

# 來知德哲學思想研究

鍾彩鈞

中央研究院中國文哲研究所研究員

## 一、前言

來知德，字矣鮮，號瞿塘，四川梁山人，舉嘉靖壬子（三十一年，1552）鄉試，以終養不上公車。萬曆壬寅（三十年，1602），因薦除授翰林院待詔，疏辭，令以原銜致仕。重要著作有《日錄》、《易經集註》<sup>1</sup>。來氏生於嘉靖四年，卒於萬曆三十二年（1525-1604）<sup>2</sup>，享年八十。

來氏以象數易學著稱，然而在其《日錄》與《易註》中亦包含豐富的哲學思想。述其哲學的有黃宗羲《明儒學案·諸儒學案下一》，有小傳，並收語錄數條，但對其學問的評價並不高。梨洲列舉來氏之學與程子、陽明不同處，以為來氏批評程子、陽明，其實反不能及，「終其為無頭之學問而已」，並歸咎於來氏的不明學術潮流，「數十載空山，獨學無朋，師心自智，無乃可惜乎」<sup>3</sup>！梨洲的評論有其道理，然而來氏的師心自智如果能產生學術潮流之外的獨見，就值得我們研究了。而且梨洲略過了對來氏《易註》的研究，不可謂得其全貌。

當今學界對來氏的研究則幾乎完全集中於《易註》，成果大致有兩方面，一是來氏易學方法的研究，即說明來氏如何以錯、綜、爻變、中爻來解釋卦爻的取

---

本文係國科會專題研究計畫 91-2411-H-001-038-AC 之成果。本文承國科會「明代學術思想研究」整合型計畫同仁，及二位論文評審先生提供諸多修正意見，謹此致謝。

<sup>1</sup> 《重刻來瞿唐先生日錄》（上海：上海古籍出版社，1997年《續修四庫全書》影印萬曆刻本，第1128冊），本文簡稱《日錄》。《易經集註》（上海：上海書店，1988年影印康熙寶廉堂刻本），本文簡稱《易註》。

<sup>2</sup> 據姜亮夫：《歷代人物年里碑傳綜表》（臺北：華世出版社，1976年），頁458。

<sup>3</sup> [明]黃宗羲：《明儒學案》（臺北：世界書局，1973年），卷53，總頁572。

象，並評述其得失，如徐芹庭、朱伯崑。另一是對來氏易學哲學的研究，如陳竹義、朱伯崑、陳德述、楊自平<sup>4</sup>。本文主要目的在討論來氏的哲學。關於來氏的易學方法，以及根據易學方法發揮的哲學，因為已有前述優秀研究，本文便不再著墨。本文根據《日錄》與《易註》研究來氏的哲學思想，期能補梨洲與今人之所不及，並展現來氏哲學少為人注意到的特色，以供學者參考。

## 二、來氏哲學的生活背景

### (一) 隱居著述的生活

來氏的生平，現今所留下的資料不多，但現存《日錄·外篇》為詩集，從情志一面切入，卻足以呈現其生命的情調，有助於理解其哲學思想的背景。

來氏是位隱士，他在嘉靖三十一年舉於鄉，以侍親疾不上公車。其後，據《明史》本傳云：「二親相繼歿，廬墓六年，不飲酒茹葷。服除，傷不及祿養，終身麻衣蔬食，誓不見有司。」<sup>5</sup>但其詩作中多反映了對山林讀書生活的愛好，因此他在服除後的繼續隱居，「傷不及祿養」恐只是部分原因。

來氏博學而有聖賢之志，曾云：「小時銳志齧墳典，一重茅屋書千卷」（《日錄·外篇·遊峨眉稿·大懶歌（之一）》，卷3，總頁238下）。當時或人以為來氏詩似升庵，來氏的回答提到他與升庵同樣博學，他說：「緣某少年妄意發憤聖賢，無傳授，無門路，只得日夜讀書，忘食忘寢，不意偶一日門路通矣。若某與升庵全不同，蓋升庵宰相之子，又大魁天下，偶過涉滅頂，如自天而墜于淵，日日是憂，文章以憂而得之者也。某則蓬蒿之子，平生不以富貴為事，甘貧慣熟，偶得聞道，如自淵而升于天，日日是樂，文章以樂而得之者也。雖彼此通多讀

<sup>4</sup> 徐芹庭：《易來氏學》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1969年），以資料彙集為主，其見解主要在「來易價值」一節（頁4-13）與「來氏易學淵源、餘論」兩章，皆少涉及哲學。朱伯崑：《來知德《周易集註》》，《易學哲學史》（卷三）（北京：華夏出版社，1995年），頁272-310，其對哲學的闡發，主要在「道器不相離」一節。陳德述：《來知德的易學及其自然哲學》，《儒學文化論》（成都：巴蜀書社，1995年），103-116頁，以唯物主義解釋來氏易說，並謂錯、綜、中爻理論使六十四卦成為密切聯繫的網絡結構。楊自平：《來知德易學特色——錯綜哲學》，《中央大學文學院人文學報》第26期（2002年12月），討論錯、綜方法的哲學義涵，在於以《易》來表現與模寫天地自然之「對待」、「流行」之理。陳竹義：《來氏易經理數思想之研究》（臺北：中國文化大學哲學研究所碩士論文，1988年）。該書與本文較有關係，下文將再提到。

<sup>5</sup> [清]張廷玉：《明史》（臺北：藝文印書館，出版年不詳），卷283，頁29上。

書，然作用不同。」(《日錄·外篇·續求溪稿·答吳蒙泉》，卷5，總頁285下-286上)楊升庵以淹博聞名，而來氏取以相比，足見對自己的博學有相當的自信。

以下進論來氏隱居求志的心理動機。來氏在中舉後歸養雙親，作客問以明志，提到君子可仕亦可止，只要能脩己，對道義將有所貢獻，他說：「吾將尋孔、顏之所樂，析繭絲于此理，愧榛楛之無成，空勩勉而不已。苟友于可以為政，空言足以善俗，則塵霧之微忱，或可以為山海之小補也，獨非鳴陽向日之心乎？」(《日錄·外篇·釜山稿·客問》，卷1，總頁186上-下)這是認為以哲學明道的貢獻不下於以政治行道。其詩中每每流露對山林生活的喜好，如云：「寥落幽居稱素心，百年麋鹿臥長林。石床藤屋堆千卷，蘿月松風抵萬金。自古救人須井上，看誰避暑仗蓬陰。綠綺雖在無絃久，空負鄰家借好音。」(《日錄·外篇·悟山稿·時事有感寄林明府一笑(之一)》，卷2，總頁222上)此詩有婉謝出山之邀的意思，他一方面表現平澹的胸懷與山林長往之志，一方面也表示「從井救人」的不智，寧可從事「明道」的工作<sup>6</sup>。

來氏自謂廬墓六年而悟道，時為甲戌(萬曆二年，1574)暮春(《日錄·外篇·述悟賦》，卷2前，總頁209上)。又云：「庚辰歲(萬曆八年，1580)，余客求溪註《易》。」(《日錄·外篇·續求溪稿·輓隆見山》，卷5，總頁286上)他自稱註《易》二十九年而後成<sup>7</sup>。他在山上築亭著書，有買月亭(并序)云：

買月者，余之詩也，道言也。好事者為余求溪之峰誅茅成亭，余訂証往日所著太極圖並《大學古本》于其中云。

山上旋捎茅，溪下旋削木，加以十餘椽，木盡繼之竹。  
亦無麗慶華，高廠凌空谷，好似放翁巢，亦近孝然屋。  
時有買月人，朗然坐幽獨。手中弄一圓，玗璿光可掬。  
好風自南來，與之相馥馥。四顧雲霞高，一笑山水綠。

<sup>6</sup> 來氏有看水篇，以為「天地如棋盤，萬物盤之子」，他自己的態度是「懶到棋盤中，搬弄爭我你。卻立棋盤上，閒看浮雲起。有雲飽看雲，無雲看流水」(見〔明〕來知德：《日錄·外篇·釜山稿》，卷1，總頁201下-202上)，也就是旁觀客觀之理。

<sup>7</sup> 來知德《周易集註·原序》云：「德生去孔子二千餘年，且賦性愚劣，又居僻地，無人傳授。因父母病，侍養未仕，乃取《易》讀于釜山草堂，六年不能窺其毫髮。遂遠客萬縣求溪深山之中，沉潛反復，忘寢忘食有年，思之思之，鬼神通之，數年而悟伏羲、文王、周公之象，又數年而悟文王序卦、孔子雜卦，又數年而悟卦變之非。始于隆慶四年庚午，終於萬曆二十六年戊戌，二十九年而後成書，正所謂困而知之也。」此序原見於《四庫全書》本，本文所用《易經集註》景本亦收於卷首。隆慶四年(1570)，來氏四十六歲，當在釜山廬墓，至萬曆二十六年(1598)，共二十九年。

(《日錄·外篇·買月亭稿》，卷4，總頁270上)

由此詩看來，他隱居山水間讀書著述，有幽靜而開敞的自然環境相伴，故能孕育出精密嚴整的著作。

## (二) 生死的關懷

讀來氏詩作，有一重要主題即生死的關懷，以下舉了生死詩以觀之。

死字如滄海，人生水潺潺，溪河有大小，俱欲赴其間。  
誰挽謝電波，逆行至于山。生字如布經，富貴布之梭，  
南去與北來，手足俱奔波。及爾布織成，尺寸苦不多。  
生死即晝夜，斯道日中天。晝夜有晦明，天地之當然。  
我能盡其道，千古猶光圓。人能知此理，便能了生死。

(《日錄·外篇·悟山稿》，卷2，總頁213上-下)

來氏此類詩作每每富於趣味而貼切的比喻，如此詩以人向死奔去，如水流有大小，而同赴於海，萬無逆行之理。而人以其生逐求富貴，如織一匹布，及其命終才發現所得的確不多。他的解決之道是放下逐求，體會人生當然的道理。這道理是死生猶晝夜，盡其道而生，便能盡其道而死，而此即永恆之道<sup>8</sup>。

以下一首也是很有趣味的：

大江日夜流，怒馬逐金鴉。人生天地間，塊若一樹花。  
時來呈色象，風至委泥沙。又如遠行客，忙忙客路賒，  
行到天盡處，復還真宰家。高者學聖賢，堂堂成君子。  
中者飲美酒，磊磊被紈綺。癡者如精衛，木石銜到死。

(《日錄·外篇·古詩·其三》，卷4，總頁266下)

此詩亦是先舉出許多歲月如流的比喻，然而「行到天盡處，復還真宰家」，卻有人生當朝向有意義的目標，而求最後的完成的意思，因此又舉出三等不同的目標。上等懷抱儒家聖賢的理想，中等是享樂主義，下等則辛苦逐求一生，如前引詩所謂逐求富貴而不得吧！

最後再舉 快活庵吟 來看：

人生一場戲，傀儡分先後。自開傀儡場，都入紅塵走。車聲雜馬蹄，齊向紅塵吼。及爾吼罷時，一並入囊篋。少小即看破，今成快活叟。快活更快

<sup>8</sup> 此蓋儒家常談，如王陽明即有類似的說法，見〔明〕王守仁著，吳光等編校：《傳習錄上》，《王陽明全集》(上海：上海古籍出版社，1992年)，頁37。

活，身上漸給耆。快活至百年，此身非我有。一笑還造化，不知我是某，  
惟遣快活名，朝暮在培塿。清風吹卯辰，明月照子丑，風月快活成一片，  
應與乾坤同不朽。（《日錄·外篇·快活庵稿》，卷3，總頁241下）

