

【研究論著】 Articles

兩種氣學，兩種儒學
Two Kinds of *Ch'i* Philosophy,
Two Kinds of Confucianism

楊儒賓
Rur-Bin Yang*

關鍵詞：氣、工夫、先天、後天、復性、創造

Keywords: *Ch'i*, spiritual exercise, pre-created, post-created, recovery of the Nature, creation

* 作者為清華大學中國文學系教授。

摘要

理學系統中是否有獨立的氣學一系，這是箇仍待討論的問題。本文從工夫論的角度入手，將近世儒學的氣論分成兩種，一種是先天類型，一種是後天類型。兩者都反對朱子學理氣二分的世界觀，也反對佛老的「空」、「無」之世界觀。但兩種「氣」的哲學基礎不同，先天類型的「氣」之概念等同於「體用論」中的「用」之概念（如羅欽順、張載），先天型氣論學者的工夫論主張逆覺以入「動靜一如」的流行之境，他們或從心學（心性論）的視野定位此先天型之氣（如劉宗周），或從道論（本體宇宙論）的角度定位此概念，其目的皆是要求得存在源頭之動能，返本以開個人與世界之新。後天型氣論的思想可定位為狹義的氣學，此氣學的氣是自然主義的用法，它反對超越性的內涵，所以其工夫主張乃落在氣的特殊性，用氣成性；也落在主張氣在此世的交感性，透過氣的共振建立意義交感的共同體；也透過心知的作用，納萬物之知為己性。先天型氣論的工夫仍是理學大傳統的「復性」模式，後天型氣學的主張則已走出理學的範圍，集中在經營氣質之性。前者是縱貫一溯源式的，後者則是橫拓一前進式的。前者是永恆不斷切入變化之流中的創新，後者的創新則是不斷與世交感的代換。兩者皆有「整體性」的倫理要求，但一來自超越的源頭，一來自血氣心知的內在目的性。

Abstract

It is an unsolved problem that whether there's an independent philosophy of *Ch'i* in the system of Lixue. This article tries to divide the *Ch'i* philosophy into two modes—one is pre-created (transcendental, 先天), and the other is post-created (empirical, 後天). Both of them disapproved Zhu Xi's dichotomic worldview of *Li* and *Ch'i* and the "void" and "non-being" worldviews of Buddhism and Taoism; but they had dissimilar philosophic bases. The concept of *Ch'i* in the pre-created mode was equal to the "function" of "the theory of substance and function" (e.g. Lo Ch'in-shun, Chang Tsai); and these scholars advocated returning to the luminous realm of "Dong Jing Yi Ru" in order to obtain the dynamic energy from the source of Primordial Creation and to renew the individual and the world. They orientated the pre-created *Ch'i* either from the viewpoint of the doctrine of Mind (e.g. Liu Tsung-chou) or from the aspect of onto-cosmology (e.g. Chang Tsai). The one of the post-created mode can be defined as the narrow or standard *Ch'i* theory, which belonged to the usage of naturalism and objected to transcendence, therefore, it stressed the speciality and the earthly sympathy of *Ch'i*. By the unique quality of *Ch'i* spreading in everybody, everyone should develop his or her unique personality. By the sympathetic quality of *Ch'i*, everyone should cultivate the feeling of unity with others. The cultivation of the pre-created *Ch'i* theory still belonged to the mode of "the recovery of the Nature" of the tradition of Lixue; however, the cultivation of the post-created one had gone beyond the limit of Lixue. The former mode is vertical-regressive, and the later one is horizontal-progressive.

前言

宋明儒學的分系是個老的學術議題，理學心學二分是種方便的方法，行之久遠，接受者也多。一九四九年以後，中國大陸人文學界流行理學、心學、氣學三分之說。此說的倡議者為剛過世不久的張岱年先生，後來普遍得到許多哲學名家的回應。這種理學、心學、氣學三分的想法背後有種政治的關懷，但也有學術的理據。就學術的理據而言，此種三分說認為傳統所謂的理學、心學二分說並不能充分反映千年來宋明儒學的思想活動，因為「氣作為首出的概念」的思想家被遺漏了，或被誤釋了，氣學無法取得和理學、心學並列的地位。根據「新中國」哲學史家的理解，這種遺漏事實上遺漏了中國哲學史最精彩的一頁，傳統的哲學史圖像是相當偏頗的。

有關氣學被遺漏或誤釋的問題，筆者已有專文討論此概念的施用範圍。¹簡單的說，筆者認為一九四九年以後，大陸中國哲學史家所編排的氣學系譜基本上混淆了兩種不同意義的氣學，一種是先天型的，一種是後天型的。「先天」、「後天」之語出自《易經》，在本文的用法中，其意義類似於「超越」與「經驗」之分。本文所以重新使用「先天」、「後天」，而不用現代學院較通用的哲學術語，乃因這兩個詞語在中國思想史的傳統中，具有特殊的修行內涵。這兩個詞語雖然也有易致混淆之處，²但是它們背後蘊含的濃烈的東方式身心修行的遺蘊，卻是其他相對應的現代哲學術語所找不到的，因此，筆者寧願選擇這組語彙。

¹ 〈檢證氣學〉，未刊稿。

² 「先天」、「後天」並舉始於《易經·繫辭傳》「先天而天弗違，後天而奉天時。」但其確切意義比較滑移。依後世之用法，這組對照的概念至少有三義，如《黃帝內經》所說之「先天—後天」，乃氣化宇宙論之「天地」之先後之意。先於有形象之天地者謂之先天，後於有形象之天地者謂之後天。丹家所說者，則指人身的兩種氣，由飲食呼吸而來之氣謂之後天之氣，由體內某種精竅自行產生之氣謂之先天之氣。第三種見於理學家的用法，他們較少談及先後天之氣的關係，但卻常說先—後天此組語彙。先·後天此語彙的一大來源是《易經》詮釋傳統，主要是邵雍之學，此傳統與本文關係較遠。另一來源是自工夫論立場立論，此處所說的先、後天之義，才是本文所主張的嚴格的超越—經驗之對分。

先天型與後天型氣學的差異，是本質性的，簡單的說，先天型的氣學學者——如果依據傳統史家的分類，他們通常被歸類為理學或心學的範圍——他們在形上學或人性論上，都主張天道性命相貫通，這樣的理論預設的是一種無限的人性論。相對的，後天型的氣學學者主張的是一種自然氣化的人性論，他們不認為人有與超越界匯合的能力與本質。先天型氣學與後天型氣學的差異是學問系統的差異，然兩者易混，亦非事出無因。因為先天型氣學的儒者通常反對朱子理氣二分的提法，他們強調「理」本身自具動能，換言之，理氣同一，即理即氣。這樣的觀點再一滑轉，即有「理只是氣之理」之論。這些觀點與今日所謂氣學（亦即本文所說的後天型氣學）的主張之票面價值極相似，有些氣學學者也承認他們受到前者（如張載）的影響。然究其實，先天型氣論乃從超越層立論，其立義在彼而不在此。筆者認為張岱年、馮友蘭諸先生將張載、羅欽順、劉宗周劃歸到他們認可的氣學陣營，根本是種誤解。不管就主流的歷史傳承或就理論體系著眼，都沒有這樣的譜系。

先天型氣學與後天型氣學既然貌合神離，本質不同，譜系互異，因此，自然不宜混為一談。但近世儒學中的這兩支氣學對氣都有經營的模式，換言之，對構成主體核心的氣皆有所轉化。因此，也都有轉換現實主體為理想主體的一套機制，用傳統的術語來講，也都有工夫論。先天型氣學的工夫論之主軸旨在喚醒此心氣同流的本真狀態（此一狀態也可稱作「先天氣」），使學者向超越的自我回歸。後天型氣學的工夫論主軸則落在促使此人身上之氣精緻化、分殊化、能量化，以促成實踐者橫向的完成自我的人格。先天型氣學預設學者有向上一機，此系的「氣學」一向受到正統儒家學者的重視（雖然不用「氣學」一詞）。相對之下，後天型氣學不免寂寞了許多，此系的學者的部分著作甚至都在若存若亡之列。³但筆者認為這個術語的提出仍具有相當重要的學術意義，因為此概念可以指涉一種建立在本土傳統上的有限人性論。這種氣化的有限人性論長期受到忽視、貶抑，甚至被打入異端之列，不

³ 如吳廷翰的著作在中國流傳絕少，也沒聽說有什麼傳人，但在江戶時期的日本，則有翻版，也受到日本儒者相當的注目。吳廷翰之學在二次大戰之後的中國會再受到重視，主要的因素之一乃是其著作回流的結果。

得翻身。但它其實也有足以自立其說的理論，它未嘗不可成爲構成近世儒學主軸的理學大軍之輔助力量，至少不必成爲理學的敵軍。

氣學是理學的敵軍還是友軍，其前提當先釐清氣學的本來面目。筆者認爲將氣學分成先天、後天兩型，各就各位，彼此皆可互蒙其利。兩種氣學，事實上是兩種儒學。兩種氣學理論的位置高低自然依詮釋者的觀點而異，筆者自己也有明顯的價值選擇，不會將兩者提到同一高度看待。但這無礙於筆者認爲兩者可完成不同的功能，兩者合併看待，可構成較完整的儒學活動的環節。本文即想從儒學核心理論的工夫論著眼，指出這兩種氣學的特色所在。

壹、「氣學工夫論」的分際

兩種氣學的內涵其實不難釐清，但「氣學」一詞在晚近的學界竟引發南轅北轍的理解。筆者認爲主要原因在於「氣」此概念的指涉包山包海，外延特廣，內涵遂不免薄弱。晚近學者對氣此概念已作過各種不同程度的澄清，但大體說來，這些論點所偏重者仍落在一般分類的層次，「歷史」的意義大於「理性」的意義。這樣的分類不能說沒有作用，但對解決本文關心的氣學的理論問題，幫助實在不大。

氣是自然哲學的概念，起源極早，它被許多哲人視爲構成萬物存在的本質。但氣也是與人存在息息相關的生理學與心理學的概念，傳統醫家與體驗型哲人將氣視爲人的身心構造統一的基礎，也是轉化身心狀態的機制（見後）。本文從工夫論的角度立論，所以將從後者的觀點，探看構成身心連續體的氣具備了什麼樣的意思。到了後文，我們將看到：作爲自然哲學概念的「氣」字與道德哲學的「氣」字，其實仍有極緊密的關係。其內涵無法切割，所以我們的分析也難免出入兩種意義領域。回到主題，筆者認爲「氣」至少有四種，或許該說四層涵意。

