

抒情傳統的思想上游？——

唐君毅早期「感通論」與中國文學之「表情」

蔡 岳 璋^{*}

摘 要

本文以唐君毅（1909-1978）早期圍繞「感通」所建構的哲學體系為核心，探討其對中國文學抒情精神的形上詮釋，並為「現代抒情傳統」在華語語系文學中的理論根基提供思想資源。唐氏自三〇年代即指出，文學藝術乃人性情胸襟之自然流露，其根源在於「氣」與「心」的感通互攝，而非單純情感宣洩；此種以性情為本、貫穿宇宙感應與倫理實踐的藝術觀，體現儒家本體論式的抒情模式。本文結合語詞頻率與義理轉向的分析，指出唐氏思想於1949年南渡前後歷經由「氣化宇宙論」轉向「虛靈明覺之心」與「感通之性情」為核心的文化哲學重構；其對「身體」、「氣」、「性情」、「德性」等概念的重新鋪陳，標誌思想關懷由中西比較視野走向儒家性情本體論之轉變。「感通」遂由輔助性詮釋語彙躍升為統攝倫理、美學與宇宙觀的形上範疇，成為其文藝思想的主導架構。相較於延安文藝座談會後主導中國現代文學場域的政治抒情

^{*} 作者現為中央研究院中國文哲研究所一般博士後研究學者。

觀，唐君毅的抒情哲學不僅展現儒學精神的現代轉化，亦超越西方浪漫主義的個人情感書寫，提出一條貫通哲學與文學、存有與歷史的思想實踐路徑。本文主張，「感通之學」不僅奠定中國抒情傳統的本體基礎，更可作為當代表述論域中兼具批判性與創造力的哲學資源。

關鍵詞：唐君毅、感通、抒情傳統、性情、氣論

The Philosophical Sources of the Lyric Tradition?

Junyi Tang's Early Theory of Resonant Knowing and
the "Expression of Emotion" in Chinese Literature

Yueh-chang Tsai^{*}

Abstract

This article analyzes Junyi Tang's early philosophical system centered on *gantong* 感通 (affective resonance), examining its metaphysical interpretation of Chinese lyrical expression and its theoretical significance for the "modern lyrical tradition" in Sinophone literature. As early as the 1930s, Tang argued that literature and art are not merely outlets for personal emotion but the natural outflow of human nature and feelings (*xingqing* 性情), mediated by the mutual resonance of *qi* 氣 and *xin* 心. This Confucian model grounds lyricism in cosmology and ethical practice, offering a metaphysical foundation

^{*} Postdoctoral Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica

for aesthetics. Tracing shifts in conceptual emphasis—especially before and after his 1949 relocation to Hong Kong—the paper shows how Tang’s focus moved from a cosmology of *qi*-transformation to a cultural philosophy centered on the “spiritually perceptive mind” and the affective nature of *gantong*. By reconfiguring key concepts such as body, *qi*, *xingqing*, and virtue, Tang recasts lyricism as a comprehensive framework linking ethics, aesthetics, and cosmology. Contrasted with the politicized lyricism institutionalized after the Yan’an Forum, Tang’s thought articulates a Confucian alternative that transcends Western Romantic subjectivity and bridges philosophy, literature, being, and history. The paper argues that *gantong* constitutes the metaphysical foundation of the Chinese lyrical tradition and provides a rigorous resource for both critical and creative engagement in contemporary Sinophone discourse.

Keywords: Junyi Tang, affective resonance, lyrical tradition, human nature and emotions, *qi* theory

抒情傳統的思想上游？——

唐君毅早期「感通論」與中國文學之「表情」^{*}

蔡 岳 璋

一、前言

1940年代延安文藝座談會確立文藝從屬政治的立場，對戰後中國文學產生深遠影響；旅美學耆陳世驥（1912-1971）則另闢蹊徑，思索中國詩學的「抒情傳統」，以回應時代動盪與文化失序。從1948年英譯〈文賦〉將「情」譯為“ordeal”（試煉），到1971年比較文學會議上致詞演說〈中國的抒情傳統論〉，陳氏對時代與文學加諸其上的「試煉」作了回應與總結——在危機中寫作，藉文學之光

^{*} 本文初稿以〈感通作為中國文學之表情——唐君毅個案〉為題，曾於國立中山大學文學院「跨文化漢學之島」標竿計畫、國立中山大學人文研究中心、美國哈佛大學東亞系與比較文學系主辦，蔣經國國際學術交流基金會、哈佛大學燕京學社、國立中山大學文學院「跨文化共生國際漢學」潛力研究群協辦：「情氣天下：重估抒情傳統與氣化論」國際研討會（美國劍橋：哈佛大學，2024年4月26-27日）宣讀，蒙王德威、鄭毓瑜、賴錫三諸位教授垂詢與指導。又承匿名審查專家精當中肯之評點，對本文修訂助益良多，使論述更臻完備，謹致謝忱。文責仍由作者自負。

迎擊黑暗，¹使「抒情傳統」成為戰後華語學界重要詩學論述，標誌海外知識界對古典文學精神的現代重釋。此後高友工（1929-2016）等人延續與深化，逐漸形成具有比較視野的理論架構。²

在戰後臺灣，「抒情傳統」成為討論焦點之一，國立臺灣大學文學院具代表性但非唯一來源。1958年陳世驥受邀講學，1978年高友工返臺客座均促成其發展。³然而，作為源頭的「上游」，往往不是單一的。正如系譜學所揭示，傳統的生成往往非單線發展，而是差異匯聚與張力沉積的場域——歷史建構自有其複數性。

論者曾追溯臺灣「抒情傳統論」的前世今生，指出方東美（1899-1977）、徐復觀（1904-1982）等諸多學人發展的「生命美學」論述，統合儒、道、佛義理，強調人格與生命意義的特質，為後來抒情傳統論的發展提供了豐厚思想氛圍與先導資源。⁴

¹ 陳國球：〈「抒情傳統論」以前——陳世驥早期文學論初探〉，《抒情傳統論與中國文學史》（臺北：時報文化，2021年），頁53-85。據其分析，陳世驥將抒情詩的兩大要素概括為「字的音樂做組織」與「內心自白做意旨」：前者凸顯形式秩序，後者則關注內心經驗的真實表達，兩者出於同向的思考。另參陳國球：〈陳世驥論文學之光與摩羅詩力〉，收於王德威、季進主編：《世界主義的人文視景》（鎮江：江蘇大學出版社，2019年），頁36-50。陳世驥一錘定音的致辭演說，見陳世驥著，楊彥妮、陳國球合譯：〈論中國抒情傳統——一九七一年美國亞洲研究學會比較文學討論組致辭〉，收於陳國球：《抒情傳統論與中國文學史》，第一章〈「抒情傳統論」以前——陳世驥早期文學論初探〉附錄，頁86-94。

² 蕭馳指出，「抒情傳統」雖非嚴格意義上的學派，卻展現出一致的學術取向：以抒情詩為主體，從宏觀文化與比較視野探討文學與思想的深層關係。其論述組織鬆散，卻因開放性與張力而充滿對話潛能。蕭馳：〈導言〉，收於柯慶明、蕭馳編：《中國抒情傳統的再發現：一個現代學術思潮的論文選集（上冊）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年），頁6。

³ 梅家玲：〈抒情的能量——閱讀《現代「抒情傳統」四論》〉，收於王德威：《現代「抒情傳統」四論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年），頁x。

⁴ 龔鵬程：〈不存在的中國文學抒情傳統〉，《延河》2010年第8期（2010年8月），頁172-173；另參龔鵬程編著：《美學在臺灣的發展》（嘉義縣：南華管理學院，1998年），第3、4卷。

正是這些六〇到七〇年代的美學論述，不僅重塑了一代學者的文化意識形態，更為後來的「抒情傳統」之說的聲名鵲起與學界風潮鋪平了道路（1971年陳世驥逝世、隔年陳氏高足楊牧〔1940-2020〕編訂《陳世驥文存》出版，高友工的情況亦可類推）。這些追索促使人們得以更複雜化地理解此一論述如何在思想上被鋪陳，在知識場域中被構築、傳播與再生產。⁵換言之，在肯認臺大體系對「抒情傳統」的重要推動之餘，更有必要回到思想與歷史的上游，追問其生成的多重可能。⁶

若說「抒情傳統」承擔的不僅是文學批評的框架，也是一種文化自我理解的方式，那麼其理論深度勢必與中國現代性進程密切相關。李澤厚（1930-2021）以「革命壓倒啟蒙」概括五四以來中國現代化歷程，指出在民族危機與戰爭動員下，原本強調理性啟蒙與

⁵ 「抒情傳統」的合法性問題在學界多有爭論：它究竟是歷史實體的復原還是現代建構？代表性研究可參柯慶明、蕭馳編：《中國抒情傳統的再發現：一個現代學術思潮的論文選集》（上、下冊），及陳國球、王德威編：《抒情之現代性：「抒情傳統」論述與中國文學研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年）。反思與批評見龔鵬程：〈不存在的傳統：論陳世驥的抒情傳統〉，《政大中文學報》第10期（2008年12月），頁39-52；龔鵬程：〈成體系的戲論：論高友工的抒情傳統〉，《清華中文學報》第3期（2009年12月），頁155-190；黃錦樹：〈抒情傳統與現代性：傳統之發明，或創造性之轉化〉，《中外文學》第34卷第2期（2005年7月），頁157-185。

⁶ 學界曾多面向探討「抒情傳統」與中國思想、美學的交織：宗白華（1897-1986）論「意境」為主客互滲的哲學藝術經驗；方東美以「乾坤一戲場」隱喻宇宙觀與美感同構；龔鵬程闡釋「氣類感應」與魏晉「緣情」的承續；鄭毓瑜則將〈詩大序〉置於禮樂教化語境，透過「以義為用」與「引譬連類」揭示其認知與倫理結構。此類研究顯示抒情傳統的生成不僅是文學史問題，更與中國哲學的宇宙論、倫理論與認識論緊密交織。見方東美：〈生命情調與美感〉，頁262-284；宗白華：〈中國藝術意境之誕生〉，頁285-303；龔鵬程：〈從《呂氏春秋》到《文心雕龍》——自然氣感與抒情自我〉，頁592-621；鄭毓瑜：〈〈詩大序〉的詮釋界域——「抒情傳統」與類應世界觀〉，頁622-664。以上各文均收於陳國球、王德威編：《抒情之現代性：「抒情傳統」論述與中國文學研究》。

個體尊嚴的文化理想逐漸讓位於集體本位的實用主義，「啟蒙」與「救亡」遂成為近代中國交織並行的兩大主軸。⁷王德威則提出「有情的現代性」，主張將抒情視為理解中國文學現代性的另一關鍵維度，作為具有歷史深度與文化張力的表達形式，「抒情」足以與「革命／啟蒙」二元架構並列，從而成為建構現代主體的重要力量。即便在集體敘事壓倒一切的「史詩時代」，沈從文（1902-1988）、陳世驥、普實克（Jaroslav Průšek, 1906-1980）等人仍積極召喚抒情傳統，展現抒情在現代語境中重釋的契機。⁸

然而，若抒情確實深植於中國文學精神核心，其意義便不止於現代批評範式，而應追溯其思想「上游」與哲學根基。楊儒賓指出，當代「抒情傳統」論述在引介西方“lyricism”概念後，已與中國古典「情」的理解漸生歧異；為釐清其本源，他重返《詩經》與《楚辭》，提煉中國原生抒情的深層結構：前者展現個人情感與家國天下之間的平廣關聯，後者則開啟幽深內向、通向宇宙超越的靈魂旅程，一者廣博、一者深邃，二者合構出氣與情交織、道與詩貫通的「情教」世界。⁹

⁷ 李澤厚指出，自五四以來，在國家危機與戰爭動員壓力下，中國知識分子的啟蒙理想讓位於救亡現實，個體自由與人格尊嚴亦遭壓抑，「個體的我在這裡是渺小的，它消失了」。李澤厚：〈啟蒙和救亡的雙重變奏〉，《中國現代思想史論》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年），頁29-30。對此，楊儒賓指出，五四所倡「人的文學」隨十月革命與馬克思主義傳入，迅速轉向強調階級性的革命文學。《新青年》的轉向、郭沫若（1892-1978）的實踐及階級論對家庭與個人關係的重構，均顯示文學逐步納入政治服務體系，遂使「文學革命」讓位於「革命文學」。楊儒賓：〈革命文學的興起：個性與階級性的消長〉，《思考中華民國》（新北：聯經出版，2023年），頁171-204。

⁸ 王德威：〈「有情」的歷史——抒情傳統與中國文學現代性〉，收於陳國球、王德威編：《抒情之現代性：「抒情傳統」論述與中國文學研究》，頁741-814。

⁹ 楊儒賓：〈《詩》《騷》同參——中國原生抒情傳統〉，《中國文化》2023年第1期（總57期）（2023年6月），頁21-43。透過對比《詩》、

楊氏將此融合詩教、修養與哲思的抒情範式稱為「中國原生抒情傳統」，強調古典抒情內蘊宗教、歷史與宇宙感應等精神向度，遠非單純的個人情感表達，也與戰後華語學界發展的非偏重美學形式之「抒情傳統」論述相呼應。¹⁰「原生抒情」不僅是一種詩歌美學，更是一種關涉人格修養、倫理實踐與宇宙理解的存在方式，構成中國文學獨具的精神內核與文化深度。

