



Title	中國哲學的起源與本原之探求：「文」與「情」的哲學思惟
Author(s)	郭，梨華
Citation	中国研究集刊. 2004, 36, p. 9-33
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60879
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

中國哲學的起源與本原之探究

——「文」與「情」的哲學思惟⁽¹⁾

郭 梨 華

論 文 提 要

文化，是人類生活在時間中持續的總體表現，這種表現結合著傳統與當代這種時間性，也蘊涵著空間中的存在。視察一文化的總體性、與作為文化的象徵，「哲學」毋寧是顯著之精神表徵之一。哲學所涉之事，不但關照著人之生活於天地間之所有事的觀點與價值，同時也是一種探尋根源的學問。

「中國哲學」作為這樣一種表徵，它所蘊涵著作為哲學問題與象徵的，是自周代所開啓的「文」的問題、由「文」所開展的「天」（或說自然）與「人」的對話，以及由此衍生的哲學問題。

「文」作為中國哲學精神的表徵，在先秦哲學的根源探尋中，「情」是以作為「文」之建構的兩種典範——道家與儒家哲學——之根源。「情」作為一歷史性的哲學根源，在先秦之後開展兩種面向，但其作為哲學的根源建構的形而上思維，卻被遺忘了。

「情」作為哲學之形而上的本源，在於「情」是「關係網絡」中的表現，是本於關係的存在而表現於個體中的，它不是純粹個體之心、性的「德」，而是主體際關係網絡的存在所顯示的「真實」。

「文」的哲學探究

中國哲學之為一種「文之精神」的開展，其所追溯的起始，是以周代為起點。

「文之精神」⁽²⁾的內涵，雖然在歷史中有差異，譬如儒家、道家，但也都指向「天人合一」或「人返歸於道」之闡釋。對於這樣的一種共識，我們要追問的是：「文之精神」的意含是什麼？而當我們提出「文之精神」作為中國哲學的開端，我們究竟要說什麼？我們是否以此闡釋「中國哲學」的根源問題？是否以此揭示了中國的「哲學」？

追究「人文」的起源，或者我們可以從文明的開始追溯，這一種文明的開始，可追溯的相當久遠，絕非西周文明所可以為起點的。從考古的發現，「人」的開始，我們無法斷言確實的起點，但在人類的化石遺跡中，目前最早的「人」是雲南的元謀人，約距今一百五十萬年。「人類技術」的開始也可追溯相當久遠，距今約7000-8000年前的河南舞陽賈湖墓葬遺址，於1987年被發掘，其中已有骨卜、龜甲、箎笛⁽³⁾。同一年也在仰韶文化時代的遺跡中發現一歷史上被稱為帝丘的古城，其中包含一座編號45的古墓，約B.C.4500年至3000年的遺址，墓中有青龍、白虎、北斗等天文圖象，說明了「天文」的起源相當早⁽⁴⁾。至於表徵人類文化教養的禮器、祭壇等器物、遺址，則大約在B.C.4000年至3500年時已經存在，計有遼西的紅山文化的廟塚和玉雕龍，大汶口文化中、晚期的非實用性器皿。約略同時的仰韶文化晚期的廟底溝類型半坡遺址，及華縣太平莊遺址的鴉尊，顯示仰韶文化已從氏族向國家過渡。這些說明了「人文」的萌芽⁽⁵⁾。

如果以中國文明起源看「天文」、「人文」的萌芽與發展，可謂相當的早，那麼所謂中國「哲學」的精神在於「文」的意義是什麼呢？從文獻的記載上，首次出現「天文」、「人文」的文獻，是在《周易·賁卦·彖傳》，即“<象>曰：賁，亨，柔來而文剛，故亨；分剛上而文柔，故小利有攸往，天文也；文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。”「人文」與「天文」的分辨僅此一次，而在後世的文獻中，一言及「人文」，都引用《周易·賁卦·彖傳》的這一段話，並沒有真正依此而闡揚所謂的「文」。這是意味著「文」這件事，是昭然若揭，無須多所著墨？抑或我們已身處於這一探究中，「人文－天文」這件事的揭示，已經是根柢，無法再進一步的說明？或者這是一不重要的分辨，不足以說明「哲學」？這一串的疑問，若從歷史截至目前的發展而言，我們能追究的是：「天文－

一人文」這件事，是否為中國「哲學」的根源？

《彖傳》中這一段話，若從字辭關係理解，其核心是「文」，「文」讓「剛」、「柔」交錯，讓「剛」、「柔」有另一種可能的變化，在「天」表現為「天文」，在「人」則是能讓「文」有所「明」，並止於所該止，「文明」依《虞夏書·堯典》孔疏：“經緯天地曰文，照臨四方曰明”，這即是「人文」所涉之事。換言之，「人文」之「化成天下」，所關注的不只是「人」的問題，還包括「人之所處」，即天地與天下之事。從文字的連結而言，「天文」與「人文」的共通處在於「文」。「文」展現為「人文」與「天文」，說明了天文之事相關於人，人文之事相關於天，「天文」、「人文」是並列分述，相互涵蘊，並共同完成「文」這件事。

「文」，就甲骨文字型，一般解為兩畫之交，一說為「紋」。《說文》解為「錯畫，象交文」。若就哲學的理解，「文」作為一文字的呈現，是說明兩劃的交錯，其中就說明兩者的存在，同時也表明兩者共同形成一種「畫」，或說「圖象」。既為「圖象」，則說明它不是單一個別之物，而是展現個別物彼此之「關係」位置，並共同完成圖象。

「文」在周之前，當已使用，除了曾為殷王之廟號外，在《虞夏書·堯典》中也是作為對堯之描述的重要語彙，而在舜之協於帝，「文」也是作為一重要的描述語彙，甚至說舜「受終於文祖」，這些都說明「文」這件事情的重要。《堯典》中對於堯、舜的描繪，「文」只是其中之一，而在舜「受終於文祖」這件事上，更顯得「文」的內涵的豐富。「文祖」，《史記·五帝本紀》：“文祖者，堯太祖也。”鄭玄則理解為：“猶周之明堂”^⑥，馬融則理解為「天」^⑦，而在《尚書·堯典》中論及此事時，則是說明早期人類關於天文曆法、典章制度等事，「文祖」作為太廟所在之稱，也隱約指出「文」之為王事，與「帝」之事相關。但「文」作為王事之指稱，並對於其內涵加以申述，作為一種典範，當在周代。

西周時，「文」已作為一諡號，諡號基本上是後人給予追封的，其所依據法則，在《周書·諡法》中曾有一定義式的說明，即：“經天緯地曰文；道德博厚曰文；勤學好問曰文；慈惠愛民曰文；愍民惠禮曰文；錫民爵位曰文。”這說明「文」在

周人的觀念中，所涉之事相當的多向，大致可有三個向度，一是天地之事，一是生命道德之事，一是攸關政治社會制度之事。這三向的考慮，一方面說明周人對於「文」的思惟，同時也表現周人對於堯、舜、禹文明之事的理解之自覺性總結。換言之，「文」不只是一種「天文——人文」之事，而且在這件事上多了生命道德的內涵，一種價值的典範與籌劃。

