

中華民國三十三年六月三十日

第一卷



蔡士英

康復醫學博士

： 醫師

論康復醫學之重要性
康復醫學之重要性，在於其能幫助患者恢復生活能力，並促進其身心之健康。此項學科之發展，實為醫學界之重要突破。其重要性之體現，在於其能針對患者之個別需求，提供適切之治療與護理。此不僅能減輕患者之痛苦，更能助其早日康復，重返社會。故康復醫學之重要性，實不容忽視。其發展之方向，應朝向更科學、更人性化之途徑。唯有如此，方能真正發揮其應有之社會功能。

論邵康節的物我觀 ——對勞思光先生詮釋的反思

壹

在勞先生的《中國哲學史》中，對邵康節物我觀的談論，是筆者想要藉此提出討論，並再做個反思的。尤其是勞先生引的一段出自邵康節〈漁樵問答〉中漁者的回答：

「漁者曰：以我徇物，則我亦物矣；以物徇我，則物亦我也。……由是明天地亦萬物也，萬物亦我也，我亦萬物也；何物不我？何我不物？如是則可以宰天地，可以司鬼神，而況于人乎？況于物乎？」¹

康節的談論似乎是說「物」或「萬物」、「天地」和「我」是一體的，是平等的與相通的，而在「物」「我」相通這裡，康節提出了兩種方式：一種是「以我徇物」的方式，另一種則是「以物徇我」的方式，這兩種方式都可以達到「宰天地」和「司鬼神」，故康節之意向似乎是要達到一個完全的合一，無對立的合一，我與天地萬物合同的境界。

接下來是勞先生的詮釋：

「今謂人之可貴在於能觀天地萬物之理，而此一能力即是認知主體之主宰性。人倘不能顯現此種主宰性，則是『以我徇物』，蓋自身失其『主體性』，即同於『一

¹ 勞思光，《新編中國哲學史（三上）》（台北市：三民，2003），頁164。

對象』(物)矣。反之，顯現此主體性，則能統攝一切對象，如此之『我』，即可宰天地、司鬼神，而超越於萬物之上，轉而支配萬物。」²

勞先生所理解的進路是「以物徇我」的方式來進行的。他指出人(主體)之可貴在於「能觀天地萬物之理」，此「觀」即是指「認知」的能力，人有認知的能力故有「認知主體之主宰性」，此種「主宰性」與「主體性」一起出現，目的是要「能統攝一切對象」、「超越於萬物之上，轉而支配萬物」。若未能掌握此主體性之進路，「則是『以我徇物』」，並會「自身失其『主體性』」而「同於『一對象』」。

談到此則筆者有以下三點的疑慮：

- 一、勞先生把「以物徇我」當作理解的唯一途徑，把「以我徇物」當成失去主體性的進路，這似乎與康節的說法不合。
- 二、勞先生標舉出「我」來作為「主體」，而以「物」為「一對象」的這個談論似乎有待商榷，康節表明的天地萬物與我為一體的談論在勞先生的詮釋下似乎並不是一體的了，而是有了高下之分。
- 三、勞先生用「我」高於「物」的觀點，強調要「超越於萬物之上，轉而支配萬物」，但是康節所要的似乎沒有那麼明顯的區分，並且似乎不是由「支配」義來理解「宰天地」和「司鬼神」的「宰」與「司」。

就以上三點疑慮，筆者再做更進一步的思考，也是對應前面三點做討論：

² 前引書，頁164。

一、勞先生對此段的詮釋路徑在於立「主體性」，而立「主體性」則在於把握住「我」，故「以物徇我」成了勞先生的進路，而此原來可說得通，因為康節所提出的兩種物我相通的方式都可以用，他並未預設孰尊孰卑的問題，但是勞先生卻出現了，他把「以我徇物」當作一個會失去主體性的進路，主體性一失去「我」就不存在了，如此就會認不清自我而被任意擺佈，而那就失去了為人的價值意義了。但是難道康節沒有注意到嗎？若他注意到「我」的重要，為何會同意「以我徇物」的方式呢？甚至他還說：「何物不我？何我不物？」呢？若勞先生說的是正確的進路，又為何會出現詮釋的差異呢？

