

【專題論文】 Feature Article

理學的仁說：一種新生命哲學的誕生
The Ren Theory in Neo-Confucianism:
The Birth of a New Philosophy of Life

楊儒賓

Rur-Bin YANG*

關鍵詞：生、能、感、形氣主體、識仁篇、仁說

Keywords: giving-birth-to, ability, perception, Ren theory, body-chi subject

* 清華大學中國文學系教授。

摘要

「仁」是《論語》一書的核心概念，也是儒學的核心概念。「仁」成為儒學核心的概念是從《論語》開始的，之前其地位無足輕重。孔子論仁，沒有予以明確的定義，仁大概可視為諸德之總稱。理學繼起，「仁」的意義發生了第二次急速的變化，它主要的內涵被定義為「生」，「以生釋仁」是理學傳統的大論述，理學各派都接受的共法。本文以程明道與朱子兩人的解釋為核心，指出理學的仁說預設了形氣主體的立場，而理學形氣主體模式下的仁說又預設了自然的創造性與道德的創造性之間的連續性。本文從理學文獻中抽取了三個核心字：生、能、感，即是想從身體—氣論的角度，重新解釋其仁說所欲證成的天道與性命所以相通的理論依據。

Abstract

"Ren" is not only the core of *Lunyu*, but also the kernel of Confucianism. It's in the *Lunyu* that "Ren" became a important concept in Confucianism. Since Confucius didn't confer "Ren" an explicit definition, "Ren" could be seen as a collective name for all virtues. When Neo-Confucianism arose, the meaning of "Ren" changed rapidly. Its meaning was defined as "giving-birth-to" (生) and that was the main discourse in the tradition of Neo-Confucianism. This article, centering on Cheng Ming-dao and Zhu Xi, points out that the Ren theory in Neo-Confucianism presupposed the standpoint of body-chi subject (形氣主體). Furthermore, the Ren theory presupposed the continuity between the creation of nature and the creation of morality. By selecting three keywords— "giving-birth-to" (生), ability (能) and perception (感) — from the documents of Neo-Confucianism, this article seeks to re-explain the ground of the Ren theory— which tried to demonstrate the continuity between the Tao and human nature— from the viewpoint of the theory of the embodiment of the body-chi subject.

壹、前言

「仁」在《論語》一書中的重要地位，世所共知。孔子自言自己為學是述而不作，但我們如果仔細觀察孔子一生行事，不難發現他不是述而不作，而是以述代作。在一些個別案例上，他甚至是又述又作，「仁」就是最典型的例子。「仁」字自然是孔子之前已有的語彙，但它出現的年代甚晚，甲骨文中沒有「仁」字，早期金文沒有「仁」字，《詩》、《書》、《易》經中較早期的文獻也沒有「仁」字，它很可能到了東周時期才被使用。「仁」字為何在東周時期才走上思想史的舞臺，細節不清楚。但可以確定的，乃是孔子不曾創作它，但孔子大量的使用它。「仁」字所以有重要的文化意義，無疑地，孔子扮演了關鍵性的角色。由於有了《論語》的密集使用，而且是創造性的轉化之使用，「仁」字才從「洵美且仁」這類的語彙沼澤中脫身而出，變成了儒門諸多德目中的冠冕。

「洵美且仁」出自《詩經·鄭風·叔於田》，這是首讚美田獵的詩，此詩中的「仁」字不會有太重要的涵義，《詩經》與《尚書》中另有幾個零殘的例證，其涵義也顯得曖昧。《逸周書》、《國語》裡的「仁」字出現的不少，其涵義清楚而單純，大抵作「愛」字解。「仁」字變得複雜，主要見於《左傳》及《論語》，《左傳》的「仁」字語義與《論語》相近，很可能受到孔子的影響。就對後世起的作用考量，《論語》的重要性遠超過《左傳》，孔子在「仁」字語義發展史上的地位是無與倫比的。¹眾所皆知，孔子處處指點「仁」，但卻不曾對「仁」下過定義，後世學者解釋孔子之「仁」自然是眾說紛紜。本文重點不在論孔子之「仁」，其義無法詳論，但如果要以反說約之，我們也可簡單的說，事實上許多學者也都說過了：孔子將「仁」字作為諸德之總稱，任何德目皆視為「仁」的分化。孔子沒有使用到「體用論」的表達方式，但當「仁」字可總攝一切道德時，在形式上我們多少可嗅出後世體用說的味道了。

1 上述的論點參見屈萬里：〈仁字涵義之史的觀察〉，《書傭論學集》（臺北：臺灣開明書店，1980年），頁255-267。

《論語》很重要，《論語》當中的仁概念更重要。但很遺憾的，漢唐儒者對待《論語》的態度雖然不差，將它視為聖典，但卻未曾賦予此書如《易經》、《春秋》般的等地。²因此，《論語》一書的重要概念也沒有被有體系的詮釋出來。宋儒興起，才看出《論語》一書擁有其他經典無法超越的優位性，《論語》中的重要概念如「仁」也有了其他經文無法比擬的特殊涵義。理學家透過對「仁」概念的重新解釋，他們重新界定了《論語》，也重新界定了儒家的價值體系。「仁」字在宋儒手中，乃繼孔子之後，有了第二次的飛躍。本文探討《論語》中「仁」之涵義，其效果因此不僅是經學的，而是牽動了對整體理學體系的反省。

在底下的討論中，筆者將盡量從理學家共享的思想因素入手，差異性的觀點擺在次要的位置考慮。本文所以求同甚於求異，乃因本文所要探討的理學新仁說，乃是從「生」或「生成」界定「仁」。關於「仁」與「生」的關係，理學各派有較強的共識，基本上它們都是從超越面看，其差異主要是見於兩者關係之解釋。從理學內部看，這樣的差異當然很重要，它很可能意味著不同學派的標幟。但差異歸差異，這樣的差異到底是理學內部的觀點下所呈顯的，對於儒學系統以外的學派而言，這樣的差異是可忽略的，非儒家學派的學說中很少見到此種解釋。即使儒學內的非理學系統，它們的論點與理學家所理解者也大異其趣，所以「以生解仁」可視為理學的一項顯著的辨識符號。在理學家當中，筆者特別著重程明道與朱子，除了兩人對「仁」字都有經典性的詮釋論述外，更重要的，乃因兩人思想的對照特別強烈，這種對比的張力有可能揭露一些被隱藏的真相。根據當代一種影響力相當強的哲學史之解釋，程明道與朱子恰可視為理學最圓滿與最偏至的代表。³如果個性與學問類型差異都相當顯著的兩人竟擁有頗近似的仁觀，那麼，理學家的仁說頗有可能被視為共法，各派理論的差異是在此共法上的不同展現。

2 杜甫〈最能行〉云：「小兒學問止《論語》」，此詩所說的《論語》頗有童蒙教養讀物之意。參見《分門集注杜工部詩》（臺北：臺灣商務印書館，1979年，四部叢刊初編縮本），卷25，頁22。

3 這是牟宗三先生的論點，也是他對理學系統最根源性的判斷。

貳、體會造化生機的新人格典範

理學就像思想史上常見到的各大宗派一樣，也有分派發展的情況，很難講有單一的理學。但殊相中有共相，我們閱讀理學家資料，不難發現他們對自然的生意，不管是動物或植物，皆有相當強烈的愛好。甚至連「生命」一詞都不容易適用的山水景物，理學家面對它們時，竟也彷彿與自家生命相通，有一體之感。理學家這種對生機的愛好一方面當然帶有美感嗜好的一面，除非我們要否定人作為感性存在的真實性，或者像某些文學史家認定的理學一定和文學藝術過不去，⁴否則，我們沒有理由懷疑宋明時代這些第一流人物的審美能力。有對自然的審美能力，即容易欣賞造化生生不已之機。理學傳統中有一個極著名的命題「觀天地生物氣象」，這個命題是理學各家各派的共法。我們可以放心的宣稱：只要有理學因素存在的地方，這個命題大概也就跟著存在。此命題有各種層次的內涵，但我們即使僅從美感的角度入手，多少也可切入此命題的某些側面。

然而，理學家的自然品鑑的故事不僅止於此，「觀天地生物氣象」的故事更不僅於此，因為我們看到當時的文獻之敘述，不難發現他們愛好自然的生意，此事還有更深刻的意義，這種意義已超出了美感的範圍。理學經典詮釋學的趣味之一，在於第一流理學家的著作反映出他們的精神動能特強，與後世一從龍一從虎的跟隨者大不相同。大理學家常身兼政治家、藝術家、詩人等各種不同的職業身分於一身，他們常在不同精神活動的領域間越界會通。這樣的會通既揭顯了一種更精微的實在的面相，也很自然的撐開了經學更廣大的視野。底下，我們將從理學家具體的案例入手。

故事要從程明道說起。程明道是理學家當中藝術性格最濃的哲人之一，他的藝術性格顯現在他的胸襟灑落所顯現的人格美，也顯現在他對自然景物的愛好。他的一位再傳弟子曾說道其太老師之常居生活道：

4 劉大杰：《中國文學發展史》（臺北：華正書局，1980年影印本）可作為代表。參見此書，頁565-571。類似的觀點充斥在許多當代人撰寫的《中國文學史》裡面，茲不贅述。

