

「誠」、「真」互涵與會通的觀念史研究

計 鋒^{*}

摘 要

在中國歷史上，「真」字最初意涵與先秦方士所常用的容器「鼎」之字義相關切，本與「鼎」字出處相同，蓋皆與方士煉丹的行為有關，然經先秦道家引申運用後便塑造出了非同一般的內涵，自此便有著非常強烈的道家觀念色彩。此後在漫長的歷史長河中，「真」又在與儒家慣用之「誠」字相互映照與相互涵攝過程中，經歷了數次重大的意義轉變，它通過自身的演化與吸納，「誠」的意涵而逐步轉為今天的用意，以至「真理」概念的流廣。本文旨在通過字源與關鍵字的研究，梳理「真」與「誠」意義形態的相互涵化與相融轉變的演變脈絡，以揭示中國由「誠」開啟的真理觀從終極目的的設定到追溯終極原因的轉變過程。

關鍵詞：誠、真、真理、道德、觀念史

^{*} 作者現為浙江外國語學院藝術學院講師。

A Study of the Mutual Interaction between the Ideas of “Sincerity” and “Authenticity” from the Perspective of the History of Ideas

Ji Feng

Abstract

In Chinese history, the meaning of “authenticity” (真) was originally related to the meaning of the word *ding* (鼎), which refers to a container commonly used by the Pre-Qin alchemists. Sharing the same origin with *ding*, “authenticity” was also related to the corresponding alchemistic activities. Being borrowed by Pre-Qin Taoists, the word “authenticity” became unique and started to carry strong Taoist connotations. Afterwards, “authenticity” underwent significant semantical changes several times due to its long-term interaction with the concept of “sincerity” (誠) in Confucianism. Through its self-evolution and absorption of the concept of “sincerity,” “authenticity” has gradually morphed into its present-day meaning, which also accounts for the far-reaching spread of the concept of “truth”. This paper aims to reveal the transformation of the Chinese ontological concept of “truth” from a pursuit of ultimate goal to that of ultimate cause by tracing the development of the mutual interaction of “authenticity” and “sincerity”.

Keywords: Sincerity, Authenticity, Truth, Morality, History of Ideas

「誠」、「真」互涵與會通的觀念史研究

計 鋒

緒 言

「誠」與「真」二字是我們今天所常用的，一者指個人的道德意念，一者指涉的是價值規範，二者分屬於不同義理層面。它們也慣常被我們連用來表達個人的意念，即「真誠」。然而，原本此二字在先秦哲學中，是隸屬於兩大價值主張相對反的哲學派系，是絕然不可混用的。但是今天我們所講的「真」是可以含攝「誠」的，二者是全然可以貫通的，那麼它們是怎樣跳出相對反的價值系統，而轉化為可以互通的哲學概念呢？

「真」原本是先秦道家尤其是莊子的核心觀念，而「誠」是先秦儒家孟子以下儒家專用的特定觀念。從表面上看「誠」與「真」是一對相反的概念，以至於日本江戶時代荻生徂徠（1666-1728）與近現代森三樹三郎（1909-1986）都認為，「誠」是戰國末孟子用來對抗莊子之「真」的概念的。¹事實真是如此嗎？

據筆者考察，原本「真」字在初期階段是對成仙飛天過程的描述，隨後變為道家的專用概念，而「誠」是指個人有將言語成全為事實的意向，在先秦首先為儒家所專屬的概念。雖屬於不同價值系統，但是「誠」與「真」二者實際上有一個非常漫長的映照過程，它們並

¹ [日] 森三樹三郎：〈中庸的「誠」與莊子的「真」〉，《中國典籍與文化》1994年第2期，頁109-113。

非是簡單的對抗關係。荻生徂徠雖然早已注意到了二者有某種特殊關係，但是他以及後繼者的解釋卻不夠準確，從義理層面來說二者不會夠上直接的對抗，而現實情況亦是如此。

「誠」的基本意義形態的形成是孟子心性論儒學的內在訴求，而「真」的基本意義「自然、本原」則是源自莊子的理論建構。「真」的概念在中國傳統文化中雖然很重要，但是儒家十三經裡面卻不著一字。如果按照我們今天的視角來看，我們會認為事物的判定標準本來就應該是「真」，這好像是理所當然的。在這種慣性觀念支配下，我們不大會去想「真」的內涵為什麼是這樣。我們為什麼就用它來指涉價值規範？而既然它那麼重要，十三經裡面為什麼一次都沒用過？這些問題實際上涉及的是「真」的含義的特定來源和中國傳統文化的形成與流變的關係問題。

「真」在中國歷史上經歷了五次重大的轉變，而在幾次重要的轉變關頭與「誠」有著非比尋常的關聯，它通過自身的演化與吸納「誠」的意涵而逐步轉為今天的用意，其結果是追求終極原因的「真理」概念的應用轉型與流廣。²

一、「誠」、「真」基本意義的形成與先秦儒道哲學

自從孔子立定道德為人生的終極關懷之後，中國傳統文化便以這一方向為基本路向，很多中國文化系統中常見的關鍵詞彙的意義形態也從孔子時代開始逐步奠定，這些關鍵詞的意義流變過程中蘊含著中國文化獨特演變路徑，因此我們可以通過追溯這些關鍵詞的意義進入到那個時代的觀念情景當中。其中「誠」與「真」的意義源流與意義轉化蘊含的資訊就極為重要，這個過程之中蘊含著先秦儒道二家映照互攝的訊息。

² 見金觀濤、劉青峰：〈天理、公理和真理〉，《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》（北京：法律出版社，2009年），頁27-70。

(一)「誠」之形構與先秦時期的各種用意

在中國文化語境中「誠」雖然很重要，但在目前所發現的甲骨文與金文可辨認的文字中皆無「誠」字，按理講它應該也會在甲骨文與金文中經常出現才是，當然有沒有出現在甲骨文與金文中並不一定就說明什麼。據筆者考察，最早見有「誠」字的文獻為《詩經·崧高》，此中緣由或因「誠」本屬於周文之價值系統，故到周代才受用，蓋「誠」或為周代所出。

從「誠」字的結構可以看出，它是由「言」與「成」兩個部分組成的。眾所周知，含「言」部的字基本都與言語有關，那麼含「成」字旁又意味著什麼呢？漢字中含有「成」旁的字基本都在東周至漢的相關文獻中出現，它們意義都與「成」字旁相關，都含有充分、純粹、充滿、成全之意。從結構上說，這些字基本都是由兩部分組成的，「成」字旁外的另一部分即部首決定基本字義。比如說「瑊」含「玉」部，它的意思由「玉」部決定，再合「成」字旁則為純度很高的玉，而其意正為美玉，其餘會意字亦皆類此。

含「成」部的字性以和它的部首意義的融合程度來看，除「誠」外幾乎所有字字義的意義都直接對應於其形構。如果按其他字一樣，那麼「誠」解為純粹的言語或充分的言論似乎更妥貼，但這於情理不通。由於「誠」與言語有關，必涉及言說的主體人的心意，而心意透顯的是社會觀念，這正是本文所考察的其中要點。

如前文所述，按「誠」字的「成」字旁字形特性，又加之與言語相關，所以從邏輯上來說，它當為「成全言語」之意，³即是將言說

³ 《尹文子·大道上》：「居則物尊之，動則物從之，言則物誠之，行則物則之，所以居物上禦群下也。」按整句的文法，「言則物誠之」應解為言語由物事來成就之，其中「誠」解為：將言說成就為物事。高流水、林桓森譯注：《慎子、尹文子、公孫龍子全譯》（貴州：貴州人民出版社，1996年），頁137。尹文子為戰國齊人，在孟子之後荀子之前，齊宣王與齊潛王間人。歷來對於《尹文子》一書的真偽頗有爭議，按《世本》與劉向《別錄》等記載當有其人其書，劉向明確說到「尹文子學本莊、老，其書自道

成全為具體事實。不難看出，此層面之含義本已蘊含在其形構之中，而這便是「誠」字的原始意涵，但歷史來看這個意涵屬於過渡概念，故在今存的文獻中所見不多。

我們從先秦諸文獻中能發現「誠」的多種意義，從字性來說它與其他含「成」邊旁的會意字不一樣，而兼有形聲義。作為會意用法的「誠」基本是表達個人心意，這顯然與言說主體的意念相關。而作為會聲字性，「誠」表達的是對未進行事物的假定或已完成事物的感慨，二者都屬於主體的肯定語氣，有表已實現事物的確實的、的確義及未進行事物的果真、若能義。

以現有的材料來看「誠」在先秦有四種意義類型，依其流轉的次第為：一，成全言語；二，確實、果真、若能；三，誠心、誠意；四，自然、本原。其中成全言語為行為過程的描述，的確、果真、若能是語氣詞，屬於會聲的意義路向，而「誠心、誠意」與「自然、本原」則屬於會意的路向。

(二) 先秦「誠」之流變的兩個層面

由於「誠」的意義形態與主體意念相關，它的流變過程蘊含著中國社會觀念的成形與變遷的信息。按先秦「誠」與主體意念相關的意義形態的流變過程，從其原始意義形態形成之後，又流變為兩種意義形態，一為孟子之「誠心、誠意」義，一為荀子之「自然、本原」義。

1. 「誠心」、「誠意」與孟子心性論儒學

歷來「誠」最常見的用意是「誠心、誠意」，這也是它最基本的意義形態，這一意義形態是由孟子建構的。孟子認為任何個人如要

以至名，自名以至法：以名為根，以法為柄：凡二卷，僅五千言。」按所謂「凡二卷，僅五千言」按其體列及內容與今所見《尹文子》本相合，故採其說。參閱黃淑琳、楊明照注，楊明照校注拾遺：《增訂文心雕龍校注》（北京：中華書局，2000年），頁231。

完成道德實踐，必須要有一個內省的意念，由此而將「誠」之原始義「成全言語」轉為「誠心、誠意」，即行為主體有把言說化成事實的意向，也就是在「誠」之原始義「成全言語」上多了一個意念的指向。另外此一層面「誠」還含有純粹、徹底之意味，這是原自其「成」字邊旁的詞性，同時亦是原自主體純化意念的需要。

通過對《孟子》「誠」的用法與語義分析，不難分判出這種轉化關係。此一層含義與其言說語氣方向的意義形態不無關係，語氣本為言說主體的態度，這是「誠」轉為「誠心、誠意」之意的一個潛在的因素，在特定的條件下它轉為主體內在意念是理所當然的。此外，這一層含義有一個基本的條件前設，即此種「言說」所指涉的內容必定是美好的合乎道義的。

通過先秦諸文獻考察，可以發現「誠」字原本不受關切，至孟子始受用，孟子之所以在意「誠」之「誠意」這一層含義，這是源自其自身的理論訴求。⁴由於《論語》中所論述的主要是道德行為規範，而孟子則需要將其推入更深一層，因此他便從主體的道德意志處論證道德學說的必然性，是故體現主體道德意念的「誠意」的概念必然為其所青睞。孟子以向善為人性本有之能，而主體須通過「誠」的功夫來使自己的意念與行為指向善。

《論語》中基本沒有如孟子之「誠」那樣只涉及個人意念的關鍵詞語，孔子每講及個人成仁的意願時必講「求仁」、「欲仁」，「仁」的實現是通過行為狀態來判斷的，成仁是主體道德意向由內而外的踐行過程。從《論語》對仁的諸種釋義來看，它是涉及人我之間的行為，雖然相關人的意念，然沒有強調內省的過程。孔子本為道德行為而立說，他並沒有從主體內在道德感處論證「仁」之必然性，因此孟子的

⁴ 另據佐藤將之考察，在春秋時代之前的文獻中幾乎沒有概念化的「誠」，而在孔子與孟子之間的時間內，「誠」多見用於與祭祀相關的活動，至孟子則轉至與善相合併與政治相關。佐藤將之：〈戰國時代「誠」概念的形成與意義：以《孟子》、《莊子》、《呂氏春秋》為中心〉，《清華學報》第35卷第2期（2005年12月），頁215-244。

努力便在於將道德哲學建立在人之本能上，以完成道德哲學必然性之論述。

道德終極來源的的追述無非內外兩種方向，如果是向外追溯到底無非是持天道論的形上學，而向內追溯便是建立在個人心性上的心性論，而孔子未朝向任何一處，他並沒有進行道德終極來源的論證。孔子的主要著力處在於論證道德行為的必要性，孟子正是順應孔子的道德必要性論證進一步向內推求，他將道德建立在人性本善的基礎上，並由此開創了心性論道德哲學論證。與孟子相反的是荀子是向外尋找道德的根源，因此他最終必然會將道德來源追溯到天道，二者各自的理論指向決定了他們一為心性論一為形上學。道德來源的這種或內或外的結構性的差異在中國歷史上一直存在，如唐末儒學的心性論派與形上學派⁵以及宋明理學內部的理學與心學之爭，正是源於此一因素。

