

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

身心一如—後現代語境中劉蕺山的身體觀 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 97-2410-H-343-025-
執行期間：97年08月01日至98年07月31日
執行單位：南華大學通識教學中心

計畫主持人：廖俊裕

計畫參與人員：此計畫無其他參與人員

處理方式：本計畫涉及專利或其他智慧財產權，1年後可公開查詢

中華民國 98 年 10 月 31 日

摘要

在後現代的消費社會中，身體慢慢地已經躍入重估價值中的第一位——「一切從身體出發」(尼采)。以儒學的入世性格，此乃無法忽略的社會現象。本文擬從劉戡山的思想中，提供對於重要的身體現象，如夢、欲望(含性欲)、死亡的戡山式回應，對於眾聲喧嘩中的「身體觀」提供另一種面向。

關鍵詞：劉戡山、身體、氣、夢、欲望、死亡

一、前言：

在後現代主義盛行的思潮中，尼采的口號：「一切從身體出發」、「以身體為準繩」響徹雲霄，影響所及，「身體取代主體」、「身體取代意識」幾耳熟能詳。¹此流風從西方流到東方，東方也開始注意自己文化的身體觀，從日本(如湯淺泰雄先生)²到台灣(如楊儒賓、黃俊傑諸先生)³再到大陸(如周瑾先生)⁴，有襲捲海內外之勢。另一方面，從現代社會來看，現代社會基本上是個消費社會。有學者以誇張的口吻說到：「消費社會的文化就是身體文化，消費社會的經濟是身體的經濟，而消費社會的美學是身體美學。」⁵以儒學的入世而又集大成性格，當不可忽視之。

劉戡山(劉宗周，原名憲章，字起東，號念臺，學者稱戡山先生，1578-1645)之學是目前宋明理學的顯學，這顯學中已經有些共識，例如戡山的思維模式為「『一本而萬殊，會眾以合一』之辯證綜合」。⁶

*本文關於劉戡山的文獻版本以戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》五冊六本(臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997)為主，文中以《全集》稱之，獨立引文(有關此書者)均隨文注明出處，各冊簡稱為《全集》一、《全集》二、《全集》三上、《全集》三下、《全集》四、《全集》五。《全集》中劉洵所著之〈年譜〉簡稱為〈劉譜〉，姚名達所著之《劉宗周年譜》簡稱為《姚譜》。

¹汪民安、陳永國：〈身體轉向〉，《外國文學》，2004 第一期，2004.1，尤其是頁 39。

²湯淺泰雄：《靈肉探微——神秘的東方身心觀》(北京：中國友誼出版社，1990)。

³楊儒賓：《儒家身體觀》(臺北：中央研究院中國文哲所，1996)。楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》(臺北：巨流圖書公司，1997)。

⁴周與沉(周瑾)：《身體：思想與修行——以中國經典為中心的跨文化觀照》(北京：中國社會科學出版社，2005)。

⁵陶東風：〈消費文化中的身體〉，《貴州社會科學》，總 215 期，頁 43。

⁶廖俊裕：《道德實踐與歷史性——關於戡山學的討論》，臺北：花木蘭出版社 2008，頁 70。此幾乎是從戡山子劉洵以來的共識，但各家稱號不同。勞思光先生曾以「合一觀」形容之，以其「將一切分立或對立之觀念合而為一」。張永雋先生反對用「合一」兩字，而要用「統一法」形容之，因為「這種『統一法』不能稱之為『合一法』。因為統一是在內的性質的統一，不是外延式的兩端合一。」強調戡山原本就認為兩者是一，而非是二的合一。吳幸姬先生轉而以「一元

劉戡山之氣的理論也漸漸有其共識，就是戡山的「氣」不只是有形下的經驗意義，還有其形上的精神意義。戡山的「氣」本來就很不容易理解，引起了很多的負面評論，例如莊耀郎先生的研究即是如此。莊先生曾經指責戡山氣論思想「……徒顯其思路之混漫，……他的思路並不是非常一致的，……不知其理據何居？」⁷其中最主要的緣故，就是他認為氣一定是形下的經驗意義，他忽略了唐君毅先生所言戡山之氣「必須高看」的意義⁸，後來的學者如李明輝、楊儒賓、陳佳銘等先生，也紛紛指出此點：戡山的氣有形上義。⁹如果打破氣無法有形上意義的這個關卡，會發現戡山的思想也是很好理解的。關於這點又合乎上段所言戡山的思維模式「『一本而萬殊，會眾以合一』之辯證綜合」

這種思維模式放在身心上面，便是楊儒賓先生所謂的「勝義現量」之「心氣為一」¹⁰，在哲學上來說，便是「身心一如」，身即心之身，心即身之心。本文即在這個基礎上，來論述戡山的身體觀。

身體觀的敘述方法不一，本文準備從身體現象著手，通常重要的身體現象，主要有病、夢、性(欲望)與死。¹¹本文將以戡山對夢、性與死亡的研究為主，至

觀」形容之，這就比較缺乏前兩者所含的「多」的意思。林月惠先生則以「圓融性思維」稱之，較前數者，此似較為理想，因為就「同情的理解」之詮釋原則而言，這個「圓融性思維」就不一定如勞思光先生認為「合一觀」有「大弊」、是「極脆弱的論點」等評論，但林先生又說：「至於『圓融性思維』的確切意涵，在筆者還未深入探究戡山心性論與理氣關係之前，實無法闡明。」以上諸家引用資料見勞思光：《新編中國哲學史》(三下)(臺北：三民書局，1986)，頁602。張永雋：〈戡山心學之特質及其歷史意義〉，《哲學與文化》第27卷第11期2000.11，頁1007。吳幸姬：《劉戡山的氣論思想——從本體宇宙論的進路談起》，嘉義：中正大學中文所2001年博士論文，頁166。勞思光：《新編中國哲學史》(三下)(臺北：三民書局，1986)，頁621-622。林月惠：〈劉戡山論「未發已發」——從觀念史的考察談起〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戡山學術思想論集》(臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1998)，頁313。林安梧先生言：「戡山語言之繁複夾雜，這是極難避免的，因為他是一個辯證性的思想家，不是一分解性的思想家。戡山是將心、意、知、物等層次從陽明四句教轉而為辯證之統合。」見林安梧：〈論劉戡山哲學中「善之意向性」——以〈答董標心意十問〉為核心的疏解與展開〉，《國立編譯館館刊》第十九卷第一期1990.6，頁115。吳光先生用「一個堅持『一本而萬殊，會眾以合一』辯證方法的思想史家」來形容戡山的學生黃梨洲，其實這也適用戡山，戡山曾曰：

