

## 《特稿》

# 關於人文的省思

戴璉璋

### 第一講：人文思維與科學思維

近代中國學術思想變遷，有兩個關鍵性時刻：一在1905年（清光緒31年），朝廷下令廢除科舉制度，並將各地書院改為大、中、小學堂。這是教育體制上的一大改革，西式的知識分科教育取代了傳統的人文經典教育。另外一個關鍵時刻，是1919年（民國8年）五四運動，由救亡、啟蒙的訴求而揭舉民主、科學的大纛。這是文化理念上的一大轉變，人們急切地向西方延攬「德先生」、「賽先生」，而迫使孔、孟、老、莊以及釋迦紛紛退位。

清末教育改制以後，有識之士看出其中的問題，紛紛表達了他們的憂慮。如馬一浮（1883-1967）即認為：傳統的經典教育，「內外本末，小大精粗，統之有宗，會之有元，備而不遺，通而不睽，交參互入，並攝兼收，錯列則行布分明，匯合則圓融無礙。」而新制的分科教育，則會使人「得一支而遺其全體，守一曲而昧乎大方。血脈不通，觸塗成滯，畛域自限，封執隨生，相紕相距，不該不遍，是丹而非素，專己而斥人，安其所習，毀所不見，是猶井蛙不知有海，夏蟲不知有冰。」<sup>1</sup>又如錢穆（1895-1990）也說：「民國以來，中國學術界分門別類，務為專家，與中國傳統通人、通儒之學大相違異。」<sup>2</sup>他們也曾力圖挽救時弊，呼籲經書不可不讀，並且籌設書院，期能保持傳統講學精神。但因扞格於時勢，終不能扭轉大局。

---

\* 戴璉璋現職為中央研究院中國文哲研究所諮詢委員兼任研究員。

<sup>1</sup> 馬一浮：《復性書院講錄·群經大義總說》，《馬一浮全集》（杭州：浙江古籍出版社，浙江教育出版社，1996年），第一冊，頁150。

<sup>2</sup> 錢穆：《現代中國學術論衡·序》（長沙：岳麓書社，1986年），頁1。

五四新文化運動，掀起了一種價值重估、思想革新的風潮，可惜對傳統文化的批判失之於偏激，對西方文明的吸收又失去了準頭，於是經書被束諸高閣，民主成為政客們空洞的口號，科學則成為一套治學的萬能符咒。所謂科學方法盛行一時，再加上西方哲學界的邏輯實證論興起，於是唯科學主義的勢力無人能擋。

從英哲羅素 (Bertrand Russell, 1872-1970) 與懷悌海 (Alfred North Whitehead, 1861-1947) 的《數學原理》，到維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein, 1889-1951) 的《邏輯底哲學論》，再加上在他們影響下的劍橋大學、維也納大學的一些哲學家們，發展出一套邏輯實證論，基本上主張哲學作用是邏輯分析。任何一種意謂是事實或經驗的命題，原則上唯獨假定它可以描述一種與它的證實有關的方法才具有意義。一切形上學的斷言，既非分析的亦非綜合的命題，都是無意義的。一切規範的斷言，不論斷定道德的、美學的，或是宗教價值的，在科學上都是不可證實的，因此，要被分類為非認知的論述方式。<sup>3</sup>

唯科學主義對人文領域產生重大的衝擊，最明顯的情況是它使藝文、宗教以及道德哲學等等的研究侷限在科學思維範圍內，作一些外部知識的探討，如文字訓詁、概念詮釋、文獻考據等，不再循人文思維去彰顯關於情感、意志以及心性、天道方面的義理。人們嚴守科學方法論，傳統所重視的感發興起、自覺體證等心智活動，都被視為主觀、臆斷、不科學而遭到否棄。

一般而言，所謂科學思維，指人們觀察事物而形成知識的心智活動。在這裡要運用概念，遵循邏輯，通過分析歸納而作出推論，經由實驗而辨別正誤。具體成果通常分為自然科學、社會科學兩大類。人文思維，則是指人們感應事物而呈現性情的心智活動。在這裡會有所感，有所覺，有所悟，反映於生活，經由實踐而彰著其價值。落實在藝術、文學、宗教、道德哲學等領域中，標誌著人文學之所以為人文學的特殊體性。

中國傳統文化裡，「人文」一詞的含義，可以拿《周易·賁卦·彖傳》的說法為基準：

剛柔交錯，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。<sup>4</sup>

<sup>3</sup> 美·亞爾培·威廉·李維 (Albert William Levi) 著，譚振球譯：《哲學與現代世界》(“*Philosophy and The Modern World*”) (臺北：志文出版社，1978年)，頁426-427。

<sup>4</sup> [魏]王弼注，[唐]孔穎達疏：《周易注疏》(臺北：藝文印書館，1955年)，卷3，頁14。按：今本無「剛柔交錯」四字，高亨：《周易大傳今注》(濟南：齊魯書社，1979年)據郭京本補，茲

