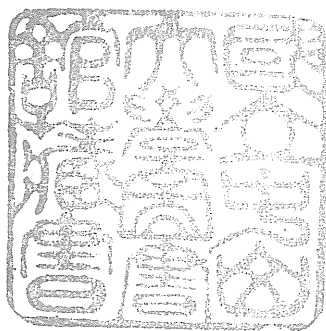


8456

孟子學研究叢刊②

# 孟子思想的哲學探討

李明輝◎主編



中央研究院 中國文哲研究所籌備處印行

278271



# 目 錄

導 論..... 李明輝... (3)

## 通 論

孟子：士的自覺..... 杜維明... 1

孟子哲學與秩序的未決性..... Roger T. Ames... 37

## 心 性 論

√ 孟子心性論的再反思..... 劉述先... 75

√ 《孟子·告子上》第六章疏解..... 信廣來... 97

《孟子》知言養氣章的義理結構..... 李明輝... 115

盡心與立命——從海德格基本存有論重塑

孟子心性論的一項試探..... 袁保新... 159

## 文 化 觀

- 儒家身體觀的原型——以孟子的踐形觀及  
荀子的禮義身體觀為核心……………楊儒賓…199
- 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……………蔣年豐…259
- 孟子思想中道德與文學的關係……………林啓屏…283
- 附錄：作者簡介……………335

# 導 論

李明輝\*

本書所收入的論文是中央研究院中國文哲研究所推動的「孟子學主題研究計畫」之部分成果。這項主題研究計畫自1993年5月開始執行，由筆者和鍾彩鈞先生共同主持，有三項具體目標：第一，在計畫執行的第一年，平均每個月舉辦一次小型討論會，每次邀請文哲所及其他大學的中生代學者一至三位，發表有關孟子學的論文，固定參與討論的學者共有十一位。第二項目標是舉辦一場「孟子學國際研討會」，此會已於1995年5月20及21日在中央研究院舉行。第三項目標是要編一套《孟子學研究叢刊》，收羅此項計畫參與人員及其他學者在這方面的研究成果。

本書所收入的九篇論文當中，袁保新、蔣年豐、林啓屏及筆者的論文曾在上述的小型討論會中發表過，並經過討論和修改，有七篇（楊儒賓、林啓屏的論文除外）曾在「孟子學國際研討會」中宣讀。這九篇論文均涉及孟子思想中的哲學問題，故輯成一冊，題為《孟子思想的哲學探討》。其他屬於思想史領域的論文另外輯成一冊，由黃俊傑教授主編，題為《孟子思想的歷史發

---

\* 中央研究院中國文哲研究所研究員。

展》，亦將收入本叢刊之中。故本書讀者宜同時參看《孟子思想的歷史發展》一書。

孟子是過去中國人（尤其是知識分子）所尊崇的聖賢，自宋代以來，其性善說、義利之辨、人禽之辨、王霸之辨等學說深刻地影響了中國人的文化心靈之塑造。過去私塾的啓蒙教本《三字經》首句「人之初，性本善」，即是孟子的思想，幼童自小即朗朗上口，已成爲一種文化常識。特別值得注意的是，自宋代以來，孟子的性善說爲大多數中國人所接受，宋、明儒多半贊成性善說，少有例外。這是一種奇特的文化現象，與西方人之接受原罪說正好形成鮮明的對比。這種現象很值得我們從思想史和文化史的角度去加以探討。

在漢代，性善說尚未得到普遍的認可，因爲漢代人多半將人性視爲中性的。清代以還，孟子的性善說已不大能爲學者所理解，不時有人對此說提出質疑、乃至批判。民國以來，在西方文化的強烈影響下，孟子思想在中國的知識界更乏解人。一般知識分子或許會贊許其民本思想，視之爲過渡到民主思想的預備階段；但對於其性善說，多半認爲它經不起現代科學思想的考驗，至多視之爲一種主觀的善良願望。譬如，心理學家出身的陳大齊先生雖然有不少討論孟子思想的專著<sup>①</sup>，但卻無法理解、因而也無法贊同孟子的性善說<sup>②</sup>。臺灣的學術界往往從現代心理學與社

---

①陳先生在這方面的重要專著有：《孟子性善說與荀子性惡說的比較研究》（臺北：中央文物供應社，1953年）；《孟子的名理思想及其辯說實況》（臺北：臺灣商務印書館，1969年）；《孟子待解錄》（臺北：臺灣商務印書館，1980年）。

②關於陳先生對孟子性善說的誤解，請參閱拙著：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年），第8章。

會科學的角度來質疑孟子的性善說。中國大陸的學術界過去在馬、列教條的禁錮之下，將孟子思想定位為反映封建地主階級利益的唯心論系統，自然不會贊同其性善說。八十年代以來，中國大陸的學術界逐漸開放，馬、列教條的限制有逐漸鬆動之勢，但是在孟子思想的研究方面，並無多少成績可言。根據筆者對於中國大陸近十餘年來孟子學研究的粗略印象，多數論文仍無法擺脫唯心、唯物的思想框框；少數論文雖已不再使用這套框框，但仍無法接上現代學術的脈動。民國以來，在中國的學術界真能接上孟子思想的慧命，並且能面對現代學術的挑戰的，大概只有一般所謂的「當代新儒家」了。除此之外，孟子思想在二十世紀的中國，可謂難覓解人。中國知識分子讀《孟子》讀了兩千多年，及至今日，猶有人以為可以用「人性向善論」來取代傳統的「人性本善論」，藉以詮釋孟子的性善說，實堪浩嘆<sup>③</sup>！

據筆者的淺見，孟子的心性論、乃至道德哲學，縱使放在現代學術的脈絡中，仍是極具意義的一套思想。當然，這需要經過一番重建的過程，透過現代學術的概念將孟子思想納入現代學術的脈絡中，使它與現代人的問題意識相激盪。譬如，我們可以問：孟子的心性論如何面對現代心理學的成果，而有一個恰當的定位？其道德哲學如何面對現代社會科學的可能質疑而自我證成？我們也可以提出一個韋伯式的問題：孟子的政治、經濟思想與現代化的關係如何？是阻力還是助力？抑或可以在經過轉化後成為助力？筆者相信：孟子思想就像過去其他具有原創性的思想

---

<sup>③</sup>請參閱同上，第6及8章。

一樣，在經過重新詮釋之後，可以提供許多可貴的思想資源，幫助我們去面對現代社會的種種問題。這正是我們推動「孟子學主題研究計畫」的主要目的。

本文所收的論文依其內容可分為三組，分別屬於「通論」、「心性論」、「文化觀」。孟子思想的核心是其心性論，以此為基礎發展出其文化觀，這正符合儒家思想「內聖外王」的思想格局。故本書之分類係以孟子思想的特點為依據。

屬於「通論」性質的共有兩篇，分別為杜維明教授的〈孟子——士的自覺〉一文及安樂哲（Roger T. Ames）教授的〈孟子哲學與秩序的未決性〉一文。杜教授的論文對整個孟子思想作了一個綜述。他分別從「位」（客觀價值）、「志」（主體意識）、「道」（天地精神）三方面來說明孟子思想的特性，可說是孟子思想的極佳引介。

安樂哲教授的論文則提出一個詮釋孟子思想的方法論問題。他過去一貫強調中國思想的獨特性，因而不遺餘力地對西方學者及部分中國學者以西方概念詮釋中國思想的取徑提出方法論的質疑和批評。在他與郝大維（David L. Hall）合著的《孔子思想探微》一書<sup>④</sup>中，他徹底發揮了這種見解。在此文中，安教授進一步將這種觀點延伸到對於孟子思想的詮釋上。他提醒我們不要輕易地借用西方的概念來詮釋孟子思想中的「性」、「命」、「天」等概念，因為這將扭曲孟子的本意。安教授的看法將孟子

---

<sup>④</sup>David L. Hall & Roger T. Ames: *Thinking Through Confucius*.

Albany: State University of New York, 1987.



學、乃至整個儒學的詮釋問題引入了當代詮釋學（hermeneutics）的視域之中。

筆者一方面承認：安教授的觀點當作一種方法論的提醒來看，有其積極的意義，因為它提醒我們在詮釋中國古代思想時應注意其有異於西方思想的獨特性、以及詮釋學的基本問題。但在另一方面，他的看法似乎不無矯枉過正之嫌。因為根據當代詮釋學的觀點，為某一文本（Text）尋找完全「客觀」的詮釋，是無意義之事；因此，我們可以承認：不同的文化系統或概念系統之間無法完全轉譯。但弔詭的是，詮釋之必要性正是建立在這種不可轉譯性之上。所有的詮釋都是一種轉譯，完全的轉譯固然是不可能的，但我們仍必須轉譯。一切詮釋工作都是建立在這種「不可能轉譯」與「必須轉譯」的辯證關係上。在筆者看來，安教授的看法過於強調中國文化（當然包括孟子思想）的獨特性，而忽略了其普遍性，這使他有陷入文化相對主義之虞。巧的是，劉述先教授的論文也提到了卜愛蓮（Irene Bloom）教授最近在一篇論文中對安教授的上述論點有所辯駁，讀者可以一併參閱<sup>⑤</sup>。

第二組論文均涉及孟子的心性論，共有四篇。劉述先教授的〈孟子心性論的再反思〉一文對孟子性善說在當代學術界中的所引起的爭議作了極為生動的介紹與極為扼要的分析。這似乎印證了筆者在前面提出的看法：孟子的心性論在現代學術的脈絡中，仍是極具意義的一套思想。

---

<sup>⑤</sup>參閱 Irene Bloom: "Mencian Arguments on Human Nature (Jen-hsing)", *Philosophy East and West*, Vol. 44, No. 1 (January, 1994), pp. 19-53.

第二篇是信廣來教授的〈孟子的人性論——《孟子·告子上》第六章疏解〉一文。信教授受過西方分析哲學的訓練，在本文中充分發揮他在這方面的專長，對《孟子·告子上》第六章中的主要概念作了極為細膩的分析。近年來國內有人提倡藉分析哲學的進路來研究中國哲學，但往往解消了問題，卻未能解決問題。這類乎用解剖刀來解剖活體，卻找不到生命一樣。信教授對孟子思想的分析卻無此病，反而像庖丁解牛一般，恰到好處，無所增益，亦無所減損。在某個意義之下，這似乎回應了安樂哲教授上述的問題，而證明西方的概念架構和方法可以幫助現代人來理解中國的傳統思想。在筆者看來，問題不在於其可行性，而在於我們對中西兩大傳統是否有足夠深入的理解。信教授目前正在撰寫三冊討論孟子思想的英文專著，第一冊《孟子與早期中國思想》(Mencius and Early Chinese Thought) 已完稿，即將出版，讓我們拭目以待。

第三篇是拙作〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉。在《孟子》一書中，此章向來號稱難解；尤其是告子的「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」這句話，此及孟子反對告子的理由，更難有妥當的解釋。筆者讀過歷來不少有關此章的註解，總是不能滿意。此章之難解在於：詮釋者既要照顧到章句訓詁之要求，又要在義理上說得順適。因此，筆者同時從語法和義理這兩個層次入手，重新爲此章提出一種可能的詮釋。在義理的掌握上，筆者頗受益於過去在康德哲學方面所受到的訓練。若非這套訓練背景，筆者不可能寫出此文。筆者的詮釋是否成功，不宜由筆者在此論斷，讀者將是最好的裁判。

第四篇是袁保新教授的〈盡心與立命——從海德格基本存有論重塑孟子心性論的一項試探〉一文。近二十年來，由於牟宗三先生的影響，康德哲學成爲臺、港哲學界在詮釋孟子思想時所憑藉的主要西方思想資源。牟先生思想的系統龐大，架構完整，一旦鑽進去，就不容易跳出來，令人有難以超越之感。近幾年來，在牟先生的門牆之內逐漸出現較爲不同的聲音，嘗試在牟先生既有的學問規模之下另闢蹊徑。本書的作者當中，袁保新、楊儒賓、蔣年豐三位便代表這個思考方向。顧名思義，袁教授此文試圖根據海德格（Martin Heidegger）的基本存有論來重構孟子的心性論。他希望藉此照明孟子心性論中不易透過康德哲學展現出來的另一面相。過去陳榮灼教授也曾嘗試藉海德格來詮釋儒、釋、道三家的思想，而撰有《海德格與中國哲學》一書<sup>⑥</sup>；此文可說是這種嘗試之延續。

在此值得一提的是：對於安樂哲教授的上述觀點而言，袁教授的嘗試有如一把雙刃之刀。因爲一方面由於海德格強烈批判西方傳統思想中的「理則中心論」（logocentrism），借用其概念來詮釋中國傳統思想，確能凸顯後者的獨特性。但在另一方面，如果這種嘗試真的成功，便無異證明：借西方思想來詮釋中國傳統思想，並非不可行。問題只在於：我們是否能找到恰當的相切點，來進行這種詮釋？袁教授所嘗試的詮釋進路是否可能成功，在見到進一步的成果之前，尙不易斷言。但只要我們了解一切詮釋、乃至概念運用都有其界限，並且對這種界限保持警覺，類似

---

<sup>⑥</sup>Chan Wing-cheuk: *Heidegger and Chinese Philosophy*. 臺北：雙葉書廊，1986.

的嘗試應當是值得鼓勵的，因為這有助於展現孟子思想的豐富內涵。

本書所收的第三組論文共有三篇，均涉及孟子的文化觀。如上所述，孟子的文化觀是在其心性論的基礎上發展出來的，可視為其心性論的延伸。楊儒賓教授的論文〈儒家身體觀的原型——以孟子的踐形觀及荀子的禮義身體觀為核心〉基本上是從一個理論前提出發：孟子思想、甚至整個儒家思想，並不預設一套笛卡爾式的身心二元論，而是將身體與心靈視為一個連續體的兩極。近年來，由張光直教授開其端，經過杜維明教授、黃俊傑教授等人的提倡，「存有的連續性是中國文化的特點之一」的說法已在本地學術界得到相當程度的認可。楊教授近年來有關先秦思想的研究大體是從這個前提出發，而且也累積了可觀的成果。如果我們要在一個特定的概念上落實這個理論前提，則這個概念非「氣」莫屬。故關於「氣」概念的研究，近年來也成為本地中國思想研究的一種重要項目<sup>⑦</sup>。在此文中，楊教授綜述了先秦儒家有關身心關係及其文化意涵的三種理論原型，可視為他近年來的相關研究之總結。

蔣年豐教授的〈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〉一文係根據民初大儒馬浮的詩教論

---

<sup>⑦</sup>關於臺灣學術界在這方面的研究，請參閱楊儒賓教授主編的《中國古代思想中的氣論與身體觀》一書（臺北：巨流圖書公司，1993年）。中國大陸的學術界在馬、列唯物思想的主導下，一向極重視「氣」的概念，有關的論述極多。但因為這是在另一個的研究典範之下進行的，故不宜與臺灣學術界的相關研究一併討論。

來重構孟子思想裡心性與詩教的關係。自從詮釋學興起以來，在當代西方哲學的發展中有所謂的「典範轉移」之說，亦即由「意識哲學」的典範（paradigm）轉移到「語言哲學」的典範。筆者對此說雖持保留的態度，但是當代西方哲學的重點確有逐漸由意識哲學轉向語言哲學的趨勢。蔣教授此文顯然是受到這種新的問題意識之啓發。誠如他在文中所述，牟宗三先生透過康德哲學重構了孟子思想中「無限心」的形上學意涵，他自己則有意凸顯其中屬於人之有限存在的語文性、歷史性和體制性。在儒家傳統思想中，有限與無限、道與器、體與用之間始終存在一種張力，但也同時存在一種連續性。換言之，儒家思想一方面具有一個超越的向度，而在另一方面，其超越性又不能完全脫離人的現實性與歷史性；故離事而言理，為儒家之大忌。套用當代新儒家的用語，這是一種「既超越又內在」的思想形態。故在肯定無限心的前提下，探討這種無限心在人文世界中的展現，原本就合乎儒家思想之內在要求。因此，蔣教授的論文和楊儒賓教授的論文一樣，都呈現出孟子思想的另一面相，即其心性論在人文世界中的開展。

同樣的，林啓屏先生的〈孟子思想中道德與文學的關係〉一文也應放在這個脈絡中來理解。《孟子》書中包含一些有關文學的見解，這些見解雖不屬於一般意義的「文學理論」，但對後世的文學理論與文學批評卻有深遠的影響。孟子論《詩》，是在其道德哲學的整體脈絡（包括心性論及工夫論）中進行，故我們不可能脫離這個脈絡去理解他的相關論點。林先生此文在若干細節上雖與筆者的理解有所出入，但他對於各個理論環節與整體脈絡

間的關係有相應的理解。此文實可以彌補孟子學研究中向來較被忽視的一個問題領域。

綜觀以上所介紹的九篇論文，我們不難看出本書的兩項特點，即方法之多元性與觀點之開放性。就方法而言，有反對借用西方概念詮釋孟子思想者（安樂哲），亦有借用西方的方法或概念來進行詮釋者；而所借用者包括分析哲學（信廣來）、詮釋學（蔣年豐）、康德（筆者）、海德格（袁保新）等。就觀點而言，固有相互證成或相互補充者，亦有彼此分歧、甚至相互對立者。對於這些不同的觀點，我們均存其異，而不強求其同。筆者以為：這不但不是本書的缺點，反而是其優點，因為讀者可以從中看出孟子思想的豐富意涵、以及廣闊的詮釋界域。這也是我們推動「孟子學主題研究計畫」所秉持的基本態度。

李 明 輝

1995年2月於德國波昂大學

通

論





# 孟子：士的自覺

杜維明\*

## 前 言

1985年春天，我以儒家傳統的建構者為線索，在北京大學開設了儒家哲學的課程，以「人的反思」解讀《論語》，以「士的自覺」刻畫《孟子》<sup>①</sup>。1987年在曲阜召開第一屆「國際儒學研討會」時，我的發言提綱是「孟子：士的自覺」<sup>②</sup>。1990年7月，北美十多位教授及博士生在紐約北部進行了一週的《孟子》會讀。大家所關注的人性本善、道德主體、內在超越及知言養氣，也和士的自覺有密切的關係<sup>③</sup>。1994年5月，我分

---

\*美國哈佛大學中國歷史與哲學教授，本處諮詢委員。

①這門課所討論的儒家傳統的建構者，包括孔子、孟子、荀子、董仲舒、朱熹、陸象山、王陽明、李退溪、劉宗周、山崎闇齋和戴震。

②收入杜維明：《儒學第三期發展的前景問題》（臺北：聯經出版事業公司，1989），頁319-323。

③這個「會讀」的英文名字是Paul Desjardins Seminar in Classical Confucian Texts，在紐約州北部的Adirondack山區舉行，由Adirondack Work-Study Inc.(AWS)的學術機構贊助，參加討論者包括史坦佛大學的退休教授尼文孫(David Nivison)。講習的形式是由日本

別在鄒縣<sup>④</sup>和南港參加了以孟子思想為議題的學術會議。在南港發表的論題是〈孟子：有機智識分子的源頭活水〉<sup>⑤</sup>，仍是扣緊士的自覺而展開的。

我們可以從主體意識、客觀價值和天地精神三個維度來理解孟子思想中所體現的「士的自覺」。首先應指出，「士」在孟子的用辭裡，和「君子」、「大人」以及「大丈夫」屬於同類，但並非完全同義的人格形態<sup>⑥</sup>。也許可以這樣說：君子多半從德業來界定，而大人及大丈夫則常有社會功效的內含。正因為孔、孟之道是把社會功效立基於德業，大人和大丈夫必然是君子，所以士君子就是孟子自許，並以此要求有志獻身儒術的智識分子的理想人格。

---

漢學界的「會讀」和德國學術界的「研究會」(Seminar) 結合而成，注重逐字精讀，以探討思想的深層結構為目的。

- ④我在鄒城市「國際孟子學術討論會」(1994年5月16日至17日)的議題是〈從孟子深造自得說看其執中思想〉，集中討論孟子批判楊朱唯我(極端個人主義)及墨翟兼愛(極端集體主義)的理據。
- ⑤「有機智識分子」(organic intellectual)是根據葛蘭西(Antonio Gramsci)的觀點引伸而來。葛蘭西從各種不同的角度來定義智識分子，如「傳統」(traditional)、「純」(pure)和「新」(new)。所謂「有機」，主要是從社會功能及政治作用方面考慮；我採用這個提法，但重點卻擺在價值取向與文化認同。見Antonio Gramsci, *Prison Notebooks* (獄中筆記), ed. and trans. by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers), pp. 6, 12, 15-20, 60, 330。
- ⑥顯然「君子」、「大人」和「大丈夫」在《孟子》一書中專指因立德而體現社會價值的人格形態，和地位(如國人、諸大夫、左右、國君)或職業(如士、商、旅、農、民)的關係雖有重疊，但並不重要。

孟子：士的自覺

孟子對大丈夫所下的定義，可以導引我們進入「士的自覺」這一領域的問題意識：

居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志，與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。<sup>⑦</sup>

北京大學的張岱年教授在這段話中，特別標出「志」、「位」和「道」三個字，提醒我們注意。他認為孟子的「主體觀念」就表現在大丈夫「這樣的人有一個明確的志願，有一個正當的位置，有一個基本的原則」<sup>⑧</sup>。位，或正當的位置，就是我前面所提到的客觀價值。

### 一、位：客觀價值

「價值」一詞在近代才開始流行，是翻譯 value 而來，原屬經濟用語，如工農業總產「值」或剩餘「價值」之類。value 一名辭的引申義，包括重要、益處、有效等；作為動詞，value 除評估之外，還有尊重和重視的涵義。在中國古代，與 value 意義相當的詞是「貴」<sup>⑨</sup>。孟子提出「良貴」說<sup>⑩</sup>，就是要肯

<sup>⑦</sup>本文的《孟子》引語，除標明章句外，皆以楊伯峻的《孟子譯注》二冊（北京：中華書局，1981）的分節及書頁為準。〈滕文公下·2〉，頁141。

<sup>⑧</sup>張岱年：《思想、文化、道德》（成都：巴蜀書社，1992），頁55。

<sup>⑨</sup>同上，頁69。

<sup>⑩</sup>〈告子上·17〉，頁271。另有「天爵」之說，意義相同，見〈告子上·16〉，頁271。

定人人本身固有，而且任何權勢都不能剝奪的內在仁義的價值。

孟子為建立士的客觀價值，採取了多側面和多層次的社會分析。我認為孟子對士這一階層應如何自處、定位、生存、發展和壯大等課題，曾進行過全面而深刻的反思。他站在高屋建瓴的宏觀視野，回應了當時的各種挑戰，為士（君子、大人、大丈夫）——也就是具有中國特色的智識分子<sup>①</sup>——的社會功能，作了很有說服力（理直氣壯）的辯解(apologia)<sup>②</sup>。

對士的客觀價值，站在經濟效益的尺度加以全盤否定，是古今中西常見的論調。孟子的大弟子公孫丑就提出「素餐」（「無功而食祿」）的質疑：

公孫丑曰：「《詩》曰：『不素餐兮。』君子之不耕而食，何也？」孟子曰：「君子居是國也，其君用之，則安富尊榮；其子弟從之，則孝弟忠信。『不素餐兮』，孰大於是？」<sup>③</sup>

批評智識分子不從事勞動生產而竟豐衣足食，雖然不合情理，也違背了社會發展的基本規律，但卻立基於似乎不言而喻的因果關係。這種邏輯不僅曾用來攻擊獻身哲學宗教、文學藝術的人士，也成為古往今來迫害讀書人的利器。孟子從政治和教育兩方面證明君子並不素餐，而且即使以顯著的功效作為衡斷的

①用「智識分子」而不用「知識分子」，是要突出智慧和見識之類的道德素質，以區分於職業分工範圍內的所謂 knowledgeable elements。

②apologia 是基督教的神學用語，意指為教義作辯解，和一般所謂的牽強附會大異其趣。

③〈盡心上·32〉，頁315。

孟子：士的自覺

標準，肯定君子的地位也是收益極大的社會投資，是順著公孫丑的思路而作出的回應。

孟子對另一弟子彭更類似的質疑，就不只從功效設想了。我們在考慮孟子這一回應之前，不妨先介紹他對王子墊問「士何事」所作的解說。既然政治的領導階層（公卿大夫）和經濟的生產隊伍（農工商賈）都有事幹，夾在中間的士，權勢和財貨兩不著邊，究竟所幹何事？

孟子曰：「尚志。」曰：「何謂尚志？」曰：「仁義而已矣。殺一無罪非仁也，非其有而取之非義也。居惡在？仁是也；路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。」<sup>⑭</sup>

這個以尚志為事的解說，突出了士、君子、大人和大丈夫的本質理由。前面所說「其君用之，則安富尊榮；其弟子從之，則孝弟忠信」，正是體現居仁由義的身教所導致的結果，因此政治和教育上的成效是根源於以實踐理性為表現途徑的動機倫理。彭更是孟子的及門弟子，對尚志必然心知其意，而且積極認同。有了這一共識，師生下面的尖銳交鋒才特別精彩：

彭更問曰：「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯，不以泰乎？」孟子曰：「非其道，則一簞食不可受於人；如其道，則舜受堯之天下，不以為泰—子以為泰乎？」曰：「否；士無事而食，不可也。」曰：「子不通功易事，以羨補不足，則農有餘粟，女有餘布；子如通之，則梓匠輪輿皆得食於子。於此有人焉，入則孝，出則悌，守

<sup>⑭</sup>〈盡心上·33〉，頁315-316。

先王之道，以待後之學者，而不得食於子；子何尊梓匠輪輿而輕為仁義者哉？」曰：「梓匠輪輿，其志將以求食也；君子之為道也，其志亦將以求食與？」曰：「子何以其志為哉？其有功於子，可食而食之矣。且子食志乎？食功乎？」曰：「食志。」曰：「有人於此，毀瓦畫墁，其志將以求食也，則子食之乎？」曰：「否。」曰：「然則子非食志也，食功也。」<sup>⑮</sup>

當然，我們不必堅持彭更對孟子的批評是無的放矢，也不必排除孟子食志、食功的分別有遁辭之嫌<sup>⑯</sup>。但孟子強調士的客觀價值不能靠功能座標系統來釐定，更不能採取經濟效益的因果關係為唯一的評斷標準，是有理據的。退一步說，即使從功能和效益來衡量，「尊梓匠輪輿而輕為仁義者」也是不合情理的。至於尚志和食功究竟應該用什麼尺度才能定出報償的高低，那就非得考慮天時、地利、人和種種因素不可了。孟子指出「非其道則一簞食不可受於人」，是著重君子固窮的本分；「如其道則舜受堯之天下不以爲泰」則是表述在家國天下的脈絡中，充分體證親親而仁民而愛物的責任倫理。彭更排斥無事而食，也就是無功受祿的理由，是對「入則孝，出則悌，守先

<sup>⑮</sup>〈滕文公下·4〉，頁145-146。

<sup>⑯</sup>孟子的主旨是闡述分工的必要和社會互助的原理。彭更認為讀書人傳食諸侯，跟隨的學生和人員高達數百人，好像有點驕泰過分了。這兩個課題本來可以分開來討論。從動機來分別士和工農在社會中起的作用和扮演的角色，似乎也有不貼切的地方。不過，孟子的自辯從服務階層運作的邏輯和意義結構的實際效驗兩方面來考慮，都是有說服力的。

孟子：士的自覺

王之道以待後之學者」所含蘊的意義世界及其實際作用不甚了了。他雖然自居「尚志」的陣容，但他評斷價值的原則卻來自食功。

在《孟子》一書中，從社會功能建立智識階層的客觀價值，最有堅實理據的，是批判陳相稱道許行重農思想的篇章<sup>①</sup>。孟子對「陳相見許行而大悅，盡棄其學而學焉」作出強烈的反彈：「今也南蠻鴟舌之人，非先王之道，子倍（違背）子之師而學之，亦異於曾子矣。吾聞出於幽谷遷於喬木者，未聞下喬木而入於幽谷者。〈魯頌〉曰：『戎狄是膺，荊舒是懲。』周公方且膺之，子是之學，亦為不善變矣。」

表面上，孟子痛斥陳相是學派之爭，因為陳相的老師陳良雖是南方楚人，但卻「悅周公、仲尼之道，北學於中國，北方之學者未能或之先也，彼所謂豪傑之士也」。既然用夏變夷是值得稱許的，那麼變於夷者就大逆不道了。孟子激切地責備陳相，說他「事之數十年」的老師才逝世不久，便「盡棄其學」，向許行靠攏；又認為陳相這種行為和子貢在孔子墓場築室獨居，為老師履行心喪三年，以及曾子嚴正拒絕子張和子游想假借有若的形象「以所事孔子事之」的要求，真可謂天壤之別。那麼，孟子譏刺陳相「下喬木而入於幽谷」和「不善變」是一種道德判斷，一種文化批評，也就是陳相的錯誤是違背了儒家的師生之道和夷夏之辨。

但是通讀全篇，孟子解構重農思想的策略，是從社會分工切入的。既然許行重農的理論不能違背農夫必須靠其他行業的

<sup>①</sup>〈滕文公上·4〉，頁123-134。

人來織布、冶鐵、製陶和交易，才能滿足其種粟的意願，「賢者與民並耕而食，饗殮而治」的原則就太偏激、太片面了。既然「百工之事固不可耕且爲也」，那麼「治天下獨可耕且爲與」？於是孟子根據生產階層和服務階層必須同時並存，而且相互依賴的社會分工，而提出在現代曾引起極大反感的勞心勞力說：

有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所謂備，如必自爲而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也。<sup>⑱</sup>

這段話把勞心規定爲大人之事，勞力規定爲小人之事，而且以勞心治人，勞力治於人，似乎突出了等級關係，導致了歧視「勞動人民」的不良後果<sup>⑲</sup>。其實不然，孟子是從社會分工的角度立論的。他的提法不僅有歷史價值，而且至今還有深刻的現實意義。細扣文脈，孟子標出大人之事和食於人（靠人吃飯）的勞心者，是針對「君子不耕而食」或「士無事而食」之

<sup>⑱</sup>同上，頁124。

<sup>⑲</sup>孟子在回答滕文公爲國（治理爲國）的問題時，也有「夫滕，壤地褊小，將爲君子焉，將爲野人焉；無君子莫治野人，無野人莫養君子」（〈滕文公上·3〉，頁118-119）的觀點，但我們不必把「治」理解爲「控制」，而把「養」解釋爲無條件的「奉養」。比照分工的原則，如果爲仕者不能把國家治理好，農民大可實行「不養」和「不食」的消極或「革命」的積極抵抗。應當指出，孟子所謂「野人」，未必有貶意，其實舜也曾和「深山之野人」一樣「與木石居，與鹿豕遊」（〈盡心上·16〉，頁307）。



孟子：士的自覺

類經濟主義和功效主義而發的。說穿了，許行的「神農之言」也是一種不顧社會的意義結構，甚至對服務階層的功能也懵然無知的唯勞動生產是問的極端思想。這種思想所標示的平等主義，是只重等量齊觀而不悖物情的同而不和：

從許子之道，則市賈不貳，國中無偽；雖使五尺之童適市，莫之或欺。布帛長短同，則賈相若；麻縷絲絮輕重同，則賈相若；五穀多寡同，則賈相若；屨大小同，則賈相若。

孟子的反駁直接了當：

夫物之不齊，物之情也；或相倍蓰，或相什百，或相千萬。子比而同之，是亂天下也。巨屨小屨同賈，人豈為之哉？繼許子之道，相率而為偽者也，惡能治國家？<sup>②</sup>

固然，這場爭議因為只有孟子一面之辭，不能窺得重農思想的全豹，但孟子為智識分子的社會功能所作的辯解，是植根於人禽之辨、夷夏大防、職業分工、政治領導、道德教化，乃至文明演化種種複雜的意義結構。這點是可以肯定的<sup>②</sup>。

不過，必須指出，孟子為智識分子的社會功能所作的辯解中，最深刻的理據是民本思想。「民為貴，社稷次之，君為輕」<sup>②</sup>的貴民之說，略知儒術者都耳熟能詳。他推論這一光輝見地的邏輯，值得回顧：

<sup>②</sup>〈滕文公上·4〉，頁126。

<sup>②</sup>有關分工的思想，可參考法國社會理論學家涂爾幹的經典之著。孟子的觀點和涂爾幹所謂「有機團結」(organic solidarity)有類似之處。

<sup>②</sup>〈盡心下·14〉，頁328。

是故得乎丘民而為天子，得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大夫。諸侯危社稷，則變置。犧牲既成，粢盛既絜，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。<sup>②③</sup>

這段話是從政治和祭祀兩條線索來肯定人民福祉具有崇高的價值，也就是說天子—諸侯—大夫這一層次的「貴族」（所謂「人爵」）<sup>②④</sup>的存在理由，即是獲得人民的擁戴。即使連「土穀之神」，如果「祭祀不失禮」而竟不能為人民捍禦水旱等災患，也可以「毀其壇壝而更置之」。唯一不能妥協的，是人民的福祉。只有在這語境中，孟子對僅能「事君人者」（也就是在政壇上顯赫一時的權貴，如公孫衍和張儀之流），總抱著藐視的態度：

有事君人者，事是君則為容悅者也；有安社稷臣者，以安社稷為悅者也；有天民者，達可行於天下而後行之者也；有大人者，正己而物正者也。<sup>②⑤</sup>

士、君子、大人和大丈夫的客觀價值（社會地位），在德而不在位；有德而位尊是理所當然，德業隆而官位卑，不足掛齒，以德抗位則有何不可？孟子因齊宣王托病不親自造訪，自己也托病拒絕上朝，而且露骨地「違禮」，讓齊王的左右知道托病是抗議行為。這種在專制政體形成的傳統社會，乃至今天的民主社會，都很難想像的「傲慢」，正是孟子以德抗位的風骨所在。齊

<sup>②③</sup>同上。

<sup>②④</sup>〈告子上·16〉，頁271。

<sup>②⑤</sup>〈盡心上·19〉，頁308。

孟子：士的自覺

王的大夫景丑抱怨孟子的行為不合理：「禮曰：『父召，無諾；君命召，不俟駕。』因將朝也，聞王命而遂不果，宜與夫禮若不相似。」孟子舉曾參、伊尹和管仲的例子表明心跡：

豈謂是與？曾子曰：「晉、楚之富，不可及也；彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義，吾何慊乎哉？」夫豈不義而曾子言之？是或一道也。天下有達尊三：爵一，齒一，德一。朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德。惡得有一以慢其二哉？故將大有為之君，必有所不召之臣；欲有謀焉，則就之。其尊德樂道，不如是，不足與有為也。故湯之於伊尹，學焉而後臣之，故不勞而王；桓公於管仲，學焉然後臣之，故不勞而霸。今天下地醜德齊，莫能相尚，無他，好臣其所教，而不好臣其所受教。湯之於伊尹，桓公之於管仲，則不敢召。管仲且猶不可召，而況不為管仲者乎？<sup>②⑥</sup>

這種「不召之臣」的風骨，博大精深的史學家司馬光已不能理解<sup>②⑦</sup>。明太祖下令罷除孟子從祀文廟，是可以想見的<sup>②⑧</sup>。但根據《輟耕錄》的記載，元代的劉因卻因為三次拒絕忽必烈的徵召

<sup>②⑥</sup>〈公孫丑下·2〉，頁89。

<sup>②⑦</sup>司馬光不理解孟子的大丈夫風骨，在其《疑孟》（《說郛》第5冊）中可以窺得幾分消息，特別是有關「孟子將朝王」及「孟子謂蚍蜉居其位不可以不言言而不用不可以去已無官守無言責進退可以有餘裕」兩條。在前者，司馬光舉出「豈得云：彼有爵，我有德齒，可慢彼哉？」的不妥，無法接受以德抗位的觀點；在後者，則嚴厲指出：「余懼後之人，挾其有以驕其君，無所事而貪祿位者，皆援孟子以自況，故不得不疑。」

<sup>②⑧</sup>明太祖雖然對孟子作了嚴厲的批判，但這一舉動並沒有形成祖訓家法。明代心學鼎盛，孟學因王陽明的致良知教而大放異彩，這一現象值得作進一層的分疏。

而體現了道的尊嚴<sup>29</sup>。毫無疑問，孟子這種以德抗位的批判精神，在塑造中國智識分子的「自我意識」上，起了積極的作用。

## 二、志：主體意識

《孟子》一書雖為智識分子的社會功能作了精闢的辯解，因此為士、君子、大人和大丈夫的客觀價值建立了堅實的基礎，但更能凸顯孟子精神的是主體意識。其實，智識分子的自我理解、自我定義和自我期許才是體現士君子和大丈夫風骨的根本理由。嚴格地說，勞心者不僅指社會階層，而且也蘊涵道德修養和文化成就的意義，因此取得勞心者的資格，必須通過主動自覺的人格陶鑄。一般而論，「民之為道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。」<sup>30</sup>這是很平實的觀察。「無恆產而有恆心者，惟士為能」，突出了士能夠超越環境限制（包括經濟條件）而安貧樂道的志趣。管子所謂「倉廩實，則知禮節；衣食足，則知榮辱」<sup>31</sup>的普遍原則，並不能涵蓋「雖

<sup>29</sup>陶宗儀的《輟耕錄》記載了許衡「不俟駕而行」的熱中政治和劉因三次徵召而不果行的高風亮節，而且表示兩者先後體現了儒家出處進退的精神：許衡不如此則「道不行」和劉因不如此則「道不遵」的抉擇，相映成趣。請參閱《輟耕錄》，《津逮祕書》（臺北藝文印書館影印《百部叢書集成》之22），第4函，第2卷，〈徵聘〉。

<sup>30</sup>〈滕文公上·3〉，頁117。

<sup>31</sup>《管子·牧民第一》有關「國頌」部分提出的綱領是：「凡有地牧民者，務在四時，守在倉廩。國多財，則遠者來；地辟舉，則民留處。倉廩實，則知禮節；衣食足，則知榮辱。上服度，則六親固；四維張，則君令行。」這一思路和孟子的觀點是一致的。

孟子：士的自覺

無文王猶興」的「豪傑之士」<sup>③②</sup>。他們行動的文法，並不符合權勢和錢財的運作模式。

孟子羅列「舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市」<sup>③③</sup>六個特殊的例子，正要說明通過「動心忍性，增益其所不能」的「法家拂士」（「法度之世臣、輔弼之賢士」）<sup>③④</sup>才是智識分子的典範。要士君子向「東夷之人」（舜）、建築工（傅說）、小本經營的商賈（膠鬲）、囚犯（管夷吾）、隱者（孫叔敖）和賣身奴隸（百里奚）學習「人恆過，然後能改；困於心、衡於慮而後作；徵於色，發於聲，而後喻」<sup>③⑤</sup>的「憂患」意識<sup>③⑥</sup>，當然不是階級觀點，而是超越階級感情、打破階級限制的終極關懷。

這種終極關懷即是孟子所謂「君子有終身之憂，無一朝之患」<sup>③⑦</sup>的存在感受。君子的存在感受不完全由自己身家性命的得失所左右，因此可以坦蕩蕩地隨遇而安，無入而不自得，既能固窮，也能富而好禮，充分體現「為己之學」<sup>③⑧</sup>在陶鑄人格

③②〈盡心上·10〉，頁304。

③③〈告子下·15〉，頁298。

③④根據朱子《四書集注》對「法家拂士」所作的解釋。

③⑤〈告子下·15〉，頁298。

③⑥孔子雖有「仁者不憂」（〈子罕·28〉；〈憲問·30〉）的說法，也能「樂以忘憂」自況（〈述而·18〉），但他卻坦率以「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也」（〈述而·3〉）表明心跡。孟子的憂患意識正繼承了這一傳統。

③⑦〈離婁下·28〉，頁197。

③⑧「為己之學」來自《論語》：「古之學者為己，今之學者為人。」（〈憲問·25〉）

方面的積極作用。但「爲己之學」雖是艱苦工夫，即使好學如顏回者，也只能「三月不違仁」<sup>③</sup>，但絕非只有少數人才能真實受用的精英主義。把「爲己之學」誤認爲高不可攀的道德理想，不僅忽視了儒家倫理的普遍原則，也和「我欲仁，斯仁至矣」<sup>④</sup>的基本信念有衝突。顯然，孟子的主體意識不僅建構在智識分子的精英主義上，而且植根於儒家倫理的普遍原則與孔子的基本信念中。

其實，孔子強調「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」<sup>⑤</sup>的主體觀念，正是孟子突出主體意識的理據。孟子的性善論爲人禽、夷夏及義利之辨建立了形而上的基礎，彰顯了人類的本質、文化的特色和道德的靈魂；歸根究柢，還是在充分證成人人皆可通過由主體意識所發動的實踐理性，來充分展現「盡心知性知天」<sup>⑥</sup>的全幅內涵。否則，「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉，強恕而行，求仁莫近焉」<sup>⑦</sup>便成虛說。的確，皆可以爲堯、舜的「人」<sup>⑧</sup>和具備萬物的「我」絕不只限於少數的智識分子，更非只限於神話傳說的聖王，而是泛指天下的芸芸眾生，包括夷狄、

---

③顏子好學見《論語·雍也·2》，：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」見《論語·雍也》。

④《論語·述而·29》。

⑤《論語·子罕·25》。

⑥《盡心上·1》，頁301。

⑦《盡心上·3》，頁302。

⑧根據「堯、舜與人同耳」（《離婁下·32》，頁203）而肯定「人皆可以爲堯、舜」（《告子下·2》，頁276）。

孟子：士的自覺

工人、小販、囚犯、隱士、奴隸等等。假如說，根據現實考慮，古往今來只有少數豪傑之士才能奮然而起，勃然而興，真正體現「爲己之學」的精義，那麼連孔子也不能無憾。羅近溪所謂「真正仲尼臨終也未免嘆一口氣」<sup>④</sup>，是對儒術有實感的證道語。

在「保民」和「愛民」的思想氛圍裡<sup>④</sup>，孟子的批判焦點是有王侯之名而實際上只配稱獨夫民賊的人君<sup>④</sup>和只能遵循「妾婦之道」而顯赫一時的權臣<sup>④</sup>，因此在和居高臨下的政權勢力對話時，孟子從不要求更不斥責士庶人、百姓或天下之民。但這並不表示孟子根本不承認天所降的下民有影響政治的參與精神；他們絕不只是被動的群眾而毫無主觀能動的潛力。恰好相反，正因為孟子充分肯定「天視自我民視，天聽自我民聽」<sup>④</sup>的交感互動原則，他才指出「樂民之樂者，民亦樂其

