

## 王弼「性其情」的人性遠近論

周 大 興\*

關鍵詞：王弼 性情 人性論 玄學 理學

### 一、聖人有情無情之辨

《三國志·魏書·鍾會傳》注引何劭《王弼傳》文中提到：

何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之。弼與不同，以爲：「聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則，聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。」弼注《易》，潁川人荀融難弼大衍義。弼答其意，白書以戲之曰：「夫明足以尋極幽微，而不能去自然之性。顏子之量，孔父之所預在，然遇之不能無樂，喪之不能無哀。又常狹斯人，以爲未能以情從理者也，而今乃知自然之不可革。足下之量，雖已定乎胸懷之內，然而隔踰旬朔，何其相思之多乎！故知尼父之於顏子，可以無大過矣。」<sup>①</sup>

這兩段文是王弼討論聖人（孔子）有情無情較爲完整的資料。第一段是王弼與何晏對於聖人有情無情的著名論辯，何晏、鍾會等人主張聖人無喜怒哀樂之

\* 本所助研究員。

① 陳壽撰，裴松之注：《三國志》（臺北：世界書局，1985年），卷28，頁795-796。

情，王弼則進一步認為：聖人「無」喜怒哀樂乃是指無喜怒哀樂之「累」，這是雖有情而無累，「聖人之情應物而無累於物」。第二段是王弼答覆荀融詰難「大衍義」的遊戲之作，文中自喻孔子，將荀融比喻顏回，由孔子對顏回的哀樂之情，說明聖人之情乃是「以情從理」，雖然「明足以尋極幽微」，而不能去其「自然之性」。這其中的「大衍義」原本是討論《易·繫辭》「大衍之數五十，其用四十有九」的問題<sup>②</sup>，與聖人有情無情之辨的關係並不是很清楚<sup>③</sup>。

魏晉之際，承繼了漢末以來人物察舉與月旦品評的風氣，有關人性才情的討論成為政治上與學術上均不可或缺的重要題目。劉劭的《人物志·九徵第一》開宗明義便說：「蓋人物之本，出乎情性。情性之理，甚微而玄，非聖人之察，其孰能究之哉？」<sup>④</sup>而玄學發展的初期，玄學家們更是透過孔子與老、莊地位高低的評判來宣揚其理論。正始玄學奠基人之一何晏，「自儒者論以老子非聖人，絕禮棄學，晏說與聖人同」<sup>⑤</sup>。王弼則主張「聖人體無，無又不可以訓，故言必及有。老子未免於有，恆訓其所不足」<sup>⑥</sup>。漢代周、孔並稱，孔子乃是聖人，其地位高於老、莊，乃是不爭之論。王弼認為老子是「未免於有」，五千言滔滔不絕，於無名之道多所發揮，卻未能達到體無的境界；然而視聖人所體之道為「無」，「聖人體無」，其實已經暗地裏抬高了老子。這一時期對於人才性情的種種討論，依照湯用彤的分析可以大致歸為兩個派別：

② 關於此一問題請參考湯用彤：《魏晉玄學論稿·王弼大衍義略釋》的分析，文收入《魏晉思想·甲編五種》（臺北：里仁書局，1984年），頁63-73。

③ 王葆玟教授認為：大衍之數的演數主體是聖人，「論述『大衍』不能不涉及聖人的神智，因而聖人及其與太極本體的關係問題也應當是《大衍論》的論題之一。〔……〕不能不牽涉到聖人的品行與情感。」見氏著：《玄學通論》（臺北：五南圖書公司，1996年），頁432。又作者也蒐羅了一些王弼論述聖人性情的佚文，但由這些佚文仍無法了解大衍之數與聖人性情的確切關係線索。

④ 王曉毅：《人物志譯注與研究》（長春：吉林文史出版社，1994年），頁76。

⑤ 《世說新語·文學》「何晏注老子未畢」條注引《文章敘錄》，見楊勇：《世說新語校箋》（臺北：正文書局，1988年），頁154。

⑥ 同前註。

自孔子以來，世之論人性者多矣，然其注重之點常不相同，即如漢之末世，其論性者亦多矣，一論才性，則所重者性之施於社會活動者（政事），此為名家言（政論），則其論所攝，不但善惡，而智愚文武以及能與不能皆屬之。二論性情，則所究者心性之源，為形上學之問題。而注重形上學（包括本體論與宇宙論）者，恆由天命以推及人事。因此而不能不論（一）性之本為善為惡，（二）性之質為陰為陽，（三）心性之動靜，（四）及天理人欲之關係。論此四者自皆須分辨性情。王弼雖曾受名家之影響，然其不論才性而辨性情者，因其為形上之學家也。<sup>⑦</sup>

王弼與何晏辯論聖人有情無情，分析性情的關係，顯然出於形上學家的主張，而不是才性論的立場。不過，湯氏所說第二點「性之質為陰為陽」乃漢代思想家關注的焦點，並非玄學家的理論重心所在。

基本上，玄學中的聖人有情無情之辨，和當時的玄學主題「自然與名教」的辯證關係一般，不能簡單的歸類為儒家或道家二分的爭執；事實上，「以儒道分別流派，其間頗多扞格難通之處」<sup>⑧</sup>。玄學初興之際，何晏主張老子與聖人同，認為老子絕禮棄學的主張與孔子的學說只是外表形式上的差異，本質上並無二致，這個觀點頗類似當時的荀粲：「粲獨好言道，常以為子貢稱夫子之言性與天道，不可得聞。然則六籍雖存，固聖人之糠粃。」荀粲主張超拔於現象界之形跡表象，以洞視「象外之意，繫表之言」<sup>⑨</sup>，玄學家從這一角度巧妙解釋了老子的絕仁棄義與儒家的尚禮重義只是外表行事的不同，孔、老在本質上仍然體道如一。

何晏的「聖人無喜怒哀樂」說，若依照王葆玟教授的看法，屬於「性靜情

⑦ 湯用彤：《魏晉玄學論稿·王弼聖人有情義釋》，頁83。

⑧ 余英時：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《中國知識階層史論》（臺北：聯經出版事業公司，1984年），頁326。

⑨ 《三國志·荀彧傳》注引何劭《荀粲傳》，頁319。

動說」與「性善情惡說」的結合；而王弼主張「聖人有情」，則是「性靜情動」與「性無善惡」說的老學主張<sup>⑩</sup>。王教授進一步總結漢、魏以來人性論的發展脈絡為：

從漢初道家性靜情動、性無善惡說開始，經過儒家各派以陰陽善惡論性的嘗試，漸有陰陽兼顧、善惡兼容的趨勢，〔……〕何晏簡潔地融合了虛靜說與善惡說，至王弼注《易》，始恢復漢初道家的性靜情動、性無善惡說，提出情有善惡說，並將陰陽理論納入情的範圍，使人性論的發展完成了一個圓圈。<sup>⑪</sup>

王教授的看法頗為巧妙，他認為：先秦、兩漢的道家皆主張屏除情欲，儒家則主張調節情欲；何晏的「聖人無情論」乃是申述老莊之義，至於王弼的思想則有所變化，王教授認為王弼是先注《老子》後注《周易》，也就是說，「王弼老學應持『聖人無情』說，其易學應持『聖人有情』說」<sup>⑫</sup>。王教授這一論點應該是繼承了馮友蘭的說法，他在早年的《新原道·玄學》中說：

〔……〕王弼對於先秦道家底主要修正，是聖人喜怒哀樂之說。何晏謂「聖人無喜怒哀樂。」論今不傳，其大意大概是先秦道家所持以理化情，或「以情從理」之說。〔……〕先秦道家以有情為累，以無情為無累。王弼以有情而為情所累為累，以有情而不為情所累為無累。<sup>⑬</sup>

馮友蘭認為王弼原先是主張「常狹斯人（案：指孔子）以為未能以情從理」，後來才從道家的「以情從理」（以理化情的「無情說」）轉而主張聖人有情而無累。對於馮友蘭的說法，儒家與道家的人性性情理論是否應當作進一步的廣

⑩ 王葆玟：《正始玄學》（濟南：齊魯書社，1987年），頁374、378。

⑪ 王葆玟：《正始玄學》，頁388。

⑫ 王葆玟：《正始玄學》，頁379、380。

⑬ 馮友蘭：《貞元六書》（香港：龍門書店，年月未詳），下冊，頁133-134。相同的見解亦見其《新世訓·調情理》，頁135-136。

狹分別，又是否可以單從字面上認定有情無情、或性無善惡與性善情惡的簡單區分，實有深入檢討的必要。這一點，湯用彤已經含蓄的指明，馮友蘭所說的「以情從理，似仍有情，而以情從理似不得比之用理化去情欲也」<sup>⑭</sup>。進一步講，即使這裏所說的早先主張「以情從理」可以站得住腳，但也不是如同馮友蘭所詮釋的「無情」之論。無論如何，主張「以情從理」並非就是主張「無情」，要說王弼的性情觀念是由「道家」的無情說轉變為「儒家」的有情說，或者說何晏的無喜怒哀樂之說，就是道家的「無情」、「以理化去情欲」，恐怕是有待商榷的。

其實，從儒道二分的立場來談聖人的有情無情，並不能解決實質的問題，尤其，把屬於陰陽才質的氣性領域與人性本質的善惡問題混為一談，只會徒增困擾；而王教授所謂的「情有善惡說」，也無法決定性的善惡問題。自西漢董仲舒以天人、陰陽的對應結構討論人的性情，性屬陽，情為陰，性善情惡，成為兩漢今文經學的通說。其後的劉向、王充更以動靜論性情的善惡，此一才性材質思路一直發展到魏初劉劭的《人物志》構成了一個完整的系統<sup>⑮</sup>。如果未能區別陰陽五行的才性領域與人性善惡的本質問題，甚至不能詳細分析各個思想家對於性、情與善、惡的概念用法是否一致，徒然將性、情的善惡動靜混為一談，便會產生種種似是而非的結論。

如果說何晏認為聖人無情的原因在於「他主張『聖人無情』，一定是由於『情惡』的緣故」<sup>⑯</sup>，這樣一來講聖人性善固無問題，但一般凡夫便不免要徬徨於性善／情惡之間無所適從。或者是善性潛隱、發情為惡，或者是無情的聖人，這一結果將導致連退一步講人性「善惡混」的餘地也沒有。然而，性、情

<sup>⑭</sup> 湯用彤：《魏晉玄學論稿·王弼聖人有情義釋》，頁82。

<sup>⑮</sup> 參考曾春海教授：〈王弼聖人有情無情論初探〉一文有詳盡的分析，《哲學與文化》第16卷第9期（1989年9月），頁32-39。

<sup>⑯</sup> 王葆玟：《正始玄學》，頁374。

二者在此並非同一層級，情的有無與情的善惡也是截然不同的問題。事實上，若要綜論性、情的善惡，必須以性一情的發用感應關係為基礎，而且情的善惡最終亦必須視性的本質而定。再者，王弼與何晏辯論聖人有情無情，未必在於提出一個普遍的人性理論，而是因應談辯場合提及的特例。例如，何晏在解釋《論語》中顏回的「不遷怒，不貳過」時說：

凡人任情，喜怒違理。顏淵任道，怒不過分。遷者移也，怒當其理，不移易也。<sup>①⑦</sup>

顏回是任道當怒，不逾其理，雖有喜怒哀樂之情，卻不是惡。不遷怒成了發乎中道的正義之怒，而平常人任情喜怒，才可說是違理而惡。這樣說來，如果此注代表何晏較為嚴肅的立場，便形同湯用彤所說的：「聖人純乎天道，未嘗有情，賢人以情為理，而未嘗無情。至若衆庶故亦有情，然違理而任情，為喜怒所役使而不能自拔也。」<sup>①⑧</sup>這就宛如何晏主張「性三品」之說了<sup>①⑨</sup>。

若說何晏主張性三品之說，王弼的聖人有情論也隱然有此義。王弼認為「聖人茂於人者神明也」，「神明茂故能體沖和以通無」，此處的「神明」顯然並非平常人所能具備。王弼在《論語·述而篇》「聖人吾不得而見之矣」中注解：「聖人與君子異也」，在〈陽貨篇〉「佛肸召，子欲往」更發揮道：

君子<sup>②⑩</sup>機發後應，事形乃視，擇地以處身，資教以全度者也，故不入亂

①⑦ 參考錢穆：〈記魏晉玄學三宗〉解讀此條謂：「平叔初主聖人無喜怒哀樂，此殆聞輔嗣陳論勝己，故乃改而從之也。」見《莊老通辨》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁351。

①⑧ 湯用彤：《魏晉玄學論稿·王弼聖人有情義釋》，頁77。

①⑨ 參見錢國盈：《魏晉人性論研究》，《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》第36號（1992年5月），頁37-38。

②⑩ 此處「君子」原作「孔子」，依湯用彤義而改：「事形乃視，是不能當機契合。不能契機，自不能免於悔尤。《易》稱顏子庶幾，有過則改。庶幾者，殆將儕於聖明，契道而稍後者也。顏子亞聖，固可稱為君子，而實不及於聖人。」見〈王弼之周易論語新義〉，頁101。本文所引王弼原文，依據樓宇烈：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1981年）為準。因檢索容易，除非必要不另註出處。

人之邦。聖人通遠慮微，應變神化，濁亂不能污其潔，凶惡不能害其性，所以避難不藏身，絕物不以形也。

聖人能夠「通遠慮微，應變神化」，這與「事形乃視，擇地以處身」的君子，相差不可謂不遠。事實上，魏晉間理想的聖人人格仍以孔子為尊，如果說聖人是不可學不可至的，聖賢之間有嚴格區分<sup>①</sup>，那麼推求王弼之意，聖人神明茂乎常人，應物無累，至如顏回之賢，有時亦未能以情從理，凡人則是情累於物的多了。果如此說，這也類同於「性三品」之論了？