進一步而言，若抒情不僅是文學形式，還蘊含哲學結構與宇宙論意涵，則其思想根源須上溯中國先哲的宇宙觀與生命理解。從這

《騷》兩部經典，作者在文中闡釋了形氣主體下的詩歌創作與情感表達，以及「情」在中國思想傳統中的獨特地位及其與「道」、「氣」的關聯，認為《詩》、《騷》合觀方能顯現中國詩歌抒情傳統的深刻內涵。

¹⁰ 當代「抒情傳統論」已由詩歌體類或形式美學擴展為涵蓋人格修養、倫理實踐、宇宙存有與文化主體的哲學性論述。王德威視「抒情」為一套政教與感官符號的文化編碼，並援引高友工定位其為「一個內向的（introversive）價值論」；高氏以「抒情美典」構築理想人格，強調「自我現時的經驗」達至美善合一的「慧覺」境界；李澤厚提出「情本體」，視之為中國文化「立命」根基；宗白華、方東美與柯慶明則凸顯抒情藝術的倫理功能；張淑香論「萬物是一種血緣同體」所蘊含的「集體共同存在的感通意識」與「有情天地」；龔鵬程則以漢代「氣類感應」並引唐君毅語「天人感應的世界，實為一有情之世界」，彰顯抒情作為宇宙論與倫理論融攝之本體根據。本文將唐君毅「感通論」置於此脈絡，從「心靈感通存有」原理出發貫通本體、人格與宗教三向度。以上引文見王德威：〈「有情」的歷史〉，頁754；高友工：〈中國文化史中的抒情傳統〉，頁109、116；陳國球：〈導論：「抒情」的傳統〉，頁22；方東美：〈生命情調與美感〉，頁262-284；宗白華：〈中國藝術意境之誕生〉，頁285-303；柯慶明：〈從「現實反應」到「抒情表現」——略論《古詩十九首》與中國詩歌的發展〉，頁489-512；張淑香：〈抒情傳統的本體意識——從理論的「演出」解讀〈蘭亭集序〉〉，頁524、525；龔鵬程：〈從《呂氏春秋》到《文心雕龍》——自然氣感與抒情自我〉，頁605；另參陳國球：〈第五輯 宇宙詩心·導讀〉，頁251-261，及〈第八輯 境界再生·導讀〉，頁449-459。以上各文均收於陳國球、王德威編：《抒情之現代性：「抒情傳統」論述與中國文學研究》。

一層面來看，抒情之哲學起源或可追溯「天人合一」理念，其中「氣論」與「感通」可視為抒情的主要內涵與抽象形式，指向的不僅是個人內在或人際關係，更是與天地萬物、宇宙精神之間的交感與共鳴。

這種精神內核與新儒家思想家唐君毅（1909-1978）¹¹在1949年前後確立的思想主軸——以「感通」為中國文化精神價值核心——高度契合。唐君毅基於對中國哲學傳統的深刻理解與獨特生命經驗，終其一生構築出偉岸的哲學體系。¹²他早期分析「天人合一」時即指出，「情」具有貫通內外的精神要旨，「氣論」則提供理解宇宙萬象活動的根本機制：¹³前者開啟人與萬物聲息相通的交通形

¹¹ 本文所涉唐君毅之年齡與著作年代，皆依《唐君毅先生年譜長編》所載為準。參見汪麗華、何仁富：《唐君毅先生年譜長編》（北京：中國社會科學出版社，2018年）。

¹² 唐君毅晚年巨著《生命存在與心靈境界》（1977）綜合其一生思索，融合中西哲學資源，以「感通」貫穿宇宙論與心性論、連結存在與價值；書中以「三向」（縱觀、橫觀、順觀）展開心靈進程、以「九境」鋪陳生命層次，系統展現其哲學結構，黃冠閔評之為「感通的動態形上學」。見黃冠閔：〈境界感通論：一個場所論的線索〉，《感通與迴盪：唐君毅哲學論探》（新北：聯經出版，2018年），頁145。

¹³ 氣論在中國哲學、文學乃至比較哲學場域展現強大解釋效力，近四十年在身體觀、工夫論等面向持續擴散，唐君毅相關論述可視為民國時期現代身體研究的先聲之一。代表性研究如：龔鵬程：〈從《呂氏春秋》到《文心雕龍》——自然氣感與抒情自我〉；楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年）；鄭毓瑜：〈〈詩大序〉的詮釋界域——「抒情傳統」與類應世界觀〉、〈身體時氣感與漢魏「抒情」詩——漢魏文學與楚辭、月令的關係〉，《文本風景：自我與空間的相互定義》（臺北：麥田出版，2005年），頁239-292，293-343；鄭毓瑜：〈「體氣」與「抒情」說〉，《引譬連類：文學研究的關鍵詞》（臺北：聯經出版，2012年），頁61-103；鍾振宇：〈莊子的氣化現象學〉，《道家的氣化現象學》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016年），頁1-48；楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書，1993年）；楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣

式，後者奠定情與存有轉化的動力基礎。依蕭馳（1947-2021）對「抒情傳統」的界定，唐君毅雖不屬其系統——既未循陳世驥、高友工之路徑，也未以抒情詩為中國文學主體——但正是在1949年前後，他以比較哲學與比較文化的方法深入探討中國文學與藝術的特殊文化性格與主體表現，構成「抒情傳統」在外延與內涵上的可能延展。

當前學界雖已廣泛探討唐君毅的形上學、知識論、政治與文化思想，¹⁴但對其「情論」、「氣論」與「感通」交構的系統哲學仍付之闕如，尤缺乏對其如何以哲學方式為中國文學中的「抒情」提供存有結構支撐的深入研究，有待補足。本文以唐君毅1949年前後的哲學思考為基礎，探究「情—氣—感通」三者的內在關聯，期為現代抒情傳統注入民初哲人的思想血氣，揭示中國哲學對文學精神的深層滲透與存有論意涵。

至於本文主標題「抒情傳統的思想上游」，唐君毅的「感通論」可視為此傳統的重要思想源頭之一。所謂「上游」，並非僅指歷史的起點，也不排除其他思想流脈，而是強調唐氏透過重構儒家

論與工夫論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年）；小野澤精一、福永光司、山井湧編，李慶譯：《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，2014年）；楊儒賓、張再林編：《中國哲學研究的身體維度》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年）；賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：國立清華大學出版社，2008年）；賴錫三：《道家型知識份子論：《莊子》的權力批判與文化更新》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年）；賴錫三：《《莊子》的跨文化編織：自然·氣化·身體》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2019年）等。更多中、日、英文相關論文與翻譯，可見前述論文集所附清單。

¹⁴ 參見何仁富、楊永明、李蕾編：《唐學研究文獻索引》，收於唐君毅著，《唐君毅全集》新編本編輯委員會編：《唐君毅全集》第39卷（北京：九州出版社，2016年），《著述年表·唐學研究文獻索引·總目》，頁5-103。

形上學，尤其深化「感通」概念，為傳統文學中的性情討論注入宇宙論與本體論的張力。經由這樣的形上轉化，「感通論」在哲學層次上遂構成深層思想潛流，得以補足當代「抒情傳統」在本體論基礎上的闕如，並開展更具統攝力與理論深度的詮釋視野。

二、兩部比較之書：從比較哲學到感通存有論

1949年9月10日唐君毅赴港後再未返故土，其離開雖有多重外在因素，根本原因在於難以接受當時大陸盛行的唯物論思想。¹⁵抵港後，他的思想重心更集中於人文主義世界觀，於1950年代初期陸續對《中國文化之精神價值》（1953），進行《人文精神之重建》（1955），促進《中國人文精神之發展》（1957），以完成《文化意識與道德理性》（1958），以哲學視野回應近代中西文化衝突與人文斷裂的困局。這一系列著作既標誌其哲學體系的逐漸成熟，也映現戰後香港作為多重文化交會的殖民場域的混雜性與時代悲懷。在此背景下，唐君毅屢以「人文」（或「文化」）為題，彰顯人文

¹⁵ 唐君毅自1926年入北大起即遍覽馬列著作，卻始終難以接受唯物立場。認為其「不承認人格的本身有一獨立的價值」，而以階級關係解釋一切，令人「感到厭惡」，並強調此要求：「不是從階級鬥爭中出來的，是從我的良心出來的，是從仁心出來的。……一定要承認人的精神生活的存在。唯物論，我對他沒有好感情。」唐君毅口述，劉國強、岑詠芳整理：〈民國初年的學風與我學哲學的經過〉，收於吳甦、劉美美編：《生命的奮進——四大學問家的青少年時代》（臺北：時報文化，1986年），頁66-67、71-72。1977年他在《生命存在與心靈境界·後序》重申：「對此心之能自覺之一義，吾於十五歲時，即見及，終身未嘗改。故對唯物論，亦終身未嘗契。」顯示其對唯物論之批判早熟且一貫，亦成為其離開大陸的重要思想根據之一。唐君毅：〈後序：當前時代之問題，本書之思想背景之形成及哲學之教化的意義〉，收於唐君毅著，《唐君毅全集》新編本編輯委員會編：《唐君毅全集》第26卷，《生命存在與心靈境界》下冊，頁354。

精神潤澤人生、充實生命的意義，並藉中西文化融會與精神層面貫通，試圖消弭歷史對立、返本開新，為中國文化開展通向未來的創造性契機。唐君毅抵港後前十年，正值中國文化思想劇烈變動，他以比較哲學視野陸續出版多部文化哲學著作，對中國傳統思想與西方學術展開雙重反思與觀照，成為理解中國哲學與文學特殊性的關鍵窗口。此一時期最具代表性的成果當屬《中國文化之精神價值》（下稱《精神價值》）。¹⁶同期另有《人文精神之重建》、《中國人文精神之發展》、《中華人文與當今世界》，多為《精神價值》後三章文化理念的延伸，進一步探討中西文化會通、人文學術重建，以及自由民主與倫理秩序等政治、社會課題，性質上屬面向現實關懷的一般性論文。

唐君毅自青年起思慮敏捷、著述勤勉，1949年南渡前已累積可觀的著作業績。¹⁷1943年，正中書局出版其《中西哲學思想之比較研究集》，後經作者更名為《中西哲學思想之比較論文集》（下稱《中西哲學》），收錄1932至1940年間16篇論文，以「天人合一」為中心比較中西文化與哲學。然《中西哲學》作為論文集雖具廣度

¹⁶ 1978年1月15日（逝世前半月）唐君毅自陳：「二十五年來吾所出版其他之著，無不與本書密切相關。本書之論述哲學與中國文化諸問題，自不如吾其他之著之較為詳盡。然自本書所涵蘊之義理，並連及之問題之豐富，而富啟發性言，則此吾之他書皆不如此書。」顯示其視此書為思想體系的樞紐性著作。唐君毅：《中國文化之精神價值·第十版自序》（臺北：正中書局，1979年），頁貳。後文中凡《中國文化之精神價值》（下稱《精神價值》）引文採隨文註，於文末直接標示書名與頁碼，不另行作註。各頁碼所對應之圖書篇目，可參見本文「徵引書目」。

¹⁷ 唐氏的思考能量、書寫量能、毅力與勤奮，可於他1940年致謝廷光（後來的唐夫人）的書信中見其一斑。他自述：「我今年三十一歲，我作的文章札記已發表未發表者有二三百萬字。……我的生命力全在我的內部，我將來的發展是無限量的。……除了上帝及歷史可以估定我的價值，現代人是不夠的。」見唐君毅著，《唐君毅全集》新編本編輯委員會編：《唐君毅全集》第30卷，《致廷光書·1940年4月2日》，頁51。

與文化鳥瞰性，尚未形成完整哲學體系；唐氏自評觀點「多似是而非之論」（《精神價值·自序》，頁參），顯示仍處思想起步摸索階段。該書付印時他自覺思想已有突破，曾致函出版社請求停印，然1948年仍遭重印。為回應此一思想之「進境」（《精神價值·自序》，頁參），¹⁸唐君毅抵港後歷時八月撰成《精神價值》，自言乃「以贖愆尤」（《精神價值·自序》，頁參）。

《精神價值》可視為唐君毅的補過之作，不僅證成自身思想已超越舊作《中西哲學》，也反省1935年〈中國文化之根本精神論〉的早期立場。¹⁹三十歲以前的唐君毅，敏銳善思，心靈感受常處於「世界之邊緣」，曾「求仙、學道」，並在靜坐中略有類似西方神秘主義之證悟。²⁰

¹⁸ 此處所謂「進境」或可上溯至1939年秋寓居璧山青木關教育部舊址（原為古廟「溫泉寺」）時的一場深刻心靈體驗——當晚「夜臥於神龕之側。惟時松風無韻，靜夜寂寥，素月流輝，槐影滿窗，倚枕不寐，顧影蕭然」，而平日所感所觸之人生問題，「一一頓然，交迭於心」，遂起身濡筆，寫成〈古廟中一夜之所思〉，收於後來的《人生之體驗》（1944）導言附錄〈我所感之人生問題〉。文中從「人生悲情」反省昇華至「無盡之愛」與「仁心」的形上體悟，標誌其思想由早期理性比較轉向情感深層與形上倫理交融之境，亦可能構成其後悔少舊作的契機。見唐君毅：〈導言附錄：我所感之人生問題〉，收於唐君毅著，《唐君毅全集》新編本編輯委員會編：《唐君毅全集》第3卷，《人生之體驗》，頁18-25。

