

## 「天人合一」觀的實義探究

蕭振邦

國立中央大學哲學研究所教授

### 摘要

從學理上看，中華文化長遠的發展，訴求的是天下之救贖與個體幸福之實現，那麼，這種價值取向是如何推定的？其根據為何？以及，人有以實踐、體現此價值指標的動力依據又為何？總之，這些都是伴隨類似理想開展而來的待解問題，而「天人合一」詮釋正是試圖闡釋這種理想所擁有的根據（法則是依——若是「天」，或即「外在化法則」；若是「人之自性」，或即「內在化法則」），並同時企圖保有及闡明人之自本自根、自主的實踐體現動力（自律），從而發展出來的詮釋模型。但是，這種詮釋模型固有其困難，本文嘗試說明其義、提出不同的解決方案，從而主張有可能在為了免除詮釋所衍生的困難時，解消這種詮釋模式。

關鍵字：原初情境、天人合一、董仲舒、即超越即內在、人性論、突現理論

## An Inquiry into the Signification of “*Tian-ren-he-yi*”

**Jenn-Bang Shiau**

Professor, Graduate Institute of Philosophy,  
National Central University, R.O.C.

### Abstract

Theoretically, the far-reaching development of Chinese culture may be taken as a resort to the salvation of the world and the realization of the individual's well-being. If so, then how is this value-approach being presumed? and on what grounds? In the meantime, what are the bases on which human is motivated to practice and embody this value index? These are the problems yet to be solved that have come along with the ideal development of Chinese culture. In this paper, I expound the interpretation adopting the conception of *tian-ren-he-yi* as the grounds on which the problems have been solved. (The grounds are law-dependent. If the ground is *tian*, then it is likely an external law. If the ground is human nature, then it is likely an internal law.) The conceptions of *tian-ren-he-yi* have also been interpreted as a preservation and an illustration of human's root as well as the motive (driven by oneself) to realize the practice and embodiment of this ideal value. Thus, such kind interpretative model is thereby developed. But such a model of interpretation will surely face difficulties, this paper attempts to propose an alternative solution by which the interpretative mode of *tian-ren-he-yi* could be explained away.

Keywords : initial situation, *tian-ren-he-yi* (idea of human comparable to the celestial or man-heaven parallelism), *Dong Zhongshu*, transcendence-immanence parallelism, theory of human nature, emergence theory

## 「天人合一」觀的實義探究

蕭振邦

### 前言

依人文學領域的研究成果觀之，「天人關係」的探究與解題，始終是一項關鍵課題，而潛藏其中待解的糾結也很多，尤其是在詮釋觀點的取決依據上，時有爭議，此如，杜維明曾於〈人心與天道：儒家的終極關懷〉提及錢穆在分辨人文學研究與自然科學研究時提示，自然科學研究者可以置身於研究對象之外，而人文學研究者無法置身於研究對象之外。<sup>1</sup>事實上，此中蘊涵了一項待釐清的詮釋觀點取決的課題。要之，在前述脈絡中，「置身於外」與「無法置身於外」分判可能是一種混淆，因為，就「分判」本身而言，對「科學研究」作的是事實上的判斷，而對「人文學研究」作的則是態度上的判斷（其實，基於知覺系統制約的無可逃遁，研究者本身仍然恆常「置身於對象之外」），是以，兩種判斷根本就是不相稱的(not in parallel)，並不能相提並論。容或，這類「分判」想法(notion)就有可能模糊了一些真相，而當我們面對「典範轉移」的時代挑戰，相關問題的確需要重新加以探究和釐定。

例如，中華文化氛圍中的「天人關係」探究，基本上是一種「根源性探究」，亦即，當探究者企圖分判「天」與「人」的關係時，由於這種「關係」涵蓋了「現實」與「玄想」兩個向度，是以，只能推源至其根源處以謀求照應雙邊之較周延的定奪，這也就是說，探究者往往必須循可靠根據以推想「天」、「人」共有的源頭，再據此「源頭」之把握以確立兩者的「關聯」。因此，所謂的「天人關係」其實是針對特定「源頭」所作的推想和詮釋，也因此，如何推想此「源頭」，以及如何詮釋想要定奪的「關聯」，就是分判「天人關係」的主要研究工作了。<sup>2</sup>

然而，歷代研究者為什麼要去探究所謂的「天人關係」呢？以下，本文將依「天人關係」之「源頭」——原初情境(initial situation)——之推想說明，以及兩造「關係」之定奪說明，這兩個向度來揭露「天人合一觀」出現的實義，並嘗試揭露其中隱含的困難，

<sup>1</sup> 杜維明，〈人心與天道：儒家的終極關懷〉，輯於新亞學術期刊編輯委員會編，《錢賓四先生百齡紀念會學術論文集》（香港：香港中文大學新亞書院，2003），頁 457-458。

<sup>2</sup> 另一個與「天人關係」詮釋緊密相干的研究取向是普遍推崇所謂的「和諧說」(the doctrine of harmony)。簡言之，也就是企圖把古代與「天人關係」有關之文獻中出現的「和」，都解釋成「和諧（關係）」的一種見解，譬如，把《中庸》中的「中和」及《易傳》中的「和」，都解釋成「和諧」，而與「天人合一」詮釋模式相結合。我認為，這也是一項有待釐清的看法，需要另行研究。採取類似詮釋取徑的研究，例如：劉玉建，〈《易傳》的和諧價值論〉，《理論學刊》第 221 期(2012/07)，頁 61-65。

再據以解消「天人合一」這個原始命題。由於相關論述散見於中華文化發展過程的各個時代之中，無法一一處理，只能就學者專具有共識的一些典範，來析解和例示相關看法，並透過論證定奪其義。

## 一．「天人關係」指向「原初情境」

對照西方思想的發展來看，關於「原初情境」的探究，自 Plato 以來洞見不斷，但看法卻十分歧異而莫衷一是，然而到了 16 世紀，西方思想家針對相關看法歸結了一些相當成熟的創見，並妥善加以運用，此如，Martha C. Nussbaum 在其書《正義的邊境》指出，<sup>3</sup>16 世紀以來，Tomas Hobbes 和 John Locke 等思想家以「社會契約」和「政治原理」的交互作用推定了一種「原初情境」，而在這種原初情境中，人們擁有一種「自然狀態的地位」(state of nature)，亦即，人們在這種情境中擁有自由、平等和獨立的地位，然而人們為了追求更美好的生活而決定放棄這種「地位」（也就是為了實現後來 Kant 所強調的「自主性」故），而脫離的方法就是放棄個人的一些「能力」(ability)，並且協議定立一些共同遵守的約定，以保障人們不會因為放棄了若干「能力」而蒙受損失，以及確保可預期的彼此互惠得以實現，而這也就是「契約論」的由來。

