

周濂溪境界哲學進路的儒學體系建構

杜保瑞*

摘要

本文對周濂溪哲學思想之探究，重點在指出濂溪為一境界哲學進路的儒學體系建構，論說聖人境界是他的理論目標，使用宇宙論知識論問架及本體論觀念命題是他的操作方式。此一論述模式乃有別於牟宗三先生、馮友蘭先生及勞思光先生等從形上學、宇宙論、存有論等模式探究濂溪學說之方式。作者並非論說周濂溪不建構形上學，而是將境界哲學的問題意識放在形上學體系建構的主要地位中，藉以更清晰地見出周濂溪著作的理論重點。本文另亦討論周濂溪對於聖人事業的具體智慧觀點，這部分多為指點人生的智慧話語，這一部分的材料更應是儒者踐形的寶貴智慧資產，應該在儒學研究中多予暢說，以強調儒者是真有見識、真有實行的哲學家型態。

關鍵詞：周濂溪、境界哲學、太極圖說、通書、哲學知識學

[收稿] 2003/1/21 ; [接受刊登] 2003/4/16

* 華梵大學哲學系副教授

周濂溪境界哲學進路的儒學體系建構*

杜保瑞

一、前言：

本文探討周濂溪的哲學思想，並以他的主要著作《太極圖說》及《通書》之分析疏解為進程。周濂溪開啟宋明儒學義理建構之主要傳統，自有他所關切的重要問題以及他處理問題的哲學方法，本文作者即將提出一套解說周濂溪哲學思想的義理問架，企圖為宋明儒學研究提出一套新的工作模型，而有以重新定位周濂溪哲學在中國儒學史上的哲學創作之理論意義。

二、當代宋明儒學研究的新視野

「宋明儒學」在當代中國哲學研究中是公認相當具有哲學性理論建構的一個領域，牟宗三及勞思光先生都因為對於整個宋明儒學提出整體性研究觀點而奠立其當代中國哲學家的地位。「宋明儒學」在這兩位當代哲學家的詮釋中成了研究中國哲學理論體系的典範，兩位先生都對於宋明儒學對先秦儒學的繼承與發展提出了是非優劣的判準，這兩套判準系統一方面壟罩了當代中國哲學學習者對於宋明儒學體系的認知方式，另一方面也引動了大家對於整個中國哲學史的認知方

* 本文原為參加「兩岸易學會議」而作，政治大學哲學系主辦，2002 年 11 月 22 日。初稿完成於 2002 年 11 月 12 日。第一次修定稿完成於 2003 年 1 月 15 日。第二次修定稿完成於 2003 年 4 月 4 日。

式的反省。兩位先生都在宋明儒學系統內部探究各家的「理論型態」以及各家對發揚孔孟的成敗得失，勞思光以周濂溪為半形上學半宇宙論，¹牟宗三以周濂溪與橫渠明道陸王一路地為「道德形上學」的系統，事實上包括馮友蘭先生也以周濂溪為宇宙論學家。²這樣的工作態度當然是預設了儒學真理觀的證成有著依據於「理論型態」的建構性優劣，意即各家的理論建構是各自在不同的「基本哲學問題意識」背景上的建構，因而所建構的理論也就有著「具證成性與否」的差異，因而宋明儒各家則被評定為有些能繼承並發揚孔孟，而有些則有方向性的歧出。

對於中國哲學的當代研究，作者提出了一個「哲學知識學」的研究觀點，³認為儒釋道三學皆是一個內部自足完整的理論系統，藉由理論內部的互相推演而建構完成各自的真理觀體系，至於該真理觀的經驗意義的證成則有待實踐而為之，並非完成在內部自成推演的思辨工程之中，內部推演的思辨工程只是一套思考方式，思考方式界定「世界的架構」與「概念的使用」，從而推證「修證的方法」與「成德的

¹ 參見：「濂溪之學，就其依據而言，主要為《易傳》，其目的在於建立一含有形上學及宇宙論雙重成分之理論。」勞思光，《新編中國哲學史卷三上》，頁97，台灣三民書局，1990年11月六版。

² 參見：“The first cosmological philosopher is Chou Tun -yi, better known as the master of Lien-hsi.” Fung Yu-Lan, *A short History of Chinese Philosophy*, p. 269, Adivision of Simon & Schuster Inc. New York, N. Y. 10020 First press, 1966.

³ 「哲學知識學」的觀念作者首先於《周易經傳》的哲學知識學探究一文中提出，該文為山東大學周易研究中心舉辦「海峽兩岸易學與中國哲學學術研討會」之會議論文，2002年08月18-22日，青島。另見：杜保瑞，2002年08月25-28日，中國哲學的真理觀問題，「科學精神與人文精神研討會」，澳門中國哲學會主辦。「哲學知識學」是作者在中國哲學研究中所注意的方法論與研究方法的問題，是要說明中國哲學知識的性格、角色、功效等等問題，亦即哲學這種知識究竟在使用上該如何定位的問題，特別是針對中國哲學這種既談理想，又談實踐，甚至在這佛系統中還談它在世界的哲學知識，當我們為這些學派的理論推演完成了體系建構的詮釋活動之後，它們作為真理系統的使用性問題，便必須面對，此時即出現種種哲學知識使用意義的課題，作者即將這些問題總收為中國哲學的哲學知識學問題，此一觀念之內涵作者自己亦隨作品研究而仍在逐漸發展中。

境界」，於是各家皆有本體論、宇宙論、功夫論與境界論四方架構的基本哲學問題的理論建構。這四個基本哲學問題是形成互相推證的據點，是事實上發生在宋明儒學以及中國三教之學中的思考方式，中國哲學的理論建構就是以如此的面貌呈現，這是一個經過多次使用於各家中國哲學體系之詮釋的實際操作後的解釋架構。對於探究生命意義的真相的中國哲學、提出人生指導的原理的中國哲學、說明世界存在的實況的中國哲學，皆是以這樣的結構在陳述自己的思維結晶。當整套完整的思考架構完成之後，接下來的就是個人的實踐，實踐才是檢驗真理的證成方法，理論體系只是一套言說真相的思考方式，體系中的思辨歷程只是體系內部的自我推演，它的證成只是理論內部的自我滿足，可以說只是推理的完成，唯有實踐才有經驗的證成，因此它的真正作為世人躬行實踐的真理觀地位要在實踐活動中才見真彰，這就是作者對於探究生命的學問的中國哲學的知識性格的定位，亦即是作者提出哲學知識學的研究方法的主旨所在。

因此從作者的「哲學知識學」的研究眼光，宋明諸儒皆是一大學說體系中的一部份，並沒有誰更證成了儒學的問題，只有誰從什麼角度論述理論的問題，以此為基本態度，作者並不認為我們有必要在宋明儒學各家不同的哲學進路中究分高下，⁴各家的不同進路則是源自各家的不同的根本問題，回應不同的根本問題從而架構出基於不同的哲學基本問題上的觀念體系，而各自完成不同型態的儒學理論建構。各家皆有其提出重要問題意識及解決方法的可貴貢獻，還原各家可貴的理論貢獻，說明宋明儒學各家理論努力的成果，即是本文撰寫的目

⁴ 作者此處乃意指牟宗三先生以孔孟嫡系界說周張五峰蕺山學，而以伊川朱熹為別子為宗之說。以及勞思光先生謂宋明儒為由周張宇宙論、至程朱形上學、至陸王心性論才真正復返孔孟之說。參見：杜保瑞，2001年7月，當代宋明儒學研究與中國形上學問題意識，《輔大哲學論集第三十四期》，頁147-192。

標。至於整個儒學是否真為真理，又如何證成，那就只好訴諸中國歷史中的所有儒者的躬身實踐以及史家的評斷了。

簡言之，作者企圖提出的是解說宋明儒學的分析架構，而不是判斷宋明儒學的真理判準，分析架構容許各家暢說其事，真理判準即欲評斷是非功過，作者既平等對待儒釋道三教，亦平等對待宋明儒各家，只以之為儒門真理觀的各種理論型態，而不以之為究竟儒門真理的獨斷體系。

三、中國哲學研究的根本哲學問題與基本哲學問題之界說

所謂「根本哲學問題」即是一位哲學家所面對的最大的哲學困惑與探究的企圖的理論問題，亦即是勞思光先生所謂的「基源問題」。⁵ 所謂的「基本哲學問題」即是哲學體系所呈現的核心理論建構問題，就中國哲學而言，這個核心理論必定是在「本體論、宇宙論、功夫論、境界論」四方架構中的某一個基本哲學問題，這是特別定位在探究宇宙人生真相及提出人生指導原理的中國哲學研究時的基本哲學問題。