④見《盱壇直詮》，下卷，頁20上：「如吾子所見，則百歲後易簣時，欣欣瞑矣。吾則以爲，真正仲尼臨終不免歎口氣也。」

④「與民同樂」（〈梁惠王下·1〉，頁27）、「安天下之民」（〈梁惠王下·3〉，頁31）、「爲民父母」（〈梁惠王下·7〉，頁41）、「保民而王」（〈梁惠王上·6〉，頁12）和「善教得民心」（〈盡心上·14〉，頁306）都是愛民和保民思想的例證。

④〈梁惠王下·8〉，頁42。

④孟子所謂的「妾婦之道」已經過時了，而且必須徹底揚棄，但他批判公孫衍和張儀之流看起來「一怒而諸侯懼，安居而天下熄」，多麼威風，但因服從「以順爲正」的習俗，沒有獨立人格的風骨，仍有極深刻的現實意義。見〈滕文公下·2〉，頁140-141。

④孟子引《書經·泰誓》，可見這是儒家遵從古代貴民的老傳統，而發揚光大。見〈萬章上·5〉，頁219。

樂；憂民之憂者，民亦憂其憂」<sup>⑤①</sup>的回饋現象。《孟子》一書中所顯示的民、百姓和庶人，不僅有認識自身利益、判斷仁政暴政和品題領導階層為公為私的能力，而且可以付諸行動，作出同樂同憂、自安生理、逃亡流離，乃至叛亂革命種種選擇。

在諸侯、卿大夫、權臣、有司、遊士、兵旅、商賈、匠工、農夫、國人、野人、百姓、丘民、奴僕各種社會階層和流品中，孟子以私淑孔子自勉<sup>⑤②</sup>。他最大的心願是推行仁政，徹底轉化「率獸食人，人將相食」的殘忍世界，以逐漸達到天下太平的人間勝境。他投入「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖（禹、周公、孔子）」<sup>⑤③</sup>的文化事業，目標是明顯的：為智識分子探索一條經世濟民的康莊大道。這條大道是康莊的，因為它不僅是為生民立命，也是為天地立心，為往聖繼絕學，為萬世開太平<sup>⑤④</sup>。因此，孟子的角色定位不立基於階層流品，他的自我認識也不反映某一特定階層或流品的利益。不過，孟子的出身是士，認同是孔子定義的君子，自我期許是

⑤①〈梁惠王上·4〉，頁33。

⑤②〈離婁下·22〉，頁193。

⑤③〈滕文公下·9〉，頁155。

⑤④張載的這四句話，馮友蘭稱之謂「橫渠四句」，包含了超越的契悟、為全民的福祉而投身社會的參與精神、承繼文化傳統的歷史意識和開啓大同世界的人文胸懷，很能體現儒家的道德理想主義。北京中華書局所編的《張載集》所收的語錄作「為天地立心，為生民立道，為古聖繼絕學，為萬世開太平」。這裡是根據朱熹和呂祖謙所編《近思錄》的文本。有關這段話的討論，可參考馮友蘭：《中國現代哲學史》（香港：中華書局，1992），頁253-256。



孟子：士的自覺

「從其大體」<sup>⑤④</sup>、「修其天爵」<sup>⑤⑤</sup>，並貴其「良貴」<sup>⑤⑥</sup>的大人。他的理論和他所生存的歷史環境和社會實際有緊密的聯繫。

爲了落實他的心願，他明確指出自己的文化使命：「閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。」<sup>⑤⑦</sup>也就是說，批判極端個人主義（楊）和集體主義（墨）以捍衛和傳習儒家以仁義爲本的中道。把重點擺在意識形態色彩濃郁的心理建設（「作於其心，害於其事；作於其事，害於其政」），是孟子主動自覺的選擇。

把心理建設的起點規定爲自我，這本是儒門「爲己之學」的家法。但自我並非孤立絕緣的個體，也不是與物質二分對立的精神；自我既是人際關係網絡的中心點，又是體之於身的感性覺情。從中心點下手，推己及人的忠恕之道，也就是孔門所謂「己欲立而立人，己欲達而達人」<sup>⑤⑧</sup>，才是建立自我尊嚴的正途。從感性覺情立足，「求其放心」<sup>⑤⑨</sup>的學問必須在日常生活中作「集義」<sup>⑥⑩</sup>的工夫，才能達到「踐形」<sup>⑥⑪</sup>的實效。這是任何一個人，不論命運如何悲慘，都可以充分掌握的自由，因爲惻隱、羞惡、辭讓和是非之心人皆有之<sup>⑥⑫</sup>，而人皆有之的四端又正是「人人皆

⑤④〈告子上·5〉，頁270。

⑤⑤〈告子上·16〉，頁271。

⑤⑥〈告子上·17〉，頁271。

⑤⑦〈滕文公下·9〉，頁155。

⑤⑧《論語·雍也·28》。

⑤⑨〈告子上·11〉，頁267。

⑥⑩〈公孫丑上·2〉，頁62。

⑥⑪〈盡心上·38〉，頁319。

⑥⑫〈告子上·6〉，頁259。

可爲堯、舜」的本質理由。在這個基礎上，孟子提出「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也；求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也」<sup>③</sup>。具體地說，前者是我們性分內的資源，而後者則是不能強求、但須正當處理的命運：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。<sup>④</sup>

把口、目、耳、鼻、四肢的享受，那種人人都自然心甘情願的需求，歸諸「命」，而把仁、義、禮、智、聖那種只有極少數高度自覺的人才肯獻身體現的價值歸諸「性」，是孟子道德哲學的特色。但這和「人人皆可爲堯、舜」的普遍命題，不僅不衝突，而且相輔相成。毫無疑問，孟子所謂的君子，是以主體意識的道德、覺悟爲準則的。這種覺悟所導源的意識，不僅是知性的認知，也是實踐的體驗，可以說即是「有物有則」的「天生蒸民」本來具有的「良知良能」<sup>⑤</sup>。

從道德覺悟凸顯主體意識，是孟子繼承孔門「爲己之學」而發揚光大的傑出代表。從其大體（仁、義、禮、智、聖）爲大人，從其小體（口、目、耳、鼻、身）爲小人的分別，不來自經濟條件、政治權力或社會階層；一貧如洗的顏回<sup>⑥</sup>、有德

<sup>③</sup> 〈盡心上·3〉，頁302。

<sup>④</sup> 〈盡心下·24〉，頁333。

<sup>⑤</sup> 〈告子上·6〉，頁259；〈盡心上·5〉，頁307。

<sup>⑥</sup> 《論語·雍也·9》。

孟子：士的自覺

無位的曾子<sup>⑥7</sup>，以及伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠和少連這些逸民<sup>⑥8</sup>，不都是能從其大體的人物嗎？「爲仁由己」<sup>⑥9</sup>的基本信念在大小體的分別中更顯豁了：

耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。<sup>⑦0</sup>

換一個角度，「從其大體」的工夫要在「存心」上作；「先立乎其大者」是「求其放心」的學問，如果不能繼之以「存心」，則難免流失：

君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者，人恆愛之；敬人者，人恆敬之。有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也：我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也，君子必自反也：我必不忠。自反而忠矣，橫逆由是也，君子曰：「此亦妄人而已矣。如此，則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉？」是故君子有終身之憂，而無一朝之患也。乃若所憂則有之：舜，人也；我，亦人也。舜為法於天下，可傳於後世，我由未免為鄉人也，是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣。若夫君子所患則亡矣。非仁無為也，非禮無行也。如有一

⑥7 〈公孫丑下·2〉，頁89。

⑥8 《論語·微子·8》。

⑥9 《論語·顏淵·1》。

⑦0 〈告子上·15〉，頁270。

朝之患，則君子不患矣。⑦①

這種道德推理的內容極為豐富：以培養自己的道德素質為首務，繼而建立互愛互敬的人際關係。縱使遭遇橫逆，亦處之泰然；先以深切自反為訟過法，如果問心無愧，則徹底化解「一朝之患」的得失心理，而向最高遠的人格理想奮勉精進。

表面上，孟子的存心說平實無華，不過是常識性的做人道理，但其中盪漾著實踐理性的智慧火花，含蘊著幾條孔子所提出的為促進人類和平共處的金科玉律：(1)己所不欲，勿施於人⑦②；(2)己立立人，己達達人；(3)為仁由己；(4)修己以敬，修己以安人⑦③；(5)以德報德，以直報怨⑦④。

孟子雖然並沒有充分展現「己」的內涵，但自覺、自律、自主和自立的理念在他闡釋士、君子、大人和大丈夫的文字中層出不窮。他對道德覺悟能在主體意識中引發源頭活水的創造力，有深切的領會：

君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。⑦⑤

存心而達到自得的境地才不只是浮面地搞好人際關係，獲得一個暫時討人喜歡的公眾形象而已。必須自己能作主宰而不

⑦① 〈離婁下·28〉，頁197-198。

⑦② 《論語·顏淵·2》。

⑦③ 《論語·憲問·45》。

⑦④ 《論語·憲問·36》。

⑦⑤ 〈離婁下·14〉，頁189。

是受外力的強迫或引誘，方能突破「今之學者為人」的限制，而投身「爲己之學」。這一關並不容易打通。試問我們要通過多高的自覺、多嚴的自律和多強的自主，才真能堅持自己的人生旅途和精神方向？曾子所謂「士不可不弘毅，任重道遠。仁以爲己任，不亦重乎！死而後已，不亦遠乎！」是對「爲己之學」的艱難深有體認的肺腑之言。但真能自立，必須培養充實的內在資源爲先決條件；否則積養不夠，便如無根之木、無源之水，還沒有發揮作用就枯竭了。孟子爲立志成聖成賢的士君子，構畫了一幅超凡入聖、精益求精的藍圖：

可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。<sup>⑦</sup>

從可欲（討人喜歡）的善，歷經能自立（信），並能充實內在的精神資源（美），令其光輝燦爛（大），即需要多少次第、多少凝聚、多少積養。至於聖神境界所涵蘊的「深造自得」，那就更難想像了。

不過，應當指出，孟子對人的陰暗面，也就是雖有四端以及促其壯大的才具，但卻未能成學，甚至弄得眾叛親離，有鞭關入裏的洞察。他有關自暴自棄的觀點顯而易見，不必詳扣。但他對鄉愿的評斷，一針見血，值得詳扣：

孔子曰：「過我門而不入我室，我不憾焉者，其惟鄉原乎！鄉原德之賊也。」曰：「何如斯可謂之鄉原矣？」曰：「何以是嚶嚶也？言不顧行，行不顧言，則曰：古之人，古之人。行何為踽踽涼涼？生斯世也，為斯世也，善

---

⑦《盡心下·25》，頁334。

斯可矣。闕然媚於世也者，是鄉原也。」

萬子曰：「一鄉皆稱原人焉，無所往而不為原人，孔子以為德之賊，何哉？」曰：「非之無舉也，刺之無刺也，同乎流俗，合乎汙世，居之似忠信，行之似廉潔，眾皆悅之，自以為是，而不可與入堯、舜之道，故曰德之賊也。孔子曰：『惡似是而非者；惡莠，恐其亂苗也；惡佞，恐其亂義也；惡利口，恐其亂信也；惡鄭聲，恐其亂樂也；惡紫，恐其亂朱也；惡鄉原，恐其亂德也。』君子反經而已矣。經正，則庶民興；庶民興，斯無邪慝矣。」<sup>⑦</sup>

「鄉愿」是相對於積極進取的「狂」和有所不為的「狷」而說的<sup>⑧</sup>。志趣高揚的狂放和堅守本分的狷介固然不能和不偏不倚的中道相提並論，但都是獨立特行之士，頗有踐行「為己之學」的潛力。鄉愿這種外飾謹厚、又因好逢迎而常為人所稱道的偽君子，完全暴露了「今之學者為人」的浮淺；一方面譏評狂者的自我期許，同時也取笑狷者的自我克制。鄉愿的求悅於人和親媚於世，反映了心中毫無主宰的虛脫。這種刺而不痛，也沒有顯著惡行的同流合污者，不僅背棄了堯、舜之道，而且也抹煞了嚴肅的以道德覺悟為核心的主體意識，因此孔子深惡痛絕，雖倡導「有教無類」<sup>⑨</sup>的原則，對這種人則不屑一顧。

孟子在結語中表示：君子若要消除鄉愿那種魚目混珠的干

<sup>⑦</sup>《盡心下·36》，頁341。

<sup>⑧</sup>孔子曾表示：「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。」《論語·子路·21》。

<sup>⑨</sup>《論語·衛靈公·38》。

孟子：士的自覺

擾，就必須「反經」（回到經常的大道之中）。所謂「反經」也就是返回〈大丈夫章〉所謂的「廣居」、「正位」和「大道」。只有端正了經常的大道，才能讓百姓興發起來。鄉愿正好背道而馳一軟化了道德覺悟，消解了主體意識，污染了「堯、舜之道」。

和鄉愿形成一尖銳的對比，不徒誦說嚮慕，而且因親見「堯、舜之道」而決定以身殉之的，是伊尹所體現的人格形態：「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予，天民之先覺者也；予將以斯道覺斯民也。非予覺之，而誰也？」<sup>⑩</sup> 這種以正道興發百姓的精神，正符合孔子「己立立人，己達達人」的道理。值得注意的是，伊尹以先知先覺自況，充分體現了保民愛民的悲願，但並不預設如柏拉圖洞穴之喻<sup>⑪</sup>所顯示的哲人因有睿智而不同凡響的精英主義：

思天下之民匹夫匹婦有不被堯、舜之澤者，若己推而內之溝中。其有自任以天下之重如此，故就湯而說之以伐夏救民。<sup>⑫</sup>

<sup>⑩</sup> 〈萬章上·7〉，頁225。

<sup>⑪</sup> 有關柏拉圖的「洞穴寓言」( "allegory of the cave" )，見柏拉圖的《理想國》(*The Republic*)第7章，514—517節。《理想國》所討論的基本課題包括公義、教育、人的靈魂，以及哲學知識的最後真實。在洞穴寓言中，柏拉圖把上述課題貫穿為一，通過「神話」（而不只是辯證推理）特別標示哲學家因究心於冥思，必然和局限於習俗和常識的無知大眾迥然異趣。不過柏拉圖雖強調內在知識的獨立自主性，他並不滿足於智者的洞識本身；他要求先知能通過自明把理智之光帶給深陷洞穴的一般人。但這一寓言充分體現了柏拉圖的精英主義，而且根本定義了西方哲學的價值取徑。

<sup>⑫</sup> 〈萬章上·7〉，頁225。

孟子因萬章的尖銳問題而對伊尹的動機所作的說明，也許不符合歷史事實，至少，孟子的辯解是有爭議性的；但先知先覺是責任倫理，而非精英主義的表現，則是孟子的一貫主張：

儲子曰：「王使人矐夫子，果有以異於人乎？」孟子曰：「何以異於人哉？堯、舜與人同耳。」<sup>⑧③</sup>

堅持聖人與我同類，聖人不過是「先得我心之所同然耳」<sup>⑧④</sup>之類例子，在《孟子》書中屢見不鮮，毋庸贅述。

進一步說，既然堯、舜都與普通老百姓屬於同類的生靈，自異於人，乃至誤認自己高人一等的智識分子，不僅不明智，而且也不道德。孟子明確指出「人之患在好為人師」<sup>⑧⑤</sup>，正是要批評這批自命不凡的人。他們自以為學問有餘而不覺顯露出的傲慢，也許不比「無所用恥」之「巧者」的「機變」<sup>⑧⑥</sup>那麼嚴重，但和「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者」<sup>⑧⑦</sup>一樣，都缺乏自知之明。

主體意識是自知之明的基礎；建立主體意識以道德覺悟為前提。士、君子、大人和大丈夫的道德覺悟，用孟子表述的方法，即「先立乎其大者」<sup>⑧⑧</sup>，「求其放心」<sup>⑧⑨</sup>，以存養並擴充

⑧③〈離婁下·32〉，頁203。

⑧④〈告子上·7〉，頁261。

⑧⑤〈離婁上·23〉，頁181。

⑧⑥孟子對機變之巧者深惡痛絕：「恥之於人大矣！為機變之巧者，無所用恥焉。不恥不若人，何若人有？」（〈盡心上·7〉，頁303）孟子也斥責賣弄聰明的小智：「所惡於智者，為其鑿也。如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。」（〈離婁下·26〉，頁196。）

⑧⑦〈盡心上·5〉，頁302。

⑧⑧〈告子上·15〉，頁270。

⑧⑨〈告子上·11〉，頁267。



那「異於禽獸」的「幾希」<sup>⑩</sup>。經過長期的集義工夫，達到「深造自得」<sup>⑪</sup>的境地，即可「由仁義行，非行仁義」<sup>⑫</sup>了。正因為「仁，人心也；義，人路也」<sup>⑬</sup>，「由仁義行」則能把四端「擴而充之」<sup>⑭</sup>，不論窮達都能「左右逢其原」：

廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉；中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。<sup>⑮</sup>

君子所性未必獲得所樂的效驗，君子所樂也未必滿足所欲的條件；但本末先後判然明確，絕無妥協的餘地。那麼君子的文化事業便和道德的自我實現融合為一有機整體，絕不為目的而不擇手段，當然也不能走一條「聲聞過情」的捷徑：

徐子曰：「仲尼亟稱於水，曰：『水哉！水哉！』何取於水也？」孟子曰：「源泉混混，不舍晝夜，盈科亦後進，放乎四海。有本者如是，是之取爾。苟為無本，七八月之間雨集，溝澮皆盈；其涸也，可立而待也。故聲聞過情，君子恥之。」<sup>⑯</sup>

⑩ 〈離婁下·19〉，頁191。

⑪ 〈離婁下·14〉，頁189。

⑫ 〈離婁下·19〉，頁191。

⑬ 〈告子上·11〉，頁267。

⑭ 〈公孫丑上·6〉，頁80。

⑮ 〈盡心上·21〉，頁309。

⑯ 〈離婁下·18〉，頁190。

孟子說：「有為者辟若掘井，掘井九仞而不及泉，猶為棄井也。」<sup>97</sup>那麼若掘井而及泉才是有本精神的顯現。

孟子用水作譬喻來闡明君子志於道的生命形態，意味深長：

孔子登東山而小魯，登泰山而小天下。故觀於海者難為水，遊於聖人之門者難為言。觀水有術，必觀其瀾。日月有明，容光必照焉。流水之為物也，不盈科不行；君子之志於道也，不成章不達。<sup>98</sup>

有本也就是盡量開發自己內部的資源，讓根於心的仁義禮智從始達之泉逐漸壯大，形成沛然莫之能禦的氣勢。如此才能如行雲流水般，遨遊天下，無入而不自得：

孟子謂宋句踐曰：「子好遊乎？吾語子遊。人知之，亦畧畧；人不知，亦畧畧。」曰：「何如斯可以畧畧矣？」曰：「尊德樂義，則可以畧畧矣。故士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉；達不離道，故民不失望焉。古之人，得志，澤加於民；不得志，修身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。」<sup>99</sup>

顯然，孟子所謂「至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間」的「浩然之氣」<sup>100</sup>，正是刻畫智識分子由主體意識所引發的自強不息的天地精神。否則一個住在陋巷裡，連溫飽的基本生活都大有問題的顏回，怎能宣發「舜何人也？予何人也？

<sup>97</sup> 〈盡心上·29〉，頁314。

<sup>98</sup> 〈盡心上·24〉，頁311-312。

<sup>99</sup> 〈盡心上·9〉，頁303-304。

<sup>100</sup> 〈公孫丑上·2〉，頁62。

孟子：士的自覺

有爲者亦若是」<sup>⑩</sup>的狂言？從意義結構的側面，也就是爲社會建構人生價值的立場，孟子說：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？」<sup>⑪</sup>並沒有誇張，而是如實地表達了智識分子的自我理解、自我定義和自我期許。

### 三、道：天地精神

在孟子思想裡，智識分子的主體意識擁有豐富的文化資源。固然，不借外求的「道德的自覺能動性」<sup>⑫</sup>，是主體意識湧現的基本理由，但正如〈知言養氣章〉所顯示的孟子的「不動心」（一種心中有主宰的定篤）是內外交養、長期凝聚的結果，絕不是靠主觀意願的把捉即可一蹴而就的。根據孟子的文本，智識分子的主體意識，即可以壯大爲「浩然之氣」的「配義與道」（也就是有道德內容）的自覺能動性，至少來自四大源頭。除其自身因良和良能的勃然而興之外，還有(1)民之所好；(2)天之所予；(3)先聖之道所成三種資源。

孟子以「聖人之徒」自勉，特別標出三聖的終極關懷來表明自己必須和時賢辯難的心跡，是一種由強烈的歷史意識和深厚的文化認知所融合而成的使命感：

天下之生久矣，一治一亂。當堯之時，水逆行，氾濫於中國，蛇龍居之，民無所定；下者為巢，上者為營窟。  
《書》曰：「洚水警余。」洚水者，洪水也。使禹治之，

<sup>⑩</sup> 〈滕文公上·1〉，頁112。

<sup>⑪</sup> 〈盡心上·13〉，頁305-306。

<sup>⑫</sup> 張岱年：《思想、文化、道德》，頁54-57。

禹掘地而注入海，驅蛇龍而放之菑；水由地中行，江、淮、河漢是也。險阻既遠，鳥獸之害人者消，然後人得平土而居之。堯、舜既沒，聖人之道衰，暴君代作，壞宮室以為汙池，民無所安息；棄田以為園囿，使民不得衣食。邪說暴行又作，園囿、汙池、沛澤多而禽獸至。及紂之身，天下又大亂。周公相武王，誅紂伐奄，三年討其君，驅飛廉於海隅而戮之，滅國者五十，驅虎、豹、犀、象而遠之，天下大悅。《書》曰：「丕顯哉，文王謨！丕承哉，武王烈！佑啓我後人，咸以正無缺。」世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君有之，子弑其父有之。孔子懼，作《春秋》。《春秋》，天子之事也；是故孔子曰：「知我者，其惟《春秋》乎！罪我者，其惟《春秋》乎！」聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。公明儀曰：「庖有肥肉，廄有肥馬；民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。」楊、墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。⑩

姑不問這段歷史回顧和文化分析的客觀理據，孟子從演化的角度突出華夏文明史中三大轉折，是從哲學的人學來判定在這關鍵時代，真有良心理性的智識分子沒有沈默的權利，而必須為捍衛我們的生命形態進行辯解。

⑩ 〈滕文公下·9〉，頁154-155。

在多元文化的配景中，我們不難判定孟子的描述是一種意識形態色彩濃郁，而且道德說教意味深厚的偏頗之論；但從文明起源立說，大禹治水、周公定禮樂和孔子作《春秋》，確是在塑造華夏民族生命形態的漫長歷程中，起過關鍵性作用的大事。孟子以孤臣孽子的危心<sup>⑯</sup>來面對時代的挑戰，正是以「昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄，驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼」<sup>⑰</sup>為背景的。因此，孟子挺身而出，力挽由個人主義和集體主義氾濫成災的思想狂瀾，絕非主觀意願一時的或表面的反應。他為三聖共同創造的生命形態痛切陳辭的悲情，導引出強有力的論說。這一論說是環繞著人禽之辨、夷夏之辨、王霸之辨和義利之辨幾大課題而展開的。

「先聖之道」為孟子所理解的智識分子的主體意識，提供了歷史的文化資源，「天之所予」則展現了孟子「內在超越」的思想特色，為士、君子、大人和大丈夫的道德自覺建立了先驗的基礎。首先應該交代的是天在孟子學說中的突出價值。固然天時不如地利，更不如人和<sup>⑱</sup>；天作孽猶可違，不如人作孽那麼絕對<sup>⑲</sup>，「彊為善而已矣」<sup>⑳</sup>，不必期待天命，但不僅樂天畏天是仁智的表現，奉行天命的官吏才是「天吏」<sup>㉑</sup>，仁是

---

⑯ 孟子說：「人之有德慧術知者，恆存乎疢疾。獨孤臣孽子，其操心也危，其慮患也深，故達。」這確是有同情理解的一般描述，但也表白了他自己承三聖(大禹、周公、孔子)之道的苦心。見〈盡心上·18〉，頁308。

⑰ 〈滕文公下·9〉，頁155。

⑱ 〈公孫丑下·1〉，頁86。

⑲ 〈公孫丑上·4〉，頁75。

⑳ 〈梁惠王下·14〉，頁49-50。

㉑ 〈公孫丑上·5〉，頁77；又見〈公孫丑下·8〉，頁99。

「天之尊爵」<sup>⑬</sup>，「惟天爲大，惟堯則之」<sup>⑭</sup>，而且天才是獲得天下的最後決斷者：

萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否；天子不能以天下與人。」「然則舜有天下也，孰與之？」曰：「天與之。」「天與之者，諄諄然命之乎？」曰：「否；天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「以行與事示之者，如之何？」曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天，而天受之；暴之於民，而民受之。故曰：『天不言，以行與事示之而已矣。』」曰：「敢問『薦之於天，而天受之；暴之於民，而民受之』，如何？」曰：「使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：『天子不能以天下與人。』舜相堯，二十有八載，非人之所能爲也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰『天也』。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。〈太誓〉曰：『天視自我民視，天聽自我民聽。』此之謂也。」<sup>⑮</sup>

⑬ 〈公孫丑上·7〉，頁81。

⑭ 〈滕文公上·4〉，頁125。

⑮ 〈萬章上·5〉，頁219。

孟子：士的自覺

這一段孟子和萬章的師生對話，內容極為豐富，推尊超越而外在的天為王天下的至高無上的合法權威，更饒有深意。如果我們把孟子因萬章層層逼入而明確指陳的觀點，解釋成以神權迷信為堯、舜禪讓（傳賢不傳子）作出閃爍其辭的藉口，這種解釋即便符合信史的實徵原則，也不能闡明孟子思想的哲學內涵。

天有完全獨立的認知能力和運作意願，不是任何人（包括聖王）可以左右的，因此樂天、畏天、敬天、事天是人的本分。孔子「獲罪於天，無所禱矣」<sup>⑭</sup>的虔誠和恭謹，孟子知之甚稔，而且體之於身。我們也許可以推論，孟子所理解的天雖然未必全能，但卻無所不知，無所不在。但是「天何言哉！」<sup>⑮</sup>因此不會耳提面命地把信息傳達下來。雖然如此，老天是有眼睛的，而且可以通過具體的「行」和「事」，把好生之德落實人間。孟子曾徵引《書經》稱讚武王之勇的話來宣示自己的信念：「天降下民，作之君，作之師，惟曰：其助上帝，寵之四方。有罪無罪，惟我在，天下曷敢有越厥志？」<sup>⑯</sup>

不過，孟子所處的戰國時代是天崩地裂、殺人盈野的末世，他自己所親身接觸的，多半是「望之不似人君」<sup>⑰</sup>的庸俗之輩或「欲辟土地，朝秦、楚，莅中國，而撫四夷」<sup>⑱</sup>的獨夫

⑭《論語·八佾·13》。

⑮子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」見《論語·陽貨·19》。

⑯〈梁惠王下·3〉，頁31。

⑰〈梁惠王上·6〉，頁12。

⑱〈梁惠王上·7〉，頁16。

民賊。大禹得天下的勝景已成遙遠的回響，周公制禮作樂的流風業已煙消雲散，連孔子的仁義中道，也因受楊朱爲我和墨翟兼愛的淹沒而闐然不彰。此時此地重新反顧文明演化的歷史陳跡，剴切曉諭仁政乃自淑淑人的經權之道，而歸結到天命是民意的反映，真可謂用心良苦矣！但孟子的道德理想主義是植根於對所處時代的真實體認和對人類前途的悲願。他的憂患意識迫使他在進行天道如何落實人間時，不得不承認天對人而言，也常表現出一種不得已（無法靠單線推理而了然於心）的無奈：

萬章問曰：「人有言：『至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子。』有諸？」孟子曰：「否，不然也。天與賢則與賢，天與子則與子。昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩，三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者，不之益而之啓，曰：『吾君之子也！』謳歌者，不謳歌益而謳歌啓，曰：『吾君之子也！』丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。啓賢，能敬承繼禹之道。益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。匹夫而有天下者，德必若舜、禹，而又有天子薦之者；故仲尼不有天下。繼世以有天下，天之所廢，必若桀、紂者也；故益、伊尹、周公不有天下。伊尹相湯，以王於天下，湯崩，太丁未立，外丙二年，仲壬四年，太甲顛覆湯



孟子：士的自覺

之典刑，伊尹放之於桐。三年，太甲悔過，自怨自艾，於桐處仁遷義。三年，以聽伊尹之訓己也，復歸于亳。周公之不有天下，猶益之於夏，伊尹之於殷也。孔子曰：『唐、虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也。』<sup>⑩</sup>

顯然，堯和舜的兒子皆不賢，禹的兒子啓卻很得民望，孔子有德無位，桀、紂暴虐無道到了極限才亡國，益、伊尹和周公都不能擁有天下，太甲失位而復位，這些「歷史」事件都有不是人的能力和意願所能做到的，而居然成功了和不需要人的努力而自然水到渠成<sup>⑪</sup>的情況，這也就是「天」和「命」。但貫穿孟子和萬章這兩段對話的主旨是一致的：不論傳賢或傳子（政權轉移的形態如何），上天的旨意皆以民意為歸依。天視而不自我民視，天聽而不自我民聽是不可思議的，也絕無可能。好勇鬥狠、奪人之國、以顯赫一時的霸主雖然比比皆是，只有以具體的行和事與人為善，才能獲得天的默許而得天下：

孟子曰：「子路，人告之有過則喜；禹聞善言則拜。大舜有大焉：善與人同，舍己從人，樂取人以為善。自耕稼陶漁以至為帝，無非取於人者。取諸人以為善，是與人為善者也。故君子莫大乎與人為善。」<sup>⑫</sup>

既然君子可以從民之所好和天之所予汲取文化資源，如何把超越而外在的天命轉化為本來具有的德性，便成為通過「親親仁

<sup>⑩</sup> 〈萬章上·6〉，頁221-222。

<sup>⑪</sup> 所謂：「莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。」同上，頁222。

<sup>⑫</sup> 〈公孫丑上·8〉，頁82-83。

民愛物」<sup>⑫</sup>而自我實現的重大課題。孟子的性善論有堅實的形上理據：「《詩》曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎！』故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。」<sup>⑬</sup>而且就在這個基礎上，孟子提出獨立人格的主體價值不僅在人心，而且也在天道：

孟子曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」<sup>⑭</sup>

能夠充分體現根源於心的仁義禮智，即能真切地體知本性的原具的懿德，如此必能領悟天的本質。「盡心、知性、知天」這句話應屬本體論的陳述，也就是由人心通向天道是不假外求的自知自證，但在現實世界裡，人和天本有不可逾越的界域，實踐理性並不能保證行道工夫的圓滿自足；能作存養工夫才能奉天而不違悖先驗的秉彝。存心、養性、事天應屬存在論的教言，即使窮途潦倒，不能享受天年，也以虔誠恭謹的態度，努力提昇自己的品德，「不怨天，不尤人」<sup>⑮</sup>，以堅韌的意志「全其天之所付，不以人爲害之」<sup>⑯</sup>。這種積極的「等待」（俟），和自暴自棄正好相反，是「順受其正」的「知命」。此處所含的悖論頗有真趣：正因爲「人有不爲也，而後可以有

<sup>⑫</sup>〈盡心上·45〉，頁322。

<sup>⑬</sup>〈告子上·6〉，頁259。

<sup>⑭</sup>〈盡心上·1〉，頁301。

<sup>⑮</sup>《論語·憲問·37》。

<sup>⑯</sup>依朱熹《四書集注》對「立命」的解釋。

孟子：士的自覺

爲」<sup>⑳</sup>，「求仁莫近焉」的「強恕而行」<sup>㉑</sup>絕非違反自然的一意孤行，而是「盡其道而死」，以「正命」爲歸趨的存在抉擇。

和時賢交鋒，和權臣往來，和諸侯對話的具體經驗，使得孟子深知「乘勢」和「待時」<sup>㉒</sup>在實際政治運作中的重要性，但智識分子的存在抉擇畢竟不同：

古之賢王，好善而忘勢；古之賢士，何獨不然？樂其道而忘人之勢。故王公不致敬盡禮，則不得亟見之；見且由不得亟，而況得而臣之乎？<sup>㉓</sup>

正因爲「在彼者，皆我所不爲也；在我者，皆古之制也；吾何畏彼哉」，孟子才有「說大人，則藐之」<sup>㉔</sup>的氣象。智識分子從天之所予、民之所好和先聖之道所成的各種源頭引發出豐富的文化資源，才能充分凸顯既有群體基礎、又有批判精神的自我意識。

⑳ 〈離婁下·8〉，頁188。

㉑ 〈盡心上·4〉，頁302。

㉒ 〈公孫丑上·1〉，頁57。

㉓ 〈盡心上·8〉，頁303。

㉔ 〈盡心下·34〉，頁339。



# 孟子哲學與秩序的未決性

Roger T. Ames\* (安樂哲)

田辰山譯\*\*

在這篇論文中，我想接著做故劍橋大學漢學家理查茲（I. A. Richards）做過的工作。理查茲寫了《孟子論心》一書。他從分析孟子入手，開啓了比較研究的新方法。首先我要提一個老問題，同時我要說明我要做的是他研究工作的一個擴展。我覺得他的方法雖然很有意思，但只是解決了問題的一半。理查茲說：

這個問題簡潔地說是這樣，當我們竭力想對一個來自不同文化的作品求理解和翻譯的時候，除去將我們自己的概念夾雜進去之外，還能多做些什麼呢？... 說得再確切些，我們在頭腦中能同時保存兩套思維體系，讓它們互不感染並以某種方式在它們之間進行調節嗎？①

我認為這個問題的提出是正確的。理查茲覺得如果引進「分析」

---

\* 美國夏威夷大學曼諾阿分校哲學系教授。

\*\* 美國夏威夷大學曼諾阿分校哲學系博士候選人。

① I. A. Richard: *Mencius on the Mind* (New York: Harcourt, Brace and Co., 1932), pp. 86-87.

做爲理解孟子的一種方法論，那麼它會把一整個世界觀和一整套思維體系都「走私」進來。而這種世界觀和思維體系恰恰對孟子來說是格格不入的。他說：

西方傳統提供了一套精緻的器件，它包括：共相、殊相、實體、屬性、抽象、具體、一般性、特殊性、（非本質）特性、性質、關係、叢結、偶然、本質、有機整體、總和、類別、個體、具體共相、物體、事件、形式、內容等等。而我們知道孟子思想中根本沒有這套東西，也根本沒有確定的代替品。我們除了太容易隨這套機器而帶進的形而上學之外，還有一個實際的問題——運用這套機器會使孟子思維變形。…應當謹防的是不能把一種結構（我們西方特殊訓練使我們極易操作這種結構）——唯心主義、現實主義、實證主義、馬克思主義——強加於可能根本沒有這種結構的思維模式之上，而後者可能無法用這種邏輯機器來進行分析。②

現在，我想用其他方式再更細緻地提出這個問題，因爲這是個真實、複雜而的確尚未解決的問題。

葛瑞漢（Angus Graham）在一篇具有創見性的論文〈西方哲學中的Being與中國哲學「是非」及「有無」觀念之比較〉中，對中國哲學究竟是否能翻成英文表示疑慮。他探求了古漢語中不存在繫動詞to be這種現象的哲學涵義之後，令人信服地說明了，要

---

②Richards：p. 89, pp. 91-92.

想使中國文化讓西方學者理解，而游走於古漢語和英文之間時，所出現的基本問題。他說：

西方漢學家都知道，他們母語中找不到恰好和「仁」和「德」對等的詞彙。如果認為benevolence和virtue就是「仁」和「德」的同義詞，他將把西方先入之見強加給他所研究的思想了。他們也會懷疑還有更深層的結構性差別同樣地誤導他們，然而這些是更難認出的。<sup>③</sup>

這些更深層的結構性差別就是，一方面，印度—歐洲文化家族的形而上學，本體論和宇宙論的思想體系；另一方面，完全獨立於歐洲，自己發展起來的豐富的中國哲學傳統。這種巨大的差別植根於我們語言的語法當中。這個差別如此難以逾越以至葛瑞漢在論文結尾道出一個謙虛卻絕對正確的斷語：「我們還沒有人懂得古代漢語。」<sup>④</sup>

深層結構的差別使得文化間的翻譯工作不好進行。其實，理查茲和葛瑞漢都不是第一個對這種深層結構差別表示憂慮的人。尼采和海德格企圖在歐洲文化圈本身恢復哲學上的其他可能性，而返回蘇格拉底前古希臘的概念叢中。他們的策略是：繞到世人

---

③A. C. Graham: *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature* (Albany: State University of New York Press, 1990a), p. 322.

④Haun Saussy的近著 *The Problem of a Chinese Aesthetic* (Stanford: Stanford University Press, 1993), pp. 8-9, 可能是對葛瑞漢的意圖有所誤解，認為葛瑞漢是後世的萊布尼茨，而對它未能在外來文化中發現確定的普遍意義的標誌表示失望。可是據我看，恰恰相反，葛瑞漢欣賞到中國是個不同的世界，而需根據它的特質來對待它。

熟知的柏拉圖—亞里士多德—基督教傳統背後。這個傳統以二元論和本質化的形而上學為主體。和葛瑞漢一樣，尼采和海德格認為特定的宇宙觀已經沉澱於特定文化的語言及其概念的系統結構之中，而鼓勵了某些哲學的可能性，同時也壓抑其他可能性。正像尼采說的：

印度、希臘和德國的哲學思考具有出奇的同族相似之處，這是很容易解釋的。只要語言有親緣關係，由於共同的文法哲學（我的意思是，由於類似的語法功能在下意識支配和引導），哲學體系從一開始就預定了類似的發展和順序，這一切都是事先準備好的；正如同其他某些世界觀的發展受到阻止一樣。<sup>⑤</sup>

葛瑞漢逝世前曾批評過我，是針對我為他的慶賀文集所寫的文章，而作的公開答覆，他認為我沒有將翻譯和詮釋區別清楚。他說：

即使對什麼算是站得住腳的翻譯會有不同意見，但仍應堅持：一個哲學譯者應竭盡全力做到翻譯與原文關鍵概念及邏輯關係相近；要以原文的思維結構為依據，而不是再加工。當然，百分之百的成功是不可能的。所以只能隨翻譯不成功的程度而用詮釋去補足它。<sup>⑥</sup>

---

⑤ Riedrich Nietzsche: *Beyond Good and Evil* (trans. Walter Kaufmann) (New York: Vintage, 1966), p. 20.

⑥ 見 A. C. Graham (1990b). "Reflections and Replies." Henry Rosemont, Jr., ed., *Chinese Texts & Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham* (Peru, IL: Open Court), p. 288.



葛瑞漢指的是我文稿中對「天命」這個詞的翻譯。它的慣例譯法是Fate或Destiny。因為這樣的語詞根據了西方哲學傳統慣見的嚴格的超越性，所以我拒絕沿用歷來譯法，採用了恐怕更爲不尋常的譯法。這譯法犧牲了潛在的command的涵義，而強調「命」這個詞的關聯性方面，亦即天與人之間既不可逾越又不可缺一的上下和互存關係<sup>⑦</sup>。奇怪的是，葛瑞漢在這篇回答文章中也同意儒家宇宙觀的特色是沒有超越性的觀點。這個觀點正是我想通過我的譯法去實行的。我再來引一段他的話：

中國宇宙論將一切事物都看成是互相依存的。它不用超越原理解釋萬物；也沒有規定一個超越的源頭，一切事物都是由這源頭生產出來……這種看法之新奇處，在於它揭露了西方詮釋家的先見，以爲「天(Heaven)」和「道(Way)」這種概念必定含有西方那種終極原則的超越性。如果道也是與人互相依存的，那對我們太不可理解了。<sup>⑧</sup>

葛瑞漢堅持「天」和「道」這樣的關鍵概念要「忠實」地翻譯。我想他的意思是符合我們字典上固定與單一的定義。

首先，在一個不存在超越意義的文化裡硬要將翻譯和詮釋分

---

<sup>⑦</sup>超越，我指的是哲學上嚴格意義的超越。正是我和郝大維在 *Thinking Through Confucius* (Albany, NY: SUNY Press, 1987)一書中所提出反對的。我們的續卷 *Anticipating China: The Circle and the Square* (Albany, NY: SUNY Press, forthcoming)有最近的討論。簡而言之，嚴格的超越就是「上帝模式」：A決定B，反之則不能。一個完美的上帝決定這個宇宙並獨立這個宇宙而存在。所以，世界對上帝不具有決定性的影響。

<sup>⑧</sup>A. C. Graham (1990b), p. 287.

開，這本身就是矛盾的。西方概念性語言就其依賴單一意義而言，是有問題的。「概念」的歷史（循著柏拉圖的理解）給我們的是實體化的觀念；而且，雖然亞里士多德摒棄概念的實化，他仍然堅持概念是謂項的共相與定義的主體<sup>⑨</sup>。葛瑞漢拒絕將超越作為一種意義框架來了解中國傳統時，便也避開了實體的、因而是單一意義的可能性。他實際在任何形式與技巧意義上都對概念語言採取了迴避態度<sup>⑩</sup>。

摒棄超越性，隨之也拋棄了客體確定性自身的基礎（柏拉圖的「形式」，上帝的意志以及康德非人格的理性），其語言學的涵義是說文字語言是不可能的。倘若是這樣，葛瑞漢應當同意這一觀點，即：按照中國的世界觀，翻譯活動在讀者未讀到文字之前不能算是完成了。換句話說，中國秩序的一致性一定要充分照顧到全面，甚至包括讀者的背景。對一個來自猶太－基督教文化背景的人，將「天」譯為開頭帶大寫的Heaven會直接引導到一種誤解上去。倘若是這樣，在知道是面對這種特殊讀者對象的情況下，翻譯除了是詮釋之外，不能是別的東西，正是拉丁語 *exponere* 原義：「拿出，擺開來看」。

另外，讀我們現在的詞典簡直是一大災難。我們來用葛瑞漢自己的例子。標準的漢英詞典上「天」的詞條譯文是：(1) the material heavens, the firmament, the sky; (2) the weather; (3) a

<sup>⑨</sup>見 *eidosis* 條，F. E. Peters: *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon* (New York: New York University Press, 1967), pp. 46-51.