二、就勞先生只以「以物徇我」的進路詮釋來看，似乎過於標舉「我」這個主體，而忽略了「物」的層面，他把「物」當作「一對象」來看，這可能是勞先生與康節出現最大的差異的原因。康節因為物我的相通得以明天地萬物與我為一體，故「物」或許並非是「一對象」，並非是一客體，我與物的關係在康節看來應該不是「主體對客體」的支配關係，而且「以我徇物」也是說得通的方式，並且「物」或「我」皆不失主體性。但是勞先生那樣詮釋「物」，卻也不與尋常的認知相違背，在現代人的眼光看來，「物」與我們人類似乎是不可以相提並論的，故我們以人的立場出發，以人為主體來詮釋康節的物我觀，應該是正常的，難道他可以不以「我」為出發點嗎？為何康節不那麼標舉「我」呢？或說「人」在康節的理解是不同於勞先生的嗎？

三、上面提到的「宰」與「司」的意義的問題，也可以用上述第二點的主客體的對立來看。勞先生因為主體性的標舉，使康節的物我關係成了一種「分裂式」的關係，就此而將「宰天地」和「司鬼神」視為立一主體性之終極目標，可是這反而成了困難，或說反而出現了詮釋上的不當。「宰」與「司」若理解為支配義，必不合於康節的理解，他要的是以一個「沒有高下之分」的情況來理解，而不是勞先生「以主體來支配客體」的關係。但是若不以「支配」義的方式來理解「宰」與「司」，還有什麼方式可以理解呢？有主體必有與之對立的客體，有主客體就有支配的關係，但若沒有主體呢？在康節的想法裡，主體的位置放在哪呢？又是個怎樣的位置呢？

現在讓我們回到問題點，勞先生之所以會出現這些詮釋上的困難在於對主體性的重視，於是我們現在要問的就是為何勞先生對主體性很重視，問重視主體性的意義何在？是否有他的必要？或者說問勞先生的用意在哪？跟勞先生所使用的方法有何關係？或說跟勞先生發現的問題有何關係？下一節，筆者就此談勞先生在中國哲學史中所用的「基源問題研究法」與詮釋康節物我觀之間的關係，並就此了解勞先生的用意所在。

貳

此節主要討論勞先生所使用的方法。一個人所設定的目標常常與方法有一定的關係，方法的使用意味著對此目標的掌握，而此方法也可以視為是一種為了達到目標的工具。在前一節的討論裡我們知道，勞先生詮解康節的物我觀所用的是「主體性」的進路，也就是說在方法上採取一種能使康節的理論顯示出「主體」

意義的方法，但是就前節提出的討論看來，就此會出現三個困境，即所謂：

- 一、勞先生的「以物徇我」之「主體性」進路與康節的「以我徇物」進路有違背之處，並使康節學說陷入詮釋困境。
- 二、勞先生之「我」或「主體」是否與康節之「我」或「人」不同的問題。
- 三、「宰天地」、「司鬼神」的「宰」與「司」的意義的問題。即是否為「支配」義的問題，而若無主體則無此問題，故此問題也根源於主體。

因此，若此方法的使用會造成上述諸問題，則我們不可不再一探勞先生的「基源問題研究法」，看看是否此方法的使用可使理論中顯示出「主體」意義來，或說此方法的使用代表著「主體」意義的進路，以解此疑惑。

故此節主要討論三個問題，即：

- 一、何謂「基源問題研究法」。
- 二、基源問題的研究方法在宋明儒學部分的使用上得到些什麼。
- 三、回到詮釋邵康節的問題。以下即按照上述的順序一一來探討。

首先，何謂「基源問題研究法」？

勞先生之所以提出「基源問題研究法」與其所認定的哲學史任務相關，故談其研究法之前有必要一提其所謂的哲學史任務。勞先生認為哲學史任務在於：

「描述人類智慧之發展。內在的心靈境界，外在的文化成果，都要統攝於此。」³

而就此則必須滿足三個條件：

「第一是事實記述的真實性。第二是理論闡述的系統性。第三是全面判斷的統一性。」⁴

勞先生進一步解釋道：

「就第一點說，哲學史中所敘述的理論，必須盡量密合原著，而不失真。這就是所謂『真實性』。」⁵

「就第二點說，哲學史敘述前人的理論思想，不能只是零星的記載言論，而必須將理論的建構脈絡明確地表現出來，沒有散亂之象。這就是所謂『系統性』的問題。」⁶

「就第三點說，哲學史要統觀人類心靈之發展，智慧之成長，所以必須有一貫的判斷原則，一定的理論設準，以使所下的判斷表現一定的識見、一定的尺度。」⁷

而能滿足上述三樣條件的即是「基源問題研究法」。

³ 勞思光，《新編中國哲學史（一）》（台北市：三民，2001），頁13。

⁴ 同上註。

⁵ 勞思光，《新編中國哲學史（一）》（台北市：三民，2001），頁14。

⁶ 同上註。

⁷ 同上註。

勞先生對此方法的定義是：

「所謂『基源問題研究法』，是以邏輯意義的理論還原為始點，而以史學考證工作為助力，以統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿。」⁸

