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：台灣學生書局，1979年），頁457-458。

²牟宗三先生云：「蓋王學者顯教也。凡心學皆顯教。若無真實工夫以貞定得住，稍有偏差，便流於此（玄虛而蕩，情識而肆）人病。……良知為一圓瑩之純動用，而無所謂隱曲者，此即所謂『顯』。……若依象山的話頭說，即是『當惻隱自會惻隱』。這是一條鞭地順『本心即理』之本心為一呈現而說，故為顯教也。……（蕺山）重開一學路者，即是『歸顯於密』，即，將心學之顯教歸于慎獨之密教是也。」本文擬討論於頁11。參見：牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：台灣學生書局，1979年），頁451-453。

³[漢]鄭玄注，[唐]孔穎達等疏：《十三經注疏》本《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1995年），頁879。

依據〈中庸〉所云，天命下貫於人為性，⁴人一生只要率此天命所降之尊貴本性，進德業修，⁵常保其天爵，⁶即是君子修德之道。君子應常依此道而不可須臾離也，即使於人所不睹、不聞之地，甚或人所不知之隱、微之處亦要戒慎。超越之形上本體的天道性命，下貫於人性為「仁義忠信，樂善不倦」之本質，人本此至善的道德本心而行，孟子謂之為修天爵。⁷人只要率此稟天之性修道即是依至道而行。後因環境的差異或蔽於感官慾望而導致行為的差池偏頗，再回歸道德本心之意志而修行是聖賢教化的本意和根本方法。道既為天命下貫於人之性，人依天道而行，所行自然能與道彌合，此乃因道所具有之普遍恆常之超越性所致，使人能依天爵盡性而能無不合乎天道。儒家聖學之修養，在盡己之性而達於天人感應、天人合一之境，故有德的君子即使獨處於人所不睹、不聞之地，亦要以戒慎恐懼的行持工夫，期能合於無所不在之道。而此處由「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」到「莫見乎隱，莫顯乎微」，逐步由外顯的行為規範進而慎之於心之隱、微處，亦即探源心之意念之初發處，此有由外而內之修養工夫之進程，故〈中庸〉之慎獨義，含攝君子獨處於室的戒慎恐懼義，亦有謹慎其內心所初發之意念義。

漢代鄭玄注慎獨之意云：

⁴楊祖漢先生云：「從中庸後半部引詩經『維天之命於穆不已』之句來說天，又以『誠』為天之道，可知中庸所說的天，是指使一切存在能成為存在的天道而言。天道生生不已，使一切存在能發育生成，使宇宙的生化能持續而不斷滅。故中庸所說的天，是指形而上的實體、創造原理及生化原理，而不是指自然之天，亦不是意味人格神的上帝。這形而上的道體實體，是生化的根源，是一切存在的最高規律，而其本身亦是在不已不息地創造活動著的。」參見：楊祖漢：《中庸義理疏解》（臺北：鵝湖月刊雜誌社，1983年），頁16-17。

⁵牟宗三先生云：「〈中庸〉之普言『天命』，乃承《詩·大雅》：『維天之命，於穆不已』之將天命轉為流行之命，所謂『天命流行之體』，吾所謂『形而上之實體』者而言之。其流行於人而命於人，而人能受之，即為人之『性』，是即為『天命之謂性』。其流行於物而命於物，而物不能受之而為性，則於此只好說『天命之謂在』。『同謂之命』，即程朱所謂『同體』也。……人能推而能實有此天命流行之體以為己性，則就其為性之為先天而定然的言，亦即等於天所命也。是則天命之流行於人而命於人不獨命人之存在，而且命以超越的義理當然之性也。物不能推，則物即不能實有天所命者以為己性，結果物只有物質結構之性、情性、或本能之性，而不能有『道德的創造性』之性，是則就此性言，物既不能吸納而實有之，天對之亦即無所命也。然其個體之存在仍是天命流行之體之所實現(生化)，此亦是『天命』也。此則天只命其有個體之存在，而不能命其有『道德的創造性』之性也。」參見：牟宗三：《心體與性體(一)》（臺北：正中書局，2006年），頁234。

⁶《孟子·告子章句(上)》孟子曰：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵，既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」參見：朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖月刊雜誌社，1998年），頁336。

⁷同注6。

慎獨者，慎其閒居之所為。小人於隱者動作言語，自以為不見睹，不見聞，則必肆盡其情也。若有佔(覘)聽之者，是為顯見，甚於眾人之中為之。⁸

依鄭注之意，所謂「慎其獨」當為「謹慎於其獨處、閒居時之行為」。鄭注將人所不睹、人所不聞之隱微處釋為閒居、獨處之意。戴璉璋先生表示，這種恭謹自持，不愧暗室的傳統，一直是漢、唐之間學界理解「慎獨」的主要依據。⁹在此階段，儒家學者們還是將君子的道德修養，作一內外的主客體之區分，所有的行為表現和修養都要恭謹自持，彷彿於暗室中有鬼神臨在，時時不可鬆懈怠忽，以此提醒君子的修養，應合於〈中庸〉之「道不可須臾離也，可離非道也」之中心思想。¹⁰以戒慎恐懼的心來行持外在的行為規範，使行為舉止片刻不離於道，做為君子之修養工夫。

又宋代理學家朱熹〈中庸章句〉云：

獨者，人所不知而已所獨知之地也。言幽暗之中，細微之事，跡雖未行而幾則已動，人雖不知而已獨知之，則是天下之事無有著見明顯而過於此者。是以君子既常戒懼，而於此尤加謹焉，所以遏人欲於將萌，而不使其滋長於隱微之中，以至離道之遠也。¹¹

到宋明理學的階段，朱子已將「獨」釋為「人所不知而已所獨知之地」，更進一步的說明為「跡雖未行而幾則已動」，「跡」為外在的行為，而「幾」乃發於意念將萌之幽微處，朱子所戒慎的「幾」，較漢、唐時期的無欺於暗室的戒慎乎「若有覘聽之者」，著重於心地的修養工夫。

然而朱子仍將〈中庸〉之「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」與「君子慎其獨」看成兩件事，《朱子語類》中云：

「戒慎」一節，當分為兩事，「戒慎不睹，恐懼不聞」，如言「聽於無聲，視於無形」，是防之於未然，以全其體；「慎獨」是察之於將然，以審其幾。¹²

可知朱子在修養工夫上仍有其內外之分，戒慎、恐懼為防範外在行為之未然，而慎獨為內審於心地之幾，在向度上朱子還是有所細分，相對於其作用上亦有所區別。防範行為之未然讓君子符合修道之行為，為儒家君子進德修業之率天性之義命，此之謂可以全其體，亦即

⁸.[漢]鄭玄注，[唐]孔穎達等疏：《十三經注疏》本《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1995年），頁890。

⁹戴璉璋：〈儒家慎獨說的解讀〉，《中國文哲研究期刊》2003年第23期，頁218。

¹⁰戴璉璋：〈儒家慎獨說的解讀〉，《中國文哲研究期刊》2003年第23期，頁219。

¹¹朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁18。

¹².[宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年，第4冊，卷62〈中庸〉），頁1502。

「存天理之本然」，合於天命，意即〈中庸〉之「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」；而審其幾則是在心地上做工夫，著重於內在省察之細微工夫，是遏意念於將萌之隱微處，具克己的工夫論意味。戴璉璋先生表示，同樣是宋明理學家的陽明和蕺山，卻認為朱熹此種分法過於支離，陽明將存天理之本然與遏人之將萌的工夫視為一，謂之為「致良知」，他認為此天理自然明覺之心，即是天理本然之本體，一體無二，沒有分別。陽明所指的是，面對無事時的未然是獨知的這念心，面對遏意念將萌的也是獨知的同一念心，沒有分別。¹³陽明的這種認知，將慎獨的心知作用與儒家克己的工夫論做更上一層的緊密結合，此種結合將心的意識活動更回歸其本，使心的活動與性、命、天合。使儒者將學問直接應用、體證於進德修業，即是落實實踐的工夫。亦即不再瑣碎地分內外或靜存遏萌的二階段修養，而以致良知為一體的工夫，此說讓性、天命與心做更緊密的結合，秉承天命的純良知即是遏意念於將萌之隱微處之良知，亦是用心作克己工夫的良知，將天道、性與心作一貫通。

劉蕺山肯定陽明的觀點，而對朱子慎獨說提出批評：

（朱子）仍以慎獨為動而省察邊事，前此另有一項靜存工夫。近日陽明先生始目之為支離，專提「致良知」三字為教法，而曰：「良知只是獨知時。」又曰：「惟精是惟一工夫，博文是約禮工夫，致知是誠意工夫，明善是誠身工夫。」可謂心學獨窺一源。¹⁴

蕺山將對外的動態察覺防範或對內體悟將萌的靜存工夫，歸本於陽明的致良知，所謂「良知只是獨知時」。又強調討論此獨知應與工夫論緊密結合，不只將朱子支離的內外、動靜之分歸於心學一源，亦將慎獨說導入工夫論之主要方向。所以蕺山認為：

獨之外別無本體，慎獨之外別無工夫。¹⁵

這「獨體」既是道體，也是性體、心體：道所不睹不聞處，正獨知之地也。¹⁶

蕺山認為獨體既是道體，也是性體、心體。這些工夫密不可分，遏人欲於將萌即存於此獨體中，以工夫來統攝朱子之支離分解，¹⁷是慎獨定義之至與工夫嚴密之極。牟宗三先生對此提

¹³戴璉璋先生指出：「陽明、蕺山的慎獨說，其所以與朱子有別，主要原因是彼此對於『心』的體證各自不同。在陽明、蕺山，心、性、天是一。」參見：戴璉璋：〈儒家慎獨說的解讀〉，《中國文哲研究期刊》2003年第23期，頁221。

¹⁴戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集二》（臺北：中央研究院中國文史哲所籌備處，1996年），頁353。

¹⁵戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集二》（臺北：中央研究院中國文史哲所籌備處，1996年），頁352。

¹⁶戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集二》（臺北：中央研究院中國文史哲所籌備處，1996年），頁351。

¹⁷楊祖漢先生云：「蕺山於此處言明本體正當處，只是個天理，而工夫正當處，只是存天理。如此言天

出分判云：

最真實的洞見實在那最後不可以分合言而總歸是一也。此中有一獨特之機竅。……心性之所以能總歸是一者，因劉蕺山所說之心不是朱子所說之形而下的「氣之靈」之心，乃是「意根最微」之意與良知之知。除繼承陸、王所說之心外，復特標出作為「心之所存」之意，此種心乃是超越的道德的自由自律之真心，而非與理為二之格物窮理之心（認知意義的心）；又，其所言之性，亦不是朱子「性即理」之性，即作為「只是理」之性，只存有而不活動之性，乃是本「於穆不已」而言之性，乃是「即存有即活動」之性，其內容與自心體而說者完全相同，不過一是客觀而形式地說，一是主觀而具體地說，故兩者既顯形著之關係以及自覺與超自覺之關係，復能不可以分合言而總歸是一也。若如朱子所了解之心與理(性)則不能是一也。¹⁸