¹⁹ 原刊於《中央大學文藝叢刊》，該文後來收於《中西哲學》成為該書長篇導言〈中國文化根本精神之一種解釋〉。見唐君毅著，唐君毅全集編輯委員會編：《唐君毅全集》第11卷（臺北：臺灣學生書局，1988年），《中西哲學思想之比較論文集·導言》，頁7-50。後文中凡《中西哲學思想之比較論文集》（下稱《中西哲學》）引文採隨文註，於文末直接標示書名與頁碼，不另行作註。各頁碼所對應之圖書篇目，可參見本文「徵引書目」。

²⁰ 唐君毅：〈後序：當前時代之問題，本書之思想背景之形成及哲學之教化的意義〉，收於唐君毅著，《唐君毅全集》新編本編輯委員會編：《唐君毅全集》第26卷，《生命存在與心靈境界》下冊，頁359。27歲的「玄武湖之悟」成為青年唐君毅學問精神的轉捩點，此一神秘經驗的自我報導，見前引書，頁360-361。

學術取向方面，他最初反對唯心論，傾向新實在論，認為認識對象具有獨立於主體的本體論地位，一度對「一切所謂形而上之本體，皆視為一種抽象之執著」（《精神價值·自序》，頁肆）。在〈中國文化之根本精神論〉中，他援引《易經》「神無方而易無體」，主張中國先哲持無定體宇宙觀，並以「天人合一」「分全不二」為解釋中國文化精神的核心架構，推及哲學、文學、藝術、宗教與道德諸層面。

《中西哲學》與《精神價值》可視為唐君毅思想前後期的分水嶺。1949年南渡前出版的《中西哲學》圍繞「天人合一」展開，奠定其一生思想志業的起點。唐氏認為，不同時代對此概念各有詮釋，卻始終是開啟中國民族哲學精神的關鍵鎖鑰。²¹他傾向從象徵民族精神的高度觀察哲人之說，而非拘泥系統細節，自許其方法為「黑格爾所謂觀『社會客觀精神』與觀『個人主觀精神』不同之說也」，強調冥會與洞識所貴在於「觀全」而非「辨分」，並以譬喻道：「人之不必盡知歷史事實學術文化之全部而可有歷史哲學，一如人之不必細察耳目口鼻之微而可知人之氣象與態度，而人之細察耳目口鼻之微者，反不能觀其流動活潑之氣象與態度，此觀全與辨分之不同也」（《中西哲學·自序》，頁6）。《中西哲學》以文化視角俯瞰哲學，尤著力於變化形上學下的中西異同，其中〈老莊易傳中庸形而上學之論理結構〉一文析理縝密，力陳《老子》、《莊子》、《易傳》、《中庸》同屬變化形上學而各擅勝場、和而不同。

與《中西哲學》相比，《精神價值》雖十年後問世，表面主旨相近，實則更為豐富深邃。唐君毅坦言前作「多似是而非之論」；

²¹ 唐氏指出，歷代思想家對「天人合一」各有其獨特理解，先秦儒家為「天人通德論」、漢代為「天人通氣論」、宋明為「天人同理論」、明末清代為「天人同化論」。見唐君毅：〈中國哲學中天人關係論之演變〉，收於唐君毅著，唐君毅全集編輯委員會編：《唐君毅全集》第11卷，《中西哲學思想之比較論文集》，頁282-331。

雖對「心之虛靈不滯，周行萬物」與「自然宇宙之變化無方無往不復」已具體會（後書仍保留此二義），但「對於西方理想主義或唯心論之形上學，無真認識。對東方思想中之佛家之唯識般若，及孟子、陸、王所謂天人合德之本心或良知」，尚「無所會悟」（《精神價值·自序》，頁肆）。此轉變一方面源於新實在論無法解釋主觀性在認識中的地位，一方面與個人生命煩惱體驗有關，促使他轉向道德人生的根本問題，生命因而突破（前所謂「進境」）。

他真切會悟「人生之精神活動，恆自向上超越」與「道德生活純為自覺的依理而行」之義，確認人有「內在而復超越的心之本體或道德自我」（《精神價值·自序》，頁伍）。此一突破使他對熊十力（1885-1968）的形上學有所契會、「印證」，²²並與友人牟宗三（1909-1995）相互啟發，最終「更加確信內在的超越性和主宰性」，並「對此心此理，更不復疑」（《精神價值·自序》，頁伍）。²³

隨著從《中西哲學》向《精神價值》的轉進，唐君毅對孟子（372-289BC）與陸王之天人合德、本心、良知、主宰性、天心、仁心本體等概念逐步給予更明確、積極的哲學肯定。²⁴雖《中西哲

²² 唐氏晚年自道：「如果就學問來說，我從熊先生處得到印證，但不像早年從梁漱溟先生歐陽竟無先生能引起我的問題，我的思想。我接觸熊先生的時候，我的思想方向已經定了，所以先生所講的，我沒有什麼阻礙。後來我便開始教大學，大概三十多歲思想方向就定了。」唐君毅口述，劉國強、岑詠芳整理：〈民國初年的學風與我學哲學的經過〉，收於吳甦、劉美美編：《生命的奮進——四大學問家的青少年時代》，頁72。

²³ 唐君毅於《精神價值·自序》坦言，早年曾以「變之為變之理」、「有無之理」構造宇宙本體，撰數萬言解釋《老子》、《莊子》、《易傳》、《中庸》之形上學，最終悔曰：「實則全為戲論」，遂轉而深信「人生之精神活動，恆自向上超越」，確認「人之心之本體」，「更不復疑」。見唐君毅：《中國文化之精神價值·自序》，頁伍。

²⁴ 楊儒賓曾指出，「王陽明喜歡以『靈』字形容良知，如言『（良知）自然靈昭明覺』（〈大學問〉）；『良知即是天植靈根』（《傳習錄·卷

學》的基本精神仍留存於《精神價值》中，但重心已明顯轉向倫理本體的深層開展，思想縱深不可同日而語。1951年，他先後在《民主評論》發表〈中國藝術精神下之自然觀〉、〈中國藝術精神〉、〈中國文學精神〉（上、下），在《人生》發表〈泛論中國文學中之悲劇意識〉等文，成為其一生論述文學與藝術思想最集中的體現，後來編入《精神價值》第9至第13章，構成最具體、最能引發讀者興趣的內容。唐氏自言這些章節「所論較為具體，可引發興味」（《精神價值·自序》，頁玖），²⁵為理解中國文化精神的良好入手處，尤以文學與藝術精神為最。

在唐君毅看來，中國藝術與文學精神深繫於先哲的自然觀、人生觀與文化實踐，是將內心情調客觀化為聲音、色彩、文字符號的過程，最能折射中國文化的精神底蘊。

下文將以《精神價值》為主體，輔以《中西哲學》對情意觀與身體觀的早期論述，深掘唐氏所謂「表情」之義（所謂「表情」既指臉部神色，也指表其「情」），為現代抒情傳統中「情」與「主體」奠定哲學基礎，供輸民國早期思想家的思考血氣。

必須一提的是，學界普遍將唐君毅思想發展劃分為三階段：早期以道德自我建構與人格哲學開展為主軸（如《人生之體驗》、

上》）；『良知是造化的精靈』（《傳習錄·卷下》）。他更以『靈竅』形容此心之特色，靈竅云云，意指此心之靈可以感應四方，直感力量不斷湧起。」楊儒賓：〈情歸何處——晚明情思想的解讀〉，《中國現代性的黎明》（新北：聯經出版，2025年），頁279。唐君毅在《精神價值》一書中鑄造且多次使用「虛靈明覺」一語（詳後），其哲學意涵帶有濃厚王陽明心學味道，或可與此脈絡相連。

²⁵ 在《精神價值》一書後雖仍零星談及中國文學，如1964年於新亞中文系演講〈中國文學與中國哲學〉、1972年於聯合書院中文系演講〈中國哲學之美的觀念之原始，及其與中國文學之關係〉，但皆不出早年所談範圍。兩文見唐君毅著，《唐君毅全集》新編本編輯委員會編：《唐君毅全集》第13卷，《中華人文與當今世界》上冊，頁242-252、253-258。

《道德自我之建立》)；中期轉向文化價值闡揚與人文精神重建（如《中國文化之精神價值》、《人文精神之重建》）；晚期則集成心靈形上學體系，透過《哲學概論》、兩冊《中國哲學原論》及《生命存在與心靈境界》統合形上學、倫理學與宗教哲學三向度。²⁶晚期代表作《生命存在與心靈境界》提出心靈活動之三方向（縱觀、橫觀、順觀），並發展為九種境界，形成整體性的「心靈九境」論述。

唐君毅明言，九境之建立乃生命存在與心靈活動「感通」於境界之結果，與三向活動方式相應，使「感通」概念居於全書理論基礎與宗教哲學核心。書中尤強調「感通」作為超越主客二分、聯通生命經驗與宇宙境域的根本關係，不僅超越「知」的範疇，更構成生命存在開展與超升的關鍵機制。

唐君毅於1949年前後提出的「感通論」，在其晚年哲學體系中獲得深化與哲學性重構，既延續道德自我論的內在基調，又貫穿存在論、價值論與宗教哲學的整體建構。換言之，「感通論」既非唐氏早年思想之遺緒，也非晚期體系中被湮沒者，而是在《生命存在與心靈境界》中全面理論化、昇華與展演，成為其終極哲學體系的關鍵中樞概念。²⁷

²⁶ 唐君毅哲學歷程之發展與分期，見何仁富：〈唐君毅先生的生命與學問〉，收於何仁富主編：《唐學論衡——唐君毅先生的生命與學問》上冊（北京：中國文史出版社，2005年），頁58-76。

²⁷ 黃冠閔以「感通形上學」與「性情之教」為指引，結合「感通」與「場所意識」詮釋唐君毅晚年《生命存在與心靈境界》中的「境界感通論」，揭示其整合哲學、道德與宗教的目標，較少觸及其早期思想脈絡與文藝美學層面的相關論述。參黃冠閔：〈境界感通論：一個場所論的線索〉，《感通與迴盪：唐君毅哲學論探》，頁119-170；「感通」概念之六項基本特徵見頁151-159。黃氏亦曾扼要分析《精神價值》中的「感通」，指出其作為物與物之間交相涵攝、通向價值世界的動態歷程並與「仁」之精神相貫通。參黃冠閔：〈仁道詮釋：感通論與德性工

三、以通訓情與以感通釋性情：情的非實體化

漢字中聲旁從「青」的字多帶積極意涵，如「清」、「情」、「精」、「靜」及「倩」、「菁」、「靖」、「靚」等皆屬正面能指，顯示「青」在書寫文化中不僅是語音符號，也蘊含特定文化象徵與價值。「情」字由「心」與「青」構成，或不僅為音義結構，更暗示精神性象徵。白川靜（1910-2006）指出，古代漢字構形多與宗教儀禮相關，具深層象徵性；「青」上為「生」、下為「丹」，原指青綠顏料，常塗神聖器物，象徵潔淨與清明。²⁸據此，「情」中之「心」或可理解為經由清祓顯現的澄明感應之心。此類構形象徵雖難以文字學確證，卻可提供哲學詮釋的想像起點。

本文以下將轉入唐君毅「情」的思想闡釋，探討他如何在儒家哲學架構中重新開顯「感通」意涵，奠定其抒情哲學的基本理路。

（一）以通訓情：前期情志哲學之生成論

在南渡香港前出版的《中西哲學》中，唐君毅指出「天人合一」作為中國哲學的經典命題，不僅為歷代哲人反覆援引，更建基於四項深層哲學前提：「心體本虛觀」、「能知所知不離觀」、「活動化之情意觀」、「功用化之身體觀」（《中西哲學》，頁128-139）。他認為，這四項觀點既構成「天人合一」的思想根

夫》，《感通與迴盪：唐君毅哲學論探》，頁178-184。雖然，黃氏論述重心仍以聚焦唐君毅晚年思想為主，將「感通」視為貫穿宇宙論、生生原理與道德形上學之間的詮釋樞紐。相較之下，本文則以「情」為線索，兼論性情、感通及氣論身體觀，以探究唐君毅1949年前後青壯年時期對中國文學與藝術精神的哲學闡釋，二者在關懷方向與焦點旨趣上各具分殊。

²⁸ 白川靜著，蘇冰譯：《常用字解》（北京：九州出版社，2010年），頁230-255。參見「情」、「青」、「清」、「精」、「靜」、「靖」等條，皆說明其構形來源與象徵意涵，強調古文字與宗教禮儀的密切關聯。

基，也規範中國哲學對社會、政治與文化理想的整體想像，可視為傳統文明的精神樑柱。

其中第三點「活動化之情意觀」最具特色：情不再是實體或靜態本質，而是一種活動姿態、一種生機流動的方式，呈現於生命過程中的動態狀態。第四點「功用化之身體觀」則主張身體並非孤立封閉的物質構造，而是貫通內外、感應萬物的有機機能；耳目五官與外物密切感應，人體之氣也與天地之氣交相流通，從而打破人與萬物間的內外界限。

唐君毅指出，中國哲人對內心情感與意志有獨特理解，並不將之視為有固定位置或明確功能的心理實體，甚至連「功能」概念亦不加承認，而視其為「一種人心活動之姿態，生機流動之方式，生命開展之意味」。正因情感與意志僅是活動形態與流動樣態，它們在人心無固定之所、無可確定之向。唐氏進一步說：「它們根本是變動不居，它們自心中發出時，同時是與所謂引起他們發生的事物或環境滲透融合。」可見中國哲人認為「所謂內界的感情意志與所謂客觀宇宙，根本上是合一的」（《中西哲學》，頁136）。