西方思想家的這項努力成果，也促使其文化日後發展成為舉世矚目的優勢文化，讓人們看到了他們對「原初情境」的完善推想及有效運用。反觀中華文化的發展歷程，關於「原初情境」的推想，最初或見於《周易》，而宋儒的闡釋則揭其深意，此如周敦頤《大極圖說》所示：

無極而太極。大極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水、火、木、金、土。五氣順布，四時行焉。五行，一陰陽也；陰陽，一太極也；太極，本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝；乾道成男，坤道成女；二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。<sup>4</sup>

容或，「無極而太極」可以是周子自己對「原初情境」的推想，蓋以道（原本可間接視為是「原切情境」的指謂詞）肇端乎夫婦，及其至也，達乎天地，是以，周子固不必確有或確能有所言，亦即，可以存而不論。<sup>5</sup>這個意思是說，宇宙伊始，吾人可以推想它原本

<sup>3</sup> Martha C. Nussbaum, "Social Contracts and Three Unsolved Problems of Justice," in *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press, 2006), pp. 9-95.

<sup>4</sup> 陳克明（點校），《周敦頤集》（北京：中華書局，1990，一版一刷），頁 3。

<sup>5</sup> 要之，「動極而靜，靜而生陰」這類見解，在很大的程度上形同於一種直覺(intuition)，實無法依人的知覺機能加以證成，換言之，它只能是自明的(self-evident)，亦即，找不到明確理由的，而終將成為一種形

是「無極的狀態」（因無所可知、無可細別故），但轉而即可推想為「太極的狀態」（因陽陰具體既存而得以推想故，亦即，可以詮釋為：由具體的陰、陽而突現為太極，並由太極的動、靜而突現為無極，這是「陰陽，一太極也；大極，本無極也」的實義）。<sup>6</sup>如是，這句話就可以獨立存在，不會踰越聖教，而且，也符合後文「太極本無極也」的意思。此中不必有「無極是否是一物」或「誰生誰」的想法。如是，周子明確用「無極」、「太極」兩個不同概念才有道理。此正如朱熹的注釋謂：

上天之載，無聲無臭，而實造化之樞紐，品彙之根柢也。故曰：「無極而太極。」  
非太極之外，復有無極<sup>7</sup>。

五行具，則造化發育之具無不備矣，故又即此而推本之，以明渾然一體，莫非無極之妙；而無極之妙，亦未嘗不各具於一物之中也。<sup>8</sup>

朱子一方面不主張「無極生太極」；另一方面又主張「推本」之說，那麼，其詮釋典範當由五行以明陰陽（之突現）、由陰陽以明太極（之突現），再由太極以明無極（之突現），而其要就在「渾然一體」（「渾然」亦蘊涵了一些「存而不論」的意思）——蓋眾物加總以明其「一」（突現之謂），而眾物又各具太極之妙（突現約束之謂），朱子固是以「理」為核心來詮釋這種「推本」作為，當是一種關於「原初情境」的深邃解題推想。

以上宋儒的推想，可謂是關於「原初情境」所作詮釋的完成版，其重點在於「渾然一體」及其「妙」，然而，這種詮釋其實早已見之於先秦，譬如，《老子道德經，第25章》即示「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大」<sup>9</sup>，容或，這個先天地而出現，有其「獨立性」，可以「為天下母」，而不知如何稱呼的「混成」，也就是《老子》所揭示的一種「原初情境」之描述（關於「渾然」的推想），更且，《老子》闡述的重點，又在於人如何看待這種「原初情境」——「道法自然」（關於「妙」的闡釋）。再如，《莊子·應帝王》亦示「南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：『人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。』日鑿一竅，七日而渾沌死」<sup>10</sup>，「渾沌」可以視為是《莊子》指謂「原初情境」

上學的預設。

<sup>6</sup> 關於「突現理論」之梗概，請參閱：蕭振邦，《深層自然主義》（新北市：東方人文學術研究基金會，2009，修訂版），第一章。

<sup>7</sup> 這些粗體字所示**強調**，是我所加。下同。

<sup>8</sup> 陳克明（點校），《周敦頤集》，頁3。

<sup>9</sup> 文見：王邦雄，《老子道德經的現代解讀》（臺北市：遠流出版事業公司，初版6刷），頁118。

<sup>10</sup> 文見：王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》（臺北市：遠流出版事業公司，初版1刷），頁391。

的用詞，而相對來看，《莊子》用的實指詞當是「泰初」、「物之初」等，其云「泰初有無，無有無名；一之所起，有一而未形。物得以生謂之德；未形者有分，且然無間謂之命；留〔流〕動而生物，物成生理謂之形；形體保神，各有儀則謂之性。性脩反德，德至同於初」<sup>11</sup>，大體即示「原初情境」及其後之發展，以及相關的把握之道（「渾然」與「妙」兩皆照應）；亦云「孔子曰：『……向者先生形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。』老聃曰：『吾遊於物之初。』孔子曰：『何謂也？』曰：『心困焉而不能知，口辟焉而不能言』」<sup>12</sup>，此不能知、不能言的「物之初」，亦當是揭示了人面對「原初情境」的概括實況。雖然莊子後學也同時發展出「大物」的見解，此如《莊子·在宥》「夫有土者，有大物也。有大物者，不可以物〔物〕」<sup>13</sup>的看法，但並沒有超出《莊子》有關「原初情境」的推想。

以上關於中華文化蘊涵的「原初情境」推想，大體照應了宇宙及萬物的起源，並企圖指示明確的對待之道，而這個「對待之道」本身其實即發展為後來歷代思想家有關「天人關係」的詮釋，更正確地說，是華夏思想家選擇「天人合一」作為詮釋「原初情境」的最佳視點(vantage point)，而拓展為極獨特的中華人文觀。

## 二·「天人關係」詮釋需求及其「天人合一」模型

接下來的問題是，為什麼需要去詮釋「天人關係」？以及，何以相關解題會以「天人合一」觀點來推想「原初情境」？一般而言，在華夏文獻中，固能發現既定的「天人關係論述模型」，而原本其重點當在把握「天」與「人」的關聯，然而，「天道」固難究詰，於是畢竟是發展成為「以人道論天道」，或「以人道體現天道」的取徑，換言之，古聖先賢發展出一套特有的人本取向詮釋學。此或見於《老子道德經》「天道不棄」與「聖人之道不爭」的分判；或《論語》、《孟子》「人能弘道，非道弘人」、「道不遠人，遠人非道」的分野；以及《莊子》「道通為一」、「復通為一」的進路區判，而後人更明確地以「天人合一」觀點來進行相關解釋。<sup>14</sup>

