

## 相偶論與一體論\*

楊儒賓\*\*

國立清華大學哲學研究所

### 摘 要

本文站在理學工夫論的立場，重新整編相偶論與同一論的理論，相偶論是阮元(1764-1849)提出的道德理論，他主張真正的道德是在人與人之間的倫理關係中建立的，他批判理學的性理說是受佛教影響的產物，與孔孟之學不相干。

本文認為相偶論需要兩次的提升。首先，在反理學的範圍內，依形氣主體的概念，相偶論不能僅從社會關係，而當從主體意識具備「內在的他者」之觀點立論，這是以戴震(1723-1777)為代表的廣義的相偶論該有的論點。接著是超越論的提升，本文從「形氣主體」以及「道體論」(亦即「先天的氣學」)的觀點，主張人的體道經驗總是在形氣主體的基礎上轉化生成的，所以即使在工夫究竟的層次，也就是進入「先天」的層次，心體中仍有最低限度的氣性(我性)存在，所以也有極隱微的心體與性體的距離。否則，「我的經驗」一詞即無法成立。即使陸王心學因預設了本體與心靈的等同，其工夫究竟層次不能不意味著「同一」的相位，但由於陸王心學沒有在氣質之性之外另立脫離氣質的義理之性，我性不可能消除，「心即理」與「心即氣」同時成立。所以其心靈終極境界的同一仍是帶著「心體」與「性體」的既相融且「相偶」的矛盾統一。

一體論不離相偶論的另一個理由在理學的「性體」指向個體性存在的超越依據，既指人，也指物，且「性體」的活動義也通向道體，這是北宋理學對孟子性善義的大幅擴充。在理學敘述的性天相通之境，道體論以泛神論的模式出現，物物皆太極，此時的萬物雖不再是認識的對象，卻仍以「物如」的身分蘊於一體的境界中，不能泯滅不見。也就是在冥契為一處，仍有帶著我性的心體與「心物一如的性體」之相偶的結構。

內向型的純粹一體論排斥了個體性(含人的我性)的內涵，這種「絕對同一」的「無我」之論在佛教的空性哲學處顯現得最清楚，即使大乘佛教的如來藏心論也不能脫

---

\* 本文為科技部支持的人文行遠計畫「理學第三系的光譜」(MOST 108-2420-H-007-011-MY5) 的成果報告之一。感謝審查人詳細的評審，本文作了相應的調整與潤飾。

\*\* 作者電子郵件信箱：rbyang@mx.nthu.edu.tw

離緣起性空義的規範。儒學沒有建立在脫離現實存在原理的氣之外的「同一論」的主張，「天命之謂性」的性體概念也沒有脫離存在依據的氣質之性的主張。本文舉牟宗三先生 (1909-1995) 說的理學三系人物之文獻為證，指出理學的主體如果建立在有限人性論與無限人性論的相互轉化，一體論與相偶論即不能沒有詭譎的同一。

**關鍵詞：** 阮元，相偶論，一體論，形氣主體，道體論，泛神論

## 一、前言：兩種對照理論

在近世儒學的演變中，理學的興起自是一大事因緣，而伴隨著理學思潮的興起，幾乎同時也產生了一股反理學的思潮，理學—反理學的儒學爭議可視為近世思想的一股重要脈動，清代學界的漢宋之爭、今日學界所說的理學氣學之爭都可放在這樣的脈絡下看待。由於理學對傳統儒學作了高度重構的工作，哲學詮釋的性格很強，可想見地，爭議性一定也強。但反理學的思想水平不一致，有的只具一般學術史的意義，如清代不少考據學學者的著作。但有些學者的論點的思想水平很高，不但足以自立，其反對思想往往還有助於我們對其所反對者的理解。筆者認為十八世紀下半葉在東亞興起的一股相偶論的思想即具備這樣的功能，它對我們了解理學思想有可能提供了正統理學家反而不能給予的幫助。

相偶論成為一股具有重要歷史意義的思潮見於十八世紀下半葉後期至十九世紀上半葉的乾嘉之際，清朝的阮元（1764-1849）與李朝的丁茶山（1762-1836）兩人在差不多的時間提出類似的學說，兩者是否有影響的關係，並沒有明確的證據。引發風潮的始議者何人，也不易確定，我們不能排除兩者各自獨立提出的可能。由於阮元學術祭酒的地位，至少在清朝本土境內，相偶論是由阮元單獨發動的，殆無可疑。在十八世紀末葉、十九世紀中葉的清朝知識圈，也就是鴉片戰爭前後的中國近世的醞釀期，相偶論不會是個陌生的理論。

筆者認為相偶論施用的範圍還可擴大，時間可上下延伸。我們如果要保留阮元當初反超越哲學而將道德置於經驗世界的用心，他的相偶論也當作進一步的飛躍，其理論宜從社會倫理學的範圍進入主體批判的領域，相偶論當安置在情性的主體裡面。所謂情性意指以情為性的哲學主張，它對反於帶有超越哲學內涵的理學的「性其情」之主張。<sup>1</sup> 如果要追溯十八世紀下半葉相偶論思潮的先行者，我們在一些反理學的哲人如伊藤仁齋（1627-1705）或戴震（1723-1777）等人身上可看到類似的元素，他們雖沒提出相偶之語，其學說卻有相偶論之實。伊藤仁齋以「通天下」的

---

<sup>1</sup> 「性其情」一詞在理學的框架下，乃是將「情」往超越意義的人性提升，李翱（772-841）的〈復性書〉應是此說的重要源頭。晚明以來，有股將「情」脫離性理學框架的思潮，此思潮延續至清代較有哲思力道的哲人，戴震是重要代表。晚近張麗珠撰清學三書，力言清代反理學的哲學可以用情性學表之，竊以為其術語足備一說。見張麗珠，《清代義理學新貌》（臺北：里仁書局，1999）；《清代新理學》（臺北：里仁書局，2003）；《清代義理學轉型》（臺北：里仁書局，2004）。

「道德」釋仁，戴震以人倫的「情理」取代超越的「性理」，都可視為相偶論的亞型。<sup>2</sup> 阮元晚戴震四十年生，可視為以戴震為核心的「新理學」中的一員，而且應該是理論成就最高的「戴震後學」。戴、阮合論，有理論的親和性。<sup>3</sup> 統觀近世儒學史的發展，隱約之間，我們可以看到相偶論的道統軌跡。<sup>4</sup> 在底下的討論中，本文將取阮元及戴震作為相偶論的代表。

相偶論的意義真正發揮作用當在二十世紀，但不是影響關係，而是時間錯開的平行關係；不在禹域，而在域外。就筆者浮泛的閱讀印象所及，此觀點在二十世紀東亞最重要的呼應人物當是和辻哲郎 (1889-1960)，他提出的「間柄論」將倫理學關係論的論點推到東亞世界以往未曾達到的高峰，間柄（關係）是人的存在的本質性構造，間柄可說是種相偶的關係。<sup>5</sup> 相偶論在二十世紀歐陸哲學的脈絡中，最可與它相互輝映者當是布伯 (Martin Buber, 1878-1965)，他的「我汝論」藉著第二人稱的對偶關係，將人不可被物化的倫理要求徹底突顯出來，而他最後將我／汝的關係提升到宗教層次的人神關係，其視野尤為恢弘。<sup>6</sup> 關係性的倫理學觀點在米德 (George H. Mead, 1863-1931) 的「泛化的他者」或巴赫汀 (M. M. Bakhtin, 1895-1975) 的對話論中，我們也可找到相呼應的論點。很明顯地，「關係」是倫理的本質因素，此主張在二十世紀已蔚為重要的思潮。由今觀昔，我們重檢阮元的相偶論之說，或許仍是有意義的。

相偶論在十八世紀興起的針砭對象乃是理學，尤其是程朱理學，此事殆無可

<sup>2</sup> 楊儒賓，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），頁 261-289。

<sup>3</sup> 上述觀點參見胡適，《戴東原的哲學》（臺北：遠流圖書，1986），頁 100-122。「新理學」一詞也是胡適 (1891-1962) 的用語，同前引，頁 123、137-138。「新理學」一語可能意味著理學與戴阮之學有連續性，這種判斷和新儒家學者看待理學與清學的關係恰好相反。

<sup>4</sup> 本文不作較詳細的文獻學的檢證工作，上述列舉人名乃拙著《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》探討過的儒者。這些名單之外，當然還有些清儒也表達過類似的意思。如阮元之前的錢大昕 (1728-1804) 在《十駕齋養新錄》〈說文校訛字〉條即引鄭玄《中庸注》、《儀禮注》的「相人偶」之說，以申述「仁」之義。參閱錢大昕，《十駕齋養新錄》第 2 冊（上海：商務印書館，1935），卷 4，頁 68。但錢說遠不如阮說的明暢豁達，錢大昕在相偶論領域，畢竟只能視為先驅人物。胡適的《戴東原的哲學》一書作的工作也可以說是清代「反理學的理學」的系譜學，他要建構的知識也可以說是清代反理學之學的道統論。本文的定位與胡適此書不同。

<sup>5</sup> 和辻哲郎的間柄論主要見於和辻哲郎，《倫理學》，《和辻哲郎全集》第 10-11 卷（東京：岩波書店，1962）。拙作〈和辻哲郎論「間柄」〉將間柄論放在相偶論的角度下詮釋，雖簡化了，但或許仍可參考。此文收入楊儒賓，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，頁 401-426。

<sup>6</sup> 布伯的「我汝論」見 *I and Thou* 一書。布伯著，許碧端譯，《我與你》（香港：基督教文藝出版社，1986）。此書尚有幾種中文譯本。布伯思想最近的討論參見張存華，〈與你相遇：馬丁·布伯「對話哲學」中的言說〉，《哲學與文化》，47.8（新北：2020），頁 183-198。

疑。從戴震、阮元等人的眼光看來，道只能在人倫之際展開，沒有「之際」的人倫關係，即沒有道可言。而所謂的「人倫」更落實下來講即是五倫，亦即君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友之間的倫序。依據相偶論的提議，凡道德不建立在人際之倫理基礎上者——如以存有論的理氣詞語界定道德或以無限心模式的心性詞語規範倫理者，即不是儒家的本色。甚至於凡將道的內涵置定在人倫之外者，如建立在天道之上的自然哲學，也不是儒家該有的，至少阮元一系的相偶論者是如此主張的。理學的特色一般而言，正落在天道性命相貫通此義之上。依相偶論之說，理學的「天道」義、「性命」義，都脫離了人倫日用的規定，都是非法的，兩條儒家路線的衝突不能不起。

如果理學的「天道性命相貫通」或「性天相通」可視作「一體論」，相偶論可說針對「一體論」而發的對蹠命題。筆者在《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》一書中，曾提及阮元的論點須昇華，它當從社會倫理的領域進到主體論的範圍。也主張相偶論和體用論不見得會矛盾，體用論的哲學應該吸收相偶論的論點，理學的發展才可以更完善。<sup>7</sup> 如前所述，和辻哲郎的間柄論不免要涉入佛教「空性」的基礎，布伯的我汝論也涉入上帝與人的救贖的永恆議題，他們的視野可供參照。但此義在該書中只約略提及，未曾細論。本文即繼承前書的旨義而作，但理學部分的重點將從作為理學基本思維模式的體用論移到工夫論境界語的一體論，體用論和一體論的領域頗有重疊，但體用論的理學意味重。本文從體驗哲學的境界論著眼，認為足以和相偶論形成強烈對照而又是理學的重要概念的話，一體論當是箇中之翹楚。在底下的敘述中，本文將從理學的核心概念「心」、「性」以及工夫境界立論，以期證成「一不離二」此義。

本文提出的相偶論的內涵已超出了原提案人阮元設定的範圍，它的意義如要充分證成，除了要完成從社會關係義提升到初步的主體的批判，完成較完整的哲學人學的規模外，它還須作更艱難的再次提升。它需要從現象界的哲學人學的層次提升到形上理境的層次，相偶論的意義有待於理學家所提的「一不離二」之義的補足。至於本文所說的「一不離二」、「二不離一」的「一」、「二」之義，因為隨著理學與反理學的人性論的根本預設，其指涉的層次自然會有差異，讀者順行文脈絡閱讀，當可了解其旨趣。

<sup>7</sup> 楊儒賓，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，頁 30-36、397-400。

## 二、相偶論的初步提升：阮元提案與戴震提案

阮元作為清代乾嘉時期的學壇祭酒，堂廡甚大，《清史稿·阮元傳》說他：「撰《十三經校勘記》、《經籍叢詁》、《皇清經解》百八十餘種，專宗漢學，治經者奉為科律。……身歷乾、嘉文物鼎盛之時，主持風會數十年，海內學者奉為山斗焉。」<sup>8</sup> 阮元編書、校刊、設書院、立試務，而且規模都極大，遠超出乾嘉時期儒者的業績，如說他是當時學界的泰山北斗，絕不誇張。然而，《清史稿》羅列的阮元政績及學術業績雖然詳細，卻嫌空泛。如果「漢學」一詞還有文獻整理以外的哲理之意義的話，《清史稿》對於作為重要漢學家的阮元的貢獻，幾乎一言未及。我們今日反省他在學術上最大的創發，應當就是「相偶論」的提出，他的〈論語論仁論〉、〈孟子論仁論〉諸文如長江大河，洋洋灑灑，在同代或前代學者中，論義理概念論到如此繁複，反覆開示者，頗為少見。由於「仁」在儒家義理系統中佔核心地位，阮元重詁「仁」字，可見他對「仁」概念的重視，更可看出他重新定位儒學的用心。

「相」和「偶」的語義都指向兩者對待，互為主客的關係。「仁」是孔門重要的道德德目，在《論語》中出現得最為頻繁，但孔子卻未曾明確地下過定義，後儒因而有各種不同的解釋，阮元支持的是建立在關係論上的仁說，下面這段話是《擘經室集》裡典型的語言：

春秋時孔門所謂仁也者，自此一人與彼一人相人偶，而盡其敬禮忠恕等事之謂也。相人偶者，謂人之偶之也。凡仁必於身所行者驗之而始見，亦必有二人而仁乃見。若一人閉戶齊居，瞑目靜坐，雖有德理在心，終不得指為聖門所謂之仁矣。蓋士庶人之仁見於宗族鄉黨，天下諸侯卿大夫之仁見於國家臣民，同一相人偶之道，是必人與人相偶而仁乃見也。<sup>9</sup>

他主張：（一）道德是行為事件，見於「身所行者」，它的潛臺詞意指仁不是理學的心性事件。（二）道德見於「此一人」與「彼一人」之間，它的潛臺詞意指仁是

<sup>8</sup> 趙爾巽等，《清史稿》第4冊（臺北：明文書局，1985），卷364，頁11424。

<sup>9</sup> 阮元，《擘經室一集》（臺北：臺灣商務印書館，1965，四部叢刊本），卷8，〈論語論仁論〉，頁1-2。

人間事件，而不是自然事件。（三）「敬、禮、忠、恕」這些道德語彙就像「仁」字一樣，它們都指向人與人之間的關係事件，而不是心性、性理或天道事件。上述引文這種語言在阮元的著作中反覆出現，千言萬語不離其宗。沒有人與人的關係，即沒有道德可言。

阮元釋「仁」，極具新意，但他的用法也是有本的。身為乾嘉時期經學領域的祭酒，他詮釋經學的重要概念時，即使個人的創意十足，仍然會尋求古注的支持。「相人偶」是古語，阮元取自鄭玄的古注。<sup>10</sup>「相人偶」一語可能出自漢代俚語，也就是其時的通俗語。這個通俗語如果使用更正統的漢字詞彙表達，即是相偶，相人偶實即相偶，亦即在人與人之間的合理關係才有道德。「相人偶」一詞雖然古老，但鄭玄對於此一詞語的內涵殊少發揮，鄭玄之後直至清乾嘉年間，「相人偶」一詞仍是經學領域裡的陌生概念。阮元摭拾舊詞，重新界定「仁」字，等於重新界定儒家的教義。他的理論針對的對象顯然是理學，如果論者認為其說也可以延伸到佛、道兩教，自然也說得通。

作為關係論的相偶說有三項特質，首先即是道德在關係中顯現，所以凡非關係性的性理說或本心說，皆不足以言道德。其次，道德是行為事件，道德只見於人倫之間的實踐，它不是內在於意識領域內的自我反思的事件。第三，所謂關係乃是人的關係，離開人的種屬，即沒有道德可言。我們以這三點為準，對照理學家所說，相偶論的宗旨更可明白見出。

三點之中，自然以「關係」項最為關鍵。從阮元的觀點看來，理學不論程朱或陸王，正坐非關係性的病痛。宋代自程明道（1032-1085）、朱子（1130-1200）以下，「仁」此一道德語彙已被提升到超越的理世界的層次，其內涵隱約即是本體之義。程明道所謂：「仁者，渾然與物同體。義、禮、知、信皆仁也。」<sup>11</sup>程明道所說的「與物同體」之說不是泛泛而論的仁者之廣闊襟懷，而是指與萬物同一本體，亦即所謂的「仁體」。<sup>12</sup>因為是本體，所以他的「仁」字已不是一般的倫理語彙，而是可包含義、禮、智、信諸德在內的道德總體原理，作為道德總體原理的「仁」是本體的同位語，它不屬經驗界，非感官意識所能及。而在理學的用語中，

<sup>10</sup> 《儀禮·聘禮》說：「公揖入，每門、每曲揖。」對此，鄭玄注曰：「每門輒揖者，以相人偶為敬也。」鄭玄注，《儀禮注疏·賓禮》，收入李學勤主編，《十三經注疏整理本》第 68 冊（臺北：臺灣古籍出版社，2001），卷 20，頁 446。

<sup>11</sup> 程頤、程顥，《二程集》（北京：中華書局，1981），《河南程氏遺書》，卷 2 上，頁 16。

<sup>12</sup> 如程明道言：「學者識得仁體，實有諸己，只要義理栽培。」程明道說的「仁」即是「仁體」。劉宗周亦言：「〈識仁〉一篇，總只是狀仁體合下如此」云云。同前引，頁 15；劉宗周著，吳光主編，《劉宗周全集》第 2 冊（杭州：浙江古籍出版社，2007），卷 12，〈學言上〉，頁 365。

本體不只是屬人的概念，它適用到一切存在的領域，所以「仁」既是人的存在原理，也是萬物的存在原理。<sup>13</sup> 從阮元的觀點看，理學家的「仁」當然不是可以「相偶」的項目。

阮元對理學家主張的仁作為本體之說、仁作為心之本質概念之說、仁作為自然之真實本性之說，皆持反對之論。在理學工夫論的系譜中，心性的問題尤為關鍵，沒有心性的轉化工夫，即沒有理學核心義的天道性命之說可談，形上學的祕密在心性學裡。在典型的理學敘述中，「心」、「性」的內涵都超出了作為個體性存在意義的心靈與本性之義，它們的核心義乃是和「本體」概念連結而成的「本心」（心體），或義理之性（天地之性、性體），理學家不管持的是「心即理」說或是「性即理」之說，都離不開此義。沒有一種可以彰顯性體全體大用的心靈概念，即沒有復性的工夫可談。即使朱子學在某種意義下講，其工夫目標「復其初」仍是「復性」說的一種亞型。