唐君毅以《中庸》「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」為例說明中國哲學對「情」的獨特理解：所謂「未發」的「中」是喜怒哀樂尚未顯現的潛伏狀態，「不是具於心的實物」（《中西哲學》，頁136），亦無任何實在形態。一旦情緒發出，即湊泊於事物之上，方能分辨其是否「中節」。《中庸》又言「致中和，天地位焉，萬物育焉」，意指人的情緒若能恰如其分契合事物之情境（「得其當」），便能成就主觀安頓與客觀調和，達到天、地、人物各得其位的「中和」之境。

唐君毅指出，《中庸》揭示的情論在於：情既非僅存於主體之內，亦非單屬客體之外，而是位於主客交界、內外之間的溝通路徑。他明言：「情既不在內亦不在外，而在內外之間。情成了內界

與外界，或人與天之交通之路了。」（《中西哲學》，頁136）這種內外交貫的觀點正是中國哲學中「情」的普遍意義所在。唐氏主張，中國傳統哲學將「情」視為去中心化、主客貫通的橋梁，有別於西方哲學將情感內在化為主體現象或客體化為心理材料的處理方式，體現中國哲學獨有的精神結構與感應思維。

《禮記》中同樣將「情」置於內外、陰陽交互通達的脈絡理解。鄭康成於〈問喪第三十五〉注曰：「人情之中外相應。」²⁹於〈禮運〉注曰：「情以陰陽通也」；³⁰〈樂記〉更言：「情深而文明，氣盛而化神，和順積中，而英華發外」，³¹皆顯示「情」具有由內達外、貫穿陰陽的交通性質。

尤其〈樂記〉稱：「樂也者，情之不可變者也。」³²若樂為情之「不可變者」，則經由音聲形式具象化的「樂」不僅是外在表現，更是情感穩定、本質顯現的方式。唐君毅據此引述〈樂記〉論禮樂之語：「極乎天而蟠乎地，行乎陰陽而通乎鬼神，窮高極遠而測深厚」，³³指出禮樂作為情感的象徵與載體，其效用不僅上通天

²⁹ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，卷56〈問喪第三十五〉，收於李學勤主編：《十三經注疏整理本》第28冊（臺北：臺灣古籍出版社，2001年），《禮記正義·經解～喪服四制》，頁1791。

³⁰ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，卷22〈禮運〉，收於李學勤主編：《十三經注疏整理本》第24冊（臺北：臺灣古籍出版社，2001年），《禮記正義·曾子問～禮器》，頁817。

³¹ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，卷38〈樂記〉，收於李學勤主編：《十三經注疏整理本》第26冊（臺北：臺灣古籍出版社，2001年），《禮記正義·喪服小記～樂記》，頁1295-1296。

³² 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，卷38〈樂記〉，收於李學勤主編：《十三經注疏整理本》第26冊，《禮記正義·喪服小記～樂記》，頁1300。

³³ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，卷37〈樂記第十九〉，收於李學勤主編：《十三經注疏整理本》第26冊，《禮記正義·喪服小記～樂記》，頁1278。

道、下接地氣，更能行於陰陽、通乎鬼神，具有高度宇宙秩序涵攝與形上深度。唐氏據此說明，禮樂之所以為聖人所重，正在於其「以通訓情」（《中西哲學》，頁137），使「情」由內而發，貫穿天地，臻於圓融共感的整體境界。

不唯《禮記》如此，唐君毅指出，「以通訓情」的義涵在《易傳》中尤為顯著。《文言傳》談乾卦六爻依時推演各具定位時云：「六爻發揮，旁通情也」，³⁴此處「情」指萬物之實情、性情，顯示爻象之變動寓通達萬有之理。又《文言傳》釋「利貞」曰：「『利貞』者，性情也」，³⁵唐氏據此說明「利貞」不僅關涉德性與價值規範，更可理解為對性情的通達與貫穿。《繫辭傳·上》言：「變而通之以盡利」，³⁶視「利」為變化與通達之果；《繫辭傳·下》曰：「天下之動，貞夫一者」，³⁷指出「貞」在守住通達的「一」。由此可知，「利貞」並非靜態德目，而是一種根植於宇宙變化、以通達為旨歸的性情展現。從《文言傳》到《繫辭傳》對「利貞」的理解皆強調變化與通達，所謂「利貞者，性情也」，其內涵正是從通貫角度詮釋「性情」之義（《中西哲學》，頁137）。

尤有甚者，《易傳》在詮釋陰陽剛柔、乾坤往來、卦象推移之際，常以「情」字表述其玄妙變化所含之感通關係，如《繫辭傳》云：「爻彖以情言」、「設卦以盡情偽」，又曰：「始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情」，³⁸顯示易象既通神明之德，亦類萬物之情，涵容宇宙精神與萬物本性的感應總和。《易緯·乾鑿度》開篇講天下之性，其德「通情無門」，「無門」即無內無外之別、無障礙之境，進一步印證「情」作為貫穿萬象、融通天地的根本動

³⁴ 朱熹：《周易本義》（臺北：大安出版社，1999年），卷1，頁36。

³⁵ 朱熹：《周易本義》，卷1，頁36。

³⁶ 朱熹：《周易本義》，卷3，頁250。

³⁷ 朱熹：《周易本義》，卷3，頁252。

³⁸ 朱熹：《周易本義》，卷3，頁264、250、253。

能，其通達性與非實體性昭然可見，也蘊含「以通訓情」之義。

唐君毅進一步檢視中國哲學中與「情」密切，且與西方心理學「意志」概念相近的「志」，指出「志」來源於「心」，即「心之所之」，表示一種由內而外、「通達內外之活動」（《中西哲學》，頁137），一種內外交融的心力歷程。在詮釋「志」的哲學意涵時，他援引《莊子》、《禮記》之言：前者視「志」為「虛而待物」的狀態，強調其開放與感應；後者則不將「志氣」視為單純心理現象，而著眼於其「通內達外」的能力，認為「志」可以「充內形外」（《中西哲學》，頁137），由內在精神形於外在行為。

與「情」相同，「志」亦能貫通內外；其差異在於情偏重於「內外感通之本身」，志則強調心力在此過程中的方向性與「心力之貫注」（《中西哲學》，頁137-138）。³⁹換言之，「情」是內外感通的生成關係，「志」是內在主體於此關係中的動力與定向。唐君毅總結認為，在中國哲學中，「情」、「志」皆非實體性心理功能，而是虛無實體、貫通內外的動態活動過程；凡性、才、欲、氣質乃至其他心理現象，也可理解為「不含任何實質性的活動」（《中西哲學》，頁138），以非實體性方式參與感通世界的生命歷程。

綜上所述，可見唐君毅前期對「情」與「情志」的基本理解：情一方面面向事物，另一方面朝向主體，與主體相關卻不等同於主體，也非事物的固有性質；它既不是單純的內在心理狀態，也不是外在世界的實質活動或對象。所謂「以通訓情」，意指「情」本質上是一種介於事物與主體之間的活動姿態，一種生命力的流動與生成狀態，是貫穿兩端、雙向開展的中介樣態，並非靜態之「有」，而是動態之「過程」。

³⁹ 陳北溪即言：「志者，心之所之」，是「心之正面全向那裏去」。見陳淳著，熊國禎、高流水校：《北溪字義》（北京：中華書局，1983年），頁15。

因此，「情志」不應簡化為心理狀態或肉身化現象，也無需過度追問其「意義」，因為在唐氏詮釋中，情志本身即是意義與價值的顯現。它們構成無限定時刻中的存有活動，一種非人格化卻持續往來的生命運作。在此視野下，「情」是一種中性的感通結構，不落入主觀／客觀、心／物、個體／集體、特殊／普遍、存在／虛無、人稱／非人稱等對立項。儘管最終必須透過具體時空與可感現象表達與意向化，但「情」作為生成節點與感應橋樑，始終處於中介性與流動性的動態張力之中。

(二) 性情為根：從感通哲學到心性本體論的轉向

在《中西哲學》中，唐君毅對傳統文獻的詮釋主要圍繞「以通訓情」觀念，並將「志」理解為心力由內而外貫注、通達內外的活動。此時期論述強調「情」偏重感通本身，「志」則關涉心意的定向與貫注。

到了《精神價值》，唐君毅的關注重心出現顯著推移：他不再沿用「以通訓情」的語彙，也較少區分「情」與「志」差異，而是將「情」納入心的整體架構，與「性」合併討論，並以「感通」為核心範疇重構「性情」的哲學意涵。

「性情問題」向來是中國哲學「人心觀」的核心議題。「性」字最初語源僅涉「生」的本義。阮元（1764-1849）、傅斯年（1896-1950）等學者曾考證古訓，傅氏指出周代金文「生字屢見，性字不見」，⁴⁰當時「性」概念皆以「生」字表示。換言之，「性」原本僅指自然生命的展現，尚未蘊含後世的價值義涵。唐君毅進一步指出，先秦諸子中唯有儒家自孔孟以降，直至《易傳》、

⁴⁰ 傅斯年：《性命古訓辯證》，收於傅斯年著，陳槃等校訂：《傅斯年全集》第2冊（臺北：聯經出版，1980年），頁507。

《中庸》，真正從人的自然生命活動發現其崇高道德價值，並據此提出「人性本善」的論斷。

在唐君毅看來，人的自然生命是一種超個體的生命，並非孤立於個體之內，而是與他人、天地、祖先形成深層感通關係的心情。《精神價值》寫道：

乃實有一超個體生命而與一切人物相感通而成就之之心情，及與我之生命所自來之一切父母祖宗之生命相感通，而順承之之心情。即由此以見人之有遍覆萬物而對之有情（仁），而寄與敬意（禮），而使之各得其所（義），而貞定的成就之（智）之仁義禮智之性。（《精神價值》，頁142-143）

此段文字充分展現唐君毅對「性」的理解：不僅是生命本然之生氣，更是與宇宙萬物感通互動、歷史承續與倫理實踐交織而成的精神活動結構。人性之所以為仁、義、禮、智之總成，正因「此性亦即通於一切人物之所以生之性」（《精神價值》，頁142）；在此意義上，人心與天心、個體生命與宇宙秩序同構相通。

唐君毅認為，不僅人有其性，萬物亦各有其「物之性」。《中庸》所謂「天命之謂性」，在他看來並不指宿命或僵固法則，而是一種「自由原則」與「生化原則」——性之所以為性，正在於能因境而生、與物而化，自由生成、不拘一格。他指出，物性本具變化潛能，能隨所感而轉、因境而化：「一物愈能隨所感而變化者，其所具之生之理亦愈豐富而充實，亦即愈為能生之物」（《精神價值》，頁88）。換言之，某物在與他物互動中愈能展現靈活變化的能力，其生命之理便愈充盈、生機愈盛。此一創化潛能唯有透過感通方能具現，感通不是外加條件，而是物自我生成、化生的本體基礎；物之性越能在感通關係中展現靈活創造之能，其生命理則也愈見充實。

這種自由而具生化性的原則，並非依賴個體主觀力量或意志，而是根植於個體所得於天之生生之幾、生生之理，即「能貫通他物之德量」（《精神價值》，頁88）。「德量」指個體與他物感通並生成新事物的能力；德量愈高，其感通廣度與創化潛能亦愈深。

雖然此創生活動仍有賴主體持續自覺——不斷超越習慣性支配與外物機械束縛，朝向更廣泛深層的感通關係——方能真正實現自由創化。然而，唐君毅明言：「非一般物之所能，唯人乃能之耳」（《精神價值》，頁88），意謂雖萬物皆具「物之性」、皆能在感通中變化創成，但唯有人類擁有足以通達天地、生成德性的感應深度與創生潛能。

唐君毅據此闡明，中國傳統思想理解萬物之性並非機械規律，而是蘊含隨境變化的自由原則與生化潛能；此潛能唯有透過與他物感通交融方能實現，並以「德量」為具體表徵。換言之，物之所以為物，不在其實體界定，而在其攝受性與感通性；人之所以為人，則在於其超越性——能自覺拓展感通、增厚德量、生成新義，這正是唐氏思想中人之能生之德的根本所在。

中國傳統自然宇宙觀亦認為萬物皆具「虛以涵實」（《精神價值》，頁89）的生成結構，透過虛實交融推動生生不息的化生歷程。宇宙萬物並非由純粹物質性實體構成，而是彼此滲透、互為包容的感應存在，呈現動態而非靜態的本體論結構。在此虛實觀下，萬物雖有暫時矛盾與衝突，但這些對立並非永恆僵固，而可透過感通走向中和。唐君毅指出，這種「由矛盾趨向中和」並非依靠抽象總合，而是在具體脈絡中「擴大其所感通之物之範圍，成就並行不悖之生化歷程，以再求感通」（《精神價值》，頁94）。藉此，矛盾雙方在持續開展的生化過程中各自延展、共存並進，最終於感通中達致和諧，而非落入二元對立的硬性取捨，肯認生成過程中的開放與包容，透過動態協調與相融共生實現整體感應統一。正如唐君

