

陽明學「身」字考：心學關鍵詞之探究

黃繼立*

【提要】

本篇文章的思路，係受到古典字義學、尤其是理學字義學傳統的啟發，兼借鑑雷蒙·威廉斯(Raymond Williams, 1921-1988)的「關鍵詞」(keywords)研究法，嘗試針對心學，特別是陽明學者論「身」字，進行大方向的考釋。心學是宋明理學發展的一支，其依據主要經典為《孟子》，強調心即天理，即本性，故說心則謂之「本心」，言心知則謂之「良知」。本文指出，與前代理學家相較，陽明學者使用「身」字，主要集中在「肉身」、「心身」和「道身」三義上。而相較於程朱理學，心學系列的思想家，尤其是陽明學者，在「身」的問題上，不僅投注了相當的目光，也作了較深入的思考。

心學身體觀的內容，以及相應實踐的工夫論，以至關涉此間理想風貌的境界論，是筆者近年關注的議題。就此，這篇文章所進行的工作，就內容言，固然是陽明學的關鍵詞研究，但就筆者持續關心的議題而言，它可被定位為思索如何建構「身體」——「思想史」的基礎。

關鍵詞：身 陽明學 心學 關鍵詞

* 東海大學中國文學系助理教授

一、緒論：儒家、字義與關鍵詞

儒家與字義學的締盟由來已久。南宋陳淳（1159-1223）的《北溪字義》，不僅是個端緒，也創造了典範。此後，這類解釋儒學重要概念的字義之書，並不在少數，即便它們的寫作原因、背景同《北溪字義》不盡同。曾拜在朱子（熹，1130-1200）門下的陳宥（1171-1226），為《北溪字義》作序時，曾提到這部書的作用：「道德性命之蘊，陰陽鬼神之秘，固非初學所當驟窺。苟不先析其名義，發明旨趣，使之有所鄉望，則終日汨沒於文字，有白首不知其原者矣。」^①陳宥所說確有其理，理學所談的天道、性命等問題，從心性經驗層次看，實屬人類的存有之奧，其中內容甚難具言。從哲學思想角度看，理學裡許多關於抽象概念的討論與推演，一般初學者要進入其中，談何容易，倘有一冊論此「名義」之書在手，也許可以減少很多誤入歧途的狀況。陳宥的這段話，既是《北溪字義》的序，亦可道出儒家字義書的成書目的——關鍵詞為「點」，藉之擴展成觀念的「線」與系統的「面」，儒家的字義之書，最早係應此需求而生。

這個儒家字義學的傳統，一直延續至清代。單就書名來看，戴震（1724-1777）的《孟子字義疏證》，就屬儒家字義學大家族的一員。他「字義疏證」的對象《孟子》，既是儒家的經典，又是理學家口談夜講的要籍。在這本書的序文裡，他語重心長的說道：「孟子辯楊墨；後人習聞楊、墨、老、莊、佛之言，且以其言汨亂孟子之言，是又後乎孟子者之不可已也。苟吾不能知之亦已矣，吾知之而不言，是不忠也，是對古聖人賢人而自負其學，對天下後世之仁人而自遠於仁也。吾用是懼，述孟子字義疏證三卷。」^②藉由重新定義並解釋《孟子》裡重要字義，以釐清這部經典的真相，並從此解放宋明儒手中的孟子。戴震的寫作目的，不只明確而且充滿雄心。「回到孟子本身」，《孟子字義疏證》雖是儒家字義學傳統下的產物，不過作法已與當初《北溪字義》的成書，有著相當的不同。

當然，我們很難忘記，與《孟子字義疏證》性質相近的儒家字義書還有一

^① 宋·陳淳，熊國楨、高流水點校，《北溪字義》（北京：中華書局，1983年8月），頁77。

^② 清·戴震，何文光整理，《孟子字義疏證》（北京：中華書局，1982年5月），頁1-2。

部，那就是焦循（1762-1820）的《論語通釋》。如該書序所言，焦循以戴震《孟子字義疏證》，論孟子之理、道、性、情諸義雖備，但惜未及孔子「一貫」之論。故以孔、孟之言為主，參佐於群經、荀、揚，以闡證《論語》諸字義。焦循以孔學之旨在「忠恕一貫」，故字義條目以是為始，而終於「君子小人」。

③同為用訓故形式建構義理的清學大家，戴震與焦循的字義書，確實帶有強烈的個人關懷與思想風格。④

儒家字義的討論，乃至於像《北溪字義》這樣專著的出現，意味著理學體系的逐漸定型，以及某些觀點的獲得共許，這是理學這門學科發展臻於成熟的標誌。被印記在書裡的概念，顯然是當時流行或者至少是影響力較大的概念。當然，並不只有理學家才可以釋義理學字義，訓詁專家也擁有這種天賦和能力，所以有陳淳、戴震，也有焦循，和劉師培（1884-1919）——這個一生充滿爭議的近代經學名家。劉師培的學問雖不專於理學，但這不意味著他在理學研究上無有貢獻，此觀其《理學字義通釋》可知。更有意思的是，劉師培在這本書的序裡，提出對理學字義的理解，必須由訓詁入，捨此無道：「則欲通義理之學者，必先通訓詁之學矣。」又說：「夫字必有義，字義既明，則一切性理之名詞，皆可別其同異，以證前儒立說之是非。近世巨儒，漸知漢儒亦言義理，然于漢儒義理之宗訓詁者，未能一一發明；于宋儒義理之不宗訓詁者，亦未能指其訛誤。」⑤近世巨儒們，從顧炎武到江永、戴震，⑥既無法發明漢儒在訓詁中可講義理的特點，亦不能指出宋儒不以訓詁談義理的缺誤的話，那麼這本《理學字義通釋》的寫作意圖自是不言可喻。當然，劉師培第一順位的對治對象，恐怕是宋儒先於漢儒。清代學者確實有過這樣的看法，理學家喜據儒典立說，但由於他們不宗訓詁，導致了他們所談的義理，失去了與古代文獻

③ 清·焦循，《論語通釋》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年3月），頁35-36。

④ 此觀點係審查人A先生於審查意見書中所提出，筆者深受啟發，而不敢掠美。茲錄相關文字如下：「焦氏採〈乾卦·文言〉『六爻發揮，旁通情也』之『通情』一義以立言，其易學三書如此，《論語通釋》亦如此。《論語通釋》云：『宋、元、明朱、陸、陽明之學，近時考據家漢學、宋學之辨，其始皆緣于不恕，不能克己舍己，善與人同。』以為若能彼此通情，即無學術之紛爭。《離菰集》云：『今之義理誠詳於漢，然訓詁明，乃能識義、文、周、孔之義理。』尚能肯定宋儒義理學之價值，以為詳於漢學家所言者；但仍以為『訓詁明』，方能識義理。東原〈題惠定宇先生授經圖〉云：『故訓明則古經明，古經明則賢人、聖人之義理明，而我心之所同然者，乃因之而明。』知二人之言義理，皆立基於訓詁，然皆先有本人之成見，不過假故訓而言義理耳。」

⑤ 劉師培，《劉申叔遺書》（南京：江蘇古籍出版社，1997年11月），頁460。

⑥ 劉師培在〈非六子論〉說：「近世巨儒，首推顧、黃、王、顏、江、戴。」詳劉師培，汪宇編，〈非六子論〉，收於《劉師培學術文化隨筆》（北京：中國青年出版社，1999年1月），頁200。