縮小地說，它是一套以功夫論與境界論為中心的形上學體系，擴大地說，四方架構就是中國哲學的形上學的完整架構，而所謂中國哲學的形上學就是對於整體的宇宙真相、人生方向提出完整解釋的普遍命題之整體。而中國三教之學中任一教系內的個別哲學體系則是以呈現某一個哲學基本問題或多個或完整的四方架構的哲學理論為理論建構的進路。以此來認識個別的中國哲學體系，則可收準確理解之研究成效。

此四方架構之哲學基本問題又是主要針對皆有價值命題的三教

⁵ 參見勞思光著《新編中國哲學史》卷一，台北，三民書局出版。

真理觀研究的基本哲學問題，亦即提出一套普遍原理的形上學問題，至於功夫理論與境界哲學之所以被作者置放於此一四方架構的中國形上學體系之內，是因為作者主張中國哲學的形上學是由功夫理論與境界哲學之研議推究而提出的，中國形上學的宇宙論與本體論它們的根本性格其實正是功夫理論與境界哲學的。

四、周濂溪哲學的根本哲學問題與基本哲學問題

周濂溪自己當然並未以「根本哲學問題」與「基本哲學問題」的概念定義陳述自己的哲學思想，本文企圖述說周濂溪的「根本哲學問題」與「基本哲學問題」是研究者從他的作品中閱讀理解整理所得。作者認為，周濂溪所關切的哲學根本問題，即是重建聖人氣象，亦即是站在儒家價值立場重述理想聖人的知識意義，如何依據儒家經典的既有命題，發揮聖人觀的知識內涵。作者這樣陳述濂溪的哲學根本問題的依據，是從濂溪之《太極圖說》及《通書》中不斷出現對於聖人君子觀的解說而得來的，後文說明濂溪哲學命題時即將見出。至於周濂溪在建構理論時所著重的基本哲學問題，作者認為，他就是以聖人境界問題為中心的境界哲學建構，以此為理論建構目標，從而架構相應的宇宙論及本體論知識，並共構一套儒家聖人境界哲學的思考方式，由宇宙論與本體論的知識述說聖人應有的境界。

五、周濂溪論聖人境界的宇宙論與本體論知識根據

周濂溪以提出聖人境界觀為理論建構的目標，而聖人境界觀是需要有知識的根據的，這個知識的根據即是以一形上學的普遍原理而為

依據的，就中國哲學的形上學普遍原理的知識特徵而言，即是宇宙論與本體論兩套系統，就儒學本體論與宇宙論知識基礎的材料來源而言即是《中庸》、《易傳》，亦即是濂溪即是以儒家《中庸》、《易傳》中的本體論及宇宙論知識命題為依據建立了論究聖人境界的知識根據。作者說是以《中庸》、《易傳》為依據，即是說周濂溪的宇宙論哲學與本體論哲學中繼承的多創造的少，只有境界哲學是他的較具獨立工作意義的創作。這是因為濂溪的宇宙論哲學與本體論哲學的命題陳述多為已經出現在《中庸》、《易傳》之作中的命題的重述與疏解，重述是不具創作意義的，至於疏解則當然可以有創作意義，但是濂溪的疏解則轉向言說聖人境界，因此境界哲學才是他的創作。論說境界即是論說境界所據之知識根據，此一根據即在宇宙論及本體論命題之中，因此境界哲學亦是中國哲學的形上學建構中的核心問題，形上學命題落實在境界哲學的知識說明中才算完整，而周濂溪既準確地繼承《中庸》、《易傳》的儒家形上學知識基礎，則所應進行的新的理論創作工程自然應有新意，此一新意即其論說聖人境界之知識建立。

六、周濂溪對《中庸》《易傳》的本體論繼承與宇宙論的繼承與創新

從周濂溪建構聖人境界哲學的本體論觀念根據而言，周濂溪哲學體系知識基礎明顯地即是儒家經典中之《中庸》、《易傳》之學，《中庸》論「誠」、《易傳》論「善」都是周濂溪本體論知識命題的直接來源，濂溪於此無有創造，只是準確地繼承並使用之，以論說聖人修養境界及功夫蘄向而已，這特別表現在《通書》作品中的諸多條目裏。

周濂溪論說聖人境界的宇宙論知識，首先集中表述在他的《太極

圖說》一書中，至於《通書》中亦有多處論及。周濂溪《太極圖說》中的「宇宙發生論」知識系統，最重要的創作意義是將人類生命的出現意義歸屬於由太極而降的宇宙發生論系統，並從中安排聖人出現的知識意義。從方法論研究角度而言，在儒家哲學知識系統中，濂溪確實是對人類生命出現的知識問題建構了一套宇宙發生論的系統而予以安排之，這是他的具有創造力的地方。但是細觀這一套知識系統，其中的太極、動靜、陰陽、五行等概念卻都是傳統儒道兩家的宇宙論概念系統，周濂溪不過是將這些概念予以整理結構而成一以儒家道德目的為中心的宇宙發生論知識系統，亦即是周濂溪只是在儒家德性本體論哲學的基本立場上將儒道共同論述宇宙的概念予以整理重構而建立儒學本位的宇宙論知識，所謂儒學本位即是道德意識中心的價值立場，所謂整理重構即是說周濂溪在宇宙論知識建構上並未創作任何哲學史上的新概念，唯一的新意不過是將陰陽、五行合構為儒學之宇宙論，然而陰陽、五行概念之合構在道家、道教傳統中早就是普遍的事實，說濂溪是借用亦無不可。

總結濂溪在形上學知識基礎的理論活動，我們可以說，濂溪準確地繼承儒家本體論立場，藉由傳統儒、道之宇宙論概念重構一以德性本體為目的的宇宙發生論知識系統，這是一個繼承與借用的理論活動，說創造是談不上的，濂溪真正的創造反而是在這一套形上學知識基礎上進行的聖人境界的研議，檢視其作，論究聖人才是濂溪哲學的真正貢獻。

七、周濂溪《太極圖說》的知識解析

周濂溪《太極圖說》之作的主要目的是從宇宙論談聖人境界，⁶為討論之方便，本節即集中於此，將《太極圖說》之義理作一鋪陳與討論，《太極圖說》破題即謂：

無極而太極。⁷

「無極而太極」一語，在朱熹、象山間有諸多爭辯，朱熹以之為說太極之為無形之義，並以此引申展開他的理氣說，而象山則以「無形」一語不通，遂以之為濂溪之少作或後人之竄文。⁸就濂溪作品本身而言，作者認為這就是針對太極本體述說其為無形存在之義，此即

⁶ 關於《太極圖說》一書中的太極圖問題，涉及到周濂溪是否為道教理論家的問題，勞思光先生論之甚詳。（參見《新編中國哲學史》）作者以為，哲學活動本為一哲學家之創造性活動，理論材料及歷史背景是一回事，理論目的及所建構的理論型態是另一回事，無論濂溪之圖如何而來，濂溪之宇宙論知識系統已經是一在經驗現實上無甚知識意義的系統，因此對於其圖之所源亦更為一無甚理論意義之事，濂溪於《太極圖說》中的文字系統才是他的創作的重點，本文以境界哲學進路掌握之，陳述之，即是重點。就此而言，則濂溪理論貢獻的意義仍為儒家聖人境界的知識建構，而非關道教義理。

⁷ 參見《宋元學案》，黃宗羲原著，全祖望補修，陳金生梁運華點校。

⁸ 參見《宋元學案》《濂溪學案》附朱陸太極圖說辯：「陸象山與朱子書曰：梭山兄謂：『《太極圖說》與《通書》不類，疑非濂溪所為。不然，或是其學未成時所作。不然，則或是傳他人之文，後人不辨也。蓋《通書》理性命章言『中焉止矣，二氣五行，化生萬物，五殊二實，二本則一』，曰『一』，曰『中』，即太極也，未嘗於其上加『無極』字。動靜章言五行、陰陽、太極，亦無『無極』之文。假令《太極圖說》是其所傳，或其少時所作，則作《通書》時不言無極，蓋已知其說之非矣。』此言殆未可忽也。兄與梭山書云：『不言無極，則太極同于一物，而不足為萬化根本。不言太極，則無極淪于空極，而不能為萬化根本。』後書又謂：『無極即是無形，太極即是有理。周先生恐學者認錯太極別為一物，故著『無極』二字以明之。』朱答曰：『來書反復其于無極太極之辨，詳矣。若論『無極』二字，乃是濂溪灼見道體，迥出常情，不顧旁人是非，不計自己得失，勇往直前，說出人不敢說底道理，濂溪所以謂之無極，正以其無方所、無形狀，以為在無物之前而未嘗不立于有物之後，以為在陰陽之外而未嘗不行乎陰陽之中，以為通貫全體，無乎不在，則又初無聲臭影響之可言也。』」