<sup>⑩</sup>I. A. Richards (1932): p. 87. 理查茲認識到「概念」可能是一種特定的文化工具，他說：「如果我們了解到它不僅關係到不可比擬的概念而且也牽涉到概念與根本不能做概念的物之間的比較，那麼問題似乎就變得更困難了。」

day;(4)Heaven, Providence, God, Nature;(5)husband;(6) indispensable。這種英譯與漢語詞典的漢語解釋形成鮮明的對照：(1)天空;(2)氣;(3)天的運行;(4)太陽;(5)神;(6)自然;(7)君;(8)父;(9)不可少的;(10)一段時間;(11)一日;(12)陽(相反於陰);(13)命運;(14)性,身;(15)大。這兩種「天」的定義最大的差距在於漢語詞典中明顯地不存在Heaven, Providence, God, Nature的意思。事實上,在正統西方神學那種普遍的二元論中,它特別用來闡述一個超越神的觀念。這個神被認為是創世神,他超然於它的造物而獨立存在。他的存在是非時間的、非空間的、純精神的、純意識的等等。這種二元論思想與中國傳統其實是風馬牛不相及。很明顯,這裡出的問題是,猶太-基督教詞彙的發行家們先將「天」這個詞挪用過來,而試圖用超越的神的觀念去和中國人進行對話。繼而把這個定義塞到詞典本身之中。「天」在西方漢學中可能有超越神意味,但從中國學者來看,它根本不含這種意思。

「天」不是唯一的例子,將「道」形而上化和唯名化使它變成了本質,而不再是形式、屬性和行為,也同樣是一個很好的例子。還有將人性進行本質化使它變成人類的nature。按照葛瑞漢的說明:「將性譯為nature,使我們容易錯誤地認為『性』具有超越的來源。而『性』在孟子的哲學中也會成爲一種超越性的目標。」<sup>①</sup>事實上我們現在的漢英詞典承載著一種與它們所要翻譯的文化格格不入的世界觀。

---

<sup>①</sup>見A. C. Graham (1990a): p. 287. 亦見其"The Background of the Mencian Theory of Human Nature", *Studies in Chinese Philosophy*, pp. 7-66. 葛瑞漢在這裡關於「超越目的」的第二點意見我認為說的是我們給孟子強加了一種不適宜他的目的論。見下文。

理查茲為我們提出了個擺脫困境的出路，即「多重定義」方法。他對有效使用字典懷的信心比我要大。他的比較研究技巧既是語義學也是符號學。在兩種文化間游動，他提倡將一個具體詞彙的各種可能的意義都帶進去，這樣對某一關鍵的哲學術語進行「模糊化」。例如，當想找到truth這個詞的漢語相應詞時，不要將自己限制在哲學上主要的而且熟知的truth的相應概念，而是將其他的、邊緣性的、實用性的和文學性的意義考慮進去。在此同時還需要對我們自己隱含的造句機能的影響具有清醒的自我意識。用理查茲自己的話說，就是：

一句話，所需要的是一種雙重冒險的更大的想像資源；一是要想像除了我們自己的目的性之外其他的目的，二是想像服務於這些目的的其他思想……多重定義方法是我們在進行翻譯時對不得不使用的語言所作的一種系統審視方法，是對某一詞彙可能的意義範圍進行的調查。這個可能的意義範圍很可能是由我們一些首要的關鍵術語和造句工具同時載負著的。首要關鍵術語如Knowledge（知識）、Truth（真理）、Order（秩序）、Nature（自然）、Principle（原理）、Thought（思想）、Feeling（感覺）、Mind（精神）、Datum（數據）、Law（法則）、Reason（理）、Cause（起因）、Good（善）、Beauty（美）、Love（博愛）、Sincerity（真）等；首要造句工具如is、has、can、of等等。<sup>⑫</sup>

---

<sup>⑫</sup>Richards, pp. 92-93.

理查茲認為將一個定義接受為與另一定義相悖才使得我們能處於兩個哲學營壘。這樣，放棄了我們語義的具體性，從而也放棄了我們的哲學設論。公平地說，理查茲抓的問題是一針見血，儘管他的解決方法只能完成答案的一半。在以下觀點上，他的洞察很深很重要。他指出：較之分析家，古漢語更親近文學家。他還說，如果我們將漢語的關鍵哲學詞彙看成是「具體意象」，而不是「概念」，那麼我們就離原義接近多了，根據同樣的觀點，大多對西方哲學辯證思維定義的關鍵術語最初都既含理性又含文學性；logos既有ratio（比例表達）又有oratio（敘述表達）的意思，既是理性敘述又是字詞本身，既是理又是修辭。aletheia既是封閉又是啓開的意思，既符合事實又符合「誠」，既是「真理」又是「真誠」。kosmos既意味著秩序又意味美化，既是形式又是優美。phusis既意味事物內部的組織規律又意味材質及其生長過程。依此類推。理查茲講的很準確，我們先入為主的形而上學和認識論設論是進行中國古代哲學詮釋工作的絆腳石。形而上學和認識論使得我們的哲學用語歪曲到理性主義的方向上，也使得我們哲學語言的文學性一面未得到適當的發展。理查茲覺得（我的理解），在找尋相對等詞過程中，如果我們通過顧全整個詞彙意義範圍的方法來恢復西方哲學語言的文學性一面，那麼這些詞彙就會變得語義足夠豐富和廣闊，就可以延伸出去含蓋中國古代世界觀。然而，這問題是帶有兩重性的。一方面，西方哲學的文學性脈動被它的理性主義的一面鎮攝住，因而未獲得適當的發展。另一方面，具有諷刺意味的是，字典中豐富而廣闊的定義使中國文化傳統顯得無可救藥地模糊，可能最後會使我們放

棄。如果沒有什麼進一步批判的協助的話，我們如何從一個如此寬闊的詞義範圍之中進行選擇，找出適當的翻譯意義來？理查茲雖然告訴了我們應當將哪些語義考慮進來，可他沒告訴我們將那些去掉。

如果信不過詞典，我們如何才能避免葛瑞漢認為的我所做的事情呢？也就是說，如何避免將漢語翻譯搞成我們隨心所欲要說的話呢？如何建立負責的語義限制呢？如何支持我們的「將中國的事說明白」（即漢學）呢？

作為對理查茲「多重定義」方法的一個延伸，我要做的是擴展唐君毅的研究，即找出一系列可定義中國自然宇宙論的特點。我設想這些一般被預設於這傳統中的基本特點，可以提起我們注意那些古漢語中不存在的意義。這一系列預設可作為我們自己意識到的出發點，來對漢代宇宙論進行思考，可以作為根本一貫的觀察世界的方法來對「漢代思維」<sup>⑬</sup>模式進行定義。可以設想，這一系列預設可以在如何理解和翻譯中國傳統的問題上設定限

---

<sup>⑬</sup>學者們在思考中國政治社會結構時，漢代總是被看得很重要的。然而，在文化方面，則沒有引起同樣程度的注意。這樣的例子是很多的。約翰·梅杰在 *Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi* (Albany, NY: SUNY Press, 1993) pp. 5-11, 談到的《淮南子》的「相對隱晦」，也可以同樣應用在這融合時代的大部分文獻資料。梅杰開始是從李約瑟式的對中國的科學「旁門」的探討，後來欣賞漢代宇宙觀對中國認識它在宇宙中位置的決定性影響。梅杰的轉變部份反映了我們對漢代的認識正進行的鉅大的變化。李澤厚認為漢代的影響比我們過去認識的它對中國文化知識起的奠基作用要大得多。見〈秦漢思想簡議〉《李澤厚哲學美學文選》頁38-81(台北：谷風出版社翻印，1987)。郝大維和我在 *Anticipating China: The Circle and the Square* 一書中也持同種意見。

度。

認識到漢代宇宙觀的發展是聯繫性思維模式，曾使許多學者把聯繫性與中國的前科學思維聯結起來。而且，儘管漢代以後的聯繫性思維模式的影響已充分獲得證實<sup>⑭</sup>，可是先秦思維，特別是《論語》中體現出來的孔子及其學生的思維方法，還有甚至稍後對宇宙少有興趣的思想家，例如孟子和道家，一般認為是聯繫性以外的思維模式。

然而，郝大維(David Hall)和我形成的觀點是：葛蘭言(Marcel Granet)基本上是正確的，他發現我這裡所謂的「聯繫性思維」是中國人基本的思維方式，而且是漢代以前就有的。我們持這種意見的主要依據正如我們在《通過孔子進行思維》和《對中國的預期》書中所說明的，中國古代的主流思想對第一問題思維所顯示的主要特點就是它缺少對一個單一秩序世界的信仰以及運用感性意義的秩序超過了邏輯意義的秩序。聯繫性思維便涵蘊了這些設想。

我們的論點是：即使在孔子、孟子和道家這些不怎麼關心物理宇宙的思想家，聯繫性思維方式也是占主導地位的。而且進一步說，這種思維模式是早期思想家奠定的，這是在他們對如何安排周圍世界的一種特殊認識。這種認識隨著漢代宇宙論中的表現，由隱含而成爲明顯。

我已對中國宇宙觀獨有的突出特點作過簡潔的敘述，現在我要借用孟子的幾個關鍵性觀念試驗一下它們在兩種文化之間翻譯

---

<sup>⑭</sup>John Henderson: *The Development and Decline of Chinese Cosmology* (New York: Columbia University Press, 1984). 本書中到處可見有關聯繫性關係宇宙觀對古代和前現代中國思想影響的討論。

過程中的有效性。

唐君毅是在中國自然宇宙論的題目下開始他的比較研究的。他將「自然」同古希臘的「超自然」或「形而上的宇宙論」相對照<sup>⑮</sup>。在他的文章中，他的論點印證了我們上面所引的葛瑞漢文章中的觀點，即「有」與「無」（或「虛」與「實」）是相互依賴相互引發的概念。以其如此，它們根本不是Being、Non-being這樣的本體概念。簡單地說，「有」與「無」只不過是用於描述周圍世界必要的說明性詞彙而已<sup>⑯</sup>。

這種不含本體論觀點的思維使得中國傳統與古希臘人熟知的有潛存的基底者的觀念（即：Only Being is）形成鮮明的對照。對中國人來說，在「萬物」或「萬有」背後沒有「存有」；在「多」背後沒有「一」，在表象背後也沒有實體—即：只有存有存在。中國也沒有什麼秩序原則，沒有那個超座標的「一」作為充足因而獨立於它所規定的宇宙。相反，只有一個不斷變化的過程性的「規律」。它只發現於世界之內。是它使得世界在某種程度上具有一致性與決定性，又由於它內在的未決定性，使得世界在某種程度上顯得新奇與不可預測<sup>⑰</sup>。

對古代印度人來說，我們這個世界只是許多世界之一。對柏

<sup>⑮</sup>唐君毅：〈中國哲學中自然宇宙觀的特質〉，《中國哲學思想之比較論文集》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁95-127。初版於1937年。

<sup>⑯</sup>David L. Hall: "Process and Anarchy-A Taoist Vision of Creativity," *Philosophy East and West*, Vol. 28, No. 3 (July 1978), pp. 271-285. 有同樣的說法。

<sup>⑰</sup>闡述這種有無之間相互依賴的典型段落是：《老子》第一章：「無名天地之始，無名萬物之母。」和第四十二章：「萬物負陰而抱陽，衝氣以為和。」應注意這裡所指的beginning（始）是胎兒，母親。不僅是母親而且是多產而正在生育的母親。



拉圖的希臘來說，只有一個世界—這個世界，它有邊緣、自為內容、自足，是有限的與靜態的。正是因為實有的自然狀態是靜止的（柏拉圖、亞里士多德），所以一個原始的動者才是邏輯上的必須。對中國古代來說，宇宙既不是希臘一元式的，也不是印度多元式的，而只是「如是世界或運行世界」，不需要定冠詞the或this去將它對象化。正是這種將世界對象化的能力使得西方哲學家們同自己背景分離而走出世界，因而設想一種不位於任何立場的觀點。正是這種「無立場之觀點」保證了尋找客觀真理和確定性的可能。

相對地，中國人的「如是世界」是獨一無二、無邊無際的，而且觀者永遠身在其中。由於沒有斷定對象化真理的立腳點或基礎，描述與指示的界限模糊了。因為主體總是自身被牽扯進他組織世界的方式之中。談論這個世界的事情就是談論他們自己的事情。

這種沒有對象性視野的更進一步的結果就是：對這個世界說某事（甚至只是想某事）等於是在對這個世界做某事—這些都有行動的面相。理論與實踐的決然分離使得人們認為說話不是行動，也才使諸如「言論自由」的口號可以成立；這些全都基於這樣的看法：理論的東西奈何不了客觀世界。中國古代的世界觀則認為思想和言論都是「行動」，它們對塑造我們的環境有真實的作用。

當莊子主張「萬物與我為一」時。這不是一種吠檀多式的呼籲，叫人們放棄個人的特性，化於一個齊整如一完美無缺的整體之中。相反，它是認識到在一個人的經驗範圍內，每一獨特的現

象與任何其他現象都是關聯相續的。這個答案是不是窮盡的宣言？我們是否指一切現象呢？因為這個宇宙是處於過程中的，它的能動性是一開始就有，而不是從虛無中創生的，亦即能動性是由組成現象的活動表現的，所以任何對這個問題的答案都會是暫時性的。宇宙現象從來就既不是原子顆粒般單獨孤立的也不是系統完整的。莊子說：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，不可加以矣。其次，以為有物矣，而未始有封也。  
（《莊子·齊物論》）

運用宇宙論（cosmology）這個詞正是在這個地方出了問題的，至少在熟知的古希臘意義上。在前蘇格拉底的哲學裡，kosmos這個詞含蘊了一叢意義，其中有arche（創生的、資料的、充足因／終極的不能證明的）、logos（潛在的組合原則）、theoria（冥思）、nomos（法則）、theios（神性）及nous（智性）。湊在一起，這一大串詞引出這樣一種意思，那就是有一個單一秩序的上帝宇宙<sup>⑩</sup>，受自然法和道德法的支配。這自然法與道德法終極上能為人類智慧所悟解。然而，kosmos這個詞有文化特殊性，它的根本意義是不明確的。如果不加思索地用它去研究中國古代世界觀，那將是一種會掩蓋兩者之間顯著區別的歸約論的做法。比如說，在古代西方「一」與「多」形而上學中，「一（One）」與「獨特（Unique）」之間的模糊性以偏倚於「一」的方面得到解決的。所以任何事物都失去了稱為「獨特」的可能。由早期的系

---

<sup>⑩</sup>前蘇格拉底時代，Kosmos大都是神的。而且柏拉圖和早期亞里士多德都以為kosmos是看得見的上帝horatos theos.

統哲學家設想出來的任何一種單一秩序宇宙的思維中，所有現象就其倚靠「一」以為決定的起源而言，是同一的。例如，在猶太—基督教的宇宙裡，所有現象是同一的，就它們依賴一個超越的創造神，並由祂而得到解釋而言。

在古代中國對世界秩序的反省上，「一」與「獨特」間的模糊性是以偏倚於「獨特」方面而解決的，所以由不可道之道生一，由一生二，由二生三，如此繁衍下去<sup>①</sup>。關鍵是古代中國的自然宇宙論不是單一秩序的，不是將「多」歸於一個超座標又獨立的「一」。這個宇宙裡，「多」構成獨一而無限的道。我們在後面嘗試為早期文獻中宇宙發生的敘述規定出某些確切界限時，還要回來再討論「道」（正如一切事物都返回道）。

Kosmos一詞最通常的漢譯複名詞是宇宙。這個詞明確地表達著那種時間與空間相互依賴的關係。再一次同希臘和印度主要的脈動相對照，對中國人來說，時間充滿於萬物之中，是不可否定的。它並非物質所導出的，而是物質的根本方面。不同於那種為了追求無時間性和永恆從而貶抑時間和變化的傳統，事物總是變化的(物化)。事實上，由於沒有主張客體性（客體性將現象客體化，於是產生現象的對象），中國傳統沒有時間和實體的分離。便不認為存在著沒有實體的時間或沒有時間的實體。它也不認為會有空的時間通道或任何永恆的事物（從無時間的意義說）<sup>②</sup>。

---

①《老子》第四十二章：「道生一，一生二、二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」

②這不意味著時空是宇宙的必然條件。下文中我們將討論甚至時空也隱沒在中國對宇宙的「浮現」的描述中。

在西方形而上學傳統中，促使我們將時間與空間分離的東西是我們從希臘人那裡繼承下來的傾向。那就是把世界上的事物看成被其形式面所固定了，因而看成是有邊的、有限的。假如反過來，我們不賦予現象的形式面以本體的特權，而是觀察它們不斷變化的一面，就能將它們時間化，而將它們看成是「事」而非「物」，它們的每一個現象都是時間之河中的某種水流或脈動。其實，世界無處不在的持續變化的能力就是時間意義的所在<sup>②</sup>。

因為世界的事物是再生性的，所以時間也是再生性的。由於世界總是要從一方面或另一方面加以接受，又由於時間的方面從來不是抽象的和臆想的，也不是簡單的重複，所以無論它的哪一方面都會呈現出一條前行的通路，既不是直線的，也不是循環的，而是兩者兼有。也就是說時間空間物質是一種前進的螺旋<sup>②</sup>。這種「前進通道」的描述是再合適不過，因為道作為瀟灑於傳統中的基本比喻，所表達的正是我們在世界的通道這種意象。

這傳統不願將時間與物質割裂開來的結果，就是沒有必要區分亞里士多德所謂的主動的、充足因與被動的、質料因。「自然」和「天地」這樣的語言歷來被譯為nature和the world，其實指的不僅是個世界，還指一個能動的行進中的過程。

這充滿活力的世界的觀念，其自然結果是在有感知與無感知能力的、活動的與非活動的、生命的與無生命的事物之間缺少最

②強調宇宙是流體的原典例如：《論語·子罕·17》：「子在川上曰：逝者如斯夫，不舍晝夜。」又《易經》：「天地盈虛，與時消息，而況於人乎？況於鬼神乎？」

②此種觀念例如《老子》第二十五章：「寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。」

後的界限。來自西方傳統的人熟知的認識是：物質的創造與灌注生命於物質之間有分明的界限。純物質與純精神是兩種不同的原理。而且正如此，生命具有非物質和「形上」的始源。只要有一種文化傳統將氣（心理物理能量）作為一種普遍範疇，萬物多少都是有生命的，就不會將物理變化與生命分離開來。那麼，我們則可以很恰當地將中國自然宇宙論看成是一種萬物有生論<sup>③</sup>。

在此物質為有生的宇宙論的支配下，中國古代不可能也的確沒有出現西方從古希臘柏拉圖亞里士多德開始，延續至今不衰的「精神－肉體」問題。對此應多說的是，由於精神與生命是無法分開的，可以認為如同生命一樣萬物無不具有精神<sup>④</sup>。

說精神與生命都是無處不在的，具有兩種直接的涵義。首先，這裡不存在「價值中性」的自然界來促使人們犯萬物有情的謬誤。人類不是在以本體論的差異為基礎的存有鎖鏈上構成特權的環節，而是透過複雜的精神性修養才能達到其等級性的角色。而這精神性是由擴展、體恤、影響和包括才得了解的。其實，神這個字的涵義是個很好的說明（它一直被譯為 human spirit [精神]和 divinity [神明]），另外，從已確立的文化儀式如祖先崇拜和聖人崇拜（例如孔夫子）也可看出來：「延續的人」一般就是中國傳統中的神。

其次，人和宇宙間的連續性使得家庭譬喻成為中國世界中定

---

③此種「氣」的生命面相例如《管子》：「有氣則生，無氣則死，生者以其氣。」又《莊子》：「氣變而有形，形變而有生。」

④說明這種精神面的段落如《大戴禮記》：「孔子曰：所謂聖人，知通乎天道，應變而不窮，能測萬物之情性者也。」又《孟子》：「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。」

義關係秩序時唯一重要的。史華慈(Benjamin Schwarz)同孟旦(Donald Munro)一起針對李約瑟提出不同觀點。李約瑟以為更「平等主義」的有機論是適當的生物譬喻。史華慈和孟旦傾向於用充滿等級性的家庭譬喻——如祖先、母親、懷胎等等——這在早期宇宙論中是很普遍的<sup>⑤</sup>。

人與世界之連續性還帶有自然和文化、自然和教養之間的沒有最後界限的設想。同樣的詞彙可同時用來表達從自然繼承下來的秩序以及由人類精神貢獻而刻劃於世界的秩序，如道、文、理、象、性等等<sup>⑥</sup>。近代西方哲學中占支配地位關於時空性質的認識，也是塑造我們常識觀點的認識，以為時間是持續，而空間是外延——時間是一向限地向前運行，而空間是三向限地靜止者。而在中國古代，如世界和宇宙兩詞清楚表現的：時間與空間不可分。還有，語言之深層結構顯示：時間與空間是特殊的（與抽象相對），是從說者的眼界為起始點的：左右、前後、上下，古今。時空不能像「向限」一樣可以分開，它在漢代聯繫性哲學中

---

<sup>⑤</sup>Donald J. Munro: "The Family Network, the Stream of Water, and the Plant," *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1985), 例證甚多, 及Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), pp. 200, 416-418.

<sup>⑥</sup>John Major (1993): p. 11. 梅杰認為宇宙是一unity(統一)。我以為這裡用continuous比unity好。其意為在自然界事物、人類事務以及它們的統治者之間沒有不可逾越的界限。能說明這種continuity的例子如《易經》：「大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」又《莊子》：「天地與我並生，萬物與我為一。」

表現得十分明顯。它以空間爲時間：以東爲春，以南爲夏，以西爲秋，以北爲冬<sup>⑦</sup>。

漢代聯繫性關係圍繞陰陽五行而組合。五行一詞在文獻中很普遍，雖然其傳承與意義各各不同。看漢代遺傳之聯繫關係圖表，起先總感覺瀰漫著偶然甚至怪誕的聯想——竟包括事物（樹）、行爲（音律）、屬性（顏色）、樣態（味），加上時間（季節）、空間（方向）及物質（五行）<sup>⑧</sup>。例如：

### 《淮南子·時則篇》地支聯繫性關係表

月	支	昏 星宿	旦 星宿	律	明堂室	官	樹
一	寅	參	尾	太簇	東北室	司空	楊
二	卯	弧	建星	夾鍾	東堂	倉	杏
三	辰	七星	牽牛	姑洗	東南室	鄉	李
四	巳	翼	婺女	仲呂	東南室	田	桃
五	午	亢	危	蕤賓	南堂	相	榆
六	未	心	奎	百鍾	中宮	少內	梓
七	申	斗	畢	夷則	西南室	庫	棟
八	酉	牽牛	觜嶽	南呂	西堂	尉	柘
九	戌	虛	柳	無射	西北室	候	槐
十	亥	危	七星	應鍾	西北室	司馬	檀
十一	子	東壁	軫	黃鍾	北堂	都尉	棗
十二	丑	婁	氏	大呂	西北室	獄	櫟

<sup>⑦</sup>能表明這種意義的段落如《易經》：「往來不窮之謂通，變則通，通則久」又《老子》：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，強字之曰道，強爲之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」

<sup>⑧</sup>這些圖表取自John Major(1993), pp. 222-223.

## 《淮南子·時則篇》五行聯繫性關係表

時	位	日	盛德	蟲	音	數
春	東方	甲、乙	木	鱗	角	八
夏	南方	丙、丁	火	羽	徵	七
仲夏	中央	戊、己	土	贏	宮	五
秋	西方	庚、辛	金	毛	商	九
冬	北方	壬、癸	水	介	羽	六

味	臭	祀	祭先	天子食	爨
酸	羶	戶	脾	麥、羊	萁
苦	焦	灶	肺	菽、雞	柘
甘	香	中霤	心	稷、牛	柘
辛	腥	門	肝	麻、犬	柘
鹹	腐	井	腎	黍、彘	松

色	樂	兵	畜	帝	神
青	琴、瑟	矛	羊	太皞	句芒
赤	竽、笙	戟	雞	炎帝	祝融
黃	[無]	劍	牛	黃帝	后土
白	鍾	戈	狗	少皞	蓐收
黑	磬石	鑊	彘	顓頊	玄冥

此表表述了五行（木火土金水）、五方（北東南西中）五色（青赤黃白黑）、五音等的聯繫性關係。其實，它可以擴展變成更



廣泛更複雜的聯繫性關係表。包括八卦、四時、十二月、十二調、二十八星宿、十天干、十二地支等許多許多。

問題是：在這些聯繫性關係的世界中，人對於其賦與世界秩序的方式，如何必須想成有說服力呢？或者說，西方怎麼能放棄它的宇宙觀而以漢代的方式接受其宇宙觀呢？因為畢竟這些列表與西方最基本的範疇是格格不入的，將事物、行爲、屬性、樣態相提並論，將時間、空間和物質混在一起<sup>29</sup>。

第一點應考慮的是因果關係的不同理解。聯繫性關係範疇，對於贊同直線因果性觀念的文化（而非以相關環境條件爲基礎的因果性）中的人而言容易起的反應是「擬科學」，「迷信」或「科學的旁門」。就是說，中國的宇宙觀的設想是，每一現象都包括在內，要解釋它，須畫出所有相關的環境條件的地圖，追究諸條件因果影響的相對程度，而它是一個函數，這種設想使這些圖表所代表的聯繫性思維顯得複雜與包羅萬象。同時我認爲直線因果性概念顯得簡單而有隨意的排他性。

第二個可以增加圖表的一致程度的考慮是，領會每一個範疇在涵義的暗示性方面特別的價值。在這些聯繫性關係中被考慮的連續性及其聯想性就是轉喻的（即利用名稱表達某種事物，而這個名稱並非指那種事物本身，而是指與那種事物有關的事物，比如說，「這塊土地屬於皇宮」，而不說「屬於皇帝」。）和隱喻

---

<sup>29</sup>Friedrich Nietzsche, "Daybreak, 3" in *A Nietzsche Reader*, trans. R. J. Hollingdale. (Middlesex UK: Penguin, 1977) 尼采在思考法語與德語是如何具有性別含義的問題時曾提出一個類似的問題。他說「當人給所有他想到事物一個性別的時候，他不是在玩，而是因爲他得到了深刻的洞見。」

的（國王、雄獅、心臟、勇氣）。

還有一點相關的考慮是文法期待的不同。我們西方語言中固有的詞類—如名詞、動詞、形容詞、副詞—引導我們將世界按照既予的、反亞里士多德的、文化特殊方式進行分割<sup>③</sup>。在我們「深層結構」的影響下，我們容易將事物同行爲、屬性同樣態、何地同何時、何時同何謂（這些都是亞里士多德的基本範疇）分隔開來。另一方面，由於中國古代宇宙論中時空物質之間具有流動性，亞里士多德認爲是實體基本特點的範疇並沒有支配劃分宇宙的方法。中國人用來定義世界的範疇觀必須看成跨過了時間空間和物質的交界。例如「道」，既是「何謂」（事物及其屬性），又是「如何是」（行動及其樣態），「道」與認識主體，及其理解性質有關，正如和認識對象同樣有關。我們必須拒絕的引誘是，潛在我們西方語言的深層結構將事和物之間總要劃上一條明確的分界線，這樣「道」就成了被實體化的「何謂之道」而不是「如何之道」<sup>④</sup>。

---

<sup>③</sup>亞里士多德認爲他的範疇既是邏輯的也是形而上學的。它們都認同根本的不可分的思想概念和實體的基本特點。即範疇是不同種類的存在(being)，不僅僅是主觀概念。

<sup>④</sup>A. C. Graham(1990): pp. 360-411. 見"Relating Categories to Question Forms in Pre-Han Chinese Thought" 一文的討論。葛瑞漢認爲：「中國古漢語的句法結構將我們置於一種過程的世界。對這個過程世界我們發問What is it like（若何）其中心點在於物。我們分辨物用疑問詞Which（孰），關於道的位置及方向我們問Where/whence/whither（惡乎）又進一步分類成at what time（何時）及其他一些發問形式。可是在這個輪廓明顯的世界四周是水、火、息、氣〔—原文如此—和土〕。它們在某種程度上抗拒被歸類爲物和過程的。中國哲學不將它們劃爲物而是氣。物是由

一般說來，環境條件提供了一種生產性常規的模式，有時，在這些模式因故崩潰時，也留下記憶猶新的經歷。所以這些漢代宇宙觀結構的聯擊性關係表格不僅「描述」了人們對自然常規的期待，也對世界作「指示」——它們宣布世界組織自己應有的方式。當冬天壓過春天時，會有水災、霜、敗稼、饑荒、人亡，而這是壞的情境。

如上所述，由於缺少基礎來對世界作客觀陳述，使得事實與價值互相依賴和引發，所以進行定義和簡單描述是會出問題的。觀察者的價值觀總是牽扯在觀察之中。科學同藝術、煉丹與化學、天文學與占星術、地質學與風水、心理學與相面術，其界線總是淡薄的。

我們倘若能讀漢代聯繫性關係圖表，而不以西方本體論的深層結構來掩蓋，就可以在其不同的範疇中找到更大的連貫性。我們能發現內在於中國漢代日常生活與思維的視野的時候，這些具體的聯繫性關係及其共鳴的背後的動機就會愈加清晰。約翰·梅杰(John Major)在他對《淮南子》第五篇〈時則〉<sup>③</sup>的註解中準確地道出了這種聯繫。這裡只隨意從《淮南子》中舉個例子<sup>③</sup>：

「孟冬之月招搖指亥，昏危中旦七星中。其位北方，其日壬癸，盛德在水。其蟲介，其音羽。律中應鐘，其數六。其味鹹，其臭腐。其祀井，祭先腎。」

---

氣凝聚而成的，然後又消散為氣。在氣的領域，「孰」的發問將我們帶到超乎五行之外的陰陽的最終二分處。再過去是元氣，對元氣我們仍可用「惡乎」發問；而且，由於它是動的，我們又可以問「何時」。

<sup>③</sup>關於「則」的翻譯，我寧可用較為暫時性的pattern或model。而不用rules。

<sup>③</sup>英譯見John S. Major(1993): p. 249。

梅杰對這一段具代表性的精鍊文字作的註解，利用一切可重建的細節使讀者進入中國漢代的日常生活中，來合理化這聯繫性圖式中相異的元素<sup>④</sup>：

時日促短年將盡，朝廷應時整修城牆城門，禁止百姓出門。冬天無疑帶來了死亡的季節，刑罰愈來愈嚴格。功臣的亡魂為人祭念，他們的遺孀遺子受到朝廷的監護。〔朝廷〕頒布悼念儀式與墳冢位置的條文。十分清楚，冬天被認為是宇宙性危險的季節。禮儀和乞求神明的活動都加倍小心。十月之樹為檀樹，想來因為它是用來製作供香的材料，與神事有關。農夫養精蓄銳。官府將注意力放在手工藝產品。對從手工藝人那裡徵收而來的物品，進行集中和審驗。官府還把精力放在農村副產品——蒲席葦墊，魚鼈捕撈，以及圍獵采摘。

對宇宙發生論需說幾句話。一些學者已經注意到，雖然宇宙發生神話並不是中國古代宇宙論的重要面貌，然而它們確實在漢代開始出現<sup>⑤</sup>。梅杰在他《淮南子》技術諸篇的詮譯中詳細地討

<sup>④</sup>同上，頁251-252。

<sup>⑤</sup>例如：M. Loewe: *Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth, and Reason in the Han Period (202BC-220AD)* (London: Allen and Unwin, 1982), p. 63; K. Schipper: "The Taoist Body", in *History of Religions* 17: 3, 4, 371; D.L. Hall, *Eros and Irony* (Albany, NY: 1982), pp. 246-249); Tu Wei-ming, *Centrality and commonality: An Essay on Chung-yung* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1976), pp. 118-119; and A.C. Graham: *Disputers of the Tao* (La Salle, IL: Open Court, 1989), p. 12. 在這本書中，葛瑞漢說：「儒家回顧的古不是事物的創始。先秦古籍沒有宇宙發生神話，有的只是三皇以前史前史的空白。」

論了《淮南子》中各種不同的宇宙發生論。這些不同發生論《老子》一書中已有提及。談及中國宇宙發生說，也許參加梅杰和哈爾·羅茲(Hal Roth)的對話可作個開始點，他們的對話是關於我們在比較《莊子·齊物論》中第一次出現，現在《淮南子·俶真訓》中又再度出現的一段文字時發現的幾乎對立的說法<sup>36</sup>。現在我將《淮南子》中的這段引在此：

「有始者<sup>37</sup>。有未始有有始者。有未始有夫未始有有始者。有有者。有無者。有未始有有無者。有未始有夫未始有有無者。」<sup>38</sup>

《莊子》這段話的作者想說明的是任何初始說法都是成問題的；《淮南子》一段描述的是我們所知道的世界在它初始發生的不同階段時的樣子。雖然這兩段文字的著眼點不一樣，它們同樣有特別重要的設想，使它們兩個和古代西方形而上學中類似的過程有所區別。就是說，兩個很不相同的宇宙發生說卻有個可能的模稜兩可之處，在那裡，《淮南子》與《莊子》無論怎麼不同，卻是站在同一邊的。我們必須將一個家傳的「浮現」的世界與古代西方所慣於描述的從超越原則「導出」的世界區別開來。在形而上學的宇宙發生論中，起源的決定的原則(猶太—基督教的神或柏拉圖的「形式」)是獨立於其被造物的。它將一種事先安排的設

<sup>36</sup>John Major(1993): pp. 326-327.

<sup>37</sup>請注意前面的短語總是包含在它後面短語之中。「有」這個字加在第一個短語上。

<sup>38</sup>見《莊子·齊物論》。所有原文，除了《四部叢刊》，都有最後這個短語。

計加於混沌之上，於是自然變化是被一種直線的目的性所推動，帶著我們從創世走向既定設計的實現。這裡有一種計劃、開始和結尾。

如我在上面所述，「道」不是超座標原則，而是世界自身的過程。如果是這樣，我們必須問這個問題：為什麼宇宙論者思考一些創世說，如我們在《淮南子》中看到的，而不簡單地設想這個過程沒有開始，如我們在《莊子》中所找到的？我認為回答不是要斷言那個非歷史非文化的行動者，諸存有背後的某個「存有」，以便解釋事物為什麼「是」而非「不是」。形而上學宇宙發生說是雄心勃勃的，它的運作是將「多」追溯到規定秩序的「一」，使一切都成為可理解的。

另一方面，假如秩序果真是「浮現」的而非作為獨立原則而存在，那麼它的所有方面，陰和陽，時與空，以及天與地必須是歷史化而成為偶然性詞彙，以表達我們所認識的世界秩序。此種範疇不能作為普遍的「原則」而成立，不能作為給予我們一個希臘式宇宙的「必然」或「先驗」條件<sup>39</sup>。它要講的是，在這種敘述中，beginning的意義是「始」，一種和「胎」、「詒」（留傳）、「貽」（遺留）相關的胚胎之始。這種文字瀰漫著家傳的性：宗、母，還包括了帝與天。

我想再重覆一下上面已談過的另一點，即道與認識的主體及其理解的特質有關，就像和認識的對象有關一樣。也就是說，這種宇宙發生的敘述也是「認識發生」的說明，後者敘述對世界秩序浮現出來的理解，並設下歷史限制。我們對自己現實情況較為

<sup>39</sup> 《易經》有一段說陰陽偶然性的文字，講的很清楚：「陰陽不測之為神。」

清晰的理解是不能被普遍化而作為憑據去解釋一切情況。這種宇宙發生的敘述將我們帶到更早的一套條件中去。而這些是無法用今天的哲學語言來解釋的。

沒有初創原則，及與之共起的直線形目的論，宇宙就不存在主要的目的，不存在預先安排的設計。取代既予的主要的目的性的，是特定時空化的自足性——每個情形都盡到極致，或說「和」。我們可以用中國歷史的編纂作為一個佐證。

中國自然宇宙觀的這個特點在傳統的歷史分期方法上是顯而易見的。中國歷史學家歷來因為把一大堆龐雜的材料編進歷史而得到尊重。因為這些材料內容的具體，而得以顯示歷史領域的微妙與細節之處。可是另一方面，到了大筆一揮的理論、高度的概括，或者在概括理論家的大型方法論架構面前，他們又相對顯得黯然失色。

摩林·羅伯遜在她對不同歷史學模式的討論中向我們說明，選擇性歷史標準的應用是在處理一大堆龐雜的資料時，努力恢復一種可理解的模式，否則資料仍然會處於無條緒無意義的狀態。羅伯遜說：

當歷史學家聲稱他們的模式化或分期化歷史敘述與歷史事實是如何緊密吻合的時候，很容易被遺忘的是，一大堆歷史資料是多麼具有可選擇性，意義構成的需要是多麼急迫，歷史的概括與文化加標誌的過程是如何給那堆資料塑造形狀的。<sup>④</sup>

西方熟知的分期化（periodization）：

---

<sup>④</sup>Robertson(1983): p. 4.

具有目的論的性格。運動朝向於可預期的終點—人類理性的完善化，最後審判，烏托邦社會秩序，或者科技的勝利。<sup>④①</sup>

相比之下，中國傳統式的非規律分期化模式則是：

要求嚴格依據資料的原貌，至少在結構上它並不認為變化遵循常規性或方向性的法則…。歷史學家準備發現文化所要他看到的模式。<sup>④②</sup>

那就是說，傳統的每一承繼人都要根據某個位置（特殊而具體的聯繫性架構）來對「這些」和「那些」歷史浪濤負起秩序化的責任。

雖然羅伯遜對西方和中國歷史編纂學預設的區別是相當有成績的，可是她上述這種區分未免過於嚴格。其實，我們可以拿中國文化經驗的組織與西方習慣地對藝術進行分期的方式做一個比較。西方藝術史的思維一般不要求其他歷史概括方面占統治地位的理論設想。相反，一時期或一運動常是幅射狀的。它到處搜集主要代表人物及其作品、他們的傳承及學派，並以此來下定義。從一時期發展到下一時期，所表現的經常只是最寬泛意義的邏輯或因果關係，也只有時間的而非品質意義的前進。它設想了某些時期比其他時期更豐富和引人注目，可以做質的比較，而不是特殊點上的比較。因此，西方編纂史學的模式與中國歷史學家的方

---

④①同上。

④②同上，頁3-4。



法最相呼應之處是它敘述藝術活動所表現的特點。

另一個與中國歷史學家拒絕普遍的理論和方法論相關的中國自然宇宙論的特點是：它肯定模糊性的積極價值。《莊子》中有個有名的故事，描述渾沌的積極貢獻，就是一個例子：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽相遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。日鑿一竅，七日，而渾沌死。<sup>④③</sup>

這篇寓言，渾沌之治應作關聯性的理解，它域於南北之間。渾沌因秩序驟然迅速地強加在身上而致死之前，他不斷在內部進行秩序更新，作出了他的貢獻。內在的「無秩序」或「混亂」並不妨礙和破壞自定秩序和自我組織的過程；相反，它引發這個過程。

渾沌這個詞在這裡譯作chaos（混亂），需做些解釋。葛瑞漢將此篇寓言譯為英文時拒不翻譯這兩個字。他堅持說，不應當與英文chaos表達的意義混同起來<sup>④④</sup>：

渾沌是原初的一團，先區別為天地，又分化為萬物。在中國宇宙論中，原初者並非一混亂，由外來法則而導入秩序，它是一切事物滾裹在一起的。這個詞是英文hotch-potch（雜燴）或rolypoly（什錦布丁）的加倍。在中國餐館進餐，會見到這種「餛飩」形狀的東西，是種麵糊似的東西。

<sup>④③</sup>這是《莊子·應帝王》的最後一段。英譯見Graham(1981):98。

<sup>④④</sup>Graham(1981): pp. 98-99.