2. 「本原、自然」與荀子自然天道觀

如果說「誠」從原始意涵轉向「誠心、誠意」的層面是順理成章的事情，那麼它轉向「自然、本原」層面卻有比較大的理論跳躍，它涉及了儒道兩家的理論系統，而此一層含義是荀子從道家之天道自然的觀念所轉出。通過比較考察莊學與荀子的「誠」之用法，我們可以發現二者所用之「誠」除有誠心的層面外還含有「自然、本原」一義。《荀子·不苟篇》：

君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣，惟仁之為守，惟義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。天不言而人推其高焉，地不言而人推其厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常，以至其誠者也。⁶

⁵ 計鋒：〈唐末儒學的基本命題及其與山水畫的關係〉，《中國思想與繪畫·教學和研究集二》（杭州：中國美術學院出版社，2013年），頁108-117。

⁶ 王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988

荀子認為君子養心的最好途徑為指向誠，「致誠」即去向「誠」之境地唯有「守仁」、「行義」，而「致誠」的結果是達到「至誠」即與天道貫通，只有主體意向指向天道方能應和天地之道而變化代興，天地之道有常且「致誠」而「不言」，因此這一路徑可簡述為：君子誠心指向天道之至誠，以此與天道相合而成就個人道德使命。

綜覽荀子之前的先秦諸家，唯老子與孟子各一處提及天「不言」之話題，⁷其中孟子所謂的「天不言」指的是天不言說，而以行為與事物示其意，老子講的「不言」則是指天道無為。孟子指的不言語是沉默的意思，而老子則意在強調自然無為義。荀子之「天不言」當訓為天道自然之意，由此可知其天道自然觀與老子的淵源。荀子又釋自然天道的狀態為「至誠」，此處「至誠」指一靜態的常理，其落實到經驗層面則可使天地四時自然如常而運行不殆，因此〈不苟篇〉中之「誠」無論從文法上還是從語義上都可解為自然、本原之義。

孟子用誠心之「誠」本為完全個體的概念，以此而將向善之本性擴充至整個道德世界，而荀子則通過「誠」將個人道德意向外推至天道的本有層面，他認為這是人應有之理想狀態，而這也正是他形上學的理論屬性。荀子對「誠」的意義建構，意在來打通內在自我與外在禮儀的關係。荀子意在將其道德論證建立在天道上，故其將自然之天道為道德的必然來源，但荀子的天道與道家有一個根本的差異，道家自然之天道的是無為，而荀子的天道雖然類似老莊的自然狀態，其天道的內核仍是一個有秩序的存有狀態，⁸自然只是天道的行為狀態。

年)，頁46。

⁷ 《論語·陽貨第十七》亦有載孔子「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」之關於「天」與「言」的反問，但他前面在說：「予欲無言。」而子貢繼而表示憂慮的說：「子如不言，則小子何述焉？」從整句的語境我們不難理解，這是孔子的憂怨，這與他誨人不倦的態度不一致甚至相左，故此句不能作為他基本觀念的判據。參楊伯峻：《論語譯注》（北京：中華書局，2009年），頁185。

⁸ 《荀子·王制第九》：「天地者，生之始也；禮義者，治之始也；……君臣、父子、兄弟、夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫

荀子的道德追溯是投向外在天道的，他與孟子指向內心的內省式的道德論證方向與基礎正好相反，我們從二者「誠」的意義形態便能窺見一番。

(三)「真」之源流與先秦道家

1.「真」字的形構與原始意義的由來

據筆者考察，目前能見到並辨認出的最早「真」字出自西周初年，有成王時的南宮中鼎以及伯真甗等。通過現存文獻的梳理可歸納出先秦「真」有精純、真人、確實、本原與自然這幾種用意。漢許慎(58-147)《說文解字》謂：「真，僊人變形而登天也。」從《說文》的解釋來看，「真」之原意為仙人得道升天的過程，從字體形構與觀念背景來看許慎之解符合事理。綜合字體形構與《說文》等文獻可以推斷「真」之來源的情形，它是仙人成仙過程的動態描述，具體的說是方士煉丹服用後成為仙人而變形登天的過程，而已升天成仙之人即是道家所謂的「真人」的原型。另外由於煉丹所取的是煉制藥物的精華部分，因此「真」還含有精純之意，如《道德經》：「其精甚真。」⁹之「真」即是此意。「真」字有多種古寫，從字形結構來看它們有兩大特徵：一為極似「鼎」的形狀，此或為方士用鼎煉丹的場景的描繪；一為有「目」部，含有「目」部的基本上是秦篆。

方士是興起於周甚至更早的一種民間術士，至秦漢間大盛而成為一個特定的社會人羣，他們的主要目的在於求長生不老，他們中有一些好煉丹之事，認為服食丹藥可以成為神仙。目前學界基本認為方士煉丹行為起於戰國時代，而興盛於秦漢。關於煉丹有一套比較嚴整的步驟，其中有立壇、安爐、置鼎等步驟，其中鼎是一個關鍵的道

是之謂大本。」參王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁163。

⁹ 朱謙之：《老子校釋》（北京：中華書局，2000年），頁89。

具。¹⁰ 從金文或籀文的形構來看「鼎」與「真」有很高的相似性，甚至有些字形幾乎是一樣的。如同為西周的季真鬲之「真」與諶鼎之「鼎」二字形狀就幾乎一模一樣，甚至有人就因此而認為金文「真」字是由甲骨文「鼎」字之誤傳而來的。¹¹ 從古文字的來源及功用來考慮的話，最早出現的字詞性必定是象形的名詞，作為象形的「鼎」字必在會意的「真」字之前。

綜上所述，筆者認為目前辨認出的早期金文的「真」字原本即是「鼎」字，只是後用途的特殊而由「鼎」胎變為「真」。從所有的古文字形狀對比，很多「鼎」與早期「真」的上面是一個類似於「蔔」形狀的東西，此或是用來搗鼎裡面東西的類似炊具之類的工具，而之後「真」字上面便基本上都是一個坐著的人的形狀，這或與煉丹的人和仙人變形升天有關。至於「鼎」具體什麼時候變為「真」這一點必須追溯煉丹術的起源時代，但有一點是可以確定的，「真」字的形成不晚於《道德經》的成書年代。

2. 「真人」、「真」、「聖人」與老莊哲學

以現有的文獻來看，「真人」最早見用的是《莊子》，同篇有提及「聖人」、「至人」、「神人」等，然此數者中唯獨對「真人」有詳盡的解釋。從莊子的解釋中可以看到，「真人」知天道而通物我，破生死之執著而悠遊於逍遙無待之境，這些正是莊子哲學的最高準則。

「真人」雖於莊子很重要，但老子《道德經》則通篇未提及，然老子有多篇論及「聖人」，他的「聖人」一個最主要的特徵就是無為，是靜處的。雖然「聖人」是作為老子哲學中的最理想人格而出現的，但是老子只是描述了「聖人」的行為狀態，而未有解釋性語句。我們從莊子的解釋上可以發現，他的「真人」是建立在老子的「聖人」概念上的，莊子雖然也多處用及「聖人」的概念，但他與老子一

¹⁰ 張覺人：《中國煉丹術與丹藥》（成都：四川人民出版社，1981年），頁9。

¹¹ 方述鑫編：《甲骨金文字典》（成都：巴蜀書社，1993年），頁516。

樣，每談及「聖人」皆不離於社會行爲的語境，其「聖人」之概念與用法亦無異於老子。

其實一說到聖人我們便自然會想起孔子，但是《論語》中論及「聖人」不多，且沒有明確論述，他所謂的「聖人」更多的是指一種境界，倒是《道德經》與《莊子》對聖人的敘述比較多且比較具體，不過孔子與老子的聖人觀截然不同，二者的指向正好相反。對於孔孟來說聖人是君子鍥而不捨的追求方向，而老莊則強調聖人不做任何指向，二者論述的立足點與方向正好對反，一者立足於下而向上追求，一者則做靜態的俯觀。蓋以老子等爲代表的道家學說本爲儒學之對反，¹² 因此二者內容與結構的對象不難理解。

既然「真」是指成仙的過程，那麼成仙後的人便是「真人」，這既符合事理亦爲事實。在道德哲學爲大體方向的中國的文化系統中，無論何家何派學說中的最高主體都是經驗世間的人，而以仙人爲追求的方術顯然不與這一方向相合。雖莊子爲最早論及「真人」的哲學家，但莊子斷不會以形軀化之仙人作爲其追求，因此他將「真人」之「真」剔除其神化的色彩後引申爲本原、自然之義有其必然性。天道自然是莊子的基本認定，因此「真」胎變爲「本原、自然」義亦是順應其哲學路向的。在先秦道家哲學中「自然」一詞是指行爲狀態，最早出於老子，指不作爲、自然而然意。以「真」與「自然」比較就會發現，「真」字多本原一義，強調道體的第一性。

如果將老子與莊子的「聖人」作對比就會發現他們的基本論調是一致的，那麼莊子爲何不直接用老子的「聖人」而另立「真人」作爲他論述的最高人格之標準呢？

老子對「聖人」的論述全是建立在外在行爲的層面，他強調的是「聖人」無爲的狀態，是針對孔子道德行爲的學說，二者正好在同一結構層面。自孔子後儒家的道德哲學一直在深化，到莊子時已是經

¹² 見金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》（香港：香港中文大學出版社，2000年），頁28。

子思到孟子的心性論儒學的時代了，由於所需應對問題的深化，莊子的主體概念必定是要有所推進的。通過考察莊子的「真人」我們會發現，他所論述的不只是一個消極的無為的聖人，他雖亦倡導無為，但他的無為已是主體意志的一種自由選擇。

莊子強調精神的自由超越的觀賞狀態，他認為人應該順應道本原之自然狀態以保全生命之本。老子的「聖人」是居高臨下的，而莊子則強調只要有意向誰都可以成為「真人」。莊子認為只要有超物我之意向而逍遙自在，任何人都可以是真人，莊子所用「真」在意的正是這種超越性，因為「真」本來就是一個超越的過程，莊子只不過是將其從形軀的超越義接引到精神層面上。莊子與老子最大的不同乃在於，老子意在否定社會行為的必要性，而莊子則是從內在的意義層面否定道德行為的價值，如果說老子否定的是道德行為本身，那麼莊子否定的則是道德行為內在的意義。

(四)「誠」與「真」的異同與互轉

先秦「誠」與「真」在用作副詞的確實、果真等方面的用法相通，所不同的是這一層用意的「誠」的語境離不開有意念的主體，而「真」則不必然，「誠」一般在人對話之中出現，而「真」則可以完全作為一個書面語。因儒學是十足的成德之學，它是建立在主體道德心選擇之上的，所以從孔子到孟子「誠」之「誠心」一義的凸顯是為必然，而道家本作為儒家之反對面而存在，其哲學主要倡導的是自然無為、逍遙自在，主體心意不做任何指向，蓋其在意自然本原之「真」的概念。另由於荀子的形上道德論其身後的數個世紀中被視為儒家之歧途，其本原之「誠」並沒有被廣泛接受，以至於「誠」之自然本原這一層用意轉而為後數個世紀的儒生所陌生。

《莊子》內篇並未提及「誠」，外篇唯〈至樂篇〉一處用之且用意不重要，而雜篇多處用之，且含主體誠心之意念與本原自然之兩

層意，這些概念分別來自孟子與荀子。莊子哲學本強調不著意之主體，如說自然之「誠」還能應和，而主體道德意念極強的「誠心」之「誠」當不為他本人所昧，故為其後學即莊學所為，蓋莊學之「誠」之「誠心」的用法當源自孟子無疑。同時莊學又將「真」解為「精誠之至」¹³是其理論應有之開展，「精誠之至」為孟子的「至誠」義，從此處我們可以看到莊學將意念之「誠」與自然之「真」混融的情景。然由於「真」字之意義獨特，其道家的價值傾向性極強，是故先秦儒家除荀子偶用外其他基本避之不用，至少從現存的四書五經及其他早期儒家經典可以看到此一現象。同理在荀子之前「誠」之極強的儒家意味亦為老莊所不應合，是故《道德經》不著一字，而《莊子》內篇也只一處用作副詞。

《荀子》雖有兩處使用「真」字，但只是作為副詞的「的確」之意，荀子的時代「真」作為副詞已經出現並流行開來，荀子既然承繼用道家的天道自然觀，那麼他為什麼不直接用「真」來表示他的觀念呢？除了由於「誠」是表意念的用意之外，另有三點與此相關：一，「真」字道家意味極強，鑒於學派之爭荀子等儒生避之不用在情理之中；二，「真」強調的原是自然無為的概念，而荀子提倡的是人道有為繼而與自然之天道貫通；三，荀子的天道雖然狀態是自然的，但是其內核是一個有秩序的道德世界。