從阮元的觀點看，這種立基於心性論—形上學基礎上的仁說乃是受到佛老影響所致，他說的影響問題也是本質的問題。為了證成關係性質的相偶論，他首先作的是破壞的工程。《擘經室集》中有一文〈塔性說〉，<sup>14</sup> 阮元在此文中提到佛法東來時，也將一種特別的建築傳進來了，這種建築或高七層，或高九層，其形多少有些類似中國上古相傳下來的臺，阮元引用佛典的用法稱作「窣堵波」，如用今日的梵語譯之，「窣堵波」當為 *stūpa* 的對譯語。但佛教僧侶以中土的「臺」字不足以形容「窣堵波」的高妙莊嚴，為求華人理解，乃另造一獨特的字詞「塔」字以翻譯之。「塔」與「臺」固是兩物，互不相混。但佛教僧侶翻譯佛經中某種具於未生之初的某物，亦即 *Buddha-dhātu*（佛性）時，他們不音譯，也不另造新字，反而向中土固有語彙尋求對譯語「性」，結果造成「性」義的混淆，佛教義理的內涵侵佔了中土固有的詞彙之外形。如果借用今日學界流行的用語，可以說是「反向格義」。亦即千百年來理學家所理解的「性」其實是外來種，「心」也是外來種，本土的「性」字與「心」字只存活於佛教東來之前。外來者當道，本土者已瀕臨滅種。阮元是盛清考據學的代表性學者之一，面對他所認定的儒家與佛教語彙的問題，他也採用了考據學的方法，作了正本清源的工作。他所以引「窣堵波」與「臺」的關

<sup>13</sup> 因為仁不但是人性的本真，它還會擴延到自然的領域，所以朱子才有「自家心便是鳥獸草木之心」，二程所謂「生則一時生，皆完此理」，以及以桃仁、杏仁指示仁體也可以在自然中顯現之義。黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1994），卷 4，頁 59；程頤、程顥，《二程集》，《河南程氏遺書》，卷 2 上，頁 33。

<sup>14</sup> 阮元，《擘經室續三集》（臺北：臺灣商務印書館，1965，四部叢刊本），卷 3，頁 2-3。



係，旨趣正在導向佛教的「佛性」或「如來藏心」與中土原有的「性」或「心」的關係，他很果斷地宣稱超越的本心說不是儒家的家當。面對「心」、「性」這兩個核心語彙，阮元再度發揮了他身為考據學家的專長，他認為「心」的本義是「纖」，纖弱微小之意。「心」、「纖」兩字在聲韻上有關係，但就語義而言，阮元的定義是別出心裁。心的內涵要經由事而達成，也要經由後續的發展而達成，「心」只是初因，它發展出的廣大內容並不是心的本來內涵。

理學的「心」義是外來種，理學的「性」義也是外來種。阮元的另一名文〈性命古訓〉也是赫赫長文，此文作的工作既是還原古義，也是破解理學新義的工程。<sup>15</sup>經由阮元的解密，儒家的性命說原來指的即是現實生命的血氣心知之欲，仍是「生之謂性」的傳統。告子言性，本是古義，只因解釋錯了，故蒙孟子之訶。若語實際，從「性」的造字本義，以及先秦典籍所述，「性」都是見於日常威儀間的生命表現，並無玄祕可言。明清時期反理學的儒者批判理學的思想時，大概都會注意到「心」、「性」的概念是個切入點，但阮元的用語特顯新鮮大膽。

阮元是清代漢學宗師，作為反理學思潮的一代大儒，他掌握了語文學知識的工具，他也很敏銳地擁有語詞與思想彼此互相依存的想法。讀他的著作，我們發現他界定何者是重要義理詞彙，何者不是，有相當獨特的選擇。「相偶」此關係不是物，它不在傳統所說物性當中，而是在物與物之間。「物」此概念容易和名詞結合，「關係」在兩物之間，它容易和關係詞或動詞相連。阮元很注重關係詞或動詞的地位，他除了長篇累牘地論及「相偶」的用語外，還特別注意「順」、「達」、「相」的概念。這些概念常見於古籍，先儒不以為意，阮元卻都有專文論之。<sup>16</sup>前代學者中，能將一種非名詞性的詞語提升到重要哲學概念層次者，殊為少見。我們觀察前代儒者對重要概念的定義，如朱子的《朱子語類》、真德秀 (1178-1235) 的《西山讀書記》，或者陳淳 (1159-1223) 的《北溪字義》，差異即非常顯著。在《朱子語類》、《北溪字義》書中，重要的概念都是名詞。即使精神上和阮元較能相契，同時也反理學的戴震，他的哲學代表作《孟子字義疏證》所列的重要詞目如道、理、仁、義等等，也都是名詞。相對之下，阮元的眼光特別敏銳，他所以發現到非實體性的關係詞或動詞也可以有實體性名詞的作用，主要即是他從關係性的相偶論思考起所致，關係性的思考可視為反名詞的思考。

<sup>15</sup> 〈性命古訓〉此一長文，見阮元，《學經室一集》，卷 10，頁 1-32。

<sup>16</sup> 阮元對三個字的訓解，見同前引，卷 1，〈釋順〉，頁 25-28；〈釋達〉，頁 28-30；〈釋相〉，頁 33-35。

如果我們以阮元的相偶論為準，那麼，這種相偶論可以視為是一種社會倫理學，人的道德是在社會脈絡中呈現的，沒有社會的人際結構即沒有倫理學，也就是沒有道德可言。阮元的論點有文獻學的證據，也不能說不符合先秦儒家所說的「五倫」的「倫」的原始意義，「倫」是交互織成的型態，它是在兩造之間形成的。在儒家的世界觀中，個體不是原子式的個體之意義，而是一種關係網的組合，亦即他是父子「之間」、君臣「之間」、兄弟「之間」、夫婦「之間」、朋友「之間」的諸種關係編織而成的行為者。父子「之間」的實質內涵是慈、孝這樣的道德情感，朋友「之間」的內涵是信、義這樣的道德情感。所有的道德語彙都意味著一組人倫關係的互動，主體是在與所對的對象「之間」的種種關係中建構起來的，「之間」扮演整合兩端的角色，它使得主體甲的內涵不斷地與主體乙交流，主體因而不斷地擴大，儒家的人格是由重重的「之間」之關係所交織而成的模式。

阮元的仁是社會性的倫理關係，回到他的相偶論，我們可以說他的相偶論預設了人與物兩種不同的存在方式，「萬物存在於空間」和「人存在於場所」，其關係的性質大不相同。萬物的存在是存在於物理空間，人的存在是「主體+之間的關係」的模式。如果用布伯的話語講，也就是人的定義需要包括「關係的領域」。物理空間可依範疇理解，範疇的格式中，萬物沒有意義化週遭世界的的能力。也就是人以外的萬物，彼此之間沒有「關係」的結構可言。至少，我們可以說它們沒有一種作為基源的詮釋性格的關係可言。但人所處的處所之性質大不相同，因為主體的因素介入了，甲者的「主體+之間的關係」的「之間的關係」之性質固然受到甲者的意識光源所朗照而顯出意義，但它也會受到乙者此「他者」的影響。換言之，甲者的主體除了「甲」、「關係」兩項外，還隱藏了極隱密而未顯題化的內在的他者。阮元相偶論的「之間」是社會空間的概念，還是主體內部的概念？

我們單單從阮元的「相偶」的概念入手，也可了解「相偶」如果要成為更有說服力的道德語彙，它不能只從脫主體性的社會結構下的人的社會角色立論，從社會結構、社會角色理論可以看到相偶論有益於社會秩序的維持，但卻無法解釋相偶論在解釋道德與人的主體，也可以說與人格之間的內在關係。阮元身為清代漢學一代宗師，他的思考很少從主體性的觀點出發，甚至有反主體論的傾向。他論「心」，論「性」，論「命」，因為要反理學的形上用法，所以對這些重要概念原來蘊含的轉化現實身心內涵的功能都抹殺了，他的提案反而像是一種結構論的主張。

相偶論不能局限於社會結構的解釋，事實上，相偶論的內在關係性在阮元的前輩學者戴震已顯示出來了。他雖然沒有使用「相偶」的詞彙，但其意義是相近的，

他將「相偶」的內涵置於人的主體內部。戴震所以能夠落實相偶論的內涵，很重要的時代背景，乃是他面對了朱子學成為官方哲學後所帶來的倫理的抽象化，戴震有名的「以理殺人」之說即是在此背景下提出的控訴。他很能正視抽象的性理學危害了建立在傳統生命觀上的主體的表現，也可以說危害了縮結大小傳統的形氣哲學基礎上的倫理情感，思求有以易之，他的入手處即從情感的反思開始。

情感在戴震的思想中居有重要的地位，籠統說來，情感應當也是儒家區別於佛、老兩家的主要因素。但當程朱學興起，並以超越的性理規範情感，如程伊川(1033-1107)說：「性中只有仁義禮智四者，幾曾有孝弟來？」<sup>17</sup> 或如朱子解釋「仁」是「心之德、愛之理」，<sup>18</sup> 情感在整體理學的結構中遂易流於次要的位置。一落實到現實世界的禮法秩序，情易流於被監控的地位。戴震將「情」從性理世界解放出來，讓它回到生命的「自然」。戴震論「情」離不開生命的動能，他稱作「欲」，他的「欲」不是理學脈絡下負面性的道德語彙，而是自然的生命傾向。至於戴震的「情」則是一種築基於人的自然之基礎上的合理性的生命之欲，生命的開展階段是有欲、有情而後有知，「有欲、有情、有知，三者，血氣心知之自然也。」<sup>19</sup> 欲、情、知或血氣心知皆源於大自然的氣化，生之欲是生命的最根本要求，人人有情，氣化共感。因人人有同情之感，戴震甚重絜情之說。然基於氣化的生命之欲容易偏失，心知有校正作用，使其歸於合理的狀態，也就是達到必然的狀態。「必然乃自然之極則，適以完其自然也。」<sup>20</sup> 戴震的道德希望滿足含「自然」於「必然」之內的「人」之共同性的生命欲望。此中的「必然」也是一種「理」，戴震遂有「情理」之說。「情理」是倫理學的概念，「心知」由氣化實體出而又可調整更深層的情感與生命之欲之偏失，因而有平恕公允的準則，這是種身體理性的概念，竊以為戴震哲學的結穴在此，而不是「科學主義」觀點下的認知性意義之理。<sup>21</sup>

<sup>17</sup> 程頤、程顥，《二程集》，《河南程氏遺書》，卷18，頁183。

<sup>18</sup> 朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），《孟子集注》，卷1，〈梁惠王章句上〉，頁201。

<sup>19</sup> 戴震，《孟子字義疏證》，收入張岱年主編，《戴震全書》第6冊（合肥：黃山書社，1995），卷下，〈才〉，頁197。

<sup>20</sup> 同前引，卷中，〈性〉，頁188。

<sup>21</sup> 上述觀點參見楊儒賓，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，頁261-289。胡適認為戴震的「以情絜理」的「情理」說是他的思想的汗點，「與他的基本主張不很相容」，破壞了他追求客觀的精神。胡適，《戴東原的哲學》，頁93。然而，戴震的主要哲學著作《孟子字義疏證》原本即是要抗衡程朱理學的另類性理之書，情理是他的核心概念，胡適的判斷離戴震的關懷恐怕有些距離。梁啟超(1873-1929)說戴震有「情欲主義」（實即「情感哲學」），這種判斷才是合理

戴震的「情理」是生命政治的概念，人的身體即提供了倫理的基礎。戴震思想中的身體是形氣神一體構造的作用體，人的情感是心（或神）的主要內涵，但它一發用流行，即帶動形氣的因素流行於身體內外之間。所以「情理」的概念即蘊含著生命、活動、流行之義，它也蘊含了每個人的情感都和他者的情感分享了共通的氣化的流程。戴震的思想繼承了明中葉後，一種主張「氣」作為哲學首出概念的主張，當代中國哲學史家稱之為氣學，筆者更規定之為後天型氣學，也可以說是自然主義型氣學，自然主義氣學主張氣在存在的位階上先於理、心。這種理論固然可視為一套自然哲學，但這套自然哲學首先呈現的是一套生命哲學。在自然界的芸芸萬物當中，人的概念較特殊，他的身體構造中有經脈一氣的系統，也就是有氣化的總體性原理存焉。而這樣的氣化的總體原理即蘊義於主體的架構中，因為依傳統中國的生命觀，人的意識和人身之氣是重層的，意識的作用總會帶動氣的流行。心氣一如，身心一如，意識的經營不能不帶動底層的氣的轉換，人的情氣和他人的情氣原則上可以相通，只要通過合理的擴充途徑，戴震說的是一種恕道的「以情絜情」，人我之間原則上可以取得情理的共識。

如果我們從築基於中國古老傳統的氣化世界觀與氣化主體（或稱作形氣主體）的立場出發，相偶論適用的領域不僅在社會界，而當在人的主體之內，戴震說得極明白：

道，猶行也；氣化流行，生生不息，是故謂之道。……《大戴禮記》曰：「分於道謂之命，形於一謂之性。」言分於陰陽五行以有人物，而人物各限於所分以成其性。陰陽五行，道之實體也；血氣心知，性之實體也。有實體，故可分；惟分也，故不齊。古人言性惟本於天道如是。<sup>22</sup>

人性的實體本於天道的實體，天道的實體是陰陽五行，也就是氣化流行。戴震強烈反對理學家的形上學，但他的道論其實也是種形上學，我們可稱之為自然氣化的形上學。戴震也反對理學家復性的性命說，但他其實也主張一種築基於氣化天道之上的自然人性論，我們可稱之為氣化的人性論。如用「主體」一詞界定之，我們可說戴震支持自然氣化主體之論。戴震雖然反對「所以然」模式的性理觀，但他和程、

---

的。梁啟超，《梁啟超全集》第7冊（北京：北京出版社，1999），第14卷，《中國歷史研究法》，〈戴東原哲學〉，頁4194-4195。

<sup>22</sup> 戴震，《孟子字義疏證》，卷中，〈天道〉，頁175。

朱其實都分享了中國傳統自然觀所設定的「氣」之思想。

阮元可以視為戴震之學的繼承人，甚至可以說是最有成就的繼承人，但在繼承的過程中，阮元拋棄了「陰陽五行」這套天道觀，反而限制了相偶論的詮釋力道。一旦我們將氣化主體的概念引進相偶論的領域時，相偶的倫理即不能只從社會結構的角度衡量，而是在主體的內部即有種關係性，也就是相偶所對的他者也是內在的他者。「相偶」因此不僅是社會學的概念，它也是哲學人學的概念。

當我們將氣化主體的概念引進相偶論的領域，一種限於人文領域的相偶說遂不得不開放它的邊界，它不但進入主體內部，它也適用於自然世界，因為「氣」的存在樣態就是超個體的。在自然氣化論者的相偶性中，人因氣化所以與世界有種共在性，人與物也因氣化的關係，人的在世存有即與相偶的另一端之「物」有種感應的關係。主體與自然物（如貓、狗）的相偶雖然沒有形成人文世界中五倫的相待關係，但兩者之間仍有非言說的交往，或說感應，也可以說是內在的關係。<sup>23</sup> 在氣化世界觀背景下形成的個體性的框架，人的主體擁有可以共感的他者性，他與世界有隱性的互涉互入，這種內在的相偶性關係是「氣化整體論」下的一種模態，它隸屬中國式的自然觀下的一種模式。

### 三、心性對越的相偶論：朱子學的架構

「相偶論」不論採阮元提案，或採戴震提案，他們的提案動機都帶有強烈的倫理危機感，他們擔心受到佛教強烈影響的理學因為追求形上世界，結果損毀了儒家築基於人倫物理上的價值體系，相偶論的潛臺詞是對理學的價值體系，尤其是一體論的否定。但相偶論的價值可能超出了原提案者的預期，筆者認為合理的相偶論不是反對各種理學版的一體論，不是反對，不是取代，相反地，是補充了一體論，相偶論需要作第二度的提升。再度提升後的相偶論失去了原提案人所設想的經驗論的性質，它進入了工夫論的冥契境界，也可說進入了超越的領域，它在儒學史上最大的意義可能在於它提供了對於「心即理」與「性即理」之說的另類理解。

<sup>23</sup> 原則上，戴震等反理學的哲人可以因氣化哲學發展出動物倫理學或器物倫理學之類的思想，但真正發展出來的反而是理學家。「觀天地生物氣象」、「以生釋仁」等具有現代生態倫理內涵的命題在理學是重要命題。朱子、方以智（1611-1671）等人思想中的「人與物的關係」可以有非認識論的意義，其價值雖然尚未被充分認識，但爾後很可能可以發展出一套新的器物哲學。箇中原因複雜，但理學家的氣論皆蘊含理氣合一論，「生」被視為道的根本屬性，規範及動力的作用皆更強，當是原因之一。

「心即理」與「性即理」乃是學界劃分陸王學派與程朱學派的標準之一，如果依牟宗三先生 (1909-1995) 的判準，這項區分還是最根本的區分。在牟先生的區分中，朱子是將心視為氣，理氣二分、心性三分，這種圖式是朱子學的標準思考模式。在「理氣二分一心性情三分一性即理一心即氣」這一系列概念的分別下，心與理原則上即不可能同一，這種不可能不是工夫圓不圓熟的問題，而是本質的差異。工夫無論如何圓熟，心性本質上即不可能同一。

程朱學派的「心即氣，性即理，心統性情」之說並不妨礙程朱的工夫論也可以達到性天相通的極高的修養境界。如果我們只從「心為氣」的觀點來看，程朱與反理學的戴震的差別不會那麼大，戴震不一定會反對心為氣之說，雖然嚴格以理氣比配心性之說是在程朱手中才完成的。但人的意識連著氣一併顯現，意識的流動有內在身體（氣）的基礎，此種心氣合一的觀念是中國文化古老的觀念，戰國時的孟子、莊子、《管子·內業》作者皆有此類主張，很可能可溯源至古老的巫醫傳統。程朱學派大不同於古老的巫醫傳統以及後來反理學的氣學學派學者之處，在於程朱的「心為氣，性即理」之說乃放在超越論的背景才可理解，也就是納大周天於小周天的「心具眾理」之說是程朱學的特色，而且這種與超越境界的連結還有工夫可以證成。