〈賁卦〉的結構是離下艮上☶。離，象徵火，又有文明的意思；艮，象徵山，又有止、落實的意思。〈象傳〉作者用文明描述人的德性，取美善、明達之意。<sup>5</sup>「文明以止，人文也」，是說：美善明達的德性適當地呈現乃是「人文」。依儒家傳統，人們純真的性情、虛靜的心靈，都是美善的，明達的。這樣的心智感應於事物，表達於語言，就成為詩。所以《詩·大序》說：「詩者志之所之也。在心為志，發言為詩。」<sup>6</sup>根據《論語》記述，孔子有「興於詩，立於禮，成於樂」的說法。<sup>7</sup>人的真性情在詩歌中感發興起，就會有關懷與愛，待人接物因而尊重對方，節制自己的言行，於是心安理得，自適自悅，所以「興於詩」，乃可以「立於禮」而「成於樂」，這是有所感、有所覺、有所悟、一以貫之的心路歷程。

孔子看到河川的流水，感慨地說：「逝者如斯夫，不舍晝夜。」<sup>8</sup>孟子對此有所解讀：「原泉混混，不舍晝夜。盈科而後進，放乎四海，有本者如是，是之取爾。苟為無本，七八月之間雨集，溝澮皆盈，其涸也可立而待也。故聲聞過情君子恥之。」<sup>9</sup>後來朱熹寫了一首〈觀書有感〉的詩：「半畝方塘一鑑開，天光雲影共徘徊。問渠那得清如許，為有源頭活水來。」<sup>10</sup>孔子、孟子與朱子，對於水的感應顯然都屬於人文思維。他們有所感，有所覺，有所悟都值得我們仔細玩味。所謂「逝者如斯夫，不舍晝夜」，不能算是精準的科學陳述。如果科學地說，似乎應該是：「這河水，晝夜不停地流著，時速是 50 公里。」但是孔子原來的說法實具有豐富的人文意涵。試想，「逝者」指流水，你也可以聯想到光陰、生命，甚至是整個宇宙的大化流行，它是這樣地「不舍晝夜」。這不是呼應古詩：「維天之命，於穆不已」了嗎？詩人由此想到「文王之德之純」<sup>11</sup>；你也可以想到「天行健，君子以自強不息」。<sup>12</sup>在這裡我們可以回應邏輯實證論者的說法，有意義的陳述，未必要侷限於邏輯分析的科學語言，在人文領域中，如《詩》的比、興，《易》的象徵，以及玄學、佛學的辯證詭辭，都不是邏輯分析語言，卻都可以有效地表達某種層面的意義。至於邏輯實證論者所重視的證實問題，一般來說，人

從之。

<sup>5</sup> 參考〈同人〉、〈大有〉、〈明夷〉、〈革〉諸卦〈象傳〉。

<sup>6</sup> 〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩注疏》（臺北：藝文印書館，1955年），卷1，頁5。

<sup>7</sup> 《論語·泰伯》，宋、朱熹：《四書章句集注》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁104-105。

<sup>8</sup> 《論語·子罕》，同註7，頁113。

<sup>9</sup> 《孟子·離婁下》，同註7，頁293。

<sup>10</sup> 陳俊民校編：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），卷2，頁73。

<sup>11</sup> 《詩經·周頌·維天之命》，《毛詩注疏》，卷19之1，同註6，頁12。

<sup>12</sup> 《周易·乾卦·象傳》，《周易注疏》，卷1，同註4，頁8。

文領域不取實驗的方式，而是取實踐的方式。通過實踐來證實道理，一樣是很真切而明確的，不能視為主觀臆斷。如上引文中孟子的「聲聞過情，君子恥之」，朱子的「源頭活水」，都可以在實際生活的踐履中深造自得，變化氣質，而真有所證實。

人文思維與科學思維，其實都是人類理性的表現，參照康德的說法，前者為實踐理性，後者為思辨理性。兩者雖然面向不同，卻關係密切，不可分割。重人文而輕科學，導致迂闊而不切實際；重科學而輕人文，則導致冷峻而不近人情。過去我們已經為這兩重缺失付出慘痛代價，今天對此不能不有所警覺。