首先，氣指遍佈天壤之間的一種流行的存在，最接近於這種「氣」概念的就是風。風是原始版的氣，氣是哲學版的風。遍虛空皆氣，氣是萬物構成的基質，這樣的信念是中國思想極古老的一種傳統。「純粹的空間形式」或「萬物為幻化」的概念，對佛教東來前的中國哲人來說，是極陌生的想法。人的呼吸也屬於這種自然氣的作用，透過了口鼻，身軀內外的自然之氣不斷的交流。這樣的氣乃是最普遍、也是最粗糙而外顯的一種自然之物。

其次，氣指涉營、衛之氣。東方身體觀和當代醫學所見者有一大差異，此即東方式或中醫的身體觀除了擁有解剖學構造的身體，亦即五臟六腑之外，另有一種明堂經脈圖的構造。⁴以十二正經以及奇經八脈為主的身體乃是中醫、武術等等小傳統得以建立的基礎。在這樣的經脈流動中的營氣以及遍佈體表的衛氣，被視為比骨骸血液更為內在，也更為精緻。

第三，人身除了後天的、解剖學式的五臟六腑系統以及氣—經脈系統的身體結構外，另有一種更精微的「先天」之身體圖式，這種先天的身體圖式之內容就是「先天之氣」，一般認為它的儲存之所與任、督二脈以及丹田等更精緻的身體構造關係很深。此種修煉氣息濃厚的氣如果更細緻的區分，即是所謂的元精、元氣、元神，它與生理性的形—氣—神之構造恰好構成相互對應的表裡關係。丹道道士往往視「先天之氣」或元精、元氣、元神（簡稱作精—氣—神）這種極精微的身體為綰結天人之際的通道，理學家一般不會將此種先天之氣當作工夫的最高層概念，但理學家（尤其是王陽明之後的儒者）對此路數倒不陌生。

第四、氣也可以有形上學的涵意，形上之氣指的是一種動而未動的存在之流行，這是一種更嚴格意義的先天之氣。先天氣漫天蓋地，它實質的內涵乃是「體用一如」、「承體起用」的「用」的涵意。當「體用論」被辯證的解釋時，經驗界的氣之流行也可視為體用一如之展現。因此，此種氣與第一種自然之氣雖然存在的位階截然對反，但就東方體用論常主張的一切現成的本地風光之觀點視之，兩者卻又詭譎的同一。這樣的先天氣是非經驗性格

⁴ 參見石田秀實著，楊宇譯《氣·流動的身體》（臺北：武陵出版社，1996年），頁14-33。

的，所以對自然主義的哲學家而言，這種概念是多餘的。但對體驗型的理學家而言，本體能否有動能，亦即能否有先天之氣，卻是事大如天的重要問題。

上述的第一、二兩種氣是後天之氣，它們施用的範圍一在自然世界，一在人的軀體，但傳統的解釋認為這兩種氣屬於同一種氣，它們彼此可自由流通。第三種氣雖然在後世丹家或部份醫家眼中，也被視為先天之氣。但這樣的「先天之氣」的意義較特別，它不需要借助外在的空氣以及食物、飲水產生動能（至少不是直接產出），而是身體內部某種神祕的機制自行創生出來。如果從此觀點著眼，那麼，它當然不是後天的產物。然而，這樣的氣雖然來自神祕的源頭，而且透過某種鍛煉性命（如煉氣）的實踐程序，此先天氣的體系通常也比較容易帶領實踐者進入一種非個體性的氛圍內，因而產生混合內外、融合人我的冥契效果。但不管怎麼說，體質意義的先天之氣畢竟屬於較精緻的身體之體系，它仍屬氣化層面事，不必然要有向上一機，所以不是本文所謂的嚴格意義的先天之氣的概念。

「先天之氣」的用法頗混淆，筆者不會否認丹家所說的「先天之氣」用法的正當性，因為這種用法流傳最久也最廣，其用詞亦足以自圓其說。但放在理學的脈絡，筆者會將此概念限定在一種可和自然主義氣學相對照的範圍立論，而不會採取丹家的解釋。簡單的說，「先天之氣」的用法有二，丹道所謂的「先天之氣」指的是不依賴於身外的物質而自行產生的一種精微身體的動能。本文所說的「先天之氣」則是體驗的形上學之概念，它指的當是一種建立在超越論上的本體之動能，它可說是一種「形上之氣」。如果依照朱子理氣二分的架構，氣是「然」，理是「所以然」；氣是形而下，理是形而上，那麼，「形上之氣」的提法是不合法的。但如果我們不取朱子的分析架構，而採其他理學家的觀點的話，那麼，「理」可以有活動義，「理氣一物」或「理氣同一」之說遂得以成立，「先天之氣」或「形上之氣」的提法

也因此是合法的。⁵但上述的「理氣一物」乃是體用論的命題，而不是張東蓀所謂的「神祕的整體論」的敘述，這是首先需要嚴加分別的。⁶

「神祕的整體論」相對應「體用論」或「本體論」而發，它事實上是氣化宇宙論的另一說辭，這樣的宇宙論在中國有極悠遠的歷史，它的展現雖然有各種的次類型，但基本上都不免落在時空格局下氣化的感應此大框架下立論。氣化感應論或神祕整體論預設一種自然主義的「氣」是最終極的概念，它不是任何超越的概念（如道、太極、天、上帝）等等的屬性。它也缺乏「原子」此「個體性」的最終基質的內涵。氣作為一種流行的存在，化（becoming）是它最顯著的特色；作為一種非原子式的波狀的流行，整體存在的互涵、互攝、互入則是中國自然觀所強調的機能。⁷如果天取自然義或「萬物之總名」之義的話，⁸「神祕的整體論」意味著一種非立體式的（亦即非縱貫軸）的天人合一，每個人身上都隱伏著全世界的訊息，此即氣化層的天人合一。

相對的，體用論在「體用一如」的格局下，必然預設著任何離開「用」（氣、器等等）的「體」（理、道等等）都是不合法的，無懸空隔離之體，有體（理）斯有氣。所以氣化的感應也是先天型的氣論的理論內涵，亦即它同樣預設了神祕的整體論之意涵。但這樣的「預設」是「包含」而非「等同」的意思，「本體」還包含「整體」此概念以外的意義。簡單的說，體用

⁵ 「理氣一物」此語彙出自羅欽順，但所謂的氣學學者也使用類似的概念，但兩者的意義完全不同。先天型氣學使用此詞語的前提乃是這樣的「理」必須是超越論的意義，聯帶的，這樣的氣也必須往上提。它當是理的另一種存在狀態，「形上之氣」的「形上」或「先天之氣」的「先天」義才可以成立。有關此詞語的相關問題，參見拙作〈羅欽順與貝原益軒——東亞近世儒學詮釋傳統中的氣論問題〉，《漢學研究》，第23卷第1期，總號46，頁261-290。

⁶ 「神祕的整體論」，與「本體論」之爭，出自張東蓀與熊十力兩人的論學。張東蓀認為至少在佛教東來之前，中國沒有本體論的概念，有的只是貌合神離的神祕的整體論。熊十力則認為中國有本體論的論述，只是此本體論所著重者乃即體即用，現象即被視為本體之展現。筆者認為張、熊兩人的爭論極富理論意義，其細節尚待細論。張東蓀的論點參見《知識與文化》（臺北：仲信出版社翻版，1974年），頁101-102，117-118。

⁷ 參見唐君毅，《中國文化之精神價值》（臺北：正中書局，1965年），頁66-71。

⁸ 這是郭象的理解，郭象注〈逍遙遊〉「若夫乘天地之正」云：「天地者，萬物之總名也。天地以萬物為體，而萬物必以自然為正。」參見郭慶藩編，《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），頁20。

論的第一個前提乃是「體與用是詭譎的同一」，體用不離，但體在存有論的架構上，有優先性。理不離氣，但理是超越界的概念，它具有存有論架構的獨立性。體用論的整體論與氣化的整體論的唯一差別，即在於有沒有「本體」概念的介入。氣如依本體而成立，此體之用即是先天之氣。本體遍佈一切，先天之氣亦遍佈一切，此氣即為一種最根源性的創造性的「氣」。「氣」如沒有與「本體」掛鉤，而又被視為存有論位階上之最高層者，此即後天型的自然之氣。

「先天之氣」、「後天之氣」之義既明，則知上述四種氣的前三種皆屬本文所界定的後天之氣。先天之氣屬於本體論或體用論系統下的概念，後天之氣則是神祕的整體論的理論預設。先天之氣與後天之氣兩者構成明顯的對照。

釐清先後天之氣之間的分際，我們就可以嘗試回答底下的質疑：既然談工夫論，為什麼不從「心」入手，而從「氣」入手？筆者自然同意工夫論一辭意味著主體的轉換此一前提，在心上作工夫是無可避免的命運。然而，早在先秦時期，作為形上學概念的「氣」一方面已被視為是個「後物理學」(meta-physics)的語彙，盈天地皆氣；但「氣」同時也被視為是個「後身心學」(「形神(意、心)」之上)或「後醫學心理學」的語彙，氣既是構成「身體」的氣—經脈體系的成份，但也是意識的作用層，它是形神統一的基礎。⁹不但如此，由形神統一基礎的氣入手作工夫，一般認為其氣和自然之氣總有匯流的一天，因而產生特殊的身心經驗。而這樣的身心經驗往往帶有濃厚的「宇宙感」的成份，亦即容易產生形上學的論述。典型的中國式形上學也者，乃指從身心之「形軀」到自然之「形態」全為氣所貫穿之學。這樣的知識乃是承體起用之學，如用現代的學術語言表達，也可視為「存有的連續性」的另一種說法。簡言之，如就工夫論而言，理學家多主張心為精爽之

⁹ 參見湯淺泰雄，〈氣之身體觀在東亞哲學與科學中的探討〉，收入拙編，《中國古代思想中的氣論與身體觀》(臺北：巨流圖書公司，1993年)，頁63-67。另參見同作者，《身體論—東洋的心身論與現代》(東京：講談社，2000年)，頁300-301。

氣，所以某種與「心」概念聯結之氣（我們不妨簡稱為心氣）自然也可視為主體構造的一環，心所具有的功能，心氣在某些部分也可分享之。

心與氣既然有連續性，則在「心」上或在「氣」上作工夫，原則上都可以說。早在孟子提出「氣一則動志，志一則動氣」的命題時，已隱含了「心」「氣」兩頭皆可作工夫之義。¹⁰「氣上作工夫」所以乍看怪異，祇因我們不自覺的常將「主體」與「意識」掛鉤所致，但如果我們接受其他的理論設準，比如梅露龐帝的「身體主體」或斯賓諾莎的身心一元論的觀點，則情形會頓然改觀。依據梅露龐帝身體主體的概念，身體所有的動作，從身體的空間定位、性的吸引力、五官（眼、耳、鼻、舌）的流動，無不盈滿了意義，亦即無不充滿了潛存的意向性。沒有純粹的生理事件，換言之，也可以說沒有純身無心的行為。行為的重心在身體主體，而不是意識主體。身體主體是紮根於世界的一種關聯式的主體，它是不斷綜合身體內外的意義之相互迴轉的作用者。¹¹如果依據斯賓諾莎的哲學論點，「身」「心」兩項目並非異質性的，而是同一實體的不同樣態。¹²