此詩以傀儡戲來比喻人生<sup>9</sup>。來氏對人生的態度有超然與認真兩面，前引第二首屬於認真之例，此詩則與第一首較近，以超然的態度為多。但第一首以死生為晝夜，表現儒家對生命的鄭重態度，而此詩則令人聯想到自然環境背景。來氏生活在山水之間，心境與造化融成一片，最能體會造化生人，人復還造化之理，於此能有體會，便融入自然，不知有我，故說「風月快活成一片，應與乾坤同不朽」。

### （三）神仙的意境

來氏詩又有一特色，就是多遊仙之作，或稱自己為謫仙，如「我亦長生仙，謫入人間四十年，常向峰前弄煙水，兩人相對山花然」（《日錄·外篇·悟山稿·前峰歌》，卷2，總頁226下）；或稱與仙人為友，如「吾友安期與偓佺，幾入輪迴可憐。止遣我舊杖，長掛在雲煙」（《日錄·外篇·遊峨眉稿·巫峽行送周紅崗》，卷3，總頁236上）。這類詩作甚多，我們可以尋找各種解釋，如四川本是道教盛行之地，來氏又長年隱居山顛水涯，自然易受神仙意境的感化；又如來氏對李白崇拜效法，李白多遊仙之作，也影響到來氏<sup>10</sup>。

但必須指出：來氏在思想上屬於儒家，則這些仙意只有比喻與文學的意義。例如求金丹是道教徒尋求長生的重要活動，來氏有「金丹」詩云：

我有金丹，羲皇親授，尼山日將，泗水月就。  
無意無象，無聲無臭，實兮今古，虛兮宇宙。  
清風迎前，明月送後。一朝飛身，簫韶齊奏。  
鳳凰來儀，麒麟馴囿。呵佛罵老，民安物阜。  
顛連我持，瑩獨我救。江湖舟楫，宗廟俎豆。  
求丹之初，惟除習舊，養丹之法，不愧屋漏。  
（《日錄·外篇·鐵鳳稿》，卷4，總頁275下）

<sup>9</sup> 以戲劇（傀儡戲是其中要項）比喻人生，是佛教輸入以來重要的比喻與論述方式，在禪宗尤其盛行，至明末清初而達高峰，此傳統亦深深影響中國文人。可參考廖肇亨：「禪門說戲——一個佛教文化史觀點的嘗試」《漢學研究》第17卷第2期（1999年12月），頁277-298。來氏此詩亦時代風氣反映之一端。

<sup>10</sup> 〔明〕傅時望：《重刻來瞿唐先生日錄·引》：「樂道甘貧，擁膝長吟，常自比李白。」（見來知德：《日錄》，卷首，總頁2下）

閱讀此詩，來氏將金丹的形式填滿了儒家思想的內容，包括了金丹來自伏羲、孔子，金丹是宇宙本體，金丹以政治社會的致用與救護為用，金丹的修煉則在改過遷善與慎獨誠意。於是來氏不因多作遊仙詩而流入佛老（「呵佛罵老，民安物阜」），而是借神仙意境來形容儒家之道。

前文云來氏在清風明月間體會生命的不朽，來氏所謂長生應從這種體會來解釋。來氏 浩歌 云：

我不求名不慕仙，一聲浩浩百花妍。清風吹我後，明月照我前。想應天上仙人樂，不過逍遙聽自然。浩歌復浩歌，歌罷抱琴眠。一枕華胥夢，還到孔顏邊。朝聞夕死有何嫌？君不見祖龍持璧終不悟，海舶浮天競欲渡。蓬萊仙子安在哉？黃沙白水迷歸路。

（《日錄·外篇·悟山稿》，卷2，總頁227下）

此詩明白反對求仙，如云「不慕仙」、「一枕華胥夢，還到孔顏邊」，又譏刺秦始皇的求仙海上，可見其意所在。「清風吹我後，明月照我前。想應天上仙人樂，不過逍遙聽自然」，神仙就是逍遙自然。朝聞夕死，契合於道，就是來氏所歌詠的長生不死了。

### 三、來氏與理學傳統的分合

#### （一）明道致用與博文

來氏 格物諸圖引 自述治學過程云：

德生蜀中僻地，少時不揣，妄意聖賢，然無傳授，且愚劣，雖有此二者，而學聖賢之志未常一刻忘也。乃以孔門之學先於格物，欲窮極事物之理，乃取《六經》並秦、漢文章，日夜誦讀。及過京師，見薛敬齋錄，始知學當求諸心。歸來遂為四省錄，一曰省覺，謂心有開發覺悟處即錄之也。二曰省事，謂自家行事，或見人行事，或行事之當理或跌蹶，即錄之也。三曰省言，謂讀古人之書有悟處即錄之，如《大學古本》是也。四曰省藝，如吟詩，如彈琴，如古人見舞劍而悟草書之類，蓋因粗以悟精也。乃刻一大圖書，寫「願學孔子」四字以警其心。錄之既久，自反身心，無愧無作，知其良心未破，但作聖功夫無下手泊岸處。乃遊吳並五岳，欲會近日講學之士，又每每不相值。（《日錄·內篇》，卷2，總頁31下）

從這段文字可以瞭解來氏治學的大概。來氏自幼有聖賢之志，可說性近理學。最

初以「窮極事物之理」理解格物，而有博文的工夫。其心地工夫從薛敬軒入門，則較接近程朱學統。來氏曾欲會近日講學之士而不遇，則對當時陽明學亦有所聞，但未切磋或不相契。來氏基本上屬於自學的理學家，不但未追逐當時盛行的陽明學潮流，與程朱亦有相當距離。

文中提及的四省錄，今本《日錄·內篇》第五卷為《省覺錄》，如文中所云「謂心有開發覺悟處即錄之也」，是自己思考的心得。第六卷為《省事錄》，記行事的得失，其中多記述見聞與評論史事。《省言錄》為讀古書的心得，文中所舉《大學古本》為《日錄·內篇》第三卷，內篇其餘各卷性質亦同，當同屬《省言錄》。至於《省藝錄》，文中謂「如吟詩，如彈琴，如古人見舞劍而悟草書之類，蓋因粗以悟精也」，今本《日錄·外篇》為詩集，性質接近。來氏既為四錄，又「刻一大圖書，寫『願學孔子』四字以警其心」，象徵了他一方面屬於理學傳統，另一方面又有超越以程朱、陽明為準的狹義理學的企圖。這點與他的重視博文相關。

從學問規模上說，來氏有別於理學刻板印象處有二，一是重博文，一是重致用。

程子惟其不肯打動此心，故人問：「作文害道否？」曰：「害也。凡為文，不專意則不工，若專意，則志局於此，又安能與天地同其大？」殊不知古今聖賢與天地同其大者莫如孔子，孔子刪述《六經》，費了千辛萬苦。如繫辭等書稿，也不知易幾遍，觀其讀《易》韋編三絕，猶曰：「假我數年。」至今文章炳如日月，何曾害道哉？若說文害道，文行忠信之文、博我以文之文、君子懿文德之文、文不在茲之文，豈又一樣文乎？文既害道，孔子四科不必言文學矣。若周子虛車之說就無病痛矣。文能載道，何害于文？程子本關佛，只因他功夫近于禪，不肯打動此心，所以門人就說天下何思何慮。後程子自涪歸，嘆門人俱化于夷，蓋因為師者往日端坐如泥塑人，故不覺流而為禪矣。甚矣用功不可差毫忽也。（《日錄·內篇》，卷2，總頁49下-50上）

漢唐應制之文猶傳于世，至本朝應制之文，即無一篇可傳，其文可知矣。文既不可傳于世，則所刻程式之文皆木之災也，終何用哉！蓋政事可見人之德行，文章不可見人之德行。政事者，躬行之事也；文章者，口說之話也。故當重政事之科。（《日錄·內篇》，卷1，總頁20下-21上）

七篇琬琰，不如一字之廉。五策汪洋，不如一字之儉。廉者不苟取，儉者

不苟用，為官得此，生靈安矣。（《日錄·內篇》，卷1，總頁21上）

來氏舉孔子之言以駁程子，和他自己博文的工夫是一致的。博文的目的是在於明道，因此他又引用濂溪虛車之說，以文以載道為貴<sup>11</sup>。來氏所重視於文章者，乃在其工具價值，因此又有當重政事之說，有政事，而後其文可傳。

來氏重視文的工具價值，以期明道致用的看法，並不違背理學的立場，然而理學家博文者雖不少，但將博文主張納入其學說者則甚少，因此他自認為有別於程朱，亦非無理。來氏博文的主張，有明道必須強探力索，非虛靜所能致的意思。因此他批評程子本關佛，但功夫近禪，不肯打動其心，故門人多流於禪。若依其有所用心的主張，則不但要廣求經史中的道理，自己的心得亦應發為著述，如其《易經集註》就是最好的例子。宋明理學家多講論而少著述，乃是重視生活與心理的體驗，其詩文、語錄主要是這些體驗的記錄<sup>12</sup>。來氏則自謂肯死心窮究<sup>13</sup>，《易註》與《日錄·內篇》皆表現出他周密完整地思考的努力，可稱為著述而無愧。因此我們可從著作方式的差異作出概括的論斷：來氏的主題——明道致用——雖然還是宋明理學，但他的研究態度已經有別於宋明理學了。

來氏和理學的分合關係正是理解其學說的關鍵，以下就其格物與明德的論說來分析。

## （二）來氏對程朱與陽明的批判

前引來氏自述治學經歷的「格物諸圖引」中，來氏續論對心地工夫的體驗云：

思宋儒終日端坐欲識仁體者有之，以存養為主人者有之，又近日講致良

<sup>11</sup>〔宋〕周敦頤：《通書·文辭二十八》：「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。」《周子全書》（臺北：臺灣商務印書館，1978年），卷10，頁180-181。

<sup>12</sup>詩文、語錄固然也是著述，但從陳白沙詩：「莫笑老慵無著述，真儒不是鄭康成。」來觀察，白沙詩作多達二千首，尚謂無著述，而與鄭康成相比，可見當時著述蓋以經註為典範。見〔明〕陳獻章：《白沙子全集》（臺北：河洛圖書出版社，1974年影印碧玉樓本），卷8，頁45上。

<sup>13</sup>來氏說：「程子見買兔者曰：『聖人見河圖洛書而畫八卦，然何必圖書，只有此兔亦可畫八卦。』不知程子兔何可以畫八卦？學者也須在此研究。某平生無過人處，只是見古人一句書，一件事，就下一個死心窮究。」（來知德：《日錄·內篇》，卷1，總頁5上）



