

# 仁學結構的整體分析

## ——評《中國古代思想史論》

◎ 夏中義

李澤厚：《中國古代思想史論》（北京人民出版社，1986）

李澤厚的「積澱說」是一種旨在探尋人性的歷史生成的藝術—文化學理論。在他看來，人性的歷史生成就叫「積澱」。「積澱」就是把受制於給定工藝—制度背景的價值規範（即「理性」）內化於人的生物性機能系統（即「感性」），使之轉變為文化心理結構——這便是人的發生或人性的歷史生成。李氏將它放到民族文化譜系水平上來探討，兵分兩路：一路是從審美意識契入，其代表作是《美的歷程》；一路是從倫理觀念契入，於是便有《中國古代思想史論》（以下只標頁碼者皆出自於此書）。

### 仁學結構四原則

李氏認為孔子的仁學是中國傳統文化的核心，長期積澱而成為中國文化心理結構的基本模型。《中

國古代思想史論》就是按這一主線展開的。

所謂仁學，簡明地說，是孔子對周禮的闡釋模式。周朝的典章、禮儀、制度殘存着較濃的原始氏族政體的淳樸古風，正是這古風令孔子神往，遂成仁學。

仁學模式由如下四部分有機構成：一曰「血緣基礎」，確認氏族宗法制的社會基礎是天倫血緣；二曰「心理原則」，宗法制使政治倫理化，倫理政治化，這就使等級秩序在瀰散溫情氣息的同時，有可能通過親子之愛將外部規範溶解在每一氏族成員的心中；三曰「人道主義」，如此氏族的內部人際關係必然尊卑有序，又情義相濡，充滿仁愛；四曰「個體人格」，該政體對氏族成員的個體人格必定尊重。且不論孔子如此闡釋周禮是否太理想化，就邏輯角度講，李氏是有理由將仁學當作理論整體來描述的，因為上述諸要素間的關係確是「互相依存、滲透或制約」的（頁6），即符合結構的整體性、轉換律和自足性。

仁學結構的邏輯自足並不能保障它不遭歷史性解體。因為仁學創始者孔子首先是政治家和意識形態專家，其次才是學問家。

但仁學結構的邏輯自足並不能保障它不遭歷史性解體。因為仁學創始者孔子首先是政治家和意識形態專家，其次才是學問家。顯然，仁學不屬純粹理性而屬實用理性，它既發思古之幽情，同時更是動員和激勵遺世逸民的復辟政綱。仁學結構的整體功能，就表面看是文史性釋禮，究其深層則是功利性復禮。因此，判斷仁學結構是否將遭歷史解體，不僅看它釋禮時能否自圓其說，更要看它的復禮功能是否真正奏效，是否被歷代封建意識形態全盤師承，從而以原型形態直接鉤在國民心靈。

### 漢儒對仁學的截肢

先看漢代。李氏頗重視漢代，他說：「正是在漢代，最終形成中國獨特的文化心理結構」，因為孔子所提出的「仁學結構主要便是通過漢代一系列的行政規定，如尊儒術、倡孝道、重宗法，同時也通過以董仲舒儒學為代表的「天人感應」的宇宙模式，才真正具體地落實下來」(頁174)。這就是說，正是靠漢朝皇家的欽定，仁學結構才有幸與民族文化心理結構正式掛鉤。

漢襲秦制，秦本是法家理論的實驗室和效應場。大一統的漢武帝國為何不繼續高舉法家，反而獨尊儒教？賈誼有話：「仁義不施而攻守之勢異也」，意謂奪天下可用法家，守天下則非施「仁義」即用儒家不可，否則，亡秦可鑒。

