

世界中國哲學學報

【季刊】
第三期
2001

4

【專題】
先秦
佛教哲學



編輯委員

丁原植	輔仁大學哲學系	臧國雄	佛光人文社會學院
方克立	中國社會科學研究院	郭齊勇	湖北武漢大學哲學系
王開府	師範大學國文系	郭朝順	華梵大學哲學系
元弼聖	韓國佛教大學	陳福濱	輔仁大學哲學系
任定成	北京大學科學與社會研究中心	湯一介	北京大學中國哲學與文化研究所
李中華	北京大學哲學系	馮耀明	香港科技大學
李志夫	中華佛學研究所	楊儒賓	清華大學中文系
杜保瑞	華梵大學哲學系	葉海煙	東吳大學哲學系
李清澤	美國紐約市立大學	劉大均	山東大學哲學系
章政通	中國思想史家	歐崇敬	佛光人文社會學院
袁保新	淡江大學中文系	歐陽康	武漢大學哲學系
高柏園	淡江大學中文系	蕭振邦	中央大學哲學系
袁偉時	廣州中山大學哲學系	蕭漢明	武漢大學哲學系
陳少峰	北京大學哲學系	龔鵬程	佛光人文社會學院
陳強立	香港浸會大學	(以上依照筆劃順序排列)	

總編輯 歐崇敬
執行編輯 林麗裡
地址 宜蘭縣宜蘭市中山路257號（佛光人文社會學院）
電話 (03)931-3343轉5511 連絡人：王宏升
傳真 (03)936-2382
電子郵件 publish@mail.fgu.edu.tw

《世界中國哲學學報》為一綜合性哲学期刊。創刊於民國八十九年。本學報專門刊載有關哲學之論著，並以研究中國傳統哲學、當代華人著作之討論及純粹哲學問題等相關文章為主。發表園地全面公開，竭誠歡迎海內外學者以中、英、日文賜稿。尤其歡迎有問題意識，資料豐富，論證堅實，文字精鍊，具創意且有突破之論文。本刊願與國內外人文期刊相互交換。來稿與來函請寄：宜蘭縣宜蘭市中山路257號（佛光人文社會學院）。

目 錄

【先秦哲學】

釋《六德》「爲父繼君」 ——兼答彭林先生	魏啓鵬	1
創造轉化的當代莊子哲學 ——「主體與心性」篇	歐崇敬	11
孔子「正名」思想的現代詮釋 ——語用學和語用邏輯的維度	張斌峰	37

【佛教哲學】

從《法華玄義》所引重要經論看智顗的思想結構	郭朝順	93
人間佛教中道觀與儒家倫理觀的對比 ——以「成佛之道」爲例	葉海煙	121
法藏《大乘起信論義記》及元曉與見登的相關述記	賴賢宗	137

【近代思想】

從章士釗看20世紀中國思潮	袁偉時	175
論用傳統反傳統的近代文化傳統	陳愛娜	231

【專論】

《胡安國的理學思想》	王立新	259
糟糕的問題，糟糕的回答 ——羅蒂對現代方法論基礎的解構	賀雪梅	277
本刊之稿約		(i)
本刊撰稿格式		(iii)

〔先秦哲學〕

釋《六德》「爲父繼君」

——兼答彭林先生

魏啓鵬*

關鍵詞：六德、爲父繼君、絕君、繼君、次、喪服

* 作者爲：四川大學教授

〔內容提要〕本文論述了楚簡《六德》「爲父絕君」的「絕」字應改釋爲「繼」，從古代喪服制度看，「爲父繼君，不爲君繼父」，是指父喪與君喪並見時，應當使爲君所著喪服次於爲父所著喪服，以父喪重於君喪，體現父子之恩重於君臣之義。對彭林先生的「絕服」說加以商榷。