梅露龐帝的「身體主體」以及斯賓諾莎的「身心乃同一實體之不同屬性」之說，自然還有討論的空間，但這兩種論點同樣排斥身心為兩種不同本質的笛卡爾式概念，其說與孟子一系的儒學身體觀大有相呼應之處。但儒學因為有「氣」的觀念作為身心關係的中介項，因此，更容易解釋一種即身即心的意向性為何可能。如果我們將梅、斯兩氏的想法轉換成上一段所說的理學觀念，我們未嘗不可以說：「心」與「氣」兩者可視為同一本體的不同樣態。事實上，在理學傳統中，「心」一直被視為是種極靈敏之氣，因此，我們可以說有「無限心」即有「先天之氣」，有「有限心」則有「後天之

¹⁰ 參見拙作《儒家身體觀》，（臺北：中研院中國文哲所，1996年），頁43-53。

¹¹ 參見姜志輝譯，《知覺現象學》（北京：商務印書館，2001年），頁135-227。另參見R. C. Kwant, *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty* (Pittsburgh: Duquesne U.Press, 1963), pp. 11-30。

¹² 斯賓諾莎著，顧壽觀譯，《簡論上帝·人及其心靈健康》（北京：商務印書館，2002年），頁171-175。

氣」。無限心與先天之氣的工夫論乃是同一種工夫論的不同端項，有限心與後天之氣的關係亦然。在「氣」上作工夫絕不是個奇異的命題。

有限心—後天之氣的工夫論較易理解，其主軸即在於對氣質之性的經營。但先天之氣如何修養呢？由於本文所說的「先天之氣」的概念不是取爐火修煉之術之語，而是取本體之動能之意，那麼，論者很容易質疑：是否有獨立的先天之氣的工夫論？如果沒有，學者當如何切入先天境界呢？答案很清楚：沒有獨立的先天之氣的工夫論。而依據心氣同流的格式，工夫只能落在人的一種超越的意識上面。這個問題就進入本節最後面的理論預設：工夫論中「心」的首出地位。依據理學大宗的無限的人性論（「天地之性」或「義理之性」之類的提法即屬無限人性論的範圍），一種精緻的意識被視為通往先天境界惟一的管道，也可以說是道體切入世間的惟一通口。所謂精微的意識，理學中人大體借自傳統儒學經典（尤其是《大學》）的名目以名之，或言本心（陸九淵），或言精神（楊慈湖），或言良知（王陽明），或言意根（王棟），或言獨體（劉宗周）。名目不同，但同樣是指一種非經驗性心靈的意識作用。

上文所說的「管道」或「通口」，是種隱喻，其義乃指先天層不但對人開放，而且只對人開放。人的「體質」即有此自我超越的力量，這樣的管道即王學中人喜歡說的所謂「靈竅」、「先天一竅」。¹³「竅」是極鮮活的意象，它是孔道，但卻是盈滿生命力的孔道。而根據理氣一如或心氣同流的基本規定，本心、良知、意根云云，都不會只是空洞的意向性，它們都是「涉身」、「涉氣」、「涉動能」的。此先天一竅之動能即是先天之氣，透過此無限心—先天氣之管道，學者逐日擴充，先天規模可日益擴大。志至氣次，塞乎天地，先天一氣之充分發揮即是性體之全幅展現。

如上所說，本文所證的氣學工夫論並不是一種獨立於心性論之外的工夫論，而是同一套工夫論的身體向度。本文採取的是視座的轉移，因為以心性

¹³ 參見馮耀明，〈王陽明「心外無物」說新詮〉，《清華學報》，第32卷第1期（2002年），頁65-85。

觀念為主軸的工夫論研究者已多，筆者捨熱門就枯寂，尋找工夫論中比較令人忽略掉的隱闇向度。此工作一方面可釐清近代儒學史的一段公案，一方面也突顯了理學工夫論中「氣」所扮演的獨特角色。

貳、先天型氣學的工夫論

準上所說，先天型氣學所說的先天之氣是體用論的用語，「先天之氣」是附屬於無限的人性論的一種名目。筆者認為：先天型氣學並沒有提出脫離理學主流傳統以外的獨立工夫論，它的工夫論與無限的人性論所主張者相同，只是其側重面有所不同，它們都主張工夫論中的「復性論」。支持或反對「復性論」，此一立場可視為先天型氣學與後天型氣學的工夫論之分水嶺。

「復性」一詞並非沒有語義上的分歧，由於理學講究「全體大用」之學（這個詞語也可以改換成「體用一如」、「即體即用」、「理一分殊」、等不同的詞目），因此，「復性」的「性」的範圍遂不免如「全體大用」一詞所意味的，上天入地，範圍與世界等同。但「全體大用」是就化境言，就理學工夫論的特色言，它還是要落實在一種超越義的性體上面，「全體大用」的「體」指的即是性體。理學的「復性」之「性」指的也是此一性體，雖然此說不免會主張一種道德的創生性，創生自然會帶有氣化的歷程，因此，其行為自然也有隸屬此一經驗世界的側面。但這樣的創生性再怎麼解釋，都要依附在對超越的本體之覺悟上此一前提。¹⁴總而言之，「復性」意味著意識對深層意識的逆返體認，這種體認包含一種身心作用向內翻轉的歷程，以及一種冥契經驗類型的本來面目之證悟。

¹⁴ 「復性」與「創生性」兩者的概念如何澄清，宜另文討論。筆者不認為這兩個概念會衝突，牟宗三先生的「超越的內在體證」與「內在的超越體證」之分別，與本文所說的「復性」與「創生性」有相似之處，有興趣者可參考。

「復性」之說明既明，則今人大肆張皇的張載、湛甘泉、羅欽順、唐徵鶴、劉宗周等人的思想不宜歸類到所謂的「氣學」（亦即本文所說的「後天型氣學」）陣營，其理易明。因為這些人所主張的工夫論都屬於「復性」模式，他們的「氣學」是「復性」工夫論下的一個亞型，明、清儒者如黃宗羲等人對他們的思想之分判，基本上並沒有錯誤。

我們且以張載及劉宗周為例，探討箇中曲折。

張載往往被近代的中國哲學史家視為氣學之祖，他的《正蒙》一書論及「氣」概念首出的文字並不少見，但姑且先不論其氣論如何解釋，張載在理學傳統中所以有這麼高的地位，其原因之一乃在他首先在此傳統中，提出了類似〈西銘〉一文所構思的理想人格圖像，以及達到此理想人物的理論依據以及實踐方法。他提出人性除了自然性質的氣質之性外，另有一種與本體等同的「天地之性」，而且學者透過「大其心」、「變化氣質」的途徑，原則上每個人都可以自行轉化，朗現此深層的天地之性，所謂「善反之，則天地之性存焉」！「反」者，「復」之謂也。迴反至天地之性，也就是一種參贊造化的人格之自我完成。張載的體系有工夫論超越的依據，也有工夫論實踐的方式，他的思想不折不扣是「復性」的模式。

「性」是個體性原則，「天地之性」一詞頗涉玄祕，顧名思義，這是個體性的「性」與普遍性的「天地」之結合，籠統而言，亦即所謂的「天人合一」。在理學傳統中，論及此性之呈顯，則不能不論及此呈顯之依據何在，而答案不能不落在一種具有無限心意義的主體概念上。眾所共知：東方思想的一大特徵在於心靈此概念往往帶有非心理學、非生理學的形上學內涵，我們可以稱之為宇宙心或宇宙意識。宇宙心放在理學的脈絡可稱為本心，本心再細論，即濃縮到一種自本自根、從非後天來源的「知」或「意」，如王陽明所說的「良知」或王棟、劉宗周所說的「意根」。而理學傳統中，最早提出人人俱有一種先天的道德認知能力，並且可切入本體界的心靈能力者，恰好也是張載。張載提出「天德良知」之說，此說上接孟子，下啓王陽明之良知論。由張載到王陽明等理學家所提的良知，毫無例外的，都是作為道德自由意志的發動者，同時也是「本體」在此一世界的作用者。這種無限心是

「復性」說的必要配備理論，沒有無限心，「復性」說即不能成立。但理學這種基本配備卻是所謂的氣學哲學家聞之攢眉的異端邪說。

自張載後，「天地之性」與「天德良知」這樣的論點即成為所有派別的理學家共同繼承的思想遺產。單就這一點，張載即不能劃歸為所謂的氣學學者，而當劃入正統理學家之林。此外，我們還可以從其他具體的工夫論著眼，證成此義。張載在北宋理學家當中，其工夫之堅忍以及體道之深刻是相當有名的。我們讀他的傳記，不難發現一些線索。張載的生活有樣極獨特的習慣，此即他幾乎夜不睡眠，而且還要求學者原則上不必睡眠。以不眠作為工夫印證，此傳統可想見的不會來自儒家，而當來自佛家的「五蓋」之說或道教的煉睡魔之說。¹⁵而道、佛所以有此類似苦行之修煉模式，其目的也是與悟道或洞見本性此要求相關。張載不眠所要求的目的，不必與道佛同，但其所見之層次不會超出「復性」此一範圍。

另一件具體的事例見於他和程顥討論「動亦定，靜亦定」的「定性」問題。在〈定性書〉這份理學的重要文獻中，張、程所討論的問題乃是依儒學工夫論，如何讓心體具體的作用於行止言默之間，而不走作。程顥天資極高，其回答如珠走盤，渾圓無礙，很難被當作下手處的開導語，反而類似化境之說。但反過來看，此化境當亦是張載所能領會者。否則，程顥之說即成無的放矢。¹⁶由此兩點考察，即可見在復性的目標引導下，張載平日鍛鍊身心之刻苦及其體證之深刻。

除了「不眠」、「定性」這樣的具體方法，張載最後還提出有總結性意涵的工夫論。筆者同意和程朱或王陽明相比之下，張載的工夫論宗旨不是那麼明顯。但明不明顯是程度的問題，張載堅毅卓絕，為百世師，道德實踐的綱領不會沒有的，筆者在此將舉「六有」與「大心」這兩種論點作為其工夫

¹⁵ 佛家的「五蓋」意指：一貪欲、二瞋恚、三睡眠、四掉悔、五疑。參見罽賓國三藏般若譯，〈大乘理趣六波羅蜜多經〉《大正新修大藏經》，（臺北：新文豐，1985年），第8冊，頁900。