此說明蕺山所說之心體並非朱熹形而下之心，非知識心，亦非與理為二之格物窮理之心（認知意義的心）。此種心是「意根最微」之意與良知之知，具本體根源義之心，此心為「超越性的」、「根源於道德之本的」、「具自由而不欲違逆於良知本心意志的」、「本於道德根源而出之本善之自律」、「無妄無雜」之真心。又說明蕺山所言之性亦非朱熹「性即理」之性、非其作為「只是理」之性、非只存有而不活動之性，亦即非只是客觀存在之性，而是承載天道剛健不息而能以創生不已之德，下貫於天地萬物的活潑之性，牟先生謂之為動靜皆存之「即存有即活動」之性。而蕺山於此言心體，以其超越的道德的自由自律之真心的特質能與「於穆不已」之天道性命合而不分，乃是即工夫即天理的真實洞見。從性體方面說是客觀而形式地說，從心體方面說乃是主觀而具體地說，為自覺與超自覺之形著關係，如一體的二面而不可以分，故言「總歸是一」。當心體的自覺提起時，即是與超越之性體與道體契合時；而超自覺的性體時時即而不離於自覺之心體，故能於心體之活動中見性。在慎獨工夫作用時，心體與性體即展現其相即相依，不一不異之特質。

牟宗三先生又以劉蕺山於〈易衍·第七章〉所云之「天非人不盡，性非心不體」¹⁹說明之：

理，是強調天理之為一至善、實有。而工夫，即是保任此至善之本體。若能存天理，便更無人欲，此即蕺山重視的誠意慎獨之工夫，亦即是所謂『認定本體做工夫』也。」參見：楊祖漢：〈從劉蕺山對王陽明的批評看蕺山學的特色〉，《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998年），頁45-46。

¹⁸ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：台灣學生書局，1979年），頁455。

¹⁹ 戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集二》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），頁160。

盡者充盡而實現之之謂，體者體驗體現而體證之之謂。「天非人不盡」者，亦即天若離開人能即無以充盡而實現之者。「性非心不體」者，亦即性體若離開心體即無以體驗體現而體證之者。……心與性之關係乃是一形著之關係，亦是一自覺與超自覺之關係。²⁰

牟先生說明：天不離人，性不離心之理。透過人的體驗、體現而體證才能充盡實現天道：而心的體驗、體現和體證亦能真實呈顯並證存天道下貫於人之性命。所以人為天道性命之載體，而天道性命為心之根源。天道透過人行為道德的實現才能彰顯；而性體需透過心體的體驗、體現才能證存之。亦即透過心的自覺而體現證存超自覺的天道性命，故心體與性體合而不分總歸於一。蕺山的慎獨工夫以陽明致良知為其本，再進一步攝歸心體的作用與天道超越之性體密合。牟先生又云：

性體之具體而真實的內容與意義盡在心體中見，心體即足以彰著之。若非然者，則性體即只有客觀而形式的意義，其具體而真實的意義不可見。是以在形著關係中，性體要逐步主觀化，內在化。然在自覺與超自覺之關係中，則心體之主觀活動亦步步要融攝於超越之性體中，而得其客觀之貞定——通過其形著作用而性體內在化主觀化即是心體之超越化與客觀化，即因此而得其客觀之貞定。²¹

如此說明更能彰顯蕺山的論點。蕺山所謂之獨體，既是道體也是性體、心體，而其統會的關鍵在工夫之修養。人要承天命之性體內在化而提升主觀的修養境界，讓心體的修養工夫能步步融攝於超越的性體中，使心與超越的天道性命合一，亦即陽明之良知能融通於心性之間而無所窒礙。牟先生謂蕺山之慎獨工夫為「以心著性，歸顯於密」，²²乃是將心體的顯復攝歸於性體之密的一門工夫。故明陽明與蕺山所論之心、性、天是一。而其歸之於密的關鍵處，在心體的主觀境界的超越體證和實踐，能契合於「維天之命，於穆不已」之天道性命的修養工夫之體現。

參、對〈大學〉慎獨之討論

〈大學〉云：

所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色。此之謂自謙，故君子必慎其獨也。小人閒居為不善，無所不至，見君子而後厭然，揜其不善，而著其善。人之視己如見其肺

²⁰ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：台灣學生書局，1979年），頁453。

²¹ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：台灣學生書局，1979年），頁454。

²² 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：台灣學生書局，1979年），頁458。

肝然，則何益矣？此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎！」富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。²³

在《禮記》中，鄭注與孔疏〈大學〉、〈中庸〉之慎獨義並無二致。而朱熹〈大學章句〉云：

獨者，人所不知而己所獨知之地也。言欲自脩者知為善以去其惡，則當實用其力，而禁止其自欺。使其惡惡則如惡惡臭，好善則如好好色，皆務決去，而求必得之，以自快足於己，不可徒苟且以徇外而為人也。然其實與不實，蓋有他人所不及知而己獨知之者，故必謹之於此以審其幾焉。……此言小人陰為不善，而陽欲揜之，則是非不知善之當為與惡之當去也。但不能實用其力以至此耳。然欲揜其惡而卒不可揜，欲詐為善而卒不可詐，則亦何益之有哉！此君子所以重以為戒，而必謹其獨也。²⁴

朱子還是從所發之外顯行為來約束、探討君子之「獨」，將此「獨」視為人所不知之地，所以務決修善去惡之為，以免終至揜惡而不可揜，詐善而不可欺之境。戴璉璋先生說明：朱子將審其幾的工夫落實在為善去惡之意是否能夠「誠」，即是否「實用其力」上。並認為慎獨工夫對「誠意」來說只是輔助性工具，真正具有決定性的主要工夫乃在於「致知」。²⁵在朱熹看來致知是誠意之本，慎獨是誠意之助，當致知則意已誠七八分，而恐於隱微獨處之時尚不能誠實其意，故此時需慎獨的工夫以落實致知之實是實非。所以朱熹的心目中：「致吾之知，在即物而窮其理。」總是一切工夫的首要。所以無論是在〈中庸〉或〈大學〉，格物窮理以存天理之本然是在慎獨工夫之前不可少的。²⁶在朱熹的修養論中，格、致、誠、正的次第工夫是循序漸進的過程，而慎獨工夫是此一工夫進程的輔助性工具，並非主要的工夫論。此點蕺山與朱子的看法不同，蕺山云：

慎獨也者，人以為誠意之功，而不知即格致之功也。人以為格致之功，而不知即明明德於天下遞先之功也。〈大學〉之道，一言以蔽之，曰慎獨而已矣。²⁷

蕺山對自己的見解有一段相當詳盡的論述，他認為：

²³ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達等疏：《十三經注疏》本《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1995年），頁983。

²⁴ 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁7。

²⁵ 朱熹：《四書章句集注》右傳之六章。釋誠意云：「經曰：『欲誠其意，先致其知。』又曰：『知至而后意誠。』蓋心體之明有所未盡，則其所發必有不能實用其力，而苟焉以自欺者。」朱熹《四書章句集注》（臺北：鵝湖月刊雜誌社，1998年），頁8。

²⁶ 戴璉璋：〈儒家慎獨說的解讀〉，《中國文哲研究期刊》，2003年第23期，頁223。

²⁷ 戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集一》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996年），頁762。

隱微之地，是名曰獨。其為何物乎？本無一物之中而物物具焉。此至善之所統會也。致知在格物，格此而已。獨者物之本，而慎獨者格之始事也。²⁸

戴山於「本無一物之中而物物具焉」中，指出道的超越義和實現性。道為萬物之本源，以其形而上的超越性，故能無私地創生、含藏天地萬物，令萬物生生不息，所以道為至善之統會；又說明隱微之獨體靜極能感，與天道合一，故為物之本，亦為君子修養所慎之第一事。依「本無一物」而言其「格」字，有解消、無私之義；依「物物具焉」而言其「格」字，有創生之義。戴山以道之無私而生化萬物之德說明「獨體」靜寂能與天地相應，故以為君子修養應慎之於格物之始，則能涵攝道體之一切善的根源。此獨體上徹於形而上之本體，具有「本無一物之中而物物具焉」的特質。就「本無一物」而言，「獨體」具性體、道體之根源義與至善至純之性；就「物物具焉」而言，「獨體」在心體的作用下展現其剛健創生義。又「天非人不盡，性非心不體」，性體即在心體中體現，心體亦超越融攝於天性之道，二者互攝互融，相即相依。²⁹故戴山云：「獨體之外別無本體」。戴山依據慎獨的體證而會通其核心義理，將致知、格物與慎獨工夫做一緊密結合，³⁰以獨體為心性的根源，此獨體上承天道浩浩其德之所本具的朗朗清明，故以「本無一物」名之；此獨體承天道肫肫其仁，³¹具生生不已的創生義，故能「物物具焉」。慎獨工夫以心性與天道密合，故能在慎獨中徹源地同時圓滿格物致知之功。戴山將慎獨工夫和〈大學〉中格致心法合為至善之統會，這是相當密實的心地工夫論，將心的工夫推於至微至隱之地，且內密於君子之天道性命，將天道之本體，與君子上承天道所具之性體，與人之心體緊密結合，充分落實發揚儒家工夫論之中心精神。牟先生說道：

²⁸ 戴建璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集一》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996年），頁761。

²⁹ 陳立驥云：「就『性』與『心』的關係來說，則戴山依然是反對以『分解的思路』，而主張用『辯證的思路』，來看待它們之關係的。他反對將『性』、『心』二分，反對將它們視為兩種異層異質的存在(有)，也反對在『心』之前、之上或之外，有所謂的『性』可獨立自存的說法。他認為：『心』、『性』根本就是渾然一體而斷不可分的，『性』只不過是『心之性』與『心之理』，只不過是實存的心自身的條理、性能、本性或特性罷了！它仍是以『心』為先決條件的，同時與『心』只是一個，它們可說是同指而異名的。因此『性』之與『心』，乃是『一體之兩名』，而非『兩物(存在存有)而兩體』也。」參見：陳立驥：《劉戴山哲學思想研究》，臺南：國立成功大學，2003年，頁160。

