



劉蕺山的身體觀

廖俊裕*

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），尼采在重估一切價值後如此宣稱。以儒學的入世性格，此乃無法忽略的社會現象。本文擬從劉蕺山的思想中，提供對於重要的身體現象，如夢、欲望（含性欲）、死亡的蕺山式回應，對於眾聲喧嘩中的「身體觀」提供另一種面向。就夢來說，蕺山認為是道德修養狀態的呈現。就欲望來說，蕺山分成需要與慾望，由此而戒慎恐懼地道德修養。就死亡來說，蕺山認為是無所謂死亡的，有的只是生生不息。

關鍵詞：劉蕺山、身體、氣、夢、欲、需要、慾望、死亡

【收稿】2011/09/13 【接受刊登】2011/11/22

*南華大學生死學系副教授兼通識中心主任



劉蕺山的身體觀¹

壹、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。²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

¹本文獲國科會研究計畫補助，計畫編號：NSC97-2410-H-343-025。並曾發表於「2011 年通識中心『學與思』學術研討會」（吳鳳科大通識中心），2011.6.8，承蒙與會學者及本刊審查委員寶貴意見，謹此致謝。筆者已盡量參酌審查委員意見修訂，一些意見牽涉幅度較度，當另為文。如審查委員希望本文能將蕺山學與儒釋道三家交涉情況，做出統整性評論等，筆者已努力在行文間將此付諸實踐，但還覺不盡理想，將俟諸他日。

本文關於劉蕺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》。

²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。



淺泰雄先生)³到台灣(如楊儒賓、黃俊傑諸先生)，⁴再到大陸(如周瑾先生)，⁵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。」⁶以儒學的入世而又集大成性格，當不可忽視之。

劉蕺山(劉宗周，原名憲章，字起東，號念臺，學者稱蕺山先生，1578-1645)之學是目前宋明理學的顯學，對於劉蕺山的研究有很多不同面向的擴展。這顯學中已經逐漸有些共識，例如蕺山的思維模式為「『一本而萬殊，會眾以合一』之辯證綜合」。⁷

³湯淺泰雄著、馬超等編譯：《靈肉探微——神秘的東方身心觀》(北京：中國友誼出版社，1990)。

⁴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)。黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》(臺北：喜瑪拉雅基金會，2001)，頁313-423，此書後來台北：台灣大學出版中心亦有出版。

⁵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)。

⁶陶東風：〈消費文化中的身體〉，《貴州社會科學》，總215期，頁43。

⁷廖俊裕：《道德實踐與歷史性——關於蕺山學的討論》(臺北：花木蘭出版社，2008)，頁70。此幾乎是從蕺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



劉蕺山之氣的理論也漸漸有其共識，就是蕺山的「氣」不只是有形下的經驗意義，還有其形上的精神意義。蕺山的「氣」本來就很不理解，引起了很多的負面評論，例如莊耀郎先生的研究即是如此。莊先生曾經指責蕺山氣論思想「……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？」⁸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蕺

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。」強調蕺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蕺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：〈蕺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：《劉蕺山的氣論思想——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：〈劉蕺山論「未發已發」——從觀念史的考察談起〉，收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1998），頁 313。

⁸ 莊耀郎：〈劉蕺山的氣論〉，收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（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。



山之氣「必須高看」的意義⁹，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：「蕺山的氣有形上義」。¹⁰如果打破氣無法有形上意義的這個關卡，會發現蕺山的思想也是很好理解的。關於這點又合乎上段所言蕺山的思維模式「『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」¹¹，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，來論述蕺山的身體觀。

身體觀的敘述方法不一，黃俊傑先生曾綜合歸納目前關於中國身體觀研究的三個方向：身體作為思維方法、精神修養呈現、權力展現場所。¹²這三種皆可展現在黃俊傑先生之

⁹見唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（臺北：台灣學生書局，1984），頁 479。

¹⁰參李明輝：〈劉蕺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：〈劉蕺山的易學中之「以心著性」型態〉，《鵝湖》第 412 期，2009.12，頁 36-37。

¹¹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。

¹²見黃俊傑：〈中國思想史中「身體觀」研究的新視野〉，《中國文哲研究集刊》第 20 期，2002.3，頁 562-563。



《東亞儒學史的新視野》一書，該書從身體與思維、身體與政治、身體與隱喻入手。¹³此三方向的歸納有其統整性，只是本文並不同意他把身體作為精神修養呈現，也視為一種隱喻。事實上，在作為精神修養呈現的身體，不只是一種隱喻，甚至就是呈現的指標——身體作為道德實踐標準。例如現在有人精神緊張不安，他的身體就會有相對應的反應出現，例如心跳加快、血液循環加速等現象。所以本文不準備從黃俊傑先生所歸納的三方向入手，而要扣緊道德實踐直接從身體現象入手，有如尚學周先生從身體現象著手敘述，他從通常認為重要的身體現象著手，主要有病、夢、性(欲望)與死。¹⁴這對於道德實踐的某種標準來說，並做為實踐成果的考察，有其方便性，故非常切於道德實踐者之參考。因此本文也將以戴山對夢、性與死亡的研究為主，至於疾病觀的探索，則另俟諸他日。¹⁵

