

中國哲學辭典

大 全

章 政 通 主 編

水牛出版社印行

世界圖書出版公司

中国哲学辞典大全

主编：韦政通

*

世界图书出版公司重印

北京朝内大街137号

燕郊印刷厂印刷

新华书店北京发行所发行 各地新华书店经售

*

1989年2月第一版 开本：850×1168 1/32

1989年2月第一次印刷 印张：28.625

ISBN 7-5062-0274-3/B·1

定价：17.60 元

世界图书出版公司已向台湾水牛出版社取得重印权

1989

主編及撰稿人 章政通

其他撰稿人簡介：

- 陳榮捷** 歷任夏威夷大學哲學系教授、系主任，達慕思學院教授、文科主任，徹談慕女子學院講座教授，哥倫比亞大學中國思想教授，中央研究院院士
- 余英時** 耶魯大學歷史學系講座教授，中央研究院院士
- 霍韜晦** 香港中文大學哲學系講師
- 王煜** 香港中文大學哲學系講師
- 王讀源** 國立師範大學國文系副教授
- 李紹崑** 美國賓州州立愛丁堡大學心理學系教授
- 梁榮茂** 國立臺灣大學中國文學系教授
- 秦家懿** 加拿大多倫多大學宗教系教授
- 項退結** 國立政治大學哲學系教授、系主任

序言

1977年，好友劉福增教授正與臺大幾位同人合資經營出版社。在此之前，我曾為該社編了十冊《中國哲學思想論集》，同時他們還想為學術界出版一點有用的好書，福增問我有無出版計劃，我建議他們出一套《中國文史哲大辭典》，自願擔任哲學部分的主編，並擬了一份計劃書。我的建議經該社同意，隨即進行約稿工作。最先答應撰稿的，是老友霍韜晦兄，他精研佛教哲學，在這方面是我心目中唯一理想人選。稍後又請韜晦代邀王煜教授撰道家部分，也很順利。王氏對東西哲學的興趣很廣博，對道家哲學功力更是深厚，曾發表相關論文數十篇。

這一年冬天，我為余英時教授新著《歷史與思想》寫了一篇長的書評，余教授在美國看到給我來信，我趁機向他邀稿，希望能為辭書寫清代思想部分。余先生回信：「承邀弟參加《中國文史哲大辭典》之撰寫，心感無既，此事弟曾細加考慮，確為當前有價值之構想，原則上弟願意略獻綿薄，助先生完成此一大工程」。這封信在當時對我是一鼓勵。翌年七月，余氏來臺北出席中央研

院院士會議，我們在圓山大飯店首次會面，談起辭典事，余先生提議邀請陳榮捷教授。陳教授是國際聞名的中國哲學專家，在美國執教四十餘年，聲譽卓著。我因與陳教授素無往來，雖曾想到，但不便貿然寫信約稿。既經余先生提議，遂決定鼓勇一試。第一封回信遭到委婉拒絕，並列了一年的工作表，以無時間作為理由。信中提到曾看過我的幾本書，並推許我的《中國哲學辭典》，說是可以媲美朱子門人陳北溪的《字義》。我不是一個遇挫折就輕易退縮的人，我也深深知道這部新辭書宋明理學是最吃重的部分，當今有關學人中，恐非陳教授莫屬，他一生從事理學的研究，態度客觀，無門戶之見，這一點就辭書而言，極為重要。我既然決定主編一部新辭書，如果邀不到陳教授的稿子，就是對讀者沒有盡到責任。於是基於下面兩個理由，決心再試：第一，我既憑一人之力編過一部《中國哲學辭典》，再編一部同類的書，在能力上應可獲得信任；第二，既已為英語世界的讀者工作數十年，也該讓中國的讀者能有機會享受其研究成果。一個以弘揚中國哲學為終身職志的學者，豈能厚彼薄此？信中我特別說明，時間上我能等。第二次回信，同意撰稿。從此常通信，1980年陳教授來臺出席院士會議，我們一見如故。

陳教授以八十高齡，為本書寫了近十八萬字，約佔全書三分之一。除編者之外，撰稿次多的是霍柏晦、余英時兩位先生，三人合計，已超出五分之三。據我所知，三位先生在他們所撰寫的領域裏，都是不做第二人想的。其他幾位被邀請撰稿的學者，也無一不是所撰專題的專家，李紹崑教授精研墨子，曾以墨子的教育體系做博士論文，國人一般研究墨子者，多半限於傳統或國內的資料，李教授對日本、歐美之有關著作，蒐求甚勤，如數家珍