朱熹之立場，作者取之。作者之所以取此義，則是站在「哲學知識學」研究的立場中說，後人對於前人的命題，就詮釋而言，應以順成詮釋為原則，當命題義涵有爭議時，不宜直接以原作者筆誤或錯論定之，當原作之意在其它作品文字中尚能一致性地詮釋之時，即應以使其義可明之方向詮釋之，因此，朱熹以無形解無極，以無極為使太極之「無形而有理」之意以明，作者以為可取，解無極為無形，從此即論說太極以降之宇宙發生論，則濂溪之意可明，此下之重點即在宇宙發生論，而不必再耗費心力於無極字義之爭辯。《太極圖說》續言：

太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。

文中以太極動而生陽、靜而生陰、動靜互根、陰陽變合而有五行，於是五行根本在於陰陽，陰陽根本在於太極，於是萬物一統體於太極矣。以上文字，是一些宇宙論概念的彙整，經驗現象就是山河大地動植飛潛，濂溪以如此之架構述說之，其實談不上是清晰的經驗知識，只是將太極、陰陽、動靜、五行等概念結構起來，從而形成一宇宙發生論的思考模式，並藉由此些步驟而得以說出人類生命的出現，即下文所言：

乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。惟人也得其秀而最靈，形既生矣，神發知矣，五性感動而

善惡分，萬事出矣。

文中言動靜陰陽中有乾坤二道成男成女，二道即二氣，又化生萬物，生生無窮，其中人得其秀而靈，既有氣有形即有神有知，而有生活事業善惡感動。此文定義人類生命之出現，實即一氣化宇宙論下的知識安排，但人類生命有感知能力，故而是「得其秀而最靈」，但就在這有靈的生命中，人類有神、有感、有善惡、有事，這就進入了人生境界問題的領域，此即下文論於聖人者。就本段文字而言，哲學家的言說與其說是提供生命知識的客觀資訊，毋寧說只是就哲學家認為的生命應然之存在意義提供一個宇宙論的思考方式來搭配，哲學家對於這些宇宙論知識命題是沒有經驗實證之力的，他所唯一擁有的只是對於談論宇宙知識的概念進行意義的整頓，整頓之以為他的道德哲學作張本，提供一個道德哲學言說的宇宙論基地，就這個宇宙論知識基地而言，實在也只是經驗現象世界的思考方式之建構，整頓一些傳統的概念，架構一個解釋模型，卻不能增加人類的關於現象世界的經驗知識，所以這樣的宇宙論知識建構是沒有什麼實際作用的。就周濂溪而言，他的真正的哲學創作是在聖人境界的言說上，而這也正是他之所以繼承於《周易》概念系統及《易傳》哲學體系的發明。其言：

聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉。故「聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。」君子修之吉，小人悖之凶。故曰：「立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。」又曰：「原始反終，故知死生之說。」大哉易也，斯其至矣！

本文突然標出聖人之地位，亦不做解說，實正顯示這就是濂溪論學的「根本哲學問題」，聖人就是濂溪真正要說的重要觀念，前述之宇宙發生論知識架構只是要把人類生命合構於天地生發之中，先建立這套思考方式之後，以後對於聖人之論述即可順成地繼續借用來自《周易》、《中庸》概念系統的形上原理而言說之，實際上從「無極而太極」以下，一套德性本體論已經蘊藏於其中，其中言性、言感、言神諸語都預設了有價值意義的本體論命題在其中，濂溪此處並未論證之，這是因為德性本體價值觀實已為他的知識預設，亦即他無須再去創作本體價值，他根本就直接預設儒家哲學的本體價值觀，所以一但言說聖人，即直接說聖人是要「定之以中正仁義」的，其後諸文皆為《易傳》語，濂溪直接引用，《易傳》當然也言說了聖人境界，濂溪當然也因為論學直接繼承於《易傳》故而直接引用，亦無須多做解釋，因此濂溪哲學之真正創作還是在《通書》中對聖人境界之解說上。

八、解析周濂溪《通書》知識的研究方法說明

周濂溪《通書》之作中處理了聖人境界的諸多觀念問題，本文以下之討論將分兩部分進行，其一為聖人境界觀念與形上學知識的合會部分，其二為周濂溪自己對於聖學功夫的若干具體智慧觀念。

其中聖人境界與形上學知識合會的部分，指得是周濂溪藉由本體論命題與宇宙論知識及功夫哲學的若干觀念，共同搭建聖人境界的理論體系部份，這一部份的理論建構，從方法論的考察而言，本體論的命題是直接作為功夫心法的蘊向，因此下文將有一節專門討論本體功夫與聖人境界的問題，這一種型態的理論活動的知識意義是討論將聖人作為一位實踐最高價值的實踐者時，聖人的最高價值為何？這就是

訴諸本體論的說明；而聖人的功夫心法為何？這就是訴諸功夫哲學的說明。也就是說，從聖人境界的知識說明而言，說聖人也就是在說聖人的功夫以及本體，說了聖人的功夫以及本體就是將聖人境界的知識內涵予以打開，這是說聖人境界的一種型態。

另一種說聖人境界的型態是將宇宙論的知識與聖人的境界合構而論，這是一方面藉由宇宙論知識體系的建立，從中論說本體，以此本體為聖人功夫心法，從而述說聖人，另一方面藉由宇宙論知識間架的設立，將聖人的事業與宇宙意義的彰顯合一，以聖人法天而說聖人在宇宙中的地位。這是從宇宙論進路說聖人境界的另外兩種路數，這也是本文以下將正式討論的另一個章節。

在周濂溪的宇宙論知識與聖人境界知識的合會方式中，並不出現從宇宙論的進路說聖人實踐的功夫知識的格式，這是因為儒家的功夫哲學都是本體功夫而不是身體功夫所致，這個意思是說儒家的功夫哲學是一種心理活動意義的修養哲學，而不是身體鍛鍊意義的修鍊哲學，因此宇宙論知識只是提供聖人活動的場域說明，並且以聖人法天為聖人實踐活動的崇高意義。

如果是道教或佛教哲學，宇宙論知識對於實踐功夫的知識意義則另有作用，亦即是說明在功夫實踐中的身體知能的變化歷程，這就給予宇宙論知識在中國哲學中的作用一個更為重要的理論地位了。

九、周濂溪從本體功夫說聖人境界的知識說明

周濂溪說聖人境界的本體功夫部分其實是繼承《中庸》、《易傳》的本體論觀念與儒家基本功夫哲學的路數而來的，就周濂溪自己而言，他在本體論及功夫論方面並無創作，他的理論貢獻是在於將本體

功夫觀念與論說聖人境界的知識予以合構，儒家的本體論與功夫論就是為要成就聖人的目的而作的，但是在理論的高度上將聖人境界的知識與本體論及功夫論合構的作品並不多見，周濂溪則是將《中庸》《易傳》中的相關論述予以集中並闡述，這就形成了他的理論建構的特色。所有言於本體、道體、實存性體、抽象性徵的描寫，都是就著聖人境界而說的，因此是說聖人境界而由本體論進路言說之路數。以下分述之。

1. 《通書》首篇將聖人境界的本體來源定位在《中庸》之「誠」及《易傳》之「善」中，其言：

誠者，聖人之本。『大哉乾元，萬物資始』，誠之源也。『乾道變化，各正性命』，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。』元、亨，誠之通；利、貞，誠之復。大哉易也，性命之源乎！ 誠上第一

本文為《通書》卷首，開宗明義即談「誠」為聖人之本，「誠」是《中庸》中之價值概念，說其為聖人之本即是說聖人境界之終極價值以誠定之，這也本來就是儒學思維，並無新意。文中以《周易文言乾卦傳》之「大哉乾元，萬物資始」為「誠之源」，以「乾道變化，各正性命」說「誠斯立焉」，亦即是將《中庸》言「誠」之價值意義的本體概念與《易傳》思維合構。從「哲學知識學」的角度看，哲學基本問題的掌握才是一切命題表述的真正關鍵，至於言說命題的概念則可以隨著不同的哲學作品而有種種差異，《中庸》以「誠」言說德性價值，並提高之以為普遍原理，亦即是本體，這是《中庸》建立誠的本體論的理論價值，至於《易傳》之作，則是以「善」概念說此終