我們認為，何晏、王弼爭論聖人有情無情乃是特例，不應視為人性論的成說。就以何晏「凡人任情，喜怒違理」而言，這句話可以視為理論上的應然陳述，也可以視為現實實然狀況的說明。若依後者，僅憑凡人任情違理的事實並不能導出凡人眾庶將恆「為喜怒所役使而不能自拔也」的結論。何晏在此未必主張凡人沒有「任道」或「以情從理」的可能。同樣的，王弼說「聖人茂於人者神明也」，這和賢人、凡人情累於物的多寡，乃是現實的事實問題，能否說成三者階級森嚴，尚有進一步商榷的餘地。將王、何二人的聖人「有情」、「無情」之辨，單從文字上作「性無善惡，情有善惡」、「性善情惡」的簡單區分，或者將凡、賢、聖三者的人性實然狀態視為人性論的三個品級，恐怕無法全盤掌握何、王二人對於人性真實的理解。

《論語·述而篇》「子食於有喪者之側，未嘗飽也」，何晏的《論語集解》注釋說：

喪者哀戚，飽食於其側，是無惻隱之心。

〈述而篇〉「子於是日哭，則不歌」注：

一日之中，或哭或歌，是褻於禮容。

〈述而篇〉「子與人歌而善，必使反之，而後和之」注：

<sup>①</sup> 見湯用彤：《魏晉玄學論稿·謝靈運辨宗論書後》，頁117-120。

樂其善，故使重歌，而自和之。

〈陽貨篇〉「子之武城，聞弦歌之聲，夫子莞爾而笑」注：

莞爾，小笑貌。<sup>②</sup>

如果依照何晏的《論語集解》，我們是否可以說何晏亦主張聖人「有」喜怒哀樂之情？事實上，余敦康教授便根據上述前兩項何晏的注文認為：「何晏也同樣承認聖人有情，並非無情，只是聖人之情以禮為節，以善為準，能做到情與禮的統一。這和王弼所說的『聖人茂於人者神明也，同與人者五情也』，意思大致是相同的。」<sup>③</sup>

何晏與王弼對於聖人有情無情的爭辯，所討論的「情」之有無其實尚非人性善惡脈絡下的主要問題，而應是情、理之間的「從」不「從」的問題，是應物上的「累」不「累」的問題。觀王弼反駁何晏所強調的「今以其無累，便謂不復應物，失之多矣」，顯然二家對於聖人能夠達到「無累」的境界均無異議。因此，與其說何晏主張聖人「無情」之論，倒不如說他主張聖人「無累」要來的恰當<sup>④</sup>。

## 二、「性其情」說與善惡觀念

中國哲學傳統裏的人性論，各家各派的說法豐富多端，而對於人性善惡的分辨，尤為學者所特別重視，其中緣由，在於中國哲學的實踐理性傾向。換言之，人性論的基本出發點，「首非將人或人性，視為一所對之客觀事物，來論述其普遍性、特殊性、或可能性等，而主要是就人之面對天地萬物，並面對其

<sup>②</sup> 何晏：《論語集解》，見劉寶楠：《論語正義》（臺北：世界書局，1968年），頁139、151、369。

<sup>③</sup> 余敦康：《何晏王弼玄學新論》（濟南：齊魯書社，1991年），頁126。

<sup>④</sup> 何晏聖人「無情」說與王弼「性其情」說的比較，請參考筆者著：〈何晏玄學新論〉，《鵝湖學誌》第22期（1999年6月），頁64-74。



內部所體驗之人生理想，而自反省此人性之何所是，以及天地萬物之性之何所是」<sup>25</sup>。唐君毅先生依據中文合「生」與「心」所成之「性」字，歸納出中國人性論的「即心靈與生命之一整體以言性」的大方向，也就是即心言性與即生言性的兩大傳統<sup>26</sup>；不同的學者言性或偏重心，或偏重生，而有種種不同的形態。

王弼強調聖人「明足以尋極幽微，而不能去自然之性」，所謂的自然之性，乃指五情的自然感應而言。至於性、情的關係，王弼在《論語·陽貨篇》「子曰：性相近也」章有較詳細的發揮：

不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流蕩失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。情近性者，何妨是有欲。若逐欲遷，故云遠也。若欲而不遷，故曰近。但近性者正，而即性非正，雖即性非正，而能使之正。譬如近火者熱，而即火非熱，雖即火非熱，而能使之熱。能使之熱者何？氣也，熱也。能使之正者何？儀也，靜也。又知其有濃薄者，孔子曰：「性相近也。」若全同也，相近之辭不生，若全異也，相近之辭亦不得立。今云近者，有同有異，取其共是。無善無惡則同也，有濃有薄則異也。雖異而未相遠，故曰近也。

王葆玟教授認為，此段文字是皇侃《義疏》引用王弼《易·文言》的注文「不性其情，焉能久行其正」然後自下議論，並非王弼的注文。從侃疏的體例看來，這一推測不無可能。不過作者也承認此處所言的「近性」理論，和王弼

<sup>25</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁29。

<sup>26</sup> 同前註，〈自序〉，頁21。又頁23：「大率由於中國最早之性字即生字，故學者或徒即生言性，如告子是。此便是識得性字之右一面。孟子即心言性，乃兼識性字之左一面。〔……〕莊子復心以還於生，而返於性。荀子〔……〕以心治性，以心主性，亦即以心主生。〔……〕此告、莊、孟、荀之性，〔……〕為中國先哲言性之四基型。〔……〕大率後之道家之傳，首重在生，後之儒家之傳，首重在心。此皆由於對此一生命心靈之性之整體之所見，不能略無偏重而來。」

「性其情」說是一致的<sup>27</sup>。其實，這一段文字是否為王弼的注文並不影響我們此處的理解，因為它已經構成了一個注釋的傳統。皇侃的《義疏》在引用王弼注文之前還有一段說明：

然情性之義，說者不同。且依一家舊釋云：性者，生也。情者，成也。性是生而有之，故曰生也。情是起欲動彰事，故曰成也。然性無善惡，而有濃薄。情是有欲之心，而有邪正。性既是全生而有，未涉乎用，非唯不可名為惡，亦不可目為善，故性無善惡也。所以知然者，夫善惡之名，恆就事而顯，故《老子》曰：「天下以知美之為美，斯惡已；以知善之為善，斯不善已。」此皆據事而談。情有邪正者，情既是事，若逐欲流遷，其事則邪。若欲當於理，其事則正。故情不得不有邪有正也。故《易》曰：「利貞者，性情也。」<sup>28</sup>

皇侃所引的「一家舊釋」主張以「性」為體，「性既是全生而有，未涉乎用」，善惡的觀念則是「就事而顯」，「據事而談」，並引《老子》「天下以知美之為美，斯惡矣；以知善之為善，斯不善矣」為證，顯然這和王弼「性其情」說的義理一致。這兩段文字雖然只是依《論語》「性相近也」章作注，但隱含了一個較為完整的人性論觀點，值得我們深入探討。

王弼的注文詮釋孔子「性相近也，習相遠也」一句，但孔子這句話本身牽涉的問題很多，語意也很模糊。究竟「性」字指的是人之所以為人的道德本質，如孟子所言異於禽獸的幾希之性、義理之性；還是就人的天生氣稟談氣性

<sup>27</sup> 王葆玟：《正始玄學》，頁387。王曉毅教授亦持此說，認為「皇侃既然將王弼學說作為自己疏講的主要佐證，可見兩者應有共同之處，可將皇侃的疏講視為王弼性情學說的進一步展開，幫助理解王弼的觀點」。見《王弼評傳》（南京：南京大學出版社，1996年），頁323。本文的處理基本上依循學界通說，仍將此段注文視為王弼「性其情」論的主張，或其理論的進一步發展。

<sup>28</sup> 皇侃：《論語集解義疏》，見楊家駱主編：《十三經注疏補正》第14冊（臺北：世界書局，1990年），頁176。

才質的狀態；或者更抽象的從「生之謂性」角度論人的自然生理生命？如果考慮到孔子在下文提及的「唯上智與下愚不移」，似乎都說得通。而古人的談話不像今人那麼嚴格，「相近」是否意謂「相同」也可進一步討論。甚至，「性是以其善而相近，或以其惡或無善不善而相近，即一問題」<sup>29</sup>。

無論如何，此處的性、習對舉，王弼是從「性—情」的關係加以說明：「不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流蕩失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。情近性者，何妨是有欲。若逐欲遷，故云遠也。若欲而不遷，故曰近。」如果比較王弼在《易·乾·文言》「乾元者，始而亨者也。利貞者，性情也」中所注：「不為乾元，何能通物之始？不性其情，何能久行其正？」以及《易·乾·彖傳》「乾道變化，各正性命」的注文：「靜專動直，不失大和，豈非正性命之情邪？」可以了解王弼論性情，在其《易》注中發揮的主要是「以無為本」的形上學，認為「天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無是其本矣。」這是學界熟知的從有無體用論的玄學角度描述至健無形的天道與萬物性命的關係，屬於形上學存有論的問題；而王弼在《論語釋疑》中的注釋則主要針對人事倫理實踐哲學方面的性、情關係著眼。

一般學界對於王弼「性其情」說的解釋，多半即從其《易》、《老》兩注中本末、有無、動靜的形上學觀點出發。最典型的例子還是湯用彤的主張：

王弼主體用一如，故動非對靜，而動不可廢。蓋言靜而無動，則著無遺有，而本體遂空洞無用。夫體而無用，失其所謂體矣。輔嗣既深知體用之不二，故不能言靜而廢動，故聖人雖德合天地（自然），而不能不應

<sup>29</sup> 見唐君毅：〈論中國哲學中說性之方式〉，《哲學論集》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁767。

物而動，而其論性情，以動靜為基本觀念。<sup>③⑩</sup>

以形上學體無用有的觀念解釋性情關係，最清晰明確的仍要屬皇侃《義疏》中的發揮：「性者，生也。情者，成也。性是生而有之，故曰生也。情是起欲動彰事，故曰成也。然性無善惡，而有濃薄。情是有欲之心，而有邪正。」這個「一家舊釋」的主張便是從本末體用的角度闡釋性、情關係。「性」是指人生而有之的自然本性，這一本性「全生而有，未涉乎用」，不可以世間相對的善惡觀念名之；善惡則是「就事而顯」，針對人的情欲起動而涉及正邪的區分。此處的善惡（正邪）觀念是指欲望的追逐與否、當不當理而論，理與事、性與情，乃本末關係——是人性論、倫理學上的體用，而不是嚴格存有論意義的體用關係。所以，欲須本於理，情應合於性，這樣的說法蘊含價值學上的應然規範之義。

不難想見，此處所謂的「性」是「生而有之」、「性無善惡」之說，很容易令人聯想到告子的「生之謂性」、「性無善無不善」（《孟子·告子上》）的主張。不過，即以告子「生之謂性」的主張來說，它可以指生之所以然、自然之質的「形式定義」，亦即僅僅普泛而抽象的以「生而有之」這個天生本有的條件作為形式標準。依照這個定義，石頭有石頭之性，馬牛有馬牛之性，至於石頭與馬牛之性有否差別，則須進而對「生之謂性」的內容予以一「實質的定義」，例如告子所說的「食色，性也」，甚至出乎內在的仁愛之情（仁內義外），皆可說是進一步論及「性」的實質內容。

若只言「生之謂性」的形式定義，其實並未決定「性」的實質內容。皇侃

③⑩ 湯用彤：《魏晉玄學論稿·王弼聖人有情義釋》，頁86。賀昌群循此說，謂「夫性者，生之質，情者，性之欲，性善而情惡，情勝則荒淫，此王弼以前漢末學者公認之說也。性既有等次之差，性情復有善惡之別，則性與情絕無體用相即之意。王弼謂『性其情』者，〔……〕乃體用一如，本末雙彰矣。」《魏晉清談思想初論》，頁20。又如，王葆玟：《正始玄學》，頁378；余敦康：《何晏王弼玄學新探》，頁373。

《義疏》的「性是生而有之」之說，指出「性既是全生而有，未涉乎用」，因此似乎也沒有對性的善惡內容做出決定。然而，由於自告子以下「生之謂性」食色性也的種種說法，自然形成了從經驗層次決定生、性實質內容的思想史傳統，使得吾人在解釋《義疏》性無善惡、生而有之的說法時，往往將它等同於這一生之謂性的「傳統的決定」<sup>①</sup>。不過，此處的一家舊釋既然援引《老子》「天下皆知美之為美，斯惡矣」的傳統，因此全生而有、無善無惡之「性」應該是以道家超越善惡意義的形上自然之性為基礎；進一步言，全生而有、未涉乎用的「性」隱含老莊道法自然的形上學作為人性本然價值的終極依據。因此，性的「無善無惡」乃是超越善惡之意，從人間世著眼，不可以善惡之名稱呼，但就生而有之、全生而有的本於自然的形上之道來說，則具有道家玄學義的本然、當然的價值義涵在內。換言之，它是非道德而又超越道德的無善無惡，寧靜自足、恬澹自適的自然之性。

王弼所說的「性無善惡，而有濃薄」是從形上學落實到心性論的角度論及人性稟賦的分殊問題，因此，每個人全生而有之「性」雖有稟賦上的濃薄差異，但其所分享的卻是共同的形上根源之道。如果認為全生而有之「性」只是說人的天生自然的抽象形式定義，這樣的「生之謂性」雖可以說無善無惡，卻又無法談濃薄。另外，林麗真教授則認為王弼的濃薄之性指的是實質的「氣稟」，主張「『性』只可說是一個自然、一個真樸無偽的氣稟、一個寂靜玄妙的本體。若依其不具道德善惡而言，實是人人皆同的，若依其氣稟多寡而言，則是人人皆異的」<sup>②</sup>。林教授認為王弼是從「氣質」論性，「性指氣質之