的連結，所以變得空泛不實。劉師培繼承了這個觀點，認為既然理學家的錯誤，起源於不通訓詁而講義理，那麼只要訓詁通則義理自會明曉。從乾嘉以來，這種倡議用考據方法，解決思想問題的作法，始終有所傳承，而在民國，劉師培的《理學字義通釋》一書，再度地將此作法推上高峰。

比起《孟子字義疏證》，劉師培在《理學字義通釋》裡的作法，更接近是採取歷史語義學形式，對儒學關鍵詞進行內容梳理與解讀，藉以進行現實關懷與學術批判。在劉師培的時代，漢宋學之爭意猶未盡，《理學字義通釋》可說是為作為反宋學利器的身份出現。也就是說，即便它書名有「理學」、有「字義」、有「通釋」，我們不太可能把這本書當成是純粹的理學關鍵詞大全或理學辭典閱讀，因為它其中所具有的護持漢學和批判宋學的立場，著實太過強烈。如果我們不介意就形式上作類比的話，那當代文化研究（culture studying）開山祖雷蒙·威廉斯（Raymond Williams, 1921-1988）的「關鍵詞」（keywords）研究，也許與清代樸學以降的儒家字義學傳統，有著異曲同工之妙——他們都藉由對某些關鍵詞義內容的追索，挖掘該詞的深層意涵，進而探尋與其他詞間的網絡連結，目的在發揮自己對「儒學」或「文化」觀點。關於「關鍵詞」研究的內容與意義，且聽威廉斯這段夫子自述：「它不是一本辭典，也不是特殊學科的術語滙編。……它應該算是一種對於詞匯質疑探尋的記錄；這類詞滙包含了英文裡對習俗制度廣為討論的一些語滙及意義——這種習俗、制度，現在我們通常將其歸類於文化與社會。……我稱這些詞為關鍵詞，有兩種相關的意涵：一方面，在某些情境與詮釋裡，它們是重要且相關的詞。另一方面，在某些思想領域，它們是意味深長且具指示性的詞。它們的某些用法與了解『文化』、『社會』（兩個最普遍的詞滙）的方法息息相關。」⁷這些特點，也讓他的名作《關鍵詞：文化與社會的詞滙》（*KEYWORDS: A Vocabulary of Culture and Society*）一書，不會只是一本「文化研究」界的辭書而已，它其中所涉及的一系列當代議題，有政治、社會、學術、文學、藝術、哲學、歷史等等。如陸建德所言：「威廉斯的功績在於他通過一個個實例提醒我們，詞語的使用既反映了歷史的進程，也改變了歷史的進程，它們始終與政治社會利益和

⁷ 雷蒙·威廉斯（Raymond Williams），劉建基譯，《關鍵詞：文化與社會的詞滙》（*KEYWORDS: A Vocabulary of Culture and Society*）（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年3月），頁6-7。

合法性問題緊緊相依。」^⑧由《關鍵詞：文化與社會的詞匯》出版後所引起的巨大迴響，以及至今「文化研究」仍方興未艾的學術現象看，威廉斯的工作，顯然相當地成功。

對於這個包裹在歷史語義學形式裡的「關鍵詞」研究，^⑨威廉斯的策略操作並不停止於語言學層次。相反地，威廉斯將其擴大到文化批判領域，其中有套很細膩的操作模式。這可見於約翰·艾瑞基（John Eldridge）和莉姬·艾瑞基（Lizzie Eldridge）討論該書時，所歸納的威廉斯在關鍵詞關聯性操作上的六點原則。它們分別是：「（一），找出詞與詞之間的關係及其變異用法；（二），將用法與語境（context）串聯在一起；（三），將過去의各種用法與新近的用法并列；（四），尋構各知識領域間的相互關係性；（五），由對普遍通用詞匯的省思，來分析各階段的社會生活之關聯性。（六），辨識出專門語匯與普通用語的相關性。」^⑩我們大概都能同意，威廉斯的這套「關鍵詞」研究模式，具有相當的方法論意義。詳言之，則這套方法有觀察對象、有觀察目的，還有達到目標的具體程序。這相較於樸學家純以訓詁方法建構的儒家字義學，顯然更具有方法的理論性和重視關鍵詞的交互性。就此，它就不只適用於「文化」、「社會」、「工業」、「民主」等文化研究關鍵詞的考索，亦可運用在儒學的關鍵詞研究上，比如「心」、「性」、「理」、「氣」、「身」的考察。

在這篇文章中，筆者擬借鏡於字義學的思考 and 威廉斯的這套關鍵詞研究法，對心學傳統，特別是陽明學者論「身」字進行考釋。心學是宋明理學發展的一支，其依據主要經典為《孟子》，強調心即天理，即本性，故說心則謂之「本心」，言心知則謂之「良知」。如牟宗三所評述：「此系（按：象山陽明系，即心學一脈）不順『由中庸易傳回歸于論孟』之路走，而是以論孟攝易庸而以論孟為主者。此系只是一心之朗現，一心之申展，一心之遍潤；于工夫，亦是以『逆覺體證』為主者。」^⑪其導源於南宋的陸象山（九淵，1139-1193），

^⑧ 陸建德：〈詞語的政治學〉（代譯序），雷蒙·威廉斯，劉建基譯，《關鍵詞：文化與社會的詞匯》，頁8。

^⑨ 威廉斯曾在該書導論部分，如此定位他的工作：「本書中的註解與短評所屬的語義學則是『歷史語義學』（historical semantics）的分支，其明顯的特徵是不僅強調詞義的歷史源頭及演變，而且強調歷史的『現在』風貌—現在的意義、暗示和關係。」詳雷蒙·威廉斯，劉建基譯，《關鍵詞：文化與社會的詞匯》，頁17。

^⑩ 轉引劉建基，〈譯者導讀〉，《關鍵詞：文化與社會的詞匯》，頁6-7。

^⑪ 牟宗三，《心體與性體（一）》（台北：正中書局，1968年5月），頁49。

明初的陳白沙（獻章，1428-1500）為中介，大放異彩於王陽明（守仁，1472-1528）。陽明歿後，王門雖分化為浙中、江右、泰州各系統，內部有所論爭，外部則受到不同立場的思想學派挑戰，如甘泉學派、朱子學修正論者、氣學家，乃至於東林學派。不過心學仍是引領一代風騷的思想潮流，直至晚明。在心學家眼中，生命的可貴之處，在於人皆有之的內在道德性，倘當下悟得此心即性之本體而加以擴充，成聖成賢之路終究不遠。就此可說，心學是套心體性體合一的學問，是宋明儒心性之學發展的頂峰。¹²當然，這並不意味心學只講「心」而不講「身」。我們可以說，相較於程朱理學，心學系列的思想家，尤其是陽明學者，在「身」的問題上，投注了相當的目光。¹³心學身體觀的內容，以及相應實踐的工夫論，以至關涉此間理想風貌的境界論，是筆者近年關注的議題。就此，這篇文章所進行的工作，就內容言，固然是陽明學的關鍵詞研究，但就筆者持續關心的議題而言，它可被定位為思索如何建構「身體」——「思想史」的基礎。

二、前陽明學的「身」義考

從字源學的觀點看，「身」這個字的起源頗早，而它的詞義發展，也有相當的脈絡可循。在甲骨文中，我們已看到「身」字的出現。據李孝定考證，「契文從人而隆其腹，象人有身之形，當是身之象形初字」，¹⁴也就是說，最為象形字的「身」，本義是婦人妊娠或腹中有子。而由是亦可引伸出人的腹部之義。¹⁵到了金文的「身」，不僅在字形上有所不同，在字義上，也發展出了指人的軀體、身心和生命數義。¹⁶至於漢代，許慎（58?-147?）在《說文解字》裡，對這字的解說饒富意味，他說：「身，躬也。从人，尸省聲。凡身之屬皆从身。」¹⁷清代的段玉裁（1735-1815）在注該書時，特別指出「身」與

