

魏晉前期《易》教修身觀探蹟：以《人物志》 「《易》以感為德，以謙為道」作為理解線索

聶豪*

摘 要

劉劭《人物志》「《易》以感為德，以謙為道」若結合先秦帛書〈繆和〉、兩漢《韓詩外傳》及《說苑》「《易》道貴謙」的思想，可開出兩種〈謙〉卦的詮釋路徑：「虛則能裕」和「裕以致感」。「虛」是修治己心，「裕」是向他人開放。以「虛」嵌結謙德與裕德，使《人物志》能夠放在《韓詩外傳》「寬裕」、嵇康〈家誡〉「謙裕」的脈絡下重新被理解。「裕」為「虛」之勝義，亦是人事物在主體的精神空間裡自由伸展其真實面的狀態，與王弼〈咸〉卦註「以虛受人，物乃感應」呼應，下啟阮籍、袁準等竹林名士揉合〈謙〉卦之「虛」、〈咸〉卦之「感」，共同構成魏晉前期《易》教修身觀的謙道次第性：「虛—裕—感」。本文冀能藉此為東晉玄學「公謙之辯」再進一解。

關鍵詞：劉劭、《人物志》、公謙之辯、感德、謙道

* 國立成功大學中國文學系博士候選人。

Views on Self-Cultivation in Early Wei and Jin Interpretations of the *Zhouyi*: Liu Shao's *Ren Wu Chi* “*Zhouyi* Takes Sentiment as Virtue and Humility as the Way” as Clues

Nieh, Hao

Ph.D. candidate, Department of Chinese Literature,
National Cheng Kung University

Abstract

Liu Shao's *Ren Wu Chi* inherits the view of self-cultivation in *Yi* teaching from pre-Qin texts such as the silk manuscript *Mou He*, *Han Shi Wai Zhuan* and *Shuo Yuan* in Han Dynasty. Two interpretive paths for the Modesty (Qian) hexagram are proposed: “emptiness leads to tolerance” and “tolerance leads to feeling”. “Emptiness” refers to self-cultivation of the mind, while “tolerance” implies openness to others. Modesty and virtue are thus linked to “Xu” (emptiness or virtuality), as seen in the concepts of *kuan yu* (寬裕) in *Han Shi Wai Zhuan* and *qian yu* (謙裕) in Ji Kang's “Jia Jie”. Only when people and things are free to manifest themselves within one's spiritual space can true responsiveness arise. This echoes “people and things are inductive” through emptiness, as discussed by Ruan Ji and Yuan Zhun, connecting the “Xu” of the Qian hexagram and the *gan* (感) of the Xian hexagram, culminating in the Eastern Jin metaphysical debate on *gongqian* (共謙).

Keywords: Liu Shao, *Ren Wu Chi*, The Debate over Unselfishness and Modesty, Sentiment as Virtue, Humility as the Way

魏晉前期《易》教修身觀探蹟：以《人物志》 「《易》以感為德，以謙為道」作為理解線索*

聶豪

一、引論

漢魏學者劉邵（孔才，約 170-245）生於漢靈帝建寧年間，卒於魏齊王正始年間，在其著作《人物志·八觀》提出：「觀其愛敬，以知通塞」的識人學，並以重點提要的方式，列出《孝經》、《周易》、《老子》、《禮》、《樂》等五部經典如何呈現愛敬之誠的內容，其中提到「《易》以感為德，以謙為道」，劉昞（延明，？-440）注「感」云：「氣通生物，人得之以利養」，注「謙」云：「尊卑殊別，道之次序」，¹劉昞的注解較為簡略。筆者認為，《人物志》在此處提到的「謙」，不僅限於階層化的人倫關係。蓋「謙」為「感」的前提，透過「謙」的自抑，為他人留下迴旋的餘地，氣機的流動與感通方有可能，故「謙」為修身的方法，「感」為修身的作用，劉邵此說背後或隱藏著魏晉前期²士人對於漢代《易》教修身論³的總結，將於下文申論之。蔡爾

* 本文的研撰過程，賴有淨空法師至善教育基金會與國立成功大學中國文學系漢學組合作的獎學金資助，以及兩位指導教授林朝成教授、嚴瑋泓教授之啟發，至於魏晉玄學則啟蒙自江建俊教授課堂，《易》學方面受到國立政治大學中國文學系陳睿宏教授的鼓勵，筆者感銘於心。同時也感謝審查人給予寶貴的建議，提醒筆者補充〈咸〉卦與感德相關論述，讓本文更加完整。另外，本文曾發表於 2024 年 3 月 16 日國立中正大學中國文學系主辦第九屆「子衿論衡」研討會，承蒙討論人張育洲博士惠予中肯的修改意見，在此一併致謝。

¹ 魏·劉邵撰，後魏·劉昞注：《人物志》，收入《文津閣四庫全書》子部第 280 冊（北京：商務印書館，2005 年），頁 350。

² 所謂魏晉「前期」，筆者採用蕭振邦的見解，特指從漢末建安年間曹魏崛起到晉室南渡（221-318）這段時期，不涉及南、北朝的分立。蕭振邦：〈魏晉前期審美觀的轉化與特色暨《人物志》的美學意義〉，《中央大學人文學報》第 9 期（1991 年 6 月），頁 181。

³ 《禮記·經解》云：「絜靜精微，《易》教也。」；《禮記·大學》云：「心正而後身修，身修而後家齊。」

健指出，雖然劉邵《人物志》認為《周易》的「感」與「謙」具備通達世間萬物的作用，但並未具體說明要如何利用「感」與「謙」來應對人事物的變化。另外，蔡氏推測，《人物志》之所以提到「謙」，或許關聯著劉邵對《老子》虛靜無為之義的詮釋。⁴

雖然劉邵沒有就《周易》文本作進一步的論述，但實際上劉邵已經在《人物志》結尾〈釋爭〉篇的「內勤己以自濟，外謙讓以敬懼」、「能讓者為雋」，具體示範由〈謙〉卦所衍生的謙德，可以落實為現實層面的「謙讓」，這與《人物志》作為官人之學的實用學說性格有關，⁵其背後確有《老子》思想的脈絡存在，蔡爾健沒有深入探討這一點，筆者將於後文詳論。

另外，學界對《周易》之「感」的相關論述，大多以〈繫辭〉「寂然不動，感而遂通天下」與〈咸〉卦〈彖傳〉「柔上而剛下，二氣感應以相與」兩處內容作為核心，進一步推拓開去，形成多向度、多層次的《周易》「感德」探討。「感」之為德，與列維·布留爾（Lucien Lévy-Bruhl, 1857-1939）所提出人類學意義上原邏輯思維的

筆者藉《禮》《易》合釋所提出的《易》教修身論，其意涵為：透過涵泳於《周易》文義，將對《周易》的體悟作為修治己身的方法，或以此教人如何修身。清·孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》（北京：中華書局，1998年），頁1254。宋·朱熹編著：《四書章句集註》（臺北：鵝湖月刊出版社，1984年），頁4。

⁴ 蔡爾健指出：「劉邵在《人物志》中只是單純地指出『虛、無』、『愛、敬』、『感、謙』等，都具備了『通』達世間事物、或至少是『通』達人事問題之變化的功能，並沒有根據它們所屬經典的思想，從『通變』或『無不通』的觀點出發，進一步詳細論證這些『至德』、『要道』如何能做到『通』達世間人事問題變化的境地」，「《周易》的『道』—『謙』或許具有與《老子》消極退讓之主張（「虛」）類似的地方」。見氏著：《聖人體無：劉邵、何晏、王弼之本體思想與聖人觀研究》（新竹：國立清華大學歷史研究所博士論文，2009年），頁53。

⁵ 牟宗三嘗謂《人物志》為一美學欣趣的品鑑系統。而江建俊則通過比較《人物志》與《世說新語》對人物的描寫，對牟氏的主張做出修正。江氏認為《人物志》乃一實用的知人官人之學，而《世說新語》則在寫意人物的全幅風神，故兩者有局部與整體、實與虛的差異。筆者則持折衷的看法，《人物志》在實用性中也反映出某種人物美學的傾向，雖和《世說新語》存在虛／實、整體／局部的差異，但為弱義的差異性，故在美學品鑑上仍存在影響後世的可能。比如蕭振邦即認為透過《人物志》提出的人物珍型，可以幫助釐清魏晉前期審美觀的轉化。參見牟宗三：〈「人物志」之系統的解析〉，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁44；江建俊：〈先玄學〉，《于有非有，于無非無：魏晉思想文化綜論》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2009年），頁93-94。蕭振邦：〈魏晉前期審美觀的轉化與特色暨《人物志》的美學意義〉，頁180。

「互滲律」(law of participation)相近，即存在物或事件的發生，是在某種作用力下促成事物對另一件事物的「接觸、轉移、感應、遠距作用」等影響，這種事物之間神秘的交互影響是超時空、跨物種與非理性的。⁶但《周易》之「感」與原始思維的互滲律仍有差異，如楊儒賓所言，《周易》所談的感通、感應並非雜亂無序，而是依循著某些道德與自然法則，將事物之間神秘的交感效應發揮得更加徹底深邃，這與人具備「人文倫理」與「宇宙自然」的雙重性有關。⁷因此，對於法天制《易》的先民而言，首要的課題或許就是如何在兼顧人文化成的同時，又能夠消泯個體的封限重回大塊流行之中，透過一己的修養工夫達致物我感通。筆者認為，《人物志》的「《易》以感為德，以謙為道」提供了一條幽微的線索，幫助我們去體會前人涵泳於《易》的心境。

有些學者已約略提及〈謙〉卦或「虛」可作為《周易》「感德」的修身前提。如陳平坤指出，包含〈咸〉卦〈大象傳〉之「君子以虛受人」與〈繫辭〉論及感通、感應的這些《周易》內容，關聯著先秦《呂氏春秋》、《淮南子》所言突破個體心識封限而進入更加隱微的異氣相應之「精誠感通」現象，同時也帶出「感」實際上寓示著萬事萬物皆有可見或不可見的關係紐帶繫連著彼此而形成一有機的宇宙整體。⁸而〈咸〉卦之「以虛受人」則拈出了「虛」這一處世原則，能夠使自我立足於生機蓬勃、交感互應的宇宙之中成德容物，自立立他。⁹黃冠閔則注意到，唐君毅以「感通」作為哲學方法來組織其宏構「心通九境論」時，藉〈謙〉卦〈彖傳〉「謙尊而光，卑而不可逾」來形容儒家政治神話中的孔子作為「素王」恆恭以下人，卻因其「無位」