「文」除了這一歷史文明的根源外，就其為周人德行的承繼與總結，其實即涉及殷、周的受命問題。在《商書·西伯戡黎》中，就曾記載祖伊對於商紂王的進諫，祖伊認為「天命」的持續，在於民之康食、天性、迪率典，但紂王卻認為：“我生不有命在天？”這不僅顯示對於「天命」的內涵差異，也說明「天命」轉移的可能與否。周人之受命，就史籍與《詩》、《書》的記載，武王伐紂是確立殷、周的改換，但是在周人的記載中，周之受命的起始，卻在於文王之德，而其奠基後的開展，卻在於周公之承續文王之教。

（I）文王之跡：文王之德

「文王」在周的歷史中，具有一非常特殊的地位，文王並非伐紂克商者，完成此一志業的是武王，但文王是受命者⁽⁸⁾，文王之能受命，終歸於「文王之德」⁽⁹⁾。

「文王」在周人心目中，不僅是一受命的王者，而且更重要的是他的行跡，是一種典範，因此有所謂「儀刑文王」、「文王誥教」、「文王之典」、「文王之彝訓」。這些說明文王的行跡，為人所推崇，並以之為典範教導後世。

在後世描繪的文王之跡，《禮記·文王世子》以其為世子時的追記中，我們得知文王為人子、為人父的一面，即：一日三省吾親的至孝之人，若問安時，得知父親的無恙，則喜，若微恙，則憂，並以此教導武王，同時也是一位愛護子女的父親。

文王之為世子，朝於王季，日三。雞初鳴而衣服，至於寢門外，問內豎之御者曰：「今日安否何如？」內豎曰：「安。」文王乃喜。及日中，又至，亦如之。及莫，又至，亦如之。其有不安節，則內豎以告文王，文王色憂，行不能正履。王季腹膳，然後亦復初。食上，必在，視寒煖之節，食下，問所膳；命膳宰曰：「末有原！」應曰：「諾。」然後退。武王帥而行之，不敢

有加焉。文王有疾，武王不脫・冠帶而養。文王一飯，亦一飯；文王再飯，亦再飯。旬有二日乃間。王謂武王曰：「女何夢矣？」武王對曰：「夢帝與我九齡。」文王曰：「女以爲何也？」武王曰：「西方有九國焉，君王其終撫諸？」文王曰：「非也。古者謂年齡，齒亦齡也。我百爾九十，吾與爾三焉。」文王九十七乃終，武王九十三而終。（《禮記・文王世子》）

文王這種孝順的行蹟、人格典範，《詩・大雅・思齊》也有所描繪，除了對於文王人格的養成，與三代之母的教誨，密切相關外，也說明文王之孝行，讓祖先對於文王無所怨懟，更且將這種行跡，推廣於兄弟、妻子，進而治理家邦；就其在宮與在廟的儀節、態度，文王是有分別的，在宮則是以「親」之和悅的方式處之，在廟則是「敬」之肅穆的心境與態度處之；對於人民之事，文王也是念茲在茲，至於人之諫，善則採之，從之。這些都說明文王之爲「德」的爲人與典範。

對於刑罰，顯然文王也是一位仁惠之人，《大戴禮記・保傅》：“文王請除炮烙之刑而殷民從。”這說明了文王與紂王的不同。但文王之德，並非只彰顯仁惠，忽略了「德」之所以成的方法，關於這方面的記載，由周公攝政以成王命，追記文王之德，以告誡康叔治理衛國時的誥詞中可見，《周書・康誥》：

惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸、祗祗、威威、顯民。用肇造我區夏；越我一二邦，以修我西土。惟時怙，冒聞于上帝，帝休。天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命。……曰乃其速由文王作罰，刑茲無赦。……惟文王之敬忌，乃裕民。

周公的追記、教誨、告誡中，說明文王在仁惠之餘，也是一位重視刑罰之人，且其刑責之目的，在於教導人民能夠慎德、敬德、行德，讓人民得以安居，《詩・大雅・皇矣》記載文王繼承父親王季之德，對於密人之不恭、侵擾阮國、共國，勃然大怒，整頓軍旅，伐密、阻止了密國繼續攻打莒國。文王伐密之舉，在周人的記述中，不但是受到上帝的鼓舞，也是對於天下之人的一種交代，而且這一切都是順上帝之則而爲⁽¹⁰⁾，追念祖德，並非爲私慾⁽¹¹⁾，因此文王建靈台時，人民立即爲其效力⁽¹²⁾。

文王這些行跡，說明文王之德，是受命的重要指標，在《詩・大雅・皇矣》曾

載上帝贊許文王爲明德之人，「文王之德」是“不大聲以色，不長夏以革，不識不知，順帝之則。”《中庸》對於「文王之德」，曾說明這是文王之所以爲「文」也⁽¹³⁾。換言之，其爲「文」，是表現在其「德」，以及「其純亦不已」的丕顯中。這種「文」，並未與「上帝之則」違逆。

（II）周公之跡：制禮作樂

周公是繼武王之後，因成王年幼，攝政於周者，但周公之攝政，並不爲其兄弟所服，也受成王之猜忌，但周公卻又受周人的推崇，有所謂「周公之德」⁽¹⁴⁾。這些事蹟，不禁引發我們思考：究竟周公的作爲是要幹什麼？又爲何這麼做？周人又何以如此推崇周公？這與「周文」有何聯繫？

《荀子·儒效》中曾言及武王崩，成王幼，周公攝政以輔佐成王，天下不輟事周，然而周公仍然北面而朝之，以臣自居，這是因爲“明不滅主之義”。換言之，周公的這種行跡，在於「輔佐」成王之爲天下主。但是周公的踐阼，並未獲得其兄弟管叔、蔡叔、霍叔等相信，此三叔四佈流言⁽¹⁵⁾，並結合殷遺民發動叛亂，周公遂東征，殺管叔、囚蔡叔、降霍叔⁽¹⁶⁾。周公這種攝政而又北面朝之，直至攝政第七年，才把朝政交還成王。周公如此作爲的理由，安在？王國維在〈殷周制度論〉一文中，嘗論述殷周制度之差異，並明言周公之行，在於確立父死子繼的宗法制⁽¹⁷⁾，並以此結合文王之德，推行文王之彝訓。周公不斷申述文王之彝訓，以承繼文王之德爲職志，並以之爲告誡。

周公若曰：「君奭！弗弔，天降喪于殷，殷既墜厥命，我有周既受。我不敢知曰，厥基永孚于休；若天棗忱，我亦不敢知曰，其終出于不祥。嗚呼！君！已曰：『時我，我亦不敢寧于上帝命，弗永遠念天威，越我民；罔尤違，惟人在。我後嗣子孫，大弗克恭上下，遏佚前人光在家；不知天命不易、天難諶，乃其墜命，弗克經歷。嗣前人，恭明德，在今。』予小子旦，非克有正，迪惟前人光，施于我冲子。」又曰：「天不可信，我道惟寧王德延，天不庸釋于文王受命。」（《周書·君奭》）

這是周公對召公的答詞，除了讚賞召公天命不可信的看法，還提出維繫文王受命之道，在於推展「文王之德」，使之延續，延續之道，則在於「敬德」。「敬德」之實質內容，就人格養成之教上，《禮記·文王世子》曾周公之行跡有過描述，內容是有關周公為教導成王懂得父子、君臣、長幼之道，以世子之法教伯禽履行，示範給成王看，當成王有過時，就鞭打伯禽，以便讓成王懂得世子之道。就社會、政治制度而言，周公的事蹟，則在於制禮作樂，頒度量，讓天下服⁽¹⁸⁾。周公的這些事蹟，感動成王，以至周公還政之後，成王要魯國世代以天子之禮樂祀周公。