¹⁶ 關於程顥〈定性書〉的工夫論意義，參見張亨先生，〈《定性書》在中國思想史上的意義〉，《思文之際論文集》（臺北：允晨文化公司，1997年），頁407-468。

論歸宿。在有名的「六有說」中，張載提出「言有教、動有法、晝有爲、宵有得、息有養、瞬有存。」（《正蒙•有德篇》）此六法。¹⁷此六者看似條列式的舉證，不夠嚴謹。但此舉證所說之內容其實與程朱所說「主敬」相似，同樣是「主一」，同樣可視為動態的瑜珈，¹⁸同樣是透過對日常言行之收斂反約，讓自然生命逆流返源。如此日縮夜斂，身心凝然，其主體即可向「人之初」的天地之性邁進。如果我們不以辭害義的話，「六有」之說可視為「主敬」的具體項目。

和「六有」說相對的，乃是他的「大心」說：「大其心，則能體天下之物」。體者，體現也。張載的大心說明顯的是孟子的良心擴充說的理學版。心體之大即爲良知之擴充，「體天下之物」即爲工夫化境的「萬物皆備於我矣」。擴充說和主靜說可視為儒學工夫論的兩種典型，前者可說以察識本心爲主，後者則以涵養爲主。有關兩者之輕重本末，朱子與湖湘學派頗有交涉。¹⁹此間細節姑且不論，回到主題上來，張載的「大心說」即預設了對天地之性的回歸，也預設了回歸此目的地的能力，它不折不扣是「復性說」模式下的子命題，有大心才有復性。

「天地之性」、「天德良知」、「大心」、「六有」諸說乃是《正蒙》一書的核心概念，持「張載爲氣學學者」之假說者是無從將其解消的。但氣學假說者所提出來的論點也很難說沒有看似合理的地方，我們且看一些被常引用的話語：「太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾。」（《正蒙•太和》）²⁰「知虛空即氣，則有無隱顯，神化性命，通一無二。」（《正蒙•太和》）「氣之聚散於太虛，猶水之凝釋於冰，知太虛即氣，則無無。」（《正蒙•太和》）「太和所謂道，中涵浮沉升降，動靜相感之性，是生絪縕相盪、勝負屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。」（《正蒙•太

¹⁷《張載集》（臺北：里仁書局，1981年），頁44。

¹⁸「主敬」可視為動態的瑜珈，參見張東蓀，《知識與文化》（臺北：仲信出版社翻版，1974年），頁114-117。

¹⁹「涵養」與「察識」的意義，參見戴君仁，〈涵養與察識〉，《梅園論學集》（臺北：開明書局，1970年），頁194-212。

²⁰《正蒙•太和》，《張載集》（北京：中華書局，1978年），頁7。以下引文，同此版本。

和》) 這些語言雖然沒有明顯的提到理氣關係——理氣論在程朱後才大行於世，但引文中的「氣」被視為首出，卻是極明顯的。就持氣學假說者的觀點看，張載所以可被視為氣學中人，其理由至少有下列數點：(1) 虛空即氣，氣構成萬物的本質；(2) 有無、一多、升浮等性質被視為氣化的變形；(3) 生死亦為氣之聚散，「知死之不亡者，可與言性矣！」

表面看來，上述三點皆可往自然主義的氣學推演，然而，這些語言恰好埋伏了東方體驗思想中最易引發糾紛的「即」之陷阱。就第三點「死而不亡」來說，此固可解作氣的聚散論的一種提法，因此，也可視為一種唯物論的變形：氣聚為物，物散成氣，物之形狀屢變，但其本質（氣）卻恆轉如是。但我們如將氣的地位往上提，將此句解作悟道者身上常見的永恆、不懼死亡之感，也不是講不通的。²¹有關理學的生死義，筆者將另有撰述，茲不細論。

關鍵點還是在「虛空即氣」這樣的語句該如何解釋？筆者認為：這樣的詞句如果從工夫論的角度討論，不難理解。依中國的體驗形上學的表達模式，「A即B」的「即」字不能作「同一」解，而只能是「等於」與「不等於」的矛盾統一。佛教說：「煩惱即菩提，生死即涅槃」，這樣的語句意味菩提不能離開煩惱，但菩提不等於煩惱。涅槃不能離開生死體證，但涅槃也不等於生死。程明道說：「道即器，器即道」，其意亦然。程明道並非混淆形上形下，而是視兩者乃詭譎的同一，離器無道，道在器中，但道又不等於器。若此格式，佛學與理學著作中，俯拾可得。引而伸之，道家之「道在屎尿」云云，亦屬此類。張載的「太虛即氣」之說放在此背景討論，其語式雖以理論建構方式表之，不像莊禪多從主體之化境立言。但筆者相信：從這些理論建構的核心處，我們可找到一種化境的心性經驗。

「即」字是極易引人誤入歧途的分叉路口。張載的「太虛即氣」和後世氣學學者所說的「虛空即氣」（王廷相語）之關係，就像青原行思所說的第

²¹ 參見印順，〈解脫者之境界〉《妙雲集第15冊·學佛三要》（臺北：正聞出版社，1998年），頁195-212。史泰司著，拙譯，《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998年），頁423-442。

三階段的「看山是山，看水是水」與第一階段的「看山是山，看水是水」的關係一樣。²²後一階段比前一階段多出了語義外的盈餘，這多出來的成份是非認知性的，卻是「體道的意義之轉化」。「意義轉化」的關鍵處在「即」字，「即」是體驗哲學常見的詭譎的論述，「即」乃「即」與「非即」的統一。這樣的「即」字固然不是自然主義者所能接受的用法，即使朱子學也不喜歡此一語彙。朱子學的工夫論雖然同樣預設了「復性說」的前提，但由於朱子嚴分理氣，而且採取格物—主敬雙管齊下的漸教模式，因此，一種建立在「體用一如」的「即」之詭譎論述即不會出現。也正因為朱子嚴格區分理氣，所以先天型氣學學者在論及理氣的根源關係時，或者論及化境之體證時，都會批判朱子分裂了「理」（或「體」、「道」、「太極」）所具有的動能，亦即脫落了「氣」，本體的實踐力道因而減殺了。

張載的氣學繼承《易經》精神而來，比起陸王心學，張載無疑更注重世界之誠明，亦即物與無妄，真實非幻，其氣學也可以說主張某種的實在論，但此實在論乃超越的實在論，其所謂實在，乃指「物」皆為道之體現，亦即：氣皆為道之流行。然而，這樣的氣皆當高看，皆當視為「道體」「虛體」「神體」的另一面相，張載的氣學和王廷相氣學平行而沒交集，完全不同的兩個系統。

參、心氣流行

如果張載的工夫論是徹底的復性模式，與後世所謂的氣學貌同實異。作為理學殿軍的劉宗周，其思想特色亦是如此，並不存在明清之際的劉宗周具有代表本質性的思想史轉型之問題。劉宗周在王學大盛之後立論，其「心學」色彩遠大於張載，但這無損於兩人在成德的方向上之一致性。

²² 青原行思之說參見《五燈全書·中》河北禪學研究所編，（北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1996年），頁124。

新中國中國哲學史家想從劉宗周著作中找到其人為氣學大家的資料不會太難的，我們單單從《明儒學案》一書所收錄的材料已可見到不少可疑的文字，如云：「盈天地間，一氣而已矣。有氣斯有數，有數斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道」、²³「或曰虛生氣，夫虛即氣也，何生之有？吾溯之未始有氣之先，亦無往而非氣也」、²⁴「理即是氣之理，斷然不在氣先，不在氣之外，知此則知道心即人心之本心，義理之性即氣質之本性，千古支離之說可以盡掃」、²⁵這些文句與我們一再引過的王廷相之論述極為相肖，至少其文字之票面價值看不出有什麼出入。如果把劉宗周這些文句和其高弟黃宗羲、陳確論氣的文字一併合觀，則隱然之間，一種特別注重氣的能量的新浙東學派似已日漸明朗化。劉宗周如放在這樣的詮釋脈絡下定位，他就不該視為理學的殿軍，而當視為氣學系統的主帥。

然而，劉宗周被視為理學的一代宗師，其系統被視為窮盡天人性命之奧，這樣的理解是有淵源流長的傳統的，不管理學系統中人或系統外之人，很少人質疑過他的形象的合理性，筆者也不認為他有被質疑的空間。我們不妨借黃宗羲之言觀看劉宗周的思想是如何導致解釋的分歧的，並由此再進一解。黃宗羲論其師學說之宗旨有言：「先生之學，以慎獨為宗……慎之工夫只在主宰上，覺有主，是曰意。離意根一步，便是妄，便非獨矣！故愈收斂，是愈推致。然主宰亦非有一處停頓，即在此流行之中。」黃宗羲此段話的重點有二，一是劉宗周思想重點在其工夫論的「慎獨」，「獨」即「意根」；二是「獨」即在流行中見出，流行屬「氣」的作用，所以此句的意思意指「獨氣同流」。

劉宗周是儒家歸顯於密一系的代表，其思想核心處落在作為本心之主宰的意根，此意根即為獨體，即為天命之性所在，是隱密中的隱密，所謂：「自身而本之心，本之意，本之知，本至此無可推求，無可揣控，而其為己也，隱且微矣。隱微之地，是名曰獨。」²⁶這是由「身」此一概念以下層層遮

²³ 黃宗羲，《明儒學案·戴山學案》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），卷62，頁42。

²⁴ 《明儒學案》，卷62，頁42。

²⁵ 《明儒學案》，卷62，頁43。

²⁶ 〈慎獨〉，〈大學古記約義〉《劉宗周全集》，冊1，頁761。

撥的內斂進路，內斂至極，乃見本來面目。本來面目即是真己，向內翻轉以求識得真己，這是劉宗周工夫論的一大特色，此劉宗周所以一再說：「學以為己，己之內又有己焉。只此方寸之中作得主者是，此所謂真己也。」作得主之真己即是性，此真己之呈露即為復性。和「復性」的工夫走向相反者即為向外馳求，向外馳求的心靈即是孟子所說的「放心」，「求放心」與「向外馳求」恰好是劉宗周文集〈諸說〉中的兩說。²⁷劉宗周思想繼承東林、江右兩學派而來，東林、江右皆主復性，但論「復性」到極隱極微，恐無人超出劉宗周所達到的境界。

劉宗周所說的「慎獨」之「獨」、「誠意」之「意」，指的是本心之靈光獨耀，迴脫塵根，這當是可被普遍接受的解釋，很難有翻案的空間。準此，則蕺山之學當是心學。但今人所以認為劉宗周可視為氣學大家，不見得是故意扭曲其說，而是劉宗周的言語中確有氣為本體論之首出概念的意味，我們前文所引用三段話，皆具此義。前文所引黃宗羲按語，中間有段話被省略了，黃宗羲在此省略之文中明確指出劉宗周有如下的思想：「盈天地間皆氣也，其在人心一氣之流行，誠通誠復，自然分為喜怒哀樂。仁義禮智之名，皆因此而起者也」。「仁義禮智」此德目乃是「喜怒哀樂」此情感語言的述詞，而「喜怒哀樂」此情感語彙卻又是「氣」概念的衍生語。表面上看，道德語言成了情感語言的狀詞，此說和朱子的理解似乎完全對反。劉宗周這麼重視氣的首出性，因此，所謂的氣學之說似乎不是太離譜的解釋。問題是：什麼樣的氣學？「氣學」與「心學」的解釋模式到底何者才是中肯的？