漢儒、孔儒都打仁學牌。仁學結構由「血緣」、「心理」、「人道」、

「人格」四要素構成，還是逐一審核且比較，看看漢儒到底從孔子那裏拿了甚麼，又作了哪些改造吧。

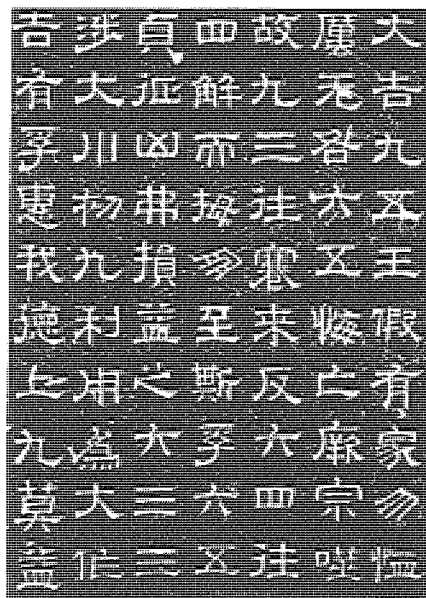
一、漢儒甚重「孝悌」。「孝悌」本是從仁學的「血緣基礎」引出的行為規範，「孝」為敬父，「悌」為尊兄，這是周禮法定的做人之本。孔子說：「君子務本，本立而道生」，意謂事親敬父尊兄，從政也就不犯上作亂，這是家教，也是政教。家教、政教所以難分，因為氏族政體本是家與國的混合物(當時所謂「家」並非後世意義上的個體家庭或家族，而正是與「國」同一的氏族或部落)，血緣與等級在同一氏族內本是一個錢幣的兩面，「邇之事父」與「遠之事君」也是同一角色在座標的不同區域的臉譜轉換，這就使原始等級制能通過血緣性「孝悌」而得以穩固。但到漢代，換了人間，原先散佈在各個氏族部落基礎上的獨立或半獨立的邦國，已被合併為疆域雄闊、中央集權的統一帝國：原先在氏族政體中直接維繫秩序穩定的「血緣基礎」、在帝國框架中已不那麼舉足輕重了。於是，仁學「孝悌」所蘊涵的天倫人情在漢儒那兒也就不能不被稀釋，從而將古老家教蛻化為純功利的、灌輸忠君意識的戰略預科。無怪漢儒又倡「忠孝」，將「忠」置於「孝」之前。

二、漢朝帝國既然是在氏族政體的廢墟上聳起的，「忠」「孝」之間的原始臍帶既然已撕裂，這就勢必導致漢儒對仁學的「心理原則」，遠不如對法家的「絕對君權」和「三綱秩序」更有興趣。董仲舒將帝國結構界定為誰也不准越軌的五行宇宙圖式，無非是借陰陽家的言語將

「絕對君權」和「三綱秩序」天意化或神聖化。表面看來，董氏主張君主雖踞萬民之上，但同樣受制於宇宙圖式。然而，稍有頭腦的人都明白：「尊主屈臣」與「屈君伸天」這兩者只能和諧統一於抽象邏輯，具體做很難，由「卑臣」去諫「尊主」，成功者甚少，結果，「人主雖不肖，臣不敢侵也」(韓非)。可見，漢儒虛構宇宙圖式的思路實與仁學相背：仁學是通過「心理內化」將宗法等級制悄悄錮在氏族成員心底，使他們由衷地誠服原始政體；漢儒則用「外部神化」將帝國秩序誇張為君權天授，以此威嚇天下子民，非屈從不可。

三、於是，帝國秩序中的政治人際關係，絕不像氏族政體那樣富於原始人道氣息了。仁學的「人道主義」在漢儒手中已萎縮為「勿濫殺」三字。

四、「個體人格」是仁學精髓，漢儒也很少提，儘管他們在行為上未必喪盡原儒的傲骨，但作為某種主導精神，他們畢竟遜色多了。這大概與漢武創立文官體制有關。作為漢朝行政支柱的文官系統，與仁學的政治理想和統治體制不同。仁學有賴血緣倫理，故講究氏族首領的個體道德表率，但漢朝文官系統的權倫基礎則建築在宇宙秩序的比附上，「政治的治亂興衰不再僅依靠於作為首領的『聖人』，而是更依靠於遵循客觀的『天道』」，「它具有職能分化，各有定規，執行權威，不講情面等非人格的機器特徵和理性模式」(頁153)。對這套官僚機器來說，「個體人格」的獨立性、自主性近乎廢話。