³⁰ 孫寶琛云：「歷代學者解說格物，頗多分歧。例如對格字解說，程朱釋格為至，王陽明釋格為正，湛甘泉釋格為通，王心齊釋格為格式，黃南山釋格為合格之合，可說眾說不一。……明儒湛甘泉說：『體認天理即格物。』他對格物此一解說，極其切當，他又說：『靜是格物工夫。』（上引皆見《甘泉學案》）其實敬也是慎獨的吃緊工夫，因為格物工夫貫徹八條目活動的全部歷程，在誠意階段上說，格物就是慎獨，在正心修身階段上說，格物就是致其情或通其情，其餘階段皆離不開格物工夫。因此我們不妨像湛甘泉說：『慎獨格物其實一也。』」參見：孫寶琛：〈格物致知與慎獨〉，《中華文化復興月刊》第21卷第12期，1988年12月，頁41。

³¹ 《中庸·第三十二章》中云：「唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？」參見：楊祖漢：《中庸義理疏解》（臺北：鵝湖月刊雜誌社，1983年），頁164。

誠者使其不實而有自欺者純歸于實而無一毫自欺者之謂。及其歸于實而無自欺，則即轉為超越層純善之意，亦即無意之意。在此，說意為心之所存、淵然有定向、意根最微、誠體本天……等等，皆無不可。³²

當「誠」貞定於無纖毫之自欺而純歸于實時，乃轉為超越層純善之意，亦即心之意無自欺之至誠處，能與天道純善之道德本心應合，故謂之為超越之純善。至誠而無纖毫之自欺正是蕺山慎獨工夫之所在。蕺山所謂意根之微，即為此超越之純善，如何回歸、慎持此獨體之純善，而能契合於天道超越義之純然與無私創生之德，是君子修養之第一事。

牟先生又云：

蕺山已將意與念分開矣，將〈大學〉之意提升至超越層，定為「心之所存之主」，而非視為受感性影響的「心之所發」之念也。如此界定之「誠意」，誠之功首先在格致，此則從「知」說；其次在「慎獨」，此則從行說。只有戒慎恐懼於獨居閒居之時，而無一毫之自欺，此誠體始真能時時呈現。因此，此誠體亦曰「獨體」，即獨時不自欺不瞞昧所呈現之真實無妄之體也。此種功夫當然極其凝斂，極其寧靜。故姚希孟稱其有「一種退藏微密之妙，從深根寧靜中證入」。吾謂之為「歸顯於密」。³³

牟先生在此清楚的分判出蕺山所謂之「意根之微」，為超越層上之「心之所存之主」，並區分其意和念之差別。蕺山之「意」為格致與慎獨在知行合一之嚴密工夫下，誠體或謂之獨體之真實無妄之朗朗呈現，不同於受感官影響之妄念。這細微的獨體意根，在戒慎恐懼、獨居閒居而無一絲毫之自欺瞞昧時，方能以其至誠而自覺超越之心體與超越而至純至善之性體合而為一。於此，君子以誠意慎獨心體之功，內密於純善之性體。這是極其凝斂，極其寧靜的工夫，君子必於意根之微處、獨體處收斂其雜妄，於其意發之初幾處，時時以戒慎恐懼之心意工夫謹持之，³⁴故姚希孟美之，有「一種退藏微密之妙，從深根寧靜中證入」之說，以其工夫至於至微至密故。蕺山以其慎獨工夫為主靜立極之究竟，此處亦是蕺山所認為慎獨工夫之用力處，故即為其所云之「致知在格物，格此而已。獨者物之本，而慎獨者格之始事也。」之深意。

蕺山又云：

³² 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：台灣學生書局，1979年），頁466。

³³ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：台灣學生書局，1979年），頁479。

³⁴ 楊祖漢先生云：「謹慎地持守著此深微的意根，不夾雜絲毫的人欲，使其作生命之定盤針，這便是誠意。蕺山此說，是很深微的。這是他經過真實體會而說的工夫。此誠是從生命的深根上作的工夫，人必須有極深刻的內省，極真誠地面對自己，才可能證此好善惡惡的『真實的自我』。若能在此處用功，誠然是『此處圓滿無處不圓滿』。」參見：《劉蕺山學術思想論集·從劉蕺山對王陽明的批評看蕺山學的特色》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998年），頁57-58。

〈中庸〉之慎獨，與〈大學〉之慎獨不同。〈中庸〉從不睹不聞說來；〈大學〉從意根上說來。「獨」是虛位，從性體看來，則曰莫現莫隱，是思慮未起，鬼神莫知時也。從心體看來，則曰十目十手，是思慮既起，吾心獨知時也。然性體即在心體中看出。³⁵聖學之要只在慎獨。獨者靜之神、動之機也。動而無妄曰靜，慎之至也，是謂主靜立極。³⁶

〈中庸〉與〈大學〉雖從不同的角度契入慎獨，但「獨」是個虛位，於內具靜寂之性而能契合於性體之「思慮未起，鬼神莫知時也」；亦可彰顯於心體之作用於「思慮既起，吾心獨知時也」，所以稱獨體為「靜之神、動之機」。虛則能無在無不在，故能通性體與心體，為靜之神；虛則能無形而無不形，故能應化無方，為動之幾。靜寂則能感能合，故能上密天道與心性，動時無雜妄，即是與靜一如而無異。依蕺山之論，若至誠置心於一處，慎此獨體而常保其寂然之本性，則無論動靜皆可內密於性體本體之道源，外可合於心之所即之處，使耳目感官之思與一切行為舉止，於動中亦能持此主靜立極之慎獨工夫而貫之，不離於獨，則即使於動中，亦得靜寂所發之神機也，此其為動而無妄存真與動中亦能見性之深義。³⁷故其體獨之靜有二義：其一為與寂然「性體」密合之虛靜之獨；其二為與純然無妄之「心體」密合以發用之初幾之獨。以獨體虛靜之德，上承至善至純之天道而內密於心性，以獨體之發用會統於其內、外動靜，而無論動、靜皆能如其天、性、心之本然而無所逾，為蕺山慎獨工夫之真實實踐義，故蕺山云：「獨之外別無本體，慎獨之外別無工夫。」³⁸此慎獨工夫可謂能上承於天，下達於人的天人合德之修養工夫。

而蕺山又云：

君子之為學也，非能藏身而不動，杜口而不言，絕天下之耳目而不與交也。終日言，而其所以言者人不得而聞也，自聞而已矣；終日動，而其所以動者人不可得而見也，自見

³⁵戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集二》（臺北：中央研究院中國文史哲所籌備處，1996年），頁448。

³⁶戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集二》（臺北：中央研究院中國文史哲所籌備處，1996年），頁424。

³⁷劉錦賢先生云：「劉蕺山於〈大學〉、〈中庸〉二者『慎獨』之義皆有深刻之體會，要學者在起心動念之隱微處照察，以『化念歸心』，去妄存真；且『就本心明處一決』，以遷善改過。如是『起戒於微』，方能完吾純善無惡之『天心』。」參見：劉錦賢：《儒家保身觀與成德之教》（臺北：樂學書局有限公司，2003年），頁8。

³⁸戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集二》（臺北：中央研究院中國文史哲所籌備處，1996年），頁352。

而已矣。自聞自見者，自知者也。吾求之自焉，使此心常知、常定、常靜、常安、常慮而常得，慎之至也。³⁹

蕺山再加以說明動而無妄為靜，為慎之至理。除內密於天道性命之工夫外，蕺山亦將君子終日之「視、聽、言、動」⁴⁰之修養工夫，落實於「自聞、自見、自知」之地，一切求之於己，將心的工夫由外復歸於內，由他收斂於自。如此積深的慎獨工夫，還能得其常知止之覺，進而得常止之定，由常定而得其靜，由常靜而進其安，常安後之慮才是具有正面意義的意念思慮。如此，必可得〈大學〉「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。」⁴¹之篤實工夫，此乃慎獨工夫中動而無妄為靜、為慎之至的延伸作用，所以蕺山認為慎獨工夫為其「始」、為能「統其至善」的首要工夫。君子為學、進德修業，終日不離視聽言動，孔子對顏淵講「克己復禮為仁」⁴²，克己復禮是復返義、回返內心之格、致、誠正，慎而能統貫於一切意念、行為之視、聽、言、動處；又說「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」⁴³，這是徹底而全面的內省工夫。依蕺山之義，君子謹慎於一切視、聽、言、動之自發與初發處，將慎獨工夫與心的活動緊密結合，以天道性命至善至純之德，透過君子之慎獨功夫，使之契合一切禮義規範之視聽言動，僅一慎獨工夫即能致之矣。將所學用於修身之道，謹慎其一切視聽言動之獨，使聖言量用於自身工夫之實踐。今蕺山將孔聖人之言與慎獨工夫義做一結合，並賦予其全新的意義，更能普遍落實君子的日常修養之道。蕺山又云：

慎則無所不慎矣。始求之好惡之機，得吾誠焉，所以慎之於意也；因求之喜、怒、哀、樂之發，得吾正焉，所以慎之於心也；又求之親愛、賤惡、畏敬、哀矜、赦情之所之，得吾修焉，所以慎之於身也；又求之孝、弟、慈，得吾齊焉，所以慎之於家也；又求之事君、事長、使眾，得吾治焉，所以慎之於國也；又求之民好、民惡，明明德於天下焉，所以慎之於天下也。而實天下而本於國，本於家，本於身，本於心，本於意，本於知，合於物，乃所以為慎獨也。⁴⁴

³⁹戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集一》（臺北：中央研究院中國文史哲所籌備處，1996年），頁761。

⁴⁰參見《論語·顏淵第十二》顏淵問仁子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」[宋]朱熹：《四書章句集註·大學章句》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁131-132。

⁴¹[宋]朱熹：《四書章句集註·大學章句》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁3。

⁴²同註腳39。

⁴³同註腳39。

⁴⁴戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集一》（臺北：中央研究院中國文史哲所籌備處，1996年），頁761-762。