「萬物統於我矣，萬形統於身矣，萬化統於心矣，萬心統於一矣。」問：「一何統乎？」曰：「統於萬。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，致一者體仁之功，匯萬者強恕之說。二乎？一乎？安乎？勉乎？」萬統於一，其理易見；一統於萬，旨奧難明。(〈學言中〉，《全集》二，頁507，63歲。)

這段話正是「一本而萬殊，會眾以合一」之意，故借用之。參吳光：〈論黃梨洲對陽明心學的批判繼承與理論修正〉(下)，《鵝湖月刊》第223期1994.1，頁33。

⁷ 莊耀郎：〈劉戡山的氣論〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戡山學術思想論集》(臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1998)，頁22—25。原文此類負面評價頗多。

⁸ 見唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》(臺北：台灣學生書局，1984)，頁479。

⁹ 參李明輝：〈劉戡山對朱子理氣論的批判〉，《漢學研究》第19卷第2期(總39期)2001.12，頁15-16。楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第25卷第1期，2007.6，頁251-261。陳佳銘：〈劉戡山的易學中之「以心著性」型態〉，《鵝湖》第412期，2009.12，頁36-37。

¹⁰ 楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第25卷第1期，2007.6，頁260。

¹¹ 肖學周：〈在抑制與發現之間——中國人的身體觀念引論〉，《湖南文理學院學報(社會科學版)》，2005 Vol.30 No.04，頁69。

於疾病的探索，則另俟諸他日。

二、道德與夢

劉戡山在《人譜雜記》中，數次說到我們要注意自己的夢境，因為戡山認同程子所說，認為夢境可以考察自己道德實踐的狀況。

程子曰：「人於夢寐之間，亦可以卜自己所學之淺深。如夢昧顛倒，便是心志不定，操存不固。」（《人譜雜記·考旋篇》，《全集》二，頁 62，68 歲。）

沈端憲公曰：「晝觀諸妻子，夜卜諸夢寐，兩無所媿，然後可以言學。」（《人譜雜記·體獨篇》，《全集》二，頁 30，68 歲。）

吳康齋先生嘗夜夢孔子、文王來訪，如是者數四，人以為此先生真積力久之驗。（《人譜雜記·考旋篇》，《全集》二，頁 62，68 歲。）

本朝楊公翥嘗夜夢誤入桃園，私食人二桃，既寤，深自咎。曰：「吾必旦晝義心不明，以致此也。」為之三日不餐。（《人譜雜記·考旋篇》，《全集》二，頁 62，68 歲。）

戡山認為「夢」當作道德實踐的重點，來「卜自己所學之淺深」（證量之深淺），換言之，道德實踐的得力深淺，或是境界高低，都是可以由此而知的，因而可以來「勘驗」自己的道德功力高低。他一生從年輕到老年絕食之際，莫不以此勘驗其所得。試看下列幾則戡山之夢：

36 歲之夢——弟昨夜夢陞衛經歷，心甚不快。弟雅欲謝病去官，不知此夢何處來？看來終不忘榮進念頭。在夜之所夢，未有不根於晝者。……看來只爭昏覺之間，才覺則無妄非真矣。（〈與以建五〉，《全集》三上，頁 356，36 歲。）

51 歲之夢——門人問：「先生近功何似？」先生曰：「近來夢境頗清，無雜夢，亦有無夢時，若嘗惺惺者。」門人曰：「先生已打破夢覺關矣。」先生謝不敏。先是，先生嘗書門聯曰：「舊學還章縫，新功卜夢寐。」時年五十一歲。（〈劉譜錄遺〉，《全集》五，頁 555，51 歲。亦見〈會錄〉，《全集》二，頁 598，51 歲。）

68 歲之夢——先生蚤覺，謂張應鰲曰：「比夜夢朱文公來此。」應鰲曰：

「先生固文公後身，竊謂先生學問精切入微處當軼文公而上之。至文公晚年焚諫草，自號遯翁，先生今日遭此，微不同耳。」先生曰：「還讓先賢。」應鰲曰：「鰲非阿所好。先生之學，幾於聖矣。」先生勃然曰：「惡！何狂悖乃爾！」（〈劉譜錄遺〉，《全集》五，頁 566，68 歲。）

在道德實踐學上，蕺山是「修」、「驗」並重的。從「36 歲之夢」中，可知他一方面「修夢」、一方面「驗夢」，如何「修夢」？「只爭昏覺之間」，對於夢，不能昏昧無所覺，作夢還沒察覺在作夢，而將夢境當真。如何「驗夢」？便是由夢境來勘驗自己的道德實踐功力，這是因為蕺山認為「在夜之所夢，未有不根於晝者。」或是「人心自有安處，是平日志向所決，積漸慣熟，安頓其中，而不自知者，須是晝觀妻子，夜卜夢寐始得。」¹²也就是說，蕺山認為平日所想的，包括自知和不自知的，都會在「夢境」之中呈現，因此「勘夢」是必要的工夫。