。秦家懿教授乃陽明學專家，有英文專著，所撰「陽明思想述要」一條乃長文，對陽明「四句教」有獨到的見解。梁榮茂教授在臺灣大學教與漢代思想有關的課程，出版專著多種。王讚源教授的碩士論文是《韓非與馬基維利比較研究》，近年在師範大學教中國思想史。項退結教授的專長本是歐洲傳統哲學，兼通近代西方各大思潮，對存在主義哲學的紹述，很有貢獻。近年頗注意中國哲學，並發表專文多篇，蒙他寄贈《中國哲學對人的思考》一長文。過去祇有羅根澤寫過一篇《古代發現“人”的歷史》，至荀子而止。項先生的文章從先秦寫到宋明，乃此一論題僅見之作，故請就原文加以凝縮，為本書撰「人」一條。

當初編者約稿時，雖附有撰稿注意事項，但撰稿人享有充分自由，在指定範圍內，不但條目自定，究以何種方式撰寫，亦任作者自擇，但求內容能精彩，不求形式的劃一。因此各條文有寥寥數百字者，亦有長篇大論，可謂多彩多姿，各極其妙。其中尤以余英時教授所撰清代學術思想部分最為突出，雖僅七條（包括「從尊德性到道問學」、「經學與理學」、「經世致用」、「聞見之知與德性之知」、「博與約」、「義理、考據、詞章」、「六經皆史」。），即達五萬言。這七條無一不是此時期思想史上的重要論題，他採取觀念史的處理方式，將這些論題予以系統的敘述，重要思想家與思想流派則分別繫於各論題之下。這個方式不但能凸顯清代學術思想的發展主流，且使各論題之間皆具內在的關聯。因限於辭典性質，不得不使各條分散，讀者則宜集中閱讀。

全書約稿工作定了之後，原先接受此計劃的出版社却結束了營業，結果使原始構想中的文史兩部分未能進行。我負責的哲學部分，稿子既已約定，就不能不負責到底。近年臺灣經濟不景氣

，出版界出版新書的數量銳減，大部頭的新書出版更難。最後商請彭誠晃先生，我的書多半由他出版，他信任我，終於能使這部辭書問世。距最初起念構想之日，已整整六年。

這部辭書的書名考慮了很久不能定奪，由於撰稿人各自處理的方式不同，很難找到一個大家都能同意的名稱。最近寫信向陳榮捷教授請教，來信說：「寄往兄處文字，寫在若干時間以前，今冷眼看之，敢謂材料不錯，幾乎每篇自成一文，蓋此書已超辭典層次，而實百科全書之流，故命題不宜自貶，故捷謂最好于仁台獨力成書之《中國哲學辭典》名目下多加兩字如『大全』、『詳說』之類，既可兩書互異而又相同，豈不美哉」。出版人與我皆接受此建議，加「大全」兩字，遂定為今名。

最後我要向所有參加本書撰稿的學者，致最誠摯的敬意，沒有他們犧牲奉獻的精神，此書絕不能成。此外，王讚源教授為書名找名家題字，梁錦潮同學幫忙校對，洪嘉鴻女士協助編製索引，均一併誌謝。

章政通

一九八三年七月四日於新店容石園

凡例

(一)範圍 本書包括下列各部分：先秦儒家、墨家、道家、法家、陰陽家，漢代思想、魏晉玄學、佛教哲學、宋明理學、清代思想。其中漢代部分較簡略，宋明部分最詳盡。

(二)條文 全書共二八四條，包括哲學術語、哲學問題討論、思想史上長期爭論的課題，以及部分人物和典籍。其中先秦儒家與宋明理學，因撰稿人不同，而二者之間思想上關聯又特深，因此不可避免地出現若干重複的條目，如「仁」、「性」、「禮」等，為此，條目上特標明時段，以便區分。此外，儒家、道家皆說「自然」，佛家義的「智」與儒家義的「智」不同，陽明「四句教」與佛家「四句」有別，也一一加以標明。

