

國家圖書館

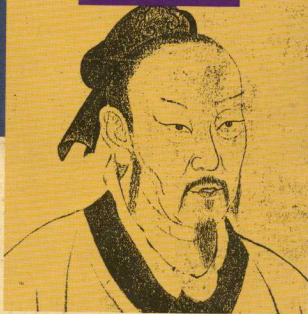


001613403

孟子學研究叢刊④

# 儒家身體觀

楊儒賓◎著



孟子

中央研究院 ◆ 中國文哲研究所籌備處

## 內容簡介

本書以孟子學傳統為核心，探討儒家心性論／形上學的身體基礎。本書的基本預設認為儒家所理解的身體是形、氣、神（心）一元三相的構造，其形氣面涵攝內、外身體的生理功能，心氣面涵攝意識與形上的功能，氣化面則同時涵攝個體與萬物同體的物質基礎與形上基礎。再者，由於儒家重視人的本質與文化傳統之內在關聯，所以也重視身體的社會面相。儒家四體一體的身體觀顯示出身心一如、天人合一、內外相續——簡言之，即存在連續性——的特色。不但傳統儒者所強調的「生色」、「踐形」、「聖人氣象」、「良知知覺」諸說，可從其身體論的觀點得到恰當的印證。甚至儒家建於「形體」之上的「形上學」、規範人生與滋潤人生並重的道德哲學，以及人與社會或自然相互感應的一體論，亦可經由這種縱深的、體現的身體觀得到另一種理解的線索。





孟子學研究叢刊 ④

# 儒家身體觀

楊儒賓 著



中央研究院中國文哲研究所籌備處



21.207  
672

# 目 錄

序 言 .....	i
導論、四體一體的身體觀 .....	1
一、儒家身體觀的流程 .....	2
二、意識—形氣—氣化一體呈現的身體 .....	9
三、身體的社會性 .....	15
四、超越與經驗交會中的身體 .....	21
第一章 儒家身體觀的原型 .....	27
一、攝威儀與治血氣 .....	28
二、孟子的踐形觀 .....	43
三、孟子後學的精氣說與德之氣說 .....	54
四、荀子的禮義身體觀 .....	67
五、二源三派之身體觀原型 .....	80
第二章 論公孫尼子的養氣說 .....	85
一、《公孫尼子》殘篇之養氣說 .....	89

國家圖書館



001613403

10 0802571

二、《樂記》論心氣性情、音樂與世界之關係 .....	99
三、樂與內外身體 .....	106
四、公孫尼子與孟子 .....	114
五、尚待解決的學派歸屬問題 .....	126
<b>第三章 論孟子的踐形觀 .....</b>	<b>129</b>
一、「踐形」一詞釋義 .....	130
二、生色說 .....	135
三、養氣論 .....	143
四、形一氣一志之身體觀與精神化之身體 .....	154
五、盡心與養氣的同步性 .....	161
六、踐形觀在儒家成德傳統中的意義 .....	167
<b>第四章 知言、踐形與聖人 .....</b>	<b>173</b>
一、知言與踐形 .....	173
二、聲音、氣與精神之展現 .....	180
三、聖、聲、聽 .....	190
四、聽之以身 .....	199
五、金聲玉言與聖之聰明 .....	204
<b>第五章 《管子》〈心術下〉、〈內業〉兩篇的 精氣說與全心論 .....</b>	<b>211</b>



一、兩篇之氣爲身心之氣	213
二、「心中有心」裡之心氣	218
三、全心說與全身之思考	225
四、擴充精氣與萬物畢得	233
五、內靜外敬之修養論	239
六、修養與修煉間的環節地位	247
<b>第六章 德之行與德之氣</b>	<b>253</b>
一、思、孟五行說之爭議	253
二、思、孟五行說之發展	258
三、「行」與「德」之特殊用法	265
四、大體小體與捨體獨心	271
五、意識活動與生理脈動邊際地帶之「德之氣」	279
六、由德行內轉爲身心底層的「德之行」之意義	287
<b>第七章 理學論辯中的「作用是性」說</b>	<b>293</b>
一、死了告子	293
二、王陽明、羅近溪之良知說	303
三、程顥、謝上蔡之以覺訓仁	315
四、《孟子》、《中庸》、《易傳》肯定生命即道	323
五、原身心性天一體的圓融境界	331

第八章 氣質之性的問題	335
一、人性論興起的背景與張載、程顥的立場	335
二、程、朱的性氣二元論及氣質之性的概念	353
三、陸、王與劉宗周：心性氣同體而異流之人性觀	366
四、王廷相、顏元與戴震：自然主義之氣化人性論	382
五、結論：回歸思、孟、《易傳》的大傳統	405
參考文獻	413
人名索引	433
名詞索引	441

# 序 言

本書收錄的文章是筆者最近數年思索儒家身體觀的一個初步總彙。全書各篇原先雖以單篇論文形式發表，但每篇文章的主題都是相關的。筆者構想這一系列的文章時，原已有成書的打算。最初的構想是將重點集中在先秦時期，因為先秦時期孔、孟、荀的思想是爾後儒家思想發展的總源頭，身體觀亦然。但儒家身體觀牽涉到複雜的心性論與形上學的問題。如眾所周知，儒家的心性論與形上學固然肇始於晚周，其詳細內涵卻非得到了宋明時期，才能徹底攤展出來。筆者處理宋明理學的「作用是性」、「氣質之性」的問題以後，回頭重看孟子、荀子、告子、管子、帛書《德行篇》所說，發現原來模模糊糊的架構現在果然清朗多了。到底理學家和孔、顏、思、孟及其後學分享了共同的身體觀典範，他們彼此很容易了解對方語言的符碼。儒家身體觀的典範在先秦時期已告奠定，但理學家對先秦儒學的再詮釋，卻可以使我們更加了解原始儒家的基本洞見。原型拉引後學，後學豐富原型，這或許也可以算是一種詮釋學的循環吧！

本書收錄九篇文章，除了〈導論〉一篇是最近新寫的以外，其餘八篇已分別刊載在期刊或會議論文集上，其目次如下：

1. 〈儒家身體觀的原型〉，收入李明輝編：《孟子思想的哲

- 學探討》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1995年。
2. 〈論公孫尼子的養氣說〉，《清華學報》新 22 卷第 3 期，1992 年。
  3. 〈論孟子的踐形觀〉，《清華學報》新 20 卷第 1 期，1990 年。
  4. 〈知言、踐形與聖人〉，《清華學報》新 23 卷第 4 期，1993 年。
  5. 〈《管子》心術下、內業兩篇的精氣說與全心論〉，《漢學研究》第 9 卷第 1 期，1991 年 6 月。
  6. 〈德之行與德之氣〉，收入《中國文哲研究的回顧與展望論文集》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1992 年。
  7. 〈理學論辯中的「作用是性」說〉，《漢學研究》第 12 卷第 2 期，1994 年 12 月。
  8. 〈氣質之性的問題〉，《台大中文學報》第 8 期，1996 年。

這八篇文章大多是國科會的計劃論文，或是為參與學術研討會而寫，筆者謹向國科會及會議主辦單位致謝。李明輝教授不辭煩瑣，多方督促；蔡淑妹小姐幫忙打字、校稿、找資料，極細心耐煩之能事，他們兩人當然是需要感謝的。

丙子年六月末作者謹識

## 導論：四體一體的身體觀

儒家的內聖之學當以孔、孟爲主要依歸，此事自無可疑。孔子圓融，隨機指點，《論語》一書多親切之語。孟子直方，挺立規模，其言尤足爲內聖領域開一生面。從宋季以後，儒家的內聖之學可謂精彩酣暢，內蘊盡出。大體而言，理學家主張道德行爲當從道德「心」而發，而學者的道德心乃依人存在根源的道德之「性」而來，學者本性又無限地通向宇宙本體之「道」。若此總總，可謂理學套語，我們不妨將它們視爲理學分源流派中的共識。理學家講的這套學問，籠統而言，可稱之爲心性之學。由此心性之學出發，即有與之相應的工夫論及形上學。宋明儒思想之精彩，即在此處。民國新儒家之繼往開來，嚴格說來，亦於此領域言繼開。

筆者研究儒家的身心之學，自然也要參考孟子一系儒學立下的這個座標。事實上，思、孟、周、張、陸、王、高、劉的心性論仍是本書言儒家身體觀的先行預設。但筆者參考前輩大儒立下的座標時，眼光放在座標的另一面。筆者認爲儒家的心性論與身體論乃是一體的兩面，沒有無心性之身體，也沒有無身體之心性。身體體現了心性，心性也性著了身體。宋明儒者對心性的體驗特深，並因此形成了嚴密的工夫論，因此，他們對於身體與意識的關係了解得也更爲深刻。當然，如果我們將

理學工夫論和道教性命雙修之學或佛教止觀雙運之術相比較，理學家確實較少注意到身體的面相——或者說：有，但它是邊際的。然而，邊際不邊際，其事亦難言。於佛老邊際者，於西洋哲學或一般常識，其觀點不無可能是核心義。由於儒家（甚至整體東洋思想）對於哲學老問題的身心問題有一種實踐的進路，因此，它所理解的道德意識自然不會一樣。我們理解其間的身心關係時，自然當依照我們傳統的架構立論。

### 一、儒家身體觀的流程

本書的主要論點是：儒家身體觀的原始模式在先秦時期業已建立，到了明代，其精義更是全盤襯出。先秦時期形成的身體觀是原型的，後來開展出來的身體觀模式及內涵可以說都是為此原型作注腳。原始儒家的身體觀原型有三，一是禮化的身體觀，一是心氣化的身體觀，一是自然氣化的身體觀。這三種身體觀是歷史的現象，但也有類型的意義，秦漢以後儒者對身體的解釋大體是此三類的錯綜結合。

筆者對儒家身體觀的理解是從孟子開始的，這種理解也構成了本書的核心論點。孟子的思想經過宋明儒及民國新儒家的闡釋，並反來覆去和佛老、柏格森、康德思想對勘後，其核心論點確實已光顯天下。現在凡研究孟子思想的學者，幾乎沒有人沒有聽過「性善之性是超越義」、「仁義內在」、「四端通向性天」、「道德情感不是形而下的氣邊事」、「良知屬智的直覺非感觸直覺」等等的命題。或許這些命題沒有全部獲得學者的贊同，或許這些命題也不見得已全部闡明了其蘊含。但大體而言，孟

子心性思想的超越義、理則義、活動義已廣為人知，並形成儒學研究領域內的有力論述，此事確無可疑。<sup>①</sup>

孟子的四端不只是心理義，它不該屬於康德所謂的脾性這類的特殊性之情感之範圍。四端通向超越界，學者如果善養此心的話，原則上他終有性天相通的一天。孟子如是言，宋明儒也多有此體證，民國新儒家亦多以此解之，筆者也接受此傳統。但孟子言養心，為什麼又要言養氣？他為什麼一方面力主學問之道但求放心，一方面又主持志帥氣？養心所得可以知性知天，萬物皆備於我；然而，「上下與天地同流」、浩然之氣「充塞於天地之間」，這些語言說的又是什麼回事？簡而言之，「心」與「氣」到底是什麼關係？我們可以繼續質疑道：孟子被視為儒家心性之學的宗師，他強調道德意志之強度是相當有名的，但為什麼孟子又有一種踐形理論？孟子的踐形理論強調學者如果修養有成，他的身體自然會發出一種道德的光輝，旁人可目觸心識。不特如此，從學者的言語、眼神、舉止，我們即可以了解其間的道德意涵。為什麼道德意識與形體相關？孟子到底要傳達什麼樣的訊息？

筆者上述的疑惑並非不切題，前人已多感此中大有可說。宋明儒對孟子的了解是相當深刻的，他們一方面努力闡發孟子的心性之學，但另一方面又在「氣」的理論上下了極大的工夫。「氣」是個含義極廣的語彙，宋明儒對氣的理解亦頗有出入，

---

① 就這點而言，我們實在不能不感謝牟宗三先生。牟先生為了證成儒家心性之學的普遍義、法則義，而極力匯通康德與儒家。為了證成儒家心性之學的天人貫通義，他又大幅度地修正康德的系統。新儒家後學所理解的康德與孟子的關係，一大部分恐怕是從牟宗三先生這邊來的。

甚至互相對反。但至少陸、王一系談及心與氣的關係時，其問題意識是從孟子來的，其理論架構也是建立在孟子的思想基礎上的。同樣的，宋明儒對於形體與道德意識的看法也很獨特。孟子的踐形理論言及生色、晬面、盎背，宋明儒亦言學者當觀聖人氣象；孟子言立基於形色之踐形，宋明儒亦爭辯作用與性之關係。若此總總，在在顯示孟子的心性論與其氣一身體理論有相當密切的關聯，而且，孟子這種心性／氣一身體相關的理論還具有普遍的意義。它在《孟子》一書中雖然是以綱要式的勾勒線條出現，但在他的後學以及戰國中晚期的諸子（尤其是道家諸子）思想中，我們卻可聽到類似的曲調反覆演出。到了宋明以後，我們在佛教的禪宗、道教的內丹傳統、儒家的陸王心學中，更時時可聽見形一氣一心一體異相的基調交相響起。

和孔子相比之下，孟子雖說十字打開，規模挺立，但他的論述基本上還是對話式的、啓發式的，它雖有綱領可提可挈，但大綱領之下的具體骨架其實仍是相當隱微，它的理論架構也不易重建。然而，筆者相信：孟子的心、氣、形的理論架構可視為儒家身體觀或身心觀的共相；它同時與道家、醫家設想的身體觀有重疊的成分。它不像表面上看來那麼「獨特」，因為「獨特」這個說法主要是對照著常識的身體觀或笛卡爾身心二元分立的身體觀而言的。如果我們將儒家身體觀放在傳統的工夫論或醫家、武術家的理論架構來看，笛卡爾式的身心二元反而是獨特的，孟子的形一氣一心一體論才是正常當理之談。

筆者稱呼孟子「形一氣一心」一體論及其蘊含的相關子題的身體觀為「踐形觀」，踐形觀當然牽涉到實踐的問題，也牽涉到實踐後身體朗現的「精神的」及「自然的」向度。但筆者發



現到的最初的線索，乃是由「形一氣一心」一體引伸而來的「志至氣次」、「生色」這樣的結論。漸漸地，「意識與氣是身體的顯示向度與隱闇向度」、「身體是心氣交錯感應的有機體」這樣的想法就慢慢浮現上來了。筆者提出的這些想法並沒有太多的理論重構，它甚至連「發現」都談不上，因為孟子的後學就是這樣看待儒家的身體觀的。

馬王堆出土的帛書《德行》與《四行》兩篇明顯地凸顯了孟子身體觀的洞見。這兩篇的作者當隸屬孟子學派，他主要的用心是想將孟子的心性論挖得更深、更基源。挖得更深、更基源的結果，乃是道德意識的心氣基礎更加突顯，道德實踐的踐形與性天相通的效果更加顯著地彰揚出來。孟子已言「夜氣」、「平旦之氣」、「志至焉，氣次焉」，《德行篇》、《四行篇》更言「仁」此一道德皆有「仁氣」伴之流行，「義」、「禮」、「聖」諸德，也都有伴隨而來的義氣、禮氣、聖氣作為道德意識的身體支柱。<sup>②</sup>不特如此，這兩篇文章還力言偏於一德的「君子」如果能夠徹底實踐仁、義、禮、智，並引發仁氣、義氣、禮氣、智氣混合為一，同體流行的話，他即可臻於「聖」位，臻於聖位的聖人之內在身體裡面即有「聖氣」盈滿。此時，他在意識上即可「金聲玉振」，言語、容貌皆能顯現精神穿透、一體彰著的精彩。帛書《德行》、《四行》兩篇非常重要，它們強而力有地撐起了孟子性命之學的身體基礎。

用「身體」觀點支持孟子性命之學的不只帛書《德行》、

---

<sup>②</sup> 帛書《德行篇》言及仁氣、義氣、禮氣，《四行篇》則言及聖氣，兩篇皆未言及智氣。筆者認為未言及的原因乃是斷簡殘篇所致。

《四行》兩篇，《管子·內業篇》的基本論點和孟子及孟子後學所說並沒有兩樣。《管子·內業篇》並非冷僻的篇章，學界討論所謂《管子》四篇的文章不少。筆者認為就身體觀而言，管子和儒、道、醫家的主流思潮頗有共通的思想因素，和孟子的觀點更是接近。〈內業篇〉有些用語和《孟子》極近，觀點也極近，如果說兩者沒有學問上的淵源，這是很難令人相信的。《內業篇》說的也是「形一氣一心」的形體觀，但它的重點放在「精氣」說上面。「精氣」是個形上學的概念，但它含有「肉體的」、「物質的」一面。學者如能將構成人本質的精氣充分展現於身軀，此時即是身軀的完成，管子稱之為「形全」或「全形」。精氣如果能完全充塞於意識，意識與精氣成為同體而流的心氣狀態，此時即稱為「心全」。心全於內，形全於外時，學者可以感到「萬物備有」的冥契境界。我們如比較《管子·內業篇》與孟子及孟子後學所說，不禁會歎道：這類語言、這類論述何其相肖乃爾！

筆者把帛書兩篇與《管子·內業篇》視為孟子後學所作，透過孟子後學的詮釋，孟子的心性論的身體基礎應該已經可以建立了。但筆者認為真正能夠彰顯孟子心性論，窮之，盡之，說得徹底明白的，還是宋明理學家。他們論道德意識論得貼切，他們論道德意識的形氣基礎也論得貼切。他們大體都提出過轉化身心的工夫論，也實地作過工夫，所以對於意識及其相關問題之了解，自然是鞭辟入裡，講得透，講得盡。理學論辯中有「作用是性」的議題，「作用」可視為包含感官知覺在內的身體之作用，準此，「作用是否可視為性」這場爭辯的意義當如同「形色是否為天性」的議題。理學還有一個更著名的「氣質之性」

的解釋問題，這個問題的爭執焦點恰好也在：人的氣質與心性到底是什麼樣的關係？筆者探討的結果，最後不得不同意：張載、程明道、陸象山、王陽明、劉宗周主張的「道器同一」、「心性天同一」、「心氣流行」、「感官是良知的發用」諸義，確實是《孟子》、《中庸》言道之大本大宗。相形之下，程、朱的「性即理」諸義是開出了一條新途徑，但超絕的性體概念恐怕與孟子所說有相當的差距。

筆者追蹤戰國孟子後學及宋明理學家（他們可以說是宋明時期的孟子後學）的論述，發現孟子的踐形觀確實有條獨特的理路，而且它還有個傳承的系譜，這個系譜的大宗自然是孟子，但作為大宗的孟子恐怕還不是最初的源頭。孟子的「養氣論」與「踐形觀」源自何處，頗引起一些學者的好奇。學者往儒門外的諸子百家找者有之，往域外絕學找者有之。但筆者認為伐柯不遠，儒門的公孫尼子、子思子已提供了一些苗頭，公孫尼子提供的線索尤其多。筆者從《公孫尼子》佚文及傳說他所作的《樂記》中找到一些資料，稍加爬梳，赫然發現：形一氣一心的身體觀也是有的，生色踐形的觀念也是有的。如果我們硬要找出公孫尼子與孟子思想差距較大的地方，那麼，我們或許可以說：公孫尼子缺乏心性天貫通而一的理念。筆者的探討圍繞著孟子，最後發現孟子前修與孟子後學對身體與意識、身體與自然之氣的關係，皆有頗為一致的觀點。但儒家身體觀一落到荀子手中，他又有另一種看法。一言以蔽之，他認為人文現象都當從社會性的「禮義」定位，禮義實體化人此一精神作用體的表現，它也實體化人的身體。筆者稱呼這樣的身體觀為禮義身體觀。禮義身體觀在荀子以後，並沒有得到充分的理論闡釋。

但它其實前有所承，後有長期的社會結構之支持。於今視之，它仍有極為深刻的意義。

筆者以孟子為核心，往上綜合了春秋時期的威儀觀、氣化觀及公孫尼子之說，往下綜合了孟子後學及荀子的觀點。筆者初步認定先秦時期儒家的身體觀有二源三派。二源指的是以周禮為中心的威儀身體觀（或言攝威儀觀），以及以醫學為中心的血氣觀（或言治血氣觀）。三派的內涵則指涉如下：

- (一)踐形觀：孟子是典型的代表。他強調形—氣—心的結構，主張生命與道德的合一，人身乃精神化的身體。
- (二)自然氣化觀：這種身體觀強調自然與人身同是氣化產物，因此，自然與人在內在的本質上同樣是感應的。這種身體觀在秦、漢以後蔚為大宗，但在《管子》兩篇的精氣說以及《左傳》、《易傳》等文獻中已可見其梗概。
- (三)禮義觀：這是種社會化的身體，它強調人的本質、身體與社會的建構是分不開的，荀子是典型的代表。

踐形觀可以視為精神化的身體觀，氣化身體觀可以視為自然化或宇宙化的身體觀，禮義身體觀則可視為社會化的身體觀。這三種身體觀當然是相當理想類型的，我們也不妨視之為方便法門。事實上，此疆彼界並沒有一條嚴格的界限，孟子的踐形觀明顯地蘊含著氣化的因素，而且它也不會反對禮義與身體的密切關係。然而，以心氣為中心的踐形觀——以自然之氣為中心的氣化身體觀——以社會規範為中心的禮義身體觀，這三觀確實可以代表儒家傳統三種看待人身的主要方式。這三觀在先秦時期業已形成，宋明以後的儒者論及人身問題時，通常也是在這三種模式之間遊走。

綜合這三種身體觀，如果我們再將「身體」一詞和生理性的形體分開，把「身體」作為更高一級的共名，它用以綜攝上述三種觀點以及「形體」此一向度，那麼，我們可以說傳統儒家理想的身體觀應該具備：意識的身體、形軀的身體、自然氣化的身體與社會的身體四義。這四體實際上當然不是可以劃分開的，而是同一機體的不同指謂。由於這四體相互參差，因此，每一體可以說都有心氣滲入，因此，我們可以說任一體皆有主體義。是故，我們可以說「身體主體」(body subject) 一詞。<sup>③</sup>此主體之名可含攝意識主體、代表形軀內外兩面的形氣主體、自然主體與代表社會規範體系的文化主體。

## 二、意識—形氣—氣化—一體呈現的身體

儒家身體觀的特徵是四種體的綜攝體，它綜攝了意識的主體、形氣的主體、自然的主體與文化的主體，這四體綿密地編織於身體主體之上。儒家理解的身體主體只要一展現，它即含有意識的、形氣的、自然的與文化的向度。這四體互攝互入，形成一有機的共同體。這共同體中的任一體表現出來時，即自然地以其他主體為背景依據。突出的一體我們可視為完型的視

---

③「身體主體」一詞現在幾乎已成爲梅露龐蒂思想的專利，他的《知覺現象學》一書已多次提及身體的主體性格。梅露龐蒂從身體的空間性、知覺之共通感覺、身體之遍滿意向性、此身之無名主體云云，證成此義。「身體主體」一詞有些晦澀，簡要的介紹參見 R.C. Kwant, *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty* (Louvain, 1963), pp. 11-30。筆者覺得身體既然不是和萬物並列的 being，而是可以體現其精神作用的交感體，因此理解此詞最好的方式，恐怕還是經由東方的體驗之心性形上學。

野中的 figure，其餘三體我們可以視為 field；或者我們可以將突出的一體視為「焦點知覺」，其餘的三體則退後為「支援知覺」。<sup>④</sup>這些作為背景依據的支援向度可能是隱微的，甚至是覺識所不及的，但如果去除掉這些不可覺識到的向度，我們即無法正確理解意識主體、形氣主體等等的恰當模態。

我們確定了儒家身體觀的概念後，即可了解孟子的心性之學為什麼老是和身體外在形貌的形軀知覺的作用，以及和身體內在的氣之向度聯在一起討論。我們討論孟子的心性論時，當然可以將重心放在道德意識層面的四端、良知、本心這些概念上面，但我們不宜忘了：孟子說的道德意識既不是一種封閉的、蒼白的道德主體，也不是一種徹底的去關係化、無厚度化的透明主體。恰恰相反，孟子說的良知、本心、四端都是一種呈現，一種具體可感的當下呈現。這種呈現最直接可感的向度當然是意識的，但意識扎根在前意識的基礎上，前意識的向度又滲透到身體的向度。換言之，意識的明光後面還有層層的闇默向度為其支柱。孟子的理解如下：

- 一、人是形—氣—心—體三相的有機體。心是意識層，形—氣是非意識的軀體之表裡兩種向度，氣尤其在心—形兩向度之底層。
- 二、意識與非意識是同一有機體的顯隱兩種向度，這兩種向度交互影響，但顯示向度帶動隱闇向度流行，其勢其狀較為明顯。這就是「志至焉，氣次焉」「志壹則動

---

<sup>④</sup>「支援意識」與「焦點意識」的內涵，參見 M. Polanyi 與 H. Prosch 合著、彭淮棟譯，《意義》（台北：聯經出版公司，1986），頁 36-46。

氣，氣壹則動志」諸語的含義。志氣合流，它又會衝擊形軀的結構，轉化其存在的意義。

三、形體在意識尚未明顯興起前，它會展現某種前意識的精神內涵。它透過知覺如眼、耳、聲音展現出來，學者甚至在入睡前或起床前，其形體本身都帶有「夜氣」、「平旦之氣」這類尚未意識化的前形——心之流行。這可視為身體主體的一種基源活動。

確定孟子說的道德意識是種「在身中體現的道德意識」，我們即可發現孟子談意識與身體的一系列概念都有平行的關係。孟子談的始源之心（如四端）與始源之氣（如夜氣、平旦之氣）、始源之形（如嬰兒形體）都是善的；現實的心與現實的氣、現實的形都是善惡混雜的。在現實的基礎上，學者當養氣、養心、踐形；養氣、養心、踐形有成，學者的氣即是「浩然之氣」，學者的心即是「上下與天地同流」、「萬物皆備於我」之心，其時學者的身軀亦顯現為某種充實有光輝、生色不已的特殊氣象。始源之心／始源之氣／始源之形、證成之心／證成之氣／證成之形可以說是一體三相，同時俱足的。依孟子義，有浩然之氣而無良心，此事是不可能的。同樣的，有上下與天地同流之心，而無浩然之氣或無充實而有光輝之身體，此事也是不可理解的。孟子工夫論的重心無疑在「心性」的擴充、存養上面，因此，氣形的向度無意間被忽略了。如語其實，形—氣—心是不可分的，其工夫論也不一定只限定在心性層面而已。<sup>⑤</sup>

---

<sup>⑤</sup> 嚴格說來，孟子沒有獨立的「養氣」、「踐形」工夫，孟子說的「養氣」、「踐形」其實是心性修養所得的附產物。相形之下，宋明儒則多有獨立的「養

道德意識與形體一體相聯，此事使得儒家所說的有德者 (moral agent) 有一可驗證的形體表現，而道德意識也才有一具體的束聚點。學者如果沒有身體撐起的這個束聚點，所謂的道德意識云云，勢必只是抽象概念的殘餘物。然而，道德意識與氣一體相連，此事不可避免地要進入儒家形上學的領域，這是孟子思想中最晦澀、但也是最深奧的一個論題。

「氣」是先秦諸子思想的共法，早在孔、老興起之前，「君子時代」的中土君子對這個概念已非常熟悉。兩周時期，氣被視為盈滿天地之間的物質性材料，其時有「元氣之說」；但氣也是構成人身的基本東西，它與「血」並稱，合稱為「血氣」。氣除了見於人身與自然之外，兩周時期的君子又主張「人助宣氣，與天地相參」。換言之，當時已有某種的「治氣」、「養氣」的工夫。<sup>⑥</sup> 孟子的氣的思想不是憑空生起的，它繼承著早先的傳統而來。孟子也許沒有明說其間的蘊含——因為他本來即不需要以學究的身分出現，一一詳細說明。但我們相信他當時應該已經了解：天地間充滿了氣，人身也是由氣組成，氣會影響人的生命與心志，而學者原則上也可以治氣、養氣。這些概念應當是共法，戰國的醫家這樣看待人身，莊子、孟子、管子等人恐怕也是這樣看待的。但孟子除了具備這樣的視野以外，他顯然發現了新的向度。因為「氣」如果是「心」的隱闇向度，而氣又是自然萬物的質料因，學者修養至極，他如果又可以心氣同

---

氣」、「踐形」論。從周、張、二程以迄明末高攀龍、劉宗周，我們在在可以看到「靜坐」、「調氣」、「調息」的工夫論觀點。

⑥ 上述所說，參見拙編，《中國古代思想中的氣論與身體觀》(台北：巨流圖書公司，1993)，〈導論〉，頁4-14。



流，盈滿天地之間的話，那麼，人的意識本體與自然是什麼樣的關係？

顯然，我們只能說：人的意識主體扎根在隱闇向度的形氣主體上面，而人的形氣主體又通向構成萬物本質的氣之流行裡面。儒家的氣可以上下其講，就經驗義而言，氣是物質因，它是構成萬物的質料。就體證圓融義或就道體承體起用的創生義而言，儒家的氣實即代表本體作用之「神」。孟子說的浩然之氣當是心體的作用義，心體的作用義再往性體、道體提昇，它就變成「妙萬物而言」的道體妙用之「神」了。簡而言之，孟子的形—氣—心身體觀一成立，則意識主體就不會便是意識的，它滲透到一種前意識、前主體性的形氣主體，而且還參與了構成整體自然交相應應的氣的流動，用前文的話來說，它建立在自然的本體上面。

孟子說的身體既然是意識主體／形氣主體／自然主體三體一體，由此，我們可以理解他這種有機的身體觀之特色。很明顯的，身體的展現——尤其是孟子學核心觀念的道德意識之展現——是有無限的縱深的。道德意識會穿透形氣，所以學者可以「德潤身」，可以「生色而有光輝」。道德意識會參與自然之氣之流行，所以學者可以「體道」，可以「我大而物小，物盡而我無盡。」<sup>⑦</sup>厚度的身體、隱晦的身體、縱深的身体，這些概念真是不好把捉。芬克（Eugen Fink）和海德格討論尼采的身

<sup>⑦</sup> 陳獻章語，見《陳白沙集》（《景印文淵閣四庫全書》1246，台北：商務印書館），卷3，頁49。陳獻章這段話當是依據孟子「萬物皆備於我矣」、「上下與天地同流」諸義而來。

體觀念時，即頗感棘手。兩人都焦思苦慮，希望找出恰當的表達方式呈現尼采的野性身體觀念。芬克說道：「人不只是顯明昭然之物，他也是自然之物，他幽玄地深植於自然之中……他倚於漆黑如墨之大地。」海德格回答：「此義只要一省思身體之現象，即可理解……身體絕非物論式的 (ontical)。」芬克後來引尼采的話語「我就是身體，別無他物」作結。<sup>⑧</sup>芬、海兩人的話語很深邃，語句表面上看來不太好懂。爲什麼學者了解身體的現象後，即可了解「人幽玄地深植於自然之中」？爲什麼人會有明與暗兩種向度？

筆者相信芬、海兩人問的問題即是孟子學的問題。孟子說人的意識紮根於形氣，紮根於自然，其義當可回應芬克「人依於漆黑如墨之大地」之說。準此，人身自當有精神性、宇宙性；反過來說，人的意識也當展現到形體的末梢，並延伸到自然的隱微處。劉宗周言：

仁者以天地萬物爲一體，乃人以天地萬物爲一體也……人合天地萬物以爲人，猶之心合耳目口鼻四肢以爲心。今人以七尺言人，而遺其天地萬物皆備之人者，即不知人者也。以一膜言心，而遺其耳目口鼻四肢皆備之心者，不知心者也。<sup>⑨</sup>

劉宗周的話語極爲透徹，但如實說來，它只是爲孟子的形一氣一心的身體觀作注腳而已。「耳目口鼻四肢皆備之心」，此

<sup>⑧</sup> Eugen Fink and Martin Heidegger, *Heraclitus Seminar 1966-1967*, trans. Charles H. Seibert (Alabama: University of Alabama Press, 1979), p. 144-146.

<sup>⑨</sup>《劉子全書》（日本京都：中文出版社，1981），卷19，頁10。

語意指意識主體與形氣主體是重合的，人的身體是精神化的身體，所以一切感官知覺都是心的展現。「天地萬物皆備之人」，此語放在劉宗周氣論思想下解釋，其義意指學者的意識主體是和氣化的自然本體重合的，人身心連續體的極處即是大化流行之處，個體與無限在此溶合一片。類似的話語散見於宋明諸大儒的語錄中，明儒尤善言此義，其言甚多，不必細表；由此亦可反襯出孟子三體一體思想的深遠影響。至於聚於身體的「三體」之意義當如何才能徹底顯現出來，我們留待最後一節討論。

### 三、身體的社會性

孟子的身體觀裡有意識的向度，有形氣的向度，也有宇宙的向度，但儒家是個重視文化傳統的學派，孔子思想的一項大貢獻，乃是他提出仁禮相依的學說，人既有實踐道德的能力與意願，但人的道德實踐又是要在文化傳統／社會脈絡下具體成形的。由孔子這個基本的洞見出發，我們可以說，世上沒有絕對內在的道德意識，也沒有絕對外在的社會環境。學者的道德意識乃是由內外相會（encounter）中，不斷辯證發展出來的。孟子當然不會反對禮樂，不會反對文化傳統，但文化傳統在孟子的心性論中沒有佔什麼重要的理論位置，這點卻也是事實。孟子留下的這個空缺，荀子適時補上了。

荀子在宋明儒的聖學系譜中，是位缺席者；或許沒有缺席，因為他偶爾會被定位在「異端」的審判席上。但在身體觀這個論題上，他與孟子實有共同的關懷，其差異處往往也可以互補。孟子提過「踐形」的理論，荀子也提出「美身」說。所

謂「美身」，意指學者經由長期修養的工夫以後，他的身體皆反映了道德意識／社會規範的向度，他的耳目感官皆體現了道德的價值，這顯然是「德潤身」、「踐形生色」這些命題的改寫。<sup>⑩</sup>我們如果再將此種理論和孟子的「三體一體」說比較，很快就可以發現：荀子也具備了形氣主體和意識主體合一的一些思想因素。

談到了「形氣主體」，我們不妨進一步檢證荀子的「氣」之思想。荀子對自然的存在有種位階性的說明，他說：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有氣、有生、有知，亦且有義，故最爲天下貴。」（《荀子·王制篇》）<sup>⑪</sup>依據荀子的說法，人與萬物都是由氣所構造而成的。荀子這種論點當然不特殊，這是依據老傳統而來的，戰國諸子也多持此論點。既然人身由氣組成，而氣遍萬物，因此，學者如果能夠調治血氣，使氣清通，那麼，原則上他即可以和萬物有種不可言說的一體關懷。果不其然，荀子確實主張「治氣養心」之術，而學者治氣養心所得，他即可以「神明自得，聖心備焉。」（《勸學篇》）「誠心守仁則形，形則神，神則能化矣！誠心行義則理，理則明，明則能變矣！變化代興，謂之天德。」（《不苟篇》）荀子講修養，居然講到「神明自得」、「變化代興」，這似乎是有些

<sup>⑩</sup>《荀子·勸學篇》言：「君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜。端而言，蝨而動，一可以爲法則。小人之學也，入乎耳，出乎口；口耳之間，則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉？古之學者爲己，今之學者爲人。君子之學也，以美其身。」（李滌生，《荀子集釋》，台北：學生書局，1979，頁13-14。）

<sup>⑪</sup>《荀子》（四部叢刊本，台灣商務印書館），卷5，頁12-13。底下引文，皆依此版本。

玄之又玄，不切實際了。表面上看來，這些語言與孟子所說簡直如出一轍。但我們如果了解此種「神明」、「變化」並沒有性天相通之義，那麼，我們可以了解他所說的仍只是強調身體感應、變化的基本能力，他仍然沒有跨過身體縮合的心性／形上學之大門。

荀子的身體觀和孟子的身體觀還是不一樣的，不過，由於兩人同樣將他們的身體觀奠定在「形一氣一心」這樣的大傳統上，所以才會有類似的意識主體—形氣主體—自然本體一體呈現的思想。不過，孟子因為有種承體起用的心性論、本體論之觀點，所以他的三體一體之說強度夠，勁道足，其形、其氣、其心都是道體的安居之處，也是其展現。荀子因為缺少這種心性／形上學的視野，所以他說的意識主體—形氣主體—自然本體同體生起之說，其力道較弱。其變其化，其神其明，都只能是經驗性的極至，而不能產生質的跳躍。我們不妨重覆一遍，三體一體可以視為戰國時期儒、道、醫家思想共同接受的預設。孟子在此預設上，特別凸顯了三體的超越義與道德規範義，他也強調身心主體強烈的動能義。宋明儒因為重新發現了儒家的大本大宗，體悟人身即是內／外、天／人的聚合處，所以孟子身體觀的指義才得以顯現。但孟子身體觀的精義顯現了，相對之下，荀子身體觀的精義反而被埋沒了。

荀子身體觀的精義不在其意識／形氣／氣化的三體一體說，而在他看身體，甚至看任何人文現象，都是從社會性的禮義角度入手。因為他認為人的定義即是社會的人，更確實地說，人即是禮義之人。同樣的，人的身體也是社會化的身體，更確實地說，它是禮義的身體。人如果處在前乎社會的階段，「人」

此一生物自然也有生物性的身體。但嚴格說來，這樣的身體只是軀體，它不能算是人身，因為它沒有內在地彰顯構成人的本質的社會性。

人的社會性最明顯的表現在身體與禮的關係上面。「禮者，體也」，此訓詁確切地指點出人身與文化價值體系內在本質性關聯。雖然在荀子的年代，此一聲訓是否已經出現，其事不無可疑。但荀子雖然沒有使用同樣的語言，他確實是支持這樣的論點的。荀子看一切人文的現象，都是將它放在「禮」或「禮義」的角度下定位，「禮」是一切人文現象的骨幹，這就是禮可視為「體」的緣故。落實到人身上來講，禮依然是成就人身的實質要素。人身雖然有生物學的基礎，但我們已說過：這樣的人身不符合荀子的看法。荀子的人身觀一定是「禮義的人身觀」，禮義作為一種價值原則，它內化於人身之中，兩者泯不可分。〈修身篇〉言：「禮者，所以正身也……無禮，何以正身？……禮然而然，則是情安禮也。」「禮者，正身」這句話說的是禮的功用，「禮」與「身」一開始是初步的檢束關係，「禮」是種權力。接著，禮「然而然，則是情安禮也」，此句話意指禮由外在的關係變為一種與身體相應相合的習慣 (habit)，此後，人身即可安居於 (inhabit) 此禮之中。禮安居於身，反過來，身亦安居於禮，身禮同化而一，此種模態的身體即變成了文化的承載體。承載文化價值體系的身體以後只要一展現，它即會因身體與世界早已有一種相應調整的構造，所以它自然而然地會帶出一種意義的空間。換言之，身體的展現到那裡，空間的意義也就到了那裡，一種人文化、意義化的世界於焉形成。

荀子談及禮與人身的關係時，分別從消極面與積極面言。

從消極面言，禮被視為一種禁制的力量，它用以規範學者，使學者生物化的野性日益馴化，終於於其一言一行皆能符合禮之要求；亦即學者可藉著禮改造人的「自然」(nature)，以成就社會所需要的「文化」(culture)。自另一方面而言，禮卻又不只是一種外在的規範力量，禮是文化價值體系，它有機的促成了學者的人格成長。事實上，學者的意識如果沒有經由禮的滋潤、血肉化，它即不可能有任何的內容。誠如米德所說：

沒有某種社會制度，沒有構成社會制度的有組織的社會態度和社會活動，就根本不可能有充分成熟的個體自我或人格；因為社會制度是一般社會生活有組織的表現形式，而只有當參與該過程的個體各自分別在其個體經驗中反映或理解這些由社會制度所體現或代表的有組織的社會態度和社會活動時，才能發展和擁有充分成熟的自我或人格。<sup>⑫</sup>

米德進一步指出：學者當區分足以引發制度化反應的「禮」和一般泛泛而論的習俗，這兩者是大不相同的。習俗是任意的、獨斷的，禮則與人格的構成密切相關。他說：「這些不同的制度，作為對個體在其中採取社會動作的情境的社會反應，是互相有機地聯繫在一起的，習俗則並非如此。」<sup>⑬</sup>

米德認為心靈、自我這些概念都是社會化的，學者如果脫離掉人與「他者」的互動過程——這種「他者」甚至可以包含

<sup>⑫</sup> 喬治·H·米德著、趙月瑟譯，《心靈、自我與社會》（上海：譯文出版社，1992），頁231。

<sup>⑬</sup> 同上，頁232。

人對自己的反思時的「客我」——那麼所謂的「心靈」、「自我」云云，根本都不可能產生。米德這方面的洞見反映的，也正是荀子的基本論點。荀子反來覆去，一再強調：人之所以為人，乃因他與禮合為一體。而人所以能與禮合為一體，乃因他具有這樣的能力，用〈王制〉篇的話講，就是「人有氣、有生、有知、亦且有義」。《荀子》一書頗重知識論，在先秦諸子中，荀子的知識傾向是很突出的。但突出歸突出，荀子仍舊不是為知識而知識。他提出一種具有統類功能的大清明心，大清明心有「徵知」的作用。「徵知」意指心靈有種主動的「吸納」(appropriate)力量，它可以吸納「聖人」制定的禮義作為自己的人格。學者主觀上的大清明心加上客觀的禮義制度與前文所說的交感的形—氣身軀，三者匯合，即成為學者具體的人格。

荀子的禮義身體觀是儒家身體觀的一個重要成分，它帶進了社會性的內涵，同時也帶進了歷史的向度。荀子非常睿智地看出：氣——交感的身軀——如果沒有具體的文化內涵為其支撐，其感(sensible)是創造不出文化的意義(sense)的。用海德格的話講，我們可以說：人的存在即是「此世之內的存在」(Dasein-within-the-world)，而且 Dasein-with 是個本體論的結構，我們不當設想人可以跳出這個框架。<sup>⑭</sup>因為這是人依照「人」的定義，必然會推衍出來的命題。Dasein-with 的結構是層層交織在人的身體上的，我們有理由認為：人的知覺作用、人的語言溝通、人的感情模式、人的身體表現，都離不開社會

<sup>⑭</sup> 參見海德格爾著、陳嘉映、王慶節合譯，《存在與時間》(北京：三聯書局，1987)，頁144-154。



的建構。換言之，作為意義生產者與發射者的身體是在社會中具體成形的 (embody)。具體成形的身體只要一展現，它即會放出最基源的理解 (understanding) 作用，這樣的理解是種未減殺過的明光，它使得完整的圖像得以成形；換言之，世界變成了有結構、有開顯 (disclose) 的意義世界。至於身體如何在社會的母胎中茁壯、成長，擁有獨立成長的動力，爾後甚至可能校正社會規範，這真是個創造之謎。但我們如要了解身體的形氣、意識諸向度，我們不可能不參考此身體托盤的文化母體，這是可以肯定的。引而伸之，我們可以說：只要「真實是社會構成的」這個命題能夠成立，或者部分成立，<sup>15</sup> 那麼，荀子的禮義身體觀即可促使我們對「人」的本質有更深刻的認識。

#### 四、超越與經驗交會中的身體

先秦時期，儒家四體一體的身體觀雖然還沒徹底展示出來，但它的理論內涵卻已具體而微地存在了。我們有充分的理由相信：儒家所期待的教育，乃是培養一種內外交融／身心交攝／心氣交流的機體性人格。儒家不會反對人格有「自我完成」的一面，但人格不會僅止於此一面，因為依據儒家的文化／人格理論，學者的生命是要在社會性的禮、知、詩、史的層層滲透中，才能血肉化成形的。儒家也不會完全反對人格需要家、

---

<sup>15</sup> 這個辭彙及部分意義借自 P.L. Berger and T. Luckmann, *The Social Construction of Reality* (London: Allen Lane, 1967), pp. 1-18。不過，Berger 並不是一個硬性的社會決定論者，他有社會心理學的觀點，社會結構中的人的「意識」仍然不可忽略。

國、社會的規範甚至操控，它才得以具體成長。但儒家不會認為這是主要的因素，因為人格最根源的神祕在於它具有不可化約的「主體性」、「個體性」，這個因素不管是否需要受到「外在」的師、禮之扶持，它總有當事者本身才能知曉的獨特質性。

我們前文述及諸多要點，其中最扼要的兩個是：「形一氣一心的身體觀」與「人是社會性的存在」兩義。根據這兩個前提往下推演，我們得到了「四體」的結論。但這樣的結論仍是不足的，它仍不足以彰顯「儒家」甚至「東方」的特色。因為我們以上的分析仍是靜態的分析，我們忘掉了「實踐的一境界的」向度。如果說黑格爾解釋任何文化現象都離不開「精神的辯證」，馬克思離不開階級的分析，涂爾幹、米德離不開社會的規範，那麼，我們也可以說：儒家論及性命之學的述詞，無論如何離不開實踐的一境界的向度。

「實踐」有層次之別，我們這裡說的不是馬克思主義者的用法。它這裡的語意指涉的是身心的修養，或者傳統所說的「工夫」之義。這個前提太清楚了，因此，我們往往忘記它的存在，但它是忘不得的。湯淺泰雄說道：

東方身心觀著重探討下述問題，如「(通過修行)身與心之間的關係將變得怎樣？」或者「身心關係將成爲什麼？」等。而在西方哲學中，傳統的問題是「身心之間的關係是什麼？」換言之，在東方經驗上就假定一個人通過身心修行可使身心關係產生變化。只有肯定這一假定，才能提問身心之間的關係是什麼這一問題。也就是說，身心問題不是一個簡單的理論推測，而是一個實踐的、生存體驗的、涉及整個身心的問題。身心理論僅僅

是對這種生存體驗的一種反映而已。<sup>①6</sup>

中國哲學研究中的「體驗」、「實踐」等語言往往像變形蟲，變化萬方，因時而異。它可以解釋一切，結果卻什麼都沒有解釋。但湯淺泰雄這裡的提示卻是扼要的，它真的觸著了問題的要點。我們可以說：如果學者探討的是柏格森、馬賽爾、梅露龐蒂等人的身體觀，那麼，「體驗」「實踐」的警語是可以不用提的。我們不是說他們沒有「體驗」或「實踐」，但不管他們怎麼談，他們大概都談不出中國那種足以導致性天相通的質變的「體驗」。

我們提到的四體在日常狀態下，雖然業已存在，但其意義卻是隱微的。意識主體—形氣主體—自然本體的真正內涵只有在傳統所說的「聖人」的人格上面，才能充分顯示出來。孟子說「盡」，管子說「全」，其義最值得體玩。「盡」表充分體現，「全」表圓滿無漏。心靈如果能夠充分體現，此時即是「盡心」，「盡心」的「心」是「萬物皆備於我」；圓滿無漏的形體即是「全形」、「踐形」，這是種生色、睟面、盎背的身體；充分體現的「氣」是「浩然之氣」、「精氣」，這是種上下與天地同流的氣。由於三體同體，其存在性格層層相依，因此，形—氣—心未轉化時，學者的形—氣—心皆是塵形—塵氣—塵心。但學者只要修證有成，冥契太極，則形為「踐形」之形，氣為「浩然」之氣，心為「全心」之心。而且，踐形、全心、浩然之氣是同時成立的。

---

<sup>①6</sup> 湯淺泰雄著、馬超等編譯，《靈肉探微》（北京：友誼出版公司，1990），頁2。

形—氣—心之體—「踐」、—「全」、—「浩然」之時，我們發現學者的氣即溶入大化流行之中，學者的心亦與氣同流，溶入不可說之境。此時，學者的身體雖是肉體的，但也是道德的，而且還是形上的、道的。談身體，居然談到「形上」、「道」，兩者似乎風馬牛不相及，湊得太勉強了。然而，此處我們最好有「觀點的轉移」，因為證成的身體既然不再是現實意義的肉體，而是形氣、內外交融的聚合點，因此，身體的意義當然就擴大了，這才是真正的 *The Body's Recollection of Being*。<sup>①⑦</sup> 明儒這方面的體驗頗深，劉宗周所說更是明快入理。<sup>①⑧</sup> 劉宗周認為自然本體的氣在學者臻乎化境時，它即轉為本體的作用之「神」，「心」即是心宗、性宗交相參差的心氣，「形」則是道的束聚點，它是「普遍」在時空世界中的一個切入處。

如果說意識主體—形氣主體—自然本體同時展現，俗則俱俗，真則俱真的話，文化主體的運作則又呈現另一種模態。很明顯地，身體的文化主體向度，其運作乃是學者與世界不斷的對話、交涉、辯證的發展。它不像意識主體—形氣主體的發展是「逆覺」的，逆覺的發展原則上可以滌除俗質，讓損之又損的意識產生質的跳躍，由此以證成心性、知覺的本來面目。然而，文化主體不會有這種機會，學者不管如何攝取禮義知識，

---

①⑦ 這是 D. M. Levin 一本書的名字，1985 年倫敦出版。Levin 很強調身體的形上功能，他自己也有東方修煉傳統的經驗，但他的著作的進路仍太曲折了，其詮釋似乎不如中國思想由「心氣」入手來得顯豁。

①⑧ 參見拙作〈死生與義理——高攀龍與劉宗周的抉擇〉，「劉宗周學術研討會」，中央研究院中國文哲研究所，1996。

他的攝取永遠是有限的，而且他所攝取的內容之意義永遠是不能確定的。因為我們如將攝取的內容放在歷史意識的演變中考察，我們發現這些內容所佔的位置是游移不定的，其意義也是前後呼應，隨著情感今昔的流變而相應調整的，它是具體生命的範疇。<sup>①⑨</sup>換言之，這樣的意義未完成，而且是永遠無法完成的，這是種本質性的空缺。

一個永遠無法「盡」、無法「全」的文化主體加上可「盡」可「全」的意識主體—形氣主體—自然本體，這就是儒家身體觀在實踐結果上的模態。這樣的身體觀揭示了一種弔詭：聖人的當下呈現永遠是自足的、惟一的，但同時也是有缺憾的。說它自足惟一，因為他的身體是種體驗證成的三體合一，他當下就是形氣意志的交融體，或者該說是形氣心的完美呈現。但既然人是社會人，聖人的三體展現出來的模態不可能不溶入社會性。因此，一種不全的、歷史的、社會的、語言的要素自然而然會被整編入身，成為其有機體的成分。是故，聖人也會有缺憾，有不足，他也不無可能犯錯。簡言之，在文化的胎盤中，任何人都變為「特殊」、「個體」，他不可能不受到有限存有的歷史性、語言性、社會性之限制。

或許我們還可追問：難道受限的只是文化主體？意識主體與形氣主體真是可以完全透明化，不致受到生物—生理結構與無意識內容的干擾嗎？身為受限於遺傳、軀體、情緒、意識型

<sup>①⑨</sup> 筆者這裡用的「意義」一詞採狄爾泰 (Dilthey) 的用法，這是種歷史理性的意義，在歷史脈絡中游移其定位的意義。參見 W. Dilthey, *Selected Writings* (London, 1976) pp. 235-242。

態的人，我們不能不感受到有限存有本身的限制。這樣的限制可以視為情緒性的，也可以視為本質的（如「原罪」、「無明」的概念等等）。面臨我們不能自己的困局，人有時真是無以為力。儒家在這點上確實樂觀些，也比較有信心些。它的樂觀與信心當然不是心理學意義的，而是有種超越的體證作為保證。然而，人如果不能常留在超越的證體境界，他的「當下」也很難保可以由性天直貫下來。或者反過來說，他的當下如果很難心息相依、念念歸根的話，那麼，生理形體、社會形體的濁滯面恐怕不能不更張眼正視。也許，儒家除了發揚它正面立體的功能外，有一天它還是要停下來，考慮權力的身體、情欲的身體、醜陋的身體到底是怎麼回事的。

# 第一章

## 儒家身體觀的原型

### ——以孟子的踐形觀及荀子的禮義身體觀為核心

「身體」在現代學者的儒家研究中，不算是一個顯赫的主題。筆者可以理解學界這種選擇，但筆者相信儒家的身體觀有它的特色，也有它思想史上的意義。儒家強調的身心一體論及身禮一體論，即使在今日看來，仍有值得省思的地方。本文認為儒家的身體觀在先秦時期已立下了規模，我們可稱呼此時期為儒家身體觀的原型時期。「原型」既取其始源義，也取其規範義；換言之，後代儒者對身體的解釋大體即沿襲著先秦儒學的軌道而來的。①先秦儒家的身體觀可歸納為二源三派，二源指的是威儀觀與血氣觀，三派指的是孟子的踐形觀、荀子的禮義觀、以及散見諸種典籍的自然氣化觀。二源三派的系譜中，我

---

①「原型」一詞主要由榮格（C.J. Jung）使用後，才開始流行。但本文所用的「原型」不採榮格義，而是接近耶律亞德（M. Eliade）義。Eliade用的「原型」與集體無意識無關，它指的是在傳統社會或原始社會裡，人的種種表現、社會的種種組織、規範都被認為有種超越的起源或摹本。儒家的身體觀肇始於「經書」時代，其時雖非神話時代，然「經」俱有超越時空的規範及神聖意義，故可比擬之。耶律亞德的解釋參見其著作 *The Myth of the Eternal Return* (New York, 1974), pp. 3-48。他的原型理論與榮格的差異，參見同書，頁 xiii-xv。

們當以孟子的踐形觀及荀子的禮義觀為中心，孔子、孟子後學及春秋時期「君子」所述及的為輔。

## 一、攝威儀與治血氣

儒家的起源最遲可追溯到經書時代，儒家身體觀的起源亦然。就我們目前所知，經書中最重要也較早出現的一種身體觀，乃是藉著操控身體表現，以符合禮儀規範，並成為人民典範的一種理念，我們可以稱之為威儀觀。「威儀」一詞普見於春秋前文獻，而以《左傳》記載的兩則故事最具代表性。本文即從這兩則記載談起。

襄公 31 年（西元前 542 年）北宮文子隨衛襄公至楚，北宮文子見楚國重臣子圍不知威儀，禮同國君，預言其人必不得善終。論及威儀時，北宮文子說道：

有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。君有君之威儀……臣有臣之威儀……衛詩曰：「威儀棣棣，不可選也。」言君臣、上下、父子、兄弟、內外、大小皆有威儀也。周詩曰：「朋友攸攝，攝以威儀。」言朋友之道必相教訓以威儀也……故君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。②

如北宮文子所說，「威」乃因君子的容貌風采足以引起他人敬

②《十三經注疏·左傳注疏》（台北：藝文印書館，1955年），襄公三十一年，卷40，頁23。



畏之謂，「儀」則為君子的言行舉止足以引起他人效法。「威儀」是君子人格展現出來的一種理想狀態，這種理想狀態是對於人格原有狀態的一種改造。君子改造了他原有的人格狀態以後，其定型的人格狀態復可以成為時人共同遵守的軌範，所以說「在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂」。連續八個「可」字其實說的都是規範的意義。「威儀」是君臣、上下、父子、兄弟、內外、大小共同遵守的準則。

另外一則有關威儀的言論出於劉子之口。成公十三年，成子受賑于社，不敬，劉子批評其行為道：

吾聞之：民受天地之中以生，所謂命也，是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養之以福，不能者敗以取禍。是故君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。敬在養神，篤在守業。國之大事，在祀與戎。祀有執肥，戎有受賑，神之大事也。今成子惰棄其命矣！其不反乎！<sup>③</sup>

劉子這席話乃思孟學派興起前，儒家君子理解的另一種性命之學。他所說的「中」字到底何義，實質的內涵或有爭執，但注家所說「中和之氣」就形式上說來，即是「性」字，<sup>④</sup>此解應當可通。如果「中」字有「性」的涵意，我們可以看出劉子的性命之學具有如下明顯的特色：

<sup>③</sup> 同上，卷 27，頁 10。

<sup>④</sup> 同上，頁 10-11。中和之氣所以可以視作人性，乃依據「用氣為性」的傳統而來。

1. 人性要受威儀法則的規範，威儀是人性的具體化原則。
2. 禮義威儀法則的總原則是「禮」，而「禮」的分殊內涵則是威儀。
3. 行禮（含威儀）的主觀心境是種「敬」的態度。
4. 敬的心境及禮之準則所運用的場合，主要是在宗教的祭典上；它們運用的對象則是此場合中的主角——神。

以上所說四點，一一皆可委曲細論。然扼要而觀，北宮文子與劉子所言的威儀可以從主客兩面來談。就主面而言，威儀乃依附在學者的貌言行事上的一種氣象，所謂「有威而可畏」、「有儀而可象」，皆有此義。《大學》名言「赫兮喧兮者，威儀也」<sup>⑤</sup>尤能指出君子人格威儀棗棗、燦爛有光輝的一面。由於主面意義的威儀是搭附在學者的貌言行事上說的，因此，威儀必有壯容可觀，所以其義可名為「容」。《周禮》論保氏之職有言：「教國子六儀：一曰祭禮之容，二曰賓客之容，三曰朝廷之容，四曰喪紀之容，五曰軍旅之容，六曰車馬之容。」<sup>⑥</sup>每一容，皆是學者在某一特定場合展現出的行為模態，而每一模態皆是學者對自己原始身體的調整，以取得個體與體制的規範間之和諧。

如果威儀觀指的是調整自己的原始身體，以取得個體與體制的規範間之和諧，那麼，我們可以看出：威儀觀的理論預設不能只落在主體面來說。在孟子學的踐形觀及後代儒家的某些理論裡面，人外在的氣象是由內在的道德心性氣血一體湧發上

---

⑤ 引自《四書纂疏·大學纂疏》（台北：新興書局影印復性書院校刊本，1972年），頁36。

⑥ 《十三經注疏·周禮注疏》，前揭版，卷14，頁6。

來的，這就是所謂的「有諸內，必形諸外」（《孟子·告子下》），⑦「有深愛者必有和氣，有和氣者必有愉色，有愉色者必有婉容。」（《禮記·祭義》）⑧這種內外相符的理論落在身體論上來講，也可以形成一種心性論的威儀觀。但見之於春秋西周文獻中的威儀觀卻不是此事，用阮元的話說：「商周人言性命者，祇範之於容貌最近之地，所謂威儀也。」阮元又云：「人既有血氣心知之性，故聖人作禮樂以節之，修道以教之，因其動作以禮義為威儀，威儀所以定命。」⑨阮元的話語背後有一套反理學的形上學，這套形上學不見得是他自己一再強調的那般平實切近。但我們引用到他的兩項命題：(1)商周人言性命，乃範之於容貌最近之地。(2)聖人因禮義為威儀，威儀所以定命。這兩項命題應該都是可以成立的。第一項命題劃清了「商周」與後儒言性命及踐形的界限；第二項命題則明確指出：威儀是因禮義而為之，威儀是果報，禮義才是威儀觀真正的內涵。

威儀觀真正的內涵是禮，這是可以確認無疑的。不但如此，即使就語義內涵來說，「威儀」除指向人的體貌之氣象外，它原來即有「禮」的涵義。1976年12月15日陝西扶風出土微氏家族禮器，中有西周中期重器癸鐘、癸斝，兩禮器分別有文曰：

丕顯高祖、亞祖、文考，克明厥心，疋尹典厥威義，用辟先王。⑩

⑦《十三經注疏·孟子注疏》，前揭版，卷12上，頁10。

⑧《十三經注疏·禮記注疏》，前揭版，卷47，頁9。

⑨以上兩段引文皆出自阮元：《研經室一集》（四部叢刊本），卷10，頁118-120。

⑩參見周法高編：《三代吉金文存補》，（台北：台聯國風社，1980年），頁104。

皇且考，司威義，用辟先王，不敢弗帥用夙昔。<sup>⑪</sup>

「威義」即「威儀」，「典厥威義」、「司威義」云云，乃指其祖輔助尹氏主持各種威儀之事。在此脈絡底下的威儀，其義實指各種禮之儀式，這應當是「威儀」一辭較早出現的意思。後代文獻所見到的「威儀悉備」（《逸周書·諡法解》）<sup>⑫</sup>、「禮儀三百，威儀三千」（《中庸》）<sup>⑬</sup>，其義大體類似。

「威儀」一辭如果指的是各種禮之儀式，其內涵應當與「儀」相同。「儀」是「禮」的分殊性展現，禮代表普遍，儀代表分殊，所以說：「經禮三百，曲禮三千。」（《禮記·禮器篇》）<sup>⑭</sup> 三代表多數，三千代表的當然更是多數中的多數。由「威儀三千」這類的語言，我們可以理解這些概念背後反映出的社會形態。毫無疑問地，這樣的社會形態只能是由「禮」主導的封建貴族文化。前乎此的盲昧時代沒有這麼多禮，後乎此的大帝國文化則不需要這麼多禮。更具體地說，威儀觀背後預設的是種禮的精神，而禮的精神的巔峰則是在西周春秋之際；此後禮壞樂崩，「威儀觀」一詞也逐漸被推向歷史的角落，不再有顯赫的指導地位。<sup>⑮</sup>

⑪ 同上，頁 103。

⑫ 朱右曾：《逸周書集訓校釋》，（台北：世界書局，1957 年），頁 153。

⑬ 《四書纂疏·中庸纂疏》，前揭版，頁 143。

⑭ 《十三經注疏·禮記注疏》，卷 23，頁 21。

⑮ 「威儀」一詞主要見於西周春秋時期文獻，戰國諸子的文章中很少見到此一詞彙。孫作雲從《詩經》的作品演變，考出「在春秋末年，隨著貴族階級的沒落，貴族們已經不大講究威儀了。」（參見《詩經與周代社會研究》，北京：中華書局，1966 年，頁 157），其說有據。顧炎武《日知錄》論春秋與戰國風俗之差異，其中有言：戰國列強「絕不言禮與信。」（台北：文史

確定威儀觀與禮的關係後，我們可以更清楚地掌握威儀觀代表的意義。「禮」是個具有多層文化積澱的概念，它造字時的始義，指的乃是宗教性祭典的用法，此事當無可疑。<sup>①⑥</sup>後來隨著社會文化的發展，作為規範系統的禮也不得不跟著轉化，後世視為五禮的吉凶軍賓嘉，只是諸禮中的犖犖大者。然而，禮雖隨著社會發展而轉化，它原有的一些特殊質性並不因此就消聲匿跡。黃河九轉，其上游的冰雪終究還是要溶在下游的滾滾濁流之中；禮之於威儀，亦然。

北宮文子說：「有威而可畏，謂之威；有儀而可象，謂之儀。」「可畏」、「可象」之語恰好提供了我們追溯威儀觀歷史演變及其結構意義的重要線索。北宮文子之言前半部顯然指的是種「畏敬」的態度，君子之人威儀棣棣，下位者見了，不覺面色儼然，心中凜然，這種強烈的心理情緒造成了君子與其他人士位階的斷裂——如果不是本體論的斷裂的話。但自另一面而言，威儀棣棣的君子又具有獨特的力量，他可以使人欣，使人歌。在下者只要一見到這種文思安安的人物，即心生欣羨，想竭力親近之，並思求消除個己，與之同化，這也就是「有儀而可象，謂之儀」一語蘊含的意思。在「威儀觀」一詞上，我們看到了兩種相反的質性匯為一爐。一方面它指向異質的他者，心理的畏懼造成了存在的斷層；一方面它指向理想的原型，心理的欣羨跨越了個體的局限。

---

哲出版社，1979年，卷17，「周末風俗」條，頁375-376），其說亦有據，其趨勢可由「威儀」一詞之演變，見出一斑。

<sup>①⑥</sup>關於禮的意義，參見王國維〈釋禮〉一文，此文收入《觀堂集林》（上海：上海書店，1992年），卷6，頁14-15。

原始的禮恰好也有類似的面相。禮是神人間溝通的媒介，也是行禮者與神溝通時的一種德行。神學家奧圖（R. Otto）在其名著《神聖的理念》一書中，特別提出「神聖」具有的兩種性質：一方面它使人絕對畏懼，一方面它使人絕對嚮往。當信徒面對著神聖的神祇時，他能不覺得自己渺若塵土嗎？但面對著這麼圓滿完整、具有無上價值的存在，他又焉能不心嚮往之？奧圖所說的「神聖」，其實指的是「神聖感」的一種宗教經驗，亦即信徒面對神祇時心中升起的複雜情感。依奧圖的舉例，絕對的畏懼與絕對的欣羨是組連體現象，雖然這組連體現象較明顯地見之於猶太—基督教傳統，但其他的文化裡也是常見的；說得清楚些，也就是它們是普遍的。<sup>①7</sup>

看過奧圖對神聖的解釋，再回頭看威儀觀，兩者間的類似點不難見出。西周春秋時期威儀棣棣的君子待人處世顯現出的行為模態，其實就是更早先的君子祭祖祭神時的行為之後世翻版。但在強調兩者間的連續性之際，我們也不宜忘掉兩者間的差異處。不管怎麼說，見之於儒家經典中的君子，其人其行絕不是夏商時期的祭司。祭司是宗教概念的範疇，而君子則是儒家倫理的範疇。儒家倫理固然紮根於原始的文化傳統，但經過後世「君子」的創造轉化，它的精神已從高高在上的彼界落實到中土這塊農耕的大地上來。君子的威儀不只是表現給神或祖先看的，它是和臣民、宗族、家屬、山林、草木以及一切無生物連在一起的；簡單地說，威儀觀是西周春秋時期君子的行為態度，而這種態度是依據當時綰結文化社會規範系統的禮來運

<sup>①7</sup> 參見 R. Otto, *The Idea of the Holy* (London, 1957), pp. 1-40。

作的。當時有什麼樣的禮，反映到君子身上的，即有什麼樣的威儀。而西周春秋時代，當時的文化既然已經經過源頭儒家（指孔子以前）思想的洗禮，「禮」已相當程度地倫理化了，它再也沒辦法逆溯回去了。即使它仍帶有宗教的內涵，但這時的宗教禮儀也是源頭儒家系統定位下的宗教禮儀，不再是「人消融於他者」的超離型、單向型的奉獻媒介。<sup>⑮</sup>

從宗教性的禮儀演變為人文化成的禮儀，其間的發展過程當然是相當複雜的，有連續，有斷層；促成禮儀性質轉變的因素也很複雜，有物質的因素，也有個人的因素。但就史實所述，我們知道「周公制禮作樂」這件事無疑居間扮演了相當重要的角色。環繞著「周公制禮作樂」這件事，當然還有許多爭議可談。<sup>⑯</sup>但我們如果將此事當成一件具有代表性的象徵事件，將周公視為一群改革制度、規範的人物之代表，那麼，「周公制禮作樂」這樣的論述還是可以給我們傳達一些重要的訊息。王國維的名文〈殷周制度論〉正是在這個意義上，透露了周朝聖王（尤其是周公）改革制度的深遠影響。他說周初改革制度是為「萬世治安之大計」，不是為一家一姓之故，因為

由是制度乃生典禮，則經禮三百，曲禮三千是也……古之所謂國家者，非徒政治之樞機，亦道德之樞機也。使

<sup>⑮</sup> 關於「威儀」與西周春秋時期君子的修養、共同體倫理規範間的關係，請參見貝塚茂樹：〈威儀——周代貴族生活的理念儒教化〉，此文收入氏所著《中國古代的傳承》（東京：中央公論社，1976年）。

<sup>⑯</sup> 有關周公制禮作樂的傳說，參見顧頡剛：〈周公制禮的傳說和周官一書的出現〉，《文史》，第6期，1979年；楊向奎：〈周公對於禮的加工與改造〉，此文收入氏所著：《宗周社會與禮樂文明》（北京：人民出版社，1992年），頁277-357。

天子、諸侯、大夫、士各奉其制度典禮以親親、尊尊、賢賢，明男女之別於上，而民風化於下，此之謂治。反是，則謂之亂。是故天子、諸侯、卿大夫、士者，民之表也；制度典禮者，道德之器也。周人爲政之精髓，實存於此，此非無徵之說也。<sup>②0</sup>

王國維〈殷周制度論〉認爲殷周之際的大變革乃「舊制度廢而新制度興，舊文化廢而新文化興」，這個主要命題現在多少受到了一些修正。有些證據顯示：殷周制度的關係乃是「因損」的關係，而不是革命的關係。<sup>②1</sup>但如撇開制度的形式面不談，筆者認爲：大體而言，王國維在此名文中對周初精神的斷言，仍具有無比深遂的洞見。由周初的文獻及後人對此段時期的文化之敘述看來，周初的君王所追求的確實是種清明的、制度的、理性的禮義精神，這種禮義精神落實到個人的行爲上來，就是威儀觀。

周初這種禮義精神不是憑空興起的，它的出現當嵌鑲在殷商末期「禮壞樂崩」的帝國末期症候群之背景下理解。依王國維言：

商之季世，紀綱之廢，道德之隳，極矣！周人數商之罪……於〈酒誥〉曰：「在今後嗣王酣身，厥命罔顯于

<sup>②0</sup>《王觀堂先生全集》（台北：文華出版社，1968年），冊2，《觀堂集林》，卷11，總頁457。

<sup>②1</sup>參見胡厚宣：〈殷代封建制度考〉，《甲骨學商史論叢初編》（台北：大通書局，1972年）；嚴一萍：〈夏商周文化異同考〉，《大陸雜誌》特刊，1952年；張光直：〈夏商周三代都制與三代文化異同〉，《中國青銅器時代二集》（北京：三聯書店，1990年）。



民，祇保越怨不易。誕惟厥縱淫泆于非彝，用燕，喪威儀，民罔不盡傷心。惟荒腆于酒，不惟自息，乃逸。厥心疾很，不克畏死，辜在商邑，越殷國民無罹。弗惟德馨香祀登聞于天，誕惟民怨。庶群自酒，腥聞在上，故天降喪于殷，罔愛于殷，惟逸。天非虐，惟民自速辜……」此非敵國誣謗之言也，殷人亦屢言之。〈西伯戡黎〉曰：「惟王淫戲用自絕。」〈微子〉曰：「我用沈酗於酒，用亂敗厥德於下。殷罔不小大，好草竊姦宄。卿士師師非度，凡有辜罪，乃罔恆獲。小民方興，相爲敵讎。」又曰：「天毒降荒殷邦，方興沈酗於酒。乃罔畏畏，俾其耆長、舊有位人。今殷民乃攘竊神祇之犧牲用，以容，將食無災。」夫商道尚鬼，乃至竊神祇之犧牲，卿士濁亂於上，而法令隳廢於下。舉國上下，惟姦宄敵讎之是務，固不待孟津之會、牧野之誓，而其亡已決矣！<sup>②</sup>

我們現在看到的殷周之際史料，大多經過周人整理，因此，商人自己是否有另外的想法，其事遂不得而知。然而，依照周人的觀察與解釋，商朝末年的時局是相當清楚的，這是個「淫佚」、「姦宄」、「非彝」、「非度」、「喪威儀」、「荒腆于酒」的時代。而周初君王所要的風俗，正是殷末時風的反命題，其真實內涵如上引王國維言「親親、尊尊、賢賢，明男女之別」之事。〈殷周制度論〉一文對此有更詳細的討論，爲避免瓜葛過遠，故不錄。

從殷末到周初，風尚變化甚大，這種變化是相當耐人尋味的。就王國維引用的殷末事例來看，我們發現其時殷人上上下下

<sup>②</sup> 王國維，前揭書，冊2，卷11，總頁460-461。

下已喪失行為道德（「淫佚」、「姦宄」），喪失身體規範（「喪威儀」），更糟的是連規範的準則在何處，都茫不可見（「非彝」、「非度」）。個人的行為如陷入「非彝」、「非度」之地，表示其人人格的同一性業已面臨崩潰的邊緣，他連統攝知覺或統攝事物意義的功能都沒有了；再往前發展一步，當是人格的解體或是生命的解體。<sup>②③</sup>同理，如一社會或文化處於「非彝」、「非度」之地，這表示此社會或文化也已陷於全面瓦解之邊緣，它已無法提供最起碼的運作架構，來保障此社會或文化內的因子之運動功能。我們可以設想任何人或任何組織在極度艱難的狀況下仍能力求克服，但我們不能想像連最基本的定位架構都沒有了，還有什麼奮鬥的方向可尋。哀莫大於心死，難莫難於頹洞失序。

造成殷人「非彝」、「非度」的原因也許不少，但在周初人物看來，最根本的原因乃是殷人酗酒所致。殷末酗酒之風大概很盛，此種時風給殷商帝國帶來的禍害大概也非同尋常，所以在周初的文獻裡面，我們才會看到周初君王一再警告酗酒的危險。<sup>②④</sup>有關殷人酗酒的情況，我們不可能知道得一清二楚。但

---

②③ 涂爾幹解釋「動亂型」(anomic) 自殺，可作參考。動亂型自殺的起源是「人類行動之缺乏規範，以及由此引起的痛苦」(鍾旭輝等譯：《自殺論》，杭州：浙江人民出版社，1988年，頁217)。涂爾幹的解釋採用了很多的統計資料，這固然可以支持他「自殺是種社會現象」的假說，然就現象學的觀點來看，「自殺者已失去人生意義架構」此「心理事實」(對照涂氏所言之「社會事實」)恐怕是不能化約到其他領域裡去的，涂爾幹的解釋似嫌不足。

②④ 參見《詩經》的〈大雅·蕩〉及《書經》中的〈酒誥〉、〈微子〉諸篇。道光年間出土的大孟鼎銘文亦言及此事，銘文參見郭沫若：《兩周金文辭大系》(東京：文求堂書店翻印，1932年)，頁32-33，。

目前有研究顯示：殷人沈緬於酒，結果給殷人帶來無窮的禍害，此固是事實。但殷人嗜酒，與其將它放在道德的法庭上審判，不如尋求這個現象在殷商文化史的架構內到底該如何解釋。很明顯地，殷人既重祭禮，即不能不重獻酒、飲酒，以求鬼神陟降，欣然來饗。我們可以設想：借著酒（甚或加上藥）的麻醉及解放功效，飲酒者的神經麻木了，知覺模糊了，神人間的距離縮小了，甚至不見了，在迷離恍惚之間，人超越了他平日的狀態，進入一種文化體制設定的特殊境界。既然要進入恍惚之境，因此，經驗理性不得不告退，人日常的人格同一性也不得不打散。這種現象反映到個人或社會的體表上來，即是個人或社會的失序。如果此「因酒以致恍惚失序」的現象沿襲日久，其宗教神聖的意義不免日趨冷淡，而其社會文化解體的情況卻日益明顯，此後果不難設想而知。<sup>25</sup>

西周春秋的威儀觀所以興起，我們可以把它放在商周之際文化精神的大轉變底下理解。王國維認為周公制禮作樂乃是寓新文化、新道德於制度之中，筆者覺得這種解釋是相當有說服力的——雖然周初先王的「制作」禮樂很可能是對舊制度的再改造，並在此再改造的過程中注進新的精神因素，這不見得是一種前無所承的創造——但語及新舊文化、新舊道德，我們還

<sup>25</sup> 上述論點參照謝選駿的解釋，見其《神話與民族精神》（濟南：山東文藝出版社，1987年），頁358-365。但謝文的重點與本文略有不同。謝文特別強調周初禁止群飲，事實上是一種宗教改革運動：「周初統治者的重禮教、重『德化』、輕宗教、輕祭祀，抑制殷人舊有宗教信仰的政策，導致了一場事實上的宗教革新。這場運動也許未經點破，但卻廣泛而扎實地深入著，對後代中國『史官文化』的形成，起了直接作用。」（同上，頁364-365）此論點持之有故，可立一說。

是可以往宗教精神及人的意識結構此深層向度挖掘。無疑地，西周春秋的聖王及君子所以特別著重人的威儀，乃因學者藉著人的體表之自持，他可以定位自己，同時也就定位了社會的規範。在學者的一從龍一從虎之行爲中，世界的秩序建立了，而群體與自體的意義體系也跟著挺立了起來。我們如果看到先秦文獻的威儀觀資料特別集中在《詩經》中與祭禮、飲酒有關的篇章，<sup>26</sup>即可見出：威儀觀原本即與宗教的祭典有關，而周人在學者最容易渾然忘我、舉止失序的場合，仍舊強調：威儀不可失，它是人格的象徵，也是社會規範的縮影。所以說：「威儀棣棣，惟德之隅。」（《詩經·邶風》）殷人與周人在飲酒一事上的表現，恰好成爲一組強烈的對照。

準上所說，我們認爲：威儀觀是順著歷史的發展而來的。它在結構上承繼了感知神聖的宗教經驗，而這種結構上的繼承經由周公制禮作樂此事件之強化，更形成了威儀觀的特定內涵。了解了這個源頭，我們也就了解了爲什麼威儀觀是禮樂文化共同體下的身體展現規範。簡言之，乃因禮是社會的規範系統，是構成文化活動的內在軌約法則。君子原來是掌握禮的知識人，但在知識、行爲及價值仍未分離的年代，「掌握禮的知識」也就意味著「禮的體現者」。君子依禮而行，體現了禮，因此，他也就體現了當時的規範系統及價值系統，其容貌自然而然地也就有威可畏，有象可儀。如果和孔、孟以後的儒家倫理比較的話，我們可以發現威儀觀最大的特色，乃在它是以社會共同

---

<sup>26</sup> 參看《詩經》〈柏舟〉、〈賓之初筵〉、〈既醉〉、〈假樂〉、〈執競〉、〈泮水〉諸篇。

體規範的身分展現出來的倫理，「主體性」此時仍是若隱若現。因此，它雖然在君子的個體上表現出來，但它仍然只是社會性的身體之意義，缺乏「主體性」的真實內涵。

君子時期的身體觀除了「攝威儀」這條主線索外，另外一條輔助性的線索則是「治血氣」觀。中國醫學的一大特色，乃是它既具有類似現代解剖學意義的五臟六腑系統，又有氣一經脈的系統。氣一經脈雖不可見，但它卻起了調節人身機能、調節人體自然與體外自然、調節先天與後天的諸種功能。因此，氣一經脈雖是醫學的語彙，但它卻有很強烈的道德與形上學的內涵。<sup>⑳</sup>

氣一經脈的發現顯然是伴隨著醫學的進步而來，此系統何時被發現，恐怕已不可考；但可想見的是，只要針灸技術一成立，即預設著人身的氣血經脈觀念已廣為人知。我們有理由相信：新石器時代的住民已經有了針砭氣血的常識，<sup>㉑</sup>但這種常識由技術的提升至理論的年代，恐怕得遲至西周春秋此經書時期。《國語·周語》分別記載過兩則有關「氣血」的言論，一是周定王的言論，一是單穆公對周景王的規諫。前者描述周定王批評當時的戎狄：

冒沒輕儇，貪而不讓，其血氣不治，若禽獸焉。<sup>㉒</sup>

<sup>⑳</sup> 中國醫學具有臟腑及氣一經絡兩種系統，其特色參見加納喜光：《中國醫學的誕生》，（東京：東京大學出版會，1987年），頁123-150。石田秀實：《氣・流れる身體》（東京：平河出版社，1987年），第1章。

<sup>㉑</sup> 關於針灸的起源，參見樊圃主編：《中國醫學史》，（貴陽：貴州人民出版社，1988年），頁5-6；以及甄志亞主編：《中國醫學史》（上海：上海科學技術出版社，1984年），頁5-6。

<sup>㉒</sup> 《國語·周語中》（台北：台灣商務印書館，四部叢刊本），卷2，頁9。

周定王的批評當然是相當的周室沙文主義，對異族充滿了成見。但由他的語言，我們可以推出：人獸之別實即道德之別，而道德之別又與治不治血氣有極端密切的關係。關於血氣與道德的關聯，同樣在《國語·周語》裡有一段更詳細的解釋，其言曰：

口內味而耳內聲，聲味生氣……若視聽不和，而有震眩，則味入不精；不精則氣佚，氣佚則不和，於是乎有狂悖之言，有眩惑之明，有轉易之名，有過慝之度。<sup>③①</sup>

飲食、感官知覺、氣、道德在此合成一片，生理、心理與規範間的界限變得渾淪難辨。西周「君子」這席話的觀念無疑地不合後世價值與事實分離的哲學家之口味，但在西周春秋時期，風、土、飲食、血氣、道德原本就可以互相轉換。此時「君子」這種顯性(explicit)的觀念乃是建立在宇宙一體，更實質地說，乃是氣化一體的隱性觀念系統上面。

既然氣貫天地人，意識、自然與知覺同體，因此，所謂的疾病遂不止是病理之事，它也是廣義的道德問題。反過來說，調治血氣雖是養生之事，但它同時也是某種的道德實踐。魯昭公元年，子產答覆鄭君有關疾病之事時，說道：鄭君當

節宣其氣，勿使有所壅閉湫底，以露其體，茲心不爽，而昏亂百度。<sup>③②</sup>

子產在這裡勸導國君，要他治理氣，務使氣能流通無礙。氣治理好了，心自然可以靈明不失。但氣要治理好，卻必需先得配

<sup>③①</sup>《國語·周語下》，卷3，頁17。

<sup>③②</sup>《十三經注疏·左傳注疏》，卷41，頁23。

合四時，宣朗其氣。子產這段話雖然簡短，但氣與宇宙、與意識相關甚深，這點卻是可以肯定的。子產這段話可以代表中國傳統的醫學理念，尤其他論及氣與身、心關係處，隱約之間，已指出氣為身體與心靈雙方的基本要素，爾後中國儒道思想的身體觀之重點即置於此處。<sup>③</sup>

西周春秋時期的「威儀觀」與「血氣觀」是儒家思想的兩個源頭，這兩種身體觀觸及了身體與禮、身體與心（或心氣），甚至隱約間也觸及了身體與自然（自然之氣）的領域。我們可以說：後來儒者對身體的諸種解釋都是沿著這個源頭發展出來的。

## 二、孟子的踐形觀

西周春秋的威儀觀與血氣觀對後世的影響很大，但它們的影響不是直線型的，而是透過一種轉化，改頭換面後，重新出發。威儀觀與血氣觀轉化後的身體觀面貌，我們可以說是帶有更強烈的、更覺醒的道德意識。如前面一節業已說過的，威儀觀是一種禮樂文化共同體的道德，這是種以社會凝聚為導向的德行，與這種德行關聯甚深的「禮」、「敬」等德目也只有放在共同體的倫理規範之意義下定位，才能呈顯出它實質的意義。至於「血氣觀」雖已觸及到內在的身體面，也觸及到意識與身體、氣的關聯，但這種「觸及」仍只是日用而不知，它仍舊可

---

<sup>③</sup> 子產這段話在思想史上的意義參見石田秀實：《中國醫學思想史》（東京：東京大學出版會，1992年），頁16-19。

歸入社會共同體的規範範圍，尚不足以言「工夫」，因此，也沒有主體意識的覺醒可言。改造威儀觀及血氣觀，使它們由共同體的德目一變而為具有主體的道德意識之德行者，即肇始於儒家文化的奠基者孔子，而大成於其私淑者孟子及孟子弟子。至於孔子所以能觸發完成這項艱難的轉化工程，我們可以說乃因「仁」的思想之發現所致。

孔子是周禮文化的繼承者，也是改造者。他認為君子的威儀是必要的，所以說：「不重則不威」（《論語·學而篇》，「智及之，仁能守之，莊以蒞之，動之不以禮，未善也。」（同上，〈衛靈公篇〉）<sup>③</sup>但徒有禮，徒有威儀，這是不夠的，最重要的，「君子」也罷，威儀也罷，任何德目如果還有真實的意義，而不只是條文形式，這些德目必須為一種真實的人格動力所貫穿，這種人格動力即是仁——更精確地說，「仁」當被視為人的本質，它聯繫了個人與社會、體內與體外，它具有充沛的心理—生理動能，但它也要以意義的形式——南樂山所謂的符號——展現出來。<sup>④</sup>所以仁禮一體，這種一體是本質上的一體，而不是歷史發展中產生的偶然結合。「仁禮一體」在身體觀上展現，即是威儀的精神化，威儀與道德意識變成一體的外內兩面。這是自有威儀觀與血氣觀以來，醞釀儒家身體觀轉型最大的觸媒。

仁與威儀如何結合？這是儒門自孔子以下必須處理的一大課題，孔門高弟子夏、子張、子游等人在此皆曾用過心。然而，

<sup>③</sup>《十三經注疏·論語注疏》，前揭版，卷15，頁9。

<sup>④</sup>參見 R.C. Neville：〈中國哲學的身體思維〉，此文收入拙編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》，（台北：巨流圖書公司，1993年），頁208-212。



在孔子及其及門弟子的關懷中，雖涉及到身體的因素，但身體的因素基本上還是隱沒在人格的概念裡面。依照儒家思想後來的發展來看，談身體不能只是抽象的談及身體的軀體面，也不能只是限定在「修己以敬」、「修己以安人」、「修己以安百姓」這樣的語言上面，更重要的，要觸及身體與意識（心）、以及外在身體（形）與內在身體（氣）的關聯。但在《論語》一書裡，「心」字僅六見，比起《孟子》書中，「心」字多達一百一十七見，相去不可以道里計。顯然，在孔子的階段，人格的問題雖已覺醒，但身心關係卻尚未成為重要的哲學問題。所以孔子不僅少談「心」，更沒有觸及「身」與「心」的關聯，比起後來儒家將身心視為一種同質不同相的統一體（孟子）、或異質而可轉化使之相安的統一體（荀子），孔子的處理顯然比較簡單，<sup>35</sup>或者該說：他另有關懷，仁與禮、仁與知、仁與忠恕，這些德目間的關係及體現才是孔門的主要要著力點。我們可以說：如果沒有孔子「仁」的思想介入，影響後代儒家甚鉅的「精神化之身體觀」根本不可能出現，但「精神化的身體觀」並不是孔門思想的核心因素。

「精神化的身體觀」在戰國初期儒家的著作中已可見到，<sup>36</sup>但嚴格說來，只有在孟子思想中，它才佔有顯著的地位。用《孟子》的話語講，這種身體觀可稱作「踐形」。「踐形觀」是儒家身體思想自「威儀觀」與「血氣觀」以後的另一次大突破。

---

<sup>35</sup> 以上論點參見王鈞林：〈從孔子到孟子的儒家『修己』思想〉，王文為鄒城孟子學術研究會主辦「孟子學術思想國際研討會」會議論文，（山東鄒城，1994年）。

<sup>36</sup> 參見本書第二章。

「踐形」一詞出自《孟子·盡心上》，其言脈絡如下：

形色，天性也，惟聖人然後可以踐形。

「踐形」的「踐」字在這裡作「實現」、「朗現」義解，換言之，「踐形」意指「充分實現學者的身體」。<sup>37</sup>然而，為什麼學者的身體有充分不充分實現的問題？為什麼又只有聖人才可以充分實現身體？而且，我們還可以追問：形體具有形色，形色與孟子核心關懷的天與性之間，到底是個什麼樣的關係？

以上的疑問都是我們談到「踐形」的概念時，自然會引發的疑惑。但我們如再追問這些疑惑從何而來，很可能發現這些疑惑與我們對身體的理解，尤其是對孟子學的身體觀的理解有關。在我們目前的文化氛圍中，很少人特別注重身體的意義，我們的身體往往被視為生理的、與精神無關的，它是種感性欲望的集合，因此，也是維持社會秩序或實踐道德必需克服的先期目標。<sup>38</sup>孟子學的繼承者王陽明言「不隨軀殼起念」，亦有此意。王陽明這段話以及一般對身體的定位不是不合法的。在《孟子》書中，我們確實看到孟子一再對人的生理機能之鞭策。他說：「養心莫善於寡欲。」（〈盡心下〉）「志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。」（〈滕文公下〉）「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。兩者不可得兼，捨生而取義也。」（〈告子上〉）「故天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，增益其所不能。」（〈告

<sup>37</sup> 參見本書頁 130-132。

<sup>38</sup> 參見 B.S. Turner, *The Body and Society* (New York, 1989), pp. 85-114。

子下》)。由孟子這些話語看來，我們可以看出他對道德實踐的莊嚴、艱困有相當深刻的感受。而道德實踐所以會這般艱困，其主要的原由乃是人皆有欲望，而人的欲望則是紮根在人的身體上的。如果用馬庫塞的意思講，我們可以說：人的本質就是人的情念欲望，<sup>39</sup>而在諸種欲望中，生之欲望尤為強悍，這是種維繫生命存在的遺傳本能。但依照孟子的道德理論，道德並不附屬於自然生命，恰好相反，人生時時會有兩難的情境，這兩難的情境要求學者僅能在「道德」與「身體」中選擇其一，身體因此不免帶有負面的意義。

道德與身體的衝突，用孟子的話講，也可視為人性與欲望的衝突。孟子異於其他哲學家之處，乃在他發現了道德的心性論根源，孟子即在此心性的基源上界定人的本質。我們這樣解釋，當然不表示孟子認為人的身體即非人性的展現。這就牽涉到孟子有名的大體／小體、貴體／賤體的區分，這兩種體的區分見於《孟子》書中哲學論辯意味最強的〈告子上篇〉，其文如下：

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」  
孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者弗能奪也，此為大人而已矣。」  
孟子曰：「人之於身也，兼所愛。兼所愛，則兼所養也。」

<sup>39</sup> 參見馬庫塞著、羅麗英譯：《愛欲與文明》，（台北：南方出版社，1988年）。

無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。所以考其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣。體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。今有場師，舍其梧楨，養其楛棘，則為賤場師焉。養其一指而失其肩背，而不知也，則為狼疾人也。飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。飲食之人無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉？」

很明顯地，孟子區分兩種「體」時，他是把身體和飲食的生理欲望、外物的誘導、價值的低賤連在一起的，把道德心性和自覺、高層價值相提並論。由孟子使用「體」這樣的隱喻來看，他不但對「人性」重新定義，生理之性（或後世所謂氣質之性、及告子所謂「生之謂性」的性）已不再被視為人的本質，人的本質當從四端處見出。他對身體也重新定義，生理的身體固然還是軀體，但真正「大」而「貴」的身體卻別有所在，這種大而貴的身體顯然是連著「心官之思」一齊實現的。

如上所說，孟子對人的生理軀體不會有太高的評價，因為這種軀體是學者道德進程中的一塊絆腳石。但我們理解孟子的身體觀時，重點不能僅在此一面。孟子對人的身體確實抱有「需要克治轉化」的想法，但問題是這樣的想法是在(1)與道德意識相對照之下；(2)道德實踐的過程中，這兩樣背景下才能成立的。「身體需要克治轉化」不是「身體」本質的定義，這點就像「放心（陷溺之心、非本之心）需要克治」不是心靈的本質定義一樣。事實上，我們發現孟子對「身體」不是沒有好感的一面，所以他寧願借用「體」這樣的傳統語彙，並給它冠上「貴」、「大」的狀詞，借以形容人的道德心性。

如果我們不是只從「奮鬥掙扎歷程中的道德實踐」之觀點看身體，我們不難發現孟子的身體觀是多面相的，但又是體系上一致的。孟子誠然重視身體對意識的頑抗性面相，但他另一方面又強調現實上身體與意識的連續性，及本質上兩者的同一性。孟子的「踐形觀」就是建立在身體與意識的親和性之基礎上。簡單地說，筆者認為踐形觀是建立在下列的理論預設上：

1. 現象上來看，任何人的身體都是不完整的，只有聖人才能使身體變得完整，所以「踐形」預設的是種修養的觀念。
2. 「身體」所以能經由學者的努力加以轉化，乃因「身體」與「意識」在本源上是同質的。這種本源上同質的「身心一如」現象，聖人可以在果地境界上重新體現出來。
3. 意識所以和身體同源，乃因現象學地來看，此世之內沒有無身體的意識，也沒有無意識的身體，而在這兩者中居間起作用的，乃是「氣」。所以身體一活動，即有氣的流行，也就有潛藏的意識作用。意識一活動，也即有氣的流行，也就有隱藏的身體作用。
4. 因此，人體是由形—氣—志三相一體的結構組成。與此結構相對的，也就有「養氣」、「盡心」、「踐形」三種工夫論；這三項詞語如果被視為一種狀態的抒義字，我們也可以說這三項代表的是種圓滿人格的展現。
5. 形—氣—志三相一體，這三部分可以分別有不同的工夫論。但孟子重視的是「志」，也就是在道德意識作工夫，而在「氣」與「形」上接收成果，所以「踐形」與「養氣」主要是「盡心」工夫的導出項目。
6. 「踐形」與「養氣」雖然不是主軸的工夫論，但基於身體與

意識的互動（現實義）及同體（存有論義），所以學者也宜在氣上及形上用心。<sup>④</sup>

就第一點而言，在我們引用「踐形」一語的出處時，已見過「唯聖人然後能踐其形」的陳述。「踐形」是個境界概念，它有待證成。與孟子關聯頗深的《管子·內業篇》中有「形全」、「全形」之語，其義更完整。換言之，一般人的形體都是不圓滿的，只有「聖人」才會有圓滿的身體。至於圓滿的人格之身體為何？孟子沒有直接定義，但他有具體的描述：

君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。

根據孟子的描述，我們發現君子的身體會發出一種獨特的道德光輝，旁觀者從旁見了，就知道其身體傳達了某種特殊的訊息。孟子這裡的描述多少有些神祕詭異，為什麼聖人的身體就會和別人不一樣呢？如果說拿破崙在浴室裡和常人沒有兩樣，那麼，難道聖人在浴室裡就會不同嗎？

然而，主張聖人身體與常人不同，它是種精神化的身體，具有道德的光輝，此主張不僅見於《孟子》，在整個孟子學的傳統中，我們一直可以找到類似的描述。站在批判的立場我們當然可以質疑孟子的主張，或者認為他的觀點太簡化了。很明顯地，孟子這段敘述中缺少「合格的觀察者」的論點。我們不能想像一位未經訓練，或不同文化系統下的人士看儒家的聖人的形體，他能夠看出什麼東西來。但是，質疑歸質疑，我們不能否認孟子的踐形觀是有理論依據的。其中一項即是：孟子不認

④ 詳細論證參見本書頁 130-132。

為身體與意識是異質的，身心毋寧是一體的兩相。在《孟子》書中我們看到許多有趣的例子都顯現了這樣的涵義，大家耳熟能詳的「知言」理論，即預設著人的聲音可以反映言說者內在的情感意識。又如醫卜命相沾沾樂道的「存乎人者，莫良於眸子，眸子不能掩其惡。胸中正，則眸子瞭焉；胸中不正，則眸子眊焉！」也預設了身心一體的想法。這段話語看似詭異，儒家的聖人竟然也會窺伺臆測，私心用智！但這段話實際的意思乃指：人的眼睛是「心之浮也」，它「為神候，精之所在」，因此，眼睛的活動絕不只是生理活動的功能而已，它是精神的象徵——或許該說：它就是精神，只是它落在精神的另一面相而已。<sup>④①</sup>

上節所述，聲音、眼光反映出行為者的精神，這兩項知覺活動只是較突顯的例子而已。如依孟子踐形理論判斷，我們不難推知：任何身體的展現，都不會只是生理的意義而已。反過來說，任何意識的活動也都不會只是精神的意義而已，它必然會與生理活動同時生起，只是這時的生理活動的行動者不一定自覺得到。這種身體與意識同時生起的現象，即儒家傳統「內外相符」的思考模式，依孟子的話講，即是「有諸內，必形諸外」。我們這裡用「內—外」一詞，可能還是強而名之。嚴格說來，身心當視為有機體的兩種面相，心靈活動時，其勢直入生理隱闇向度，<sup>④②</sup> 這種隱闇向度即是心靈此焦點意識面相的支撐