蕺山 36 歲之夢，這個夢主要是蕺山夢到官位高升之事，若是一般人，一定很高興，蕺山卻認為剛好可以拿來勘驗是自己「名利之心」未斷的證據，而「心甚不快」自責不已。

51 歲之夢因為距離 36 歲之夢已經 15 年，蕺山學力已較有所成，故此時夢境已較為進步，值得注意的是，當蕺山弟子問蕺山最近道德實踐的功力如何？蕺山不答其他的，直接就以「夢」來回答，而答說「近來夢境頗清，無雜夢，亦有無夢時，若嘗惺惺者。」換言之，36 歲時所說的「修夢」工夫已很得力，故說「嘗惺惺者」（皆在警覺狀態），而驗證的結果也不錯，所以說「夢境頗清」、「無雜夢」、「無夢」等狀態，於是弟子接著說：蕺山已打破「夢覺關」了，蕺山謙辭。

68 歲之夢及蕺山的反應很有趣，「久矣，吾不復夢見周公」這類夢見古聖先賢與否的夢，從孔子時代就很重視。蕺山夢到朱夫子來到蕺山這裡，而將之告訴弟子張應鰲，此時他應該認為自己修的還不錯，可是以蕺山謹慎保守的個性又覺得不能這樣志得意滿，使得張應鰲的回話就很難，為什麼說他會覺得自己修得還不錯？因為上面的引文中，吳康齋曾經四次夢見孔子與文王，「人以為此先生真積力久之驗」，而現在蕺山現在夢見朱夫子，不是也同樣可說「此先生真積力久之驗」嗎？蕺山告訴了張應鰲，應鰲是蕺山的忠實弟子，只會說實話，不會說客套話，¹³應鰲的第一段話說蕺山精密細微超過朱夫子，也是可以成立的，蕺山於此，當然只好謙虛，這是因為蕺山認為「立身萬不敢望古人，不過守其硜硜之見云爾。」¹⁴於是應鰲更說出自己的心中話：蕺山夫子實近於聖人了。蕺山此時，只能學習孔子說的「若聖與仁，則吾豈敢」的勃然而斥應鰲了。

¹² 《論語學案·視其所以章》，《全集》一，頁 325，40 歲。

¹³ 張應鰲是個老實人，蕺山南京任職時，邸舍蕭然，應鰲「獨侍不去」，其人「守其師說，不為新奇可喜之論」，參衷爾鉅：《蕺山學派哲學思想》（濟南：山東教育出版社，1993），頁 388-389。

¹⁴ 〈答張生考甫二〉，《全集》三上，頁 582，68 歲。

三、道德與欲望（含性欲）

蕺山對於欲望的看法，在人生不同階段有所變化。蕺山曰：

學者深察乎此而致力焉，於以存天理之本然，遏人欲於將萌，則學問之功思過半矣。故君子必慎其獨也。（《論語學案·益者三樂章》，《全集》一，頁 592，40 歲。）

學莫先於變化氣質。氣質甚害事，纔氣拘便物蔽，學者須從軀殼上極力消融，至於渣滓渾化，天理同流，便是究竟工夫。（《論語學案·由之瑟章》，《全集》一，頁 491，40 歲。）

「氣質」、「人欲」對於天理的呈現來說，有「限制原則」與「表現原則」兩個特性。¹⁵蕺山在此時，顯然完全重在「限制原則」，這很符合一個道德實踐者剛開始做工夫時，感受到「氣質」、「人欲」的沉重，與道德實踐的艱難。蕺山在此兩段文獻中，說到這時的工夫還是「慎獨」，慎獨的工夫在「存天理之本然，遏人欲於將萌」，故要強調「氣質甚害事」，氣拘物蔽是主要面對的敵人。

但是很快地，次年蕺山就調整他的看法了，在 43 歲時，兩種不同的意見就逐漸地呈現出來了，蕺山曰：

周子說無欲，有甚奇特？欲原是人本無的物，無欲是聖，無欲便是學。其有焉奈何？曰：「學焉而已矣。」其學也如何？曰：「本無而乎有，去其有而已矣。」孰為無處有？水即為冰。孰為有處無？冰即為水。欲與天理，只是一箇。從凝處看，是欲；從化處看，是理。（《學言上》，《全集》二，頁 427-428，43 歲。）

這一段 43 歲的文獻，與此條之前的上文三條 40、42 歲的文獻來說，已經有很大的轉變了，這時，蕺山還強調「無欲是聖，無欲便是學。」可是在後面，蕺山已經說出「欲與天理，只是一箇。從凝處看，是欲；從化處看，是理。」的人欲與天理「同體依」的話了，而且還用一個生動的比喻「水與冰」來說明，從水來看，是天理，從冰來看，是人欲。

到了 55 歲，連水與冰這固定的用法來指涉人欲與天理，蕺山也持保留態度了，蕺山說：

天理人欲，本無定名，只爭公私之間而已。學者常將此已放在天地間，做箇公共一物看。已是天地間大家主人翁，四方八面，到處玲瓏，隨感而應，因物付物，是甚次第。（《讀書要義說》，《全集》二，頁 368-369，55 歲。）

¹⁵曾昭旭：《論語的人格世界》（台北：漢光文化公司，1991），頁 61。

在這段文獻中，戡山對於天理人欲的說法，他說是「本無定名」，戡山就同一個行為來說，是無法判定是「天理」抑或「人欲」，必須看其中是有一個「小己」存在，還是把自己能放大到天地間來看。拿「水和冰」來做比喻，這個時候已經不像上文的「水與冰」來指涉天理與人欲，將水當天理，冰當人欲，而是水就可能是天理，也可能是人欲。

到了戡山晚期，戡山的「晚年定論」已經徹底完成，我們就可以來闡述關於戡山在「人欲作用下的存有論」了。

隨著戡山慎獨工夫的得力，對於人欲戡山有更深切的看法，而不是像早其一味的排斥，也就是說戡山的「人欲」已由「限制原則」發展到了「表現原則」。戡山曰：

格去物欲，是禪門語徑，吾儒用不著。（〈復李二河翰編〉，《全集》三上，頁 443，66 歲。）

「物欲」在這時的地位已經和早年 40、42 歲的宣戰語氣完全不同，而有兩個作用，一是由敵人變成朋友，不必去之而後快了；一是竟然可以用來區別戡山所在乎的儒釋之別（戡山心目中的佛學就是禪學）。而這時的人欲也和早年的人欲全是「私」不同，「欲」與「過、惡」也有本質上的不同，而從「過、惡」區別出來，最有名的一段文獻是：