根據我的研究，此種特色可以溯源《論語·雍也》「知者樂水，仁者樂山。……知者樂，仁者壽」<sup>15</sup>的講述，而這大致也是學者專家經常論及的《論語》重要看法之一，譬如，劉悅笛在討論「以情為本」的中國生活美學時，即引此段文字，並指出，「對於原

<sup>11</sup> 文見：王叔岷，《莊子校註》（上）（新北市：中央研究院歷史語言研究所，1994，二版），頁435。

<sup>12</sup> 文見：王叔岷，《莊子校註》（中），頁779。

<sup>13</sup> 文見：王叔岷，《莊子校註》（上），頁403。

<sup>14</sup> 關於「天人合一」思想的研究很多，而且，有些學者以「天人合德」觀來看待這種思想，是以，這方面的論文也當涵蓋進去，例如：吳健明，〈《易傳》「天人合德」思想之研究〉，《高雄師大學報》第22期（2007），頁57-75。

<sup>15</sup> 文見：何晏（注），邢昺（疏），《十三經注疏·論語注疏》（臺北市：藝文印書館，1979，七版），頁54。

始儒家來說，人性情感是居於首位的」<sup>16</sup>，且引馬王堆出土的帛書〈五行篇〉「君子無中心之憂則無中心之智，無中心之智則無心中〔中心〕之悅。無中心之悅則不安，不安則不樂，不樂則不德」，而主張「這些都是將倫理『情感化』」。以上看法固有其一定之道理，不過，若要避免倒果為因的困擾，那麼，可以重新考量《論語》所述之涵義。

要之，儒家的「悅樂」觀未必與審美相干，若返其本，「悅樂」可以是一種放蕩不受約束的快樂境遇，如是則突顯了打破特定規則或不受規則束縛的「逸樂」，然而，儒家強調的是有層次之分的「悅（客觀接受）－樂（主觀滿足）」，其深義在於突顯「順之(X)而達快樂之境」的意思，反而強調的是「受特定 X 的約制，還會快樂的境地」，這可能是在談儒家「悅－樂之情」時，經常被研究者忽略的重點。是故，必須先釐定這個「特定約制之則——“X”（法則）」，容或，這也就是《論語》所示「智」的內容，「智」是對這個「特定 X 約制之則」及其功用有所釐清之謂，是此，無這種「智」，就不會有儒家所謂的那種「悅（樂）」，而沒有那種「（悅）樂」，也就不可能「樂而行之」，故再強調「不樂則不德」——意指「沒有那種悅樂」就無從發揮特定之「大用」（「德」與「道德」一義原本不相干，前引《莊子》「德至同於初」的「德」，也指的是這種意思），這個「大用」其實就是「特定 X 約制之則」所伴隨或彰顯的作用 / 功能。

如是，為什麼受法則約制還會快樂呢？循此推想，《論語》中提示的「仁者樂山，智者樂水」，主要想說的當不是「悅－樂」的內容，反而是用「山」和「水」作為隱喻，來說明「悅樂」背後隱含的那個可以接受的「約制之則」（以穩定不動搖和靈動無礙雙向隱喻之），一方面，儒家強調雖受 X（之則）約制還能快樂（悅之），且能促動行踐（樂之）；另一方面，儒家也強調生命實境若未能體現或達到這種「順 X 約制之則行動而又能快樂」的境地，則會不安，而且，也就不能體現「X 約制之則」原本伴隨、彰顯的那種大作用（譬如，「生生之德」的功用）。是此，儒家要闡明的是依特定 X 約制之則而行動亦能產生的悅樂之情，此固是以「特定 X 約制之則」為本，而並非「以情為本」——「以情為本」這種說法正好是過度簡單化的歸結及根本錯置。

然而，如上所論，固然講明了要順 X 約制之則而行動，但並沒有講明何以還會快樂，因此，《論語》這種「悅樂之情」的看法的真正要義畢竟在於，《論語》再揭示前述「X 約制之則」（法則），最後還是得由人來創意把握與實踐體現（總成「我欲仁，斯仁至矣」），並發展為「人能弘道，非道弘人」的看法，這樣就充分展示了《論語》對「原初情境」之推想採取的態度及相關洞見，亦即，這項發展強調由外在法則的把握轉為由人內在地

<sup>16</sup> 劉悅笛，《生活中的美學》（北京：清華大學出版社，2011，一版 1 刷），頁 36。下同。

創發及實踐體證此法則，並配合「為仁由己」的實踐觀，從而發展出「順 X 約制之則而行動還會快樂」的悅樂觀（總成「從心所欲不踰矩」）。總此，後人因應之而體察了其中可能蘊涵的「天人關係」詮釋需求，容或，《論語》所述應該就是「天人關係」詮釋會採取「天人合一」觀點的發源或里程碑吧。

凡此，後來由這種「天人關係」的觀點發展為特定的「天人合一」論述模型，則漢儒的「天人相應」、「天人感應」說，是不可忽視的中介，而且，於漢代始確立的一些「先秦典籍」，其實十分重視前文提及的「X 約制之則」，只是詮釋的方式有所改變，漢人新創發出了「氣化」的詮釋模型，此如，《國語·周語上》：「夫天地之氣，不失其序；若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能烝，於是有地震。」<sup>17</sup>此由天地之「氣」以言其活力及範限勢力；再如，《左傳·昭公元年》云：「天有六氣，降生五味，發為五色，徵為五聲，淫生六疾，六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也，分為四時，序為五節，過則為菑，陰淫寒疾，陽淫熱疾，風淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。」<sup>18</sup>則引介自然運作對人有一定之影響。如引文所示，也就在一定程度上肯定了「天人相應」的詮釋發展了。

漢代作為「天人關係詮釋模型」發展中介的代表性見解當推董仲舒的「天人感應」說。董仲舒可謂漢代的儒學集大成者及再開創者，他基於其時代的驅動和一己理想的追求，而提倡「天人感應」之說，把先秦儒家的道德事業與漢代的帝王事業融於一爐而冶之，成就了《春秋繁露》<sup>19</sup>的種種儒家洞見。<sup>20</sup>大凡，董仲舒的獻策開啟了漢代獨尊儒術的格局，但是，《春秋繁露》也顯示董仲舒並未偏執儒家，他反而是經由交互參照諸家思想而突顯了儒家思想的優位性。<sup>21</sup>

