

# 人物品鑒學之新向度的探索 ——從蔣年豐〈品鑒人格氣象之解釋學〉 一文談起

吳冠宏\*

## 摘要

牟宗三《才性與玄理》中「孔孟立德性」、「魏晉開智悟與美趣」、「宋儒以超越領域統一德性、智悟、美趣」人學三階段的發展論述，向來為學界所肯認重視，近人蔣年豐〈品鑒人格氣象的解釋學〉一文則加以質疑申論之。本文從蔣氏的質疑起論，並透過「語文覺：從隱喻意象到詩興仁心」、「形體覺：性情形氣的體現與實踐」、「與解釋學的對話」三個面向來掌握。最後檢視牟、蔣皆立足於儒家思想的論述立場，進而嘗試另立「道——玄」的視域，使牟氏以「美趣」與「智悟」所揭示的魏晉人學特徵，在「道家思想面向」與「玄學思維特徵」的視域下開展出「尚智而超智」、「鍾情而忘情」之辯證性的「情智結構」，以有效回應魏晉遠儒近道的文化現象。

關鍵詞：人物品鑒、形體、隱喻意象、解釋學、情智結構

---

\* 國立東華大學中國語文學系教授。

# Exploring a New Perspective on Character Evaluation: On Nianfeng Jiang's "Hermeneutics of Character Evaluation"

Wu Kuan-Hung  
Professor, Department of Chinese,  
National Dong Hwa University

## Abstract

In Zuengsan Mou's *Caixing and Xiianli*, he proposes three stages of the development in Character Studies: "Confucius-Mencius establishment of virtue", "Wei-Jin cultivation of wisdom and aesthetics", and "Song's supreme pursuit of uniting virtue, wisdom and aesthetics". His study has been considered important. Recently, in the article "Hermeneutics of Character Evaluation", Nianfeng Jiang has challenged Mou's study. The present study examines Jiang's criticism of Mou and attempts to lay bare the complexity underlying Jiang's thinking by attending to three aspects: "philological awareness: from metaphor and image to poetics", "embodied awareness: the manifestation and practice of *xingqingxingqi*", and "dialogue with hermeneutics". Finally, this paper will investigate Mou's and Jiang's grounding in Confucianism and attempt to explore the dimension beyond Confucianism by developing the perspective of *Taoixüan*. This is intended to develop a dialectics between *qing* and *zhi* that is implicit in Mou's discourse on Wei-Jin characters. This new perspective is useful as it explains Wei-Jin culture, which distanced itself from Confucianism and was pro-Taoist.

**Keywords:** character evaluation; embodiment; image metaphor; hermeneutics;  
*qing-zhi* structure

# 人物品鑒學之新向度的探索 ——從蔣年豐〈品鑒人格氣象的解釋學〉 一文談起

吳冠宏

## 一、前言

當代探討人物品鑒學之研究者，都不能忽略牟宗三在《才性與玄理》中的論述成果。《才性與玄理》首揭〈王充之性命論〉，開宗明義便先界定中國言性的兩種進路：（1）順氣言性（2）逆氣言性，進而將王充性成命定的性命思想置於「順氣言性」一系的脈絡，在「逆氣言性」之道德心性的對顯下，烘托出王充材質主義與命定主義之特徵與限制，<sup>1</sup>最後於氣性領域之全幅意義上，帶出同為材質主義而別開「美學欣趣」之《人物志》。他在〈「人物志」之系統的解析〉一文中將中國全幅人性之學問分判成「道德」與「美學（品鑒）」兩個面向來進行，而《人物志》乃跳脫道德善惡的角度，聚焦於品鑒既成之具體才性，遂能全幅展開「才性主體」一系的積極意義，依此「先秦道德」與「魏晉才性」的線索，進一步將「道德」結穴於宋明儒者的心性之學而轉為「義理之性」，將才性與情性之美學品鑒結穴於宋明儒者的心性之學而轉為「氣質之性」，使「先秦—魏晉—宋明」的人學思想具有一開合承轉的內在發展關係，由是其人學系統便存在著「孔孟立德性」、「魏晉開智悟與美趣」、「宋儒以超越領域統一德性、智悟、美趣而言觀聖賢氣象」的內在理

---

<sup>1</sup> 羅義俊指出《才性與玄理》兩大獨特貢獻與特點之一在「將王充的性命論納入魏晉玄學的詮表系統，詮出才性名理的『用氣為性』的人性論底子與來路」，見羅義俊，〈牟宗三與魏晉玄學研究——讀牟宗三《才性與玄理》〉，《史林》71（2003），頁19-20。

路，<sup>2</sup>此一向度的貞定儼然已成中國人學的論述典範。然蔣年豐在〈品鑒人格氣象的解釋學〉（後簡稱〈品鑒〉）一文卻指出：

（一）品鑒聖賢人格氣象這門學問在孔孟早就具備，並非如牟先生所強調的從宋儒才開始。

（二）孔子本人其實比宋諸儒更能正視人天生秉具的才藝與技能——這一點無疑地拓寬了這門學問所涵蓋的範圍，甚至將魏晉名士的人格品鑒也包含進來。<sup>3</sup>

就第一項「品鑒聖賢人格氣象之學始於孔孟而非宋儒」而言，蔣氏在文中先援引《孟子》中有關聖之清（伯夷）、聖之任（伊尹）、聖之和（柳下惠）、聖之時（孔子）四聖……等作為觀聖賢氣象的具體例證，進而探源至《論語》，從其稱美堯舜、品題子弟乃至〈鄉黨〉篇中對孔子日常生活的描述，以見觀聖賢氣象早在先秦文獻已蔚為大宗，並非始於北宋諸儒。依蔣氏所列舉《論》、《孟》的諸例以觀，這些有關聖賢的記載的確與宋儒觀聖賢氣象的例子大同小異，也難怪對於發生的時間判定上他會有「孔孟早就有」的推論。就第二項而言，蔣氏認為孔子比宋儒更重視人的才藝與技能，他不從牟說才性領域的主軸——《人物志》著力，反而轉向兩端——「先秦孔子」、「宋儒」去進行何者重視才藝技能的比較。蔣氏認為必須立基於此，才能拓寬先秦品鑒人格氣象之學的範圍，進而將魏晉名士的人格品鑒也一併納入，所謂：「正視人的資質才智，皆有助於品鑒人格氣象」，<sup>4</sup>從蔣氏所列《論語》諸多攸關弟子資質才智之品評以觀，孔子對於人之資質才智的把握的確是相當深刻又精準，依此看來蔣氏從「才性」的面向切入以論證孔子乃品鑒人格氣象之學的創闢者未必無據，亦彰顯出部分的合理性。

蔣氏從牟見啓問立說，將牟宗三所強調《人物志》的品鑒論述、宋儒的觀聖賢人格氣象兩項議題，都拉前至先秦的論孟，並轉出孔子比宋儒更能正視人天生秉具

<sup>2</sup> 牟宗三，《才性與玄理》第二章〈「人物志」之系統的解析〉（臺北：臺灣學生，1962），頁 50、64-66。

<sup>3</sup> 見〈品鑒人格氣象的解釋學〉一文，收入蔣年豐，《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》（台北：桂冠圖書，2000），頁 1。

<sup>4</sup> 同註 3，頁 1。

之才藝技能的見解，以突顯孔子與《論語》在品鑒人格氣象學上的關鍵角色。<sup>5</sup>姑且不論這些文獻所提供的論證可否足以撼動牟說的論述架構，筆者所關注的是蔣氏此文所創造的理解新視域及其所涵藏的豐沛新能量，<sup>6</sup>尤其是我們發現蔣氏整體的學術關懷在此已蓄意待發，而〈品鑒〉一文即可視為蔣氏開啓爾後研究向度的重要發端：

以解釋學去重新開發中國的經學精神是我認為今後經學研究可以走出的一個新方向，而本文所論「品鑒人格氣象的解釋學」即是一個開端。在詮釋方向上選定這門特殊的學問作為開端，動機在於由此我們可以很明晰地對照出中西解釋學同中帶異的地方。<sup>7</sup>

根據蔣氏的說法，以「品鑒人格氣象」這門特殊的學問作為開端，正是他援引西方解釋學重新開發中國經學精神的先聲，依此可見，此文的格局不僅在人物品鑒一事，亦攸關中國經學精神之建構，而且還可以帶出中西比較解釋學的視野，<sup>8</sup>唯蔣氏之所以伸出觸角乃從牟宗三《才性與玄理》的人學論述之質疑而來，故筆者嘗試先立基於牟、蔣兩說的對話，以探入蔣氏檢討牟說的思想底蘊，繼而再轉進此文後續之申論以展開再詮釋與再反省的工作，本文將權分「語文覺：從隱喻意象到詩興仁心」、「形體覺：性情形氣的體現與實踐」、「與解釋學的對話」三個面向來進行討論，「語文」與「形體」都是蔣氏在西方新思潮的洗禮下，所特別標舉出來的理解向度，本文連之以「覺」，意在突顯其不離生命主體與工夫實踐的特質，<sup>9</sup>由於〈品鑒〉一

<sup>5</sup> 蔣年豐，〈戰後台灣經驗與唐君毅、牟宗三思想中的黑格爾〉一文曾提到：「楊（儒賓）文也認為《論語》在牟先生的哲學系統中沒有受到足夠的重視。這一點在現象上也是可以站得住腳的。」同註3，頁80。可見蔣氏持相同的立場，故在此亦著重於突顯孔子與《論語》在品鑒人格氣象學上的重要性。

<sup>6</sup> 雖然蔣氏諸作之發表俱已十餘年，不可謂之「新」，然其所創闢之學術眼光，仍透過諸多踵事繼志者持續在發酵影響中，是以筆者期能探源於此，以發揚其功。

<sup>7</sup> 同註3，頁1。

<sup>8</sup> 近年來由台灣大學所推動的「中國文化經典的詮釋傳統」研究計劃，陸續出版通論篇、儒學篇、文學與道家經典篇之三冊成果，所謂「從中國的經典註疏傳統所見的中國詮釋學，在儒、釋、道各家有其互異之面貌，在文學、史學與哲學經典中亦有其特殊之展現方式。」見楊儒賓編，《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇·黃俊傑序》（臺北：臺大出版中心，2004），頁1。另楊儒賓亦言：「我們現在用的『經典詮釋』一詞，就最實際的意義來說，可謂中國的經學與西方的詮釋學兩種境域的融合。」見楊儒賓編，《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇·導言》，頁3。蔣年豐之經學解釋學也正是此研究向度的先鋒。

<sup>9</sup> 兩詞皆為蔣年豐之用語，所謂「如果說，志是心靈，氣是『形體覺』，詩是『語文覺』，則孟學式的

文與蔣氏諸作每宛轉相生、環環相扣，因此有必要參照其他篇論文以為支援，<sup>10</sup>才能充分掌握此文在人物品鑒學之新向度的掌握及其在蔣氏著作中學術先鋒的意義，希冀這樣的再詮釋與再反省可以真正發揮統整的功能與中介的角色。而揭示蔣氏之申論義涵後，本文另標「立足於儒家思想之人物品鑒學的反思」一節，即從牟、蔣皆立足於儒家思想之關懷的立場出發以考察其人物品鑒學的異同得失，最後筆者嘗試指出以「道——玄」的視域重探人物品鑒學之新向度的可能。

## 二、從牟、蔣兩說的對話開始

牟宗三試圖勾勒出中國人學的內在軌跡與發展脈絡，使魏晉人物品鑒在《論語》、《孟子》與宋儒「觀聖賢氣象」之間的轉折角色得以有所彰顯，牟氏亦肯認宋儒興起始復返本，可謂孔孟傳統之重振，在聖賢人格之品題上尤扮演著「承續與創闢」的角色，檢視「孔孟立德性」、「魏晉開智悟與美趣」、「宋儒以超越領域統一德性、智悟、美趣」三個階段之人學內在理路，其背後實存在著牟氏「順氣與逆氣」、「盡氣與盡理」、<sup>11</sup>「生命與理性」<sup>12</sup>兩層人學的論述系統及以理御氣、以仁統智、以善攝美的價值向度，亦與側重道德形上學之新儒家有其一貫相連的論述血脈，即視中國人學發軔於孔孟之德性，而魏晉以美趣與智悟別開新局，最後統會於宋儒，宋儒承魏晉之後，正視人的氣質之性，進而變化氣質以成聖成賢，在不同

---

心靈必然同時表彰為形體覺與語文覺。」見〈孟學思想「興的精神現象學」之下的解釋學側面〉，收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，同註3，頁211。

