

## 由周敦頤論「誠」看宋明理學 詮釋先秦儒學的蘊義暨其所開展的新氣象

劉振維

朝陽科技大學通識教育中心副教授

### 摘 要

宋明理學乃是承續先秦儒學的。然而，理學提出的許多概念和思維方式與先秦儒學是有所區別的，周敦頤(1017-1073)論「誠」便是一個顯著的例子。先秦儒學論「誠」，均是指真實無妄之意，無論是孟子抑或是《中庸》，「誠者，天之道也」，「誠」只是用來形容天道的一個側面，並非等同；「誠之者，人之道也」，實現如天道般的真實無妄，亦只是實踐人道的一個側面，亦非等同。但到了周敦頤，其藉《易傳》的乾坤思維加以引申，認定整個宇宙本身已然就是真實無妄的「誠」，同時賦予「純粹至善」的價值蘊義。既然人是宇宙中的一分子，故其原初面貌亦是真實無妄的。但人會產生「邪暗」之心，即處於「幾」狀態中會產生善惡之別，故人的一切努力，無論是「主靜」抑或是「無欲」，均是以回復到真實無妄的狀態為標宗。所以，濂溪學思的宗旨在於「存誠」。周敦頤如是的詮解，開創出與先秦儒學不一樣的氣象。統言之，理學自周敦頤起，注視到宇宙的安排與定位，並對人心人性於此定位中找尋安頓之所。先秦儒學則專注於人間世事如何實踐的議題。但《易傳》是較為特殊的，其藉由乾坤概念指出宇宙之定位，並隱含提出人心人性的安頓處，因此理學家常發揮《易傳》作為論述佐據。是以從周敦頤論「誠」的內蘊，我們便能見及理學不同於先秦儒學而開展出的新理論以及所引出的新氣象。本文區分三部分立論，一論周敦頤之「誠」的蘊義，二論先秦儒家「誠」字的意義，三，由之探討理學呈顯出的新開展與新氣象。最後作一結論。

**關鍵辭：**誠、周敦頤（濂溪）、理學、先秦儒學、《中庸》

---

\* 本文於 2011.02.20.收稿，05.15.外審通過，05.30.修訂後刊登。

## 緒 論

眾所周知，宋明理學（道學）以自承孔孟道統自居（孔子，551-479 B.C.；孟子，372-289 B.C.），並且融匯了佛、道哲學，形成具有思辯特質的一個新興哲學，時人有「新儒學」(Neo-Confucianism)之稱<sup>1</sup>。就外緣面談論學術彼此交流、以及相互影響之問題而言，譬如理學吸收佛、道的哪些部分，又如其以《易傳》、「四書」作為承續孔孟道統的典籍等<sup>2</sup>，時人論述甚多，皆可參究。然就學術轉化的內緣面言，時人論述恐怕仍有精進的空間。例如理學所論述的「仁」與孔孟之「仁」的意義差距頗大（理學之「仁」是人之本體義，孔孟之「仁」則強調實踐義）；理學「人性本善」的陳述，是建基孟子「性善」說之上而加以創造與詮釋的（「性本善」指人性原本是善，「性善」僅規定人性是善）；陸象山(1139-1193)所突顯「本心」的概念，是藉由《孟子·告子上》「一簞食，一豆羹」所言之「此謂失其本心」（心動變化過程的原初狀態）而加以發揮的；又如理學認為「天」與「命」等同<sup>3</sup>，此與孟子言「莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也」（《孟子·萬章上》）區分「天」與「命」的蘊義完全不類；諸此等等。可是睽諸時人論述，對於上述問題並未加以細分，以致於無法完全朗現宋明理學之「新」與先秦儒學之特色，以顯兩者之間義理的發展及其延續的脈絡，甚為可惜！

大體而言，儒學發展是依著天人之間的關係進行辯證的。春秋之前，從既

---

\* 本文曾發表於華梵大學哲學系主辦之「第十三屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會：德行與知識」(The 13<sup>th</sup> Symposium on Confucianism & Buddhism Communication and Philosophy of Culture (CBC 2010))，2010.03.27-28，臺北，論文集 229-258。

<sup>1</sup> 「新儒學」一語，為英文 Neo-Confucianism 的譯名，乃西方學者對宋明理學的稱呼。牟宗三(1909-1995)言：「宋明心性之學、西方學者一般亦稱之為『新儒學』(Neo-Confucianism)。中國以前並無此名。」見《心體與性體》（臺北：正中書局，1970），第1冊，頁11。

<sup>2</sup> 本文有關《周易》文本，依孔穎達(574-648)疏《周易正義》（臺北：藍燈文化事業公司／依阮元刻《十三經注疏》，重刊宋本周易注疏附校勘記）為據。「四書」文本，依據朱熹(1130-1200)《四書章句集注》，收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社／合肥：安徽教育出版社，2002），第6冊。不另列注，以省篇幅。

<sup>3</sup> 例如：「莊仲問：『莫之致而至者，命也。』（朱子）曰：『命有兩般：「得之不得曰有命」，自是一樣；「天命之謂性」，又自是一樣。雖是兩樣，卻只是一箇命。』文蔚問：『「得之不得曰有命」，是所賦之分；「天命之謂性」，是所賦之理。』曰：『固是。天便如君，命便如命令，性便如職事條貫。……天之命人，有命之以厚薄脩短，有命之以清濁偏正，無非是命。……』」（文蔚）見黎靖德編，《朱子語類》，卷58，頁1855；收於《朱子全書》，第14-18冊。故朱熹弟子陳淳(1159-1223)云：「『莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。』……命是天命，因人形之而後見。故吉凶禍福自天來，到於人然後為命。」見《北溪字義》（臺北：世界書局，1991），卷上，「命」門，頁六右一左。

有典籍如《尚書》、《詩經》、《春秋》等均顯示先人對於「天」的崇敬與信仰，並認定人間一切美好制度皆為天之所降，「天」是公平正義的裁判者等。先秦儒學的開展，對於「天」之認定依然（荀子（約 313-238 B.C.）依然如是認定<sup>4</sup>），在理論上所突顯地是強調人為的努力，例如王道制度的建立、人倫事理的實踐、對人所具之能力的肯認等，以不辜負「天」意並展現出為人之道，故先秦儒學均十分強調「士」、「君子」、「成人」等概念，「人之所以為人」（人用什麼方式成就出「人」的內蘊）的論述是其探究的主軸。千餘年後，理學在道德淪喪無以復加的五代之後興起<sup>5</sup>，所展開的論述雖是以先秦孔孟學思為依據，但其試圖證明上天降賦予人這一實體的具體內容（例如人性天賦，其質為善），將天人關係緊密定位在同一種類之中（實延續了漢儒董仲舒(179-104 B.C.)式的論式），因此，天人不二、天人合一、天人一本的論述得以滿全。本文所欲探討的周敦頤（濂溪先生，1017-1073）之「誠」，即可具體而微見作為先秦儒學轉化為宋明理學之儒學史上微妙的轉變。

被稱為孔孟而後，「闡發心性義理之精微」，身具「破暗」之功的周敦頤<sup>6</sup>，其論述「誠」的蘊義，與先秦儒學所揭示之「誠」，二者之間實有新創造與新詮釋的內容。事實上，周敦頤在北宋時期的影響並不大，爾後因為朱熹的推崇而成為理學開山的第一人<sup>7</sup>。從理論的創造性言，朱熹推崇濂溪並無過譽之處。大體言之，先秦儒學專注於人間世事如何實踐的議題。但《易傳》是較為特殊的，其藉由乾坤概念指出宇宙之定位，並隱含提出人心人性的安頓處。理學自周敦頤起，即注視到宇宙的安排與定位的問題，並對人心人性於此定位中找尋安頓之所。因此，理學家常引《易傳》作為論述佐據。因此，從周敦頤論「誠」的內蘊，我們便能見及理學開展出的新理論以及所引出的新氣象。本文區分三部分立論，一論周敦頤之「誠」的蘊義，二論先秦儒家「誠」字的意義，三，由之探討理學呈顯出的新開展與新氣象。最後作一結論。

<sup>4</sup> 論者多謂荀子之「天」是指外在的客觀世界，稱為「自然之天」。然考《荀子》文本意旨，「天」是有意志的，只是人事為善為惡是人之自理，與天無關，故云「天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶」（〈天論〉）。《荀子》文本，依收於 1930 年代上海世界書局影印《諸子集成》（上海：上海書店，1986）中第 2 冊王先謙(1842-1917)的《荀子集解》。

<sup>5</sup> 歐陽修(1007-1072)於《新五代史》的「序」中，「嗚呼」不斷，即是哀歎道德淪喪，無以復加。此據北京中華書局於 1997 年版的《二十四史》，《新五代史》收於第 13 冊。

<sup>6</sup> 黃百家(1643-1709)按語，《宋元學案》，卷 11「濂溪學案上」；收於沈善洪主編，《黃宗義全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005），第 3 冊，頁 589。《宋元學案》收於《黃宗義全集》第 3-6 冊。

<sup>7</sup> 例如朱熹於《伊洛淵源錄》、《近思錄》中，均舉濂溪為理學第一人。收於《朱子全書》第 13 冊。本文所據濂溪文本為清胡寶瑔(1694-1763)編纂，《周子全書》（臺北：武陵出版社，1990）。

## 一、周敦頤論「誠」

周敦頤遺留的著作不多，今僅存《太極圖說》、《通書》以及一些雜文<sup>8</sup>。關於「誠」字，《太極圖說》並未提及，但《通書》顯然是以「誠」作為論述主軸的。《通書》計四十章，前四章闡述「誠」的意義（〈誠上第一〉、〈誠下第二〉、〈誠幾德第三〉、〈聖第四〉），另〈思第九〉、〈乾損益動第三十一〉、〈家人睽復无妄第三十二〉以及〈擬議第三十五〉等亦論及，總計誠字出現二十次。

周敦頤論「誠」，云「無妄則誠矣」（〈家人睽復无妄第三十二〉），意指真實無妄。然而濂溪認為「誠」是宇宙變化本身，就是「天之道」，「天」運行的軌跡等同於「誠」；此顯與孟子、《中庸》的思維有別（詳見後述）。此外，濂溪藉對《易傳》的詮釋，賦「誠」予一「純粹至善」的價值性描述；易言之，「天」運行的軌跡抑或是宇宙變化本身，即是純粹至善的。那麼，人作為宇宙中的一分子，是以人之本身亦當是純粹至善的。由是觀之，濂溪認定純粹至善是宇宙變化的本貌，也是其目的。對人言，「誠」既然是宇宙既存的事實，也是人存在的事實，那麼人的努力就得保持在「誠」的狀態之中，如此「則無事矣」。正是基於此，濂溪強調「主靜」、「無欲」的修養工夫；此即是濂溪認為人為學修道的目的。

### （一）濂溪論「誠」的意義

#### 1. 「誠」之源暨其特性

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

濂溪引《易傳·彖傳》立義，指出「誠」是作為聖人的根本。「乾元」是萬物所以資為始的，這是「誠」的本源<sup>9</sup>。他認為宇宙變化之初，「誠」便同時產

<sup>8</sup> 據梁紹輝的統計，《太極圖說》249字、《太極圖》標注24字，《通書》2,832字，其他詩文、書簡、題記3,143字，共6,248字。見《周敦頤評傳》（南京：南京大學出版社，1994），頁59。