知，意此學在於靜坐也。乃靜坐絕妄想，如此者數年，茫然渺冥，全無入手處，自覺其為禪學。既無師指明，又無友審問，終日山林中委係，彌高彌堅，在前在後，無處下手，把捉不住。及先父母相繼見背，制中六年，斷酒肉，辭室家，羈孤無聊，人不堪其憂。制方闕，登太白山，見此心之所以往來者，非有他也，乃三欲也。蓋孔子之三戒，孟子之三好也。數夜即輾轉不寐，思孔門講仁，孟軻講義，宋儒講敬、說禮，近日講知，千載之下，又安知不有講信者出乎？又思孔門講仁，宜講仁之本體矣，而又罕言仁者，何也？又以克己復禮為仁，能近取譬為求仁之方，何也？孟軻講義，亦不言義之本體，而乃曰「乃若其情則可以為善矣」，何也？又思《大學》頭上即教人格物，格物二字與五性合不相下，此又何也？心上之理與簡冊上文字，二處全不相合。思之又思，日積月累，方知五性無聲無臭，無形而難知，物欲有？而易見。五性本體上半毫功夫做不得，惟當於發念上做功夫。遏人欲者即所以存天理也，人欲既遏，則天理自然呈露，而情之所發，事之所行，皆天理矣。始知三欲者，千欲萬欲之根抵，即克己功夫條目也，乃四勿中物欲之大者，故孔子又摘出言之，特今之學者皆以為粗？尋常之話，不體認之爾。何也？克己復禮，孔子告顏回之為仁者也，顏回在當時已直任之無疑，則顏回之用功惟克己，無他道矣。及顏回沒，孔子稱好學者獨顏回，乃曰「不遷怒，不貳過」，則顏回之克己者不過此不遷不貳二端，而聖門端的功夫亦不過此二端也。又讀《易》，見孔子 大象云：「山下有澤，損，君子以懲忿窒慾。」夫懲忿則不至於遷怒，窒慾則不至於貳過，不好勇則懲忿矣，不好好色則窒慾矣。此心一旦豁然，始知格物之物，非宋儒物理之物也，亦非近日儒者事物之物也，乃物欲之物。蓋己也、忿也、慾也、怒也、過也、色也、勇也、得也，皆《大學》之所謂物也。克也、懲也、窒也、不遷也、不貳也、三戒也，皆格之之意也。孔子先後之言未常異也。格物克己乃聖門有頭腦的功夫，故《大學》之教首言之，而又以之教得意門人也。德因此大有所悟，始知宋儒默坐澄心、欲識仁體、欲觀喜怒哀樂未發氣象者，不過禪學，而講敬、說禮，又講致良知者，都令此心混雜于天理人欲之區，枉誤後生晚進，深為可痛，皆非孔氏心印也。因大書「發念處即遏三大欲」八個字于壁以常警心，而續畫諸圖云。（《日錄·內篇》，卷2，總頁31下-33上）

這段文字主要以靜坐悟體與格去物欲的工夫對言，來氏以自身的體驗主張後者。

來氏自謂於靜坐絕妄想工夫練習數年，而茫然無入手處。後來體驗此心往來者乃三欲（色、貨、勇），即孔子之三戒<sup>14</sup>、孟子之三好<sup>15</sup>，而孔孟言仁義皆不言本體，只言發念處的工夫。綜合自己體驗與孔孟之言，而知工夫唯在遏人欲以存天理，人欲既遏，則天理自然呈露。三欲為千欲萬欲根本，今人以為粗跡而忽之。格物的解釋應該是格去物欲，格物克己乃聖門有頭腦的功夫。

來氏所謂格去物欲，雖自謂為時人所忽略的粗跡，然而來氏既做為自己工夫的核心，也說得十分精細。來氏說：「學者惟克己、主敬、窮理三件事。程子以主敬為入門，朱子以窮理為入門，某則以克己為入門。」（《日錄·內篇》，卷5，總頁123上）入門不僅是工夫的起點，也是工夫的會歸。來氏於「格物諸圖」第一圖「發念處即遏三大欲」，首三條即云：

此穢厥渠魁功夫也。蓋此三欲乃形氣中之元惡，穢此渠魁，其餘手足容恭容重等件，不過膏從功夫耳。故德以遏此三欲，去行四勿功夫即易易者，此也。

學者把此三欲通忽略過了，非死心學聖人者不能去此欲也。過此一關，渣滓渾化，即聖人矣。且如以好勇論，此血氣之勇，但此心微有不平處就是勇字，渣滓未化，莫看容易了。

此三欲又絕不得，絕則釋氏矣。天理人欲同行異情，惟聖人定之以中正仁義，雖人欲亦天理矣。（《日錄·內篇》，卷2，總頁33下）

三欲雖然顯著於前，為工夫首先面臨的對象，然而三欲工夫可以由粗入細，氣質的稍微偏勝，亦落於三欲範圍之中，因此修養至於超凡入聖，皆是此項工夫。工夫的極致是化人欲為天理，使得色、貨、勇三者皆同於天理的流行。因此來氏的三欲說不止是補理學家下學之缺而已，而是下學而上達，是完整的理學工夫。

來氏對理學的批評有二，一是以為體上做不得工夫，因此程朱主敬、陽明良知皆屬無效。前引「格物諸圖」批評靜坐、主敬、致良知是「令此心混雜于天理人欲之區」。因為體上不能用工夫，如果未在用上切實去人欲存天理，此心即混雜天理人欲，靜坐等工夫皆無效。來氏說：「蓋主一無適乃閉心功夫，可以相從天理人欲于混雜之間。說箇格物則止遏人欲好色、好勇、好得之類，明明顯顯

<sup>14</sup> 孔子曰：「君子有三戒。少之時，血氣未定，戒之在色。及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥。及其老也，血氣既衰，戒之在得。」見《論語·季氏》，第7章。

<sup>15</sup> 齊宣王曰：「寡人有疾，寡人好勇。」「寡人有疾，寡人好貨。」「寡人有疾，寡人好色。」見《孟子·梁惠王下》，第3章、第5章。

矣。所以程子門人無處下手，不覺流而為夷矣。」(《日錄·內篇》，卷2，總頁50上)閉心則善惡皆關在心內而不去，惟有格物才得以去惡。關於敬，來氏並不贊成「主一無適」的解釋，而認為：「敬是遏人欲存天理心之竦然而不懈之謂敬。蓋敬乃五性中禮之所發，乃天理也。聖人取來作功夫，教人敬以直內，因敬字有竦然意，所以將他來作功夫。左右是齋明盛服，非禮不動，就是敬了。宋時儒者通講敬字，就與近日儒者講知字一般。因通講敬字，所以說格物、致知也須敬，誠意、正心、脩身也須敬，齊家、治國、平天下也須敬，通歸管一路。殊不知格了物則全是天理。」(《日錄·內篇》，卷4，總頁108上)也就是說，就工夫而言，「敬是遏人欲存天理心之竦然而不懈之謂敬」，是附屬於格物的。就本義而言，敬是禮之發，本是天理。因此功夫應該在格物，不必在敬。管歸一路的是格物，而不是敬。至於致良知，應是格物以後的收穫，來氏說：「近日儒者說致良知又說後了，何也？格物者，正所以致良知也，蓋孩提之童知愛親敬長者，以無物欲也。及長成人，物欲蔽之，是以喪失其舊日孩提之良知矣。今格去其物欲者，正所以復還孩提之良知也，故曰：『大人者，不失其赤子之心也。』」所以說近日儒者又說後了一步。」(《日錄·內篇》，卷3，總頁76下)

《日錄》卷四為「入聖工夫字義」，此名顯然是針對陳淳「性理字義」而取的。除了字義的闡釋，全篇結構也反映了來氏對聖學工夫的看法。第一個辭語是「躬行」，表示來氏重實踐的特色。「入聖工夫字義」接近結尾處釋「一貫」，亦即超凡入聖之境，來氏云：

一貫此二句也容易看。近日學者因將忠恕二字釋一貫，就千講萬講。朱註說：「一理渾然，而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也。」此四句解得極是，蓋大道理原不過如此。若近日學者解一貫忠恕，全不是話了。但朱子雖解得是，還略差些微，不如解一即惟精惟一之一，純一不已之一。一以貫之，譬天地之有太極，而萬物從此出也。蓋一字乃古今聖賢常說之字，非孔子突出也。聖賢說話止有一箇一，無有兩箇一。堯、舜惟精惟一，文王純一不已，先孔子而生者有此一字。孔子祖述堯、舜，憲章文、武，則此一字從此來也。孔子說「天下之動貞夫一者也」，又說「所以行之者一也」，以一而貞天下之動，以一而行天下之達道，非一貫乎？又說「同歸而殊途」，「易簡而天下之理得」，皆一貫之意。後孔子而生者，亦曰：「聖可學乎？曰：一為要。一者何也？無欲也。」人之所以學聖人者，不過學此一而已矣。但天下之動貞夫一等話皆論理，不曾說到

我身上來。既不曾說到我身上來，則我與理相為對待，猶為二也。獨精一之一，純一之一，則我即理，理即我矣。故孔子不曰「參乎！吾道一以貫之」，乃舍理字而曰「吾道一以貫之」，可知矣。蓋有此忠，千恕萬恕從此出，有此一，千事萬事從此貫，所以說：「夫子之道，忠恕而已矣。」（《日錄·內篇》，卷4，總頁116上-下）

朱子註解一貫為聖人一理渾然，泛應曲當，來氏一方面稱贊，另一方面卻微嫌朱子為客觀描述，不如解一為惟精惟一之一、純一不已之一，更就聖人的心即是理而言。其實從理境上看，來氏治學的目標與朱子相同，然而他認為「一」不宜視為對理境的描述，而應作為實踐工夫所能達到的理想。

以上可見來氏重視實踐，而實踐工夫主要是格去物欲的特色。來氏對理學的第二個批評是明德的解釋，他提出德不可離於五倫。來氏對道的解釋是：「道者，路也，事物當然之理，天下古今所共由之路也。因人所共由，故以路字名之，孟子『夫道若大路然』是也。」（《日錄·內篇》，卷4，總頁97下）與朱子相同<sup>16</sup>，而來氏更就五倫而言，他說：「德者，得也。道與德相離不得，天賦我吾性之理，散于五倫事物，其理之當然者（為）〔謂〕之道，將此道凝聚於此身謂之德，故曰：『苟不至德，至道不凝焉。』」（《日錄·內篇》，卷4，總頁102上）隨著道，又帶出德的概念，因此德也不離五倫。來氏批評朱子對於德的解釋與道分離，且單就內心上說：「德者，得也，以五倫體之於身，躬行心得也，即下文言敬止仁敬孝慈信之德也，言齊家孝弟慈之德也，言治國、宜家人、宜兄弟、父子兄弟足法之德也，言平天下、上老老、長長、恤孤之德也。（原註：德者得也，句見樂記）」（《日錄·內篇》，卷3，總頁63上）「若依註中『德者，人之所得於天而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。學者當因其所發而遂明之』，如此解全在心上去了。未見之施為，何以能明明德於天下哉？何以能先治其國哉？『民可使由之，不可使知之』，若以我之所得於天虛靈不昧為德，是欲使民知之矣，天下豈有許多聰明百姓也哉？況下文明說『宜其家人而后可以教國人』，『宜兄弟而后可以教國人』，又何以為虛靈不昧？」（《日錄·內篇》，卷3，總頁63下）來氏將德解為躬行五倫的心得，朱子之失一在未見於躬行，一在以聰明為德。因

<sup>16</sup> 《中庸》首章「率性之謂道」，朱註：「道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。」《論語·述而》第六章「志於道」，朱註：「道則人倫日用之間所當行者是也。」引自〔宋〕朱熹：《四書集註》（臺北：藝文印書館，1974年影印吳志忠刻本）之《中庸章句》，頁1下，《論語集註》，卷4，頁2上。

此若依來氏解，《大學》明明德於天下，乃出於人民對在位者之德的效法，若依朱註，則在位者未躬行五倫以為示範，而欲以虛靈不昧者使民知之，與《大學》之文扞格<sup>17</sup>。

《周易》兩連續卦——晉、明夷——的 大象 都有「明」字，來氏《易註》亦發揮為對明德的一組解釋：

晉·大象：明出地上，晉。君子以自昭明德。

地乃陰土，譬之人欲之私。自者我所本有也。日本明，入于地則暗矣；猶人之德本明，但溺于人欲之私，則暗矣。故自昭其明德，亦猶日之出地也。自昭者，格物、致知以去其蔽明之私，誠意、正心、修身以踐其自昭之實也。明德者，即行道而有得于我者也。天下無道外之德，即五倫體之于身也。此德塞乎天地，橫乎四海，如日當空，人人得而見之。故曰明，非《大學》舊註「虛靈不昧」之謂也。至健莫如天，故君子以之自彊；至明莫如日，故君子以之自昭。所以二象皆以自字言之。（《易註》，卷7，頁31下-32上）