荀子的天道自然雖然來自道家之學說，但他的意向仍是要維護社會的道德行為，而老莊哲學正是在這個層面與儒家的主張針鋒相對，他們意在否定道德世界是社會行為所能完成的觀念。老莊之自然無為的學說若投向社會便有一個重大的問題，如果天道自然無為人只需順應或只做情意之觀賞，那麼個人是否還有必要參與社會行動？這實際上與戰國末期的社會環境不應合，戰國末期最為重要的理論興趣是建立大一統的國家學說或帝王術，因此莊子後學必須尋找出個人主動行

¹³ 郭慶藩集釋，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年），頁1032。

為的正當性，而引入意念之「誠」是其理論的必然趨向。我們從莊子哲學中「真」的概念轉入荀子之「誠」，以及莊學將孟子意念之「誠」轉入其至誠之「真」的概念中，這兩個脈絡可以看出，戰國中後期儒道兩家在相同的社會環境中相互吸納交融的過程。

二、釋性真如與本體性空

「真」之基本用意從先秦的純粹、自然、本原義形成後，至兩漢由於指涉對象的變化其意義稍有延伸。它由原來「本原」之一意衍生出特指某物事本來面目的用法，如「真假」之「真」即指本來的那個物事而非別的，又如「真容」即指某人自己的本來容貌。除這一層用意有所的延伸外，「真」之其他用法在兩漢無多大變化。

(一)「真」之道德化與魏晉玄學

兩漢時期為中國歷史上僅有的天命論時代，天命論最為突出的一個觀念即認為世間萬事的秩序秉受天命，人要做的事情是順應一個道德的人格天之命，天命為一切價值的授予與最終判據者，這種天命即是宇宙之道德本原，如果用一個詞來描述就非「真命」莫屬了，因此皇帝即位又可叫做「即真」，指即天之真命。原本莊子甚或荀子及莊子後學所倡導的天道是自然無為的，而漢儒則賦予天以人格之義，究其「真」之本身其用意則無甚更變，無非是其「本原」之一用意的延展，要之漢儒更在意的是真命之「命」。

雖然自戰國至漢「真」的意涵沒多大轉變，然而在玄學與佛教興起之後情況就不大一樣了。由於面對的問題與自身的理論意向的特殊指向，玄學家們一反漢儒的天命有為的宇宙論，而提出道德本為自然無為的狀態。¹⁴ 玄學家們認為道德的即是自然的本原的，反之亦然，

¹⁴ 金觀濤：《中國思想史十講》（北京：法律出版社，2015年），頁126-127。

也就是說自然的狀態與道德實踐本無二致。因此自然本原之「真」的意涵經玄學家郭象（252-312）的闡釋而獲得了道德意涵，繼而生出與虛偽邪妄相對之真誠一義。原本先秦末期雖然儒家如荀子有天道自然之意旨，但他們並不會用「真」來指涉道德層面。在魏晉時代玄學家中諸如王弼（226-249）、嵇康（223-262）等那裡雖強調「真」本原之用意，但仍未脫先秦道家之皋陶，還未有與道德層面相關的含義，這種用法毫無疑問是郭象的一種理論創造。

郭象認為「任真而直往」¹⁵則彌合於道義，顯然自然之「真」已貫通於道德，「真」在郭象這裡被賦予了道德涵義。我們今天所常提到的「真假」一詞亦成形於郭象之後。原本與「真」相對的「假」及「偽」皆不與道義相關聯，「偽」原指人爲的，「假」爲假借，而經郭象將「真」道德化後便使得它們含有了不道德之意涵。因爲自然的就是道德的，那麼人爲的便是不道德的，一者變得有道德一者變得不道德這實際上是一種轉變的兩個面相。這種轉變對「真」之意涵的增添有著重要的意義，從六朝後「真」以及「偽」與「假」的道德涵義便一直沿用至今。雖然在六朝「真」的用義已然變得很豐富，並廣爲所用，但「真」的道德意涵對於有一個學派來說卻不甚重要，這便是佛學。

佛學與漢地本有的觀念形態不一樣，他們在意的不是道德化現，亦非自然無爲的狀態，而是講萬法皆空的解脫之學。既然是解脫之學，那麼解脫之後的境界即歸宿是什麼便首先要瞭解，佛經裡面有很多對「空」的各種詞語，其中一些關鍵的概念基本都與含「真」字的詞組有關，如「真實」、「真理」、「真如」，這些詞語都是在道家「自然、本原」之「真」的意義上衍生出來的，其基本意涵爲「純粹、根本、恆常如是」，從時間上看這種用意是在東晉形成的。原本魏晉時期的翻譯家們以道家的「自然」、「本無」來解釋「空」，但是隨著理

¹⁵ 郭象注，成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經注疏》（北京：中華書局，1998年），頁279。

解的深入他們逐步認識到兩者概念基本不對應。於是原本來自道家的「真」便進一步擴充其意涵，而從原本道家對自然本原狀態以及兩漢對某物事本原之特指轉向了普遍共相。

(二)「本無」、「自然」與性空之義

佛教自東漢末年傳入中國後，僧眾信徒必須要做的一件事情便是傳譯佛經。原本佛教與中國已有的文化語境不一樣，而面對這個陌生的語種首先要解決的問題便是將其納入本土文化語境之中，如此方能理解佛教旨歸。¹⁶ 佛教在傳入中國的初期，翻譯工作只是個

¹⁶ 今天佛教已深入中國文化骨髓，但是自傳入之初漢地人並不理解佛教的教義，而只是將佛教附會在道教系統裡，甚或早期佛教活動常與方技合流，如祭祀等。見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：崑崙出版社，2006年）上冊，頁45-75。同時漢末社會的天人感應宇宙論面臨解體，而隨之而起的便是對天道有為持否定態度的道家觀念，而佛教也被當成是對天道有為的反對者而受到青睞，這也是當時士子們對佛教的認識。佛教早期征服世人心靈是在三國與西晉時期，且靠是其禪修的功法而非義理之學，這源自人們對於形軀養護與修身的需要，早期佛經翻譯就比較側重於禪修方面。梁啟超曾從早期佛教傳入中國時的佛經翻譯人員的基本來源狀況將譯經分為三階段考察的。見梁啟超：〈佛典之翻譯〉，收於《飲冰室文集》（北京：中華書局，1936年），頁8。具體的說他是以翻譯家的出身國別情況來分期的，事實上如果從佛經傳譯的義理與術語的程度來看，又可另分為三期：第一期為東漢末年至三國佛教傳入期，這一期的佛教僧團面臨的主要工作有兩個：一，論證佛教修持與傳播的合理性；二，格義佛經，由於無現成術語對應，譯經家們只得採用較為接近佛教的道家慣用詞語來意會。第二期為兩晉，這一階段佛教般若學在漢地逐步興起，同時玄學亦興起於此時。這一時期為佛經術語體系與道家釐清分別期。但需要注意的是，當玄學進入郭象莊學時代後，玄學重鎮則隨著晉時南遷，般若學經典的翻譯在北方興起，而南方雖然般若學興盛但般若部的翻譯工作則處於消停狀態。我們從現存的般若部的注譯情況可以看到這種跡象，東晉朝野範圍之內竟然無一卷般若學的譯著出現，但卻有大量的般若學論著出現。南方的東晉朝野主要是闡釋般若學，並有相關般若學的六家七宗之學說出現，其中緣由是南方佛教人士主要是宣揚義理以應對玄學。般若學譯經與闡釋及其與玄學的南北地域的差異源自二者的義理衝突，般若性空之說否定萬物有自性，而以郭象為首的玄學獨化論則認為萬物皆隨其自性而獨自生滅，這種義理的根本衝突使得二者無法長久並存。第三期是南北朝至隋唐，在進一步釐清佛教與道家及玄學差異的基礎上，譯經者在逐步脫

別行爲，而後隨著佛教逐步進入漢地人的視野，佛經翻譯的工作便開始興盛起來。儘管如此，當時的譯經家也還只是用道家慣用的「無」、「無爲」、「自然」等來翻譯佛經術語，乃至到西晉時期如竺法護譯《正法華經》時仍在用「自然」一詞對應過諸如“svabhava”（自性）“prakṛti”（本性）、“nirvana”（涅槃）、“svalaksana”（自相）、“asambhuta”（無生）等，¹⁷ 其中的不對應性是可以想見的。

最初漢地士子們是以無爲來理解佛教的，而到支婁迦讖的時候情況便有所變化，他在翻譯《道行般若經》中便開始反復使用道家的「本無」、「自然」等術語來表述「性空」這一特殊概念。「本無」是早期佛經傳譯的一個關鍵詞彙，用來指涉空的狀態，它的重要性不言而喻。一般認爲「本無」的概念源自玄學大家王弼，王弼注《易》之復卦謂天地之本爲無，¹⁸ 蓋此爲「本無」之概念的雛形。原本先秦道家在意的是道的狀態，是故老子與莊子並未描述道的內容是什麼。在老子那裡無仍只是道的狀態，¹⁹ 而王弼的「本無」則是說有生於無。

自從佛家漸次西來，士人學子面對的是一個徹底思辨的理論體系，佛教首先解釋萬相的本原是什麼，而面對這一問題其必然要對道的內涵進行追問，是故原本對道的形容變成了對道體的闡釋。正因

離道家及玄學的概念而形成自身的術語體系。隨著漢地般若學的進一步深入，玄學義理結構的建構程度已不能和般若學相提並論，再加之二者義理的根本衝突，以及官方意識形態的逐步轉變，玄學便逐步衰落。原本兩晉時期玄學爲官方所青睞，而此時旨在重新建構一統王朝的官方經學興起，儒學轉又爲官方所重新關注，因此在官方意識形態建構的需要與彼時般若學興盛的雙重夾擊下，玄學便難免式微的命運。隨玄學衰落後，佛教又由般若學的興趣轉向佛性說，我們從佛學慣用的關鍵詞語如「真實」、「真如」等詞語的運用情況可以看到這一點。

¹⁷ 黃國清：〈竺法護譯《正法華經》「自然」譯詞析論〉，《中華佛學研究》第5期（2001年3月），頁105。

¹⁸ 參閱郭麗娟：〈復：歸靜而本無——論王弼對《周易·復卦》的詮釋〉，《社科縱橫》總第23卷第7期（2008年7月），頁113。

¹⁹ 《老子·第四十章》有「有生於無」句，然其強調的是「反者道之動」的創生過程的辯證互轉關係，而非創生的源頭本身。朱謙之：《老子校釋》（北京：中華書局，2000年），頁165。

爲如此早期佛經翻譯家們，使用道家的術語「本無」以及「無爲」、「無」、「自然」這一些概念來對應其性空之義，其中的不對應亦是可想而知的。雖然「本無」的概念在早期佛經翻譯中很重要，但自從後秦鳩摩羅什（334-313）來華與弟子僧肇（384-414）釋明空性大義後，此一概念的問題在佛經翻譯中便逐步透顯。

支婁迦讖等譯者的「本無」意指五蘊皆空，萬物乃至如來亦本來性空，但空與無畢竟不是一個概念，無對應的是有，而空指的是一切現象的本質上都是不存在的，世間萬相皆源自主體的意向性建構。如此一來用「本無」便不對應，再者還會與道家甚至玄學的概念混淆。支婁迦讖所謂的「本無」雖然比玄學時代要早，但他與王弼二者的概念不一樣，王弼的「本無」是指本於無，而支婁迦讖則是指本來即無。

僧肇認爲有無是一個經驗層面的問題，二者無非彼此，而物之性本空，物之所現實因緣而生，空是超越經驗層面的，指物無自性，所謂的無自性亦是對獨化論的直接否定。從開始的借用「本無」到後來的釐清，伴隨的是西晉到東晉初玄風由盛而轉衰，晉室南遷之後談玄之風逐步衰微，而被般若學取代的過程。

由於用語本身的不對應，再加之觀念的差異而造成的不認同是有其必然性。姑且先不論佛家與玄學的觀念問題，光就佛家內部的不同時期用語的變化也能感知內在觀念的差異，我們從支婁迦讖「小品經」²⁰中「自然」一詞的使用狀況便能感知一二。從諸家「小品經」

²⁰ 後漢支婁迦讖所譯的《道行般若經》，被稱之爲漢土翻譯的第一部大乘佛教的典籍，是漢土般若學的開山之譯著。《道行般若經》全稱爲「般若波羅蜜多經」，支婁迦讖將「波羅蜜多」譯成「道行」。「道行」原本在漢語語系爲依道義而行，與「波羅蜜多」之乘渡義根本不是一事。此部經在當時較爲流行，時人稱之爲「小品般若」、「小品經」。「小品經」除支婁迦讖譯的譯本外，另有數種譯本。這些譯本所依之原典雖爲同一部經，而各時代「小品經」的譯者用的術語都不同，他們各自把自身所處時代的概念來譯注這一部經典，也正是因爲每個譯家的觀念不一樣，所以同一部經便被重新翻譯過幾次。

