

天人合一與感通的上帝（上篇）

梁燕城

序言：「天人合一」是中國文化裡一個宇宙人生哲學理念，由張橫渠綜合孔孟到宋代的儒學，開創「天人合一」思想，在宇宙整體系統之生化養育中，人與萬物分享同一根源，是故提出「太虛氣本體」，由「性」貫通太虛本體和客形交感的可見世界，心性和宇宙存在同為一體。經宋明理學諸賢哲的發展，到王陽明創「知行合一」，建立本體與實存合一進路而達至成熟圓融，建成儒學的圓教系統。

一、張橫渠與程明道提出天人合一

張橫渠提出「天人合一」理念

中國文化的一個特別宇宙人生哲學理念，稱為「天人合一」，是宇宙真理與人生價值結合為一體，也是一人生修養所達的境界，是聖人仁者的境界。這是一種天人同一本體的思想，在上古已萌芽，成為中華民族的一種核心靈性方向及人追求成聖之目的。

「天人合一」作為一理念提出，來自北宋張載的《正蒙·誠明》：「**儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一。**」這內容根據《中庸》：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」¹重點在「誠」的理念，朱熹解：「然誠者，真實無妄，安得有惡。」²「誠」原是修養工夫上內心的誠實真摯，《中庸》以這真實無妄的內心本質，等同天的本性本體，心性之誠即是宇宙真理，故以這「誠」的理念來描述宇宙本體。「明」具有照明事理之意，孟子說：「日月有明，容光必照。」³楊祖漢先生解「明」說：「明覺朗照，是有創造性的功效的，聖人之明，是誠體本身之朗現，他的生命在什麼地方表現，什麼地方便會生起道德的創造，實現價值。」⁴「自誠明謂之性」指由天的真理本體使心照明事理，即可對事物本性有正確的了解。「自明誠，謂之教」指由事理去了解天的本體真理，通過教育，可使一般人明真理。

張載對天人合一內容更詳細的描述，主要在《西銘》一段：「**乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。**」《西銘》原名《訂頑》，為《正蒙·乾稱篇》中的一部分，張載曾將其錄於學堂雙牖的右側，題為《訂頑》，後程頤將《訂頑》改稱為《西銘》，才有此獨立之篇名。

乾父坤母之說來自《周易·說卦傳》：「乾，天也，故稱乎父；坤，地也，故稱乎母。」即以天

¹ 《禮記·中庸》，21 章。

² 《朱子語類》卷十六。

³ 《孟子·盡心上》。

⁴ 楊祖漢：《中庸義理疏解》，（台北：鵝湖出版社，1984），21 章疏解。

地類比為家庭倫理中的父母，天地乾坤之德能，在宇宙整體使萬物互為感通，稱父母指具倫理中的親情義。《易乾卦》象傳：「本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。」這裡的親上和親下，都是指「親近」，故萬物互為感通是有親情的關聯，這是本體論和價值論的合一。所謂「予茲藐焉」中，予指我。茲，語氣詞。藐，指渺小，即我作為一個人，在天地中是何等渺小。所謂「混然」，張伯行《近思錄集解》解釋為：「形氣與天地混合無間。」⁵ 即指人雖渺小，卻與天地合一無間，與宇宙全體如父母般親近感通。「中處」可以指「喜怒哀樂之未發」的「中」，是未發動時的心性原始狀態，即人性的本然與天地混然同體。

所謂「天地之塞」，見《孟子》：「我善養吾浩然之氣。……塞於天地之間。」⁶浩然之氣充塞於天地，「吾其體」指天地之氣是我們的本體，朱熹《朱子語類》說：「塞只是氣，吾之體即天地之氣」⁷。所謂「天地之帥」，見《孟子》：「夫志，氣之帥也，氣，體之充也。」⁸帥，指統帥、主宰，「吾其性」指我的本性，人的本性是統帥主宰天地之道理。朱子說：「帥是主宰，乃天地之常理也，吾之性即天地之理」⁹。宇宙的常理是生化養育萬物，易所謂「天地之大德曰生」¹⁰、「生生之謂易」。¹¹人性與主宰天地之道理同一，則人可用天理參與統帥萬物。

若天、地、人在本性上同為一體，人的本質就不限於小小的自我，卻在本體上通於宇宙萬物。所以張橫渠說：「視天下無一物非我。」¹²「吾」即「我」，人自我之小體同一於天地之大體，其本性就是統帥天地之道理，具體生命的自我，與充塞天地之氣通而為一。人與宇宙本體之同一，是為「天人合一」，這理論是本體論、心性論與價值論統一。如當代中國哲學大師成中英指出，本體是「包含一切事物及其發生的宇宙系統，更體現在事物發生轉化的整體過程之中。……我們可以說本體就是真理的本源與整體、真理就是本體的體現於理、體現於價值。」¹³

天人合一的思想核心，是在宇宙的大系統中，宇宙之本是其存在本性，宇宙之體是其充塞的浩然之氣。人的存在同一於宇宙存在本性，每個人的具體特質，同一於宇宙充塞的氣。在宇宙整體系統之生化養育中，人與萬物分享同一根源、同一存在本性、同一天理、同一浩然之氣。張載認為宇宙的誠體，易學所言的乾坤，是人與萬物的父母。故此「吾」與萬民是「同胞」，與萬物是同類。由此張載推出其名言「民吾同胞，物吾與也。」「同胞」指同一父母所生、血脈相連，所有人都在天地中親情相連，彼此感通。「物吾與也」指人所有萬物是相關相連的同類。

⁵ 張伯行：《近思錄集解》，卷二，羅爭鳴編《近思錄專輯》第四冊，(上海：華東師範大學出版社，2015)。

⁶ 《孟子·公孫丑》。

⁷ 朱熹：《朱子語類》卷九十八。

⁸ 《孟子·公孫丑》。

⁹ 朱熹：《朱子語類》卷九十八。

¹⁰ 《周易·繫辭下》。

¹¹ 《周易·繫辭上》。

¹² 張載：《正蒙·大心篇》。

¹³ 成中英主編：《本體與詮釋》〈從真理與方法到本體與詮釋〉，(北京：三聯，2000年)，5。

北宋年代，中國經過晉代五胡亂華，南北朝分裂，佛教東傳，唐末大亂，五代荒淫無道，文化已衰敗，極待更新轉化，張載說：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」¹⁴，他從中國傳統價值滋養下，在新時代重建儒家文化，提出「天人合一」，建新時代儒學。

中國天人合一的思想根源

中國文化自古即有天人相通的思想，《尚書》記載上古商湯大誥天下時說：「惟王上帝，降衷於下民，若有恆性，克綏厥猷惟後。」¹⁵「衷」是指中正無偏之道，也是忠信之心，這成為人民的「恆性」，即天賦與了人永恆之本性，就是中正之道。《左傳》亦說：「民受天地之中以生」¹⁶，宇宙中正之道是創生人類之力量。到《中庸》「中也者，天下之大本也。」¹⁷說明「中」是宇宙一切存在之本源、本體。又《皋陶》篇舜與禹論國事說：「天聰明，自我民聰明，天明畏，自我民明畏。」¹⁸這是以天和人同心同德，故人具上天的心性，人只要順此本性，自可天下太平。