¹³ 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》(臺北：台灣大學出版中心，2004)，頁 341-422。

¹⁴ 尚學周：〈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。

¹⁵ 疾病的部份，筆者想發展成類似陳健民先生之〈病裡正觀記〉一文之型態，以切於道德實踐之用，所以篇幅較大，參陳健民：《曲肱齋文初集》(臺北：圓明出版社，1992)，頁 13-21。後筆者以〈劉戴山的疾病書寫與醫學思想〉申請國科會研究計畫補助，執行中。



貳、道德與夢

每個人幾乎都會作夢，現代學術界上，關於解夢，幾乎都把發言權、詮釋權交給了西方，尤其是在佛洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939)的名著《夢的解析》出版之後，更是如此。如果不是把夢的解釋權交給西方心理學，通常一般就把他交給宗教界。在宗教界中，夢境的解釋又交給道教或佛教，這兩個宗教都有所謂的「睡功」、「睡夢瑜珈」來將夢作為修行的途徑。¹⁶在夢境上，以儒家來說，他如何處理呢？我們要曉得如何解夢是個切身又有趣的話題，¹⁷因此就接引或隨順眾生而言，夢都不可以忽略的。劉戡山對於夢和解夢的看法如何？可以提供給現代人甚麼啟示？

《人譜雜記》是劉戡山很重要的一本道德修養的參考

¹⁶ 道教的「睡功胎息」、佛教的「那洛六法」皆是著名的功法。很多信徒問問題也是問關於夢的問題，國內比較有名、較為流傳的著作是南開諾布的著作，可參較新的南開諾布：《夢瑜珈與自然光的修習》(台北：橡樹林出版社，2010)。

¹⁷ 儒者論夢是個相當切身又有趣的問題，所謂切身是說世上幾乎每個人都重視他自己的夢，所謂有趣是說每個儒者對夢之反應與所見差異性亦大，如王良之夢見「天塌」、或羅念菴之夢「市人擾擾」等等。此處僅以戡山而論。



書。¹⁸劉戡山在《人譜雜記》中，數次說到我們要注意自己的夢境，在《人譜雜記·考旋篇》第一條，就是「記警游夢」。因為戡山認同薛瑄所說睡覺時也是做工夫很重要的時刻。薛瑄說：「心不亂想，行不反覆，便是睡時做工夫。」¹⁹劉戡山認為怎樣可以考察我們平日真實的修養狀態，除了平常醒著的時候，要注意隨時省察以外，他認為夢境更可以考察自己道德實踐的狀況。試看他在《人譜雜記》中引用的文獻：

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。）

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。）

第一條引文中，楊公翥在夢中私自吃了別人的兩個桃子，不告而取，公翥認為這便是白天道德實踐中，「義心不明」的證據，就是有些人我的分際沒有分清楚，侵占了別人的事

¹⁸ 參廖俊裕：〈證量解經——論劉戡山《人譜雜記》之詮釋途徑〉，《文學新鑰》，12 期，2010.12。

¹⁹ 見《人譜雜記·考旋篇》，《全集》二，頁 62，68 歲。



物。蕺山引用此文，應該是認同的。換言之，夢其實是道德實踐結果的很好的測試。蕺山認為「夢」可以當作道德實踐的重點，來「卜自己所學之淺深」（道德實踐程度之深淺高低），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。而由第二條引文可以知道蕺山認為這種道德實踐成果的勘驗，最重要的場合有二：「晝觀諸妻子，夜卜諸夢寐」——性與夢，在這節中，我們的重點在夢，所以此處便由夢來勘驗。²⁰

蕺山非常重視他的夢，很可惜在《劉宗周全集》中，記錄他的夢境的資料不多，否則很可以作為儒家有關夢的豐富資料。雖然不多，但也可以由此見出一些端倪。

²⁰ 關於用夢來勘驗道德實踐的狀況或程度，徐聖心先生亦有所見，其謂之：「夢作為勘驗。」參徐聖心：《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺》，台北：台大出版中心，2010，頁 100。不過該書有引用之錯處。該書頁 100 引文「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，夜卜夢寐使得。」是出自《劉宗周全集》一，頁 325，該書誤標為頁 8。又該書頁 100，注 62 的注解也有錯誤，他說：「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。』」一段，中研院文哲所所出版的《劉宗周全集》未錄，但文淵閣四庫全書第 717 冊頁 228《劉子全書》有錄。其實，中研院文哲所所出版的《劉宗周全集》有錄，在《人譜雜記·體獨篇》，《全集》二，頁 30。