生機之自然而不容已者，欲也。欲而縱，過也；甚焉，惡也。而其無過不及者，理也。其理則謂之性，謂之命，謂之天也。其著於欲者，謂之情，變而不可窮也。其負情而出者，充周而不窮者，才也。或相什百，氣與質也。而其為虛為靈者，萬古一日也。……自心學不明，學者往往以想為思，因以念為意。即其變也，以欲拒理，以情偶性，以性偶心，以氣質之性分義理之性，而方寸為之四裂。（〈原心〉，《全集》二，頁 327-328，65 歲。）

在這段文獻中，戡山基本上將「欲」與「過、惡」區分出來，由「盈天地間一氣而已矣」的生生不息之「生機」來定義「欲」，再由此「欲」之放縱來定義「過」，「過」中程度嚴重的就叫「惡」。如果欲是恰當而無過與不及者，就是「理」、「天理」，此理又叫性、命、天，表示其普遍性。但如果著於這個「欲」，情便產生出來了，這裡的「著」有可能是負面意義的「執著」，也有可能是正面的表現意義的「形著」，若是「著」為「執著」，則下面的「情」與「才」都是負面的，和此文後段中的戡山認為「以情偶性」是錯誤的意見相衝突，因此這裡的「著」應是「形著」的正面意義。這負其「情」（所謂的「負其情」應該也是「表現其情」的意義），呈現其光彩而不窮者，就是一般才情中的「才」，¹⁶由才情中的「才」

¹⁶ 杜維明對此也認為「才、情、欲都是健康的」，見杜維明、東方朔：《杜維明學術專題訪談錄——

之展現於現實環境中之不同程度來說明「氣質」也，

換言之，這時的「天理」在哪裡？天理就在欲中，或說天理就在人欲的背面、後面，天理不停地解蔽其自己，在「生機之自然而不容已」中，這就是「欲」，所以這時的工夫實踐認為「氣質何病，人自病之耳」¹⁷，和 40 歲的「氣質甚害事」說法重點有異。就天理之即解蔽即隱蔽其自己而言，解蔽處即「表現原則」，隱蔽處即「限制原則」。

以上這樣的論述，是在一個前提下進行，就是戡山「一生的用語習慣完全沒有變化」而論的，也就是說，晚期的戡山的「欲」和早期戡山的「欲」，其指涉的對象完全相同，由此而論述其「理欲關係」的轉變，為了強調其間的不同，故本文做以上的處理。

現在筆者要做一個「重要的補足」。

平心而論，戡山這樣的論述，就他的思想上是否有巨大的轉變？考察戡山一生的學行，自始至終，一貫地強調「戒慎恐懼」、「慎獨」來說，筆者以為並無巨大轉變，所以不能將其視為「情欲解放論」¹⁸，但因為他的慎獨工夫實踐之越來越得力，由「嚴毅清苦」轉為「光風霽月」¹⁹，「欲」對他的道德實踐而言，由「限制原則」轉移到「表現原則」，但這「限制原則」、「表現原則」兩者本來就是一體的，限制是在表現中限制，表現是在限制中表現。戡山的思想其實沒有巨大的轉變，而有其一致性，論述重點雖有轉變，但最重要的是「論述的語詞轉變」了，這是最大的關鍵，我們不要看到字面上都是「欲」，就以為他的思想轉為「情欲解放論」，以為是他早期認為的「人欲之私」全都合理化了而得到「解放」，因此現在筆者要用後期的戡山語詞作為統一的用語，來函攝早期約 43 歲前的用語，為了避免產生混淆，在此先做一些說明，就晚期戡山的「欲」而言，和早期「特提」的「欲」不同，晚期的「欲」有「分化」性（用勞思光先生的用語來說），晚期的「欲」中放縱的那一部分「過、惡」就是早期的「欲」，但晚期的「欲」中恰當無過與不及者，就是早期的「天理」，所以早期對欲的評論全是負面的「人欲之私」，晚期對欲的看法就有正面性。就戡山的全面的道德實踐而言，筆者以為晚期戡山的說法較為圓滿，但要加以區別，這個區別就是天理解蔽其自己時，就其解蔽的需要而言，就是「欲」，但這個「欲」其實是個「需要」（demand），是就「生機之自然而不容已」而言的，這樣的「欲」是個「勝義欲」，而這個「需要」因為操存不好以致被放縱後，就是「過、惡」，這個「過、惡」就是早期的「欲」（desire），這樣的「欲」是個「劣義欲」。戡山的「欲」（Yu）其實有「勝義欲」（demand）與「劣義欲」（desire）的區別，可是他全都是用「欲」來說明，就容易以為好像是「情欲解放論」（真要用「情欲xx論」來說明，應該是「情欲調節論」，就調節之「調」表示其正面的天理意義，就調節之「節」表示其負面

宗周哲學之精神》（上海：復旦大學出版社，2001），頁 67。

¹⁷ 《證學雜解·解十八》，《全集》二，頁 318，66 歲。

¹⁸ 參李明輝先生對此點的批評，見李明輝：〈劉戡山對朱子理氣論的批判〉，《漢學研究》第 19 卷第 2 期（總 39 期）2001.12，頁 17-21。

¹⁹ 黃宗羲：〈子劉子行狀〉，《全集》五，頁 46。

的人欲意義，所謂「天理人欲，同行而異情」是也）。這其中的區別是很明顯的，放在人身上，舉例來說，吃飯是需要，是晚期戡山的「欲」，但一定要有雞腿才吃，就是「desire」，就是被放縱的需要、就是早期戡山的「欲」、就是戡山晚期的「過、惡」，頭腦思維上的區分看是簡單的，就實踐上的區分還是很難，所以戡山終其一生，始終強調「慎獨」、「戒慎恐懼」，為什麼？因為以戡山為例，戡山在 19 歲結婚，22 歲生下長女祖愛，36 歲生劉洵²⁰，現在我們可以問戡山：性（sex）到底對你是需要還是欲望？還是責任？²¹這其中，還是要非常謹慎小心其間的理欲之界。為了清楚起見，茲列表於下：