而此方法分三個步驟呈現，第一步則是找到基源問題，勞先生說：

「我們著手整理哲學理論的時候，我們首先有一個基本了解，就是一切個人或學派的思想理論，根本上必是對某一問題的答覆或解答。…理論上一步步的工作，不過是對那個問題提供解答的過程。這樣，我們就稱這個問題為基源問題。」⁹

第二步則是展示各家的理論，勞先生說道：

「掌握了基源問題，我們就可以將所關的理論重新作一個展示，在這個展示過程中，步步都是由基源問題的要求衍生的探索。因此，一個基源問題引出許多次級的問題；每一個問題皆有一解答，即形成理論的一部分。最後一層層的理论組成一整體，這就完成了個別理論的展示工作。這種工作分別地做若干次，我們即可將哲學史中各家各派的理論展示出來。」¹⁰

各家的理論展示出來後需要的是將這些理論做一全面的判斷，這即牽涉到第三個步驟，勞先生指出：

⁸ 同上註。

⁹ 同上註。

¹⁰ 勞思光，《新編中國哲學史（一）》（台北市：三民，2001），頁15。

「要作全面的判斷，對哲學思想的進程及趨向做一種估價，則我們必須另有一套設準。」¹¹

「設準」的提出代表作者對哲學史表述其一觀點，通過它來解釋全部的哲學史，所以勞先生最後指出：

「基源問題研究法，最後必與一套設準配合。這一套設準雖不與基源問題研究有什麼直接關係，但它是作者的哲學了解為根據的。」¹²

以上是基源問題研究法的定義及其使用，現在我們要直接進入宋明儒學，看勞先生如何使用此方法描繪此發展階段。

二、基源問題的研究方法在宋明儒學部分的使用上得到些什麼？

勞先生在中國哲學史的第三冊宋明儒學的部分，將宋明儒學中各家各派認定為一整體，意思是通過發展動態觀，將各家各派當作整體的各個階段來了解，故勞先生舉出「一系說」來說明儒家在宋明的發展。而此「一系說」即前述所謂的「設準」。此「一系說」指作為一整體的各家各派當中有一共同判斷標準存在，即是「要求歸向先秦儒學之本來方向」¹³，勞先生解釋道：

「歸向先秦儒學（即所謂『孔孟之學』）既是基本方向所在，則各家之說與孔孟之學距離之遠近，即可表示其說在此大運動中所處之地位或階段。越接近孔孟之

¹¹ 前引書，頁16。

¹² 同上註。

¹³ 勞思光，《新編中國哲學史（三上）》（台北市：三民，2003），頁45。

學者，在此運動中，即代表愈成熟之理論。」¹⁴

如此我們知道勞先生的判定方式是以孔孟儒學為標的，那孔孟儒學的中心思想又是什麼呢？勞先生說：

「孔孟之學原屬『心性論中心之哲學』，故『主體性』觀念最為重要。」¹⁵

此為「主體性」出現的地方，而也是勞先生之所以重視主體性是因為宋明儒學發展之方向與目標在此，但是此主體性理論的效力為何呢？是否真能以此判定各家各派的理論價值呢？就此我們必須回到勞先生所謂的「肯定世界」與「否定世界」的對立來說。

據勞先生的說法，宋明儒者之所以出現的原因之一是要「面對佛教」，宋明儒者們相信佛教是持一「否定世界」的觀點，以否定現世價值的想法來立論的，但宋明儒者們卻不贊同其否定現世的觀點，而力贊現世價值之肯定，因為他們認為實現價值的主體是存在於現世的，故他們的興起是要持一肯定世界、肯定現世價值的觀點與佛教相對抗，而肯定世界價值的理論中有「天道觀」、「本性論」與「心性論」，其中又以立一「主體」或「心」的「心性論」為最具理論效力之主張，即孔孟之心性學，故判定宋明儒學中的各家理論時，便以此論為依歸。

三、回到詮釋邵康節的問題。

現在讓我們回到詮釋康節的問題上來。前面談過的問題是，勞先生以「以物徇我」的方式來詮解康節，並以此為擁有主體性之進路，但是在上述的討論中，我們知道此進路與康節學說中有著一些差異，即是對「以我徇物」之進路的否定。從我們對上述