前面已論獨乃一虛體，統會心、性、天，以達心體能充盡底體現承天道之性命。於此蕺山更將慎獨作用於心體起用之誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下之道，工夫由內之「格、致、誠、正」往外擴充至「修、齊、治、平」，一切都在一個「慎」字，「慎」之工夫能將「獨」內密於「格、致、誠、正」之隱微處，亦能外達於「修、齊、治、平」之大同盛世。而「慎」的根本在「獨」，也就是「慎獨」工夫是君子初發於一切、肇始於一切的根基。「所謂誠其意者，毋自欺也」⁴⁵，不能以外在偽裝來掩蓋心之惡念，因君子視己之一切意念，歷歷明白，無所隱遁，惟有誠實面對自己的意念，時時正心誠意，才能自然而然地「誠於中，形於外」⁴⁶。誠就是不欺騙自己，內心若能坦蕩蕩，外在自然如光風霽月般清明。以慎獨工夫內密心、性、命於一，所秉之道為至善至純的天道，為能結合格、致、誠、正之功，此為「誠於中」最極致的內在工夫；再以此工夫流行施化於修、齊、治、平之道，為「形於外」之極致之聖賢之道。蕺山先生所謂之「物物具焉」，是要透過日積月累之「無所不慎」的踐履工夫，才會一一外顯於修身、齊家、治國、平天下，意即此慎獨工夫可內密於心性之體，更可上承於天道本體、而下達於民。蕺山在此做了一個徹底而全面性的論述，將本體、性體與心體，依據慎獨的體證和透過工夫之實踐而統合會通。這是儒家思想自先秦以來，特別著重於工夫論開展的極致發揚與體現，也為儒學開展出更具超越一層境界之新境地，是宋明理學家超越的全新成就。

蕺山的弟子黃宗羲認為，蕺山的這一會通，並非順文解字，乃是有其躬身實踐的體證。他說：「非先生身體而力行之，又何以知未發之中即誠意之真體段。」⁴⁷，慎獨工夫的身體力行，是蕺山成就其一生學問的關鍵。黃梨洲云：

先生宗旨為「慎獨」。始從主敬入門，中年專用慎獨工夫。慎則敬，敬則誠。晚年愈精微，愈平實。本體只是些子，工夫只是些子，仍不分此為本體，彼為工夫，亦并無這些子可指，合於無聲無臭之本然。從嚴厲清苦之中，發為光風霽月，消息動靜，步步實歷而見。⁴⁸

這段敘述讓我們了解，慎獨對蕺山而言，是鎔鑄一生的生命和精力來實踐體證之生命的

⁴⁵ 參見《禮記·大學》：「所謂誠其意者：毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也！小人閒居為不善，無所不至，見君子而后厭然，揜其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。曾子曰：『十目所視，十手所指，其嚴乎！』富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。」[宋]朱熹：《四書章句集註·大學章句》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁7。

⁴⁶ 同註腳44。

⁴⁷ 戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集五》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996年），頁49。

⁴⁸ 戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集五》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996年），頁45-46。

學問。他從主敬入門，以敬、誠來落實慎獨工夫，將此一門工夫履踐得踏踏實實，將慎獨工夫熟練到精微細密，不僅沒有妄念夾雜其中，甚至於內於外、於上於下、於動於靜都沒有分別地合於無聲無臭之本然，以密實的慎獨工夫使性體、心體與道體於日常生活中與視、聽、言、動，修、齊、治、平合而為一。不只自誠於中，並能形之於外，日常生活中之一舉一動皆見其自惕之嚴厲清苦，並外發而為光風霽月之德，而能做到「誠於中，形於外」之真實工夫。戴璉璋先生指出：蕺山由工夫以證知本體，由本體而開展工夫。於是，從「嚴厲清苦之中，發為光風霽月」。蕺山的造詣，為儒家慎獨學奠定了卓越的典範。⁴⁹蕺山一生的成就，著實依據慎獨的體證而會通其核心義理，並以此精微平實的一念工夫而致全體之圓滿具足，實為儒家慎獨學之典範。

肆、牟宗三先生論蕺山之「性宗慎獨」與「心宗慎獨」

牟先生根據蕺山所著之〈易衍〉之第六章與第七章所述，將蕺山慎獨工夫分為「性宗慎獨」與「心宗慎獨」。〈易衍·第六章〉云「性宗慎獨」：

君子仰觀於天而得先天之《易》焉。「維天之命，於穆不已」，蓋曰天之所以為天也。

「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，此慎獨之說也。至哉獨乎！隱乎，微乎，穆穆乎不已者乎！蓋曰心之所以為心也，則心一天也。獨體不息之中而一元常運，喜怒哀樂四氣周流。存此之謂中，發此之謂和，陰陽之象也。四氣一陰陽也，陰陽一獨也，「其為物不貳，則其生物也不測。」故中為天下之大本，而和為天下之達道。「及其至也，察乎天地。」至隱至微，至顯至見也。故曰「體用一原，顯微無間」，君子所以必慎其獨也。此性宗也。⁵⁰

君子仰觀穆穆乎不已之天行而躬省效法，上承天道性命之德，而下合於其隱微而凝斂寧靜之獨體，使將天道生生不息之創生活動，常存於中而能一元常運，甚而以中和之道發之於喜怒哀樂之四氣周流，此所承、所貫、所存、所發皆是秉於同一道體、性體，此內存之天德亦可稱其為內存於君子之意根之微的一獨也。故稱「其為物不貳，則其生物也不測」，第一：「其」為天人合一之德；第二：「其」具心體起用之創生之德，意即秉天之一體、一獨之性而生化天地萬物，亦是體用一原、即體即用之意。⁵¹而以其獨之至微而能至天地萬物之至顯，故君子豈

⁴⁹參見：戴璉璋：〈儒家慎獨說的解讀〉，《中國文哲研究期刊》，2003年第23期，頁225-226。

⁵⁰戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集二》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996年），頁160。

⁵¹陳美玲云：「從他（蕺山）對『獨體』或是『慎獨』的論述，可以看出他的哲學性格是無分心內、心外，

能不慎其獨。此乃以心著性而論慎獨之功也。牟先生云：

由此而言性宗之慎獨，戒慎恐懼於不睹不聞之獨時而呈現性體也。於獨時呈現性體，故此性體亦曰「獨體」。……統天地萬物而言曰「天」，即道體也。……對個體而言，則曰性體。性體與道體，立名之分際有異，而其內容的意義則一也。……說此「隱乎，微乎，穆穆乎不已者乎」之性體乃是分解地顯體以言之，然此性體不空懸，必與「喜怒哀樂四氣周流」為一體而運，此是具體地融即地言之；而喜怒哀樂亦是自其自然者而言，故亦屬於性宗也。⁵²

這是蕺山合〈中庸〉、《易傳》而為先天之《易》，並於此言性宗慎獨。性體於靜中之獨時呈現，即心體凝斂之極處而慎獨工夫作用時，此時，意根之微處可與天、性與心寂感體用而合一。⁵³此乃心體超越之工夫義，故心體與性體可內密為一。牟先生說明，性體與道體乃立名之異，而實其內容是一也。道體為統天地萬物而言之，性體是就個體而言之，其本質為一也。而喜怒哀樂之周流，本生於人之自然，其呈顯不離於心性，並具體而自然地融於心性活動中，故以心之超越義密於性而言之，可為性宗慎獨之工夫義。

〈易衍·第七章〉云「心宗慎獨」：

君子俯察於地而得後天之《易》焉。夫性本天者也，心本人者也。天非人不盡，性非心不體也。心也者覺而已矣。覺故能照，照心常寂而常感。感之以可喜而喜，感之以可怒而怒，其大端也。喜之變為欲，為愛；怒之變為惡，為哀。而懼則立於四者之中，喜得之而不至於淫，怒得之而不至於傷者。合而觀之，即人心之七政也。七者皆照心所發也，而發則馳矣，眾人溺焉。惟君子時發而時止，時返其照心而不逐於感，得《易》之逆數焉。此之謂後天而奉天時，蓋慎獨之實功也。⁵⁴

不分道心、人心，甚至不讓心、性落於兩端。他說獨體是『中』、是『天命之藏精處』，但又說獨體是『即睹即不睹，即聞即不聞』、是『未發而常發』、是『無隱現、無顯微』，如此，就取消了未發和發二分的問題、就取消了中、和二分的問題、取消了動、靜二分、體用二元的問題。故在蕺山的哲學體系中，即本體即工夫，即體即用，體用一源、顯微無間，甚至物我無間、人我無間、天人亦無間。這個『無間』，指的是透過人的道德實踐，達到下學而上達的境界、達到與天相合、與道相遊的境界，而這正是對人的存在價值極高度的肯定和鼓勵。」參見：陳美玲：〈劉蕺山論《中庸》首章——蕺山哲學的慎獨論〉，《哲學與文化》2002年29卷第10期，頁962-963。

⁵² 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：台灣學生書局，1979年），頁489-490。

⁵³ 王塘南云：「知者，意之體，非意外有知也；物者，意之用，非意外有物也。但舉意之一字，則寂感體用悉具矣。意非念慮起滅之謂也，是生幾之動而未行有無之間也。獨即意之微，非有二也。意即生生，惟造化之生幾不克則不生，故學貴從收斂入，收斂即慎獨也。」參見：《明儒學案（二）·卷二十》（臺北：台灣中華書局，1966年），頁4。

⁵⁴ 戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集二》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996年），頁160-161。

此為〈大學〉之慎獨。因以心體之作用論慎獨工夫，故為「心宗慎獨」。闡明天為性體之本，人為心體之本，以此關係而言：天非人不盡，性非心不體。道體和性體為一而異名者，都要透過人的體證和體現才能彰顯天道性命，而人以心體為其本，人有其固有之喜怒哀樂等七情，為人心之自然而然之七政，故所發之情是否能合於天之道乃為心首要之功。透過內返自覺的工夫，能讓心起覺照的作用。覺照之心常寂常感，能時時具內返覺照與起用之德，且時發而時止，使其能返而常保其覺照，亦能不溺於紛馳追逐之末，使七情之發不失其中和之道，成全具正面價值意義之作用。而君子與眾人之別，在於君子能以盡心而全性之慎獨工夫，體現於喜怒哀樂而致中和，不溺於七情之害。在慎獨工夫的挺立下，逆感官之逐而彰顯以心全性之心體慎獨工夫之實。牟宗三先生云：

此為心宗之慎獨，慎獨之實功。實功在心處見，其要即誠意，此為〈大學〉之慎獨。「先天之易」從「天命不已」處說起，是超越地客觀地言之，由之以言道體性體也。性體本天，即本乎其自然而定然如此而無增損於人為者也。人為雖不能增損之，然而卻可以盡而體之。盡而體之者是心，故「心本人者也」，言本乎人之自覺活動反顯超越的意根誠體與良知，從事於誠意致知（照蕺山系統理解），以彰著乎性體也，即盡而體之也。性本天，心本人，天人對舉，即示性體固有，自然而定然，而心體則表現人能也。⁵⁵

以上言本天之性，人雖不能增損之，卻可以盡而體之。這是真實的生命之學，人法天剛健創生之德，以心體之證之，使能至其誠、端其意、盡其性，故稱在自覺活動中反顯超越的意根誠體與良知。相對的，天道性命亦透過心體的體證而被彰顯於人間，如前性宗處所云「獨體不息之中而一元常運」之心體的作用，故誠意慎獨著實為心所能呈顯之真實工夫。牟先生統而言之曰：