〔關鍵詞〕絕君；繼君；次；喪服

〔一〕

《郭店楚墓竹簡》一書所刊《六德》第29簡釋文「爲父絕君，不爲君絕父。爲昆弟絕妻，不爲妻絕昆弟。」文中「絕」字，宜釋爲「繼」。同墓竹簡「絕」字，見《老子》甲簡1，作，凡三例，又見《老子》乙，作，凡四例，皆與《六德》作有差別。楚簡文字「絕」，大抵以刀斷絲之形，如，或、，見滕壬生《楚繫簡帛文字編》第895頁。同書亦收「繼」字，作（包2.249、2.250）或（望二策）、、（天策）。「絕」、「繼」簡文字形甚相似，易混淆，當時鈔手郢書勿勿，或以「絕」代「繼」，亦非鮮見，如包山2.249簡，上引《六德》第四例（繼）字亦誤書爲（絕）。《汗簡》收古文「繼」字，作。黃錫全先生引拍敦蓋「繼」作，指出此形省爲，忠恕所錄應爲可信。《六德》字之形，無以刀斷絲之構意，宜釋爲「繼」，爲古文字省形。

「繼」字本義殆爲績麻，《爾雅·釋詁》：「績，繼也。」《說文》：「績，緝也。」「緝，績也。」段玉裁注指出，績麻爲

線，先分其莖與皮，而後「析其皮如絲而捻之，而剡（接也。音葉）之，而續之，而後爲纆，是曰續，亦曰緝」。「繼」字金文作（拍敦蓋），古文作，古隸作（帛書《五行》192），皆像捻合二麻絲而接續成線之意，字左側「乚」形，像懸掛麻皮、麻絲之操作架。故「繼」字可引申出以次相續之義。

繼，可訓爲次。《廣雅·釋詁下》：「承，繼也。」《玉篇》：「承，次也。」是二字義通之證。劉淇《助字辨略》亦云：「繼，相次之辭。」案之《說文》：「次，不前不精也。」徐鍇《繫傳》：「不前，是次於上也。不精，是其次也。」故知「繼」、「次」皆有次於上者，居於其後的含義。見馬王堆帛書《五行》192行經文「愛父，其繼愛人，仁也」，而經說254行作「愛父，其殺愛人。仁也言愛父而後及人也。」經和說之「繼」、「殺」異文而義通。整理小組指出，「『其繼愛人』，猶言其次愛人。本篇254行解說部份作『愛父，其殺愛人』，殺是差、減之意，與繼字義近」，是完全正確的。

傳世文獻而有同類文例。見《周禮·秋官·大行人》：「凡大國之孤，執皮帛以繼小國之君。」鄭玄注：「繼小國之君，言次之也。」《春官·典命》：「凡諸侯之適子誓於天子，攝其君，則下其君之禮一等；未誓，則以皮帛繼子男。」孫詒讓《正義》：「謂亞次繼續其後。小國之君即子男也。《典命》說諸侯之適子，云『未誓則以皮帛繼子男，……其次則自在卿大夫之列，不與子男同位也。』」孫氏稱「亞次」，猶言以低一等級的次序在小國之君之後等待接見。此「亞」字，其義與《左傳·襄公十九年》「圭嬌之班亞宋子」的「亞」相同。可見，「繼」在次

於上而居於後的含義中，還包含著減降一級的等差內涵。這對於理解十分重視明親疏，辨隆殺的古代禮儀制度，似不宜忽略。

已有學者指出，《六德》這幾個排比句，蓋古代喪服制度相關，並非別有微言大義。所論甚確。又謂「句中的『絕』、『殺』都是喪服用詞，是減殺之意」，而「絕」字古義無「殺」之減降義，如改釋「絕」爲「繼」，則絕、殺二字意同義近。

古代服喪之期頗長，往往門內之喪並出，門內與門外之喪或錯綜而來，《六德》就此論述了在繁複疊見的諸喪事中，如何調節喪服禮儀，「變而從宜」，以明內外親疏，以別次第經重。在此隆殺之辨中，有一條很重要，即應按服喪者所著喪服之精粗決定次第，粗者在先，爲親、爲重、爲上，精者在後，爲疏、爲輕、爲下，以次遞減。《禮記·文王世子》：「其公大事，則以其喪服之精粗爲序。雖於公族之喪亦如之。」「喪紀以服之輕重爲序。」在五服制度下，是普遍適用的。故前輩大師曾概括而言之：「服重衰次」¹。《六德》首先提出了門內、門外斬衰之喪並見時應把握之大則，即「爲父繼君，不爲君繼父」。

