

從「治療學」觀點論李二曲的成聖之道

葉守桓*

摘 要

所謂「成聖之道」，實為闡明二曲對儒學成聖為己之學整體性的討論。二曲乃從存有的異化作為開展，討論了人受名心病根之影響，故將為已成德之學，歧出而成為「言說而非實踐」，「為人而非成己」，「重知識而非踐履」的狀態。二曲在其論述中，對此「為人之學」之扭正，實一深含「治療學」的概念，作為對治「存有的異化」的思維與治療之法。是故，本文即援其意旨，從「治療學」之角度作為詮釋。

具體來說，二曲對治為學功利的治療之法，首重立志與躬行，此乃主體對治名心病根，積極性的態度與實踐。其次，則為聖人之經典的閱讀。二曲指出聖賢經典乃濟世之良藥，實為治療己疾之醫方。第三，最為重要之治療，乃為實存主體—良知本心之自覺與體悟。質言之，存有的異化，必須回歸存有本身，方能達至真正的治療，此識本而立本之道，往後即成為二曲思想之主旨。而在實踐工夫上，則從「由仁義行」之道德擴充，與「為道日損」式的主體自省工夫，作為進路之所在。本文在此，即依其問題脈絡、治療之思維與方法，從「治療之開展」、「存有的異化」、「治療之態度」、「閱讀之治療」、「主體之自療」、「治療之工夫」等層面，來架構二曲對「成聖之道」之詮釋。

關鍵詞：李二曲 李顥 成聖之道 治療學

國立中興大學 

* 東海大學中文系兼任講師 National Chung Hsing University

第一節、緒論

李顥(1627-1705)，字中孚，陝西整屋人，山之曲曰「整」，水之曲曰「屋」，故學者稱之二曲先生（以下簡稱二曲）。二曲自幼苦學而成，《六經》、諸史百家、佛經、《道藏》、天文地理，無不博覽。顧炎武（字寧人，學者稱其亭林先生，1613-1682）於〈廣師〉中即曰，二曲之學「艱苦力學，無師而成，吾不如李中孚。」¹之後因病靜坐而悟道，即對為學之道有所轉變。自悟道後，二曲則講學於江南常州等處。康熙十二年癸丑（1673），二曲即應總督鄂善聘至「關中書院」執講，在此二曲即立下〈會約〉與〈學程〉，以為講學之〈學規〉。此次講學「鼓蕩摩厲，士習丕變，論者謂其力破天荒，默維人紀，視馮少墟功尤鉅。」²同年，二曲便為鄂善會同阿撫軍以「地方隱逸」薦疏於朝；此外，亦於康熙十七年戊午（1678），為兵部主政房廷禎以「海內真儒」推薦，此數次薦舉二曲皆絕食不就，這是二曲重視氣節與躬行實踐之處。之後，二曲則閉門謝世，潛心著述，著有《四書反身錄》一書。其相關著作經後人刊刻，稱之為《二曲集》。今人陳俊民則將《四書反身錄》、《二曲集》與相關文獻加以合併與點校，亦稱《二曲集》。³本文在此，即以此點校，作為研究之資料。

二曲在清初因其躬行實踐與經世講學之影響，與黃宗羲（字太沖，號南雷，學者稱之梨洲先生，1610-1695）、孫奇逢（字啓泰，1584-1675）被時人稱之為「清初三大儒」。全祖望（字紹衣，號謝山，學者稱謝山先生，1705-1755）於〈二曲先生窆石文〉一文中就指出：「當是時，北方則孫先生夏峰，南方則

¹ 見〔清〕顧炎武撰，《顧亭林詩文集》（臺北：漢京文化事業有限公司，民73年3月），卷之六，頁134。

² 見李元春撰，《增定關學編》，收入於〔清〕吳懷濟撰、陳俊民校編，《關中三李年譜》（臺北：允晨文化實業有限公司，民81年），頁141-142。

³ 見〔清〕李顥撰、陳俊民點校，《二曲集》（北京：中華書局，1996年3月），以下簡稱《二曲集》。

黃先生梨洲，西方則先生，時論以爲三大儒。然夏峰自明時已與楊、左諸公稱石交，其後高陽相國折節致敬，易代之後，聲名益大；梨洲爲忠端之子，證人書院之高弟，其後從亡海上，故嘗自言生平無責沈之恨，過泗之慙。蓋其資格皆素高。先生起自孤根，上接關學六百年之統，寒餓清苦之中，守道愈嚴，而耿光四出，無所憑藉，拔地倚天，尤爲莫及。」⁴全氏認爲二曲既無師友之證，又爲困苦之境，故其成就更尤爲不易。除此，二曲因對關中之學有其影響，與富平李因篤（字天生，又字子德，1633-？）、郿縣李柏（字雪木，1624-1694）號稱「關中三李」。⁵而二曲作爲關中學者，更有其特殊之歷史地位。全祖望於〈二曲先生窆石文〉中言：「關學自橫渠而後，三原、涇野、少墟，累作累替，至先生而復盛。」⁶此乃以二曲上承關學六百年之統，乃爲自宋之張載（字子厚，1020-1077）、明之馬理（字伯循，號溪田，1474-1555）、呂涇野（呂柟，字仲木，號涇野，1479-1542）、馮少墟（馮從吾，字仲好，號少墟，1556-1627）後，成爲弘揚關學之重要人物。

本文之討論，主要以「治療學」之觀點，來詮釋李二曲成聖之道的思想。關於以「治療學」來作爲詮釋之進路，其理論意義與因素在於：中國哲學之實質內涵，本即以生命哲學爲中心，是藉由心性體認與實踐工夫作爲主體生命之轉化，與參贊化育萬物的。牟宗三先生（字離中，1909-1995）就指出中國哲學的主要課題是生命，「它是生命爲它的對象，主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。」⁷主體生命之安

⁴ 見《二曲集》，附錄二，頁614。此外，今人論清初三大儒，實謂顧炎武、黃宗羲、王夫之（字而農，號薑齋，學者稱船山先生，1619-1692），此名稱之歷史變化與內在因由，可參何冠彪著，〈黃宗羲、顧炎武、王夫之合稱清初三大儒考—兼說清初四大儒及五大儒的成員〉一文，見氏著，《明清人物與著述》（臺北：臺灣商務印書館，1996年12月），頁49-63。

⁵ 見《清史稿校注·儒林一》載：「是時容城孫奇逢之學盛於北，餘姚黃宗羲之學盛於南，與顯鼎足稱三大儒。晚年寓富平，關中儒者咸稱『三李』。三李者，顯及富平李因篤、郿李柏也。」（見〔清〕趙爾巽等編著，《清史稿校注》（臺北：國史館，民75年），卷四百八十七，列傳二百六十七，頁10975。

⁶ 見《二曲集》，附錄二，頁612。

⁷ 見牟宗三著，《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，民80年12月），第一講，頁15。

頓，即成爲中國哲學的主體性，他是「生命的學問」，而非「學問之生命」。勞思光先生亦指出，中國哲學作爲一整體看，其基本性格是「引導的哲學」。所謂「引導的」(Orientative)的意義，即在由「自我的轉化」導向「世界的轉化」之過程。⁸其轉化所關切之處，仍然是如何使德性之擴充而達至成聖之地。相對的，人之所以無法成德？在傳統儒學觀念中，認爲人之心性易受先天氣質、以及後天個人情欲、環境物誘之影響，而形成主體「存有的之異化」。爲學之目的，即在針對「存有的異化」的對治，這種過程即是恢復先天本質的「復性」體驗。這種重視主體存有的異化，以及對治的態度本質上，基本上即是一種「治療學」的意義。

傳統思想中，宋明諸儒甚爲強調心性之涵養、省察與體驗，其操作之層面，自然是扣緊於心性本體、良知本心層次。以陽明（王守仁，字伯安，世稱陽明先生，1472-1528）爲例，陽明在對「良知本心」功能之論述上，就已深露此意涵。陽明指出：

良知猶主人翁。私欲猶豪奴悍婢。主人翁沉疴在床，奴婢便敢擅作威福，家不可言齊矣。若主人翁服藥治病，漸漸痊可，略知檢束，奴婢亦自漸聽指揮。及沉疴脫體，起來擺布，誰敢有不受約束者哉？良知昏迷，眾欲亂行；良知精明，眾欲消化，亦猶是也。⁹

陽明以「良知」爲「主」，「因軀殼起意之欲」爲「奴」。良知與人欲之關係，即是「治療」、「自療」與「疾病」之關係。質言之，良知是主體先驗的道德法則、道德本體，其對治的是因軀殼而起意的人欲。故當人有所陷溺時，良知即省察對治，知善知惡而好善惡惡。陽明言「知善知惡是良知」，此知善知惡之「知疾」，即屬主體的「自我診斷」；知其善惡後即「爲善去惡是格物」，

⁸ 見勞思光著，〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉一文，見氏著，《思辨錄—思光近作集》（臺北：東大圖書股份有限公司，民85年1月），頁18-19。

⁹ 見陳榮捷著，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，民81年10月），卷下，頁390。

即屬主體進行的「治療」、「自療」過程。此外，在〈與劉元道〉一書中，陽明更明確以「治療」之概念，來言「養心之道」。他指出：

夫良醫之治病，隨其疾之虛實、強弱、寒熱、內外，而斟酌加減。調理補泄之要，在去病而已。初無一定之方，不問證候之如何，而必使人人服之也。君子養心之學，亦何以異於是！¹⁰

陽明認為君子養心之學，即同良醫治病一般，要能掌握狀態之殊別，方能對症而下藥。這說明了，生命存有異化之安頓，實即是一種「治療」與「自療」之概念。陽明的良知本心之學，實亦為一種「治療學」之觀念。¹¹擴大來說，整個宋明諸儒之工夫進路，亦見此趨向。錢穆（字賓四，1895-1990）先生在其〈宋明理學之總評覽〉一文中，就曾以近代精神分析之意義與功能，加以闡明宋明儒之內心工夫。他指出：

宋明儒之心理洗滌，只在把近代西方精神分析學者之分析工作更深一層，用在日常人生方面，不只用在精神病者之一面。他們用靜坐來自我治療，待其人一入靜境，則其日常內心種種隱藏黑暗污穢不可對人的下意識，自然逐層曝露，逐層顯現。照近代西方精神分析學者之實驗，凡屬久久積壓的潛意識，一經曝露顯現，自可解消融釋，此即程明道之渣滓渾化也。人心內部一切渣滓全融化，則此人心中更無所謂下意識或潛意識之存在。此心直直落落，只是一個心，宋明儒則稱此為道心，又稱此為天理。所謂天理渾然，正是說他人格之完整。¹²