毅強調：物性本具變性，一物愈能擴展其感通範圍，其性亦隨之愈益豐富與充實，感通不僅是物與物之間的交會方式，更是生成、變化與統合的根本動力。

人與萬物之間本有感通之能。人若充實此「與人物感通」的性情，便能在互動中達致盡心知性，進而知天、事天而立命。人的情感雖須外物感發而顯現，如同情、羞惡、謙讓、是非之心皆感物而生，但其生成並非全受外物左右；被激發的情緒反應仍具內在主宰性，心能於感通中作主動回應與抉擇。因此，《孟子》、《中庸》與《易傳》皆強調，應從性情層面理解心之虛靈明覺，而非僅由「心」推演「性情」。唐君毅指出，重點在於「心之與物感通時所表之態度、所生之情」（《精神價值》，頁145）；唯有「感此而感彼，覺此而覺彼——即明此而易為明彼」（《精神價值》，頁145），心的虛靈、通達與映現之能才得彰顯。心之所以虛靈，正在於其無限感應潛能；若要獲致充實自盡、成就超越性、涵蓋性與無限性的精神生命，別無他途，唯有透過「自然生命與物之交感相互貫通」以及「成物成己」（《精神價值》，頁146）的充拓與涵養，⁴¹人方能突破自然限制，進入與天地人物共構的價值實踐與精神生成之域。

唐君毅認為，儒、道雖在「心」的表述風格各異，根本意義上皆肯定其虛靈明覺之性。儒家尤重心靈的涵蓋性與普遍性，既不排斥情感，也不僅強調理性自覺；就情感而言，儒家以仁心對待萬物，因具體情境而生相應感通，展現人性與天地感應、超越自我的一面。這種情感表現並非盲目情緒之發，而是理的具體實踐，即因應萬物本性自然流露之「特殊之情」。唐君毅指出：「故為真正具

⁴¹ 關於虛靈明覺之心既虛靈又能充實，以及心所趨向的充實，即在自然生命與物之交感中實現生活境界的擴大，見唐君毅：《中國文化之精神價值》，頁145-146。

體而隨處顯現於與物感應之際之生動活潑之理」（《精神價值》，頁153）。此處所謂「理」，不再是抽象規範，而是能在感通當下、於特殊具體之中流動運作的活潑原則。儒家亦不忽略理性自覺的價值。唐君毅認為，其功能在於將感通經驗推廣至其他同類事物，即「輔助吾人之依類而推致其情，以及於直接所接之具體事物以外之其他同類具體事物者」（《精神價值》，頁153-154）。⁴²這種「推致之情」仍根植於感通之境，並非由概念強加而來。使人在面對千差萬別的事物時，獲得情感上的安頓與理性上的歸宿，進而顯現心在具體世界中的真實存在並發揮感應實踐之效。唐君毅據此指出，儒家哲學的深層密意正在於融普遍於特殊、融理於情：理不高懸於情之外，而是在與萬物感應的每一個當下自然流顯，這正是儒家存有智慧與倫理精神之所在。

吾人與眼前人物之間的直接感應雖屬特殊而非普遍，但儒家道德實踐正是在這些特殊互動中展現普遍價值。現實生活裡，我們無法直接接觸抽象的普遍，只能面向具體的人事物；然而正是在這些有限關係中，儒家看見普遍性的生成。唐君毅說：「我們在生活中，對每一特殊人物之接觸，都是彼來感而我往應，以成一感應關係。一感一應，即一陽一陰，互相照映，成一全體。」⁴³這揭示

⁴² 所謂「推致其情」，並非任意之感情外溢，而是基於一種「引譬連類」的思維方式，將具體感通經驗推及其他相類對象。論者指出，這類思維方式為中國文化中建構整體世界觀的重要機制，其以譬喻、類比與語義映射連結多元領域，形構跨層次的意義架構，廣泛體現於詩文、語言與類書編纂之中。參見鄭毓瑜：《引譬連類：文學研究的關鍵詞》。

⁴³ 唐君毅：〈中國先哲之人生思想之寬平面〉，收於唐君毅著，《唐君毅全集》新編本編輯委員會編：《唐君毅全集》第10卷，《人文精神之重建》，頁190。「感應」與「感通」義近，而「感」與「應／通」之間的差異，朱熹亦曾加以區分。《朱子語類》記載：「趙致道問感通之理。曰：『感，是事來感我；通，是自家受他感處之意。』」換言之，「感」與「通」具有方向性的差別：「感」偏向由外而內，「通」則側重內在的領受與回應。兩者既可構成因果關係，又呈現一種動態平衡與

了：每一次感應都構成陰陽互攝、獨立完整的當下全體。對具體對象所生之「感」激發對方之「應」，彼此交映，不僅是因果對答，更圓成一種富於仁意、完整呈現的境界；每一特殊「感－應」關係皆是仁心的具體展現。⁴⁴

它雖源於個別情境，卻非偶然片段，而是蘊含真誠仁心的圓滿表現。人與世界的每次互動，看似特殊事件，實則開展出含全體德性意義的感通整體。於此，儒家道德實踐不在抽象追求普遍理念，而在對具體對象的真摯回應中體現普遍價值與規律；人在每一次感應中實現「於部分中顯現全體、於特殊中彰顯普遍」的倫理智慧。這種實踐型感通不僅重構主體與他者的關係，也構成儒家思想最深層的價值本體論基礎。

唐君毅指出，雖然中西思想皆有「感通」或「反應」的概念，但理解卻根本不同。西方心理學將人的反應視為對環境刺激的適應機制，是滿足主體欲望與需求的行為調整，勉強才可稱之為「感應」。中國思想中的感通則不止於此：在儒家，它旨在彰顯人的「性情」；在道家，則是導向物我交融、兩忘的境界。（《精神價值》，頁124）這表明，中國哲學的感應活動更關注存在之完成與倫理精神的生成，而非單純需求調節。

在儒家看來，「性情」本身具實在內容與倫理效力。儒家強調「性善」，卻不否定情的正面價值。唐君毅說：「儒者言性善，而

互補結構，反映出一種非靜態、非單向的多層次關係。儘管如此，作為往復串連、彼此聯繫的一體連帶的動態歷程，「感通」與「感應」所描繪的現象在本質上並無二致，殆無疑義。見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第5冊（北京：中華書局，1986年），卷72，頁1815。

⁴⁴ 關於「感應」的特殊性與普遍性之相函關係，富含生活滋味的具體例舉，參唐君毅：〈中國先哲之人生思想之寬平面〉，收於唐君毅著，《唐君毅全集》新編本編輯委員會編：《唐君毅全集》第10卷，《人文精神之重建》，頁190-191。

情非必不善」，情之所以可能為惡，並非源自性，而是心與自然欲望糾結所致，是一種錯亂現象，與原初的性善無涉。唐君毅進一步指出：「性即普遍之理，而情運於特殊之事。故真依性生情，則普遍特殊交融，而見全量之情之為成就具體之世界者，亦見人之性之為生動活潑之具體之理」（《精神價值》，頁166）。換言之，「性」是「情」的普遍化根源，「情」則是「性」的具體化呈現。⁴⁵真正從性中生發的情，不僅融合普遍與特殊，也開展出仁義禮智在具體世界的生動活潑之理，顯示人性既是本體原則，也是存在實踐。

這一路徑亦見於儒家對「差別慧」與「平等慧」的詮釋：⁴⁶二者看似對立，實則互為表裡，不一不異，差別中有平等，平等中含差別，如同性與情之關係，在區分中交融，在交融中顯出差異之美與具體之實。

唐君毅總結「性」、「情」、「心」三者關係時說：

性由情而見，亦由情而養。心又由性之見於情，乃能自見自覺其存在，由是而心之實在性乃依於性情之實在性。心之主宰作用之能有實效性，則唯賴心有性為其內容，而顯此性於與物相感之情中。（《精神價值》，頁146）

⁴⁵ 這也是唐君毅哲學的終極，晚年嘗云：「我的哲學中，宇宙也好，人生也好，最後的東西是什麼呢？是一個又是情又是理的東西！不是情、理兩個，情的普遍化是理，理的具體化是情。」見唐君毅口述，劉國強、岑詠芳整理：〈民國初年的學風與我學哲學的經過〉，收於吳叡、劉美編：《生命的奮進——四大學問家的青少年時代》，頁68。

⁴⁶ 「差別慧」指根據具體情境給予適切回應，展現心靈的涵容與通達；「平等慧」則指一切應對雖異，皆根源於同一仁心，故具有相等的價值與尊嚴。二者雖異而不離，實現於同一心性之中，體現儒家道德智慧內在普遍性與具體特殊性的辯證統一。見唐君毅：《中國文化之精神價值》，頁210。

這揭示了三者相互依存的哲學結構：性唯有透過情的感通與德量方能彰顯與涵養；心之所以能自覺、自主，正因其情中把握內在之性；心的實在性並不孤立，而根源於性情的具體顯現。換言之，「心之所以為心」，不僅因其能思能覺，更因其內涵性為本質內容，並藉與萬物之感通展現性之存在；心之主宰作用唯有立基於性與情的共構方具真實效力。這正是唐君毅哲學中「性情心三位一體」的核心命題：性為本體內涵，情為顯現方式，心為貫通中樞；唯有立足於此統一，心靈諸活動方能同時獲致實在性（有體）與實效性（有用）。在此基礎上，唐君毅指出心靈活動各層面的依存條件：心知始於與外物之感通，經反思審視方深化為對事物之認識；神思與想像雖可無限延展，其效用仍須根據性情所涵容之喜怒哀樂、好惡情感確立價值方向；志氣雖能指向無限理想，若缺乏性情涵養與調節，易陷躁進或自我沉溺，唯有性情提供的倫理尺度與存在感應，方能使志氣回歸具體實踐，成就德性。

總之，「性情」不僅是人心之本源，更是統攝與引導心知、神思、志氣等活動的根本規範（《精神價值》，頁147），構成儒家人心觀的核心關鍵，也是理解其倫理實踐與宇宙感通精神的理論支點與存有根據。

四、功用化的身體觀與氣論

在說明中國哲人並不將情感與意志視為具體實有之物，而是理解為人心與萬物交融的生命活動方式之後，唐君毅進一步於早期論文中釐清「天人合一」的一項常見誤解，藉此揭示中國先哲對身體的理解。這一誤解在於，人們往往將自身視為封閉且有限的實體；儘管情意活動本質上是一種內外交貫、非實體化的生成歷程，但因其表現通常須藉身體變化為中介，身體遂被視為必經之媒。

人體之形不過七尺，終為有限之物，與廣袤天地萬物相比顯得微不足道；於是人與外在宇宙之間似乎天然隔絕，內外之間形成鴻溝，使「天人合一」的理想顯得難以成立，亦即「內界與外界仍然不能打通」（《中西哲學》，頁138）。

（一）身之氣用：氣化身體與天人感應的哲學視域

據唐君毅考察，中國哲人對於「人身」有其獨特的觀照方式，使人不至於因覺身體之短小而心生天地之遼闊，遂斷然將人與宇宙對立，陷於「天人為二」的隔閡（《中西哲學》，頁138）。他指出，中國先哲並不從身體作為物質構造之角度看待其有限性，而是從「氣」與「功用」的層面進行體會——不著眼於耳目五官及身體形體之外貌，「而要從耳目五官與外物相感應，身體之氣與天地之氣相流通處看」。在此觀照之下，身體五官不再是狹隘的、與萬物對峙的物理器官，而是構成人與宇宙感應之通路。人之感官與肢體，正是藉其感應外物、通達天地氣息的功用，得以超越有限的形體疆界，而與天地萬物達成氣化交融的合一狀態。唐氏並引王陽明（1472-1529）、羅念庵（1504-1564）、張橫渠（1020-1077）之語錄佐證其論：如王陽明言「目無體，以天地萬物之色為體」、「天地萬物與人原是一體」，強調五官與天地感應相通；羅念庵則謂「縱吾之目，而天地不滿於吾視」，肯定人身為宇宙之發竅，能與天地無礙感通；張橫渠亦指出「四體皆一物，……感而遂通，不行而至」，進一步申明身體本具通達萬有、感應全體之德。⁴⁷此類

⁴⁷ 唐君毅釋羅念庵語時指出：「自耳目與所謂外界之相感應處看，則天地萬物並不大於吾人之耳目。」藉此強調人身五官雖小，實則能與天地無礙相通，足以彰顯身體作為宇宙之發竅的哲學意涵。針對張橫渠「四體皆一物」之說，唐氏亦疏釋曰：「身體氣之與天地之氣相流通處看，則天地萬物皆與吾人之身相通中無間隔。」此說進一步申明身體本具通達萬有、感應全體之德，為其氣化身體觀提供理論憑據。見唐君毅：〈如

論述在中國哲學文獻中屢見不鮮，皆顯示身體非為孤立閉塞之物，而為氣之所聚、感之所通的流動結構。

唐君毅總結道：「只要了解中國哲人大都視身體為氣之所凝成。而中國哲人所謂氣，本是互相滲透變化的所謂宇宙一氣，我們也就了解中國哲人之不以身體為與外界宇宙對待之一有限的體質，而以身體之功用是貫通於全宇宙之說法了。」（《中西哲學》，頁139）由此可見，唐氏所標舉諸家先哲，皆不將人身視為封閉自足、與宇宙對峙之有限形體，而是從「氣」與「功用」的觀點重新定義其存在意義。身體之所以為身體，不在其形質邊界，而在於其能作為感應天地、通達萬有之氣化通道。氣作為人與萬物所共享的生成原理，使五官四體得以與天地相接、與萬物共鳴，從而打破主客對立與天人分裂的觀念結構，體現中國哲學中「天人合一」的宇宙論基礎與倫理潛勢。