<sup>9</sup> 「元」即大始，乾之屬性。「大哉乾元，萬物資始，乃統天」，乾元為萬物所憑藉而肇始，統領天

生了<sup>10</sup>。「乾道變化，各正性命」，意指乾道（天道）生育化成萬物，萬物各以其類（正）而有其質性與命定。在宇宙變化完成後，「誠」也就已然確立。宇宙變化的程序與過程，濂溪予以「純粹至善」的價值評斷<sup>11</sup>。復引《繫辭傳》解說，以宇宙變化本身是「一陰一陽」之道，承續此道而發揚者是「善」（人承天道而行），每一事物成為每一事物（成之）是其事物之「性」（質性）（天道成就萬物），作為其對「誠」字意義的佐證。再引「乾卦」四德「元、亨、利、貞」說明整個宇宙變化的運動特性<sup>12</sup>，皆可與「誠」相通。「元亨」是「誠」的流通（通），因事物發展之初本身即是純粹至善，故彷彿「誠」的流布。「利貞」是「誠」的實踐（復），因事物化育完成必然分殊天道之至善，故彷彿是「誠」的實踐。最後贊美「易」，認為是「性命之源」，即「乾道變化，各正性命」，即是認定宇宙變化本身，萬物在此過程中具某些先天特質與限定。綜合觀之，濂溪對整個宇宙變化賦予了新的蘊義，亦即「純粹至善」的價值賦予，這就就是「誠」。

## 2. 「誠」為一切人倫道德的依據

宇宙變化本身既然就是「誠」，人是宇宙中之一分子，故人先天亦承受著「乾道變化」而具「誠」之特性。所以說「誠者，聖人之本」。「本」指樹之根，意義是指起始<sup>13</sup>。然濂溪此處之「本」還兼具本有之意。換句話說，「誠」是成就聖人的初始，但「誠」同時也是聖人的本領。基於如是意義，朱熹曾言：「誠者，至實而無妄之謂。天所賦物所受之正理也，人皆有之。聖人之所以聖者無他焉，以其獨能全此而已。」<sup>14</sup>「全此」的方向與思維，即如撥雲見月，是為本領工夫。朱熹以為，人先天具天所賦之正理，此即是「誠」；聖人之所以成為聖人，並無他因，只是「全此」之「誠」而已。若以《莊子》對儒學概

道運行。

<sup>10</sup> 《太極圖說》：「無極而太極，陰陽而五行，化生萬物。」《通書·理性命第二十二》：「二氣五行，化生萬物。五殊二實，二本則一。是萬為一，一實萬分。萬一各正，小大有定。」均是描繪陰陽二氣與水火木金土五行的關係，由之解釋宇宙變化與萬物生成。

<sup>11</sup> 「純粹」，語出「乾卦」《文言傳》「大哉乾乎，剛建中正，純粹精也」。絲無疵類謂純，米無糠粃謂粹，即無瑕疵而言。「至善」出於《大學》。

<sup>12</sup> 「元」為大、為始，引申為善長。「亨」，為通，引申為嘉會。「利」，為美利，引申為義和。「貞」，為正，引申為幹事。

<sup>13</sup> 如《論語》「孝弟也者，其為人之本歟」、《大學》「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」。

<sup>14</sup> 朱熹，《通書注》；據《周子全書》，卷7，頁116。另收於《朱子全書》，第13冊。朱熹稱此為「本領」，《朱子語類》：「問『誠者，聖人之本』。曰：『此言本領之本。聖人所以聖者，誠而已。』」卷94，頁3144。

括為「內聖外王之道」(〈天下〉)而言，濂溪無疑開啓了理學走向了「內聖」的途徑。最明顯的證據在「誠」是一切道德的依據。濂溪說：

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

所謂「聖」，就只是「誠」的狀態。一切道德原則如五常（仁義禮智信）、以及一切行爲（百行，如孝弟忠信等具體的規範），都是依據「誠」而展開的。濂溪認為，人在靜謐之際，似無所謂「誠」的狀態，但一旦運動便即呈顯；就靜時言是「至正」，就動時言則「明達」。至於諸般德行與德性如何產生，濂溪顯然未予指明。在《太極圖說》中僅指出「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉」；《通書·道第六》亦僅言「聖人之道，仁義中正而已矣」而已。因此，所謂德行與德性顯是人們後天創造，而最初乃是由聖人制定的。濂溪於《太極圖說》主張「主靜」以「立人極」，《通書》此處明言「靜無而動有，至正而明達」，人處於「靜」時為「至正」，所以濂溪在二書中的主張是一致的，並已然指出人爲的努力在「主靜」，也就是戮力保持於「誠」的狀態之中。

承上所述，宇宙變化及其過程本身就是真實無妄，對此狀態，濂溪稱為「誠」。既然宇宙特性是「誠」，在生成變化的過程中也一直含具此特性，是以人亦當含具此特性不失才是。正是理論陳述上的必然，由之推諸人倫社會道德，若不以真實無妄之「誠」作為根本，濂溪認為即是虛偽不實。但是，在現實人間社會的實踐層面上，人們卻往往無法常保於真實無妄之狀態，其中原因濂溪認為是「邪暗」（即私心雜念）之生所致。對於如是事實，倘若可加以抑制、去除此邪暗，便能回到「誠」之狀態，也就不會有任何事情加以擾動。道理雖然簡易，但做起來卻不甚簡單，不過只要有堅決果斷之毅力與明確的堅守<sup>15</sup>，也就沒什麼困難可以阻礙。此說與《中庸》「誠之者，擇善而固執之者也」頗有異曲同工之妙。濂溪最後引了《論語·顏淵》「克己復禮」作結，以之是孔子揭示的訓教。於此，濂溪將「克己復禮」之「克」字作克制解，此開啓了理學「天理」、「人欲」辯證的先聲<sup>16</sup>。但問題是，宇宙本身是誠實無妄、純

<sup>15</sup> 「果而確」，蒙卦〈大象〉「先王以果行育德」，《繫辭傳下》「夫乾確然示人易矣」。

<sup>16</sup> 從濂溪的用法觀之，此是引用揚雄(53 B.C.-18 A.D.)提出「勝己之私」的見解。揚雄說見《法言》，

粹至善，作為宇宙一分子之人亦當如是，何以人又會產生邪暗之心，使之蔽塞？對此，濂溪以《易傳》為證，提出「幾」的概念加以說明。

### 3. 「誠無為，幾善惡」

對於人會產生「邪暗」之私心雜念，濂溪提出「幾」的概念加以解說：

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

「誠，無為」，指處於「誠」之狀態，在實際踐履中則彷彿沒有作為。「幾，善惡」，處於「幾」之發動中<sup>17</sup>，便有善惡之分。也就是說，處於「誠」之狀態是「無為」的，處於「幾」的隱動必會產生善惡。就善的一面言，是愛宜理通守與仁義禮智信的德行與德性。「性」、「安」與「復」、「執」是作動詞狀態之名詞，指性於德、安於德，稱為「聖」（「誠之通」）；履行德、固守德，稱為「賢」（「誠之復」）。是指無論處於「誠」的狀態，抑或是處於「幾」之隱動而固守於善的方向，皆指出「誠」的狀態是人生踐履的目標。「誠，五常之本，百行之原」，一切人倫皆是依據真實無妄（誠）而訂定。所以，人處於「幾」之隱動中，行為舉止當規範於善的軌道之中。聖人已然將「誠」貞定為「性」，並安處其中；但賢人則須努力回復並固執掌握方能處於「誠」之狀態。濂溪認為，以「誠」之態度發動是隱微而無法見及，但卻充滿一切處事之間而有不可窮盡的功效，此稱為「神」。「神」指依「誠」之狀態發動的功效而言。對於「幾」，濂溪界說為「動而未形有無之閒者」，限定於人心將動不動之際，但尚未展現於外的意識狀態，故朱注「動於人心之微」<sup>18</sup>。濂溪認為，「神」是指依「誠」而產生的功效，其界說為「動而不動，靜而不靜」。對此，《通書》〈聖第四〉作了進一步地闡釋。

〈問神第五〉，頁15；收於《諸子集成》，第7冊。朱熹在《通書注》云：「克去己私，復由天理。」《周子全書》，卷7，頁125。

<sup>17</sup> 朱注「動之微」，見《周子全書》，卷7，頁126。

<sup>18</sup> 《周子全書》，卷7，頁126。

#### 4. 「誠、神、幾」

濂溪在〈聖第四〉提出「誠」、「神」、「幾」的意義，並界定他們之間的關係：

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

濂溪認為，處於「誠」的狀態必是「無爲」的，所以看起來是「寂然不動」的。與外物感應而通達的，這樣的神妙稱為「神」。從「寂然不動」到「感而遂通」之間，似動卻未形的有無之間（動而未形、有無之間）即是「幾」。若能常處於「誠」使之精粹則必能明達，「神」感應恰當則必然神妙，「幾」爲隱微發動處是爲「幽」。濂溪認為，明白「誠」、「神」、「幾」並踐履之，就是「聖人」<sup>19</sup>。「誠」是人原初的狀態，聖人僅守於此故「靜」，因此得以「定之以中正仁義」，所以說「誠，五常之本，百行之原也」。如此可以推知，人間一切德行與德性是一種「精」、「明」的實踐，也就是「感而遂通」之「神」。「幾」是「誠」、「神」之間的過程<sup>20</sup>。只是造成「幾」的原因，濂溪彷彿認定乃是事實，如同人心會產生「邪暗」之因也未曾提及一般，故使理論陳述有些缺憾<sup>21</sup>。

#### 5. 小結

總結上述討論，濂溪論「誠」當是描繪宇宙變化的一種價值賦予，抑或是說即是宇宙本體，其目的在指出人作為宇宙中之一分子，已然內具同樣價值。

「純粹至善」是一極致的狀態描繪，落實於人亦希望是如是的狀態——真實無妄的純粹至善；此是整個宇宙的目的。職是之故，人的一切修養工夫，均是以回復到如是狀態為標的。人處於「誠」的狀態，是無為的、寂然不動的、靜無的，所以濂溪提出「主靜」一說。唯因人處於「幾」時，若無法常保於「誠」

<sup>19</sup> 《繫辭傳上》言：「易，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能於此。」指著卦本是無心之物，故為無思慮、無人之作為，不用時寂然不動，然人著占卜吉凶時，便能感應觸動而通曉天下事故。所以不是「至神」之人誰能知曉此理？濂溪是依《繫辭傳》這段話加以闡釋的。

<sup>20</sup> 王夫之(1619-1692)云：「誠斯幾，誠幾斯神。『誠無為』，言無為之有誠也；『幾善惡』，言當于幾而審善惡也。無為而誠不息，幾動而善惡必審。立于無窮，應于未著，不疾而速，不行而至矣，神也。」見《思問錄》，「內篇」；收於《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1982-1990），第12冊，頁403。

<sup>21</sup> 這點，參見勞思光說明，見《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1988），（三），頁113-4。



的狀態，即可能產生不好的行為，所以又提出「慎動」一說。因此，人若能回返「誠」的狀態，天人即能合而為一。劉宗周（戡山先生，1578-1645）即言：「濂溪為後世儒者鼻祖，通書一編，將中庸道理又翻新譜，直是勺水不漏。第一篇言誠，言聖人分上事。句句言天之道也，卻句句指聖人身上家當。繼善成性，即是元亨利貞，本非天人之別。」<sup>22</sup> 也就是說，濂溪論「誠」體現了天道與人道的統一，人先天的原始狀態與天道運行一樣，都是真實無妄之「誠」。值得注意的是，此處言「將中庸道理又翻新譜」，除認定濂溪基於《中庸》之上立論外，其中亦有新義，所以說「又翻新譜」。實則，濂溪論「誠」與《中庸》之見，二者論述是頗有差距的。