漢朝帝國獨尊孔教，圖為中國最早的官定儒學經本石刻熹平石經。

對氏族政體極其「實用」的仁學，對漢朝帝國就不可能都「適用」，因為漢朝帝國不是氏族政體。前者尚未發育到掙脫世俗社會的母腹，即認血緣家法為國法；那麼，後者作為日益脫離社會、高踞於世俗之上的專制政治系統，當然會另立一套新意識形態來適應自身需求。為何仁學的「個體人格」會遭漢儒冷眼？因為這不契合專制帝國的君權模式；又為何仁學的「孝悌」(即「血緣基礎」)頗受漢儒歡迎？因為漢朝仍是以家庭小農生產為經濟本位的宗法社會，故此，仁學的「血緣基礎」不僅對穩定社會等級的倫常秩序、而且對培植忠君為內核的馴良人格仍然有效。照理說，「血緣基礎」和「個體人格」作為仁學結構的有機要素，兩者密不可分，但講實用的漢儒第一想到的並非邏輯關聯，而是政治亟需。

漢儒虛構宇宙圖式的思路實與仁學相背，用「外部神化」將帝國秩序誇張為君權天授，以此威嚇天下子民。

### 理學對仁學的精神閹割

與漢儒相比，宋儒在思辨命題

宋儒填補了漢儒的空白：先將五行宇宙「理學」化，再借「心理內化」原則，將它鉤在人們心底。

方面確實挺接近仁學，因為無論張載、朱熹都頗重視人的感性存在和心理情感，重視孔儒的「心理內化」原則，而不像漢儒只擅長編織帝國秩序的宇宙幻象，神化其外部威懾功能。漢儒追求大氣象，弱點在於：若不注重扎根人心，則全部宇宙圖式就可能變成空架子飄浮太空。宋儒恰恰抓住這點填補了漢儒的空白：先將五行宇宙「理學」化，再借「心理內化」原則，將它鉤在人們心底。李氏說宋儒是「以釋道的宇宙論、認識論的理論成果為領域和材料，再建孔孟傳統」(頁221)；我想補充一句：中國封建意識形態正是靠宋儒的集大成才臻於圓熟。

張載是宋儒的先鋒派，他第一個提出了宋明理學的根本命題：「二性說」。「二性」即「天地之性」與「氣質之性」。前者指與天地共性的普遍必然性或永恆秩序，後者指與個體感性存在相關的各種欲求，人性就是由這迥然相異的「二性」合成。看來，人的感性存在於張載處確有其位置，但同樣確鑿的是，「二性說」對人的正視不過是思辨上的「欲擒故縱」，即不是為了肯定人才正視人，而僅僅為了肯定現存秩序才正視人的存在。理學就是「要求在有限的、感性的、現實的(也是世俗的、常識的)倫常物理中去尋求和論證超越這有限、感性、現象的無限、理性和本體」(頁225-6)。顯然，這裏的「有限一感性」=「氣質之性」；這裏的「無限一理性」=「天地之性」，亦即後期封建專制的代名詞。換言之，張載正視「氣質之性」的目的只是為了要「順性命之理」，即「窮天理」而不是

「滅理窮欲」，張載所謂「不以嗜欲累其心，不以小害大，未喪本焉爾」云云，結論無非是想「滅人欲」。明明幾個字就可說清的，偏偏要兜大圈子，但又不得不承認：宋儒這套「上達天道，下接倫常」的「心性之學」確實捅破了漢儒「宇宙圖式」與孔儒「心理原則」的隔膜，為封建意識形態研究巧妙「吃人」開闢了一條新思路。