明夷·大象：明入地中，明夷。君子以蒞眾，用晦而明。

坤為眾，故言蒞眾。用晦而明者，不用明為明，用晦為明也。言我本聰明睿知，乃不顯其明，若似不明者，以晦為明，此之謂用晦而明也。若以晉明夷相綜並論之。地在下，日在上，明在外也，君子以之，則絕去其人欲之私，以自昭明德，亦如日之極其高明，常升于萬物之上。此修己之道當如是也。地在上，日在下，明在內也，君子以之，則存其寬厚渾含之德，去其刻薄殘忍之私，以之蒞眾，如小過必赦，使人不求備，罪疑惟輕，脅從罔治之類，皆是也。古之帝王，冕而前旒以蔽其明，黈纁塞耳以蔽其聰，亦此意。此則居上之寬，治人者當如是也。故明夷之 大象 曰：蒞眾用晦而明。修己治人，二卦之象盡之矣。（《易註》，卷7，頁40下-41上）

解釋 晉大象 的一段論君子當格去物欲而體會五倫之德，可視為本段論述的總結。但 明夷·大象 則一轉而說治人當用另一種標準，所謂律己嚴而治人寬，不以至高難及之行要求一般人，而流於刻薄殘忍，這種說法可視為清儒戴震的先

<sup>17</sup> 《論語·述而》六章「據於德」，朱註：「德者，得也，得其道於心而不失之謂也。」見朱熹：《論語集註》，卷4，頁2上。與來氏對德的解釋相同。來氏蓋只注意到《大學》「明德」註，而未注意及此，因此其批評不可謂恰當。

聲。來氏謂君子格去物欲以自修明德，戴震主張體民之情、遂民之欲，二者不相矛盾。然而如果不從君子自治的立場，而從一般的人性論來說，來氏對人欲是否會有較多的肯定呢？回顧前引來氏「此三欲又絕不得，絕則釋氏矣。天理人欲同行異情，惟聖人定之以中正仁義，雖人欲亦天理矣」之言，也可看出來氏雖力倡格去物欲，所格去者僅限於不合理的人欲，對於合理的人欲，則和形氣一樣地視為人生之實然<sup>18</sup>。當然在來氏，相較於格去物欲說，肯定人欲的說法只是微弱的火苗，但在思想史上卻是有意義的，下文將繼續討論這個問題。

### (三)「格去物欲」說的思想史涵義

以上所述來氏哲學與程朱、陽明的異同，主要在格物與明德二事，黃梨洲對此二事作評論云：

夫格物為初下手工夫。學者未識本體，而先事於防欲，猶無主人而逐賊也。克己之主腦在復禮，寡欲之主腦在養心。格物即識仁也，即是主腦，不可與克己寡欲相例耳。明德為虛靈不昧，無一象之可言，而萬象森然，此體不失，而行之君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之間，自無隔閡，乃謂之達。故謂五達道在明德中則可，謂明德即五達道，則體用倒置矣。其論心學晦明，天實囿之。若是，一陰一陽之謂道，繼之者未必善矣。嗚呼！人自囿之，而歸咎於天，可乎？

先生之學，以本體上用不得工夫，凡涵養未發持敬，一切抹殺，止於念之動處，分別其善惡而為之去之。其所謂格物者，乃是克伐怨欲之不行；所謂明明德者，乃事為之末務；無不入於粗機。將虛靈之本體讓於佛氏，可謂懲咽而廢食，終其為無頭之學問而已。且陽明之學失傳，其門人無不以知善知惡，從已發處下手，識者方欲挽歸未發。先生未必有所蹈襲，不知

<sup>18</sup> 朱子雖然也稱贊胡五峰「天理人欲同行異情」之言，見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（臺北：正中書局，1970年），卷78，第222條，但朱子不會說「欲絕不得」。朱子說：「有箇天理便有箇人欲，蓋緣這箇天理須有箇安頓處，才安頓得不恰好，便有人欲出來。」（同上書，卷13，第15條）據此則安頓得好的、亦即合理的人欲，只當稱為天理。我們也可用形氣與人欲的關係來為朱子與來氏做比較。在朱子，形氣與人欲是兩層，形氣只是「危」，人欲作為形氣之汨濫，才成為「惡」。在來氏，形氣與人欲同在一層，因此人欲有危的，也有流而為惡的。

已流入其窠臼也。數十載空山獨學無朋，師心自智，無乃可惜乎！<sup>19</sup>

來氏的哲學有回歸孔孟，由心體辨析精微回歸原來樸實實踐的精神。他指出時人以為粗跡而忽略的，其實是孔孟治學的重心。然而被梨洲批評為體用倒置、無頭學問。梨洲說他「學者未識本體，而先事於防欲，猶無主人而逐賊也」，「無不入於粗機，將虛靈之本體讓於佛氏」，最後說他「數十載空山獨學無朋，師心自智，無乃可惜乎！」以為他閉門造車，完全不了解心學已發展到極精微的地步。

訓格物為去物欲，本是北宋司馬光、孔周翰說。司馬光說：「格猶扞也、禦也。能扞禦外物而後能知至道也。」孔周翰說：「人生而靜，其性本無不善，而有為不善者，外物誘之也。所謂格物以致其知者，亦曰扞去外物之誘，而本然之善自明耳。」<sup>20</sup>而王畿講學所批評的異說，亦有訓物為欲的：「物從意生，意正則物正，意邪則物邪。認物為理，則為太過；訓物為欲，則為不及。皆非格物之原旨也。」<sup>21</sup>司馬光、孔周翰的格去物欲說立基於「人生而靜」的心性論。王畿的批評，自身立足點為陽明的良知說，物是待正的對象，唯不可直接以為欲。於是大略可說：格去物欲說源遠流長，但評價不是很高。梨洲對來說氏格物說的評價，以為是當時精微的心性論的退步，是不錯的。然而分析來氏的理據，並彙集相關資料來考察，可以發現心性論的由精入粗，是清初思想界的共同現象，來說氏竟是開其先聲的。心性論的退步，是思想史上無可奈何之事，筆者此處想做的是探討其原因，並且定出來氏在思想史上的位置。

人生有理有欲，這是千古不變的事實，問題是對這個事實如何理解。我們看到在言人人殊之中，卻有大概的歷史脈絡。司馬光、孔周翰以為「人生而靜，天之性也」，其人性觀是寂靜無欲的，因此要去欲以復性，凡欲之起皆加否定。這人

<sup>19</sup> [明]黃宗羲：《明儒學案》，卷53 諸儒學案下一·來說德小傳，總頁572。取《明儒學案》沈芝盈點校本（北京：中華書局，1985年）、吳光點校《黃宗羲全集》本（杭州：浙江古籍出版社，1992年），與《四庫全書》本、《四部備要》本、《國學基本叢書》本相較，前者小傳末黃梨洲的評論缺第二段，選文則多了「心學晦明辨」一篇，語錄則僅收三條，少於後者的十六條。按，沈、吳點校本同據鄭性刻本，而《四庫》本據賈刻本，《四備》、《國基》本依據源自賈刻的莫晉刻本，所以不同。沈氏謂鄭刻本資料較多，然而從來氏學案看，鄭刻卻不如莫刻，不但有所短缺，多出的「心學晦明辨」並不重要，且為梨洲第一段評論所批評。如果二本皆出黃梨洲，則莫刻實較成熟。因此現代學者對《明儒學案》版本的抉擇或須再考慮。

<sup>20</sup> 見引於朱熹著，[元]詹道傳纂箋：《大學或問纂箋》（臺北：漢京文化事業公司，1980年《通志堂經解》，第38冊），頁29上-下。

<sup>21</sup> [明]王畿：斗山書院會語，《龍溪先生全集》（臺北：廣文書局，出版年不詳），卷7，頁19下-20上。

性觀有道家色彩，蓋屬理學思想確立以前的學說。朱子的人性觀，可舉《大學或問》中的一段：「天下之道二：善與惡而已矣！然揆厥所元而循其次第，則善者天命所賦之本然，惡者物欲所生之邪穢也。是以人之常性莫不有善而無惡，其本心莫不好善而惡惡，然既有是形體之累，而又為氣稟之拘，是以物欲之私得以蔽之，而天命之本然者不得而著。故為《大學》之教，而必首之以格物、致知之目，以開明其心術，使既有以識夫善惡之所在，與其可好可惡之必然矣。至此而復進之以必誠其意之說焉，則又欲其謹之於幽獨隱微之奧，以禁止其苟且自欺之萌。」<sup>22</sup>朱子亦以為善是天命之本然，原於物欲的惡則非本然。但人皆有形氣，形氣本身非惡，卻成為非本然的物欲或惡的憑藉，使它們永遠有機會冒出頭來，而障蔽了天命之本然。因此在朱子的人性觀中，善是本然，惡與物欲雖非本然，卻是永遠的可能性。朱子先格物後誠意，就是惡與物欲只是可能性，因此識理在先，戒懼謹獨在後。朱子人性論另一核心概念是「心」，他在著名的《中庸章句序》中說：「心之虛靈知覺，一而已矣。而以為有人心道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。」<sup>23</sup>心是知覺，因而是人的主體性，然其所覺的內容，或為形氣，或為性命，因此心之於善，只能說有其傾向，而不能說有必然性。但儘管朱子的人性觀有這些現實的認識，整體上還是以善為本然的理想主義<sup>24</sup>。這種理想主義的傾向到了明代有進一步的強化。在朱子比較中性的心，到了王陽明，因為良知觀念的加入，本身成為善的。在與蕭惠的問答中，陽明說心便是性，便是天理，是人的真己，而為軀殼的主宰。因此存理去欲的工夫是這樣的：「汝若真為那個軀殼的

<sup>22</sup> 朱熹著，詹道傳纂箋：《大學或問纂箋》，頁34上-35上。

<sup>23</sup> 朱熹：《朱子大全》（臺北：臺灣中華書局，1970年），卷76，頁21下。

<sup>24</sup> 不少學者指出宋明理學以理為人之本然的理想主義傾向，茲略引如下。陳來說：「在這種思想（按，道學或理學）看來，在自然的運動變化過程中，『道』或『理』（規律）在發生主導的作用，同樣的法則也支配著歷史過程和思維過程；自然法則、社會規則、人生準則是統一的；人類社會的種種法則是宇宙普遍法則的一種局部表現。」見《宋明儒學的「道」、「理」概念及其詮釋》，《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2003年），頁30-31。丸山真男說：「朱子學的理，是物理而同時是道理，是自然而同時是當然。於是，自然法則和道德規律是連續著的。」「這箇樂觀主義，同時也孕含著峻嚴的嚴格主義（Rigorism），這一點是不可看漏了的。因為，在這？，正將實現的規範，是被作為自然（本然）的；相反的，普通的人類的感性的經驗、情動，必然的受著善惡相混的氣質的制約，所以『天理』在具體的實踐上，遂失去所有自然的基礎，作為絕對的當為，而與『人欲』對立了。」丸山真男著，徐白、包滄瀾譯：《日本政治思想史研究》（臺北：臺灣商務印書館，1980年），頁19、21。



己，必須用著這箇真己，便須常常保守著這個真己的本體，戒慎不睹，恐懼不聞，惟恐虧損了他一些。才有一毫非禮萌動，便如刀割，如針刺，忍耐不過，必須去了刀，拔了針，這才是有為己之心，方能克己。汝今正是認賊作子，緣何卻說有為己之心，不能克己？」<sup>25</sup>真己本來無欲，而軀殼的己可能產生欲與惡。真己作為存理去欲的發動者，其優點是自身具有動力（「忍耐不過」），且居上游而省力。回看梨洲對來氏「未識本體，而先事於防欲」的批評，從心學所達到的地位而言，是中肯的。

然而來氏工夫論的不同，乃出於人性論的不同。茲據以下三段資料說明之：

心有形、有氣、有神，形者心之體也，氣者息之呼吸也，神者性也，附於心之仁、義、禮、智、信之理也，天所賦我之性，故有善無惡，但理附於形氣之中即有善惡矣。（《日錄·內篇》，卷4，總頁80上）