詩經烝民篇談宣王時派仲山甫築城，由於臨行不捨其家，由詩人尹吉甫作頌，「以慰其心」，尹吉甫卻表達了一個形而上學的反省，該詩一開始時即云：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德」¹⁹。「烝民」指眾民，「秉彝」指依持常道。上天創生眾民，既有萬物，也使萬物有其合理規則，而這理性規則就是「懿德」，即美好的德性，人民須持守這常道，愛好美德。這裡所談的「則」，是在萬物之中，同時也是一種「懿德」，這顯明美德是宇宙萬有的規則，這是一以道德理性來構成的宇宙。孟子曾引述「孔子曰：為此詩者，其知道乎！」²⁰可見孔子所言的道，是宇宙與人具相同的合理規則。

孔子提出「仁」的理念，是一切德行的基礎，若美德是宇宙萬有的規則，仁應具有宇宙的根源，故孔子說：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。」²¹禮是指人文和諧的規則，仁是克制自我的私心，回到合乎人文共通的和諧規則。但為何如此一日即可以天下歸仁呢？這思想是設定天下皆在吾仁之內，仁不只是表面的心思行為，是人間和諧的共同本性，這本性通於天下，故人克己私心，即歸回美德的本性，回到宇宙萬有的規則，這仁德的規則通於天下。這觀點繼承詩書以來的傳統，肯定了仁與天下萬有在根本上相通。

孟子說：「夫君子，所過者化，所存者神，上下與天地同流。」²²君子指天地有德者，朱熹認

¹⁴ 《宋元學案》卷十七《橫渠學案上》，黃百家案語。

¹⁵ 《尚書·湯誥》。

¹⁶ 《春秋左傳》成公十三年。

¹⁷ 《禮記·中庸》。

¹⁸ 《尚書·皋陶》。

¹⁹ 《詩經·烝民》。

²⁰ 《孟子·告子》。

²¹ 《論語·顏淵》。

²² 《孟子·盡心》。

為是「聖人之通稱」²³，聖人身經之處帶來多人的感化，其存留下的是聖人至聖莫測的神性，聖人本身就是人性美善的流現。所謂：「上下與天地同流」，指聖人生命可上下與天地共同創化，參贊天地的化育。由於人與天地萬物同體，才可與天地萬物共同創化。

《中庸》：「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」²⁴。「誠」的概念，朱熹解說：「誠者，真實無妄之謂，天理之本然也」²⁵。這真實無妄之天理，是人心之理，同時《中庸》又說：「誠者，是天道也」²⁶。作為天之道之誠也是宇宙之創生萬物的本體。《中庸》將宇宙本體與人心本體結合，用誠的理念貫通為一，人和宇宙都是以真實無妄的誠體為本性，指出宇宙終極真實與人性本真是同為一體。

所謂「至誠」，即終極的宇宙真實，「盡人之性」是指宇宙真實通過人性來實現自身，人的宇宙本體真性全面實現時，是同時要「盡物之性」，用人的努力將萬物之真實本性實現出來，而後可以與天地創生性力量共同創造前進，人性的全面實現，即可參與協助萬物的生育發展，而得與天地並立。天地人合為三極，是為「與天地參」，這是天人同體的思路，且在大化流行的整體中，天人共同化育萬物。

唐代佛教興盛，佛教如來藏自性清淨心的哲學傳到中國，是一宇宙心性本體的博大系統。中國的華嚴宗提一真法界²⁷，言宇宙真相無二不妄，交徹融攝，是諸佛平等法身。天台宗提「介爾有心，即具三千」²⁸，一念心具宇宙千差萬別的三千世界。宋朝中國文化復歸孔孟中庸的儒學思路，宋代理學家繼承儒學心性天一體之傳統，牟宗三老師握宋明哲學的精神說：「宋明儒之將《論》《孟》《中庸》《易傳》通而一之，其主要目的是在豁醒先秦儒家之『成德之教』，是要說明吾人之自覺的道德實踐所以可能之超越的根據。此超越根據直接地是吾人之性體，同時即通『於穆不已』之實體而為一，由之以開道德行為之純亦不已，已洞澈宇宙生化之不息。」²⁹

程明道提出天人同體論

北宋張橫渠即正式提「天人合一」的理念，以回應佛學，以心性誠體為本，打開儒學的本體論新視野，重建中國文化正統的精神價值。程顥（明道）隨後建構「天人同體」的哲學，以「人與天地萬物同為一體」的理念，來發展天人合一的洞見。他在元豐二年（1079）於洛陽講學，提出《識仁篇》，由呂大臨記錄，展開宋明理學的新理念和方向。他在文章最後提到「《訂頑》意思，乃備言此體」，《訂頑》即張橫渠所寫的《西銘》，可見是繼承橫渠先生的思想，發展成

²³ 朱熹：《四書章句集注·盡心》。

²⁴ 《中庸·二十二章》。

²⁵ 朱熹：《中庸章句》，二十章注。

²⁶ 《中庸·二十章》。

²⁷ 澄觀，「先明所入，總唯一真無礙法界」《大方廣佛華嚴經疏》卷五十四，入法界品，39。

²⁸ 《摩訶止觀》卷5上。

²⁹ 牟宗三：《心體與性體》第一冊，（台北：正中書局，1968），37。

儒學的新詮釋。

文中他說：「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。……此道與物無對，大不足以明之。天地之用，皆我之用。」³⁰ 所謂「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體」，所謂「識」，是指「察識」，即「省察而認識」，人要學習聖人之學，須先省察「仁」，而實現仁的人，是「渾然與物同體」，「渾」在康熙字典解「齊同也」、「大水流貌」，指不可分割的大流化。「渾然」可參考南宋周輝：「渾然忠厚之氣，可敬而仰之」³¹，指忠厚質樸的宇宙本質。故綜合言之，「渾然」指「質樸而不可分割的宇宙大流化」。

程明道提出「仁者，渾然與物同體。」是一個「天人合一」哲學的總提綱，就是仁者是與宇宙大流化具有同一本體。他將孔孟所言的「仁」，視為等宇宙萬物一切存在的本體，故說仁者與宇宙萬物同體。儒家所強調的仁愛流露和道德行為，與天地萬物為共同本體的呈現。故此明道又說「仁者，以天地萬物為一體，莫非己也。」³²仁者與天地萬物在同一本體中融合為一，以致人的自己和天地萬物一切事物相關聯，休戚與共。

由於本體上一切通而為一，義、禮、智、信等善端和德性，均根源於仁，程子說：「仁、義、禮、智、信五者，性也，仁者，全體，四者，四支。」³³義、禮、智、信是仁本性的分支。所謂「識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索」人要達這境界，須以誠敬的實踐去存養，即可自然流露，不必花外在的工夫去防檢偏差或窮索道理。「誠敬」是繼承孟子「誠者天之道，思誠者人之道」³⁴的觀點，趙岐解曰：「授人誠善之性者，天也，故曰天道。思行其誠以奉天者，人道也。」³⁵「誠」是上天本體之性，思誠是人思想通過實踐將誠體呈現之修養，而這思誠的修養就是「敬」，孔子說：「修己以敬。」³⁶敬是一種修養自己身心的工夫。須以敬去呈現誠體之仁。說文：「敬，肅也」³⁷，指肅穆恭敬，程伊川說：「但惟是動容貌、整思慮、則自然生敬，敬只是主一也。」³⁸主一指自覺自主地尊一於誠體，人能自覺自主地以真誠恭敬行事。

修養源於人自覺自主地真誠恭敬，可見修養本身就是誠體之自動呈現。這是成中英老師所論的「本體詮釋學」，即修養工夫與本體之合一，誠的本體自動衍生誠敬的修養，誠敬修養揭示誠為天地之本體。明道說：「誠者，天之道。敬者，人事之本。敬則誠」³⁹，實踐真誠恭敬，就是

