

【研究論著】 General Article

朱子氣質變化說的品性倫理意義

Inquiry on Zhu Xi's Theory of "Transforming the Temperament"

李承煥

LEE Seung Hwan*

關鍵詞：朱子、朱熹、新儒學、氣質、性向、性品、修養論、品性倫理、
哲學治療

Keywords: Zhu Xi, temperament, disposition, character, personhood, cultivation,
philosophical clinic

* 韓國高麗大學哲學科教授。

摘要

如眾所知，朱子從兩個層次來把握人性，這便是本然之性與氣質之性。本然之性指的是潛在於氣質之性中的道德本性；氣質意味著人出生時受氣稟的影響而具有的性格上的傾向性。在朱子看來，儘管人潛在性的具有道德本性，但氣質的影響使得它不能完全發揮出來。因此朱子修養論的主要目標便是通過修養功夫來去除氣質的影響，以此改變心之傾向性，使得潛在的道德本性圓滿地發揮出來。去除氣質的影響、改變心的傾向性之事意味著轉換感覺、思考、判斷之心的「性向」(disposition)。使性向變化為進一步成熟、完善的狀態之事在古今都可謂是「品性倫理」中所追求的核心課題。本文試圖從「哲學治療」的觀點對朱子氣質變化說作一重新解釋，以期照明朱子修養論對現代品性倫理的積極意義。

Abstract

The famous Neo-Confucian Scholar, Zhu Xi conceives that human beings retain two dimensions of disposition (or character traits), namely a disposition that flowed from "original nature" and one that flowed from "temperament". While temperament is a natural tendency formed by the physiological structure of the human body, original nature is an ideal and potential tendency preserved in human sub-consciousness. According to Zhu Xi, human beings, in spite of the potential nature which is originally good, find it are hard to actualize their potential nature owing to the influence of temperament. The purpose of Zhu Xi's theory of cultivation lies at, by removing the influence of temperament, actualizing the original nature in order to ascend the level of personhood to the utmost. Thus, the aim of this article is composed of three different but closely connected themes: first of all, the author will examine how Zhu Xi, in his theory of removing the influence of temperament, reconciles free will with determinism; secondly, the author will examine what kind of effort or practice is required to remove the influence of temperament which originated from physiological nature; and lastly, the author will examine how Zhu Xi's theory of cultivation can be meaningfully reinterpreted from a view point of philosophical therapy and character ethics.

壹、問題的提出：朱子關於氣質之性的理論是決定論嗎？

本文的目的在於從品性倫理以及哲學治療的觀點來對朱子修養論中的氣質概念作一新的探討。如眾所知，朱子從兩個層次來把握人性，這便是本然之性與氣質。本然之性指的是潛在於氣質中的道德本性；氣質意味著人出生時受氣稟的影響而具有的性格傾向性。在朱子看來，儘管人潛在性的具有道德本性，但氣質的影響使得它不能完全發揮出來。因此朱子修養論的主要目標之一便是通過修養功夫來去除氣質的影響，以此來改變「心的傾向性」，使得潛在的道德本性圓滿地發揮出來。

去除氣質的影響、改變心的傾向性之事，意味著轉換感覺、思考、判斷之心的「性向（disposition）」。使性向變化為更進一步成熟、完善的狀態之事，在古今都可謂是「品性倫理」中所追求的核心課題。儘管朱子修養論的終極目標在於通過氣質的變化來實現「性向的變化」和「品性的陶冶」，但不少的哲學史家將朱子的思想解釋為「氣稟定數論」，¹即「氣質決定論」。假若朱子關於「氣質之性」的理論果真像他們所說的是決定論的話，那麼朱子的「氣質變化說」就不過是關於無法實現之事的「空約」或道學者偽善的虛言了。

本文的首要目標是探討朱子關於氣質之性的理論究竟是否為否認「氣質變化」可能性的「決定論」。第二目標是考察朱子所說的「氣質」究竟意味著什麼，即所謂的「氣質」究竟是意味著人家所具有的身體的、生理的傾向性，還是性格的、心理的傾向性？並且還要規定為了變換氣質需要何種形態的努力和功夫。而且本文的終極目標在於從哲學治療（philosophical therapy）的觀點上對「道德本性」這一形而上學的概念作一重新解釋，使其成為現代人足以能夠理解的語言，並對朱子品性倫理的現代意義作一下新的探討。

1 張立文：《朱熹思想研究》（北京：中國社會科學出版社，1982年），頁489-494。

貳、氣稟的影響而導致的才能、知能、性格的差異

依據朱子的觀點，人（其他動物也是這樣）由於受出生之時構成人體之氣的昏明、清濁、粹駁、偏正、通塞的影響而導致了在才能與知能以及氣質與性格方面多樣的偏差。與氣的差異相關的多種多樣的範疇，經過相互間的組合和排列後，造成了現象世界存在物之間無數的差異。舉例說，所稟之氣，清而不醇的人，雖然對事物的理解能力很出眾，但其行為未必皆中理。與此相反，所稟之氣，醇而不清的人，雖謹厚忠信，但對事物的理解能力卻不足。²由於氣稟的影響，人一般在某一方面很精通，但另一方面卻很受縛。舉例來講，有的人「精通天下利害而不識義理」，有的人「工於百工技藝而不解讀書」。³

氣稟的差異不僅造成在知能及才能方面的差異，還導致了氣質的差異。氣質與才能或知能，是構成「性格」的原材料。氣質說的是對外部刺激的感受和心情以及反應的習慣性的傾向性、反應的強度和敏感性等形成的「性格的特質（character traits）」。朱子認為個別人格所具的氣質差異源自於構成人體的五行之偏重。舉例說，稟受木氣偏重之人，雖然同情心（惻隱之心）常多，但羞惡、辭讓、是非之心卻受木氣所塞而不能發揮；稟受金氣偏重之人，雖然道德的羞恥心和憤怒感（羞惡之心）常多，但惻隱、辭讓、是非之心卻受金氣所塞而不能發揮。⁴即得木氣多者具有仁較多、得金氣多者具有義較多的性格優勢。⁵反之言之，得木氣之多者具有少

2 或問：氣稟有清濁不同。曰：氣稟之殊，其類不一，非但『清濁』二字而已。今人有聰明，事事曉者，其氣清矣，而所為未必皆中於理，則是其氣不醇也。有謹厚忠信者，其氣醇矣，而所知未必皆達於理，則是其氣不清也。推此求之可見。」參見〔宋〕朱熹：《朱子語類》（濟南：山東友誼書社，1989年），卷4，頁71。