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。）

龍山由於陽明後學的流弊，所以很重視真偽的辨別(如情識和良知的區分)。因此重視「修」、「驗」。從夢來看，「36 歲之夢」的記錄，可知他一方面「修夢」就是用夢來修行，來做道德實踐；一方面「驗夢」，用夢境來勘驗道德實踐的層次與真假。在這條引文中，龍山說「修夢」的方法就在於「只爭昏覺之間」，對於夢，要常保惺惺然警覺的狀態，不能昏昧無所覺，作夢還沒察覺在作夢，而將夢境當真。龍山此處所論和佛教密宗宗喀巴的「夢瑜伽」傳法(六成就法之一)，或和道教的「睡功」有其類似之處。就是在作夢時，必須知道我們正在作夢，不可失去覺知，所以他說「只爭昏覺之間」。意思是說，就算做夢，也要保持清醒的覺知。這種說法對於現代人來說是很難理解的，因為通常我們在做夢時，是失去清醒的覺知狀態的，陷入某種昏沉之中，所以我們無法分辨夢中真假實幻，最常見的是，我們被夢中的事物驚醒，這就是我們把夢境當真的緣故，所以就會被驚醒，如



果知道在做夢，就不會驚醒。這和密宗或道教有關睡眠修行的理論相通，就是即使做夢也要知道現在我在做夢。所以蕺山說就在昏覺之間而已。如果能保持覺知，那麼夢中的顛倒情事便不會發生，所以他說「才覺則無妄非真矣」，便是這個緣故。如果知道夢是虛假的，便不會被他牽引，而能無妄非真。對於夢來說，蕺山的道德實踐功夫也是戰戰兢兢、戒慎恐懼、充滿惺惺然的，其中「覺察」的保持是非常重要的。

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。」²¹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，在自知部分，類似現在常說的「日有所思，夜有所夢」說法。但蕺山重視的是不自知部分。因為不自知而存在，就是沒有察覺到，卻存在，這對於我們道德實踐有潛在重大影響，但卻沒有被省察出，顯然會造成很大後果。因此這才是道德實踐的重點，而這種「不自知」，蕺山認為最容易在兩種狀態中顯現，一是「晝觀妻子」，一是「夜

²¹ 《論語學案·視其所以章》，《全集》一，頁325，40歲。



卜夢寐」。因此「勘夢」是必要的道德實踐工夫。

蕺山 36 歲之夢，這個夢主要是蕺山夢到升官之事，蕺山沒有記錄，在夢中他夢見升官有無高興的心情。他很嚴格，不管夢中有無高興的念頭都不對。蕺山認為這夢見升官剛好可以勘驗他自己「名利之心」未斷的證據，所以心中很不快意，很自責。換言之，他平常應該很注意名利心的去除，而且做得還不錯。不過，在夢中，才是真正道德實踐境界的呈現，因而甚不快。這表示蕺山平常的夢功已經可以清醒覺知並且醒來還記得，所以偶而的升官夢才會被他提出，寫信給友人。

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。）

蕺山 36 歲時修夢已經修得不錯，至少「知夢」已經可以做到。51 歲之夢因為距離 36 歲之夢已經 15 年，蕺山心性修養已更有成長，故此時夢境已較為進步，值得注意的是，當



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，這表示蕺山對於夢境很重視，而且認為就夢來說，確實是道德實踐的勘驗之所在，所以在門聯上，才会有「舊學還章縫，新功卜夢寐」，意思是說，近日的道德實踐狀態就依夢寐狀況來作為考察。因此蕺山答說「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」工夫到現在(51歲)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，這些狀態都是不容易的，尤其是「無夢」境界，頗達《莊子·大宗師》所說的「古之真人，其寢不夢」，或是郭象注所說的「至人無夢」境界，於是弟子接著說：蕺山已打破「夢覺關」了，從狀態來看，弟子所說是有道理的，不過對於重視道德實踐境界真偽之辨的蕺山來說，一有自滿便有可能有漏，所以蕺山謙辭。

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，自號遜翁，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。）

「久矣，吾不復夢見周公」這類夢見古聖先賢的夢，從孔子時代就很重視。這表示某種道德理想、文化理想的精神相通境界，而尚友古人，超越時空界限而合成一體。戢山 68 歲的夢所說就是類似如此。戢山夢到朱夫子來到戢山這裡，而將之告訴弟子張應鰲，此時他應該認為自己修得還不錯，可是以戢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？因為戢山曾說：

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。）

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」，而現在戢山現在夢見朱夫子，不是也同樣可說「此先生真積力久之驗」嗎？戢山告訴了張應鰲，應鰲是戢山的忠實弟子，只會說實話，不會說客套話，²²應鰲的第一段話

²² 張應鰲是個老實人，不善說場面話，參袁爾鉅：《戢山學派哲學思想》（濟南：山東教育出版社，1993），頁 388-389。



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。」²³這還是表示蕺山戒慎恐懼的實踐性格。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。