<sup>④①</sup> 同上，頁 92-94。在西洋的傳統中，眼睛往往也被視為具有特殊的精神內涵，參見 Manly Hall 著、大沼忠弘等譯：《人間——密儀神殿》，（東京：人文書院，1982 年），頁 321-332。

<sup>④②</sup> 筆者使用的「隱闇向度」（tacit dimension），借自 M. Polanyi。參見氏所

面；反過來講，身心活動如以身體的展現為主，則意識面會翻轉退入隱闇向度。身心在始源意義下既然是一體的，因此，任何知覺活動都是隱微的精神活動，此事遂不難理解。但孟子在此另有解釋，他認為身心一體的理論與氣分不開，人的身體是由形（體）一氣一志（心）三者組成的結構。他說：「志者，氣之帥也；氣者，體之充也。」了解孟子的身心理論或身體理論時，我們不能不把氣的因素考慮進去。

孟子的身體思想很有特色，但無可否認，他的思想的主軸不在身體觀，因此，對於形一氣一神三者的具體關係，孟子並沒有具體的展析。但放在踐形觀的視野下考慮，我們可以推論出這種身體結構與精神化的身體之形成，到底有何關係。如前所述，孟子界定人性，不從自然的生理機能，而是從四端之道德意識界定，這是人人知道的事。孟子從四端界定人性，並不表示他認為現實的意識都是善的，現實的意識永遠是有夾雜的，善惡真偽，泯然難分。但孟子認為只要學者能擴充四端，那麼，他終可轉化人的意識結構。與此種工夫論並行的另外一個面相乃是：當學者的意識結構轉化時，他的氣與身體的結構也跟著轉變。前文已說過：身為心的隱闇向度，放在《孟子》的脈絡裡講，他進一步規定：氣為心的隱闇向度。心到那裡，氣也跟著到那裡；而心的活動是可以自覺到的，氣則不容易覺察到。這就是他所提「志至焉，氣次焉」的命題之旨義所在。既然志至氣次，因此當志善時，氣也跟著為善；志陷溺時，氣

---

著 *The Tacit Dimension* (Garden City, 1996), pp. 3-25。Polanyi 重身體為一切知識的隱闇向度，與本文重點不同，然理論依據實多相通之處。



也跟著闇然不明。既然始源的志（四端）是善的，因此，始源的氣也是善的，這種氣就是「夜氣」、「平旦之氣」。善志引發善氣，兩者一齊流行，撞擊並轉化人身的內在結構，結果是人身內在的意識與體氣之存在地位跟著翻轉，其結構面相即是「盡心」與「浩然之氣」的呈現。而既然氣是「體之充也」，因此，其人的形體也因其構造因子的徹底轉換，其存在地位也不得不轉換，此時其形體即會「生色」，睟面盎背，這就是踐形。

如上所述，「踐形」顯然是由「養氣」導引出來的，而「養氣」則是「盡心」工夫的產物。就理論而言，「踐形」與「養氣」可以是獨立的工夫，但在《孟子》一書的架構中，無疑地是以擴充四端的「盡心」為主要關懷，而其成效會在隱闇向度的形與氣上彰顯出來。簡言之，在形—氣—志的身體結構中，孟子工夫論的重點只能放在「志」上，所以他教導學者，特重立志。志，不但是心之所之；<sup>④</sup>它所至之處，氣也會跟著到。但如果人身是種同質性的機體，則心理的活動固然會參與到生理的向度；反過來講，生理的活動也會滲進心理的向度。用孟子的話講，志一固然會動氣，氣一也會動志。由此義一轉，我們可以推論：孟子的踐形觀主要是在心上作工夫，但他不會反對以禮為規範或以調身為主的諸種「克己」、「治身」之自我鍛鍊。他的修養論是「由內往外擴充」式的，它早晚會和「由外往內安頓」的修養論思潮匯合。

<sup>④</sup>許慎解「志」云：「意也，从心，之亦聲。」《詩序》曰：「詩者，志之所之也。」參見段玉裁：《說文解字注》（台北：藝文印書館，1979年），篇10下，頁24。

### 三、孟子後學的精氣說與德之氣說

從孟子起，儒家的道德哲學有很大的轉變，心性論在儒學內部的分量逐日增加。但依孟子身心機體論的想法，沒有脫離身體結構的心性這一回事。因此，當他將焦點集中在道德意識層討論時，連帶地，他也會觸及到作為道德意識隱闇向度的身體。孟子認為現實的人的心性（道德意識）是可以改善，而且也應該改善的，良心充分實現出來的狀態即是「盡心」。同樣地，現實的人的身體也是可以改善，而且也應該改善的，身體充分顯現出其理想潛能的狀態即是「踐形」。同樣的推論我們也可以運用到氣的成分上，理想的氣之模態即是上下與天地同流的「浩然之氣」。「盡心」、「踐形」、「浩然之氣」三者同步發展，同是果位層次的聖人之身心模態。孟子的重點無疑地放在道德意識的擴充這點上。孟子的後學大體也接受孟子學問的規模，但他們對孟子隱而未發的形—氣問題更加關注。《管子》之〈內業〉、〈心術下〉兩篇與晚近出土的帛書《德行》及《四行》兩篇在這方面表現得非常清楚，<sup>④</sup>我們可以視這兩支孟學流派為荀子以前儒家身體思想最重要的代表。

<sup>④</sup> 1973年湖南長沙馬王堆出土了一批珍貴帛書，在《老子》甲本卷後有古佚書四篇，其中第一篇與第四篇與孟子關係特深。這兩篇文章原無篇名，龐樸等人根據裡面文句，定名為《五行篇》與《德聖篇》，學界多採用其說。魏啓鵬先生在91年出的新書《德行校釋》（成都：巴蜀書社，1991）裡，力主當依古書通例，定名為《德行篇》及《四行篇》，筆者贊同魏氏此一解說。

《管子》之〈內業〉、〈心術下〉兩篇及帛書《德行》、《四行》兩篇的年代及學派歸屬問題到底該如何解決，學界目前仍有齟齬。但筆者認為帛書兩篇的年代及隸屬學派是很清楚的，它當是戰國晚期孟子後學所作，這點似乎不存在太多爭議的空間。<sup>④⑤</sup>《管子》〈內業〉、〈心術下〉兩篇的問題比較複雜，它的寫成年代、它的作者、它的思想傾向，在在都有人提出不同的看法。筆者不否認這兩篇的內容綜合性較強——如說成較為駁雜也未嘗不可——，但從理論內部考察，筆者認為它仍屬於孟子一系，而且年代當晚於孟子。它的作者就像《德行》、《四行》兩篇的作者一樣，都是孟子後學。

茲先從《管子》之〈內業〉、〈心術下〉兩篇談起：

《管子》之〈內業〉、〈心術下〉兩篇和孟子思想契合極深，這兩篇事實上屬於同一個來源。這兩篇文章的作者在文中先後提出道、精、氣、神等重要的觀念，和《孟子》一書的主要關懷比較起來，兩者的關注焦點確實有所分別。但是當我們慮及〈心術〉、〈內業〉之名，並參照孟子的「踐形」理論時，則不難發現兩者間的緊密關係。《管子》一書中的「心術」，其實質內涵其實即是「內業」，內心修業，或治內心之術，用今日的語彙講，大可說成是「內心修養法」。<sup>④⑥</sup>但內心修養歸內心修養，

<sup>④⑤</sup> 主張《德行》與《四行》兩篇為戰國晚期孟子後學所作的學者仍佔上風，但反對以孟學定性，且將年代拉近至前漢時期的聲音也聽得見。最極端的主張參見池田知久：〈馬王堆漢墓帛書五行篇所見之身心問題〉一文，此文收入拙編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，（台北：巨流圖書公司，1993年）。筆者對此兩篇的學派歸屬及年代問題將另有考訂。

<sup>④⑥</sup> 參見馬非白：〈管子的內業篇之精神學說及其他〉，此文收入《紀念顧頡剛學術論文集》（成都：巴蜀書社，1990年）。

由於《管子》對身心的理解與今日一般所理解者大異其趣，而與中國傳統的身心觀較為接近，與孟子的思想契合更深，因此，當它處理所謂的內心的修養時，很自然而然地，就會把精、氣、神、道等概念帶出來。觀後文，其義自見。

《管子》兩篇與孟子思想有關，這是一般研究《管子》的學者都承認的，但這兩篇與孟子有關，這種相關性不僅是泛泛的相關而已，而是最核心的關聯。筆者曾羅列《管子》兩篇主要的思想如下：一、人不是定型的、有限的存在，而是本質上即帶有宇宙性。人格的概念一成立，即預設著人是在「天出其精，地出其形」的中和狀態中，貞定其個體的。既定型後，人又可經由自己的努力，使自己再從業已定型的、有限的存在中轉化其存在的結構，重新參與精氣的流行。二、人所以能轉化其存在的性質，又奠基在(1)現實的人其身心都是不完整、有待發展的；(2)現實的人其身心並非被決定不能轉移的，而是可轉變的。三、可轉變的根本因素，亦即其工夫論的核心所在，乃因人人皆有構成性命本質的精氣隱伏在「彼心之心」底層。當精氣瀰漫至極，徹底顯現時，亦即「彼心之心」由潛存變為徹底的朗現，管子稱此為「全心」狀態。四、全心狀態時，全心（意）是氣，志（意）氣合一，但另一方面，氣也滲入身中，全身是氣。比照「全心」此語，我們可稱呼此時的身體狀態為「全形」狀態，用孟子的話詮釋，也就是一種「踐形」的狀態。學者到達全心—全形境地時，身心一如，身體皆帶有精神的涵意，其反應模式，可隱喻地說成「全身的思考」。五、連著「全心」體驗時的一個附帶現象，乃是人性的宇宙性也因精氣之瀰滿，而

重新復活。學者可在內靜外敬的工夫中，體證萬物畢得。<sup>①</sup>

根據上述的要點，《管子》兩篇與《孟子》的親和性不難對照見出。孟子有「踐形」理論；管子也有「全形」理論。孟子的「踐形」與「盡心」互為表裡，有諸內，必形諸外；管子也說：「心全於內，形全於外。」孟子言心，必推至四端之心，而由四端之心可再逆推至意識邊緣地帶的「夜氣」、「平旦之氣」；管子言心，也必推至隱藏的心中之心，此心中之心窮推其極，則為「心氣」之流行。孟子言夜氣—四端之心擴充至極，使學者身體完全轉化後，身體自然會發出一種道德的光輝，辟面盎背，這就是踐形以後的「生色」，因此，觀者不可言可喻；管子也說：「全心在中，不可蔽匿，和於形容，見于膚色。」孟子說及盡心、踐形、養氣以後的果地風光，有言曰：「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」又言：「萬物皆備於我矣！」管子也說：「敬慎無忒，日新其德，偏知天下，窮於四極。」又言：「搏氣如神，萬物備存。」以上所述，僅舉犖犖大者，枝節末流之近似者猶不計算在內。孟子的身心理論是相當有原創性的理論，《管子》兩篇與它如此相近，絕非偶然。我們如果假設這兩篇的作者原本就是孟子後學，這兩篇原本就是為發揮孟子的內聖之學而作，那麼，兩者間的相似繼承就不足怪異了。

《管子》兩篇的問題意識與解決方式無疑都是繼承孟子而來，然而因為它取徑的角度不同，所以整篇文章的佈局也就跟著有了差異，旁觀者見了也就容易忽略掉它的本來面貌。我們

<sup>①</sup> 參見本書頁 248-249。

這裡說它取徑不同，乃因在《孟子》書中，外在的政治及社會問題仍佔有相當的比重，而語及身心問題時，孟子雖然提出了發人深省的踐形理論，但嚴格說來，踐形並不是孟子的理論焦點，他理論的焦點是放在道德意識的擴充流行上，養氣與踐形乃是盡心理論的生理面支柱，或者我們可說：是它的一體面相之隱闇向度。如果養氣與踐形還有工夫論可談的話，在孟子看來，最多它們只能是輔助性的，身為隱闇向度的身體面不容易成為學者的主要關懷。《管子》兩篇作者恰好在這點上和孟子的想法有了出入，《管子》兩篇之作者當然將孟子的思想作為自己理論的基本預設，但是他處理問題的重點和孟子不同，他將理論焦點與隱闇向度的關懷順序顛倒了過來。原來作為「盡心」工夫的身體面向度被提到臺面上來，成為《管子》兩篇最大的特色，這就是兩篇當中一再提及的「精氣」學說。

「氣」這個詞語原是先秦思想界分家分派以前，大家共同的繼承財產，但直到春秋、戰國，這個詞語特有的心性論內涵才特別彰顯出來，孟子即是「氣」概念發展史上重要的一位宗師。在前文中，我們已簡略地討論過孟子的養氣思想。很明顯地，孟子很重視氣，而語及浩然之氣。此氣多少含有冥契經驗的意味，它不帶有經驗論的性質。但氣與體驗形上學的關係如何，孟子並沒有交代。我們這樣說，當然不表示孟子沒有形上學的立場，「盡心知性知天」雖為工夫論進程，但一語及天，事實上已是形上學的陳述。不管怎麼說，體驗形上學預設的「從體驗契證形上學」，孟子著墨不多，《管子》兩篇恰好補足了空隙。管子提出的精氣說一方面可以解釋學者的身心修養論之依據，一方面又補足了萬物存有之說明。

《管子》所說的精氣，也可稱作氣，又叫心氣，籠統地說，又可稱作道。由「道」、「精」之語，我們不難猜想它從客體面立論的興趣遠比孟子來得大。〈內業〉開宗明義言：「萬物之精，此則爲生。下生五穀，上爲列星……」這段話事實上已從思辯的向度給萬物的存在一個形上的保證。然而，這種保證是如何造成的呢？獨斷的提出某種形上理論，又能解決什麼事情呢？筆者覺得我們或許可以這麼回答：管子精氣說的形上理論事實上是他的身心修養論的擴大運用，「精氣」一詞既是形上學的語彙，但也是身心醫學及體驗哲學的語彙，而且當以後者爲本。

我們已說過：精氣說是孟子踐形觀隱闇向度的進一步發展，這個發展的方向我們大體可以列出如下：

它解釋了身心兩種不同模態背後的統一基礎。在孟子的踐形觀中，我們早已清楚地看到身心一元論的敘述，也看到形一氣一志一體三相結構中，氣居有綰結兩者的獨特位置。但身心兩者如何成爲一體，孟子引而未發。管子則明言一切存在皆由精氣構成，它是意識的構成物，也是生理結構的構成物，因此，兩者的訊息是互相交換的。他說：「精存自生，其外安榮，內藏以爲泉原，浩然和平，以爲氣淵。淵之不涸，四體乃固。泉之不竭，九竅遂通……心全於中，形全於外，不逢天災，不遇人害，謂之聖人。人能正靜，皮膚裕寬，耳目聰明，筋信而骨強……」這些話語看似詭異，它們所傳達的這種境界似乎也只有「聖人」才可以達到，它對我們一般人的意識並沒有開放。但管子的關懷既然已放在身心體驗哲學的隱闇向度，而這種身心一體的隱闇向度如要變成意識可以觸及的明亮向度，它勢必要在「聖人」的顛峰經驗上顯示不可。因此，它會在孟子的基

礎上，進一步提出精氣說才是問題的根本，並描述身心一體的本地風光，這種選擇毋寧是相當合理的。

其次，《管子》兩篇的作者也提出了萬物一體背後的理論基礎。我們說過：孟子早有萬物一體的說法，但他的說法描述的成分大於命題的意義。我們可以理解人間真是可以有這樣的一種特殊經驗，但這種特殊經驗既然已牽涉到「個體」、「心物」等種種複雜的哲學難題，因此，學者聽到了這種敘述後，很自然地會質疑道：它當如何解釋？孟子在此點上保持了他珍貴的緘默。但《管子》兩篇之作者由體驗的身心哲學出發，他發現聖人可以感知事物彼此間的訊息，所以說：「敬慎無忒，日新其德，偏知天下，窮於四極，敬發其充。」他又說：「思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神將通之；非鬼神之力也，精氣之極也。四體既正，血氣既靜，一意搏心，耳目不淫，雖遠若近。」這種類似超感官知覺的敘述並非想探索特異功能，它只是指涉「聖人」與萬物有種訊息交感的關係。然則，何以能夠交感？其原因乃是聖人能治氣正心，朗現萬物存在共同的底層，所以他與萬物的關係已不再是時空格局中物與物交的模態，而是存在底層的氣之感通。由此再進一步發展，《管子》兩篇的作者即提出精氣說作為「萬物備存」、「遍知天下」的敘述之理論基礎。

《管子》兩篇的思想來源不是單一的，但由理論內部考察，我們有充分的理由相信它是繼承孟子的體驗哲學而來——與踐形論關係尤深。此兩篇進於孟子處，莫過於它特別突顯出形一氣一志此身體結構中的氣。就工夫論的立場而言，我們或許可以說它躐等了，體證精氣原本不是初學者之事。但放在孟子學的



脈絡來講，它卻賦予整個孟學身體觀一種更廣闊深遠的視野。此後，我們知道身心訊息所以可以不斷交換，以及體內體外的訊息所以可以不斷返復，乃因人人皆具有精氣之故。

當《管子》兩篇從客體面論精氣時，孟子學的另一支也從主體面論及氣的問題——這裡的主客之分當然是相對的——，這一支孟子後學就是 1972 年湖南長沙馬王堆出土的《德行》及《四行》兩篇。

這兩篇文章一出土，立刻引起學界普遍的重視，其中尤以「五行」一語引發的相關討論更多。「五行」引起重視是可以理解的，因為兩千年前荀子在〈非十二子篇〉裡對子思、孟子學派的批判：「案往舊造說，謂之五行」<sup>④⑧</sup>云云，到底該如何解釋，學界一直有很大的爭議。《德行》與《四行》兩篇一出土，大家才發現以往的解釋都錯了，正確的答案是：仁、義、禮、智、聖。〈非十二子篇〉的「五行」解釋問題，筆者相信已經定案了，但孟子後學這兩篇文章除了解決文獻學上的疑點外，它本身到底有什麼重要的意義，這點也許仍然值得細加討論。

筆者認為「五行」的學說還是主要的關鍵，但關鍵處倒不在這個概念的語義指涉為何，而是如何理解「五行」的確實內涵，<sup>④⑨</sup>尤其是「行」之一字。「行」字在中國思想史上一再出現，佛教的「受想行識」、王陽明的「知行合一」等理論裡都有「行」

④⑧ 楊倞：《荀子注》（四部叢刊本），卷 3，〈非十二子篇第六〉，頁 14。以下《荀子》引文皆出自此本。

④⑨ 關於思孟五行說的解釋史，參見龐樸：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980 年），頁 1-6；影山輝國：〈思孟五行說——その多様な解釋と龐樸説〉，《東京大學教養部人文科學記要》，第 81 輯，1985 年。

字。但這裡的「行」字都不是作外在的行為解釋，「五行」的「行」字亦然，它指涉的也不是外在的行為，而是內在心性一種真實流動的狀態，其涵義與《莊子，天下篇》所云：「語心之容，命之曰心之行」的「心之行」相當。由形式的意義再往實質面定義，我們可以說《德行》、《四行》兩篇所說的「五行」，乃指「五德在心性處流行」。至於《德行》、《四行》兩篇的旨要云何？筆者曾羅列出下列五項要點：

1. 思孟後學畫分了行、德之行兩種道德實踐的模式，前者泛指外在的德行，後者則指內在化或意識化的道德心之流行。
2. 德之行的階段可分為四行和、五行和兩段。前者叫做「善」，它處於自覺的、意識的道德實踐；後者叫做「德」，處於一種超自覺、甚或超越的道德實踐。
3. 德之行反映在外部身體上的，可區分為「與體始與體終」、「與體始舍其體」兩種方式。前者處在心靈對身體控制轉化的位階上；後者則身心一如，而且「德之行」的範圍超出了個體性軀體的羈絆之外。
4. 「德之行」所以能轉化人的身體，主要是任一行的德之行都會帶來與之一致的「德之氣」。比如：仁之行即有仁氣，義之行即有義氣等等。德之行與德之氣同步流行，同時改變學者的意識與身體結構。
5. 在「德之行」與「德之氣」之間，我們發現「志」扮演相當重要的角色，只要志之所向，氣即可隨之流行。<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> 引自拙著：〈德之行與德之氣〉，此文收入《中國文哲研究的回顧與展望論文集》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1992年），頁4。

看過這五項要點後，我們不難發現「德之行」、「德之氣」諸語雖然獨特，但其整體架構卻彷彿見過：它所說的要點與孟子的思想何其相似！爲了證實本文的主題，筆者願意再舉一條論證，以顯示《德行》、《四行》的作者是不折不扣的孟子後學，他的問題意識及解決方式都是承自鄒邑傳統。我們前文探及孟子的「踐形」理論時，曾說此理論預設了身心一元論以及身體可以精神化的前提，我們還舉聖人的「生色」效果，以證明我們提出的假說是經得起文獻的檢證的。底下，我們且再看兩條資料：

1. 金聲而玉振之者，動口（而）口口形善於外，有德者之（美）。
2. 身調而神過，謂之玄同。

第一條資料出自《德行篇·說9》，第二條資料出自《四行篇》。第一條資料稍有缺字，然而其文義皎然可見，它的內涵豈不正是孟子所說：「其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體」嗎？而孟子的生色理論用來解釋第二條資料的「身調神過」，也是恰當的。只是第二條資料更強調學者臻乎化境時，其身體結構是圓滿的機體，知覺、意識、神氣混合一片，遂成玄同。

看過前面所舉的五項要點再加上最後的補充說明後，我們不得不認爲《德行》、《四行》兩篇的作者爲孟學後勁，他不可能擺脫孟子的語彙及思考方式。而這位孟學後勁與孟子思想的接榫點，我們如果從身體觀（或許該說身心觀）入手，恰好可以對照而出。然而，《德行》、《四行》兩篇的作者既然是後學，他與宗師間當有差異與發展，筆者認爲其發展主要就是提出

的「德之行」與「德之氣」的觀念。

在《孟子》一書中，我們看到的典型的孟子思考方式，乃是他特別強調擴充，道德的進程就是從內在的性體，發為四端一平且之氣往外伸展，並轉化原先的身心結構之進程。《德行》、《四行》兩篇的作者卻反其道而行。身為孟子後學，他當然不可能違反孟子理論的基本關懷與理論架構，但他將重點顛倒了過來。他將一般的道德行為收歸到內在身心上去體證。如果道德真能在人的生命結構中引起相應的流行，那麼，這樣的「德」才是真正的道德。換言之，真正的道德是要與身心結構連續體聯在一起的，所以說「德之行」。《德行》、《四行》兩篇的作者在這點上顯然與孟子的關懷重點不同。孟子強調「內在生命底層的四端一平且之氣不斷擴充，撞擊原來的身心結構，並轉化之」。孟子後學則強調「學者當超脫一般所謂的德行之束縛，返身體證內在生命是否引發某種相應的、有生理豐盈意義基礎的道德」。一由內往外擴充，一由外往內體證，進行方向恰好對立。但這種對立當然只是形式意義的，兩者對人身心結構的理解並沒有差異，只是孟子後學站在孟子的肩膀上，發現到讓道德更內在化後，學者才不致淪為「芸芸他者」中的一員，<sup>⑤1</sup>只順從不具有存在感的德目。

但語及內在化，「德之行」仍不夠徹底，它仍帶有太多意識成分的色彩。我們前面說過：孟子早已接觸到心性論與形上學

---

<sup>⑤1</sup> 此「芸芸他者」即海德格所說的 *das Man*，參見氏所著、陳嘉映等譯：《存在與時間》，（北京：三聯書局，1987年），頁140-160。中譯本將 *das Man* 譯作「常人」。

以及心性論與身體論的邊界地帶。孟子後學進於孟子之處，正在於他把這模糊的邊界地帶弄得更清楚，他發現到五種德之行都還有與之相應的氣相呼應，仁德有仁氣，義德有義氣，禮德有禮氣，聖德有聖氣，每一德之行與每一德之氣是一體的。<sup>52</sup>可意識到的道德心面相乃是德之行，而可體證而不可指實的身心交接面相則是「德之氣」。在五種德行與德氣當中，「聖」與「聖氣」地位尤高，其他四行及四氣的地位是並列的，沒有價值高低可分；而「聖」及「聖氣」則是果地之事，是修養的理想狀態。學者只有一一體證過其他四行之德及德之氣後，才可領悟聖地風光。《四行篇》開宗明義即說：「四行成，善心起；四行刑（形），聖氣作。五行刑（形），惠（德）心起，和胃（謂）之惠（德）。」善和德是道德意識發展的兩個階段，孟子亦言：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」孟子後學的「善」之階段相當於孟子所說的「善」、「信」兩種位階，「德」則與「美」、「大」、「聖」、「神」的位階重合。在「德」的階段，五種德之行與德之氣混然為一，不可個別名狀，此時學者的身心狀態會顯出兩種特色：

1. 身心合一，所謂小體「與心若一，同於仁義。」（〈說 22〉）
2. 證得無限，不受個體拘囿，這就是「舍（捨）體獨心」（〈說 8〉）的境界。

---

<sup>52</sup> 帛書《德行篇》中只有仁氣、義氣、禮氣，沒有智、聖兩氣，此事費人猜疑。筆者認為最好的解釋乃是：此二氣原來的文本是有的，目前出土的帛書本沒有保存好，所以湮滅掉了。觀帛書另篇《四行》中有「聖氣」一語，由此可略窺一斑。

第二點的「捨體獨心」一語其實有點語病，因為身心若一以後，即無從指認何者是身之面相，何者是心之面相，遑論要從中取捨了。但我們知道孟子後學的意思只是想強調在聖氣流行之際，身心固然「玄同」，但體內外也無從分別，這才是真正的「一體」。

泛觀《管子》兩篇及帛書《德行》、《四行》兩篇後，我們發現到孟子以後儒學的一大發展，乃是在孟子已開發過的道德意識領域背後，尋找支持此道德意識領域的身心向度。這個向度是隱闇的，它不見得對日常的意識開放，但它卻是所有道德意識模態的構成基礎，而且學者經由工夫論的修習之後，原則上是可以體證的。這個隱闇向度即是中國思想獨特的氣之向度，而孟子後學在此獨特向度上更確認氣本身的價值地位，心善氣亦善，所以以「精氣」、「德之氣」之名名之。但「精氣」、「德之氣」一方面固然是隱闇的，它內在於個人的身心底層，學者只有深之又深、精之又精以後才能體證。很弔詭地，它同時又是普遍的，學者只要體證此種氣，他同時也就有天地人一體之感；《管子》兩篇甚至由此建構出精氣說的存有論。孟子真是儒門不世出的豪傑，他提出的工夫論橫跨了人的形、氣、志之身體結構，同時也跨進了個人與社會交往的領域。在形—氣—志身體結構方面，他分別提出「踐形」、「盡心」、「養氣」之說，而其主要關懷則以「盡心」為主。他遺留下來的形、氣部分，孟子後學適時提出了精氣說與「德之氣」說。道德氣論的提出是相當有意義的，因為它不但一舉攻克了孟子開闢出、而尚未摧陷廓清的戰場；它同時也藉著「氣」這個華夏文化共同的母題，展開與其他的諸子百家與文化領域對話的工作。

#### 四、荀子的禮義身體觀

從孔子到孟子，再從孟子到孟子後學，我們可以看到儒家的道德哲學越來越內在化，也越來越脫離經驗世界的參考架構。儒家思想這種變化，如果從心性論的觀點來看，也許可以視為一種理論的進展；但對於對經驗世界的意義架構感到興趣的人而言，這種發展則令人感到不安，荀子正是後面所說的這一種人。

荀子的經歷我們了解的不多，但有證據顯示：他的思想應當有種發展的歷程，成熟期的荀子思想和他某些階段的想法並不相同。或者我們可以說：荀子的思想具有多樣的面相，他雖然是先秦諸子中最具體系完整性的思想家，但不見得他思想體系內的每一因子都結合得非常嚴格。比如荀子是最強調經驗的可驗證性的，但他對《易經》居然相當重視，他的重視就相當耐人尋味。<sup>53</sup>又如荀子一再批判孟子，但兩人之間是否沒有蜜月時期，或者沒有共享的泉源，此事亦大為可疑。筆者認為在身體觀方面，荀子與孟子固然差異極大，但相同之處也不算少，而此相同之處，還是他著作裡面重要的成分。在他的著作的開宗明義章〈勸學篇〉裡，荀子一再提到學者當立大志，志的目標即在聖人，聖人是人倫之至，他有他一定的氣象，與常人不同。荀子說道：

---

<sup>53</sup> 參見李學勤：〈帛書《周易》與荀子一系《易》學〉，《中國文化》（香港：中華書局），創刊號，1989年。

學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎爲士，終乎爲聖人。

至於聖人的狀況如何呢？荀子以他帶著熱烈布道的筆端繼續寫道：

君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜。端而言，蠕而動，一可以爲法則。小人之學也，入乎耳，出乎口。口耳之間則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉！古之學者爲己，今之學者爲人。君子之學也，以美其身；小人之學也，以爲禽犢。積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得，聖心備焉！<sup>54</sup>

「君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜」這樣的語言我們應該不至於感到陌生。孟子所謂「仁義禮智根於心，其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」，與荀子所說的，簡直是同一版本的不同摹寫。顯然，荀子的道德不完全是「外在的」，它至少也有「誠于中，形于外」的部分。

荀子不但提出類似生色、踐形這樣的現象，他還提出這種由內而外的發展歷程。在〈不苟篇〉中，荀子論道：

君子養心，莫善於誠，致誠則無他矣！唯仁之爲守，唯義之爲行，誠心守仁則形，形則神，神則能化矣！誠心行義則理，理則明，明則能變矣！變化代興，謂之天德。

這一段話在《荀子》裡是很特別的，它和《中庸》、《孟子》論誠，簡直沒有差別，尤其從「誠心守仁則形，形則神」以下的文字，和《中庸》言「誠則形，形則著，著則明，明則動，動

<sup>54</sup> 以上引語皆出自《荀子·勸學篇》（四部叢刊本）。



則變，變則化」，更是如出一手。朱熹在《中庸》「誠則形」下有注云：「形者，積中而發外。」<sup>55</sup> 這樣的話語向我們傳達了什麼樣的訊息呢？我們看到它傳達了如下顯著的內容：身心一體；道德心會由內往外彰顯到體表上來；觀者見了，即知其人之德，並自求向善。若此種種，皆是孟子學「踐形」理論的核心要義。而且荀子此處語及「神」，語及「仁」，在前面引文處，我們還見到「神明自得，而聖心備焉」的文字，這些語詞使我們聯想到的猶不止於孟子的化境——它已駁駁然進入了《中庸》所說的鳶飛魚躍之形上境界。

《荀子》書中竟有類似孟子踐形觀的旨義，此事誠然費解。然而，問題或許可以這麼看：荀子雖然有由內往外、轉化身軀的思想，但由「內」到「外」不是直線型的，「內」因並不是「外」果的充分條件，最多它只是具備了某種的動力因，荀子這種想法和孟子學派視價值內在，道德即紮根於淵深的身心深層，大異其趣。其次，荀子固然也講到「神」、「化」之境界，但在荀子的語彙體系中，這樣的字眼並不代表神祕或超越的意涵，它只是描述經驗性的完美狀態，而能體證這種完美狀態的當然是聖人，所以說：

曷謂神？曰：盡善挾治之謂神；曷謂固？曰：萬物莫足以傾之之謂固。神固之謂聖人。

荀子喜歡講「盡」、「固」、「備」等言語，這些語彙都表示了一種極至之意，而聖人正是這樣的代表，因此，他說聖人是「備道全美者也」（〈正論篇〉）、「積善而全盡」者也（〈儒效篇〉）、

<sup>55</sup>《四書纂疏·中庸纂疏》，前揭版，頁129。

「一而不貳」者也。聖人既然是道的具體化，因此，對凡人來說，這種人格當然就很難企及，所以可以用「神」字形容之。不管怎麼說，以荀子重經驗、重感官、重積累、反玄虛的思想，他不可能接受神秘或形上的論斷。因此，他所使用的「神」等語彙，只能當作一種沒有決定體系意義的抒義字，而不是實體字，這是可以肯定的。

如果荀子有類似孟子的踐形理論，但又沒有踐形理論涉及的心性理論與形上境界，那麼，他所說的踐形現象到底是怎麼產生的呢？我們可以看荀子如何回答這個問題。他在〈修身篇〉說道：

治氣養心之術：血氣剛強，則柔之以調和；知慮漸深，則一之以易良；勇膽猛戾，則輔之以道順；齊給便利，則節之以動止；狹隘褊小，則廓之以廣大；卑溼重遲貪利，則抗之以高志；庸衆騖散，則劫之以師友；怠慢僇棄，則炤之以禍災；愚款端慤，則合之以禮樂，通之以思索。凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也。

荀子重禮樂、政治等客觀精神，這是大家都注意到的；但他對內在面的身心問題也未曾忽視，他說的治氣養心之術其實也就是孟子的養氣盡心之術，兩者在語義上並沒有什麼不同。但在孟子的養氣盡心中，學者要做的工夫乃是本心的不斷自我提攜，自作主宰。荀子的治氣養心雖然也有要求學者返身內證，並思求以對立面的德性克治自己身心氣質上的偏差。但荀子很明確的要求：工夫不能只是從內在面流出上著眼，人性不是價值的根源，學者沒有那麼強的自主性，他需要師長的扶持；在

學習態度上則要始終一貫，堅持下去；更重要的，一定要遵循禮。

師長的扶持是教育意義上一種重要的助緣；「莫神一好」則是一種最基本的學習態度。但語及荀子的身體觀，最核心的因素可能是他對人身的認識為何，以及他認為人身應達到什麼樣的理想狀態。在〈王制篇〉中，荀子提到人在自然世界中的位階，他說：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，  
人有氣、有生、有知，亦且<sup>56</sup>有義，故最爲天下貴。

荀子這裡列出的宇宙圖像頗類似突創進化論者所提出者：上層要建築在下層的結構上，但上層出現的新的因素卻不是下層擁有的。<sup>57</sup>由水火而草木而禽獸而人的發展，實質上也就是由氣而生而知而義的上昇。這裡值得注意的是：荀子在本體宇宙論方面，也接受氣爲萬物構成的因素，人身也不例外，這點顯然與晚周的整體學術氛圍一致。如果說「氣」是構成水火、草木、禽獸與人的共同因素，則原則上人與萬物之間可以有一同感共應的潛存結構。如果有人能使這潛存的結構浮顯爲現實，原則上他就可以自覺地參與萬物潛存的活動。荀子向來厭惡虛幻不實之論，但他論及聖人之處，卻認爲聖人感應力甚強，他只要

<sup>56</sup> 楊倞注「亦且」云：「亦且者，言其中亦有無義者也。」此注甚是，荀子不會承認人有先驗而內在的義的。此義參見朱曉海：〈荀學一個側面——氣——的初步摹寫〉。文見拙編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》，頁455。

<sup>57</sup> 參見 C.L. Morgan 著、施友忠譯：《突創進化論》，（台北：台灣商務印書館，1967年）。

修身至極，即可氣通宇宙，超越個體；百姓見到他了，也會不能自己地油然而思善，安然遷化。筆者認為荀子這種結論即是建立在當時共通的概念——氣——上面，所以，他所提出來的聖人性格也才會跟當時共同的理解有重疊的地方。

荀子認為氣本身有交感的質性，他也有類似踐形、生色的主張，但我們卻不能設想荀子和孟子、《管子》〈內業〉、〈心術下〉兩篇及帛書《德行》、《四行》兩篇作者所主張的踐形理論一樣。筆者認為其中的關鍵乃是：孟子學主張原身心氣為一，而在終極意義上的氣是種具有自我成長、豐盈意義、統緒意識與存在的生機，因此，四端與精氣（夜氣、平旦之氣、心氣）同步擴充的結果，終可轉化學者定型的身心結構。但荀子的氣就是一種準物質、體質意義的氣，這種氣是普遍的，因此，它有交感的功能。和近代唯物論的物質觀念相比之下，荀子的氣或許還不夠徹底，物活論的盲腸畢竟沒有割掉，但這不表示它可以成長、轉化、主動地參與存在之流行。可以成長、轉化存在狀態的，乃是人心。

在荀子的系統中，心性是分二的。「性」取材質義，「生之所以然者謂之性；性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。」（〈正名篇〉）前一種解釋是形式的，表示「性」只能是一種給與的（given）、未加解釋的本然模態；但「性」雖是給與的、材質意義的，但這不表示「性」純是「白板」，一切質性都是由經驗導引出來的。荀子重經驗，但他認為一切性有「和所生，精合感應」的基本屬性。筆者認為他這裡所說的性，其實就是氣性。氣性雖可精合感應，但它本身不具備善的屬性，它仍是材質，只不過它比一般的材質更精微罷了。作為材質的氣性既然

擺脫不了它命定的構造，所以它終究還是有待改造的。誰能改造呢？從人的結構上講，能改變氣性的即是「心」。荀子說：

耳目鼻口形能各有接，而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。（《天論》）

心者，形之君也，而神明之主也；出令而無所受令，自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使誣申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭，故曰心容——其擇也無禁，必自現；其物也雜博，其情之至也不貳。（《解蔽》）

「心容」就像「心行」一樣，兩者都是晚周思想家共同關懷的主題，<sup>58</sup>荀子講的「治氣養心」之術，亦隸屬於此範圍。荀子在這方面的觀點與道家的關懷重點不同，與孟子的想法也有同有異。荀子的「心」是虛一而靜的大清明心，這樣的心與道家強調的虛靜心相當類似，這點是許多學者都已注意到的。但兩者間的差異也是很明顯，荀子的心除特別注重道家一向特別不注重的理智功能外，在身心關係方面，兩者的理解也不同。道家注重的是心氣合流的深層之心；荀子則特別重視心對形氣的宰治功能。老子視「心使氣則強」為學者大忌；荀子則強調「心者，形之君而神明之主也。」顯然，荀子還是注重道德自覺的首出地位，這點無疑地是儒門各派共同遵行的大傳統。但在這

<sup>58</sup> 梁啟雄引《莊子·天下篇》：「語心之容，命之曰心之行」，以證荀子「心容」之義，此注甚是。晚周諸子言心之語特多，孟子的「四端」、《德行篇》的「德行」、《管子》四篇的「心中之心」、莊子的「常心」、《易傳》的「洗心」等等，皆是心容心行之語，荀子也參與了這股勢力龐大的潮流。

大傳統底下的各分支，其發展的方向並不一致。在工夫的歷程上，孟子學派也是著重心（大體）對形氣（小體）的主宰，但這種主宰是「導引使其合流」的主宰，所以說「志至焉，氣次焉」，終至於浩然之氣與天地同流。但荀子的心氣是斷層的，氣就是氣，它不是具有潛存精神作用的「精氣」；但心不一樣，在〈賦篇〉的「知賦」裡，荀子說「心知」乃

血氣之精也，志意之榮也。

在人身的結構中，心特別彰顯其地位。它不離血氣，但它是血氣精英，所以可反過來治血氣；它不離志意，但它是志意的華實，所以可反過來引導志意。

在荀子的系統中，修行的關鍵在於「心」，他說的心是「虛一而靜」的大清明心。性屬於自然，形氣則是性的部分。「天生人成」是荀子哲學的基本命題，這個命題運用到身體觀上來，則是「化性起偽」。<sup>59</sup>然而，化性起偽的「偽」到底要偽到什麼程度呢？大清明心所要達到的境地又為何呢？談到此處，我們不得不再度正視荀子的心靈概念。荀子以「虛一而靜」釋大清明心，這是他的「心」之概念之消極面。但單單虛靜無法窮盡「心」的內涵，它還有積極面，它的積極面乃是建構在清明理智功能上的「統類心」。<sup>60</sup>荀子的自然（天）是中性的，它提供了質料，但它沒有提供價值，價值的秩序是由「心」建構的。

<sup>59</sup> 參見牟宗三：《名家與荀子》（台北：學生書局，1982年），頁213-228。

<sup>60</sup> 參見唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（台北：學生書局，1986年），第4章。

荀子特別重視秩序，而自然原來就是渾沌、無秩序。〈性惡篇〉所言之性惡本非真惡，這是可以確定的。但人原始的生命是渾沌失序，這點也是確定的。能帶領學者走出這塊渾沌區域的，正是人心。荀子曾讚美窮盡大清明心的大人說：「經緯天地，而材官萬物，制割大理，而宇宙裏矣！明參日月，大滿八極，夫是之謂大人。」荀子很重視「明」，<sup>⑥</sup>也著重君子可以和天地或日月相參。他使用這些意象顯然和《孟子》、《中庸》含有冥契經驗的敘述不同。但他說的「明」也不僅是透過認知，對對象因而有深刻的體認，大清明心的「明」和認知心的「明」到底不一樣。簡單地說，荀子的大清明心除了強調認知的功能外，它還具備存有論的功能，亦即它可定位宇宙。唐君毅先生以統類心解荀子之心，其解實遠較一般的認知心之說來得合理。由於認知中有定位的作用，所以大清明心擴充至極，整體的自然界就有了重新塑造的構造，失序的渾沌因此也就變為可以理解的秩序，這顯然是種可以比配造化的創造。荀子所以喜歡講聖人之神明，或言人心可以上配天地、日月，我們可以從此思過半矣！在荀子的大清明心的重新定位之作用下，人身的一切也會從自然的狀態中獲得改變，成為理想的模式。荀子的準「踐形」理論和孟子學派的所以不同，我們可以這樣說：孟子學派的是「由內往外，心氣不斷流行滲化，終於轉化人的存在」；而荀子則強調大清明心對人身的認知、主宰、重新定

<sup>⑥</sup> 參見蔣年豐：〈荀子「隆禮義而殺詩書」涵義之重探——從「克明克類」的世界著眼〉，此文收入《先秦儒法道思想之交融及其影響》（台中：東海大學文學院，1989年）。

位，人的自然之身因此可轉化成符合道德的一種模態。但心靈在指導人身成功之後，原被壓抑的氣也跟著清明起來，並發揮其感應的能力，所以荀子也有類似踐形的理論。但是，心和氣在荀子體系中，終究是斷層的兩極，所以荀子不會有「擴充心氣，以踐其形」的主張。

如果人心是轉化人身的動力因，但又不足以美聖人之身的話，那麼，聖人的美其身還需要什麼條件呢？落實來說，也就是心是透過了什麼媒介去改造人身呢？我們前文已說過：單單大清明心是不足的，荀子不主心性合一，因此，在心中真是沒有價值的根源，根源只能在人身之外，這種根源就是荀子一再強調的禮。他說：

凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提侵。食飲、衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾。容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違，庸衆而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。（〈修身篇〉）

禮者，所以正身也。（同上）

夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生于人之情性者也。感而自然，不待事而後生者也。夫感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於僞。是性僞之所生，其不同之微也。故聖人化性而起僞，僞起而生禮義，禮義生而制法度。然則禮義法度者，是聖人之所生也。（〈性惡篇〉）

荀子的性、生、身之概念實質上是相同的，它們要有價值，必需經過一番改造，改造的標準則是禮。如在「禮」此一原則上，



更強調其正當性的分辨面，也可以說成「禮義」。禮義先於個體存在，它隸屬於第三世界，<sup>⑥2</sup>但第三世界的符號因素卻滲透到第二世界的意識活動裡面，參差洩匯，混然一體。荀子認為人身只有經過禮義的範鑄以後，才能真正的完成其自體，成為人身。更嚴格說來，只有經過禮義範鑄以後，人才成為人。自然人是前於人的獸性階段，超越禮義之外的冥契人或仙人，則言不雅馴，君子所不道。

依荀子的思想體系，人的定義就是社會人（禮義之人），沒有抽離人群獨立的自然人這一回事。同樣的，依他的思想往下推，人的身體也當是社會化的身體，沒有獨立於社會規範（禮義）之外的身體可尋。荀子這種看待身體的方式曲高和寡，儒門中公然反對此說的人不多，但能彰顯其義的更少。其實，被視為「大醇小疵」、甚或異端的荀子在這點上，真是具有非同尋常的洞見。當代一位人類學家綜論人身與社會的關係時說道：

群體 (social body) 檢束了軀體 (physical body) 呈現的方式。軀體的所作所為永遠要受到群體 (社會) 範疇的修正，也惟有藉著群體的範疇，軀體才可以被理解。因此，我們可以說軀體的所作所為事實上顯現了某種的社會觀。在這兩種「體」的展現之間，意義永不停歇地交換，此體強化彼體之範疇，反之亦然。由於互動所致，因此，任何「體」本身都是極受制約的表現媒介。軀體

<sup>⑥2</sup> 三個世界及第三世界的理論參見波普爾 (Karl R. Popper) 著、紀樹立編譯：《科學知識進化論》(北京：三聯書局，1987年)，頁 309-326。

的行住坐臥有種種的樣態，五花八門，不一而足，但都顯示了群體的壓力。我們如關心軀體當如何整飾？當如何攝食調養？當如何醫療？或我們如想了解軀體當如何睡眠？如何運動？它會經歷什麼樣的階段？它忍受痛苦可以到達什麼程度？它的生命模態為何？總之，也就是我們如想了解軀體所浸漬的文化範疇是什麼回事，我們必須將它與社會如何被看待的範疇緊密相聯，因為這些看待社會的範疇同樣也著上了文明化的軀體之概念。<sup>63</sup>

簡言之，也就是沒有脫離群體的軀體，也沒有脫離軀體的群體，一般所謂的軀體與群體概念都是被建構起來的，而且都是簡化過的。如現象學地就這兩種「體」的實質觀察之，群體與軀體的範疇有種共振性，兩者相攝相入，不能孤離來看。

群體是理解人的軀體表現無可避免的向度，彼此的範疇互相指涉，這樣的觀點正是荀子想要表達的，而「禮，體也」<sup>64</sup>此一古訓所要傳達的也正是這個訊息。荀子的禮之學說無疑有很強的文化背景作支柱，但荀子更強調「學者當將禮體之於身，學者的身體展現即是禮之展現」，這是種「禮能弘人，人更能弘禮」的思想。荀子注重知識、學習、記憶，這點是大家共同承認的；而荀子的知識理論之大宗乃是禮義，這點也是可以肯定的。但放在身體論這樣的觀點來看荀子的學說，我們發現更值得深思的理論乃是：荀子的知識不是主客認知型的知識，而是

<sup>63</sup> M. Douglas, *Natural Symbols* (New York, 1982), p.65。

<sup>64</sup> 參見劉熙：《釋名·釋言語》（台北：台灣商務印書館，四部叢刊本），卷4，頁25。

體一知合一的知識。任何的知識如真要成爲有用的知識，它一定是「著乎心，布乎四體，形乎動靜」（〈勸學篇〉），這才是「君子之學」。反之，不能滲入裡裡外外，不足以「美七尺之軀」的，這只能是「小人之學」。由於知識即是體知合一，而知識主要的內容乃是禮義，因此，荀子論身、論禮，其結果必然是身禮合一。君子一定不能「獨立孔門無一事，只輸顏氏得心齋」，他的人格非得具有豐富的文化內涵不可。這種豐富的文化內涵滲入其骨髓，使他脫胎換骨，一揚眉、一轉瞬之間，都是禮之顯現。因此，君子的身體已經不僅是文化系統（禮）的記號（sign）或是指標（indicator），而是禮之體現。但由於禮是文化系統之總稱，是組成社會家國的規範法則，因此，荀子論身，其身遂不僅是身—禮合一，它必然還是身—禮—群同一，此乃其理論所必涵。他所理解的這種聖人（君子）人格與後世理學家所言，其間異同，實有值得深思體玩之處。

準上所說，我們可以看出構成荀子身體觀的三項要因乃是：自然的感官—氣之身軀、虛一而靜的大清明統類心、依禮義而行的完美身體之行爲法則。自然提供了材質，心靈提供了動力，禮提供了形式與目的。從孔子到孟子，我們看到了心性論的因素逐日佔取上風；從孟子到荀子，我們看到了客觀精神的傾向又逐漸壓倒了主觀的精神。荀子對於孟子，確實誤解甚多，孟、荀之間的思想行程大概談不上是調適而上遂的發展。但宋明儒者一向認爲荀子不見道，其學無本，此種判斷恐亦未必得當。「內外」、「本末」諸類語言也是虛義字，它的真實指涉只能在體系當中定位。孟子學派的本末內外，不見得符合荀子學派的規定，反之亦然。假如我們承認「既得結構」（fore-

structure) 是人性必然的命運，<sup>65</sup> 也承認禮是「社會事實」的成分，而且假如我們進一步承認仁禮是一體的兩面，至少是不可分割的連體概念，<sup>66</sup> 那麼，荀子之以禮治身，使身成為禮義化的身體，其說遂可自成理路，殊難以無本無源之言譏之。

### 五、二源三派之身體觀原型

荀子是先秦儒家最後一位大師，他一過世，輝煌而慘烈的戰國時代即告結束，而儒家的身體觀之發展恰好也暫告一段落。站在戰國秦、漢之交的轉捩點，我們一回首，不難發現：身體觀雖然沒有成為先秦學術的大論述，但自有神聖的經典（五經）以來，它即成為許多重要命題背後的隱形預設。而且，先秦重要學派的一些思想鉅子在提出心性形上學的問題時，往往也會把這重要而隱性的因素帶到公開的論壇上來。這種情況不僅見之於儒家，道家的情形也相當明顯。本文因重點所限，所以討論的範圍僅限定在儒家。

從經書的記載直到《荀子》所論，我們發現儒家身體觀的發展軌道頗饒趣味。在孔子以前，「導血氣」與「攝威儀」是西

<sup>65</sup> 關於「既得結構」及連帶而來的「先期之知」(fore-understanding)、「先期之見」(prejudice) 等概念之意義，參見 H.G. Gadamer, *Truth and Method*, trans. G. Barden (London, 1975), pp. 235-267。

<sup>66</sup> Fingarette 認為孔子的仁與禮是一體的兩面，而且仁沒有心理學的內容，氏之言曾引起相當熱烈的討論。筆者不能贊成孔子的「仁」沒有所謂「心理學」的內涵，但 Fingarette 的解釋確實很有理趣，如果他能將他的解釋移之於荀子，由此立論，其結論可能更為恰當。Fingarette 之語參見 *Confucius—The Secular as Sacred* (London, 1972) 一書，尤其是頁 37-56。

周春秋「君子」最熟悉的兩種修身方法。「導血氣」是由人身內面立論，它牽涉到意識與身心結構的問題；「攝威儀」則由人身外面著眼，它牽涉到禮義與社會化的問題。前一種身體觀，我們可稱之為「氣化的身體」；後一種身體觀，我們稱之為「社會化的身體」。氣化的身體與社會化的身體是先秦儒家身體觀的兩個源頭，同時也是貫穿這時期儒家身體觀的兩條主動脈。從孔子到孟子到《管子》之〈內業〉、〈心術下〉兩篇及帛書《德行》、《四行》兩篇的作者，我們看到儒家的成德之教越來越重視心性論的因素，而氣的思想也隨著道德意識體證的深入，逐漸地浮上問題意識上來，並與形、神的概念結合，成為這支儒家學派的成德之學之具體化依據。但從孔子、子張、子夏以下直到荀子，我們也看到儒家另有一支「社會化的身體觀」在流動，這種身體觀的特色到了荀子身上，終於徹底顯現。這種的身體觀強調人與社會的本質關聯，沒有無社會之身心，也沒有無身心之社會，內一外、特殊—普遍乃是相反相成的對立統一。

「氣化的身體觀」與「社會化的身體觀」這兩條路線猶可再論。我們如果將戰國中晚期的儒家身體觀視作一整體看待，不難發現「氣化的身體觀」還可再分成兩種，一種是從心性論著眼立論，一種是從本體宇宙論著眼立論。從心性論著眼立論所見到的氣化，嚴格說來，實乃心氣化，亦即人的意識與存在之統一。至於從本體宇宙論所見的氣化，則主張人的存在與自然原本同質流通。如果從後代儒家圓教的觀點看來，客觀面與主觀面原本是一體的兩相，心性本體與宇宙本體本同一體，因此，我們也可以說：兩種氣的分別並沒有必要。但是，就思想史的發展脈絡來看，這兩種氣的區別確實存在，而且它們代表的兩

條路線一直延伸到相當遙遠的後代。如是說來，我們可將先秦儒家的身體觀視作後來同類型概念的源頭及原型，這種原型可分成以下三種。

- 一、禮義的身體觀：這是種社會化的身體，它強調人的本質、身體與社會的建構是分不開的，荀子是典型的代表。
- 二、心氣化的身體觀：它強調心性論與身體論的機體關係，這是建立在「經驗我與深層本我 (self)」及「意識主體與身體主體」間都具有連續性的一種身體觀，孟子的踐形觀及其後學的心氣觀是典型的代表。
- 三、自然氣化的身體觀：這種身體觀強調自然與人身同是氣化產物，因此有同一性，自然與人在內在的本質上即是感應的。這種身體觀在秦、漢以後蔚為大宗，但在《管子》兩篇的精氣說以及《左傳》、《易傳》等文獻所記載的氣之理論中，我們已可看出這樣的思想走向。

以上三種分法當然還是相當理想類型的，事實就像「光譜」這個隱喻所指示的一樣，在光譜的兩極間往往還有其他的顏色，而且顏色與顏色間的界限不容易劃分清楚，彼此滲入反倒是常態。先秦儒家的身體觀亦是如此。戰國儒家諸子的身體觀通常不是純粹屬於社會、心氣或自然的範圍；即使像荀子這樣邏輯性格強的思想家，我們也發現到他思想中的身體既需要在禮義中成就自己，但它內在還是由一種構成萬物本質的氣所組成。至於心氣化與宇宙氣化的身體觀重疊處更多，此事不難理解。因為在天道性命貫通的格局下，人存在本質的極限處，恰

好也就是進入與自然氣化同體流行的門檻，深層自我與無限是比鄰而居的。

儒家「二源三派」的身體觀牽涉到一些哲學上的基本難題，要解決這些問題殊非易事，但這已不屬於本章探討的範圍。我們最後僅想舉一個質疑略加討論。此質疑即是：為什麼談論儒家的身體觀，不客觀分析其「身體」概念的內涵為何？而偏要繞道討論「威儀」、「踐形」、「德行一德氣」的觀念？這些觀念不是該屬於「修身」而非「身體」嗎？

以上的質疑誠然可以提出，但這樣的質疑對象恰好是儒家學者視為理所當然的預設。儒家在成德之教此大傳統規範下，它所看到的家國社會、個人身心都不會只是純從經驗性格的立場下判斷。恰恰好相反，儒家既然高舉道德的理想主義之大旗，它所看到的完滿類型一定是落在與此現實世界矛盾衝突——至少是有相當距離——的另一層秩序上；換言之，此世之內的家國社會、個人身心都是不完整的，它們永遠有待補足證成。孟子所以講踐形，《管子》所以講全形，荀子所以說「美身」，其道理皆在此。依先秦儒家的觀點看來，像「身體」這樣與人的實踐息息相關的項目，只從非存在的「定有」(ontic) 觀點看是不恰當的，要看只能「存有論地」(ontologically) 看。<sup>67</sup> 身體觀的嚴格意義就是「修身」，現實最後總還是要皈依一種順著「存在」發展上來的規範的。

---

<sup>67</sup>「定有」或「物論的」(ontic) 與「存有論的」(ontological) 之區分，參見 M. Heidegger, *Being & Time*, trans. J. Macquarrie & E. Robinson (New York, 1962), pp. 28-35。中譯本，前揭書，頁 11-19。





## 第二章

# 論公孫尼子的養氣說

### ——兼論與孟子的關係

《漢書·藝文志》錄有《公孫尼子》一書，二十八篇，列在儒家部分。在雜家部分又列有《公孫尼子》一篇。前書注云：「七十子之弟子。」後書無注。①到了《隋書·經籍志》儒家部分，則有《公孫尼子》一卷，注語云：「尼似孔子弟子。」②《舊唐書·經籍志》③及《新唐書·藝文志》亦載《公孫尼子》一卷。④《漢書·藝文志》載錄的廿八篇與一篇兩本的關係如何，我們現在已無從知道。然鑒於《藝文志》所載諸子書多有類似《公孫尼子》之情況者，因此，《公孫尼子》一書兩見，不無可能是「別裁」、「互著」之例。⑤至於《漢書》裡的一篇本與後來隋、唐時期的一卷本究竟是同是異，我們也不清楚。因為這兩本書（？）後來都失傳了。兩本《公孫尼子》全文雖已無法看到，但幸好還有些斷簡殘篇留下，讓後人可以略闖一斑。

公孫尼子的著作除見於後人的輯本之外，還牽涉到《樂記》

①《漢書·藝文志》（台北：鼎文書局，1983年），總頁1725、1741。

②《隋書·經籍志》（台北：鼎文書局，1983年），卷34，總頁997。

③《舊唐書》（台北：鼎文書局，1985年），卷477，總頁2024。

④《新唐書》（台北：鼎文書局，1985年），卷59，總頁1510。

⑤「別裁」、「互著」之說出自章學誠，參見《校讎通義》，卷1，〈互著第三〉、〈別裁第四〉。此書收入《粵雅堂叢書》。

此一大公案。《隋書·音樂志》曾引用蕭衍詔語及沈約的〈奏答〉，討論音樂諸事。在〈奏答〉中，沈約明言「《樂記》取《公孫尼子》」。<sup>⑥</sup>唐張守節在《史記正義》裡亦云：「《樂記》者，公孫尼子次撰也。」<sup>⑦</sup>梁、唐時期，《公孫尼子》書猶在，沈、張之說當信而有證。《意林》一書曾引公孫尼子之言：「樂者，先王所以飾喜也；軍旅者，先王所以飾怒也。」<sup>⑧</sup>《初學記》亦曾引其說曰：「樂者，審一以定和，比物以飾節。」<sup>⑨</sup>這兩段話語赫然也見於今本《樂記》，可以當作沈、張之說的有力佐證。此外，王充曾讚美公孫尼子的情性理論「頗得其正」，而據王充的標準情性理論看來，《論衡》相關之說與《樂記》所言，確實有極相近之處（參見後文），這多少也可提供我們一些線索。

在唐朝前，《公孫尼子》曾被採編入《樂記》中，此事大概很難否認。然而，《樂記》一書在古籍中是有名的複雜，《史記·樂書》、《荀子·樂論》的內容與《樂記》所說大體雷同，其他

⑥ 卷 13，總頁 288。在〈奏答〉裡，沈約明確地說：（一）漢武帝時，河間獻王與毛生等採取《周官》及諸子言樂事，作《樂記》；（二）劉向校書，又得廿三篇《樂記》，此本與河間獻王採集流傳下來的集子不同；（三）《樂記》取自《公孫尼子》。據沈約文「《別錄》所載，已復亡逸」，劉向的校本《樂記》或已遺佚。至於第一、第三兩種說法何以並存，沈約沒有進一步解釋。

⑦ 《史記·樂書》（台北：鼎文書局，1985年），卷 24，總頁 1234。

⑧ 馬總：《意林》（四部叢刊本），卷 2，頁 20。原文作《公孫文子》一卷，馬國翰（《玉函山房輯佚書》，總頁 2532）、洪邁、王應麟等人皆已指出「文」為「尼」字之誤（引見四部叢刊本，案語）。《太平御覽》引文多有與《意林》引的數條《公孫尼子》相同者，而其書名正作《公孫尼子》。吳靜安：〈公孫尼子學說源流考〉（《南京教育學院學報·社科版》，1985年第 1 期）證明《意林》引作《公孫文子》，乃因公孫尼字文之故，其論證可備一說。

⑨ 徐堅：《初學記》（台北：鼎文書局，1976年），卷 15，總頁 367。

典籍與之相近者也有。有關《樂記》構成之事的考證極為煩瑣，論著亦不少，<sup>⑩</sup>筆者無意也無能一一校其是非。但大體上說來，筆者接受的是武內義雄與郭沫若的解釋，<sup>⑪</sup>他們認為目前流通的《樂記》取之於《公孫尼子》一書的說法是可靠的。退一步想，縱使《樂記》「真正的作者」不是公孫尼子，但至少《公孫尼子》一書中曾有《樂記》此文。鑑於古人對於「作者」的觀念與今人不同，而且古書的流傳也與近代書籍的流傳有異，<sup>⑫</sup>公孫尼子或他人將《樂記》「採編」（如果《樂記》不是公孫尼子「作」的話）入《公孫尼子》一書時，是很自覺地意識到書中的內容是相互一致的。因此，從學派的觀點看，我們沒有理由將《樂記》從《公孫尼子》的學說體系裡排除出去。

我們所以不得不將《樂記》納入《公孫尼子》的學說中討論，有多重的理由。比如：《樂記》從性情觀點論禮樂的篇章

---

<sup>⑩</sup> 參見蔡海雲：〈荀子樂論篇與樂記之糾葛〉，《天聲》，第1期，1971年；許祖成：〈樂記句釋〉，《中興文史學報》，第3期，1973年。薩孟武：〈論樂記〉，《食貨》，第4卷第12期，1975年；李滌生：〈荀子樂論篇試釋〉，《中興文史學報》，第6期，1976年；吳毓青：〈樂記的成書年代及其作者〉，《音樂學叢刊》，1981年第1期；孫堯年：〈樂記作者問題考辨〉，《文史》，第10輯，1980年；蔣孔揚：〈評《禮記·樂記》的音樂美學思想〉，《中國社會科學》，1984年第3期；陳野：〈《樂記》撰作年代辨析〉，《浙江學刊》，1987年第3期。與本文關係較深的王夢鷗、郭沫若、武內義雄、松本幸男的文章，參見注<sup>⑪</sup>及注<sup>⑫</sup>。

<sup>⑪</sup> 參見武內義雄：《諸子概說》，《武內義雄全集》（東京：角川書店，昭和55年），卷7，頁32-34；郭沫若：〈公孫尼子與其音樂理論〉，此文收入《青銅時代》（北京：人民出版社，1982年），《郭沫若全集·歷史編》，卷1。

<sup>⑫</sup> 參見李零：〈出土發現與古書年代的再認識〉，《九州學刊》，第3卷第1期，1988年。

和《荀子·樂論》引的《樂記》古說恰好一致。<sup>⑬</sup>前面引用過的《公孫尼子》兩條佚文，恰好也見於〈樂化章〉。更重要的，如前所說，我們認為洪頤煊與馬國翰採輯的《公孫尼子》佚文，<sup>⑭</sup>和《樂記》從性情立論的章節，在觀點上可以互相呼應。我們此處特別強調「從性情立論」，乃因《樂記》一書原由十一篇組成，裡面的內容不免有駁雜參差之處。因此，我們將盡量以《樂記》裡從性情觀點討論禮樂的篇章，亦即孔穎達引《鄭目錄》所說的〈樂本〉、〈樂言〉、〈樂象〉、〈樂化〉四篇為限，<sup>⑮</sup>從宇宙論觀點討論禮樂的篇章則缺而不論。

參考洪頤煊與馬國翰輯的佚文以及《樂記》裡的相關章節後，我們發現到公孫尼子在論禮樂、性情、工夫方面，有極特殊的觀點。這種觀點一方面補白了先秦思想史光譜裡的某些空隙，一方面更逼使我們不得不正視他與孟子學的關係。

- 
- ⑬ 參見松本幸男，前揭文；陳野：〈從文獻比較中看《樂記》的撰作年代〉，《杭州大學學報》，第17卷第3期，1987年。
- ⑭ 《公孫尼子》一卷，洪頤煊纂集，原收入《經典集林》卷20，後收入藝文印書館影印《百部叢書集成》之《問經堂叢書》第6函，第46種。馬國翰輯《公孫尼子》亦一卷，兩書輯佚條目稍有參差，而馬輯本為詳。以下引文，基本上以馬輯本為主。另《禮記》中有〈緇衣〉一篇，《禮記正義》引劉瑕云：「〈緇衣〉，公孫尼子作。」然沈約前揭文則云此篇取自《子思子》。同一篇文章同時見於或取材於兩個來源，這兩個來源究竟有什麼樣的關係，這是很值得注意的現象。
- ⑮ 《樂記》共有十一章：〈樂本〉、〈樂論〉、〈樂施〉、〈樂言〉、〈樂禮〉、〈樂情〉、〈樂化〉、〈樂象〉、〈賓牟賈〉、〈師乙〉、〈魏文侯〉。然見於《禮記·樂記》、《史記·樂書》、《鄭目錄》中的次序並不一樣，每篇文章的始末也不完全吻合（詳情參見王夢鷗：〈樂記考〉，《孔孟學報》，第4期，1962年；以及松本幸男：〈禮記樂記篇の成立について〉，《立命館文學》，昭和45年）。本文取《史記正義》的分段。

### 一、《公孫尼子》殘篇之養氣說

在洪、馬兩氏採錄的佚文裡，字數最多，文意最完整，也最足以見出公孫尼子思想骨幹的，莫過於《春秋繁露·循天之道》引用的公孫尼子之養氣理論，<sup>①⑥</sup>其言如下：

養氣曰：裏藏泰實則氣不通，泰虛則氣不足。熱勝則氣寒，□□□□□。泰勞則氣不入，泰佚則氣宛至。怒則氣高，喜則氣散。憂則氣狂，懼則氣懾。凡此十者，氣之害也，而皆生於不中。故君子怒則反中而自說以和，喜則反中而收之以政，憂則反中而舒之以意，懼則反中而實之以精，夫中和之不可反如此。故君子道至，氣則華而上。凡氣從心；心，氣之君也，何爲而氣不隨也。<sup>①⑦</sup>

公孫尼子的養氣理論，我們可以撮要如下四點：

一、造成氣之害的因素有二：

(一)形體上的失衡，如太實、太虛、太勞、太佚、寒、熱皆會導致身內之氣的失常。

(二)情感上的失衡，如怒、喜、憂、懼等，也會導致身內之氣失常。

二、氣正不正常的標準，或氣完不完美的狀態，乃在它能

<sup>①⑥</sup> 董仲舒原文作「公孫之養氣」。《太平御覽》卷 467 引《公孫尼子》曰：「君子怒則自說以和，喜則收之以正。」此二語恰好見於董氏所引公孫氏之說，故知其人爲公孫尼子。

<sup>①⑦</sup> 卷 16，頁 11-12，四部叢刊本。據原注校語，原文當少五字。另本「氣則」作「而」，本文從原注引另本。

否呈現「中」，更具體地說，則是「中和」。中和是究竟的德性。

三、氣從心，心帥氣。

四、當君子臻乎完美境界時（道至），其氣會昇華有容光，呈流行狀態（華而上）。

一之(一)項裡舉出的種種失衡現象，雖然名稱繁複，炫人眼目，其實此種理論並不特殊，它指的是形體與身內之氣的有機關聯。《孟子·公孫丑上》提到「今夫蹶者、趨者，是氣也，而反動其心」，<sup>⑱</sup>即為相似之事例。《孟子》此段話語的主旨雖落在「氣一也會動志」上面，但此「氣一」的前提乃因人的形體狀態改變所致。至於《管子·內業篇》所說：「凡食之道，大充，傷而形不減。大攝，骨枯而血涸……飽則疾動，飢則廣思，老則長慮。」<sup>⑲</sup>更明顯地指出人的形體因素如果沒有安頓好，精氣的流通不免會受到阻塞。《公孫尼子》、《孟子》、《管子》的作者皆有治氣、養氣的學說，治氣、養氣首先遇到的問題，往往就是如何對待學者的形體。因此，貫穿於這三家的學說中，我們發現其間有重視形體對氣的影響此一共同因素，這毋寧是相當自然的事。

明乎上文所說，我們對於底下三條零星的資料，可以重新為它們定位。此三條資料所言如下：

太古之人飲露，食草木實。聖人爲火食，號燧人，飲食

<sup>⑱</sup> 四部叢刊本，注 18、卷 3，頁 6。

<sup>⑲</sup> 四部叢刊本，卷 16，頁 4。

以通血氣。<sup>⑳</sup>

人有三百六十節，當天之數也。形體有骨肉，當地之厚也。有孔竅血脈，當川谷也。血氣者，風雨也。多食甘者，有益於肉而骨不利。多食辛者，有益於筋而氣不利。<sup>㉑</sup>

孔子有疾，哀公使醫視之。醫曰：「子居處飲食何如？」孔子曰：「某春居葛籠，夏居密陽，秋不風，冬不場，飲食不饋，飲酒不勤。」醫曰：「是良樂也。」<sup>㉒</sup>

這三條描述的都是具體的養生之術，也可以說是養氣之術的初階。第一條指出了生產血氣的物質條件乃是飲食；至於飲食如何變成血氣，而血氣又具備了什麼樣的性質，公孫尼子沒有再加以詳說。但衡諸《左傳》、《國語》的相關資料，我們知道在先秦時期，認為血氣、道德與飲食息息相關的想法，是相當流行的，《公孫尼子》此條資料恰好反映了一時的思潮。由飲食與人身相關的前提往下推，我們可以預期：如果在飲食上有任何偏斜閃失，在身軀上一定會反映出其後果，第二條所說的，正是人的身軀與飲食間的一種對應函數。《周禮·天官》云：「凡藥以酸養骨，以辛養筋，以鹹養脈，以苦養氣，以甘養肉。」<sup>㉓</sup>與公孫尼子所說，恰可互相印證。這種人身軀體部位與氣味相

<sup>⑳</sup> 引自《太平御覽》卷 849，《北堂書鈔》卷 142。洪頤煊本字句稍有差異，此處從馬國翰輯本。

<sup>㉑</sup> 《意林》（四部叢刊本），卷 2，頁 20。《太平御覽》（四部叢刊本），卷 360，頁 5；卷 375 上，頁 3-4；卷 849，頁 2，先後皆引用到此段話的片段。

<sup>㉒</sup> 《太平御覽》卷 21，頁 9；及卷 724，頁 4。

<sup>㉓</sup> 《周禮·天官·冢宰下》（四部叢刊本），卷 2，總頁 22。鄭注云：「以類相養也。」此注甚是。

應的學說，很可能也是當時醫學理論被思想家吸收以後的一種反映。由以上兩條資料再往下推，我們還可推出底下這個結論：要調攝身軀，必須先調攝好飲食；如飲食之外，能再注意自然環境的配合，那當然更理想。孔子「春居葛籠，夏居密陽，秋不風，冬不煬，飲食不饋，飲酒不勤」，在醫師看來，當然是最好的養生之道了。以上三條文獻皆卑之無甚高論，而且文字細碎，頗似雜錄，但其理論與養氣說是一致的。

調攝外在的形軀狀態是第一步，調攝內在的情緒欲望是第二步。在引文中，我們可以看到人的七情六慾與氣的模態有種同步的展現：當情緒發怒時，氣跟著升高；心情喜悅時，氣跟著鬆散；畏懼的時候，氣會收縮；只有「憂」的時候，很奇怪的，氣的狀態竟然是狂。既然有高，有散，有狂，有懼，我們可以追問：「高」、「散」、「狂」、「懼」這些語言都預設它們是偏離「標準」以外的「偏差」語言，那麼，是什麼樣的標準才使得氣展現的強弱幅度帶上了「價值」的色彩呢？又是什麼樣的因素才造成了學者的情念受到干擾，而影響了氣的展現呢？

據公孫尼子的解釋，氣所以有高、散、狂、懼，乃因它們偏離了「中」，「中」是衡量氣適不適中的標準。如果在形容「中」此一「體段」之外，復指實其間的內涵，我們可以用「和」形容其間身心恰如其分的平衡狀態。「中和」乃是判斷的最高標準，因果系列的最終依據，所以說「中和之不可反如此」。

「中」、「和」、「中和」作為一種最高的價值，在中國有極深遠的傳統，<sup>24</sup>早在孔子以前的「君子」時代，中和之為德已

---

<sup>24</sup>「中」作為一種極高的道德價值，見於先秦諸多典籍，詳情參見敏澤：《中



被視為最高的表德；孔子以後，我們還可看到這種觀念四方流播，成為國人意識積澱中最重要的成分之一。但中和的價值雖然普為儒家學者接受，什麼才是真正的中和，卻不是沒有爭議。一般而論，儒者大體都可接受中和是種動態的和諧，它因時因地、因人因事而有不同的展現，人文世界有人文世界之中和，自然世界有自然世界之中和，每一微觀之中各有其中和，但綜合起來看，又是一大中和，中和是內在於宇宙的根本秩序。然而，當儒者進一步將中和落在心性層面談時，如何界定中和，卻有嚴重的出入。簡單地談，此中的出入乃因一落在經驗層論，一落在超越層論。落在經驗層論的「中」，乃指喜怒哀樂尚未發作起的混和狀態，此即程伊川所說的「在中」。<sup>25</sup> 在中的心靈如果圓融和諧，或其發作出來時恰到好處，即可稱之為「和」。反之，從超越層看的「中」，乃指作為存在大本的根源，此根源承道以成，不落偏斜，所以名之曰「中」。此時的「中」不只是狀詞字，而且也是實體字，我們可名之曰「中體」。由中體而有創造性之妙用，此妙用神感神應，恰如其分，所以名之曰「和」。

---

國美學思想史》(濟南：齊魯書社，1987年)，卷1，第4章，第4節〈中行、中聲及中和之美〉；平田榮：〈中についての一考察〉，《宇野哲人生日壽祝賀記念東洋論叢》，1974年；高橋峻：〈中の思想について〉，《漢學雜誌》，第7卷第3期，昭和14年；金谷治：〈中と和〉，《文化》，第15卷第4期，昭和26年。最詳細的討論參見笠原仲二：〈「中」にまつはる様様の想念〉(一)―(六)，《立命館文學》，第133、135、142、145、147、152諸期，1956-1958年。

<sup>25</sup>「在中」一詞出自《二程全書·河南程氏遺書·伊川先生語四》(京都：中文出版社，1972年)，卷19，頁26-29。其理論意義參見牟宗三先生：《心體與性體》，冊2，(台北：正中書局，1975年)，頁350-385。

籠統而言，從超越層界定「中」的性格者，在子思作《中庸》前，前人未之或見，而子思以後的先秦儒家，亦少踵武其跡者。橫貫先秦儒學史，我們所看到對「中」或「中和」的解釋，雖深淺不同，但基本上都是落在經驗層談的。<sup>②6</sup>

論及有關「中」的解釋，我們自然會聯想到：《中庸》論中，何嘗不是從「喜怒哀樂之未發」界定，它與其他諸子所說者，到底有何差異？我們為什麼要特地將它們劃分開來？

差異很大，由於這個問題會影響到我們對公孫尼子「中」的理論之解釋，也影響到他與孟子間的學術觀之異同，所以在此筆者願借牟宗三先生的話語為證，並稍作解釋。牟先生認為「喜怒哀樂之未發謂之中」有二解：

一解是即就喜怒哀樂未發時之潛隱未分的渾然狀態說中，因此，喜怒哀樂之未發即是其潛隱未分的渾然中體之未發。已發，則即是渾然中體之發。發出來的即是此喜怒哀樂，未發出來的即是喜怒哀樂之退藏于密。<sup>②7</sup>

而《中庸》的原意應當是這樣子的：

就喜怒哀樂未發之靜時見一超越之中體，故中體得為天下之大本。中體與喜怒哀樂之情乃異質之兩層，非同質同層之一體而轉者。<sup>②8</sup>

《中庸》第二章論中和處相當繳繞，程、朱在這方面花費了相當

<sup>②6</sup> 有關《中庸》「中」的思想之特色，參見牟宗三，前揭文；大濱皓：〈中的思想〉，此文收入《中國古代思想論》（東京：勁草書房，1977年），頁241-289。

<sup>②7</sup> 參見牟宗三，前揭書，冊3，頁100-101。

<sup>②8</sup> 同上，頁101。

多的工夫解析。但透過《中庸》天道性命相貫通的大格局定位下，「中和」當如牟宗三先生所說的，此點不成問題。

回過頭來，我們可以再反省公孫尼子所說的中到底何意？和《中庸》所說的「中爲天下之大本」的觀點對照之下，公孫尼子所說的中僅是「喜怒哀樂未發前全身和諧的一種狀態」。因此，學者在諸情賁起，身心失中時，他要努力從事的，僅是讓這些干擾的因素消弭於無形，回復至心靈和諧的境地，但此時的境地卻不是「逆覺以體證大本」的層次。這點我們可由公孫尼子的「反中」理論見出。

「反中」原可以有各種的解釋，宋、明儒凡主張逆覺以體證天道性命的學派，大體都可以將「中」的地位提昇至「中體」的果地層次。但公孫尼子所說的「反中」卻是相當具體，也可以說是比較低層次的在「調攝體氣」上作工夫。因此，學者只要一發怒，即要用「和」此一手段，造成「說」的效果，以中和之，最後達到「中」的狀況。如果喜的時候，即要用「政」此一手段，造成「收」的效果，以返回「中」的狀態。其他失衡狀況的中和處置，皆可依此類推。我們不妨簡單表列其格局如下：

失衡的情緒	平衡的手段	手段的模態	達成的效果
怒	和	悅	中
喜	政	收	中
憂	意	舒	中
懼	精	實	中

如上表所列，公孫尼子所謂的「反中」，其層次正如荀子所說的「治氣養心」之術的位階。荀子所說的「治氣養心」，乃意味著：

血氣剛強，則柔之以調和。智慮漸深，則一之以易良。勇膽猛戾，則輔之以道順。齊給便利，則節之以動止。狹隘褊小，則廓之以廣大。卑濕重遲貪利，則抗之以高志。庸衆駑散，則劫之以師友。怠慢僇弃，則炤之以禍災。愚款端慤，則合之以禮樂，通之以思考。

楊倞在「通之以思索」下，總結上述諸術之大要，注云：「皆言修身之術在攻其所短也。」<sup>29</sup>此注甚是。然而，我們如進一步觀察，還可發現：所謂攻其所短，乃指透過一種與缺點對反的德性，加以整治化除，以達中和。比如剛強過度僵硬，所以加上調和後，可臻乎中庸。智慮漸深，易趨險詐，所以以易良治化以後，可返中和。其餘的性情偏差及校正方式皆可如是類推云云。

公孫尼子所說的養氣與荀子此處所說的治氣，其實質內涵是一樣的。但公孫尼子將他的養氣學說和性情理論合起來討論時（見後文），我們還很容易聯想到周敦頤在《通書·師第七》所說的：「性者，剛柔善惡，中而已矣。聖人立教，俾人自易其惡，自至其中而止矣！」<sup>30</sup>公孫尼子與周敦頤不僅使用的語句類似，思想內容也大體相近。因為氣質之性或剛或柔，皆可以有善惡兩面，因此，學者的要務乃是使剛性惡的一面之猛、

<sup>29</sup>《荀子》（四部叢刊本），卷1，頁18-19。

<sup>30</sup>《周子全書·通書》（京都：中文出版社，1981年），卷2，頁8。

隘、強梁，變為善的一面之義、直、斷、嚴毅、幹固，柔性惡的一面之懦弱、無斷、邪佞，變為善的一面之慈、順、巽。這就是「中」、「和」、「中節也」，亦即人的身一心一氣一種無過與不及的調適狀態。周敦頤為理學開山祖，他所說的「性」兼有程子區分開的義理之性與氣質之性兩種，而以上引文則側重氣質之性。周敦頤的例子對我們下文區別《樂記》言性與理學家之異同時，多少可以有些啓示。

公孫尼子的「反中」，如果指的是喜怒哀樂未發前一體渾然的狀態，那麼，造成「中」失衡狀態的原因為何呢？在馬國翰輯的佚文裡，我們找不到明確的解說，但下面這條佚文已籠統提到：

衆人役物而忘情。<sup>①</sup>

「役物」應當即是「役於物」，換言之，由於人役於物，因此忘掉了「情」。「情」可以作「實」解，但由《樂記》補充（見下節），我們有理由相信這裡的「情」指示的是種具有實質內涵的心理狀態。<sup>②</sup>這點我們可曲折從《論衡·本性篇》的一則文字談起。王充在〈本性篇〉裡談到，「昔儒舊生」著作文章，檢討性情問題的人很多，從周人世碩提出性有善有惡以下，各種觀點層出不斷。然而，「論情性竟無定是，唯世碩、公孫尼子之徒頗得其正」。至於「正」到底「正」在何處，王充當時沒寫下來，

① 引自《昭明文選》（台北：漢京文化事業有限公司，1983年），沈休文「三月三日率爾成篇」，李善注，卷30，頁23。

② 羅梭《諸子學述》認為「眾人役物而忘情」的「眾人」當為「聖人」之誤（台北：河洛圖書出版社，1974年，頁158）。羅氏之說有一定的理路，但筆者認為原文旨義，按字索解，也可講得通，沒有必要改字。

如今時移世遷，古籍殘佚，後人要追溯其事，當然倍增困難。可是，王充雖然沒有摘章引句，指出公孫尼子的正論為何，他自己的「正論」卻說得很清楚。在評駁各家的觀點前，他先立下「正確」的標準：

情性者，人治之本，禮樂所由生也。故原情性之極，禮爲之防，樂爲之節。性有卑謙辭讓，故制禮以道其宜。情有好惡喜怒哀樂，故作樂以通其敬。禮所以制，樂所爲作者，情與性也。<sup>33</sup>

「性有卑謙辭讓」，自然指的不是人性本善——王充在人性論上是反孟子，而主張性有善有惡的說法的。王充此段話很容易令我們聯想起《樂記》將人的性情與禮樂配合而論的架構，而且以價值中性的好惡喜怒哀樂作爲情的實質內涵，也與《樂記》的觀點相通。佚文裡的「役物」與「忘情」已暗示了人的氣所以會失衡，與內外兩面的情物有密切的關係。至於此關係實際上如何，只有等我們釐清了《樂記》裡的一些核心觀點後，才能看得出來。此處我們僅能說：公孫尼子的思想裡具有(一)性情理論；(二)與性情理論相關的禮樂學說；(三)性情所以會失掉其性情之正的解說。有關本節整理出來排列於上的公孫尼子養氣說的第三、四點，由於佚文相關資料不足，我們將移到第三節處，與《樂記》的相關思想一併討論。底下，我們將重心轉到《樂記》，先觀察此篇文章對於人的性情有什麼樣的探討。

<sup>33</sup>《論衡·本性篇》(四部叢刊本)，卷3，頁14。

## 二、《樂記》論心氣性情、音樂與世界之關係

《樂記》一文一項很大的特色，乃是將禮樂（尤其是樂）和人的性情並加討論，但《樂記》所說的性情為何，卻存在著各種不同的認知。為澄清其間的內涵，我們先從下面這段討論音樂起源的文章開始研究起：

凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲；聲相應，故生變；變成方，謂之音。比音而樂之，及干戚羽旄，謂之樂。樂者，音之所由生也，其本在人心之感於物也。是故其哀心感者，其聲嗶以殺。其樂心感者，其聲嘽以緩。其喜心感者，其聲發以散。其怒心感者，其聲粗以厲。其敬心感者，其聲直以廉。其愛心感者，其聲和以柔。六者非性也，感於物而后動。

凡音者，生人心者也。性動於中，故形於聲。聲成文，謂之音。是故治世之音安，以樂其政和；亂世之音怨，以怒其政乖；亡國之音哀，以思其民困。<sup>③4</sup>聲音之道，與政通矣。

夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而

<sup>③4</sup> 據陸德明：《經典釋文》，「治世之音」以下三句有三種讀法，一是「治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困」。一是「雷（次宗）讀」，此種讀法在安、怨、哀字下斷讀，在樂、怒、思字下再斷讀。這兩種讀法意思差不多。第三種是「崔（靈恩）讀」，郭沫若（前揭文）從之，本文亦從之。

動，然後心術形焉。是故志微噍殺之音作，而民思憂；  
 嘽諧慢易繁文簡節之音作，而民康樂。粗厲猛起奮末廣  
 賁之音作，而民剛毅。廉直勁正莊誠之音作，而民肅敬。  
 寬裕肉好順成和動之音作，而民慈愛。流辟邪散狄成滌  
 濫之音作，而民淫亂。

以上三段文字詞義繁沓跌映，頗多重複，但其梗概基本上是清楚的。

首先、我們發現《樂記》篇的作者將音樂當作情感的體現形式 (expressive form)。他界定音樂時，雖然不否認後者與樂器的關係，但他更重視的，毋寧是音樂性情間的本質繫聯。簡單地說，公孫尼子認為人心有什麼樣的感受，他就要尋求某種恰當的形式——或者該說：它會轉化成某種模態，然後展現在聲音、韻律上，所以外顯的聲音韻律與內在的情感模態乃是一而二，二而一的。比如哀感與噍殺聲、樂感與嘽緩聲、喜感與發散聲、怒感與粗厲聲、敬感與直廉聲、愛感與和柔聲，兩兩間有種對應的關係。因此，聞其外可知其內，有其內也必顯揚於外。樂本質上就是人心展現的一種模態，離樂無心，離心無樂。

第二、人是種感通的存在體。在《樂記》一文中，我們一直看到作者強調人心有主動、互動的一種交感能力。在開宗明義處，我們就看到了「凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲；聲相應，故生變……」這樣的語言。在這段引文中，「起」、「生」、「動」、「感」、「動」、「形」、「相應」、「生變」等具有主動性、互動性的語彙交迭呈現。言其主動性，乃因人心具有特殊的通感 (sympathetical)



能力。言其互動性，乃因人心的存在本身不是一種抽象思惟後抽離過的存在，而是「與世界同在互入」的一種有機關係網的存在。因此，感通之所以為感通，乃是心靈在雜多綿疊的關係網中之意義的不斷生成。

第三、由前項往下推，即有「禮樂刑政，其極一也」（〈樂本章〉）的理論出現。因為人是種感通的存在，而感通的過程中，外在與內在會有互相影響的一種關係。所以不只情感會主動外顯，發而為喜，外在的政治社會環境也會影響到音樂，連帶地也就會成為塑造人現實情性的主導力量。比如說：「志微噍殺之音作，而民思憂；擘諧慢易繁文簡節之音作，而民康樂……」音樂的形式改變了，人心也跟著改變；人心已變，政治的狀況也跟著改變，所以說：治世之音、亂世之音、亡國之音皆會有一相應的安、怨或哀等情感模態如期呈現。皇侃云：「夫樂之起，其事有二：一是人心感樂，樂聲從心而生；一是樂感人心，心隨樂聲而變也。」<sup>35</sup>其言甚諦。由於人是一種感通的存在，而且一生下來就處於「與世同在」的交互結構中，因此，人與音樂的關係，基本上是樂聲從心而生—心隨樂聲而變—樂聲從心而生—心隨樂聲而變的無限辯證、彼此加強之返復過程。由「心隨樂聲而變」一轉，我們知道：要使政治上軌道，釜底抽薪之計，莫如轉化音樂的展現。換言之，音樂是一種政治學；政治學從性情的根源上講，也是一種音樂學。

第四、由於樂是人情感外顯的形式，它與政治社會世界又有一種互感的關係，所以當學者在反思人的性情—樂之形式

<sup>35</sup> 張守節：《史記正義》引皇侃語，《史記》卷24，總頁1179。

一外在世界三者之關聯時，即有「心術形焉」。「心術」之「術」，據鄭玄解，乃「所由也」；<sup>③⑥</sup>據孔穎達疏，乃「所由之道路」。在《樂記·樂象章》另有「不接心術」一詞，鄭玄在此復有注云：「術，猶道也。」顯然鄭玄的注與孔穎達的疏是一致的。「心術」一詞在子書中較為常見，其義高者有如《管子·心術上、下》或《淮南子·人間訓》所云。〈心術上、下〉其文詳密，但沒有在語義上明確界定心術何意。《淮南子》則明確指出：「發一端，散無竟，周八極，總一筭，謂之心。見本而知末，視指而睹歸，執一而應萬，握要而治詳，謂之術。」<sup>③⑦</sup>這裡的心術觀念混和著道家超越的道以及黃老學派道術的理念，是內聖外王得以運作的心性依據。然而，「心術」也可往下講，《鬼谷子·外篇·本經陰符七命》說道：「術」乃「心氣之道所由舍者也，神乃爲之使。九竅十二舍者，氣之門戶。」<sup>③⑧</sup>其言隱隱然已有修練思想的因素在內。《樂記》所說的「心術」似乎上不及《管子》、《淮南子》的心之層次，下也尚未具體到如《鬼谷子》所說。它只是現象學式地表達過：「在世界感染聲樂、世界一聲樂感染人心，及人心感應聲樂、人心一聲樂感應世界的辯證過程中，有一種具體的心氣或心意流行之途形成了。」（心術形焉）簡言

③⑥《禮記注疏》（台北：藝文印書館），卷38，頁5。以下引用《禮記》文字皆出自此版本。

③⑦《淮南子·人間訓》（四部叢刊本），卷18，頁1。

③⑧《子學名著集成》編印會影印道藏本，卷下，總頁105。張心激：《偽書通考》（台北：宏業書局，1979年）訂《鬼谷子》爲偽書，見頁835-838。趙鐵寒：〈鬼谷子考辨〉，《大陸雜誌》，第14卷第5、6期，1957年，以及蕭登福：《鬼谷子研究》，（台北：文津出版社，1984年），頁30-73，則認爲真偽夾雜。

之，人的心靈結構在具體的禮樂刑政及主體心知交互作用下，會有一種相應而又特殊的模態呈顯出來。

心術既然形焉，我們可以再度追問：就儒家基本關懷的心性論而言，公孫尼子將心術形成的基礎定位在何處？此外，心術如果有規範意義的話，它的目的要往何處落實？在此節歸納出來的第一、二點處，我們已經知道樂是性情展現的有機形式，而人的性情則是種感通的存在。但是，性情、感通云云，皆可具有各種不同的層次。「神也者，妙萬物而為言也」<sup>39</sup>是種超越的感通；「銅山西崩，靈鐘東應」則是種物性相應的感通。<sup>40</sup>《樂記》裡的感通思想及其生起背景之性情，到底落在那個層面？這個問題的答案其實已經隱藏在本節引文第三條的資料裡，在這條資料中，公孫尼子說道：「民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常。」筆者認為這就是公孫尼子的性情理論。依據這個定義，我們發現他所說的性情與思孟學派所說的不同，後者的性情皆有超越面，人順著性情承體起用，即有大本達道，學者當下即可擺落凡態，對越道體。但公孫尼子所說的性情是落在經驗層的心氣論來談的，是就人為一感性的存在來論。惟其為一感性的存在，所以其感應外物如能適如其分，並在感應的展現形式（詩、樂）上徹底顯現的話，感性的人可以充分發揮詩教、樂教所要求的效果，並在感性而雜多的世界中獲得人性完美的自我實現。可是也正因為其人為一感性的存在，「無哀樂喜

<sup>39</sup> 語出《易經·說卦》（四部叢刊本），卷9，頁2。

<sup>40</sup> 語出《世說新語·文學篇》（四部叢刊本），卷上之下，頁27，「殷荊州曾問遠公」條。

怒之常」，所以在與外物交感糾結的感受過程中，不免會過與不及，終導致人性的物化。

以上所說的論點，我們在〈樂本章〉裡一段很受注目的文字中，可以找到佐證。這段文字也可以解釋當人物化了以後，他要回歸到一個什麼樣的精神狀態。〈樂本章〉這段文字是這樣寫的：

先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡，而反人道之正也。人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣！夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也……

〈樂本章〉此段話語裡因為有「天理」、「人生而靜」、「反躬」等語彙，很容易令人聯想到《中庸》或周濂溪哲學的核心觀念。<sup>①</sup>所以在理學的傳統中，這段文字很受重視，比如一本以理學觀點詮釋的流行注本即說道：「人生而靜者，喜怒哀樂未發之中，天命之性也。感於物而動，則性發而為情也。人心虛靈，知覺事至物來，則必知之而好惡形焉。好善惡惡，則道心之知覺原於義理者也；好妍惡醜，則人心之知覺發於形氣者也……」<sup>②</sup>如是云云。

① 關於此段話與超越的道體之解釋，普見於宋、明儒者的著作，比如：朱熹：〈樂記動靜說〉，《文集》（四部叢刊本），卷67，頁8-9；陳澧，見注④；以及陳暘著：《樂書》（四庫全書本），卷10，頁5、頁7。從這些著作中，我們可以看到一種很典型的心性論解釋。

② 陳澧：《禮記集說》（四庫全書本），卷7，頁6。

〈樂本章〉這段話能否說得這麼高，相當可疑。上述的注文顯然是把《樂記》理學化了。事實上，〈樂本章〉這裡所說的「靜」、「天理」都是深層的經驗性心靈的表義字，它們的地位不當被提昇至超越的心性之屬性。關於這一點，當代同情儒家的學者並不隱諱。<sup>④③</sup>但陸象山認為「人生而靜」的思想本自老氏，<sup>④④</sup>非儒學正宗，其說卻可商榷。就「歷史的淵源」而言，樂與人性虛靜的理論相提並論，在周、秦諸子的文章裡，間可見到。<sup>④⑤</sup>它們是否受老子虛靜之學的啓發，很難一定這麼講，雖然可能性是有的。但縱使有影響，筆者認為這種影響並沒有造成根本上的轉變。〈樂本章〉所說的「人生而靜」，不能把它同《老子》、《管子》，以及周濂溪所說的虛靜之道，相提並論。它當是個深層的經驗心靈的抒義字，意指喜怒哀樂諸情尚未生起的原始狀態。符合此種原始狀態的心靈層次，在《樂記》裡稱呼作「中」、「躬」或「和」。「中」（躬、和）是心靈的理想狀態，但心靈作為一感通的作用體，它很容易在與感人無窮的物之交會中，「物至而人化物」。物化了以後，惟有心靈提撕，讓物化的意識活化一番，才可免於「精神化為物質性自然」的危機。此種提撕、活化的過程，即第一節引文所說的「反中」。此

④③ 參見唐君毅先生：《中國哲學原論·原道篇二》，（香港：新亞研究所，1973年），頁664-665。勞思光：《中國哲學史》（台北：三民書局，1981年），卷2，頁65-67。

④④ 《象山先生全集·語錄上》（四部叢刊本），卷34，頁1-2，「天理人欲之言」條。

④⑤ 在《荀子·樂論》、《呂氏春秋·侈樂》、《淮南子·原道》等篇章，都可以看到類似的觀念。詳情參見田中麻紗巳：〈禮記樂記篇の音樂理論と性說〉，《文化》，第36卷第4期，1973年。

「反中」的觀念也見於《樂記》的章節，下文我們將再處理此問題。

但在進一步討論前，我們需要澄清一個問題，此即本節所說，重點落在劃分《樂記》所說的人之性情，與思孟學派所說的有別。然而，如果我們從兩者之共同面，或《樂記》的經驗主體與一般的經驗主體之差異面談起，我們又可發現另外一種面相。《樂記》所說的「人生而靜」、「天理」、「反躬」等，雖然不一定如理學家所理解的那般超越，但理學家所以這樣理解，也有原因可說。因為《樂記》所學的這些語彙，其經驗性格仍不是一般經驗主義所設想的那種經驗，亦即前者仍未對我們的感官知覺開放。這些語彙所描述的，乃是我們感官知覺之身體後面，一種體氣流行的程態。學者在經過長期的修養體證工夫後，可以感受到這種程態的流行，但無法以理智確實地辨識它或定位它。這種流行的程態再深一層，即可達到理學所說「天道性命」之層次。《樂記》強調人身內部有種體氣、知覺、性情交融的主體，這種主體雖與生俱有，但它是未完成的、模糊的，它有待內外調適，多方轉化，最後才能使學者的內在身體與全身諧和一致，渾淪自在。當我們談及《樂記》的經驗性格時，對於這種反西洋經驗主義的「經驗性」，不得不加以注意。

