

書 評

Reviews

India in the Chinese Imagination: Myth, Religion, and Thought. Edited by John Kieschnick and Meir Shahar. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013. Pp. viii+352.

林佩瑩，美國加州柏克萊大學東亞暨佛教研究中心博士後研究

此書首要的視角，即為書本標題「中國想像中的印度」，適切地表達了印度與中國的文化相對關係。印度對於中國的最大影響，眾所皆知乃屬佛教的傳入，然而中印兩文明，歷史悠久，當佛教傳來，接觸了中國固有堅韌的文化中心思想，兩者融合經歷了長期磨合。於是，文化的滲透力乃如點滴般進行，是一種雙向的詮釋過程，在理解與詮釋當中充滿了文化「想像」的元素，即誠如標題所言。因此，本書之視角特別且具洞見，正因為文化的交流與影響不應該視為單方面的傳輸。而實際上，佛教對中國的影響超越了宗教的層次，除了政治、思想上的作用¹，也有貿易、交通以及物質文化上的影響²，本書也特別留意此點，而擴大了關注的範圍。

故縱觀論之，這本書是歐美學界第一本討論中國的印度想像的專書³，並且

¹ 如荷蘭漢學家許理和之經典研究，Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden: Sinica Leidensia, 1959)。中文版為李四龍、裴勇譯：《佛教征服中國》（南京：江蘇人民出版社，1997年）。

² 參見 Tansen Sen, *Buddhism, Diplomacy and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003)，以及 Xinru Liu, *Ancient China and Ancient India: Trade and Religious Exchanges, AD 1-600* (Delhi: Oxford University Press, 1988)。

³ 較此書稍晚者，近來已有一新書甫出，研究中國對於印度祖師的想像，Stuart H. Young, *Conceiving the Indian Buddhist Patriarchs in China* (Honolulu: University of Hawai'i Press,

開啓了中印文化研究的另一個面向，討論印度對於中國的小說文學、思想、叢林制度，甚至印度佛教對道教的影響。本書的兩位編者爲史丹佛大學的柯嘉豪 (John Kieschnick) 教授以及特拉維夫大學的夏維明 (Meir Shahar) 教授。前者爲僧傳研究、佛教物質文化領域的代表學者⁴，後者則以其研究少林寺、濟公的兩本專書享有盛名⁵。全書分成三個大部分，收錄了十篇文章，材料涵蓋圖像、雕像、文學、傳記、系譜、義理等面向。歸功於兩位編者的編排，導論與十篇文章的研究均具有高度水平。

第一部分題爲「中國與印度的神話學」(Indian Mythology and the Chinese Imagination)，共有四篇文章。首篇爲梅維恆 (Victor H. Mair) 的論文(“Transformation as Imagination in Medieval Popular Buddhist Literature”)，該文闡釋了變文在佛教與中國文學傳統之間的角色。佛教的變文從六朝至唐朝的豐富發展，開啓了中國文學史上獨特的一頁，成爲一種滿溢想像空間的文體。梅維恆對敦煌變文的研究著作豐富⁶，在這篇文章中，更擴充其內涵，探討印度的世界觀對中國變文的影響。他將印度佛教內重要的空 (śūnyatā) 與摩耶 (māyā) 的概念提出獨到分析。因爲這兩個概念對於小說文學影響深刻，它們使得現實世界與想像空間可以在故事當中輕易地結合，對於佛教人物、事件之敘述是非常方便、有力的觀念。因此「變化」、「變身」(transformation as manifestation) 在佛教故事中經常出現，梅維恆更就此點指出，佛教三身說當中的「色身」(rūpa-kāya) 概念給了「變身」一個理論基礎。以吳承恩的《西遊記》中的孫悟空七十二變爲例，討論空與摩耶的概念如何具體塑造了這個角色。更指出《西遊記》的前身，十三世紀的《大唐三藏取經詩話》當中，可以看到猴王「變」的故事源頭。由此可見，自中古開端的佛教變文，更與六朝的志怪、唐代的傳奇小說相輔相成，而持續影響中國的小說、俗文學，尤其著名之例子爲明清時期的寶卷。此文追溯自六朝至明代的文體變化，篇幅雖短卻能提供讀者一個印度佛教與中國小說文學交錯發展的廓觀。

2015)。

⁴ John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2003); *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997).

⁵ Meir Shahar, *The Shaolin Monastery: History, Religion, and the Chinese Martial Arts Hagiography* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008); *Crazy Ji: Chinese Religion and Popular Literature* (Cambridge, Ma.: Harvard University Asia Center, 1998).

⁶ 參見 Victor H. Mair, *Tang Transformation Texts* (Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1989); 以及 *Tun-huang Popular Narratives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983)。

編者之一的以色列漢學家夏維明，其文章（“Indian Mythology and the Chinese Imagination: Nezha, Nalak bara, and Kṛṣṇa”）討論哪吒與印度教的重要神祇黑天神（Kṛṣṇa）與佛教護法神毘沙門之子那拉庫拔喇（Nalakūbara）的關聯。據其考據，中國的「哪吒」兩音字發音便是從後者轉變而成，而「哪吒」一詞最早出現元明之際的《三教源流封神大全》，以及其後著名的明代小說《西遊記》與《封神演義》當中。在中國家喻戶曉的哪吒，甚至成為道教敬拜的「太子爺」。但學者卻鮮少關注其與印度神話的關係。此文旁徵博引，論證哪吒的來源使用了圖像資料、印度教與密教文獻、戲曲等材料，尤其有洞見之處，在於指出密教乃是承載哪吒信仰從印度進入中國的媒介，密教的《孔雀明王經》（*Mahāmāyūrīvidyārājñī*）展現轉變出哪吒的過程。而有趣的是，此經竟將那拉庫拔喇與其父毘沙門歸類為藥叉（yakṣa 又譯夜叉）。作者並指出，藥叉亦神亦妖，在中國別具吸引力。接著論證那拉庫拔喇，原來應當是印度教的黑天神，乃為神力強大的男童，和那拉庫拔喇有許多相似性，包含外貌、性格以及兩者皆有伊底帕斯情結（戀母情結）。而文獻材料之外，作者並引用考古資料，福建泉州城區、開元寺等地發現的元代婆羅門教石柱上，便有此童神的形象，因而提供關鍵的證據。印度神祇轉變成中國神明的過程當中，雖然原來的形象逐漸失真，此文憑藉各種佐證，還原了哪吒的印度源頭。

弗雷（Bernard Faure）的文章（“Indic Influences on Chinese Mythology: King Yama and his Acolytes as Gods of Destiny”）深入分析閻羅王在中、印、日三地的多元樣貌。相較於太史文（Stephen Teiser）的閻羅王一書深入地研究敦煌文獻⁷，弗雷此文則開啓了閻羅信仰一個新的研究範疇，帶領讀者發掘密教中的閻王，以及儀式中閻王的功能。特別是印度、中國與日本文獻與繪畫材料中，賦予閻王不同形象，相異之處提供了獨特的訊息，以資理解不同文化對於佛教的回應，尤其是對於死亡與死後世界的想像。哲學上謹慎防備的目的論（teleology），反而有助於我們觀察文化傳播的多元性。如此文所述，印度婆羅門教中的閻王，是個法王，掌管死後的男性世界，女性則由他的姊妹管理。佛教的閻王承襲印度教，但以因果業報決定死者去處。密教中的閻王，具有天神的角色，稱「閻摩天」。根據一行（683-727）的《大毘盧遮那成佛經疏》，閻摩屬於胎藏界，也有自己的曼陀羅。至後來發展出的曼陀羅中，閻摩又被劃為外金剛部。此文順此比較了日

⁷ Stephen F. Teiser. *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994).

本與中國的文獻資料，從十世紀之前的文獻當中，歸結出閻羅王具有雙重的角色，一為生者的去處裁定者，二為死後世界的無私判官。關鍵的是，日本的密教文獻採取了不同的閻王功能，強調透過行者的儀軌與供養，閻羅王能夠延長該行者的壽命，講究現世的利益。相對於日本，中國的閻羅王成為十殿閻王之首，以泰山府君為輔，主要職責乃是裁判死者的功過，而非授與生者福壽祿命。弗雷也指出，由於淨土宗的興起，中國發展出個人的「俱生神」，名為司命、司錄，實際上便是佛教中國化的產物。因此可知，閻羅王的角色包含了天神 (deva)、法王 (dharma-king)、魔王 (demon-king)。透過弗雷這個比較三地文獻的研究，閻羅王的多樣角色清晰可見，並且揭示了佛教徒將死亡以及死後世界的觀念變化。

山部能宜 (Nobuyoshi Yamabe) 之文 (“Indian Myth Transformed in a Chinese Apocryphal Text: Two Stories on the Buddha’s Hidden Organ”) 以四則故事探討《觀佛三昧海經》的撰述來源。對於佛陀跋陀羅 (359-429) 於五世紀譯出的《觀佛三昧海經》，著名學者如月輪賢隆等人，主張此為中國撰述，同時也有其他學者如小野玄妙等則主張該經應作於犍陀羅地區⁸。但是山部能宜的博士論文對於《觀佛三昧海經》的內容做了詳盡分析，而提出不同看法，認為此經應寫成於中亞⁹。承襲其論文觀點，在此文中，他側重於故事內容的分解。這四則敘述出自《觀佛三昧海經·觀馬王藏品》（《大正藏》15冊，頁683-686），旨在敘述佛陀的「馬陰藏相」。然而這些故事帶有強烈男性生殖崇拜的色彩，與中國含蓄的文化迥然大異，反倒與印度的文化更為契合，於是文章詳細介紹了印度教的毗濕奴 (Viṣṇu)、濕婆 (Śiva) 信仰。以三座印度雕塑形象中的象徵涵義，接著比較它們與和闐、敦煌莫高窟以及雲崗石窟造像的異同處。透過對比，參照現存的中亞與印度的造像形式，歸納出相似性，而論證該信仰應為中亞與印度文化揉雜所成的成品。而在結論中，山部能宜回到問題初衷，他論證指出：該經典撰述的時空背景，乃是一個自由取材印度、中國、中亞的環境，此並非中國境內、或者犍陀羅

⁸ 月輪賢隆：《佛典の批判的研究》（京都：百華苑，1971年），頁59-86。小野玄妙：《健馱邏の佛教美術》（東京：丙午出版社，1923年），頁77-114。以及 Alexander C. Soper, “Aspects of Light Symbolism in Ganghāran Sculpture,” *Artibus Asiae* 12 (1949): 252-83。尤見頁279。

⁹ Yamabe Nobuyoshi, *The Sūtra on the Ocean-Like Samādhi of the Visualization of the Buddha: The Interfusion of the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as Reflected in a Fifth Century Apocryphal Sūtra*, PhD diss., Yale University, 1999. 山部 (Yamabe) 並指出，《觀佛三昧海經》的撰述來源，也有助於我們判斷同時期在中國翻譯的淨土教重要經典《觀無量壽佛經》的撰述來源。

地區能夠給予，而只有中亞地區才可能造就。

第二部分題為「中國的印度想像」(India in Chinese Imaginings of the Past)，共有三篇文章。首篇為釋智如一文(“From Bodily Relic to Dharma Relic Stūpa: Chinese Materialization of the Aśoka Legend in the Wuyue Period”)，討論五代十國時期稱帝吳越的錢氏家族如何操作印度阿育王的傳說，並大量複製小型的舍利塔，將自己塑造成阿育王的翻版，目的在利用舍利崇拜為錢氏政權創造正當性。此文以兩個歷史事件為中心。其一為錢鏐(852-932)於九一六年將據稱來自阿育王的原始舍利塔從閩州遷移至吳越的首都杭州。其二則為錢俶(929-988)於十世紀中葉陸續開始複製小舍利塔，數量宣稱高達八萬四千座。釋智如特別發現，這些小舍利塔，有別於為了包含舍利因此數量珍稀的舍利塔，而在裏頭放的是經卷，稱為「法舍利」，因此可以大量製造。作者並且指出，此例在錢俶之前，日本的孝謙天皇(718-770)也曾實行，以此作為小佛塔流行八世紀之證明。此文以十世紀的吳越為例，涵蓋議題豐富，例如迎佛舍利的政治意義，明州育王寺的功能，以及吳越的經濟、工藝技術等，精彩地辨析佛塔在政權轉移當中扮演過的重要角色。

葉德容的文章(“‘Ancestral Transmission’ in Chinese Buddhist Monasteries: The Example of the Shaolin Temple”)討論少林寺的「宗統」與「法統」，這兩支平行的傳承體系證明了印度佛教與中國傳統的融合¹⁰。此文雖以少林寺為例，但是同時特別強調少林寺並非實行「宗統」制度之特例，而是如同大多數的中國寺院，皆具有兩種傳統。葉德容以少林寺的碑林為主要文獻材料，近來統計，具碑銘者至少高達五百五十幀。至元代少林寺方丈雪庭福裕(1203-1275)之時，宗統的體制已經非常完善，重要性不亞於佛教固有的法統。此亦反映在少林寺的空間配置上，設立了一中心「常住院」與環繞於側的「門頭」(亦稱「房頭」)。或許由於夏維明已著有專書研究少林寺，此文並不特別使用少林寺其餘資料，如文學、傳記等，而集中在宗統的傳承上，主題明確。此文為佛教中國化在實踐上，尤其叢林制度上提供了非常適切的實例。

書本出版之前不久已逝世的馬克瑞(John McRae)，也是此書扉頁致意呈獻的對象，撰寫此文(“The Hagiography of Bodhidharma: Reconstructing the Origins of Chinese Chan Buddhism”)，旨在重新審視菩提達摩之傳記，尤其以弗雷在

¹⁰ 另有作者之專著可參考，葉德榮：《宗統與法統：以嵩山少林寺為中心》（廣州：廣東人民出版社，2010年）。

一九八六年的重要發表為基礎點，重新評估弗雷對於菩提達摩研究方法之適切與不足之處¹¹，因此文章前半多為回應方法論上的辯論。弗雷取徑奠基在二十世紀於歐陸蓬勃發展的人文科學理論之上，而以知識論上的革新與應用為長處，對於禪宗研究有許多理論上的貢獻，對於解構與詮釋分歧的禪宗史料提供突破性的視野¹²。弗雷的批判性態度，修正了胡適狹隘的純史料研究，也不同于鈴木大拙所宣稱的「超越性」的禪宗發展。相較於他，馬克瑞對此的回應則是呼籲學者回歸基礎的嚴謹史料分析，以本文為例，對於菩提達摩的傳說，提出應以最早的記錄《洛陽伽藍記》為分析重心。如作者所述，禪宗祖師的傳記之撰寫，深深受到當時的社會背景影響，因此考量時代與歷史性或許比起二十世紀的理論更為重要。在《洛陽伽藍記》當中，對於功德的描述，證明當時代的佛教徒深信唱頌經典與打坐一樣能夠累積許多功德。透過這種從佛教內部理解世界觀的方式，更能夠理解傳主、作者們的想法。馬克瑞的史料學，不但致力於史料的梳理，也回顧直至今日的方法論發展，將自己對照於前述學者，即胡適、鈴木大拙、弗雷，而貼近其師禪學巨擘柳田聖山先生的研究徑路。當然，弗雷與馬克瑞兩人精湛的思辨，仰賴的是禪學界的前賢所累積的成果，而如他們兩人一般不斷地反省，進行方法上的革新，是驅使禪學研究日益精細的動力來源。

第三部分題為「中國再思印度佛教」(Chinese Rethinking of Indian Buddhism)，共有三篇文章。首篇為夏富(Robert H. Sharf)¹³的文章(“Is Nirvāṇa the Same as Insentience? Chinese Struggles with an Indian Buddhist Ideal”)，談論涅槃觀念的義理問題，分三個轉折討論印度的涅槃觀如何被中國高僧理解，之後又如何轉變成為禪宗公案中的草木說法。首先討論者，即所謂無情、有情的定義。關於此論，不只五世紀的中國已經激烈討論，二十世紀的西方，對於身心二元論之關注，受到科學主義等熱潮驅使，甚至嘗試以科學實驗證明佛性與心識。夏富對此提出批判，從早期佛教於中國與印度的論辯當中，為現代的觀點尋找解答，一方面對當代科學思潮的反思，同時也探究思想源頭的究竟。夏富接著指出涅槃的概念，從

¹¹ Bernard Faure, “Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm,” *History of Religions* 25, no. 3 (1986): 187-198.