<sup>10</sup> 除《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》之外，蔣氏主要的相關著作尚有《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》（臺北：桂冠圖書，2000）。《與西洋哲學對話》（臺北：桂冠圖書，2005）。《海洋儒學與法政主體》（臺北：桂冠圖書，2005）。……等，而收錄在以上所列著作中的相關篇目，後續直接討論時再標明之。

<sup>11</sup> 牟宗三云：「綜合的盡理之精神，綜合的盡氣之精神」，見牟宗三，《歷史哲學》（臺北：臺灣學生，1984），頁163。

<sup>12</sup> 牟宗三云：「生命之創造本有兩路，一是直接的，此即自生命上立根基；一是間接的，此自理性上立根基。前者為英雄主義，後者為理性主義」，見牟宗三，《政道與治道》（臺北：臺灣學生，1987），頁240。

氣質之性的充塞下，遂能有相異之聖賢氣象的展示，進而賦予宋儒統會各元素以成一集大成的角色。

依此可見，牟氏從才性的根源與舒展為魏晉人物品鑒進行全新的定位，自非將品鑒全然收攝於先秦孔孟者所能正視的，他對宋儒相當推崇重視，相較於《人物志》系統所展示的才性人格、順取之學，<sup>13</sup>宋儒乃真正能遙契孔孟向人的「內在道德性」轉進，遂能以一超越之逆覺體證的進路重新開闢出成德之學，而對於聖賢人格的契悟與品鑒即是重振此內聖之學的具體表現，宋儒品題聖賢氣象唯是以孔、顏、孟為主，代表儒之為儒已從王者盡制之外部的禮樂人倫處進于由聖者盡倫之「成德之教」來規定，依此即見出儒家之本質及孔子生命智慧的基本方向，而此類聖賢品鑑，牟宗三以為大體皆發之明道：

蓋宋明儒中，說到具體解悟，以明道為最強最高。此亦是其創關心靈之所發，故其具體解悟所成之品鑑亦是創關的品鑑，是劃時代者。宋明儒六七百年之傳統無有能出此品鑑之規範以外者。<sup>14</sup>

牟宗三將原本只云程子的聖賢品題，大都劃歸為明道所言，之所以有此判讀，自與牟氏義理綱維下對二程的定位攸契相關，<sup>15</sup>故特別標舉明道對於聖賢人格之契悟與品鑒的價值，並強調此品鑒乃承續先秦儒典之贊聖而來，但又從真實生命之相會共鳴處以說其創關性：

蓋其所說皆是本顏淵之嘆，子貢曾子之喻，孟子之謂集大成（金聲而玉振），中庸之謂「肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天」，而進一步作反省的品鑑。其品鑑之標準是聖人「大而化之」之化境。其辭語已不是魏晉人就之說「無」以明道家之道，而是就之以論化不化，粹不粹，大不大，是否有英氣，是否動聲氣，是否有迹，是否有天地氣象，是否有光輝。此種品鑑是以「踐仁以知天」之仁教為根據，純是對於個人德性生命之精進所達至之境界之品題。

<sup>13</sup> 魏·劉邵，《人物志·體別》：「夫學，所以成材也；恕，所以推情也；偏材之性不可移轉矣。雖教之以學，材成而隨之以失。」見李崇智，《《人物志》校箋》（成都：巴蜀書社，2001），頁 61。

<sup>14</sup> 見牟宗三，《心體與性體（一）》（臺北：正中書局，1968），頁 255。

<sup>15</sup> 在牟宗三的理解系統下，伊川為靜涵漸教的橫攝系統，乃歧出轉向的別子為宗；明道為直貫圓頓的縱貫系統，乃調適上遂之新的儒學正宗。同前註，頁 49。

此種品題固是創關心靈之具體解悟，亦是一種藝術之欣賞，乃是一種欣趣判斷者。故以「周茂叔每令尋顏子仲尼樂趣」開端也。自其有本于先秦孔子傳統之贊聖而言，是其承續；而若非有真實生命之共鳴而闇與相會，則亦發不出此種品鑑，由此而言，是其創闢。<sup>16</sup>

以上的闡述傳達幾項重要訊息：其一在牟宗三並沒有忽略先秦傳統之贊聖在人物品鑒學上所具有的開創意義，而視宋儒明道者流是在此品鑒的基礎上所做的進一步反省，故其所謂「觀聖賢氣象」乃自宋儒始，當是指以「觀聖賢氣象」作為一修養的入門工夫，至宋儒始正式拈出，因為就牟氏而言，惟有自覺地以成聖成賢作為其人生實現的終極向度方是成就品鑒之價值的真正關鍵。在朱熹與呂祖謙合編的《近思錄》中第十四卷，即專言「聖賢氣象」，所謂：「學聖人必觀其氣象」、「氣象有可以意會，而莫能狀者，此所謂難言也」、「凡看文字，非只是要理會語言，要識得聖人氣象」。觀呂祖謙云：「讀《明道行狀》，可以觀聖賢氣象」。朱子亦云：「如其窄狹，則當涵詠廣大氣象；頹惰，則當涵詠振作氣象」、「看公時一般氣象如何，私時一般氣象如何」。從這些文獻都可以察覺到宋儒十分強調「觀聖賢氣象」的重要性，其品題人物的真正用意乃在「觀聖賢」、「學聖賢」以至「成聖賢」，並自覺地透過選材與編撰，聚焦在「聖賢氣象」此一議題上，以作為學做聖賢的重要施教方式，牟氏即是由此以見其承繼與開展。

其二在牟宗三之所以如此推崇宋儒，必須置於一歷史的脈絡以觀，所謂「其品鑒之標準是聖人『大而化之』之化境」，但「其辭語已不是魏晉人就之說『無』以明道家之道」，此一說法仍有進一步詳論的必要，牟氏認為內聖之學有以下三個重要律度：

- (一) 義理骨幹：天道性命相貫通。
- (二) 踐履歸宿：踐仁以知天，即成聖。
- (三) 踐履之最高境界：「大而化之」之化境。<sup>17</sup>

前兩者即是內聖之學的內容，儒家的內聖之學正是由孔子之仁教所開啓，而為宋明

<sup>16</sup> 同註 14，頁 255。

<sup>17</sup> 同註 14，頁 255-256。

儒所繼之以發展者；至於就踐履的最高境界——品鑒的化境而言，宋明儒不僅有承於先秦，居於先秦孔孟之贊聖與宋儒觀聖賢氣象之間的魏晉，尤扮演著不容忽視的推動角色。牟氏認為玄學家的聖人論述，亦可以豁顯聖人之化境，如王弼之「聖人體無」、向郭之「跡冥論」，皆能體悟聖人無為渾化之境，玄智之圓唱，可謂善暢聖境之美，牟氏在分析審美品鑒為一種無向的靜觀時，即謂此無向暗合道家玄智中之所謂「無」之義，主體心境不受干預，不以各種造作塞物本性之源，任其以真我呈生，也即是一種無指向、無目的、無規定的寂照，玄學家遂由此契接老莊以成就境界之美的品鑒。但他進一步指出魏晉之玄學只知道此化境而言以無為道、為本，為冥，乃順道家之思路以會通孔老，而不能于真實生命上與孔孟相共鳴也，<sup>18</sup>由於缺乏道德意識與精誠惻怛的仁者胸懷，因此其自然玄遠的美學情調及藝術性的觀照，也只能在品鑒的「化」境上推波助瀾，惟待宋儒挺立道德主體，重新回到儒家的義理骨幹與踐履歸宿，方能真正承此立體直貫的德性生命，以重振精神生命之價值與理想之方向。

準此，牟宗三不僅沒有忽略先秦孔孟在人物品鑒學上所具有的開創意義，也頗能正視魏晉玄學立足於道家所闡發無為渾化之道境的價值及魏晉在才性領域上豐燦可觀的開展，是以「聖賢氣象」一格，若依此內在理路的簡示回到牟氏整體論述的架構以觀，當更能清楚掌握其一以貫之的義理生命，依歷史的發展脈絡而言，宋儒觀聖賢氣象仍有承於先秦贊聖之美善傳統，而人學在魏晉時代，不論於「盡氣生命」的才性領域或「聖人化境」的玄理論述，都有相當淋漓盡致的發揮；然在牟氏道德優位的價值判準下，此一階段的生命終究是歧出或一間未達而流於偏支，必得至宋儒自覺地做工夫，強調觀聖賢氣象的重要，進而用德性來調潤氣性，以仁統智，以善攝美，方能真正表現出「德性」、「美趣」、「智悟」三者立體之統一。是以若僅從「描述聖賢人物的相關記載」切入，便不易看到這大同小異之相類語言的背後，其實是不同的歷史情境下的產物，譬如從蔣氏所引的例子可知，他們未必都攸關宋儒所謂的「觀聖賢氣象」，很多也僅是體現了中國傳統思維方式重視直覺體悟與取

<sup>18</sup> 同註 14，頁 251-252。同註 2，頁 119-125、187-195。

象比類的特點而已，如瑚璉、犁牛之子等，而孔子言「師也過，商也不及」時，也並非欲人觀其弟子「過」與「不及」之氣象，所重在提點弟子，以德潤身，彌補其不足、矯正其偏失，使之能合於中道，無過與不及，由「升堂」而能「入室」，以精益求精也，這與朱子品題孔門弟子，著力於以德潤氣後氣象之高下、境界之同異自是有別。是以蔣氏試圖從文獻的若相彷彿來檢討牟氏具有龐大綿密之哲學理論基礎的人學理解架構，其實是相當單薄無力的。

然值得進一步探索的是，蔣氏的真正用意何在？在學界普遍籠罩於牟說的論述架構下，他何以故唱反調，無視牟說判準精闢又能立基於整體性的學術見解，我們可以從他對新儒家如唐君毅、牟宗三的學術反省出發以窺其端倪：

〈原序〉云：「因為關心儒學在當代的命運，所以這十三篇文章也有多處評述唐君毅與牟宗三兩位先生的思想。我認為民國以來的思想界，以他們兩位正面的建樹最大。唐先生基於黑格爾思想而標舉的人文精神重建，以及牟先生基於康德哲學而建構的『現象與物自身』的思維典範，對當代與後來台灣的思想界有著很深的影響。但唐、牟兩位先生的思想，『意識哲學』的成分太強，形上學的框架太緊，這難免使得他們的哲學系統在面臨當前社會的各種問題時，覺得無用武之地。因此，對唐、牟兩位先生的思想進行批判，又給予新的闡釋乃是必要的。我試著從『形上學—現象學—解釋學』的角度去論析他們的思想，看出是在如何的解讀時代悲劇之下，他們鍛造出自己的形上思想，而他們所缺乏的現象學與解釋學的思想論述也可在我們這一代完成。」<sup>19</sup>

以上這有類於對「新儒家」的反省宣言，雖非剋就人格氣象之議題而發，但對牟氏思想之反省與未來試圖開展的學術向度，都可與此文相互印證與發明，進而使我們更加了解蔣氏〈品鑒〉一文的題目中標舉「人格氣象」與「解釋學」的用意，有別於牟說立足於內在理路的人學架構，他轉以「人格氣象」一詞正可突顯其「現象學」的進路，若從前言所標舉的兩項質疑之見，都可以看出蔣年豐要求我們重返語言現場，並且有意在鬆動這個發展的認知系統，所謂「意識哲學的成分太強，形上學的

<sup>19</sup> 同註 3，頁 2-3。

框架太緊」，重新回到「語言」的現場，以關注由語言所具體呈顯的「人格氣象」，進而以先秦孔子品鑒人格氣象為標的依歸；至於「解釋學」的出現更為人物品鑒學開啓嶄新的視域，使這門舊學問在重新詮釋下得以迎接新思潮的挑戰。<sup>20</sup>其實蔣氏對於唐、牟的論述，是在肯定中反省，<sup>21</sup>批判中前進，而非訴諸一激烈的反對態度，<sup>22</sup>如此方能真正做到「以對話代替獨白，以『語言首出』代替『意識首出』」，<sup>23</sup>進而完成重新詮釋儒家思想的使命。

綜而觀之，蔣氏此文雖是質疑牟見而發，但深究之便可發現兩者之間未必是對立不相容的，其實蔣氏〈品鑒〉一文前兩項對於牟見的反省，也僅是他質疑的開端，頗類似於問題之緣起，我們沒有必要著眼於其差異之處而形成兩端立場的對峙，因為蔣氏立說的重心實不在「破舊」而在「開新」，故其更重要的意義在啓動一新的論述視域及研究方法，因此透過其後續的申論當更能探得此學術新向度的價值。