¹² 勞思光認為，宋明儒學的基本方向在於回歸孔、孟的心性論。象山、陽明之學的出現，意味著最高「主體性」獲得肯定，此已最逼近孔、孟之學的的本旨，是以為此一儒學運動的高峰。詳勞思光，《中國哲學史（三上）》（台灣：三民書局，1997年8月），頁50-51。

¹³ 此可參考黃繼立，《「身體」與「工夫」：明代儒學身體觀類型研究》（台灣大學中國文學系，博士論文，2010年7月），頁91-447。

¹⁴ 李孝定，《甲骨文字集釋》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1982年6月），頁2719。

¹⁵ 徐中舒主編，《甲骨文字典》（成都：四川辭書出版社，1988年11月），頁931。

¹⁶ 方述鑫等編，《甲骨金文字典》（成都：巴蜀書社，1993年11月），頁605。

¹⁷ 漢·許慎，清·段玉裁注，王進祥句讀，王秀雲音注，《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980

「躬」二字互訓的含意，「躬謂身之樞。主於脊骨也」，¹⁸「身」是人以脊骨為中軸所立出的軀幹，「身」字裡其實隱含著脊椎動物的隱喻。「身」的軀體義在漢代，顯然已是個流行的看法，至於原先的婦人身孕義，反而成了次要。時至今日，「身」的日常詞義雖夥，仍不出古代的規模，且看《漢語大詞典》可知。該典歸納「身」為十八義：一、人或動物的軀體。二、身孕。三、物體的主體或主幹部分。四、自身；自己。五、代詞。第一人稱，相當於我。六、親自。七、身體力行；親身經歷。八、親自擔任或擔當。九、謂佩帶；穿著。十、身分；地位。十一、品德；才能。十二、功名；事業。十三、生命。十四、畢生，一輩子。十五、年壽，年紀。十六、佛教身世輪迴說的一世。十七、量詞。十八、姓。¹⁹扣掉作為姓的「身」，構成這十八個詞義的三條主軸，分別是身孕、人的軀體、自我。特別是軀體這義最重要，因人的軀體義，而延伸出動物的軀體義及事物的主幹義，也因軀體而有生命義，然後有人生義。更重要的是，這個「身」義，是最具常識性，且最頻見的法。

中國的思想傳統，特別是宋明理學裡，對「身」獨特的用法與思維面向，正是由「身」的軀體義所開啓。在朱子之前，理學家對「身」字的使用脈絡，大多集中在日常用法的軀體義上，它通常指人的形軀，諸如眼、耳、口、鼻、四肢之屬。不過，除卻程明道（顥，1032-1085）、程伊川（頤，1033-1107）以外，它鮮少被當成一個思想上的議題。二程論「身」，不約而同地交集於其具有的生理性意義。至於他們所以注意「身」，在於它與「心」有所連動，而這種連動，建立在「心」對「身」的主控上。程明道說：

曾子易箒之意，心是理，理是心，聲為律，身為度也。²⁰

明道說心的內容是天理，而天理具體且個別化為心，心自會下指示給作為軀體的身。他以《禮記·檀弓》所記載曾子在病危時，在旁邊童子提醒下，方知他正躺臥在季孫所送的席上，而這不符於他的身份。曾子對弟子的臨別贈言是，人當「得正而斃」，禮的堅持待死而後已。這故事的結局是，病重的曾子，就在移席完後不久就逝去。

年3月)，頁392。

¹⁸ 漢·許慎，清·段玉裁，《說文解字注》，頁388。

¹⁹ 漢語大詞典編輯委員會、漢語大詞典編纂處，《漢語大詞典第十冊》（香港：三聯書店（香港）有限公司、漢語大詞典出版社，1993年8月），頁698-699。

²⁰ 宋·程顥、程頤，王孝魚點校，《河南程氏遺書》，《二程集》（北京：中華書局，2004年7月），頁139。

明道對此作了「一本」式的評論，曾子之事與言，體現了心合理便是心，聲當理便是律，身履理便是度。身是可以具現道德法則（理），但必須以心為引領，這是心主身的觀點。

程伊川在這觀點上，與明道並無多少出入。但小程的表述方式，總比大程多了點分析性，在心為身主的論點上，亦是如此：

人之身有形體，未必能為主。若有人為繫虜將去，隨其所處，己有不得與也。唯心則三軍之眾不可奪也。若并心做主不得，則更有甚？²¹

將這段話放在伊川的義理系統中，格外有意義。身在伊川眼中，純具軀體義，它是形體、是氣，屬形而下層，它是該克治和轉化的對象，而此中動力則來自能藉由格察物理而集聚眾理的心。伊川作了很生動的比喻，身就像是俘虜，被限制了行動的自由，只能隨地而處——這比喻或許源於軀體是居於空間中的物質，具有廣延特性的思考。但心則不同，它並無形體，故即便千軍萬馬中亦不可被奪獲，這意味著它是絕對的自由者，可作為身心結構中的主體。心須就身上作主，二程所言的身心關係，在這與其說是種形上學討論，倒不如說是種如何成就道德的工夫論述。在「心」主「身」上這點，二程相當有共識，而這共識恐怕是根基在中國思想傳統固有的「心的文化」上，²²即便這對哲學家兄弟對心的理解有很大的不同。

二程之後，另一個對「身」多有所談論的理學大家，非朱子莫屬。關於身，朱子最常使用的仍是軀體義的一面。他在談體用問題時，曾舉身為例，這剛好給了我們一個觀察點：

如這身是體；目視，耳聽，手足運動處，便是用。²³

和二程相類，對於「身」字，朱子猶留意於它在軀體上的含義。但是更值得注意的是，身為理學體用論專家的朱子，²⁴他藉由有是體即有是用的思維方式，將作為軀

²¹ 宋·程顥、程頤，《二程集》，頁157。

²² 徐復觀曾指出，中國文化的基本特性，在於以心為人生價值的根源，是種「心的文化」。詳徐復觀，〈心的文化〉，收於《中國思想史論集》（台北：台灣學生書局，1959年10月），頁242-249。

²³ 宋·朱熹，宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1994年3月），頁101。

²⁴ 有關朱子體用論的討論，讀者可參陳榮捷，〈朱子言體用〉，收於《朱子新探索》（台北：台灣學生書局，1988年4月），頁268-279。另參錢穆，《朱子新學案第一冊》（北京：九州出版社，2011年1月），頁469-481；楊儒賓，〈貳、從體用論到相偶論〉，收於《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（台北：台灣大學出版中心，2012年11月），頁48-52。

體的身，劃分成兩個層次。一個是生理意義上的形軀，這是體。另一個則環繞活生生形軀所引發的生命活動，如目之視、耳之聽等等，這是用。若單說「身」這個概念是體的話，那「身」之所「在」就是用，而形軀意義的「身」，不僅是軀體而已，它必然會開展於具體時空之中。朱子巧妙地運用體用不同又不離的思維，指出真正的「身」，是種伴隨著生命活動而展開的形軀。

朱子論「身」的另一個焦點，同其對《大學》「修身」的詮釋有關。〈大學〉係如此地談論「修身」：「所謂脩身在正其心者，身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。此謂修身在正其心。」²⁵若照〈大學〉的說法，身在現實情境中行爲得當與否，在於心有無盡到管帶之責，而心能否展現約束力，則落在意的澄汰程度。若照楊儒賓對先秦儒家身體觀三派的分判，這種將「修身」歸於「正心」而啓於「誠意」的身心觀，似乎比較接近將身心視爲「同質不同相的統一體」的孟子「精神化之身體觀」或「踐形觀」。²⁶