簡言之，在「心統性情」及「性即理」的雙重規定下，程朱學派將經驗世界的存在置於理的規範下，並將性理的證成原理置放在「心」的基礎上。作為超越依據的理之所以不是超絕，之所以不是物自身，或不是與心行處不相干的不相應行法，關鍵在於「心」是本體的呈現原理。就理念而論，「性」與「心」有命令者與受命者的關係，也有規範原理與體現者之分，「性」在存有秩序上有更優越的位置；但就現實存在而言，理在經驗世界蒙上層層的紗幕，它有待「心」的體現，「心」與「性」的關係乃不一不異。

如果理學的性命之學保證了倫理的秩序，倫理的秩序之意義不能不內在於理學的性命之學當中，我們由此可以論理學工夫論所涉及天道性命說與相偶論的關係。相偶論者一般對理學的理氣論頗為厭惡，他們不能接受「有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋」的理論。這一首詩本來是善慧大士的佛教玄理詩，朱子引來說明理的超越性存在，<sup>24</sup> 這種「先天地」的存在到底是什麼意義的存在？朱子沒有詳說，但理具超越而又真實的性質，它為任何可能存在的經驗世界奠基，這點乃是朱子學的起點，說是理學的起點亦可，理學視野下的人之使命可以說

<sup>24</sup> 黎靖德編，《朱子語類》，卷 126，頁 3017-3018。

集中在自己性命內彰顯理的超越性。擴大言之，理學的一大特色可以說是對轉化經驗世界為具有超越意義的事業而努力，朱子的思想特色尤為明顯，相偶論者主要否定的正是朱子對「理」的界定，本節即以朱子為討論的焦點。

理學的重要概念基本上都脫離不了超越的向度，因此，也都脫離不了清代相偶論者抨擊的範圍。然而，作為與超越原理相對應的存在原理之「氣」概念的命運和「理」不一樣，它需另計。在中國的文化傳統中，氣不只是理學的概念，它也是自然哲學以及經驗科學如天文、地理、山、卜、星、相的概念，更重要地，它還是構成身體論述核心的一環。它一方面和解剖學的身體相對照，這樣的系統可稱為氣一經脈的流動的身體體系，也可以說是準身體的隱微體系；<sup>25</sup> 它一方面又可視為身軀與心靈背後的同一基礎，形一氣一神的身體觀更適合用於形容中國文化傳統所理解的人身。氣既構成中國傳統的身體觀的一環，也構成身心的統一的基礎，所以氣化的身體觀同時也就是氣化的主體論。更圓融地講，形氣連結，氣化主體即是形氣主體，典型的中國哲學傳統中的主體即是形氣主體。只要形氣主體的概念一成立，主體就會超出個體的範圍，這樣的主體和世界就有連帶的關係。也就是單從形氣主體的概念立論，主體與世界的關係即因氣的介入所以有主體的世界性，這種主體是與世共在的主體。如果用形上學的語言講，形氣主體也指向了一種氣化的世界觀。

如果與世界共在的形氣主體乃是生命的本真狀態，人學即是形氣主體之學。但現實上的「與世界共在的形氣主體」是未顯題化的存在，戴震與程、朱、陸、王在此分享了共通的主體觀。由此一躍，人如何經由心靈的介入，升入超越界，以彰顯作為人存在與世界存在的氣化層次，卻是理學特殊的領域。從體證哲學的工夫論觀點看，朱子說心是「氣之精爽」，又說是「氣之靈」，<sup>26</sup> 王陽明 (1472-1528) 也同樣以氣界定心（見下文）。在轉化身心以體證超越的過程中，朱子與王陽明同樣預設了形氣主體的立場，兩者同樣在工夫的終點站預設了一種豁然貫通的經驗，這個經驗顯現了類似「天人合一」的敘述。但因為朱子不持心性同一的立場，所以他的「天人合一」即不可能是真正的同一，天屬性，屬理；人屬心，屬血氣。兩者再怎麼合，也會留下一點極細微的差別，朱子的用語是「微有迹」。<sup>27</sup> 朱子的「微有迹」之迹，就相而言，固可說為「微」；但就性質的意義而言，並不微。因為從

<sup>25</sup> 參見石田秀実，《氣・流れる身体》（東京：平河出版社，1988），頁 20-92；湯淺泰雄，《身体論：東洋的心身論と現代》（東京：講談社，2010），頁 304-311。中譯本見湯淺泰雄著，黃文宏譯注，《身體論：東洋的心身論與現代》（新竹：國立清華大學出版社，2018），頁 298-304。

<sup>26</sup> 兩則界定同樣見於黎靖德編，《朱子語類》，卷 5，頁 85。記錄者為「節」，當是甘節。

<sup>27</sup> 「心比性，則微有迹；比氣，則自然又靈。」同前引，頁 87。

概念說，「心」與「性」之差異乃是質的不同，所以「心」與「性」雖然有極緊密的互相依存的關係，就存在的位相而言，兩者共在，「性」無「心」無法呈顯，「心」無「性」則無法有意義地運作。但「理」、「氣」既然異質，「心」縱然為精爽之氣，「心」與「性」畢竟只能對越地存在。

上述的觀點是筆者從「形氣主體」一詞出發所作的詮釋，其論點雖與時賢（如牟宗三先生）有些區別，但多少也是從他的觀點引申而得。在牟先生的判教體系中，心性不能同一，此點是朱子之所以不能成為正統儒家的理由，即使他是八百年來影響東亞最重要的儒者，朱子的地位仍屬「別子為宗」。牟先生論理學，多從心性論概念的分析入手，殊少從心地工夫的境界以分判之，雖然他也一再言及工夫論是理學的核心要素，但工夫論很關鍵的思考是對心性經驗的轉化之反思，對轉化的心性經驗作現象學式的考察是工夫論的前提，也是心性論的一項奠基工作。牟先生的判教不能說沒有涉及，但他確實較少直接從心性的變形經驗入手，借以分析理學的流派。<sup>28</sup> 心性論、工夫論、境界論連袂而至，這是中國三教傳統中常見的表達方式，我們有理由更重視工夫論所涉及的心性變形經驗的因素。

本文所以論及牟先生的判教而將工夫境界的問題帶出來，乃因在宗教經驗的領域中，個人與最高存有能否合一，一直是冥契論的主要課題。理學的判教固然可以視為儒學重要的理論問題，須思辨以證之，但理學的判教牽涉到聖人的境界以及成聖的方法為何的解釋問題，當中有從工夫論到境界論的開展，箇中問題正是宗教學裡的冥契經驗之領域，冥契論是普見於東西宗教的現象。冥契論常見的因素有：一體之感（含合一與同一兩種一體）、客觀真實之感、安寧法樂、神聖尊崇、矛盾性、不可言說等等。除了這六項以外，或言「無時無空」，或言「一在萬物，物物活潑」的因素亦可算在內。<sup>29</sup> 冥契論如果用中國哲學常見的一個詞語表達，即是「天人合一」。

冥契論述雖然普遍見於各宗教傳統，但各宗教所呈現的冥契經驗之類型不見得一致，分類的方法有多種，其中，有神論者型與無神論者型、完全同一型與「合一

<sup>28</sup> 相對之下，唐君毅先生（1909-1978）的理學研究著作則頗注重工夫論的問題。有關牟宗三先生的理學論述與唐君毅先生的不同，參見鄭宗義，〈本體分析與德性工夫——論宋明理學研究的兩條進路〉，收入林維杰編，《跨文化哲學中的當代儒學：工夫、方法與政治》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016），頁 73-106。

<sup>29</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: Macmillan, 1973), pp. 131-132. 中譯見史泰司著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998），頁 160-161。前六項的第一項有內向型與外向型之別，其餘五項同見於所有的冥契證道者。最後一項到底是沒有時空，或是一在萬中，則牽涉到內向、外向兩型的證道詞之差異。



而非同一」型，即是兩種較常見的分類。一般而論，在一神論當道的宗教地區，如傳統猶太教、回教、基督宗教的西亞、歐、美，其冥契境界多偏向有神論且屬「合一而非同一」的類型。相對地，在東亞地區，冥契經驗的類型偏向完全同一型的型態。

「合一而非同一」的類型即是史泰司所說的外向型的冥契論，「合一而非同一」的表達比較特別，因為冥契經驗如果是一體的話，原則上，個體已溶進絕對之中，不再有個體性可言。如果中間仍有差距，個體性仍在，即不是「一」。如果是「一」，「合」字的用法就顯得怪異。關於這個明顯的矛盾，常見的解釋策略即是冥契經驗的「一」帶有矛盾的性質，亦即冥契狀態的主體既是自我同一而又有自我的分化，這是一種較通行的解釋。<sup>30</sup> 很明顯地，「矛盾性」這樣的特性不能放在知識論的框架下解釋，因為它與邏輯的矛盾律相反。冥契的境界既然被歸入超越的領域，此世內的邏輯定律自然用不上。但「矛盾的自我同一」這樣的解釋仍將矛盾放在「自我」的概念下定位，自我的本性如果是自我同一的話，矛盾的概念如何從「自我」的概念分析出？

「自我」是哲學的重要議題，中西哲學家論此義者多矣，本文無意也無能再贊一詞。<sup>31</sup> 本文所以將「自我」的問題帶進來，乃因冥契論一般都會涉及到人之真實本性或根源性的解釋。竊以為我們可以嚴肅考慮外向型冥契論者的看法，這種類型的冥契論主張自我的意識可以進入非我的狀態而與超越者合一，但在這種微妙而又超越的狀態中，意識雖被視為已完整地含攝絕對也被含攝於絕對當中。但在經驗的最隱微處，呈現者與被呈現者仍保留極微細的空隙，用艾克哈特 (Meister Eckhart, c. 1260-1327) 的語言講，即是保留「一小點」。一小點顯示人是可以由有限進入無限，在無限中仍留有仰讚無限的支撐點。但這「一小點」也突顯了上帝的超越性，人與上帝不可能真正的同一，因為如果完全同一了，人即擁有上帝的身分，這是對上帝最大的褻瀆。如果「人是上帝創造的」此義不能動搖，超越性只能在上帝本身。<sup>32</sup>

<sup>30</sup> 鈴木大拙 (1870-1966) 認為悟境非世俗境，悟境的語言所以多矛盾，乃因它是不適用於此世的另類邏輯。史泰司則認為不是另類邏輯，而是邏輯不到處。參見鈴木大拙著，徐進夫譯，《耶教與佛教的神祕教》（臺北：志文出版社，1984），〈佛教的哲學基礎〉，頁 64-75；史泰司，《冥契主義與哲學》，頁 341-380。

<sup>31</sup> 參見泰勒 (Charles Taylor) 著，韓震等譯，《自我的根源：現代認同的形成》（南京：譯林出版社，2001）。

<sup>32</sup> 艾克哈特：「儘管它（靈魂）會沉入神質的永恆之中，但永遠不會達到神質的基底。由此可知，上帝留下了一個小點，好讓靈魂返觀它自己，發現它自己，知道它自己還是種造物。」鈴木大拙

除了「人與上帝的性質之別」這個關鍵性的因素外，我們還可指出一個比較沒有被提出來的要點，即從冥契經驗的主體構造考量，體證者通常會經歷一種人格消解的過程，禪僧常說的「桶底脫落」，羅近溪 (1515-1588) 說的「銃砲之剛中爆發」，朱子說的「豁然貫通」，大概都指向一種人格的同一性亦即一種自我意識消逝的經驗。<sup>33</sup> 問題是這種自我意識消逝，或意識結構解體的內涵要如何解釋？消逝有沒有可能消逝到任何的我性都不存在？我們如依具體的證悟經驗考量，這個「一小點」恐怕也是必須有的，因為沒有了，即沒有任何的個體性可言。如果沒有一點極細微的我性存在，體驗者的意識將匯入無邊無涯的存有之汪洋中，永難回頭。以汪洋巨浸形容性體，這是常見的一種隱喻，佛教的華嚴宗尤喜用之。這一小點維繫了經歷一體經驗的修行者在前後兩個階段的我性之聯繫，它使得冥契者可以從一體的經驗中再回到經驗的世界來。如果沒有這一小點的中介，我們不好想像完全同一的狀態如何再回到紛歧的經驗世界。至於內向型的冥契主義之所以能夠成立，佛教的體證論述尤為大宗，應當和佛教緣起法的真理觀有關。

如果我們從冥契論的角度進入朱子的世界，我們發現朱子的冥契論很明顯地接近於外向型的冥契論。朱子自然認為人是可以達到天人合一，完全彰顯人的本質的境界，他的用語稱作「豁然貫通」，這是「物格知至」的境界。就此而言，他很像是位復性論者，更恰當的用語是他自己說的「復其初」者，因為他的「初」不同於李翱「復性論」論述下的「心性同一」的「初」。李翱可復性，朱子不可復性。朱子的「性」永恆自在，不曾變化，所以也無「復」可言。朱子可以接受性理永恆的、超越的意義，不隨個體死亡而消逝，但他不能接受一種永恆的本心義——雖然作為本性的本心是有的，「復其初」即是回復到這種原初的心體流行之境。性理如果沒有心的彰顯，它即無從成為存在，將是永恆的神祕的物自身。但可以彰顯性理的心，即使是回到「復其初」的本心，它仍不可能與性體同一。它仍是「氣」邊事，會隨人之死亡而跟著死亡，它之於性理只有彰顯義，卻無同一義。朱子在〈胡子知言疑義〉一文中，對胡五峰的「心無死生」之說，提出了強烈的批判。如果本心等同本性等同太極，「心無死生」之說是個合理而且恰當的命題，但朱子的

對艾克哈特的「一小點」有禪學式的解釋，上述艾克哈特之語及鈴木大拙的解釋參見鈴木大拙，〈《耶教與佛教的神祕教》〉，〈小點與大悟〉，頁 106-126。

<sup>33</sup> 上述三個比喻都可視為「頓悟」經驗的描述，其中羅近溪的「銃砲之剛中爆發」說較少受到注意，但羅近溪常用。如云：「幸天生我夫子，聖出天縱，自來信好《易經》，於乾之大生，坤之廣生，潛孚默識，會得人人物，都在生生不已之中。引線之星火纖然，銃砲之剛中爆發，一以貫之，不覺頃其出入矣。」羅汝芳，〈《近溪子續集》〉，收入方祖猷等編校整理，《羅汝芳集》上冊（南京：鳳凰出版社，2007），頁 245-246。

「心」不可能不隨大化而變遷，因為心一定「隨形氣而有始終」，<sup>34</sup> 所以「心無死生」之說不能不被當作異端看待。

正因「心」對「性」只有彰顯義，而無同一義，但他的「心」確實又具有類似心學模式下的某種宇宙心的架構。我們看朱子論及心靈的玄妙境界時，都有一種極隱微的心性合一而又對越的意識。在理學家當中，朱子論及達到性天相通境界的一種法門——靜坐，特別詳細，不管是靜坐的方法、限制、擴充（如與「主敬」的關係），正負面皆講，其周詳遠超過陸王心學的大家。但朱子殊少論及個人的悟覺經驗，他一直以「上達」的敘述為戒，所以我們雖可在他的著作中發現「昭曠之原」<sup>35</sup> 或「豁然貫通」<sup>36</sup> 這類的語言，但朱子殊少從第一人稱的觀點立論。然而，他從第三人稱所作的相關理論敘述乃是其學說的重點所繫，我們有理由認定這些語言既是理論語言，也是體證語言。底下，我們將以朱子思想核心的「參中和」之說為例。

朱子的「參中和」公案是朱子學世界成立的重要契機，「中和」一關過後，朱子的「主敬」、「格物」雙管齊下的工夫論、理氣二分及心性三分的理論架構正式確立。「參中和」議題也可以說是「已發—未發」議題，「已發—未發」的內容正是「性情之教」的「性情」之內容。朱子論《中庸》第一章極精微的「已發」、「未發」之說時，言及「未發」境界如下：「當此之時，即是心體流行，寂然不動之處，而天命之性體段具焉，以其無過不及，不偏不倚，故謂之『中』；然已是就心體流行處見，故直謂之『性』則不可」。<sup>37</sup> 學者處在未發境界時（「當此之時」），既是「心體流行」，又是「寂然不動」，此時的境界既動且靜，超越了動靜，這是典型的冥契論的矛盾語言，朱子的「復其初」的「初」指的當是這種未發的層級。在理學工夫論的用語中，「未發」通常不是指情感潛伏的潛意識狀態，而是意識尚未啟程萌發的原點，也是世界未生起的原點，它是一種異質於經驗性心靈的超越意識，朱子是此一用法的重要奠基者。

面對未發境界，朱子對於此種既帶有「靜」義又帶有「動」義的「心體流行」之語，時有難以言語之苦。朱子說的「心體流行」，既然用了「體」字，只能指非經驗性質的原初之心，但心體流行不是性體流行，亦即它不是「天地之心」的層

<sup>34</sup> 朱熹著，陳俊明校編，《朱子文集》第7冊（臺北：德富文教基金會，2000），卷73，頁3701。

<sup>35</sup> 「如今要下工夫，且須端莊存養，獨觀昭曠之原，不須枉費工夫鑽紙上語。」黎靖德編，《朱子語類》，卷115，頁2782。

<sup>36</sup> 朱熹，《四書章句集注》，《大學章句》，頁7。

<sup>37</sup> 朱熹，《朱子文集》第7冊，卷67，〈已發未發說〉，頁3376-3377。

次，「天地之心」此概念意指理在其自體的活動性，它可說是「天理流行」。「天地之心」是太極（理）的活動義，此「心」字是特殊的用語，這樣的「天地之心」不可能是人的心。<sup>38</sup> 即使在朱子設定的「復其初」的境界，「心體流行」已是「天命之性」具體呈顯處，朱子稱作「天命之性體段」，但「性體」仍不是「心體」，「具焉」仍不是「同焉」，「體段」不是性體本身。在「未發」的一體渾然當中，本心與所呈現者仍維繫一條極薄弱而無可跨越的界線。朱子所以對西周初年的對越精神特別有感，我們從他的冥契論述中可找到聯繫點。

在朱子的體系中，理學意義的相偶論的價值最容易突顯出來，他始終堅持理指導心的存有論的優位性，但也始終堅持心體現理的存有論的優先性。這是根源的一種相偶論，它突顯了沒有對象義的相偶性。<sup>39</sup> 因為在所有可能的心性經驗中，「復其初」被朱子視為工夫的究竟，也是人的終極真實狀態。正是在這個原初的但也是最深層的經驗中，心與性維持極精微的對偶關係。心性的對偶發生於意識轉型後的獨特境界，它不能有意行之，有意行之即犯了「以心觀心」的自我意識的不當分化。不能以心觀心，所以心地發生的性天相通境界不能成為心靈觀察的對象，朱子對此問題極為小心。但不能成為對象，並不表示同一，因為在非對象的關係中，仍有異於超越的意識之上的「天理流行」。「天理流行」是個獨特的概念，<sup>40</sup> 如