3 「氣稟所拘，只通得一路，極多樣：或厚於此而薄於彼，或通於彼而塞於此。有人能盡通天下利害而不識義理，或工於百工技藝而不解讀書。」憫（69歲以後）。參見《朱子語類》，卷4，頁76。

4 「人性雖同，稟氣不能無偏重。有得木氣重者，則惻隱之心常多，而羞惡、辭遜、是非之心為其所塞而不發；有得金氣重者，則羞惡之心常多，而惻隱、辭遜、是非之心為其所塞而不發。水火亦然。唯陰陽合德，五性全備，然後中正而為聖人也。」閻祖（59歲以後）。參見《朱子語類》，卷4，頁73。

5 「性有偏者。如得木氣多者，仁較多；金氣多者，義較多。」揚（54-6歲）。參見《朱子語類》，卷4，頁74。

剛強、得金氣之多者具有少慈祥的性格劣勢。⁶朱子認為，只有很均勻的稟受五行，才能夠具有中正的品性，而聖人就是具有中正之性者。

所謂「氣稟」指的是，出生時構成身體的「質料的條件」導致的個別人格體所呈現的多樣的才能以及性格的傾向性。（現代科學將構成個別人格的「質料的條件」解釋為腦神經生理學結構以及狀態的差異。）持續、反復的思考、感覺以及行為的傾向性即「性向」是構成人格體的核心要素。「性格」（在心理學的學問領域中）用作中立性之意義。與之相比，「品性」（在倫理學的學問領域中）則用作對人格體的價值評價之意義。如「品級」、「品格」、「品質」等詞語所示，「品」字中包含著表示價值高低的評價性意義。

造成才能、氣質以及性向差異的「氣」的組合是如何形成的呢？多樣範疇的氣在互相聚散的變化過程中，難道介入了主宰者某種「目的」或「意圖」？造成氣質和性向的諸如愚鈍／聰明、亂暴／溫柔、仁慈／殘酷等多樣偏差的天地造化難道不過是「氣」的盲目運動嗎？在朱子看來，各種存在由於多樣之氣的組合而生成，在具備多樣性向特徵的背後沒有任何（主宰者的）目的或意圖的介入。這一切的運動和變化僅僅是「偶然」的產物而已。⁷陰陽五行之氣在展開偶然的聚散運動的過程中，精英之氣聚集成為人，渣滓之氣聚集成為物。並且精英之氣中的精英聚集成為聖人或賢人，精英之氣中的渣滓聚集成為愚人或不肖之人。⁸

朱子關於氣質、才能以及性向的說明雖然與今天的科學知識不是完全的一致，但他所認為的「才能、氣質、性格的特徵依存於質料的條件（氣稟）」之見解與「才能、氣質、性格的特徵依存於腦的神經生理狀態」的腦神經生理學的說明，在類型上是同一的。這兩種見解可謂是一種的「伴

6 「稟得木氣多，則少剛強；稟得金氣多，則少慈祥。推之皆然。」可學（62歲）。參見《朱子語類》，卷59，頁51。

7 「問：氣稟是偶然否？曰：是偶然相值著，非是有安排等待。」參見《朱子語類》，卷55，頁7。

8 「又云：只是一箇陰陽五行之氣，滾在天地中，精英者為人，渣滓者為物；精英之中又精英者，為聖，為賢；精英之中渣滓者，為愚，為不肖。」恪（64歲）。參見《朱子語類》，卷14，頁55。

隨論」。亦即這兩種見解，與心理哲學伴隨論的「與氣質或性向相同的性格心理的特徵伴隨著與神經纖維的回路或神經傳達物質相同的物理條件」之觀點，具有家族類似性。

參、「氣質」是否可以變化的呢？

朱子認為人的才能或氣質、性向依存於生來具有的質料的條件（氣稟），他的這種觀點可以充分解釋為「決定論」。正是這個原因，張立文先生將朱子的「氣質之性」解釋為「氣稟定數論」。他認為，根據天生氣稟的不同，人在生之初賢愚、貴賤、貧富、夭壽等的差別就被決定了，仁義禮智等道德品性也是由氣稟決定的「氣稟定數論」是封建地主階級壓迫農民的形而上學的武器，並對此加以批判。⁹與張立文決定論式的解釋相同，陳來教授也將朱子關於氣質之性的立場解釋為決定論，他批判指出朱子關於氣質之性的觀點不僅不能引出與道德相關的有價值的說明，而且是「荒唐的理論」。其觀點如下：

氣稟就不僅決定個人的智慧和品質，而且決定人生的社會機遇和命運，如貧富壽夭等等。〔……〕實際上張載提出氣質時本是用來說明稟性的剛柔遲緩。程朱學說進一步發展到用以說明善惡本質所由生，這就不可能對人的道德本質的形成作出有價值的解說，而且這種學說越細緻也就越荒唐。¹⁰

若像張立文和陳來教授所認為的那樣，朱子氣質之性的觀點不過是「決定論」，而且是對道德的形成毫無幫助的「荒唐的理論」，那麼我們應該如何理解朱子的「氣質變化說」？朱子在給寧宗皇帝上劄進諫行進德工夫時強調「君子所以學者，為能變化氣質而已」，¹¹他的這種言論難道不

9 張立文：《朱熹思想研究》，頁489-494。

10 陳來：《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版部，2000年），頁200。

11 「君子所以學者，為能變化氣質而已」是引用的呂大臨之語。參見〔宋〕朱熹：《朱熹

過是虛言一場？如果人的性向生來便被固定為是決定論的、無法變化的話，那麼道德責任如何能夠成立？如果生來便是具有亂暴性向之人，那麼對其由性向而引起的暴力、殘忍之行為，我們難道不應該追究其道德責任嗎？

不管在何地，責任只有可能歸屬於「有統制可能的意志選擇」。假若「性格」是不可能被人格主體的意志統制或變更的「運數所管（constitutive luck）」，¹²那麼對這種與意志無關的、具有非自發性的「運數所管」來追問責任，就如同對天生的容貌或體格加以大肆譏諷一樣，是非合理性的。如此看來，朱子認為氣質的變化是不可能的嗎？對此，朱子如下說道：