### 三、語文覺：從隱喻意象到詩興仁心

<sup>20</sup> 〈原序〉云：「儒家思想在當代的重新詮釋是主題。透過這個重新詮釋，儒家思想以一個新的姿態面對當代各種知識論述與社會課題的挑戰。」同註 3，頁 1。

<sup>21</sup> 蔣氏於〈戰後台灣經驗與唐君毅、牟宗三思想中的黑格爾〉一文有云：「從黑格爾哲學的角度來講，唐、牟的思想在姿態上是前瞻的。他們對過去歷史文化的解釋並非是純思辯玄想的，而是對未來有所希望，企圖改造未來。簡言之，他們是有實踐意識的。但唐、牟兩位先生在從事哲學思考時，其心境都是相當悲沉的，……這樣悲沉的心境卻也不知不覺中冷淡了他對周遭現實社會的關心。」同註 3，頁 70。

<sup>22</sup> 〈原序〉中有云：「我企圖將孟子思想表述在『形上學—現象學—解釋學』之中。如此做的好處是在反形上學的當代哲學中，凸顯孟子的形上學仍然值得持守」，同註 3，頁 2。又曰：「我們不必模仿當前的歐陸哲學，對形上學一概反對，我們是在保守形上學之下，向前推進。形上學之持守絕不妨礙我們以解讀文本的方式，在複雜的社會網絡之中，從事激進的社會批判」，同註 3，頁 3。另〈品鑒〉一文中也提到：「本文先從牟宗三先生的見解著手，對他的見解給予某些必要的申論」，同註 3，頁 1。又曰：「牟先生從『道德／才性』的角度來辨別儒家與魏晉之品鑒人格氣象的基本差異。本文並不否認這個基本差異的存在，但不想繼續追蹤下去。本文想從另一個哲學角度來考量儒家與魏晉在品鑒人格氣象上的差異」，同註 3，頁 12。在〈孟學思想『興的精神現象學』之下的解釋學側面——從馬浮論詩教談起〉一文中蔣氏又云：「現象學—解釋學不但可以保障道德形上學的安穩，而且又擴充了道德形上學的內涵，使之轉開出文教意識」，同註 3，頁 203-204。

<sup>23</sup> 見〈戰後台灣經驗與唐君毅、牟宗三思想中的黑格爾〉一文，同註 3，頁 84。

有別於牟宗三分判人學之內在理路的系統性論述，蔣氏直接回到品鑒語言的現場上，而首標「隱喻意象」的命題，此乃依朱自清提點孔子「興於詩」的論述視角而來。朱自清《詩言志辨》即將朱子《近思錄》的「觀聖賢氣象」探源至孔子詩興之說，在此脈絡下，漢末至晉代的品題名士，乃至借此品題來評論詩文者都可視為此種傳統的擴充；<sup>24</sup>蔣氏正是承此啟發，不再透過道德修養來框限品鑒人格氣象的視域，而能著眼於具體的語言現象，力圖鬆綁牟氏以德性定位先秦、以智悟與美趣定位魏晉的人學架構，進而使魏晉式的人物品鑒也能納入先秦人物品鑒的脈絡中。<sup>25</sup>蔣氏承此「興於詩」的詩論支援更進一步走向《詩經》的比興詩作及《論語》的隱喻語言本身，以揭示孔子之品鑒人格氣象與《詩經》之比興表現的關聯。<sup>26</sup>

學界向來論及人物品鑒中有關隱喻意象的語言及論人之風格特色時，若從其歷史發展的角度著力，往往視魏晉之人物品鑒為一重要的關鍵轉折階段，認為先秦時尚不脫比德的模式，惟至魏晉始能放下道德眼光的制約，讓自然回歸於自然，審美的品題於焉展開，<sup>27</sup>由是定位魏晉人物品鑒乃是從審美的角度來突顯人的本質，並突顯比擬之品題為魏晉文化現象的重要特徵，這種說法正可作為牟氏「道德轉向美學」之論述的補充，其實魏晉的轉變價值當是剋就漢代儒學的僵化而言，未必是對治先秦孔門活潑潑的仁教精神而來，然不可否認的是，不論就表現形態或姿態的豐燦、品鑒的多元性、純美的欣趣而言，無不是在魏晉品鑑下才得以推波助瀾地的展開，是以傳統「隱喻意象」之作為比德的限制也在才性橫越德性的花爛映發下，激

<sup>24</sup> 見朱自清，《詩言志辨》（臺北：漢京文化公司，1983），頁8。

<sup>25</sup> 蔣氏在〈品鑒〉一文之註釋7中指出：「依牟宗三，魏晉人物縱然才性優美卻不可說有氣象。本文不取法於此，而認為凡是從人的形體、才性所煥發來的不與道德相違的美感都是氣象。此外，牟先生認為魏晉人物才性之美與道德精神不相干，本文認為牟先生的論斷太強了點。他們的人性之美也不能違反道德。事實上，他們是利用自然的秉賦為素材順著去表現某道德片面的精彩，不是刻苦自勵鍛鍊出來的，缺乏一種立體感。」同註3，頁20。

<sup>26</sup> 見〈品鑒〉一文，同註3，頁7-9。

<sup>27</sup> 李澤厚云：「這種比擬形容的『品題』法，不同於儒家那種簡單地把自然形象當作道德概念的象徵的比擬法，也不是一般的為了說明某個道理所作的理性比擬，如用所謂『繪事後素』比擬『禮後』，而是對藝術美的感受的一種具有難於言傳的意味的比擬。這樣一種比擬『品題』，是在魏晉對『人物之美』的『品題』發生之後才得到了充分的展開，並成為中國傳統的文藝鑒賞的重要方法。」見李澤厚、劉綱紀主編，《中國美學史（第二卷）》（臺北：谷風出版社，1987），頁109-110。

揚出更多自由的風貌與創新的精神，這自是將人物品鑒學收攝於先秦孔孟所無法全面關照的演進發展。

然蔣氏論述的重點似不在依循牟氏「德性／才性」的人學框架以正視品鑒語言的發展，他更大的興趣當是在純粹本著語文的線索為品鑒人格氣象學進行探源的工作，因此有別於演進發展的理解向度，而著力在尋繹隱喻意象之共同的文化母源，嘗試將觀聖賢氣象的學問重新納入中國淵遠流長的比興之教的傳統。學界對《詩經》之興象的義涵已多所關注，<sup>28</sup>至於孔子如何將詩教的比興精神接到人格品鑒上呢？蔣氏則另從徐復觀視孔子之人格與音樂融為一體並在音樂中發現藝術精神的說法上出發，<sup>29</sup>進一步指出《論語》孔子論樂「翕如—純如—嘒如—繹如」及有關孔子人格氣象之品題「申申如也—夭夭如也—閭閭如也—侃侃如也」在語法上的相似性，視此為孔子之樂教將詩教的比興精神接到人格品鑒上的重要線索，<sup>30</sup>從而更加貞定孔子與《論語》在「品鑒人格氣象之學」上的創關性角色，可見在連結孔子對音樂的品題及弟子對孔子人格氣象的品題上，蔣氏都再一次訴諸具體的語文線索來加以證成，乃是他不再全然以道德主體意識為依歸，而能充分落實解釋學乃強調語言為首出性之立場下的產物。

在〈品鑒〉一文中蔣氏主張孔子尚以盡美、盡善與否來品鑒韶武之樂、舜武之德，而置身於禮崩樂壞之際的孟子，乃直就人格之境界高下來進行品鑒，遂更能展現出品鑒人格氣象之學的獨立意義。然可能是限於篇幅，他在此引而未發，另從〈從「興」的觀點論孟子的詩教思想〉與〈孟學思想「興的精神現象學」之下的解釋學側面——從馬浮論詩教談起〉兩篇論文來發揮孟子在品鑒人格氣象之學的獨立意義，<sup>31</sup>也代表在這個問題上蔣氏已從《論語》延伸至《孟子》乃至孟子後學的考察。孔子以興釋仁的詩教精神透過孟子心性論的支援當能獲得更為堅實的詮釋基礎，在

<sup>28</sup> 「興」是《詩經》六義中最具理論內涵的概念，從孔子以下，經〈詩序〉、鄭玄、孔穎達、朱子、王夫之，以至當代的陳世驥、徐復觀、趙沛霖，解釋其義者可謂絡繹不絕。

<sup>29</sup> 見徐復觀，《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生，1976），頁5。

<sup>30</sup> 見〈品鑒〉一文，同註3，頁9-11。

<sup>31</sup> 兩篇文章俱收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》一書中，同註3，頁177-202、203-226。

此蔣氏承張亨先生的提點，<sup>32</sup>從馬浮「以興釋仁」的說法中找到孔孟詩教的根本精神：

人心若無私係，直是活潑潑地，撥著便轉，觸著便行，所謂感而遂通。纔聞彼，即曉此，何等俊快！此便是「興」。若一有私係，便如隔十重障，聽人言語，木木然不能曉了，只是心地味略，決不會興起，雖聖人亦無如之何。須是如迷忽覺，如夢忽醒，如仆者之起，如病者之蘇，方是「興」也。「興」便有仁的意思，是天理發動處，其機不容已。詩教從此流出，即仁心從此顯現。<sup>33</sup>

「雞雛可以觀仁，滿腔都是生意，滿腔都是惻隱，斯可與識仁，可與言《詩》矣。」凡《論語》問仁處，當作如此會。<sup>34</sup>

馬浮以興釋仁，以仁解興，並觀天理、仁心、詩教，使《論語》之問仁、<sup>35</sup>孔子之詩教都在「仁心」與「詩興」的扣合下旨趣全開，從迷夢到覺醒，從私係到興起，撥觸感發之機端在仁心與詩興的巧妙遇合，遂轉出活活潑潑的無限生機，何等自得暢快，此段文獻尤深受蔣氏重視，如宋儒之體仁，而成爲他建立「興的精神現象學」的論述基礎。<sup>36</sup>馬浮又言：「孟子尤長於《詩》、《書》，故其發明心要，語最親切，令人易於省發。深於詩者，方見孟子之言，詩教之言也」，<sup>37</sup>馬氏非僅從善於運用比興與諷諭之視角來看待孟子詩教，而能關注到孟子之心性思想最能傳述仲尼之意以表現其詩教精神的真諦，可謂卓識，因此蔣氏承此以掘發孟學詩教精神及其在解釋學上的意義，實可視爲〈品鑒〉一文的延伸，在此嘗試統整出三個值得關注的論述向度如下：

其一是「仁心詩興」的詩教向度：蔣氏指出孟子尤善於深刻地描述聖賢豪傑使人奮發興起的現象，並以〈盡心篇〉的文王、舜、伯夷、柳下惠作爲具體生動的釋

<sup>32</sup> 參見張亨，《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋·《論語》論詩》（臺北：允晨文化，1997），頁 89-96。

<sup>33</sup> 馬浮，《復性書院講錄》（杭州：浙江古籍出版社，1996），頁 161。

<sup>34</sup> 同註 33，頁 163。

<sup>35</sup> 馬浮云：「凡答問仁者，皆《詩》教義也。」同註 33，頁 159。

<sup>36</sup> 馬浮此段以興釋仁的文獻蔣氏在多篇文章中援引參用，同註 3，頁 130、204-205、240。

<sup>37</sup> 同註 33，頁 287。

例，所謂「奮乎百世之上，百世之下，聞者莫不興起也」，讀之無不使人精神一振而慷慨激昂；另言及孟子常以水流、火燃意象或風吹的意象，如「原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進」、「沛然德教溢乎四海」、「如火之始然，泉之始達」、「君子之德，風也」、「伯夷之風」、「柳下惠之風」……等描述來展現道德心靈的沛然興起、源源不絕乃至風行教化的精神現象。若並觀人物意象與自然意象，進而歸結於孟子心性論，我們會發現在諸多聖賢氣象中，當以「舜」的形象最值得聚焦關注，所謂：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希，及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦」，<sup>38</sup>舜作為孟子性善說的典範人物，<sup>39</sup>特能展現出「由仁義行」的自我覺照及如水德般「沛然莫之能禦」的人格形象。<sup>40</sup>透過「興」的進路，使孟子隱喻意象的語言成為聖賢令人道德興發之飽滿又具體的印證，可謂拓深了儒家「仁心詩興」的詩教精神。

其二為詩史合一的詩教向度：前項所謂對於聖賢豪傑的描述，在孔子已著墨不少，而由孟子發揚光大，然相較起來孟子更突出之表現當在其完成儒家的「聖賢史觀」，在此聖賢史觀的歷史視域下，所謂「五百年必有王者興」（公孫丑下），更使孟子有「舍我其誰」即以儒家道統自任的奮發興起，而此正是詩教精神在歷史哲學的表現。蔣氏又透過《孟子·離婁》「王者之跡熄，而《詩》亡；《詩》亡，然後《春秋》作」與《禮記·經解》「屬辭比事，春秋教也」……等文獻的闡發，注意到孟子詩教與春秋教在興發作用上的內在關聯，<sup>41</sup>故其藝術表現與歷史判斷都能