<sup>38</sup> 「天地之心」這個概念出自《易經·復卦》「復，其見天地之心乎？」〈復卦〉言及天道盈虛之理，「天地之心」一詞遂不能不逼出「天」有心無心這個牽涉到宗教或形上玄理的深奧問題，朱子的〈仁說〉：「蓋天地之心，其德有四，曰元、亨、利、貞，而元無不統」云云，顯然他接受「天地之心」的提法，這樣的「天地之心」當指「太極」的層次，人心絕不是天地之心。同前引，頁 3390-3391。牟宗三先生認為朱子說的「天地之心」是「虛說的心，而非實說的心」。牟宗三，《心體與性體》第3冊（臺北：正中書局，1975），頁 236。朱子的「天地之心」是虛說或是實說，其判準當看作為「能然」的理是否有種不同於經驗意義的純動，如李退溪所說的「理發」、「理到」之義？如果可以的話，「天地之心」仍可是實說的心，只是人不能有而已。箇中義理深奧繳繞，姑先捨此議題，無能細論。

<sup>39</sup> 評審意見書甲指出「沒有對象性的相偶性」可以是相偶性嗎？這個問題如果針對知識論來講，是可以質疑的。但在中國傳統工夫論討論中，這種非對象義的彼我關係大概都會出現，程明道「識仁」的「識」字，禪宗「觀心」的「觀」字，大約都是「體證」之意，內在體證的識不同於知識論意義的識。內在體證的意識內容固然有可能形成朱子〈觀心說〉所批判的以心觀心的分裂現象，但內在體證的大宗卻是要形成能所難分的內覺，縱使過程中有能觀與所觀的粗淺階段，但一達到意氣難分或心氣難分階段，即無對象義，一種勝義的現量直觀亦無能所可言，如根本智的作用即是。但沒有對象義，並非沒有一種能所不分的相待義。朱子嚴分心性，所以即使「復其初」的心體流行境界，心體性體吻合，性體卻仍以異質性的體段具焉，而「心」則有彰顯義，心性對揚，這是在一體中呈顯的原始的二元性。參見朱熹，《朱子文集》第7冊，卷 67，頁 3389-3390。

<sup>40</sup> 《論語·先進》「子路、曾皙、冉有、公西華侍坐」章，在曾點述及自己的志向後，朱子注云：「曾點之學，蓋有以見夫人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠闕。」朱熹，《四書章句集

果依「理」只存有而不活動之義著眼，「天理流行」一詞是說不通的。但如果理具有「能然」的屬性，理是可以設想有超越經驗性的動靜之上的純動性格，《通書》所謂的「動而無動」。<sup>41</sup> 性體在此獨特的意識狀態中與心體一體呈現，卻又有極微的區隔。依朱子義，正是在所有心地經驗中最原初也是最根源的狀態，心性不一不異，這是最根源性的神祕映照，一種沒有認知對象義的原初相偶性，本心「復其初」之後自然的展現。

朱子一直對「渾沌的同一」狀態有極深的不安之感，不管是成德的歷程或是「豁然貫通」的體證境界，皆是如此，他說這種朦朧的一體是「黑的虛靜」。黑的虛靜的代表即指向任何沒有「理」的狀態的意識，他的「黑的虛靜」說的大戶指的是禪宗與道教。但我們如果說它指向了任何主張絕對同一的工夫論，這個指涉也是講得通的。相對之下，有秩序可言的虛靜則是「白的虛靜」，「白的虛靜」之心靈意指它曾經歷過累積各種的物我之理相通的歷程，以及豁然貫通之際的「此心」與具備「眾理」的性體不一不異時呈現之境界。「白」意指具有內容的心靈秩序，它既包含了理智的明光，也意指了心體的完整呈現，<sup>42</sup>「白的虛靜」只能指向心體與性體「微有迹」的相偶結構。在朱子學系統下的工夫論所指向的境界都不能逃離心體、性體合一而微有迹的冥契論的層次，也都不能沒有一種非對象式的原初的相偶性。<sup>43</sup>

注》，《論語集注》，卷 6，頁 130。「天理流行」是朱子用語中極特別的語彙，在理氣二分的格局下，朱子的理是不活動的。但在此處，朱子卻賦予了曾點境界如許高的位置。《論語》〈子罕〉篇的「子在川上」章、〈先進〉篇的「子路、曾皙、冉有、公西華侍坐」章及《中庸》論「鳶飛魚躍」，這幾處是朱子討論「天理流行」較集中處。參見黎靖德編，《朱子語類》，卷 36，頁 977；卷 40，頁 1026-1038；卷 62，頁 1492。依朱子語，「此理常流通者，惟天地與聖人耳。」同前引，卷 117，頁 2823。「聖人」是理念型人物的存在，他的「天理流行」或許可解作「體現天理」後的境界，但天地境界的「天理流行」是否意味著朱子允許「理發」之義？

<sup>41</sup> 朱子解釋《通書·動靜》云：「『動而無動，靜而無靜』，非不動不靜，此言形而上之理也，理則神而莫測。」相對之下，「動而無靜，靜而無動，物也」，這段話是描述「形而下之器也。形而下者，則不能通。」黎靖德編，《朱子語類》，卷 94，頁 2403。朱子很少言及「動而無動，靜而無靜」的「神」之境界，但他顯然可以接受一種超越純經驗性的動靜之上的純動的概念。

<sup>42</sup> 「白」在玄學或宗教學的象徵系統中，常兼指理智的分別作用及心靈的整體朗現。作為心靈整體朗現的「白」之象徵意義大體都是受到各教肯定的，至於「分別作用」的「白」之價值是高是低，甚或正面負面，當看不同學派的定位而論。一般而言，道、佛兩家視分別作用的理智明光為遮蔽，儒家則肯定理智明光的價值，荀子、朱子尤其明顯。參見楊儒賓，《五行原論——先秦思想的太初存有論》（新北：聯經出版，2018），頁 182-191。

<sup>43</sup> 上述觀點，參見楊儒賓，〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，收入鍾彩鈞編，《朱子學的開展——學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002），頁 219-246。

#### 四、「心即理」也「即氣」：陸王學的相偶論

在程朱理學的體系中，「心」、「性」兩者的關係是「氣」、「理」關係的一種亞型，理、性一組，心、氣一組，兩組是異質性的。相對之下，陸王學派看待心，不會只從氣的角度看——但也不是沒有氣的內涵，其義見下文——它也會從超越性的「理」的角度下看，所以說「心即理」。<sup>44</sup> 陸象山 (1139-1192) 的「心即理」這類的語言再轉換個表達方式，可以用不同的語言表之，如王陽明所說「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」，王龍溪 (1497-1582) 所說「乾知」，這些概念都是作為本體之心的另類表達。如果說中國哲學中有可以類比佛教的如來藏清淨心的哲學的話，非陸王學派莫屬。明中葉後，良知學大行，三教論也大行，其流行是有文化土壤支持的。陸王學派的本心就概念而言，乃是道（太極、本體）的具體顯像，道成肉身，本體即具體化於具有肉身性的個體之心靈當中。

論及心學一系，建立此義者當是陸九淵。理學有明顯的分系，也當從朱陸論學不合，各標宗旨開始。陸象山講學風格似禪學，當下指點，殊少闡述概念內涵。學者論學常見的辨析衍義，陸象山大概都會認為是「黏牙嚼舌」，<sup>45</sup> 與人的德行不相干。朱陸在工夫論上的差異最明顯，朱子以「格物窮理」為工夫主軸，陸象山則直抒本心。在心性論解析上，朱子以「心統性情，心即氣，性即理」樹立主體的架構，陸象山雖沒有朱子的博依詳述，但他主張一種具宇宙心內涵的「心即理」之說，卻可確定。「心即理」的「心」常被後人視為儒家版的「如來藏心」之說，這當然是類比的用法。如果依佛教典型的如來藏心系統之經典如《華嚴經》所說，如來藏心依其本性緣起重重大千世界，每一現象都是心之顯像，而且重重含攝，物物無盡，它是存在的起點與終點。華嚴義海浩瀚無涯，其內容實可視為「如來藏心」此概念的分析命題，一切由此法界流，一切還歸此法界。

心學版的本心未必像佛教的如來藏心之闡釋那麼闊衍，儒家也缺少一篇詳細而具有奠基作用的「本心」論的著作，當牟宗三先生要暢論作為東方哲學共法的基本

<sup>44</sup> 「人皆有是心，心皆具是理，心即理也」。陸九淵著，鍾哲點校，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980），卷 11，〈與李宰·二〉，頁 149。

<sup>45</sup> 「黏牙嚼舌」是陸象山批評當世學者喜歡講些繳繞迂迴的話語，如云：「後世言道理者，終是黏牙嚼舌。吾之言道，坦然明白，全無黏牙嚼舌處，此所以易知易行。」同前引，卷 34，〈語錄上〉，頁 407。

存有論時，只能以《大乘起信論》作為範本。<sup>46</sup> 牟先生的解釋自有理據，我們從王陽明主張良知乃是「乾坤萬有基」，王龍溪以「乾知」釋「知」，可知良知不但主宰人的道德世界，它也要為自然界的萬事萬物奠基。心學的本心（良知）已逾越孟子將善性限制於人性的範圍，它逾越道德的領域，具有存有論的內涵，要為萬物之存在而奠基。<sup>47</sup> 當本心被視為奠基乾坤的本體時，心體、性體、太極這些概念的內涵即等同了，<sup>48</sup> 一種儒家版的、可以一心開二門的心體的模式似乎是合理的解釋，一種純粹同質性的同一論之詮釋也就自然升起了。

然而，心學的一體論敘述雖然極明顯，心性同一論似乎也足以成說，但它是否能夠脫離相偶論的構造，或者是否該脫離相偶論的構造，恐仍待商量。就工夫論的體證案例而言，我們將先從陸象山高弟楊簡（1141-1226）論起，因為論及從實際工夫境界推衍本心之說者，陸象山所言不及其高徒楊簡的詳盡。言之精粗，無關於境界之高低，陸象山不喜敘述自己個人的體證，當中的原因應有倫理的考量。然而，報導詳細，可以提供的線索較多，就立法而言，豐富的案例是有作用的。楊簡勇於報導個人的親身心性體驗，宋儒一人，前無來者。不但如此，他除了熱衷於表達自己特殊的心性體驗外，只要關連家人、朋友、門生經歷過類似經驗者，他也不吝一起表揚，理學家當中像他這樣的人物似乎也僅此一見。楊簡提供了我們一位心學家的親身體證證言，有助於我們對「心即理」說的理解。

在楊簡不斷反覆言及的「覺」的經驗當中，他二十八歲時一場經驗尤為根本，楊簡述其事如下：

某之行年二十有八也，居太學之循理齋。時首秋，入夜，齋僕以燈至。  
某坐于床，思先大夫嘗有訓曰：「時復反觀」。某方反觀，忽覺空洞無  
內外，無際畔，三才萬物，萬化萬事，幽明有無，通為一體，略無縫

<sup>46</sup> 牟宗三先生在《中國哲學十九講》第十四講，以及《中西哲學之會通十四講》第七講，皆特別標舉《大乘起信論》「一心開二門」的重大理論價值。牟宗三，《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集》第 29 冊（臺北：聯經出版，2003），頁 283-311；《中西哲學之會通十四講》，《牟宗三先生全集》第 30 冊，頁 95-110。

<sup>47</sup> 孟子的「性善」義原只用在人此種屬上，但北宋儒學開始，尤其是程明道的一本論將天命之性賦予任何個體物，黃百家說程明道是「翻孟子案，以蹈生物平等，撞破乾坤只一家禪詮。」黃宗羲撰，全祖望補修，王梓材校補，《宋元學案》上冊（臺北：河洛圖書出版社，1975），卷 13，〈明道學案上〉，頁 25。但程明道將「性」的超越義由人擴散到萬物，從程明道的觀點看，自然不是翻案，而是調適上遂的補充，茲不細論。

<sup>48</sup> 牟宗三先生論宋明理學的巨著以《心體與性體》名之，主要闡釋的就是兩者的同一性。

罅。疇昔意謂萬象森羅，一理貫通而已，有象與理之分，有一與萬之異。及反觀後，所見元來某心體如此廣大，天地有象、有形、有際畔，乃在某無際畔之中。《易》曰：「範圍天地」，《中庸》曰：「發育萬物」，灼然！灼然！始信人人心量皆如此廣大。<sup>49</sup>

這是在太學居住時的親身體驗，他的語言所描述者即是他所謂的「覺」，依據「一體」的總總措辭，他說的「覺」可詮釋為宗教經驗中的「冥契」或「悟」的經驗。楊簡在這段話中，分辨兩種的「一」之經驗，兩者同樣是「一體之感」，但第一種的「一體」串聯了無數的個體，「一」與所貫通者卻仍有分別，此可謂「貫通之一」。另一種是一體之感當中沒有主客事項之分，連綿一片，我們或可稱之為「一體之一」。楊簡顯然認為「貫通之一」的「一」與「物」的分別仍在，它的「一」是種連結，建立在眾多分殊之物的連結之關係上。「一體之一」才是真正的「一」，這樣的「一」與「物」沒有分別，所謂「三才萬物，萬化萬事，幽明有無，通為一體」，亦即這很可能是沒有差別的「一」。然而，如果是沒有差別，亦即沒有內容的一的話，為什麼又說：「天地有象、有形、有際畔，乃在某無際畔之中」呢？「象」、「形」、「際畔」存在不存在？到底「一體之一」是毫無內容的一？還是有「一多相容的一」呢？沒有差別是否有可能指的是沒有差別相，並非完全的同—？亦即沒有差別相並非沒有差別，只是其「相」無別而已。「一多相容的一」是否「一」可和作為整體總稱的「多」成了一種特殊的對偶關係呢？我們所以作此質疑，乃因「純一之一」與「一多相容的一」恰好是內、外向型冥契者的根本差異所在。

楊簡的循理齋之悟是可以類比禪悟的一種冥契經驗，他極喜言之，而且反覆言之，理學傳統中，楊簡首先將理學的悟覺經驗光明正大地宣揚出來。後儒反心學的大儒對他的批判，大體也是將此種經驗和禪悟連結，其批判也會牽連到「以心法起滅天地」的如來藏心理念，如羅欽順（1465-1547）所作者即是，意指楊簡的悟覺只是一種無關於道德，也無關於人生真實的一種空的意識經驗，他的「心即理」之說更是違背了儒家的義理。<sup>50</sup> 先秦儒典嚴格說來沒有類似「一法界大總相法門體」那種的如來藏心的文本，恐怕也沒有那種思想。「一體之一」的境界如果換成理論

<sup>49</sup> 楊簡，《慈湖遺書》，《景印文淵閣四庫全書》集部第 1156 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 18，〈炳講師求訓〉，頁 898。

<sup>50</sup> 羅欽順著，閻韜點校，《困知記》（北京：中華書局，2013），卷下，頁 46-47；續卷下，頁 102-117。



文字，楊簡該如何解釋呢？他要如何回答後世儒者如羅欽順對他的批判呢？

顯然，楊簡沒有再多解釋，但他不可能認為他自己在太學循理齋所體驗到的「覺」只是一種主觀的意識經驗，無涉於道德的真實或存在的真實。恰好相反，楊簡會認為這種覺的經驗牽涉到存有論的內涵。我們從他的「己易」說：「天地，我之天地；變化，我之變化，非他物也」<sup>51</sup> 看來，他顯然認定芸芸萬物都是一心所起，在紛雜的萬象背後有個統一的本心之基礎。「己易」中的「我」自然不會是個體性的我，它也不可能指和人的現實意識結構關連的我，如所謂的「氣質之性」的「我」。「己易」的我似乎當指向宗教領域裡的「泛我」或「宇宙心」之類的意思，這樣的「我」和真常唯心系所說的如來藏心的性質是相似的。《易經》的太極衍化天地萬物，或〈乾〉、〈坤〉兩卦鋪成六十四卦，而且〈既濟〉之後尚有〈未濟〉，這種「本體在歷程中顯現」的結構提供了楊簡豐富的想像。至少從形式看，楊簡「己易」說的文字可視為一種本心緣起世界的體系，天地納於可稱為「我」的本心之中。

然而，楊簡畢竟沒有明確提出「泛我」、「如來藏心」之類的敘述，恐怕也不想提出。生在真常唯心系佛學大興幾百年後的南宋，楊簡要找到相應的理論工具一定不難找到。事實上，不但楊簡沒有，陸象山也沒有較嚴格的闡釋，整個心學體系的儒者其實都沒有發展出真常唯心系系統的那種「一」的哲學。我們且回到心學的奠基者陸象山身上，再申述此義。被視為「心學」一系祖師的陸象山當然重視「本心」與作為本體的「理」連結的道德自主性，所謂「心即理」，一種孟子義的道德的自律性格極明顯。而且由於「理」具「本體」的性質，所以他的本心帶有濃厚的宇宙性的性格。陸九淵著作中論及「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」、「此理充塞宇宙，天地鬼神，且不能違異，況於人乎？」「此理與人無間然，昏明何事與天淵？」<sup>52</sup> 這類的文句不算少，這些類型的文句是典型的象山語言，英風颯爽，開口見膽。人只要一警策，便與天地相似，因為宇宙即吾心。孟子之後，論人之自作主宰，儒門中沒有人像陸象山說得這般透徹，而陸象山這些名句所說的主體確實帶有濃厚的天人一體的宇宙心的內涵。

但「心即理」是否意味「心」的內容即與本體等同？「心即理」的「即」字該如何解？恐仍可再議。陸象山顯然沒有發展出王學那種超越分別的「四無」說，他

<sup>51</sup> 楊簡，《慈湖遺書》，卷 7，〈家記一〉，頁 687。

<sup>52</sup> 陸九淵，《陸九淵集》，卷 36，〈年譜·紹興二十一年辛未條〉，頁 483；卷 11，〈與吳子嗣·八〉，頁 147；〈與朱濟道·二〉，頁 143。

不但不玄談他自己本人的體道經驗，他對高弟楊簡喜歡談「一體」經驗更期期不以為然。<sup>53</sup> 他始終強調道德意識中有與世界共在的「經世」的結構，沒有對現實世界的關懷即沒有道德意識的興起。所謂：「儒者雖至於無聲、無臭、無方、無體，皆主於經世」。<sup>54</sup> 「無聲、無臭、無方、無體」這樣的四無境界自然可以指向本心在其自己的境界，它似乎是超越經驗界的先天層次。但就儒者而言，此中正有「經世」的連結，也就是有本心與世界的共在關係。即使陸象山著名的「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理」之說，<sup>55</sup> 其說雖言及「理」與「心」的同構關係，但同構是否意味著同一，恐怕未必。因此時的境界仍有「萬物森然」於其中，也就是仍有本心與世界的隱密的連結，在本心的核心處，我們還是免不了理學家體證境界中常出現的「一」與「多」的糾纏，也可以說本心與作為萬物總稱的世界的共在結構，亦即「一」與「二」的根源性之區分。在下一節，本文論劉宗周處，此義會再度碰到。