人之性皆善。然而有生下來善底，有生下來便惡底，此是氣稟不同。且如天地之運，萬端而無窮，其可見者，日月清明氣候和正之時，人生而稟此氣，則為清明渾厚之氣，須做箇好人；若是日月昏暗，寒暑反常，皆是天地之戾氣，人若稟此氣，則為不好底人，何疑！人之為學，卻是要變化氣稟，然極難變化。¹³

上文中朱子認為，若稟受日月清明、氣候和正之時的氣而生，則就會成為聰明、敦厚之人；若稟受日月昏暗、寒暑反常之時的戾氣而生，則就會成為不好之人。人稟受好的氣質而生或壞的氣質而生，只是在宇宙運動過程中產生的偶然的事情而已。人的氣質與品性是如此在宇宙的運動過程中被非自發性的、偶然的決定的，雖然是這樣，那麼人也應該對自己的氣質或品性負責任嗎？將責任歸屬於不是自己的意志來自發選擇的事情上，這是合理的嗎？上文中朱子說到「人之為學，卻是要變化氣稟」，以此提到了氣質變化的「當為性」，接著又說到「極難變化」。朱子的這種說法意味著氣質變化在源泉上是不可能的嗎？或者雖然承認其在原理上的可能

集》（成都：四川教育出版社，1996年），卷14，〈乞進德劄子〉，頁11。

12 這是Thomas Nagel之用語，參見Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 26。

13 參見《朱子語類》，卷4，頁59。

性，而只是在吐露實踐上的困難呢？從上文中很難找到與此相關聯的合適的答案。我們再來看一下下文：

或問：「若是氣質不善，可以變否？」曰：「須是變化而反之。如『人一己百，人十己千』，『雖愚必明，雖柔必強』。」¹⁴

上文中朱子說「須是變化（不善之氣質）而反之（本然之性）」。由此可知，朱子認為變化氣質之事是必須的、不行不可的「學者的至上課題」。假若變化氣質之事在源泉上是不可能的，那麼將學問的目標置於氣質變化上就不過是虛言而已。變化氣質雖然是很困難的，但不傾注熾熱和激烈的努力是不可以的。如同《中庸》所說的「人一己百，人十己千」，朱子認為經過這樣的努力才能「雖愚必明，雖柔必強」。¹⁵

通過以上分析來看，朱子認為氣質或性向是與自身意志無關的天賦之物，儘管這樣，他還指出，去除氣質的偏重、變化心之性向之事是學者應該嚮往的至上之課題。由此來看，比起認為朱子的立場是從源泉上否定氣質變化可能性的「強的決定論」，我們不妨將其解釋為氣質變化雖然很難，卻具有變化可能性的「弱的決定論」。

肆、我們為何對自己的品性負有責任？

構成我的氣質或性向不是我自身可以選擇的，而是依據「運數所管」來給予的，那麼為何我應該對自己的氣質或性向負責任？為何為了變換不是我自發選擇的氣質或性向，我需要傾注比別人更多的百倍、千倍的努

14 參見《朱子語類》，卷4，頁40。

15 「人一能之，己百之，人十能之，己千之。君子之學，不為則已，為則必要其成，故常百倍其功。此困而知，勉而行者也，勇之事也。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。」參見〔宋〕朱熹：《中庸章句》（濟南：山東友誼書社，1989年），第20章，頁465-466。

力？朱子通過「君子」這一理想的人格來回答此問題。在朱子看來，只有變化氣質才能夠成德；只有成德之人才具有被稱為「君子」的資格。

君子者，成德之名也。所貴乎君子者，有以化其氣稟之性耳。不然，何足以言君子。《中庸》言「雖愚必明，雖柔必強」處，正是此意。¹⁶

依據朱子的觀點，世上可稱為君子之人極少，由此君子是非常高貴的存在。立志於變化氣質而入門聖學之人是已經立志追求所謂「君子」的自我像之人，能夠變化氣質的自由的可能性對選擇此路的人是全面開放的。朱子認為人雖然非自發性的稟賦了構成自身的質料性條件，但可以通過後天的努力來具備改變氣質和性向的「自我決定權（self-determination）」。¹⁷並且雖然變化氣質之事是極其困難的，但能夠稱得上「君子」之人是傾注比別人更多的百倍、千倍的努力後實現這種變化的成德之人。儘管這種「自我變化」的努力是社會對士大夫、讀書人階層所要求和期待的，但也是士大夫、讀書人其本身為了成為君子而附加給自我的「自我責任（self-obligation）」。

朱子認為，在稟受的氣中，靠人的努力無法改變的情況只有生死和壽夭。生死和壽夭是人不能自己選擇或變更的，是真正從外部被給予的命運。但「君子」這一高貴的人格主體應該具有的德性以及品德的內在基礎——「性向」，與其說是不可能變更的「封閉性的命運」，不如說是只要人格主體自己選擇就具有變化可能性的「可塑性的（plastic）命運」。¹⁷由此可見，朱子的「氣質之性」理論不是否定一切變化可能性的「強的決定論」，而是「弱的決定論」，也可以說是對渴望成為君子之人具有開放可能性的「開放的決定論」。對於將自我像置於「君子」之人、渴盼將自己的氣質朝著更好的方向改善的人、以及希望完善自己品性的人來講，變化的機會是開放的。

16 參見《朱子語類》，卷24，頁52。

17 「氣之不可變者，惟死生脩夭而已。蓋死生脩夭，富貴貧賤，這卻還他氣。至『義之於君臣，仁之於父子』，所謂『命也，有性焉，君子不謂命也』。這箇卻須由我，不由他了。」道夫（60歲以後）。參見《朱子語類》，卷98，頁56。

朱子曾經勸路德章（呂東萊的門人）要在變化氣質上下功夫，¹⁸同時還責怪其說，「姿稟不美而無以洗滌變化」是罪。¹⁹即志於道而從學之人如果不變化自己的「不美之姿稟」，就是疏忽自己責任的罪過。朱子舉了路德章的老師呂東萊（祖謙）之例勸其視之為模範來努力變化氣質。

向見伯恭說，少時性氣粗暴，嫌飲食不如意，便敢打破家事，後因久病。只將一冊論語，早晚閒看，忽然覺得意思一時平了，遂終身無暴怒。此可為變化氣質之法，不知平時曾與朋友說及此事否。德章從學之久，不應不聞，如何全不學得些子，是可謂不善學矣。²⁰