幾種譯本的同一釋五蘊處之幾種譯法我們可以窺見他們的差異所在。

「自然」本是個描述語，是指自然而然的狀態，它原本沒有涉及道之本體層面，因此支婁迦讖它用來指涉道便有某種偏差。原本儒家、道家及玄學皆認為萬物是自然的存在狀態，但未必是人們所感知到的存在形式。般若學亦認為萬物並非是我們的感知到的狀況，但般若學認為萬物皆為主體意念之建構，其本身是不存在的。「無」本來是老子對道之狀態的描述，而到王弼那裡就成為了萬物化生的第一因，而「無」怎麼從非經驗形質到經驗之有是一個問題，於是郭象便把「無」指為一個境界即玄冥之境，是道與萬物化生之場所，彼此相依相存不即不離，如無道與萬物之化生則此境亦不存在。郭象認為「無」只是一個境，而萬物在此境之映照下自我生滅。雖然郭象解釋了怎麼從形上之「無」的層面轉到經驗世界，但仍只是描述萬物創生的狀態，而關於萬物獨化的第一因則無從著落，另外自造於玄冥之境的各物是否有關聯及有沒有共相這些問題都沒有說明。

般若學從一開始就明確的指出，萬物的第一因源自無明之主體意念的化現，它們的關係是由各種緣組成的亦稱為集諦，而萬物之共相皆是空或者說無自性，因此般若學很好的應對了道家與玄學遺留的理論結構問題。般若學強調的是主體意念的虛妄，既然萬物是不存在的那麼它就是無，但此種無並非如道家所謂的經驗層面之無，於是佛家用「空」來表示，這是將外在經驗問題轉成為主體內在的意識層面的過程，具體的說就是將客觀之無轉化為主觀之無的問題，而主觀之無的透顯既是空性之說。綜上所述，我們能夠看到，從先秦老莊到玄學再到般若學之間的理論結構與轉換路徑的相續與關聯。

(三)「真如」之意涵與佛性說

「真如」是大乘佛教的一個關鍵的專有的概念，原本後漢至魏晉的諸部佛典乃至諸家學說均無此一概念，東晉道安(312-385)為

《般若道行品》所作序中雖有「真如」之字眼，然其為上下句之首尾相連而並非一特定概念詞組，更非之後佛經之慣用的概念。從佛經的角度來考察「真如」作為一特定概念出自南北朝時期，²¹ 那麼什麼是「真如」呢？

「真如」為真實不虛恆常如是，「真」即真實以示不虛妄，「如」謂恆常如是，意為超出經驗與語言的層面的不相應而講根本究竟的對應性。「真如」從字面上看可以描述體性的恆定與時間的恆久，但是在般若學與真常教二者的用法卻有著很大的差異。般若學主張萬相皆空，一切經驗現象皆為迷妄心識之化現，因此其所謂的「真如」是對空的描述，而真常教則主張萬法雖空，然如來藏即佛性為某種非經驗的非智思中之定在。嚴格的說，於般若學而言「真如」不具有究竟義，「真如」自性亦空，是故「真如自性即非自性」，²² 空是沒有內容沒有方向的，因此般若學之「真如」並非某種指涉，而只是一種描述。

般若學雖然義理精深，以至於玄學家最終皆服膺其說，然糾其根本仍有其自身的理論困境，若如一切皆為虛幻那麼佛法乃至成佛是否為空，如不空則與其說不合，如空則為何而立說，僅僅為瞭解釋萬相皆為無明之化現嗎？如佛法為空那麼我們通過什麼方法途徑擺脫妄念呢？如成佛為空我們還要不要修解脫之道？空從價值層面來講又有兩層含義：一為萬物無自性，非真實存在，是主體意念的虛妄所現：一為所有價值的追求都是意向性的建構，其本質是無著落無意義的。如僅僅限於一切性空的理論境地，則修行的途徑與解脫的必要性便不知所從。因諸如此類問題的存在，由是而有後來南北朝至隋唐的唯識學

²¹ 史書最早提到的「真如」二字的亦為南朝之《梁書》，這種與佛經使用「真如」時間的吻合性，亦可說明這一概念的出現時期。見姚思廉等：《梁書》（北京：中華書局，1974年），頁864。

²² 參閱玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，收於大正新脩大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第5冊（東京：大藏出版株式會社，1988年）頁796-797。

與眞常教的興起，般若學正因此一理論困境而走向了論法不空之唯識學與論佛性不空之眞常教。

若說佛教傳入之初中國社會面臨的問題是天道有爲還是無爲，以至於玄學與般若學的興起，這有其理論環境的對應性，那麼在解決天道有爲這一問題後再繼續講無爲講空便不合時宜了，以「虛無」爲立學基礎的學問體系如失去對「有」的解構與應戰是無法成立的，當然這並不等於說解脫之學就無意義，但解脫後的空的境界不屬於理論層面的問題，是故般若空宗之後有佛性說的興起。

在主張如來藏佛性說的眞常教中，「眞如」的概念並非如般若學那樣只是描述語，它是有具體指涉的，此即眞如心，佛性之謂。在佛教術語當中有關「眞」的除「眞實」、「眞如」外還有諸如眞諦、眞相、眞理等這些詞彙，這些詞彙中的「眞」之用意皆含有原道家所用的本原、自然義，且在佛學的薰染下又含有了恆常之意，但基本都作爲描述性用語，而唯獨眞常教所用之「眞」在描述義外另有特指，即佛性之謂，又稱之爲如來藏自性清淨心，它是超越經驗感知與識心所照之境界。

三、寂靜之「誠」與無極之「眞」

從歷史的理論脈絡來看，「眞」字用義從原始義形成後經歷了三次重要的轉變，每一次轉變都恰逢觀念轉型的關口，並分別與先秦道家、六朝玄學與佛學發生深刻的關係。如果說是純屬巧合大概很難令人信服，「眞」之意涵的第四次轉變則發生在唐末至宋，這又是一個中國傳統社會觀念轉型的關鍵階段，而此次又與道教內丹學和儒學發生關係。唐末至宋數百年間爲佛學式微而儒學復興之際，此即是宋明理學形成的特定時段。

(一)「誠」與唐末儒學

唐末是一個政治經濟等各方面處於崩潰邊緣的危機時代，其中最讓人們困頓的是社會秩序的淪喪。於是儒生欲振秩序之衰敗，同時拒斥佛學，其中很重要的一環是天人秩序即天道學說的建構，於是他們求助於含有豐富的宇宙論資源的《易》與《中庸》等儒學文獻。

從義理角度考察，《中庸》上半部為形上論，主要講天道與性命，其主旨為借聖人之言以論述性命與天道為一，性為天之所授故曰命，而天道為一形上之存有，人只有受此天命之性而慎獨以順中和之教，如此方能歸復於天之道，考其說之大要當為一形上之學說結構。與上半部不一樣的是《中庸》的下半部為心性論儒學之結構，蓋此心性論之義理結構當源自孟子之學說，歷數中國歷來諸家之說的歷史沿革，如論心性論哲學當首推孟子。

比較《孟子》與《中庸》的理論結構，二者的區別在於《中庸》多一形上天道說。天道之說實為唐末儒生關心的核心問題，²³同時《中庸》之心性論與形上學的雙層理論結構又為宋明理學之天理世界的理論雛形與前驅，是故為唐末儒生與宋明理學家所鼎力推崇。考中國傳統學說從先秦至唐，心性論之哲學結構當屬佛家與孟子心性論儒學這兩種，《中庸》之心性論為孟子之後繼。

佛學心性論之結構或與中國傳統哲學之內在理路的延展不無關係，然究其源流當屬一外來之學說。雖然在六朝至唐佛教盛極數個世紀，對中國人心靈的淨化與安寧具有莫大的功業，但至唐末則與當時嚴重的社會問題糾結不清，以至於士人學子紛紛把問題的根源歸結到佛教上。²⁴李翱(772-841)曾羅列佛教的三大「罪狀」，其中：一，佛教應為社會秩序的淪喪負責；二，佛教不能解決世代的延續問題；

²³ 詳參計鋒：〈唐末儒學的基本命題及其與山水畫的關係〉，《中國思想與繪畫·教學和研究集二》。

²⁴ 詳參計鋒：〈唐末儒學的基本命題及其與山水畫的關係〉，《中國思想與繪畫·教學和研究集二》。

三，民生無以爲繼。²⁵

李翱指出的上述三個問題皆爲佛教的外緣問題，而並未直接涉及其義理層面。儘管李翱沒有從義理上指出佛家的問題，然在此一理論之對抗中他亦有一些重大的理論成就，這就是以指向天道的心性論儒學來抗爭同爲心性論結構的佛學。

（二）寂靜之「誠」與空

1. 李翱《復性書》的理論建構

李翱的理論主要保存在其〈復性書〉中，〈復性書〉亦爲唐末儒學復興之理論集大成者，同時對後世影響又較著。究〈復性書〉之理論意向，無外乎以心性論儒學建構一個道德世界，並以此對抗佛學性空之學說。〈復性書〉以一問一答的方式論證歸復天道性命性之說，然其行文的語言習慣與論證方式又與佛學極爲類似。〈復性書〉所謂「覺」、「惑」、「明」、「昏」基本爲佛學的用法，亦爲佛學的常用術語，而「明與昏性本無有，則同與不同二皆離矣」。²⁶此說如同佛家一心開真如與生滅之二門說，考覺對明或真如對生滅這兩對關係其結構是基本一致的。李翱此種心性論結構對後世理學家的影響重大，張載（1020-1077）有「心統性情」之說蓋與此不無關係，而朱熹（1130-1200）非常推崇張載這一說法，從宋儒的態度可以看到理學之心性論結構與佛學的淵源。

〈復性書〉除有極重的佛學理論結構與論證風格外，另有一重大特徵，就是其基本源自於《易》與《中庸》的天道學說。通過分析《復性書》我們可以得出李翱的兩個基本理論意向：一，立「誠」爲性命之源與天道之本，並以此來拒斥佛家性空之說；二，天人合一的宇宙論之重建，他認爲天道與性命爲一，其結構又爲心性論。綜此兩

²⁵ 李翱：〈去佛齋論〉，收於涵芬樓四部叢刊本《李文公集》卷4（臺北：臺灣商務印書館，2011年），無頁碼。

²⁶ 李翱：〈復性書〉，收於涵芬樓四部叢刊本《李文公集》卷2，無頁碼。

條我們又可以得出李翱的基本理論推演模式，他以誠為天地之本性，而以此開展以應和天道。

《易》之天道觀經數代而傳至李翱，其結構經歷了一定的變化，原本孟子之前《易》之天道基本為一形上之學說，而孟子建立心性論儒學之後，天道觀又多了一種可借鑒模式，是故《傳》與《中庸》雜糅了兩種結構模式。雖然如此，李翱並沒有不分左右的接受，而是以其心性論之結構來汰選天道之說，他將《中庸》上篇表形上天道觀之「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。句之天命之「性」解為「靜」，以類似於佛學「空」的智慧化「性」之他在的命定義於無形，而將「道」與「教」用表道德意念的「誠」來解釋。如此一來，他便將原本形上天道論導入了其心性論之義理結構中。

2. 寂靜之「誠」與真如法相——心性論的兩種指向

從上文來看，李翱之理論獨特之處乃在於其「誠」之用義，顯然他的「誠」即指個人之道德意念而又能將形上之天道整合進其心性論結構。我們從李翱〈復性書〉中可以得出「誠」有天道與性命之共理與道德意念之意涵，首先它是指一道德化的宇宙之根本性相，其次它具有類似佛學之真如空性之境地，再者它含有道德意念之意涵。

雖然從淵源上考量〈復性書〉的「誠」蘊含的道德意念之含義源自孟子，但在孟子那裡性善作為一種本能是一事，「誠」作為道德意念指向善又是一事，而李翱則將二者合一，並將其歸結到天道本性層面上。他認「誠」為天道之本體，²⁷ 雖李翱此一義未必直接來自荀子，但從義理角度來看，此種本性之「誠」用義與荀子本原之「誠」有一定的類似性，皆關涉天道之本體。然李翱本性之「誠」則比荀子本原之「誠」多道德意志一義，而荀子本原之「誠」與道德意志之「誠」是分開的，分屬兩個不同層面。

從〈復性書〉的文本分析來看，「誠」的意義形態與佛家之「空」

²⁷ 李翱：〈復性書〉中，收於涵芬樓四部叢刊本《李文公集》卷2（臺北：臺灣商務印書館，2011年）。

極為相似，這是因為「誠」本為李翱用來拒斥佛家性空之說的。從義理結構上來說李翱與佛學皆為心性論之理論結構模式，但其價值指向卻完全對反。佛家之「空」為捨離之智慧，是一定在之狀態而無有去來亦無有主客對象之分別，李翱之「誠」雖亦須去除妄念歸之本心而寂然不動，但最終是投向天道的，這是一個外拓的結構。