唐君毅進一步指出，「氣」在中國自然哲學中並非僅僅指涉具象之物質，而是兼具「生成之原理」與「通達之能力」的根本存在基礎。氣不但是構成天地萬物的質料，更是促使萬物生動流行的生命力量；它既是存在的「實體」，亦是變化的「動能」。然而，這二者並非對立項，而是處於「以能力統物質」（《中西哲學》，頁119）的關係中——能力為本、物質為用，而生命正是此一能力最豐滿的展現形式。此一觀點體現出中國宇宙觀中對動態存在的深刻把握，也揭示了身體作為氣之節點、能通感萬有的核心地位。⁴⁸

何了解中國哲學上天人合一之根本觀念〉，收於唐君毅著，唐君毅全集編輯委員會編：《唐君毅全集》第11卷，《中西哲學思想之比較論文集》，頁139。

⁴⁸ 唐君毅對「氣」的理解，在部分域外漢學家的論述中也獲得深度延伸與發展。安樂哲（Roger T. Ames）與郝大維（David L. Hall，1937-2001）指出：「『氣』必須區分於任何『有活力的氣』或『基本物質』，因為它是不可以進行任何精神／物質二元對立分解的。『氣』既

因此，身體的根本屬性並不在於其有限的物理構造，而在於其感通宇宙、流動生成的能力。正因如此，中國哲人才將身體視為貫通內外、融合人天的象徵符號，而非如現代科學與醫學所理解的、僅具生理結構與邊界限制的客觀實體。這一觀點不僅改寫了人與宇宙的關係結構，也奠定了中國哲學對主體與世界之間感應交融的基本取向，並使「天人合一」成為具體可感、可以工夫實踐的存在論理路，而非僅止於玄想性的形上命題。

此外，唐君毅在同一時期的其他文章中，也廣泛考索多方例證，指出中國古代哲人對「氣」的理解向來蘊含著生命性與生機性的宇宙觀。他引述自《管子》、《莊子》、《老子》、《樂記》、《曾子家語》、兩漢儒家、宋明諸儒以至戴東原（1724-1777）的思想，明確指出「氣」乃是貫穿天地萬有、能生能化的存在動能，是中國自然哲學中支撐「生生不息」宇宙圖景的根本原理。與此相應，他亦援引《易傳》、《中庸》、孔子（551-479BC）之言、《禮記》、荀子（313?-238?BC）、董仲舒（176-104BC）、程明道（1032-1085）、朱子（1130-1200）、薛敬軒（1389-1464）、王陽明、王船山（1619-1692）等哲人的論述，指出中國哲人觀看天地自然的方式，與西方自近代以降所建立之「純物質自然觀」迥

是生命力量又是生命力所賦予的。沒有什麼被賦予生命力的『物體』，只有生命力場和它的集中體現。轉化的力量貯存於這個世界自身，莊子那個永遠的「物化」是對它的表達。『宇宙變化是一個焦點——場域的過程』是作為某種常識潛存於《道德經》以及其他早期著作中的。」見安樂哲（Roger T. Ames）、郝大維（David L. Hall）著，何金俐譯：《道不遠人：比較哲學視域中的《老子》》（北京：學苑出版社，2004年），頁73。此外，安樂哲更曾由氣場、生成與關係論等多重面向，集中論述闡明「氣」作為早期中國宇宙論及儒家哲學基礎概念的理論張力與詮釋潛力。詳見安樂哲（Roger T. Ames）：《經典儒家核心概念》（*A Conceptual Lexicon for Classical Confucian Philosophy*）（北京：商務印書館，2021年），〈氣 *qi*〉條目，頁141-155。

然有別——後者強調對自然進行物理量測與理性解構，而前者則視自然為充盈生意、可與人心感通的生命場域。（《中西哲學》，頁119）正因如此，中國傳統文學中的自然書寫亦深受此種宇宙觀影響。相較於西方文學時常讚頌自然之力的壯偉與神聖，將之視為上帝意旨的體現或崇高經驗的來源，中國文學則更傾向於以「舒徐」、「潛化」的語言來描繪萬物生成與氣之流行，強調天地的生機、生意與生德，並呈現其溫潤內斂、可親可感的存在方式。

唐君毅指出：在西方，「宇宙生命與神之意旨，洋洋乎如在人之上，而不能真如在人之左右、如在人之下，故雖可引生嚮往企慕之情」，希冀經由自然景觀接觸某種超越性的力量，卻難以於當下的天地之中真正「精神有所安頓，放下一切於自然之前」（《精神價值》，頁324）。

（二）氣化為本、志氣為用：性情、風格與中國文藝的氣學傳統

作為中國古代思想的核心觀念之一，「氣」最早見於商朝晚期的甲骨文、西周初期的簋，以及春秋時代的鼎與壺等青銅器銘文中。「氣」的古字「气」以三條流動線條構形，象徵無形而動的特質。當時人們普遍認為「氣」是充盈天地、貫穿萬類的宇宙本源，萬物的生成、發展與消亡皆根於氣的運動與變化。風即是氣之運動，氣動成風，風動生聲，聲也是氣之表現；「同聲相應」「同氣相求」正是其感通性的經典表徵。由此可見，「氣」既是宇宙運作的根源原理，又遍在於萬有之中，心之氣、身之氣、物之氣皆在統一結構中得其位，成為商周思想最關鍵的存有學概念之一。

唐君毅在《精神價值》中對「心之神」、「心之氣」、「身之氣」與「物之氣」作了細緻區分（《精神價值》，頁138-139）。他指出，「心之神」指心靈活動處於無礙而靈明的狀態，是心在感

應萬物時未遭阻滯的通透自在；「心之氣」則是面對外界障礙時時所動員以求超越與化解的內在能量；「身之氣」是充實於身體各部、調和諸機能協同無礙的生命動能；「物之氣」則潛伏於萬物形質之間，帶來相對性與抗衡性，需藉感應與氣化予以貫通融化。唐氏強調，這三類「氣」雖功能有別，實出於同一氣化系統，彼此相貫相攝，構成心、身與萬物之間流動統一的氣化關係，使心之意志得以貫注身體行動，透過實踐表現於事物世界。氣的運作遂成為心靈活動穿越限制、化解障礙並交融萬物的根本機制，顯示「氣」不僅是自然存在的基質，更是倫理實踐與精神運動的生成條件，統攝形上與工夫雙重向度。

作為儒家本體原理，「氣」是一種充實而具自主精神的存在樣態，內涵靈動感通之性，彌布於物我之間，既能通貫天地萬象、內蘊生生不息的生命動能，又能化解對立、消融阻隔，使萬象歸於中和，最終實現身心與天地的圓融共感。

在《中西哲學》中，唐君毅論「情」時已辨析「情」與「志」之別，指出二者根本差異在於是否具有明確意向性的貫注。南渡香港後，他於《精神價值》中更進一步提出「氣」恆與「心志」相聯，並統稱為「志氣」：「志」指內在所向、具有理想與目標之心志結構，「志氣」則涵攝了實現該理想的努力過程，是心志活動中最具積極性、充實性與內外貫通性的一面。

此概念雖與德語“Geist”（精神）或“Willensimpuls”（意志衝動）相近，唐君毅卻明確指出其與西方意志論有別。西方哲學多強調理想與現實的張力與對立，而中國哲學所謂「志氣」不執著於固定目標之內容（其「此內容可為逐漸擴充」〔《精神價值》，頁139〕），而重在心靈的方向性與開展性，體現為持續推動的氣化活動狀態。

綜合唐氏對「志氣」的討論可知，「志氣」雖常由理想目標激發，然其根本所重不在目標的固定性，而在心靈活動的自然流行與內在貫注。此心志動勢不依賴外在對象，而能自我充實、內發擴展，形諸於外，展現為一種無對性、貫通性的精神生成力量。⁴⁹唐氏舉例：「清明在躬」、「向上憤悱」、「獨立自尊」之志氣，皆非對物之反應，而為心靈在自主、超越之境中自然流露（《精神價值》，頁139-140）。此類志氣不拘具體目標，也非單純對抗障礙，而是一種氣之流行所展現的自我定向與德性實踐。

唐君毅尤強調，志氣之實在既非理想的空虛構想，亦非現實的被動妥協，而是一種往返於理想與現實之間、內外通達、自我展開的精神動態。它不僅是意志或努力的外顯，更是一種具有充實性、方向性與中和性的心靈存在樣態，此一理解呼應中國哲學中「以氣為載體」的精神生命論與倫理工夫論之根本結構。

起初，「氣」作為哲學範疇指構成萬物與宇宙的根本性元素，既是生命與精神之本原，也是藝術與美感之源頭。隨思想演進，「氣」逐漸被引入文藝創作與批評，用以形容藝術生命力、藝術家審美氣質與風格，並成為評斷作品成敗的關鍵標準。自曹丕（187-226）「文以氣為主」以降，「氣」逐步統攝人格、性情與藝術表現；至劉勰（460-522）〈養氣〉與劉熙載（1813-1881）「詩品出於人品」而臻於定型，皆強調創作乃性情與人格的自然流露，⁵⁰中

⁴⁹ 關於唐君毅對「心」之存在樣態與其無對性特質的探討，可參見徐聖心：〈唐君毅文化理論探微——《中國文化之精神價值》論心的型態〉，《心之無對性：先秦儒學體驗的文化性格》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2021年），頁23-54。該文指出，「心之無對性」乃唐君毅理解中國文化精神的關鍵概念，對比西方「心之有對性」傳統，凸顯其內在貫通與自發生成的哲學意涵。

⁵⁰ 曹丕在〈典論·論文〉首倡「文以氣為主」，認為文體風格直接反映作者氣質清濁，開啟後世「以氣論文」、「以氣談藝」的傳統。劉勰在

國古代審美觀遂將藝術視為人格的自然展現，使作品與人品高度一致。

唐君毅在《中西哲學》中延續並發揚此一以性情為本的藝術觀，並以「感通」為核心加以展開，為其釋情哲學提供深厚的思想先導與傳統承繼。他指出，中國古代藝術家多將創作視為性情「自然流露」的結果，而非刻意技巧的展示；與西方藝術家常以創作為自我投射或公眾溝通的手段不同，中國藝術家多將藝術視為「餘事」，其發生一如蘇東坡（1037-1101）云：「行乎其所不得不行，止乎其所不得不止」，旨在適志自喻，不求矯飾技巧，而重在真實性情的呈現。（《中西哲學》，頁218）

由是觀之，「氣－性情－人格－風格」的連動經由唐君毅的感通哲學轉化為一套統攝宇宙論、倫理學與藝術實踐的儒家本體論架構；他不僅承繼中國古代以氣統攝性情與藝術的觀念，更透過「感通」將之提升為能統攝宇宙生成、倫理修養與藝術創作的形上結構，使傳統審美理念獲得現代哲學意義系。

《文心雕龍·養氣》篇進一步闡述氣血－志氣－文氣的連動，強調創作是一種身心機制，作家唯有調暢其氣，方能達至「理融而情暢」、神與物遊的境界；〈體性〉篇又言「功以學成，才力居中，肇自血氣；氣以實志，志以定言」，凸顯外在學習與內在氣質的交互作用。此一路線最終在清代劉熙載以「詩品出於人品」的命題中達到定型，將藝術與人格高度一致化。此一傳統既可上溯至「詩言志」「言為心聲」的古訓，也為唐君毅早期關於性情美學與人格論藝術的思考奠下基礎。參見劉勰著，范文瀾註：《文心雕龍注》下冊（北京：人民文學出版社，1958年），卷9〈養氣第四十二〉，頁646；卷6〈體性第二十七〉，頁506。劉熙載：《藝概》（上海：上海古籍出版社，1978年），卷2〈詩概〉，頁82。孔安國傳，孔穎達疏：《尚書正義》，卷3〈舜典第二〉，收於李學勤主編：《十三經注疏整理本》第3冊（臺北：臺灣古籍出版社，2001年），《尚書正義·虞夏商書》，頁95。揚雄撰，李軌注：《揚子法言》（上海：中華書局，1936年），卷5〈問神〉，頁3。

唐氏指出，此種重性情的藝術觀遍見於各種藝術形式。在文學上，作品被視為性情的真摯流露，與文以載道的教化功能並行不悖，如陶淵明（365?-427）著文章以自娛，既自適亦傳道；在繪畫上，重內心充實與靈感自然奔湧，而非技法炫耀，如倪雲林（1301-1374）以畫筆抒胸中逸氣；在音樂演奏上，尤重情感真實與氣之流暢，如〈樂記〉言：「情深而文明，氣盛而化神」，伯牙（?-?)不鼓琴正因子期（?-?)不在，無由感發。唐君毅總結，中國藝術之本質並非取悅公眾，而在提供個人內在體驗之抒發與精神之分享，是「至多與二三知己共同享受之藝術，而非以供公眾之欣賞為目的之藝術」。故更重「自家心靈之虛靜，自家生機之流暢」，而非藝術形式的專業化呈現。（《中西哲學》，頁218）此一重內輕外的藝術觀固然導致不少高人逸士的作品散佚，卻也深刻體現中國文化對於生命體驗與自我實現的高度重視。