呂東萊稱得上是朱子學問同伴中交情深厚的朋友。他曾周旋於朱子與陸象山的鵝湖相會，並也曾與朱子一起編輯《近思錄》。他年輕時性情粗暴。但後來生病後饒有閒趣的讀《論語》，當讀到「躬自厚而薄責於人」處時恍然大悟，因此一直到去世時再也沒有發過脾氣。²¹呂東萊的這一逸事是有關氣質變化的好例子。朱子認為，立志於學道者覺察不到自己氣質或品性的缺陷是不可以的，將氣質或性向推託為氣稟的緣故也是不可以的。為學者自己要覺察到氣質或性向的缺點，並有責任來變化之。²²若忽視自己對「氣質變化」的責任，則就是自棄，會為自己招致不仁之事。²³

18 「大抵德章平日為學於文字議論上用功多，於性情義理上用功少，所以常有憤鬱不平之意，見於詞氣容貌之間。」此信推定為淳熙十二年（乙巳，1185年，56歲）時寫給路德章的。參見《朱熹集》，卷54，〈答路德章三〉，頁2720。

19 「此又姿稟不美而無以洗滌變化之罪也」此信推定為淳熙十三年（丙午，1186年，57歲）寫給路德章的。參見《朱熹集》，卷54，〈答路德章四〉，頁2722。

20 參見《朱熹集》，卷54，〈答路德章四〉，頁2722。

21 「或問：君子三戒。曰：血氣雖有盛衰，君子常當隨其偏處警戒，勿為血氣所役也。」因論血氣移人，曰：「疾病亦能移人。呂伯恭因病後讀『躬自厚而薄責於人』，忽有見，遂一意向這下來。」大雅（49歲以後）。參見《朱子語類》，卷46，頁9。

22 「人一向推托道氣稟不好，不向前，又不得；一向不察氣稟之害，只昏昏地去，又不得。須知氣稟之害，要力去用功克治，裁其勝而歸於中乃可。」璘（62歲）。參見《朱子語類》，卷4，頁59。

23 「君子所以學者為能變化氣質而已〔……〕今以鹵莽滅裂之學，或作或輟，以求變其不美之質，及不能變，則曰：天質不美，非學所能變，是果於自棄其為不仁甚矣。」參見《朱熹集》，卷14，〈乞進德劄子〉，頁11。

伍、氣質變化如何可能？

朱子認為，氣質或性向來自天賦而生的「質料的條件（氣稟）」。那麼為了變化氣質或性向應該要求什麼樣的方法呢？是否應該變化構成人體的「質料的條件」即氣呢？

道教為了變化氣質成為真人而採取的方法是通過吐納、服食等的修煉來變化構成人體的氣的樣態。道教中認為，經過鍊精化氣、鍊氣化神、鍊神還虛的修煉過程，氣質的影響就會除去，「天地之性」就會恢復。²⁴道教中所說的精、氣、神究竟指的是構成人體的何種成分，我們無法明確得知，但這些概念不是屬於身體或精神任何一方的，而是很均勻的涵蓋了從身體到精神的存在論的範圍。

道教相信通過鍛練身體能夠變化源自於氣質的衝動、情緒以及性向。這種修煉法似乎是以「向上因果（upward causation）」的存在論的前提為基礎的。即構成自我的下部基礎即「質料的條件」的變化能夠因果性的影響到心性領域。這種觀點與腦神經生理學中所認為的通過分布在神經線路（synapse）中的神經傳達物質（neuro-transmitter）的變更可以誘發心理狀態的某種變化的觀點類似（舉例說，神經精神醫學認為，抑鬱症或強迫症等精神疾病是由於serotonin或dopamine等神經傳達物質的過量或缺乏產生的。為了治癒這些疾病就需要使用誘導腦化學變化的藥物療法）。²⁵

為了去除氣質的影響，朱子是否也像道教修煉者或神經精神科的醫生那樣，認為應該有必要變更構成人體的「質料的條件」呢？朱子果真認為通過身體的修煉能夠變化人格體的氣質與性向嗎？與道教的修煉法不同，朱子沒有採取通過變更人體的質料條件來除去氣質影響的路線。為了除去

24 「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。自為氣質之性所蔽之後，如雲掩月，氣質之性雖定，先天之性則無有。然元性微而質性彰〔……〕今則徐徐剷除，主於氣質盡而本元始見〔……〕。」參見《道藏》（文物出版社、上海書店、天津古籍出版社三家本），第4冊，〈洞真部·玉清金笥青華秘文金室內鍊丹訣〉，頁364。

25 姜炳朝：〈人格與人格障礙的生物學〉，載《生物治療精神醫學》，第1卷第1號（1995年），頁25-32。

氣質的影響，朱子提出了健康的自我像的確立、自我知覺的增進、意志力的強化、自我調節與自我統制以及認知體系的改善等之哲學治療的方法。

一、自我像的確立

為了改善自己氣質或性向所具有的缺陷，首先有必要設定力圖到達的人格標準，即通過設定理想的人格標準來自覺到現在的自我所具有的品性的缺陷或界限，並朝向更好的狀態而努力。朱子將這種理想人格的標準設為「聖人」。在朱子以前，北宋時代的儒學者也是將成為聖人作為學問的終極目標，並追求成為聖人的多種的實踐方法和修養方法。舉例說，周濂溪在《通書》中說「聖希天，賢希聖，士希賢」，²⁶敘述了當時儒學者們求道的氛圍。關於「聖可學乎？」的疑問，他斷言道「可！」。²⁷

自古代起，「聖」在漢字文化圈中便一直被視為是理想人格的典型，是神性的存在。古代的聖人發明了文字和符號、火與農耕法以及制度和文物，將人類引向了文明之路，是「文化英雄（cultural hero）」。本來「聖」字在文字學的意義上指的就是在聽力方面有別於普通人而具有特出能力的存在。而且後來其被視為與普通人不同的、具有明確辨別事物之能力的存在，有時也與「神」等同視之，有時也被認為是具有僅次於天的能力和品性的所有者。²⁸相比於其他時代，北宋時期求道的氛圍支配著整個知識份子的社會，佛教徒力圖通過坐禪修行來見性成佛；道教徒力圖通過吐納服食等修煉成為神仙或真人；儒教徒則試圖通過靜坐和未發體認成為聖人。²⁹