(三)參考文獻 本書大部分條文之下，均列有參考書目，包括中文、日文、英文。中文部分，民國以後有關中國哲學思想的重要著作，大半已備於參考文獻之中。

(四)索引 為便利讀者翻檢，本書提供三種索引：(一)是按國語注音符號次序排列的全部條目，不習慣用注音的讀者，可用索引

(一)及(二)，其中條目則是按筆劃排列的。(一)包括全書人名。人名中有條文者，以方體字排。為節省讀者精力，書中不同條文中，凡涉及某一人物的事跡、觀念和思想，皆按出現頁數之先後予以提要，列於該人物之下，不過以哲學史上比較重要，且出現次數較多者為限。佛教部分以討論哲學問題為主，不重人物；道家部分以解釋術語為主，重要人物都有單獨條文，彼此涉及者不多，故免。(三)乃綜合性索引，不但包括全書所使用的哲學名詞及一般術語，也包括人名以外的所有條文標題。條文標題概以方體字標明

中國哲學辭典大全

目 次

(一)序 言	1—4
(二)凡 例	1—2
(三)條 文	1—861
(四)索 引	
(1)條文索引(依國語注音符號排列)	863
(2)人名索引	871
(3)哲學名詞及一般術語索引	889

一 畫

道家所用「一」字，只有兩個獨特函義——天道與元氣。因為道是既統一且唯一的宇宙原理之整全，所以「一」可代表天道。《老子》10章「載營魄抱一」，22章「聖人抱一為天下式(楷模)」，39章「昔之得一者，天得一以清，……侯王得一以為天下貞(正)」；以及《莊子·天地》「通於一而萬事畢」、「有一而未形」，《繕性》「反(返)一無迹」，甚至《大宗師》「寥天一」的「一」，都指天道。《繕性》又說：「古之人在混芒之中，……人雖有知，無所用之，此之謂至一」。此「至一」表示政治的化境「無為」，與道相通。「無」亦可指道。《老子》42章云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。一是渾沌未分化的元氣，二是天地，三是陰、陽和三種氣(質能matter-energy)。道教徒如河上公將《老子》「抱一」的「一」解為「道之所生，大和之精氣」。又釋《老子》「得一」的「一」為「無，道之子(所產生的精氣)」。明代唯氣論者王廷相(1474—1544)及呂坤(1536—1618)將《易經·繫辭上傳》的「太極」理解為元氣或「一」，但是否定超越的道或理或太極能生物理的元氣。傾向唯心論者相信「道生一」(道家)或「理生氣」(儒家)或超越的「太極生兩儀」(陰陽)。傾向唯物論者執持「一生二」或物理的「太極生兩儀」，否定「道生一」或「理生氣」，視道或理為無力創造物質的自然規

律。道家又常用「一」字指謂精神專注凝聚，可能影響荀子主張認知心必須虛壹而靜。《莊子·齊物論》倡「天地與我並生，而萬物與我為一」；此「一」詮表玄同冥契，啓發了僧肇《涅槃無名論》說「天地與我同根，萬物與我一體」。（王煜）

參考文獻：(1)鄭成海：《老子河上公注斟理》，臺北，中華，1971。

(2)馮友蘭：《中國哲學史新編》頁 261. 377。

(3)汪奠基：《中國邏輯思想史》。

(4)錢鍾書：《管錐編》，第一冊，頁 2。

一心三觀

天臺宗的重要觀念之一，指於一念心中對存在自身可以有三種觀法；又名圓融三觀，不可思議三觀，不次第三觀。三觀是：觀空、觀假、觀中。在實踐時，這三觀是有先後次序的，名為次第三觀：以一切智觀空，道種智觀假，一切種智觀中。到最後三智一齊呈現，而知存在為「即空即假即中」，就是一心三觀。據說，這種觀法創自北齊禪師慧文（生卒不詳），經慧思（公元 515—573）而傳至智顛（公元 538—597），由智顛注入新的內容和其他觀念配搭起來，而成一圓教觀法，一方面代表天臺宗的創造，一方面用作批評、判分其餘各教義理的標準。

從歷史觀點看，天臺宗的思想是從《般若經》系統來的。《般若經》首先認定：最高真實（勝義諦）非感官經驗對象，亦非語言對象，唯有般若智可以得證（一般若）。當般若呈現時，經驗上的一切法便消解，一切依個人觀點而成就的知識都撤離，而歸向客觀存在自身，這也就是般若不捨諸法、不著諸法的妙用。經此證