戡山的「欲」 (Yu)	勝義欲 = 晚期的欲 = 「需要」(demand) = 生機之自然而不容已 = 其恰當處即天理 (此時並不是就是天理) 劣義欲 = 早期的欲 = 「欲望」(desire) = 「需要」的放縱 = 晚期的「過、惡」
----------------	--

現在本文就以晚期戡山的用語為主，來論述「在『欲』中現身」(但這欲其實是勝義欲的需要)。

剛剛我們問戡山：性(「性行為」的性 sex，不是「性即理」之性 nature、Hsing)到底對你是不是「欲」(晚期的欲)？性 (sex) 是不是一種「生機之自然而不容已」的行為？戡山剛好有回答，戡山答：

程子曰：「人無所謂惡者，只有過不及。」此知道之言也。《中庸》言「喜怒哀樂之未發謂之中」。只此是天命之性，故為天下之大本。纔有過不及，則偏至之氣，獨陽不生，獨陰不成，性種遂已斷滅。……周子曰：「性者，剛柔善惡，中而已矣。」兼以惡言，始乎善，常卒乎惡也，易其惡而至於善，歸之中焉則已矣。如財色兩關，是學人最峻絕處，於此跌足，更無進步可言。然使一向在財色上止截，反有不勝其扞格者，以其未嘗非性也。即使斷然止截得住，纔絕得淫心，已中乖戾心，便是傷。學者誠欲拔去病根，只教此心有主，使一元生意周流而不息，則偏至之氣自然消融，隨其所感而順應之。凡為人心之所有，總是天理流行，如此則一病除百病除。……除其心而事自隨之，即事不頓除，已有日消月減之勢。此是學者入細工夫，非平日戒慎恐懼之極，時時見吾未發之中者，不足以語此。(《證學雜解·解十六》，《全集》二，頁 315-316，66 歲。)

戡山說，關於你問的「性行為的性」到底是不是「欲」？要解決這個問題，首先必須要有很好的「入細工夫」，在平日之中「戒慎恐懼之極」，時時見到我們生命

²⁰ 見《姚譜》19、22、36 歲條，《全集》五，頁 100、104、138。

²¹ 這個問題是合法的提問，因為戡山在其書中，很多地方都強調「妻子」是道德實踐的一個重點，《全集》二，頁 30，68 歲，頁 315，66 歲、《全集》一，頁 325、417，40 歲；《全集》三下，頁 1076，68 歲

「未發之中」時的「喜怒哀樂」的「天情」、「純情」才能理解我的回答，否則你是聽不懂的（「不足以語此」）。如果我們能體會到「未發之中」時的「喜怒哀樂」的「天情」、「純情」，現在我就告訴你答案：財色就是「欲」，財色「未嘗非性也」。一般人看財色，只能從下等的情慾去看²²，所以不能體會財色原來也是「性」

（nature、Hsing），財色本來就是該有的「欲」，所以一般人只能一向用壓抑（戡山回答中的「止截」）的方法來面對，用壓抑的方法來面對的結果，就是不勝其擾（戡山回答中的「不勝其扞格者」），即使能暫時用大力氣壓抑住，對這個人來說，其情感也因此而受傷，而枯槁乖戾不已（戡山回答中的「斷然止截得住，纔絕得淫心，已中乖戾心，便是傷」），所以這樣的解決方法是不對的。你真的要解決這個問題，想要「拔去病根」，就要體會這其中的「一元生意周流而不息」，但不只是這樣就能夠，還要「心有主」，所謂「心有主」就是對於這「欲」存養的好、操存的妥當，這才是關鍵之所在，當你面對這些「欲」時，你「心有主」，沒有過與不及，你就能體會「凡為人心之所有，總是天理流行」（就是上文所引〈原心〉文獻中的「其無過不及者，理也」），如果你存養的不好、操存的不妥當，還放縱，就是我在〈原心〉文獻中所說的「欲而縱，過也；甚焉，惡也」，你就有「過、惡」，這就是為何我在這段文獻中一開頭就引用程子的話「人無所謂惡者，只有過不及。」而說程子這話實在是「知道之言」阿，程子這句話實在是對啊。

以上我們站在戡山的立場用第一人稱的口吻來說明，現在恢復正常。

上文我們知道就天理之解蔽而言，對人的當下之「辯證綜合」的「此有」（氣）而言，天理是在「欲」中現身的，就此「欲」存養得宜，就可知道「凡為人心之所有，總是天理流行」，這樣我們就可以知道何以戡山要主張心性情不二的「心之性情」，而非朱子心性情三分的「心統性情」²³，戡山底下這段說得更詳細：

形而下者謂之氣，形而上者謂之性。故曰：「性即氣，氣即性。」人性上不可添一物，學者姑就形下處討箇主宰，則形上之理即此而在。孟夫子特鄭重言之，曰：「善養浩然之氣」是也。然其工夫實從知言來。知言，知之至者也。知至則心有所主，而志嘗足以帥氣，故道義配焉。今之為暴氣者，種種蹶趨之狀，還中於心，為妄念，為朋思，為任情，為多欲，皆緣神明無主。……今學者動為暴氣所中，苦無法以治之，幾欲仇視其心，一切歸之斷滅。殊不知暴氣亦浩然之氣所化，只爭有主無主間。今若提起主人翁，一一還他條理，條理處便是義，凡過處是助，不及處是忘。忘助兩捐，一操一縱，適當其宜，義於我出，萬理無不歸根，生氣滿腔流露，何不浩然去？浩然仍只是澄然湛然，此中元不動些子，是以謂之氣即性。只