26 〔宋〕周敦頤：《通書·志學》，載《周子全書》（臺北：廣學社印書館，1975年），頁146。

27 《通書·聖學》：「聖可學乎？曰：可。」見頁164。

28 參見拙文：〈聖的符號學〉，載韓國符號學會（編）《符號學研究》，第13輯，特輯號「儒教文化與符號學」（漢城：月印圖書出版社，2003年），頁93-110。

29 與此相關的內容請參見拙文：〈朱子為何在未發體認方面失敗：以道南學派修養論之特徵及傳承過程為中心〉，高麗大學校《哲學研究》，第35輯（2008年），頁27。

朱子繼承了宋代這種求道風氣，他從十幾歲始便立志成為聖人，³⁰並且認為讀書和一切工夫的目的都只是在於體驗聖人之心。³¹他指出，「學，所以求為聖人，不以是為標的，則無所望走而之焉耳」。³²將理想的自我像視為「聖人」並為了實現其而傾注所有的努力，這與今天人本主義心理學中所說的「自我實現（self-actualization）」的理論類似。Carl Rogers、Abraham Maslow以及Gordon Allport等人本主義心理學者們都認為，一個人格體的性格可以因如何看待自我（self）的「自我像」而改善和成長。Rogers的「自我概念的再組織化」³³概念以及Allport的「固有自我（proprium）」³⁴概念在理解朱子的氣質變化說時，會給我們提供啓示性的幫助。自覺到與氣質的影響緊密相關的現象的自我（氣質之性）之局限性並確立「君子」這一理想的人格像相當於Rogers所說的「自我概念的再組織化」；去除氣質的影響恢復本來稟受的本性（本然之性）相當於Allport所說的「固有自我」的實現。在朱子看來，人的本性如同被雲霧遮蔽而不能發光的日月，³⁵也類似於水中之珠和灰中之火。³⁶如此，啓發並實現自我深淵中潛在性具有的「固有的自我」便成為朱子修養論的目標。

人本主義心理學與朱子的本然之性理論一樣，都認為人潛在有固有的、本來的自我，並以此為前提。只是兩種理論的差異在於，心理學是通過商談治療的方法在商談家和來談者的關係間誘導來談者的「自我變化」；與之相比，朱子的修養論是通過人格體自身的努力來追求氣質的變化和品性的陶冶。當然，在朱子當時的學問共同體中，通過師生和弟子之間的對話和討論來追求自我檢查與自我啓發之事，與今天「集體商談治

30 「某十數歲時讀《孟子》言聖人與我同類者，喜不可言，以為聖人亦易做。今方覺得難。」揚（54-56歲）。參見《朱子語類》，卷104，頁4。

31 「讀書須是以自家之心體驗聖人之心。少間體驗得熟，自家之心便是聖人之心。」參見《朱子語類》，卷120，頁18。

32 《朱熹集》，卷75，〈林用中字序〉，頁16。

33 Walter Mischel & Yuichi Shoda et. al, *Introduction to Personality: Toward an Integration* (New York: Wiley, 2003), p. 282.

34 Larry A. Hjelle & Daniel J. Ziegler, *Personality Theories: Basic Assumptions, Research, and Applications* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1981), p. 335.

35 「亞夫曰：性如日月，氣濁者如雲霧。先生以為然。」節（64歲以後）。參見《朱子語類》，卷4，頁80。

36 「人性如一團火，煨在灰裏，撥開便明。」椿（59歲）。參見《朱子語類》，卷4，頁81。

療」具有類似的一面，但無論如何，朱子的氣質變化說是通過個別的人格主體自發性的努力來克服自身的性格缺陷和氣質障礙，具有很強的「自律性」之特徵。

二、自我知覺的增進

朱子認為，一個人格體若將自己氣質或性格的缺陷推託為「氣稟」之故，對自己的缺點沒有一絲的自覺，則就是對自身責任的「自棄」。朱子本人也坦白說「某，氣質有病，多在忿懣」。³⁷為了改善因氣質導致的不好的性向，就必須先覺性的要求對自身氣質的「自我知覺」。

人一向推托道氣稟不好，不向前，又不得；一向不察氣稟之害，只昏昏地去，又不得。須知氣稟之害，要力去用攻克治，裁其勝而歸於中乃可。³⁸

朱子認為，「自我知覺」是任何人都具有的潛在能力。雖然只要是人都具有這種能力，但由於氣稟和人欲的遮掩，這種能力卻不能如實地發揮出來。因此克服氣稟和人欲的影響並啟發固有的能力則就會成為大人。朱子認為，並不是只有善性之人具備這種能力，惡人也潛在性的具有這種能力。因為即使是至惡之人，他也有做善想法的時候。為了改善氣質或性格的缺點，就需要有對每一瞬間發現的意念、感覺、衝動和欲望有「自我知覺」。關於「啟發自我知覺的能力」，朱子如下指出：

或問：「明明德」，是於靜中本心發見，學者因其發見處，從而窮究之否？曰：不特是靜，雖動中亦發見。（中略）然而其德本是至明物事，終是遮不得，必有時發見。便教至惡之人，亦時乎有善念之發。學者便當因其明處下工夫，一向明將去。致知格物，皆是事

37 參見《朱子語類》，卷104，頁56。

38 參見《朱子語類》，卷4，頁59。

也。且如今人做得一件事不是，有時都不知，便是昏處；然有時知得不是，這個便是明處。³⁹

如朱子回答所示，為了改善氣質和性格的缺陷，就必須要求對這些缺陷的自我知覺。上面朱子所說的「明德」指的是人認識本來就具有的道理的能力，「明明德」意味著啓發這種能力並最大化的將其活性化。格物、致知是啓發這種能力的具體方法之一，它指的是通過讀書、講論、推論等認知方面的工夫。與此相比，省察則意味著對每一瞬間發生的內面感覺和思考的反省性覺察。朱子遵循周濂溪的觀點，將在極其微小的時間分節中出現的意識指向性稱為「幾」，認為在意識的指向活動正展開的微小的瞬間內要區分是非與善惡。因此，通過精密考察意識的發展趨勢的自我檢查活動（即省察），能夠增進自我知覺的能力。

現代心理治療的某種學派為了治療來談者的精神障礙與個性缺陷，有時也導入「冥想療法」。通過冥想來集中注意內面深度平靜的無意識的感覺和狀態，以此增進「對自我的理解」。但如上所示，朱子的「自我知覺」並不是只有通過冥想、靜坐等的「靜」才能實現。在日常生活和對人關係中，思考與判斷活潑展開的那一瞬間，修行者只有隨時自覺到自己的感覺和判斷是否中理，才能夠被稱為「惺惺」，通過這樣才能增進自我知覺。