李翱雖出色的借用了佛學的論述方式，但是從「誠」開展出天道是一種動態的活動過程，再加之道德意念之「誠」本有動態之意涵，它如何寂靜常在呢？一動一靜如何整合是一個理論問題，佛家之「空」說為一內斂的理論走向，它是取消彼此而無有去來活動的狀態，因此其不存在類似的問題。但李翱的「誠」即是靜態的又是向外推展的，那麼究竟寂靜之「誠」是怎麼將天道與性命整合的，既然它是一靜處的那麼它哪來的動力以及又如何做一個動態的開展呢？諸於此類的問題在李翱那裡懸而未決，至少從可見的文獻來看李翱並沒有進一步推展。

李翱另有一個觀念也比較特殊，他雖自詡為繼往聖之道統者，但他的聖人觀又與前人有著重大差異。李翱雖欲立以成仁德教化之儒家聖人典範，但他的聖人觀又基本不脫佛家尤其是禪宗之成佛概念。²⁸

²⁸ 關於李翱的聖人觀可概述為四點：一，凡聖本一，聖人覺明歸本心性，凡聖性本無差別，二者的區別乃在於覺迷之間。二，常人皆可成聖，其途徑為止息邪情妄念，以開覺悟由此則本性自在，而寂然不動。三，聖人已了生死之苦業，原本儒家之聖人觀強調的是其道德表率與成人倫教化之功，而了生死的觀念則因自佛學，非儒學原本之理論著力點。四，聖人之果位不會退轉，佛家諸多經籍與宗門皆有成佛後圓證三不退之說，原本關於不退轉之法門在佛教內部廣受認同，然自禪宗一出則別有一說。禪宗認為不悟，即佛是眾生：一念悟時，眾生是佛，即講覺迷在一念之間，而佛與凡眾只差異僅在一念之間。從上可以看出李翱的聖人觀念中有著極強的禪宗色彩，禪宗本為中國化之佛教這一點毋庸置疑，因此其與先前盛行的其他宗派的差異乃在於其含有中國本土道德哲學之特點，即強調當下選擇的自由與意志。關於聖人或佛陀會不會退轉的問題一致存在著兩種意見，或認為退轉或認為不退轉。而從理論上來說這其中實際上包含了兩個層面的問題，一為可能性問題，聖人或佛陀有沒有可能會退轉；二，聖人或佛陀事實上會不會退轉。關於這兩個層面問題的混淆實際上考量的是對選擇自由

雖然李翱的理論與佛教極似，但他卻有非同一般的理論建樹，這就是將「誠」指為天道性命之本源，他將原本指道德意念的「誠」轉為心性之本體論述，這一理論建構為後世理學家提供了一種重要的借鑒，同時李翱亦因此而被視為唐宋之際儒學復興的奠基式人物之一。

(三)「真」與不空

如前文所述，「誠」之意涵從原始義轉為道德意念之誠心、誠意義與本原義後，誠心、誠意義則流廣開來，而本原一義則幾乎被遺忘。至唐末，李翱便在誠心、誠意義的基礎上進一步用「誠」來指天道之本源，同時以此消解佛教之「空」，但他只是提出了一種不一樣的假說，也就是說他並沒能從理論上直接否定性空之說。對佛家性空之說的否定，是唐末以降儒生的基本意向，李翱的意義在於開啟並奠基了一種理論方向。

1. 「真」與唐末道教內丹學

道教在漢末魏晉與佛教同時並興，起初原本崇尚外丹學，而六朝至唐末外丹學逐步式微，到唐中後期道教內丹學又逐步興起，至唐末已蔚為成風。究外丹學的衰落的原因無非是：其一，實踐證明其效果有問題，因服食丹藥而死的人有不少，因此道教便逐步消解通過外在藥物的經驗手段以求長生的做法；其二，隋唐佛教時代強調思辨的理論意趣，及唐末宇宙論時代的特殊理論背景，使得道教從外丹學轉而投向有著更注重理論建構的內丹學。

相比外丹學而言，內丹學具有類似於佛教修身禪定之功法與宇宙論之理論結構兩大特徵。其中就吸收佛教修身禪定之功法來說，內丹

性問題的認識，如不能退轉則其狀態是被決定的，這不合情理，另外他們有能力使自身不退轉，最為重要的依然是當下的自由選擇。在《中庸》及《易》中聖人原本是一高居在上的理想人格化身，皆有某種先知先覺性，但是並沒有說凡聖本無差別，亦無只要開覺悟常人皆可成聖的說法，甚至亦無常人成聖的討論。毫無疑問李翱的這種說法是來自佛家的，他的聖人之境界極似佛家涅槃寂靜之狀態。

學將視野投向了內在氣息的調理，它同時又將其合理性納入到一宇宙論結構中討論。寄內丹學家唐司馬承禎（647-735）名下的《天隱子》將修身分爲五種次第，²⁹這些基本都源自佛教之法門，且正好禪宗有修行五境地之五禪說。³⁰將佛家五禪境地與《天隱子》之修行五次第對比，可以發現其次第的類似性，皆爲從外緣入內觀繼而成就最後境界。從二者各次第來看，其每一次第的修行法門相當一致，但最終指向則截然不同，即爲第五重境地的根本差異，而這正是二者價值取向之分別，一者成佛入真如無漏之涅槃境地，一者則爲成仙之術。內丹學認爲通過修行可與天地陰陽化易之道合一，最終超越生死之時空的限定。狹義的講，佛家觀想即指禪定時，初以一目標爲對象而漸次定在的思維活動，佛家的觀想法門及對像是多樣的，然內丹學唯有觀自身，並最終落實到自身形驅上。

內丹學通過修身以觀天地之法，即將佛家止觀於真如境界之觀想法門指向一個統體爲一的宇宙，一者歸於涅槃寂靜一者則與宇宙貫通而長存。內丹學的宇宙論從源流上來說亦源自於《易》學，那麼天地運行的過程是由什麼來具體承擔的呢？內丹學認爲人與天地爲一氣之周流，氣爲宇宙運行生成的質料，這種宇宙論比較接近宋明理學的天理世界，是爲後者的雛形。

內丹學在修身煉氣的理論基礎上，又認爲宇宙之本即真相是氣，並稱之爲「真氣」，所謂的內丹亦指此一「真氣」。原本外丹學主張服食丹藥，內丹學派則一改其做法而提出含攝此一「真氣」，亦稱之爲「含真」等。他們認爲宇宙的真相乃爲一個真氣之周流的世界，通過含攝真氣以練養以獲永生。這一說法與佛教的性空之說有重大差異，原本佛家所謂的真相是空，而內丹學則認爲真相是氣，「真」即是周流於人身與宇宙的氣，如此「真」含有氣的成分因而爲之不空，這

²⁹ 司馬承禎：《天隱子》（上海：上海商務印書館，1937年），頁4。

³⁰ 宗密著，邱高興校釋：《禪源諸詮集都序》（鄭州：中州古籍出版社，2008年），頁15。

是一個重大的理論轉向，此一轉向對宋明理學天理世界的構造不無借鑒意義，內丹學之氣論亦為宋明理學氣論來源之一。

唐末道教內丹學雖然提出一套獨特的說法，但畢竟成仙仍是經驗世界範疇的追求，其根本問題是無論個人如何努力都無法擺脫生命的年限，實踐經驗告訴人們成仙只是一種美妙的夢想，現實中人無法真正做到形軀之永生。內丹學長生的修行目標與結果僅憑常識即可直接判斷，這不需要多麼深刻的理論推敲，其被證偽是很理所當然的事情。由是內丹學至五代北宋便開始擺脫形軀層面來論述其說，北宋內丹學大家張伯端認為常人之生死之限乃因其不忘形軀，故緣妄情而不脫形軀之生死。³¹

在內丹學家看來，「氣」實為天地化生之基本材料，從道化成萬物的過程中具體化的第一環節既是氣，而個人欲得造化需經過練養氣息之環節。氣與神一實一虛，「真氣」者是練養生命之基礎，由此而可神化至純陽流注而無死生，即超生死之盲流。張伯端云：

道自虛無生一炁，便從一炁產陰陽。陰陽再合成三體，三體重
生萬物昌。³²

張伯端與之前內丹學不大一樣，他的氣之上多出了一個道的層面，氣由道而生發，再和合陰陽以類成萬物。同時以無生死說代替永生說，這無疑含有佛學涅槃說的意味。但實際上內丹學只是將形軀之長生久視轉為一個精神之長存的說法，其本質是天地之精氣的長存不殆。內丹學之長生說在吸收佛家涅槃說基礎上，進一步引入佛家之境界置之於經驗世界之上，將天道與經驗世界分離為兩個層面，而此一結構又為宋明理學天理世界提供了一種結構層面的借鑒。

³¹ 張伯端著，王沐淺解：《悟真篇淺解》（北京：中華書局，1990年），頁175。

³² 張伯端著，王沐淺解：《悟真篇淺解》，頁48。

2. 荊浩《筆法記》之「圖真」說

對於宇宙本體的解釋，唐末儒學與內丹學都提出了一套與佛教之性空說不同的理論，內丹學認為世界的真相是真氣，而儒學則認為是道德之「誠」。如同內丹學一樣，中國歷史上的重要山水畫家，唐末五代的荊浩亦認為宇宙的真相是氣，他的「氣」與道家內丹學有一定淵源關係但又不盡相同。內丹學認為宇宙的建構源自一氣，此種「氣」偏向於質料方面。

荊浩因襲了內丹學的質料之「氣」的用法，《筆法記》全文無論是義理還是文法都有極重的內丹學氣質，這正是內丹學之氣論對儒學影響的一種表現。早期的理學家皆表現出極大的氣論興趣，其實唐末開始形上學儒學家如柳宗元（773-819）、劉禹錫（772-842）等便有與內丹學類似的質料之氣的說法。荊浩的「氣」在經驗層面一義上，除承接內丹學之概念外還兼有的情感之義，情感之氣的說法究其源流當源自心性論儒學的概念。雖然荊浩的「氣」較之前賢有其獨特之處，但他的意圖遠不止於此，《筆法記》通篇最為重要的是揭示萬物真相是不空的，他強調真實不空為萬物之本體，這正是直接挑戰佛家的萬物之真相皆為虛空而五蘊徒有虛幻形式的觀念。

佛教諸宗尤其般若學認為萬法皆空，一切現象即因緣而起，萬法雖空但我們一旦接觸它則緣起法便起現於其中，如僧肇《不真空論》謂「觸事即真」之謂。在緣起層面上，「似」與「真」似乎有形式的互通性，亦如「色即是空、空即是色」之謂。荊浩著力消解類似於般若性空之說法，《筆法記》：

曰：「何以爲似，何以爲真？」叟曰：「似者，得其形遺其氣；真者，氣質俱盛。凡氣傳於華遺於象，象之死也。」³³

文章將形似與真相對立而設問，並認為如果「氣」僅僅停留在形式層

³³ 荊浩：《筆記法》，收於俞建華編：《中國古代畫論類編》（北京：人民美術出版社，1986年），頁605。

面而萬物不成其體格。此句「氣質俱盛」相對文中的形式義之「真」而提出，意指「真」具有形式與實質的雙重意義。

佛教從漢末傳入中國，至六朝文人的關注點逐步從無轉入了空，此後性空之說一統朝野學壇數百年。至唐末佛教同時受到了儒學與道教內丹學的挑戰，他們提出了與空不一樣的說法。從論證結構來說內丹學與儒學分別借鑒吸收了很多佛教的方法，但並沒有建構出可以抗衡佛家的理論體系。從內容上來說，他們雖提出了不同的可能性，但未直接否定佛家真相是空的說法。儘管他們沒有站在直接對應佛家的理論角度，但是否定佛教之性空說的努力並沒有因此而停滯，他們的理論到五代再至宋持續推進，至荊浩便開始立足直接面對的立場而否定真相為空之說。雖然如此，荊浩亦沒有直接了當的講解其中之理論原委，而是艱難的闡述他對天地萬事萬物的看法，是故至北宋方有對釋式空義之迎頭直面的說法出現。如見張載門人范育《正蒙·序》評張載學說云：

浮屠以心爲法，以空爲真，故正蒙辟之以天理之大。又曰：
「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二。」³⁴

我們從六朝佛經傳譯與荊浩破空之說，可以看到關鍵詞之概念的轉型不光是觀念本身能的問題，它同時還涉及到語言層面。由於語言約定俗成的性質，因此一種觀念的轉型遠不是靠一部分精英分子的覺悟便能完成的，它還需要解決相應的語言慣性問題，從中可以想見社會觀念轉型的雙重困難。