明道書窗前有茂草覆砌，或勸之芟，曰：「不可，欲常見造物生意。又置盆池，畜小魚數尾，時時觀之。」或問其故，曰：「觀萬物自得意。草之與魚，人所共見，唯明道見草則知生意，見魚則知自得意，此豈流俗之見可同日而語。」⁵

畜魚觀草，似是小事，但程明道的再傳門人卻認為箇中別有旨趣。程明道這位再傳門人的話語顯然得到理學中人的首肯，所以我們在後來許多儒者的文集中才會看到類似的記載。上述的話語有一點曾發生版權的問題，因為綠滿窗前草不除，這樣的家居生活也見於後人對周敦頤的敘述。美麗的逸事人人愛，逸事傳來傳去，難免有張冠李戴的情形。周敦頤的年歲較大，傳聞出現的年代也很早，因此，不除綠草的人有可能是周敦頤，程明道這位再傳弟子張橫浦因為出生年代較晚，傳聞異辭，所以將此逸事的當事者轉移到明道頭上來了。

但筆者認為更可能的情形是：周、程兩人皆有此嗜好，「不除窗前綠草」這個案子不是非彼即此的互斥事件。不管程明道是否受到周敦頤的影響，他本人對綠滿窗前草不除很可能也情有獨鍾。程明道之雅好萬物生意相當有名，這樣的形象幾乎成了他最重要的人格標誌。除了對草木、游魚的愛好外，我們知道他還有一項嗜好：觀賞雞雛。「觀雞雛此可觀仁」⁶這句名言大概不是泛泛之談，應該就是程明道的生活即有此面相。觀雞雛以觀仁，這樣的意象如此生動，盈漫詩意，難怪連海外極厭惡理學色澤的丁茶山都不能不受感動，並有文以和其事。⁷程明道對生物（生機）的愛好自然不止於這些美妙的事跡，我們不會忘掉他「雲淡風輕近午天，傍花隨柳過前川」的生涯，曾惹得永嘉學派的葉適（1150-1223）極不高興，歎道：儒者怎可有此類似閒道人的行徑。由反對陣營的丁茶山、葉適之一和一

5 此段話出自朱子批判不遺餘力的張九成（字橫浦），參見黃宗義等：《宋元學案》（臺北：河洛圖書公司，1975年），卷13，頁38。

6 引自《河南程氏遺書》，《二程集》（北京：中華書局，1981年），第1冊，卷3，頁59。

7 參見丁若鏞：〈觀雞雛說〉，《與猶堂全書》（首爾：民族文化文庫，2001年第三版），第1集，卷10，頁8b。

反，我們更可對照性的看出對自然生命的喜好、尊重，乃是程明道身上極顯著的特徵。

事實上，對春日綠草的愛惜不是誰影響誰的問題，而是當日理學家的共同興趣，他們這種共同興趣背後另有更深沈的共同關懷。我們在此且先反省理學史上一段著名的公案，以求獲得入手。此公案論及程伊川為太子之師的一段逸事：「一日講罷未退，上忽起憑檻，戲折柳枝。先生進曰：『方春發生，不可無故摧折。』」⁸就掌管太子教育的師傅而言，程伊川的行為似乎小題大作，一件任何人都可能會犯的小錯（甚至可能根本不需要視為錯誤），被提昇到違反上天旨意的層次。但這件逸事反過來看，我們可以推知：程伊川看待春天剛萌芽的草木，有個獨特的詮釋模式，他應該也會主張綠滿窗前草不除的。

春草年年綠，對這個自然事實的愛好竟然串連起北宋最重要的三位理學家的生命情趣。但故事還沒有結束，對自然生意的嗜好絕不止這三位大儒，北宋五子中的另外兩人張載與邵康節也是此道中人。張載的個性以嚴格出名，他在關中以禮化俗，形成一股特殊的儒風，即為顯例。但個性是一回事，他對自然生意的肯定是另一方面。程明道即說過張載的一項特殊嗜好：張載喜歡聽驢鳴。張載喜聽驢鳴與周濂溪喜觀綠草一樣，都是想從中體證「與自家意思一般」。至於邵康節之喜好自然，更是典型。《伊川擊壤集》中多的是「楊柳風來面上吹」的句子，邵康節與程明道兩人可能是儒林史上，生活風格最接近隱士逸民的理學家。⁹

北宋被視為儒家思想轉折極關鍵的一個時期，從成德之學的關懷著眼，筆者認為流行的「性命之學的轉折」之論述有其正當性。這顯示儒學由歷史文化的關懷進入心性形上學的時代，或者說：進入以心性形上學為

8 參見《宋元學案》，卷15，頁49。

9 接近隱士、逸民風格的儒學可視為曾點之學，曾點之學是儒家傳統中最重自然生趣的儒學，前人多認為邵康節與陳白沙可視為曾點一系。此一說法參見高攀龍：《高子遺書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年景印文淵閣四庫全書，第1292冊），卷5，總頁421。程明道個性圓融，造詣極高，其思想與邵康節不同科，因此，不宜用「曾點之學」的框架加以定位，但他們的生命情趣確實頗多相通之處。本文主張的兩者之同只是從日常生活的風格著眼，不涉及其他的思想領域。

本的時代。這種大方向的轉折工程浩大，影響深遠，此事大可視為一場思想的革命。就一般的情況而言，思想的革命是種冒險、突破、撕裂，提倡思想革命的人通常會帶著亢奮激昂的生命情調，衝決羅網，摧枯拉朽。從子思、孟子到康有為、熊十力，我們發現類似的人格類型。但很令人意外的，北宋這幾位劃時代也可以說共創時代精神的大儒，他們居然非常的軟心腸，都愛好自然的生意。顯然，他們的「思想革命」當有另外的向度，這樣的向度不是以「意志克服對象」為軸心而展開的，我們需要尋找相應的解釋模式。

為了相應的模式，我們不妨將戰線拉長，以更長的歷史縱深作為看清真相的焦距。因為北宋五子的雅好自然生意在理學傳統中並非特例，恰恰相反，喜好自然生意幾乎是理學家共享的生活常態。從北宋到明末，不管程朱理學或陸王心學的學者，莫不如此。朱子說自己「平生山水心」，王陽明也自言「予亦山泉姿」。當不同體系的理學家不約而同，同在自然世界中悠遊自得，同對著四時景物歡唱生之禮讚時，我們比較難相信這只是美感嗜好之事。尤其我們考慮到像程伊川那般的道德嚴格主義者，他懷疑下棋觀畫的生活美學之價值，不承認詩歌創作的文化意義，怎麼看，程伊川的心靈距離藝術都很遠。但他卻會「視草木若傷」，禁止太子攀折柳枝，又特別喜歡以「種子」釋仁，此一名句居然帶有當代生態主義者的氣味。顯然，如果沒有更強的儒學核心價值介入的話，程伊川是不會放縱他對草木的同情心的。而且宋明時代那麼悠久而連續不斷的理學美感習尚如何形成的？如果沒有極強的理念支持的話，恐怕也是很難想像的。

理學家特重天地之生意，其原因不能只是美感的，而當另有其他的來源，此說可從理學傳統另一個深邃雋永的命題「觀聖賢氣象」見出。理學家論聖人意象時，最突出的一點乃是將聖人比作天地之造化，我們且舉奠定「觀聖賢氣象」論述的程明道為例，即可略見一斑。程明道品鑑聖賢人格，說道：「仲尼，元氣也；顏子，春生也〔……〕仲尼，天地也；顏子，和風慶雲也」；「聖人化工也，賢人巧也」；「聖人之言，沖和之氣

也，貫徹上下」；「孔子之至德，又處盛位，則是化工之全爾」。¹⁰這些話語都將聖人類比為造化者，聖人的言行被視為一種創化的事件。程明道之言圓融活潑，詞簡意賅，真是第一流的指點語。比起其他學者，大程夫子特別會形容，善於省發人。但他上述的判準乃是理學家的共識，後繼者也一再言及孔子的「天地之化」，程明道的禮讚只是雁陣飛翔中的領頭之雁而已。

理學家對自然生機的嗜好與他們對聖人的理解可相互印證，程明道如是看兩者的關聯，大部分的理學家也帶著同樣的眼睛看待此文化現象。考慮經典在儒者生活中的重要作用，我們要再舉朱子對《論語》書中三章論及自然風光的文字為例，略加說明。文本所舉的三篇文章如下：1.〈雍也〉篇：「子曰：『知者樂山，仁者樂水。』」2.〈子罕〉篇：「子在川上曰：『逝者如斯夫，不舍晝夜。』」3.〈先進〉篇：「子路、曾皙、冉有、公西華侍坐。」這三章文字都牽涉到自然的美感，但也都被朱子及朱子學者解作天道創生的論題，意深而旨遠。本文所以舉朱子的《四書集注》為例，乃因一來此書在理學經典詮釋史中佔有舉足輕重的地位；二來，一般認為朱子在個性與學問上都與程伊川較接近，而遠於程明道。因此，如果距離最遠的兩人在聖人人格與自然生機之間，理解的觀點近似的話，這樣的共相就很值得注意了。