³⁰ 《河南程氏遺書》卷二上。

³¹ 周輝：《清波雜誌》卷五。

³² 《河南程氏遺書》，卷二上。

³³ 《河南程氏遺書》，卷二上。

³⁴ 《孟子·離婁上》。

³⁵ 趙岐：《孟子章句》，卷七。

³⁶ 《論語·憲問》。

³⁷ 《說文解字》，卷九。

³⁸ 《河南程氏遺書》卷十五。

³⁹ 《河南程氏遺書》卷十一。

誠體之呈現，產生誠的境界。明道又說：「誠然後能敬，未及誠時，卻須敬而後能誠。」⁴⁰由誠體衍生敬，人由敬而衍生誠，這是本體詮釋學的循環。

所謂「此道與物無對，大不足以明之。天地之用，皆我之用。」是指這天人同體之道的本質在「無對」，即不可分割，不能以知識與概念上之對立區分來了解，故不能用「大／小」之類範疇來說明，天地與我本為一體，故我的仁心，通於天地一切的表現。基於「與物無對」之領悟，程明道乃有《定性書》：

「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外也。且以己性為隨物於外，則當其在外時，何者為在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外為二本，則又烏可遽語定哉！夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。……人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智。自私，則不能以有為為應跡；用智，則不能以明覺為自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。」⁴¹

《定性書》所謂「定性」，牟宗三解為「要求性之貞定，即要求如何能使心不為物累，因而使吾人可以獲得性之表現時之常貞定。」⁴²定性的核心在批判「二本」，即區分內外之思想方法，以內在是心，外在是物，明道指出「性之無內外也」。因天地人本為一體，不會有內在是心，外在是物之「二本」區分。明道所謂：「天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。」即天地的常道，其心普遍地在萬物生化中，沒有分內心與外物，聖人的常道，以其性情隨順萬物之變化，其情不離萬物，而不能分內在之情及外在之物。心、情、天地、萬物，均為一。心有所貞定，即超越內外動靜，天地聖人均貞定為一。這就是他「一本」的主張。所謂「廓然而大公，物來而順應」，是指君子之學問，是貞定而回歸心體之寬廓無限，大公無私，去順應萬物之流化。人一旦自私，即失心體之寬廣無限，一旦用智，即失自然流露的察識，陷於封蔽而不能適切回應天道。只有廓然而大公的心，能清晰明覺，去回應具體事件的變化。宋明儒學諸子對明道此書多有討論，《宋元學案》記載：

「嘉靖中，胡柏泉松為太宰，疏解《定性書》，會講於京師，分作四層：『一者，天地之常，心普物而無心，此是天地之定。二者，聖人之常，情順物而無情，此是聖人之定。三者，君子之學，廓然大公，物來順應，此是君子之定。四者，吾人第於怒時遽忘其怒，觀理是非，此是吾人之定。吾人希君子，君子希聖人，聖人希天地。』」⁴³

按明道之意，識仁是一切修養工夫的先決條件，修養工夫必須先明白，仁者與天地萬物渾然一

⁴⁰ 《河南程氏遺書》卷六。

⁴¹ 《宋元學案》卷十三。

⁴² 牟宗三：《心體與性體》第二冊(台北：正中書局，1968)，235。

⁴³ 《宋元學案》卷十三。

體，這是一領悟，是本體之自動呈現。牟宗三老師認為明道所論的心就是性，也等同於天，明道以天人在本體上同一，他以天人同體，來說明張橫渠天人合一之理。牟宗三稱之為「一本論」，他說：「明道之一本論亦更能保持先秦儒家本體宇宙論的實體之創生義與直貫義。」⁴⁴他又說：「所謂『一本』者，無論從主觀面說，或從客觀面說，總只是這『本體宇宙論的實體』之道德創造或宇宙生化之立體地直貫。此本體宇宙論的實體有種種名：天、帝、天命、天道、太極、太虛、誠體、神體、仁體、中體、性體、心體、寂感真幾、於穆不已之體等皆是——若就其為性說，它具五義：性體、性能、性分、性理、性覺。它是理、是心、亦是神，若就其為心說，它亦具五義：心體、心能、心理、心宰、心有。它是心、是理、是神、亦是情（以理言的本情、心之具體義）。在此直貫創生之一本下，心性天是一，心理是一。」⁴⁵

詮釋宋明理學的唐牟異同

牟宗三對程明道的解釋是精準到位的，他詮釋的重點是基於本體論，以心性天同一本體，從超越界下貫人開，他並以此為標準判宋明儒三系統，判朱子系統是「別子為宗」。鄭宗義指出牟宗三「是奉孟子心學為正宗（此正宗非關歷史標準而純是依理論標準定）以判義理之是非：此即在本體上是否肯定心即理、心性天是一；在工夫上是否把握住逆覺體證之路。這條研究進路，我們可稱之為『本體分析』的詮釋進路(the interpretative approach focuses on ontological analysis)」。⁴⁶牟先生的理論引發學界的爭論，有些學者認為牟先生只集中在義理系統，未注意到宋明思想家有不同工夫及人生存在的實踐進路。

唐君毅老師亦強調程明道的圓融體悟，說：「明道所言者，皆剋就其德性所造，體證所及者，稱心而說此一天人物我、上下內外，圓融無礙之心與理一之境。」⁴⁷這是他和牟宗三一致的詮釋，不過他卻打開另一維度的思考，他提出這種頓悟本心型態的工夫，並非在實存人生中人人能達到，他說：「此在人之天資高者，固能之，然未必人人皆能。……此物來順應之境，如何能致，如何知物之當喜，物之當怒，以知理之是非，亦皆非易事。」⁴⁸「宋明儒之學，雖重明天道人道之大本大原所在，然尤重學者之如何本其身心，以自體道、自修道之工夫，以見諸行事，非但於此道之本原作思辨觀解也。」⁴⁹

鄭宗義指出「唐先生雖亦同樣肯定孟子的道德本心是正宗（儒學在理論上所不能否定者），但就以之為不同儒者沿不同工夫之殊途所求同歸的理想目標。如是，則宋明儒者在本體論說上的分歧以至爭辯，便應溯源於彼等不同的工夫路數來求解始能得其相應。又在評價方面，若以工夫本身之特性言，即對不同根器（或在不同處境下）的人須用不同工夫方能收效；適於此者不

⁴⁴ 牟宗三：《心體與性體》第二冊(台北：正中書局，1968)，4。

⁴⁵ 牟宗三：《心體與性體》第二冊(台北：正中書局，1968)，18-20。

⁴⁶ 鄭宗義：〈本體分析與德性工夫——論宋明理學研究的兩條進路〉，林維杰、黃冠閔、李宗澤主編：《跨文化哲學中的當代儒學——工夫、方法與政治》，（台北：中央研究院中國文哲研究所，2016年。）73-106。www.douban.com/group/topic/197166952/?_i=7502957_SQh1kA

⁴⁷ 唐君毅：《中國哲學原論——原教篇》，（台北：台灣學生書局，1990全集校訂版），496。

⁴⁸ 同上，135。

⁴⁹ 同上，4。

必能適於彼，故很難說工夫有對錯、高下之別。這條研究進路，我們可名之曰「德性工夫」的詮釋進路。(the interpretative approach focuses on virtuous efforts)⁵⁰