三、自我統制與意志力的強化

人格主體若自我感覺到自身氣質與性格中內在的缺陷，則為了改善性格與實現自我，其下一個過程便是動員自己的意志力來改善被評價為缺點的性向。這就是所謂的自我調節和自我統制。在這一過程中，沒有力圖到達理想的自我像的激烈的努力（即勉強）是不可能實現的。⁴⁰朱子將這一努力解釋為「志動氣」。

39 參見《朱子語類》，卷14，頁83。

40 「問：氣質弱者，如何涵養到剛勇？曰：只是一箇勉強。然變化氣質最難。」以下訓德

問：「氣一則動志」，這「氣」字是屬氣否？曰：亦不必把作屬氣。但動志，則已是不好底氣了。「志動氣者十九，氣動志者十一」，須是以志為主，無暴其氣。⁴¹

上面朱子所說的「志動氣」就是「意志」對「氣質」的統制。此處朱子引用了程明道之語認為「志動氣者十九，氣動志者十一」。⁴²關於「志動氣」的可能性，朱子是有非常大的確信的。有效的自我統制與自我調節是由個別的人格體所具有的「動機」和「意志」來左右的。人格體越是非常有價值的來認識長期的上位目標（理想的自我像），動機的力量就會越強；人格體所具有的意志力越強，統制氣質、改善性格的事情就越簡單。朱子在下文中將陶冶自身品性的動機看作主體（主），將成為克服對象的氣質或性向看作客體（客）。即主體（動機和意志）越強，對客體的統制就越可能；主體越弱，客體的影響力反而會增加。

問：「良心與氣，合下雖是相資而生，到得後來，或消或長，畢竟以心為主？」曰：「主漸盛則客漸衰，主漸衰則客漸盛。客盛然後勝這主，故曰『志動氣者十九，氣動志者十一』。」賀孫云：「若是客勝得主，畢竟主先有病。」⁴³

朱子認為，若主體的意志強化，則氣質的影響力就會相對弱化。反過來，若氣質的影響力增大，則主體的意志力就會相對弱化。即意志和氣質相當於相互對抗的關係。朱子有時也用德性與氣稟的勝負關係來解釋意志（志）與氣質（氣）的這種相互關係。⁴⁴即德性勝過氣質時，人格主體的性向就由德性來引導。反之，若德性不能勝過氣質，則人格主體的性向就會

明。參見《朱子語類》，卷113，頁1。

41 參見《朱子語類》，卷52，頁76。

42 參見〔宋〕程顥、程頤：《二程遺書》（臺北：臺灣中華書局，1974年），卷11，頁80。

43 參見《朱子語類》，卷59，頁89。

44 「德性若不勝那氣稟，則性命只由那氣；德性能勝其氣，則性命都是那德；兩者相為勝負。」端蒙（50歲以後）。參見《朱子語類》，卷98，頁55。

按照氣質的要求而被引領。「德性勝氣」之語指的並不只是內面的意志和努力，日常生活中即使是很細微的部分都要端正行為以期不違背範節。通過這樣的「自我檢束」這種努力才會變得可能。這就是被稱為「敬」工夫的日常生活的實踐。他在寫給方耕道⁴⁵的信中也勸誡說要通過敬工夫來變化氣質。

願更於日用語默動靜之間，自立規程，深務涵養，毋急近效，要以氣質變化為功。若程夫子所謂敬者，亦不過曰：正衣冠，一思慮，莊整齊肅，不慢不欺而已。但實下功夫，時習不懈，自見意味。⁴⁶

此處朱子提出了「敬」工夫作為變化氣質的實踐方法之一。「敬」原來指的是先秦儒學中對自己以外的他人的恭敬之態度，但在朱子的修養論中，它指的是對人格主體自身的敬畏之態度。不管是日常生活中的語默動靜，還是自己的內面與外面、思想與感覺、操行與行為舉止，若能經常保持戒懼謹慎，則因氣稟而產生的不好的性向就會逐漸被改正。若身體充分習慣了這種自我調節的努力，則沒有「意圖性的努力」自我檢束以及自我統制也會自動實現。這就相當於認知心理學中所說的「自動化（*automatization*）」，⁴⁷以及體驗主義心理哲學中所說的「體化（*embodiment*）」。⁴⁸

45 方耕道，號困齋，蕭田人。曾登科成為縣令，也曾從遊張忠獻、胡澹庵，後成為朱熹弟子。

46 《朱熹集》，卷46，〈答方耕道末〉，頁2208。

47 金秀晶、成玉蓮：〈對認知的無意識的考察〉，載《韓國心理學會誌》，第6卷第2期（1993年），頁4-5。

48 Hubert L. Dreyfus and Stuart E. Dreyfus, "The Challenge of Merleau — Ponty's Phenomenology of Embodiment for Cognitive Science," in Gail Weiss & Honi Fern Haber (ed.), *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture* (New York and London: Routledge, 1999), pp. 103-120.

四、認知體系的改善

與自我像的確立、自我知覺的增進、意志力的強化、自我調節和自我統制一起，氣質變化所要求的最後一項是「認知體系」的改善。認知體系指的是通過對外面信息的選擇、分析、解釋和推論來對信息作綜合判斷的信息處理過程的所在地。若認知體系不充分發達，則不僅不可能樹立與「自我像」相關聯的長期的目標，而且也不能有效的對應由氣質而引發的情緒動搖和感覺誘惑。因為能夠樹立理想目標並作出有效戰略的信息處理能力很脆弱。因此，為了改善認知體系，提高信息處理能力，就綜合性的需要對事物和事理的理解力、分析力以及解釋力與判斷力的啟發。這相當於朱子修養論中所說的「格物窮理」之工夫。朱子認為，通過讀書、窮理等認知工夫以及敬的意志工夫，氣質的變化就可能實現。

或問：「東萊謂變化氣質，方可言學。」曰：「此意甚善。但如鄙意，則以為學乃能變化氣質耳。若不讀書窮理，主敬存心，而徒切切計較於昨非今是間，⁴⁹恐亦勞而無補也。」⁵⁰