總之，蕺山認為夢和個人的道德實踐狀態很有關係，個人的道德實踐境界，不管是察覺或未察覺的，都可以呈現在夢中。故蕺山對於人的知夢很重視(在做夢時，知道自己在做夢)，必須先了知個人做夢與否？在做夢時，保持知道做夢的狀態，然後再來驗夢，就是由夢來勘驗個人的道德實踐狀況。其中的釋夢方法是很直接的，並不需要太多的象徵詮釋，²⁴所以自己就可以解夢，不必去找甚麼諮商師來幫忙解夢，很簡易直截，頗為方便，也不容易疑神疑鬼，做了個夢後，就好像有甚麼事情要發生似的，這其中當然需要做夢者對其人生有基本的自信才可以，而這也是一個道德實踐者需

²³ 〈答張生考甫二〉，《全集》三上，頁 582，68 歲。

²⁴ 歷來釋夢有種種曲折方法，弄得做夢者無所適從，甚者也有所謂「反夢」之說，參陳美英：《中華占夢術》(台北：文津出版社，1995)，頁 70-96。



要自勉的，最後達到「無雜夢」、「無夢」的境界。

參、道德與欲望（含性欲）

對於欲望的重視，幾乎是後現代主義興起的標誌。尤其是相對於現代主義對於理性的強調而言(理性對欲望的宰制)，後現代主義的欲望觀之重視，顯得更為突出。就宗教來說，道教和佛教密宗在此的接引功能很具備，例如密宗來說，「先以欲勾牽，後令入佛智」是密宗很重視的宗旨，同個動作，覺悟時做是佛，迷時做是凡夫。差別只是轉化，不過欲望在此，密宗也只是消極的肯定，重點還是後面的佛智。深具入世性的儒家要如何因應這個時代課題，對於重視社會教化的儒學來說，這是無法避免的社會現象，如何接著講欲望，以致於能給予時代精神某種提升昇華的作用，一直都是儒學的本分。對此戴山確實可以提供某些創見。

戴山對於欲望的看法，在人生不同階段有所變化。戴山曰：

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。「限制原則」是針對人欲對於天理呈現有所限制而言，「表現原則」是針對天理呈現在人身上，也只能透過人的氣質來呈現而言。²⁵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，總是舉步維艱的，感受到「氣質」、「人欲」、「肉身」的沉重。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」，氣拘物蔽是呈現道德良知時的主要阻礙。

但是很快地，三年後，蕺山就調整他的看法了，在 43 歲時，和 40 歲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

²⁵曾昭旭：《論語的人格世界》（台北：漢光文化公司，1991），頁 61。



聖，無欲便是學。其有焉奈何？曰：「學焉而已矣。」
其學也如何？曰：「本無而忽有，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，與此條之前的上文兩條 40 歲的文獻來說，已經有很大的轉變了，這時，蕺山還強調「遏人欲於將萌」。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。」的話，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。換言之，這其中，是存在一個「轉化」的問題而已，人欲一轉便是天理了，當然天理操持不佳，一轉也變成人欲。只是在人欲而言，他是凝處，有所不通處，無法與天理流行相應，而做出對應的表現。就天理來說，他是化處，是與大化流行相應，而做出對應的表現。就其轉化而言，當在天理呈現時，這時確實是無欲狀態的，所以蕺山也才會說「欲原是人本無的物，無欲是聖」。

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。學者常將此己放在天地間，做箇公共一物看。己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。)

43 歲時，水冰是不能相混的，水就是水，冰就是冰，雖然可以轉化，但還是不同的對立，不可共存。在上面這段文獻中，蕺山對於天理人欲的說法，他說是「本無定名」，蕺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「私己」存在，還是能把自己放大到天地間來看。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。

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

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 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蕺山所在乎的儒釋之別（蕺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。）

上文已說到，密宗「先以欲勾牽，後令入佛智」，他強調的也是欲的轉化，不過欲仍然是消極的價值，還沒有積極的價值。蕺山所認為的便不同，欲是有積極意義，他可以讓你感到生機的自然而不容已的活生生之感。



「生機之自然而不容已者，欲也」，對欲的看法，完全不同以往，而有正面意義。先從後面「自心學不明」開始詮釋，蕺山指責一般學者的缺陷開始看，意義比較豁顯，然後再論述前面「生機之自然而不容已者，欲也」文獻，這樣意義容易理解。在後面文獻中，蕺山指責一般人，「想和思」、「念和意」的意義都混淆在一起，造成了「人欲與天理」、「情與性」、「心與性」、「氣質之性與義理之性」的對立二分，這是不對的。如此，我們回到前面文獻。蕺山基本上將「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」為負面的「執著」，則下面的「情」與「才」都是負面的，和此文後段中的蕺山認為「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」，²⁶由才情中的「才」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，天理不停地開展其自己，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」²⁷，對於「欲」而言，這是非常正面的看法，和40歲的「氣質甚害事」說法重點有異。