解之後，我們可以深切感到所有一切對於存有的討論都是主觀的認識心靈挑起的，說有說空都歸於執，其實存有自身何嘗如此？這一個意思在《般若》系統中，當以《維摩經》的表現最為徹底。《維摩經》說一切法皆以無住為本，而無住即無本，這就把人生所面對的種種法(亦即種種執)從根上化掉。然而，此一化解是先設定客觀存有自身的離言性纔有可能，一切對「有」的討論皆被超越。而在對「有」的討論中，基本上不離空有的對立形式。由空有的對立，必引致對立的消解。這就是「中」。因此在語言上，在思維上，空、假、中必然次第開出，以討論存有。龍樹的《中論》即最先表達這一意思。《中論》云：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」(《觀四諦品》)。原來意思，先指出在緣生狀態中的法，既不可說有(緣生無自性，此即為空→空)，亦不可說無(有緣生之法可被經驗，由此產生假名)，因此應予雙遣。這個「中道」，是一個雙遣的中道。但智顛把這一雙遣的意義翻轉下來，改成一互相交遍圓融的關係。因為智顛認為：客觀存在是不能分割的，空、假、中祇是我們對它的觀法，無論我們在思想上如何升進，或使用何種形式概念，都是論謂同一的對象。尅就對象言，它是三者相即，三個概念都同時掛在它身上，一體籠罩。所以說「即空即假即中，雖三而一，雖一而三」(《摩訶止觀》卷一)，這就是圓融三諦，代表了天臺宗對存有的觀點。從上文的敘述，這一個觀點來自《般若》、《中觀》系統是顯然的。

由圓融三諦，便可以在主觀上開出一心三觀的禪法。依智顛，任何一法都可以這樣「即假即空即中」的觀它。這種觀法，在時間上是無分先後，在格局上是包含著對立、統一(用智顛的話來說，就是「非縱非橫，如伊字字三點」)，所以不能單說觀空或觀

有。它是雙觀，而且不止是平面的空有對立的雙觀，還有上下交偏的雙觀，即對立而超對立。這樣的一個觀法，根本不能以理性形式分解。「即假即空即中」的語言，正顯示了其中的弔詭性，所以智顗改名曰「圓觀」，目的即在絕一切分解之路，如此方能與三諦圓融的客觀真實相應。

依此原則，智顗於是把一心三觀的內容重加鋪排，使各種理（空、假、中）於一心中得，各種惑（見思惑，塵沙惑，無明惑）於一心中破，各種智（一切智、道種智、一切種智，或說三眼：慧眼、法眼、佛眼）於一心中起，各種德（般若、解脫、法身）於心中成，於是成一三觀、三諦、三智（或三眼），以破三惑，成涅槃三德之論。若各別言之，空觀觀空諦，破見思惑，證一切智（或慧眼），成般若德；假觀觀假諦，破塵沙惑，證道種智（法眼），成解脫德；中觀觀中諦，破無明惑，證一切種智（或佛眼），成法身德。但圓教精神，正是要把這些內容全部納入一念心中而起觀：一方面觀空，一方面觀假，由此雙觀而顯中道，亦即是由此雙觀而破無明，以成最高之智慧。所以三即一、而一即三。諦、智、惑、眼、德都不能各自獨立而祇是思想上的入路，但不論何種入路都是雙收雙遣而成一不縱不橫的關係，結果非達於圓觀不可。智顗之所以進於龍樹，正在於此：他不是撥對立而見空，而是即對立而顯中道。這可說是印度般若精神升進之極之後，再向現實而翻轉。不過在入路上，由於圓觀是超理性思議之境，所以必須先用般若精神破盡一切法，絕一切執，這樣纔能見圓教之立，使各種觀法、各種實踐不成隔別（隔別，即使涅槃三德成爲次第，此即別教），這也就是智顗在展示一心三觀的結構之前，先說不可思議境的原因（一念三千）。（霍韜晦）

- 參考文獻：**(1)唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》卷三，新亞研究所，1974。
- (2)牟宗三：《佛性與般若》(下)，學生書局，1977。
- (3)霍韜晦：《絕對與圓融》，聯經出版事業公司，臺北，排印中。
- (4)安藤俊雄：《天臺性具思想論》第二、三章，法藏館，京都，1953。此書有演培中譯本，《諦觀全集》卷廿一收。
- (5)安藤俊雄：《天臺學》，平樂寺書店，京都，1968。