碎肉團包進無定形的麵皮，然後泡在滾沸的開水中煮。滿鍋香噴噴的「餛飩」在沸水中猛烈地翻滾，這就是中國的渾沌的意向。

這是一種動力意義的秩序，它不是將實行秩序者的和被加秩序者分離開來，乃是因主張秩序總被渾沌弄模糊、破壞，而把變化的能力放在渾沌自身的內部。秩序是反求自身的；它是自我組織、自我更新，它是自然。這種自然化的更新使得任何直線因果性的歸約論或簡單的決定論顯得成問題。自由獲得了保障。

當任何具體事物的清晰性與穩定的規律性預告了它繼續開展的方式時，事物內部渾沌的一面將打破任何必然性和絕對預測性的觀念。模式與未定性的結合也將普遍真理的可能性打破，也使得任何普遍的概括顯得不可靠。我們能依靠的只有秩序在具體場合與特殊表現中的「相對」穩定性，並且一直注意每一層次可能的變數，因為這些很可能擴大為大範圍的變化。於是秩序總是局部的。

如果我們轉向一個具體的哲學家——孟子，來考察從漢代宇宙論獲得的語意學上的限制，我們就能更具體地劃出一條線分清什麼是孟子可能說的和什麼是他不可能說的。在這樣做的過程中，我想集中在那些反覆討論人性時用的一連串的詞，比如：性、心、仁、義、天、善。

在研究孟子的人性觀念時，我們應當避免人性／教養nature/nurture 的二元論，後者是將「性」非歷史化和「形而上」化的結果，使它成為內在的、不變的、普遍的和根本組織法則（希臘文physis的狹義，變成拉丁文natura），在「人類」集合的每一

份子中都是相同的。然而，性不是所有人從出生時就內含的超座標、單一的法則。「性」作為人一般在懷孕後依著發展的一個內在的組織結構，有被給予性，然而它也引生材質與運動過程。由於強調人並非固定在他的形式面，而是不斷地轉化，他初始的形式結構與西方所熟知的人的形而上學有截然不同的價值。

換一種方式說，就是區別漢代家傳宇宙發生論與古代西方熟知的「一多」形而上宇宙發生論，並區別與不同宇宙發生說所推演的人性觀念的時候，我們必須將創造的轉化的分量重新加到發展過程自身之上。那「一多」模式產生的是造物者與被造物的二元論，使人成為產品而不是製造者。另一方面，家傳宇宙發生論引起一種胎始觀念，建立了重要的家族相似，但也容許複雜的轉化，使得基因謬誤（即過程開始時是什麼，過程完了之後仍是什麼）確實是個謬誤。

如果我們接受人的極端可塑性，我們必定會認真思考〈離婁下·19〉的如下詞句所含的意義：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」雖然人與獸之間「最初」的區別是非常微小，通過修養卻可以累積為道德、宗教、認知和藝術的敏銳感；這些構成一個量的、尤其是精神上的差別。另外，這段以及其他類似文字不僅明言一些人「可能」拋棄人與動物區別，而且事實上也有人「確實」拋棄它。人性既不是不可腐化的也不是普遍的。人類不是過去一直是這張面孔，將來也永遠會是這樣。例如，〈告子上·10〉說：「非獨賢者有是心也，人皆有之。賢者能勿喪耳。」這裡，「去之」還是「存之」這種作為人的條件使

得人的被給予性顯然是歷史性的、偶然性的，而非形而上的。這表示「皆」並不意味「全體」。有些「人」並非人。一個人可以讓他的心「離開自己」就像讓他的雞狗離開一樣（〈告子上·11〉）。正像孟子反覆指出像紂那樣的人沒有資格稱王，他的被推翻是對一個賊的懲罰而不是弑君<sup>④</sup>。孟子將殘賊之人謂之「一夫」（〈梁惠王下·8〉）。孟子以修養獲得之性而不是以初始之心作為人的基本主要性格，又以為縱使不合格的人也有真正為「人」的可能性，這是一種從明顯的人文平等主義發出來的呼聲。

〈告子上·15〉說：「心之官則思，思則得之」，是「天之所與我者」。同章中，「心」被描述為器官，如同眼耳。我們一經弄清「天」的家傳內涵，就會明白，說「天之所與」，是說是從父母祖先那兒繼承下來的，而不是說是有一個超越的力量賦予的。天是由古今相襲文化所生的累積精神性。天的祖先意義使〈盡心上·1〉下面這段話變得清楚。孟子說：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。

一個人對自己世系貢獻的方式是儘量發揮所承襲者，這樣當他變成了先祖，變為與天相合的一部分的時候，他已對浮現出的人性做出貢獻。

這種人性形成的具體歷史過程就是〈盡心上·30〉的一段文

---

④又見《孟子》：〈離婁上〉第一、九章；〈萬章上〉第五章，〈萬章下〉第九章；〈盡心上〉第三十一章。

字的實質：

堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也。<sup>④</sup>

在《孟子》中，我們到處都可發現：心是所要「存」的對象，而不是性。例如，〈盡心上·1〉，人「存其心」而「養其性」。對著名的牛山故事，許多詮釋都沒有歷史化地看問題。故事的正文用剝光的山比喻喪失良心。不斷的墮落行為就像牛吃草一樣，最後把山吃成光禿禿的一片。這樣一個墮落的人同禽獸差別不大。當別人看他如同禽獸一般並下結論說他無可救藥時，這怎麼能是此人一開始的情形呢？這裡關鍵的問題是，一旦原初的人性喪失，就是喪失了。不過，原來不必如此。

孟子在〈離婁下·2〉中雖然講「存」心，卻引發一種動態的過程，而不是維持現狀。他說：「君子所以異於人者，以其存心也。」如何才能將原初的人性「存」住呢？人經過一個「成爲」人的過程而「存」之：「君子以仁存心，以禮存心。」「成爲」人是個「過程」，這點在〈離婁下·19〉中表達的很清楚：「舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」這一段可與《論語·衛靈公·19》孔子的話對照起來看。孔子說「人能弘道，非道弘人。」我們可以概括人性，但我們還必須尊重性的區域性與特殊性。容許每個人都是處於具體的自然、社會、文化環境之中，它們都是性的構成成份。因此，我們必須同意〈離婁下·32〉：「何以異於人哉？堯舜與人同耳。」孟子用的「同」一

<sup>④</sup>又見〈滕文公上〉第一章。

詞，不是斷言某種自我相同的本質同一性。實際上，他說的十分清楚，無過乎「相似」而已。例如，在〈告子上·7〉中他堅持「聖人與我同類者」，又說：「故凡同類者，舉相似也。」孟子說的是「在原初階段」，成爲聖人的人與其他人相似；不過，如果我們承認使人真成爲人的不過是從原初條件開始的過程，那麼孟子這裡「沒有」說他就像個聖人，甚至沒有說原初條件提供給他成爲聖人的潛能。畢竟，原初的條件也提供給他成爲野人的潛能。他根本想要說的是誰利用原初的條件，照其行事，而完成了像聖人的行爲，誰就是聖人。

再來談談「命」。我們需先弄懂如此聲稱「莫非命也」(〈盡心上·2〉)和「天命靡常」(〈離婁上·7〉)的意義。關鍵的是我們應當拿天命與古代西方那個單方向的命運，或者說那個獨立超越起因者所強加的命運相區別。如唐君毅指出的，天命從根本上講是一種由人及其有關的因果條件不斷協調所造成的相互關係，其中，萬物皆具有的「生命」、「精神」、「人性」，由於與祖先意義的天相聯繫而擴大了。

〈盡心上·2〉說「莫非命也」不是在鼓吹像西方猶太—基督教傳統那樣的嚴苛的決定論。相反，它說的是人不得自然社會和文化環境的制約。人總是處於一定情勢下因而這樣那樣不同程度地受到制約。人的選擇是有限的。但是，人會適當或不適當地在他所處的條件中生活。適當意味著無非是按照自己的條件度過一生—「盡其道而死」。決定論的—「桎梏而死」—被認爲是不適當地在所處的條件中生活而被否定了。

最後一點，當我們讀〈盡心下·24〉那段性與命相對照的文

字時，假如理解為孟子僅是將一個內在決定性的原理（性）在同一個外在決定性的原理（命）相比較，我們會錯過他的洞見。其實相反，對照是隨著「被給予性」的程度而改變的，而「程度」又是隨著修養而不同的。「性」與「命」是重疊的，二者均具有「被給予性」，也有不同程度的修養。

性從根本上講是規範性質的，是任何事物成長的「最佳」之途徑。正如葛瑞漢說的：「事物的『性』是其『生』的過程中的適當發展途徑。」<sup>④⑦</sup>只要記得性基本的關係性，就可知道性善最原始的意義不能簡單地意謂著「善在其自己」(good in itself)，而必須意謂一種關係的善，就像說「善於…」，是人為了自己而發展那種人與家庭和社會緊密連結的紐帶。葛瑞漢表示了同樣的觀點，他認為應當分清孟子的「性」和後來新儒家將性重構為形而上概念，解釋為人本身就是善的。因而，性之場所，不是某個孤立的「自我」，而是自我作為各種關係的中心。這些關係經過一生的時間，而有不同熟練程度(善)的深化、教養、擴展<sup>④⑧</sup>。正是修養這些紐帶所投入的努力支撐著人作為人而存在，將人在質上提升到高於動物的境界以上。

「適當」(proper, 拉丁文 *propius* 指「自己的」) 行為一

---

<sup>④⑦</sup>Graham(1990a): p. 10.

<sup>④⑧</sup>實際上，正如「義」是一個從個人在禮的關係方面達到合宜的程度而浮現出來的規範—忠於某人；所以「善」是品格的描述，來自一種修養和協調這種關係方面而達到的熟練。這兩種情況基本上都是美學的和由美學而來的道德方面的成就。《說文》中「善」的定義是「與『宜』和『美』同義」。這種美學意義在同源的「善」「繕」的修飾意義（「修理」、「整理」）上也表現得很清楚。

般被認為是與自己的同類相一致的行為。不過，假如我對孟子沒理解錯的話，在他的宇宙觀的支配下，他的想法是現象從最終極的意義上說是獨特的。那麼，「適當」該意謂與自己的特殊性相一致—使自己的行為最充分地表達自我。也就是說，作為一個規範性的概念，「至善」之性指的是能夠最大限度地擴大其可能性，保持其完整性同時並實現最大程度的整體性的性。「善」不是「被給予」的潛能的實現，而是條件的結果的樂觀化，這些條件是限定特定事物於其歷史上的。這些限定條件理所應當地包括個人特有的生理和結構，對人性是次要的，然而又是更明顯的束縛，並擴大到作為更重要成分的人的文化機會和所帶來的美化。

於是，性在人身上只是極少程度上包括動物性的滿足欲（命），以及那種原初性質的「端緒」。更重要的是，它是一種基於特定條件性質的文化生成。孟子在〈告子上〉中反對告子的自然主義時闡明的就是這點。告子要把一切生長之物都等同於性。這樣當然會失掉性的規範力量。由於性的規範性，它顯然不能是人的任何作為（或引伸為任何狀態），而只是那些能夠被稱為成就的，作為一種原材料的精化，一種可指名為「善」者。人性的本身倒不一定就是善。而更重要的是人所為之善變成了人性。在〈盡心下·24〉，孟子強調了修養與性的關係。他說：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。

孟子在這裡至少講了三個重要觀點：一、作為修養而成的，性總



是善——成就而來的東西；而人的基礎條件(命)並不一定是如此。見〈告子上·6〉：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。」二、在性與命的重要性方面有一根本區別，性有中心的重要性(大體)，而人的基礎條件(命)是遠爲邊緣的(小體)(〈告子上·14、15〉)。這是說，人是相似的(這點不具太大重要性)，有不同的修養成就(這才是重要的)。三、人經過修養達到的而禽獸不能有的東西才是性；而人與禽獸共有的是某些基礎條件(命)。經過對「四端」修養而獲得的是人；只有簡單的意識與欲望的話則是動物。

饒有興趣的是，肉體感官一旦修養成「品味」，也伸展至性的觀念，所以孟子將它們看成是性和命的混和。儘管如此，只要與人更高層次的成就相比——道德、美感、宗教等等——君子不會將它們擺在最重要的位置。正因爲如此，哪怕是有教養的肉體感官也不過是命。性這個範疇是專門用來指名人在修養上最高的成果的。

我對性這個觀念用了「規範」一詞，應當做個說明。所謂「至善」僅僅是一種回顧的理解。規範的出現與過程是同步的。也就是說，它本身是「浮現的」產物。正如〈告子上·6〉所引的《詩經·烝民》所說的：「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」

在企圖設定主宰了中國古代自然秩序的思維的基本條件，來當作翻譯時語意限制的政策以後，我們想翻譯中國的世界觀時，究竟該避免什麼語言，或在細節上同意用什麼語言呢？一般說來，我認爲選用以下詞彙需特別小心。它們都在很大的成分上含

有哲學上疏離的世界觀，而且一直被西方學者普遍用來詮釋中國的宇宙觀。如果我們避免使用哲學術語詞彙而使用一般語言，似乎所得的效果反而會更好些。

用universe或cosmos，universal和unity，不如用world，pervasive或general，還有continuity；用absolute，不如用superlative或supreme；用metaphysical，不如用genealogical；用essential，不如用core或concentrated；用transcend，不如用goes beyond；用permanent和eternal，不如用constant和enduring；用nautre（性），不如用character；用being和non-being，不如用something和nothing；用heaven和earth，不如用the heavens和the earth；用origin或creation，不如用birth；用principle或rule，不如用coherence，pattern，model；用part與whole，不如用focus與field；用matter或substance，不如用stuff；用righteousness，不如用appropriateness；用reason，不如用reasonableness。

心 性 論



# 孟子心性論的再反思

劉述先\*

## 一、引言

孟子在儒家思想上最大的貢獻，無疑在他提出了一整套心性論的看法。孟子的心性論似乎是一個已經討論得爛熟了的題目，了無新意可言。然而有關孟子思想的爭辯，一直到今日仍然層出不窮，似乎並沒有沉寂下去的跡象。故不揣謏陋，對於孟子心性論的淵源、涵義、論證、踐履、影響諸問題，作出再反思，提出一些個人的看法，希望能夠得到方家的指正。

## 二、孟子心性論的淵源

中國傳統向來孔孟並舉，這表示在中國人的心目中一貫認為，在孔孟的思想之間並無矛盾，只是孔子的表達比較圓透，孟子鋒銳太露，不免有所偏向，故尊孔子為聖人，孟子為亞聖。現代卻有西方學者對這種傳統的看法提出質疑。著有《孔子》一書

---

\*香港中文大學哲學系講座教授，本處諮詢委員。

引起學界震動的芬格雷(Herbert Fingarette)主張由行為主義的觀點看禮儀的意義，並認為由孟子開始才把重心轉移到心，而有了主觀主義的傾向<sup>①</sup>。芬格雷的見解雖然令人感到新鮮，但其說卻不稱理，傅偉勳與我早就對之提出駁斥<sup>②</sup>，史華慈(Benjamin Schwartz)後來也拒絕接受這樣的觀點<sup>③</sup>。近來繼續思考這個問題，覺得可以由《論語》與《孟子》直接找到文獻上的根據，證明孔孟思想的連貫性。

孟子講不忍人之心，舉「孺子將入於井」為例（〈公孫丑上〉），是眾所周知的。但《孟子》裡面另有重要的一段，雖然較少為人徵引，然而對於我們當前的論旨來說，卻有更大的相干性。他說：

蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘍之。其顙有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸反藁裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。（〈滕文公上〉）

---

①Cf. Herbert Fingarette, *Confucius — The Secular as Sacred* (New York: Harper & Row, 1972).

②Cf. Charles Wei-hsun Fu, "Fingarette and Munro on Early Confucianism: A Methodological Examination," and Shu-hsien Liu, "Sinological Torque: An Observation," in *Philosophy East and West*, Vol. 28, No.2 (April, 1978).

③Cf. Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

孟子用這樣一個例子來說明葬禮的起源與人的自然心理反應的關係，而肯定了禮與仁孝直接的關連性。孔子一向重視禮，他答覆樊遲對孝的追問時說：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」（〈爲政第二〉）但禮決不只是外在的儀規而已！《論語》之中記載了下列重要的對話：

林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」（〈八佾第三〉）

這就是說，禮的重要性不在外面的排場，而在內心的悲戚。這一個「戚」字實在大有意趣，這裡的含意是，心有所動而感到悲傷。孟子見齊宣王，王不忍見牛之穀竦，孟子斷定這正是王者行仁政背後的不忍之心，所需要的乃是盡量擴充這樣的仁心。宣王聽了孟子的話，乃謂「夫子言之，於我心有戚戚焉。」（〈梁惠王上〉）表示心有所動則不至於麻木不仁。這說明了《論語》與《孟子》思想的內在關連性。

芬格雷強調孔子注重道德實踐，德目如仁、義一類的字眼均不從心，與孟子之注重心的作用大異其趣。這是失之於膚淺的觀察。研究孔子的難處在於，《論語》中記載的都是當機的對答，不經過善巧的解釋，就不能掌握他的微意。譬如他並沒有明說所謂的「一貫之道」究竟是什麼。他的大弟子曾子才說：「夫子之道，忠恕而已矣。」（〈里仁第四〉）這是其他弟子們都接受的有權威性的答覆。而「忠」、「恕」兩個字眼均從心。朱註謂：「盡己之謂忠，推己之謂恕。」後世學者大體同意這樣的解釋。這樣的思想與孔子所謂「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」（〈雍也第六〉）是完全一貫的。忠恕很明顯是一體之兩面。而孔子說：「君子無終食之間違仁。造次必於是，顛沛必於是。」可見仁是孔子的終極關懷，而盡己與推己恰正是行仁的兩

個重要的方面。孔子稱贊顏淵，說：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」（〈雍也第六〉）由此可見，認為孔子不講仁心，是缺乏根據的說法。其實孔子自述為學的過程，謂：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩。」（〈為政第二〉）立志就必須要靠心，孔子描寫自己心靈成長的過程，到七十歲才到達「從心所欲」的境界。孟子講：「學問之道無他，求其放心而已矣。」（〈告子上〉）又說：「我四十不動心。」（〈公孫丑上〉）恰正是繼承孔子思想的苗裔。這樣，要在孔孟之間強行畫清界限是不可行的，傳統的說法是不容輕易加以推翻的。

但孟子心學雖然直承孔子，他的性論在文獻上卻找不到繼承自孔子的根據。恰好相反，根據子貢的證詞，「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（〈公冶長第五〉）在《論語》之中，天道偶然還有道及，但性的確是個極少討論到的題目；有之，似乎也沒有哲學上深刻的涵義。譬如他說：「性相近也，習相遠也。」（〈陽貨第十七〉）這裡所謂的性，似乎是宋儒所謂的「氣質之性」。另外與這相關的，他曾指出：「唯上智與下愚不移。」（同上）這是經驗層面上的觀察，也與哲學方面殊少關連。一直要到孟子，才大談性善論。很明顯，由這裡我們看到的是孔孟之間的差異。但重要的是，差別並不一定意謂著互相矛盾。無可諱言，孔子是少談性，但孟子卻是根據他的睿識，作出了進一步的發揮，而發展出一套性善論，在精神上並無背於孔子所信奉的基本原則。孔子明顯地相信人有內在的資源。他重視教育，有教無類，因材施教，正是要幫助弟子們把本有的潛能發揮出來，以塑造成為有道德、有才能的君子，等待時機，積極用



世，以達到淑世的目的。他首倡爲己之學，所謂「君子求諸己，小人求諸人」（〈衛靈公第十五〉），教顏淵做「克己復禮」的工夫，乃明言：「爲仁由己，而由人乎哉？」（〈顏淵第十二〉）人有內在的資源，才有可能己立立人，己達達人。由這樣的立場，往前再推進一步，就會發展出性善的論旨，把隱涵在孔子思想之內的論旨充分發揮出來。陸象山對這樣情況的了解乃是：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁，蓋時不同也。」（《語錄》）由儒家思想發展的脈絡來看，的確是有相當道理的。

總之，孟子是自覺地繼承孔子的睿識，發展出他的心性論。無疑，他的思想與表達都已不限於孔子所說，正是在這裡我們看到孟子對儒家思想的重大貢獻。在精神上，孟子的心性論並沒有什麼與孔子思想互相矛盾的地方。當然孔門後學未必一定要走孟子所開啓的那條道路，韓非所謂「儒分爲八」，乃是指的當時歷史事實上的發展。

### 三、孟子性善論的涵義

孟子道性善，這不成問題。但他的性善論究竟是怎樣的性質？其涵義究竟如何？一直到今日，仍然是一個充滿了爭議的大問題。今年初出版的《東西哲學》就刊載了卜愛蓮(Irene Bloom)的長文，專門討論這個問題，頗值得我們注意<sup>④</sup>。她是延續著葛

---

<sup>④</sup>Cf. Irene Bloom, "Mencian Arguments on Human Nature (Jen-hsing)," *Philosophy East and West*, Vol. 44, No. 1 (January, 1994), pp. 19-53.

瑞翰(A. C. Graham)與安樂哲(Roger T. Ames)的討論，作進一步的探索，而發表了她自己的見解。卜愛蓮把葛瑞翰對孟子有關性善的論辯，濃縮成爲下列三個步驟：

(一)孟子深信人有向善的可能性，人有四端正如他有四肢一樣。道德發展對人來說，是個很自然的過程。通過養氣，個人可以得到快樂與滿足(well-being)。

(二)現實上人自可以爲善或爲惡。但他舉牛山爲例，牛山之濯濯並不表示其本性如此，由人之情、才乃可以說明人之性善。

(三)孟子分別大體、小體，心之官則思，思則得之，通過存養可以體現人之善性。<sup>⑤</sup>

但安樂哲在一篇獻給葛瑞翰的論文之中卻提出了一些異議。安樂哲的論點也經卜愛蓮歸納成爲以下幾個要點：

(一)中文的「人性」二字不應譯爲英文的 human nature，因爲英文有本質主義的涵義，把人性當作與生俱來的所與。但安樂哲以孟子論性，是個力動的、關係的「成就」概念，指謂一種創造性的活動。

(二)孟子的「性」有規範義，重點在善的行爲（受文化條件約制），以此來肯定人性。

(三)故此安樂哲乃認爲，人所共同的條件並不重要，重要的是在殊異的文化方面的成就。

(四)性並不預定目的，人人依據自己具體的情況作出創造，以及適合自己的存養，這才更符合孟子的本意<sup>⑥</sup>。

---

<sup>⑤</sup>Ibid., pp. 25-26.

<sup>⑥</sup>Ibid., pp. 27-28.

卜愛蓮雖欣賞由葛瑞翰到安樂哲對孟子的力動解釋，但她比較接近葛瑞翰的觀點，認為安樂哲的看法不免推論太過。她的整篇文章牽涉雖廣，但中心論題其實只有一個，就是孟子是否肯認「共同人性」(common humanity)的問題。她不能接受安樂哲那種極端的說法，重異而輕同。孟子一貫強調，人皆有不忍人之心，舉的例子也是說「口有同味」之類。由此可見，孟子的思想雖不能作本質主義的解釋，好像人性有一超越時空的「本質」那樣，但他的確肯認有共同人性，眾人與聖人在稟賦上並沒有截然的差別。

由這一場辯論，我們可以看到，西方學者不斷推陳出新，有他山之石可以攻玉的作用。但現代人雖可以看到前人看不到的角度，有時也會因為過分照顧到現代人的視域，而對古人的說法造成某種折曲。淵源於古希臘的本質主義思想，到現代變成了不受歡迎的東西。中國傳統根本缺少本質主義的思想，不容許孟子作如是解釋，是很正確的。然安樂哲的解釋的確不免偏向一邊，卜愛蓮的辯正是有其必要的。人在成就上的殊異與稟賦上的共同，在孟子都可以找到堅強的根據，不必非此即彼，造成一種「二元對立」的局面——這本身就是非傳統中國式的思想，也是我們必須避免的陷阱。

這使我想起，近年來中國學者傅佩榮曾作多次公開演講，倡言儒家的性善論其實不外乎宣揚「向善論」(ameliorism)之旨。受過西方哲學洗禮的傅君的出發點想必也和安樂哲一樣，想要避開本質主義的干擾。然而向善論是實用主義者如杜威的說法。杜威的確要打擊西方傳統本質主義的觀點，但他的說法難道與傳統

中國思想沒有相當差距嗎？就孟子來說，他強調的是人禽之別，杜威則強調人的生物的根源。孟子講「盡心，知性，知天」，這些都是對杜威來說沒大意義的問題。不錯，兩方面不能說沒有許多契合的地方，否則就沒法子解釋為什麼中國人會稱杜威為美國的孔子；而且無可諱言，儒家思想的確包含了向善論的層面。但關鍵在如何解釋人向善的行為呢？杜威認為，淑世是人作為一個生物，面對問題情況，發揮智力，與環境互動產生的結果。孟子雖然也承認人與禽獸之別只是幾希，但他強調彼此間的差異性，分別大體、小體，突出人的德性的重要性，而肯定良知良能，這也是杜威不會做的事件。換言之，杜威說向善，只是人面對環境必須作出的適應罷了，缺乏一個超越的層面<sup>⑦</sup>。孟子不但肯定人有內在的資源，而且相信天的真實性，只是通過心性在天人之間建立了一道橋樑而已。這顯然與杜威式的向善論，是完全不同的思路。

既說良知良能，就不能不說稟賦。而人不只有四肢，而且有心，心有四端，擴而充之，可以保四海，不擴而充之，無以保妻子。無疑孟子的中國傳統是強調力動義。這樣的心並不是官能心理學(faculty psychology)的對象。心的特性，孟子引孔子的說法：「操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。」（〈告子上〉）由此觀點出發，所以孟子才會說：「學問之道無他，求其放心而已矣。」（同上）從稟賦來說，眾人與聖人無別。但不能像安樂哲那樣，說共同的稟賦不重要，因為「性善」乃是「向

---

<sup>⑦</sup>Cf. John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York: Henry Holt & Co., 1922).

善」的根據，其來源在超越的天。儒家當然強調聖賢的特殊成就，如同安樂哲所講的，但也強調，只要人人能發揮出性分所有的，則人人都可以為聖賢。這雖是不可能的理想，但正如卜愛蓮所指出的，孟子要人做道德行為，並不是叫他們違背自己的本性而為。人都有善的稟賦，這正是孟子堅持性善論的根本意旨所在。

我個人認為，通過創造性的闡釋，當代新儒家似乎比孟子本人更能把握到他的性善論的微意。孟子與告子的辯論給人的印象，好像他所主張的性善論與告子「性無善無不善」的說法是同一個層次的不同的抉擇，其實不然。孟子舉證雖不脫具體常識的例子，但基本上卻是指向一超越的層面。如果單由經驗層面入手進行歸納的話，決得不到任何確定的結果。不只性善、性無善無不善的說法各自可以找到支持的論據，也可以找到相反的論據，而且性惡(荀子)、性善惡混(揚雄)、性三品(韓愈)各種各樣的說法都可以言之成理，持之有故，形成了一個「公說公有理，婆說婆有理」的局面。一直到現代，情況並沒有多大改變。我們在自然界中固然可以找到弱肉強食的例證，但也可以像克魯泡特金那樣找到互助合作的例證，終究莫衷一是，難有定論。

孟子既舉「牛山濯濯」為例，顯示他無意否認現實層面上之惡，故不會根據經驗歸納的結果來立論。不錯，正如葛瑞翰所說的，孟子主張，由人的情、才來看，皆有為善的傾向(propensities)，故卜愛蓮認為，孟子的確肯定有共同的人性。然而這樣的說法在理論上並不具備壓倒性的說服力，我們也可以舉證口之於味有不同的嗜好，荀子甚至由反面舉證人有為惡的傾向，

如果生之謂性，那麼他的說法也並非沒有相當堅強的根據。性善、性惡之論互相抵消，以後乃產生種種折衷的理論。其實孟子只是在經驗層面指點出一些常見的端倪，要我們由此加以擴充，作進一步的追索，自然而然就能在我們的性分中找到深厚的根源。孟子說：「仁義禮智根於心。」（〈盡心上〉）這才是他最重要的斷定。但這是不能通過外在的歸納來證明的，只能通過內在的相應來體證。人之所以能向善，正是因為他在性分稟賦中有超越的根源。只有在這裡才可以說性善，現實上的人欲橫流、善惡混雜並不足以駁倒性善論的理據。由這一條線索看，儒家倫理的確與康德的實踐理性有相通處，蓋康德明白指出，道德倫理不是因果知識的範圍，乃是自由意志的領域。不同處在於，康德順著西方重智的傳統立論，先建立純粹理性批判，排拒智的直覺，實踐理性乃不得不以意志自由為基設(postulate)；儒家卻以道德心（本心）為首出，是非之心與之應和，並沒有在知識、德性之間畫下一道鴻溝，思想是欠分曉，知性未得獨立開展，但直下肯定良知良能，情意也不乖離，在這一方面似較康德尤佔勝場<sup>⑧</sup>。可惜的是，這樣的思想在現代難覓解人，不免令人感到遺憾！

但由現代走向後現代，相對主義流行，道德價值的領域呈現真空狀態，必須面臨價值重建的問題。「我為什麼要道德？」

---

<sup>⑧</sup>參牟宗三：《心體與性體》〔三卷〕（臺北：正中書局，1968，1968，1969）卷1，頁115-189；李明輝：《儒家與康德》（臺北：聯經，1990）；《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中研院文哲所，1994），此書第八章有對傅佩榮向善論之回應。

(Why should I be moral?)的問題在當前流行的道德學說之中根本得不到妥善的回答。其實心性論的問題是無法避免的。一隻老虎殺人，我們不會讓牠到法庭接受審判。一個人殺人，我們卻要追問理由。事實上往往窮兇極惡之輩也會突然崩潰下來，善惡是非之心不期而然流露出來，所謂觀過知仁，正因為人是人，有不同於禽獸的心性稟賦，才会有不同的反應，也可對之有不同的要求。在實踐上我們其實預設了許多價值，在理論上卻未能加以安立，這就是我們在當前所面臨的困境。

#### 四、孟子有關性善的論辯

正如卜愛蓮所指出的，孟子好辯，因其在當時有深刻的危機感，情況頗不同於現在的知識分子關在書房裡做純理論的思辨。與他對話的如梁惠王、齊宣王是掌握實權的諸侯，他用的語言是一般人都能明白的語言。加以中國傳統一向拙於純理論性的論辯，未能像希臘人那樣發展出邏輯推理的法則，孟子關於性善的論辯會顯得粗糙不夠精密，當是意料中事。

試看孟子與告子的辯論，前後四折。前兩輪辯性猶杞柳，性猶湍水，都是訴之於類比，彼此取義不同，並沒有任何決定性。第三個論辯孟子破告子「生之謂性」之說，表面上跡近詭辯，值得我們重加檢驗，以掌握其實義。

告子曰：「生之謂性。」孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與？」曰：「然。白羽之白也，猶白雪之白，白雪之白猶白玉之白與？」曰：「然。」「然則犬之性猶牛之

性，牛之性猶人之性與？」（〈告子上〉）

從字面上來看，「白」是形容詞，「性」是實體詞，孟子的類比似不恰當，告子卻被圈住，好像難以令人心服。現在讓我們進一步探索兩家立場的根本差別所在。告子「生之謂性」可能極為接近過去傳統的立場。在上古，「生」、「性」二字互訓，生下來就有的就是性的內容。告子所謂「食色性也」，正是這種觀點的具體說明。但孟子卻提出新的看法，並不把生下來就有的當作性的內容，因為那樣根本就沒法子講人禽之別。他的用心在於，要找到人與禽獸不同的殊性，始可以稱之為人之性。由這個角度切入，就可以明白，孟子的論辯並不是那麼強詞奪理。白羽之白、白雪之白、白玉之白，是在強調白的共性；同樣，犬之性（生）、牛之性（生）、人之性（生），是在強調生之共性。孟子顯然認為，只要導引出牛之性（生）與人之性（生）一樣，便已經歸謬成功。但從告子的觀點看，牛的生物生命與人的生物生命究竟有什麼根本的差別呢？「食色性也」之用於犬、牛，與用於人，在本質上並沒有什麼不同。由此可見，孟子的思想實指向一「性」之新觀念，層次與告子所理解的完全不同。光由生物生命來看，決無法把握與犬、牛不同的特殊人性。故「生之謂性」的公式對他來說一點也沒有用，必對「性」的理解有了這樣根本的轉變，歸謬才能成立。這似乎是過去的解釋家所未曾充分認識的一種情況。

最後一個論辯討論「仁義內在」問題。孟子還是在跡上辯。其實真正的癥結在於，孟子認為仁義屬性，這是指的不同於禽獸的特殊人性，絕非外鑠。既把握到這樣的性，故孟子謂，不可以



像告子那樣說，性無善無不善，也不可以像其他人那樣說，性可以為善，可以為不善。他自己的結論是：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。」也就是說，若照著人的特殊情狀去做，自可以為善，而人在事實上為不善，不能賴在所稟賦的才上面。而孟子言情、才，就明白地顯示，善不只存在於彼岸，實內在於我們的生命之中。有了這樣的心性稟賦，故求則得之，舍則失之。性善乃專就稟賦說，與人在現實上行為的善惡並不相干。

到了現代，或曰，孟子的思想或者可以自圓其說，但貶低禽獸的地位，豈不與時代潮流背道而馳麼？其實禽獸的行為，一本自然，人之為惡，千萬倍於禽獸，何貴於人類呢？我承認把意識提升到自覺層面的人類的確可以行更大的善，也可以為更大的惡。所以人應該有更大的責任感，自律自治，不可胡作非為，造成巨大的破壞性的結果。但說孟子貶低禽獸，其實是一種誤解。孟子的思想是愛有差等，理一分殊。後世王陽明最能體會他的微意，《傳習錄下》記錄了下面的對話，極有趣。

問：「大人與物同體，如何《大學》又說個厚薄？」先生曰：「惟是道理自有厚薄。比如身是一體，把手足捍頭目，豈是偏要薄手足？其道理合如此。禽獸與草木同是愛的，把草木去養禽獸，又忍得。人與禽獸同是愛的，宰禽獸以養親，與供祭祀，燕賓客，心又忍得。至親與路人同是愛的，如箪食豆羹，得則生，不得則死，不能兩全，寧救至親，不救路人，心又忍得。這是道理合該如此。及至吾身與至親，更不得分別彼此厚薄，蓋以仁民愛物皆從此

出，此處可忍，更無所不忍矣。《大學》所謂厚薄，是良知上自然的條理；不可踰越此，便謂之義；順這個條理，便謂之禮；知此條理，便謂之智；終始是這條理，便謂之信。」

孟子想必會完全首肯陽明所發揮的這番道理，而這樣的話若加以創造性的解釋，當不乏豐富的現代的涵義。

## 五、孟子心性論的踐履

孟子的性善論肯定了內在於吾人的生命中超越的稟賦，為吾人行善或向善的根據。吾人是否真能發揮這樣的稟賦，則存乎其人，不能不講做修養的工夫。由為己之學開始，己立立人，己達達人，由內聖以嚮往外王，這是儒家思想一貫的襟抱。孔子講「克己復禮」，已經十分注重修己的工夫。但孟子既指出心為樞紐點，做修養工夫就更有具體入手的途徑。孟子在這方面的貢獻是眾所周知的，有關不動心、知言、養氣的論述早就汗牛充棟<sup>⑨</sup>。無須我來饒舌。我在這裡只提出一個例證，就可以看到孟子對後世的巨大的啟發。孟子用「牛山濯濯」那樣生動活潑的例子來闡明心性論的效果，他告訴我們說：

雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所

<sup>⑨</sup>參黃俊傑：〈《孟子》知言養氣章集釋新詮〉，《孟學思想史論》（臺北：東大，1991），頁335-413。

息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。」惟心之謂與？（〈告子上〉）

孟子在這裡講存養工夫，還是用比喻的方法，卻不意他提出「存夜氣」的說法，到了後世竟變得有了某種典範的作用。我注意到，朱子受學於延平，這就是一個重要的項目。現存朱子所編《延平答問》就留下了這方面的痕跡。延平在丁丑六月二十六日有書致朱子（是年廿八歲），要他注意孟子的夜氣之說，勉勵他做涵養工夫。朱子果然往這方面努力，提出一些意見來求印證，次年戊寅十一月十三日收到延平的覆信說：

來諭以為「人心之既放，如木之既伐，心雖既放，然夜氣所息，而平旦之氣生焉，則其好惡猶與人相近。木雖既伐，然雨露所滋，而萌蘖生焉，則猶有木之性也。」恐不用如此說。大凡人禮義之心何嘗無？惟持守之，即在爾。若於旦晝間不至梏亡，則夜氣存矣。夜氣存，則平旦之氣未與物接之時，湛然虛明，氣象自可見。此孟子發此夜氣之說，於學者極有力。若欲涵養，須於此持守可爾，恐不須說心既放，木既伐，恐又似隔截爾，如何如何？

朱子合下是一分解型之心靈，故講得似隔截爾。延平則直言存養，敬自在其中，實涵即本體便是工夫之義。到持守既久，漸漸融釋，使之不見有制之于外，則後天之敬融攝於先天之敬，渾

然是一。本心性體也即敬體之流行，此即為灑落之化境。朱子對於延平的體會，似乎始終湊泊不上，後來終於順著伊川的思路，發展完成出他自己的獨特的型態<sup>⑩</sup>。

陽明則對孟子的「存夜氣」有相應的理解，並作出進一步的發揮。他說：

人一日間，古今世界都經過一番，只是人不見耳。夜氣清明時，無視無聽，無思無作，淡然平懷，就是羲皇世界。平旦時，神清氣朗，雍雍穆穆，就是堯舜世界。日中以前，禮儀交會，氣象秩然，就是三代世界。日中以後，神氣漸昏，往來雜擾，就是春秋戰國世界。漸漸昏夜，萬物寢息，景氣寂寥，就是人消物盡世界。學者信得良知過，不為氣所亂，便常做個羲皇以上人。（《傳習錄下》）

順著自然氣化的過程，則夜氣不可能不枯亡。但若做存夜氣的逆覺體證工夫，則不為氣所亂，便常做個羲皇以上人。陽明把孟子的睿識，可謂發揮到了淋漓盡致的地步。

孟子的踐履自不只限於內聖方面，也十分注重外王方面，蓋仁政的基礎即在王者之不忍人之心。然而他絕非蹈空立論，想法極為踏實。他說：「無恆產而有恆心者，惟士為能；若民，則無恆產，因無恆心。」（〈梁惠王上〉）這是很合乎現實的判斷。他幾次三番講到「五畝之宅，樹之以桑」（同上）一類極為實際的問題。但因本文重點在心性論，故不談這方面的問題。同時孟子傳統式的民本政治已不合於今日情況，必須有所轉折，此處自

<sup>⑩</sup>參劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：學生，增訂再版，1994），頁52-55。

也未及深論，學者幸致意焉。

## 六、孟子心性論的影響

最後，我想對孟子心性論的影響作出一些觀察。孟子在生時其學已為顯學，但儒學的發展卻有不同線索，荀子對孟子就極致不滿之情。在〈非十二子篇〉荀子強烈批評思孟學派之不當：

略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行；甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其辭而祇敬之，曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之。世俗之溝猶督儒嚙嚙然不知其所非也，遂受而傳之，以為仲尼、子游為茲厚於後世。是則子思、孟軻之罪也。

這一段話素難索解，它證實了思孟之間的關係。然今本《中庸》可能是後出的文獻，它與《孟子》均不及於五行。《荀子》楊倞注曰：「五行，五常，仁義禮智信是也。」這種解釋很難令人滿意。若五行即五常，看不出這樣的說法有什麼特別古怪和神秘處，居然會引起荀子這麼大的反感。晚近馬王堆帛書出土資料逐漸整理出來，有孟子後學所著〈五行篇〉，多少透露了解決問題的曙光<sup>①</sup>。五行指仁義禮智聖，與今本《孟子》中的一些說法相符，可見楊倞注雖有小錯誤，卻非完全無據。帛書資料提供最最重要的一條線索是，把仁義禮一類的德目與氣相連，而有「仁氣」、「義氣」、「禮氣」一類的說法。但這類說法仍與陰陽家鄒

<sup>①</sup>參龐樸：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980，初版；1988，二版）。

衍的「怪迂之變（辯）」、「閎大不經」之語似乎並沒有什麼關連。荀子對思孟的批評仍然過當。大概從他的觀點看，孟子講什麼浩然之氣，就是莫名其妙的東西，而孟子後學把「氣」的概念廣汎應用，或者與鄒衍的五行說多少有合流的趨勢，於是他大加撻伐，把帳一總算到思孟學派頭上。荀子是徹底的人文主義者，徹底切斷了與天的關連，他自己的思想走上了另一個偏向。荀子批評莊子「蔽於天而不知人」（〈解蔽篇〉），可謂恰中要害。但他本人卻是「蔽於人而不知天」，由孔子的睿識脫略了開去。難怪宋儒建立道統，不把荀子包括進去，良有以也。

孟子後學把仁義禮的德目與氣相連，證明中國傳統根本缺乏笛卡兒心物二元截然二分的那種想法。芬格雷譴責孟子標舉出心，有主觀主義的傾向，不免有將西方式的思想強加在中國傳統之上之嫌，未見其是。到了漢代，儒家思想與陰陽家的思想合流，內在化的趨勢日增，性論重在材質方面的討論，而孟子由超越稟賦講性善的睿識未能挺立出來。這解釋了安樂哲觀察到的事實，在漫長的時期之內，沒有人繼承孟子所開出的線索。一直要到宋代，理學勃興，這一條線索才得以恢復過來。宋儒建立道統，狄百瑞注意到，儒家的方式與禪宗的方式不同<sup>⑫</sup>。佛教傳燈，代有傳人，儒家的道，卻可以像韓愈所說，軻死不得其傳。宋代理學回歸先秦，伊川撰明道行狀，乃謂其兄「泛濫於諸家，出入於老釋者幾十年，返求諸六經而後得之。……謂孟子沒而聖

---

<sup>⑫</sup>Cf. Wm. Theodore de Bary, "Human Renewal and the Repossession of the Way," in *The Liberal Tradition in China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1983).