由此打開對天人合一探討的不同維度，由工夫實踐入手，以人生實存上的體道修道來展示天人合一的理論和境界。

二、宋明的天人合一思想與中國本體論

西方哲學對本體的理解

探討中國天人合一的哲學，如程明道言「仁者渾然與物同體」⁵¹、王陽明言「大人者，以天地萬物為一體者也。」⁵²均指出人具有與宇宙同一的本體，在中國哲學應用「本體」一詞，在中國文本中如何了解呢？如何建中國的本體哲學呢？其和西方有何不同呢？

這先要了解「本體論」(ontology)一詞，這詞源自西方 17 世紀，由魯道夫·郭克蘭紐(Rudolf Goclenius)在 1613 年最先用此詞，視為對存在(being) 所有實在事物(entities)的理論研究，以別於形而上學。⁵³研究存在的本體，來自希臘時代亞里士多德的形而上學，他稱之為「第一哲學」(The first philosophy)，其中特別研究「存在之為存在」(being as being)，是本體論的起源。「存在」的希臘文 *on, einai, ousia* 本身，即英文的 being 及 is 等意思，具「有」、「在」、「是」等意思，乃實在事物於最廣泛的意義上的共同特性。根源思想來自希臘哲學家巴門尼德(Parmenides)對存在本身的反省，他說：「存在就是存在，不存在就是不存在」(What is, is. What is not, is not)，存在的共性即是「有」，其相反即是「無」，即「不存在」，能夠被思想，被說出來的就是存在。

西方希臘哲學中的「存在」概念，是基於其語言中 being(希臘文 *on, einai, ousia*) 一詞的特殊用法，西方中世紀思想的權威學者埃蒂安·吉爾森(Étienne Gilson) 指出這概念：

「在第一個詞義中，being 是一個名詞。一方面是表示某物存在（即任何存在的事物的實質、性質和本質），但另一方面也可表示「存在本身」，這是所有可稱為「是」的事物之共同屬性。在第二個受詞中，同一個詞是動詞(verb to be)的現在分詞(present participle)，它不再意味著某種存在的東西，也不再意味著普遍存在，卻只是在現實事情或存在中的某一個行動。」⁵⁴

⁵⁰ 鄭宗義：〈本體分析與德性工夫——論宋明理學研究的兩條進路〉，林維杰、黃冠閔、李宗澤主編：《跨文化哲學中的當代儒學——工夫、方法與政治》，（台北：中央研究院中國文哲研究所，2016 年。）73-106。

www.douban.com/group/topic/197166952/?_i=7502957_SQh1kA

⁵¹ 《河南程氏遺書·識仁篇》卷二。

⁵² 《王文成公全書·大學問》卷二十六續編。

⁵³ *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, 1613 (reprint: Hildesheim: Georg Olms, 1980).

⁵⁴ Étienne Gilson, *Being and Some Philosophers*, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Second edition, 1952.) 2-3.

吉爾森從希臘哲學中探索「存在」這詞的應用，他說：

「當早期的希臘思想家開始進行哲學思辨時，他們問自己的第一個問題是：現實是由什麼構成的？就其本身而言，這個問題驚人地表明人類心靈最根本的需求。理解某事物，對我們來說，就是將它想像成與我們已經知道的其他事物在本質上相同。了解真實的普遍本質，是要理解構成宇宙無數單獨事物中，每一個最基本的本性，都與其他事物相同。」⁵⁵

亞里士多德曾經定義這種學問為「研究存在的科學」，他在《形而上學》第四書即說：

「有一門科學研究存在之為存在，及其根本屬性。……如今我們追尋第一原則及最高原因，明確地必有其所依持的本性。如果那些追尋事物的元素，甚實都是尋索這原則，那必然的這些元素是其所以如此存在的元素，不是偶然意外如此，而正「是」其存在本身是如此，也正因如此，我們必須掌握『存在之為存在』本身的第一原因。」⁵⁶

後來即稱這類研究為「本體論」。總結來說，都柏林大學著名希臘哲學及柏拉圖研究專家約翰·迪洛(John Dillon)指出：

「在希臘思想的背景下，『存在』(其特徵通常具有「真實」或「真確」的附加性質)表示一致的、永久的、不變的、基本的真理(fundamental reality)，與之習慣性地對立的是無常變化(inconstant flux)和可見事物的多樣性。這個真理最初被簡單地視為一種底層(substratum)，表像的多樣性可能從中演變而來。……簡言之，在希臘哲學中，「存在」(on 或 ousia) 成為所有概念的儲存庫，這些概念可以設想來描述我們周圍所看到的正反兩對立面的事物，包括日常物理世界的所有方面，被稱為『形成中的』(或被創造的)。」

57

在西方哲學中「存在」一詞，來自其印歐語言(Indo-European languages)系統中，「是」這一字在文法上是一「介詞」(Preposition)，作為名詞是 being，在西方語法中，用介詞「是」字指一切事物是什麼，用名詞即為其作為一存在物的性質，而所有事物普遍共同的性質，就是其「存在性」，這是一種底層的基本真理，因而稱為「本體」。

英國的威廉·瓊斯(William Jones 1746-1794) 最先提出印歐語系，認為印度梵文、希臘文及拉丁

⁵⁵Étienne Gilson, *Being and some philosophers*, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Second edition, 1952.) 6-7.

⁵⁶Aristotle, *Metaphysics, The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, (Modern Library, 2009, 1003a), 20-32.

⁵⁷John Dillon, *The Question of Being, Greek Thought, Jacques Brunschwig, Geoffrey E. R. Lloyd (eds.)*, (Harvard: Harvard University Press 2000) pp. 51-71.

文屬同一系統。印歐語言是用拼音字母，屬屈折語(Fusional Language)，屈折語的詞素趨向連在一起，利用詞綴(affix，附著在詞根或詞幹的語素)和詞幹(stem指詞綴所附著的部分)元音音變來表達語法意義；名詞和大部分形容詞有格、性和數的變化；動詞有時態、語態和語體的變化，主語和動詞在變化中互相呼應。

中國的漢語系統，是用表形文字為本，而不是用語音為本，其語法和印歐語言完全不同，印歐文字是音符構成，在不同地域及不同歷史下，文字就不同，中國以字形為本，不受地域和歷史時空影響，故北京人和廣東人用同一種文字，不受方言影響，唐朝人和現代人也用同一文字，不受歷史時空影響。以表形字為本的漢語，成為一個統一多族的大國語言。漢語構成的語法系統，沒有嚴格意義的形態變化。名詞沒有格的變化，也沒有性和數的區別。動詞不分人稱，也沒有時態。其文法上的介詞，「是」只為一種語言文字的用法，並無 being 之意，中國思想故無特別探討希臘意義的「存在」或本體。

中國哲學中的「本根論」及「本」、「體」思想

中國哲學並沒有像西方哲學明確的「存在本體」(Being) 概念，但對宇宙究極之基本根源，特別提出「本根」的概念。主要在莊子：「六合為巨，未離其內；秋豪為小，待之成體。天下莫不沈浮，終身不故；陰陽四時運行，各得其序。惛然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知。此之謂本根，可以觀於天矣。」⁵⁸這裡特別提到「本根」，指基本根源，並可由這本根去觀察天地全體。莊子描述這本根，包含了上下四方的大宇宙(六合)，也產生了細小如鳥獸在秋天長出的毫毛(秋豪)，本根使宇宙萬物(天下)變化，始終保持創新(不故)，又使陰陽與四季運行，各有其秩序。其性質恍惚幽昧(惛然)，看似無形體，但其本身卻總是存在，自然而然，神妙莫測，卻又不具形體，萬物被它養育卻一點也未覺察。