¹⁰ 見〈文錄二〉，〔明〕王守仁、吳光、錢明、董平、姚延福編校撰，《王陽明全集上》（上海：上海古籍出版社，1992年12月），卷五，頁191。

¹¹ 關於以治療學之觀念，討論陽明之學說。可參林安梧著，〈王陽明的本體實踐學—以王陽明《大學問》為核心的展開〉一文，見氏著，《中國宗教與意義治療》（臺北：明文書局，1996年4月），第四章，頁81-114。

¹² 見錢穆著，《中國學術思想史論叢（七）》（臺北：東大圖書公司，民82年12月），頁284-285。

這說明宋明儒道德修養之目的，乃在於對治主體身心意識形成之弊端的療治，具體而言，即是「天理常存，人欲淨化」的身心治療過程，其目的在於將人潛存的生理與心理的負面意識加以導正，而使心理、生理呈現一種健康合宜之狀態，就宋明之學的說法，即是「天理、道心爲人之主宰」，達至「此心純是天理流行」之境。至此，儒學爲己之學所強調的人格之完美，方得以實現。

以「治療學」之觀點，在近代心理學之普遍提倡後，亦爲國人所注重。最早如傅偉勳先生（1933-1996），就以維也納精神醫學教授維克托·傅朗克（Viktor E. Frankl, 1905-1997）的「意義治療學」，作爲對傳統哲學之詮釋。¹³學者林安梧先生亦援此「治療學」之思惟觀點，而有《中國宗教與意義治療》一書。其書主要以治療學之對儒、道、釋三教作理解、詮釋與治療。林安梧先生就明確指出：「中國的宗教，包括本土的儒、道兩教，以及由印度傳來，而又落地生根而長育成大樹的大乘佛教，都強調道德實踐、心性修養的優先性，此中隱涵著一套極爲可貴的治療學思維，頗值得吾人加以闡釋開發。」¹⁴此外，如鄭志明主編的《生命關懷與心理治療》一書，即全面的從「哲學」、「心理學」、「護理學」、「宗教學」之層次，來切入生命課題的討論，以作爲反思傳統文明智慧在現代化之問題，企圖重建當代心靈治療體系，來幫助現代人的安身立命。¹⁵除此，從文學與文化之角度，亦是「治療學」理論所拓展之面向。如葉舒憲主編的《文學與治療》一書，則從「文化生態中的文學與人」、「文學的精神醫學原理」、「文學與治療：個案研究」等層面加以論述與說明。其目的在於針對后現代社會帶給人類的危機日益明朗，期待能藉由富

¹³ 可參傅偉勳著，〈現代生死學建立課題〉，見氏著，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》（臺北：正中書局，2001年10月），頁188-206。關於傅朗克專門之研究，可參劉翔平著，《尋找生命的意義——弗蘭克爾的意義治療學說》（武漢：湖北教育出版社，2001年2月）。

¹⁴ 見林安梧著，《中國宗教與意義治療》，頁2。不過就「意義治療學」與儒學文化背景之差異性的問題。林安梧在〈序言〉中，就明確的指出「儒家的意義治療學雖有類似於弗蘭克者，但並不同於弗蘭克，因為儒家是以『一體之仁』作爲其心源動力的，而弗蘭克的精神資源主要來自於一神論的宗教。」同上，頁6。

¹⁵ 見鄭志明主編，《生命關懷與心靈治療》（臺北：宗教文化中心，89年8月）。

有建設性理論的參照，為封閉的文藝學研究帶來變化。¹⁶此皆以「治療學」之概念對傳統文獻的意涵加以理解與詮釋。

本文以「治療學」作為二曲「成聖之道」的詮釋，主因在於二曲認為人之無法優入聖域，乃源於「存有的異化」所帶來的種種弊端。本質上，二曲認為這是學術人心不明，進而形成的集體症狀，其目的希望藉由其學說思想之闡明，使人從陷溺妄為中覺醒，進而達至儒學的「為己之學」之目標、「成聖契賢」之目的。二曲在其早年之思想—〈悔過自新說〉，即已標示「聖賢亦皆有過」之觀念，人之有過則須對治而悔過自新，此亦形成其思想中發展出「治療學」之概念。具體來說，二曲對此之理解與詮釋，實從傳統中醫概念中，如醫術、醫方、醫經與疾病治療與自療為譬喻，作為對治存有異化之詮釋。這說明了，二曲之「治療學」，主要是側重於「消極的去執」的層面。是故，本文之內容即援其意旨與說法，依序的揭示二曲對「成聖之道」等相關論述，加以頗析與詮釋。具體之討論如下：

第一、關於二曲之「治療學」，旨在說明治療之目的與方向，其治療之開展，將從「為己之學」與「為人之學」之轉變，作為論述之前提。

第二、既為治療，則須明其「病根」所在，以為診斷治療與對治之下手處。此處將從「名心病根」作為分析「存有之異化」的主要內容。

第三、論治療首在主體面對疾病之態度。此處則將從主體之立志、與實踐躬行的角度，來加以陳述。這說明了，立志躬行與否，實為治療能否康復的關鍵前提。

第四、藉由治療與自療之方法，來面對存有之異化。在治療上，首先針對的是「閱讀之治療」，此層指向的是「經典之閱讀」。討論儒學經典應有之

¹⁶ 見葉舒憲主編，《文學與治療》（北京：社會科學文獻出版社，1999年9月），頁18。

體驗與掌握。其目的在於透由經典之詮釋，進而產生切己自反的治療與自療的過程。

第五，除「閱讀之治療」外，存有的異化，最為重要的下手處，即是對「良知本心的體驗」。這是一種「驗之以體」，回溯至良知本心無執的本然狀態的過程，作為「自療」存有的異化之體驗。

第六、由識本而立本的後，所進行的即為本體工夫之層次，在此將討論「由仁義行」之擴充工夫，以及「為道日損」的克己之為。

第二節、治療之開展－論存有的異化

就儒學而言，人之所以需要「治療」與「自療」，成為一「待治之狀態」，主要是因「存有的異化」所引發的身心之疾病。實切的說，此異化與待治之形成，實即主體從「為己之學」淪至「為人之學」之狀態，而進行的反省與超越。質言之，儒學之「為己之學」與「為人之學」之對比，其殊別處即為「向內的生命之學問」與「務外之功利性目的」的差異性。儒學論「為己之學」與「為人之學」，出自孔子（字仲尼，前 551-前 479）所言。《論語》載：

古之學者為己，今之學者為人。¹⁷

儒學認為為學之意義，在於建立主體的道德性，即所謂仁也。而這種主體的道德性實乃內存於主體本身，必須反己而求的，所謂「為仁由己」也。宋儒程伊川（程頤，字正叔，學者稱伊川先生，1033-1107）就明白指出：「學也

¹⁷ 見《論語集注》〈憲問第十四〉，〔宋〕朱熹撰，《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年6月，《新編諸子集成》），卷七，頁155。

者，使人求於內也。不求於內而求於外，非聖人之學也。」¹⁸是故，為學之本質即建立於主體的心性體認上。

具體而言，為己之學，是「往內的學問」，是以盡心、復性之工夫達到的自我人格與品性之完善、完美、真誠合一的自我實現之歷程；相對的，當學習的意義，建立在干譽求名之過程中，即為「務外之追求」的「為人之學」。在此主體的學習目的，已異化成為「工具」，成為功名利祿之追求，已非自身完善價值的體現與把握，這不但是存有的異化，更是學習的意義的錯誤。是故，「治療」與「自療」，指向的是身心的療治過程，是由務外的顯露與追求，一返而至向內的學問，乃扣緊主體心性的問題為開展的成己之學的體現。陽明在〈答羅整菴少宰書〉一書中，就明確的定義出這種「內外對比」。他指出：

然世之講學者有二。有講之以身心者。有講之以口耳者。講之以口耳，揣摸測度，求之影響者也；講之以身心，行著習察，實有諸己者也。知此，則知孔門之學矣。¹⁹

「行著習察」，語出孟子（孟軻，自子輿，約公元前 372-前 289）。其曰：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，眾矣。」²⁰孟子此言在於批判世俗之眾，做事無自知之明，學習無察識之精，是以終身不見道，只是講之以口耳，乃為義襲而取之於外的知識影響。相對的，這說明講之身心者，指向的是一種體察自我的躬行實踐，是一種切己自反，求取身心完善的學習歷程。關於這種「求內」與「務外」之別，明末大儒劉戡山（劉宗周，字起東，別號念臺，學者稱戡山先生，1578-1645）的〈向外馳求說〉一文，對此則有更深刻的討論，他指出：

¹⁸ 見〈河南程氏遺書〉，〔宋〕程顥、程頤撰，《二程集》（臺北：漢京文化事業公司，民 72 年 9 月），卷第二十五，頁 319。

¹⁹ 見陳榮捷著，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，頁 247。

²⁰ 見《孟子集注》〈盡心章句下〉，〔宋〕朱熹撰，《四書章句集注》，卷十三，頁 350。

今為學者下一頂門針，即「向外馳求」四字，便做成一生病痛。吾儕試以之自反，無不悚然汗浹者。凡人自有生以後，耳濡目染，動與一切外物作緣，以是營營逐逐，將全副精神，都用在外，其來舊矣。學者既有志於道，且將從來一切向外精神，盡與之反復身來，此後方有下手工夫可說。須知道不是外物，反求即是，故曰：「我欲仁，斯仁至矣。」無奈積習既久，如浪子亡家，失其歸路，即一面回頭，一面仍住舊時緣，終不知在我為何物。又自以為我矣，曰吾求之身矣，不知其為軀殼也；又自以為我矣，曰吾求之心矣，不知其為口耳也；又自以為我矣，曰吾求之性與命矣，不知其為名物象數也。求之于軀殼，外矣；求之于耳目，愈外矣；求之于名物象數，外之外矣。所為一路向外馳求也。所向是外，無往非外，一起居焉外，一飲食焉外，一動靜語默焉外，時而存養焉外，時而省察焉外，時而遷善改過焉外，此又與于不學之甚者也。是故讀書則以事科舉，任宦則以肥身家，勳業則以望公卿，氣節則以邀聲譽，文章則以腴聽聞，何莫而非向外之病乎，學者須發真實為我心，每日孜孜汲汲，只幹辦在我家當，身是我身；非關軀殼；心是我心，非關口耳；性命是我性命，非關名物象數。正目而視之，不可得而見，傾耳聽之，不可得而聞，非惟人不可得而見聞，雖吾亦不可得而見聞也。於此體認親切，自起居食息以往，無非求在我者，及其求之而得，天地萬物，無非我有，絕不是功名富貴，氣節文章，所謂自得也。總之道體本無內外，而學者自以所向分內外。所向在內，愈尋求愈歸宿，亦愈發皇，故曰：「君子之道，闇然而日章。」所向在外，愈尋求愈決裂，亦愈消亡，故曰：「小人之道，的然而日亡。」學者幸早辨諸！²¹