¹² Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

¹³ 夏富對於佛性思想、禪學理論之研究成果斐然，代表書籍為 *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002)。亦有中譯本，羅伯特·沙夫著，夏志前、夏少偉譯：《走進中國佛教：寶藏論解讀》（上海：上海古籍出版社，2009年）。

印度傳遞到中國，有翻譯上，亦有觀念上的混淆。因為入滅 (nirvāṇa) 一詞，與瑜伽行的最終目標，即我執與人我之分悉皆泯除的階段 (nirodha)，在漢譯佛典中都是翻譯成「滅」。同時，由於佛陀並不特別解釋何謂涅槃，或者入滅之後的境界，對於行者而言，斷滅空與入滅僅在一線之隔。既然如此相近的概念極度容易造成混淆，為何佛教徒仍然要分立使用兩個概念，而不嘗試統攝為一個概念？作者引用《俱舍論》、《成唯識論》等經典，歸結這是一個理性的抉擇，經過佛教徒縝密的判斷。在此文最後一個章節，作者將讀者帶到禪宗的範圍裏，從草木無情到草木能夠說法，印度佛教徹底轉變成中國的語言，涅槃的概念融入到中國禪宗中的公案當中，成為「無念」、「無心」論的基礎。複雜的佛教義理與梵文語彙，乃至輸入中國之後發生的變化，透過夏富銳利的剖析，中國禪與印度佛教的延續性以及轉折處得以昭然顯現。

曾榮獲法國儒蓮獎的女漢學家穆瑞明 (Christine Mollier) 的此篇文章 (“Karma and the Bonds of Kinship in Medieval Daoism: Reconciling the Irreconcilable”) 深入剖析天師道與靈寶道教對佛教業力觀，採取了截然不同的回應，以維繫他們在末世論 (eschatology) 上的立足點。這些回應不只是理論上的修復，也表達了佛教與中國文化的衝突點如何調和的困難，因為佛教的業力原來強調的是個人的因果自負原則，但在中國，由於受到孝道的強烈影響，卻與家族體制觀分不開來，因此個人的業力也必須受到家族累世所牽連，如漢文佛經中所述，業力影響及於家族七代。對於此理，天師道與靈寶道教卻是看法分歧。天師道並不反對與家族之牽連，同意功德既可移轉，即可能形成互惠，也可能互相牽累，以同為七世紀的《玄都律文》與《洞淵神咒經》為例，其內教導屬家族與個人之合成業力，作者言其為「祖先業力」(ancestral karma)。而靈寶道教則嚴格把持業力的鐵律，以《三元品戒經》與《法輪罪福》為例，所倡之理論，道教與佛教融合之跡象明顯。靈寶道教近佛教的義理，作者稱之為「大乘」的道教 (Māhāyanist Daoism)。穆瑞明因此敏銳地觀察到，在道教內部，天師道與靈寶之間，存在理論的競爭關係，雙方各自修改理論，以爭取更多的信眾。穆瑞明此文亦能使讀者明白，當提及「道教」時，再不宜視之為一個統一的宗教，而應當重視道教內部之不一致與矛盾性。

伯夷 (Stephen R. Bokenkamp) 的文章 (“This Foreign Religion of Ours: Lingbao Views of the Buddhist Tradition”) 集中在靈寶典籍之上。原本欲討論靈寶派的時間觀，尤其是對於佛教的「劫」的概念的詮釋與回應，卻發現靈寶的語言概念更

爲重要。所謂的「符」與「天書」，都是靈寶道教非常重要的宣教工具，後來還發展成「龍鳳之章」與「順形梵書」之形式¹⁴。早自五世紀，如陸修靜(406-477)等道士即已著重「大梵隱語」(Hidden Language)的「翻譯」問題，因爲靈寶派仰賴天界的語言降到人世，因此使用何種語言形式能使世人理解、如何克服語言的不足與限制，自然是道教的挑戰。但作者對此，卻有獨到之見，反而認爲道教實際引此爲自豪之處，正是因爲承認語言有局限性，那不可說的「道」才是最深奧、最玄妙的道理。這種處理語言障礙的方式，比起佛教勝出一籌。伯夷因此引證六世紀的佛僧甄鸞爲佛教回應道教之例，顯示佛教徒也發覺，道教一方面借用佛教詞彙、概念，另一方面欲在此點置佛教於下風，而即便是也甄鸞也沒有完全駁斥道教的「隱語」與「天書」觀。因此可見，在某種程度上，他們達成了共識，便是「道可道，非常道」，那不可說的才是最崇高的道。透過言語與翻譯的問題點，伯夷此文挖掘出隱藏在道教深處的印度影子。

整體而言，本書在取材與學者的領域分野上配置周延，囊括了文學、思想、制度、圖像的研究，學者背景也分佈平均，包含歐、美、中、日的優秀研究者。能夠批評之處，僅在枝微末節處，例如有幾個書名與人名，書中未及附上中文對照，此點應當是因爲文章內文中不錄中文，而僅附中英對照表於書末，此時遇點校者不察所致。另外，將本書分爲三大部分，其實略顯多餘，第二、三部分的標題差異不明，反倒是後兩篇與道教相關、前三篇與禪宗相關之分別更爲明顯，然而此點細節完全不影響書籍研究水平。

對學界而言，此書已經開展了諸多重要的討論方向，開啓拋磚引玉之效。然而實際上，關於中印佛教的「想像」議題能深究者還有更多命題，例如，關於建築風格、藝術史等方面，此書尚未深入探討。再者，如對於印度付之闕如的編年史觀，中國佛教如何處理之；或者，對於印度醫學、科學、天文知識的中國詮釋¹⁵；又如對於印度珍禽異獸、奇花異木等動植物，中土所未曾見者，在中國的敘事當中也充滿想像的描繪，等等議題皆未究及。諸如此類的有趣題目爲數尚多，則待後繼之人再行補足，進一步豐富這個領域。

¹⁴ 另參見謝世維：《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》（臺北：臺灣商務印書館，2010年）。

¹⁵ 見孫英剛：《神文時代：讖緯、術數與中古政治研究》（上海：上海古籍出版社，2014年）。上篇第一章及中篇全四章，皆爲很好的範例，有助於理解六朝至唐代之間，中國對印度科學與天文知識的詮釋。

Striking Beauty: A Philosophical Look at the Asian Martial Arts. By Barry Allen, New York: Columbia University Press, 2015, Pp.ix+252.

劉一民，臺灣師範大學體育系教授

近年來，西方哲學家研究中國哲學，有一個新趨勢。越來越多人，是先具備西方哲學訓練背景，學術上已有成就後，再依西方哲學的問題意識，擬訂研究方向，深入中國哲學文本探討，進行學術間的分析比較，將其成果回推西方哲學研究社群，得到西方哲學同儕的認同。因此，「比較哲學」(comparative philosophy) 研究在西方越來越受重視，地位也越來越高，儼然成為當今西方哲學研究的顯學之一，本書《技擊之美：亞洲武術的哲學觀想》(*Striking Beauty: A Philosophical Look at the Asian Martial Arts*) 正是這個趨勢很好的見證。作者 Barry Allen，加拿大 McMaster 大學哲學系教授，一個國際上知名的知識或真理哲學專家，已出版了四本相關著作，這是他的第五本新書，目的在超越西方傳統狹隘的真理觀，為「亞洲武術」(Asian martial arts) 建立一個符合本身特質的真理體系。書中，作者引領讀者進入中國的儒家、道家、佛家、兵法，與西方的蘇格拉底、柏拉圖、斯賓諾莎 (Spinoza, 1632-1677)、德勒茲 (Gilles Deleuze, 1925-1995)，武備與修身、暴力與美感、美學與倫理學、傳統與後現代、中國哲學與西方哲學、實踐知識論與思辨知識論之間的對話，鉅細靡遺分析中西古聖先賢的智慧，哲學與科學的知識，以及中、日、韓武術大師的經驗與教誨，作為驗證這個真理體系的素材。透過亞洲武術哲學的探源，作者希望把哲學知識論的餅做大，讓中西知識論各自得到發展，彼此求同存異；或進而激發反推效果，藉由武術知識論的建立，幫忙釐清中國實踐哲學的知識論體系，進而建立一個不獨厚西方思辨哲學，包容全球多元異地文化的知識論體系，達到孔子所謂「和而不同」（雖有不同，卻能和諧相處，不必屈己從人）的理想。

本書是一本充滿視覺化想像、系統性表達、實踐意涵濃厚，探討亞洲武術哲學源頭（中國哲學及武術實踐）的書。書名「技擊之美」(*Striking Beauty*)，意謂武術技擊動作，招招為暴力（格鬥）外在目的而設計，練習時卻完全以動作精練的內在目的為主，流溢強烈的反差美感。所謂「亞洲武術」，指的是源自於中國傳統儒、釋、道、兵法，注重內外兼修，以鍛鍊身心成為「武器」(weapon) 的技擊活動。先是盛行於明、清民間，隨後傳到東亞各國（尤其是日、韓），如今普遍流行於世界各大城市，透過網路即可找到訓練機會，已然全球化，極富後現

代特色的身體修煉方式。它涵蓋各種傳統武術，如中國的太極拳、少林拳、詠春拳、形意拳、八卦拳，日本的合氣道、柔術及傳統空手道，或韓國的「韓國合氣道」(hopkido)¹⁶等；但不包括以競技為主的中國搏擊或散手、日本的柔道或空手道、韓國的對打跆拳道，也不包括以舞臺表演為主的中國競技武術或韓國的品勢跆拳道等。其練習特色是，在鍛鍊場地內，以訓練「暴力」(violence)的有效使用為目標，過程中卻沒有一絲暴力，只作套招或細膩的動作反覆演練；在鍛鍊場外，嚴禁暴力的使用，訓練是為了避戰；而武術大師則多以一生從未用過武技傷人自豪。不同於運動和舞蹈，訓練及成就的高峰在年輕時期，武術鍛鍊是終身的志業，不受年齡與體力影響。

本書作者 Barry Allen 為美國普林斯頓大學 (Princeton University) 哲學博士，師事著名哲學家羅蒂 (Richard Rorty, 1931-2007)。現任教於加拿大 McMaster 大學哲學系，專長知識理論、科技哲學、美學、實用主義與中國哲學，對尼采、海德格、傅柯和德勒茲的哲學十分嫻熟，出版的專書有一九九三的《哲學的真理觀》(*Truth in Philosophy*)、二〇〇四《知識與文明》(*Knowledge and Civilization*)、二〇〇八《工藝品和設計：人類經驗的藝術和技術》(*Artifice and Design: Art and Technology in Human Experience*)¹⁷、二〇一五《冥入於物：中國傳統知識觀》(*Vanishing into Things: Knowledge in Chinese Tradition*)¹⁸及本書。前三本都和西方知識哲學相關，試圖從另類知識論的觀點（如尼采、詹姆斯、海德格、德希達、維根斯坦、傅柯），批判傳統西方知識論的限制；或從生物演化、考古學、人類學、城市歷史、科技的觀點，探討藝術品、工藝設計的知識特性。後兩本一起在二〇一五年出版，分別探討中國傳統哲學與武術的知識觀，對中國哲學資料的運用非常成熟靈活，都有許多發人未發的創見與觀點，值得互相對照參考。至於習武歷程，據作者自述，原本從事西方知識論研究的他，對中國哲學及禪學毫無興趣的狀況下，十二年前規律慢跑的他，為了改變運動選擇，撥了幾個電話，找了一家當地道館，就開始學起中國武術。後來又陸陸續續學了太極拳、詠春拳及空

¹⁶ Hopkido 指的是韓國合氣道，與日本合氣道 (aikido) 不同，包括更多樣的技術，如踢、摔、地板或打擊，它不強調出招速度，注重適當的時機與力度。本書作者 Barry Allen 學過多種武術，現在以韓國合氣道的鍛鍊為主，也擔任教練工作。

¹⁷ Barry Allen, *Truth in Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1993); *Knowledge and Civilization* (Boulder, Colorado: Westview Press, 2004); *Artifice and Design: Art and Technology in Human Experience* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2008).

¹⁸ Barry Allen, *Vanishing Into Things: Knowledge in Chinese Tradition* (Cambridge: Harvard University Press, 2015).

手道，如今他的武術鍛鍊以「韓國合氣道」為主，也兼任坐落加拿大哈密爾頓 (Hamilton) 道場的教練。因為武術的關係，他開始研究中國哲學，曾於二〇〇六年赴上海華東師大，二〇一四年赴香港中文大學講學。

本書內容資料極其豐富，牽涉甚廣，思想轉折很多，作者對亞洲武術的想像，很有推到極限的味道。時序上，中國從商、周的射、劍、徒手技到現代功夫電影，西方從古希臘的摔角、運動賽會到現代的職業拳擊賽；人物上，從東方的孔子、孟子、荀子、老子、莊子、黃宗羲、宮本武藏、王宗岳、萇乃周、孫祿堂、鄭曼青到現代的日、韓、菲武術大師及李小龍，西方從德謨克利特 (Democritus, 460-370 B.C.)、蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德、聖湯姆斯、馬基維利、斯賓諾沙、達爾文、尼采、柏格森、詹姆斯、杜威、弗洛伊德，到後現代哲學的傅柯、德勒茲；學科上，從中國哲學、西方哲學、後現代主義到運動哲學、舞蹈美學、身心學 (somatics)、暴力社會學、戰爭法、軍事心理學到當代新穎的社會理論、資訊論和鏡像神經元研究；論述上，從視武術為一個人追求理想人生的「成聖之道」(a person's effort to be a sage) (頁 43)，到德勒茲視武術為從民間流變而成的「戰爭機器」(war machine)，習武者是自外於「國家機器」(state machine)，追求自我人生理想的「遊牧人」(nomads) (頁 99-103)。書中錯綜複雜的資料線索，雖然不易掌握，卻玄機處處，蘊含許多前人所未發的見解。讓人覺得作者試圖帶領大家，超越西方知識論界限，進入一個未曾開放、人跡罕至的知識祕境，其中山水相映、岩峰層疊、波光粼粼、處處美景，值得靜下心來細細品玩。基此，以下導讀，將盡量按照書本內容架構進行，目標在釐清書本中的敘說語境，留給讀者自行尋幽訪勝的空間。

本書分為導言、正文（四章）、結語三部分。〈導言〉(“preface”)從作者練習韓國合氣道的場景展開，師父通常用「好！」(Good!) 回應學生的好動作，「厲害！」(Excellent!) 回應更好的動作，但只有當他大叫「漂亮！」(Beautiful!)，學生才認定自己真的做到了。於是作者自問，道場上大家練習如何「施暴」（格鬥），和「漂亮」何干？暴力和漂亮之間，顯得矛盾而弔詭，但是兩者的聯想，卻是武術場上自然不過的貼身感受。接著作者說明，本書指的「亞洲武術」，是發源於中國，流傳到亞洲，此刻正風行全世界，在全球各大城市皆有道場，學習者眾的搏擊之術。亞洲武術全球化流行，必然有其背後的意義，尚未引起哲學家關注，殊為可惜，是值得努力的方向；另外，亞洲武術探討，必然需要回歸中國哲學思想，促進「比較哲學」研究的發展。基於這兩個理由，作者展開了亞洲武

術的哲學之旅。接著作者簡單介紹本書四章內容，第一章探討亞洲武術的中國哲學背景，有關佛教、兵法、道家、儒家與武術發展的關係；第二章說明西方哲學知識論傳統，雖然一向以柏拉圖貶抑身體的二元論為主，但仍有另一支從古典原子論到斯賓諾沙、達爾文、尼采、柏格森、德勒茲連線，強調知識的物質性與身體性的傳統；第三章從比較美學立場，探討武術、舞蹈、運動 (sport) 三種身體實踐的不同，釐清三者意向性 (intentionality) 內容的差異，進而建立作者心目中的「武術美學」；第四章關注透過武術鍛鍊，我們可以成為怎樣的人，「武術倫理學」如何成為正向倫理學的典範。最後，作者介紹了本書的多元學科整合的屬性，多元背景讀者的可能性，並說明他自己的武術背景包括中國功夫、武術、太極拳、詠春拳，日本的空手道，以及韓國的「韓國合氣道」，沒有參加過任何武術比賽，也從未有實戰經驗。

