

中思史 2024 春

- 課程資訊：

科號：11220CL 410100

○科目名稱：中國思想史二

上課時間：M7M8M9

○教室：

授課老師：祝平次

○助教：陳正宜

學分數：3
電郵約定。

○研究室時間：請以

電郵信箱：ptchu@mx.nthu.edu.tw ○校內電話：42742

本課程鼓勵使用 AI，幫助理解內容的深度與廣度，以及改善修課同學的文字表達。請參考以下的教材，來掌握使用生成式 AI 的方法：

[https://nthuhssai.site.nthu.edu.tw/p/404-1535-254188.php?fbclid=IwAR0Ue60-](https://nthuhssai.site.nthu.edu.tw/p/404-1535-254188.php?fbclid=IwAR0Ue60-Nk5_KGs7xSvpL4YhiQq82MPszbxMg1QO8f3YBL11Wz5N5fdL5q4)

[Nk5_KGs7xSvpL4YhiQq82MPszbxMg1QO8f3YBL11Wz5N5fdL5q4](https://nthuhssai.site.nthu.edu.tw/p/404-1535-254188.php?fbclid=IwAR0Ue60-Nk5_KGs7xSvpL4YhiQq82MPszbxMg1QO8f3YBL11Wz5N5fdL5q4)（「人文社會課程之生成式 AI 指令集」種子範例）

一,課程說明

思想，是人類對其生活經驗觀察、想像、反省後藉由語言的概念化表現；而歷史，則是人類對於過去事實認知的呈顯。思想史，結合這兩種知識，可以說是一種深化理解過去人類認知事實的訓練。本課程的目的，即在於將一特定的文化區域所表現出來的思想型態與內容介紹給修課同學。除了對於古代思想內容的理解之外，本課程也希望能透過歷史發展與比較的觀點，培養同學形塑思想議題與進行獨立思考的能力。

二,指定用書

- 陳榮捷，《中國哲學史文獻選編》上、下兩冊。（以下簡稱《選編》）
- [自編教材](#)。（主要參考陳榮捷《中國哲學史文獻選編》）

三,參考書籍

- 沃爾夫 (Wolff, Jonathan) 著，李鵬程，〈道德哲学〉。北京：中信，2019。
- 勞思光，〈中國哲學史〉，三民書局。
- 錢新祖，〈中國思想史〉，台灣大學出版社。
- 牟宗三，〈中國哲學十九講〉，學生書局。
- 馮友蘭，〈中國哲學史〉，台灣商印書館。
- 任繼愈，〈中國哲學發展史〉。
- 賴永海主編：〈中國佛教通史〉。（於「教學進度」中，簡稱《通史》。）

進階參考書籍：

- 牟宗三全集、唐君毅全集、徐復觀全集。
- 錢穆，〈中國學術思想史論叢〉。
- 錢穆，〈國史大綱〉、呂思勉，〈中國通史〉。
- 錢穆，〈中國近三百年學術史〉。
- 葛兆光，〈中國思想史〉。

文獻資料網站：

- 中央研究院：漢籍資料庫 - <http://hanji.sinica.edu.tw/>
- Donald Strugeon：中國哲學書電子化計畫 - <http://ctext.org>
- Kanripo： <http://www.kanripo.org>
- CBETA：中華電子佛典

四,教學方式

以同學閱讀、討論、報告為主，教師補充為輔。

五、教學進度：

- 週數||日期 課程內容
- (01) 0219 課程介紹：本學期課程介紹、完成分組。
 - 上學期課程的歷史時段在帝制中國形成的前後。在周秦政權不斷地整合之中，中國的歷史由部落共主、進

到商代以商王連通上帝、軍事做為後盾的統治型態，然後到周代的封建宗法為主的禮樂制度，而後再進到帝權集中的帝制。這樣的政治發展，也與人類生活由採集、狩獵進入到農業相符合。與之平行的思想發展，也從先秦各種對於周代制度的反省、為各國人主策劃，進入到在帝制範圍裏想像帝國怎麼維持的問題。伴隨著帝國的 formed，就是追求思想的一致化。這種對於思想的一致化，則從秦朝以吏為師的緊張控制，進入到表面上與民休息的黃老之治，最後是與帝制一起興置的儒家意識型態。自此而後，帝制與儒學聯袂就成為中國歷史中統一時期的常態，這也說明了大部分儒者與政治的關係：成為幫助帝王家族統治的菁英，即使在非漢族統治的元、清時期也一樣。這樣的常態關係雖然很重要，卻很少被當成思想史的主題來進行研究和討論。

- 本學期和上學期一樣，仍然會比較著重在思想概念的理解。兩大主題則是佛學與宋明理學。和原來中土的傳統不一樣，佛學對於現實的世界抱持否定的態度，認為肯定現實的世界就會帶來痛苦。而人們如果能夠獲得智慧，就能了知現存世界的虛幻，從與世界互動的苦解脫。理學在對個人心性重視的方面，受到了佛學的影響，但嘗試以儒家的經典為基礎，重新建立起儒家價值的倫理觀，一種必須先肯定世界為實存價值場域的倫理觀。在理學的早期，他們認為世界的存在，就證明正面價值的存在，因為世界本身就是由這個正面價值衍生而來，就如同《周易·繫辭傳》所說的「生生之謂易」。到了後來，也有理學家偏向善著重在從心性去肯定人在這個世界正面作為的價值。雖然人倫關係、持己處事還是理學家關心的重點，但就理學家所處的歷史脈絡、後面支撐這個倫理系統的理論依據，都和先秦儒家有所不同，所以這一時期的儒學也常被現在推動儒學的人認為是儒家理論另一次有突破性發展的時期。
- **每一組在下星期要繳交這一學期召集人與報告人的排定表。**召集人每週要負責引導討論，讓每位同學都能提出她們對當週讀物的問題與心得，報告內容重點在於綜合小組討論的問題和心得，在第二節課進行報告。
- (02) 0226 佛學概述：佛陀的故事、原始佛教教義
 - 佛陀的故事，是一種聖賢傳，是宗教、文化追隨者對於教主或文化創始者的意象編造，同時也藉由生平敘