〈雍也〉篇言及樂山、樂水，它的文字已將「山水」此美感語彙和「仁、智」此道德語彙聯結在一起，朱子當然會得到啟發。我們且看朱子如何注解，朱注云：「知者達於事理而周流無滯，有似於水，故樂水；仁者安於義理而厚重不遷，有似於山，故樂山。」注意「達於事理」與「安於義理」之說，因為朱子也戴上了史賓諾沙的眼鏡，他是沈醉於太極（理）的一代儒者。他的著作只要言及理字，總是從超越面著眼，所以勢必會將性理學的觀點帶進去。我們不會忘掉：形上性格是朱子理學最突顯的特色。所以他的注解看似平穩，但大自然擁有「周流不滯」的創生性，

10 上述三段話語分別見於《河南程氏遺書》，《二程集》，第1冊，卷5，頁76；卷11，頁127；卷11，頁131。

也有「厚重不遷」的秩序性，這樣的注解已將原始文本的論點往前推進了一步，這是理學版本的樂山樂水了。

如果說朱子的注解將〈雍也〉篇樂山樂水的章節的論點推進了一步，他對「子在川上曰」的注解更是將原始文本推進了一個難以估量的距離。朱子注道：「天地之化，往者過，來者續，無一息之停，乃道體之本然也，然其可指而見者，莫如川流。」「以水喻道」固是中國思想家常用的手法，孔子逢水必觀的傳聞也是由來已久。但《論語》此段話前無所承，後無所續，其真正內涵為何，恐怕很難一言而定。只因為朱子的經注變成了經典，所以這段話的解釋也就變成了經典性的敘述，流水的奔騰因此成了道體流行不已的隱喻。朱子的注解當然不是自我作古，它承襲程伊川的論點而來，程朱的解釋後來變成理學家看待此文章的權威論點。

比起上述兩章，〈先進〉篇「子路、曾皙、冉有、公西華」章所述，尤其是此章中的「浴乎沂，風乎舞雩」一段，論及道德真機與自然生機的關係更加明顯，注家也更容易踵事發揮。朱注的文字所跨越的幅度之大，更可說幾乎達到了莊子所謂的「以無翼飛」的境地。我們且看朱子底下的解釋：

曾點之學，蓋有以見夫人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠缺。故其動靜之際，從容如此，而其言志，則又不過即其所居之位，樂其日用之常，初無舍己為人之意。而其胸次悠然，直與天地萬物上下同流，各得其所之妙，隱然自見於言外。¹¹

曾點在以往的儒門文獻中，地位並不高，但朱子卻賦予他下聖人一等的地位，幾乎類似於亞聖顏回的等第。遊山玩水，留戀景光，居然可以得到這麼高的禮讚！我們看到「天理流行」、「直與天地萬物上下同流」的字句，不難想像一種特殊的美感趣味，宋明時代才會出現的聖人圖像。

11 《論語集注》（臺北：鵝湖出版社，1984年），卷6，頁130。

有關上述三章的文字，筆者因已另文撰述，¹²茲不贅述。筆者在此僅想強調：程朱的聖人觀與他們的自然觀乃是孿生兄弟，兩者可相互得到印證。理學家雅好自然的生意，是個明顯的文化現象，這種文化現象得到了《論語》此聖經的「神聖的帷幕」之保證。¹³聖經歌詠山水之美，聖人禮讚舞雩之樂，後人當效法之，也當在天壤間領悟天地的生機，美感的嗜好與義理的實踐因而可以合而為一。我們由經典—聖人觀—日常生活習尚三者入手，都發現到理學家將美感因素帶進儒家價值體系的證據。顯然如果「仁」字在宋明時期沒有經歷過脫胎換骨的詮釋轉化，我們很難相信理學家會心安理得的過著在自然中體證自家性命的生活。

理學家從來不是山人隱士，仁者樂山，智者樂水，山水之樂從來是和仁智之德合在一起的。至少就理論而言，他們的愛好不純粹是出自美感的興趣，而是另有深意。我們不宜忘掉傍花隨柳的生涯之前提：他們的目的是要證得「與自家意思一般」；是要見「造物生意」；是要「觀仁」。但是，什麼叫「與自家意思一般」？什麼是「造物生意」？它們與「仁」又有什麼關係？這當中似有道理可說。看過了理學家所過的參與自然生機之生涯，我們要再看理學家對「仁一生」關係的現身說法。

參、〈識仁〉篇與〈仁說〉

理學家論仁極大的特色是「仁」「生」合一之說，這樣的詮釋如是特別，後代反理學的儒者詮釋「仁」說時，往往即拿「仁生合一」之說開刀。這個現象反過來看，我們不難想像在理學已蔚為當令思潮的時候，有多少的儒者依「仁生合一」之說思考問題。

12 參見拙作：〈觀天地生物氣象〉，《中國語文論譯叢刊》（首爾：中國語文論譯學會，2007年），第21輯，頁107-138。

13 參見貝格爾（Berger, Peter L.）：《神聖的帷幕：宗教社會學理論之要素》，高師寧（譯）（上海：上海人民出版社，1991年）。

談及理學家的「仁生合一」之新說，最著名也最具影響力的論著，當是北宋程明道的〈識仁〉篇與南宋朱子的〈仁說〉。這兩篇名稱相近的名文到底是什麼性質的關聯，解釋相當分歧。有一種流行的說法主張：後者在相當程度內，可以視為對前者的校正，而不一定是繼承。筆者不反對「修正說」的論點，但筆者認為朱子仁說不同於程明道者，既然論者已多，在海外的學術圈中，「明道朱子差異論」尤堪稱為正統的觀點，筆者大可不必重拾舊說牙慧。但筆者認為明道朱子之間的繼承面一樣重要，是通是別，言各有當，本文將從「通」此一觀點著眼。

程明道〈識仁〉篇的主旨在於「識仁」，亦即：學者當如何體證仁體，這是工夫論的議題。但程明道在此篇言及的工夫論：「不須防檢，不須窮索」，直是無工夫可作。因為此工夫的前提是要先「識得此理」，亦即要對「仁」先已體證，而此處的「仁」實為作為本體的「仁體」。嚴格意義的體證談何容易，「學者識得仁體」當為工夫的終點而不是始點。程明道境界甚高，〈識仁〉篇所言可視為工夫有成後的化境，即本體即工夫。它的題旨其實是「識仁之後的保聚工夫」，但就工夫論的觀點，或就教學的觀點看，它都沒有指引後學入手的途徑。朱子對〈識仁〉篇頗有意見，其理由不難想像而知。

〈識仁〉篇的工夫論問題姑且不論，但此篇文章所以著名，在理學史上所以被視為具里程碑意義的巨著，絕非無故。〈識仁〉篇破題言：「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。義、禮、智、信皆仁也。」依據此說，「仁」統攝了「義、禮、智、信」，亦即「義、禮、智、信」皆是「仁」的分化，「仁」是「義、禮、智、信」的母體，「仁」與「義、禮、智、信」被視為在本質上是同質的，其差別在於用（功能）上的不同而已。在程明道之前，儒家學者大概沒有人曾這樣討論這些德目的關係。從社會倫理觀點詮釋這些德目性質的儒者如荀子或漢代儒者固然不會有，即使有心性論傾向的儒者如韓愈、李翱等人也沒有。回到孔孟，我們發現縱使勇於立說如孟子，他本人也不這樣看。我們都知道：孟子的四端是並列的，沒有主從，更不要說本末的關係。程明道的話語很容易讓我們想到：這是道德領域的「理一分殊」。

但「仁」的作用還不僅於此，程明道說：「仁者渾然與物同體」，這樣的仁體不只作用於人文世界，它還作用於自然世界，「識仁」即是體證作為萬物本體的仁體之意。體用論是理學家最基本的思考模式，程明道這種解釋一來將諸多德目統一了起來，諸多德目變成是仁體的功能性分化。更重要的，他將「仁」從道德界提昇到本體界，此概念的仁體之轄區剎那間變為無止境的，它被視為是自然界的本體，展現了「生」的面貌。程明道說：「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。」¹⁴元—仁—生—體，這是典型的明道學語言。在《遺書》中，程明道常徵引「天地之大德曰生」、「天地絪縕，萬物化醇」、「生之謂性」諸語以為印證，顯示他的解釋是有本的。

程明道主張「仁」與「生命」的本質同一，他的特殊貢獻在此徹底顯露出來。程明道強調「一本」，強調體用同源。宇宙依「本體」而立，但這樣的本體不是隔絕的，它展現在陰陽的氣化中。本體創生，氣化不斷，無無存在之氣化，也無無氣化之存在。如何解碼「天地絪縕，萬物化醇」？其關鍵在人。此一說法並不表示「人類中心主義」，而是人在存有秩序中佔有特殊的關鍵性地位。此地位來自於人具有無限性的意識此機能，意識將人帶出那種直接而抽象的同一性。換言之，人心是道體在此世開啟的一個洞口，人人皆有仁心，仁心是帶著生命之氣的道德動能，它具有惻隱、辭讓、羞惡、是非四種基本的功能。就顯性向度而言，這四者皆是道德意識之判斷；就隱性向度而言，這四者都是具體生命從無限深淵中不容自己的躍起。仁心與生命具體相關，這不是類比的關係，而是一種現量直說，一種本體論意義的同質性連續。我們在後文還會說明此義。