將這思路提高到登峰造極的當推理學大師朱熹。朱子對宋明理學的貢獻可謂「博大精深」。

一曰「博大」。朱子將超越且主宰宇宙萬物的普遍必然總括為一個「理」字：「宇宙之間，一理而已，天得之而為天，地得之而為地。而凡生於天地之間者，又各得之以為性，其張之為三綱，其紀之為五常，蓋此理之流行，無所適而不在。」「理」被想像為吞吐日月的天狗，其氣勢之磅礴當不在漢儒之下。為了使神界天道與世俗倫常互滲，朱子還別出心裁拈了一個「極」字：「極」即規範，譬如「暑往寒來，川流山峙，父子有親，君臣有義之類」，無非表明凡事「皆有個極，是道理之極至」，「如君之仁，臣之敬，便是極」，「總天地萬物之理，便是太極」即最高理式，「太極本無此名，只是個表德」，亦即個體必須恪守的「絕對命令」。「極」猶如鵲橋，天上地下不絕交往，作為天道的「必然」也就由此轉化為人世倫常的「應當」。這倒是漢儒所莫及的。

二曰「精深」。就像張載並未在「二性」間製造阻隔，朱子也以為天理本體與世俗欲望的關係極其微妙，所謂「天理人欲，幾微之間」，

「雖是人欲，人欲中亦有天理」，「天理人欲無硬定底界」等等。儘管朱子也是為了肯定專制才轉而正視人欲，但由於他在理論上不屑簡單地將「人欲」劃為禁區，於是也就造成了思辨的難度。這就像沿着峭壁向峰巔攀援，這「峭壁」即「人欲」，這「峰巔」即「天理」，只能爬上去，不能掉下來。這是征服，也是探險，極需精微細深的思辨功底，既使「天理人欲」並行不悖，又使後者順應前者。他的做法是落實到靈魂深處，將心分為「道心」、「人心」兩種：「此心之靈，其覺於理者，道心也；其覺於欲者，人心也。」道心人心本一心，道心為人心之「正」，人心為道心之載體。人心若不受制於道心，必然因「私意」「過度」而「人欲橫流」，道心若不扎根於血肉之軀，則也有蹈空弄虛之虞。靈與肉，性與情，道心與人心，倫理與欲求，似乎兩邊不得罪，一碗水端平，若無高超的平衡術，非傾斜覆舟不可。無怪朱子感嘆：「人心唯危，道心唯微，唯精唯一，允執厥中。」區區十六字，竟連用四「唯」，可見理學家在涉足「天理人欲」這一尖端時的誠惶之心。

道心統率人心的基準，取決於人能否「慎獨」，即「一念之發是否率性」，亦即掠過腦海的每一閃念能否源出天籟似地合乎「天理」而實現「自律」。那麼全部關鍵也就在修身了。修身就是將教義層面的「天理」轉化為人竭誠信奉的「絕對命令」，使自己自覺或近乎本能地受其支配，「隨心所欲而不逾矩」。在理學家看來，「窮理、盡性、至命，只是一事」，都是為了達到對倫理

本體的徹悟。徹悟就是將外部教義信奉為真，一旦真誠信奉也就使「他律」內化為「自律」，即積澱為自身心理與行為準則。理學的專長正在於通過精神閹割，把人異化為非人。

無可否認，理學的精神閹割，就其形態而言，並未背離「心理原則」，但孔子的「心理原則」所蘊結的仁質卻分明拋棄了。仁學之仁，其實是宗法化的親子之愛。當孔子借助「心理原則」將基於血緣的禮治鉗在人們心底，讓外在規範內化為心理欲求，這一中介性轉化是靠天倫人情來潤滑的，是「動之以情」才「曉之以理」，這頗自然。但理學之理，卻是極不自然，硬要個體接受不可的先驗性「絕對命令」，它來自上天，與人的世俗情欲無關。這就導致仁學與理學對人的價值態度的分野。仁學以理節情猶如鳥籠政策，不飛出框框仍有適度自由，只要不怒不傷，自可又怨又哀，對人是留餘地的。理學則森嚴得多，一句「餓死事小，失節事大」，幾乎將氏族政體所殘存的最後一點原始人道氣息都取消了。當孔子說非禮勿視勿聽勿聞，僅僅主張人在行為上應有所約束，至於心裏怎麼想不予追究；理學卻索性向靈魂開刀。