述來彰顯教義或文化精神。同樣的情形，也會發生在極權統治的政治領導人身上，但因為極權統治權力的短暫性，不像宗教或文化那樣，累積、重疊、變化的時期會比較長久。這裡可以注意的一個重要的問題是敘述的問題，就這種聖賢傳的內容而言，我們都是從源頭來的：例如，上帝創造了我們，沒有毛主席就沒有中國共產黨、沒有中國國民黨就沒有中華民國；但就敘述內容的創造來講，卻是後來的敘述者創造了這些源頭。這裏面牽涉到歷史事實、歷史的重述與編造，以及歷史意義產生的問題。

▪ 閱讀：[《通史·第一卷·第一章·第一節》第2小節〈釋迦牟尼與佛教的創立〉](#)和[第3小節〈原始佛教的基本教義〉](#)。

▪ 思考問題舉例：

▪ 佛學看待世界的方式和上學期我們讀到的思想家很不一樣，在閱讀本週的指定讀物後，你能指出那些主要的異同嗎？佛學展現的世界觀你來說有沒有說服力？為什麼有？為什麼沒有？

▪ 對於文化、宗教、政治乃至於所謂的民族這種聖賢傳式的敘述，你有什麼看法？如果我們把視野集中到自己身上，你覺得每一個個人也需要這種類聖賢傳地敘述來支撐起個人生活嗎？

▪ (03) 0304 六朝佛學：六家七宗、肇論(前期般若學)

▪ 怎麼理解佛教教義「空」，對於漢末（220）以降的士人是一件困難的事。因為，這是不曾出現在中國的想法。在這樣的容受過程中，就出現了所謂的「格義」，亦即以既有的語言、思想資源對於佛教教義進行闡釋，而「六家七宗」就是這種格義現象的代表。後來經由鳩摩羅什（Kumarajiva, 344-413）的理解與翻譯，使得中國士人對於大乘空義有較好的理解。僧肇（384-414）就是追隨鳩摩羅什的弟子之一。僧肇所寫的《肇論》融合莊子的表達方式和大乘佛教對於「空」的理解，在當時士人圈，以及後來的中國思想都有一定的影響。本週的主題，可以說就是如何跨越異(世界)文化的一個過程，其中思想內容(概念)與語言(譯經)就是兩大重點。

▪ 就「格義」的問題而言，跨文化研究、文化的旅行是當前人類感興趣的議題之一。文化怎麼從一個地方傳播到一個地方？藉由什麼樣的媒介、經由什麼樣的途徑、那些人是傳播者。就接受的一方而言，會產生那些問題？佛教傳入國是中國文化史的一個大事件，也對整個中國有很大的影響，如少林寺皂武功、西遊記取經的故事，甚至後來也由中國再往其它地方傳播。學者愛拿來和這個大事件做對照的，就是從明末與西方由漸到急、有點到面的接觸與容受。像現在中國還常常在爭議的，就是西方歪風、還是普世價值；或對中國共產黨而言，馬克斯主義是西方的嗎？是非中國的嗎？這也是當代中國政治的內部隱含的文化張力問題。另外如歐美文化一般被認為是穿透力、傳播力都很解猛的強勢文化，有的學者甚至認為它取代了二十世紀之前的軍事、經濟帝國主義，而成為一種帝國主義的文化侵略。然而同時，我們也看到歐美對於韓流、日本動漫的接受。就目前電子媒介成為很多人接受訊息的主要來源，文化的傳播與接受與之前的非電子時代，又大大的不同。我們也可以想想之前有那些傳播的方式，不同的傳播方式又會有那些共同與不同的問題。

▪ 另外，傳入中國的佛教，以大乘較為普遍。而在佛教歷史中，則是小乘發展在前，大乘發展在後；大小乘的分別是大乘佛教的判教理論用來抬自身教義的一種方法。這個現象也是文化跨域傳播會發生的，相比於原始發生地，有一種去歷史的情況。但這種空間的變異，如同上面所說起源的編造一樣，也同樣有一種去歷史的味道。