「氣學」可上下其講，氣之一字，眾妙之門。底下，我們且看劉宗周的「氣」概念是在什麼脈絡下形成的，且看下列數例：

性情之德，有即心而見者，有離心而見者...離心而言，則維天於穆，
一氣流行，自喜而樂、自樂而怒、自怒而哀、自哀而復喜。由中道

²⁷ 參見《劉宗周全集》，冊2，卷10，頁356-357，362-363。

和，有顯微際，而亦非截然分為兩在……寂然不動之中，四氣實相為循環。²⁸

君子戒懼乎其所不睹，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。²⁹

天命何命？即吾獨知。一氣流行，分陰分陽。運為四氣，性體乃朕。率為五常，殊為萬事。³⁰

上述三則語言皆是劉宗周論及工夫的要語，三則全被黃宗羲收入《明儒學案》內。第一條放在《中庸》語脈內，以心性之分合而論。離心所見之性情之德，實即未發境界。第二條則是劉宗周所說的「先天之易」的境界，「先天之易」是和「後天之易」作對照的。「後天之易」是「心宗」，是有自覺的主體意識的。³¹相對之下，「先天之易」則是化境，是「性宗」。在理學系統中，「性」字和「先天」兩字都帶有超越論的意味。兩者合在一起，其超越面之強更不待言。第三條出自《獨箴》，這是劉宗周對自我的警策，警策自己能達到「獨」的境界。以上三條皆是工夫論語言，皆是最精斂的心性工夫，但也都內到最精粹的氣化流行。簡言之，劉宗周的「一元常運」的氣思想是在「性宗」或「體獨」這樣的修養的脈絡下顯現出來的。歸顯於

²⁸ 參見〈學言中〉，《劉宗周全集》，冊2，頁487。

²⁹ 〈易衍〉，〈語類四〉，《劉宗周全集》，頁160。又見黃宗羲，《明儒學案》（北京：中華書局，1985）標點本，頁1585。

³⁰ 參見〈獨箴〉，《劉宗周全集》，冊3，下，頁1097。

³¹ 劉宗周論後天之易曰：「夫性，本天者也；心，本人者也。天非人不盡，性非心不體也。心也者，覺而已矣。覺故能照，照心常寂而常感，感之以可喜而喜，感之以可怒而怒。其大端也，喜之變為欲為愛，怒之變為惡為哀，而懼則立於四者之中……七者皆照心所發也，而發則馳矣，眾人溺焉。惟君子時發而時止時返，其照心而不逐於感，得易之逆數焉，此之謂後天而奉天時，蓋慎獨之實功也。」〈易衍〉，同上，頁160-161。「後天之易」是「湯武反之者也」的「反」。

密，密到極點反而是氣化流行，就像前文所謂的：「愈收斂，愈推致」，「愈歸宿，愈發皇」。「心學」與「氣學」的解釋模式在此竟似有交樞聚合之處。劉宗周這些語言頗多悖語，似怪實夷，因為他所說的「氣」不是維根斯坦所謂的此一世界的命題，³²而是工夫論傳統中的化境之語。納須彌於芥子，於枯寂處聞雷鳴，語默動靜大小在某種心性經驗中完全喪失掉現實的蘊含，而當另作他解。

簡言之，筆者認為「先天之易」所述的氣化流行乃是某種可比擬冥契經驗的心性經驗，而非現實世界的命題。典型冥契主義者的報導常見「一多悖語」、「動靜悖語」，極靜處有雷響，至無處備萬法，悖語是冥契經驗的核心特色。這類詞語就像「性宗」、「體獨」之語一樣，顧名思義，它們都是體驗所得的化境語言。化境語言建立在化境基礎上，而化境是由學者的工夫實踐所體證而來的。

談到劉宗周的工夫實踐，其化境語言顯示劉宗周的「氣」乃是「心氣流行」之述語，不可作自然主義之詞彙看待。同樣的內容也見於劉宗周的靜坐論，靜坐真是檢驗先後天氣學一帖很好用的試紙。因為一來，後天型氣學學者幾乎人人聞靜坐即惡向膽邊生，但先天型氣學學者差不多都有靜坐經驗。二來，靜坐往往會帶來特殊的身心轉換經驗，其內涵有助於澄清心性理氣的關係。底下，我們且看劉宗周如何描述靜坐時的風光：

隱隱得來方有事，輕輕遞入轉無身。若於此際窺消息，宇宙全收一體春……萬古生生惟此息，只今惺惺亦非身。請觀聲臭俱無處，畢竟誰尸造化春。³³

³² 維根斯坦在早期代表作《邏輯哲學論》中，主張：思想是有意義的命題，而有意義則指可形成邏輯圖像。準此，心性論所主張的化境在他看來，當屬「不可說」的層次，不在他界定的「世界」之範圍。

³³ 〈夜坐〉，〈詩文編二十一〉，《劉宗周全集》，冊3下，頁1312-1313。

理學家當中，劉宗周最善於描述性天交界時的意境。無疑地，此詩題材所述者是種悟境，而且極可能是劉宗周親自體證過的化境。江右、東林兩派學者相當重視靜坐的工夫效應，聶雙江、羅念庵、高攀龍尤甚。劉宗周深造自得，其晚年造道層次早已非動、靜之語所能拘囿。但就作為教學法門、或作為日常生活禮儀的部份，劉宗周仍然非常重視靜坐。但劉宗周到底站在儒家的立場，而且還繼承王學的基本精神而來，所以即使靜坐至極，他仍從虛寂中體證「造化」、「消息」這類的天機。在佛老所謂的「虛」、「寂」、「無」、「空」之中見出「理」、「有」、「化」、「氣」，這是理學論述的大本大宗。而在終極體驗處，證會理氣一如，天命流行，法則與動能同體，則是先天型氣學不同於朱子學的主張。劉宗周所繼承的即是此一傳統，其所謂的「氣學」論述不能脫離體證的脈絡而立論。

「氣」一詞一般很容易令人聯想到變化、雜多，落在程朱「理氣二分」的架構下時，氣更不可能具有獨立的價值內涵。但劉宗周所說「氣」之第一義卻非如此，它是心性論——工夫論的語彙。他所說的這種可以作為「造化春」之主的「氣」是種冥契語言，它是未分化的分化，是四氣中的一元，它與陰陽氣化之氣已是質的差異。說的更明白些，這種先天之氣就客體而言，實即為「體用一如」之「用」，「一元常運」實即為「大用流行」。就主體面而言，這樣的「氣」實即性體之作用，其義略同於「神」。但既然此種氣為先天之氣，是種形上之氣，必須高看，所以最後實無主客面可言，其義就是「體用」的「用」義。此種形上之氣顯示出一種不同於佛老寂滅之境的儒家化境，也顯示出一種不同於程朱的理氣二分格局下的風光。劉宗周的氣之超越面向之思想極深刻，筆者將之視為一種理學化境體驗的經典論述。

以「復性」此概念為核心，我們發現張載也罷，劉宗周也罷，他們所說的「氣」字雖有側重面之不同——大致說來，張載的「氣」字兼有自然哲學的涵意，而劉宗周的「氣」字主要是心性論的語彙——但其核心義都當高看，亦即都當視為形上之氣。這兩種形上之氣是什麼樣的關聯？如果兩者皆預設了一種體驗的形上學之進略，那麼，是否這兩種氣原則上只當被視為同一種本體之流行？而劉宗周之所以特意要在工夫處安上具有「實在」、「動能」的「氣」此一字彙，是否表示其心性論有可能跨越到天道流行的泛存有

論？上述的問題牽涉到很深遠理學派別分類問題，很難在此細論。回到本文所要達成的兩種氣學的問題上來，我們可以說：他們兩人的形上之氣都可被證成，張載與劉宗周不管在實際的工夫或所提的工夫論中，皆可找到呈顯此種「氣」的機制。亦即這樣的「氣」是以工夫論為首出的語彙，而不是思辯哲學的自然哲學語彙。因此，他們的氣學論述並沒有和心學論述構成理論的對立，但和今人所強調的氣學卻有本質上的差異。

肆、復性模式的瓦解

如果說先天型氣學的工夫論基本上都走「復性」模式，而且所復之性都是作為本體的「天地之性」的話，後天型氣學毫無例外的，全都反「復性」模式的工夫論。「反復性」是他們的工夫論的最大公約數，這是負面表列。如果正面表述的話，氣質之性的經營是它們的工夫論共享的最核心因素。

「反復性」模式的第一步即是在理論基礎上作「拔本塞源」的工作，這種類型的思想家清一色的反對有氣質之外的性，不管這樣的性被規定為張載式的與氣質之性對照的「天地之性」，或是朱子式的與氣嚴格對分的「性」，後天型氣學學者皆反對之。他們同樣也反對有獨立於「氣」之外的「理」，而所謂的反對之，放在朱子理氣論的架構下，事實上也就是對反之，顛倒之，「性」、「氣」的關係被顛倒過來了。相對於程朱學者的理先氣後，後天型氣學學者卻主張氣先理後。王廷相的觀點即是一典型的代表，他說：「氣，物之原也；理，氣之具也。」又說：「理載於氣，非能始氣也。」³⁴換言之，氣是實體，理是氣的屬性。理氣論如此，人性論的構造也是如此，所以說：「性也者，乃氣之生理。」³⁵「性」意味著一種生命的原理，但這樣的原理不能自存，它要附掛在「氣」的實體上。

³⁴ 以上兩則皆見〈慎言·道體篇〉，《王廷相集》，頁751。

³⁵ 〈答薛君采論性書〉，《王廷相集》，頁518。

王廷相對性氣關係的理解，也見於同樣是所謂的氣學的開創元老的吳廷翰身上，只是他更明確的反對「天地之性」的說法。事實上，他連理學的整個思維模式都想拋棄掉。吳廷翰說：「蓋性即是氣，性之名生于人之有生。人之未生，性不可名。既名為性，即已是氣，又焉有『氣質』之名乎？既無『氣質之性』，又焉有『天地之性』乎？」³⁶「氣」是終極性的因素，是第一因，其後更無超越因可憑恃。沒有離氣之理，也沒有離氣之性。上述王廷相、吳廷翰的論點代表典型的後天型氣學的人性觀，後世的顏元、戴震、阮元、焦循的人性論皆不能出此格局。也不僅中國的所謂氣學學者不能出此格局，日韓的伊藤仁齋、丁茶山等人因同樣反對復性說，同樣持氣學觀點，他們的論點也不能不隨王廷相、吳廷翰等人的魔笛之音前行。³⁷