談及理學家的仁之說，程明道之後，最重要者當是朱子的〈仁說〉一文。朱子是百科全書型的哲人，他的學問光譜極廣，對經學的問題曾提出許多革命性的解釋。朱子論仁，即屬此類，有學者認為朱子一生學問之最大貢獻，即在於他對仁的解釋，這種判斷有合理之處。¹⁵朱子〈仁說〉一文

14 《河南程氏遺書》，《二程集》，第1冊，卷11，頁120。

15 陳榮捷先生有此判斷，參見陳榮捷：《中國哲學文獻選編》，萬先法等（譯）（臺北：巨流圖書公司，1993年），下冊，頁717。

的文章雖然不長，但因文章後半部集中在討論當時儒林內部幾種對仁的解釋，如果全文徵引，容易路岐思分，且嫌失衡。茲引述朱子正面論述的前半段文章為證，以便探討。

1. 天地以生物為心者也。而人物之生，又各得夫天地之心以為心也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。
2. 請試詳之。蓋天地之心，其德有四，曰元、亨、利、貞，而元無不統；其運行焉，則為春、夏、秋、冬之序，而春生之氣無所不通。故人之為心，其德亦有四，曰仁、義、禮、智，而仁無不包；其發用焉，則為愛、恭、宜、別之情，而惻隱之心無所不貫。故論天地之心者則曰「乾元」、「坤元」，則四德之體用，不待悉數而足；論人心之妙者，則曰「仁，人心也」，則四德之體用，亦不待遍舉而該。
3. 蓋仁之為道，乃天地生物之心，即物而在。情之既發，而其用不窮。誠能體而存之，則眾善之源，百行之本，莫不在是。此孔門之教所以必使學者汲汲於求仁也。

數字為筆者所加，以清眉目。朱子此文有幾項極顯明的特色，首先，仁具有本體論意義下的本體之地位。仁是生物之心，天人皆以「生物」為心，人心分享天地之心而成，天人之間有種同構的關係。其次，論及四德的關係，仁兼廣、狹二義：狹義之仁與義、禮、智並列，廣義之仁則包四者。第三，單以仁概念考量，它也有體用的架構：仁是「心之德，愛之理」，它的「體」是理，其「用」即為愛。

上述論點文簡義豐，為行文方便起見，我們反過來從第三項討論起。第三項的「仁體愛用」之說乃是程朱學的一大特色，在理學傳統內，此一

解釋模式引起極大的爭議。眾所周知，仁成為重要的德目始於孔子，孔子雖曾廣泛的指引仁，但對「何謂仁」，卻未曾以定義的方式確定之。孔子這種開放的態度在後世引發了各種的詮釋，孟子、韓愈以道德情感的惻隱之心或博愛界定之；陳亮、荻生徂徠以成效論的事功界定之，即是仁詮釋史中的兩極。程伊川在儒學史上的一大貢獻，乃是他特別突顯了儒家德目超越性的地位，仁義禮智全被提昇到超越的理世界裡去。德目的提昇是伴隨著「本體」（本初、復性）這類的概念而來的，這種要求和普遍性及必然性的道德要求有關，所謂的「所以然」與「所當然」也。朱子嚴分性、情，並以「心統性情」之說解釋性（理）如何落實到人的行為（情）的可能性，此一設計可視為伊川之學的完成。

程朱這種設計一方面突顯了道德的超越性，另一方面，也對此超越性的理如何介入人世間，因而產生實踐行為，有一解釋。就程朱而言，「仁者，心之德，愛之理」可以說兼顧了超越性與經驗性，有「分合之妙」。但對強調「本體具活動性」的儒者而言，此一分合之妙並無妙處可言，反而增添理解上的困擾。然而，主張性情為一，即心即理即氣的儒者，如果他們的學說不想被詮釋為自然主義的惟氣論，他們似乎不可能不在某個層面或某個意義上，主張仁的超越性。因此，就理論而言，反程朱的理學家（如羅近溪、劉宗周）論仁的體用關係時，也不得不用超越的推論的方式，很難逃過「分合之妙」的構造。筆者當然不會因此即認定程朱、陸王對仁的解釋即無差別，這種常見的「折衷論」的論述方式通常只會混淆學派的分際，而且也是種逃避問題的便宜手段，並不足取。但我們論及仁的概念史時，不宜忘掉：仁的超越義乃是理學各派的共義，也是區別理學與其他反理學或非理學派別一項極清楚的判準。朱子的《仁說》對建立仁的超越面向，有很大的貢獻。

其次，論及仁德與其他德目的關係。朱子的〈仁說〉與程明道的〈識仁〉篇兩者同樣主張仁兼具廣、狹二義，朱子所說「『仁，人心也』，則四德之體用，亦不待遍舉而該。蓋仁之為道，乃天地生物之心，即物而在」，顯然和程明道所說「仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也」，有相

承之處。¹⁶其相同之處可分論之，首先，「義禮智皆仁也」一語意味著其他德目皆是「仁」的分化，朱子因為以四德配四端、四季，所以對「仁」與五常的關係稍有修正，但思考方式是相同的。其次，程明道所說「渾然與物同體」之說不是泛泛之論，此說一方面將「仁」提昇為本體論的德目，「仁」為萬物之本體；一方面也提昇工夫論的層次，他強調仁者的實踐當達到「渾然與物同體」的層次。朱子的論述也是相同的，雖然他一向不直接說及渾然同體之說，但「即物而在」可同時視為理論的說明及工夫的止境。筆者認為上述兩者皆依「理一分殊」的方式展現之，換言之，理是「體」，存在物的創造及其他的德目是「用」。

朱子的〈仁說〉最值得留意者，當是上述的歸納的第一點：他居然支持天地以生物為心，而人物之心則是分享了天地之心的結果。我們一般認為朱子的哲學的主智性格極強，其工夫論之「格物致知」即是典型的主智導向的產物。然而，朱子的〈仁說〉卻將「仁」提昇到最高的位階，而且「仁」有本體義，也可以引發活動性，這是項極值得留意的解釋。如果依據天道四德的「元」可轉化為「亨、利、貞」，我們可以設想：朱子的仁體也可轉化為義、禮、智。我們一般探討這四德的關係時，常會依逆推的方式，使用「然—所以然」的架構思考之，而這樣的架構確實可在程朱的文獻中找到佐證。但我們如果不採「所以然」的逆推方式，而是從源頭論起，很令人訝異的，朱子的話語居然頗有「承體起用」的模態。而「仁」之所以能夠轉化為義、禮、智，我們很難不設想：動能即在仁體本身，至少與仁體的功能有關。學生問：「仁何以能包四者？」朱子答道：「人只是這一箇心〔……〕若無一箇動底醒底在裡面，便不知羞惡，不知是非。譬如天地只是一箇春氣〔……〕渾然只是一箇發生之氣。」¹⁷朱子的〈仁說〉促使我們更注意仁與智在朱子道德哲學中的先後位置。其次，一種可以貫穿春、夏、秋、冬或惻隱、羞惡、是非、辭讓之心的「動底醒底在裡面」，到底所說何事，這樣的話語很值得我們反省。

16 朱子曾舉明道此語，讚嘆道：「極好，當添入《近思錄》中。」參見《朱子語類》（北京：中華書局，1994年），第6冊，卷95，頁2447。但目前通行的《近思錄》文本中，仍無〈識仁〉篇此段話，大概朱子對程明道的簡易通透之學風，總是保持著戒心使然。

17 參見《朱子語類》，第6冊，卷95，頁2416。

「動能在仁體本身」此語自然仍有歧義，此語可解作「仁體具創生性」，筆者相信朱子學中凡想克服本體與現象或理與氣的斷層關係之諸種學說，如羅欽順的「理氣一物說」；日本閻齋學派的「智藏論」；或朝鮮退溪學派的「理發」、「理到」；徐花潭、任聖周的「先天氣」之說，都與此種貫穿現象的統一性動能之論點有關。但話也不一定要如此釘死的解，因為如果依一般理解的「心統性情」之說，心之「統性」與「統情」是不同存在的模式，亦即「心」同質性的流為「情」，而異質性的呈顯「性理」，心與理是種映照的而非流出的關係，動能在氣。準此，仁之轉化為義、禮、智，其動能仍不在理本身，而是理引發氣之動，這是一種神祕的連續性的理氣平行論的關係。亦即仁一旦轉為義，此時的主體即自動轉化為「義」之理與羞惡之情的映照關係云云。上述的平行論是另外一種可能的選擇，但此說也有困難處，因為仁無情意，卻可引發平行的氣之流行，它的「生物」動能源自何處，依舊是個「存有的奧祕」。