學不傳，以興起斯文爲己任。」（《文集》卷7）宋明儒受到佛學的挑戰，普遍重視心性之學，不只通過實際的修養工夫制心，同時建立了哲學的理論與佛學對抗。對於孟子的性論，宋儒採取了批判的繼承的態度。張載畫分德性之知與見聞之知，又畫分天地之性與氣質之性。二程接受了這樣的看法，後來演變成爲宋明主流的思想。朱子有這樣的總結：

論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。蓋本然之性只是至善。然不以氣質而論之，則莫知其有昏明、開塞、剛柔、強弱，故有所不備。徒論氣質之性，而不自本原言之，則雖知有昏明、開塞、剛柔、強弱之不同，而不知至善之源未嘗有異，故其論有所不明。須是合性與氣觀之，然後盡。蓋性即氣，氣即性也。若孟子專於性善，則有些是論性不論氣。韓愈三品之說，則是論氣不論性。（《朱子語類》卷59，此條程端蒙錄）

宋明儒清楚地指出，講性善是指超越普同的稟賦而言，氣稟則有差別，人各有不同的面相。貫串宋明儒學都保住了對於《中庸》所謂「天命之謂性」的超越的理解。一直到清初陳確、戴震才又失落了這一條線索，而轉向另一個不同的典範<sup>⑬</sup>。乾嘉以降，考據之學大行，哲學的心性論不再是清儒的中心關注所在。

到了現代，當代新儒家又恢復了這一門學問。但有趣的是，開山人物熊十力到了晚年卻貶斥孟子，反對其提倡孝治，並以孟

<sup>⑬</sup>參劉述先：《黃宗義心學的定位》（臺北：允晨，1986），頁162-179。

子以後的儒爲奴儒<sup>⑭</sup>。這是過當的意見。以後他的弟子唐君毅、牟宗三、徐復觀等當代新儒家的代表人物都不接受這樣的見解，而對孟子的心性論有新穎而深入的闡釋。其實孟子思想在當代的影響決不限於新儒家。在臺灣，傅斯年接掌臺大，提倡氣節，選《孟子》作爲大一國文的教材。連殷海光那樣的自由主義分子到後來也非常肯定孟子<sup>⑮</sup>。大陸在文革以後，也不乏學者提倡氣節，回歸孟子的傳統<sup>⑯</sup>。

## 七、結語

記得兒時父親早就同我講孟母三遷，以及人丟了雞會出去把牠找回來，丟了心卻無動於中那樣的故事，聽得似懂非懂，然而不知不覺已在腦海中留下了一個孟子的印象。五一年在臺大讀大一國文，由毛子水先生教我們讀《孟子》。毛先生取「疑以傳疑，信以傳信」的方法論，從不強作解人。他講知言養氣，有時笑著說，他也不真明白孟子究竟講些什麼。有一次到東坡山莊去拜謁父執牟宗三先生，他聽說我在讀《孟子》，就劈頭問我，孟子思想的綱領是什麼？我當然無以應，他說不外「仁義內在，性由心顯」八個大字。臺大的學風自由慣了，我無端挨訓，心中頗

<sup>⑭</sup>參熊十力：《原儒》（香港：龍門，1970），頁37-39。又參劉述先編：

《熊十力與劉靜窗論學書簡》（臺北：時報出版公司，1984），頁75-80。

<sup>⑮</sup>參殷海光：《中國文化的展望》（臺北：桂冠圖書公司，1990）。

<sup>⑯</sup>參陳俊民：〈理學家「天人合一」的理想人格論〉，《張載哲學思想及關學學派》（北京：人民出版社，1986），頁166-178。



爲不憤，好久一段時間沒有再去找牟先生。但日久卻體會到，這八個字的綱領的確是無可違逆的。後來我專攻宋明理學，時時要回到《論語》、《孟子》的本源，浸淫日久，不知不覺形成了一些個人的看法。這次得到機會發表出來，可以看到我自不免有一些高達美(Gadamer)所謂的「成見」，但我也樂於把自己開放給不同的見解，追求更進一步的「視域的交融」。由於孟子是一位有原創性的思想家，故要了解他的思想，必須先「入乎其內」，而後「出乎其外」。也就是說，宜以哲學理解爲主，實證研究爲輔，才能對於孟子思想有相應的了解，並作進一步的發揮。願與諸君共勉之。



# 《孟子·告子上》第六章疏解

信 廣 來 \*

在《孟子·告子上》第六章中，孟子對他的性善說提出了解釋，但他的解釋卻引發了一些問題。在本文中，我會先指出其中兩個問題，然後釐清某些關鍵性的字眼，以解答這些問題，希望可以藉此加深我們對孟子人性論的了解。

〈告子上〉第六章一開始，公都子向孟子述及三種對「性」的看法：

- (一) 性無善無不善（告子語）；
- (二) 性可以為善，可以為不善；
- (三) 有性善，有性不善。

公都子隨後問孟子，究竟孟子所提出的性善說，是否和其他對性的看法互不相容。孟子的回答是：

乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。

孟子的回答所引發的第一個疑問是：公都子問的是「性」，為何孟子回答時卻論及「情」？兩章之後，在〈告子上〉第八章

---

\*美國加州大學柏克萊分校哲學系副教授。

中，孟子將「人之情」與「山之性」對舉，再一次把「性」和「情」相提並論：

人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？…

人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？

如果我們能弄清楚「性」和「情」的關係，相信可以更了解孟子對性的看法。

另一個疑問是：孟子用「可以為善」去解釋「性善」；但是既然人也可以成為不善，孟子的說明似乎並未能解釋性為何是善的，而非不善的。換句話說，假如性善說的內容只是說人可以成為善的，那麼孟子的性善說似乎和他反對的看法—像告子所主張的性無善無不善—並非互不相容。

要解決這兩個疑問，我們必須仔細探討「情」、「可以」、「才」及與此相關的「性」和「能」的意義。此外，註解者對「乃若」二字及「其情」中的「其」字亦有不同的理解。以下我將先討論「情」和「性」的關係，接著討論「可以」、「能」和「才」的關係，然後再探討「乃若」及「其」的意思。

## 一、性和情

〈告子上〉第六章中的「情」字歷來至少有三種解釋。朱子《孟子集註》釋情為「性之動」，認為情指性動時所產生的情感作用，亦即四端。朱子以後不少《孟子》的註解，像張栻的《孟子說》和胡炳文的《孟子通》，都採此說。第二種解釋見於戴震《孟子字義疏證》第三十條。戴震認為「情」字的意

思同於「實」，而牟宗三先生和陳大齊先生對「情」字亦作同樣的解釋<sup>①</sup>。第三種解釋見於俞樾《孟子平議》。俞樾認為「情」字和「性」字在古籍中可以互換，而在〈告子上〉第六章中的「情」當作「性」解。裴學海《孟子正義補正》及胡毓寰《孟子本義》均作此說，而岑溢成先生亦認為在該章中「情」與「性」當為同義詞<sup>②</sup>。在這三種解釋中，我認為第二和第三種解釋並不相牴觸，而且同時採用這兩種解釋會顯得更恰當。為了支持這看法，我想先探討一下古籍中「性」和「情」的意義。

一般學者皆同意「性」是從「生」字衍化而來的，而「性」字的早期意義和「生」字的意義有密切的關係。「性」最初可能是指生的方向，也就是一物生長、發展的方向<sup>③</sup>。不過，「性」字的用法後來演變成可以指與一物生命有關的其他東西，例如一物的欲望或傾向。

以《左傳》和《國語》中「性」字的用法為例，《國語》中曾經兩次提到「厚民性」：

①牟宗三：《心體與性體》第3冊（臺北：正中書局，1969年初版），頁416-417；《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁22-24。陳大齊：《孟子待解錄》（臺北：臺灣商務印書館，1980年初版），頁8-10。

②裴學海：《孟子正義補正》（臺北：學海出版社，1978年初版），頁162-164。胡毓寰：《孟子本義》（臺北：正中書局，1958年初版），頁394。岑溢成：〈孟子告子篇之「情」與「才」論釋〉，《鵝湖月刊》，第5卷，第10、11期（1980年4月、5月）。

③參見唐君毅：《中國哲學原論》（原性篇）（香港：新亞書院研究所，1968年初版），頁9-10。

先王之於民也，懋正其德，而厚其性，阜其財求，而利其器用。（〈周語上〉）

利器、明德，以厚民性。（〈晉語四〉）

這裡的「厚民性」似乎和《左傳》中數度出現的「厚民生」意義相同；尤其是「厚生」在《左傳》中出現時，上下文都有「正德」和「利用」這類的字眼，如：

正德、利用、厚生，謂之三事（文公七年）

民生厚而德正，用利而事節。（成公十六年）

而在《左傳》裡提到「民性」或「民生」的章節中，很多時候談論的重點是如何照顧人民的物質生活，如：

且夫富，如布帛之有幅焉，為之制度，使無遷也。夫民生厚而用利，於是乎正德以幅之，使無黜嫚，謂之幅利。

（襄公二十八年）

今宮室崇侈，民力彫盡，怨讟竝作，莫保其性。（昭公八年）

吾聞撫民者，節用於內，而樹德於外，民樂其性，而無寇讐。今宮室無量，民人日駭，勞罷死轉，忘寢與食，非撫之也。（昭公十九年）

由此可見，「民性」指的是人民的物質生活，包括物質生活上的各種基本需要和欲望<sup>④</sup>。

---

<sup>④</sup>參見唐君毅：《中國哲學原論》（原性篇），頁11-13。牟宗三：《心體與性體》，第1冊（臺北：正中書局，1968年初版），頁205-207。徐復觀：《中國人性論史》（先秦篇）（臺北：台灣商務印書館，1969年初版），頁56-61。

《孟子·告子上》第六章疏解

除了指人民物質生活上的需要和欲望，「性」字在古籍中也指某些作為一物特徵的傾向。《左傳》中提到：

夫小人之性，鬻於勇，嗇於禍，以足其性。（襄公二十六年）

《國語》中又提到：

夫人性，陵上者也，不可蓋也。（《周語中》）

夫膏粱之性，難正也。（《晉語七》）

在這些例子中，「性」所指的是可作為某物特徵的傾向。不過，雖然「性」字的用法演變成可以指一物生長的方向，或一物的欲望或傾向，它仍保存了它原有的力動義。亦即是說，「性」所指的不是一物固有的品質，而是一種可以發展或滿足，亦可以傷害或抑制的趨向。另外值得注意的一點是：在前面所引「小人之性」、「膏粱之性」及「人性陵上」等例子當中，「性」並沒有應然或規範的意義，那即是說，「性」不一定是指一物應當發展的方向。既然「性」字不一定有規範的意義，後來有關人性的討論中，便產生了一個爭論性的問題：人性究竟是人應該順從的？還是應該被外在的行為標準所改造？

在考慮「性」和「情」的關係之前，讓我們先探討一下古籍中「情」字的意義。「情」通常有實情的意思，如：

小大之獄，雖不能察，必以情。（《左傳·莊公十年》）

上之為政，得下之情，則治；不得下之情，則亂。（《墨子·尚同下》）

當「情」作此義時，它多與「實」字一起運用，如《管子·形勢解》提到：

中情信誠，則名譽美矣。……中無情實，則名聲惡矣。

與人交，多詐偽，無情實，偷取一切，謂之烏集之交。

另外，《呂氏春秋·知度》又提到：

情者不飭，而事實見矣。

在古籍中，當提到某一物之情的時候，「情」通常是指該物的特徵。有時「情」所指的是某一類東西的特徵，而這特徵不一定為每一個屬於這一類的東西所具備，如：

人情也，則曰男女。（《墨子·辭過》）

民雜處而各有所能；所能者各有不同，此民之情也。

（《慎子·民雜》）

不過「情」所指的特徵，也可以不單是某一類東西的特徵，而同時是每一個屬於這一類的東西所具備的。如：

人之情，欲壽而惡夭，欲安而惡危，欲榮而惡辱，欲逸而惡勞。（《呂氏春秋·適音》）

耳之情欲聲……目之情欲色……鼻之情欲芬香……口之情欲滋味。（《呂氏春秋·適音》）

當「情」指某一類東西的特徵時，通常帶有揭露了這類東西的真實狀況的意思，例如在《呂氏春秋》中提到的：

善教者則不然。視徒如己，反己以教，則得教之情。

（《呂氏春秋·誣徒》）

世之人主，多以珠玉戈劍為寶，愈多而民愈怨，國人愈危，身愈危累，則失寶之情矣。亂世之樂與此同……故樂愈侈而民愈鬱，國愈亂，主愈卑，則亦失樂之情矣。

（《呂氏春秋·侈樂》）



這裡提到的「教之情」、「寶之情」和「樂之情」，都是指這些事物的真實狀況，而這些真實狀況則與當時一般的作法或見解有所不同。

上文探討古籍中「性」的意義時，已知「性」可用來指可作為一物特徵的某些趨向，而「性」的這種用法與剛才討論到的「情」的用法有明顯關聯。除了在早先提到過的某些《孟子》的章節以外，在其他的古籍中，「性」、「情」也常聯用。如：

民之性，饑而求食，勞而求佚，苦則索樂，辱則求榮，此民之情也。（《商君書·算地》）

另外，《孟子·告子上》第七章和《孟子·盡心下》第二十四章在提到「口之於味」時，都用到「性」字；而《呂氏春秋·情欲》和《呂氏春秋·適音》兩篇在提到「口之欲五味」和「口之欲滋味」時，都用到「情」字。這顯示了「性」和「情」在古籍中有密切關連。大概當「情」指某一物的特徵或真實狀況時，若該特徵或狀況與該物的趨向有關，這趨向又可稱為該物的「性」。不過「情」和「性」在著重點上仍然有所不同。「情」所著重的是：該物有某種趨向是一種事實，顯現了該物的真實狀況；而「性」著重的則是：這種趨向屬於該物的基本成分。

再看《孟子·告子上》第六和第八章，其中的「情」字作「情感」解的可能性似乎不大。〈離婁下〉第十八章中有「故聲聞過情，君子恥之」，這裡的「情」指一個人的「實」，而相對於「聲」。〈滕文公上〉第四章中出現「夫物之不齊，物之情也」，這裡的「情」也應作「實情」解，而不是指情感。《孟子》書中並無「情」指情感的明顯例子，而「情」指情感的用

法，在孟子的時代可能尚不普遍。在這種情形下，〈告子上〉第六和第八章的「情」作「情感」解的可能性極微。

剩下的選擇便是「情」作「實」解以及「情」作「性」解。但從我們前面的討論看來，這兩種解釋其實差距不大。「情」字在古籍中與「實」字同義，指一物的特徵或其真實的狀況；而當「情」所指的是該物的一種特徵性的趨向時，則「情」所指的也可稱為「性」。這應該就是〈告子上〉第六和第八章中的「情」字的用法。這也是為什麼孟子在討論「性」的時候可以轉而討論「情」。雖然「情」和「性」可以互換，它們的意思並不完全一樣。「情」所強調的是一物有某種趨向，而那種趨向是該物的特徵；「性」則強調這種趨向是該物的構成部分。

## 二、「可以」、「能」與「才」

在回到孟子對他的性善說所作出的解釋之前，我要再討論另外一個問題：孟子以「可以為善」解釋「性善」，但如果「可以」指的是純粹的可能性，那麼既然人也有為不善的可能性，我們似乎沒有理由接受「性善」而不接受「性不善」。如果我們看看古籍中「可以」的用法，就會發現通常只有在符合某些條件的前提下，一個人才「可以」作某些事。這些條件有時是使某事可能的必要條件，如：

不仁者不可以久處約，不可以長處樂。（《論語·里仁篇》第二章）

有時則指要恰當地作某事所先要滿足的條件，如：

中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。

（《論語·雍也篇》第二十一章）

然而，知道了「可以」在古籍中的這種用法，並不能解答我們原有的疑問。「可以為善」的先決條件很可能只是一種為善的純粹可能性；倘若如此，「可以為善」並不能說明性是善的而非不善的。

要充分地解答我們的疑問，我們必須考慮「可以」和「能」的關係。在《墨子·耕柱篇》中，巫馬子對墨子說：

我與子異，我不能兼愛。我愛鄒人於越人，愛魯人於鄒人，愛我鄉人於魯人，愛我家人於鄉人，愛我親於我家人，愛我身於吾親。

巫馬子對他「不能兼愛」所作的解釋顯示：一個人「能」否實現某種道德理想，取決於本身有沒有相應的、適當的趨向。「能」字的類似用法還出現在〈兼愛下〉：執別之士自認不「能」「為吾友之身，若為吾身，為吾友之親，若為吾親」；而執別之君亦自認不「能」「為吾萬民之身，若為吾身」。這一類有關兼愛是否可行的懷疑也常用「可」字來表達，例如在〈兼愛下〉裡，反對兼愛者批評兼愛是「不可為」及「不可用」的。對於像巫馬子等反對者所提出的批評，墨子的反應似乎是承認了人通常是著眼於本身的利益，像他提到：

民生為甚欲，死為甚憎。（〈尚賢中〉）

天下之士君子，皆欲富貴而惡貧賤。（〈尚賢下〉）

不過，墨子認為兼愛不但不與個人利益相牴觸，並且有助於個人自利。他指出：

愛人者，人必從而愛之；利人者，人必從而利之。（〈兼

愛中》)

欲人愛利其親……必吾先從事乎愛利人之親。(《兼愛下》)

既然兼愛有助於個人自利，它與人本身已有的趨向不相牴觸，而不是「不可為」的。在《兼愛下》裡，墨子多次強調兼愛的可行性，並以「挈泰山以超江河」為例，說明什麼才是真正的「不可為」。

孟子也同樣關心儒者所主張的仁義的可行性，並且認為仁義可行是因為人已經具有相應的、適當的趨向。在《梁惠王上》第七章中，孟子向宣王指出他對牛的不忍之心已顯示他有合於王者之心，「故王之不王，不為也，非不能也」。在同一章中，孟子也用了「挾太山以超北海」為例，說明什麼才是真正的「不能」。在《公孫丑上》第六章中，孟子又舉出人有四端之心來說明人之能行仁義。另外在《盡心上》第十五章中，他又說愛親、敬兄是「人之所不學而能」的「良能」。由此可見，孟子亦認為能否行仁義是取決於人有沒有與仁義相應的趨向。

值得注意的是，孟子在討論到行仁義時，並不區分「能」與「可以」。例如，在《梁惠王上》第七章中，齊宣王的問題原本是有關如何「可以王」和「可以保民」，而孟子回答時卻說：「王之不王，不為也，非不能也」。另外一個例子是《告子下》第二章：孟子開始時承認了「人皆可以為堯舜」，而後來卻說堯舜之道「豈人所不能哉」。由這兩個例子可知，在討論道德實踐的問題時，孟子並不區分「能」與「可以」。「能」既然仰賴與仁義相應的趨向，「可以」應該也是如此。

《荀子·性惡篇》中有一段討論「能」和「可以」的區別，可以支持上述對孟子的理解。在〈榮辱篇〉中，荀子說：

可以為堯禹，可以為桀跖……是又人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。

由此看來，荀子認為「可以」只是一種純粹可能性——一人有成為善的可能，也有成為惡的可能。在〈性惡篇〉中，荀子說：

故塗之人可以為禹，則然；塗之人能為禹，未必然也。雖不能為禹，無害可以為禹……然則，可以為，未必能也；雖不能，無害可以為。然則，能不能之與可不可，其不同遠矣，其不可以相為，明矣。

既然荀子認為「可以」並不表示「能」，那麼「能」並不僅僅是一種純粹可能性。大概荀子與墨子、孟子一樣，認為人的「能」為善乃倚賴於為善的趨向。荀子認為人生來沒有這種為善的趨向，所以人不是生來便「能」為善的。不過，在同篇中，荀子指出：

然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以為禹，明矣。

既然人生來便有「可以知之質，可以能之具」，亦即有可能由學習而培養出這種為善的趨向，所以荀子認為人生來便「可以」為善。在〈性惡篇〉中，荀子再三強調「能」與「可以」的區別，而整篇批評的對象很明顯地是孟子。這一點間接證明了孟子在討論到道德實踐的問題時，對「能」和「可以」是不加區別的。

以上的討論有助於說明孟子為何用「可以為善」來闡釋「性善」。對孟子而言，與道德實踐有關的「能」和「可以」是相同

的。「能為善」及「可以為善」都是取決於人本身有沒有為善的趨向，所以在提到「可以為善」時，孟子實際上是肯定了人已經具備了為善的趨向，而不單只有為善的可能性。這一點亦可由以下材料得到證明。在〈公孫丑上〉第六章中，孟子提到四端之心，來說明人「能」行仁義禮智；而在〈告子上〉第六章中，四端則在「可以為善」之後被提出，用來說明人「可以」為善。這證明了孟子對「能」和「可以」不加區別，而認為兩者都倚賴像四端這樣的為善的趨向。

要完整地了解孟子的立場，我們必須再看看「才」字的使用法。朱子《孟子集註》認為「才」即是「能」，而很多其他註解，如張栻的《孟子說》和胡炳文的《孟子通》，都釋「才」為「能」。「才」和「能」在古籍中常出現在類似或對應的句子裡。如《孟子》書中，提到為政應該「尊賢使能」（〈公孫丑上〉第五章）及「尊賢育才」（〈告子下〉第七章）。另外，有關不善的原因，孟子一方面說是「非才之罪」（〈告子上〉第六章），另一方面則說是「不為也，非不能也」（〈梁惠王上〉第七章）。我們並不能由此推斷「才」與「能」的意義完全相同，但至少兩字應有密切的關係。大概「才」是指人所擁有的天賦，而因為擁有某些天賦，人便「能」達成某些事情；亦即是說，人所擁有的「才」便是「能」的根據。

牟宗三先生及唐君毅先生認為「才」的意思是「能」，並且是指在「四端」中顯示出的為善的趨向<sup>⑤</sup>。我們可找到證據支持

<sup>⑤</sup>牟宗三：《心體與性體》第3冊，頁416-423；《圓善論》，頁22-24。唐君毅：《中國哲學原論》（原性篇），頁29-30。

## 《孟子·告子上》第六章疏解

這種看法。〈告子上〉第六章在「非才之罪」後討論四端；而這章裡提出的「盡其才」和〈盡心上〉第一章中的「盡心」相應，顯示「才」應該是指四端之心。〈告子上〉第七章說人的性格雖不同，「非天之降才爾殊也」，然後討論到「心之所同然者」；這亦顯示「才」和心的為善的趨向有關。〈告子上〉第八章指出人皆有「仁義之心」，而如果一個人道德低下、近於禽獸，原因並不是「未嘗有才」；這亦顯示「才」和心的為善的趨向是密切相關的。

孟子在〈告子上〉第六章中說四端之心「人皆有之」，在〈公孫丑上〉第六章中說無四端之心者「非人也」。要理解孟子對「才」與「能」的看法，我們也要看一看古籍中「人」字的用法。人有別於禽獸，但在古籍裡論及人與禽獸的分別時，不重兩者生理上的分別，而重只有人才有的人倫關係。例如《荀子·非相篇》說：

人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別，故人道莫不有辨。

由此可見，人禽之別在於人倫之辨。另外，《墨子·尚同中》篇首亦提到，若人廢除人倫關係，則與禽獸無別：

天下之亂也，至如禽獸然。無君臣上下長幼之節、父子兄弟之禮，是以天下亂焉。

《孟子·離婁下》第十九章說人與禽獸的差異在於像四端之心的「幾希」，而〈滕文公下〉第九章又說「無父無君，是禽獸也」。這些例子顯示，根據《孟子》和其他古籍，人與禽獸的區

別不在於生理上的特徵，而在於人有人倫關係。

究竟人何以能有君臣、父子等的人倫關係，及與人倫有關的仁義禮智？孟子的看法是：人之所以「能」有人倫關係及仁義禮智，乃在於人已有像四端之心這樣的為善的趨向；既然如此，有四端之心而「自謂不能者，自賊者也」。另一方面，若缺乏了為善的趨向，便「不能」有人倫關係；但既然人之所以為人，在於人倫關係，這亦表示無四端之心者，「非人也」。對於孟子的看法，荀子提出「可以」與「能」之間的差異來反駁。荀子認為：人之所以為人，在於人「可以」有人倫關係及有關的仁義禮智，而「可以」與「能」並不相同。「能」所需要的是為善的趨向，這種趨向是需要後天培養的。「可以」所需要的只是與生俱來的「可以知之質，可以能之具」，而並不是為善的趨向。

### 三、〈告子上〉第六至第八章的分析

討論過幾個主要的用語之後，我們可以重新討論〈告子上〉第六章中孟子對性善說提出的解釋。有關「乃若」二字，趙岐的《孟子注》訓「若」為順，而朱子在《孟子集註》中則認為「乃若」連用是發語辭。由於「乃若……若夫……」的句型亦在〈離婁下〉第二十八章中出現，而「乃若」於該處應為發語辭，本文將採納朱註對「乃若」的解釋。至於「其情」的「其」，由於在〈告子上〉第八章和其他古籍中出現了「人之情」這樣的詞組，再加上在孟子對性善說的解釋中「情」與「性」相通，「其情」的「其」應該是指人。另外，前面提到「情」指一物的特徵或真實狀況，所以「其情」應該是指人的特徵或人的真實狀況。而



「可以」對孟子來說並不是純粹的可能性，而是與「能」一樣，依賴於人所具備的為善的趨向。這表示了在提到「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」時，孟子實際上是指出人的真實狀況，是已經有了為善的趨向，而正因為人有此趨向，所以人可以為善。這就是他對「性善」的解釋。接著提到的「才」，正是指人所具備的這種為善的趨向。「才」和「情」是相關的，因為人具備為善的才是人之情，正如〈告子上〉第八章所說的：「未嘗有才焉者，是豈人情也哉？」「才」和「可以」也是相關的，因為有為善的「才」，人便「可以」為善。所以，如果一個人為不善，錯誤並不在他的天賦的才，而在於他傷害了、或者沒有完全發展這天賦的趨向。

根據上述的討論，我們可以將孟子的立場與公都子陳述的其他三種性論作出比較。第一和第三種性論的內容比較容易理解。第一種性論認為性既不趨向於善，也不趨向於不善，這是告子的看法。第三種性論認為人性不盡相同，有性善，亦有性不善。持第三種性論者所舉的例子，是有關人可能在良好的環境下作惡，也可能在惡劣的環境下為善。持第二種性論者所舉的例子，則是有關人的性格如何隨著環境而改變。由此可見，第二和第三種性論的其中一點差異，在於第三種性論強調人的不易改變，而第二種性論強調人的可塑性<sup>⑥</sup>。不過，有關第二種性論所說的「性可以為善，可以為不善」的確切涵義，歷來至少有三種詮釋。第一種詮釋見於趙岐《孟子注》及朱子《孟子集註》；根據這種詮

---

⑥唐君毅先生的討論中亦提到這一點，見《中國哲學原論》（原性篇），頁

釋，第二種性論接近告子的看法，認為人性本身無善無不善，不過人是可以成為善或成為不善的。第二種詮釋見於黃宗羲《孟子師說》；根據這種詮釋，第二種性論認為人性含有「可以為善」的成分，也有「可以為不善」的成分，而且「可以」不僅指純粹的可能性，而是指一種趨向；也就是說，人性中有一部分趨向於善，也有一部分趨向於不善。第三種詮釋見於張栻《孟子說》；根據這種詮釋，性不是先天具備的，而是後天學得的，因此第二種性論是說：一個人可以隨著環境的不同而得到善或不善的性。

在這三種詮釋中，第一種詮釋使這種性論與告子的性論太接近，公都子提出的三種性論便顯得重覆，這似乎不大可能。第三種詮釋認為這種性論是有關人如何可以由後天培養而達到善或不善的性，但在先秦文獻中對人性的討論似乎是指人已有的性，而不是指可能學得的性。至於第二種詮釋，則將「性可以為善，可以為不善」中的「可以」解作一種趨向，而我們前面討論到「可以」和「能」的關係時，亦知道孟子將「可以」看成一種趨向，而不是純粹的可能性。因此，第二種詮釋看來比較可接受；至少，第二種詮釋應該是孟子本人對第二種性論的理解。

〈告子上〉第六至第八章比較了孟子的性論與另外三種性論的不同處。第六章提出了人已經具備了為善的趨向，由此可見孟子的性論與告子所代表的性論不同。在第七章中，孟子先提出了人與人在不同的環境中所顯示的差異並不表示人的天賦的才有差別，繼而討論到「心之所同然者」。同樣，在第八章中，孟子強調每一個人都有為善的趨向；即使一個人成為不善，並不表示這人缺乏為善的天賦。這兩章同時強調人心具備了共同的天賦，顯

示了孟子的性論與另外三種性論中的第三種的不同處。至於第二種性論，我們前面提到，它的內容應該是說：人性中有善的趨向，亦有不善的趨向。在第六章中，孟子肯定了人性有「可以為善」的趨向，而說人的不善是「非才之罪」，否定了人性中有不善的趨向。同樣，他在第七章中肯定了人皆有悅理義之心，而將人的不善歸咎於「陷溺其心」，再度否定了人性有不善的趨向。由此可以看到孟子性善論與第二種性論的不同處，在於肯定了人性有「可以為善」的趨向，而否定了人性有「可以為不善」的趨向。



# 《孟子》知言養氣章的義理結構

李明輝\*

—

《孟子·公孫丑篇》第二章記載孟子關於「知言」與「養氣」的理論，故通常稱爲〈知言養氣章〉。此章所包含的哲學思想極爲豐富，但因文字簡要，意義難明，以致在歷代的詮釋者當中引起不少爭論。這些爭論涉及兩個層次，即文字章句底層次和義理結構底層次。在筆者看來，歷代學者對此章的詮釋或偏於文字章句之訓詁，或偏於義理結構之闡釋，鮮能兼顧二者。過去的漢、宋之爭涉及訓詁與義理底本末先後關係。宗漢學者強調「有訓詁而後有義理」<sup>①</sup>，宗宋學者則反詰道：「若不以義理爲之主，則彼所謂訓詁者，安可恃以無差謬也？」<sup>②</sup>其實，訓詁與義理二者分別屬於詮釋底兩個相互獨立、而又相互關聯的層次，我們無法簡單地將一者化約爲另一者。就二者之相互獨立而言，字

---

\*中央研究院中國文哲研究所研究員暨臺灣大學三民主義研究所副教授。

①語出錢大昕：〈經籍纂詁序〉。

②見方東樹：《漢學商兌》（臺北：廣文書局，1977年），卷中之下，頁10下。

義與語法基本上是約定俗成的，而非出於思想家之創造；但是反過來說，文獻所涵的義理亦非透過文字章句之訓詁所能完全確定，而有所謂「義理有時實有在語言文字之外者」<sup>③</sup>的情況。就二者之相互關聯而言，我們固然須透過文字章句之訓詁來理解文獻所涵的義理，但由於文字本身所具的歧義性，特定字句在特定文脈中的意義有時反而要透過義理之解讀才能確定。這便形成當代西方詮釋學中所謂的「詮釋學循環」。

本文旨在闡釋此章所涵的基本義理，自然無法避免「詮釋學循環」底問題，而涉及字義與語法底討論。歷代注疏家有關本章字句的訓詁儘管汗牛充棟，但若干字句底訓詁對於本章基本義理之理解並無太大的重要性。因此，除非必要，本文將盡量避免牽涉到這類的討論，以免因枝蔓過多而使論點分散。質言之，本文底討論將集中在以下幾個義理問題：

1. 「不動心」底意義為何？其類型如何畫分？
2. 何謂「知言」？何謂「養氣」？兩者之關係為何？
3. 孟子何以批評告子之「不動心」？兩人所根據的義理架構有何不同？
4. 告子何以主張「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」？孟子何以說「不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可」？

在上述諸問題當中，第四個問題最具關鍵性，但也最難解。由於前三個問題均環繞著這個問題，這個問題若得不到恰當的解答，

---

<sup>③</sup>同上，頁11上。

我們便不可能把握全章底義理結構。

這些問題主要出現在〈知言養氣章〉底前半部，爲了便於討論，我們不妨將這整段文字摘錄於下，並且根據討論底進展將全文分爲四段。

1. 公孫丑問曰：「夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王，不異矣。如此，則動心否乎？」孟子曰：「否。我四十不動心。」曰：「若是，則夫子過孟賁遠矣。」曰：「是不難，告子先我不動心。」曰：「不動心有道乎？」曰：「有。北宮黝之養勇也，不膚撓，不目逃，思以一豪挫於人，若撻之於市朝；不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君；視刺萬乘之君，若刺褐夫，無嚴諸侯；惡聲至，必反之。孟施舍之所養勇也，曰：『視不勝猶勝也；量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能為必勝哉？能無懼而已矣。』孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。昔者曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不懼焉？自反而縮，雖千萬人，吾往矣。』孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。」
2. 曰：「敢問夫子之不動心與告子之不動心，可得聞與？」「告子曰：『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。』不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：『持其志，無暴其氣。』」

曰『志至焉，氣次焉』，又曰『持其志，無暴其氣』者，何也？」曰：「志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者、趨者，是氣也，而反動其心。」

3. 「敢問夫子惡乎長？」曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰：告子未嘗知義，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然：宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰：『今日病矣！予助苗長矣！』其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣。以為無益而舍之者，不耘苗者也；助之長者，揠苗者也——非徒無益，而又害之。」
4. 「何謂知言？」曰：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」

## 二

在第一段底記載中，孟子與公孫丑討論「不動心」底意義及其類型。公孫丑首先問孟子說：「夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王，不異矣。如此，則動心否乎？」舊注對「動心」一詞的解釋無甚出入，在此可以舉朱注為代表：「…設問孟子若得



位而行道，則雖由此而成霸王之業，亦不足怪。任大責重如此，亦有所恐懼疑惑而動其心乎？」<sup>④</sup> 根據此注，「動心」起因於面對霸王之大業時所生的恐懼疑惑。趙岐以「動心畏難，自恐不能行」來解釋「動心」二字<sup>⑤</sup>，大體亦是此意。周群振先生另有新解，以為「動心」意謂「此種居（加）相行道，以及霸王之事業，是否會當作一件了不起的大事，而為之激盪或顛簸欣動其心也」<sup>⑥</sup>。此解強調當事人完成王霸之大業後在心理上所受到的影響。周先生為其新解所提出的理由亦能言之成理，可備一說<sup>⑦</sup>。但筆者以為舊注較能與下文相呼應，因為孟子在下文討論北宮黝等人底「不動心」之道時，總是關聯著「勇」之德而強調其「無懼」（所謂「勇者不懼」）。若依新解，「無懼」之意便無著落。不過，我們可以不去深究這個問題，因為不論「動心」之起因何在，公孫丑之提問僅是為了引發討論，而作為下文「不動心有道乎？」此一問題之伏筆。就字面意義而言，所謂「不動心」意謂「不受任何外在原因之刺激而動搖其心」，類乎古希臘斯多亞學派所追求的 *apatheia*。但這只是從形式上規定「不動心」底意義。在這個意義之下，告子、北宮黝、孟施舍、曾子都可說

④朱熹：《四書集注》（臺北：臺灣中華書局，四部備要本），《孟子集注》，卷2，頁3上。

⑤趙岐註、孫奭疏：《孟子注疏》（臺北：臺灣中華書局，四部備要本），卷3上，頁4上。

⑥周群振：《儒學探源》（臺北：鵝湖出版社，1986年），頁214-215。

⑦參閱同上，頁215-217。毛子水先生亦有類似的看法，請參閱其〈孟子養氣章新校注〉，《中華文化復興月刊》，第2卷，第11期（1969年11月），頁89。

達到了「不動心」之境地。但若究其實質，則此四人分別表四種類型的「不動心」。

第一種類型的「不動心」以北宮黝為代表。孟子形容其勇如此：「不膚撓，不目逃，思以一豪挫於人，若撻之於市朝；不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君；視刺萬乘之君，若刺褐夫，無嚴諸侯；惡聲至，必反之。」朱注：「膚撓，肌膚被刺而撓屈也。目逃，目被刺而轉睛逃避也。挫，猶辱也。褐，毛布。寬博，寬大之衣，賤者之服也。不受者，不受其挫也。刺，殺也。嚴，畏憚也，言無可畏憚之諸侯也。黝蓋刺客之流，以必勝為主，而不動心也。」<sup>⑧</sup> 其說大體可從。唯此處將「目逃」解釋為「目被刺而轉睛逃避」，殊不合常理。人底眼睛被實物所刺，豈能不轉睛逃避？依筆者之見，所謂「不目逃」當是意謂「面對他人直視的眼光而不轉睛逃避」。

北宮黝之勇表現在他對外來的橫逆一概以直接的對抗回應之，完全不考慮對方力量之大小。這是藉著排除外來的橫逆或反抗外在的力量，使己心不受其影響，朱子所謂「以必勝為主」是也。《荀子·性惡篇》將「勇」分為上、中、下三等，而說：「不恤是非然不然之情，以其勝人爲意，是下勇也。」<sup>⑨</sup> 北宮黝之勇正是所謂的「下勇」。但問題是，一個人底力量再大，也有其限度，不可能期於必勝。這種必勝之心其實是虛妄的，故荀子說：「不恤是非，不論曲直，以期勝人爲意，是役夫之

<sup>⑧</sup>朱熹：《孟子集注》，卷2，頁3下。

<sup>⑨</sup>王先謙：《荀子集解》〔收入《新編諸子集成》（臺北：世界書局，1978年），第6冊〕，卷17，頁299。

知也。」<sup>⑩</sup>這種人一旦面臨無可抗拒的情勢或力量時，其勇便無可表現，唯有徒呼負負而已，如項羽在垓下之圍時所感慨者。

相形之下，孟施舍之「不動心」便大異其趣。他明白勝不可必（舍豈能為必勝哉？），故不求勝人，但求「能無懼而已矣」。其勇表現於「視不勝猶勝」，即無論勝負得失，其心均能不為所動。若是「量敵而後進，慮勝而後會」，則猶懷有對失敗的恐懼，自不足為勇。故朱注云：「舍力戰之士，以無懼為主，而不動心者也。」<sup>⑪</sup>

孟子接著說：「孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。」孟子為何以曾子來比擬孟施舍，並不難了解，因為他同樣稱許二人為「守約」。至於他為何以子夏來比擬北宮黝，舊注均不甚貼切。徐復觀先生以《墨子·耕柱篇》所載子夏之徒與墨子問的一段爭論來解釋，較能言之成理<sup>⑫</sup>。根據這段記載，墨子主張「君子無鬥」，子夏之徒則以為：「狗豕猶有鬥，惡有士而無鬥矣！」<sup>⑬</sup>當時子夏之徒似有好勇之名，故孟子以子夏來比擬北宮黝。朱注云：「二子之與曾子、子夏，雖非等倫，然論其氣象，則各有所似。」<sup>⑭</sup>就氣象而言，曾子內斂，子夏外發，故孟子以二者來比擬孟施舍和北宮

---

<sup>⑩</sup>同上，頁298。

<sup>⑪</sup>朱熹：《孟子集注》，卷2，頁3下。

<sup>⑫</sup>參閱徐復觀：〈孟子知言養氣章試釋〉，見其《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁143。

<sup>⑬</sup>孫詒讓：《墨子閒詁》〔收入《新編諸子集成》（臺北：世界書局，1978年），第6冊〕，卷11，頁258。

<sup>⑭</sup>朱熹：《孟子集注》，卷2，頁4上。

黜。相較於北宮黜之一味向外求勝，孟施舍在自己的主體上有所守，而較能得其要領，故曰「守約」。據孟子所說，孟施舍所守的是「氣」：「孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。」其實，北宮黜所憑藉的也是「氣」，他與孟施舍不同之處在於：孟施舍守氣以求超越勝負得失之心，北宮黜則恃氣以求勝。有些學者以為「孟施舍之守氣」一語與上文所云「孟施舍守約也」相牴牾，而主張將「約」字改為「氣」字，以求其一律<sup>⑮</sup>。此甚無謂，因為「約」並非像「氣」一樣，屬於主體底結構。「守約」猶如今語所謂「把握要領」，係相對而言。相對於北宮黜而言，孟施舍較能把握要領，故曰：「孟施舍守約也。」但是相對於孟施舍而言，曾子卻更能把握要領，故曰：「孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。」《朱子語類》云：「今人把『守氣不如守約』做題目，此不成題目。氣是實物，『約』是半虛半實字，對不得。守約，只是所守之約，言北宮黜之守氣，不似孟施舍守氣之約；孟施舍之守氣，又不如曾子所守之約也。」<sup>⑯</sup>其說是也。

「氣」這個概念像「心」一樣，在本章是個具有關鍵性的概念。孟子在下文即將「心」與「氣」相對舉，並且解釋道：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。」朱注以「心之所之」為「志」<sup>⑰</sup>，故論志即是論心。在《孟子》書中，論「心」之處

<sup>⑮</sup>請參閱黃俊傑：《孟學思想史論》（卷1）（臺北：東大圖書公司，1991年），頁358-359。

<sup>⑯</sup>《朱子語類》（臺北文津出版社1986年據北京中華書局1986年版翻印），第4冊，卷52，頁1234。

<sup>⑰</sup>朱熹：《孟子集注》，卷2，頁4下。

不少。這個概念通常有其確定的意指，即是指「本心」或「良知」，亦即指人之道德主體。譬如，〈告子上〉第十五章所說「心之官則思」之「心」，顯然便是指道德主體。「志」即是心之意向（intention）。相較於「心」，「氣」屬於一個較低的層級，而從屬於「心」，故曰：「志，氣之帥也。」孟子以「體之充」來說明「氣」，這個「體」字顯然是指形體。趙注云：「氣，所以充滿形體為喜怒也。」<sup>⑱</sup>便是以「形體」釋「體」字。故「氣」底概念在此與人底形軀相關聯，屬於同一層級。黃俊傑先生指出：中國古典中所謂的「氣」有「雲氣」、「氣息」、「血氣」諸義<sup>⑲</sup>。此處所言的「氣」當是指血氣。徐復觀先生在解釋「氣，體之充也」這句話時說道：「其實，古人之所謂氣，並非僅指呼吸之氣，而係指人身生理的綜合作用，或由綜合作用所發生的力量。換言之，氣即由生理所形成的生命力。」<sup>⑳</sup>簡言之，在〈知言養氣章〉中，「心」是指人底理性生命（此處偏重道德理性），「氣」則是指其感性生命，「心」與「氣」之關係相當於孟子所謂「大體」與「小體」之關係。

對於孟子而言，「心」在主體底整個結構中實居於核心的地位，而為真正的自我之所在；相形之下，「氣」居於次要的或邊緣的地位，其意義和價值必須透過它對於「心」的關係來決定。

<sup>⑱</sup>趙岐註、孫奭疏：《孟子注疏》，卷3上，頁5上。

<sup>⑲</sup>參閱黃俊傑：《孟學思想史論》（卷一），頁369-371。

<sup>⑳</sup>徐復觀：〈孟子知言養氣章試釋〉，《中國思想史論集》，頁146。

在這個意義之下，孟施舍之守氣，尚未真正把握住要領。反之，曾子之養勇，係在「心」上作工夫，這才真正把握了要領。曾子之勇表現為：「自反而不縮，雖褐寬博，吾不憚焉？自反而縮，雖千萬人，吾往矣。」「自反」即「自省」之意。至於「縮」字，趙岐訓為「義」<sup>①</sup>，朱子訓為「直」<sup>②</sup>，均可通。較難解而有爭議的是「吾不憚焉」這句話。焦循《孟子正義》引閻若璩《釋地三續》云：「不，豈不也。猶經傳中『敢』為『不敢』，『如』為『不如』之類。」<sup>③</sup>據此，則此為反詰語，而全句可譯為：我反躬自省之後，以為不合理義，雖然面對地位低下的人，豈能無所懼？我反躬自省之後，以為合於理義，雖然面對千萬人，亦勇往直前。自反所憑藉者為理性，故表示「心」之作用。在孔子弟子之中，曾子善於自反，故《論語·學而篇》第四章載其言曰：「吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」總而言之，孟施舍與曾在養勇工夫上的差別在於：前者所守者為氣，後者所守者為心；套用理學家底話頭，前者是「氣魄承當」，後者是「義理承當」。至於北宮黝，雖亦以氣為憑藉，卻著眼於對象，而一味求勝。