「反復性」模式下的性氣關係與理氣關係被顛倒了過來，氣是實體，性或理成了述詞。這種顛倒關係也見於太極與氣、道與性、神與性（氣）的關係，亦即見於理學概念系統中所有居最上階的概念與其下一階的概念間之關係。所謂「太極，元氣混全之稱。」（〈雅述·上〉）「道出乎性而約乎性」（〈答薛君采論性書〉）「神者，形氣之妙用」（〈答何柏齋造化論〉）等等皆是。在正統理學體系中居本體論優勢位置的「太極」、「道」、「神」等等，全被翻倒在下，成了「氣」此一實體的述詞，本身喪失了獨立自存的地位。上述語言出自王廷相，其思考方式是相當典型的，並非特例。後天型氣學對程朱理學之造反非常徹底，相對於張（載）劉（宗周）、或陸王之造反，前者的差異才是本質性的革命。

「反復性」模式的第二步是從心性論的理論基礎延伸到工夫論的領域。如果說「復性」意味逆覺體證，那麼，如何體證以證體，這樣的問題就不能不被逼出來了。儒門的工夫論比較模糊難談，但「靜坐」通常被視為促使感覺逆流以證本體極好的方法。儒門靜坐之法北宋之前，未之或聞，二程開始將靜坐此法引進儒門的工夫系統內。二程後，「靜坐」此法不僅在儒學內

³⁶ 〈吉齋漫錄·上〉，《吳廷翰集》，（北京：中華書局，1984年），頁28。

³⁷ 筆者的說法不表示伊藤仁齋、丁茶山曾閱讀王廷相或吳廷翰的著作，因而受其影響。筆者毋寧認為其相似乃內部理論自然推演的結果，不一定存在傳記事件的影響作用，詳情待論。

部、事實上連在理學系統內都頗引起爭議。筆者認為環繞「靜坐法」而引發的爭議固多，其關鍵點大抵不出以下兩點，一是環繞在此法負載的「佛老」思想因素，一種對「異端」傾向的恐懼；一是怕學者沈空滯寂，忘掉世間的責任。這兩個因素通常又被視為一體的兩面。但儘管靜坐法門極易引發爭議，如果我們仔細檢證理學家的言論，卻不難發現：很少人會否認靜坐是極好的輔助性工夫，程朱陸王在此點上很令人意外的有極高的共識。不但如此，筆者認為儒家靜坐法雖然始於二程，但二程之前的邵雍、周敦頤、張載等人對靜坐恐怕也不陌生，他們只是沒將靜坐作為教學的方法而已。但周敦頤的「主靜」、邵雍的「先天」、張載的「不眠」之說，背後恐怕都有靜坐之類的法門作支柱，才足以撐起身心轉換的重責大任。³⁸

如果先天型氣學的儒者都支持「靜坐」或「主靜」之說的話，後天型氣學學者幾乎毫無例外的，對「靜坐」或「主靜」之說都無好感。「靜坐」此工夫法門是檢證先天後天氣學一張很好的試紙，因為就張載、劉宗周等人而言，「靜坐」絕非走向槁木死灰的途徑，而是學者藉著意識流的反身內視，傾耳內聽，久而久之，其身心足以產生能量的逆流。這樣的逆流可使原本分散性的意識（在此世展開的意識）逐漸凝聚，形氣交融，最後有所謂的本地風光呈現之事。而與本地風光睹面相照，其目的絕非沈溺斯境，而是可加深、加大道德實踐的動能。但對非先天型的儒者而言，他們卻認為這種強挽分殊性的意識以趨一致的工夫只會走向意識的虛無化，並降低生命在世界開創的能量。他們認為儒門從來沒有這種低首閉目、觀想調氣之學，周敦頤、邵雍、朱子根本是佛老混進儒家陣營的異端。

「靜坐」在儒學傳統中所以常有爭議，後天型氣學學者的批判雖然不是惟一的因素，但他們卻是很重要的塑造「理學家為枯木禪」的造型師。與朱子並世而生的葉適雖然不屬於狹義的氣學學者，但在較廣泛的意義上，可算是同屬於反先天之學的集團之最早的成員。在葉適眼中，理學家的形象活生生的就像是和尚或道士，他們平日的修養如不是「澄坐內觀」，要不就是

³⁸ 詳情參見拙作〈宋儒的靜坐說〉，《台灣哲學研究》，第4輯（2004年），頁39-86。

「默視危拱」。³⁹這樣的理學家造型在後世一再出現，比如後天型氣學實質的創立者王廷相即批判時儒「清心靜坐不足以至道」，除此之外，王廷相更將矛頭直指此學之創立者周敦頤，並帶著揶揄的口氣說道：「主靜立人極」之言乃「道涉一偏，有陰無陽，有養無施，何人極之能立。」⁴⁰引文的基調與葉適所言如出一轍。如果說葉適、王廷相對「靜坐」、「主靜」之說的揶揄仍有分寸的話，到了顏李學派，尤其是顏元（習齋），「靜坐」、「主靜」之說則變成了儒者必欲去之而後快的洪水猛獸。朱子的「半日靜坐，半日讀書」之說，當然更成了萬箭穿心的靶的。顏元甚至以「寧使天下無學，不可有參雜佛老章句之學；寧使百世無聖，不可有將就冒認標榜之聖」⁴¹之說，表示對理學工夫論之厭深惡絕，誓不兩立。

伍、氣質之性的經營

討厭「靜坐」、「主靜」之說，這是負面的表列，正面的工夫論則是主張對氣質之性的養成。早在朱子與陳亮有名的王霸之辯論中，陳亮即特別彰顯英雄氣質、成就功業與道德的關係。陳亮本人沒有體系性的人性論，我們不方便將他歸到「氣學」的論述裡，但他與朱子的辯論頗有普遍性的意義，筆者認為他的思考很可作此系的代表。簡言之，從陳亮的眼光看來，道德與「自我對深層自我的關係」無關，道德是「秉賦氣化之人」如何在此世奮鬥的歷程。漢武唐皇既能創建事功，此事即有道德的內涵。道德的創造不見得需要牽涉到人性論，至於無能介入此世的事業之創造的義理之性或德性之知的概念，根本上更是多餘的附贅懸疣。陳亮與後天型氣論學者始終主張性只有一種氣質之性，知也只有一種有限心靈的血氣心知。學者如果離開了這最基本的氣質之性之構造，他即無一絲一毫的立足點。「如何經營氣質之性」因此成了後天型氣學工夫論惟一的重點。

³⁹ 「澄坐內觀」之語見〈胡崇禮墓誌銘〉，《葉適集》（臺北：河洛出版社，1974年），頁338。「默視危拱」之語見〈宋廡父墓誌銘〉，《葉適集》，頁490。

⁴⁰ 〈雅述·上〉，《王廷相集》，頁857。

⁴¹ 《存學編》，收入《四存編》，頁256。

「經營氣質之性」有各種可能的方向，如果六朝名士或晚明文士行之，他們可能會開出氣質之性的各種美感向度：古、淡、神、逸，豪、曠、雄、奇，無施不可。但最典型的例子莫過於前代學者對文風的分類，劉勰《文心雕龍·體性》有文之八體之說：典雅、遠奧、精約、顯附、繁縟、壯麗、新奇、輕靡；遍照金剛《文境秘府·論體篇》則言文體六事：博雅、清典、綺艷、宏壯、要約、切至；至晚唐的司空圖《詩品》，更將詩的風格分為二十四品，其分法更細。文章八體，實即有八種氣質之性；文章六事，當即有六種不同的性格；詩有二十四品，雖論詩風，但其隱含的意思也就是有二十四種不同性格的詩人類型。⁴²有關詩風、文風與體性的對應關係，以及其分類之標準及樣品之多寡，永遠有爭議。⁴³但依傳統的心畫心聲、文如其人的思維模式判斷，文風是被視為和才性學習有對應關係的，⁴⁴由此延伸出來的性氣之展現也是多采多姿的。而且其美感姿態往往只能意會，難以概念化，也不見得能恰當的轉譯成現代的白話文語彙。

和詩文書畫領域相比之下，宋明儒學開出的氣質之性之展現較單薄，因為作為理學對反者的後天型氣學學者，他們基本上背負了傳統儒者的道德承諾，因此，他們會著重氣質之性的強化，而不是美學化；普遍化，而不是風格的特殊化。強化及普遍化的概念是一齊來的，因為生命強度不斷擴充，擴充到無所不包，其強度即包含了普遍性。後天型氣學所設定的人格修養的止境，幾乎都是「與萬物合一」的狀態，這也是一種普遍性原則的充分體現。王廷相說：「仁者，與物貫通而無間者也……物各得其所謂之仁。」⁴⁵顏元說：「六行乃吾性設施，六藝乃吾性材具；九容乃吾性發現，九德乃吾性成就。制禮作樂，變理陰陽，裁成天地，乃吾性舒張。萬物咸若，地平天成，

⁴² 鄭之鐘與劉澐分別為孫聯奎的《詩品臆說》所作的〈序〉，皆言及司空圖作此書，乃「本人品為詩品」，參見司空圖等合著，《詩品集解》（臺北：清流出版社，1972年），頁69、71。

⁴³ 參見王夢鷗編撰，〈文心雕龍/古典文學的奧秘〉（臺北：時報出版公司，1981年），頁159-162。

⁴⁴ 《文心雕龍·體性篇》所謂「才有庸儻，氣有剛柔，學有淺深，習有雅鄭。」文體由才氣學習四者，也可說由氣、習兩者綜合而成。

⁴⁵ 參見〈慎言·作聖篇〉，《王廷相集》，頁762。

乃吾性全量。」⁴⁶這樣的語言乍看之下，實有幾分性命之學的面貌，我們如果以程明道的「仁者渾然與物同體」或張載的「民胞物與」說解之，亦無不可。實情當然不是這樣，其說一方面仍是陳亮、葉適等理學批判的後世回響，一方面則是後天型氣學對傳統儒家「萬物一體」的思維模式的改寫。說的更實際些，也可說王廷相、顏元這類型的學者主張透過氣質之性的社會性擴充，體現經典或文化傳統所賦予的普遍化價值，因而，邁向了一種設想中的「整體化」之目標。