## 仁學的內在矛盾

綜上所述，是從後世封建意識形態對孔教的實用性割裂來看仁學結構的解體，這是外因；從內因看，我要說，這也是對仁學本就潛伏的內在矛盾的歷史性放大。

「人心唯危，道心唯微，唯精唯一，允執厥中。」連用四「唯」，可見理學家在涉足「天理人欲」這一尖端時的誠惶之心。

當孔子說非禮勿視勿聽勿聞，僅僅主張人在行為上應有所約束，至於心裏怎麼想不予追究；理學卻索性向靈魂開刀。

仁學的整體功能是雙重的：釋禮和復禮。孔子是在氏族政體崩潰時對周禮作理想的闡釋。當時周禮只活在思想性的仁學結構裏，而思想總是虛的。但孔子夢寐以求的「復禮」卻是實的。這一虛一實，相輔相剋，難免生出牴牾。

當然，李氏是不在乎這一虛實間隔的。他是從純思想史，而不是從政治意識形態角度來看仁學的。他不要實，只要虛，「從思想到思想」（頁299）。首先，他將禮、仁分離，說：「孔子思想的主要範疇是『仁』而非『禮』。後者是因循，前者是創造。」（頁15-6）接着論證「仁」如何高於「禮」（頁22），末了作結：發軔於「禮壞樂崩」的仁學是對周禮「作明朗的政治學的解釋，使之擺脫特定氏族社會的歷史限制」，而獲得「普遍和長久的社會性的含義和作用」（頁18）。彷彿這麼一刀，便能切斷仁與禮的血肉紐帶，以期一勞永逸地免除仁學被後世所解體。在我看來，恰恰相反，仁與禮須臾難分，前者為魂，後者為體，魂不附體，無所依存。

對仁學作共時態的純思想結構分析為虛；將仁學放到千年跌宕的政治意識形態中去作歷時態分析為實。從虛的角度看，由於仁學假設氏族政體依然健在，故其「血緣基礎」、「心理原則」、「人道主義」、「個體人格」諸要素是和睦相處，抱成一團，儼然整體。但從實的角度看，仁學結構並沒有李氏所想像的那種超穩定性或永恆自足性。漢儒對仁學的截肢，宋儒對仁學的閹割，皆表明氏族政體一旦駕崩，仁學諸要素間的有機鏈條不僅遲早斷

裂，並且還會像居喪人家的兄弟不和，因父權約束的突然失控而惡化，乃至反目成仇，恨不得一個吃一個。譬如，「血緣基礎」和「心理原則」在仁學原型中本是一對，但在戰國，隨着氏族邊界的突破，且不說氏族內人與人的天倫溫情難以延綿，相反，原先氏族對族外「夷狄」的凌厲和野蠻卻趁着漫天烽煙而如火烈烈起來，當時新興奴隸主寧要血淋淋的刑罰征戰，也不接納孔子的「心理原則」。又如漢武帝國雖講「忠」「孝」，但對「心理原則」興趣並不大。這叫仁學的結構性鏈條的斷裂。後來，北宋帝國雖傾心於「心理原則」，卻是變了質的，形似而神離。不僅不像仁學原型可以「心理原則」邏輯地演繹出「人道主義」和「個體人格」，相反，由於將「心理原則」濫用於「存理滅欲」，故此，也就容不得「人道主義」和「個體人格」了。