### 三、樂與內外身體

在第一節處，我們引目前可見的《公孫尼子》佚文，知道其中有養氣、治氣學說，有調攝生理的主張，也有禮樂緣情性而生的意涵，同時，他主張的情性並不像思孟學派從超越面立

根基，而是就經驗層面的血氣心知、喜怒哀樂立論。在第二節處，我們分析了《樂記》裡面一些從性情立論的音樂學說，發現它與第一節所說，基本上一致，許多地方還可互相補充。

然而，本文的重點是放在公孫尼子的養氣理論，對於氣的屬性、氣與性情的關係，應當有一解說。尤其樂與氣的關係如何，需要做更詳細的說明。很明顯地，在佚文處，我們看到的養氣方式，乃是以意志帥引氣，使各種過分與不及的氣，經由中和的作用，返歸於中。可是在《樂記》處，用以調節學者情性的卻是樂。「以樂調性情血氣」和「以意志帥引性情血氣」，這兩者雖然都涉及轉化學者深層身心的問題，但其間的關係究竟如何，應當解釋得更明確些。

關於樂與氣的關係，筆者認為唐君毅先生的解釋相當合理。他在〈禮記中之禮樂之道與天地之道〉一文中說道：

人之以言自表其情志，始于人之發聲，以自表其情。聲之本身，固亦能表情，如感嘆詞之聲，即直接可表悲喜之情者也。人說一語言時，發聲之大小、長短、抑揚、高下，亦皆可表其相關聯之情志者也。人之言語，始于自表情志，而不在指物命人。故表情志之言，為言之始，而聲為言之始。即以聲表情，為以言表情志之始。聲之所以能表情，則又由于聲之出于吾人之體氣之轉動。體氣之動轉，與吾人之身體之生理之變化相依。而此生理之變化，又與吾人心之情志之變化相依。故情動于身，而有生理之變化，此生理之變化，或直接引起身體之動作，或只引起一體氣之轉動。身體之動作有序有則，而為禮之所規範。體氣之轉動，顯為聲之高下，有一定之

比例，而成樂音。樂音之相繼，有節奏而相和，即成樂。聲可表情，則音樂亦可表情。情有喜怒哀樂，亦有善與不善之別，則音樂亦可表喜怒哀樂，而亦有善與不善之別。亦如人之身體動作態度之可表情，而亦有善與不善之別也。人可以合禮之態度行爲，以培養人之善情，使人成其善德；則人亦可以音樂養之善情，以使人成其善德也。由此樂歌之聲，直接出于人之體氣之轉動，又可一方連于人之身體行爲，而聲又爲表情志之言之始，故歌樂所關連之體氣，乃兼連于人之言與行；而其與吾人之生命之關係，即更有切于禮者。此即儒家之重禮，而或更重歌樂者也。<sup>④⑥</sup>

唐先生之言雖泛論《禮記》，其實可視同《樂記》一文之撮要，其說旨約義遠，文理豐贍，故不嫌辭費，特加徵引，以作爲本節下文之印證。

由唐先生文，我們可看出情動於身→體氣轉動→聲音高下→樂音相繼，這種系列是連串而下，不可割裂的。由體氣介於情動與成樂中間，而且成爲其間由隱至顯不可分割的有機性組成因素，我們可以理解《樂記·樂本章》開宗明義所主張的：「心生音起、聲形樂成」之大綱架，此大綱架意味著任何顯相後面都有氣流貫其間。直言之，其背後乃預設著「心與氣並起」及「氣與感官之聲並顯」兩義。而依據這兩義推衍，我們很自然地可以得到一種結論：人精神的意向、內在體氣的流轉、外在感官的顯現三者有種有機的關聯，甚至，我們還可將它們視

<sup>④⑥</sup>《中國哲學原論·原道篇二》，頁661。



爲一個整體的三個展現面相，而這三種面相基本上是由內而外、由隱而顯的歷程攤展。

更重要的，我們可以很確定地釐清樂與氣的關係。《樂記》的重點無疑地是將樂收歸到人性情上來解釋，樂之有音有節，有干戚羽旄，這已是外顯的尾閭，其本源乃在人的性情聲氣轉動之間。職是之故，凡氣所具有的屬性及其能達成的功能，樂也兼可做到。反過來講，凡樂的所行所爲也會影響到氣的展現。《樂記》之作者雖然沒有像《禮記·孔子閒居》那樣公然提倡「無聲之樂」的理論，<sup>47</sup>但兩者無疑都承認人身內部天生即有種自然的韻律，這種韻律是一切音樂的胚胎。換言之，人身深層的心氣只要自然一流行，即有某種和諧模態的「音樂」發生。行文至此，我們不得不承認一項基本的前提，此即：公孫尼子所說的氣縱然無形無象，但它不可能是凌亂蕪雜的物質結構，相反的，它先天上即有一種秩序。此義一轉，我們也可以說：他所主張的養氣及樂教理論，基本上是同一種類型的工夫。其範圍或有廣狹之異，其調和治化的步驟或有自然與勉強之別，但其工夫背後的理論依據（亦即其工夫論涉及的存有論意義）卻是相同的。

我們在第一節整理出來四項要點，其中第三項言及「氣從心，心帥氣」，第四項則觸及到「氣可昇華，有容光，呈流行狀態」，我們認爲這種觀點在《樂記》裡也是很明顯的。而「君子道至，氣則華而上，凡氣從心……」所要達到的「中和」狀態，

---

<sup>47</sup> 有關「無聲之樂」與人性的問題，參見馬浮：《復性書院講錄》（台北：廣文書局，1964年），卷4，頁13-22。

在《樂記》裡也是一項主軸的觀念。由於這幾項觀念往往聯結在一起，整體出現，所以我們在底下的引文中，將籠罩這三者的領域，不再一一區別開來。且看下文所述：

先王本之情性，稽之度數，制之禮義，合生氣之和，道五常之行。使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不懾，四暢交於中，而發作於外，皆安其位，而不相奪也。

凡姦聲感人，而逆氣應之，逆氣成象，而淫樂興焉。正聲感人，而順氣應之，順氣成象，而和樂興焉。倡和有應，回邪曲直，各歸其分，而萬物之理，各以類相動也。是故君子反情以和其志，比類以成其行，奮至德之光，動四氣之和，以著萬物之理。

樂行而倫清，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧。

德者，性之端也；樂者，德之華也；金石絲竹，樂之器也。詩，言其志也；歌，詠其聲也；舞，動其容也。三者本於心，然後樂氣從之，是故情深而文明，氣盛而化神，和順積中，而英華發外，唯樂不可以為偽。

致樂以治心，則易直子諒之心油然而生矣。易直子諒之心生則樂，樂則安，安則久，久則天，天則神。天則不言而信，神則不怒而威，致遠以治心者也。

樂者天地之命，中和之紀，人情之所不能免也。

在以上的引文中，我們發現其間一項最凸顯的特色，乃在內在的生理律動（氣、聲）與外在的體貌間有種不斷彰顯的過程，而在這種彰顯的過程中，精神的價值也隨著生理的律動，擴充

到人的感官形軀。反過來講，學者如果夠資格的話，他可以由某人之顯以知其隱，由某人之外以知其內。為方便起見，我們不妨稱呼此種「由內滲透至外，由外朗現其內」的模式為一種「體現論」。

依據公孫尼子的體現論，隨著心志一聲氣之動，人的意向一氣機隱涵的精神及生理之內容，會逐層地滲透到人的全身上來。「心生則樂，樂則安，安則久，久則天，天則神」所描述的，正是樂不斷彰顯、不斷擴充的面向，及乎天、神之境，其層次已臻乎超自覺之化境。此時意志與體氣合一，人軀體的存在即標舉著一種精神的客觀化，所以可不言而信，不怒而威。為什麼此時可以有這種特殊的感染力？因為隨著學者意志的努力（心則樂，樂則安，安則久……），其形體也會顯現相對應的轉化。等意志已入超自覺之天、神境地，其外貌也會變得「耳目聰明，血氣和平」，「情深而文明，氣盛而化神，和順積中，而英華發外」。最後的聯語「和順積中，英華發外」和《公孫尼子》佚文「君子道至，氣則華而上」，顯然可以互相詮釋，兩者同樣強調君子除內在性情從容溫和外，他的外在體表也會容光煥發，自然精彩。而這種現象乃是心志聲氣不斷外顯的體現論之結果。

有「英華發外」的面相，自然要預設著有「和順積中」的前提。但此事猶可再進一解，因為《樂記》的「和順」指的雖然是人的體氣寧靜不起波瀾的一種狀態，但他的體氣從來沒有和大自然的背景分開，因此，當此書進而規定此「和順」的實質狀態時，它說道「陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不懼」、「順氣成象，和樂興焉」、「奮至德之光，動四氣之和」，這

種「和」的狀態因為「體段」不偏不倚，所以也稱呼作「中」。以上所說的「陽」、「陰」、「剛」、「柔」、「四氣」這些語彙顯然不僅可運用到人文世界來，它們還蘊含著濃厚的宇宙論的氣息。由《樂記》偏好此種語彙看來，我們不但可以理解人的體氣與外貌及精神間的連續性，我們也可理解人身與宇宙的基本律動（陰陽）是種有機的平衡。由小周天貫穿到大周天，都可呈顯出一種有機的動態的和諧，這就是中和。

樂的作用，簡單地說，即是要求達到「四暢交於中，而發作於外」、「和順積中，而英華發外」，內、外兩者皆優柔鑿馭、和浹融釋。而樂所以有這種作用，我們前面業已說過：它是伴隨著學者心生氣行的一種外顯之自然歷程。但從另外一個面相說，樂之彰顯如不得其道，反而會使得人的「放心邪氣」（〈樂化章〉）擴充到人的身體上來，導致人化於物。所以樂除了有「施」、「生」、「動」的功能外，公孫尼子也強調其逆反學者性情外顯的另一種反面功能。這樣的反面功能，公孫尼子稱為「放」或「流」，<sup>④</sup>「放」與「流」皆指人的性情偏離「中」以後的模態。明白樂可能導致這個面相後，我們也就可以理解他為什麼一方面會強調「樂主其盈」，但一方面又說「樂盈而反，以反為文」的原因所在。因為「樂盈而不反則放」，這樣的樂反而會造成樂之自我解體。無疑地，音樂只要泛濫成災，流而不反，即與人的中和情性對反，故需返流而回。

「反」字一語極堪玩味，鄭玄注「以反為文」云：「反謂自抑止也。文猶美也、善也。」鄭注有部分的道理，因為我們

<sup>④</sup> 語出〈樂化章〉「樂盈而不反則放」及「使其聲足樂而不流」。

在〈樂化章〉「樂得其反則安」句下幾句後，即看到公孫尼子一下簡單總結道：「不使放心邪氣得接焉，是先王立樂之方也。」可見以意志主宰我們的行爲，不使後者狂盲走作，是《樂記》主要的一種關懷。職是之故，「以反爲文」乃意指在由隱而顯的體現過程前，意志對心靈時時要做檢肅清理的工作，使後者隨時都能保持「中」、「和」、「虛」的狀態，等後者開始發用流行之後，才能英華發外。

「反」作「自抑止」解是有一定的根據，但《樂記》裡的「反」主要不是指抑止防檢，而當作迴返之「返」解，其字義正如前文第二節業已引用過的「將以教民平好惡，而反人道之正」的「反」字。此處的「反」字無論如何不是「抑止」意，只能是「迴返」意。確定了此點後，我們可以理解「反躬」、「反情以和其志，比類以成其行」、「反情以和其志，廣樂以成其教」這些語言該如何解釋。這裡的「反情」一語雖也隱含著對情感之壓抑意，但更重要地，它毋寧指學者在從隱至顯的過程中，如發現其間有任何偏差，當順著其顯再逆返至隱。簡單地說，筆者認爲這裡的「反情」，其工夫型態如同後世儒者所說的「逆」或「復」；其工夫預設則爲一種「交感不已，可順可逆的身體觀」；而它所要達到的目的，即是前文業已說過的中和之境地。因此，其表面語義雖與佚文裡的「反中」不同，實質內涵上，逆返後的情即是逆返後的中，兩者不多不少，恰好一樣。

準上所說，當我們接受了「反」作「逆反」解釋後，可以看出從心氣聲韻到英華發外，有種雙向的運行途徑，也可以看出樂在「反情」的工夫中扮演的功能，類似佚文裡「意志導引某種偏失之氣，使歸中和」的角色。顯然，這裡的樂無論如何

是要配合心志聲氣的流行一體顯現，否則，無法解釋「反情」如何可能，就像沒有陪伴心志聲氣的流行，它也無法解釋何以能英華發外一樣。心志聲氣是音樂能在人軀體上體現精神內涵的身心依據。

如果說心志聲氣是音樂能養氣、調氣，達成英華發外的身心依據，我們也不宜忽略《樂記》在調攝身心以至英華發外方面，也有《春秋繁露》引公孫尼子養氣說不及的地方。後者的養氣顯然較側重意志對內在身體的控制、轉化，因此，意志與身體難免有種緊張的對立關係。《樂記》則側重順著學者內在身體的韻律，可以引發潛藏的能力，自我體現精神的向度。不但如此，《樂記》還強調音樂自從人的精神分化出去，定型成爲作品以後，還可反過來影響學者的身心模態，使學者在不知不覺中，從容更新內在的生命。兩相比較之下，兩者雖然相輔相成，但《樂記》所論，似乎尤能發揮孔門樂教大義。

#### 四、公孫尼子與孟子

據以上三節所論，我們可以看出《樂記》與《公孫尼子》其他佚文在大的理論骨架上是一致的：兩者同樣強調「中和」是修養的極至；兩者同樣強調「中」指一種虛靜平和、情欲未起的狀態；兩者同樣強調身內有氣，氣可調治轉化；兩者同樣也強調轉化後的氣可以昇華，見於形體。當然，《樂記》特別著重動心、生氣、生聲、終以成樂，樂反過來又可影響學者的性情。這樣的觀點我們在《公孫尼子》佚文裡是見不到的，但見不到並不表示有任何的衝突；尤其我們如考慮到現在所能見到

的佚文只是原著裡的極小部分，更沒有理由將這點並不構成衝突的因素擴大解釋。總之，不管就理論系統內部考量，或就以往的載錄，我們都有理由相信《樂記》與馬國翰、洪頤煊輯錄的佚文都是《公孫尼子》一書之作品，至少與後者的理論可以相容。

如果公孫尼子具有上述諸節所說的特色，我們很容易聯想到：他的思想與孟子有什麼關係？事實上，首先想到兩者可能有關係的，並不始於今日，早在兩千多年前，董仲舒已經想到了。董仲舒在《春秋繁露·循天之道》中，特別強調中和的價值。對於中和的理論，董仲舒有自創新義處，也有繼承舊說處。在繼承舊說的部分，他引用了孟子為證，他說孟子的「善養吾浩然之氣」，乃希求達到：「行必終禮而心自喜，常以陽得生其意也。」<sup>④9</sup>這也是一種中和之境。除了孟子外，他又援引了我們在第一節業已引用過的公孫尼子之養氣論以為印證。董仲舒雖沒有明言公孫尼子與孟子的關係，但兩者並列一起，主題又相同，自然很容易啓人聯想：兩者間是否有密切的學說傳承關係？

筆者認為在「養氣」及其相關子題上，公孫尼子與孟子的關係是很密切的。《孟子·公孫丑》有〈知言養氣〉一章，此章論及道德意志與氣的關係，以及道德意志一氣擴充至極的種種境界，其言明快詳贍，振聾發聵。此間的理論可簡述如下：孟

---

④9 董仲舒，前揭書，頁 11。董氏說孟子養氣，「常以陽得生其意」，其說就字面理解，於《孟子》本文無據，但實質上可通。然「行必終禮而心自喜」云云，雖不違反孟子學說，卻也看不出與養氣說有特殊的本質性關聯。

子認為人的良知一發動，即帶有類似「平旦之氣」、「夜氣」此類性質的良氣之流行；此良知一良氣之擴充可以充分轉化人身內在盈滿的體氣，及乎體氣徹底轉化，一是皆良，人的身體也會跟著轉化，全體轉為精神的存在，反映出一種無形而可感人的容光，這就是所謂的「生色」。換言之，人的軀體就像人的道德一樣，不是一生下來就完整的，它需要自覺的發展。發展到達極至，身體潛能徹底發揮，身心融為一如，知覺性情一體，孟子說，這時的身體才是人本來當有的形態（踐形）。然而，當人一盡心、一踐形時，其時的意識也會發生一種質的突破，它可上下與天地同流，這也就是知性知天的的境界。簡言之，養氣的極至＝盡心＝踐形＝知性知天＝萬物備於我。以上的諸多等號當然不是指其語義內涵相同——它們指涉的語言意義如「形」、「心」、「氣」等，顯然不太一樣。我們所以認為它們一樣，乃因這些概念所指涉的境界是相同的，所以只要一個出現，其餘也就跟著出現。<sup>50</sup>

比較孟子與公孫尼子的論點，我們可以發現兩者間的異同。本文第一節羅列的公孫尼子氣論之要點有四：一、形體與情感上的失衡會妨害氣；二、氣完美的狀態是「中」（或說「中和」）；三、氣從心，心為氣之君；四、君子道至，氣可昇華流行。這四點筆者認為和孟子的養氣說都是相合的，尤其是第三、四點和孟子養氣論的核心理論——志至氣次、以志帥氣、踐形時可辟面盎背、志氣流貫全身——更是若合符契。公孫尼子和孟子在這兩點上面，不但思想極為近似，連文字本身都如出一

<sup>50</sup> 參見本書第三章。



手。像「養氣」、「踐形」這般特殊的理論，同時見於年代相接的兩位儒者身上，實在很難不引起我們的注意。

此外，還有沒有其他的佐證呢？筆者認為有的。在目前可見的《公孫尼子》佚文中我們可看到底下的兩條材料：

心者，衆智之要，物皆求於心。

修心而不知命，猶無室而歸。

這兩條資料雖然文義不甚完備，但可視為儒家心性論的論述，卻是可以肯定的。很明顯地，僅就字面而論，我們也會有似曾相識之感。前人早已明確指出其間的關係：

右錄……文不完具，義可推知，皆言儒者安心立命之學也。其一言人心之靈已具衆理，及應萬事，皆當反求諸心。即孟子所謂「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」是也（〈盡心上篇〉）。其一言死生窮達，皆本天命，君子知之，不假強求，惟修其心而已。苟不知命，患得患失，旁皇無歸，心何能修。孔子曰：「不知命，無以爲君子也。」（《論語·堯曰篇》）孟子曰：「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（〈盡心上篇〉）即此義也。<sup>⑤1</sup>

羅氏引用的兩段《孟子》文字，都是書中重要的章節。《公孫尼子》一書剩下來的文字不是那麼多，但在這斷簡殘篇中，我們發現在關鍵處，公孫尼子與孟子居然是如此的接近。不管孟子在此處是否曾改造公孫尼子的思想，<sup>⑤2</sup>但至少在問題意識及文

<sup>⑤1</sup> 羅梭，前揭書，頁158。

<sup>⑤2</sup> 「物皆求於心」可以是認識論的用法，也可以是「天道性命相通」的本體論命題。「知命」的「命」可以視為人生不可避免的機遇性之限制原理，也可

字上面，他是承續後者發展下來的。

公孫尼子與孟子的關係，我們還可間接的從兩者與子思的關係談起。孟子與子思在學問上淵源極深，這已是眾所共知的事實。<sup>53</sup>而公孫尼子與子思可能也有師門淵源。這兩位學者的淵源，我們可從底下兩點揣測之。

一、與《易傳》的關係：《易傳》在儒家經典中，也是篇爭論較多的作品，它的作者及成書年代曾被推得很後，但隨著出土材料不斷增加，《易傳》與孔子關聯頗深的舊說又逐漸復活。<sup>54</sup>而子思在孔門儒者中，與《易傳》關係特深，這是不成問題的。<sup>55</sup>《公孫尼子》殘缺已甚，但其中「君子行善必有報，小人行不善必有報」，當與《文言》「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」的思想相關。《樂記》與《易傳》相關，更是明顯，其中有一整段一整段相似的，<sup>56</sup>這種情況只能從同出一源解釋。由以上所論，我們有理由進一步證實陶潛所說「傳

---

視爲人性承自道體之超越規範。公孫尼子這兩段話都太簡短，因此，我們很難推測孟子是繼承了他，還是改造了他。但不管是繼承或是改造，這兩段話都可視爲孟子提出相關命題時的重要參考因素。

<sup>53</sup> 簡要的論證參見楊樹達：〈孟子學說多本于思考〉，此文收入《增訂積微居小學金石論叢》，（北京：科學出版社，1955年），卷5，總頁220。

<sup>54</sup> 參見韓仲民：〈帛書繫辭淺說〉，《孔子研究》，1988年第4期；李學勤：〈從帛書要篇看孔子與易〉，《中原文物》，1989年第2期；李學勤：〈帛書繫辭略論〉，《齊魯學刊》，1989年第4期。

<sup>55</sup> 參見武內義雄：〈易と中庸の研究〉，《武內義雄全集》，卷3；以及李學勤：〈易傳與子思子〉，《中國文化》，創刊號，1989年。

<sup>56</sup> 參見下列圖表比較：

易爲道，爲潔淨精微之儒」的「公孫氏」，<sup>57</sup>當是「公孫尼子」，其情況一如董仲舒所說的「公孫」是「公孫尼子」一樣。

二、與〈緇衣篇〉的關係：《禮記·緇衣篇》可能取自《子思子》，但《禮記正義》又說〈緇衣篇〉爲公孫尼子作，前人多認爲二說必有一誤，而以公孫尼子爲誤的可能性較大。但我們如果知道古人對「作者」的認識與今人異，古書的編成也與現代的書籍不同，我們對先秦典籍真假的觀念可能需要重新考慮。有學者認爲「《子思子》有〈緇衣〉而《公孫尼子》復有〈緇衣〉，是公孫尼子紹述子思之證」。<sup>58</sup>筆者認爲「紹述」假說可能需要進一步證實，但其說法至少比一真一假的互反說要來得合理。

以上兩說都不能視爲定論，但都是相當可能的。難道兩者間沒有差別嗎？差別是有的，而且其差別的意義非常重大。我們在前文論及兩者相同處時，有意省略「中」（或「中和」）此項，即緣於此項隱含公孫尼子與孟子思想極大的分歧。「中」

《樂記》	《易傳》
地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，天地相蕩。 鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，煖之以日月，而百化興焉，如此，則樂者天地之和也…… 樂著太始，禮居成物。	是故剛柔相摩，八卦相蕩。 鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑。 乾知太始，坤作成物。
天尊地卑，君臣定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，大小殊矣。方以類聚，物以群分，則性命不同矣。在天成象，在地成形。如此，則禮者天地之別也。	天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以群分，吉凶生焉。在天成象，在地成形，變化見矣。

<sup>57</sup>《集聖賢群輔錄》下（四部叢刊本），《箋注陶淵明集》，卷10，總頁89。

<sup>58</sup>吳靜安，前揭文。

是公孫尼子養氣論所欲達成的目標，《樂記》對於學者以樂治身、臻乎中和的境界，尤多讚美。但很奇怪地，孟子對於「中」之為德，並未蓄意提及，反而，我們還看到「子莫執中，執中為近之；執中無權，猶執一也」（〈盡心上篇〉）的批判。孟子這種傾向所以特別值得留意，乃因孟子與子思在學問的傳承上有極為密切的關係，<sup>59</sup> 而子思學說的主要宗旨之一即是「中」、「中和」、「中庸」的理論。<sup>60</sup> 孟子曾受業於子思學派之門，但卻無意承繼「中」之學說，反而批判子莫執中之理論，<sup>61</sup> 這種現

<sup>59</sup> 孟子的師承有三說：一說孟子受業於子思之門人，此說最早提出者為司馬遷；一說孟子曾受業於子思兒子子上，此說見於《孟子外書·性善辯》；另一說則認為孟子曾師事子思，劉向在《列女傳》（四部叢刊本），卷1，「鄒孟軻母」條、趙岐在《孟子題辭》（四部叢刊本，頁1）中皆如此主張。以上三種說法，除子上說因出自「偽中出偽」（梁啓超語，見《要籍解題及其讀法》，台北：華正書局，1974年，頁13）的《孟子外書》，採信者較少外，其他兩種皆各有支持者。一般而言，早期信子思說的人頗多，後來的發展則以司馬遷的觀點較佔上風。子思說難以成立的原因，主要是子思的卒年與孟子的生年相去甚遠，兩者如要配合起來，讓孟子得以親炙子思，有許多文獻上的記載必須重新解釋。子思門人之說則無此問題。然而，以上三說雖然不同，它們都指出孟子與子思學問有相關之處，這點卻是一致的。有關孟子師承的討論文章相當多，簡要的論點參見楊伯峻：《孟子譯注·導言》（台北：華正書局，1986年），頁1-2。

<sup>60</sup> 我這裡的主要論據是從《中庸》來的。子思作《中庸》，明見司馬遷《史記·孔子世家》（總頁1946）。當代懷疑子思作《中庸》說的不乏其人，但能舉證說整本著作皆很可疑的，倒甚罕見。馮友蘭與武內義雄不約而同，皆指出《中庸》首尾可能是後人所增添，中間部分則是原著骨幹。馮說見舊版《中國哲學史》，臺灣版，頁447-448。武內義雄說見〈子思子考〉，此文收入江俠菴編譯《先秦經籍考》（台北：新欣出版社，1970年），頁113-122。筆者認為這種觀點很值得重視。

<sup>61</sup> 孟子評鷲楊、墨，兼及子莫，但子莫其名，先秦其他典籍未之或見。漢趙岐注《孟子》云：「子莫，魯之賢人也。」孫詒讓《籀膏述林》疑子莫即

象毋寧是相當特殊的。

「中」事實上是以上下其講的，孟子不強調「中」，但他強調的「時」、「權」等觀念，依據後來程、朱學者的解釋，其實還是一種「中」。<sup>62</sup> 孟子可能有意避免過度使用此一詞彙，但換來換去，所得結果實質上卻依舊不變。不過由孟子無意特別彰揚「中」的概念此一事實，我們可以揣測其中應當有些忌諱。

忌諱何在呢？其答案應當是落在「中」的實質指謂上面。我們前文業已說過：公孫尼子所說的「中」，乃意指一種虛靜平和、陰陽協調、諸欲未起的狀態；即使連後世學者頗喜張皇稱道的「人生而靜，天之性也」之理論，其實也不出一種特殊的經驗層的虛靜心靈，根本上並沒有直透先天造化前，所以與《中庸》所說的作為大本之「中」，不能相提並論。關於這一點，我們如果再想到公孫尼子強調的性情是放在文化世界脈絡底下的

---

魏公子牟（台北：廣文書局，1971年，卷1，頁27b-29a），俞樾從之。羅根澤在〈子莫考〉（文見《國學論叢》，第4期，1929年）一文中，力辯其非，並主張子莫當即顓孫子莫。錢穆：《先秦諸子繫年》（台北：東大圖書公司，1986年，頁248-250）從之，並進一步主張其人當為子張之子申詳。今按：孫、俞之說無據，羅、錢之評無誤。子莫材料太少，羅氏的假說至少可滿足（一）其名為子莫、（二）魯人這兩點，但對第三點「執中」的理論卻無法說明。筆者認為羅氏的假說目前很難推翻，但我們也可考慮公孫尼子與子莫的關係。首先，「尼」有「莫」意，明見《孟子》書中，此符合先秦人物名字互訓之意。其次，公孫尼子有「反中」理論，恰與「執中」之說相映，此當非偶然。然公孫尼子籍貫不明，故此說亦有缺憾。在書缺有間的情況下，顓孫子莫說一如公孫尼子說，兩說皆有待更進一步之證實。

<sup>62</sup> 簡要的論點參見趙順孫編：《四書纂疏·孟子纂疏》（台北：新興書局，1972年），卷13，頁22-23，引程伊川、朱熹等各家說法；以及黎靖德編：《朱子語類》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），卷62，頁1-6，引朱熹與弟子問答的論點。

性情，是禮樂刑政可以運作的一種交感不已的作用體，我們對他將養氣、證道置放在這種性情的雜多交會之基盤上立論，就不至於感到驚訝；我們甚至於還可承認：這種安排是合法的。

放在《中庸》、《孟子》的脈絡來看，筆者上述所謂的合法性或許需要斟酌，這當中當然就牽涉到學派基本的預設問題。因為依思孟學派的觀念，當「大本」一失，底下的許多枝節再怎麼恰當，總是彌補不過來。而所謂的「大本」，當然意指人的性情有承體起用，直接與超越的道體睹面相照的一個面相，換另一種觀點說，也就是我們不能不承認性善的理論。惟其性善，所以凡其心之動，其情之感，皆有源頭活水流注，皆有一縱貫的、純一的軌約作用滲乎其間的意識與行爲。反過來講，公孫尼子論人之性情則不能及乎此，王充雖特別推崇公孫尼子，認為在人性論的議海論潮中，公孫尼子與世碩獨得其正，然而這三子所說的性情都是從「用氣爲性，性成命定」（《論衡·無形篇》）以後的立場設論，如果從思孟學派的立場考慮，他們會認為這三子對於命定性成以後尙可有向上一機，未能充分體會，<sup>63</sup>因此，公孫尼子雖然養氣調心，但養氣調心所得，卻不能極盡高明之境。

所謂不能極盡高明之境，這和公孫尼子的理論基磐有關。因為在孟子的踐形、養氣的理論中，只要學者一踐形，必然也會涵攝著盡心、知天的層面，身心一如、物我不分、天人合一

<sup>63</sup> 此一特性可說是依據告子「生之謂性」的傳統下來的，兩漢學者論人之情性，大抵不出此格局。此中細節參見牟宗三先生：《才性與玄理》（台北：學生書局，1975年），頁1-42。

都是這種工夫模式下自然會導出的結論。換言之，在意識層上不斷提撕擴充的過程，也是良知良氣逐漸轉化形體的過程，同時也是經驗人隨著其軀體之轉化而回歸至「原初」（存有論意義）的宇宙人之歷程。<sup>64</sup>按陸象山的說法，這是種徹上徹下的簡易工夫。<sup>65</sup>但公孫尼子的養氣論中，因為缺乏一種存有論的基磐，所以也就缺少了其心氣擴充所得的一種境界。董仲舒、王充皆有取於公孫尼子的性情學說，乃因後者可以提供一種經驗性的人性理論，<sup>66</sup>透過禮樂養氣的工夫訓練後，又可以安定學者之心志，使他們對現實的世界全體圖像有一明確的實踐視野。這種方向與董、王兩氏對人性的理解，以及對世界承擔的觀點，都較為接近。然而，也就是在「人性」這點上，董、王兩家對孟子非議頗深。我們可以理解：他們勢必也不能接受孟子提出的從「性善」以迄「盡心知性知天」的一連串相關命題。

行文至此，我們發現孟子與公孫尼子間有種微妙的關係，這兩者間要是說沒有關係，是很難令人信服的。但如果說兩者

---

<sup>64</sup>「宇宙人」意指帶有宇宙意識之人（「宇宙意識」一詞借自 R.M. Bucke, *Cosmic Consciousness* 一書書名, New York, 1969, 其旨義參見頁 1-18），其實質內涵也就是 E. Neumann 所說的：可以內外冥合的「冥契人」（參見 E. Neumann, "Mystical Man," in J. Campbell ed., *The Mystic Vision*, Princeton, 1982）

<sup>65</sup>陸九淵，前揭書，卷 34，頁 9，「乾以易知」條。同卷，頁 17，「先生云後世言道理者」條。

<sup>66</sup>王充《論衡·本性篇》言公孫尼子與世碩主張人性有善有惡。荀悅《申鑒·雜言下》（四部叢刊本，卷 5，頁 5）卻說公孫尼子主張性無善惡。《公孫尼子》全書業已散佚，我們很難具體掌握其人性的論證，但不管他主張的是有善有惡說或性無善惡說，其理論都是獨立於孟子人性論以外的另一種說法，換言之，都沒有孟子人性論所涵的超越面。

間大體一致，也不能這麼說。顯然，兩者的相似處與相異處都很清楚，而且在先秦諸子中，不容易找到可以與他們兩人的氣論相比配的論點。因此，如說這兩者間有種學說的淵源關係，這是相當可能的事。這個問題也就觸及到了孟子養氣說或所謂的神祕觀念之起源問題。

「神祕」一詞如果取義於「內外一體，物我冥合」此義，那麼，孟子確實是有神祕思想，<sup>67</sup>而這種思想顯然和他的養氣理論有關。在先秦儒學中，孟子這種立場是比較特別的。孟子自言他所學的是孔子的言行，但現行的《論語》本子中，我們很難發現到類似「上下與天地同流」、「塞於天地之間」的語言，孔門弟子甚至還明言「夫子之言性與天道，不可得而聞也」，<sup>68</sup>因此，即使孔子再有多少的話語尚未被發現，我們大概都不容易從中挖掘出與孟子「養氣」、「知天」類似的觀點。再加上儒家長期以來一直被定位在「方內」、「人文主義」、「家族倫理」、「農業社會倫理」的範圍內，<sup>69</sup>因此，孟子養氣、知天的理論越發顯得突兀，不合儒門常規了。

由於不合儒門常規，所以給孟子這些思想找儒門以外的源

---

<sup>67</sup> 早在馮友蘭的舊版《中國哲學史》（頁164-166）業已指出此點。

<sup>68</sup> 《論語·公冶長》（四部叢刊本），卷3，頁5。

<sup>69</sup> 此種觀點極為流行，早期學者如吳虞（〈儒家主張階級制度之害〉，《新青年》，第3卷第4期，1917年）、齊思和（〈封建制度與儒家思想〉，《燕京學報》，第2卷第7期，1937年）、曾騫（〈古代宗法社會與儒家思想的發展〉，《食貨》，第5卷第7期，1937年），以迄當代的任繼愈（〈論儒教的形成〉，《中國社會科學》，1980年第1期）、李澤厚（〈孔子再評價〉，《中國社會科學》，1980年第2期，後收入《中國古代思想史論》，北京：人民出版社，1986年），雖言有深淺，意有善惡，但大體具有某些共同的傾向。



頭之看法，一直有人嘗試去作。其中，將孟子這些思想與稷下學派，尤其是《管子》四篇合併討論，並視後者為前者的源頭之看法，一向很流行。<sup>⑩</sup>將孟子和齊地的原始宗教觀比配，想盡量找出兩者間關係的人，也所在多有。<sup>⑪</sup>至於從氣功或修鍊觀點，檢討孟子養氣說的源頭的理論，最近也可見到<sup>⑫</sup>——雖然學院內的人不太願意支持這樣的觀點。

孟子養氣說的源頭問題確實很吸引人，但也很令人迷惑。在戰國中晚期，我們可以在不同的學派間找到類似的、至少相關的氣之理論，《孟子》、《管子》、《莊子》、《文子》這些書都有，而且都是相當顯眼的觀念。但何以「氣」在這個時期特別流行，此事真是費人猜疑。但不管怎麼說，尋找孟子養氣說的源頭時，將線索往同代的學者身上找，然後將孟子的相關觀念視為繼承過來的思想，這種解決方式並沒有根據。何況，如《管

---

⑩ 郭沫若是最典型的代表，其言參見〈宋鉞尹文遺著考〉，此文收入《青銅時代》《郭沫若全集·歷史編》（北京：人民出版社，1982年）第1卷。貝塚茂樹在《孟子》（東京：講談社，1985年，頁36-37）也篤定地說：孟子曾受《管子》四篇等「異端思想之影響」。

⑪ 有關孟子「神祕」的思想與齊學的關係，參見小野澤精一：〈齊魯的學における氣の概念〉，此文收入小野澤精一等編：《氣の思想》（東京：東大出版社，1978年）。

⑫ 乾一夫：〈孟子の夜氣說〉（《二松學舍大學論集百周年紀念號》，1977年）一文指出孟子養氣理論與修鍊說及瑜珈的關係。張榮明：《中國古代氣功與先秦哲學》（上海：人民出版社，1987年），第12章〈孟子思想與古代氣功〉；王卜雄、周世榮合著：《中國氣功學術發展史》（長沙：湖南科學技術出版社，1989年），頁76-78，也徵引了相關文獻，證明孟子的氣論與氣功有關。這些觀點新奇可喜，但這四位作者雖然指出孟子帶有修鍊者顯現出來的身心氣象，卻沒有告訴我們是否只有經由氣功才可達到，也沒有告訴我們《孟子》書中有什麼具體的修鍊法門。

子》四篇的作者等人，他們究竟比孟子早或晚，應該是個開放的問題，沒有任何足夠的證據可以證明他們的年代比孟子的早。

筆者不能確認孟子的養氣說是否可以從儒門外找到源頭。但退一步想，縱使孟子曾從同代的思想家接受了類似的思想，我們也不能排除他有承自前代儒者或承自當時文化部門（如醫學或宗教），再加以發展、自創新說的可能性。

後頭所說的這兩種可能性，即筆者所贊成的立場。我們已經看過公孫尼子與孟子養氣說的異同，我們初步的結論是：兩者一定有關係，而且，這種關係不是孟子影響公孫尼子，而是公孫尼子的養氣理論遺澤於孟子。當然，如果有人再度追問：公孫尼子的養氣說又是怎麼來的？「影響」的問題還是會再次被提出來。不過，這已是另外一個主題的事了。

## 五、尚待解決的學派歸屬問題

公孫尼子遺留下來的文獻不算多，但經過一番整理，我們發現這些斷簡殘篇居然可以透露出許多重要的訊息。他與孟子的關係尤其值得我們注意。根據我們前面四節煩瑣的討論，我們發現公孫尼子在許多身心性命問題的反省上，已先孟子而著鞭。孟子固然是天挺英豪，儒門不世出的怪傑。但他一些受後儒重視的理論，有許多是前有所承，不是憑空創造出來的。孟子進於公孫尼子之處，乃在他能由血氣性情交互作用的身體觀及其聯帶而來的工夫論，再往深一層，打破內在與超越的隔闕，提出「性善」、「盡心知性知天」等徹底的圓融之教之旨。相形之下，公孫尼子強調非超越性的血氣心知性情之身體、以及禮

樂與養氣交互調養的工夫論，則有助於人文世界之化成。

很可惜的，公孫尼子這些理論後來沒有受到應有的重視，因此，除了少數觀點被整編到《禮記》及《孟子》，改頭換面，仍得有發展外，其他都散佚不見了。歷史有幸有不幸，《孟子》一書論及身心性命問題的要旨，在理學興起以前，也可以說是千載寂寞，若存若亡。但到了宋朝以後，孟子這些觀點卻被視為儒家的奠基石，是儒家可以抗衡佛、老「異端」最犀利的武器。《公孫尼子》一書如果能流傳至兩宋，沒有太多散佚的話，它未嘗沒有成為顯學的可能。

我們對公孫尼子的背景了解相當有限，《漢書·藝文志》認為他是七十子弟子，《隋書·經籍志》則認為係孔子弟子，近人多認為七十子弟子之說較可靠，<sup>⑬</sup> 筆者也贊成這種看法。此外，有關公孫尼子的資料，我們現在再也找不出了。但《漢書·藝文志》列《公孫尼子》此書時，將它列在《魏文侯》六篇及《李克》七篇（下有注：子夏弟子，為魏文侯相）後面，這種安排也許可以提供一點額外的線索。因為魏文侯、李克皆曾受學子夏，而現行《樂記》文中，復有〈魏文侯〉一章，記魏文侯與子夏的問答語。<sup>⑭</sup> 因此，這三本並列的典籍有可能隸屬同一個學派，據武內義雄的說法，此學派即是子夏學派。<sup>⑮</sup>

武內義雄將公孫尼子歸入子夏學派，此說如果成立的話，我們立刻聯想到《詩大序》與《樂記》的關係。這兩篇文章相

<sup>⑬</sup> 郭沫若（前揭文）則認為公孫尼子可能是孔子的弟子公孫龍，其說無據。

<sup>⑭</sup> 馬國翰認為此篇乃《漢書·藝文志》所列《魏文侯書》佚文。參見前揭書，總頁 2522-2523。

<sup>⑮</sup> 參見武內義雄，前揭書，頁 33；松本幸男，前揭文。

似之處是很明顯的，兩者不但在內容上都主張詩、樂緣於「心生」、「性情」之說，也主張詩樂與人內在的生理韻律有關，也強調詩、樂與風俗政教的關係，甚至兩者在詞句上都有近似之處。而《詩大序》一文的由來雖有各種說法，但根本的源頭可溯自子夏，一般而言，卻是學界目前很難完全漠視的論點。<sup>⑦⑥</sup>由這條線索看來，公孫尼子與子夏是可能有關聯的。當然，論者或許會提出異議，認為這種假說的證據仍不夠強。筆者也同意這種異議可以言之成理，不過，在傳記資料極端缺乏的情況下，如果有些合理的背景假說，且此假說與思想的內在理路相合的話，仍然是值得注意的。至於公孫尼子如何同時與子思及子夏學派有淵源，或者孟子與公孫尼子、子夏學派間的具體關係如何，由於書缺有間，所以縱使有一些可能性可談，我們也只能暫時存疑。<sup>⑦⑦</sup>

<sup>⑦⑥</sup>《詩序》作者眾說紛紜，衛宏說與子夏一毛公說爭執尤烈。但子夏一毛公說提出的年代較早，提出者又是較為可靠的經學大師鄭玄，在文獻的解釋上也能自立一說，而且也符合漢儒傳《詩》之體例，所以要完全將子夏的因素從《詩序》的傳承中排除掉，不太容易。詳情參見范文瀾：《群經概論》（北京學海出版社影印樸社出版社，1933年），頁119-123；王錫榮：〈關於《毛詩序》作者問題的商討〉，《文史》，第10輯，1980年；徐復觀：《中國經學史的基礎》（台北：學生書局，1982年），頁151-160。

<sup>⑦⑦</sup>蒙文通：〈儒家哲學思想之發展〉言及公孫尼子除與孟子相關外，也影響了《管子》四篇（此文收入《古史甄微》，成都：巴蜀書社，1987年，頁71-72、100。《管子》四篇與孟子關聯頗深（參見前引小野澤精一文、郭沫若文、以及拙作），在氣論這方面的觀點上尤其明顯，因此，蒙氏的論點雖然論證上稍嫌薄弱，大體上還是可以自圓其說的。至於「公孫尼子與子夏學派有關」及「公孫尼子與子思、孟子、《管子》四篇有關」這兩點假說到底該如何解釋？兩種假說是否一定互斥？依筆者目前所能掌握的知識而言，尚無法繪構一明確的圖像，故暫時兩說並存，以俟賢者解惑。

# 第三章

## 論孟子的踐形觀

### ——以持志養氣爲中心展開的工夫論面相

孟子是先秦儒學的一個高峰，他繼承了孔子的志業，實質建構了儒學內聖的規模。宋儒陸九淵有言：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。」<sup>①</sup>所謂「十字打開」，即是「分解以立義」。<sup>②</sup>孔子親身體之、渾化言之的儒學規模，到了孟子手上，即綱舉目張，方向確定，成爲規範爾後儒學發展的一個主要依據。

孟子繼承孔子之處固有多端，但如置放在狹義的內聖範圍考慮的話，孟子主要是賦予孔子「仁」的學說一種心性論的基礎。但孟子所主張的心性論雖然是以「道德的體現者」(moral agent) 爲中心面展開的，其工夫窮盡所致，卻不是個體的體現者之範圍所能拘囿，它遠達到超越境界，使人在有限的存在向度內可以取得無限的意義。換言之，孟子所說的心性不能以一般心理學的意識概念等同之，也不能將它限定在人的道德自主

---

①《象山先生全集·語錄上》(四部叢刊本)，卷24，頁5。此一刻本有錯簡，筆者據他本補正。

②牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》(台北：學生書局，1979年)，頁4。

的範圍內，而切斷它通往「智思界」的管道。<sup>③</sup>

以上簡單勾勒出來的孟子心性論綱要，在晚近的研究中，已發揮得相當鞭辟入裡，毫末皆盡。不同的解釋當然是有的，但這無礙於上文所述者是種強而有力的解說。本文的基本前提也是建立在孟子的心性論兼具內在及超越的向度此點上面，但重點稍有不同。研究孟子的體驗形上學自然可以從孟子的主要哲學概念著手，解析「心」、「性」、「情」、「才」、「命」、「天」等等間的關係，觀看其哲學體系與其工夫間的往來呼應。但是，「體驗的形上學」顧名思義，未嘗沒有蘊含「以體証驗之的形上學」之意味。從有我有對的道德實踐活動進到無我無對的超道德活動時，如果說體驗者的身心形體居間扮演了相當重要的角色，這是一個相當可能的預設，而從《孟子》書中的記載看來，本文認為這種預設是可以成立的。底下，本文將從孟子的「踐形」理論開始談及，進一步涉及氣—志—身—心—天之間的複雜論點。

### 一、「踐形」一詞釋義

「踐形」一詞出自《孟子·盡心上》：

形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。<sup>④</sup>

此段文句雖然簡短，但後代的注釋卻出入甚大。首先，就

③ 參見牟宗三：《圓善論》（台北：學生書局，1985年），第4章及第6章第5節。

④ 引自《四書纂疏·孟子纂疏》（台北：新興書局影印復性書院刻本，1972年），卷13，頁33。

「踐形」一詞而言，即有諸種不同的注解。

最早的注家趙岐注云：

踐，履居之也。《易》曰：「黃中通理」。聖人內外文明，然後能以正道履居此美形。不言居色，主名尊陽抑陰之義也。⑤

以「履」訓「踐」，在漢代小學的傳統裡，是可以找到佐證的。⑥以「尊陽抑陰」解孟子何以言「踐形」，不言「居色」，在漢儒普重陽尊陰卑的思潮底下，也可以說代表當時經學家共同的觀點。⑦清儒中主張反宋返漢的不乏其人，因此，申趙岐之說，而反當時居官學地位的程朱注釋者，也所在多有。焦循《孟子正義》可以說是本典型的代表，⑧因其文俱在，且觀點只是申趙岐注解，故不錄，以免枝蔓。

⑤《十三經注疏·孟子注疏》（台北：藝文印書館，1955年），卷13下，頁9。以下所言經書注疏，如未說明出處，皆引自此版本。

⑥參見許慎著、段玉裁注：《說文解字注》（台北：藝文印書館，1979年）篇2下，頁27。

⑦陰陽觀念的起源及流變相當複雜，但大體說來，先秦儒家還算平等看待陰陽，不在其間劃分善惡高下。真正完成陽尊陰卑思想體系的思想家，當推董仲舒。爾後學者看待此問題時，通常也沿襲董仲舒的格局。詳細論證參見徐復觀：《兩漢思想史》（台北：學生書局，1979年），卷2，頁373-384；及〈陰陽五行及其有關文獻的研究〉，此文收入《中國人性論史》（台北：商務印書館，1975年），頁578-583；以及澤田多喜男：〈董仲舒天人相關說試探——特にその陰陽說の構造について〉，《日本文化研究所研究報告》三，1967年。

⑧焦循雖循「訓詁明而後義理明」之方法注經，然與清代的「漢學」又有差異。參見侯外廬：《近代中國思想發展史》（重慶：生活書店，1947年），上冊，第10章，第3節；錢穆：《中國近三百年學術史》（台北：商務印書館，1966年），下冊，頁453-478。

宋儒興起後，對孟子此段語則另有說。朱子《四書集注》裡的解釋大體可以代表程朱學派理學家的觀點，茲錄其言如下，以供參較：

踐如踐言之踐，蓋衆人有是形而不能盡其理，故無以踐其形。<sup>⑨</sup>

在《語錄》、《文集》裡，朱子也批評漢儒解「踐」為「踐履」之意，根本誤解了語意。「踐，猶踐言、踐約之踐。」<sup>⑩</sup>

漢、宋儒注解的差異處何在呢？朱子批評趙岐注解有差失，這種差失是否那麼重要呢？筆者認為兩者間的差距影響確實是相當大的。趙岐認為孟子講踐形而不言居色云云，顯然是把太多漢儒特有的觀點讀進《孟子》書中。先別說孟子是否有類似董仲舒、趙岐等人的陽尊陰卑的觀念，單從文章脈絡考察，強將形色分成陰陽兩種屬性，恐怕也很難和整段文字的意思相呼應。此段是非由於和本文主題相去較遠，所以我們不妨暫且擱置，不再深論。底下，我們先將焦點集中在「踐」字的解釋上。如前引文所指，趙岐注「踐」為「履」，與朱子之注「踐」為「踐言」、「踐約」之踐，雖然不一定衝突，但兩者的方向無疑出入甚大。就「踐履」義談，「踐形」其實即指道德主體可因其優越的德性，強制形體，使後者動旋中道，合禮合儀。此踐履義一轉，即有居位之意，此時的「踐」實即「盤據」。但不管踐履也罷，盤據也罷，基本上趙注是把人的形軀視為中性的。有待一種異質性的「道德」來加以整飭約束。

<sup>⑨</sup> 引自《四書纂疏·孟子纂疏》，卷13，頁33。以下朱注引文皆出此版本。

<sup>⑩</sup> 參見《纂疏》，卷13，頁33-34匯集《文集》及《語錄》裡的各種解說。



朱子不取踐履義，而取如「踐言」、「踐約」之「踐」，乃意指人形體可以充分的實現 (realize)、朗現 (disclose)、甚至不妨稱之為體現 (embody)。和上述的踐履、居位意思相比之下，朱注最大的歧異點乃在：他不將形體視為純中性的、物理意義的軀體，而是將形體視為不斷成長、不斷走向完善的一種有機歷程之從事者。因此，形體之趨於完美，並非緣於外力之踐履、居位，而是形體內在自有一種動力，此種動力可將形體從一種欠缺的不完美狀態，擴充到至善至美。朱子又引程子之言曰：「此言聖人盡得人道，而能充其形也。」「充其形」一語即指人現實的形軀都不是圓滿自足的，它必須充分地體現，才能使潛存者變為即存者。

了解「踐形」一義在趙、朱兩家的出入後，我們可以再比較兩家對全文的理解，看那家可以作為我們進一步研討的起點。且先看趙岐注：

形，謂君子體貌嚴尊也。《尚書·洪範》：「一曰貌。」色，謂婦人妖麗之容。《詩》曰：「顏如舜華。」此皆天假施於人也。

朱注：

人之有形有色，無不各有自然之理，所謂天性也。

趙岐以「體貌嚴尊」釋「形」，以「履居此美形」釋「踐形」，這種注解是否有依據呢？事實上是有的，先秦儒家在談到人的形軀與道德實踐的關係時，早已有類似的理念，而且此種理念源遠流長，縱貫了相當長的一段歷史。這種理念簡單地談，可以稱之為「威儀觀」。「威儀」一詞在《詩》、《書》裡面，已被視為君子人格不可缺少的向度。春秋時代的「君子」更進而解

釋何謂威儀：

有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。<sup>⑪</sup>

「威儀」事實上即是以「禮儀」規範人的形軀，使它動容周旋，莫不中節，因而使百姓在當時的社會規範影響下，對「君子」自然生起效法、尊崇之心。<sup>⑫</sup>趙岐注解形體與道德的關係時，主要就是緣著這條脈絡下來的。但是趙岐的注雖遠紹詩書，近合漢代社會思想體制，無奈孟子的重點卻不是置放在威儀觀上面。荀子會批評孟子不曉得「隆禮義而殺詩書」，<sup>⑬</sup>即意指孟子學的精神中，作為消極防閑意義、或引導道德意志使之具體化的「禮」並沒有佔據太重要的位置。在下文中，我們將進一步指出孟子說「踐形」，當從「體現」的角度著眼，「威儀」云云雖不見得相反，但至少不相干；因此，趙岐倡之、焦循和之的「威儀觀解釋模式」，我們遂不得不放棄。連帶地，當我們檢討孟子的形體觀所關聯到的諸多問題時，這條以「社會規範居履形體，美化形體」為中心展開的路線，也很難再列入我們考慮的核心範圍內。

不取趙注，那麼，取朱注是否可行呢？本文認為朱注解釋「踐」如「踐約」、「踐言」之「踐」是可取的；只有聖人才能充分踐形，這也是可取的。但是，踐形是否要體現形體具有的各

⑪《十三經注疏·左傳注疏》（台北：藝文印書館），襄公31年，卷40，頁23。

⑫關於威儀觀總總，參見貝塚茂樹：〈威儀——周代貴族生活の理念とその儒教化〉，此文收入《中國古代の傳承》（東京：中央公論社，1976年）。

⑬關於「隆禮義而殺詩書」的觀念，參見牟宗三：《名家與荀子》（台北：學生書局，1982年），頁195-213。蔣年豐先生在東海大學主辦的第一屆「中國思想史研討會」上所提論文〈荀子『隆禮義而殺詩書』之重探〉，對此觀念另有新解。

種「自然之理」，卻大有商量餘地。無疑地，朱子此處的注解已不再是語義學的解釋，而是由文字的考訂進入到哲學的詮釋。這種哲學的詮釋在以往程朱學派的眼光中，當然視為孟子學精蘊的調適發展。然而，朱子這裡所用的「格物窮理」的思考模式縱然可視為一種「發展」，但孟子「原意」是否真要往此方向發展，從宋季以下，懷疑者可謂代不乏人。<sup>⑭</sup>基本上，「窮理」不會是孟子學的核心觀念——不管它是否有助孟子學往前順遂發展——這點大概是很難否認的。如果「踐形」有「體現」義，但所體現者卻又不是朱子思想中的「盡其理」，那麼，顯然我們應當選擇趙岐、朱子、焦循以外的另一種解釋典範。

## 二、生色說

王夫之即提供我們這種典範。王夫之的惟氣論立場是否真能別開孟子踐形哲學形上蘊含的生面，或許更須深論。但他主張的理氣不分，生性融貫，卻可彰顯孟子踐形觀的體現形體之特色。茲引述他在《尚書引義》的觀點如下：

形者，性之凝。色者，才之撰也。故曰：湯武身之也。謂即身而道在也。道惡乎察？察于天地。性惡乎著？著于形色。有形斯以謂之身，形無有不善，身無有不善，故湯武身之而以聖……<sup>⑮</sup>

<sup>⑭</sup> 參見黃俊傑：〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉，《清華學報》，第18卷，第2期，1988年。

<sup>⑮</sup> 《船山全集》（台北：華文書局，1965年），冊2，卷4，頁16b至頁17a。

在《讀四書大全說》此本煌煌巨著裡，王夫之發揮得更加徹底：

孟子道箇「形色，天性也」，忒煞奇特。此卻與程子所論氣稟之性有不善者大別，但是人之受命則無有不善也。蓋人之受命於天而有其性，天之命人以性，而成之形。雖曰性具於心，乃所謂心者，又豈別有匡殼，空空洞洞立乎一處者哉！只者不思而蔽於物一層，便謂之耳目之官；其能思而有得者即謂之心官，而爲性之所藏。究竟此小體大體之分，如言「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，實一貫也。合下粗浮用來，便喚作耳目之官；裡面密藏底，便喚作心……故從其一本，則形色無非性，而必無性外之形色，以於小體之外別有大體之區宇。若聖人之所以爲聖功，則達其一實之理於所可至者無不至焉，故程子曰「充其形」。形色則即是天性，而要以天性充形色，必不可於形色求作用。於形色求作用，則但得形色合下一層粗浮底氣魄，乃造化之跡，而非吾形色之實……盡性斯以踐形，唯聖人能盡其性，斯以能踐其形。不然，則只是外面一段粗浮底靈明化跡，裡面卻空虛不曾踏著，故曰踐，曰充，與《易》言蘊，《書》言衷一理。蓋形色，氣也；性，理也。氣本有理之氣，故形色爲天性，而有理乃以達其氣，則唯盡性而後能踐形。由此言之，則大體固行乎小體之中，而小體不足以爲大體之累，特從小體者失其大而成乎小，則從所小而有害於大耳。小大異，而體有合；從之者異，而大小則元一致也。大人省察以成作聖之功，則屏其小而務其大，養其所以充者，而不使向外一重浮動之靈得以乘權，此作聖之始務

也。聖人光輝變化而極乎大人之事，則凡氣皆理，而理無不充者；氣無不效，則不復戒小體之奪，而渾然合一矣！此又大人聖人化與未化之分，緩急先後之序也。<sup>①6</sup>

王夫之此段話語可謂善解，孟子「踐形觀」的蘊含確實不出乎是。綜覽引文所述，我們發現王夫之是從理氣一元、生性不離的觀點立論，與程朱的基本立場頗有差距，借用王夫之的注語，我們可以說這是另一種類型的「一本論」。<sup>①7</sup>惟其為一本，所以天、性、心、形是同質的，是一路貫穿下來的。但在一路貫穿的過程中，也一路日益受到定型，漸有限制。有限制即小，所以形體名之為「小體」。相對之下，通於性、天的心靈則名之為「大體」。但小體雖小，它卻是具體化原理顯現處，沒有它，大體亦無處著落。因此，小體亦不小。王夫之由此解釋大體、小體「有合」、「一致」、「一本」。因此，凡是不能重視人身的正

<sup>①6</sup>《船山全集》，冊9，卷10，頁44b至頁45b。

<sup>①7</sup>「一本」一詞語出《孟子·滕文公上》。宋明儒因重融會、一貫，所以在各家體系內，往往皆有「一本」的要求，只是如何「一本」，各家的解釋不太一樣。程顥思想特重圓融，所以「一本」跡象最顯（參見牟宗三：《心體與性體》，台北：正中書局，1975年修二版，冊2，第1章）。王夫之「統形上形下，而以氣化為形上、為體，即形器明道，即事見理，即用見體」（唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，香港：新亞研究所，1975年，頁515），未嘗不是一種「氣的一本論」。又：本文第一份評審報告書指出：孟子用「一本」，其原始脈絡是作為倫理問題提出的，而此倫理問題背後又反映出殷人與周人禮制之巨大差異。按周人宗法制，整個族羣結構是以高曾祖父父子一系直線為主軸，此為「一本」。而「二本」則是商人的禮制，以當事人兩者相互關係來計算親等。前者是「周道尊尊」，後者是「殷道親親」。評審報告的補充與本文重點不太相同，但由「一本」說的原始義及引申義的語義演變，我們可以看出思想史的某些側面。

面意義者，在王夫之看來，都是對於孟子學的誤解。

但大、小體雖原為一本，可是在氣性生日成的過程中，大體與小體總是有差距。惟因有差距，所以無狀無象的心反而以「大」形容之，有狀有象的感官知覺卻以「小」形容之。而學者的用心所在，乃是要逆溯人自然生命的行程，強使業已分化的大體、小體再度融合無間，化為一本。簡單地講，我們可以說：一本日漸顯現的過程，也就是大體逐漸滲透到小體的過程。滲透至盡，則小體從外貌看雖若無改變，但其意義則與大體毫無差別。用道德性較強的語言表達，這也就是「形色則即是天性，而要以天性充形色，必不可於形色求作用。」所謂的踐形之踐，即在轉形色為天性此一意義上言。王夫之引儒家經典裡的「蘊」、「衷」之概念，認為這與「踐」、「充」義同。這樣的比配是有道理的，<sup>18</sup>但語義上稍有滑移，因為這兩組的語義雖然連綿一貫，但「蘊」、「衷」指的是一種潛存的根基，而「踐」、「充」則指將「蘊」、「衷」體現至極的過程或結果。總之，「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形」，據王夫之解此段話，它是由下列兩個子題組合而成：

1. 是本體論上的一本論：理氣不二，生性同一。
  2. 是工夫論上的體現論：理滲入氣，即氣是理。心滲入身，即身是心。
- 即氣是理，即身是心，這種觀念怎麼解釋呢？王夫之是否

<sup>18</sup>「蘊」、「緼」兩字相通，「緼」字見《周易·繫辭上》：「乾坤，其易之緼耶！」（《周易注疏》，卷7，頁31）及《繫辭下》：「天地網緼」（同上，卷8，頁14）。「衷」字見《尚書·湯誥》：「惟皇上帝降衷於下民。」（《尚書注疏》，卷8，頁10）

可能也在注解時，帶進太多個人獨特的哲學觀點，無意間以竊據者的身分取代了注釋者？筆者認為王夫之的解釋是極恰當的，孟子「大體」、「小體」的著名分別，<sup>19</sup>並不妨礙兩者可以是本源上或在終極境界上同一——落實下來講，也就是人的身體（生理）現象都可視為道德（心理）現象的徵候。沿著外在的徵候往內追尋，可以求得與之符應的人格層次。我們且以底下三則例子說明其間的關係。

一、孟子曰：「存乎人者，莫良於眸子。眸子不能掩其惡。胸中正，則眸子瞭焉；胸中不正，則眸子眊焉。聽其言也，視其眸子，人焉廋哉！」

存者，察也。<sup>20</sup>此篇為孟子觀人理論的主要篇章之一，但是，所謂的觀人到底是什麼意義的觀人呢？為什麼從感官之一的眼睛可以看出其人的善惡？這種將生理學的辭彙轉譯成倫理學的辭彙之正當性基礎，到底建立在何種理論上呢？就歷史的脈絡來看，孟子此段話語或許承繼孔子「視其所以，觀其所由，察其所安」（《論語·為政》）的知人論人傳統，<sup>21</sup>但就理論依據來看，孟子這裡應當已經作了一種知識論的轉移。早在《大戴禮記》業已指出：

<sup>19</sup> 語見〈告子上〉第15條（條文依楊伯峻：《孟子譯注》的編法，台北：源流出版社翻印，1982年）。朱子注云：「大體，心也；小體，耳目之類也。」同篇第14條孟子又說：「體有貴賤，有大小」，其意亦同。

<sup>20</sup> 楊伯峻，前揭書，頁117。趙岐注，以「在」釋「存」，此注在《說文解字》、《爾雅》上皆可找到根據。然在〈章指〉處，趙岐復云：「存而察之，善惡不隱」，是趙岐「蓋以存為在，即以在為察。」參見《孟子正義》（台北：世界書局，1956年），卷7，頁305。

<sup>21</sup> 參見貝塚茂樹：《孟子》（東京：講談社，1985年），頁210。

目者，心之浮也。言者，事之指也。作於中，則播於外矣！故曰：以其見者占其隱者。<sup>②②</sup>

此段話雖難言其源何出，<sup>②③</sup>但其理論恰可與孟子言論相互發揮——如果《大戴禮記》此篇晚出的話，視之為注腳，亦無不可。

「目者，心之浮也」，「作於中，則播於外」這種理論正顯示出：像眼睛這類的感官知覺，不能僅以感官知覺視之，它通於心，與心相應——「心之浮」其實未嘗不可視之為「心之孚」。因此，凡眼睛上的反應不只限定於知覺層而已，它也反映出精神層的隱微深度。這種心理—生理現象相通的解釋格局，後世注釋家也不是沒注意到，如最早的注家趙岐即說此篇宗旨為：

目為神候，精之所在。存而察之，善惡不隱，知人之道，斯為審矣！

前面兩句不只指出觀目察人的生理基礎，隱約之間，我們還可看到當時醫學觀念的曲折反射。<sup>②④</sup>宋儒真德秀總結此篇大義，

②② <曾子立事篇> (四部叢刊本)，卷 4，頁 5。盧辯注云：「心之行於言目也」，此注洵是無誤。

②③ 馬王堆出土帛書《十大經》有文云：「有人將來，唯目之瞻。言之壹，行之壹，得而勿失。言之采，行之熙，得而勿以。是故言者，心之符也；色者，心之華也；氣者，心之浮也……」（《帛書老子》，台北：河洛出版社，1975 年，頁 222）《十大經》此段話與《孟子》、《大戴禮》論心與目、與氣的關係等，可以互相發揮。這三段話語同樣指出：人的形體、言語皆是人的意識之顯相，因此，學者可以「以其見者占其隱者」。《十大經》雖不無可能早在公元前四世紀即已流傳（參見《帛書老子》，頁 245），換言之，孟子或許有機會看到，<曾子立事篇>的作者也可能見過，但三者間究竟是什麼樣的影響關係，仍有待進一步的探究。

②④ 參見焦循注引《白虎通》、《魏志·管輅傳》、《大戴禮記·曾子天圓》等篇的觀點。見前揭書，下冊，頁 305。《黃帝內經·靈樞·大惑論》亦云：「目



亦曰：

目者，精神之所發；而言者，心術之所形。故審其言之邪正，驗其目之明昧，而其人之賢否不可掩焉，此觀人之一法也。<sup>25</sup>

此注解也是承續《大戴禮記》及趙注的脈絡而來。值得注意的是：在目心相通這點上，漢儒宋儒間並無歧異。

是否目於諸感官中較為特殊，其為竅之內通精神也最甚，因此，觀目雖可知心，觀其他感官或形體則無此作用？事實不然，且看下一條資料：

二、孟子自范之齊，望見齊王之子，喟然嘆曰：「居移氣，養移體，大哉居乎！夫非盡人之子與？」

趙岐注曰：

孟子之范，見王子之儀，聲氣高涼，不與人同……喟然歎曰：居尊則氣高，居卑則氣下，居之移人氣志，使之高涼，若供養之移人形身，使充盛也。大哉居乎者……「高涼」即「高亮」。<sup>26</sup> 孟子此文雖強調居處對人的影響，但其重點其實是指人如能居仁由義，「德潤身」的效果將會大不可言。因此，「居移氣，養移體」云云，並不是一種環境決定論的主張，而是「人的形體並非定然不變，它可因諸種力量的滲透

---

者，五臟六腑之精也，營衛魂魄之所常營也，神氣之所生也。故神勞則魂魄散，志意亂，是故瞳子黑。」（四部叢刊，台北：商務印書館，卷12，頁12）此段記載也透露了眼睛與神氣志意的關係。此外，〈邪氣藏府病形〉篇也表達了類似的涵意。這種關係的建立到底源於何時，目前雖尚未確定，但多少可以提供我們一些理解孟子論眸子的線索。

<sup>25</sup>《孟子纂疏》，卷7，頁22-23。

<sup>26</sup>《孟子正義》，頁550。

轉化，使其存在的性格跟著發生轉變」的一種理念。而發生轉變的力量固然可以來自後天環境的習染風化，然依孟子學的風格，我們可以預期：他一定強調若夫豪傑之士，所謂的力量即不會來自習染，也不會來自聖賢的感召，而是他自己立法，從四端流行處自充自盈，自生自長，從最隱微的地方轉變人的氣性；及其至也，則於外在的形軀處証其效果。

若曰上述申論推衍太多，尚乏佐證，我們不妨再看下列一條資料：

三、孟子曰：「……君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心，其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」

在此段重要的章節中，孟子將君子的欲求分成三層：欲之、樂之、性之。「性之」的範圍超出感性的需求，以及種種社會的價值規範之外，它是由先驗的「性」暢發，隨之擴及其他領域。所謂由先驗的「性」暢發，依孟子「從心見性」的基本前提，我們知道非得從四端之發用流行處開始不可。

開始發用流行以後呢？孟子告訴我們：「其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體。」朱子注云：

生，發見也。睟然，清和潤澤之貌。盎，豐厚盈溢之意。施於四體，謂見於動作威儀之間也。

「施」字據焦循注，義同「流」字。<sup>②⑦</sup>由「清和潤澤」、「豐厚盈溢」、「流於四體」等看來，我們可以發現孟子與朱子這裡使用

<sup>②⑦</sup> 同上，頁 536。

的表達方式，是種「水」的隱喻。水之爲物，「源泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海。」（〈離婁下〉）它內部有種有機成長的潛因，只要這些潛因沒有受到阻礙，它即可無限成長外顯，終至於「放乎四海」。回到喻根所指，如果順著四端發行，它可以在我們的感官四肢、動容周旋間，呈現精神的極至境界。在這種境界中，人的身體成爲精神化的身體。「精神」不再是無形無象，也不再只是「意識」，它從生命的最內部以迄形軀的最外表，不斷地滲透、轉化、體現，終至於「小體」無「小」義，全體皆大，旁觀者可在無言之中觸目證道。

### 三、養氣論

小體可化爲大體，生理現象可視爲導向精神向度的徵候，此事就《孟子》文獻考訂，應當不難成立。但是，我們難免追問：如何可能？孟子重一本，言從心見性，工夫上強調擴充，這固然是事實。但孟子所說的，是從道德意志著眼，是落在人的「精神」層面來談，這怎麼可能會和人的形體息息相關？

如果我們將身與心視爲兩種絕對異質的範疇，「身體的精神化」這種概念自然比較難以處理。但是，孟子在處理始於良知的擴充，以至身體的精神化爲止的修養過程時，其典範並不是建立在身一心爲兩種絕對異質屬性的設定上，而是建立在戰國中期一種獨特的身心觀上。依據這種觀點，當人的主觀意志（或道德意志）發動時，它可以帶動（或許該說：它本身也是）一種生理性質的力量，這種生理性質的力量可滋潤、轉化或體現我們的形體。因此，學者如從他個人主觀的意識著眼，當然

會認為他成德的過程乃是「精神」不斷的加深、加強、擴充、克服。意志經過不斷磨煉後，終至於一無疑惑，全不畏懼。但在孟子看來，這種道德意志的發用流行，自充自成固然無誤，然而，畢竟也只是一種「解釋」的面相而已。在解釋中，某些無法被「解釋的架構」消解融釋的成分無意間即被化約掉了。因此，如果我們不從主體的意識直接著眼，而從此道德意識運作時的生理現象著手考慮，那麼我們將會發現到：伴隨著主體道德意識的昇華及擴大，某種生命性質的力量也在昇華及擴大，此時的主體意識與此時的生理力量可說如兩束蘆，互倚不倒。缺乏其中的任何一項，都不能使一方如理朗暢地流行。這種生理的力量即《孟子》書中主要的哲學術語之一的「氣」。

氣之為物惟恍惟惚，極難形容，在〈公孫丑〉篇的〈知言養氣章〉裡，孟子面對學生的質疑：何謂浩然之氣？即承認道：「難言也。」但雖然難言，孟子在不同的場合裡，還是發表過不算少的意見。因此，我們不妨觀看孟子到底給我們傳達什麼樣「難言」的訊息。底下，我們也就從這篇孟子自認難言、但也言之最為詳盡的〈公孫丑上〉第二章開始探討起。

公孫丑問曰：「夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王，不異矣！如此，則動心否乎？」孟子曰：「否。我四十不動心。」……曰：「不動心有道乎？」曰：「有。北宮黝之養勇也，不膚撓，不目逃，思以一毫挫於人，若撻之於市朝；不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君；視刺萬乘之君，若刺褐夫；無嚴諸侯，惡聲至，必反之。孟施舍之所養勇也，曰：『視不勝猶勝也；量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能為必勝哉？能

無懼而已矣。』孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。昔者曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不慄焉；自反而縮，雖千萬人吾往矣。』孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。」曰：「敢問夫子之不動心與告子之不動心，可得聞與？」「告子曰：『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。』不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：持其志，無暴其氣。」「既曰：志至焉，氣次焉，又曰：持其志，無暴其氣，何也？」曰：「志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者、趨者，是氣也，而反動其心。」「敢問夫子惡乎長？」曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰：告子未嘗知義，以其外之也。必有事焉，而勿正。心勿忘，勿助長也。無若宋人然……」

孟子的養氣理論在儒學發展史上有極爲重大的意義，<sup>28</sup>但這篇文章也是有名的難解。<sup>29</sup>降及近世，由於思考典範不同，問題

<sup>28</sup> 程子即讚歎《孟子》此章「擴前聖所未發」，「學者所宜潛心而玩索也。」引自《孟子纂疏》，卷3，頁27。

<sup>29</sup> 關於此章的複雜情況，參見黃俊傑先生：〈孟子知言養氣章集釋新詮〉，以及文後附錄的〈引用書目〉及〈孟子知言養氣章相關研究書目〉，見《台大

意識多歧，<sup>③⑩</sup>因此，面對著「難言」之氣時，解釋更難強挽一致。但站在本文的立場，我們發現此文至少具備了下列數項特色：

- 一、養氣的工夫離不開養勇、不動心的論述框架。
- 二、養氣、不動心的框架背後預設「以意志主宰軀體」的哲學命題。
- 三、「以意志主宰軀體」的命題有兩種型態：一出於主觀的個人氣性，此時意志與軀體間是種操控性格的主從關係。另外一種則是出於內在超越相貫通的道德意志，它與軀體的關係是不斷地滲透之，轉化之，終至於志、氣、形同質化，全身皆是精神之流行。
- 四、道德意志要走完全程，使志、氣、形同質化，必須預設著有種特殊性質的「氣」居間溝通兩者。

---

歷史學報》，第14期，1988年。

<sup>③⑩</sup> 晚近台灣對於孟子思想的諸種解釋，參見尤信雄：〈六十年來之孟子學〉，此文收入《六十年來之國學》（台北：正中書局，1975年），冊1。大陸幾本較有影響力的思想史或哲學史著作，則大體將孟子此方面的理論烙上「唯心主義」、「先驗主義」或「主觀的唯心主義」等等標記。侯外廬等合著的《中國思想通史》（北京：人民出版社，1980年，第11章，頁394-399）、任繼愈的《中國哲學史》（北京：人民出版社，1979年，第5章，頁145-150）及《中國哲學發展史》（北京：人民出版社，1983年，頁317-323）莫不如是。馮友蘭新編的《中國哲學史新編》雖對孟子的養氣說持肯定態度，但依然用了「唯心主義」此類在大陸學界甚見貶義的狀詞定位孟子（北京：人民出版社，1983年，冊2，頁61）。B. Schwartz 曾指出先秦思想裡的「氣」字具有各種不同涵意，在西洋哲學裡，很難找到與它相應的概念，其言甚是。參見 *The World of Thought in Ancient China* (London, 1985), pp. 179-184。

五、但道德意志要轉化形、氣，也必須先使意志道德化；要道德化，則必須持久不斷地「集義」。

六、個人的氣擴充至極，其氣會逸出「個人」的範圍之外，與天地之氣同流，內外合而為一。

就第一點而言，我們可以從當時的文化氛圍考察。孟子舉告子、北宮黝、孟施舍、子夏、曾子為例，藉以形容「勇」的各種層次。由於年代緬渺，書缺有間，這些人物到底有多少「勇」的理論，我們已很難仔細追索。但是由《孟子》書中引的理論，以及見之於後世的斷簡殘篇，<sup>①</sup>我們不難發現：戰國時期儒家諸子，甚至當時的許多思想家，都有某些「勇」的理論及表現。關於「勇」的理論，為什麼會在此時期特別突顯，可以有各種的解釋。或曰：從他們出生的背景考慮，這種現象是可以理解的。因為戰國時期已由傳統的宗法制度中遊離出來，在社會中取得獨立的地位，所以才有孟子的「說大人則藐之」、「將大有為之君，必有所不召之臣」，以及顏觸的「士貴耳，王者不貴」<sup>②</sup>之理論。這些語言都顯示在各國國君竭力爭取人才的風氣下，士本身有濃厚的自尊意識。自尊意識是跨進勇氣的最佳法門。或曰：當時的士人既多以遊說的「客」之形態出現，奔走於各國之間，因此，為自衛計，不得不講究「勇」。至於像孟子這般「後車數十乘，從者數百人，傳食於諸侯」的集體行動，為免遭受盜匪侵襲，特別注重武裝，講求勇氣，自然是很合理的行

<sup>①</sup> 參見《孟子正義》上，頁111-113，及黃俊傑，前揭文，頁97-102所引各項資料。

<sup>②</sup> 《戰國策·齊策卷第四》（四部叢刊），頁12。

動。<sup>③③</sup>何況，天下大亂，兵戎孔急，講武之風大興，孟子在齊國臨淄這種大都會客居，免不了會和當時的說客探討「勇」的理論等等，<sup>③④</sup>這也都是可以理解的。

以上所說的「勇」之種種，固然多少都可自圓其說，但如依孟子、曾子的觀點來看，這些當然都是相當外緣性的解釋。因為真正使儒者一無畏懼，臨死不忘喪其元的力量，乃是他們對於「道」的堅持。因此，即使面臨再大的障礙，他們依然能以「王道講說者」的自我認同身分上說下教，卓勵慷慨，絕不闞媚。所謂「儒者，柔也」的聲訓解釋，與事實相去太遠。<sup>③⑤</sup>從孔子以降，我們可以看到儒家諸子對於「勇」的反省可說史不絕書。不寧惟是，甚至從孔子以降，我們還可看到不少儒門中人本身即以勇氣見稱於世；<sup>③⑥</sup>換言之，他們還保持文武尚未分殊發展以前的士之形態。

儒家對於「勇」的重視還不能只從上述的因素著眼，我們關心的是：如果從實踐的觀點考慮，儒家思想中會湧現「勇」的因素乃是事所必至，理所當然。因為勇之所以為勇，乃是以

---

③③ 參見渡邊卓：〈戰國的儒家の遍歴生活〉，頁 357-361，此文收入《古代中國思想の研究》（東京：創文社，1977 年）。

③④ 貝塚茂樹，前揭書，頁 131。

③⑤ 參見熊十力：《讀經示要》（台北：廣文書局，1972 年），卷 1，頁 111-129；徐復觀：〈孟子知言養氣試釋〉，此文收入《中國思想史論集》（台北：學生書局，1975 年）；余英時：《中國知識階層史論》（台北：聯經出版公司，1980 年），頁 38-57。

③⑥ 參見注③①引黃俊傑文，及杜正勝：〈孔子是力士嗎？〉，《歷史月刊》，第 20 期，1989 年。第一份評審報告認為由孔子此類的材料以及其弟子的相關文獻看來，可能早在春秋時代即已有「勇」之理論及表現，筆者贊成此評審意見的觀點。



人的意志發動一項道德的行為，去克服一項極困難的目標。由於此時的目標極為艱難，它對於人身心的行動是種障礙，如處理不順遂的話，很可能會對行為者造成極大的傷害。但如果面對該克服的障礙而不去克服，這就是種道德意志的薄弱，其逃避的結果反過來會進一步削弱人的道德意志，連帶地，也就是對人之所以為人的本質之進一步的摧殘。所以，見義不為不僅非勇也，如依孟子的理論判斷，這還是對人性的戕傷，因此，也就是距離「禽獸」越近。孟子使用的一些激昂言辭，如「非人也」、「禽獸也」，我們如放在這種脈絡下衡量，不是不能言之成理的。

由「養勇」的理論，我們可以推知它必須預設一種有待克服的「身體外之對象性」障礙。但要克服障礙，必須預設實踐者能先行克服自己的軀體之「維繫生存」的本能，而且最好不僅消極地克服之，還要積極地轉化之，使它成為正面推動的力量。在這種「雙重的克服階段」中，第一層的克服身心形體所對之外在性障礙，不是本文重點所在，也不是《孟子》此章的核心觀念，所以暫且不論。僅就第二點而論，無疑地，道德意志與形體的關係可分成前文業已說過的兩種：一、「以氣制心」，使心不動。主體意志以監督者、居高操控者的姿態，強使生理—心理的機制反應不起。其次，乃是「以直道養其心」，使心氣相合，意志與血氣同時拓展，剎那並生，不斷隨著人的生命發展前進。<sup>37</sup>

<sup>37</sup>「以氣制心」及「以直道養其心」的分法，參見《孟子正義》（頁115）引毛奇齡《逸講箋》語。

以氣制心的類型見於北宮黝、孟施舍、告子。這幾人的工夫理論雖然不同，但同樣是以個人主體的意志去操控生理—心理的本能反應，卻毫無差別。他們不承認人的「主觀」意志有先驗的、「客觀」的基礎，在這點上彼此也是毫無差別。此外，孟子認為在體驗伴隨著良知的發用流行中，有種極精微的氣——我們不妨假稱為「內氣」<sup>38</sup>——這點極為重要，但北宮黝、孟施舍、告子三人依然同樣不能理解。

孟子主張的，當然是第二種類型的「以直道養其心」的工夫。這種工夫模式嚴格說來，並不是孟子首創。在〈知言養氣章〉裡的曾子承受孔子之語言，不折不扣即是以直道養其心。事實上，我們可以這樣說：儒門中人沒有人可以反對這種工夫，即使連重經驗積累工夫的荀子也不能反對。孟子「以直道養其心」的工夫之所以特殊，乃在

- 一、此工夫伴隨著轉化生理的功能，而生理所以能轉化，又緣於「氣」居間流行滲透。
- 二、此工夫伴隨著「氣」的不斷流行，它最後可達到與天地同流的境界。

總計以上兩點，我們可以說：良知的擴充也就是養氣的工夫，

<sup>38</sup>「內氣」一語借自唐代道家所用辭彙，其意略同內心之元氣。胎息或先天之氣等語彙亦大抵可與之交換（參見福井文雅：〈儒道佛三教における氣〉，頁324-327，此文收入小野澤精一、福永光司、山井湧合編：《氣の思想》東京：東京大學出版會，1986年）。儒家思想中，與此對應者首推程頤的「真元之氣」之理論。真元之氣的解釋頗紛歧，筆者同意土田健次郎在〈道學の形成と氣〉的解釋：「真元之氣」與「內氣」關聯頗深（此文收入前揭書《氣の思想》，頁433）。為行文方便及強調浩然之氣先驗地內在於吾人之身，所以本文逕取「內氣」一辭。

良知的上下與天地同流，也就是養氣的極致。

「氣」的介入，無疑是孟子言良知時一項很突出的特色。就「自覺」作工夫而言，提撕本心，當下認取，無疑地是人實踐時應走的方向。但就此工夫存有論的依據而言，「氣」是超自覺的，是與良知同根，但比良知的心理湧現更基源的基礎。氣，乃體之充也，但其性質絕不能只以「物質」視之。在孟子看來，人身之氣也有道德的涵義，因此，氣如能「配義與道」，氣即可獲得與自己存在的性格呼應的展現。它擴而充之，即可徹底朗現潛能。但氣除了具備道德意義外，它還是一種前知覺的存在，在這種存在中，人與世界是種同質性的合一。所以當氣由潛能變為現實時，人與世界原始的合一關係，也勢必由潛藏性的「在己」狀態變為可以體證的朗現狀態。

孟子談意識與形體的關係時，最後都縮結到更基源的「氣」這個概念。有關此方面的佐證，除了前文業已探討過的「居移氣，養移體」等少數章句外，我們很容易聯想到〈告子上〉〈牛山之木章〉的論點：

孟子曰：「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉。此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存。夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣！人見其禽獸也，而以為未嘗

有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：『操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與？」

「平旦之氣」與「夜氣」兩詞造語奇特，先秦子書罕見。以往的注家解釋此篇時，一般也未賦予太大的意義。但是，放在氣一形一意志的關係下考量時，我們首先注意到的，就是此種類型的氣並非只是中性意義的體氣。誠如孟子所述，它「好惡與人相近」，換言之，也就是它與常人一樣具有善的性向。其次，我們注意到的，乃是此種氣之生成作用並非緣於個人主觀的能力，相反地，正因為人在睡覺或在初醒時，諸緣放下，塵慮不起，所以它反而可以順遂流行。配合孟子「乍見孺子將入於井」的例子來看，我們可以說：孟子行文的策略都是用以強調人心有種非經驗性的機能。引而申之，也就是孟子主張有種前知覺的、先驗的道德意志；同樣地，也有種前知覺的、先驗的氣。第三，我們發現到孟子此處的譬喻「草木之萌蘖」意指植物的生命與人的道德生命都有一種有機的生長，只要不要受到後天因素的阻擾，它們內部的潛能都可以先後實現。<sup>39</sup>最後，我們還發現到：孟子使用「夜氣」的概念時，很可能與當時的醫學及養生思想有關。據《黃帝內經》所示，人身的體氣不是等價的，經由一夜的滋息，及乎平旦時的「氣」乃是善的。<sup>40</sup>屈原在〈遠遊〉一文中也說及鍊氣的奧旨：「於中夜存」。<sup>41</sup>這

<sup>39</sup> 關於樹木的隱喻，大室幹雄：〈孟子における歴史の不幸〉（《東京支那學報》15號，1969年）一文頗有新義，惟重點與本文不同。

<sup>40</sup> 《黃帝內經·靈樞·營衛生會第十八》（四部叢刊），卷4，頁15。

<sup>41</sup> 宋、洪興祖在《楚辭補注》（台北：長安出版社，1984年，頁167）已指出

些都顯示「夜氣」一說不是泛泛之論，它背後還大有可說。<sup>④</sup>

經由〈牛山之木〉及〈知言養氣〉兩章的論述，我們恐怕不能不承認：孟子談到人的道德實踐時，一方面固然強調道德意志（大體）對軀體（小體）的主導性格；但另一方面他也強調：構成小體的外部形態固然有其貌相聲色的姿態、以及各自不同的知覺功能；但自內部而言，卻是由氣充塞。這一點所以重要，乃因道德意志作用時，絕不只是空洞的意向所致而已，它一定伴隨著氣的流行同時呈現，從工夫始點以迄終點，莫不如是。這種觀點再換另一種說法來談，我們可以說：依孟子義，心當即為理。但心有理之客觀義，不妨礙它也有氣之具體性原則參與其間。很詭譎地，孟子談到道德實踐時的身心關係時，他提出：

1. 就工夫論所涉及的形體之表相而論，心主宰外部的形體，可以使形體徹底地精神化。
2. 就工夫論所涉及的形體之底層而論，心也引導內部的形體（體氣），使體氣如理流行。

---

此句與《孟子》中「夜氣」的關係。

④ 孟子的「夜氣」、「平旦之氣」之說重點不在養生，這是無可懷疑的。但這些觀念如果不是孟子自創，而是他借自其他文化領域，那麼，在「新溶進的孟子思想體系」與「原有的思想體系」間，應當還是有理論上內在的關係。後世的葛弘《抱朴子·釋滯篇》與陶弘景《養性延命篇》皆言及「從夜半至日中為生氣」。《黃帝內經·素問·刺法論篇》亦云：「寅時面向南，靜神不思亂……」云云，這些話語也許都傳達了某些線索。張榮明：《中國古代氣功與先秦哲學》（上海人民，1987年，頁231-234）已指出了這些材料與《孟子》「夜氣說」的關係，但筆者對其結論暫持保留態度。此外，孫子的「朝氣銳，晝氣惰，暮氣歸」（《孫子集注·軍爭篇》，四部叢刊，卷7，頁26）也不無可能透露了與「夜氣」、「平旦之氣」說的繫聯。

3.就存有論之「始源」觀點而論，心善氣亦善，而且，心還與內部的氣同流。

以上三點之間——尤其是後面兩點——似乎南轅北轍，永難輻輳，但孟子的踐形思想確實是建立在這種特殊的身心觀上面。下節，我們將檢討這兩點蘊涵的問題。

#### 四、形—氣—神之身體觀與精神化之身體

哲學上的身心問題在西洋是爭議甚久的陳年課題，如依上述孟子的思想，我們可以重組另外一種類型的問題典範。簡單地講，孟子學的身心問題應當是身（體、形）—氣—心（志、意）的問題。或者，我們可以援用《淮南子·原道訓》的解釋：「夫形者，生之舍也；氣者，生之充也；神者，生之制也。」<sup>④</sup>這是種解釋為形—氣—神的典範。筆者認為《淮南子》此段話語如果不是自覺地在詮釋孟子的身心觀，至少也與孟子的理論相呼應。本文底下的選擇將以形—氣—神的構造為主，而暫時不取形—氣—心的組合。捨此就彼的原因，並非源於兩者實質上有太大的差異，而是「神」字在先秦哲學中有特殊的涵意，它可以在「體氣」與「良知」之間搭上一道橋樑，使一般所謂的「靈—肉」或「意識—自然」間的強烈對決，有一種連續性及相互的滲透性，對我們了解孟子的「良知與氣的關係」，可以有比較直接的幫助。

以「形—氣—神」代「形—氣—心」的方便理由，我們可

<sup>④</sup>《淮南子》（四部叢刊），卷1，頁16。

從第三節文末綜合出來的三點小結論著眼。如果說心可引導氣，那麼，兩者應是一種主—從的位階關係。但是，心與內部之氣同流，此時的心與氣之關係絕不是主—從的價值層斷裂之位階對照，而是一體兩面之同時生起。那時，到底何者比較可靠呢？

這個問題其實也就是公孫丑的問題，當他聽到孟子講「志，至焉，氣次焉」，又言「持其志，無暴其氣」時，即大惑不解，問道：「何也？」——因為「志至氣次」表面上類似「歷時性」(diachronic)，而非「同時性」(synchronic)，事實上卻是同時並起。但「持其志，毋暴其氣」明顯地是指主體對客體的一種引導關係。前儒說的是：「志氣既不相離，持志即是養氣，何必又無暴其氣？……<sup>④</sup>」孟子的回答我們都知道，他說：「志壹則動氣，氣壹則動志」，意指在工夫的歷程中，所謂的生理組成因素之氣如不善加調攝的話，也會影響到所謂的精神性質之志。因此，雖說志氣相伴而生，但平日言行如稍疏忽的話，也有可能反過來影響到「志」，使學者在氣之莽撞中，隨軀殼起念。

孟子關心的是具體實踐中的問題，對「志」與「氣」之先後如何，未再深論。但我們如果順著他的話語往下推論，可以代進一解：「志至焉，氣次焉」與「持其志，無暴其氣」並不衝突。兩者雖同樣言及「志」與「氣」的關係，但其關係的程態不同，所以兩個表面語意相反的命題並不矛盾。當「志至氣次」在理想狀態時，此時的氣是符合良知的「內氣」；「持其志，毋暴其氣」的氣卻是接近價值中立的體氣（血氣、營衛之氣）。

<sup>④</sup>《孟子正義》引陳組綬《近聖居燃犀解》言，見頁117。

所以我們如不涉及這兩種氣的「始源」如何，而純就現實的層面觀察，我們可以說：人的志意與氣的關係永遠是處在這兩種氣的混合夾雜中，內氣多一分，人的生命也就清明一分，回歸到人應有的形態也就越接近一分。反之，如任由體氣作主，則不免會時常「氣壹則動志」，甚至會日喪其心，久假不歸。這種優劣混合比例的兩極，下焉者，即孟子憤慨言及的「禽獸」——雖然孟子也認為人不管墮落到何等層次，總有陰蝨之一絲良知按捺不住，希望能隨時乘機掙脫奮起。上焉者即踐形之聖人，此時聖人的體氣完全良知化，有氣皆知，無氣非良，<sup>④</sup>人的生理層次完全是道德心的體現面。

由於人的現實生命中有兩種氣的糾葛，因此，從道德實踐的觀點來看，人必須從「持其志（志氣合一）毋暴其氣（體氣）」到良知與「良氣」同時生起，最後使百體從令，全部體氣化為神氣之流行。就孟子的觀點看，這是學者必走的一種過程。但是，在這種過程中，我們還是可以追問：如果所謂的體氣可以轉化為內氣，那麼，這兩種氣到底是一種氣，還是兩種氣？如果是兩種氣的話，那麼，兩者是如何會合為一的？如果是一種氣的話，那麼，在「一」中仍能維持「二」的析合轉化，這到底是什麼形成的？

以上的問題在《孟子》書中並沒有顯題化，但是，很明顯

---

<sup>④</sup> 黃宗羲：《孟子師說》云：「知者，氣之靈者也。氣而不靈則昏濁之氣而已。養氣之後，則氣化為知，定靜而能慮……」（見《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1985年，冊1，卷2，頁64）黃宗羲言「氣」與「知」的關係甚可玩味，此種「知」絕不只是認知的知，它毋寧更接近王學傳統裡的良知。



地，我們可以從〈知言養氣〉章中獲得兩個小前提。首先，就「根源的」或終極的觀點來看的話，氣只有一種，換言之，在「浩然之氣」的流行境界中，我們無從分別此際何處浩然？何處非浩然？更不用說範圍狹至人身的範圍內，還有任何區別內氣與體氣差異的空間。但是，「始源」或終極地看是一回事，現實地看又是一回事。就現實地看，一定有與道德意志合的氣，也有不合的氣。而這兩種氣在實踐上的關係，乃是前者不斷轉化後者，這是無可懷疑的。朱子在說明人身之氣與浩然之氣的關係時，論道：

氣只是一個氣，但從義理中出來者即浩然之氣；從血肉身中出來者，為血氣之氣耳。<sup>④⑥</sup>

此言甚是。我們前文屢用「內氣」而不直接用「浩然之氣」一辭，雖不免有養生家「先天之氣」的暗示在內，但其內涵其實是一樣的。兩者都是指向人的生命中有種先驗的趨向善之能力。這種能力雖然隱藏在天地之間，但其萌發處卻只在人身上一點良知流行處。惟有順著此靈光一點不時彰顯，最後才可光耀天下。換言之，也就是只有經由內氣流通，最後才可引發浩然之氣瀰漫。

簡言之，籠統地就現實經驗談體氣與內氣（浩然之氣）的關係，不妨說成兩者「不一亦不異」。學者的工夫即是要使「不一」變成「不異」。「不一」變成「不異」的關鍵在於：氣能否從「義理」中來；換言之，能否「配義與道」。能的話，可充塞天地之間；不能的話，餒矣！尤其值得注意的是，要配義與道，

<sup>④⑥</sup>《朱子語類》（台北：漢京出版社，1980年），卷52，頁10。

一定要符合真正的道德，不可襲取外貌，勉強摹畫。勉強摹畫的結果，於行事之功效，或不無可取；於自家性命成長，卻了無助益。所謂「配義與道」，「一方面是了解一種義理，對之有確信，此可稱爲『明道』；一方面是常作他所認爲是應該作的事，此可稱爲『集義』。合此兩方面，就是『配義與道』。此兩方面的工夫，缺一不可。」<sup>④</sup>簡言之，也就是要使學者的道德意志徹底集中，使其意念絕對淨化，使他的行爲絕對如理。經過這道轉換的程序後，浩然之氣即可油然而生。

顯然，「配義與道」、「集義所生」云云，很符合我們對一件道德行爲的敘述。但這種「主觀的」道德意志產生的正面效果——浩然之氣，及其負面的效應——餒矣，到底只是一種「感受」呢？還是真有「氣的轉換」呢？

這個問題與我們前文所說的「內氣外氣是一是異的析合過程」的問題關聯頗深。依孟子義，這個問題無疑地可以直截了當地回答：產生浩然之氣並轉化體氣，這可以「主觀的感受到」，但這也是「客觀的描述」。孟子言道德，有一項相當基本的規定：它不只是個人主觀的感受，它與人的身家性命息息相關。乍見孺子將入於井會生怵惕惻隱之心，此是事實。但盡惻隱之心直至極致，可知性知天，也是事實。孟子不接受義襲的道德行爲，即因這種行爲沒辦法使我們的道德心有一絲一毫的成長，因此，連帶地，也就不能使我們的存在性質發生任何精微的變化。反過來講，一件真正符合道德的行爲，一定是經由我們的道德心往上觸動到性天的層次，因此，這是有本有源、