性與心之別只是同一實體之客觀地言之與主觀地言之之別耳。客觀地言之之性即是「心之所以為心」，言心雖活動而不流也，流則馳而逐於感，即非心也，是則性即是心之客觀性，即活動即存有也。主觀地言之之心即是性之所以得其具體而真實的意義者，言性雖超絕而客觀而卻不蕩也，蕩則空洞而不知其為何物也，即非性矣，是則心即是性之主觀性，即存有即活動也。是故「心性不可以分合言」，而總歸是一也。⁵⁶

性與心乃互為彼此的主客觀之同一實體。以心之客觀性而言，心體活動而不逐流紛馳，乃心體而能盡其性者，為性體客觀存有之據，此心雖即一切活動而能貞定為著性之客觀存有。

⁵⁵ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：台灣學生書局，1979年），頁491。

⁵⁶ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：台灣學生書局，1979年），頁493。

以心之主觀言之，性體能不空懸蕩而得其具體而真實的意義者，以其心之活動而能存有之故，心之活動著其性而施於天地萬物者，此心體之活動以主觀超越的體證，體現天道性命之存在，即以超越的自覺心即其性而行自覺活動。心與性均需各取其中和之道而互相融攝、彼此貞定，以相即而互相成就其為一體者，⁵⁷此亦為戴山之慎獨工夫之實用力處。

伍、慎獨為本的成德之進路

戴山在晚年著有《人譜》，此為其成德工夫之進路。並且是以慎獨工夫為本的成德進路。在〈證人要旨〉中有「六事功課」，言道德實踐的六個步驟：一曰凜閒居以體獨，二曰卜動念以知幾，三曰謹威儀以定命，四曰敦大倫以凝道，五曰備百行以考旋，六曰遷善改過以作聖。逐一討論於後。

一、一曰：凜閒居以體獨

學以學為人，則必證其所以為人。證其所以為人，證其所以為心而已。自昔孔門相傳心法，一則曰慎獨，再則曰慎獨。夫人心有獨體焉，即天命之性，而率性之道所從出也。慎獨而中和位育，天下之能事畢矣。然獨體至微，安所容慎？惟有一獨處之時可為下手法。……此時一念未起，無善可著，更何不善可為？止有一真無妄在不睹不聞之地，無所容吾自欺也，吾亦與之毋自欺而已。則雖一善不立之中，而已具有渾然至善之極。君子所為必慎其獨也。夫一閒居耳，小人得之為萬惡淵藪，而君子善反之，即是證性之路。蓋敬肆之分也。敬肆之分，人禽之辨也。此證人第一義也。⁵⁸

此言君子於獨處、一念未起時，此時，只有一真無妄之渾然至善者存焉，此即是獨體。而正因君子以其一真無妄、無雜、全體通是光明朗現、而無自欺之修持，故能獨知、獨照，而能體證此獨體渾然至善之性，故謂之為證性之路。而證人以證心為要，以戴山慎獨之工夫義言，證心即證性，故證性之路為證人之第一要義。黃敏浩先生謂「一念未起」云：

⁵⁷林月惠云：「戴山晚年已將『主敬』、『慎獨』與『誠意』，冶為一爐。經此詮釋，『主敬』、『慎獨』、『誠意』，三者不是異質的變化，而是同質且調適上遂的發展。要言之，三者的意涵與工夫入路原是相同的，皆意謂著：合於本體的先天第一義工夫。而以朱子為主流，對『誠意』工夫所採取的對治義之解釋，在戴山的理解與詮釋中，徹底轉換，轉為更內在、更超越，以直接體證本體、保任本體為主的本原工夫。」參見：林月惠：〈劉戴山對《大學》〈誠意〉章的詮釋〉，《中國文史哲研究集刊》2001年第19期，頁445。

⁵⁸戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集二》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996年），頁5-6。

所謂「一念未起」，是念復其初之無念之境，也就是回復意根獨體之本然。此時意而無意，故無善可著；無意而意，故無不善可為。就在有而未始著於有、無而未始淪於無之幾微之際，正是那不可睹聞之地。⁵⁹

君子於靜念觀照中，覺察到一念初起之幾微之際，隨即以意根獨體獨照之功，復返其無念之境，以成其意而無意之狀態。此意而無意之狀態，不著善亦不著於不善；有而未始著於有、無而未始著於無，此幾微之際正是獨體不可睹聞之地。也正因其不著善惡、有無，為獨體純然之本，故能體其渾然至善之極。此工夫由屏除紛馳外緣的獨處，到不著善惡、有無之一念未起之時，到只有一真無妄在不睹不聞之獨體之境，可看出蕺山慎獨工夫逐步內密嚴實的篤實過程。但這中間有一復返於靜的工夫環節，於此，蕺山再提出「靜坐」的具體工夫：

靜坐是閒中喫緊一事，其次則讀書。朱子曰：「每日取半日靜坐，半日讀書，如是行之一、二年，不患無長進。」⁶⁰

這是蕺山提出十分具體的慎獨工夫與成德之進路，其與〈大學〉：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」之義同。於靜坐時能有所安止，此時，止靜之心能體性、證性；之後，以合於性體本然之定、靜、安、慮之心去讀書，更能有所得。其次，讀書是蕺山提出的第二個具體方法，黃敏浩先生指出：「讀書不是於心外求聞見，而是從聞見印證獨體之不息及廣大。」⁶¹這是心宗慎獨之心體作用，透過心體內密於性體之慎獨工夫，能以讀書之聞見印證獨體所貫之功，進而體證天地之性德。人心常紛馳外顯，意念亦多雜亂而懸蕩，故需透過靜坐靜定工夫的沉澱和讀書聞見的體證印證，長久行之，才能真正落實慎獨工夫。慎獨的修養功夫，主要從隱微處做起，以至誠之慎存察之，日久積其功，致本心超越妄念而顯真做主，此時能去一切雜染人欲，即使細如纖塵之妄，亦無所遁形。於初念便覺而化之，常保任此心清海宴、乾坤朗朗。此時心體性體融而合一，所展現之生意不已者，乃為心體所體現生生不息之仁體。而這些工夫總要在極深的靜定狀態中才可奏效，才可覓得其本，所以蕺山以靜坐和主靜立極言慎獨工夫，不無其深刻之理。

⁵⁹ 黃敏浩：《劉宗周及其慎獨哲學》（臺北：臺灣學生書局，2001年），頁197。

⁶⁰ 戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集二》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996年），頁6。

⁶¹ 黃敏浩：《劉宗周及其慎獨哲學》（臺北：臺灣學生書局，2001年），頁198。

二、二曰：卜動念以知幾

獨體本無動靜，而動念其端倪也。動而生陽，七情著焉。念如其初，則情反乎性。動無不善，動亦靜也。轉一念而不善隨之，動而動矣。是以君子有慎獨之學。七情之動不勝窮，而約之為累心之物，則嗜慾忿懣居其大者。〈損〉之〈象〉曰：「君子以懲忿窒慾。」懲治之功，正就動念時一加提醒，不使復流於過而為不善，纔有不善，未嘗不知之而止之，止之而復其初矣。過此以往，便有蔓不及圖者。……以忿懲忿，忿愈增；以慾窒慾，慾愈潰。宜其有取於推山填壑之象。豈知人心本自無忿，忽焉有忿，吾知之；本自無慾，忽焉有慾，吾知之。只此知之之時，即是懲之窒之之時。當下廓清，可不費絲毫氣力，後來徐加保任而已。《易》曰：「知幾其神乎！」此之謂也。謂非獨體之至神，不足以與於此也。⁶²

首先依戴山所言，獨體本無動靜之分，以其具有超越性，故能感而遂通，於動而能無著復返其靜，於靜而能無窒以彌合於動，獨體具即動即靜，常寂常感之德。動為念之初發，只要動而無不善則動亦是靜，但若動又轉趨為念而不加覺察，則七情不善均隨之而來，其中最嚴重的是忿與慾，故慎獨工夫首重初發意念的覺察。再者，戴山以《易·損》之〈象〉曰：「君子以懲忿窒慾。」來說明忿慾之念一起的當下，要及時提醒，避免初念之忿或慾流於二念、三念以至於不善而不可復返之地。最後戴山再以更澈源的工夫論來說明：意念萌發之初，獨體如何知其幾。根本原因在吾人之心本清靈明覺，亦即獨之外別無本體，於此光明朗朗的心地中，若有一念之忿或慾生出，慎的工夫便要當下覺察，戴山以更當機立斷的工夫論云：「當下廓清，可不費絲毫氣力，後來徐加保任而已。」只要慎其初發之一念，而以清靈本心之獨體的德能，使萌生之一念忿慾之情當下廓清，爾後時時以此慎獨工夫保任其清明之心，如此工夫即如《易·繫辭》所說：「知幾其神乎！」這就是獨體本無一物之中而物物具焉的德能作用所致。黃敏浩先生云：

「凜閒居以體獨」及「卜動念以知幾」這兩重實踐境界，可分別以「一念未起」和「念如其初」為其特徵。前者工夫重存養，後者工夫重省察，而即存養即省察。若存察工夫未至圓熟，則七情有著，念有微幾，「念如其初」的「念」義較顯。至若存察工夫至圓

⁶²戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集二》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996年），頁7。

熟，則情返乎性，念而無念，「念如其初」的「初」義較顯，此即回復「一念未起」的獨體的境地。⁶³

「一念未起」為獨體自性之德，具超越義，為能寂之本；「念如其初」為獨體心性之德，具體證實踐義，為能感之主。「一念未起」常寂於無念之境，也就是於其意根獨體本然之境，即「獨」的本體義，故黃敏浩先生以「存養」之德言之；而「念如其初」表示有動其念而隨即復返其初之獨體意，故其言重在「省察」的工夫，即「慎」的工夫義。而存察既是工夫，自有圓熟與否的層次差異，若工夫未達圓熟，則念易雜而難返，則偏著於念處；但若存察的工夫圓熟，獨體獨顯，即察即存，即照即明，故能復返於「一念未起」之常寂、無念的獨體超越之境。

三、三曰：謹威儀以定命

慎獨之學，既於動念上卜貞邪，已足端本澄源。而誠於中者形於外，容貌辭氣之間有為之符者矣。所謂「靜而生陰」也。於焉，官雖止而神自行，仍一一以獨體閑之，靜而妙合於動矣。如足容當重，無以輕佻心失之；手容當恭，無以弛慢心失之；目容當端，無以淫僻心失之；口容當止，無以煩易心失之；聲容當靜，無以暴厲心失之；頭容當直，無以邪曲心失之；氣容當肅，無以浮蕩心失之；立容當德，無以徙倚心失之；色容當莊，無以表暴心失之。此《記》所謂九容也。天命之性不可見，而見於容貌辭氣之間，莫不各有當然之則。是即所謂「性」也。故曰：「威儀所以定命。」昔橫渠教人，專以知禮成性，變化氣質為先，殆謂是與？⁶⁴