## （二）人的努力

如前所述，整個宇宙變化運行是純粹至善的，是真實無妄之「誠」，人作為宇宙其中的一分子，其原始狀態亦當如是。然濂溪認為人有「邪暗」的人欲之私，使得真實無妄的狀態產生蔽塞，人的努力就在去除蔽塞，以恢復原始真實無妄的狀態。前已提及「性焉、安焉之謂聖；復焉、執焉之謂賢」的意義，其中仍有二義值得提出探討，方能呈顯濂溪所主張的人為努力。第一、所謂「性」是貞定而得的，並非本然至善。第二，對人而言，賢、聖是學習來的，並非先天已具。由是可知，去除「邪暗」蔽塞，乃在後天的學習與貞定。

### 1. 人之性

性者，剛柔、善惡，中而已矣。……剛善，為義，為直，為斷，為嚴毅，為幹固；惡，為猛，為隘，為強梁。柔善，為慈，為順，為巽；惡，為懦弱，為無斷，為邪佞。惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。故聖人立教，俾人自易其惡，自至其中而止矣。（〈師第七〉）

濂溪認為，人之性有剛柔、善惡之別，無論是「剛善」（為直、為義、為斷、為嚴毅、為幹固）、「剛惡」（為猛、為隘、為強梁），抑或是「柔善」（為慈、為順、為巽）、「柔惡」（為懦弱、為無斷、為邪佞），最重要是表現出來要「中」。「中」是中節之義，此取《中庸》「發而皆中節」義，也就是「致中和」<sup>23</sup>。《通

<sup>22</sup> 《宋元學案》，卷11「濂溪學案上」，頁590。

<sup>23</sup> 朱熹《通書注》云「然其以和為中，與中庸不合」；《周子全書》，卷8，頁141。實未明濂溪此處所用之「中」乃「中節」之義故。時人認為，濂溪所舉之「中」為一「至善」的概念，如陳榮捷(1901-1994)，

書·理性命第二十二》言「剛善剛惡，柔亦如之，中焉止矣」是爲注腳。由是觀之，濂溪所以爲的人之性並非先天本善<sup>24</sup>，而是後天界定加以貞定的。因此，教師職責在「俾人自易其惡，自至其中而止矣」(〈師第七〉)，也就是使人明白善惡，而能自己主動改正惡習，達到中和爲止<sup>25</sup>。

實則，既然所有德行與德性均是依據「誠」而訂定，故無所謂先天德性問題。對於「德」，濂溪已言「德：愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信」，人的努力是「性焉、安焉」、「復焉、執焉」，因此即使濂溪認爲人性先天，亦不具任何內容，性之內容是人立於「誠」狀態之上而踐履出來的。就濂溪論點觀之，即使在《太極圖說》中，亦僅言「惟人也，得其秀而最靈。形既生矣，神發至矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義而主靜(無欲故靜)，立人極焉」，所謂人倫事理的道德是於五性感動後聖人訂定而創造的，很難說成其是先天即具。附帶一提是，濂溪藉「乾道變化，各正性命」之言，其僅在說明天地間萬事萬物在宇宙變化過程中各自具有先天本具的質性與限制，如馬吃草但不會飛、鷹吃鼠但不會游泳等。如是宇宙本身是真實無妄的，所以稱爲「誠」。故斷不能以之認爲「誠」爲人性。若以「誠」爲人性，那麼宇宙間萬事萬物也都具有人性了，此則不能想像。因此，對於視「誠」爲人性的論述，我們必須保留<sup>26</sup>。

---

見《中國哲學文獻選編》(臺北：巨流圖書公司，1993)，頁588。勞思光亦以「中」爲最高標準，故對「中也者，和也」無法釋解：「此語正表示周氏雖借用『中庸』，而實不甚尊重『中庸』之說，亦未深究『中』與『和』二詞之分別。朱熹亦知其『與中庸不合』，但避而不論而已。」《新編中國哲學史》，(三)，頁119。朱熹注解「四書」，以天理人欲、理氣不離不雜的理學觀點詮釋，許多地方自然與原「四書」不合。

<sup>24</sup> 馮友蘭(1895-1990)言：「人爲萬物之靈，稟太極之理，具五行之性。太極之理，爲『純粹至善』，故人之性亦本來是善。」《中國哲學史》(臺北：臺灣商務印書館，1993)，頁826。陳榮捷言：「周子贊成傳統儒家立場，即人性本善。」《中國哲學文獻選編》，頁586。所論恐誤。

<sup>25</sup> 〈師第七〉中所提之「中」，乃爲《中庸》「發而皆中節」之「中」，所以說：「惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。」因此，「聖人之道，俾人自易其惡，自至其中而止矣」之「中」，乃指人自易其惡皆能中節符合道德規範之謂。梁紹輝言：「在周敦頤《通書·師》一章中先後出現的若干『中』字，都是指教育的目的和方法，並非指品性和修養。教育的目的不僅要『自易其惡』，而且更要使之『自至其中』。」《周敦頤評傳》，頁336。

<sup>26</sup> 馮友蘭說：「人之性亦本來是善。此人性之本然，即所謂誠。」「誠爲人性之本然。」見《中國哲學史》，頁826、829。陳來加以解說：「《通書》一方面認爲誠爲人的本性，純粹至善，根源於宇宙的乾健本性，另一方面又以剛柔等氣的特性作爲性的規定，兩個方面不完全一致。」見《宋明理學》(瀋陽：遼寧教育出版社，1991)，頁56。必須指出，以「誠」形容整個宇宙，並賦予純粹至善的評價，乃是對原始狀態的形容，當未涉及人之本性問題，故以「誠」作爲人之本性是有疑義的。職是之故，濂溪以剛柔之氣的性質作爲人性的規定，在其陳述人性處當無「不完全一致」的質疑。勞思光言：「周氏所說之『性』，並非『主體性』或『自覺性』，而是『才性』；亦即指各個別生命在具體存在時之特殊內容講，並非普遍意義之『本性』。『通書』論及『性』時，立場亦同。」《新編中國哲學史》，(三)，頁115。

## 2. 學作聖賢

濂溪於〈志學第十〉曾言：「聖希天，賢希聖，士希賢。伊尹、顏淵大賢也。伊尹恥其君不為堯舜，一夫不得其所若撻於市；顏淵不遷怒，不貳過，三月不違仁。志伊尹之志，學顏子之學，過則聖，及則賢，不及則亦不失於令名。」此意旨在言：人格不斷提升是為學標的，濂溪以伊尹輔國之志與顏回(521-481 B.C.)好學不倦為標準<sup>27</sup>，超過了他們的行舉便是聖人，達到他們的水準即為賢人，即使不及亦不致於使自身名譽有所損傷。濂溪認為，「天地間至尊者道、至貴者德而已矣」，但「至難得者人，人而至難得者，道德有於身而已矣」(〈師友上第二十四〉)，指人如何成為一個有道德修養的人是最艱難的。所以人的努力在成就道德，「道義者，身有之則貴且尊」(〈師友下第二十五〉)。如前所述，道德是聖人訂定，所以學為聖人是人為努力的標的，其工夫有內外之別。外以師友相輔，內以專心一致之「一」與思慮之「思」為要。

### (1) 師友相輔

對於學作聖賢的方法，濂溪認為「求人至難得者有於身，非師友則不可得也已」(〈師友上第二十四〉)。人要具備道德修養是最為艱難，而此若無師友是沒法辦到的。濂溪說：「人生而蒙，長無師友則愚，是道義由師友有之，而得貴且尊，其義不亦重乎？其聚不亦樂乎？」(〈師友下第二十五〉)人初生蒙昧，長大若無師友教導亦會成為愚蠢無知。道義是師友教導之後方才擁有，擁有道義便顯得尊貴，所以師友的意義十分重大，師友相聚特別快樂。

濂溪認為，人皆會犯錯，所以不認為有所謂的天生聖人。其云：「孰無過，焉知其不能改？改，則為君子矣。不改為惡，惡者天惡之。彼豈無畏耶？烏知其不能改！」(〈愛敬第十五〉)人多多少少均會犯過。有過，改了即為君子，不改便為罪惡，連上天都會厭惡。子路(542-480 B.C.)聞過必喜，所以令名永為留傳。現在人有過錯，不喜他人規勸，「如護疾而忌醫，寧滅其身而無悟也」(〈過第二十六〉)，誠為可嘆！總之，人是不斷學習成長，主亦在「自易其惡」、「自至其中」而已。然則，此需師友的惕勵與扶持。

### (2) 專心一致之「一」

學作聖賢的內在方法，濂溪提出「一為要」的工夫，所謂「一」即專心一致，沒有任何雜念，故為「無欲」。他說：「聖可學乎？曰：可。曰：有要乎？」

<sup>27</sup> 另可參《通書》之〈顏子第二十三〉、〈聖蘊第二十九〉。

曰：有。請問焉。曰：一爲要。一者無欲也，無欲則靜虛、動直，靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣乎！」（〈聖學第二十〉）《太極圖說》言「無欲故靜」，此言「無欲則靜虛、動直」，多了描繪擾動之處。「無欲」指無私心雜念。人作到「一」即是「無欲」，則能「靜虛」。「靜虛」指保持於寂然不動、無爲的真實無妄狀態，其心自能明善（明），明善自能通達（通）。心一動（幾），應努力保持於正直路徑，那麼處事必然公正（公），公正即能周遍眾人（溥）。能做到「明通公溥」，便近於「聖」。此皆是從人心是否專一開始，所以說「一爲要」。

然而，人之過起於「幾」之隱動之間，濂溪亦認爲人心必然隱動，爲莫之可禦的現象，因此在波動的過程中，濂溪強調「慎動」：「動而正曰道，用而和曰德。匪仁，匪義，匪禮，匪智，匪信，悉邪矣。邪動，辱也；甚焉，害也。故君子慎動。」（〈慎動第五〉）若心隱微而動並處於善，稱爲「道」；運用之而能和諧，稱爲「德」。朱熹稱此爲「理」<sup>28</sup>。不屬於仁義禮智信的均是邪惡之事。若邪惡一發動，便會污辱及身；更甚者會受害。所以說「君子慎動」。

考《通書》通義，「慎動」原則在「公」，聖人之道即此。濂溪說：「聖人之道，至公而已矣。或曰何謂也。曰天地至公而止矣！」（〈公第三十七〉）聖人至公，亦只是法效天地而已。「公」首在於對己，濂溪說：「公於己者公於人，未有不公於己而能公於人。明不至則生疑，明無疑也。謂能疑爲明，何啻千里？」（〈公明第二十一〉）因此，在人爲的努力與社會實踐中，濂溪強調就是一個「公」字，並且是「公於己」，能明乎此即可無疑。易言之，「公」亦不過是「誠」的如實呈顯。考濂溪治獄斷案，即依之身體力行<sup>29</sup>。

### （3）思慮之「思」

除專心一致之「一爲要」的工夫外，濂溪又提到「思」。其云：「洪範曰：『思曰睿，睿作聖。』無思本也，思通用也，幾動於彼，誠動於此，無思而無不通爲聖人。不思則不能通微，不睿則不能無不通，是則無不通生於通微，通微生於思。故思者，聖功之本而吉凶之幾也。易曰：『君子見幾而作，不俟終