中國思想史裡，朱子重視並特意表彰〈大學〉乃眾所皆知之事。不過，「修身」這個觀念，在朱學裡並沒有特別重要的地位。這顯然和朱子將其義理焦點，放在「格物」上有關。《大學章句》裡釋「心不在焉」以下，當是最有代表性的說法：

心有不存，則無以檢其身，是以君子必察乎此而敬以直之，然後此心常存而身無不脩也。²⁷

這裡的「身」，不再只是生理意義的形軀，它是前說體用無間，生活且在具體時空底下活動而有所行爲的主體，我們或可名之以「行爲主體」。「修身」即檢點此身之主體及其所爲。朱子強調「檢其身」在「存心」，而必須「敬以直之」，所以「修身」在「正心」的思考，具有兩層意義：一方面是延續自二程以來的心爲身主之說，適應〈大學〉經典化的發展。另一方面，則是朱子藉此再度宣揚他的「主敬」工夫論。

²⁵ 唐·孔穎達，《禮記正義》，《十三經注疏》，（北京：中華書局，1980年9月），頁1674。

²⁶ 楊儒賓，《儒家身體觀》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2003年1月），頁45。

²⁷ 宋·朱熹，《四書章句集注》（台北：大安出版社，1996年11月），頁11。

如錢穆所言，朱子「敬」字諸義中，本有「敬須隨事檢點」的一面，²⁸本此這裡的「修身」，實可視為是「居敬」的另種表述。另外，《朱子語類》算是朱子與學生問答的大全集，但他專論「修身」的言語，卻寥寥可數。以下這段話，當可以同上論相印證：

正心是就心上說，修身是就應事接物上說。那事不自心做出來！如修身，如絜矩，都是心做得出。但正心，卻是萌芽上理會。若修身與絜矩等事，都是各就地頭上理會。²⁹

這段話是朱子由工夫論的角度，談「修身」與「正心」的不同性質。「心」能否得「正」，在「意」是否已「誠」。「意」是「心」之所發，所以朱子說「正心」是從「萌芽理會上」。至於「修身」，朱子認為「身」之得「修」，除了上述的存心外，它還是在特定具體時空中，應事接物的行為主體，由於現實的應事接物具有時宜性，所以朱子說「修身」是「各就地頭」，各憑所處境遇去作理會。大抵朱子對理學「身」字發展的意義在於，首先在於他藉由對〈大學〉的闡釋，將原先軀體義的「身」，帶入八目裡的「修身」，這時「修身」的「身」已不僅具單純形軀上的意涵，而以行為主體的身份出場。其次，「修身」與「正心」形成了工夫的連續性，此時的身心關係，已不再可用主從或相對架構等述詞加以描述，因為身或心都成為工夫所被轉化的對象。當然朱子在工夫上，用的是他那套著名的「主敬」之學，就此而言，若套借朱子的話，「敬」不只可貫動、靜，也可以貫申身、心。

與朱子同時的陸象山，其學標榜心即理、「先立乎其大」而後「辨志」再則其工夫以易簡著稱，發明本心一語即可通盡。意即象山思想的主軸本在「本心」和「義利之辨」，「身」在那裡並取不到有利的位置，這由象山並不熱衷於討論「身」的議題中可看出。當我們查檢象山思想資料時，發現在他對「身」字的運用，絕多數採用日常性的用法。當然，裡頭還是有幾條資料值得留意：

諸公上殿，多好說格物，且如人主在上，便可就他身上理會，何必別言格物。³⁰

引文這上殿說格物的諸公是誰，象山並沒有明講，但不以此為然之意，卻是昭然若

²⁸ 錢穆，《朱子新學案第二冊》（北京：九州出版社，2011年1月），頁414。

²⁹ 宋·朱熹，《朱子語類》，頁350。

³⁰ 宋·陸九淵，鍾哲點校，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980年1月），頁404。

揭。他說人皆有之的本心，已為人提供了先驗的道德原則。人主治國，只須求諸於己，孟子所說的良知、良能，自會作合宜的判斷。象山對孟子義理的嫻熟，中國思想史裡罕出其右，這個說法或許是獲啓於「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上」，仁政的實現開端於仁心，而「人皆有不忍人之心」。³¹這裡的「身」，明顯是日常用法裡的自己，既無涉於軀體義，也並非由心性論所延伸出的議論。又如：

人須是閒時大綱思量，宇宙之間，如此廣闊，吾身立于其中，須大做一個人。³²

這裡的「身」指的還是自己，「吾身」相當於說「我自己」。這段話的主旨是人須先立乎其大，自立本心，方可作個堂堂正正的人。象山談立身的言論頗多，像是「人生天地間，如何不植立」³³，「居象山多告學者云：『汝耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無欠缺，不必他求，在自立而已。』」³⁴在象山看來，生命要有價值地活在於宇宙之間，除立心以外，並無他法。自立即意謂放失的心，已不再放失，它已是自我立法者，藉由它的立法，學者可以徜徉在道德秩序和現實生活之間。綜言之，象山的學問只談心不談身，是種「身」很難在場的「心學」。

從南宋末到明初，朱子學風行天下。朱子學的獨特魅力，固然是造成此一風潮的原因。但更重要的，是與元仁宗延祐二年（1315）始以《四書集注》取士，朱子學被納入官方體制，有著密切關係。直至陽明學興起後，風氣逐有轉變。而這中間，有陳白沙講學江門，開啓明代心學之先聲。白沙之學，最引人注目之處有三：一是從心性論上說，白沙所理解的心，並非是虛靈不昧、形而下的氣之靈，而是能自我立法的本心。二是從工夫論上說，對於如何發明此心，白沙有套獨門的靜坐工夫，而這套工夫可能借鑑自內丹學。³⁵三是以心性論的本心和工夫論的靜坐為基礎，白沙發展出一套注重身心體驗的學問，在這裡頭心與身有著極緊密的連結。作為一個詩人哲學家，白沙非常擅長以詩的形式，來傳達此特殊的身心體驗：

³¹ 宋·朱熹，《四書章句集注》，頁328。

³² 宋·陸九淵，《陸九淵集》，頁439。

³³ 同上注，頁466。

³⁴ 同上注，頁399。

³⁵ 有關白沙靜坐法的內丹學淵源，讀者可參黃繼立，《身體與工夫：明代儒學身體觀類型研究》，頁120-127。

半屬虛空半屬身，綑縲一氣似初春。仙家亦有調元手，屈子寧非具眼人。
莫遣塵埃封面目，試看金石貫精神。些兒欲問天根處，亥子中間得最真。³⁶

在這首〈夜坐〉詩裡，白沙除了講他靜坐體驗外，也暗示了該法與內丹學的淵源。引文裡「身」採形軀義，係就生理上的知覺而言；而與「身」對舉的「虛空」，所指為心。白沙喜用「虛」字形容心的特質，但也由於「虛」與佛、道的關係實在過於密切，所以常引起時儒批評，以為白沙入於外教。白沙有以「虛」言心者，如「靈臺洞虛，一塵不染。浮華盡剝，真實乃見」³⁷。亦有以「虛無」名心者，如「虛無裏面昭昭應，影響前頭步步迷。說到鸞飛魚躍處，絕無人力有天機」。又有以「虛靈」說心者，如「一片虛靈萬象全，何思何慮峽山前」³⁸。此處則是以「虛空」言心。「半屬虛空半屬身」所描述的身心經驗，係意識與知覺活動處於無序的恍惚狀態，這是靜坐的初始階段。「綑縲一氣似初春」，則是指由靜至定時，原先分別心身的隔線被打破，混成一片純氣，在體內源源不絕的流行情境。黃宗羲（1610-1695）說白沙的學問，是「以虛為基本，以靜為門戶」³⁹，與此倒是可見大概。