氣質之性的強化顧名思義，可以有強化體質的意義。顏元重武輕文、重動輕靜，他作這樣的選擇，即有工夫論的意義，同樣的情況也見於山崎闇齋等人身上。但體質的強化並非氣學修養論的正宗。氣學學者經營氣質之性所欲達到的目標，恐怕仍落在主體深層的普遍性上。然而，普遍性仍是形式的解說，也可以說「目的因」的解說，如何達到普遍化的效果，此不能不有待於「感通」的能量及知識化的歷程。氣學傳統中最注重氣之感通，由此以建立道德者，筆者認為莫過於戴震。戴震對於人性最重要的規定莫過於「血氣心知」之說。「血氣心知」自然也是傳統所謂的「氣質之性」的提法，但戴震以更細緻的「血氣」與「心知」兩概念合組而成，「血氣」與感官欲望合，「心知」則與感通、推論合。血氣心知相合，戴震很明顯的想將道德建築在一種具體的、實感的身體之基礎上，而實感的身體之所以可以成為道德的依據，乃因身體不只是作為「自然」的「血氣」之集合而已，它可聯帶氣一同運作，感通外界，由此取得整體性的第一步。其次，再加上心知的作用，以己情絜人之情，各得其平，由此強化了整體性的正當性。透過這樣的歷程，人的行為就由「自然」躍向了「必然」，「自然」是「必然」的基礎，「必然」是「自然」的目的，「自然」與「必然」是連續性的，沒有本體論的斷裂。⁴⁷戴震的道德可以說是「血氣」此「自然」的欲望、感通，與「心知」的「絜情」作用所得之「天理」的結合。

⁴⁶ 顏元，〈習齋二〉，《顏氏學記》，卷2，頁38。

⁴⁷ 有關「自然」與「必然」的關係參見岑溢成，《詩補傳與戴震解經方法》（臺北：文津，1992年），並參見拙作〈伊藤仁齋與戴震思想的再省察——從儒家經典詮釋學的觀點著眼〉，

戴震是所謂「氣學」系統中理論最完備的思想家，其氣學涵義也呈顯出綜攬諸家的氣勢，禮（制度）、知識的道德涵義在其思想中也佔有相當的地位。但筆者認為其晚年的主要關懷乃是要建立一套立基於氣質之性上的「性命之學」，此一性命之學不需要超越的向度，依然可以建立道德的普遍性。而普遍性所以能證成的核心義乃在「感通」此一面向。如果用和辻哲郎的話語講，戴震所重者，乃在「氣」的「間主體性」（間柄）。⁴⁸由氣的感通、繫情，人類社會可聯成一緊密相依的共同體。

血氣心知是戴震的理論，但廣義來講，後天型氣學的身心基礎其實皆離不開此架構。甚至於更廣義來講，我們可以說：「知識化」此一面向，乃是儒者大體共同遵守的要項，不獨是後天型的氣論學者的專利。即使陸王學派對知識（見聞、識知等等）與良知是否有本質的關聯，高度懷疑，但他們不會懷疑知識與良知的開展有辯證的關係，與道德的效用也有必然的關聯。至於程朱學派的「格物」說，更可說將知識的地位提昇到前所未有的高階。因為他們將知識的活動與形上之理的彰顯結合一起討論，任何的認知活動因此變成主體的逐漸清明以及萬物本質的逐漸揭露之歷程。認知活動的意義不在認知本身，卻使得其所得之知識具有神聖的意義。和程朱陸王相對之下，後天型氣學的知識觀具有不同於上述諸說的道德涵義。因為氣質之性既已沒有向上一機，它只能在此世奮鬥，而其奮鬥的目的預設了一種體現「整體化」的目的。儒家傳統的知識觀很難沒有道德的內涵，而其道德的內涵很難不預設世界一體化的整體性原則。只是程朱陸王會將世界一體化的整體性原則設在人的超越的本性之「始源」狀態，所以認知之也就是回歸之。但後天型氣學的整體性只能由氣質之性去承當了。

後天型氣學的知識之道德價值既然落在整體性原則上，因此，如何在「氣質之性」與「整體化的世界秩序」搭上橋樑，遂成問題焦點所在。筆者認為解決此問題的關鍵點之一在於人的氣質之性的知識化，而知識化也就是「世界秩序的內在化」。因為被逐出先天樂園的氣質之性一無所有，它與本

⁴⁸ 關於和辻哲郎的「間」「柄」說的道德內涵，參見拙作，〈和辻哲郎論間柄〉，《現代儒家與東亞文明：地域與發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），頁399-426。

體的追求沒有任何聯繫。它的本質要由自己創造，要由自己與周遭世界在不斷的交會中，內在化其所見所聞所思，不斷的累積知識，最後建構起完整的社會性的人格。⁴⁹王廷相說：「君子之學，博文強記，以為資藉也；審問明辯，以求會同也；精思研究，以致自得也。三者盡而致知之道得矣。」⁵⁰其言看似平常，但我們如知此言背後有「反復性」的主張，則知此論斷背後正預設了一種人性有待知識化，亦即不斷的累積化才得以完成的主張。⁵¹

「氣學」反對復性說的重點不一，但其理據皆指向一種自然主義人性論的回歸。從王廷相等人的眼光看來，先天意味的「性」之概念被視為是從佛老偷竊過來的家當，原始儒家所未曾有。「復性」工夫論所能達到的境地則是空寂一片，這種境界與其關連的生活態度違反儒家對人間世的關懷。人性真正的內涵是血氣心知，而非天地之性；其發展是向前，而非逆返；是積累，而非遮撥；是氣的強化，而非異質的轉化；是社會性的全體化，而非超越性的一體化。

結論

氣是中國傳統固有的語彙，但它所以在近世儒學系統中佔有核心的地位，卻是有明顯的針對性的。以氣為首出的思想家所反對者大抵是程朱理氣二分的世界觀以及佛老的空無之世界觀，不管是先天型或後天型的氣論或氣學學者，他們不言而喻的前提是種生命的世界觀，也可說是種動態的世界觀。氣與生命的聯結在這兩種類型的學者身上，顯現的極為突出。就工夫論的觀點看，先天型與後天型氣學學者共同分享的聯結首先呈現在氣作為身心

⁴⁹ 有關「內在化」、「整體化」的論點，參見米德著，趙月瑟譯，《心靈、自我與社會》（上海：上海譯文出版社，1992年），頁120-201。以及彼得·貝格爾著，高師寧譯，《神聖的帷幕》（上海：上海人民出版社，1991年），頁7-36。

⁵⁰ 王廷相，〈慎言六〉，《王廷相集》（北京：中華書局，1989年），頁778。

⁵¹ 此伊藤東崖〈復性說〉所以說：「聖人之言性，有充養之方，而無復初之說。以復說性，自宋而下矣！」文收入《日本倫理彙編·古學の部（中）》（東京：育成會，1901-1903年），上冊，頁211。對「復性」與「知識」的不同的道德涵義，〈復性說〉言之甚詳。

底層的統一原理，所以如何適當的處理氣（養氣）以增強道德的能量，此事遂成爲工夫論之核心要義。其次，氣與生命的聯結也見於人際以及人與世界的感通，因此，如何透過氣的交感、共振之屬性而與人群共感，並形成築基於社會之上的意義之交互網脈，此事也成了近世儒學工夫論的另一個關心點。先天型氣論的學者除了關心上述的兩點外，他們更關心一種超越的連綿不絕的生機連續性如何可能，換句話說，也就是類似「天理流行」這樣的動靜一如的境界如何呈顯？因爲依據他們的說法，這種來自於和造化源頭的親身睹面可以促使人與世界的俗質全面滌除，能量全面恢復，道德實踐需要這樣的歷程。

後天型氣學的工夫論將修養重點放在一種作爲生命能量的氣之經營上面，這類的儒者只承認人有氣質之性，義理之性或天地之性這樣的人性是沒有的。氣質之性千變萬化，原則上，它可以往兩種相反的方向上邁進。首先，此概念的內涵意味著差異、分化、特殊、個別，價值是在氣化所呈顯的新穎性格或強度性格中顯現出來的。我們從一些具有氣學精神但未建構出氣學理論的學者身上，可以看出後天之氣的經營模式。比如：陳亮與朱子論三代霸王，即特別凸顯氣質的強度與英雄事業之關係；李卓吾、張岱論才性之殊與文藝表現的關聯，⁵²也足以凸顯氣化的新穎、獨特可以開展新的價值。但最足以突顯氣的差異、獨特、新穎之性者，筆者認爲不是在學者或思想家的文字中見到，而是歷代的文論、詩論、畫論裡所突顯的創作者之生命形態。

相對於文人•畫家的風格論所顯現的氣質之性的千姿百態，後天型氣學因受限於儒者的人間關懷之基本價值，因此，他們主要的修養面相往往落在經營「氣質之性」的共感基礎上面。「氣質之性」這個概念一成立，它就帶有人「際間」，也帶有穿透「人際間」的屬性。H. Mead的社會行爲學強調人的神經系統、語言系統等等身體的構造已預設了人與人之間一種預定的共感關係，這種的共感關係是人類在長期演化中互動所產生的。我們如果把Mead所說的身體概念落實到後天型氣論學者所說的「氣」之身體圖式，其道理與

⁵² 劉劭，《人物志》論氣性與文化表現的關聯，談的更深刻。因爲劉劭不屬於本文探討的範圍，故從略。

結果一體適用。換言之，「氣質之性」的經營有兩種方向，一是向差異性發展，一是向共通性發展，後天型氣學學者所選擇的通常是第二種途徑。這種氣化的共通性，具有重要的倫理學的理论意義。如果說朱子—康德式的哲學家想在「自然」之外另覓獨立的「當然」之來源的話，後天型的氣學學者則主張：「當然」即在「自然」之中，由「自然」衍化而出。⁵³這樣的修養格式如果用另一組更常見的語彙表達的話，此即「有氣斯有理」、「氣先於理」，即使他們說「理氣一物」，這一物中的「理」仍無法自存，它要附掛在「氣」此一「實體」上面。

如果對理性主義者而言，「自然」之中不會有「當然」，也不可能有能力達到「當然」。對後天型氣學學者來說，推動「自然」躍向「當然」的能量卻是存在的。因為「人心」本來即是一種「氣」，只是它感通人群喜怒哀樂的力道更強，因此，透過人心帶著氣之能量之撞擊世界，滲透人群，人與世界的臍帶可因此建立起來。而在此一體中，何謂正義、公平的問題也可獲得解決。因為從他們眼裡看來，人只要平視群我（所謂絜矩之道），事情即可解決大半。因為人的身心底層之氣性已預設了人有共感的價值層，氣通即意味著價值的分享，公平、正義因此不難建立起來。我們不妨說：後天型氣學學者的道德不免傾向於自然主義的一端。只是此種自然主義須建立在血氣心知的修養，亦即須建立在一種精微的心與氣之身體基礎上作工夫，方能有成。