(四)「誠」、「真」會通與天道學說

從安史之亂到宋王朝的建立，這期間中國社會在動盪中度過了近兩個世紀，除佛家捨離的價值觀沒有因動蕩而發生變化，其他諸家皆

³⁴ 張載著，章錫琛點校：《張載集》（北京：中華書局，1978年），頁5。

有理論回應。或出於現實的政治需要，或出於人生的考量，唐末五代儒學與內丹學諸家都分別做出了宇宙論秩序學說建構的努力。同時由於理論需要，他們必須努力使得社會觀念擺脫佛家性空之說，由是在學術層面他們的表現則為一致抗拒佛家。而在否定性空學說的同時，他們又對佛學不無借鑒。

通過比較研究可以發現，佛學有幾點深為儒學與內丹學所吸納：一，緣起法；二，凡人皆可入聖人境地；三，禪定止觀的冥想式修身方法；四，一心開二門的心性論結構；五，個別與統體的同—性。³⁵綜合的來說，除了否定佛家的性空學說以駁斥其捨離的價值取向外，諸家對佛教的理論體系幾乎經歷了全盤的學習與借鑒，但又因各家的理論意向的不同而各有側重，並各有引申，同時這一切又都指向宋明理學的理論建設。

1. 天道與無極之「真」

理學最為關鍵的理論莫過於其天理世界之說，所謂的天理世界即是一個高下有差等而又秩序井然的道德化的宇宙，其中秩序概念至關重要，從歷史的發生角度來說，它源自唐末儒生對社會秩序紊亂的回應。從中國歷來諸家之學說來看，除儒學外相關秩序的說法有很多種，如莊子的齊物說，陰陽說，乃至於佛家的次第緣生說與平等說等。其中莊子齊物說與佛家平等說較為類似，皆強調個別與統體的統一性，區別在於齊物為相類之同一而佛家則是同一之大體：而陰陽說與佛家次第緣生說又有內在的一致性，蓋皆含有相生時序之次第。雖然諸家不無其對經驗世界秩序的看法，但是除儒家外的諸家理論中，秩序世界的建構並不是他們的理論著力點，因為他們皆不以社會倫理與統一的國家體為其理論的最終目標。

從唐末至宋理學形成的過程中，最為重要的理論工作皆為宇宙之理論建構，即天道學說。從唐末至宋間除儒家外，道教內丹學派亦為

³⁵ 本觀點參注27。

宇宙論學說的倡導者，二者都強調天道與人乃至萬物為一個整體，皆認同陰陽五行之運行為宇宙萬物之生成法則。內丹學的宇宙論以個人形軀為本強調宇宙萬物結構的一體，而儒生則側重於論述價值的同一性，他們認為萬物自有一個先在的秩序以安頓每一物之位置，他們將此位置稱之為「名分」。在唐末至宋諸家的天道學說當中，最為人們所熟悉的莫過於「太極」說。

關於「太極」原來具體是什麼意思難以琢磨，但有一點我們不難判斷，即它的意涵是一個變化的過程。在理學形成之前，宇宙之「太極」者基本上指的是天地未開前的混元之氣，³⁶ 宋明理學則更推進一步而以形上之道來解「太極」，³⁷ 而視「陰陽五行」為形下之器。同時宋儒又將之前的元氣義之「太極」說安頓在經驗層面，是故其在討論萬物之生成運行又熱衷於陰陽五行之說，其中代表性人物有周濂溪（1017-1073）。周濂溪《太極圖說》：

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。³⁸

蓋周氏認為無極之「真」為萬物之本，其實質為二五之精，二五指陰陽二道與五行之說。又《太極圖說》謂：「精以氣言，不二之名也。」故以此推之則可知，無極之「真」合理氣為一體。

從周濂溪及其他理學諸家之說中，我們能窺見理學中「真」與佛家義有重大區別。如前文所述，佛家之「真」無論是在般若學還是真

³⁶ 漢劉歆謂：「太極中央元氣」。見嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1965年），頁418。孔穎達疏：《周易正義》云：「太極謂天地未分之前，元氣混而為一。」參王弼注，孔穎達疏，李申、盧光明整理，呂紹剛審定：《周易正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁289。

³⁷ 朱熹《太極圖說解》謂：「太極者，形而上之道也；陰陽者，形下之器也。」詳參朱熹：《太極圖說解》，收於朱傑人等主編：《朱子全書》第13冊（上海：上海古籍出版社，2002年），頁72。

³⁸ 朱熹：《太極圖說解》，頁73。

常教或唯識學之中，其意義皆是空，或是描述性用意或是代指寂靜涅槃之狀態義皆如此。然從唐末儒學與內丹學之興起，諸家皆拒斥佛家性空之說，由是「真」由佛家指向普遍價值之真理義而又含有了不空之氣的內容，此即「真」之理氣二分一體之結構的形成。

2. 「真」、「誠」之會通

在先秦時期「真」主要有道家指道的狀態的自然、本原義，南北朝至隋唐之際，佛家又將道家描述用義之「真」轉而為代指空靈寂靜之真如本體，同時亦遍指合於一切事物之根本價值與規範。此外「真」還有符合道德之含義，此一義為六朝玄學中轉出，在玄學隨後的佛家系統中此一義不甚重要，然在隋唐儒學中此義則開始凸顯而廣為流傳。至五代北宋時，「真」又含有了理氣二分一元之結構，同時又與一道德世界相勾連，而這一勾連是通過天道性命與道德意志之「誠」來完成的，即「真」、「誠」之會通，由是乃有後世真心誠意之「真誠」的用法。

「真誠」除真心誠意義外，另含有純粹根本之誠一義，蓋此種用法之「真」取本原自然義，為「誠」意義範疇的限定，合起來為雙重強調「誠」為天道之根本義。要說道德意志層面之「真」與「誠」的會通，在六朝便已完成，但關於天道性命之本體層面的會通則當在理學時期。朱子注周濂溪《太極圖說》：

蓋一動一靜，莫不有以全夫太極之道，而無所虧焉，則向之所謂欲動情勝、利害相攻者，於此乎定矣。然靜者誠之復，而性之真也。³⁹

所謂復歸於本體之誠則顯性之真，性之本即「真」為寂靜之「誠」的根本性相，蓋此句「真」與「誠」在天道本體層面之會通顯白無疑。

「真」與「誠」雖在道德意志與天道本體兩層面會通，但二者意

³⁹ 朱熹：〈太極圖說解〉，頁75。

義形態仍有重大的區別。「誠」為道德世界之根本與個人之道德意念，而「真」則指一客觀的價值標準與規範，它的道德含義實因它所指的標準本身與道德相關，故其含道德義，具體的說「真」的道德含義並非直接來自其自身的習慣詞義。毫無疑問，在強調道德意志為先的道德哲學體系當中，「誠」之意義比較「真」而言更為根本，因此在由宋至明的理學系統中，「誠」比「真」要重要，是故有《中庸》「不誠無物」之說的流行，而「真」用之與儒生文案中則引起了一些非議。

四、「真」之現代意義的形成

從六朝至宋明理學時代，「真」與「誠」已在道德意志與天道本體兩個層面相貫通。自六朝以來，「真」之所以與道德意念相關，乃是因為其所指涉的道本身的狀態是符合道德的，因此它的道德意涵是間接的。而天道本體層面意涵之「真」類似於一個客在的普遍的合理性之判據，這對於儒學來說這是一個外圍的概念，它與個人道德關懷並不直接相干，因此即便「真」有相當重要的含義，它在理學系統中都不具備直接表述道德意念的「誠」一樣的地位。所以一旦理學成熟起來，便自然會進一步從術語上釐清與佛學的瓜葛。

然而在明末清初至近現代這一段時間內，由於明清際氣論的興起以及隨後西學的傳入，「真」之意涵的重要性則逐步透顯，如「真理」一詞作為萬事萬物合理性判據而逐步超越理學之「誠」及其「天理」等概念，而這一轉變結果成就了「真」在今天的用法，因此我們便得以用「真」來判定一切事物的是否有價值及其是否合理。

(一)「誠意」與宋明理學兩種格致路向

關於道德意志的純化與認知是理學重要的修身環節的組成部分，

道德意志提供精進的動力，而認知結果則為生命的前行活動判斷方向，二者合起來為個體生命提供投向天理世界的保障。所謂道德意志的純化拿宋人的話來講就是「誠心、正意」，而認知即是格物致知。首先這兩個修身環節的目的都是窮究天理，以此將個體生命歸之於無窮之道德境界，但是關於二者在修身活動展開過程中的先後關係，在宋明理學系統中卻存在著兩種不同的觀點。一者以程朱為代表，他們主張認知在先而純化道德意念在後，而另一方以陸象山（1193-1192）與王陽明（1472-1529）為代表則主張純化道德意念在前而認知在後，甚至如王陽明認為無心外之物與理，認知活動乃是誠心之透顯過程。

1. 程朱理學之格致與主敬說

要說到程朱理學之格致修身說，我們自然就會想起其主敬的概念，關於程朱的格致說我們可以從《大學》中看到其原型，而主敬說的意義則充分體現在他們對《大學》之格致說的闡釋上。

朱熹認為要窮盡天理先要從格物致知開始，認知活動首先必須以外物的知識為進路，繼而順此進路之方向發誠心繼而展開追尋天理的修身活動，最後感通性分與天理而進入天德流行之境界。朱熹先以格致之路徑以啟明之端即修身方向，由是繼之以至明之之實即進入誠意、正心等修身環節，而致知則知至善之地，由是而止於天理圓照之境界。由於此一路向的生命運動之展開的方向是朝向一外在於個人意念之天理，是故程朱在修身的環節又引進「敬」的概念。在程朱理學系統中，「誠」更像一個有意圖的心理活動，是有主觀意圖的道德意向。自李翱以來「誠」便兼具了道體層面的概念，程朱的「誠」顯然無此一層，然而他們「敬」之概念的引出則是一種彌補。是故朱熹將「敬」解為心之主宰與萬事本根，這麼一來又與荀子本原之「誠」的用義相近，蓋皆為道德形上學之路向。

其實程朱的格致路向自漢即有之，其中以《大學》為集中代表，《大學》篇首即明確表述此一觀點，但《大學》並沒有關於這一修

身路徑解釋的說辭。由是而有程朱的繼續努力，而這正是他們提出「敬」之概念的本意，以此解釋為何格致要以認知為先。「敬」為敬畏，是一種向上的攀升意志。程朱的天理是一個從上而下秩序井然的道德世界，個人道德理想的實現是一個先由外而內再由內而外推的過程，⁴⁰「敬」正是秉承這種秩序為內因，因此而稱之為一心之主宰與萬事之本根，蓋因其含有歸復於天理世界的本然性格。

原本儒學中「誠」本含有程朱之「敬」的概念，而程朱則將個人主觀意圖之「誠」與本能之「誠」分開。這種說法不無其緣由，「誠」原本即含有有意圖的思維活動與本能心念這兩個方面，《中庸》即有「本誠」與「誠之」的分判說法，這是早期將「誠」之主觀意圖與本能之心念兩層面分開的做法，並進一步將本能之「誠」歸於天道，由是道德意念之「誠」則被朱熹排除了，於是「誠」便剩下為有意圖的心智活動。

道德哲學除了它的實效屬性外另有兩個基本特徵，即它既是個人的自由意志又是所有自由主體之間的規範。從先秦到宋明理學時期，道德哲學一直面臨著兩難，道德根源主外的形上學難以解釋道德的自由法則怎麼體現，而主內的心性論則難以執守有效的道德規範。這種兩難頭一次借用了佛學個別與普遍為一的推理方式，在朱熹的天理學說中得到了結構上的契合，但朱子無法解釋知識怎樣與道德意念貫通為一，外圍的知識就必然能夠使得主體在主敬的意識中有投向天理的本然意願嗎？顯然答案是否定的，因此道德意念怎樣與形上天理合一仍舊是他天理學說的重大裂痕，陽明學說無疑問對此一結構問題是一種回應。

2. 陽明學之「誠意」與格致

如前文所述，程朱將本然之「誠」用「敬」來表示，同時「敬」又先之於個人心念，這樣一來「敬」似乎是一種形上之存有，後世王

⁴⁰ 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁145。

陽明不同此看法，他認為無心外之理亦無心外之物，誠心之發用而撥開迷霧以透顯良知即是實現天理，而良知即是天理。我們從他對新本《大學》的態度既可以明確看出他的格致態度。在王陽明看來若無誠意在先則格致功夫沒有著落，也就是說如果沒有內在本能之誠意的透顯則認知是沒有方向意識的，所以程朱之格致說必須牽扯一個「敬」的概念，因此新本《大學》即程朱所提倡之格致說在陽明看來即不夠透徹亦沒有根據。

陽明認為若以誠意為始終則不需添一個「敬」的概念，而《大學》之精神主旨便在於此。誠意之極便是至善，如果再補入主敬之概念則未免畫蛇添足。⁴¹ 關於格致，王陽明又與程朱不一樣的見解，陽明訓「格」字之義為「至」，在他看來「格」之義從根本上說在於至物而非窮理。⁴² 陽明認為所謂窮理即誠正之格致功夫，窮理非為至外物之知，因此若將格物與誠正之功相分離則格物之旨與窮理之義皆不可得。