²² 此處的「欲」與「慾」，嚴格來說是有區分的，就「生機之自然而不容已」言「欲」，就「欲」中加上人為的想像、放大、佔有慾、尊嚴、權力等之操存不當，而言「慾」，就是戡山的「過、惡」。

²³ 戡山曰：「朱子曰：『心統性情。』張敬夫曰：『心主性情』張說為近，終是二物。曷不曰：『心之性情』？」（〈學言下〉，《全集》二，頁557，66歲。）

此是盡性工夫，更無餘事。(《證學雜解·解十六》，《全集》二，頁314-315，66歲。)

蕺山的「形上」其實是在形下之中而無形的意思，不是在形下之上的一個超越的實體，天理就在當下之「辯證綜合」的「氣」中解蔽其自己，故說「性即氣」，從「欲」上來看，「欲」就是天理解蔽其自己的一個管道，因此他說「氣即性」，其實「性即氣」、「氣即性」兩句話是不可分的，要一氣連讀，這就是蕺山的「『一本而萬殊，會眾以合一』之辯證綜合」。因此我們「在人性上不可添一物」，就是不要把「性」當個超越的實體去懸想，「學者姑就形下處討箇主宰，則形上之理即此而在。」形上之理就在形下處「即此而在」(此有，氣)，只差心有主無主之別而已。然後蕺山以孟子的「浩然之氣」與「暴氣」來做說明，蕺山認為孟子的工夫來自於「知言」，這裡的「知言」的「知」就是「證量」的「知」(證知)，而不是一般純認知的認知，因此蕺山才會接著說「知至則心有所主」，如果是一般的認知的知，知道常常是心更無所主的。當人心有主時，此時乃浩然之氣流行其中狀態，當人操存不當，則為暴氣矣。但我們在暴氣這個「過、惡」的狀態時，也不要太難過，不能更自暴自棄，因為我們要知道「暴氣亦浩然之氣所化」，暴氣的背面正是浩然之氣，都是天理在解蔽其自己時，價值的呈現，問題在這個價值的呈現，是恰當還是過與不及，因此這裡的有主就是「過與不及」與否？而所有這些道德實踐行為後展現在世界上就是在「萬物一體」下的「先知覺後知」、「先覺覺後覺」的「世教」行為，是故就當下之「此有」而言，天理在「欲」中現身，存養(蕺山的存養含省察，或說存養省察不二)，而起「世教」的作用。

24

四、道德與死亡

²⁴ 這是筆者相應於海德格的此有開顯的三存在性相：在情緒中現身、理解、言談，而說蕺山的「此有」三性相：在欲中現身、存養(省察)、世教。參謝大寧師：《儒家圓教底再詮釋》(台北：台灣學生書局，1996)，頁189-190。或參海德格著，王慶節、陳嘉映譯：《存在與時間》(台北：桂冠圖書公司，1998)，頁185-227。龔鵬程先生曰：「當代新儒學曾經借助於康德的哲學，重新把儒家，特別是孟子學中講主體道德實踐之根據(也就是心性)的部分，發揚光大。可是關於儒家對於欲望、情、氣、才、好色的思想，卻囿於宋明理學及康德的格局，而未予正視，亦缺乏相應之理解，以致無法開展出一個足以與西方尼采弗洛伊德以後思潮相對觀的思路。邇來，透過諸如孟子「形色，天性」等說法，儒家身體或形氣觀，已漸被注意。但儒者好色之意卻仍討論甚少；好色與誠意修德之間的關係，論者尤罕齒及。」見龔鵬程：《儒學的性學與心性之學》，收入龔鵬程：《儒學反思錄》(台北：台灣學生書局，2001)，頁194。龔先生此言忽視了當代新儒學中的唐君毅、曾昭旭一脈，卻亦有所見。筆者以為，和西方思潮對不對觀，不是很重要，問題是：在道德實踐上，一定會碰到這個問題。此處所言，想蘊含一種可能性，即運用蕺山的思想來回答「性」(sex)上的問題，如：性氾濫、暴露、佔有、強暴、性虐與被虐(sm)、及在台灣蔚為風氣的偷窺癖等等。舉例來說，性慾很強(性意念太頻繁)，就是蕺山的欲變成「慾」的問題，就是蕺山的對欲犯上了「忘助兩捐」中的「助」而過，在面對「欲」時存養不好而老用頭腦、意念、嘴巴來想「欲」而變成「慾」，蕺山當然可回答這個問題說，儒者在面對「性欲」時，純就生理、愛等而忘助兩捐的體會其中的「一體感」，事前不期待而助之，事中也不忘之，事後也不留戀，僅在其中體會天理流行之「生機之自然而不容已」。蕺山這種修養多不容易，是故要強調「戒慎恐懼」。

蕺山承襲宋儒的說法，總認為從一身之「生死」來考慮問題，是「自私自利」的行為，蕺山曰：

禪家以了生死為第一義，故自私自利是禪家主意，而留住靈明，不還造化，當是其身驗，然看來只是弄精魂伎倆。吾儒之道，既云「萬物皆備於我」，如何自私自利得？生既私不得，死如何私得？夕死可以，分明放下了也。（〈答右仲二〉，《全集》三上，頁 391，60 歲。）

理會生死之說，本出於禪門。夫子言原始反終，這是天地萬物公共的道理，絕非一身生來死去之謂，與禪門迥異。（《證人社語錄》，《全集》二，頁 685，54 歲。）

「自私自利」這種字眼是明道與象山用來攻擊從生死起念的佛學之字眼，²⁵現在蕺山再用來批評佛家。從自己的生死著眼而想了生死，對於蕺山的〈聖學喫緊三關〉來說，還不算過得了第一關〈人己關〉，還侷限在「貪生怕死」²⁶的狀態，所以我們應該就當下有何該做的本分事出發，而不要將生死當成問題來解決，因此我們不用像佛門一樣將「理會生死」當成第一義，「了生死」正是聖門「不必理會」的問題。蕺山曰：

若從生死破生死，如何破得？只從義利辨得清、認得真，一路做將去，有何生死可言？義當生自生，義當死自死，眼前只見一義，不見有生死在。（《證人社語錄》，《全集》二，頁 658，54 歲。）