<sup>④</sup> 馮友蘭：《中國哲學史新編》，冊2，頁92。

可以成長的「一本」。

但是「觸動到性天的層次」云云，這還是比較從正統的心性論觀點，談及個體與超越層的繫屬問題。落在具體的個人感受層來談，即是「志至氣次」；用醫家的語言轉譯之，也就是「以意引氣」；如用理學家的語言表達，這正是名副其實的「以理生氣」。在孟子的思想體系中，只要是真正的以理生氣，一定是如火之始燃，如泉之始達，它有無窮的前途要拓寬，但它也有無窮的潛力隱藏在其「始」之際。這種因理所生的氣雖不可見，但它可從人身的最內部開始不斷轉化人存在的性格。如果連不受人主觀意志作用的貌象聲色之生理性身軀都可在浩然之氣的浸潤中，移形換色，那麼，這為什麼不是一種實在呢？事實上，依傳統的解釋典範來講，氣可以是主觀層面感受到的一種狀態，也可以是一種客觀的、物質性質似的描述。同樣地，由氣擴充到極至的浩然之氣也可以是同時兼具主、客觀兩相——嚴格說來，在此境界中時，或許根本不該用主、客觀等範疇強加在當時的知覺經驗上面——因此，孟子在使用氣的概念描述人的道德行為時，事實上是有合法性的依據的。這不但不存在著所謂的誤用的問題，<sup>④8</sup>而且反而因使用了氣字，更可以合理地掛搭起道德體驗時的身心關係。

經由上述工夫論的觀點著眼後，我們可以更進一步從形上學—知識論的角度，檢證〈知言養氣〉章中身心關係此一爭議

---

<sup>④8</sup> 認為氣本來是偏向物質性的，後來被孟子誤用或扭曲的觀點，在大陸幾本流傳甚廣的哲學史或思想史裡，大體都可看到。如任繼愈即云：「寡欲和養氣都是對於唯物主義學派，特別是宋·尹學派，進行唯心主義的歪曲和改造……」（《中國哲學史》，北京：人民出版社，1979年，第1冊，頁157）

甚久的複雜問題。如前所述，孟子論及身心問題時，其概念架構並不是繞著「身」與「心」兩極展開的。在「心」上面，我們還可想到與之直接聯繫的「性」；換言之，超越的本體離不開我們具體的感受意識。自另一頭言，在「身」（或稱作「形」）內面，還有充塞其間的「氣」。換言之，知覺功能特定難移的形體也可在一種流動的生命能中統攝起來。不特如此，「性」、「心」一頭與「性」、「身」一頭也並非絕對隔絕。事實剛好相反，孟子強調若學者反身而誠時，性→心→氣→形可一貫而下（參見下節），更無隱遁。我們可以看出：在這種身心觀的典範下，「氣」居間聯繫了「性」、「心」與「形」。所以氣如理時，它可配心與性，直貫形體；形體也可因氣之貫注，上通心性。在這種境界下，氣不能不含有「精神」的性質。反過來講，氣不如理時，即與「心」、「性」斷絕聯繫，它不但因此成了無源死水，難以為繼，而且也無從滋潤形體。由這種觀點來看，此時的氣不能不是一種與軀殼同位、含帶「物質」性的某物。總之，氣之為物，就其全幅展現來看，它貫通「心」、「物」，不容偏廢。

引而申之，由「氣」即可談到「神」，也可回到本節開始處我們選用形—氣—神而不用形—氣—心的問題。就《淮南子》使用的「神」之概念來看，它縮合了「心」與「氣」，既有氣之靈，也有心之靈之意。「神」用於指涉心氣之寂感妙用時，與「內氣」一詞所說相同，其性質似乎偏向存在，而遠離意識。但就存有的位序來談時，它與孟子所說：配合道義的「志」之流行，又是同質的一貫。「志」是氣與道義合，但實踐者尚在跨邁前進的旅途中，所以重道德意識的主觀面。「神」也是氣與道義合，但實踐者此時已由主觀進入超主觀，全身是氣，全身是志，形

氣志融會貫通。總之，我們很難將「神」強劃是「心」與「氣」的任一頭。因為如就人內部的體證立論，形一氣一神的解釋架構未嘗不可以體氣一氣一神氣的架構取而代之。

經由以上曲折的討論，為什麼孟子的踐形哲學中會認為形體本身有道德的涵意，我們現在可以大體明白了。形體之所以能生色晬盎，根本的原因不是用人的道德意識強加在形體上的結果，而是人身內部本來就具足這種條件。在孟子看來，形體不只是貌象聲色，具備各種知覺功能而已；在貌象聲色諸種知覺功能後面，還瀰漫著充盈身體、毫無歉虛的氣；但這種體氣也不是最終極的，在體氣背後還有伴隨良知流行時一種極隱微、前知覺的內氣。所以形體生色之原因，乃是良知流行，不斷轉化體氣；而轉化的氣充盈全身後，復可參與到人的感官知覺來。由良知神氣之流行→體氣之充分轉化→形體之徹底精神化，我們可以看出這是種不斷擴充，不斷佔領價值中立區域，使之完全轉化成道德成就表徵的一種過程。

### 五、盡心與養氣的同步性

當形體徹底精神化時，我們知道這是工夫的極致，所以說惟聖人然後可以踐形。但是，在〈知言養氣章〉裡，我們也看到工夫極致的另一景象：「以直養而無害，則塞於天地之間。」就意象而言，生色晬盎與塞於天地顯然相去甚遠，前者預設著凝聚於「個人形體」的一種氣象，後者卻是超出個體之外的一種「超主體意識」的氣之流行。這兩種到底是同是異，是別是一？

就意象的語義指涉來論，兩者自然是不會一樣的。但就兩者所代表的修養層次而論，卻是不容強分軒輊。簡言之，順著孟子修養工夫窮究其蘊，良知會在個體上顯現徵兆；它也會在超個體上的層次顯現一種境界。就前者而言，良知有明顯的道德義；就後者而言，良知逐漸由道德層進入到存在層。「自然」與「價值」在分流後再度逆轉同源。

以上的命題所以可能，和孟子氣的理論有關，和孟子盡心知性知天的工夫論關係更大。〈公孫丑〉篇有充塞天地的浩然之氣之說，在其他篇章中，也有類似的天人相合之冥契境界，比如說：

萬物皆備於我矣！反身而誠，樂莫大焉；強恕而行，求仁莫近焉！（〈盡心上〉）

君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉！（同上）

盡其心者，知其性；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。天壽不貳，修身以俟之，所以立命也。

（同上）

晚近處理孟子此類言論者，不管持肯定或否定的態度，常以「神秘主義」一詞名之。<sup>49</sup>「神秘主義」在日常語義中歧義甚大，但如果我們以各大教「神秘主義」（筆者寧取「冥契主義」一詞）

<sup>49</sup> 早在馮友蘭舊版的中國哲學史（台北：藍燈出版社，1989年，頁164-166），即已指出孟子思想中有此傾向。山室三良：〈孟子に於ける神秘の一側面とその來源〉（《哲學年報》，第24期，1962年）則指出此神秘思想與齊學的關係。注<sup>30</sup>所引大陸學者諸書多少也都喜歡將孟子思想往神秘主義路上導引，如侯外廬等合著：《中國思想通史》，第11章，頁412處即是。

常見的「解消個體性，與更高的實在合一」比擬之的話，孟子這些話語確實是種冥契主義的語言<sup>⑤①</sup>——所謂的冥契主義不一定要素隱行怪。如果「天道性命相貫通」可視為中國哲學的一項主要特色，那麼，孟子的心性思想中會呈現所謂的「天人合一」之思想，絕不是非常奇異可怪之說；相反地，這可視為儒家哲學裡的一個原型，它是指引後代儒家——尤其是陸王學派——的主要走向。

關於孟子心性論隱含的天道性命相貫通之特色，因非本文主旨所在，且論者已多，故此處不再涉及。但是放在「形體」或「個體」的觀點下考慮，我們可以用另外一種想法去詮釋它。假如說：透過盡心知性的水閘，人的個體性質可以消失，溶入一種更高的實在，那麼，視為每一個體本質的「性」字，其意義非擴大不可。而據前代儒者的解釋，確實也常將「性」字擴大運用，認為人處在某種終極的體驗時，可以親證到「精密」的性與「宏大」的道、天等相合。<sup>⑤②</sup>換言之，這些語言的語義內涵固然不同，但其指涉卻是「一也」。<sup>⑤③</sup>但是，「氣，體之充也」，當盡心以知天時，充塞在個體內的氣是否也發生了轉變？

⑤①「解消個體性，與更高層實在合一」幾乎是所有冥契者共同的體驗，參見 W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London, 1973), pp. 110-123。筆者認為：我們如果願意接受孟子「盡心知性知天」的思想是其體系裡相當重要的一個環節，而且也可以解釋成「天道性命相貫通」的一種類型的話，那麼，未嘗不可正視其間隱含的冥契因素。

⑤②此分別取自朱子，參見《朱子語類》，卷6，頁1。

⑤③「一也」是典型的理學語言，即使分析性格最強的程頤也有此傾向，如《河南程氏遺書》（《二程集》，上冊，台北：里仁書局，1982年），卷22上，頁296；卷18，頁204，皆有是言。

我們可先考察「盡心」這個觀念。「盡心」一詞見於〈盡心〉篇首章，歷代學者對此篇向來重視，但這個辭語在《孟子》全書中卻僅一見。就「盡心」語義考察，當然預設我們目前的心靈尚未窮盡它應有的狀態，養心的目標即擺在「人可以充分體現心靈的本質」這點上面。但人要充分體現心靈，我們前文業已說過，必需「志」（良知）「氣」（內氣）相合之道德意識不斷轉化人身內部之體氣，使體氣後來皆可化爲「內氣」，志氣相合，一是皆良，體現了這種境界後才算達到「盡」的志步。換言之，只要「盡心」的概念一成立，這也就意味著人身的體氣皆已轉化成義理之氣。而既然心氣不二，全氣皆理，體驗者盡其心以後，可以當下體證「天」。那麼，換另一種角度來看，我們也可以說：此時氣也會與「已盡之心」一同朗現，心至氣次，同樣瀰漫在天地間。

瀰漫在天地間的氣之狀態，孟子即稱之爲「浩然之氣」。「浩然」據朱子注，乃「盛大流行之貌」；依焦循引顏師古注，則作「純一之氣」解。筆者認爲：如依孟子義，兩者皆通。因惟有純一，它才可進入同質的流行中。而此時的流行因無內外本末可分，所以爲方便形容之，也可摹寫其狀爲盛大流行。知性知天，是孟子養心工夫的極至；浩然之氣充塞天地間，則是孟子養氣工夫的終點目標。然而，孟子思想中的養心工夫其實也就是養氣工夫，因此，知性知天的層次與浩然之氣的層次，兩者不多不少，恰好一致。由這點結論再往前推論，我們可以說：既然盡心知性知天時，其時的心不再是主體義，其時的性不再是個體的本質義，所以浩然之氣流行時，其時的氣也不再是個體的、主觀意義的體氣，而是普遍的、同質性的「純一之氣」。



以上所述盡心與浩然之氣的關係，當然不免需要後人的居間詮釋，才能尋繹出其間的內涵。但是，相關的文獻也不是不能作佐證用。《管子》四篇〈心術上〉、〈心術下〉、〈白心〉、〈內業〉與《孟子》書中氣之理論，有相當密切關係的假說，自從郭沫若提出此點，<sup>⑤③</sup>並引起學界的檢討後，已日漸受到重視。<sup>⑤④</sup>筆者對郭沫若的假說與論證有些保留，但基本上贊成〈心術下〉及〈內業〉篇與孟子關係為密切。在這兩篇文章當中，我們即可見到「全心」、「氣充形」、「萬物備存」等等的概念。這些語言與孟子所說的「盡心」、「氣者體之充」、「萬物皆備於我」等的理論，不該沒有核心的繫聯。關於管、孟間的詳細比較，由於不是本文宗旨所在，此處無法處理。我們僅選擇「全心」一辭作個簡單的比較。

《管子·內業》中，「全心」一辭數次出現，<sup>⑤⑤</sup>此辭語意指

<sup>⑤③</sup>《青銅時代》（北京：人民出版社，1982年），《郭沫若全集·歷史編》，冊1，頁562-563。

<sup>⑤④</sup>郭文引起的波瀾當然主要是繞著他的「管子四篇為宋鉞尹文的著作」之假說展開的，裡面的細節參見穴澤辰雄：〈《管子》四篇の思想につて（その一）——心術上篇の思想〉，《東洋大學文學記紀要·東洋學論叢》，第36集，1983年；原宗子：〈管子研究の現状と課題〉，《流通經濟大學論集》，卷19，第1期，1984年。就論及《孟子》與《管子》思想中「氣」的概念之關係，小野澤精一的：〈齊魯の學における氣の概念——『孟子』と『管子』〉（此文收入前掲書《氣の思想》）論證相當有力。山室三良前掲文亦提出了類似的觀點。A.C. Graham 雖然也提出了兩者間的關係，但他特別強調〈戒〉篇所反映出的告子思想。參見 *Studies in Chinese Philosophy & Philosophical Literature* (Singapore, 1986), pp. 22-26。

<sup>⑤⑤</sup>〈心術下〉也有類似的概念，但「全心」全寫作「金心」。郭沫若：《管子集校》（《郭沫若全集·歷史編》，北京：人民出版社，1982年，卷7），引劉績·洪頤烜、冢田虎之說，皆認為「金」當為「全」。筆者贊成郭校本的說法。

心靈一種完整的狀態。這種完整的狀態是學者體道過程所欲達到的目的，因為和此目的的境界相比之下，我們現實的心靈都是不完整的。但雖然不完整，卻不是沒有轉變的機會，因為我們每個人心中皆有精氣，只要我們在體證時，能使心與精氣相合，即可體現「心中之心」。心中之心在工夫起點時只是體驗者整個心靈的一小部分，其他部分的心靈仍是各種情緒意念陪伴著體氣的狂盲。但人如果經由「內靜外敬」的歷程，由莽撞的體氣盤旋的領域會逐漸被克服轉化，最後達到「意行似天」的層次，此時即是心的整全性格之回復。在這種「全心」狀態中，體驗者一方面體會到個人的精氣瀰漫無際，與天合一；另一方面則可體證到氣入形中，全形皆氣，人的存在成爲精氣的流行場。<sup>56</sup>

管子「全心」的理論恰可拿來與孟子「盡心」、「養氣」的理論相互印證。經由這項資料的補充，我們更有理由相信：孟子踐形理論臻乎極境時，它一方面在人的形體上顯現徵兆，使形體全化爲精神流貫區域，另一方面也使得人身所有的氣全化爲純一的浩然之氣。在此浩然之氣中沒有主客內外之分，所以所謂的浩然之氣在內或在外的爭議，即失掉了它理論上的有效性。<sup>57</sup>此際，我們僅知道全宇宙都是由道德走向超道德的宇宙。此際，萬物在我，但物無物義，一切都是在聖而不可知之神氣流行中。

<sup>56</sup> 參見本書第五章〈論《管子·心術下·內業》兩篇的精氣說與全心論〉。

<sup>57</sup> 浩然之氣是己內之氣或己外之氣的討論，參見《朱子語類》，卷52，頁10-14。西島長孫《讀孟叢鈔》及中井履軒《孟子逢原》亦有是論，引見黃俊傑，前揭文，頁120-125。

## 六、踐形觀在儒家成德傳統中的意義

戰國時期，「從自己身上尋得個人終極的根基（本性），並與超越的道（天）合一」的觀念，一時蔚為風潮。這個思潮的來龍去脈目前仍不十分清楚，就文獻所知的，老子可能是首位將此論點顯題化的哲學家。<sup>58</sup>但到了前四世紀左右，這樣的思潮卻同時在一些重要的思想家身上發現，《孟子》、《莊子》、《管子》、《文子》這些書籍中，都有相當數量的文字描述此一現象。到戰國晚期以後，類似的問題意識仍是瓣香不斷。<sup>59</sup>為何在這麼短的時間內同時有同樣的關懷出現？是諸子思想互相影響的結果？還是夾雜著傳統宗教的作用？或是戰國時期醫學思潮日進千里，因此，其生命觀會曲折地反射到當時思想家的身上？

也許以上所提的質疑都有可能，但就文獻而言，其發生學的因果論斷恐怕尚難充分建立。不過，縱使發生學上的因果關

<sup>58</sup> 先秦道家的氣論主要關懷有二，一是宇宙生成論的，一是養生論的，此兩種氣最後又是一體的。《老子》書中「氣」的理論雖只集中三處，但卻形成爾後道家思想發展的胚胎。參見福永光司：〈道家の氣論と『淮南子』の氣〉，此文收入《氣の思想》，頁126-133。

<sup>59</sup> 《荀子·修身》有言：「扁善之度：以治氣養生，則身後彭祖；以修身自強，則名配堯舜。」（四部叢刊本，卷1，頁17）《呂氏春秋·重己》亦言：「世之人主貴人，無賢不肖，莫不欲長生久視……」（四部叢刊本，〈孟春紀〉，卷1，頁8）。這些說的雖偏向養生之術，但其背後的理論依據都是落在「治氣養生」上面。至於此時期比較系統性的著作，當推屈原的〈遠遊〉以及晚近馬王堆出土、龐樸定名為《五行篇》的孟子學佚書（參見龐樸：《帛書五行篇研究》，濟南：齊魯書社，1988年）。

係難明，我們如對此問題暫時存而不論，而將孟子踐形學說的重點置放在當時的思潮下考慮，多少仍可以看出他的哲學思想與其他諸子之異同。

顯然，給孔子指引出的「仁」一種身心的、但也是超越的依據，是孟子思想主要的關懷點。在《孟子》七篇，尤其是〈告子〉篇中，我們知道孟子提出了「性善論」作為這種關懷的奠基石。儒家傳統裡對於人性善惡的問題一直研討不斷，其原因主要是這個理論牽涉到「成德如何可能」此一關鍵性的主題。而孟子的性善論從宋朝以後，即成為爾後儒家學者解釋人性理論時最主要的依據。本文從形一氣一神的角度解釋孟子的實踐思想時，其實也是奠基在性善論的基磐上，但側重的層面不一樣。當孟子從性善談到盡心知性知天時，當然也免不了是在做一種理論的陳述，但筆者毋寧相信他陳述的理論固然使用到「概念」，但這種概念卻不必起源於理論嚴密架構所需。代孟子想，最合理的情況乃是它奠基在對某種知覺的描述上面。

正因孟子踐形思想奠基在體驗者自身的內部知覺上面，所以可履堅踏實，語不落空。我們看到《孟子》書中對人性極度的信任，這樣的信任恐怕離不開儒家重實踐甚於思辯，每有所論必依親證的信念而來。筆者認為以往幾種比較具有說服力的解釋，從「性即理」、「心即理」到牟宗三先生所說的「智的直覺」之角度，在解釋孟子思想中內在的超越性方面，<sup>60</sup>大體都

<sup>60</sup> 朱子常以「格物窮理」的模式解釋經書思想，對〈知言養氣〉章的解釋亦不免此種傾向；參見徐復觀前揭文對朱子解釋的批判。關於「心即理」、「性即理」、「智的直覺」等觀念與《孟子》一書中主要觀念的關係，散見牟宗

有其體系內部的正當性的基礎。但既然心氣不離，志至氣次，因此，從戰國時期特殊的身體觀著眼，也未嘗不可殊途同歸，從旁突顯出「生色晬盎、與天地同流」的特色。從這種角度看，我們發現到孟子之所願，固然是學孔子，但在「學」的傳承中，孟子也接受了新的挑戰。他將成德的基礎擴展到形一氣一神的身體觀上面。從此，道德不再只是人性裡的社會性、或道德情感的事，他與人的存在及全體世界的超越存在都息息相關。簡言之，宗教性的安身立命要求，人人當下具足，毋庸外求。

但自另一方面而言，雖然孟子在其工夫論思想中，引進（或反映）了當時特殊的身心觀，然孟子言及踐形理論時，也有和老、莊、文子、屈原等人明顯不同之處。最重要、也是最容易看出的一點差別，莫過於孟子遠比其他諸子重視「志」，尤其重視「志」裡的道德涵義。即使親密如《孟子》之於《管子》兩篇，後者大體說來也是重氣甚於重志，而孟子卻明言學者當持志養氣，勿暴亂之。<sup>⑥</sup>至於老、莊、老子、屈原等人，他們論及氣的理論時，重視的是種減損的虛靜之道。心靈經由欲望之不斷解消，體氣之日益內斂，最後可以體證心氣流行的境界。孟子自然不反對這種工夫方式，但他更強調志意擴充時，帶引出的氣之不斷擴張流行。也正因為孟子所說的道德乃意志與氣混合同流的結果，所以其浩然之氣呈顯出的形相是「至大至

---

三先生三大冊的《心體與性體》（台北：正中書局，1975年）及《從陸象山到劉戡山》論及孟子處。最密集、也是最近的觀點，參見《圓善論》（台北：學生書局，1985年）一書，尤其第1、2、3章。

⑥參見小野澤精一，前揭文，頁45、66；吉永慎二郎：〈孟軻の不動心の思想史的意味〉，《日本中國學會報》，第37期，1985年，頁39-41。

剛」，沛然莫之能禦。這與道家的「專氣致柔」，<sup>⑥2</sup>顯然頗有差距。

由孟子重志甚於重氣，養心甚於養氣，我們可以追問孟子到底有無轉化生理體能，如熊經鳥伸，吐故納新的「治氣」之術？要解決這個問題，最好能找屈原做個比較，因為他的〈遠遊〉一文無疑是有鍊形治氣之說的，而且是先秦文獻裡最典型的代表。但孟子呢？孟子說「以志帥氣」，又說「氣，體之充也」，工夫極至時，浩然之氣又可瀰布天地之間。凡此之類的形容與以養生為目的之「治氣之術」是相通的。<sup>⑥3</sup>但孟子有這方面的描述，並不表示導致這種境界的描述只能有一種來源，王夫之評後代學者用文武火鍊丹等等的理論解釋《孟子》的「養氣」章時，說道：「孟子說養氣元不曾說調息遣魔，又不曾說降伏者氣。」<sup>⑥4</sup>學者往往錯將「養」字作「馴服調御」說，因此反而把正解的「長養」說給忘掉了。<sup>⑥5</sup>筆者認為王夫之的解釋是相當合理的，孟子的「養」是「長養」之謂，在長養——也就是擴充——的過程中，志氣合流，不斷使驅體精神化，此際的「氣」自然是浩然一氣，更無駁雜。但就《孟子》七篇看來，全書確

⑥2「專氣致柔」一詞出自《老子》第十章，河上公注云：「專守精氣使不亂，則形體能應之而柔順。」（四部叢刊本，卷上，頁5）

⑥3小野澤精一已指出孟子的「浩然之氣」與齊國的養生之術有關係（參見前揭文，頁61-63）。乾一夫：〈孟子と夜氣説〉（《二松學舍大學論集百周年紀念號》，1977年）更指出孟子的養氣說與當代及後代的修鍊理論有關聯，甚至與瑜珈的修行方式也可相互發明。乾氏之說頗有新論，但文獻的佐證似嫌不足。

⑥4《讀四書大全說》，卷8，頁22a。

⑥5同上，頁23b。

實沒有行氣鍛鍊的學說夾雜在內。孟子重長養盡心甚於重致虛守靜，而最後同樣可以達到形體—世界—道的一體轉化，一切萬物皆在聖而不可知的神化境界中，渾然同流。這種「意志下工夫，形氣收效果」的境界無疑是孟子踐形思想相當突顯的特徵，也是後代儒者能在佛道勝場的心性論外，別樹一幟的主要思想來源。

底下，筆者將綜合上述所論，簡略撮要如下：在第一、二兩節我們先檢證「踐形」的各種解說，在排除趙岐及朱子的注解、以及解析「存乎人者莫良於眸子」、「居移氣，養移體」、「晬面盎背」諸章的義理後，筆者認為孟子的踐形觀指的是在身心一如、生性相續的「一本論」格局下，全身皆為精神滲化的一種解說。在第三、四兩節中，筆者進一步解析〈知言養氣章〉以及〈牛山之木章〉，並指出人的身體所以能體現精神的向度，乃因良知的流行即是一種先驗的「內氣」之流行，良知乃即知即氣，即往外擴充即滲透人身。但就經驗層面來看，人身乃由體氣組成，所以良知—內氣（此時可稱之為「神」）往身體滲透轉化時，也可以看成這是良知—內氣對體氣的克服轉變，使之同質化。但良知—內氣要能有機的擴充，它必須順著人先驗的「懿德」流行，否則，「行有不慊於心，則餒矣」。因此，「配義與道」是學者充分踐形必須經由的工夫管道。

在第五段，筆者指出當學者能踐其形時，亦即良知神氣之流行→體氣之充分轉化→形體之徹底精神化，三者貫穿為一時，由於其時學者已充分體現其人之本質（盡心知性），因此，他也可以體證「上下與天地同流」之層次。換言之，「踐形」的終極境界之表徵有二：一是在個體性、主體性的「身體全化為

精神流行之場」此點上面；二是在超乎個體性的、超乎意識層的「內外冥合」之超越境界之上。

在第六段，筆者從外緣的角度考察，認為孟子的踐形觀與戰國中晚期思想家的身心觀有相通之處——很可能這些思想家共同分享了某些文化因素，因此，才會在彼此的著作中出現了某些「共同論述」——但孟子特別重視道德意志的能動性及規範性，這點卻是孟子學的特殊性所在。最後，筆者針對「孟子思想中是否有修鍊形體的治氣之術」這點略加說明。筆者認為孟子的「踐形」、「養氣」之說與養生家的修鍊理論，確實有某些相通之處，但由於兩者的論述架構不同，因此，其相通之處不能過度誇大。何況，就我們目前所知的材料來看，孟子思想中是找不到「調息譴魔」、「馴服調御」之說的。



## 第四章

# 知言、踐形與聖人

《孟子·公孫丑上》有篇〈知言養氣章〉，在《孟子》七篇中，此章一向受到重視。筆者曾撰〈論孟子的踐形觀〉一文，<sup>①</sup>文中觸及了「踐形」與「養氣」的內在理路關係，但同一章裡的「知言」部分則闕而不論。筆者這樣的處理其實是有遺漏的，因為「知言」與「養氣」隸屬同章，兩者在理論層面上是相互支持的；而且，「知言」事實上也與「踐形」的理論關聯很深，兩者關聯的分量不下於「養氣」之於「踐形」。孟子老早已自覺到這個問題，孟子的後學踵事增華，對知言的相關問題也頗有發揮。爲了彌補前文之疏，同時也爲了突顯孟子學中聲音一聽覺與道德實踐的關係，所以另撰此篇，以求正於海內外之大雅君子。

### 一、知言與踐形

〈知言養氣章〉起於孟子弟子公孫丑問孟子關於不動心之事。孟子舉北宮黝、孟施舍、曾子等人爲例，藉以說明養勇與不動心的諸種情況。這三人的養勇理論都是《孟子》裡的名文，

---

<sup>①</sup>《清華學報》，新20卷，第1期，1990年；亦見本書第3章。

而且原文俱在，所以在此不再引證。<sup>②</sup>但其中不無與本文主題相關的材料，如北宮黝的養勇方法中有「惡聲至，必反之」的講法，我們可以說這是以「言」為核心的修養理論；孟施舍的養勇訣竅據孟子講則是「守氣」，「氣」無疑地是此派方法的關鍵觀念；但兩人的方法又不如曾子之「守約」，曾子的「守約」則是「守義」，亦即以道德意志為依歸，為方便探討起見，我們不妨稱此為以「志」為主導的養勇方法。由北宮黝而孟施舍而曾子，事實上即是由「以言」→「以氣」→「以志」作為修養論主線的發展歷程。從這種發展的歷程中，我們發現「勇」的層次顯然一層比一層高，而這種勇的層次恰好又與人格的層次成正比，觀後此義自見。我們在此僅獨斷而扼要地提出言一氣一志這組三元的觀念叢，並將此觀念叢當作他們養勇的特色，以及當作「知言」理論的一條先行線索。

除了上述北宮黝、孟施舍、曾子三人的養勇理論涉及到的部分外，孟子〈知言養氣章〉的「知言」理論集中在下列三處：

首先，在「我知言，我善養吾浩然之氣」此句。這是孟子對公孫丑的問句「夫子惡乎長」的解答，這句話牽涉到「知言」與「養氣」的問題。

其次，則為有名的「知言」主題：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。」這段話顯然牽涉到「言」與「心」。

第三，在提到孟子本身的特長之前，他曾介紹告子到達不

---

<sup>②</sup> 參見趙岐：《孟子注》（四部叢刊本），〈公孫丑上〉，卷3，頁4、5。以下引《孟子》文，皆出自此版本。

動心境界的方法及限制。他說：「告子曰：『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。』不得於心，勿求於氣，可。不得於言，勿求於心，不可。」《孟子》這段話雖然將重點置於「不動心」的主旨，但其理論事實上又與「知言」主旨相關，不但相關，事實上還是解決問題的關鍵，所以我們可以將它列入〈知言養氣章〉裡討論「知言」的第三個子題。

以上三點，當然以第二點為核心，我們現在談到孟子的知言理論，通常也是以這點為主。但是，「知言」理論如果只限定在這點上理解，文獻不但顯得單薄，而且其理論內涵也無法充分展開。

但由於心一言的關係比較符合中國傳統的思惟習慣，前人對這點的發揮也比較一致，所以我們還是從第二點談起。朱熹在《四書集注》裡注解第二點道：「人之有言皆本於其心，其心明乎正理而無蔽，然後其言平正通達而無病。苟為不然，則必有是四者之病矣！即其言之病，而知其心之失，又知其害於政事之決然而不可易者如此……」云云，<sup>③</sup>朱注甚是。《孟子》本文及朱注皆明白易曉，秦、漢以前，諸子百家中多有「內外相符」或「表裡相應」的理論，<sup>④</sup>儒家諸子強調尤甚。《禮記·大學》云：「誠於中，形於外。」同書〈樂記〉云：「和順積中，而英華發外。」《大戴禮·文王官人》亦云：「誠在其中，志見於外。」孟子亦云：「有諸內，必形諸外。」（〈告子下〉）。

<sup>③</sup>《四書纂疏·孟子纂疏》（新興書局影印復性書院校刊本，1972年），卷3，頁21。

<sup>④</sup>參見劉長林，〈說氣〉，劉文收入拙編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（台北：巨流圖書公司，1993年），頁133-136。

這些句子語彙雖然不同，但無疑地都指出人內在的情感與外在的表現間有種符應的關係。孟子提到的詖、淫、邪、遁辭也是反映了言說者某種相應的心境，因此，旁觀者才可從其表現中分辨出蔽、陷、離、窮的狀態。

從「表裡」、「內外」的觀點解釋孟子的「知言」理論，當然只是說著了一邊，因為這裡面的另一邊還牽涉到「如何理解語言透露出來的精神向度」的問題；而且，即使此邊的「語言透露精神向度」的命題仍大有可說，本文後頭將再處理。我們現在關懷的是：「表裡」的「裡」字或「內外」的「內」字能否進一步地挖深？如果不能的話，《孟子》的那段話已洩露無遺，我們大可不必再討論下去了。但筆者認為這個問題事實上關聯上前舉第一個問題：「知言」與「養氣」是否相關，也與第三個問題——告子的不動心工夫理論——有內在的繫聯！

孟子的〈知言養氣章〉相當重要，一般人也認為其理論比起孟子其他觀點來得複雜，但偏偏「知言」論裡的一些關鍵性概念孟子並沒有特地處理。然而，孟子的知言養氣論雖說特別，但其特別並不是特別到完全由孟子隻手獨闢出來的。早有學者指出：孟子的「養氣」理論事實上是戰國諸子「公共論述」(common discourse) 下的一個案例。<sup>⑤</sup> 這種說法並不是否認孟子是位有原創性的思想家，而是指出這位原創性甚強的思想家之論述往往也需要放在時代思潮的脈絡底下考量，才能顯出他的觀點的真正價值。本文作者認為孟子的「養氣」理論固然如

---

<sup>⑤</sup> 參見 B. I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge/Mass. 1985), pp. 173-185.

此，他的「知言」理論也略相彷彿。因此，底下我們想藉著追溯其問題模式之源頭，大略推測孟子的「知言」理論該往哪個方向落實。

孟子提到告子的不動心工夫論，說他的主張是「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣，言、心、氣三者並列。而如前所說，北宮黝的養勇論有以「言」為中心的傾向，這項理論可能牽涉到「得不得言」的問題；孟施舍的養勇論明顯地是「守氣」，曾子則是「持志」。由以上的線索，我們可以歸結出言一心一氣此組三元並列的關聯，此三元一組的概念見之於告子及先前的養勇諸子，但不僅止於此。我們有充分的理由相信：這樣的格局在春秋時期已大略具備了，且看底下三條資料：

味以行氣，氣以實志，志以定言，言以出令。《左傳》昭公九年》<sup>⑥</sup>

食為味，味為氣，氣為志，發志為言，發言定名，名以出信，信載義而行之，祿不可後也。<sup>⑦</sup> 《大戴禮記·四代》

味入不精，不精則氣佚，氣佚則不蘇，於是乎有狂悖之言……出令不信，刑政放紛，動不順時，民無據依，不知所力，各有離心。《國語·周語下》<sup>⑧</sup>

這三條資料很可能都成之於孟子之前。前兩條從正面立論，氣一志一言三元一組的結構皎然顯現。兩者語言近似，第二條或

<sup>⑥</sup> 參見杜預注、孔穎達疏：《左傳》（台北：藝文印書館，《十三經注疏》本），昭公9年，卷45，頁9。

<sup>⑦</sup> 《大戴禮記》（四部叢刊本），〈四代〉，卷9，頁7。

<sup>⑧</sup> 《國語》（四部叢刊本），〈周語下〉，卷3，頁17。

許是沿襲第一條而來。第三條則從反面入手，其語言雖不若前兩條明白揭出氣一志一言的結構，但至少氣一言是種表裡的關係是很清楚的。

我們如拿這三條資料和孟子「詖淫邪遁之言」一段比較，不難發現兩者間有種連續的繼承關係，至少兩者都強調語言與政治息息相關。語言正，則政治亦正；語言偏頗，則政治亦不免隳頹。從春秋的「君子」以至孔子、孟子，儒家對語言的政治功能一直相當重視。但我們所以拿春秋時代這三條資料和孟子的知言理論比勘，重點猶不僅止於語言政治學。而是透過這三條資料的背景，我們相信儒家的傳統裡有氣一志一言三位一體的思想，因此，當我們理解孟子的知言理論時，有必要考慮孟子這方面的想法並不是異軍突起、恍然大悟下的命題。同樣在〈知言養氣章〉裡，既有告子「言一心一氣」的理論架構，又有「惡聲至，必反之」及「守氣」「持志」的養勇方法；更重要地，孟子又把「知言」與「養氣」並列，這絕不是偶然的。孟子這些敘述事實上都反映了儒家的一種大傳統，知言顯然不能脫離氣、志（心）的概念單獨立論。

如果說儒家的傳統與〈知言養氣章〉的文字仍不夠支持氣一志一言的假說的話，我們還可從孟子同代的思想家及孟子本人的相關言論，抽繹出類似的想法。

與孟子並世而生的莊子有一著名的理論，此即「心齋」說。莊子論「心齋」曰：

若一志，無聽之以耳，而聽之於心；無聽之於心，而聽

之於氣。《莊子·人間世篇》)⑨

與莊子年代可能相去不遠的文子亦有言道：

上學以神聽，中學以心聽，下學以耳聽。《文子·道德》)⑩

在道家的傳統裡，「神」字代表氣之妙用，因此，「聽之於氣」及「以神聽」兩者的涵意應當是相同的。《莊子》和《文子》引文中的「聽」字顯然不是描述耳朵感官的作用，而是一種隱喻，意指對事物的體受理會。和氣一志一言的架構對照之下，我們當然可以說莊子、文子的說法不可與之相提並論，因為氣一志一言一組是泛論語言的成形過程，而莊子、文子的氣一心一耳一組講的卻是主體的不同感知模式。然而，這兩者施用的範圍雖然不一樣，其理論依據卻是一樣的。我們後頭將會指出：「知言」理論原本即預設著道德主體感知語言的面相，氣一志一言與氣一心一耳兩組概念只能是一體的兩面。⑪

氣一志一言三者乃層層涵攝的三個不同模態，這個現象與孟子的「踐形」理論可以互相發明。依孟子「踐形論」的說法，人的身體主要不是物質性的軀體，而是生理心理不分、有待證成的道德作用體。它組成的因素與其說是身心二元，還不如說是氣一志一形這樣的一元三相。所以說一元三相，乃因人存在

⑨ 參見郭象注：《莊子》（台北：先知出版社，《二十二子》本），〈人間世篇〉，卷2，頁9。

⑩ 宋杜道堅撰：《文子續義·道德》（台北：先知出版社，《二十二子》本），卷5，頁1。

⑪ 杜正勝在〈形體、精氣與魂魄—中國傳統對「人」認識的形成〉一文（《新史學》，第2卷第3期，1991年9月）中已指出上述兩組文獻的關係，但重點與本文不同。

的底層是志氣同流的，意識與自然在根源處並沒有分流，但由於人具有不斷感應交通的表現（expressive）性格，因此，志氣會不斷彰顯到人的體表上來。因此，如果一位夠格的學者在旁觀察的話，他可以從其體表的眼神、表情、舉止判斷其人內在的精神向度。然而，如果眼神、表情、舉止可以體現學者內在的精神向度的話，為什麼語言、聲音不可以？事實上，在《孟子》一書中即有幾個例子描述孟子從人的聲音判斷其人的人格層次（見後）。單單由孟子主張氣一志一言這樣的表現性形體觀，我們也可以推論出氣一志一言可以視為其形體觀的一種變形。而知言離不開養氣，此事亦不難思索而知。進一步而論，「知言」不妨視為孟子「踐形」理論的一個分枝。

## 二、聲音、氣與精神之展現

確定言一志一氣是組完整的概念體系後，我們對〈知言養氣章〉裡一些模糊的地帶可以看得更清楚。在第一節處，我們提到孟子的知言理論包含了他對告子以及先前北宮黝、孟施舍、曾子的養勇理論之評述。然而，告子「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」的理論是有名地難解，歷代的注家可以說是絞盡腦汁，各出己意，但結果還是莫衷一是，異論紛紛。筆者覺得既然直接詮解很難說通，我們不妨從這組理論的相關背景釐清起。

我們在前文一再將告子不動心理論與北宮黝、孟施舍、曾子的養勇理論相提並論，這是有理由的。筆者認為告子的理論即是對北宮、孟施、曾子三位前賢觀點的綜合性抉擇。北宮黝



的養勇方法是「惡聲至，必反之」，其判斷標準是看外在的語言現象能不能符合我的意；如不合我意，即迅速以惡言相向，反擊回去。因此，如果使用告子的語彙詮釋的話，我們可以說其養勇方法為能不能「得於言」。孟施舍則不問外在語言如何，也不管內在情感如何，唯一要做的只是「守氣」，因此，我們可以說：他的標準為是否能「得於氣」。至於曾子養勇，純靠良知的道德判斷，其餘一概割捨，我們可以說其標準為能否「得於心」。這三者各有特色，同樣可達到勇往直前的境界，但孟子無疑認為曾子的方法較高明。告子的理論與孟子對告子的批判，我們如果把它們放在北宮、孟施、曾三人的敘述格局中衡量，不難看出其前後的繫聯處。只是「得於氣」或「守氣」這樣的概念在我們目前當今的哲學或醫學中找不到相應的範疇，因此，今人理解起來較為費事。但我們如確認有形一氣一志或言一氣一志這樣的身體範疇組別，我們大概可以合理地假設：在戰國風起雲湧的養勇風氣下，側重不同身體構造因素的人，可能可以相應地形成不同的修養重點。因此，我們也就很難否認在「得於言」及「得於心」之外，另有一項獨立的「得於氣」。「得於氣」之「氣」無疑地含有我們今日所說的「意志」之部分內涵，但我們也不該將此字隱含的身心醫學及形上學意味漏掉。否則，「得於氣」和「得於心」就無從分別了。

其次，告子的理論所以讀起來驚扭，很可能與「言」、「心」、「氣」這三項詞語指涉的對象不同有關。言一心一氣這組概念如當作語言觀或身體觀的一個分支來看，它們原本指涉的是泛稱的人體或語言構造，沒有特定人稱的問題。但當告子將這組概念放到「不動心」、「養勇」的論述架構中理解時，即有意識反

映的前提，也就有了「誰的言、誰的心、誰的氣」的名稱問題。在北宮黝及告子理論中的「言」，指的是對象之言，亦即「對他人之言該起什麼反應」；但其餘部分所述及的「志」與「氣」，則是指自己身上的，亦即「自己的志或氣該怎麼反應」。兩者指涉的對象顯然不同，但告子由於用了相似的語式，將「不得於言」與「不得於心」並列，因此，難免會招來混淆。

另外還有一點相關的，此即告子主張「義外」之論，他這套不動心之道很可能也與義外之論有關。在言一志一氣這組概念裡，我們知道氣是根本的、內在的，而言只是尾閭、外在的。然而告子之養勇卻是從尾閭、外在的部分作起，而「氣」的部分被擺在最後，但不可見的「氣」事實上又幾乎無事可作，因此，他的學說的重點其實只能放在「意志對語言、心情的操控」上面。所以他的不動心理論既建立在一種「客觀主義」的義外之論上面，但也建立在一種王陽明所謂「硬把捉著此心」<sup>12</sup>的主觀意志論上面。告子的「客觀主義的義外之論」具體內容雖不得詳，然就《孟子》引用到他殘缺不全的論點看來，告子雖然同意人內在有道德情感（仁內），但他似乎又籠統地主張價值根源當外在化（義外），「仁」、「義」異質異源。而且，在脫主觀價值的外在化過程中，他又無法達到道家或理學家所說「以物付物」、「以物觀物」的超脫境界。因此，他的「義外」只能是「價值、判斷外在於人」的認知性原則。反過來說，他的主觀意志論雖強調意志的重要，但其意志因缺乏仁義內在的活水湧

<sup>12</sup> 參見陳榮捷編注：《王陽明傳習錄詳註集評》（台北：學生書局，1983），卷上，第81條。

現，所以不免只是種個人性的、無法配合普遍原則（用孟子的話講，就是「配義與道」）的強度意志，因此，也就無法進入由「氣」通向的身心底層之性命天道層次。綜合來說，告子的養勇理論中沒有「氣」的問題，北宮黝之類的「血氣」、「體氣」之氣固然沒有，孟子之類的「與道德意識並生之浩然之氣」也沒有。

準上所說，筆者覺得在歷代各種注解中，韓儒丁茶山的注釋還是比較明快可靠的，他注解道：

不得於言，謂言有所踳；不得於心，謂心有不慊。告子以爲言有所踳，便當棄置，勿復求其故於吾心，所以自守而不動心；心有不慊，便當棄置，勿復求其驗於吾氣，亦所以自守而不動心也。告子之學，蓋不問是非，惟以不動心爲主。<sup>⑬</sup>

告子的不動心之道，確實就是以不動心爲主。所以在養勇的磨鍊中，他得時時提撕意志，往內，希望不會受到氣的運行之干擾；往外，希望意志不會隨語言的是非得失起伏，語言帶來的問題即在語言中了結，不致影響到實踐者的心境。丁注中的「言有所踳」，意指「於別人之言有所踳」；「心有不慊」，意指「於己心有所不慊」。兩者指涉對象不同，但實質內涵以心爲主。告子的不動心即是在這種強度的、檢察官式的督核意志中建立的，而言一志一氣也就在這檢察官式的督核意志中斷裂成三片。

看完告子的不動心理論後，我們可以理解他與北宮黝、孟施舍的差異何在。依告子的想法，北宮黝做事雖然依照外在情勢而行，但因為不懂得義外之論，因此，他的行爲完全受制於

<sup>⑬</sup> 引自黃俊傑：《孟子思想史論》（台北：東大圖書公司，1991年），頁360。

流動不已的客觀情勢所挑引起來的內在情緒，外在稍有刺激——包括語言在內——他即起強烈的反應。而孟施舍雖然用的方法較為簡要，卻又把重點放錯了邊。他是「守氣」，守氣像傳說中的劍客使用的方法，這是以氣制心，既不讓客觀的情勢，也不讓主觀的因素介入行為當中。他所憑依的，乃是身體內部一種非形非心的流動性氣機。比較之下，曾子與告子兩人的修養論皆以「心」為主，距離較近，但告子「仁內義外」的主張又與曾子所說南轅北轍。告子、曾子、孟施舍、北宮黝怎麼養勇，怎麼不動心，這些問題不是本文的關懷。但他們的養勇或不動心理論牽涉到言的問題，我們就非注意不可了。很明顯地，告子講「不得於言，勿求於心」，是想將言與心的關係切斷，讓「言」成爲一獨立的領域。告子這種講法受到孟子以及爾後儒家學派的強烈抨擊；若語其實，告子這樣的義外之論並非完全嚮空虛構，它不無可能具有實在論的性格。<sup>⑭</sup>如果公孫龍子聽到他的理論的話，也許會欣然接受。

但孟子是無法接受的。我們知道在孟子的踐形理論中，人身體任何知覺的發露、人的意志之呈顯、以及人身內部氣的流轉都是「一體」展現的，這是徹底的一本論。同樣地，依照孟子的知言理論，人的語言展現、人的意志、以及人身內部氣的流轉也都是「一體」展現的，沒有言與心斷層這回事。孟子距今兩千多年，我們很難要求他的思想具有現代完整的語言理論，但由他的整體思想以及他對踐形、知言的理解，我們有充

---

<sup>⑭</sup> 參見陳大齊：〈孟子的義內說與告子的義外說〉，此文收入《名理論叢》（台北：正中書局，1970年版）。

分的理由認為他很自覺地反對「將心從言中剝奪掉」的想法。事實上，從語言中分析出語言指涉的客觀內涵，或從語言中分析其腔調、語式等認知因素，這樣的活動都是後起的，它不符合人原始的經驗。在人真正的言說或聽覺經驗中，「語言的內涵與運動模式」或「語言的客觀指涉與精神向度」是分不開的。卡西勒說得好：

顯然地，語言無意將世界區分為「內」與「外」這兩個獨立分別的領域，就語言的本性而言，它就無意於這樣作。因為精神的「內涵」與感覺的表現是合在一塊兒的。前者絕不是獨立自足、先於後者存在的，而是內在於它，聯成一片。內涵與表現所以能夠成立，只因它們彼此穿透；它們相依而生所得之意義並不是外塑於它們的，而是「構成」它們自體的因素。我們這裡面對的，並不是中介性質的，而是根本綜合的事物。語言是整體昇起的，它的任何成分，從最基層的感性展現以至高超的精神展現，都結合在一起。這種情況不僅見於具體成形、分析性強的語言，即使最簡單的內在歷程之擬聲表現，也都顯示出這種無法分解的涵攝作用，都顯示出這種歷程本身並不是完整、封閉的領域。意識的興起似乎僅是偶然的，爲了與他人溝通而已。但事實上不是的，它顯示出表象上看來外在的東西其實正是它自己成形的核心要素。<sup>⑮</sup>

---

<sup>⑮</sup> Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven, 1955), Vol. 1, pp. 178f.

從這樣的觀點來看，卡西勒認為現代有些語言心理學派將語言的問題歸到表現運動心理學類門下討論，是有道理的。

卡西勒這種解釋隱含了一種語言有機體的想法，語言的精神內涵—客觀指涉、表現過程—構成因素在本質上，即是無法拆開的。孟子的知言理論雖然言簡辭短，但他的旨歸顯然與語言有機論的想法是一致的。孟子不贊成北宮黝，也不贊成告子的理論，主要的一項原因即是他們割裂了語言與精神的關聯。我們回過頭來再看他斬釘截鐵的知言例子：「諛辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。」孟子為什麼會這樣想，我們現在可以很清楚的理解：聽言知情此事原則上不難解釋，因為語言不僅僅是項指涉的工具，它永遠離不開主體的因素。任何的語言不管它要表達多普遍永恆的真理，它永遠有個別的、主觀的成分在內。精神性即蘊含於語言的表現性當中，因此，如果言說者在精神上真有所蔽、陷、離、窮的困境的話，他的語言即會讓它體現出來。問題是：聽者有沒有辦法聽出來而已！

由於孟子認定語言的展現與精神的內涵合一不分，而他對他自己洞穿語言、知人論世的能力一向又非常自信，因此，我們可以理解《孟子》書中記載他聞人之聲即可下判斷之事。比如他到齊國，見齊王之子，聞其「聲氣高涼，不與人同」，<sup>16</sup>因此，慨然歎道：「居移氣，養移體。」孟子的感慨雖然強調居處環境對人的影響，但由他的言外之意，我們不難理解：人的聲音反映了某種美感的或價值的意味。又如孟子見梁襄王，

<sup>16</sup> 趙岐：《孟子注》（四部叢刊本），注「孟子自范之齊」章，卷13，頁15。

初見面的印象很壞，孟子的印象與梁襄王不知威儀，尤其在言語表現上大大失態，關聯也很深。<sup>①7</sup>

在以上兩個聞聲知人的例子中，都與聲氣有關。我們本節的討論，直至目前為止，卻都強調心（志）與言的關係。然而，討論孟子的知言，如不觸及到氣，這樣的討論是不完整的。就在氣與志的關係上面，我們可以理解孟子知言理論的特色，以及他對告子「不得於心，勿求於氣」的真正態度。

眾所共知，孟子對告子「不得於心，勿求於氣」的說法，下了個「可」字的判斷。但可雖可，這「可」字中到底有幾分真正的贊成，恐怕不無可疑。歷來注家中，頗有人認為孟子的頭點得很勉強，筆者贊成這種注解。<sup>①8</sup>我們前文中引王陽明的解釋：告子的不動心是「硬把捉著此心」。因此，他所說的心是高高在上、檢視一切的心，而氣則是一種隱微的生命力之氣，需要受到心的支配，心與氣是異質的兩極。孟子不認為告子這種解釋完全謬誤。孟子是古今思想家當中少見的著重道德意識強度的人，因此，以心支氣，就像以大體支配小體，這種主張不是說不通的。但孟子和告子共同的途徑也只能走到此為止。孟子承認告子的理論有一定的道理，也有一定的效應，所以告子可先他不動心，但是「心」與「氣」截然對反這樣的路線是不符合孟子的講法的。孟子承認就現象學的觀點來看，人身有種中性的、甚或容易拖累道德意識的體氣，這是事實；但

<sup>①7</sup> 同上，卷1，頁8。

<sup>①8</sup> 朱熹即云：「然凡曰可者，亦僅可而有所未盡之詞耳。」引自《孟子纂疏》，卷3，頁11。

人的道德意識不是一種空泛的意識，它只要一流行，即一方面是先驗地受之於天，而一方面又會帶動全身軀體隱微的變化，落實而言，也就是會引起氣的流行撞擊，這更是一種道德的事實。孟子稱呼此為「志至焉，氣次焉」或「以志帥氣」，用理學家的語言來說，也就是「以理生氣」。以理生氣，要生到全身的體氣都受轉化，與心合一，成了義理之氣，此路相當遙遠，所以孟子的效應反而不如告子的快。但由於以志帥氣，志至氣次，因此，這樣的工夫是有本有源的，它的前景可以滲透到人全身的體表及血氣，使義理與生理有機地化成一片；它的背後則進入性天層次，有無量的資源作後盾。

配合著孟子對言一志與志一氣兩方面的觀點，我們可以看出他與傳統「氣以實志，志以定言」這種理論的差距。傳統這種看法是與主體無關的語言存有論，語言的根據被推衍到氣的根據上來。孟子沒有評騭此論之是非，但孟子的思想中，應然的問題（道德的問題）居屬一切問題的優越地位。因此，他將言一志一氣的重心轉到中間的「志」之項目。孟子在這點上有很強的洞見，他發現到道德意志與身體的表現（包含言語）是分不開的，而人的道德意志最終又可擴充到無限的超越層次。由此一轉，言語的地位也跟著轉變，它從符號的位置一變而為意義的體現者，它又從主體意義的體現者一變而為超越意義的指標。所以孟子看待語言，就像他看待身體的展現一樣，認為原則上都是可以徹上徹下的。

孟子離我們已遠，孟子列舉的聖人離我們更遠，他們的言語到底能透露出多少的精神向度？即使有的話，我們到底能體證多少？這都已不可知。然而，認為有德者之言其音質與常人



不同，這點想法在整個孟子學的傳統一直是存在著的。《孟子》書曾用「金聲玉振」之語形容集大成之聖人，注家一般多認為孟子是用音樂的術語形容聖人之大成，這種注解大概是合理的。但《孟子》原文實在簡約，對活在不同時代的文化氛圍的人而言，總還是有些霧裡看花之感。孟子後學、1973年年底出土帛書《德行篇》<sup>①⑨</sup>之作者對集大成的「金聲玉振」之聖人另有解釋，他說：

金聲而玉振之，有德者也。金聲，善也；玉言，聖也。善，人道也；德，天道也。唯有德者然後能金聲而玉振之。<sup>②⑩</sup>

金聲而玉振之者，動而□□形善於外，有德者之美。聖之思也輕，輕則形，形則不忘，不忘則聰，聰則聞君子道，聞君子道則玉言，玉言則〔形，形〕則聖。

如果說「金聲玉振」在《孟子》原來的用法是種比喻的話，在《德行篇》裡的用法則是描述的意義多於比喻的敘述。孟子學的踐形觀有種獨特的理論，此即它們認為當學者充分實踐他們的身體後，身體會顯出一種光輝，孟子稱呼此為「生色」，《公孫尼子》稱之為「華而上」，《樂記》則以「英華發外」名之，《德行篇》亦有「玉色」一辭。

<sup>①⑨</sup> 馬王堆出土與孟子相關之兩篇帛書，馬王堆漢墓整理小組及龐樸皆定名為《五行》與《德聖》。魏啓鵬《德行校釋》（成都：巴蜀書社，1991年）則取先秦古書通例，定名為《德行》與《四行》。筆者以前引用其文亦採《五行》、《德聖》之名，但「五行」一語確實容易混淆，魏啓鵬用「德行」代之，雖依古書通例，未再說明其他理由，但此書名其實較符合原書旨義，故從之。

<sup>②⑩</sup> 釋文採自龐樸：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980年），頁55。以下引文皆出自此書，不再注明。

在容貌上有「玉色」，在聲音上則有「玉言」，如果言說者是尚未達到聖人境界的賢人，那麼，他的聲音只能是「金聲」。金聲指的是有德而尚未化之者的聲音，多鏗鏘剛硬，少中和蘊藉，其位階比圓潤流轉的「玉言」差一級，但同樣也反映了「人的聲音可隨精神境界高低改變」此一事實。談及道德品第之聖人位階，竟然談到身體表象之玉色、玉言，這種結果似乎有些詭譎。但放在孟子學的傳統，甚至放在整個中國體驗哲學的傳統來看，以金玉形容體道者之膚色、聲氣絕非罕見。這種現象不管要怎麼解釋，但先決條件總當承認它是客觀存在的。<sup>②①</sup>

### 三、聖、聲、聽

如果說語言可以彰顯志氣，它是意識—結構、主觀—客觀的縮結點，那麼，我們不得不問知言理論內涵的一個問題：怎樣才可以理解它？客體面上有那些質素擺在那邊是一回事，觀者或聽者能否體會那些質素又是另一回事！體會者自己本身是否當有資格的限制？

孟子的回答是肯定的，孟子的門生後學也認為不是一般人都可聞聲知情的。早在孟子以前，孔子已說過：「不知言，無

---

②① 以金玉形容聲音、顏色，兩漢前儒家古籍如《詩經》、《韓詩外傳》、《尚書大傳》等，皆有此用法（參見龐樸，前揭書，頁49注③引文），《德行篇》顯然和這些典籍共享同一個傳統。但兩者語彙雷同，並不表示實質意義不變。事實上由於《德行篇》作者對人的身心性命另有理解，因此，他借來的語彙之意義也就跟著改變了。

以知人也。」<sup>22</sup>孔子這段話是《論語》最後的兩句，可謂是壓軸之作，孔子或許有特別叮嚀之意。他論及自家人格的成長時，又說：「六十而耳順」，「耳順」之辭造語特殊，古今注家或認為這個詞彙指向一種極難契近的境界，<sup>23</sup>筆者認為這種解釋是合理的。孟子也認為能夠知言並不容易，他雖沒有明說只有聖人才可以做得好，但他慨然以道自任，以孔子的繼承人自居，而當時的人恐怕又多以為聞聲知情是品位相當高的聖哲才具有的本事。難怪公孫丑等人聽到了孟子的夫子自道以後，不免懷疑：「夫子既聖矣！」如果夫子不聖，怎麼能夠從學者的詖、淫、邪、遁之辭中，知其辭為詖、淫、邪、遁，而且知道講者的精神狀態陷入「蔽、陷、離、窮」的困境？

從孔子的耳順以至孟子的知言，我們都可看到儒家對「聞聲知情」的重視，但特別強調耳朵知覺的特殊地位，也特別強調道德實踐與聽覺關係的典籍，莫過於前文業已引用過的帛書《德行篇》。此書有文說道：

「不忘則聽」。聰者，聖之藏於耳者也，猶孔子之聞輕者之鼓而得夏之虛也。

「聰則聞君子道」。道者，天道也，聞君子道之志，耳而知之也。聞君子道，聰也。

聞而知之，聖也；聖人知天道。

《四行篇》亦云：

<sup>22</sup>《論語·堯曰》（台北：藝文印書館，《十三經注疏》本），卷20，頁5。

<sup>23</sup>參見張岱：《四書遇》（杭州：浙江古籍出版社，1985年），引楊復所、王龍溪之語，頁84。

聖者，聲也。

《德行篇》作者很注重「聰」德，所以「聰者，聖之藏於耳者也」的命題一再出現。依據《德行篇》與《四行篇》的講法，聖人（用《德行篇》的術語，當作「君子」）體道以後，不但口中吐出來的話語是金聲、玉言，他的聽覺也特別靈敏，可以聞聲知情。他所知的情，最重要的當然是君子道或天道；但不僅如此，像孔子「聞輕者之鼓而得夏之虛也」，其意雖不得詳，<sup>24</sup>但指的是耳根圓通，聞聲知情，此事殆無可疑。漢人發揮孟子學大義，曾云：

聖者，通也，道也，聲也。道無所不通，明無所不照，聞聲知情，與天地合德，日月合明，四時合序，鬼神合吉。<sup>25</sup>

聖者，聲也，通也。言其聞聲知情，通於天地，條暢萬物，故曰聖。<sup>26</sup>

漢人治經，多奇異可怪之言，《白虎通》與《風俗通義》這兩條經文表面上看來也有此種傾向，但事實上，這兩條所說有種理路。往上我們可以追溯這種概念到戰國末期，從帛書《德行》、《四行》兩篇到《白虎通》、《風俗通義》，這當中有條一貫的線索，很可能漢人這種觀念即直接承自帛書兩篇。

聖人與聲音、聽覺有關，此事頗堪玩味。儒家學問如果只

<sup>24</sup> 魏啓鵬（前揭書，頁 28-29）與龐樸（前揭書，頁 50-51）皆有注解，但皆苦不易得其諦解。

<sup>25</sup> 參見班固纂集：《白虎通德論》（四部叢刊本），卷 6，頁 5。

<sup>26</sup> 此為佚文，文見王利器校注：《風俗通義校注》（台北：明文書局，1982 年），頁 618。

是盡倫、盡制之學，那麼，從孟子直到《風俗通義》的講法，當然都很可疑。但「聖人」如果與人的身心鍛鍊有關，那麼，上述的說法不是不能談。聖人與言說、聽覺有關，此事在後代或不可解，但值得注意的是：這種觀念來源甚早，孟子學「知言」的概念其實是種返祖現象。郭沫若《卜辭通纂·叟游》云：

古聽、聲、聖乃一字。其字即作取，從口耳會意。言口有所言，耳得之而為聲，其得聲動作則為聽。聖、聲、聽均後起之字也。聖從取壬聲，僅於取之初文符以聲符而已。<sup>②7</sup>

郭沫若為古文字學家，其說信而有證，目前討論「聖」觀念的學者，也多採用其說。顧頡剛在〈「聖」、「賢」觀念和字義的演變〉一文中，更以他慣有的黃河奔流泥沙俱下的方式，廣採經子文字眾多說法，印證了郭氏的主張。

顧頡剛廣採眾說，追溯「聖」字歷史的目的，只是想指出：「聖的意義，從語源學上看，最初非常簡單，只是聰明人的意思，『聖人』也只是對聰明人的一個普通稱呼，沒有什麼玄妙的深意。它所有的各種崇高和神祕的意義，完全是後人一次又一次地根據了時代的需要加上去的。」<sup>②8</sup>顧氏從先秦文獻中找了許多

②7《卜辭通纂》（台北：大通書局，1976年5月版），總頁489。郭說現普為學界接受，晚近出土馬王堆《老子》甲本中，聖字多作「聲」；馬王堆《老子》乙本中，「聖」作「取」，均可為郭氏之說作補充。請參考：William G. Balty, "The Religious and Philosophical Significance of the 'Hsiang Erh' Lao Tzu is the Hight of Ma-Wang-tui Silk Manuscripts," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLV:1 (1982), pp. 101f.。此條資料承蒙評審人提供，謹致謝意。

②8文見《中國哲學》（北京：三聯書店，1979年），第1輯。

材料支持他的假說，我們當然不能說他鑿空虛造。但「聖」字是否原來只是普通的聰明人之意？「聖」字後來的深化，是否後人累積加上去的結果？此事其實大可商榷。「聖」字有一發展的歷程，在人文化已盛、而孔子尚未興起的時代或某些地區，「聖」不無可能已淪為「只是聰明人」之意，但我們不宜忘掉：在還沒有除魅的年代，上帝、鬼神還時時介入人間的事務，其時人與上帝鬼神交通的一項主要媒介，恐怕就是來自於人的耳朵。如果一般人的耳朵不夠靈的話，至少巫師、先知、天子、「君子」等人的耳朵是不太一樣的。從《舊約》以至《詩》、《書》所載，我們發現古代民族中總有少數人特別聽得見來自於神聖界的聲音，這絕不是偶然的。<sup>29</sup>「聖」的概念不管後來經過怎樣曲折的演變，但「聖人」的原始意義絕不會僅是普通的聰明人而已。

儒家興起以前的聖人不是普通的聰明人，他「聞聲知情」，這不表示說：他與孟子學重視的「聞聲知情」之聖人兩者的性格大體一致。我們誠然支持兩者間有連續性，但我們更強調孟子學的「知言」理論在返祖基礎上的開拓性，它是伴隨著孔子的「仁」的學說、孟子的「性善」、「養氣」、「盡心知性知天」的理論一齊來的；換言之，「知言」的理論和人格的深化有絕對密切的關係。當孟子提出「意識的展現（心）溶入存在的流行（氣）」，又提出「意識的展現與知覺的運動分不開」時，我們發現他所說的聖人之聞聲知情，已經不能僅以神祕的能力視之。

<sup>29</sup> 引見秦家懿：〈「聖」在中國思想史內的多重意義〉，《清華學報》，新 17 卷，第 1、2 期合刊，1985 年，頁 25。

前文引用《白虎通》、《風俗通義》，皆言及「聖」字有「通」義。此義無誤，聖人所以能知言，聞其聲而知其義，前提條件當然是能「通」人之心。但孟子學的通，有一深刻的理論基礎，它是建立在氣的感通基礎上。正如流行於戰國時期的「氣」之理論一樣，孟子認為人存在的底層乃是氣的流通，但既言及氣，它就不是個體性的，而是普遍的。就形上學觀點的存在的位階而言，它先於意識；就心靈構造而論，它又是意識之後的隱闇向度。對於如何理解他人語言後面的心意，現代哲學家頗有論述，或言相互主體性、或言 Dasein-with、或言隱闇之知 (tacit knowing)、或言 the flesh，現代哲學家使用的語彙自然較貼切現代的脈搏，因此，也比較容易讓人理解。相形之下，孟子的氣之理論較為古老，多少有些「神祕」。但神祕不神祕，一大半的原因要看放在什麼樣的典範來看。「氣」的理論無限運用，解釋太廣，當然連帶地也就減殺了其解釋的價值。但放在孟子學的範圍下，用氣的感通解釋「知言」，仍然有一套足以自圓其說的解釋。因為依據孟子的解釋，每個人都是秉天地正道以生，在生命的本源處，人性本善，然而其時的性不只是「但理」，它有強烈的精神性格（心）；而心也不只是主體意義的心，它有種實質的流行（命、氣）。所以根本上說來，能盡心知性知天的聖人，他原則上也就可以窮盡氣之本源，亦即可以窮盡言之依據。

但我們一般論言，當然不會推得那麼遠。「知言」的範圍是在某種情境範圍裡的個人之事。我們「知言」，永遠是知某人之言，而不會知「人生而靜以上不容說」的人之語言，那麼，孟子的「知言」理論顯然仍需有說。

事情也許可以這麼說，就動力的條件而言，「氣」仍是必需

的。因為只有帶著充沛的氣的人，才可以提供通感他人語言背後的心意的力量。但如要具足充沛之氣，據孟子的說法，非得「配義與道」或「集義」不可。純依靠血氣或強以心制氣，都不能使學者自內在生命產生豐沛的動能。告子可以先孟子不動心，卻無法先孟子知言。而且我們可說：他終其一生都無法知言，其理由乃是他的志與氣與言是斷層的，缺少貫穿他人意識層的志氣動能。而孟子所講的浩然之氣是義理與血氣的合一，全氣是義，全義是氣，整個身體運動的表現都是浩然之氣的流轉之場。因此，依據孟子乃至中國的身體觀，學者所以能知言，不能不先預設著一種具有強烈感通能力的主體。而「知言」與「養氣」所以同章並論，我們也可以思過半矣！

講「知言」，居然講到氣，講到生命力，講到感通，這似乎還是玄談，還是把形上學的預設帶到經驗的問題上來。但氣有形上學的蘊含固然是事實，這未必表示「氣與知言有關」即是游談無根之玄論，根本的問題還是在孟子學的一些基本預設和今人不同。照孟子解，學者所以被要求要有很強的生命力，其理由主要是：主體才可以有足夠的動力，穿透由氣質、慾望、意識型態種種組成的幃幕，直入他人生命深處。但何以他人生命可以被穿透呢？根本的原因還是他人的生命也是由氣組成。氣是先驗的受之於天，但它也和特定的時代風尚、地理條件、個人情況一齊成長，它是超自覺的，而又在意識與一切心身組織之後。因此，在人意識興起之前，或在人意識放下、一切未起之時，個體與個體之間事實上不只是「間」(inter-)的關係，而是早有共同的基礎——氣——在彼此間流動。因此，如果學者生命力特強，他可聞聲知情的話，原則上，他即可穿透彼此



生命共同享有的氣之底層。孟子學特別重視學者生命本身的動能，認為這是理解（understanding）的先決要件，這種觀點無疑地與當代詮釋學的主流相反。在主流詮釋學看來，孟子學不只流於心理主義，在相當程度內，他還把詮釋學變成神祕學的分支。<sup>⑩</sup>但在孟子學看來，不論主體動能，而單單從心靈的經驗內容、文獻的論述基礎、哲學的預設講「詮釋如何可能」，事實上是買櫝還珠，把核心的因素給漏掉了。

孟子將「知言」理論與氣結合，猶不僅止於「聞聲知情」的範圍而已，他更進一步將範圍擴充到文獻的理解上去。孟子在這方面的觀點又和主流的詮釋學觀點相反。呂格爾（Paul Ricoeur）曾批評早期某些心理主義的詮釋學家道：他們想利用文獻，從事逆體驗的工作，因而重溫原作者創作的意圖，這根本是緣木求魚之事。道理很簡單，原作者已經死了，我們怎能確定我們了解的是他真正的旨意？我們能作的，或者能夠奢求的，只是期待讀者與作品間有一「視界的融合」，而不能跳出此步，去追求一個業已消失的主體。<sup>⑪</sup>呂格爾的觀點有種理路，筆者也相信孟子是可以同意他的部分說法的，比如「視境

---

<sup>⑩</sup> 海德格、梅露龐帝、嘉達美等當代哲學家皆不認為人可以擁有一種透明的主體，而且這種不能還不僅是技術上的，而是從人的本質上而言即不可能。事實上，我們單從海、嘉兩人思想以 historicity、effective-historical consciousness 界定人的存在，即可知其旨歸何在。所以嘉達美可公然宣稱：「（人是一種）歷史性的存在，這也就意味著自我的認知永遠不可能完成。」參見 Gadamer, *Truth and Method*, trans. G. Barden and J. Cumming (London, 1975), p. 269.

<sup>⑪</sup> 以上所說，參見 Paul Ricoeur, *Interpretation Theory* (Texas, 1976), pp. 89-95.

融合」之說即是。但像「作者已寫出作品，作品與作者的旨義即已切斷」之說，他斷難同意。整體孟子學（尤其是《管子》兩篇）認為氣是人生命的根本，但其作用猶不僅在第二世界的內心孤明裡，它還會外顯到知覺，尤其會外顯到文字上去，成為「第三世界」的有機構造成分。<sup>③</sup>在孟子學看，重要著作（尤其經書）所以能流傳久遠，根本的原因是它的物質基礎（紙、字）和原作者的創作意圖是合一的。為什麼可以合一？這當然可以仔細討論，但孟子學顯然這樣一口認定。由於原作者的旨義——其中即包含其結構面的心力因素——已凝聚在作品中，所以讀者如果合格的話，他即可從作者業已寫出，甚至作者業已逝世的作品中，讀出豐盈的意義出來。

孟子不但認為學者可以知經書之言，他還主張：連遠古聖人之言，我們都可以理解。《荀子》書中也有類似的理論。荀子主張我們人類具有統類心，因此，經由類推的程序，我們知道古人的精神怎麼回事。孟子不會反對荀子「類」的講法，但重點與依據不同。他認為學者只要立志，即可上通古聖，所以一切聖人皆可為我之師。在《禮記》及後來的宋明理學中，頗有些論述主張後人所以能感格古人，其原因乃是精氣瀰漫天地，古人雖死，其氣不爽，因此，後儒如果心誠氣正，自可感通一切。《孟子》書中還沒有這樣的理論，但他無疑認為知古聖心意不但可能，而且是成德之學必備的一項重要條件。依據他「志至氣次」的理論，我們可以推測：後人理解先聖，其基本預設

---

<sup>③</sup> 此處用的三個世界之觀念，借自波普 Karl R. Popper, *Objective Knowledge* (Oxford, 1979), p. 74.

乃是志氣之交流。由此看來，《禮記》及理學家之說，恐怕還是符合孟子理論的。至於孟子這種「尚友古人」或「上師古聖」所理解的「言」，到底有幾分是真正的古人或古聖的「個體性」、「私人性」因素之語言，或有幾分是孟子認定的通古今之共通性道德類型（如四端），這當然猶需考量。但孟子強調「學者立志興起，即可上通古人」，這種詮釋理論是相當特別的，現代的詮釋學多不談，而在中國解經傳統中，卻源遠流長，蔚為大宗。

#### 四、聽之以身

詮釋的問題猶有可說，我們留待最後一節再談。底下，我們再問孟子學理論架構中的一個重要問題：如果說聖人與聽、言有關，而聽、言又得追溯到氣才可窮究其本。反過來說，追溯到氣時的口耳之覺是否還能保持口耳之覺獨立的性質？它的意義是否會發生變化？

我們所以會提出這個問題，正因這個問題在孟子學裡有一種特別的視野。在帛書《德行篇》裡，聖人的耳目往往相提並論，耳根雖有殊勝之處，但目根亦不能免，所以說：

「不聽不明」。聽也者，聖藏之於耳者也；明也者，智之藏於目者也。聽，聖之始也；明，智之始也。故曰：「不聽明則不聖智」，聖智必由聰明。聖始天，智始人；聖為崇，智為廣。

未嘗聞君子道，謂之不聽；未嘗見賢人，謂之不明。聞君子道而不知其君子道也，謂之不聖；見賢人而不知其有德也，謂之不智。見而知之，智也；聞而知之，聖也。

明明，智也；赫赫，聖〔也〕。「明明在下，赫赫在上」，此之謂也。

依據《德行篇》的理論，人的各種德性如果能行之於內（或說「形」之於內），那就叫做「德之行」。德之行有五，此即仁義禮智聖。當仁、義、禮、智諸行行於內時，諸德之行猶可分別而觀，一一特色鮮明。但德之行五時，各德之行融合為一，更無區別可言，此之謂「聖」。它這種理論反應到人的五官上去，可能即有五官與五德之行的比配關係之涵意。但我們可見者僅是耳與聖配、目與智配。如從耳目之德而言，則為聰與聖配、明與智配。而且，智一明一目被視為人性開展的基礎（「智始人」），聖一聰一耳則被視為進入超越領域的門檻（「聖始天」）。

從孟子到孟子後學思想的一大演變，乃是孟子後學將孟子心學進一步的深層化，而深層化的現象有二，一落在意識底層的氣之流行，一反顯在人體表的知覺運動、身體表現。孟子的聖、智概念被引申到聖之氣、智之氣及聰明概念，亦屬此例。然而，孟子後學對孟子思想雖踵事發揮，他發揮的方向是繼承孟子來的，兩者並沒有悖謬；聰明耳目的概念亦如此。孟子對「口耳之學」的觀念我們已略加陳述如上。孟子對眼睛的重視也不是找不到證據的，〈離婁上〉孟子有言曰：「存乎人者，莫良於眸子，眸子不能掩其惡。胸中正，則眸子瞭焉；胸中不正，則眸子眊焉。聽其言也，觀其眸子，人焉廋哉！」筆者曾論述過：在先秦兩漢的身體觀裡面，眼睛決不僅是生理的器官而已，它是「精神之所發」（真德秀語）。因此，一位合格的觀察員可以從人眼睛的神采動作，判斷其人之善惡或精神狀態。更值得注意的是，孟子在此段話語中，將「觀其眸子」與「聽其

言也」相提並論，<sup>③③</sup>同視爲觀人論人的兩大法寶。

孟子學派重視耳目之官及聰明之德，這是很值得體玩的。馬浮說得好：「群經中贊聖人之德者多言聰明，如《易》曰：『古之聰明睿知、神武而不殺者夫。』《書》曰：『明四目，達四聰，宣聰明，作元后。』《中庸》曰：『聰明睿智足以有臨也。』蓋聰明是耳目之大用，睿智是心之大用，此猶佛氏之言四智矣！孔子見溫伯雪子而言曰：『若夫人者目擊而道存矣！』又自稱：『六十而耳順。』《中庸》曰：『鳶飛戾天，魚躍於淵，言其上下察也。』程子謂：『此是子思喫緊爲人處，活潑潑地。』於此會得，方可於費中見隱。此理昭著，更無壅隔，乃可謂視極其明，聽極其聰，而視聽之理得矣！」<sup>③④</sup>馬先生爲當代通儒，深造自得，要言不繁。儒家耳目之官所代表的意義，可謂被一口道盡。馬浮之言雖貫穿儒學傳統而發，但其根本理趣，其實是從孔孟大本大宗的身心之學而來。他的話語句句皆有來歷，而且無一出自冷僻之書，只是一般人多習而不察，一下子就錯過了。可見觀察者的眼光不同後，所看到的儒家傳統也會跟著顯示出更深刻的意義。

馬浮在前面引文「此猶佛氏之言四智矣」底下有注云：「轉五識成成所作智……聰明屬成所作智。」馬浮寫此文是在二十世紀初期，其時儒學經過佛老的不斷刺激以及宋明理學的長期洗禮，對人的意識與知覺的關係之理解，很多地方當然已超過

<sup>③③</sup> 參見本書第3章。

<sup>③④</sup> 參見《泰和宜山會語合刊·宜山會語》（台北：廣文書局，1980年），頁25-26。

先秦儒學的規模。因此，他解釋聰明，是站在「轉識成智」的立場注解的。如果說耳目可以轉化，那麼，鼻舌身也未嘗不可轉化。宋明儒學從程明道、謝上蔡以至王陽明、羅近溪，多有主張性身不分、作用見性、五官交融的理論，這種想法顯然是孟子學踐形理論的發展。但「發展」的觀念其實預設了先前已有萌芽的種子。即以五官互融，同為意識（良知）的發用而論，此種接近於「共同之覺」（synesthesia）的理論，我們在帛書《德行篇》裡看到君子能消化各種「德之行」「以五為一」的說法時，不是同時也看到了隱含在人的知覺展現上，五官的功能也都可交相融釋，完全由一種志氣不分的作用所流貫嗎？這也就是「樂也者流體，機然忘塞」（《德行篇》）及「身調而神過，謂之玄同」（《四行篇》）之意。

筆者由口耳觸及到眼耳，再觸及到五官，事實上也就是由孟子的「知言」觸及到「聰明」再觸及到「踐形」的理論。而在知言以下一系列的實踐活動當中，聲音與聽覺佔有相當重要的地位。聲音先且不談，聽覺的重要誠如王龍溪所說：「目有開閉，口有吐納，鼻有呼吸，惟耳無出入。」<sup>35</sup>從人一初生開始時，人的存在就是透過全身的知覺不斷對外開放，其中呼吸一吐一納，影響生命至巨至微，可以說氣的流通是透過鼻端進行的。但如語及意識的成長，耳得之而為聲的效果佔的比例似乎尤為重大。聲音無形無臭，但聲音不是抽象的音調高低，具體的聲音都是事事物物的聲音。大塊噫氣，其名為風，這是風的具體聲音。風聲之中，雄風、雌風、春風、秋風亦各有聲，每

<sup>35</sup> 同注<sup>23</sup>。

種風聲皆帶來各種不同的訊息。各種聲音之中，語言與嬰兒的意識成長之關係尤為密切。任何語言都不是抽象的，語言永遠帶有主體性、個別性的一面。因此，早在意識茁壯以前，我們已聽過男女老少、喜怒哀樂諸種人生實相的聲音，這些聲音體現了許多具體而不可捉摸揣測的隱衷微情，而這些隱衷微情深入到言說者心氣底層，與他的身體表現同體顯露。而我們的聽覺也是紮根於心氣的基礎上，而由於人的經驗使然，聽覺本身自然即具有初層的、前反省的分別及詮釋的能力，或者我們該說，即具有彰顯存有 (being) 的功能，而這層分別、詮釋的能力與人的其他知覺的詮釋能力又是相通的。因此，聽覺重要，乃因耳根特利，它是意識彰顯最重要的孔道。但要定位聽覺，不能徒從其自身著眼，而當放在人整體的表現系統考慮。唐·伊德 (Don Ihde) 解釋此義如下：

我或可集中聽力，使聽覺面相特顯突出，但這種效果也只是相對的而已。我無法將它從處境、牽連之物及其完整經驗 (global experience) 的背景割裂開來。就此意義而言，「純粹的」聽覺經驗在現象學上是不可能的……從現象學的觀點看，我不只是用我的「耳朵」聽，我事實上是用我的全身去「聽」，我的耳朵最多只是聽覺中「核心」的器官而已。<sup>36</sup>

唐·伊德的觀察是有道理的，我們要聽，確實不能只聽之於耳，而當聽之於身。引申而論，我們想要真正而完整地知言，也不能僅依靠現前的耳朵，而當有踐形工夫作背景，有聰明睿智從

<sup>36</sup> Don Ihde, *Listening and Voice* (Ohio Univ. Press, 1976), pp. 44-45.

旁支撐，才可能慢慢趨近孟子所希求的耳順圓通，聽出言者的字字句句皆反映了他不可掩抑的心聲。

## 五、金聲玉言與聖之聰明

解析「知言」理論，講到「養氣」、「聰明」、「踐形」等觀念，是否學者即真的可以聽出言者不可掩抑的心聲呢？我們前面四節的敘述固然冗長，但其節目其實不難釐清。我們認為孟子的「知言」理論是奠定在下列的幾項基礎上的：

(一)語言不只是生理—物理現象，它反映了言者的精神向度。

(二)聖人耳根圓通，他可以解讀語言的意義。

(三)孟子的語言觀是奠定在言—氣—心的基礎上，而言—氣—心又是形—氣—心（志）此身體觀的一個分支。

(四)說與聽都是紮根於全身而以口耳為核心的一種知覺活動，因此，「知言」也要配合「踐形」、「養氣」的工夫，才可達成耳根圓通的目的。

根據這四項理論預設，我們認為孟子〈知言養氣章〉的兩個主題「知言」與「養氣」有內在的邏輯關係，北宮黝、孟施舍、曾子、告子、孟子等人的「養勇」、「養氣」理論也與「知言」說密切相關。

如上所述，筆者認為我們的解說比籠統的採內外（表裡）相符理論要來得周延。「諛辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮」此段名言誠然說的是「知言」之事，但它是知言理論的部分，而非全部。它背後涉及的源頭深遠多



了，不窮究到我們上述的綱領，是無法暢盡其旨要的。但是，筆者上述的解釋也有明顯的漏洞，只要不是太粗心的讀者都可以看得出來，他可以毫無困難地質疑道：前文繳繞那麼久的「言」，到底是什麼意義的「言」？構成語言的基本要素有聲音，有意義。前文說「語言反映精神向度」、「聖人聞聲知情」、「言一氣一心的語言觀是形一氣一心身體觀的分支」等等理論所說的「言」，其實都是聲，它缺乏語義，因此也缺乏比較明確的經驗內容。若此之「言」，怎能稱得上完備呢？我們不要忘了：當孟子說起「知言」之例時，他不僅對言者下了價值判斷，他也對他的語言內容下了事實判斷，或者該說，這兩種判斷是同時下的。但既然下了事實判斷，因此，這種判斷所涉及的語言內涵就不能沒有經驗的性格。當孟子說「諛辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮」時，他所使用的諛、淫、邪、遁等語彙不可能只是指涉語言的聲調音色等形式因素，而將語義的因素排除在外。

以上的質疑相當合理，孟子的「知言」理論確實需要回答，否則，它的解釋範圍仍然不夠周延。「如何知言」這樣的質疑，簡單地說，就牽涉到詮釋學的核心理論：「理解如何可能？」

孟子知言理論的特殊處無疑在「言」所涉及的知覺及心性層面，我們可以說這些論點類似「哲學詮釋學」的論點。但孟子對於方法的問題雖然著墨不多，卻不是沒有涉及。而且，就像《孟子》書中有些重要觀念雖然所佔篇幅不多，其理論意義卻很重大一樣（「盡心知性知天」只出現一次，卻是孟子體驗形上學最根本的命題），孟子講「如何知言的方法」言簡意賅，而在孟子思想體系中卻佔有相當的地位。他提出知言的方法有

三，一是「集義」，二是「以意逆志」，三是「知人論世」。

「集義」一辭是〈知言養氣章〉重要的概念，在原文的脈絡裡面，它是配合著養氣的方法說的。孟子主張真正的浩然之氣不是天空掉下來的，它要經過培養的過程才可以達到。至於如何培養呢？訣竅在於「配義與道」，更簡潔地講，也就是「集義」。但「集義」一辭的文獻脈絡雖然是跟著「養氣」問題而來，它的義理脈絡卻不僅如此。從我們以上所述孟子「知言」理論的架構以及從〈知言養氣章〉的全文脈絡看來，「知言」、「養氣」與「集義」的關係都是一體而生的，這幾個重要詞語在概念內涵上即互相指涉，不能切割。「集義」與「知言」相關，這種提法不但在思想內部上解得通，在文獻理解上也是站得住腳的。

但「集義」雖說與「知言」相關，「集義」該怎麼理解？卻又有兩套完全不同的解釋。在王陽明的系統中，沒有獨立的「集義」工夫，「義」就是良知，「集義」就是致良知。<sup>37</sup>既然理在心中，不在外界，所以學者體道，不需要有「集結」的歷程，只要擴充即是。王陽明這種注解可以找到訓詁學的依據，<sup>38</sup>而且就「價值內在」這點而言，它也符合孟子學的基本規定。但就「文義」而言，孟子這裡講的「集義」是否需要直接推到先驗的心性根源，似乎猶待商榷。

朱熹的注解與王陽明不同，他認為「集義」就是「積善」。<sup>39</sup>朱注與他個人的哲學立場分不開，朱熹思想中的「義」不會是

<sup>37</sup> 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，〈答聶文蔚〉，頁 268, 269。

<sup>38</sup> 趙岐、焦循皆訓「集」為「雜」，「集義」意為「與義雜生」，也就是「與義合生」。這種注釋與朱注相反，與王陽明之說反而相近。

<sup>39</sup> 《孟子纂疏》，卷 3，頁 17。

心的層性，它是心之外的性理，心透過認知的過程後，可以將之內攝。我們如果不問語言背後的哲學立場如何，筆者認為朱熹的注比王陽明的理解符合文義。孟子在文章脈絡中，誠然反對「從外襲義，依仿而行」，但他不反對善也要有成長的過程，而這種成長的過程勢必要含有經驗的因素。簡言之，孟子提出「集義」的觀念時，重點是「如何促使浩然之氣不斷成長」，而不是「浩然之氣的依據何在」，換言之，也就是「德行」觀念大於「德性」觀念。因此，雖然王陽明的理解在義理上是恰當的，而且頗能發明孟子之說，但放在〈知言養氣章〉的脈絡下看，我們不能不認為「積善」之說是恰當的。

承認「集義」有不斷累積經驗的面相，我們可以進一步澄清它與「知言」的內在關聯。如前所言，知言並不是一件容易做到的事，嚴格說來，它是果位之事，而不是始學者入手的途徑。<sup>④⑩</sup>因此，學者要能聞聲知情，他必須對「聲」所代表的「生理化精神」及「經驗性語義內涵」皆了解不可。反過來說，如只了解「聲」的知覺面而不知其語義面，比如說學者初到異語言或異文化的地區，他對語聲所代表的意義，也不可能完全解讀。程伊川說「處物為義」，<sup>④⑪</sup>筆者覺得至少在「集義」這個語言脈絡下，他的解說是合理的。在「處物」的過程中，他一方

<sup>④⑩</sup> 王夫之即說：「若人將集義事且置下，不料理，且一味求為知言之學，有不流而為小人儒者哉！知言，是孟子極頂處，唯灼然見義於內，而精義入神，方得知言。」文見《讀四書大全說》（台北：河洛圖書公司，1974年），卷8，頁26。

<sup>④⑪</sup> 參見程頤、朱熹著：《易程傳·易本義》（台北：河洛圖書公司，1974年），〈艮象傳〉，卷6，頁468。

面要了解來自於經驗的內涵，一方面又要培養內在正當的意識。只有長期積累「義」所代表的內、外兩面，學者才可讓他的耳朵適應聲音所代表的意義，並安於 (inhabit) 此適應所形成的自在之習 (habit)，習性成自然之後，學者才有「知言」可言。

但「知言」的範圍不限於言談層面，閱讀層面也當包含在內。我們前文提過：現代詮釋家往往主張詮釋的對象不當在「作者」，而當在「作品」，作品開出的世界往往超出作者的意圖之外。但孟子一向支持作品與作者的內在關聯，他不否認作品內涵與作者意圖可能有差距，但這種差距不是不可以克服的，更不需要犧牲作者。孟子說：克服作者與作品差距的方法是「以意逆志」，「以意逆志」即是以讀者之意去逆作者之志。

「以意逆志」當然要建立在他人之志 (other minds) 可以理解的基礎上。孟子對理解的可能性一向深具信心，他這種信心當然與他心性一形上學的預設有關係。在感通之氣遍布一切存在的前提下，「訊息的交流」本身就是萬物的基本存在模態，更不用說人心的感通能力了。但由於文獻與讀者之間時空、文字、意識型態造成的阻隔甚大，孟子因此提出：學者需要較大的努力，才能將之克服，並吸納 (appropriate) 其意義。但雖說要較大的努力，事實上也不難。孟子看待人性，一直著重其普遍面，「個體是不可言詮的」(Individuum est ineffabile) 此信條剛好和孟子的人學觀念成一對比。正因著重普遍面，所以孟子認為人與人「同類」，彼此有同樣的嗜好、同樣的傾向，以及大體同樣的人性構造。因此，在了解相關時代及社會背景的前提下，孟子認為不要說讀者了解作者沒有問題，即使千百世之下

的學者，只要一聽到千百世之上的聖哲之片言隻語，他也可以揣度其心，得其意圖。

與「以意逆志」說相伴而生的，乃是「知人論世」的理論。孟子一向強調人的自覺、自主，擺脫一切外在的糾葛。但他在論及理解他人（包含語言）的問題時，又很重視時代與社會環境塑造人格的力量。他認為不同時代之民性格各不相同，所以說：「霸者之民，驩虞如也；王者之民，皞皞如也。」（〈盡心上〉）他也認為收成情況的良窳會影響到百姓性格的展現；所以說：「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴。」（〈告子上〉）進而言之，人的居住環境、文化習尚都會影響一個人的人格形貌，所以孟子最後以「居移氣，養移體」概括此義。但孟子「知人論世」的主張一方面固然強調人因時代環境的影響所造成的差異性，但自另一方面而言，既然時代環境先於個體，習俗、風尚、語言、意識型態先於個人意識，所以相同時代環境下的人在相當的範圍內，也自然會烙上相同的印記。如此說來，「知人論世」可以視為一把雙面之刃，它同時切出了人性之同與人性之異兩面。

孟子在提出「以意逆志」的詮釋原則後，又加上「知人論世」的原則，這是相當耐人尋味的。我們一般都同意孟子對人的能動性、人理解他人的可能性，甚具信心。如果說一般詮釋學家的基本心態是關懷「理解如何可能？」那麼，孟子的基本心態是先驗地肯定這種可能，並懷疑：「理解如何不可能？」孟子這種信心不是憑空而至的，放在他自己的系統下解釋，完全可以自圓其說。但當我們強調孟子這種詮釋的特色時，也不宜忘掉：孟子對「距離」不是沒注意到；對文字構造、意識型

態造成的阻礙需要克服，他事實上也有相當的自覺，「知人論世」說即是最好的一項明證。

綜述孟子「知言」的理論，筆者認為它與孟子心性一形上學的關聯甚深，這點事實上也是孟子詮釋理論最具特色的部分。此外，在方法論上，孟子提出「集義」、「以意逆志」、「知人論世」諸說，作為詮釋的輔助工具。在表面零散的對話體文字下，我們發現孟子的知言理論還是相當完整的。至於孟子這樣的知言理論是否真能達成「知言」的效果？此事誠然可以商榷。孟子本人當然不會懷疑的，但我們如果站在其他不同的傳統上（比如說：現代詮釋學），反省孟子的理論，可能會覺得他的主張過度樂觀了，對於詮釋所遭遇到的諸多難題視而不見。顯然，孟子的「知言」理論如果要當成一組至今仍然有效的解釋命題，它勢必得回答來自某些心理分析學家（無意識決定論）、馬克思主義者（經濟決定論）、語言學家（語言決定論）等等的質疑。如何解答，茲事體大，筆者無能妄贊一詞。但筆者認為：如果我們還不放棄「知言」的主張，那麼，在今日談「知言」，或許還得從「對話」開始談起。

## 第五章

# 《管子》〈心術下〉、〈內業〉兩篇 的精氣說與全心論

現存《管子》一書中有〈白心〉、〈心術上〉、〈心術下〉、〈內業〉四篇。這四篇文章雖然篇幅獨立，不相隸屬，但由於其處理問題的途徑頗為奇特，觀點相涉者亦深，所以古來即常被視為一組相關的文章討論，很受重視。<sup>①</sup>晚近由於對哲學史的某些問題重新探索（如此四篇與稷下學派的關聯<sup>②</sup>），對某些哲學

① 宋、張嶠即言：「《管子》，天下奇文也。〈白心〉、〈心術上、下〉、〈內業〉諸篇，是其功業所本。」晁氏亦云：「〈心術〉、〈白心〉諸篇亦嘗側聞正心誠意之道，其能一天下，致君為五霸之盛，宜矣！」以上引文皆出自《管子》，房玄齡註（一云：尹知章註），戴望校：（台北：商務印書館，國學基本叢書本），冊1，文評。以下引《管子》文，如未經指出，均出自此戴校房註本《管子》。

② 簡單的線索可以從「管子四篇是否代表宋鉞、尹文學說」探討起。主張可以的，從劉節（〈管子中所見之宋鉞一派學說〉，原發表於1943年《說文月刊》，後收入1963年《古史考存》）、郭沫若（〈宋鉞尹文遺著考〉，此文收入《青銅時代》，重慶：文治出版社，1945年；此書後來收入《郭沫若全集·歷史編》，北京：人民出版社，1982年，第1卷）以下，支持者不乏其人。但反對的，從羅根澤（《管子探討》，台北：里仁書局，1981年，頁86-91）、武內義雄（〈管子之心術と內業〉，《支那學》第10卷特別號，1942年）以降，也不時可見。但反對《管子》四篇可代表宋、尹學說的學者，彼此的主張也大有出入。晚近由於新資料出土，新的詮釋觀點也慢慢出現，如滕復：〈黃老哲學對道的改造和發展〉，《哲學研究》，1986年第9期；胡家

議題也有新的檢證(如精氣學說的問題<sup>③</sup>)，在這種重新評價的趨勢中，往往會牽涉到此四篇的論點，因此，其地位有水漲船高之趨勢。筆者原來也接受「《管子》四篇」的提法，但目前則較接受一種逐漸擴散的論點，這種論點主張《管子》四篇的內容並不是同質的，它至少可分為兩組，其中〈內業〉篇或〈內業〉加上〈心術下〉兩篇可視為獨立的單元，它們的思想與〈白心〉、〈心術上〉不同。<sup>④</sup>筆者由於寫過專文討論此事，<sup>⑤</sup>所以文章重點會置放在理論內部的構造上面，外緣的問題將避免涉及。

本文的重探以「精氣」及「全心」理論為核心，再鋪展開其間隱含的身體觀及形上學的問題。在文章的論述結構上，筆

聰：〈從心術上看早期的黃老學說〉，《中國哲學史論叢》一（福州：福建人民出版社，1984年），皆將《管子》四篇和新近出土的資料並論。有關《管子》四篇的學派歸屬問題，理應重探。

- ③ 筆者所見，有黃明同：〈淺談管子內業篇精氣說的特點〉，《華南師院學報》，1981年第1期；周立孫、王德敏合著：〈管子中的精氣論及其歷史貢獻〉，《哲學研究》，1983年第5期；連登崗：〈論氣功在中國古代哲學發展過程中的作用〉，《中國哲學史研究》，1987年3月號；李從珍：〈管子的哲學與醫學思想〉，《自然辯證法通訊》，1986年第1期；張榮明：《中國古代氣功與先秦哲學》第9章〈宋鈞、尹文思想與古代氣功〉，上海：人民出版社，1987年；石田秀實，〈管子四篇と荀子正名篇とにおける「ことば」の問題〉，《日本中國學會報》，第37期，1985年。以上諸文雖詳略不同，然皆言及「氣」與「道」與個人生命之間的關係。
- ④ 裘錫圭：〈馬王堆《老子》甲乙本卷前後佚書與「道法家」〉，《中國哲學》，第2輯，1979年。朱伯崑：〈管子四篇考〉，《中國哲學史論文集》第1輯（濟南：山東人民出版社，1979年）。
- ⑤ 參見拙作：〈論《管子》四篇的學派歸屬問題——一個孟子學的觀點〉，《鵝湖學誌》，第13期，1994年12月，頁63-105。