然而，不管在哲學論證上如何繳繞，就〈仁說〉而論，此篇文章表述了天人同構的關係，天地有生物之心，人也有生物之心，這兩者之間被設定為超越論意義的同質關係。如就程明道而論，這種天人同質同構的關係反映到仁概念上，一點都不難理解，因為「仁」既是道德界的語彙，但也是自然界的語彙。作為種子生機的仁如杏仁、桃仁與作為道德生機的仁如惻隱之心之仁，被視為同一種本質的分殊性展現。朱子對程明道的生物之仁之說，興趣並不大。因為他對存有論位階的差異性與工夫論的先後程序一向非常看重，因此，不太容易接納程明道那麼直截了當的一本論之主張。言有化境之言，有立教之言，朱子立論常帶有強烈的教師關懷之立場。然而，朱子既然有那麼強烈的本體宇宙論的興趣——事實上，〈太極圖說〉所以在理學系統中起了系統性的決定性作用，朱子本人的提倡是最關鍵性的因素。在本體宇宙論的模式下，生的因素很難不被提起，也很難不被提昇到道體之「用」的層次。

就理論內部而言，朱子如何解決「生」與「仁」的關係，也許還可再細論。筆者在此僅指出一點可以聯想的論點：朱子除了本體一認識論的興趣特強外，他對本體一宇宙論的興趣也一樣濃厚，而這兩種不同觀點的切

入點可能會導向兩種不同的解釋。我們如果沒有站在太近的距離看問題，而是採N. Frye的退後的遠距離之觀點，那麼，理學系統內部的差異就會淡化，相對的，理學與其他學派間的對照就會更加清楚。程明道與朱子的同相因此會遠大於他們之間的異相。他們與其他時代儒者的關係之異同，即不難對映突顯，更不要說和佛老的觀點之相比了。

一旦我們建立起仁、生與道體的關係，理學新仁說的創生義之不同於前代儒者所理解者，即可清楚的顯現出來。就一個更寬廣的觀點看，對生的重視一向是儒學的大傳統，印順法師在論及儒佛價值體系之根本差異時，即曾提出此點因素。重視生命很可能源自中國農業文明的根本價值，程明道以果仁論仁，程伊川以種子論仁，都還保留了這樣的蛛絲馬跡，即使漢代哲學，也不乏結合「仁」與「生」的敘述。¹⁸然而，這些從原始農業文明以降以迄漢代思想的仁—生關係說，其理論依據大體是種直觀的自然哲學，而且往往是種較樸素的自然哲學。這些素樸的論點雖然也有另類的理論趣味，殊難一筆抹殺。但就合法性的觀點看，漢儒的論點通常是建立在類比的基礎上，或者是建立在素樸的氣化感應之基礎上，他們觀點的解釋效率並不強。

相對於素樸的自然哲學，從程明道到朱子的仁說，他們的論點是和道體、心體這樣的概念一起呈現的，整體宋明儒的仁說乃是理學體系建構中的一個環節——是極關鍵性的一個環節。理學家看待生機與道德的關係，已不再依素樸的信仰進行之，而是在主體的內部紮下了極深的根基，而這種主體性基礎的改造工程就像東方哲學常遇到的情況一樣，被視為和道體的深入理解有關。簡言之，就仁與生連帶而言，宋儒不見得在票面價值上和漢儒有太大的差異，其實，貌合神離，新仁說乃是一種新主體——新道體批判下的產物。

18 班固即說：「仁者好生」，參見〈情性〉，《白虎通德論》（臺北：臺灣商務印書館，1979年，四部叢刊初編縮本），卷8，頁2。董仲舒著作中亦多類似之語，茲不贅敘。

肆、仁與感

如上所說，比起宋代之前的說法，理學的新仁說有合法性的基礎，這種合法性基礎是建立在一種新的道體論—主體論之基礎上的。仁一生相結合的紐帶首先在本體宇宙論上顯現出來，理學家的道德哲學與自然哲學因此是連續性的。其次，新仁說不只是玄思的理論，它有主體上的基礎。簡單的說，提供這種新仁說的主體乃是種扎根於超越向度的形氣主體，而仁之所以得以生生的根源則來自於形氣主體的感之功能。

如果說「道德」與「自然的生意」合一，乃是程明道的思想中最明顯的命題的話，他的仁說的另一項特色，乃是特別注重「仁」之身體性。他講「仁」一定是連帶著心氣而言，身體的知覺功能與道德意識的感性呈現和規範功能遂合而為一。道德意識夾著規範性的「理」，身體性的「感」，連著活動性的「氣」，一體滲透，無限感通。程明道對身一心關係的理解，無疑地預設了形—氣—神（心）的一體觀，因為心是氣之精靈，它可帶動體氣之流行，去撞擊並同化自然一般的形體之存在，所以體氣構成的形體最後其氣可和道德意識——浩然之氣同一，其形體可變成道德活動的載體。

形氣主體與仁的關係是程明道思想的一大特色，形氣主體與世界交通時，此主體的作用既顯現在底層的氣之流通於身軀內外，也顯現在身體顯性層的「感」之作用。「生」落實在「感」上面，「感」是「生」的身體形式。五官各有感，其感不同，但所有的感皆出自共同性的形氣主體之感。在形體上最易見出感的作用者，也最易見到氣與形的聯繫者，莫過於經脈。經脈是中醫身體觀的特質，經脈的平正洪滑可見出其人之生命力，程明道遂有「切脈最可體仁」此一名言。沒有證據顯示程明道的醫學造詣有多高，他這句話不善理解的話，也有可能解作一種生理主義的道德哲學，但程明道的意思引申自孔子的「憤悱」與孟子的「惻隱」之語，並以身體論的語言表達出來。「切脈體仁」既顯現為生命的躍動，也顯現作為本體的仁體之覺情作用。感是喚醒主體的身體能量，它要求行動。

這種身體隱喻的道德意識觀如果反過來說，即有「麻木不仁」的講法，程明道說：

醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至。若不有諸己，自不與己相干，如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己，故博施濟眾，乃聖人之功用。¹⁹

程明道時常以「痿痺」形容「不仁」，²⁰這不只是善不善「名狀」的問題。因為心氣一體，道德意識如果強度夠、純度足的話，原則上它的作用會滲透到全身上去。反過來說，如果全身有些部分不能感受到道德意識的作用，這自然是種「不仁」的徵兆。

理學史上特別強調身體感性與仁的關係者，尚有謝良佐（上蔡）其人。謝良佐的仁說因為迭經朱子及朱子學者批判，名氣甚響亮，似乎成了異端的代表。但一旦我們探索程明道這種「身體—生命—仁」一體之說後，即可了解他的高足謝良佐的「仁—知覺」之說的理論根源自何而來。謝良佐號稱程門高弟第一，他以知覺釋仁，雖然頗受朱子學者非議，但他這種解釋真的是那麼叛離儒家的傳統嗎？它與朱子學系統真的無法相容嗎？我們且看他如下的說法：「心者何也，仁是已。仁者何也，活者為仁，死者為不仁。今人身體麻痺，不知痛癢，謂之不仁。桃杏之核，可種而生者，謂之桃仁杏仁。言有生之意，推此仁可見矣。」²¹他勸學者求仁，常言要「識痛癢」，底下所說也是如此：「今人唱一喏，不從心中出，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。」²²

19 《河南程氏遺書》，《二程集》，第1冊，卷2上，頁15。

20 比如下列這段話：「若夫至仁，則天地為一身。而天地之間，品物萬形為四肢百體。夫人豈有視四肢百體而不愛者哉？〔……〕醫書有以手足風頑謂之四體不仁，為其疾痛不以累其心故也。夫手足在我，而疾痛不與知焉，非不仁而何？世之忍心無恩者，其自棄亦若是而已。」《河南程氏遺書》，《二程集》，第1冊，卷4，頁74。

21 參見《上蔡先生語錄》（臺北：藝文印書館，1966年，百部叢書集成），卷之上，頁2。

22 《上蔡先生語錄》，卷之上，頁17。

「識痛癢」一詞極白話，它是「麻木不仁」的對反語。從朱子學的觀點看，這樣的話語是標準的「作用見性」。朱子對任何不受「理」規範的「氣」之理論，批判甚厲。這樣的基本規定落到人身上來，即變成凡不依理而行的身體作用，都當列入掃除之列。世間有沒有這樣的學問？朱子認為：告子的「生之謂性」、陸象山的反義理之性—氣質之性區分的「本心說」、禪宗的「作用見性」，三者的DNA正好相同。「麻木不仁」之說只是同一套產品重新包裝上市而已，本質沒有任何的差異。謝良佐無異向禪獻上了降旗，嚴格說來，他早該被開除程門門籍，重新登記在告子—禪宗門下。

但謝良佐真的背離了程明道的教義嗎？事實上沒有，謝良佐所說，不折不扣，全是程明道的觀念，他甚至連使用的語句都非常雷同。「不識痛癢」、「不知痛癢」正是「無法感通」的具體症候，「仁」如果是一種連著充沛生命力的道德動能，它自然要「識痛癢」，要以「知覺」為性。朱子學派大力批判謝良佐，他們的選擇性太狹隘了，而且避重就輕，如果公平的話，他們不該放過程明道。

他們不該放過的人恐怕不只程、謝師弟，名單長的很，至少張載在這點上和程、謝的意見是一致的。張載的思想是徹底的一本論，他的「一本」常從存有論的觀點立論，不像程明道多從主觀面的仁心談起，但兩者背後的義理架構其實是一樣的。張載《正蒙·乾稱篇》言：「感者，性之神。性者，感之體。惟屈伸動靜終始之能一也。」他這個定義很重要，「感者，性之神」是貫穿天人、貫穿道體心體共用的法語，也是「識痛癢」的理論依據。張載的思想特別強調兼體、交感、創生的動能，體用一併呈現。既然心氣一體，則原則上，被視為工夫論初階的自然狀態的身體總有一天會被滲化，終至身心一如，整個形氣神的一體構造同是道德意識之展現場域。