義當生則生，義當死則死，眼前只要看到該做的本分事就好了，蕺山認為這樣就可破生死，因為如果現在「死」是我們的本分，那我們就該「死」，而不應先去想「如何不死」，這樣就逾越了做人該有的本分，因此如果我們理會「生死」問題，其實對蕺山來說，正是一種「過」，而要去去除之的，既然是要去去除之的慾念，因此我們現在來談論蕺山的「死亡學」好像不太恰當。

可是蕺山的態度是很圓融的，蕺山認為就個人的道德實踐言是「不必理會生死問題」，因為這只是自私的表現，剛好是我們要對治的問題，可是對於當時的整個以「生死問題」為問題意識的環境或基於學生的生死困惑的解決或對於道德

²⁵ 明道曰：「佛學只是以生死恐動人。可怪兩千年來，無一人覺此，是被他恐動也。聖賢以生死為本分事，無可懼，故不論生死。佛之學為怕生死，故只管說不休。」（程顥、程頤：《二程集》（台北：漢京文化公司，1983），頁 2。）又曰：「釋氏本怖生死為利，豈是公道？」（同上書，頁 139）象山亦云：「釋氏以人生天地間，有生死、有輪迴、有煩惱，以為甚苦而求所以免之。……故曰利曰私。」（陸九淵：《象山先生全集》（台北：台灣商務印書館，1979，頁 18。）又云：「釋氏立教，本欲脫離生死，惟主於成其私耳，此其病根也。」（同上書，頁 398。）又云：「老衰而後佛入」（同上書，頁 474。）

²⁶ 見《證人社語錄》，《全集》二，頁 685，54 歲。

實踐的勘驗而言，蕺山又認為「該知道生死問題」，蕺山曰：

(1) 謂生有去來而不必知其去來，歸之聖人不知，則其說猶有未盡者。死生何等事，而可以不知諉之？（《證人社語錄》，《全集》二，頁 686，54 歲。）

(2) 學問勘到生死關始真。（《立志說》，《全集》二，頁 375，49、50 歲。）

(3) 「敢問死。」曰：「未知生，焉知死。」（蕺山按：生而知，只是知此生；學知、困知，只是知此生。）（《迷悟關》，《全集》二，頁 249，49 歲。）

蕺山對於「生死問題」的態度就是這個奇怪的「生死不必理會，但要知道」命題，這是什麼意思？為何蕺山在第(1)段文獻又說「死生何等事，而可以不知諉之？」好像很重視「死亡」的樣子，這個重視是基於我們剛剛說的道德實踐應是只見眼前一義，不見生死，但問題在實踐時，生死問題是會跑出來干擾我們的道德實踐的，因此是否「貪生怕死」可作為我們道德實踐的最後勘驗，猶如蕺山在〈聖學喫緊三關〉中論述〈迷悟關〉中所說的。「死」在價值的排行榜上是在「義」之後第二順位以後的位置，所以還是不必去鄭重其事的將「了生死」作為我們生命主要解決的問題。我們只要「知此生」，最後就可以知死了，只要我們真切的做道德實踐自然最後就會知道「生死問題」，蕺山在第(3)段引文中，對於孔子的「未知生，焉知死。」的按語，將「生而知之，學而知之，困而知之」全都放在「只是知此生」上，由「只是」知此生的「只是」兩字，我們可以知道蕺山的意思是「知生」就是「知死」的充分條件，只要「知生」就能「知死」了。有學者認為「未知生，焉知死」這句話，孔子「只說對了一半真理」，而認為要補上「未知死，焉知生」，這樣才完整，²⁷這正是蕺山所反對的。²⁸這是有其生命實踐的證量基礎的。

再看上文引用過的文獻：

禪家以了生死為第一義，故自私自利是禪家主意，而留住靈明，不還造化，當是其身驗，然看來只是弄精魂伎倆。吾儒之道，既云「萬物皆備於我」，如何自私自利得？生既私不得，死如何私得？夕死可以，分明放下了也。（《答右仲二》，《全集》三上，頁 391，60 歲。）

²⁷ 傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》（台北：正中書局，1998），頁 100-101。

²⁸ 「未知生，焉知死。」從邏輯與語意來說，應是「不知道生，則無法知死。」所以「知生」是「知死」的必要條件——「知生」才能「知死」，而不是「知生」是「知死」的充分條件——「知生」就能「知死」，然而不少儒者，都認為是「充分條件」，蕺山亦然。在此只要知道，蕺山此處是有其道德實踐之證量基礎，而把這證量之基礎的過程找出來即可。

這段文獻，上文是注重的是它的前面兩句話，現在我們注重後面的「留住靈明，不還造化，當是其身驗，然看來只是弄精魂伎倆。」這幾句話，戡山在此說到，用佛學禪家這樣的了生死的方法至多只能留住靈明，雖然有所「身驗」，但只是「弄精魂」的伎倆，宇宙間只是剩一孤獨寂寞之靈明，而無法「還造化」，所謂「不還造化」正是證量上無法體證「萬事萬物莫不有理」之「物物一太極」而真正「當下即是永恆」，無法真的「鳶飛魚躍」、「生機盎然」，這樣體證的工夫仍不究竟，不足的地方是「其工夫顯究到無生一路，只留箇覺性不壞，再做後來人，依舊只是個貪生怕死而已。」²⁹由於無法體證到造化的永恆，因而骨子裡仍然是「貪生怕死」，所以不應走這條「本無生死」、「無生」的路，而應走上「生生不息」的「了生死」的方法，戡山曰：