第一章〈亞洲武術之道——中國哲學課題〉(“The Tao of Asian Martial Arts: Themes from Chinese Philosophy”)一開始就提到，亞洲武術是「對暴力的從容掌握」(a kind of effortless mastery of violence)；它既是「修身」(self-cultivation)，也是「有效的格鬥藝術」(an effective fighting art)；它促使心靈和身體相互成長，是一個人追求「聖境」(sagehood)的修身之道。接著共分四節敘述，第一節以「少林寺和達摩傳說」為題，主要在說明一般民間稱天下武學出自少林寺，少林武術創自達摩的說法多屬杜撰偽託，沒有史實證據。作者認為達摩傳藝授經於少林寺的說法，應該和二十世紀初流行於中國民間的小說《老殘遊記》的穿鑿附會有關（頁 4-5）¹⁹。但禪的智慧，確實影響了武術的內涵，譬如佛陀教誨大智慧 (perfect knowledge) 是「永遠保持覺知而無罣礙」(being always aware and nowhere obstructed)（頁 5）；《心經》則將「礙」(obstruction) 稱之為「得」(attainments)，需要極力避免，因為只有「無智無得」才能「心無罣礙」，進而「無懼無妄」(no fear or delusion)。這些思想傳到了日本，具體影響日本重視禪理的武術觀。本節最後對據傳教過日本劍聖宮本武藏 (Miyamoto Musashi, 1584-1645) 的禪師澤安宗彭 (Takuan Sōhō, 1573-1645)，有關「無念無想」、「心不留亦影不留」說法，作了很多類推。認為武術的施行，當心靈「起念」或「思考」時，就會形成「罣礙」(obstructions)，心就被迫中斷停止。好的武術家要學會「停止」(stop) 這種「停止」(stoppings)，讓心如流水，不會中斷，做到「無

¹⁹ 此處應該是指《老殘遊記》第七回，老殘談起劉仁甫學習「太祖神拳」的故事，據傳拳和尚的說法，該拳出自少林寺，為太祖達摩與始祖神光所傳。

念無想」、「心不留亦影不留」的境界，否則將如宮本武藏在《五輪書》所稱：「心停念留，敗戰不遠。」(If your mind stops and stays somewhere, you will be defeated) (頁 6) 依上所述，讀者不難看出本節的重點，在強調中國及日本武術確實有佛教及禪學的淵源。

第二節「戰爭藝術」(The Art of War)一開始就指出，「戰爭藝術」中的「藝術」(art)，希臘文作 *techné*，拉丁文作 *ars*，意思是「技能」與「藝術」，指的是「人類為達成預期結果，有意地採取行動的知識集成」(頁 6)，如射箭、航海、舞蹈、木匠、中國武術、或中國「戰爭藝術」(兵法)的知識體系。從這個觀點而言，中國的「戰爭藝術」(本節主要談的是《孫子兵法》)確實具有自成一格的知識體系。它和西方戰略家如凱撒 (Julius Caesar, 100-44 B.C.)、馬基維利 (Machiavelli, 1469-1527)、克勞塞維茨 (Clausewitz, 1780-1835) 最大的不同，在於中國人對戰事勝利的方式，有特別的認知與想法，認為戰爭最完美的勝利，是「不戰而屈人之兵」或「攻心為上，攻城為下」。此種特殊的勝利觀，發展出獨特的藝術如「勢」(strategic potential)、「詭」(deception)、「權變」(weighing changes) 等，都是中國戰爭藝術獨特的知識內容。除此之外，作者更進一步強調，除了「不戰」(no fighting) 或「不流血」(bloodless)，《孫子兵法》的重點，其實是在追求「功效」(effectiveness)，認為戰爭要做到「花費最少，贏到最多」(win the most with the least exposure) (頁 11)，所以「欺騙」(詭，deception) 可以被稱之為戰事之「道」(tao of warfare) 或聖人的計畫 (plans of a sage) (頁 8)。武術受到兵法影響的地方很多，但作者特別提到，他心目中的武術之「道」，不在欺敵，而在遭遇攻擊時的「從容」(effortless) 應戰，作者認為武術的「從容」，指的是面對暴力時，不是逃避或加倍奉還，而是以從容、迂迴、流暢的動作，有效引導對方來勢，以讓人意外的效率回應攻擊。這樣的說明，為下一節作者把道家「無為」詮釋成「從容而有效」(effortlessly effective)，做了很好的串接。

第三節「道家與武術」。本節重點在強調現代武術，受道家、道教影響是不言而喻的事實，因為不管是練拳時拳意的闡釋，或拳論相關著作的遣詞用字，都可以看到老、莊的影子。但就史實而言，道家、道教與武術有意識的結合，是十九世紀中葉以後才有的事。換句話說，在那之前，武術多以技擊或健身的技能流傳，未與道教內丹的練氣養身觀結合。本節先談莊子，再論老子。作者認為莊子的「真人」(genuine person)，是超越形體自我、冥入於物的人 (they vanish

into things), 「真知」不是意識性的認知活動, 而是靈覺重建的身體知識 (the knowledge of a meditatively rehabilitated body) (頁 15)。莊子許多涉及身體技術的看法, 如「坐忘」、「形如槁木, 心如死灰」、「真人之息以踵」、「吐故納新、熊經鳥申」, 「夫爲劍者, 示之以虛, 開之以利, 后之以發, 先之以至」以及許多如「庖丁解牛」、「駝翁捕蟬」等技進於道的說法, 以及老子《道德經》有關戰爭藝術、冥想與呼吸、虛空與無爲、不爭、見微知著及柔弱勝剛強等主題的教導, 不但影響日後兵法、導引術、武術的陰陽調和剛柔並濟觀、內家拳與外家拳的發展, 也成爲日後日本武士、韓國合氣道大師及中國武學的基本觀念。最後, 作者引用楊家太極拳二代傳人楊班侯 (楊家太極拳祖師楊露禪次子) 所著《楊家太極四十章》的「跋」²⁰, 談到「……練習此術, 在氣沉丹田, 純以神行, 不尚後天之拙力……故其術專氣致柔, 蓋合於道家, 非數年純功, 不能用之精巧」(頁 40), 作爲武術與道家有意識結合最早文獻的說明。

第四節「儒家與武術」, 作者強調, 比起釋家、道家與武術的關係, 儒家和武術的關係較爲尷尬。因爲就理論而言, 儒家傳統重文輕武。譬如傳統儒家基本經典雖然有六種, 孔子教學仍以禮、樂、書、數爲主, 其中禮最爲重要, 即使談射與御, 也要以禮爲重。因此, 硬要稱孔子「禮之用, 和爲貴」在武術上得到體現, 難免有過度引申之嫌。另如《論語·述而篇》, 有關「志於道, 據於德, 依於仁, 游於藝」進德四目的序階, 依王陽明的看法, 還是以「志於道」爲優先, 雖然他不否認「游於藝」有助於一個人的成聖努力 (頁 43)。有關儒家在中國武術發展扮演的角色, 作者認爲重文輕武或「道」前「藝」後, 確實是一般對儒家傳統的印象, 難免認定現代武術的流行和儒家關係不大, 反而是佛家 (少林寺、達摩) 或道家 (或民間道教信仰) 較有可能。然而武術史卻顯示, 現代武術興起於明、清儒士的發明與推展, 如明末黃宗羲的〈王征南墓誌銘〉的內家拳與外家拳的描述, 乾隆時期的儒拳師 (the scholar-boxer) 萇乃周在他的拳理拳法的創作中, 融通儒家的聖境追求、道教的內丹、佛家的金剛不壞之身的說法 (頁 55-56)²¹, 以及民國以後的武術大師如孫祿堂、鄭曼青等, 都是儒士從武有大成

²⁰ 參見 “Postscript” to the “Yang Family Forty Chapter”, in Douglas Wile, *Lost T'ai-chi Classics from the Late Ch'ing Dynasty* (Albany: State University of New York Press, 1996), p. 129。

²¹ 萇乃周 (1724-1783), 舉過清乾隆時期功名, 曾撰有《周易講義》一書, 因其爲儒士而好武, 故被稱爲儒拳師。作者此處引萇乃周《萇氏武技書·中氣論》的一段話, 說明拳理拳法中, 儒、釋、道三家的融通。「武備如此, 煉形以合外, 練氣以實內, 堅硬發如鐵, 自成金丹不壞之身, 則超凡入聖, 上乘可登, 若云敵人不懼, 尤其小焉者也。」

就的例子。最後，作者結論說，或許傳統儒家拒絕承認武術的成德價值，但不能否認儒、釋、道與武術的融合，為大眾接受、變得流行，起於儒士的自我踐行和教化他人。道家思想被內化到武術，也不是經由道家方士，而是那些面對外族侵略，亟欲反清復明的儒士們。

第二章〈二元論到達爾文身體——西方哲學課題〉(“From Dualism to the Darwinian Body: Themes from Western Philosophy”)，本章一開始就說明，傳統西方哲學以「自然理性主義」(nature rationalism)的態度，視宇宙為一個理性的秩序，認為尋找普遍、永恆的知識，是哲學家追求真理的任務。一般如詩人或辯士(sophists)的表現，或運動員的卓越成就，都不是真的知識。唯有理性的、概念化的知識，才是放諸四海皆準，普遍的、永恆的知識，才可稱為事物的「真理」(truth)。這個傳統將人分成兩部分——心靈和身體，心靈優先於身體，身體是心靈的障礙。它早在柏拉圖之前的色諾芬尼(Xenophanes, 570-475 B.C.)、赫拉克利特(Heraclitus, 540-480 B.C.)、帕門尼德斯(Parmenides, 約公元前5-6世紀)等人的思想中已經存在，直到柏拉圖集其大成，影響至今，一直是西方哲學知識論的主流。本章開頭直接引了一段柏拉圖《斐多篇》(*Phaedo*)的話說明：So long as we keep to the body, and our soul is contaminated with this imperfection, there is no chance of our ever attaining satisfactorily to our object, which we assert to be truth. (只要我們的靈魂，被這個不完美的身體汙染，我們就永遠無法滿意地達到目標，獲得真理。)(頁61)這種唯理性是問、貶抑身體的真理觀，深植在傳統哲學家的心底。因此，即使柏拉圖本身是摔角冠軍選手，他對運動、詩歌的貶抑之詞，仍然在他的著作裏到處可見；即使古希臘市民喜歡觀看賽跑、標槍、鐵餅、跳高等競賽，運動仍不受哲學家們青睞，他們認為運動員的年輕卓越，不過是短暫的，不會長存；即使運動員是市民眼中的英雄，但身體力量的展現，終究不及思想優秀，也無法和真理相比擬。

本章前半部，如上所述，主要強調西方哲學傳統，重視理性知識，貶抑運動、藝術或身體技術的成就，因此可推測不會對武術有太高的評價。但在題名「身體的反擊」(the body strikes back)的後半，卻峰迴路轉，指出在主流哲學之下，一直有條反動連線，從古希臘的恩培多克勒(Empedocles, 495-435 B.C.)、德謨克利特(Democritus, 460-370 B.C.)、伊比鳩魯(Epicurus, 341-270 B.C.)、斯多葛哲學(Stoicism)到斯賓諾莎、萊布尼茲、牛頓、達爾文、尼采、柏格森、詹姆斯、杜威、傅柯、德勒茲等一路下來，可稱之為「物質主義」(materialism)的連

線，認為一切都是身體（body 既是身體，也是物體），甚至靈魂也是粒子物體的組成。傳統物質主義以德謨克利特的原子論為代表，認為變動 (change) 和運動 (motion) 是真實的，不是表相，做為物質粒子的原子在無限的虛空運動，而構成萬物。古典「物質主義」的現代化在科學上，受到牛頓物理學和達爾文進化論影響最大。他們認為自然並不是預先設計好的，是物理力量作用或物競天擇的結果。在哲學上則以斯賓諾沙為先驅，稱「人的心靈」(the human mind) 只能「透過身體的情動體會外物」(through the ideas of the affections of its own body)（頁 88）。對新物質主義者而言，達爾文的身體(the Darwinian body) 則最具代表性。達爾文認為，人的身體是活的，是包括心靈的身體。譬如人的各種表達，都有其生物學根源，喜、怒、哀、樂各種原始表情，表徵各種基本情緒，是全人類共享的。甚至動物和人都一樣，也有它的情緒，譬如貓就有貓的情緒，蚯蚓有牠的才智。

為了豐富新物質主義的證據，作者提供很多學科的經典例子作說明（頁 92-96）：譬如舞蹈現象學家 Maxine Sheets-Johnstone 談到「動態活動」(animate movement)，不是意識思想的結果，而是「對環境的身體回應」(a corporeal response to the environment)；Mark Johnson 從認知科學的角度，分辨抽象觀念多是形上的，「隱喻」(metaphor) 則多是身體性的；身體現象學家 Shaun Gallagher 發現，身體會有自動機轉，使神經系統和環境調和；鏡像神經元 (mirror neurons) 研究指出，動物看其它動物行為時會發出衝動，「鏡像」其它動物的行為；德國文學家 Heinrich Kleist，強調傑出舞者動作如木偶，掌握重心，四肢動作就能自然天成，不被重力限制；一九七二年諾貝爾生理醫學獎得主 Gerald Edelman 認為，神經元的連結具有很多變異，一般對運動神經元 (motor neuron) 和感覺神經元 (sensory neuron) 的區辨，其實是很任意或不精準的。上述例子對身體操作行為的看法，顯然和傳統理智優先的真理觀截然不同。譬如先蘇哲學家帕門尼德斯分辨習慣 (habit) 和理智思想 (intellectual thought)，勸人要避免理智受到習慣的「施暴」(do violence)；蘇格拉底抱怨工匠一無所知，工匠技藝不過是未經思考的習慣 (unthinking habit)；柏拉圖認為藝術或技術，只是低階的模倣或身體操作，無法用言語明說，或邏輯性地表達，所以不是最佳知識的最高表現 (cannot be the highest accomplishment of the best knowledge)（頁 97）。

作者在本章用「物質主義」和傳統思辨哲學相對照，強調的是傳統思辨哲學自以為理性知道身體是什麼、能做什麼，是一種自我誇大、具排他性的態度，致

使哲學變成一個固步自封、剛愎自用的系統，需要用物質主義，以及和它相關的生理主義 (physicalism) 和自然主義 (naturalism) 加以鬆動、活化。換句話說，身體不再是由理性所定義，而是將身體視為許多感知 (perception)、感覺 (feeling)、情動 (affect) 等「力」(power) 的投射、置換、回應、與週遭環境的互動。身體並不是一個不動的團塊，而是活潑的物質、真正的力量、是行動的力量。在這裏，作者從德勒茲和瓜達利 (Deleuze & Guattari) 的《千高臺：資本主義與精神分裂》(*A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*) 書中，擷取了一段直接談論東方武術的話（頁 99-100）：

武術總是讓速度 (speed)²²凌駕於武器之上，尤其是（絕對的）精神速度，因此，它也是等待和靜止不動的藝術……武術不陷入國家體制符號認同，只是隨著自身情動 (affect) 通路作反應，人們從中學到讓身體變成武器，但也學到不用 (unuse) 這個武器，就好像力和情動的疏理本身，就是它的真正目的，至於，讓身體成為武器，不過是修煉的副產品。學會無所作為，學會無我無礙，正是戰爭機器 (war machine) 的特性：也就是說，戰士學到不戰，自我學到無我。²³

這段話很具體地展現了武術的「物質主義」觀點。對德勒茲、瓜達利和本書作者而言，武術是發源於中國民間，盛行於民間的「戰爭機器」(war machine)。它自外於國家體制事務，沒有國家符號的認同問題，更沒有如「國家機器」(state machine) 般，有發動集體戰爭的責任義務。武術的訓練目標，雖然是要讓身體變成武器，但訓練過程卻沒有一絲暴力，沒有真正格鬥。只是隨著身體多元路徑的情動通路，和自己、他人及週遭環境產生快與慢、動與靜之間的交流，企求在適當的時機，有適當的反應，作適當的動作，與他人或外在事物作適當的連結。如此一來，快速就不是重點，靜止等待和懸而不動才是關鍵。所以它是一種學習無為和無我的訓練，它學到的武器是「不用」的武器，學到的戰鬥技術是「不戰」的技巧，學到的「自我」修養是無我的修養。

第三章〈力與美——武術美學〉(“Power and Grace: Martial Arts Aesthetics”)，從比較美學的立場，探討武術、舞蹈、運動 (sport) 三種身體實踐的同異，揭露