凡物有形、有氣、有神，如天地是形也，屈伸往來氣也，所以主宰之者神也。仁乃木之神，禮乃火之神，義乃金之神，知乃水之神。此神字即命也、性也、道也、理也、太極也，但隨處命名不同耳。與生俱生，與形氣原不相離，如天依乎地，地附乎天相似。然雖不離形氣，實不雜於形氣。（《日錄·內篇》，卷2，總頁40下）

五性金、木、水、火、土，有形有氣有神。人于金、木、水、火、土形上用功夫者，宮室之美，妻妾之奉，所識窮乏得我是也。氣上用功夫者，求仙而欲長生，求佛而欲不生不滅是也。神上用功夫者，君子所性根於心，生於色，粹於面盎於背，施於四體，四體不言而喻，堯、舜、周、孔、孟軻是也。形上用功夫者，朝華夕落。氣上用功夫者，水中捉月。惟神上用功夫，則以萬世為土，與天地同不老矣。（《日錄·內篇》，卷4，總頁94下）

以上三段分別論心、物、五性，顯示任何一物皆可分出形、氣、神三層。這三層是以人為模型的，人有形、氣、神，神猶言精神，天賦的仁、義、禮、智之理是人之所以不朽者，故稱之為神。這種三分法正相應於前述富貴、神仙、道德三種追求，也與下文將提到的數、氣、理三分法相當。來氏這種三分結構與朱子、陽明的人性論有幾分類似。朱子區分形氣之私、性命之正兩層，而知覺主體運作於其中。陽明區分軀殼的己與真己（真己是性命之正與知覺主體的結合）兩層。來氏與兩位前賢，異中仍有大體的相似，且同以道德的追求為最高，也就是同樣懷

<sup>25</sup> 王守仁著，吳光等編校：傳習錄上《王陽明全集》，頁36。

著理想主義的情調。然而正在理想主義這一點上，來氏漸漸離開宋明理學傳統。在朱子、陽明的人性論中，善、天命之性是人之本然，形氣、軀殼是不可去除的實然，由之而生的私欲與惡則根本不屬於人，因而需要克治。下文將提到來氏以數、氣、理為一體，而玩味來氏此處對形、氣、神的描述，也可以感到道德理想對他而言毋寧是一種抉擇，雖然高過了神仙與富貴，卻不像朱子的性命之正與陽明的真己一樣，帶著一種必然性。人有形、氣、神，故富貴、神仙、道德的追求都是自然的，道德之所以值得追求，在於它能帶給人真正的不朽。在此，我們可以回顧來氏許多追求不死境界的詩作，諸作皆不否認死亡與逐求欲望之為自然，然而卻指出有更高的、永恆的道德境界。這種看法和宋明理學傳統中以天理為人之自然，而私欲反為不自然的情況是不同的。

荒木見悟《中國心學？鼓動？佛教》一書收有「毛稚黃？欲望格去說」一文<sup>26</sup>，該文彙集了清初學者對於將格物釋為格去物欲的正反面意見，足見清代初期，人欲成為思想界重要問題。來氏較毛先舒（1620-1688）早了近一世紀，則其思想實有開先的意義。以下試就荒木教授所引資料中擇要介紹。

荒木教授指出，毛先舒為劉蕺山弟子，蕺山反對訓格物為格去物欲，且以此種訓解出自陽明<sup>27</sup>。蓋陽明雖以訓「格物」之「格」為「正」為定說，但陽明學派強調良知掃蕩欲根，有時會出現類似以「格去物欲」來解釋「格物」的話語。蕺山的立場是超越朱、王，為格物求一折中的解釋。毛先舒則主張王學，認為格去物欲說可補朱子窮理說偏外與支離之病，且其精神並不違背朱子。但朱子學者則紛起反對格去物欲之說，因此這個爭議可歸結為朱、王學派之爭，而為清代理欲論爭的先導。筆者此處不討論朱、王學派問題，而是試圖顯示雙方的論爭中人欲論述的共通點。

朱子學派的應潛齋（1615-1683）批評毛先舒「當先去欲」之說，指出孔門以博文約禮為教，博文在先，且約禮亦非去欲。他說：「大學入學之期，在成童以後。庶人俊秀十八始入大學，正將在嘉止之際。若大學以格去物欲為先，則欲之

<sup>26</sup> 荒木見悟：《中國心學？鼓動？佛教》（福岡：中國書店，1995年）。廖肇亨君已將全書譯竣，出版有日。因其好意，筆者得以先睹譯稿並運用其中資料，謹致謝忱。

<sup>27</sup> 蕺山言：「格物雖格盡天下之物，然其要只是知本。蓋物有萬而本則一也，即朱子云『表？精粗，全體大用』，正逗此中消息，可為分明。世以為支離者，？也。若陽明先生言格去物欲，反有礙。格去物欲是禪門語徑，吾儒用不著。若只說『為善去惡是格物』，亦不妨。兩先生是同是異，須善理會。」見〔明〕劉宗周：《復李二河翰編》，《劉子全書及遺編》（京都：中文出版社，1981年），卷19，頁52下-53上。

大，孰過于男女之交？此時何不教之獨宿趺坐，乃導之昏姻。夫子教小子先進，以窈窕淑女之詩，不亦異乎！古之聖人之教人，所以順性命之理，非以拂人之性也。吾兄言去欲，所以存性，非拂性也。」針對此質疑，毛先舒答云：「足下所歷舉者禮也，非欲也。僕說去欲，而足下舉禮以相難，非是相難，政是助僕申其說耳。然則稚黃所云去欲，乃是去非理之欲。夫非理之欲則是惡也，天下豈有為惡不當去者？」<sup>28</sup> 應潛齋以人生的欲求不可去除，毛先舒則謂自己所謂去欲，去除的不是人生的欲求，而是非禮之欲。兩人的爭論出於定義不明，正可以見出對人生欲求皆持肯定的態度。

朱子學派的王嗣槐 (1620-1700) 認為人類與生俱來便有欲有私，無欲無私的話便不成其為人。他對格去物欲說的批判是：「去欲不先明理，如暗中擒賊，無火光如何擒得真賊？聖人豈不欲教人遏嗜絕欲，只在去欲上用功？然從古聖人，有教人閉目掩耳、屏息塞兌、斂手禁足、靜坐一室，以為去外欲之功夫否？有教人一念不起、一事不營、聲名功利纖毫不入胸中，以為去內欲之功夫否？如其有之，亦如去草不去根，芟除愈力，滋長愈熾。」<sup>29</sup> 毛先舒則反駁說：「窮至事物之理，多有資于見聞識解之知，未必便能誠意、正心。若格物欲以致良知，則天理現前，而意且自誠，心且自正矣。余故嘗曰：『格去物欲是格物，擴充良知是致知。』」<sup>30</sup> 兩人爭論處，在於去欲工夫在先或在後，以及窮理與致良知孰能得到天理。這固然有朱、王學派的歧異，但對於正當人生欲望的肯定則是一致的。王嗣槐以為明理而後去欲，這欲自然是不合理的私欲，而不是去除一切欲望。毛先舒格物欲以致良知，屬於見聞知識以外的，由本性自然興起的工夫，則格去物欲只能是本性之外的欲望。同屬陽明派的毛奇齡批評王嗣槐的著作，對於存理去欲有如下的解說：「夫欲者，惡之別名也，存理去欲，猶言為善去惡也，惡可不去乎？《論語》曰『克己復禮』，朱子謂『克去己私』也。蓋邪惡與私，無論所生非所生，而必有以去之。克己私，則克在私而不在己；去人欲，則

<sup>28</sup> [清]應潛齋：與毛稚黃辨匡林書，《潛齋集》，卷7。轉引自荒木見悟：《中國心學？鼓動？佛教》，頁214-216。

<sup>29</sup> [清]王嗣槐：與毛馳黃書，《桂山堂文選》（北京：北京出版社，1997年《四庫未收書輯刊》影印康熙青筠閣刻本，第7輯，第27冊），卷3，頁38。

<sup>30</sup> [清]毛先舒：格物，《聖學真語》（臺南：莊嚴文化事業公司，1995年《四庫存目叢書·子部》影印康熙刻思古堂本，第95冊），卷1，頁3。

去在欲而不在人，此皆于身與己並無礙者。」<sup>31</sup>毛奇齡的解釋尤其清楚。於是朱子學派反對先格去物欲，乃是對正當人欲的肯定，而陽明學派的先格去物欲，指的是身與己之外，不正當的私欲，去之而後得人性之本然。兩派都把正當人性包括在天理的範圍之內，這點剛好證明了清儒主張的天理已由「去人欲的天理」轉換為「存人欲的天理」<sup>32</sup>。

來氏有聖賢之志，然而根據梨洲的評論，他不了解時代潮流，「數十載空山獨學無朋，師心自智」，其成就反而是理學的退步。但根據以上的分析，來氏屬於不同的思想形態，甚至可稱為清代人性論的先驅。他「數十載空山獨學無朋，師心自智」，最用力的是易學研究，以下就來氏《易註》與《日錄》中論及易學的部分來探討，可以進一步理解來氏的思想形態。

#### 四、來氏的《易經》哲學

##### (一) 理氣、理數與天理人欲

關於理氣關係，研究者指出來知德主張道器不相離的理論，乃是以氣為理之本，因而拋棄了朱子理先氣後說<sup>33</sup>。筆者並不同意這種看法，來氏固然明確否定朱子理先氣後說<sup>34</sup>，但不少資料顯示他認為氣的對立流行皆在道的範圍內進行，因此不可以說氣為理之本。不如說理仍然是本，只是受到時代思潮與社會變動的影響，氣也得到更正面的肯定<sup>35</sup>。例如來氏在《易註》中，首列 梁山來知德圓圖，圖為雙魚太極圖，中有一圈，下列三行字：對待者數、主宰者理、流行者氣。因為「伏羲之圖，易之對待；文王之圖，易之流行」，來氏則加上「主宰者

<sup>31</sup> [清]毛奇齡：《折客辨學文》，《西河集》（香港：迪志文化出版公司，1999年文淵閣《四庫全書》電子版），卷120，頁11上-下。

<sup>32</sup> 溝口雄三著，陳耀文譯：《中國前近代思想之曲折與展開》（上海：上海人民出版社，1997年），以此為主軸討論明代中葉至清代思想的演變。

<sup>33</sup> 見朱伯崑：《易學哲學史》（卷三），頁305-310。其要點如「他主理寓於象中，即不把象看成理自身顯現自己的形式，而是以象為理存在的基地，認為理不能脫離象而存在」（頁305），「他將朱熹的理氣『兩個不曾分離』（《語類》卷六十七）的說法，加以引伸，以氣為理存在和流行的基地，以理氣合一理解太極，從而拋棄了朱熹的理先氣後說，這在易學哲學史上也是一種突破」（頁310）。

<sup>34</sup> 來氏云：「朱子說：『未有天地之先，畢竟先有此理。』此句說得不是，有物方有理。程子說：『在物為理。』說得是。」（來知德：《日錄·內篇》，卷1，總頁5上）

<sup>35</sup> 依筆者的理解，這種理氣論的形態與羅欽順相近。參看拙作：羅整菴的理氣論，《中國文哲研究集刊》第6期（1995年3月），頁199-220。

