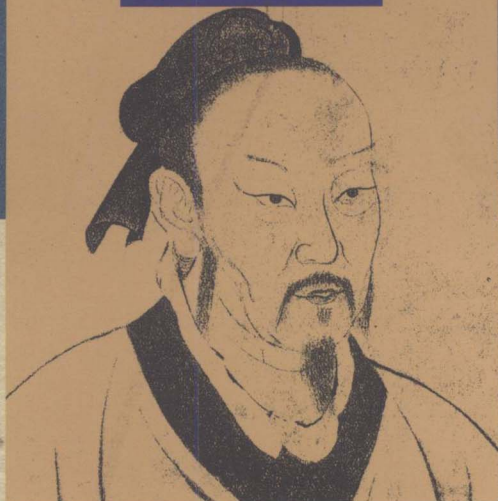


儒家身體觀

楊儒賓◎著



子
孟
子

中央研究院 ◆ 中國文哲研究所

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

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
臺北市南港區研究院路 2 段 128 號
電話：(02)27899814；27883620

排版印刷 天翼電腦排版印刷股份有限公司
臺北縣中和市中正路 716 號 8 樓
電話：(02)82278766 (代表號)

定 價 新臺幣350元

初 版 中華民國85年11月

修訂一版 中華民國88年4月

修訂二版 中華民國92年1月

修訂二版 中華民國93年12月二刷

ISBN 957-671-470-2

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

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

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
第三章 論孟子的踐形觀	129
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
第四章 知言、踐形與聖人	173
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
第五章 《管子》〈心術下〉、〈內業〉兩篇的 精氣說與全心論	211

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
第六章 德之行與德之氣	253
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
第七章 理學論辯中的「作用是性」說	293
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

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，心性形著了身體。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義化的身體觀，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。^①

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、睟面、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—身體理論有相當密切的關聯，而且，孟子這種心性／氣—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—氣—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—氣—心—一體論才是正常當理之談。

筆者稱呼孟子「形—氣—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」一體引申而來的「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。^②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》、

^② 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。他強調形一氣一心的結構，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。