案：據〈喪服傳〉文例，此句「爲父」指子爲父服喪，「爲君子」指爲國君服喪。口中「繼」乃動詞之使動用法，意爲「使……次之」、「使……居其後」。二句言「爲父服喪時，逢君之喪，應該使爲君薨所著喪服減降在爲父之後；爲君服喪時，逢父之喪，則不能讓爲父憂所著喪服減降在爲君之後。」簡言之，父、君之喪並見，應使爲君亞次於爲父，不能使爲父亞次於爲

1. 章太炎：《五朝學》，《太炎文錄初編》卷一，《章氏叢書》，浙江圖書館印本。

君。顯然是以父喪重於君喪，「門內之治恩掩義」，《禮記·喪服四制》所謂「其恩厚者其服重，故爲父斬衰三年，以恩制者也」。傳世禮經和《六德》皆明載父、君皆爲斬衰，那麼要使爲君服斬次於爲父服斬，必然要在喪服的差別上以示輕重次第，或稱「衰序」，而今存禮經卻未見相關記述，《儀禮·喪服》所載爲父與爲君衰裳、經、杖、帶、冠、屨殆無分別。傳世禮經在淡化「父重君輕」的損益過程中，似有所失載。

所幸在秦漢之後的禮制變遷史和禮學史上，尚可發現這一差別的遺跡。《大唐開元禮》第139卷所訂五服制度，「斬衰三年」以子爲父爲正服，國官爲國君爲義服，「衰冠」其「正服、加服三升，義服三升半。冠同六升」。據〈喪服〉鄭注，「布八十縷爲升。」斬衰用三升之麻布，其幅二尺二寸，其經線二百四十縷，粗糙之甚以見哀痛之深，以示喪服之重。（依次減殺，齊衰四升，大功八升，小功十升，緦麻十四升半。《禮記·間傳》所謂「此哀之發於衣服者也」。）爲君則三升半，二百八十縷，其布略精於爲父苴衰之粗，示哀則次於爲父服斬之重。這正是漢唐經學家所指出的，「要取縷之粗爲次第也。」「凶服所以表哀。哀有淺深，布有精粗不同者也。」唐初弘文館學士賈公彥據齊、隋時黃、李二家之疏作《儀禮》疏，其〈喪服〉解題亦云：「斬有正、義不同，有正有義，爲父以三升爲正，爲君以三升半爲義。」

可見，唐人禮制和禮學，猶能遠紹《六德》「爲父繼君」之

2.《儀禮注疏》卷二十八，《十三經注疏》，第1096頁，中華書局，1980年。

旨。正如章太炎先生所論，「六朝人守禮最篤，其視君臣之義，不若父子之恩，講論喪服，多有精義。唐人議禮定服，亦尙有法，不似後世之枉戾失中也。爲父正服，爲君義服；故爲父斬衰三升，爲君三升半，父子之恩固重於君臣之義也。」³

〔二〕

關於「爲父絕君」的「絕」宜改釋爲「繼」，在今年八月召開的「新出簡帛國際學術研討會」上，筆者曾有簡略發言，未能細加論述。不久，彭林教授以大作《再論郭店簡《六德》「爲父絕君」及相關問題》賜教，並詰難鄙見。再三拜讀彭文，獲益良多。冬閑之日，擇要作答，並呈海內專家學者教正。

彭林教授認爲釋「繼」之說不可從，斷言「『爲父繼君』之『繼君』，只能理解爲『次於君』，即父喪次於君喪之後，這就與魏先生的理解大相徑庭了。同樣，『爲昆弟繼妻』，也只能理解爲昆弟之喪次於妻喪之後。如此則恩服次於義服，內親次於外親，宗法秩序完全顛倒，於理難通，也有違魏先生的本意。」

彭先生作出這樣的解讀，不能不令人訝異：他似乎忘記了古代漢語中動詞有使動用法，更不曾意識到古代漢語中賓語也有受事、施事之分，使動、意動、爲動之別。彭文所引《周禮·秋官·大行人》「執皮帛以繼小國之君」，句中之「君」即是受事實語。而《六德》「爲父繼君」的「君」，則是使動賓語，因爲正如

3. 章太炎：《國學講演錄·經學略說》，華東師範大學出版社，1995年。

筆者指出，後一句的動詞「繼」及使動用法。以此解讀，怎麼會產生「恩服次於義服」，顛倒宗法關係的錯覺呢？溫經之餘，何妨翻翻現代學者的《漢語史》或《古代漢語》，我們或許能減少一些誤讀。願與彭君共勉。