當然當心學發展至白沙時，身不會單停留在生理面的形軀義。白沙談「身」最精彩處，在於從「身」的自立談「自得」與「自由」。此時的「身」是種天道直貫下來的實化之體，具有存有學意義的「道身」。在給董子仁的信裡，白沙這樣說道：

人一身與天地參立，豈可不知自貴重，日與逐逐者伍耶？某奉別後更無他，惟一味守此，益信古人所謂自得者非虛語。⁴⁰

白沙作有〈禽獸說〉，在申明人因有理有心故是軀可貴之理。此處則由天地人三才並立，點出「身」的貴重。身在此被放大，它不只與天道相通，更是實踐天道的體具。如此一來，身就不只是形軀而已，它還是種當正視且神聖的存在。因是，白沙才能有自信地說，能貴重此身，便是「自得」，也是他所樂言的「自然」之境。請觀〈舫

³⁶ 明·陳獻章，孫通海點校，《陳獻章集》（北京：中華書局，1987年7月），頁423。

³⁷ 同上注，頁275。

³⁸ 同上注，頁973。

³⁹ 明·黃宗羲，沈善洪主編，《明儒學案》，《黃宗羲全集第7冊》（杭州：浙江古籍出版社，2005年1月），頁81。

⁴⁰ 明·陳獻章，《陳獻章集》，頁229。

子〉一詩可知：「此身天地一虛舟，何處江山不自由。六十一來南海上，買船吹笛共兒謀。」⁴¹身在天地如虛舟在湖海，白沙不是人生路上的流浪者，而是隨遇而安的旅人，因為身能「虛」才能在「自由」。白沙素有「日用間隨處體認天理」⁴²之說，當可與此詩合證。後來湛甘泉（若水，1466-1560）即發揮此義，並以為其論學宗旨。持平而論，白沙在此只略微觸及「道身」的思考，也就是說，白沙僅止於為心學開個可能的理論方向而已。該義在後來王心齋（艮，1483-1541）談「尊身」時，有了更長足的發揮。

白沙使用「身」字時，亦見有以「己」解「身」，這用法無異於象山的「吾身」、「立身」。如〈示黃昊〉說：

高明之至，無物不覆。反求諸身，霸柄在手。⁴³

引文裡那高明至極，物無不覆之物，指的顯然是本心。而據心學通義，學者只要反求諸己，覺識、認肯並聽信此心，那相當於在蒙昧的生命活動中立了定盤針，這就是所謂的「霸柄在手」。此應是本孟子「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉」⁴⁴之意而來。引文之說，當可證以白沙自述：「於是舍彼之繁，求吾之約，惟在靜坐，久之，然後見吾此心之體隱然呈露，常若有物。日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒也。體認物理，稽諸聖訓，各有頭緒來歷，如水之有源委也。」⁴⁵這裡白沙強調，他的作法是通過靜坐把握本心，再將本心應用於日常生活中，如求諸經典、應接事物，則無往不利。這是因為心是天理、生生之源，因此可以價值創造的方式，參與宇宙的流行。綜上所言，在白沙那裡，「身」可以是作工夫的對象，也可以是「自得」的「道身」，更是心性經驗的生發源。相對於象山，白沙不只重心，也重身。對比於陸象山無「身」的心學，白沙可謂是有「身」的心學。從「身」這個關鍵詞發展的角度來看，陳白沙可說是心學家傳統裡，開論「身」之先河的人物。

⁴¹ 明·陳獻章，《陳獻章集》，頁 588。

⁴² 同上注，頁 193。

⁴³ 同上注，頁 278。

⁴⁴ 宋·朱熹，《四書章句集注》，頁 491。

⁴⁵ 明·陳獻章，《陳獻章集》，頁 145。

三、陽明學「身」義考

陽明學的出現，是理學的一大事因緣。陽明的思想型態固然是心學，但與象山不同的是，他不忘為「身」留下位置。以此為開端，在王門後學裡，甚至有以「身」為講學宗旨者。這類談「身」的思想現象，一方面固然與理學發展至明代，「牛毛繭絲，無不辨晰真能發先儒之所未發」⁴⁶，對相關概念的討論，逐漸廣化深化有關；另一方面，則是明儒學問的體驗性格特強，單講抽象無形的心性而不及於真實有形的身，終是有所不備，故不得不身心連講。據筆者觀察，在陽明及其後學的討論中，「身」這個字可以指涉人之為「主體」的不同面向，而主要展示在三個層面上。第一個層面是本「身」的形軀義而來，指的是生理意義上的形氣主體。它指的是有形可見的人體組織結構。為求論述方便起見，我們可稱之為「肉身」。第二個層面是從「身」的體驗義而來，指的是生活意義上的行為主體。這個層面的「身」，強調的是帶心的身。因為心居身中，所以此「身」可以現出兩種意涵：第一，它是能起知覺、運動者；第二，它可實現道德價值的創造者。我們可稱之為「心身」。第三個層面是從「身」的自我義而來，指的是存有學意義上的超越主體。它強調的是「身」作為宇宙萬有的根源，亦即萬事萬物必須倚賴此「身」才能具有意義。我們可稱之為「道身」。如前所述，這三個層面的「身」義，在陽明學以前的理學傳統中，都可以找得到思想線索，但未有如陽明學這般統整式的討論。

且讓我們從心學宗師王陽明講起。陽明對「身」的論述，主要集中在「肉身」和「心身」上。以下這則資料，就是典型的例子：

耳目口鼻四肢，身也。非心安能視聽言動？心欲視聽言動，無耳目口鼻四肢，亦不能。故無心則無身，無身則無心。但指其充塞處言之謂之身。指其主宰處言之謂之心。⁴⁷

引文裡陽明說耳目口鼻四肢是「身」，是純從有形的軀體構成，談生理層面的「肉身」。此分明從人之為形氣的構成，強調「身子」的自然性與素樸性。然而，此「肉身」

⁴⁶ 明·黃宗羲，《明儒學案》，頁5。

⁴⁷ 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（台北：台灣學生書局，1998年2月），頁282。

義，早在孟子時，就有「小體」之說，乃前人所慣言，並非心學論「身」的特色。但是後半段所講，耳目口鼻四肢若無心作為主宰，則不能視聽言動，「但指其充塞處言之謂之身，指其主宰處言之謂之心」的說法，顯然就與前半的「耳目口鼻四肢，身也」的意思不同。它強調的是因為心為官主於身中，所以人能時刻起知覺、運動的作用。在這意義上，「心身」可被視為是個有機結構，所以說身時則心在其中，反之亦然。倪德衛 (David S. Nivison) 曾指出，陽明學具有否定身心二元性的傾向，⁴⁸其原因在此。另外，陽明在回應朱子學者顧璘 (1476-1545) 而提出「拔本塞源」之說時，曾以人身的元氣流暢，耳聰目明，比喻心學純明時，萬物一體、人我無分之境，亦是種「但指其充塞處言之謂之身」的思維：

譬之一人之身，目視耳聽，手持足行，以濟一身之用。目不恥其無聰，而耳之所涉，目必營焉。足不恥其無執，而手之所探，足必前焉。蓋其元氣充周，血脈條暢。是以痒癢呼吸，感觸神應，有不言而喻之妙。⁴⁹