▪ 閱讀：《選編·第二十章早期佛教早期七宗》、《選編·第二十一章僧肇之物論》。

▪ 思考問題舉例：

▪ 你能複述六家七宗的不同意見嗎？六家七宗對於空的見解與僧肇有何不同？

▪ 僧肇如何論說他「物不遷」、「不真空」的主張

▪ 你會怎麼了解大乘佛教的「空」義？你會對這樣的看法提出那些質疑？

▪ (04) 0311 隋唐佛學一：大乘空宗—三論宗

- 雖然經由羅什與僧肇的努力與創作，中國士、僧對於大乘空宗龍樹、提婆所提倡的「空」義有比較好的理解。但傳進中國的佛教經典越來越多，使得大乘空宗重在破而不立來證空的方式，受到很多挑戰，而趨於式微。到了吉藏，又一度興復，但之後還是無法和其它宗派競爭。但台灣的印順（1906-2005）也主張「空」才是佛教的基礎義理。陳榮捷在他的書中，提到為什麼三論宗在宗密手上達到極盛，但很快又再度消沈；他說的原因大家可以參考。
- 閱讀：《選編·第二十二章三論宗吉藏之空論》、講義《中論·破因緣品》。
- 思考問題舉例：
 - 和僧肇的空論比較，本週閱讀的空論有無異同？你可以說明「空」嗎？
 - 對於空宗一方面反對可以從語言文字了悟「空」，一方面又用那麼多的語言文字來說明空，你對於這個現象有什麼想法？
 - 你有辦法想像自己處於一個絕對空的世界嗎？為什麼？
- (05) 0318 隋唐佛學二：大乘有宗—唯識宗
 - 與大乘空宗不一樣，大乘有宗的唯識學則較注重「真空」、「妙有」的不一不二，認為「萬法唯識」，任何的存在都是因為我們的「識」而成立，和西方哲學所說的「認識決定存在」類似。他們分別三種「有」，一種是妄執的有（遍計所執）、一種是有條件的有（依他起）、一種是最後真實圓滿的「有」，也可以說是轉凡識成聖智以後，所體證的實有。因為注重對於「識」的解說，唯識學也類似於我們現在的治療心理學，對於人心內部的煩惱以及它如何由自身轉化為外境（世界）有詳細的說明。
 - 關鍵詞：五法百位、八識、真空、妙有、三自性、三無性、轉識成智
 - 閱讀：《選編·第二十三章唯識宗玄奘之唯心論》、講義
 - 思考問題舉例：
 - 大乘有宗和空宗有那些異同？
 - 關於這些異同，你覺得同的地方比較重要，還是異的地方比較重要？為什麼？

- 對於唯識宗將人的情緒分類，你覺得對於人如何避免情緒的影響有幫助嗎？
- (06) 0325 隋唐佛學三：中國三宗—天台宗
 - 一種思想的傳衍，常常會受到歷史時空的改變，而有種種的變形。因為載負思想的媒介，例如僧人，也會有自身的歷史處境、會有自身對於佛法的理解，和對於世界的看法。本週的天台宗，常被認為是中國形成它自身對佛教教義理解的三個宗派。天台宗重在以一佛乘宣講方便法門，華嚴宗則重在宣講佛法的層層複複有如法界的無窮緣起「一即一切，一切即一」、禪宗則要人「直指本心，見性成佛」。這三種宗派在後來的中國佛教史，都扮演重要的角色。
 - 閱讀：《選編·第二十四章天台宗的圓融哲學》
 - 思考問題舉例：
 - 天台宗有那些重要的概念？你讀完後記得幾個？
 - 你覺得天台宗最吸引你的思想概念是什麼？
 - 在現實的生活裏，我們看、聽得到這些思想內容嗎？
 - 你對天台宗有什麼評價。
- (07) 0401 隋唐佛學三：中國三宗—華嚴宗
 - 一種思想的傳衍，常常會受到歷史時空的改變，而有種種的變形。因為載負思想的媒介，例如僧人，也會有自身的歷史處境、會有自身對於佛法的理解，和對於世界的看法。本週的三個宗派，常被認為是中國形成它自身對佛教教義理解的三個宗派。天台宗重在以一佛乘宣講方便法門，華嚴宗則重在宣講佛法的層層複複有如法界的無窮緣起「一即一切，一切即一」、禪宗則要人「直指本心，見性成佛」。這三種宗派在後來的中國佛教史，都扮演重要的角色。
 - 閱讀：《選編·第二十五章華嚴宗之法藏：一即一切的哲學》
 - 思考問題舉例：
 - 華嚴宗有那些重要的概念？你讀完後記得幾個？
 - 你覺得華嚴宗最吸引你的思想概念是什麼？
 - 在現實的生活裏，我們看、聽得到這些思想內容嗎？

- 你對華嚴宗有什麼評價。
- (08) 0408 隋唐佛學三：中國三宗—禪宗
 - 一種思想的傳衍，常常會受到歷史時空的改變，而有種種的變形。因為載負思想的媒介，例如僧人，也會有自身的歷史處境、會有自身對於佛法的理解，和對於世界的看法。本週的三個宗派，常被認為是中國形成它自身對佛教教義理解的三個宗派。天台宗重在以一佛乘宣講方便法門，華嚴宗則重在宣講佛法的層層複複有如法界的無窮緣起「一即一切，一切即一」、禪宗則要人「直指本心，見性成佛」。這三種宗派在後來的中國佛教史，都扮演重要的角色。
 - 閱讀：《選編·第二十六章禪宗的頓門》。
 - 思考問題舉例：
 - 禪宗有那些重要的概念？你讀完後記得幾個？
 - 你覺得禪宗最吸引你的思想概念是什麼？
 - 在現實的生活裏，我們看、聽得到這些思想內容嗎？
 - 你對禪宗有什麼評價。
- 09||0415 中唐儒學的呼籲：韓愈(768-824)與李翱(772-841)
 - 在漢代以儒家倫理做為統治意識型態，而形成一個傳統之後，儒學與政治的關係就顯得比其它文化傳統（例如道教、佛教）來得密切。在董仲舒的例子，也可以看到儒學內容的擴大，也含納了其它政治面向的論述，而非僅止於先秦儒家對於周代禮樂與戰國爭霸的想像。然而朝代的興衰、更替，也讓儒學做為統治意識型態的有效性受到身涉其中之知識人的質疑。這樣的質疑，在六朝地方長期分治與唐帝國在安祿山之後形成藩鎮割據更為突顯。在這段期間，佛教的傳播也越來越廣，也成為知識人感興趣的知識與信仰。韓愈在這樣的歷史背景下，想要恢復儒學的地位。他提倡古文、諫迎佛骨，為了儒教的中興掀起了序幕。而與韓愈在弟友之間的李翱，在思想上的表達就更為深入。雖然，仍有受到佛教與道家思想的影響，他的〈復性說〉對於後來宋明理學的性情說，不論在邏輯的推導上還是文字內容都有一定的影響。
 - 閱讀：《選編：第二十章儒學之復興》、講義
 - 思考問題舉例：