① 這裏的「形式的決定」、「傳統的決定」的用法，請參考岑溢成教授：〈「生之謂性」釋論〉的分析，《鵝湖學誌》第1期（1988年），頁55-79。

② 林麗真：〈王弼《論語釋疑》中的老子義〉，《書目季刊》第22卷第3期（1988年12月），頁41。

性，有濃薄之異」<sup>③</sup>。這一說法確實頗能夠照顧到注文相應於孔子「性相近，習相遠」的脈絡，以及告子以降的「生之謂性」的詮釋傳統。不過，從王弼玄學的系統來講，人所稟賦的自然根源無為之性雖說是「自然」而「真樸無偽」的，但也不一定要解釋為氣稟的氣質之性。前面已經提到濃薄之異是就人人所稟形上根源的「分殊」而言，在此，形上自然之道與個人本性之間，與其如湯用彤泛說為「體用」關係，倒不如說是「理一分殊」的關係。再者，一個自然無偽而有濃薄之異的「氣稟」，和王弼以無為本的「一個寂靜玄妙的本體」的玄學系統，似乎也有無法調解的困難；這裏值得我們進一步探究王弼詮釋「性相近」的可能義蘊。

上節提及王弼與何晏聖人有情無情之辨，並非單純「性無善惡，情有善惡」與「性善情惡」的形式區分。這裏看來，王弼「性無善惡」之說未必即主張無善無不善，它可以有「超越善惡」之意，這與王葆玟教授說何晏主張所謂的「性善」之說未必衝突；而由上文疏解可知，所謂「情有善惡」與「情惡」的區分也是站不住腳的。因為，要論及情的善惡終究必須溯源到性的層次方有其實義。王葆玟教授強調的「情有善惡」充其量只能意謂「有情然後善惡形焉」，這與討論性的善惡本質是不同層次的問題。我們甚至可以說，何晏、王弼對於有情、無情說的差異只是二家對「情」界定的不同<sup>④</sup>。王弼的聖人之「情」對何晏來說可能是「性」的層次，亦即「無累」的自然之性的層次。同樣的，要強分王弼《易》、《老》兩注對「情欲」的解釋先後，以及其分別歸

<sup>③</sup> 林麗真：《王弼》（臺北：東大圖書公司，1988年），頁145。相同的論點亦見其〈王弼「性其情」說析論〉，《王叔岷先生八十壽慶論文集》（臺北：大安出版社，1993年），頁602。

<sup>④</sup> 呂凱教授認為：「王弼所主之『聖人有情』與何晏所主之『聖人無情』，其所謂之『情』，當為相同，其區別僅在於聖人『有無』此情而已。」見《魏晉玄學析評》（臺北：世紀書局，1980年），頁159。此說恐太拘泥於字面意義。

屬儒、道二家的不同見解，也是非常勉強的<sup>⑤</sup>。

王弼論「情」可分從形上學與人性論兩個領域來看。《易》注中的「不為乾元，何能通物之始？不性其情，何能久行其正？」「靜專動直，不失大和，豈非正性命之情者邪？」乃是說明自然天道落實於萬物性命的情形；而作為天地之大、富有萬物的「寂然至無」的「本」體，也就是《老子》注中無形無名之道：「天地雖廣，以無為心」（三八章注）「言道以無形無名始成萬物」（一章注）。也就是說，王弼把《易經》中剛健不息乾元變化的天道賦予了《老子》「不塞其原，不禁其性」（十章注）的自然之道的「玄德」內容。「不性其情，何能久行其正」即是由形上本體與萬物之關係著眼，天地萬物的運化風行皆是寂然至無之「道」無為無造的表現，萬物性命之「正」也就是自然之道無私無偽的運作結果。

因此，王弼《易》注中所討論的天地萬物「性情」之「正」，其實也就是其《老子》注中所發揮的「因物之性」（四一章注）的玄德內容。王弼在《老子指略》中把這一不塞不禁的玄德解釋為：「『生之畜之』，不壅不塞，通物之性，道之謂也。」也就是說，「性情」即是道內在於萬物存有者的表現內

<sup>⑤</sup> 王葆玟：《正始玄學》，頁379-383。同理，簡單的把「無情」說歸諸道家，認為何晏與王弼的《老子》注是道家義，而「有情」說是儒家義，也是不正確的。道家所說的「無情」可以是「言人不以好惡內傷其身，常因自然而不益生」（〈德充符〉），或是「彼正正者，不失其性命之情」「任其性命之情」（〈駢拇〉）之意。《老子》一二章「五色令人目盲」王弼注：「夫耳目口心，皆順其性也。不以順性命，反以傷自然，故曰盲聾爽狂也。」這裏並未否定常人感官的順性之情。而儒家的「有情」說，若從宋儒程明道〈定性書〉看來，「聖人之常，以其情順萬事而無情」，則聖人其「情」乃是順萬事而「無情」之「情」（詳見下文）。對有情／無情的探討，必須進一步以人性論的內容做基礎，才能得其實義。此外，莊耀郎教授於〈王弼之聖人論〉文中，也認為《莊子》內篇的「無情」（不以好惡內傷其身）並未將情視為完全負面的價值，與外篇主張擯除哀樂之情的立場有所不同。見《中國學術年刊》第13期（1992年），頁18-20。

涵；而寂然至無的本體就是讓萬物自生自濟得以實現的理據<sup>36</sup>。王葆玟教授認為王弼早先在《老子》注中主張「無情」的「道家」學說，後在《易》注中轉而主張「有情」的「儒家」學說；王教授文中的區分其實是講聖人有情無情之別，這一分別最終則在「欲」的區分上表現出來<sup>37</sup>。然而王教授所引用的《易》注中討論情欲的文字，乃是討論陰陽交感、「陰陽交通」的剛柔吉凶的情偽變化，這樣的「情欲」觀念明顯帶有宇宙論形上學的色彩，這和《老子》注中側重於名教衰敗下的人事私欲的貪競華僞之風的批判分析，二者的出發點本不相同。再者，由形上角度看待自然之性與萬物之情，與由人性論角度討論人類情欲（此中方有正邪之分）的有無是有分別的，這個區分對於玄學家批判虛偽浮華的名教禮法（崇本息末）的理論來說尤具重要意義。更何況，王弼在《老子》注中未必就主張「無情」，其實也提到了正面意義的「情」：

夫耳目口心，皆順其性也。不以順性命，反以傷自然，故曰盲聾爽狂也。（一二章注）

夫天地設位，聖人成能，人謀鬼謀，百姓與能者，〔……〕物有其宗，事有其主，〔……〕是以聖人之於天下歛歛焉，心無所主也。〔……〕無所察焉，百姓何避；無所求焉，百姓何應。無避無應，則莫不用其情矣。（四九章注）

萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。物有常性，而造為之，故必敗也。〔……〕聖人達自然之性，暢萬物之情，故因而不為，順而不施。除其所以迷，去其所以惑，故心不亂而物性自得之也。（二九章注）

<sup>36</sup> 參見戴璉璋教授：〈王弼易學中的玄思〉一文的分析，《中國文哲研究集刊》創刊號（1991年3月），頁240。

<sup>37</sup> 王葆玟：《正始玄學》，頁379-383。



王弼這裏所說的「情」，既指人的耳目口心所感之情，也指本於自然的萬物存在性命之情。能夠順任自然就是性命之正，就是萬物的自然常性、真實之情；反之，「不以順性命」，違反自然即是盲爽情欲。王弼引用《易·繫辭下》「天地設位，聖人成能」之語來詮釋聖人以無為心施政於天下，讓百姓之情於日用之間自然呈顯，這是王弼主張聖人的無為之治對於百姓「順其自然之性而用其真情實意」的終極理想<sup>38</sup>。

要在儒家有情／道家無情的說法上作單純的二分是不可能的，事實上王弼在此正好表現了儒道會通的天人新義。關於「情」的看法，重點不在有無而在能否順任自然，落實這樣的性情觀念於政治上，就是聖人的「心無所主」，體沖和以通無，這樣才能無避無應，因而不為順而不施。王弼政治的理想國乃是聖人達自然之性，暢萬物之情，當然也就「不能無哀樂以應物」，故能「心不亂而物性自得之也。」

### 三、性—情的「遠近」關係

前述「性無善惡，而有濃薄」的主張，是王弼「性其情」之說理論背後「以無為本」的形上學方面的演繹，但是王弼詮釋孔子「性相近，習相遠」的注文還有更為落實的涵義。「性其情」說的思想並非只是空泛的論及性—情的「體用」關係，而是涉及性相近習相遠的人性現實的「遠近」關係。所謂的「遠近」觀念，王弼在《老子》注中表示：

自然之道，亦猶樹也。轉多轉遠其根，轉少轉得其本。多則遠其真，故曰「惑」也。少則得其本，故曰「得」也。（二二章「少則得，多則惑」注）

以一為主，一何可舍？愈多愈遠，損則近之。損之至盡，乃得其極。

<sup>38</sup> 此處引用樓宇烈《王弼集校釋》對於「百姓之情」的解釋，頁134。

（四二章「故物或損之而益」注）

這兩段文字，湯一介教授從認識論的角度提出了新解：

王弼認識到概念的內涵愈多，則所能包含的事物就愈少，因此他認為應該把概念的內涵減損、抽象到「無」的地步，才能獲得覆蓋和貫通天地萬物的外延。〔……〕王弼〔……〕把無內容的概念作為本體。<sup>39</sup>

我們認為，王弼在這裏發揮的主要是「《老子》之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣」（〈老子指略〉）的精神，亦即由實踐哲學的角度談人性修養的損益、多少，與得惑問題，而不是說明概念認識的內涵、外延問題。所謂的「崇本息末」是以「謀之於未兆，為之於未始」（〈老子指略〉）的方式，講究《老子》「絕聖棄智」的閑邪存誠、守母存子（崇本舉末）的作用保存之道，也就是以無為而無不為、為／偽的區分批判現實名教世界既存的價值觀念，達到敦樸、知止的因任順性原則。這樣的「遠近」觀念既有時間上的先後本末意義，也有價值上的真偽誠邪、實然應然的分辨。換言之，這裏的「遠近」關係的主旨不在於形上學中「將欲全有，必返於無」的體用有無之辨，而是已經立基於「道法自然」的形上學基礎下，「賤夫巧術，為在未有」，運用崇本息末的批判去檢別揚棄人間世價值倫理的真偽、正邪。它一方面要求從時間上返本復初，謀之於未兆，一方面則要求以自然無為的玄德姿態去防止偽飾的作風，崇尚誠樸的價值。

如果說體用關係側重於「道法自然」的形上學說明，那麼遠近關係則在於發揮「崇本息末」的實踐方法論。

上述的遠近關係與王弼注解「性相近，習相遠」的「性其情」說有何關聯？我們認為，王弼的注文是要解釋現實中人所表現出來的種種性情同異現象。仔細推敲，王弼人性論的性—情「遠近」關係有如下的理論意義：

<sup>39</sup> 湯一介：《郭象與魏晉玄學》（武漢：湖北人民出版社，1983年），頁47-48。

### (一)性之「近」

王弼認為，孔子「性相近」的意思是：「又知其有濃薄者，孔子曰：『性相近也。』若全同也，相近之辭不生；若全異也，相近之辭亦不得立。今云近者，有同有異，取其共是。無善無惡則同也，有濃有薄則異也。雖異而未相遠，故曰近也。」所謂的性相「近」，是指「有同有異」；人性的無善無惡，人人相同，它是超越善惡，以道法自然的玄德作為性的實質內容，這是針對超越義層面的素樸無偽的本性而說的；另一方面，性是「有濃有薄則異也」，則從人人所實際稟賦的分殊的形上根源而說濃薄的差異。

值得注意的是，這裏所談的是性之「濃薄」，它並非講氣質才情殊異的氣稟之性，而是就每個個體的具成上而說「雖異而未相遠」。當然，王弼的濃薄之性並非不能講氣質才性的差異，才性資質的同異可以落在氣稟之性的濃薄量化的程度上談，如政論家、才性論或傳統生之謂性的經驗論立場所言；但也可以由超越層面的形上學天道論的角度來理解，而後者不一定排斥前者。例如，後來的宋儒程明道對於告子的「生之謂性」之說便有一個異於傳統的形而上詮釋：

告子云「生之謂性」，則可。凡天地所生之物，須是謂之性。皆謂之性則可，於中卻須分別牛之性，馬之性。是他便只道一般，如釋氏說蠢動含靈，皆有佛性，如此則不可。「天命之謂性，率性之謂道」者，天降是於下，萬物流形。「各正性命」者，是所謂性也。循其性而不失，是所謂道也。此亦通人物而言。循性者，馬則為馬之性，又不做牛底性；牛則為牛之性，又不為馬底性。此所謂率性也。人在天地之間，與萬物同流，天幾時分別出是人是物？〔……〕「成性存存，道義之門」，亦

是萬物各有成性存存，亦是生生不已之意。天只是以生為道。<sup>④①</sup>

「生之謂性」，性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。〔……〕<sup>④②</sup>

程明道是以儒家生生不已的天道立場來看待「生之謂性」。凡天地間所生之物皆謂之性，這是「通人物而言」之性，也就是「萬物各有成性存存，亦是生生不已之意」。顯然，這不是單從經驗主義的立場論氣稟清濁之性，而是著眼於萬物皆為天地所生，通物我而言的形上本源之性。說「性」是「生之謂也」，性即氣，氣即性，這是明道即生道、生理以言性的特色<sup>④③</sup>。其意義在於就「於穆不已之生德生理在個體之成時而具於個體之中即叫做是性」<sup>④④</sup>，活潑地講，這是明道從本體宇宙論、天道天理的層次將性、氣「滾在一起」的說法<sup>④⑤</sup>。這樣的「性」雖然關聯於氣稟，卻並非將「性」往經驗主義的立場下拉，突出氣質之性，或嚴格區分義理之性與氣質之性；而是從「性相近」、「通人物而言」的動態角度縱論「天地所生之物」的生生不已之意<sup>④⑤</sup>。