者首先從分析文獻入手，觀看這兩篇的理論要素。據第一節的分析，我們可以看出《管子》兩篇的一大特色乃是將道落實到人身的「精氣」上解釋，亦即它不是一種設準，而是可以體得。其次，本文進一步確定道落實到人身上的另外一個意涵，乃指道只能安居在「心中之心」。「心中之心」徹底顯現的境界，也就是精氣瀰滿，心的本質徹底朗現的「全心」狀態。在第三、四節，本文將分析「全心」的概念，指出此概念意味著一種「全身的思考」，但此類型的思考不是感性的或智性的，而是帶有心靈一形上學的性質。學者體證「全心」經驗時，不但全身體氣轉化，精氣流行，而且其意識所及的一切存在之氣，也都轉變其存在的性格，回歸到精氣狀態中。最後，筆者認為「內靜外敬」之道是學者體證全心境界的必經之途，此工夫模式雖夾有儒家思想的因素，但大體上是依循道家逆覺式的修養工夫。底下，筆者將依上述綱要，依次討論。

### 一、兩篇之氣爲身心之氣

《管子》〈心術下〉、〈內業〉兩篇一項很重要的特色，我們可以開宗明義地說，乃是將「道」的層次落實到人身上之氣來講，而人身之氣又與存在本質之「精氣」及意識神感妙用之深層之心（管子稱之為「心中之心」）息息相關。

就歷史的脈絡考察，道與氣的關係如何演變，目前仍難徹底釐清。《管子》由於成書年代及學派定位都仍有異議，因此，

更難依照時間的順序，抽繹出其間的來龍去脈。<sup>⑥</sup>但歷史傳承的線索雖然不明，我們如從此兩篇的內部理論、甚至是語彙本身考察，依然可以看到管子蓄意結合道與氣的痕跡。比如〈心術下〉說：

氣者，身之充也。

〈內業〉篇則寫作：

夫道者，所以充形也。

道可充形，顯然這種道已不僅僅是泛泛而論的形上實體或自然律，而是構成人的生命，與人的存在息息相關的本質。

引而論之，由於這兩篇特別強調道的體證性質，道即是氣，氣即是道，兩者實泯不可分。因此，如果我們從「屬性」的觀點考察，可以發現：這兩篇對於氣的屬性之描述，往往可移之於道。反過來說，描述道的屬性之語彙，也可施用到氣的概念上。比如說，作為終極原理的道自本自根，永恆不變，因此超乎動靜之外，不能以有限的、相對的概念形容之。但管子卻說道：

夫道者，所以充形也，而人不能固，其往不復，其來不舍。（〈內業〉）

可充形、也可遍流萬物的道，其性格顯然不是超絕的。我們如果以「氣」字代替之，應當更符合作為一種流行的存在之描

<sup>⑥</sup> 此四篇的年代問題也是眾說紛紜，形同猜覆。從比老子還早的宗教體驗轉化而來（赤塚忠：〈古代の信仰體驗と道家の思辨法〉，《斯文》，第35號，1963年），以至戰國秦漢之際所作（唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，卷1，香港：新亞研究所，1973年，頁428、434），各種推論都有。但就像先秦其他典籍所面臨的情況一樣，這些推論都不易找到足夠的文獻支持。

述。⑦顯然，管子是從道的實際指涉著眼，確認其內涵為始源之氣。

至於「氣」的屬性如何，我們不妨參考下文所述：

凡物之精，此則為生。下生五穀，上為列星。流於天地之間，謂之鬼神；藏於胸中，謂之聖人。是故民氣杲乎如登於天，杳乎如入於淵，淖乎如在於海，卒乎如在於己。⑧（〈內業〉）

這裏所說的「精」，實即「精氣」，亦即比一般的氣更始源、更精純的氣。⑨精氣可生五穀，成列星，靈鬼神，換言之，它有創造性。其流行又如登於天，如入於淵，如在於海，如在於己。此種語言換成另一種說法，其實即指精氣遍布一切，是所有個體存在的根基。能具備創造性，又能成為存有根基的終極實體，從《老子》以來，我們就不能不聯想到這是「道」。⑩

⑦「氣」可解釋為存在的流行或流行的存在，參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，（香港：新亞研究所，1973），卷2，頁789。當然，「氣」的實質指涉為何，就像「存在」的實質指涉為何一樣，需要在放具體的文獻下考量，才能定位。

⑧郭校正引丁士涵云：「此」字當為「化」字之誤；石一參則云：當作「比」（《郭沫若全集·歷史編》，卷7，頁121）。馮友蘭卻認為此處的「此」字意指下文「是故此氣也」的「此氣」，原文無誤（《中國哲學史新編》，北京：人民出版社，1984年，冊2，頁203）。此處暫且遵從馮說。

⑨〈內業篇〉房注：「氣之尤精者為之精」、馮友蘭引申發揮道：「『精』的本義是細末，引申指一切細微的東西。『精』是『氣之精者』，就是說『精』是氣中更細微的部分。既然有『氣之精者』，必也有氣之粗者，即氣之比較粗的一部分。」（同上，頁204）馮說可從，然「氣」是否可視為物質的概念，可能有待更細緻的規定。

⑩參見《老子》第1、4、6、14、21、25、34、40、42、51諸章。縱然老子的「道」可被詮釋為僅是境界型態的類型，但它至少有客觀性、實體性、

「道」與「氣」可互相詮釋，這點無疑地是《管子》〈內業〉等兩篇的一大特色，但在兩漢時期的哲學著作中，我們也發現到：此時期的哲學之主要特色，也是以「氣」釋「道」。在爾後的思潮衍變中，我們也不難找到「道」「氣」緊密相聯的哲學家。那麼，《管子》所述，與後來所謂的「元氣論」或「唯氣論」，是否相同？

由於「氣」是中國哲學主要的範疇之一，從先秦以降，幾乎各家各派都會使用到它。因此，要確定《管子》這兩篇的氣之理論與後來者所用的是否相同，恐怕只有一一比核，仔細參較後，才能劃分其間的涯略。但是，籠統說來，見於後代（尤其漢代）的宇宙論格局之元氣論，與管子所說，差異極大。我們且以底下兩則材料，作為「元氣說」<sup>⑪</sup>的抽樣代表：

天地未形，馮馮翼翼，洞洞瀾瀾，故曰太始。太始生虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生元氣。元氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。<sup>⑫</sup>

元者，氣也。無形以起，有形以分，造起天地，天地之始也。<sup>⑬</sup>

---

創造性的「姿態」則不能泯。參見牟宗三：《才性與玄理》（台北：學生書局，1975年），頁270。

⑪ 關於「元氣論」的背景資料，參見周桂鈿：〈氣、元氣及其一元論〉，《中國哲學史研究》，第4期，1984年。

⑫ 《淮南子·天文訓》（四部叢刊本，台北：商務印書館），卷3，頁1。筆者引文，根據王引之校注，參見劉文典，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989），頁79。

⑬ 《春秋公羊傳》（台北：藝文印書館，《十三經注疏》本），隱公元年，何休注，卷1，頁5。

「元氣」在兩者中所佔的位置顯然不太一樣，依何休解釋，它首出庶物。依《淮南子》的宇宙生成論，元氣之上還有宇宙、虛霏、太始諸階段。但就元氣是配合宇宙生成論的格局，以及就元氣是構成物之所以為物的質料此兩點來看，劉安與何休所說並沒有什麼出入。

相形之下《管子》這兩篇的特色可以明顯看出來。劉安與何休重視的宇宙生成論，在《管子》這兩篇中並沒有佔據特殊的地位。管子重視的，乃是氣與修養論的關係，而此處的修養論又是奠基在戰國時期對於人身理解的基礎上。<sup>⑭</sup>關於氣與人身的關係，且看底下兩則資料：

形不正者德不來，中不精者心不治。正形飾德，萬物畢得，翼然自來。神莫知其極，昭知天下，通於四極……是故意氣定然後反正。氣者，身之充也。行者，正之義也。充不美，則心不得……<sup>⑮</sup>（〈心術下〉）

精也者，氣之精者也。氣，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣！（〈內業〉）

由以上兩則資料，我們可歸納出底下兩點小結論，作為進一步探討的基礎：

（一）人身由氣組成。但這裏所謂的組成是什麼涵意呢？是否

<sup>⑭</sup> 關於此問題，參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，卷2，頁782-789；小野澤精一、福永光司、山井勇等：《氣の思想》（東京大學出版會，1986年），頁30-81及126-146。

<sup>⑮</sup> 「正形飾德」句下，郭校本引劉績云：「後〈內業〉作『正形攝德』云云。引李哲明云：「『飾』當為『飭』。〈內業〉云『攝德』，攝亦整攝之意。飾德則虛為，非其義矣。」前揭書，卷6，頁430。

身為形式因，而氣是形式的架構裏面之內容？還是離氣無身，身不多不少，恰是氣的集合之綜合體？筆者認為《管子》的意思指的是後一種情況（見後）。

(二)心的作用也離不開氣，由「中不精者心不治」、「充不美，則心不得」及「氣，道乃生，生乃思，思乃知」，我們可以理解心與氣之緊密存在。<sup>16</sup>但所謂的緊密依存，不能相離，到底什麼涵意呢？是否兩者各為獨立之物，心乃具意向性之目的因，而氣為動力因，心氣雖不離，但亦不雜？或者其意乃指兩者在根源上是同質的，心等於氣，氣等於心？筆者認為後一種解釋是較合理的。

此外，再配合前文所講的道、氣之觀念而論，我們還可推衍出底下這點小結論出來：

(三)道、氣、精、神、心這些概念根源上說來，也是同質的。

形上學的術語可用於倫理學，反之，倫理學的術語也可用於形上學，彼是出入，並不是範疇的誤用。

以上抽繹出來的三點要項，是我們剖析《管子》這兩篇的身、心、形上問題時，不能不正視的基本前提。

## 二、「心中有心」裡之心氣

上節第二點小結論簡略談到「心」的地位，此節我們將繼

<sup>16</sup>「道乃生」的「道」字依文脈看，當作動詞使用。郭校本引戴望云：「道」當作「通」解。然筆者同意周立升、王德敏的觀點，此處的「道」字應當即為「導」字（前揭文，頁75）。借孟子的語言來說，「志一」可以「動氣」。

續探討此一關鍵性的概念。首先，就《管子》〈心術〉、〈白心〉、〈內業〉諸篇顧名思義，我們可知這些名稱皆與戰國時期流行的「心」之理論有關。「內業」之名先秦典籍鮮見，但四篇中凡言及「中」或「內」字之處，其意大抵指的是一種深根寧極意義的心靈。因此，內心之業其意可能是與「外業」作一對照，它強調人的意識所牽聯到的問題，而非外王之道，所以歸根究柢，「內業」一名其意實與「心術」之名相同。<sup>①⑦</sup>

「心術」一詞在古籍中出現的較為頻繁。《墨子》〈非儒下〉、〈號令〉兩篇、《莊子·天道》、《禮記·樂記》、《荀子》〈解蔽〉、〈成相〉兩篇、《文子·九守》以及《管子·七法》這些篇章中，都有「心術」之名。據〈心術上〉的解釋，所謂心術也者，乃「無爲而制竅者也」。但在同書〈七法〉篇中，卻又說道：「實也、誠也、厚也、施也、度也、恕也，謂之心術。」此兩種解釋顯然不太一樣。但我們如進一步檢討，當可發現：此兩種解釋其實不相妨礙，它們之所以一從「無爲」着眼，一從正面的心之諸德着眼，乃因隨順行文需要，分別強調「心術」之兩種不同實質面相。<sup>①⑧</sup>如就語義所指涉的而言，「心術」當即如荀子所謂的「治氣養心之術」。換言之，「心術」一如「白心」、「內業」，指涉的都是一種內心之學。

《管子》內心之學牽涉到的領域相當廣，但筆者認爲此學

<sup>①⑦</sup> 唐君毅，前揭書，卷1，頁428-429。

<sup>①⑧</sup> 關於「心術」一辭的語意，參見郭校本，卷6，頁403-404；張舜徽：《周秦道論發微》（台北：木鐸出版社，1983年），頁203-204；穴澤辰雄：〈管子四篇の思想についてしその一——心術上篇の思想〉，《東洋大學文學部紀要——東洋學論叢》第36集，1983年，頁11-12。

說的一項主要特色，乃是它將心分爲兩層，所謂：

心以藏心，心之中又有心焉。彼心之心，意以先言，意然後形，形然後思。<sup>①9</sup>

兩種心的分別雖然在《莊子》書中也可見到，<sup>②0</sup>但由於《管子》首先將它顯題化，以理論的形式明確指出，因此，這種分別在其思想體系中所佔的位置，顯然比「常心」與「心」在《莊子》書中的分別，要來得重要。

既然有兩層心的分別，而且底層的心是在「意感」、言語之前，因此，管子論及的治氣養心之術，其實質的內涵也就是在意感一言語之心與前意感一言語之心這兩層的心靈間如何調停返復的過程。談到兩層心靈的調停返復，筆者覺得爲凸顯《管子》的論點起見，休姆（David Hume）在這方面的立場，恰可拿來對照。這種對照是頗饒意味的，因爲在休姆看來，所謂的心靈或人格的自我同一性，是沒有這回事的：

它們都只是那些以不能想像的速度互相接續着，並處於永遠流動和運動之中的知覺的集合體，或一束知覺。<sup>②1</sup>

①9 本文引自〈內業〉篇，「意以先言」，原文作「音以先言」。然在〈心術下〉有類似的句子，此句「音」作「意」。劉績言此乃字誤，王念孫則主張兩「音」字讀爲「意」；參見郭校本，頁132。此處的「音」字不當作「聲音」解，房注誤。

②0 《莊子·德充符》言「以其知得其心，以其心得其常心」，見王先謙，前揭書，頁48。唐君毅先生認爲莊子是國史上首位劃分兩種不同心靈的思想家，參見《中國哲學原論·導論篇》（香港：人生出版社，1966年），頁101。

②1 D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (New York: Everyman Edition, 1984), p. 239. 譯文見《英國經驗哲學資料選輯》（台北：仰哲出版社，1984年），頁290。



恰巧就在「心靈僅是一束不同的知覺或不同的知覺之集合體」這點上，管子和休姆有極大的分歧。我們可以設想：假如管子有機會回應休姆的陳辭，<sup>②</sup>他應當會同意休姆確實看到了部分的實相，因為我們現實的心靈的確是流轉起伏，諸覺不定，現在、未來、過去諸心皆不可得。但是管子應該不會同意休姆所描述的心靈現象即是完整的圖像，因為管子認為：在「意」、「言」、「思」的後面，還有一種不可意求、無從言得、難以思取的心靈。放在休姆的架構下類比，可以說有兩種心靈，一是諸種知覺輪轉的，一是前知覺的。

這種前知覺的心靈即為管子所謂的「彼心之心」。但由前節所論，我們也知道「心」的概念離不開「氣」，較一般心靈更深隱的「彼心之心」自然也離不開比一般氣更精微的某種類型之氣。我們在《管子·內業》等篇見到「心氣」、「靈氣」、「精氣」、「雲氣」這些語彙，它們指的都是「彼心之心」的妙用。由具有思維屬性的心靈可用前知覺、前思惟性質的「氣」字詮釋，我們不難窺伺兩者的關係。底下，僅略檢討這些氣的涵義。

(一)心氣：其意乃為「全心之氣」，<sup>③</sup>而「全心」所指的正是「心」復原（或許該說擴充）至「彼心之心」的完整境界之描述（參見第三節）。

(二)靈氣：其意乃氣之靈者，其位置據〈內業〉篇所定，乃落於心靈之中（在心）。換言之，當靈氣在心時，心即是氣，氣即感即靈。

<sup>②</sup> 此處的「管子」暫時設定為《管子》四篇的作者，下同，不再分辨。

<sup>③</sup> 房玄齡注語，戴校本，頁102。

(三)精氣：心本來就是「精之所舍」，精氣當然說的是「氣之尤精者」。<sup>②④</sup>

(四)雲氣：此詞雖可依字面意義解作「能調其氣，故比於雲意之行氣」，然據安井衡、郭沫若二氏解，「雲」當即「云」字，此字可解作「運」。〈內業〉「云氣意行似天」，當意指心氣運行，與意諧和，仿如一體。<sup>②⑤</sup>

「心氣」、「靈氣」、「精氣」、「雲氣」這些語詞的語意雖然不同。但我們可以看出：它們的語言構造都是在「氣」此一基磐上，加上形容靈明莫測的狀詞，用以凸顯「彼心之心」的神妙質性。換言之，這些語詞語義雖然不同，卻可互相規定，彼此補充，豐富其共同的指涉——「彼心之心」。準此，我們不但可將「心」轉換至「彼心之心」的過程，解釋成從氣轉換到「心氣」、「精氣」、「靈氣」、「雲氣」的過程。而且，我們還可認定荀子所說的「治氣養心之術」，如放在《管子》四篇的脈絡考察，根本是將兩種本質上相同、着重點稍有差異的工夫擺在一起，視為同義複詞看待，而非「治氣」之外復有「養心」，「養心」之外復有「治氣」。

然而，養成彼心之心，雖然必得先治化一般之氣，使它變為「精」、「靈」、「運」的存在流行，可是，形體的因素怎麼

②④ 道家裏的「精」，略同西洋哲學所謂的本質，氣則略同本質之顯為變化；參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，卷2，頁789。但管子思想特殊者，在於將此精、氣內斂到「心」上來談，視心之底層可為精氣之流布；參見鬼丸紀：〈管子四篇における養生説について〉，《日本中國學會報》，卷35，1983年，頁63。

②⑤ 郭校本，頁140-141。

辦？在前節中，我們不但看到管子強調心靈的作用出於氣，他也強調身體的構成因素為氣，顯然，心一氣與形一氣之間有密切的關聯。談「治氣養心」，而拋開形體的因素，這是講不通的。既然心一氣一身三者間恰好匯成一複雜的結構性關係，我們不妨回想前節引文，試簡略分析其涵義如下：

(一)「形不正者德不來，中不精者心不至」：《管子》此處所說的「德」字，其意乃是精氣下注於人身，成為人之本質。德者，得也，其實質的內涵乃是人得自於天之精氣。「精」字指的當是「精者，氣之精也」之「精」。<sup>26</sup>形體正，德才會來。德落實後所成的精氣正，心才會至。由此種論述看來，此一小段話可以鋪展成下列的片面性呈顯之因果關係：形（身）→精氣→心，前者在理想的狀況底下「決定」了後者的顯現。

(二)「氣者，身之充也……充不美則心不得」此句單獨看，義同上點所說。但我們可再從另一個面相看待此問題，且看〈內業〉篇解釋如何才能獲得此種氣：「是故此氣也，不可止以力，而可安以德；不可呼以聲，而可迎以意。」氣雖是人身的形構基礎，但它可以從「在其自體」的存在狀態中被喚醒過來，成為與意志同流的一種存在（但這時的意志不是一種人為強力的意志，而是「德」、

<sup>26</sup>〈內業〉篇「中不精」作「中不靜」，「精」與「靜」語意不同。但我們也知道：管子一直強調心要寧靜淡漠以後，才能使「精」流下居住（此是順管子文脈講，事實上是「精」才能朗顯）。因此，「精」與「靜」雖表達意思相去甚遠，卻同為管子思想所涵。「精」先要「靜」，「靜」以後，也就會有「精」。

「意」，詳情見下文)。綜合這兩小段引文，我們可發現另一種順序的體現關係：心（意）→氣→身，此順序同樣顯現前者在理想的狀況底下，必會「決定」後者的展現。

身→氣→心與心→氣→身的關係恰好構成一種雙迴向的對流。就前者而言，學者在身體上的任何行為舉止都會影響到人的心靈上來；反過來說，學者心上的起意轉念也會影響到人的身體。而這兩組作用的系列所以能互相返復，乃因終極上說來，身不離氣，即身是氣；心也不離氣，即心是氣。這種關係也可逆向說：氣不離身，即氣是身；氣也不離身，即氣是心。

就終極的觀點着眼的兩組序列，逆向的序列似乎較為怪異，因「身」預設的是一種「個體」的概念，而「氣」卻是超越個體的一種存在之流行，「氣」的外延範圍應當大於「身」，怎麼會即氣是身？同樣的，「心」在日常語義中的用法指的也是「個體」具有的一種思惟感受功能，「即氣是心」怎麼說得通？就理論推論所得的，確實不太符合經驗的現象，更與我們日常的語義悖謬，但放在《管子》這兩篇的架構下考量，上述所言卻是可以說得通的。下文第四節論及其身體觀與形上學的繫聯時，我們將指出在超越的體證狀況下，我與非我參差互入時，「身」、「我」等觀念都會有一種語義的轉移。

至於順向的序列也不是很符合日常的經驗，因為如果「即身是氣，即心是氣」，是否也可以說：即身是心呢？我們能接受將身體的現象詮釋成爲心靈的現象嗎？或者我們能接受現在所謂的生理學之詞彙和心理學之詞彙之相互詮釋嗎？如果可以的話，那麼，「身」還有什麼作用？是否它本身還具有獨立於心、

氣之外的一種價值？

### 三、全心說與全身之思考

最後一小段牽聯到的問題，確實都不容易依我們日常的經驗法則解釋得通，但《管子》認為就「終極」的意義說來，這些現象是不難理解的——或者該說：不是「理解」的問題，而是自然的呈現。因為這本來就是人之所以為人的結構性因素，只要「人」的概念一成立，即潛藏着這種身即是心，心即是身，身心一如的可能性。但既是一種可能性，這無異說：它與現實還有段距離，因此，從潛能到朗現之間還有工夫可作，如此才可臻於完美。完美的狀態，《管子》稱之為「全心」。到達「全心」的工夫，《管子》稱之為「內靜外敬」的工夫。

《管子》書中「全心」的概念極為特殊，「全心」在其他段落中因行文需要，也可寫作「心全」。「全心全意」是人達到最完美的境地時，才能徹底朗現的境界。換言之，除非是「聖人」，否則人的心靈都是不全的。底下，我們且看《管子》如何描述「全心」：

全心在中，不可蔽匿。和於形容，見於膚色。善氣迎人，親於弟兄；惡氣迎人，害於戎兵。不言之聲，疾於雷鼓。心氣之形，明於日月，察於父母。<sup>②7</sup>（〈內業〉）

<sup>②7</sup> 郭校本引劉績、王念孫之說，認為「和於形容」之「和」當為「知」字之誤（頁134）。由〈心術下〉「外見於形容，可知於顏色」判斷，郭校有一定的道理。但由《管子》四篇特重「和」的思想看來，不用改字也可說得通。

精存自生，其外安榮，內藏以爲泉原。浩然和平，以爲氣淵。淵之不涸，四體乃固；泉之不竭，九竅遂通。乃能窮天地，被四海。中無惑意，外無邪災。心全於中，形全於外，不逢天災，不遇人害，謂之聖人。人能正靜，皮膚裕寬，耳目聰明，筋信而骨強……（同上）

既然有「全心」，當然也就有不全之心。既然聖人才可全心，那麼，凡未臻於果位境界的學者，他們的心靈永遠只能是在一種趨於完整的過程。

什麼才能叫做完整？前文我們說過：管子思想中，心有雙重的意義，一是經驗意義的心，一是超越意義的「彼心之心」。但這雙重意義的心事實上又是雙層的，它們分屬不同的存在秩序，但聯結一起，成爲人存在的根基。「全心」的意義，據管子說，乃是「彼心之心」逐漸擴充滲透，滲透到經驗意義的心也完全化爲精氣之流行，兩層心復合爲一，此時即叫「全心」。<sup>②⑧</sup>由於「彼心之心」是精氣在流行，因此當它徹底朗現學者之心時，全心也成了精氣流行的感通體，所以管子又稱呼此時的心

②⑧「全心」的理論也見於〈心術下〉，此篇的相關文字與〈內業〉篇所引的文字差不多，但「全心」作「金心」，「全心之形」作「金心之形」。郭校本（頁437）引劉績、洪頤煊、冢田虎之說，皆認爲「金」乃「全」之誤。郭氏又引俞樾與許維通之說，主張「金」爲「正」之誤。按：前一種說法是對的。因(1)〈心術下〉的「金心在中不可匿」最可參較的對應句子乃是〈內業〉的「全心在中，不可蔽匿」；(2)俞、許兩氏主張的「正心」乃指中正不偏之心，與「全心」的文意不同，所屬段落也不同，不宜用此校彼；(3)「金」、「全」字近易誤，馬王堆出土《帛書老子》22章「曲則全」、「誠全歸之」，其「全」字皆誤作「金」字（《帛書老子》，台北：河洛圖書出版社，1975年，頁24、25），此亦可作一旁證。

爲「心氣」。

既然「全心」是全體皆氣，但氣又是「身之充也……充不美，則心不得。」因此，當心得氣充之時，我們可以預期人的身體也會有相應的體現。果不其然，在「全心」的狀態時，人的精神境界可以「和於形容，見於膚色」，可以「四體乃固……九竅遂通……皮膚裕寬，耳目聰明，筋信而骨強」。換言之，人生理的存在，都是精氣流通的場所，也都是道德的表徵。事實上，前面引〈內業〉篇文「心全於中，形全於外」已將「全心」的身心狀態說得很清楚：當心靈趨於完整時，人的身體才會變得完整。心全則形全，全形則預設著全心。反過來說，芸芸眾生的身體都是不完整的，有待轉化。管子的觀點很值得注意，因為在這種精氣貫穿身、心兩者的思想體系底下，身心平行、屬性各不相同的觀點是無從成立的。管子的敘述絕不是語言技巧的誇飾、類比，也不是犯了「錯置範疇的謬誤」，而是「不同典範下的不同觀物方式」。

管子的精氣學說可以解釋生理現象，也可以解釋心理現象，因此，認爲此種主張謬誤的不乏其人。<sup>29</sup>但是，在此我們不得不承認：管子這種觀點是有一套理論基礎的，而且他所以如此主張，也絕對不是一時的疏忽，而是其理論體系內部自然可以導出的結果。由於管子此處的理論和笛卡爾以下所理解的身心關係大異其趣，因此，我們不妨再羅列以下數則資料，以

<sup>29</sup> 如侯外廬：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1984年），頁357-359。任繼愈主編：《中國哲學史》（北京：人民出版社，1979年），第1冊，第2篇，頁117；馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1984年），冊2，頁212-213。類似的批評也普見於許多的單篇論文中。

供參較：

- (一)「人能正靜者，筋脈而骨強。」(〈心術下〉)
- (二)「定心在中，耳目聰明，四肢堅固，可以為精舍。精也者，氣之精者也。」(〈內業〉)
- (三)「四體既正，血氣既靜，一意搏心，耳目不淫。」(同上)
- (四)「得道之人，理蒸而毛泄，胸中無敗。」<sup>⑩</sup>(同上)

由以上四條資料，我們可以看出管子處理身心問題時，不但很自覺，而且還特別強調身體的所有部門（筋骨、耳目、皮膚、形容、四肢、肌理、毛髮）都是精神的顯現。因此，「全心」一辭的涵義已經超出了「心」的語義之外，它連「身」的範圍都滲透進去了。既然「身」的性質已經改變，它完全轉化成與心氣同質的存在，那麼，身除了具有道德的、精神的內涵外，是否它也可反映心氣的功能？

可以的！只是此時的「心氣」已超出一般的心靈之上，它是前意向、前思慮的一種物我交通之模式。所以「聖人」與物交通，並不是「認識」的關係，也沒有主客的格局可分，他是「全身思考」——不，應當說：全體存在——的模式，與物同流，彼此一同呈現。什麼叫做以全體存在的模式與物同流？我們還是迂迴的從文獻資料探討起。

在〈內業〉及〈心術下〉皆有如下的句子：

能搏乎？能一乎？能無卜筮而知吉凶乎？

能止乎？能已乎？能勿求諸人而得之己乎？

思之！思之！又重思之！思之而不通，鬼神將通之。

<sup>⑩</sup>「理丞而毛泄」原文作「理丞屯泄」，茲據王引之說改；見郭校本，頁142。



非鬼神之力也，精氣之極也！

「搏」依注家解，當作「專」。<sup>③①</sup>專心一意，自然可以不依賴卜筮，而了知吉凶。「卜筮」是溝通神人的媒介，具有超凡入聖，靈應無比的功能，但心靈如能專一，卻可比它還要靈驗。「止乎」、「已乎」此種語言表達的是典型道家「為道日損」的工夫，<sup>③②</sup>唯有不斷止之、已之，返身自求，才能體道，也才能在意念、慾望平息的寧靜心地中，與萬物相互流通。「思」此處不當作「思慮」解，思慮在「為道日損」的工夫中，大體是負面的因素，需要損之又損的。管子也告訴我們：「思之而不捨，內困外薄，不蚤為圖，生將異舍。」<sup>③③</sup>（〈內業〉）。顯然，「思之！思之！」的「思」不是智思的思，它接近孟子所說的「心之官則思」的「思」，它代表心靈一種覺醒靈敏的根本屬性。<sup>③④</sup>正因它常惺惺，不落昏沉，所以靈敏至極，神感神應，若得天助。「能無卜筮而知吉凶」、「思之而不通，鬼神將告之（〈內業〉篇作『通之』）」這些語言都描述「聖人」達到「全心」狀態時，其感應領悟，往往超乎人力之外，因此，旁觀者，甚至事後自

③① 參見郭校本，卷7，頁135，引諸家校釋。

③② 按照赤塚忠的解釋，道家代表的是一種「否定邏輯」，《管子·心術》代表的則是此種邏輯的最早典範。參見氏所著：「道家思想之本質」，頁3-11，14-44。此文收入東京大學主編《中國思想之研究》(二)，《道家與道教思想》，邱榮錫等譯（台北：幼獅公司，1979年）。

③③ 異，讓也。參見郭校本，頁136。

③④ 徐復觀言：「思包含反省與思考的兩種意思；在孟子則特別重在反省這一方面。仁義為人心所固有，一念的反省、自覺，便當下呈現出來……因此，孟子特別重視『思』字，如……」（前揭書，頁171）孟子的「思」重點不在思考層面，此言甚是。但除了徐先生所說的「反省」之功能外，「思」還可指向更基源、尚未呈顯對象活動前的一種機能。

己回想時，都會覺得此中不可思議。

為何不可思議？因為可思議的只有在「心」的範圍才有效，當「彼心之心」與「心」重合，完全化為心氣之流行後，它與外物之關係，已不是「心→思→外物」，換言之，即不是 SVO（主詞＋動詞＋受詞）語式下的運用項，而是心氣←→萬物之精氣，一體流通。此時的流通既然神感神應，內不見思慮，外不見物象，其感通悟知完全超出「人力」之外，所以依世俗的觀點解釋，很容易就將「鬼神」的因素帶進解釋的圈子來。而事實上，管子也常用「神」字來解釋此種物我交流的情況——當然其超自然的奇蹟、巫魅色彩已被轉化了。<sup>35</sup>

管子「全心」的理論隱含了「以人的整體存在去感受」的想法，他是中國哲學史上少數最早關懷此問題的先驅者——也許就是最早的一位。但管子所以提出這套理論，絕非只是緣於理論的興趣，也絕非一時的、地域性的。因為既然人的身體千百年來沒有基本上的改變，所以縱使修行法門有別，學派解釋不一，但牽連到的人之存在根基總有相通之處。為了普遍化《管子》的理論起見，底下我們將援引「全身思考」的概念，當作參考的線索。

心理學家榮格 (Carl. Jung) 在一篇報告中曾指出：對許多

<sup>35</sup> 馮友蘭認為管子所說的聖人乃因聚集眾多的精氣所致，其色彩略同古代巫、覡，所以不免是「宗教思想的殘餘的表現」（前揭書，頁 214）。柴田清繼：〈管子四篇における神と道〉（《日本中國學會報》，第 36 期，1984 年）亦探討管子的「神」與傳統的鬼神觀之繼承問題。筆者認為：不管就「歷史」的淵源來談，管子的「神」與「鬼神」有何瓜葛絲連，在其體系中，作為「具備人格意識的超自然存在」與「精氣感通萬物之神機妙用」，是可以很清楚的劃分開的，它不像馮氏設想的那般不徹底。

初民而言，用頭腦思考是件荒謬絕倫的事情。他們或不思考；如思考的話，所用的部位也許是心，也許是腹，但絕不會是頭。「在荷馬的時代，橫膈膜上下被視為精神活動的場域。」榮格如是說道。<sup>36</sup>

榮格的觀察是否有偏呢？或者「用頭部以外的部位思考」是否僅限於初民呢？不是的，鈴木大拙援引榮格的觀察後，再下按語道：

也許這有點原始，但用「腹部」、「心臟」或「橫膈膜區域」思考，此事意味深遠。有某種類型的「思考」是經由全身或全體「人格」來做的，而且這種「思考」無法用概念形構。如果按照我們的想法，不免會將這種思考轉成日常的意識面相，而且是在「我們最珍貴的腦袋裏」發生的。然而，橫膈膜的思考不是一種「情念的思想」，它不屬於我們教科書上經常使用的心理學的範疇。假如我們想給它定位的話，我們不妨稱之為心靈一形上學的。<sup>37</sup>

「腹部」、「心臟」、「橫膈膜」的思考嚴格說來是不恰當的，因為思考可以落在「心靈一形上學」的領域時，它就不會特別受限於某軀體的部位，它應當如鈴木所說的，是「全身」、「全體人格」的。

既然是「全身」、「全體人格」的，怎麼又會是心靈一形上

---

<sup>36</sup>引自 D. F. Suzuki, "The Awakening of a New Consciousness in Zen," in J. Campbell ed., *Man and Transformation* (Princeton, 1980), p. 201.

<sup>37</sup>同上。

學的？「人」的領域的事怎麼會和「天」的領域的事相關？在第四節，我們將探討這問題。此處，且先將重點置放到鈴木所說的體驗者之思考不是「情念的思考」，它根本不能用我們日常心理學的辭彙加以描述，此言甚有理趣。放在《管子》兩篇的系統下考慮，「全身的思考」一辭恰好是一最好的形容。當「導乃思」的精氣遍布全身時（也就是「全心」狀態時），豈非「全身」皆在「思考」？但此時的「思考」不是腦神經的思考，它不依日常思考的規則從事，這是種「無思之思」的感通。<sup>38</sup>明乎此，我們對「能毋卜筮而知其吉凶」、「能勿問於人而自得於己」等語，當然不會感到訝異，對底下文字所述的境界，也不至於感到不合情理、意外突兀。且看下文所述：

四體既正，血氣既靜，一意搏心，耳目不淫，雖遠若近！  
 （〈內業〉）

專于意，一于心，耳目端，知遠之證。（〈心術下〉）

人能正靜者，筋脈而骨強；能戴大圓者，體乎大方；鏡大清者，視乎大明。正靜不失，日新其德。照知天下，通于四極！（〈心術下〉）

由以上引文，我們可以看出「全心」的思考具有下列三項特色：

- （一）它是「身」、「心」一如，兩者在此境界時可以顯現相同的屬性：在〈內業〉中的例子，乃是「四體」、「血氣」

<sup>38</sup> 這種「無思之思」未必就如任繼愈（前揭書）等認為的「神秘主義」，它還是可以建立在東洋醫學特定的身心觀上。參見湯淺泰雄：《身體》（東京：創文社，昭和56年）、《氣・修行・身體》（東京：平河出版社，1988年）；石田秀實：《氣流れる身體》（東京：平河出版社，1988年）。這些著作多少可提供我們一些不同的觀點。

與「心」、「意」同時發揮作用。在〈心術下〉的例子中，「耳目」與「心」、「意」同用；「筋」、「骨」也發揮了「照知」的功能。換言之，「全心」和「全形」同時呈現。

(二)它超出了日常經驗的心理、物理法則：由「鬼神將通之」、「鬼神將告之」、「雖遠若近」、「通於四極」等語句看來，「全心」的物我交感方式與日常經驗的「心」所行者大異其趣。

(三)「全心」之「思」乃依「照知」而「通」的方式：日常思考所預設的「主」、「客」或「思惟主體」、「思惟客體」之基礎，在此完全不能適用。「全心」之「通于物」，乃是剎時並起，物無物相，心失心能。所以管子稱呼此為「照知」的感通模式，而且，比「照知」所及的範圍不像一般經驗常受對象限制，它是「照知天下」，「通於四極」。換言之，「全身的思考」會波及到「天下」、「四極」之場域。

#### 四、擴充精氣與萬物畢得

這如何解釋？「全身」所及怎麼能觸及到「天下」、「四極」？或者用鈴木的語言來說，「全體人格」的事怎麼會是「心靈一形而上學的」？本節我們將檢討此一論點，此一檢討同時也就是對管子的形上思想之剖析。

首先，我們不妨先分析引文所說的「心靈一形而上學的」此一述詞。這種觀念如能成立，恐須先行預設：

(一)「心靈」的本質與萬物的本質是同質的。

(二)「心靈」的本質經由某種過程，可以轉化「個體」的限制，使它與萬物的本質可同質性地混一流通。

就第一點來講，管子將一切的存在都化歸為精氣的作用，這是不成問題的。第一節的引文處，我們已見過管子開宗明義即斷然宣稱：「凡物之精，此則為生。下生五穀，上為列星。流于天地之間，謂之鬼神；藏於胸中，謂之聖人。」（〈內業〉）「凡物」就其存在的樣態而論，自然是千殊萬差。但就其構成的本質來看，卻都是「精氣」。因此，世間存在的秩序我們可以依表裏兩層來論：

表層：	五穀 ≠ 列星 ≠ 鬼神 ≠ 聖人 ≠ 其他萬物
底層：	精氣 = 精氣 = 精氣 = 精氣 = 其他萬物之精氣

對於表層諸項之所以不同，管子未曾深論。但底層所以相同，管子卻很確切地指出：唯一的原因，乃是精氣的緣故。因為它「虛其無形，虛則不屈，無形則無所位趁，無所位趁」故：

遍流萬物而不變。（〈心術上〉）

「遍流萬物」，則精氣下注於一切存在，為其所得。「不變」，則萬物都是「同質的本性」展開後殊差的存在。反過來講，如果能穿透殊差的存在，進入底層本性，則物我一體呈現，乃順理成章之事。

但是，如何可能？我們且看管子下文的解說：

道滿天下，普在民所，民不能知也。一言之解，上察於

天，下極於地，蟠滿九州。何謂解之？在於心安。<sup>39</sup>（〈內業〉）

凡道無所，善心安愛，心靜氣理，道乃可止。彼道不遠，民得以產；彼道不離，民因以知。是故卒乎其如可與索，眇眇乎其如窮無所。彼道之情，惡音與聲，修心靜音，道乃可得。（同上）

道遍佈天下，可是百姓卻日用而不知；要知「道」，惟一的管道乃是「心安」。惟有「心安」了以後，「道乃可止」，「道乃可得」。止之得之後，因心與精氣合一，隨著精氣之遍滿天下，道自然也就「上察於天，下極於地，蟠滿九州」，「眇眇乎其如窮無所」。

就心與道的關係而論，管子的立場是相當典型的儒、道形上學的模式。他一方面強調「道」不是思辨下的產物，它是絕對的真實，而且可以體得。另一方面他也強調體得的唯一途徑是經由心靈——或者該說，是經由心靈的轉化。談到此處，我們不妨回想前節論及心與氣的關係時，曾說過：「全心」的成立是「彼心之心」徹底滲化日常之心，兩者渾融浹釋，化爲心氣之流行的成果。而且在「全心」狀態時，心↔氣↔身三者返復自在，沒有所謂的異質存在所造成的扞格。但「全心」

<sup>39</sup> 此段文意除字面顯示出的外，羅竣另有一解，他說：「天，顛也。地，底地。此以天地，喻人之頂踵。州，竅也，九州，猶言九竅也。」張舜徽稱羅氏解爲「妙悟」（前揭書，頁289）。張、羅兩氏之解雖乖違語義，但人身與天地比配，原爲傳統古老的思想之一；體道者以一身之陰陽，匯合天地陰陽升降之位，在先秦時期也不無踪跡可尋（參見劉武：《莊子集解內篇補正》，台北：木鐸出版社，1988年，頁14-17）。因此，兩氏的理解未嘗不可自圓其說。何況，精氣流行時，既然沒有內外主客可分，則所謂的「在身」、「在外」，即無多大的意義，至少，「內」、「外」須重新定義。

境界所臻位階不僅於此，因為此際的身心既然都是心氣流行，渾淪泱化，所以人的「個體」已不再成為人物交通的障礙，相反的，它反而成為內外交通的管道。因此，經由感官、身軀之溝通體內、外，「全心」的範圍勢必非擴大不可。它從「人」的範圍延伸至「物」，更根源地講，是延伸至「天」——或者沒有延伸可言，而是精氣剎那一體貫通。

明乎此，我們可以說「全心」的境界一達到時，它會帶來兩種急劇的轉化：

(一)它使人存在的性格發生變化，全身是心是氣，全氣在心在身。

(二)它使萬物存在的性格也發生變化，萬物在心在氣，氣通身心萬物。<sup>④①</sup>

這兩種急劇的變化其實是一種變化的兩種面相，凡一必含二，凡二也必含一。心靈的體證開啓了道與物關係的大門，體證至極，心臻完整(全心)，形上世界的真實意境也就於焉展現。

由萬物在心在氣，我們可以理解「全心」的性質確實遠離日常語義下的「心理」之性質，它與鈴木所謂的「心靈一形上學的」反而極為接近。確定了此點後，我們對於下列諸條資料所顯現的圖像，將不致感到驚訝。且看其敘述：

此氣也……敬守勿失，是謂成德。德成而智出，萬物果〔畢〕得。<sup>④①</sup>（〈內業〉）

<sup>④①</sup> 管子「全心」境界與孟子「踐形」境界在這兩點上非常接近，參見本書第三章。

<sup>④①</sup> 本作「果」字，郭校本（頁123）引王念孫、安井衡諸家說法，皆校作「畢」字。



化不易氣，變不易智，惟執一之君子能爲此乎！執一不失，能君萬物！（同上）

敬除其舍，精將自來，精想思之，寧念治之……得之而勿捨，耳目不淫，心無他圖，正心在中，萬物得度。（〈內業〉）

道滿天下，普在民所，民不能知也。一言之解，上察於天，下極於地，蟠滿九州。何謂解之？在於心安。（同上）

精存自生，其外安榮，內藏以爲泉原……泉之不竭，九竅遂通，乃能窮天地，被四海。（同上）

敬慎無忒，日新其德。偏知天下，窮於四極，敬發其充，是謂內得。（同上）

正形飾德，萬物畢得，翼然自來，神莫知其極。昭知天下，通於四極。（〈心術下〉）

執一之君子執一而不失，能君萬物。日月與之同光，天地與之同理。（同上）

「能君萬物」、「萬物得度」這種語辭彷彿預設了心操控萬物，使萬物在心靈的規畫中呈現了某種人爲的秩序。但事實上不然，管子在這方面的立場和荀子不同，他所說的「能君萬物」、「萬物得度」，事實上沒有「君」意，也沒有「度」意，其實質內涵可說即是「萬物畢得」。而所謂的「萬物畢得」，並非是心在寂靜中呈顯萬象，而是精氣至極時，它可「上察於天，下極於地，蟠滿九州。」<sup>④</sup>借用〈白心〉篇「法無法，始無始，終無終，弱

<sup>④</sup> 此處的「察」字作「至」解；見郭校本，頁131。《莊子·刻意》篇云：「精神四達並流，無所不極，上際於天，下蟠於地。」（王先謙，前揭書，頁133）

無弱」的語式，我們可以說「萬物畢得」也是「物無物」，「得無得」。因為「得」與「物」的概念嚴格說來，和「精氣流通」本身是不相干的。

何以「萬物畢得」其實是無一物可得？因為如有物可得的話，一要有「想得」的攝取意識，二要有「被攝取物」的對象存在。在前者，則此意識要從原始的純知覺（或超知覺）的氣之流行中躍起、分裂；在後者，則此物要從萬物之「象」、「氣」交匯中凸顯出來，與其完整的背景對決。以分裂出的明確意識（智思）攝取分裂的明確物象（對象），雖可不斷增加經驗內容，卻使得根源性的統體和諧永不再來。

確定上述所說後，我們可以理解管子此處的「萬物畢得」不會是認知的累積所得，也不會是精神的辯證發展所設置的圓滿終點圖像。他早告訴我們：理智在此派不上用場，在修養的過程中，這甚至有反效果。<sup>④</sup>「全體」的獲得也與不斷克服異化、不斷調適上遂的發展無關。「萬物畢得」是「翼然自來，神莫知其極」，此際可「昭知天下，通於四極」。正如我們前文說過的，一體流行的境界之所以發生，不繫乎人力，更遠超乎智力。因此，「昭知」之「知」絕不是理智之智，它就如同體道經驗時常伴隨而生的「白」、「光」、「明」等屬性一般，指的是精氣匯流時的一種妙用。所以在上述引文的最後一條，管子用「日月與之同光，天地與之同理」此種描述，類比精氣昭知之超越

---

可以和本文相互參較。

④〈心術下〉云：「意以先言，意然後形，形然後思，思然後知。凡心之形，過知失生。」「知」是意識生起的最後階段，此階段一有偏閃，即易導致差忒，所以說「思索精者明益衰」（〈白心〉）。

一般的認識能力。類似的類比，我們在《莊子》、《易傳》描述聖人的超凡入聖時，也可見到。<sup>④</sup>「全心」具有心靈的一形上學的性質，此種理論特色居然也普見於戰國時期儒道諸子的典籍中。不管此種普見是否某一學派影響散播的結果，或是因內部的需求，個別獨立發生，管子在身、心、物、氣或形上、形下間所建構出的理論體系，總是代表中國思想一極特殊的進路。

### 五、內靜外敬之修養論

「全心」境界指的既然是氣瀰滿時，氣貫身心、物我、有無的一種情境，所以它如能真實地呈現，而不是理論的預設，那麼，先決的條件應當是：「如何使精力瀰滿」？換句話說，假如「全心」可體驗得到，「全心」之際呈顯的形上境界可視為體驗的形上學之具體展現，那麼，工夫當如何做？

管子認為做工夫要有做工夫時的立足點，人所以能達到「全心」，最根本的基礎是人存在的構造本來就上通「全心」。精氣流行，瀰漫六合，落實到人身上來後，即成為人性。在前個體的瀰淪狀態，可稱之為「道」；道落實到個體上來，即名之為「德」。「道」與「德」在語義施用的範圍上雖廣狹不同，論其本質卻殊無差異，所以說：

天之道，虛其無形……故徧流萬物而不變。德者，道之舍，物得以生，生知得以職道之精。故德者，得也。得

<sup>④</sup> 如莊子描述「心齋」、「坐忘」、「見獨」、「天光」境界，《易傳》描述至人之「神」時，所言皆是。

也者，其謂所以然也。以無爲之謂道，舍之之謂德，故道之與德無間。（〈心術上〉）

「德」可以視為「道」落實所致的「個體化原理」。

但「道與德爲虛位」，<sup>④⑤</sup>諸子百家皆可各道其道，各德其德，所以落實下來講，應當對「道」、「德」有一實質的指謂，或者應當站在已成「個體」的人之立場，對於人如何實踐的先驗基礎，有一合理的說明。〈內業〉篇即針對此點，說明道：

凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以爲人。和乃生，不和不生。

地如何出其形？管子沒有進一步地解說。從存有論的立場看，天所出的精與地所出的形之間的關係如何維繫？兩者是同是異？管子也未曾進一步地說明。<sup>④⑥</sup>他只是籠統地站在「民兼天地之德以生」的觀點，對於人之所以爲人的存在依據，稍加勾勒。雖然如此，管子還是提供了我們下列的線索：

- 一、人有先驗的「精」；
- 二、人的生命最理想的狀態是「和」。

先驗的「精」實即精氣，亦即「彼心之心」的實質內涵。就《管子》四篇的理論考察，要達到「全心」的境界，其途徑只能經由精氣的自我完成解釋。所以說：

凡心之刑，自充自盈，自生自成。<sup>④⑦</sup>

<sup>④⑤</sup> 韓愈，《昌黎先生集》（台北：新興書局影印同治己巳年東雅堂本，1970年），卷11，頁1。

<sup>④⑥</sup> 平行的二元論是最常被用來解釋一種觀點，參見任繼愈，前揭書，頁117；馮友蘭，前揭書，頁212-213；黃明同，前揭文，頁39。

<sup>④⑦</sup> 「凡心之刑」，房注：「刑，法也，謂得安心之法也。」此注不諦，茲據張

心形後可自行充盈生成，此種解釋頗接近《孟子》書中言及道德心的能動性，但實際上的重點是有出入的。孟子言良知、言四端之心、言浩然之氣，背後的理論依據都是指向道可在現在的良知之發用流行中顯現，所以良知的擴充張揚，也都是超越的道體在經驗世界的展現。相形之下，管子雖然言及心之能動性，但他言及工夫處，重點和孟子從正面入手的「擴充」觀不同，他主要是以遮撥面的「內靜外敬」為貫穿的主軸。

「內靜外敬」語出〈心術下〉及〈內業〉篇。此兩篇中的引文大率雷同，茲引〈內業〉篇語句，以供參較：

凡人之生也，必以平正。所以失之，必以喜怒憂患。是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜。內靜外敬，能反其性，性將大定。

「平正」一語有特殊的含義，〈內業〉篇有云：「天主正，地主平，人主安靜。」又云：「平正擅胸，論治在心，此以長壽。」平正是天地的德性，人性歸於平正，事實上即是與天地合德。而所謂合德，其相可用「和」字形容之，其實質內容則是精氣瀰滿的「全心」境界。

如說「平正」是學者追求（或者該說：歸命復性）的目標，但現實裏的個人卻沒有多少人真正可以體證平正，因為我們都有喜怒憂患，這些情緒意念構成了我們日常生活中意識活動的主流，但這股起伏不定的亂流和「人主安靜」是對反的。所以

---

舜徽（前揭書，頁280）、唐君毅（《中國哲學原論·原道篇》，卷1，頁431）解釋，「刑」當作「形」。惟張氏將此「形」字解作「本體」，作名詞用。筆者則贊同唐先生的解釋，他認為這裏的「形」是指心靈的表現流行。

要歸回平正，顯然就是要使人的諸慾不起，眾意沈寂。可行之道，大體可分為三：

- (一)以所謂的詩、樂、禮、敬止息人的喜怒憂患；
- (二)以內靜的方式；
- (三)以外敬的方式。

第一種的方式在《管子》這兩篇中僅偶爾帶到，以詩書禮樂修身養性，調氣靜意，這可說是儒家教育哲學的通論，孟、荀諸子對此均無異議。但成德的工夫依據如置於「文化的薰習」上，而非良知之自覺、自行、自己擴充，那麼，其入手途徑應當是近荀而遠孟。然而，管子在這裏的立場其實不是那麼清楚的，他一方面當然肯定人文化成之價值，所以詩書禮樂、甚至法都有正面的價值；一方面他又肯定道德心有能動性，仁義此種道德並非得自經驗，而是在寧靜的心靈中，淫然自至所得。到此為止，管子的立場顯然和儒家靠得極近，和孟子思想也頗有相通之處。但孟子直接承體起用，大肆開闢的工夫走向，在管子身上是看不到的。<sup>④</sup>達到「全心」的途徑，是經由「內靜外敬」此一路線。

「內靜外敬」似乎不當視作兩平行的路線，因「守禮莫若敬，守敬莫若靜」此一聯語義顯示的：禮→敬→靜是一種工夫逐漸深入，直至存在根基的過程。就《管子》這篇裏的「敬」、「靜」兩概念所牽涉到理論問題來看，「靜」確實比「敬」更根源，因「人主安靜」是和「天主正，地主平」並列的人性應有

<sup>④</sup> 從郭沫若的〈宋鉞尹文遺著考〉開始，孟子與《管子》四篇的關係已是學界的一大公案。郭氏雖有觸及，但顯然太簡略（參見郭氏前揭書，頁563）。

之屬性。相形之下，「敬」就外緣多了。<sup>49</sup>但落在工夫論的層次考慮，「內靜」、「外敬」並舉，仍然有一定的意義，而且管子也蓄意將此內外兩個面相都需調適的特點凸顯出來。且看前文業已引用過的例子：

形不正，德不來。中不靜，心不治。正形攝德，天仁地義則淫然而自至。

天仁地義淫然自至，這是工夫所欲達到的終點。其路途則是經由「形正」與「中靜」兩線，這兩線換成另外一種說法，即是「內靜外敬」。

所以需要「外敬」與「形正」，乃因形軀的活動也是體氣的活動，體氣精煉至極，則化爲精氣之流行。反過來講，如果形軀失調，體氣賁亂，「全心」自然不可能呈現。簡言之，氣一也會動志（假借孟子的語言）。調和體氣，柔順身軀，此種工夫雖較粗淺外在，卻是管子工夫論中不可或缺的一環。且看底下的描述：

不以物亂官，不以官亂心，是謂中得。<sup>50</sup>（〈內業〉）  
 嚴容畏敬，精將至定。得之而勿捨，耳目不淫，心無他圖。（同上）  
 四體既正，血氣既靜，一意搏心，耳目不淫，雖遠若近。

<sup>49</sup> 程朱在「靜」「敬」概念的評價上恰與管子所說相反，這種差異相當耐人尋味。

<sup>50</sup> 〈心術下〉言：「無以物亂官，毋以官亂心，此之謂內德」「內德」與「中得」意義相同。但據房注：「貪賄則官亂」、「官貨兩忘，則內德也」云云，似乎「官」作「官吏」解。此注大誤，此處的「官」僅能做「感官」解，郭校本引張文虎、陶鴻慶之言甚是；參見前揭書，頁431。

思索生知，慢易生憂，暴傲生怨，憂鬱生疾，疾困乃死。思之而不捨，內困外薄，不蚤爲圖，生將巽舍。食莫若無飽，思莫若勿致。節適之齊，彼將自至。(同上)

凡食之道，大充，傷而形不臧；大攝，骨枯而血涸。充攝之間，此謂和成。精之所舍，而知之所生，飢飽之失度，乃爲之圖。飽則疾動，飢則廣思，老則長慮。飽不疾動，氣不通於四末。飢不廣思，飽而不廢，老不長慮，困乃湫竭。大心而敢，寬氣而廣，其形安而不移。<sup>⑤</sup> (同上)

以上諸條所言工夫，大抵著重對人的體貌、言行之限制、轉化。和後來理學家的主敬工夫相比之下，管子此處的說法顯然簡單多了，但其用心相去並不遠。兩者都要求收斂人的生理本能，使人的感官、嚴容、耳目、四體、血氣都能恰如其分，毫無踰越。「畏敬」、「不淫」、「既正」、「既靜」諸語指涉的都是一種感官內返後，身體呈現「平正」的顯象。

管子不但籠統地講出「外敬」的原則，他甚至還具體地規定飲食不可過飢或過飽，因過飽就會「疾動」，過飢就會「廣思」，最後還會導致「傷形而不臧」或「骨枯而血涸」。由於精氣與軀體互相影響，傷形骨枯的後果一定也會影響到精氣的流行上來。除了飲食這種極日常化的行爲外，管子還提出年齡的因素。人老，體力既衰，如果還喜歡「常慮」的話，也會帶來

<sup>⑤</sup>「攝」義與「充」反。「大充傷而形不臧」文字可能有脫誤。丁士涵云：當作「大充形傷而不臧」；許維遜云：當作「大氣傷而形狀」。見前揭書，頁138、139。



生命能量的衰竭，因此，也必須列入禁止之列。

「外敬」主要就是「正形」，但管子工夫論的重點不是放在這裏，而是放在「內靜」上，換言之，也就是放在如何使用我們深層的心靈轉化另一個朋從爾思的心靈——這套工夫就是貫穿管子工夫理論主軸的虛靜之道。管子首先指出：人本來就是好靜的，汲汲營營的心緒並非人性所喜，因此，人應當善加轉化。〈心術上〉管子用了一個巧妙的比喻，說明此種工夫的關係：

潔其宮，開其門，去私毋言，神明若存。

「宮」和「門」顯然是隱喻，所以在傳說為「解」的部分裏，<sup>⑤②</sup>〈心術上〉作者繼續解釋「經」的大義曰：

宮者，謂心也。心也者，智之舍也，故曰宮。潔之者，去好過也。門者，謂耳目也。耳目者，所以聞見也。

將心比作房舍，滌潔心靈比作掃除屋室，在道家傳統中頗為常見。<sup>⑤③</sup>此種隱喻大抵有一種理論預設：房舍本來清淨，祇因後來灰塵雜染，致使本來面目遭到掩蓋。所以要恢復原狀，惟一之計，乃是掃淨灰塵。等灰塵掃淨後，潔白的房舍可以在本來面目中展現功能，此功能可以用意象語言稱之為光，也可以視之為氣，為神，為精，甚至為「無之以為用」的無。

<sup>⑤②</sup> 〈心術上〉可分成兩部分，從房注以來，已普為學者接受。赤塚忠更將〈心術上〉分成「原經」、「經」、「解」三部分。「潔其宮，開其門」一段依房氏注，歸為「經」部；依赤塚忠分，歸為「原經」部。赤塚忠氏觀點參見其〈古代事實と弁證的思弁——莊子流の思弁論理の成立過程を中心として—〉，《東京支那學報》，第5號，1954年。

<sup>⑤③</sup> 《莊子·人間世》所說的「虛室生白」，〈達生〉篇所說的「靈臺」，〈德充符〉所言「靈府」等皆是。

管子這種虛靜之道其實和老子的「爲道日損」的理論頗接近。虛靜之來也是要透過層層的遮撥，損之又損後，才可淫然忽至，所以說：

凡心……所以失之，必以憂樂喜怒欲利。能去憂樂喜怒欲利者，心乃反濟。彼心之情，利安以寧。勿煩勿亂，和乃自成。（〈內業〉）

凡道無所，善心安愛，心靜氣理，道乃可止……彼道之情，惡音與聲，修心靜音〔意〕，道乃可得。<sup>54</sup>（同上）

以上所說的修養方式喜歡使用「勿」、「去」、「不」、「無」等遮撥性質的動詞，即已顯示此套工夫走的是「逆損感官以復其性」的途徑。它要損「喜怒欲利憂樂」、「音與聲」、「好與惡」、「智與故」，換言之，凡經驗所得（故），或感性之嗜好（喜怒、音聲、好惡）皆在摒棄或轉化之列。轉化即「逆」，逆之所至，「心乃反濟」。在「反濟」的狀態中，「心靜氣理」，「恬愉無爲」。此時的境界如果用陽剛性質的語言描述的話，即是「必周必密，必寬必舒，必堅必固，守善勿舍，逐淫澤薄，既知其極，反於道德。」<sup>55</sup>（〈內業〉）的「全心」果地。

但「內靜外敬」要到什麼階段，才可以「反濟」，「反於道德」呢？這種事是很難預期的，浩浩狂瀾挽到底，直至先天未畫前，由平日的心靜氣理到「窮天地，披四海」，此間的過程相當艱辛，稍有「智」、「故」夾雜其間，即不可能體證精氣流行

<sup>54</sup> 郭校本引豬飼彥博，「靜音」當爲「靜意」，見頁127。

<sup>55</sup> 「逐淫澤薄」語義模糊，郭校正133頁引劉績、陳奐、李哲明之說，皆云「澤」乃「釋」字，「釋薄」與「逐淫」對文。案馬王堆出土《帛書老子》（頁22），第15章「渙兮其若釋」，「釋」字正寫成「澤」。

之境。管子對此間的艱難了解其深，但原則上，他認為人是「有能力」而且「有意願」達到的。因為就存有論的觀點著眼，人「原初的本性」原本即是完整、和諧，帶有濃厚的宇宙性，因此，不管工夫的歷程要拖延多久，人之能證成全心境界是有一種人性結構上的必然性。何況，底下我們還可下一轉語：誠如管子所說，全心境界並不是一種人爲的蓄意創造，它是一種潛藏的完整人性之外顯化，因此，基於人性的必然要求，學者內在生命自然會有一種動力，也會有一種要求，希望透過內靜外敬的方式身體力行後，最後可以達到精氣瀰滿，心全形全的境地。

## 六、修養與修煉間的環節地位

探討過《管子·內業》等兩篇的工夫論後，其精氣—全心說的理論內涵已大體觸及到了，本節將簡要地申述此種理論隱含的身心觀及其形上學的意義。爲凸顯其意義起見，我們不妨回想前面上節冗長的敘述，並撮其要如下：

在第一節，我們從解析文義入手，檢查《管子·內業》等兩篇的理論綱架。筆者認為這兩篇有一項很顯著的特色，那就是管子將道落實到學者具體的身上解釋，其實質的內涵就是氣（準確地說，當是精氣），而氣與身、心兩方面都有極密切的繫聯。在第二節處，我們探討管子兩層心靈的獨特觀點，並指出在前意識—前語言的深層心靈處，其實質的構成內涵乃是靈妙莫測的精氣。緊接著的第三節，我們觸及了「全心」的理論。「全心」意指心靈回歸到一種整全的狀態，在此種狀態中，人的精神反應模式是種「全身的思考」——其實就是種全體存在的

感應模式。此時，人的身體之存在性格也會跟著產生質的變化。在第四節處，我們更進一步檢討「全心」境界時的另一個面相——形上經驗。簡言之，此際學者會體驗到他與天地同流，萬物畢得。第五節，我們指出管子說的全心境界並不是一套理論的設準，而是可以用工夫證成的。其工夫論途徑即是混合儒道，而以道家思想為主導的「內靜外敬」之道。

依上所論，我們可以發現《管子·內業》等兩篇的精氣—全心理論具有下列幾項明顯的特色。

第一、人不是定型的、有限的存在，而是本質上即帶有宇宙性。人格的概念一成立，即預設著人是在「天出其精，地出其形」的中和狀態中貞定其個體的。既定型後，人又可經由自己的努力，使自己再從業已定型的、有限的存在中轉化其存在的結構，重新參與精氣的流行。

第二、人所以能轉化其存在的性質，又奠基在(1)現實的人其身心都是不完整、有待發展的；(2)現實的人其身心並非被決定不能轉移的，而是可轉變的。

第三、可轉變的根本因素，亦即其工夫論的核心所在，乃因人人皆有構成性命本質的精氣隱伏在「彼心之心」底層。當精氣瀰漫至極，徹底顯現時，亦即「彼心之心」由潛存變為徹底的朗現，管子稱此為「全心」狀態。

第四、全心狀態時，全心（意）是氣，志（意）氣合一，但另一方面氣也滲入身中，全身是氣。比照「全心」此語，我們可稱呼此時的身體狀態為「全形」狀態，

用孟子的話詮釋，也就是一種「踐形」的狀態。學者到達全心—全形境地時，身心一如，身體皆帶有精神的涵意，其反應模式，可隱喻地說成「全身的思考」。

第五、連著「全心」體驗時的一個附帶現象，乃是人性的宇宙性也因精氣之瀰滿而重新復活。學者可在內靜外敬的工夫中，體證萬物畢得。

以上的五項特色中，筆者特別感到興趣的，乃是做為其基礎的「人身之宇宙性」及「形—氣—神—三元—一體—之身體構造」。管子在這方面的觀點雖然特殊，但和當時的思想界又有相當程度的關聯，這種現象是頗足深思的。

最後，鑒於管子的精氣—全心理論在思想史上的位置頗為奇特，所以筆者想暫時踰越當初的設限，從外緣的角度稍加探討這兩篇的意義。

目前研究《管子》四篇（含〈白心〉、〈心術上〉兩篇在內）的論文已不算少，觀點也相當紛歧。紛歧當然不代表衝突，但筆者相信這當中還是有本末輕重的分別。精氣與心、身、道之間的關係如何，筆者認為即是理論構造之主軸；而如何轉化或提昇其間的關係，尤為主軸中之軸心。唐君毅先生論及〈心術〉、〈內業〉之主旨時，說道：

要在以和反中，於心中更見其所藏之心，或內藏之「精氣」，以為人之生命之本，而歸在養此精氣，以有神明之智之學。<sup>56</sup>

<sup>56</sup>《中國哲學原論·原道篇》（香港：新亞研究所，1973年），卷1，頁434。

筆者覺得唐先生的解釋是合理的。這種解釋除了符合《管子》的理論體系外，它還帶給我們一個訊息。關於此一訊息的狀況，我們且再看唐先生比較過管子與老、莊的異同後，站在「史」的立場，所下的一個轉語：

管子之〈內業〉文，則通精氣神而為論，又皆是自人之心靈生命之內部說。漢世之養生之家、神仙之家、道教之流，言精氣神之旨，亦要在自吾人之生命心靈之內部說，觀《管子》此二篇之文，蓋為其先導。<sup>57</sup>

思想史中論及「影響」的問題，總不免議論叢起，難得其偶。尤其《管子》這兩篇的思想是否一定要放在道家的脈絡，而不能從其他的觀點——尤其是孟子——著手，筆者暫時持保留態度。唐先生就道家體驗哲學的觀點考察，認為道家哲學的發展，有一步步趨向於具體化、生命內在化的走向，筆者覺得這是條很值得注意的線索。

線索雖然不一定符合歷史的軌跡，但是，縱使《管子》這兩篇的寫成年代不像唐先生想像的那般晚，它的內容代表的意義依然不變。它就像先秦道家諸子一樣，都喜歡從具體可證的自身著手，探討精、氣、神、心、形、道這些概念的實際指涉為何。早從老子開始，我們業已得知：學者經由「損之又損」的歷程後，可以轉化生命，並進而與無限的、超越的道合而為一。換言之，抽象的道可以在具體的生命中呈顯出來，它與人的身、心、氣都有本質上的關聯。漢代以後養生家、神仙家的理論水平和先秦道家諸子顯然無法比肩，但他們的修養方式如

<sup>57</sup> 同上，頁 434。

說有得於老、莊、管諸子的啓蒙，不是講不通的。

確定《管子》這兩篇是繞著「治氣養心」展開的理論，我們不得不正視此種理論和當時文化體系的繫聯，更不得不正視此種理論對於學者在治氣養心、轉化存在性格時的親感身受及其解釋的有效性問題。隨著解釋典範的轉移，管子對於「精氣」、人的身心關係之理解，不免會受到質疑。原本在傳統哲學體系內能自圓其說的，現在因新的問題意識之切入，已變得扞格不通。此間的是非得失，恐需有另外的處理方式，才能有一新的辯證發展，這也可以說是治《管子》學的一個新課題。





## 第六章

### 德之行與德之氣

#### ——帛書《五行篇》、《德聖篇》論道德、心性與形體的關聯\*

1973年，長沙馬王堆第三號漢墓出土了一大批帛書，這批帛書一經整理發表後，立刻引起學界的注意，引發了許多至今仍在進行中的爭辯。這批帛書所以受到重視，乃因其中有好幾篇是業已散佚的重要古籍，有了這批新出土的材料以後，有些懸持甚久的疑案開始露出解決的曙光，有些業已定型的說法則開始慢慢動搖。《五行篇》與《德聖篇》即是其中影響甚為深遠的兩篇帛書。

#### 一、思、孟五行說之爭議

這兩篇文章的重要性要從一則爭執了兩千多年的學術公案談起。

---

\* 1973年馬王堆出土一批帛書，在《老子》甲本卷後有古佚書四篇，其中第一篇與第四篇經龐樸命名為「五行篇」與「德聖篇」。1991年魏啓鵬著《德行校釋》，則力主當定名為「德行篇」及「四行篇」。筆者認為魏說言之成理，然本章成文較早，且文中檢證的文章多採「五行」、「德聖」之名，為避免混淆起見，本章仍採舊名。

荀子和孟子思想常有出入，這是一般都知道的。荀子評騭其他諸子百家雖然不一定語含善意，但也不至於鑿空虛造，這也是一般大體都承認的。但荀子在批判他的前輩學者子思、孟軻的學說時，卻有許多令人茫然不解的話。由於這些話關係非常重大，所以我們全文引用如下：

略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行。甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之；世俗之溝猶瞽儒，喑喑然不知其所非也，遂受而傳之，以為仲尼、子游為茲厚於後世。是則子思、孟軻之罪也。<sup>①</sup>

這段話語言辭激烈，情見乎辭。但全文判斷對方學問風格的價值語言多，客觀呈顯對方理論結構的敘述語言少。當時由於學脈清楚，文獻俱在，因此，讀者不需要作者花費太多的筆墨，即可了解其學派之旨義如何。等到時移境遷，文獻湮沒後，後來的讀者無法判斷荀子行文的脈絡。因此，一篇很重要、當時也很清楚的文獻，卻給後人留下了許多的迷惑，百世不得其解。其中尤以「案往舊造說，謂之五行」此語，爭議尤大。

關於「五行」的解釋，比較重要的有以下四種。<sup>②</sup>

第一種的解釋是「五常說」，此說底下有三種變型。最早的

① 楊倞：《荀子注》（四部叢刊本），卷3，〈非十二子篇第六〉。

② 思孟五行說的解釋相當紛歧，比較詳細的資料參見龐樸：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980年），頁1-6；影山輝國：〈思孟五行說——その多様な解釋と龐樸說〉，《東京大學教養部人文科學記要》，第81輯，1985年。本文底下的介紹大體依據這兩家的整理。

注家楊倞在注文中說道：「五行，五常，仁義禮智信是也。」<sup>③</sup>此說由於在前朝的文獻中，可以找到相關的語詞證明，因此，信服其說者，不乏其人。及至章太炎(1869-1936)更引鄭玄(127-200)注《中庸》首章首句為例，證明子思確有將五行與五常相合之理論。<sup>④</sup>

除了「仁義禮智信」的說法外，郭沫若(1912-1984)則主張《孟子》書中欠缺「信」此一德目，因此，所謂的「五行」不當將此德目列入，當列入的，乃是前人未曾言及的「誠」此一道德。<sup>⑤</sup>郭氏的假說因為缺乏強而有力的文獻支持，所以在建樹理論上，並沒有多大的說服力，但在攻擊「信」不當列入五行這點上，卻有足夠的破壞力。因此，如侯外廬(1903-1987)等哲學名家，也頗有讚美其說「頗為精到」者。<sup>⑥</sup>

此外，日人冢田大峯在《荀子斷》一書中，則主張五行不當解作仁義禮智信，而當是《尚書偽孔傳》裏的「五常之教」：父義、母慈、兄友、弟恭、子孝。此說從者甚少。

第二種解說則認為五行就是陰陽五行學說中的五行之意義。

楊倞注雖然很有權威，但由於陰陽五行學說自漢代以後已滲入文化各底層，因此，五行即作流行意義的五行解釋，不必

③ 前揭書，總頁 31。

④ 章炳麟：〈子思孟軻五行說〉，此文收入《太炎文錄·初編》，《章太炎全集》（上海：人民出版社，1985年），冊 4，卷 1，頁 19。

⑤ 郭沫若：〈儒家八派的批判〉，此文收入《十批判書》，見《郭沫若全集·歷史編》（北京：人民出版社，1982年），冊 2，頁 136-137。

⑥ 《中國思想通史》（北京：人民出版社，1957年），卷 1，頁 376。

另生枝節，這樣的想法可以預期遲早是會出現的。果不其然，日人荻生徂徠(1666-1728)在《讀荀子》書中即力陳楊注之非，並指出思孟之五行乃源自《易經》、《尚書·洪範》，荀子批判思孟「甚僻違」云云，所批判的也正是其五行之學說。後來豬飼敬所、劉臺拱、呂思勉(1884-1957)也都有類似的主張，其論證亦大體類似。劉節(1901-1977)、徐文珊、童書業(1908-1968)、楊榮國(1907-1978)等人以「金木水火土」解五行，此點與上述諸人無異，然在論證上則頗有出入，或強調它與鄒衍之關係，或主張它與曆象有關等等，其說不一而足；但因本文重點不放在此處，故暫且揭過，不再討論。

第三種說法為五達道說。持這種說法的人士認為五行既不指五常，也不指金木水火土，而是指「君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友」。持此說者在日本有豐島豐洲，在中國則有梁啟超(1873-1929)、譚戒甫(1887-1974)等人。

第四種說法我們可稱之為「誤傳誤字說」。此說最早的發難者當推宋朝的王應麟(1223-1296)，他認為荀子非十二子，事實上只非了十子，子思、孟子並不包括在內。王應麟這種說法也有他的根據，因為在《韓詩外傳》中，曾引用過《荀子·非十二子篇》的文字，其中即沒有思孟在內。當然，此種說法可靠不可靠，可能需要更詳細的檢證。<sup>⑦</sup>

---

<sup>⑦</sup> 韓嬰和《孟子》關係甚深，他會刪掉荀子評思孟之語，事可理解。且與韓嬰年代相去不遠之揚雄亦曾看過荀子評思孟之言論，可見此段話並非後人所加。詳細論證參見影山輝國，前揭文，頁93-94；金建德：〈《荀子·非十二子篇》與《韓詩外傳·非十子節》之比較〉，此文收入《先秦諸子雜考》，(河南：中州書畫社，1982年)。

與上述層面不同，其實用意一樣的，還有幾種解釋，有認為「五行」乃「王道」誤字者，也有認為「五行」當為「大行」之誤，還有認為「子思、孟軻」乃「鄒衍」之誤傳者，是非蠱起，爭論不斷，但箭頭無疑的都是指向「思孟學說」與「五行理論」兩組的理論再怎麼看都有內在的衝突，不可能浹釋互融，所以不得不走上「改字注經」此條險路。<sup>⑧</sup>

以上的四種途徑前前後後都有人做過，該找的文獻都已找過，該設定的假設也都有人提出。但因為年代久遠，文獻不足，所以似乎沒有一種說法足夠說明一切的疑難，也沒有一種假說真正地被擊倒過。已被批判過的，往往會再被提及；新提及的，往往會再度受到批判。問題就懸擱在那裏，很難再推向關鍵性的一步。顯然，除非有新的文獻出土，否則受限於目前所能掌握的資源，我們大概很難找出足以令人一致心服口服的結論。

1973年12月，長沙馬王堆第三號漢墓出土了一批帛書，其中《老子》甲本卷後附錄的第一篇和第四篇佚書，恰好提供了這條極為珍貴的線索。

這兩篇後來命名為《五行》與《德聖》篇的帛書，很明顯的與思孟學說有關；更重要的，它提出了解決五行問題的一道曙光。由於這種關係極為顯著，因此，早在1974年的簡介裏，

---

<sup>⑧</sup> 饒宗頤在〈鄒衍書別考〉一文中，指出《五行篇》有「五行」之語，又有「有與始，有與終」之類的詞語，此思孟遺說當為鄒衍五德終始之說所本云云（此文收入《選堂集林》，香港：中華書局，1982年，上冊，頁122-123）。饒宗頤論點有新義，但《五行篇》的「五行」、「始終」與鄒衍所說的，其實質內涵是否相同，饒先生沒有作更詳細的說明，所以我們也很難進一步檢證。又以上資料凡未注明出處者，大體依影山輝國前揭文之解說。

論者已指出《五行》篇的內容是講儒家「仁、義、禮、智、聖」的「五行」說，文體與《大學》相近，詞句中也襲用《孟子》的話，可見作者是子思、孟軻學派的門徒。<sup>⑨</sup>後來龐樸更陸續發表了幾篇相關的論著及注釋。<sup>⑩</sup>「五行」是指仁、義、禮、智、聖，而不是漢人流行的仁、義、禮、智、信五常，也不是郭沫若所說的仁、義、禮、智、誠五種德性；金、木、水、火、土之說也搭不上邊，而五倫的解釋錯得更離譜。新材料出土後，以往的幾種解釋竟然都落了空，「聖」之一字成爲帶動全場戰局逆轉的關鍵性因素。

## 二、思、孟五行說之發展

《五行篇》一出現，爲什麼會有那麼大的作用呢？就證據而言，它爲什麼有那麼大的解釋力量呢？答案是：文獻本身提供了足夠的證據。《五行篇》記載五行的段落雖然常被學者引用，但因爲這些證據也隱伏了某些人士的反彈，因此，我們不妨羅列其文字如下，再予析論：

〈經 1〉 仁形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。智形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。義形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。禮形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。聖形於內，謂之德之行；不形

<sup>⑨</sup> 曉茵，〈長沙馬王堆漢墓帛書概述〉，《文物》，第 9 期，1974 年。

<sup>⑩</sup> 龐氏相關論文有〈馬王堆帛書解開了思孟五行說古謎〉，原刊於《文物》，1977 年第 10 期；〈《五行篇》評述〉，原發表於《文史哲》，1988 年第 1 期；以及〈思孟五行新考〉。此三篇論文後來收入其《帛書五行篇研究》。

於內，謂之行。德之行五和，謂之德；<sup>⑪</sup> 四行和，謂之善。善、人道也；德、天道也。

〈經 3〉五行皆形於厥內，時行之，謂之君子。士有志於君子道，謂之志士。

以上兩段話都屬於「經」的部分，<sup>⑫</sup> 第一條尤為重要，它是經文的第一條，是全書思想的骨幹。這兩段話很確切地指出五行就是仁、義、禮、智、聖，除此之外，不能再有第二種的解釋。

然而，縱然帛書《五行篇》所說的五行是指仁、義、禮、智、聖，我們怎麼又能確定它是荀子批評的思、孟之徒遵循的學風呢？要解決這個問題，首先當然還是要看有什麼材料可以佐證。而只要讀過帛書《五行》及《德聖》兩篇的專家學者，大概沒有人會否認這兩篇與思、孟之學有關，與孟子的密切關係更是明顯。底下，我們且隨意與一例為證，在龐樸校注本〈經 21〉、〈說 21〉及〈經 9〉諸條，我們皆可見到「金聲玉振」、「集大成」的話，這些語言顯然是對《孟子·萬章下》「集大成也者，金聲而玉振也」云云的發揮。若此相近之語，任意翻閱，皆可見到。本文由於重點所限，且其文俱在，覆按不難，故不在此重複。

<sup>⑪</sup> 本文引《五行篇》及《德聖篇》文，皆依龐氏書。龐書此處斷句為「德之行五，和謂之德」。此處理不妥當。因為《五行篇》此處是強調「五種德之行混合一起，溶入一種超自覺的境地」與「四種德之行分別流體，然尚未臻乎化境」的差別，「五和」下斷句，顯然較為合理。池田知久：〈《馬王堆漢墓出土老子甲本卷後古佚書五行篇》譯注一〉，《二松學舍大學論集》，第 32 號，1989 年，頁 161，即採取「五和」下斷句法。

<sup>⑫</sup> 《五行篇》可分成「經」與「說」兩部分，此分法原書本無，然據龐樸解釋，此書確可分成此種戰國時期流行的論述模式，龐說可從。

準上所說，帛書《五行》與《德聖》兩篇可視為孟子後學的著作。當然近人提出一種假說，認為這兩篇可能是趙岐刪掉的《孟子外書》四篇中的作品，這種可能性也不能排除。<sup>⑬</sup>無論如何，它必然是孟子學傳統下的著作，此事絕無可疑。<sup>⑭</sup>如果它屬於孟子傳統，那麼，我們可以追問以下三個問題：

首先，它在主要旨趣上，尤其五行一說，是否繼承了子思、孟子的說法？為什麼荀子要將創立這種學說的罪名強加在思、孟身上？

其次，如果在繼承的基礎上復有發展或扭曲，那麼，發展或扭曲之點究竟何在？

第三，荀子給思、孟及其門徒冠上的罪名「案往舊造說，謂之五行。甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」，到底該如何解釋？

對於第一個問題，我們可以這樣回答：子思、孟子雖然沒有明言仁、義、禮、智、聖是「五行」，但此五者並舉，在子思、

---

⑬ 參見李耀仙：〈子思孟子五行說考辨〉，《抖擻》，第45期，1981年。

⑭ 池田知久先生在此點上獨特異議，參見其〈馬王堆漢墓帛書《五行篇》所見之身心問題〉，收入拙編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（台北：巨流圖書公司，1993年）。文中他舉出許多例子，證明《五行篇》成書年代應在西漢初期，作者不是思孟學派中人，而是隸屬儒家折中學派。池田先生的舉證相當綿細，我們看了以後，不能不對《五行篇》思想的複雜性格，更加注意。有關此書成書年代的問題，考證頗涉繁密，筆者無意在此討論。然而，《五行篇》是否屬於儒家折中學派，其答案可能當看「折中」一詞如何界定。無疑地，《五行篇》一書裏有些非孟子學的異家他派之說，但筆者認為這些非孟子學的成分其重要性無法與其中隱含的孟學成分相比埒，《孟子》與《五行篇》的「家族類似性」(family resemblance) 是相當清楚的。



孟子的思想中，是可以找到證據的。《孟子·盡心下》有段名文：

孟子曰：口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也；有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也；有性焉，君子不謂命也。

「聖人之於天道也」一句和「仁之於父子也」等四種德目並列，是有些怪異。所以早在朱熹注解《孟子》時，已覺得此句可疑，因此他提出了一種可能性：「或曰：『人』衍字。」<sup>15</sup> 這個注解值得注意，因為以朱熹之尊經崇聖，讀書仔細，除非他有相當的把握，否則是不會輕易更改經文的。如果朱熹的「或曰」之說可以成立的話，那麼「有性焉」的性正指仁、義、禮、智、聖五者。以聖解天道，以仁、義、禮、智、聖解五種德性，恰與《五行篇》所說相近，<sup>16</sup> 顯然兩者是一脈相承的。

不特如此，在子思的思想中，我們也可找到這種五行學說的痕跡。龐樸曾指出《中庸》裏有段話隱含了這樣的涵意。《中庸》這段話語如下：

唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發明剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以

<sup>15</sup> 參見《四書纂疏·孟子纂疏》（新興書局影印復性書院校刻本，1972年），卷14，頁14。

<sup>16</sup> 〈經18〉有云「聖人知天道」，似乎「聖人」與「天道」兩詞固可相容，不用採朱熹「或曰」之說，亦可解得通。然池田知久先生在《〈五行篇〉譯注三》業已指出：「〔此處的〕『聖人』不是儒家普通所謂的『聖人』，而是能實現『五行』之『聖』之人。何況，『聖人』此語只見於本書的此章之經與說部分。」《二松學舍大學論集》，第34號，1991年，頁138）

有敬也；文理密察，足以有別也。溥博淵泉，而時出之。溥博如天，淵泉如淵……凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天。

據龐樸解，「聰明睿知」就是聖；<sup>①⑦</sup>「寬裕溫柔」就是仁；「發強剛毅」就是義；「齊莊中正」就是禮；「文理密察」就是智。龐樸這種發明相當合理，看來不但《中庸》一書中有所謂的五行之學說，而且《中庸》為子思作的舊說似乎也可找到另外一項的保證。

現行的《中庸》與《孟子》書中雖沒有「五行」一詞，但有仁、義、禮、智、聖之實。依荀子的話語往下推論，我們猜想子思、孟子可能以這五種德性取代了傳統所說的金、木、水、火、土五行，所以才引起了「案往舊造說」的譏彈。以上這種想法，一般人很容易聯想到，事實也相去不遠。不特如此，李學勤在最近的一篇文章中，更進一步落實，指出思、孟是如何往舊造說的。他認為《中庸》「唯天下至聖」一段是依據《尚書·洪範》來的。〈洪範〉一文是理解五行學說很重要的一篇文章。但有關此文成篇的年代，卻有各種不同的解釋。李學勤認為戰國說是站不住腳的，〈洪範〉仍當歸屬於西周時期的文獻，才比較容易與其他相關資料一致。確定了〈洪範〉的成書年代以後，李學勤發現〈洪範〉、《中庸》與《五行》諸篇的觀念，有極為近似之處。其對照之表如下：

<sup>①⑦</sup> 前揭書，頁 141。這裏的「聖」字和孔、孟所說的「聖」當然不一樣。龐樸進一步引申道：「『聖』的本義同於『聽』，引伸為『淵博通達』，以表示人的知識高度。」（同上，頁 21）這種解釋是符合《五行篇》的用法的。

〈洪範〉	《中庸》	《五行》
土：思曰睿，睿作聖	聰明睿知，足以有臨也	聖
金：聽曰聰，聰作謀	寬裕溫柔，足以有容也	仁
火：言曰從，從作乂	發強剛毅，足以有執也	義
水：貌曰恭，恭作肅	齊莊中正，足以有敬也	禮
木：視曰明，明作哲	文理密察，足以有別也	智

據表所列，可以看出除了「聽」之一項無法對應以外，其他四項基本上是相合的。而「聽」之一項所以無法湊合，乃因「仁」的範疇出現較晚，在西周早期，它並不是一個重要的概念。<sup>⑮</sup>

根據龐樸與李學勤二氏的解說，仁、義、禮、智、聖之源遠流長以及思、孟之案往舊造說，都可以得到合理的解釋。看來將一種非人文化的金、木、水、火、土轉為倫理性質的仁、義、禮、智、聖，其關鍵不得不落到思、孟上面來。而荀子批評「子思唱之，孟軻和之」，也就有了真憑實據，無關於所謂的門戶之見。

但思、孟之案往舊造說，存在著一個最大的漏洞，那就是在《中庸》與《孟子》書中，我們雖可找到仁、義、禮、智、聖的內涵，卻找不到「五行」一辭。關於這個現象，一個最可能聯想到的解釋，莫過於相關文獻失傳了。《漢書·藝文志》錄有《子思子》二十三篇，可是這個版本後來散佚掉了。《孟子》一書雖然較完整，但散佚的篇章也不會沒有；何況趙岐曾刪過其外書四篇，焉知裏面沒有「五行」之語及其思想？

<sup>⑮</sup> 〈帛書《五行》與《尚書·洪範》〉，《學術月刊》，第11期，1986年，頁37-40。另侯外廬，前揭書，頁375，也提到了這一點。

文獻散佚說是碰到找不到古典文獻支持時，常容易祭出的一種解釋。這樣的解釋很難徹底推翻，但問題是它也不一定能夠建立起來。散佚掉的子思作品或許含有子思主要的思想之一——五行理論，這種假說相對而言還比較站得住腳。但《孟子》七篇大體完整，作為可以代表孟子思想的典籍，其資格向來罕見質疑。確定了這點後，我們發現《孟子》書中雖可見到仁、義、禮、智、聖並列的例子，但問題是它只在一處地方出現過，其他的情況下都是仁、義、禮、智並舉。仁、義、禮、智透過情感顯現出來惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心及是非之心，即開啓了善性往外通的管道，這就是四端。很明顯，《孟子》書中只有四端，沒有五行。而且四端的理論是相當成熟的核心觀念，拆除掉了這個觀念，孟子思想即破碎不成體系。

如果說思、孟創立新的五行學說，而且這種學說是他們思想中很重要的成分，這種假說還有一個現象沒有解釋：為什麼以子思、孟子影響力這麼大的學者，他們其他的學說間可在其他的典籍中找到蛛絲馬跡，而新的五行學說反而找不到跟它有密切關係的章節？龐樸在帛書《五行篇》出土發表後，立刻開始研究。他搜盡一切資料之餘，發現後世或當代資料可以用來支持新的五行學說的，幾乎沒有。而談及仁、義、禮、智、聖，五者並舉的，也只見於《莊子·在宥》一處，<sup>19</sup>以及賈誼《新書·六術》一處，<sup>20</sup>而且在這兩處地方除言及仁、義、禮、智、

<sup>19</sup>「而且說明邪？是淫於色也……之八者，存可也，亡可也」一段，《南華真經》（四部叢刊本），卷4，總頁80。此段話與〈經18〉所說頗有牽涉。

<sup>20</sup>「人有仁、義、禮、智、聖之行，行和則樂，與樂則六，此之謂六行。」（四部叢刊本），卷8，總頁62。

聖外，前說還夾帶了明、聰、樂三者，後說也多了樂一行。雖然這兩處地方很可能與帛書《五行》篇有關，《新書·六術篇》的文字其相關性更大。但不管怎麼說，這樣的資料實在偏少，而且它們也沒有說及「五行」兩個字。孟子周遊列國時，「後車數十乘，從者數百人」，<sup>②</sup>聲勢浩大無比。而子思也是一代大儒，生前生後享有極隆崇的地位。他們其他學說多少都傳了下來，後人也有引述，而主要的「五行」說卻反而不見蹤影，這樣的事情真是不合常理。

### 三、「行」與「德」之特殊用法

據上所說，筆者認為子思、孟子不一定提出荀子心目中的五行，比較可能的情況是：思孟學派案往舊造說的過程歷經兩個步驟，第一個步驟見之於子思、孟子提出了仁、義、禮、智、聖的觀點，第二個步驟則見之於他們的後學將這五種德目稱為五行，並且認定這是子思、孟子學說的核心。荀子批判思孟學派，基本上是在這樣脈絡下進行的。換言之，他批判的直接對象其實是思、孟後學，而不是思、孟本人的思想。筆者認為這種解釋比較可以合理地解決第二節所說的兩點疑問，也可以解釋荀子對孟子學說時有批評之處，但為什麼只有在〈非十二子〉篇中才特別提及五行的問題。

筆者認為思、孟後學正式提出新的五行學說，這點是有根據的。關於這點假說，我們可先由另一個近似的觀念「四行」

<sup>②</sup> 語出《孟子·滕文公下》（四部叢刊本），卷6，總頁49。

談起。

在帛書《五行》與《德聖》篇中，我們看到「四行」這種獨特的觀念，比如說：

四行和，謂之善。（《經 1》）

四行之所和，和則同，同則善。（《經 19》）

四行成，善心起。（《德聖篇》）

「四行」一辭古書雖然不是沒有見過，<sup>22</sup>但思、孟後學這裏用的意思卻是指「仁義禮智」，這樣的用法在以往是沒有的，在以後似乎也未之或聞，很可能這就是他們的另一種「案往舊造說」。《孟子》七篇與仁、義、禮、智有關聯的「四」之數字，我們知道只有作為它們的流行端緒之「四端」。「端」之一字在《五行篇》中雖也可見到，其意義與孟子所說的沒什麼出入，但除了集中在〈說 21〉條中的兩字以外，我們再也找不到類似的語言。思、孟後學考慮問題時，顯然重心稍有轉移，他們對四行一五行的關注，遠遠超過其他相關的議題。

為什麼要這樣作？筆者上文將四行一五行聯屬一起，是有用意的。以往解釋帛書《五行篇》的文章往往將重點放在仁、義、禮、智、聖此新五行說的名目。這樣做是有道理的，因為這確實解決了學術史上的一大公案。但是筆者認為我們評估帛書《五行篇》與《孟子》的內在繫聯時，我們如從「行」字考察，兼及四行一五行的問題，也許更能抓住要點。

<sup>22</sup> 如《孔叢子·公孫龍》以「忠孝信順」為四行（四部叢刊本，卷 4，總頁 37）；《後漢書·曹世叔妻傳》以「婦德、婦言、婦容、婦功」為四行（台北：鼎文書局，1981 年，卷 84，總頁 2789）。

要點的線索其實早見之於前面引文開宗明義之第一節。在這節中，思、孟後學特別界定「行」與「德之行」的不同。他說仁、義、禮、智、聖這五者：

形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。

五行的解釋相當紛歧，但在《五行篇》以前的用法，大體指的是「五材」（五種物質）、五種作用或五種模態，<sup>②③</sup>很少將它運用到「形於內」的範圍。如果說有的話，筆者首先想到的例子大概就是《莊子·天下篇》裏的記載。此篇文章提到宋鉞、尹文的學風時，說道他們有一種宗旨：「語心之容，命之曰心之行。」郭沫若早年有一種假說，他認為現行《管子》書中的〈白心〉、〈內業〉、〈心術上〉、〈心術下〉四篇是宋尹學派的著作。<sup>②④</sup>筆者認為郭氏的假說是站不住腳的。但郭氏將這四篇的主旨與〈天下〉篇所述相互比較，筆者認為還是有一定的意義。

有關郭氏的論證，本文無意多加檢驗，但郭氏將「心之容」、「心之行」、「心術」比較的部分，卻可以帶給我們一些啓示。底下，我們就來觀看他如何解釋：

「心之行」其實就是「心術」，行與術都是道路的意思。

《漢書·禮樂志》：「夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感而動，然後心術形焉。」顏師古注：「術，

<sup>②③</sup> 有關「五行」的第二手資料幾近於氾濫成災，比較新也比較簡要的文章考見殷南根：〈五行本義索解〉，《中國哲學史研究》，第3期，1988年，頁17-22。

<sup>②④</sup> 郭說見〈宋鉞尹文遺著考〉，此文收入《青銅時代》（重慶：文治出版社，1945年），後編入《郭沫若全集·歷史編》（北京：人民出版社，1982年，卷1）。

道徑也；心術，心之所由也。」可見「心術」二字的解釋也不外乎是「心之行」。而〈心術下篇〉言「心之形」如何如何，〈內業〉則言「心之刑」，或言「心之情」，刑與形字通，情與形義近，故「心之刑」、「心之形」、「心之情」，其實也就是「心之容」了。

此段話沒有涉及兩家實質的思想內涵，它只觸及了語義上的一些問題。就這個層面而論，筆者認為郭氏的假說有一定的道理。

依郭氏的解釋，宋尹學派與《管子》四篇至少都提出了以下兩種理論：

- 一、心術：亦即心靈運行的途徑。
- 二、心之容：心靈呈顯出的各種狀態。<sup>②5</sup>

筆者認為帛書《五行篇》在這兩點上與它們是相通的——雖然這種相通並不能決定學派的歸屬。

簡單地講，筆者認為《五行篇》開宗明義所說的「德之行」就是「心術」或「心之行」的另一種更具體的規定。《五行篇》說到「仁形於內，謂之德之行……智形於內，謂之德之行……義形於內，謂之德之行……禮形於內，謂之德之行……聖形於內，謂之德之行」，意指仁、義、禮、智、聖體現於心中時，其心靈即化爲仁、義、禮、智、聖諸德之流行。「形」是彰著之意，

②5 此處的「容」字似乎也作「動」解釋。高亨注：《老子》二十一章「孔德之容」云：「容疑借爲摺，動也。《說文》：『摺，動摺也。』……《莊子·天下篇》：『語心之容，命之曰心之行。』心之容謂心之動也，是其例。」（《老子正詁》，北京：中國書店影印開明書店本，1988年，頁51-52）依高亨注，「心之容」實即「心之行」，同指心靈的流行義。我們如不採此說，而直就字面解，則心之容意指心靈存在的各種精微模態。兩種解釋與《五行篇》所言，俱不矛盾。



「德之行」則指道德體現於心靈時的一種模態。

相對之下，凡是未經心靈體現出來的道德行爲，《五行篇》稱之爲「行」，意指一般的道德行爲，此道德行爲尙未經由心靈的體現，亦即尙未經由意識化或內在化的一種社會規範之行爲。《五行篇》的主張，嚴格上說來，並不是這種作爲社會規範的「行」，而是內在化、意識化的「德之行」。因此，如我們採取正名的主張，《五行篇》恐怕還得寫作《五德之行篇》，比較恰當。