¹⁴ 同上註。

¹⁵ 勞思光，《新編中國哲學史（三上）》（台北市：三民，2003），頁47。

第二個問題的談論中可知，勞先生基本上主張以「主體性」來詮釋宋明儒學有他的考慮，故在論此文開頭所引的康節的那段文字時，一開始就說道：「案此方是邵氏學說中最有理論意義之論點。」¹⁶即是指康節提到了主體性這一事。在此筆者稍微提一下，康節的學說本來被勞先生認定為「與儒學之精神方向大有衝突」¹⁷，並且將其學說放在「一系說」之「初期」階段。「初期」在勞先生的判定中應有兩義：一義指时序上為最早，另一義指距孔孟心性之學最遠，雖然其離心性論最遠，但是其理論中還是存有主體的談論在，故還是屬於此一系說之內，還是為一整體的一部分。因此勞先生就此而將康節納入重視主體性的系統內，才会有此文的問題出現。

如此，馬上又會浮現一問題即：是否因著哲學史的系統談論而無法兼顧各家哲學的特殊性？即指勞先生用「主體性」為主要進路來詮釋康節的物我觀時所出現的問題。康節是否能在這一系統內被完全的詮解？我們看到勞先生對康節學說的判斷描述有：「邵氏所致力者乃象數及術數而已」、「康節之學絕非儒學」、「其【康節】說固與『新儒學』無一定關係也」¹⁸。以上這些談論指出勞先生雖將康節放入此一系統內卻承認其說非儒家之學，但卻未說其理論未存有主體性之談論，故勞先生還是以主體性的進路來詮釋，至於詮釋的結果是否合乎康節本身之談論則是另一個問題。也就是說，各家哲學的特殊性問題在於詮釋的結果，而不在哲學系統的融貫之內談論。故勞先生詮釋康節的問題並非因為其使用方法發生錯誤，而在於方法與康節學說間的不同所造成，結果的判定在於是否合乎康節的談論，但勞先生既然將康節納入此體系內，則是看勞先生是否照著此體系之方法與方向去評判康

¹⁶ 前引書，頁 164。

¹⁷ 前引書，頁 153。

¹⁸ 勞思光，《新編中國哲學史（三上）》（台北市：三民，2003），頁 165。以上三句皆出自同一頁。

節，而不是問所詮釋的康節學說是否合於康節學說本身。由此可知，勞先生的確堅守其方法與路徑，但卻未對康節物我觀的特殊性有一完全的照顧。那麼，我們知道勞先生之所以重視主體，因為此為判斷理論價值的方法，但此方法的使用在康節物我觀的詮釋上是有待商榷的。

參

從上述的討論來看，勞先生使用「主體性」來解讀康節的物我觀有其方法上的正當性，可見「以物徇我」這條進路在勞先生看來是可行的，不過康節自己也承認其談論裡有兩個進路，但是為何在詮釋上會產生如此明顯的差異呢？筆者認為問題出在雙方對「我」的意義認知不同所致。勞先生在宋明儒學訂定的方向和目標上，以確立其主旨在回歸孔孟心性學，故勞先生所理解的「我」是一能顯現自我價值的主體，是自我的主宰，是通過自我意識而自覺的主體，是能創立一價值世界的主體；而康節所理解的「我」，似乎是與「物」與「天地」溝通的橋樑，簡單的說是自然的一部分，即「我」本身即是自然，故掌握「我」似乎不是要創立一價值，而是要能通天地萬物，即認識自我就是能「明天地亦萬物」，故康節之「我」為一「貫通自然」之源。在這裡筆者特別要指出的是，康節之「我」並不等於勞先生所謂的「主體」。康節的「我」是與萬物為一的，不是勞先生的「價值主體」之「我」。故勞先生把「我」作為「主體」之解釋，或許就是差異之處。

如此，既然兩人對「我」的把握不同，就算進路一樣，也會出現差異，而就筆者管見，若我們循著康節的「以物徇我」之進路走下去，不僅「物」是自然，「我」也是自然，此意指的是雙方（物、我）都是自然的一部分，也都是自然，故都為一體。天地萬物與我為一體就是從這個意義上去說的。我與天地萬物同源而生，我死時亦回歸天地萬物。那麼活著時亦認知我與天地萬物同