④① 《河南程氏遺書》，卷2上，〈二先生語二上〉，見《二程集》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），頁29-30。

④② 《河南程氏遺書》，卷1，〈二先生語一〉，頁10。

④③ 參見唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁362-383的分析。

④④ 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1983年），第2冊，頁161。牟先生對於明道「生之謂性」的涵義有詳盡的疏解：「『生之謂性』，是就個體之成而說性。此是此語之為一說性或理解性之原則之本意，即在告子說此語時亦函此義。但因說此語所依據之義理模式有不同，故對於性之實之理解亦不同。〔……〕斷自有生以後個體之成說性，既不是如告子『如其生之自然之質謂之性』，亦不是想就個體之成於『於穆不已之真幾』之性外，復說另一種性如氣性才性之類，而卻是只說氣稟對於性體之限制。是則性仍是超越之性，性命仍是理之性命，而非氣之性命〔……〕」（頁161-162）

④⑤ 同前註，頁164。並參考同書頁18、78及以下。

④⑥ 至於伊川，與明道的渾淪圓融不同，對於「性」有進一步的清楚區分：「『性相近也，習相遠也』，性一也，何以言相近？曰：此只是言氣質之性。如俗言性急性緩之類。性安有緩急？此言性者，生之謂性也。〔……〕凡言性處，須看他立意如何。且如言人性

王弼言性之「近」乃是「有同有異，取其共是」，「雖異而未相遠，故曰近也」。這個有同有異的形上根源相近之性，也是就「個體之成時而具於個體之中即叫做是性」而說的，不過，此處的無善無惡之「同」，乃是指同樣稟賦了魏晉玄學家「道法自然」的玄德玄理之性，而不是宋明理學家們所肯認的天道「於穆不已」的道德形上學。

王弼認為孔子言「性相近」，一方面就人人所稟賦而生具之性的分殊言，並非「全異」，而是「雖異而未相遠」（於中卻須分別牛之性，馬之性）；另一方面，就同樣出自無為自然的本性層面來說，具是無善無惡之同（凡天地所生之物，須是謂之性）。王弼以「無善無惡，有濃有薄」的「有同有異」來註解孔子言性之「近」，這乃是嚴格扣緊孔子原文言性之「近」而非全同之意所作的詮釋。在此，性的理一（無善無惡）與分殊（有濃有薄）重點不在於言體用，人人分殊而有的濃薄之性仍可說是「體」，是分殊之體，只能講遠近。這如同孔子的性、習對舉，乃是「以見孔子之所謂相近之性可聯繫於相遠之習，而見此性有變化生長以聯繫於相遠之習之可能，並由孔子重學與習以見孔子之言性，未必有異於其前之即生命之變化生長以言性之舊義」<sup>46</sup>。先秦孔、孟與宋明儒者的人性論的差異及其發展傳承關係，不是本文能夠處理的問題，我們想指出的是，王弼的注文，既說明了相同之處的「理一」本原之性，又能照顧到異而未遠的「分殊」之性，可以說是對《論語》別出心裁的創造性詮釋。

善，性之本也。生之謂性，論其所稟也。孔子言性相近，若論其本，豈可言相近？只論其所稟也。〔……〕《河南程氏遺書》，卷18，《二程集》，頁207。參見頁63、291-292、313。對比於明道的說法，伊川及朱子等人的說法雖然在性、氣的概念範疇上區分的較為細膩，解消了孔子性相近的「若論其本，豈可言相近」的衝突，但也未必是孔子的原意。參考唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁356-357：「（伊川）此乃以義理之性言人共同之性，以氣質之性言人盡此性之能力之種別。〔……〕唯欲兼說人性之所同，與其盡性之能力之所以異，乃有此二性之說。〔……〕明道之連生於氣以言性，而言生之謂性，其義雖與伊川不同，亦非只有伊川所謂氣質之性之謂。〔……〕」

<sup>46</sup> 唐君毅：〈論中國哲學中說性之方式〉，《哲學論集》頁768。

## (二)性、情之「近」

王弼除了以「無善無惡，有濃有薄」來詮釋孔子的性相「近」外，也進一步探討了性一習（情）的遠近關係。所謂性一情的遠近，不像上節專言性的有同有異，只牽涉到落實於個體具成之性，這裏需要處理「習相遠也」的問題，說明後天氣質才情所造成的種種差異。性一情的遠近涉及到天人的分合問題，先天自然無為的真性與後天習俗情欲所造成的惡的來源問題。王弼在上節所講的相近之性，雖然提及個人分殊濃薄之性，但此一分殊之性其實並沒有質上的差異，尙未能說明現實中人的性情品質之別。

王弼主張：「不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流蕩失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。情近性者，何妨是有欲。若逐欲遷，故云遠也。若欲而不遷，故曰近。」這裏出現心、性、情、欲幾個觀念，皇侃《義疏》解釋為：「性無善惡，而有濃薄。情是有欲之心，而有邪正。」亦即以「性」為體，「未涉乎用」；情屬於「起欲動彰事」，是就事而顯的「有欲之心」。換言之，性是無善無惡的本源之性，而心、情、欲則屬人性發用的層次。「心」可說是決定人的欲求向度的能動性主宰，就「有欲之心」的應感外顯而成的事態即是「情」，「情既是事」。情的正邪善惡，即針對人的有欲之心合不合理、是否追逐沈溺來分判。湯用彤以為王弼主張體用一如，因此論性情「以動靜為基本觀念」，事實上，此處講性情的體用尙未能切中現實中人的性情遠近問題。因為情的發動（有欲之心）進一步說仍有與性的遠近距離，也就是情欲遷不遷的問題。對王弼而言，不論是情近性或情遠性，都可說是「動」而非「靜」，勉強來說，「何妨是有欲」的近性（正）之情，尙可說是靜中有動，「動不可廢」，而與性相遠，流蕩失真的情欲，難道也須拘滯於形上學存有論的體用關係而說是「動不可廢」嗎？

「性其情」的遠近觀念是解釋「據事而談」的現實人性善惡正邪的差別。

前一節人性之「近」，是形上根源本體之性的近（異而未遠），這裏則處理性一情的實際遠近。「情近性」是有欲而不遷，雖有喜怒哀樂之情，但是無累於物，能夠以情從理，這是情之「正」。若逐欲而遷，則與性相「遠」，這是情欲的流連忘返，是情之「邪」。性一情的遠近在於解釋孔子的「習相遠」，因為習（情）的相遠，是指每個人在現實中發動的情感欲望由於和其本性的遠近距離而造成了人與人之間的差異。

這裏講現實上的習相「遠」，便已包含了有正邪「遠」、「近」的不同之情，而不是單單講性與情的「遠」而已。也就是說，情和性的遠、近關係都可以涵括在孔子言「習相遠」的意義之中；從性一情的「遠近」關係來看，習相「遠」是因為我們後天的情的發動與原本相近之性的「遠」、「近」距離而造成的。因此，這裏的「遠」既可以指個人一己的性、情相遠，也可以是人與人之間的情（習）的相遠。分開來講，「情近性」與「情遠性」各自代表了「任性」與「任情」的兩極：任性是性情相近，任情則性情相遠。前者以情從理，故可以涵攝在孔子言「性相近」之義中，後者則是導致「習相遠」（兼論情近性與情遠性二者之「遠」）的原因。傳統見解只是單純的將王弼的「性其情」（即「情近性」）連屬於「性相近」，將「情遠性」連屬於「習相遠」，性體情用；既不能充分理解性一情實際的遠近複雜關係，甚至導致性體情用二者間的體用相乖了。

由上所論，王弼解釋孔子「性相近習相遠」的「性其情」說其實可有兩個涵義：其一是談人性的遠近，性相「近」雖異而未遠；其二是談性一情的遠近，這其中又可再細分出情「近」性與情「遠」性，以及二者間之遠近。空泛的談性體情用，尚未能充分說明王弼對於孔子性、習對舉所做的具體詮釋。

#### 四、玄學的「性其情」與理學的「性其情」

王弼區分了性情的遠近同異關係，進而說明「以情近性」的性其情的實踐

方法。「但近性者正，而即性非正，雖即性非正，而能使之正。譬如近火者熱，而即火非熱，雖即火非熱，而能使之熱。能使之熱者何？氣也，熱也。能使之正者何？儀也，靜也。」許抗生教授認為王弼「即性非正」的意思是只有性而無情亦非正<sup>④7</sup>，這個解釋顯然不是王弼的本義。許教授大概是對於即性「非正」的觀念無法釋懷，所以不願將它解釋為性中無善之意。另一方面，樓宇烈教授則將「即性」解釋為「聽任，放縱其性」<sup>④8</sup>，但是這個解釋又和下文的「即火非熱」無法連貫。林麗真教授則明白指出：王弼「否定先驗的性善，認為性的本體原無所謂正邪善惡」，因為「正與善乃性之用，並非即是性本體。在他的觀念中，『體無』可以『用有』，則『性之體』之原『無正善』，並無礙於『性之用』之可『有正善』」<sup>④9</sup>。以王弼道法自然的形上學看來，他確實不能主張類似孟子的性善論，因為人的自然本性乃是無善無惡的，所以說王弼主張性之體原無正邪善惡確是正解。不過前面提及，性之無善無惡可以是超越善惡之意，依我們的理解，「即性非正」正要說明形上自然之性超越名教世界的道德善惡觀念；這裏的即性「非」正，乃是超越義而非否定義，「即性」本身是自然無為、超善惡的無善惡。至於「近性者正」所說的性之用「有正善」，則是就事而顯、屬於名教倫理的道德規範。

我們可以做進一步詮釋，「即性非正」與「近性者正」猶如理學家王陽明四句教中的「無善無惡心之體」與「有善有惡意之動」的關係。前者的「無」善惡並非存有論意謂的有無，而是指落實在實踐作用層次的無執無為，也就是說，「無」乃是一個「實踐上的概念」<sup>⑤0</sup>。「即性非正」乃是要破除對世間善惡正邪的定執成見，是針對漢魏間名教世界「以名為教（利）」的批判。

④7 許抗生等著：《魏晉玄學史》（西安：陝西師範大學出版社，1989年），頁127。

④8 樓宇烈：《王弼集校釋》，頁637。

④9 林麗真：《王弼》，頁146。

⑤0 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁91。



王弼以「即火非熱，而能使之熱」來比喻「即性非正，而能使之正」的情近性之說<sup>⑤</sup>。王弼在《老子》三十五章注：「大象，天地之母也。不炎不寒，不溫不涼，故能包統萬物，無所犯傷。」〈老子指略〉中也說：「天生五物，無物爲用。聖行五教，不言爲化。〔……〕五物之母，不炎不寒，不柔不剛。五教之母，不讟不昧，不恩不傷。」無善無惡「即性非正」的形上自然之性，乃是使情近性而「正」的終極依據。人性倫理的理想實踐，所應奉行的是不言之教，無爲之化；猶如「近火者熱，而即火非熱」的現象，表象天下常道之母「不炎不寒，不溫不涼」，以包容萬物無所犯傷的方式，讓萬物自生自濟成就其溫涼炎寒的種種特性。

以情從理使情近性，「能使之正者何？儀也，靜也」。王弼認爲使情近性而正的乃是性的「靜」「儀」。形上自然之道「以無爲本」，無形無名之道才能成就萬物衆有，王弼主張：「神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。」使情近性從理，並非「無」喜怒哀樂的情感反應，而是應物「無」累，這樣的實踐修養工夫乃是與其形上學體用論相互呼應的，而二者的溝通橋樑在於天人的「遠近」關係。上一節提及王弼的「遠近」觀念：「自然之道，亦猶樹也。轉多轉遠其根，轉少轉得其本。多則遠其真，少則得其本」「愈多愈遠，損則近之。損之至盡，乃得其極。」在王弼的玄學思想裏，「轉多轉遠其根」「損則近之」不僅在形上學存有論的發展上如此，人事名教界亦然，《老子》三十二章「始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆」王弼注：

始制，謂樸散始爲官長之時也。始制官長，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。過此以往，將爭錐刀之末。〔……〕遂任名以號物，則失

<sup>⑤</sup> 錢穆指出：「即火非熱，而能使之熱。此其意，殆已隱涵一種體用觀念之別，特未明白剖言之耳。蓋火即體也，熱即用也。」《莊老通辨·王弼郭象注易老莊用理字條錄》，頁377。

治之母也。故知止所以不殆也。

「知止」，可以說是老莊道家及王弼玄學最基本的人類人性與文明的演進觀念：一方面批評現實名教社會最終發展出「禮者，忠信之薄而亂之首」的華僞虛飾之風，故必須知止才能不殆；一方面也對人性原始本源的無善無惡相近之性抱有高度的期待與自信，「自然已足，益之則憂」（二十章注），「自然已足，為則敗也」（二章注）。這就是能夠使情近性從理的「儀」「靜」之道：儀與靜從形上學講即是反本天地之心，「天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也。〔……〕寂然至無是其本矣」。這是無形無名的本體之道，「樸之為物，以無為心也，亦無名」（《老子》三二章注）。真樸無僞之道落實於實踐哲學上說，則是聖人致虛守靜歸根復命的修養工夫。《老子》十六章「致虛寂，守靜篤」王弼注：