理學家論仁特重生、感，「生、感」用朱子學的話語講，也就是知覺、作用，如前所述，筆者認為此一理論建立在形氣主體的基礎上。遠在北宋理學興起之前，漢人社會或儒家社群內部已流行一些現在看來較特殊

的身體論述，舉其犖犖大者，如言「氣者，體之充也」，「志至焉，氣次焉」，「君子黃中通理，正位居體。美在其中，而暢於四肢」云云皆是。這些出自《孟子》或《易經》的名言構成了宋代理學家論述的「成見」，是理學家論形氣問題時不言自明的前提。張載的「感者，性之神」可以說從「易以感為體」的說法延伸而來，而與先秦儒者理解的身體觀合構成一更完整的形氣主體的圖像。簡言之，在形—氣—神連續性的圖式中，一種流動性的精神、身心一如的軀體、神氣交融的意識狀態之論點自然而然的就出現了，它們是氣化身體觀的產物。

理學家強調感與仁的關係，他們所說的感不會止於特殊的感官之外攝作用，而是全身之感，全身皆化為知覺作用，皆是心氣流行之場，仁者道德意識的流行會在實踐者身心內部釋放出強烈的訊息。我們有理由宣稱：「仁」這種道德是種真正的「生命之學問」，因為它不是空洞的道德意向，也不只是嚴格的道德法則之賦予者，它是帶動行「仁」者全體存在之意義的呈現活動：仁體在每一條經脈，在每一氣機中引發共鳴，共鳴的波幅擴散到全身每一角落，所以程明道才會說出底下另一句名言：「滿腔子是惻隱之心」。²³惻隱之心是仁，「腔子」是身體，「滿腔子是惻隱之心」意指「滿身是惻隱心」或「滿身是仁」。

程明道這句話不過八個字，它卻是理學傳統中極著名的一個公案，它無疑地意味著一種身心之學，而身心之學是理學工夫論的實質內涵。就字義的票面價值而論，它是說「滿身是心」。「滿身是心」這種說法有些奇特，似乎混淆了意識的語彙與生理的語彙。但奇特歸奇特，前儒竟然多認為這個公案的真正旨義就如同它的字面意義所說的，乃是學者必須參出「滿身是心」。在王學的系統中，我們都知道身與心的關係就像知與行的關係一樣，都是互滲難分的，它們的意涵已非日常語意所理解者。祝世祿有「身在心中」之說，²⁴此說即是「滿身是心」說的延伸；高攀龍有「心靈

23 《河南程氏遺書》，《二程集》，第1冊，卷3，頁62。

24 語出《祝子小言》，引自《明儒學案》（臺北：河洛圖書公司，1974年），〈泰州學案四〉，卷35，頁62。

到身上來」之說的指點語，²⁵這樣的指點語指的是「滿身是心」的初階。類似祝世祿、高攀龍這樣的語言，我們在明儒的著作中多可見到。

比起程朱之學，王學主意主情的傾向甚強，因此以感釋仁對此一學派不成問題。至於程朱學派是否一定會反對，恐怕仍待商榷，筆者認為朱子的強烈反感是在一定的條件下才成立的。事實上，程明道的話語引發後儒不斷的共鳴，共鳴者並不限於陸王學派學者，朱子學派的學者也難免會心有戚戚焉。明代的一位朱子學學者即說道：

滿腔子是惻隱之心，則滿身都是心也。如刺著便痛，非心而何？然知痛是人心，惻隱是道心。²⁶

理學家多認為佛教的「性」即是儒家的「心」，痛覺也是心的作用，所以「由覺知心」換另外一個語彙表達，可以說即是禪宗「作用是性」說的論點。上述話語並不特別，禪學與王學著作中常可見到。如果有特別之處，乃因這段話出自典型的朱子學學者之口。

「以感釋仁」能不能成為理學的共同論述，最大的關鍵還是在於朱子本人。我們已經看到後世的朱子學者不見得不能接受「知痛識心」之說，那麼，朱子本人能接受嗎？眾所共知，朱子對心的知覺作用之論述，一向有意見。但朱子之所以有意見，不在於反對心之知覺作用與性的某種關係，而在於反對將「知覺作用」視作「心」的完整內涵，這是他的反對的前提。如果學者論「心」，能兼顧它呈顯的性理之面相，朱子不會反對知覺作用之說——我們現在終於理解胡居仁何以會說「知痛是人心，惻隱是道心」了。朱子不但不會反對，他偶爾還會變本加厲，踵事發揮，說道：

25 引自《明儒學案·東林學案一》，卷58，頁93。

26 胡居仁語，參見《胡敬齋先生居業錄》（臺北：藝文印書館，1966年，百部叢書集成），卷1，頁5。

「滿腔子是惻隱之心」，不特是惻隱之心，滿腔子是羞惡之心，滿腔子是辭遜之心，滿腔子是是非之心。彌滿充實，都無空闕處。²⁷

不用懷疑，上述話語是朱子所說，朱子的論點與晚明王學學者的論述竟駁駁然歸於一致。就語氣而言，甚至可以說是大力加碼。

上述的話語自然還可有詮釋的空間，朱子講「彌滿充實」，實質意思當是指「理」與「氣」不雜不離的充塞於全身之處。撇開理氣關係這點關鍵性的差異不談，我們注意到了：朱子也認為「身」與「心」在存有論的意義上是同質的，在工夫論的證成境界上是同體的。我們不否認朱子和陸王或周程（顥）對心的理解出入甚大，「心有無超越性」，更確切的說，「心與理」是「合一」或「同一」此點確實是爭執的焦點。但我們不得不指出：他們同樣肯定工夫論的「身心一如」與存有論的「身心一體」。事實上，身的精微模態即是氣，而心是氣之靈。學者透過長期的涵養、窮理，可以達到如明鏡止水、身心互滲的境界。一言以蔽之，感的具體成效即是仁與身之合一。提出這些獨特的身心關係之命題的學者即是程朱兩人，他們的論點後來變成了理學家大體都接受的共法。

當「仁」由心性論語言轉化到「感」此一詞語時，我們同時也看到道德實踐的主體由意識主體轉到了形氣主體。「形氣主體」一詞可以說是「身體主體」一詞的更精詳的規定，因為在中國的身體觀中，身體是由形氣神交相滲透織成。由於有了氣的介入，因此，典型中國式的身體充滿了不斷躍出（ecstasy）²⁸的性格。也因為有了氣的介入，而氣無定位，瀰漫一切，因此，形氣主體與氣化世界遂呈現了相逆性或交逆性（reverse）的結

27 參見《朱子語類》，第4冊，卷53，頁1285。另參見《朱文公文集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年，四部叢刊初編縮本）中，〈答張敬夫問目〉（卷32，頁10）、〈答林擇之〉（卷43，頁24）、〈答吳伯豐〉（卷52，頁23）、〈答鄧衛老〉（卷58，頁36）諸文。

28 此詞語借自Heidegger，中文本的譯文為「綻出」，「綻出」一詞不像中文語彙，更恰當的譯語俟諸能者。此詞語的意義參見海德格（Heidegger）：《存在與時間》，陳嘉映、王慶節（譯）（北京：三聯書局，1987年），頁390。海德格講的「綻出」，側重存在與時間性的未來之關係，本文則認為身體主體的「綻出」在當下，主體當下就「綻出」。

構。「情往似贈，興來如答」，²⁹形氣主體因此再也不能在個體意義下維繫住自家的特性，它不是孤子的碉堡，也不是無窗的單子，形氣主體不能不往氣化主體傾斜，不能不往包含主客在內的一種「自然主體」傾斜。這樣的自然主體不再以自覺式的反思意識呈現，而是在前主客結構中的一種氣之流通。氣的流通也可以說是氣的一種交互感應，「感者，性之神也」的「感」終於走出主體的籠罩，變成了世界實相的一種狀詞。

伍、「能」的世界

感的主體不能不改變，仁的範圍因此也就不能不改變。如果說心是氣之靈，心氣的流行湧向身體，湧向一切生命，還湧向一切存在的話，我們不得不追問：生命的界限在哪裡？它是否止於生物？如果止於生物的話，那麼，「渾然與物同體」的「物」、「仁體事無不在」的「事」到底該怎麼解釋？心氣流行與構成非生物根源的氣，兩者真是無關聯嗎？理學家斷然否認仁心一生生之道的解釋範圍只能局限在生物之內，更不要說局限在意識主體的範圍內了。理學思想基本上設定了「本體」的概念，本體不是抽象的建構物，它是永恆的創造，無始以來，它即與「用」一體難分。³⁰依據這種設定，道如果不是不能限定在「生命」的範圍內，要不然，就是「生命」的解釋要擴大。理學家看待新仁說，基本上屬於後者，他們擴充了「生命」原有的語義。「感」由個體性的身心主體的屬性轉到存在界自身的屬性，存在界的交感因此被賦予了道德世界中才有的「仁」之屬性。