⁶ 李忠達、李豐懋等學者指出，《周易》的《易》數推演、卦爻的取象類義，皆與此互滲律有關。參見李忠達：《〈周易時論合編·圖象幾表〉的《易》數與數學：以〈極數概〉為核心》，《清華學報》第49卷第3期（2019年9月），頁428。李豐懋：〈感動、感應與感通、冥通：經、文創典與聖人、文人的譯寫〉，《長庚人文社會學報》第1卷第2期（2008年10月），頁257。〔法〕列維·布留爾（Lucien Lévy-Bruhl）著，丁由譯：《原始思維》（臺北：臺灣商務印書館，2001年），頁76-78。

⁷ 楊儒賓：〈從氣之感通到貞一之道〉，收入黃俊傑、楊儒賓編：《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996年），頁138-139。

⁸ 陳平坤：《〈呂氏春秋〉與《淮南子》的感應思維》，《國立臺灣大學哲學論評》第32期（2006年10月），頁178。

⁹ 陳平坤：《〈呂氏春秋〉與《淮南子》的感應思維》，頁173。

而能使人各成其位的具體效用，¹⁰來說明「感通」作為哲學方法所具有的價值引導義，不僅在於會通諸家異說，更在於將異說導入於其以儒教為主軸的思想體系，並使其自然分布各就各位。¹¹綜上來看，陳平坤所論偏重「氣感」，而唐君毅則出於以儒學判教進行體系性理論建構之需要而將「感通」作為思想方法，兩者對於〈謙〉卦的《易》教工夫僅是附帶地提及。

《周易》的感德並不限於先秦思想，自佛教傳入中國之後，亦援引《周易》之「感」與佛理互相會通。陰陽二氣交感所產生的「妙萬物而為言」之「神」，象徵著天地萬有恆以相攝相剋的躍動變化為自性，此與佛理所雅言的因緣聚散生滅相通。¹²故在魏晉時期的玄佛交涉當中，山水畫家宗炳（少文，375-443）認為為求「實理之感」，「固宜虛己及身，隨順玄化，誠以信往，然後悟隨應來。」¹³其師高僧慧遠（334-417）「易以感為體」的玄遠之言，背後更蘊含格義佛教語境對《周易》感通思想整體的置換與深化，學者吳冠宏¹⁴及紀志昌¹⁵對此領域著力頗深，但較少從《周易》本身可能蘊藏的理論潛力來探討如何獲致感通。

承上所述，筆者認為「感」是一種帶有隨機性的效果，並非主體可以強行把控，若強欲感物，容易適得其反。一時的瑰意琦行互發高致固可引發感通之機，但細水長流的修養工夫或許才是將「感」納入荷負群體福祉的體制運作之關鍵性因素，因此本文一方面將〈繫辭〉、〈咸〉卦的感德視為《易》教修身觀所欲達致的道德至境：「聖人感人心而天下和平」，另一方面則將論述重心放在〈謙〉卦。強調鑒識人才的

¹⁰ 唐君毅：《生命存在與心靈境界（上冊）》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2006年），頁54。

¹¹ 黃冠閔：《感通與迴盪：唐君毅哲學論探》（新北：聯經出版事業股份有限公司，2018年），頁165。

¹² 「今稱一陰一陽謂陰陽不測之謂神者。蓋謂至無為道陰陽兩渾。故曰一陰一陽也。自道而降便入精神。常有於陰陽之表。非二儀所究。故曰陰陽不測耳。……無身而有神。法身之謂也。」劉宋·宗炳：〈明佛論〉，收入南朝梁·僧祐撰：《弘明集》（CBETA, T52, No. 2102），卷2，頁9c26-10c10。

¹³ 劉宋·宗炳：〈明佛論〉，收入南朝梁·僧祐撰：《弘明集》（CBETA, T52, No. 2102），卷2，頁11c27-12a2。

¹⁴ 吳冠宏：〈魏晉玄理與感文化之關係初探：從慧遠「易以感為體」論起〉，《成大中文學報》第48期（2015年3月），頁35-68。

¹⁵ 紀志昌：《南朝清談：論辯文化與三教交涉在南朝的發展》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2020年），第四章「《易》學思維與玄、佛交涉」，頁208。

《人物志》雖看似對人物採取直觀的認識，但其「《易》以感為德，以謙為道」則在無意間透露出魏晉時期的《易》學感通論，或許可補上以〈謙〉卦為基礎的《易》教修身觀這塊工夫論拼圖。

學者對魏晉時期的謙德文化，或從名士風範的人物審美層面來理解（如徐玉晶¹⁶），或集中於「公謙之辯」的玄理探討（如周大興¹⁷、林凱¹⁸），或在論述個別人物學思時偶然觸及（如蜂屋邦夫¹⁹），雖已取得一定建樹，但殊乏從《易》學角度對「謙讓」、「謙虛」等德目做源流性的梳理。而《人物志》「《易》以謙為道」的總括性《易》學立場，實可成為吾人重新理解謙德的支點，一方面從「立象以盡意」的命題以〈謙〉卦統攝具有家族相似性的眾多德目；另一方面能讓東晉玄學重要論題「公謙之辯」與魏晉感文化接軌，使雙方都再脈絡化，為之重鑄新解。職是之故，筆者希望將《人物志》由謙而感的《易》教修身觀，放回現實政治趨勢與《易》學發展流變這兩大脈絡之中，釋放其詮釋潛力。

二、魏晉前期《易》教修身觀之形構

（一）先秦兩漢以降之《易》道貴謙思想

根據考古出土文獻，當今最早的《周易》版本是上海博物館藏的楚竹書《周易》，其年代約在戰國晚期。²⁰楚竹書《周易》的內容主要是六十四卦，沒有今本《周易》的《易傳》部分。而 1973 年於湖南馬王堆三號漢墓出土的帛書《周易》，其年代為

¹⁶ 徐玉晶：〈魏晉士人的風度之美〉，《遠東通識學報》第 6 卷第 2 期（2012 年 7 月），頁 69-71。

¹⁷ 周大興：〈玄學中的公謙之辯〉，《中國文哲研究集刊》第 14 期（1993 年 3 月），頁 325-361。

¹⁸ 林凱：〈從「公謙之辯」看玄學語境的道德建構〉，《漢學研究》第 39 卷第 3 期（2021 年 9 月），頁 1-25。

¹⁹ 〔日〕蜂屋邦夫著，雋雪艷、陳捷等譯：《道家思想與佛教》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000 年），「王坦之的思想」，頁 189。

²⁰ 濮茅左：《楚竹書《周易》研究——兼述先秦兩漢出土與傳世易學文獻資料》（上海：上海古籍出版社，2006 年），頁 4。

西漢前期，帛書《周易》除了本經的六十四卦之外，尚有《易傳》部分。帛書《易傳》收錄〈二三子〉、〈繫辭〉、〈易之義〉（一名〈衷〉）、〈要〉、〈繆和〉、〈昭力〉等六篇文章，其中除了〈繫辭〉與今本《周易》的內容差異不大，其餘五篇為今本《周易》所無，²¹故為現今學界研究《周易》義理思想的重要資料。

帛書《易傳》的〈二三子〉所引〈謙〉卦卦辭為：「謙，亨，君子有冬，吉」，「謙」即「謙」，《說文解字注》云：「謙或假謙為之。」²²「冬」即讀為「終」。廖名春指出，帛書《周易》及今本《周易》的〈謙〉卦卦辭皆無「吉」字，帛書《易傳》與《韓詩外傳》的作者韓嬰（約 200-130 B.C.E.）年代相近，²³而《韓詩外傳》卷 3、卷 8 所徵引的〈謙〉卦卦辭皆有「吉」字，可見帛書《易傳》〈二三子〉與《韓詩外傳》所據的是同一個《周易》版本。²⁴而帛書《易傳》〈繆和〉談〈謙〉卦的相關文句：「慈明夙知守以愚，博聞強識守以淺，尊爵貴富守以卑。」²⁵更可以在《韓詩外傳》卷 3、卷 8 的「謙德六事」看到相似的論述。它們共同反映出先秦兩漢以降存在著一支《易》道貴謙的思想傳統，而《韓詩外傳》為集大成者。請見筆者相關整理如下表：

²¹ 廖名春：《帛書《周易》論集》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 15-22。

²² 漢·許慎著，清·段玉裁注：《圈點說文解字》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2009 年），頁 94。

²³ 據《史記·儒林列傳》卷 121「韓生」載：「韓生者，燕人也。孝文帝時為博士，景帝時為常山王太傅。韓生推詩之意而為內外傳數萬言，其語頗與齊魯閒殊，然其歸一也。淮南賁生受之。自是之後，而燕趙閒言詩者由韓生。韓生孫商為今上博士。」司馬遷雖言及韓嬰說詩的方式與齊魯不同，但未談及其《詩》《易》互證的學說風格。參見漢·司馬遷著，劉宋·裴駟集解，唐·司馬貞索引，唐·張守節正義，〔日〕瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》（高雄：麗文文化事業股份有限公司，1997 年），頁 1257。

²⁴ 廖名春：《帛書《周易》論集》，頁 32-33。

²⁵ 鄧球柏：《帛書周易校釋》（長沙：湖南人民出版社，1996 年），頁 509。

謙德六事						
典籍	明智	博辯	武勇	富貴／德施／事功		
1 《文子·九守》	聰明睿智 守以愚	多聞博辯 守以儉	武力勇毅 守以畏	富貴廣大 守以狹	德施天下 守已讓	
2 《淮南子·道應訓》	聰明睿智， 守之以愚。	多聞博辯， 守之以陋。	武力勇毅， 守之以畏。	富貴廣大， 守之以儉。	德施天下， 守之以讓。	
3 《荀子·宥坐》	聰明睿智， 守之以愚。		勇力振世， 守之以怯。	富有四海， 守之以謙。	功被天下， 守之以讓。	
4 《孔子家語·三恕》	聰明睿智， 守之以愚。		勇力振世， 守之以怯。	富有四海， 守之以謙。	功被天下， 守之以讓。	
5 《韓詩外傳》 卷 3	聰明睿智者， 守之以愚。	博聞強記者， 守之以淺。	人眾兵強者， 守之以畏。	土地廣大者， 守之以儉。	祿位尊盛者， 守之以卑。	德行寬裕者， 守之以恭。
6 《說苑·敬慎》	智而能愚， 明而能闇。	辯而能訥， 博而能淺。	勇而能怯	富而能儉， 貴而能卑。	高而能下， 滿而能虛。	