<sup>17</sup> 易中天（編著），《新譯國語讀本·周語上·伯陽父論周將亡》（臺北市：三民書局，1995，初版），頁34。

<sup>18</sup> 陳戍國，《春秋左傳校注》（北京：嶽麓書社，2006，一版1刷），頁1552。

<sup>19</sup> 本文所用《春秋繁露》文本及所引文字，皆依《春秋繁露義證》所載，引用時除列篇名之外，不再另行註明頁碼。書見：清·蘇輿，《春秋繁露義證》（臺北市：河洛圖書出版社，1975，台再版）。

<sup>20</sup> 大陸學者周桂鈿先生在《董學探微》中以三大分期側寫了儒學的發展。要之，孔子是儒學的創始人，歷經漢儒的經學、宋明儒的理學與心學，儒學思想體系大備；董仲舒是漢儒經學的代表人物之一，其《春秋繁露》推尊孔子，大量引用儒家經典，由〈離合根〉到〈諸侯〉，幾逾20篇論人君治國之道，凡以儒家思想為本，尤其崇禮。詳細論述，見：周桂鈿，《董學探微》（北京：師範大學出版社，1989，一版一刷），頁3ff。

<sup>21</sup> 董仲舒在《春秋繁露》中也稍涉道家養氣思想，例如，在〈循天之道〉篇提示「養生之大者，乃在愛氣，氣從神而成，神從意而出，心之所之謂意，意勞者神擾，神擾者氣少，氣少者難久矣；故君子閑欲止惡以平意，平意以靜神，靜神以養氣，氣多而治，則養身之大者得矣」，然而，又強調「德莫大於和，而道莫正於中」，則復與儒家「中和之道」相合。再如，楊慧傑先生指出，《春秋繁露》深受陰陽家影響，而其天人思想則與墨家思想關係密切。相關討論，見：楊慧傑，《天人關係論：中國文化一個基本特徵的探討》（臺北市：水牛出版社，1994，初版），頁95-96。黃朴民先生則依〈竹林〉、〈離合根〉、〈仁義法〉、〈諸侯〉諸篇之義而認為，《春秋繁露》大致主張天是萬物的主宰，是以統治者也只能法天之道而行。相關討論，見：



可以說，統貫《春秋繁露》全書的思想要旨就是「天人關係論」，而董仲舒的「天人關係哲學」其實是為了提供專制帝王合理的治國基礎及施政方針而作，而且，這種動機更明顯地表現於他的〈賢良對策〉（又稱〈天人三策〉<sup>22</sup>）。雖然，〈賢良對策〉受限於策問對答形式，但卻更能表露董仲舒用「天」來規範、引導人主的用心（各種「災異說」可能發揮的功能<sup>23</sup>），可謂開啟了以經學形式面世的儒學之災異陰陽五行化之風。<sup>24</sup>

扼要言之，《春秋繁露》所示「天人關係論」，有兩句指標性提醒：

天地之常，一陰一陽。陽者，天之德也；陰者，天之刑也。……天亦有喜怒之氣、哀樂之心，與人相副，以類合之，天人一也。春，喜氣也，故生；秋，怒氣也，故殺；夏，樂氣也，故養；冬，哀氣也，故藏。四者，天人同有之。有其理而一用之，與天同者大治，與天異者大亂，故為人主之道，莫明於在身之於天同者而用之。（〈陰陽義〉）

事各順於名，名各順於天，天人之際合而為一，同而通理，動而相益，順而相受，謂之德道。（〈深察名號〉）

如上所引，徐復觀認為董仲舒關於「天」的哲學思想是《呂氏春秋·十二紀·紀首》的發展擴充，此與《淮南子》、《禮記》的情況相同。<sup>25</sup>如引文所示，《春秋繁露》主要揭示的是「天人同類」之義，雖然其意圖是要為「人主」樹立施政規範或標準。循此可見，在《春秋繁露》文面上並沒有看到「天人合一」的明確主張，而是在討論「天人關係」時，功能論地闡釋了兩項要點：(1)由分類的觀點看，「天人一也」；<sup>26</sup>(2)論及「關係」（「際」）時，可以從「合而為一」的觀點進行「天」與「人」的各種類比推論。

黃朴民，《董仲舒與新儒學》（臺北市：文津出版社，1992，初版），頁 81-84。

<sup>22</sup> 此見《漢書·董仲舒傳》所載，論述的要點類似《禮記·月令》闡述的「天文」與「政事」之間的嵌結關係。

<sup>23</sup> 《春秋繁露》於〈必仁且智〉先解「災異」以示「天地之物，有不常之變者謂之異，小者謂之災，災常先至，而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。詩云『畏天之威』，殆此謂也」，再明「災異以見天意」，最後闡明「凡災異之本，盡生於國家之失，……天出災害以譴告之，譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之，驚駭之尚不知畏，恐其殃咎乃至，以此見天意之仁，而不欲陷人也」。牟宗三先生即指出，天災嚴重地區，人不得不深化對天的「敬畏」而衍生怖懼意識，結果便有可能凝滯出一個至高無上的天帝，宗教由此而出。相關討論，見：牟宗三，《中國哲學的特質》（臺北市：台灣學生書局，1990，初版），頁 44。徐復觀先生則指出，這種《詩經》、《書經》中的人格意味的「天」，在「宗教人文化」的演進歷程，又轉化為天命、天道等等形上實體。相關討論，見：徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（臺北市：商務印書館，1984，初版），頁 51。

<sup>24</sup> 任繼愈先生提示，災異是對人君改過救失發出的警訊，警戒於前，則可避災於後。相關討論，見：任繼愈，《中國哲學史·秦漢篇》（北京：人民出版社，1998，一版一刷），頁 347。

<sup>25</sup> 相關討論，見：徐復觀，《兩漢思想史·卷二》（臺北市：台灣學生書局，1974，初版），頁 370-371。

<sup>26</sup> 此類同於程子（明道）所云「天人本無二，何必言合」，詳細討論，請參閱：蕭振邦、曾安國，〈自然書寫與《孟子》的「超能力」〉，《中央大學人文學報》第 49 期（2012/01），頁 8-14。