²² 依 Barry Allen 的意見，此處 speed（速度），可讀成 timing（時機）。見 *Striking Beauty: A Philosophical Look at the Asian Martial Arts*, p. 100。

²³ 參見 Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), p. 400。

彼此關係的弔詭，最後給予系統性的說明，建立作者的武術美學理論。首先，作者在前言指出，武術像運動，卻不是運動；像舞蹈，又不是舞蹈；它和暴力密切相關，訓練時卻不使用暴力；鍛練過程嚴格如運動和舞蹈，卻有獨特的外在工具價值——培養身體成為武器。接著，說明三者的共通點是，都各有其歷史傳承與積累，有豐富的內涵、高超的技藝系統值得追求，也各有規範規則需要遵守。而其追求的目標，多是和日常（經濟）生活無關的個人卓越。接著，他開始對三者的相異處，進行深入的分析與解讀，依據作者的看法，掌握三者意向性(intentionality)的特質，是理解其相異點的關鍵。

根據作者的說法，武術和舞蹈與運動最大的不同，在武術的意向性為追求「暴力」(violence)，訓練身體成為武器；而運動比賽的意向性在「競爭」(competition)，目標為了求勝；至於舞蹈則是為美而美，沒有外在工具效用，它表現出來的意向性是「自為目的」(endotelic)的（頁155）。因為三種意向性的不同，使得武術在效用性的追求上有個終極目標，是為了傷人或致人於死，是超乎體制規範的意向；在美感上，因為沉浸在動作的精煉，體察細微變化差異，與暴力完全隔離，反而迸發出某種另類的自發性美感；在觀眾因素上，強調自我修煉，追求無我境界，和觀眾無關；至於在習得技術的應用上，武術強調「不戰」、「不爭」，習武者的最高境界，在一生中從未用武術傷人。至於運動比賽，在效用性的追求上，希望求得合乎體制規則的卓越有效技術；在美感上，雖有審美效果，但因為競爭優先，所以美感只是副產品；在觀眾因素上，雖然有觀眾觀賞，但主要還是為勝利而競爭；在觀眾之間的互動上，有競爭就有對立，觀眾之間會有緊張衝突；在習得技術的應用上，它所追求的技術，可以實際用在賽場，迥異於學而不用的武技。而舞蹈因為是為美而美，動作技術沒有外在實用價值；但它的觀眾因素很重要，動作的設計、排演，都是為觀眾而做；觀眾賞舞，有共同的對象，觀眾間不會出現對立衝突；至於習得技術的應用上，練習的技術就直接用在實際表演。

分析完了武術、舞蹈、運動意向性的特質後，作者回到本書題目「技擊之美」的闡釋，強調武術是匯聚了技擊的暴力和實踐的美感，對習武者或外人皆有強大的吸引力。武術起於戰爭，是真的打鬥技巧，追求有效的搏鬥技術，暴力是其目的，但練習的過程沒有暴力恐懼，人們可以專心修煉技術，進入流暢的、有效的、外表顯得從容的「動力旋律」(kinetic melody)的追索。這種追索，可以從明末清初「儒拳師」袁乃周的描述，如「學拳腳與手合，眼與心合，心與神合，

神與氣合，再無不捷妙靈和處」，看到身體各部位的協調之美；或「故學此道者，先掄大圈，漸掄漸小，迨於成時，則有圈而不見圈，純以意知，自不著迹」（頁156）²⁴，對曲線和圓弧身體影像的描述，讓人賞心悅目。另外，作者也舉了西方現代哲學與科學的研究加以佐證。如神經心理學家 Alexsandr Luria 用「動力旋律」(Kinetic melodies) 描述身體對一系列不斷刺激的綜合能力；舞蹈家康寧漢 (Merce Cunningham, 1919-2009) 用「滔滔不絕」(eloquence) 來形容這種身體動力旋律的展現；這種展現，也是 NLP 學習模式指稱學習的第四個階段，進入熟練的特性是「無意識有能力」(unconscious competence)（頁154）²⁵；而這種「無意識有能力」階段的描述，也正是武術訓練所強調的「無心」(no mind)，不是沒有覺知，而是另一種更融通的覺知，或是「無為」——不是無所作為，而是一種「從容而有效」(effortlessly efficacious) 的作為。這正是作者武術美學觀想的深意。

第四章〈身體能做什麼——武術倫理學〉(“What a Body Can Do—Martial Arts Ethics”) 關注的是，我們的身體可以具備什麼樣的能力，能對我們的生存際遇——我們的身體、他人的身體、週遭環境之間的關係，做出正向積極的回應。而武術鍛鍊，恰好是對這種正向積極關係的建立提供了極佳的典範。典範的證成，可以透過社會科學對暴力的研究，如斯賓諾莎《倫理學》對身體能力的闡揚、武術大師對拳理拳法的說明、以及作者自身的歷練得到驗證。本章一開始就針對武術與暴力、法律、現代人的生存處境，提出許多發人深省的問題。譬如說，我們為什麼要練一種可能終生都用不上的武器？未經實際用過的武器，面臨突發狀況有用嗎？我們有沒有想過，萬一用武術來自衛，需要面對的情緒問題、招式選擇問題、法律問題、賠償問題為何？古老的武術對現代人有什麼迫切的倫理價值？回答上述問題之前，作者先澄清本書所謂的「暴力」(violence)，不是一般所講的傷害 (harm) 或殘忍 (cruelty)，也和布爾迪厄 (Pierre Bourdieu, 1930-2002) 談的「象徵暴力」(symbolic violence) 不同，而是指面對面、身體對身體，不顧他人意志，或企圖摧毀他人意志的攻擊行為。換句話說，沒有非身體性的暴

²⁴ 此處兩段文字，分別擷取自《葛氏武技書》卷四的〈初學條目〉篇及卷三的〈論用功〉篇。

²⁵ NLP (Neuro-Linguistic Programming)「神經語言程式學」，指「無意識有能力」的前三個學習階段是 (1) 未經學習的「無意識也無能力」(unconscious incompetence)；(2) 初學者的「有意識無能力」(conscious incompetence)；(3) 學得技術尚未熟練的「有意識有能力」(conscious competence)。

力，也無法對死人施加暴力。

接著，作者從理論的選擇、施暴者的恐懼、媒體上的暴力、暴力與權力、暴力美等議題，提出許多發人深省的見解。暴力理論的選擇上有很多可能性，譬如稱施暴是人的本能，或說暴力是人為維護生殖霸權演化的結果，但在眾多理論中，作者顯然偏愛社會學家 Randall Collins 的「暴力的儀式互動理論」(ritual interaction theory of violence) (頁 165)，主張暴力是在一個情境中的(儀式)互動形成的，該情境是由彼此情緒互動結構而成，用這個角度詮釋暴力行為比較能瞭解，為何施暴者經常選擇弱者加害，或施暴前先打亂對方節奏，擊潰對方意志，以加強自己的主控權，這些都是藉由儀式互動效果形成的；關於施暴者的恐懼，Collins 認為，一般人容易想像施暴者很勇敢，其實是非常普遍的迷思，他指出，施暴前緊張害怕是人的常態，即使是長期混街頭的流氓，或戰場上的老兵也不例外，例如軍事心理學家 Dave Grossman 就指出，軍人最恐怖的經驗不是死亡，而是面對面殺人(頁 170)；關於媒體上暴力的呈現方式，作者提醒，多是美化的結果，譬如功夫片中的打鬥姿勢優美、演員面帶微笑、體力驚人，根本不合實情，因為真正打鬥，多在高度緊張害怕狀態，瞬間結束，少有戲劇成分；關於暴力與權力的關係，作者承認，施暴者或許有暫時的權力主控權，如毛澤東說的「槍桿子出政權」，但這只是極端的說法，並未獲得整個西方歷史與哲學發展的認同，因為權力不能由暴力維護。至於武術鍛鍊，並不是要以暴制暴，或用暴力控制別人，或施暴以崩解他人意志，所以不是毛澤東式的「權力藝術」。它是「回應暴力的藝術」：如何培養能力和信心，避開或卸除暴力的威脅；關於戰爭與暴力的議題，作者先是指出，戰爭是法律之外的暴力行為，武術作為第二章所說的「戰爭機器」，也是在國家法律不及之處，被犯罪時的自助自救行為，其目標不是在字面意義上的「戰爭」，而是保持冷靜，善用自己的身體能力，防止施暴者得逞；至於暴力美感或暴力壯美(violence sublime)的說法，作者提醒雖然戰爭的回憶不乏神秘誘人景觀的描述，或美國善戰的夏利安原住民，透過創造死亡的價值達到戰鬥目標，但其實戰爭並不美，如老子所言，「用兵得勝並不美，美化勝利，是吹捧人類屠殺。一個吹捧屠殺的人，無法實現他得到天下的野心」(頁 188)²⁶。

饒富意義的暴力相關議題的討論後，作者回到「武術倫理學」的探討，他首

²⁶ 此處是依作者原文直譯，較能符合文意脈絡。《道德經》原文是「勝而不美，而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可得志於天下」。

先分辨「道德學」(morals)和「倫理學」(ethics)不同的地方。道德學強調如何與人相處，相處時應遵守的規範、責任，譬如什麼狀況不可用暴力，暴力的程度是否適當，有無考慮法律的責任；倫理學指向如何讓自己更活潑、卓越和幸福，譬如武術訓練是否提升自我決定的程度、增加自我選擇的機會、遭遇威脅時能否揆時度勢、給予適當回應。換句話說，作者的武術倫理學，是一種強化自由意志、增加選擇能力、提高身心敏銳度、積極主動的正向倫理學。

這種正向倫理學的論證，在哲學上，作者用德勒茲評論斯賓諾莎的一段話說明：「一個人被稱為是好的（自由的、理性的或強壯的），指他在可能範圍內，有能力調配各種際遇，整合與本性相關的一切，融接各種和自己相做的關係，從而增強他的力量……一個人被稱為是壞的（奴性、軟弱或愚蠢），指的是他生活散漫，安於忍受各種際遇的後果，哀怨事情總是和本性作對，因而暴露自己的無能」（頁195）²⁷；在科學上，作者引用諾貝爾經濟學獎得主 Amartya Sen 的「能力取徑」(capability-approach) 理論（頁195），強調一個人的優勢，端在於他／她自認為有價值的可取用的（身心）能力的多寡而定，這種能力的擴張增殖，正是武術倫理學最大的目標。最後，作者提醒，全球暴力發生率隨著時代進步不斷遞減，但亞洲武術在世界各地的「根莖式」(rhizomatic)²⁸散播卻益趨流行，通常人們歸納的理由有體適能、自我防衛、學習運動技能、增進自我瞭解、培養專注的能力、紀律和意志訓練等，但不可否認，這些宣稱的價值，彼此是多元交疊的，很難單元化，也不需要單元化。不過，作者提醒，如果這樣就認為武術沒有核心價值，倒也不需要，因為武術的全球蓬勃發展，根莖式撒播，終究會回看亞洲文化，最後指向那個饒富創意的中國傳統文化。

在書末的〈結語——武術與哲學〉(“Epilogue: Martial Arts and Philosophy”)，作者提出三個哲學「悖論」(paradox) 做結，既幫讀者作最後釋疑，也綜整了全書大要，言簡意賅、論證清楚，令人激賞，大有最後答案揭曉的感覺。三個悖論分別為，武術美學悖論、武術倫理學悖論、武術知識論悖論，指的是亞洲武術實

²⁷ 參見 Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, trans. Robert Hurley (San Francisco: City Lights, 1988), pp. 22-23。

²⁸ 德勒茲與瓜達達利用了植物學的專有名詞 Rhizome（根莖、塊莖），描述根莖的關連邏輯，其對應的是樹的邏輯。樹有樹根、樹幹、樹枝、樹葉層層由下而上關連清楚。但是根莖不同，它的成長是不規則的、充滿偶然、異質、不知始終、無法預測的特性，具有另類的關連性邏輯。德勒茲與瓜達達利用樹狀邏輯指稱柏拉圖以來的西方主流思想，有起點、有延伸、分枝清楚；根莖邏輯則是個開放、去中心化、多元異質發展的系統，和主流的西方哲學傳統不同。

踐，在美學、倫理學以及知識論上，具有看似矛盾弔詭，卻「似非而是」的現象，表面上易造成哲學思想的內部緊張，實質上卻是武術哲學研究吸引人之處，更是解開當今亞洲武術風行全球原因的有用入口。

武術的美學悖論，指的是武術動作的設計，一方面以培養暴力為目的，另方面有效的技術又顯然優美；它的練習具暴力動機，但過程卻平和、安全，沒有暴力、傷害；它的外觀上是戰鬥技術，但觀賞上卻讓人愉悅、充滿美感。武術的倫理學悖論，指的是帶著暴力、作為武器的武術，嚴格來講，是非法和不道德的；一味強調動作的暴力效果，卻沒有實戰訓練，難免啟人疑竇；作為修身的武術，訓練恭謹、約束性高、觀念性強、動作優雅、挑戰性大，又具有內涵豐富、讓人敬佩的悠久傳統，卻在練拳過程，時時以施暴傷人為念，不免讓人感到矛盾。針對這個悖論，作者特別指出，武術是為回應暴力 (response to violence) 而練習，不是在練習如何施暴，暴力（或成為武器）只是外在價值，所以被排除在訓練過程；其內在的倫理價值，是如何更瞭解自己身體潛能，培養適當回應週遭環境的能力。

武術的知識論悖論，指的是武術實踐是身體性 (corporeal)、暴力性 (violent) 和非語言性 (nondiscursive) 的，它不是象徵的 (symbolic)，不是論述的 (discursive)，也不是命題的 (propositional)，如何可能成為真理知識？換句話說，以蘇格拉底、柏拉圖為代表的西方哲學，一向認為思想的、語言的、可透過命題驗證的知識才是可稱為真理的知識，那麼，作為身體性實踐的武術，其真理性何在？為了證明武術身體知識的真理性，作者再度回到第一、二章中西哲學的探討，強調蘇格拉底、柏拉圖式的真理觀，只是知識拼圖的一小部分，而達爾文、斯賓諾莎，尼采連線的另類身體知識觀，道家「無為」的另類實踐知識觀，或儒家「和而不同」 (harmony is not uniformity)（頁 211）的另類修身知識觀，都有助於知識論的全球化發展，涵融不同文化的知識啟迪。就如同中國武術，以至於亞洲武術的全球化發展，有助於全體人類身體潛能的瞭解與開發。

以上全書概述，我們看到作者對中國武術哲學知識論特色，做了前所未有的開展，內容精彩豐富、理論系統完整。書末更透過三個「悖論」的呈現，勾劃出具體結論。作者沉浸於武術鍛鍊，因武術結緣中國哲學，於是用一種武術洞悟人生的態度、條理井然的敘說技巧，加上深厚的西方哲學底子，清楚闡明他的武術哲學重要主張，以及個中關鍵所在，經常讓在美國教過多年武術，專長歐陸哲學的筆者，拍案叫絕，久不能已。閱讀此書，是美麗的邂逅，書中許多論點，

新鮮又充滿想像力——例如作者援引大量文獻，論證帶動現代武術蓬勃發展的，不是佛家，不是道家，而是「重文輕武」的儒家；他不斷強調，武術追求的境界，在成就身體潛能的充分發揮，照亮一條通往正向倫理的道路，也就是儒家所說的聖境 (sagehood)；武術、運動和舞蹈的不同，在於它們的意向性，分別為暴力、競爭與自為目的，意向性不同帶出不同的美感；道家的「無為」，不是「不為」，而是看似從容 (seemly effortless) 的「為」，是追求極度效率 (effectiveness) 的「為」；武術是「戰爭機器」，武術人是遊牧民族，永遠伺機而動，安於等待卻敏於回應；武術鍛鍊是沒有止境的「重複」 (repetition)，重複不是機械式的再現，而是蘊藏極大潛力的行動。作者論述的武術哲學樣貌，繁複多元，但他總能給出新穎明確的論旨，避免老套空洞的自說自話，使得本書讀起來，很能引發筆者的哲學遐想，激起進一步前往探索的欲望。而這些遐想的觸發，除了對整體理論架構的感悟，很多是來自書中一些小事件、小道理，以及看似意猶未盡的地方。