極價值，並將「乾、坤」概念構作為宇宙發展變化之原理，合構於「善」概念，而建立以「善」為本體的宇宙論知識間架。此二系統，周濂溪直接繼承，於是「誠」與「善」即作為價值意義的本體命題，聖人之實踐即以之為終極價值，即以「誠」為本。就《易傳》而言，《易傳》藉由乾坤原理述說天地萬物之生發及其價值宗趣，於是作為萬物資始之乾元作用原理便即是誠概念的價值意義的始源，而由乾道以正萬物性命的作用亦即使「誠」之價值獲得確立，獲得確立即是落實在事務的作為之中，在事務的具體化完成的歷程中由「誠」之價值予以貞定，從而亦完成「誠」價值的作用意義。「誠」之作用以《易傳》術語言之即是「純粹至善」之原理。

後文言於：「故曰：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。』元、亨，誠之通；利、貞，誠之復。大哉易也，性命之源乎！」亦是以「誠」概念的價值本體與《易傳》命題合構的模式，從「哲學知識學」研究角度言，不同作品間的哲學命題的合構並無不可，只要它是同一套價值體系以及世界觀認知即可，重點即在同一套價值及世界觀體系本來就應該出現幾個不同的基本哲學問題的面向，在這幾個面向中的哲學命題不論是出現在哪一部作品中的陳述，只要是同一體系的命題即可有不同作品的命題合構，《易傳》本來就是預設了《孟子》、《中庸》的本體論命題而進行著宇宙論知識間架的建構之學，⁹周濂溪只是回溯這個歷程並予以合構，於是言說於價值本體的《中庸》的「誠」概念，便得以發揮在言說事務發展歷程的《易傳》命題中，於是一方面「誠」與「善」合，另一方面即是「元亨利貞」與「誠」合，「元亨利貞」在《文言傳》中已被構作成事務發展的歷程，儒學言於

⁹ 參見：杜保瑞，1999年11月30日，「易傳中的基本哲學問題」，山東《周易研究》1999年第4期 山東大學中國周易學會主編。

事務發展定然就著德性生活之事業而說，德性生活事業即是道德意志的彰顯與落實，於是「誠」概念即得說為以「元亨」之「誠之通」及以「利貞」之「誠之復」，前者說展開，後者說落實，皆為論於聖人行社會事業之事。

2.《通書》言聖人以誠為本發為五常百行之事業中，其言：

聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之原也。靜無而動有，至正而明達也。五常百行非誠，非也，邪暗塞也。故誠則無事矣。至易而行難。果而確，無難焉。故曰：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」 誠下第二

聖人境界就是將「誠」的道德意志予以擴充彰顯的人格，聖人的行止進退就是一生的事業，它顯現在五常百行之中，以誠為其價值標準，以此定正邪。本文值得討論的哲學概念是「動靜」的問題，濂溪言「動靜」是就著聖人社會事業之行止而言，並非論於宇宙事物之生發知識者。文中言「靜無而動有」者，應理解為聖人在不進行德性事業時「靜」，「誠」依然為主體的動力原則，只是不彰顯，故言「無」；至於「誠」一旦發動於事業中時「動」，則「誠」即全面顯現，故言「有」。因此「動靜」只是論於德性事業之是否正在進行，而「有無」只是論於誠的意志是否正在彰顯，至於「誠」為聖人境界中之性命本體者，則與此無關，它是實存永存的。

另文言：「誠則無事矣」，是說那些邪暗塞之事件皆因誠之定立而消散淨盡，「無事」是無邪事，誠則有聖人廣大事業在進行，豈可「無事」，所以說「無事」是形式語，是不需放逸心思在偏邪之事上，從而偏邪之事也就自然止息，此時正好展開聖人之崇德廣業。文末引《論

語》「一日克己復禮，天下歸仁焉。」這又是以「誠」與「仁」合構，「誠」即說「仁」，「誠」即心思之凝鍊，即「克己復禮」，因此即合於「仁」。

3.《通書》言聖人以「無為」之誠辨善惡之幾，其言：

誠，無為，幾，善惡。德：愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信。性焉安焉之謂聖。復焉執焉之謂賢。發微不可見，充周不可窮之謂神。 誠幾德第三

《通書》中言「無」、言「無為」、言「靜」之話語頗多，皆須一一釐清，以為儒道價值理念之澄清。說「誠無為」是說「誠」為價值本體，是心性之本然，是不偏邪時之本來狀態，故而是不多事、是無事時的狀態，故而說「無為」。「無為」是形式語，就著以「誠」為本體的儒學系統而言說於主體，此誠之本體展現時之狀態是一本然之「無為」，誠是本體，故是本然，是無偏邪之原來狀態，故以「無為」說之。然而若就儒釋道三學之價值本體之分說而言，「誠」則是內容語，是有實事實義的價值命題，是有別於道佛說無為、說苦空的價值語，然若僅在儒學內部系統說時，「誠」已為本體，展開才為？才為仁義禮知信，至於本體定著於聖人境界之時即是本然狀態的呈現而已，故而當即是「無為」，此時之「無為」是不偏邪，是守正，是守中。

「幾善惡」是說在行止動靜之際的主體的意志的把握時，此時主體是有守中或偏邪的善惡歧途的，因此就在這個「幾」的當下正是聖人之所以是聖人的關鍵時刻，每一次的善惡之幾，皆以無為之誠掌管之，展現出來即是有德之行，即是仁義禮智信之德行。因此，聖人就

是可以永遠恆守於誠的境界之人，對他來說不過就是將性命本然的誠體意志安然地流露而已，故曰「性焉安焉之謂聖」。相較之下，「賢」者則不若聖人之安住於性命之誠，在「幾善惡」之間需多用心力，故謂之「復焉執焉之謂賢」。然而當賢者能如聖人般地中正守誠，則影響於社會事業的崇德廣業之效果卻是不可限量的，初動之時人所不知，然而聖人仍然堅定地作去，「發微不可見」，及其效果完全展開之時，則是「充周不可窮之謂神」，說「神」是說效用廣大，非一般匹夫匹婦之能測度，其實聖人心中意志已定，崇德廣業的效果是定然要出現的，所以此處所說之「神」也是狀述語，是描寫詞，貞定天下的事業是一完全實在的事業，是聖人艱辛地守誠戮力而成就的，匹夫匹婦不能測度而以為「神」。就聖人而言則不過是仁義禮智信之「德」業的實際展佈而已。

4.《通書》言聖人即是貫通誠神幾的做大事業者，其言：

寂然不動者，誠也；感而遂通者，神也；動而未形、有無之間者，幾也。誠精故明，神應故妙，幾微故幽。誠、神、幾，曰聖人。 聖第四

本文中周濂溪將他談聖人境界的重要術語概念「誠神幾」與《易傳》言「易」之命題合構，易道「寂然不動感而遂通」，濂溪以「誠」說此「寂然不動」，「不動」不是在現實事業上不動，「不動」是作為實踐主體的價值本體恆存不變而為「不動」，而言「寂然」，因此這也是周濂溪自己的解易之說。《中庸》言「誠則明矣」，濂溪亦說「誠精故明」，誠是主體的價值意識，主體以誠定一切事業之是非，故而即誠而明，不誠則不明，誠而堅持準確則能明於一切事理。本體是誠，

寂然不動是狀述語。濂溪以「神」說「感而遂通」者，至誠即得感而遂通，《易傳》之語是以「善」說此「易體」作用之得以「感而遂通」，濂溪以「誠」說此體，於是「感而遂通」的作用依然彰顯，說其為「神」，是對「感而遂通」的狀述描寫，描寫此一作用的神「妙」之意。濂溪言於「動、靜、有、無」者多為只是就著事業行止之進行或不進行之意而言，此一當下即是本心善惡之抉擇之際，故以「幾」說之，「幾」是主體在一個歷程中的狀態，主體心念之功夫作為或不作為之關鍵時刻，只有主體自己清楚，所以謂之「幽」，狀其世人不明主體已明的幽明差異。主體以誠立心，作用於事業中而神妙感通，確實有實事實行之實效，在任何一次的善惡關鍵中都能掌握主體自己的德性意志而以善為之，這就是聖人境界的達致了。