由上所論，莊子描述的「本根」，是宇宙萬物的最後根源，是變化中的秩序，其中提到「若亡而存」，指看不到而仍存在，是涉及本來存在的本身，而有存在本體的意義，和西方的本體論所探討的十分接近。莊子又說：「萬物有乎生而莫見其根，有乎出而莫見其門。」⁵⁹這裡「根」字指萬物產生的根源，並指出不能見這根源，也不能見萬物由這根源出現的門徑。莊子用本根一詞，是從中國語言文字的形象思維來建立，是由植物之根的形象思考，不同西方「存在」Being 一詞，由印歐語言中的「是」觀念抽象地推出。此中張岱年先生極有見地的不用西方「本體論」一詞，而稱之為「本根論」⁶⁰。其實「本」字就具有「根」的意思，《說文》：「木下曰本。」⁶¹《呂氏春秋·士容論·辯士》：「是以畝廣以平，則不喪本。」高誘·注：「本，根

⁵⁸ 《莊子·知北遊》。

⁵⁹ 《莊子·則陽》。

⁶⁰ 張岱年：《中國哲學大綱》，《強岱年文集》(北京：清華大學出版社，1990)見第一篇，38-122。

⁶¹ 《說文解字·木部》。

也。」⁶²莊子《天下篇》描述老子的思想說：「以本為本，以物為粗。」⁶³這裡「本」就是指本源、根源之意，全句指以本源為精妙，以具體事物為粗雜。「本」的理念也就是指「本根」。稍後的到漢代的《淮南子》，曾言：「一也者，萬物之本也。」⁶⁴這「本」的理念也明確是指「本源、根源」，全句指「一」是萬物之本根。

「本根」或「本」的理念可概括中國哲學中的幾個重要理念，如天、道、理、氣、無、無極、太極、大一、太一、太初、太始等。這和西方所用的「存在」、「本體」概念所研究的範圍，如宇宙的本質和根源等，是頗接近的。

中國哲學除了對本根的研究外，也討論到「體」的觀念，如易傳提到「神無方而易無體。」⁶⁵「神」是指玄妙深奧，「方」是指固定相狀方所，易是宇宙存在萬物在變易之中，「體」是指「形體」。易之神妙是玄奧無定相，變易之中事物無固定不變的「形體」。易傳說：「易無思也，無為也，寂然不變，感而遂通天下之故。」⁶⁶這是說明易學論宇宙的本根，是超越思想與作為的，在其中一面是永恆的安寂，但另一面卻具萬物的生機與潛能，整體交感溝通，而成就一個無方無體，但又網絡交匯互通的世界。這就是宇宙的一個稱為「神」的奧秘維度。

荀子說：「萬物同宇而異體，無宜而有用為人，數也。」⁶⁷意謂萬物並存於同一宇宙中，但各自形體不相同，它們不能主動地迎合人需求，卻對人都有用，這是客觀的規律。這裡的「體」字也是指形體。

王弼注《老子》38 章「失道而後德」時，提出「體」的概念。他說：「夫大之極也，其唯道乎！.....故雖德盛業大，富而有萬物，猶各得其德而未能自周也。.....萬物雖貴，以無為用，不能捨無以為「體」也。捨無以為「體」，則失其為大矣。」⁶⁸王弼在這段提到「體」的概念，是以無為體。其意是指只有道極大，盛大的萬物各自德性，還是不能完善周全。萬物運行的作用，須以道之無為用，也以無為體，這才能表達「道」之大。這裡指道作為大之極，其體是「無」才成其為大。道本身無限，不能是有限的形體，其具體性是「無」，無是超越有限形體，是無限、無形之存在，這存在為道之體。這裡用「體」的概念可以指無限無形的根源。

唐代崔憬在解《周易》時，提到「體」和「用」，「凡天地萬物，皆有形質。就形質之中，有體有用，體者，即形質也。用者，即形質上之妙用也。」⁶⁹這裡用「體」的概念是指天地萬物的形狀及本質，是指萬物的特性。

⁶² 高誘·注《呂氏春秋·士容論·辯士》。

⁶³ 《莊子·天下篇》。

⁶⁴ 《淮南子·詮言訓》。

⁶⁵ 《易經·繫辭上傳》。

⁶⁶ 《易經·繫辭上傳》。

⁶⁷ 《荀子·富國》。

⁶⁸ 王弼：《老子道德經注》第三十八章。

⁶⁹ 李鼎祚：《周易集解》，卷十四引述其說。

張橫渠提出「太虛的氣本體」論

張橫渠對「體」作更哲學性的說明：「未嘗無之謂體，體之謂性。天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之。」⁷⁰所謂「未嘗無」，指從來沒有消失成無有的，這種存在叫做「體」，「體」是一切事物的本性，是永存的。張載指出上天賦與的「性」，通於終極的真道，人氣性的昏明遮蔽不了這本性。天所賦與人的具體美善性為「命」，是人的使命，這具體使命來自終極的本性，人際遇的吉凶，妨礙不了這天命。張載將《中庸》「天命之謂性」的基本思想，用永存之「體」來說明。

張橫渠正式用「本體」這概念，這是中國反省本體哲學的最早建構：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾；至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。」⁷¹「太虛」是張載特別用的理念，是氣的本體，他曾說：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛即氣，則無無。」⁷²太虛作為「氣之本體」，如冰是水的本體，這「本體」是無形之氣的終極狀態，「虛」指其無形體及無具體事物的狀態，不等同於無，故稱無「無」。依這本體，客觀可見的有形世界，是氣的聚散表現。他提出「性」的理念，貫通本體與現實客觀世界，性的淵源在至靜無感的太虛本體，其識知則明事物之客觀交感，盡性者可通本體與可見世界。

張橫渠正式以「本體」一詞論述存在之終極本然，是中國哲學首次將「本」和「體」正式結合成「本體」這理念。他展開了「太虛的氣本體論」，是中國本體論系統之正式建立。由「性」貫通太虛本體和客形交感的可見世界，指出心性和宇宙存在同為一體，而正式在哲學上建立「天人合一」的理論。

太虛的氣本體及中國式本體的理念

張橫渠建立的中國本體哲學，建立「太虛無形，氣之本體」理論，美國學者劉紀璐用「能量」解釋其氣的理念說：「張載的概念中，虛不過是無形體、無形狀。氣是帶有能量的；因此，即便在氣聚而為具體之物之前，氣的狀態（太虛）仍然是充滿能量地沸沸騰騰，而不是完全的空無。」⁷³「能量」無形無體，稱為「太虛」，是虛廓而有動能的存在，來界定氣在太虛無形時的終極狀態。

唐君毅老師認為：「此氣乃一無色彩之純粹存在、純粹流行，.....說其即是虛，則是自其可顯可

⁷⁰ 張載：《張子正蒙·誠明篇第一》。

⁷¹ 張載：《張子正蒙·太和篇第一》。

⁷² 同上。

⁷³ 劉紀璐：《宋明理學，形而上學、心靈與道德》，(台北：聯經，2021)，113。

隱、可感可寂、可動可靜而說。其隱、寂、靜，即實而虛；其顯、感、動，即虛而實。」⁷⁴他以「純粹存在、純粹流行」界定氣本體，「純粹」一詞之意可見《易文言》：「大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。」⁷⁵孔穎達疏：「純粹不雜。」⁷⁶那是指最原初的單純狀態，氣就是最單純狀態的存在，這存在不是靜態的 Being，卻是一種流行不息而無形的存在。