## 仁學結構解體的過程

孔儒、漢儒、宋儒既然都標榜為「儒」，自有不謀而合處。儒，生民之初便有，「助人君順陰陽以教化者也」（章太炎），即為宗教性、政治性幕僚兼意識形態專家，後世儒家也總以「作宰輔」即幫助皇帝治國為理想。孔儒、漢儒、宋儒的角色定位都定在這一點。這就是說，不論仁學如何渲染「人道主義」和「個體人格」，孔子的屁股仍坐在氏族等級制一邊的。換言之，正因為氏族政體作為不開化的等級制，不可能一舉擺脫血緣基礎而速成其為

正因為氏族政體作為不開化的等級制，不可能一舉擺脫血緣基礎而速成其為帝國，所以才使溫情脈脈的古風得以綿延。

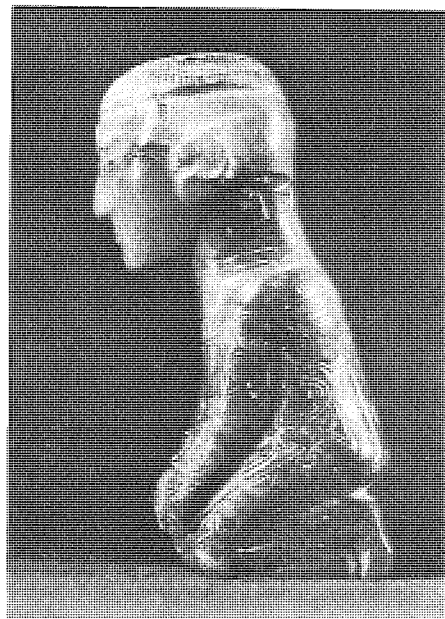
帝國，所以才使温情脈脈的古風得以綿延，正是這原始民主與原始等級的二重組合，才導致「述而不作」的仁學不像法家理論那麼猙獰。但同時，原始民主與原始等級在仁學中的和平共處畢竟是暫時的、脆弱的，是以帝國政體尚未確立為背景的：一旦變天，則仁學二重性之間的內訌勢必難免，甚至導致結構解體。

現在問題在於：若承認仁學對漢、宋儒學仍有傳承，那麼，後者從前者那裏到底吸取了甚麼？基本結論只能是：放大糟粕，萎縮精華——假如可將仁學的原始民主意識稱為「精華」，又將其原始等級意識稱為「糟粕」的話。後世儒學對仁學的解體主要有兩步棋：第一步，漢儒「宇宙圖式」從外部將仁學的原始等級意識撥高到帝國階段，且神化君主專制為天意所致。代價是氏族政體的人道色彩由此黯然，對氏族成員的博愛和對貴族人格的尊重，最後收斂為皇帝的獨尊和臣民的卑微。第二步，宋儒接過「心理原則」將其理學化，從內部否決仁學的原始民主意識。當「天理」奉為臣民的心理一行為必須恪守的「絕對命令」：當「人心」貶為可讓「道心」即興採捏、隨意搖控的軟件，仁學所倡導的個體人格尊嚴也就萎縮為零了。仁學固有的精華，讓後世儒學所強化的那些糟粕窒息了。所以，以儒學教義為主軸的古代政治意識形態史，並非是仁學要素均衡地生長的歷史，而是該結構的內在矛盾逐代呈示乃至對峙，最終一方吃掉一方的歷史，亦即是仁學的「血緣一心理」要素被扭曲地用於專制政

體，以致使原先的「人道一人格」要素逐漸脫落的歷史。正是在此意義上，原型仁學結構的邏輯自足並不像李氏所希冀的那樣，能使自身賦有巨大的吸附性或「包容性」，即使它在歷史進程中「能不斷地吸取融化各家」，又能持續維繫本系統的穩定（頁313）——恰恰相反，孟、荀、程、朱所以都能在仁學結構中找到其所對應的因子，這並不證明仁學真能包羅儒學之萬象，而只表明仁學本是某種原始混沌，它是有內在矛盾的。「孔子而後，儒分而八」，正說明這一矛盾的理論外化及其學派分化，其後果當然是仁學的解體或仁質的失落。