一。而「宰天地」、「司鬼神」也是此進路就可說得通，即是當天地萬物與我為一體，就沒有了誰支配誰的問題了，只有相依互存的關係，而這就成了自然的事實，即太陽下山後月亮會出來一樣的自然，而不是太陽支配了月亮，或月亮支配了太陽，並沒有奴役與被奴役的問題，有的只是一自然順應與循環的過程。

就上面的談論看來，筆者認為詮釋康節的問題已經解決了，但是卻又出現了一些新問題，即是勞先生所重視的價值主體不見了，那麼在一實然的世界中，應然的部分從何而來呢？世界產生的各種現象是否就像機械一樣的循環不已，那麼人也像是一小機械，難道沒有所謂的自我存在嗎？似乎人類並沒有出現在世界上的必要，人類生存的價值何在？依筆者淺見，在康節的物我觀中，實然世界與應然世界是同一個世界的兩面，實然世界代表著自然世界，而應然世界則代表著人類的世界。在天地之間（自然）存在的道理也在人類之間存在，只不過稱呼不同罷了，故康節說：

「天與人相為表裏，天有陰陽，人有邪正。」¹⁹

但是在這裡則又有一個疑問，如果我們人類的價值世界是跟隨著自然世界而來，自然世界裡的陰陽消長是循環的，是沒有一般所謂的陰比較差，陽比較好的問題存在，但是人類的價值世界中，善惡美醜是有一個標準的，既然這個價值評判的標準在自然世界中沒有，那麼此標準存在在人類世界哪裡呢？這裡則要重新探討康節「人」的意義了。

康節認為人是天地的寵兒，他說：

「人之所以能靈於萬物者，謂其目能收萬物之色，耳能收萬物之聲，鼻能收萬物之氣，口能收萬物之味。」²⁰

¹⁹ 《四庫全書·術數類》，《皇極經世書》卷十二，〈觀物篇五十七〉。

²⁰ 前引書，卷十一，〈觀物篇五十二〉。

此說是指出人的特殊性，但此一特殊性從何而來呢？康節又說：

「天地萬物之道盡於人矣，人能知其天地萬物之道，所以盡於人者，然後能盡民也。」²¹

由此可知人的這種特殊性是天給的，而這種能力即是「宰天地」、「司鬼神」的，但這種能力是用來做什麼用的呢？即是康節所謂的「盡於人者，然後能盡民也」，但是人因為擁有這種能力，而就自以為是，執著起來了，執著起來以為自己了不起，而忘了這種能力是天地萬物所給予的，反而以此能力臨於萬物之上，而與天地萬物分裂，與天地萬物分裂則是不依循著天地本有的道理而生活，最後甚至失去了靈於萬物的能力，因為人的自大與不自重，自重就是尊天，就是尊敬這份能力，繼而將其使用於正途，故價值評判的標準就是能循著天地本有的道理生活著，能自重而不自大，就是回到「天地萬物一體」的境界，對此康節有很多描述：

「任我則情，情則蔽，蔽則昏矣；因物則性，性則神，神則明矣。」²²

「以物觀物，性也；以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗。」²³

有「我」故有「情」，而「性」則是天給的，康節說：

「天使我有是之謂命，命之在我之謂性，性之在物之

²¹ 《四庫全書·術數類》，《皇極經世書》卷十一，〈觀物篇五十三〉。

²² 前引書，卷十四，〈觀物外篇下〉。

²³ 同上註。

「我」並非勞先生的「主體」，進而由康節之「以物徇我」的進路做康節物我觀的詮解，得出康節物我觀已將應然與實然的世界合而為一，應然如此來自於實然如此，並未有應然、實然之別。因此，我們可以確定的說，勞先生的「主體性」進路對於詮解康節的物我觀，是有待吾人反思與商榷的。如此，筆者以為上述的一切探討已將可能出現的種種問題做了討論，剩下的只有感謝勞先生，先生使筆者對康節物我觀的理解有新的啟發，並且給了筆者一個機會，藉由此文提出來與先達前輩商榷，最後希望此文的工作使得讀者對康節的物我關係有更清楚的掌握，並進而對康節有一新的評價，此為筆者一心願也。