周公制禮作樂的重要，《禮記·樂記》中在探究「樂」的起源與重要性時，曾載：“知樂則幾於禮也。禮樂皆得，謂之有德。”這雖然是後世對於禮樂的詮釋、理解，某種呈度反應了周人對於周公「制禮作樂」的理解。依此，可以說，周公在「敬德」以「保天命」的規畫上，是以制度的確立，將人格典範的「德行」——「文王之德」，開展為價值的確立，以及「周文」的人文風貌。換言之，即以禮樂、宗法之制等，確立「文」的內涵。「文」與「德」相互涵蘊，「文」以「事的型態」揭示「德」，「德」則以典範、制度的價值規畫，揭示「文」——這件事的實存以及它的開展；開展中，同時也確立了「敬」作為人之面對「文—德」這件事的態度與作為。至此，「周文」成為一時代的「事」之總稱，同時也是「關係圖象」的被制度化，「德」成為關係圖象的指標，「敬」成為人在關係圖象中的哲學之「行」。

「文」之問題的哲學開展

「文」作為「周文」與周以前對於「文」的理解，有其共同之處，也有其差異之處。其同在於：「文」是一關係圖象的呈現，此一關係圖象就其實質而言，本質上就是一種「行」的呈現，是一種在時間中之變化的關係整體。因此，「行」包含自然物或天體之「運行」，也包含作為「人之實踐」之「行」。其差異則在於：周之前的「文」，並未特別強調「文王之德」，而更重要的是：自然與人共同呈現的「文」，或說「天體之行」之於人所展現的「文」。因此，當周公確立「周文」的內容性時，確實將周文化導向了人文、禮制的思考。當其衰頹時，則又必然引發「文」的重新

探究。但這一種探究方式有別於傳統，它不再以「文」之爲「事」等制度方式開展，更多的是就「文」本身作爲一思考的對象，進行根源性的思考，開啓了中國式的「哲學」探究。

這一中國式的「哲學」探究，大抵是發生在春秋時期。「文」出現了問題，王室東遷，諸侯稱霸，同時也是「禮失求諸野」的時代。在這時期諸子興起，有兩位傑出的哲學家典範，同時對於「文」提出不同向度的思考。老子提出「文不足」，以及何者才是「文之本原」的哲學思考；孔子則是以「從周」爲職志，更以吾不復夢見周公，感嘆「文」之喪，並進而開展「文之基礎」的哲學探究。茲將其哲學探究，分述如下：

（I）老子對於「文之本原」的哲學思考

《老子》19 章提出“此三者以爲文不足”的問題，這裡至少包含三層意義：一是那三個被禁絕的內容，不足爲「文」；另一是指禁絕的方式，也不是「文」的表現；最後是指出能表現爲「文」的在於「素樸」、「少私」、「寡欲」，並以之爲「文」之本然。在作爲「文」之本然的三者中，至少有兩項與「人」相關，即「欲」與「私」的寡、少，這說明「人」的個別性及特殊性因此而降低。這種將「人」的因素減至最低，在於將「人」與「自然物」的相近性顯現出來；「素」則是顯示質材的原貌，不加以作爲地文飾；「樸」則說明質材未經雕琢前的渾沌狀態。

「素樸」作爲《老子》對於「文」的內涵，在《老子》哲學中，最具有提點時代問題，並且以之爲哲學反省，進而有創造性指引作用的，就在於「道——自然」的提出與說明。

（1）「樸」之爲「道」的說明

「樸」，就字源意義而言，指的是未經雕刻的木，哲學上可以引申爲自然渾沌之本原。在《老子》哲學中，經常與「欲」相對而言，「欲」之少，或者「無」，才能反歸於「樸」；另一方面，「樸」的顯現，說明了「爲」的缺乏。這種「爲」的缺乏，即是不造作，以《老子》而言，其哲學用語即是「無爲」、「自然」。《老子》37

章云：

道常無爲，而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。

在這一章中，《老子》指出了「樸」鎮「欲作」，「鎮」，在郭店《老子》中作「貞」。「貞」或「鎮」，《廣雅·釋詁》作「安」解。「安」是指對於「欲」將「作」的可能性，靜定下來，呈現爲「不作」，也就是「不欲」、或說「欲不作」的狀態。這一種靜定的展現，並不建立於「爲」，而是「守」的方式。「守」是對既有的一種持續，因此不是一種「爲」，而是「因」。「樸」之「無爲」，在此與「道」有了本質性的聯繫。

(2)「道」之爲「文」的思惟

《老子》38章云：

上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。上德無爲而無以爲。下德無爲而有以爲。上仁爲之，而無以爲。上義爲之，而有以爲。上禮爲之，而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，亂之首也。前識者，道之華，愚之始也。是以，大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。

上述的論述中，有三個主要的論述要點，一是指出「德」的兩個方向的可能；一是指出仁、義禮的基礎在於「德」；另一是指出「道」作爲「德」的真正根源。

「德」作爲兩個方向的導向，在「周文」中有「吉德」與「凶德」的區分，「吉禮」與「凶禮」的區別。「吉」與「凶」說明了兩者的表現都是「德」的一種呈現，另方面則是表示「德」具有吉與凶的導向。但是這裡對於「吉」與「凶」之爲自然事實存在，或者作爲「道德性」判準下的存在，缺乏辨析。換言之，「德」是自然事實的存在，抑或是「道德價值性」的存在，有了混淆。

《老子》對於「德」之爲「文」的內涵與指標，重新作一反省。即：「德」應

區分「不德」與「不失德」的「自然事實性」與「人的持有性」。「不德」是「德」的一種自然的存在說明，「不失德」則是「人」對於「德」的一種據有的說明。換言之，《老子》中強調了「德」之為自然事實的存在，而非一種因人而有之價值判斷之典範。立基、歸屬於「德」之上的「仁」、「義」、「禮」亦當如是看待，但是「仁」、「義」、「禮」，除了以自然事實性的角度看待外，「仁」、「義」、「禮」三者仍有區分，即：“為之而無以為”、“有以為”、“莫之應”。因此，在「自然事實性」上，「仁」、「義」、「禮」是遞減的狀態；在「據有」的特質上，「仁」、「義」、「禮」則是遞增的狀態。就自然事實性而言，前者為後者的依據、基礎；就「據有」的狀態而言，其中尤其是「禮」，在「據有」的行為模式中，在兩造的行為對待中，在「莫之應」的狀態中，相較「義」與「仁」，更是一種「強就」，因而也忽略了作為兩造關係之間，作為關係實質的「忠信」。這不但強化了「據有」，也導向了「亂」的出現。