5.《通書》言聖人之正動與邪動：

動而正曰道。用而和，曰德。匪仁，匪義，匪禮，匪智，匪信，悉邪矣。邪動，辱也；甚焉，害也。故君子慎動。 慎動第五

誠為本體之義已明，落實於日用常行，則以誠定心，不誠即邪，動而正即守道即為誠體發用，用而展現仁義禮智信之德，非仁非義非禮非智非信則為邪，正邪定矣，就君子立本而言，榮辱之辨在此，故君子慎動。

6.《通書》言聖人之思：

洪範曰：「思曰睿，睿作聖。」無思，本也；思通，用也。幾動於彼，誠動於此。無思而無不通，為聖人。不思，則不能通微；不睿，則不能無不通。是則無不通，生於通微，通微，生於思。

故思者，聖功之本，而吉凶之幾也。易曰：「君子見幾而作，不俟終日。」又曰：「知幾其神乎！」 思第九

「無思」不是不思，無思是以本發用而無邪思，一思即通而用於事業。思即應通微，於隱微之地知其誠否，故誠動於主體，幾動於事業，聖人守本而無邪思，即守誠。思之即通微，微幾而成事業，成事業即是思而具睿智而完成事業，故聖功之本在思，吉凶之異途在通幾，故將動未動之關鍵時刻是聖功之要目，故引《易》言：「君子見幾而作，不俟終日。」又曰：「知幾其神乎！」

以上數則即是周濂溪在《通書》中從本體功夫說主體境界的命題建構，作者一方面解說各命題之確義，二方面則是要強調儒家境界哲學從本體論進路言說時的義理格式，這才是本文提出宋明儒學研究新視野的方法論意義之重點。

十、周濂溪從宇宙論說聖人境界的知識說明

前節說於本體功夫，本節說於宇宙論，從宇宙論說聖人境界，就儒學義理格式而言，其實是說明天地作為聖人事業的場域，說明這個場域的知識架構，在這個架構中說本體，故而說宇宙論不是目的，說宇宙本體論才是目的，宇宙本體論是就著整個存在界說其總體價值意識，至於儒學宇宙論本身，則多無實義，它只是一個事業場域的知識佈置而已。

1. 《通書》言聖人之道配天地：

聖人之道，仁義中正而已矣。守之貴，行之利，廓之配天地。
豈不易簡！豈為難知！不守不行不廓耳。 道第六

聖人事業以仁義為中正，尊貴在此，利害在此，此由本體說，至其言「廓之配天地」即為以聖人境界與天地合義，此即為以宇宙論與聖人境界合構之義，此儒學宇宙本體論之通義，因為仁義是天道本身，天地存在的意義在經由人而彰顯仁義，因此聖人行道由近處守之行之，至於其極即「廓之配天地」，聖人以仁義行而致「廓之配天地」，守住本心而行，則易簡易知，只於「幾」「微」之際行不行而已。

「天地」是一個宇宙論的概念，「配天地」是一個聖人境界就著天地間架而說者，這是傳統義理的固定格式，就當代學術研究的方法論意識之反省而言，聖人境界可不可以擴於天地呢？作者認為，說聖人境界擴於「天下」是可以的，說聖人境界擴於「天地」就逾越了知識的有效限度了，「天下」是社會性概念，是儒者可說的，「天地」是自然性概念，是儒者不可說的。這個問題在接下來的文本討論中將充分展開。

2.《通書》言聖人效法天之以陰陽生成萬物而以仁義育正萬民，其言：

天以陽生萬物，以陰成萬物。生，仁；成，義也。故聖人在上，以仁育萬物，以義正萬民。天道行而萬物順，聖德修而萬民化。大順大化，不見其跡，莫知其然之謂神。故天下之眾，本在一人。道豈遠乎哉！術豈多乎哉！ 順化第十一

以陰陽說生成，以生成說仁義，以仁義說聖功，以聖功即天道，這一套思考方式即是從宇宙現象說人生態度，道佛亦是如此，儒學何能免夫。然而，作者認為，在儒學範圍內，從宇宙來說人生是難以成立的。濂溪說「天」以陰陽之生成萬物之「宇宙論知識間架」是沒有

什麼知識確定性意義的說法，並不是說這不是一種知識，而是說這種知識無法在經驗上被確定，是因為這些論說宇宙的概念本身實指不明。首先，天所謂何指？陰陽所謂何意？如果是人文事務的話，當我們說「聖人以仁德化育天下」時都還可以在社會事業中見到這個命題的具體經驗意義，但是對於自然現象而言，當我們說「天以陽生萬物、以陰成萬物」時，卻只是一種思考自然現象的思維方式，如果在知識的建構歷程上能轉進入農業、醫療、科技知識的話，那麼這個陰陽天地的宇宙論知識架構便是具有經驗意義的知識，然而儒學體系中的關於經驗自然之知識是不發達的，儒學有所說明於宇宙論知識間架的目的亦不在此，其目的仍是論說道德，論說德性生活事業，但是為什麼儒學還要藉由天地陰陽的宇宙觀的建構而論說德性事業呢？我們只能說這是一套已經顯現在道佛哲學體系中的思考方式而已，這一套思考方式在儒者的構作中不見具體的經驗意義，並不是中國思想史中沒有可以落實為具體經驗的關於天地萬物的知識，而是在儒學系統中的宇宙論知識的具體經驗作用意義不彰，這個不彰是基於儒學義理規模而導致的不彰，因為天地宇宙並不是儒學價值觀所關懷的場域，而是人文社會世界。

濂溪以宇宙論知識推究本體價值，即如其言：「生，仁；成，義也。」這只能是一種主觀的比附。並不是宇宙論知識不能推究價值命題，道教與佛教的宇宙論知識就直接導出道佛兩教的價值命題，因此以宇宙論與本體論合構的思考方式並不是一套不可以成立的思考方式，儒學亦有意於此，但是卻屢試不成，關鍵即在儒學之價值標的本就不展現在宇宙天地中，而是展現在社會人文建制之中，因此以社會體制的天下為其所論即可，天下就是天下人的天下，為了天下人的福祉而有著儒學的價值哲學的體系建構，因此理論上的爭辯只要論說天

下世界社會體制的存在意義即可得出價值，並不需要侵入天地萬物自然現象的知識世界而來論說價值，不過這樣的思考方式在道佛中已然如此，儒學亦欲一爭高下，因此出現了周濂溪這樣的強為所難的理論建構的型態。然而，當我們往儒學上去回溯時，《易傳》時已是如此，「一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性。」這是兩以陰陽皆善，董仲舒則以貪仁說陰陽善惡「身之名取諸天，天兩，有陰陽之施，身亦兩，有貪仁之性」，¹⁰這又是以陰陽為一善一惡者，濂溪又以仁義說陰陽，兩者皆善，這樣的理論工程都可以說是主觀的構作，並無知識意義。

周濂溪一方面繼承《中庸》《易傳》論於價值本體的本體論思維，另一方面推動哲學史上可資利用的宇宙論知識間架以結構這套宇宙本體論哲學，如果天地萬物陰陽五行確實有如此的價值目的，那麼聖人之「踐形」之事業就是理所當然地合於天道的行為，所以周濂溪是意欲為儒學建立這個依於自然經驗意義的天地世界的目的而來的德性價值，問題只是這個自然世界的德性價值本身是無從證立的，這一部分的知識建構只能說是儒者的強為。但是儒者的理論目的卻是很明確的，這就是站在天地自然的知識基地上論說聖人的境界。周濂溪把聖人對待天下的作為視為天道對待萬物的作為，並且對於聖人的角色地位是極為重視的，「故天下之眾，本在一人。」就是這樣的對於聖人地位的重視所以才展開這樣的對於聖人境界的宇宙論知識間架之建構。成立不成立是一回事，建構的型態是另一回事，提出了一個型態就是建構了一套思考方式，這一套思考模式的內部推演必須一致，這

¹⁰ 參見：董仲舒《春秋繁露》深察名號第三十五：「任眾惡於內，弗使得發於外者，心也，故心之為名，任也。人之受氣苟無惡者，心何任哉？吾以心之名得人之誠，人之誠有貪有仁，仁貪之氣兩在於身。身之名取諸天，天兩，有陰陽之施，身亦兩，有貪仁之性；天有陰陽禁，身有情欲任，與天道一也。」