陸象山的本心是本體之心，他的「心即理」之說既意味著心提供了道德的規範（理），也意味著心即是作為存在超越依據的宇宙心（太極）。就作為道德依據的本心而言，陸象山支持本心的道德命令即是太極的命令，個體與本體的管道是暢通的。但心學的本心不只為道德負責，它也為世界的存在負責，就作為存在依據的本心而言，本心即為太極。但儒家的太極是泛神論的類型，太極在萬物，萬物亦在太極，<sup>56</sup> 本心與太極間是否契合無縫，完全等同，此事恐怕仍須斟酌。由前文所述的「無聲無臭而具經世意涵」之說與「萬物森然」之說，我們可以合理地推測陸象山的「心即理」的「一體」在超越的境界（也就是先天的境界）中並沒有解消物性，在體道經驗中的「物」雖然已沒有了經驗世界現象的身分，但它仍保有物性（物自身）的身分於超越界，<sup>57</sup> 陸王心學的一體論畢竟帶有強烈的與世界相連的

<sup>53</sup> 陸象山曾說：「我只是不說一，若說一，公便愛。平常看人說甚事，只是隨他說，却只似箇東說西說底人。我不說一，楊敬仲說一，嘗與敬仲說箴他。」同前引，卷 35，〈語錄下〉，頁 459。

<sup>54</sup> 同前引，卷 2，〈與王順伯〉，頁 17。

<sup>55</sup> 同前引，卷 34，〈語錄上〉，頁 423。

<sup>56</sup> 熊十力 (1885-1968) 常言此義，如云：「所謂真如，又近泛神論。吾固知佛教徒恒推其教法高出九天之上，必不許泛神論與彼教相近。實則義解淺深及理論善巧與否，彼此當有懸殊，而佛之真如與儒之言天、言道、言誠、言理等等者，要皆含有泛神論的意義，謂之無相近處可乎？須知窮理至極，當承萬物必有本體，否則生滅無常、變動不居之一一現象或一一物，豈是憑空現起！」熊十力，《摧惑顯宗記》，收入蕭蓬父主編，《熊十力全集》第 5 卷（武漢：湖北教育出版社，2001），頁 416。

<sup>57</sup> 理學家所說的物之超越性，亦即物之在其自體，如果說成物自身，此物自身自然不會是限制的概念，而是可以證成的概念。

倫理關懷。從陸象山、楊簡師弟的語言看來，他們的敘述都呈現了「本心中的世界（萬物）」與「本心」的分化，彼此間有精微的相偶結構。

陸象山的本心不能脫離相偶論的原因在於理學家的本體既是普遍同一的，但也保障包含人在內的萬物的個體性，他們的「一體」與「相偶」有本質上的關聯，筆者稱這種本質的關聯為「一體而相偶的相互轉化」。陸象山的本心自然可以解釋為承體起用的宇宙心，問題是宇宙心如何解？他的「吾心即宇宙」的「即」字是否即為等同之義？陸象山的宇宙心就像孟子的性善之性，它們從來沒有脫離現實的人之生命，也就是從來沒有脫離個體性。就像他的太極從來沒有脫離陰陽兩儀，<sup>58</sup> 也像他的天理從來沒有脫離人欲，他的道心從來沒有脫離人心。<sup>59</sup> 我們如再引申這段話，可說他也反對義理之性與氣質之性之分，「天人合一」的玄妙之境總是聯繫著人的我性。上述涉及的種種不合法的區分就是他說的「裂天人而為二」，<sup>60</sup>「裂天人而為二」之說的反面其實即指天與人的連續性，連續性的思維是陸象山思想的一大特色。連續性即表示相通卻不是等同，他既主「心即理」，也主「心即氣」，本心既是與本體同一，但也是與個體同質。陸象山雖然主張「心即理」，但他不常講同一，因為每一個體都有來自太極賦予的「體」之獨特性。陸象山的天人關係是不裂而分，他的心學不可能發展出「一法界大總相法門體」的如來藏心的那種型態，本體是以主體的形式存在的，而主體是以作為現實存在的氣質之性來作用的，作為現實存在的人性之氣質之性不可能被「一」吞噬掉。

如果扎根於中國悠久傳統的形氣主體沒有被拋棄的話，陸象山的「一與二詭譎同一」的架構應該是免不了的。在陸象山的體系中，身體（氣質之性）是道德意識的展現場，道德意識同樣是連著更深層的「氣」而顯現體表的「形」的，陸象山的本心從來不離形氣。一種不離形氣的本心即意指心靈不管如何轉化，即使它已經由「悟」此一突破口，個體性抖落，進入一體之境。但這種脫落個體進入超越境的意識如何成為「本心在其自己」，而沒有任何「氣」的微迹，亦即沒有任何經驗性的我性的連結，終究是個不如理的神祕。事實上，如果心學沒有脫離形氣主體的架構，「心即理」與「心即氣」同時成立，我們就很難想像此學在體證境界中，可以完全擺脫深層的一種我性。事實上，正因為體證的意識結構中有這種隱微的我性與一體的關係，我性即在氣質之性之中，所以氣質變化後雖可達到類似「心氣」流行

<sup>58</sup> 陸象山與朱子辯「太極」問題，常言及此義。參見陸九淵，《陸九淵集》，卷2，〈與朱元晦·二〉，頁29-30。

<sup>59</sup> 同前引，卷34，〈語錄上〉，頁395-396，「天理人欲之言」條。

<sup>60</sup> 同前引，頁396。

的層次，這是心靈與氣質渾然難分的玄妙狀態。但由於心氣流行的經驗涉及了存在（氣）與意識作用（心）渾融的層級，我們可以確定心學的超越總還是每個人的超越，它與精微的我性仍是風箏不斷線。

「心即理」不一定意指「心」與「理」全然同一的理境的重要理由在於形氣主體對於本體的朗現作用，另外一個重要的理由則在於「一體」經驗中對「物」的存有位置如何安排？兩者其實同樣牽涉到「本體」對個體的超越的保障。我們從楊簡及陸象山的敘述中，可以看到他們的一體經驗中仍有「萬物」的內涵。如果我們承認理學的一大特色，也可說是一大貢獻，乃在於天命下貫為性，道將性的超越意義賦予天地萬物，天地萬物在本體的潤澤中都有其存在意義的保證，所謂「物與無妄」。用朱子的語言講，也就是「物物一太極」。就此而言，物與人是平等的，物性與人性共同分享了存有論上平等的地位。道教、佛教修行中常見的「無」或「空」境不是儒家追求的境界。我們有理由相信在一體經驗中，仍當保有非對象義的萬物的位置，非對象的萬物也可以說是心物一如的狀態，一體的經驗其實也是一種一體與相偶的連結。此義在下文劉宗周處會有更明確的討論。

上述所說的一境境界中的個體性之保存及物性之保存，當視為理學共法，明代心學學者的立場和宋代心學學者的立場是一致的。即使明儒中以體證本地風光見長的陳白沙、羅洪先等人，他們的一體經驗是相當突出的，但我們如分析他們所說的一體經驗，恐怕都沒有擺脫「心即理即氣」的架構，亦即都保留了本體朗現與「我的一體經驗」的個體性（氣性）的連結點。同時，我們也可確定他們所說的一體經驗，仍保留「物」的存有論的位置。為免枝蔓，不再細述個別心學家的例子，本節僅以王陽明的案例作結。

陽明學是孟子學，孟子以道德意志特強的主體性格出現於儒學史，他又是被馮友蘭（1895-1990）視為最早表述「神祕主義」的哲人。<sup>61</sup> 孟子這兩種特色在王陽明身上都可看到，王陽明也是道德意志極強的哲人，他又曾經歷過不只一次的意識變形經驗，說是證悟經驗亦可。前面論陸、楊思想處，已指出他們的「天人不分裂」意指天與人既連續又有別，他的本心仍預設著心氣同流的構造，也就是有隱微帶著個體性內涵的氣性存焉。同樣的結論仍可用在王陽明的良知教上，王陽明是特別彰顯「萬物一體」的儒家哲人，他的良知學的教義即有此內涵，他的悟覺經驗也可分析出這樣的內涵。

王陽明一生經歷多少次典型的冥契經驗，我們不得而知，但他於正德元年

<sup>61</sup> 馮友蘭，《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，2015），頁 137-138。

(1506) 在龍場驛的著名之悟可以確定是普見於各宗教的、與超越界會合的冥契經驗。王陽明在此體悟之前，已在心地上下工夫多年，出入佛老，參訪異人，其間雖多有得，但對生死一關仍未突破，生死關這種存在的根本惑，是許多宗教徒都必須經歷過的鐵關，王陽明亦然。我們可以確定，在那決定性的一晚以後，王陽明再也不為生死所動。他沒有詳細報導他在那決定性的一晚，意識中到底發生了什麼驚人的變化。但可以確定一種萬物一體的經驗是有的，「萬物一體」後來也成為良知學的宗旨。

但萬物一體中還有些內容，這些內容才構成了良知學的特色。根據年譜所述，王陽明的龍場之悟，所悟者是格物學的真諦。「格物」是朱子學的核心概念，朱子的「格物」學說要求學者經由向外探求的途徑，以達到物我同時朗現真正本性的內容。王陽明在求聖之途中，依照朱子學格物論的指導，曾出入幾重雲水身，甚至因而致病。直到龍場驛那晚，才理解格物論的旨趣。他的體悟格物之旨到底是在經驗中體證？還是經驗後的反思？永遠無法找到可靠的對證了。但我們知道經由那場一體的經驗，他既體證了無差別的同一境界，但他的良知的主体性也更強了，他理解的格物是「致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。」<sup>62</sup> 一種切入本體的道德主體以強烈的意志性格走上歷史舞臺，良知學的特色在於主体性的良知為世界立道德法則，心即理。

良知學既重一體經驗，也重主體世界的定位作用，這是非常明顯的。陽明後學所以或重超越的體證（如聶雙江），或重情意的力道（如王艮），或重直覺的氣化（如王龍溪），其分歧可以說源於王陽明的良知概念本身。我們可以確定王陽明後來宣揚良知學，其良知既重一體性，也重個體性，正如他的龍場驛經驗所顯示的，只是王陽明的語言用得更顯豁，如云：

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。<sup>63</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

<sup>62</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983），卷中，〈答顧東橋書〉，頁172。

<sup>63</sup> 同前引，〈啟周道通書〉，頁210。

言謂之精。<sup>64</sup>

上面兩段話出之於《傳習錄》卷中，都是王陽明隨機答問學生或來學者的語言。「惻隱、羞惡、辭讓、是非」乃孟子的四端之心，也是王陽明良知論的主要內容，王陽明認定它是性但也是氣，也就是道德心與氣質之性有某種的同體關係。〈答陸原靜〉信函中，更直指良知是「精、氣、神」。「精、氣、神」是中國醫學，也可以說是道教修煉學的語彙。良知同樣既是理，也是氣，良知的本體義與氣質之性之義同時成立。

上述這些語言在整體陽明學派中都不陌生，包括特別喜歡彰顯良知先天義的王龍溪。牟宗三先生一直要將「氣」字限定在形下的用法，<sup>65</sup> 本體和氣字的內涵不相干，「理氣合一」這類的詞彙只有在圓融的化境上才可顯現。但我們觀看整體良知學的發展，良知既是理也是氣之說可謂共識，這種既理且氣的良知義是王學學者溝通良知概念的前提，「理氣為一」這類的表達到底是混淆了形上、形下的界線？還是它當有另類的理解？從工夫論觀點著眼，我們可以確定王學是種生命哲學，這種生命哲學建立在心氣同流的形氣主體的基礎上，它預設了良知是在作為個體性原理的氣質之性上展現的。

心氣同流的形氣主體哲學見之於儒、道哲學及醫學等經驗科學，內丹道教的精氣神的身體圖式是此共相的主體論更精緻的發展，上述陸原靜的問題及王陽明的答語蘊含了內丹道教的修行之義。我們不宜忘了王陽明有深刻的內在身體修行的經驗，內丹道教給了他很大的幫助。<sup>66</sup> 王陽明說良知，喜言「靈竅」之類的修行語彙，如果我們對這種語言不陌生的話，應該知道它來自於古老的修行傳統，它是現代人已陌生但卻是三教人士都熟悉的氣經脈的身體語彙。<sup>67</sup> 王陽明在龍場一悟之後，良知學正式建立，當然已脫離佛道的影響，但並沒有脫離形氣主體的老傳統，他的良知仍是連著氣，真機綿綿。顯然，王陽明的「心即理」與「心不即理」同時成立。良知扎根於每個人的生命結構，它既有太極的內容，但又有氣的基礎，良知

<sup>64</sup> 同前引，〈答陸原靜〉，頁 216。

<sup>65</sup> 牟先生接受朱子嚴分理氣，理為形而上，氣為形而下的論點。他批判朱子，主要在「理不活動」此義，但「氣是形而下」則為牟先生所許，且始終堅持，在牟先生的理學敘述中常見。但「氣」如果視為「體用論」的「用」字，熊十力即有此說，或許我們可以有另外的理解。箇中問題複雜，當另文論述。

<sup>66</sup> 柳存仁，《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991），〈王陽明與道教〉，頁 847-877。

<sup>67</sup> 馮耀明從「靈竅說」的角度重釋王陽明學說，可參看。馮耀明，〈王陽明「心外無物」說新詮〉，《清華學報》，32.1（新竹：2002），頁 65-85。

既是「心即理」，也是「心即氣」。

一種既含理又含氣的心體徹底朗現時，我們可以確定在一體無分的境界中，總會含著它與作為良知體證者的深層生命（氣質之性）之聯繫，這樣的一線之聯繫造成心及理（性、太極）的既一旦二的關係。良知的天理義是確定的，而且心即理的即字不能是量的關係。但它的氣也是不能解消的，氣是現實存在原則，它構成了良知在現實世界存在的基礎。氣在人性論上的表現即是理學家說的氣質之性，氣質之性也是不能解消的，良知即理即氣，也可以說良知即天命之性即氣質之性。無氣或無氣質之性的良知不當是陽明學的概念，良知總是連著作為總體原理的本體與作為個體性原理的氣性（氣質之性），一起朗現，沒有無氣性的良知。

良知在人此一種屬上的表現有助於我們了解良知在物上的表現，王陽明的良知是「乾坤萬有基」，他顯然接受北宋理學家對性的超越性格的擴大解釋，亦即它可由人性擴大至物性，也就是接受了天命下貫萬物為其性的命題。如果儒家主張天命對每一個體物都有存有論的保障，都有太極（天）於其性之中，那麼，我們可以確定在王陽明的一體論述中，其一體即不可能不預設了物以在其自己的內容而出現。

簡言之，陸王心學的核心主張無疑地是「心即理」，但「心即理」一詞的「即」字是個陷阱，此字如果採「等同」義解，此概念即意味著心體與性體的同一，再引申，可說是心體、性體與道體的同一。確實，陸王心學比起程朱理學，學問的重點更接近同一論的真常唯心系的主張。然而，我們觀看心學大家的體證語言卻不是彰顯了內向型冥契者同一論的內涵，相反地，我們看到宋明心學大家論及一體境界時，其境界總帶有一種轉化過後仍然存在的物我共立的結構，「心即理」與「心即氣」同時成立，只是此時的物與我不是以經驗界的性格呈現而已。物性與我性乃因天道於穆不已，物與無妄所致。所以即使學者工夫有成，悠然會太極，他在此一體中仍保存了轉化後的物性與我性的超越性格。如果放在冥契主義的類型中定位，陸王心學仍是屬於外向型的證悟，而且帶有強烈的道德主體義的性格。由陸王心學在體證處仍強烈保留萬物的超越性格，我們可以理解北宋理學家將「性」的超越性格由人擴充至萬物，其作用是何等地重大。

## 五、性體的「一」之奧秘：「以心著性」說的提案

理學家的主流大概沒有脫離氣質之性的義理之性（天地之性）的提法，程朱學派沒有，陸王學派也沒有。所以即使陸王學派主張「心即理」，同意孟子的「盡心

知性以知天」，即使在心地工夫盡處，陸王學派學者有經歷一體的經驗，但仔細探索，我們發現此經驗中仍不能不保留最起碼的主體因素（氣質之性）於其間。「心即理」的主體雖說已化氣為理，但這種玄妙的理想狀態是否為理念的建構，現實上不見得可以存在？或是真有這種徹底轉化的可能，但全氣為理這樣的狀態如何解釋？一體經驗中的主體與萬物到底是失去自性，完全透明了，還是它（它們）以非對象的方式仍在一體中，陸王心學顯然是支持一體中仍當有特殊存在的個體性因素的。理學家當中真有極深的冥契體驗，而又能彰顯一體經驗中的複雜關係者，竊以為當屬明季大儒劉宗周（1578-1645）表現得最徹底，這位儒家的大修行者以他的生命體證提供了儒家「天人之際」這個詞語最玄妙的內涵。

劉宗周之學的特色可說是「以心著性」。眾所共知，「以心著性」這個概念在牟宗三先生的體系中，是以第三系的理學出現的，胡五峯（1105-1155）、劉宗周是此系的代表。胡五峯的文獻較少，底下我們即以劉宗周為例，探討「以心著性」這個概念的內涵，意在突顯天人交界處的分合問題。筆者所以選這個概念入手討論，並不表示牟宗三先生的理學第三系之說已普被學界接受，恰好相反，筆者同意劉述先先生的觀察，這個概念不足以構成第三系的標準。<sup>68</sup> 但牟先生特別突顯胡、劉之學的地位，依然有非常重要的學術意義。劉宗周的「以心著性」說確實將心學的天人之際的特性闡釋得特別清楚，性體的內涵在他的著作中也呈現得特別清晰，他的性體義通向道體義也通向個體義，其論點對我們重新反省天人之際的分寸有很重要的澄清作用。不但如此，我們如果視劉宗周是理學殿軍，王學的完成者，應當也是合理的。即使依牟宗三先生「以心著性」說一系的解釋，劉宗周是另外一系的宗師，但牟先生也認為陸王心學與胡劉之學相容互補，他大概也不會反對劉宗周是廣義的心學工夫論的完成者。

牟先生用「以心著性」這個詞彙界定胡、劉的理學第三系，如單看詞語，其實頗不清楚。因為中國哲學的任何領域如果有超越的追求，它們如果有心性論的主張，此門學問又有轉化現實身心的工夫法門的話，「以心著性」的工夫即很容易形成。佛教的真常唯心系的任一宗派都可以找到轉識成智，以心著性的途徑。道教的重玄教派、內丹道教也有轉化現實意識以期道性朗現的工夫。理學的心學一系，即