<sup>28</sup> 朱熹云：「通書云『動而正曰道，用而和曰德』，先生曰：正是理。雖動而得其正理便是道，若動而不正則不是道。和亦只是順理。用而和順，便是得此理於身，若用而不和順，則此理不得於身。故下云『匪仁、匪義、匪禮、匪智、匪信，悉邪矣』，只是此理，故又云『君子慎動』。」見《周子全書》，卷8，頁138。此實出於《朱子語類》，卷95，頁3186。

<sup>29</sup> 見度正(1166-1235)《濂溪先生年譜》，仁宗「慶曆元年辛巳」、「五年乙酉」、「至和元年甲午」、神宗熙寧「四年辛亥」等條；見《周子全書》，卷20，頁386、387、388、394。

日。』又曰：『知幾其神乎！』(《思第九》)此以《尚書·洪範》的「思曰睿，睿作聖」為據，認為「思」是聖之工夫。「思」，濂溪界定為「思通」，乃人為之用。至於「無思」，濂溪認為是為人的根本。一般人，因心之隱動，使原本真實無妄的「誠」之狀態因而擾動；聖人則是達到無思又無不通的狀態。也就是說，若不思便無法通達明白幾微之處，不睿智地理解幾微之處就無法無所不通。所以「思」不但是成聖根源，亦是吉凶徵兆的先機<sup>30</sup>。濂溪引《繫辭傳下》為據，君子一見幾兆(人心的隱微動靜之間)即立刻行動，絲毫不等一日；並指出，知曉幾微之兆的，那就是神妙的功效<sup>31</sup>。然濂溪提出「無思而無不通為聖人」，與「思一睿一聖」的次序有所相衝突，因成聖必以思之睿為條件，故濂溪所言之「無思」，當非無須思索義，而是如朱熹所言「無思而無不通是聖人，必思而後無不通是睿」、「聖人……只是才思便通，不待大故地思索耳」<sup>32</sup>，乃是對事思之而「不待大故地思索」的。

### 3. 小結

從以上的討論，我們可得到這樣的結論：濂溪認為人的一切努力與修養工夫，無論是主靜立人極，抑或是聖人定之的中正仁義，無非是要人回復到原初的真實無妄之「誠」的狀態。明初理學家曹端(月川先生，1376-1434)注解說：「是故為學聖希賢，惟在存誠。」<sup>33</sup>確實指出濂溪哲學意旨就在「存誠」。濂溪說：「君子乾乾，不息於誠，然必懲忿窒慾，遷善改過而後至。」(《乾損益動第三十一》)君子的努力不止息保存於「誠」的狀態，則必須透過「懲忿窒慾」、「遷善改過」的工夫方能達成<sup>34</sup>。不過，濂溪認為如是工夫不難，他說：「身端，心誠之謂也。誠心，復其不善之動而已矣。」(《家人睽復无妄第三十二》)身處於端正中只是人心「誠之」而已。使心真實無妄處於純粹至善，亦只是去不善之動回復到「誠」的狀態而已。不善之動即是虛妄，故言「妄復，

<sup>30</sup> 《通書·乾損益動第三十一》：「吉凶悔吝生乎動。噫！吉一而已，動可不慎乎？」吉乃吉凶悔吝四者之一，故動不可不慎。此所指之動，即是就心「幾」之隱動而言。

<sup>31</sup> 《繫辭傳下》原文云：「子曰：知幾其神乎？君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎？幾者，動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。《易》曰：『介于石，不終日，貞吉。』介如石焉，寧用終日，斷可識矣！君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望。」

<sup>32</sup> 《朱子語類》，卷94，頁3157。

<sup>33</sup> 曹端，《通書述解》；見《周子全書》，卷7，頁124。

<sup>34</sup> 乾《文言傳》：「九三曰：君子終日乾乾，夕惕若厲，何謂也？子曰：君子進德修業，忠信所以進德也，修辭立其誠所以居業也，知至至之可與幾也，知終終之，可與存義也。」濂溪顯然依此加以轉化，而云「君子終日乾乾，不息於誠」。另「懲忿窒慾」語出損卦《大象傳》，「遷善改過」出於益卦《大象傳》，濂溪藉之作爲君子修養的工夫。

則无妄矣」(全上)。

### (三) 結語

濂溪論「誠」，實是對存有物的一個描繪，但從其引《易傳》乾元資始、坤元資生因而誠源、誠立觀之，「誠」儼然已具有如牟宗三所宣稱的「誠體」蘊義<sup>35</sup>，然其仍非「實體」所能說明。依濂溪理解，整體宇宙本身的變化歷程就是真實無妄，也是純粹至善，「誠」是用來指稱如實的詞語。作為宇宙一分子的人，原本面貌亦是「誠」之狀態。然人有「邪暗」之心而產生蔽塞，但亦有「思」及專心一致的「一」之能力，讓人得以自「幾善惡」的狀態中，保持於善的軌道中而不致行惡，並要求「主靜」、「無欲」以回復到「誠」的狀態。如是觀之，濂溪理論的問題，在於人為何擁有「思」、專心一致的「一」之能力，以及人為何會產生「邪暗」之心，並未指明其究竟意。諸此，濂溪似乎認定是已然之事實。孟子與荀子在探討人的事實時，便已指出「思」是人的能力之一<sup>36</sup>。濂溪一如先秦儒家所見，肯定人有成聖成賢的能力。然如是能力怎麼來的？孟子肯認是「天」降賦予人「才」(能力)，荀子認定是人天生本具，濂溪則未指明。此外，人的「邪暗」之心，亦即人欲私心雜念如何產生，濂溪亦未加以說明。後人視其為「氣質之性」的說法，當是據之而加以發揮。至於時賢對濂溪所論之「誠」，或視為本有實體(誠體，牟宗三)，或視為人之本性(陳來)，或認為其是神秘化(任繼愈(1916-2009))<sup>37</sup>，恐皆有失。若「誠」為本有實體，則須面對在人之中先天即具之物何以會消逝？若解釋「誠」為人之本性，則須面對濂溪何以強調「中節」工夫？至於神秘化之說，當是對於濂溪文字猶有未能思解處而所下之斷語故。總之，濂溪論「誠」，雖同於先秦儒家所運用的真實無妄義，然而其內蘊已然不同於孟子與《中庸》等先秦儒家的論述。若加以比較，即能看出宋明理學理論的新創造以及其所呈顯的新氣象。所以下論先秦儒家對「誠」的探討。

<sup>35</sup> 牟宗三云：「此作為實體之天道，即以誠代之亦無不可。故誠字亦可轉為實體字，而曰『誠體』。誠體者即以誠為體也。誠即是體，此即是本然，自然，而當然之天道。」見《心體與性體》，第1冊，頁324。

<sup>36</sup> 孟子〈告子上〉指出「心之官則思」；荀子〈正名〉指出人心有「慮」能力，其與「思」通。

## 二、先秦儒家「誠」字的意義

### （一）孔孟荀論「誠」

《論語》中提及「誠」字僅二出，皆作副詞之「的確」（真實無妄）解，無特殊意義<sup>37</sup>。《孟子》乙書，計出現 19 次「誠」字，考其蘊義，亦皆作的確之解。然而，〈離婁上〉（出現 7 次）與〈盡心上〉（出現 1 次）兩段為後世不斷引申，故而產生豐富的意義，有必要予以討論<sup>38</sup>。先討論〈盡心上〉之言：

孟子曰：萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。

「萬物」，指天地間的一切事物，亦即人倫與事理。一切人倫事理對我來說是不虧欠的（備於我）<sup>40</sup>，所以才反思自身行舉是否果真合乎人倫事理的要求（反身而誠），若能如是，那麼便沒有比此更快樂的事了。自強勉勵以忠恕之道實行如是的人倫事理，求仁途徑沒有比此更近的了。意義明白清晰，毫無神秘可言<sup>41</sup>。

其次，〈離婁上〉言：

<sup>37</sup> 任繼愈主編，《中國哲學史》（北京：人民出版社，1982），第 3 冊，頁 190。

<sup>38</sup> 一出〈顏淵〉引《詩經·小雅·我行其野》句「誠不以富，亦祇以異」；二出〈子路〉「子曰：『善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺矣！』誠哉是言也。」

<sup>39</sup> 除〈離婁上〉與〈盡心上〉總計出現 8 次外，餘 11 次分別出現於〈梁惠王上〉「齊宣王問曰齊桓普文之事可得聞乎章」計 3 次，齊宣王言：「然，誠有百姓者，齊國雖褊小，吾何愛一牛？」「是誠何心哉！我非愛其財。」孟子說：「挾太山以超北海，語人曰：『我不能。』是誠不能也。」〈公孫丑下〉「孟子去齊尹士語人曰章」1 次：尹士聞之曰：「士誠小人也。」〈滕文公上〉3 次，分別是「滕文公薨世子謂然友曰章」中「世子曰：然！是誠在我」、「有爲神農之言者許行章」中「滕君，則誠賢君也」，以及「墨者夷之因徐辟而求見孟子章」中「其親死，則舉而委之於塹……蓋歸，反而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣」。〈滕文公下〉2 次，「景春曰：『公孫衍張儀豈不誠大丈夫哉章』之「豈不誠大丈夫哉」，與「匡章曰：『陳仲子豈不誠廉士哉章』之「豈不誠廉士哉」。〈萬章上〉2 次，「萬章問曰詩云娶妻如何何必告父母章」中「彼以愛兄之道來，故誠信而喜之；奚僞焉」，「咸丘蒙問曰語云盛德之士章」中「孔子曰：『于斯時也，天下殆哉岌岌乎！』不識此語誠然乎哉」。此中之「誠」字皆作的確之解，語義十分清楚。

<sup>40</sup> 「萬物皆備於我矣」，朱熹云：「此言理之本然也。大則君臣父子，小則事物細微，其當然之理，無一不具於性內之分也。」見《四書章句集注》，頁 426。但就孟子言，君臣父子並非「無一不具於性內」。按此關鍵當在「備」字，爲完備無缺、不虧欠之義。故「萬物皆備於我矣」，指天地間的一切事物（人倫與事理）對我不虧欠的。不可如朱注所以爲，人倫事理是具於性內。

<sup>41</sup> 馮友蘭認爲此有「神祕主義之傾向」，乃是因其將「萬物皆備於我矣」解釋成「我與萬物爲一體」之故。見《中國哲學史》，頁 164-5。

孟子曰：居下位而不獲於上，民不可得而治也。獲於上有道，不信於友，弗獲於上矣。信於友有道，事親弗悅，弗信於友矣。悅親有道，反身不誠，不悅於親矣。誠身有道，不明乎善，不誠其身矣。是故誠者，天之道也。思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也。不誠，未有能動者也。

此指反思自身施行人倫事理是否果為真確，前提在於必先「明善」。「善」，依孟子見解，指「可欲之謂善」(〈盡心上〉)或「性善」之「善」。「可欲」之「可」，作贊成、許可之義。「欲」，指人有欲「生」欲「義」等諸種欲求。孟子認為，人面臨情境抉擇當「舍生取義」(〈告子上〉)，此即是「可欲」<sup>42</sup>。「性善」之「善」，乃指「仁義禮智」的良好德性，依之而行必然為善<sup>43</sup>。孟子言「明善」之「善」，即當指此。明白如是的「善」之道，方能誠身、悅於親、信於友，甚至獲得上位者的賞識。「誠者，天之道也」，「誠」是天道呈顯的某一側面。「思誠者，人之道也」，指思慮作到如天道之「誠」，是為人應然之理，即人所當行的大道之一<sup>44</sup>。孟子認為，一個人若能達到「誠」的境地，卻無法感動他人(即獲上治民、信於友、悅於親等)，是從未有之事；反之，「不誠」就絕對不能感動他人。如是觀之，「誠」字於《孟子》文本中皆作的確解，故朱注「實」無誤<sup>45</sup>。