在以上典籍中，以《韓詩外傳》的相關論述最為詳備。《韓詩外傳》卷 3「孔子觀敬器」、「周公踐天子之位」、「子路盛服見孔子」，以及卷 8「孔子曰承之以謙」，這四則謙德的故事皆在詮釋《詩經·商頌·長發》「湯降不遲，聖敬日躋」。其中卷 3「周公踐天子之位」、卷 8「孔子曰承之以謙」的內容雜揉先秦典籍，將《周易》修身之道歸結於〈謙〉卦，並以此論《詩》，而形成《詩》《易》互證的論述風格，與當時齊魯兩地論《詩》的方式不同。若單就其論《易》主謙的內容而言，卷 8 較卷 3 為詳，應為後出轉精者。以下筆者藉卷 3 的「周公踐天子之位」說明之：

吾聞德行寬裕，守之以恭者榮；土地廣大，守之以儉者安；祿位尊盛，守之以卑者貴；人眾兵強，守之以畏者勝；聰明睿智，守之以愚者善；博聞強記，守之以淺者智。夫此六者，皆謙德也。夫貴為天子，富有四海，由此德也；不謙而失天下，亡其身者，桀紂是也；可不慎歟！故易有一道，大足以守天下，中足以守其國家，近足以守其身，謙之謂也。夫天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。……《易》曰：「〈謙〉亨，君子有終，吉。」《詩》曰：『湯降不遲，聖敬日躋。』誠之哉！其無以魯國驕士也。²⁶

²⁶ 漢·韓嬰著，屈守元箋疏：《韓詩外傳箋疏》（成都：巴蜀書社，1996 年），頁 318-319。

粗體字部分為劉向（子政，77-6 B.C.E.）《說苑》〈敬慎〉所承襲。²⁷「故《易》有一道」以下的著重號部分，以謙為《易》之道，前賢已指出此為創說，為《周易》所無，如向宗魯云：「（王應麟）《困學紀聞》一云：『今易無此文』，今案此非《易》語，乃著者說《易》之詞。」²⁸而其下又緊接〈謙〉卦〈彖傳〉，並引〈謙〉卦卦辭與《詩經》對舉，可證此處確是以〈謙〉卦作為《易》道修身之要。《說苑》亦保留了這段〈謙〉卦的創造性詮釋。劉邵《人物志》的「《易》以謙為道」，即可能沿襲《韓詩外傳》、《說苑》而來。

（二）謙懼：作為修德動機的憂患意識

如果謙為《易》之道，那麼其啟動因子為何呢？筆者認為《人物志·釋爭》「內勤己以自濟，外謙讓以敬懼」所提到的「懼」，提供了一條理解的線索。這可以結合〈繫辭〉對易道的以下兩段描述來看：

《易》之為書也不可遠，為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適，其出入以度，外內使知懼，又明於憂患與故，無有師保。²⁹

懼以終始，其要無咎，此之謂易之道也。³⁰

在引文的加粗字，都提到《易》之成書，其背後蘊藏了「懼」的情緒。根據〈繫辭〉，《易》道之「懼」不僅是《人物志》所言表現於外的敬懼，更是內外交徹，貫穿始終的憂懼。筆者認為這樣的憂懼，其實就是徐復觀先生提出的「憂患意識」。徐氏指出，商人尚鬼，遂將吉凶禍福的原因繫之於外而成為一喜怒難測驟施禍福的人格化之天，值商周易代之際，作《易》者周文王因對整體局勢的吉凶成敗懷有深心遠慮，故發現事物的發展趨勢，實與當下統治者的作為之間存在密切的聯繫，故自覺到有

²⁷ 左松超：《說苑集證》（臺北：國立編譯館，2001年），頁615。

²⁸ 漢·韓嬰著，屈守元箋疏：《韓詩外傳箋疏》，頁324。

²⁹ 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》（臺北：明文書局股份有限公司，2002年），頁325-326。

³⁰ 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》，頁329。

約束言行與進德修業的必要，這就是《易》道憂懼精神的來源。³¹

對於徐先生提出的憂患意識說，也不無反對的聲音。比如，大陸學者龐樸認為港臺新儒家因為國共內戰寄居海外的「花果飄零」背景，而過度強調中華文化中「憂」的一面。龐氏指出，憂患意識之始不應該定位於周代，因為《尚書·盤庚中》所記載商代盤庚為遷都而對百姓作出的訓誡，即已透露出一定程度的憂懼心緒，為吉凶禍福而憂懼、籌畫乃人之常情，豈是周人所獨有？龐樸亦批判徐復觀將憂患意識的起源侷限於困危之際，這使憂患意識變成一種他律之憂，實際上憂患意識的起源應該在作為困局之對立面的安樂之中，這讓人能夠在憂患尚未產生時就預作準備，而一旦真正面臨憂患時，儒者反倒會有樂以忘憂的達觀精神，如孔子畏於匡時所說的：「天之未喪斯文也，匡人其如予何？」可以說未雨綢繆的自律之憂與身處困境的臨危不懼才是儒家學說憂樂辯證的精義。³²

關於龐樸對徐先生的批判，筆者不完全贊同。因為徐復觀對憂患意識的界定並不全如龐樸所言是限於文王處於殷商末期的危局，徐復觀所強調的毋寧是代商而興的周朝統治階層唯恐天命不永，故在鼎革後收斂勝利的喜悅，以戰兢戒慎的心態建立宗法及禮樂制度，也讓商代的人格化之天，轉型為以民為本的監察性之天，進而體察到天命之靡常而覺醒了內省的道德意識。黃俊傑即指出，徐復觀由「仁」之道德內在論，發現當仁心在由內而外擴充，乃至下落於現實層面而形成仁義禮智的整個過程，人面對的乃是一種無限性，故個體對仁的學習、踐行恆處於不足的狀態，因此「仁的基本表現，還是憂患意識」，³³與唐君毅以偏向存有義的「感通」釋仁不同，徐復觀對「仁」的建構則偏向於現實取向的「活動」，³⁴並以「憂患意識」貫串對仁、禮等一系列儒學概念的探討，這和他對憂患意識之歷史詮釋相關。另外楊祖漢亦指出，憂患意識並非對當前或未來可能發生的危難感到擔憂警覺的危機意識，因

³¹ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1999年），頁20-21。

³² 龐樸：〈憂樂圓融——中國的人文精神〉，收入劉貽群編：《龐樸文集》（濟南：山東大學出版社，2005年），卷3，頁224-226。

³³ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁184。

³⁴ 黃俊傑：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年），頁200-204。

為危機意識並不包含著反求諸己的道德意義，只是衡量利害關係後被動地對應。³⁵綜合上述，筆者認為徐復觀對憂患意識所萌生之歷史情境或有過度詮釋之嫌，此誠如龐樸所言；但徐復觀對憂患意識的界定，實際上並沒有偏離龐樸所謂儒家的自律之憂。

如果「憂患意識」這個概念，可以將《人物志》「外謙讓以敬懼」以及〈繫辭〉「外內使知懼」、「懼以終始」等文句重新串聯在一起。那這種作《易》者的憂懼，又與〈謙〉卦有何關係呢？在《易》學史上，有所謂「憂患九卦」或「三陳九卦」之說，見於〈繫辭〉：

《易》之興也，其於中古乎？作《易》者，其有憂患乎？
是故，〈履〉，德之基也；〈謙〉，德之柄也；〈復〉，德之本也；〈恆〉，德之固也；〈損〉，德之脩也；〈益〉，德之裕也；〈困〉，德之辨也；〈井〉，德之地也；〈巽〉，德之制也。³⁶

與劉邵同時期的虞翻（仲翔，164-233）將這段話解釋為庖犧見到當時百姓不知興利遠害，故效法天道運行而做八卦，以德化民，則《易》之興起，實蘊藏著庖犧吉凶與民同患的憂慮之心。庖犧作為統管人民的領袖，故以〈乾〉卦的天行不息象其君德。虞翻以「乾為德」做基點，認為〈履〉旁通〈謙〉，兩卦可視為一組。又，虞翻釋〈謙〉卦云：「乾上九來之坤，與履旁通。天道下濟，故亨。」³⁷蓋〈乾〉卦上九爻「亢龍有悔」代表上位者應避免居功驕凌下屬，方能聚攏人心，以達致〈謙〉卦九三爻「勞謙」的無伐善無施勞。故在卦象上，〈謙〉卦是〈坤〉卦的六三爻由陰爻變為陽爻，結合〈乾〉卦上九爻的意涵，體現出土階層的統治者恆處憂患修省己身的象徵。

³⁵ 楊祖漢：〈論憂患意識〉，《鵝湖月刊》第85期（1982年7月），無頁碼。

³⁶ 感謝審查人的寶貴意見，惟此處涉及版本異同問題，暫非本文所欲處理的要點，故仍以較為廣泛通用的現行本「〈巽〉，德之制也」為主。參見魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》第1冊（臺北：藝文印書館，1976年），卷8，頁173。以及鄧球柏：《帛書周易校釋》，頁472。

³⁷ 唐·李鼎祚輯：《周易集解》（北京：中華書局，1985年），卷4，頁91。

（三）謙虛：《易》《老》合流的理論淵源

〈乾〉卦〈文言〉釋〈乾〉卦九五爻辭「飛龍在天，利見大人」的「大人」之意云：

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，天且弗違，而況於人乎。況於鬼神乎。

孔穎達（沖遠，574-648）《周易正義》認為：「此論大人之德，無所不合，廣言所合之事」。³⁸大人之德，即是君王之德，故〈乾·文言〉慎重其事，以天、地、人、鬼神四個角度進行論述。〈繫辭〉云：「廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月」，天地、日月、四時所代表《易》道的三個面向，實即天道與地道的合稱。「天且弗違，而況於人乎」，人道也。天、地、人形成三極，〈繫辭〉云：「六爻之動，三極之道也。」³⁹又云：「吉凶悔吝者，生乎動者也」、⁴⁰「吉凶生大業」，⁴¹則君王的治國大業非但自招禍福，亦與鬼神冥感矣。

除了〈乾〉卦以外，在《周易》之中出現類似描述的只有〈謙〉卦〈彖傳〉的「一謙四益」之說：

象曰：謙，亨，天道下濟而光明，地道卑而上行。天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙，尊而光，卑而不可逾，君子之終也。⁴²

綜觀《易傳》以三極、鬼神之道對〈乾〉、〈謙〉兩卦的詮釋，〈乾〉卦六爻剛勁瀰滿，九五爻既當位又得中，物勢盈滿至極，過此以往將陷入上九爻亢龍有悔之境，故漢易有「乾上九來之坤」的說法。由〈乾〉變〈謙〉，正如晉·庾敳（子嵩，262-311）