理」<sup>36</sup>，三者同時並起，而理作為主宰，自然不應後於數與氣。又例如來氏《古太極圖序》云：「天地間形上形下，道器攸分，非道自道，器自器也。器即道之露諸有，道即器之泯於無。雖欲二之，不可得也。是圖也，將以為淪於無邪？兩儀、四象、八卦，與夫萬象森羅者，已具在矣。抑以為滯於有邪？凡儀、象、卦、畫，與夫群分類聚森然不可紀者，曾何形？之可拘乎？」《古太極圖說》云：「道必至善，而萬善皆從此出，則其出為不窮。物本天然，而萬物皆由此出，則其生為不測。包羅主宰者天載也，泯然聲色之俱無；纖巧悉備者化工也，渾乎雕刻之不作。赤子未嘗學慮，言知能之良必歸之；聖人絕無思為，言仁義之至必歸之。蓋凡有一毫人力安排布置，皆不可以語至道、語至物也。況謂之太極，則盤天地，互古今，瞬息微塵，悉統括於茲矣，何所庸其智力哉！」<sup>37</sup>據《古太極圖序》，則形上形下是一體的兩面，正如程伊川所謂沖漠無朕與萬象森然，是存有與實現的關係。而在《古太極圖說》中，太極更被形容為至善、天然，而為萬善萬物之所從出。雖然太極似無內容，而虛冒於萬善萬物之上，然而太極可理解為存有，即萬善萬物所以能實現者，則太極為最大的實在。

如果把理氣看成存有與實現的關係，則二者是一體兩面，當完全吻合，然而是否有不相吻合的情形呢？以下引文可說明此點。《繫辭上·五章》云：

- (1) 一陰一陽之謂道。
- (2) 繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。
- (3) 顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉！富有之謂大業，日新之謂盛德。
- (4) 生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。（《易註》，卷13，頁16下-19上）

來氏釋章旨云：「此章言一陰一陽之道不可名狀，其在人則謂之仁知，在天地則謂之德業，在易則謂之乾坤占事，而終贊其神也。通章十一箇謂字相同，一陰一陽貫到底。」（頁20上）本章依來氏釋文分四節，第一節總論，第二節一陰一陽在人，第三節一陰一陽在天地，第四節一陰一陽在易書。第一節，來註云：「理乘氣機以出入，一陰一陽，氣之散殊，即太極之理各足而富有者也；氣之迭運，即太極之理流行而日新者也；故謂之道。」（頁17上）氣的對立流行是有規則的，所

<sup>36</sup> 圖及說明見來知德：《易註·雜說》，頁3上-下。

<sup>37</sup> 轉引自徐芹庭：《易來氏學》，頁429。

謂一陰一陽，理是渾全的，是氣機對立流行的所以然，但亦隨著其對立流行而富有日新。理與氣是形上存有與形下實現，二者是正相吻合的關係。第二節論一陰一陽在人。來氏釋「繼之者善也，成之者性也」云：「繼是接續不息之意，《書》言帝降，《中庸》言天命。氣之方行，正所降所命之時，人物之所公共之者也，此指人物未生、造化流行上言之。以其天命之本體不雜于形氣之私，故曰善。成是凝成有主之意，氣以成形而理亦賦焉，乃人物所各足之者也。因物各得其太極無妄之理，不相假借，故曰性。」(頁17上-下)在繼善階段，接續不息是氣，帝降、天命是理；在成性階段，成形是氣，賦與而人物各足是理。因此理氣二者雖有所以然與然的區別，但在價值上則吻合無間，並無落差。但他釋仁者幾句則云：「雖曰善曰性，然具于人身，渾然一理，無聲無臭，不可以名狀。惟仁者發見于惻隱則謂之仁，知者發見于是非則謂之知，而後所謂善性者方有名狀也。故百姓雖與君子同具此善性之理，但為形氣所拘，物欲所蔽，而知君子仁知之道者鮮矣。」(頁17下-18上)從渾然一理而言是理，從仁者發見於惻隱而謂仁，知者發見於是非而謂知而言是氣，這是形上存有與形下表現的不同，但至此二者還是相吻合的。但到了下一句——百姓為形氣所拘、物欲所蔽，卻見到理氣在人身上的不相吻合。也就是說，唯有在人，才有氣拘物蔽的問題，才有天人分隔為二的情形。這是理氣不一致的情形。

這？所論天人本來一致，唯因氣拘物蔽而天人分隔，這時物欲不是人之自然，應該加以否定。此即來氏的格去物欲說，與朱子以來的理欲分判亦相一致。至於前文曾論及來氏亦有以物欲為人之自然的一面（雖然仍不贊成物欲），亦可在《易註》中找到。以下試舉來氏對繫辭下·五章的詮釋來說明。在此章來氏提出理與數的問題，這？的理指「人理」而言，與上文的形而上之理稍不同，先請讀者留意。繫辭下·五章雜引《易》語而以「子曰」釋之，有似於文言體例。下文所引為第一節，依來註再分四段：

- (1)《易》曰：「憧憧往來，朋從爾思。」子曰：「天下何思何慮！天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮。」
- (2)日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也；龍蛇之蟄，以存身也。
- (3)精義入神，以致用也；利用安身，以崇德也。
- (4)過此以往，未之或知也，窮神知化，德之盛也。」

(《易註》，卷14，頁17上-20上)

來氏註此節的特色是分爲理、數二者，或說爲吾身、造化物理二者。如第一段釋文有云：「同歸而殊塗者，同歸于理而其塗則殊；一致而百慮者，一至于數而其慮則百。」(頁17下)以下便分理、數兩類來申述。第二段屬數，包括造化與物理。「日往則月來」以下，來氏以爲「以造化言之」，「應時而往，自然而往；應時而來，自然而來。此則造化往來相感一定之數，惟在乎氣之自運而已，非可以思慮而往也，非可以思慮而來也。」「往者屈也」以下，來氏以爲「以物理言之」，「應時而屈，自然而屈；應時而信，自然而信。此則物理相感一定之數，惟委乎形之自然而已，非可以思慮而屈也，非可以思慮而信也，正所謂一致而百慮也。」(頁18下-19上)造化物理是氣數的一面。第三段，來氏釋云：「精即惟精惟一之精，言無一毫人欲之私也。義者，吾性之理，即五倫仁、義、禮、知、信之理也。入神者，精義之熟，手舞足蹈皆其義，從心所欲不踰矩，莫知其所以然而然也。此則吾身內外相感一定之理也，正所謂同歸而殊塗也。」(頁19下-20上)無人欲之私，則能內外相感至於手舞足蹈、從心不踰，這是人理的一面。釋第四段云：「同歸之理，窮此者謂之窮神；一致之數，知此者謂之知化。蓋盡同歸之理是樂天功夫，神以理言，故言窮。安一致之數是知命功夫，化以氣言，故言知。理即仁、義、禮、知之理，氣即吉、凶、禍、福之氣。內而精義入神，已有德矣；外而利用安身，又崇其德。內外皆德之盛，故總言德之盛。崇字即盛字，非崇外別有盛也。一部《易經》說數即說理。」(頁20下-21上)據來氏之意，窮神知化即窮理知命(命屬於氣數)。這?比較特殊的觀念是，理以人言，其極致爲神(「精義入神」、「窮神」，來氏曾將「神」解釋爲「仁、義、禮、知、信之理」，參看前引對形氣神的討論)；氣數以天地言(「造化」、「物理」)。氣數有「相感一定之數」，並不是偶然的。所謂吉、凶、禍、福，乃在其對人而言，爲不可知不可避，甚至無益而有害。因此人所努力的工夫在「窮神」，也就是盡五倫、五德之理，以至於莫知其所以然而然。而「知命」工夫是「安一致之數」，只是委於氣之自運、形之自然了。於是理氣一而二、二而一的關係便可明白。氣與理寧可分別爲就自然與人身而言，一樣的有規律性、必然性，只是前者有超越吾人所知所能之處，因而顯爲吉、凶、禍、福。吾人則當盡力於五倫、五德之理，而安於自然之氣數。

這?必須指出，來氏釋此章(繫辭下·五章)理氣與前述一章(繫辭上·五章)理氣的涵義並不同。前一章中，渾全一體爲理，一陰一陽爲氣。因此不分

天人內外，「一陰一陽貫到底」，皆以氣來表現理。理氣是相吻合的，唯有在人受制於氣拘物蔽時，有理氣不一致的情況。但在此章，氣數和人理是內外相對的，但不論在內在外，皆沒有前章所謂理氣不一致的情況。氣數相當於前章的一陰一陽在天地，表現了理的富有日新；而人理（克治私欲後所呈現者）相當於前章的仁知（超越了百姓的氣拘物蔽），亦是渾全之理的發用。因此此章所言與人的克治私欲無關，只是自然的世界秩序無法符合個人期望的問題。因此，來氏說「窮神知化」、「樂天知命」、「一部《易經》說數即說理」，雖然承認無法克服吉、凶、禍、福的存在，然而「說數即說理」，他並不認為這是理氣不一致。在這兩種情形下，來氏都肯定了自然世界的秩序。

來氏有時根據這種理數之分的基礎來區分天理人欲，如 乾·卦辭 的注釋云：

元亨者，天道之本然，數也；利貞者，人事之當然，理也。《易經》理數不相離，因乾道陽明純粹，無纖毫陰柔之私，惟天與聖人足以當之，所以斷其必大亨也，故數當大亨而必以貞處之，方與乾道相合，若其不貞，少有人欲之私，則人事之當然者廢，又安能元亨乎？（《易註》，卷1，頁2上-下）

升卦·上六：「冥升，利不息之貞。」注釋云：

冥與冥豫之冥同，昏于升而不知止者也。坤為迷，冥之象也。不息之貞，天理也。惟天理可以常升而不已，若富貴利達，涉于人欲之私而非天理者，則有消長矣。（《易註》，卷9，頁27下）

以上兩則中，天理皆就人理而言。第一則的元亨為「數」，第二則，人追求富貴利達，遂有盛衰的循環消長，這兩種雖有善惡之殊，然而同屬自然秩序。自然秩序在第一則中是人理的模範、標準，但第二則中則成為待克服的對象。來氏《易註》中，第一種情況其實佔了大部分，也就是說，來氏仍屬於「大人與天地合其德」的《易經》傳統，在大部分情形下是主張人追隨天地的腳步。「合其德」指的是合於天地剛健之德，也就是將儒家式的詮釋賦於天地。然而自然秩序還有循環消長的一面，有道家色彩的人常將這一面加以強調與利用，來氏則在此處做出天人區隔。上舉第二種情況中，來氏雖說「涉于人欲之私」，其實只是說富貴利達的消長是自然的，但道德實踐則可以永不退轉。因此來氏以一貫的儒家道德為標準，為自然秩序與人理做了區隔。人欲屬於自然世界，本身並不須否定，然而其上有更高明的人文世界。雖說來氏提出的人理仍可說符合於天地剛健之道，但能做這



種區分，對習慣於自然人文連續性思維的宋明理學而言，畢竟是一種突破，在思想史上是有意義的<sup>38</sup>。

## （二）自然世界秩序下的人生觀

上文說到來氏面對自然世界秩序與主觀願望不一致時的自處之道，如窮神知化、樂天知命等等。在此種情況下的自處之道，是來氏哲學的一個重點，以下再略加稱引以說明之。

在天道消長循環中，來氏並不主張隨順天道，而每提出發憤圖強的主張，也就是強調人的主體性、人事的自主權。泰：「上六，象曰：城復于隍，其命亂也。」來氏釋云：

命即「可以寄百里之命」命字，謂政令也。蓋泰極而否，雖天運之自然，亦人事之致然，惟其命亂，所以復否。聖人于泰終而歸咎于人事，其戒深矣。（《易註》，卷3，頁36下）

城復于隍，同時具有天道循環與人謀不臧的原因，但聖人卻只歸咎于人事，所謂「易為君子謀」，以君子的道德責任為主要訴求。

否·卦辭云：「否之匪人，不利，君子貞。」來氏釋云：

言否之者非人也，乃天也。否由于天，所以占者不利。丁否運之君子欲濟其否，豈容智力于間哉！惟當守其正而已。（《易註》，卷3，頁37下）

時當天運之否，故占者不利。此時人之於天無以配合，亦不能利用，只能堅持自己道德原則的不容改變。在這種天人相違，獨立蒼茫處，人反而能呈現獨立的道德精神。

泰·九二：「包荒，用馮河，不遐遺，朋亡，得尚于中行。」來氏釋為九二原包初九，然而應涉河往從遐遠而中行之君，而捨棄初九之朋：

當泰之時，陽來于下，不知有上，故九二有包初之象。然二五君臣同德，

<sup>38</sup> 陳竹義：《來氏易經理數思想之研究》集中討論人事之理與造化氣數關係問題，與本文同樣地認為來氏《易經》的精神在於「盡人事，聽天命」的人生態度。（頁94）至於理數一致而又可分的情況，筆者兼用儒家精神與近代精神來解釋，陳君則提出另外一種有趣的論點。陳君指出來氏有宿命論的思想，（頁100）但縱使過去事實可以歸納出宿命的結論，歸納法對於未來只有概然性，因此仍不能說未來一定是宿命的。因此已經發生的事無可挽回，視為天命而泰然處之，是「安數」；尚未發生的事，結果如何原難逆料，祇要善盡人事，就會有比較理想的結果出現，這是「盡理」。來氏在泰然中帶有積極奮發的味道，可說是一種兼顧天人、切合實際的人生哲學。（頁141-152）