問題是，「誠者，天之道也」與「思誠者，人之道也」之間果有必然關聯？趙岐(?-201)注言：「授人誠善之性者，天也。思行其誠以奉天者，人也。」<sup>46</sup>朱熹注：「誠者，理之在我者皆實而無偽，天道之本然也；思誠者，欲此理之在

<sup>42</sup> 按「可欲之謂善」一語，乃是浩生不害問孟子樂正子是何樣的人？故其「善」與文下的「信」、「美」等，均是形容這樣的人而言的。那麼，什麼是可欲求呢？如「舍生取義」是為「可欲」，如是之人即可稱為「善」人。

<sup>43</sup> 「性善」，指的是人之性所展現出來的行為一定是好的行為，因為人所貞定的人之性是「仁義禮智」，孟子云「君子所性，仁義禮智根於心」(〈盡心上〉)可證；而依循仁義禮智而行，其行為必然符合道德規範，故必然為「善」。對之，可參拙著〈孟子「性善」說芻議〉，《朝陽人文社會學刊》，2卷1期，2004.06，頁37-76；收於《從「性善」到「性本善」——一個儒學核心概念轉化之探討》(臺中：光鹽出版社，2006)，頁1-19。

<sup>44</sup> 「誠者，天之道也」，此「者」用於停頓，表示有所提示。如《史記·廉頗藺相如列傳》「廉頗者，趙之良將也」，廉頗固為趙之良將，但僅為其一，趙之良將範域遠大於廉頗，並非獨一。論者於此將「誠」理解等同「天之道」，因而有本體論之解說，如徐復觀云「天只是誠」，《中國人性論史·先秦篇》(臺北：臺灣商務印書館，1970)，頁151。

<sup>45</sup> 《四書章句集注》，頁344、426。

<sup>46</sup> 見孫奭(962-1033)疏，《孟子注疏》(臺北：藍燈文化事業公司／依阮元刻《十三經注疏》，重刊宋本孟子注疏附校勘記)，孟疏卷七下，頁三右。



我者皆實而無偽，人道之當然也。」<sup>47</sup> 二說恐皆不甚妥適，須進一步討論。「思誠者」之「誠」的內容，自指「天之道」無疑。「人之道」在明乎善，「善」是「可欲」的或「性善」之「善」，其「善」皆是判斷與認可後所得，故「善」不能直接說是天所降賦。在《孟子》文中指出「天」降賦予人的只有「才」<sup>48</sup>，但並未指明內容為何。職是之故，「授人誠善之性者，天也」，以及「天道之本然」二說頗難成立。就《孟子》文本言，我們只能說人有天賦的能力得以明乎善並實踐之，這能力使我們能作出判斷與認可而得到「善」，「思誠者」即是指此；易言之，反思自身是否「誠」，在於我們具有上天賦予之能力能主動明善，這便是「誠」，故不可說「明乎善」就是「天之道」。總之，「誠」是天道呈顯的一個側面，而人受天賦予的能力是真實的，故亦可以「誠」形容。因此，天與人的直接關係即在天降賦予人這個明善的能力。認知如是能力並實踐之即是「思誠者」，「思誠」亦僅是人道實踐的一個側面而已。如是觀之，「誠者，天之道也」與「思誠者，人之道也」之間確有一必然聯繫。

荀子對「誠」字的用法與孟子無異。查《荀子》一書出現 35 次「誠」字，亦皆作副詞之「的確」解<sup>49</sup>。其中〈不苟〉篇計出現 12 次，「君子養心莫善於誠」段計出現 11 次，意義與孟子前引兩段雷同。荀子說：

君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣，唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣；誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而

<sup>47</sup> 《四書章句集注》，頁 344。

<sup>48</sup> 見〈告子上〉：「孟子曰：富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴。非天之降才爾殊也，所以陷溺其心者然也。」天所降之「才」，即指人的能力。

<sup>49</sup> 除引〈不苟〉「君子養心莫善於誠」段 11 次「誠」字外，另 1 次是「端慤生通，詐偽生塞，誠信生神，夸誕生惑」。其他 23 次分別出於：〈脩身〉1 次「端慤誠信」，〈榮辱〉2 次「凡鬥者、必自以為是而以人為非也。己誠是也，人誠非也，則是己君子而人小人也，以君子與小人相賊害也」，〈非相〉「則必非誠士也」、「端誠以處之」2 次，〈非十二子〉「夫是之謂誠君子」、〈仲尼〉「彼誠可羞稱也」、〈王制〉「誠以其國為王者之所，亦王」、〈解蔽〉「亂國之君，亂家之人，此其誠心莫不求正而以自為也」、〈性惡〉「今誠以人之性固正理平治邪」各 1 次。〈儒效〉出現 4 次，「雖隱於窮閭漏屋，人莫不貴，(之)[貴]道誠存也」、「豈不大富之器誠在此也」、「貴名不可以比周爭也，不可以夸誕有也，不可以勢重脅也，必將誠此然後就也」、「忠臣誠能然後敢受職」。〈富國〉出現 9 次，「百姓誠賴其知也，故相率而為之勞苦以務佚之，以養其知也；誠美其厚也，故為之出死斷亡以覆救之，以養其厚也；誠美其德也，故為之雕琢、刻鏤、黼黻、文章以藩飾之，以養其德也。故仁人在上，百姓貴之如帝，親之如父母，為之出死斷亡而[不]愉者，無它故焉；其所是焉誠美，其所得焉誠大，其所利焉誠多」計 5 次，另有「儒術誠行」、「墨術誠行」、「三德者誠乎上」、「布衣紉屨之士誠是」。「誠」皆作的確解。

百姓期焉。夫此有常，以至其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威。夫此順命，以慎其獨者也。善之為道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也，雖從必疑。天地為大矣，不誠則不能化萬物；聖人為知矣，不誠則不能化萬民；父子為親矣，不誠則疏；君上為尊矣，不誠則卑。夫誠者，君子之所守也，而政事之本也，唯所居以其類至。操之則得之，舍之則失之。操而得之則輕，輕則獨行，獨行而不舍，則濟矣；濟而材盡，長遷而不反其初，則化矣。

此段區分三個層面論述。首先強調「養心」在「誠」，「致誠」無他，在守仁行義<sup>50</sup>。確實執行「仁」必形於外，則產生神妙而能化育；確實實現「義」，則事理明白，則使人改過遷善，此是「天德」。與孟子所言「萬物皆備與我矣，反身而誠」意義相同。其次，荀子論「有常」之「天」道，能如此的原因是「至其誠者」；是以作為君子，當法效有常（順命）「以慎其獨者也」，確實守仁行義；是將「慎獨」釋「誠獨」<sup>51</sup>。最後提出「善之為道者」即在於「誠」，「不誠」則於事無成，無法推行任何情事；「天地為大矣，不誠則不能化萬物；聖人為知矣，不誠則不能化萬民」。故結論云：「夫誠者，君子之所守也，而政事之本也，唯所居以其類至。」並宣稱「操之則得之，舍之則失之」。此與孟子引孔子言「操則存，舍則亡，出入無時，莫之期向其心之謂與」（〈告子〉）意義亦同。無他，「致誠」的守仁行義之目的，乃在使慎獨之事能變化大眾，「長遷而不反其初」，以完善教化。

由之探討，「誠」字實無本體上的蘊義。那麼，後人以為《中庸》之「誠」具有本體之特殊意義，是否如此呢？

## （二）《中庸》論「誠」

《中庸》計出現 23 次「誠」字，亦作「的確」解，並無任何神秘性<sup>52</sup>。《中

<sup>50</sup> 王先謙注：「王念孫曰：『君子非仁不守，非義不行，故曰「無它事」。下文「唯仁之為守，唯義之為行」，是其明證。』先謙案：王說是。群書治要引作『致誠無他，唯仁之為守，唯義之為行』，刪數字而語意備顯，是唐人解此文與楊注義異。」《荀子集解》，頁 28。

<sup>51</sup> 王先謙引郝懿行(1757-1825)話說：「順命謂順天地四時之命，言化工默運自然而極其誠。……推尋上下文義，慎當訓誠，據釋詁云：『慎，誠也。』……慎獨之為誠獨……」《荀子集解》，頁 29。

<sup>52</sup> 但侯外廬(1903-1987)、陳榮捷等卻認為有神秘性。前者見其主編之《中國思想通史》（北京：人民出版社，1964），第一冊，頁 23；後者見韋政通主編，《中國哲學辭典大全》（臺北：水牛出版社，1983），「誠」條，頁 683。至於《中庸》的成書年代，此依馮友蘭的見解，置於秦漢之際，但其間

庸》言「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」（第二十章），同孟子一樣是以確實之義形容天道。人道的內容之一是「誠之」，「之」自指天道，將天道蘊含的深義「誠」出，乃是人有意識覺察天道的。與孟子所言「思誠者」切合。但《中庸》明確提出人爲修養之境是聖人，「不勉而中，不思而得，從容中道」則是聖人體會驗定而得，是無私意展現的境界；此與「天」之「有常」亦是一致的。《中庸》指出，天之無窮，「日月星辰繫焉，萬物覆焉」；地之廣厚，「載華嶽而不重，振河海而不洩，萬物載焉」；山僅「一卷石之多」，若其廣大，卻「草木生之，禽獸居之，寶藏興焉」；水僅「一勺之多」，若其不測，竟「黿鼉蛟龍魚鱉生焉，貨財質焉」（第二十六章）。諸此，乃延續荀子於〈不苟〉中的論述。聖人有見天道之「有常」故而效之。所以，此處絕非陳述聖人等同天道，抑或是說「誠」（如濂溪所論）是天人之間共同的性質。至於一般人，則須透過「擇善而固執」的工夫（即博學、審問、慎思、明辨、篤行，「人一能之己百之，人十能之己千之」，《中庸》第二十章）方可達至「誠」之景況。《中庸》說：

在下位不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道：反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。（第二十章）<sup>53</sup>

「誠身有道」，確實反省自身是有其方法的，即在「明善」。此段與《孟子》重出。「明乎善」是爲人的開始，「誠身」是一切人倫起點。能「誠身」，則能順乎親、信乎友，甚至獲上治民。但所明之「善」與孟子所言有些許出入。就人而言，《中庸》所指之「善」乃指文首所謂「中和」之道<sup>54</sup>：

當有延續子思(483-402 B.C.)之思。見《中國哲學史》，頁 446-448。

<sup>53</sup> 《孔子家語·哀公問政》言：「在下位不獲于上，民弗可得而治矣。獲于上有道，不信于友，不獲于上矣；獲于友有道，不順乎親，不信于友矣；順于親有道，反諸身不誠，不順于親矣；誠身有道，不明于善，不誠于身矣。誠者，天之至道也；誠之者，人之道也。夫誠，弗勉而中，不思而得，從容中道，聖人之所以體定也；誠之者，擇善而固執之者也。」與《中庸》相較，語意較古樸，意更明顯。故有論者謂「《禮記·中庸》晚于《孔子家語·哀公問政》顯而易見」。見楊朝明、宋立林主編，《孔子家語通解》（濟南：齊魯書舍，2009），頁 212-213、207。