### 三

在〈知言養氣章〉第二段中，公孫丑追問孟子與告子之「不動心」，孟子則加以回答。這一段是最具爭議性、也最難於解釋

①朱熹：《孟子集注》，卷2，頁4上。

②趙岐註、孫奭疏：《孟子注疏》，卷3上，頁4下。

③焦循：《孟子正義》（臺北：文津出版社，1988年），頁193。

的一段。筆者以爲：迄今爲止的絕大多數注疏均不得其解。第一個爭議性的問題是：孟子在這段對話中除了談到告子底工夫之外，是否也陳述了他自己的工夫？歷代注疏家似乎均理所當然地認爲孟子在此亦陳述了他自己的工夫。但馮友蘭先生卻獨排眾議，而主張：

…我們可以斷定，此段俱爲孟子述告子得不動心的方法的話。「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」；「持其志，無暴其氣」；爲孟子直引告子的話。「不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可」；爲孟子於敘述告子的話時，所夾入批評之辭。「夫志，氣之帥也；氣，體之充也；夫志至焉，氣次焉」，及「志壹則動氣，氣壹則動志也；今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心」；爲孟子代告子解釋之辭。此段述告子得不動心的方法，其方法爲「持志」。<sup>④</sup>

他並且提出三點理由，來支持他的說法：第一，「持其志，無暴其氣」一語之上僅有「故曰」二字，而非如下文所云：「我故曰：告子未嘗知義，以其外之也。」可見前一句非孟子自己的話，而是他引述告子的話；第二，如果「持其志，無暴其氣」爲孟子得不動心的方法，則不但與下文所言「配義與道」的方法重複，而且這兩種方法大不相同；第三，如果孟子在此已自述其工夫，那麼，公孫丑接著問：「敢問夫子惡乎長？」

---

<sup>④</sup>馮友蘭：〈孟子浩然之氣章解〉，見其《三松堂學術文集》（北京：北京大學出版社，1984年），頁444。

豈非多此一舉<sup>25</sup>？在這三點理由之中，第一、三點係單就語義脈絡來考慮，第二點則涉及思想內涵。

在筆者看來，這三點理由均不甚充分。就第一點理由而言，《孟子》書中有不少以「故曰」開頭的話顯然是孟子自己的話。譬如，〈萬章上〉第五章中所云「故曰：天不言，以行與事示之而已矣」及「故曰：天子不能以天下與人」，均係重複孟子先前回答萬章的話。又如，〈告子下〉第七章中的「故曰：五霸者，三王之罪人也」、「故曰：今之諸侯，五霸之罪人也」、以及「故曰：今之大夫，今之諸侯之罪人也」諸語，均係重複孟子自己的話。由此可見，「故曰」與「我故曰」底用法在《孟子》書中並無嚴格的分別。再者，第三點理由亦不足以反駁傳統的注疏。因為按照傳統的注疏來解讀，孟子在這段對話中只是如實陳述了告子和他自己底工夫、以及二者之差異，並未進一步評斷這兩者之高下；公孫丑「敢問夫子惡乎長？」之問則是要求孟子進一步評斷這兩種工夫之高下，故非多此一舉。

關於第二點理由，馮先生有一段詳細的說明。由於這段說明牽涉到「孟子何以反對告子不動心之道」這個關鍵性的問題，故值得引述於此：

告子得不動心的方法，為強制其心，使之不動。朱子《集注》說，告子的不動心，是「冥然無覺，捍〔悍〕然不顧」是矣。然若專就「不得於言」等十六字說，似尚不能見其強制之迹。如「持其志，無暴其氣」為告子的話，則

<sup>25</sup>同上，頁443-444。



告子得不動心的方法，為「持志」。一「持」字，將把持強制之意，盡行表出。《朱子語錄》云：問：伊川論持其志，曰：「只這個也是私。然學者不恁地不得」。先生曰：「此亦似涉於人為。然程子之意，恐人走作，故又救之曰：『學者不恁地不得』」。 (《語類》卷五十二)

「持志」是一種把持強制的工夫。所以是「自私」，是「涉於人為」。說孟子以這種工夫，得不動心，伊川朱子，似亦覺有未安，但因滯於文義，故又只得說：「學者不恁地不得」。<sup>②6</sup>

馮先生對於告子不動心之道的詮釋基本上係根據朱子之說，因此他贊成朱子對「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」這句話所作的詮釋<sup>②7</sup>。只不過馮先生進一步根據朱子對於告子不動心之道的詮釋來理解「持其志，無暴其氣」這句話，而朱子卻以為這是孟子自述其不動心之道的話。

但在筆者看來，朱子對「不得於言」等十六字的詮釋大有問題，故馮先生據此所作的詮釋亦有問題。因此，要解決上述的爭議，我們必須先解決另外兩個問題：第一，告子所云「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」如何解釋？第二，孟子何以說：「不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可」？依筆者之見，這兩個問題對於〈知言養氣章〉之詮釋最具關鍵性；而且它們是相互關聯的，必須同時解決。為了解決這兩

---

<sup>②6</sup>同上。

<sup>②7</sup>參閱同上，頁444。

個問題，我們不妨先檢討傳統注疏家對這兩個問題的看法。首先看趙岐注：

不得，不得人之善心善言也。求者，取也。告子為人勇而無慮，不原其情。人有不善之言加於己，不復取其心有善也，直怒之矣。孟子以為不可也。告子知人之有惡心，雖以善辭氣來加己，亦直怒之矣。孟子以為是則可，言人當以心為正也。告子非純賢，其不動心之事，一可用一不可用也。②

這段解釋甚為牽強，因為在〈知言養氣章〉中，「言」與「氣」是兩個具有獨立意義的概念，趙岐卻將它們當作一般的用語。再者，依趙岐底解釋，「言」、「心」、「氣」均是就他人而言，在此完全看不出在自己的主體上有任何工夫可言。更荒謬的是，根據趙注，「不得於言，勿求於心」所重的是外在的言辭，「不得於心，勿求於氣」卻以內心的動機為重，告子底說法何致如此自相矛盾？或許正因為趙注過於牽強，後代的注疏家多不採納其說。

在後人對這段文字的解釋中，廣泛為人所接受的是朱子底解釋。朱注云：

告子謂於言有所不達，則當舍置其言，而不必反求其理於心；於心有所不安，則當力制其心，而不必更求其助於氣。此所以固守其心而不動之速也。孟子既誦其言而斷之

②趙岐註、孫奭疏：《孟子注疏》，卷3上，頁5上。

曰：彼謂不得於心，而勿求諸氣者，急於本而緩其末，猶之可也；謂不得於言，而不求諸心，則既失於外，而遂遺其內，其不可也必矣。然凡曰「可」者，亦僅可而有所未盡之辭耳。<sup>②9</sup>

這段解釋似乎較為合理，因為相對於趙注，朱注至少將「言」與「氣」當作兩個具有獨立意義的概念。再者，依朱子底解釋，告子亦有工夫可言，即所謂「固守其心」是也。《朱子語類》中有兩段話說得更明白：

告子只就心上理會，堅持其心，言與氣皆不理會。「不得」，謂失也。有失於其言，則曰無害於心。但心不動，言雖失，不必問也。惟先之於心，則就心上整理，不復更求於氣。<sup>③0</sup>

「不得於言，勿求於心」，是心與言不相干。「不得於心，勿求於氣」，是心與氣不相貫。此告子說也。告子只去守箇心得定，都不管外面事。外面是亦得，不是亦得。<sup>③1</sup>

據此，告子「不動心」底工夫不免令人聯想到佛、道兩家底制心工夫。焦循《孟子正義》在疏解趙注之後，便長篇引述毛奇齡《逸講箋》之說，而將告子底工夫比作道家之「嗒然若喪」與佛家之「離心意識參」<sup>③2</sup>。毛氏之說基本上係承襲朱子底解釋。

---

<sup>②9</sup>朱熹：《孟子集注》，卷2，頁4下。

<sup>③0</sup>《朱子語類》，第4冊，卷52，頁1235。

<sup>③1</sup>同上，頁1236。

<sup>③2</sup>焦循：《孟子正義》，頁194-195。

近人對這段文字的解釋亦率多沿襲朱注。譬如，徐復觀先生便如此解釋告子所說的「不得於言，勿求於心」：

告子達到不動心的工夫，既不同於勇士，也不同於孟子，而是採取遺世獨立，孤明自守的途徑。一個人的精神，常常會受到社會環境的影響，因而會發生擾亂（動心）。告子的不得於言，勿求於心，是對於社會上的是非得失，一概看作與己無關，不去管它，這便不至使自己的心，受到社會環境的干擾。…「得於言」，即所謂「知言」，亦即對客觀事物作知識上的了解。不得於言，勿求於心，即是對於不了解者，讓其不了解，不用心去求了解。這與莊子「知止於其所不止，至矣」（齊物論）的態度甚為吻合。告子「生之謂性」的觀點，也與莊子的性論非常接近。孟莊同時而未嘗相聞，告子或亦是莊子之徒。<sup>③</sup>

至於告子所說的「不得於心，勿求於氣」，他解釋道：

他的不得於心，勿求於氣，乃是把自己的心，和自己的生理作用，隔絕起來，免使自己的心，被自己的生理作用要求所牽累而動搖。因為心既求助于氣，氣便可拖累及心；不如乾脆把它隔斷。後來禪宗中土第一祖的達摩，為二祖慧可說法，祇教「外息諸緣，內心無喘」（《指月錄》卷四）。外息諸緣，是由告子的不得於言（言乃是諸緣）的進一步；內心無喘，即是不動心。<sup>④</sup>

<sup>③</sup>徐復觀：〈孟子知言養氣章試釋〉，《中國思想史論集》，頁147-148。

<sup>④</sup>同上，頁148。

顯而易見，徐先生底詮釋亦承自朱子。

儘管以朱注爲本的這套解讀方式自成理路，但筆者始終不能無疑，理由有二：第一，說告子是道家者流，畢竟是揣測之詞，欠缺直接的證據。第二，如此理解告子底不動心之道，便無法充分解釋孟子在下文所發「告子未嘗知義，以其外之也」的批評，因而也無法使人明白在〈告子上〉篇中告子與孟季子何以會主張「義外」之說。就第一點而言，近人持這種看法者除了徐先生之外<sup>⑤</sup>，尚有郭沫若和龐樸<sup>⑥</sup>。這種看法除了欠缺直接的證據之外，也是出於對於告子觀點的誤解。對於這種誤解，黃俊傑先生已提出有力的辯駁<sup>⑦</sup>。此處暫且先點出問題之所在，筆者在下文還會進一步討論這個問題。

至於第二點，朱子顯然認爲他的詮釋甚爲融貫，故他在解釋「告子未嘗知義，以其外之也」這句話時說道：「上文『不得於言，勿求於心』，即外義之意。詳見〈告子上〉篇。」<sup>⑧</sup>但是當時便已有人對朱子底這種詮釋提出質疑。趙順孫《孟子纂疏》載有一段朱子底語錄：「問外義之意，蓋告子外之而不求，非欲求

---

⑤徐先生之說亦見於其《中國人性論史》（先秦篇）（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁188。

⑥參閱郭沫若：《十批判書》（北京：科學出版社，1956年），頁260；龐樸：〈告子小探〉，《文史》，第1輯（北京：中華書局，1962年10月），頁229-230。

⑦參閱黃俊傑：《孟學思想史論》（卷1），頁214-215。

⑧朱熹：《孟子集注》，卷2，頁6下。

之於外也。曰：『告子直是將義屏除去，只就心上理會。』」<sup>③</sup>依筆者之見，問者實深中問題之要點。因為按照朱子對於「不得於言」等十六字的詮釋，告子完全不理會道德之是非，一概視為與己無關，即所謂「外之而不求」。這種態度可稱為「道德虛無主義」。但是在〈告子上〉篇第四、五章中，告子與孟季子主張「義外」之說，並無意否定或漠視道德之是非，而只是要在客觀的事實或對象中尋求道德是非之依據，即所謂「求之於外」<sup>④</sup>。我們可借用瑞士心理學家皮亞傑（Jean Piaget）底用語，將這種觀點稱為「道德實在論」<sup>④</sup>；這種觀點並不涵有對道德判準的否定或漠視，它甚至可以承認道德有客觀的判準，並且將服從道德法則視為自己的義務。由此可見，朱子對於「不得於言」等十六字的詮釋並不切合告子「義外」之說，因而也無法解釋孟子何以說：「告子未嘗知義，以其外之也。」

徐復觀先生也試圖說明告子底「不動心」與其「義外」說之關係。他在解釋了告子底「不得於言，勿求於心」這句話之後接

③趙順孫：《孟子纂疏》，（1986年臺灣商務印書館影印《文淵閣四庫全書》，第201冊），卷3，頁22-23。據《朱子語類》，這段話係朱子門人廖德明所記（第4冊，卷52，頁1264）。

④關於告子「義外」之說底哲學意涵，請參閱牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁12-19；亦參閱拙著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990年），頁53-58。

④關於「道德實在論」底意義，參閱 Jean Piaget: *The Moral Judgment of the Child* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner 1932)，特別是第二章。

著說明道：

他之所以如此，是與他的「義外」說有關。義是對於事情應當或不應當的判斷，及由此判斷而引發的行為。孟子的「義內」說，乃認為此判斷係出於吾人之內心，不僅判斷之標準為吾心所固有，否則不會作此判斷；並且以為吾心既有此判斷，即係吾心有此要求；人之行義，乃所以滿足吾心之要求，而為吾心之所不容自己。告子之意，則以為應當不應當，只是從客觀事物關係中之較量比擬而出。並且他似乎並不由此而求建立一客觀之義，而只是認為一般人所謂義者，與自己的生命毫不相干，所以他便可以不得於言，勿求於心。由此而把自己從社會隔離起來，不受社會的影響。<sup>④</sup>

徐先生對於告子「義外」說與孟子「義內」說的理解大體無誤。但是他碰到的問題與朱子相同，因為從他對於告子「義外」說的詮釋，我們實無法推出「告子並不求建立一客觀之義」與「告子認為一般人所謂義者，與自己的生命毫不相干」這兩項結論。換言之，在他對於告子底「義外」說與「不得於言」等十六字的詮釋之間，存在一個邏輯的缺口。這是以朱注為本的傳統詮釋最不能令人釋然之處。

#### 四

由於傳統注疏之無法令人滿意，筆者不得不另求新解。筆者

---

<sup>④</sup>徐復觀：〈孟子知言養氣章試釋〉，《中國思想史論集》，頁147。

底嘗試係由分析這十六字底語法入手。這十六字係由兩組「不…勿…」底句型所組成。這種句型包含對前項與後項的雙重否定，因為「不」、「勿」二字均是否定詞，而「勿」字特別表示禁制之意。在漢語語法中，這種句型可以表示條件關係，即以前項為後項之先決條件。在《孟子》書中就有若干這類的句子。譬如，〈離婁上〉第十二章有「不信於友，弗獲於上矣」及「不明乎善，不誠其身矣」之句。在這兩個句子中，「信於友」為「獲於上」之先決條件，「明乎善」為「誠其身」之先決條件。因此，我們可以將這兩個句子分別改寫成「信於友，乃可獲於上矣」及「明乎善，乃可誠其身矣」。同樣的分析也適用於同篇第廿八章中的「不得乎親，不可以為人；不順乎親，不可以為子」這兩句話。但是這些例子並不包含像「勿」這樣的禁制之詞。若要找一個更類似的句子，我們可以舉《左傳》隱公元年夏五月「鄭伯克段於鄆」底傳文中鄭莊公對其母姜氏所說的「不及黃泉，無相見也」這句話為例，因為「勿」、「無」二字互通，均表禁制之意。這句話可以改寫成：「及至黃泉，乃可相見也。」基於同樣的理由，我們也可將告子底這兩個句子改寫成：「得於言，乃可求於心；得於心，乃可求於氣。」因此，「得於言」為「求於心」之先決條件，「得於心」為「求於氣」之先決條件。我們也可以用「除非」或「非得」來取代這兩個句子中的「不」字，而將這兩個句子改寫成：「除非得於言，勿求於心；除非得於心，勿求於氣。」其義相同，均是以前項為後項之先決條件。

解決了語法問題，接著就要從義理底層次來進行詮釋。但是在闡述這兩個句子所包含的義理之前，我們還有兩個問題要



先解決，即是：此處所說的「言」究竟何所指？「求」、「得」二字作何解？就第一個問題來說，由下文孟子針對公孫丑「何謂知言」之問而答以「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮」，一般人很容易想到「言」是指「言辭」。傳統的注疏家大多如此去理解，而不再進一步深究其義。這樣的理解雖然不能算錯，但卻失之廣泛。其實，孟子在此所說的「言」並非泛指一般的言辭，而是有其更明確的意指。質言之，「知言」之「言」是指〈滕文公下〉第九章中所云「楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言，不歸楊，則歸墨」之「言」，亦即有特定意涵的思想或主張。朱子說：「『言』，只似『道理』字。」<sup>④</sup>庶幾近之。再從孟子刻意指陳這些「言」之「詖」「淫」「邪」、「遁」諸病來看，筆者同意岑溢成先生底說法：「借用當代英美倫理學家之術語來說，孟子所判別的『言辭』，不是描述性的語言或事實陳述，而是規令性的語言或道德判斷。」「在孟子之思想中，『知言』即是『知反映人生態度的道德之語言之正誤』，故此判別人生態度之正誤即判別道德之語言之正誤…」<sup>④</sup>在《孟子》書中，我們正可見到孟子針對告子、孟敬子、楊朱、墨翟、夷子、宋輕、許行、子莫諸人之「言」提出批評<sup>⑤</sup>。

---

④《朱子語類》，第4冊，卷52，頁1235。

④俱見岑溢成：〈孟子「知言」初探〉，《鵝湖月刊》，第40期（1978年10月），頁40。

⑤關於孟子對於這些「言」的批評，請參閱蔡仁厚：〈孟子的學術批評〉，《鵝湖月刊》，第99期（1983年9月），頁2-8。

確定了「言」字底意指之後，我們進而決定「得」、「求」二字之義。在此值得注意的是：「得」、「求」二字均與「於」字連用；故我們須在這個脈絡中決定其意義。焦循注曰：「『不得於言』、『不得於心』，與『不得於君』、『不得於親』句同。」<sup>④</sup>。在《孟子》書中常見這種句型，但「得於」有時作「得乎」，「於」、「乎」二字通用。譬如，〈萬章上〉第一章云：「不得於君則熱中。」前引〈離婁上〉第廿八章云：「不得乎親，不可以爲人。」〈盡心下〉第十四章云：「是故得乎丘民而爲天子，得乎天子爲諸侯，得乎諸侯爲大夫。」《禮記·王制》云：「地邑民居，必參相得。」鄭玄注曰：「得猶足也。」故「得」字有「滿足」、「順適」之意。朱子將「不得於心」解釋爲「於心有所不安」，正合此義。再者，「勿求於心」、「勿求於氣」之「求」字當解作〈盡心下〉第卅二章中「所求於人者重」之「求」，即「要求」、「責求」之意。據此，我們即可將告子底這兩句話詮釋如下：凡在思想或主張中能成其理者，我們便可以之要求於心，作爲心之圭臬；凡能爲心所接納之理，我們便可以之要求於氣，使之下貫於氣。

在筆者迄今所見到的諸多詮釋中，唯有唐君毅先生底詮釋能大體得其旨，故值得引述於下：

…告子所謂「不得于言，勿求于心」，猶謂于客觀外在之義有所不得，只須求此義之所在，不當求之于主觀內在之心也。然人果能求得客觀外在義之所在，而心即著于其

<sup>④</sup>焦循：《孟子正義》，頁194。

上，亦可更不外求，而不動心。如今一偏執一政治上之主義之黨徒，與宗教信徒之堅信一教義者，亦更可不動心也。至于「不得于心，勿求于氣」者，則蓋謂心若不能求得義之所在，而著于其上，即不當求之于其身體之氣，求之亦無助于心之不動也。然心果能外求得義之所在，而著于其上，即亦可不以其身之處境之如何，而自動其心矣。此亦如今之政治上之黨徒與宗教信徒及墨子之徒，皆能由偏執堅持其主義教義或義，以赴湯蹈火而不辭也。<sup>④7</sup>

唐先生對於「不得於言，勿求於心」的詮釋，與筆者在上文所作的分析完全相合。但是由於他未仔細分析告子這兩句話底語法結構，他對於「不得於心，勿求於氣」的詮釋只說出了一半的涵義。這就是說，他未從正面指出心對於氣的統攝作用，而事實上這正是告子底主張，與孟子「以志帥氣」底主張在形式上相吻合，否則孟子也不會說：「不得於心，勿求於氣，可。」

唐先生底詮釋也部分說明了告子之所以能不動心的原因。根據告子道德實在論底觀點，道德之價值與是非有其外在的客觀標準，心之作用在於衡量並判斷各種思想或主張是否合於此客觀標準；只要相合，便可奉之為原則，而信守不疑。在這種情況下，由於心有所守，自然可以不受其他外在因素之影響，而得以不動。這是就「不得於言，勿求於心」來說明告子之不動心，而為唐先生底詮釋所指出。唐先生所未指出的是：告子既以心把定原則，則當他將此原則落實到氣上時，其心由於有此原則之支撐，

---

<sup>④7</sup>唐君毅：《中國哲學原論》（原道篇卷1）（香港：新亞研究所，1976年），頁250。

自然亦不會因氣之動而受其影響，故得以不動。這是就「不得於心，勿求於氣」來說明告子之不動心。然則，孟子何以要批評告子底不動心之道呢？

從孟子「仁義內在」底觀點來看，道德底價值與是非之判準不在外在對象之中，而在於「心」，而且此「心」是〈告子上〉第八章所謂的「仁義之心」，亦即道德心。此「心」是道德法則之制定者，因而為道德法則與道德價值之根源<sup>④</sup>。至於告子底「心」，並非道德法則與道德價值之根源，其作用僅在於認識客觀的價值或「義」。此「心」不是道德心，而是認知心；或者不如說，告子係以認知心為道德心。因此，告子底觀點是一種「倫理學的重智論」（ethical intellectualism）。在孟子看來，告子既然在外在對象中尋求道德法則與道德價值之根源，顯然他不知其真正根源之所在，所以孟子曰：「告子未嘗知義，以其外之也。」在這種情況下，告子所認定的道德原則並非真正的道德原則。以這種虛假的原則來把定其心，使之不動，正如王陽明所說：「告子是硬把捉著此心，要他不動。」<sup>⑤</sup>以這樣的「心」來統御氣，也只是將氣硬壓下去，使之不能反動其心。

唐先生以政治信徒與宗教徒為例來說明告子之不動心，甚有深意。牟宗三先生曾在一篇演講詞中提到：有一次他在唐先生家裡同梁漱溟先生談起毛澤東，梁先生盛讚毛澤東「天資豁達」，因為「一般人要經過很多修養，才能做到『克己復禮』的工夫，

<sup>④</sup>請參閱拙著：《儒家與康德》，頁64-66及88-92。

<sup>⑤</sup>陳榮捷編：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年），卷上，第81條，頁107。

但毛卻可以毫不費力的做到」。牟先生立刻反駁道：

你說毛天資豁達，我認為不但是毛，每個共產黨員，受過黨的訓練，都有這個本事。共產黨能教人脫胎換骨，完全向黨客觀化，像宗教一樣，要求一切皆向黨交代，這時候是用不著道德修養就可以「行仁」了，但是這種「行仁」是假的。<sup>⑤⑩</sup>

這段話為「不得於言，勿求於心」的工夫提供了一個絕佳的例子，也極具體地說明了告子何以能先孟子而不動心。大陸學者甘陽先生談到他在六十年代初「學雷鋒」運動中的親身感受，「至今仍能憶起當時那種巨大的道德感召力，當時幾乎已達『滿街是聖人』的氣象」<sup>⑤⑪</sup>。這種體驗也為告子之不動心提供了一個極為生動的例子。若非目睹二十世紀由意識形態主導的政治運動（共產主義、法西斯主義、納粹主義等運動）、以及由此所引起的「觀念的災害」<sup>⑤⑫</sup>，我們恐怕很難體會孟子底洞見、以及他所說的「生於其心，害於其政；發於其政，害於其事」，也不易了解他在〈告子上〉第一章何以對告子提出如此嚴厲的指摘：「率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」

---

<sup>⑤⑩</sup>牟宗三：〈我所認識的梁漱溟先生〉，《鵝湖月刊》，第157期（1988年7月），頁4。這篇演講詞原刊於1988年6月25日的《中央日報》副刊，後亦收入陸鏗、梁欽東主編的《中國的脊樑－梁漱溟先生紀念文集》（香港：百姓文化公司，1990年）。

<sup>⑤⑪</sup>甘陽：《我們在創造傳統》（臺北：聯經出版公司，1989年），頁16。

<sup>⑤⑫</sup>牟宗三先生有一篇演講詞即題為「觀念的災害」，收入其《時代與感受》（臺北：鵝湖出版社，1984年）。

由以上所述，我們亦不難了解「不得於心，勿求於氣」在告子底工夫論中的意義及其效果。告子之「心」基本上是靠它所認定的原則來維持其對於「氣」（感性生命）的主宰性；它只要把定此原則，便可不受「氣」之浮動所影響，由是達到「不動心」之效果。孟子亦主張以心御氣，所以說：「夫志，氣之帥也。」又說：「夫志至焉，氣次焉。」第二句趙注解釋為：「志為至要之本，氣為其次焉。」<sup>⑤③</sup>以「至」為「至要」或「至極」之意；朱注因之。但王陽明有不同的解釋。《傳習錄》云：「問志至氣次。先生曰：『志之所至，氣亦次焉之謂，非極至次貳之謂。…』」<sup>⑤④</sup>黃梨洲承其說，其《孟子師說》卷二云：「『志至焉，氣次焉。』次，舍也。《易》之〈旅〉『即次』、〈師〉『左次』，《周禮》之『掌次』，是也。志之所至，氣即次於其所，氣亦無非理義矣。」<sup>⑤⑤</sup>毛奇齡《逸講箋》亦有類似的說法<sup>⑤⑥</sup>。從文意上來看，當以後說較為順當。但無論如何，這兩種解釋均指出了心對於氣的主宰性。所以，單就肯定心對於氣的主宰性這點而論，孟子與告子底觀點是一致的，所以孟子才會說：「不得於心，勿求於氣，可。」然而，這種一致性只是表面的。因為他們二人所說的「心」並不相同：告子所說的「心」基本上是認知心，它可以認識外在的客觀的道德法則和道德價值；而孟子所說的「心」卻是不折不扣的道德心，它本身就是道德法則與道德價

<sup>⑤③</sup>趙岐註、孫奭疏：《孟子注疏》，卷3上，頁5上。

<sup>⑤④</sup>陳榮捷編：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年），卷上，第73條，頁101。

<sup>⑤⑤</sup>《黃宗羲全集》，第1冊（杭州：浙江古籍出版社，1985年），頁61。

<sup>⑤⑥</sup>參閱焦循：《孟子正義》，頁196-197。

值之根源。借用康德底用語來說，告子強調理論理性之優先性，孟子卻突出實踐理性之優先性。因此，儘管孟子和告子均贊同「不得於心，勿求於氣」，但是這句話在他們的工夫論、乃至整個道德哲學中卻有截然不同的意義。故筆者同意朱子底說法：「…凡曰『可』者，亦僅可而有所未盡之辭耳。」<sup>57</sup>總之，孟子這個「可」字說得很勉強。

順著以上的詮釋，我們可以進而理解「持其志，無暴其氣」這句話底意義。趙注云：「暴，亂也。」<sup>58</sup>故「暴其氣」即「亂其氣」。當然，筆者採取傳統的說法，將這句話視為孟子自述其工夫的話。但是，在此立刻便出現一個必須解決的問題：「持其志」與「無暴其氣」到底是兩種工夫？還是同一種工夫？朱子認為這是兩種工夫，如《語類》云：「『持其志，無暴其氣』，內外交相養。蓋既要持志，又須無暴其氣。持志、養氣二者，工夫不可偏廢。以『氣一則動志，志一則動氣』觀之，則見交相為養之理矣。」<sup>59</sup>反之，黃梨洲將「持其志」與「無暴其氣」視為一事，如其《孟子師說》云：

志即氣之精明者是也，原是合一，豈可分如何是志，如何是氣？「無暴其氣」，便是持志功夫；若離氣而言持志，未免捉捏虛空，如何養得？古人說九容，只是「無暴其氣」。「無暴其氣」，志焉有不在者乎！更無兩樣之可言。<sup>60</sup>

<sup>57</sup>朱熹：《孟子集注》，卷2，頁4下。

<sup>58</sup>趙岐註、孫奭疏：《孟子注疏》，卷3上，頁5上。

<sup>59</sup>《朱子語類》，第4冊，卷52，頁1239。

<sup>60</sup>《黃宗羲全集》，第1冊，頁62。

陳拱先生亦有類似的看法。他認為：「孟子『無暴其氣』一語，決不表示一種實際的踐履工夫；而必是循心、志與氣之分解方式而來的一種虛說。」<sup>⑥</sup>周群振先生基本上雖亦將「持其志」與「無暴其氣」視為一事，但仍欲保留兩種工夫之說，故他說：

當然，人們於此，亦可於志、氣之可以置定為客觀對象處起意，而言持志為對內，無暴氣為對外，或言持志為修己，無暴氣為接物，兩者所矢向之方位各異，用力之途程有別，因而可說其為不同之二事。此種說法，自亦有其恰當相應之理據，且必為吾人一事說中所當包含和著力之事實。然復須知，這只是第二義以下的問題。究極言之，所謂方向，所謂途程，乃至任何形式的行為法則，無論如何，總不能遠離第一義之心之主觀作用。<sup>⑥</sup>

這種說法或許可視為一種折中說。

從接下來孟子與公孫丑之間的問答看來，當以朱子所代表的二事說為是。公孫丑接著問道：「既曰『志至焉，氣次焉』，又曰『持其志，無暴其氣』者，何也？」此問題之重點在於：孟子既然說「志至焉，氣次焉」，則人只要持守其志，自能主宰其氣，何以還要強調「無暴其氣」呢？孟子答道：「志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者、趨者，是氣也，而反動其心。」這段

<sup>⑥</sup>陳拱：〈論孟子之不動心氣與養氣〉，《東海學報》，第5卷，第1期（1963年6月），頁47。

<sup>⑥</sup>周群振：《儒學探源》（臺北：鵝湖出版社，1986年），頁233。



話朱子解釋爲：「壹，專一也。蹶，顛躓也。趨，走也。孟子言志之所向專一，則氣固從之；然氣之所在專一，則志亦反爲之動，如人顛躓趨走，則氣專在是而反動其心焉。」<sup>⑥3</sup>此解大體可從。唯將「蹶」字訓爲「顛躓」，於文意不順。王船山《讀四書大全說》云：「『蹶』之爲義，自當從《說文》正訓云『跳也』。…若作顛躓解，則既害文而抑害義。顛者非氣也，形也，形動氣而非氣動形也。」<sup>⑥4</sup>其說是也。按《說文解字》云：「蹶，僵也。…一曰跳也。」人在跳躍和奔跑時須凝聚其氣，此時極易反而牽動其心，使心失去其主宰性，故孟子借此譬喻來說明「氣壹則志動」的情況。對孟子而言，防止這種情況之發生，也是其修養工夫之一部分。

黃梨洲等人之所以認爲「持其志」與「無暴其氣」只是一事，可能是因爲孟子在下一段討論養氣工夫時只強調「集義」，亦即只從持志方面說，而未提及在「氣」之一面另有工夫。但是孟子在他處並非不曾談到這方面的工夫。依筆者之見，他在〈盡心下〉第卅五章所說的「養心莫善於寡欲」即是「無暴其氣」的工夫；因爲減少自己的感性欲望，即可以避免因氣盛而動心。當然，筆者不否認「持其志」與「無暴其氣」這兩種工夫如朱子所言，有「內外本末」之分<sup>⑥5</sup>，也不否認它們在實踐上無法截然畫分。換言之，「持其志」是本質工夫，「無暴其氣」只是輔助工

<sup>⑥3</sup>朱熹：《孟子集注》，卷2，頁5上。

<sup>⑥4</sup>王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》，第6冊（長沙：嶽麓書社，1991年），卷8，頁927。亦參閱其《四書箋解》，《船山全書》，第6冊，卷6，頁287。

<sup>⑥5</sup>朱熹：《孟子集注》，卷2，頁4下。

夫，但在實踐上，它們必須相互配合。

## 五

在整個〈知言養氣章〉中，第二段是最難解、但也最具關鍵性的一段。解決了這一段底詮釋問題，以下兩段便不難理解；即使仍有問題，也只是字句底解釋問題，對義理之把握無關宏旨。在第二段中，孟子分別描述並且比較了告子和他自己達到不動心的工夫，但並未對這兩種工夫加以評價；或者不如說，他的評價僅隱含在描述之中。現在，公孫丑問道：「敢問夫子惡乎長？」即是要求孟子提出進一步的評價，說明其工夫之所以優於告子底工夫之處。孟子答道：「我知言，我善養吾浩然之氣。」這便是所謂「知言」與「養氣」之工夫。在第二段所涉及的「心」、「氣」、「言」三者當中，「知言」底工夫處理「心」與「言」之關係，「養氣」底工夫則處理「心」與「氣」之關係，而在這兩種工夫中，都是以「心」為主。

繼而公孫丑問道：「敢問何謂浩然之氣？」故孟子先就此作答。第三段接下來的部分是孟子底答語，其實可以分成兩個部分：第一部分解釋何謂「浩然之氣」，亦即說明其「養氣」底工夫；第二部分則藉著批評告子底工夫，來反顯出孟子「養氣」工夫之殊勝處。在說明「浩然之氣」之前，孟子先有「難言」之嘆。朱注云：「難言者，蓋其心所獨得，而無形聲之驗，有未易以言語形容者。」<sup>66</sup>

<sup>66</sup>同上，頁5下。

孟子接著說明道：「其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。」此處係根據朱注斷句。趙岐注云：「言此至大至剛正直之氣也。然而貫洞纖微，洽於神明，故言之難也。養之以義，不以邪事干害之，則可使滋蔓，塞滿天地之間，布施德教，無窮極也。」<sup>⑥7</sup>據此，這段話當讀成：「其爲氣也，至大至剛以直，養而無害，則塞于天地之間。」其中的「以」字訓爲「且」，「直」字作「正直」解。朱注則將「以直養而無害」這句話解釋爲「惟其自反而縮，則得其所養，而又無所作爲以害之」，乃是以「直」字爲「自反而縮」之「縮」<sup>⑥8</sup>。此二說在義理上無甚分別，均表示「養氣須以心爲主」之意。因此，孟子底「養氣」工夫其實主要是在心上作工夫，此工夫即是下文所說的「集義」。唯有藉「集義」工夫所養成的氣，才能「至大至剛」。朱注云：「至大初無限量，至剛不可屈撓。」<sup>⑥9</sup>是也。這種氣才可稱爲「浩然之氣」。朱注云：「浩然，盛大流行之貌。」<sup>⑦0</sup>故「浩然」即所謂「塞于天地之間」。孟子如此描述「浩然之氣」，或許會令人有神祕的聯想，其實未必有什麼神祕的意味。王船山對此有一段極爲平實的解釋：

所謂「塞乎天地之間」，也只是盡天下之人，盡天下之物，盡天下之事，要擔當便與擔當，要宰制便與宰制，險

<sup>⑥7</sup>趙岐註、孫奭疏：《孟子注疏》，卷3上，頁5上。

<sup>⑥8</sup>朱熹：《孟子集注》，卷2，頁5下。關於這兩種讀法之比較，請參閱《朱子語類》，第4冊，卷52，頁1248-1253。

<sup>⑥9</sup>同上。

<sup>⑦0</sup>同上，頁5上。

者使之易，阻者使之簡，無有畏難而蒞怯者。但以此在未嘗有所作為處說，故且云「塞乎天地之間」。天地之間，皆理之所至也。理之所至，此氣無不可至。言乎其體而無理不可勝者，言乎其用而無事不可任矣。<sup>①</sup>

孟子繼續說明道：「其為氣也，配義與道；無是，餒也。」「配義與道」一語與上文「以直養」相呼應。朱注云：「配者，合而有助之意。義者，人心之裁制。道者，天理之自然。」<sup>②</sup>據此，「義」即是「道」，就主觀面而言，謂之「義」；就客觀面而言，謂之「道」。孟子以心為義與道之根源，故「配義與道」即是以心為主宰。「無是，餒也」之「是」，朱子以為指「氣」，而引起不少學者底批評。其實，從文意上來看，「是」字顯然是指「義與道」<sup>③</sup>。此句底意思是說：若不以心為主宰，而得義與道之配合，氣便虛歉而不成其為浩然之氣了。

下一句「是集義所生者，非義襲而取之也」仍是說明浩然之氣。趙岐將這句話解釋為：「集，雜也。密聲取敵曰襲。言此浩然之氣，與義雜生，從內而出，人生受氣所自有者。」<sup>④</sup>焦循發揮其義曰：「雜從集，《方言》云：『雜，集也。』古雜、集二字皆訓『合』。與義雜生，即與義合生也。與義合生，是即配義與道而生也。」<sup>⑤</sup>故趙注除了有訓詁學上的根據之外，

<sup>①</sup>王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》，第6冊，卷8，頁928-929。

<sup>②</sup>朱熹：《孟子集注》，卷2，頁5下。

<sup>③</sup>有關的討論請參閱黃俊傑：《孟學思想史論》（卷1），頁382-384。

<sup>④</sup>趙岐註、孫奭疏：《孟子注疏》，卷3上，頁5。

<sup>⑤</sup>焦循：《孟子正義》，頁202。

亦可使這句話與上文的「配義與道」相呼應。但從下文看來，孟子這句話係針對告子「義外」之說，強調「義內」之旨，而趙岐和焦循對「集義」二字的解釋完全無法顯示此義。朱子則將這句話解釋為：「集義，猶言積善，蓋欲事事皆合於義也。襲，掩取也，如『齊侯襲莒』之『襲』。言氣雖可以配乎道義，而其養之之始，乃由事皆合義，自反常直，是以無所愧怍，而此氣自然發生於中；非只行一事偶合於義，便可掩襲於外而得之也。」<sup>⑦</sup>以「積善」釋「集義」，即是將「集」字理解為「集聚」之意。這在訓詁上也說得通，而且也能表達「義內」之旨。但是朱子將「集義」釋為「事事皆合於義」，卻使「集義」成爲一種外向的實踐活動，而且使孟子所要強調的「義內」之說成爲「氣內」之說。蓋朱子係根據他自己特有的心、理二分之義理間架來理解孟子底「集義」說<sup>⑦</sup>。對於朱子而言，「集義工夫，乃在知言之後」<sup>⑧</sup>，而「知言便是窮理」<sup>⑨</sup>。朱子所理解的「心」並非能制定道德法則（仁、義、禮、智）之「心」。他雖然有「心具眾理」之說，但此「具」僅意謂認知意義的「賅攝」，而非道德立法之意<sup>⑩</sup>。就這點而言，他的立場反而近於

⑦朱熹：《孟子集注》，卷2，頁6上。

⑧參閱黃俊傑：〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉，《清華學報》，新18卷，第2期（1988年12月），頁319-337；亦參閱其《孟學思想史論》（卷1），頁386-388。

⑨《朱子語類》，第4冊，卷52，頁1236。

⑩同上，頁1241。

⑪請參閱拙著：《儒家與康德》，頁43-45及137-142。

告子，同為一種「倫理學的重智論」。

在提出筆者對於「集義」一詞的解釋之前，我們有必要先分析「義襲而取之」這句話底文法結構。從上引朱注看來，朱子係將這句話理解為「以義襲而取之」，以「之」字指「氣」。但是這種讀法很牽強，因為既然孟子在上文說「以直養而無害」，何以在此卻要省略一個「以」字呢？焦循底讀法為：「義襲而取，則義本在氣之外，取以附於氣耳。」<sup>⑧</sup>則是將「義襲」讀成「襲義」，以「之」字指「義」。這種讀法更不通，因為既然上一句說「集義」，何以下一句不順著說成「襲義」呢？而且就上下文來看，這個「之」字明明是指上文的「集義所生者」，亦即「浩然之氣」。王船山則針對朱注，提出他自己的讀法。這種讀法不但可以避免這些文法上的糾葛，在義理上也說得通。他的解釋如下：

「取之」「之」字，指浩然之氣說，非汎言氣也。義惟在吾心之內，氣亦在吾身之內，故義與氣相互為配。氣配義，義即生氣。若云義在外，則義既在外，其可云氣亦在外乎？義在吾身心之外，而氣固在吾身之內，乃引義入以求益其氣，則氣有虛，而義乘其虛以襲之，因挾取此氣以為義用矣。<sup>⑨</sup>

如此解讀「義襲而取之」，則是以「義」字為主詞，以「之」字指浩然之氣，在文法上甚為順適，而且也能顯示「義外」之意。

<sup>⑧</sup>焦循：《孟子正義》，頁202。

<sup>⑨</sup>王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》，第6冊，卷8，頁931。

依筆者之見，「義襲而取之」涵有〈離婁下〉第十九章所謂的「行仁義」之意，「集義」則涵有「由仁義行」之意。「行仁義」是以仁義為外在的規範而求符合之；「義襲而取之」則是意謂：客觀之「義」自外強加於心，以求統御氣，儼如自外掩襲而奪氣。這兩種說法雖略有不同，其旨並無不同，均涵有「義外」之意。反之，「由仁義行」是以仁義為心自定的法則而遵行之，行之而不間斷即是「集義」。故孟子底「養氣」工夫主要在於「集義」，而「集義」工夫要在心上作，以心自定的法則逐步滲透於氣，使氣日趨於理性化，這便是「浩然之氣」。「浩然之氣」底力量來自心及其內在法則，故下文云：「行有不慊於心，則餒矣。」趙注云：「慊，快也。」<sup>③</sup>猶今語所謂「愜意」。「不慊於心」，意謂不合心之要求，心之要求即是其內在法則（義）。這句話與上文「其為氣也，配義與道；無是，餒也」正相呼應。以上為〈知言養氣章〉第三段之第一部分，即孟子對其「養氣」工夫的說明。

接著，孟子由其「養氣」說引出對告子的批評：「告子未嘗知義，以其外之也。」因為孟子在說明其「養氣」工夫時，已隱含著對告子工夫論的批評，現在則正式指出其錯誤之處。關於這段「揠苗助長」底譬喻，其涵義極為清楚，毋須多作解釋。根據筆者對於「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」的詮釋，告子是以認知心來把握外在的客觀之「義」，再憑此客觀之「義」來統御氣。這樣一來，義之於心，心之於氣，都是一種外