彭林持釋「絕」之說，自然有其根據和理由：「《六德》此『絕』字，當與禮書之『絕服』相當。」彭文所述「絕服」含義，其要有二，一曰「絕族無移服。是斷絕於宗族者，不再爲之服喪。」二曰「絕旁期。天子、諸侯與『旁期』之親的關係與君臣關係相當，故不能爲之服喪。大夫及大夫以下者，則不在此例，必須爲旁親服喪，《中庸》的『期之喪，達乎大夫』，即是此義。鄭注云『天子、諸侯絕之，不爲服』，是對『爲父絕君』之『絕』字的最好注腳。」

這裡有必要先指出，彭文對「君」的理解多少是欠妥的。他在《六德東釋》中曾提出，「簡文之『君』並非特指國君，古代遞相爲君臣，除天子、諸侯外，卿大夫、士之有地者皆可稱君」。此釋於〈喪服傳〉可，移用於《六德》則不可。因爲在先秦兩漢儒家著作中，凡以君臣、父子、夫妻對舉的篇章，「君」基本上是指國君，《六德》也不例外。因此，「爲父絕君」與彭文列舉的「絕族無移服」、「絕旁期」、「期之喪，達乎大夫」鄭注、「寄公」、「舊君」是不好拉扯上的。

彭文概括說，「總之，父喪重於君喪。『爲父絕君，不爲君絕父』，意即當父喪與君喪同時發生時，應服父喪而絕君之喪服，不得服君喪而絕父之喪服。」換言之，父喪與君喪並見時，不能去服君之喪。《六德》是儒家著作，有學者還認爲是子思一

係的作品。而在彭文的解讀下，儒家「服術」的重大原則「一曰親親，二曰尊尊」被分解了，只剩下「父子之恩」所標誌的「親親」，而標誌著「尊尊」的「君臣之義」卻被「絕服」掉了。戰國時期，「儒分爲八」，亦不致如此，孔子曰：「君臣之義，如之何其廢之！」

不清楚彭文「父喪與君喪同時發生」一句中，「同時」一詞的具體含義。大概不會指父、君同日同時去世吧。那麼，父喪與君喪皆爲斬衰，在三年之喪的長時期中，退一步說，在「諸侯五日而殯，五月而葬。大夫、士、庶人三日而殯，三月而葬」的數月中，可以列爲同時發生的喪事往往可能不在少數，而且不免有先有後。倘若如此推測不誤，那麼，傳世禮經中有記載表明，當父喪與君喪並見時，儒家並沒有如彭文所考釋那樣，竟然去「絕君之喪服」。記讀《禮記·曾子問》的記載：

曾子問曰：「君薨既殯，而臣有父母之喪，則如之何？」孔子曰：「歸居於家，有殷事，則之君所，朝夕否。」曰：「君既啓，而臣有父母之喪，則如之何？」孔子曰：「歸哭而反送君。」曰：「君未殯，而臣有父母之喪，則如之何？」孔子曰：「歸殯，返於君所，有殷事則歸，朝夕否；大夫室老行事，士則子孫行事。大夫內子有殷事，亦之君所，朝夕否。」（孫希旦曰：「故此上三條，言並遭君親之喪，而其並隆者，權其乎已殯未殯，以爲緩急輕重之節，使恩與義得以交盡而無憾，禮之即乎人心如此。」）