劉氏認為人之病痛的原因，在於主體往外追逐而形成的，故自我治療之道即

²¹ 見〔清〕黃宗羲撰，《明儒學案下·蕺山學案》（臺北：里仁書局，民76年4月），卷六十二，頁1576-1577。

在於調整方向與態度，體認因外追逐之苦本質在於吾心之發，而非現象之口耳、軀殼與名物象數之處，一切之陷溺在於「吾心之放」，此心既已離家，必在此放心處求。是故，工夫本質，即是由主體反身之求，以求已放之心的回歸。二曲對「為己之學」與「為人之學」之別，亦明確的指出：

但古人之學多為己，今人之學為人。夫子教子夏，所以有「君子儒」、「小人儒」之分，而君子、小人之分，只在立心上辨別。為己之學，事事從身心上體認，絕無一毫外炫；為人之學，不但趨名趨利，為聖賢所棄，即聰明才辯，無一可恃。故聖門如子貢，夫子不取而獨取顏子，顏子何等聰明，夫子只取他「不遷怒，不貳過」，蓋顏子一味為己，只在心地上用功。人若能從為己上用功，不論資稟高下，箇箇可造到聖賢地位，故顏子以下，如曾子得之於「魯」，子夏得之於「篤信」是已，為己之學，不過明此心，體此理，修此身，此心未發之前要涵養，既發之後要省察，總不外日用常行、綱常倫理間，隨時隨處體認而已。夫子說「三畏」，說「九思」，《中庸》說「戒懼慎獨」，孟子說「求放心」，總是令人收拾身心，不致放逸。此便是聖賢為己根本。²²

裏也者，對外而言也。為學所以自盡其心，自復其性，非以炫彩矜名也。須是刊落聲華，潛體密詣，纔有一毫露聰明、逞修能之意，便是表露，便是務外。務外則心勞日拙，縱使行誼超卓，亦總是因人起見，本實先撥，天機絕矣，烏足言學？²³

此段之論述，二曲藉由孔門教學之證，實確的闡明了為己之學，是一種往內務裏的身心治療之實踐歷程，所針對的是主體身心放逸之收拾，是一種鞭心返觀，重本輕末之體驗，他是主體潛藏深修、為道日損的收斂，而非表露逐

²² 見〈常州府武進縣兩庠彙語〉，《二曲集》，卷三，頁24-25。

²³ 見〈傳心錄〉，《二曲集》，卷六，頁45。

名、為學日益式的發散，既重視未發之涵養，也重視已發之省察，是藉由本體工夫之開展，而達至「求放心」之過程。是故，求學於「內」、「外」，即「講之於身心」與「講之於口耳」之別，即「為己之學」與「為人之學」之殊，最終則為「君子儒」、「小人儒」之判。可見為人之學務名而趨利，實為存有之異化，亦為學術人心之弊所在，此即二曲所欲治療與扭正所在。

所以「治療學」之開展，主因在於主體之待治，需要治療與自療，就儒學之學習意義來說，即是由「為己之學」至「為人之學」的轉變，這是主體存有的異化、人格之淪喪，更是學習目標之錯誤。是故，當在此病根處加以診治與調整。

第三節、存有之異化－論名心病根

如上所述，「治療」與「自療」之所以形成，本質因素即是「存有的異化」，具體討論「病根」之所在，是「治療學」開展之前提與關鍵所在。關於「存有的異化」等病根為何？二曲指出：

人之病痛各別，或在聲色，或在貨利，或在名高，一切勝心、妒心、慳心、吝心、人我心、是非心、種種受病，不一而足。須是自克自治，自復其元。苟所病不除，即終日講究，祇成畫餅，談盡藥方，仍舊是箇病人。可慨也已！²⁴

二曲認為存有之異化，雖然症狀有其殊異，但本質上皆指向一種「心」的疾病，此病根之因由，是須要主體對自我進行「治療」之過程。質言之，此「治療」當是一種「自療」之實踐歷程，是無法假手他人的，更非言而不行的。進一步來說，心既萬病之因由所在，而在此諸多病根中，二曲認為「名心」，實為病入膏肓，最不易根治。二曲在〈答張澹庵〉一信中就言：「世儒卑者汨

²⁴ 見〈常州府武進縣兩庠彙語〉，《二曲集》，卷三，頁27。

利，高者修名，最高之儒，驚名已矣。其名愈高，則心勞日拙，喪本真愈甚。」²⁵這說明了名心之滋，實乃為己之學、本真之證的最大障礙所在。關於名心病根之問題，儒學向來重視，陽明於《傳習錄》中，即多有所論。其載：

孟源有自是好名之病。先生屢責之。一日，警責方已。一友自陳日來工夫請正。源從傍曰，「此方是尋著源舊時家當」。先生曰，「爾病又發」。源色變。議擬欲有所辨。先生曰，「爾病又發」。因喻之曰，「此是汝一生大病根。譬如方丈地內，種此一大樹。雨露之滋，土脈之力，只滋養得這箇大根。四傍縱要種些嘉種，上面被此樹葉遮覆，下面被此樹根盤結，如何生長得成？須用伐去此樹，纖根勿留，力可種植嘉種。不然，任汝耕耘培壅，只是滋養得此根」。

26

澄曰，「好色，好利，好名等心，固是私慾。如閒思雜慮，如何亦謂之私慾」？先生曰，「畢竟從好色，好利，好名等根上起。自尋其根便見。如汝心中決知是無有做劫盜的思慮。何也？以汝元無是心也。汝若於貨色名利等心，一切皆如不做劫盜之心一般，都消滅了。光光只是心之本體。看有甚閒思慮？此便是『寂然不動』。便是『未發之中』。便是『廓然大公』。自然『感而遂通』。自然『發而中節』。自然『物來順應』」。²⁷

陽明以好名為病，形成待治之狀態，實亦一「治療學」之觀念。此好名之心實乃病根之所在，人有此病根之存，自然形成道德實踐之妨害，這是一種「務名而喪實」之疾病。故對治處亦在此。據《傳習錄》載：

²⁵ 見〈書三〉，《二曲集》，卷十八，頁201。

²⁶ 見陳榮捷著，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，頁58。

²⁷ 見陳榮捷著，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，頁101。

先生曰，「為學大病在好名」。侃曰，「從前歲，自謂此病已輕。比來精察，乃知全未。豈必務外為人？只聞譽而喜，聞毀而悶，即是此病發來」。曰，「最是。名與實對。務實之心重一分，則務名之心輕一分。全是務實之心，即全無務名之心。若務實之心，如饑之求食，渴之求飲，安得更有工夫好名」？又曰，「『疾沒世而名不稱』。稱字去聲讀。亦『聲聞過情，君子恥之』之意。實不稱名，生猶可補。沒則無及矣。『四五十而無聞』，是不聞道，非無聲聞也。孔子云，『是聞也，非達也』。安肯以此望人」？²⁸

陽明論「名實」，並非從「主賓關係」之處加以論述，而是從名實「對立消長」之處予以說明。陽明認為學之病根在於「好名」，此名心之起，即務實之心喪失，是故，名心實乃主體「存有之異化」之關鍵。他重視的是對此名心之破除而返至務實之學。就陽明言，此名實之關係，是無法並存而立的，其關係誠如天理人欲一般。可見陽明與二曲皆以名心實乃病根之本。深究的說，名心何以為病根之本？唐君毅（1909-1978）先生對此則有詳細之論述。他指出：

人間萬事由人而作。而人之作事，由於心靈為之主宰。心靈之大德，即在能開發他自己，亦能凝聚它自己。心靈之開發之反面，是心靈的閉塞；心靈的凝聚的反面，是心靈的流蕩。閉塞似凝聚而非凝聚，流蕩似開發而非開發。……。大抵人通常都是在此心靈之閉塞與流暢中流轉。流蕩便不能凝聚；閉塞便不能開發。以流暢而為開發，以閉塞為凝聚，則產生人生之一最大的顛倒見。²⁹

關於名心之病根的顛倒，唐君毅先生認為人的存在所為依繫於一心，而此心之顛倒，往往存於權勢名利與好勝之中，而在這一切之顛倒處，又「乃以名

²⁸ 見陳榮捷著，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，頁127-128。

²⁹ 見唐君毅著，《人生之體驗續編》（臺北：學生書局，民85年3月），第二篇，頁35。

為先，位權勢皆依名而有。」³⁰是故，可知名心之起不但為病根所在，亦為諸病之源。從本質上而言，人皆有道德感情之施與，而感發之際自有所謂歡樂之感，但著戀於此歡樂之感，即形成貪執與私心，逐漸形成令名之心，此名心一起，終成心靈顛倒之所在，這是心靈的雜染，故在此當求其剝盡與復位。

其次，就名心所形成具體之弊有二：二曲指出淺之為富貴利達之名，深之為聖賢君子之名。前者所導向的是，學以干祿的功利化發展，這種功利化的學習態度，最後卻成為學習的主要目標與成就，導致儒學「正其誼而不謀其利」的基本精神的喪失。後者所導向的，卻是知識之擴張，而非道德之增長，是為講書而非講學。針對「富貴利達之名」的問題。二曲指出：

今人教子弟，自六七歲讀書時，惟是富貴利達，子弟自受學之初，便已種下務外的種子，故朝夕所從事者，名利而已，與人會聚，言及名利則欣悅，言及修己治人，不以為迂，則以為異。此古今人之所以不相及也。而猶居之不疑，自以為功名，卻不知「功名」二字，今人亦多認錯了。所謂功名者，有功於一方，有功於天下，有功於萬世。如伊周孔孟，得志則經綸參贊，兼善天下，不得志則紹前啟後，兼善萬世，自然天下頌之，後世傳之。不求名而名自隨，如形之必有影，是有功即有名也。而今童子進學，舉人登第，只知肥身家、保妻子，謂之富貴即可，謂之功名則未也。若謂真正學問，即功名已落第二義了。人要明心見性，本源澄澈，此心凝然不動，常變如一，不豫期功名，而時至事起，隨感隨應，功自建，名自立。故求功名者，須以道德為本，社稷生靈為念。否則，富貴未必得，而此心先亡。此心既亡，多一富貴，則反受一富貴之累。然此非讀書人之咎，亦學術不明，勢使然也。為今日計，惟在明學術。學術明時則人才興，人才興則風俗正，而治