³⁸ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》第1冊，卷7，頁150。

³⁹ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》第1冊，卷7，頁146。

⁴⁰ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第1冊，卷8，頁165。

⁴¹ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》第1冊，卷7，頁157。

⁴² 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》，頁70。

〈幽人箴〉云：「榮辱相換，乾道尚謙」。⁴³

而〈謙〉卦卦體下艮上坤，內止外順，互卦為雷水〈解〉。〈謙〉卦初六爻象徵君子謙而又謙，以涉過眼前下互卦的險惡〈坎〉水。在險難的洗禮下，君子務去其「盈」。從《周易》「唯變所適」的觀點來看，生命滿盈的狀態終會變化，志不可滿，因此虧盈、變盈、害盈、惡盈，終歸於「虛」。結合〈豐〉卦〈彖傳〉「天地盈虛，與時消息」來看，虛者盈之反，反者道之動，這就是《人物志》云：「物勢之反，乃君子所謂道也。」⁴⁴《人物志》的論述，與〈謙〉卦背後《易》《老》合流的學術淵源存在著一定的關連，在班固（孟堅，32-92）《漢書·藝文志》即已初露端倪：

道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。合於堯之克讓，易之謙謙，一謙而四益，此其所長也。及放者為之，則欲絕去禮學，兼棄仁義，曰獨任清虛可以為治。⁴⁵

班固論道家思想的長處合於《書》之克讓、《易》之謙謙，能夠清虛卑弱以自持守，但其壞處在於若為放縱私欲者所用，將導致毀棄仁義禮教的結果。班固此處是否有將《周易》、《尚書》⁴⁶這兩部經典提升至道家思想之源頭的意思？林忠軍認為若證之《史記》「老子者，……周守藏室之吏也」、⁴⁷《周易》〈巽〉卦九二爻辭「用史巫紛若」、以及《周禮》載「大卜」之官「掌三易之法，一曰『連山』，二曰『歸藏』，三曰『周易』」等等跡象來看，出於史官的老子確有可能瞭解《周易》並受其啟發而開

⁴³ 晉·庾敳：〈幽人箴〉，收入清·嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》（北京：中華書局，1958年），卷36，頁1668。

⁴⁴ 《人物志·釋爭》：「物勢之反，乃君子所謂道也。是故，君子知屈之可以為伸，故含辱而不辭；知卑讓之可以勝敵，故下之而不疑。及其終極，乃轉禍為福，屈讎而為友；使怨讎不延於後嗣，而美名宣於無窮；君子之道，豈不裕乎！」參見魏·劉邵撰，後魏·劉昫注：《人物志》，收入《文津閣四庫全書》子部第280冊，頁354。

⁴⁵ 漢·班固：《漢書·藝文志》（臺北：成文出版社有限公司，1971年），頁1346。

⁴⁶ 《尚書》：「允恭克讓，光被四表，格于上下」。參見清·孫星衍：《尚書今古文注疏》（濟南：山東友誼書社，1991年），頁35。

⁴⁷ 漢·司馬遷：〈老子韓非列傳〉，收入漢·司馬遷著，劉宋·裴駰集解，唐·司馬貞索引，唐·張守節正義，〔日〕瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》，頁832。

創自己的思想，故班固之說可從。⁴⁸而若從《周易》經、傳分離的觀點來看，亦有學者主張《易傳》的形成受到老子學說的影響，比如陳鼓應認為，〈謙〉卦〈大象傳〉的「裒多益寡」繼承了《老子》七十七章「天之道，損有餘而補不足」的思想，而〈謙〉卦〈大象傳〉的「稱物平施」則是《老子》三十二章「民莫之令而自均」的「均平」思想的體現。⁴⁹但如果《老子》先受《周易》本經影響，而其思想又反過來影響了《易傳》的形成，使《易》《老》之間存在低度、局部的交流可能性，為何《老子》其書通篇未見指涉《周易》的「易」字呢？高懷民認為，這是因為《周易》本可分成「道」的形上層面與「術」的形下層面，「道」為「術」所依據的原理準則，「術」則是「道」落實於人事的一套卜筮之法。西周初年有「三易」之名，以《易》統涵道、術。老子則專論形上之道，不談形下之術，故其書但見言「道」而不見論「易」。至於孔子則一方面欲將大《易》的形上之道落實於人事層面，另一方面則欲摒棄形下之術的卜筮，故秉持「述而不作」的原則，在與弟子談論時仍保留了「易」之名。⁵⁰

總上所述，心之「虛」非自然形成，實有賴於安而能懼的自律之憂來推動，也就是上契作《易》者的憂患意識，去一己之成見，持守其虛心。而《韓詩外傳》、《說苑》所談的謙德六事／守，總歸而言，不過「守虛」而已。此心之虛非一時興到所至，其中蘊含著謙懼的工夫，需要長保此心處於虛能容物的狀態，此即〈謙〉卦「君子有終」之「守」。

（四）謙裕：由謙致感的人際效用

虛則能寬，寬則能裕，謙以待人，就能讓天地萬物在此虛心之中如實地呈現，故《韓詩外傳》謙德六事以「德行寬裕」居首。范麗梅指出《韓詩外傳》卷3「孔子觀欽器」、「周公踐天子之位」、以及卷8「孔子曰承之以謙」這三則故事，皆以德行

⁴⁸ 林忠軍：〈《易傳》符號解釋視域下的儒道互補〉，收入鄭吉雄、林永勝主編：《易詮釋中的儒道互動》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年），頁57-60。

⁴⁹ 陳鼓應：《易傳與道家思想》（臺北：臺灣商務印書館，1994年），頁69。

⁵⁰ 高懷民：《先秦易學史》（臺北：中國學術著作獎助委員會，1975年），頁333-334。

之「廣大」、「寬裕」或「寬容」的「裕德」作為謙德之首，表現出「蘊含謙遜心理的寬容之德」。⁵¹而《人物志》以下這段內容，也反映出謙德由物勢之反的「虛」向「裕」的過渡：

物勢之反，乃君子所謂道也。是故，君子知屈之可以為伸，故含辱而不辭；知卑讓之可以勝敵，故下之而不疑。及其終極，乃轉禍為福，屈讎而為友；使怨讎不延於後嗣，而美名宣於無窮；**君子之道，豈不裕乎！……**《老子》曰：「夫惟不爭，故天下莫能與之爭。」是故，君子以爭途之不可由也。⁵²

所謂一葉蔽目不見泰山，如人懷抱著成心處事，就無法看見事物最真實的情狀，自然也無法感物。故在劉邵的謙德修身論裡，虛其成心並騰出寬裕的精神空間以受容事物，這只是修身的方式和附帶作用，其最終目的還是要達到感物的效果。如〈八觀〉云：「《易》以感為德」，正出自〈咸〉卦〈彖傳〉：「聖人感人心而天下和平，觀其所感，而天地萬物之情可見矣。」⁵³而〈咸〉卦〈大象〉云：「咸，君子以虛受人」，王弼（輔嗣，226-249）注曰：「以虛受人，物乃感應也」。「感」原是由〈咸〉卦所象徵男女之愛的具身性引申而來的意涵，⁵⁴則《易傳》與王弼注的「虛」究竟應如何「受人」以達致「感物」之效，就變得頗為費解。此處若加入《人物志》「易以感為德，以謙為道」的論述，恰好可補充王弼注〈咸〉卦的理論空白，使〈咸〉卦之感與〈謙〉卦之虛串連在一起。〈咸〉的卦象上澤下山，陰柔上行而陽剛居下，陰陽二氣交互感應的前提，正在於人心之「虛」為氣機的流通留下空間。

為使謙德達致感物的結果，劉邵認為還需要有真實不做作的「誠」，⁵⁵以及慈恤的「仁」⁵⁶作為基礎，由此形成《人物志》的謙德效益論。《人物志》認為，若謙而

⁵¹ 范麗梅：〈清華簡〈耆夜〉疑難字詞考釋與全篇內容解讀〉，《中國文化研究所學報》第76期（2023年1月），頁14。

⁵² 魏·劉邵撰，後魏·劉昞注：《人物志》，收入《文津閣四庫全書》子部第280冊，頁354。

⁵³ 魏·王弼、晉·韓康伯注：《周易王韓注》，頁133。

⁵⁴ 張再林：〈咸卦考〉，《學海》第5期（2010年9月），頁62-73。

⁵⁵ 〈八觀〉：「人情之質，有愛敬之誠，則與道德同體；動獲人心，而道無不通也。」參見魏·劉邵撰，後魏·劉昞注：《人物志》，收入《文津閣四庫全書》子部第280冊，頁350。

⁵⁶ 〈八觀〉：「夫仁者德之基也」，又云：「道也者，回復變通。是故，別而論之：各自獨行，則仁為勝；合而俱用，則明為將。」〈七繆〉：「仁出慈恤」。分見魏·劉邵撰，後魏·劉昞注：《人物志》，收入

無感，就會變成嚴而相離的「敬」。待人以敬雖可以吸引到廉節之人歸附，卻不能感動絕大多數人；反之，若謙以致感，使人對己「愛多於敬」，雖然廉節者不悅，卻可用深情厚意感動多數人為之效死。故《人物志》云：「人無賢愚，接之以謙，則無不色澤；是所謂以謙下之則悅也。」⁵⁷正是由謙德的實際行動使人心悅可而感附之。

在與劉邵同時代的士人那裡，也可以看到由《周易》〈謙〉、〈咸〉二卦發展而來的類似論述。比如阮籍（嗣宗，210-263）〈通易論〉的「天地，易之主也。萬物，易之心也；故虛以受之，感以和之。」⁵⁸明顯是對王弼〈咸〉卦注的改寫，也可納入劉邵《人物志》的《易》教修身觀作解。而在看似脫離易學脈絡的地方，也有《人物志》謙德修養論的遙遠回音，例如嵇康（叔夜，223-263）在〈家誡〉教育兒子「不須作小小卑恭，當大謙裕。」⁵⁹若不結合《人物志》的《易》教修身觀來看，恐會輕輕放過「謙裕」這一條思想史的線索。另外，嵇康的好友袁準（孝尼，?-？）也有與王弼、劉邵如出一轍的論述：

是以聖人體德居簡，而以虛受人，夫有德則謙，謙則能讓，虛則寬，寬則愛。⁶⁰

〈咸〉卦〈大象傳〉的「以虛受人」再次出現，並與謙德的實踐行動「謙讓」互相關聯，最終獲致「虛則寬，寬則愛」的結果。依《韓詩外傳》，寬者，裕也；依《人物志》，愛者，感也。因此袁準的聖人觀正可視為劉邵《人物志》由謙而感的謙德效益論之衍繹。