是此，《春秋繁露》針對「天人關係」提示的最清楚的看法就是「以類合之，天人一也」，亦即，「天」與「人」在分類上固屬於同一類。此如，《春秋繁露》於〈人副天數〉，再示人「偶」（對應相稱）於天，以及人「副」（模仿符合）於天，其云：「物疢疾莫能偶天地，唯人獨能偶天地，人有三百六十節，偶天之數也」、「天以終歲之數成人之身，故小節三百六十六，副日數也；大節十二分，副月數也；內有五藏，副五行數也；……乍哀乍樂，副陰陽也；心有計慮，副度數也；行有倫理，副天地也。此皆暗膚著身，與人俱生，比而偶之弇合，於其可數也，副數；於其不可數者，副類；皆當同而副天，一也。是故陳其有形以著其無形者，拘其可數以著其不可數者，以此言道之亦宜以類相應，猶其形也，以數相中也」。是此，《春秋繁露》證成的是天與人「同類」之說。

在證成了「天人同類」說之後，《春秋繁露》即可明言「喜怒之禍，哀樂之義，不獨在人，亦在於天，而春夏之陽，秋冬之陰，不獨在天，亦在於人」（〈天辨在人〉）等等看法，並進一步申論「同類相動」之說，這也就是一般所謂的「天人感應」說<sup>27</sup>，此如周桂鈿指出，《春秋繁露》的「天人感應」說，分三個步驟證成：(1)論證「天」與「人」同類；(2)論證「同類相動」；(3)論證「天人感應」。<sup>28</sup>總之，《春秋繁露》的主要目的就在於提倡「《春秋》之法，以人隨君，以君隨天」、「屈民而伸君，屈君而伸天，《春秋》之大義也」（〈玉杯〉）的思想。

以上所述，可謂最接近「天人合一」詮釋觀點的「天人關係」見解，然董仲舒之後，相關論述之發展固流於常見，而不免想當然耳了。

### 三·「天人合一」詮釋觀點可能遭遇的困難

一般學者以為「天人合一」思想已見於先秦<sup>29</sup>，然而在經傳中不容易找到相關看法的文獻依據，是以，此說多半是後世學者自己的詮釋；或如前述《春秋繁露》所示，也只是推論「以類合之，天人一也」，並沒有論及實質上的「合一」。要之，從實然上看，「天」大，「人」小；「天」抽象，「人」具體，是以，「合一」說固有其事實上的難度。若再就「同一」(identity)觀點來看，則可分別就構成要素及其目的兩方面來論究，比如，就「構

<sup>27</sup> 陳奇猷先生指出，《易傳·乾文言》「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時」，彰顯了一種「天人合德」的天人和諧關係說；這種看法到了《呂氏春秋》則發展為天道與人道對應的天人關係，將自然界的變化與生態配合五行、四時、五音、五色、五味、五臭等等，而發展出較具系統的天人感應說芻型（天人同類共感觀點）。文見：陳奇猷，《呂氏春秋校釋·十二紀》（臺北市：華正書局，1985，初版）。

<sup>28</sup> 周桂鈿，《中國傳統哲學》（北京：師範大學出版社，一版一刷），頁 7-8。另可參閱：周桂鈿，〈董仲舒天人感應論的真理性〉，《河北學刊》第 21 卷第 3 期（河北：河北省社會科學院，2001/05），頁 8-12。

<sup>29</sup> 楊慧傑，《天人關係論》，頁 24。

成要素」(成分)這個向度而言,「天」、「人」很難對等比較;再就「目的」這個向度而言,則可謂人以天之「目的」為目的,而天之「目的」則可見之於其存在運作所呈現之理則、法則,是以,「人」只要依循「天」之「法則」而行,自可達成其目的,然此不能免於成為「他律」之論。果爾如是,若要避開這些困難,則「合一」之說只能就「意義」與「價值」上詮釋其義,而非實然如是。<sup>30</sup>

關於儒家「天人合一」思想的研究成果很多,<sup>31</sup>其中,非人文學界研究者對儒家「天人合一」思想的一般看法,或可見諸:

儒家思想博大精深,「天人合一」思想是其中之一。「天人合一」的思想觀念發源於周代,經過子思、孟子、董仲舒,到張載、程頤、程顥而日漸成熟。

所謂「天人合一」就是主張天道和人造、「自然」和「人為」的合一,這命題把道德原則和自然規律看成是一體的。儒家「天人合一」思想是在當時生產力不發達,自然經濟占主導地位下提出來的,具有一定的局限性,例如:它認為通過人性的把握就能認識天道,這是唯心主義的。<sup>32</sup>

容或,這是不同學門的代表性觀點。總之,除了一般性及前文提到的《春秋繁露》政治性訴求濃厚的見解之外,其實「天人合一」思想蘊涵了兩個重要面相:(1)人對待「天」的態度;(2)「人」的自處之道。

<sup>30</sup> 蔡仁厚先生指出,荀子所論天人關係主要是「明於天人之分」,而強調「天生人成」。詳細討論,見:蔡仁厚,《孔孟荀哲學》(臺北市:台灣學生書局,1984,初版)。傅佩榮先生指出,「天人合一」的想法推其極,則人有可能成為天地「共同造生者」與「共同載行者」。相關主張,見:傅佩榮,〈中國哲學的關鍵概念——天:我對「儒道天論」研究的總結〉,《我看哲學》(臺北市:名田文化公司,2004,初版),頁110-119。這些見解都可作為「天人合一」詮釋的不同面相之討論的例示。

<sup>31</sup> 相關研究還有:金忠烈(研撰),顧翊群(指導),《天人和諧論:中國先哲有關天人學說之研究》(臺北市:中國文化大學中文研究所博士論文,1974);歐雪貞(研撰),徐文珊(指導),《先秦儒家天人思想初探》(台中:東海大學中文研究所碩士論文,1980);張峰,〈儒家「天人合一」思想及其對生態文化建設的意義〉,《開放時代》第1期(廣州:廣州市社會科學研究院,1997),頁17-20;李鴻·金濤,《從「天人合一」看儒學關於人與自然和諧的生態智慧》,《大連民族學院學報》第3期(大連:大連民族學院,2000),頁29-31;陳龍強,〈儒道「天人合一」思想現代生態意識〉,《鄖陽師範高等專科學校學報》第2期(湖北:鄖陽師範高等專科學校,2002),頁16-20。吳全蘭,〈論儒家「天人合一」思想在解決人與自然矛盾中的意義和不足〉,《玉林師範學院學報》第2期(廣西:玉林師範學院,2003),頁7-10。孫亞文,〈論儒家「天人合一」思想對可持續發展的價值〉,《蘭州學刊》第1期(蘭州:蘭州市社會科學研究院,2005),頁79-80;汪文輝,〈淺析儒家「天人合一」思想及其現代意義〉,《安徽廣播電視大學學報》第3期(安徽:廣播電視大學,2005),頁43-45。