<sup>38</sup> 林維杰分析此段有云：「前段文字鋪陳舜的平凡，後段文字則有驚雷乍起；兩相襯托之下，前面人物言行的平凡早已蘊含一段潛在之動能，使得後面的德行表現勢不可擋。整段文字與欲以舜的形體實踐來誘發經典讀者產生興發效行之後果。這種人物乃是通過平凡的木石與鹿豕以及沛然的江河『自然意象』而得到描繪，而其彰顯的人格氣象本身亦成為另一個意象。」與馬浮以仁釋興的描述有異曲同功之妙。見氏著，〈象徵與譬喻：儒學詮釋的兩條進路〉，《文本詮釋與社會實踐：蔣年豐教授逝世十週年紀念論文集》（臺北：臺灣學生，2008），頁 493-494。

<sup>39</sup> 鍾彩鈞云：「舜是性善說的典範，文王是諸侯的模範，孔子則為孟子自身所取法。」見氏著，〈孟子思想與聖賢傳統的關係〉，《孟子思想的歷史發展》（台北：中央研究院中國文哲所，1995），頁 22。

<sup>40</sup> 筆者嘗從《孟子》「桃應問曰」、「舜往于田」兩章之舜的形象入手以揭示孟子思想的義蘊，在作法上皆有從舜之人物典型具現孟子性善思想的用意，當時未能參酌蔣作殊為可惜，見吳冠宏，《聖賢典型的儒道義蘊試詮》（台北：里仁，2000），頁 11-101。

<sup>41</sup> 蔣氏云：「我們可以洞察到如果以興為解釋點，則孟子的《詩》亡然後《春秋》作的論點正是詩即

植基於「興」的概念下交滲融通，進而重新詮釋中國「詩即是史」、「史即是詩」之詩史觀的文化傳統。在蔣氏以「興」連結會通詩與史的詮釋下，孟子的聖賢人格氣象之命題，於聖賢豪傑的前後呼應中，不僅注入歷史的時間意識，更挺立道統的文化傳承意義，而此尤為孟子詩教不容忽視的特殊風貌。

其三為修養浩氣的詩教向度，蔣氏將這種仁德興發的精神現象，連結到孟子的「以意逆志說」，使其不再侷限於文學批評的層次，而能體現在人精神溝通的活動上，配合孟子「養氣知言」與「知人論世」兩大修養原則，進一步點出浩然之氣正是詩教之興的動力，在浩氣盎然之下，「心」與「言」都有氣的紋跡，<sup>42</sup>不論就欣賞或創作而言，都是參贊形氣與言辭之志意興發的活動歷程，而觀聖賢氣象尤可以尙友古人，提昇擴大我們的心量。蔣氏又援引現象學之意向活動的結構——能意(志)與所意(意)來加以對比參照，從而判定孟子的所意並非實在對象，乃是一種意義的結聚、理想的投射，據此以貞定「以意逆志」之進行即是一種解釋——意義賦予的活動，最後指出兩者之差別乃在孟子所關切的為道德的意義而非認知的意義。

透過這三個詩教向度的揭示，以浩然興發為根基，孟子有本有源的性善說、知言養氣的修養論及深具歷史層域的聖賢觀便能緊密地扣合起來，我們才能充分掌握孟子本諸孔子之仁心詩興以開展中國品鑒人格氣象之學的貢獻。蔣氏將隱喻意象之詩化語言的考察，追溯至《詩經》而結穴於孔孟，並掌握經學傳統中血脈相承、興發人心的表述，以樹立孔孟在經學義理規模與儒家仁教精神上的關鍵角色，乃得力於馬浮思想的啟發，進而成為他反省中國經學思想以作為其解釋學的基礎。他在〈馬浮經學思想的解釋學基礎〉一文中標舉馬浮經學思想的特殊處即在其六藝論，指出馬浮曾提出「六藝統攝一切學術」、「六藝統攝於一心」、「六藝之道，散在《論語》」、「六藝之教莫先於詩」……等重要命題，強調以六藝去統攝一切學術、以孔門《詩》教之仁去統攝六經之學，<sup>43</sup>學界對於馬浮之經學思想，向來即存在著「現

---

是史、史即是詩的「詩史觀」的最佳詮釋」，見〈從「興」的觀點論孟子的詩教思想〉一文，同註3，頁188。

<sup>42</sup> 見〈孟學思想「興的精神現象學」之下的解釋學側面——從馬浮論詩教談起〉一文，同註3，頁218。

<sup>43</sup> 馬浮諸見，可參〈馬浮經學思想的解釋學基礎〉一文，同註3，頁227-248。除以《論語》涵攝群經大義之外，馬浮另有六經並為《孝經》所攝、六藝之教終於《易》的說法。

代之朱子」<sup>44</sup>與「近陽明而不近朱子」<sup>45</sup>兩種理解歧異，蔣氏一方面從其意境圓融處見陽明心學的義理，二方面從其治學工夫處見朱子經學的風範，進而立基於「入乎宋明儒學，而又能循之上溯，以彰顯儒家的原始心靈」的體認，將馬浮這種詩教精神連結到當代的文化思想語境之中，<sup>46</sup>故能有跳脫「朱陸異同」之「倫理學異同」而轉向「詮釋學異同」的成就，<sup>47</sup>即根據他在解釋與應用聖賢經典所感受到的仁心生機與志氣合一的奮發興起，提出立基於仁之存有論的「興的精神現象學」，以作為統攝中國經學思想的新進路。他在〈孟學思想「興的精神現象學」之下的解釋學側面〉一文中提到：

我們依循孟子的詩教與馬浮的見解，點出無限的活動本身所含帶的語言性與紋跡性，而讓萬物通過語文而備於人的有限存在之中。這樣的迂迴並不違背宋明儒者的見解，而是讓孟子思想的涵蓋量更加豐富。……人是在心靈的語言紋跡中培養心靈本身的而不是直接默悟心靈本體。人的內省活動總含帶著一個不可免除的解釋學的面相。因此，孟子所揭示的本心不但是道心，也是性情心，詩書心，而且三者相互攝入，無法分離。宋明儒很能辨析道心、性情心，但對詩書心則迂迴的空間不夠廣大。馬浮對孟子詩教的見解則提供了一個解釋學的迂迴途徑。解釋學的迂迴是為了在道德意識之外開拓出文教意識來，並讓文教意識與道德意識產生相互引生的關係。<sup>48</sup>

依循孟子詩教與馬浮六藝論的線索，蔣氏從經學詮釋學的脈絡中重新強調語言性與紋跡性的意義，使傳統道德意識下的道心、性情心，在解釋學迂迴的轉進下，開拓

<sup>44</sup> 此為徐復觀所述戴君仁之語，見馬浮，《爾雅臺答問》（臺北：廣文書局，1963）後面所附〈重印爾雅臺答問後記〉。

<sup>45</sup> 見徐復觀，〈如何讀馬浮先生的書——代序〉收入馬浮，《爾雅臺答問》，頁3。劉又銘即以馬氏的學術思想，以陸王為歸宿，見劉又銘，《馬浮研究》（臺北：政治大學中國文學研究所碩士論文，1984）。

<sup>46</sup> 蔣年豐云：「他（馬浮）的儒學心靈能融通宋明理學，但渾厚處卻又上承先秦儒家的心靈，洵為一代大儒也」，同註3，頁212-213。又云：「馬浮……超越了宋明儒者的見識，而啟發我們對先秦儒家的原始智慧投以新的眼光與新的詮釋」，同註3，頁205。

<sup>47</sup> 林維杰有云：「蔣年豐在處理馬一浮經學思想時，曾提出馬一浮調停與綜和朱子、陽明理學中的詮釋學成分（朱子經學、陽明義理），這種朱子、陽明的討論，乃是『朱陸異同』的翻版，但蔣年豐將此異同延伸到詮釋學，可視為與傳統之『倫理學異同』有所區別的『詮釋學異同』。」同註38，頁483-484。

<sup>48</sup> 同註3，頁219-220。

出文教意識的詩書心，可見蔣氏並不反對孟子之心享有優位性，但嘗試進一步透過解釋學的視角來重新理解孟子的詩教，以充分彰顯語文覺的理解效應，依此可以發現在當代思潮的洗禮下，開啓蔣氏突顯詩書心的文教意識來彌補過分側重於道心、性情心之道德意識的不足，與馬浮「以宋學來綜賅漢學，又以朱子學調適上遂來會通朱王之學」可謂相互呼應，<sup>49</sup>而此自是有別於新儒家本諸陸王心學、判朱子乃「別子爲宗」的牟宗三。<sup>50</sup>

綜而觀之，蔣氏一則承朱自清連結《近思錄》觀聖賢氣象與論語「興」義之線索的啓發，二則深受馬浮以詩興仁心統攝儒家六藝之學的影響，使隱喻意象不僅可以激發想像、喚起意義，在詩興仁心的貫注下，中國六藝的精神、經典的教化更提昇到有類自覺本性之悟道經驗般的高度，尤難能可貴的是他進一步進行中西哲學的對話，並在此對話中展開理解的開拓與義理的消化，由是詮釋《論語》、《孟子》的思想可以不必專限於道德形上學的樣態，而能具體落實於「隱喻意象」之語文覺來發揮，在此脈絡下，「隱喻意象」已不再停留於引詩施教或語言表達技巧的層次，乃成中國人表現精神奮發之心靈活動的存在形式，使人得以契入一歷史悠久的文化傳統與心靈活水，是以隱喻意象的深化爲文學與思想搭起援引並進的橋樑，如是便能使傳統的聖賢典型及自然意象都滿載豐富的人文義涵與思想旨趣，進而鬆綁向來思想研究過度著力於概念分析與抽象探討的問題，並繼續在語文的現場吸納新能量。

#### 四、形體覺：性情形氣的體現與實踐

蔣氏強調孟子的浩然之氣是精神、心理以及生理三方面的綜合表現，於是提出「志意—形氣—軀體」以作爲「興」運作的結構基礎，依此可見形體哲學即是他建

<sup>49</sup> 林安梧主張「馬浮實以宋學來綜賅漢學，又以朱子學調適上遂來批駁陸王之學」。筆者同意林氏定位馬浮爲朱子學調適上遂的判斷，但認爲馬浮對王學末流雖有所批駁，然其最終的用意仍在會通朱王、兼賅諸儒之長，以恢復原始儒家的真精神。見林安梧，《現代儒學論衡·馬一浮心性論初探》（臺北：業強出版社，1987），頁 77。

<sup>50</sup> 牟宗三云：「伊川是禮記所謂『別子』，朱子是繼別子爲宗者」，同註 14，頁 54。

構「興的精神現象學」不可或缺的論述根基。孟子的養浩然之氣與尚友古人都帶有仁德興發的觀念，蔣氏又標舉孟子「其生色也，晬然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」及程明道「若夫至仁，則天地爲一身，而天地之間品物萬形爲四肢百體」兩釋例，視之爲儒家體現形體所表現的基本樣式，指出氣象是實踐而非思辨的，強調氣象乃道德精神流貫瀰漫於一個人的言談舉止而產生，這正是他承繼現象學對西方形上學之反省以映襯出東方思想文化特徵的進路。「形體哲學」可以說是蔣氏人格氣象之學具體安頓的場域，承此他反對牟宗三「魏晉人物縱然才性優美卻不可說有氣象」，而主張「凡是從人的形體、才性所煥發出來的不與道德相違的美感都是氣象」，並透過《人物志》「九質之徵」的鋪展，使「形體」在魏晉才性品鑒中的重要性昭然若揭，進而肯認關注人言談舉止之優雅美妙的魏晉人物品鑒亦爲品鑒人格氣象之學的一環，不再爲道德修養或意識所規限，在傳統心性論與道德形上學的主導下，形體在道德修養工夫的進行中僅被視爲需要對治的對象，如今轉化成身心一貫之性情形氣的具體表徵，而人格氣象正是性情形氣之體現與實踐的發露。