曾子問曰：「君之喪，既引，聞父母之喪，如之何？」孔子曰：「遂即封而歸，不俟子。」曾子問曰：「父母之喪，既引，

及涂，問君薨，如之何？」孔子曰：「遂既封，改服而往。」

可見，在並遭父喪與君喪時，儒家的態度是兩相兼顧，權變而取宜，「使恩與義得以交盡而無憾」，如果如彭文所稱「應絕君之喪服」，則恩義兩傷，大違於禮了。

小文之末，再提一下「絕服」，傳世禮經未見詞，先秦諸子亦未見，然而禮學史上應有之。檢《宋書·荀伯子傳》：「族弟昶字茂祖，與伯子絕服五世。」《南齊書·肖湛傳》：「湛於太祖為絕服族子。」《梁書·肖子恪傳》：「我與卿兄弟雖復絕服二世，宗屬未遠。」《魏書·臨淮王譚傳》：「元帝之於光武，疏為絕服，猶尚身奉子道，入繼大宗。」《周書·宣帝紀》：「母族絕服外者，聽婚。」其例尚多，茲不贅引。上列各句中「絕服」一詞，所指稱者皆為五服（斬衰、齊衰、大功、小功、緦麻）以外不再服喪的族親，符合古代禮制。而彭先生為考釋「為父絕君」，特別拈出「絕服」一詞，認為與「絕君」之「絕」相當。在文章中，彭先生筆下「絕服」之意，卻是「絕某某之喪服」，如絕君之喪服、絕父之喪服，即「不能為之服喪」，這與禮制史上沿用的「絕服」古義有較大的歧異，使讀者對彭文「絕服」說的正確性不能不有所質疑。

總之，彭林先生對《六德》「為父絕君」的解釋尚難令人信服，筆者仍持改釋為「繼」之說，繼續切磋探索。

2000年12月18日，於成都華西壩上。

〔先秦哲學〕

創造轉化的當代莊子哲學

——〔主體與心性〕篇

歐崇敬*

關鍵詞：創造轉化、莊子、主體與心性、逍遙遊、存有學

* 佛光人文社會學院哲學所、宗教所、未來所助理教授

前言：

關於中國哲學、思想、文化的創造轉化問題在二十世紀八〇年代經由林毓生、傅偉勳、韋政通等學人大力提倡後，基本的共識已有初步地建立。在方法論上亦有些許的討論，但在實際成果上確遲遲未可完成例證。在此，我們選擇一向具有創造活泉的《莊子》為“轉化文本”。

在中文世界的古典文獻中，像《莊子》這般具有創造力與典範性的“原典文本”或許尚有數十種到數百、數千之多；這個分疏的工作乃有待中國哲學界學人的共同努力在近幾十年中加以檢別確認。在此之前，我們在先秦數十種保留文獻裡，選擇《莊子》作為“轉化文本”是殆無爭議的。

《莊子》既具有豐富原創的哲學內涵，又具有對中國哲學史決定性的巨大影響，對此文本完成轉化乃可以說是對中國哲學的古典內涵作了相當一部分的轉化。如此，我們接下來的問題乃是運用什麼方法來轉化這個七萬字的《莊子》來本了。

首先，我們第一項工作則是對於文本中的相關相似主題段落加以重新歸納，例如：關於「人」的各種論述，關於「道」、「德」、「養生」、「社會批判」、「生活智慧」的相關段落之重組；去除重複部分，而後以現代哲學的語句作重述；重述後再去除重複的內涵；進而重新編列在幾個主題之中。

在這裡會出現的爭議則是：我們將運用什麼基礎的現代知識

內涵來擴充與重述文本自身呢？筆者的建議乃同於傅偉勳先生的意見，不但要說出原作者可能言說的內涵，更要說明文本的各種知識上的極致可能。

於是當代的物理學、生物學、哲學、心理學的最新知識與認識基礎乃皆成為我們重述的知識背景使用。如此，通過《莊子》文本的原始呈現之幾個指向是值得我們注意的：

- (i)關於大腦意識的深度內涵；
- (ii)關於存有者與存有界的深度理解；
- (iii)對於人間社會的特殊洞見。

在這三個領域裡，我們要作最深度的發掘與重述，顯然是必需借重當代最新的理論物理學、生物學、心理學、哲學理論來對話而支撐出一個新的敘述組成的。這樣的轉化工作也就是把文本的最高度可能推到極致（儘可能地）；是可乃使得中國哲學成為世界哲學架構中的環節之一者，甚至可以擴展世界知識體系，為知識界添加新的可能內涵。

在《莊子》的文本敘述中的確具有這種可能，本論文的嘗試，乃是在上述諸前輩學者討論基礎下，首度地對準一原典，作直接創造轉化的工作，也就是試著作一“轉化的創造敘述”使《莊子》哲學有一個新生命的敘述版本，而不是解釋版本。當然，這也不是唯一可能的新生命敘述版本，而只是型態之一者而已。