《五行篇》的「德」字頗堪玩味。在《說文解字》中，作爲道德的德字並不是寫作「德」，而是眾所周知的寫作「惠」。「惠」字的意義據許慎解是這樣子的：

惠：外得於人，內得於己也。從直從心。<sup>②6</sup>

「惠」在文字學上的解釋頗多紛歧，<sup>②7</sup>但至少有一種還算可以自圓其說的解釋，是將「直」字視爲「循」的本字。<sup>②8</sup>因此，「惠」乃心之循之義，意即「心之行」也。

「惠」不管是否真能肯定的解作「心之循」，退而求其次，至少許慎所說的「惠」之意義用來詮釋《五行篇》是很恰當的。這個字的用法在另外一篇佚書《德聖篇》裏，可以很清楚地看出來。在此篇中，「德」字正寫作「惠」字。此篇文章雖然殘缺

<sup>②6</sup>《說文解字》（四部叢刊本），第十下，頁5。

<sup>②7</sup>參見周法高注編：《金文詁林》（下）（京都：中文書局影印，1981年），頁1637-1638。丁福保：《說文解字詁林》（台北：鼎文書局，1977年），十下，冊8。伊東倫厚：〈德の原義について〉，《東京支那學報》，第16號，昭和46年。

<sup>②8</sup>林義光《文源》的解釋，轉引自周法高，前揭文；丁福保，前揭文。

得厲害，但基本的意思還是可以理解的。在文章起頭處，我們看到了下面這段文字：

四行成，善心起，四行刑（形），聖氣作。五行刑（形），  
惠（德）心起，和胃（謂）之惠（德）……

此處的「惠」字當即為篆書裏的「惠」字，亦為金文裏的「惠」字。「五行刑（形），惠心起」意指五種德目如果能夠為心靈體現（形）出來，此時的心靈即為凝聚諸德於內心的「惠心」，此惠心的狀態如能融合無間，化五為一，即可稱之為「惠」之狀態。

思、孟後學之案往舊造說，我們可以肯定地說：不只是多增改了一個「聖」字，或是將金、木、水、火、土改成仁、義、禮、智、聖而已，更重要的，是工夫論存有根基的全面轉變。思、孟後學以內在化或意識化的五行理論取代了非人格化的金、木、水、火、土之舊說。事實上，新五行說與舊五行說除了還保留「五行」這個共同的詞語外，其內涵可以交集的地方實在不多。

明乎此，我們對《五行篇》與《德聖篇》中既有「五行」說又有「四行」說，就不至於感到訝異。因為思、孟後學在案往舊造說時，重點並不是在「五行」的詞語上，而是在「行」的實質內涵上。所以當孟子言「四端」，藉著四端的流行、擴充，以證明仁、義、禮、智並不是一種非存在性的德目時，思、孟後學反過來將作為德目的仁、義、禮、智收縮到內心裏來，以證明實踐德行，臻乎果地時，道德都可以化為內心之德之流行。仁德被體現，即有仁德之心流行；義德被體現，即有義德之心流行；禮德被體現，即有禮德之心流行；智德被體現，即有智

德之心流行。四德體現，可稱之為四行。行，即心之行。簡單總結此節旨要，我們可以說：思、孟後學將孟子「四端」理論所重視的「道德本心往外擴充之意向性良能」，一轉而為「道德本心往內逆轉，以證成本心可由潛存狀態明現為心氣之流行」。

#### 四、大體小體與捨體獨心

確定「行」意指「心之行」後，我們可以嘗試把握《五行篇》與《德聖篇》的主要線索。如果我們以前引《五行篇·經1》部分為主，再參考其他資料，可以撮出下列幾項要點：

首先，思、孟後學劃分了行／德之行兩種道德實踐的模式，前者泛指外在的德行，後者則指內在化或意識化的道德心之流行。

其次，德之行的階段可分為四行和／五行和兩段。前者叫做「善」，處於自覺的、意識的道德實踐；後者叫做「德」，處於一種超自覺的，甚或超越的道德實踐。

第三，德之行反映在外部身體上的，可區分為「與體始與體終」／「與體始舍其體」兩種方式。前者處在心靈對身體控制轉化的位階上，後者則身心一如，而此「德之行」的範圍超出了個體性軀體的羈絆之外。

第四，「德之行」所以能轉化人的身體，主要的依據是建立在下列的預設上：任一行的德之行都會帶來與之一致的「德之氣」。比如：仁之行即有仁氣，義之行即有義氣等等。「四行」、「五行」意指學者的身心底層，道德意識和生命的流行合為一體，身心皆是精神化、道德化的存在。

第五，在「德之行」與「德之氣」之間，我們發現「志」扮演相當重要的角色，只要志之所向，氣即可隨之流行。

第一點的區分，我們前文業已檢討過，其理論簡明易知，毋庸深論。倒是《五行篇》作者將德與道收歸到內心上來立論，這點還可申論。龐樸在〈《五行篇》評述〉一文中提及此點之意義如下：

原來在《易傳》中，形而上的道是隱於人外的，現在卻被安排到了人心之中，即所謂的形於內。這樣的形於內，看來至少包含兩層意思：一是從人心方面說，形於內意味著人對於道的體驗或理解，也就是對道有了得——德；再從人性方面說，形於內意味著人性為天之所命或顯現……這樣的心性兩個方面，都是天道之所形，只是一個著眼於人之於天，一個著眼於天之於人，一個是主觀—客觀，一個是客體—主體。<sup>29</sup>

龐說將《五行篇》的用意放在心性論的角度下解釋，筆者認為是很恰當的。透過了「道可為人心所得」及「人性為天之所命」，亦即透過意識層—經驗層及潛存層—超越層兩者上下迴向的對勘後，我們對於「德之行」的性質確實可以理解得較為確切。顯然，「德」可以「體得」，以至於「德之行」，這是從「人」的觀點來看才有意義。如果論及其超越的依據，它乃是「天之所命」，不可能有任何的增損。

然而，龐氏在解釋第一點時雖然很精當，在解釋「德」與「善」，或「五行和」與「四行和」的差別時，認為兩者的差別

<sup>29</sup> 前揭書，頁96。

根本是質的不同，一是指形於內，一則指不形於內，這樣的解釋是不恰當的。因為在〈經 1〉裏面，思、孟後學明確告訴我們：「德之行五和，謂之德；四行和謂之善。」兩者是位階的不同，而不是種類的不同。「德」與「善」同樣是指「德行於內」的狀態，只是一個需勉強以赴，有明確的自覺意識；一個從容中道，行所無事。因此，前者以「人道」稱呼之，後者則稱呼之以「天道」。惟有將「善」與「德」看成工夫純不純熟所造成的差異，我們才可領會下文的界定：

善也者，有事焉者，可以剛柔多鈐爲。（〈說 9〉）

德，天道也。天道也者，己有弗爲而美者也。（同上）

「善」猶在努力的過程中，「德」則意指到達某種化境。放在《孟子》的脈絡講，也就是「善」仍在「可欲」階段，而「德」則「大而化之」。前者猶是「反之者」，後者則是「性之者」。

區分「善」與「德」的不同有什麼意義呢？有的，在《五行篇》裏，這兩者的差異不僅意味著修養階段的高下而已，它還牽動著某種特殊的身體觀。在〈說 8〉裏有條不太容易解釋的資料，其言如下：

「君子之爲善也，有與始有與終」。言與其體始與其體終也。

「君子之爲德也，有與始無與終」。有與始者，言與其體始；無與終者，言舍（捨）其體而獨其心也。

思、孟後學這裏用的「體」字有特殊的規定，不是憑空而至。在〈說 22〉裏，有段文字說道：

耳目鼻口手足六者，人□□，（人）體之小者也。心，人□□，人體之大者也，故曰君也。

大小體的分別首見於《孟子·告子上》，此處的分別顯然是從那裏來的。

大小體的分別是內返型的道德反思活動很容易逼顯出來的一組對照觀念，因為在這種哲學體系（尤其是孟子學）底下，我們可以看到一種自我立法、自作主宰的道德意志與受生理—心理法則制約的軀體結構間之緊張關係。道德意志所向，不管是對外改變軀體外的對象，或是對內淨化軀體內的生理—心理活動，它首先要面對的，就是人的軀體之頑抗性質。在〈經 22〉及〈說 22〉裏，思、孟後學對於大小體的關係有如下的說明：

〈經 22〉耳目鼻口手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不唯；心曰諾，莫敢不諾；心曰進，莫敢不進；〔心曰退，莫敢不退；心曰深，莫敢不深；〕心曰淺，莫敢不淺。和則同，〔同則善也〕。

〈說 22〉「耳目鼻口手足六者，心之役也」。耳目也者，悅聲色者也；鼻口者，悅臭味者也；手足者，悅勞（佚）餘（愉）者也，心也者，悅仁義者也。之（此）數體者皆有悅也，而六者為心役，何〔也〕？曰：心貴也。有天下之美聲色於此，不義，則不聽弗視也。有天下之美臭味於此，不義，則弗求弗食也。居而不問尊長者，不義；則弗為之矣。何居？曰：幾不〔勝〕□，小不勝大，賤不勝貴也哉！故曰心之役也。耳目鼻口手足六者，人□□，〔人〕體之小者也。心，人□□，人體之大者也，故曰君也。

「和則同」。和也者，小體繚繚然不□（患）於心也，和

於仁義。仁義，心〔也〕。同者，與心若一也，□約也，同於仁〔義〕。仁義，心也，「同則善」耳。

除了〈經〉與〈說〉中「和則同」的部分，我們留待稍後再予討論外，思、孟後學談到的觀點，顯然是繼承孟子來的。

仔細思索大小體間的關係，我們發現至少有以下兩項特色是值得注意的：

- 一、大體與小體是種有意識的對立，兩者的價值位階不同，前者不斷的指導後者。所以說：「心曰唯，莫敢不唯；心曰諾，莫敢不諾……」云云。
- 二、大體與小體是種不斷滲透的關係，滲透之即佔領之、轉化之，直至最後，大小體之間幾乎沒有分別，小體的展現都隱含了大體的精神向度，或者說，大小體只是同一種本質的不同表現模態。

第一點是道德工夫的常態。人的道德意識往往經由身心靈內的衝突，以及經由主觀意識與客觀情境的強烈對立，才能突顯出來，所以這種觀點比較容易理解。第二點則稍為複雜，需要略加說明。

筆者在第三章曾提出一種解釋：孟子雖然提出大體小體的分別，也主張大體對小體的軌約作用，但透過持志養氣的歷程後，大體可以徹底轉化小體。小體轉換其存在的性格後，成為大體外顯的一種表徵，比如有德君子可以睥面盎背，仁義充乎四體，因此，旁人從其表面的軀體即可體會其人內在的精神向度。不特如此，當人充分轉化其軀體後，由於全身已為浩然之氣流注，而浩然之氣是人意識底層與世界同流的一種模態，因此，隨著人一踐形，他馬上會感受到與萬物合而為一的境界。

換言之，人身軀結構的充分精神化與人意識結構的宇宙化或超個體化，是同時生起的。

孟子這種踐形觀，筆者認為也可以用來解釋《五行篇》與《德聖篇》的觀點。前面引文裏提到的「『和則同』。和也者，小體繾繾然不<sub>圜</sub>（患）於心也，和於仁義。仁義，心（也）。同者，與心若一也……」大概很難否認，它的意思即指大體之滲透小體，以至於小體化為精神的現象，「與心若一」後，所達到的一種果地境界。

寫到這裏，我們發現思、孟後學學說的重點乃是將道德實踐不斷地意識化、精神化、主體化，而其往內深層化的途徑有二：

一是道德行為的深化，外在的德行變成內在的德之行。

一是小體的精神化，外在的軀體變成內在精神流行之表徵。這兩者間是什麼樣的關係，思、孟後學沒有給我們詳細的說明，但一個合理的設定是：這兩者是同時進行的。而帛書《五行篇》對兩者所達成的效果，其說明也是一樣的。如果我們不健忘的話，應當還記得它形容仁、義、禮、智深化以後，用了「和」此形容詞；形容小體精神化以後的境界，也用了「和」此形容詞。和，意指銷融各種異質成分而為一。

魏啓鵬先生在最近的一篇文章中提到思、孟後學思想的重要特徵之一，乃是以音樂為喻。如它論及「五行之所和」或「四行之所和」時，即言「有猶五聲之和也」，或曰「和者有（猶四）聲之和也」，可見音樂與德行有密切的關係。<sup>③〇</sup>帛書《五行篇》

<sup>③〇</sup>〈思孟五行說的再思考〉，《四川大學學報·哲社版》，1988年。



及《德聖篇》的思想與音樂的關係是否如魏氏設想的一樣，此點姑且不論，但「五行之和」、「四行之和」用了音樂的比喻，這點確實是頗饒興味。音樂和，意指它的各種聲律已經融為一體，不再能一一區分其間的各種構成因素。同樣的，四行和、五行和、小體和（於仁義），也都是指其時的心靈業已融合諸種異質的成分而為一，再也無法區隔開原先構成的因素。

「四行和」、「五行和」雖然同樣是指將諸德行融合於心，但其層次不同。前者意指在意識所及的層次，而後者則意指超意識、超個體的層次。參照前面所說「德行的深化與小體的精神化往往同步而行」，我們可以猜測：在四行和的層次，其時的軀體雖也已精神化，但其精神化仍在自覺之層次，未臻乎化境。但在五行和的層次時，由於此時已是「聖氣作」、「惡心起」、「化而弗知」，亦即孟子所說的「大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神」的境界，因此，原本作為精神與世界溝通的管道（或障礙）之身體，此時已接近透明，甚或可說不存在於意識了。因為在五行合而為一，小體全化為心的境地之時，一般人的感性主體所看到的各種分殊性功能的感官，在「君子」當時體驗的意識中，卻已溶進不可言說、化而弗知的流行中。

現在我們再回過頭來看下面這條資料：

〈說8〉「君子之為善也，有與始有與終」。言與其體始與其體終也。

「君子之為德也，有與始無與終」。有與始者，言與其體始；無與終者，言舍（捨）其體而獨其心也。

以及下列這資料：

「君子慎其獨」。慎其獨也者，言舍（捨）夫五而慎其心

之謂〔也。獨〕然後一，一也者，夫五夫爲□心也，然後德（得）之。一也，乃德已。德猶天也，天乃德已。〔是之謂獨〕。獨也者，舍（捨）體也。

我們現在可以比較明確地知道：這些語言到底要傳達什麼意義？

將「舍體獨心」解釋成「德者，得自天道，故不與體終」，<sup>③①</sup>雖不能算錯，卻是影響模糊之言。說成靈魂不滅，離題就更遠了。<sup>③②</sup>帛書說「與其體始與其體終」，乃是指有得（德）於心，但尚未達到化境的「善人」境界，所以其道德實踐（爲善）仍舊落在個體的範圍內。等到他到達化境時，其人格的層次已提升至最高的人格「君子」，其意識已化五爲一——此時亦可稱爲「獨」<sup>③③</sup>——其身體已變爲「流體，機然忘寒（塞）」<sup>③④</sup>——亦即

③① 龐樸，前揭書，頁 55。

③② 龐樸：〈《五行篇》評述〉，前揭書，頁 114。

③③ 此時的「獨」，猶如《說苑·反質篇》所謂：「五者不離，合而爲一，謂之天心。」（《中國子學名著集成本》，卷 20，頁 2b）之「天心」。而此時的「五」，既非《荀子·君子篇》的「尚賢、使能、等貴賤、分親疏、序長幼」，亦非「仁義禮智信」，而當是「仁義禮智聖」（參見池田知久：〈譯注一〉，頁 182-183）。關於「慎獨」或「獨」的思想，除了《五行篇》第七章經與說的部分外，《荀子·不苟篇》、《禮記·中庸》、《大學》、《禮器》、《淮南子·繆稱篇》、《文子·精誠篇》、《莊子·大宗師篇》諸文亦皆涉及之。此諸文談的「慎獨」觀念並不一致，如《淮南子·繆稱篇》所言「察所夜行，周公不慙乎景」之「慎獨」，乃是一般工夫論泛泛而論之觀念。而《五行篇》、《莊子·大宗師篇》、《禮記·中庸》所言之「獨」，則爲超越的、終極的、作爲大本之獨體。

③④ 龐樸認爲這裏的「寒」，「疑當作塞」；「機然」一詞之意義，則引國家文物局古文獻研究室 1980 年譯本（以下簡稱「八〇本」），認爲「當讀爲欣然」。但「流體」該怎麼解釋，則有爭議。池田知久主張其意與第七章說的「舍

此時的身體變成大道流通的場域，對心之所向沒有任何抗拒性。簡而言之，「道者、惠者、一者、天者、君子者」所說的都是同一種境界，都是一種超出軀體之外，全體都是精神流行之境，這就是「舍體獨心」之意。按孟子的語言講，乃是「浩然之氣」（〈公孫丑上〉）；在莊子看來，則不妨說是「體盡無窮而遊無朕」（〈應帝王篇〉）了。

### 五、意識活動與生理脈動邊際地帶之「德之氣」

釐清意識與身體的關係後，我們進一步將檢證意識滲透身體此一現象的理論，明白地說，也就是證成上節所提的第四點綱要：德之行所以能轉化我們的身體，乃因任何一行的德之行都會帶來與之相應的「德之氣」之緣故。

《五行篇》很引人注目的一個觀念，乃是它提出了各種道德性質的氣，比如說：

繇也者，勉也，仁氣也。（〈經說 10〉）

直也者，直其中心也，義氣也。（〈經說 11〉）

遠心也者，禮氣也。（〈經說 12〉）

又說：

知君子所道而媿然安之者，仁氣也。（〈經說 19〉）

---

體」、第八章說的「舍其體」同義（參見〈譯注二〉，頁 179）。八〇本則認為與《孟子·盡心上》所言之「施於四體」類似。筆者認為就義理的層面立論，君子的人格一方面可從其身體之精神化見出，一方面可從其個體之溶入無限見出，因此，「流體」的兩種解釋並不衝突。至於就文意而言，筆者認為八〇本所說較為切近。

既安之矣，而愜然行之，義氣也。（同上）

既行之矣，又愜愜然敬之者，禮氣也。（同上）

《五行篇》中沒有「智氣」與「聖氣」，而另以「明」及「聰」代之，用以解釋「智」與「聖」的功能。但理論上「智氣」與「聖氣」是應當有的，或是可以有的，這比較符合孟子學的一項重要設定：「志至之，氣次之」，亦即道德意識所及之處，即有與之相應的氣跟著流行。關於此點，我們看到殘缺已甚的《德聖篇》中仍保有「聖氣」一語，當知其說不虛。

《五行篇》裏的仁氣、義氣、禮氣由於語義不夠清晰，因此當如何解釋，是個相當棘手的問題。龐樸簡介了這些氣的模態以後，以下總結的語氣評論道：

這些「氣」，是天道五行不形於內而形於人體的結果，它們同天道五行之將形於內而生的「志」的關係，一如善與德、人與天的關係一樣，處於從屬的地位。<sup>35</sup>

換言之，氣一如〈經 1〉所說的善，指的都是「不形於內」的層次。

龐樸此處的解釋恐怕需要斟酌，正如我們前文業已指摘過的：「善」並非指形於外不形於內，而是形於內而未臻乎化境。同樣的，《五行篇》所說的氣也不是「天道五行不形於內而形於人體的結果」；正好相反，此處的氣指的正是「形於內且形於人體的某物」。

龐樸會有以上的解釋是有點奇怪的，因為在同一篇文章裏，他又有另外一種的解釋：

<sup>35</sup> 前揭書，頁 114。

人何以要爲善，又何以能爲善？在《孟子》中，是以人心有善端和人性本善爲預設而展開的。成書於戰國後期的《五行篇》，自不能留停在這種迴避問題的水平，而不免稍作變通，採取了當時流行的氣觀念，認爲人之爲善，乃由於種種相應的「氣」充斥體內而引起。<sup>③⑥</sup>

這段解釋提及《孟子》的部分，似乎暗示爲善與氣無關，這點筆者持保留的立場。但其餘部分，筆者認爲基本上是可以成立的。

龐樸所以會有這種矛盾的想法，筆者猜想主要的問題在於：他對孟子學裏的「氣」字，解釋完全走樣所致。我們且看他如何解釋：

細讀《五行篇》全文，我們可以猜想，書中所謂的氣，亦指人的精神狀態。所謂繇也、直也、遠心也，媿然、愀然、愀愀然，都是處於社會關係中的人的種種精神狀態。「氣，體之充也」（《孟子·公孫丑上》），正是這些精神狀態，支配了人的行爲及其成敗。<sup>③⑦</sup>

筆者同意《五行篇》裏的氣，多半指向「處於社會關係中的人的種種精神狀態」，但這不表示它所說的氣不形於內。恰恰相反，我們惟有認爲這些氣形於內，可擴充，我們才能解釋與之相關的一連串問題。

事實上，我們如接受孟子學三個前提：一、仁義禮智根於心；二、志（亦即心）至之，氣次之；三、人身有自動自發

<sup>③⑥</sup> 同上，頁 108-109。

<sup>③⑦</sup> 同上，頁 112-113。

的善德之氣（夜氣、平旦之氣），我們即可確定《五行篇》所說的氣之梗概。甚至，我們單單由「仁氣」、「義氣」、「禮氣」、「聖氣」等語彙顧名思義，都可以預期這樣的氣具備了先天的、內在的善之屬性。

我們還是回過頭來反省一下文獻上的語詞。為方便探討起見，筆者嘗試將仁氣、義氣、禮氣雙重否定的部分改成肯定句，其推衍的過程變成如下所示：

1. 緜（仁氣）則悅，悅則戚，戚則親，親則愛，愛則仁。
2. 直（義氣）則進，進則果，果則簡，簡則行，行則義。
3. 遠（禮氣）則敬，敬則嚴，嚴則尊，尊則恭，恭則禮。

「緜」可能是「戀」，一種思慕、眷念的心理活動；<sup>38</sup>「直」，據〈說 11〉所示，乃「直其中心」；「遠」，據〈說 12〉，乃係「遠心」。三者皆係心靈微妙的狀態。而《德聖篇》裏的「聖氣」更明顯的擺在「四行成，善心起，四行刑」及「五行刑，惡心起」的中間，意指它是「惡心」更精微的初起程態。仁氣、禮氣、義氣絕不是「不形於心而形於顏色容貌的氣」，而是「形於心且形於顏色容貌的氣」。

我們且舉仁氣為例。在〈經 10〉裏，思、孟後學說道「不緜不悅」。〈說 10〉裏更界定緜也者，「勉也，仁氣也，緜而後能悅」。意指仁氣先於悅之情感起現。在〈經 14〉裏，《五行篇》繼續發揮道：

顏色容貌（緜緜）也，以其中心與心交悅也，中心悅焉。

〈說 14〉的注解如下：

<sup>38</sup> 此處採龐樸的解釋，參見前揭書，頁 58。

繚繚也者，勉勉也，遜遜也，能行繚者也。能行繚者，  
□□心悅，心〔悅〕然後顏色容貌溫，以悅繚也。

綜合這幾條資料，仁氣（道德之氣）、心悅（情感的顯現）以及顏色容貌溫（身體的狀態）是一貫而下的，也可以說是直接由最深層滲透至身體的最外層。不只仁氣如此，其他的義氣、禮氣、聖氣，我們都可以看到道德之氣→情感的顯現→身體的狀態，三者化成一種同質性的連續體。

審察道德意識至細，是思、孟後學一項顯著的特徵。但是孟子學裏的氣不會只是氣，它往往是道德意志的另一個面相，緊伴隨著道德意志的活動而來。換言之，我們解析一件道德心的活動時，可以從兩方面觀察同一項事件：

- 一、從意識活動的生理基礎考察，此時重點在氣。
- 二、從意識活動的本身考察，此時重點落在當下的意識內容。

明乎此，我們對底下的這條資料即可以有一合理的解釋：

〈經6〉仁之思也精，精則察，察則安，安則溫，溫則〔見君子道，見君子道〕則不憂，不憂則王（玉）色，王（玉）色則形，形則仁。

智之思也長，長則得，得則不忘，不忘則明，明則〔見君子道，見君子道則玉色，玉色〕則形，形則智。

聖之思也輕，輕則形，形則不忘，不忘則聰，聰則聞君子道，聞君子道則王（玉）言（音），王（玉）言（音）則〔形，形〕則聖。

以上這條資料雖然語言與仁氣、義氣等的滲透歷程不同，但兩者實有相通之處。

相通之處何在呢？我們且以第一小條的「仁之思」為例，此條也是強調由內而外逐漸滲透的過程，其過程全幅攤展如下：

仁思→精→察→安→溫→見君子道→不憂→玉色→形→仁→。

前後兩字雖皆是「仁」，但其位階不同，後者是果位，「仁」的徹底實現；前者則是透過了「思」，仁開始流行。當仁一開始流行以後，我們看到它經歷了心理的轉換（如精、察、安、不憂），也經歷了形體的變換（如溫、見君子道、玉色）。雖然其間的步驟實質意義如何，不容易整理得清楚，但大體上看來，仁仍是由隱而顯，由深層至表層的滲透貫穿，這點卻是清楚的。

何以由仁氣推擴，會轉化情感的顯現，也會影響到學者的身體現象？而意志提升，行仁之思時，同樣也會滲透到情感的顯現以及學者的身體現象呢？根本的原因乃是兩者本為一體的兩面，有志必有氣，有氣原則上也當有志。

談到仁之思、智之思、聖之思時，我們發現到最後的一種境界分別是「玉色則形，形則仁」、「玉色則形，形則智」、「玉言則（形，形）則聖」，此處的「玉」字當依注家所注，皆作「玉」字解。<sup>39</sup>然而，什麼是玉色、玉言呢？一般論《五行篇》的學者很少注意此一層面——或許他們認為這種語言有點怪異，不好解釋。但在我們看來，《五行篇》這裏的說法非常邏輯，這是孟子學踐形觀底下必然會出現的現象。踐形觀最重要的設準乃是：人修養至極時，身體的展現都可化為精神流行的一部分；

<sup>39</sup> 參見龐樸，前揭書，頁49；池田知久，〈譯注一〉，頁171-172。



反過來講，當精神夾帶著氣流貫全身時，全身會發生一種充實而有光輝的表徵，孟子稱呼此現象為「生色」。「玉色」、「玉言」云云，所描述的正是這種身體精神化的現象，「玉」字很明顯地是用來比喻一種溫潤光華的質性。下列《五行篇·說9》及《德聖篇》的文字所描述的也是這種境界：

金聲而玉振之者，動□〔而〕□□形善於外，有德者之〔美〕。<sup>④</sup>

身調而神過，謂之玄同。

〈說9〉部分雖間有缺字，但其義不難理解。有關思、孟後學對踐形理論的發揮，我們探討得已經差不多了，唯一語焉而不詳的環節，大概就是對於「志」的討論。底下我們將稍為觸及此問題，以作為本節的總結。

帛書《五行篇》對於「志」相當重視，此事是大家都注意到的，比如說：

善弗為無近，德弗忘不成，志弗思不得。（〈經4〉）

志是立定心靈方向的一種功能，但《五行篇》作者對志作一種更細密的規定。他的重點置放在「思」上面，所以緊接著上面的引文，他繼續發揮道：

思不精不察，思不長不得，思不輕不形。不形則不安，不安則不樂，不樂則無德。（〈經4〉）

又說「仁之思也精」、「智之思也長」、「聖之思也輕」（參見前面引文），可見《五行篇》對「思」確實非常看重。

④ 此處採龐樸的校訂，池田知久譯注本「形善於外」上補「苟能」兩字。「有德者之美」作「有德者之至」（頁195）。

無可否認，《五行篇》這裏發揮的也是孟子的觀點。孟子重視「志」，所以說「尚志」（〈盡心上〉）、「志，氣之帥也」、「志至焉，氣次焉」（〈公孫丑上〉）。孟子也重視思，他認為「心之官則思」（〈告子上〉），思是劃分大體與小體最關鍵性的概念。顯然，孟子所說的思不是現代語意下所謂思慮的思，而是心靈一種自覺的、常惺惺的功能，換言之，這是種「實踐理性中之思，非知解理性中之思」。<sup>④</sup>這種思的用法也保留在《五行篇》中，我們看到的「思不精不察」、「思不長不得」、「思不輕不形」，並非在給人類的思考能力作不同的分類，而是在心靈覺醒反省的過程中，細分其間展現的微妙差異。這種情況就像在氣的流行當中，《五行篇》作者仍能分出其間有仁氣、義氣、禮氣、聖氣的微妙差別一樣。

放在本文關心的脈絡底下考量，志或思有何作用呢？在《孟子》一書裏，答案很清楚：只要心靈一提撕，即有氣跟隨而至，道德心與道德氣同步流行；及乎至也，學者可盡心知性知天，而同時也就有浩然之氣充沛乎天地之間。《五行篇》裏雖然說得不是那麼明顯，但我們由前文提到過的「仁之思」、「智之思」、「聖之思」最後都可達到「玉色則形」、「玉言則形」之境，可知仁思會帶著仁氣的活動，仁思—仁氣逐步擴充，即會逐步轉化人經驗的身軀之結構；及其至也，可使軀體充分精神化，亦即充分氣化，完全轉換了其存在的性格。志，顯然就是要帶動氣的流行，去撞擊並同化原先為道德意志所不及的生理結構區域。

<sup>④</sup> 參見牟宗三：《圓善論》（台北：學生書局，1985年），頁52。

## 六、由德行內轉為身心底層的「德之行」之意義

帛書《五行篇》及《德聖篇》的出土，真是近代學術史裏的一大事因緣。這兩篇文字由於用語奇特，缺乏風力，再加上時有殘文，因此，乍讀之下，往往會為孟子以後儒學的發展大感憂慮，也會為孟子找不到善述善繼者感到遺憾。然而，如果我們仔細剖析裏面的脈絡，將會發現：這兩篇文章除了文采遠遜《孟子》外，裏面的思想基本上是從孟子來的。它總體的傾向是將孟子的思想帶往更深層的意識，直至身一心一性一天交會處。

在前面諸節中，我們首先指出思、孟後學是在思、孟「案往舊造說」以後的再度「案往舊造說」。第一期的造說乃是將金、木、水、火、土五行改變成仁、義、禮、智、聖，第二期的造說更將這倫理化的仁、義、禮、智、聖往內收斂，附以五行之名。而它所界定的行，主要乃是「德之行」，意即道德意識化，為心所得以後所呈顯的狀態。而「德之行」的層次簡略言之有二：一是有意識可及然尚未純熟的「善」之境界；一是臻乎化境，直入先天之前「德」之境也。

其次，當內在的德流行時，人的軀體也會產生變化。在「善」的境界時，人的道德實踐是隨時與人的身體運轉的；但到了「德」之化境時，人的心靈可超越個體之外，通往更廣闊的層次。為什麼人的道德會影響到人的軀體上來呢？筆者認為主要是人的身心結構體中原有諸德之氣——如仁氣、義氣、禮氣、聖氣——從內往外滲透。這種先天的道德之氣是與先驗的道德意識

一齊呈現的，或者我們該說：是一體的兩面。這些道德之氣隨著道德意識之擴充，它們會逐漸轉化原有的生理結構，使之同一。及乎終極，所有的生理現象都是精神的面相，這也就是孟子所說的踐形。

簡單地釐清《五行篇》與《德聖篇》的架構後，我們可以肯定地說：這兩篇是孟子學在戰國晚期以後的一次重大發展。它們發展的方向大體上是將孟子的道德哲學更深入地奠基在人的身心結構連續體上。這種更細緻的發展就現象而言，大體是緣著兩條路線進行：一是順著「心」的路途走，《五行篇》說四行／五行、善／德、人／天的區別等，基本上都是要學者在動心轉念處，看出人的心靈結構裏有更複雜的內涵。另一是順著「氣」而行，思、孟後學為配合人的道德心有各種的展現，他就在道德心運作的生理基礎上，也找出與之相應的各種道德之氣。學者只要將這些道德之氣擴充至盡，它即可轉化人的身體，如前文所述云云。

有關《五行篇》與《德聖篇》在思想史上的意義，可談者甚多，本文無能處理。在文章結束處，我們僅想對文章開頭處荀子批評思孟學派的話語，作個簡略的討論。

如果說我們上文所說的五行理論，基本上已可解釋「案往舊造說，謂之五行」的話，那麼，荀子給這種學說所加的案語：「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」，卻沒有觸及到。而這段譏評卻是引起後人紛紛猜測的重點所在。

將思、孟五行解釋成金、木、水、火、土的人士對這段話的解釋，比較上還算說得通。無奈，我們早已放棄金、木、水、火、土為思、孟五行的觀點，因此，不得不另起爐灶，另籌善

策。

另籌善策的，大有人在。龐樸在提出荀子這種批評相當奇怪——因為荀子自己何嘗不說仁、道義、論禮、談智聖，這些語彙有什麼僻違、幽隱、閉約的？——之後，他又提出了他自己的解釋：

荀子批評思孟，不在於這些範疇本身，也不在於一般地談論它們，而在於「案往舊造說」。就是說，荀子批評思孟將這些範疇從「往舊」的道德、政治以至認識論的諸範疇中摘取出來，不顧「類」之不同，併列而謂之「五行」，賦予它們以「幽隱」的內容，構築它們成「閉約」的體系；以致世俗之儒不知其非也，「遂受而傳之，以為仲尼、子游為茲厚於世」。這是荀子所以痛心疾首，申斥思孟為儒家罪人的緣故所在。<sup>④</sup>

龐樸的解釋不算錯，可惜其解釋只是套套邏輯，對於僻違、幽隱、閉約之說，仍缺一問。

黃俊傑先生在最近的一篇文章中，對這個問題有較合理的解釋。他分析完「僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」的語義後，分別從「心」及「道」的角度，對照思、孟與荀子觀點的差異，因此，荀子之批判思、孟可說是必然的。黃先生之言可作為進一步討論的基礎，所以在此先將兩段相關文字羅列如下：

以《五行篇》為代表的思孟學派，主張「仁義禮智聖」等五種德行（所謂「五行」）皆源於「心」（所謂「形於

<sup>④</sup> 前揭書，頁136。

內])。從荀子的立場看來，這種「心」的概念與荀子的「心」貌同而實異。貌同者是其表象，雙方皆注重「心」的自主性，但其異者則極具關鍵性。思孟學派強調「心」的主體性及超越性，荀子則強調「心」的社會性與政治性。荀子的「統類心」所關懷的不是個人成德的超越根據，而是個人成德過程中所必然牽涉的社會政治諸般現實問題，尤其是禮法制度建構的問題。所謂「僻違而無類」，就是指思孟之偏離「可知可能之理」(《荀子·解蔽》)問題而言。<sup>④③</sup>

荀子的「道」與思孟的「道」大異其趣。荀子的「道」是「在人文歷史之事物中，所發現之普遍法則或規律」。相對而言，我們可以說，思孟的「道」是超時空的，而荀子的「道」是在時空之中的。前者的理想性特濃，後者則處處顧及現實問題，時時考慮如何使「道」在人間世實踐其自身。因此，相對於思孟之關心「道的內在化」；荀子對「道之客體化」付予極大關注。<sup>④④</sup>

黃先生的解釋清晰完整，具有一定的效力。準上所說，我們知道荀子重統類，重經驗，重一切明白可控制，因此，對將道內在化、心性化、超越化的思孟學派自然很不以為然。

然而，我們如果進一步將思、孟後學與思、孟分開的話，將會發現思、孟後學之僻違無類、幽隱無說、閉約無解比起思、

④③ <荀子非孟的思想史背景——論「思孟五行說」的思想內涵>，《國立臺灣大學歷史學系學報》，第15期，1990年，頁30。

④④ 同上，頁32-33。

孟來，其情況尤為嚴重。因為孟子言四端，四端猶帶有意向性，仍須向外在的對象擴充；思、孟後學言四行、五行，重點卻是把儒家基本的德目意識化，亦即脫外在關係化，這種傾向與荀子重統類的基本格局恰好對反。

如果說「德之行」的觀點荀子很難相契，以仁氣、義氣、禮氣、聖氣界定不同的道德心靈之始源階段，並且可以用這些氣去轉化人的生理機構，使心、氣、形成為同質性的結構，這樣的道德實踐在荀子看來自然更是索之杳杳，探之冥冥，完全超出他的認知架構之外了。<sup>④⑤</sup>

孟子之後，儒學能發展出像《五行篇》、《德聖篇》這樣的理論，這真是令人意外。大體上筆者認為這樣的發展是繼承著孟子思想的脈絡來的，但將五德意識化成為五行（或許該說，五種德之行），將恍兮惚兮的氣分成諸種不同的德行之氣。這種精微細緻、幽深潛入的風格無疑地也反應了一時的思想風氣。<sup>④⑥</sup>戰國晚期的文獻雖然散佚得極為嚴重，不過基本的一些走向還是可以追索出來的。如果《五行篇》及《德聖篇》一方

---

④⑤ 蔣年豐先生從「形氣」的觀點，指出荀子和思、孟後學在這點上的認知差距極大，因此，自然無法接受思、孟五行說的內涵。蔣說頗值得參考，詳細論證參見其文：〈從思孟後學與荀子對內聖外王的詮釋形氣的角色與意涵〉，收入拙編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》。

④⑥ 筆者首先聯想到可以與之參照的，也是份新出土的材料。1972年山東臨沂銀雀山出土久已失傳的《孫臏兵法》，此書中有〈延氣〉一篇，內容談及「延氣」、「利氣」、「厲氣」、「激氣」等兵家氣機（參見張震澤：《孫臏兵法校理》，北京：中華書局，1984年，頁94-97）。《孫臏兵法》的兵家氣機與《五行篇》、《德聖篇》的道德之氣雖然性質差別很大，但兩者同樣是在人感官、理智所不能觸及的深層生命上面下工夫，藉以掌握一種前概念的、前意識的身心隱微傾向。

面繼承了思、孟，一方面又與當時思潮桴鼓相應，那麼，我們對這兩篇著作中反映出來的德之行、氣及身體觀的特色，恐怕就不能只將它們視為某一久被人遺忘的學派之思想，而當在一更廣闊、更具普遍性的視野下定位。



# 第七章

## 理學論辯中的「作用是性」說

理學內部爭執的論點不少，其中「作用是性」說是聲浪較大、影響也較遠的一個命題，這個命題後來成了一項標幟，朱熹則是這個標幟的主要設計者。至於被這項殺傷力甚強的標幟貼到的對象，前有告子，後有陸王學派、上蔡學派，中間則有佛教（特別是禪宗）。這個標幟改頭換面，也可以以其他面貌出現，如「生之謂性」、「知覺運動是性」等等都是它的孿生兄弟。這些語彙從語義上看誠然是有些出入，但實質上的意思卻是不變的。朱子學派一向認為它的論敵主張「作用是性」是犯了儒門大忌，背叛了儒門的基本義理。本文想指出的論點恰好與朱子學派相反，筆者認為朱子學派的論敵在這點上其實繼承了先秦儒學（尤其《孟子》、《中庸》、《易傳》）的傳統而來，朱子學派是慮過頭了。

### 一、死了告子

朱、陸論爭是理學史上的一大事因緣，本文的論述即從朱熹對陸象山的批判開始。

朱熹與陸象山相知甚久，相爭甚烈，但結果是相執不下，誰也沒勸服誰。朱陸爭執的論點不少，依朱熹心平氣和時的反

省，「道問學」與「尊德性」的先後輕重，似乎是爭執的核心。<sup>①</sup>如依今人馮友蘭、牟宗三兩先生的解釋，「心即理」與「性即理」的學說差異，才是問題的關鍵。<sup>②</sup>兩種解釋所以會有出入是可以理解的，因為朱熹一向重實際入手的工夫，所以當他退處在「深欲勸同志者兼取兩家之長，不可輕相詆訾」<sup>③</sup>時，會認為兩人的差異只是著眼點不同，最多也只是工夫先後有所偏重而已，而非實質上有什麼矛盾。馮、牟兩先生則重理論預設，他們認為朱陸之爭雖有彼此誤解之處，但根本上說來，兩者之爭辯是必然的，因為在他們學說基礎的心性論上，兩人即無法調和。一主心即理，一主性即理，心能否有超越意義，成了兩人論辯的焦點。筆者認為朱與馮、牟二說並不衝突，兩者並不構成矛盾的關係，但比較之下，馮、牟兩先生的解釋更根本。而事實上，當朱熹後來和陸象山越談越僵之後，他也不再認為兩人的爭辯只限定在工夫入手的輕重先後，它的根源要深多了。<sup>④</sup>筆者相信朱熹如果看到馮、牟兩先生的解釋，是會接受他們的觀點的（當然不涉及「別子為宗」等價值的判斷）。筆者基本上同意馮、牟兩先生的解釋，但筆者想從「心與知覺的關係」此一面相入手，再回過頭來說明朱熹心性論的問題。

朱熹晚年對陸象山時表不滿，但最奇怪的一點，莫過於他

① 參見《朱文公文集》（四部叢刊本），卷54，〈答項平父〉二，頁6。

② 牟先生的觀點散見他論理學的每篇著作，主要的論點參見《心體與性體》（台北：正中書局，1975年），第3冊。馮友蘭的論點參見舊著《中國哲學史》，下冊，14章，出版社不詳。

③ 《朱文公文集》（四部叢刊本），卷54，〈答諸葛誠之〉，頁4。

④ 朱、陸論辯兩人在情感及議題上，早晚皆有不同。詳情參見陳來：《朱熹哲學研究》（台北：文津出版社，1985年），頁314-412。

老是懷疑陸象山像告子。宋光宗紹熙三年十二月，陸象山逝世，朱子聞訃，「率門人往寺中哭之，既罷，良久曰：可惜死了告子。」<sup>⑤</sup>告子是《孟子》書中有名的大異端，朱、陸皆以標舉繼承孟子為己任，陸象山在這點上自信尤深，但朱熹硬是認為陸象山理解孟子錯得離譜。人死為大，朱熹於聞訃哀弔之日，竟然認為死一陸象山，如死一告子。朱熹此舉如就人情言，似欠忠厚。然反過來看，朱熹在此種時刻居然會有此種話語，很可能這就是他念茲在茲的真正想法。我們如稍微翻閱《文集》、《語類》的相關文獻來看，「陸學是告子之學」絕非一時語病，它確實是朱熹的晚年定論。

在什麼樣的意義下，陸象山竟然可以比擬於告子？陳榮捷先生對這個問題有一簡要的綜述，他說朱熹的論點有四：一為陸象山不知有氣稟之雜；二為他不教人讀書；三為義外之說；四為陸、告兩人皆主心言分離，「不得於言，勿求於心。」陳說認為第一、二點只是偶爾觸及，第三、四點才是重點所在。但第三、四兩點實相表裡，因為義外之說與「不得於言，勿求於心」同是硬把捉的不動心之法。<sup>⑥</sup>陳先生依文歸納，證據確鑿，很難反駁。第三、四兩點相為表裡，此斷言亦是。但筆者認為上述四點事實上還有共通點可說，陳先生所學「不動心」此核心要素，也未嘗不可從另一個面相解釋。

朱熹認為陸象山不知有氣稟之雜，這樣的觀點在《語類》、

⑤《朱子語類》（台北：漢京出版社，1980年），卷124，頁10，以下簡稱《語類》。

⑥文見其《朱子新探索》（台北：學生書局，1988年），頁591-596。

《文集》中確實時常見到。大約陸象山與其門人講課對談時發散超拔之意多，沈潛蘊藉之味少，從主張「涵養須用敬」的朱子眼光看來，當然會覺得他們不但不知氣稟之雜，而且身陷其病。但朱熹批評他們這種毛病，除了從陸象山及門人已發生或傳聞的事判斷外，<sup>⑦</sup>依據生心害政的理論，朱熹認為還有更深層的理論可談，此即陸象山自認為「只我胸中流出底是天理，全不著得些工夫，看來這錯處只在不知有氣稟之性。」<sup>⑧</sup>換言之，在朱熹看來，陸象山所以敢無大無小，無父無兄，行事專斷，語言粗暴，只因他不知有氣質之性，誤將氣機鼓動視為天性展現，誤認為只要胸中流出底即天理了。朱熹以上說法猶可細論，但言至乎此，我們知道其內容牽涉到的還是「心即理」、「性即理」的問題。因為朱熹思想體系中有氣質之性與義理之性之分，陸象山的思想則不需要此分別。依「心即理」的架構，凡依本心流出者，則舉凡身體的展現、行為的樣態，無一不是天理的具體化。而在朱熹看來，凡沒有依格物工夫，體得性理之指導者，當然都是依氣稟行事。

第二點不讀書的問題，亦可進一解。陸象山本人當然不是不讀書，但讀書在陸象山的學問規模中沒有什麼重要的地位，這點卻也是事實。<sup>⑨</sup>誠如陸象山自己指出的：儒家大聖人堯、

<sup>⑦</sup> 如傳聞象山高弟傅子淵以「喪心」死；又據說「從陸子靜者，不問如何，個個學得不遜。只才從他門前過，便學得悖慢無禮，無長少之節。」《語類》，卷124，頁10。

<sup>⑧</sup> 《語類》，卷124，頁9。

<sup>⑨</sup> 關於讀書與朱、陸論辯的關係，參見陳來，前揭書，頁382-383。

舜沒有什麼書可讀，道德還不是照樣高得很，<sup>⑩</sup>可見關鍵在此不在彼。相形之下，朱熹卻主張非讀書不可，因為在朱熹泛格物的工夫論中，心只是氣之靈，它具有特殊的明覺能力，但沒有規範的作用。規範要從格物窮理中得來，但在儒家重人文秩序甚於重自然知識、重儒家倫理知識又甚於重其他領域知識的傳統之影響下，讀書變得很重要，讀儒家經典當然更重要，而最重要的莫過於讀《四書》。

朱熹懷疑陸象山為告子學的另一個理由是所謂「義外」的問題，這個批評可以說切入孟子學的核心，因為從孟子以至程朱、陸、王，不管他們學問的取徑有何出入，沒有人主張道德的依據是外在的。可是朱子批評象山「義外」，他一點都不服。相反地，陸象山反而認為朱子才義外得厲害，「義外」一辭變成朱、陸互相丟擲的致命武器。然而，在什麼意義下，「義外」的評語講得通呢？依陸象山對自己思想的解釋，義外之說的帽子絕對是戴不上的，因為心即理，「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。」<sup>⑪</sup>這樣的言論再怎麼看，都只能是「義外」說的反命題。但依朱熹看法，卻又不同。《語類》記載朱子問他的某位學生：「別後，見陸象山如何？」那位學生回答：陸象山多說「分別『集義所生，非義襲而取之』兩句」。朱熹應道：

彼之病處正在此，其說集義，卻是義襲。彼之意蓋謂學者須是自得於己，不為文字牽制，方是集義。若以此為

<sup>⑩</sup>《象山全集》（四部叢刊本），卷36，〈年譜〉「淳熙2年」條，頁16。

<sup>⑪</sup>同上，卷34，〈語錄上〉，頁38。

義，從而行之，乃是求之於外，是義襲而取之也。<sup>⑫</sup>

在同書同卷的另一條語錄裡，朱熹再度批評了陸象山這種「義外」的觀點，他並下一斷語：像陸象山這樣強分內外，甚至他人所說沒錯，只因其「義」在外，所以反而不去行它，這才是真正的告子之見。<sup>⑬</sup>很明顯地，朱、陸所以爭辯義在內或在外，絕不只是意氣用事，這個問題更深層的依據顯然還是在「心即理」與「性即理」之爭。心即理，則義自不在外；性即理，則行為如要中情合理，勢必得有格物窮理之歷程，所以也就有所謂的「義外」之譏產生，但朱熹當然不會接受這樣的判斷的。<sup>⑭</sup>

陳先生所舉的第四點為「不得於言，勿求於心」，朱熹所以懷疑陸象山是今之告子，其中一點即是他覺得告子與陸象山在解釋言心關係處，頗多雷同：

<sup>⑫</sup>《語類》，卷 124，頁 7。

<sup>⑬</sup>同上，卷 124，頁 8，「必大錄云」條。朱熹發揮《孟子·告子上》「食色性也章」亦甚可玩：「李時可問仁內義外。曰：『告子此說固不是，然近年有欲破其說者，又更不是。謂義專在內，只發於我之先見者便是；若在外面商量，如此便不是義，乃是義襲。其說如此，然不知飲水飲湯固是內也。如先酌鄉人與敬弟之類，若不問人，怎生得知……其說乃與佛氏不得擬議，不得思量，直下便是之說相似，此大害理。又說義襲二字全不是如此，都把文義說錯了。』」（《朱子語類》，卷 59，頁 4）朱熹此處所說的「近年有欲破其說者」當指象山學派中人。

<sup>⑭</sup>朱熹雖然說萬物皆有理，但「理」和「義」的概念不同。朱熹接受程伊川的解釋，認為「處物為義」，所以說「義，宜也。是非可否，處之得宜，所謂義也。」「義是於此物上自家處置合如此，便是義。義便有個區處。」（引文見《朱子語類》，卷 95，頁 5，「伊川言在物為理」及「在物為理」條。）朱熹顯然認為一件道德判斷中，沒有獨立的認知性因素，但這不表示兩者的活動沒有先後之分。因此，朱熹的反對義外與陸象山的反對理由，並不相同。

「不得於言，勿求於心」，是心與言不相干……告子只去守個心得定，都不管外面事。外面是亦得，不是亦得。孟子之意，是心有所失，則見於言，如肝病見於目相似。陸子靜說告子亦有好處……陸子靜卻說告子只靠外面，更不去管內面。以某看，告子只是守著內面，更不管外面。⑮

「不得於言，勿求於心」是孟子綜述告子學說的一項宗旨，其意大概指的是言為心聲，語言如有毛病，其源頭所在之意識早有毛病，所以學者只要聽其言即可下判斷，無需細論其心意如何。告子認為藉著切斷語言與意識的關聯，只從語言判斷，即可「不動心」。朱熹認為告子與陸象山相似，其理由何在，他不曾明說。因為單單就引文表面文字看來，陸象山對告子學說是有褒有貶的。但由告子之學「只是守著內面，更不管外面」看來，朱熹大概認為陸告兩人都只是把捉此心，一任情性放肆，毫無格物窮理工夫可言。

上述所舉四點，其實還是模糊。比起朱、陸爭辯無極太極的問題來，「陸象山與告子」怎麼聯得上關係，朱子的語言確實很少有較精詳的解析。但大體而論，問題的糾結可以歸納到「心即理」與「性即理」的基本立場之差異。告子的學說中當然沒有「心即理」這樣的討論。但依朱子的想法，有沒有這樣的語彙不重要，重要的是有沒有這樣的實質內涵。當朱子形成「理氣二分」及「心統性情」的理論架構以後，他即很自覺地掌握到儒家心性論與異端心性論的基本差異，此即：有沒有超越的

⑮ 同上，卷52，頁5。

性理世界作為現實世界的依據。凡是沒有超越的性理作為行為指導原則的學說一定是異端，而凡強調心的作用而不論性理的學說，那更是異端中的異端。因為這樣的學說是「彌近理而大亂真」，無意之中將邪魔外道引進儒家的堂奧裡來。在朱熹看來，當時的學界人物最有這種吳三桂嫌疑的，莫過於陸象山。而跟陸象山同科的外道遠的是告子，近的則是禪宗。而且很獨特地，不管陸象山、禪宗、告子學說中有多大的差異，朱熹卻看出它們之間有相同的地方，而且相同的地方還是主要的。它們三家相同之處乃是：重視心靈知覺的妙用，而不管性即理的超越依據，也不管格物窮理的認識過程。

我們以上的說法是否推演太過呢？絕不是的。朱熹本人雖然沒有明顯地將陸象山、告子、禪宗三者並論，但他認為陸象山是告子的說法甚多，他主張陸學為禪的說法也不少。最發人深省的是《語類》裡記載曾祖道話語的一條：

（曾）祖道曰：「頃年亦嘗見陸象山……象山與祖道言：『目能視，耳能聽，鼻能知香臭，口能知味，心能思，手足能運動，如何更要甚存誠持敬，硬要將一物去治一物，須要如此做甚！詠歸舞雩，自是吾子家風。』……」朱子曰：「陸子靜所學，分明是禪。」<sup>16</sup>

曾祖道引陸象山語，分明不差，其言論確實是陸門宗旨。而朱子說陸象山這種理論「分明是禪」，也確實是朱子長期以來對陸象山的懷疑。

曾祖道這條資料很值得玩索，很明顯地，在朱熹看來，這

<sup>16</sup> 同上，卷 116，頁 11。



樣的陸門宗風正是「作用是性」的表現，而「作用是性」卻是朱熹一貫對佛教——尤其是對禪宗——最不滿意的地方。且看下文所說：

問釋氏作用是性。曰：「……其言曰：『在目曰見，在耳曰聞，在鼻嗅香，在口談論，在手執捉，在足運奔，遍現俱該法界，收攝在一微塵。識者知是佛法，不識喚作精魂。』……他箇本自說得是，所養者也是，只是差處便在這裡。吾儒所養者是仁義禮智，他所養者只是視聽言動……他只見得箇渾淪底物事，無分別，無是非。」<sup>①⑦</sup>

試比較此條與「曾祖道」條，兩者不但旨趣相同，連話語都非常近似。朱熹一向認為自己是學界內的捕盜高手、抓賊能人，他當代的許多同志都被陸象山表面話語瞞過，不曉得私鹽販子瞞天過海的勾當。<sup>①⑧</sup>但朱熹說他自己懂禪，所以一下子就能抓住陸門要害。

尤有甚者，在朱熹看來，「作用是性」不但成了陸象山與禪宗的共同財產，事實上告子學說的真正旨歸也恰在此處。他說道：

佛氏原不曾識得這理一節，便認知覺運動作性，只認那能視、能聽、能言、能思、能動底便是性……它都不管，橫來豎來，它都認作性。它最怕人說這「理」字，都要除掉了，此正告子「生之謂性」之說也。<sup>①⑨</sup>

<sup>①⑦</sup> 同上，卷 126，頁 13。

<sup>①⑧</sup> 朱熹喜歡以私鹽販子瞞天過海的勾當形容陸象山的學問，參見《語類》，卷 124，頁 9 所云。

<sup>①⑨</sup> 《語類》，卷 126，頁 11。

朱熹在這裡仍很一貫地以他「性即理」及「格物窮理」的思想架構當作正統與異端的大分野。告子當然不會有理的觀念，所以他的「生之謂性」的命題一轉譯之下，就與「知覺運動作性」沒有兩樣了。但是佛教的學說中何嘗沒有它的空理？陸象山又何嘗不認為即心即理？不過依朱熹的哲學判斷，「空理」之理或「心即理」之理都是虛的，不是實理，所以不能當作正統與異端之分的堤防，吹開這些障人的迷霧來看，佛教的「運水搬柴是道」、陸象山的本心擴充、告子的「生之謂性」其實說的都是同一回事，同樣是種自然主義的外道思想，同樣是將人的身心機能之表現視同人的本質。這樣的進路由於不知有超越的規範領域，所以終缺乏向上一線之機，因此，畢竟也只能在朱熹認為的知覺本能中過活。

如果說朱熹將禪、陸象山、告子視為三位一體的言論仍不夠多，態度有時也還有幾分蘊藉寬容的話，那麼，在他門徒身上，這種自制就少多了。我們且看宣揚師說不遺餘力的陳淳在這件事情上的觀點如何：

象山學全用禪家宗旨，本自佛照傳來，教人惟終日靜坐以存本心，而其所以為本心者，卻錯認形體之靈者以為天理之妙……此正告子生之謂性，佛氏作用是性，蠢動含靈皆有佛性之說。<sup>②</sup>

此一種門戶，全用禪家宗旨，祖述那作用是性一說，將孟子所闢告子「生之謂性」底意，重喚起來，指氣為理，

<sup>②</sup> 文見《北溪大全集》（台北：商務印書館，四庫全書珍本），卷24，〈答黃先之〉，頁9。

指人心爲道心，謂此物光輝燦爛，至靈至聖，天生完具，瀾隔世界，千萬億劫，不死不滅，凡性命道德仁義禮智，都是此一物而異名。<sup>②①</sup>

陳淳真不愧爲朱門高弟，朱熹引而未發，欲言而難以暢言的心意，被他一口道盡。陳淳恪守師說，捍衛門戶是有名的，前儒對他早有「堅守師傳，不失尺寸」<sup>②②</sup>之譽。他所堅守的，正是其師的格物窮理說；他所再三抨擊的，則是一時流行的「形氣之虛靈知覺」理論。<sup>②③</sup>如撇開價值判斷不談，筆者認爲他主張「陸象山的本心觀念與告子的生之謂性之說、禪的作用是性之說在本質上是相同的」此一判斷確實有本有據，它不但符合朱熹本人的想法，而且爾後也成爲祖述朱熹學說者常具有的共同立場。

## 二、王陽明、羅近溪之良知說

在南宋，陸象山的本心說被朱學視爲與告子及禪學同科。明朝中葉後，王學取代了陸學的位置，成爲朱子學派新的箭靶。王學傳至泰州學派，此派學者多赤手斬龍蛇之輩，世俗禮法、涵養進學都無法拘束之，所以他們更成了朱子學派瞄準的箭靶

②① 引自《宋元學案》卷68，〈北溪學案〉，「答鄭節夫」條，總頁1263。

②② 《四庫全書總目提要》（台北：商務印書館，1983年），卷161，集部，別集類十四，頁12。

②③ 《宋元學案》論陳淳爲學宗旨說：「先生歎陸學張王，學問無原，全用禪家宗旨。認形氣之虛靈知覺爲天理之妙，不由格物窮理，而欲徑造上達之境，反託聖門以自標榜，乃發明吾道之體統……」（台北：世界書局，1966年，卷68，〈北溪學案〉，總頁1257）學案此敘述甚是。

之紅心。

王陽明的學說核心在其良知說，良知說則繼承陸象山的本心說而來。王陽明在學世崇朱、陸學幾乎無人言及的情況下，特地標舉陸學，可見這兩家的學說確實是血脈相連的。陸、王學說當然還有異同可論，<sup>②④</sup>但大致說來，在論及心性與理的關係上面，陸、王兩家的觀點是一致的，亦即：兩家都主張心即理，心的流行發動處即是性理的展現；而且心的流行不只限於意識層，它連人的知覺展現都當包含進去。朱熹生前反對此種觀點最為激烈。明代的朱子學者面臨王陽明這樣的對手，他們也採取一樣的反對立場，但他們這次面臨的對手不管在理論層次、教學層次或社會影響面上，都比陸象山當年來得深入多了。

陸、王同稱，事出有因，兩者在哲學派別上確屬同一系統。但王學在探討心性論問題上，比陸象山深入，這種說法大概是可以成立的。陸象山講學，素重立志，見其大，暢發本心。學者或認為在宋明理學中，初學者最宜由陸學進入，<sup>②⑤</sup>這種評價是有道理的。但這種評價反過頭來說，也就是在細部內容上，陸象山多闕而不論，留下許多空白，這些空白部分主要由王陽明填補起來。王陽明思想以良知說為中心，良知在王學中有兩個面相，一方面它是道德實踐的主體，另一方面它是宇宙存在的本體，道德實踐的主體與宇宙存在的本體雖然展現的樣態不同，但就其本體而言，卻是相同的。主體與本體如何合一，此

---

<sup>②④</sup> 參見唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（香港：新亞研究所，1975年），第12章。

<sup>②⑤</sup> 同上，頁343-345。

事在哲學概念上誠需釐清，但就放在體驗的心性論基礎上考察，明儒不但多有此論述，而且很多人都還說道自己曾親身體驗。從王學的立場看來，良知是具有無限的縱深的，它的根底是建基在全體一太極的宇宙面相上，而其展現則可在個體的身心連續體、以至於意識層上顯露出來。因此，學者平日雖只能體知道德主體，但如果他能親契「無聲無臭獨知時」之境，他即可知「此是乾坤萬有基」。良知範圍至此無限擴大，包容萬物。

如果說良知的範圍可以涵天蓋地，那麼，它是否可涵攝身體呢？或者說：身體跟它是什麼關係呢？我們這樣問是否犯了「無關論證之謬誤」？只爲了證成本文的寫作目的，而強將兩種不同範疇的問題綁在一起？筆者認爲不是的，不但不是，筆者還認爲王陽明是很自覺地將他的良知理論擴大使用，超越了一般所謂的意識的範圍。

王學興起，主要是對朱子學的反動；王陽明提出「心即理」、「致良知」、「知行合一」等理論，也是針對朱熹「性即理」、「格物致知」、「知行並進」等主張的反命題。我們前文提過：朱熹主張心只是氣之靈，心本身沒有道德規範義，規範是從格物窮理以後體得性理所致。但王陽明認爲良知既然是徹上徹下，由道德主體直通宇宙本體，因此，性理的展現也見於良知的流行。朱熹說心是氣之靈，王陽明不一定會反對，但他反對氣之靈的「氣」只是理氣二分系統下的氣。如果氣指的是種流行，其地位略同《易傳》所謂「神」，那麼，王陽明是會贊同朱熹的觀點的。《傳習錄》裡有幾條語錄談及此間關係，比如：

問仙家元氣、元精、元神。先生曰：「只是一件，流行

爲氣，凝聚爲精，妙用爲神。」<sup>②⑥</sup>

夫良知一也，以其妙用而言謂之神；以其流行而言謂之氣；以其凝聚而言謂之精；安可以形象方所求哉？<sup>②⑦</sup>

精、氣、神這組概念從晚周、秦、漢以後，指涉的既是宇宙論的概念，也是人身醫學的概念，又是心性學的概念。王陽明很明確地指出：精、氣、神只是一件，而且三者同樣是良知的一個面相。換言之，良知這個語彙通常指的是道德意識，但追根究柢，它還可運用到身心問題及宇宙存在問題上面。

良知作爲乾坤萬有基（王龍溪所謂「乾知」）的問題姑且不論，但由元氣、元精、元神皆爲良知的理論看來，我們發現王學與傳統醫學、養生學在理論上有密切的關聯。王陽明一再勸他的弟子爲學當以致良知爲主，但致良知不是和修煉之學無關，而是前者包含了後者，而且比專修後者更少毛病。<sup>②⑧</sup>事實上，王陽明在幾處地方提過：專講道德意識與專講養生，都是「各滯於一偏」。<sup>②⑨</sup>醫家與道家人士專講養生，誠然見解不夠透徹，但他們能夠以身體爲鼎爐，徹底轉化身心結構，自造性命，卻也有值得讚美之處。王陽明認爲良知既然是縱深的、而且是全體的，因此，醫家與道家人士親身體驗出來、而一般人囿於見聞無從見得之本地風光，恰可用來證成良知不只是個人層面的道德意識而已，連意識所不及、而爲元氣元神元精所貫穿之

<sup>②⑥</sup> 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（台北：學生書局，1983年），頁92。

以下簡稱《傳習錄》。

<sup>②⑦</sup> 同上，頁216。

<sup>②⑧</sup> 參見王陽明論仙家說虛之語。《傳習錄》，頁328。

<sup>②⑨</sup> 《傳習錄》，頁215。

身體展現，也都是良知的變相。

由元精、元氣、元神皆屬良知，它貫穿到人全身之存在，我們可以推知：王陽明必然會把感官知覺都視為良知的展現，而且各類的感官知覺根本上都是同質的，換言之，也都是「同感之覺」(synesthesia)的。果不其然，王陽明《傳習錄》即說到此義：

這視聽言動，皆是汝心。汝心之視發竅於目，汝心之聽發竅於耳，汝心之言發竅於口，汝心之動發竅於四肢。若無汝心，便無耳目口鼻。所謂汝心，亦不專是那一團血肉……所謂汝心，卻是那視聽言動的。這個便是性，便是天理。有這個性，才能生。這性之生理，便謂之仁。這性之生理，發在目便會視，發在耳便會聽，發在口便會言，發在四肢便會動，都只是那天理發生。<sup>⑩</sup>

心不是一塊血肉，凡知覺處便是心。如耳目之知視聽，手足之知痛癢，此知覺便是心也。<sup>⑪</sup>

王陽明當然不會認為任何的眼視、耳聽、鼻嗅都是良知的展現，被後儒嚴厲抨擊的王學末流或許真有「狂熾而肆」的現象，但此種學風無疑是將良知的規範作用去除所致。王陽明上文所說，乃是強調良知如得其正，則任何的身體展現都是良知的流行，道德意識絕不僅止於意識層而已，它是身體架構與道德意識互相滲透、泯不可分的連續體之全體展現，因此，任何的身體展現皆是一種前意識的良知作用。

<sup>⑩</sup> 同上，頁 146。

<sup>⑪</sup> 同上，頁 373。

由此我們可論及王學核心理論的「知行合一」說。學者中頗有人主張「知行合一」說談的不是知識與行爲的問題，<sup>③②</sup>這種說法是有道理的。但王學的知行合一說之理論背景與知行理論卻不是毫無關聯。我們前文已提及王學此論是針對朱熹理論而發。朱熹認爲學者行事當依格物窮理去做，不可即心即理，魯莽衝動。因此，就實際行動而言，雖說知行如鳥之雙翼，交替代進；但就理論結構而言，卻是非得先有認知之理在先不可。<sup>③③</sup>但王陽明的良知涵天蓋地，它滲透到學者的一舉一動。因此，王陽明認爲朱熹將知行分開來論，不但方法不善巧，更糟的是，就義理而言這種論法也是錯誤的。在答高弟徐愛問知行是否兩事時，王陽明回答道：

此已被私欲隔斷，不是知行本體了，未有知而不行者……故《大學》指個真知行與人看，說「如好好色」，「如惡惡臭」。見好色屬知，好好色屬行；只見那好色時，已自好了，不是見了後，又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行；只聞那惡臭時，已自惡了，不是聞了後，別立個心去惡……若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。<sup>③④</sup>

如上所說，則知行根本不是合一，而是知行本一，「只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。」兩者都是從良知本

<sup>③②</sup> 參見牟宗三：《王陽明致良知教》（台北：中央文物供應社，1980年），頁20-21；以及勞思光：《中國哲學史》（台北：三民書局，1981年），頁422-441。

<sup>③③</sup> 參見《語類》，卷9，論知行處。

<sup>③④</sup> 《傳習錄》，頁32。



體流露出來的，其差別並不是在本質上，而是在展現出來的模態上。所以在〈答顧東橋書〉裡，王陽明又補充道：「知之真切篤實處，即是行；行之明覺精察處，即是知。知行工夫，本不可離。只爲後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。」<sup>⑤</sup>

確定王陽明的「知行合一」說根本不是「合」的問題，而是「知行本一，模態不同」，而且針對的現象是朱子學派或「今人」 「截然分作兩件事作」。我們可以再進一步看他舉的例證如何？「見好色屬知，好好色屬行；只見好色時已自好了，不是見後，又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行；只聞惡臭時已自惡了，不是聞了後，別立個心去惡。」王陽明這樣用的「行」字較特殊，絕非一般所謂行爲之謂，而是近於《莊子》所謂「心之行」（〈天下篇〉），或佛教所謂「心行處絕」之「心行」。但它與行爲也不是無關，它是指行爲的根源處——此即知覺與意識判斷同時呈顯處。在此源頭處，人一有知覺，此知覺即有一道德情感之判斷。換言之，知覺是有厚度的，它同時即認知即好惡即判斷。如以康德情意知三分之格局比勘，我們可以說王陽明的「知行合一」說乃強調人的知覺展現即同時具有情意知三因素，而且三者相即相入，不可析離。因此，學者之目見鼻嗅，決不僅是生理作用而已，它是良知之外顯（開竅），目見鼻嗅中即有道德之好惡與是非判斷。

比較王陽明的良知說與陸象山的本心說，我們發現王說無疑地精細多了。但從明代朱子學學者的眼光看來，卻是王陽明

<sup>⑤</sup> 同上，頁 166。

的毛病深多了，也更難對付多了。而從護教的立場出發，王陽明的良知說更非駁倒不可。我們且看明代朱子學學者對王學無情的批判：

《傳習錄》有云：「吾心之良知，即所謂天理也。」又云：「道心者，良知之謂也。」又云：「良知即是未發之中。」《雍語》有云：「學問、思辨、篤行、所以存養其知覺。」又有問「仁者以天地萬物為一體」，答曰：「人能存得這一點生意，便是與天地萬物為一體。」又問：「所謂生者，即活動之意否？即所謂虛靈知覺否？」曰：「然。」又曰：「性即人之生意。」此皆以知覺為性之明驗也。<sup>36</sup>儒以義理為主，佛以知覺為主，學術真似同異，是非邪正，皆判於此。陸象山曰：「吾目能視，耳能聽，鼻能知香臭，口能知味，心能思，手足能運動，更要甚存誠持敬！」楊慈湖曰：「吾目視耳聽鼻嗅口嘗手執足道，無非大道之用。」王陽明曰：「那能視聽言動底便是性，便是天理。」此以知覺為主也。愚謂義理於人，所繫甚重，全義理，則為聖為賢；失義理，則為愚為不肖。知覺則夫人有之，雖桀、紂、盜跖亦有之，豈可謂能視聽言動底便是天理，無非大道之用耶！此理甚明，豈容誣也！

仁義禮智，理之精也，所以主正乎知覺，而使之不差者也。虛靈知覺，氣之妙也，所以引翼乎仁義，而為之運

<sup>36</sup> 羅整庵：《困知記》（台北：商務印書館，1966年，叢書集成簡編本），卷3，總頁19。

用者也。二者相爲用也。<sup>37</sup>

夫禪者則以知覺爲性，而以知覺之發動者爲心。故彼之所謂性，則吾之所謂心也；彼之所謂心，則吾之所謂意也。其所以滅彝倫，離仁義，張皇詭怪，而自放於準繩之外者，皆由不知有性，而以知覺當之耳……陽明言性無善無惡，蓋亦指知覺爲性也。其所謂良知，所謂天理，所謂至善，莫非指此而已。故其言曰：「佛氏本來面目，即我門所謂良知。」又曰：「良知即天理。」又曰：「無善無惡，乃所謂至善。」雖其縱橫變幻，不可究詰，而其大旨亦可睹矣。充其說，則人倫庶物，固于我何有，而特以束縛於聖人之教，未敢肆然決裂也……其倡之者雖不敢自居于禪，陰合而陽離。其繼起者，則直以禪自任，不復有所忌憚，此陽明之學所以爲禍于天下也。<sup>38</sup>

以上三條，第一條出自羅整庵的《困知記》，第二條採自陳建的《學部通辨》，第三條則取之於陸隴其的《學術辨》。羅、陳、陸三氏爲明中葉至清初的朱子學大家，三人言論作爲明朝理學內部反王學的抽樣代表，具有一定的說服力。我們試比較三家論點，不難發現：彼此的論述雖有詳略之分，但箭頭瞄準的紅心都是一樣的，都是直指王學錯將良知視爲性體，換言之，也就是錯認心即理，所以才會認爲從心知之發以至目視耳聽皆爲妙道。

<sup>37</sup> 陳建：《學部通辨》（台北：廣文書局，1971年），卷10，總頁165。

<sup>38</sup> 陸隴其：《學術辨》（台北：商務印書館，1966年，叢書集成簡編本），〈辨中〉，頁3。

心、性、理與知覺作用的關係到了王陽明手中，已可說大體確立，但立教層是一回事，作用層又是一回事。就理論層次而言，陽明後學後來在論心性問題處，並沒有大幅跨越陽明學閥域；但就作用層而言，則因學者切斷格物窮理與道德流行的繫聯，學者的工夫只是用來體證良知，良知即流行，流行當下即是。所以王學有些流派後來越走越狂，越走越險，其中最明顯的莫過於泰州學派，而論及從知覺作用體證良知之教的思想家，最顯著者莫過於泰州學派的羅近溪。陸隴其說繼陽明而起者「則直以禪自任，不復有所忌憚」，並未明確指證，而陽明後學如泰州學派的王艮、顏山農、何心隱、李卓吾、江右學派的王龍溪等人，都有列名被罵的資格。但我們如果把羅近溪列進去，也決沒人會懷疑他是適當人選。事實上，連跟陸隴其並世而生、而且學脈屬於王學系統的黃梨洲也同樣提出了這項指控。

黃梨洲在《明儒學案》中說道羅近溪舌勝筆，其立論宗旨講究渾淪順適，破除光景，在王門諸多弟子及再傳、三傳弟子中，最善講道。然而，黃梨洲筆鋒一轉，繼續評道：

然所謂渾淪順適者，正是佛法一切現成，所謂鬼窟活計者，亦是寂子速道，莫入陰界之呵，不落義理，不落想像，先生真得祖師禪之精者。蓋生生之機，洋溢天地間，是其流行之體也。自流行而至畫一，有川流便有敦化，故儒者於流行見其畫一，方謂之知性。若徒見氣機之鼓盪，而玩弄不已，猶在陰陽邊事，先生未免有一聞之未

達也。<sup>39</sup>

黃梨州對陽明學服膺甚深，對羅近溪也不能說沒有同情的理解。但他依然認為羅近溪徒講渾淪順適，徒見氣機鼓盪，終日玩弄不已。

羅近溪對學生及聽眾演講時注重氣機鼓盪，當下提撕，這是事實；他的言語渾淪順適，如丸圓轉，這也是事實。但這種風格與其視作禪門專利，還不如視作王學以良知立教必然會發展出來的風貌。因為王陽明的良知不是與性理切斷關係的氣之靈，它是「乾坤萬有基」在身心上的展現，它伴隨著精微的神氣流行、體現在人的知覺及身體運動中，所以它的展現一定是當下的、具體的、一次性的。因此，當王陽明立下義理規模後，以後的人指點良知時，很自然地會從義理的架構再還原到當下情境裡的展現。王陽明生前教導學生早已「氣機鼓盪」，<sup>40</sup>羅近溪繼起，王學已經數十年之發展。我們不宜忘掉：羅近溪講學的階段已講到「此性惟不能知，若果知時，便骨肉皮毛，渾身透亮；河山草樹，大地回春。」<sup>41</sup>我們也不宜忘掉：王學發展到羅近溪，已不單單是思辯解析之事；在五千人講會中、在滿書院的聽眾前、在隨時隨地與同志門生的互動之際，良知是要在言語、行動中表現出來的。因此，如再配合「知覺展現、身體運動都是良知」這樣的宗旨，羅近溪講學怎能不氣機鼓盪，渾淪自適！至於這樣的學風是否受到禪的刺激，這是另一回

<sup>39</sup>《明儒學案》（台北：明文書局，1991年），卷34，〈泰州學案三〉，總頁762。

<sup>40</sup>參見陳榮捷：《王陽明與禪》（台北：學生書局，1984年），頁73-81。

<sup>41</sup>羅近溪：《盱壇直詮》（台北：廣文書局，1977年），卷下，總頁197。

事。但不管歷史上的相互影響如何，一種主張性理會在明覺上展現的學說，而這學說又是可以證成的，它如果沒有引發「在知覺展現上指點良知」的教學方式，那才是咄咄怪事。

羅近溪學問當然繼承王陽明良知說而來，但其源頭不僅於此，他還近承程明道論仁，遠承孔、孟論心性、《中庸》、《易傳》論生生。他反對抽象，不喜憑空設想，主張知體、心體、道體貫通為一，而且這「一體」生生不息，無時無地不在知覺云為間顯露。本文無意專論羅近溪，但由於羅近溪思想在某種側面上是陽明良知說的放大發展，所以底下僅殿之以數條相關資料，以見「良知不離知覺作用」之特色：

蓋大體小體兼備，方是全人；視聽言動思兼舉，方是全心。但人初生，則視聽言動思渾而為一；人而既長，則視聽言動思分而為二。故要存今日既長時的心，須先知原日初生時的心。<sup>④②</sup>

於天地人物神理，根源直截，不留疑惑。所以抬頭舉目，渾全只是知體著見；啓口容聲，纖悉盡是知體發揮，更無幫湊，更無假借。<sup>④③</sup>

捧茶童子卻是道也。<sup>④④</sup>

一夕，卓吾公論西方淨土甚詳。師笑曰：「南方、北方、東方獨無淨土耶？」卓吾默默，衆亦默然，久之，寂無譁者。師曰：「即此便是淨土。」<sup>④⑤</sup>

④② 引自《明儒學案》·〈泰州學案三〉，頁 799。

④③ 《盱壇直詮》，頁 198。

④④ 同上，頁 96。

④⑤ 同上，頁 209。

前兩條論理，後兩條指點。論理兩條指出良知與知覺作用關係極為明白，「大體小體兼備，方是全人」這種語言更容易令我們聯想到孟子的「踐形」或管子的「全形」理論，其細節不需再論。由後兩條指點處，我們可看出任何的行為舉止都由良知顯現，所以捧茶童子，手舉足行，戒慎恐懼，全神凝注於身體運動當中，而即此身體運動即為良知之流行。甚至於在無聲無息中，人的身體知覺極為內斂，學者回到意識深層的神氣流行，此時亦是良知在起作用，所以說「即此便是淨土」。《盱壇直詮》中類似之語極多，而其旨近似，故不錄。<sup>④6</sup>

### 三、程顥、謝上蔡之以覺訓仁

宋明理學從朱陸分化以後，凡提倡「心即理」之說者一直受到朱熹學派的排斥。這種緊張情況到了晚明達到前所未有的高峰，彼時，泰州門下已將「心即理」之說發揮得淋漓盡致，而在朱熹學派中人看來，陸、王之學的毛病至此也全盤托出，再也無從隱瞞。在第二節末論及羅近溪處，我們論及他思想的特點是將知體、心體、道體一體而論，生生之意遂貫穿一切存在。而他這樣的思想是近承王陽明、程明道，遠承孟子、《中庸》、《易傳》的，這樣說來，豈非朱、陸分派以前的程明道及孟子、《中庸》、《易傳》作者都在為陸、王背書，而朱熹之學反

<sup>④6</sup> 有關羅近溪論知覺、良知、仁的關係，參見蔣年豐：〈體現與物化：從梅露·龐蒂的形體哲學看羅近溪與莊子的存有論〉，《中國文化月刊》，第105期，1988年。

而真是「別子爲宗」了？

朱、陸孰爲大宗？孰爲別子？這種判斷不是本文想要處理的，但朱熹在判斷陸象山像告子、禪宗後，還曾反省儒門這種毛病的根源。他認爲當時儒門所以犯下這個毛病，絕不是平地起波浪，而是前輩學人已開了非常壞的前例：「上蔡一轉而爲張子韶，上蔡所不敢衝突者，張子韶出來，盡衝突了；子韶一轉而爲陸子靜，子韶所不敢衝突者，子靜盡衝突。」<sup>④⑦</sup>張橫浦也是朱熹極端討厭的一位思想家，大抵當時主張調和儒佛，或者朱熹認爲其學說有援儒入佛、出賣聖賢血脈嫌疑的人，都是學界裡的罪魁禍首。張橫浦與儒佛的關係如何，當另外論，但朱熹認爲謝上蔡與陸九淵學說有些淵源，此事卻可說得通。陸象山的學說是自家體證出來，很難說有什麼師門傳授，朱熹認爲他的學說承自謝上蔡，並不是從師門傳授的觀點說，而是從思想系統內部判斷。黃宗羲指陳謝上蔡思想特色如下：

上蔡在程門中英果明決，其論仁以覺、以生意，論誠以實理，論敬以常惺惺，論窮理以求是，皆其所獨得，以發明師說者也。<sup>④⑧</sup>

黃宗羲的解釋非常恰當，用「覺」、「生意」論仁，用「實理」論誠，用「常惺惺」論敬，確實是謝上蔡一貫的風格。比如說：

心者，何也？仁是已。仁者，何也？活者爲仁，死者爲不仁。今人身體麻痺，不知痛癢，謂之不仁。桃杏之核，

<sup>④⑦</sup>《語類》，卷20，頁27-28。

<sup>④⑧</sup>《宋元學案》，頁535。



可種而生者，謂之仁，言有生之意。推此，仁可見矣！<sup>④9</sup>  
出辭氣者，猶佛所謂從此心中流出。今人唱一喏，不從心中流出，便是不識痛癢。古人曰：「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」不見不聞不知味，便是不仁，死漢不識痛癢了。又如仲弓出門如見大賓，使民如承大祭，但存得如見大賓、如承大祭底心在，便是識痛癢。<sup>⑤0</sup>

以上引文是標準謝上蔡的風格。謝上蔡講學也是以仁爲宗，但他所說的仁不是個超越的性理，仁是生機的流行。從形上學的觀點來看，它遍於一切存在，所以只要有生命處即有仁。實踐地來看，仁則見於人身的一切生命活動，從人的意識以至人的知覺，只要它一有活動，即有仁貫乎其中，亦即有性命與之展現。仁（性）與生命的關係不是由後者逆推出前者，而是仁（性）即在生命中展現，所以每一生命的展現本身就是仁（性）的殊樣性呈顯。

謝上蔡的語言簡潔明瞭，壁立千仞，與陸象山之說真有近似之處。但朱熹就是不喜歡這條路線，他又看到禪宗的亡魂改頭換面，潛入到儒家的骨髓來了。他批評道：

〔上蔡〕說仁、說知覺，分明是說禪。<sup>⑤1</sup>

醫者以頑痺爲不仁，以其不覺。不覺固是不仁，然便謂覺是仁，則不可。<sup>⑤2</sup>

④9 同上，頁 531。

⑤0 同上，頁 533。

⑤1 《語類》，卷 20，頁 27。

⑤2 同上，卷 101，頁 6。

上蔡之言知覺，謂識痛痒、能酬酢者，乃心之用而知之端也。二者亦不同矣，然其大體皆智之事也。今以言仁，所以多矛盾而少契合也。憤驕險薄，豈敢輒指上蔡而言？但謂學者不識仁之名義，又不知所以存養，而張眉努眼，說知說覺者，必至此耳。<sup>53</sup>

朱熹對程門弟子多不滿意，對謝上蔡之意見尤多。他反來覆去批評這幾位程門高弟的，乃是他們都夾雜禪學。謝上蔡被批評得特別厲害，乃因朱熹認為他所夾帶之禪學尤多。但是，程門高弟游、楊、謝、尹皆曾親聞其師警效，為什麼他們皆不得師門真傳，末流皆流入禪去？而且越是高明者，禪意越多，此事真是費解。朱熹晚年造道愈深，對伊川之言越覺親切有味；反過來說，也就愈對程門高弟不滿。

但是，謝上蔡重「覺」、「生意」、「常惺惺」，真是流入禪去，盡叛師門嗎？凡對理學傳統不太陌生的人都了解：謝上蔡所發揚的這些觀念其實是從他的老師程明道那邊來的。朱熹認定謝上蔡違背師門，認禪作父，黃宗羲就很不以為然。在前文引其語以證謝上蔡是「發師說者也」下面，黃宗羲進一步代謝上蔡伸冤。他說：朱熹懷疑謝上蔡雜禪，其理由有三。第一點與本文不相干，暫且不論。另外兩點如下：

謂「知覺得應事接物底，如何喚作仁？須是知覺那理方是」。夫覺者，澄然無物，而為萬理之所從出。若應事接物，而不當於理，則不可謂之覺矣！覺外求仁，是覺者一物，理又一物，朱子所以終身認理、氣為二也。謂「上

<sup>53</sup>《朱文公文集》（四部叢刊本），卷42，〈答胡廣仲〉，頁9。

蔡說先有知識，以敬涵養，似先立一物了」。夫上蔡此言，亦猶〈識仁篇〉所云：「識得此理，以誠敬存之而已。」蓋為始學者言，久之則敬即本體，豈先有一物哉！其言語小有出入，則或有之，至謂不得其師之說，不敢信也。<sup>54</sup>

黃宗羲替謝上蔡辯白之意，情見乎辭。朱、黃兩人對謝上蔡評價不同，根本的原因還是起於哲學立場的差異所致。朱熹評的第三點，多少有些深文周納之嫌，黃宗羲的反駁無誤。朱熹大概認為謝上蔡又在懸著一個光亮亮的心境在那邊，等學者去體證涵養了——這又違背朱熹格物窮理的層次了。

最嚴重的出入在以覺論仁處。朱熹說謝上蔡誤解師門，黃宗羲卻說誤解的是朱熹本人，而非謝上蔡。就我們目前已知的文獻看來，朱、黃兩家的是非其實是很清楚的，誤解的不是謝上蔡，而是朱熹。朱熹因為心／性、理／氣二分，當然不可能將「覺」視作本心（良知）之妙用，而且也不會認為大程子的思想竟然會和自己的相反。黃宗羲評駭道：「覺外求仁，是覺者一物，理又一物，朱子所以終身認理氣為二也」，則是站在陽明學派上的當理之談。此外，黃宗羲認為謝上蔡與程明道的思想大體一致，最多只有言語上的小出入，這個判斷大概也是很難否認的。

這裡面就牽涉到朱熹與程明道思想間異同的問題了。謝上蔡以「知覺」、「生意」說仁，在程明道思想中是可以找到源頭的，而且這還不是邊際性的概念。以「知覺」、「生意」說仁是

<sup>54</sup>《宋元學案》，總頁 535。

程明道思想的一大特色，比如說：

醫書言手足痿痺爲不仁，此言最善名狀。<sup>⑤⑤</sup>

切脈最可體仁。<sup>⑤⑥</sup>

滿腔子是惻隱之心。<sup>⑤⑦</sup>

「生之謂性」，性即氣，氣即性，生之謂也。<sup>⑤⑧</sup>

程明道語言清新有味，比起羅近溪來，似乎尤能一洗儒學膚淺套括之氣。但言爲心聲，程明道語言上顯現出來的風格正是他學問宗旨的反映。程明道主識仁，但他說的仁與心體、道體合一，不但合一，而且是當下即一，仁體即在眼前的身體展現與自然的運轉中呈顯出來——羅近溪在這點上頗能發揮程明道之說，雖然兩人的氣象仍是不同——「切脈最可體仁」這類的話語絕不是一時即興妙語。劉宗周詮釋道：

脈脈不斷，正此仁生生之體，無間斷，故無痿痺。<sup>⑤⑨</sup>

劉說正是當理之談。程明道思想我們可以說是種生命哲學，他不僅說過切脈體仁的話，他也說過「觀雞雛可以觀仁」<sup>⑥⑩</sup>這種絕妙語言。朱熹最不滿意的另一位大異端張橫浦對程明道的這種太和元氣，即佩服得五體投地，他曾對學者說過：程明道的窗前茂草覆砌，不加剪芟。有人勸他整理，他說不可，因爲這可觀「造物生意」。程明道又曾畜盆池，養小魚數尾，時時觀覽，

⑤⑤《二程集·河南程氏遺書》（北京：中華書局，1981年），卷2上，〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，頁15。

⑤⑥同上，卷3，〈謝顯道記憶平日語〉，頁59。

⑤⑦同上，頁62。

⑤⑧同上，卷1，〈端伯傳師說〉，頁10。

⑤⑨引自《宋元學案》，總頁322。

⑥⑩同上，頁324。

爲的是體證「萬物自得意」。張橫浦勸學者當超越流俗之見，好好想想爲什麼觀草觀魚，都可觀出造化之生意的大道理出來<sup>①</sup>。由此可見程明道特重仁道與生命之同一，絕不是偶然的，在當時一定曾帶給學生及同代學者相當深的印象。

但程明道所以能從生命流動處觀出萬物自得意與造物生意，其理由不是肇因於美感鑒賞，也不是一般的自然之冥契主義所致。他的思想立場是奠定在《中庸》、《易傳》的創生道體與孔孟的仁體、心體之立場上。<sup>②</sup>所以嚴格說來，我們雖因程明道從有生命處體仁、體道，而以「生命哲學」稱呼其思想，但這種生命哲學不是建立在生物學基礎上，它的真實內涵還是儒家的性命哲學。只因程明道特別強調生生之機、仁心流行、知覺展現，爲顯題起見，我們姑且以生命之名冠其哲學。

由於程明道有這樣的學問宗旨以及圓融自如的個性，所以他連「生之謂性」、「滿腔子（滿身）是惻隱之心」、「痿痺不仁」這類的話語都堂堂使用，毫不避諱。但可以肯定的是：程明道使用這些話語與他的思想是一致的。「生之謂性」此命題雖然由告子提出，但由於告子和程明道所理解的「生命」概念迥不相同，因此，兩人所提的這個命題雖然票面價值相伴，其實質內涵卻是南轅北轍，幾乎沒有什麼共同的交集。他講切脈體仁、痿痺不仁、滿腔子是惻隱之心，雖然語彙上使用了醫學的概念，但其意義卻大不相同。醫生把脈，但見生機不息；程明道卻要學者除了看出生機不息外，還要看出「仁」即在生生不息的運

① 引自《宋元學案》，〈明道學案下〉，總頁 335。

② 參見牟宗三：《心體與性體》（台北：正中書局，1975年），冊 2，頁 17-20。

動裡面。換言之，看到的自然現象是一樣的，但程明道認為這身體的自然現象本身就體現了仁體，或反過來說，仁體一定就會在身體的自然現象中展現。如果「仁」不能顯為「生」，不能流行，那就是槁木死灰，此之謂不仁。程明道在這點上雖與告子、醫家、禪宗之說有相關之處，但意義顯然是不一樣的。

程明道與這些「異端」的相關之處卻給朱熹帶來極大的困擾。程明道講觀天地生物氣象之類話語不少，這顯然不是一時興發之語，但朱熹碰到學生問他此類問題時，總認為那些話語只是程明道「偶然」講講的而已，不必太當真。<sup>⑥3</sup> 要不然，他就是說程明道「說底話恁地動彈流轉」，「說話渾淪，煞高，學者難看」。<sup>⑥4</sup> 最多，朱熹可以承認程明道講的是種化境，這是天資高者之事，不能當入手之處。<sup>⑥5</sup> 代朱熹計，我們也不能不同情他可以選擇的講法不多：他既要在原則上肯定程明道，但程明道道體、仁體、心體貫通為一的理路又與心性、理氣二分之格局扞格難通，那麼，朱熹還能怎麼講！

朱熹說陸象山的思想像告子又像禪，以後的朱子學學者評王陽明良知學更是變本加厲，指摘得更兇。但我們如追究源頭，不難發現：將心體與知覺視同一體展現的思想家不是起於陸王，而是連朱熹學派都讚美不已的理學大家程明道。底下的問

⑥3 《語類》卷 93，有幾條文字說道程明道之語「亦有說過處」或「說得近禪去」。其原因乃是「或是一時有個意思說出，或是未定之論，今最怕把人未定之論便喚作是。」（《語類》，卷 97，頁 3）

⑥4 以上兩段話皆見《語類》，卷 93，頁 7。

⑥5 如說《定性書》是二十二、三歲作，而此文「都不見一個下手處」（《語類》，卷 95，頁 22），因為其內容是「正心誠意以後事」（同上，卷 95，頁 25）。

題是：朱熹與程、謝、陸、王的差異是否還可往上追溯呢？朱熹批判的這些思想家之思想真是違背了儒學的規模嗎？

#### 四、《孟子》、《中庸》、《易傳》肯定生命即道

從朱熹批判謝上蔡、陸九淵起，以至陸隴其批判王陽明及其門徒止，我們可以看出雙方最大的歧異是在「心即理」與「性即理」的區別上。朱熹學派中的理沒有活動義，而朱熹學派所批判的這些儒門「異端」卻認為理有活動義，理既在心中顯，理一心也在氣中顯。由此導出的命題有二：一是人的身體展現都是本心的變相，而本心又是道體性體所貫；二是宇宙間氣之流行，亦皆為超越之道所貫注之活動。第一點是心性論的講法，第二點是本體宇宙論的講法。這兩點中以第一點最為根本，也是爭執的焦點。第二點則可視為衍生出來的，它的基礎也要建立在第一點的基礎上。但在程明道、謝上蔡、羅近溪思想處，由生機、生意論道體之流行，也具有相當的地位，它與「由身體展現體證本心流行」恰好互補，成一太極之圓，所以也不容忽視。

朱熹學派以及他們反對的學派都認為自己是先秦孔、孟思想的繼承者。到底他們這種說法有沒有依據呢？還是他們所爭議的焦點「作用是性」、「生之謂性」等問題只能在宋朝以後形成，往先秦找源頭，只是因為信仰因素的緣故呢？筆者認為朱熹學派批判陸、王等人事出有因，「作用是性」說如漫無分際的話，確實也有流弊。但這些反對學派對身體知覺及大自然氣機流行的講法，在先秦確實是有源頭的。他們自認為是繼承孔、

孟、《中庸》、《易傳》而來，這也是符合史實的，不存在移花接木、亂找人頭的問題。更落實地講，孟子的踐形理論即開陸、王強調良知之明覺及良知明覺在行為上展現之主張。

孟子的心性論是儒家天道性命說的真正奠基石，也是程、朱、陸、王共同接受的前提（雖然解釋不同），這是毫無可疑的。孟子主性善，而且他說的性要從心的流行（尤其是四端）處見出；學者如果能夠盡心知性，他最終將可體證超越之道。以上數點是孟子心性論的主要光譜，孟子本人重視，後來的學者發明的也較多。筆者同意上述的解釋途徑，但認為另外的解釋也是可能的。簡單地講，筆者認為孟子講的本心、良知不能只是以泛泛的道德意識視之，而當把它放在儒家體驗哲學的格局下定位。儒家的體驗哲學強調學者如果能夠充分證成他的本性，那麼，不僅在他自己身上即可契證終極關懷的超越之道（天、命），而且他自己本人整體的存在性格也會跟著轉變，而這所謂的整體存在中包含著我們一般所謂的身體，而不單單是意識構造而已。我們前面引用過羅近溪的話語：「山河回春，骨肉透亮」，所說亦是此義。而儒家這種體驗哲學的創造者正是孟子本人。

孟子說人的心性是有潛能的，學者只要順著四端流行往外擴充，如火始燃，如泉始達，那麼，人的道德意識終有一天會突破個體，溶進無限（上下與天地同流），證成天道。但我們不宜忘記：孟子使用四端擴充的方位隱喻雖多「向前」、「向上」之意，但它也含有向下向裡挖掘的縱深面相，而學者的道德意識向下向裡深入的結果，即觸及了意識源頭的身心交界問題。孟子在這點上可能吸收了醫學及當時某些學派的理念，終於形



成了他自己的獨特視野，這就是引人深省的踐形理論。簡言之，孟子的心性論我們可以從兩方面考察：從學者作工夫時焦點意識集中的意識層考察，我們發現由主體意識之心一個體原理之本性一超越而普遍之形上道體，這樣的發展順序是很清楚的。但如果我們從支撐道德意識層的隱關向度此支援層面考察，我們發現伴隨著學者工夫之逐日進展，道德意識底層之氣也跟著純化，而學者的全部身體展現也跟著改變結構意義，與心合一。而且意識與身體展現這兩層基本上是同時生起的，心性的體驗工夫到那裡，身體的相應展現也跟著到那裡。

以上所說的問題在《孟子》一書中雖然展示得還不夠系統化，但大概的方向是很清楚的。筆者曾為文指出：在《孟子》書中，我們可看到「人的知覺活動反映了活動者精神境界」的命題，人的發音、眼視、耳聽、肢體活動都不僅僅是生理的動作而已，而是人的精神之身體層面之展現，因此，它們是內外相符的，誠於中必形於外，有諸外也必有諸內。而聖人由於是人格的完成者，因此，他一方面固然在心性層上登峰造極，所謂盡心知性；但另一方面他也相應地完成他的身體，使他的身體從受中性的、生理的因素牽制之個體，一變而為精神的、將道具體化之承載體。此時，學者的身心是融合為一的，道德意識與身體展現不但沒有距離，而且還是同質而不同態的。因此，道德意識的光輝也會在人的身體上顯現出來，孟子說這是種「生色」：「其生色也，睟然現於面，盎於背，施乎四體，四體不言而喻。」