作者在正文最後（結語之前），提到他的習武經歷，充滿「許多意外和機會」 (various accidents and opportunities) (頁 205)，初看不痛不癢、無關緊要，但仔細推敲，應該是在透顯某種理解中國哲學特色的方式。譬如他說，開始學習中國武術，不過是為自己的體適能找個替代運動；道場的選擇，靠的是幾通隨撥的電話；二〇〇六年選擇教授休假之地點時，是偶然的機會來到了中國，後來二〇一四年又到香港，學到了不同的武術。換句話說，作者逐漸沉迷武術的過程，不是出於個人的志趣和事先的規劃。如同書中提及暴力之所以稱之為暴力，必然是「意料之外」的事件，無法事先預測，因此平常要培養增進可取用的身心能力，臨事才能以「從容而有效」的方式，順勢回應。中國哲學的底層，強調變動 (transformation) 與生成 (becoming)，西方哲學的底層，追求本質 (essence) 與存有 (being)，可以從作者充滿「意外」的生命自述，看到牽連。

書中所謂「武術倫理學」，指向身體能做什么 (What a body can do)，認為武術可以幫助個人開發身體潛能，促進身心敏銳度，增加可取用的能力，在面對自己的生存際遇時，作出正向積極的回應。表面上，亞洲武術注重自我修煉，是一種「為己之學」。然而，書中多處提及，作者練習「韓國合氣道」，也擔任初級班的教練，和學員間的交流，教學相長，是除了從師父學習外很重要的習武經驗。一個看似不起眼的描述，其實蘊藏著不尋常的意義。亞洲武術鍛鍊場域，異於一般身體鍛鍊場（如運動、舞蹈、拳擊），籠罩著特有的氛圍，強調師徒間的

長幼關係，師兄弟間的手足關係，彼此間的恭讓克己，互助互學，自我無法獨立於群體，修煉表面上是個人的事，事實上是道場群體譜寫出的共同關係。因此，武術的自我修煉同時，已包含了與他人之間的應合。對作者而言，武術的魅力，顯然不止於自我修煉，還包括身體社會關聯性的體現，極大呼應儒家視修道就是教化的思想。

用「從容而有效」指稱道家的「無為」，是本書獨到見解之一，洋溢在書中許多重要的討論裏，甚至包括第二、三、四章，有關西方哲學、武術美學、武術倫理學的說明，也處處看到它的影子。以此回推第一章處理中國哲學時的敘說語境，不難體察作者原本有意用道家的「從容有效」，串起儒、釋與兵法，但是最後沒能完成，只及於兵法的「從容應戰」及「花費最少，贏到最多」，殊為可惜。筆者以為，如果能擴大想像，視儒家的「禮」，為一種「儀式行動」(ritual action)，一種最流暢、無需思索，自然流露的從容儀式行動，則合禮合節的儀式行動，便是促進和諧社會最「從容有效」的行動；書中談到釋家的「無念無想」，或宮本武藏的「心停念留，敗戰不遠」，如果將其中的「念」、「想」、「心」也行動化或身體化，便可提出武禪合一，是在身體行動意義底下達成的合一，是追求武術「從容有效」的最高境界。換句話說，將道家的「無為」視為「從容有效」的觀點，可以融通儒、釋、道、兵法的底蘊，應不為過。

本書呈現的景觀，混搭了系統性的理論建構，多元學科的資料整合，以及許多作者個人的故事、想法與經驗，視域廣闊，層次櫛比。讀者可正襟精讀，也可閒思閒讀，或臨現武術之道，敏於書中的隨機開示，體現武術哲學的豐饒意義，發掘更多闡釋的可能性。

《從《五經》到《新五經》》，楊儒賓著，臺北：臺大出版中心，二〇一三年。三六四頁。

陳逢源，政治大學中文系教授

作者楊儒賓教授，國立臺灣大學中國文學博士，現為國立清華大學中國文學系講座教授。一九九五年、一九九八年、二〇〇四年三次榮獲國科會傑出研究獎，並擔任國家科學委員會人文社會處中文學門召集人，榮任第一屆中文學會理事長，悉心擘劃，體現宏規，對於中文學圈貢獻良多。曾任韓國外國語大學講

師，日本東京大學、九州大學和美國威斯康辛大學訪問學人，以及香港中文大學客座教授。研究領域包括先秦哲學、宋明理學、東亞儒學、神話與宗教學等，晚近則集中於「身體理論」、「神話思想」，以及「宋明理學」三大研究方向²⁹。撰有《先秦儒家「道」的觀念的發展》、《莊周風貌》、《儒家身體觀》、《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，編有《中國古代思想中的氣論及身體觀》、《儒學的氣論與工夫論》、《東亞的靜坐傳統》等書，譯有《東洋冥想的心理學：從易經到禪》、《冥契主義與哲學》、《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》、《黃金之花的祕密：道教內丹學引論》、《孔子的樂論》等，從先秦儒、道兩家哲學，進而及於宋明理學，又擴及於東亞儒學，以及西方神話與宗教學等，不僅視野宏大，學有根源，更嘗試融通東西，對於學術饒有建樹。以楊儒賓教授之努力與成就，實在無庸贅述，而《從《五經》到《新五經》》乃屬「身體與自然」系列叢書，嘗試於人文社會學科當中，回應以往重意識甚於身體、重精神甚於物質、重人文甚於自然的偏失，於是結集匯聚，整理十餘年研究成果，於傳統論述當中，開展不同以往的角度，深有反省辯證之思考，饒富沉澱激情、辨析新義的用心，無疑是近年來極具代表性之論著，也是人文社會學科極具開展議題意義的大作。

全書共有十篇，包括〈導論：新五經的時代〉、〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉、〈積累與當下——時間隱喻下的經典詮釋〉、〈孔顏樂處與曾點情趣——《論語》的人格世界〉、〈理學的仁說——一種新生命哲學的誕生〉、〈《孟子》的性命怎麼和天道相貫通的〉、〈《中庸》怎樣變成了聖經〉、〈《大學》與全體大用之學〉、〈《易經》與理學的分派〉、〈結論：《新五經》之後〉。其中有新作，也有數年來發表的文章，各有論旨，卻又環繞一個核心的議題，楊儒賓教授以「新五經」重構理學世界的經典詮釋樣貌，用意所在，乃是融通理學與經學學術典範，不僅新穎，而且特出。誠如〈序〉所言「本書是一部探討理學的經學思想的著作，全書的內容雖繁，但核心概念只有一個：『性命之學』」（頁3），「性命」作為宋明理學的核心，統之有宗，會之有元，揭示一種學術的共同趨向，不僅是從《五經》而出，更從《四書》而出，在歷史脈絡下，藉由宋明理學的再理解，從而確立更為開闊的儒學世界圖像。

所謂的《新五經》，乃是「《四書》加上理學版的《易經》」（頁4），楊

²⁹ 姚彥洪：〈身體、神話與理學——楊儒賓教授治學理念與近年學術成果述要〉，《國文天地》第24卷第1期（2008年6月），頁103。

儒賓教授不僅吸納牟宗三先生的理學分判精神，更融通近年來學術研究成果，嘗試為宋代學術建立經典詮釋全新的觀察視角，緣由所在。楊儒賓教授於〈序〉中言其旨趣：「《四書》的世界圖像很少受到質疑，但本書所以在《四書》外，再加上《易經》，亦非無故，主要是要為一支可名為超越論的氣學保留位置。近代儒學中的『氣學』一系歧解甚多，筆者認為姑且可分為經驗論的氣學（或稱作後天氣學）與超越論的氣學（或稱作先天氣學）兩支，經驗論的氣學姑且不論，超越論的氣學通常將其思想建立在《易經》的詮釋上，這支儒學最有可能走出理學的復性論框架，但又成全理學所追求的全體大用的格局。從張載到王夫之，此係儒學的傳承藕斷絲連，其內涵被闡發的幅展也不夠。」（頁 3-4）顯然楊儒賓教授有意在宋明「理學」、「心學」分立傳統之中，添置「氣學」發展脈絡，《四書》加上《易經》成為「新五經」的經典詮釋系統，一方面張載、王夫之學術地位得以彰顯；另一方面學術脈絡，淵源更長，包容更廣，形成更為豐富多彩的思想光譜，就思想研究意義而言，取熔經意，自鑄偉辭，可以說是極具創意的安排與思考。

筆者曾經以「典範」(paradigm) 概念³⁰，援取漢、宋之分的學術判斷，梳理歷代〈儒林傳〉與〈道學傳〉，描繪從《五經》到《四書》發展的內在理路，得見朱熹《四書章句集注》經典詮釋的價值與意義³¹。相較之下，楊儒賓教授更留意《四書》學可以開展的方向，嘗試串貫周敦頤、二程、朱子、王陽明、劉宗周、王夫之等大儒可以共同對話的議題，以更大範圍回應自宋以來儒學的樣態。前者著意於承前描述，後者重在開新議題，也無怪乎楊儒賓教授屢屢提醒學術眼光要「活」要「開放」，甚至感性陳述，直指宋明學者對於人性追尋，卓有成果：

理學家在人性的構造上劃分了義理之性／氣質之性、德性之知／見聞之知、先天／後天、性其情／情其性、氣象／光景……一連串理論的區分撐開了人性的構造，人的本質問題遂顯得既寬弘且幽深。（頁 5）

綿長的辯證當中，開展不同主張，卻有共同的關懷，於是性命之際、天人之際、

³⁰ 孔恩 (Thomas S. Kuhn) 著，王道還譯：《科學革命的結構》(The Structure of Scientific Revolutions) (臺北：遠流出版社，1989 年)，頁 67-99。孔恩曾對科學社群提出分析，說明在不同類型的科學描述上，往往具有典型的特質，使後學形成共同的信念，進而不斷的精鍊，此一信念即是「典範」。

³¹ 參見拙作：〈從《五經》到《四書》：儒學「典範」的轉移與改易〉，《朱熹與四書章句集注》（臺北：里仁書局，2006 年），頁 1-6。

有無之際，得以整合於「新五經」架構當中，開展人性之終極思考。王汎森先生援取丸山眞男「執拗的低音」概念，揭示民國以來被新派論述所壓抑的聲音，並未消失³²；楊儒賓先生似乎也在宋明理學當中，嘗試梳理不同層次的聲音，揭示更爲多元的樣態。此一「方便說」，雖然特殊，卻不奇異，雖然新穎，卻非無根柢，甚至深有學術咀嚼的趣味，各篇論文，勝意紛呈，各具精彩，又直指核心，通讀全書，深有啓發。列舉數項成就，歸納如下：

一、融通經學理學，開展全幅架構

全書以〈導論：新五經的時代〉、〈結論：《新五經》之後〉縮合全書，可以說是梳理宋明理學之後總結的心得，楊儒賓教授遠承顧炎武「經學即理學」主張，近取林慶彰教授「經典回歸運動」見解，以經典詮釋作爲儒學主軸，已然確立。因此，如何在經學研究的語脈與理學分析範圍內，建立全幅的觀察視野，成爲最重要的挑戰。宋明理學新聖經是《四書》，人無異辭，然而必須言明的是《四書》並未推翻《五經》地位，取代《五經》，而是相互補充，形構由內及外的儒學事業，由《四書》而《五經》的進程思考，使儒學更具系統與脈絡，此一變化乃是數代大儒賡續努力的結果。然而楊儒賓教授特別提醒，《四書》在十三世紀末成爲新聖經，並非絕無其他不同意見，《四書》是否可盡括北宋儒者思考，濂、洛、關、閩系統之下，宋明理學是否應有更開闊的法脈，種種的疑問，於今應有相應的反省。舉例言之，以北宋五子而論，周敦頤、張載、邵雍三人之學，《易經》具有主導地位；其次，二程對於《易經》的重視也不下於《四書》；再者，明清之際方以智、王夫之的學術根基所在，也歸結於《易經》，顯然在宋明理學的開端——北宋，乃至於結尾——明末，《易經》皆具有極爲關鍵與樞紐地位，在歷史發展的考察當中，無可忽視。另外，就《四書》與《易經》關係而言，楊儒賓教授指出其中實有相互補充作用，主要因爲《易經》具有無可取代的本體宇宙論價值：

不管就已經發生的歷史傳承考量，或就理論系統著眼，我們都沒有理由丟棄此經不論，因爲《易經》特顯本體宇宙論的蘊味，在理學光譜中獨樹一幟，其功能與《論語》、《孟子》、《大學》不同，與《中庸》也有相互

³² 王汎森：《執拗的低音——一些歷史思考方式的反思》（臺北：允晨文化實業公司，2014年），頁15。

區隔、但可以相互配合之處。理學家多有形上學的關懷，《易經》是他們立說的「聖言量」，因此，我們如論理學的經學，加上《易經》一書，整體的圖像會更清楚。相反的，少掉了《易經》，單單由《中庸》承擔本體宇宙論的功能，我們恐怕不好解釋周、張與王夫之、方以智思想的特色。筆者認為不管就以往的思想史圖像或就以後的經學可能提供的貢獻考量，《易經》都需要被列名其中。（頁 12）

對於《易經》的重視來自於歷史發展的考察，以及儒學內涵得以全幅彰顯的思考，考之於史，驗之於己。楊儒賓教授特別標舉《易經》的地位，可以與《四書》並列，甚至直指宋明的《易經》與漢唐的《易經》可以視為不同文本，《易經》在宋明理學的薰染之下，意義已有不同。《易經》承前而變，於性命之間，提供道德本體的形上根源，《易經》與《四書》既無法取代，又有加乘之效，因此因應過往，規範未來，綜納為《新五經》。楊儒賓教授甚至進一步建構《新五經》發展史觀：

我們如觀看經學在宋明時期的發展，不妨將它看作《新五經》在不同階段輪流走上歷史舞臺的發展史。首先，它呈現出以《中庸》、《易經》為主的階段（北宋時期的周、張、邵）；其次，再輪到以《大學》為主的階段（以程、朱為代表的學問）；接著，再輪到以《孟子》、《論語》為主的階段（以陸、王為代表的心學之學問）。天道好還，歷史走到最後階段的明清之交，《新五經》再回到以《易經》、《中庸》為主的階段（以王夫之、方以智為代表的新道學理論）。但雖說輪流當家作主，作主者卻不是成為被取代的死敵。（頁 13）

由北宋而至於明清，學術漸變，經典相繼生發影響，從《中庸》、《易經》至《大學》，再由《大學》至《孟子》、《論語》，又由《孟子》、《論語》到《易經》、《中庸》，循環發展。《易經》、《中庸》既是宋明理學生發之源，也在最後階段生發無限影響的核心要籍。《新五經》既可包括程、朱理學、陸、王心學，又擴及北宋學統四起的階段，而及於明清學術轉變之際，範圍更為廣大，學術更為多元活潑，由經學而理學，呈現更為開闊的學術樣態。事實上，此一見解源自於牟宗三先生對於宋明儒課題探討的結果：

宋明儒是把《論》、《孟》、《中庸》、《易傳》、與《大學》劃為孔子傳統中內聖之學的代表。此五部經典，就分量方面說，亦並不甚多。但此中當有辨。據吾看，《論》、《孟》、《中庸》、《易傳》是孔子成德之

教（仁教）中其獨特的生命智慧方向之一根而發，此中實見出其師弟相承之生命智慧之存在地相呼應。至于《大學》，則是開端別起，只列出一個綜括性的、外部的（形式的）主客觀實踐之綱領，所謂只說出其當然，而未說出其所以然。宋明儒之大宗實以《論》、《孟》、《中庸》、《易傳》為中心，只伊川、朱子以《大學》為中心。³³

牟宗三先生標舉孔子成德之教，重構理學系統³⁴，視程、朱為旁枝、為歧出，因此剔除《大學》而放入《易傳》，認為《論語》、《孟子》、《中庸》、《易傳》乃是仁教之核心，《大學》則是開端別起。楊儒賓教授將《易傳》改為《易經》，包容更廣，也更看重《易經》對於學術發展的刺激與啟發作用。而相較於牟宗三先生重視《論語》、《孟子》、《中庸》、《易傳》，楊儒賓教授並未排斥《大學》的價值，而是採取更為寬容的立場，一同放入《新五經》當中，甚至在前人注解《大學》紛擾不定的情況下，專篇討論《大學》「全體大用」的價值（頁263），以經學重新組構理學的結果，擴大程、朱一系的學術視野，也將牟宗三的理學見解置入，巧妙在此，意義也在此。事實上，以朱熹與呂祖謙共同編纂《近思錄》為例，收錄北宋周、張、二程言論，引述經典不下五百餘處，《周易》經傳高達二〇四處，其次為《論語》一二一處，其次為《孟子》八十二處，《周易》對於理學成立之意義，於此可見。而以就朱熹一生治經而言，統合義理與象數，對於《周易》用力尤深，融通《易》與《四書》義理內容，更是人所共見³⁵，楊儒賓教授援《周易》入於《四書》，確實有其理據。