<sup>54</sup> 《中庸》第六章有「隱惡而揚善」，此「善」與「惡」相對，指美好的行爲。第七章指顏淵爲人「擇

喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也。（第一章）

「善」當指喜怒哀樂「發而皆中節」的「和」；易言之，人的一切舉止行為表現於待人接物上皆恰到好處。此處，顯然是對事物作了價值判斷並予以適當地反應。如是能力，在《中庸》中隱約認定是來自於「天」的，「天命之謂性」一語可證。就此而言與孟子無異（然此「性」之意義猶需討論，請見後述）。《中庸》作者認為，倘若能如實促成「中之和」，所展現的功效是天地各得其位，萬物獲得養育，故言：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」（第一章）

「致中和」，是使（致）喜怒哀樂（未發謂「中」）之發而皆中節（和）。然而，人「致中和」何以能「天地位」、「萬物育」？此得自《中庸》提及的「誠者，物之終始；不誠無物」（第二十五章）討論起。事物之終始既是已然存在的事實，如日往月來、寒往暑來，是真實朗現的，所以說「誠者，物之終始」；可是，為什麼又說「不誠無物」？讓我們設想，倘若萬物只是單純地萬事萬物，《中庸》此語即難理解，因物有始有終，何來不誠？那麼，也就是說已然存在的萬物，不單只是我們所見所及的單純之物，而是萬物現象背後蘊含著某種深義；這深義就是瞭解「誠」的狀態。如是，「不誠無物」方有意義。顯然，「不誠無物」是就人之實踐立場立論的。《中庸》似乎蘊含如是認知：上天降賦萬事萬物之質性，其蘊含某一內在目的性。此目的表現於天地山水是寬容無私的，是為天道之「誠」；聖人見之，故強調「誠之」以實踐人道。在此同時，人自身也蘊含了這樣的目的性，因此強調「擇善而固執」。如此觀之，人若不以「誠」的態度對待事物，事物即不成為事物，也就等於無物，是為「不誠無物」之意。只是，《中庸》蘊含的內在目的性是隱而不顯的，其是透過「至誠」之人所引發的效果予以論述：「唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。」（第三十二章）至誠之人，能治理天下之大經（五倫

---

乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣」，「善」指「擇乎中庸」。第十八章「夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也」，「善」為擅長義。第二十章「嘉善而矜不能」，「善」亦指美好的行為。第二十四章「禍福將至。善，必先之之；不善，必先知之」，「善」與「不善」乃指前文之福至或禍至。如是觀之，《中庸》所謂的「善」，乃如顏淵之「擇乎中庸」而言。第二十章謂「誠之者，擇善而固執者也」，「善」顯然是擇選出來的，並要加以固著執行，是為「誠之」的人之道，與第六章「擇乎中庸」呼應。考《中庸》主旨乃「中之用」，即「致中和」義（《廣雅·釋詁三》：「庸，和也。」）。職是之故，《中庸》所指之「善」，應指「中和」之道。

之綱常)，確立天下人倫之道的大本（中和），知曉天地的變化與育生（致中和，天地位焉，萬物育焉）。故又說：

唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。（第二十二章）

至誠之人能「盡性」，能「盡性」便能「盡人之性」，能「盡人之性」便能「盡物之性」，如此「可以贊天地之化育」，所以人與天地並立為「參」。此處的推論，即是出自「天命之謂性」的預設。

《中庸》作者認為，萬物之性由「天」所降賦。然「性」的內容為何則為未加以說明，因此作質性解為佳<sup>55</sup>。人與物之質性，事實上不同。那麼，《中庸》何以能說「能盡人之性，則能盡物之性」？甚至可以贊天地之化育？如前所述，「天」本身蘊含著某一目的性，其降賦予萬物的質性即是朝向此一目的予以實踐。「至誠」之人能瞭解到「天」的目的性，故能瞭解天降賦予萬物之性的意義與目的即在於「天地位焉，萬物育焉」，因此能盡人之性、盡物之性，以及參贊天地之化育。若將此「性」解釋如朱熹所言的「性即理」<sup>56</sup>，那麼依天理而行之道根本不須言「修」，也就無須「教」了<sup>57</sup>。《中庸》強調，「率性之謂道，修道之謂教」（第一章），引領（率<sup>58</sup>）天所降賦之質性稱為人道，修習人道是為教化；如是正說明了天降賦人之性是需要後天加以貞定的。因

<sup>55</sup> 《孔子家語·本命解》有「形于一，謂之性」，一指初始，指一降生而形具的稱為性，故為質性義。見《孔子家語通解》，頁308-309。實《莊子·庚桑楚》就言：「性者，生之質也。」《荀子·性惡》：「性者，本始材樸也。」至西漢，董仲舒亦說：「性者，天質之樸也。」（《春秋繁露·實性》）可為旁證。

<sup>56</sup> 見《四書章句集注》，頁32。

<sup>57</sup> 朱熹在注解時加以彌縫，故言「性道雖同，氣稟或異，故不能無過不及之差」。「氣稟」之說，乃朱熹新見。另又說：「人物之性，亦我之性，但以所賦形氣不同而有異耳。」「蓋人之性無不同，而氣則有異，故惟聖人能舉其性之全體而盡之。」見《四書章句集注》，頁32、50。

<sup>58</sup> 「率性之謂道」的「率」字，朱熹注「循也」，《四書章句集注》，頁32。此解雖是古意，然依循上天降賦之性而成的人之道，既已本然，如何「修」之？筆者以為，「率」當釋為率領、引領。《廣韻·質韻》即云：「率，領也。」正因為天賦之質性內容尚未確定，因此才要引領於正確的軌範中（道），修養學習正確的軌範便稱為「教」。勞思光指出，《淮南子·齊俗》取「順性」義，王充《論衡·率性》取「率勉」義，認為「順性」義乃「承認價值標準之內在性」，故而取之。見《新編中國哲學史》，（二），頁51。但問題是，何以承認價值標準之「內在性」便為可取？「外在性」即不可取？考《中庸》人性的內容，乃是完善仁智的「合內外之道」，是後天學習貞定的，故吾人取「引領」、「率勉」之義。

此，此「性」為質性義而非本質義<sup>59</sup>，如此「率性」、「修道」才能言通；因「性」需率領，「道」需修習。職是之故，《中庸》云「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣」（第二十一章）。由至誠（內）而明白善道（外），稱為「性」；由明白善道而至誠，稱為「教」。途徑雖異，目的則一，所以說「誠者明矣，明則誠矣」（全上）。所謂至誠，乃指人有判斷而明善並實踐善的能力；所謂善道即「中庸之道」，如「中庸其至矣乎！民鮮能久矣」（第三章）「回之爲人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而無失之矣」（第八章）等等。承前所述，善道是透過「擇善而固執」貞定來的，擇善能力是天所賦而人後天加以堅持不懈的（固執）。所以，人的教化在於明善，以實踐如天道般之「誠」。《中庸》說：「誠者自成也，而道自道也。」（第二十五章）「誠」與「道」是自我完善的標的與主動遵循的方向，故言「自成」、「自道」，因此才說「是故君子誠之爲貴」（全上）。綜此言之，《中庸》突顯「誠」字，除了要求自我完善之外，還要求必須完善其他事物；自我完善是「仁」，完善其他事物是「智」，這是人之性實踐的內容，是「合內外之道」，時時施行皆可合宜，所以說：「誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。」（全上）

《中庸》這種「天」降賦予萬物之內在目的性的說法，在孔孟那裏是不太呈顯的，荀子雖有類似見解<sup>60</sup>，但亦未指出整個宇宙的目的性所在。先秦儒家所強調地是人在世的努力與實踐，故以「成人」、「士」、「君子」爲完善。《中庸》進一步指出天地之間已然隱含著「善」的目的，人的努力是理解他、認識他，並加以實踐他，所以說：「故君子不可以不修身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」（第二十章）「修身」是成爲君子的初始，談此就需「事親」、「知人」與「知天」，是以需了解「天」降賦予萬物之內在目的性爲何。考《中庸》論「修身」，不外乎智仁勇三者，明

<sup>59</sup> 將「天命之謂性」的「性」認定爲本質義解，理學家已如是觀之。如朱熹言「性，即理也」。時人勞思光認爲：「中庸認定，一切存在皆有本性，本性之實現（盡性）即是價值。」但「本性」之間衝突如何解釋？如虎吃人、人殺雞。故最後僅能說：「就儒學心性論而言，則中庸是一旁支，不能作爲主流之一部。學者於此等分際若能掌握，則評定日後宋儒之說時，亦可不致迷亂。」見《新編中國哲學史》，（二），頁 59-61。但筆者以爲，《中庸》本身如何解說，宋儒如何解說，以及孔子、孟子本身如何解說，當分別視之，方可不致迷亂。

<sup>60</sup> 荀子認爲「天能生物」，但「不能辨物」（〈禮論〉），聖人、君子能助之使之完滿，所以說「天地生之，聖人成之」（〈富國〉）、「天地生君子，君子理天地」（〈王制〉）。顯然已具人與天地並立爲「參」的想法。

乎此即能踐行五倫之天下達道（第二十章）<sup>61</sup>，所以說「思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人」。然人有此「能力」，理當知曉此乃上天所降賦的，故「誠」字意義在提醒個人其有天賦的質性以及明善的能力，應當予以發抉與貞定，所以說「思知人，不可以不知天」。就「修身」言，「誠」對自己本身是「不自欺」，也就是「不愧屋漏」（第三十三章）；對他人是「不虛妄」，也就是不作假。如是之「道」，「不可須臾離也」，所以「君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也」（第一章），一個人在無人監督而閒居獨處之時，對自身的行為舉止尤須更加謹慎小心。此即是對自身的不自欺，即是處於「誠」的狀態。

### （三）小結

綜上所述，我們得以清楚見及先秦儒學所運用的「誠」字，僅是單純指的確、真實無妄；當無特殊的用法<sup>62</sup>。上述探討後人詮釋較多的孟子與《中庸》所論之「誠」外，《大學》中僅出現「意誠」，「知至而後意誠，意誠而後心正」，是指人心之意該是真實無妄的；《大學》自言：「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙；故君子必慎其獨也。」故此「誠」亦無特殊意義。即使是宋儒發揮甚多的《易傳》，查僅於乾卦《文言傳》言：「庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。」「君子進德修業，忠信所以進德也，修辞立其誠，所以居業也。」「閑邪存其誠」與「修辞立其誠」之「誠」字，亦皆指的確、真實無妄<sup>63</sup>。

<sup>61</sup> 亦見於《孔子家語·哀公問政》。《孔子家語通解》，頁208-209。

<sup>62</sup> 勞思光認為《中庸》之「誠」有兩個「詞義」(Meaning)，「其一就個人之『不欺』說，即原文中『反諸身不誠』，『誠身有道』等語中之『誠』；此是日常語言之用法。其二則泛指『充足實現』(Full realization)說。此為中庸之特殊語言之用法。而取第二詞義時，『誠』即與『盡性』之說不可分割。換言之，前一用法之『誠』乃一倫理行為上之詞語，可看作一“Ethical term”，後一用法之『誠』則是一描述實有之詞語，可看作一“Metaphysical term”。但進一步說，在中庸之思想脈絡中，則此第二用法之詞義乃由第一用法之擴大或『一般化』而來，故兩種用法常聯屬出現。」其並舉「誠」與「盡性」關係為例。見《新編中國哲學史》，（二），頁54-55。故其對《中庸》立論均於此基礎上談論。可是，這樣的分析很難說明「誠者物之始終，不誠無物」為何意義，對此勞先生僅言「此則顯取形上詞義」云云；全上書，頁56。依吾人理解，「不誠無物」乃人對事物的態度，故當為勞先生所謂第一詞義，如是與勞先生所見有所出入。筆者的立場是，《中庸》所論之「誠」，僅一真實的意義，天道之呈顯的，人道之實踐的，均之以形容或作為施行的態度而言。