呂東萊認為變化氣質以後才能做學問。與此相比，朱子則認為通過做學問才能變化氣質，即學問的目的不是已經克服了氣質偏重的高雅之人之間娛樂的知性遊戲，而是為了通過氣質變化來追求自我治癒之人達到成熟和陶冶的手段。朱子認為，每次當事時若仔細思量，識得道理分明，則自然會脫離氣質的影響。⁵¹當然，從氣質中脫離出來並不是只靠一次的覺悟就可能實現的。要想從氣質中脫離出來，必須要有改善人格主體自身認知體系的持續、反復的努力。⁵²朱子所說的格物窮理，不是只從外部接受信息來積累自己的知識量，而是增進人格主體看事物的觀點以及對事物的理解

49 此句出自於陶淵明的《歸去來辭》，原句是「實迷途其未遠，覺今是而昨非」。

50 參見《朱子語類》，卷122，頁5。

51 「問：去私欲氣稟之累。曰：只得逐旋戰退去。若要合下便做一次排遣，無此理，亦不濟得事。須是當事時子細思量，認得道理分明，自然勝得他。次第這邊分明了，那邊自然容著他不得。如今只窮理為上。」參見《朱子語類》，卷18，頁88。

52 「又曰：氣稟，物欲生來便有，要無不得，只逐旋自去理會消磨。大要只是觀得理分明，便勝得他。」明作（63歲以後）。參見《朱子語類》，卷18，頁88。

力，即改善「認知體系」。若想透明正視事態而不受氣質的影響而歪曲，就需要「博學」、「審問」、「慎思」、「明辨」的能力。

今日為學用力之初，正當學問思辨，而力行之，乃可以變化氣質而入於道。顧乃先自禁切，不學不思，以坐待其無故忽然而有見，無乃溺心於無用之地，玩歲愒日而卒不見其成功乎？⁵³

今天在心理治療的一個分科——認知治療（cognitive therapy或logo therapy）中，為了矯正引發來談者歪曲情緒的錯誤的認知體系，有時要引入通過與之商談來發現錯誤的信念、糾正信息處理過程中發生的錯誤、糾正助長錯誤推論的核心概念、增進合理的推論能力等的治療方法。⁵⁴這種治療方法比起事實上的心理治療來，似乎更接近哲學治療，可以說與朱子格物窮理的工夫法是相通的。與認知體系的改善相關聯，朱子提出的另一個方法是讀書法。關於讀書法，朱子曾留下許多勸告，其讀書法具有類似於今天讀書治療（Bibliotherapy）的功能和效力。我們看一下與之相關的朱子的如下事例：

語敬之曰：「敬之意氣甚弱，看文字都恁地遲疑不決，只是不見得道理分明。」賀孫問：「先生向令敬之看《孟子》。若讀此書透，須自變得氣質否？」曰：「只是道理明，自然會變。今且說讀《孟子》，讀了只依舊是這箇人，便是不曾讀，便是不曾得他裏面意思，《孟子》自是《孟子》，自家身己自是自家身己。」⁵⁵

從朱子的言及內容中可以推測，敬之這一弟子似乎是在氣質上意氣較脆弱的一個人。朱子為了改變其脆弱的氣質，勸其讀《孟子》。自古以來，《孟子》便以文章流暢、氣概充溢而聞名天下。特別是「浩然之氣」

53 《朱熹集》，卷30，〈答汪尚書七〉，頁7。

54 Aaron T. Beck, *Cognitive Therapy and the Emotional Disorder* (New York: Penguin Books, 1979), pp. 213-225.

55 《朱子語類》，卷120，頁27。

和「不動心」之章，朱子認為其用豪邁的筆致充分勾畫出大丈夫堂堂的氣概，非常有助於氣質脆弱之人來改變氣質。朱子的這種勸告屬於典型的讀書治療法。讀書治療是通過讀書的力量來治療來談者的精神障礙和心理問題的臨床學問。讀書治療中有信息提供型、讀書商談型、自我助力（self-help）型、吟詩型、作文型等的分科。朱子有關讀書治療的觀點屬於這其中的「自我助力型」，即讀書者通過與書的自發性的相互作用，來認識到書中所包含的內容和意義，這些將有助於認識和解決自己所面對的問題，而且更進一步來講，它能夠誘發讀書者情緒和心理上某種有意義的變化。

陸、朱子氣質變化說的品性倫理含意以及哲學治療意義

以上我們考察了朱子氣質變化說所涵的品性倫理意義以及哲學治療意義。朱子雖然認為人的氣質或性向依存於構成人體的質料的條件（氣稟），但通過確立理想的自我像、自我調節和自我檢束、意志力的強化和認知體系的改善等會實現「氣質的變化」。當然他並不認為氣質的變化是很容易就實現的，⁵⁶只有通過持續漸進的努力才可能會實現因氣質變化的品性陶冶。比朱子晚五百餘年的英國經驗主義者David Hume也是與朱子一樣認為雖然智能、氣質或性格等天賦能力是自然給予的、很難改變的，但通過處罰和補償、稱讚和詰難等會得到矯正。⁵⁷Hume所說的處罰和補償、稱讚和詰難是外部給予的影響力，與朱子所說的理想的自我像的確立、自我調節以及為了改善認知體系的「自發性的努力」有相當大的差異。朱子的情況是，氣質變化和品性陶冶的動機不是從稱讚或詰難等外部要因中引發的，也不是通過處罰或補償等功利性的要因引發的。朱子修養論是源自於人格體自身對與「力圖成為什麼樣的人」之疑問相關聯的「自我跳躍」（self-ascendance）的希求。從這一點來看，Hume人性論的特徵是，與品

56 「問：氣質弱者，如何涵養到剛勇？曰：只是一箇勉強。然變化氣質最難。以下訓德明。」參見《朱子語類》，卷113，頁1。

57 梁善伊：〈關於道德價值與責任：以Hume理論為中心〉，載《哲學研究》，第59輯（2002年），頁234；崔容哲：〈品性與責任：道德責任的歸屬條件〉，載《哲學》，1993年第40期（1993年），頁125。