相較於前引文將重點放在「非心安能視聽言動」，此處則是從知覺、運動處凸顯「身」的特性，陽明要強調的是「心身」所蘊含的秩序性。在他看來，耳目四肢能各司其職、和諧合作，是因為心具有整合五官四肢的能力，所以這個有機結構的運作得以井然有序。孟我疆 (秋，1525-1589)，這位北方的陽明學者，對此就有很深刻的體會，他的這段話或許可以註解陽明的說法：「心無方無體，凡耳目視聽，一切應感皆心也。指腔子內為言者，是血肉之軀，非靈瑩之天君矣。」⁵⁰「血肉之軀」(肉身) 因心居其中而作耳目視聽的知覺、活動，所以我們不能將同外界起感應的原因，放在作為形氣主體的「肉身」上。只有當「心」，「靈瑩之天君」提供感應能力，而「血肉之軀」提供有形質具，「身」才不僅是「肉身」，而可以說是「心身」。這是「心身」的第一個意涵。

不過，如前所論，將「身」視為帶「心」的有機結構，以為心不離身，只是陽明論「心身」的其中一個面向。陽明談「心身」時，更注重心的先驗道德性——此心即天理，對五官四肢的引導與制約，此時的「心身」指向的是一種

⁴⁸ 倪德衛 (David S. Nivison)，萬白安 (Bryan Van Norden) 編，周熾成譯，《儒家之道：中國哲學之探討》(The Ways of Confucianism) (南京：江蘇人民出版社，2006年11月)，頁270。

⁴⁹ 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁196。

⁵⁰ 明·黃宗羲，《明儒學案》，頁741。

道德化的身體。試看以下陽明之說可知：

大學之所謂身，即耳目口鼻四肢是也。欲修身，便是要目非禮勿視，耳非禮勿聽，口非禮勿言，四肢非禮勿動。⁵¹

此係從材質、本能面言，以耳目口鼻四肢為生理意義的「肉身」，當然不可以善惡名之，但是陽明藉由孔子告誡顏回的「四勿」句，結合〈大學〉的「修身」說，強調素樸的形氣主體，具有轉化成實踐道德的行為主體的可能。換言之，中性的形軀確有成就德性的可能，但必須遵循心所提醒的法則，這是「心身」的第二個意涵。

這種藉由「身」凸顯「心」的道德創造作用的進路，在陽明後學裡時常以「身心一體」的口號出現。王龍溪（畿，1498-1583）的說法，就是個值得玩味的案例，他說：

身心原是一體，非禮勿視聽言動是修身，所以勿處卻在心。身之靈明主宰謂之心，心之凝聚運用謂之身。無心則無身矣，無身則無心矣，一也。⁵²

由引文中的身心對舉可知，此處的「身」指的是「肉身」。龍溪這段話，其實在上引陽明諸論中，都可找到淵源。且乍看之下，貌似著重於說明身心作為一個有機結構的運行，但經由「非禮勿視聽言動」一語，便可知龍溪要強調的是「心身」作為道德價值的創造者這層面。龍溪這觀點底下的「身心原是一體」，其實還是「心身」第二個意涵的發揮。

在龍溪之後，對「身心一體」義最有會心者，當屬與龍溪並稱王門「雙溪」的羅近溪（汝芳，1515-1578）。他說：

蓋人身耳目口鼻，皆以此心在其中，乃生活妙應。生活妙應，非仁如何？其生活應妙，必有節次分辨，即是心之義，而所由以發用之路也。惟人心在人身，如此要緊，則心失而身即死人矣，此所以為可哀也。人身與仁心，原不相離，則人能從事於學問，而心即不違人矣，此求放心，所以無他道也。⁵³

近溪這段話係合「心身」的第一、二義言之。所謂「乃生活妙應」云云，即陽明所

⁵¹ 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁368。

⁵² 明·王畿，吳震編校，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年3月），頁116。

⁵³ 明·羅汝芳，方祖猷等編校整理，《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007年3月），頁352。

言「耳目口鼻四肢，身也。非心安能視聽言動」之意，這是「心身」的第一義。不過，近溪認為「仁」——心所展現的生生不息之理，是促使「肉身」運作的源頭與動力，這又較陽明更進一步地直溯「心身」所以然的原理。由此看來，即使名列陽明學者，但近溪側重於以「仁」論心，仍與陽明以「知善知惡」論心的方向有所區別。至於引文中段談到身於「生活應妙」中可顯「節次分辨」的「心之義」，則當屬「心身」的第二義，相當於說心可自立道德法則(理)，在現實生活裡以具體形式(禮)，規範管帶身的活動。照近溪的說法，就是身全在心的「發用」之中。然而，無論是談「心身」的第一義或第二義，近溪要在指出「人身」(「肉身」)斷不能與「人心」分離，而「人心」的內容其實是「仁心」。

最後，我們可以用陽明學的「道身」義，作為這節的結束。在陽明思想中，論「肉身」、「心身」者頗有之，卻不容易看到「道身」這個具存有學意義的超越主體存在，這是因為「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出。真是與物無對」⁵⁴，良知本身已是最高存有，所有價值意義的源頭，所以與「良知」(心)對舉的「身」(肉身)，永遠只能是「小體」。不過，這個狀況，在泰州派的王心齋處，有了變化，開始有了將身往形上提升的傾向，擬身同於道。心齋的「尊身」說，就表現了這個立場：

子(按：王心齋)謂徐子直曰：「何為至善？」曰：「至善即性善。」曰：「性即道乎？」曰：「然。」曰：「『道與身便尊』，身與道何異？」曰：「一也。」曰：「今子之身能尊乎否歟？」子直避席請問曰：「何哉，夫子之所謂尊身也？」子曰：「身與道原是一件，至尊者此道，至尊者此身。尊身不尊道不謂之尊身，尊道不尊身不謂之尊道。須道尊身尊，才是『至善』。」⁵⁵

發問者徐子直即心齋高弟徐波石(樾，?-1551)，後死於沅江之難。對於波石的問題，心齋的回應其實很清楚，至善即性善，性善即道，身與道原為一件，故尊身就是尊道。只是「身」與「道」為何會「原是一件」？據引文推測，心齋的意思應該是「身」既有「性善」為根據，同時也具有體踐「至善」的能力，在這角度上，可說是身即道。如此一來，我們可說心齋的「身」，不會只是「肉身」，它必然也是「心

⁵⁴ 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁323。

⁵⁵ 明·王艮，陳祝生等點校，《王心齋全集》(南京：江蘇教育出版社，2001年10月)，頁37。

身」的第二義，即道德化的身體。

這道德化的「心身」，在心齋眼中，是達成理想世界的基礎。因此出現了由「尊道」而來的「尊身」，而解曉「尊身」者必「安身」之說：

「止至善」者，「安身」也，「安身」者，「立天下之大本」也。本治而未治，正己而物正也。大人之學也。是故身也者，天地萬物之本也，天地萬物，末也。知身之為本，是以「明明德」而「親民」也。身未安，本不立也。「本亂而未治者否矣」。本先亂，末愈亂也。⁵⁶

引文的這段話，當放在心齋的「淮南格物」說的脈絡下觀察，黃宗羲曾概括該說之旨為「先生以格物，即物有本末之物。身與天下國家一物也。格知身之為本，而家國天下之為末。行有不得者，皆反求諸己。反己，是格物底工夫，故欲齊治平，在於安身」⁵⁷。蓋心齋「淮南格物」說，解〈大學〉「格物」之「格」，從衡量之意為「絜矩」，「格物」之「物」有本末之分，「身」為本，「天下家國」為末，「格物」即「修身」、「安身」。又以三綱中的「明明德」屬內聖之道，「親民」歸外王事業，「止於至善」的內容為「安身」。「明明德」、「親民」都須以「止於至善」為本，故「安身」既是「知止」，亦是「知本」。