個一致就是由天道以明人事，只是這個天道的知識在落實到經驗世界時可能會失去解釋效力，亦即不具備真實知識的意義，縱然如此，儒學本體論價值命題在社會事業的實踐上仍然可以有效，於是我們可以思考如何重構儒學的宇宙論知識間架，說其可說者，保留不可說者即是。這個可說者實際上即是天下國家意義下的所有的社會體制本身，以天下論說仁義價值是完全可以成立的。而不可說者即是自然天地，自然天地不能述說仁義而只能述說存在之客觀知識。

3.《通書》說聖人境界乃動而無動靜而無靜，其言：

動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。水陰根陽，火陽根陰。五行陰陽，陰陽太極。四時運行，萬物終始。混兮闢兮！其無窮兮！ 動靜第十六

本文論說主體境界與自然現象知識，前者是聖人境界之實踐哲學，後者是宇宙本體論的建構。

物不相感，故「靜」即「靜」，「動」即「動」。聖人處事卻不然，聖人實踐即感通於社會眾人，故而有所作為時以中正價值貞定之，作為即「動」，貞定即「不動」。尚未作為時又仍有德性意志在心中，未作為是「靜」，有德性意志在存養是「無靜」，因此「非不動不靜也」。這些都是聖人境界的狀態語，以之為言說本體之誠亦可，然此即對於誠體之抽象性徵之描寫，由此處亦可知，論於本體的抽象性徵者即是聖人境界的狀態語，「動而無動靜而無靜」是說聖人境界之神，聖人處事必有實效故說為神，意即論於神者是論於聖人事業之狀態，但也可以被解讀為天道本體之抽象性徵，故而通常論說於本體性徵之知識

意象，從方法論考察而言，其實都是源自於對聖人境界的解悟而得的。

後文言於水火陰陽者，只是要說天地萬物皆為五行陰陽太極之宇宙發生界域，由萬物說回五行，由五行說回陰陽，由陰陽說回太極，說太極即欲論說價值，於是「四時運行萬物終始」，終始即終始於一德性價值目的意義之中。周濂溪此一說法即得為朱熹理一分殊之知識間架者，下文更加明顯。

4. 《通書》言天地萬物及大小事務皆有共通原理貫徹其中，其言：

厥彰厥微，匪靈弗瑩。剛善剛惡，柔亦如之，中焉止矣。二氣五行，化生萬物。五殊二實，二本則一。是萬為一，一實萬分。萬一各正，小大有定。 理性命第二十二

本文亦從宇宙論知識間架上立說，說天地萬物以五行陰陽而根源於太極之一，一中有絕對價值，即誠體，其落實展現在天地萬物之中，使萬物各正各定，當然此一各正各定又需有聖人崇德廣業之作用才更彰顯。這一思路後來即發揮於朱熹的「理一分殊」說中。周濂溪說此是企圖為自然事物建立價值意義，從而得為德性事業的場域，然而德性事業畢竟只是社會事務，社會事務有德性意義目的是正常的事，將自然事物亦言說為有德性意義就不那麼容易了，不過周濂溪說自然事物有德性意義的目的就是要結構於論說社會事務的德性意義，這是他的理論建構的方式，更根本的作用即是為聖人境界張本立場。

5. 《通書》言聖人法天之春秋生殺故而以政刑養治萬民，其言：

天以春生萬物，止之以秋。物之生也，既成矣，不止則過焉，故得秋以成。聖人之法天，以政養萬民，肅之以刑。民之盛也，

欲動情勝，利害相攻，不止則賊滅無倫焉。故得刑以治。情偽微曖，其變千狀。苟非中正、明達、果斷者，不能治也。訟卦曰：「利見大人」以「剛得中」也。噬嗑曰：「利用獄」，以「動而明」也。嗚呼！天下之廣，主刑者民之司命也。任用可不慎乎！ 刑第三十六

本文亦是從宇宙論知識間架述說聖人事業的合理性，文中以春秋變化的草木生發與壞散之自然現象說聖人德刑兩手之合理性。這其實只能算是政刑作為的比喻性解說，以政養民、以刑治獄是社會體制管理者之通式，儒者論於仁政德行，並不表示要廢除刑罰，儒者論於性善，並不表示其於人民之惡毫無所知，德治與刑治之合理性基礎應該建立在人性論的知識上，至於人性論知識是否可以建立於宇宙論知識基礎上這就是另一回事了，周濂溪如此建構，我們認為難以成立，關鍵不在宇宙論知識不可以推究人性論及政治哲學，關鍵是在周濂溪的宇宙論知識是隨手取來並無論證，是他的宇宙論知識系統不夠清楚，亦難以從哲學史上的哪一家宇宙論體系作為直接根據，特別是以四時配德行之說，假定他的宇宙論知識系統建構得更為精細清晰，並且真可成為一套真知識，那麼由他的宇宙論以說聖人德治與刑治的義理根據自然是自成一套系統，這也是周濂溪理論建構的目的，亦即為聖人的事業建立宇宙論知識根據，然而周濂溪並未做到。所以我們對於周濂溪理論建構的知識意義的認定，就是以聖人境界為目標，提供宇宙論知識間架以論說之，只不過這套宇宙論知識間架有問題，本身義理不清，自身難以成立。

6.《通書》言聖人法天之至公之道：

聖人之道，至公而已矣。或曰：何謂也？曰：天地至公而已矣。

公第三十七

本文以聖人實施教化的目的是依據天地自身的價值目的而成立，天地至公，故聖人之道亦至公，這也是將天地賦予了價值意義的理論作法，天地的存在是有一價值意義的，從而論究人事的目的性意義，這是中國價值哲學的固定思考方式，這是宇宙本體論的思路，也是周濂溪藉由形上學說明聖人境界的知識建構。

7.《通書》言孔子與天地參四時同：

道德高厚，教化無窮，實與天地參而四時同，其惟孔子乎！ 孔

子下第三十九

孔子是聖人，孔子的道德教化是與天地參與四時同，這在《中庸》、《易傳》皆已明言，周濂溪只是準確地繼承之，而論說於聖人境界。這個義理形式的成立便需要一套宇宙本體論，即如本節與前節之所論者，故而聖人之業業即天地之事業，聖人境界於此得其高、得其廣、得其大矣。

以上由宇宙論進路說聖人境界之知識建構，這是周濂溪建構宇宙論知識的真正意義所在，本文指出其理論格式，但又從方法論上多有批評，批評此一進路背後的宇宙論知識本身不能成立，不能成立是因為它們不是真知識，並不是中國宇宙論不是真知識，而是儒家宇宙論缺乏真知識的性格，關鍵即在儒家事業本不在天地自然間，而只為社

會天下間而已，如為道教理論關懷之在於鬼神、生死、中醫、氣象等事，即得有宇宙論之真知識之可論者。

十一、周濂溪聖人事業的具體智慧

《通書》中之文字義理是極為豐富的，前二節討論形上學問題層面，即可作為普遍原理的儒學建構部分，而結穴於聖人境界之與天地參四時同之中。然而，周濂溪論說聖人境界的《通書》之作中，另有一些文字是直接論說生活經驗中的德性智慧者，這些知識命題都是具體生活中的智慧話語，每一個智慧話語都有具體的生活經驗以為證實與落實，但是每一個話語也都必須是在一定的情境設定下才有的真確性，因此是不宜於簡單地普遍化的，亦即不適合將這些智慧話語予以無限擴充從而找出矛盾現象從而否定之的，但是卻極為值得將其指點出以為儒學實踐者的實踐智慧。

這些智慧話語並不是形上學的命題的層次，前述論說聖人境界的知識架構由本體論、宇宙論、功夫論合構地述說的方式，是一個廣義的中國哲學的形上學架構的述說方式，這一個知識的問架就哲學家自己而言是以一套普遍命題的形式提出的，至於形上學意義的普遍命題之是否能為普遍有效，這就仍有待方法論的檢證再為斷說，這一部分是儒家哲學有所爭論於中國哲學真理觀的理論構作部份，其命題皆具普遍性，成不成立問題應另外討論。

至於儒者論說生活智慧的話語，雖然也是以一普遍命題的姿態提出，但是作者已經事先說明它們都必須是在具體的生活情境中才會成為有意義、有效果的智慧知識，因此我們不宜以普遍命題視之，它們就是儒學論於教化的德性事業中事，也可以說是在功夫理論脈絡內的