有趣的是，李氏不是沒看到後世儒學對仁學的偏差，但他強調該偏差並「沒有完全脫離那個仁學母體結構」，因為，「以實踐理性為主要標誌的中國民族文化一心理狀態始終延續和保持下來」（頁19）。此話在邏輯上欠嚴謹。包括仁學在內的一切政治意識形態，就其精神生

以儒學教義為主軸的古代政治意識形態史，並非是仁學要素均衡地生長的歷史，而是該結構的內在矛盾逐代呈示乃至對峙，最終一方吃掉一方的歷史。



「民族文化心理結構」至宋定型，而這卻是以仁學的解體為犧牲的。

產方式而言，皆屬有別於科學、宗教和藝術的「實踐理性」部門。顯然，「實踐理性」並非是仁學的特徵，而只是其一般屬性。若不從個別特徵，而僅從一般屬性來區分，則碰到同一門類的不同對象，恐一輩子也分不清彼此。因此，判斷後世儒學有否背離仁學，不宜以是否有悖「實踐理性」作參照，而應以是否師承仁質為依據。

## 仁學不等於中國國魂

將仁學與後世儒學作為同一系統來考察，中國封建意識形態的起點畢竟留着孔子的足跡。倘若把民族文化心理結構視為以儒學為核心的傳統精神的積澱物，那麼，人們發現，似乎正是從孔儒——漢儒——宋儒，中國儒學才在理論上走完了封建文化積澱的全過程。這彷彿是一場分工明確、勳合有序的接力賽：先由孔子提出「心理原則」即積澱渠道；再由漢儒以官方名義獨尊孔教，這就為全民族意義的國魂結構的單向度積澱創造了操作性前提；最後由宋儒來實施這一操作，即將理學化的專制格局，通過「心理原則」變形而鉚在國民心底。李氏所謂的「民族文化心理結構」由此定型。這倒是中國儒學的真正自足或自圓，可惜，那又是以仁學的解體作犧牲的。

由此看來，民族文化心理結構作為儒家文化積澱於國魂的終端性呈示，與其說是原型仁學的直接翻版，不如說它與晚近得多的宋明理學關係更緊。對此，李氏是清醒

的，他曾引用李大釗的話來證實「五四」新文化運動所打倒的孔子，並非孔子原型，而是宋儒所塑的孔丘造型。因此把孔子打成集「君主專制主義、禁欲主義、等級主義」於一身的「封建上層建築和意識形態的人格化的總符號」（頁36-8），是不公正的。但這麼一來，李氏的另些說法，諸如「在建立或塑造這樣一種民族的文化—心理結構上，孔子卻成功了」（頁33），又如「那種來源於氏族民主制的人道精神和人格理想，那種重視現實，經世致用的理性態度，那種樂觀進取，捨我其誰的實踐精神」，「是我們這個民族的基本觀念、情感、思想和態度」等等（頁38），總之，孔子是「中國文化的代名詞」之論斷，便不免顯得口氣很大，說服力很弱。因為，不能想像，孔子仁學竟能非歷史地繞過漢、宋、明等後世儒學的重重關卡，而直闖國民的腦門。相反，若正視歷史，承認仁學與後世儒學有別，又承認仁學結構被後世解體之事實，那也就不能不承認那個「大膽設想」的李氏「恆等式」：即仁學＝中國傳統文化（儒學為中心）＝國魂，實在經不起「小心求證」。

夏中義 1982年春畢業於上海華東師範大學中文系，現任該校文學研究所講師，撰有心理美學專著《藝術鏈》和論文〈歷史無可避諱〉、〈別、車、杜在當代中國的命運〉等。目前致力於二十世紀中西美學關係研究。

孔子是「中國文化的代名詞」之論斷，口氣很大，說服力很弱。因為，不能想像，孔子仁學竟能非歷史地繞過漢、宋、明等後世儒學的重重關卡，而直闖國民的腦門。