人文領域中真有成就的傑出人物，在人文思維與科學思維的運作方面，都能取得平衡而有協調互濟的效益。例如朱熹（元晦，1130-1200），他在學術上的成就，涉獵之廣、影響之大，世人公認難以企及。他匯集編定了二程《語錄》；注釋了周濂溪的《太極圖說》、《通書》，以及張橫渠的〈西銘〉；又撰著《伊洛淵源錄》，並與呂祖謙共同編撰《近思錄》。對北宋以來的道學發展作出系統研究和整理。他又盡畢生之力從事《四書》的闡釋，成果見於《集注》及《或問》；又為《詩經》作《集傳》，為《周易》作《本義》，為《資治通鑑》作《綱目》，晚年仍孜孜於編纂禮書，考異《參同契》，訂正韓文，集注《楚辭》。他熟讀百家諸子，兼通佛、老，旁及天文、地志、律曆、兵書。在這樣廣大的知識天地中遊走，當然要運用科學思維，他那些著作中，處處可見其科學思維的嚴謹性。作為宋代理學的集大成者，朱子不只是知識淵博而已。他在人文思維方面的所感、所覺、所悟，特別值得注意，因為這正是成就一位大儒的關鍵。他在五歲時，就對宇宙問題感到好奇，追問「天地是如何，外面是何物」。8、9歲，讀到《孟子》：「聖人與我同類。」發現成聖有望，激動得「喜不可言」。15、16歲讀《中庸》「人一能之，己百之；人十能之，己千之」這一章，就會悚然警厲奮發。31歲受教於李侗，而從《中庸》「致中和」這裡入手做學問。37歲，參究「中和」問題而有心得，表達在給張栻的書信中：本體方面悟到「天命流行，生生不已之機」；工夫方面認定在良心這裡要「致察而操存之」。到四十歲時，又有進一步的覺悟，否定了以前的「中和舊說」，提出「中和新說」：本體方面是「心統性情」；工夫方面則是「敬貫動靜」，「先涵養，後察識」。從此奠定了自己的學問規模。

另一位典範人物是王守仁（陽明，1472-1528），年譜記載他11歲時曾問塾師：「何為第一等事？」老師告訴他：「惟讀書登第耳。」陽明懷疑地說：「登第恐未為第一等事，或讀書學聖賢耳。」此後他的學問，史家說有三變，悟道前三變是：汨濫詞章，出入佛老，龍場悟道。悟道後也有三變：默坐澄心，致良知，

圓熟化境。其中關鍵，當然是龍場悟道。龍場在貴州，陽明 35 歲時抗疏觸怒了宦官，被貶謫到龍場做驛丞。37 歲到任，居夷處困，備極艱辛，日夜端居澄默，以求靜一。一日夜半忽然大悟格物致知之旨：「聖人之道，吾性自足。向之求理於事物者，誤也。」<sup>13</sup>此後他在講學、任官、軍務倥傯以及佞倖讒害之中，逐漸體悟知行合一及致良知的工夫，最後達到化境：「時時知是知非。時時無是非，開口即得本心，更無假借湊泊，如赤日當空而萬象畢照。」<sup>14</sup>陽明致良知教，影響深遠，復活了儒家生命的學問。而另一方面不可忽視的是他在事功上也業績彪炳，難能可貴。他與朱子一樣，一生輝煌的成就都是人文思維與科學思維良好的協調互濟所交織出來的。真切的人文思維，不但提昇他們的學問智慧，也助成了科學思維的嚴謹性。明確的科學思維，不但擴充他們的知識能力，也助成了人文思維的有效性。

人文思維與科學思維，在實際生活中分工而共濟，我們要怎樣在兩者之間求得完善的平衡互動呢？除了參考前人的經驗之外，每一個人恐怕都得真誠地面對自己以尋求答案。

## 第二講：傳統文化中人文思維的類型

上一講曾經指出人文思維是人們感應事物而呈現性情的心智活動。這種思維，必以心為主體，表現為有所感，有所覺而有所悟。中國傳統文化裡的人文思維，依其所感發的情志、所覺察的義理以及所體悟的境界，大致可區分為儒、道、佛三個類型。

儒家類型，以仁心為主體，呈現為歸本於善的心智活動，於是有所感，有所覺，進而有所悟。先看下列兩首詩：

蓼蓼者莪，匪莪伊蒿。哀哀父母，生我劬勞。  
 蓼蓼者莪，匪莪伊蔚。哀哀父母，生我勞瘁。  
 緝之罄矣，維罍之恥。鮮民之生，不如死之久矣。  
 無父何怙？無母何恃？出則銜恤，入則靡至。  
 父兮生我，母兮鞠我。拊我畜我，長我育我，顧我復我，出入腹我。欲報之德，昊天罔極。

<sup>13</sup> [明]王守仁：《王陽明全集·年譜》（上海：上海古籍出版社，1992年），頁1228。

<sup>14</sup> [清]黃宗羲：《明儒學案·姚江學案》，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985年），第七冊，頁201。