楊儒賓教授《新五經》的新解，其實還有更深一層的用意，理學原就是眾聲喧嘩，同中有異，異中有同，有相同的議題，卻有不同的答案，然而執其一偏的結果，不免歧路亡羊，迷不得出。楊儒賓教授直指應有新的視野與眼光，化異求同：

筆者認為：新正典（《四書》加上《易經》）的興起、新聖人典範（孔顏與堯舜）的形成、新義理（復性說）的介入，這是理學家經典詮釋活動共同接受的架構。從經典詮釋史的角度著眼，理學家雖然彼此間常有思想爭

³³ 牟宗三：〈綜論〉，《心體與性體》（臺北：正中書局，1995年），頁19。

³⁴ 同前註，頁49。有關分判，可參見拙作：〈「縱貫」與「橫攝」——朱熹徵引二程語錄之分析〉，《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》（臺北：政大出版社，2013年），頁143-144。

³⁵ 周欣婷：《朱熹《易》學研究——「尊經」與「崇理」的交融》（臺北：政治大學中文系博士論文，2015年），頁163-170、197-207。

議，但他們對儒家經典的共同想像卻相當強。理學文化中常見到的理論烽火幾乎沒有燒到孔顏、堯舜的象徵地位，也幾乎沒有質疑過《四書》與《易經》的經典本質，理學家擁有共同的詮釋間架。……理學經典詮釋的爭議面與共享面其實同樣的重要，但自十九世紀末，從西方引進大學、學報等新的學術機制建立之後，學院內學者的儒學研究常側重理學內部的差異面，「理學的經學」此大共名的共享成分遂被稀釋掉了。本文將轉個方面，轉而探索理學家共同分享的詮釋成分，希望多少能見證儒學史上的此段大事因緣。（頁 21）

楊儒賓教授這種「息二邊分別止」的中道觀，正是希望在衝突當中，建構學術共識，念茲在茲，乃是對治現代學術分科下的盲點，從學術愈分愈細的趨勢中，開展全幅的學術視野，經典詮釋為理學的分歧提供最大可以觀察的視角，其中意義並不僅止於描述宋明學術而已，更寄託於未來可以延伸而出的學術眼光。教義一聖人一經典三位一體，也就無所謂不同家派，這種開闊態度與平等眼光不僅公平面對理學與心學的分歧，也化解宋學與漢學的衝突，甚至對於傳統與現代不同的學術趣味，也期以照應周全。因此對於傳統《五經》也同樣尊重，視為文化世界事物的總集結：《詩經》展開的是文學的世界；《書經》展開的是政治世界；《三禮》展開的是宗教精神的世界；《易經》展開的是精微的玄理世界；《春秋》顯現的則是歷史的世界；至於《樂經》雖然已經散亡，然而展現的藝術的世界，則是無庸置疑（頁 34-35）。不論是《五經》，抑或加上《樂經》的《六經》，儒家經典所呈現的實質內涵是文化世界的縮影；同樣的情形，不管是《四書》，抑或加上《易經》的《新五經》，同樣也是儒學文化世界的再現。所以楊儒賓教授認為「《六經》如果是『全體大用』之學，《四書》同樣也是『全體大用』之學」（頁 36），在理學家的眼中，《四書》與《六經》的本質是一致的，詮釋原則也無差別，經典是環繞於聖人的想望，再現無窮探索的神聖文本。楊儒賓教授嘗試建構《五經》與《四書》內在肌理脈絡，平等對待的思考，與紹熙元年（1190）朱熹六十一歲刊《易》、《詩》、《書》、《春秋》四經，並於同年十二月刊《四子》的心情如出一轍³⁶。我們比對〈書臨漳所刊四經後〉、〈書臨漳所刊四子後〉，朱熹反覆致意，正是如何得見聖人原本，所揭示的是「必先使之用力乎《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》之書，然後及乎

³⁶ 束景南：《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001年），卷下，頁994-1008。

《六經》，蓋其難易、遠近、大小之序，固如此而不可亂也。故今刻四古經，而遂及乎此《四書》者以先後之。」³⁷嘗試建構先《四書》後《五經》的進程順序，於茲完成宋明儒學的經典體系，朱熹撰〈刊四經成告先聖文〉以申明一生經典事業的殷切期盼：

熹恭惟《六經》大訓，炳若日星，垂世作程，靡有終極。不幸前遭秦火煨燼之厄，後罹漢儒穿鑿之謬，不惟微詞奧旨莫得其傳，至於篇帙之次，亦復殽亂。遙遙千載，莫覺莫悟，……謹遣從事敬奉其書，以告于先聖先師之廷。神靈如在，尚鑒此心，式相其行，萬世幸甚。謹告。³⁸

必須於殽亂之後，恢復聖人原旨，朱熹思考所及，《五經》與《四書》皆是得見聖人原旨的依據，只有先後之序，並無高下之分，訴求重點容有不同，但平等的態度，正是彰顯儒學無限價值的關鍵，重構的思考，若合符契。楊儒賓教授並且援取貝格爾 (Peter L. Berger) 「神聖帷幕」 (sacred canopy) 概念，強調經典具有宗教特質：

「神聖帷幕」使得人間社會的內外活動都可以在聖界的照臨下，成為意義體系中的環節。經學與儒學是命運共同體，只要儒家的價值體系仍被承認有價值，而且是意義賦予者的價值的話，那麼，理學的經解活動即不會失掉作用。（頁 56）

從《五經》到《新五經》的理學化經學史觀，乃是楊儒賓教授化解義理分歧，對應更為宏大的歷史發展的思考成果，讓經典、聖人、義理同質化，再現儒學人間秩序，不僅深有學術開展的創意，更富有文化反思情懷。

二、推展經典詮釋，深化儒學工夫

楊儒賓揭示理學化的經學運動，甚至援取《易·繫辭》「舉而錯之天下之民謂之事業」³⁹說法，以「事業」來稱呼宋明理學的經學重構工作，認為「理學的經學運動不管在文獻學意義上犯了多少的錯誤，它的存在即是中國思想史上極偉大的精神冒險，振古耀今」（頁 57），肯認其中價值，不言可喻。相對於皮

³⁷ [宋] 朱熹撰，陳俊民校編：〈書臨漳所刊四子後〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000 年），卷 82，頁 4079。

³⁸ 朱熹撰，陳俊民校編：〈刊四經成告先聖文〉，同前註，卷 86，頁 4261-4262。

³⁹ [魏] 王弼、[晉] 韓康伯注，[唐] 孔穎達疏：《周易正義》（臺北：藝文印書館，1985 年《十三經注疏附校勘記》本），卷 7〈繫辭上〉，頁 158。

錫瑞《經學歷史》宋明經學「變古」、「積衰」的描述⁴⁰，提示宋明諸儒的經典詮釋成果，其實並無遜色，也唯有融入宋明儒學的經學成就，經學發展才會更為完整飽滿。事實上，楊儒賓教授不僅嘗試重寫經學發展史，《新五經》架構更有確認儒學工夫方向的用意。理學之複雜，來自於對儒學內涵體認不同，於是談性言人人殊，論工夫更是天地懸絕。然而楊儒賓教授直指「理學的經學內容當然家家不同，但筆者認為其差異中卻有大本大宗。此大本大宗的實質內涵當在『復性說』與『全體大用之學』」（頁37）。「全體大用」乃是彰顯經典的架構與體系，而「復性」則關乎儒學內涵與工夫，「性命之學」既是宋明理學的共同議題，如何化歸於經典脈絡當中，也就成為楊儒賓教授必須關注的重點。宋明理學當中最重要學術分派——程朱理學、陸王心學，道問學與尊德行，各走一端，各具立場，分別代表一種理想類型，與禪宗相互類比，分出頓、漸法門的不同，朱、陸「鵝湖之會」成為理學中的「公案」。從程敏政《道一編》、王陽明《朱子晚年定論》、陳建《學蔀通辨》、李紱《朱子晚年全論》，自宋代而及於明清，延續數百年，爭議不休。理學、心學主張不同，乃是宋明理學的基本常識，如何整合歧見，成為後世學者必須參悟的核心議題。楊儒賓教授回歸於經典詮釋的視野下考察，朱、陸所代表的是「積累」與「當下」兩種不同的經典體證方式，程朱學術所建構的學術體系，聖人純是天理，經典體現層層相攝的理世界，因此相應的工夫是「苦下『格物』的工夫，長期奮鬥，今日格一物，明日格一物，物格後理即多明一分。理遍於一切存在，所以『格物』原則上是無窮無盡的，只能期待長期積累再加上『主敬』的工夫後，有一天『理』可以全面透顯」（頁60）。既是來自於積累過程，因此判定程、朱是標準的漸教經學。至於陸、王重視良知的朗現，經典只有一種過渡性、工具性的作用，甚至可以視為糟粕，因此這種直接體證的法門，無須言語表述，展現一種頓教精神，不妨稱之為「當下」經學。兩者對於經典的態度，截然不同，形成光譜的兩端，程朱一系以道一經一聖同體，聖人既不可復見，經典是了解聖人的憑藉，也是道的載具，具有全幅指導的意義與作用，捨此無由的情況下，經典地位於此朗現，價值無可取代。陸王一系則與此相反，經典與聖人之間存在本質的斷裂，經與聖無法連繫，成聖必須返身而誠，回歸於心的覺醒。理學與心學兩系對於經典與聖人之間紐帶的看法，明顯有延續與斷裂兩種迥異的立場。楊儒賓教授對於兩者細加梳理，從而在兩人語錄、話語當中，推究關注焦點，檢覈經典詮釋內容。朱熹喜歡分析，

⁴⁰ [清]皮錫瑞：《經學歷史》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），頁220、274。

討厭含糊籠統；陸象山則是總括語特多，不喜細究，在兩人語彙當中，明顯存在思維的差異。學術之相歧，不僅是學術路徑各有宗主、各有開展，更由於性格氣質有別，對於儒學有不同的思考：

程朱經學最大的特色是他們將「神聖」由神祕性的氣化之天或天子的權威移到經典一心性的結構上。由於心常處於惟精惟一、惟微惟危的拉拔狀態，而人世間良師難求，良友難覓，所以程朱認為學者要格物窮理，變化氣質，亟需經典的幫助。相對於程朱將經—聖—理—三代視為功能性的「對越的存在」，陸王學派中的聖顯因素已徹底落到本心，外於本心的鬼神、帝王、甚至經典都與聖顯不相干，經典是良知的外部因素，可有可無。（頁 77）

對於理學、心學兩系的經典觀，推究細膩，分析深刻有味。程朱、陸王對於儒學的體會不同，對於經典的見解迥然有別，以程朱一系言，天理具現於聖人身上，也體現於經典當中，學者必須藉由經典，觀聖人之氣象，見天理之流行。經典具有再現聖人，體現天理流行的作用，彰顯經典的聖顯作用，可以說是儒學發展當中極具意義的開展工作；程朱理學與經典詮釋其實是同向的學術工程，楊儒賓教授揭之而出：

由於經典被程朱視為功能性的對越性存在，所以他們視儒典為嚴師，其嚴雖然不至於達到如聖母瑪利亞之於天主教徒，或〈普賢行願品〉、〈大悲咒〉之於佛教徒。但其聖化經典、甚至聖到如同他律道德之軌約學者之日常行徑，在儒學史上還是較少見的，程朱再聖化經典的工程相當突顯。（頁 77）

經典載錄聖人教誨，成為現實存在的嚴師，經典與聖人成為一體，以《五經》經教而言，乃是聖人教本，至於《四書》內容，再現聖人言行，同樣具有指引人生行事的作用。宋明儒學影響社會層面更廣更深，科舉固然有推波助瀾之效，但細究經典內涵與特質，從人心下工夫，歸之於己，人人皆可為堯、舜，全然翻轉教化的屬性，才是真正促使儒學更加普及的原因⁴¹。而朱熹一生以之的努力，形塑的人格魅力，更是召喚後世學子追隨學習關鍵所在⁴²；人與經相互證成，稱之為「聖化經典工程」，正是朱熹一生學術事業所在。朱熹從傳統中鍛煉出

⁴¹ 錢穆：〈朱子之四書學〉，《朱子新學案》（臺北：三民書局，1982年），第4冊，頁181。

⁴² 參見拙作：〈從體證到建構：朱熹《四書章句集注》的撰作歷程〉，《朱熹與四書章句集注》，頁131。

《四書》，《四書》又深化了傳統的影響，經典在時間性中，建立「超時間性」(supra-temporality) 與「超空間性」(supra-spatial) 的價值。黃俊傑先生〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉直指其中關鍵：

解經者與經典作者及「文本」(text) 之間永無止境的創造性的對話，賦予經典以萬古而常新的生命，使經典穿越時間與空間的阻隔，與異代之解讀者如相與對話於一室，而千年如相會於一堂。⁴³

林維杰更以存有學角度，認為朱熹是將經典與聖人之意視為「意義的同一性」⁴⁴。朱熹遙契於孔、孟，賦予經典「萬古而常新的生命」，《四書章句集注》是朱熹與聖賢「創造性的對話」成果，兩者既相互關聯，無可離棄，朱熹與《四書章句集注》相互證成⁴⁵。然而不管是強調經典的「歷史性」，抑或說明朱熹的「聖化工程」，從經典而論，抑或從詮釋者來說，角度不同，所指事情卻是一致的，乃是經學特殊而富生命力的特質。至於陸王一系強調本心，強調當下，視經典為「記籍」、「階梯」、「糟粕」（頁 86-94），經典並非失去價值，只是在強化修養工夫之餘，必須提醒儒者必須能入能出。楊儒賓教授舉禪宗教法為例，人往往緊盯手指而忘了月亮，於是執著名相，死於概念，所以陸王一系標舉良知之教，經典成為超越的對象，其實是有其道理：

當《六經》與本心同化，《六經》的地位一方面是提升了，它成了「道」、「良知」、「此心此理」的代名詞；但另一方面，《六經》的內容也可以說因載體的透明化而被轉化掉了《六經》。原本是卡爾波普 (Karl Popper) 所說的第三世界的產物，它是文化傳統的載體；但當它一旦與此心此理同化後，它實質上已變成第二世界的成員，它實質上由「文化」的概念變為「心性」的概念。經典心性化，道德實踐的主軸也就變了，須彌納於芥子，無邊無際的窮理活動從此急遽緊縮在當下的一念。這就是陸象山所說的「祇今」，明儒喜言的「當下」。（頁 83-84）

相對於以往陸、王蔑視經典的說法，楊儒賓教授言其「經典心性化」，無疑是更正確的說法，也更具詩意的觀察。當經典指出「道」、「良知」、「此心此理」的存在，經典也就完成了階段任務，得魚忘筌，得意忘言，「經典」讓位於

⁴³ 黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《東亞儒學史的新視野》（臺北：喜瑪拉雅基金會，2001年），頁 61。

⁴⁴ 林維杰：〈文理與義理〉，《朱熹與經典詮釋》（臺北：臺大出版中心，2008年），頁 58-60。

⁴⁵ 參見拙作：〈序論——經典閱讀的反省與思索〉，《朱熹與四書章句集注》，頁 12-13。

「道」實在是十分自然之事。陸王一系強調儒者致悟體道的過程中，「經典」必須功成身退，才能確保「道」的存在，進程性的思考，使修養工夫更為直捷明白；道德優位的意識，讓主體更為彰顯，這是陸王一系的核心要義，也是與程朱一系最大的不同。楊儒賓教授以經典詮釋角度重構理學內涵，揭示其中義理思考的差異，程朱與陸王也就有分判的依據：

就外表風格而論，程朱經學顯現出一種「主客交互作用」，也可以說是「離心、迴心交互強化的運動」模式，這種模式可以用「涵養須用敬，進學在致知」此一名聯表述之。儒學的核心思想都是要經由不斷的主敬與窮理的交互過程才產生的。相對之下，陸王學派則重「立基本原的直接運動」，跳過經文與任何對象的阻擾模式，此運動採當下性的，深層的情意性的。程朱學派視經典如聖人再現，《六經》取得聖道「聖顯」的地位；陸王學派則視《六經》為糟粕，語言是透明的，它可被超越，也必須被超越。（頁 93）