<sup>63</sup> 「毋自欺」的修身工夫，使後人將「誠」字詮釋為具有「本體論」的意義，如牟宗三，《心體與性體》，第1冊，頁324；徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁150；等等。但我們必須指出，「誠」字被賦予本體論意義的認知，是理學所開展出來的，不是《孟子》或《中庸》本身所具有的意義。

總之，「誠者，天之道」，乃是說天道呈顯是確實的；「思誠者，人之道」，乃指人道當展現真實無妄。天道運行，如天覆地載，真實無偽，是為「誠」。「誠之」，表面義是效法天道運行的真實無私；深層說，乃在瞭解自身天賦具有的能力，善用這能力得使我們明善，是為「知人」，知人也就瞭解了天賦予人的能力，同時也就能「知天」了。此處並未將「誠」視為某種本體之意，亦未將之等同天道或人道。至理學興起，方將「誠」視同為天道，朱熹注解「誠者，天之道也；思誠者，人之道也」，以「天理之本然」與「人事之當然」分別釋之<sup>64</sup>，此納於理學體系中頗為明白；但如上所述，其恐非孔孟荀與《中庸》之本義。類此說法，濂溪或已開先，由是可見理學理論的新開展與新氣象。

### 三、理學的新發展與新氣象

濂溪論「誠」，肯認了宇宙變化本身的價值，認為其就是真實的，就是「純粹至善」，頗有「本體論」的意義。在現實人生中，濂溪不排除「邪暗」之不誠，且人皆會產生過錯（「孰無過」），開啓理學天理人欲二元論的大門。然以天降賦予人某一實體或理則，認為人之價值等同於天之價值的理論，是在朱熹手中完成的。朱熹對「性」、「仁」、「中」等概念都是如是詮釋（《四書章句集注》是其代表）。在天理人欲的化約下，於是對濂溪之「誠」的解釋亦是如是傾向。因此，濂溪的「幾善惡」一直成為後人討論的話題<sup>65</sup>。爾後的理學家，對先秦儒學許多概念均視為同一，亦當是完成於朱熹之手，後人遂以之為據，例如吳澄（草廬先生，1249-1333）即言：

道也，理也，誠也，天也，帝也，神也，命也，性也，德也，仁也，太極也，名雖不同，其實一也。<sup>66</sup>

所有概念混為一同，云「名雖不同，其實一也」。但事實上，名雖不同，實亦不類。由之可見，儒學發展至理學時，概念本身再次產生內在的轉化<sup>67</sup>。倘

<sup>64</sup> 《四書集注》，中庸，頁48。

<sup>65</sup> 見《周子全書》，卷7，頁128-133。

<sup>66</sup> 《宋元學案》，卷12「濂溪學案下」；《黃宗羲全集》，第3冊，頁622。

<sup>67</sup> 這種轉化是隨時間推移、因應世局變化以及思索的精進而自自然然呈顯的，如魏晉玄學提出「本體論」式理解人性即是一例。可參拙著的嘗試，〈儒學人性論的變奏——開創本體論論述的何晏與王弼〉



若我們能拋開後人的論述「獨斷」，直接對比濂溪論「誠」與先秦儒學論「誠」的蘊義，不難發現二者理論鋪陳的不同；由之即能呈顯理學立基於先秦儒學之上，於理論的闡揚作出何樣的新創造，以及由此新創造呈顯出何樣的新氣象。

先秦儒學論「誠」，以孟荀與《中庸》為代表，「誠」僅是作為天道呈顯的內蘊之一，當不可直截視為等同。人道的「思誠」、「誠之」，均是以理解、效法天道為標的。我們常見時人對《中庸》的一種論述，「誠」即「天道」，即「聖人」。將文中「不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也」的陳言，理解為即是「誠」之「天道」。但「人」如何等同「天」呢？萬思不得其解，只好說其具有神秘性。對之，《孔子家語》中的一段話可以佐證，如是論述顯然是有問題的<sup>68</sup>。《孔子家語·哀公問政》言：

誠者，天之至道也；誠之者，人之道也。夫誠，弗勉而中，不思而得，從容中道，聖人之所以體定也；誠之者，擇善而固執之者也。

文字大體與今本《中庸》雷同。唯對「弗勉而中，不思而得，從容中道」之「誠」，其言「聖人之所以體定也」。「所以」者，用來。「體定」，體驗安定，內蘊指前文之為政的「九經」<sup>69</sup>。實聖人亦是「誠之」者，方向與態度上是「擇善而固執」。問題是，人如何理解而效法之？孟荀與《中庸》指出的路徑在誠身明善：孟子所明之善是「可欲」與「性善」之善，他認為人有天賦的能力明善並實踐之；荀子提出守仁行義；《中庸》所欲明之善是「致中和」的「天地位、萬物育」，隱含指出宇宙本身有一內在目的，人有能力助之完善，故與天地為「參」。如是模式，主在強調人有天賦能力，這樣能力須透過後天學習與貞定予以加強並實踐（如《中庸》言「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」）。濂溪論「誠」，最大不同在於其將整體宇宙視為「誠」的狀態並等同天道，雖然其解釋的詞語性質依然是真實的蘊義，但又賦予純粹至善的評斷；人作為宇宙整

---

(Transformations in the Confucianist Theory of Human Nature——The Introduction of Ontology by He Yan and Wang Bi)，佛光大學哲學系主辦，「國科會哲學學門 93-97 學年研究成果發表會」，2009.09.26-27，宜蘭，會議論文集 B298-325。

<sup>68</sup> 楊朝明力主《孔子家語》所載較為古樸，作為孔子言論的可信度甚高。參其於《孔子家語通解》中「代前言：《孔子家語》的成書與可靠性之研究」。

<sup>69</sup> 《孔子家語·哀公問政》：「公曰：『政其盡此而已乎？』孔子曰：『凡為天下國家有九經，曰修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。……』」《孔子家語通解》，頁 211。注解者言：「體，稟性，心性。」（頁 214）吾人以為有待商榷。

體之一分子，亦當是真實無妄、純粹至善的。然而，人會產生「邪暗」之心蔽塞原初真實無妄的狀態，所以人的一切努力在保持於「誠」的狀態。即使人心隱動，亦應矩範於善的軌道之中。另外，濂溪指出人們特別重視的人倫道德，乃是聖人「主靜立人極」而定「中正仁義」的，是依據「誠」的狀態而制作的，所以人倫道德是人為後天制作出來的。即使後人討論甚多的人之性，濂溪認為亦是後天加以貞定而具人倫道德的，並非先天本善。那麼人如何能去惡明善，並回復至「誠」之狀態，處於「存誠」之中？濂溪認為人有「思」、「一」等的能力，足以保證人能去惡明善，如是即是聖人、賢人。

故就整體觀之，濂溪對整個宇宙變化賦予了新的價值蘊義，即所謂「純粹至善」，亦即是「誠」。此意在先秦儒家而論是隱而未顯的。先秦儒家強調「天」的概念，乃是延續《尚書》以降凡人間或世物一切美好的皆是天有意為之。是以整體宇宙變化，欲使之完善，必須有人的參與，如《易傳》言「天地變化，聖人效之」（《繫辭傳上》），人法效是「天」本身，並非外在的自然天地變化，是以並未賦予宇宙滿全的價值評價。《中庸》雖指出整個宇宙在「天」的主控下蘊含某一內在目的性，人的努力與目標除了完善自身外猶須完善萬物。濂溪則藉「誠」與「純粹至善」界定宇宙本身的完善，人的努力則是使自身的「邪暗」以恢復「誠」的狀態；濂溪所論之「誠」，到朱熹便稱為「理」了。其次，就人之側面而論，先秦儒學所彰顯的是探索、追尋上天降賦的能力，透過後天的學習，將此能力發展實踐出來，討論路徑是由人之內部往外開展。濂溪固然亦認為人有「思」、「一」等的能力，但此能力的展現，則是強調抑止「邪暗」之心的泛濫（此與先秦儒學無異），以回復到「誠」的原初狀態（目的與先秦儒家有異），路徑與先秦儒學相反，此亦開啓了理學轉向「內聖」的先兆，而將富有外王氣息的思維（如荀子）予以忽略或敵視。此外，加上理學家對先秦典籍的重新詮釋，許多意義逐漸改變，如濂溪藉《中庸》之「誠」、《易傳》之「神」、「幾」等加以論述。同樣形式，完成於朱熹的《四書章句集注》，其內蘊實與先秦儒家的《四書》內容有異<sup>70</sup>，但此官方影響則延續到二十世紀初葉（1905年；按部編基本教材亦是以之為據）；時人對孔孟儒學的理解，絕大

<sup>70</sup> 對之，可參筆者〈論朱熹《四書集注》中人性論之引據暨其詮釋〉，收於蔡方鹿、舒大剛、郭齊主編，《新視野、新詮釋——朱熹思想與現代社會》（成都：四川大學出版社，2007），頁269-330；〈《禮記》對「人性」的見解及其蘊義〉，收於蔡方鹿主編，《經學與中國哲學》（上海：華東師範大學出版社，2009），頁124-143。

多數是透過朱熹的角度而加以理解的，並視為「定論」而不太能容忍異說。濂溪之見，確實開啓儒學的新頁。然其所著之《通書》，似無法解釋「邪暗」之心的產生（故歷來一直討論「幾善惡」的蘊義），人之「思」、「一」的能力來源亦未論及，但經過朱熹的注解，在天理流行、理氣二元的詮解下得到了一個嶄新的面貌，即「天理之本然」與「人道之應然」。總之，先秦儒學尚未認定宇宙本身是完善的，但自濂溪起已明顯認定宇宙本身是純粹至善的，此顯現出宋明理學於理論上的新創發。如是進而呈顯出理學的新氣象，「天人合一」的論述是其焦點。

天人合一、天人不二、天人一本的論述，由濂溪所論之「誠」可初見理論上的可能。論者時常批評傳統「天人合一」的觀念無法明證，即使提出說明亦無法令人說服。事實上的根結點，乃在於論者將「天」視為單純的外在世界之故，天人屬性不同故。傳統中國所以為的「天」，一直扮演著公平正義的角色，其超越性與至高無上性也一直被人們所深信，同時認為其與人具有相同的性質，在這意義下，所謂天人合一、天人不二、天人一本方有意義。先秦儒學的天人交涉，一在自認天命在身（如《尚書》的天意、民意，另如孔子天生德於予），二在認定人之能力由天所降（如孟子、《中庸》），但很難論證天人「合一」<sup>71</sup>。西漢董仲舒提出「天人之際，合而為一」（《春秋繁露·深察名號》），乃是就天人「感應」的預設加以陳述（天人同質為氣），已為天人合一的理論可能開出了方向。到了理學，或以「理」（如程頤、朱熹）、或以「氣」（如張載、王夫之）作為天人共同的屬性或質性，天人合一、天人不二、天人一本的論述於理論的陳述上方得以滿全。對之，濂溪論「誠」已開其先，因為他明顯指出天人都是真實無妄之「誠」，是純粹至善的。整個理學的天人關係之展開亦是自此而起。由是觀之，理學朝向內聖方向追求亦屬當然，因為自身的完善就是敬天、事天。

於是，理學規模的建立與先秦儒學產生了頗大的區別。理學的規模，其學術精神主要在於人格內在的自我挺立，並以為如是即可與天、理、道一致而合一。大體言之，理學家們認為人生命內在與天理流行之「理」、「道」是一致的，