³⁰ 見唐君毅著，《人生之體驗續編》，第七篇，頁145。

化翔洽矣。³¹

蓋以今之所謂「善」，即古之所謂「利」也。……。今農、工、商、賈求利，原以資衣食；士為四民之首，當正誼明道，表正四民，乃汲汲於利，反更甚若輩。其有閉戶讀書，雞鳴吟誦，人人便欽其篤志，稱其好學，卻不知彼終日揣摩者，全在富貴利達，起心結念，滿胸成一利團。如此為學，即終日懸梁刺股，囊螢映雪，忘食忘寢，亦總是孜孜為利，與大舜分途者也。³²

科舉之弊，在於他是一種由上而下的集體性的功利歧出，也是一種由小而大的學習目標整體錯誤之發展。是故，藉由科舉獲得功名利祿，即成為「集體意志」的錯誤呈現。相對來看，對於儒學正確性的意義如修己治人、經綸參贊反成為了一種迂腐奇異之舉。二曲在此即對世俗「功名」，提出另一種解讀，他認為世俗之功名只是富貴之求而已，而非真正之功名。所謂真正的「功名」，乃主體道德價值創造後自然而形成的贊譽。這種功名之意義，其實亦為「名實之辯」。章學誠（字實齋，1738-1801）在其〈鍼名〉一文中即明確指出：

名者，實之賓。實之賓，實至而名歸，自然之理也，非必然之事也。君子順自然之理，不求必然之事也。君子之學，知有當務而已矣；未知所謂名，安有見其為實哉？好名者流，徇名而忘實，於是見不忘者之為實爾。識者病之，乃欲使人後名而先實也。³³

章氏認為世俗求名，而不知「好名者，德之賊也」而終喪其實，真正之名是無須刻意為之，是有功後自然「實至而名歸」的。名實之關係，則是主賓關

³¹ 見〈常州府武進縣兩庠彙語〉，《二曲集》，卷三，頁25。

³² 見〈常州府武進縣兩庠彙語〉，《二曲集》，卷三，頁26。

³³ 見〔清〕章學誠撰、民國葉瑛注，《文史通義校注》（臺北：漢京文化實業有限公司，民國75年9月），卷四，頁444。

係之存在，不該悖實而求名，名則不當求而當求功，有功自有如影隨形之名。是故，針對世俗之科舉功名，所要導正的應是對功名正確的理解與體會。再則，針為講學「以博聖賢之名」，二曲指出：

吾人諸病，猶易拔除，惟葛藤好名之病，病在膏肓，卒未易除。……，名為講學者，及察其實，仍舊只是掣章句，論書旨。如此只是講書，非講學也。即真正不泥章句，不滯故紙，能以理道為務，則又舍目前各人進步之實，茫不究心，往往言「太極」、談「理性」、辨「朱陸異同」、指「陽明為禪」，葛葛藤藤，惟鼓脣吻，此即一病也。淺之為富貴利達之名，深之為聖賢君子之名，淺深不同，總之為大病。此病不除，即謹言慎行，終日冰兢，自始自終，毫無破綻，亦總是瞻前顧後，成就此名根，畢生澆灌培養的是棘藜，為病愈深，死而後已。此皆膏肓之證，盧、扁之所望而卻走者也。³⁴

二曲認為這種博名之徒，其病實病入膏肓。其病之症在於論學，呈現的是形上思想的辯證與研析，而忽略主體的身心之失；針對的是他人的批評，忘卻了主體內修之不足的問題。老子云：「為學日益，為道日損」。日益者，指向的是外在的思索與建立，是專業化務博之表現；為道者，指向的是內在的克己與完善，是心性自我完善之體現，兩者是不同之進路的。此亦二曲批判與感嘆之處，這種好名之病，即如扁鵲等名醫亦是無法醫治的。熊十力先生（字子真，1884-1968）就從「立志」的角度，來說明「好名之患」的缺失。他指出：

學者何故不能立志？私欲之累也。私欲之甚者莫若名。外競於名，則中藏顯實。亡實者，志已不持，萬惡所由始也，古今多少聰明

³⁴ 見〈常州府武進縣兩庠彙語〉，《二曲集》，卷三，頁28。

才辨者蓋不少，而考其所造就，往往甚草草，甚至自誤誤人之罪不可逭。其所由至此者，急於自見，迫於自炫之私過熾。則自反自修之忱，漸減以之至盡。逞浮游之小慧，縱搖蕩之狂情，投時風勢之所偏尚。而不暇於擇善固執，不堪以精義入神，此好名者之通患也。³⁵

儒家是重名實，但重視的是「名實而相符」，好名者之弊即在「循名而忘實」，忽略儒學的本質精神—「為己之學」之所在。是故，內無立志而貞定其中，外則隨波逐流而失其實，這說明急於自炫則為謀私而喪學術之實，批擊他人以求贊譽則失其德，此皆好名之輩常見之失。

總的來說，病根之診實即治療與自療之前提，二曲認為名心實乃病根之本，此病根即導致學以功利、以及內修之不足之弊。針對此病根之治，最終即要透由學術教化，方能去除此好名之弊。其治療之道，即是透由學術人心作一重新之建設，對功名之意重新理解與認識。

所以就「治療學」而言，二曲論其「存有的異化」等病根處，實導入一名心妄作之問題，故當對此名心之顛倒加以復位與修正。此名心病根處具體而言，有功利之弊，亦有浮誇之失。二曲認為對此之治療與自療，當從學術人心之啓迪處下手，方有具體改善之可能，此亦二曲以講學經世之目的所在。

第四節、治療之態度—論立志與躬行

「治療」與「自療」，乃建構在對名心妄作之消解，這樣的工夫首先強調的是心志之立。所謂心志之立，即「志於道」也，是以道德意志之建立，以破除名心之牽絆，立志即是對名心毀譽之對治，最終目的是導向一文化道德生活之成就。關於立志之重要性，陽明在〈教條示龍場諸生〉中，對諸生之訓誡就指出：

³⁵ 見熊十力著，《讀經示要》（臺北：明文書局，民73年7月），上冊，卷二，頁257。

志不立，天下無可成之事，雖百工技藝，未有不本於志者。今學者曠廢隳惰，玩歲愒時，而百無所成，皆由於志之未立耳。故立志而聖，則聖矣；立志而賢，則賢矣。志不立，如無舵之舟，無銜之馬，漂蕩奔逸，終亦何所底乎？³⁶

陽明認為志乃成就一切事物的必然中介，無志不成，故須要立志。人之行為涵認知、情感、意志，三者相融而匯成主體行為之內在依據。而就成德而言，道德意志之貫徹，實為首要之關鍵處。志對個人之心靈具有定向、指引、支撐的內在力量，所謂「苟志於仁矣，無惡也」。在〈示弟立志說〉一書中，陽明更從學聖賢之意涵來論「立志」的重要性。他指出：

夫學，莫先於立志。志之不立，猶不種其根而徒事培擁灌溉，勞苦無成矣。世之所以因循苟且，隨俗習非，而卒歸於污下者，凡以志之弗立也。故程子曰：「有求為聖人之志，然後可與共學。」人苟誠有求為聖人之志，則必思聖人之所以為聖人安在？非以其心之純乎天理而無人之私歟？聖人之所以為聖人，惟以其心之純乎天理而無人欲，則我之欲為聖人，亦惟在此心之純乎天理而無人欲耳。³⁷

陽明在此討論的是，為學成聖中立志的重要性。他認為學聖賢之學必須建構在心志之確立，有此心志之確立，方能進一步深體「聖之所以為聖」之所在，這層體認，本質上是導向天理之存、人欲之滅的克己工夫上。如《傳習錄》載：

³⁶ 見〈續編一〉，〔明〕王守仁撰、吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集下》，卷二十六，頁974。

³⁷ 見〈文錄四〉，〔明〕王守仁撰、吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集上》，卷七，頁259。

問立志。先生曰，「只唸唸要存天理，即是立志。能不忘乎此，久則自然心中凝聚。猶道塚所謂結聖胎也。此天理之念常存。馴至於美大聖神，亦只從此一念存養擴充去耳」。³⁸

是故，主體的道德意識常存而不滅即是「立志」，成聖為賢，是建構在對道德意志之擴充與存養不斷的過程中。這種以「立志」論成聖之道，亦為二曲所論。二曲在〈觀感錄·序〉中，就指出：

而聖凡貴賤之所以卒分者，立志與不立志異也。立則不昧本良，順而致之，便是天則，火燃泉達，凡即為聖；否則，乍起乍滅，情移境轉，反覆牯亡，聖即為凡。而真貴真賤之實，在此不在彼，區區貴賤之跡，非所論也。³⁹

這說明立志實踐與否，實是聖凡之別。心志之立是依其本然之良善擴充而致的，能夠將此道德意志順而致之，即是成聖之關鍵所在。立志既為聖凡之別，就「聖之所以為聖」而言，必須能對世俗有所超脫，對世間有所承當，此即「立志」之終極意義所在。二曲對這些說法亦有所論。如〈傳心錄〉載：

問立志。曰：「大凡立志，先貴乎脫流俗。是故行誼脫乎流俗，則為名人；議論脫乎流俗，則為名言，果能擺脫流俗，自然不埋於俗、安於俗。而不思脫俗者，斯其人固已惑矣；欲脫俗而又欲見信於俗，則其惑也不亦甚乎！孟子云：『君子之所為，眾人固不識也。』不識則疑，疑則忌，忌則訾毀排陷，自是常事。若於此瞻前顧後而動心焉，必且終歸於俗矣。可不戒歟！」⁴⁰

³⁸ 見陳榮捷著，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，頁57。

³⁹ 見〈觀感錄·序〉，《二曲集》，卷二十二，頁273。

⁴⁰ 見〈盤屋答問〉，《二曲集》，卷十四，頁119。

立志，當做天地間第一項事，當做天地間第一等人，當為前古後今著力擔當這一條大擔子，自奮自力。在一方，思超出一方；在天下，思超出天下。今學術久晦，人失其心，闡而明之，不容少緩。當與一二同心，共肩斯事，闡揚光大，衍斯脈於天壤。「救得人心千古在，勳名直與泰山高」，則位育參贊事業，當不藉區區權勢而立矣。⁴¹