就理論上說，若「身」一旦被視為「天下之大本」、「天地萬物之本」，心齋論「身」會是「心身」，但不會以停留於「心身」義為足，它自有導向「道身」的可能。事實上心齋亦有言：

知修身是天下國家之本，則以天地萬物依於己，不以己依於天地萬物。⁵⁸

心齋此說可謂是「身與道原是一件」合「身也者，天地萬物之本」而來，其意有二：第一，「身」作為「道」的具形，是完成道德實踐根據，這是「道身」的思維。就此讀者不難理解，為何心齋對白沙的「虛明之至，無物不覆」、「反求諸身」、「把柄在手」諸語讚譽有加，以為「合觀數語，便是宇宙在我，萬化生身矣」。⁵⁹第二，道德實踐的程序，不能僅止於內聖，而忽略外王。以「修身」（止於至善）為起點，由

⁵⁶ 明·王艮，《王心齋全集》，頁33。

⁵⁷ 明·黃宗羲，《明儒學案》，頁830。

⁵⁸ 明·王艮，《王心齋全集》，頁6。《明儒學案》亦錄有此則，曰：「知得身是天下國家之本，則以天地萬物依於己，不以己依於天地萬物。」記載與《王心齋全集》微有不同。詳明·黃宗羲，《明儒學案》，頁833。

⁵⁹ 同上注，頁7。

內聖（明明德）的成己達至外王（親民）的成物，才能稱作聖學的徹上徹下工夫。心齋曾說過，「大丈夫存不忍人之心，而以天地萬物依於己，故出則必為帝者師，處則必為天下萬世師」⁶⁰，意即在此。若依其所喻，即因身是矩，天下國家為方，方要依於矩而立。如天下不方，是因身不方的緣故。⁶¹不過須強調的是，這裡的「天下萬物」是種虛說，泛指從「己」至於「家國天下」，相當於「淮南格物」說中的「明明德」、「親民」，並非就存在物的存有義而言。

「泰州之後，其人多能赤手以搏龍蛇」⁶²。心齋之學一傳為顏山農（鈞，1504-1596），再傳為羅近溪。近溪乃泰州系統的特出者，其「人身」、「仁心」不相離之說已如上述。心齋從「知止」、「知本」論「道身」尚屬平實，但至近溪時，陽明學的「道身」義，又開顯出另種風貌。如牟宗三所言，「雙溪」思想風格確有不同，龍溪「高曠超潔」，近溪則「清新俊逸，通透圓熟」。⁶³在近溪論「道身」上，也可看到這點：

盈天地之生，而莫非吾身之生；盈天地之化，而莫非吾身之化。冒乾坤而獨露，互宇宙而長存。此身所以為極貴，而人所以為至大也。⁶⁴

生天生地，生人生物，渾融透徹，只是一團生理。吾人此身，自幼至老，涵育其中，知見云為，莫停一息，本與乾元合體。⁶⁵

引文這兩段話，顯然是延續泰州祖師心齋「道尊身尊」而來，又更進一步的「道身」思維。近溪指出人、身所以至大、極貴，在於與「身」具來的生生不息的動能。這股力量的特性在於創造和永續，作為一條貫串天地與人的宇宙軸線，它既是近溪對生命本地風光的描繪，更是他拿來講「身」從來不只是「肉身」，也可能是「道身」的明證。

若就縱向的學術傳承說，近溪喜言此「道身」，自有從泰州王門自心齋以來，對「身」、「道」關係的關懷從中起作用。但若從近溪理論線索中，要詳細追究此「道身」義出現之因，其實它是「心身」義往形而上提升的必然結果：

⁶⁰ 明·王艮，《王心齋全集》，頁13。

⁶¹ 同上注，頁19。

⁶² 明·黃宗羲，《明儒學案》，頁820。

⁶³ 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（台北：台灣學生書局，1979年8月），頁288。

⁶⁴ 明·羅汝芳，《羅汝芳集》，頁387。

⁶⁵ 同上注，頁28。

大都道具吾心，而吾身即道，真機隨處洋溢，工夫原無窮際。⁶⁶

宇宙的生生之理，本具於「心」中。藉近溪的話說，就是「夫仁，天地之生德也，天地之大德曰『生』，生生而無盡曰『仁』，而人則天地之心也。夫天地亦大矣，然天地之大，大於生；而大德之生，生於心。生生之心，心於人也」⁶⁷。說此心為「仁」、為「生」，總不離乾坤造化之機，天地化育之德。兼如前所述，由於「人身」、「仁心」不相離，所以從身心一體中所蘊含的仁之原理來看，作為「心身」的「身」，實無異於「道」。而「心」無界限、「道」無邊際，如引文所說，「工夫」自然也無窮無盡。

若解得心學「道身」義，則可知泰州學派最喜談的百姓日用之間、童子捧茶亦是道、「體仁」，即是就此而發。近溪對於這「道身」朗現之境，有很深刻的體悟：

惟孔子天縱聰明，其見獨拔一世，故將自己身心，總放超入此個天命性中，保合初生一點太和，更不喪失。……凡所思惟，凡所作用，凡所視聽言動，無晝無夜，無少無老，看著雖是個人身，其實都是天體；看著雖是個尋常，其實都是神化。所以下面極形容其物並育、道並行，敦化川流，而曰：此個天地，比之有形天地，尤為大。⁶⁸

這段話雖是近溪解釋《中庸》「仲尼祖述堯舜」一章之語，但恐怕更是近溪對「人身」實是「天體」的切身體會。他應該不會反對「道身」是個小宇宙的觀點——特別是這宇宙，是個生意勃勃的天機世界。「身」為何值得「尊」？因為「身」之為「道」，可以「其物並育、道並行，敦化川流」，作為一切存在意義得以開顯的根據。近溪在這裡，補足了心齋為何「身」即「道」的未解之題。

⁶⁶ 明·羅汝芳，《羅汝芳集》，頁371。

⁶⁷ 同上注，頁388。

⁶⁸ 同上注，頁134。

四、結論

「身是什麼」？大概跟「我是誰」的提問，歷史一樣久遠，是古今中外思想家反覆思索的永恆問題。《康熙字典》裡曾收有「身」的異體字，字形上為「軀」下為「心」。該字出現的背景為何，筆者並沒有特別去作考證。但若就傳統的「六書」分類而言，它應被歸類為會意字，或許是針對「身是什麼」的提問而來。陽明學者若有機會和這個字的造者面對面，應該會相視而笑。雖然分屬不同時代，也擁有不一樣的思想觀點，但對「身」這個字背後的意涵以及思維方式，竟有這般的共識——真正的「身」，當以「軀」為體幹，而以「心」為礎石。⁶⁹

作為一個關鍵詞，「身」在陽明學裡的位置，乃至於與其他關鍵詞，如「心」、「性」、「理」、「氣」、「道」間的關係，大概就像羅近溪所曾作過的比喻：

故吾此身，即心性之堅冰也。若善知善養以顯著修為，使心運乎身，身體乎性，亦即沍寒其水而凝成乎冰也。⁷⁰

近溪在此使用了兩個「身」字，第一個「身」是「心身」的第二義，第二個「身」則是用「肉身」義。他將「肉身」比喻為納水的空間（如溪河或容器），將心比喻為水，意思是能善知善養身心的學者，在工夫透盡那天，心和身就能打成一片無所分別，就如同水為寒氣所凍，在所在空間凝結成冰一樣。也就是說，作為一種道德化的身體，「心身」必然是「心」與「肉身」彼此的凝合，同時也必須往形而上提升而具有「道身」的意涵。這時，我們就可以說三「身」是一「體」。心學關鍵詞間的關連，就如同「身」是「心」、「性」之「堅冰」一樣，它們同質卻異構，而且分分合合，但在進行義理分析時，卻又如此緊密不可分。