南山烈烈，飄風發發。民莫不穀，我獨何害？南山律律，飄風弗弗。民莫不穀，我獨不卒！

（《詩經·小雅·蓼莪》）<sup>15</sup>

慈母手中線，遊子身上衣。臨行密密縫，意恐遲遲歸。誰言寸草心，報得三春暉。

（孟郊：〈遊子吟〉）<sup>16</sup>

這兩首詩，都寫子女感念父母的親情。類似的作品很多，各位總會有感動其中的經驗。它所觸動你的，是出於天性的親親之情。孟子就在這裡講「人之所不學而能」、「所不慮而知」的「良能」、「良知」。<sup>17</sup>儒家就在這裡印證仁愛之心。仁心不會自我封限，它會不斷地推擴，所以「老吾老」會進而「及人之老」；「幼吾幼」會進而「及人之幼」。<sup>18</sup>由「親親」而可以「仁民」；由「仁民」而可以「愛物」。<sup>19</sup>儒者因此有個體關懷、群體關懷以及終極關懷。

德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。<sup>20</sup>

這是孔子的個體關懷，是仁心對自我品德的一種反省覺察。孔門弟子都是通過這種反省而上契於師長的，曾子每日三省就是很好的例子。<sup>21</sup>他們必須在真誠的個體關懷中才能提出切要的問題，請益於夫子，而開展自己的人文思維。

世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。  
孔子懼，作《春秋》。<sup>22</sup>

這是孔子的群體關懷，是仁心對社會正義的一種檢視警覺。孟子對於所處的時代也有所憂懼：

聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。

<sup>15</sup> [漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏：《毛詩注疏》，卷13之1，同註6，頁4-6。

<sup>16</sup> [清]章燮注疏：《唐詩三百首注疏》（臺北：蘭臺書局，1969年），卷上，頁18。

<sup>17</sup> 《孟子·盡心上》，同註7，頁353。

<sup>18</sup> 《孟子·梁惠王上》，同註7，頁209。

<sup>19</sup> 同註7，頁363。

<sup>20</sup> 《論語·述而》，同註7，頁93。

<sup>21</sup> 《論語·學而》，同註7，頁48。

<sup>22</sup> 《孟子·滕文公下》，同註7，頁272。

無父無君，是禽獸也。公明儀曰：「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。」楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾為此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。<sup>23</sup>

不忍於社會沉淪、人心迷失，挺身而出，為所當為，是儒者仁心不容自己的一個重要面向。

萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。<sup>24</sup>

這是儒者終極關懷所獲致的體驗，是仁心與萬物相感通而至物我一體的證悟。從先秦到宋明，儒者多有這類心得。如王陽明即明白指出：人心之仁本來就與天地萬物為一體。仁心根源於天命之性，而自然靈昭不昧。人由親親而仁民，步步擴充，時時穿透私利蒙蔽，則天地萬物自然都在仁心關愛之中，物我同體，真切感通，無窒無礙。這是儒者仁心無外的終極造詣。<sup>25</sup>

所謂關懷，實際上是一種情與理的互動。情之美善與理之清明有對應關係。情是喜怒哀樂，理就作用於「發而皆中節」；情是惻隱、羞惡，理就作用於當惻隱即惻隱，當羞惡即羞惡；情是憂、懼——不安、不忍，理就展現為為善去惡。在這樣的互動中，理因情而具體落實，歸向清明；情因理而擴充提昇，歸向美善。情、理俱進，即在實踐中開展。如情如理的實踐，即情即理，即理即情；同時也即知即行，即行即知。於是會有一種證悟：這情，沒有任何條件或目的，它自然而然，出於天性；這理，也不可造作或依傍，它當然而定然，來自天命。因此，孟子說：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」<sup>26</sup>所謂知天，是體證個體生命即天道之落實流行，人天合一，萬物同體，整個宇宙呈現為生機洋溢、「於穆不已」的大化流行。

<sup>23</sup> 同前註。

<sup>24</sup> 同註3，頁350。

<sup>25</sup> 〔明〕王守仁：〈大學問〉：「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。……是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之。是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也，是故謂之『明德』。……苟無私慾之蔽，則雖小人之心而其一體之仁猶大人也；一有私慾之蔽，則雖大人之心而其分隔隘陋猶小人矣。故夫為大人之學者，亦惟去其私慾之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳；非能於本體之外而有所增益之也。」《王陽明全集》，同註13，頁968。

<sup>26</sup> 同註7，頁349。

道家類型的人文思維，以道心<sup>27</sup>為主體，呈現為歸本於真的心智活動。這裡也有所感，有所覺，有所悟。看看下列兩首詩：

結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾，心遠地自偏。採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此還（中）有真意，欲辨已忘言。