- 韓愈的〈原道〉有那些重點？
- 韓愈的性情說和他之前的思想有那些異同？
- 李翱和韓愈的性情說有什麼異同？
- 你能複述李翱〈復性說〉中的性情關係嗎？
- 10||0422 邵雍(1012-1077)、周敦頤(1017-1073)
 - 邵雍、周敦頤、張載三人的思想被勞思光稱為「天道觀」，與「本性觀」、「心性論」為順著時序分畫的一系三型。這三位北宋思想家都著重在了解世界(天地萬物)是怎麼形成、運行的問題，並且認為這個問題，也和人應該要怎麼行為、怎麼活著的問題密切相關。這種立場、內容的論說被現代的學者稱為「宇宙本體論」（既是宇宙論也是本體論。）這樣他們就將天地萬物形成運行和儒家倫理生活串連起來。到底了解天地的運行和我們的日常生活行為有什麼關係？這樣的問題，也許在我們今天看起來有點奇怪，但就整個人類過去思想的歷史而言，卻並不然。例如自然法(自然世界的運行有著一定的法則，人是自然世界的一部分，也應該遵從這種法則；或如道家的「道」，雖然運行在自然世界之上，但它的規律卻是藉著自然世界而彰顯)、上帝等等概念，也都會將個體應該如何行動的問題，聯接到一個世界做為一個整體。
 - 但世界的起源及其如何形成的，並非遠在其後的人所可確知的，那我們怎麼回答這樣問題？但這樣的質疑，並沒有出現在邵雍與周敦頤的文獻裏，在他們的敘述裏，世界似乎這如他們如說的，形成發展。但有趣的是，他們兩個人對於世界的起源發展卻有不同。另外，兩個人常被提到的差異，是周敦頤在南宋就被承認為理學的起源，但邵雍在理學傳統中的位置卻不是那麼確定。在今天的《宋史·道學傳·序》（理學原來被稱作「道學」）裏，就說邵雍在舊史原來被編在〈隱逸傳〉裏。這種不同，我們是否也可以從他們的宇宙本體論的不同得到證實？
 - 閱讀：
 - 《選編·第二十八章新儒家形上學與周敦頤的倫理學》
 - 《選編·第二十九章邵雍象數之學與客觀趨勢》
 - 講義

- 思考問題舉例：
 - 我們現在對於宇宙的起源，有共同的認知嗎？
 - 宇宙的起源和人應該怎麼活著有什麼關係？
 - 對於邵雍和周敦頤構想的宇宙起源、運行方式不一樣大家有什麼想法？還是他們的說法可以視為是對同一個宇宙不同的描述？
 - 邵雍和周敦頤在宋代有時會被認為是道家，在他們的著作中我們可以看到這種意見的根據嗎？其中，邵雍的道家氣味更濃，我們可以從他們的著作中看出這樣的差別嗎？
- 參考閱讀：
 - 《道德哲學·第五章宗教與自然法》
- 11||0429、張載(1020-1077)
 - 和邵雍、周敦頤一樣，張載也有自己版本的宇宙本體論，他認為世界的本源源於太虛，而太虛可以說氣的本來狀態，但做為氣，它就不得不凝聚，凝聚的過程就越來越形質化，最後產生了萬物。而萬物做為氣的凝聚，最終又將慢慢消散，而回歸太虛。世界的運行與發展，就是氣的聚散過程。人也是氣凝聚形成的物之一，但張載一方面將氣的聚散視為一種氣的特性，另一方面卻又認為氣凝聚而成的形質的特性偏於濁、礙，失去了氣的活動性，於是又主張人維持自身氣的清虛的狀態才是人修養的目的，也就是他所說的「變化氣質」。這裡我們看到氣聚散特性的必然，和維持清虛的應然之間的矛盾。張載的思想，被評為「苦心力索」、「自鑄偉辭」，也就是他極力來思索天地運行與人世準則的道理，並且不得不用新的語彙來表達自己思索的結果。這一方面讓他的思想具有原創性，但另一方面就也會出現概念和概念間的邏輯關係顯得不夠清楚。上面的氣得不得不聚散（例如人的生死）和人應該維持自己氣的清虛狀態就人一個例子。但即使如此，張載構築他的思想的主旨卻是清楚的：人應該了解天道運行的實況，這樣才能使我們擺脫自己做為萬物中的一物的個體限制，而能透過天命所賦予的性，體會到自己與萬物同源，而能了解宇宙生化神妙的原理。另一方面，在〈西銘〉中，張載卻又把理想的政治社會狀態描繪成儒家重視階層分別的世界：在這個世界，每個人在不同的階層、身分扮演