「裕」為「虛」之勝義，亦是感知主體與世界事物得以互相敞開雙向感通的充要條件，惟當人事物能夠在主體的精神空間裡自由伸展其真實面，主體之感物方有可能。準此，《人物志》與王弼對〈咸〉卦的註解「以虛受人，物乃感應」可謂遙相呼應，並且下啟魏晉名士阮籍〈通易論〉、袁準《袁子正書》揉合〈謙〉卦之「虛」、

《文津閣四庫全書》子部第 280 冊，頁 351-352。

⁵⁷ 魏·劉邵撰，後魏·劉昫注：《人物志》，收入《文津閣四庫全書》子部第 280 冊，頁 351。

⁵⁸ 魏·阮籍：《阮嗣宗集》（臺北：華正書局，1979 年），卷上，頁 22。

⁵⁹ 魏·嵇康：〈家誡〉，《嵇中散集》（臺北：臺灣商務印書館，1972 年），頁 71。

⁶⁰ 晉·袁準：《袁子正書·悅近》，收入唐·魏徵等編撰：《群書治要》（南京：江蘇古籍出版社，1988 年），卷 50，頁 2656。

〈咸〉卦之「感」的論述。而就嵇康、阮籍及袁準皆為竹林名士交游圈來看，可以推論他們對於劉邵、王弼所談的《易》教修身觀當不陌生。

（五）勞謙：《易》教修身觀下的人格典範

在〈謙〉卦六爻裡，最重要者當屬九三爻，爻辭云：「勞謙，君子有終，吉」。〈謙〉卦爻象五陰一陽，九三是唯一的陽爻，王弼《周易略例·明彖》認為：「五陰而一陽，則一陽為之主矣。」⁶¹故九三為〈謙〉之卦主。「勞謙」二字大致為勤勞匪懈，不自居功之義，如〈繫辭〉云：「子曰：勞而不伐，有功而不德，厚之至也。語以其功下人者也」。孔穎達則釋為：「上下無陽以分其民，上承下接，勞倦於謙也。」⁶²

兩漢魏晉以降，「勞謙」成為士大夫階級普遍崇尚的德行。漢·荀悅（仲豫，148-209）《前漢紀·孝昭皇帝紀》云：「勞謙日昊，夙夜不怠。」⁶³劉邵《人物志·七繆》云：「達有勞謙之稱，窮有著明之節。」⁶⁴鍾會（士季，225-264）之母張菖蒲好《易》，每使鍾會反覆誦讀「鳴鶴在陰、勞謙君子、藉用白茅、不出戶庭之義。」⁶⁵曹魏施行「九品中正制」，在其六條舉薦官員標準裡，「潔身勞謙」便佔其一。⁶⁶晉·葛洪（稚川，283-343）《抱朴子·外篇》特重勞謙之德，屢云「勞謙沖退，救危全信」（〈行品〉）、⁶⁷「推蔭讓路，勞謙下士」（〈疾謬〉），⁶⁸而其〈刺驕〉云：「蓋勞謙虛己，則附之者眾，驕慢倨傲，則去之者多矣」，⁶⁹蓋葛洪身當東晉之世，士族重門第，重時論

⁶¹ 魏·王弼、晉·韓康伯注：《周易王韓注》，頁250。

⁶² 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》第1冊，卷2，頁48。

⁶³ 漢·荀悅：《前漢紀》，收入《景印藹藻堂四庫全書薈要》史部第70冊（臺北：世界書局，1986年），卷16，頁162。

⁶⁴ 魏·劉邵撰，後魏·劉昞注：《人物志》，收入《文津閣四庫全書》子部第280冊，頁352。

⁶⁵ 晉·陳壽著，劉宋·裴松之注：《魏書·鍾會傳》，《三國志》（臺北：成文出版社有限公司，1971年），頁3850。

⁶⁶ 「九品中正制」的六條舉薦標準為：忠恪匪躬、孝敬盡禮、友於兄弟、潔身勞謙、信義可復、學以為己。

⁶⁷ 原文在此將謙沖之德與臨事猶豫對舉，以明識人之難。筆者僅取其對謙德的描述。參見晉·葛洪著，楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋（上冊）》（北京：中華書局，1991年），頁554。

⁶⁸ 晉·葛洪著，楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋（上冊）》，頁610。

⁶⁹ 晉·葛洪著，楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋（下冊）》，頁21。

對人物的品評，門第之間存在上下差異，高門傲視寒門，故士風多驕，即「生乎世貴之門，居乎熱烈之勢，率多不與驕期而驕自來矣。」⁷⁰《抱朴子》刺驕而貴謙，其對〈謙〉九三爻「勞謙」的運用，實有兩漢以降《易》道貴謙的思想傳統，也是魏晉前期《易》教修身觀對於士大夫階級所應有的人格典範之想像，由此形塑的社會政治風氣，開啟了東晉玄學對「公」與「謙」的探討。

三、一個〈謙〉卦，各自表述： 從《易》教修身觀重探公謙論

相較於曹魏至西晉時玄學論題的花爛映發，東晉時期的玄學論題較無新意，且與格義佛教合流而呈顯出不同的面貌。⁷¹學者指出王坦之（文度，330-375）、袁宏（彥伯，328-376）及韓伯（康伯，？-？）等人的「公謙之辯」因涉及情禮、誠偽等重要概念組，在思想深度上「僅此論題可與西晉一較長短」，⁷²乃是東晉玄學除了佛學之外的重要論題。⁷³周大興指出王坦之、袁宏及韓伯的學術源流，分成《老》學派、傳統名教政體、《莊》學派。⁷⁴林凱則從東晉中期道德語境的建構，將公謙之辯歸納為三種考察道德合法性的常用思路：「以天道證人道」、「經典詮釋」及「道德發生視角」，以及當時流行的兩種判定原則：「天道」與「自然」，其中從「道德發生視角」考察並以「自然」原則為判定標準，成為當時最強勢的道德建構話語。⁷⁵林氏、周氏兩位學者的歸納十分精當。筆者認為若從《人物志》「《易》以謙為道」的詮釋角度切入，

⁷⁰ 晉·葛洪著，楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋（下冊）》，頁 21。

⁷¹ 湯用彤：《魏晉玄學論稿·魏晉思想的發展》，收入魯迅、榮肇祖、湯用彤等著：《魏晉思想（乙編）》（臺北：里仁書局，1995 年），頁 136。

⁷² 江建俊：〈論「四玄」〉，《于有非有，于無非無：魏晉思想文化綜論》，頁 289。

⁷³ 周大興：〈公謙之辯：東晉玄學的主題〉，《自然·名教·因果：東晉玄學論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004 年），頁 13。

⁷⁴ 周大興：〈玄學中的公謙之辯〉，頁 325-361。

⁷⁵ 林凱：〈從「公謙之辯」看玄學語境的道德建構〉，頁 1-25。

當能為公謙之辯補充另一重的研究視野。

以下先看王坦之的〈公謙論〉：

夫天道以無私成名，二儀以至公立德。立德存乎至公，故無親而非理；成名在乎無私，故在當而忘我。此天地所以成功，聖人所以濟化，由斯論之，**公道體於自然，故理泰而愈降；謙義生於不足，故時弊而義著。**故大禹、咎繇稱功言惠而成名於彼，孟反、范燮殿軍後入而全身於此。從此觀之，則謙公之義固以殊矣。夫物之所美，己不可收；人之所貴，我不可取。誠患人惡其上，眾不可蓋，故君子居之，而每加損焉。隆名在於矯伐，而不在於期當，匿迹在於違顯，而不在於求是。於是**謙光之義與矜競而俱生，卑挹之義與夸伐而並進。**由親譽生於不足，未若不知之有餘；良藥效於瘳疾，未若無病之為貴也。夫乾道確然，示人易矣；坤道隤然，示人簡矣。二象顯於萬物，兩德彰於群生，豈矯枉過直而失其所哉！由此觀之，則大通之道公坦於天地，謙伐之議險峻於人事。今存公而廢謙，則自伐者託至公以生嫌，自美者因存黨以致惑。此王生所謂同貌而實異，不可不察者也，然理必有根，教亦有主。苟探其根，則玄指自顯；若尋其末，弊無不至。**豈可以嫌似而疑至公，弊貪而忘於諒哉！**⁷⁶

王坦之擷取〈謙〉卦〈彖傳〉的「謙尊而光，卑而不可踰」，略去了「一謙四益」的天人同構道德發生情境，將其轉化為「謙光之義與矜競而俱生，卑挹之義與夸伐而並進」，使〈謙〉卦的謙光之義下降到人事層面，與〈乾〉、〈坤〉二卦所代表的公道互相對立，從而形成「公」與「謙」這組對偶的概念。專屬於人事層面的謙虛，有可能產生外表謙虛內心矜伐的現象，故王坦之提倡存公而廢謙。即使可能有人打著至公的旗幟而行一己之私，王坦之認為「公」的道德價值仍然優位於「謙」。但據《世說新語》，王坦之勸其父王述（懷祖，303-368）讓尚書令，並謂「克讓自是美事」，⁷⁷則王坦之日常處事並未全廢謙讓。蜂屋邦夫亦認為王坦之雖以天地自然之公

⁷⁶ 唐·房玄齡等撰，吳士鑑、劉承幹注：《晉書斟注》（臺北：成文出版社有限公司，1971年），卷75，頁5498-5499。

⁷⁷ 劉宋·劉義慶著，南朝梁·劉孝標註，余嘉錫箋疏，周祖謨、余淑宜、周士琦整理：《世說新語箋疏》（臺北：臺灣學生書局，2017年），頁324-325。

為尊，但仍保有對形式化之禮教的尊重。⁷⁸

王坦之認為「公」優於「謙」，遭袁宏撰〈明謙〉予以反駁：

賢人君子，推誠以存禮，非降己以應世，率心以誠謙，非匿情以同物。故侯王以孤寡饗天下，江海以卑下朝百川，《易》曰：天道下濟而光明，地道卑而下行。⁷⁹

王坦之在引證經典時或有斷章取義之嫌，袁宏注意到了《周易》原本的文脈，謙虛之義實與天地之道相始終，不獨專屬於人事層面，故引〈謙〉卦〈彖傳〉「天道下濟而光明，地道卑而上行」，用來證明君子的謙虛並非「降己以應世」，而是率心而行不加矯飾的「誠謙」，又讓謙虛之義回歸到天人同構的道德發生情境，並肯認人能合天，這使袁宏的「誠謙」與王坦之所推崇的公坦大通之道，兩者沒有本質的區別，只不過袁宏以〈謙〉卦〈彖傳〉作為謙虛發乎自然的例證，而王坦之則將謙虛發乎自然的可能性從〈謙〉卦剝離，歸屬於〈乾〉、〈坤〉二卦。