<sup>71</sup> 陳榮捷言：「聯結天人合一的性質是『誠』，……這個觀念在《中庸》裏討論的頗為詳盡，……誠不只是心態，它還是股動力，……它是神秘的，所以也是超越的……」見《中國哲學文獻選編》，頁180。侯外廬亦認為《中庸》是「『誠』的『天人合一』」之宗教論，見《中國思想通史》，第一卷，頁380。顯未見及「誠」在《中庸》裏展現的特色。另任繼愈認為《中庸》提出「神秘主義天人合一」的哲學思想，《中國哲學史》，第2冊，頁23-5。其中許多釋義並無法通達。

故有所謂「性即理」或「心即理」之稱。因此，人所有的修養工夫均往人自身的內在探尋。理論上，藉由《易》、《庸》談論形上本體，另藉《論》、《孟》、《學》、《庸》（四書）對心性的部分加以闡揚；思維方式上援引佛、道的思辯特性（如華嚴的「理事觀」）加以辯證，個人修為上借佛、道方法（如靜坐）加以約攝。以二傳而有朱熹的羅從彥(1072-1135)的為學來說，就是「靜坐中看喜怒哀樂之謂中未發時作何氣象」<sup>72</sup>。如是內傾的精神，與先秦儒學強調人能主動自我實踐並能推己及人（「克己復禮為仁」）、欲實現小康、大同的抱負，果然有所差距。與荀子的隆禮、董仲舒（天人感應決定傳統政治的方向與規模）所展開的外王理論亦有甚大差別。從理學開山的周濂溪思想中，我們即看到這樣的傾向：人本然已是純粹至善的狀態，人之成聖成賢乃是回復至原初狀態，其與天道的內涵是一致的。朱熹論述人性為本善的模式與之雷同。於是，傳統安頓人心的探索，在追尋玄學、佛道之後，最後確定於理學的氣象之中，確認宇宙是一「天理流行」，人性先天上本身是「善」，「尋孔顏樂處」是其標宗，「靜中看喜怒哀樂之謂中未發時作何氣象」是其工夫，使自身成為具有道德品質的謙謙君子是其實踐理念；彰顯天理，抑制人欲，便成為宋明理學學思的主調。

濂溪之論，後人均承認其學思以「誠」為本<sup>73</sup>，並稱譽甚大，如推「其功蓋在孔孟之間」<sup>74</sup>、「以孟氏之遺意復明於千載之下，實自先生發其端」等<sup>75</sup>，朱熹更讚言：

而先生出焉，不由師傳，默契道體，建圖屬書，根極領要。當時見而知之有二程者，遂擴大推明之，使夫天理之微，人倫之著，事物之眾，鬼神之幽，莫不洞然畢貫於一，而周公、孔子、孟子之傳，煥然復行於當世，有志之士得以探討服行而不失其正，如出三代之前者。<sup>76</sup>

遂使濂溪成為理學破暗開山的第一人。然而，二程之學並不出於濂溪，此乃歷史事實。全祖望(1705-1755)言：

<sup>72</sup> 《宋元學案》，卷39「豫章學案」；《黃宗羲全集》，第4冊，頁567。。

<sup>73</sup> 例如黃幹（勉齋，1152-1221）、黃宗羲(1610-1695)，見《宋元學案》卷12「濂溪學案下」；《黃宗羲全集》，第3冊，頁634、636。

<sup>74</sup> 見胡宏(1102-1161)，〈通書序略〉；收於《周子全書》，卷11，頁211。

<sup>75</sup> 見張栻(1133-1180)，〈道州重建先生祠記〉；收於《周子全書》，卷22，頁441。

<sup>76</sup> 朱熹，〈江洲濂溪書堂記〉；見《周子全書》，卷22，頁425-6。

濂溪之門，二程子少嘗游焉。其後伊洛所得實不由于濂溪，是在高弟滎陽呂公已明言之，其孫紫微又申言之，汪玉山亦云然。今觀二程子終身不甚推濂溪，並未得與張、邵之列，可以見二呂之言不誣也。晦翁、南軒始確然以為二程子所自出，自是後世宗之，而疑者亦踵相接焉。然雖疑之，而皆未嘗攷及二呂之言以為證，則終無據。予謂濂溪誠入聖人之室，而二程子未嘗傳其學，則必欲溝而合之，良無庸矣。<sup>77</sup>

的確，濂溪學思如是，二程未傳其學，欲強而溝合，實並無用。將二者溝合者，即自張栻、朱熹而起。證據明確，無須辯駁。然此談論，終究是外緣面向。不若探討學術本身內部的轉化，方能見及學術對於同樣議題之討論的同與異。

## 結 論

濂溪論「誠」，論者多謂受孟子、《中庸》、《易傳》影響，並認定「誠」是一個能派生的實體，對於無法解釋部分便稱其具有神秘傾向。如是談論，筆者以為並未觸及學思的核心。從本文的研析，我們得以見及，濂溪運用舊有的材料提出了新的學術方向：安排宇宙之定位，為人之內在價值尋覓證明。如是風向，似在北宋一代是頗為普遍的風尚，除濂溪以「誠」立論外，張載(1020-1077)以「氣」、邵雍(1012-1077)以「數」、二程（程顥、程頤）以「理」等安排宇宙之定位，俾而尋找人心人性的安頓處。如是學術的方向，體系的完備是在朱熹手中完成的。同時在方法上，吸納道家、佛學的思維與修養方式甚多，論者多有闡釋。但其中區分，核心議題是人心人性的安頓處不在出世，而在入世，所以人格自我的貞定與完善，藉由「尋孔顏樂處」的提問，於是產生了理學氣象。理論思維，必然指引著人生態度，理學亦然。與之相較，先秦儒學的入世實踐性格較強，無論是孔子的復禮啟仁、孟子的仁心仁政、荀子的尊君隆禮，均顯現出同樣的方向；即使後起的《中庸》、《大學》等典籍，亦不脫治國安民的實踐特性。大體而言，先秦儒學並未討論宇宙之定位，在信念上則以一直保留之「天」的絕對性與公義性作為憑藉；其中，《易傳》是為特例。《易傳》以「天

<sup>77</sup> 《宋元學案》，卷11「濂溪學案上」；《黃宗羲全集》，第3冊，頁587。

尊地卑，乾坤定矣」的乾坤開展，說明了宇宙秩序，也隱然指出了人心人性的安頓處。如是相較，就不難理解，何以理學家特別鍾情於《易傳》了。濂溪論「誠」，處處引《易傳》之說為據，即是顯例。

## 參考書目：

### 一、原典（依時序排序）

- 先秦·荀子撰、清·王先謙，《荀子集解》；收於《諸子集成》（上海：上海書店，1986／據1930年代上海世界書局影印「諸子集成」編印），第2冊
- 漢·劉安編纂《淮南子》；收於《諸子集成》，第7冊
- 漢·司馬遷《史記》；；據北京中華書局於1997年版的《二十四史》，第1冊
- 漢·揚雄《法言》；收於《諸子集成》，第7冊
- 漢·王充《論衡》；收於《諸子集成》，第7冊
- 唐·孔穎達，《周易正義》（臺北：藍燈文化事業公司／依阮元刻《十三經注疏》，重刊宋本周易注疏附校勘記）
- 宋·孫奭，《孟子注疏》（臺北：藍燈文化事業公司／依阮元刻《十三經注疏》，重刊宋本孟子注疏附校勘記）。
- 宋·歐陽修《新五代史》；收於《二十四史》，第13冊
- 宋·周敦頤撰、清·胡寶瑔編纂《周子全書》（臺北：武陵出版社，1990）
- 宋·度正，《濂溪先生年譜》；收於胡寶瑔，《周子全書》
- 宋·朱熹《四書章句集注》；收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社／合肥：安徽教育出版社，2002），第6冊
- 《通書注》；收於胡寶瑔，《周子全書》；另收於《朱子全書》，第13冊
- 《伊洛淵源錄》；收於《朱子全書》，第13冊
- 《近思錄》；收於《朱子全書》，第13冊
- 宋·黎靖德編《朱子語類》；收於《朱子全書》，第14-18冊
- 宋·陳淳《北溪字義》（臺北：世界書局，1991）
- 明·曹端《通書述解》；收於胡寶瑔，《周子全書》
- 明·黃宗羲等《宋元學案》；收於沈善洪主編，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005），第3-6冊
- 明·王夫之《思問錄》；收於《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1982-1990），第12冊

### 二、研究書目（依姓名筆畫排列）

- 任繼愈主編《中國哲學史》（北京：人民出版社，1982）
- 牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1970）
- 侯外廬《中國思想通史》（北京：人民出版社，1964）
- 韋政通主編《中國哲學辭典大全》（臺北：水牛出版社，1983）
- 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1970）
- 梁紹輝《周敦頤評傳》（南京：南京大學出版社，1994）
- 陳來《宋明理學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1991）
- 陳榮捷《中國哲學文獻選編》（臺北：巨流圖書公司，1993）
- 馮友蘭《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1993）
- 勞思光《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1988）
- 楊朝明、宋立林主編《孔子家語通解》（濟南：齊魯書舍，2009）
- 劉振維〈儒學人性論的變奏——開創本體論論述的何晏與王弼〉(Transformations in the Confucianist Theory of Human Nature——The Introduction of Ontology by He Yan and Wang Bi)，佛光大學哲學系主辦，「國科會哲學學門 93-97 學年研究成果發表會」，2009.09.26-27，宜蘭，會議論文集 B298-325
- 〈《禮記》對「人性」的見解及其蘊義〉，收於蔡方鹿主編，《經學與中國哲學》（上海：華東師範大學出版社，2009），頁124-143
- 〈論朱熹《四書集注》中人性論之引據暨其詮釋〉，收於蔡方鹿、舒大剛、郭齊主編，《新視野、新詮釋——朱熹思想與現代社會》（成都：四川大學出版社，2007），頁269-330
- 〈從「性善」到「性本善」——一個儒學核心概念轉化之探討〉（臺中：光鹽出版社，2006）
- 賴炎元註譯《春秋繁露今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1984）

## **On the New Hermeneutical Neo-Confucianism in View of Chou Dun-Yi's "Cheng"**

**Liu, Cheng-Wei**

Assistant Professor, The General Education Center, ChaoYang University of Technology

### **Abstract**

Neo-Confucianism purposed to persist Pre-Chin's Confucianism, but it differs from Pre-Chin's in many concepts and ways of thinking, e.g. Chou Dun-Yi's "Cheng". In Pre-Chin's Confucian texts such as *Mencius* or *Doctrine of the Mean*(中庸), Cheng means "true and not mendacious". As an adjective, it pictures only some aspects of Tian-Dao(天道), but not equivalent to it. And it is also one aspect of human practice that he should act as truly as Tian-Dao. But Chou Dun-Yi Developed the thought in *Commentaries on The Book of Changes*(易傳), identified the universe with the truth, so "Tian-Dao" with "Cheng", then labeled it "the supreme good"—a value-term. Human beings are originally true and good (since they are constituents of the universe), but evil crises from slight wicked aspects in human mind. All human efforts should aim at going back to the good origin, that is, "holding the Cheng"(存誠). To sum up, Pre-Chin's Confucianism exclusively focused on how to establish human practice, but Neo-Confucianism payed attention to the whole order of the universe, arranging the location of person in the universe. This new atmosphere began since Chou Dun-Yi.

**Keyterm : Cheng, Chou Dun-Yi, Neo-Confucianism, Pre-Chin's  
Confucianism, *Doctrine of the Mean***