一本

中國哲學裏的一本說，最早由孟子提出：「且夫天之生物也，使之一本，而夷子二本故也」(《孟子·滕文公篇》)。孟子用一本的觀點批評墨家的兼愛說，以為墨徒夷子以他人之親與己親等的想法是二本。就墨學而言，這不算是客觀的批評，也缺乏同情的了解。墨家主張兼愛，不是依據面對面的家族團體，古代的墨團，近於現代社會學裏所說的次級(Secondary)團體，成員集合在一起，是基於相同的志趣或共同的理想，其中個人與團體之間，必須有一普遍性的倫理標準，才足以維繫團體的合理關係，兼愛就是為了適應這種需要而產生的。就墨學中兼愛、尚同、天志所發展的體系而言，要建立一本說並不難，祇是一本說的意義與孟子不同。

僅由「且天之生物也，使之一本」這種近乎西方哲學中一元論

(Monism)的話，很難看出它的確定意義。如從孟子盡心知性知天的道德形上學的理路看，這「一本」應是指創生萬物的道德實體。這方面孟子僅開其端緒，《中庸》、《易傳》才有較大的發展，後世哲學家中能集其成，又能扣緊一本之義做充分發揮的，是程明道(1032—1085)。牟宗三先生對明道的一本論，有極詳細的疏解，指出明道乃「圓頓境之一本」論，為「圓頓之教之型範」。

一本、二本的概念，魏晉南北朝亦有其說，先是用之於儒、釋、道三教本末之爭，後來又用於會通釋、道，湯用彤說：「又一本之說，玄學佛法之所同信，魏晉以來，玄談佛法所求者道。道一而矣」。(韋政通)

參考文獻：(1)牟宗三：《心體與性體》第三部分第一章，1969，臺北，正中書局。

(2)湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十三章《本末之爭》一節，1962，臺灣商務重印。

一以貫之

一以貫之在《論語》裏曾出現兩次，一次孔子把他對「道」的想法告訴曾參：「參乎！吾道一以貫之」。曾子聽了沒有表示什麼意見，走出孔子房間後，其他的弟子因聽不懂孔子這話的意思，就問曾子，曾子說：「夫子之道，忠恕而已矣」(《里仁篇》)！

另一次見於孔子與子貢的對話中：

孔子：賜也，女以予為多學而識之者與？

子貢：然，非與？

孔子：非也，予一以貫之。(《衛靈公》)

後面這次對話中，雖然少了一個「道」字，意義應與前次相同

。曾子以忠恕釋一貫，僅就記載而言，實在仍沒有把意思說清楚，如當時有人再追問一下，或是請老夫子自己解釋一下，就不必苦煞後人費心猜測。孔子的弟子缺乏追問的習慣，祇知道做唯唯諾諾的反應，這樣既使孔子得不到發揮他高見的機會，更使後生小子在老師面前祇學習聽訓，而不知如何動腦筋去問難。《論語》的對話方式，對中國讀書人不求深解的習慣可能有些影響。

一以貫之，劉寶楠(1791—1855)以為「自漢以來不得其解」。這等於說孔子出了一個謎題，却沒有留下謎底。歷來學者多半在曾子的解釋上打轉傳會，却忽略了孔子在「賜也，女以予爲多學而識之者與」的話中已提供了解謎的線索，孔子不希望弟子僅以爲他是位博聞強識的人，言下之意似表示在他的博學中仍有其統緒，仍有一領導性的原則貫串其間，由此去推想一以貫之的意義，雖不中亦不遠。

根據這個了解，歷來的註釋中，王弼(226—249)的可能最接近孔子原有的想法，他說：「貫猶統也。夫事有歸，理有會。故得其歸，事雖殷大可以一名舉；總其會，理雖博可以至約窮也」。(皇侃：《論語義疏》引)朱熹(1130—1200)《注》：「貫，通也。聖人之心，渾然天理，而泛應曲當，用各不同」。這是從聖人境界上說，納入孔子與子貢的對話中去了解，顯然是不當的解釋。(韋政通)

參考文獻；毛子水：《一以貫之解》，見《中國學術史論集》

(一)，1956，臺北，中華文化出版事業社。

一切法

「法」的意義在這裏是指存在，或存在事物(→法)，一切法便