「德」作為仁、義、禮的根源歸屬，所歸屬的狀態，是在「事實性之自然」的基礎上。這一種說明，某種程度對於周之「文」以「德」為一切德行的依歸、典範，在歸屬關係上，有相類似的作用，《老子》更強化了辨析下的始源性，但在「德」的來源問題，以及「德」的本質上，則有顯著的差異。哲學歷史中，不同的哲學家思惟，往往因著「始源」的不同，「本質」的內涵，也有所不同；或者藉著「本質」內涵的差異，顯示了「始源」的差異。但是就其為哲學始源的意義上，其所涉的事情與向度是可以相對應的。就周之「文」中，「文」所涉之事，乃是與王之政聯繫；王之政的起源，則是順帝之則的天命。「德」在周之「文」中，所顯現的意義顯然隱含著自然的特質，但更多的是說明著「文王之德」的「敬德」以「永保天命」。「德」的這種混淆與必須被辨析的要求，說明了其為哲學時代問題與作為哲學家辨析之觀念的不同。

《老子》38章中，提出了「道」是「德」的始源，與「道」相應的在周之「文」，就是那賦予天命的「天」與「上帝」。「道」之為始源，不但指出了它的自然事實性，更揭示出在自然性的源始追究中，它先於天地生，同時也象帝之先，這說明了它比周之「文」更為源始，甚至是真正本然之「文」的始源。「道」所涉之事，包含了

萬物的問題，也包含了侯王之於民的問題、治國的問題、天地之於人的問題，同時對於人文之德也提出了新見解，對於「命」的問題，則提出「自然」這一新的詮釋，而萬物之歸命，則在於歸根之靜。

「自然」成為新的哲學觀念，「自然」作為老子哲學精神的表徵，即在於闡釋「道」之周行而不殆的「運行」，這種「運行」的確立，展現了老子對於「文」的詮釋，主張真正的「文」不是對於「因人而有」之「行」與「事」所形成的關係圖象的安置，而是作為「自然事實」之「行」與「事」的關係圖象的揭示。

（3）「人」在「道」中的位置

「文」在《老子》中，是以本然之素樸為其本質，「道」則是這一本然的始與原。「人」在「道」中，猶如「物」，是萬物中之一，但畢竟「人」與「物」有別，因此《老子》對於「人」的說明，《老子》分兩種方向說明，一是就其為「物」之生成的自然性言，「人」與「物」同，都是「道—德—物—勢」作用中呈現的個別物，也是生於「道」之物，其表現與萬物相類，《老子》第76章云：

人之生也柔弱，其死也堅強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。

另一則是就「物」與「人」之不同，即就「人」有因人而有之行與事所形成的「人文文明」而言，在這一方向，《老子》則分別就「人之為人」的自然事實之角度，提出「復歸嬰兒」的歸根之靜，復「命」之「自然」；以及「人文文明」等制度的角度，提出侯王守一、無為，其處理的態度，在《老子》第5章中曾載：

天地不仁，以萬物為芻狗。聖人不仁，以百姓為芻狗。天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。

上述除了將聖人與百姓的關係，類比為天地與芻狗的關係，更指出這一種對待的態度，關鍵在於天地之間猶如一橐籥，一切順其自然，越是有所強調因人而有之非自然事實性的作為，越是困頓、窮現。因此，可以說《老子》將「人」視為「物」

之一，把「人」的關係，納入「物」式的考慮，這種「物式」，更多的是指萬物，且更多的是以植物、水等的「物」之方式理解。「人」之於「道」，是順「道」之「自然」，「人」在「文之本然」的關係圖象中，因而也處於一種自然事實性的位置，人與人的關係之行，也復歸於「自然事實」中。因此，《老子》對於「孝慈」，有其特殊的理解關係的方式，換言之，「孝慈」不能以「因人而有」之「行」的方式看待，而是一種「自然的事實」之「行」的揭示，這種詮釋理解，將「孝」為「人之關係圖象」的樞紐轉向「自然事實」的一面，亦即「物之關係圖象」。

（II）孔子對於「文之基礎」的哲學思考

《論語·八佾》中，孔子明確說出“吾從周”的方向。對於「文」的理解、詮釋，周初即確立為「德」。「德」在周文中是作為「文」的實質內容，及關係圖象的指標，其展現是藉由禮樂制度，與宗法制度中大宗、小宗的完善所確立。這種確立，實際上就是對於人所處之境的「倫常關係」的規範，以及因此規範應有的行為、態度。「文」在周既是以「倫常之制的行」的關係圖象為其核心，與周之前的「文」所具有的「自然——人」並陳所呈現的圖象不同，這種不同說明周「文」與周之前的「文」的決裂，周「文」強調「倫常之制」的「德」，周之前則更強調「天體之行」在「文」之中的重要。孔子在選擇從周之「文」時，顯然應該意識到周「文」所以出現的哲學意義。因此，孔子在感嘆“文不在茲乎”中，既說出了“天之未喪斯文也，匡人其如予何”⁽¹⁹⁾，又肯定了“天生德於予”⁽²⁰⁾。這種肯定隱含了孔子對於「文」，重新予以哲學的探究的可能。

（1）「文」的承繼與轉化

關於文王之「文」或說周之「文」，孔子確實以「從」的方式，繼承周文。這種繼承方式有兩個方向的說明，一個是就孔子對於文獻典籍的整理，在這種整理中，孔子以「述而不作」的方式，完成周文的承傳，而「述」的方式、內容、判準，則與另一個方式的作為息息相關，此一方式的作為即是哲學上的探究。換言之，孔子在「述而不作」中，不是作抄襲的工作，而是整理，是既肯定周「文」，同時又賦予周「文」新時代的意義，這一新時代的意義，是一種事實性的因素使然，即「天—

一王」的關係，轉化成了「天——人」的關係，並以此開啓了「文」的「基礎性」探究。

孔子在〈爲政〉中，嘗言及“爲政以德，譬如北辰，居其所而眾星拱之。”這「德」基本上仍然是承繼文王之德，但是在《論語》中被稱爲「至德」者，在〈泰伯〉有兩處，一處是指「泰伯」爲至德者，另一處是言及三分天下有其二，而仍服事殷的「周之德」。「至德」所表達的是其不以天下爲己所有，不以稱王、得天下爲「德」。此處之「至德」，顯然相較於周文之「文王之德之純」，是不再強調「敬德」以永保「天命」之「德」義，更多的是作爲一種「人之行」的「德」的人格典範之意義。「德」之爲「文」的本質，不再是「王」之事，而是「人」之事；「王」與「天」的關係，也因而是「人」與「天」的關係。

《論語》中對於「人」與「天」之關係圖象的論述，大致可以從「天」在《論語》中的兩種論述說明，一是「天」作爲能厭之、能喪之，也能獲罪於天的人格意義之「天」；另一是天之曆數、天何言哉的自然事實意義的「天」。這兩種「天」的意義，在《論語》中是指稱同一個「天」，但並非混淆而不加辨析，其爲同一，就在於“天生德於予”中。這不但表述了「天」與「人」的關係，同時也將「天」的自然性與「天」的人格性完全展露，其關鍵就在於「天」以「德」的方式賦予「人」，「人」因此有一條可以路可以與「天」相通——「德」。這也可以從「人」之於「天命」的兩種方式的同時把握得知，〈爲政〉孔子自述生命歷程中，嘗言“五十而知天命”，「知天命」在整個人生命的歷程中，是處於一個轉折的階段，知天命之後，才能耳順、才能從心所欲不踰矩，說明「知天命」使人的德行轉化爲一種自然的存在。〈季氏〉孔子曾分辨君子與小人的不同就在於「人」是否能「知天命」，同時也「畏天命」，人之於君子就在於「知——畏」天命⁽²⁾中實現。「人」與「天」的這種關係，與周「文」的不同，在於「德」不是爲政治「保天命」，「德」是作爲「人」與「天」的道德本質聯繫，「人」的自然存在可以是一種「德行」的自然存在，「天」因此也不是與「人」沒有聯繫的超越存在。換言之，將人的道德性視爲人的潛在超越性，人藉此超越性的可能實現，得以與「天」有了本質的聯繫，進而成爲一種道德本質的自然存在。