「主客交互作用」與「立基本原的直接運動」分別代表融鑄與跳躍的思考，程、朱與陸、王建構不同的修養工夫，卻同樣立基在經典閱讀上面，前者見其深厚，後者得其活潑；前者深刻，後者直捷，觀察極為生動。事實上，陸象山云：「包犧氏至黃帝，方有人文，以至堯、舜、三代。今自秦一切壞了，至今吾輩盍當整理。」⁴⁶王陽明亦云：「《詩》、《書》、六藝皆是天理之發見，文字都包在其中。」⁴⁷經典固然是程朱一系儒者成學的基礎，然而陸王一系儒者並未放棄經典，陸象山、王陽明門人弟子仍然從事經典注釋工作，即可為證。心學一系學者固然強調超越經典，但本心之教、良知之說，體會成果最終仍須回歸經典檢證，方向雖有歧見，工夫或有不同，但經典乃是儒學核心，也是儒者心靈原鄉，更是儒學最大公約數，應是可以被接受的說法。楊儒賓教授梳理宋明理學程朱、陸王兩大陣營，化解成德之學光譜中的兩個極端，回歸於經典詮釋觀察，一如綜納《四書》與《易經》成為《新五經》，以全幅視野，整理北宋至明清之交，心、氣學術的發展，進而調和理學與心學的歧出，從根基入手，化異求同，宋明理學之精神，遂能有完整的了解，經典詮釋相應於成德之學，也就有清晰的指引方向，氣魄所在，於茲可見。

⁴⁶ [宋]陸九淵：《象山語錄》（上海：上海古籍出版社，1992年），卷2，頁39。

⁴⁷ [明]王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），卷3〈語錄三〉，頁118。

三、重構道德本體，揭示義理境界

楊儒賓教授揭示一種經學視野，梳理經學詮釋下可以開展的工夫樣態，也嘗試從宋明理學語彙當中，思考新的研究方式，完成理學經學化史觀的觀察。然而另一方面，楊儒賓教授也從《論語》、《孟子》、《中庸》、《大學》、《易經》各經當中，揭示其中理學要義，包括〈孔顏樂處與曾點情趣——《論語》的人格世界〉、〈《孟子》的性命怎麼和天道相貫通的〉、〈《中庸》怎樣變成了聖經〉、〈《大學》與全體大用之學〉、〈《易經》與理學的分派〉等五篇作品，核心議題乃是環繞聖人境界與道德本體的討論，思考經典何以成為經典；用意所在，直指儒學的價值與目標，唯有揭示儒家境界，工夫才有方向，歧見才能從根本化解。宋明理學的終極關懷，乃是如何再現聖人精神、道統的建構，乃至於性命的討論，無不回應此一問題。從儒學傳承到重構孔門之傳，北宋到南宋之間，歷經五賢信仰到串貫孔、曾、思、孟道統線索，乃是饒富辯證發展過程，也可見宋儒共同參與思潮樣態⁴⁸。此一發展不僅是對孔子所傳之學的確證工作，更關乎《四書》體系的建立，門人弟子之間，孰得其傳，必須考察《論語》當中的傳道線索。誠如牟宗三先生言宋明新儒學 (Neo-Confucianism) 之為「新」，乃是對先秦齊頭並列，並無一確定傳法統系，確定出一個統系，藉以決定儒家生命之基本方向，因而為新；也是直接以孔子為標準，相對於漢人以傳經為儒之為新⁴⁹。顏淵學術，不僅出自孔子本身的稱賞，更有同儕之間的推崇，此皆見於《論語》當中，孔子與顏淵，情誼既深，成為儒門師生典範，北宋諸儒尋求孔、顏樂處⁵⁰，正是此一氛圍下開展的思考。楊儒賓教授從北宋孔子第四十七代孫孔宗翰建顏樂亭，邀請當時名儒顯宦撰文題記分析，「顏樂」反映儒者的共同關

⁴⁸ 按：仁宗景祐五年孔子四十五世孫孔道輔出知兗州，於鄒縣四墓山找到孟子墓，去其榛莽，建成孟廟，以孔子子孫尋出孟子之墓，極具象徵意義，在北宋諸儒間，形成頗受關注事件。參見〔宋〕孫復：〈兗州鄒縣建孟廟記〉，《孫明復小集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》第1090冊），頁174-175。按嚴孫復〈上孔給事書〉，孔道輔家廟中原就祀有孟子、荀子、揚雄、王通、韓愈等五賢之像，強調：「彼五賢者，天俾夾輔於夫子者也。」（頁172-173）然此後孟子地位漸次提昇，從心性之辨，最終代表孔子所傳正學，《四書》體系終於形成，參見拙作：〈「政治」與「心性」——朱熹注《孟子》的歷史脈絡〉，《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》，頁108-111。

⁴⁹ 牟宗三：《心體與性體》（一）（臺北：臺灣學生書局，1996年），頁13。

⁵⁰ 〔清〕黃宗義著，〔清〕全祖望補修：《宋元學案》（臺北：華世出版社，1987年），卷13〈明道學案上〉，頁559。

懷，成為召喚士人的符號，與孔子聯稱「孔顏」更內化為理學系統極為重要的概念（頁 100-102）：

「尋孔顏樂處」此一議題經程明道、周敦頤宣揚之後，我們透過理學家的眼睛，看到了一種風格很特殊的思想圖像，一種在人間過著「樂」的生活之人生哲學。和世界其他體系型的大教相比，或者和春秋戰國時期的諸子百家相比之下，「樂」無疑是儒家極大的一項特色。《論語·學而篇》第一章即明說「學而時習之，不亦悅乎！有朋自遠方來，不亦樂乎！」加上《詩經》第一篇論關雎之樂，《尚書》第一篇論「五福」，這些經典合構出一組生機洋溢之圖像。如果說耶教特重罪惡意識，佛教特重苦業意識，儒家則可以說特重道德意識。但從孔子開始，儒家的道德意識並不是以苦行的姿態出現，而是強調在一種流動的特殊情感——樂的脈絡中呈現，應然的道德意識被視為帶著相當濃厚的美感因素。（頁 105-106）

儒家的道德思想可以昂然立足於世界之上，而這種道德的自足，並非源自於原罪的救贖，也不是業力輪迴的結果，而是個人心靈豐足愉悅的體驗，《論語·雍也篇》「賢哉！回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！」⁵¹顏淵安貧樂道，來自於對孔子學術的欣慕感動，與孔子自承「飯疏食、飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣！不義而富且貴，於我如浮雲」⁵²，何其相似，何其契合，孔、顏之間傳道意象，給予宋儒極大的啟發，經典之中，得見線索。楊儒賓教授循此而進，分析極為正確，因此特別留意《論語·先進篇》「莫春者，春服既成。冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸」一章朱《注》內容，朱熹以「天理流行，隨處充滿，無少欠闕」詮釋曾點的境界，於後則引程子言：「孔子與點，蓋與聖人之志同，便是堯、舜氣象也。……曾點，狂者也，未必能為聖人之事，而能知夫子之志。」⁵³孔門雍熙氣象，於曾點之言，表露無遺，道的盈滿充足，讓人得以與天理同化，無所欠闕。宋儒於《論語》當中梳理孔門傳道內容，得見顏淵與曾點兩種類型，從道德本體的體證，得見聖人氣象。楊儒賓教授甚至認為其中充滿一種生命美感，預設了「美感」與「美感所出之主體」的關係（頁 116），美感的嗜好與義理實踐可以合而為一，孔門授受之間，遂有觀察的角度：顏淵與曾點的超脫與自在，成為理學家

⁵¹ 朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》（臺北：長安出版社，1991年），頁 87。

⁵² 同前註，卷 4〈述而篇〉，頁 97。

⁵³ 同前註，卷 6〈先進篇〉，頁 130-131。

認可的人格典範，大化流行，樂與道俱。孔子傳道於此得見境界，學道而自足，自足而自在，儒者並不自苦，給予後人無限想像。

《論語》可以考察聖人氣象，了解道德自足境界，至於《孟子》、《中庸》、《大學》關乎義理內涵的檢討，經典屬性不同，遂有不同的處理方式。以《孟子》而言，「性善」無疑是最為核心的主張，歷經《孟子》「升格運動」⁵⁴，北宋南宋之際，《孟子》成為「性命之書」，孟子也成為傳「性命之學」的學術巨人。楊儒賓教授認為其中歷經宋儒創造性詮釋，程、朱以理來了解「性」，使得儒家的道德論述成為形上的存有，從而「性命」與「天道」相互貫通，此一思想的騰躍，《孟子》經典價值因此確立。楊儒賓教授分析《孟子》道德本體內容，其中相去一間，有待思考與反省：

他的「良知」、「性善」諸說都只是用在道德界，也只是用在人的世界，這兩個概念沒有牽涉到萬物存在的問題。但孟子對道德意識有極深的體證，他知道良知之深深不可測，它貫徹形氣心（個體），也貫徹萬物（存在界），但他沒有從「體物」的經驗中發展出良知、本心與萬物存在的關係之理論。從「體之」到「說之」雖然可說是相去一間，但這「一間」要變成有意義的理論問題，卻須艱苦的一躍。（頁 189-190）

這一躍其實是從戰國而及於北宋才完成，建構義理殊為不易，於此可見。宋儒於《孟子》獲得儒學正解，也獲得道德形上依據，孟子最終從孟子、荀子、揚雄、王通、韓愈五賢並列當中脫穎而出，成為傳孔子之道的唯一人選，孟子之後，其學不傳，後人思以繼承的歷史情懷，於此建立，此為朱熹「道統觀」最為核心的精神，也是《孟子》價值再現的關鍵所在⁵⁵。楊儒賓教授釐清宋儒詮釋進程，由「性命」而及於「天道」，《孟子》成為指引成德之路的無上聖典，也為《孟子》經典化提供了更深一層的觀察：

如果我們比較理學家和孟子的人性論及良知論，我們發現兩者在施用的範圍上有明顯的不同。孟子論人性，論仁義內在，論良知，他的這些概念都

⁵⁴ 周予同：《群經概論》（高雄：復文書局，1986年），頁112。徐洪興：〈論唐宋間的「孟子升格運動」〉（上）、（下），《孔孟月刊》32卷3期（1993年11月），頁9-16；32卷4期（1993年12月），頁36-44。夏長樸：〈尊孟與非孟——試論宋代孟子學之發展及其意義〉，《經學今詮》三編（瀋陽：遼寧教育出版社，2002年），頁559-624。

⁵⁵ 參見拙作：〈「治統」與「道統」——朱熹道統觀之淵源考察〉，《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》，頁91。

是在道德心的範圍，亦即都隸屬於一道德主體。而理學家的這些概念所施用的範圍都不僅止於道德界，而且也遍布到存在界。（頁 185）

由「道德界」進入「存在界」，既是價值的深化，也是層次的躍升，宋明儒學內涵的融通與發展，正與《孟子》由子入經的過程一致，揭之而出，極具意義。而相同的進程也發生在《中庸》，朱熹從道南一脈到湖湘學術，在「心」、「性」之間，「已發」、「未發」之際，參悟「中和」的境界與工夫，轉折而進，融「靜」於「敬」之後，終於有最後的心得⁵⁶，《中庸》作為性命之書的價值，正是在朱熹體證過程中所獲致的結果。楊儒賓教授直指其中發展與朱熹關係密切：

至朱子時，理學系統內的「中和」論述已告確立，《中庸》作為儒門聖典的地位也告確定。《中庸》作為性命之書的資格；理論的說明、工夫的指點語至此都被勾勒出來了。學者不管走的是參「超越的體證」一路，或是參「主敬的對越」一路，他們都很難迴避「已發」、「未發」、「大本」、「達道」這些概念，而這些概念總會牽涉到性天的層次，它們都想敲開存在的奧秘之門。（頁 233）

儒學道德存有的彰顯，使「性」、「天」得以匯流，宋明理學的架構於此搏造完成，這不僅是儒學義理發展的成果，也是重構經典的大事業。楊儒賓教授就直言「鳶飛魚躍的境界怎麼可能體現？學者如何下手作工夫？工夫論的要求滿足了，《中庸》聖典化的工程才算完成」（頁 219），朱熹在「境界」與「工夫」之間，建構可以融通的方向，由一己之性，進而及於「贊天地之化育」、「與天地參矣」，道體充盈，再無虧欠，《中庸》經典地位終於確立。相較於此，《大學》爭議更多，工程更為浩大，楊儒賓教授認為其中同樣經過創造性的詮釋過程：

筆者認為根本的原因是《大學》的原文並沒有決定理論系統的作用，但後來卻被性命之學化了，而且此性命之學是種極圓滿的型態。理學的傳統稱之為「全體大用」之學，《大學》被認為代表的就是這種型態的學問之典籍。《大學》從一部綱領式的典籍變為儒門的無上祕籍，這樣的結果是經過一種細緻的詮釋之改造而成的。（頁 242）

從三綱、八目延伸而出的儒學視野，朱熹於「格致補傳」倡言「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明

⁵⁶ 參見拙作：〈「道南」與「湖湘」——朱熹義理進程之檢討〉，同前註，頁 207-218。

矣」⁵⁷，從工夫當中，全體大用的訴求與情懷，體現了由內及外的道德事業，儒學全幅開展，正是朱熹於補傳中巧妙安排的結果。朱熹甚至分出《大學》經一傳十的架構，《大學》不僅成為經典，更是《四書》義理體系當中的核心，楊儒賓教授甚至直言「《大學》的時代就是理學的時代，孕育理學的土壤也是孕育新的《大學》論述的土壤，理學—《大學》—全體大用之學可謂三位一體」。

（頁 274）而針對儒學明德的傳統，楊儒賓教授推測來自於太陽神信仰所產生的光明崇拜，而其中接近宗教體悟則來自個人心性突破的默會體驗，儒家性善論遂有歷史淵源以及心靈方面的根源說明（頁 248-251），《大學》成為宋明理學當中最重要經典，乃是其中蘊藏豐富的啟示，給予後人無窮的啟發。在宋明儒的創造性詮釋下，《孟子》、《中庸》、《大學》統合體用，開啓道德的崇高之境，為儒學指出向上一路，知識分子得以有安身立命的依歸，於此揭示方向，理正言順。至於《易經》原就是經典，於宋明理學當中，同樣具有理論指導的作用，甚至提供理學對立面的開展（頁 311），《易經》做為《四書》補充的材料，兼納更為廣大的義理視野，相關分析，前已論及，為免重出，茲不再贅。

綜上所述，楊儒賓教授乃是全面梳理宋明儒學經典詮釋樣態，以「新五經」概念，開展全幅的經典架構，深化儒學工夫的了解，甚至重構其中義理境界與道德本體的觀察；藉由理學話語的檢討、明清氣學的研究成果、民國疑古思潮、神話學、宗教學，乃至於新儒家研究成果。在理學的經學史化、經典的理學詮釋化當中，鋪排宋明理學回應經典詮釋內容，展開經學與理學的精彩對話，從而完成史觀、工夫、境界等三個維度的分析。對於儒學發展而言，以開闊視野重啟討論，趣味盎然，饒有辨證思考；於文字間處，更可見楊儒賓教授大視野的眼光，以及統合歧出、兼納中西之氣魄，尤其開出新局的思考，用意在於文化賡續，以及學術的發展，深有志懷：

《新五經》和體用論的思維模式是同時呈現的，這場接近寧靜的精神革命可能是千年來東亞世界所發生的最重要的事件，或最重要的事件之一。它以生生不已、物與無妄的內涵取代了（至少抗衡了）緣起性空的論述，其說成為宋明時期的主流。經學的寧靜革命當然只是宋代儒學大變革中的一環。這場來自思想內容與思維模式的轉移，配合著書院體制的興起，印刷刊物的流行，禮制的再確立，尤其配合科舉考試的理學文化，儒學終得一圓蘇綽、傅奕、韓愈、李翱等人長年來魂思夢縈的美夢，在人間世有逐步

⁵⁷ 朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁 7。

落實的機會。（頁 323）

在《新五經》的視野下，兼納程朱理學乃至於反理學的學術世界，在性與天、體與用之間，開展論述，楊儒賓教授描繪宋明儒學發展的歷史圖像，如果讀者能夠不拘陳見，接受《新五經》的說法，門庭頓開，氣象萬千。當然楊儒賓教授梳理《新五經》內涵之餘，能進一步針對《新五經》之內在理路，建構其中體系，《易經》與《四書》如何結合，《四書》與《易經》進程如何安排，一如朱熹於《四書》當中，建構「道統」與「進程」編次原則⁵⁸，提供經典內在邏輯，《新五經》體系當更為清朗，讀者也更能循此開展，而或許這正是楊儒賓教授於大作之中，留予讀者後續思考的問題。吾輩必須深切反省，追尋檢討，儒學遂能生機勃發，開展無限影響，管見所及，附之於末，尚祈博雅君子有以教之。