更為具體落實的操作方法的知識。

1. 周濂溪論說親師友及重賢人

周濂溪對於聖人的教化活動是有具體的知識的，所謂具體的知識即是在現實的操作上有明確的「怎麼做」的智慧的，周濂溪有兩個關於教化與人的關係的重要觀念，其一為重賢人、其二為重師友。重賢人是對政治領導人說的，重師友則一方面是對領導人說，另一方面也是對個人說的。這些觀念都是操作方式上的知識，他們是聖人教化的重要方法，有之則有助於教化，無之也未必教化就不能行，無之並不是反對用之，而是當現實情境不可配合的時候，亦非不可藉由它途以求教化之，因此重賢人及重師友是推行教化的充分條件而不是必要條件。是必要條件的就必須是普遍的原理，是普遍的原理的就是進入形上命題的觀念的，其中論於主體修養的功夫論哲學便是此一普遍原理，除此而外的具體操作方式的知識都是在情境中的智慧，這種在情境中的智慧是使事業成功的關鍵，聖人必定心思靈通、出神入化而能掌握之，此即其智慧的部分，反之心思沾滯、食古不化、滯塞不通者是不能成就任何聖人的教化事業的。周濂溪論於聖人治理兆民之時即提出重賢人佐治之觀念，其言：

十室之邑，人人提耳而教，且不及，況天下之廣，兆民之眾哉！
曰，純其心而已矣。仁、義、禮、智四者，動靜、言貌、視聽
無違之謂純。心純則賢才輔。純心要矣，用賢急焉。 治第十二

文中言「純心」者，即是論說於功夫的普遍原理者，「純心」即

回復仁義禮知之心，此即回返儒學本體功夫之事，任何事業都在本心之純，本心貞定，即心思靈通，即知用賢輔助而成就兆民福祉。

用賢人是成就教化的實踐方式，但賢人不一定立即就有，賢人也可能有些事情不能做得好，但是當有眾多賢人因領導者守心於仁義而衷心輔佐之時，則天下事業將更有成功的氣象。所以賢人是聖人守本心之仁義之後才可能見出效果的，領導者若不以仁義行之，則亦將無法獲得賢人的協助，所能得者只會是助紂為虐的小人。

重賢人是聖人治理眾民的方法，其義理格局如此，論於重師友亦然，重師友有助於聖人教化亦有助於個人修養，但是沒有師友時並不就等於個人即不可進行準確的修養，就領導人而言，為人民立師友則即同於重賢人之意義。參見其言：

或問曰：「曷為天下善？」曰：「師。」 故聖人立教，俾人自易其惡，自至其中而止矣。故先覺覺後覺，闇者求於明，而師道立矣。師道立，則善人多；善人多，則朝廷正，而天下治矣。 師第七

天地間，至尊者道，至貴者德而已矣。至難得者人，人而至難得者，道德有于身而已矣。求人至難得者有於身，非師友，則不可得也已！ 師友上第二十四

道義者，身有之，則貴且尊。人生而蒙，長無師友則愚。是道義由師友有之。而得貴且尊，其義不亦重乎！其聚不亦樂乎！

師友下第二十五

師友為何如此重要？乃因人皆有所不明，亦因人皆有懈怠之心，如非良師益友時刻提醒並以己身為典範帶領之，則一般學人皆有退墮

犯過的可能，但是這並非是一個普遍性的命題，孟子曰：「若夫豪傑之士雖無文王猶興」即是例外，重師友是對付一般學人的具體智慧，有此智慧的領導人必為人民立師友，一般學人亦應好好接受師友之帶領，至於自己有堅定向學之心的儒者，則必定是已經擴充本心的智者，這樣的儒者自己就是眾人的師友，自己就知道改過向善，所以親師友是一聖人教化的具體方式，是一操作方式就不需是一普遍命題，有些狀況中必見其效，但不會是無師友即無人得成聖成賢的。孔子就是「好古敏以求知」之「天縱之將聖」者。

2. 周濂溪論改過

改過的觀念在儒學中向來十分重視，這都是儒學學者在生活世界中的具體智慧，孟子論於性善，並非謂人人皆已是善人，而是人人都可以為善，因此人人都需作以志帥氣的功夫，然而，即便好學向善者，亦非即不可能犯錯，只要為社會服務做事就有犯錯的可能，說犯錯是說道德本心的錯誤，以及由道德本心而發為現實事業的錯誤，前者乃心思之隱微之未及時察覺而致犯錯，後者乃涉及現實知識之不足之犯錯，儒門中人在聖賢事業的操作過程中，仍是時有犯錯的可能，仍得稱其為君子者，就必須是知過能改者。

儒者是戮力於社會事業的實踐者，實踐過程中有過失是難免的，除非不從事於社會公眾事務，一但從事即有失誤的可能，然而只要是本心仍定在誠善仁義之為天下人民之福祉而做的事業中所犯的過失，則知過必改即可。《論語》中言：「顏回不遷怒不貳過」，能不貳過即是有過必改，而不是終身不犯過，子曰：「七十而從心所欲不逾矩」，連孔子都謙稱自己到七十歲才可完全無過，因此儒者事業是一

終生學習的歷程，以誠善仁義定住本心之價值方向，而終身努力實踐並且有過必改，即是真正的儒者。孔子亦自幸：「過，人必知之。」，這樣他就可以改過了。周濂溪對此事是體會極準確的，儒者並不是永不犯錯之人，而是進德修業躬身實踐的人，當有犯錯時能知恥改過就是好學者，有過不改甚而隱匿者才是真正失德的人。參見濂溪言：

人之生，不幸，不聞過；大不幸，無恥。必有恥，則可教；聞過，則可賢。 幸第八

仲由喜聞過，令名無窮焉。今人有過，不喜人規，如護疾而忌醫，寧滅其身而無悟也。噫！ 過第二十六

君子乾乾，不息於誠，然必懲忿窒欲，遷善改過而後至。 乾損益動第三十一

有語曰：「斯人有是之不善，非大惡也。」則曰：「孰無過，焉知其不能改？改，則為君子矣。不改為惡，惡者天惡之。彼豈無畏耶？烏知其不能改！」故君子悉有眾善，無弗愛且敬焉。 愛敬第十五

3. 周濂溪論說文章的教化目的

「文以載道」這是周濂溪論於文章事業的態度，因為儒者無論從事何務，其終生所關懷的，根本上只是服務天下一事而已，因此以道德意識行於天下才是唯一的價值目的，若因需要而發為文章時，則文章是為彰顯道德而作，文辭可以華美，但華美本身不是目的，華美只是為易於傳誦，如果反而以華美為驕競，則失去文章之意義，參見其言：

文所以載道也。輪轅飾而人弗庸，徒飾也；況虛車乎！文辭，藝也；道德，實也。篤其實，而藝者書之，美則愛，愛則傳焉。賢者得以學而至之，是為教。故曰：「言之無文，行之不遠。」然不賢者，雖父兄臨之，師保勉之，不學也；強之，不從也。不知務道德而第以文辭為能者，藝焉而已。噫！弊也久矣！ 文辭第二十八

聖人之道，入乎耳，存乎心，蘊之為德行，行之為事業。彼以文辭而已者，陋矣！ 陋第三十四

4. 周濂溪論說禮樂的教化目的

《論語》中屢言音樂與人心的關係，周濂溪亦然，整個理論的思路幾與《論語》一致。「樂」應以禮規範之，禮是本，「樂」為禮服務，禮是體現理的作為，理是形式語，其具體意義即是誠與仁義，誠與仁義即表現在君臣父子兄弟夫婦等倫常關係中，倫常關係應先建立，「樂」是暢遂此一有倫有常的和諧情境。其言：

禮，理也；樂，和也。陰陽理而後和，君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦，萬物各得其理，然後和。故禮先而樂後。 禮樂第十三

文中言「陰陽理而後和」者，這又是將人倫社會問題提到宇宙論知識的問架中談的做法，此一做法只是建立一套思考方式，其實對於人倫知識並無具體貢獻，只是以為有著這樣的關係意義而已，但是這樣的思路卻是周濂溪論說禮樂的重要知識結構之一，參見另言：

古者聖王制禮法，修教化，三綱正，九疇敘，百姓大和，萬物咸若。乃作樂以宣八風之氣，以平天下之情。故樂聲淡而不傷，和而不淫。入其耳，感其心，莫不淡且和焉。淡則欲心平，和則躁心釋。優柔平中，德之盛也；天下化中，治之至也。是謂道配天地，古之極也。後世禮法不修，政刑苛紊，縱欲敗度，下民困苦。謂古樂不足聽也，代變新聲，妖淫愁怨，導欲增悲，不能自止。故有賊君棄父，輕生敗倫，不可禁者矣。嗚呼！樂者古以平心，今以助欲；古以宣化，今以長怨。不復古禮，不變今樂，而欲至治者遠矣！ 樂上第十七