<sup>68</sup> 劉述先，《理想與現實的糾結》（臺北：臺灣學生書局，1993），〈有關理學的幾個重要問題的再反思〉，頁 244-251；《現代新儒學之省察論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004），〈有關宋明儒三系說的再反思——兼論張載在北宋儒學發展過程中的意義〉，頁 173-187。又見楊儒賓，〈重審理學第三系〉，收入林月惠編，《中國哲學的當代議題：氣與身體》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2019），頁 93-132。



使是直抒本心的陸象山、王陽明本人，筆者相信他們也經過「以心著性」的過程。至於朱子雖然不用「復性」這樣的語彙，但他要求的「復其初」其實也是預設了「以心著性」的過程。著者，形著之義，其實質也可說是復其初。如果說千年來流傳東亞世界的性命之學是三教共法的話，「以心著性」應當也是共法。

牟先生所以將胡、劉之學特別提出，認為可以獨立成為一系，他有特別的規定，此說的成立也有特定的歷史機緣。牟先生是將它放在王學興盛後，對王學的修正這個特殊的歷史時機來說的。面對晚明「虛玄而盪」、「情熾而肆」的學風，劉宗周乃納良知教於「誠意慎獨」之教中，也就是所謂的「歸顯於密」。「歸顯於密」的步驟有二，劉宗周首先將良知此顯教歸於「意根最微」的密教，<sup>69</sup>但「知」、「意」都是主體語言，屬於心，所以要作第二步的歸顯於密，此即將心體之密教歸於性體之密教也。

牟先生說「歸顯於密」有兩個步驟，我們在劉宗周的著作中，可以找到相應的文獻，劉宗周以「心體—性體」、「心宗—性宗」、「即心—離心」等對照語彙表之。<sup>70</sup>「心體」、「心宗」、「即心」這一部分的文獻可說是孟子學的主體概念的引申。孟子學在宋明時期的發展，可說是從「本心」到「良知」到「四端之情」到「意根」的展現，陸象山、王陽明、王艮、劉宗周不斷環繞孟子學的心性論加以闡釋。心體步步內縮，縮至極隱微的「意」為止，我們可說此「意根」為「意體」。「意」作為本體，一種比本心、良知更內密的主體作用之說起於王棟（1503-1581），<sup>71</sup>劉宗周集大成。在劉宗周手中，「誠意」取得和「致良知」、「擴充本心」同等意義的工夫層級，「意」也和「知」、「心」的語彙同樣取得「本體」的內涵。但雖說「意根最微」，「意」既是「心宗」的語彙，相對於無情之物，它總有「覺」，有「照」，這是心靈的屬性，屬「人」。「誠意」的世界乃是一個意體（或意根）凝然與其意所覺照的渾然世界的結構。

<sup>69</sup> 「意根最微，誠體本天」。劉宗周，《劉宗周全集》第2冊，卷14，〈學言下〉，頁453。

<sup>70</sup> 「心體—性體」對言，見「獨是虛位，從性體看來，則曰莫見莫顯，是思慮未起，鬼神莫知時也。從心體看來，則曰十目十手，是思慮既起，吾心獨知時也。然性體即在心體中看出。」同前引，卷12，〈學言上〉，頁381。「心宗—性宗」對言，「性宗」一詞見〈易衍〉第七章論先天之易為「性宗」，第八章論後天之易，牟宗三撮其旨義，曰：「此心宗也」。同前引，卷4，〈讀圖易說〉，頁138。「即心—離心」對言，見「性情之德，有即心而見者，有離心而見者。」同前引，卷12，〈學言中〉，頁413。

<sup>71</sup> 關於王棟的「意」、「誠意」之說，參見戴君仁，《梅園論學續集》，收入戴靜山先生遺著編輯委員會編，《戴靜山先生全集》第2冊（臺北：日盛印製廠，1980），〈心學家論意〉，頁1298-1350。

心學縮到意根體證，此學已極縝密，但劉宗周之學在此和陸、王之學並沒有出入，只是應機不同而已。同屬心學，本文前面對陸王心學所作的一體與相偶的關係在劉宗周的「心宗」處一樣適用，「心宗」總蘊含了「心」所具有的精微的我性。「歸顯於密」工夫最特別者在更深一層的「性宗」處，也就是非任何日常語義下的意識所及的一種境界，劉宗周說這是「離心」而言，離了心，自然也就離開了和個體意識—主體意識有任何涉及的因素，此時是性體在其自己，這時候的性體在其自己也最可以解釋成「太極在其自己」。如果說理學的工夫論中的境界語有完整的一體論的話，當見於此「離心」的「性宗」敘述。因為在超越境界的體證處如果離了心，也就是離了和主體意識有關的任何因素。但劉宗周也主張心不離氣，所以「離心」也可以說離了和任何個體性有關的因素。但即使如此，性宗的敘述極幽微玄妙，我們仍可看出它顯現極詭譎的矛盾統一性格。

我們且觀底下兩段具有決定性的話語，首先論「生生之理」的文字如下：

一元生生之理，互萬古嘗存，先天地而無始，後天地而無終。渾沌者，元之復；開闢者，元之通。推之至於一榮一瘁、一往一來、一晝一夜、一呼一吸，莫非此理。天得之以為命，人得之以為性，性率而為道，道修而為教，一而已矣，而實管攝於吾之一心。此心在人，亦與之無始無終。不以生存，不以死亡，故曰：「堯、舜其心至今在。」<sup>72</sup>

劉宗周這段話語是從客觀的理論面討論「一元生生之理」，其實也就是討論作為本體的太極之內涵。一般而言，主張「心即理」的心學學者論及一體義時，生生之理的客觀性總還是要築基於主觀性的心靈的體驗上的，心性的同一仍不能包含非同一的氣性於其中。但劉宗周突破了這條限制線，他在一體經驗處說的「心」已不是主體義，也不是個體義，而是進入無始無終的永恆之心。顯然，這段話是從客觀面、普遍面著眼所呈現的一之境界，此際的境界可視為內向型冥契經驗的純粹之一，也最接近大乘佛教所說的如來藏自性清淨心。這段話是身為大修行者的劉宗周述及的本地風光。

另一則論「性情之德」的文字如下：

<sup>72</sup> 劉宗周，《劉宗周全集》第2冊，卷12，〈學言上〉，頁374。

〔性情之德〕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。由中導和，有顯微際，而亦非截然分為兩在。然即心離心，總見此心之妙，而心之與性，不可以分合言也。<sup>73</sup>

「性情之德」的內涵可分兩個階段，離心而言與即心而言。就離心而言，性體「一氣流行」，劉宗周主張理氣同一，他的「一氣流行」其實即是朱子說的「天理流行」，「一氣流行」的內涵其實等於道體的自行展現。自「由中導和」以下，所述即是「即心而言」。「即心而言」的敘述比較容易理解，因為體證者對此境界的了解乃內在於「即心而言」的內涵，這是「心宗」語言。相對之下，「離心而言」較難進入，我們可以理解劉宗周的用語是指工夫究竟處有一種超越主體意識的客觀之境界，天命流行不已，這是從脫主體的視野所下的判斷。但如果沒有此心的彰顯功能，「離心而言」的境界如何可能？劉宗周也同意「離心而言」與「即心而言」無法劃清，「非截然分為兩在」，也「不可以分合言」。劉宗周論心性關係當以此處為準。

上面兩段出自〈學言〉，文字特別突顯劉宗周的「性體」的獨特面貌，在作為「性體」的全幅朗現處，我們見到了一種理學版的宇宙開闢的景象，也可以說是太極流行的風光。周敦頤 (1017-1073) 〈太極圖說〉「無極而太極」的奧祕，在劉宗周的「性宗」處找到了答案，那是從「天地未生之前」的視角所作的宇宙生化的敘述。<sup>74</sup> 牟宗三先生所以連結胡五峯與劉宗周，重要的理由是胡五峯有「性也者，天地鬼神之奧」的解釋，<sup>75</sup> 他們兩人同樣在人的主體與「太極」內找到聯繫點。性體是「天地鬼神之奧」，它是「四時常運」，這樣的性體為宇宙奠基的功能很明顯，此義得自北宋理學家的周敦頤、張載 (1020-1077)、二程，但北宋理學家將性的超越義賦予自然萬物，他們常從道體的視角論天人同一，萬物一體，其敘述較像立教義的客觀語言。胡五峯、劉宗周（尤其是劉宗周）之近於北宋理學家者，在於更將此一體論置於個人實修的心性經驗上體證，也就是落在「性體」與「心體」的關係講，其內涵特別親切有味。

劉宗周應當是理學家當中將一體論發揮得最淋漓盡致的哲人，因為我們很少看到像他這樣從第一人稱的親身體驗報導將一體論的複雜結構表現出來。相對之下，

<sup>73</sup> 同前引，〈學言中〉，頁 413。

<sup>74</sup> 劉宗周認為體證「天地未生前」的境界是儒門工夫論的特色，它用以對照佛教的「父母未生前討分曉」的宗旨。同前引，卷 7，〈聖學宗要〉，頁 231。

<sup>75</sup> 朱熹，《朱子文集》第 7 冊，卷 73，〈胡子知言疑義〉，頁 3701。

以往有第一人稱敘述語言的哲人如楊慈湖等人的親身報導的文字雖繁，其內涵卻簡化多了。劉宗周不但明言心體、性體不分，而且主張「離心而言」的境界是超出經驗得以成立的時空形式之上的，所謂「先天地而無始，後天地而無終」。而且它是不死的，亦即不隨個體消逝而消逝，「堯舜其心至今在」。「堯舜其心至今在」這類的語言在理學文獻中當然不陌生，<sup>76</sup> 但劉宗周的〈學言〉此處所說可能是實指，而不是虛說，劉宗周的主張與胡五峯說「心不死」之義，如出一轍，它意指一種構成人與世界本質的宇宙心，不隨個體之消滅而消逝，反而永恆長存。非個體性而又有「心」的屬性之某物不因人死而俱死，這樣的論點在儒學傳統中是相當陌生的，朱子所以反對此說，其來有自。但我們也可反過來看，看出胡、劉兩位哲人踏出的這一步的特殊性。

就「心體」與「性體」的關係，或就「性體」與「太極」的關係來說，我們都可在劉宗周的文獻中找到同一說的證據。但是，這些話語都是「離心而言」，都是從「性體」立論的「性宗」的語言。「離心而言」指的是脫離掉任何因為「我」義而立下的語言，劉宗周之特殊處，在於他明確地將「離心而言」的敘述視為人類可能可以經驗到的內容，而不是超絕的境界，也不是理論的架構。但就儒家（包含劉宗周）可以接受的體證的經驗而言，是否要立下不涉己的純粹的性體語言或道體語言？一個老問題在此出現了：「離心而言」在工夫論脈絡是否也要預設在心境上才能呈現超越的理境？我們如要在劉宗周的同—性文字中找到非同—性的文字，也就是劉宗周的工夫究竟處仍保有「一體」與「對偶」之隱微間距的文字，一樣也可以找得到，劉宗周的語言稱作「性宗」與「心宗」。「性宗」與「心宗」就概念而言，各有所司，而且同樣重要。而就成德的工夫而言，兩者不可分，而且要相互詮釋。上面引文論「性情之德」處才是究竟之說，而且這是劉宗周自己的定位。<sup>77</sup>

劉宗周既然列出「離心」的觀點，顯示一種不以「心」為視角的敘述是可能的，劉宗周思想的一項重要特色也正落在此處。但「離心」而言的視角之正當性不表示「性體」與「心體」的內涵一定要同一，它毋寧指性體的奧祕可顯現於心體

<sup>76</sup> 程明道：「堯、舜知他幾千年，其心至今在。」程頤、程顥，《二程集》，《河南程氏遺書》，卷7，頁96。

<sup>77</sup> 劉宗周同時彰顯性宗與心宗的文字不少，兩者有一而二、二而一的詭譎同一，此當是他的體道定論。謹再舉一則〈原性〉文字如下，不再申論。「尊心而賤性可乎？夫心囿於形者也，形而上者謂之道，形而下者謂之器也。上與下一體而兩分，而性若踞於形骸之表，則已分有常尊矣。故將自其分者而觀之，燦然四端，物物一太極；又將自其合者而觀之，渾然一理，統體一太極。此性之所以為上，而心其形之者與？即形而觀，無不上也；離心而觀，上在何所？懸想而已。」劉宗周，《劉宗周全集》第2冊，卷9，頁281。

中，但心體與性體在一體中仍可有分別，因為劉宗周的心仍是心氣同流的主體，所以即使在工夫最深處，一體當中仍當有極隱微的我性之心存焉。道理很簡單，因為劉宗周就像之前的理學家一樣，他的主體並沒有脫離形氣，不但沒有，他還非常確切地反對脫離氣質之性的義理之性的提案，人性就是氣質之性，「盈天地間止有氣質之性」。<sup>78</sup>「氣質之性」有氣有質（形），也就是主體概念中有心氣為一的精微之我性存焉，劉宗周可說是「形氣主體」概念史上重要的貢獻者。

劉宗周對一種精緻的氣化論的個體義的重視其實和他對性天同一的超越論的重視同樣明顯，「盈天地間止有氣質之性」此義即牽連到劉宗周的「心」與「氣」的關係。劉宗周有專文論心、論性，心體、性體同一時，此境界作為存有的根基義很清楚。但作為存有根基的氣也很清楚，如云：「獨體不息之中，而一元常運，喜怒哀樂四氣周流」、「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」。<sup>79</sup>如論存在位置的優先性，「氣」還在「性」、「道」之前，劉宗周這些語言顯然需要仔細分辨，但至少一種特殊意義的「氣」字有存有論的基源位置，殆無可疑。這些形上義的氣論文字到底有什麼作用呢？這些氣論文字有沒有可能將它解釋掉呢？或者像牟先生動手術的方式，「氣」一律解作形而下的意義，劉宗周這些氣論語言被視作不恰當的表達，因而引發後人的誤解——包括黃宗羲都是誤解者。所以黃宗羲的論點更需要修正，甚或動大手術將它切割，以免拖累了劉宗周。<sup>80</sup>

然而，劉宗周這類的文字不少，而且都是重要的學術文字，當代中國哲學專家論明清氣學或氣論時，把劉宗周列名其中者亦非罕見。劉宗周的氣論和王廷相、吳延翰的氣論當然不同科，不能擺在一起。劉宗周的「氣」就和張載的「氣」一樣，顯然都需要高看，<sup>81</sup>它是理氣一體下的氣，也可以說體用一體下的用，唐君毅先

<sup>78</sup> 「凡言性者，皆指氣質而言也。或曰：『有氣質之性，有義理之性。』亦非也。盈天地間止有氣質之性，更無義理之性。」同前引，卷 12，〈學言中〉，頁 418。「性只有氣質之性，而義理之性者，氣質之所以為性也。」同前引，卷 14，〈會錄〉，頁 520。又如：「陸子所言陰陽已是形而上者，此語至當不易。」同前引，頁 536。劉宗周這種語言不少，而且成了體系。這些語言如果修正掉，是否會動搖劉宗周的理论架構？

<sup>79</sup> 同前引，卷 4，〈讀易圖說〉，頁 138；卷 12，〈學言中〉，頁 407。

<sup>80</sup> 牟宗三，《心體與性體》第 2 冊，頁 117-135。

<sup>81</sup> 唐君毅論張橫渠的「氣」有言：「吾人應高看此氣，而視之如孟子之浩然之氣之類，以更視其一同于一形上之真實存在，其虛明即以此一形上真實存在或此氣之神德為體，所顯之用。」唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁 97。唐先生此處對張載的「氣」的形上性質之說明可以移到不少陸王學者，包含劉宗周的氣論上。

生稱為「純氣」。<sup>82</sup> 劉宗周在理氣論中抬高氣的地位，就像他在人性論中抬高氣質之性的地位一樣。劉宗周這種氣—義質之性的用法貫穿超越界與現實界，如果他的用法不是範疇的誤用，那就是顯示他將「個體」性的地位拉到「本體」的層次，所以即使在超越界，仍可想像其非現實義的「本來面目」。劉宗周固然重視體證經驗的「性宗」場域，但他「離心而言」的形上境界當中總有一個存有論層級較低的「即心而言」的心體體現著「離心而言」的性體，這是理學世界最根源性的相偶論的構造，它是心學版更精進的「一體與相偶的詭譎同一」。

劉宗周的獨體經驗不能是純粹的同一，還有一個同樣重要的理由，在作為人性發展巔峰的獨體經驗中，它與萬物是什麼樣的關係？在理學系統中，「天道下貫為性」不只對人有效，此天命也對一切存在物有效。在現實世界中，當然只有人可以「以心盡性」，萬物不與焉。但當學者盡性以進入超越境界，萬物與人齊登法界時，這時的萬物是否即消融於無形，還是它仍以另外的形式保留於此境界中？很明顯，它仍保留。劉宗周在獨體境界時，仍保留「物」的位置，如其子劉洵（1613-1664）在年譜所說的劉宗周晚年的造詣：「意也者，至善棲真之地，物在此，知亦在此。」<sup>83</sup> 劉宗周在〈學言上〉亦云：「最初之機，則僅有體物不遺之物而已，此所謂獨也。故物即是知，非知之所照也。」<sup>84</sup> 誠意至極，「知在此」云云，不難理解，因為作為良知的「知」與作為意根的「意」只是顯密不同的作用而已。

但「物亦在此」、「物即是知」這種語言整合了「物」與「知」，而且視為同一，確實不好理解。這是發生於「最初之機」，也是終點站的「至善之地」，為什麼在主體最深處，客體的「物」居然也是主體的「知」呢？牟宗三先生花費了許多力氣整理之，表示其語「甚為繳繞而又隱晦，而又有錯雜也。」<sup>85</sup> 劉宗周說「物即是知」，我們又看到了「即是」的語言了。但牟先生還是整理出個頭緒出來，大約仍是「物不離知」之意。

劉宗周的獨體中有「物即是知」云云，是否真的那麼難解呢？劉宗周論「物」，通常連著《大學》所謂「身、家、國、天下」一併而談，其時的「物」包含行為物，也就是包含事與物，「物」可說是世界之總稱。在劉宗周著作中，在存有論的起源處或工夫論的終極境界處，論及一心具萬物，而物無物相，心物一如的

<sup>82</sup> 唐君毅先生對劉宗周「純氣」的說明，參見同前引，頁 477-483。唐君毅在此也主張「于此所謂氣上言者，必須高看」。同前引，頁 479。

<sup>83</sup> 劉宗周，《劉宗周全集》第 6 冊，附錄二，〈戴山劉子年譜〉，下卷，頁 173。

<sup>84</sup> 同前引，第 2 冊，卷 12，頁 389。

<sup>85</sup> 牟宗三，《從陸象山到劉戴山》（臺北：臺灣學生書局，1979），頁 473-478。

觀點並非罕見。不，應該說極為常見。他的〈大學古記約義〉有言：

盈天地間皆物也。自其分者而觀之，天地萬物各一物也；自其合者而觀之，天地萬物一物也，一物本無物也。無物者，理之不物於物，為至善之體而統於吾心者也。雖不物於物，而不能不顯於物……。<sup>86</sup>