「一陰一陽之謂道」，即太極也。天地之間，一氣而已。……太極之妙，生生不息而已矣。……自無極說到萬物上，天地之終始也。自萬事反到無極上，聖人之終而始也。始終之說，即生死之說，……愚按〈太極圖說〉其要歸之知生死，何以故？此佛氏所謂第一大事因緣也。但佛氏向父母未生前討分曉，吾儒則向天地未生前討分曉，比佛氏因緣殊大。佛氏討過分曉，便以無生為了義；吾儒討過分曉，便以生生不窮為了義。以無生為了義，只了得一身。以生生而不窮為了義，並天地萬物一齊俱了。其為大小之分，更為天淵。夫佛氏了生死本小，而看得以為極大，便是難了處。吾儒直作等閒看過，生順歿寧而已。（《聖學宗要》，《全集》二，頁 268-269，57 歲。）

在這段文獻中，戡山正式將其「生生不息」和「無生」對觀，而真正的身心安頓、寧靜而「生，吾順事；歿，吾寧也」正是在能目擊道存的「生生不息」上。這時並不像「本無生死」的「以無生為了義，只了得一身」，故要「三絕：絕聖學、絕彝倫、絕四民之業」，而是「以生生而不窮為了義，並天地萬物一齊俱了。」因為天地萬物一齊俱了，所以隨時隨地一言一行都是人生目的的達成，即過程即目的，即目的即過程，歷程即本體，本體即歷程，最後我們以戡山的〈生死說〉來做總結：

自聖學不明，學者每從形器起見，看得一身生死事極大，將天地萬物都置之膜外，此心生生之機，早已斷滅種子了。故其工夫顯究到無生一路，只留箇覺性不壞，再做後來人，依舊只是個貪生怕死而已。吾儒之學，直從天地萬物一體處看出大身子。天地萬物之始，即吾之始；天地萬物之終，即吾之終。終終始始，無有窮盡，只此是生死之說，原來生死只是尋常事。程伯子曰：「人將此身放在天地間，大小一例看，是甚快活。」予謂生死

²⁹ 〈生死說〉，《全集》二，頁 378-379，54 歲。

之說正當放在天地間，大小一例看也。於此有知，方是窮理盡性至命之學。藉令區區執百年以內之生死而知之，則知生之盡，只是知箇貪生之生；知死之盡，只是知箇怕死之死而已。「然則百年生死，不必知乎？曰：「奚而不知也。子曰：『朝聞道，夕死可也』是也。如何是聞道？其要只在破除生死心，此正不必遠求百年，即一念之間，一起一滅，無非生死心造孽。既無起滅，自無生死。」又曰：「盡語默之道，則可以盡去就之道；盡去就之道，則可以盡生死之道；生死非大，語默去就非小，學者時時有生死關頭難過，從此理會，天地萬物便是這裏，方是聞道。」（〈生死說〉，《全集》二，頁 378-379，54 歲。）

這段話，如果對戡山沒有足夠的背景知識是不容易了解的，所以即使在當時（崇禎 4 年，戡山 54 歲），戡山說出此段話時，馬上就有約於此年師事戡山的弟子章明德（晉侯）³⁰提出疑惑，表示不解。³¹這一段「生死說」整個的意思就是「生死不必理會，但要知道」，所以一開始，就說明當時的學者，不明「不必理會」之理，把「一身生死事極大」，因而斷滅「生生之機」，最終只有「覺性不壞」的到「無生」狀態，還是怕「再來為人」的「貪生怕死」（就戡山此處之「無生」的解脫生死而言，戡山的理想顯然不是永遠不再來世界的不生不滅的涅槃狀態，而是「自由自在的出入生死而無所畏懼擔心」的意思，對生死真正的放下，如果對生死真正的放下，就不會執著地不再來，所以戡山此處才有再來還是「貪生怕死」之論），因此戡山的意思是不要從生前死後去體證生死，而要從天地萬物之前去體證生死，從天地萬物之前去體證生死，就可知道孔子所做〈繫辭〉中的「原始反終，故知死生之說」，戡山解生死最重要的依據就是這句「原始反終，故知死生之說」，³²這樣我們就可「天地萬物一體處看出大身子」，這是在戡山萬物一體的時空證量下，必然有的結論，因此所看到的時空是音樂性的「終終始始，無有窮盡」，當下即是過去、現在、未來，當體就是十方，所以才能把生死真正放下，隨時隨地都是永恆，而自由出入生死，而體證「原來生死只是尋常事」，本來就是一件如明道所說的「本分事」，所以從「原始反終」自然就可以知道「生死」，而不必是理會生死才知道生死，那反而有後遺症。所以真了生死就在當下一念中的起滅終始，而體證「一統萬、萬統一」的終始互相攝受箝入，終中有始，始中有終，這才是真正的「既無起滅，自無生死」，所以「生死非大」，而當下一念的「語默去就非小」，因而「天地萬物便是這裡，方是聞道。」死亡不是結束、不是斷滅，而仍是「生機之不容已」的「生生不息」。

五、結論

³⁰ 參詹海雲：《劉戡山的生平及其學術思想》，台北：台灣大學中研所 1979 年碩士論文，頁 144。

³¹ 〈與章晉侯問答〉，《全集》二，頁 385-386，54 歲。

³² 所以他常常強調這句話，參見：《證學雜解·解二十四》，《全集》二，頁 322-323，66 歲。

本文從蕺山學逐漸形成的一些共識出發，來討論蕺山對於身體觀的看法。這些共識本文注重蕺山的思維模式為「『一本而萬殊，會眾以合一』之辯證綜合」，並由此而來的，蕺山的氣為有形上形下意義，為當下的存在，含有精神和物質的意義。氣為楊儒賓先生所說的體驗哲學入路，而有其證量意義的。由此共識出發，發展蕺山對於夢、欲望(含性欲)、死亡等觀點。在夢上面，蕺山認為是人道德實踐的成果表現，而可以看出道德實踐境界。這和佛洛伊德，夢為性欲的象徵頗有不同。對於欲望的看法，蕺山認為其為天理的呈現，但操持不恰當時，就為劣義欲了。即使性欲也是如此。在死亡觀上面，蕺山的態度是死亡不是結束、不是斷滅，而仍是「生機之不容已」的「生生不息」，這提供了一種沒有來世卻可解決死亡恐懼的可能面向。