<sup>③</sup>趙岐註、孫奭疏：《孟子注疏》，卷3上，頁5下。

在的強制關係，道德主體之力量不能自然地透過「集義」底工夫自內滲透到氣，使氣理性化。告子底工夫雖然一時極易奏效，而達到不動心，但由於它並非根源於道德主體底真實力量，故無法持久。因此，孟子以「揠苗助長」喻之。反之，孟子底「養氣」工夫雖要靠長期的「集義」工夫累積其效，但因這是出自道德主體底真實力量，故可久可大。

在這段批評當中，唯有「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也」這句話在文字章句上不易說得順適。黃俊傑先生嘗比較諸家之說，歸納為三類：第一說以「正心」二字為「忘」字傳寫之誤，持此說者有顧炎武、毛子水等人；第二說以「事」為「福」字古文傳抄之誤，趙岐、翟灝、俞樾、勞思光之說屬於此類；第三說不改字，以朱子為代表<sup>84</sup>。在此三說之中，筆者寧取第三說，因為前兩說即使改動經文，亦未必較第三說解釋得更為順適。朱注云：

「必有事焉而勿正」，趙氏、程子以七字為句，近世或并下文「心」字讀之者亦通。必有事焉，有所事也，如「有事於顓臾」之「有事」。正，預期也。春秋傳曰「戰不正勝」，是也。如作「正心」，義亦同此。此與《大學》之所謂「正心」者，語意自不同也。此言養氣者必以集義為事，而勿預期其效。其或未充，則但當勿忘其所有事，而不可作為以助其長，乃集義養氣之節度也。<sup>85</sup>

<sup>84</sup>參閱黃俊傑：《孟學思想史論》（卷1），頁393-396。

<sup>85</sup>朱熹：《孟子集注》，卷2，頁6下。



朱注之優點是不必改字，又有訓詁上的根據。他以「集義」為「事」，在文句上也說得通。但如上文所言，我們不必接受他對「集義」的解釋。依朱子底解讀，「勿正」即「勿預期其效」，此係針對告子預期速得不動心之效而說。「忘」字為「忘忽」之意，與下文「以為無益而舍之者，不耘苗者也」相呼應；「助長」二字則與下文「助之長者，揠苗者也」相呼應。如是，則「正」與「助長」乃是告子因義外而有之病。故朱注云：

舍之不耘者，忘其所有事。揠而助之長者，正之不得，而妄有作為者也。然不耘則失養而已，揠則反以害之。無是二者，則氣得其養而無所害矣。如告子不能集義，而欲彊制其心，則必不能免於正之病，其於所謂浩然者，蓋不惟不善養，而又反害之矣。⑧

因此，若不論朱子本人底特殊觀點，純就文句底意義而言，他對於這段話的解釋實可與上下文相連貫。總而言之，在〈知言養氣章〉第三段底第二部分，孟子藉「揠苗助長」之喻指出告子「不動心」底工夫之病，以反顯出他自己的養氣工夫之殊勝處。

## 六

在〈知言養氣章〉底第四段中，孟子接著說明「知言」底工夫。根據前面的討論，此段底意旨實不難了解。筆者在第四節已指出：「知言」之「言」是指有規範性意涵的思想或主張。

---

⑧同上。

「諛」、「淫」、「邪」、「遁」四者即是這種「言」所表現之病。告子基於其「義外」之論，以為有客觀的判準可以決定這些「言」之是非正誤，因而主張以正確之「言」為「心」之圭臬。這是以「言」為主，「心」為從，而「心」只是認知心。這便是他所謂「不得於言，勿求於心」之意。但孟子所理解的「心」不是認知心，而是道德心，一切「言」之是非正誤必須以之為權衡；故「言」之病即反映出「心」之病。「諛辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮」這句話中的四個「其」字，表面上是指提出諛辭、淫辭、邪辭、遁辭的人，其實是指這些人底「心」，故「蔽」、「陷」、「離」、「窮」四者為「心」之病。朱注云：「人之有言，皆本於心。其人明乎正理而無蔽也，然後其言平正通達而無病。苟為不然，則必有是四者之病矣。即其言之病，而知其心之失，又知其害於政事之決然不可易者如此。」<sup>⑦</sup>所言極是。因此，孟子所謂的「知言」，是以能制定道德法則、因而能知是知非之「心」為權衡，來判定各種「言」之是非正誤。這是以「心」為主，「言」為從，故孟子反對告子「不得於言，勿求於心」之說。

「知言」之重要性在於它可以防止所謂「觀念的災害」：「生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。」〈滕文公下〉第九章則曰：「作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。」於義較順。孟子「知言」理論之特點在於透過作為道德主體的「心」來衡斷一切具有規範意涵的思想或主張之正誤；換言之，

<sup>⑦</sup>同上，頁7上。

這是以實踐理性來統攝理論理性。告子則反其道而行，以理論理性來統攝、甚至取代實踐理性。但是理論理性並不足以作為價值或規範之最後裁決者；套用德國社會學家韋伯(Max Weber)底用語來說，理論理性只能決定「目的合理性」(Zweckrationalität)，而無法決定「價值合理性」(Wertrationalität)。因此，當告子在價值與規範之抉擇中捨去能作為其最後裁決者的實踐理性，而訴諸理論理性之時，真正決定其抉擇的可能是一些連他自己都未必清楚意識到的主觀偏好或成見。在這種情況下，若他還堅持他所選擇的價值或規範，奉之為準則，便不免形成偏執；其結果必如二十世紀的一些烏托邦思想或意識形態一樣，造成人類底浩劫。因此，從當今人類底歷史經驗來看，「生於其心，害於其政；發於其政，害於其事」這句話決非危言聳聽。

最後，我們可以將孟子底「知言」與「養氣」這兩種工夫總結如下：這兩種工夫均以「心」為主宰，「知言」是以心定言，「養氣」是以心御氣，主要工夫均在「心」上作，其效果則分別表現在於「言」和「氣」上。但是在告子底義理系統中，「言」卻是首出的概念，其是非正誤自有其客觀的標準，非「心」所能決定。如此一來，「心」不再是道德法則與道德價值之根源，其作用僅在於認識客觀的法則，奉之為準則，並且以此來控制感性生命（氣）。但是從孟子底觀點看來，告子既未能把握真正的道德主體（即在道德上能立法、能知是知非的「本心」），則已失其大本。故告子既不能「知言」，亦不能「養氣」。儘管他能先孟子而不動心，但這只是一時的表面效果，終究無法持久。由此可知，〈知言養氣章〉雖然主要在說明孟子底工夫論，但卻牽連

到其整個義理系統；而透過本章之疏解，我們得以確定孟子義理系統底基本型態。

## 參 考 書 目

- 弓英德：〈孟子養氣章幾個疑難句子的淺釋〉。《孔孟月刊》，第2卷，第1期（1963年9月）。
- 王夫之：《讀四書大全說》，收入《船山全書》，第6冊（長沙：嶽麓書社，1991年）。
- 王夫之：《四書箋解》，收入《船山全書》，第6冊（長沙：嶽麓書社，1991年）。
- 毛子水：〈孟子養氣章新校注〉。《中華文化復興月刊》，第2卷，第11期（1969年11月）。
- 左海倫：〈說孟子公孫丑篇中的「浩然之氣」〉。《東方雜誌》，復刊第3卷，第11期（1970年5月）。
- 何敬群：〈孟子知言養氣章要義研究〉。《人生》，第17卷，第4期（1959年1月1日）。
- 朱 熹：《孟子集注》。收入《四書集注》（臺北：臺灣中華書局，四部備要本）。
- 朱 熹：《朱子語類》。臺北文津出版社1986年據北京中華書局1986年版翻印。
- 牟宗三：《圓善論》。臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 李明輝：《儒家與康德》。臺北：聯經出版公司，1990年。
- 杜正勝：〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形

- 成〉。《新史學》，第2卷，第3期（1991年9月）。
- 宋顯昌：〈試論孟子的「浩然之氣」〉。《杭州大學學報》（哲學社會科學版），第18卷，第4期（1988年）。
- 岑溢成：〈孟子「知言」初探〉。《鵝湖月刊》，第40期（1978年10月）。
- 周群振：〈孟子知言養氣章研究〉。原刊於《民主評論》，第13卷，第19/20期（1962年10月5/20日）；後略加改動，易名為〈孟子知言養氣章章句義釋〉，刊於《鵝湖月刊》，第109期（1984年7月），並收入周群振：《儒學探源》（臺北：鵝湖出版社，1986年）。
- 胡簪雲：〈「知言」，「持志」與「養氣」——孟子丑問章試解〉。《人生》，第12卷，第9期（1956年9月15日）。
- 徐復觀：〈孟子知言養氣章試釋〉。收入徐復觀：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1993年）。
- 徐復觀：《中國人性論史》（先秦篇）（臺北：臺灣商務印書館，1969年）。
- 唐君毅：《中國哲學原論》（原道篇卷一）。香港：新亞研究所，1976年。
- 許宗興：《孟子的哲學》。臺北：臺灣商務印書館，1989年。
- 陳大齊：〈孟子「浩然之氣」淺釋〉。《國立政治大學學報》，第9期（1964年）。
- 陳拱：〈論孟子之不動心氣與養氣〉。《東海學報》，第5卷，第1期（1963年6月）。
- 陳榮捷（編）：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書

- 局，1983年）。
- 郭沫若：《十批判書》。北京：科學出版社，1956年。
- 陸九淵：〈孟子說〉。見《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981年），卷21，頁265-266。
- 焦循：《孟子正義》（二冊）。臺北：文津出版社，1988年。
- 黃宗羲：《孟子師說》。收入《黃宗羲全集》，第1冊（杭州：浙江古籍出版社，1985年）。
- 黃俊傑：〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉。《清華學報》，新18卷，第2期（1988年12月）。
- 黃俊傑：《孟學思想史論》（卷一）。臺北：東大圖書公司，1991年。
- 黃俊傑：《孟子》。臺北：東大圖書公司，1993年。
- 程兆熊：〈從孟子養氣之理以論個人與國家民族氣概之產生〉。《人生》，第20卷，第9/10期（1960年9月16日/10月1日）。
- 勞思光：《新編中國哲學史》（第1卷）。（臺北：三民書局，1984年）。
- 馮友蘭：〈孟子浩然之氣章解〉。收入馮友蘭：《三松堂學術文集》（北京：北京大學出版社，1984年）。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》（臺北：藍燈文化事業公司，1991年），第2冊。
- 曾昭旭：〈孟子知言養氣章述解〉。《鵝湖月刊》，第4期（1975年10月）。
- 楊一峰：〈孔門養勇之功淺測〉。《孔孟學報》，第20期（1969

- 年9月)。
- 楊一峰：〈孟子浩然之氣淺釋〉。《孔孟學報》，第22期（1971年9月）。
- 楊儒賓：〈論孟子的踐形觀——以持志養氣為中心展開的工夫論面相〉。《清華學報》，新20卷，第1期（1990年6月）。
- 趙岐註、孫奭疏：《孟子注疏》。臺北：臺灣中華書局，四部備要本。
- 蔡仁厚：〈孟子知言養氣章闡義〉。《文藝復興月刊》，第15期（1971年3月）。
- 蔡仁厚：《孟子要義》。臺北：臺灣書店，出版年代不詳。
- 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》。臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 蔡仁厚：〈孟子的學術批評〉。《鵝湖月刊》，第99期（1983年9月）。
- 劉述先：《黃宗羲心學的定位》。臺北：允晨文化公司，1986年。
- 鄭力為：《孟子養氣論詮辨》。《鵝湖學誌》，第7期(1991年12月)。
- 戴君仁：〈「不得於言勿求於心不得於心勿求於氣」別解〉。《孔孟月刊》，第7卷，第3期（1968年9月）。
- 戴君仁：〈孟子知言養氣章〉。收入《大陸雜誌語文叢書》第1輯第1冊「通論·經學」（臺北：大陸雜誌社，1963年）。
- 龐樸：〈告子小探〉，《文史》，第1輯（北京：中華書局，1962年10月）。

Huang, Chun-chieh: " 'Knowing Words' and 'Nourishing Ch' i' : Mencius, Chu Hsi, and Later Interpreters".  
中央研究院三民主義研究所《人文及社會科學集刊》，  
第2卷，第1期(1989年11月)。

Piaget, Jean: *The Moral Judgment of the Child*.

Translated by Marjorie Gabain, London: Kegan  
Paul, Trence, Trubner 1932.

Roetz, Heiner: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*.  
Frankfurt/M: Suhrkamp 1992.



# 盡心與立命

——從海德格基本存有論重塑孟子心性論的一項試探

袁保新\*

## 一、導論：問題之背景、線索與論述方式

在中國哲學傳統中，心性論無疑是最具特色、也最重要的課題①。而孟子，作為這個論題提出的最原始的心靈之一，雖然言簡義精，但是他的論斷卻一直是後代學者闡幽發微的依據。尤其南宋以後，孟子在儒學傳統中的地位日益重要，「盡心—知性—知天」更成為宋明儒者對抗佛老形上體系，暢發天道性命之學的義理原型。這種情形，即使發展到當代新儒家，仍舊沒有改易，反而有愈轉愈精的趨勢。我們細審牟宗三先生的著作，無論是他所提出的「道德的形上學／觀解的形上學」的區分，或「靜態的內在的存有論／動態的超越的存有論」②的區分，基本上都還是

---

\*中央大學哲學研究所教授。

①參閱牟宗三、張君勱、徐復觀、唐君毅：〈中國文化與世界〉，見唐君毅：《中華人文與當今世界》（臺北：臺灣學生書局，1975年5月），頁885。

②參閱牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年7月），頁337-340。

順著孟子「盡心—知性—知天」的理路，以闡明中國心性論這一種與西方形上學迥然有別的義理形態。在西學東漸，當代中國心靈普遍眩惑於西方知識傳統的氛圍下，牟先生這種通過中西哲學的對比，特別是康德的先驗哲學，以凸顯儒家心性論特質的努力，不僅是別具慧眼，而且還是深具時代性的。

但是，牟先生對於儒家心性論義理性格的定位，是否全無斟酌的餘地？《孟子·盡心章》的詮釋，難道不可以發展出不同的形態嗎？我們只要檢閱勞思光先生《新編中國哲學史》<sup>③</sup>，就不難發現：儘管勞先生完全認同牟先生「中國哲學的特質在於主體性」<sup>④</sup>這一原則，但是對於《孟子·盡心章》是否具有形上學的意涵，則持徹底反對的態度。換言之，孟子「盡心—知性—知天」這一哲學命題，其義理性格的究竟何屬，在當代學人中，仍然存在著嚴重的歧見。

尤有進者，當牟先生順陸、王心學逆溯孔、孟成德之教，判定儒家道德的形上學乃一「無執存有論」的「圓教」系統時<sup>⑤</sup>，年輕一輩學者如清華大學楊儒賓教授，也基於先秦儒學強烈的實踐關懷，質疑孔孟思想中的「心」一概念，是否一定要如明代王學四有句、四無句理解為「無限心」<sup>⑥</sup>。因為，果如牟先生所引

③勞思光：《新編中國哲學史》，第1卷，（臺北：三民書局，1984年1月），頁192-202。

④牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1974年10月），頁9-13。

⑤同②，頁305-335。

⑥楊儒賓：〈人性、歷史契機與社會實踐——從有限的人性論看牟宗三的社會哲學〉，《臺灣社會研究季刊》，卷1，第4期，1988年，頁139-179。

述的程明道語「只心便是天」<sup>⑦</sup>，心體亦即道體，那麼在圓教的義理宏規下，我們將很難索解爲什麼孟子在歷數堯、舜、禹、湯、周公、孔子後，表達出「然而無有乎爾，則亦無有乎爾」<sup>⑧</sup>的一種顯然是屬於歷史的、存在的浩歎。換言之，「萬古長空，一朝風月」<sup>⑨</sup>的禪趣，與孟子「我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者」<sup>⑩</sup>的歷史自覺，或許在理論上並不衝突，但畢竟屬於兩種不同的生命形態。因此，楊教授試圖通過海德格的基本存有論，以「情境心」一概念來補足牟先生「無限心」的理解系統，雖然就理論而言，並非全無商榷之處，可是他的問題意識，對於進一步釐清孟子心性論中「心」、「性」、「天」、「命」諸概念間之關係，卻是極具啓發性的。

是故，回顧孟子心性論在當代中國哲學中的研究發展，牟宗三先生的疏解，以及他通過中西哲學對比所做的義理判教，誠然復活了孟子的文獻，而且也將孟子心性論納入了一個更開闊、更具有時代性的思考脈絡中。但是《孟子》一書，主要記載的是一些師生對話以及格言警句，這種言簡意賅的表述方式，使得孟子的心性論在詮釋上一直有相當大的空間與彈性。

---

⑦程顥、程頤：《二程集》（臺北：里仁書局，1982年3月），上冊，頁15。

⑧朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年9月），〈盡心下〉，頁336-337。

⑨吳經熊：《禪學的黃金時代》（臺北：商務印書館，1969年11月），頁257。

⑩同⑧，頁272。

事實上，朱熹與王陽明對孟子的理解，固已不同<sup>①</sup>，更遑論當代學者間的歧見。因此，在無法確認孟子心性論本來真相的詮釋困境下，本文的探索，與其視之為在評議前賢的是非對錯，毋寧說是以當代學者對孟子心性論的歧見為線索，並援引牟先生中西哲學對比的方法（只是稍稍不同的，這一次以海德格基本存有論為背景）重新考察一下孟子心性論，探討它在現代哲學思考的脈絡中所可能具備的義理形態與結構。

職是之故，本文的論述程序，主要是循兩個題組來展開，前者與孟子心性論的義理形態有關，後者則關乎孟子心性論的概念結構。析而言之，即：

1. 孟子心性論究竟有沒有其特殊的形上學蘊含？
2. 孟子心性論中，心、性、天、命諸概念之間的關係究竟為何？

其中，第一項題組又包含兩個子題，即孟子心性論「是否具有形上學蘊含？」與「如果有的話，則又是屬於那一種形態的形上學？」其間，第一個子題旨在澄清牟、勞兩位前輩先生的歧見，而第二個子題則在反省楊儒賓教授以海德格基本存有論來理解孟子心性論的可能性，從而確立本文重塑孟子心性論的適當性。至於第二項題組，也就是本文的重心，主要是以孟子文獻為主，旨在分別闡明心、性、天、命諸概念的意義後，再依據基本存有論的架構，提出四者之間的一項結構性的說明。

---

<sup>①</sup>參閱楊祖漢：《儒家的心學傳統》（臺北：文津出版社，1992年6月），頁67-75。

## 二、心性論與形上學

孟子心性論中，最具提示性、也最富爭議性的一段文獻就是：

盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不二，修身以俟之，所以立命也。<sup>⑫</sup>

在這寥寥三十幾字中，孟子不但論及了「心」與「性」，同時也關聯到「天」與「命」。但問題是，在一切論證付諸闕如的情況下，這三個明顯意義相屬的哲學命題，究竟該如何理解？它們究竟應該被理解為純粹的心性論語句？還是說兼具有形上學的蘊含？勞思光先生顯然傾向於前者的立場。

形上學重視「有或無」，故必以「實體」觀念為根本；心性論重視「能或不能」，故以「主體」或「主宰性」為根本。明乎此則先秦儒學之本旨方不致迷亂也。<sup>⑬</sup>

勞先生以「實體」或「主體」來判定一個理論究竟是形上學，還是心性論，其實是一個清楚易從的原則。但是，僅憑這個原則，尚不足以斷定〈盡心章〉沒有形上學的蘊含。勞先生主要是基於另外兩項實質的考慮，才判斷〈盡心章〉沒有形上學的蘊含。

先就「知性」與「知天」說，通常習用解釋，是以此說與

<sup>⑫</sup>同⑧，〈盡心上〉，頁349。

<sup>⑬</sup>同③，頁196。

中庸之「天命之謂性」合看，謂二者相通。就字面看，此種傳統說法亦似甚為自然；蓋「性」若自「天」來，則由「性」反溯亦似可以知「天」也。但稍一深求，則從哲學史或哲學問題看，皆大有困難。蓋從哲學史角度看，則《中庸》乃晚出之書，則舊說所假定之《中庸》與孟子之傳承，顯已不能成立。孟子自謂承孔子之學，而孔子思想之特色即在於強調自覺心之主宰地位，孟子之心性論分明承此立場而建立。先秦北方思想傳統又向無形上學旨趣，則孟子何以忽採取後世之形上學觀點（為《中庸》所代表），實不近情理。……<sup>⑭</sup>

「其次專就哲學問題看，則此中之理論困難，亦甚明顯。蓋若以為「性」出於「天」，則「性」比「天」小；換言之，以「天」為一形上實體，則「性」只能為此實體之部份顯現；由「天」出者，不只是「性」。如此，則何以能說「知其性」則「知天」乎？「其」字自是指「人」講，「知其性」縱能反溯至對「天」之「知」，亦只是「天」或「天道」之部份，人不能由知人之性即全知「天」也。總之，如「性」出於「天」，則「知其性」不能充足地決定「知天」。……<sup>⑮</sup>

從前引文字中我們看到，支持勞先生論點的理由有兩個。一是哲學史的考量，即《中庸》乃晚出之書，其所代表的形上學觀點，不可能是反映先秦北方思想傳統，為向無形上學旨趣的孟

<sup>⑭</sup>同③，頁194。

<sup>⑮</sup>同③，頁194-195。

子所採取。另一是就哲學理論而言，如果「天」是形上實體，那麼即令是「性出於天」，我們也不能由「知性」來決定「知天」。因此，勞先生認為：

此處之「天」字，不重在「限定義」，而有「本然理序」之義。「天」作為「本然理序」看，則即泛指萬事萬物之理。說「知其性，則知天矣」，意即肯定「性」為萬理之源而已。<sup>⑩</sup>

……孟子言及「天」與「性」時，並非肯認一形上實體；「知其性」則「知天」之說，語義正與「天命之謂性」相反；「心」是主體，「性」是「主體性」而「天」則為「自然理序」。「自然理序」意義甚泛，自亦可引出某種形上學觀念，但至少就孟子本人說，則孟子並未以「天」為「心」或「性」之形上根源也。<sup>⑪</sup>

換言之，如果我們將「天」理解為「本然理序」，並收攝到「性」中，視為是心性主體本具的先天內容，勞先生認為〈盡心章〉是可以避開形上實體的假定的。但是，對於勞先生這種解釋，我們認為並不妥適。因為，我們至少可以提出以下兩個質疑：

1. 就哲學史而言，《中庸》是否是晚出之書，與孟子心性論是否具有形上學蘊含，其實並無決定性的關聯。因為《中庸》一書的成篇年代，即使晚於孟子，這也不代表它的思

<sup>⑩</sup>同③，頁196。

<sup>⑪</sup>同③，頁197。

想形成也一定晚於孟子。更何況，勞先生所云「先秦北方思想傳統又向無形上學旨趣」，與其視為哲學史上的公論，不如視為勞先生的一家之言。事實上，從孟子大量引用《詩》、《書》文獻來看，我們找不到充足的理由主張孟子對於古代形上天的觀念全然沒有領會與繼承。

- 其次，就哲學理論而言，為什麼「天」若不能作「形上實體」來理解，就只能解釋為「自然理序」（或「本然理序」）？所謂「自然理序」，究竟指的什麼？又在何種情況下，「自然理序」可以引出形上學的意義？勞先生顯然並未給出清楚的說明，只是信心滿滿的表示：孟子並未以「天」為「心」或「性」的形上根源。但是，從不同角度審視先秦哲學史，我們也可以說：「天」作為一切事物的形上根源，或一切事物總有其生發的根源，其實從未被中國哲人認真地質疑過。勞先生執意要取消「天」一概念在孟子思想中的形上蘊含，表面看來，似乎建立在嚴謹的概念分析之上，究其實，整個分析不但是不窮盡的，而且是帶著一種對形上學的偏見，來過濾掉「天」一概念可能的豐富意涵。

事實上，關於〈盡心章〉的解釋，大部分的當代學者還是傾向於肯認其中涵蘊著某種形上學，而最典型的代表就是牟先生在《圓善論》中的疏解。

孔、孟都有超越意義的「天」之觀念，此由詩書所記載的老傳統而傳下來者。至孔子提出「仁」，則是踐仁以知



天，至孟子則是盡心知性以知天，其義一也。⑱

「盡心」之盡是充分體現之意，所盡之心即是仁義禮智之本心。孟子主性善是由仁義禮智之心以說性，此性即是人之價值上異於犬馬之真性，亦即道德的創造性之性也。你若能充分體現你的仁義禮智之本心，你就知道了你的道德的創造性之真性。上中盡字重，知字輕，知是在盡中知，此亦可說實踐的知，即印證義。你若這樣證知了你的真性，你就知道了天之所以為天。此知亦是證知義，在實踐中證知也。⑲

……我們可以籠綜天地萬物而肯定一超越的實體（上帝或天道）以創造之或創生之，這乃完全由人之道德的心靈，人之道德的創造性之真性，而決定成的。此即是說：天之所以有如此之意義，即創生萬物之意義，完全由吾人之道德的創造性之真性而證實。外乎此，我們決不能有別法以證實其為有如此之意義者。是以盡吾人之心即知吾人之性，盡心知性即知天之所以為天。天之所以為天即天命之於穆不已也。天命之於穆不已即天道不已地起作用以妙運萬物而使之有存在也。……故此天雖為一實體字，指表一超越的實體，然它卻不是一知識之對象，用康德的詞語說，不是思辨理性所成的知解知識之一對象，而乃是實踐理性上的一個肯定。說上帝創造萬物，這只是宗教家的一

---

⑱同②，頁132。

⑲同②，頁132。

個說法而已，說實了，只是對於天地萬物的一個價值的解釋。儒家說天道創生萬物，這也是對於天地萬物所作的道德理性上的價值的解釋，並不是對於道德價值作一存有論的解釋。因此，康德只承認有一道德的神學，而不承認有一神學的道德學。依儒家，只承認有一道德的形上學，而不承認有一形上學的道德學。此義即由孟子盡心知性知天而決定，決無可疑者。<sup>②</sup>

牟先生的理解，與勞思光最大不同的是：牟先生認為《詩》、《書》傳統中的「形上天」觀念，並沒有在孔、孟道德主體性的自覺後消失或旁落，成爲一個可有可無、無關閥旨的古老觀念的殘餘；相反的，孔子的「踐仁」以「知天」、以及孟子的「盡心知性」以「知天」，透露出孔、孟基本上是通過道德理性的自覺，重新契接上古代「形上天」的信仰，並賦予了一項道德意涵的解釋。換言之，在牟先生的詮釋中，「天」在孔、孟的心性論中不但未遭揚棄，反而因爲心性論的建立，使其超越的、不可測的義蘊，得到了可理解性（意義）彰顯的基礎。

但問題是，爲什麼兩位前輩先生的理解如此歧異？一如學術界所周知，兩位前輩在西方哲學的研究中，均以康德見長，而在儒學的見解上，均肯定「內在道德性」爲先秦孔、孟哲學的核心理論。依理而論，他們在「形上天」的問題上，也應該有類似的主張。可是，事實不然。這說明兩位前輩先生對「形

---

<sup>②</sup>同<sup>②</sup>，頁133-134。

上學」的認知與態度，自始即存在著歧見。勞先生在詮釋中國哲學時，其所依據的理解架構，顯然是傾向於從康德《純粹理性批判》及邏輯實證論的角度，來質疑一切形上學的重要性。而牟先生則傾向於從康德實踐理性優位的立場，肯定中國哲學的形上智慧，本來就與西方傳統哲學走觀解、分析的路數不同。因此，在牟先生看來，儘管「形上學」在當代西方哲學潮流中，一度聲名狼籍，但我們卻沒有必要削足適履，硬要截斷孔、孟心性論與《詩》、《書》老傳統「形上天」信仰的關聯，將先秦儒學窄化為一種「無形上學蘊含的心性論」。相反的，我們應該忠於文獻，保留「天」一概念在孔、孟心性論中的地位，將〈盡心章〉理解為一段具有「道德的形上學」、或「無執的存有論」意含的語句。

然而，何謂「道德的形上學」？「無執存有論」？雖然牟先生在許多著作中都詳加解釋，但是從西方批判形上學的觀點來看，仍然有一些隱晦不明之處。即以前引牟先生疏解〈盡心章〉一段文字為例，到底「天」指表著形上學的第一因呢？還是存有論上決定一個事物是否存在的意義基礎（根據）？我們並不十分清楚。當牟先生表示「天」是創造萬物的「超越實體」時，顯然牟先生是順著西方傳統形上學「存有物」的思考模式，將「天」比同於西方哲學中的「上帝」。但是，當牟先生表示「天之所以為天之具體而真實的意義完全由心之道德的創造性而見也」<sup>①</sup>，以及「儒家說天道創生萬物，這也是對於天地萬物所作的道德理性上的價值的解釋」時，牟先生似乎又

<sup>①</sup>同<sup>②</sup>，頁134。

操著海德格「基本存有論」的語調，認為孟子的「盡心知性」以「知天」，其重點不在證實「天」是否是客觀的存在，而是在說明：「天」之所以為天的「意義」，只有通過「盡心知性」才得以彰顯。換言之，牟先生在這個詮釋脈絡中，一改前述西方傳統形上學「存有物」的思考方式，而將「天」理解為一個說明萬物何以存在的超越根據，或意義基礎，相當於海德格基本存有論中「存有」概念。但問題是，孟子「盡心—知性—知天」一段語句，其哲學意涵究竟該如何定位，是形上學的第一因？還是基本存有論的意義根據？牟先生雖然有「道德的形上學」或「無執的存有論」這些概念，卻並不足以澄清我們的困惑。

嚴格說來，在牟先生對「天」概念的兩種詮解中，後者的意蘊顯然比前著更順適，而且哲學理趣也更深遠。尤有進者，後者可以避免從批判形上學觀點而來的許多質疑。因為，如果我們執意將「天」理解為「超越實體」，則不僅要面對勞思光先生「知其性」不能充足地決定「知天」的批評，而且所有圍繞著西方形上學「實體」概念所發展出的各式批判，也將被迫導入孟子哲學的理解中，成為我們現代人接受領納孟子思想的障礙。相反的，如果我們將〈盡心章〉從海德格基本存有論的理路來詮解，把「盡心—知性—知天」理解為：只有通過本心充分的實踐，才可以知道人之所以為人以及天之所以為天的「意義」，換言之，將「性」與「天」當作純粹的存有論概念來看待，而不順著傳統形上學理解為「存有物」，則這種理解不僅是一項忠於文獻的解讀，而且也是跳開了西方傳統形上學

的糾葛，將孟子帶入到一個更具有現代意涵的作法。只是令人不免遺憾的是，牟先生的詮釋雖然涵蘊著「基本存有論」的理趣，卻因為牟先生不願接受海德格「存有論區分」(ontological difference)這一原則，所以只能順著康德「道德的神學」，將孟子〈盡心章〉理解為是一種「道德的形上學」<sup>②</sup>。這使得「天」作為說明萬物何以是有而不是無的「意義基礎」這一內涵隱而不彰，反倒是「天」的「超越實體」義，一枝獨秀，徒然增加了理解上的困擾。事實上，順牟先生自己對「存有論」一詞的疏解，「中國的慧解傳統亦有其存有論，但其存有論不是就存在的物內在地（內指地）分析其存有性，分析其可能性之條件，而是就存在著的物而超越地（外指地）明其所以存在之理。興趣單在就一物之存在而明其如何有其存在，不在就存在的物而明其如何構成」<sup>③</sup>。果如是，則我們必須承認「天」作為說明萬物所以存在之理，其義理性格與其名之為「超越實體」，毋寧視為海德格哲學的「存有」。因此，將孟子〈盡心章〉的形上蘊含，定位為海德格「基本存有論」的形態，應當是順牟先生的疏解所有的一種調適上遂的作法。

職是，回顧當代前輩對《孟子·盡心章》的詮釋，表面上看，焦點似乎集中在「是否具有形上學蘊含」的議題上，但深入分析，問題關鍵全繫於如何界範「天」一概念的義理性格。

---

②參閱牟宗三：《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1971年3月），頁346-367。

③同②，頁337-338。

勞思光先生雖然列舉「哲學史的角度」以及「哲學問題」兩個理由，來反對「天」可以理解為「形上實體」，可是，如果「形上實體」以及這一概念所暗示的西方傳統形上學，本來就與孟子在形上學方面的慧解不類，我們似乎不必因為勞先生個人在哲學史上的一家之言，逕自否決了〈盡心章〉的形上學蘊含。相對來看，牟先生對《孟子》的詮釋，就比較能夠固守「天」一概念在傳統中國心靈世界中豐富的義涵。只是令人惋惜的，牟先生用以彰著孟子形上智慧形態的觀念——「道德的形上學」，雖然凸顯了儒家從道德實踐契接形上根源的理路，但是當牟先生仍然沿襲西方傳統形上學「超越實體」的觀念，來說明「天」一概念的內涵時，這個論斷又模糊了他對孟子許多精闢的詮釋。如果這裡牟先生能稍稍欣賞海德格如何以「存有意義」的問題取向，來超克西方傳統「存有一神學」(onto-theo-logy)的取向<sup>④</sup>，以及近代以來企圖以認識論上的主體性取代古代形上學的迷思，那麼牟先生理應參考海德格「基本存有論」的架構來詮釋孟子。如此一來，我們對〈盡心章〉的詮釋，不但避開了許多來自近代西方認識論方面的質疑、批評，包括勞思光反對孟子有形上學蘊含，而且也為孟子賦予了一項更具有現代義涵的解釋。因此，後文在重塑孟子心性論的試探中，特別是重新安立《孟子·盡心章》中「心」、「性」、「天」、「命」諸概念的關係時，我們將一改前賢的詮釋進

---

<sup>④</sup>參閱Werner Marx: *Heidegger and the Tradition*, tr. Theodore Kisiel and Murray Greene, Northwestern University Press, Evanston, 1971。

路，直接參考海德格基本存有論的架構，一探孟子心性論中潛隱多時的另一番義理風貌。

### 三、海德格基本存有論的理趣及其哲學涵蘊

海德格在當代中國哲學界一直是屢被稱引的西方哲學家。但是，或許是因為海德格的哲學過於艱深，三十多年來，無論是對他個人的研究，還是援引他的洞見來詮釋中國哲學，一直沒有看到令人滿意的成果。目前本文的研究，在性質上，也只是一項嘗試。然而為了更清楚的展示海德格哲學與孟子心性論在哲學理趣上的相干性，我們有必要針對「基本存有論」的問題取向、概念架構及其哲學的特殊涵蘊，作一簡要的說明。

「基本存有論」(fundamental ontology)，嚴格論之，只反映出了海德格早期代表作《存有與時間》的思想，三十年代以後，海德格就放棄基本存有論的理路<sup>25</sup>。但是，由於《存有與時間》在當代西方世界的影響太大，直到今天仍然有為數頗多的學者為之辯護，認為早期海德格「基本存有論」的進路雖然被擱置，可是它所揭示的諸多觀念，仍然是當代哲學思索最重要的成果，逕可以獨立地看待與發展<sup>26</sup>。

一如大家所熟知，基本存有論主要是通過「此有」(Dasein)的存在分析來揭露存有的意義。而海德格在《存有與時間》第

---

<sup>25</sup>Martin Heidegger: *Being and Time*, tr. John Macquarrie and Edward Robinson, Harper and Row, New York, p.17°

<sup>26</sup>參閱Hubert L. Dreyfus and Harrison Hall(ed): *Heidegger: A Critical Reader*, Blackwell Publishers, Cambridge, 1992°

二節〈存有問題的形式結構〉、以及第四節〈存有問題在存有物層次上的優先性〉的敘述中，曾經很扼要地說明了「存有」、「存有物」、「此有」三者在基本存有論中的關係。

1. 在這個尚待回答的問題中，我們所要探問的是存有——那個決定存有物為存有物，即，儘管我們對存有物可以進一步的討論，但是在這個基礎上，存有物卻早已先被領會了。存有物的存有，其自身並不「是」存有物。如果我們要領會存有問題，在哲學上，我們的第一步即在於不要「敘述故事」——亦即，不要藉著將一個存有物回溯到它所由來的另一存有物這種方式，來規定存有物之為存有物，好像存有也具有某種可能存有物的性格似的。因此，存有，作為我們所探問者，必須依照其自身的方式展示出來，而這種方式在本質上有別於存有物被揭示的方式。<sup>②7</sup>
2. ……因此要適切地回答存有問題，我們必須使一種存有物——亦即探究者——的存有透徹可見。……而這個我們自身即是存有物，亦即探問乃是其存有諸多可能性之一的存有物，我們將以「此有」指稱之。……<sup>②8</sup>
3. ……對存有的領會正是此有存有的一項確定特徵。此有在存有物層次上，〔較諸其他存有物而言〕，其與眾不同處即在於：他「是」存有論的。<sup>②9</sup>

從前引文獻中，我們清楚的看到，海德格基本存有論與傳

---

<sup>②7</sup>同<sup>②5</sup>，頁25-26。

<sup>②8</sup>同<sup>②5</sup>，頁27。

<sup>②9</sup>同<sup>②5</sup>，頁32。



統西方形上學最大的不同在於：他徹底放棄了以因果的思考方式尋找第一因來安立一切存有物的理論形態。因為從海德格的觀點看來，傳統形上學最大的盲點就是「遺忘了存有」，以致於混淆了「存有」與「存有物」之間的差異。對海德格而言，「存有」作為一切事物為何是有而不是無的「奧秘」，決不是一個存有物——無論是上帝，還是無限實體——所可能取代的，它對人而言，其實是一個「意義的無盡藏」，一個人們賴之以理解自身與世界的「意義基礎」。因此，忠於「存有」思惟的首務就是：不要將「存有」實體化，恪守「存有」作為「意義」或「可理解性基礎」的性格。

然而，海德格基本存有論的原創性，並不止於將存有論從「實體—神學」中拯救出來。更重要的是，當海德格試圖從「此有」的存在分析來顯示吾人對存有領會的可能視域時，海德格也自覺地要超克西方近代知識論的傳統，跳脫主客二分的思考格局。因此，「此有」在海德格基本存有論中，雖然是通達「存有」的關鍵，但卻不是構成一切意義的「先驗我」（transcendental ego）。因為果真如此，不啻將「此有」等同於「存有」；尤有進者，這樣的作法，其實與近代認識論試圖以「主體性」取代傳統形上學的「上帝」，如出一轍，在本質上，仍舊沒有跳脫傳統形上學存有物的思惟方式。而目前的問題是：「此有」與「存有」的關係究竟為何？為什麼「存有」的意義必須通過「此有」的存在分析，這才獲致可理解的視域？

事實上，前引文獻已經說明，芸芸萬物之中，只有人——探究者——有領會存有的能力，或者，只有人才是存有論的存

有者。而這也就是爲什麼海德格以「此有」稱謂人性存有者的緣故。蓋芸芸萬物中，「存有」只有對人而言，才是問題；而人也只有竭盡其存有論的天職，「存有」才會以其豐盈的「意義」呈現。因此，所謂「此有」，其具體指涉固然指向人，但在基本存有論的脈絡中，它毋寧是在強調人的存有論的天職，亦即，開顯存有意義的能力。

但是，此有作爲「存有在此」、或「存有顯示於此」，其本質爲何？它具有何種結構？海德格又如何將其基本存有論的思考與近代主體主義畫清界限？爲了精簡篇幅，以及扣緊本文重塑孟子心性論的目的，我們不妨從下述幾組觀念來展示海德格心目中的「此有」概念。

1. 此有的本質即在於它的存在 (The essence of Dasein lies in its existence)：海德格基本存有論在西方形上學史上最重要的一項突破，就是：正視人性存有者與一般其他存有物的不同，打破西方從中古世紀以來的 *essentia/existentia* (通常中文亦譯作本質／存在，但意涵與海德格所賦予的迥然不同) 的二分<sup>③〇</sup>。因爲，傳統的「存在」(*existentia*) 觀念，只傳達出事物的「現成性」(*being-present-at-hand*)，但是當海德格用「存在」(*existence*) 一詞徵定此有之所以爲此有時，旨在凸顯：(1) 在所有的存有物中，只有人——此有——必須不斷地面對自己是什麼、將會成爲什麼，經由自我領會

---

③〇同②⑤，頁67。

詮釋，站出來 (to stand out)<sup>③</sup>；(2)尤有進者，由於領會、詮釋總是朝自己所可能的方向來「投射」(projection)，因此，任何從「現實性」(actuality)方面來徵定此有的觀點，均須讓位給「可能性」(possibility)，換言之，此有就是它的可能性<sup>④</sup>。職是，海德格不但揚棄傳統的「存在」(existentia)概念，連帶地，傳統哲學以各種現成物的屬性、或範疇來徵定此有本質的作法，也被否定。

2. 「每一自我性」(Jemeinigkeit, in each case mineness)：既然此有不能像一般事物一樣歸類，本質地就只是它的可能性，那麼在它存活的過程中，它能夠選擇自我，贏得自我，但也可能背棄自我，失去自我<sup>⑤</sup>。然而，無論是前者，還是後者，都是建基於此有「每一自我性」的存在性徵之上。海德格稱前者為「屬己性」或「本真性」(authenticity)，後者為「不屬己性」、「非本真性」(inauthenticity)。且依據海德格自己的說明，「非本真性」並無價值上的貶義，在體現此有的程度上，它並不少於或低於「本真性」<sup>⑥</sup>。但是，整本《存有與時間》對二者關係的說明，都不是非常清楚。根據夏發教授的分

---

③Hubert L. Dreyfus: *Being-in-the-world*, The MIT Press, Cambridge, 1991, p. 14.