言致虛，物之極篤；守靜，物之真正也<sup>⑤②</sup>。動作生長，以虛靜觀其反復。凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也。各返其所始也，歸根則靜，故曰靜。靜則復命，故曰復命也。復命則得性命之常，故曰常也。常之為物，不偏不彰，無皦昧之狀，溫涼之象，故曰知常曰明也。唯此復，乃能包通萬物，無所不容。失此以往，則邪入乎分，則物離其真<sup>⑤③</sup>，故曰不知常則妄作凶也。無所不包通也，無所不包通，則乃至於蕩然公平也。蕩然公平，則乃至於無所不周普也。無所不周普，則乃至於同乎天也。與天合德，體道大通，則乃至於窮極虛無也。窮極虛無，得道之常，則乃至於不窮極也。

聖人達自然之性暢萬物之情，施之於政則是「我守其真性無為，則民不令而自均」（《老子》三二章注）。物、我的真性，亦即順任自然的性命之情，這必

⑤② 此段注文疑有衍誤，依陶鴻慶《讀老子札記》則作：「致虛守靜，物之真正也。」見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁37。

⑤③ 原作「物離其分」，此處依樓宇烈《校釋》義而改。

須「以無爲心」，有賴於通透致虛寂守靜篤的工夫才能成就性命之常、性情之正。聖人茂於人者神明，能夠「體沖和以通無」，也就是虛靜復命，達到如同寂然至無之道「包通萬物，無所不容」的境地；王弼以「蕩然公平」描述這種體道合德，無所不周普的境界。聖人窮極虛無，體道大通，其境界蕩然公平「得道之常則乃至於不窮極」；同樣的，天地自然之道「無爲無造」，讓萬物自相治理（故不仁），「無情無爲」，才能虛而不屈動而愈出，這也是「蕩然任自然，故不可得而窮。」（《老子》五章「天地不仁」注）聖人「棄己任物」（五章注），透過虛靜體無之心而回復到性命之常，使心不亂而物性自得，應物而無累於物，這就是王弼「性其情」說的性情之「正」的理想：情從於理，有欲而無妨，故能欲當於理，「其事則正」。反之，凡人昧於性命之常，任情喜怒，任術用智，必欲造立施化有恩有爲，乃至於違反了自然無爲，因任順性的原則。

性其情，何妨是有欲。這是「應物而動」，湯用彤稱之爲王弼「深知體用之不二，故不能言靜而廢動」的體用哲學。這一體用不二的哲學，自王弼於中國哲學史上首次明確提出以來，日後的宋明理學予以吸收消化，於人性性情之動靜、自然的修養工夫乃有另一番粲然可觀之新貌<sup>⑤4</sup>。例如，伊川於〈顏子所好何學論〉中說：

聖人可學而至歟？曰：然。學之道如何？曰：天地儲精，得五行之秀者爲人。其本也真而靜，其未發也五性具焉，曰仁義禮智信。形既生矣，外物觸其形而動於中矣。其中動而七情出焉，曰喜怒哀樂愛惡欲。情既熾而益蕩，其性鑿矣。是故覺者約其情使合於中，正其心，養其性，故

<sup>⑤4</sup> 參見牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁294：「〔……〕王弼之聖人體無，聖人有情而無累于情。此等理境雖由王、郭（象）等說出，然卻亦是三教本有之義也。其大前提，籠統言之，是『道無在而無所不在既超越而亦內在』。」

曰「性其情」。愚者則不知制之，縱其情而至於邪僻，梏其性而亡之，故曰「情其性」。凡學之道，正其心，養其性而已。中正而誠，則聖矣。君子之學，必先明諸心，知所養，然後力行以求至，所謂自明而誠也。故學必盡其心，盡其心，則知其性。知其性，反而誠之，聖人也。故《洪範》曰：「思曰睿，睿作聖。」誠之之道，在乎信道篤，信道篤則行之果，行之果則守之固。仁義忠信不離乎心。〔……〕顏子之德，可謂充實而有光輝矣，所未至者，守之也，非化之也。〔……〕所謂化之者，入於神而自然，不思而得，不勉而中之謂也。孔子曰「七十而從心所欲不踰矩」是也。<sup>55</sup>

可以說，伊川的「性其情」與「情其性」之說「近則原於李翱言復性而性其情之旨，遠則王弼已有性其情之論」<sup>56</sup>。人性之本真而靜，形動於中而情觸於外；「性其情」是覺者「約其情使合於中，正其心，養其性」，反之，「情其性」是愚者不知檢制，「縱其情而至於邪僻，梏其性而亡之」。當然，伊川思想中「真而靜」的本性並非道家以無為本的玄德之性，而是「五性具焉，曰仁義禮智信」的道德內容。這裏的「性其情」所注重的是君子之學的「自明而誠」，信道篤而力行固守；伊川稱之為「守之」，仁義禮智存守於心，久之自能動容合理，遠離邪僻。唯有聖人才能「化之」，不思而得從容中道，這是「從心所欲」，屬於「入於神而自然」的境界。

和伊川的學風不同，明道的「性其情」說顯然更看重從心所欲而欲當於理的「化之」的積極工夫，而不是「約其情」的保守之學。明道於《定性書》一文指出：

承教，諭以定性未能不動，猶累於外物。此賢者慮之熟矣，尚何俟小子之言！然嘗思之矣，敢貢其說於左右。所謂定者，動亦定，靜亦定，無

<sup>55</sup> 《河南程氏文集》，卷8，《二程集》，頁577-578。

<sup>56</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁184。

將迎，無內外。苟以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外也。且以性為隨物於外，則當其在外時，何者為在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外為二本，則又烏可遽語定哉？夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。〔……〕人之情各有所蔽，故不能適道。大率患在於自私而用智。自私則不能以有為為應跡，用智則不能以明覺為自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。〔……〕無事則定，定則明，明則尚何應物之為累哉！聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。是聖人之喜怒，不繫於心而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉！<sup>⑤7</sup>

勞思光教授已指出，明道所說的「定性」，其實是講「定心」<sup>⑤8</sup>，具體言之，其主旨在於定「性之表現」時之心<sup>⑤9</sup>。前面提及何晏認為顏回的不遷怒是「怒當其理」的任道之怒，這裏明道則進一步言「聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒」，聖人的喜怒乃是「不繫於心而繫於物」<sup>⑥0</sup>，也就是應物而動，這是「動亦定，靜亦定，無將迎，無內外」的「定」之境界。

明道認為君子之學「廓然而大公，物來而順應」，這不是先有一內外動靜之分，強分物我，再去「有意於絕外誘」；後者其實是「牽己而從之」、「隨物於外」，就如同道家所說的「為則敗之」，唯有以「無」為心，無為無造，才能棄己任物，「其事則正」。明道認為「天地之常，以其心普萬物而無心；

<sup>⑤7</sup> 《河南程氏文集》，卷2，《二程集》，頁460。

<sup>⑤8</sup> 勞思光：《中國哲學史》（香港：友聯出版社，1980年），第3卷上，頁237。

<sup>⑤9</sup> 牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁235。

<sup>⑥0</sup> 唐君毅：《中國哲學論集·原教篇》，頁147：「此言繫於物，乃所以遮其繫於心。實則聖人之心於物來順應，實亦不繫於物。」勞思光：《中國哲學史》，第3卷上，頁237：「應說『不繫於情，而繫於理』。說『不繫於心』固是指『私心』言，然大公循理亦是『心』之事。或公或私，喜怒總是由心發。『繫於物』一語，亦未見精當也。」

聖人之常，以其情順萬事而無情」，可以說，這是理學家的「以無爲心」、「無情無爲」，其描述用語頗類似王弼所說的體道大通，「窮極虛無」。後來明末的劉戡山便將〈定性書〉視爲明道「發明主靜立極之說，最爲詳盡而無遺」者<sup>①</sup>。主靜立極之說，並非淪於虛寂，寂而不感，而是即寂即感，合動靜無內外，猶如王弼言天地之無心之常，「動息則靜，靜非對動」而萬物運行萬變。聖人的喜怒是心無所繫，應物無累，這是「無心」而能包通萬物，「無情」而得性命之常；唯其不自私，不用智，才能「以有爲爲應跡，以明覺爲自然」。明道這裏的用語頗多得之於老莊玄學的觀念，若單看此文，不免令人產生岐出之想。葉水心《習學記言》指出：

案程氏答張氏論定性：動亦定，靜亦定，無將迎，無內外，〔……〕天地普萬物而無心，聖人順萬事而無情，擴然而大公，物來而順應，有爲爲應跡，明覺爲自然〔……〕皆老、佛語也。程、張攻斥老、佛至深，然盡用其學而不知者，〔……〕周、孔以建德爲本，以勞謙爲用，故其所立能與天地相終始，而吾身之區區不豫焉。老、佛則處身過高，而以德業爲應世，其偶可爲者則爲之。所立未毫髮，而自夸甚於邱山，至於壞敗喪失，使中國胥爲夷狄淪亡而不能救，而不以爲己責也。嗟夫，未有自坐老、佛病處而辯老、佛以明聖人之道者也。<sup>②</sup>

明道〈定性書〉中多引老、佛用語，此不必爲諱。至於明道是否即主張德業爲應世之跡而「自坐老、佛病處」，則須仔細分辨<sup>③</sup>。明道所言的「應跡自然」

① 見《宋元學案·明道學案上》所引：「〔……〕主靜之學，性學也。人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也，聖人常寂而常感，故有欲而實歸於無欲，所以能盡其性也。常人離寂而事感，離感而求寂，故去欲而還以從欲，所以自汨其天也。」《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1986年），第3冊，頁662。

② 見《宋元學案·明道學案》引葉適文，頁697。

③ 唐君毅：《中國哲學論集·原教篇》，頁149-150：「（葉適）此言未爲無見。茲按應跡之說，出魏晉之玄學佛學。明道『以有爲爲應跡』之語，確亦可使人作輕功業之

之說，只是取法玄學無執無爲的作用意義以討論吾人心性之「定」，目的在化除常人自私用智的弊端，所以〈定性書〉中並未特別強調如伊川所言的仁義禮智信五性具焉的道德內容；但這並不意謂明道只講廓然大公物來順應的自然境界而忽略了心性的實質內容。後來的學者往往只注意到明道「無事則定」「明覺自然」的高明之語，而忽略其思想中敬以直內、義以方外的道德意識。

明道在〈識仁篇〉開首便說：「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。義、禮、知、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。」<sup>④</sup>此處的「渾然與物同體」亦即〈定性書〉中所言的廓然大公物來順應之義。如果「處身過高」，只看重明道言無心自然之說，這是對明道思想的「半提」，而非「全提」：

顧涇陽先生則云：學者極喜舉程子「識仁」，但昔人是全提，後人只是半提。「仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也」，此全提也。後人只說得「渾然與物同體」，而遺卻下句，此半提也。「識得此理，以誠敬存之，不須防檢，不須窮索」，此全提也。後人只說得「不須」二字，而遺卻上句，此半提也。<sup>⑤</sup>

明道言「天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情」，乃是發揮仁者「與物同體」之義。無情無爲，與物同體，這是源自老莊玄學的觀念，但充其量也只是明道思想中的「半提」成分；仁者義禮智信的誠敬工夫才是明道思想中「全提」的核心，也是理學家與玄學家二者歸趣不同之所在。明道這裏「天地無心聖人無情」的老佛用語，牟宗三先生解釋爲：

「以其心」是表示存有層上肯定有心，「普萬物而無心」是說其普遍於

---

想。但定性書之本旨，在兩忘以合內外，則於跡不得不應，亦必當應，則功業自當重，而能成此功業者，則在仁。」

④ 《河南程氏遺書》，卷2上，《二程集》，頁16-17。

⑤ 《宋元學案·明道學案上》，劉戴山引顧涇陽語，頁655。

萬物而為其本體不是有意造作如此也，亦即是以「無心」之方式而普也。〔……〕「以其情」是有情，「而無情」是無意於情。<sup>⑥</sup>

這一解釋可以說明為什麼在道家「無情」、儒家「有情」上作簡單的劃分是沒有意義的。所謂的「無情」是在什麼層次上講「無」，所「無」的又是何種意義的「情」？所謂的「有情」是在什麼意義下講「有」，所「有」的又是何種層次的「情」？都是必須深入儒、道思想核心予以仔細分辨的問題。

在《世說新語·文學篇》中記載了一個聖人有情無情的論辯：

僧意在瓦官寺中，王荀子來，與共語，便使其唱理。意謂王曰：「聖人有情不？」王曰：「無」。重問曰：「聖人如柱邪？」王曰：「如籌算；雖無情，運之者有情。」僧意云：「誰運聖人邪？」荀子不得答而去。<sup>⑦</sup>

王脩在此對聖人與人情的關係做了實質的否定（無），以致要談聖人的情感（無情）便只能如同無知無識的籌算，只是憑空而發。然而聖人並非塊然如柱，僧意所說的「誰運聖人邪？」的批評則暴露了王脩所無法解決的無中生有的難題。如果以王脩主張的「無」的意義來理解聖人無情，恐怕是誤解了聖人，誤解了明道，也誤解了玄學。

附記：本文初稿曾於1998年12月臺北中國文化大學主辦之「魏晉南北朝學術國際會議」上宣讀，經修訂後發表。

<sup>⑥</sup> 牟宗三：《圓善論》，頁317。

<sup>⑦</sup> 楊勇：《世說新語校箋》，頁186。



## 王弼「性其情」的人性遠近論

周 大 興

### 提 要

何晏的聖人無情論與王弼的聖人有情無累說，是魏晉玄學中的有名論辯，也牽涉如何理解玄學人性論的重要課題。本文從王弼主張聖人之情應物而無累的說法出發，參照其《論語釋疑》中的「性其情」的注文，重新檢討王弼人性論的傳統理解，嘗試提出一個嶄新的詮釋。

作者認為，王弼的人性論以孔子「性相近，習相遠」的主張為基礎，合理解釋了人人稟賦的形上自然的相「近」本性，以及與後天造就的氣質才性差異的遠近關係。依照王弼「性其情」說的理解，孔子「性相近，習相遠」的意思包含三義：一為人之先天本性相近而未遠，次為後天的情近性與情遠性，以及二者的遠近關係。最後，作者針對王弼玄學的「性其情」與宋明理學的「性其情」予以比較，以顯示理學家對於玄學觀念思惟的吸收與消化，從中可以看出玄學與理學的義理傳承，也可以透顯二者核心思想的差異。

## Wang Pi's Discourse on the Proximity of Human Nature in "Naturalization of Feeling"

CHOW Ta-hsing

Ho Yen's theory that the sage has no affections, as well as Wang Pi's argument that the sage has affections but is not affected by them, are famous topics in the Wei-Chin *hsuan-hsueh*. They have an important bearing on how we should understand *hsuan-hsueh's* theory of human nature. This essay begins with Wang Pi's position that the sage's feelings respond to all things but do not depend on them. By looking at his commentary for *Lun-yü shi-yi* (Explication of the *Analects*), where he writes "naturalize the feelings," we can investigate anew the traditional understanding of Wang Pi's theory of human nature, and attempt to present a new interpretation.