在吾心中，有「萬物」存焉，這樣的語言在孟子處，在朱子處，在陸象山處，我們都見過。劉宗周之言其實依據前賢而來，只是他說的更明白。統於心中的萬物只是一物，一物卻是無物，這是從物的存有論的依據立論。就經驗世界而言，萬物只會是萬物。「萬物」、「一物」、「無物」三個概念如果能夠同時成立，應當是萬物的存在性格已徹底轉換，它（或它們）進入超越的向度，但「物」以「物性」的資格仍獲得「天命之性」的保障。此處的物實無物相，也就是不能成為認識的對象。「萬物」、「一物」、「無物」三物同顯這類的語言不是認識論的語言，而是泛神論的語言，而且是在超越境界時的境界語言。學者只有在「與道為體」的至善妙境時，才可能有萬物無物，知物一如的內容。

劉宗周論人的本質與世界的連結，比「萬物皆備於我矣」的語氣還強，也可以說遠為複雜。他始終有心宗—性宗、即心—離心的雙視角，劉宗周論性天的超越之尊嚴及個體性的意根之真實，同樣顯著。他說：「性者，萬形之總名，非與形為偶也。」<sup>87</sup> 萬形實即萬物，萬物構成了「性」的內涵，但性又超出了萬物之上，這是性宗的提法。這是從本體在其自身所呈現的視角，此性呈現時，性不與任何形、任何物「為偶」，這是完整的一體論。但老問題又出現了，「性宗」、「離心」的視角是如何呈現的？一有呈現，它能脫離呈現者呈現的功能嗎？

我們且以劉宗周著名的〈體認親切法〉再作最後的檢證。劉宗周在此篇工夫論短文之中，提出「通天地萬物為一心，更無中外可言」、「體天地萬物為一本，更無本之可覓」的論點，<sup>88</sup> 他的提法當是性宗的類型，我們看「一心」、「一本」、「更無中外可分」、「更無本之可覓」云云，可看出濃厚的一體論。但「通天地萬物」、「體天地萬物」以後的天地萬物是怎樣的性質呢？如前所述，此際的「物」仍是以天命下貫的物性之身分於超越境界顯現。我們不會忘了，在劉宗周

<sup>86</sup> 劉宗周，《劉宗周全集》第1冊，卷6，頁647。

<sup>87</sup> 同前引，第2冊，卷12，〈學言中〉，頁408。

<sup>88</sup> 同前引，頁394。

「性體」這個獨特的概念處，它既作為人的個體性原理的超越依據，但也作為人以外的所有個體（萬物）的超越依據。在「一心」、「一本」的境界中，「萬物——物一無物」的妙境隱然呈現。正是性體的既一且萬的特色，<sup>89</sup> 所以在性體朗現處，我們才會看到知物一如之類的表述。

牟宗三先生視胡五峯、劉宗周「以心著性」為獨立的一系，他的分類似乎沒有得到積極的回應，筆者也認為胡劉一系說論證仍不夠強，但「以心著性」說突顯了性體上通道體、下連個體的獨特位置，其實有很重要的理論價值。就性體通向道體而言，胡劉之學和北宋儒學頗有近似之處，他們多從客體面論道、論誠、論太極、論性，所以也多有超越雜多之上的性天相通、萬物一體之敘述。劉宗周所以特別表揚周敦頤、程明道，我們可以從此方面觀察，得其訊息。但北宋理學家學無人像劉宗周這樣明顯地從主體入手，步步逼出體驗境界終極的本地風光。就工夫論而言，劉宗周到底仍是心學的底子，他繼承了王陽明—江右學派一系的向內反證的途徑。他的「性宗」、「離心」之言，顯示他相信人與天的本質之同一，人之「性」中即有太極之構造。但同一說不是故事的全部，我們看劉宗周所稱的巔峰經驗的獨體境界中有物，物無物相，知物不二，這是典型的一多相容的冥契境界。但多無多相，多事實上是道未分化的分化所致。道仍在獨特的主體義之心宗顯現，心宗畢竟蘊藏了心性對揚的構造，這是儒家「天道流行，物與無妄」的道體論在工夫境界上的映現。

劉宗周是宋明理學的殿軍，就人品、就思想而言，皆可垂範萬世，為一代儒宗。竊以為如果「以心著性」可以視為理學的重要主張的話，當是它既突顯了性天的尊嚴，一種超出於一切分化的一體原理在性宗處顯現。但它同時也突顯了個體的存在論的意義，此處的個體包含了「物」與「人」，也就是經驗世界的真實也在道之流行中，貞定其位。一體要透過心靈的朗現而保存個體，劉宗周對「氣」、「氣質之性」的肯定正當從此觀眼。他的「以心著性」說可以說突顯了性體連著心體上通道體並與萬物之性一體而分照的構造，也就是它可能呈顯了理學當中最深刻的一體論，但也突顯了最深刻的相偶論，更恰當地說，是突顯了理學工夫論史上最精微的「一體而相偶」的構造。

<sup>89</sup> 有人問劉宗周「萬物皆備之義」，劉宗周答道：「一統於萬，一故無一，萬統於一，萬故無萬。無一之一是謂一本，無萬之萬是謂萬殊……。二乎？一乎？」劉宗周更引「月印萬川」的隱喻，以示一與萬的關係。同前引，頁 430。



## 六、結論：既得一體也保個體的誠的世界

相偶論在儒學史上最重要的意義是它從哲學的高度，第一次嚴肅而體系地提出了一種關係性的道德，阮元提出相偶的道德雖然有取於漢人的舊語，其內涵其實是他賦予的。他賦予關係性的道德後，也嘗試重新界定「心」、「性命」的意義，他想將此相偶的道德藉著古籍的權威，建立在平凡的現實心靈的基礎上。本文認為阮元的調整不成功，反而阮元的前輩戴震所作的是將道德建立在情理上，情理則本乎天道的形氣主體而立，他沒用相偶之名，他的主體當中卻有相偶之實，形氣主體是相偶論第一步的提升。相偶性的形氣主體意指人的主體即內蘊了他者的因素，倫理見於主體與內在的他者的關係，再見之於社會關係的實踐中，這是相偶論在清儒範圍內能夠展開的格局，它立下了人在社會中可以溝通的基礎。但竊以為它的層次還可以再提升，提升到和理學核心價值對話的層級。

相偶論的突破性太明顯了，但很奇怪地，它竟因為太明顯以至於很容易被忽視掉。在儒家的各種德目中，「仁」的地位應為首出，阮元論相偶的倫理即從「仁」此一德目論起。陳榮捷論及中國儒學傳統中「仁」的七種定義時，有言及情感的「愛」、「博愛」之說，性理學的「即性即理」及「心之德、愛之理」之說，有宗教經驗的「天地萬物一體」之說，有天道論的「生生」之說，也有廣泛的道德詞目的「全德」之說。<sup>90</sup> 籠統說來，其範圍仍落在「心性」與「天道」兩端，這是理學家主流的看法。但陳榮捷的歸納中，卻缺少了「相偶」關係這個項目。

陳榮捷是二十世紀研究理學的名家，他本人對理學也有出自自家生命的尊重，以他對中國哲學文獻之熟，他不可能不知道阮元的相偶論之說，他也不可能不知道提出相偶論的阮元之批判目標指向了理學，我們如擴大與阮元相偶論旨趣相近的氣化相偶論者，如戴震，其理論針砭的對象也是理學。因為理學的特色通常被設定為「天道性命相貫通」，「相貫通」自然意指「天道」與「性命」的範圍雖各有所屬，但論其實質，「相貫通」乃意指客觀的天道經由主體的心性之彰顯，達到實質上的「一也」，更徹底地說，也常被解釋成天道與性命的「同一」。陳榮捷既然知道相偶論之旨趣及其論敵何人，而他竟沒將它列入「仁」的重要定義中，或許和陳

<sup>90</sup> 陳榮捷，《王陽明與禪》（臺北：臺灣學生書局，1984），〈仁的概念之展開與歐美之詮釋〉，頁 7-14。

榮捷本人的理學關懷有關。事實上，在民國新儒家的著作中，我們也很少看到相偶論的影子。阮元對理學家的針砭似乎只是單向的，石頭丟入深潭，除了當時起了點漣漪外，理學學人對相偶論的回應竟長期地寂靜無聲。

筆者認為相偶論有相當重要的理論意義，主體是在他者的映照與互動中成立的，但它施用的範圍或許比阮元設想的要來得既深且廣。我們如果擴大視野，不難發現在神話學、在原型心理學、在東方各宗教，「一」與「二」的複雜關係都是個重要的議題，<sup>91</sup> 差別在如何論而已。在理學體系中，同樣也出現類似的議題，這種「一與二」的難題就蘊含於「天道性命相貫通」的敘述中。本文的著眼點就是將相偶論納入「一與二」的理學重要議題中，加以討論。本文主張相偶論是理學家的心性論的重要補充，而不是阮元原初設想的對反。本文可以說是站在理學的立場，對於相偶論的回應，文章的論點當然已超出了阮元設定的格局，但阮元所提的「相偶之關係」在道德上的優位性這個洞見其實在理學的體系中可以重新定位，其內涵反而可以更深刻，本文即從此著眼。

阮元的相偶論針對理學的性理說而發，他的針對性是可以理解的。理學大不同於傳統儒學者，在於天道性命相貫通的理念之證成，他們有一套義理的解釋及工夫論的證成，這些理論工具指向轉化現實的身心以契入超越或者說「原初」的真實，牟宗三先生說的「天道性命相貫通」一詞是個有效的詮釋架構，理學家不論在理論上或在體證上，多有廣義的一體論的向度。「相偶」和「一體」恰好成了對置的概念，漢宋之爭如果可以提升到更具理論的高度，不妨從此一觀點涉入。但理學的一體論到底該如何解釋？是否如朱子學所說的：一體意指本心可以呈現天理流行之境，但本心與性理仍有極細微卻永遠無法跨越的間距？還是如陸王學者所說的，一體意指它有同一論的內涵，亦即道體和主體，或天和人，本質上即是同一？

在幾個大的理學體系中，朱子學一體論中的心、性相偶結構特別明顯，朱子主張「性即理」而心只是「氣之靈」，但靈氣之心因其「原初」境界具有「萬理」的宇宙性格，所以也可以冠上本體之名，因而有心體之名。只是朱子在心體與性體之間劃上一條質的差異之紅線，性體雖然有待心體的作用而朗現，但朗現的心體對越

<sup>91</sup> 榮格有書，Carl Gustav Jung, *Mysterium Coniunctionis: An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977). 耶律亞德有書，Mircea Eliade, *The Two and the One* (London: Harvill Press, 1965). 榮格的「神祕連結」與耶律亞德的「一與二」兩者所述可說皆是「對立的統一」，其實「對立的統一」是榮格及耶律亞德思想的核心概念，在他們其他的著作中也不時出現，可謂終身著迷。中國的三教體系圍繞著終極者與其分化如空／有、無／有、太極／陰陽、公因／反因等等的理論也都蘊含了「一與二」的構造。茲事體大，此不贅述。

性體，性體永恆地保持其不可化為主體內在成分的奧祕。但性體雖然不在心體內，卻也不是外在性，心體仍可體知映現的性體（太極）之內容，所以也可有天理流行之類的語言。

陸王學派主張「心即理」，主體（心）與太極（理）常被解釋成兩者有同一性，然而，我們分析陸王學派的論點，他們的「心即理」之「即」其實乃是「即是」且「即非」，因為「即是」，所以陸王的心體和道體（太極）有同一面，道體只能在心體中揭露自己的面目，而且彼此無別；因為「即非」，所以陸王的心體還是連線極細微的個體性，心體總有主體性一個體性的成分。如果使用理學家常用的語言，因為「心即理」乃是心「即理」又「即氣」，沒有割捨氣質之性而獨立存在的義理之性，心體與氣化的身體兩者不可能斷了線。同時，「心即理」的一體經驗中並沒有吞噬「物」的存有論的身分，陸王心學畢竟還是接受了道在萬物的道體論的前提。

在理學系統中，最易形成人天同一論點的當是牟宗三先生所說的「以心著性」系，尤其是劉宗周之學。劉宗周的誠意慎獨之學是心學的巔峰之作，他述及的極精微的「獨體」即是「性體」的另稱，在獨體的狀態中卻展現了無涯無際的道體之創造，儒學對性體的闡釋得到前所未見的精粹。劉宗周的「性體」這個概念既保障了「人的個體之所以為個體」的超越性地位，但性體又是道體的展現，它具有宇宙創造真機的身分，它也保障了萬物無妄的性質。劉宗周論及工夫究竟處，有四端（惻隱、羞惡、辭讓、是非）此心靈語言與四德（元、亨、利、貞）此性理語言與四季（春、夏、秋、冬）此自然語言混而言之語句，這些語句顯然不能放在日常的意識下理解，它是劉宗周所說的性宗（性體）的語言。劉宗周在此找到人的本質（性體）與宇宙真實（天、太極）同一的神祕點，此神祕點展現了一種非時間性的宇宙創造之真實，劉宗周甚至主張過一種永恆存在的本心的概念。這是「離心而言」的視角，性體與道體在此縮合為一。「離心而言」的「性宗」之性已失去與個體性的連結，在體證處，它呈現了純粹的同一性。如果用冥契經驗的框架解釋，劉宗周「離心而言」的敘述最接近之。

劉宗周「以心著性」的工夫論彰顯了性體的奧祕達到前所未見的巔峰，但劉宗周之學仍是依明儒心學的問題意識而來，他的「離心而言」的視角仍是在「心性為一」的「即心而言」的視角下展開的。就人生可經歷的經驗而言，也只能即心而言，劉宗周的「即心而言」的玄妙境界仍是建立在形氣主體的基礎上。他固然主張性體是宇宙創造性的真機，但它也是個體存在最深層的奧祕。他唯一承認的人性是

他自己定義的氣質之性，氣質之性再如何轉化，甚至可設想「離心而言」，它仍是在心性為一的妙境下彰顯，也就是他的最高境界仍與一絲構成我性的細微的氣質之性相連。劉宗周為強調本體與個體性原理的氣質之性的玄妙一體，因而不無過度張揚了「氣」、「氣質之性」的首出性，因而難免引來「自然主義」或「唯物論」標籤的誤解。但他張揚義理之性不離氣質之性之意，卻是清楚的。

劉宗周的性體具有「同一性」與「個體性」的雙向極致的張力，不但見於它與「我性」的銜接處，它與「物性」同樣也有銜接處。因為在性體的奧祕處，宇宙的真機此玄妙難言的境界於穆呈現，但在此獨體與宇宙真機的交會處，宇宙的創化真機不是以太極抽象的在其自體的模式存在，它是連著作為「乾坤萬有基」的創化真機的性質一併存在。道體論既然是理學家共享的模式，道不離物所以在劉宗周的一體論中，道體實質上是以世界在其自己的面目出現的。此時就離心而言，有道與世界（萬物、自然）一如的泛神論格局展現其中，也可以說是有道物一如的層面存焉；就即心而言，則有知物一如的面向。不論就人或就物而言，劉宗周的性體朗現處仍詭譎地保存了任何個體的獨特性。

簡言之，本文認為理學家所說的「天道性命相貫通」的語句都不是內在冥契論者所體證的那種意義的同一論，儒家沒有離個體自存的同一之性（如空性）的思想。<sup>92</sup> 理學家不論朱子、陸王或劉宗周，也就是牟宗三先生所說的理學三系，其「一也」的敘述都保留了主體可以上通道體，但並非同一，道體向主體揭示了作為人與萬物存有依據的太極赫兮在上，但太極是連著它與世界總體（萬物）一物而無物的模式在此於穆存焉。太極在其自己的奧祕終究是個存在深淵的奧祕，它不可能完全揭開薄紗，徹底朗現太極的本來面目。

本文說的不可能完全天人同一，這種不可能是本質的不可能，它建立在兩項理學工夫論的前提上。首先，理學家的主體是形氣主體，本體不能脫離作為個體的氣質之性而存在。形、氣、神一元三相的構造可以不斷深層地轉化，但轉化至極，我們不能期待完全斷了線的化神入空或化氣入虛。建立在空性上的如來藏心系統可以如此設定，儒家無此設定，孟子的性善論事性由心見，心連氣顯，道德的主體性保證了個體性的存有論的地位。所以學者的修行即使達到主體意識不到的境界，我們仍認為此境界仍有和最低限度的我性的連繫點。有此連繫點，一方面，體證者才可

<sup>92</sup> 耿晴有一文，從不同角度觸及此問題，參見耿晴，〈「道體活不活動」源自於佛教的爭論？——從佛學角度檢討牟宗三關於宋明理學分系的判準〉，收入周大興編，《中國哲學義理的詮釋類型與論爭》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2019），頁 175-200。

以從一體無別的境界回到有主體意識的世界來。另一面，學者在超越的境界體證的意義才可以透過這一絲最低限度的我性而變成「我的經驗」，因而對當事者爾後的道德實踐產生了深刻的影響。

理學工夫論不可能達到完全的一，另一個重要的理由在於從宋儒開始，一種超越意義的「性」的概念從「人」擴充到「物」。北宋儒學從本體宇宙論的高度，設定了天道流行、下貫萬物為其性的格局，筆者稱呼此種理論為道體論。道體論意味著道遍萬物，道體論的構造已決定了一種「道與世界」原始的不一不異的關係。就道遍萬物而言，萬物皆是道的顯象，道不離萬物。如果說耶和華或阿拉超越萬物之上，太極則是在萬物當中顯示超越相，太極即物性。所以學者體道時，其境界不可能不是一，但也不可能不是二。因為道遍萬物而在，所以行者體道時，萬物或作為萬物總相的一物即登上法界，失掉經驗性格，而以物自身的身分與心體契合。我們看理學家的體證太極的敘述中，心性對越而一體的境界中總有「知物一體」（劉宗周語）的內容。

「心性為一」、「天人合一」、「性天相通」這類的語言在理學的工夫論敘述，以及今人的理學研究中，頗為常見，尤見於對心學的解釋。但如果我們以同樣有心學之稱的佛教真常唯心系的一體論作比較，那麼，理學家的終極境界仍是不徹底的，未到家。因為相對於佛教將所有的個體義分析到五蘊、四大的緣聚而成，也可說假合而成，法我空，人我空，一體中真是沒有異質性。理學家的一體敘述中，卻總保有不可能銷化盡的氣性之根與我性相連，同時也仍保有最根源的「物物一太極」之構造以連結萬物的存有論地位，在這種無內無外的一體中畢竟有銷化不盡的「我」與「物」之他者性。「一多相容」及「一二相容」乃是理學繼承形氣主體論及道體論很自然的結果。