實際上程朱之格物雖需向外先展開，但是並非如陽明所說的純為外物之知，相反朱熹認為所謂外物亦無非人心本有之能，而內外之別僅在於是否合於天理。從某種程度上來說，朱熹與陽明關於修身窮理之路向雖有不同，但都認為格致與誠意二者本質上都是為一體的。既然原本沒有太大結構性的差異，緣何二者之態度為何差異那麼大呢？如果我們進一步考察二者的哲學結構的差異性便能找出問題所在，具

⁴¹ 王陽明《傳習錄》云：「若須用添個敬字，緣何孔門倒將一個最緊要的字落了，直待千餘年後要人來補出？正謂以誠意為主，即不須添敬字，所以提出個誠意來說，正是學問的大頭腦處。於此不察，直所謂毫釐之差，千里之謬。大抵《中庸》工夫只是誠身，誠身之極便是至誠；《大學》工夫只是誠意，誠意之極便是至善，工夫總是一般。今說這里補個敬字，那里補個誠字，未免畫蛇添足。」詳參王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》上冊（上海：上海古籍出版社，1992年），頁38-39。

⁴² 王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》上冊，頁47-48。

體點說二者的差異是結構上的。所謂結構的差異其中包括了兩個方面，一為理論建構之推理方式，一為最終指向之道體本身的結構。

在宋明理學系統中對於道體的論證存在這著兩種方式，以朱熹為代表的天理世界及以陽明為代表的良知說，他們的宇宙觀是基本對反的。⁴³ 朱熹認為宇宙為一個自上而下的道德化的天理世界，個人需以基於常識知識的認知為路徑，以歸附於天理世界。而陽明則認為宇宙即人之道德心，道德良知之透顯即是宇宙之展開。陽明認為人心即天淵，⁴⁴ 所謂窮理即是此心之本良知的透顯，而修身只需將此心之障累去盡。此種理論之結構與佛家極似，是理學系統中最為徹底的心性論者。由是他與程朱形上學式的義理結構之分別不彰自顯，而在格致與誠意之修身次第上的差異即源之於此。

(二)「誠」為實有與船山氣論

如前文所言，「誠」在宋明理學形成之前便有道德意志與天道本體這兩層用義，這也是「誠」作為一道德哲學的特殊術語所具有的基本意涵。雖然各家的「誠」的用法與指涉稍有差異，但終究沒有脫離它的基本用義，然而在明清之際王船山的氣論系統之中，它的用義則變得比較特殊，這一現象背後透顯的是船山氣論儒學的基本特性。

在船山看來「誠」是道之同實而異名者，「誠」被直接解釋為「實有」，⁴⁵ 用以說明外物的實在性，這在中國傳統哲學系統中算是特例。船山認為天道是一種實有的存在，其體性為「誠」，而人之道為其之用。⁴⁶ 在宋明理學系統中所謂「天道」分為兩個層面：一為經驗層面，天地萬物之謂；一為理之層面，道體之謂。而船山將氣置之於

⁴³ 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁154。

⁴⁴ 王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》上冊，頁95-96。

⁴⁵ 王船山：《尚書引義》，收於《船山全書》第2冊（長沙：岳麓書社，2011年），頁306。

⁴⁶ 王船山：《船山思問錄》，收於《船山全書》第12冊，頁402。

理之先，他認為理是依據於氣之運動的，是其運動之條理，也就是說理既是氣實現的方式，天地萬物的生成乃是氣的運行貫通。在船山氣論系統中我們已經看不到境界層面了，既然天地萬物甚至天理皆是氣的周流，那麼氣具體是怎麼運動來完成宇宙之構造的呢？

在船山看來，宇宙是由氣因之於陰陽變化而成。⁴⁷ 船山用氣來釋「陰陽」，他認為「陰陽」亦是氣，理只是氣變合之條理，並說氣不能謂之「善」，但卻可謂之為「誠」。這種關於氣的說法似乎與他對「誠」的解釋一致，更為重要的是他認為「氣」與「誠」皆是至高無上的，捨彼此則無它語可以解釋。既然二者都那麼重要，且同為某種實有的存在，那麼他們的關係是什麼樣的呢？

船山釋「誠」為一極頂字，且無一字可以代釋，無一語可以反形，不難看出他的「誠」的概念是高於「氣」的。⁴⁸ 這種說法似乎有點與他的氣論有點不符，但如果我們進一步考察船山的「誠」的意涵便可發現，對「誠」的至高推崇並不與他的氣論相矛盾。船山認為「誠」者周流萬事萬物，其獨為一體並不可二分，而個人之意念與萬事萬物皆因之而盡性合天，此上別無他什麼境界等層面。⁴⁹ 船山之「誠」雖兼俱人之意念與物之本體用義，但他基本上是批評程朱一系將「誠」強調為主觀的有意圖的思維活動的說法，在他看來有意求之者非為「誠」之本意，而實為苟合。⁵⁰

在船山看來，「誠」是為萬物之第一因，無任何概念是在它之上的或者說比它更深一層，「誠」為天之體，而程朱將天之本體視為一理的說法他也不認同。「誠」是萬物成行之動力因，是氣之本然之體性，陰陽之運動的根本的原始的動力。如前文所述，「誠」在早期有「成就」、「成全」之義，而船山之「誠」亦含有此一層含義。船山

⁴⁷ 王船山：《船山思問錄》，收於《船山全書》第12冊，頁420。

⁴⁸ 王船山：《讀四書大全說》，收於《船山全書》第6冊，頁995。

⁴⁹ 王船山：《讀四書大全說》，收於《船山全書》第6冊，頁431。

⁵⁰ 王船山：《讀四書大全說》，收於《船山全書》第6冊，頁431。

《張子正蒙注·太和篇》：

天即道爲用，以生萬物。誠者，天之道也。⁵¹

「誠」即是周流已成萬物者又是萬物成行之動力因，是「氣」本然之體性，是天之道體，陰陽之實即運行之顯爲「誠」。船山在解釋「誠」時經常涉及到「天」、「天道」、「陰陽」、「氣」、「萬物」等諸概念，其中「天」、「萬物」皆是「氣」，是經驗的存在，而「天之道」即氣之世界的道體是「誠」。而「誠」、「陰陽」與「氣」這三者之關係則構成了船山氣論的基本模式。

首先「誠」之發用爲陰陽之運動，運動的承載者與實現者是「氣」，同時「誠」又是「氣」本然之體。因此我們可以說「氣」爲萬物之基本質料，而「誠」是指氣的原動力。也就是說船山之「氣」是運動的，「誠」即是代指此運動之最終因，至於「陰陽」則是指運動起現與流行的方式。這三者在理論上是一個循環的結構，與佛家體、相、用之結構的說法類似，「誠」爲體，「陰陽」爲相，而「氣」則爲用，但船山「誠」、「陰陽」、「氣」的本質皆爲某種實有，此與佛家之理論殊異。

「誠」之大意從先秦形成一來一直變化不大，雖在漫長的歷史長河中它的用義不斷深化，然終不脫其極強的道德哲學的意味，它始終爲儒學系統中之獨特的關鍵概念，雖然在各家的哲學系統中的用法不一樣，但其基本的道德意志相關之概念始終是一脈相承。船山之氣論系統對於「誠」之闡釋則比較獨特，他首次脫離道德意念而來解釋「誠」，雖然如此，推究其緣由無非是其道德內容之旨趣與前儒有別。但同時我們亦可以看到，儘管船山之「誠」的用義比較明確而有一定的理論深度，此種用法仍舊只是孤例，它並沒有流行廣大的生命力。如果「誠」淡化了其個人道德意念之義來指一個宇宙生成與世間道德

⁵¹ 王船山：《張子正蒙注》，收於《船山全書》第12冊，頁25。

規範的原推動力，則似乎偏離了道德哲學的軌道，正如前文所述，如果道德行為規範與個人選擇無關，那麼何來道德之說呢？雖然船山並不提倡形上學，但比較而言面對此一問題時，他與形上學的處境是類似的。

(三) 船山「天理」與「真理」說——形上學與實在論的意識形態輪替

在宋明理學時期，「天理」作為天道之最終理據是一個極頂概念，它被視作一切行為一切現象的終究原因與最高規範。簡單的說「天理」就是天地萬事萬物之根本性理，是一個形上的概念，「天」通常用來指天地萬物之總領，這是一種慣用的指代，是中國傳統文化有別於西方文化最為獨特的概念之一。

在傳統中國文化當中，天有著多種意涵，從其行為狀態來看可分為兩種：一種是有為的，即所謂的人格天；另一種則無為狀態的天。人格天顧名思義即是擬人化的、有崇高意志的天。而無為狀態的天則又分為經驗的、超驗的及經驗與超驗混合模式的這三種類型。其中混合形態主要在先秦社會觀念中存在，尤其是孔子之前。而超經驗之天則是屬於形上學意義上的，這種形態的天主要是意義層面上的概念，一般它又為形上學理論判據之基礎。另外經驗形態之天則一直伴隨著前二者存在，主要是屬於各種氣論學說，同時從理論上講它的內容來自經驗常識，它的真正興起在諸形態中則最晚，是在明清之際的氣論儒學之背景而開始凸顯的。

形上之天在西周甚至更早即有之，它真正一統意識形態的時候是宋明理學時期，即「天理」概念的至高無上。形上之天的概念隨著明清之際氣論儒學的興起便逐步衰微，陽明學為其前奏至新文化運動時期隨著馬列主義的興起而衰微。從結構上來說明清氣論將理學的「理在氣先」說顛覆為「理在氣中」，從道德論證角度來說氣論是對宋明

理學道德價值觀的逆反，這一逆反的結果是從氣論到近現代中國革命思潮的興起。⁵²

在宋明理學當中「天理」是一個至高無上的形上之理，它先之於物而存有，它是宇宙萬物之動力因與原結構。而明末清初氣論興起時期這一理論模型被顛覆，船山將「天理」看成是物之理。從某種意義上來說，「天理」概念的降格代表著形上論儒學的解體，同時代之而起的是實在論儒學即氣論，這種社會意識形態轉變的影響延續至今。

在船山哲學系統中，除「天理」等概念比較獨特外，還有一個與其他儒學家所不同的概念是他對「真理」一詞的態度。明清之際的氣論儒學時代有很多觀念都與宋明理學不同，甚至是顛覆，但對於「真理」一詞的態度則基本與前儒一致，正如前文所述，「真」原本不屬於儒家的概念，而「真理」一詞更是極具佛學之意趣，黃宗羲（1610-1695）與戴震（1724-1777）甚至魏源（1794-1856）等學者幾乎不提「真理」一詞，顧炎武更是痛斥儒生用「真」字及其相關的概念。⁵³

有一點我們必須注意，在北宋初理學剛興起之時，與佛學及內丹學不無關聯，而佛家術語亦經常為儒生所用，而理學成熟之後則此種現象不復再見。既然同時期大家對外道術語「真理」的態度如此的明確，為何船山則不止一次的提及「真理」呢？他甚至將孟子學說稱之為「顯真理以破妄說」，⁵⁴《中庸》也是「隨示真理」⁵⁵之說。船山認為「真理」非莊、老言之虛無，亦非佛家謂之無體空寂，離人之常情而無所謂真理之說。⁵⁶

⁵² 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁174-181。

⁵³ 顧炎武著，黃汝成集釋，欒保群、呂宗力校點：《日知錄集釋》（上海：上海古籍出版社，2006年），頁1057。

⁵⁴ 王船山《讀四書大全說》：「而孟子一書，十九為當時藥石，顯真理以破妄說。」詳參王船山：《讀四書大全說》，收於《船山全書》第6冊，頁1009。

⁵⁵ 王船山：《讀四書大全說》，收於《船山全書》第6冊，頁479。

⁵⁶ 王船山：《張子正蒙注》，收於《船山全書》第12冊，頁362。

船山「真理」用法與佛家很類似，皆指純粹而根本的道理，但船山指的是指物之理的實在性與根本性。船山認為「真」與「實」同義，「實」指客觀實在，這是一個與以往極為不同的哲學觀點，與我們今天的唯物論的看法類似，蓋船山本為中國近當代辯證唯物論論之哲學先驅人物之一。⁵⁷ 在船山氣論中實在的氣是存在的第一性，這與唯物論認為物質的第一性不謀而合，而陰陽之運動又與辯證唯物論否定之否定的辯證法結構類似，更為關鍵的是二者都認為物之根本性相是運動的。

「真」與「實」原本在佛經中經常連用為「真實」，「真」指根本而非人為，而「實」則指不虛非妄，合起來「真實」則是強調根本而不虛妄。如果離開船山氣論講「真」與「實」，則我們很難理解他與前人用義的邏輯關聯，既然萬事萬物皆為氣之流行自凝而生成，那麼理自然不在於人，它便是客在的，於是原先的自然本原及根本恆常義之「真」便可以用來描述他的這一客在之理，鑒於此理同時又是實在之理，所以「真」指稱實有之義便順理成章了。