蔣氏又進一步從「形體」有無存有論的地位作爲分判儒家、道家與魏晉在品鑒人格氣象上差異的根據，如他認爲漢末黃叔度之境界乃是依「自然稟賦」所展現的道德片面的精彩，非如先秦是落在「道德修養」的自勵與實踐脈絡中進行，所以缺乏一種立體感，相較於莊子悟道者每以殘缺形體的樣式展現出超越自然軀體的限制，使其形體與萬物存在著「並生」與「爲一」的體驗，魏晉名士仍矜持於形體，使得形體的地位仍隸屬於形而下，尙未能完全體現形而上的境界，是以雖然同謂之「氣象」，魏晉之才性品鑒與儒家的體現與道家的物化所表現出來的境界仍不免有「片面性」與「立體感」的差別，這樣的分判是先立基於「形體哲學」的脈絡上，使先秦、魏晉、宋明之品鑒人格氣象找到共同的基礎，又在形體之有無存有論的判準上提供了儒家、莊子與魏晉名士另一種比較的視域。蔣氏立基於形體而以形體之有無存有論作爲分判，在此脈絡下，即使著力於自然生命的魏晉名士亦能發出片面性的道德光輝，比牟宗三以「德性／才性」來規範儒家與魏晉的主體生命內容，在論述上顯得更有彈性，畢竟工夫實踐的高下攸關個人修養，雖然每個朝代皆有其不同的側重面向，仍不可一概而論。

不過蔣氏循此形體哲學之進路所展現的論述，筆者發現仍有兩個問題值得反省檢討：其一是向來從「德性／才性」、「政治性／審美性」之轉變視角切入者，每能關注到魏晉時代解放政治功能與道德規範後，《人物志》之九質之徵的形體論述於形體之美的開展上可以獲得相當突出的強調與空前具體的描繪，<sup>51</sup>這自是將形體哲學探源歸根於先秦思想所無法全然照應的，由是以往強調形體的自覺，重容貌、美姿儀乃至形神相親、形神兼養的魏晉文化特徵，在此脈絡下，是否仍有一理解的地位存在？其二是這種依形體之有無存有論作為其高下之分判，又當如何來定位魏晉名士不矜持形體之「土木形骸」的瀟灑風格<sup>52</sup>及黃叔度這般非儒非道的玄儒典型境界？從「萬頃之波」的意象如何來判讀其可否具飽滿的超越性？漢末黃叔度的人格境界又豈能純以魏晉名士視之？<sup>53</sup>這或許仍是導向探源式的進路者所無法正視的歷史轉變現象。

蔣氏認為「就能喚發人格氣象而言，聖賢與名士皆可視為藝術品」，他一則訴諸文化傳統中攸關人格氣象與藝術情境如「曾點之樂」、「堯舜之德」的釋例，指出人格氣象之品鑒亦等同於「藝術品化的境界」，以強化中國對人的生命特重具體地感知其性情形氣的特色；二則透過西方形上學傳統的兩大異數——尼采（F.Nietzsche）與海德格（Martin Heidegger）<sup>54</sup>在藝術哲學、形體哲學與語言哲學上之諸多洞見的啟發，將人視為一藝術品，反對身心對立、主客分判，進而視形體的狀態乃是身心的整體反映，經此對照，我們更能了解蔣氏標舉解釋學的用意，即跳開任何知識論——邏輯學格局的限制，而直接從譬喻語言的創造性表述來感知古人

<sup>51</sup> 同註 27，頁 115。

<sup>52</sup> 如矮胖的庚子嵩與短小醜悴的劉伶，仍能以「頹然自放」、「悠悠忽忽，土木形骸」入〈容止〉之林，嵇康亦以「土木形骸」為人所稱，可見魏晉不論品鑒者或被品鑒者，未必矜持形體而不能展其風神之美。

<sup>53</sup> 關於黃叔度（黃憲），可參吳冠宏，《聖賢典型的儒道義蘊·丙篇·第二章漢末顏子復生與玄儒典型：黃憲》，同註 40，頁 203-233。筆者認為黃憲是漢末儒道興替之際，以「道意體現儒心」之融合儒道精神的玄儒典型，有別於後來興起之魏晉名士。

<sup>54</sup> 蔣年豐云：「海德格之追問存有的意義含帶著對整個西方傳統形上學施予『解蔽』，他要回到赫拉克利斯的『表章成言』去，由這位先蘇時期的哲學家的語言觀念所含帶的存有論的思想來從事最根源性的哲學思考。」見蔣年豐，《與西洋哲學對話·第十二章「原始語言」與儒家的文學觀》，同註 10，頁 160。

之性情形氣的生命，先秦孔孟以來的品鑒人格氣象之學，如魏晉名士的風流品賞與宋明儒者的觀聖賢氣象，便能在形體哲學的觀照下，找到其間の同一性，依此可知蔣氏強調早在先秦孔子便已存在著觀聖賢氣象，非至宋儒才開出，並將魏晉之人物品鑒也納入其中，當是他比對中西文化、側重形體哲學後所開展の新視域，此亦非依歸於傳統理解所能駕馭。

除〈品鑒〉一文之外，蔣氏在〈體現與物化——從梅露龐蒂の形體哲學看羅近溪與莊子の存有論〉一文中對「形體哲學」の討論尤爲詳盡，<sup>55</sup>承梅露龐蒂「感知哲學」の啓發，<sup>56</sup>他主張の人身形體並非「客觀上の形體」，而是「現象上の形體」，<sup>57</sup>藉此破解笛卡兒主義所衍生出來の心物二元、主客對立の問題，強調我們人身形體與所存處の世界是互爲主體の世界，彼此交錯迴轉，人我之間亦恆有感通交融在其中。<sup>58</sup>援之以論中國儒道思想，儒家著重人身形體之存有論意義の思想可謂發端於孟子，程明道繼之，而大顯於羅近溪，彰顯這種特殊の存有論對於我們進一步了解儒家仁德感通の實踐哲學實有莫大の助益；<sup>59</sup>即使與孟學相反進路の荀子，也很看重形體哲學；<sup>60</sup>至於道家莊子の物化、心齋亦可表現此境界，即通過耳心作用の滌除，解消化除物我之別，從而聽之以氣、待物以虛，達臻「天地與我並生，而萬物與我合一」之境；<sup>61</sup>若從兩者不同之處而言，中國儒道皆重修養工夫以達體現與

<sup>55</sup> 見蔣年豐，《與西洋哲學對話》，同註 10，頁 213-232。另蔣氏在〈荀子「隆禮義而殺詩書」涵義之重探〉一文中也談及荀子「克明克類」の形體哲學，認爲荀子接受〈五行篇〉の形體哲學の進路，但進一步轉化成禮樂の形體哲學。

<sup>56</sup> 此感知哲學，反省笛卡兒の心物二元與主客對立，側重在互爲主體，人我之間の感知交融。

<sup>57</sup> 蔣氏有云：「現象上の形體，一個現象上の形體所存處の境地便是它的『環境』，而它們兩者之間の關係必然是辯證性的，而非機械性的」，見蔣年豐，《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》，同註 10，頁 218。

<sup>58</sup> 梅露龐蒂云：「心具形體，形體具心，其間有交錯」、「經由交錯，我們變成他人，也變成世界」，轉引自〈體現與物化〉一文，收入蔣年豐，《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》，同註 10，頁 227。

<sup>59</sup> 蔣年豐〈體現與物化〉云：「我們可以用人身這形體爲基本立場，由此開展出一套存有學……這種著重人身形體之存有論意義の思想可說發端於孟子，程明道稍微論及，但至羅近溪才大顯」，見蔣年豐，《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》，同註 10，頁 215。

<sup>60</sup> 在〈荀子「隆禮義而殺詩書」涵義之重探〉一文，蔣氏亦從「形體哲學」の角度探索荀子「克明克類」の思想。見蔣年豐，《海洋儒學與法政主體》，同註 10，頁 225-232。

<sup>61</sup> 見〈體現與物化〉一文，收入蔣年豐，《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》，同註 10，頁 228-232。

物化之境，而梅露龐蒂所重乃在為知識論提供一有別於傳統的認知活動，可謂各有不同的關懷。

蔣氏這種形體哲學的進路，跳脫傳統以形上規範形下的思考模式，或一元論與二元論、觀念論與實在論的對立，直接從品鑒人格氣象學之「現象上的形體」切入，為中國人學的研究注入新的視野與元素，已非牟氏內在理路的論述架構所能框限，對爾後身體觀與氣論的開展，尤具有指標性與啓示性的意義。如楊儒賓以身體觀的進路研究儒家的身心之學，強調心性論與身體觀乃是一體的兩面，沒有無心性之身體，也沒有無身體之心性，<sup>62</sup>在此脈絡下，儒家變化氣質、養氣、聖賢氣象等相關命題，都因此有了更為深刻的關照與發揮；<sup>63</sup>鄭毓瑜以身體表演重探魏晉人倫品鑒，指出身體就是論述，就是非口頭形式的語言，亦是一種自我的體現，以身體表演的向度為魏晉人物品鑒打開新的視域，<sup>64</sup>蔣氏曾提到：「此時形體並沒有全然超越自然軀體的限制——事實上，它的美感正好表現在個人表演之中」，<sup>65</sup>而鄭氏的論述正可跳脫蔣氏以存有之意義為價值依歸的視角，並發揮了魏晉身體表演的特徵。依此可見他們關懷的對象有別，但在跳脫以往側重心神層面與心靈哲學的論述，而轉從身體形氣性情之面向切入，則與蔣氏有其一致性，依此進路，先秦與魏晉之關係面向的思考，便不必再拘限於牟氏「道德／才性」的理解模式，而能直接讓形象及語言現身說法，透過「身體」的論述來貫通其間血脈，是以蔣氏品鑒人格氣象之學的登場，不惟是牟說的反省而已，更是他吸納晚近哲學與社會學來反省、突破中國傳統研究所代表一學術視角的轉向。

<sup>62</sup> 楊儒賓一系列氣論與身體觀的論述，亦是此一西學視域下、反省前輩的形上論述所開展出來的學術成績，可參見楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中研院文哲所，1996）。

<sup>63</sup> 楊儒賓云：「二程兄弟描述聖人性格如元氣，如天地，中和平淡，渾無圭角。這樣的標準和《人物志》所述，顯然有相通之處，這也可以說是中土觀人論人的一個傳統。不同之處在於二程有本體論、體現論的向度，所以『聖人氣象』被視為『人能弘道』的具體化表徵」、「如果說理學家有超越孟子之處，乃在他們將這套『踐形』理論落實到個人的生命上來，並形成教學的法門，成為書院或居家的日課」，見楊儒賓，〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》，19：1（2001），頁120、134。

<sup>64</sup> 鄭毓瑜，〈身體表演與魏晉人倫品鑒——一個自我「體現」的角度〉，《漢學研究》，24：2（2006），頁71-104。

<sup>65</sup> 參見〈品鑒〉一文，同註3，頁12。

## 五、與解釋學的對話

蔣氏認為在思考如何以解釋學重建中國經學之前，有必要先行反省這門獨特的人格氣象的解釋學是否呼應當前解釋學的課題。依此不難發現，人格氣象這門學問在他整個重建中國經學的浩大工程中實扮演著關鍵又首出的角色，因為面對崇高的道德人格時，人們便會有奮發向上、浩然興起的精神現象，而這正是他標舉「興的精神現象學」最貼切的狀況與情境，根據伽達瑪（H.-G. Gadamer）「所有理解都是解釋」的主張，可以說明這種解釋學並非科學上客觀意義的探究，而是出自於自家生命的體認，有此分判的基礎後，他更進一步指出儒家人格氣象之解釋學即是要我們與聖賢打照面，讓彼此的人格光輝能互相朗照，即建立在主客之間互為主體性的「映照關係」（mirror relation）上，這種在辯證的關係中被合一化的歷程與情境，可謂充分傳達出聖賢典型與觀者的對話與交流。伽達瑪又以遊戲說（Play）來揭示藝術的本質，此正與中國經學傳統中所謂的「優游涵泳」相類，如同其所謂「藝術品其實是在它之改變經驗者的經驗之中獲得存在的」、「藝術的真理存在於每一個特定的現時的理解活動中」的說法般，<sup>66</sup>聖賢的觀照活動正是一場藝術經驗的參與，生命便在此理解的過程中重新獲得意義，配合著中國古典之相關文獻的證成與支援，如是閱讀經典、觀聖賢人格氣象乃至觀天地萬物氣象的起興經驗與感發情境，都能在互為主體性之映照關係、優游涵泳之遊戲說的闡發下，獲得更為適切的詮釋。

海德格把理解扣在人的存在性上說，進而將「詩化語言」（poetic word）提升為一種「原始語言」（Ursprache）的探索，視之為「存有論的活動」，這些都可以在伽達瑪的哲學解釋學中找到類似的軌跡，<sup>67</sup>有別於以往視語言為一種工具性的思考，<sup>68</sup>在此視域下，世界即是語言，語言即是世界，這種「道」的當下具現所開顯