性的陶冶相關聯的被動的、功利主義的；而朱子的人性論則相對蘊含著強烈的自發性和自律性。

如上所示，朱子修養論中「性」說的是包含在感情／思考／判斷的「意識的潮流」中的一定的性向。這其中本然之性或義理之性指的是具有健康的自我像和合理的認知體系的人應該具備的理想的性向；氣質之性指的是源於形成人格體的下部基礎的生理性條件的本能性向。朱子如下指出，「性，不是有一箇物事（entity）在裏面喚做性，只是理所當然者便是性，只是人合當如此做底便是性」。⁵⁸由此來看，朱子修養論中追求的本然之性最終指的是合理的道德主體應該具有的「理想的性向」，修養的終極目的在於去除氣質的影響，陶冶自己具有合理、道德的性向的人格。在朱子那裏，所謂的「修養」不是在偏僻的地方靜坐，同時並作神秘的心理體驗或直觀本體之事，而是確立值得期待的自我像，並通過持續的自我檢束和自我調節的努力來強化意志力、啓發認知體系。

我們有必要將朱子氣質變化的觀點與來源於西方而在今天非常盛行的情緒、性格、心理治療法進行一下比較考察。今天，對精神和性格障礙的治療大部分都是依靠「外部」或「他者」的力量來進行的。舉例說，神經精神科中通過投入引發腦化學變化的藥物來使患者的狀態得以好轉；精神分析治療中通過精神分析家對患者的無意識的分析來誘導其脫離精神障礙。並且心理治療中商談家通過與來談者的對話來誘導其發現並改進自己的問題點。如今我們熟知的這些治療方法（儘管要求尊重來談者自律性的呼聲正在提高）的特徵在於，其治療的力量都來自於外部。而朱子的修養論則與之相反，其特徵是氣質變化和性格改善的動機和力量不是來自外部，而是來自於人格體本身（當然朱子修養論中也要求學問共同體內部的集體討論或讀書法，這些可以看作改善性格的外部因素）。但理想人格的樹立、自我知覺與自我檢束、意志力的強化與認知體系的改善等都是依靠人格體本身而實現的「自我治癒（self-healing）」的過程。現代的治療法認為人是「被別人所鑄塑的自我（self-made by others）」，而朱子則更喜歡

58 參見《朱子語類》，卷60，頁24。

「依靠自己力量所創造的自我 (self-made self)」。⁵⁹而且相比於現代大部分的治療方法都是通過治療或商談來使得患者的心理狀態恢復到現狀 (status quo) 的階段，朱子的修養論則是越過了現狀階段，邁向「理想人格」的階段並高揚自我。朱子的這種觀點已經超越了單純的治療水準，具有追求自我實現的「熱望的倫理 (ethics of aspiration)」性質。在強調人格主體的自發性、自律性以及自我決定權和提高可能性之方面，朱子的觀點帶給現代的治療法很有意義的啓示。◆

59 此用語是Daniel Dennett所使用的。參見其著作*Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting* (Oxford: Clarendon Press, 1984), Chapter 4.

◆ 責任編輯：金葉明。

引用書目

古代文獻

- 〔宋〕朱熹
 1989 《中庸章句》（濟南：山東友誼書社，1989年）
 1994 《朱子語類》（北京：中華書局，1994年）
 1996 《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996年）
- 〔宋〕周敦頤
 1975 《通書》（臺北：廣學社印書館，1975年）
- 〔宋〕程顥、程頤
 1974 《二程遺書》（臺北：臺灣中華書局，1974年）
- 涵芬樓（編纂）
 1988 《道藏》（文物出版社、上海書店、天津古籍出版社三家本，1988年）

近人文獻

- 李承煥 Lee, Seung Hwan
 2003 〈聖的符號學〉，載韓國符號學會（編）《符號學研究》，第13輯，特輯號「儒教文化與符號學」（漢城：月印圖書出版社，2003年），頁93-110
 "Semiological Analysis on the Sage," *Journal of Semiological Studies*, 13(2003), pp. 93-110
- 2008 〈朱子為何在未發體認方面失敗：以道南學派修養論之特徵及傳承過程為中心〉，高麗大學校《哲學研究》，第35輯（2008年），頁3-40
 "On Zhu Xi's Failure in Reality-Watching Meditation," *Philosophical Studies*, 35 (2008), pp. 3-40
- 金秀晶、成玉蓮 Kim, Su Jung, and Sung, Ok Lyon
 1993 〈對認知的無意識的考察〉，載《韓國心理學會誌》，第6卷第2期（1993年），頁1-15
 "The Reviews of the Cognitive Unconscious," *Korean Journal of Developmental Psychology*, 6, 2 (1993), pp. 1-15

姜炳朝 Kang, Byung Cho

1995 〈人格與人格障礙的生物學〉，載《生物治療精神醫學》，第1卷第1號(1995年)，頁25-32

"Biological Understanding of Personality and Personal Disorder," *Journal of Bio-Therapy and Psychiatry*, 1, 1 (1995), pp. 25-32.

崔容哲 Choi, Yong Chul

1993 〈品性與責任：道德責任的歸屬條件〉，載《哲學》，1993年第40期(1993年)，頁115-144

"Character and Responsibility: The Ascriptive Condition of Moral Responsibility," *Journal of Philosophy*, 40 (1993), pp. 115-144

張立文 Zhang, Li-Wen

1982 《朱熹思想研究》(北京：中國社會科學出版社，1982年)

ZhuXi sixiang yanjiu (Beijing: China Social Sciences Press, 1982)

梁善伊 Yang, Sunny

2002 〈關於道德價值與責任：以 Hume 理論為中心〉，載《哲學研究》，第59輯(2002年)，頁231-252

"Moral Value and Responsibility: from a Viewpoint of David Hume," *Journal of Philosophical Studies*, 59 (2002), pp. 231-252

陳來 Chen, Lai

2000 《朱子哲學研究》(上海：華東師範大學出版部，2000年)

Research in Chu His's Philosophy (Shanghai: East China Normal University Press, 2000)

Beck, Aaron T.

1979 *Cognitive Therapy and the Emotional Disorder* (New York: Penguin Books, 1979), pp. 213-225

Dennett, Daniel

1984 *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting* (Oxford: Clarendon Press, 1984)

Dreyfus, Hubert L. and Stuart E. Dreyfus

1999 "The Challenge of Merleau — Ponty's Phenomenology of Embodiment for Cognitive Science," in Gail Weiss & Honi Fern Haber (ed.), *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture* (New York and London: Routledge, 1999), pp. 103-120

Hjelle, Larry A. and Daniel J. Ziegler

1981 *Personality Theories: Basic Assumptions, Research, and Applications* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1981)

Mischel, Walter and Yuichi Shoda et. al

2003 *Introduction to Personality: Toward an Integration* (New York: Wiley, 2003)

Nagel, Thomas

1979 *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979)