一中有二，有心體與性天之對越，或者說有心體與非對象義的「萬物——物——無物」之對越，是否就是不徹底？答案應當回到儒家的原初的關懷。教有教義，各大教都有自己的價值定位，各教教義的高低不一定可以找到共量的標準。如果儒家的道是泛神論的類型，道遍佈於萬物（包含人），對於世界「天秩」、「天序」的肯定原本即是儒家的核心關懷。那麼，原初的秩序就是「一在物中」、「本體在個體（主體）中」，對於任何個體都有上通道體的存有論的位置。反過來說，道對於任何個體都要保障它獨特的個體性，在冥契經驗，物的超越性格更徹底揭露，其真實無妄性格昭然若揭。即理即氣，既是一體也成就個體，這種矛盾統一的性格應當是理學思想的一大智慧。

任何個體都分享了或通向了道體的奧祕，但也都保存了自己的個體性，雖然實質上只有萬物中的人類才有實現的機會。儒家的形上學可說是誠的形上學，《中庸》說：「誠者物之終始，不誠無物」，<sup>93</sup> 道體賦予萬物存有的依據，道體即誠體。在一體中保留了精微的氣性（含我性與物性），一在多中，多無多相。這樣的架構意味著儒家在本質上對個體與世界之真實，有一存有論的肯定。而在心地工夫的究竟處泛神論的內容即使有「離心而言」的面向，但畢竟要黏在作為呈現者的心體之基礎上，因而呈現了「一二相容」的構造。這種融道體於主體（個體）的「一二相容」的構造豈不更符合儒家的價值體系？不誠無物，誠的基體畢竟不同於緣起法的空的基體。

（責任校對：廖安婷）

---

<sup>93</sup> 朱熹，《四書章句集注》，《中庸章句》，頁 34。

## 引用書目

## 一、傳統文獻

- 朱熹 Zhu Xi, 《四書章句集注》 *Sishu zhangju jizhu*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1983。
- 朱熹 Zhu Xi 著, 陳俊明 Chen Junming 校編, 《朱子文集》 *Zhuzi wenji* 第 7 冊, 臺北 Taipei: 德富文教基金會 Defu wenjiao jijinhui, 2000。
- 阮元 Ruan Yuan, 《學經室一集》 *Yanjingshi yi ji*, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 1965, 四部叢刊本 Sibu congkan ben。
- \_\_\_\_\_, 《學經室續三集》 *Yanjingshi xu san ji*, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 1965, 四部叢刊本 Sibu congkan ben。
- 陸九淵 Lu Jiuyuan 著, 鍾哲 Zhong Zhe 點校, 《陸九淵集》 *Lu Jiuyuan ji*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1980。
- 程頤 Cheng Yi、程顥 Cheng Hao, 《二程集》 *Ercheng ji*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1981。
- 黃宗羲 Huang Zongxi 撰, 全祖望 Quan Zuwang 補修, 王梓材 Wang Zicai 校補, 《宋元學案》 *Song Yuan xue'an* 上冊, 臺北 Taipei: 河洛圖書出版社 Heluo tushu chubanshe, 1975。
- 楊簡 Yang Jian, 《慈湖遺書》 *Cihu yishu*, 《景印文淵閣四庫全書》 *Yingyin Wenyuange siku quanshu* 集部第 1156 冊, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 1983。
- 趙爾巽 Zhao Erxun 等, 《清史稿》 *Qingshi gao* 第 4 冊, 臺北 Taipei: 明文書局 Mingwen shuju, 1985。
- 劉宗周 Liu Zongzhou 著, 吳光 Wu Guang 主編, 《劉宗周全集》 *Liu Zongzhou quanji*, 杭州 Hangzhou: 浙江古籍出版社 Zhejiang guji chubanshe, 2007。
- 鄭玄 Zheng Xuan 注, 《儀禮注疏·賓禮》 *Yili zhushu, Binli*, 收入李學勤 Li Xueqin 主編, 《十三經注疏整理本》 *Shisan jing zhushu zhengliben* 第 68 冊, 臺北 Taipei: 臺灣古籍出版社 Taiwan guji chubanshe, 2001。
- 黎靖德 Li Jingde 編, 《朱子語類》 *Zhuzi yulei*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1994。
- 錢大昕 Qian Daxin, 《十駕齋養新錄》 *Shijiazhai yang xin lu* 第 2 冊, 上海 Shanghai: 商務印書館 Shangwu yinshuguan, 1935。

- 戴 震 Dai Zhen, 《孟子字義疏證》*Mengzi ziyi shuzheng*, 收入張岱年 Zhang Dainian 主編, 《戴震全書》*Dai Zhen quanshu* 第 6 冊, 合肥 Hefei: 黃山書社 Huangshan shushe, 1995。
- 羅汝芳 Luo Rufang, 《近溪子續集》*Jinxizi xuji*, 收入方祖猷 Fang Zuyou 等編校整理, 《羅汝芳集》*Luo Rufang ji* 上冊, 南京 Nanjing: 鳳凰出版社 Fenghuang chubanshe, 2007。
- 羅欽順 Luo Qinchun 著, 閻韜 Yan Tao 點校, 《困知記》*Kunzhi ji*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2013。

## 二、近人論著

- 史泰司 W. T. Stace 著, 楊儒賓 Yang Rur-bin 譯, 《冥契主義與哲學》*Mingqi zhuyi yu zhexue*, 臺北 Taipei: 正中書局 Zhengzhong shuju, 1998。
- 布 伯 Martin Buber 著, 許碧端 Xu Biduan 譯, 《我與你》*Wo yu ni*, 香港 Hong Kong: 基督教文藝出版社 Jidujiao wenyi chubanshe, 1986。
- 牟宗三 Mou Zongsan, 《心體與性體》*Xinti yu xingti*, 臺北 Taipei: 正中書局 Zhengzhong shuju, 1975。
- \_\_\_\_\_, 《從陸象山到劉蕺山》*Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1979。
- \_\_\_\_\_, 《中西哲學之會通十四講》*Zhongxi zhexue zhi huitong shisi jiang*, 《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 30 冊, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2003。
- \_\_\_\_\_, 《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shijiu jiang*, 《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 29 冊, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2003。
- 柳存仁 Liu Cunren, 《和風堂文集》*Hefengtang wenji*, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 1991。
- 胡 適 Hu Shi, 《戴東原的哲學》*Dai Dongyuan de zhexue*, 臺北 Taipei: 遠流圖書 Yuanliu tushu, 1986。
- 泰 勒 Charles Taylor 著, 韓震 Han Zhen 等譯, 《自我的根源: 現代認同的形成》*Ziwo de genyuan: xiandai rentong de xingcheng*, 南京 Nanjing: 譯林出版社 Yilin chubanshe, 2001。
- 耿 晴 Keng Ching, 〈「道體活不活動」源自於佛教的爭論?——從佛學角度檢討牟宗三關於宋明理學分系的判準〉“‘Daoti huo bu huodong’ yuanzi yu Fojiao de zhenglun?: cong Foxue jiaodu jiantao Mou Zongsan guanyu Song Ming lixue fenxi de panzhun”, 收入周大興 Chow Ta-hsing 編, 《中國哲學義理的詮釋類型與論爭》



- Zhongguo zhexue yili de quanshi leixing yu lunzheng*, 臺北 Taipei: 中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 2019, 頁 175-200。
- 唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論·原教篇》*Zhongguo zhexue yuanlun, yuanjiao pian*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1986。
- 張存華 Chang Tsun-hwa, 〈與你相遇：馬丁·布伯「對話哲學」中的言說〉“Yu ni xiangyu: Mading Bubo ‘duihua zhexue’ zhong de yanshuo”, 《哲學與文化》*Zhexue yu wenhua*, 47.8, 新北 New Taipei: 2020, 頁 183-198。
- 張麗珠 Zhang Li-zhu, 《清代義理學新貌》*Qingdai yilixue xinmao*, 臺北 Taipei: 里仁書局 Liren shuju, 1999。
- \_\_\_\_\_, 《清代新理學》*Qingdai xin lixue*, 臺北 Taipei: 里仁書局 Liren shuju, 2003。
- \_\_\_\_\_, 《清代義理學轉型》*Qingdai yilixue zhuanxing*, 臺北 Taipei: 里仁書局 Liren shuju, 2004。
- 梁啟超 Liang Qichao, 《梁啟超全集》*Liang Qichao quanji* 第 7 冊, 北京 Beijing: 北京出版社 Beijing chubanshe, 1999。
- 陳榮捷 Chan Wing-tsit, 《王陽明傳習錄詳註集評》*Wang Yangming Chuanxilü xiangzhu jiping*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1983。
- \_\_\_\_\_, 《王陽明與禪》*Wang Yangming yu chan*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1984。
- 湯淺泰雄 Yuasa Yasuo 著, 黃文宏 Huang Wen-hong 譯注, 《身體論：東方的心身論與現代》*Shenti lun: dongfang de xinshenlun yu xiandai*, 新竹 Hsinchu: 國立清華大學出版社 Guoli qinghua daxue chubanshe, 2018。
- 馮友蘭 Feng Youlan, 《中國哲學史》*Zhongguo zhexue shi*, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 2015。
- 馮耀明 Fung Yiu-ming, 〈王陽明「心外無物」說新詮〉“Wang Yangming ‘xin wai wu wu’ shuo xin quan”, 《清華學報》*Qinghua xuebao*, 32.1, 新竹 Hsinchu: 2002, 頁 65-85。
- 楊儒賓 Yang Rur-bin, 〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉“Gewu yu huoran guantong: Zhuzi ‘Gewu buzhuān’ de quanshi wenti”, 收入鍾彩鈞 Chung Tsai-chun 編, 《朱子學的開展——學術篇》*Zhuzixue de kaizhan: xueshu pian*, 臺北 Taipei: 漢學研究中心 Hanxue yanjiu zhongxin, 2002, 頁 219-246。
- \_\_\_\_\_, 《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》*Yiyi de yiyi: jinshi Dongya de fanlixue sichao*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2012。

- \_\_\_\_\_, 《五行原論——先秦思想的太初存有論》 *Wuxing yuanlun: xian Qin sixiang de taichu cunyou lun*, 新北 New Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2018。
- \_\_\_\_\_, 〈重審理學第三系〉“Chong shen lixue di san xi”, 收入林月惠 Lin Yueh-hui 編, 《中國哲學的當代議題: 氣與身體》 *Zhongguo zhexue de dangdai yiti: qi yu shenti*, 臺北 Taipei: 中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 2019, 頁 93-132。
- 鈴木大拙 D. T. Suzuki 著, 徐進夫 Hsu Jin-fu 譯, 《耶教與佛教的神祕教》 *Yejiao yu Fojiao de shenmijiao*, 臺北 Taipei: 志文出版社 Zhiwen chubanshe, 1984。
- 熊十力 Xiong Shili, 《摧惑顯宗記》 *Cui huo xian zong ji*, 收入蕭蓬父 Xiao Jiefu 主編, 《熊十力全集》 *Xiong Shili quanji* 第 5 卷, 武漢 Wuhan: 湖北教育出版社 Hubei jiaoyu chubanshe, 2001。
- 鄭宗義 Cheng Chung-yi, 〈本體分析與德性工夫——論宋明理學研究的兩條進路〉“Benti fenxi yu dexing gongfu: lun Song Ming lixue yanjiu de liang tiao jinlu”, 收入林維杰 Lin Wei-chieh 編, 《跨文化哲學中的當代儒學: 工夫、方法與政治》 *Kuawenhua zhexue zhong de dangdai Ruxue: gongfu, fangfa yu zhengzhi*, 臺北 Taipei: 中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 2016, 頁 73-106。
- 劉述先 Liu Shu-hsien, 《理想與現實的糾結》 *Lixiang yu xianshi de jiuji*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1993。
- \_\_\_\_\_, 《現代新儒學之省察論集》 *Xiandai Xinruxue zhi xingcha lunji*, 臺北 Taipei: 中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 2004。
- 戴君仁 Tai Chun-jen, 《梅園論學續集》 *Meiyuan lunxue xuji*, 收入戴靜山先生遺著編輯委員會 Dai Jingshan xiansheng yizhu bianji weiyuanhui 編, 《戴靜山先生全集》 *Dai Jingshan xiansheng quanji* 第 2 冊, 臺北 Taipei: 日盛印製廠 Risheng yinzhichang, 1980。
- 石田秀実 Ishida Hidemi, 《氣・流れる身体》 *Ki, nagareru sintai*, 東京 Tokyo: 平河出版社 Hirakawa syuppansya, 1988。
- 和辻哲郎 Watsuji Tetsuro, 《倫理學》 *Rinrigaku*, 《和辻哲郎全集》 *Watuji Teturozu zensyuu* 第 10-11 卷, 東京 Tokyo: 岩波書店 Iwanami syoten, 1962。
- 湯淺泰雄 Yuasa Yasuo, 《身体論: 東洋的心身論と現代》 *Sintairon: Touyouteki sinsinron to gendai*, 東京 Tokyo: 講談社 Koudansya, 2010。
- Eliade, Mircea. *The Two and the One*. London: Harvill Press, 1965.
- Jung, Carl Gustav. *Mysterium Coniunctionis: An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.
- Stace, W. T. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan, 1973.

## On the Theory of Duality and the Theory of Unification in Neo-Confucianism

**Yang Rur-bin**

Graduate Institute of Philosophy  
National Tsing Hua University  
rbyang@mx.nthu.edu.tw

### ABSTRACT

This paper re-expounds the theory of duality (*xiang'ou lun* 相偶論) and the theory of unification (*yiti lun* 一體論) from the standpoint of the Neo-Confucian theory of self-cultivation (*gongfu lun* 工夫論). The theory of duality is a moral theory proposed by Ruan Yuan 阮元 (1764-1849), who considered true morality as established in the ethical relationships between human beings. He moreover regarded the doctrine of principle and the nature (*xingli shuo* 性理說) as a product of Buddhism, and thus it was irrelevant to Confucianism. This article argues that the theory of duality needs to be enhanced in two ways.

First, in the context of anti-Neo-Confucianism, it must be aligned with the concept of the “body-qi subject;” the theory of duality cannot be based solely on social relations, but must also be rooted in the idea that the subject consciousness has an “inner other.” This viewpoint should be derived from the broader sense of the theory of duality represented by Dai Zhen 戴震 (1723-1777).

The second enhancement is tied to the theory of transcendence. From the perspective of the “body-qi subject” and the *daoti lun* 道體論, i.e. the congenital theory of material force, this article argues that the experience of embodying *dao* 道 has to be transformed and generated on the basis of “body-qi subject.” In this way, even at the highest level of moral cultivation, i.e. at the level of “innate subjectivity,” there is still a minimum amount of psycho-physical nature in the mind and body. The reason why the theory of unification cannot be separated from theory of duality is that moral subjectivity in Neo-Confucianism refers to the transcending ground of individuality; that is, it refers to both persons and objects.

Confucianism does not establish a “theory of identity” without the existence of *qi* 氣, nor does the concept of the “heaven-endowed nature” detach itself from the nature

of *qi* as the basis of existence. If Neo-Confucianism is based on the mutual transformation of the theory of finite and infinite human nature, then the theory of unification and the theory of duality are paradoxically identical.

**Key words:** Ruan Yuan 阮元, the theory of duality, the theory of unification, body-*qi* subject, the theory of the substance of the *dao*, pantheism

## La théorie de dualité et la théorie d'unification du Néoconfucianisme

Cet article réexamine la théorie de dualité et celle d'unification du point de vue de la théorie néo-confucéenne d'auto-cultivation (*gongfu lun* 工夫論).

Tout d'abord, dans le cadre d'un anti-néoconfucianisme, et d'après le concept du "sujet corps-qi", la théorie de la dualité ne peut se baser que sur les relations sociales, mais elle s'enracine aussi dans l'idée que la conscience du sujet a un "autre intérieur" qui est lié à la théorie de la transcendance. Cet article avance que l'expérience du *Dao* incarné doit être transformée et générée sur la base du sujet corps-qi et du *daoti lun* (i.e. théorie congénitale de la force matérielle).

Si le Néoconfucianisme est basé sur la transformation mutuelle de la théorie finie et de la nature humaine infinie, la théorie d'unification et celle de dualité sont paradoxalement identiques.

**Mots clés :** Ruan Yuan 阮元, théorie de dualité, théorie d'unification, sujet corps-qi, théorie de la substance du *dao*, panthéisme

## 相偶論と一体論について

本論は、理学の工夫論の立場に基づいて、改めて相偶論と一体論の理論を再編したものである。まず、反理学のカテゴリーでは、形気主体の概念によると相偶論とは社会関係だけからではなく、「内在の他者」を備えた主体意識の観点から論ずるべきものである。次に、超越論の発展については、本論では「形気主体」及び「道体論」（即ち「先天の気学」）の観点から、人間の体道経験が常に形気主体の基礎から生み出されたものだとして主張する。一体論が対照論と合わせて論じられているのは、やはり理学の「性体」が個体的な存在の超越に根拠して指向されているからである。つまり、人間を指しながら、物事も指している。

理学の主体が、有限的な人性論と無限的な人性論の相互転化の上に構築されるならば、一体論と相偶論は、奇しくも同一になるのである。

**キーワード :** 阮元、相偶論、一体論、形気主体、道体論、泛神論

## Zur Theorie der Dualität und der Theorie der Vereinigung im Neokonfuzianismus

Dieser Beitrag erläutert die Dualitätstheorie und die Vereinigungstheorie im Rahmen der Idee der Selbstkultivierung (*Gongfu lun* 工夫論) des Neokonfuzianismus. Die Dualitätstheorie beruht nicht nur auf sozialen Beziehungen, sondern auch auf dem „inneren Anderen“ des Subjektbewusstseins, um mit dem Konzept des Körper-*Qi*-Subjekts in Einklang gebracht zu werden. Wir argumentieren aus der Körper-*Qi*-Subjekt- und *Daoti Lun*-Perspektive, dass die Erfahrung des Dao durch das Körper-*Qi*-Subjekt transformiert und erzeugt werden muss. Dualitäts- und Vereinigungstheorie sind untrennbar, weil sich die „moralische Subjektivität“ im Neokonfuzianismus auf den transzendierenden Grund der Individualität bezieht, also auf Personen und auf Objekte. Wenn der Neokonfuzianismus auf der gegenseitigen Umwandlung der Theorie der endlichen und unendlichen menschlichen Natur beruht, dann sind Dualitäts- und Vereinigungstheorie paradoxerweise identisch.

**Schlagworte:** Ruan Yuan 阮元, Theorie der Dualität, Theorie der Vereinigung, Körper-*Qi*-Subjekt, Theorie der *Dao*-Wesenheit, Pantheismus, Natur der Dinge

(收稿日期：2021. 6. 18；修正稿日期：2021. 9. 29；通過刊登日期：2021. 10. 19)