二曲對立志之討論，乃根基於主體道德意識，進而展開的的淑世善群、參贊位育之功業，這是一種扭轉乾坤與承擔世道的魄力與精神，其立志之目標乃欲為「天下第一等事」、為「天下第一等人」。此第一等事與人，即張載的「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」等四為大業之實踐與落實。這種終極關懷的心志在本質上，要能脫俗而不被名心毀譽所擾、所憂、所惑。他指出：「人惟無志，故隨俗浮沉；若真實有志，自中立而不倚。」⁴²又曰：「聞譽而欣，聞毀而戚，欣戚由於毀譽，乃好名者所為也；不欣不戚，方是真實為己。」、「毀譽乃吾人生平大關，過得此關，纔見學力。」⁴³是故，他認為立志者要能超越「毀譽」之關。這意謂著立志者，乃立志為天下第一等事、等人，內則專心致志不為流俗所移，外則不為欣譽所惑。陸象山（陸九淵，自子靜，學者稱象山先生，1139-1193）就指出：「大凡為學須要有所立，《論語》云：『己欲立而立人。』卓然不為流俗所移，乃為有立。」⁴⁴所謂「脫俗」，即對世俗名心、利心之擺脫與超越，惟有擺脫與超越，價值意義的創造方有所成。關於這種「專心致志」之精神，與道德理想之創造的關係，唐君毅先生就明確指出：

⁴¹ 見〈傳心錄〉，《二曲集》，卷六，頁46-47。

⁴² 見《四書反身錄》，《二曲集》，卷三十五，頁471。

⁴³ 見《四書反身錄》，《二曲集》，卷三十五，頁471。

⁴⁴ 見〔清〕黃宗羲撰、〔清〕全祖望續修、〔清〕王梓材校補，《宋元學案·象山學案》（臺北：河洛書局，民64年），第十五冊，卷五十八，頁10。

而發心希聖希賢，成佛成祖，使天理流行不斷，私欲習氣之念，才動即覺，才覺即化，便要精神。精神之特性，在能自持續一自作主宰、專心致志的心境，而無間斷。此心境亦恒在其排除不相干者，克服超化其阻礙中者進行。精神生活永遠如一逆水行舟。而直溯水源之航行。而此亦即創造性的文化生活、道德生活之本性。……。人必然多多少少視俗情世間毀譽如無物。人亦惟能多多少少視俗情世間毀譽如無物，而後創造性的文化生活道德生活才可能。⁴⁵

專心致志誠如逆水行舟，是與世間毀譽對立。惟其不同，方能不被世俗所決定、影響、宰制而異化，進行歸結出個人、社會群體正確的發展，亦因此方能有一種「創造性的文化生活與道德生活」的落實與成就。

而繼主體志於道後，「治療」與「自療」接續強調的，即是主體「實踐躬行」的態度，而非「閒講泛論」能言而不能行的。二曲針對實踐躬行之重要性指出：

我這裏論學，卻不欲人閒講泛論，只要各人迴光返照，自覓各人受病之所在，知有某病，即思自醫某病，即此便是入門，便是下手。⁴⁶

別無他法，各從自己病痛上著工夫。務令病去，則本體自全。自古聖賢，未嘗於本體之外有所增益也。如所病不除，雖終日講究，總是閒圖度，終日祇修，總是不貼切。⁴⁷

惟君子方訥於言而敏於行，否則，敏於言而訥於行矣。世之無志

⁴⁵ 見唐君毅著，《人生之體驗續編》，第一篇，頁23。

⁴⁶ 見〈常州府武進縣兩庠彙語〉，《二曲集》，卷三，頁27。

⁴⁷ 見〈傳心錄〉，《二曲集》，卷六，頁45。

於學者，固勿論已；即號為有志者，往往辯論有餘，而實體不足，是道之所寄，不越乎語言文字之間而已。申公有言：「為治不在多言，顧力行何如耳。」今為學亦不在多言，亦顧力行何如耳。誠能於《四書》中，著著實實力行一二言，即終身無議論，無著述，亦不害其為君子。否則，論辨雖精，撰著雖豐，不過巧言而已，夫巧言亂德，學人所當痛戒也！⁴⁸

邇來講學者，頗有其人，道其明矣乎，而不知其憂方大也。往往講之以口，而實未嘗驗之於身，逞臆見，爭門戶，祇以增勝心，此亦通人之通患也。⁴⁹

所謂「泛講議論」、「終日講究」、「辯論有餘」，皆只是智及之而不能仁守之狀態。二曲學兼關學與心學之傳，關學本質上即重「躬行禮教」，⁵⁰心學之陽明更言即知即行，「知行合一」之說。從陽明之觀點看，行孝方為知孝，故講論者實為不知亦非真知也。這說明學問本質在於轉化自身的生命，「言說層次」只代表知性的理解，必須進入「實踐層次」，才是真正的道德理性的落實。二曲認為為學乃一切己之自療。是故，「自療」即意謂主體自覓「病痛所在」，自覓病痛後「自除己病」。質言之，即實切的就其病痛處刮磨洗滌一番，是就主體身心處加以體驗，驗之以體，此即二曲所強調的實踐篤行之意。相對的，若純粹言說而無實踐，只是口頭道學，是將德性之學知識化的歧出，自身之病痛終無可治之日。二曲重視的是既能講又能行的意義。他指出：

人患不著實躬行，誠肯著實躬行，則不可一日不講。講則神情媿

⁴⁸ 見〈常州府武進縣兩庠彙語〉，《二曲集》，卷三，頁29。

⁴⁹ 見〈靖江語要〉，《二曲集》，卷四，頁38。

⁵⁰ 劉蕺山〈師說〉在言呂涇野指出：「愚按：關學世有淵源，皆以躬行禮教為本，而涇野先生實集其大成。觀其出處言動，無一不規於道，極之心術隱微，無毫髮可疑，卓然閔、冉之徒，無疑也。」見〔清〕黃宗羲撰，《明儒學案上》，頁11。

媿，日精月進；不講則自作自輟，率意冥行。譬猶杜門安坐之人，終日講盡無窮路程，而自身卻依然在家如故，此則可羞可戒。若啟程就途，不詳講路程，而曰：「貴行不貴講」，未有不北轅南轍，入海而上太行者也。⁵¹

儒學是重視「講」與「學」的意義。講學實際上在德性之學中，具有深切之意義的，所謂「道義由師友之」。道義之體驗與獲得，不僅僅於自身之學習，外在經驗的學習與交流，是有助於學思歷程中的困難與突破。是故，講即是「博學」、「審問」、「慎思」與「明辨」全體性的融合，整個歷程是一種學習、互動、問答、思考的過程，但這些學習的經驗最終也是最基礎之所在，都必須趨向一種「篤行」之過程。惟有「篤行」，德性之學方能有所成。可見「講學」與「躬行」，代表者道德理性的覺解與落實，是即知即行的。「講」代表著知解後的「定向的作用」，惟有此貞定，方能確保所行無誤；而「行」代表著定向後的「體驗與實踐」，惟有此力行，方可就正於道。從治療學的概念來說，講即病根之理解，學即知其病根後自療之開展。

所以就「治療學」之態度，必然是積極立志於道，必然是實踐躬行的。立志是本之內在道德意識，而以成就人文精神為開展的基本動力；而此動力之延續又必須奠基於實踐躬行。人之病根所在多半自知，知其所惡，立志除惡務盡，則成聖為賢實為可能與可為之事。

第五節、閱讀之自療－論經典之切己

「治療」與「自療」，對治之重點在於「存有的異化」。二曲首先揭示的是儒學經典所呈現的「歷史治療功能」。關於此說，二曲在早年之著〈悔過自新說〉中即言：

⁵¹ 見〈常州府武進縣兩庠彙語〉，《二曲集》，卷三，頁29。

疑者曰：「《六經》、《四書》，卷帙浩繁，其中精義，難可殫述『悔過自新』寧足括其微奧也？」殊不知《易》著「風雷」之象，《書》垂「不吝」之文，《詩》歌「維新」之什，《春秋》微顯闡幽，以至於《禮》之所以陶，《樂》之所以淑，孔曰「勿憚」，曾曰「其嚴」，《中庸》之「寡過」，孟氏之「集義」，無非欲人復其無過之體，而歸於日新之路耳。正如《素問》、《青囊》，皆前聖已效之方，而傳之以救萬世之病，非欲於病除之外，別有所增益也。⁵²

《素問》乃《黃帝內經》之一。《黃帝內經》，乃為一部托名黃帝的著作，其書共十八卷，一百六十二篇，分別由由《靈樞》與《素問》各九卷組成之醫書。⁵³至於《青囊》，乃源自華陀醫術之意。⁵⁴二曲是以儒家《六經》、《四書》之經典如同「醫書」一般，乃為對治病症之「醫書」。除此，他又指出：

孔、顏、思、孟，及宋之濂、洛、關、閩，明之河、會、姚、涇，俱是醫人的名醫；《五經》、《四書》及諸儒語錄，俱是醫人的良方。乃吾人自少至長，終日讀其方，祇藉以為富貴利達之資，實未嘗以按方服劑，自療其病，豈不辜負明醫立方之初心。⁵⁵

⁵² 見〈悔過自新說〉，《二曲集》，卷一，頁4。

⁵³ 紀昀於《四庫全書總目提要》：「《黃帝素問二十四卷》（內府藏本）唐王冰註。《漢書·藝文志》載《黃帝內經》十八篇，無《素問》之名。後漢張機《傷寒論》引之，始稱《素問》。晉皇甫謐《甲乙經序》稱《鍼經》九卷、《素問》九卷，皆為《內經》。與《漢志》十八篇之數合，則《素問》之名起於漢、晉間矣，故《隋書·經籍志》始著錄也。然《隋志》所載祇八卷，全元起所註已闕其第七。冰為寶應中人，乃自謂得舊藏之本，補足此卷。……。」見〈子部十三·醫家類一〉，〔清〕永瑤等撰，《合印四庫全書總目提要及四庫未收書目禁燬書目二》（臺北：臺灣商務印書館，民74年5月），卷十三，頁85。

⁵⁴ 關於「青囊」，據《辭海》云：「《後漢書·華佗傳》云：『佗臨死，出一卷書與獄吏，曰：『此可以活人。』吏畏法，不敢受，佗亦不強，索火燒之。』張驥補注引《神仙綱鑑》：『吳押獄者，每以酒食供奉，佗感其恩，告曰：『我死非命，有青囊未傳，二子不能繼業，修書與汝，可往取之。』……世因亦以青囊稱醫術。』見臺灣中華書局辭海編輯委員會編輯，《辭海下》（臺北：臺灣中華書局，民84年），頁4773。