天下太平，賢人君子，正當觀國用賓之時。故聖人教占者用馮河之勇以奮其必為之志，不可因邇而忘遠。若能忘其所邇之朋，得尚往于中行之君以共濟其泰，則上下交而其志同，可以收光大之事業而泰道成矣。（《易註》，卷3，頁31下-32上）

蠱·卦辭：「蠱，元亨，利涉大川，先甲三日，後甲三日。」來氏以為蠱者，物久敗壞而蠱生，卦辭則言亂極必治之意，先甲三日指下卦巽，後甲三日指上卦艮，言之有警戒矯治之意：

當蠱之時，亂極必治，占者固元亨矣。然豈靜以俟其治哉？必歷涉艱難險阻以撥亂反正。知其先之三爻乃巽之柔懦，所以成其蠱也，則因其柔懦而矯之以剛果。知其後之三爻乃艮之止息，所以成其蠱也，則因其止息而矯之以奮發，斯可以元亨而天下治矣。（《易註》，卷4，頁35上-下）

巽：「初六，進退，利武人之貞。」「九二，巽在床下，用史巫紛若，吉狸咎。」來氏釋云：

初乃陰爻居于陽位，二乃陽爻居于陰位，均之過于卑巽者也。初教之以武人之貞，教之以直前勇敢也。二教之以巫之紛若，教之以抖擻奮發也。（《易註》，卷11，頁34下）

以上三則中，天時雖顯現治亂之機，卻未必能規範人當如何作為。來氏指出《易》書因應於不同時機，而教人以奮發有為。如泰卦雖屬盛世，然而九二則牽於溺愛而不出；蠱卦指承平久而怠玩生的衰世，卦辭則言亂極必治；巽卦初二爻的本性則為進退不果。天時是循環的，有時由亂而治，有時由治而亂，有時根本是治亂未定，這時君子視之為有為的時機，剛健有為，或者實現預期的治世，或者撥亂反治，或者在兩可之中強力推展治世。

大過：「上六，過涉滅頂，凶，狸咎。象曰：過涉之凶，不可咎也。」來氏釋小象云：

狸咎者，上六本狸咎也。不可咎者，人不得而咎之也。以人事論，過涉之凶，雖不量其淺深以取禍，然有死難之節而無苟免之羞，論其心不論其功，論是非不論利害，人惡得而咎之？（《易註》，卷6，頁27下）

節：「上六，苦節，貞凶，悔亡」來氏釋云：

貞凶者，雖無越理犯分之失，而終非天理人情之安也。蓋以事言，無甘節之吉，故貞凶。以理言，無不節之嗟，故悔亡。易以禍福配道義，而道義重于禍福。故大過·上六過涉滅頂狸咎，而此曰悔亡，見理之得失重

于事之吉凶也。（《易註》，卷12，頁14下）

來氏指出這兩則的時機則不如前段的有可為，然而 大過·上六 勇於涉險，不肯臨難苟免，因而取禍， 節·上六 守理守分，不肯枉尺直尋，因此受苦，都是違反天時之舉，然而《易》以「不可咎」、「悔亡」許之。這時天人處於相悖反的狀態，人違背天時以至於避吉趨凶，才能顯出道德的崇高與人性的尊嚴。此處正如孟子所謂的捨生取義，乃是來氏深得儒家精神處。但道德與自然的區分是很明白了，這是來氏超越宋明理學之處。

狸妄：「六二，不耕穫，不菑畲，則利有攸往。」程、朱皆以為不耕而穫，不菑而畲，來氏反對這種解釋，他說：

不耕穫者，不方耕而即望其穫也。不菑畲者，不方菑而即望其畲也。耕也、菑也，即明其道也；穫也、畲也，即功也。曰不耕穫、不菑畲，即明其道不計其功也，觀 小象 未富可見矣。若《程傳》「不首造其事」，《本義》「狸所為於前，無所冀於後」，將道理通講空了，乃禪學也。吾儒聖人之學，進德修業，盡其理之當然，窮通得喪，聽其天之自然，修身俟命，此正所謂狸妄也。豈一點道理不進，空空寂寂，謂之狸妄哉？（《易註》，卷6，頁4上-下）

《程傳》、《本義》除了來氏所引，還說了「因其事理所當然也」、「因時順理」的話。程、朱的意思並不是一無所為而自成，而是凡所為皆本有其理，因此是因而非創。來氏批評雖未得程、朱之意，但來氏不像程、朱討論事物起源問題，而是主張以有為的態度行人理，縱使因天時不利而失敗，亦屬狸妄。

來氏著有 弄圓篇，所弄之「圓」即古太極圖（雙魚太極圖，其中央加上一圈為太極本體）。來氏以為此圖表達了陰陽對立流行消長，循環不已，可以說明天地萬物、時間、歷史人事的變化。來氏在說明這些變化時，有不少地方論及人生自處之道，以下試引述之。

二分四，四分八，自然而然，不假安排，則所謂象者卦者皆儀也。故天地間萬事萬物，但有儀形者，即有定數存乎其中，而人之一飲一啄，一窮一通，一天一壽，皆毫釐不可逃者。故聖人惟教人以貞，以成大業。（《日錄·內篇》，卷1，總頁9上）

萬事萬物既然是太極渾沌經由二分法展演而成，則其中每一事物皆為這個過程所規定，因而皆有定數。來氏在此，以為人自處之道在於「貞」（守正）。定數在道德上是中性的，道德另有自己的標準，人之自處在此而不在彼。此猶前文所謂氣

數與人理的區別，知此則知自處之道了。

在「弄圓篇」的「一日氣象·大混沌」條，來氏云：

萬古之始終者，一日之氣象也。一日有晝有夜，有明有暗。萬古天地即如晝夜，做大丈夫，把萬古看做晝夜，此襟懷就海闊天高，只想做聖賢出世，而功名富貴即以塵視之矣。（《日錄·內篇》，卷1，總頁18上）

因為時間流行以古太極圖為模型，萬古與一日皆然，因此萬古如一日氣象。陽明亦有類似的比喻<sup>39</sup>，可見以陰陽消長來理解時間原是普遍的共識。只是來氏不因此提倡良知之學，而是讓此心游離出自然世界秩序之外，而塵視富貴功名。

在「帝王圖·大混沌」條，來氏說：

所以做大丈夫，看我生在甚麼時候要自立。如生在天地氣運衰之時，為天地氣運所限，祿、位、名、壽決不完全，如孔子之春秋，孟子之戰國，皆自立於天地者也。（《日錄·內篇》，卷1，總頁20上）

此條說明天地氣運自伏羲至五霸，有個消長的過程。如果在運衰之時，所得祿、位、名、壽決不完全，然而並不妨礙聖賢在道德上的自立。也就是說，自然世界秩序並不決定人的道德。

在「以秦始皇論·一人混沌」條，來氏說：

一人力可拔山，不過如此，則為人出世者必有其道矣。（《日錄·內篇》，卷1，總頁25上）

來氏以古太極圖表示秦始皇由不韋孕生、為列國王、并六合、焚六籍，終至陳涉起兵、牧童焚墓的經歷。來氏評論道：力量再大的人，也會盛極而衰，因此人生價值、道德價值應該在自然世界秩序之外去尋求。

在「日混沌」條，來氏說：

人生在世，乃浮生也。一日雖有十二時，止有九個時生，有三個時亦如死。如亥、子、丑三時夢寐之中，雖生猶死也，不知身在何處，雖帝王聖人亦是如此，非如死而何？及雞鳴而起，孳孳為善者亦惟日不足也，孳孳為利者亦惟日不足也。為善者上同乎堯、舜，為利者下同於盜跖，同堯、

<sup>39</sup> 「人一日間，古今世界都經過一番，只是人不見耳。夜氣清明時，無視無聽，無思無作，淡然平懷，就是羲皇世界。平旦時，神清氣朗，雍雍穆穆，就是堯、舜世界。日中以前，禮儀交會，氣象秩然，就是三代世界。日中以後，神氣漸昏，往來雜擾，就是春秋、戰國世界。漸漸昏夜，萬物寢息，景象寂寥，就是人消物盡世界。學者信得良知過，不為氣所亂，便常做個羲皇已上人。」見王守仁著，吳光等編校：《傳習錄下》，《王陽明全集》，頁115-116。

舜者長生者也，同盜跖者夭折者也。知一日之混沌，知一人之混沌，則知所以出世矣。（《日錄·內篇》，卷1，總頁26上）

來氏強調「出世」的觀念，就是不隨波逐流，而能超越自然世界秩序，追求道德價值。自然世界秩序使人每天有九個時生，三個時死，然而人在醒著的九個時中，要走堯、舜的路或盜跖的路，卻是自然世界秩序以外的抉擇、道德的抉擇。「出世」其實就是「自立於天地」，於是造化的厚薄盛衰，可能決定吾人的成敗，但並不影響吾人的道德價值。如堯、舜與孔子，因為造化不同，其事業與命運即不同，但道德價值相同。又如以秦始皇為例論人之一生，雖然功業赫奕，仍有由盛而衰的歷程，且其把持天下，以力而不以仁，遂不旋踵而亡。觀此益知道德與自然的不同，而促使人求「出世」之道。

### （三）聖人的心易

來氏在《易註·繫辭上十二章》區分了三種易：「有造化之易，有易書之易，有在人之易。」（《易註》卷13，頁57上）

來氏 繫辭下·十二章 章旨云：「蓋天尊地卑，首章言聖人以易簡之德成位乎天地，見聖人作易之原。此章言聖人以易簡之德知險知阻，作易而使百姓與能，見聖人作易之實事也。」（《易註》，卷14，頁51上）以為 繫辭傳 首尾呼應，談的是天地之易與聖人作易。 繫辭上·一章 「天尊地卑，乾坤定矣」，來氏釋其章旨云：「此章天尊地卑一條言天地對待之體，剛柔相摩一條言天地流行之用，乾以易知一條則言人成位乎天地之中。成位乎中，則天地之體用模寫于易者，神而明之，皆存乎其人也。此三條孔子原易之所由作，通未說到易上去，至第二章設卦觀象方言易。」（《易註》，卷13，頁6上-下）第一章言易原於天地對待流行，而第二章言「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶」，來氏釋云：「此章言聖人作易、君子學易之事。」（《易註》，卷13，頁9下）聖人作易，因而有易書，君子才得以學易。

來氏用天地之易、聖人作易、易書之易的區分，來解釋不少章節，這是其易學的一項特色。例如 繫辭上·四章：

- (1) 易與天地準，故能彌綸天地之道。
- (2) 仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣為物，游魂為變，是故知鬼神之情狀。
- (3) 與天地相似故不違，知周乎萬物而道濟天下，故不過，旁行而不流，樂