<sup>66</sup> 對於「遊戲」與「優游涵泳」，在〈維根斯坦與存有的安宅〉一文中有更詳盡的討論，見蔣年豐，《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》，同註 10，頁 139。

<sup>67</sup> 見蔣年豐，《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》，同註 10，頁 163。

<sup>68</sup> 蔣年豐，〈從「興」的精神現象論《春秋》經傳的解釋學基礎〉：「原始語言所指的語言，依海德格之意不是或不只是個工具，而必然是詩化的語詞（poetic words）。這種詩化的語詞是一切藝術的根本性質，當人們面臨這種語言時，人們乃感受到從深不可測之存在根源而起的興發，……原始語言

的存在真相，使人感受到深不可測之存在根源而起的興發，正是浸潤涵泳於聖賢人格氣象所體現出來的藝術境界與道德世界。解釋學強調語文的首出性，重視事物被述說的方式，在此脈絡下，意識不再成爲主體性的主要內容，而代之以詩化的語言。蔣氏在〈「原始語言」與儒家的文學觀〉一文對此有更精微周詳的闡釋，他依著海德格與伽達瑪對原始語言的洞見，指出「經典的語言文字即是儒家的『原始語言』」、「文章乃是道的具體表現」、「道即具體地表現在聖賢的話語裡」，透過原始語言的揭示，「觀聖賢氣象」更能體現出一種精神的回返、性命真諦的發現。

最後蔣氏透過哈伯瑪斯（Jurgen Habermas）對伽達瑪的批評來照應出中國人格氣象解釋學的限制，<sup>69</sup>哈伯瑪斯認爲伽達瑪一味接受傳統與權威，對於社會體制與政治意識形態的批判不夠，中國整個品鑒人格氣象的學問，亦偏重在儒家成德內聖之學的面向，在外王的政治體制方面確非其所擅，這樣的限制也促使蔣氏必須從中國古代經典文獻中開展出別種面貌的解釋學，特別是《春秋經》三傳之於禮制、意識形態以及史官傳統在社會與歷史批判上包含著極爲豐富的公道觀念，<sup>70</sup>或透過霍布斯思想的參照比對以開顯《荀子》之禮義法度中公道社會與制度之建立……等，<sup>71</sup>乃至據此標舉側重在社會哲學之海洋文化的儒學，主張性善之外，當重新關注人潛意識心靈之黑暗面，意識與下意識之間的辯證性，<sup>72</sup>由是有退聖賢教化而進豪傑精

---

既能使人安身立命又能帶給人存有的真相」，同註 3，頁 100-101。又云：「語言乃是『道』的具體形貌；在語言的鋪陳展示中，存有的真相與萬物的生命就被賦與了」，同註 3，頁 106。

<sup>69</sup> 蔣年豐，〈戰後台灣經驗與唐君毅、牟宗三思想中的黑格爾〉一文，針對楊儒賓所推崇之有限心的哲學家如狄爾泰、海德格、伽達瑪提出質疑，主張「楊先生如果要抨擊無限心的學問傳統，而完成以有限心爲根基的社會實踐，則哈伯瑪斯的體系是很值得重視的」，同註 3，頁 81。

<sup>70</sup> 見蔣年豐，〈康德與羅爾斯：公道感與現代社會〉，《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》，同註 10，頁 53。

<sup>71</sup> 蔣氏云：「荀子與霍布斯一樣，他們的政治思想在人性論上也徹底地從道德目的論解放，不以聖賢爲思維之軸心，而是先從現象指出人乃本能地重生好利，爲此目的可不擇任何手段，故公道社會與政治之建立正是要使人止惡向善——這一點在荀子即是『起僞化性』。」見蔣年豐，〈民主政治與先秦政治思想中的自然法與契約論〉，《海洋儒學與法政主體》，同註 10，頁 210。

<sup>72</sup> 里克爾說：「黑格爾的精神現象學與佛洛伊德的心理分析學說是兩套解釋學，前者可稱爲『白晝解釋學』，後者可稱爲『黑夜解釋學』；前者描繪精神，後者刻劃慾望；前者前進地綜和意識，後者後退地分析下意識；前者著重於歷史與目的，後者強調命運與根源」、「如果我們洞悉意識與下意識之間的辯證性，則這兩套解釋學乃是同一套學問的兩面」，轉引自蔣年豐，〈佛洛伊德與意識形態之批

神與公民意識以因應當今複雜的社會變遷，鼓吹依據法政主體開出公道理論來完成儒家的外王規模，在在可見他以中西哲學之對話為中國經學走出解釋學之新格局的苦心。

## 六、立足於儒家思想之人物品鑒學的反思

牟宗三與蔣年豐在人物品鑒學上可謂各有立場與論據，而且都具有穿透中國文化傳統與比較中西學術特色的視域，雖然兩者的學術關懷與論述格局皆恢宏可觀，自非人物品鑒學所能框限，但若能透過兩說之異同得失的檢視，對於人物品鑒學或當能發揮進一步照明的作用。

首先我們必須指出，欲掌握牟宗三的人物品鑒學必須立基於他整體的哲學架構。從《政道與治道》對於「理性」與「生命」之闡述，便可以發現其「理性主義」與「英雄主義」正是生命存在中具有矛盾相的兩種創造之路，所謂「若純以主觀道德論英雄，非真能正視生命者也」，<sup>73</sup>此即伊川所謂「論性不論氣不備，論氣不論性不明」，<sup>74</sup>然伊川所言之用意似就人之實踐而言，若能了解氣稟之清濁、厚薄、剛柔、緩急、智愚、賢不肖等所展現個性之差異、人格之不齊，當有助於人具體之道德實踐，而牟氏則進一步正視理性與生命之間存在著此消彼長的對反關係，所謂「主觀的德性自覺愈強，其原始生命之膨脹即隨之而愈弱，而其去客觀的功業亦愈遠，……反之亦然」，<sup>75</sup>在此脈絡下，《人物志》之系統由於無義理之性的籠罩，故在品鑒的論述中較之於宋儒所謂的「氣質之性」，可以有更為廣大與豐富的義涵。<sup>76</sup>依此可見牟宗三論及《人物志》時，注意到其正是魏晉人物品鑒之美學判斷的理

---

判：哈伯瑪斯與里克爾的進路之比較》，《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》，同註 10，頁 16。

<sup>73</sup> 同註 12，頁 243。

<sup>74</sup> 同註 14，頁 309。

<sup>75</sup> 同註 12，頁 244。

<sup>76</sup> 牟宗三，《才性與玄理》云：「但何以說『才性』比宋儒所說的『氣質之性』，其函義為更廣大而開展呢？這因為宋儒說氣質之性乃是在道德實踐中由實現『義理之性』而開出的。它是在義理之性的

論基礎，不論就表現形態或姿態的豐燦、品鑒的多元性、純美的欣趣而言，都能在此全幅性的展開解放下形成才性主體的花爛映發。

除矛盾之兩端外，其最終每能展現出綜合與統一之辯證性的發展，牟宗三認為生命與理性之矛盾必須透過客觀與主觀之克服，主張綜合盡氣之生命可以開立藝術主體，綜合盡理之生命可以開立道德主體，但綜合盡氣之生命終不若綜合盡理之生命，<sup>77</sup>因此在解析《人物志》系統之際，仍不時以「普遍的道德心性」、「進德之學的超越根據」來照見才性領域的偏限與不足，是以不論「美」與「智」都需要德性的潤澤轉化，<sup>78</sup>美智合一的名士風流若未經過內在道德性之超轉，生命便只能停留在低級的層域，可以說牟氏本「道德形上學」作為其解決美善衝突的理據，認為必須立足於善方面的道德天心，才能真正圓成美善合一的理想，若無法貫徹在心性之道德意識的實踐上，其踐仁盡性的自然化境終不可得，是以無所事事的美、無所目的的自然都不具獨立與決定的機能，必須以善攝美，方能成此美善合一的理境，是以其看似兼顧「德性·智悟·美趣」三面向的人學理路，魏晉之「智悟」與「美趣」在「順氣」與「逆氣」的價值序位下，亦僅能納歸於「才性」的系統而終為「德性」所駕馭規範，<sup>79</sup>可見牟說之精神生命的關懷方向依舊仍落在儒家成德之學的傳承上。

---

籠罩下而視為被變化的對象。因此，它的函義拘束而不開展，單調而不豐富。在品鑒的論述下，才性並無一個更高的層面來冒之。它可以全幅舒展開。因此顯出它的函義之廣大。而吾人亦可以全幅展開之，而觀其底蘊。這是『美學性的品鑒』之解放的意義，同註 2，頁 47。

<sup>77</sup> 牟宗三，《歷史哲學》云：「天才者天地之風姿也，聖人者天地之理性也。當風姿用事，儼若披靡一世。而在理性宇宙前，則渺乎小矣。反觀往時之光彩，盡成精魂之播弄。此天才之所以終不及聖賢也。」同註 11，頁 162。

<sup>78</sup> 牟宗三，《歷史哲學》：「漢末之人才，其基本靈魂乃是氣質的才氣之鼓蕩，浮智的直覺之閃爍，藝術性的浪漫情調之欣趣，……而最要之一關，所謂道德的自覺，則闕如」、「此美智合一之表現，有是經過內在道德性而為最高級的，有是不經過此一超轉而為低級的。此型人物即是屬於低級者。故為初次的直接表現，在此表現中，其生命並未經過『內在道德性』之轉出之潤澤，而直接由其原始生命之天資之美發露出美的欣趣與夫智的直覺」，同註 11，頁 372、374。

<sup>79</sup> 牟宗三，《才性與玄理》云：「它（氣性）是在義理之性的籠罩下而視為被變化的對象」、「皆開不出德性領域以運轉此自然之生命」、「非逆提而自『道心』上說也」、「人總不能只停於此『自然之質』之一層，而總當有越乎此層以上者。道德價值之根是在『自然之質』以上之一層，而不在自然之質之本身」，同註 2，頁 47、40、42、29。

蔣氏以「品鑒人格氣象學」呼應當代「解釋學」，並從中標舉出「隱喻意象」與「形體哲學」兩項議題，進而以「興的精神現象學」之角度來重新詮釋中國經典，視之為今後經學研究的一個新方向，這隻眼獨具的發現對學界所形成的影響仍持續在延燒之中，他透過現象學的方法試圖擺脫普遍的、概念性的東西，而著重在與事物發生「原始接應」的感知開始，如從具體的語文入手，避免困限在普遍準則的形上框架，以有效回應當代西方思潮中現象學、詮釋學、語言哲學的啓示，從而得以修正和充實原來的普遍準則。如同他並不否認牟氏以「德性／才性」作為儒家與魏晉品鑒人格氣象的基本差異，但希望可以開拓另一個角度，在「形體哲學」之視域的開啓下，所謂「興」的精神現象之效應，不惟具有存有論的高度，更能遍運到人「志意—形氣—軀體」的整個結構上，並在孟子、魏晉名士、宋明儒乃至道家莊子之間，找到可以重新對話的窗口。整體而言，這種現象學——解釋學的進路，一則可以匡正儒家向來側重圓頓的心性—形上學之傾向，<sup>80</sup>以擴充道德形上學的內涵，透過「語文覺」、「形體覺」的視角，亦能賦予傳統中國文化更多詮釋與反省的空間，進而翻轉出新的向度以面對當代各種知識論述與社會課題的挑戰。

相較於牟宗三以「逆氣言性之性本善說」建立道德主體性的新儒家進路，蔣年豐在〈海洋文化的儒學如何可能〉一文則提出「性向善」之新性善說，因為他認為植基於性本善的道德標準太高，很容易壓抑外在客觀體制的理性表現，使英雄與天才的精彩受到貶謫，因此從西方自由主義人性向善論的立場出發，<sup>81</sup>主張透過性向善論在外王思想上開出公道理論，避免牟宗三心性內聖開出外王格局的困難，如是便不必然要求人以成聖成賢為歸趣，進而突顯豪傑在外王理想與社會實踐上的重要性。<sup>82</sup>在傳統聖賢典型的代表人物上，蔣氏更將新儒家承宋儒之「孔孟」<sup>83</sup>再度轉回

<sup>80</sup> 見〈後記（二）〉，同註 3，頁 313。另蔣年豐，〈康德與羅爾斯：公道感與現代社會〉一文中提到：「如此的『揚棄』儒家的道德形上學並非要廢棄它，而是在政治哲學的脈絡中消納了它，讓它以『退藏』姿態繼續起作用。這說不定是儒家的外王之道必須經歷的途程」，見蔣年豐，《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》，同註 10，頁 53。