好自己的角色，這是我們對於賦於我們生命的天地盡孝的方式。後來，程頤就把張載想法，稱作「理一分殊」，也就是說萬物的基礎的一樣的，但個體表現這個基礎的方式卻是有差別的。

- 閱讀：
 - 《選編·第三十章張載「氣」的哲學》、講義
- 思考問題舉例：
 - 人如果和萬物是來自同一個來源，為什麼只有人有「如何行為」的問題？還是其它物類也有這個問題？張載怎麼樣來說明人和物的不同？怎麼樣說明人和人的不同？（在孟軻和荀況裏，我們就已經看到對於人物同異、聖人、塗之人同異問題的思索。）
 - 張載的〈西銘〉曾經被同時代的人評論為與墨翟的「兼愛」近似，你認為這種評論合理嗎？
 - 張載的虛氣理論對於解釋世界的存在運行有它合理的地方嗎？不合理的地方又在那裡？
 - 張載認為透過萬物同源的性，我們可以了解自己與萬物有共同的存在根源。在今天講究競爭、時有衝突的世界裡，我們怎麼樣來看待張載這樣的主張？

- 12||0506 程顥(1032-1085)

- 程顥和他的弟弟程頤是北宋兩個著名的理學家，兩個人雖然是兄弟，但氣質與思想都有所差異，而這種差異也一直是學界注目的焦點。程顥著重在宇宙的「生意」，認為「萬物靜觀皆自得」，對於世界帶著一種觀賞感發的態度。這點和邵雍有點類似。但和邵雍不同的是，他把萬物的生意和儒家的重要概念連在一起。能夠感受到萬物生意，就能「與物同體」。而他也把認為仁視為儒家德目中最重要的一項，甚至說「義、禮、智、信皆仁也」。只要人能領受到自己與物同體，一個人就能夠仁，不用再加防檢、窮索。既然與物同體，就表示人作為一個個體，也有融入萬物做為一個整體的面向，程顥稱這個為性無內外。所以和從《禮記·樂記》害怕外物使人「天理減矣」的想法一樣，程顥較為強調萬物與人和諧的一面，也就是透過「仁」，人做為一個體與

萬物有一種正面的關係。能夠體認、掌握這種內在關係（因為人性也來自天命），人就不用在意預防外物和思考萬物與自己關係這種緊張情況下來進行自身的修養。而應該著重在以「誠」來維持仁就可以。

- 程顥的思想重點，還有他的「天理」觀、「性即氣，氣即性」、「才說性時便已不是性」、「人能推，物則不能推」等等，請試著較精確地把握這些說法的意義

- 閱讀：《選編·第三十一章唯心論的趨勢》、講義

- 思考問題舉例：

- 我們應該怎麼去理解「與物同體」？在日常生活中，我們真能感覺到「與物同體」嗎？我們與萬物之間不同的關係，會影響到我們與個別物同體的感覺嗎？

- 南宋的朱熹間接批評「與物同體」的說法是「認物為我」，是對於「仁」不確的理解。對於朱熹的批評，我們應該如何評價。

- 程顥一方面主張孟軻的性善，一方面也不反對告子的「生之謂性」。對於程顥的性論，我們應該怎麼理解？

- 程顥非常自豪他自己的「天理」觀，曾說當自己了悟「天理」這一概念之後，不知覺地就手舞足蹈起來，而他也說「善惡皆天理」，讓人搞不清楚他的天理觀和儒家德性論的關係。我們應該怎麼理解這個概念呢？

- 13||05013 程頤(1033-1107)

- 與他的哥哥不一樣，程頤是個嚴肅的人，連程顥都必須承認，程頤才能讓人感受到「師道尊嚴」。而程顥倒是希望自己能做個和周敦頤一樣的老師，讓弟子有坐在春風裏的感覺。同樣地，程顥注重萬物生意，程頤則強調萬物生理；一個注重活潑的生氣，一個強調使這種生氣成為可能的「理」。程頤也捨棄程顥「善惡皆天理」、「性即氣，氣即性」的說法，而以「性即理」來詮釋孟軻的性善，以「才」來解釋人的惡。就這點來看，還是接近李翱的說法：情能表現性，但情也可能受到外在影響而離性越來越遠，反而遮蔽了性。（也可以和周敦頤的誠、幾比較，或和後來的王守仁的知、意做比較。）而這也接近程頤〈顏子所好何學論〉裏面的論

點，只是性、情關係，變成更廣泛的性、才關係。才的概念，接近材質，也就是個人的形質。程顥講「性即氣，氣即性」，重在性是個體形成後才有的概念，所以也必須說「才說性時，便已不是性」、「生之謂性」；而程頤重在性、才分說，維持性善但才有善惡的說法。

▪ 程頤的修養論則以「涵養須用敬，進學則在致知」為主要論點。敬是個體自持的方式，程頤用它來取代「靜」，強週在「敬」中不失去心主宰的功能；與強調「靜」的不執持、回復自然狀態，有所區別。因為是個體自持的方式，不需要與外物接觸即可進行，所以被程頤認為是「內」。而「致知」的概念來自《大學》，與格物有所連繫，也就是所謂的「致知在格物」。

「物」在中國思想的傳統裏，指的通常是外物；所以「格物」是一種對外的工夫。但程頤又用《易傳》的「窮理盡性以至於命」的「窮理」解釋《大學》的格物，而在他「性即理」的主張之下，外於人的物中所含藏的「理」和人的性理是來自同一個源頭。所以他又用