（陶潛：〈飲酒〉）<sup>28</sup>

眾鳥高飛盡，孤雲獨去閒；相看兩不厭，只有敬亭山。

（李白：〈獨坐敬亭山〉）<sup>29</sup>

這兩首詩，表達一種悠然閑適的情味，也烘托出一種無為自在的生命情調。無為自在，談何容易。老子曾經感慨地說：「吾所以有大患者，為吾有身。及吾無身，吾有何患。」<sup>30</sup>所謂「有身」，是指生命困於「身」的束縛，而被氣質、情慾、習性以及種種意識型態所支配，所驅遣。老子認為這是「大患」。莊子也有同感，他體會到人與生俱來的「盲昧」，不自禁地慨嘆「不亦悲乎」，「可不哀邪」，「可不謂大哀乎」。<sup>31</sup>老、莊覺察到，人只要回歸於虛靜的心智，就能有無雙照：既有之，亦無之。「有之以為利，無之以為用」。<sup>32</sup>這可使生命從「身」的束縛中解脫，獲得一種自在逍遙的意趣。於是他們宣稱：「及吾無身，吾有何患。」「至人無己，神人無功，聖人無名。」<sup>33</sup>這「無」，不是一般的否定詞，而是指謂一種不執著、不陷溺的超越工夫，人因此可以即有而無，即無而有。所以老子說：「天下萬物生於有，有生於無。」<sup>34</sup>老、莊的玄理，一般人不容易理解，魏朝年輕的思想家王弼（226-249）最與他們相契。他指出世人「既知不聖為不聖，未知聖之不聖也；既知不仁為不仁，未知仁之為不仁也。」其實必須「絕聖而後

<sup>27</sup> 《莊子》稱為「常心」（《德充符》）、「靈臺」（《達生》、《庚桑楚》）。清·郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1991年），頁192、662-793。

<sup>28</sup> 遠欽立校注：《陶淵明集》（臺北：里仁書局，1981年），頁89。

<sup>29</sup> 《李太白全集》（臺北：河洛圖書出版社，1975年），頁523。

<sup>30</sup> 《老子·十三章》，樓宇烈：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年），頁29。

<sup>31</sup> 《莊子·齊物論》：「一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎！人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？」同註27，頁56。

<sup>32</sup> 《老子·十一章》，同註30，頁27。

<sup>33</sup> 《莊子·逍遙遊》，同註27，頁17。

<sup>34</sup> 《老子·四十章》，同註30，頁110。



聖功全，棄仁而後仁德厚。」<sup>35</sup>如果「聖」與「仁」是「有」，那麼「絕聖」「棄仁」就是「無」。這「無」是無掉那執持聖與仁所衍生的虛偽造作、偏激成見，而使心靈復歸於純真虛明。必須經歷這番「無」的功夫，聖功、仁德才能圓滿實現。所以王弼宣稱：「將欲全有，必反於無也。」<sup>36</sup>這就揭出有無雙照所開顯的玄理。其中「有」「無」是辯證關係，老、莊運用很多辯證的詭辭來提示這種玄理。例如：「上德不德」，<sup>37</sup>「大巧若拙」，<sup>38</sup>「無為而無不為」等等。<sup>39</sup>詭辭指引玄理，玄理開顯智慧，使人常保心靈的虛明，因應無窮的是非，而燭照物、我的終極價值，彼此自在自適，一體逍遙於和諧境界，體證天地之大美。莊子把這種徹悟境界的體驗者稱為真人：「其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒，天與人不相勝也，是之謂真人。」<sup>40</sup>

佛家類型的人文思維，以如來藏自性清淨心為主體，呈現為歸本於寂的心智活動。這裡也有所感，有所覺，有所悟。看看下列兩首詩：

中歲頗好道，晚家南山陔。興來每獨往，勝事空自知。行到水窮處，坐看雲起時。偶然值林叟，談笑無還期。

（王維：〈終南別業〉）<sup>41</sup>

何處輕舟破遠煙，晚來橫泊寺門前。可能趁此南風便，送我江頭摘水仙。

（雪山法杲：〈山居詩〉）<sup>42</sup>

這兩首詩，表達一種參悟生命究竟的心情。「行到水窮處」，坐下來看到的是什麼景致呢？「雲起時」傳達給我們什麼訊息？坐著輕舟，趁著南風，渡到「江頭」所摘取的「水仙」又表象了什麼意涵？所謂「水窮處」，所謂「江頭」，如果讓你想到「諸行無常，諸法無我」，那麼「雲起時」與「水仙」就意味著「緣起性空」以及「涅槃寂靜」。當然這裡有漫長曲折的修為體證過程。「無常」「無我」，

<sup>35</sup> [魏]王弼：〈老子指略〉，同註30，頁199。

<sup>36</sup> 《老子·四十章·注》，同註30。

<sup>37</sup> 《老子·三十八章》，同註30，頁93。

<sup>38</sup> 《老子·四十五章》，同註30，頁123。《莊子·胠篋》，同註27，頁353。

<sup>39</sup> 《老子·四十八章》，同註30，頁128。《莊子·知北遊》，同註27，頁731。參拙作：〈玄思與詭辭——魏晉玄學契會先秦道家的關鍵〉，《國文學報》（2007年12月），第42期，頁31-54。