<sup>81</sup> 蔣年豐，〈康德與羅爾斯：公道感與現代社會〉一文中亦提到「（羅爾斯）持著人性向善的論點，但羅爾斯這種人性向善論是經驗心理的，而非形上超越的，與儒家的人性本善論不同」，同註 10，頁 52。

<sup>82</sup> 見蔣年豐，《海洋儒學與法政主體》，同註 10，頁 247-253。另趙之振在〈「海洋儒學」座談會〉中發

側重於社會實踐之制禮作樂的「周公」，並賦予「周公」一哥白尼式的逆轉，即以公道取代禮義，嘗試替儒家外王思想開出活路。<sup>84</sup>兩相比較可以發現，牟宗三之人物論由於性本善的框架太緊，故雖能正視歷史上天才、英雄類型在盡氣之美上的精彩，但於「理」之最高價值的籠罩下，只能承認聖人與英雄的統一體——聖雄以回應新儒家「內聖開出外王」之說，豪傑與外王仍不能充分彰顯其積極之意義；蔣氏則轉性本善為性向善，兼顧人性的兩面性，因此不僅能注意到孟子之「仁心興發」以深化孔子詩教思想的貢獻，也較公允地揭示荀子思想如隆禮義、克明克類、正名與實踐哲學的價值，突顯其可以開出具有現代意義的法政主體。<sup>85</sup>並以海洋文化的儒學涵括內陸文化的儒學，進而突顯具有外王格局的豪傑人物，在因應複雜之現代社會中更能強化社會體制之公道性的積極意義。

近人陳旻志從黃宗羲反省中國傳統論人尚賢判準過於狹隘與僵化，因此格外推崇儒俠的豪傑論的現象出發，故縮合《人物志》與《世說新語》以重新揭示才性美學的系譜與特質，使才性美學不是隸屬於德行的前提之下，而是和德行審美相輔相濟的關係，對於儒家聖人系譜開拓，可謂深具意義；<sup>86</sup>不過因其用意在縮合「情意我」與「德性我」之聖人人格的結構，故揭示魏晉人格之「情理結構」，仍不自覺地將「情理結構」之「理」連結至「德性我」的脈絡，依此可見陳氏對於魏晉人之情理結構的掌握，似仍停留在儒家「德性我」的框限下，<sup>87</sup>如何使「情理結構」重

---

揮此意，指出：「年豐的意思並不是要摒棄聖賢的理想，而是要以豪傑作為入德之門，光大孟子的士大夫精神，用以強調外在社會體制的公道性」，頁 544。

<sup>83</sup> 牟宗三，《心體與性體》有云：「宋以前是周孔並稱，宋以後是孔孟並稱，周孔並稱，孔子只是堯舜禹湯文武周公之驥尾，對後來言，只是傳經之媒介，此只是外部看孔子，孔子並未得其應得之地位，其獨特之生命智慧並未突現出，但孔孟並稱，則是以孔子為教主，孔子之所以為孔子始正式被認識。故二程品題聖賢氣象唯是以孔、顏、孟為主。」同註 14，頁 13-14。

<sup>84</sup> 見蔣年豐，〈海洋文化的儒學如何可能〉，《海洋儒學與法政主體》，同註 10，頁 249-250。

<sup>85</sup> 蔣年豐有關荀子的論述，可參〈從思孟後學與荀子對「內聖外王」的詮釋論形氣的角色與意涵〉、〈荀子與霍布斯的公道世界之形成〉、〈民主政治與先秦政治思想中的自然法與契約論〉、〈荀子「隆禮義而殺詩書」涵義之重探——從「克明克類」的世界著眼〉，前兩篇收入《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，後兩篇收入《海洋儒學與法政主體》。

<sup>86</sup> 陳旻志，〈文化人格的才性論——《人物志》與《世說新語》的才性美學系譜〉，《成大中文學報》14（2006），頁 31-61。

<sup>87</sup> 陳旻志云：「關鍵在於是否具備一個感興豐饒的『情理結構』，也就是兼具『情意我』與『德性我』

新回到魏晉理想人格的脈絡中？值得我們重新深思。而牟宗三整體學術的價值向度亦有以儒家收攝道家、使道家淪為儒家附庸的問題，<sup>88</sup>筆者的用意不在儒道之高下抑揚，然如何使道家思想許多重要的特色不要隱沒在以儒家為聚焦的人學視域下，則是我們當有所警惕的。蔣氏以形體哲學的進路通貫儒家、莊子與魏晉名士，指出若要由「形體」的存有來發顯立體性的道德光輝，則此形體除了超越自然軀體的限制，亦必要由「興」透顯出某些哲學境界的意義，或可由此思考所謂「立體性」與「片面性」，由是莊子中的殘缺形體在超越自然軀體的限制之外又如何展現出「興」的功能，值得進一步關注，可見蔣氏在人物品鑒的思考上，似乎亦已碰觸到道家的相關思維了，惟未有進一步的系統性論述。

牟氏提出「德性·美趣·智悟」之關係結構來建構中國人學的思想系統，並十分準確地標舉出魏晉時代「美趣」與「智悟」兩個重要向度，但綜觀其論述依舊是新儒家不離以內聖德性為宗的立場；蔣氏以「語文覺」與「形體覺」的進路跳脫儒道的傳統定位與框架，雖有助於人物品鑒學的開拓，不過其整體的學術關懷仍落於儒學思想在當代的重新詮釋與反省上。可見人物品鑒學都僅是他們學術關懷的一環或起點，而其更可貴的價值不惟在重現古典的學問，是他們穿透傳統的解釋以改造未來的前瞻性，使人物品鑒學在中國整體的學術體系及迎向未來的傳統反省上都勾勒出深具意義的文化身影，因此筆者雖認為對於以人物品鑒為其時代焦點、遠儒近道的魏晉而言，若沒有另闢「道家——玄學」的視域，是無法充分彰顯全幅人性與全幅人學的完整面貌的，然強調於此絕非主張牟、蔣二人對於人物品鑒學的思考未能通透，而是經由他們以儒家為關懷主調的學術耕耘後，如何正視「道家」與「玄

---

的理想人格結構，等同於王弼所謂的聖人境界，由『神明茂』的角度而言，是『不隔』的智慧。由『五情同』的角度而言，正是與時哀樂的同理心，也就是奠基於感官的『不隔』與『無限』，應物而無累於物的人格特質」，同前註，頁 57。

<sup>88</sup> 賴錫三在反省牟宗三以境界形上學之理解進路來定位道家的問題時即曾指出：「他（牟宗三）順著魏晉會通儒道的路數，以更精緻的哲學方式，將道家和儒家的對比張力化掉了。這樣的作法，有時雖呈現出哲學理趣，但若站回道家的立場本身來看，也有將道家許多重要特色給隱蔽掉的危機」，「若說王弼只是表面上站在道家立場來會通儒道，那麼牟氏顯然實質上站在儒家立場，一方面突顯儒家，一方面收攝道家。這樣一來，道家便有落入儒家附庸的危機。」賴氏雖是剋就牟氏境界形上學的反省而發，但指出牟氏有以儒家收攝道家的傾向，有其一致性。見賴錫三，〈牟宗三對道家形上學詮釋的反省與轉向〉，《臺大中文學報》25（2006），頁 308、309。

學」在中國人學所能開顯的意義？這或許是考察牟、蔣兩說後可以進一步關懷的面向。

## 七、「道——玄」視域之人學新向度初探

牟宗三雖頗能揭示魏晉「智悟」與「美趣」的才性之妙，但在以儒家為中心的視域下，對於遠儒近道之魏晉而言，其人學的積極意義當仍有開拓的空間；蔣年豐依舊以儒家思想為關懷，不過其因應新思潮的挑戰，特能從形體哲學出發，側重在人的性情形氣，使人注意到氣性存在的普遍性，<sup>89</sup>又能於此基礎，串聯儒家、道家與魏晉之關係比較，在觸及道家的視角上尤其值得進一步關注。相較於牟氏立足於新儒家道德形上學的立場，視宋儒扮演著以「德性」的超越向度來結合「智悟」與「美趣」的角色，我們又當如何貼近蔣氏串聯儒、道家與魏晉之關係比較的關懷，從道家的視域出發，以重新彰顯魏晉人學更為豐富的義涵？進而達臻並觀儒道之人物品鑒學的理想？此項議題牽涉甚廣，在此僅先說明援引道家視域之必要性，並嘗試勾勒「道——玄」視域<sup>90</sup>之人學新向度的論述架構，後續再透過專文來加以深論。

李澤厚曾以「深情兼智慧」揭示魏晉理想人格之意識特徵，李氏結合王弼聖人有情說「體沖和以通無——體無」的玄學語境，使「個體的感性」轉向「本體的感受」，由是其「有情」的發顯便不僅在俗情層次，而能展現出「存在之探詢」的高

<sup>89</sup> 針對牟氏由「順氣」、「逆氣」而言性所形成順氣之美學鑑賞與逆氣之儒學仿效的對峙，近人林維杰本著其師蔣氏「人格氣象」的進路，透過牟氏氣化垂象之象徵說的闡析來會通「道德」與「美學」兩端，讓聖賢與英雄皆可共享「理」與「氣」而不至於上下隔絕，從而使聖賢氣象可說，參見林維杰，《〈近思錄〉中的人物意象》，《跨文化視野下的東亞宗教傳統第二次小型研討會》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007）。

<sup>90</sup> 審查委員之一認為：「『玄』體乎『道』……舉凡玄理與玄風皆可以『玄』括之，『玄』之時義大矣哉！自不必立『道—玄』，而逕以暢『玄』可也」，此建議若立足於魏晉以觀，自是十分貼切，目前限於篇幅，亦側重於此，然由於本文希望能以「道—玄」的發展脈絡對照於前節之「儒家」，故在此仍以「道—玄」標之。

度與深度，<sup>91</sup>此說另一支援線索在〈致荀融書〉，<sup>92</sup>因為提及孔子面對顏淵「生死」的情感回應，關涉到人生命的終極關懷，更強化了此說可以向存在探詢的理據，從而揭示出「深情兼智慧」的意識特徵，即是「玄談無礙」與「任情抒發」的巧妙融合，表現出兼融理性與感性的人生境界，據此以作為魏晉理想人格的理論基礎。李氏以文化學的研究視域，從價值的觀點重探思想的義涵，尤能使聖境之理深化常輩之情，並在兩端之間形成深刻的遇合，充分體現「情理並茂」的人學內涵，對於玄學之人格本體的建構自有其意義。<sup>93</sup>筆者受此啓發，但嘗試將「情理並茂」的論述模式進行調整改造，以期發揮更大的理解效用。

首先就魏晉生命之特質以觀，稟承氣化論的觀點，所謂「情之所鍾，正在我輩」，<sup>94</sup>正是魏晉尚情士風最為具體生動的寫照，他們流連此「情」，亦能知賞此「情」，

<sup>91</sup> 「魏晉時代的『情』的抒發，由於總與對人生——生死——存在的意向、探詢、疑惑相交織，從而達到哲理的高層。這正是由於以『無』為寂然本體的老莊哲學以及它所高揚著的思辨智慧，已活生生地滲透和轉化為熱烈的情緒、敏銳的感受和對生活頑強執著的緣故。從而，在這裡，一切情感都閃爍著智慧的光輝，有限的人生感傷總富有無垠宇宙的涵義。它變成了一種本體的感受，即本體不只是在思辨中，而且還在審美中，為他們所直接感受著、嗟嘆著、詠味著。」、「它是一種『本體的感受』，它是在個體情感的感性中來探詢、領會、把握和達到那『無形』、『無名』、『無味』、『無聲無臭』的本體。這是一種具體的、充滿了人世情感的感受。所以，王弼講『聖人體無』的特徵，正在於既『神明茂』又『五情同』，前者是智慧，後者是哀樂。這種理想人格，不就正是魏晉名士們那種玄談無礙而又任情抒發的理論概括麼？不是別的，正是『深情兼智慧』的意識特徵，使魏晉哲學具有美學性質，並從而擴及各個領域的藝術實踐和藝術理論中。」見李澤厚，《華夏美學》（桂林：廣西師範大學出版社，2001），頁173、175。

<sup>92</sup> 晉·陳壽，《三國志卷二十八·魏書·鍾會傳》裴松之注引何劭〈王弼別傳〉曰：「弼注《易》，潁川人荀融難弼〈大衍義〉。弼答其意，白書以戲之曰：『夫明足以尋極幽微，而不能去自然之性。顏子之量，孔父之所預在，然遇之不能無樂，喪之不能無哀。又常狹斯人，以為未能以情從理者也，而今乃知自然之不可革。足下之量，雖已定乎胸懷之內，然而隔踰旬朔，何其相思之多乎？故知尼父之於顏子，可以無大過矣。』」（北京：中華書局，2004），頁795-796。