以上這樣的論述，是在一個前提下進行，就是蕺山「一生的用語習慣完全沒有變化」而論的，也就是說，晚期的蕺山的「欲」和早期蕺山的「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。

平心而論，蕺山這樣的論述，就他的思想上是否有巨大的轉變？考察蕺山一生的學行，自始至終，一貫地強調「戒

²⁶ 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——宗周哲學之精神》（上海：復旦大學出版社，2001），頁67。

²⁷ 《證學雜解·解十八》，《全集》二，頁318，66歲。



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」²⁸，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」²⁹，「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。蕺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蕺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，就晚期蕺山的「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），³⁰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，

²⁸ 參李明輝先生對此點的批評，見李明輝：〈劉蕺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。

²⁹ 黃宗羲：〈子劉子行狀〉，《全集》五，頁 46。

³⁰ 「特提」有如說「偉大的孔子」並不表示有另一「不偉大的孔子」，「分化」有如說「紅的紙」，表示還有「不是紅的紙」，此區分見勞思光：《哲學問題源流論》（香港：中文大學出版社，2001），頁 6。



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。

就蕺山的全面的道德實踐而言，筆者以為晚期蕺山的說法較為圓滿，但要加以區別，這個區別就是天理呈現其自己時，就其呈現的需要而言，就是「欲」，但這個「欲」其實是個「需要」(demand)，這「需要」是針對「天理的呈現」而言、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」。蕺山的「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OO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」表示其負面的人欲意義，所謂「天理人欲，同行而異情」是也)。³¹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，是生機之自然而不容已，是晚期蕺山的「欲」，但一定要有雞腿才吃，就是「desire」，就是被放縱的需要、就

³¹ 蕺山曰：「天理人欲，同行而異情，故即欲可以還理。」見〈學言上〉，《全集》二，頁454，59歲。



是早期蕺山的「欲」、就是蕺山晚期的「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，所以蕺山終其一生，始終強調「慎獨」、「戒慎恐懼」，為什麼？因為以蕺山為例，蕺山在 19 歲結婚，22 歲生下長女祖愛，36 歲生劉灼³²，現在我們可以問蕺山：性（sex）到底對你是需要還是欲望？還是責任？³³這其中，還是要非常謹慎小心

³² 見《姚譜》19、22、36 歲條，《全集》五，頁 100、104、138。

³³ 這個問題是合法的提問，因為蕺山在其書中，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。本文審查者指出：「『晝觀諸妻子』一語，與『色』有關，但何以必然是指夫妻床第之『性欲』？因為，蕺山真正論及夫妻同房或行房之性欲文本少見，也不具體。即使在《人譜雜記》所舉出的實例中，「夫婦有別」所佔的實例最少。因而，若要討論劉蕺山從「晝觀諸妻子」來討論其對性欲的看法，還需要諸多同時代文本的佐證。」感謝審查者的寶貴意見，今回答於下。審查者已指出「晝觀諸妻子」此句和色有關，但這「色」在歷史脈絡中，也有指「床第間的性」。如「學者工夫，當自閨門始，其餘皆末也。今人驟得美名，隨即湮沒者，由其學無本，不于閨房用力焉。故曰，工夫不實，自謂見道，祇是自欺。晝觀諸妻子，夜卜諸夢寐，兩者無愧，始可言學。」見《黃宗羲全集六·宋元學案四》，卷 76〈廣平定川學案〉（象山門人）（杭州：浙江古籍出版社，1992），頁 17。此中指明「閨門」。又如清周亮功《觀宅四十吉祥相》中所云：「凡夢俱可告人，夢中所做所為，常有不能告人者。竟至於凡夢皆告人，去道不遠矣。古人驗心於夢，又云『晝觀之妻子，夜驗諸夢寐』，有以哉！」此文論家宅之吉相，故本文亦可在其脈絡中成立。又如蕺山在《人譜雜記》中「記警晝居內室第十六」摘錄《禮記》一引文所說：「記曰：『夫晝居於內，問其疾可也；夜居於外，弔之可也。』故君子非有大故，不宿於外；非致齋也，疾也，不晝居於內。」亦可為旁證。見《全集》二，頁 74。



其間的理欲之界。為了清楚起見，茲列表於下：

蕺山的「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」

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

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

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。）

蕺山在此引文中，說「財色」為學人最「峻絕」的地方。此中的「色」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「未發之中」時的「喜怒哀樂」的「天情」、「純情」才能理解我的回答，否則是聽不懂的（「不足以語此」）。³⁴如果我們能體會到「未發之中」時的「喜怒哀樂」的「天情」、「純情」，那麼財色就是「欲」，財色「未嘗非性