<sup>32</sup> 孫亞文,〈論儒家「天人合一」思想對可持續發展的價值〉,頁79。孫亞文先生在論文中也提及了儒家思想蘊涵的積極因素:(1)肯定了人是自然界的一份子,把天看成本源,人是天的派生物;(2)自然界有普遍規律,人也要服從此普遍規律;(3)人生的理想是天人和諧(「總之,儒家的『天人觀』是把宇宙看成一個生命體,人與大自然是統一的,人也是大自然的一個成員,要人們不背離大自然、熱愛大自然,和大自然和諧相處,這種思想具有一定的進步意義」)。

相對而言，人文學界研究者的看法則不一，例如，劉述先引述儒家強調「人道」即「天道」的特色，而認為儒家固主張人心的條理與自然的條理有合轍處。劉述先在〈由天人合一新釋看人與自然之關係〉<sup>33</sup>中綜述了「天人合一」思想的四個面相(aspects)：

天人合一的理念就是人要與自然和諧相處。從發展的觀點看出《周易》思想隱涵著四個層面，天人合一恰正是貫串它們的一個中心的理念。這四個層面的思想用四種不同的符示表達……：神秘符示、理性／自然符示、宇宙符示、道德／形上符示。<sup>34</sup>

劉述先提示，神秘符示揭示了天人的神秘關係（蓋涉及「原初情境」之推想故），雖然現代人無法直接證成自然界有任何目的性，仍然必須保有這種關聯，否則就會陷入難以超拔的困境；理性／自然符示揭示人類對自然仍可以作出客觀論述及合理推測，天人合一可以是探索自然的一種預設；宇宙符示揭示了一套普遍和諧、生生不已的哲學，透過直觀的方式闡釋價值通過層創進化的過程不斷創生；道德／形上符示則揭示了中國人文主義把天當作自然內部創生不已的根源，從而建立了一種形而上的內在超越思想。

事實上，正是這種「內在超越思想」顯示了儒家思想研究中的爭議性，此如李震的〈普遍人文主義的意義〉<sup>35</sup>，在區判「橫向的內在性原理」和「縱向的外在超越原理」之後，批評了牟宗三的「內在超越」想法<sup>36</sup>，以及唐君毅的「絕對人本主義的內在性原理」概念<sup>37</sup>——以為兩者之看法都試圖證成可以依靠人自身的力量去解決人本身的問題，並否認在人之外有所謂的「超越力量」，是以，都背離了並重內在性原理與超越性原理的中國傳統哲學思想。<sup>38</sup>最後，李震提出了「普遍人文主義」來解決前述的偏離與歧

<sup>33</sup> 劉述先，〈由天人合一新釋看人與自然之關係〉，輯於景海峰主編，《儒家思想與現代化》（北京：中國廣播電視出版社，1993，一版一刷），頁 505。

<sup>34</sup> 劉述先，〈由天人合一新釋看人與自然之關係〉，頁 507-508。

<sup>35</sup> 李震，〈普遍人文主義的意義〉，《哲學與文化》第 29 卷第 9 期（2002/09），頁 777-794。

<sup>36</sup> 例如，牟宗三先生指出：「宋明儒之將《論》、《孟》、《中庸》、《易傳》通而為一，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』之實體為一，由之以開道德行為之純亦不已，以洞澈宇宙生化之不息。性體無外，宇宙秩序即道德秩序，道德秩序即是宇宙秩序。故成德之極必是『與天地合其德，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時』，而以聖者仁心無外之「天地氣象」以證實之。此是絕對圓滿之教，此是宋、明儒之**主要課題**。」文見：牟宗三，《性體與心體》（第一冊），輯於《牟宗三先生全集 5》（臺北市：聯經出版公司，2003，初版），頁 40。

<sup>37</sup> 例如，唐君毅先生指出：「中國道德哲學的發展不是先由生命外求道德基礎逐漸走到從生命本身求道德基礎，而是最初即知在生命本身求道德的基礎，後來只是逐漸認識從我們生命本身發出的道德如何流出，洋溢於客觀的宇宙，並同時根植於客觀的宇宙。」文見：唐君毅，《中西哲學思想之比較論文集》（臺北市：台灣學生書局，1988，初版），頁 193。

<sup>38</sup> 李震，〈普遍人文主義的意義〉，頁 783-786。

出，而強調必須同時落實「內在與超越原理並重」的精神，才能兼顧天道（神）、地道（自然）與人道（人生），亦即，「強調神、人及自然相互整合的重要」<sup>39</sup>，而其中的關鍵就在於相信上帝的存在，並肯定上帝是萬有的根源。

針對李震的看法，或可以再提問兩個基本問題，人為什麼需要上帝？人如何確信上帝存在？根據我的解讀，李震在其文中提示了「上帝存在論證」：<sup>40</sup>

(1)要認定存在  $\supset$  必須有一個充分必要的理由

(2)人與宇宙萬物皆偶然之存在，故依內在原理他們皆無法作為充分必要之理由

---

$\therefore$ (3)無法認定存在

(1)要認定存在  $\supset$  (依據超越原理  $\supset$  必須推求一個超越宇宙萬物或有限世界之最後原因或上帝的存在)

(2)超越原理可以依靠

---

$\therefore$ (3)要認定存在  $\supset$  必須推求一個超越宇宙萬物或有限世界之最後原因或上帝的存在

(4)存在是可以認定的

---

(5)可推得上帝必須存在

透過這兩個論證，當能明白李震為何要對比討論內在原理及超越原理，而且，也當知其推崇超越原理。但是，在第二個論證中為了要說明「存在是可以認定的」這個前提，李震提示了「實在論」觀點，而肯定世界萬有的存在都有其真實的意義與價值。如是，李震與唐、牟的見解，其實只是在觀點上、思維模式上有所不同，換一個方式說，也就是兩造面對「原初情境」的態度，以及所作的推想不同罷了，是以，兩造所述可以並陳，而不能相互取代。

上述中華文化（特別是儒家思想）中的天人合一觀所突顯的「內在」與「超越」根據的思考，其實有其層次上的區別，不可混為一談。要之，存在的體驗勢必要依靠人自身的思想與行動才能有所把握（固是受制於人的知覺系統制約），是以，可以說，這些思想與行動總體有所呈現的就是「內在性」（突現義），學者也企圖把握並歸結出「內在原