⁵⁵ 見〈常州府武進縣兩庠彙語〉，《二曲集》，卷三，頁28。

在此二曲是將代表儒學之作如《四書》、《五經》，以及宋明之語錄，視為「醫方」，將自先秦以及宋明諸子之聖賢大儒，視為「名醫」，志在點明儒學歷史功能與價值，乃為一「醫治」之治療觀點。醫治之目的在於疾病之診治，在於對存有的異化之治療，這種觀點基本上是將「主體」與「經典文本」與「經典文本的創作者」，視為「病患」、「醫書」、「醫者」等治療關係。

具體來說，「經典文本的創作者」、「經典文本」乃為「醫者」與「醫方」之關係。這說明儒家之存在意義，乃為拯救存有異化之「醫者」，故其著作即是對此群體之疾病所揭示的「醫方」，其目的是在於診治其失，藉以恢復主體人格之完善、完美之狀態。二曲就對儒學之演變提出解釋，他指出：

先覺倡道，皆隨時補救，正如人患病，受症不同，故投藥亦異。孟氏之後，學術墮於訓詁辭章，故宋儒出而救之以「主敬窮理」；晦菴之後又墮於支離葛藤，故陽明出而就之以「致良知」，令人當下有得。及其久也，易至於本體而略工夫，於是東林顧、高諸公，及關中馮少墟出而救之以「敬修止善」。⁵⁶

就二曲而言，學術之變遷與發展，主因在於「世風之失」與「學術末流之弊」而形成的，故先覺倡道之意義，旨在揭示患病的拯救治療之道。思想家之立論是有為而發的，是對群體之缺失而因病立藥的，必須從這一層體驗其意義所在。本其救弊補偏之意，二曲就明確對陸王之學之治療功能有所定位。他指出

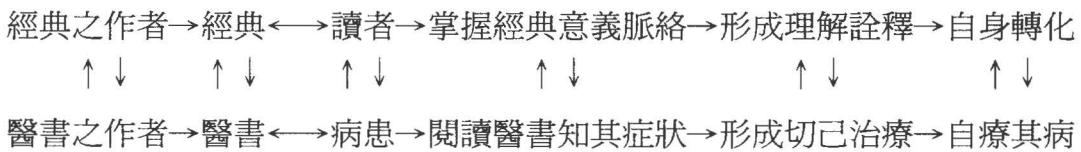
陸、王矯枉救弊，其言猶藥中大黃、巴豆，疏人胸中積滯，實未可概施之虛怯之人也！⁵⁷

⁵⁶ 見〈南行述〉，《二曲集》，卷十，頁76。

⁵⁷ 見〈東林書院會語〉，《二曲集》，卷十一，頁98。

所謂「大黃」、「巴豆」乃中藥中的下瀉之藥。⁵⁸他以陸王之說為譬，實言其學乃為去世俗功利積滯之疾的猛藥。但相對的，症狀不同處，自當因病而立藥，未可概施所有之症。

而從經典閱讀之意義來說，「主體」須透由「經典文本」掌握「經典文本的創作者」所揭示的意義脈絡而加以體驗，正如病患透由「醫書」展開自我之疾的「治療」與「自療」。對比「經典閱讀」與「醫治」之關係，其開展之對應關係如下：



從其對比之關係，可釐清幾層意涵：

第一，經典之作者透過其創作，表達其微言大義；讀者藉由經典之閱讀，掌握經典意義脈絡，形成「再體驗」的理解詮釋，以達自我轉化之目的。⁵⁹這

⁵⁸ 「大黃」，據《中醫大百科全書》載：「大黃 (rhubarb)，常用瀉下藥。別名黃良、將軍、川軍、錦紋大黃。始載於《神農本草經》。」見傅世垣主編，《中醫大百科全書》(臺北：遠流書局，民 91 年)，頁 55。至於「巴豆」，據《中國醫學大辭典》載：「『性質』，辛溫有毒 (或作甘苦熱有大毒)『功用』，大燥、大瀉，開竅，宣滯，通腸，……。」見謝觀編纂，《中國醫學大辭典》(臺北：臺灣商務印書館，民 77 年 11 月)，頁 512。

⁵⁹ 關於「再體驗」之工夫。溫偉耀先生就指出：「這是一種以生命體驗切入生命體驗的工夫。故伊川論讀聖賢典籍時，讀者需要『子細體認』、『將聖人之言語切己』。這種『切己體認』的詮釋工夫，狄爾泰稱之為『再體驗』(nacherleben) 的歷程。他認為關乎人文世界的作品，由於它是源自人的內在生命體驗的呈現和表達 (Ausdruck)，因此雖然都是用文字語言記載，但它的指向，卻是文字所不能言盡的體驗境界。故此，僅對文字進行分析、或抽出其中客觀的普遍原理的認知方法，根本就不能對應和把握原作者自己內在生命世界的體驗。作者的生命體驗，必須以詮釋者的生命體驗去迎對才可以獲得真正的理解 (Verstehen)，而不是依賴那種抽象的理論化過程。這就是所謂『再體驗』的歷程與工夫。」見溫偉耀著，《成聖之道—北宋二程修養工夫論之研究》(臺北：文史哲出版社，民 85 年 10 月)，頁 99。

如同「醫書之作者」、「名醫」，透過其「醫書」，說明病症與醫法；病患相對的，則透過對「醫書」所呈現的症狀與醫法，形成切己治療之過程。

第二、具體來說，經典是一歷史的文獻，必須經由讀者之提問與對話，方能深化其理解與詮釋，此提問與對話是第一層之理解與詮釋。此理解詮釋後，最後方能形成一種「再體驗」的自身轉化之功能。是故，其步驟乃是虛心理解而後再體驗的過程。以此來對應「治療學」之概念。首先，病患藉其醫書，對應其症狀與治法，此為第一層的「切己治療」。這說明了，醫者與病患亦非直接的醫治，他必須以其醫書為中介，先做「虛心切己」之覽，以明其症與治法。其次，再經由切己之治療，轉向一「自療其病」之過程，即知其病後對症下藥，以達康復其體之結果。

第三，從成德之層面來說，經典是具有治療之功能，但必須經由「切己自療」，經典治療學之功能才得以彰顯。「虛心切己」是經典之治療第一步驟，藉由經典展開的意義與問題脈絡切己體驗。最終「反身而誠」達到自我之「自療」。此過程即是從廣義的治療關係，轉向主體的自療對治之發展。

二曲對經典之閱讀，其態度是積極與重視的。他為其弟子開出了包括〈體用全學〉，討論體用思想之書目，以及〈讀書次第〉，作為指導為學之書目。在〈體用全學·識言〉中，其弟子張珥就指出：「欲為明體適用之學，須讀明體適用之書；未有不讀明體適用之書，而可以明體適用者也。」⁶⁰來表明二曲重視閱讀之意；其弟子李士瓚在〈讀書次第·識言〉亦針對二曲之書目指出：「由《小學》漸入《大學》，自經傳徐及文史，步步有正鵠，書書有論斷，真入聖之正門，為學之上路也。」⁶¹故重視閱讀、重視經典，是二曲對自身「治療」與「自療」，而使主體身心轉化的方法策略之一，也是二曲對儒學經典正面功能之體現。這正是儒家經典所具體展現之目的所在，也是二曲對儒學經典視為治療功能的補證。

所以「經典」之閱讀，是「治療學」開展的第一個層次。二曲以經典如同醫書一般，對人之疾病有其「治療」與「自療」之功能。這是為二曲對儒

⁶⁰ 見〈體用全學·識言〉，《二曲集》，卷七，頁48。

⁶¹ 見〈讀書次第·識言〉，《二曲集》，卷八，頁55。

學經典功能之詮釋，亦是為己之學—人格完善、完美實現之途徑

第六節、主體之自療—論良知本心之體驗

「治療」與「自療」之「終極目的」，即在於自復其體、自全其疾。而此康復之歷程，除經典之切己治療與自療外。最為關鍵的是，乃是對自身良知本心之體驗。二曲認為「主體之自療」—良知本心之體驗，乃為一「識本心之良」的「立本」之實踐歷程。其過程中乃一向內的「驗之以體」後，再據此良知本心之體驗，順而擴之「由仁義行」而成聖的學習歷程。這是對治「存有的異化」中，最為重要的自療之道。二曲指出：

顧為學先要識本，誠識其本而本之，本既得，則末自盛。⁶²

關於「本」為何？二曲指出：

即各人心中知是知非，一念之靈明是也。此之謂天下之大本。立者，立此而已。無他肫肫，此即肫肫；無他淵淵，此即淵淵；無他浩浩，此即浩浩。時出者，由此而時出也；朝聞者，聞此也；夕死而可者，既覩本面，一證永證，一了百了，生順死安，無復餘憾也。⁶³

為學之首要在於「本體之識」、「識本心之良」之後而立本。二曲認為「本」，乃《中庸》所言的「立天下之大本」。《中庸》言：「唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？肫肫其仁！淵淵其

⁶² 見〈靖江語要〉，《二曲集》，卷四，頁34。

⁶³ 見〈靖江語要〉，《二曲集》，卷四，頁34。

淵！浩浩其天！苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？」⁶⁴此「本」乃人性之本源，萬物之所以然，亦人之良知本心。就陽明言即是「知是知非一念之靈明」。良知之說雖源於孟子，但孟子論心乃從惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心四端來言。而陽明則側重以「是非之心」來論良知，如〈四句教〉中的「知善知惡是良知」。⁶⁵二曲言「由識本而立本」，代表者自療的第一個步驟，即在對於良知本心之自覺體認與把握，這是主體面對「存有的異化」中，最具「永恆性」與「積極性」的療法。是故，能對此「良知本心」之體驗與挺立，人的一生存有的意義即得到彰顯，此即《論語》「朝聞道，夕死可矣。」、《西銘》所謂「存，吾順事；歿，吾寧也。」之涵意所在。傅偉勳就認為對於終極真實（ultimate of reality）等天命、天道等實存主體一良知的體認，乃是所以保證每一單獨實存能在精神上超克死亡，或徹底解決生死問題的真正理論與根據。⁶⁶換言之，儒學之生死是置於道德生命的「自我實現」之層次上的，惟有發抉、體驗、實現道德生命之真實與意義價值，主體才能真正超克死亡，達至主體安身立命的終極關懷（ultimate concern）。