⁶⁹ 另一個為研究者注意的類似案例，是郭店竹簡〈六德〉的「仁」字，該字字形是由上「身」下「心」組合而成。黃俊傑以該字的出現，似可由古文字角度，提示古代「心」的「身體基礎」的想法。而陳立勝則企圖藉劉翔釋該字為「心中想著人之人身體」的思路，會通徐復觀的「形而中學」。這類「身體字」的歷史考察，與其作為思想概念的關鍵詞探究，當是個有意義的工作，也是探討古代身體議題的可行方向。黃說詳黃俊傑，〈東亞儒家思想傳統中的四種「身體」：類型與議題〉，收於《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（台北：國立臺灣大學出版中心，2007年10月），頁189。陳說詳陳立勝，〈第一章回到身體：當代思想中的身體轉向與儒學研究〉，收於《「身體」與「詮釋」——宋明儒學論集》（台北：國立臺灣大學出版社，2011年6月），頁30。

⁷⁰ 明·羅汝芳，《羅汝芳集》，頁51。

如威廉斯所說，關鍵詞的研究，免不了從個別詞彙的考察，以一種歷史語義學的形式出現，但更重要的下一步工作是，建立關鍵詞間的關連性和意義網絡。「身」之為心學關鍵詞的內容，這篇文章裡，我們已作了大致的釐清。然限於篇幅與時間，對於其他與「身」有密切相關的關鍵詞，如「身體」、「軀殼」、「腔子」、「形」、「形色」、「天性」、「踐形」，筆者並未能再行追溯，只能留待來日有機會再繼續這趟尋「關鍵詞」之旅。

參考書目

一、傳統文獻

1. 漢·許慎，清·段玉裁注，王進祥句讀，王秀雲音注，《說文解字注》，台北：漢京文化事業有限公司，1980年3月。
2. 唐·孔穎達，《禮記正義》，《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年9月。
3. 宋·程顥、程頤，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，2004年7月。
4. 宋·朱熹，宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》。北京：中華書局，1994年3月。
5. 宋·朱熹，《四書章句集注》，台北：大安出版社，1996年11月。
6. 宋·陸九淵，鍾哲點校，《陸九淵集》，北京：中華書局，1980年1月。
7. 宋·陳淳，熊國楨、高流水點校，《北溪字義》，北京：中華書局，1983年8月。
8. 明·陳獻章，孫通海點校，《陳獻章集》，北京：中華書局，1987年7月。
9. 明·王艮，陳祝生等點校，《王心齋全集》，南京：江蘇教育出版社，2001年10月。
10. 明·王畿，吳震編校，《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年3月。
11. 明·羅汝芳，方祖猷等編校整理，《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007年3月。
12. 明·黃宗羲，沈善洪主編，《明儒學案》，《黃宗羲全集第7冊》，杭州：

浙江古籍出版社，2005年1月。

13. 清·戴震，何文光整理，《孟子字義疏證》，北京：中華書局，1982年5月。
14. 清·焦循，《論語通釋》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002年3月。
15. 劉師培，《理學字義通釋》，《劉申叔遺書》，南京：江蘇古籍出版社，1997年11月。
16. 劉師培，汪宇編，《劉師培學術文化隨筆》，北京：中國青年出版社，1999年1月。
17. 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，台北：台灣學生書局，1998年2月。

二、近人論著

1. 方述鑫等編，《甲骨金文字典》，成都：巴蜀書社，1993年11月。
2. 牟宗三，《心體與性體（一）》，台北：正中書局，1968年5月。
3. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，台北：台灣學生書局，1979年8月。
4. 李孝定，《甲骨文字集釋》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1982年6月。
5. 徐中舒主編，《甲骨文字典》，成都：四川辭書出版社，1988年11月。
6. 徐復觀，《中國思想史論集》，台北：台灣學生書局，1959年10月。
7. 陳立勝，〈第一章回到身體：當代思想中的身體轉向與儒學研究〉，《「身體」與「詮釋」——宋明儒學論集》，台北：國立臺灣大學出版社，2011年6月。
8. 陳榮捷，《朱子新探索》，台北：台灣學生書局，1988年4月。
9. 勞思光，《中國哲學史（三上）》，台灣：三民書局，1997年8月。
10. 黃俊傑，〈東亞儒家思想傳統中的四種「身體」：類型與議題〉，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，台北：國立臺灣大學出版中心，2007年10月。
11. 黃繼立，《「身體」與「工夫」：明代儒學身體觀類型研究》，台灣大學中國文學系，博士論文，2010年7月。

12. 楊儒賓，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，台北：台灣大學出版中心，2012年11月。
13. 楊儒賓，《儒家身體觀》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2003年1月。
14. 漢語大詞典編輯委員會、漢語大詞典編纂處，《漢語大詞典》，香港：三聯書店（香港）有限公司、漢語大詞典出版社，1993年8月。
15. 錢穆，《朱子新學案》，北京：九州出版社，2011年1月。
16. 倪德衛（David S. Nivison），萬白安（Bryan Van Norden）編，周熾成譯，《儒家之道：中國哲學之探討》（*The Ways of Confucianism*），南京：江蘇人民出版社，2006年11月。
17. 雷蒙·威廉斯（Raymond Williams），劉建基譯，《關鍵詞：文化與社會的詞匯》（*KEYWORDS: A Vocabulary of Culture and Society*），北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年3月。

An Examination of the Word “Body” in the Yang-Ming School: An Enquiry of the Keywords in the Study of “Mind”

Huang, Chi-Li*

【Abstract】

This thesis is inspired by the Chinese classical semantics, especially by the tradition of semantics in the Neo-Confucianism. In addition, it adopts Raymond William’s “keywords” approach as the research method. The main purpose of this study is to examine and explain the keyword “body” in the traditional study of “mind”, in particular, in the notion used by the Yang-Ming School scholars. The study of “mind” is one of the main branches in the development of the Neo-Confucianism thoughts and the fundamental text of its canon is *Mencius*, which emphasizes that “mind” is a course of nature and is one of human’s natural characters. Hence, when the scholars of Yang-Ming School mention the word “mind”, they mean “natural mind”, and when they mention the word “mind understanding”, they mean “innate knowledge”. In this thesis, we points out that when the word “body” is mentioned by the scholars of Yang-Ming School, it refers to a three-fold meaning -- “physical body”, “mental body”, and “Tao body”, which is different from the way that the word is used by the former Neo-Confucianists’. In the study of “mind”, the Neo-Confucianists, especially the scholars of Yang-Ming School, always concern more on the problem of “body” while the Neo-Confucianists of Cheng Zou School, which is another main scholar group of the Yang-Ming School, concern less on the “body” aspect.

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, Tunghai University, Taichung, Taiwan

The “body” concept in the study of ”mind”, the Gongfu theory associated with body concept and the “realm theory” of the ideal scenery of these concepts are the three main focuses of our recent researches. Thus, this study can also be considered as the basis in constructing a linkage between the “body concept” and the “Chinese history of thought”.

Keywords: body, Yang-Ming School, study of mind, keywords approaches