The author believes that Wang Pi's theory of human nature was based on Confucius' assertion that "By nature people are closely similar, but through learning they become dissimilar." This metaphor of proximity here was a reasonable explanation of how, a priori, everybody received more or less the same original nature but a posteriori moved further apart according to the disposition of what they experienced and accomplished. According to Wang Pi's position of "naturalizing the feelings," Confucius implied three things by the statement in the *Analects*. First, the basics of

---

human nature before experience are mutually close rather than mutually distant. Second, with experience comes the difference between all feelings which are close to this nature and those which depart from nature. Finally, there are relations of proximity between the two.

In conclusion, the author aims to compare Wang Pi's *hsuan-hsueh* (Neo-Taoism), and its position of “naturalizing the feelings,” with Sung-Ming Neo-Confucian version of this position. In this way it becomes clear how Neo-Confucianists took over and assimilated the conceptual thought of Neo-Taoism, and we can see the theoretic heritage of Neo-Taoism and Neo-Confucianism, while envisioning the differences in the core of their thinking.

**Key words:** Wang Pi    nature and feeling    theory of human nature  
Neo-Taoism    Neo-Confucianism



## 非<sup>①</sup>《傳習錄》：馮柯《求是編》析評

林 月 惠\*

關鍵詞：《求是編》 《傳習錄》 王陽明 馮柯 朱子  
良知

### 一、前 言

明代的儒學思想，以王陽明（守仁，1472-1528）的「致良知」教為核心，而最能彰顯「致良知」教之義蘊與特色的文獻，則是《傳習錄》。因此，早在陽明生前，《傳習錄》即已刊行；而陽明逝世後，增刻最多，流傳最普遍的，也是《傳習錄》。

\* 本所助研究員。

① 筆者以〈非《傳習錄》：馮柯《求是編》析評〉為題，「非」字有兩義：一為「否定」，二為「不是」。前者之「非」義，與《荀子》的〈非十二子篇〉、《墨子》的〈非攻〉、〈非樂〉、〈非命〉、〈非儒〉等篇名之「非」義相同，即馮柯《求是編》是否定、抨擊王陽明《傳習錄》的專著。後者是相對於陳榮捷先生認為《求是編》是第一本《傳習錄》注評而言，筆者則從義理內容上指出：馮柯《求是編》不是《傳習錄》的注評本。再者，馮柯於《求是編·自叙》也設問云：「既非《傳習錄》而作，乃捨之而名《求是編》，何也？」（頁4上）雖然馮柯答云：「故柯非敢非陽明，惟求其是而已。求其是，則不得不於可疑者而論之，此余於《傳習錄》雖不敢非之，而不得不論之。不得不論之，而終不敢以為非之也。惟其求是而已。」（頁4上-4下）然而，筆者經由義理分析與衡定後，證實馮柯《求是編》是第一本非《傳習錄》之作。

尤其，在王學的傳播上，《傳習錄》不僅代表王門的立言宗旨，也是私淑弟子了解陽明思想，印證所學的最佳文本<sup>②</sup>。因而，徐橫山（愛，1488–1518）讀《傳習錄》而「手舞足蹈」<sup>③</sup>；劉兩峰（文敏，1490–1572）與劉師泉（邦采，嘉靖七年〔1528〕舉鄉試）讀《傳習錄》而好之，乃求師承<sup>④</sup>；羅念菴（洪先，1504–1564）讀《傳習錄》而廢寢忘食<sup>⑤</sup>。甚至王門再傳弟子周訥谿（怡，1506–1569）「於《傳習錄》身體而力行之，海內凡名王氏學者，不遠千里，求其印證」<sup>⑥</sup>。至於三傳弟子，北方王門的尤西川（時熙，1503–1580），「因讀《傳習錄》，始信聖人可學而至」<sup>⑦</sup>。由此諸多實況的描述，我們不難想見：《傳習錄》儼然已成為王學的「經典」之作。同時，我們也可以換個角度來推測：即使是明代朱學學者，也應不會漠視《傳習錄》。只是，在朱學學者的閱讀、理解下，《傳習錄》可能呈現異於王門諸子所理解的意義結構。而倘若朱學學者要駁斥陽明的學說，《傳習錄》也當該是首選的箭靶。

值得注意的是，就在王學盛行，《傳習錄》流傳之初，我們即看到朱學學者馮柯（號貞白，1523–1601）對《傳習錄》作出回應，撰寫《求是編》<sup>⑧</sup>—

② 詳參拙作：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：臺灣大學中文研究所博士論文，1995年），第二章第三節〈《傳習錄》、《文錄》、《年譜》的傳刻與編纂〉，頁102–108。

③ 〔明〕王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），上册，卷1，頁11。

④ 〔明〕黃宗羲撰，沈芝盈點校：《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987年），卷19，〈江右王門學案四〉，頁431。

⑤ 同前註，卷18，〈江右王門學案三〉，頁388。

⑥ 同前註，卷25，〈南中王門學案一〉，頁592。

⑦ 同前註，卷29，〈北方王門學案〉，頁639。

⑧ 筆者所見《求是編》有三種刊本，一是據日本內閣文庫藏明萬曆間適山堂刊本影印的紙燒本，收入在《貞白全書》（東京都：高橋情報，1993年）第5–6冊；一是據民國二十九年（1940）四明張氏約園刊本影印，收入在《叢書集成續編》（臺北：新文豐出版公

書。此書在明代中葉，已有人「爭借傳寫」<sup>⑨</sup>，但在今日明代儒學的研究中，卻湮沒不彰，鮮為人知。陳榮捷先生（1901–1994）的《王陽明傳習錄詳註集評》曾特別提及此書。而從陳先生所列的中、日三十二家《傳習錄》評注來看，馮柯的《求是編》可說是第一本《傳習錄》注評<sup>⑩</sup>，自有其特殊的歷史地位。另一方面，若從明代朱學與王學相拮抗的學術史脈絡來看，《求是編》也是朱學學者，首次以《傳習錄》為主，抨擊王學的第一本著作，饒富學術抗衡的意味。

儘管陳榮捷先生注意到馮柯的《求是編》，並且從純學術立場，指出：「諸集評從未有採馮柯者，則直以門戶對門戶耳。」<sup>⑪</sup>然而，陳先生的《王陽明傳習錄詳註集評》，也只斷章摘取九條馮柯的評論<sup>⑫</sup>，約及《求是編》全書（共68章）的八分之一，我們依然難窺此書全貌。再者，若從朱學抨擊王學的角度著眼，我們也未能得知馮柯「專意護朱攻王」<sup>⑬</sup>的論點。為此，本文旨在呈現馮柯《求是編》的義理論點，並深入其論點，分別從朱子、陽明的思想，討論其論證是否嚴謹，其注評是否有客觀公允之處，並為此書的性質做一較客觀的定位。

---

司，1989年）第188冊的《貞白五書》中；三是日本和刻本，影印自江戶初期慶安三年（1650）刊本，九州大學福田殖教授並為此書撰寫〈求是編解題〉一文。而本文與附錄，凡引用《求是編》，皆以第二種刊本（即《四明叢書》本）為據，不另註明。若引用其他二種刊本，則特別註明。

- ⑨ [明]馮炳：〈福建學道崇正堂翻刻求是編序〉，《求是編·後序》，頁2下。  
 ⑩ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁16–22。  
 ⑪ 同前註，頁16。  
 ⑫ 陳榮捷先生所摘取的九條，依《王陽明傳習錄詳註集評》分別見於：《傳習錄》，上卷，第10、33、96、106、129條；《傳習錄》，中卷，第137、150、151、173條。  
 ⑬ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁16–22。

## 二、馮柯撰寫《求是編》的用意

有關馮柯生平傳記的記載，《明儒學案》與《明史》均闕如<sup>⑭</sup>，我們只能從現存《貞白五書》中的〈慈谿志本傳〉與《貞白全書》中的〈年譜〉來了解。馮柯，字子新，號寶陰，寧波府慈谿縣人，生於嘉靖二年（1523），卒於萬曆二十九年（1601）<sup>⑮</sup>。自幼聰穎，年十四即「有嚮道志矣」<sup>⑯</sup>。既長，「精研性理，自信聖賢可學而至」。而其「為人嚴正剛方，不欺暗室」<sup>⑰</sup>，著有《三極通》、《迴瀾正諭》、《質言》、《小學補》、《求是編》<sup>⑱</sup>等書，為時所稱。萬曆初，襄王聘修國史，為《宗藩訓典》，乃賜號貞白高士<sup>⑲</sup>。

依〈年譜〉所載，馮柯於隆慶五年（1571）作《求是編》，時年四十九，已近知命之年。而若與明初「此亦一述朱，彼亦一述朱」<sup>⑳</sup>的學風相對比，此時正是「嘉（靖）、隆（慶）而後，篤信程朱，不遷異說者，無復幾人矣」<sup>㉑</sup>的王學盛行期。當時江右王門聶雙江（豹，1487-1563）的學生徐存齋（階，1503-1583）貴為首輔，進入政治權力的決策核心，而王門的講學，也在全國

⑭ 《明儒學案》與《明史》均無馮柯生平傳記的記載，而《明史》（北京：中華書局，1974年）只有兩處提及馮柯之著作，一見〈藝文志〉「馮柯《歷代宗藩訓典》十二卷」（卷97，頁2391）；一見〈傳靳蒯成列傳〉「馮柯《三極通》二卷」（卷98，頁2442）。

⑮ 《貞白全書》，甲帙，〈年譜〉，頁20上-40上。

⑯ 同前註，頁22上。

⑰ 《貞白五書·慈谿志本傳》，頁1上-1下。

⑱ 據馮柯〈年譜〉所載：年二十二，作《三極通》；年三十三，作《迴瀾正諭》；年三十四，作《質言》；年四十五，作《小學補》；年四十九，作《求是編》。此即是《貞白五書》。

⑲ 《貞白五書·慈谿志本傳》，頁1下。

⑳ 《明儒學案·姚江學案》，卷10，頁179。

㉑ 《明史·儒林一》，卷282，頁7222。



各地如火如荼地進行，盛況空前<sup>②②</sup>。故馮柯之子馮焜描述當時的學風，即云：「且新學〔王學〕初特盛於江右，及華亭〔徐階〕當國，亦復左袒，而吾邑登朝者，雖知交受業，皆舍所學以從彼。」<sup>②③</sup>其結果是：「有志聖學者，和陽明而異朱子，且十八九。」<sup>②④</sup>值此王學勢力如日中天之際，馮柯選擇「自開戶牖」一途，並且「尋宗切脈，竟皈考察」<sup>②⑤</sup>。當然，《求是編》寫成，鑄播四方時，「即尸祝致良知之學者，靡不舌舉口呿」<sup>②⑥</sup>。如此看來，《求是編》理應置於明代朱學與王學相抗辯的學術脈絡上來考察，才能理解馮柯撰寫《求是編》的用意與目的。

根據馮柯〈自叙〉所言，《求是編》的撰寫立意於嘉靖四十五年（1566）春天。當時郡學張香山（司訓，？）脩齋講學，延馮柯主會。馮柯於會中便對「心學」提出不同的看法。馮柯察覺到：「時陽明王氏致良知之學盛行，凡講學者，莫不倚以為說。」然而，更嚴重的是：講學者「非能真知其是與非也，附和而已。」<sup>②⑦</sup>言下之意，學者對致良知之說，只是一味趕流行地盲從，未必有真實如理的了解。即使在「心學」內部，陽明亦非正宗。他以慈湖之學為對比，加以分辨說：

慈湖之學在不起意，以為意不起則性定而動一，故其所稱說，輒倦倦於《易》無思、子絕意，而務持守於意態未動之先，以自為學。若陽明之致良知，則是即其心之所起以為善而直從之，將必有嬖孽奪宗，認賊作子者，此世所以多小人而忌憚也。今以彼一心學，此亦一心學而概同

②② 參拙作：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，第二章第二節〈講學活動的興起〉，頁77-98。