韓伯則試圖調和王、袁兩人的論述，其〈辯謙〉云：

夫謙之為義，存乎降己者也。……與夫山在地中之象，其致豈殊哉！捨此二者，而更求其義，雖南轅求冥，終莫近也。夫有所貴，故有降焉；夫有所美，故有謙焉。譬影響之與形聲，相與而立。道足者，忘貴賤而一賢愚；體公者，乘理當而均彼我。降挹之義，於何而生！則謙之為美，固不可以語至足之道，涉乎大方之家矣。然君子之行己，必尚於至當，而必造乎匿善。至理在乎無私，而動之於降己者何？誠由未能一觀於能鄙，則貴賤之情立；非忘懷於彼我，則私己之累存。……體有而擬無者，聖人之德；有累而存理者，君子之情。雖所滯不同，其於遣情之累緣有弊而用，降己之道由私我而存，一也。故懲忿窒欲，著於《損》象；卑以自牧，實繫《謙》爻。皆所以存其所不足，拂其所有餘者也。王生之談，以至理無謙，近得之矣。云人有爭心，善不可收，假後物之迹，以逃動者之患，以語聖賢則可，施之於下斯者，豈惟逃患於外。亦所以洗心於內也。⁸⁰

⁷⁸ 〔日〕蜂屋邦夫著，雋雪艷、陳捷等譯：《道家思想與佛教》，頁189。

⁷⁹ 晉·袁宏：〈明謙〉，收入清·嚴可均輯：《全晉文》（北京：商務印書館，1999年），頁597。

⁸⁰ 晉·韓康伯：〈辯謙〉，收入唐·房玄齡等撰，吳士鑑、劉承幹注：《晉書駁注》，卷75，頁5514-5515。

韓伯持折衷的看法，認為侯王「降其貴」、君子「降其賢」，雖未能完全忘懷貴賤、彼我之分，但通過「宅心於卑素」的修養，不僅可「逃患於外」，亦能收「洗心於內」之效。君子雖無法像聖人那樣達致「至理無謙」的大公無私，但韓伯肯定君子在存私與念公之間能夠「有累而存理」，以〈謙〉卦的降己之道修身。韓伯雖和王、袁二人一樣肯定「聖人之公」，但仍為謙道的道德價值辯護，因其對君子修身有所助益，故不應完全廢除謙德之名。

參與公謙之辯的三人，皆各自援引〈謙〉卦內容作為一己觀點的支撐，可謂是「一個〈謙〉卦，各自表述」。若從《易》詮釋角度進行衡準，則王坦之將至公之義從〈謙〉卦剝離並歸諸於〈乾〉、〈坤〉，這對〈謙〉卦的詮釋有斷章取義之嫌，忽略了自先秦以降的〈謙〉卦詮釋史，例如漢代易學家就會用「〈乾〉之〈坤〉」來解釋〈謙〉卦，相關說法將於下文詳論。而韓伯用「山在地中」的〈謙〉卦卦象比喻降己，是限縮了〈謙〉卦意涵，未顧及〈謙〉卦尚有「稱物平施」的一面，這或許是韓伯為了切合王坦之的文脈而做出的自然應對，但「山在地中」的卦象究竟應如何解釋，易學家們也聚訟不已，未有定論。最後，袁宏對〈謙〉卦的天人同構道德發生情境有十分洽切的解釋，但過度強調「率心」的自然義，未交代由「謙光與矜競具生」過渡到「誠謙」如何可能，忽略了〈謙〉卦初六爻君子謙而又謙，「卑以自牧」的工夫論環節。

《易》學發展至南宋，學者對於〈謙〉卦「地中有山」的卦象究竟應如何解釋產生爭議。郭雍（子和，1102-1187）認為：

今地在上，益之也；山在下，損之也。非以山居地中為山謙也，乃以地謙而致益也，是為變盈流謙之義。⁸¹

郭雍的解釋與韓伯完全相反，韓伯以山體卑伏於地釋謙，則謙之義歸屬於山，而郭雍則認為謙義應歸屬於大地，因大地乃謙之坤順，故〈謙〉卦〈彖傳〉云：「地道卑而上行」、「地道變盈而流謙」，此係謙以獲益之義。但楊萬里（廷秀，1127-1206）則

⁸¹ 宋·郭雍：《郭氏傳家易說》，收入《文淵閣四庫全書》經部第13冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷2，頁59。

認為，無論將謙義歸於山或歸於地，皆係一偏之說：

山高而降于地，謙之尤也，地卑而蘊夫山，謙之益也。舊說謂山能下為山之謙，郭氏謂：非山之謙，地之謙。皆偏也。非山之謙，何以能降于地，非地之謙，何以能蘊夫山？⁸²

楊萬里綜合前人解釋，認為〈謙〉卦的山、地之象皆蘊含謙義。但筆者認為楊萬里忽略了「可見性」這一環，即，是什麼促使作《易》者看到了「地中有山」的景象？這中間豈非需要「光」作為媒介嗎？

如果參酌漢、唐《易》學家的說法，會發現虞翻、荀爽（慈明，128-190）、侯果（行果，?-?）等人以「乾來之坤」解釋〈謙〉卦〈彖傳〉「天道下濟而光明」。虞翻曰：「乾上九來之坤，與履旁通。天道下濟，故亨。」⁸³荀爽曰：「乾來之坤，故下濟。」⁸⁴侯果曰：「乾之上九來居坤三，是天道下濟而光明也。」⁸⁵三人的解釋大致相同。而元代胡炳文（仲虎，1250-1333）以〈謙〉卦九三兼具乾坤之美，則可能是會通漢唐諸說後的再演繹。⁸⁶其實，〈乾〉卦上九自降其位的現象早在帛書《二三子問》已有相關論述：

《易》曰：「亢龍有悔。」孔子曰：此言為上而驕下，驕下而不殆者，未之有也。聖人之立政也。若循木，愈高愈畏下，故曰「亢龍有悔」。⁸⁷

故〈謙〉九三之「天道下濟而光明」，即是〈乾〉上九的龍德之悔，亦是功成不居、為而不有、剛而不用之象。漢唐前賢雖未將「乾之坤」的意涵從〈謙〉卦〈彖傳〉的詮釋衍伸至〈謙〉卦「地中有山」的卦象，但筆者認為兩者應為一體，〈謙〉卦實有天方破曉，曙光初露的意味。當上升的朝陽祛除黑暗之際，遠山的輪廓於地平線

⁸² 宋·楊萬里：《誠齋易傳》（臺北：臺灣中華書局，1970年），卷5，頁83-84。

⁸³ 唐·李鼎祚輯：《周易集解》，卷4，頁91。

⁸⁴ 唐·李鼎祚輯：《周易集解》，卷4，頁92。

⁸⁵ 唐·李鼎祚輯：《周易集解》，卷4，頁92。

⁸⁶ 胡炳文認為：「乾之三以君子稱，坤之三以有終言，謙之三兼乾坤占辭。所謂勞者，即乾之終日乾乾，而謙則又坤之含章也。」參見元·胡炳文：《周易本義通釋》，收入《文津閣四庫全書》經部第7冊（北京：商務印書館，2005年），卷1，頁538。

⁸⁷ 連劭名：《帛書《周易》疏證》（北京：中華書局，2012年），頁209。

翩然浮現，是為「地中有山」。《老子》云：「天之道，損有餘而補不足。」⁸⁸又云：「天之道，利而不害。」⁸⁹太陽以其自身盈餘的光熱，下濟人世間的黑暗，不擇貴賤貧富，平等均勻地施予萬事萬物，故〈謙〉卦〈大象傳〉云：「裒多益寡，稱物平施。」然此平等並非齊頭式的平等，因陽光照亮塵世之際，塵世的種種不平也隨之顯露，就如遠山顯露於地平線的盡頭。故「地中有山」乃是天道之光所照亮的人世間不平的實相，而天道即將「以大益施大德，以小益施小德」⁹⁰（侯果語）。荀爽解〈謙〉九三云：「陽當居五，自卑下眾，降居下體，君有下國之意也。眾陰皆欲撓陽上居五位，群陰順陽，故萬民服也。」⁹¹謂陽爻本來宜居九五君位，卻自降到下卦的九三陽位，而其他陰爻皆欲推尊其升至九五之位，故知〈乾〉卦與〈謙〉卦的關係，實由象徵君德的天道下濟來連結。〈謙〉卦九三的爻象，既是天道之光，亦是被天光照亮的山體，處於乾天與坤地的交會，位於下艮之終，艮山為止，象徵君子有終的謙德之守因平施萬物的行動為人所見。若對照〈序卦〉云：「有大者不可以盈，故受之以謙。」⁹²可知〈謙〉卦之重點在於盈餘者之益下，而「地道卑而上行」或可解為原本蟄伏於下的大地萬物得以自由生長，乃天光下濟之後所造成的不可預期之效益，故本文將論述重點放在《易》教修身觀的自我修養方面，而非由此獲致的感通。