在以慎獨工夫卜動念以知幾，而能端本澄源後，蕺山又論「誠於中而形於外」時，獨體所施用於九容的體現，其謂容貌辭氣之間有為之符者矣。雖君子修養主靜立極，而官雖止而神自行，神行於動靜間，仍以獨體之靜而妙合於動，故能舉手投足不離於道。更舉《禮記》中之九容，來述君子以慎獨之功所體現於足、手、目、口、聲、頭、氣、立、色之九容的外顯威儀，作為君子修養的依據。天命之性為超越的形上本體，不可得見，惟透過有德的君子體現之，故君子外顯之威儀，正是慎獨工夫內化於心而融攝於天道性命的具體體現。

⁶³ 黃敏浩：《劉宗周及其慎獨哲學》（臺北：臺灣學生書局，2001年），頁203。

⁶⁴ 戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集二》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996年），頁8。

四、四曰：敦大倫以凝道

人生七尺墮地後，便為五大倫關切之身。而所性之理，與之一齊俱到。分寄五行，天然定位。父子有親，屬少陽之木，喜之性也；君臣有義，屬少陰之金，怒之性也；長幼有序，屬太陽之火，樂之性也；夫婦有別，屬太陰之水，哀之性也；朋友有信，屬陰陽會合之土，中之性也。此五者，天下之達道也，「率性之謂道」是也。然必待其人而後行。故學者工夫，自慎獨以來，根心生色，暢於四肢，自當發於事業，而其大者先授之五倫。於此尤加致力，外之何以極其規模之大？內之何以就其節目之詳？總期踐履敦篤。慥慥君子，以無忝此率性之道而已。昔人之言曰：「五倫間有多少不盡分處。」夫惟常懷不盡之心，而黽黽以從事焉，庶幾其逵於責乎。⁶⁵

人須敦倫盡分，敦父子有親、君臣有義、長幼有序、夫婦有別、朋友有信之五倫。此五倫為人生之達道，乃〈中庸〉所云之：「率性之謂道」。所以，有德的君子自慎獨工夫之至隱、至微處，本天之純善道德之性，施其德化之功，使心、性、天之純善純德流於四體、盎於背，進而行之於五倫之義，甚者可至極至顯於齊家、治國、平天下之功。但其關鍵乃在於篤行敦倫之道，並切實地躬身實踐之。如此，才是君子無愧於己之修養之道。此處戴山提到：五倫間有多少不盡分處，原因皆在於其懷有不盡之心，此說實為工夫論之真實洞見。戴山之慎獨為心性之實功學問，若有一纖毫之不盡於心、不誠其意，則形於外之五倫亦顯有不盡分處。以慎獨發微之幾而能致其形於外之篤實踐履，君子當戒慎恐懼於其獨也。

五、五曰：備百行以考旋

孟子曰：「萬物皆備於我矣」，此非意言之也。只繇五大倫推之，盈天地間皆吾父子、兄弟、夫婦、君臣、朋友也。其間知之明，處之當，無不一一責備於君子之身，大是一體關切痛癢。然而其間有一處缺陷，便如一體中傷，殘了一肢一節，不成其為我。又曰：「細行不矜，終累大德。」安見肢節受傷，非即腹心之痛？故君子言仁則無所不愛，言義則無所不宜，言別則無所不辨，言序則無所不讓，言信則無所不實。至此乃見盡性之學，盡倫盡物，一以貫之。《易》稱「視履考祥，其旋元吉。」吉祥之地，正是不廢查考耳。今學者動言萬物備我，恐只是鏡中花，略見得光景如此。若是真見得，便須一

⁶⁵戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集二》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996年），頁9。

一與之踐履過。故曰：「反身而誠，樂莫大焉。」又曰：「強恕而行，求仁莫近焉。」反身而誠，統體一極也；強恕而行，物物付極也。⁶⁶

蕺山再由五倫推而論之於天地萬物。強調反身而誠的力量能無遠弗屆地施化於百物，以慎獨誠意之功為仁，為純善之仁，則能無所不愛；以率性之道為義，則無所歧出，故能無所不宜；以內密天道性命之心觀照萬物，則萬物一一明白朗現於心性中，故能無所不辨而不惑於逐物蕩情之弊；能以天人合一之心性，契合天地理序與五倫之道，則能無爭而無所不讓；以至誠明之心言信，於人於己皆如見自身之肺肝然，自能誠信篤實而致無所不實之境。蕺山明白指出：「至此乃見盡性之學，盡倫盡物，一以貫之。」能以仁義禮智信施細行於天地萬物，盡倫盡物而至無所不為之地，正是以見獨工夫體證見性之學，這才是慎獨工夫篤實實踐而臻於徹底徹源，一以貫之之修養之道。蕺山亦言勉君子之求仁，只需於內反身而誠，以慎獨為功，自能統天道性命於一體，於外強恕而推行之於天地萬物，此即是君子求仁處世至極之道。

六、六曰：遷善改過以作聖

自古無現成的聖人，即堯、舜不廢兢業。其次只一味遷善改過，便做成聖人，如孔子自道可見。學者未歷過上五條公案，通身都是罪過。即已歷過上五條公案，通身仍是罪過。纔舉一公案，如此是善，不如此便是過。即如此是善，而善無窮；以善進善，亦無窮。不如此是過，而過無窮；因過改過，亦無窮。一遷一改，時遷時改，忽不覺其入於聖人之域，此證人之極則也。然所謂是善是不善，本心原自歷落分明。學者但就本心明處一決，決定如此不如彼，便時時有遷改工夫可做。更須小心窮理，使本心愈明，則查簡愈細，全靠不得今日已是見得如此如此，而即以為了手地也。故曰：「君子無所不用其極。」⁶⁷

成聖非天生自然可成，蕺山明白指出一成聖之道，即遷善改過之道。其要還是以慎獨工夫行之，做到時遷時改，隨時內反觀照，從心性下工夫。在蕺山之道德實踐的步驟有二義：首先在前二個步驟中提到「凜閒居以體獨」、「卜動念以知幾」，皆言在意念初發之幾，即能有所覺察，隨即遷返其一念未生之本；若已至妄念起時，隨即改其念慮紛飛之錯，回到虛靜的獨體之本，這是屬於隱微的遷善改過；再者，落實在道德實踐的第四、五個步驟「敦大倫以凝道」、

⁶⁶戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周《劉宗周全集二》，（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996年），頁9-10。

⁶⁷戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周：《劉宗周全集二》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996年），頁10-11。

「備百行以考旋」中，強調在五倫和仁義禮智信的德目中，能做到時遷時改，並強調以本心慎獨之明，即窮理即明決，如此久行時遷時改之功，則工夫可臻至極至微處，便可漸入聖人之域，這正是證人之極則。所以，戴山慎獨工夫的圓滿不只在心性的統貫融會，還要發之於外，擴及五倫、五義的圓滿，並時而存察，時而遷善改過，保任君子之德，才算以慎獨工夫做到圓滿的成德之道。

陸、結語

慎獨說是儒家的心學，亦是儒家的重要工夫論。因心為耳目、感官、形軀之主宰，是種種道德行為的本源。戴山之慎獨學說，心的修養工夫重點就是要謹慎維護其獨體的純一特質，至此，慎獨工夫成為儒家內聖學的明確目標，而「君子必慎其獨」亦成為儒家修養論的共識。

戴山以〈中庸〉、〈大學〉所開出之「性宗慎獨」與「心宗慎獨」，成為儒家慎獨學的新里程碑。尤其劉戴山以一生的躬身實踐體證，對於慎獨學做出最具體而富創造實踐性的詮釋，其不愧為慎獨工夫實踐學的具現者。依戴山以畢生之精力踐履慎獨所得到之體證：「獨之外別無本體，慎獨之外別無功夫。」不只使他成就儒家慎獨中以心、性、天為一的內密心法，同時也建立其儒學修養論獨特之一脈。漢、唐學者所看到的恭謹自持、不欺於暗室，只是修養論的意涵；而先秦儒者所解讀的謹慎於內心的獨一不二，和宋明儒家所倡言的謹慎於人所不知而己所獨知之地，都具有工夫論的義蘊，而慎獨工夫的詳盡論述和實踐體證首推戴山，他將儒家慎獨思想於文字訓詁、義理疏釋和實踐體證三者做一完整而完美的結合。讓吾人對儒家心性工夫論有更深一層的體悟，也提供後代儒者於實踐工夫上學習之最佳楷模，這是戴山學術上的統會成就，亦是君子進德修業的成功典範。

徵引文獻

一、傳統古籍

- 1.[漢]鄭玄注，[唐]孔穎達等疏，《十三經注疏》本《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，1995 年。
- 2.[宋]朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983 年。
- 3.[宋]朱熹，《四書章句集注·大學章句》，臺北：鵝湖出版社，1984 年。
- 4.[宋]朱熹，《四書章句集注》，臺北：鵝湖出版社，1998 年。
- 5.[宋]黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1986 年。

二、現代專書

- 1.黃宗羲，《明儒學案(二)》，臺北：臺灣中華書局，1966 年。
- 2.牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，臺北：台灣學生書局，1979 年。
- 3.牟宗三，《心體與性體(一)》，臺北：正中書局，2006 年。
- 4.黃敏浩，《劉宗周及其慎獨哲學》，臺北：臺灣學生書局，2001 年。
- 5.楊祖漢，《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖月刊雜誌社，1983 年。
- 6.劉錦賢，《儒家保身觀與成德之教》，臺北：樂學書局有限公司，2003 年。
- 7.戴璉璋、吳光主編，[明]劉宗周，《劉宗周全集二》，臺北：中央研究院中國文史哲所籌備處，1996 年。

三、學位論文

- 1.陳立驤，《劉蕺山哲學思想研究》，臺南：國立成功大學，2003 年。

四、單篇論文

- 1.林月惠，〈劉蕺山對《大學》〈誠意〉章的詮釋〉，《中國文史哲研究集刊》2001 年第 19 期。
- 2.陳美玲，〈劉蕺山論《中庸》首章——蕺山哲學的慎獨論〉，《哲學與文化》2002 年 29 卷第 10 期。