張載描述這太虛氣本體，具光明的特性，他說：「氣聚則離明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形。……故聖人仰觀俯察，但云『知幽明之故』，不云『知有無之故』。盈天地之間者，法象而已；文理之察，非離不相睹也。」⁷⁷所謂「離明」，來自〈易經〉第三十卦之「離卦」，指火或日光，〈彖傳〉：「離，麗也；日月麗乎天，百穀草木麗乎土，重明以麗乎正，乃化成天下。」⁷⁸氣聚時，顯出光明美麗之正道，萬物的形可見，氣散時無形，則無光，退而為幽暗，但不是「無」，此為幽明之道，不是有無之道。天地萬物之規則和現象，及一切事物之文理，都因光明而被觀察到。劉紀璐教授指出：「這一解釋似乎是『光』定義了形。」⁷⁹有了光才顯出萬物之客形。由此可推論，「光」（離明）是氣作為能量純粹存在之一種特質，使多元萬物的客形得以顯明。

張載以一切規則和現象（法象）皆有「文理」（紋路規則），故說「天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其為理也順而不妄。」⁸⁰，張載認為天地萬物的理是不虛妄的，所謂「理」，先秦時代韓非子說：「理者，成物之文也。長短大小、方圓堅脆、輕重白黑之謂理。」⁸¹即事物之規則。張載提出萬物中有不虛妄之「理」的概念，是為理學探討之始，其後稱為「天理」。

用「能量」及「純粹存在、純粹流行」界定本體，這是中國本體論的特色，張載的太虛氣本體，是宇宙萬物及人心性本體，其特性是流行不息而無形的能量存在，其中有「光明」和「理」。他指出人心性即以這氣為本體，故說：「天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。」⁸²人自我之小體同一於天地之大體，其本性就是統帥天地之道理，具體生命的自我，與充塞天地之氣通而為一。人與宇宙本體之同一，是為「天人合一」。這理論是本體、心性與價值的統一。

中國本體論與西方的不同

中國的本體論，不同西方本體論探討「存在(Being)之為存在」的進路。「存在」一詞於印歐語系中指「是」，即一切事物「是」什麼，希臘哲學探討現實是如行構成的，要求了解真實的共

⁷⁴ 唐君毅：《中國哲學原論，原教篇》，(台北：學生書局，2004)，93。

⁷⁵ 《周易·文言·乾卦》。

⁷⁶ 王弼、韓康伯註，孔穎達疏：《周易正義》，《十三經注疏》。

⁷⁷ 張載：《正蒙·太和篇》。

⁷⁸ 《周易·離卦·彖傳》。

⁷⁹ 同注 31。

⁸⁰ 張載：《正蒙·太和篇》。

⁸¹ 《韓非子·解老》。

⁸² 張載：《正蒙·乾稱篇》。

同本質「是」什麼，即每一個事物最基本的普遍本性。中國的語文並無這「存在」一詞的語法結構，中國語言中的「是」字也無哲學上「存在」之義。卻是直接對天、地、人的反省和體驗中，探索心性和宇宙之終極本性和根源，天、地、人是指宇宙萬物的整體，中國並無明確個體存在的想法，卻重視不同事物之彼此關係，萬事萬物交互感應、互動變化，這一切有其本根及整體相關的變化。古代已用「氣」這理念來了解，對其根源則用「本」、「本根」、「體」等理念，到張載將之結合而正式提出「本體」一理念。基本上概括了古人所論的天、道、理、氣、無、無極、太極、大一、太一、太初、太始等。唐君毅用「純粹存在、純粹流行」來描述張載開展的中國本體哲學，非常恰當。

橫渠先生第一個提出「本體」，也是第一個提出「天人合一」，可說是對宋以前中國儒、道、易哲學的大綜合，開創出中國的本體哲學，也開創中國天人合一的境界哲學。以重建儒學主流，回應道佛思想的挑戰，建構了宋、明、清至當代的中國哲學格局。

二程的天人合一：天人同體及理一萬殊

張載的本體論，影響程顥（明道）的思想，明道提出「仁者，渾然與物同體」的「心性實踐進路」，建立由修養實踐所展示的「天人合一」境界，明道用「體」概念，即等同「本體」理念，他說：「一人之心即天地之心，心一作體。」⁸³這裡說天地之心是本體，人心即天地之心，天與人同體，故聖人與萬物同體，是其天人合一的思想。

程顥弟弟程頤（伊川）曾用「本體」理念來描述「中」：「喜怒哀樂未發謂之中」，只是言一個中，一作本體。⁸⁴宋代討論未發之中與已發之和，「中」是心的原初狀態，亦即心之本性，伊川指這心性為本體，而這本體來自天，亦即同於宇宙本體。伊川說：「心也、性也、天也、非有異也。」⁸⁵「自理而言謂之天，自稟受而言謂之性，自存諸人而言謂之心。」⁸⁶在此可見伊川先生順著兄長程顥思想，以心、性、天為一體，是天人合一的境界。

伊川在境界上言天人合一，但也從分解方式建立心、性、情三分的系統思想，由之解釋不善之起源，門生問「心有善惡否？」伊川答曰：「在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一也。心本善，發於思慮，則有善有不善。若既發，則可謂之情，不可謂之心。譬如水，只謂之水，至於流而為派，或行於東，或行於西，卻謂之流也。」⁸⁷他以情的流失，處理不善之源。但核心仍是心性天合一。由於情可生不善，故說：「性即理也，所謂理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂未發，何嘗不善？發而中節，則無往而不善。」⁸⁸這是

⁸³ 《河南程氏遺書卷二》。

⁸⁴ 《河南程氏遺書·伊川先生語十一》，卷第十七。

⁸⁵ 《河南程氏遺書·伊川先生語三》，卷第二十五。

⁸⁶ 《河南程氏遺書·伊川先生語八》，卷第二十二上。

⁸⁷ 《河南程氏遺書·伊川先生語四》，卷第十八。

⁸⁸ 《河南程氏遺書·伊川先生語八》，卷第二十二。

面對修養實踐時，作出概念分析的解釋。牟宗三單從心、性、情三分來論斷伊川，是不全面的。

二程重視從心性以言天人合一，並對「理」的理念作出不同張載的論說：「天理云者，這一個道理，更有甚窮已？不為堯存，不為桀亡。人得之者，故大行不加，窮居不損。這上頭來，更怎生說得存亡加減？」⁸⁹所謂「上頭來」，是指其超越性，「更有甚窮已」是指其永恆無限性。又說：「蓋上下、本末、內外，都是一理也，方是道。」⁹⁰這理是一體的。不同於張載所言的「理」，是氣之變化聚合而形成，二程的「理」卻是超越氣之上的永恆天理，理是一種規範和秩序，來決定氣之發展。再提出「理一萬殊」，從理一而言天人合一，從其分殊而言具體萬物。

朱熹的天人合一：太極天理本體與涵養用敬的實存進路

朱熹發展二程提出「理」的思想，以「太極」為理之全體：「總天地萬物之理，便是太極。」⁹¹太極本就是宇宙之本來根源，這宇宙之本根為一理體。朱子指出「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。」⁹²因萬物各有太極，故人心性亦有天理，朱熹主張人性為天理，他從這說明「本體」理念：「性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本體，其實一理也。」⁹³人性即天理，太極統一天理為一理，這天理是人性的本體。