四、結論

《人物志》〈釋爭〉判人物資材為三等，最好的第三等人才具有「功大不伐」、「賢而能讓」、「急己寬人」等面向，劉邵將懂得「內勤己以自濟，外謙讓以敬懼」

⁸⁸ 朱謙之：《老子校釋》（臺北：華正書局，1986年），頁299。

⁸⁹ 朱謙之：《老子校釋》，頁312。

⁹⁰ 唐·李鼎祚輯：《周易集解》，收入《文津閣四庫全書》經部第1冊（北京：商務印書館，2005年），卷4，頁430。

⁹¹ 唐·李鼎祚輯：《周易集解》，收入《文津閣四庫全書》經部第1冊，卷4，頁431。

⁹² 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》，頁344。

政治智慧的第三等人才，稱為「能讓者」。由於人情之機括無不欲自己勝過他人，故「以自代歷則惡，以謙損下之則悅」（〈八觀〉），而「能讓者」懂得善用謙損推讓的政治智慧轉禍為福，屈仇為友。單就《人物志》文本來看，〈釋爭〉提出的「能讓者」政治家範式，與〈八觀〉「《易》以謙為道」的主張互相呼應。這其中就蘊含著與〈謙〉卦內容相關聯，同時也與《易》道貴謙思想相關聯的一套《易》教修身觀。究竟何謂「《易》教」呢？筆者嘗試將容易混淆的「《易》學」、「《易》教」、「《易》道」三個名詞加以界定。所謂「《易》學」，當是指針對《周易》文本及其相關資料進行學究式的知識性探索並形成專門的學問，這是把《周易》作為對象化的客體來加以分析，不包括對易理的實際踐履。而「《易》教」，則是由《禮記》「絜靜精微，《易》教也」對《周易》性質的總括結論，與其他典籍涉及《周易》如何作為一套修身方法的探究，將上述兩者互相結合後所作的進一步詮釋，這讓「絜靜精微」不僅是《周易》的精神，同時也內化於習《易》者的生命經驗，而兼具可普性與差異性，試以〈謙〉卦為例，自私自尊是普遍的人性缺點，故〈謙〉卦所提示的謙德對人類社群而言即具有跨時空、跨文化的必要性，也是一種生命智慧的傳遞，但將謙德落實到生活踐履時，卻會因不同個體的情性際遇而呈顯差異化的面貌。至於「《易》道」，則特指那與天地人的三材之道同一位格，「其道甚大，百物不廢，懼以終始，其要無咎」（〈繫辭〉）的萬物生化之理，具備內在超越的性格，非尋常言思所能階及，故《易》道是《易》教之所以可能的根源性要素，兩者不能截然二分。職是之故，筆者認為劉邵《人物志》所談的「《易》以謙為道」，具有本文界定下的「《易》教」與「《易》道」兩種意涵，又由於《易》道是不可究詰的最高本體，只能藉由《易》教對生命智慧的傳遞與生命經驗的內化來體現，故筆者以兼具可普性與差異性的「《易》教」命名《人物志》及相關文本群所蘊藏的修身觀。其中，筆者指出《人物志》的《易》教修身觀有以下特點：透過「謙懼」的憂患意識開啟修德自律的契機；繼而以「謙虛」的心態反省自己固化的成見，謙虛不可以偶然為之，而是需要恆久地持守；在守虛的心理活動之中，方能敞開「謙裕」的胸懷容納他者，從而達致感通人事物的效果；藉由上述的謙德修身觀，君子會慢慢邁向「勞謙」的人格典型，那是稱物平

施、為而不有的謙德之終，也是君子之終。

劉邵的立論當然不是憑空而來。若從《人物志》背後的兩漢歷史源流來看，漢武帝劉徹（156-87 B.C.E.）於建元 5 年（136 B.C.E.）設置五經博士；⁹³元光元年（134 B.C.E.）要求地方官推薦人才「初令郡國舉孝廉各一人」；⁹⁴元狩 6 年（117 B.C.E.）制定「四科」，作為官員晉陞拔擢的標準。「四科」至漢元帝（75-33 B.C.E.）永光元年（43 B.C.E.）演變為「四行」：「詔丞相、御史，舉質樸、敦厚、遜讓、有行者，光祿歲以此科第郎、從官」。筆者認為，光祿四行之「遜讓」不僅是薦選人才的標準，更是漢末劉邵《人物志》重視「謙讓」之德的現實層面因素。

如果將東晉玄學公謙之辯對於〈謙〉卦的不同運用，與《人物志》的《易》教修身觀視為同一論域，並將其放在易學發展的時間軸下重新檢視，可以發現在魏晉以前，就有先秦帛書〈繆和〉、漢代學者對於〈乾〉、〈謙〉二卦關係的思考；而在魏晉以後，唐代學者亦繼承了漢易對〈謙〉卦的詮釋。東晉的公謙之辯看似歧出於由漢至唐易學史對〈謙〉卦的演繹，但仍然是對政治理想人才的呼喚。而在之後的南朝，我們似乎可以從用語習慣上看到「公」、「謙」概念回歸先秦儒家義利之辯的跡象。⁹⁵

比如，劉宋的范曄（蔚宗，398-445）撰《後漢書》，即屢用「義讓」一詞，其記載漢光武帝劉秀（文叔，5-57 B.C.E.）云：「朕嘉其義讓。」⁹⁶又記載鄧彪（智伯，？-

⁹³ 漢·班固：《漢書·武帝紀》，頁 953。

⁹⁴ 漢·班固：《漢書·武帝紀》，頁 953。

⁹⁵ 葉仁昌藉韋伯社會學方法論的「純粹模式」（pure-type）架構出義利之辨的四種概念範疇，並將之尖銳化，以比對概念範疇與經驗事件之間的距離。此四種概念範疇分別為：（1）屬於「取代模式」的「以義斥利」；（2）屬於「條件模式」的「先義後利」；（3）屬於「化約模式」的「義即公利」；（4）屬於「因果模式」的「以義生利」。葉氏一文認為《孟子》雖然具有若干（1）「以義斥利」及（2）「先義後利」的傾向，但其論述中的最強音應為（3）「以義斥利」，且《孟子》樂於由（3）「以義斥利」推論出（4）「以義生利」。參見葉仁昌：〈孟子政治思想中義利之辨的分析：四種主要類型的探討〉，《政治科學論叢》第 50 期（2001 年 12 月），頁 1-36。

⁹⁶ 劉宋·范曄：《後漢書》，收入《景印文淵閣四庫全書》史部第 252 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），卷 10 上，頁 175。

93)「有義讓」、⁹⁷徐穉(孺子，97-168)「恭簡義讓」。⁹⁸而在筆記小說方面，劉義慶(季伯，403-444)《世說新語》，即以陳蕃(仲舉，約 92-168)禮敬徐孺子開篇。⁹⁹《世說新語》與「謙」字相關的德行詞彙僅見於〈賞譽〉，係在晉滅吳之後，刺史周俊請蔡洪舉薦吳郡人才，蔡洪推薦吳展、朱誕、嚴隱、張暢、陸機及陸雲兄弟等人，並用種種德行的譬喻以推美之，其中有「坐謙虛為席薦，張義讓為帷幕」一句，¹⁰⁰即將謙虛與義讓並舉。另外，嵇康〈家誠〉嘗謂：「不須作小小卑恭，當大謙裕；不須作小小廉恥，當全大讓。」可見當君子施行謙德，騰空成見，不自矜伐，謙德帶來的餘裕不僅能夠容納他者，更能容納那絕對的異己者：生命反面的死亡。故嵇康所談的「謙裕」、「大讓」，是「臨朝讓官」乃至「臨義讓生」的極端情境，屬於「義讓」的範疇，帶著幾許悲壯的意味。¹⁰¹其中讓官意味著讓出權力、名位及俸祿，會損及當事者的實際利益，但在注重德行取仕的兩漢魏晉是普遍受到推崇的行為，也由此產生許多行禮如儀的外在虛文，而逐漸出現與「義讓」形成強烈對比的「虛讓」。

「虛讓」一詞罕見於先秦兩漢的典籍，很有可能是魏晉之際方才形成。「虛讓」最引人注目的使用情況，在《晉書》、《世說新語》記載王述獲朝廷任官而不推辭的事蹟。《世說新語》載：

王述轉尚書令，事行便拜。文度曰：「故應讓杜許。」藍田云：「汝謂我堪此不？」文度曰：「何為不堪！但克讓自是美事，恐不可闕。」藍田慨然曰：「既云堪，何為復讓？人言汝勝我，定不如我。」¹⁰²

王述別傳又云：「述常以為人之處世，當先量己而後動，**義無虛讓**，是以應辭便當固

⁹⁷ 劉宋·范曄：《後漢書》，收入《景印文淵閣四庫全書》史部第 252 冊，卷 53，頁 618。

⁹⁸ 劉宋·范曄：《後漢書》，收入《景印文淵閣四庫全書》史部第 252 冊，卷 83，頁 160。

⁹⁹ 劉宋·劉義慶著，南朝梁·劉孝標註，余嘉錫箋疏，周祖謨、余淑宜、周士琦整理：《世說新語箋疏》，頁 1。

¹⁰⁰ 劉宋·劉義慶著，南朝梁·劉孝標註，余嘉錫箋疏，周祖謨、余淑宜、周士琦整理：《世說新語箋疏》，頁 431-432。

¹⁰¹ 魏·嵇康：《嵇中散集·家誠》，頁 71。

¹⁰² 劉宋·劉義慶著，南朝梁·劉孝標註，余嘉錫箋疏，周祖謨、余淑宜、周士琦整理：《世說新語箋疏》，頁 324-325。

執。」¹⁰³《晉書》則言：「述每受職，不為虛讓，其有所辭，必於不受。」¹⁰⁴兩處記載大致相同。現今已無從考證王述與王坦之父子之間的這段對話，是否影響到王坦之撰作〈公謙論〉時將「公」置於「謙」之上的看法，但將王述所言的「虛讓」與其他典籍所載的「義讓」互相對照，將更有助於理解〈謙〉卦謙道尚「平」的思想，同時也是對王坦之持「公」「謙」分論之立場的有力反駁。

勉而行之的「義讓」，實是謙德合於至公之理的展現，也是〈謙〉卦稱物平施的具體實踐。如結合《抱朴子》「勞謙虛己」對〈謙〉卦九三爻辭「勞謙，君子有終」的化用，與公謙論脈絡下袁宏、韓伯的說法，可以獲得「虛己－義讓」與「降己－虛讓」這一對關於謙讓的誠偽之辨概念組。筆者主張，謙德真正的意涵在於「虛己」而不在「降己」，唯有放下成見的「虛己」方能如實地觀照萬物之情，由此做出損己益人的「義讓」。而「降己」只是流於表面的謙德之末，雖可作為人際關係一時的潤滑劑，其中不免仍帶有幾分「虛讓」的意味，難以持久，違反〈謙〉卦「君子有終」的告誡。透過「虛己義讓」與「降己虛讓」這組相對概念的提出，不僅可以使我們嚴於「謙讓」的義利、誠偽之辨，同時也可以照見在這組相對概念的互動裡尚有介於誠偽之間的「謙光與矜競具生」，自謙與自矜相生的灰色地帶。在這些灰色地帶裡，正是劉邵《人物志》所提示的魏晉前期《易》教修身觀作為一種自我技藝得以操作的空間。

總結而言，筆者以《人物志》「《易》以感為德，以謙為道」作為主要的經緯，廣采諸家說法，包括漢易以來《易》道貴謙的說法、魏晉名士的易學論述以及唐宋易學對於〈謙〉卦的詮釋，探尋其中的隱微關聯，將之進行再脈絡化，從而形構一套早在魏晉前期可能即已存在的《易》教修身觀，雖沒有明確的相關論著傳世，但從各方面線索來看，可以推測這在當時乃是具有《易》學涵養的士人群體之間一種模糊的共識，故筆者稱為《易》教修身「觀」而不稱「論」，欲藉此顯示一較為宏觀

¹⁰³ 劉宋·劉義慶著，南朝梁·劉孝標註，余嘉錫箋疏，周祖謨、余淑宜、周士琦整理：《世說新語箋疏》，頁324-325。

¹⁰⁴ 唐·房玄齡等撰：《晉書》，收入《景印文淵閣四庫全書》史部第255冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷75，頁235。