「德」作爲「人」與「天」的道德本質聯繫，也說明了孔子之「文」的內涵對周「文」

的轉化。「文」在《論語》中，有兩種不同的意義，一是指周之「文」，另一則是孔子對於「文」的轉化思惟，後者更是建構了孔子對於周「文」的重新理解。這種轉化也可以從子貢問孔文子何以謂之「文」的對話中得知。《論語·公冶長》載：

子貢問曰：「孔文子何以謂之文也？」子曰：「敏而好學，不恥下問，是以謂之文也。」

「文」的定義，不再是《周書·謚法》中對於「文」的界定，「文」更多的是指向典章文獻的「學」，以及「問」而有得於我的「行」中。換言之，「文」是在「學—問」中展現，「學」的對象包括：典章文獻、以及道的實踐，「問」則是就學之內容的思考，求有得於己。就典章文獻而言，內容包括《詩》、《禮》、《易》等六藝之學；就道的實踐而言，無論是否學於文獻，只要是合乎道的「行」，也是一種「學」。「問」是在有疑惑處而問，但孔子提出在疑惑處之「問」，當經過「思」的過程，〈季氏〉云：

孔子曰：「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」

上述引文中，除了指出「問」當經過「思」的過程，更重要的是指出「思」對於君子的重要，亦即在成德的過程中「思」非常的重要，這種重要性，與「學」並重，所謂“學而不思則罔，思而不學則殆。”

（〈為政〉）「思」在於有所得於己，得於己是人所願欲的，因此，君子九思中，最後一「思」在於「見得思義」。「義」是一種「當為」，一種價值所在，人所當遵循之路。「義」是君子之於天下之行⁽²²⁾，是達道之行⁽²³⁾，因此，「義」之於「人」，既有其自然性的一面，但也有其價值性的一面，換言之，「義」是將人之道德價值作為一種遍在的自然存在而要求。「文」至此成了一種「文——質」的相匹配。「人」因此在道

德生命中被賦予遍在的「自然事實性」精神，「人之倫常之行」的道德關係圖象，也具有一種「事實存在」，換言之，「應然」圖象成爲一種「實然」圖象，「實然」圖象被納入了道德的思惟中。

孔子這種對於「文」的轉化，主要是立基於「人」與「天」的關係，不是「王」與「天」的關係，「德」不可能是一種制度化的規範，而是「人之行」的道德關係、價值，人所具有的「自然性」，在孔子的哲學中，被道德化了，而且這種道德化，具有如同普遍存在特質，人只要經由「學—思—問」的踐履過程，即得以開展出來成爲現實。

（2）「仁」爲禮樂之基礎的哲學探究

周「文」中，「禮—樂」是作爲一種制度規範，以完成「德」。孔子「文」的意義既然在承繼中有所轉化，因此對於「成德」之制度規範，也予以哲學的探究，這種探究在〈八佾〉中，最爲清楚。即：

子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」

在這一段論述中，包含幾個意義，一是孔子對於「禮」「樂」的主張；二是「仁」之爲「禮樂」的基礎；三是「仁」之爲「人」的本質表達。前兩者主要是說明「仁」與「禮樂」的關係；後一者，則是說明孔子對於「人」的主張，因此在第（3）中才予以開展。

首先是關於孔子對於周文之「禮樂」的主張：周禮在當時社會環境的情況，《左傳》中有所記載，其中有相當多關於「非禮」的指陳與批評。孔子之爲一重視周「文」之人，自是相當清楚「禮」在周文的重要性。因此在《論語》中，孔子對於管仲之「尊王攘夷」有所稱許，其稱許之故，在於“微管仲，吾其被髮左衽矣。”這不只是說明管仲讓我們不成爲蠻夷之邦，更重要的在於周文的維護，而「尊王攘夷」之舉，即是維護周「文」的體制。但春秋時期「非禮」事件的層出不窮，「禮壞樂崩」所表達的是周文的衰頹。在孔子自覺地「吾從周」之宣示中，「禮樂」的問題，成爲孔子對於「文」這件事再思考的關鍵核心。

《論語》中關於孔子對於「禮」「樂」的論述，孔子基本上仍然肯定「禮—樂」在制度中的意義，同時也肯定「禮—樂」是「德」的表現，但是對於「禮」與「樂」的評論，則是分開論述。

「樂」，所謂「樂崩」，一方面指的是「樂」的儀式，不符合禮制。《論語·八佾》中有相當多關於樂不呼應禮制的批判，譬如：對於季氏八佾舞於庭，若就禮制而言，大夫用四佾，季氏之作爲是僭越「禮」。孔子對於這種僭越則嚴厲批判，認爲“是可忍，孰不可忍？”（〈八佾〉）又如：孔子對於孟孫、叔孫、季孫三家以〈雍〉結束祭祀，孔子批判不符應禮制。換言之，這些僭越，違反了「德」，違反了周「文」。

另一方面指的是「樂」音的表達，既不符合禮制，又不符合音樂的德化教育。前者指的是孔子對於〈關雎〉樂的看法，認爲它應當是“樂而不淫，哀而不傷”，「樂」的表「情」作用，應當以「禮」節之，才能表現「合和」，恰如其分。對於後者則是就當時的新音樂——「鄭衛之音」而言。「鄭衛之音」或說是商族音樂的遺音，其特色據推測可能是一種熱烈奔放、生動活潑的音樂，保留了商代絢爛、抒情的音樂⁽²⁴⁾。與孔子約略同時代的齊景公，也是一位新音樂的愛好者，夜聽新樂而不早朝，晏子曾諫之，認爲“樂亡而禮從之，禮亡而政從之，政亡而國從之。”⁽²⁵⁾這幾乎表達了當時新音樂崛起的風靡，同時也說明了周雅樂的危機。對於雅樂的危機，孔子也有所意識，因此當他自衛返魯，首要的任務即是正《雅》、《頌》之樂，讓魯國之「樂」能承繼周文之「雅樂」，這種「正」的判準，關鍵就在「樂」的表現形式是否呼應「德」的表現。他說：“始作，翕如也；從之，純如也，皦如也，繹如也，以成。”（〈八佾〉）「樂」從開始到結束，是有一種規範的，而其所形成之樂音的整個表達形式是有所完成的，其完成不只是一種結束，更是一種完成、和諧的呈現，這種「成」即是「成德」。因此，對於不符合這種表現形式的鄭聲，孔子採取批判的態度，認爲鄭聲之奪雅樂，猶如紫之奪朱、利口之覆邦家的危害⁽²⁶⁾。當顏淵問爲邦時，孔子提出“樂則韶舞，放鄭聲，遠佞人。”說明正規的「樂」，具有德化的教育作用。