這種視藝術為人生「第二義」的觀點，在《精神價值》中獲得深化。他指出，中國文人藝術家的創作初衷，既非表現客觀真、善、美，也非在彰顯個體生命力或精神意志，而是「以文學、藝術為人生之餘事（餘乃充餘之義），為人之性情胸襟之自然流露」（《精神價值》，頁316），其流露既非出於功利目的，也非受外在對象驅使，而源自心靈中自發湧現的感發與呈現。正因性情與胸襟本為一體整合，書、畫、詩、文等各種藝術形式的展現亦具貫通性。雖然不同媒介形制各異，其精神內核卻能相互交融；唐君毅強調，中國藝術家不重門類之並立對峙，而是追求「相互涵攝」的精神整合，使每種藝術形式都能超越自身限制，開放自身以容納他種藝術的精神養分。書畫中可見詩意，詩文中含音樂律動，音樂中蘊胸襟逸氣，「每種藝術之精神，能超越於此種藝術之自身，而融於他種藝術之中」（《精神價值》，頁316），從而充實自身的內涵與表現力。在此基礎上，各類藝術形式遂皆成為心靈「藏修息遊」（《精神價值》，頁316）的空間，使文人藝術家的精神活動不再受限於單一媒介，而得以自由流

動、融合貫通。⁵¹這種藝術觀充分展現中國藝術家對人格主體的高度重視，視創作為性情的抒發與精神的整體性表達，強調藝術形式背後「我之為我」的風格化統攝性流動。藝術遂不僅是技巧演練或媒介的選擇，而是成為人格實現與精神統一的途徑。

唐君毅並指出，中國文人藝術家的人格形成，多根源於自然涵養、人文薰陶與內在心性修養，與西方藝術家藉「精神奮鬥」模式，從與現實困境搏鬥的衝突中拔起以達超越形成鮮明對比。中國的藝術人格，傾向「涵育」、「融通」，正是這種蘊含虛靜節律與氣化涵養的創作模式，使中國藝術展現出與西方藝術截然不同的生命美學取向，以性情之真與氣之流行為其核心表現張力（《精神價值》，頁393-398）。

五、總攝與超越：唐君毅感通論的現代詮釋潛能

本文聚焦於唐君毅在20世紀三〇年代末至五〇年代初圍繞中國文學精神展開的一系列論述，試圖從其以「感通」為核心的哲學構想中，重構一條奠基於儒家語境的抒情思想路徑，並與當代「現代抒情傳統」理論展開深層對話。相較於華語學界流行的詮釋途徑——如陳世驥對古典文學的現代重釋、高友工對抒情詩學的哲學轉化，以及柯慶明（1946-2019）、王德威對現代主體的文化政治召

⁵¹ 唐氏主張中國各種藝術（如文學、建築、書畫、音樂、雕刻）之間具有精神上的相互為用與彼此貫通的關係，此一觀點自其早期《中西哲學》至《精神價值》，始終若一。參見唐君毅著，唐君毅全集編輯委員會編：《唐君毅全集》第11卷，《中西哲學思想之比較論文集》，頁219；唐君毅：《中國文化之精神價值》，頁314-316。無獨有偶，美學家宗白華亦指出，「中國各門傳統藝術（詩文、繪畫、戲劇、音樂、書法、建築）不但都有自己獨特的體系，而且各門傳統藝術之間，往往互相影響，甚至互相包含」。宗白華：〈中國美學史中重要問題的初步探索〉，《藝境》（北京：北京大學出版社，1999年），頁297。

喚——唐君毅呈現出一種植根於儒學原初語境的抒情模式，不僅延續傳統精神形構，也展現出強烈的哲學創造性。

唐君毅認為，中國文化的根本特質在於深切表現人之性情，而詩最能彰顯此一文化精神。他強調情感的自然流露與氣之運行的密切相關，並從身體與宇宙相感應的觀點出發凸顯氣與情的內在貫通。人在天地間的存在，非與宇宙對立的實體，而是在「感通」中體現知性與德性、美學與形上的交融。他肯定抒情詩在中國文學的核心地位，視文學與藝術為性情自然抒發之途徑，是人與自然、歷史與文化之間生命感應的具體展現；此種抒情表現不僅關涉個人情緒，亦蘊含倫理關係與文化傳統的延續功能，成為主體人格養成與文明精神傳承的歷程。

雖然「抒情」一詞未被唐君毅明確用作中國文化精神的統攝性標誌，但其對「情」的哲學探討——特別是關於自然流露與氣感應的動態結構——卻賦予文學與藝術以極高的文化地位，使詩文、書畫等抒情形式成為文化人格與宇宙倫理交融的精神構圖。本文所重建的抒情觀，並非從現代性出發的抒情傳統，而是一條奠基於儒家性情論與宇宙倫理觀、跨越哲學與文學邊界的「感通之學」，旨在與「現代抒情傳統」展開理論對話，重構其形上基礎與文化意涵。從此觀點出發，唐君毅的表情論不僅補足當前抒情理論在形上基礎上的闕如，亦深化我們對「華語語系文學」中「抒情性」與「主體性」歷史連續性的理解；更回應華語語系理論對「中國」觀念之多重拆解與文化擬構的訴求，提供一種發源於儒家世界觀、兼具普遍批判潛能的感性形上學進路，使「抒情」不僅作為文化表述的語用策略，更成為重新開啟東亞思想資源、介入當代表述論域的思想實踐形式。

1949年南渡香港後，唐君毅著述日益繁密，書寫重心轉向中國文化與精神價值的重構。其中1951年成書、1953年出版的《精神價

值》承前啟後，在其思想發展中占據關鍵地位。以「感通」為例，對比南渡前後代表作《中西哲學》與《精神價值》即可勾勒其哲學視角與關注重心的遞變。

《中西哲學》共收16篇論文，僅兩篇偶爾提及「感通」（約10處）：⁵²〈如何了解中國哲學上天人合一之根本觀念〉論《易傳》陰陽剛柔、卦爻交變所體現之相應之理，以「情」為表徵並訓釋「感通」；〈老莊易傳中庸形而上學之論理結構〉亦將「感通」理解為宇宙變化與共理運行（「變則通」、「感而遂通」）所致，用以說明萬物感應與聯繫。（《中西哲學》，頁384-385）此類用法多屬局部註解措辭，尚未形成貫穿全篇的理論主軸。

相比之下，《精神價值》中「感通」的運用已顯著增多（全書約123次），其範圍由哲學詮釋擴展至文化精神總體表述。唐氏不僅以之描繪性情的自然流露與道德情感之貞定，更用以統攝中國哲學中的宇宙觀、倫理學與美學結構。「感通」遂由偶爾觸及之詮釋用語轉化為貫通主體與宇宙、情與理、美與德的核心範疇，標誌著其思想自中西比較哲學走向文化精神形構的深層轉變，已不可同日而語。

此外，「氣化」一詞在《中西哲學》與《精神價值》中出現頻率亦顯著不同：前者達43次，後者僅3次，顯示此一概念的運用已明顯淡化，反映唐氏思想重心之轉移。《精神價值》集中探討「心」的意義與功能，強調性情的貞定、德性的涵養與文化精神的主體建構，形塑出以性情、道德感與精神主體為核心的文化哲學視域；「氣化」作為詮釋框架遂相對隱退（若不說式微）。此轉變與其說源於對「氣」概念的哲學質疑，毋寧說體現了唐君毅南渡後的

⁵² 本書其他論文中，雖偶見「感應」、「相感」、「通」、「感而遂通」等相關語彙，惟「感通」（或「相感通」）一詞並未明確出現。

深層體悟與思想轉化——他逐步轉向以「心」統攝氣情之動態，並在此基礎上重構中國文化的精神價值，使「氣」雖未被否定，卻讓位於更具整合性與倫理引導力的「心」觀念，展現出由早期中西比較哲學進入儒家內在生命精神建構的思想進程。

明末大儒王船山可謂傳統氣論哲學的集大成者，在繼承張載氣論基礎上於《張子正蒙注》深化、推展，構築出理致深邃、體系宏富的氣學哲學。牟宗三曾評之為「不是好的哲學家，但與黑格爾一樣，同是好的歷史哲學家」，⁵³道出歷史視野與文化深度。面對這位曠代大哲，唐君毅對此顯然深感契合，情有獨鍾。綜觀其一生寫作歷程，對王船山的關注可謂無出其右，無論在性與天道、文化論述抑或人道倫理，均多有專論撰述，深入探析其義理體系。

在《文化意識與道德理性》〈自序二〉中，唐君毅回顧自身思想資源，特別指出王船山對「精神表現」的強調對其哲學構思與文化論述帶來深遠啟發：「明末顧黃王諸儒，乃直承宋明理學家之重德性之精神，而加以充實擴展，由『博學於文』以言史學，兼論社會文化之各方面。其中王船山之論禮、樂、政教，尤能力求直透於宇宙人生之本原。」⁵⁴唐氏據此認為，從「精神表現」出發的文化觀比僅立基於心性論者更能展現文化的歷史生成與多樣動態。他雖坦言王船山在性與天道之論上「過於重氣」，與朱子、陽明偏重「心」與「性理」之純粹取徑有別，但在唐氏看來，此「重氣」未必偏失，反而體現出對「精神表現」的積極肯定：「重氣即重精神之表現，由精神之表現以論文化，又較只本心性以論文化者，更能重文化之多方發展。」唐氏表明：「吾人之言心與性理，則仍依於

⁵³ 牟宗三：〈黑格爾與王船山〉，《生命的學問》（臺北：三民書局，1970年），頁178。

⁵⁴ 唐君毅：《文化意識與道德理性·自序二》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁8。

朱子與陽明之路數」，但在文化論述上，則「直承船山之重氣重精神之表現之義而發展」。⁵⁵

因此，1949年之後，唐君毅雖較少正面發揮「氣化」概念，卻持續將船山所代表的「氣」與「精神表現」觀融入其文化哲學更宏觀的視野，用以思索中國文化在歷史、倫理與審美層面的生成動力與展開可能。

此外，《精神價值》中對「氣」的淡化與對「心」主體地位與形上意涵的強調，還可從另一關鍵術語——「虛靈明覺」——的頻繁使用獲得印證。此詞作為唐君毅對「心」的哲學描述，在早期《中西哲學》中尚未出現，僅見「虛靈不昧」「虛靈知覺」「虛靈的明覺」「虛靈之知覺」等零散表述（各2次），語意相近卻未定型；而在《精神價值》中，「虛靈明覺」集中出現達49次，已成為論述心之本體性與感知能力的核心術語，標誌其概念的顯題化與哲學建構，亦顯示「心」之地位的深化與定型。這種措辭的一致化與使用頻率的劇增，不僅取代早期對「心」的模糊描述，也標誌唐君毅的思想重心正從「氣化身體」轉向「心靈感知」的哲學進路。在《精神價值》中，「虛靈明覺」與「感通」常並置使用，構成他

⁵⁵ 該書雖晚於《精神價值》出版，但唐氏對王船山之研究早見於1949年南渡前，如〈王船山之性與天道論通釋〉（上、中、下），分別於1947年刊於《學原》，後修訂收於《中國哲學原論·原教篇》第20至22章。另〈王船山之文化論〉與〈王船山之人道論通釋〉亦於1949年刊行，後擴寫為同書第23至25章。上述各文皆介於《中西哲學》（1943）與《精神價值》（1953）之間，顯示唐氏對王氏思想之長期關注。參見唐君毅：〈王船山之性與天道論通釋（上）〉，《學原》第1卷第2期（1947年6月），頁21-32；唐君毅：〈船山之性與天道論通釋（中）〉，《學原》第1卷第3期（1947年7月），頁39-46；唐君毅：〈船山之性與天道論通釋（下）〉，《學原》第1卷第4期（1947年8月），頁46-57。以及唐君毅著，唐君毅全集編輯委員會編：《唐君毅全集》第17卷（臺北：臺灣學生書局，1990年），《中國哲學原論·原教篇》，第20-22章，頁515-580；第23-25章，頁581-669。

對中國文化精神進行形上詮釋與倫理奠基的雙重支柱；若對照書中「氣化」「氣韻」等傳統術語的淡出，更可見其核心概念正在重新定位與結構調整。

綜觀詞語的演變，唐君毅自1949年南渡以來顯然經歷了一場深層思想轉型與理論重構：他逐步檢視並重構自身的哲學架構，將早期偏重宇宙論與氣論的思索，轉向以「虛靈明覺之心」與「感通之性情」為軸心，發展出一套融合倫理實踐、美學感知與宇宙精神的中國文化哲學體系。

結言之，早在1949年南渡之前，唐君毅在探討「天人合一」時已賦予「情」深刻的存在論地位。他不將「情」簡化為個人化、情緒性的心理現象，而視之為物我交融的精神運動、生命內外通感的動態形式，乃至存有自身展開的原初樣態。透過以「感通」訓釋「情」，他試圖賦予其宇宙活力與形上價值，使之從現代抒情觀的邊緣回返理論核心，也為當代省思「抒情性」提供了一條來自儒學語境的哲學資源。同時，他對「身體」的理解亦展現根本轉向：中國哲人素不以人身為封閉自足、與宇宙對立的物質實體，而視其為「氣」之聚合與流行之所；人的感官與氣息與天地相通，身體遂成為通達宇宙、感應萬物的橋樑，為中國文學中的感通詩學與宇宙倫理奠定了哲學基礎。