³⁴ 唐君毅先生曾經用「純情」、「天情」來形容未發時的喜怒哀樂狀態，參唐君毅：《中國哲學原論——原教篇》（台北：台灣學生書局，1984），頁504。



也」。一般人看財色，只能從下等的「情慾」去看³⁵，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（戢山回答中的「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（戢山回答中的「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（戢山回答中的「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。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」，就是體會財色也是生機之自然而不容已、生意周流不息。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，當道德實踐者面對這些「欲」時，要「心有主」，沒有過與不及，便能體會「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」)，如果存養得不好、操存得不妥當，還放縱，就是戢山在〈原心〉文獻中所說的「欲而縱，過也；

³⁵ 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」，就是戢山的「過、惡」。



甚焉，惡也」，你就有「過、惡」，這就是為何蕺山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。

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蕺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」³⁶，蕺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

³⁶ 蕺山曰：「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。）



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」中呈現其自己，故說「性即氣」，從「欲」上來看，「欲」就是天理呈現其自己的一個管道，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」之思維方式。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（討箇主宰）。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「實踐所體證」的「知」(證知)，而不是一般純認知心的認知，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。如我知道我不要焦慮，卻掌握不了，忍不住焦慮起來，這是常人的狀態。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，都是天理在呈現其自己時，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。

從上段，我們也可來回答，勝義欲如何沉淪為劣義欲？就是當天理在勝義欲中呈現時，如果失去省察而無主、而放縱，那麼，劣義欲就出現了。那麼如果再恢復惺惺然地省察，並且「覺有主」，³⁷劣義欲便又轉回勝義欲了。

³⁷ 這個「覺有主」是蕺山頗得意的說法，他說：「覺有主是蒙創見」。



綜合以上，我們可以知道，蕺山對於欲望是有其正面性意義的，關鍵在學者是否能「有主無主」，能夠成其主人，能完全自我掌握調整，那欲望就是「生機之自然而不容已者，欲也」，是天理之不容已者，如果不行成其主人，不能完全自我掌握，那就是「過」、「惡」了。這欲望本身也有很深的道德實踐性質。

肆、道德與死亡

對於死亡問題、死亡現象、或是死亡恐懼問題，通常是各宗教的擅場。通常宗教利用死後的世界來處理死亡問題，包含死亡恐懼。如果我們確信死後有個像宗教所說的世界，死亡不是結束，而是另一個旅程的開始，那麼人心容易寧定，可以從容迎接死亡，或者為死亡做準備。想死後去哪裡，現在就開始準備。例如想去彌勒淨土，還是彌陀淨土；或者想去哪個洞天府地；或者想去天堂；那麼就開始修行。這也是錢穆先生所說：

見〈學言中〉，《全集》二，頁 481，60 歲。為何如此呢？凡有一些道德實踐經驗的人都知道，有很多事情，知道或察覺到，卻做不到，或者說懶惰去做，拖延而致火燒屁股時，才急急忙忙去做。原來，這省察和存養的工夫一定要相配合，否則剛開始的省察，他的攝受事務的力量是不夠的。所以蕺山在此才會主張「覺有主」的說法。



世界上一切宗教，似乎都想根據人死問題來解決人生問題，孔子則認為明白了人生問題，才能答覆人死問題。³⁸

如果佛教徒死後想往生彌陀淨土，那就快一心不亂的念佛吧。³⁹就是所謂的根據人死問題來解決人生問題。儒家是先解決人生問題，才能答覆人死問題。因為死後的世界，一般人是無法判斷他的真偽的。淨土的存在是根據釋迦牟尼佛的「聖教量」來確定的，一般人無法確知，一般人只是相信，所以宗教總需要「信仰」。儒家先從人生，再來說明人死問題，如果先從人死來處理，就逾越了當下人生該做的本分。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，

³⁸ 見錢穆：《中國思想史》（台北：台灣學生書局，1985），頁8。

³⁹ 參淨土三經：《阿彌陀經》、《大阿彌陀經》、《觀無量壽佛經》。



60 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，⁴⁰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〉(人已關、敬肆關、迷悟關)來說，還不算過得了第一關「人已關」，還侷限在「貪生怕死」⁴¹的狀態，所以應該就當下有何該做的本分事出發，而不要將死亡當成問題來解決，因此不用像佛門一樣將「理會生死」當成第一義。儒者應該把當下有何本分沒有做到當成第一義，至於死亡的恐懼等心理狀態的解決，是第二序以後的問題。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

⁴⁰ 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。)

⁴¹ 見《證人社語錄》，《全集》二，頁 685，54 歲。



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」，而要去除之的，這種「過」在哪裡呢？就在於當下活得沒有充實感，有虛歉，沒有見到「義」，因此生命思緒就害怕如此這樣過日子就沒有意義，就會有自我否定感，尤其面對死亡，就恐慌了，因此就害怕地直接面對死亡剝奪一切並加以處理對治。蕺山認為這時還是要先回到「眼前只見一義」上，讓當下生命剛健充實，死亡恐懼就不會出現了。