---

<sup>39</sup> 李震，〈普遍人文主義的意義〉，頁 777-778。

<sup>40</sup> 李震，〈普遍人文主義的意義〉，頁 779。

理」，但是，由這個「內在性」之突現，人又會因而對所謂的存在之超越根據有所祈嚮（突顯義），於是這就形成了如**體驗論式突現理論**所闡釋的三層次突現觀：人生實然（加總）→「內在性」的呈現及「內在原理」的把握（突現）→形成「超越的祈嚮」（突顯）。依突現理論來看，「內在性」不能再化約為人之各別思想、行動的特質（突現的不可化約性），而最後形成的「超越祈嚮」又會回過頭來軌約人的實際思考及行動（突現的約束性）。果爾如是，人就會被「超越的祈嚮」所束縛。因此，儒家思想的根本關懷之一就在於，如果人文化成的焦點在於人之自主性、自律性的擅揚，那麼，如何調整上述「超越祈嚮」可能對人的行為產生的軌約束縛之衝突？這也就是探究「天人合一」詮釋觀點可能遭遇之困難所揭示的重要啟發。

#### 四·為「天人合一詮釋觀點」再進一解

如上所述，本文已明揭兩種態度：(1)重視「原初情境」，並加以詮釋的態度；(2)進一步重視「人本主義」精神，而強調「即內在即超越」的態度。後者有很多研究者支持，且其理論目前仍持發發展中，但也逐漸呈現出其理論不能迴避的困難。約言之，中華文化關切者是天下之救贖和個體幸福之實現，但是，這種價值取向是如何推定的？其根據為何？以及，人有以實踐、體現此價值指標的動力依據又為何？總之，這些都是伴隨類似理想開展而來的待解問題，而「天人合一」詮釋正是試圖闡釋這種理想所擁有的根據（法則是依——若是「天」，或即「外在化法則」；若是「人之自性」，或即「內在化法則」），並同時企圖保有及闡明人之自本自根、自主的實踐體現動力（自律），從而發展出來的詮釋模型。

簡言之，「天」固可視同為一種相對於人的超越之「法則」的給出者，但卻不一定是「人遵循『法則』而行動」的內在動力之根據，人或有待教化，而後才能自覺地依「法則」而行，否則，人之行動也就落於「他律」了，「天人合一說」就是為了補救這項困難而設，而且，也透過「即內在即超越」的轉換，而試圖避開前述難題。不過，如果天人合一說再與儒家的性善論結合，那麼，困難還是會存在，亦即，如果人性本善，那麼，何需教化以成就善？何需道德實踐？是此，解開與闡明此種糾結的關鍵就落在「人性論」的詮釋上了。

牟宗三指出：「人性具有雙重意義(double meaning)。上層的人性指創造之真機，下層的人性指『類不同』的性。正宗儒家如孔孟中庸均不從『類不同』的性立論，只有告子、荀子、王充等所代表的另一路才可涵有此義。」<sup>41</sup>此看法在宋儒也大致如是形成了「義理之性」與「氣質之性」的分辨，牟宗三以「氣質之性」一詞「〔其〕原義，既可賅

<sup>41</sup> 牟宗三，《中國哲學的特質》（臺北市：台灣學生書局，1994，初版），頁 78。

括『生之謂性』(性者生也)一原則下一切說法(告子、荀子、董子、王充、《人物志》所說之性皆在此原則下),亦可明道德踐履之實功,而不採取「超越之性雜在氣質中而有不同之表現的兩面觀」。<sup>42</sup>

另如,徐復觀在詮釋《中庸》的「天命之謂性」時指出,「天命之謂性」絕非僅是在道德基礎上重構古代宗教義的天人關係,而是要揭明人與天固有的內在關聯,闡發人與天(乃至萬物與天)是同質的,天的無限價值已內在於人的性命之中,並成為人的生命之根源,也因此人得以實現崇高的價值。<sup>43</sup>高柏園則進一步分判,《中庸》的「天命之謂性」是將「性」作為人之存在的超越根據,並視為天之所命,因而與天有著同一與差異的對比性,然而,「就天道其為超越一切存有而言,乃具有超越性;而就其為萬物之存在根據而內在地為萬物之性而言,則具有內在性,此即天道之既超越又內在之性格」<sup>44</sup>,此為「即超越即內在」一說的簡明版。而相對一般性的解法,則由天道降臨人世的可能性以立論。<sup>45</sup>總之,「即超越即內在」的思維模式,也被學者用來詮釋儒家道德實踐的根據,此如蔡仁厚提示,<sup>46</sup>《孟子》即心言性,以心善言性善,內在之道德心即內在之道德性,能擴充四端之心,即能證仁義禮智之性,而人之性受之於天,故透過人之性以返本溯源,即可知天,故心、性、天必然通而為一。

以上大致是儒學在「形上義理」方面的代表性見解,然就社會學觀點看,即便《孟子》的性善論亦或可質疑,譬如,人們可以質問:「孺子乍見孺子將入於井,會不會生怵惕惻隱之心?」容或,「怵惕惻隱感」實對照成年人已然內化為習性(habitus)的價值觀而衍生者,而教化其實具有不容取代的地位,蓋以教化用以導正特定「內化」作用歷程故。<sup>47</sup>果爾如是,人性,若就其「質」方面言,可視同為一種生物性、可塑性;若就其「充分實現的結果」(善)言,則可視同為一種社會表現性。若是,將發展出十分不同的

<sup>42</sup> 牟宗三,《性體與心體》(第一冊),輯於《牟宗三先生全集 5》(臺北市:聯經出版公司,2003,初版),頁 354-355。

<sup>43</sup> 相關討論,見:徐復觀,《中國人性論史·先秦篇》,頁 117-118。

<sup>44</sup> 相關論述,見:高柏園,《中庸形上思想》(臺北市:東大圖書公司,1991,再版),頁 90-97。

<sup>45</sup> 此如:周景勳,〈從「究天人之際,通古今之變」談儒家生命哲學中的天人思想〉,《哲學與文化》第 27 卷第 2 期(2002/02),頁 153-164。

<sup>46</sup> 蔡仁厚,《孔孟荀哲學》,頁 229。

<sup>47</sup> 深入思考之,習性不只是一套(內化的)價值和規則,它可以被視同為一種合併之性情(dispositions)的集合,涵蓋思考、知覺、評價與行動等等傾向,而這些性情與個人在特定領域的地位相連結。正如一種心理結構,習性嵌結了客觀的外在世界與主觀的自我(「客觀外在世界-習性-主觀的自我」嵌結關係)。目前,與內化作用(internalization)相關而具代表性的習性學說,或可以社會哲學領域 Pierre Bourdieu 的「習性-場域理論」(habitus-field theory)作為參考系。相關見解可以參考: Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Cambridge: Polity Press, 1990); Pierre Bourdieu, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1992), 亦可交互參照: Hans Abbing 的論述: Hans Abbing, *Why Are Artists Poor?: The Exceptional Economy of the Arts*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2002), pp. 88-93。