朱熹在注《大學》時，用「本體」理念解釋心體：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。」⁹⁴指天賦與人「明德」，心虛靈而具眾理，是「本體之明」，心作為本體，其虛靈特性產生「明」的條件，天理是「德」，虛靈具天理，是心本體之性質。朱子不但以天理為人性本體，心虛靈具性理，也是本體，這可確証朱熹的心性同是本體，心體性體同為一體，同為太極與天道，此朱子之天合一。

朱子解孟子「惻隱之心，人皆有之」一段，指出這不再以仁義禮智為善端，因「彼欲其擴而充之，此直因用以著其本體。」這是指仁義禮智的擴完，是顯明地呈現（著）本體，仁義禮智是本體的整全呈現，朱子的本體是包括了理氣性情。故牟宗三老師解釋朱子的天理是「存有而不活動」，與氣分開，是忽視了朱子以心、性、情均為本體，均為太極、天道之本體，是其天人合一的理論。

⁸⁹ 《河南程氏遺書·二先生語二》，卷第二。

⁹⁰ 《河南程氏遺書·二先生語一》，卷第一。

⁹¹ 《朱子語類·理氣上》。

⁹² 同上。

⁹³ 朱熹：《論語集注·公冶長第五》。

⁹⁴ 朱熹：《大學章句》，注「明明德」。

朱元晦關注的基源問題，是如何在實存人生中實現天理，基本上為一種「人生實存進路」，他繼承二程的心性修養境界上，深入思考「中和」的問題，即《中庸》首章「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。致中和，天地位焉，萬物育焉。」這來自他老師李延平教導「默坐澄心，觀喜怒哀樂未發以前氣象」，他思考人的修養工夫，為何總停留在不能落實在人生的光景上，所謂「中」的境界，如何能在現實上去達到「發而皆中節」的「和」，換言之，即是作為宇宙本體美善的「天理」，為何不能在實然的人生中徹底自由流露？

於是朱子苦參「中和」，反省的核心在崇高美善的心體，如何能貫通在日常生活中呢？人的原初善性：為何總不能在生活中實現呢？這一切善若不與現實生活通起來，又如何能成為聖人呢？這些問題迫使朱子順程伊川之說，提出「涵養須用敬，進學則在致知」⁹⁵，作為基本的修養工夫，用「敬」以存養原始美善的呈現，並使之不間斷地呈現，使之常存不失，因而其發動時即可「中節」。朱子說明敬的意義：「君子之於敬，亦無動靜語默而不用其力焉。未發之前是敬也，固已主乎存養之實；已發之際是敬也，又常行於省察之間。」⁹⁶以持敬使未發之中可連續達到已發之和。

朱子的哲學是以人生實存的進路，尋求從修養使未發之中，可實際在人生上發而中節。遂依此作了幾個重要的區分，把「性」（心中的天理）與「情」（心靈的氣質）分開，解釋了人為何常常不能自然流露善的問題，主因在人人具天理，但發而為「情」時，不必然依天理而行，常有偏離。故實存上的心只是具天理，不是等同天理。修養工夫須強調心靈的開放感通，時常格物致知，即物而窮其理，不斷地開放心靈，不斷地詮釋萬物，不斷地在格致的過程中豐富化自己。由此朱子將理學發展帶向一細密的修養工夫探索。這一切工夫之所以可能，在本體上先須確定天人合一，則修養才能達致最高的「一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無明矣」⁹⁷的境界。

陸象山的天人合一：本心充塞宇宙的本體進路

陸九淵（象山）思想重點不同朱熹的思考修養上如何使美善落實，卻求先立出天地之大本達道，強調「心即理」，他提出一種「宇宙本體進路」，不同意朱熹「心具理」的實存進路。

他首先說明人的「本心」，即充塞宇宙之道：「道塞宇宙，非有所隱遁，在天曰陰陽，在地曰柔剛，在人曰仁義，故仁義者，人之本心也。孟子曰，存乎人者，豈無仁義之心哉，又曰，我固有之，非由外鑠我也，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

⁹⁵ 《河南程氏遺書·伊川先生語四》，卷第十八。

⁹⁶ 朱熹：《朱子文集·答張欽夫》，卷三十二。

⁹⁷ 朱熹：《四書集注·大學章句》，五章補傳。

見，而失其本心。」⁹⁸所謂「道塞宇宙」，就是宇宙本體，這本體就是仁義之本心，故他說：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙，千萬世之前有聖人出焉，同此心，同此理也，千萬世之後有聖人出焉，同此心，同此理也。東西南北海有聖人出焉，同此心，同此理也。」⁹⁹

象山不大講哲學概念分析，卻求直接體悟心體即宇宙，察識本心即天理。他說：

「人非木石，安得無心，心於五官最大，洪範曰思，曰睿，睿作聖，孟子曰心之官則思，思則得之，不思則不得也，又曰存乎人者豈無仁義之心哉，又曰至於心獨無所同然乎？又曰君子之所以異於人者，以其存心也，又曰非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。又曰，仁之所以異於禽獸者幾希，庶民去之君子存之，去之者去此心也，故曰此之謂失其本心。存之者存此心也，故曰大人者不失其赤子之心，四端者，即此心也，天之所以與我者，即此心也，人皆有是心，心皆具是理，心即理也。」¹⁰⁰

象山之道甚簡易，直從天人合一的本體為開始進路，去除蔽塞，明白「私意與公理，利欲與道義，直是不兩立，從其大體與從其小體，亦在人耳。……大人之事，至公至正，至廣大至平直，剖蠹管之見，蕩其私曲，則天自大，地自廣，日月自昭明，人之生也本直，豈不樂哉。」

101

從最高本體看，宇宙的真理是超越時空的普遍天理，亦即是人本心，這是天人合一的本體，陸九淵認為一切思想與行為應貞定在此統一的本體，以這本心的天理為起點，若從實存修養求克服人欲為始點，是必陷於支離破碎，不明最高真理。故在鵝湖之會時，陸象山吟詩提出對朱熹進路的批評：「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。」認為人應簡易地存心養性，不應遠離本心，窮究枝微末節的知識。朱熹在回覆張南軒時則批評陸九齡及九淵兩兄弟：「其病卻是盡廢講學而專務踐履，卻於踐履之中要人提撕省察，悟得本心，此為病之大者。要其操持謹質，表裡不二，實有過人者。惜乎其自信太過，規模窄狹，不復取人之善。」¹⁰²他認為其操持修養工夫很好，但不夠寬廣，只講踐履省察，盡廢講學，陷於自信而狹隘。

唐君毅老師指出朱陸之異，並不衝突，均同原於二程之學，如中和、未發已發，他指出朱熹早年與張南軒曾論心性，已確立心體之「自存自在，而依此心體之虛靈明覺，以言其內具萬理，以主乎性，外應萬事，以主乎情。」¹⁰³這點對心性的體認是和陸象山是一致的，但為何在理論上又將理氣分為二呢？因他正視人在人生實存上的氣稟情欲，故唐君毅說：

⁹⁸ 《陸象山全集》卷一，書，〈與趙監〉。

⁹⁹ 《陸象山全集》卷二十二，雜著，〈雜說〉。

¹⁰⁰ 《陸象山全集》卷十一，書，與李宰二。

¹⁰¹ 《陸象山全集》卷十四，書，與包敏道。

¹⁰² 朱熹：《朱熹文集·答張敬夫》卷三十一。

¹⁰³ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，(台北：學生書局，2004)，204。

「惟以人有氣稟物欲之雜，而心之用，乃恒不如理。而理若只超越於此心之上；故人當前現有之心，可合理，亦可不合，而心與理即於此可說為二。……則由工夫而更去此間隔，二者又終不得而二矣。此其與象山之別，唯在象山重在教人自悟其心與理之一，則為一正面的直接工夫，而不同於朱子之欲去此使心理不一的之間隔，以使心與理一，兼為由反『反面』以成正面之間接工夫者。……故朱陸異同之原，應首在工夫論上看。」