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。)

從前面兩條引文，我們似乎會誤解蕺山好像很重視死亡，蕺山在第(1)段文獻就說「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，不見生死下的重視，這種「不見生死下的重視死亡」是甚麼意思？意思是說在道德實踐時，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，⁴²這正是蕺山所反對的。⁴³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。）

⁴² 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。

⁴³ 「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，蕺山在此說到，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」正是道德實踐上無法體證「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。」⁴⁴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「無生」的路，而應走上「生生不息」的「了生死」的方法，蕺山曰：

「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

⁴⁴ 〈生死說〉，《全集》二，頁 378-379，54 歲。



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，蕺山正式將其「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「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」，⁴⁵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，最後我們以蕺山的〈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

⁴⁵ 蕺山說：「禪家有三絕：一絕聖學，二絕彝倫，三絕四民之業。」見〈會錄〉，《全集》二，頁 613，約 60 歲。



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，如果對蕺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，蕺山 54 歲），蕺山說出此段話時，馬上就有約於此年師事蕺山的弟子章明德（晉侯）⁴⁶提出疑惑，表示不解。⁴⁷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」（就蕺山此處之「無生」的解脫生死而言，蕺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，所以蕺山此處才有再來還是「貪生怕死」之論），因此蕺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」，蕺山解生死最重要的依據就是這句「原始反終，故知死生之說」，⁴⁸這樣我們就可「天地萬物一體

⁴⁶ 參詹海雲：《劉蕺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。

⁴⁷ 〈與章晉侯問答〉，《全集》二，頁 385-386，54 歲。

⁴⁸ 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。



處看出大身子」，這是在蕺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「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」。

伍、結論：回顧與展望

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，而有其道德實踐意義的。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。

黃俊傑先生曾綜合歸納目前關於中國身體觀研究的三個方向：身體作為思維方法、精神修養呈現、權力展現場所。本文關於劉蕺山身體觀的研究比較偏於黃先生所說的第二個方向「身體作為精神修養的呈現」，但這個呈現並不是隱喻式的有如黃先生所說，而是確實有所指的，例如道德實踐的成果就直接顯現在夢境、欲望、性欲、死亡的恐懼等身體現象上，這樣當我們注意身體現象的變化時，就直接可以得知道德實踐的證量(道德實踐上多大程度的成就)，蕺山這樣的身體觀發展，更可以對治陽明後學「玄虛而蕩，情識而肆」的狀態。



戴山這種身體觀的看法，將道德實踐的程度落實到身體上，頗有尼采所說「一切從身體出發」、「以身體為準繩」味道。也能上承王艮〈明哲保身論〉觀念下所開展的泰州學派，如「身在是而學即在是」之理論，又能下開由心轉向身的黃宗羲、顧炎武、王船山的實學轉向，其位階時不可忽視。⁴⁹

而由劉戴山的身體觀，事實上，也可以加以和宗教上注重身體的道教和佛教密宗的身體觀相對比。道教和佛教密宗也都重視夢的修行、性欲的鍛鍊、死亡的處理。對於目前台灣乃至全世界都流行的「宗教熱」，⁵⁰也有對話的空間，而

⁴⁹ 參劉再林：〈作為「身體哲學」的中國哲學的歷史〉，《西北大學學報》（哲學社會科學版），37 卷 3 期，2007.5，頁 60。很可惜，劉再林先生此文沒有注意到劉戴山的身體哲學。

⁵⁰ 台灣各種宗教或身心靈成長團體的盛行，直可謂「宗教熱」現象，例如西藏密宗在台可謂風行，不管是白教、黃教、或是紅教，皆有數十個以至於上百個修行中心，法王或仁波切亦絡繹不絕地來台常駐或短期弘法灌頂；佛教淨宗學會在各地亦有分會，信徒捐款甚至可以支撐一個有線頻道專門播放淨空法師的說法影帶；媽祖繞境人數也成長頗速；妙法禪學會甚至在許多大學成立社團；法輪功的「法輪大法好」旗幟隨處可見，大紀元時報也唾手可得；一貫道的道親人數號稱有至五百萬之譜，每年辦理讀經會考，亦見盛大；王季慶、胡茵夢等人倡導之「新時代運動」亦頗受歡迎，各地也有讀書會；真佛宗、大乘禪功、奧修……等信徒皆不可小觀。這種「宗教熱」現象，台灣並非是單一特別的，俄羅斯、印度、南韓等皆有類似現象，參考邢東田：《當今世界宗教熱》（北京：華夏出版社，1995）。