天知命故不憂，安土敦乎仁故能愛。

(4) 範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神狸方而易狸體。（《易註》，卷13，頁12下-16上）

此章來氏分四節，第一節言易書彌綸天地之道，以下三節皆言作易聖人與天地準。第二節，來氏釋云：「夫天地之道，不過一幽一明、一死一生、一鬼一神而已，而作易聖人皆有以知之，此所以易與天地準也。」（頁14上）第三節釋云：「天地至大無外，不能過者也；聖人則知周乎萬物而道濟天下，故與天地相似，同其不過。天地無心而成化，鼓萬物而不與聖人同憂，不憂者也；聖人則旁行不流，樂天知命，故與天地相似，同其不憂。天地以生物為心，能愛者也；聖人則安土敦仁，故與天地相似，同其能愛。是三者皆與天地相似者也，惟其相似，所以作易與天地準也。」（頁15下）第四節釋云：「聖人既與天地相似，故易能彌天地之道，聖人則範圍天地而不過，亦能彌之。易能綸天地之道，聖人則曲成萬物而不遺，亦能綸之。易書所具，不過幽明、死生、鬼神之理也，聖人則通乎晝夜之道而知，亦能知幽明、死生、鬼神，故聖則狸方而易則狸體。易與天地準者，因作易聖人亦與天地準也。」（頁16下）按此章首節的主詞是「易」，末節的主詞是「神」與「易」（「故神狸方而易狸體」），中間兩節省略主詞。如果以易為主詞，未必不可通，因易能準天地，本寓神秘能力（「神」）。然而兩節主詞，究竟有較濃的知識與行動主體之意，因而又可解釋為「用易者」，朱子《本義》便如此。二至四節，朱子分別解釋為：「此窮理之事，以者，聖人以易之書也。」「此聖人盡性之事也。」「此聖人至命之事也。」朱子釋章旨云：「此第四章，言易道之大，聖人用之如此。」<sup>40</sup>來氏釋章旨則云：「此章言易與天地準者，因作易聖人亦與天地準也。」（頁16下）可以看出來氏較朱子推高一層，以為易有待聖人的制作，因此先有天地之道與相似於天地的聖人，而後有準於天地的易。

又如 繫辭上·十一章。朱子《本義》釋章旨云：「此第十一章，專言卜筮。」<sup>41</sup>其說殆是。然而朱子也有聖人不待卜筮的說法，是來氏的先聲，來氏只是推之而益明而已。

是故蓍之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義易以貢。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

<sup>40</sup> 以上引文見朱熹：《周易本義》（北京：中國書店，1987年影印宋咸淳本），卷5，頁6下、7上、7下。

<sup>41</sup> 同前註，頁23上。

睿知、神武而不殺者夫。（《易註》卷13，頁42上-下）

朱子《本義》：「聖人體具三者之德，而狸一塵之累。狸事，則其心寂然，人莫能窺；有事，則神知之用，隨感而應；所謂狸卜筮而知吉凶也。神武不殺，得其理而不假其物之謂。」<sup>42</sup>由於繫辭原文以三德開始，聖人的「洗心」如果是以此三德來洗心，則增加《易》書對聖人自我教育的作用。朱子說聖人體具三德，故可不由卜筮而知吉凶，得其理而不假其物，即自我教育的意義。來氏則明謂洗心指乾淨的心，不就修養而言，他說：「洗心者，心之名也。聖人之心無一毫人欲之私，如江漢以濯之，又神、又知、又應變無窮，具此三者之德，所以謂之洗心。」（頁42下-43上）「聖人未畫卦之前，已具此三者洗心之德，則聖人即蓍卦六爻矣。惟古之聖人聰明睿智，具蓍卦之理而不假于蓍卦之物，猶神武自足以服人，不假于殺伐之威者，方足以當之也。此聖人之心易，乃作易之本。」（頁43下-44上）易書既先在，聖人據以修德，雖通於神明，卻是作為「用易之本」，而非「作易之本」。但如果強調聖人心易，則指超越易書的作易之本。

繫辭上·十二章 同時論及三種易，全章一大半言造化之易，今引其最後一節，並與其後的易書之易、在人之易並列以觀。

- (1) 是故形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而措之天下之民謂之事業。
- (2) 是故夫象，聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。極天下之賾者存乎卦，鼓天下之動者存乎辭，化而裁之存乎變，推而行之存乎通。
- (3) 神而明之存乎其人，默而成之，不言而信，存乎德行。

（《易註》，卷13，頁54上-55下）

來氏對第一段的總論是「此畫前之易也，與卦爻不相干」（頁55下）。解釋「化而裁之」兩句云：「化而裁之者，如一歲裁為四時，一時裁為三月，一月裁為三十日，一日裁為十二時是也。推行者，將已裁定者推行之也。如堯典分命羲和等事，是化而裁之，至敬授人時，則推行矣。」（頁54上-下）「此『五謂』言天地間之正理，聖人之教化禮、樂、刑、賞皆不過此理。」（頁54下）亦即第一段所言為天地之理及聖人的運用，「化而裁之」是將天地流行加以規範，是天人之際，至「推而行之」則是禮、樂、刑、賞了。這些是天人之理，然而不屬於《易》

<sup>42</sup> 同前註，頁20下-21上。

書，故謂「造化之易」或「畫前之易」。第二、三段，繫辭原本相連，但來氏區分成兩種意思，故筆者亦分成兩段以求明晰。第二段言卦象形容天地萬物千態萬狀的形象，爻辭決斷天地萬物千變萬化的酬酢往來。來氏解釋「化而裁之」兩句云：「化裁者，教人卜筮觀其卦爻所變，如乾初爻一變，則就此變化而以理裁度之為潛龍勿用，因有此變也，故曰『存乎變』。通者，行之通達不阻滯也，裁度已定，當推行矣，今當勿用之時，遂即勿用，不泥于本卦之元亨利貞，則行之通達不阻滯矣，故曰『存乎通』。」（頁56上-下）來氏解釋化裁為因爻變而裁之以爻辭，對《易》書進行卜筮之用，可謂「盡天人之際」，至推行則屬於人事的實踐了。「極天下之賾者存乎卦之象，鼓天下之動者存乎爻之辭，此卦此辭化而裁之存乎其變，推而行之存乎其通，此本諸卦辭，善于用易者也。」（頁56下-57上）第三段有超越《易》書的意義：「若夫不本諸卦辭，神而明之，則又存乎其人耳。蓋有所為而後成，有所言而後信，皆非神明，惟默而我自成之，不言而人自信之，此則生知安行，聖人之能事也，故曰『存乎德行』。」（頁57上）也就是說聖人有默識心通、超越言行之一境，至此而易道從心上生起，不待外求了。因此來氏說：「德行者，在人之易也，有德行以神明之，則易不在造化，不在四聖，而在我矣。」（頁57上）

綜合上述，來氏視聖人為天地與《易》書的媒介，聖人之心能容納整個天地，而生起一部《易》書。《易》書是一套客觀完整的卦爻體系，可以學習與運用，然而聖人的神明對此是一種異質的跳躍，並非知識的儲積，而是一種默而成之，不言而信的神明之境。來氏聖人心易之說，應該是在精研《易經》複雜的象數體系後，對《易經》制作的體驗。原來來氏註《易》，為了使卦爻辭的每個象都能得到解釋，運用了錯、綜、爻變、中爻、大象等原則，使每一卦能旁通於其他許多卦，而增加了解釋的空間<sup>43</sup>。《易註》的精神，是以六十四卦三百八十四爻統括天地萬物，而彼此之間又周流貫通，構成一個整全的體系。這是一個象徵的符號體系，三百八十四爻雖多，置諸天地僅如滄海一粟，以其為象徵，卻能輾轉增益而括盡天地萬物。但正因其為象徵，聖人之仰觀俯察，不是刻物象形，而是神而明之，心知其意。因此聖人的心實是默識心通，超乎言行，冒於天地萬物之上，雖然囊括天地之易，而生出整部《易》書，反諸自身，卻可以是空無一物，一片虛靈。

<sup>43</sup> 因為關於來氏這些原則的研究已多，故本文完全未作介紹。請讀者參考本文註4所列舉的各篇論文。



前文論述來知德的哲學思想，以為其創見在自然之數與人理的區分，於是切斷了宋明理學的自然人文連續性的思維，而開啟了清代思想的先聲。但這？卻又提出天人合一的聖人心易說，是否又回到宋明理學的結局了呢？並不全然如此。來氏此處雖用「德行」等辭語，但他所懷想的並不是顏子學習孔子，久而久之，不日而化的「德行」，而是括囊天地，生起《易》書，也就是一種文化創造的「德行」。這也是一種新的精神，開啟了日後王船山、章實齋等人文化哲學的先聲了。

## 五、結論

本文從人生態度、理學關聯與《易經》哲學三個方面研究來知德的哲學思想。在人生態度上，來氏有聖賢之志，畢生隱居著述，而有不朽的願望。來氏區分聖賢、神仙、富貴功名三種追求層級，道德不朽是人所當追求的，但並不因此否定形下世界的實在性，來氏對於人欲既否定又肯定的態度已在這？埋下伏筆。在理學關聯上，來氏的特色在於以格物為格去物欲，以及以明德為行五倫而有得。來氏仍以理為人的本然，主張去除人欲，但他的形、氣、神三分與數、氣、理三分之說，視理氣為一體，因此只排除不合理的人欲。在《易經》哲學中，來氏流露出對人欲更多的肯定。他區別出自然秩序與人理的不同，有些人欲屬於自然秩序，本身並非不合理的，提出人理，是相對於自然秩序而彰顯人生的價值。此外他又提出聖人心易之說，以表現人文創造的能力。經過以上的探討之後，可以看到這些不同的項目朝著一個同樣的方向展開，就是逐漸離開宋明理學自然人文連續性的思維，強調人生超越自然的價值。在這？，我們可以嗅到清代的思想的新氣息。

# 來知德哲學思想研究

鍾彩鈞

本文從人生態度、理學關聯與《易經》哲學三個方面研究來知德的哲學思想。在人生態度上，來氏有聖賢之志，畢生隱居著述，而有不朽的願望。在理學關聯上，來氏的特色在於以格物為格去物欲，以及以明德為行五倫而有得。在《易經》哲學上，來氏最大特色是區別出自然秩序與人理的不同，以及聖人心易之說。在這些問題皆加探討之後，可以看到這些不同的項目朝著一個同樣的方向展開，就是逐漸離開宋明理學自然人文連續性的思維，強調人生超越自然的價值。在這？，我們可以嗅到清代的思想的新氣息。

關鍵詞：《周易》 理學 明代思想 漢代思想 來知德

## An Investigation of the Philosophy of Lai Zhide

CHUNG Tsai-chun

Research Fellow

Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica

This article investigates the philosophy of Lai Zhide from three aspects: his life commitment, his relationship to Neo-Confucianism, and his understanding of the *Yijing*. Throughout his lifetime Lai Zhide strove to become a sage and was devoted to writing in seclusion with the wish of attaining spiritual immortality. Concerning Neo-Confucian ideas, he suggested that *gewu* means extinction of desires, and that *mingde* is the acquisition of virtue in the practice of human relationships. His major contribution to the studies of *Yijing* was his elucidation of the difference between the natural order and human principle. He also proposed that the mind of the sage embodies the whole of the *Yijing*. The author of this study sees that all this points in the same direction; that Lai Zhide gradually broke the continuity, established in the Song school, between the natural and human worlds, and that he raised human values above natural ones. In these respects he may be regarded as one of the precursors of Qing thought.

**Keywords:** *Yijing*    Neo-Confucianism    Ming thought    Qing thought