「樂」的這種既要呼應於周「文」，又有一種作爲「樂」的表現形式，因此孔子對於「樂」的態度，在「文」的繼承轉化中，也有所不同，「樂」不只是爲邦之「德」，而更是具有「人」之德教的一面，孔子在教育的循序漸進中，指出“興於

詩，立於禮，成於樂。”說明「樂」之於「人」的養成中的重要性。

就「禮」而言，孔子認為「禮壞」的表現，在於「禮」只徒留形式，或者根本對於「禮」的儀節不遵從。因此對於「禮」，孔子主張要保留「禮」的形式，又要追問「禮」的精神，如此才能真正讓「禮」的態度行為，成為有「德」。對於「禮」的形式，孔子認為仍然應該有所保留，譬如：子貢欲去告朔之餼羊，孔子確告訴他“賜也，爾愛其羊，我愛其禮。”（〈八佾〉）這並不是說孔子認為「禮」的形式最重要，而是說孔子認為如果連形式之禮都拋卻，「禮」的精神之探究就絕無可能，因此在肯定「禮」之儀式的存在外，孔子也認為「禮」並不在於玉帛之屬，對於林放之問「禮之本」時，孔子提出應該重視那實質的表達，這種實質的表達不在於奢華鋪張，也不在於處處週到，而寧可以“儉、戚”的方式，表達「禮」之精神、意義此即所謂：為「禮」在於「敬」，臨喪在於哀⁽²⁷⁾。而當失去了這種「禮」的精神，孔子甚至認為“不知禮，無以立”（〈堯曰〉）。「禮」因此不僅是制度儀節，更關係到人在社會中的「安立」。「禮」的表達，因此成為「人」的一種表徵，一種為「人」應有之「行」，而不是諂媚⁽²⁸⁾。

其次，「仁」之為禮樂的基礎：孔子將禮樂之為「德」的制度性規範，轉化為「人」之「德」的要求，在人之「德」中，「仁」是其根源，或說禮樂制度之為「德」，其本質是立基於「人」的「仁」，「德」是歸屬於「人之行」的實現，而非制度規畫之行的要求。

「仁」，在《論語》中有七次定義式的說明，茲臚列如下：

樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」問仁。曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」（〈雍也〉）

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣！」（〈顏淵〉）

仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣！」（〈顏淵〉）

司馬牛問仁。子曰：「仁者，其言也訥。」曰：「其言也訥，斯謂之仁已乎？」子曰：「爲之難，言之得無訥乎？」（〈顏淵〉）

樊遲問仁。子曰：「愛人。」問知。子曰：「知人。」樊遲未達。子曰：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」樊遲退，見子夏，曰：「鄉也吾見於夫子而問知，子曰：『舉直錯諸枉，能使枉者直』，何謂也？」子夏曰：「富哉言乎！舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。」（〈顏淵〉）

子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，爲仁矣。」請問之。曰：「恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」（〈陽貨〉）

樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠；雖之夷狄，不可棄也。」（〈子路〉）

上述關於「仁」的定義式說明，最基本的在於「克己復禮」，以及「愛人」，這兩者將「仁」之爲「己」與「人」的關係表露無遺，換言之，「仁」是「己」與「人」關係中德行的展露，但是在這種聯繫中，孔子開啓的是以「己」爲中心的方式，開展出與「人」的關係，因此在仲弓問仁時，孔子的回應是「己所不欲，勿施於人」，並且強調「己」在「爲仁」中的重要性。「爲仁」並不是「由人」而是「由己」，但在「由己」中，孔子不忘在視、聽、言、動中的「己」是需要符應「禮」之儀節、與「人」之關係的對待。

「仁」作爲「禮樂」的基礎，至此相當清楚，不再是體制的形式要求，而是轉化爲「己——人」的關係對待，甚至回溯至更根本的「己」的基礎，只是「己」是

在「人」之中的「己」，因此所謂「己——人」之關係，更好說是「人中之己」。孔子對於「人中之己」並未再繼續深入，只說明「人中之己」是一種行為、態度的表現，是一種愛、孝、恭、寬、信、敏、惠等德行的表現，這些德行的總體顯現可稱之為「仁」。換言之，「仁」為「禮樂」之基礎，是將「禮樂」之為體制，回溯到作為制度之基礎的「行為」探求上。

(3)「人」之為「天生德於予」的存在

孔子對於「人」的主張，基本上是強調人與動物的差別，在孝養父母之時，孔子提出「敬」為「人」之孝的特質，同時「敬」也是「修己」的重要內容，「修己」在於「安人」、在於「安百姓」。(《憲問》)因此，「敬」是人之為人非常重要的行為表達。「敬」從字義上而言，作「肅」，有「慎重」之義，與「恭」屬同義詞，但在《論語》中，「恭」更是屬於「己」的慎重，「敬」則在於對人對事的態度、行為、儀節之敬慎。

「仁」與「敬」的關係，《子路》樊遲問仁章中，孔子提出“居處恭，執事敬，與人忠；雖之夷狄，不可棄也。”在這一章中，孔子所言的恭、敬、忠，在《論語》中都與「己」密切相關，而之夷狄，猶不可棄，則說明了「仁」之為「己」，同時也是「人之為人」的特質，這個特質總括了人的各種行為之「德」。

「仁」之為「德」的表徵，除了從「人中之己」論證外，事實上當孔子論述「禮樂」之基礎在於「仁」時，不但指出了「仁」為「文」之基礎，同時也揭示了「人」與「仁」的本質聯繫之可能性，「人」是趨向於「仁」的，唯當「人」趨向於「仁」，同時也表現「仁」，才真正說明「文」的意含。「文」作為一關係圖象，在孔子的哲學思惟中，轉化為「人中之己」德行表現的關係圖象，而在「天生德於予」中，這一「倫常之德行」的圖象，成了「事實」的內容，也因此構作了所謂的「事實」。

「德」原本是一種價值的規範與要求，是一種「應然」的存在，但是其為「應然」，是因為認定有一種與之相對的「實然」。但若以「應然」之價值即為一種「事實」，則原先與應然相對的「實然」就成了一种「非事實」的存在。孔子對於周「文」的轉化，至此相當的徹底，制度之德的開展，成為「己」之「德行」的開展，「文」成了「道德性之人」的關係圖象。

「文」的本原——「情」的哲學思惟

老子、孔子之後，戰國儒、道哲學的探究，也分別依循其各自的哲學典範，開展出對於圖象基質的不同詮釋。

（1） 老子之後的道家—僅以《莊子》內篇與《文子》為例

《老子》中已指出“萬物負陰抱陽，沖氣以爲和。” 老子之後學的傳承，不論是文子、或莊子，不可避免的必然關心「人」的問題，因此對於「人」的進一步哲學處理，是必然而且必要的。《莊子》內篇中除了指出「氣」之爲「物」與「人」的共同存在基質，也是「人」與「道」可「通爲一」的可能。對於人間世的不可逃脫，莊子也是明確體認到的，因此對於人間世不可免的倫常之行，莊子指出「情」，但是這一種「情」是回應「物之運行」的「情」，而不是「人」以其爲「個體」，在事實性之情緒、情感外，所增衍的「情」。換言之，《莊子》內篇中的「情」，作爲一種運行之實，是涵括人之情感、情緒的，如〈德充符〉中惠子與莊子關於「人是否無情」的一段對話，即明確指出「情」的實質內涵，是指向其作爲關係圖象的內涵的必要，是就結構去說的關係內涵，而不是就個體而言不斷增益、衍生發展的關係內涵⁽²⁹⁾。這一關係結構之內涵，也就是「道」的展現，〈齊物論〉、〈大宗師〉中即明確指出「道」是“有情”的。「情」其實就是「關係之實」的顯示。換言之，作爲「物之運行」的關係圖象，在基質中已然存在這一圖象的質素——「氣」，但是對於「物之運行」的關係結構，則是以「情」指稱關係圖象的夠做與運行之呈現。