<sup>40</sup> 《莊子·大宗師》，同註27，頁234。

<sup>41</sup> [清]趙殿成：《王右丞集注》（臺北：中華書局，1970年），卷3，頁4。

<sup>42</sup> [明]雪山法杲：《雪山草》，《禪門逸書續編》（臺北：漢聲出版社，1987年），冊3，頁89。

是從一切皆苦的感受中省察到的。「苦」又來自貪、嗔、癡，這所謂三毒植根於生命深處。人要是正視這三毒，而有苦業意識，繼而興起悲心，則會生發一種願力，以持守戒律，導致心念專一不亂而歸於禪定，開顯觀照空理的智慧，覺察貪、嗔、癡的對象其實都是虛幻的，都是因緣和合而成，沒有獨立自性，不能決定自己的存在，所以說它們的本性是「空」。所有的事物都如此，自我的生命也一樣。空理導引我們從生死苦海中超脫，智慧引渡我們到常、樂、我、淨的涅槃境界。涅槃為寂滅之意，但這時的心智卻是寂而常照的。依天臺宗，一心能發三智，以一切智觀空諦，觀照諸法的普遍之理；以道種智觀假諦，觀照諸法所顯現的特殊相狀；以一切種智觀中諦，對諸法的普遍之理與特殊相狀作雙重否定，同時亦雙重肯定。一心三觀，則諸法空、假、中三諦相即，圓融無礙。於是「觀生死即涅槃」、「觀煩惱即菩提」，<sup>43</sup>乃有事事無礙的了悟。

上述三種類型的人文思維，有一種共同模式：它們都經由所感、所覺、所悟而開展，這裡的感、覺、了悟，彼此互動，迴環俱進，當然都屬於主體心智的活動。這主體心智，儒、道、佛三家雖有不同的體證，但都認定是人人所同具，先天而內在的。不過這裡不能沒有涵養修持的工夫，否則會被生命中其他成份所蒙蔽，而不能真正起主導作用。這涵養修持的工夫，三家雖有不同，但其確切有效的關鍵仍都落實在主體心智上，有待於它的感發興起、覺察了悟。這感是實感，這覺是自覺，而悟也是自悟。這裡無可假借，不能取代。傳統文化中三種類型的人文思維，還有一共同的精神方向，經由所感、所覺、所悟，人走向彰顯自我、實現自我而完成自我的大道。在這裡，自我的真實存在，本身就是目的，有其莊嚴性，不可被扭曲，也不能被設計，必然是主體心智在實感、自覺、了悟中逐步彰顯，逐步實現，逐步完成。

儒、道、佛三家不同的主體心智，可視為人們天賦德性的不同面向，型態不同，其為天賦則一，須是真純則一。就天命不已、德性無限而言，人們天賦的真性，也可以不侷限於儒、道、佛所已體現的，人們只要確實能反身而誠，真有所感，有所覺，有所悟，即可自由無限地展現人文思維。換言之，真切的人文思維，必然是開放的、具有創造性的。

---

<sup>43</sup> [隋]智顛：《法華玄義》，《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983年），33冊，頁790上。

### 第三講：當今人文領域的返本開新

上一講，我們依據儒、道、佛三家思想，把傳統文化中的人文思維分為三個類型。目的在據此了解人文思維開展的模式與方向，作為今後人文領域思想發展的參考。當今社會背離人文，生命物化的現象處處可見。科技長足發展，改善了人們生活，同時也激發了貪欲。感官刺激光怪陸離，物質享受窮奢極侈，大家千方百計擴張財富，巧取豪奪的結果，竟至「窮得只剩下錢」，最後當然連錢也保不住。我們肯定多元開放，卻也放縱了怪力亂神的傳播，迷惑著一大群人的心智；我們追求民主自由，竟也縱容了狡猾詭辯之徒玩法舞弊，傷害了社會正義。儘管藝文活動仍然熱熱鬧鬧，但是高水準的經營者有多辛苦？儘管品德教育總有人大聲疾呼，但是實際效益究竟有多少？人文思維與科學思維失衡是長久以來的事，面對今日種種困境，人文領域如何返本開新，是一迫切問題。

就上一講我們所討論的傳統文化中人文思維展現的模式而言，人文之「本」在於人人與生俱來的主體心智。這一心智如能開啟其活動之門，在有所感，有所覺，有所悟的歷程中確切地盡其「主體」作用，即能導致個體生命得以實現其真實自我。這實現，在如情如理的實踐中完成。這實踐，既有特殊性，也有創造性。在視域的開拓、潛能的引發、風格的形塑、意境的提升方面，展露佳績；同時觸發周邊人物的感受與覺悟，帶動人文領域開展新局。

基於以上認識，個人認為當今人文領域的返本開新，有三個層面不容忽視，即個人生活人文化，人文教育生活化以及人文學術生命化。

孟子說：「人之所以異於禽獸者幾希。」<sup>44</sup>就是這點「幾希」，決定了人的生活不能只停留在飲食男女，滿足感官的層面，還要求真，求美，求善，求得心靈的安詳和樂。於是有藝文、道德、宗教等等人文活動。這些活動，對每一個人來說，都是成其為人的分內事。所以你不能只是旁觀者，必須是參與者。當然這不是說人人須以藝文、道德或宗教作為專業，參與也者，是說讓相關的人文活動確實進入生活之中，真切地有所感，有所覺，有所悟，而體會其中的真、美與善。