104

唐君毅老師不但解答了陸九淵評朱熹支離之說，也化解了牟宗三對朱熹的批判。他正視準確地掌握朱陸的不同工夫進路，而指出兩個進路是要達到同一目的，就是人心性本體的價值得完滿實現。依我的分析，是朱元晦用人生實存的進路，正視人生實存上情欲的真實，強調以修養工夫去克服，方法是在人生現實中不斷涵養致知，而達豁然貫通之境界。陸象山用宇宙本體進路，先從正面本體上悟心性即宇宙天理，由察識仁心之呈現而直接開展天理，去除蔽塞。兩不同工夫進路，同是追求達至聖人與萬物同體之道的完全實現。

王陽明的天人合一：從良知開出「本體與實存合一進路」

據年譜記載，十一歲時王守仁（陽明）向塾師提問：「何為第一等事」？塾師答：「惟讀書登第耳」。陽明卻說：「登第恐未為第一等事，或讀書學聖賢耳」¹⁰⁵。這可能是他最早的一個問題，但卻也是很終極性的問題，即人如何可以成聖？王陽明追求成聖，面對一個基源問題，就是理想的價值，如何落實在具體生活世界中，特別是在現實中，遭遇一個醜惡的客觀政治社會環境，與及個人經歷到極大之橫逆與挫敗，則價值之根源何在呢？若有崇高價值的體驗，又如何可以落實於污濁醜惡的現實中呢？關鍵為一個問題：宇宙與人心的所有價值與真理，如何得徹底落實於具體生活中？王陽明這問題是承繼朱元晦思考同一路向的。

王陽明要打通最高之宇宙真理與最具體的生活，遂將中國本體論發展到一覆蓋全面宇宙人生之論，他發覺單由學習和工夫，未達領悟，直至在龍場悟道，發覺「聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也」¹⁰⁶。人心靈與所覺的世界，構成了生活，生活世界中並不分別心與物，主與客，這一切區分都是後起理論思維，不是原始被給與的生活世界。迷執於理論才會去格亭前竹子，以致勞思成疾，一旦回到生活世界，心、理、事均一體呈現，即時大悟。由此建立「**本體與實存合一進路**」，而創其「知行合一」之思想，即本體即工夫，綜合朱元晦與陸象山兩大進路。他以「良知」為其思想核心，良知就是天理本體：「蓋良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體。」¹⁰⁷這是天理的自然體會，自然的真誠流露。這流露是在生活實事上，所謂「見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，

¹⁰⁴ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，（台北：學生書局，2004），205。

¹⁰⁵ 《王陽明全集》，卷三十二，陽明年譜，成化十八年壬寅。

¹⁰⁶ 《王陽明全集》，卷三十三，陽明年譜，正德三年戊辰。

¹⁰⁷ 王陽明：《傳習錄·答聶文蔚》。

不假外求。」¹⁰⁸生活就是本體的呈現。他將最高本體和人生實存的生活融合為一。

王陽明建立良知的理論，指出「心即理」，心、理、天與良知，原是一體，且會主動流現為人所體驗，得直貫於現實生活中，而使人在現實生活中修，即可悟良知，不必入於理論與知識世界。而陽明有關「人如何成聖」的基源問題，亦在此得到依據，即良知本心為成聖的本體條件。他說明本體即工夫，在生活中去蔽，即可實落為善：「人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中：利根之人一悟本體即是功夫，人已內外一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善、去惡，功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。」¹⁰⁹從宇宙最終極真理言之：「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與民無對」¹¹⁰。良知是造化萬物，生天地鬼神的宇宙本體，本身是絕對無限的，無限中沒有對立，故謂之「與物無對」，即超乎相對的一切萬物與觀點的無限美善。最高的本體同時就人心的靈明，而與人生活相關。在人問到人心與物同體的時候，陽明說：

「可知充天塞地中間，只有這個靈明，人只為形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辯他吉兇災祥？……如此，便是一氣流通，如何與他間隔得。」¹¹¹

宇宙與人間的合一，人良知既通天地，也通萬民：「天地萬物，本吾一體也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切於吾身者乎？……僕誠賴天之靈，偶有見於良知之學，以為必由此而後天下可得而治。是以每念斯民之陷溺，則為之戚然痛心，忘其身之不肖，而思以此救之，亦不自知其量者。」¹¹²因而王陽明提出其天人合一思想：「大人者，以天地萬物為一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。」¹¹³

但在天人一體的境界下，落實到生活上「知」和「行」的關係，如何了解呢？當友人問：

「天下無心外之物，如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關」。這問題是基於常識上將主體與客體區分，花的客體在深山中自開自落，與本心的主體何關？陽明答曰：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，則花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。」¹¹⁴

此中心的「知」，在其感應之是非上知，即良知對所見萬物，會作出價值判斷，而在見事物

¹⁰⁸ 王陽明：《傳習錄·徐愛錄》。

¹⁰⁹ 王陽明：《傳習錄·黃省曾錄》。

¹¹⁰ 王陽明：《傳習錄·黃省曾錄》。

¹¹¹ 王陽明：《傳習錄·黃以方錄》。

¹¹² 王陽明：《傳習錄·答聶文蔚》。

¹¹³ 《王文成公全書·大學問》卷二十六續編。

¹¹⁴ 王陽明：《傳習錄·黃省曾錄》。

中，作出知善知惡的判斷，同時作出「為善去惡」的實踐。因而所有事物，如花樹在深山中，不是獨立的客體自存，而是只有被心有知，才呈現出意義來。心與事物只有在相關時才呈現意義，而這意義建構之所以可能，在本體上心與事物本一氣流通，是一體中相關，而心之靈明，是「發竅之最精處」，故在這一體之中，可以感應萬物，建立意義。對這意義建構，楊國榮教授總結得很好：「這樣，心物之間似乎便有了一種互為體用的關係，就自在之物惟有在意向活動中才能轉化為意義世界中的為我之物言，心為體，物為用，就無天地萬物亦無我的靈明言，則物為體，心為用。」¹¹⁵

在這良知的「知」之運用中，主客無區分，在本體上原是一，同時在生活世界中，也是一，亦在此而言「知行合一」，是本體的境界，進入篤實的生活中，又言「致良知」，即從工夫去達致良知的覺悟，又以良知去達致為善去惡的實踐。形成本體、生活和修養的合一。因此知行合一即得完成，陽明云：「一念發動處，便即是行了」。這「行」就是「知」的意向發動，而這發動就是一價值判斷，所謂「發動處有不善，就將這不善的念克倒了」¹¹⁶。此中本體與實踐同一，本體就是一實踐的本體，實踐就是本體的實踐，因而本體與生活相即不離，而得徹底落實。

這是將張載的太虛氣本體論、二程的心性實踐進路、朱熹的人生實存進路、陸象山的宇宙本體進路，統合為良知真誠惻怛、明覺感應、知行合一的全面理論，將本體、心性、生活、修養實踐，徹上徹下通而為一。

下篇將繼續探討當代新儒家的本體詮釋學思路，並由之尋到神學的資源而發展出天人合一的神學反省。

¹¹⁵ 楊國榮：《良知與心體——王陽明哲學研究》（台北：洪葉文化，1999）。

¹¹⁶ 王陽明：《傳習錄·黃直錄》。