《中庸》的「合外內之道」來合理化這種內外工夫

並進的理論。

▪ 學者通常把程顥的「天理」看成有兩個意思，一為人的善的行為的來源，一為「善惡皆天理」、

「無獨必有對」這種強調與人沒有辦法主動改變的

事實。但就程顥強調「天理」是他自己體會出來的

這一點來看，很難把它說成是兩種不同的天理；倒

不如結合這兩個面向，說成人成就善是在一種客觀

條件下來成就；這也和他說「才說性時便已不是性

相關」、「性即氣，氣即性」，因為人作為一種個

體的存在就是離不開氣。但如果善是有限制的，但

如何說天理或性是善的根源就會成為一個問題，因為個體存在的一開始，天理或性就受到了限制。相對於此，程頤把「理」當做是善的來源，而存在於外物（包括事）的理也是我們應該如何處理外物方式，而外物的理和我們內在的性理又是一致的。可以說程頤，對於一個理想儒家士人修養方式的看法，是先窮格外在的物理，再依窮得格到的去應對外在的事物。善的行為，必須透過窮格（學習）才能得到。這使得他和追隨他這個理念的朱熹，都有如下的現象：一方面肯定孟軻的性善、否定荀況的性惡，另一方面他們的格物致知論卻和荀況的思想比較接近，而和程顥的「不須窮索」有一定的距離。而就內在的「敬」而言，這和程顥強調「誠」或「誠敬」的「不須防檢」也有所不同。而程頤也用了不同的表述來具體化他對於「敬」的看法，另外還有「愛是情，仁是理」、「仁道難外，唯公近之」的主張、對於「道學」的堅持也都值得我們注意。

- 閱讀：

- 《選編·第三十二章程頤的唯理論趨勢》、講義。
- 思考問題舉例：
 - 對於程頤「合外內之道」的修養論，你有什麼評價？
 - 在與弟子的問答當中，弟子對於格物窮理提出一些問題。你覺得程頤的回答，真得解決了這些質疑嗎？
 - 你覺得程頤對於性的看法與孟軻性善之間關係是什麼？
 - 我們應該如何理解程頤用「公」來解釋「仁」？我們可以直接用公來解釋仁嗎？
- 14||0520 朱熹（1130-1200）
 - 朱熹在中國思想史的地位，常被和孔丘相提並論。但如果就歷史層面來講，擁有「教主」地位的孔丘的權威常來自於做為儒家傳統的起源與象徵，也就是代表儒家的圖像，例如中國在之前一段時間在全球廣設的「孔子學院」。然而朱熹對於儒家經典的詮釋，在二十世紀前的幾個世紀中，對於韓國、日本、越南都有很重大的影響。
 - 「道學」（理學一開始的名稱）做為一種傳統，雖然是由程頤奠下基礎。卻是由朱熹整個穩固了這個傳統。他對於怎麼重新讓儒學成為士人最重要的文化信仰，有一個整體性的計畫。他設計了士人整套的學習程序。將理學的理念，灌注入傳統的儒家經典文獻。和我們關係最密切的就是，他藉由程序性的安排，將《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》組成為《四子書》（後來稱為《四書》），並提高它們在儒學系統中的重要性。而《四書》的選編，也成了一直被安排在台灣國家國文教育之中。對於當時的政治、地方社會與士人的關係，他也有自己的主張。他雖然自己對於當不當官有自己的堅持，但無疑地，他非常關心政治，既然儒學大部分的內容都具有政教合一的性質。所以，他常常連絡他認識的士人，注意朝廷的動向、也注意他政治盟友的升貶。他也常常注意當時出名的士人，如果是平輩，他會藉著論辯，試著說服他們贊成自己的主張；如果是年輕一輩的，就希望能吸收他們參與到他重構儒學的計畫。他有一些著作，都是和他人合作而完成的，有

些則是弟子接收他的指導，在他死後由弟子完成的。就道學傳統的鞏固而言，他是一位非常成功的經營者。即使在他死的時候，因為捲入政治群體權力爭鬥的事件，使得他的學術遭到朝廷禁行。但幾年之後，他的影響力就迅速恢復。在 1241 年，他對於儒學的看法成為科舉考試的標準之一。而從 1313 到科舉廢止的 1905 年之間，則獨佔鰲頭，成為最重要的標準。

- 朱熹重構儒學的事業，同時也就是他的理學事業。他集結整理北宋理學家的文化遺產，將我們前面幾週所談的理學家的思想，用他自己的系統來吸收、轉化。所以到底經他轉化的概念，是不是原來北宋理學家的使用同一概念的內涵，也常常是現代學者討論的重點。例如：他對於周敦頤「太極」、對於張載「心統性情」、「氣質之性」等概念的挪用。周敦頤字面上講「太極動而生陽」，但朱熹卻明確地指出太極是不會動的。張載的文獻只存留「心統性情」四個字，朱熹卻將它演繹成一個對於心、性、情關的重要命題。而張載的「氣質之性」講的是氣質雜滓的特性，和純粹的「天地之性」相對；朱熹卻把它講成是純粹的「天地之性」落在氣質裏面。但這也是，一般敘述都會把朱熹講成是一個理學集大成者的角色。