孔門設教，「興於詩，立於禮，成於樂」，<sup>45</sup>就是要使弟子們的生活人文化。讀詩，要有興、觀、群、怨的共鳴，進而變化氣質，溫厚待人；學禮，要有誠於中形於外的修為，落實在視、聽、言、動之中，自律自立。在興於詩，立於禮的人文生活中，生命歸本於真實自我，悠遊於和樂之境，這就是「成於樂」。例如

<sup>44</sup> 《孟子·離婁下》，同註7，頁293。

<sup>45</sup> 《論語·泰伯》，同註7，頁104。

曾點之言志：當孔子問到曾點時，他彈瑟正好有一間歇，「鏗」地一聲，把瑟擱下，先聲明與前面三位所講的不同，然後說：「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。」<sup>46</sup>曾點的灑脫，豁達，獲得夫子贊許。對此於在他之前發言的子路，冉有，公西華三人，可以看出他們心之所向顯然不同。前三位關注於外務，曾點則以自我生活為優先；前三位計較事功，曾點則悠然自得，無所計較。我們必須承認：曾點所凸顯的，是活出真實自我的重要性。

受到唯科學論的影響，今天我們的人文教育偏重於知識傳授，而在人文思維的引導方面效果不彰。學生上課所得，多為文字訓詁，文獻考據或史料排比等外部知識；研究工作也著重於科學思維所及的層面，難以觸發有所感、有所覺、有所悟的心智活動。這將限制人文教育停滯在「知及之，仁不能守之」的層面，知與行分裂，知不能真切，行也不能真誠。如此而希望獲取「文明以止」、「人文化成」的效果，就像是緣木求魚。

人文教育應該密切配合學生實際生活，而以導引他們深造自得為設計原則。突破單向灌輸的侷限，師生間要有活潑的互動。明代大儒王陽明最懂得這個道理，他在地方主政，總以書院講學為首務。他所制訂的〈教約〉，要求教師每天都安排與學生溝通的時間，藉此進行個別輔導。在功課上，詩歌教學必要求學生吟唱，講究聲氣，節調，藉以「洩其跳號呼嘯於詠歌，宣其幽抑結滯於音節」，使他們「精神宣暢，心氣平和」。禮儀學習也必落實於日常言行，講究心慮，容止，期能變化氣質：「毋忽而惰，毋沮而作，毋徑而野」，涵養成一種優雅有為的生活態度，「從容而不失之迂緩，修謹而不失之拘局」。至於一般教學不可免的典籍研讀，則講究「口誦心惟」，貴在「精熟」，務必使子弟們在此「沈潛反復而存其心，抑揚諷誦以宣其志」。陽明這些主張，蘊涵一種以學生為主體的教育理念。在這理念下，所有的教學活動都不違於一個基本旨趣：「順導其志意，調理其性情，潛消其鄙吝，默化其粗頑。」學生在活潑清明的情境中「聰明日開」、「入於中和而不知其故」。<sup>47</sup>陽明這種理念，並非出於空想，他自己在教學生涯中即是如此身體力行的。他與學生論學，向來不拘形式，往往就在遨遊之時、宴飲之餘隨機進行。《年譜》記載，他 42 歲在安徽滁州任職，常與門人遊憩於當地山水佳勝處，月夜則環潭而坐，人數可達數百位。他們「歌聲振山谷」，諸生「隨地

<sup>46</sup> 《論語·先進》，同註 7，頁 130。

<sup>47</sup> [明]王陽明：〈訓蒙大意示教讀劉伯頌等〉，〈教約〉，同註 13，頁 87-89。

請正，踴躍歌舞」。試想這是多麼生動有趣的情境。陽明 56 歲時，奉命入廣西平亂，啟行前夕，客人散去，他正要入內休息，發現錢德洪、王畿兩位大弟子站在庭下，說是關於為學宗旨他倆意見不同，要請老師開導。於是陽明便與他們移席天泉橋上，深談本體、工夫的義理，指示他們各自的為學方向，並且提出「四句宗旨」：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」作為他致良知教的思想準則。陽明自稱這是「徹上徹下語」，而他竟然等到弟子疑慮難解時才提出來說明。<sup>48</sup>以學生為主體的教學活動，順應受教者需求，在自然的情境中隨機指點最為有效，最能使他們開放心靈視窗，向外看得清楚，向內看得明白，體察自我的本來面目，執定心志，完成自我的完美實現。正常的人文教育，當有這樣的功能。