雖然船山已數次使用「真理」的概念，但對於儒生來說「真理」主要意涵仍是與道德關懷有別的他在之理，所以整個有清一代「真理」的概念依然習慣性的隸屬於佛學系統，甚至在船山本人的學說系統中它也不是非常重要的概念。儘管在整個有清一代是實在論儒學的時代，但人們關心的仍是個人修身以投向其終極的道德關懷。如考據學家雖然一天到晚在關心文獻字句，但他們仍舊是在完成個人求道的生命歷程，這相對宋明理學來說只是一種修身方式的轉移，清儒並不認為對空疏虛幻之形上境界的冥想於事何益，⁵⁸ 從另一方面說這亦是對形上學的否定。因此在這種思想的視野當中，外在於個人實效生命之「真理」自然沒有流廣的土壤。

⁵⁷ 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁302。

⁵⁸ 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁207。

(四)「真理」之流行與中西「真理」概念的異同

金觀濤與劉青峰曾於〈天理、公理與真理〉一文中詳盡的考察了「真理」的意涵，及其在新文化運動時期如何取代「天理」及「公理」，而成爲中國社會意識形態的合理性論證根據，他們認爲「真理」的勃興其背後透顯的是合理性標準的變化，是現代常識取代傳統社會的常識而對理的重新選擇。⁵⁹ 那麼所謂的現代常識有哪些特徵呢？

從內容上看現代常識主要是指，新文化運動時期因受到來自西方現代文明的衝擊，知識分子基於本土內在的理性模式而對其做出的反思與回應。⁶⁰ 在中國自身文化系統流變的過程中，「真理」在合理性論證上取代「天理」有其前奏，即是明清之際形上儒學的解體與實在論儒學的興起。「真理」的宗教意涵實與佛學一脈相承，而道德意涵則是伴隨著傳統道德哲學內容的撤換而強化的，隨著實在論儒學的不斷演進，不光是「天理」世界的衰微，「誠」之哲學意義亦便衰落，由是乎「誠」的道德情感之意涵在相當程度上便由「真」來承載了，因此「真」便具有了直接的道德意涵，而非如之間的間接具有，如我們今天講「真心」、「真情」即相當於「誠心」、「誠意」，這在新文化運動之前是不可想像的。

原本「天理」在宋明理學當中是人生的終極關懷，它雖含有知識的層面，但這種知識是來自經驗常識的，它本身並不是儒生的修身目標，而只是嚮往天理世界的階梯。但西方的傳統與現代社會一個最與中國本土文化不一樣的特徵是，源自古希臘求知的精神與來自基督教的啟示真理，求知精神的指向是求真，而啟示真理則是救贖心靈的保障。在西方現代社會，上帝變爲不可知，於是不管是啟示真理還是求真精神主導下的現實行爲都是以求知爲第一性，即追問經驗現象的真相之理，它包括自然知識與社會人倫。⁶¹ 求知傳統的集中表現即是現

⁵⁹ 金觀濤、劉青峰：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，頁 58。

⁶⁰ 金觀濤、劉青峰：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，頁 62。

⁶¹ 金觀濤：《軸心文明與現代社會第二講·傳統社會的形成》，未出版。

代自然科學的成就，而啟示真理現實轉向的結果傾向於現代政治，我們把它稱之為社會科學。

我們通常把近現代西方在現實中，追求真理的精神下形成的成就與行為方式稱之為現代文明，而所謂的現代常識正是將此種現代文明納入到常識理性當中以取代以往的經驗常識，由是「真理」便在新文化運動的這一思想導向下而流廣開來。但由於內在的文化心靈本質的不同，一旦常識理性內容替換到一定程度，中國知識分子便會再次回到原有的修身問道的意識形態結構當中，現代常識仍然不是個人的終極追求。廣為我們所熟知的「實踐是檢驗真理的唯一標準」是近當代中國人相關「真理」的一種典型說法，這句話的結構仍是源自本土的行為知先的現代翻版，它強調的是實踐的唯一性與第一性。這種「真理」的概念與西方社會有著本質的不同，雖然西方也有向道的意志，如信仰上帝，但這與現實社會的行為是分離的。

如果我們比對英語語系中與「真」、「真理」相關的詞語就會發現，但凡與中文「真」、「真理」相關的諸概念都能在英語中找到匹配詞彙。從諸詞語來看，最與今天漢語語系所用的「真」意義相關聯的是“truth”，它與“truth”一樣是西方文化影響中國的最為標誌性的詞彙之一。在漢語語系中除佛性論外形容詞性是「真」的主要用法，「真理」之「真」則是對理之性相的描述，原本亦為形容詞義。在新文化運動時期「真理」逐步轉為哲學思想體系之義，比如說唯物論倡導者常以「真理」來指邏輯與事實皆合理的思想體系，這麼一來似乎「真理」二字為一體而不再是偏倚關係，於是「真」便與「理」為同一義，如我們今天講某一物事是真的跟說它是合理的是一個意思，都是表示它與真理相符。

在西方文化語境諸概念之中，常以表示真理的哲學術語是“truth”。在西方諸學派關於“truth”的意涵亦有多種說法，其中主要

有源自柏拉圖的融貫真理與亞里斯多德的符合真理。⁶² 融貫真理說認為真理是理念世界之理，個人思想要通過認知來融貫入至高無上的真理，經驗世界是對真理的有限模仿，從結構上來看融貫真理說更像宋明理學的「天理」觀念，皆為形上學。而符合真理說則認為現實事物與真理是符合的，認知即是對經驗事物的實際情況不斷接近、符合的過程。符合真理說的說法似乎與明清氣論相似，都認為真理是可經驗的，它就在於經驗事物之中。

儘管西方真理觀與中國傳統哲學有一定的類似性，但畢竟西方人對追尋真理是一個認知求真的過程，而近現代中國則與傳統的修身聞道的人生路向一脈相承，一者落實在實然層面一者則寄意在應然層面，從本質上來說二者的真理觀並不一致。因此在近現代中國知識分子當中，對將“truth”譯為「真理」是否妥當便存在頗多爭議。⁶³

結 語

自先秦孟子建立心性論儒學以來，極具道德哲學性格的詞彙「誠」便進入了中國文化視野，它一開始就紮根在道德意識形態的根基中，而貫穿了整個中國傳統社會的流變脈絡。而「真」之基本意義也在那時確立，它是莊子哲學的獨特建樹。原本這兩個重要概念隸屬於兩大價值主張相對反的哲學派系，經過漫長的相互涵化與會通過程，而跳出相對反的價值系統，到今天則全然可以互通。

簡要的說，「真」在通過自身的演化與吸納「誠」的意涵，而逐步轉為今天的用意。這個轉變過程的第一次發生在戰國中後期，它是先秦道家無為觀解哲學內在理論的自然開展；第二次是六朝玄學時

⁶² 馮契、徐孝通編：《外國哲學大辭典》（上海：上海辭書出版社，2000年），頁687。

⁶³ 陳波：〈語句的真、真的語句、真的理論體系——truth的三重含義辨析〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》第44卷第1期（2007年1月），頁28-34。

代，由於玄學家尤其是以郭象為代表的獨化論，以自然為道德的本原狀態，自然本原義之「真」便因此獲得了道德意涵，從而與「誠」之道德意念層面有相通性；第三次在佛教傳入中國之後，六朝譯經家用以注解佛家性空教義的真實、純粹、徹底與本原等性相時，它意義的有重要的擴充，如「真實」、「真相」、「真理」、「真如」等概念的出現，因此在佛教內部「真」成為了合理性的代名詞；第四次則發生在唐末五代至宋理學醞釀與形成期，唐末儒生用「誠」來透顯其心性論儒學的根本意涵，而達致天道本體層面，同時道教內丹學又將「氣」的概念引入「真」之中，至北宋理學形成之際，儒生又將透顯天道與性命之「誠」引入無極之「真」，因此「誠」與「真」在六朝玄學的道德意志層面會通的基礎上，進一步在天道本體層面會通，因此「真」便從佛家意涵中解脫出來而具有普遍指向性；第五次轉折發生在明末清初，在氣論儒學興起之時，王船山將「真」視為實有，最後在新文化運動時期，知識分子在本土意識形態結構即明清氣論的基礎上通過回應吸納西方現代文明，其結果是「真理」概念的應用轉型與流廣，同時「真」又將「誠」之道德意念一義收攝進來，而成就了今天的意義形態。

總括的說，「誠」原本主要是指個人將自己的言說實現的意願，繼而用來指實現道德行為的意志，這之中蘊含著的是一種道德目的。同時「真」的核心用義是指本原，它涉及的是終極原因。因此二者在漫長的互動轉化過程中透顯的是，中國傳統真理觀念從對終極目的的衡定轉到今天對終極原因的追溯上，也就是說從目的論的興趣轉到了因果鏈上。本文通過對「真」的意義流變以及與「誠」觀念流變互轉的關係研究，揭示了我們今天用「真」來指涉價值標準的特殊歷史過程，同時這個過程也呈現出中國傳統思維方式特定的內在演變邏輯。

徵引書目

- [日] 森三樹三郎：〈中庸的「誠」與莊子的「真」〉，《中國典籍與文化》1994年第2期，頁109-113。
- 方述鑫編：《甲骨金文字典》，成都：巴蜀書社，1993年。
- 王夫之著，楊堅、邊仲仁等編校：《船山全書》，長沙：岳麓書社，2011年。
- 王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。
- 王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 王弼注，孔穎達疏，李申、盧光明整理，呂紹剛審定：《周易正義》，北京：北京大學出版社，1999年。
- 司馬承禎：《天隱子》，上海：上海商務印書館，1937年。
- 玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，收於大正新修大藏經刊行會編：《大正新修大藏經》第5冊，東京：大藏出版株式會社，1988年。
- 朱熹：〈太極圖說解〉，收於朱傑人等主編：《朱子全書》第13冊，上海：上海古籍出版社，2002年，頁72。
- 朱謙之：《老子校釋》，北京：中華書局，2000年。
- 佐藤將之：〈戰國時代「誠」概念的形與意義：以《孟子》、《莊子》、《呂氏春秋》為中心〉，《清華學報》第35卷第2期，2005年12月，頁215-244。
- 李翹：〈去佛齋論〉，收於涵芬樓四部叢刊本《李文公集》卷4，臺北：臺灣商務印書館，2011年。
- 李翹：〈復性書〉，收於涵芬樓四部叢刊本《李文公集》卷2，臺北：臺灣商務印書館，2011年。
- 宗密著，邱高興校釋：《禪源諸詮集都序》，鄭州：中州古籍出版社，

2008年。

金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，香港：香港中文大學出版社，2000年。

金觀濤、劉青峰：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，北京：法律出版社，2009年。

金觀濤：《中國思想史十講》，北京：法律出版社，2015年。

金觀濤：《軸心文明與現代社會》，未出版。

姚思廉等：《梁書》，北京：中華書局，1974年。

荊浩：《筆記法》，收於俞建華編：《中國古代畫論類編》，北京：人民美術出版社，1986年，頁605-609。

計鋒：〈唐末儒學的基本命題及其與山水畫的關係〉，《中國思想與繪畫·教學和研究集二》，杭州：中國美術學院出版社，2009年，頁108-117。

郭象注，成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經注疏》，北京：中華書局，1998年。

郭慶藩著，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，1961年。

郭麗娟：〈復：歸靜而本無——論王弼對〈周易·復卦〉的詮釋〉，《社科縱橫》總第23卷第7期，2008年7月，頁113-114。

陳波：〈語句的真、真的語句、真的理論體系——truth的三重含義辨析〉，《北京大學學報(哲學社會科學版)》第44卷第1期，2007年1月，頁28-34。

高流水、林桓森譯注：《慎子、尹文子、公孫龍子全譯》，貴州：貴州人民出版社，1996年。

張伯端著，王沐淺解：《悟真篇淺解》，北京：中華書局，1990年。

張載著，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，1978年。

張覺人：《中國煉丹術與丹藥》，成都：四川人民出版社，1981年。

梁啟超：〈佛典之翻譯〉，收於氏著：《飲冰室文集》，北京：中華書局，1936年，頁1-67。

- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：崑崙出版社，2006年，上冊。
- 馮契、徐孝通編：《外國哲學大辭典》，上海：上海辭書出版社，2000年。
- 黃國清：〈竺法護譯《正法華經》「自然」譯詞析論〉，《中華佛學研究》第5期，2001年3月，頁105-122。
- 黃淑琳、楊明照注，楊明照校注拾遺：《增訂文心雕龍校注》，北京：中華書局，2000年。
- 楊伯峻：《論語譯注》，北京：中華書局，2009年。
- 嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1965年。
- 顧炎武著，黃汝成集釋，欒保群、呂宗力點校：《日知錄集釋》，上海：上海古籍出版社，2006年。