「生」由生物的範圍延伸到存在的世界，「感」的範圍也由身心體的語彙轉化為存在界的基本屬性。《易經·繫辭上》說：易「寂然不動，感而遂通」，此一敘述是本體宇宙論的「感」字用法之祖本。《易經》的原

29 參見劉勰：〈物色第四十六〉，《文心雕龍》（臺北：臺灣商務印書館，1979年，四部叢刊初編縮本），卷10，頁2。

30 本體落在本體宇宙論的範圍內，可稱為道體，落在道德界講，即為心體或性體。「本體」的論述散見理學家著作，但集中討論者不多，顧炎武與李二曲曾反覆尋繹此字源流，惟對內涵則著墨不深。熊十力《體用論》一書多出己意，應當算是哲學創作。但此書的論點多有所本，且有體系，所以也可視為綜合前修的著作。

義是否指向道體感應的範圍，或許難說，但從張載以下，「感作為道體之用」的論點基本上已被確立。這種意義下的感預設了氣化世界觀的前提，預設了非原子論的氣聚之個體性原則。個體的成立與維繫需要不斷氣化交流的建構，虛己以納物，新氣以實己，虛己一實己的歷程是個永無止境的創化之途。

當理學家將「生」、「感」兩概念施用的範圍擴大到本體宇宙論的層次時，「生」、「感」的語義不能不有所改變，因為意識界與自然界交界地帶的閘門打開了，「生」、「感」的經驗性格也跟著轉換了。「生」是非生物學意義的「生」，「感」是非感性意義的「感」，這種轉化過後的「生」與「感」顯現了一種純粹的動能，或純粹的能動。這種能動性被視為貫穿自然界與意識界兩面，它使身心之仁得以呈現，也使得存在的事物得以湧現，這種統一的根源是綜合意識與自然的機制。用傳統的話講，這樣的機制只能落在本體上考量。本體非動非靜，或說：本體有一純粹之動。理學家論仁，最後追蹤到本體的創化面，也就是本體的超越之能動性。

貫穿意識界與自然界的本體之能動性既屬於超越界，說是一物即不中，因此，很難用經驗性的語彙加以形容。在理學系統中，最常用以形容此介於有無、隱顯、形上形下之間的動能者，大概是「神」字與「氣」字。「神」、「氣」兩字的內涵常相混用，大致說來，「神」字比「氣」字的形上性格要強一些，自從《易傳》立下「神也者，妙萬物而為言者也」此權威的定義後，「神」很自然的被視為一重形而上的創造力。「氣」相對之下，物質性的內涵較強，但因在理學體用論的思考下，體不離用，理不離氣，所以宋明儒將氣提升到「神」一般的創生能力者也頗有其人，羅欽順、劉宗周即是最著名的例子。這種層次的「神」、「氣」皆是始源性的「仁」，皆用以生化萬物或妙萬物。

超越之界難以形容，「神」、「氣」又被用濫了，容易混淆。無已，我們還是得強而名之，稱此原初的生化作用為「能」。「能」此詞語借自朝鮮的一位理學家任聖周（1711-1788），任聖周解釋「能」，說道：「夫在天曰神，在人曰心，其實一箇能而已。故以天言之則生長收藏者氣

也，而能生能長能收能藏者則神也。以人言之則喜怒哀樂者氣也，而能喜能怒能哀能樂者則心也」；又說：「主宰乎一氣之原而遍體乎萬物之中，昭著乎方寸之內而流行乎日用之間。因依乎有清濁偏正之裡，而超脫乎無清濁偏正之表者，無非所謂一箇能也」。能貫穿天人、氣心兩界，這樣的「能」可謂是「創造性」本身：「理氣交接之際，人物生生之機，其作用關捩，專在乎此。理而無此則所謂理者玄虛無用矣，氣而無此則所謂氣者頑然死物矣，天地無此則無以為造化矣，人物無此則無以為知覺矣」。³¹

任聖周在朝鮮儒學史上被歸類為主氣論者，其思想與其國的儒林前輩徐花潭及北宋大儒張載關聯甚深。任聖周與徐花潭的關係姑且不論，他與張載思想的關聯是很清楚的，張載論「湛一」之氣，論「兩在故不測」之神，所指涉的當屬同一事物，亦即同樣指涉本體的創造性。筆者上述對張載的解釋，其實早見之於任聖周的通信文字中。任聖周甚至認為朱子所說的「理」字與「能」字亦可相互詮釋，「能」字可視為實體字，「理」字是此實體字的狀詞，所謂「即此自然處，聖人名之曰道曰理」、「然而其所謂『自然』『當然』者，亦非別有地界，只是就氣上言之。『然』字正指氣，而『自』字『當』字不過虛設而形容其意思而已。苟能識得此意思，則雖或指氣為理，亦未為不可也」。³²

任聖周對朱子理氣論的解釋能否成立，³³朝鮮儒學界議論紛紛。然而，賦予「理」一種超越義的動能，此動能大體上類似周敦頤所說的能夠「動而無動，靜而無靜」之「神」，其義並非那麼難以理解。徐花潭、任聖周的先天之氣或湛一之氣之說，李退溪的理到之論，都踏進了這個理論禁

31 任聖周：〈答漢湖金公〉，《鹿門先生文集》（首爾：景仁文化社，1999年），卷2，頁4-6。

32 任聖周：〈雜著·鹿廬雜識〉，《鹿門先生文集》，卷19，頁2-4。

33 朱子的理能否有活動義？此問題自牟宗三先生的巨著《心體與性體》問世以後，似乎已解決，「存有而不活動」之說難再翻案。然而，朝鮮理學對此問題一直有不同的看法，此一出入，頗具理趣，當中的齟齬應有道理可說。僅舉傳統文獻一則以呼應之，其言如下：朱子高弟陳淳曾撰文，說道：「理有能然、必然、當然、自然」，「能然」居四「然」之首位。朱子看到此文後，批示道：「此意甚備！」。參見陳淳：《北溪大全集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，四庫全書珍本四集，第274-277冊），卷6，頁14-16。陳淳此段話與朱子的「甚備」之語該如何解？個中論據留待他日另論。

區。在朝鮮儒學史上，類似「理發」、「理到」的本體動能論一直是股重要的思潮。朱子本人的「理」字或「仁」字碰到動能的問題時，也許不像任聖周等人想像中的那般容易解決，但朱子在超越之理與世界的氣化流行之間有一設計，他不會讓理成為「但理」，這似乎是可以接受的說法。

本文不能太探討朱子學細部的問題，本文借助任聖周的「能」說，形成「仁一能」的圖式，主要是想強調調理學家將「仁」提昇到本體界的層次時，「仁」變成了「仁體」，「仁體」的核心是創造性本身。仁體的創造性落在人身上，即為惻隱之仁心；落在自然世界上，即是草木之核仁，四季之春意；落在「力顯」(kratophany)³⁴論上講，即是使得一切變化得以成立之「能」。此「能」與「神」、「氣」的內涵常可互換，但三者都當高看，都屬於創化之源的層次，而不是經驗世界中的有限能量。

陸、結論：一種新的生命哲學

理學家的仁說是個偉大的創造，從北宋的程明道到南宋的朱子，從明中葉的羅近溪到明末的劉宗周，我們看到他們都把「仁」字提昇到本體的地位。理學家這種敘述有很深遠的淵源，就外在環境而論，這樣的淵源也許和中國悠久的農業傳統有關。農業文明比較容易形成四季循環不斷之想法，生之欲望貫穿於一切的存在。誠如坎伯(J. Campbell)所說的：植物之生依靠其種子，而種子從萌芽、茁壯，其莖愈上，其根愈下，它始終堅固在原先的地標上，它從生到死，從死到生，始終循環不斷，而且始終是內外一體的。不像動物之卵生模式，卵生模式的生命藉著外殼和母體隔離，和外界隔離，它較易形成自體式的概念。農耕神話幾乎具備了死生一體、循環無端，以及犧牲與維生同體並生這兩種特色。這樣的想法見之於儀式劇，也見之於古代遍布歐亞大陸的農耕神話。³⁵坎伯對農耕神話的解釋

34 「力顯」(kratophany)意指 Manifestation of Power，參見 M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York: New American Library, 1974), pp.14-18。

35 參見 Joseph Campbell, *Historical Atlas of World Mythology*. v. 2. *The Way of the Seeded Earth*. pt.1. *The Sacrifice* (New York: Harper & Row, 1988), p. 37。

和當代儒家學者對農耕與中國思想的關聯之解釋，若合一契。根據他們的解釋，中國文明發源於黃河平原的農耕文化，農耕文化很容易形成敬天、注重生命、和平共存的思想。如果我們很難否認儒家和農耕文明有深刻的親和性，那麼，理學家論及創造性的問題時，不無可能自然而然的在道德的創造與自然的創造間畫上了等號。