②③ 〔明〕馮焜：《求是編·後序》（撰於萬曆三十九年辛亥〔1611〕），頁1上。

②④ 〔明〕沈枝載：《求是編·跋》（撰於萬曆十七年己丑〔1589〕），頁1上。

②⑤ 馮焜：《求是編·後序》，頁1上。

②⑥ 〔明〕馮焜：《求是編·跋》（撰於萬曆二十四年丙申〔1596〕），頁1上。

②⑦ 〔明〕馮柯：《求是編·自叙》（撰於萬曆元年癸酉〔1573〕），頁1上。

之，過矣。<sup>⑳</sup>

馮柯指出，陸象山（九淵，1139–1192）高弟楊慈湖（簡，1140–1225）之學，以「不起意」為主，著眼於意念未動之先；而陽明之致良知，則從「意起」（心之所起）之後入手。然而心之所發，其意念有善有惡，若皆以為善而直從之，恐有「認欲作理」之弊。換言之，依馮柯的理解，「心學」本身即自相矛盾，因為慈湖主張「不起意」，陽明強調「意起」，二者明顯對反，豈可等同？馮柯此番見解，得到張香山的讚賞，遂鼓勵馮柯據此著書，以詔來世。當時馮柯雖謙讓未敢，「然心則固任之矣」<sup>㉑</sup>。因而，馮柯早已立意，著一專書以駁斥陽明致良知之說。

嗣後，隆慶四年（1570）秋天，馮柯患瘵瘧，病情危急，「幾不起」，馮柯憂患倍增，歎曰：「吾欲更俟五、六十歲為之，而天不我憐，奈何？」<sup>㉒</sup>所幸經閉門養病，專事休養後，翌年（1571）春天，身體稍瘥，「遂取代行《傳習錄》，沉潛根究，得其可疑者章，為辯駁以要於是」<sup>㉓</sup>，乃成《求是編》一書。馮柯根據《傳習錄》文本，或取《傳習錄》全條，或摘取要語，分章摘段，支疏節駁。在撰寫形式上，馮柯依《傳習錄》次序，每章立一標目，先抄錄陽明《傳習錄》之語於前，而申己之辯於後，綱舉目張，全書四卷，共六十八章（參附錄）。至於在內容上，《求是編》則是一部「非」陽明《傳習錄》之作。

因此，馮柯在提及撰寫《求是編》的用意時，即針對陽明之學而發。馮柯從儒釋之辨的立場上，指出陽明之學不合孔、孟之旨：

<sup>⑳</sup> 同前註，頁1上–1下。

<sup>㉑</sup> 同前註，頁1下。

<sup>㉒</sup> 馮挺：《求是編·後序》，頁1下–2上。

<sup>㉓</sup> 《求是編·自叙》，頁1下。又馮柯之子馮挺所撰《求是編·後序》也記載「則就床第中取代行《傳習錄》中可疑者，分章摘段，支疏節駁，以要於是。」（頁1下–2上）。

陽明固自謂得孟氏之傳者，其於闢邪衛正之方，宜知之審矣。其言乃曰：「佛氏之教與孔子間相出入，而措之日用，往往缺漏無歸。」又曰：「二氏之學，其妙與聖人只有毫釐之間，而頑空虛靜，要之不可以治家國天下。」夫苗由根生，流自源出。既佛氏之學與孔子相出入，與聖人只毫釐，而豈有措之日用，缺漏無歸，不可以治家國天下者乎？觀其缺漏無歸，則知其教與孔子相出入者，固大相遠者也。觀其不可以治家國天下，則知其妙與聖人只毫釐者，固千里者也。<sup>③②</sup>

在馮柯看來，陽明闢佛的立場與見解，既是鬆動的，也顯得不夠徹底，因而，「名雖排之，而實與之」<sup>③③</sup>。換言之，陽明既然未能明辨儒、佛的根本差異，則他對儒家孔、孟之教的理解，一定有問題。實則，相較於程、朱的闢佛，陽明採取較為開放的態度。他不僅不諱言儒、佛有其相似處，且相對於俗儒的功利之習，陽明至少公開承認佛教確有其吸引力。然而，這並不意謂著陽明混淆儒釋之異。相反地，陽明對禪宗的批評入室操戈，直從「心」上著眼，「體」上攻擊，在學理上，比宋儒更進一步<sup>③④</sup>。因此，陽明所言儒、佛的毫釐之差，正顯示二者在「根」、「源」（體）上有千里之別，不得不辨。如是，儘管馮柯誤解陽明之言，但他上述對儒、釋之辨的推論是合理的。

爲此，馮柯進一步宣稱：

然則儒釋之辨，不於其用於其體，不於其蘊於其精，而世恆昧焉。此《求是編》所以不得已而作也。<sup>③⑤</sup>

顯然地，馮柯撰寫《求是編》的用意，表面上雖高舉闢佛的大纛以自任，但實際上，他要質疑的正是陽明思想在儒家正統的合法性。因爲，馮柯透過對比的

<sup>③②</sup> 《求是編·自叙》，頁2上—2下。

<sup>③③</sup> 同前註，頁2下。

<sup>③④</sup> 陳榮捷：《王陽明與禪》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁77。

<sup>③⑤</sup> 《求是編·自叙》，頁3下。

學術處境來看，心學內部的說法自相矛盾，必非孔、孟之學；而從心學外部來說，心學又與佛教無別，亦是異端。故馮柯斷言：「學者明於此編之說，則陽明不得同於慈湖，慈湖不得合於孔、孟，而聖學之明，異論之息，端可冀矣。」<sup>③⑥</sup>如是，非《傳習錄》之作——《求是編》，即合於孔、孟之言，居於正統之位。

雖然《求是編》是為非《傳習錄》而作，但為表明立論的客觀性，馮柯更強調《求是編》的命名，是有超越門戶之見的深意存焉：

蓋晦翁嘗言：「講誦義理，只是大家商量，尋個是處，初無彼此之間。」而象山亦言：「學者求理，當惟理之從，豈可苟私門戶？」〔……〕是名也，即晦翁之「尋是」，象山之「從理」，凡以自見其不得已之志也。<sup>③⑦</sup>

馮柯取朱子、象山之言以自期，其意可嘉。而且為了證明自己立場的客觀，馮柯在《傳習錄》的擇取上，只取陽明生前認可之言。因此，馮柯表明：「余所辯《傳習錄》，蓋上册與下册，是陽明在贛時，其徒徐曰仁、陸原靜、薛尚謙之所錄校。而下册則陽明歸越，而郡守南元善益以問答諸書也。」<sup>③⑧</sup>依馮柯的判定，《傳習錄》上册是陽明親自裁定的，至於下册及增定的部分，乃出於陽明歿後，不足為據<sup>③⑨</sup>。他甚至以實證的口吻說道：「夫以陽明之親所裁定，而

<sup>③⑥</sup> 同前註，頁3下—4上。

<sup>③⑦</sup> 同前註，頁4上—4下。

<sup>③⑧</sup> 《求是編》，卷4，頁38上—38下。

<sup>③⑨</sup> 根據陳榮捷所撰〈傳習錄略史〉，《傳習錄》上、中、下三卷之演變與編就，凡歷五十五年（1518—1572）。大抵今之《傳習錄》上卷，為正德戊寅十三年（1518）薛侃刻於江西虔州（贛州）的《初刻傳習錄》，收徐愛、陸澄、薛侃所錄陽明論學語。而《傳習錄》中卷，以嘉靖甲申三年（1524）南大吉刻於越（今浙江紹興）的《續刻傳習錄》為主，收陽明論學書。至於《傳習錄》下卷，則是陽明逝世後，錢德洪、王汝中收錄，於嘉靖甲寅三十五年（1556）增定，增刻於蘄（今湖北蘄春）的《傳習續錄》（參《王陽明傳習錄詳註集評》，頁7—11）。筆者推測，馮柯所根據的《傳習錄》上册與下册，應

猶有遺論若此，況今所增定乃出於其後錢德洪、王汝中之手，其又何足以為據而與之辯哉？」<sup>④①</sup>只是，這樣的作法，是否真正「客觀」，仍有待商榷。

不過，我們更為關注的是，馮柯《求是編》對《傳習錄》的辯駁，果真「尋是」？能否「求是」？是否「從理」？這即是以下本文討論的重點。

### 三、馮柯《求是編》對《傳習錄》的辯駁

由於《傳習錄》是以語錄為主，本非系統性專門著作，所以馮柯對《求是編》的辯駁，其論點也散落在各章，今略加整理，只就與陽明哲學思想相關的義理，分析如下：

#### (一)朱、陸是非

陽明之學，本從朱子哲學的理論困境翻轉出來，而歸屬於象山心學脈絡。故不論理解或駁斥陽明思想，「朱、陸異同」是不能忽略的重要義理背景。

在《傳習錄》裏，陽明鑑於「為朱、陸之辨者尙未已」，故主張「莫論朱陸是非」（《傳習錄》中：149）<sup>④②</sup>。而在〈答徐成之〉書中，對於朱子與象山的「太極之辯」，陽明認為象山於文義雖有未詳之處，並不害其所養、所學。意即讀書，講求文義未必與道德涵養有必然的關係。再者，學者一味推崇朱子

是南大吉刻於越的《傳習錄》二冊。其中，以《初刻傳習錄》為上册，《續刻傳習錄》為下册。不過，下册原有陽明論學書八書（日本註家謂應作九書，蓋〈答陸原靜〉實有兩書）。即〈答徐成之〉二書、〈答人論學〉（〈答顧東橋書〉）一書、〈答周道通〉一書、〈答陸原靜〉二書、〈答歐陽崇一〉一書、〈答羅整庵少宰〉一書、〈答聶文蔚〉第二書。值得注意的是，馮柯所據的《傳習錄》下册，依《求是編》摘錄所見，沒有〈答歐陽崇一〉與〈答聶文蔚〉二書，而另增加〈大學問〉一條。詳參本文附錄：《求是編》與《傳習錄》對照表。

<sup>④①</sup> 《求是編》，卷4，頁38上—38下。

<sup>④②</sup> 本文、附錄凡引《傳習錄》，皆以陳榮捷先生《王陽明傳習錄詳註集評》為據，編號亦從該書，如《傳習錄》中：149，即指《傳習錄》，中卷，第149條。

而務詆象山於禪學，是偏頗之論。

然而，馮柯對陽明莫論朱陸是非的態度，與平議朱、陸異同的作法，頗不以爲然。他認爲朱、陸之間不僅是異同問題，更是學術是非之明辨。他強調：「朱、陸是非，則當今道術所係，要亦不可不論也。」<sup>④②</sup>參之前述馮柯〈自叙〉所言，此「道術所係」即指「儒、釋之辨」。因此，馮柯把朱、陸異同轉移到儒釋之辨上來考察，他說：

象山斥朱子之支離，余固以明其不然矣。朱子斥象山以禪學，則其說之然否，尚未有以決之者也。以今考之，象山之學全是告子。何也？觀其論告子曰：告子不得於言，勿求於心，是外面硬把捉的。要之，亦是孔門別派，將來也會成，只是終不自然。又曰：告子硬把捉，直到不動心處，豈非難事，只是依舊不是。雖說他「終不自然」、「依舊不是」，然味其語意，直是十分稱許尊信他，只爲當初被孟子斥其義外說壞了他，故爲是半許之詞，以爲別派爾。<sup>④③</sup>

馮柯認爲朱子的博學並非支離，而是孔門顏淵「博文約禮」<sup>④④</sup>的爲學進路，故朱、陸異同的焦點不在尊德性與道問學的差異，而須在儒釋之辨上見真章。馮柯循著朱子的立場——臆想象山「全是禪學」<sup>④⑤</sup>，攻擊「子靜一味是禪」<sup>④⑥</sup>，譏象山爲告子<sup>④⑦</sup>，強化並加以論證，先推論「象山之學，全是告子」，再論斷「象山之學即是佛氏之學」。

首先，馮柯取象山評論告子「不得於言，勿求於心」之語，認爲象山非常

④② 《求是編》，卷4，頁23上-23下。

④③ 同前註，卷4，頁23下。

④④ 子曰：「博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。」（《論語·顏淵》，第15章）

④⑤ 〔宋〕朱熹：《朱文公文集》（臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》本），卷47，〈答呂子約〉28書之17，頁22下。

④⑥ 同前註，卷35，〈答劉子澄〉16書之11，頁24上。

④⑦ 參前註，卷54，〈答項平父〉8書之6，頁9上。

稱許告子，並許為「孔門別派」。繼而，馮柯補上「孔門真亦有此派，原憲克伐怨欲不行」的說法，指出由孔子對原憲之見——「但許其難，而不許其仁」<sup>④⑧</sup>——看來，原憲之學也是孔門別派。然而，馮柯認為原憲的「克伐怨欲不行」其實是「硬把捉此心，以求到不動之地」，此與告子的不動心之法——不得於言，勿求於心，如出一轍。接著，馮柯便舉象山所云「人心本來無事，胡亂被事物牽將去，若是有精神，即時便出便好，若一向去便壞了」為證，指明象山之學強調「人心當把捉也」<sup>④⑨</sup>。如是，象山之學與原憲之學、告子之學，本自相同。

再者，為確立「象山之學，全是告子之學」這一命題，馮柯更由「義外」觀點加以論證。馮柯指出，在朱、陸的爭辯中，象山曾謂朱子「講書講求義理，正是告子義外工夫」。而朱子也指責象山「不讀書，不求義理，只靜坐澄心，卻是告子義外」<sup>⑤⑩</sup>，然而，究竟何者為「義外」，則須由《孟子》來判定。根據馮柯對《孟子》的解讀，孟子既然駁斥告子「不得於言，勿求於心，不可」（《孟子·公孫丑上》），則孟子與告子之別，正在於孟子能知言，告子未能知言。以此推之，能否「知言」即是孟子判斷告子「義外」的標準。故馮柯乃謂「告子不得於言，勿求於心，正其為不以吾心求事物之理，故謂之義外」<sup>⑤⑪</sup>。準此而言，馮柯反駁象山之見，認為「讀書窮理，此孟子知言之事，正與告子相反，何緣是告子工夫」？<sup>⑤⑫</sup>相對地，象山不讀書，不求義理，只靜坐澄心，才是告子義外之學。換言之，象山之「把捉此心」即意謂著「不讀書」，意即以「義」在「外」而不知求，故為「義外」。以此觀之，「象山之