後天型氣學的道德理論常被批判為「不見本」，對道德之根源盲無所知。但就他們的理論系統考量，他們不會接受建立在血氣心知上的道德即沒有正當性。血氣從來就不只是生理學的概念，它是社會學、也是自然學的概念。而「血氣心知」的「心知」更意味著人的存在的目的有走向社會性的整體化之目標，所有的認知都是對象的認知，但也是自我實現的逐步充實。透

⁵³ 戴震說：「實體實事，罔非自然；而歸於必然」，《孟子字義疏證·理13》。羅欽順雖說：「天之道莫非自然，人之道皆是當然。凡其所當然者，皆其自然之不可違者也。」《困知記》，卷上，頁23。但其立場實與戴震相反，因其自然乃超越論之自然義，可以說是超越的實在論。就這點而言，其言「自然」、「當然」與朱子所說「所以然」、「所當然」並無歧出。

過了知識，人與世界可以結合在一起。上述後天型氣學修養工夫的共感性也見於先天型氣學的體系，只是這些學者會將儒學的基本關懷放在氣的另一個超越面相，此即氣的本體論意義。這類型的學者幾乎都同意朱子對心的著名的定義：「心為氣之靈」，但他們幾乎都不同意心理或氣理有本體論意義的差異。相對的，他們幾乎都肯認：人的良心或良知是本體在這世界的一個切入點，這樣的切入點也當然的顯現在某種生理意義的「先天之氣」、「先天靈竅」的構造上面。先天型氣學的理學家對丹道的「先天之氣」的概念並不陌生，他們多少也曾有從此一層面入手，⁵⁴調養身心的經驗。但語其修煉大宗，先天型氣學實無獨立的工夫論，他們的工夫論仍屬於「復性」的模式。但「復性」模式也有各種亞型，先天型氣學所重者仍是本體即體即用、理氣一如的類型。這種「復性」工夫預期可以觸及到本體跳動的韻律，這是一種世界尚未開展的原初秩序：理氣未分、動靜一如。這是意義與生命的源頭，誰觸及到此一源頭，誰就預期可以更新自家生命，甚至對世界的實相也有種新的體悟，並引發意義更加深刻的道德實踐。

對後天型的學者而言，修身、養性、煉氣的工夫走向乃是不斷的強化作為生命能量的氣，可以使其不斷的往前創新，自我凝聚，也不斷的與世界交流、共感，這是種「整體化」導向的模式。這樣的方面基本上是向前推進，並且橫拓開展的。先天型的氣學學者的工夫論則注重身心聯結體的氣之內斂、反向流動，以期重回原初的開闢時刻，這樣的走向基本上是逆返的，集中的。因為人一出生到世間，人成長的過程，往往被設想為逐漸脫離原初本性的歷程。為求本真，浩浩狂瀾挽到底，逆覺是必要的。

逆返的、集中的工夫論走向當然無法窮盡先天型氣論學者的工夫論，它也許比較顯著的見於江右或劉宗周等這些學者的體系中，但不足以形容張載等其他學者思想的特色。如果要用方位詞形容的話，我們不妨用縱貫的一詞代之。因為「逆返的、集中的」方式雖然是先天型學者常不免需要經過的關

⁵⁴ 如果不以詞害義的話，筆者認為「性命雙修」其實是先天型儒者的共法，甚至於可視為理學工夫論的共法，差別就在於其「命（身、氣）」在存有秩序上的價值等地有不同的認知而已。

卡，但由孟子、陸象山、王陽明這條心學的主軸來看，其工夫運作的模式比較像承體起用的縱貫模式，亦即：良知不斷由永恆深淵的心體中躍出，並躍入當下的事相之流，這是由縱貫而切入世界的流動的一種模式。這種縱貫的模式無疑已經不再是逆返、集中式的，它是沿襲著一種可以比美宇宙軸的天人之縱貫軸運作的。

先天型氣學學者所以要追求一種先天的境界，觸摸到造化的脈搏，其心理動機恰好不是批判者所想像的是一種逃避，或是放棄了對世界的責任。恰好相反，他們毋寧認為一旦學者觸及到自己的本性（復性）時，他即觸及到意義與生命的源頭，這種存在的根源尚未被歷史的侵蝕所滅殺，也未被人必然的有限所蒙蔽。所以他等於帶領世界重新恢復它的本性：意義與生機，這是最偉大的倫理。至於體證者與本體相會後，往往自認為可以滌除塵慮，身心一新，被消耗掉的能量全面回復⁵⁵，這樣的價值猶是餘事。◆

⁵⁵ 如高攀龍在〈復七規〉的說明中，即勸初學者如要修養氣體，精明志意，即當行「七日來復」之靜坐法。行此一週後，學者據說可以「精神充溢，諸疾不作」。高攀龍的解釋至少反映理學靜坐論者的看法。高攀龍的〈復七規〉參見《高子遺書》（臺北：台灣商務印書館，景印文淵閣四庫全書本，1986年），第1292冊，卷3，頁19。

◆ 責任編輯：蔡明純。

引用書目

【古籍·書籍】

〔宋〕張載

- 《張載集》（臺北：里仁書局，1981年）

〔明〕羅欽順

- 《困知記》卷上（成都：四川人民出版社，1998年）

〔清〕黃宗羲：

- 《明儒學案·蕺山學案》卷62（臺北：河洛圖書出版社，1974年）

〔清〕黃宗羲

- 《明儒學案》（北京：中華書局，1985年）

〔清〕戴震

- 《孟子字義疏證·理13》（臺北：世界書局，1974年）

〔清〕顏元

- 〈存學編〉，《四存篇》（臺北：世界書局，1974年）

【古籍·書籍篇章】

〔宋〕張載

- 〈太和〉，《張載集·正蒙》（北京：中華書局，1978年）

〔明〕王廷相

- 〈答薛君采論性書〉，《王廷相集》（北京：中華書局，1989年）
- 〈雅述·上〉，《王廷相集》（北京：中華書局，1989年）
- 〈慎言·作聖篇〉，《王廷相集》（北京：中華書局，1989年）
- 〈慎言·道體篇〉，《王廷相集》（北京：中華書局，1989年）
- 〈慎言六〉，《王廷相集》（北京：中華書局，1989年）

〔明〕吳廷翰

- 〈吉齋漫錄·上〉，《吳廷翰集》（北京：中華書局，1984年）

〔明〕高攀龍

- 〈復七規〉，《高子遺書》，《景印文淵閣四庫全書本》冊1292卷3（臺北：台灣商務印書館，1986年）

〔明〕劉宗周

- 〈大學古記約義·慎獨〉，戴璉璋、吳光（主編）《劉宗周全集》冊1，（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996-7年）
- 〈易衍〉，戴璉璋、吳光（主編）《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996-7年）
- 〈詩文編二十一·夜坐〉，戴璉璋、吳光（主編）《劉宗周全集》冊3下，（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996-7年）
- 〈言中〉，戴璉璋、吳光（主編）《劉宗周全集》冊2，（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996-7年）
- 〈獨箴〉，《劉宗周全集》冊3下，（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996-7年）

〔清〕顏元

- 〈習齋二〉，〔清〕戴望（述）《顏氏學記》卷2（臺北：台灣商務印書館，1965年）

【書籍】

Berger, Peter L.

- 1991 《神聖的帷幕》，高師寧（譯）（上海：上海人民出版社，1991年）

Mead, George H.

- 1992 《心靈、自我與社會：從社會行為主義者的觀點出發》，趙月瑟（譯）（上海：上海譯文出版社，1992年）

Merleau-Ponty, Maurice

- 2001 《知覺現象學》，姜志輝（譯）（北京：商務印書館，2001年）

Spinoza, Benedict De

- 2002 《簡論上帝·人及其心靈健康》，顧壽觀（譯）（北京：商務印書館，2002年）

Stace, Walter T.

- 1998 《冥契主義與哲學》，楊儒賓（譯）（臺北：正中書局，1998年）

王夢鷗（編撰）

- 1981 《文心雕龍：古典文學的奧秘》（臺北：時報文化，1981年）

石田秀實

- 1996 《氣·流動的身體》，楊宇（譯）（臺北：武陵出版社，1996年）

岑溢成

1992 《詩補傳與戴震解經方法》(臺北:文津出版社,1992年)

河北禪學研究所(編)

1996 《五燈全書·中》(北京:中華全國圖書館文獻縮微複製中心,1996年)

唐君毅

1965 《中國文化之精神價值》(臺北:正中書局,1965年)

張東蓀

1974 《知識與文化》(臺北:廬山出版社,1974年)

郭慶蕃(編)

1974 《莊子集釋》(臺北:河洛圖書出版社,1974年)

湯淺泰雄

1990 《身體論:東洋的心身論と現代》(東京:講談社,1990年)

楊儒賓

1996 《儒家身體觀》(臺北:中央研究院中國文哲研究所籌備處,1996年)

Kwant, Remigius C.

1963 *Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty* (Pittsburgh, Duquesne University Press, 1963).

【書籍篇章】

伊藤東崖

1901 〈復性說〉,井上哲次郎、蟹江義丸(合編)《日本倫理彙編·古學の部(中)》卷5上(東京:育成會,1901-3年)

印順

1998 〈解脫者之境界〉,《妙雲集第15冊·學佛三要》(臺北:正聞出版社,1998年)

張亨

1997 〈《定性書》在中國思想史上的意義〉,《思文之際論集:儒道思想的現代詮釋》(臺北:允晨文化,1997年)

湯淺泰雄

1993 〈氣之身體觀在東亞哲學與科學中的探討〉,楊儒賓(編)《中國古代思想中的氣論與身體觀》(臺北:巨流圖書,1993年)

楊儒賓

2002 〈和辻哲郎論間柄〉,《現代儒家與東亞文明:地域與發展》(臺北:中央研究院中國文哲研究所,2002年)

葉適

- 1974a 〈宋廡父墓誌銘〉，《葉適集》（臺北：河洛圖書出版社，1974年）
1974b 〈胡崇禮墓誌銘〉，《葉適集》（臺北：河洛圖書出版社，1974年）

戴君仁

- 1970 〈涵養與察識〉，《梅園論學集》（臺北：台灣開明書店，1970年）

【期刊論文】

馮耀明

- 2002 〈王陽明「心外無物」說新詮〉，《清華學報》第32卷第1期（2002年），頁65-85

楊儒賓

- 2004 〈宋儒的靜坐說〉，《台灣哲學研究》第4輯（2004年3月），頁39-86
2005 〈羅欽順與貝原益軒——東亞近世儒學詮釋傳統中的氣論問題〉，《漢學研究》第23卷第1期（2005年6月），頁261-290

【研討會論文】

楊儒賓

- 2003 〈伊藤仁齋與戴震思想的再省察——從儒家經典詮釋學的觀點著眼〉，第二屆日本漢學國際學術研討會（臺北：臺灣大學日本語文學系，2003年11月7-8日）

【其它文獻】

楊儒賓

- 〈檢證氣學〉，未刊稿