其次，具體來說，「良知本心」之體驗，何以為「存有的異化」之自療？就儒學之觀點來說，人之心性本質是自明自覺的覺省狀態，是一種無執無滯，

⁶⁴ 見《中庸章句》，〔宋〕朱熹撰，《四書章句集注》，頁38。

⁶⁵ 牟宗三先生就指出孔子講仁，孟子由仁而講仁、義、禮、智，王陽明由仁、義、禮、智而獨講「智」。王陽明何以獨以末德來了解心？其因在於王以講仁已濫，乃特從「智」上為訣竅而了解心。不過其「智」並非四端並立之「智」，而是將「智」冒上來。陽明之智為虛德亦為實德。此「智」從其為心之德而言是實，但此實乃虛，所謂虛即「靈」，即「覺」，即所謂虛靈不昧。這說明了，若以仁來了解心，乃實德，從智了解心，則為「虛靈不昧」。而「智」冒上來後，則通透心之全體，而彰著心之虛靈，此為虛。若虛靈真的不昧，則實德才能被拖帶出來，實德被拖帶出來，即是「心即理」，由此心所發出的即是「理」，即是法則。王陽明指此虛靈不昧，即是「良知」。「良知」即是非之心，是非是個好惡，只好惡便盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。故是非是個大規矩。良知並非現在所謂的直覺本能，而是本心之明，其運用，是具體的、當機的，不是抽象的。它是跨越在意的善惡之上，是絕對的至善，故曰無善無惡。這種將「智」冒上來了解心，乃是王陽明一大妙處、一大貢獻。見牟宗三著，〈王學的正解〉，見氏著《人文講學錄》，收入於《牟宗三先生全集28》（臺北：聯經出版社，2003年4月），頁100-101。

⁶⁶ 見傅偉勳著，〈世界宗教與死亡超克〉一文，見氏著，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁106-107。

超越對立二元分別心的狀態，然因受先天氣質、軀殼起意、外在物誘之影響，而使此虛明之心有所障弊，此障弊處即「執之成習，習之成業，業染難解」（林安梧語）而形成率意冥行之弊。然雖為浮雲所障，只要雲霧一散，人心之虛靈明覺即能歸至「本然狀態」，促使主體之起心動念處，無一不合乎道德行為之規範。

從主體之「自療」層次來說，本心、本性、本體、本原、良知本心是一種先天對疾病具有治療、自療之功能，但此治療、自療之功能，極易因個人與集體環境的交叉污染下，而暫失其能。是故，只要主體「自識」此功能，向內反身而誠、驗之以體，回到本體的源頭活水處，即能再度的對「存有的異化」產生「自療」之功能。林安梧先生就指出：

在意義治療學的系絡裡，人們必須去除存有的執定所開啟的執染，必須回到存有的意義之源，而歸本於自家的本心（亦即宇宙的本體），由此本心的涵養，靜存其氣，方可去除惡習也。⁶⁷

這說明了「存有的異化」，必須回歸至「存有的本體」，方能產生對「存有的異化」之自療，這種歷程即是一種「存有的回歸」。可見，患病之處在己，自療亦在主體，亦只有主體方能真正的對自我之病產生去疾之功能。

而從主體的價值與生命意義之追求上，二曲認為對「良知本心」之「體驗」是存有的「終極意義」所在。二曲指出：

歲月易過，富貴如電。吾身尚非吾有，身以外何者是吾之有。須及時自策自勵，自作主宰，屏緣滌慮，獨觀本真。毋出入，毋動搖，毋昏昧，毋倚落。湛湛激激，內外無物。往復無際，動靜一原。含眾妙而有餘，超思言而迥出。此一念，萬年真面目也。至此，則無凡聖可言，無生死可了，先覺之覺後覺，覺此也；《六經》

⁶⁷ 見林安梧著，〈再論「儒學型的意義治療學」—以唐君毅先生的《病理乾坤》為例〉一文，收入於鄭志明主編，《生命關懷與心靈治療》，頁18。

之「經後世」，經此也；《大學》之「致知」，致此也；《中庸》之「慎獨」，慎此也；《論語》之「時學習」，學習乎此也；《孟子》之「必有事」，有事乎此也。以至濂溪之「立極」、程門之「識仁」、朱之「主敬窮理」、陸之「先立乎其大」、陽明之良、甘泉之認，無非恢復乎此也。外此而言學，即博盡義皇以來所有之籍，是名玩物；著述積案充棟，是名喪志。總之，為天刑之民。噫！弊也久矣。⁶⁸

首先，二曲認為人必須對存有之意義與價值作思考。主體之身的富貴窮達、生死得失，基本上是稍縱即逝的，人應當致力於道德本源、心性價值之開發。而剋就儒學而言，其「終極關懷」(ultimate concern)如「安身立命」，與「終極目標」(ultimate goal)如「仁道之實踐」，皆是建立在具有「虛靈明覺」之特質、「知善知惡」之能力、「好善惡惡」之力量、「動靜一如」之感應、非言詮而為實踐力行等「良知主宰」的自覺與體認等層次上。

其次，溝通「經典治療學」與「主體治療學」兩者層面的匯整。「經典治療學」所揭示與展現的義理，如《六經》所謂的「經後世」、《四書》中如《論語》「學而時習之」、《孟子》的「必有事焉」、《大學》的「致知」、《中庸》之「慎獨」，皆是對此之討論；乃至宋明諸儒的本體工夫，如周敦頤（字茂叔，1017-1073）「主靜立人極」、程明道（程顥，字伯淳，學者稱明道先生，1032-1085）「識仁」、朱子（朱熹，字元晦，號晦庵、晦翁，後世簡稱朱子，1130-1200）「主敬窮理」、象山的「先立乎其大」、乃至陽明的「致良知」、湛甘泉（字元明，1466-1560）的「隨處體認天理」等說，無一不是導向「主體治療學」中的「心性之體驗」。這說明無論「經典治療學」，乃至「主體治療學」中所欲闡明之意義，皆不外乎強調的是對實存主體—良知本心的體驗。

第三、此良知本心之主宰，即主體之本來面目。其工夫進路在於識本、立本的心性體認與工夫修養，這才是「治療學」的真正意義所在；相對的，

⁶⁸ 見〈學髓〉，《二曲集》，卷二，頁21-22。

若是將主體有限之生命，放之於博聞強記、著述立說之中，即陷入所謂的「玩物喪志」的弊病。換言之，「博聞強記、著述立說」對主體而言，不但不是治療，而是反治療，更是添加疾病之主因。

所以談主體之治療—良知本心之體驗，是「治療學」中最為重要的一環，這說明人之病根在己、治療亦在己，惟有回歸至實存主體—良知本心之體驗上，方能真正的切己，除去己病之疾，也才是真正能夠對治「存有的異化」之治療。

第七節、自療之工夫—論「由仁義行」與「爲道日損」

如上所述，「存有的異化」，須透由實存主體—良知本心之體驗的「識本」而「立本」之過程。而此「識」與「立」後，具體的本體工夫，即爲「由仁義行」的擴充工夫，以及「爲道日損」式的減損之爲。首先，關於「由仁義行」之意義。二曲指出：

此良昭昭於心目之間，蔽之不能昧，擾之不能亂，減之無所損，增之無所益，與天地合德，而日夜同明，通乎晝夜之道而知，順而行之，便是天則。不必支離葛藤，義襲於外，舍真求假，空自擔閣。⁶⁹

儒學認爲人性乃是天賦之善，昭昭自明的，是大行不加、窮居不損的，並與天地合德的。此合德之說出自《易經·乾卦·文言》，其言：「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？」⁷⁰是故，對此

⁶⁹ 見〈東行述〉，《二曲集》，卷九，頁64。

⁷⁰ 見〔魏〕王弼、韓康伯注、〔唐〕孔穎達等正義，《周易正義》，收入於《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，民國86年8月），卷一，頁17。

天賦之善的本握與體現，即是一種由內在心性本體為基礎順而擴之的工夫，此即孟子所謂的「由仁義行」的「集義」，而非「襲義」的「行仁義」。二曲對此之問題。他指出：

性本人人各具之性，則道為人人當由之道，非堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子所得而私也。然人人當由，而人人不能盡由，惟堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子能率其性所固有，由其日用之所當然。如堯之「允執」，舜之「精一」，禹之「祇承」，湯之「以義制事，以禮致心」，文之「不臨亦式，不諫亦人」，武之「敬勝怠，義勝欲」，周公之「思兼」，孔子之「敏求」皆是也。後之學者，誠能如群聖已然之效，而率之、由之、尊所聞，行所知，見群聖之心而因以自是其心，始也，就其效先覺之所為，而若堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子之道；終也，自返自照，自戒自證，乃各人自致其各人當由之道也。於堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子乎何有？若執為堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子之道而致之，是義襲於外也，是舍己之田而芸人之田也。其摹擬仿倣、畔援歆羨之私，中心不勝憧憧，乃行仁義者之所為，而非由行仁義之實際也。⁷¹

首先，二曲認為就人性之善層面而言，是聖凡一致的，非聖人獨有而私的，故聖凡之別不在於人性本質面之問題，而在於工夫層面之落實。聖人能將此先驗之處，擴充而落實為經驗所在，啓本心之良而落實於日用常行之中，而凡俗則無法落實而失其所良。故問題癥結不在心性論而為工夫實踐層次的。

其次，聖人成聖之歷程是可效法的，這是「學而時習之」的「仿效」之意。亦即，對於「聖之所以為聖」的體驗過程，對於群體大眾在「初學入門之際」，是有意義的；但相對的，最終學習，必然導向一種「自返自照，自戒

⁷¹ 見〈常州府武進縣兩庠彙語〉，《二曲集》，卷三，頁30-31。

自證，乃各人自致其各人當由之道也」的自體過程。這說明了每個人的學習歷程是不同的，是無法全盤照收，依序漸進的。存有之個體所面臨之問題與是有差異的，其「處境倫理」亦有所別。故當依其「良知本心」之理，發抉出存有獨特性之經驗，進而創造出屬於自我的道德實踐歷程。此即儒學的「自得」、「由仁義行」的學習價值與態度；若一味學習他人之路而忽略自身之問題，即易產生摹擬仿效的「行仁義」之弊。可見二曲治療學之觀念，實不廢經驗學習，亦重生命自得之體驗。

從治療學的角度來說，每個人之病痛症狀各有不同，病之在名或病之在利等等多有不同。治療之初，或可對比參照並加以診治與治療；但最終則須切己體認病症之根由與深淺，因病而立藥、對症而下藥，方可身其自療之效。相對的，一味依從他人之症，而忽略己身之疾，不但無法收其痊癒之效，更易使其疾病更雪上加霜。孫紹先先生就從文學治療之層面，提出類似之看法。他指出：