《文子》⁽³⁰⁾，關於「文」之的探求，主要是開展「文」如何在於「人的社會」中開展，因此提出「德、仁、義、禮」爲國之四經，爲「文之順」，所開展的是「國」中關係網絡的建立，而其歸趨則仍然是返歸於「道」。此時《文子》中所言之「文」，是以「人文」返歸「道」之虛無、平易、清靜、柔弱、純粹素樸。關於道的這五種形象，《文子·道原》中的一些說明，也呈現出「道之情」，即：“嗜欲不載，虛之至也，無所好憎，平之至也，一而不變，靜之至也，不與物雜，粹之至也，不憂不

樂，德之至也。”在「道之情」的呈現中，聖人所表現出來的是“不以人易天，外與物化，而內不失其情。”⁶¹（文子·道原）對於「情」，高誘注《淮南子·原道》此句曰：“言通道之人，雖外貌與物化，內不失其無欲之本情也。”《文子·下德》中也指出所謂「人之情」的內涵，即：“人之情，思慮聰明喜怒也。”此時「情」涵括情緒與思惟，即人展現出來的屬於人之自然之行。

「性」與「情」在《文子》中連言，但也有分言時。當其連言，所指往往是人之自然本源的說明。當其分言時，「性」或指天地之性，「情」則是物之情；另外，言「民之性」時則有善惡之說，「人之情」則涉喜怒思慮等。性與情還有一共同特質，即「情性」為自然之實情，是道之於人所展現的情狀之自然，讓人遠離此自然，是指向「欲」之害，例如：「縱欲失性」，「不以欲亂情」。或許也因此《呂氏春秋》中記載了道家在養生中的兩種派別，一是忍情性，另一是縱情性。

（2）孔子之後的儒家——僅以儒簡《性自命出》（《性情論》）為例

孔子後學，在傳世文獻中最為人所關注的是孟子、荀子，其對於「心」、「性」的哲學說明，已為後代哲學研究者所知悉，但是對於「情」的關注，雖然在傳世文獻中已有，但是卻因後世對於善、惡之價值的關注，以及「情」作為喜、怒、哀、樂之「情」的表達，忽略了「情」在「倫常之行」的關係結構圖象中的重要性。換言之，「情」由於被劃歸為個體人基質的一部分，而忽略了「情」最本源的存在方式是在關係中呈現，或說關係之德行的呈現，其實質內涵即是：以「情」作為此一關係結構之實質內涵。從出土文獻論述「性」、「情」的哲學作品——郭店簡《性自命出》或題為《性情論》的上博簡，「情」有其喜、怒、哀、樂之「氣」，此「情」是一類似基質的方式蘊涵在「性」中，即“喜怒哀樂之氣，性也”。「性」與「情」的關係是「情」出於「性」，另外在「倫常之行」的圖象中，「情」也是禮、樂的興作的本源，所謂“禮作於情”，關於「樂」，《禮記·樂記》：“凡音者，生人心者也。情動於中，故形於聲。”禮、樂在先秦就是一種文化、制度的體現。「情」作為倫常之行的圖象結構之內涵，事實上也將「人」與「自然」的關係聯繫起來，《大戴禮記·禮三本第四十二》：“凡禮始於脫，成於文，終於隆。故至備，情文俱盡；其次，情文佚興；其下，復情以歸太一。”雖然這是論述「禮」在「人情」與「節

文」關係互動中的呈顯，但也關涉到「情」在關係結構圖象中的重要性，及其在關係結構圖象中，作為「人」與「自然」聯繫的關鍵所在。至此，可以說儒家是提出一組觀念——「性—心」作為「倫常之德行」的基質，而對於關係結構的圖象內涵則以「情」作說明。換言之，「情」才是這一「倫常之行」之為關係結構圖象的實質內涵⁽³²⁾。

（3）「情」之於「文」的說明

「情」作為一「關係」的本質，在簡帛佚籍中，雖然被注意到，但在傳世文獻中，卻處於一種不明確的地位，甚至被解為一種情緒、情欲。這基本上是因為在老子與孔子的哲學探究中，僅僅注意到作為關係之「體」的因素之深究，忽略了「體」其實是在關係中呈現的。換言之，「關係」不但揭示了端項之「體」的存在，同時也揭示了「體」與「體」之間關係的存在。因此，「情」之為關係本原，所真正開展的，並不在於兩端項之「體」的出現，而在於「圖象」，這種「圖象」所揭示的是位置的安頓，並在安頓中同時表現一種持存的運行。

「情」，就目前最早文獻《周書·康誥》的記載，其字義當訓為「實」。「實」並不是指某一「體」，而是就事件中的存在而言，是關係圖象中之「實」，這樣一種「實」，其實即是一種「圖象」的顯示，「圖象」本身的作用是一種指引，一種象徵。作為一種「指引」的「情」，揭示出圖象中「體」的存在與否，「體」以何種樣式持存，當這一種圖象之「情」的消失，則顯示「體」在關係中的消失。

「情」的存在，並不限於親屬之間的關係，也是人與人的倫常關係、人與物的關係，舉凡一切呈現兩者或兩者以上的位置安頓與變化，就是一種「情」的存在。換言之，「情」的存在，並不在於兩端項的存在，形成一種外在的聯繫關係的說明，而是在這一圖象的存在中發現兩端項的存在，以及兩端項具有一所謂的「關係」。若就「人——人」、「人——天」、「物——自然」而言，「——」所表達的即是那持存之「情實」，它是一種「狀」，「事件之狀」。有了「情」這一圖像所揭示的安頓與持存運行，「人」才因此確立了「職」與「分」，所謂倫常之間的行為表現，才真正呼應了所謂的「倫常之德」，「倫常事件」也才因此開展。「物」也因為這樣一種「情」

的存在，展現物之勢與用。「人」、「物」與「自然」或「天」的彼此交錯關係，也因為「情」而保有了獨立性與聯繫性。

「情」之為哲學思惟的必需，表現在「文」的思惟中，說明了「文」之哲學思惟發展，僅重視兩端項之體的存在，忽略了「情」作為關係「圖象」的實質，也因此所謂的儒家哲學所開展的盡是以「身」、以「己」為中心的哲學探究，將「德行」視為個體之「德」的推展行為，忽略了「德行」本身是由「情」所確立的；道家則強調了「物之本然」的哲學探究，忽略了「自然」已隱含持存之「情」的存在。以「情」為核心的哲學探究，就在「體」的重視中被忽略了，作為關係圖象之實質的「情」，也因而失去了其為形上探究而開展的哲學之路，轉而成為生活中的存在。