參考文獻：

一、期刊論文：

李賢中（1998）。〈中國哲學的方法問題〉，《東吳哲學報》，文化與差異學術研討會專輯，第三期：頁1。

二、專書：

邵雍（1983）。《皇極經世書》，《景印文淵閣四庫全書》冊803，台北：商務印書館。

邵雍（1983）。《伊川擊壤集》，《景印文淵閣四庫全書》冊1101，台北：商務印書館。

方東美（1983）。《新儒家哲學十八講》。台北市：黎明文化。

高懷民（1997）。《邵子先天易哲學》。台北市：高懷民。

唐君毅（不詳）。《中國哲學原論：原教篇（上）》。台灣：學生。

唐明邦（1998）。《中國思想家評傳叢書：邵雍評傳》。南京：南京大學出版。

陳榮捷（1993）。《中國哲學文獻選編》。台北市：巨流。

陳郁夫（1979）。《邵康節學記》。台北：天華山版事業股份有限公司。

勞思光（1986）。《儒學精神與世界文化路向》。台北市：時報文化公司。

勞思光（1996）。《思辯錄：思光近作集》。台北市：三民。

勞思光（1998）。《中國文化要義新編》。香港：中文大學。

勞思光（2001）。《新編中國哲學史（一）》。台北市：三民。

勞思光 (2003)。《新編中國哲學史 (三上)》。台北市：三民。

華梵大學哲學系編 (2002)。《「勞思光思想與中國哲學世界化」學術研討會論文集》。台北縣：行政院文建會。

錢穆 (2001)。《中國思想史》。台北市：蘭臺出版社。

錢穆 (2001)。《宋明理學概述》。台北市：蘭臺出版社。

1011 冊《書全朝四閣諸文目録》。(樂獻華川寺)。(1981) 蘇滌
。韻書印務商：北台

。外文理樂：市北台。《關八十學哲案論錄》。(1983) 美東式

。吳慶高：市北台。《學哲昆天光午册》。(1997) 吳慶高

。主學：廣台。《(上) 蘇燦期：高用學哲國中》。(報不) 錢吾祖

京南：京南。《轉雅察邪：書義新性來戀思國中》。(1991) 洪明聖
。韻出學大

。諸且：市北台。《論雅雜文學哲國中》。(1992) 謝榮顯

別詩份雅樂華湖山華天：北台。《55學備樂雅》。(1992) 夫游爾
。印公

。外文群刊：市北台。《向說外文界世與新辭學論》。(1986) 光思榮
。印公

。吳三：市北台。《集刊正光思：義需思》。(1991) 光思榮

。學大文中：廣香。《論雅雜學外文國中》。(1998) 光思榮

。吳三：市北台。《(一) 史學哲國中論雅》。(2001) 光思榮

師評

第十三屆(民國九十三年)大

第二名

基本上，本文作者的論析相當精彩，尤其是扣緊勞思光先生撰寫《中國哲學史》的方法切入，再逼回其「主體性」的詮釋觀點上，條分縷析，並充分運用文獻來申說勞先生與邵康節二人的「主體」，並不相同，可說是具有獨立分析的研究能力。而且，本文的書寫有層次，能適當安排論述的走向，顯示作者在運用學術分析的成熟度上，相當令人注目。

初讀史記《刺客列傳》，感覺高政與荆軻等刺客只因嚴仲子與燕太子丹略施小惠便生死相酬，渾然不知光、丹之徒不過是為了利用他們方纔被數端致。當時認為這些刺客不過是頭腦簡單的賣命之徒，其以身殉之的目的未免小哉！一直到大一國文體周芳敏老師分析《刺客列傳》，才深深感受到《刺客列傳》中刺客渴求知己的孤寂之情，明瞭高政與荆軻以死相酬，並非因為嚴仲子與燕太子丹當權貴主之禮，而是為了報答嚴仲子與田光的知遇之恩。經由周芳敏老師細細的文本分析，我體會到刺客渴求知己的孤寂之情，以及知遇之恩的可貴需求，也因而有幸聽過周老師「詩選及習作」課程，撰寫《悲秋》的報告時，敏銳地感受到悲秋詩中那濃濃的悲傷色彩，寫成了這篇論文的初稿。

公子光對專諸、智伯對豫讓、嚴仲子對高政與田光對荆軻的瞭解與信任，提供了這些刺客展現才能與實踐自己生命價值的舞台，而非終生蒙辱等白雲於市廛之間，是以他們用生命來報答知遇之恩。王孫、杜預與李商隱在政治上卻沒有他們的公子光、智伯、嚴仲子與田光來肯定與信任他們的才華，因而終生沈淪下僚，無法實踐他們的用世之才。若非公子光與嚴仲子等伯樂的賞識，專諸與高政等刺客的才能亦將如李商隱詩句「金魚銀燭紅桂春」中的紅桂，被金魚銀燭閉絕而在幽暗之中自開自落。(刺客列傳)