上文中明指樂音之聲調節奏是會牽引人心欲望的，「淡則欲心平，和則躁心釋。」反之則導欲敗俗，這樣的命題在經驗上亦非不可見，只是就知識確定性之討論言，究竟是有了欲心因此以淫樂助之，亦是聽了激盪悲歡之樂音而導致心亂，這是仍有待爭辯的，但是心境之狀態與音樂之催動亦確實有所關聯，因此追求一個社會風氣的良善與音樂演奏的調和確實是聖王制法作樂的要點，周濂溪有見於此，強調棄除「妖淫愁怨」之樂聲，以免「助欲」，確實是符合聖人治國的現實需求的。否則聖王教化於上，人民淫聲於下，確乎治之不可為矣。另見其言：

樂聲淡則聽心平，樂辭善則歌者慕，故風移而俗易矣。妖聲艷辭之化也，亦然。」 樂下第十九

至於和諧如禮的樂音與天地自然的現象是否有關係呢？濂溪云：

「樂者，本乎政也。政善民安，則天下之心和。故聖人作樂，以宣暢其和心，達於天地，天地之氣，感而太和焉。天地和，則萬物順，故神祇格，鳥獸馴。」樂中第十八

音樂是為政治目的而作，此義通於古儒，《荀子〈樂論〉》即已暢說。問題是，音樂與天地自然的風調雨順、百獸安然是否有關呢？周濂溪明言有關，前文已謂其與人心之欲望有關，本文則謂其與天地萬物有關，甚至與神祉鳥獸有關。此項關係之知識是一宇宙論項目之知識，這卻是一項易於檢證之知識，且不像宇宙發生論這種知識之難以確定。然而，周濂溪只是直接宣告，並未提出經驗事項以為佐證，因此我們只能說周濂溪並未在知識建構上為此一說負起責任，這也並不表示我們已經否定此項知識，此項知識得因他人之專門研究而確定或否證之，至於真相如何，本文無須為此下定論。

但就周濂溪對於音樂與人心及天地萬物的內在關係且將因而影響教化一事的主張而言，我們可以說，在音樂的問題上，周濂溪將宇宙論知識與教化觀念合構，聖人且須理會，亦是聖人事業中一項重要環節，這就是他的音樂理論的思考方式，思考方式已經建立，但是相關的經驗知識仍需補足，補足後則儒學的音樂理論將更為完備。

5. 周濂溪論無欲觀念的理論意義

聖學功夫自然是以誠立心，以誠即是以仁義禮知，但是周濂溪又說「無欲」，且以「無欲」為聖學之要，「無欲」即無偏邪之心，則心智清明，發為行動則剛健正直，從而展開為廣大落實的社會事業，這都是修心的功夫。參見其言：

「聖可學乎」？曰：「可。」曰：「有要乎？」曰：「有。」「請問焉。」曰：「一為要。一者，無欲也，無欲則靜虛、動直，靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥。明通公溥，庶幾乎！」聖學第二十

此處應提出討論的是，「無欲」是老學最根本的價值概念，就濂溪學而言，論於價值目標則以誠以仁義禮知說之，論於實踐價值目標的修心要點，則以「無欲」說之，實則「無欲」是形式語，論於行動的目的是有目的的，這個目的即是以誠道與仁義禮知而追求天下人的生活福祉，實踐之方向定在此處，不能在別處，別處即偏邪，偏邪即有私欲，故應無私欲，無私欲即返回正道，正道即追求天下人生活福祉的誠道與仁義禮知，故而「無欲」與「正道」乃一以操作形式說、一以操作目標說。在儒學立場而言，目標是誠道與仁義禮知，誠道與仁義禮知之貞定即表現出「無欲」之形式，說形式是說聖人的境界，作者曾謂在孔老之「仁義、無為」之價值合流中，以孔學立場言，仁義是最高價值，無為是實踐仁義時的境界狀述語，¹¹因此周濂溪強調無欲的觀念，這在體系一致性上是完全可以成立的事，無欲即是表現了誠道與仁義價值之時的境界狀態。

6. 周濂溪論富貴與德性生活的關係

周濂溪論說「無欲」，「無欲」是無私欲，既「無欲」矣，則於富貴亦有所說，《論語》中孔子對於富貴並不排斥，「邦有道，貧且踐焉

¹¹ 參見：杜保瑞，2001 年 11 月， 儒道互補價值觀的方法論探究，《哲學與文化月刊》，第 330 期，頁 997。

恥也」，只不過「不義而富且貴，於我如浮雲。」，孔子即是以義為先，富貴則是有則得享，無則棄之而不求，故而屢讚顏回。周濂溪亦有論於此，曰：

君子以道充為貴，身安為富，故常泰無不足。而銖視軒冕塵視金玉，其重無加焉爾！ 富貴第三十三

顏子「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，而不改其樂。」夫富貴，人所愛也。顏子不愛不求，而樂乎貧者，獨何心哉？天地間有至貴至愛可求，而異乎彼者，見其大、而忘其小焉爾。見其大則心泰，心泰則無不足。無不足則富貴貧賤處之一也。處之一則能化而齊。故顏子亞聖。 顏子第二十三

君子求道而已，有道可行，人生之終極目的已達，心已安矣，富貴便是外在事物，君子心中已無所求。周濂溪以「心泰」說之，「心泰則無不足」。

以上討論，是整理周濂溪論於處世智慧的話語，這當然也是聖人功夫的範疇，是聖人的更具體的操作知識，整理於上，作為宋明儒學研究的一項重點知識，亦有一區別於傳統上重視形上學研究進路的意義，更能彰顯宋明諸儒風格的另一番景象。

十二、結語

本文對周濂溪哲學思想之探究，是放在一個中國哲學解釋架構的新視野中來進行的，即是將中國哲學的基本哲學問題設定為本體論、宇宙論、功夫論、境界論的四方架構中，以此來重新檢視周濂溪的理

論貢獻，即可見出說明聖人境界的在本體論及宇宙論中的知識意義才是他的理論創作之重點，而不是一個直接宣說本體論及宇宙論的哲學體系，這樣的工作成果，就使得境界哲學作為中國哲學的基本哲學問題有了一次直接的理論例證，這是本文第十節以前之所論。此外，儒者就是主張在現實世界實事實行的哲學家，因此儒者對於日常修養活動的直接經驗是極為可貴的，濂溪有所言說於此，且述之甚夥，作者認為這一部分的知識材料是應該予以強調的，這也是作者認為的研究儒家哲學應有的要點，而不是總在抽象的形上思辨中爭辯彼此，反而遺失了儒者落實在生活上的雄健精神與神妙智慧，這是本文第十一節之所論。

本文之工作觀念亦將作為作者持續研究宋明儒學的工作方法。

Chou Lien-hsi's Confucianism construction through the approach of the theory of the Sage

Duh, Bau-Ruei

Abstract

In this article the author will present two points to interpret the Neo-Confucianist Chou Lien-hsi's philosophy. First is the theory of the sage. Second is the suggestion of the gentleman's behavior.

The modern academics' idea about the theoretical achievement made by Chou Lien-hsi's philosophy mostly focused on his Cosmological and Ontological speaking. In this article the author wants to propose a new way of reading Chou's philosophy. That is to emphasize the discussion about the idea of the Sage. The author thinks that the cosmological sayings in Chou's works are not the creative part of his philosophy but the sayings about the Sage. Chou's cosmological theory is basically inherited from the previous Confucianism's outcome. His creative achievement in the theorizing is to tell the position of the sage in the universal and to tell the existence of the sage in the process of the world developing. Therefore the fundamental problem in all of Chou's philosophical workings are just how to explicit the concept of the sage by the philosophical construction through the interpretation of the traditional Confucian cosmological knowledge and some ontological ideas.

Beside the above metaphysical discussions Chou Lien-hsi still has lots of talking dealing with a gentleman's way of life, which are an evidence to show a Confucianist's wisdom about the real daily life. The author also gives some adequate explanation in this article in order to enhance the theoretical influence of Chou's Confucianism construction.

Keywords: Neo-Confucianism, Chou Lien-hsi, sage, cosmology