且不玄虛、具體可行，⁵¹不容易有神棍騙財騙色情形發生，對台灣的修行界，也有不同聲音的加入。

另外，在後現代主義方面，後現代主義由於反對現代主義，所以強調反目的、反中心、反二元、遊戲等，但後現代主義雖然強調反目的，可是他也無法安於無事可做的狀態，因此「身體」的一些需求便被擴大，這種需求表現在生理上最明顯的就是「性」(sex)，這尤其在傅柯(Michel Foucault, 1926-1984)基於他自己經驗的寫下《性史》第一冊(1976年出版)，讚揚「同性戀」、「sm」(甚至包含吸迷幻藥)後，達到高峰。但人們很少注意到傅柯在愛滋病去世的前一年接受訪問說到的「性是很沉悶的」，事實上，性如果沒有意義的呈現與表達，反覆的性確實是很沉悶無聊的。傅柯在《性史》第二、三冊(去世那年出版，距第一冊出版8年)中也強調性和倫理道德產生關聯(而非一般認為的性和權力的關聯)。⁵²筆者覺得傅柯如此歷程的性論述，就儒學中，蕺山恰可以用他的「天理在欲中呈現」及「性即氣，氣即性」來

⁵¹ 這當然還要配上蕺山的其他工夫，例如靜坐與讀書。在讀書方面，也可和日常法師所發展出來的《廣論》研習班參考比較。

⁵² 參黃瑞祺：〈自我修養與自我創新——晚年傅科的主體／自我觀〉，收入黃瑞祺主編：《後學新論》(台北：左岸文化公司，2003)，頁22-30。



涵攝，而發展儒家在現代生活中的「性學」，這也是仍有待去開發的。



參考文獻：

(一)、專書

1. 杜維明、東方朔：《杜維明學術專題訪談錄——宗周哲學之精神》，上海：復旦大學出版社，2001。
2. 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。
3. 南開諾布：《夢瑜珈與自然光的修習》，台北：橡樹林出版社，2010。
4. 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，臺北：台灣學生書局，1984。
5. 唐君毅：《中國哲學原論——原教篇》，臺北：台灣學生書局，1984。
6. 徐聖心：《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺》，台北：台大出版中心，2010。
7. 袁爾鉅：《蕺山學派哲學思想》，濟南：山東教育出版社，1993。
8. 陳美英：《中華占夢術》，台北：文津出版社，1995。
9. 陳健民：《曲肱齋文初集》，台北：圓明出版社，1992。
10. 陸九淵：《象山先生全集》，台北：台灣商務印書館，1979。
11. 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。
12. 勞思光：《哲學問題源流論》，香港：中文大學出版社，2001。
13. 勞思光：《新編中國哲學史》(三下)，臺北：三民書局，1986。



14. 曾昭旭：《論語的人格世界》，台北：漢光文化公司，1991。
15. 湯淺泰雄著、馬超等編譯：《靈肉探微——神秘的東方身心觀》，北京：中國友誼出版社，1990。
16. 程顥、程頤：《二程集》，台北：漢京文化公司，1983。
17. 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，臺北：台灣大學出版中心，2004。
18. 楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲所，1996。
19. 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。
20. 廖俊裕：《道德實踐與歷史性——關於戴山學的討論》，臺北：花木蘭出版社，2008。
21. 錢穆：《中國思想史》，台北：台灣學生書局，1985。
22. 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。

(二)、專書論文：

1. 林月惠：〈劉戴山論「未發已發」——從觀念史的考察談起〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戴山學術思想論集》，臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1998。
2. 莊耀郎：〈劉戴山的氣論〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戴山學術思想論集》，臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1998。

(三)、期刊論文：

1. 李明輝：〈劉戴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。
2. 汪民安、陳永國：〈身體轉向〉，《外國文學》，2004 第一期，2004.1。



3. 尚學周：〈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。
4. 張永雋：〈蕺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。
5. 陳佳銘：〈劉蕺山的易學中之「以心著性」型態〉，《鵝湖》第 412 期，2009.12。
6. 陶東風：〈消費文化中的身體〉，《貴州社會科學》，總 215 期。
7. 黃俊傑：〈中國思想史中「身體觀」研究的新視野〉，《中國文哲研究集刊》第 20 期，2002.3
8. 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。
9. 劉再林：〈作為「身體哲學」的中國哲學的歷史〉，《西北大學學報》(哲學社會科學版)，37 卷 3 期，2007.5。

(四)、博碩士論文：

1. 吳幸姬：《劉蕺山的氣論思想——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。
2. 詹海雲：《劉蕺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。



On the physical concept of Liu Ji-Shan

Chun-Yu Liao*

Abstract

In the post-modern consumer society, “Body” has jumped into the first value in the revaluation slowly. Accession to the character of Confucianism, the social phenomena can not be ignored. I want to provide the thoughts of Liu Ji-Shan about some important physical phenomena such as dream, desire(sex), and death. For dream, it is the present state of morality. Yu divides into the demands and desires. Death is illusion. Life is endless

keywords: Liu Ji-Shan, physical concept, Qi, dream, Yu(欲), demand, desire(慾望), death.

* Associate Professor, Department of Life-and-Death Studies, Nanhua University