然而，為什麼人的道德意識與身體活動可以同步展現呢？在《孟子》書裡有一特別的解釋，此即兩者間有氣的因素作為

橋樑。孟子體會人的意識，一向不就經驗面的、現象學式的面相立論，而是就體驗哲學的立場縱論其全程展現。心性的全程展現最終固可上下與天地同流，但道德心的展現我們還可逆追其源，這就是四端之心。「四端」顧名思義，乃是在意識初起之端，但既言「意識之端」，說來仍非究竟。因為徹上徹下的良知本心不會只落在意識層而已，孟子在此提出他有名的「夜氣」、「平旦之氣」之說，此即當人回歸自我，不受意識活動干擾時，學者可以發現人的存在就是清明之氣之流行。明顯地，在人的心靈層後面，還有一流行的氣之層面。但這兩者又有什麼樣的關係呢？孟子又提出他關鍵性的一個命題：「志至焉，氣次焉。」志氣同時生起，一有意志活動，意志活動便會帶動氣之流行。事實上孟子這話裡的意思是這樣的：儒者的道德意識從來就不僅是空頭的意識而已，它帶有很強的生命力，這種生命力用中國哲學及醫學的術語來說即是氣。氣是無名的，道德意識是主體的；氣是普遍流行的，道德意識是有意象之物的。但這兩者事實上又是一體的。任何的道德意識活動都是一體兩相，一體是連貫著意識與非意識層同時呈顯，兩相是指人可以體知到的意識層與不一定體知得到的氣之層。這兩層就存有的結構分析，是不可割離的。就呈顯的樣態而言，則有陰陽對轉、彼此隱顯互補的關係。所以志至氣次固然可說，良知復化爲無識之氣也可說，一點靈明之氣展現爲人的本心也可以說。

但氣除了作爲意識的底層外，它也是身體知覺的質料因。孟子及相當多的中國哲學家及醫家看人身，從來不認爲它只是解剖學的組織器官而已。人身的活動及知覺展現都是氣流注的結果，氣的精華流爲七竅，特別可以成爲良知之開竅；而身體

一般的展現也都因有氣脈貫穿，所以它很自然地會與人的道德意識活動同步啓動。因此，人只要一有意識生起，即會帶動氣之流行，並滲透到人身內部之氣脈及組織，最後且反映到體表上之知覺及身體運動。換言之，人的眼視耳聽鼻嗅手足運動並不只是氣機鼓動而已，它們都是道德意識的指標 (indicator)。指標之語或說還不太恰當，當說它們就是道德意識，只是這種道德意識乃良知本心的身體面向而已。

孟子的踐形理論隱含著「原身心氣一元論」的想法，「原身心氣一元論」當然意指這是理論的，而不是現實的。現實上的身心不會一元，誰沒有碰過「身與心爲仇」的窘境呢？這種尷尬衝突的情況絕對是常見的，孟子不但沒有漠視，他事實上還不斷提醒學者注意人的軀體對人的限制。但現實上雖然如此，不過就實踐層及存有層而論，身心又是可以合一，而且很想合一的。所以孟子講工夫，不會只是談著一邊，他既強調理論及理想上的合一，但也知道現實上的差距，所以他說要「踐」形，要「存」心，要「養」氣。談及「踐」、「存」與「養」，即預設著努力縮短差距，使之合爲一體。<sup>66</sup>

由此我們可反過頭來看看受朱子學派猛批的這些思想家：他們真的違背了孟子的意思嗎？筆者認爲朱子學派的話說反了，從謝上蔡以至羅近溪，他們談道德意識與知覺運動的關係，確實與孟子一脈相承。如果說有出入的話，那種出入也不是背叛，而是完成。陸象山是徹底的孟子學，他打散超越與內在，反對義理之性與氣質之性之分，將心、性、才、情、氣一體而

<sup>66</sup> 參見本書第六章。

滾，并口說出。這些看似籠統，但卻是孟子的宗旨。至於王陽明、羅近溪等人談及這個問題就更進一步了，他們說的良知不但保障了人的道德行爲，也保障了宇宙的存在，它同時也保障了人的身體結構。王陽明認爲元精、元氣、元神都是良知之變相，養生與致良知不但不衝突，在實質上還可互補（且不論及動機）。羅近溪也談一點靈明既成爲良知，又成爲知覺作用。<sup>67</sup>若此種種，雖是從形上學（也可能是從身心醫學）立論，但根本的精神無疑是孟子學的。

探討過「性不離心，心不離知覺作用」，我們接著再談及「生之謂性」的檢定問題。「生之謂性」此語雖出自告子，但它的意義可以上下其講。就「性」字的文字學源頭或現象學的觀點來看，它指的是一種材質主義、或氣質之性的用法。但就勝義來講，它指的是一種學者轉識成智以後所見到的本地風光，這是一種圓融的境界。我們前面說過：程明道等人的用法事實上是依循《中庸》、《易傳》而來，與告子不相干。但就在這個層面上，「生之謂性」這個命題也還有兩種談法，一種是放在心性論層面談，一種是放在形上學層面談。放在心性論層面談的「生之謂性」，乃意指人的生命展現都是人性的開顯，它的實質內涵其實接近於「作用是性」說。放在形上學層面談的「生之謂性」，嚴格說來，應該叫「生之謂道」。這個命題意指世界一切生命的展現都是創生的道體之顯相，宇宙生生不息，此即道體的創造

---

<sup>67</sup>《盱壇直詮》中此類意思話語甚多，如「子曰：人生天地間原是一團靈氣」（總頁 94）、「吾人之學專在盡心，而心之爲心，專在明覺」（總頁 102）諸條皆是。

活動永不停息。但在程明道等人的用法裡，用「生之謂性」，不用「生之謂道」，此事也可以解釋。因為在心體道體相貫通、仁心遍布一切存在的思考架構下，個體原理的「性」字與普遍原理的「道」字，實質內涵不但是貫通的，而且是同質的。話再繞回來，「生之謂性」在心性論與形上學的兩種講法，實質上也是相通的，學者體契「滿腔子（全身）是惻隱之心」，即是開啓了生生不息的大道之門。

程明道、羅近溪等人將他們這種強調「生命流行本身即是仁體流行即是道體展現」的宗旨追溯到《中庸》、《易傳》，這是對的。《中庸》、《易傳》思想的一大特色乃是強調道體生生不息：它一方面氤氳化生，創造繁複交流的宇宙萬物；另一方面道體下貫為人性，人性即在仁心中體現，而仁心的範圍則涵蓋了從核心的主體意識以至意識邊緣的身體表現。由此一轉，我們以人為中心觀察到的道體創生的兩個方面，其實只是同一件行為。而學者如果能夠克服個體性對他的拘束，即可體得人身內外原是渾淪一片，而宇宙原也和煦融融，萬象皆春。

《中庸》、《易傳》這種形上學當然可以說成是美感取向太強，也可以說成是太偏於自然現象的生命本身。但筆者認為從宋代周、張等理學家以至民國新儒家在解釋《中庸》、《易傳》的基本立場上是恰當的，此即：《中庸》、《易傳》所說不可僅從美學的或自然主義的角度體認，而當放在天道性命這樣的大論述架構底下定位。《中庸》、《易傳》的基本立場不管學者贊不贊成，但它們所提出的「自然現象（包含人的生命表現）皆是生機洋溢，而這洋溢的生機即為道體展現」此種說法是既縱深，而又圓融的。所以說它縱深，乃因這些現象之意義不能僅從現

象本身理解，而當理解所有現象的構成因素（不是物質意義，而是超越存在之意義）都是於穆精微的道體之展現，離開了這道體，任何個體的存在價值即會垮台。而所以說它是圓融的，乃因普遍不離個體，絕對不離相對，離開芸芸萬物，也就沒有儒家所主張的生生不息之道體。至少就理學家的觀點來說，《中庸》、《易傳》這種形上學真是致廣大而盡精微，極高明而道中庸，是儒家與佛老區別的大防。

將《中庸》、《易傳》這種生生哲學視為自然主義、美感鑒賞之擴大化、或像漢儒陰陽氣化的天道觀的人士，往往忽略掉《中庸》、《易傳》的天道觀並非與心性論對立，而是兩者當同是一種圓融之道的不同面相之說明。尤有甚者，兩書作者提綱挈領時，雖多本體一宇宙論之語，但在論及體證此道體的實踐之語時，他們事實上很強調學者的本心良知即具有一種擴充功能，這種功能可擴充其心至身、至家國事業、至宇宙萬象。《中庸》云：「其次致曲，曲能有誠。誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下至誠為能化。」〈坤·文言〉亦云：「君子黃中通理，正位居體，美在其中，而暢于四支，發於事業，美之至也。」兩者所說都強調人心有種功能，它可不斷地昇華擴充，轉變原來和它對立的存在物，使後者的性格與本心由相容而相融，終不可分。它除了要淨化意識的內容外，它首先當轉化的就是人的身體，然後是世界。「宇宙是生命，生命是道體的展現」之說即由此證成。朱熹學派和它所批判的非朱熹學派，在解釋「生」與「性」的關係時，何者較接近《中庸》與《易傳》的立場，應當是不難看得出來的。

## 五、原身心性天一體的圓融境界

如果上述的分析沒錯的話，我們發現朱熹及其後學所以力批謝上蔡以下一連串的陸王學派學者，完全是可以理解的，因為兩者在基本理路上即有嚴重出入。朱熹既然主張心只是氣之靈，理只能透過格物致知的過程被心體得，因此，他不能接受「心即理」這個系統所導出的一切命題。然而，在受朱熹學派批判的學派看來，心既然是理，而且心的範圍不只在意識層，連主體意識未曾觸及的體氣流行、知覺反應都是尾閭之意識，所以如心得其正，則任何身體表現自然也就具有道德的意涵。

事情總可以分兩面看，朱熹及其後學評謝上蔡及陸、王等人誠然事出有因，而且有嚴肅的理論意義，但前者認為後者學問是禪，或是世俗的自然外道，卻未必能服後者之口。很明顯地，在一種工夫證成的境地上說，陸、王等人都可以接受類似「作用是性」、「生之謂性」的命題。但他們所以這樣主張，並不是建立在經驗層的、順俗的自然主義之上，而是從體驗的、轉化後的心境來說。人的許多身體表現是不好的，最多是中性的，陸、王等人不會不知，否則，王陽明「致良知」的「致」字即不用談，「沈溺」、「隨軀殼起念」的感慨也不用再發。他們所以主張人身的表現即自然合道，乃是從「存有論的始源觀點」及「工夫論的證成觀點」說的。就「存有論的始源觀點」來看，道、性、身、心原本是同一個根源。王陽明說良知與元精、元氣、元神原為同一物，羅近溪說嬰兒身心不分，渾然一體，皆為此義。就「工夫論的證成觀點」來說，「作用見性」、「生之謂性」

固然「理」上如此，但現實的人之作用不一定符合性理，其生命展現也不一定即可滿足道德之規範義。原則上說來，只有理想上的人格完成者（聖人）才可說出「理」上才能說的話——而王、羅兩人的當理之談正是立足於這點「理」上立論的。

儒家自從理學興起，尤其自陸、王學風光暢天下之後，由於特重心學層面，因此，與佛老的異同問題遂變得尖銳化起來。禪宗喜歡講「作用是性」是事實；陸王學派中頗有人與禪師大德交往，此亦是事實；謝上蔡與陸、王等人論知覺與本心的關係處，其言類似禪語，這些也都是事實。但這些事實都不能改變一個事實，此即：陸、王學者談「心即理」、「作用是性」、「生之謂性」的「理」與「性」都不是佛教的空性空理，而是儒家的「天理」、「義理之性」。而且，陸、王等人論性理與知覺的關係，以及其理論預設的解釋，也與禪宗有出入。陸、王學者強調良知本心帶著強烈的生命力（氣），滲透並轉化身體的存在性格，最後使身心一如，泯然無隙，這顯然也不是禪宗大德喜歡談的。總之，陸、王學者論良知本心與知覺的一體關係不管善不善巧，至少朱熹學派給他們冠上的那頂「禪」之帽子，他們是可以不戴的。

他們不但可以不戴「禪」的帽子，他們還宣稱他們所說的出自先秦儒家的道統聖人。筆者認為陸王學派在這點上也是對的，陸王學派論及意識與知覺的關係誠然有後出轉精之處，但我們發現先秦儒家，尤其是孟子，早已提供了以後得以萌蘗成長的種子——應該說：不是種子，而是成長得相當高的樹苗了。孟子的「踐形」、「養氣」、「生色」諸種理論，我們如果給它們改頭換面，轉譯成宋明以後的流行語言的話，事實上說的



即是「作用是性」、「變化氣質」、「身心一如」。陸、王學者認祖歸宗，並沒有認錯對象。至於「生之謂性」這類的命題，我們也可以在《中庸》、《易傳》、甚至《論語》裡找到源頭。程明道、羅近溪等人想將自己的理論接上孔、顏、思、孟的尾閭，也完全可以接得通。

如果說受朱熹學派批判的儒家「異端」繼承了孟子與《中庸》、《易傳》的統緒，反過來說，朱熹學派論及心、性、氣、知覺的關係處，恐怕自鑄系統的成分遠大於縱的繼承。朱熹學派學者在這點上是相當悲壯的，他們對人性之惡、氣質之雜真有所見，因此，連帶地他們對人的身體表現也就有戒心，不肯讓它縱情如意。爲了捍衛他們「心／性、理／氣分裂，格物致知使之彌合」的理論，他們不得不走上唐吉訶德之路，悍然與早先的大傳統爲敵。他們批陸、王，批禪宗，批謝上蔡、張橫浦，但再往上，語言就閃閃躲躲，批不下去了。如果他們的標準一致的話，理學開山祖之一的程明道、以及《孟子》、《中庸》、《易傳》裡的相關思想，其實也該拉入打倒之列。他們所以沒有受到攻擊，恐怕不是純粹理論的事情了。

如果說朱熹學派將陸、王等同禪宗或告子，是一大誤解，而且他們論心性與知覺的關係並不符合先秦儒學的規模的話，他們的批判是否有正面的意義呢？而且除了一些道德訓令或道德動機式的調停主張外，朱熹學派與它的反對學派間，是否可以找到一條辯證的和解綜合之道呢？本文旨在釐清一個思想史上的問題，而上述的疑難卻是難度很高、但也是很有意義的哲學重建工作，本文完全使不上力。但筆者相信：從孔、孟、《庸》、《易》以至陸、王及其後學的發展看來，我們有理由認定

儒家的心性之學隱含了身、心、性、天一體的傾向，這真是生機連綿一片的存在大鎖鍊；但在以往的儒學義理研究中，這條大鎖鍊的有些環節卻被遺漏了。筆者至今還是認為在學界一向受到重視的道德意識研究誠然該受到高度的重視，但這不表示「身體」是一項不足重視的獨立單元，更不表示有脫離身體以外的道德意識。就這點而言，朱熹學派眼中的儒門「異端」提供的訊息，恐怕至今仍有值得參考之處。

## 第八章

# 氣質之性的問題

「氣質之性」這個概念興起於北宋，張載拿這個概念和「天地之性」作對照，程頤、朱熹拿這個概念和「性之本」、「本然之性」或「天命之性」對比，朱熹門人及其後學則拿這個概念和「義理之性」對戡。宋元以後的理學家論人性問題時，大抵緣著氣質之性／義理之性關係的離合展現出來。本文旨在釐清理學論辯中環繞「氣質之性」的幾種詮釋模式；附帶地，筆者也希望由此反映出儒家人性論／身體觀繫聯的特色。

### 一、人性論興起的背景與張載、程頤的立場

理學的興起可以追溯到中、晚唐的韓愈、李翱，從韓、李到周、張、二程，其間約經百年。但理學興起這樣的現象也反映了早先儒學長期衰弱的事實。從韓、李時代逆溯到魏晉時期，其間數百年，儒家除了王通等少數人以外，幾乎沒有特別傑出的思想家，管領一時風騷的盡非儒門人物。有一則流傳很久的故事說道：有一天，王安石曾問張方平（張文定公）：「孔子去世百年生孟子，亞聖之後絕無人，何也？」張方平回答道：「豈無？只有過孔子上者！」王安石要他指名，張方平回答道：「江西馬大師、汾陽無業禪師、雪峰、巖頭、丹霞、雲門是也。」

王安石再追問他理由何在，張方平答道：「儒門淡薄，收拾不住，皆歸釋氏。」王安石聽了，不能不心服口服。後來他將此義說給張商英聽，張商英也歎道這是「達人之論」。<sup>①</sup>既是達人之論，這表示張文定公的話合情合理，相當符合歷史的情境。

佛家管領風騷，儒門收拾不住，造成這種事實最根本的原因在於中土佛家自從擺脫儒、道之影響，塑造起獨立的思想體系以後，它在心性一形上學理論方面取得極大的發言權。儒、道兩家在戰國時期曾對價值根源與道德實踐的問題花過相當多的心血，以心性論為中心解決形上學與宗教的問題（至少是部分的問題）成為此一時期儒、道兩家的主要流向。從魏、晉以迄隋、唐，心性一形上學的議題又成為此時期主流的思潮，魏晉玄學、隋唐佛學談的主要都是這個問題。這種心性形上學的宣揚在思想史的一個大影響，就是事實領域與價值領域兩者明顯的分化，但也更辯證的深化。由於現象學地看事實，事實就只是平面的如其自如（as such）的命題化之事實。相形之下，分析地看，價值則往往被視為擺在另一層存有的心性形上學領域。事實只有與它有了關聯，事實本身才有意義，否則，事實只是事實。之後，隨著思想發展的深入，事實領域與價值領域的關係當然可以圓融地談，但圓融是境界，它還是預設了分析與分離。這種理（價值）事（事實）分離的情況明顯地反映在此一時期流行的「跡本論」、「跡冥論」、「本末論」這些的論題上。

---

① 參見陳善：《捫蝨新話》（台北：藝文印書館，1966年），見《儒學警悟》（百部叢書集成1輯，初編），卷34，頁1b-2a。

魏、晉、隋、唐時期，儒家在形式上其實還保持著崇高的地位。但由於心性形上學的詮釋已經介入了文化的領域，而這時期儒者關懷的問題基本上集中在外王的事業上面，因此，儒家不知不覺間被擺在「跡」的位置。對於堅持儒家價值體系的人而言，這種佛道為本，儒家為跡，或者認為「佛以修心，道以修身、儒以治國」的想法，當然是世衰道微很好的指標，他們很難接受這樣的價值秩序。因此，一旦北宋儒者興起，慨然以道自任後，他們就要尋「本」了；落實下來講，也就是要重構心性論，並由心性論建構形上學，再由心性形上學的設立，重新肯定儒家的人文世界。李翱在有名的《復性書》中，曾慨乎言及儒者的焦慮，他說：

於戲！性命之書雖存，學者莫能明。是故皆入於莊、列、老、釋。不知者謂夫子之徒不足以窮性命之道，信之者皆是也。<sup>②</sup>

李翱這種感慨反映了此一時期思考敏銳的儒者之情緒，後來程明道一到佛寺就悶悶不樂；<sup>③</sup>朱熹也感慨禪門中人遠勝儒家一般學者，許多的老師宿儒因未了性命，所以晚年都向禪門獻上了白旗。<sup>④</sup>明道、朱熹感嘆的背後，一方面反映了禪門興盛、儒門冷淡的淒涼對比，但一方面也反映了宋朝儒者有志在心性

<sup>②</sup> 參見《李文公集》（台北：商務印書館，四部叢刊本），卷2，頁8。

<sup>③</sup> 參見《遺書》卷2上，「昨日之會大率談禪」條，《二程集》（北京：中華書局，理學叢書，1985年），總頁23。

<sup>④</sup> 參見《朱子語類》（台北：漢京出版社，1980年），卷126，頁9，「因舉佛氏之學與吾儒甚相似處」條；卷137，頁20-21，「退之晚年覺沒頓身己處」條。

形上學領域和佛、老一爭雌雄的決心。

張載人性論的歷史—心理背景就是這樣形成的。他的學生范育在《正蒙》序中曾言及張載著書立說的動機，其中有言曰：

自孔、孟沒，學絕道喪，千有餘年。處士橫議，異端間作，若浮屠、老子之書，天下共傳，與六經共存。而其徒侈其說，以爲大道精微之理，儒家之所不能談，必取吾書爲正。世之儒者亦自許曰：「吾之六經未嘗語也，孔、孟未嘗及也。」從而信其書，宗其道，天下靡然同風，無敢置疑於其間，況能奮一朝之辯，而與之較是非曲直乎哉！⑤

「奮一朝之辯，而與之較是非曲直」這樣的語言實在有些替儒家出一口氣的意味。范育是張載門人，當然熟悉他老師的思想與心意。事實上，與佛、老在心性形上學領域較量，重新取得儒家的發言權，這一向是張載魂牽夢縈的意圖。在〈乾稱篇〉——此篇可視同《正蒙》的序言——張載對佛教發動了猛烈的攻擊，並述說自己的志向。他說：

自古誠、淫、邪、遁之詞，翕然並興，一出於佛氏之門者千五百年。自非獨立不懼，精一自信，有大過人之才，何以正立其間，與之較是非，計得失！⑥

他這段話與范育的序言何其相似！排擊佛老者多矣，張載和前儒如韓愈、石介、李覯等人不一樣的地方，在於他登堂入室，

⑤ 參見《張載集》（北京：中華書局，理學叢書本，1985年），頁4-5。

⑥ 同上，頁64-65。同樣的文字又見於張載，〈與呂微仲書〉，前揭書，頁351。以下引張載文字，皆出自此版本。此後引文除注明篇章外，不再說明。

直接在佛教勝場的心性形上學領域裡和釋子正面論辯。在上述論及自己志向的引文後面，張載更進一步抨擊道：

釋氏語實際，乃知道者所謂誠也，天德也。其語到實際，則以人生爲幻妄，有爲爲疣贅，以世界爲陰濁，遂厭而不有，遺而弗存。就使得之，乃誠而惡明者也。儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人，《易》所謂不遺、不流、不過者也。彼語雖似是，觀其發本要歸，與吾儒二本殊歸矣。道一而已，此是則彼非，此非則彼是，固不當同日而語。

從李翱到張載，儒家經過長期的養精蓄銳之後，他們的立足點和策略都不一樣了。他們不但踏入以往不敢涉足的禁區，而且敢在禁區裡衝鋒陷陣，摧陷廓清。張載批判佛教，焦點集中在「世界是否誠明」、「天人如何合一」等等心性形上學的問題上，這個領域歐陽修、李覲是連碰都不敢碰的，事情真是「不當同日而語」了。

張載所以覺得不可同日而語，並非源於意氣，而是他與同代的周敦頤、二程子幾乎同時發掘了先秦儒家的心性、形上學思想。孟子的性善論對張載的人性論影響尤深。孟子言性善，其言雖若老生常談，但在宋明儒興起以前，解人絕少。人性論是中國思想的固有論述，早在孟子以前，以生命界定性的傳統早已有之（這個傳統後來匯聚在「生之謂性」這個命題上），孟子同時期的思想家對這個問題的興趣也很大。孟子說人性本善，他不是和以往及當代的思想家站在同一種層面辯論人性問題。孟子和同代的思想家告子的爭辯相當繳繞，就論辯而言，孟子的論證或許能服人口，但不一定能服人心。但站在我們現

在的立場反省，孟子的立場其實是很清楚的。他所說的「性善」之性，其實與「生之謂性」的性不在同一層。它是普遍而超越的，與作為終極真實的意義的天同質同層；但作為個體性原理的「性」，它又可以下貫到人的意識上來——更具體地講，也就是落實到人的道德情感之四端上來。四端絕不是自然主義意義下的感性生命與智性生命。然而，孟子又主張學者修養至極，感性生命與智性生命的性格也會全幅改變，它們會精神化，這就是所謂的「踐形」。準上所論，孟子與告子及其他思想家辯論人性問題時，他不是不承認自然生命的展現是人性；<sup>⑦</sup>他也不否認在圓融境界意義下，自然與超越合一，彼此既是一體，又是一本；但他認為就定義及實踐意義而言，我們只能從道德情感（四端）發動並往上貫通到超越層的地方體認人性。事實上，從孟子劃分大體一小體、對揚性一命，我們都可以看出他其實承認人性是有兩層的。只因道德的位階是優先的，所以人性要從秉彝之善性界定起。然而孟子由於孤明先發，草創未闕，所以導致後人啣呶喧囂，爭執不定。

如果孟子之後，佛、老思想沒有盤據中國千年之久，孟子的性善理論何時才能得其解人，實難臆測。佛、老的核心思想集中在心性論；尤其佛教傳入中國以後，真常唯心系更是一時風行。台、嚴、禪宗互標新義，各領風騷。就佛學內部而論，三宗心性論的立場可能各嚴疆域，判若敵國。但就中國思想史

<sup>⑦</sup> 頃閱《木鐘集》（台北：商務印書館，四庫珍本四集），其中有段話很可以體玩。有人問陳植：「孟子曰：『形色，天性也。』告子曰：『食色，性也。』二者之分如何？」陳植回答道：「形色為性，是引形氣入道理中來；食色為性，是逐道理出形氣外去，霄壤之分。」（卷2，頁42b）



的脈絡而言，三宗所說的心性論都是建立在真常心上，<sup>⑧</sup>這點卻是相當清楚的。真常心即佛性，所以《大乘起信論》有「如來藏自性清淨心」一語。有清淨心，自然即有生滅心的對照。有佛性，自然也有人性的對照。超越的心性界形成以後，緊跟著這種概念而來的即是經驗界的心性論問題也被引出來了。漢朝諸儒不解孟子，六朝、隋、唐的儒者也大多不了解孟子的心性論。佛、老教徒因格於教義，自然更不能或不願契入孟子的核心第一義。但弔詭的是：比較之下，他們或許還較能切近孟子談的心性與形上學的交會點。柳宗元在〈曹溪第六祖賜諡大鑒禪師碑〉一文中言曰：

〔大鑒〕乃居曹溪爲人師，會學去來，嘗數千人。其道以無爲爲有，以空洞爲實，以廣大不蕩爲歸。其教人始以性善，不假耕鋤，本其靜矣。<sup>⑨</sup>

慧能這位不世出的禪門怪傑居然以「性善」教人，論道人性「不假耕鋤，未其靜矣」，此事真值得玩味。嚴格說來，佛家心性論的核心詞語當是迷悟，而不是善惡。「善惡」是道德形上學的語彙；「迷悟」是惟心論冥契主義的概念。但類比而言，清淨無染的如來藏心是個超越的概念，它不受經驗的緣起法污染，因此，它可以稱得上是善的。由此界定人性，人性自然也是善的。

<sup>⑧</sup> 天台宗「一念三千」的心是「一念無明法性心」，其理論依據與華嚴系統的眞常心不同。然而，天台宗的圓教概念仍要建立在眞常心的基礎上，此義參見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（香港：新亞研究所，1974年），卷3，頁1349-1364。

<sup>⑨</sup> 參見《註釋音辯唐柳先生集》（台北：商務印書館，四部叢刊本），卷6，頁1。

無可否認地，佛、老提供的思維模式成爲宋儒知識成長的意見氛圍。這個形式的因素加上《論語》、《孟子》、《中庸》、《易傳》、《大學》的具體內容，兩者軌約了宋明儒思想發展的方向。

我們討論理學思想中「氣質之性」與「義理之性」的問題時，也不能脫離上述的大方向來看。比較早討論這個問題的理學家是張載，他接受時代的刺激，又生活在超越界—經驗界理論架構流行一時的知識氛圍籠罩下，最後，並從先秦儒家處獲得實質內涵之滋養，他的思想論點要放在這樣的框架來看。

張載論「氣質之性」時，不是將它和義理之性對揚，而是將它和「天地之性」對揚，他說：

形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。（〈誠明篇〉）

我們前文已說過：「生之謂性」、「性者生也」這些命題是中國思想人性論的老傳統，到張載手中，這個傳統遂總結於「氣質之性」的概念之下。至於孟子開出的性善論論述，到張載手中，遂一變而爲「天地之性」。張載和孟子一樣，他也承認人性有自然的一面，但他不從此方面界定人性——君子有弗性者焉——君子所「性」，顯然是在大化流行的超越依據的「天地之性」處。

張載的「氣質之性」和「天地之性」是倫理學的詞彙，但它們成立的依據卻是建立在張載的宇宙論上，這是我們首當注意的一項特色。「氣質之性」顧名思義，即知此性與氣質相關，更進一步而言，此性與氣的觀念緊密不可分；由「氣」到「質」，已是粗了，已落第二義。張載解釋其義如下：

氣質猶人言性氣，氣有剛柔、緩速、清濁之氣也；質，

才也。氣質是一物，若草木之生亦可言氣質。惟其能克己則爲能變，化卻習俗之氣性，制得習俗之氣。《（經學理窟·學大原上）》

「氣質」兩字的重點其實還是偏重「氣」字，「質」字論到才，顯然已是較爲後起之事。「氣有剛柔、緩速、清濁之氣」，這顯然是用氣爲性的說法。秦、漢以後，「生之謂性」傳統的大宗實即「用氣爲性」，董仲舒、揚雄、韓愈固然不用再論，連周敦頤所說：「性者，剛、柔、善、惡、中而已矣！」<sup>⑩</sup>說的其實也是同一回事。這些性都是指氣化運行的過程中，氣落實於個體上所形成的特殊性。張載曾進一步解釋此中曲折道：「大凡寬褊者，所稟之氣也，氣者自萬物散殊時各有所得之氣。」《（語錄）》「所稟之氣」落到個體上講，即是氣質之性。氣千變萬差，因此，每個人的氣質之性也個個不同。

「天地之性」的概念亦當放在張載形上學的架構下定位，這個概念後來被「義理之性」取代了，「天地之性」成了張載哲學特有的語彙。「義理之性」與「氣質之性」對照，當然可以凸顯出人性莊嚴、規範的理則義、超越義。但放在張載的系統內考量，「天地之性」一詞也有殊勝之處。因爲張載界定人性，他除了強調性是「人」所以爲人的超越依據外，他更強調性天不二、性道不二，人超越的依據事實上也是宇宙超越的依據。他由此強調天人「一本」，萬物「一體」，宇宙的一切都是道體真

<sup>⑩</sup> 周敦頤：《通書，師第七》，見《周敦頤集》（北京：中華書局，理學叢書本，1990年），頁19。但《通書》也言：「性焉安焉之謂聖」（同上，頁16），據朱熹解，此性實即天命之性。可見周敦頤雖然沒有提出兩種性的對照，但這樣的區別還是有的，周張二程在這點上的見解是一致的。

實的展現。他的〈西銘〉一文備受後儒重視，其內涵正是學者「盡性」以後理當有的分析性展現。換言之，張載的「性」字具有強烈的「宇宙的」——雖然不一定是「宇宙論的」——味道。他說：

性者萬物之一源，非有我之得私也。惟大人爲能盡其道，是故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成。彼自蔽塞而不知順吾理者，則亦未如之何矣。（〈誠明篇〉）

天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之。（〈誠明篇〉）

天人異用，不足以言誠；天人異知，不足以盡明。所謂誠明者，性與天道不見乎小大之別也。（〈誠明篇〉）

天性在人，正猶水性之在冰，凝釋雖異，爲物一也；受光有小大、昏明，其照納不二也。（〈誠明篇〉）

以上這些話都是《正蒙》裡著名的文句。「天所性者通極於道」一段話，它指的是天道性命相貫通。但「通極」這個語彙固然指向了人性與天道之間有連繫點，甚至有同質性。但有同質性，是否即是全部的同質性？就張載的觀點來看，這個問題的答案是肯定的，他說「性與天道不見乎小大之別也」。其意實指「性」與「天道」兩者不但「合一」(union)，而且是「同一」(identity)。因爲同一，所以「性者，爲物之一源也，非有我之得私也」此語才能成立。「性者，萬物之一源」此命題當指性亦爲天地萬物之根源，「天地之性」之所以得名由此可見。《西銘》名言「天地之帥，吾其性」，其言亦循同一理路。

準上所說，張載的「天地之性」概念是相當特別的。「性」一語通常落在個體上來講，沒有個體，就不需要「性」的概念。

「天地之性」既含有「性」字，它當然也指向個體人存在的依據。然而，它這種依據雖落在個體上來講，它卻又不限於個體，它遍萬物而為一，所以它可以為「天地之帥」。張載提到性既普遍而又特殊的難題時，用了冰與水、月光與江水這兩組常見的隱喻，藉以表示天地之性是聯結特殊與普遍的概念。就像冰水凝渙離合，其相萬殊，其體則一；又像千江有水千江月，江水萬千，其月亦一。「天地之性」是任何人心性的主體，也是宇宙創造的實體，它是一與多之交會點，也是對立之同一。孟子講「盡心知性知天」、「萬物皆備於我」，其性善旨義沈淪千年，至此才得以洗日虞淵，光暢天下。

問題是天地之性與氣質之性是什麼樣的關係？我們前文已說過：張載反對從氣質界定人性，可見「天地之性」與「氣質之性」這兩個概念是本體論的斷層。前者與超越、普遍的「天」、「道」同一；後者卻是氣落實到人身上形成的個體性。就實踐觀點來看，這兩者間確實有質的差異。但如果說這兩種性完全是斷層的，卻也不能這麼看。我們現在論義理之性與氣質之性的差別時，很難不受到朱熹觀點的影響。朱熹觀點裡的義理之性是超絕的，此性落到人身上時，即成為氣質裡的義理之性，這就是氣質之性。但「氣質之性」中的「氣質」與「性」仍是內在於個體原理中的對越關係，兩者合而不一。然而，張載說的天地之性與氣質之性的關係不是如此，他曾說：「養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣！」（〈誠明篇〉）可見氣質之性的地位不是定然的，當學者體證至極，也就是「反之本而不偏」時，它可「盡性而天」。盡性而天，這不是天地之性的事嗎？我們宜注意：張載說養氣以盡性，其義不等於程朱所說：養得心靜理

明、氣息清湛，如此自可心性合一（但不同一）。張載的本體一定帶著氣講，所謂「由氣化有道之名」（〈太和篇〉）。只是其「氣」字可上下其講，如果「氣」字泛指本體之功用義，其實質內涵和「神」相似。那麼，承體起用，由超越本體直至經驗個體，其氣都是本體之妙用。反之，氣很容易偏差走作。如果走作，學者即當「反之本不偏」，如此方可盡性。張載論性，特重性之功能、動能，這樣的語言到處可見，比如：

感者性之神，性者感之體。惟屈伸、動靜、終始之能一也，故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。（〈乾稱篇〉）

有無虛實通為一物者，性也；不能為一，非盡性也。飲食男女皆性也，是烏可滅？然則有無皆性也，是豈無對？莊、老、浮屠為此說久矣，果暢真理乎？（〈乾稱篇〉）

一故神，譬之人身，四體皆一物，故觸之而無不覺，不待心使至此而後覺也，此所謂「感而遂通，不行而至，不疾而速」也。物形乃有小大精粗，神則無精粗，神即神而已，不必言作用。譬之三十輻共一轂則為車，若無與何以見車之用！感皆出於性，性之流也，惟是君子上達、小人下達之為別。（《橫渠易說·繫辭上》）

張載這裡所說的「性」字是勝義字，它指的是性體，換言之，也就是天地之性，而不是氣質之性。但天地之性為什麼又可以見之於飲食男女、屈伸動靜始終？為什麼感覺、感應是「性之流也」？可見天地之性一方面是超越的，一方面又是動能的、縱貫的。此義一轉，我們可以說：至少在某種意義底下，天地之性即見於氣質之性之中。我們不宜忘掉：在張載的解釋系統

裡，凡是描述超越的語彙，如天、如道、如性、如神，一定連著氣講。這是張載的用語習慣。我們上述的「性」如移到朱熹的思想體系裡，除非在語義上另作驚扭的解釋，否則，無一可以成立。但張載卻堅決主張使用這種「體用一如」的方式反對佛、老的空的形上學、無的形上學。

「體用一如」是縱貫的方式，依照此模式，天地之性與氣質之性是可以同體的，這種同體不只是合而為一而已，而是本質上即為同一。「觸之而無不覺，不待心使至此而後覺」、「感皆出於性，性之流也」，這樣的語句落在朱子學者眼中，真有「作用見性」之嫌疑。其實它的內容已蘊含在前文所引「養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣！」換言之，就果地境界而言，天地之性與氣質之性只是一種性，兩種性同質、同層、同一。

「天地之性」與「氣質之性」不但有縱貫的關係，張載更進一步規定在縱貫的關係中，性體要含攝一切經驗的展現。而依據張載從《易經》得來的靈感，一切經驗的展現都是依據陰陽對立的原則而產生的，〈乾稱篇〉言：

無所不感者虛也，感即合也，成也。以萬物本一，故一能合異；以其能合異，故謂之感；若非有異則無合。天性，乾坤、陰陽也，二端故有感，本一故能合。天地生萬物，所受雖不同，皆無須臾之不感，所謂性即天道也。

〈參兩篇〉亦言：

陰陽之氣，則循環迭至，聚散相盪，升降相求，綱緼相揉，蓋相兼相制，欲一之而不能，此其所以屈伸無方，運行不息，莫或使之，不曰性命之理，謂之何哉？

陰陽對轉是經驗界最基本的原理，《正蒙》一開始所言：「太和

所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生綱縊、相盪、勝負、屈伸之始。」浮沈、升降、動靜、綱縊、勝負、屈伸這幾組對立的語彙，其實義都可由「陰陽」這組概念輾轉分析而得。由於性貫陰陽，所以張載總結性體之圓融義時說道：

性其總，合兩也。（〈誠明篇〉）

道則兼體而無累也。以其兼體，故曰「一陰一陽」，又曰「陰陽不測」，又曰「一闔一闢」，又曰「通乎晝夜」。語其推行故曰「道」，語其不測故曰「神」，語其生生故曰「易」，其實一物，指事異名爾。（〈乾稱篇〉）

性體的總義由「合兩」、「兼體」而見，換言之，也就是能承體起用，而且起全面之用者，才能顯現性體之義。張載繼承了《易經》的基本洞見，他主張：性不能只是一，不能只是孤立的本體，它必須透過陰陽這兩種基本的原則，從內在顯現為經驗的世界。換言之，宇宙的終極是實在的，而此實在的終極透過內部的動能，它可以下貫為經驗世界的實在。

張載「天地之性」與「氣質之性」的關係大致如下：就現實意義而言，兩者是決裂的，前者與超越的道同一，後者則是感性人的經驗之本性。但就體證境界的圓融意義而言，兩種性卻是同一的，所有的天地之性無非氣質之性，所有的氣質之性也無非是天地之性，離開了氣質之性，即無天地之性可言。就圓融或圓教的觀點而言，我們不妨說氣質之性也是終極的，希聖希天只能即此氣質之性以證成之。張載主張的這兩種性的離合關係，與朱熹理解者顯然不同，與後來所謂氣論哲學家的人性觀也不同。當時最能與他桴鼓相應的思想家，當是與他並世而生且有親族關係的大思想家程顥。



程顥不管在思想上或在爲人風格上，皆以圓融活潑著稱。但他的圓融活潑雖多半是天資高所致，這不表示他在知解或在體驗上沒有經歷過分解的階段。《河南程氏遺書》卷六有段重要的論性法語，其言曰：

論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。（一本此下云：二之則不是）。（二先生語六）<sup>①</sup>

這段話被定爲「二先生語」，它很可出自程顥之口，也有可能出自程頤之口。但不管原來出自何人之口，它當是程氏兄弟共同遵守的法語。<sup>②</sup>說得更徹底點，宋明儒者只要主張「天道性命相貫通」，他即不能不在理論上預設著兩種人性的區別。後世凡主張天道性命相貫通，而又在言論上反對兩種人性區別的思想家，他們言論的立足點大都是站在圓融的果地境界之上，要不然就是站在反對程、朱那種區隔而又隔絕的本體論斷裂之立場。他們並非在原則上有意或能夠反對此種劃分。

性氣對分，此義一轉，實即人的超越之性與氣質之性之分。當我們論及程顥的超越之性時，我們一方面不宜以朱熹超絕的性理概念衡定之，也不宜因爲程顥講承體起用的圓融境界，遂將此性等同於一般的氣質之性。以上述的前提爲準，我們不難釐清程顥所謂的「生之謂性」或「氣即性，性即氣」這些命題的真正旨義何在。在《遺書》中，程顥有段話語道：

<sup>①</sup> 此書收入《二程集》（北京：中華書局，理學叢書，1985年）。底下引二程言論，皆依此版本，不再注明。另《河南程氏遺書》簡稱《遺書》。

<sup>②</sup> 唐君毅先生認爲《遺書》中記爲二先生語者，大概都是二程所共說，至少是記者視爲二先生共同的論述。參見《中國哲學原論·原教篇》（香港：新亞研究所，1975年），頁162。

「天地之大德曰生」，「天地絪縕，萬物化醇」，「生之謂性」，萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也。

人與天地一物也，而人特自小之何耶？（卷11，頁120）

程顥用語活潑節省，他時時利用當時士子人人耳熟能詳的經書文句，稍微撥點，整個對話氛圍即明亮暢快起來。他一連運用三句經書裡的話，表達人性的具體內容為「仁」。「仁」狹義說來，是主觀性原則，只有人才可以為仁；但廣義說來，萬物皆有潛藏之仁，因萬物都承繼天道之創生性以為性。只有從超越的「天道下貫為性」的觀點立論，「人與天地」才有可能是一物。程顥思想有超越的人性論面相，此事斷無可疑。

但程顥思想的特色不在其挺立的超越面，而在其本末一貫、體用一如、超越與經驗的同體異相的圓融觀。由以上引文「天地之大德曰生」、「天地絪縕，萬物化醇」、「生之謂性」這類語句看來，我們也可以理解他特別重視天道性命的創生義、活動義。在這點上，程、朱（尤其是朱熹）是個最好的參照系統。程、朱論人性的超越義時，只能說性即理，不能說生之謂性。因為在他們看來，只有超越的才是普遍的，只有超乎一切差別之上的普遍才是真正的道德。但程顥自始至終堅持：普遍只能是具體的普遍，普遍性的「性」（或許可借用張載的話說，天地之性）一定得落在特殊的、具體的個體上看，尤其當落在人身上看。沒有脫離具體的普遍，也沒有脫離普遍的具體。普遍與具體既異且同，就理論分析來看，兩者不同；就工夫歷程來看，兩者也不同。但就「承體起用」、「生生不已」的道體來看，普遍與具體只能是同質的；就個人修養的化境來說，兩者也是同質的。程顥稱呼這種同質性的架構為「一本論」。所謂「一本」，

此義乃指所有現象都是同一道體的變現。因此，如理說來，凡事只能圓頓地講，沒有歷程，沒有分析，當下即是。<sup>⑬</sup>

確立程顥言性的「一本」義，我們可以理解程顥下面這段話：

「生之謂性」，性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡。然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂性也。蓋「生之謂性」、「人生而靜」以上不容說，才說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說「繼之者善也」，孟子言人性善是也。

夫所謂「繼之者善也」者，猶水流而就下也。皆水也，有流而至海，終無所汙，此何煩人力之爲也？有流而未遠，固已漸濁。有出而甚遠，方有所濁。有濁之多者，有濁之少者。清濁雖不同，然不可以濁者不爲水也。如此，則人不可以不加澄治之功。故用力敏勇則疾清，用力緩怠則遲清。及其清也，則卻只是元初水也。亦不是將清來換卻濁，亦不是取出濁來置在一隅也。水之清，則性善之謂也。故不是善與惡在性中爲兩物相對，各自出來。（《遺書》，卷1，頁10-11）

以上兩段話原是同一段話裡的兩個段落，筆者依牟宗三先生的斷句，作此區分。牟先生的分段非常恰當，第一段言「人生而靜以上不容說，才說性時，便已不是性也。」這句話表示「性」字是個體性原理，依定義，它只能是特殊的、個體的、具體化

<sup>⑬</sup> 參見牟宗三：《心體與性體》（台北：正中書局，1975年），冊2，頁91-116。

的。換言之，萬物只有在成形或被生以後，「性」的問題才告出現。「生之謂性，性即氣，氣即性」這些語言皆表示語義學上的「性」字只能在氣中見——但這不表示形上學意義上的性、氣兩種概念不可區分。程顥重具體，由此段話亦可略窺一斑。

但程顥的重點其實在第二段，第二段言人性不同，猶如水相清濁不同。水清濁不同，此事自現象義看，學者當承認水有各種面貌。但自本質看，這些不同面相的水卻是同一本質的水在不同的脈絡中之展現而已。「水有超越的本性，本性在不同脈絡中有各種的變相」，此義為中土儒、釋、道三教喜歡用的隱喻。儒家始用此喻者當是孟子，程顥的用法是跟著孟子來的。程顥說「及其清也，則卻只是元初水也」，這樣的結論也是典型的「證成的終點即是回歸的原點」。由「只是元初水也」這樣的語句往下推論，我們知道現象有兩義。以俗觀之，現象即現象，水相即水相；以真觀之，現象即道之顯相，水相即原初水之變貌。我們不妨說：前者是劣義現量，後者是勝義現量。落在人性論上講，超越的人性與氣質之性也是如此離合轉折。比較張載、程顥兩家所論，我們可以簡略綜論道：論境界，程顥灑脫圓熟，其造詣似乎非張載所能到。但論及兩家的人性論，兩者似乎同宗同風，差別只在張載談得更加顯豁詳盡罷了。

張載、程顥兩家的人性論問題可以暫告一段落了，但我們最後想指出一點，此即他們處理超越的人性與氣質之性的方式，與他們處理太虛／氣（張載言「太虛即氣」）、道／器、神／氣（程顥言「器亦道，道亦器」、「氣外無神，神外無氣」）的關係頗為類似，他們的人性論和形上學是同構的。他們主張一種承體起用的道體，這種道體不是孤絕的，它們必定要顯為形而

下的氣、器、象；離開了形而下的氣、器、象，即沒有形而上的太虛、道、神。但僅是氣、器、象自身，亦不足以體證形而上的太虛、道、神。簡單地說，張載、程顥語言中的「X即Y」的「即」字是圓融的「即」，是形上貫穿形下、世界齊登法界的「即」，而不是可以從形下者抽離出來的屬性的、述詞的「即」字。爲免枝蔓，此義不宜再論。但由於我們後文還要論所謂的氣論哲學家的思想，這些哲學家的用語與張載、程顥時有雷同之處，所以我們不能不在此先行指出：「兩種異質性的人性圓融地、境界地同一之『即』」與「經驗性的人性論述導引出來的另一種人性之『即』」，兩者其實大相逕庭——不管兩者在語言上多接近，也不管後者如何讚揚前者，甚至以前者爲師。

## 二、程、朱的性氣二元論及氣質之性的概念

畫分兩種性的另一位開創者厥爲程頤。程頤也說氣質之性，但他不用「天地之性」這個語彙，取而代之的，他使用的是「性之本」，甚至於直接即用「性」這個字指涉張載所說的「天地之性」。由兩者使用的語彙不同，我們可以看出兩家思想微妙的區別。

程頤論人性問題最重要、最扼要的一段話，當屬我們前文引用過的那一段聯語：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。（一本此下云：二之則不是）」這段話在《遺書》裡被視爲二先生語，亦即出於何人不能確定，它有可能是二程共同發明、共同遵守的原則。但程頤始終奉行這條規律，而且展現得更加系統化，這點卻是確定的。二程這段話非常重要，後來再經由

朱熹發揚，環繞儒家人性論長期的爭議，至此得到理論上較圓滿的初步解決。程頤這裡所說的性，其地位類似張載所說的天地之性或後儒所謂的義理之性；「氣」則指氣質之性而言。

程頤不用「天地之性」這個語彙。這點很值得留意，程頤與張載的關係非比尋常，兩人既是親友，門人又多相互來往。程頤對張載的學問當然知之甚詳，他畫分兩種性時，不可能不知道張載有「天地之性」的觀念，但他卻不願使用這個詞語，這當中應該有道理可說。我們前節業已說過，「天地之性」這個語彙帶有本體宇宙論的意涵，張載解釋它時，更強調此性承體起用的意味。但程頤論人性問題時，他雖強調氣質之性以外的另一種人性，但此一人性的特色並不是本體的體用本末之展現，而是一種當然的理則。程頤即以此理則界定性，這就是他有名的「性即理」之主張。他說：

性即理也，所謂理性是也。（《遺書》，卷 22 上，總頁 292）

孟子所以獨出諸儒者，以能明性也。性無不善，而有不善者才也。性即是理，理則自堯、舜至于途人一也。才稟於氣，氣有清濁。稟其清者為賢，稟其濁者為愚。（《遺書》，卷 18，總頁 204）

「生之謂性」與「天命之謂性」同乎？「性」字不可一概論。「生之謂性」，止訓所稟受也。「天命之謂性」，此言性之理。今人言天性柔緩、天性剛急，俗言天成，皆生來如此，此訓所稟受也。若性之理也則無不善，曰天者，自然之理也。（《遺書》，卷 24，總頁 313）

根據程頤的解釋，孟子所以超出一般學者之上，在於他提出了性善的理論。但孟子的性善論並不是從心理學的觀點立論，而

是從超越的理的觀點著眼。換言之，他說的人性不是從人這種生物種類的本質立論，而是從永恆的普遍性本質著眼。程頤認為只有從這層面立論，人性才有可能普遍地超出變化、特殊、分別之外，聖凡同具，堯跖一體，甚至動物也同樣具備了這種超越之性。「理」字背後預設了普遍／特殊、超越／經驗、當然／偶然的畫分，而「理」字是普遍、超越、當然。相反的，特殊、經驗、偶然則留給「氣」字。程頤由「理」字界定孟子的「性」字，孟子的性善論於焉證成。但程頤認為：孟子的性善論雖然跨邁百代，超軼群倫，它卻無法壓倒其他各家人性論的觀點。程頤認為其原因在於孟子只看到了性即理的一面，對於氣稟之殊未充分正視，所以才導致各說各話的結果。

程頤用「性即理」此一命題畫清孟子與其他思想家人性論的界限，我們透過了這個命題，確實可以分辨出兩種不同的人性論觀點，涇渭分明。後來的朱熹固然是沿著這條思想線索，繼續往前邁進；即使陸、王學者，他們對於「性即理」的說法在某種限度內，也不會反對（如王陽明主張心性同一，而心即理）。程頤這個命題引起爭議之處並不在此命題形式本身，而是「性」、「理」的內涵。程頤藉著這個命題凸顯了孟子性善論中人性的超越面，由此層面出發，「人人皆可為堯舜」、「盡心知性知天」這些命題即成了「性即理」下的分析命題，學者一下子即可理解其涵義。但自另一方面而言，孟子言性善，他總是放在四端上指引，放在「惻隱之心」、「不忍人之心」、「達於面首之中心」等等立論。這些都是具體而特殊化的道德情感。孟子其實不否認告子「生之謂性」的說法有片面的合理性，但他很堅持：由四端所代表的道德情感與其他心靈的活動不一樣，真正

的人性只能在這裡見。現在程頤既然從形式面解決了性善論的問題，旁觀者很容易就想到：四端這種道德情感怎麼解釋？孟子不是認為：普遍的正當的「性」只能由這具體的、內在事件的情感見出嗎？

程頤的人性論在此面臨十字路口，他如何解決超越與內在、普遍與特殊的繫聯？我們前節探討張載、程頤的天地之性與氣質之性的問題時，說道：自存有論的圓融意義而言，天地之性就在氣質之性中見。自後來的陸王學派的觀點而言，問題更清楚，他們主張心性同一，心即理，沒有超絕的性這回事，性即同質地是本心，本心必然要展現為各式各樣的道德情感。依陸王學派及張載、程頤的觀點而言，道德情感是具體化原理，它用以體現普遍的性、理、道。它雖有活動，但它不當隸屬在個人的氣性概念之下，因此，超越／內在、普遍／特殊的繫聯根本不是問題，這是人性本來的狀態，他們只是現象學的如理而談，而孟子的性善論之內涵亦不出於是。但程頤在這方面有個非常獨特的解釋，他繼革命性地提出性即理之觀點後，又革命性地將情（道德情感）性畫分為二，造成一種本體論的絕裂。程頤說此義曰：

問仁。曰：「此在諸公自思之，將聖賢所言仁處，類聚觀之，體認出來。孟子曰：『惻隱之心，仁也。』後人遂以愛為仁。惻隱固是愛也；愛自是情，仁自是性，豈可專以愛為仁？孟子言惻隱為仁，蓋謂前已言『惻隱之心，仁之端也』。既曰『仁之端』，則便不可便謂之仁。退之言：『博愛之謂仁』，非也。仁者固博愛，然便以博愛為仁，則不可。」（《遺書》，卷18，總頁182）



「愛自是情，仁自是性。」因為前者是關聯個體的，它是特殊的；後者是普遍的，超個體的。普遍的性理是特殊的情之所以然的依據，既然是依據，所以性與情之間當然仍有對應的關係，從愛此仁之端可以逆推仁之存在。然而對應歸對應，兩者間的關係卻是斷層的。兩者的繫聯是經過心靜理明後，一種反映式的逆推而得。很明顯的，程頤將道德原則與道德情感視為異質的，一種本體論的異質。由此，我們可以理解程頤另一段名言，此名言曰：「性中只有仁義禮智四者，幾曾有孝弟來？」（《遺書》，卷18，總頁183）乍見之下，這樣的語言似乎偏離儒家的精神太遠；但放在程頤思想考量，性中當然不能有孝弟。因為性是理，而孝弟是道德行為。前者是存有論詞彙，後者是倫理學詞彙。前者隸屬普遍的理世界，後者則屬於特殊的事世界，兩者所描述的內涵原本即有質的差異。

兩種性的區別首見於張載與程頤，但由以上所論，我們看出兩者的解釋卻大異其趣。張載主張立體的縱貫，程頤則主張超絕的對列。程頤建構了一個「所以然」的超越世界，這超越世界中的義理之性如仁、義、禮、智是種當然之理則，它們是現實的氣質之性遵循的依據。「性之本」之性與氣質之性是徹底不同的兩種人性，前者下不來，後者上不去。當然與偶然對舉，普遍與具體對列。程頤在儒學傳統中，首度建構了秩序井然的超絕世界。朱熹後來繼承了這個傳統，但在人性論上又有所改造。

朱熹是中國思想史近八百年來最重要的人物，這段期間所發生的重要思想論爭幾乎都擺脫不了他的牽扯。擁朱的學者所辯護的對象及使用的辯護武器，當然主要是朱熹龐大的思想體

系；反朱的學者——不管他們依什麼樣的立場來反——他們的理論命題往往只有放在朱熹思想背景下考量，才能為它們真正的旨義、以及在思想史上緣起轉換的思想位置定位。「氣質之性」的問題也是如此。

朱熹論氣質之性時，將此語和「本然之性」或「天命之性」對比。理學家論人性問題時，不能離開形上學的架構來講。天道性命連言，這是理學家的共識。我們前面提到張載與程頤的人性論時，說過張載所以選擇「天地之性」一語，為的是強調超越的道體與人性同一，此體復有承體起用的動態性格；程頤選擇「性之本」和「氣質之性」對照，乃是強調性是所以然的超越之理，它與人類的氣質之殊的特殊性格成為對越的兩極。張、程兩人的形上預設顯然不一樣，但他們說的氣質之性都沿襲著「生之謂性」、「用氣為性」的傳統而來。這是一種獨立的人性論，它講的是個體的差異性，它理論的依據是來自氣化的宇宙論。

朱熹思想繼承程頤而來，他的天命之性／氣質之性二分之一人性論，其用語固然出自程頤，其義理大體也是取自程頤「性即理」、「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明」的根本格局。然而，當朱熹接受程頤二種性的分別時，他很自覺地轉移此二分之一性的解釋架構。解釋架構不同，「天命之性」與「氣質之性」的文義也就不同了。且看下列這兩條資料：

〔朱熹〕曰：「『天命之謂性』亦是理，天命如君之命令，性如受職於君，氣如有能守職者，有不能守職者。」某〔可學〕問：「『天命之謂性』只是主理言，才說命則氣亦在其間矣。非氣則何以爲人物？理何所受？」〔朱熹〕

曰：「極是！子思且就總會處言，此處最好看。」（《語類》，卷4，頁7）

蓋性須是箇氣質，方說得箇「性」字，若人生而靜以上只說得箇天道，下「性」字不得。所以子貢曰：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」便是如此。所謂「天命之謂性」者，是就人身中指出這箇是天命之性，不雜氣稟者而言爾。若才說性時，則便是夾氣稟而言，所以說時便已不是性也。（《語類》，卷95，頁14）

朱熹極具分析的頭腦，他有時主張天命之性是理，但嚴格說來，既然說到命，則氣亦在其中矣；既然說到性，則不能不落於個體上言矣。朱熹上面的語言顯然受到程顥的啓發。程顥重圓融，反對離開具體談普遍，主張「性」字一定要落實到氣質上。<sup>⑭</sup>朱熹的思想固然與他不同，但朱熹對語義掌握得很緊，所以他也接受「性」字只能落在個體上談；既落在個體上談，那麼就不免有理有氣，而天命之性也就不當等同於理，而當是「主於理」；更恰當地說，它是「帶著成就個體的氣化流行中之理」。比照朱熹說心比起性來「微有跡」，我們也可以說「天命之性」比起性體自己，也是「微有跡」。它雖然可以說成是理，但我們不宜忘掉這個「理」字背後有「氣」的背景。不過話說回來，朱熹使用「天命之性」這個語詞有時候也不是那麼嚴格，他通常還是將此詞語視同程頤所說的「性之本」。

<sup>⑭</sup>程顥言：「『生之謂性』，性即氣，氣即性，生之謂也…『人生而靜』以上不容說，才說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說『繼之者善也』，孟子言人性善是也。」（《遺書》，卷1，總頁10）此段話出自《遺書》中二先生語的部分。《宋元學案》將此條列入〈明道學案〉內，當無可疑。

如果天命之性乃是凝聚於個體的太極（理）本身的話，那麼，「氣質之性」則是性理落到氣質之後所形成的人性。兩者的構成都有理氣兩面，只是天命之性的性乃在具體（氣）中主於理，符合了太極；所以籠統說來，它可以等同於理，也就是等同於本然之性。而氣質之性則是性落於氣質之中，氣有清濁厚薄，所以此際的性展現出來的模態就大不相同。一言以蔽之，就概念而言，「氣質之性」其實等於周、張所說二種性的總合。氣質之性不是「用氣爲性」傳統下所說的氣性，而是「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明」這種意義下的「性」加上「氣」。換言之，「氣質之性」是兩個平行概念並列的複合名詞。朱熹這種人性論很特別，他雖然對照兩種性，卻不認爲這兩種性是本體論上的斷層，而是後者包含前者，「氣質之性」實即「天命之性」加上氣。很顯然地，他的人性論是他形上學的理氣論之翻版。朱熹的形上學主張理氣二元，兩者在存有論意義上是獨立的；但就任何經驗界的事物而言，有氣一定有理，有「然」一定有「所以然」，存在即是理氣之合。具體的人是種經驗的存在，因此，他自然也是理氣的結合；就人性而言，理氣的結合就一變而爲性氣的結合。這種情況就像山山水水，花鳥草木，其性無一不是氣與理的結合一樣。且看下文所說：

論天地之性則專指理言，論氣質之性則以理與氣雜而言之。未有此氣，已有此性；氣有不存，而性卻常在。雖其方在氣中，然氣自是氣，性自是性，亦不相夾雜。至論其遍體於物，無處不在，則又不論氣之精粗，莫不有是理。（《語類》，卷4，頁10）

氣質之性便只是天地之性，只是這箇天地之性卻從那裏

過。好底性如水，氣質之性如殺些醬與鹽，便是一般滋味。（《語類》，卷4，頁11）

凡朱子思想中與「氣質之性」對舉的語言，如「天地之性」、「本然之性」、「天命之性」，其實義大體皆是「性即理」之性，都是一種兼具公共性格的存有理則。但人性問題原則是落在個體上來講的，人有天命之性固然可以顯示人性之貴，他可以超越地以道為其體。但「論性不論氣，不備」，人性問題一定要落在個體上講，一說個體，它一定是性與氣的結合。因此，作為個體性原理的氣質之性，其實義乃「性墜在氣質之中，故隨氣質而自為一性。」

「性墜在氣質之中，故隨氣質而自為一性。」此語出自朱熹〈答徐子融〉一書裡的話，朱熹在這封信裡批判余方叔對於「枯槁有性」的解釋。據朱熹說，余方叔認為「枯槁之物只有氣質之性，而無本然之性。」朱熹批判道：

此語尤可笑。若果如此，則是物只有一性，而人卻有兩性矣！此語非常醜差。蓋由不知氣質之性只是此性墜在氣質之中，故隨氣質而自為一性，正周子所謂「各一其性」者。向使元無本然之性，則此氣質之性又從何處得來耶？天下無無性之物，除是無物，方無此性。若有此物，即如來諭，木燒為灰，入陰為土，亦有此灰土之氣。

既有灰土之氣，即有灰土之性，安得謂枯槁無性耶？<sup>⑮</sup>朱熹評余方叔之言甚有理趣。朱熹對待論敵或許不是以寬容出

<sup>⑮</sup>《朱文公文集》（台北：商務印書館，四部叢刊本），卷58，〈書·問答〉，答徐子融書第三，頁15。

名，但用「此語非常醜差」形容對方的論點，在朱熹的語言中大概也是罕見的，可見「人有兩性」這種論點如何犯了朱熹的大忌。我們前文業已看過：在張、程思想中，氣質之性的問題是放在人性論的立場談的。但朱熹此處談的氣質之性，卻是連著「枯槁有性」而言。朱熹是否犯了錯置範疇之謬誤呢？一個用以形容有情特質的詞彙移到無生物上去，這種用法是否可能不合法呢？然而，命題謬誤不謬誤，合法不合法，其標準可能要看依什麼人的解釋而定。依朱熹的理解，「枯槁有性，而這樣的性乃是理（性）在其氣中曲折的展現」這一點都沒有說不通之處。毫無疑問地，朱熹氣質之性的概念是理氣關係下的次集合。氣質之性的理論依據與思考模式都是建立在理氣不離不雜的關係上面。凡存在一定有理，理在氣中，但兩者不相混雜。氣質之性也是種存在，它是性落在氣質中，但兩者也不相混雜。朱熹這種觀念相當特別，他把人性問題收歸到然一所以然的思考模式及理氣不雜不離的義理架構之內。

朱熹這種氣質之性的觀念大概是他首創的，除了他以外，很少人這樣使用。他這種解釋一方面可以配合理氣的形上學理論，一方面可以配合他格物窮理的認識論與工夫論。張載對照天地之性與氣質之性，其工夫論的目的在於變化氣質，與天合一；其途徑則透過擴充本心（大其心）及逆覺過程（善反之）。天地之性與氣質之性從圓融境界及道體觀點來看是同一的；從經驗的工夫歷程來看，則是相異的。由相異可以到同一，其關鍵在於「天地之性」下貫到「心」這種承體起用的作用。但朱熹的「天命之性」（或言「性之本」、「本然之性」）既然只是理，而「氣質之性」又是本然之性在氣質裡濾過，任何人的氣質之

性都是普遍而同一的義理在特殊的氣質裡表現出來的不同型態，而任何事物的性也都是普遍而同一的義理在其特殊的氣中展現出來的特殊結構。職是之故，雖然在存在的程序上，人獸、草木、枯槁表現的模態不同，但其理則一。<sup>16</sup>朱熹認為要了解萬事萬物的「本質」，惟一的途徑是「主敬窮理」。主敬是主體的心態，窮理則是客觀地就萬事萬物窮盡其氣中之理的實然與當然模態。朱熹的格物窮理思想不僅用於知識論，事實上，他「變化氣質」的主要依據也是在格物窮理。朱熹說：

人性本明，如寶珠溷水中，明不可見。去了溷水，則寶珠依舊自明。自家若得知是人欲蔽了，便是明處。只是這上便緊緊著力主定，一面格物，今日格一物，明日格一物，正如游兵攻圍拔守，人欲自消鑠去。（《語類》，卷12，頁7）

「人性本明，如寶珠沈溷水中」，這就是氣質之性。氣質之性的氣質如要變得清明，使性在清明之氣中如理朗現，學者必須借助格物窮理的認知活動及主敬的收斂心氣工夫，雙管齊下，乃克有成。及至乎其至，學者可在虛靈之心中，體證渾然天理。落在人性論上來講，這就是格成「天命之性落實到氣中所呈顯的氣質之性」之極致。性與氣仍是異質之對立。

從張載、程頤，以至朱熹，他們都使用了「氣質之性」一詞。張載拿「天地之性」和它作對照，用法很恰當。但程頤和

<sup>16</sup> 朱熹〈答余方叔〉（《朱文公文集》，卷59）書中有云：「天之生物，有有血氣知覺者，人獸是也；有無血氣知覺，而但有生氣者，草木是也；有生氣已絕，而但有形色臭味者，枯槁是也。」朱熹在此對存在的秩序有一說明，它很容易令人聯想到荀子在〈王制篇〉的解說。

朱熹使用代表超絕之性的詞語時，一時找不到前後一致的用法。依據上文的理解，這樣的性應當是超絕而普遍的。因此，任何帶著活動、氣化的語彙即不太適用。程、朱都用過「天命之性」一詞，但此詞彙在宋、元以後好像沒有和「氣質之性」成雙成對，其原因即在「命」字的活動義壞了事。

後來與「氣質之性」成雙成對的，乃是「義理之性」一詞。這個詞語恰當多了，它很吻合程頤「性即理」的經典釋義。程頤用的「理性」一詞如果解釋得清楚一些，並且拿來和「氣質之性」對照，那麼，它豈不是可以譯成「義理之性」嗎？氣、氣質與理、義理、理義這些語彙對照的例子在程、朱著作中都可見到。但氣質之性／義理之性對照，不知始於何人。考朱熹的門人陳埴有言：

性者，人心所具之天理。以其稟賦之不齊，故先儒分別出來，謂有義理之性，有氣質之性。仁義禮智者，義理之性也；知覺運動者，氣質之性也。有義理之性，而無氣質之性，則義理必無附著；有氣質之性，而無義理之性，則無異於枯死之物。故有義理以行乎血氣之中，有血氣以受義理之體，合虛與氣而性全。<sup>①7</sup>

陳埴又言：

孟子專說義理之性，諸子專說氣稟之性。專說義理，則惡無所歸，是論性不論氣，孟子之說為未備；專說氣稟則善無所別，是論氣不論性，諸子之論為不明。程子兼

①7 陳埴：《木鐘集》（商務印書館，四庫珍本四集），卷10，頁5。



## 質論性。⑱

陳埴是朱熹的學生，他的思想應該是承繼他的老師而來的。但以上這兩段話代表的思想恐怕較近於程頤，而稍遠朱熹。義理之性與氣質之性在這裡的對照相當清楚，但「氣質之性」不再指「性落在氣中」的不雜不離之人性構造，而是指「知覺運動」、「血氣」之性，這種用法比較符合老傳統的語義，程頤也正是這樣用的。朱熹的學生或許覺得朱熹的用語習慣比較驚扭，所以他最後仍從「氣性」、「才性」的觀點論氣質之性。《木鐘集》一書中另有幾處論兩種性的區別，⑲陳埴皆以義理之性和氣質之性（或氣稟之性）對照。也許這兩性的專名如此確定下來，乃陳埴宣揚的結果，不一定有所承。但不管這種對照是否出於「先儒」，或是由陳埴依據「性即理」的意思加以整飾，⑳典型的義理之性／氣質之性的關係是超絕的，它們的理論依據來自程、朱，這點卻是千真萬確的。從宋、元以後，程朱學派與反程朱學派爭論人性問題時，即環繞著這兩種性的關係展開析辯。

上述所說稍嫌冗長，我們不妨在此再簡要地勾勒程、朱人性論的特色如下。程、朱認為學者如要正確理解「性」字的意義，他們必需要兼論性與氣；性即是理，氣則是氣質，這兩者

⑱ 同上，卷 2，頁 47。

⑲ 筆者初步翻閱《木鐘集》一遍，其中言及義理之性／氣質之性（或言氣稟之性）對照的文字，另有下列數條：卷 2，頁 22b；卷 8，頁 31b；卷 10，頁 1b；卷 10，頁 6b。

⑳ 《性理大全》（京都：中文出版社，1981 年）一書卷 30、31，搜羅程朱學派學者論氣質之性的重要句子，其中將「義理之性」與「氣質之性」對列的只有三條，三條皆出自陳埴言論（參見卷 31，頁 525 及頁 531 所引「潛室陳氏曰」。）由此可見「義理之性」一詞的建立與他關聯應該很深。

在存有論意義上是斷層的。但朱熹與程頤在人性論的認知上也有歧出之處，最明顯的莫過於程頤的「天命之性」與「氣質之性」是斷層的，它們是不同的「體」a與b，而朱熹將「氣質之性」解釋為「性落在氣質之中」，它是個複合語詞。朱熹這種解釋是依據「凡物皆由不雜不離的理氣二者組成」的形上學觀念而來，氣質之性既然是個體性原理，所以任何人的氣質之性都是超越的性陷在變化無端的氣中之曲折展現。人性問題是存在問題的一個分支，變化氣質的問題也是主敬格物的一個分支。朱熹將程頤外在超絕的「理性」、「性之本」之性，轉變為內在氣質中的超絕之性。因此，他的兩種人性論的對照不是本體論意義的絕裂，它是a與(a+b)的對照。陳埴繼起，他又恢復了程頤的用法。但他的用語更精確，他主張「義理之性」與「氣質之性」兩者異質異層。這組對照的人性論後來成為程朱學派的典型公式。

### 三、陸、王與劉宗周：心性氣同體而異流之人性觀

南宋時期，首先對朱熹表示不滿的，即是與他並世而生、分河而飲的陸九淵（1139-1192）。朱、陸之爭的焦點有幾個，「性即理」與「心即理」當然是最核心的概念。嚴格說來，「性即理」這個命題並沒有什麼好爭辯的。朱、陸如果都承認人性有終極的與道同一的根源（或立足於道的人性的話）那麼，他們應該都可以接受「性即理」的命題。問題出是出在「心即理」上。朱熹認為只要一有活動即屬氣，心是動的，它是「氣之靈」。在經驗界事物中，它的地位最特殊，它具備了眾理，但它本身

仍是氣，不會是理。形上一形下在此是不能混淆的。然而，陸九淵正是要打破朱熹「心屬氣」這樣的界定；此界限一打破，連帶地，形上形下的界限也就跟著打破了。因為如果心即理了，那麼，這不是表示形上的理與心是同質的嗎？心的活動流行不就可視為理的展開嗎？心的活動流行如果不是氣（或許該說：如果沒有帶動氣），那麼，它又是什麼呢？

陸九淵的「心即理」之說，我們暫且擱置不論。但由「心即理」這種主張引發出來的反形上一形下之分，卻很值得我們在此留意。在有名的鵝湖論辯中，朱熹和陸九淵曾為「無極而太極」一語如何作解，反覆爭辯。我們現在大概可以確定：就文獻的理解而言，陸九淵的理解是不對的。<sup>①</sup>但依陸九淵的思路判斷，他一定反對形上、形下之間的斷層關係，「無極而太極」一語恰好提供了他「由無至有」的斷層聯想。他贊成的是從「有」開始。形上、形下依他的理解是「自形而上者言之，謂之道；自形而下者言之，謂之器」（《象山全集》，卷35，《語錄下》，頁57）<sup>②</sup>關鍵詞語在「形」之一字，亦即「有」之一字。「形而上」、「形而下」乃是繞著「形」往上往下延伸開展的兩個領域，它們是直線型的同質延伸，中間沒有斷層。道與器在此脈絡中，都是「形」的述詞。陸九淵反對天理／人欲、道心／人心之別，也是基於同一種道理。他說：

天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則

<sup>①</sup> 朱陸太極圖爭辯之是非，參見牟宗三：《心體與性體》（台北：正中書局，1979年），冊1，頁404-414。

<sup>②</sup> 《象山全集》（台北：商務印書館，四部叢刊本）。底下引象山文字皆出自此版本，不再注明。

是天人不同矣！《書》云：「人心惟危，道心惟微。」解者多指人心爲人欲，道心爲天理。此說非是，心一也，人安有二心？（《象山全集》，卷34，頁1-2）

陸九淵所謂的「解者」很明顯地指向程、朱學者。天理／人欲、道心／人心之分是程朱學派立下的有名大防，但陸九淵非之。因爲依據「心即理」的模式，心只有本心朗照及喪其本心之別，它不需要用依循義理之性／氣質之性而來的道心／人心之別。

陸九淵沒有徹底地爲氣質之性辯解，但由他拋棄朱熹式的形上、形下之分，以及由他以讀程頤書「若傷我者」等等看來，我們有理由認定陸九淵對氣質之性的看法與朱熹大異。陸九淵這方面的觀點在他的集子裡是可以找得出來的，但講的最清楚的，莫過於他的論敵朱熹學派的評論，且看下面這兩條資料：

〔曾〕祖道曰：「頃年亦嘗見陸象山……象山與祖道言：『目能視，耳能聽，鼻能知香臭，口能知味，心能思，手足能運動，如何更要甚存誠持敬，硬要將一物去治一物，須要如此做甚！詠歸舞雩，自是吾子家風。』……」先生〔朱子〕曰：「陸子靜所學，分明是禪。」（《語類》，卷116，頁11）。

象山教人終日靜坐以存本心，無用許多辯說勞攘。此說近本，又簡易直捷，後進易爲竦動。若果是能存本心，亦未爲失。但其所以爲本心者，只是認形氣之虛靈知覺者，以此一物甚光輝燦爛，爲天理之妙。不知形氣之虛靈知覺者，凡有血氣之屬，皆能趨利避害，不足爲貴。此乃舜之所爲人心者，而非道心之謂也。今指人心爲道心，便是告子「生之謂性」之說。「蠢動含靈，皆有佛性」

之說；「運水搬柴，無非妙用」之說。故慈湖專認心之精神爲性，指氣爲理，以陰陽爲形而上之道。論天、論易、論道、論德、論仁、論義、論禮、論智、論誠敬、論忠信，萬善只是此一個渾淪底物，只此號不同耳。<sup>②③</sup>

前者出於朱熹之口，後者出於朱門高弟陳淳（1159-1223）。兩說用語不完全一樣，但朱熹在批判氣質之性／義理之性的分別時，他所用的批評語言中有「像告子」、「像禪宗」兩語，這兩語事實上可以代換，這是朱門一種特殊的解讀。撇開這種特殊的讀法不談，陸九淵是否有認氣質爲性呢？

筆者認爲是有的，只是陸九淵的解釋和朱熹不一樣。我們如將「氣質爲性」、「作用是性」放在朱熹體系裡考量，不難發現它們根本違反了朱熹對於性的定義。朱熹如果接受了這樣的命題，那麼，朱熹思想勢必得全面重組不可。問題是：陸九淵根本不必接受朱熹超絕的性理帝國之統治，他毋寧認爲形上、形下是一貫的。我們不能以朱熹或後代學術較嚴格的哲學思辯去替陸九淵定位。陸九淵思想有建立面，有破壞面。他破壞面的主要對象，就是要摧毀朱熹的超絕之理世界。他建立的主要宗旨即是要

(一)發揮本心，本心的朗發是工夫的起點，本心的全幅展現是工夫的終點。

(二)本心在身心連續體上見出，從意識到身體的展現都是本心的作用。

(三)本心在行爲上見出，由家庭至社會的一切關係網都是本

<sup>②③</sup>《宋元學案》（台北：世界書局，1966年），卷58，總頁1085-1086。

心的作用場，意、知、物、身、家、國、天下的意義都是「本心」賦予的。

由於界定不同，所以朱熹學派中人雖然看出陸學重視氣質的內在價值這種特殊的觀點，但解釋上卻南轅北轍，朱、陸根本找不到共同的立足點。

朱熹過世後，他一手開關的形上帝國益形鞏固。元仁宗皇慶二年（1313）以後，朝廷規定明經科《四書》用朱注，朱熹的思想更成了官定的國家意識型態。陸九淵的情況差多了，他生前與朱熹距離越走越遠，但多少還有分庭抗禮的味道。他過世後，他好不容易開關出來的路又荒蕪了，行者絕少。朱學的興盛與陸學的冷落恰好成了鮮明的對照。這種一面倒的情況到了王陽明（1472-1528）手中，才扶正過來。

王陽明思想從明中葉以後，成為官方朱子學的對立面。但就王陽明思想成長的歷程來看，他的問題意識基本上是跟著朱熹哲學的基本立場而來的。王陽明早年即依朱熹的門徑為學，日夜格竹，終致成病。「及至居夷處困，動心忍性，因念聖人處此，更有何道，忽悟格物致知之旨。聖人之道，吾性自足，不假外求。」<sup>②4</sup>王陽明龍場這麼一悟，其心理內涵我們不得而知，但其理論方向卻很清楚。王陽明從此確認理不在事，而在心，心是最高的範疇。王學被視為心學乃實至名歸。再具體地講，心學即是良知之學。良知一方面作為道德的主體，一方面作為宇宙的本體，而且作為道德主體的良知與作為宇宙本體的良知

---

<sup>②4</sup> 黃宗羲：《明儒學案》（台北：河洛圖書公司，1974年），卷10，〈姚江學案一〉，頁55。

是同一個良知，兩者同質一貫，只是所處的展現位階有所差異而已。

王陽明「心」的地位事實上取代了朱熹「性」的地位，但又改造了「性」的性格。在朱熹的用法中，性、氣絕對分開，性不可能有任何的活動義。但王陽明既然已用「心」代替了「性」的地位，因此，心具有超越性；而王陽明既然可以用「心」稱呼兼具道德義與存在義的實體，可見他強調的本心原本即具有活動義。而王陽明的用法中，任何形上、形下的活動都可以用氣形容之，因此，心即理即氣。我們不宜忘掉王陽明的心具有宇宙的向度，所以我們用形上學的論述表之，不算違規。理氣的本體論界限打破掉了，在圓融的境界中，一切活動都是本體的流行。王陽明說道此義如下：

一問：「生之謂性，告子亦說得是，孟子如何非之？」  
先生曰：「固是性，但告子認得一邊去了，不曉得頭腦。若曉得頭腦，如此說亦是。孟子亦曰：『形色，天性也。』這也是指氣說。」又曰：「凡人信口說，任意行，皆說此是依我心性出來，此是所謂『生之謂性』，然卻要有過差。若曉得頭腦，依吾良知上說出來，行將去，便自是停當。然良知亦只是這口說，這身行。豈能外得氣，別有個去行去說？故曰：『論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。』氣亦性也，性亦氣也。但須認得頭腦是當。」<sup>25</sup>

王陽明這裡引用到「形色、天性也」一語，他解天性，當指的

<sup>25</sup>《王文成公全書》（台北：商務印書館，四部叢刊本），卷3，頁137-138。

以下引王陽明文字皆出自此版本，不再注明。

是「停當」的義理之性。然則，「形色，天性也」、「生之謂性」這類語言對凡聖兩者皆能通用。對凡夫而言，形色自是形色，生命自是生命。對聖者而言，則體知形色本身亦是天性之展現，生命本身亦是義理之顯相。兩者的差異在於能不能致得良知，致得，則凡即是聖，形色皆天性；致不得，則聖亦是凡，天性亦無著落。能致良知即是「認得頭腦」。王陽明此義頗為重要，我們不妨再看底下類似的一段話語：

「生之謂性」，「生」字即「氣」字，猶言氣即是性也。氣即是性，人生而靜以上不容說，才說氣即是性，即已落在一邊，不是性之本原矣。孟子性善，是從本原上說。然性善之端須在氣上始見得。若無氣，亦無可見矣。惻隱、羞惡、辭讓、是非，即是氣。程子謂：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。」亦是為學者各認一邊，只得如此說。若見得自性明白時，氣即是性，性即是氣，原無性氣之可分也（《全書》，卷2，頁36）。

就朱學系統看來，「氣即是性，性即是氣」這樣的用法除非加上其他條件補充，否則是絕對不合法的。在王廷相（1474-1544）、吳廷翰（1490？-1559）、戴震（1723-1777）這些人的著作中，我們可以見到類似的語言，但王陽明的用法與後者的理解相去懸殊，或許該說：剛好相反。王陽明說「性即是氣」，不是把性當成氣的述詞。他是強調性也有活動義，而且從「動而無動」的性之作用以至經驗世界的氣化流行，這些都可以視為性的全幅展現。而依王陽明的用語習慣，只要有活動處——不管形上或形下——都可以用「氣」字形容，因此，他宣稱「性即是氣，氣即是性」。顯然，王陽明在這點上繼承了陸象山，他同樣要打



通形上界與形下界的管道。此後，超絕的世界不見了，它活動於形上、形下的人之全幅世界。聯帶而來的，一種異化的形下世界也改變了，它取回了異化出去的價值。

形上、形下的意義變了以後，「氣質之性」的概念也跟著改變。王陽明用的「心」（良知）的意義比我們目前用的要廣，它除了具備我們前面說過的道德之主體與宇宙之本體外，它還具備了一些其他的特色，其中跟我們本文關係最密切的，莫過於其「身心同一」的理論。「身心同一」這個命題當然非常含混，因為我們如就經驗世界所理解的身心概念作現象學的描述，那麼「身」顯然缺乏「心」應有的思維之屬性；「心」顯然也缺乏「身」具有的空間之廣袤性。然而，王陽明界定身心，恰好不是從經驗世界的角度入手。我們已說過：他的良知概念深入到人身與世界之底層。王陽明界定心，很少強調它思維的特色，他重視的是良知更根本性格的感應、感通能力。良知與外物的關係，不是良知透過思維掌握事物之共相，而是在感通中，如其自如地呈顯萬物，也就是成就萬物。萬物在感通中無對象義。既從感通入手，心的概念遂連意識末梢的身之概念也包含了進來，所以說：

耳目口鼻四肢，身也。非心，安能視聽言動？心欲視聽言動，無耳目口鼻四肢，亦不能。故無心則無身，無身則無心。但指其充塞處言之，謂之身；指其主宰處言之，謂之心。（《全書》，卷3，頁2）

這視聽言動，皆是汝心。汝心之視發竅於目，汝心之聽發竅於耳，汝心之言發竅於口，汝心之動發竅於四肢。若無汝心，便無耳目口鼻。所謂汝心，亦不專是那一團

血肉……所謂汝心，卻是那視聽言動的。這個便是性，便是天理。有這個性，才能生這性之生理，便謂之仁。這性之生理，發在目便會視，發在耳便會聽，發在口便會言，發在四肢便會動，都只是那天理發生。（《全書》，卷3，頁59-60）

王陽明這些話與陸九淵何其相肖！他這裡主張的不是現象論意義的「作用是性」，他的意思也不是說人的意識當從人感官的機能（faculty）去界定之。王陽明的身、心觀念當放在他自己的思想體系以及中國思想中的身心概念體系定位。對於一種可以貫穿存在與價值、形上與形下的心之概念，我們最好不要誤認為我們可以用現代心理學或經驗論哲學的心靈概念加以剖析。

透過了王陽明對氣、身及感官知覺的地位的提升，我們知道他把早期理學家視為「不雜不離、但有待規範」的身體這個面相，轉手釋為「與心同體異相」中的具體相。超絕的理世界消失了，氣質變成了良知之氣質。

順著王陽明這條路走，他的後學在理念上大體都可以做到既保持超越面，又打破超絕面，又使超越面與經驗面成爲一體之兩面。但做得最徹底、最能凸顯氣質之性的超越性格及莊嚴意義的人，當屬王學的殿軍、宋明理學殿堂中最終的一位大師——劉宗周（1578-1645）。

劉宗周學風的一大特色是歸顯於密，他將良知收到更隱微的意體、獨體，將心宗收到更縝密的性宗。但歸顯於密之後，顯密之間的界限忽然不見了，一切的「顯」變得只是「密」的可見向度，而「密」則是「顯」的同體而又不可見的向度；程朱式的超絕觀念至此倒塌無餘。黃宗羲（1609-1695）論他老師

的學問道：「愈收斂，是愈推致。然主宰亦非有一處停頓，即在此流行之中。」<sup>26</sup> 這種評價甚恰當。劉宗周的兒子也是他另外一位重要傳人的劉洵論及他父親晚年思想的特色時，解說得更詳細。他說道：

按先儒言道分析者，至先生悉統而一之。先儒心與性對，先生曰：「性者心之性」；性與情對，先生曰：「情者性之情」；心統性情，先生曰：「心之性情」；分人欲為人心，天理為道心，先生曰：「心只有人心，道心者人心之所以為心」；分性為氣質、義理，先生曰：「性只有氣質，義理者氣質之所以為性」；未發為靜，已發為動，先生曰：「存發只是一機，動靜只是一理」。推之，存心、致知，聞見、德性之知，莫不歸之于一。<sup>27</sup>

劉洵的話看似籠統，兩個原本語義對立的字彙被拉攏在一起，成為語義相同、指涉不同的哲學概念，這就「統而一之」了。但劉洵跟隨其父多年，對劉宗周的學問了解甚深，<sup>28</sup> 他在這段重要的文字裡的說法不可能是隨意說的。劉洵認為劉宗周將一切超越的概念都繫聯到「心」、「氣質之性」這樣的具體性原則

<sup>26</sup> 黃宗羲：《明儒學案》，卷 62，頁 36。

<sup>27</sup> 劉洵文見《劉子全書》（中文出版社，1981 年），卷 40 下，〈戴山年譜〉，六十六歲下按語，頁 25。以下引劉洵及劉宗周言，即依此版本，不再注明。

<sup>28</sup> 劉洵對他父親的學問體驗甚深，陳確說「山陰先生之學不傳其門人而傳其子」；參見《陳確集》（北京：中華書局，1979 年），卷 10，〈別劉伯繩序〉，總頁 235。陳確贈言，或有美言之處。劉洵文集不可見，不知其造詣如何。但劉宗周在野時，時課子讀書，劉洵對其父之學說當有相當深刻的理解，黃宗羲、陳確對劉洵其人其學也相當尊重。因此，他的詮釋恐不宜輕易放過。

之下，我們不管從劉宗周遺留下來的資料，或從他的門人對他的描述來看，都不能不同意劉洵的觀點是對的。然而，劉宗周怎麼將一些分化、對立的概念「合而為一」呢？

我們不妨借牟宗三先生的話進一解。牟先生論劉宗周學說的宗旨時，總結其義道：

叢山之學大體是由嚴分意與念，攝良知于意根（知藏于意），而言心體，由於穆不已而言性體；以心著性，性不能離心而見；融心于性，心有定體有定向而不漫蕩，不但良知可不流于「虛玄而蕩」，即「意根最微」亦得以成其為「淵然有定向」之獨體；攝性于心，性體成其為具體而真實的性體，不只是本體宇宙論地言之、客觀地言之之形式意義的性體，而性體可存，即在眼前；如是，則心宗性宗合而為一，而性體不失其超越性與奧密性，而心體向裡緊收，向上浸透，見其甚深復甚深之根源，亦總不失其形著之用。故工夫唯在誠意慎獨以斷妄根，以澈此性體之源也。<sup>29</sup>

牟先生這裡的分判非常恰當，劉宗周的學問大方向確實是心宗性宗合一。因為攝性於心，所以沒有超絕的理世界，朱熹的形上學思想因此被列入掃倒之列；因為攝心於性，所以心不只是生理意義、經驗意義的心，而是有性體奠定其方向，此種工夫可挽「狂熾而肆」的時風於既倒。我們看到劉宗周的思想語彙時，不能擺脫「心宗性宗合一」這樣的觀點。由此義一轉，我們可以說：劉宗周著作中任何帶著心理意涵的字，其實指涉的

<sup>29</sup> 牟宗三：《心體與性體》（台北：正中書局，1975年），冊2，頁512-513。

都是性體的活動面；任何帶著超越意涵的字，其實指涉的都是心體的性理面。我們前引劉洵的話中有言「性者，心之性」、「情者，性之情」這種主客相倚（或許該說內在、超越互相滲透的）表達方式確實是典型的劉宗周風格。因此，我們如反過來說，未嘗不可說劉宗周主張「心者，性之心」，「性者，情之性」。同理，劉宗周所說的「氣質之性」，它的地位絕不是程、朱體系下的「氣質之性」所能比擬，它的實質內涵是「義理之氣質」。

「義理之氣質」一語看似不通，因為「義理」是普遍的、非個體性的，它怎麼可能有「氣質」可言？但劉宗周的思考方式很明顯地是主張：心、性乃同一實體的不同面相，而且「同一實體的不同面相」這樣的概念不只在天道性命交接的隱微之處才適用，它貫穿到意識經驗的一切表現。往下，它可用於心、意、知及「物」所含的身、家、國、天下之範圍；往上，在超越的實體處即有這樣的面相，我們且看劉宗周如何論「性宗」：

君子仰觀于天，而得先天之易焉。「維天之命，於穆不已」，蓋曰天之所以為天也。「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，此慎獨之說也。至哉獨乎！隱乎微乎！穆穆乎不已者乎！蓋曰心之所以為心也，則心一天也。獨體不息之中，而一元常運，喜、怒、哀、樂四氣周流。存此之謂中，發此之謂和，陰陽之象也。四氣、一陰陽也。陰陽，一獨也。「其為物不貳，則生物也不測。」故中為天下之大本，而和為天下之達道。「及其至也，察乎天地。」至隱至微，至顯至見也。故曰體用一源，顯微無間，君子所以必慎其獨也。此性宗也。（《劉子全書》，卷2，〈易衍〉，第7章，頁13）

在理學主要傳統——包含劉宗周在內——「性」都是超越義，它與「天」、「道」同層。程朱學派的用法中，性中根本不可能有底下這樣的涵義：「隱乎微乎！穆穆乎不已者乎！」「獨體不息之中，而一元常運，喜怒哀樂四氣同流。」心性交融、心性同流這樣的觀念既是工夫論的語彙，也是本體論的語彙。劉宗周認為本體動而無動的「活動」面即是「心」之源頭，只是這樣的心乃是「性之心」。準上所說，我們不妨看看劉宗周怎樣看待義理之性／氣質之性這樣的傳統命題。

劉宗周論義理之性／氣質之性的文字不少，通常他將此問題和理氣問題、心性問題、性情問題一併討論，且看下列數條材料：

然則性果無性乎？夫性，因心而名者也。盈天地間，一性也。而在人，則專以心言性者，心之性也。心之所同然者，理也。生而此理之謂性，非性爲心之理也。如謂心但一物而已，得性之理以儲之而後靈，則心之與性，斷然不能爲一物矣。盈天地間，一氣而已矣。氣聚而有形，形載而有質，質具而有體，體列而有官，官呈而性著焉，於是有仁義禮智之名。仁非他也，即惻隱之心是；義非他也，即羞惡之心是；禮非他也，即辭讓之心是；智非他也，即是非之心是也。是孟子明以心言性也，而後之人必曰心自心，性自性，一之不可，二之不得，又展轉和會之不得，無乃遁已乎！至中庸則直以喜怒哀樂，逗出中和之名，言天命之性，即此而在也。此非有異指也。惻隱之心，喜之變也；羞惡之心，怒之變也；辭讓之心，樂之變也；是非之心，哀之變也，是子思子

又明以心之氣言性也。子曰：「性相近也。」此其所本也。而後之人必曰理自理，氣自氣，一之不可，二之不得，又展轉和會之不得，無乃遁已乎！嗚乎！此性學之所以晦也。（《劉子全書》，卷7，頁3）

或曰：有氣質之性，有義理之性，則性亦有二與？爲之說者，本之人心、道心而誤焉者也。程子曰：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。二之則不是。」若既有氣質之性，又有義理之性，將使學者任氣質而遺義理，則「可以爲善，可以爲不善」之說信矣。又或遺氣質而求義理，則無善之說矣。又或衡氣質、義理而並重，則「有性善，有性不善」之說信矣。三者之說信，而性善之旨復晦，此孟氏之所憂也。須知性只是氣質之性，而義理者氣質之本然，乃所以爲性也。性則是人心，而道者人之所當然，乃所以爲心也。人心、道心，只是一心。氣質、義理，只是一性。識得心一性一，則工夫亦一。靜存之外，更無動察；主敬之外，更無窮理。其究也，工夫與本體亦一，此慎獨之說也。而後之解者往往失之。（同上，卷8，頁10-11）

第一條資料中，劉宗周批評孟子從四端言性，仍是落在第二義。因爲依據劉宗周的義理系統，言性之大宗當以《中庸》、《易傳》爲主，亦即在心性、天人交界處言性，始能見出性之尊嚴。《中庸》言喜怒哀樂之未發，所以被他視爲言性之第一義，乃因未發之際，喜怒哀樂四者迭相流行，這四者是氣（依劉宗周的定義），所以此際乃氣質之性之純善。劉宗周認爲：在根源處，這種氣不可能有駁雜，它是諸德之源，它既是心氣，又是性之氣；

因此，就它與性之關係而言，四氣又可稱爲四德。「喜，仁之德也；怒，義之德也；樂，禮之德也；哀，智之德也。」是故氣質之性即爲義理之性，即爲天命之性。

將喜怒哀樂收到心體上講，這種解釋極爲少見。孟子言情，可以視情爲道德情感，由良知所發。但一般言喜怒哀樂，總是視它們爲情緒或情感，很難想像它的地位可以高到心體流行的自然秩序。依劉宗周言，喜怒哀樂的心理情緒義滅殺了，個體性、私人性的氣息薄弱了；它的地位提昇到終極實體的流行義，帶有相當濃厚的宇宙意味（雖然宇宙論在劉宗周思想中幾乎沒有什麼地位）。事實上，這四情與理學傳統所說的元亨利貞四德確實也差不到那裡去了。

就字面意義（literally）講，劉宗周在理氣關係上，一直強調氣先於理；在人性論上，一直強調氣質之性先於義理之性，這是無可否認的事實。劉宗周及其門人在這點上的理解是相同的，沒有誤解的問題。然而，當劉宗周提出上述的命題時，他所謂的「氣」、「氣質之性」皆宜善加解釋。很明顯地，劉宗周屬於心學的範圍，而不是隸屬所謂的「氣學」的範圍。他講的「氣」、「氣質之性」不是順著漢代元氣論或吳廷翰、王廷相等人的氣論學說講的，而是順著體證哲學的心性交融（牟宗三先生所謂的「以心著性」）的脈絡講的。簡言之，他以「意」取代了王陽明的「良知」，「意」隱乎微乎，它是道德的主體，也是宇宙的本體。在道德主體方面，它顯爲「心」之面相；在宇宙本體方面，它顯爲「氣」之面相。當學者收斂體獨，精而又精，深而又深之後，他不難發現道德主體與宇宙本體是不可分割的；因爲當時構成個體自我的經驗意識暫時不見了，同時區分



人我或內外標準的意識內容也暫時消逝了，此時的意識說是氣說是心皆可。所以劉宗周說的「氣質之性」、「氣」應當仔細抉別，如依前儒（尤其是朱子學派）的分類系統為準，它們都隸屬於形上、本體的層次，或者該說：它們的根源都是在這個層次上。劉宗周這種理解其實同時改造了朱子學與明代「氣學」體系的用法，而在影響上，更有糾正朱學求理於外及王學末流狂熾而肆的作用。