- 3.孫寶琛，〈格物致知與慎獨〉，《中華文化復興月刊》1988 年第 21 卷，第 12 期。
- 4.楊祖漢，〈從劉戡山對王陽明的批評看戡山學的特色〉，《劉戡山學術思想論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998 年。
- 5.戴璉璋，〈儒家慎獨說的解讀〉，《中國文哲研究期刊》2003 年第 23 期。

《經學研究集刊》稿約

壹、 本刊性質

本刊為國際性半年刊，每年五月及十一月出版。本刊登載以經學及其相關論文為主，另有經典或哲學譯粹、書目文獻、書評論文等專欄，歡迎海內外學者賜稿。

貳、 稿件字數

本刊各專欄均接受外稿，來稿限用中文、英文、日文發表。一般論文以三萬字以下為原則，特約稿不在此限。書評論文，字數在一萬五千字以下，所評之書應為國內兩年內、國外三年內出版者。短評恕不接受投稿。

參、 投稿注意事項

- 一、 來稿以未曾發表者為限，同一文稿請勿同時分投至國內外其他刊物。譯稿煩請註明出處，並請附上原文及翻譯授權書。
- 二、 來稿請以電腦列印，請務必附上 word 以及 pdf 檔案，中文稿一律用繁體字 (Big-5碼)。並請按本刊撰稿格式寫作，以利作業。
- 三、 來稿務必請附：
 - (一) 作者中英文姓名
 - (二) 中英文篇名
 - (三) 五百字以內之中英文摘要
 - (四) 五個中英文關鍵詞 (含) 以下
 - (五) 中文參考書目。
- 四、 請另紙註明中西文姓名、服務機構、職稱、通訊地址、電話或傳真號碼、e-mail address，以便聯繫。

肆、 審稿制度

來稿一律送請學者專家審查，採用與否，將以專函通知。無法刊出之稿件，恕不退還，請自留底稿。

伍、 版權與著作權

- 一、 稿件中涉及版權部分 (如：圖片及較長之引文)，請事先徵得原作者或出版者之書面同意，本刊不負版權責任。凡經刊載，除作者本人出版專書外，他人非經本刊書面同意，不得翻印、翻譯或轉載。
- 二、 本刊對來稿有刪改權，如不願刪改，請事先聲明。
- 三、 若著作人投稿於本刊經收錄後，同意授權本刊得再授權國家圖書館或其他資料庫業者，進行重製、透過網路提供服務、授權用戶下載、列印、瀏覽等行為。並得為符合各資料庫之需求，酌作格式之修改。
- 四、 著作授權同意書於文章投稿時一併寄回，同意書格式詳如附件。

陸、 本刊物因經費有限，來稿若經採用，將致贈該期《經學研究集刊》二本，暫無法支付稿酬，懇請見諒。

《經學研究集刊》撰稿格式

壹、 字數：

一般經學論文以三萬字為限，書評論文一萬五千字內。以橫式書寫，並請隨文附上中、英文摘要（500字以下）、中、英文關鍵詞（3-5個）和參考書目。

貳、 各章節使用符號：

依壹、一、（一）、1、（1）順序表示。

參、 字形：

一、 論文題目請用 20 號標楷體加粗體。作者、摘要、各章標題與參考書目請用 16 號標楷體加粗體，各節標目請用 14 號標楷體，其餘小標請用 12 新細明體。

二、 關鍵詞請用 12 號新細明體加粗。

三、 正文請用 10 號新細明體，單行間距。

四、 獨立引文：與正文間隔 0.5 行，每行低三格，10 號標楷體。

五、 注釋：9 號字，標楷體，並以半形之 Times New Roman 阿拉伯數字標示，如：1.2.3.

六、 文內數字：一律使用阿拉伯數字，如：年、月、日，及部、冊、卷、期數等。

七、 頁碼以半形之阿拉伯數字標於頁底中央。

肆、 請以 A4 紙張規格編輯。

伍、 章與章、章與節和節與節之間皆留 0.5 行之空間。

陸、 請使用新式標點符號，書名、期刊名用《》，篇名用〈〉，書名和篇名連用時，則使用《·》，如：《論語·述而》。

柒、 注釋請採隨頁注，注釋號碼以全篇為一計算單位，使用同一順序，注釋號碼請使用半形之 Times New Roman 阿拉伯數字。

捌、 體例請依下列格式：

一、 引用古籍原刻本

宋·司馬光：《資治通鑑》（南宋鄂州覆北宋刊龍爪本，約西元 12 世紀），卷 2，頁 2。

二、 引用古籍影印本

明·郝敬：《尚書辨解》（臺北：藝文印書館，1969 年《百部叢書集成》影印《湖北叢書》本），卷 3，頁 2。

三、 引用古籍點校本

清·曹雪芹、高鶚原著，馮其庸校注：《紅樓夢校注》（臺北：裡仁

書局，2000年），頁10。

四、引用現代專書

黃忠天：《周易程傳註評》（高雄：復文圖書出版社，2004年二版），頁102。

五、引用期刊論文

蔡根祥：〈胡瑗尚書學之探究〉，《高雄師大學報》第16期（2004年7月），頁219-234。

六、引用論文集論文

鄭卜五：〈常州公羊學派「群經釋義公羊化」學風探源〉，收於《乾嘉學者的義理學研究論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003年），頁808-847。

七、引用學位論文

楊晉龍：「明代詩經學研究」（臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，1997年），頁102。

八、引用會議論文

鄭卜五：〈劉逢祿《公羊春秋何氏解詁箋》探析〉，國立中山大學「第三屆國際暨第八屆清代學術研討會」論文。（高雄：國立中山大學，2004年3月13-14日），頁10。

九、引用報紙論文

蔡根祥：〈心無旁「驚」與心無旁「驚」〉，《中國時報》大家談版，2003年10月30日。

十、引用網頁資料

於凱：〈上博楚簡《容成氏》疏劄九則〉，「簡帛研究」網站，網址：<http://www.jianbo.org/admin3/list.asp?id=1010>（檢索日期：2013年10月11日）

十一、引用外文資料

（一）引用專書：

Edwin O. James, *Prehistoric Religion: A Study in Prehistoric Archaeology* (London: Thames and Hudson, 1957), p. 18.

（二）引用期刊論文：

Richard Rudolph, 「The Minatory Crossbowman in Early Chinese Tombs,」 *Archives of the Chinese Art Society of America*, 19 (1965), pp. 8-15.

十二、再次徵引

同一資料引用兩次以上（含兩次）時，無論是否不連續，則應將被徵引原註的作者、書名標出，再註記徵引的卷、頁數，如：

註1：康義勇：《論語釋義》（高雄：麗文文化事業股份有限公司，1993年），頁59。

註2：康義勇：《論語釋義》，頁202。

註3：周何《禮學概論》（臺北：三民書局，1998年），頁117。……

註10：康義勇：《論語釋義》，頁202。

玖、參考書目之格式，分為古籍文獻及近人著作二種：

一、古籍文獻以文獻成書之朝代為序條列之。遇一書有各家注疏時，只列時代最近之注疏家：

漢·孔廣森：《春秋公羊通義》，臺北：洪京文化事業有限公司，重編本《皇清經解》，1990年。

明·郝敬：《尚書辨解》，臺北：藝文印書館，《百部叢書集成》影印《湖北叢書》，1969年。

二、近人著作，不分專書、學位論文、期刊論文，以人名筆劃為次，依序排列之。同一人有若干著作，則依西元紀年順序列之，如：

陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，《道家文化研究》第十二輯，北京三聯書店，1998年，頁1-30。