上述的解釋基本上是將「仁」字在道德界與自然界的用法視為類比的關係，筆者不反對這樣的解釋，這種解釋也有個理路，只是此理路不完備而已。如果我們觀看理學家的仁說話語，尤其明代儒者如羅近溪、劉宗周等人所說，很容易發現他們的仁說與他們個人的心性經驗間有很深的關係。這兩者所以有關係，毋寧是相當自然的事，因為理學家很難沒有證悟本體的關懷，他們的一生中通常也有證悟本體的經驗。而仁說既然已被提昇為作為本體的仁體，因此，「證仁」與「證本體」可視為同一事件的不同表述，是可想像得到的。至於在表述中，理學家是否誤用了不同範疇的詞彙，這自然是個可以討論的問題。但理學家的仁說有一超越性體證的基礎，筆者認為這是不能忽略的前提。

理學家的仁說有作者親身的體驗作支柱，這個現象提供了一種內境說而非外境說的解釋模式，這個模式的框架因此要落在人的身體本身上來解釋，筆者稱呼此種身體為形氣主體。理學家實踐仁的事件時，他的惻隱之心不容自己的躍起，這是種生命衝動之感，生命衝動之感的底層是非個體性的神氣之流盪，這樣的神氣流盪將情境中的主客雙方含攝在一起，隱若生命之共同體。理學家的仁說最適宜透過「身體—生命」的隱喻以契近之。

生命是自然的現象，也是奧祕的現象，在終極的體證中發出生命不滅的訊息，此事固非鮮見。我們在一些汎心論（如奧義書）、汎意志論（如叔本華）、冥契主義（如波美），甚至在某些理性思維的機體主義（如懷黑德）的著作中，都可看到類似的色彩。這些論點基本上都預設了一種同一性的本質（如意志或汎心），但也預設了本質之分化（如意志之盲動或懷黑德的apprehension）。理學家「以感釋仁」的論點與他們所說有近似之

處，但風格畢竟不同。我們如配合道德情感（惻隱之感、煦然之仁）、萬物生意，以及體證的工夫一併考量，很容易發現理學家的「仁一感」之說特別彰顯出一種其他學派少見的宇宙性的生化之情。

筆者認為：理學家的仁生一體之說與中國氣化的老傳統有關，換言之，氣化的身體觀與氣化的自然論框架住了理學家對仁之體驗的解釋。在氣化世界的圖像中，世界被視為由氣所組成，張載《正蒙》「虛空即氣」此著名而涵義多岐的命題，可以說是氣化論老傳統的理學新論述。「氣化」一詞可以是自然主義的用法，也可以是本體宇宙論的用法，儒家思想史上，這兩種用法常常混用，戰國時代混用的情況更明顯。但氣化論一詞不管是高看，還是低看，這個詞語因為預設了一種流行之氣的存在，所以總帶有實在論的、動能論的內涵。但因為氣化論的世界觀和形一氣一神此氣化的身體觀同時成立，意識意義之「神」與自然意義之「氣」有種連續性，因此，在實踐哲學的框架下，心彰顯氣，心氣如一。氣化論之實在論與動能論之性質遂擁有精神或生命的屬性。

當理學家將「仁」由意識界擴展到自然界時，其結果是理學家重新奠定了一種道德的意識，也可以說重新建構了一種世界觀。一種道德意識的流行溫潤了身體的展現，也浸漬了氣化的波動。這樣的仁說配合了《中庸》、《易傳》、《孟子》的重新詮釋，配合「誠」、「中和」、「復性」諸種理論的發揚，儒家遂有了一種「全體大用」的世界觀。這樣的世界觀由另外不同的形容詞以表述之，如「誠明」、「翕闢」、「生生」、「天理」等等，這些語彙的內容不盡相同，但指涉的層面相同，它們合構成一種創化的世界觀。這樣的世界觀在本體面上呈現了秩序（理）與創能（氣）的原型，而此秩序與創能的原型會分化到世界的事物上去，這就是「理一分殊」。

簡言之，理學對《論語》、對儒學的一大貢獻，乃是它將「仁」帶到了前所未見的境界。就實踐的程序而言，「仁」展現了由道德情感一形氣之感一本體之動能所構成的體現圖式；就本體宇宙論的觀點而言，「仁」被視為本體，它的本質很神祕地以月印萬川的模式流注到全體世界之事

物，萬物皆依仁體而立，而只有人的意識具備彰顯仁體的能量。這樣的「仁」義雖說是演義《論語》要旨而來，但語境不同，其觸及的層面也就不是孔子意料所及的了。

後記

感謝兩份評審書的意見，筆者接受了部分建議，作了回應。第二份評審書提出了兩點的說明，筆者認為很有參考價值，經編委會徵詢過評審者同意後，引之如下：按這種「生命哲學」其實更是一種「生命力學」（Bio-或Vita-dynamics）的表現，此可分兩點來說：一、西方世界自從牛頓的力學出現之後，哲學界對此觀念的擷取應用早就蠢蠢欲動，其中以萊布尼茲的力學哲學最為顯著。依萊氏學說，「力」（Kraft, Force）乃是實體之本質（le constitutif de la substance），這個概念的設計原因之一即是為了解決單子間交互感應的難題。「力」是為了解決事物之間如何「感應」的問題，也可以說，感應的交互作用必須有其力學基礎。若以比較哲學的視野來看，〈理學的仁說〉一文的章節從造化、生命、感、能等一步步安排「仁」的內容，雖然不是針對實體的交感而展開，但倫理世界中的造化生機與本體覺知也必然會順此而聯繫到力學，文章至第五節遍顯出的「能」的世界，應該就可以用這樣的力學來解釋。學界近年來曾提出「純粹力動」一說，然而與〈理學的仁說〉立論有所不同。純粹力動是要解決實體與非實體、絕對有與絕對無的對峙困局，乃是一種使力學脫離於實體的形上學操作，而本文的仁觀的生命哲學（或生命力學）則保持這種聯繫。這種聯繫在西方雖然已有數百年歷史，但對儒學來說仍很切題。二、學的理氣架構必須解決本體界（心性主體）與超越界（形上道體）如何落實於經驗界的問題，而這也是所有區分兩界之理論所必須解決者。〈理學的仁說〉主要以氣論的角度來處理。海峽兩岸對氣論多所討論，其中的一種觀點即是〈理學的仁說〉所提出的源生式、一體式的解釋模式：「氣」或身體並不只是經驗界的氣，而是一個串連兩界的通孔，甚至是形氣神一體化的氣。對此可用康德的圖式論稍作解釋：圖式具有感性與智性之雙重性，

因而能夠充作一樞紐而將知覺與料連結到範疇。順此類比意涵，氣—身體的論述打破了單一屬性，使得德性展現之時，即證明氣性自己即是德性的生機表現。◆

◆ 責任編輯：魏千鈞。

引用書目

古代文獻

〔漢〕班固

1979 《白虎通德論》（臺北：臺灣商務印書館，1979年，四部叢刊初編縮本）

〔梁〕劉勰

1979 《文心雕龍》（臺北：臺灣商務印書館，1979年，四部叢刊初編縮本）

〔唐〕杜甫

1979 《分門集注杜工部詩》（臺北：臺灣商務印書館，1979年，四部叢刊初編縮本）

〔宋〕朱熹

1979 《朱文公文集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年，四部叢刊初編縮本）

1984 《論語集注》（臺北：鵝湖出版社，1984年）

1994 《朱子語類》（北京：中華書局，1994年）

〔宋〕陳淳

1983 《北溪大全集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，四庫全書珍本四集，第274-277冊）

〔宋〕程頤、程顥

1981 《河南程氏遺書》，《二程集》（北京：中華書局，1981年）

〔宋〕謝良佐

1966 《上蔡先生語錄》（臺北：藝文印書館，1966年，百部叢書集成）

〔明〕胡居仁

1966 《胡敬齋先生居業錄》（臺北：藝文印書館，1966年，百部叢書集成）

〔明〕祝世祿

1974 《祝子小言》，《明儒學案》（臺北：河洛圖書公司，1974年）

〔明〕高攀龍

1983 《高子遺書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，景印文淵閣四庫全書，第1292冊）

〔明〕黃宗羲等

1975 《宋元學案》（臺北：河洛圖書公司，1975年）

〔朝鮮〕丁若鏞

2001 《與猶堂全書》（首爾：民族文化文庫，2001年第三版）

〔朝鮮〕任聖周

1999 《鹿門先生文集》（首爾：景仁文化社，1999年）

近人文獻

屈萬里

1980 《書傭論學集》（臺北：臺灣開明書店，1980年）

高師寧（譯）

1991 《神聖的帷幕：宗教社會學理論之要素》（上海：上海人民出版社，1991年）

陳嘉映、王慶節（譯）

1987 《存在與時間》（北京：三聯書局，1987年）

陳榮捷

1993 《中國哲學文獻選編》（臺北：巨流圖書公司，1993年）

楊儒賓

2007 《觀天地生物氣象》，《中國語文論譯叢刊》（首爾：中國語文論譯學會，2007年）

劉大杰

1980 《中國文學發展史》（臺北：華正書局，1980年影印本）

CAMPBELL, Joseph (坎伯)

1988 *Historical Atlas of World Mythology. v. 2. The Way of the Seeded Earth. pt.1. The Sacrifice* (New York: Harper & Row, 1988)

ELIADE, Mircea

1974 *Patterns in Comparative Religion* (New York: New American Library, 1974)