<sup>93</sup> 李澤厚云：「玄學的關鍵和興趣並不在於去重新探索宇宙的本源秩序、自然的客觀規則，而在於如何從變動紛亂的人世、自然中去抓住根本和要害，這個根本與要害歸根結蒂是要樹立一個最高統治者的『本體』形象」、「人（我）的自覺成為魏晉思想的獨特精神，而對人格作本體建構，正是魏晉玄學的主要成就。」見李澤厚，《中國古代思想史論》（北京：人民出版社，1985），頁195、193。

<sup>94</sup> 若由思想史的角度言之，從荀子以「情性」為惡始，漢人則進一步據陰陽之說來分判情性，故形成性善情惡的思想，是以對「情」持否定的態度，漢魏之際漸興「情不主惡」之見，時至晉人王戎（一說王衍）則更以「鍾情」自居，並以「情」將人界分三層，所謂：「聖人忘情，最下不及情，情之所鍾，正在我輩」（《世說·傷逝》）。從「性」與「情」的彼消我長之跡，也可略見此時代核心課題的轉換。

因此處處閃爍著周旋於「情」的身影，可見魏晉人以「情」作為人之本質性的揭示及時代的核心精神，自是無庸置疑；另魏晉人尚智，劉邵以「聰明」點聖賢之美，用「明智之極名」稱聖，並標舉「智」為「德」之統帥即為顯例，<sup>95</sup>也難怪當時英雄、天才輩出，名士競智騁才，發露玄智。綜而觀之，在「情」與「智」上的淋漓表現當是魏晉才性之美的共相與表徵。然魏晉人注《老》注《莊》，大暢玄風，對於道家境界型態的形上學頗有發揮，此非僅是玄理上的智解契應，亦有生命境界上的嚮往共鳴，因此必須溯源至道家的思想血脈，即有效地連結先秦道家的理想人格向度，才能真正掌握魏晉人情智並茂的生命底蘊。先秦道家之理想人格每每表現出「忘情」、「無情」、「化智」、「去智」的向度，不論是滌除玄覽、心齋坐忘以臻哀樂不能入的道境，都是先秦道家老莊透過的主體修養工夫以對治人「形：感官」與「知：心智」的困限進而開顯出來的人生境界，<sup>96</sup>魏晉人深會於此，轉向道家以求解脫慰心，卻又重情尚智，因此特能彰顯別趣，自成一格。

就「情」而言，王弼主張「性其情」，郭象則謂「適性稱情」，兩者說法有別，但於性情論中均給予「情」存在的合理性，也試圖提供凡人擬似聖境的修養工夫；<sup>97</sup>而魏晉名士不僅情深於物，以凡人任情來安頓不能自己的生命情懷，使人安於欣戚之常，又每能參照玄理，會心於道家忘情無累的超越之境，並進一步以理遣情，迎契聖人之境，是以魏晉人的深情之美，不惟在脫落名教以解放情感或個人情感的自然流露，其生命之精彩與動人往往展現在鍾情與忘情之間的周旋交錯。就「智」而言，魏晉人在深受老莊思想的浸潤下，不僅崇尚聰明之「智」，亦能以「道」化「智」，此即《人物志》所謂觀人察質，平淡為先而聰明居次，<sup>98</sup>是以觀魏晉人之智，當並

<sup>95</sup> 魏·劉邵《人物志·序》云：「夫聖賢之所美，莫美乎聰明。」又《八觀》云：「何謂觀其聰明，以知所達？夫仁者，德之基也。義者，德之節也。禮者，德之文也。信者，德之固也。智者，德之帥也。」同註 13，頁 1、192。

<sup>96</sup> 老子提出「滌除玄覽」、莊子提出「心齋」、「坐忘」、「無情說」及「哀樂不能入」的主張，可見老莊思想皆深體陷溺於乍生乍滅的哀樂世情之可悲，故著重於主體情感淨化與昇華的工夫，以達忘情體道的境界。

<sup>97</sup> 此「擬聖」觀點，參考盧桂珍，〈王弼、郭象性情論研考〉，《臺大中文學報》25（2006），頁 95-133。

<sup>98</sup> 魏·劉邵《人物志·九徵》云：「凡人之質量，中和最貴矣。中和之質，必平淡無味，故能調成五材，變化應節。是故觀人察質，必先察其平淡，而後求其聰明。」同註 13，頁 17。

視捷才與言默之妙，尤不能忽略「晦智」與「癡」的人物現象，<sup>99</sup>必須輾轉辯證於「尚智與超智」之際，才能得其深致與全貌。依此可見，魏晉之於「超智」、「忘情」乃是對於先秦道家理想人格的主動迎契，因此若截斷「道——玄」之流，僅從道德刻苦自勵以言其「精彩」是為「片面」，反而未能洞察魏晉人物品鑒之獨特與殊趣。

有鑒於此，筆者認為在牟氏所標學的「德性」一系之外，宜另立「道——玄」的視域，一則在發生學的視域中取徑先秦老莊之理想人格，以作為考察道家之生命型態的理解基礎；二則重回魏晉人物品鑒的具體現場，使其尚「智」又鍾「情」卻依然能崇「道」的生命現象，可以在「道家思想向度」與「玄學思維特徵」<sup>100</sup>的視域下，開展出「尚智而超智」、「鍾情而忘情」之辯證性的「情智結構」，由是魏晉人物馳騁於情智的才性之美，也能探源於道家人格境界的理想，而輾轉交錯出更為豐燦可觀的人學義涵。相較於宋明儒以「德性」統攝「智悟」與「美趣」的關係模式，「忘情」、「超智」的「道家理境」在「情智結構」中扮演的僅是一隱形與支援的角色，但對於探入魏晉生命殊趣與文化底蘊而言，卻是十分關鍵的進路。因此代之以「道——玄」這樣的視角調整當可避免以儒家德性價值為先的框限，而重回「道家玄學」之自家人的懷抱，依此所開展的人學新向度，或更能貼近魏晉時代遠儒近道的歷史真實。

## 八、結語

牟宗三《才性與玄理》中「孔孟立德性」、「魏晉開智悟與美趣」、「宋儒以超越領域統一德性、智悟、美趣」人學三階段的發展論述，向來為學界所肯認重視，

<sup>99</sup> 吳冠宏，《魏晉玄義與聲論新探·第四章·「癡」與「晦智」——從《世說·賞譽》「王湛隱德」一則論起》（台北：里仁書局，2006），頁113-152。

<sup>100</sup> 「玄」這個概念來自於《老子》一書，指謂「有」、「無」同出而異名，魏晉玄學尤善於並舉各種相對觀念，衍生出「貴無」、「崇有」兩派以輾轉出奇、較勁爭鋒，表現出他們兼攝辨析之名理與契悟之玄理的思維能力，進而辯證會通兩端之關係，此可謂玄學的思維特徵。

近人蔣年豐〈品鑒人格氣象的解釋學〉一文則加以質疑申論之。牟宗三所勾勒之人學的內在軌跡與發展脈絡，與側重道德形上學之新儒家有其一貫相連的論述血脈，而蔣氏以「品鑒人格氣象」這門特殊的學問作為開端，正是他援引西方解釋學重新開發中國經學精神的先聲，兩家雖各異其趣，但皆能展現穿透中國學術傳統與援引轉進西學的視域。本文從蔣氏的質疑起論，並透過「語文覺：從隱喻意象到詩興仁心」、「形體覺：性情形氣的體現與實踐」、「與解釋學的對話」三個面向來掌握蔣氏為文之用心及思想之底蘊，希冀這樣的再詮釋與再反省能真正發揮統整的功能與中介的角色，以彰顯蔣氏整體的學術關懷與詮釋新向度。

蔣氏以形體哲學的進路觸及道家，在性情形氣的基礎上串聯儒家、道家與魏晉之關涉，足以提供我們引而未發的思考。故本文嘗試於牟氏「儒家德性」一系之外，另立「道——玄」的視域，使魏晉理想人格之「情智結構」，在「道家思想面向」與「玄學思維特徵」的視域下開展出「尚智而超智」、「鍾情而忘情」之辯證性的「情智結構」。牟氏以「智悟與美趣」為魏晉才性人學定調，是一精準適切的判斷，有入乎其內的了解，以德性反省魏晉之不足雖不免有新儒家以德性為宗的立場，但仍可謂切中時弊，有出乎其外的批評，然人倫品鑒之學向來被視為魏晉人物的勝場，若依此進路，在先秦「德性」與魏晉「智悟與美趣」之間便存在著缺乏內在連結的斷裂關係，而且最後以新儒家的道德形上學為依歸，成就了宋明儒學集大成的綜合性角色，卻未必能充分契應遠儒近道的魏晉人學，因此若能探源於先秦道家以重新建構先秦與魏晉之間的發展脈絡，不僅可以彌縫牟氏人學在「先秦道家」上的缺席<sup>101</sup>，也能援此以探深魏晉人學的潛在結構，使魏晉人學在先秦道家的照明下，重新以新道家的角色與新儒家的宋明同等並觀，而真正成為先秦儒道之後，既吸納轉化儒道思想又能自成一格且前後輝映的兩個重要時代。後續或可在此並觀儒道的基礎上，進一步整合這種「內在理路」的論述向度及蔣氏依「形體覺」與「語文覺」所轉進「人格氣象」的視域，從而展開通貫內外、兼攝儒道之人物品鑒學的建構。

<sup>101</sup> 牟氏所提之「智悟」與「美趣」，若參照其整體的哲學論述，未嘗與道家無涉，不過都仍是他站在儒家中心主義之框架下的產物，而未能就道家論道家。

## 引用書目

### （一）、傳統文獻

- 魏·劉劭撰；李崇智校箋，《人物志》，成都：巴蜀書社，2001。
- 晉·陳壽撰；南朝宋·裴松之注，《三國志》，北京：中華書局，2004。
- 南朝宋·劉義慶撰；余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，2002。
- 宋·朱熹編，《二程遺書》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 清·黃宗羲輯；清·全祖望訂補，《宋元學案》，上海：上海古籍出版社，2002。

### （二）、近人專著

- 朱自清，《詩言志辨》，臺北：漢京文化公司，1983。
- 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1962。
- 牟宗三，《心體與性體》，臺北：正中書局，1968。
- 牟宗三，《歷史哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984。
- 牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1987。
- 吳冠宏，《聖賢典型的儒道義蘊試詮》，臺北：里仁書局，2000。
- 吳冠宏，《魏晉玄義與聲論新探》，臺北：里仁書局，2006。
- 李澤厚，《中國古代思想史論》，北京：人民出版社，1985。
- 李澤厚、劉綱紀主編，《中國美學史》，臺北：谷風出版社，1987。
- 李澤厚，《華夏美學》，桂林：廣西師範大學出版社，2001。
- 林安梧，《現代儒學論衡》，臺北：業強出版社，1987。
- 林維杰編，《文本詮釋與社會實踐：蔣年豐教授逝世十週年紀念論文集》，臺北：臺灣學生書局，2008。
- 徐復觀，《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1976。
- 馬 浮，《復性書院講錄》，杭州：浙江古籍出版社，1996。
- 馬 浮，《爾雅臺答問》，臺北：廣文書局，1963。
- 張 亨，《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化，1997。

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，《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇》，臺北：臺大出版中心，2004。

劉又銘，《馬浮研究》，臺北：政治大學中國文學研究所碩士論文，1984。

蔣年豐，《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2000。

蔣年豐，《文本與實踐（二）：西方解釋學觀點》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2000。

蔣年豐，《與西洋哲學對話》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2005。

蔣年豐，《海洋儒學與法政主體》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2005。

鍾彩鈞，《孟子思想的歷史發展》，臺北：中央研究院中國文哲所，1995。

### （三）、期刊論文

楊儒賓，〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》19：1（2001），頁 103-136。

羅義俊，〈牟宗三與魏晉玄學研究——讀牟宗三《才性與玄理》〉，《史林》71（2003），頁 15-21。

陳旻志，〈文化人格的才性論——《人物志》與《世說新語》的才性美學系譜〉，《成大中文學報》14（2006），頁 31-61。

鄭毓瑜，〈身體表演與魏晉人倫品鑒——一個自我「體現」的角度〉，《漢學研究》24：2（2006），頁 71-104。

盧桂珍，〈王弼、郭象性情論研考〉，《臺大中文學報》25（2006），頁 95-133。

賴錫三，〈牟宗三對道家形上學詮釋的反省與轉向——通向「存有論」與「美學」的整合道路〉，《臺大中文學報》25（2006），頁 283-332。