陳鼓應：《易傳與道家研究》，臺北：臺灣商務印書館，1999年。

蔡根祥：「宋代尚書學案」，臺北：國立臺灣師範大學國文所博士論文，1993年。

壹拾、年代標示：

文中若標示年代，請盡量使用國字，並於其後以括號附注西元年代，西元年代使用阿拉伯數字。

一、王守仁（明憲宗成化八年[1472]-明世宗嘉靖八年[1529]）

二、董仲舒（179—104 B.C.）

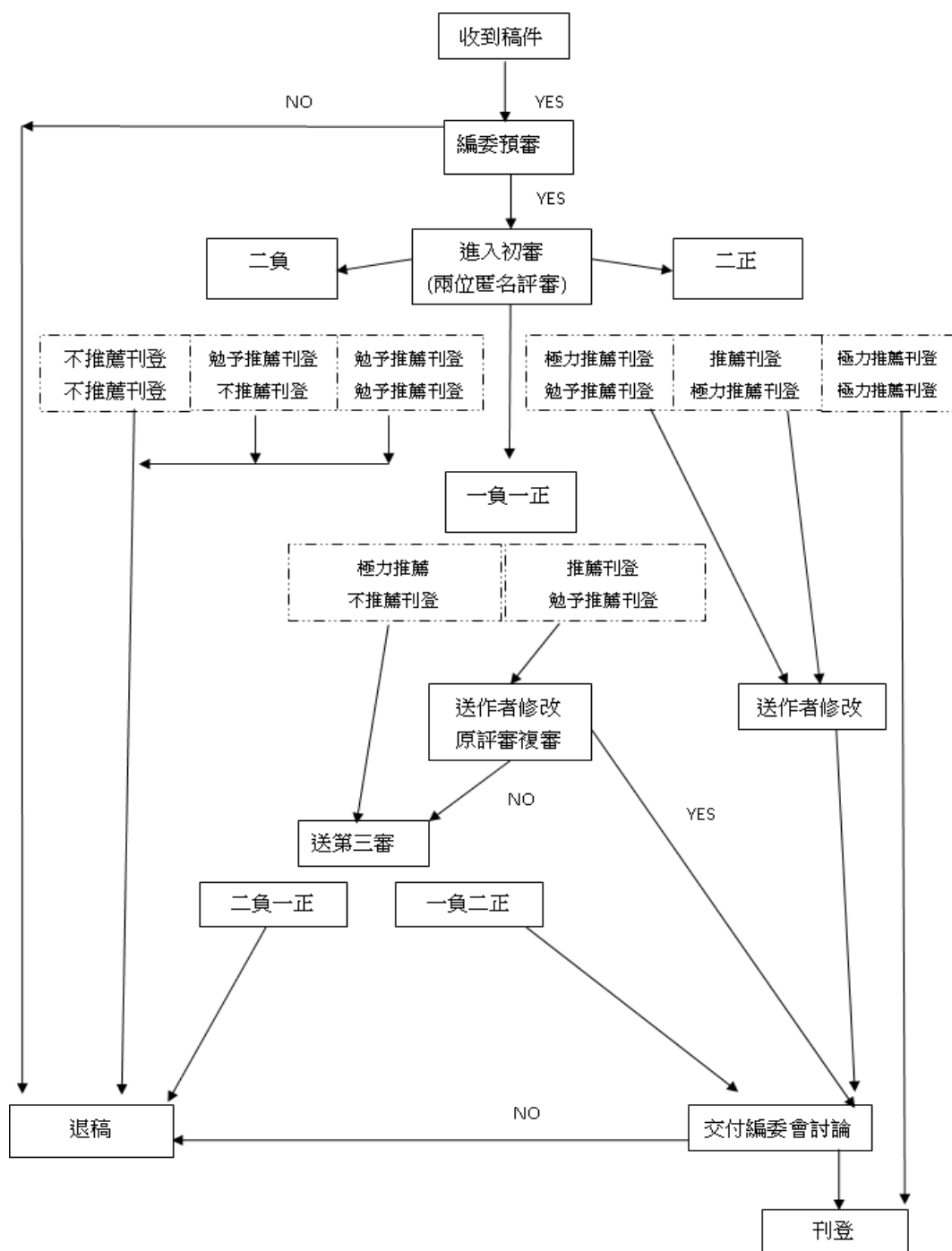
三、揚雄（53B.C.—18A.D.）

四、鄭玄（康成，127—200）

壹拾壹、罕見文字請盡量使用漢字庫，請勿自行造字。

壹拾貳、請以 Word 文件（*.doc）形式投稿。

《經學研究集刊》審稿流程



《經學研究集刊》論文審查刊登辦法

98 學年度第 2 次經學研究集刊編審委員會修訂

94 學年度第 1 次經學研究集刊編審委員會製訂

壹、 為提昇《經學研究集刊》（以下簡稱本集刊）之學術水準，公平處理審稿事宜，特訂《經學研究集刊》審查辦法（以下簡稱本辦法）。

貳、 本集刊投稿稿件應包括：

- 一、 作者基本資料表、文稿紙本二份或文稿電子檔、中英文篇名、中英文摘要（限三百字以內）、中英文關鍵詞（限五個以內），稿件格式請參考「《經學研究集刊》撰稿格式」。
- 二、 如未補齊資料者，得補齊之，否則退回稿件。

參、 本集刊審稿作業原則如下：

一、 專業原則

- （一） 編審委員會就來稿主題，推薦國內外該領域之專家進行評審。
- （二） 本集刊之審查方式，採匿名審查制，由 2 位（或以上）專家學者審稿。審稿者資格不限於教授，學有專精即可。
- （三） 編審委員會積極瞭解審稿者之審稿品質，並建立審稿者資料庫，作為推薦審稿者之依據，以確保本學報稿件品質，提升學術水準。

二、 迴避原則

- （一） 本學報之執行編輯、編審委員，如有投稿本學報，不得出、列席參與所投文稿之任何討論，不得經手處理或保管與個人稿件相關之任何資料（如審稿意見、審稿者資料）。
- （二） 本學報之投稿者與審查委員，凡屬師生、同門、親屬關係、同機構者（含退休教師），均須予以迴避。

三、 保密原則

- （一） 不論審稿中或審稿後，編審委員會及編務行政人員對於投稿者與審稿者之資料負有保密之責，稿件審查以匿名為原則。

- (二) 本學報執行編輯與助理編輯，需依編審委員所推薦之審查者名單，依順位邀請兩位審查者匿名審查。若所推薦之審查者因故未能審查或不符合專業條件，將由主編徵詢編審委員意見後另推選適合審稿者。

肆、 本集刊之稿件審查結果分4級：極力推薦、推薦、勉予推薦、不推薦。

伍、 審稿流程如下：

本集刊之審查包含「預審」、「初審」與「複審」。

一、 預審

- (一) 本刊編輯委員會就來稿做初步篩選，凡符合本刊之性質、形式要件（包括字數、格式、體例等）及嚴謹程度者，即由編輯委員會交付審查。
- (二) 不符合本刊性質、形式要件、嚴謹程度者，由編輯委員會討論確定後，逕予退稿。

二、 初審

- (一) 預審通過之文章由編輯委員會聘請兩位評審人匿名審查。
- (二) 初審意見分為四類：(1) 極力推薦（原稿採用）、(2) 推薦（修正後不必再送原審者看過即採用）、(3) 勉予推薦（修正後再送原審者審查）、(4) 不推薦。

初審意見	
01	極力推薦（原稿採用）
02	推薦（修正後不必再送原審者看過即採用）
03	勉予推薦（修正後再送原審者審查）
04	不推薦

- (三) 初審之稿件依兩位匿名審查者之審查意見決定稿件之處理方式（詳見下表所示）。

	審查人甲	審查人乙	處理情形
1	極力推薦或推薦	極力推薦或推薦	刊登
2	極力推薦	勉予推薦	刊登
3	極力推薦	不推薦	送第3人後，提交 本集刊編輯委員會討論

4	推薦	勉予推薦	送本集刊編輯委員會討論
5	推薦	不推薦	不刊登
6	勉予推薦或不推薦	勉予推薦或不推薦	不刊登

三、 複審

- (一) 凡該稿件兩位審稿者之建議為「極力推薦/不推薦」之文稿，由編輯委員會送交第三位匿名審稿者。若第三審與初審兩位審稿者之意見為「二負（不推薦）一正（極力推薦）」，則退稿。若第三審與初審兩位審稿者之意見為「一負（不推薦）二正（極力推薦或推薦）」，則由編輯委員會去函請作者修改，作者需於兩星期內修改完畢，將修改後之文章，連同「修改說明」及「答辯說明」，寄回編輯委員會，由編輯委員會根據三位審稿者意見及稿件數量決定採用與否。
- (二) 凡該稿件兩位審稿者之建議為「推薦/勉予推薦」之文稿，由編輯委員會去函請作者修改，作者需於兩星期內修改完畢，將修改後之文章，連同「修改說明」及「答辯說明」，寄回編輯委員會，由編輯委員會交予「勉予推薦」意見之原審稿者審查。若複審意見為「不推薦」，則退稿。若複審意見為「推薦」，則由編輯委員會根據複審推薦理由及稿件數量決定採用與否。
- (三) 複審之審查規準與表格同初審意見表，惟刊登建議之部分只分「極力推薦」、「推薦」、「不推薦」三級。

陸、 投稿者撤稿之要求，需以書面提出，並敘明撤稿理由。如於初審階段提出撤稿者，本學報一年內將暫不接受其投稿。

文稿通過刊登標準後，仍需依審查委員建議修改刊登，並依本集刊撰稿格式規定，始予刊登。

《經學研究集刊》著作授權同意書

Copyright License Agreement

論文名稱：_____（以下稱「本論文」）

Title of the Article：_____（「ARTICLE」）

壹、 若本論文經 國立高雄師範大學經學研究所（以下稱「出版單位」）接受刊登，作者同意非專屬授權予出版單位做下述利用：

- 一、 以紙本或是數位元方式出版；
- 二、 進行數位化典藏、重製、透過網路公開傳輸、授權用戶下載、列印、瀏覽等資料庫銷售或提供服務之行為；
- 三、 再授權國家圖書館或其他資料庫業者將本論文納入資料庫中提供服務；
- 四、 為符合各資料庫之系統需求，並得進行格式之變更。

I. If the ARTICLE being accepted by the Institute of Chinese Classics, National Kaohsiung Normal University, hereinafter referred to as the PUBLISHER, the Author hereby grants a non-exclusive license to the PUBLISHER to:

- A. publish the ARTICLE by paper or digital format;
- B. digital archive, reproduce, transmit publicly by Internet, or authorize users to download, print, browse, or conduct other sales or service providing of database;
- C. grant National Central Library or other database providers a sublicense to collect the ARTICLE, for the purpose of service providing, in its database.
- D. change the format of the ARTICLE to meet the system requirement of each database.

貳、 作者同意出版單位得依其決定，以無償之方式再授權予國家圖書館或其他資料庫業者。除無償合作之狀況外，出版單位應以本同意書所載

任一連絡方式通知作者其再授權之狀況。

- II. The Author agrees that the PUBLISHER may in its sole discretion grant National Central Library or other database providers a sublicense whether or not the license fee is charged. Except the circumstances of free , the PUBLISHER shall notify the Author the terms and conditions of such sublicense by any one of the connection methods as listed in the end of this Agreement.

參、 作者保證本論文為其所自行創作，有權為本同意書之各項授權。且授權著作未侵害任何第三人之智慧財產權。本同意書為非專屬授權，作者簽約對授權著作仍擁有著作權。

- III. The Author warrants that the ARTICLE is his/her original work, and has the right to grant all kinds of license hereinabove without any infringement of rights of any third party. This Agreement is a non-exclusive license, and the copyright of the ARTICLE still remains with the Author after executing this Agreement.

此致 國立高雄師範大學經學研究所

To the Institute of Chinese Classics, National Kaohsiung Normal University

立同意書人（作者）名稱	:	
Author's Name	:	
身份證字號	:	
ID Number	:	
電話號碼	:	
Telephone Number	:	
電子郵件信箱	:	
E-mail Address	:	
戶籍地址	:	
Permanent Address	:	

中 華 民 國 年 月 日

國家圖書館出版品預行編目資料

經學研究集刊 第二十八期

鄭卜五主編.-初版.-高雄市：昶景，2020〔民 109〕

面；公分

參考書目：面

ISSN：2075-3659（平裝）

1.經學 2.期刊

經學研究集刊

第二十八期

主 編 者：	鄭卜五			
發 行 者：	鄭卜五			
封面題字：	蔡根祥			
執行編輯：	蔡根祥	陳政揚	陳韋銓	
編輯委員：	鄭卜五	蔡根祥	陳政揚	陳韋銓
	黃忠天	楊晉龍	林天人	蔡鴻江
	楊濟襄	汪治平	李幸長	姜龍翔
責任編輯：	林穎政	謝成豪	曾東元	黎雅真
	林佳慧	薛慧綺	陳永順	費豔萍
	陳慧萍	黃蕙如	徐 瑤	李佩園
編輯助理：	朱正源	藍逸羚	李子芸	林昕媛
封面設計：	張慧靖			
發 行 所：	國立高雄師範大學經學研究所			
	80201 高雄市苓雅區和平一路 116 號			
電 話：	（07）717-2930 轉 2511			
傳 真：	（07）771-3402			
E-mail：	chineseconans@gmail.com			
出 版 者：	昶景文化事業有限公司			
定 價：	新台幣四百三十元（平裝）			
版 次：	西元二〇二〇年五月 初版			

*封面圖片：（中國湖南鳳凰/雛公、雛母）取自中央研究院歷史語言研究所歷史文物陳列館網頁

本期刊自 2013 年收錄國科會 THCI 優良期刊

本集刊內容，未經同意請勿轉載 ISSN：2075-3659