南渡之後，唐君毅愈加強調統整「心」的兩重向度——虛靈明覺之本體潛能，以及志氣與性情之倫理動能。他指出，「性情」正是儒家人心觀的核心所在，是貫通本體與實踐、形上與歷史的關鍵樞紐；孔孟之學、《易傳》、《中庸》皆從「性」中揭示宇宙性與客觀性的道德價值，而性情的開展正是虛靈明覺之心的具體展現，其為善的根源不在主體意志，而在於人與萬物之間的感通與共振。隨著哲學重心自早期的「天人合一」論轉向「中國文化之精神價值」的形上建構，「氣化」雖在語詞中逐漸淡出，實則轉化為文化

生命的內在節奏，作為「感通」運行的本體論背景而潛伏；「感通」則從輔助性詮釋語彙華麗轉身為哲學分析的主導術語，成為論述中國文學、文化精神與宇宙倫理核心。

從抒情之形上精神、文化哲學與倫理實踐交匯的角度觀之，唐君毅所構築的「感通之學」不僅回應當代表述論域對抒情性本體論基礎的召喚，更可視為儒家思想資源在當代語境中的積極轉化、深入介入文學詮釋與主體性問題的一條可能路徑。總之，他以「感通」為樞紐，將儒家性情論、氣身觀與文化哲學整合為一套具有形上深度與倫理實踐潛力的抒情哲學體系。本文重構其思想路徑，不僅為「現代抒情傳統」提供異質而深厚的思想資源，也揭示儒學語境如何可能作為回應當代主體性與文化詮釋挑戰的理論基礎。

徵引書目

- 小野澤精一、福永光司、山井湧編，李慶譯：《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》，上海：上海人民出版社，2014年。
- 孔安國傳，孔穎達疏，李學勤主編：《十三經注疏整理本》第3冊，《尚書正義·虞夏商書》，臺北：臺灣古籍出版社，2001年。
- 方東美：〈生命情調與美感〉，收於陳國球、王德威編：《抒情之現代性：「抒情傳統」論述與中國文學研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年，頁262-284。
- 王德威：〈「有情」的歷史——抒情傳統與中國文學現代性〉，收於陳國球、王德威編：《抒情之現代性：「抒情傳統」論述與中國文學研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年，頁741-814。
- 白川靜著，蘇冰譯：《常用字解》，北京：九州出版社，2010年。
- 安樂哲（Roger T. Ames）、郝大維（David L. Hall）著，何金俐譯：《道不遠人：比較哲學視域中的《老子》》，北京：學苑出版社，2004年。
- 安樂哲（Roger T. Ames）：《經典儒家核心概念》（*A Conceptual Lexicon for Classical Confucian Philosophy*），北京：商務印書館，2021年。
- 朱熹：《周易本義》，臺北：大安出版社，1999年。
- 牟宗三：《生命的學問》，臺北：三民書局，1970年。
- 何仁富：〈唐君毅先生的生命與學問〉，收於何仁富主編：《唐學論衡——唐君毅先生的生命與學問》上冊，北京：中國文史出版社，2005年，頁58-76。
- 何仁富、楊永明、李蕾編：《唐學研究文獻索引》，收於《唐君毅全集》新編本編輯委員會編：《唐君毅全集》第39卷，《著述年表·唐學研究文獻索引·總目》，北京：九州出版社，2016年。

- 李澤厚：《中國現代思想史論》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年。
- 汪麗華、何仁富：《唐君毅先生年譜長編》，北京：中國社會科學出版社，2018年。
- 宗白華：《藝境》，北京：北京大學出版社，1999年。
- 宗白華：〈中國藝術意境之誕生〉，收於陳國球、王德威編：《抒情之現代性：「抒情傳統」論述與中國文學研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年，頁285-303。
- 柯慶明、蕭馳編：《中國抒情傳統的再發現：一個現代學術思潮的論文選集（上、下冊）》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年。
- 柯慶明：〈從「現實反應」到「抒情表現」——略論《古詩十九首》與中國詩歌的發展〉，收於陳國球、王德威編：《抒情之現代性：「抒情傳統」論述與中國文學研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年，頁489-512。
- 唐君毅：〈王船山之性與天道論通釋（上）〉，《學原》第1卷第2期，1947年6月，頁21-32。
- 唐君毅：〈船山之性與天道論通釋（中）〉，《學原》第1卷第3期，1947年7月，頁39-46。
- 唐君毅：〈船山之性與天道論通釋（下）〉，《學原》第1卷第4期，1947年8月，頁46-57。
- 唐君毅：〈中國先哲之自然宇宙觀〉，《中國文化之精神價值》第五章，臺北：正中書局，1979年，頁75-117。
- 唐君毅：〈中國先哲之人心觀〉，《中國文化之精神價值》第六章，臺北：正中書局，1979年，頁119-173。
- 唐君毅：〈中國先哲之人生道德理想論（下）〉，《中國文化之精神價值》第八章，臺北：正中書局，1979年，頁207-241。

唐君毅：〈中國藝術精神〉，《中國文化之精神價值》第十章，臺北：正中書局，1979年，頁291-316。

唐君毅：〈中國文學精神〉，《中國文化之精神價值》第十一章，臺北：正中書局，1979年，頁317-361。

唐君毅：〈中國之人格世界〉，《中國文化之精神價值》第十三章，臺北：正中書局，1979年，頁383-421。

唐君毅：《文化意識與道德理性》，臺北：臺灣學生書局，1986年。

唐君毅口述，劉國強、岑詠芳整理：〈民國初年的學風與我學哲學的經過〉，收於吳甌、劉美美編：《生命的奮進——四大學問家的青少年時代》，臺北：時報文化，1986年，頁47-73。

唐君毅：〈導言：中國文化根本精神之一種解釋〉，收於唐君毅著，唐君毅全集編輯委員會編：《唐君毅全集》第11卷，《中西哲學思想之比較論文集》，臺北：臺灣學生書局，1988年，頁7-50。

唐君毅：〈中國哲學中自然宇宙觀之特質〉，收於唐君毅著，唐君毅全集編輯委員會編：《唐君毅全集》第11卷，《中西哲學思想之比較論文集》，臺北：臺灣學生書局，1988年，頁95-127。

唐君毅：〈如何了解中國哲學上天人合一之根本觀念〉，收於唐君毅著，唐君毅全集編輯委員會編：《唐君毅全集》第11卷，《中西哲學思想之比較論文集》，臺北：臺灣學生書局，1988年，頁128-139。

唐君毅：〈中國藝術之特質〉，收於唐君毅著，唐君毅全集編輯委員會編：《唐君毅全集》第11卷，《中西哲學思想之比較論文集》，臺北：臺灣學生書局，1988年，頁213-220。

唐君毅：〈中國哲學中天人關係論之演變〉，收於唐君毅著，唐君毅全集編輯委員會編：《唐君毅全集》第11卷，《中西哲學思想之比較論文集》，臺北：臺灣學生書局，1988年，頁255-281。

- 唐君毅：〈老莊易傳中庸形而上學之論理結構〉，收於唐君毅著，唐君毅全集編輯委員會編：《唐君毅全集》第11卷，《中西哲學思想之比較論文集》，臺北：臺灣學生書局，1988年，頁332-402。
- 唐君毅著，唐君毅全集編輯委員會編：《唐君毅全集》第17卷，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 唐君毅著，《唐君毅全集》新編本編輯委員會編：《唐君毅全集》第3卷，《人生之體驗》，北京：九州出版社，2016年。
- 唐君毅著，《唐君毅全集》新編本編輯委員會編：《唐君毅全集》第10卷，《人文精神之重建》，北京：九州出版社，2016年。
- 唐君毅著，《唐君毅全集》新編本編輯委員會編：《唐君毅全集》第13卷，《中華人文與當今世界》上冊，北京：九州出版社，2016年。
- 唐君毅著，《唐君毅全集》新編本編輯委員會編：《唐君毅全集》第26卷，《生命存在與心靈境界》下冊，北京：九州出版社，2016年。
- 唐君毅著，《唐君毅全集》新編本編輯委員會編：《唐君毅全集》第30卷，《致廷光書》，北京：九州出版社，2016年。
- 徐聖心：《心之無對性：先秦儒學體驗的文化性格》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2021年。
- 高友工：〈中國文化史中的抒情傳統〉，收於陳國球、王德威編：《抒情之現代性：「抒情傳統」論述與中國文學研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年，頁106-163。
- 張淑香：〈抒情傳統的本體意識——從理論的「演出」解讀〈蘭亭集序〉〉，收於陳國球、王德威編：《抒情之現代性：「抒情傳統」論述與中國文學研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年，頁522-539。

梅家玲：〈抒情的能量——閱讀《現代「抒情傳統」四論》〉，收於王德威：《現代「抒情傳統」四論》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年，頁iii-x。

陳世驥著，楊彥妮、陳國球合譯：〈論中國抒情傳統——一九七一年美國亞洲研究學會比較文學討論組致辭〉，收於陳國球：《抒情傳統論與中國文學史》，第一章〈「抒情傳統論」以——陳世驥早期文學論初探〉附錄，臺北：時報文化，2021年，頁86-94。

陳國球：〈導論：「抒情」的傳統〉，收於陳國球、王德威編：《抒情之現代性：「抒情傳統」論述與中國文學研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年，頁5-32。

陳國球：〈導讀〉，收於陳國球、王德威編：《抒情之現代性：「抒情傳統」論述與中國文學研究》，第五輯〈宇宙詩心〉，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年，頁251-261。

陳國球：〈導讀〉，收於陳國球、王德威編：《抒情之現代性：「抒情傳統」論述與中國文學研究》，第八輯〈境界再生〉，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年，頁449-459。

陳國球：〈陳世驥論文學之光與摩羅詩力〉，收於王德威、季進主編：《世界主義的人文視景》，鎮江：江蘇大學出版社，2019年，頁36-50。

陳國球：《抒情傳統論與中國文學史》，臺北：時報文化，2021年。
陳淳著，熊國禎、高流水校：《北溪字義》，北京：中華書局，1983年。

傅斯年：《性命古訓辯證》，收於傅斯年著，陳槃等校訂：《傅斯年全集》第2冊，臺北：聯經出版，1980年。

揚雄撰，李軌注：《揚子法言》，上海：中華書局，1936年。

黃冠閔：《感通與迴盪：唐君毅哲學論探》，新北：聯經出版，2018年。

- 黃錦樹：〈抒情傳統與現代性：傳統之發明，或創造性之轉化〉，
《中外文學》第34卷第2期，2005年7月，頁157-185。
- 楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書，1993年。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年。
- 楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年。
- 楊儒賓、張再林編：《中國哲學研究的身體維度》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年。
- 楊儒賓：〈《詩》《騷》同參——中國原生抒情傳統〉，《中國文化》2023年第1期，總57期，2023年6月，頁21-43。
- 楊儒賓：《思考中華民國》，新北：聯經出版，2023年。
- 楊儒賓：《中國現代性的黎明》，新北：聯經出版，2025年。
- 劉熙載：《藝概》，上海：上海古籍出版社，1978年。
- 劉勰著，范文瀾註：《文心雕龍注》，北京：人民文學出版社，1958年。
- 鄭玄注，孔穎達疏，李學勤主編：《十三經注疏整理本》第24冊，《禮記正義·曾子問～禮器》，臺北：臺灣古籍出版社，2001年。
- 鄭玄注，孔穎達疏，李學勤主編：《十三經注疏整理本》第26冊，《禮記正義·喪服小記～樂記》，臺北：臺灣古籍出版社，2001年。
- 鄭玄注，孔穎達疏，李學勤主編：《十三經注疏整理本》第28冊，《禮記正義·經解～喪服四制》，臺北：臺灣古籍出版社，2001年。
- 鄭毓瑜：《文本風景：自我與空間的相互定義》，臺北：麥田出版，2005年。
- 鄭毓瑜：《引譬連類：文學研究的關鍵詞》，臺北：聯經出版，2012年。

鄭毓瑜：〈〈詩大序〉的詮釋界域——「抒情傳統」與類應世界觀〉，收於陳國球、王德威編：《抒情之現代性：「抒情傳統」論述與中國文學研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年，頁622-664。

黎靖德編，王聖賢點校：《朱子語類》第5冊，北京：中華書局，1986年。

蕭 馳：〈導言〉，收於柯慶明、蕭馳編：《中國抒情傳統的再發現：一個現代學術思潮的論文選集（上冊）》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年，頁6-14。

賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：國立清華大學出版社，2008年。

賴錫三：《道家型知識份子論：《莊子》的權力批判與文化更新》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年。

賴錫三：《《莊子》的跨文化編織：自然·氣化·身體》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2019年。

鍾振宇：〈莊子的氣化現象學〉，《道家的氣化現象學》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016年，頁1-48。

龔鵬程編著：《美學在台灣的發展》，嘉義縣：南華管理學院，1998年。

龔鵬程：〈不存在的傳統：論陳世驥的抒情傳統〉，《政大中文學報》第10期，2008年12月，頁39-52。

龔鵬程：〈成體系的戲論：論高友工的抒情傳統〉，《清華中文學報》第3期，2009年12月，頁155-190。

龔鵬程：〈不存在的中國文學抒情傳統〉，《延河》2010年第8期，2010年8月，頁172-173。

龔鵬程：〈從《呂氏春秋》到《文心雕龍》——自然氣感與抒情自我〉，收於陳國球、王德威編：《抒情之現代性：「抒情傳統」論述與中國文學研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年，頁592-621。