④⑧ 《求是編》，卷4，頁24上。

④⑨ 同前註，頁24下。

⑤⑩ 同前註，頁25上。

⑤⑪ 同前註，頁9下。

⑤⑫ 同前註，頁25下。

學，全是告子」。

擴而推之，馮柯認為佛氏之學「在明心見性，以出離生死為事，而其極於涅槃，以成就自己」<sup>⑤③</sup>。故從「把捉此心」與「義外」來判斷，佛氏之學即是告子之學。論證至此，馮柯斷言：「告子之學即原憲之學，佛氏之學即告子之學，象山之學即佛氏之學，皆是硬把捉此心，以求到不動之地。」<sup>⑤④</sup>

在馮柯看來，朱、陸是非乃就儒、釋之辨來論斷，那麼「尊德性」與「道問學」就不是象山與朱子的根本差異所在。馮柯說道：

後儒陰為陸地，乃以陸尊德性，朱道問學而兩解之，曰：此亦晦菴意也。豈知當時渠特不欲有所軒輊以起事端，故即其所近似者以分屬之，而實非切案也。蓋尊德性而不道問學，是天上有不識字之神仙，非真尊德性者也。道問學而不尊德性，是聖人果在於多學而識之，非真道問學者也。觀非存心無以致知，朱子之學何嘗不從尊德性上來。而陸子後來議論，雖肯向講學上理會，終不免亦有舊病，則分屬之說，決非晦菴意矣。<sup>⑤⑤</sup>

馮柯指出，朱、陸之辯，不在一般學者所認定的陸主尊德性而朱主道問學。如此分屬二分的看法，既不是朱子的原意，也不是討論朱、陸之辯的重要焦點。因為，朱子未嘗不尊德性，象山亦未嘗不講學。換言之，尊德性與道問學不能打成兩橛，更不是對反的兩種為學方法，故尊德性而不道問學，非真尊德性；道問學而不尊德性，也非真道問學。如是，朱陸之間「尊德性」與「道問學」的爭論點即被解消，二者不過是儒家聖人之學的兩種入路而已，所謂：「聖人之道，如十字路頭，四方八面，皆可至焉。象山以象山入者也，朱子以朱子入

<sup>⑤③</sup> 《求是編·自叙》，頁2下-3上。

<sup>⑤④</sup> 《求是編》，卷4，頁26上。

<sup>⑤⑤</sup> 同前註，卷3，頁30下-31上。



者也。」<sup>⑤⑥</sup>

雖然尊德性與道問學實非「朱陸切案」，不過，馮柯仍然認為朱子的為學方法與工夫次第，與象山相較，更切合孔門的舊法。馮柯論云：

朱子以讀書窮理做著實基址而後悟其支離，以為言語文字之外，真別有用心處，是從顏子博文約禮以入者也。陸子以靜坐澄心做直截工夫而後頗知講學，以為大端既明，趨向既定，則明善喻義，當便日進，是從子思尊德性道問學以入者也。〔……〕博文約禮乃是堯舜以來傳到孔門的舊法，顏子親炙聖人之門，亦步亦趨，其於聖人體段，無纖毫差異，故曰：學聖人者必自顏子始。若子思則去聖人固已遠矣。尊德性、道問學之論，雖卓然有見，但於孔門所傳舊法，未免微失其先後緩急之宜。<sup>⑤⑦</sup>

馮柯以「顏子之學」與「子思之學」做對比，將朱子與象山分屬之，且將「尊德性」與「道問學」的意涵與表現型態，定位在顏子「博學於文，約之以禮」的為學次序上。如是，「朱子之學，正顏子之所以學也」<sup>⑤⑧</sup>。而孔門為學次序之先後緩急也昭然若揭，如馮柯所云：「由博文而後可以約禮，由格物而後可以致知，由博學詳說而後可以反約，由執兩端而後可以用中，由多識前言住行而後可以畜德，由勉強學問而後可以知益明，由多聞闕殆而後可以寡尤悔，由學問思辨而後可以篤行，由多學而識而後可以一貫。」<sup>⑤⑨</sup>顯然地，朱子之學才是儒學正宗，符合孔門「下學上達」之序、「一以貫之」之旨。

以此觀之，道問學（讀書窮理）與尊德性有必然的關係，而朱子與象山有關太極無極的辯論，也顯示象山之不足，故馮柯質疑象山，並反駁陽明：「文

<sup>⑤⑥</sup> 同前註，卷3，頁29上。

<sup>⑤⑦</sup> 同前註，卷3，頁31下—32上。

<sup>⑤⑧</sup> 《求是編》，卷3，頁29下。

<sup>⑤⑨</sup> 同前註，卷4，頁20下—21上。

義且不詳，又安望得其辭以達聖賢之意哉？」<sup>⑥0</sup>

## (二)朱子晚年定論

宋代「朱陸異同」的爭論未已，降至明代，一轉而為陽明《朱子晚年定論》的爭辯，二者皆是宋明儒學內部的重要學術公案，關係密切。基本上，二者的問題意識也是相同的。

據陽明所述，由於早期講學時，其弟子曾為朱陸異同的問題爭論不休，遂「取朱子晚年悔悟之說，集為定論，聊藉以解紛爭」<sup>⑥1</sup>。而據〈朱子晚年定論序〉所云：「予既自幸其說之不繆於朱子，又喜朱子之先得我心之同然；且慨夫世之學者徒守朱子中年未定之說，而不復求其晚歲既悟之論，競相呶呶以亂正學，不自知其已入於異端。」<sup>⑥2</sup>合此二段記載並觀之，可知陽明作《朱子晚年定論》的用意，一方面要平息朱、陸是非的爭論，另一方面也藉此印證已說不繆於朱子，且與朱子若合符節。因此，陽明認定「世之所傳《集註》、《或問》之類，乃其中年未定之說」<sup>⑥3</sup>，並採集朱子三十四封論學書信，斷章取義，推論朱子與象山，早異而晚同。如此一來，朱學、陸學、王學，無相謬戾，「則千古正學同一源矣」<sup>⑥4</sup>。這亦即陽明〈答羅整菴少宰書〉中所云：「其為《朱子晚年定論》，蓋亦不得已而然〔……〕然大意在委曲調停，以明此學為重。」（《傳習錄》中：176）

儘管從陽明對朱子主觀的回護之情上來說，我們勉強對陽明的《朱子晚年定論》可以有較同情的了解。然而，從考據的觀點看，陽明的《朱子晚年定

<sup>⑥0</sup> 同前註，卷3，頁27下。

<sup>⑥1</sup> 《王陽明全集》，上册，卷4，〈與安之〉，頁173。

<sup>⑥2</sup> 同前註，卷7，〈朱子晚年定論序〉，頁241。

<sup>⑥3</sup> 同前註，頁240。

<sup>⑥4</sup> 同前註，卷3，頁127。

論》是漏洞百出，甚為疏略。是以陽明也承認「中間年歲，誠有所未考」（《傳習錄》中：176）。陽明「無意中得此一助」的《朱子晚年定論》，竟引起朱學學者的強烈抨擊，弄成一大風波，鼓動一百五十年<sup>65</sup>，這恐怕是陽明始料未及的後果。

早在馮柯之前，與陽明同時的朱學學者羅整菴（欽順，1465–1547）、顧東橋（璘，1476–1545）即已提出明確的證據，指出陽明《朱子晚年定論》的謬誤<sup>66</sup>。數十年後，陳清瀾（建，1497–1567）見朝議進宋儒陸九淵於孔廟，憂道統將移，學脈日紊，乃發憤著《學部通辨》，以破陽明所編《朱子晚年定論》<sup>67</sup>。因此，《朱子晚年定論》與「朱陸異同」爭論，正式縮合在一起，衍為門戶之爭。陳清瀾為陽明之《朱子晚年定論》溯源，認為陽明乃仿明之趙東山（汭，1319–1369）與程篁墩（敏政，1445–?）而作《朱子晚年定論》。趙氏著《對江右六君子策》乃云：「朱子〈答項平父書〉，有去短集長之言，豈鵝湖之論，至是而有合耶？使其合并於晚歲，則其微言精義，必有契焉。」此為「朱陸早異晚同之說所由萌也」。繼而，程篁墩因之，著《道一編》：「分朱陸異同為三節，始焉若冰炭之相反，中焉則疑信之相半，終焉若輔車之相倚，朱陸早異晚同之說，於是乎成矣。」<sup>68</sup>王陽明再因之，遂有《朱子晚年定論》之著。陳氏雖也從考據立場著眼，然門戶之見甚深，專攻擊陸象山、王陽明與禪。尤其，陳氏對陽明的抨擊更為激烈，指責「篁墩蓋明以朱陸為同，而

<sup>65</sup> 陳榮捷：〈從朱子晚年定論看陽明之于朱子〉，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁439。

<sup>66</sup> 羅整菴的批評，參《羅整菴先生存稿》（臺北：廣學社印書館，1975年），卷1，〈與王陽明書〉，頁6–7。顧東橋的批評，參《傳習錄》中：135，〈答顧東橋書〉引。又最先批評陽明《朱子晚年定論》者為羅整菴，而非顧東橋，陳榮捷先生考之未詳。因羅整菴〈與王陽書〉寫於庚辰夏（1520，陽明49歲），而陳先生誤解此書寫於戊子（1528，陽明57歲），見氏著：〈從朱子晚年定論看陽明之于朱子〉，同前註。

<sup>67</sup> 〔明〕陳建：《學部通辨》（北京：中華書局，1985年《叢書集成初編》本），〈傳〉，頁1。

<sup>68</sup> 同前註，〈提綱〉，頁1。

陽明則變爲陽朱而陰陸耳」<sup>⑥9</sup>。馮柯在此脈絡下，繼續駁斥陽明《朱子晚年定論》的謬誤。

馮柯也與他之前的學者一樣，決不放過陽明《朱子晚年定論》在考證上的失誤。只是他是藉由《道一編》與《朱子晚年定論》的矛盾，來凸顯陽明之失。馮柯舉證云：

夫謂之晚年，必其果出於晚年而後可也。然以今考之，此書之意本出於程篁墩《道一編》，而去取互有得失，年歲互有異同，固有不可得而盡信之者。如〈與吳茂實書〉，乃篁墩錄之於始，以爲若冰炭之相反者，蓋以其有譏陸子省發覺悟，流於怪異之說。陽明則削之，而取其前段，所謂向來工夫多不得力者，以爲晚年。如〈答吳伯豐書〉，篁墩錄之於終，以爲若輔車之相倚者。陽明以其徑趨簡約，脫略過高之語，似乎譏陸〔……〕而不收於晚年。至於〈與林擇之書〉〔……〕陽明以爲晚年，篁墩則錄之於中，以爲疑信之相半。<sup>⑦0</sup>

馮柯指出，既然程篁墩《道一編》與陽明《朱子晚年定論》觀點一致：朱陸早異晚同，爲何程氏所取以爲中年、晚年者，陽明反而認定爲晚年、中年？二人同調而去取相背若此，足見陽明「其早其晚，其定其未定，皆以己之私意臆斷之者也，而何足據之以爲朱、陸之評乎」？<sup>⑦1</sup>

尤其，陽明將朱子的《集註》、《或問》指爲「中年未定之說」，更是錯得離譜，有違常識。無怪乎馮柯辯駁道：

夫朱子之易簣也，猶改誠意章以爲絕筆，則其《集註》、《或問》之類，因其所終身者也。固其既悔之後，而三復刪定者也。烏得以意義浩

<sup>⑥9</sup> 同前註，卷3，頁33。

<sup>⑦0</sup> 《求是編》，卷4，頁2上—2下。

<sup>⑦1</sup> 同前註，頁2上。

博，議論參差，而遂指為中年未定之說哉？<sup>⑦②</sup>

馮柯此番說明，極為平實如理，陽明難以反駁。然而，陽明既自謂「中間年歲早晚，誠有所未考」（《傳習錄》中：176），那麼又為何執意於《朱子晚年定論》之作呢？依馮柯的推測，只有一種可能：「與己專致良知之說多半不合，故悉指為中年未定之說，而特取其相近書札，概目為晚年悟後之論以自證，庶幾已說不致大謬。」換句話說，馮柯已察覺到，《朱子晚年定論》的背後，是以陽明的「致良知」為擇取標準。如是，「於其合己也，則雖其年歲早晚誠有所未考者，而謂之晚年。於其不合己也，則雖既悔之後，三復刪定者，而謂之中年。」陽明這樣的擇取標準，即是馮柯所謂的「以己之私意臆斷之」，故馮柯斷言曰：「由此觀之，陽明非真以定論取朱子也，特以見定論之外，皆非定論也。」<sup>⑦③</sup>

至於陽明作《朱子晚年定論》時，其「委曲調停，以明此學為重」的用意，馮柯也加以駁斥：

此學者，彼蓋以為聖人之學也夫。既以明聖人之學為重，而使朱子之說果有背乎理而不足以明之，則雖直非之，以為先哲之忠臣何害，而又何必委曲以調停乎？<sup>⑦④</sup>

其實，馮柯之言，正是陽明所謂「夫道，天下之公道也。學，天下之公學也。非朱子可得而私也，非孔子可得而私也。天下之公也」（《傳習錄》中：176）之意。不過，馮柯實在無法理解陽明在主觀心態與客觀義理上對朱子所抱持微妙心理，自然無法接受陽明「委曲調停」之說，也無法體會陽明「不得已而然」之心。於是，馮柯認定陽明「調停之說」的背後，實隱含一個猶如陰

⑦② 同前註，頁3上—3下。

⑦③ 同前註，頁3—4上。

⑦④ 同前註，頁4上。