《孟子與象山心性學之詮釋意涵》，黃信二著，臺北：里仁書局，二〇一四年。六九二頁。

蔡家和，東海大學哲學系教授

一、本書之簡介

以下共分三點略述本書。

（一）本書係以心性論為核心，未涉及政治、文化、禮樂制度等面向。採取西方詮釋學之研究方法，針對中國哲學——主要聚焦於孟子學及宋明理學的心學來做一探討。本書共分四大部分：

第一篇，理論篇；首先介紹孟子與象山之心、性理論。

第二篇，實踐篇；言中國哲學不能只落在理論，更重實踐及生命意義。著力探討孟子與象山心學之倫理實踐；包含了孟子於道德兩難之抉擇，以及孟、告之辯的倫理情境剖析。

第三篇，談象山一系——包括象山之於孟子、象山學生楊慈湖之於其師的承繼與轉化。

⁵⁸ 參見拙作：〈道統與進程：論朱熹四書之編次〉，《朱熹與四書章句集注》，頁 153。

第四篇，論心學與理學之交涉。本書主要討論象山於孟子學的承繼，在此加入了朱子之說來一併論析。此部分處理朱子對孟子心性論的轉化詮釋，以及朱、陸二人的理論預設與承繼於孟子之多寡。

全書六百多頁，約有四十多萬字，主要是由有關心學、理學以及先秦孟子學等主題相近之論文集結而成。

（二）緒論中，談到本書別出之處，共有四點：

第一，係鎖定於由孟子至陸象山、楊慈湖這一脈的心性學發展之研究。心義在《論語》只六處，但在《孟子》則多述及；作者認為孟子心學的發展有其問題意識以及創見⁵⁹。

第二，由於象山之學自認得自孟子一書，而朱子亦註解了《四書》；朱、陸之爭在當時形同水火，二人爭當先秦儒家的承繼者，雙方批評對方為告子之學、禪學⁶⁰。當時先有鵝湖之會，論辯儒學當以尊德性還是道問學為主？之後又有〈太極圖說〉是否受有道家、道教思維的論辯。雙方都自認承於先秦，且批評對方是異端。而本書既然探討象山對孟子學的承繼問題，必也需要處理朱子對象山的批評，因此關於朱子理學的討論即顯得必要而不可或缺，作者一點出其中的原委及理論預設。

第三，作者的方法學帶進了西方的詮釋學，透過中西的交互比較，更能掌握新的視野。又以理論發生學來論述孟子性善說之成形。人性為善，其實在世界文化潮流裏並不多見；西方以基督教的原罪為主，縱使在中國，孟子的性善說於宋、元、明、清取得正宗地位，然在歷史過程中，亦有性惡論、善惡混⁶¹、性空的講法，如告子與公都子的論辯處即有四種講法⁶²，這些主張都與孟子不同。而

⁵⁹ 程子曰：「孟子性善、養氣之論，皆前聖所未發。」見朱熹：〈序說〉，《孟子集註》，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁199。

⁶⁰ 象山致朱子辯〈太極圖說〉第二書：「尊兄兩下說無說有，不知漏洩得多少。如所謂太極真體不傳之祕，無物之說，陰陽之外，不屬有無，不落方體，迥出常情，超出方外等語，莫是曾學禪宗，所得如此。」黃宗義編：《宋元學案》，《黃宗義全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年），第5冊，卷58〈象山學案〉，頁303-304。

⁶¹ 「此外，我們還提到從自然生命言性，即『生之謂性』一路言性，此路始自告子，經荀子、董仲舒、王充，而發展至劉劭『人物志』之言才性。」參見牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1994年），頁95。

⁶² 「告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以為善，可以為不善，是故文武興則民好善，幽厲興則民好暴。』或曰：『有性善，有性不善，是故以堯為君而有象，以瞽瞍為父而有舜，以紂為兄之子且以為君，而有微子啓、王子比干。』今曰『性善』，然則彼皆非歟？」參見朱熹：《孟子集註》，頁328。此乃公都子的轉述，而其中包括孟子性善，共

象山心學、朱子理學則都以孟子性善論爲本，卻發展出不同型態的性善之說。

第四，除了以西方詮釋學爲方法外，作者也試圖站在當代新儒家的方向，重新思考孟子性善論的語境。當代新儒家是要面對西學東漸，使中國儒學能夠在現代化過程中解決當代問題，即儒家不能只被放在歷史陳跡之中，而是要面對當下時代、當下生活，創發出嶄新的內聖外王之生命；例如宋明理學，即在面對當時代的困境，而折衷出一套更適合當時生活的儒學。因此，儒家談的雖然是普遍、恒常的道理，但此道理在不同的時代亦有其理一分殊的發展。作者看到了儒家與當代接軌的迫切性，一方面引進西方的方法學，一方面也與當代新儒家對話，使得儒家的生命更有時代感，更能切近於日常生活與時代精神。

（三）本書之研究成果。由其詮釋學運用於三組脈絡中：第一組是孟子學到象山學的發展；第二組是象山學到楊慈湖的發展；第三組是面對朱、陸之爭中，朱子與象山二者誰人更能繼承於孟子之學。以下分別略述：

第一組方向，作者認爲象山與孟子的心學是一致的。相對而言，此方向的評述，是近於牟宗三先生的見解⁶³，又同勞思光先生一樣，認爲心學才是正宗。然作者的評判還是近於牟先生，而遠於勞先生；因爲勞先生以爲，先秦儒家不談天，《易傳》、《中庸》是歧出，是漢人的作品，不是先秦的作品，而作者則認爲，孟子已談及盡心知性知天，此天是有實體性的天，而天道性命相通爲一，孟子雖是心性學，但此心性可通於天。

第二組見解，作者認爲楊慈湖不太能夠承繼於象山，與象山之間有著差異。象山曾言：「我不說一，楊敬仲說一。」此一的意思，大致認爲慈湖把儒佛通而一之，而象山不如此。相對而言，象山之學重於警策性，其有「才一警覺便與天地精神相似」之語。而慈湖卻是一種美學情調，甚至近禪。慈湖著有《楊氏易學》一書，是以心學的方向談《易》，《易》於天地可言三百八十六爻，而慈湖轉成心的三百八十六種變化，又以不起意爲宗。相對而言，象山較能守著儒家的龍惕之說，而慈湖以不起意、不執之說，反似禪學明心見性之說。

第三組判斷，朱子與象山對於孟子皆各有創造性的轉化。朱子爲了與佛學抗衡，於是設計了一套宇宙論的理學，不許「心即理」，心只能具理；作者認爲朱子學於天道論處講多了，而爲一種道德義的減殺。然並非因此象山便高於朱子，

有四種不同的人性型態。

⁶³ 「陸王承接孟子的心論，認爲心明則性亦明，走著『盡心，知性，則知天』的道德實踐的道路，這才是中國思想的正統。」參見牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 71。

以二位大家都是創造性轉化，各自有其理論的預設，一個以理，一個以心，故作者判定二者各自有其關懷與詮釋，皆是先秦孟子學的良性承繼與發展。

二、對於此書的評價與討論

以下提出六點來對此書進行商討：

（一）作者文中有言：

本文認為牟先生提出道德形上學的方向基本上是正確的，其強調良知可論證存有，基本上較接近孟子、象山與陽明以來的傳統；但是在二十世紀西方後現代潮流拒斥形上學與主體性哲學後，道德的形上學如何回應當代的挑戰即屬值得思考的議題。⁶⁴

要提醒的是，關於孟子學之如何詮釋，就如同漢宋之爭，見仁見智！如陽明、象山即不滿意朱子的詮釋方式；到了戴震，也有《孟子字義疏證》的寫成，戴震反對宋學，故對朱子與陽明的詮釋都不滿意，屬於一種乾嘉學派的漢學詮釋；又如日本江戶時期的古學派——伊藤仁齋(1627-1705)，近於漢學家重氣的詮釋，著有《語孟字義》，對於孟子學的判斷，亦不同於陸、王；而牟先生認為陸、王是正統。

作者本來是要判斷朱子與陸王學誰人近於孟子學，然作者卻先預取牟先生的見解。牟先生的看法是近於宋學，而遠於漢學；其認為朱子是「別子為宗」，而陸、王才是正宗。但牟先生的詮釋也是詮釋之一支，並非人人都接受。例如以勞先生對孟子的詮釋，認為先秦不言天，故無所謂的道德形上學。作者所言的「道德形上學」的意思是從牟先生而來，乃所謂的天道性命相通為一，天道、人道，主客觀都飽滿者為佳；陽明雖重主觀，但心即理，理即存有即活動，可直接下貫而為心，故是正宗；或是五峰戴山系主客觀飽滿，亦為正宗。至於朱子主張的性即理，心卻不即理，理存有而不活動；這種理只是但理，故牟先生判定朱子是「別子為宗」。

在本書中，《孟子》一書是被詮釋的對象，而作者卻先預取象山之立場，此則對朱子不公平，也對漢學家的孟子學詮釋，如戴震、焦循、伊藤仁齋等諸家不公平。因此建議作者，當詮釋孟子時盡量不去預設立場，並把視角拉大，如此的

⁶⁴ 黃信二：《孟子與象山心性學之詮釋意涵》，頁183-184。

評斷將會更佳。

（二）第三章中，作者曾如此評述象山學：

即其學問目標在使學者能從用中見體，從受蔽心中復心之體。⁶⁵

如象山言：「愚不肖者不及焉，則蔽於物欲而失其本心；賢者智者過之，則蔽於意見而失其本心。」⁶⁶此中「本心」二字語出《孟子》，意指本有、固有之惻隱、羞惡、辭讓等心，還需要擴充的工夫⁶⁷！如孟子談養夜氣，即不該只停留在惻隱之心的仁之端處，而是從這發端，擴充仁道而至於廣大。而作者以「復其心」來詮釋象山，容易讓人誤為如朱子的「學以復其初」，也許此處可以多作補充。

（三）第一章中，言道：

首先，孟子之心本具認知能力，所謂「心之官則思，思則得之，不思則不得也」，即以能思為學習基本條件，此亦符合孔子說：「學而不思則罔，思而不學則殆」的原則；亦同時說明了從《論語》開始，儒家工夫論除了上達式的體證仁之路外，亦不輕忽下學式的知性之路。⁶⁸

作者認為心有認知的能力，如孟子的「心之官則思」，如孔子的「學而不思則罔」，並由此論證，孟子的心能夠承繼孔子所言之心，故孟子可繼為孔子的正統。然而，需商榷的是，心之官能思，乃是儒家共法；如荀子亦言心，心官亦能辨、能思⁶⁹，則是否荀子亦能承於孔子而為正統？

（四）第一章中，亦言：

《論語》論「心」次數不多，至孟子開始大規模使用；此可謂孟學對孔學的創新所形成的特徵。「心」是一極度複雜的概念，如朱子即云：「若心之應物，則其輕重長短之難齊」。⁷⁰

作者全書的見解是：朱、陸於孟子的承繼皆有其轉化，而朱子的轉化多，象山對孟子心義則較能承繼。並引用牟先生的看法，認為因為象山的心即理，是即存有

⁶⁵ 同前註，頁 179。

⁶⁶ 陸九淵：〈與趙監〉，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980 年），卷 1，頁 9。

⁶⁷ 孟子言：「苟不充之，不足以事父母。」若學以復其初，如象山、朱子，則不擴充何以不能事父母呢？朱熹：《孟子集註》，頁 238。

⁶⁸ 黃信二：《孟子與象山心性學之詮釋意涵》，頁 35。

⁶⁹ 「今使塗之人伏術為學，專心一志，思索孰察。」《荀子·性惡》，見〔清〕王先謙：《荀子集解》（下）（北京：中華書局，2012 年），頁 443。荀子認為塗人亦可專心思索，心有思的功能。

⁷⁰ 黃信二：《孟子與象山心性學之詮釋意涵》，頁 29。

即活動，而能繼於孟子的本心義；而朱子言心是氣之靈，只能言性即理，而不能言心即理，存有而不活動，理不能下貫而為心，因此判定朱子為「別子為宗」，則象山較能承繼之。那麼，作者此段在談孟子的心，是否即不能立刻以朱子的註疏來做解說？因為依於前文，朱子既不能承於孟子，就不該以朱子來詮釋孟子心義，恐將不準、不相應。

又如同一章，作者又說：「簡言之，孔孟等儒家皆深知克服欲望屬極難之事，故從孔子言『克己復禮』。」⁷¹此處關於克己復禮的詮釋，亦是採取朱子的「勝過私欲」，然朱子若不能繼於孔、孟，常引朱子的詮釋以證成，似乎不恰當！朱子之詮釋，顯是在其理氣——存天理去人欲的系統下所做出的；雖然朱子非第一位如此詮釋者，然其說亦為顏元所駁斥。顏元批評朱子，若將克己的「己」釋為己私，則為仁由己的「己」，是否也該釋為己私呢⁷²？因此，若預取朱子之見來詮釋《論語》，此在漢學家、清代學者來看，將引發很多異議。

（五）第四章中，言道：

牟先生提倡道德的形上學，區分朱陸為橫攝與縱貫不同思路，目標亦在以當代的語言重新探索根源，分判朱陸道德基礎的強弱。⁷³

作者的主要精神是依於牟先生的分判，所謂的縱貫系統與橫攝系統。而學界對於朱子體系之釋說，則多有分歧。若以橫攝方式判朱子，朱子學是一種主客對列的認識論的講法，是一種知識、技術之層面，不同於陽明的心即理，或是牟先生的天道性命相通之說。然若以認識論的方式判攝朱子，則朱子地位被貶低，其實朱子亦談天道性命相通，如其註解《中庸》之「天命之謂性」，認為「命者，令也」，亦是說如同有一個上天在吩咐一般。雖然朱子只論及性即理，然是否不能是縱貫的體系呢？

吾人認為還是可以成為一種縱貫體系！理由在於朱子雖言性即理，不言心即理，然心具眾理，故心可以本具理。一旦以陽明的良知與朱子的心比較，吾人認為，要以朱子的心與性之相加（本心），才可合於陽明的良知，若光以朱子的氣心對比陽明的良知是不公平的。故朱子常順著孟子原文談本心，此本心的意思，可以從《大學》中朱子對「明德」的訓解，以及對《孟子·盡其心者章》的詮釋

⁷¹ 同前註，頁 61。

⁷² 方以智：「皆備之我，即無我之我；克己之己，即由己之己。」參見方以智：《東西均》（北京：中華書局，2001 年），頁 92。可見方以智看出克己之己，與由己之己，兩者的詮釋相對而不同，但他是一種合會方式，故把該去之己與主體之己合會之。

⁷³ 黃信二：《孟子與象山心性學之詮釋意涵》，頁 225。

中看出：心既具衆理而應萬事，這時的心，不該只是氣，而是氣與氣之所以然的理相加，心與性之加總，才是朱子的本心義！在《四書章句集註》中，朱子使用本心二字，亦出現相當多次。故吾人認為朱子「性即理」之說，此性理還是內在、本具於心，心性與天道因此可以相通。若如此，則朱子學亦有其縱貫義。

（六）在第六章中，言道：

本文認為告子「義外在說」的合理性，很可能存在以下幾種模式中：一是如柏拉圖想法，將告子「義」視為不屬於行動主體者，而屬於外在的實在界；且此實在界不是人造的、不是唯心的，而是真實的存在，外在於人的思考且較人的思考更為真實。⁷⁴

作者視告子的義外，為客觀的外在標準，也許合於告子的本義，但這種客觀的標準，卻不見得要比配於柏拉圖的見解，因為在柏拉圖而言，真正的客觀標準在於對象理型，在於觀念界，不在此岸。因此若必定要拿柏拉圖來做比配，可能還需多做說明。

以上，提出幾點個人淺見。整體來說，作者所做之嘗試與努力，是值得肯定的，且作者所設定的寫作目標，亦大致都能達到，並充分討論與證成。吾人非常樂於推薦此書。

⁷⁴ 同前註，頁 274-275。