的學術視野。繼而將《人物志》「《易》以感為德，以謙為道」置放於《易》教修身觀這一整體性學術視野之下，讓《人物志》文本稍稍溢出官人之學的傳統解讀，重新煥發出不同的歷史意義與更深刻的思想價值。本文並非對於劉邵《人物志》做「以經解經」式探求作者原意的專論，而是欲以此為瞭解漢末至魏晉初期以〈謙〉卦為主之《易》教修身觀的入口，這裡面存在著從局部到整體，再由整體到局部的詮釋循環，乃是本文用心所在，也是本文的研究限制。

徵引文獻

一、古籍文獻

漢·司馬遷著，劉宋·裴駟集解，唐·司馬貞索引，唐·張守節正義，〔日〕瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》，高雄：麗文文化事業股份有限公司，1997年。

* 漢·班固：《漢書》，臺北：成文出版社有限公司，1971年。

漢·荀悅：《前漢紀》，收入《景印摘藻堂四庫全書薈要》史部第70冊，臺北：世界書局，1986年。

漢·許慎著，清·段玉裁注：《圈點說文解字》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2009年。

* 漢·韓嬰著，屈守元箋疏：《韓詩外傳箋疏》，成都：巴蜀書社，1996年。

* 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》第1冊，臺北：藝文印書館，1976年。

魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》，臺北：明文書局股份有限公司，2002年。

* 魏·阮籍：《阮嗣宗集》，臺北：華正書局，1979年。

* 魏·嵇康：《嵇中散集》，臺北：臺灣商務印書館，1972年。

* 魏·劉劭撰，後魏·劉昞注：《人物志》，收入《文津閣四庫全書》子部第280冊，北京：商務印書館，2005年。

晉·陳壽著，劉宋·裴松之注：《三國志》，臺北：成文出版社有限公司，1971年。

晉·葛洪著，楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋（上、下冊）》，北京：中華書局，1991年。

劉宋·宗炳：〈明佛論〉，收入南朝梁·僧祐撰：《弘明集》（CBETA，T52，No. 2102）。

劉宋·范曄：《後漢書》，收入《景印文淵閣四庫全書》史部第252冊，臺北：

臺灣商務印書館，1983 年。

*劉宋·劉義慶著，南朝梁·劉孝標註，余嘉錫箋疏，周祖謨、余淑宜、周士琦整理：《世說新語箋疏》，臺北：臺灣學生書局，2017 年。

唐·李鼎祚輯：《周易集解》，北京：中華書局，1985 年。

唐·李鼎祚輯：《周易集解》，收入《文津閣四庫全書》經部第 1 冊，北京：商務印書館，2005 年。

唐·房玄齡等撰，吳士鑑、劉承幹注：《晉書輯注》，臺北：成文出版社有限公司，1971 年。

唐·房玄齡等撰：《晉書》，收入《景印文淵閣四庫全書》史部第 255 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。

唐·魏徵等編撰：《群書治要》，南京：江蘇古籍出版社，1988 年。

宋·朱熹編著：《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊出版社，1984 年。

宋·郭雍：《郭氏傳家易說》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 13 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。

宋·楊萬里：《誠齋易傳》，臺北：臺灣中華書局，1970 年。

元·胡炳文：《周易本義通釋》，收入《文津閣四庫全書》經部第 7 冊，北京：商務印書館，2005 年。

清·孫星衍：《尚書今古文注疏》，濟南：山東友誼書社，1991 年。

清·孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》，北京：中華書局，1998 年。

清·嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》，北京：中華書局，1958 年。

清·嚴可均輯：《全晉文》，北京：商務印書館，1999 年。

二、今人論著

左松超：《說苑集證》，臺北：國立編譯館，2001 年。

朱謙之：《老子校釋》，臺北：華正書局，1986 年。

*江建俊：《于有非有，于無非無：魏晉思想文化綜論》，臺北：新文豐出版股份

有限公司，2009 年。

牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1983 年。

李忠達：〈《周易時論合編·圖象幾表》的《易》數與數學：以〈極數概〉為核心〉，《清華學報》第 49 卷第 3 期（2019 年 9 月），頁 399-436。

李豐懋：〈感動、感應與感通、冥通：經、文創典與聖人、文人的譯寫〉，《長庚人文社會學報》第 1 卷第 2 期（2008 年 10 月），頁 247-281。

吳冠宏：〈魏晉玄理與感文化之關係初探：從慧遠「易以感為體」論起〉，《成大中文學報》第 48 期（2015 年 3 月），頁 35-68。

周大興：〈玄學中的公謙之辯〉，《中國文哲研究集刊》第 14 期（1993 年 3 月），頁 325-361。

*周大興：《自然·名教·因果：東晉玄學論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004 年。

林忠軍：〈《易傳》符號解釋視域下的儒道互補〉，收入鄭古雄、林永勝主編：《易詮釋中的儒道互動》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012 年，頁 53-80。

林凱：〈從「公謙之辯」看玄學語境的道德建構〉，《漢學研究》第 39 卷第 3 期（2021 年 9 月），頁 1-25。

范麗梅：〈清華簡〈耆夜〉疑難字詞考釋與全篇內容解讀〉，《中國文化研究所學報》第 76 期（2023 年 1 月），頁 1-40。

紀志昌：《南朝清談：論辯文化與三教交涉在南朝的發展》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2020 年。

唐君毅：《生命存在與心靈境界（上冊）》，臺北：臺灣學生書局有限公司，2006 年。

徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1999 年。

徐玉晶：〈魏晉士人的風度之美〉，《遠東通識學報》第 6 卷第 2 期（2012 年 7 月），頁 57-86。

- 高懷民：《先秦易學史》，臺北：中國學術著作獎助委員會，1975 年。
- 連劭名：《帛書《周易》疏證》，北京：中華書局，2012 年。
- 張再林：〈咸卦考〉，《學海》第 5 期（2010 年 9 月），頁 62-73。
- 陳鼓應：《易傳與道家思想》，臺北：臺灣商務印書館，1994 年。
- 陳平坤：〈《呂氏春秋》與《淮南子》的感應思維〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 32 期（2006 年 10 月），頁 167-222。
- 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，收入魯迅、榮肇祖、湯用彤等著：《魏晉思想（乙編）》，臺北：里仁書局，1995 年。
- 黃俊傑：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011 年。
- 黃冠閔：《感通與迴盪：唐君毅哲學論探》，新北：聯經出版事業股份有限公司，2018 年。
- 楊儒賓：〈從氣之感通到貞一之道〉，收入黃俊傑、楊儒賓編：《中國古代思維方式探索》，臺北：正中書局，1996 年，頁 135-182。
- 楊祖漢：〈論憂患意識〉，《鵝湖月刊》第 85 期（1982 年 7 月），無頁碼。
- 葉仁昌：〈孟子政治思想中義利之辨的分析：四種主要類型的探討〉，《政治科學論叢》第 50 期（2001 年 12 月），頁 1-36。
- 廖名春：《帛書《周易》論集》，上海：上海古籍出版社，2008 年。
- * 鄧球柏：《帛書周易校釋》，長沙：湖南人民出版社，1996 年。
- 劉貽群編：《龐樸文集》，濟南：山東大學出版社，2005 年。
- 蔡爾健：《聖人體無：劉邵、何晏、王弼之本體思想與聖人觀研究》，新竹：國立清華大學歷史研究所博士論文，2009 年。
- 蕭振邦：〈魏晉前期審美觀的轉化與特色暨《人物志》的美學意義〉，《中央大學人文學報》第 9 期（1991 年 6 月），頁 161-186。
- 濮茅左：《楚竹書《周易》研究——兼述先秦兩漢出土與傳世易學文獻資料》，上海：上海古籍出版社，2006 年。

〔日〕蜂屋邦夫著，雋雪艷、陳捷等譯：《道家思想與佛教》，瀋陽：遼寧教育出版社，2000 年。

〔法〕列維·布留爾（Lucien Lévy-Bruhl）著，丁由譯：《原始思維》，臺北：臺灣商務印書館，2001 年。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- [Han] Ban Gu, *Han Shu* [Book Of Han] (Taipei: Cheng Wen Publishing Co., Ltd, 1971).
- Chiang Chien Chun, *Yu You Fei You Yu Wu Fei Wu: Wei Jin Si Xiang Wen Hua Zong Lun* [The concepts of “existence” (you) and “non-existence” (wu): A Comprehensive Discussion on the Thought and Culture of the Wei Jin Dynasties] (Taipei: Shin Wen Feng Print Co., 2009).
- Chow Ta Hsing, *Zi Ran Ming Jiao Yin Guo: Dong Jin Xuan Xue Lun Ji* [Nature, Traditional Ethics, And Causality: A Collection of Eastern Jin Metaphysics Essays] (Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 2004).
- Deng Qiu Bo, *Bo Shu Zhou Yi Jiao Shi* [Collation and Interpretation on the Silk Manuscript Book of Changes] (Changsha: Human People’s Publishing House, 1996).
- [Han] Han Ying, Qu Shou Yuan ed., *Han Shih Wai Zhuan Jian Shu* [Commentary and Annotations on Han Poetry External Traditions] (Chengdu: Bashu Press, 1996).
- [Wei] Ji Kang, *Ji Zhong San Ji* [Collected Works of Ji Kang] (Taipei: The Commercial Press, Ltd., 1972).
- [Wei] Liu Shao, [Hou Wei] Liu Bing comm., *Ren Wu Chi* [Biographies of People] collected in *Wen Jin Ge Si Ku Quan Shu* (Complete Library of the Four Treasuries), Section “Zi” (Philosophy and Miscellaneous Writings) Vol. 280 (Beijing: The Commercial Press, 2005).
- [Liu Song] Liu Yi Qing, [Nan Chao Liang] Liu Xiao Biao comm., Yu Jia Xi etc., *Shi Shuo Sin Yu Jian Shu* [New Account of Tales of the World with Annotations and Commentary] (Taipei: Taiwan Student Book Co., Ltd., 2017).
- [Wei] Ruan Ji, *Ruan Si Zong Ji* [Collected Works of Ruan Ji] (Taipei: Hua Zheng Book Co., Ltd., 1979).
- [Wei] Wang Bi, [Jin] Han Kang Bo comm., [Tang] Kong Ying Da correct meaning, *Zhou*

Yi Zheng Yi [The Correct Meaning of The Book of Changes], included in Ruan Yuan collated and printed, *Shi San Jing Zhu Shu* [The Thirteen Classics with Annotations and Commentaries, Vol. 1] (Taipei: Yee Wen Publishing Co., Ltd., 1976).