見解，而且，或可避開形上學的糾纏。

總地說來，「天人合一」的詮釋模型，涉及人性之釐定時，固突顯了其形而上的理論特色，但也呈現蘊涵其中的兩項問題，一方面，人如何把握「天道」，以及如何將相關「把握」訂定為一種「客觀法則」，並依循這個法則行動或發展？另一方面，如果「事實上」是「物競天擇」、「天道無親」，那麼，人何以能釐定一種與「事實」有出入的「萬物並育而不相害」（譬如，野狼不會「加害」於水鹿）的「價值義」之通則？如此一來，要「依此法則而行」，顯然也會有困難。是以，問題的焦點就落在，人如何釐定天道之「法則」，以及「依法則而行」的可行性如何貞定了。此中，還必須顧及人自身的意義與價值的圓滿實現問題。是此，勞思光以為「生」與「生之破壞」伴隨、「善」與「惡」不離等事實，皆使宋明理學的天道觀隱含了「背反」問題的困難，亦即，「在實際世界或現象世界中，強求一形上原理」<sup>48</sup>所遭遇的理論上的困難。然而，勞思光以為逆此「總方向」謂之為「惡」的看法，固待商榷。<sup>49</sup>

總此，我認為，假如把古德的論述視同為一種生命體驗（經驗）的表白，而解讀古書也只是要把類似體驗，透過一己的生命加以活化（或簡稱為「經驗的重構或再創」），那麼，就可能會有十分不同的取徑了。例如，《論語·陽貨》揭「性相近也，習相遠也」<sup>50</sup>，這句話邢昺疏云：「性，謂人所秉受以生而靜者也，未為外物所感，則人皆相近似，是近也。既為外物所感，則習以性成，若習於善，則為君子；若習於惡，則為小人，是相遠也。」此義與《春秋繁露》所示略同，當是可接受的解讀，惟其中需要附加的理解條件很多——特別是「性」何以是「能感的」、「為外物所感」？何謂「感」？等等問題皆有解題上的困難。我個人認為《論語》這句話可解為：人之「性」大致上是相近的（共通的），但人把「性」實現與體現（習）出來的方式及結果往往會有很大的差別（相遠）。要之，這段話一般皆通解為「人性是相近的，而在習慣上（或由於習慣使然）而相去甚遠」，然這種解法較像現代人的理解，或於《論語》亦解得通。我的解法，「習」字與「學而時習之」的「習」字，在用法上是連貫相通的，強調的都是主體去／能夠「實現」、「體現」的意思。<sup>51</sup>對照來看，傅佩榮把「習」解為「習染」，而解此句為「依習染來看，人

<sup>48</sup> 勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，頁 55。

<sup>49</sup> 勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，頁 53。

<sup>50</sup> 何晏（集解），邢昺（疏），《十三經注疏·論語注疏》，頁 154。

<sup>51</sup> 試想，如果把《論語》中的「學而時習之，不亦悅乎」解為「人要重視學習，並且要常常複習所學到的東西」，這樣就有可能遺漏了《論語》試圖提示的深義。要之，《論語》這句話的精義是說，人要重視學，而且，一位飽學之士，如果能夠適切地、幸運地（是指相對前文「悅樂之情」所述，有了突破制約的契機）獲得實現所學的環境及機會，換言之，即能夠學以致用，那麼，當是何等令人悅樂的事情啊。此「習」之「實現」、「體現」義，一如《論語》「我欲仁」之所以有一「欲」字的涵義所示。



與人就有很大的差異了」<sup>52</sup>，此解通於邢昺之疏。凡此，不論眾家解法如何，可以肯定的是，思維方式決定了詮釋的內容。我只是想建議由「體驗論式突現理論」的進路，重新思考中華文化中的人性論課題。<sup>53</sup>

扼要言之，人這種存有者之大要，容或可區劃為三種向度：人存（人的存有〔being〕與存在〔existence〕之連言）向度、人性向度與人格向度。如是，便能進一步把握「人性－人存（體現人性的活動）<sub>中介</sub>－人格」嵌結關係。要之，所謂的人格（也常視之為位格），意指的就是人本身透過基本性質體現的(embodied)作為存在者的人之屬性突現的獨特特徵（突現性）。更重要的是，既然人格就是作為存在者的人之屬性突現的獨特特徵，而同時為真的卻是「凡人皆有基本人性」，這兩種見解表面上看似衝突的，然而細別之，雖然眾人的基本人性通同（預設），但每個人特立獨行地去「實現人性」（使「人之屬性」有以突現）的方式（即其「人存」的方式）卻不盡相同，因此，也就促使每個人具有自己的不同人格了——儘管其中還是有很大程度的人際相似性。如是可以說，正是因為每個人都擁有不同的人格特徵，所以，每個人也就擁有了獨特性。而且，這種「獨特性」是透過每一個人的存在努力（特別意指創造活動，包括「自我創造」）而顯現的，所以，它也正是無可取代的。

果爾如是，這樣的人性觀將一體重視人自身的特質，以及環境的總成之影響力，而兩者固來自於原初情境，然以上的人性論看法讓我們不需要去推斷原初情境，反到是，可以反過來去創意地詮釋它，並在這樣的詮釋中獲得自安自得的發展之道。如此一來，「天人合一」的詮釋需求也就不再那麼迫切，而有可能在為了免除詮釋所衍生的困難時，加以解消(explained away)。此中要義就在於，如先聖之提點，人是否能「當下即是」——在「一己的生活體驗」中自安自足、安於分際而有以行動，而無需再作或再依賴其他形而上的推想。

## 結語

簡言之，本文的基本用意在於，不要用人的知見無法貞定的關於「原初情境」的推想來保障人採取行動所可能體現的意義與價值。本文概括說明「天人合一觀」所以會出現，實來自於人們期望解開人之自主性要求及人依法則而行動之受制約性之間的衝突，從而發展出來的詮釋模型。然而，這種詮釋模型卻有來自於無法貞定人自身關於「原初情境」的推想，以及無法解開自律、他律之間衝突的困難。是此，本文試圖建議透過新的人性論進路，從而回到人自身的生活實境，去創造地詮釋其價值與意義，並放棄可能

<sup>52</sup> 傅佩榮，《論語》（臺北市：立緒文化事業公司，2005，初版19刷），頁437

<sup>53</sup> 這種取徑的詳細說明，請參閱：蕭振邦，《深層自然主義》，第六章。

無謂的形上推想；亦即，本文指出「天人合一詮釋」有問題，並嘗試透過提示相應的解題及關懷，來解消「天人合一」原始命題。