- 朱熹重要的核心概念「性即理」、「格物致知」主要是繼承了程頤的說法，所以兩人也當被並稱為「程朱」。但他也整合其它北宋理學家的概念，如前段所言。在這樣的做法之下，他既有自己的宇宙論—理氣論，也有自己的心性論。雖然，在這些思想中，可以看到他對之前理學家的繼承，也可以看到他更為深入與系統化的主張。他認為理、氣與構成世界萬物兩大要素，理是萬物之性，而氣則是萬物的質。因而世界上的萬物都處在一種「理氣不離不雜」的狀態。而人的氣相對於其它物更為清湛虛靈，所以更能表現出「理」，而其它物則因為氣比較質礙沈濁，能表現出的理就有限，例如小羊跪著吃奶、蜂羣以後為尊，表示它們也能表現出「孝」和「君臣」關係，但不像人五德（或四德）皆俱。而在人的例子上，理氣不離不雜又最微妙地表現在「心」這個概念。他的心概念含具「性即理」的性，也就是含具理；心又是「氣之虛靈」，有知覺的能力可以察知理，有主宰的能力可以主宰身。所以人的理想行為

就是結合心結合這兩種能力表現出來的結果。好的行為就是心依理、主宰身而行，這時的心朱熹稱為「道心」。雖然，心還有其它知覺的能力，如接受五官感知世界的的能力；但如果心依照它對世界的感知來行為，那就是依氣而行，朱子稱這時心的狀態為「人心」。所以人必須透過「敬」來涵養，讓心處在理想的狀態，可以進行格物窮理，來培養心知（知理）；心知理後，涵養又能讓心依理主宰身，以做出如理的行為；朱熹稱這種過程為「敬貫動靜」。這也是他擴展程頤「涵養須用敬，進學則在致知」「內外夾持」「明誠兩進」的成果。

- 閱讀：
 - 《選編·第三十四章集大成的朱熹》、講義
 - 參考閱讀：狄培理 Wm. De Bary 《中國的自由傳統·第二講·朱熹與自由教育》。北京：中華書局，2016。頁 27-55。
 - 思考問題舉例：
 - 朱熹的理氣論是我們在這個課程會讀到的最後一種，你覺得他的理氣論和邵雍、周敦頤、張載的比起來有什麼異同？誰的宇宙論最有說服力？為什麼？
 - 你能說明朱熹「心統性情」的理論嗎？這個理論和程頤的「仁性愛情」又有什麼關係？
 - 你能說明朱熹「格物致知」的理論嗎？你對這個理論有什麼評價？它對於我們了解人的好的行為有幫助嗎？
- 15||0527 朱熹、陸九淵（1139-1192）
 - 在朱熹對於他那時候不同儒家學術形態的批評中，對於陸九淵的學說，他認為還是比較著重修身做人的。但朱熹也覺得陸九淵的學說接近禪宗。事實上，朱熹也曾說過自己在科舉考試時，就是利用佛教教義來答題而通過。這也都顯示出，理學和佛學在歷史中的關係，而佛教注重個人解脫和理學強調個人修身有不少重合的地方，雖然這種重合通常只是在形式上比較注重個人理想化這一點上：一邊追求成佛，一邊追求成聖。

▪ 對比於程朱學的「性即理」，陸九淵最重要的主張就是「心即理」。程朱的性即理，認為理在萬事萬物，雖然萬事萬物的理也與性即理的一樣，但沒有經過格物致知的程序，心與理的關係是潛具的，經過格物致知，「才明彼，即曉此」，才能把這種潛具明確化為心可以與合。陸九淵批評這種心須繞到外在的程序為「支離」，亦即零碎無序。我們如果看程頤和朱熹的弟子對於「格物窮理」的問答，或多或少可以感到陸九淵批評的合理性：為什麼不直接格自己心中的性理？要格到那時候？要格什麼東西？有先後緩急的問題嗎？另外，就儒家注重倫理關係而言，德性是屬於人的，而不是屬於「理」：如果人有善的德性，那其來源應該人本身而不是自於事物之理，也就是來自於代表人的主動性（朱熹說的主宰）的「心」。「性即理」也是陸九淵對於孟子「性善」的理解，他說：「耳自聰，目自明，事父自能孝，孝兄自能弟，本無欠闕，不必他求。」人行善就像耳能聽、目能視一樣；這也是對於孟子良知良能說明。

▪ 在「心即理」的基礎上，他即立擴張心的意義，如說「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙」，也認為這個心古今人人都有。有時他也會用「本心」這個詞，來表示心處在它的自然狀態，也就是做為善的來源的心的狀態。既然善來自於人自身，推動人行善的動力就在於人對於這樣的事實所持的態度；所以陸九淵也常利用「自」開頭的短詞來表示這樣的態度：自知、自得、自立、自省、自明、自安、自信、自成、自昭、自覺；反面的則有自棄、反欺等等。他也把這種態度的確立，看做「立大本」的工夫。強調這種大本一樹立，其它東西都是次要的、都能隨著大本的樹立而得到適當的解決、安排，所以他說自己的工夫是「簡易」、是減法不是加法。而大本（心）也是判斷言說論斷是「實」還是「虛」的標準：「千虛不搏一實」。同樣，就讀書讀再多，也不會一定造就一個好人來看，也可以說當讀書變成知識的延伸時，和我們做人不一定有什麼關係。（處事就比較可能牽涉到處事的問題。）所以就做人來看，像朱熹強調理解儒家經典，不一定對做人有幫助；在和朱熹第一次有名的辯論中，他就質問朱熹：「堯舜之前，何書可讀。」也說：「不識一箇字亦須還我堂堂地做箇人。」