個人生活人文化、人文教育生活化，都與人文學術的研習息息相關。後者如果流於偏枯而自我封閉，前者的成果也必失去深度與高度。個人提出人文學術生命化的意見，是受到羅汝芳與湯顯祖師生互動故事的啟發。羅汝芳（字惟德，號近溪，1515-1588），是明代王陽明門下泰州學派第三代傳人。湯顯祖（字義仍，號若士，1550-1616），則是明代著名的劇作家，他在青少年時代跟隨羅氏讀過書，出仕之後也蒙老師關注，而適時給予指點<sup>49</sup>，因此他對於羅氏心學有真切體會。羅近溪主張「天機人事原不可二」，只要生命「源頭清潔」，一切人事，包括嗜欲都屬於天機。而所謂源頭清潔，主要是指純真的心性，沒有「用智」的計較，沒有「自私」的企圖，完全歸本於「天理之自然」，所以他鼓勵人們：「解纜放船，順風張棹，則巨浸汪洋縱橫任我，豈不一大快事也哉！」<sup>50</sup>湯氏對於師門教誨確有心得。這心得表現在劇作上，以對《牡丹亭》女主角杜麗娘那種至情的描寫最有代表性。湯氏在〈牡丹亭題詞〉中說：「如麗娘者，乃可謂之有情人耳。情不知所起，一往而深，生者可以死，死可以生。生而不可與死，死而不可復生者，皆非情之至也。」<sup>51</sup>湯氏對情真有獨到見解，《牡丹亭》中麗娘之情其所以「不知所起」，乃是由於它起於「天機」，沒有「用智」、「自私」的干擾，「源頭清潔」，純然出於天性。這樣的純情、真情，才能「一往而深，生者可以死，死可以生」。通過湯顯祖生動奇妙的描述，麗娘的至情感動了千萬觀眾，直到今

<sup>48</sup> 《王陽明全集》，同註 13，頁 1236、1306。

<sup>49</sup> 參考拙著：〈湯顯祖與羅汝芳〉，《中國文哲研究通訊》，16 卷，4 期（2006 年 12 月），頁 245-259。

<sup>50</sup> [明] 羅近溪：《盱壇直誥》（臺北：廣文書局，1960 年），卷上，頁 48、67。[清] 黃宗羲：《明儒學案、泰州學案三》，第八冊，同註 14，頁 49、8。

<sup>51</sup> 徐朔方箋校：《湯顯祖全集》（北京：北京古籍出版社，1999 年），第二冊，頁 1153。

天，《牡丹亭》仍然劇力萬鈞，讓人感嘆不已。湯氏劇作的卓越成就，植根於他對於人間至情的獨到體會。這樣的造詣，毫無疑問是得益於老師羅近溪的指引。近溪繼承陽明學派，義理落實在生命中驗證，而自有所得。「源頭清潔」，「天機人事原不可二」，「解纜放船，順風張棹」等等，都是他出於人文思維的睿識。所以他的學問不是人云亦云，或空泛的理論鋪陳，是自己確有所感，有所覺，有所悟，「深造而自得之」的一種生命的學問，或可稱為生命哲學。他把儒學生命化，使這傳承兩千年的學問重新復活，啟動了弟子們的人文思維，尋找到一條自我實現的途徑。在近溪門下，湯顯祖是一位才華出眾的弟子。羅氏的生命哲學，重點在於率性以成聖成賢。湯氏自己體驗的結果，竟開出一套生命美學，重點在於任情以生天生地。這天地，是在劇場中開演的藝術天地。人物遊走於「姮紫嫣紅」與「斷井頽垣」之間，出入於冷暖人間與夢幻幽冥之地，經歷曲折離奇，可以為情而死，又可因情而生，真情使生命昇華，至情則使乾坤開泰。近溪、顯祖師生兩人的輝煌成就，為人文學術生命化提供了鮮活的範例。

如上所說，個人生活人文化、人文教育生活化、人文學術生命化，是當今人文領域返本開新必須關注的三個層面，而一以貫之支撐著這三個層面的，則是活潑昭明的主體心之所感、所覺與所悟。王國維《人間詞話》說：

古今之成大事業大學問者，必經過三種之境界：「昨夜西風凋碧樹，獨上高樓，望盡天涯路。」此第一境也。「衣帶漸寬終不悔，為伊消得人憔悴。」此第二境也。「眾裡尋他千百度，回首驀見，那人正在燈火闌珊處。」此第三境也。<sup>52</sup>

王氏對於前人詞作的鑑賞，自有所感，有所覺，且有所悟，所以他能見人之所未見。他在上引文中的卓識，正可以導引我們體會人文思維的真趣。

---

<sup>52</sup> 王國維：《人間詞話》（臺北：臺灣開明書店，1958年），頁16。按：所謂第三境之引文，「回頭驀見」句，辛棄疾《青玉案》原文作「驀然回首」；「那人正在」句，原作「那人卻在」。