注

- (1) 本文曾在 2002 年 12 月香港浸會大學舉辦之「二十一世紀中華文化世界論壇—文化自覺與社會發展」會議發表，並曾獲國科會出席國際會議補助，編號為 91-2914-1-031-021-A1。今經修訂後出版。
- (2) 需澄清的是此一「文之精神」並不是「人類中心論」，而是人在生命、生活中探求如何返本溯源。此一根源或是指向「自然」，或是指向「人自身之本源」有所不同，但這一種根源的探究，展現在現實中，就是一種不同樣貌的「文之精神」。
- (3) 饒宗頤，〈論賈湖刻符及相關問題〉，中央研究院第三屆國際漢學會議，2000，6.29-7.1。
- (4) 馮時，〈星漢流年〉，四川教育出版社，1996，頁 128-131。
- (5) 郭大順，〈追尋五帝〉，商務印書館，2000，頁 11-12，31-35，45-46。
- (6) 見《史記·五帝本紀》《集解》引。
- (7) 《經典釋文》引馬融：“文祖，天也。天為萬物之祖，故曰文祖。”
- (8) 《詩·大雅·文王》：“文王在上，於昭於天，周雖舊邦，其命維新。”又見於《詩·大雅·大明》。
- (9) 《詩·周頌·維天之命》：“維天之命，於穆不已。於乎不顯！文王之德之純。”
- (10) 《詩·大雅·皇矣》：“維此王季，帝度其心，貺其德音。其德克明，克明克類，克長克君。王此大邦，克順克比。比于文王，其德靡悔。既受帝祉，施于孫子。帝謂文王：無然畔援，無然歆羨，誕先登于岸。人不恭，敢距大邦，侵阮徂共。王赫斯怒，爰整其旅，以按徂旅，以篤周祜，以對於天下。依其在京，侵自阮疆，陟我高岡。無矢我陵，我陵我阿；無飲我泉，我泉我池！度其鮮原，居岐之陽，在渭之將。萬邦之方，下民之王。帝謂文王：予懷明德，不大聲以色，不長夏以革，不識不知，順帝之則。”

- (11) 《詩·大雅·文王有聲》：“文王受命，有此武功；既伐于崇，作邑于豐。文王烝哉！築城伊瀉，作豐伊匹，匪棘其欲，適追來孝。王后烝哉！”
- (12) 《詩·大雅·靈台》：“經始靈臺，經之營之。庶民攻之，不日成之。經始勿亟，庶民子來。”
- (13) 《中庸》：“《詩》云：「維天之命，於穆不已！」蓋曰天之所以爲天也。「於乎不顯！文王之德之純！」蓋曰文王之所以爲文也，純亦不已。”
- (14) 見於《周書·金縢》載成王啓金縢之書，爲周公所感動，“王執書以泣，曰：「其勿穆卜。昔公勤勞王家，惟予沖人弗及知；今天動威，以彰周公之德；惟政小子其新逆，我國家禮亦宜之。」”
- (15) 《周書·金縢》：“武王既喪，管叔及其群弟乃流言於國，曰：「公將不利於孺子。」周公乃告二公曰：「我之弗辟，我無以告我先王。」周公居東二年，則罪人斯得。”
- (16) 見古文《周書·蔡仲之命》：“惟周公位冢宰，正百工。群叔流言，乃致辟管叔于商，囚蔡叔于郭鄰，以車七乘；降霍叔于庶人，三年不齒。”
- (17) 王國維《殷周制度論》：“欲觀周之所以定天下，必自其制度始矣。周人制度之大異於商者，一曰立子立嫡之制。由是而生宗法及喪服之制，並由是而有封建子弟之制，君天子臣諸侯之制。二曰廟數之制。三曰同姓不婚之制。此數者，皆周之所以綱紀天下。其旨則在納上下於道德，而合天子、諸侯、卿大夫、庶民，以成一道德之團體。周公制作之本義，實在於此。……殷以前無嫡庶之制，……是故大王之立王季也，文王之舍伯邑考而立武王也，周公繼武王而攝政稱王也，自殷制言之，皆正也。舍弟傳子之法，實自周始。當武王之崩矣，天下未定，國賴長君。周公既相武王克殷勝紂，勳勞最高，以德以長，以歷代之制，則繼武王而自立，故其所矣。而周公乃立成王而己攝之，後又反政焉。攝政者，所以濟變也。立成王者，所以居正也。自是以後，子繼之法，遂爲百王不易之制。”（《觀堂集林》，第二冊，頁 453-456。）
- (18) 見於《禮記·明堂位》：“武王崩，成王幼，周公踐天子之位以治天下；六年，朝諸侯於明堂，制禮作樂，頒度量，而天下大服；七年，致政於成王；成王以周公有助勞於天下，是以封周公於曲阜，地方七百里，革車千乘，命魯公世祀周公以天子之禮樂。”
- (19) 《論語·子罕》：“子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」”
- (20) 《論語·述而》：“子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」”
- (21) 《論語·季氏》：“孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」”
- (22) 《論語·里仁》：“子曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」”
- (23) 《論語·季氏》：“孔子曰：「見善如不及，見不善如探湯。吾見其人矣，吾聞其語矣。隱居以求其志，行義以達其道。吾聞其語矣，未見其人也。」”
- (24) 參閱劉再生著，《中國古代音樂史簡述》，人民音樂出版社，頁 57-58。
- (25) 《晏子春秋·內諫上·景公夜聽新樂而不朝晏子諫第六》。
- (26) 《論語·陽貨》：“子曰：「惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者。」”

- (27) 《論語·八佾》：“子曰：居上不寬，爲禮不敬，臨喪不哀，無何以觀之哉！”
- (28) 《論語·八佾》：“子曰：事君以禮，人以爲諂也。”
- (29) 這一人是否有情，或者是無情，在魏晉時期有所清楚辨析，何晏與王弼曾對「聖人有情否」有過論辯，王弼以聖人有情而不累於物之情，說明聖人有情而非無情，聖人之有情乃以「情」爲「實」，是順自然而有。非以「情」爲事實發生後所增衍的「感情用事」或「情緒用事」之「情」，或者即由「情」所衍生之「欲」。
- (30) 《漢書·藝文志·諸子略》中道家類列有《文子》，爲文子所著，文子爲老子弟子。今本《文子》是較複雜的情況，1973年河北定縣出土竹簡《文子》，僅可知此部份大體可在今本《文子·道德》中找到對應。今王叔岷《文子校釋》以《文子》成書於西漢惠帝時（見該書第6頁與第8頁）；李定生、徐慧君《文子校註》，則以《文子》爲先秦古籍的觀點（見該書第14頁）。今所採的論述立場是：暫且不論其成書年代，但其爲老子後學之黃老之作，則是事實，是以將其列於老學之後關於「文」的哲學探索。
- (31) 此句之前爲“人生而靜，天之性也，……天理滅矣”，這一段文句容有異，但大體出現與《禮記·樂記》及《淮南子·原道》極爲相似，始出爲何本，不知也，但表現出戰國末至西漢初人的儒道之共同思惟。此句則與《淮南子·原道》同，比魏晉王弼所言之「有情不累於物」之觀點更早，若在考慮其下文之說明，則《文子》較《淮南子》更具一貫性之主旨。
- (32) 參考拙著《《性情論》與《性自命出》中關於情的哲學探索》，發表於上海大學與台灣楚文化共同舉辦「新出土文獻與古代文明研究國際學術研討會」，2002.7.27-7.30。