經過宣洩，求得精神心理的相對平衡，是文學對一般讀者發揮治療功能的原則。個別欣賞者，由「宣洩」而「模仿」，走火入魔，分不清虛擬世界與現實世界的關係，則不僅治療無從談起，反而會病症加重。⁷²

這說明了以「義襲」之弊端，是容易產生無法區別「存有現實」與「經典文獻」之界限。當主體無法依照存有之異化作為對治之過程，治療之意義不但無法達成，甚至會形成一反效果，而更增加病症之惡化的。

第三，實存主體的良知本心工夫，其本質是依良知本心加以擴充集義而成，而具體工夫乃是「有歸於無」之發展。二曲指出：

⁷² 見孫紹先著，〈不可輕易翻轉的《風月寶鑑》—對文學治療功能的再認識〉一文，收入於葉舒憲主編，《文學與治療》，頁119。

所謂工夫，非是「無生有」，只是「有」歸「無」，惟將平日所蘊，一切放下，閑思雜慮，盡情屏卻，務令此中空洞虛豁，了無一物，便是工夫，便是得力。若再有工夫可進，得力可言，非誑即妄。⁷³

二曲此處之工夫實指靜坐之工的體驗。所謂「有歸無」，實即「默坐澄心」之法，即是主體真我對治假我，進而將對心靈中不當「物欲」、「人欲」、「意見」、「成見」、「名利」、「陋習」，等負面生理心理意識省察後的消解與剝落，此存有的異化消解與剝落後，本心自然恢復其湛然虛明、虛明寂定之本然狀態。至此，所謂的工夫即是保任與存養。從「治療學」的層面來說，這是一種「為道日損」式之方法，乃將主體身心之疾一一對治與治療，的恢復主體本然健全之身心意識過程。二曲在〈消積〉一文中，就曾以中醫治病之譬說明這種關係。他指出：

蒲城惺庵王翁（王省菴），時以性命大事相印，茲訪余小寓。二三友人，亦相與過從共話。一友患食積，翁教以服「消積保中丸」，余因言：「凡痰積、食積，丸散易療，唯骨董積非藥石可攻。」翁詢其故，余曰：「詩文蓋世，無關身心，聲聞遠播，甚妨靜坐。二者之累，廓清未盡，即此便是積。廣見聞，博記誦，淹貫古今，物而不化，即此便是積。塵情客氣，意見才識，胸中一毫消融未盡，即此便是積。功業冠絕一世，而胸中道德之見，一毫消融未盡，即此便是積。道德冠絕一世，而胸中功業之見一毫消融未盡，即此便是積。以上諸積雖深淺不同，其為心害則一，總之皆骨董積也。」翁因問消之之道奈何，余曰：「若此者其惟實致其知乎，知則則知吾性本一體，原無一物，自爾忘其所長，忘而又忘，并忘亦忘矣。并忘亦忘，始謂之返本還元，始謂之安身立命。」在座聞之，惕然有省，余遂記之，以諭同志。⁷⁴

⁷³ 見〈南行述〉，《二曲集》，卷十，頁83。

⁷⁴ 見〈雜著〉，《二曲集》，卷十九，頁230。

「消積保中丸」據《沈氏尊生書方》云，其功用在「治痞塊」，乃為治療痰積、食積之病。⁷⁵二曲以此引申人之生理疾病易治，人之名心病根，則為箇疾而難醫。他認為人之所執，無論在廣聞博見上、乃或功業道德冠絕一世，皆因其名心而成病根，因此榮耀之感而使心積累成疾，此皆主體明道修養之障弊所在，亦是主體反省、對治與超越之下手處。是故，二曲認為治療之道，當為消解此心之執與滯，要能「功成而弗居」，將此得失之心，「忘而又忘，并忘亦忘矣。并忘亦忘」。將此心之「執」與「滯」化解掉，亦要將此化解之心進一步的再「化解」。進而回歸至實存主體—良知本心境識俱泯、無分別心的本然之狀。

所以二曲論自療之工夫，實一「由仁義行」順而行之的擴充工夫，亦是「為道日損」的化解剝落之工夫。兩者實為交叉實踐之工夫。前者，就治療學之層面而言，重視依其良知的自療能力去其本疾，因病而立藥；後者則在說明治療工夫之具體操作，乃在於將人的名心病根一一加以消解之過程。

第八節、結語

綜上所言，二曲對「成聖之道」所開顯的「治療學」之論述，從「治療」之涵義與意義之開展，其存在之面向與問題如下：首先，論「治療學」，必須存在有「病症」之狀況；其次，此疾病亦必須復有其「診斷」與「治療」、「自療」之過程；最終則有「治癒康復」之結果，方可謂之「治療學」。其論述之重點大抵如下：

第一、二曲論病，實乃是扣緊於儒學的「成聖之道」的問題加以發端的，他認為儒學本為「為己之學」，實然上已淪至「為人之學」，此即所以須要治療之因由所在。這是因為科舉功利，名心薰化進而形成染執下的結果。

⁷⁵ 見謝觀編纂，《中國醫學大辭典》，頁 2174。

第二、就病根之診斷上，從「爲己之學」淪至「爲人之學」，追根究底，其病根之本實乃「名心」所肇。名心乃一切病根之總源頭，亦爲對治下手之處。確實的說，名心實即爲「存有的異化」之關鍵所在。

第三、就治療學之態度，主體之染執、存有之異化，是必須由主體與存有主動去正視與面對的。此就內涉及主體道德意志之確立、義利之辨，故專心致志於道，是治療己症的第一步。再則，心志之確立尙須實踐躬行以爲輔，方能即知即行、知行合一。

第四、就具體展開的治療之法，二曲首先揭示的是儒學經典的意義功能，強調主體閱讀經典應有的體驗與契入，儒學經典所揭示的是對主體身心的治療與自療，主體須反身而誠來掌握體現儒學意涵。其次，最關鍵之自療，從「存有的異化」而言，則必須回歸至實存主體、存有的根源—良知本心之層次。惟有回歸至存有之根源，主體之染執方能達到化解與超越。

第五、從實存主體—良知本心，所進行的工夫，二曲揭示了「由仁義行」之擴充、「爲道日損」式之本體工夫。前者意謂治療與自療，是必須根植於「實存主體」而開顯的「積極之建構」，而非依循仿效之義襲；後者意謂者治療與自療，是一種切己之悔過自新、克除己過，而達至無過之狀態，並進一步的「消極的去執」，以圖恢復主體的本然之狀。

第六、而除主體之自明外，人必須進一步拓展於群體價值的創造。此意謂著成己尙須成物，人非一孤明之存在，而爲一歷史之存在，主體的成德必須也必然的要協助群體生命的安頓，這是儒學仁道之真諦，明明德而親民，以其良知惻隱之心推之於外感通而潤物，此成德之學方可證成。

第七、二曲論成聖之道其特質，是以「中醫治療生理疾病」之觀念，作

爲對映「儒學治療學」的論述。二曲認爲存有的異化，本質上即如同主體患病一般，此病根在於名心，故須針對此病根加以治療。再則，他認爲儒學經典與宋明諸儒乃如同名醫與醫書，強調病患當經由閱讀切己，作爲治療主體疾病的第一步驟。但最爲重要的，是必須自療己症，這說明了存有的異化，是必須經由存有的本身回歸存有的根源，方能對症下藥，治癒己病之意義。這也說明了，其治療基本上是融合「道德學習」與「道德自省」之過程。

第八、從存有的異化層面來看，二曲論「成聖之道」，本質上雖論一體之疾，但實際上，他關心的是如何使學術之昌明，與世道人心重建等之問題。質言之，二曲處於一功利社會下，存有的異化並非個體之問題，而是集體性之病症。是故，在論述中二曲對科學名心之失，多有批評。而對此存有的異化之失，二曲的治療與自療之道，除透由閱讀以及本體工夫外。他更強調對功名意涵的正確體認，立志的意義性與終極價值的落實；而克服這些名心之弊，最終仍須回歸至學術教化層面來做更新，這意謂著承擔世道與人心之重組，治療集體性之病症，是必須依賴「經世講學」過程來完成的，此亦其一生以講學爲職志之關鍵所在。

Discussing Lee, Erh-Chu's Cheng-sheng-jhih-dao (Way of Sanctification)—Taking “Therapeutics” to be the Interpretation

Shou-Huan Ye *

Abstract

In fact, the so-called “Cheng-sheng-jhih-dao (way of sanctification)” was the discussion that expounded the quality of entirety of the study of Cheng-sheng-wei-ji (sanctification is for the true ego) of Confucianism for Erh-Chu. Developing from the existing alienation, Erh-Chu discussed that people were influenced by Ming-sin-bing-gen (fame—the seed of disease); therefore, he separated the study of Wei-ji-cheng-de (being for the true ego and achieving the virtue)” into the statuses of “for speech and theory but not practice,” “for people but not for accomplishing oneself only,” and “stressing the knowledge but not fulfillment.” In his exposition, Erh-Chu made the correction for this “Wei-ren-jhih-syue (study of being for people);” it actually contained the concept of “therapeutics” deeply, and it could manage and treat the thought of “existing alienation” and be its therapy. Hence, this article cited its intention, and made the interpretation from the angle of “therapeutics.”

Specifically, Erh-Chu's therapy for managing and treating Wei-syue-gong-li (doing

* Part-Time Instructor, Department of Chinese Literature, Tunghai University.

the study was for (self) utilitarianism) emphasized making a resolution and taking action personally first; these were the positive attitude and practice of the main body to manage and treat Ming-sin-bing-gen (fame—the seed of disease). Secondly, reading the classics of sages. Erh-Chu indicated that the classics of sages were the good medicine to benefit the world, and the prescription to cure our own diseases. Third, the most important treatment was the consciousness and realization for the actual existing main body—conscience. Essentially, the existing alienation must return to the existence itself to achieve the real treatment. The way of knowing the real nature and establishing the foundation became Erh-Chu's gist of thinking afterward. For the labor of practice, the moral expansion of “You-ren-yi-sing (to follow the benevolence and righteousness from the heart)” and the introspection labor of main body of the style of “Wei-dao-rih-sun (to decrease the disturbance of ordinary knowledge day by day)” were where to proceed. The article hereby framed Erh-Chu's interpretation toward “Cheng-sheng-jhieh-dao (way of sanctification)” from the aspects of “the development of treatment,” “the existing alienation,” “the attitude of treatment,” “the treatment of reading,” “the self-treatment of main body,” and “the labor of treatment.”

Keywords: Lee, Yung, Lee, Erh-Chu, , Cheng-sheng-jhieh-dao (Way of Sanctification) , Therapeutics