如果聖人真得是德行圓滿，那也不是聖人讀了很多書，而是聖人能夠充分彰顯他的本心。而「人同此心，心同理」，聖人的心和我的心並無不同，經典也不過就是聖人之心的文字記錄，因此他說：「六經注我，我注六經」、「六經皆我註腳」。可以說，他的這一分自信，正是他的學說最好的證明。

- 閱讀：
 - 《選編·第三十四章集大成的朱熹》、《選編·第三十三章陸象山之心即理》、講義。
- 思考問題舉例：
 - 陸九淵明確地提出來知識和道德是不相干的，這和朱熹的格物致知有明顯的差異，你對這個問題有什麼看法？
 - 人真得可以不憑藉外在事物而成為一個聖人嗎？或世界上的是非對錯真得是一個人就可以決定的嗎？請說明原因。
 - 在歷史的發展上，朱熹的影響力比陸九淵大，你認為可能的原因是什麼？
- 16||0603 王守仁（1472-1529）
 - 王守仁號陽明，也就是今天台北「陽明山」名稱的由來。他生活的時代，科舉的標準主要是以朱學的內容為主。他對於最求最高的真理有著極大的興趣，所以處處求道。也曾與道人討論，而缺席了自己的婚禮。他求道另一個有名的例子，則是根據朱熹的理論，去格庭中竹，結果和他一起格的朋友第三天病倒，他自己則是撐了七天。這使得他對朱熹的理論，有了經驗反對的理由。
 - 王守仁主要的理論確立在他的龍場一悟。因為反對宦官劉瑾，王守仁被貶到貴州龍場驛，遠離漢文化的中心。他在那裏做了一個石棺，利用靜息要來讓自己勉強被貶的憂思。就在他要忘却人世時，卻一念入心，想到他的祖母。這個經驗，讓他體認到儒家講的人倫是根於人心，而善也是來自於內而不是外。由此，他接受了陸九淵「心即理」的看法，但認為陸九淵還有很多地方沒有講清楚。於是他對朱熹也重視的文本—《大學》—做出了自己的解釋，建立起自己的心學理論。
 - 剛確立自己理論的王守仁不想讓別人指認自己背離朱熹，雖然主張心即理，但也講「存天理，去人欲」。

他也編了《朱子晚年定論》，認為朱熹的晚年說法和陸九淵相似。但明代的學者已指出，其中大多數為朱熹確立自己思想體系之前的作品。

- 他對《大學》的解釋，則是以意之所在為物，亦即人的主觀意識、用傳統語詞就是「念頭」，所謂的格物就是正念頭，致知就是將自己心即理之知是知非表現出來，誠意就是確保心知表現出的過程不會發生偏邪，正心就是讓心處在自然正確的狀態。因而，格致誠正對他來講，可以說是同一件事從不同面向來形容，也就是所謂的「打併歸一」。很來他就進一步講「致良知」，結合孟軻的良知和《大學》的致知。致良知於事事物物，強調在事物上實踐就成了王守仁最重要的學說。這種拉近知、行關係的想法，也表現在他「知行合一」的主張。他認為與「應該做什麼」的「知」和做是同一件事，一個人如果知道應該做什麼而沒有去做，這種「知道」和「應該」之間的關係就互相矛盾。他用了「知是行的主意，行是知的工夫；知是行之始，行是知之終」、「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知」等表述，來說明這種關係。

- 陸九淵的「吾心即是宇宙，宇宙即是吾心」，王守仁則說「心外無物」。他們的說法。很難不讓人想到佛教的萬法唯識、三界唯心，或張載所說的「以心法起滅天地」，亦即外在的世界是內心識含所引生。但就如同佛教的解脫論，重點不在說明外在世界的存在；而陸王心學也在說，德性的世界是意義的世界（張亨），是個人創造的世界（牟宗三），而不一定就是在說明客觀世界的存在。講義中的關於山中花自開自落的問答，就與此相關。也可以注意這種強調主觀看世界的創造性與美學的關係，而後來王學的發展也的確對明代中晚期的文學發展有所影響。（李贄〈童心說〉）

- 閱讀：

- 《選編·第三十五章王陽明具有活力的唯心論》。

- 思考問題舉例：

- 王守仁詮釋《大學》的格致誠正修有打併歸一的傾向，尤其是前四者，你能適切地說明，並提出你的批評嗎？

- 對於王守仁「知行合一」的說法，你有什麼意見。
- 如果所有的善都來自於心，那儒家經典有什麼重要性？心學家和理學家（程朱）對這一點有什麼不同的看法，對於他們的看法，你又有什麼批評？
- 18||0617 下午 11:59 分前 繳交期末報告
 - 期末報告題目：請自選一個與課程相關的問題，然後分別利用課堂學到的佛學與理學來討論這個問題，並且提出自己批判性的看法作為結論。格式上，要符合一般報告的要求。這篇報告的要求之一，就是在於測試同學自己對於文獻的理解，以及基於這些文獻上的思考。所以，請不要參考既成的研究文獻，儘量以自己的閱讀思考來產生自己的問題、進行論述和批判。

六、成績考核：

期中小組討論、報告：50%。

期末報告：50%。

報告內容不得抄襲、未經授課者同意不得做為其它課程的報告。

期末報告的要求，重點在於解讀、理解、整理、批判上課與原始文獻（講義）的內容，因此不能參考研究文獻（別人寫過的報告或論文）。

七、課程網站：

- <https://tinyurl.com/pingtzuchu>