劉宗周界定「氣」、「氣質之性」是從體驗哲學出發，而不是依氣化宇宙論立論。由此我們可以理解為什麼他說：「未發已發，以表裡言，不以前後言。」<sup>⑩</sup>因為雖然就體驗成效而言，心以著性，心性同流，其間不能沒有時間歷程。但就理論架構而言，心性同體而異相，兩者事實上是同步性的共時性構造。因此，凡隸屬在「心」、「性」概念下的諸多表德，它們都是一體的。其顯其隱，就其自體而言，不是時間的歷程事，也不是先無後有之事，而是因應著不同的時位而有不同的「面」而已。劉宗周言行一致，體驗到處，理論亦到。他的理論歸顯於密，他晚年的境界亦顯得縝密寧極。談到此處，「表裡」之言恐怕漸漸用不上了，因為這已由理論面牽涉到體驗境界面。劉灼形容劉宗周晚年：「即內而即外，即動而即靜。體用一原，顯微無間。」（《劉子全書》，卷 40 下，〈葢山年譜〉，六十八歲下按語，頁 52）說得也許更精確。「體用一原，顯微無間」語出程頤釋《周易》大義，此語用來形容劉宗周學風的特色及其體證所得，恐

<sup>⑩</sup> 文見黃宗羲：〈子劉子行狀〉，此文收入《劉子全書》，卷 39，頁 37。黃宗羲認為劉宗周對未發已發的解釋是他四點特殊貢獻中的一項。

怕比形容任何人都要來得貼切。這是種徹底盡性，潛能完全化為現實的人格。

#### 四、王廷相、顏元與戴震：自然主義之氣化人性論

劉宗周論氣、論氣質之性時，賦予這些概念首出的地位。在王陽明以後，明代還有一支也是以氣為主的學派，它也主張氣先理後，義理由氣質而出，這一派的重要人物有王廷相、吳廷翰、王夫之（1619-1692）、顏元、戴震等人。就他們使用的文字來看，這些人表面上所說與劉宗周沒有兩樣；實質而論，兩者南轅北轍，學派迥然不同。籠統說來，我們不妨稱呼劉宗周的氣為體驗哲學的氣論；王廷相等人的氣論為自然主義哲學的氣論。再籠統一點地講，一個可視為心學的氣論，一個則視為氣學的氣論。

氣學當以王廷相、王夫之、戴震為大宗，然而觀點介乎劉宗周與王廷相等人之間的，另有羅欽順（1465-1547）之說。羅欽順不好定位，以往他被視為朱學後勁，現在則往往被大陸學者擺到了另一頭，成為氣學大師。但筆者認為：他的思想其實介於朱熹、王廷相與劉宗周的邊際地帶。在理學史上，他捍衛朱熹，抨擊王陽明的格物說，誠然相當有名。<sup>①</sup>但羅欽順右朱

<sup>①</sup>《困知記》一書維護程朱論點，抨擊王陽明格物說、良知為知覺之說等等，不遺餘力。後人甚至有「明之有整庵，非猶夫宋之有晦庵哉？」之歎（張貞生語，引見《困知記》，北京：中華書局，理學叢書，1990年，頁190）。但被視為朱學後勁的羅欽順在理氣關係、已發未發關係之理解上，與朱熹實有本質上之差異。

左王的面相，主要集中在工夫論的問題上，如論及「氣」、「氣質之性」的問題。羅欽順與朱熹的立場是相距很遠的，如果我們把形上學命題視為理學核心義的話，那麼，他實在不該列入朱熹的門牆之內。

捍衛朱學出名的人，結果在重要問題上竟不屬於朱學範圍，這事似乎有些蹊蹺。但學派之分類原本難免出此入彼，很難說兩位思想家在各個方面都相互吻合。更重要的原因，當是古今畫分學派的「標準」不同所致。羅欽順非常清楚地意識到他自己與程朱之間的差距，他說：

自夫子贊《易》，始以「窮理」為言，理果為何物也哉？蓋通天地，互古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一闢，一升一降，循環無已。積微而著，由著復微，為四時之溫涼寒暑，為萬物之生長收藏，為斯民之日用彝倫，為人事之成敗得失。千條萬緒，紛紜膠鞮，而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。或者因「易有太極」一言，乃疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間，是不然。……叔子小有未合者，劉元承記其語有云：「所以陰陽者道。」又云：「所以闔闢者道。」竊詳「所以」二字，固指言形而上者，然未免微有二物之嫌。以伯子「元來只是此道」之語觀之，自見渾然之妙，似不須更著「所以」字也。所謂朱子小有未合者，蓋其言有云：「理與氣決是二物。」又云：「氣強理弱。」又云：「若無此氣，則此理如何頓放？」似

此類頗多。<sup>③②</sup>（《困知記》，卷上，頁4-5）

羅欽順分析的功力頗深，他看出他的思想與程朱間有相當大的差距，而這種差距的產生，有一大部分的原因是來自思維方式的不同。程朱喜歡在變動的世界外，追求此變動所以發生的理據。他們需要一種形上學的原理，用以貞定萬象的流變。這種形上學的原理是因追求經驗界流變的理由，翻出此經驗界之外，才安置此一存有論的原理的。用佛教的語言講，羅欽順會認為程頤的「理」是種增益見，它是對原有經驗的擴大解釋，如果學者如如而觀，不去追求變動背後的異質化之形上原理，那麼，這樣的理自然會消逝不見。它變得「元來只是此道」，亦即成為未經詮釋損益過、現象學意義下的氣中之條理。羅欽順批評朱熹的姿態更明顯了，因為朱熹思想中的「理」與「氣」「決是二物」，再怎麼彌合，本質上不同的「理」與「氣」終究是異質的。

羅欽順因對程朱相當尊敬，所以碰到明顯不能同意的地方，只能加上「小有未合」的按語。事實上，「未合」者絕對不小，羅欽順在理氣關係的理解上怎麼看，都不屬於程朱學派；更恰當地說，當屬於程朱學派的反對面。理氣關係上情況如此，在義理之性／氣質之性的理解上面，羅欽順與程朱學派的差異也是天差地遠的。他說明其差異如下：

「性善」，理之一也，而其言未及乎分殊；「有性善，有性不善」，分之殊也，而其言未及乎理一。程、張本思、

<sup>③②</sup> 羅欽順：《困知記》（北京：中華書局，理學叢書，1990年）。以下引羅欽順文，皆出自此版本，不再注明。

孟以言性，既專主乎理，復推氣質之說，則分之殊者，誠亦盡之。但曰「天命之性」，固已就氣質而言之矣；曰「氣質之性」，性非天命之謂乎？一性而兩名，且以氣質與天命對言，語終未瑩。朱子尤恐人之視為二物也，乃曰：「氣質之性，即太極全體墮在氣質之中。」夫既以墮言，理氣不容無罅縫矣。惟以理一分殊喻之，則無往而不通（《困知記》，卷上，頁7-8）。

羅欽順批評朱熹「氣質之性」的定義：「即太極全體墮在氣質之中」，他認為既然言「墮」，表示這個概念已預設了太極與氣分論的本源狀態，所以太極才可從彼界落到（墮）此界，「理氣不容無罅縫矣！」拔本塞源之道，只有徹底拋棄理（形上）、氣（形下）截然二分的想法，並採取「理一分殊」的思考方式，人性論的總總問題才能「無往而不通」。問題是：什麼是理一分殊？

「理一分殊」是羅欽順費了平生力氣，才找出開啓人性迷宮的鑰匙。「理一分殊」此詞語出自程頤，<sup>③③</sup>程頤利用這項概念解釋普遍與特殊的關係，萬事萬物的存在皆因同一的本體，但萬事萬物既然落於經驗界，所以它一定具有特殊的經驗性格，任何事物存有論的性格皆為普遍之理與特殊的經驗性格如名分、時位、氣性等等的結合。然而，程頤使用「理一分殊」這個概念時，他不僅講求一種思考的模式。他使用這個概念是有特定內涵的，他說的「理」乃是形而上的「所以然」之理，任

<sup>③③</sup> 此語原出自程頤〈答楊時論西銘書〉，見《二程集》（北京：中華書局，理學叢書，1981年），《河南程氏文集》，卷9，總頁609。

何經驗界的事物都是由「所以然」的理與「然」的氣，兩相結合而成。但羅欽順借用這個概念，他顯然不贊成程頤的解釋，他說道：

「理一分殊」四字，本程子論《西銘》之言。其言至簡，而推之天下之理，無所不盡。……持此以論性，自不須立天命、氣質之兩名，粲然其如視諸掌矣！但伊川既有此言，又以爲才稟於氣，豈其所謂分之殊者，專指氣而言之乎？朱子嘗因學者問理與氣，亦稱伊川說得好，卻終以理、氣爲二物，愚所疑未定于一者，正指此也。（《困知記》，卷上，頁9）

羅欽順借了程、朱的重要術語，卻老是懷疑程、朱對此語的解釋不太恰當，尤其懷疑「理一分殊」的「分殊」只能指涉「氣」的層面。由以上引文所示，我們可以看出羅欽順對程朱氣質之性／天命之性的解釋始終是懷疑的。

既然借程、朱語彙，而不用程、朱系統的解釋，那麼，理一分殊該如何解釋呢？學界有人認爲羅欽順所說的「理一」指的是陰陽二氣，<sup>③4</sup>然而，這種元氣論式的命題在羅欽順的思想體系中，幾乎無任何地位可言。更重要的，羅欽順分明這般說道：

理一便是天地之性，分殊便是氣質之性……然天地之性須就人身上體認；體認得到，則所謂人生而靜，所謂未發之中，自然頭頭合著矣！（《困知記》，附錄，〈答陸黃

<sup>③4</sup> 參見侯外廬等著：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1987年），卷下，頁481。

門浚明》，頁 136)

羅欽順一向反對天地之性與氣質之性之分，但他這裡公然以「理一」配「天地之性」，以「分殊」配「氣質之性」，是否羅欽順一時不察，犯了語病呢？事實不然，且看底下這條資料：

一性而兩名，雖曰「二之則不是」，而一之又未能也。學者之惑，終莫之解，則紛紛之論，至今不絕于天下，亦奚憾哉？愚嘗寤寐以求之，沈潛以體之，積以歲年，一旦恍然，似有以洞見其本末者。竊以性命之妙，無出「理一分殊」四字，簡而盡，約而無所不通，初不假於牽合安排，自確乎其不可易也。蓋人物之生，受氣之初，其理惟一；成形之後，其分則殊。其分之殊，莫非自然之理；其理之一，常在分殊之中。此所以為性命之妙也。語其一，故人皆可以為堯、舜；語其殊，故上智與下愚不移。聖人復起，其必有取於吾言矣。（《困知記》，卷上，頁 7）

天地之性／氣質之性的問題困擾他很久，他認為兩者「二之則不是，而一之又未能也」。不二不一，這真是種悖論。顯然，羅欽順反對的是程、朱超絕的性理觀念，及由此引生的理氣二元體系。但羅欽順似乎不反對天地之性與氣質之性在某個意義下可以分開。

準上所論，羅欽順一方面主張氣一元論，理出於氣；一方面他又主張天地之性與氣質之性兩者不一不異。碰到這種矛盾的講法，實在令人束手無策。

羅欽順在義理之性／氣質之性上左支右絀，他的解釋至此似乎也已山窮水盡，再講不下去了。但我們前面引文有言：「天

地之性須就人身上體認；體認得到，則所謂人生而靜，所謂未發之中，自然頭頭合著矣！」可見依羅欽順的理解，「天地之性」並不是個理論的命題，它是有待「體驗」證成的。而且其證成的境界是「人生而靜」、「未發之中」以上的層次，換言之，也就是形而上的層次，這種體證是種證體，個體／經驗性的向度還沒攤展。如果上述所說無誤的話，他所說的「氣」、「氣質之性」都不當視為程、朱思想底下一種被「理」吸光規範性、首出性內涵的概念。恰好相反，他言「氣」，言「與天地之性相合的氣質之性」，他強調的是本體之作用，一種由動而無動的功用（神）下貫到現實界的作用（氣），只有在這種層次上，詭辭才會層出不窮。羅欽順才會一下說只有氣質之性，沒有天地之性；一下又說有兩種性，但兩種性只是一種性；一下又是不可認氣為理，但當在氣上識理。若此種種，皆與日常語言的論述相反，但皆是「證體」境界時常見的表達方式。羅欽順較特別的是：他使用傳統的哲學術語「氣」解釋形上之體的功能面而已。我們如確定其思想所指，不難發現羅欽順理氣論的立場和張載、程顥、劉宗周大體近似，只是羅欽順的語言有時較為游移，不像張載、程顥、劉宗周的明朗、深入。

準上所說，我們可以確定羅欽順說的「氣」、「氣質之性」之位階當往上提，而不當往自然之氣降；羅欽順本人當屬半心學的哲學家，而不當列在現代學界所謂的氣學之範圍。他談人性問題，最後歸結以「理一分殊」的模式。然則，「理一分殊」的模式與底下這些話有什麼差別呢：「道心，性也；人心，情也。心一也，而兩言之者，動靜之分，體用之別也。」（《困知記》，卷上，頁2）「道心，性也。性者，道之體。人心，情也。



情者，道之用。其體，一而已矣！」（《困知記》，附錄，〈答黃筠谿亞卿〉，頁 115）在本源處，所有的人皆有天地之性，天地之性帶有心之屬性，所以也稱作道心；這道心是普遍的，與道共流，所以又可以用「氣」形容其活動面。羅欽順對朱子非常佩服，但理氣關係上，他不採朱熹的解釋；他主張道心是性，是未發之中，這又嚴重違反了朱熹的格局。「道心是性，是未發之中。」羅欽順肯定之，周、張、陸、王也可以肯定之，程、朱則非之；但「性心相通，心下貫為情」這樣的思想，周、張、陸、王肯定之，程、朱與羅欽順就不能接受了。所以我們說他是「半心學」的理學家。總而言之，羅欽順雖然重視氣，但他和後代所謂的氣論哲學家其實貌合神離。同樣地，如果我們將朱熹的理氣觀—人性論視為他思想的核心，那麼，羅欽順也不能算是朱學中人，以往學界所以視羅為朱學後勁，主要是分類的標準不一樣。羅欽順的工夫論（含格物論、對心性關係之理解等等）基本上沿襲朱熹而來，在希聖希賢的傳統籠罩下，工夫論往往被視為學派分判的主要基準。

真正與心學對立的氣論學者，當從王廷相開始。一種獨立於天地之性、且為首出地位的氣質之性，亦當從王廷相開始談起。

王廷相生前死後都不算寂寞，但他所以日益受到重視，無疑是 1949 年以後，大陸學者重新詮釋中國哲學史的結果。中國大陸出版的中國哲學史或理學史的著作中，王廷相往往佔有專章，其地位似乎已成爲有明一代的大家。大陸學界這種選擇是可以理解的，因爲依「存在決定意識」的標準思考考量，王廷相是少數能夠跨過此一門檻的古代思想家。事實上，在有明一

代的思想家中，王廷相也確實是少數能夠不依傍朱陸、自鑄系統的學者，他的理論與清朝重氣哲學家間有明顯的血緣關係。

王廷相的學說以氣一元論出名，亙古亙今，萬象變化，無非一氣之流行。然而，宋明理學家多有此類語言，王廷相之前的張載、羅欽順，王廷相之後的劉宗周等人的著作中，皆有此類的話語。但王廷相與他們不同的地方，在於他的主張不是依循宋明理學「形上（體）—形下（用）」之間的模式建構理論，他是從漢朝的思想家借來了「元氣論」的武器，從張載處尋得氣論的盟友，再堂堂皇皇介入住代理學的爭論戰場。他論及理氣觀念時說道：

有形亦是氣，無形亦是氣，道寓其中矣。有形，生氣也；無形，元氣也。元氣無息，故道亦無息。是故無形者，道之祇也；有形者，道之顯也。（《王廷相哲學選集》，《慎言》，頁2）<sup>35</sup>

天內外皆氣，地中亦氣，物虛實皆氣，通極上下，造化之實體也。是故虛受乎氣，非能生氣也。理載於氣，非能始氣也。世儒謂理能生氣，即老氏「道生天地」矣。謂理可離氣而論，是形性不相待而立，即佛氏以山河大地為病，而別有所謂真性矣。可乎？不可乎？（同上，頁4）

王廷相論有形—無形，或形上—形下，都是將它們解釋成同質的隱—顯的關係。元氣是最根源的，所以說「元氣之上，無物，

<sup>35</sup> 王廷相：《王廷相選集》（台北：河洛圖書公司，1974年）。以下採王廷相文字，皆依此版本，不再注明。

無道，無理」。物、道、理都是從「元氣」衍化過來的，不是道、理生出元氣。王廷相思想中的「道」、「理」不是創造的實體，不是創造的原理，也不是超越的理型。「道」事實上即是氣化的歷程，「理」則是此歷程中顯現出來的規則。所以說：「道也者，空虛無著之名。」「理根於氣，不能獨存。」

王廷相將一種運動的、物質性的氣作為萬物的根本，因此，在他看來，任何在「氣」之外另置源頭的主張都是不合法的。在引文第二節中他批判了世俗「理能生氣」的觀點，認為這種主張與老子「道生天地」無異。他又批判世儒「理可離氣」之說，認為這種主張與佛教「離山河大地外，另有真性」的說法沒有差別。王廷相所謂的世儒，其實就是當時佔據官學地位的程、朱理學思想。朱熹的理氣正是不離不雜的關係：就經驗層而言，兩者是不離的；就存有論的架構而言，兩者絕對是異質的，不容混淆一起。「理生氣」亦是朱學的理論，朱學此處的「生」無生義，此命題的內涵「不是從理中生出氣來，只是依傍這理而氣始有合度之生化。就人言，則是依這理引生心氣之革故生新。心氣通過其心知之明之認識理而嚮往理而依之，則引生心氣之合度之行，不依之，則昏沈墮落而暴亂。」<sup>36</sup>理不是直接生氣，理氣兩者在存有論上的關係仍是斷層的。王廷相短短幾行話，同時攻擊了佛、老與朱學三大系統。他的攻擊面似乎很廣，悍然與當時流行的思潮為敵。但事實上他的攻擊點只有一點，即凡是提出超越層面相的理論，不管它是佛老的玄理、空理，或是程、朱的性理，王廷相都要擊破之。而王廷相攻擊的武器

<sup>36</sup> 牟宗三：《心體與性體》，冊3，頁507。

基本上也只有一種，那就是他的元氣論。王廷相經驗論的性格非常強，他的理論主張順著有形之氣可以逆推到無形之元氣，但由無形之元氣就不能再用一種質的跳躍，直接躍到超越層的天、道、理了，元氣是終極的。

王廷相在理氣論上，徹底主張一種經驗論的元氣學說；在人性論上，他也同樣的主張經驗論的氣質之性學說：

嗟乎！人有二性，此宋儒之大惑也。夫性，生之理也，明道先生亦有定性之旨矣。蓋謂心性靜定，而後能應事耳。若只以理為性，則謂之定理矣，可乎哉？余以為人物之性，無非氣質所為者。離氣言性，則性無處所，與虛同歸。離性言氣，則氣非生動，與死同途。是性與氣相資，而有不得相離者也。但主於氣質，則性必有惡，而孟子性善之說不通矣。（《王廷相哲學選集》，〈答薛君采論性書〉，頁163）

王廷相反來覆去，所說其實就是「生之謂性—用氣為性」這個老傳統。這位曾被視為明代最有創見的思想家，<sup>③⑦</sup>他的整個思維方式是非常非明代式的。學術史上往往有類似生物學所謂的「返祖」現象。王廷相在程朱提出義理之性—氣質之性的二元對分，以及陸、王提出義理之性—氣質之性體用一如的圓融觀後，完全不按他們設定的理論格局下棋。他往後一躍，躍過了魏、晉、南北朝、隋、唐、兩宋的思想主流，接上兩漢元氣論的尾閭。宋明理學大家「逆氣見體」（雖然他們說的氣一體關係的模

<sup>③⑦</sup> 張岱年甚至認為王陽明的哲學深度不如王廷相，參見他給葛榮晉著《王廷相和明代氣學》（北京：中華書局，1990年）寫的序言，頁1。

態不同)的「體」被他砍掉了。理學帝國的形上世界被他從異化的彼岸(王廷相這樣想)拉回來以後,儒學盤據的又只剩下經驗界的領域了。

由於王廷相對於人性只取「用氣爲性」的老傳統,所以他對孟子「盡心知性」的性善論自然覺得格格不入。王廷相在這點上邏輯非常一致,心態非常誠實。當時,孟子的地位已告確立,性善論已成爲儒學論述的當然預設。但王廷相認爲依用氣爲性的路子推衍,「氣有清濁粹駁,則性安得無善惡之雜!」性既有善惡之雜,那麼,性善論自然講不通。王廷相的理論很值得體玩,依「用氣爲性」這樣的理路定義,人性確實有善有惡,可善可惡,分三品亦可,分九品亦可,範疇離合,各顯神通。<sup>38</sup>在十五世紀末、十六世紀中葉前,一種要求拋棄形上領域、直接認取體質生命的聲音出現了,而且分貝很大,只是回響者還不夠多。<sup>39</sup>

到了明、清交接之際,反對程朱理學,主張氣—氣質之性優先的思想家就多起來。但當時似乎沒有人比得上顏元態度那麼堅決,立論那麼簡單清楚,引起程、朱學者那麼的痛心疾首。顏元雖重行反知,但他的思想事實上有種理路。《存性編》一開始,顏元即引程、朱兩人論氣質的話語,然後下斷語道:

可惜二先生之高明,隱爲佛氏六賊之說浸亂,一口兩舌而不自覺。若謂氣惡,則理亦惡;若謂理善,則氣亦善。蓋氣,即理之氣;理,即氣之理。烏得謂理純一善,而

<sup>38</sup> 參見牟宗三:《才性與玄理》(台北:學生書局,1975年),第1章。

<sup>39</sup> 繼承王廷相思想的有吳廷翰、高拱等人,參見葛榮晉,前揭書,頁299-331。

氣質偏有惡哉？（《四存編》，《存性編》，卷1，頁1。）<sup>40</sup>「氣，即理之氣；理，即氣之理」此語可以上下其解。但顏元的立場非常清楚，他反對任何超越的理的概念。佛教的空理、老莊的玄理與程、朱的性理，他一概排斥。他雖然沒有像早先的王廷相及後代的戴震那樣明確陳述氣優先的理論，但他既然將超越的理拉掉，則氣為首出，這是很明顯的。

他反對超越的理，將氣視為首出。落在人性論上來，自然即反對氣質之性外，另有所謂的義理之性。且看底下這兩條資料：

玩程子云：「凡人說性，只是說『繼之者善也』。」蓋以《易》「繼善」句作已落人身言，謂落人身便不是性耳。夫「性」字從生心，正指人生以後而言。若人生而靜以上，則天道矣，何以謂之性哉？（《四存編》，《存性編》，卷1，頁6）

人皆可以為堯、舜，其靈而能為者，即氣質也。非氣質無以為性，非氣質無以見性也。（同上，卷1，頁18）

這兩段話出自他的《性理評》。顏元所評的性理，主要即是程、朱的性理之學。顏元界定性，從「生」「心」言，亦即從「人生以後而言」。他的用語無意間接上了「生之謂性」的老傳統，他本人思想的出發點，確實也是從生命、以及生命所在的身體出發。所謂的人性，即當落在生命、身體上講。如果從身體的內在面講，即當說「非氣質無以為性」。顏元不用戴震所謂的「血

<sup>40</sup> 顏元：《四存編》（台北：廣文書局，1975年）。底下引顏元文字皆出自此版本，不再注明。

氣心知」界定人性，他的哲學思辯能力也遠不如後者，但兩人的旨歸其實非常接近。

但顏元為氣質之性爭地位的用心，主要不在爭它與義理之性地位的前後主從。他對這個問題的興趣其實不是那麼大，因為在他看來，世上根本沒有超越的理，這是人人皆知的事。朱熹喜歡嚮壁虛構，旁人大可不必跟著去碰壁。顏元爭氣質之性的重點，在於爭它是善的。顏元特別重視身體力行，重視生命價值，因此，在人性論上他自然而然地就選擇了氣質之性。顏元重視身體是很特別的，他說：

堯、舜、周、孔之言性也，合身言之，故曰「有物有則」，「堯舜性之」，湯、武修身以復性，據性之形以治性也。孔門後惟孟子見及此，故曰：「形色，天性；惟聖人然後可以踐形。」形，性之形也；性，形之性也。舍形則無性矣，舍性亦無形矣。失性者，據形求之；盡性者，於形盡之。賊其形，則賊其性矣。（《四存編》，《存人編》，卷1，頁11）

「形，性之形也。性，形之性也」這組聯語與我們前面所引「氣，即理之性；理，即氣之理」何其相肖。事實不只相肖，而是兩者的義理根本相同。只是一以形上學的語言表出，一以身心理論的語言表出。如論其實質，兩者都是反對經驗的人身、人性外，另有其他恍兮惚兮之人之本質。顏元每一提及氣質、生命、身體之重要時，聯帶而來的，他就想到佛、老、理學的空虛不實。且再看下文所述：

予戊申前亦嘗從宋儒用靜坐功，頗嘗此味。故身歷而知其為妄，不足據也。……空靜之理，愈談愈惑；空靜之

功，愈妙愈妄。吾願求道者，盡性而已矣。盡性者，實徵之吾身而已矣。徵身者，動與萬物共見而已矣。吾身之百體，吾性之作用也。一體不靈，則一用不具。天下之萬物，吾性之措施也。一物不稱其情，則措施有累。身世打成一片，一滾做功。（《四存編》，《存人編》，卷1，頁12-13）

人年輕時一往情深的經驗，很弔詭地，往往反面的深刻影響後來思想的發展。朱熹年輕時曾耽於禪悅，後來惡禪特甚。王陽明年輕時曾用朱熹格物方法格竹，生出一場大病，後來對此套工夫惡之已甚。戊申年顏元三十三歲，在此之前，他也曾按宋儒靜坐方法用功，後來他最反的，就是這套工夫。

顏元個性質樸，當他信仰某事，或反對某事時，可以預期他是全力以赴的。然而，顏元雖有墨翟遺風，人品超邁，他的學術見聞大概不算太廣，思辯能力也不是頂強，《四存編》中有令人發噱之語。他在〈上太倉陸桴亭先生書〉中提到其著作《存性編》的理論，其觀點大致如我們上文所說。顏元認為此書所說，「孔、孟沒後二千年，無人道此理，而某獨異。」（《四存編》，《存學編》，卷1，頁9）陸桴亭（世儀）為當代理學大老，學問廣洽，筆者不知他怎麼回覆顏元，但答與不答間，想必有些困難。我們如果拿顏元和前代的王廷相、同代的王夫之、後代的戴震作比較，對於他的「獨異」到底「異」到什麼程度，心中也許就會有個譜。

王夫之的氣學理論與氣質之性理論無疑別開生面，義理豐贍。但其文理路幽深，牽涉面廣，理當另文探討。底下，我們將視野轉移到戴震上去。



戴震是清代學術的代表人物，考據學在他手中燦然俱備，蔚然成爲學界的主流。但戴震超越同時代惠、段、二王的，莫過於他同時也是位思想家。他能深入理學堂奧，弄熟理學命題，隨後入室操戈，提出與程朱學派對立的觀點。戴震在他主要著作《原善》、《孟子字義疏證》兩書中，處處可看見他與程、朱之學較量的用意。《孟子字義疏證》子目有「理」十五條、「天道」四條、「性」九條、「才」三條、「道」四條、「仁義禮智」二條、「誠」二條、「權」五條。這些條目雖冠在《孟子》一書名下，但由子目名稱也可以看出戴震的問題意識是隨著理學的脈絡展開的。兩者的差別，在於提供的答案不同而已。

大致說來，重氣的哲學家反程、朱的人性論時，往往也會跟著反他們理、氣二分的形上學思想。因爲義理之性／氣質之性的分別原本即是理、氣二分的形上思維之孿生兄弟，有了宇宙間的理、氣是二是一的問題，聯帶地才會有人性的理與氣是同是異的辯難。戴震的立場也是如此，戴震的人性論很明顯地承繼了「生之謂性」、「用氣爲性」的傳統，但由《孟子字義疏證》首列「理」概念十五條，我們不難推測他的思考方式仍是沿襲著朱學傳統來的。形上學的理氣關係在整體知識結構上，佔有首出的地位。《孟子字義疏證》一開卷，戴震即定義「理」之意義如下：

理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之分理；在物之質，曰肌理，曰腠理，曰文理；得其分則有條而不紊，謂之條理。（《戴震集》，《孟子字義疏證》，卷上，總

頁 265 )<sup>④</sup>

所謂「理」的本義，不過是一種經驗性之理則。只要經驗界的事物有秩序可循者，即有「理」，「理」是經驗界內的秩序之狀詞，它不能出乎經驗界的總體之外。「古人所謂理，未有如後儒之所謂理者矣！」

古人所謂的天理，也不是超絕的。「理也者，情之不爽失也，未有情不得而理得者也。……天理之言，言乎自然之分理也；自然之分理，以我之情繫人之情，而無不得其平是也。」（同上，總頁 265-266）和我們前面所說的「理」的意義相比之下，「天理」一詞較偏重情理之謂。勉強畫分的話，「肌理、腠理、文理」之理取的是知識論的用法；「天理」則傾向於倫理學的領域。但施用的領域雖然不一樣，「天」卻不能視作超越的本體或人格神，它和「自然」兩字可以互詮。因此，「天理」也不能隔絕於人之「情」，它不是感性觸摸不到的超絕領域。依戴震的解釋，「天理」的古義即是如此，「古人所謂天理，未有如後儒之所謂天理者矣！」

戴震和前代氣學思想家不同的地方，在於他本人兼具小學家的身分，文字、訓詁之學在他手中成了一件犀利無比的武器。在經學位居主導思想的年代，誰掌握了經學的「古義」，誰即掌握了聖人的大義，因此，經學詮釋的改變往往即是思潮流向的變道。何晏、王弼之於鄭學，朱熹之於鄭、王之學，戴震之於朱子，莫不依循「經學變，則思想變」的道路。戴震生在小學

<sup>④</sup> 戴震：《戴震集》（台北：里仁書局，1980年），《孟子字義疏證》，卷上，總頁 265。底下引戴震文字皆出自此版本，不再注明。

昌明的年代，依據當時的風氣，哲學的問題與語言學的問題往往糾結一起，焦循注《孟子》，段玉裁注《說文》，都有此傾向，戴震亦然。<sup>④</sup>但戴震的野心更大，他當代的同道掀起的風浪和他比較起來，只能算是微波漣漪。戴震入室操戈，首先被置放在將壇上，用以祭旗的祭物即是理學核心的「理」之概念。理的古義是他兼持的一貫標準，而「古人所謂理（天理），未有如後儒所謂理（天理）」云云，則是戴震批判程、朱思想特有的表達方式。戴震哲學著作中凡是有這樣的語言之處，即有一場以語義顛覆大義的戰役在進行。這些戰役要達成的目標很清楚：程、朱的超絕之理或天理是杜撰出來的，不合「古義」。

經過戴震的「古義」武器之摧陷廓清，程、朱的「理」概念倒塌了，「天理」的概念也倒塌了。進一步言，凡是超越人類經驗理性認知與感受之外的概念，全都無法自存，程、朱的「義理之性」亦然。《孟子字義疏證》卷中論性各條，批判的對象雖說含佛、老、程、朱一併掃倒，但主要的抨擊對象其實還是儒學內部的程朱學派。戴震說道：

人之爲人，舍氣稟氣質，將以何者謂之人哉？是孟子言人無有不善者，程子、朱子言人無有不惡，其視理儼如有物，以善歸理，雖顯遵孟子性善之云，究之孟子就人言之者，程、朱乃離人而空論夫理，故謂孟子「論性不論氣，不備」。若不視理如有物，而其見於氣質不善，卒難通於孟子之直斷曰善。宋儒立說，似同於孟子而實異，

<sup>④</sup> 參見橋本高勝：〈孟子字義疏證の體系的概念規定と戴震の訓詁學〉，《日本中國學會報》，第31輯，1979年。

似異於荀子而實同也。孟子不曰「性無有不善」，而曰「人無有不善」。性者，飛潛動植之通名；性善者，論人之性也。如飛潛動植，舉凡品物之性，皆就其氣類別之。（《戴震集》，總頁 302）

程子、朱子見於生知安行者罕睹，謂氣質不得概之曰善，荀、楊之見固如是也。特以如此則悖於孟子，故截氣質為一性，言君子不謂之性；截理義為一性，別而歸之天，以附合孟子。……性譬水之清，因地而污濁。不過從老、莊、釋氏所謂真宰真空者之受形以後，昏昧於欲，而改變其說。特彼以真宰真空為我，形體為非我；此仍以氣質為我，難言性為非我，則惟歸之天與我而後可謂之我有……斷之為善，惟使之截然別於我，而後雖天與我完全自足，可以咎我之壞之，而待學以復之。以水之清喻性，以受污而濁喻性墮於形氣中污壞，以澄之而清喻學。水靜則能清，老、莊、釋氏之主於無欲，主於靜寂是也。因改變其說為主敬，為存理，依然釋氏教人認本來面目，教人常惺惺之法。（同上，總頁 303-304）

戴震的批判嚴厲至極。依照理學的傳統，人性論問題往往被視為聖人學問的拱心石。此關一嚴，萬魔不入。程朱學派挺立「義理之性」，東林學派爭陽明四句教首句「無善無惡心之體」，其用心皆依循此一理路。戴震力反程、朱「性」的概念，其論證背後也分享了理學傳統共同的關懷。依據他的說法，正因「人性」這個大本解壞了，所以程、朱理學事實上已滑向佛老邊去——或許該說，實質上就是佛、老。儒門重視的「博學、審問、慎思、明辨、篤行」等工夫不再受重視了，因為程、朱重視的

是從佛、老轉手而來的主敬工夫。主敬是「存理」，「存理」是「澄清」氣質，它不需要知識的累積與行動的擴充。

佛、老以及程、朱代表的儒學此三教倒塌了以後，戴震提出了他有名的「血氣心知」的人性論。在論「性」處，他開宗明義即言：

性者，分於陰陽五行以爲血氣、心知，品物區以別焉。舉凡既生以後所有之事，所具之能，所全之德，咸以是爲其本。故《易》曰：「成之者性也。」生人生物以後，各以類滋生久矣。然類之區別，千古如是也，循其故而已矣。在氣化曰陰陽，曰五行，而陰陽五行之成化也，雜糅萬變。是以及其流形，不特品物不同，雖一類之中又復不同。凡分形氣於父母，即爲分於陰陽五行。人物以類滋生，皆氣化之自然。……天道，陰陽五行而已矣。人物之性，咸分於道，成其各殊者而已矣。（同上，總頁291-292）

道是「陰陽之門」，亦即是種氣化的歷程。性「咸分於道」，亦即分於陰陽五行。更落實下來講，人性的實質即是「本受之氣」。本受之氣是在個體形成之際，人秉之於天道運行的個體性質料。戴震這種解釋我們一點都不陌生，它事實上即是「用氣爲性」一詞的轉譯。內涵相同，連用字都相同。我們已說過：這是先秦「生之謂性」以下的老傳統。這個老傳統傳到漢儒手中，逐一變而爲「元氣論」的講法。清儒以反宋返漢自許，他們有意無意間，連漢儒的世界觀也接受過來了。戴震「分於陰陽五行以爲血氣心知」的性之於元氣論的性，其義猶是。

然而，戴震到底年代較晚，後出轉精。尤其他面對程、朱

這兩位強勁的理論對手，他不能不提出更精緻的說明。因此，他除了提出「分於陰陽五行以爲性」這樣的氣化宇宙論之人性觀外，他更進一步強調「血氣心知」認識論之人性論。前者是普遍性的個體性原理，凡是存在即分享陰陽五行；後者是人所獨有，是人性論、而不是汎汎而論的物性論的內涵。心知乃知覺依心而生。戴震定義知覺道：「知覺云者，如寐而寤曰覺，心之所通曰知。百體皆能覺，而心之知覺爲大。」（同上，總頁295）心之知覺爲什麼獨大？因爲「人則於擴充其知至於神明，仁義禮智無不全也。」（同上，總頁295）換言之，道德的依據在於心知。很明顯地，依據血氣心知的理論，學者尋找道德的理據根本不需要外尋，它就在人的生命活動之處。程、朱在氣質之外另覓義理之性，其結果只是捕風捉影，徒勞無功。

戴震將人性界定在「氣」上，將道德的依據界定在「心知」上，其理路與荀子何其相似！事實上，戴震對荀子也相當讚美。荀子說：「積善成德，神明自得，聖心循焉。」戴震認爲這種話即使「聖人復起，豈能易其言哉！」（同上，頁299）但弔詭的是，戴震認爲他的學說是本諸孔、孟，而不是本諸荀子。他認爲他所說的乃是「性善論」，而不是「性惡論」。他還批評荀子，認爲在前儒之中，荀子雖然可以稱得上是戛戛獨造，可惜終究相去一間。而這一間的影響又這樣巨大，因此，荀子在儒學史上的地位遂不得不讓予孟子。

荀子去真理一步，未能登峰造極的主要理由，在於荀子不知道價值的根源在於人性本身。荀子認爲聖人的人性與凡人同，但聖人能明禮義，而禮義亦出自聖人之教，凡人則缺乏積累禮義以至神明的工夫。準此，禮義在人性中無根源，它純出

自後天的經驗性積累，這就是荀子所說的「偽」——人爲之謂也。戴震一方面對荀子有著極高的評價，一方面又指出他的不足。他說：

荀子知禮義爲聖人之教，而不知禮義亦出於性；知禮義爲明於其必然，而不知必然乃自然之極則，適以完其自然也。就孟子之書觀之，明理義之爲性，舉仁義禮智以言性者，以爲亦出於性之自然，人皆弗學而能，學以擴而充之耳。荀子之重學也，無於內而取於外；孟子之重學也，有於內而資於外。……以是斷之，荀子之所謂性，孟子非不謂之性，然而荀子舉其小而遺其大也，孟子明其大而非舍其小也。（同上，頁 299-300）

荀子不知性之全體，因爲他只知後儒所謂的氣質之性，並認爲性即此性。但他不知道禮義亦出自此性。戴震在比較孟、荀的異同時，用了「自然」與「必然」這兩個特殊的詞彙。「自然」顧名思義，乃是無自而然。道家使用此一詞語，或指主體自由的境界概念，或指反目的論、反人格神意味的和諧之機體觀。戴震使用的意義，當指人性之自然，亦即血氣心知。而「必然」取的是規範義，顧名思義，其內涵其實與「理」相近。放在荀子的語彙系統裡解釋，指的主要是以「禮義」爲代表的道德體系。荀子認爲「禮義」確實不是出自人性，而是因後天不斷薰習所得。「自然」與「必然」因此有了斷層，事實與價值最後雖然可以同流，但兩者卻是不同源。戴震最反對荀子的，就在這一點，他說荀子的思想「合血氣心知爲一本矣，而不得禮義之本」。

戴震對孟、荀思想的抉擇很耐人尋味。<sup>④</sup>戴震對孟子性善論的評價與王廷相不同。王廷相依據氣有清濁厚薄的觀點，認為性善論根本講不通，價值的根源也不可能在氣質之性。戴震則認為氣有清濁厚薄，固也；但此氣落實為人性，人性與其他生物具有不同的血氣心知，這些血氣心知一方面顯為生理生物本能，一方面顯為道德情感，世上沒有無情無氣之禮義。自然與道德在人性上是同源的，或者說：自然與必然是一本的。荀子批判孟子性善論甚厲，其實是荀子對自己禮義理論了解尚未充分所致。很有趣的是，從戴震的觀點來看，程、朱學派的病症在不同的面相上恰好與荀子一樣，荀子犯了二本之症，程、朱也犯了同樣的病症。荀子的二本在於他提出了外於人性的禮義，將必然從自然中異化出去。程、朱的二本在於他們提出了外於人性、超絕不可言說的另一種人性，人性因此只剩下氣質之性，氣質之性則是有待規範的。但從程朱學派的眼光看來，戴震的一本論其實仍是「生之謂性」、「用氣為性」、「作用是性」等一系列命題的翻版。

凡是反對程、朱理氣二分、本然之性／氣質之性二分格局的思想家，往往都有一本論的追求。他們要戳穿超絕的世界，世界只有一種可以體驗到的世界，此外無他。從王廷相、吳廷翰、顏元以至戴東原，我們看到一種氣論的哲學體系：這種哲學反映到人性論上來，即是以氣質之性為首出；反映到世界觀

---

<sup>④</sup> 戴震在孟、荀間的抉擇，進一步的研究參見岑溢成：〈戴震孟子學的基礎〉，此文收入黃俊傑編：《孟子思想的歷史發展》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1995年），頁191-215。



上，即是一種建立在氣論上的一本論。然而，就字面意義而言，從陸象山、王陽明以至劉宗周，我們也看到類似的語言不斷出現，而且出現的地方都是他們思想中的核心位置。問題來了：這兩組哲人的立場一致嗎？筆者分段處理他們的思想，這樣的畫分可靠嗎？

### 五、結論：回歸思、孟、《易傳》的大傳統

人性問題是理學的主要問題，它是理學最基本關懷「如何成聖」的奠基石。理學人物如果不關心成聖成德的議題便罷，如果關心的話，他們即逃不掉對這個問題的關懷。

理學家討論人性問題時，往往又繞著義理之性（或言天地之性、本然之性、天命之性）與氣質之性的分合展開的。義理之性與氣質之性的分別首先由張、程提出，但論其源頭，則不得不推向孟子。就《孟子》一書所見，我們知道孟子人性論的立場如下：

- 一、人性本善，而且善性與天道相通。
- 二、反對「生之謂性」，也就是反對從生命的流行處界定人性。
- 三、但又主張「形色，天性也」，認為從內在身體的氣以至外在身體的知覺展現都是性的面相。

就第一點與第二、三點的關係而言，有沒有超越或超絕於氣質之外的人性，即成了問題的焦點。如果反對「生之謂性」的定義，並往超絕的方向解釋「性」，那麼兩種不同質的性之區別就很容易出現。如果既反對「生之謂性」的定義，但又肯定「形

色，天性也」的命題，那麼，義理之性與氣質之性即成了既異且同的悖論問題。如果反對超越的人性，支持「形色，天性也」之說，那麼，人性事實只有一種氣質之性，兩種性的差別不可能是存有論意義的。我們反省一下理學八百年來的發展，不難發現程朱、陸王、王（廷相）戴（震）等人對氣質之性／義理之性關係的析合，基本上是沿著孟子這幾項要點作解的。

兩種性的分別起於張、程，張、程首先畫分天地之性（或言本然之性）與氣質之性。張、程這種畫分非常重要，儒家對於「個體之特殊性」與「個體與超越界相聯之同一性」的問題，以及對於「人性具普遍之善」或「人性善惡夾雜」之爭至此得到理論上初步的解決。理學家後來討論人性論問題時，基本上依照著兩種性的主從、本末、有無作解，兩種性的區分可以視為理學幾種大論述中極為關鍵的一種。

張載雖然畫分了兩種人性，但他不認為這兩種人性是截然對分的。他認為在人存有的結構上，每個人的氣質之性之上都另有共同的天地之性，兩性不同。但在本體論始源的意義及工夫證成的圓融境界上來說，兩種性只是一種性，氣質之性皆是天地之性的展現。從後者的觀點來看，盈天地間都是天地之性—氣質之性的流行，即虛即氣，佛、老所謂的空、無絕不適用於此一層次。明代羅欽順用「理一分殊」這項原則解釋義理之性與氣質之性的關係，他的理論依據和張載相同。張、羅兩人的思想在當代中國往往被視為唯物論的楷模，其人性論也被視為唯物論的。但我們如果知道承體起用的形上學之語言論述，了解氣可往超越界之神及經驗界之氣兩頭解釋；如果我們還了解理學家主張世界為真實（誠體）之展現，反對佛、老世界本

性爲空無的形上學主張的話，那麼，我們即可確認張、羅兩人的思想只能放在《孟子》、《中庸》、《易傳》這種以工夫貫穿超越界、經驗界的道德形上學格局下作解，而不當將兩人推向漢儒氣化宇宙論的陣營裡去。

程、朱思想中的本然之性／氣質之性的區別較容易理解。程、朱思想的特色爲：經驗的世界外另有一個超絕的、所以然的世界，他們的人性論也反映了這種基本的特徵。程頤首先確立「性即理」的普遍超越原則，然後再將「生之謂性」的傳統拉到「氣質之性」的名目下，兩種性的分別於焉成立。朱熹繼起，他將「性即理」與「氣質之性」這種對分整編到理氣二分的泛存有論架構下，成了「性（理）落在氣中的氣質之性」，兩種性的關係變成內在的性氣不雜不離的關係。程、朱思想從南宋末後成爲官方思想的主流，它被視爲道繼尼山。但更恰當的說法應當是：他們開啓了一個新的傳統，至少在形上學及受形上學影響的人性論上，程、朱的發現是前無古人的。

程、朱這種前無古人的業績，落在想回歸孔、孟的儒者眼中，恰好成了違背聖門傳統的證據。朱熹以後，儒門傳統內發生的人性論爭議，凡是規模較大、理論意義較強的，幾乎都與程、朱思想有關。反程、朱思想的學者，不管他們屬什麼學派，目標幾乎都集中在「超絕的人性」這點上。他們或從文化的立場出發，說這樣的人性是受到了佛、老的影響；或從政治社會的影響立論，認爲這種人性論會造成以理殺人；他們也不無可能從體驗形上學的實踐立場出發，認爲沒有脫離形色氣血以外的人性。總之，他們都反對在可體驗到的人性以外，另立一種人性。而他們依據中國哲學的固有語彙，認爲由「氣」引伸而

來的「氣質之性」即是真正的人性，而且是惟一真實的人性。

表面上看來，以陸、王及王、戴為代表的學派同樣強調氣／氣質之性為首出，同樣反對超絕的理／義理之性的概念；他們同樣明白表示對程、朱的不滿。但當我們看到兩者表面上之相似時，不宜忘掉兩者背後的理論基礎完全不一樣。事實上，除了張載、羅欽順等少數例子外，以陸、王為代表的傳統及以王、戴為代表的傳統，他們在尋找自己的學術統緒時，並沒有弄錯學脈。尤其陸、王這一系，他們雖重氣，重氣質之性，但他們不會將王廷相、戴震拉到自己的陣營裡來。由於這兩支學派在表面上用語頗為相似，但這些用語該如何解釋，又有相當大的爭議空間。為探討方便起見，筆者將暫時將陸、王一系所重的氣視為心氣，他們重視的「氣質之性」視為「心學之氣質之性」；王、戴所重視的氣視為元氣，他們重視的「氣質之性」，視為「元氣論之氣質之性」。心氣、元氣、心學之氣質之性／元氣論之氣質之性之畫分當然有些驚扭，但在找不到更恰當的語詞的情況下，只好姑且用之。筆者對兩組概念的意義界定如下，茲先論氣的問題如下：

一、心氣：這是個體驗的形上學的概念，它意指(一)世界終極的實體是氣，這種「氣」的意義其實等於《易傳》所說的「神」，它意指超越的本體之作用；(二)氣的全體意義惟有經過學者盡心體證後才能證成；(三)就學者體證後的氣之認知意義而言，它圓融地被視為與經驗之氣是同一種氣。

二、元氣：這是個自然論的形上學概念，它意指(一)世界的實體是氣；(二)元氣與氣是同質的，中間沒有質

的改變；(三)精神是元氣發展出來的衍生秩序，它不是實體，也不是實體的屬性。

依上述的定義，陸、王與王、戴所以同樣使用這個氣的概念，我們可以理解。因為在中國哲學的傳統裡，「氣」這個詞語恰好一方面可以積極地用來肯定世界的真實；一方面又可以遮撥地對治佛、老的空、虛之觀念（尤其是針對佛教）。中國歷代的思想家除非徹底接受佛教緣起性空的形上學立場，否則，他們大體都會主張世界是真實無妄（誠），太虛即氣的。但我們不宜忘掉他們用的氣的概念其實脈絡相當不一樣，一個是體驗哲學的用法，一個是自然哲學的用法。前者是個證成的、價值的語彙，它不能抽離掉主體的（儒家式的主體）因素。後者則是思辯哲學的語彙，它的意義近似西洋傳統物質的意義。

氣之意義既明，則儒家的心氣與氣概念只能是不一不異的關係。氣惟有經由學者的體證，最終證體之後，才能成爲即心即氣之心氣。但證得的心氣仍不離氣，它並不是外乎氣的另一種存有。心學的氣質之性／元氣論的氣質之性兩者的關係亦大體類此。茲稍加界定其意義如下：

- 一、心學的氣質之性：這是個體驗哲學的概念，氣質之性是精神的另一個面相。就概念而言，它與義理之性相對。就實質而言，它與義理之性的區別是對照著體驗者的境界而發。體驗者證得本體，則所有氣質之性皆是義理之性；體驗者的本體不彰，則氣質之性成分大多是生物的一生理的意義。義理之性與氣質之性仍是不一不異、表裡顯隱的關係。劉宗周說性的實義當是「心之性」，其義甚諦。

二、元氣論的氣質之性：這是個自然哲學的概念。這個概念主張：就本質而言，只有一種氣化流行下貫人身所致的人性。由氣而質而外顯為知覺，這是氣質之性的展示性內涵。在氣質的展示中有規矩處即是義理，此義理落實在人身上來講，即是義理之性。義理之性是氣質之性導引而生的一個概念，它不是獨立的一種實體。

氣—氣質之性的糾纏既解，陸、王與王、戴所代表的學派（大體類似大陸學界所謂的心學與氣學）之界限亦可由此畫清。簡單地說，從王廷相以至戴震所說的氣與氣質之性是自然主義、經驗主義的意義，這是建立在氣化宇宙論上的思想體系，與漢儒關係較為密切。陸、王以至劉宗周所說的同樣語詞卻是體驗形上學的語彙，他們說的氣—氣質之性就客觀面而言，永遠是本體之氣及本體之氣質之性；就主觀面而言，它們是有待證成的心氣——心之氣質之性（或言義理之氣質之性）。這兩支思潮確實使用了共同的語彙，對佛教空的形上學同樣的厭惡，但其他的思想大概相同的差不多了。

茲再簡要綜論本文的論點如下：兩種性的分別出自張、程，這個概念的源起，乃因張、程兩人接受了佛、老的刺激以後，入室操戈，在它們兩家偏勝的心性形上學領土內，插上儒家的大旗。張載提出天地之性與氣質之性對分的兩種人性觀，這兩種人性在存有的秩序上是不同的，一代表超越而普遍，一代表內在而特殊；但從形上學的始源觀點及工夫論的證成境界來看，兩性事實上只是一性，內在即超越，特殊即普遍。張載這種人性論的模式得到程顥的認可，後來又被羅欽順、劉宗周

繼承下來，劉宗周尤為深遂。程頤雖然也畫分了兩種人性，但他的依據與張載不同。他革命性地提出人具有一種「性即理」的普遍人性，以及一種與它完全不同質的氣質之性。南宋時期朱熹繼起，他雖然大體接受程頤的洞見，但他更進一步依他自己理氣二分的思考模式，將人性論上的兩種性之分，比照存有論上萬物皆依理、氣二者組合而成的方式處理，性（本然之性）、氣（等於張、程所說的氣質之性）這兩個概念視為本體論上斷層的兩種不同指謂。陸、王一派繼起，他們站在天道性命相貫通的立場，將兩者打通（圓融意義或證成意義上來講），義理之性與氣質之性因而是不一不異之關係。從王廷相以至戴震的氣論思想家則打殺任何超越與超絕的概念，所以他們認為程、朱與陸、王所說的理或義理之性都是多餘的名詞。實質上，人性只是由氣及由氣下貫之氣質之性所構成，禮義、義理之性是由前者導引出來的衍生概念，它們不是獨立的實體。程朱、陸王、王戴這三股思潮（有人方便稱之為理學、心學、氣學）的人性觀在歷史的推衍中分別形成。但等它們形成之後，我們回頭反省，卻發現這三支學派主張的人性觀雖屬於歷史的範疇，但具有類型的意義。兩種性的離合很難跳出這三種解釋系統的範圍。

程朱、陸王、王戴這三支學派都自認為承自孔、孟傳統。筆者認為在孔、孟時期，義理之性／氣質之性的分別尚未興起。但就孟子的人性論蘊含而論，張載、程頤、羅欽順與陸王學派主張的氣質之性與義理之性不一不異的關係，應該比較接近孟子的盡心、知性、踐形的原身心氣一元論之立場。孟子系統的這種人性論一旦建立以後，儒學終極關懷的重心自然而然地就

會轉向「盡性」（天命之性、義理之性）的問題，儒者看待身體與生命，自然而然地也就會以「生生之謂易」的眼光來看。解釋系統不同了，整個世界的意義也就不一樣了。



# 參考文獻

## 壹、中文著作

### 一、書籍部分

- 丁福保：《說文解字詁林》，台北：鼎文書局，1977年。
- 大濱皓：《中國古代思想論》，東京：勁草書房，1977年。
- Manly Hall 著、大沼忠弘等譯：《人間——密儀神殿》，東京：人文書院，1982年。
- 小野澤精一：〈齊魯の學における氣の概念〉，收入其所編：《氣の思想》，東京：東京大學出版會，1986。
- 小野澤精一、福永光司、山井湧（編）：《氣の思想》，東京：東京大學出版會，1986年。
- 中國漢方醫學概論刊行會編、林仲昆譯：《中國漢方醫學概論》，台北：嘉勵出版社，1967年。
- ：《中國針灸學概要》，台北：啓業書局，1985年。
- 王國維：《觀堂集林》，上海：上海書店，1992年。
- 王 冰：《黃帝內經注》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 王 充：《論衡》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 王 弼：《周易注》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。

- 王卜雄、周世雄：《中國氣功學術發展史》，長沙：湖南科學技術出版社，1989年。
- 王利器：《風俗通義校注》，台北：明文書局，1982年。
- 王夫之：《讀四書大全說》，台北：河洛圖書公司，1974年。
- 王先謙：《莊子集解》，台北：木鐸出版社，1988年。
- 王守仁：《王文成公全書》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 王廷相：《王廷相選集》，台北：河洛圖書公司，1974年。
- 左丘明：《國語》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 孔穎達：《禮記正義》，台北：藝文印書館，1979年。
- 孔 鮒：《孔叢子》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 加納喜光：《中國醫學の誕生》，東京：東京大學出版會，1987年。
- 石田秀實：《氣・流れる身體》，東京：平河出版社，1987年。
- ：《中國醫學思想史》，東京：東京大學出版會，1992年。
- 平田榮：《宇野哲人生日壽祝賀紀念東洋論叢》，1974年。
- 司馬遷：《史記》，台北：鼎文書局，1985年。
- 任繼愈：《中國哲學史》，北京：人民出版社，1979年。
- 古清美：《明代理學論文集》，台北：大安出版社，1990年。
- 米德 (G.H. Mead) 著，趙月瑟譯：《心靈、自我與社會》，上海：上海譯文出版社，1992年。
- 老 聃：《帛書老子》，台北：河洛圖書公司，1975年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，台北：學生書局，1975年。
- ：《心體與性體》，台北：正中書局，1975年。

- ：《從陸象山到劉蕺山》，台北：學生書局，1979年。
- ：《王陽明致良知教》，台北：中央文物供應社，1980年。
- ：《名家與荀子》，台北：學生書局，1982年。
- ：《圓善論》，台北：學生書局，1985年。
- 朱右曾：《逸周書集訓校釋》，台北：世界書局，1957年。
- 朱熹：《朱子語類》，台北：漢京文化事業有限公司，1980年。
- ：《朱文公文集》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- ：《楚辭辨證》，台北：藝文印書館，1974年。
- 池田知久：《莊子》，下冊，東京：圖書印刷會社，1989年。
- 李時珍：《奇經八脈考》，台北：台灣商務印書館，1986年影印《文淵閣四庫全書》本。
- 李公煥：《箋注陶淵明集》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 李昉：《太平御覽》，北京：中華書局，1960年。
- 李翱：《李文公集》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 李滌生：《荀子集釋》，台北：學生書局，1979年。
- 李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1994年。
- 李存山：《中國氣論探源與發微》，北京：中國社會科學出版社，1990年。
- 何休：《春秋公羊傳注疏》，台北：藝文印書館，1979年。
- 阮元：《研經室一集》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 貝塚茂樹：《中國古代的傳承》，東京：中央公論社，1976年。

- ：《孟子》，東京：講談社，1985年。
- 岑仲勉：《兩周文史論叢》，出版社及年代不詳。
- 杜道堅：《文子續義》，收入《二十二子》，台北：先知出版社。
- 余英時：《中國知識階層史論》，台北：聯經出版社，1980年。
- 呂不韋：《呂氏春秋》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 吳光：《古書考辨集》，台北：允晨文化公司，1989年。
- 孟軻：《孟子》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 金建德：《先秦諸子雜考》，河南：中州書畫社，1982年。
- 金春峰：《漢代思想史》，北京：中國社會科學出版社，1987年。
- 波普 (Karl R. Popper) 著、紀樹立編譯：《科學知識進化論》，北京：三聯書局，1987年。
- 周法高 (編)：《三代吉金文存補》，台北：台聯國風社，1980年。
- ：《金文詁林》，京都：中文書局影印，1981年。
- 周敦頤：《周子全書·通書》，京都：中文出版社，1981年。
- 武內義雄：《諸子概說》，東京：角川書店，昭和55年。
- 范文瀾：《群經概論》，北京：學海出版社影印樸社出版社，1933年。
- 胡廣：《性理大全》，京都：中文出版社，1981年。
- 胡厚宣：《甲骨學商史論叢初編》，台北：大通書局，1972年。
- 段玉裁：《說文解字注》，台北：藝文印書館，1979年。
- 馬庫色 (H. Marcuse) 著、羅麗英譯：《愛欲與文明》，台北：南方出版社，1988年。
- 馬總：《意林》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。

- 馬 浮：《復性書院講錄》，台北：廣文書局，1964年。
- ：《泰和宜山會語合刊·宜山會語》，台北：廣文書局，1980年。
- 洪興祖：《楚辭補注》，台北：長安出版社，1984年。
- 侯外廬：《近代中國思想發展史》，重慶：生活書店，1947年。
- ：《中國思想通史》，北京：人民出版社，1979年。
- ：《宋明理學史》，北京：人民出版社，1987年。
- 荀 悅：《申鑒》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 涂爾幹 (E. Durkheim) 著、鍾旭輝等譯：《自殺論》，杭州：浙江人民出版社，1988年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，台北：學生書局，1986年。
- ：《中國哲學原論·導論篇》，台北：學生書局，1986年。
- 班 固：《漢書》，台北：鼎文書局，1983年。
- ：《白虎通德論》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 徐 堅：《初學記》，台北：鼎文書局，1976年。
- 孫 奭：《孟子注疏》，台北：藝文印書館，1969年。
- 孫詒讓：《籀膏述林》，台北：廣文書局，1971年。
- 孫思邈：《攝養枕中方》，此文收入《雲笈七箋》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 海德格 (M. Heidegger) 著、陳嘉映等譯：《存在與時間》，北京：三聯書局，1987年。
- 徐復觀：《中國人性論史》，台北：台灣商務印書館，1975年。
- ：《中國思想史論集》，台北：學生書局，1975年。
- ：《兩漢思想史》，台北：學生書局，1979年。
- ：《中國經學史的基礎》，台北：學生書局，1982年。

- 張 載：《張載集》，北京：中華書局，1985年。
- 張光直：《中國青銅器時代》，台北：聯經出版社，1983年。
- ：《中國青銅器時代二集》，北京：三聯書店，1990年。
- 張震澤：《孫臏兵法校理》，北京：中華書局，1984年。
- 張守節：《史記正義》，台北：台灣商務印書館，四庫全書本。
- 張心激：《偽書通考》，台北：宏業書局，1979年。
- 張榮明：《中國古代氣功與先秦哲學》，上海：上海人民出版社，1987年。
- 張 岱：《四書遇》，杭州：浙江古籍出版社，1985年。
- 張舜徽：《周秦道論發微》，台北：木鐸出版社，1983年。
- 張介賓：《景岳全書》，台北：台灣商務印書館1986年影印《文淵閣四庫全書》本。
- 章學誠：《校讎通義》，此書收入《粵雅堂叢書》，台北：藝文印書館，1966年。
- 敏 澤：《中國美學思想史》，山東：齊魯書社，1987。
- 陸隴其：《學術辨》，台北：台灣商務印書館，叢書集成簡編本，1966年。
- 陸九淵：《象山先生全集》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 梁啟超：《要籍解題及其讀法》，台北：華正書局，1974年。
- 章炳麟：《章太炎全集》，上海：上海人民出版社，1985年。
- 陳 暘：《樂書》，台北：台灣商務印書館，四庫全書本。
- 陳 澧：《禮記集說》，台北：台灣商務印書館，四庫全書本。
- 陳 來：《朱熹哲學研究》，台北：文津出版社，1985年。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，台北：學生書局，1983

年。

- ：《王陽明與禪》，台北：學生書局，1984年。
- ：《朱子新探索》，台北：學生書局，1988年。
- 陳建：《學蔀通辨》，台北：廣文書局，1971年。
- 陳善：《捫蝨新話》，收入《儒學警悟》（《百部叢書集成》第1輯，初編），台北：藝文印書館，1966年。
- 陳埴：《木鐘集》，台北：台灣商務印書館，四庫珍本四集。
- 陳確：《陳確集》，北京：中華書局，1979年。
- 陳國慶：《漢書藝文志釋彙編》，台北：木鐸出版社翻版，1983年。
- 陳淳：《北溪大全集》，台北：台灣商務印書館，四庫全書珍本。
- 郭慶藩：《莊子集釋》，台北：河洛圖書出版公司，1974年。
- 郭沫若：《兩周金文辭大系》，東京：文求堂書店翻印，1932年。
- ：《卜辭通纂》，台北：大通書局，1976年。
- ：《十批判書》，北京：人民出版社，1982年。
- 許慎：《說文解字》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 莊周：《南華真經》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 程顥、程頤：《二程全書》，京都：中文出版社，1972年。
- ：《二程集》，北京：中華書局，1981年。
- 程頤、朱熹：《易程傳·易本義》，台北：河洛圖書出版公司，1974年。
- 黃宗羲：《宋元學案》，台北：世界書局，1966年。
- ：《明儒學案》，台北：明文書局，1991年。

- ：《黃宗羲全集》，冊1，杭州：浙江古籍出版社，1985年。
- 黃俊傑：《孟子思想史論》，台北：東大圖書公司，1991年。
- 湯淺泰雄：《身體》，東京：創文社，1981年。
- ：《靈肉探微》，北京：中國友誼出版社，1990年。
- 勞思光：《中國哲學史》，台北：三民書局，1981年。
- 葛榮晉：《王廷相和明代氣學》，北京：中華書局，1990年。
- 馮友蘭：《中國哲學史》，台灣版，出版社及年分不詳。
- ：《中國哲學史新編》，北京：人民出版社，1984年。
- 滑壽：《難經本義》，台北：台灣商務印書館1986年影印《文淵閣四庫全書》本。
- 楊向奎：《宗周社會與禮樂文明》，北京：人民出版社，1992年。
- 楊儒賓（編）：《中國古代思想中的氣論與身體觀》，台北：巨流圖書公司，1993年。
- 楊 倞：《荀子注》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 楊伯峻：《孟子譯注》，台北：華正書局，1986年。
- 楊樹達：《增訂積微居小學金石論叢》，北京：科學出版社，1955年。
- 蒙文通：《古史甄微》，成都：巴蜀書社，1987年。
- 甄志亞（主編）：《中國醫學史》，上海：科學技術出版社，1984年。
- 趙順孫：《四書纂疏》，台北：新興書局影印復性書院校刊本，1972年。
- 趙 岐：《孟子注》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。



- 蔣年豐等：《先秦儒法道思想之交融及其影響》，台中：東海大學文學院，1989年。
- 熊十力：《讀經示要》，台北：廣文書局，1972年。
- 鄭玄：《周禮注疏》，台北：藝文印書館，1979年。
- 樊圃（主編）：《中國醫學史》，貴陽：貴州人民出版社，1988年。
- 劉熙：《釋名》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 劉煦：《舊唐書》，台北：鼎文書局，1985年。
- 劉安：《淮南子》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 劉義慶：《世說新語》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 劉向：《列女傳》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 劉宗周：《劉子全書》，京都：中文出版社，1981年。
- 劉武：《莊子集解內篇補正》，台北：木鐸出版社，1988年。
- 摩根（C.L. Morgan）著、施友忠譯：《突創進化論》，台北：台灣商務印書館，1967年。
- 歐陽修、宋祁：《新唐書》，台北：鼎文書局，1985年。
- 蕭統：《昭明文選》，台北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 蕭登福：《鬼谷子研究》，台北：文津出版社，1984年。
- 錢穆：《中國近三百年學術史》，台北：台灣商務印書館，1966年。
- ：《先秦諸子繫年》，台北：東大圖書公司，1986年。
- 戴震：《戴震集》，台北：里仁書局，1980年。
- 謝選駿：《神話與民族精神》，濟南：山東文藝出版社，1987年。

- 魏啓鵬：《德行校釋》，成都：巴蜀書社，1991年。
- 魏徵：《隋書》，台北：鼎文書局，1983年。
- 龐樸：《帛書五行篇研究》，濟南：齊魯書社，1980年。
- 韓愈：《昌黎先生集》，台北：新興書局影印同治己巳年東雅堂本，1970年。
- 顏元：《四存編》，台北：廣文書局，1975年。
- 羅焱：《諸子學述》，台北：河洛圖書出版公司，1974年。
- 羅欽順：《困知記》，台北：台灣商務印書館，叢書集成簡本，1966年。
- ：《困知記》，北京：中華書局，1990年。
- 羅近溪：《盱壇直詮》，台北：廣文書局，1977年。
- 懷海德(A.N. Whitehead)著、傅佩榮譯：《科學與近代世界》，台北：黎明出版公司，1986年。
- 顧實：《漢書藝文志講疏》，台北：廣文書局，1970年。
- 鄭玄：《禮記注》，台北：台灣商務印書館，四部叢刊本。
- 饒宗頤：《選堂集林》，香港：中華書局，1982年。

## 二、論文部分

- 大室幹雄：〈孟子における歴史の不幸〉，《東京支那學報》，第15號，1969年。
- 山室三良：〈孟子に於ける神祕的一側面とその來源〉，《哲學年報》，第24期，1962年。
- 山田慶兒：〈九宮八風說と少師派の立場〉，《東方學報》，第52集，1980年。
- 丸山敏秋：〈ホログラフ——理論と東洋的身體觀〉，《倫理

學》，第2號，1984年。

王季星：〈行氣劍珮銘文考釋〉，《學原》，第2卷第3期，1948年。

王夢鷗：〈樂記考〉，《孔孟學報》，第4期，1962年。

王叔岷：〈慎子佚篇義證〉，收入其《先秦道法思想講稿》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1992年。

尤信雄：〈六十年來之孟子學〉，收入程發軔主編：《六十年來之國學》，冊1，台北：正中書局，1975年。

石田秀實：〈擴充する精神〉，《東方學》，第63輯，1982年。

——：〈管子四篇と荀子正名篇とにおける『にとば』の問題〉，《日本中國學會報》，第37期，1985年。

穴澤辰雄：〈《管子》四篇の思想につつて（その一）——心術上篇の思想〉，《東洋大學文學部紀要・東洋學論叢》，第36集，1983年。

加納喜光：〈醫書に見える氣論〉，收入東京大學出版會編：《氣思想》，1986年。

吉永慎二郎：〈孟軻の不動心の思想史的意味〉，《日本中國學會報》，第37期，1985年。

朱越利：〈炁氣二字異同辨〉，《世界宗教研究》，1982年第1期。

朱伯崑：〈管子四篇考〉，收入《中國哲學史論文集》，第1輯，濟南：山東人民出版社，1979年。

田中麻紗巳：〈禮記樂記篇の音樂理論と性説〉，《文化》，第36卷第4期，1973年。

任繼愈：〈論儒教的形成〉，《中國社會科學》，1980年第1期。

- 伊東倫厚：〈徳の原義について〉，《東京支那學報》，第16號，1971年。
- 坂出祥伸：〈占風術のさまざま〉，關西大學《文學論集》，第34卷，第3、第4合併號，1985年。
- 李學勤：〈帛書《周易》與荀子一系《易》學〉，《中國文化》（香港：中華書局），創刊號，1989年。
- ：〈從帛書要篇看孔子與易〉，《中原文物》，1989年第2期。
- ：〈帛書繫辭略論〉，《齊魯學刊》，1989年第4期。
- ：〈易傳與子思子〉，《中國文化》，創刊號，1989年。
- ：〈《管子·心術》等篇的再省察〉，《管子學刊》，1991年1月。
- 李從珍：〈管子的哲學與醫學思想〉，《自然辯證法通訊》，1986年第1期。
- 李滌生：〈荀子樂論篇試釋〉，《中興文史學報》，第6期，1976年。
- 李 零：〈出土發現與古書年代的再認識〉，《九州學刊》，第3卷第1期，1988年。
- 李澤厚：〈孔子再評價〉，《中國社會科學》，1980年第2期。
- 李存山：〈《內業》等四篇的寫作時間和作者〉，《管子學刊》，創刊號，1987年。
- 李漢三：〈陰陽五行說探源〉，《幼獅學誌》，第1卷第1期，1962年。
- 赤塚忠：〈古代事實と弁證思弁——莊子流の思弁論理の成立過程を中心として—〉，《東京支那學報》，第5號，

1954年。

——：〈古代の信仰體驗と道家の思辨法〉，《斯文》，第35號，1963年。

——：〈道家思想之本質〉，此文收入東京大學主編、邱榮錫等譯：《中國思想之研究》(二)，《道家與道教思想》，台北：幼獅公司，1979年。

吳靜安：〈公孫尼子學說源流考〉，《南京教育學院學報·社科版》，1985年第1期。

吳毓青：〈樂記的成書年代及其作者〉，《音樂學叢刊》，1981年第1期。

吳 虞：〈儒家主張階級制度之害〉，《新青年》，第3卷第4期，1917年。

岑溢成：〈戴震孟子學的基礎〉，此文收入黃俊傑編：《孟子思想的歷史發展》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1995年。

杜正勝：〈孔子是力士嗎？〉，《歷史月刊》，第20期，1989年。

——：〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》，第2卷第3期，1991年9月。

武內義雄：〈管子の心術と内業〉，《支那學》，第10卷特別號，1942年。

——：〈子思子考〉，此文收入江俠庵：《先秦經籍考》，台北：新欣出版社，1970年。

——：〈易と中庸の研究〉，此文收入《武內義雄全集》卷3，東京：角川書店。

周立孫、王德敏：〈管子中的精氣論及其歷史貢獻〉，《哲學研

究》，1983年第5期。

周桂鈿：〈氣、元氣及其一元論〉，《中國哲學史研究》，1984年第4期。

松本幸男：〈禮記樂記篇の成立について〉，《立命館文學》，1970年。

金谷治：〈中と和〉，《文化》，第15卷第4期，1951年。

金祥恆：〈古文字音義考釋舉隅〉，收入《臺靜農先生八十壽慶論文集》，台北：聯經出版公司，1981年。

胡家聰：〈從心術上看早期的黃老學說〉，《中國哲學史論叢》1，福州：福建人民出版社，1984年。

——：〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》，第2卷第3期，1991年9月。

胡翔驊：〈帛書《却穀食氣》義證〉，此文收入陳鼓應編：《道家文化研究》，第3輯，香港：1993年。

孫堯年：〈樂記作者問題考辨〉，《文史》，第10輯，1980年。

秦家懿：〈「聖」在中國思想史內的多重意義〉，《清華學報》，新17卷第1、2期合刊，1985年。

鬼丸紀：〈管子四篇における養生說について〉，《日本中國學會報》，第35卷，1983年。

柴田清繼：〈管子四篇における神と道〉，《日本中國學會報》，第36期，1984年。

原宗子：《管子研究の現状と課題》，《流通經濟大學論集》，第19卷第1期，1984年。

馬非白：〈管子的內業篇之精神學說及其他〉，此文收入《紀念顧頡剛學術論文集》，成都：巴蜀書社，1990年。

- 連登崗：〈論氣功在中國古代哲學發展過程中的作用〉，《中國哲學史研究》，1987年3月號。
- 高橋峻：〈中の思想について〉，《漢學雜誌》，第7卷第3期，1939年。
- 笠原仲二：〈「中」いまつはる様その想念〉(一)~(六)，《立命館文學》，第133、135、142、145、147、152諸期，1956-1958年。
- 陳夢家：〈五行之起源〉，《燕京學報》，第24期，1938年。
- 陳大齊：〈孟子的義內說與告子的義外說〉，此文收入其《名理論叢》，台北：正中書局，1970年。
- 陳野：〈《樂記》著作年代辨析〉，《浙江學刊》，1987年第3期。
- ：〈從文獻比較中看《樂記》撰作年代〉，《杭州大學學報》，第17卷第3期，1987年。
- 許祖成：〈樂記句釋〉，《中興文史學報》，第3期，1973年。
- 郭沫若：〈宋鉞尹文遺著考〉，收入其《青銅時代》《郭沫若全集·歷史編》，第1卷，北京：人民出版社，1982年。
- 乾一夫：〈孟子の夜氣說〉，《二松學舍大學論集百周年紀念號》，1977年。
- 齊思和：〈封建制度與儒家思想〉，《燕京學報》，第2卷第7期，1937年。
- 張亨：〈張載「太虛即氣」疏釋〉，《台大中文學報》，第3期，1989年。
- 馮友蘭：〈宋鉞·尹文〉，此文收入辛冠潔等編：《中國古代著名哲學家評傳》，山東：齊魯書社，1982年。

- 黃明同：〈淺談管子內業篇精氣說的特點〉，《南華師院學報》，1981年第1期。
- 黃俊傑：〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉，《清華學報》，第18卷第2期，1988年。
- ：〈孟子知言養氣章集釋新詮〉，《台大歷史學報》，第14期，1988年。
- 曾 謩：〈古代宗法社會與儒家思想的發展〉，《食貨》，第5卷第7期，1937年。
- 渡邊卓：〈戰國儒家の遍歴生活〉，收入其《古代中國思想的研究》，東京：創文社，1977年。
- 裘錫圭：〈馬王堆《老子》甲乙本卷前後佚書與「道法家」〉，《中國哲學》，第2輯，1979年。
- 楊儒賓：〈離體遠遊與永恆的回歸——屈原作品反應出的思想形態〉，《國立編譯館館刊》，第22卷第1期，1993年。
- 趙鐵寒：〈鬼谷子考辨〉，《大陸雜誌》，第14卷第5/6期，1957年。
- 福光永司：〈道家の氣論と『淮南子』の氣〉，收入小野澤精一等編：《氣の思想》。
- 蔣孔揚：〈評《禮記·樂記》的音樂美學思想〉，《中國社會科學》，1984年第3期。
- 蔣年豐：〈體現與物化：從梅露·龐蒂的形體哲學看羅近溪與莊子的存有論〉，《中國文化月刊》，第105期，1984年。
- 影山輝國：〈思孟五行說——その多様な解釋と龐樸說〉，



- 《東京大學教養人文科學記要》，第 81 輯，1985 年。
- 滕 復：〈黃老哲學對道的改造和發展〉，《哲學研究》，1986 年第 9 期。
- 蔡海雲：〈荀子樂論篇與樂記之糾葛〉，《天聲》，第 1 期，1971 年。
- 劉 節：〈管子中所見之宋銅一派學說〉，收入其《古史考存》，香港：太平書局，1963 年。 研
- 劉長林：〈說氣〉，此文收入楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，台北：巨流圖書公司，1993 年。
- 橋本高勝：〈孟子字義疏證の體系的概念規定と戴震訓詁學〉，《日本中國學會報》，第 31 輯，1979 年。
- 澤田多喜男：〈董仲舒天人相關說試探——特にその陰陽說の構造について〉，《日本文化研究所研究報告》3，1967 年。
- 薩孟武：〈論樂記〉，《食貨》，第 4 卷第 12 期，1975 年。
- 韓仲民：〈帛書繫辭淺說〉，《孔子研究》，1988 年第 4 期。
- 羅根澤：〈子莫考〉，《國學論叢》，第 4 期，1929 年。
- 顧頡剛：〈周公制禮的傳說和周官一書的出現〉，《文史》，第 6 期，1979 年。
- 嚴一萍：〈夏商周文化異同考〉，《大陸雜誌》特刊，1952 年。
- ：〈中國醫學之起源考略〉，《大陸雜誌》，第 2 卷第 8 期，1951 年。

## 貳、西文著作

- Berger, P.L and Luckmann, T.: *The Social Construction of Reality*, London: Allen Lane, 1967.
- Bucke, R. M.: *Cosmic Consciousness*, New York, 1969.
- Capra, F.: *The Turning Point*, London, 1983.
- Cassirer, E.: *The Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven, 1955.
- Dilthey, W.: *Selected Writings*, London, 1976.
- Douglass, M.: *Natural Symbols*, New York, 1982.
- Durkheim, E. & Mauss, M.: *Primitive Classification*, London, 1963.
- Eliade, M.: *The Myth of the Eternal Return*, New York, 1974.
- : “Prolegomenon to Religious Dualism: Dyads and Polarities,” in idem., *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, 1969.
- Fingarette, H.: *Confucius—The Secular as Sacred*, London, 1972.
- Fink, E. and Heidegger, M.: *Heraclitus Seminar 1966-1967*, trans. Charles H. Seibert (University of Alabama, 1979).
- Gadamer, H.-G.: *Truth and Method*, trans. G. Barden and J. Cumming, London, 1975.

- Graham, A.C.: *Studies in Chinese Philosophy & Philosophical Literature*, Singapore, 1986.
- Heidegger, M.: *Being & Time*, New York, 1962.
- Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, New York: Everyman Edition, 1984.
- Ihde, Don: *Listening and Voice*, Ohio Univ. Press, 1976.
- Jung, C.G.: *Mysterium Coniunctions, Collected Works*, Vol. 14, Princeton, 1976.
- Kwant, R.C.: *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Louvaia, 1963.
- Neumann, E.: *Mystical Man* in J. Campbell ed., *The Mystic Vision*, Princeton, 1982.
- Otto, R.: *The Idea of the Holy*, London, 1957.
- Polanyi, M.: *The Tacit Dimension*, Garden City, 1966.
- Popper, Karl R.: *Objective Knowledge*, Oxford, 1979.
- Ricoeur, Paul: *Interpretation Theory*, Texas, 1976.
- Schwartz, B. I.: *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge/Mass., 1985.
- Spicker, St. F.: *The Philosophy of The Body*, Chicago, 1970.
- Stace, W. T.: *Mysticism and Philosophy*, London, 1973.
- Suzuki, D. F.: *The Awakening of a New Consciousness in Zen*, in Campbell ed., *Man and Transformation*, Princeton, 1980.
- Turner, B. S.: *The Body and Society*, New York, 1989.



# 人名索引

## 二畫

- 丁士涵 / 215  
丁茶山 / 183  
丁福保 / 269

## 三畫

- 大沼忠弘 / 51  
大室幹雄 / 152  
大濱皓 / 94  
子思(孔伋) / 7,94,118-120,253-265,  
328-330,378,383,404-406  
子夏(卜商) / 44,81,128,147  
子張(顓孫師) / 44,81  
子游(言偃) / 44  
小野澤精一 / 125,150,165,170,217  
山井湧 / 150,217  
山室三良 / 162,165

## 四畫

- 中井履軒 / 166  
公孫丑 / 155,173  
公孫尼子 / 7,85-128

- 公孫龍子 / 184  
孔子 / 1,44,45,67,81,93,129  
孔穎達 / 102,177  
尤信雄 / 146  
尹文 / 267  
文子 / 179,343  
毛奇齡 / 149  
王充 / 97,98,123  
王良 / 312  
王弼 / 398  
王畿(龍溪) / 191,202  
王卜雄 / 125  
王夫之 / 135-139,207,382,396  
王引之 / 228  
王先謙 / 220,237  
王守仁 / 7,46,47,61,182,187,202,206,  
207,303-313,327,331,332,355,  
370-374,382,404-411  
王安石 / 336  
王利器 / 192  
王廷相 / 382,389-393,405,407-411  
王念孫 / 220,236  
王國維 / 33,36,37

王鈞林 / 45  
 王夢鷗 / 87,88  
 王德敏 / 212,218  
 王應麟 / 256

## 五畫

加納喜光 / 41  
 北宮文子 / 28,33  
 北宮勳 / 150,173,174,180,181,183  
 司馬遷 / 120  
 平田榮 / 93  
 田中麻紗已 / 105  
 石 介 / 338  
 石田秀實 / 41,43,232  
 穴澤辰雄 / 165,219

## 六畫

伊東倫厚 / 269  
 任繼愈 / 146,227,232,240  
 吉永慎二郎 / 169  
 宇野哲人 / 93  
 安井衡 / 236  
 朱 熹 / 69,104,121,132-135,142,157,  
 169,175,187,206,261,293-305,  
 308,309,315-323,327,330-332,335,  
 345,349,350,354,357-366,368-370,  
 382-385,388,389,391,395,405-407,  
 410  
 朱右曾 / 32  
 朱伯崑 / 212  
 朱曉海 / 71

江俠庵 / 120  
 池田知久 / 55,259,260,284  
 牟宗三 / 3,74,93,94,95,122,129,130,  
 134,137,169,216,286,294,308,376,  
 391,393  
 老 子 / 105,214,216,246  
 西島長孫 / 166

## 七畫

何 休 / 217  
 何 晏 / 398  
 何心隱 / 312  
 余方叔 / 361  
 吳 虞 / 124  
 吳廷翰 / 372,380,394  
 吳靜安 / 86,119  
 呂思勉 / 256  
 告 子 / 145,147,150,174,175,177,180-  
 184,187,293-303,315,322,328,333,  
 339,368,369,371  
 宋 鉞 / 165,211,267  
 李 埴 / 339  
 李 善 / 97  
 李 零 / 87  
 李 靚 / 338,339  
 李 翱 / 337,339  
 李卓吾 / 312  
 李哲明 / 217,246  
 李從珍 / 212  
 李滌生 / 87  
 李學勤 / 67,263

李澤厚 / 124  
 李耀先 / 259  
 杜 預 / 177  
 杜正勝 / 148,179  
 杜道堅 / 179  
 沈 約 / 86,97  
 貝塚茂樹 / 35,125,134,139,148  
 赤塚忠 / 229,245  
 阮 元 / 31

### 八畫

周世榮 / 125  
 周立升 / 218  
 周立孫 / 212  
 周法高 / 32,269  
 周桂鈿 / 216  
 周敦頤 / 343  
 孟 子 / 1-15,27,28,31,44-71,76,79,  
 81-83,94,114-128,129-172, 173-  
 184,186-210,229,241,242,250,253,  
 256,260,265,271,276,277, 281,284,  
 291,322,323,324,326,327,339,340,  
 341,352,355,356,357,379  
 孟施舍 / 145,150,173,174,177,180,181,  
 184  
 房玄齡 / 211,221  
 林義光 / 269  
 松本幸男 / 87,88  
 武內義雄 / 87,120,127,211  
 邱啓鐸 / 229  
 金谷治 / 93

金建德 / 256

### 九畫

侯外廬 / 131,146,163,227,263,387  
 俞 樾 / 120,226  
 施友忠 / 71  
 柳宗元 / 341  
 段玉裁 / 53,131,398  
 洪興祖 / 153  
 洪頤煊 / 88,89,91,166,228  
 紀樹立 / 77  
 胡厚宣 / 36  
 胡家聰 / 212  
 范 育 / 338  
 范文瀾 / 127

### 十畫

冢田大峰 / 255  
 冢田虎 / 166,226  
 原宗子 / 165  
 唐君毅 / 75,105,137,214,215,217,219,  
 222,241,249,304,341,349  
 孫作雲 / 32  
 孫堯年 / 87  
 孫詒讓 / 120  
 徐 堅 / 86  
 徐文珊 / 256  
 徐復觀 / 131,148,169,229  
 班 固 / 192  
 眞德秀 / 200  
 秦家懿 / 194

荀子 / 7,8,15-21,67-83,87,88,98,198,  
253,256,259,260,265,278, 288-  
291,402,403,404

荀悅 / 123

馬浮 / 109,201

馬總 / 86

馬非白 / 56

馬國翰 / 86,88,89,91,127

高亨 / 268

高橋峻 / 93

鬼丸紀 / 222

### 十一畫

乾一夫 / 125,170

張岱 / 191

張嶠 / 211

張載 / 7,335,338-348,352,353,354,  
356,357,358,363,389,406,417,410,  
411

張文虎 / 243

張方平 / 335

張水激 / 102

張光直 / 36

張守節 / 86,101

張岱年 / 393

張舜徽 / 219,235,241

張榮明 / 125,197,212

張震澤 / 291

張橫浦 / 361 / 320

敏澤 / 93

梁啓超 / 102,256

梁啓雄 / 73

章炳麟 / 255

章學誠 / 85

笠原仲二 / 93

莊子 / 178,179,239,279

荻生徂來 / 255

許慎 / 53,131

許維通 / 226,244

連登崗 / 212

郭象 / 179

郭沫若 / 39,87,125,127,165,166,193,  
211,215,222,242,255

陳來 / 294,296,298

陳奐 / 247

陳建 / 310

陳埴 / 364-366

陳淳 / 303

陳野 / 87

陳善 / 336

陳暘 / 104

陳澔 / 104

陳大齊 / 184

陳組綬 / 155

陳嘉真 / 65

陳榮捷 / 182,305,313

陳獻章 / 13

陸九淵 / 7,105,123,129,293-304,309,  
315,316,317,322,327,366-370,404,  
405

陸世儀 / 396

陸德明 / 99



陸隴其 / 311,312

陶鴻慶 / 243

## 十二畫

傅子淵 / 296

勞思光 / 105,308

曾子 / 148,173,174,180,181,194

曾睿 / 124

渡邊卓 / 148

湯淺泰雄 / 22,23,232

焦循 / 131,135,141,143,164,206,398

程頤 / 93,121,207,298,318,335,353-358,363,364,365,383,385,386,405,406

程顥 / 7,315,318-323,328,329,335,337,349-353,359,360,410,411

童書業 / 256

馮友蘭 / 124,146,158,163,215,227,230,240,294

黃宗羲 / 156,312,318,319,375

黃明同 / 212,230

黃俊傑 / 135,146,147,148,183,289,404

## 十三畫

楊倞 / 61,71,254,255

楊復 / 191

楊向奎 / 35

楊伯峻 / 35

楊國榮 / 356

葛弘 / 153

葛榮晉 / 393

董仲舒 / 89,115,119,123,131

裘錫圭 / 212

鄒衍 / 256,257

鈴木大拙 / 231,233,236

## 十四畫

熊十力 / 148

甄志亞 / 41

福井文雅 / 150

福光永司 / 150,167,217

管子 / 6,8,12,23,54-61,66,81,82,83,124,125,165-167,169,211-215

蒙文通 / 128

趙岐 / 120,134,135,139,174,186,206

趙順孫 / 121

趙鐵寒 / 102

## 十五畫

劉向 / 86,120

劉洵 / 375,376

劉節 / 211,256

劉熙 / 78

劉績 / 166,220,226,247

劉文典 / 216

劉台拱 / 256

劉宗周 / 7,12,14,15,24,129,169,320,374-382,388,389,404,409,410

劉長林 / 175

影山輝國 / 62,254,256,257

樊圃 / 41

歐陽修 / 339

滕復 / 211  
 蔣孔揚 / 134  
 蔣年豐 / 75,134,291,315  
 蔡海雲 / 87  
 豬飼敬所 / 255  
 鄭玄 / 103 / 254  
 黎靖德 / 121

### 十六畫

橋本高勝 / 399  
 澤田多喜男 / 131  
 蕭登福 / 102  
 錢穆 / 120,131

### 十七畫

戴望 / 211,218  
 戴震 / 372,382,396-404,405,407-411  
 謝上蔡 / 202,315-318,321,327  
 謝選駿 / 39  
 韓愈 / 240,338  
 韓嬰 / 256

### 十八畫

薩孟武 / 87  
 豐島豐洲 / 256  
 顏元 / 382,394,395,396  
 顏元農 / 312  
 魏啓鵬 / 55,189,192

### 十九畫

龐樸 / 55,62,168,189,190,192,257,

258,259,261,262,263,272,278, 280,  
 281,282,284,285

羅焯 / 97,117,235  
 羅近溪 / 202,312-315,320,324,327,328,  
 329,332  
 羅根澤 / 120,211  
 羅欽順 / 310,382-389,406,407,410  
 譚戒甫 / 256

### 二十畫

嚴一萍 / 36  
 饒宗頤 / 257

### 二十一畫

顧炎武 / 33  
 顧頡剛 / 35,56,193

### 西方人名

#### B

Balty, W. G. / 193  
 Berger, P. L. / 21  
 Bergson, H. (柏格森) / 2  
 Bucke, R. M. / 123

#### C

Cassirer, E. (卡西勒) / 185,186  
 Campbell, J. / 123

#### D

Descartes, R. (笛卡爾) / 4  
 Dilthey, W. (狄爾泰) / 25

Douglass, M. / 78

Durkheim, E. (涂爾幹) / 22,38

**E**

Eliade, M. (耶律亞德) / 27

**F**

Fink, E. / 14

**G**

Gadamer, H.-G. (嘉達美) / 80,197

Graham, A. C. / 165

**H**

Hall, M. / 51

Heidegger, M. (海德格) / 13,14,20,  
65,83,197

Hume, D. (休姆) / 220,221

**I**

Ihde, D. / 203

**J**

Jung, C. G. (榮格) / 27,231

**K**

Kant, I. (康德) / 2

Kwant, R. C. / 9

**L**

Levin, D. M. / 24

Luckmann, T. / 21

**M**

Marcuse, H. (馬庫色) / 47

Mead, G. H. (米德) / 19,22

Merleau-Ponty, M. (梅露龐帝) / 9,  
197

Morgan, C. L. / 71

**N**

Neumann, E. / 123

Neville, R. C. / 44

Nietzsche, F. (尼采) / 13,14

**O**

Otto, R. / 34

**P**

Polanyi, M. / 10,52

Popper, K. R. (波普) / 77,198

**R**

Ricoeur, P. / 197

**S**

Schwartz, B. I. / 146,176

Stace, W. T. / 163

**T**

Turner, B. S. / 46



# 名詞索引

## 一畫

一本 / 136,137,138,171,184,350,351,  
403,404

## 二畫

二源三派 / 8,27,80,83

## 三畫

大體 / 小體 / 47-49,136-139,273-277,  
314

## 四畫

中 / 29,89,90,93-98,105,110,112

五行 / 61-67,253,256

仁 / 44,45,168,316-322

元氣 / 216,217,390-392,401,407-410

內外相符 / 51,175

天地之性 / 342-348,386

天命之性 / 358-366,385

心中之心 / 27-56,166,213,220-222

心氣 / 160,161,221-223,228-230,408,  
409

心術 / 219,267,268

心與感官 / 15,49-51,299-306

## 五畫

四行 / 62-67,266

四體一體 / 9

平旦之氣 / 152,326

生之謂性 / 72,301-302,323-329,349-  
351,368,371,372,405

生色 / 135-137,142,143,159-161,189,  
325

## 六畫

全心 / 23,57,165,166,212,213,225-233,  
236-239,246,248,249,314

全形 / 23,57,226,227,233,314

同感之覺(synesthesia) / 307

合一 / 同一 / 167,309,344

耳 / 178,179,191,199-204,263

自然 / 必然 / 402,403

血氣觀 / 12,41-43

**七畫**

- 作用是性 / 293,301-303,323  
 形(身)一氣一心(志、神)之身體 / 10,  
 17,52,59,66,67,154,168,326,327  
 志一氣 / 154-158,187,188,258,286  
 良知 / 303-315,326-328  
 言一聲 / 175-178,183-190,236,295,  
 297-299

**八畫**

- 夜氣 / 152,153,325  
 性即理 / 354-357  
 治氣 / 養氣 / 16,66,70,71,89-98,115,  
 116,135-154,170,171,204,220,222  
 知言 / 173-180,195-199,204-210

**九畫**

- 威儀觀 / 28-41,43-45,81-83  
 美身 / 41,68

**十畫**

- 修煉 / 125,170,171,247-251  
 冥契主義 / 124,163,164  
 原型 / 27  
 氣與經脈 / 41,42  
 氣質之性 / 38,342-348,358-363,364-  
 366,379-381,385-389,393-393,  
 394,409,410  
 浩然之氣 / 31,36,37  
 神 / 13,154,155,160,161,179,305,306,

346

**十一畫**

- 乾知 / 306  
 理一分殊 / 385-388  
 眼 / 139-141,199-201

**十二畫**

- 焦點意識 / 支援意識 / 10  
 善 / 358,359,271,273  
 集義 / 205-207

**十三畫**

- 義理之性 / 364-366,379-381  
 聖 / 191-194,257-265,2873-285,287

**十四畫**

- 盡心 / 161-167  
 精氣 / 59,61,215-217,234,235

**十五畫**

- 德 / 240,258,259,269,270,271,273  
 德之行 / 63-67,267-271  
 德之氣(仁氣、義氣、禮氣、聖氣) /  
 5,63-67,271,279-286  
 樂 / 41-56,276,277  
 踐形 / 3-5,43-54,130-135,249,327,332

**十七畫**

- 隱關意識(向度、之知) / 52,54,58,195

十八畫

禮義 / 18-21,31-40,67-80,403

二十畫

覺 / 307,310,311,316-323

國家圖書館出版品預行編目資料

儒家身體觀／楊儒賓著。--初版。--臺北市：  
中研院文哲所，民 85

面； 公分。--(孟子學研究叢刊； 4)

參考書目：面

含索引

ISBN 957-671-470-2(平裝)

1. 儒家 - 中國 - 論文, 講詞等

121.207

85012331

孟子學研究叢刊 ④

## 儒家身體觀

著 者 楊儒賓

發 行 者 中央研究院中國文哲研究所籌備處

臺北市南港區研究院路 2 段 128 號

電話：(02) 7899814；7883620

排版印刷 天翼電腦排版印刷股份有限公司

臺北市敦化南路 1 段 294 號 11 樓之 5

電話：(02) 7054251 (代表號)

定 價 新臺幣350元

初 版 中華民國85年11月

ISBN 957-671-470-2





中華民國捌拾柒年貳月廿捌日

繳



100802571

中華書局 編印 庚午 正月 廿四日



## 作者簡介

楊儒賓，台灣台中人，生於一九五六年。台灣大學中國文學博士，現為新竹清華大學中國語文學系教授。著有《先秦道的觀念的發展》、《莊周新貌》，並編輯《中國古代思想中的氣論與身體觀》，翻譯《東洋冥想的心理學》、《中國哲學文獻選編》（上冊）等書。

ISBN 957-671-470-2



00350



9 789576 714702