④同⑤，頁184-185。

⑤同⑤，頁67-68。

⑥同⑤，頁68。

析<sup>⑤</sup>，海德格所謂的「本真的存在」，具有兩層涵義，一是就此有的存在性結構而言(in an existential sense)，「非本真性」以「本真性」為基礎；另一就此有日常生活中實際存活的狀態而言(in an existentiell sense)，「本真存在」其實是在「非本真存在」基礎上的一種轉化(modification)。至於，兩者的關係為何如此複雜，這就牽涉到海德格對此有概念所建立的另一項重要涵義——「在世存有」。

3. 「在世存有」(Being-in-the-world)：依錐弗斯教授(Hubert L. Dreyfus)的觀點來看<sup>⑥</sup>，海德格《存有與時間》前半部對此有作為「在世存有」這一整體現象的分析，不但可以獨立的看待，而且也是最具原創性的一部分，奠定了海德格在當代哲學世界中卓越的地位。只是目前基於本文性質的考量，將僅就其與前文相關的涵義略作說明。

此有，作為自我詮釋的存在，並不是一個不食人間煙火、獨立自足的先驗主體。相反的，此有總是存在於世界中，並且傾向於通過世界來達成對自身存有的領會、詮釋。因此，此有作為在世存有，並不是一項後天

---

<sup>⑤</sup>參閱Jay A. Ciaffa: "Toward an Understanding of Heidegger's Conception of the Iner-relation Between Authentic and Inauthentic Existence", *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 18, No.1, 1987, pp.49-59。

<sup>⑥</sup>同<sup>③</sup>，p. VIII。

的經驗事實。從海德格存在分析的觀點來看，在世存有其實是此有基本的構成狀態，一項無所逃的存有論上的事實，海德格對此又稱之為「事實性」(facticity)<sup>⑳</sup>。「事實性」這個概念的提出，在海德格存在結構的分析中，適與前文所提，此有就是其可能性的說法，形成一種結構上的張力。可能性這個概念旨在凸顯此有的自由，以及此有開顯世界義蘊，揭露世界內存有物之存有的主動性。而相對的，事實性這個概念，則在說明此有的「被拋擲性」(Thrownness)<sup>㉑</sup>，以及此有對自身存有的領會、詮釋，「註定」了要通過世界中所遭遇的其他存有物來達成的命運。

既然此有無所逃地必然從屬於某個世界，那麼在與世界中諸般事物的交接過程裡，以及各式各樣的其他此有的互動中，此有往往會受到誘引、牽連，變得盲目地從眾，以「他人」(they)為自我<sup>㉒</sup>，因為在海德格的分析中，「非本真的存在」毋寧是此有在日常生活中的常態，而「本真的存在」則有待於此有自身的覺醒與扭轉。海德格在《存有與時間》一書中，曾經對此有如何通過憂懼(anxiety)<sup>㉓</sup>、對死亡的預期(anticipation to one's

---

⑳同㉑，頁82。

㉑同㉑，頁174。

㉒參閱同㉑，頁163-168。

㉓參閱同㉑，頁228-241。

death)<sup>④①</sup>、以及良心的召喚(call of conscience)<sup>④②</sup>，最後以「決斷」(resoluteness)<sup>④③</sup>體現本真的存在，提出細膩深刻的分析。要言之，有兩個重點特別值得注意。一是日常生活中盲目從眾的非本真存在，雖然在存在結構上以事實性為根基，但是在隨波逐流、人云亦云的過程中，此有頂多能背棄、遮蔽其本真的可能性，卻不能取消它。因此，就此有的存在性結構而言，轉俗成真永遠可能<sup>④④</sup>。另一是，此有雖然可以通過決斷，將本真的自我從「他人」的存在模式中挽救回來，但「在世存有」作為此有基本的構成狀態，卻不會因此被取消<sup>④⑤</sup>。換言之，即令是本真的存在，它在體現其自身存有論的天職中，亦必須通過當前的「情境世界」(situation-world)<sup>④⑥</sup>，才能夠讓自己成為「存有在此」(the "there" of being)。

因此，綜合前述關於海德格「此有」概念的分析，我們理解到為什麼海德格一旦將「存有問題」定位為「存有意義的問題」後，整個基本存有論的分析就必須建立在能夠開顯意義的「此有」的存在結構上。尤有進者，基於前述三個重點的說明，我們也大體可以想像到為什麼海德格會發展出「有限的存

④①參閱同②⑤，頁304-311。

④②參閱同②⑤，頁319-225。

④③同②⑤，頁341-348。

④④同②⑤，頁160。

④⑤同②⑤，頁343。

④⑥同②⑤，頁346-347。

有論」(ontology of finitude)，或者晚期會提出「存有亦即存有的歷史」的主張<sup>④</sup>。海德洛這種在西方形上學史上截斷眾流、另闢蹊徑的思考方式，的確為嫻熟傳統形上學的人帶來許多理解上的困擾，但是他的本懷，與其認為是無情地拆毀傳統形上學，毋寧是為西方哲學世界指出一條新的思考方向，一條可能是與中國哲學更接近的思路。這一點，或許我們可以在後文中作進一步的檢證。

#### 四、孟子心性論中「心」、「性」、「天」、「命」諸概念的再詮釋

如果我們原則上接受前文第二節的分析，認為〈盡心章〉所展示的「心—性—天」的理路，其實是孟子繼承古代形上天的信仰，所發展出一種調適上遂的義理架構，其性格應該更接近海德格的基本存有論，而非西方傳統形上學「實體—神學」的形態，那麼，接下來的問題是：從基本存有論的觀點來看，孟子心性論中的幾個核心概念，如「心」、「性」、「天」、「命」等，具有那些義涵與關聯，特別是前輩學者所忽略，但對現代讀者而言，卻是彌足珍貴的思考資源。

現在為行文方便，先重述〈盡心章〉文獻。

---

<sup>④</sup>參閱Otto Poggeler: "Metaphysics and the Topology of Being in Heidegger", in *Heidegger: The Man and the Thinker*, ed. by Thomas Sheehan, Precedent Publishing, Inc., Chicago, 1981, pp. 173-185。

孟子曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不二，脩身以俟之，所以立命也。」<sup>④⑧</sup>

關於這段文獻，當代新儒家的前輩先生每每順明道之語，「只心便是天，盡之便知性，知性便知天，當處便認取，更不可外求」，暢發「心性天通而為一」的義理<sup>④⑨</sup>。然而，一如蔡仁厚教授所論，「程明道的說法，是圓頓一本地言之」<sup>⑤⑩</sup>。換言之，這個說法對於一個義精仁熟的道德實踐者而言，自有其體驗上的貼切之處。但是，如果從孟子原文所透露出的分解性的精神來看，它就極可能是早熟之論。我們不禁要問道：如果「只心便是天」，為何必待「盡之」，這才可以「知性」、「知天」？如果「不盡」，是否「心」就與「性」、「天」斷裂為二概？所謂「當處便認取」的「當處」究竟何指？「盡心」與「當處」之間又有何關係？為什麼當代學者在進一步闡發明道的旨趣時，偏偏遺漏了「命」？「命」在孟子心性論中究竟有何位置？要充分回答上述的問題，我們認為海德格所發展出的基本存有論的型架，頗有「他山之石」的參考價值。

首先闡明「心」、「性」兩概念的意義。

1. 公都子曰：「告子曰：『性無善無不善也』。或曰：『性可以為善，可以為不善；是故文、武興，則民好善；幽、厲興，則民好暴。』或曰：『有性善，有性不

<sup>④⑧</sup>同⑧，〈盡心上〉，頁349。

<sup>④⑨</sup>同②，頁135。

<sup>⑤⑩</sup>蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（台北：學生書局，1984年12月），頁232。



善；是故以堯為君而有象，以瞽瞍為父而有舜，以紂為兄之子且以為君，而有微子啓、王子比干。」今日『性善』，然則彼皆非與？」孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。《詩》曰：『天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！故有物必有則；民之秉彝也，故好是懿德。』」<sup>⑤①</sup>

2. 君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。<sup>⑤②</sup>

孟子性善論的提出，主要是通過「四端之心」來申論，其實在前引文獻中已清楚地顯示出來。這種「即心言性」的思考形態，不僅在當時是「別開生面」的<sup>⑤③</sup>，即使到今天也是一項寓義深長的哲學命題，值得我們再去探索。簡單地說，依照西方哲學分類的觀點來看，孟子的心性論一方面可以畫歸到倫理學或哲學人類學的範疇中，但另一方面，它也具有形上學的向度，甚至如本文前述的論點，它具有基本存有論的意涵。然而，多年以來，

<sup>⑤①</sup>同⑧，〈告子上〉，頁328。

<sup>⑤②</sup>同⑧，〈盡心上〉，頁355。

<sup>⑤③</sup>同②，頁22。

我們對孟子心性論的詮釋，卻習於依據前引文獻，或者從倫理學的角度切入，強調道德法則的內在性<sup>54</sup>，或者從哲學人類學的角度，說明「心」在生命結構中的優位性<sup>55</sup>。換言之，我們比較忽略從基本存有論的立場，來闡明「即心言性」的意義。事實上，如果我們要凸顯這層意義，可能要再參考孟子其他相關的文獻，才會比較顯豁。

1. 孟子曰：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義。」<sup>56</sup>

孟子曰：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」<sup>57</sup>

2. 公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」<sup>58</sup>

<sup>54</sup>參閱李明輝：《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1990年7月），頁47-80。

<sup>55</sup>參閱黃俊傑：《孟學思想史論》（卷1）（臺北：東大圖書公司，1991年10月），頁54。

<sup>56</sup>同⑧，〈離婁下〉，頁293-264。

<sup>57</sup>同⑧，〈告子上〉，頁333。

<sup>58</sup>同⑧，〈告子上〉，頁335。

前引文獻第一段〈人之異於禽獸者幾希章〉，雖然全文無一字涉及心、性，但顯然是針對心、性而發。可惜的是，歷來學者總是順倫理學的思路，側重「非行仁義」、「由仁義行」的道德實踐的主宰性，忽略了「明於庶物，察於人倫」這兩句話所透露出的基本存有論的意涵。事實上，如依基本存有論的觀點來解讀，至少有三個重點，特別值得我們注意：

1. 「心」、「性」作為人之異於禽獸者幾希所在，決不可以順西方亞里斯多德定義法來理解，只是在凸顯「種差」(differense of species)而已<sup>59</sup>。因為，如此一來，人基本上還是被當作世界中的一物來看待，而「心」、「性」也淪降為一種靜態的有關存有物構成的「形式」原理(principle of form)，不但沒有反映出心、性作為人「具體的實踐生活之本源與動力」的意義<sup>60</sup>，而且遺忘了心、性在彰顯天之所以為天的存有論的性格。因此，恰當地理解，孟子此處雖然使用的是「幾希」的字眼，卻不是在量上表示人比一般禽獸「多」出了些什麼，而是要指出人之所以為人的心、性，苟若充盡地實現，則如「舜」一樣，「明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義」；但是，如果不能「存養」、「擴充」，則「違禽獸不遠」。換言之，孟子顯然是從人所「能是」(Seinkonnen, ability-to-be)<sup>61</sup>的觀點來說明人之所以

---

<sup>59</sup>傅佩榮：《儒家哲學新論》（臺北：業強出版社，1993年7月），頁78。

<sup>60</sup>牟宗三：《道德的理想主義》（臺中：東海大學，1970年），頁124。

<sup>61</sup>這個觀念來自於海德格《存有與時間》，只是目前英譯本誤譯為 potentiality-for-being，所以特參考錐弗斯教授的譯法修正，讀者可參考前註31, p. xi。

爲人，亦即「心」、「性」作爲孟子這段文獻的隱性主題，我們必須從基本存有論的立場來認取。

2. 其次，值得正視的是，孟子在進一步說明「心」、「性」的作用時，所謂「明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義」，固然可以順「仁義內在」的觀點，理解爲人具有在道德實踐中的自律自主性，但是，從基本存有論的觀點來看，這段文獻毋寧是在說明心性具有明照存在界及人倫社會之價值秩序的功能，或許更周延地說，心性作爲人之所以爲人的「能是」，必須在一個由人、物所構成的「生活世界」(life-world)中，以「明」以「察」，這才能夠成就人之所以爲人。這也就是說，我們與其順「仁義內在」的觀點，過度地強調「心」、「性」作爲道德實踐上獨立自足的「主體性」原則，倒不如將它一開始就理解爲「在世存有」(being-in-the-world)，一個必須關聯著世界才能起現其明察作用的「感通原則」。事實上，依據前引文獻第二段「仁，人心也；義，人路也」，我們可以理解「仁義內在」的心性，其實一直是以通向具體的生活世界爲其本質的，其中，「仁」代表普遍性的「感通原則」，而「義」則代表具體性的「情境化原則」<sup>②</sup>。可惜的是以往學者在疏解孟子心性論時，每每因爲倫理學進路的影響，接受「四端之心」、「仁義內在」這些文獻的暗

②將「仁」理解爲「感通原則」，主要是根據牟宗三先生《中國哲學的特質》對「仁」詮釋。但是將「義」理解爲「情境化原則」，除了孟子「義，人路也」的說法，顯示它是引領吾人通往人間世界的原則，另外則係個人參考「義」的古訓多半解作「宜」，換言之，人事之宜必須隨情境而變，故作此解釋。

示，以至於只凸顯了道德心自律自主一面的義涵，而不及心性作為「在世存有」這一面的向度。這一點如果從孟子整個文獻來看，未嘗不是一項失漏。

3. 既然孟子之「即心以言性」，從基本存有論來看，亦即是從「心」之具有照明存在界及人倫秩序的能力，來規定人之所以為人的「性」，那麼，人在現實中的為不善，甚至淪為「小人」，自然就不能說是這些人沒有足以為善的「心」或「能力」，而只能說他們為外物所蔽，有所放失而已。因此，徵諸前引第三段〈大體小體章〉，文字上固然是「耳目之官」與「心之官」的對比，好像「心」亦屬生命構造中的一項「機能」，但深入地分析，「耳目之官」其實代表著「不思」「蔽於物」的「存在方式」，而「心之官」則代表著「思」而有「得」的「存在方式」。但問題是，人為什麼會選擇「不思」、「從其小體」呢？學者向來無善解。然而我們依據前文基本存有論的觀點來看，「心」作為「在世存有」，當它依照自身的感通原則通向具體的生活世界時，「明於庶物，察於人倫」誠然是可能的，但是，面對一個既與的公共世界(public world)，苟若不能念念自覺「此天之所與我者」的存有論的天職，而有所「陷溺」、「放失」，則其退墮為「飲食之人」也一樣是可能的。換言之，我們從基本存有論出發分析孟子的心性論，不僅在義理上可以還原出「孟子道性善」的分際，而且對於人之為不善，也可以通過心性之存在結構的說

明，給出可能性的基礎。

果如前論，「心」在孟子哲學中，就不僅是道德實踐的基礎，一個倫理學上的概念；它同時也是一個徵定人之所為人的存有論的概念。更重要的是，由於「心」具有明照存在界的能力，或用海德格的語言，具有揭露存有物之存有的能力，所以，它也是開顯「天」之所以為天的意義基礎。換言之，我們無論如何都不能抹煞「心」作為一個基本存有論的概念的意涵。但問題是：「心」如何開顯「天」之奧蘊？或者，對孟子而言，「天」之所以為「天」的意義究竟何在？要說明這些問題，我們恐怕還需要將注意力集中在「天」與「命」兩個概念上。

依據楊伯峻先生的分析<sup>③</sup>，孟子言天凡八十多見。其中，除了引述《詩》、《書》古代文獻帶有「天」字的語句外，如「天生烝民，有物有則」、「天作孽，猶可違」，一般所謂的「自然之天」、「義理之天」、「命運之天」諸義，孟子均曾語及。然而，最值得我們關注的則是孟子「即命以言天」的這一理解形態。

1. 萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否。天子不能以天下與人。」「然則舜有天下也，孰與之？」曰：「天與之。」「天與之者，諄諄然命之乎？」曰：「否。天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「以行與事示之者如之何？」曰：「天子不能薦人於天，不能使天與之天下……昔者，堯薦舜於天，

---

<sup>③</sup>楊伯峻：《孟子譯註》（臺北：源流出版社，1982年10月），頁10。

而天受之，暴之於民，而民受之。故曰：天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「敢問薦之於天，而天受之，暴之於民，而民受之，如何？」曰：「使之主祭，而萬神享之，是天受之。使之主事，而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：天子不能以天下與人。舜相堯二十有八載，非人之所能為也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南，天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜……〈太誓〉曰：『天視自我民視，天聽自我民聽。』此之謂也。」<sup>⑥4</sup>

2. 萬章問曰：「人有言，至於禹而德衰，不傳於賢，而傳於子，有諸？」孟子曰：「否，不然也。天與賢，則與賢；天與子，則與子。……莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。……」<sup>⑥5</sup>
3. 魯平公將出。嬖人臧倉者請曰：「他日君出，則必命有司所之。今乘輿已駕矣，有司未知所之。敢請。」公曰：「將見孟子。」曰：「何哉？君所為輕身以先於匹夫者，以為賢乎？禮義由賢者出，而孟子之後喪踰前喪。君無見焉！」公曰：「諾。」樂正子入見，曰：「君奚為不見孟軻也？」曰：「或告寡人曰：『孟子之後喪踰前喪。』是以不往見也。」曰：「何哉，君所謂踰者？前以士，後以大夫；前以三鼎，而後以五鼎與？」曰：「否。謂棺槨衣衾之美也。」曰：「非所謂

<sup>⑥4</sup>同<sup>⑧</sup>，〈萬章上〉，頁307-308。

<sup>⑥5</sup>同<sup>⑧</sup>，〈萬章上〉頁308-309。

踰也。貧富不同也。」樂正子見孟子，曰：「克告於君，君為來見也。嬖人有臧倉者沮君，君是以不果來也。」曰：「行，或使之；止，或尼之。行止，非人所能也。吾之不過魯侯，天也。臧氏之子焉能使予不遇哉？」<sup>66</sup>

前引第一、二段章句，通常都被視為研究孟子政治哲學的重要文獻。但是，如果我們願意調整焦距，那麼這兩段文獻也許可以視為孟子基於其天道論、心性論所作的一項歷史解釋，或者，如本文的觀點，一項立基於基本存有論而發的歷史解釋。我們細繹孟子、萬章這對師徒的對話，可以清楚地體會出，萬章一開始的質問「堯以天下與舜，有諸？」以及「至於禹而德衰，不傳賢而傳於子，有諸？」反映的是一般世俗的、常識的觀點，而孟子本諸「天」、「命」所提出的解釋，卻是新穎、耐人尋味的觀點。孟子這種援引「天」、「命」的歷史解釋，決不是否定人在歷史洪流中的自主性，試圖以宗教神祕的力量來合理化人間的事件，因為這明顯地與孟子奮起於「天下之言不歸楊則歸墨」<sup>67</sup>的行事作風與生命性格不合。事實上，我們從孟子引述〈泰誓〉「天視自我民視，天聽自我民聽」，就可以確定孟子心目中的「天與之」，並非什麼「君權神授」的觀念，而是以「人與之」為決定關鍵。但問題是：既然「天與之」亦即「人與之」，孟子又為什麼要疊床架屋地請出「天」一概念來解釋這些歷史事件呢？難道孟子真的是因為去上古未遠，故而仍保有古代宗教信仰的殘餘？還是「天」一

<sup>66</sup>同⑧，〈梁惠王下〉，頁225-226。

<sup>67</sup>同⑧，〈滕子公下〉，頁272。



概念在孟子心性論的自覺中早已「存有論化」了，亦即轉化為照明一切存在界有無生滅的意義基礎？我們從孟子屢言「非人之所能為也，天也」，可以看出孟子在理解一個事件時，往往一反常識生活中以個人的意志為中心的因果解釋，而傾向於將主題帶入一個原則上可以無限伸展的相干脈絡中，並向上一翻，逕自通過「莫之為而為」的「天」，將待詮釋的歷史事件，或當前的處境（如臧倉沮魯平公不見孟子），照明為吾人所必須面對的「莫之致而至者」的「命」。換言之，孟子的思考方式是：一方面將《詩》、《書》傳統中「形上天」的信仰「存有論化」，視為說明一切存有物的意義基礎，另一方面，又進一步將此一不可智測的「意義無盡藏」，具體化為與人休戚與共的「歷史」，亦即理解為不斷地對人形成召喚，並等待吾人心性的覺醒、回應的「命運」。基於《孟子》文獻中這種「即命以言天」的概念運用，不但特殊且最能反映孟子個人對「天」的理解，因此，對於前文一再探尋「盡心」如何「知天」的問題，顯然也應當順這一理路建立說明的基礎。

天壽不貳，脩身以俟之，所以立命也。

依前所論，孟子認為人之所以為人的真「性」，即在於人擁有明照存在界秩序的「心」，那麼，充盡吾心明鑒察照的功能，自然也就足以「知天」。但是，「心、性、天通而為一」畢竟只是圓頓一本地以言之，落實來說，人能否「盡心」才是關鍵。因此，目前的問題是：怎樣才算是「盡心」？從〈盡心章〉的脈絡結構，以及本文已提出的分析來看，答案就在「立命」之上。

嚴格論之，所謂「命」，並不是一個知識中的概念，我們對之並無任何知識上的理解，但是它卻貫穿在我們從生到死每一個時刻、每一個遇合中，成為我們無所逃於天地之間的存在事實。這裡，如果我們接受西方近代哲學「事實」與「價值」二分的觀點，或許會將「命」排除在儒家心性論核心義理之外，因為心性作為道德價值之源，完全獨立在「事實世界」之外。但是，如果從基本存有論的觀點來看，「心」作為感通原則，以「在世存有」為其存在的基本形式，則人在存活過程中的每一個遭遇，一方面固然是有待於吾心感而通之，但另一方面，它也正是吾人本真性無所逃於天地之間必然要通過的存在的考驗，亦即一項「或為大人，或為小人」的抉擇。〈萬章上〉曾經記載了一段孟子師徒的對話。

萬章問曰：「或謂孔子於衛主癡疽，於齊主侍人瘠環，有諸乎？」孟子曰：「否，不然也；好事者為之也。於衛主顏雝由。彌子之妻與子路之妻，兄弟也。彌子謂子路曰：『孔子主我，衛卿可得也。』子路以告。孔子曰：『有命。』孔子進以禮，退以義，得之不得，曰『有命』，而主癡疽與侍人瘠環，是無義無命也。……」<sup>⑧</sup>

這段對話，一般理解總是順〈盡心章〉「求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也」，將孔子是否能主持衛政，歸諸於外在的生命限制，並視孔子的「進以禮，退以義」為操諸在我的道德實踐，與外在得失的命限無關。但是，深入體會孟子「無義無命」這句話的涵義，顯然孟子並沒有在維護

<sup>⑧</sup>同<sup>⑧</sup>，頁311。

道德自主性的同時，將「命」完全從生命中推出去，而視作與生命實現無關的外在事實；相反的，孔子的進與退，正是針對得與不得之「命限」的不同回應。唐君毅先生在疏解這段章句時曾說：

由孟子此段話，便知孔子之言命，乃與義合言，此正與《論語》不知命無以為君子之言通。孔子之所以未嘗有主靡疽與侍人瘠環之事，因此乃枉道不義之行，孔子決不為也。彌子謂子路曰：孔子主我，衛卿可得，孔子之答又為有命。故孟子之釋曰：無義無命，此即言義之所在，即命之所在也。此所謂義之所在即命之所在，明非天命為預定之義……<sup>⑥9</sup>

……在孔、孟，則吾人所遭遇之某種限制，此本身並不能說為命；而唯在此限制上，所啓示之吾人之義所當為，而若令吾人為者，如或當見、或當隱、或當兼善、或當獨善、或當求生、或當殺身成仁，此方是命之所存。唯以吾人在任何環境中，此環境皆若能啓示吾之所當為，而若有令吾人為者，吾人亦皆有當所以處之之道，斯見天命之無往而不在，此命之無不正。……<sup>⑦0</sup>

果如唐先生所析，「義之所在，即命之所在」，亦即命之有無取決於人能否在情境中體認此一情境中「當然之義」的召喚，則所謂「立命」之道，亦即「由命以見義」。換言之，面對人

<sup>⑥9</sup>唐君毅：《中國哲學原論》（導論篇）（臺北：臺灣學生書局，1974年7月），頁515-516。

<sup>⑦0</sup>同上，頁525-526。

生無常多變的遇合，我們固然可以「枉道」而行，「無義無命」，但是，如果我們順本心的感通原則，「由命見義」，就在具體的生命情境中做出決斷，則「居仁由義」的結果，不僅「盡心」與「立命」其實只是一事，就是「知天」、「事天」之事也必須在「立命」中完成。

因此，總結前文的分析，我們認為：「心性天通而為一」誠為儒家心性論最高的理境，但是，當孟子以分解辯示的方式提出〈盡心章〉的理解架構時，一項忠於孟子本懷的詮釋，就必須逐一還原出「心」、「性」、「天」、「命」諸概念的意涵與關聯。我們參考海德格基本存有論的架構，重新審視孟子心性論的內涵，大體言之，獲致了以下幾個結論：

1. 孟子「即心以言性」的理路雖然早為前輩學者所詳論，但是在基本存有論的觀點來看，如果「性」指著人之所以為人的「存有」，那麼，孟子的以「心」說「性」，就不是指人所具有的一種超過、多過一般動物的機能 (faculty) ——「心」——，而是指唯有人能夠「明於庶物，察於人倫」地存活在世界之中。換言之，「心」在這裡是指著一種存活的能力 (ability-to-be)，旨在凸顯天地萬物只有人具有領會、詮釋自我的可能性。這裡，我們與其將之理解為西方傳統哲學中的「本質」 (essentia)，毋寧將之看為一個類似海德格哲學中所謂「存在」 (existence) 的概念。
2. 如果孟子的「心」一概念，的確指的就是一種開顯明照存在界秩序、意義的能力，那麼，依基本存有論的觀點，「心」作為「在世存有」，一方面固然可以依其自身的感

通原則，明善而察理；但另一方面，「心」在投入具體的、公共的生活世界時，也可能會有所「放失」與「陷溺」，因此，「心」的操持存養遂成爲孟子工夫論的重點。一般人在理解孟子性善論時，每以「人何以爲不善」相責疑。但是，就「在世存有」乃是「心」的基本形式而言，人在實際生活中的「爲不善」，無非是指既成的公共世界對「心」形成了不可避免的干擾、扭曲。牟宗三先生在《五十自述》中曾言：「生命〔作者按：在本文的脈絡中，「生命」亦即「在世存有」一般人類存活之事〕總在心潤中，亦總限定心之潤，因此亦總有溢出之生命之事而爲心潤所不及。此所以悲心常潤（生生不息，肯定成全一切人文價值），法輪常轉（不可思議，無窮無盡），罪惡常現（總有溢出，非心所潤），悲劇常存也。」<sup>①</sup>可謂對「心」作爲「在世存有」最富存在悲感的詮釋。

3. 尤有進者，從基本存有論的角度切入孟子「盡心—知性—知天」的理路，最重大的發現即是：「天」在孟子哲學中，既不是作爲宗教信仰的「上帝」加以崇拜，也不作爲西方形上學中的「無限實體」、「第一因」，思辨地展開對存在界的說明。雖然，籠統地將「天」當作一切造化的根源，孟子並未反對，但是，從一些重要的篇章看來，「天」主要擔負的是人在歷史的律動中所遭遇的各種事件、情境的最終解釋。換言之，孟子顯然已將《詩》、

---

<sup>①</sup>牟宗三：《五十自述》（臺北：鵝湖出版社，1989年1月），頁161。

《書》中「形上天」的信仰存有論化了，轉換為明照生活世界中各種遇合之有無生滅的意義基礎。它的豐盈不竭的義涵，早已滲透到人類文明的腳步中，只待吾人心性的覺醒與回應。

4. 最後，關於「盡心」如何「知天」，傳統的理解只要順「萬物皆備於我」這一意義，逕自可以發展出「天人合一」的歸結。但是，如果從基本存有論的觀點來看，「仁，人心也；義，人路也」，「仁」作為無限的感通原則，若不能通過「由命見義」的途徑，進入生命具體的情境，仍然無法真正契接於穆不已、生物不測的「天道」。換言之，我們認為從倫理學的角度詮釋孟子，雖然擁有大量文獻的支持，但是孟子「盡心」之教若不能落實到「立命」的真實履踐之上，則孟子的心性論不僅有「蹈空」之嫌，而且顯然與孟子那種不惜與整個時代破裂的存在感受與歷史使命感不符。因此，完備的展開孟子心性論的內涵，我們認為在「心、性、天」的架構中，必須再補進「命」一概念，如此才能保住人在歷史移動中為文化理想奮鬥的真實性與意義。

## 五、結 論

1958年初，張君勱、徐復觀、唐君毅、牟宗三四位當代新儒學的前輩，共同發表〈中國文化與世界〉<sup>⑦</sup>，正告世人中國

---

⑦同①。

文化學術的特質，此舉一則在匡正西方人士對中國文化的誤解，一則在勉勵當代中國人反求諸己，建立文化自信。在這篇具有歷史性的文獻中，四位前輩曾經鄭重地指出：「此心性之學，亦最爲世之研究中國學術文化者，所忽略所誤解的。」<sup>⑦</sup>因爲心性論作爲中國學術思想之核心，其義理性格，一方面雖然近似於西方哲學分類中的理性靈魂論，或認識論、形上學，但另一方面又迥然不同，因爲中國心性論重實踐、通天人、兼內外人我的學理性格，顯然又是西方哲學所無。因此，四十年來，前輩學者爲了在世界性的思潮中確保中國心性論的義理性格，不知耗費了多少心血用來疏清經典的義涵，以及檢別心性論與西方各種重要哲學思潮的同異。而本文之作，基本上亦只是承繼前輩的研究成果，試圖通過海德格基本存有論的對比，以一種更新的哲學語言來呈現前賢的心血與慧見，在根本的見解上，自信並未逾越前賢的宏規。

事實上，海德格哲學的真相究竟如何，在西方學術界也是一個備受爭議的課題。但是，海德格置身西歐文明瀕臨解體的廿世紀，其深刻銳利的目光，的確照見了西方傳統以迄近代的各種心靈偏見，並流露出許多非常接近東方哲學的洞見。因此，本文企圖參考海德格基本存有論的架構重塑孟子的心性論，與其視爲大膽地將孟子哲學等同於海德格，毋寧說是藉海德格對西方哲學的批判，讓我們在表述孟子心性論時，擁有一套更恰當的理解模式。至於這項試探是否成功，能否爲學者方家接受，將敬待各方的批評教正。

---

⑦同①，頁885。

最後，本文的研究如果有絲毫新義，應該就是將心性論「究天人之際」的超越向度，與向來較忽略的「通古今之變」的歷史向度，結合為一。由於時間精力有限，未能充分發揮，只好留待來日再為之詳論。



文 化 觀



# 儒家身體觀的原型

——以孟子的踐形觀及荀子的禮義身體觀為核心

楊 儒 賓 \*

「身體」在現代學者的儒家研究中，不算是一個顯赫的主題。筆者可以理解學界這種選擇，但筆者相信儒家的身體觀有它的特色，也有它思想史上的意義。儒家強調的身心一體論及身禮一體論，即使在今日看來，仍有值得省思的地方。本文認為儒家的身體觀在先秦時期已立下了規模，我們可稱呼此時期為儒家身體觀的原型時期。「原型」既取其始源義，也取其規範義，換言之，後代儒者對身體的解釋大體即沿襲著先秦儒學的軌道而來的①。先秦儒家的身體觀可歸納為二源三派，二源

---

\* 清華大學中國語文學系教授。

①「原型」一詞主要由榮格(C. J. Jung)使用後，才開始流行。但本文所用的「原型」不採榮格義，而是接近耶律亞德(M. Eliade)義。耶律亞德用的「原型」與集體無意識無關，它指的是在傳統社會或原始社會裡，人的種種表現、社會的種種組織、規範都被認為有種超越的起源或模本。儒家的身體觀肇始於「經書」時代，其時雖非神話時代，然「經」俱有超越時空的規範及神聖意義，故可比擬之。耶律亞德的解釋參見其著作 *The Myth*

指的是威儀觀與血氣觀，三派指的是孟子的踐形觀、荀子的禮義觀、以及散見諸種典籍的自然氣化觀。二源三派的系譜中，我們當以孟子的踐形觀及荀子的禮義觀為中心，孔子、孟子後學及春秋時期「君子」所述及的為輔。

### 一

儒家的起源最少可追溯到經書時代，儒家身體觀的起源亦然。就我們目前所知，經書中最重要比較早出現的一種身體觀，乃是藉著操控身體表現，以符合禮儀規範，並成為人民典範的一種理念，我們可以稱之為威儀觀。「威儀」一詞普見於春秋前文獻，而以《左傳》記載的兩則故事最具代表性，本文即從這兩則記載談起。

襄公三十一（西元前542）年北宮文子隨衛襄公至楚，北宮文子見楚國重臣子圍不知威儀，禮同國君，預言其人必不得善終。論及威儀時，北宮文子說道：

有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。君有君之威儀……臣有臣之威儀……衛詩曰：「威儀棣棣，不可選也。」言君臣上下、父子、兄弟、內外、大小皆有威儀也。周詩曰：「朋友攸攝，攝以威儀。」言朋友之道必相教訓以威儀也……故君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有

---

*of the Eternal Return*, pp. 3-48 (New York, 1974)。他的原型理論與榮格的差異，參見同書，頁Xiii-XV。

文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。②

如北宮文子所說，「威」乃因君子的容貌風采足以引起他人敬畏之謂，「儀」則為君子的言行舉止足以引起他人效法，「威儀」是君子人格展現出來的一種理想狀態，這種理想狀態是對於人格原有狀態的一種改造。君子改造了他原有的人格狀態以後，其定型的人格狀態復可以成為時人共同遵守的軌範，所以說「在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂」。連續八個「可」字其實說的都是規範的意義。「威儀」是君臣、上下、父子、兄弟、內外、大小共同遵守的準則。

另外一則有關威儀的言論出於劉子之口。成公十三年，成子受賑于社，不敬，劉子批評其行為道：

吾聞之：民受天地之中以生，所謂命也，是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養之以福，不能者敗以取禍。是故君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。敬在養神，篤在守業。國之大事，在祀與戎。祀有執膳，戎有受賑，神之大節也。今成子情棄其命矣！其不反乎！③

劉子這席話乃思孟學派興起前，儒家君子所理解的另一種性命之學。他所說的「中」字到底何義，實質的內涵或有爭執，但注家

②《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，民44年），《左傳注疏》，襄公三十一年，卷40，頁23。

③同上，卷27，頁10。

所說「中和之氣」就形式上說來，即是「性」字<sup>④</sup>，此解應當可通。如果「中」字有「性」的涵意，我們可以看出劉子的性命之學具有如下明顯的特色：

1. 人性要受威儀法則的規範，威儀是人性的具體化原則。
2. 禮義威儀法則的總原則是「禮」，而「禮」的分殊內涵則是威儀。
3. 行禮（含威儀）的主觀心境是種「敬」的態度。
4. 敬的心境及禮之準則所運用的場合，主要是在宗教的祭典上；它們運用的對象則是此場合中的主角——神。

以上所說四點，一一皆可委曲細論。然扼要而觀，北宮文子與劉子所言的威儀可以從主客兩面來談。就主面而言，威儀乃依附在學者的貌言行事上的一種氣象，所謂「有威而可畏」、「有儀而可象」，皆有此義。《大學》名言：「赫兮喧兮者，威儀也」<sup>⑤</sup>尤能指出君子人格威儀棣棣、燦爛有光輝的一面。由於主面意義的威儀是搭附在學者的貌言行事上說的，因此，威儀必有壯容可觀，所以其義可名為「容」。《周禮》論保氏之職有言：「教國子六儀：一曰祭禮之容，二曰賓客之容，三曰朝廷之容，四曰喪紀之容，五曰軍旅之容，六曰車馬之容。」<sup>⑥</sup>每一容，皆是學者在某一特定場合展現出的行為模態，而每一模態皆是學者

④同上，頁10-11。中和之氣所以可以視作人性，乃依據「用氣為性」的傳統而來。

⑤引自《四書纂疏》（臺北：新興書局影印復性書院校刊本，民61年），《大學纂疏》，頁36。

⑥《十三經注疏》，前揭版，《周禮注疏》，卷14，頁6。

對自己原始身體的調整，以取得個體與體制的規範間之和諧。

如果威儀觀指的是調整自己的原始身體，以取得個體與體制的規範間之和諧，那麼，我們可以看出：威儀觀的理論預設不能只落在主體面來說。在孟子學的踐形觀及後代儒家的某些理論裡面，認為人外在的氣象是由內在的道德心性氣血一體湧發上來的，這就是所謂的「有諸內，必形諸外」（《孟子·告子下》）<sup>⑦</sup>，「有深愛者必有和氣，有和氣者必有愉色，有愉色者必有婉容。」（《禮記·祭義》）<sup>⑧</sup>這種內外相符的理論落在身體論上來講，也可以形成一種心性論的威儀觀。但見之於春秋西周文獻中的威儀觀卻不是此事，用阮元的話說：「商周人言性命者，祇範之於容貌最近之地，所謂威儀也。」阮元又云：「人既有血氣心知之性，故聖人作禮樂以節之，修道以教之，因其動作以禮義為威儀，威儀所以定命。」<sup>⑨</sup>阮元的話語背後有一套反理學的形上學，這套形上學不見得是他自己一再強調的那般平實切近。但我們引用到他的兩項命題：(1)商周人言性命，乃範之於容貌最近之地；(2)（聖人）因禮義為威儀，威儀所以定命。這兩項命題應該都是可以成立的。第一項命題畫清了「商周」與後儒言性命及踐形的界限；第二項命題則明確指出：威儀是因禮義而為之，威儀是果報，禮義才是威儀觀真正的內涵。

---

⑦《十三經注疏》，《孟子注疏》，卷12上，頁10。

⑧《十三經注疏》，《禮記注疏》，卷47，頁9。

⑨以上兩段引文皆出自阮元：《研經室一集》（四部叢刊本），卷10，頁118-120。

威儀觀真正的內涵是禮，這是可以確認無疑的。不但如此，即使就語義內涵來說，「威儀」除指向人的體貌之氣象外，它原來即有「禮」的涵義。1976年12月15日陝西扶風出土微氏家族禮器，中有西周中期重器癸鐘、癸斝，兩禮器分別有文曰：

丕顯高祖、亞祖、文考，克明厥心，疋尹典厥威義，用辟先王。<sup>⑩</sup>

皇且考，司威義，用辟先王，不敢弗帥用夙昔。<sup>⑪</sup>

「威義」即「威儀」，「典厥威義」、「司威義」云云，乃指其祖輔助尹氏主持各種威儀之事。在此脈絡底下的威儀，其義實指各種禮之儀式，這應當是「威儀」一辭較早出現的意思。後代文獻所見到的「威儀悉備」（《逸周書·諡法解》）<sup>⑫</sup>、「禮儀三百，威儀三千」（《中庸》）<sup>⑬</sup>，其義大體類似。

「威儀」一辭如果指的是各種禮之儀式，其內涵應當與「儀」相同。「儀」是「禮」的分殊性展現，禮代表普遍，儀代表分殊，所以說：「經禮三百，曲禮三千」（《禮記·禮器篇》）<sup>⑭</sup>，三代表多數，三千代表的當然更是多數中的多數。由「威儀三千」這類的語言，我們可以理解這些概念背後反映出的社會形態。毫無疑問地，這樣的社會形態只能是由「禮」主導的

⑩參見周法高編：《三代吉金文存補》（臺北：臺聯國風社，1980），頁104。

⑪同上，頁103。

⑫朱右曾：《逸周書集訓校釋》（臺北：世界書局，民46年），頁153。

⑬《四書纂疏》，《中庸纂疏》，頁143。

⑭《十三經注疏》，《禮記注疏》，卷23，頁21。



## 儒家身體觀的原型

封建貴族文化。前乎此的盲昧時代沒有這麼多禮，後乎此的大帝國文化則不需要這麼多禮。更具體地說，威儀觀背後預設的是種禮的精神，而禮的精神的顛峰則是在西周春秋之際。此後禮壞樂崩，「威儀」一詞也逐漸被推向歷史的角落，不再有顯赫的指導地位<sup>⑮</sup>。

確定威儀觀與禮的關係後，我們可以更清楚地掌握威儀觀代表的意義。「禮」是個具有多層文化積澱的概念，它造字時的始義，指的乃是宗教性祭典的用法，此事當無可疑<sup>⑯</sup>。後來隨著社會文化的發展，作為規範系統的禮也不得不跟著轉化，後世視為五禮的吉凶軍賓嘉，只是諸禮中的犖犖大者。然而，禮雖隨著社會發展而轉化，它原有的一些特殊質性並不因此就銷聲匿跡。黃河九轉，其上游的冰雪終究還是要溶在下游的滾滾濁流之中；禮之於威儀，亦然。

北宮文子說「有威而可畏，謂之威；有儀而可象，謂之儀。」「可畏」、「可象」之語恰好提供了我們追溯威儀觀歷史

<sup>⑮</sup>「威儀」一詞主要見於西周春秋時期文獻，戰國諸子的文章中很少見到此一詞彙。孫作雲從《詩經》的作品演變，考出「在春秋末年，隨著貴族階級的沒落，貴族們已經不大講究威儀了。」（參見《詩經與周代社會研究》，北京：中華書局，1966，頁157。）其說有據。顧炎武《日知錄》論春秋與戰國風俗之差異，其中有言：戰國列強「絕不言禮與信。」（臺北：文史哲出版社，1979，卷17，「周末風俗」條，頁375-376。）其說亦有據。其趨勢可由「威儀」一詞之演變，見出一斑。

<sup>⑯</sup>關於禮的意義，參見王國維〈釋禮〉一文，此文收入《觀堂集林》（上海：上海書店，1992），卷6，頁14-15。

演變及其結構意義的重要線索。北宮文子之言前半部顯然指的是種「畏敬」的態度，君子之人威儀棣棣，下位者見了，不覺面色儼然，心中凜然。這種強烈的心理情緒造成了君子與其他人士位階的斷裂——如果不是本體論的斷裂的話。但自另一面而言，威儀棣棣的君子又具有獨特的力量，他可以使人欣，使人歌。在下者只要一見到這種文思安安的人物，即心生欣羨，想竭力親近之，並思求消除個己，與之同化。這也就是「有儀而可象，謂之儀」一語蘊含的意思。在「威儀觀」一詞上，我們看到了兩種相反的質性匯為一爐。一方面它指向異質的他者，心理的畏懼造成了存在的斷層；一方面它指向理想的原型，心理的欣羨跨越了個體的局限。

原始的禮恰好也有類似的面相。禮是神人間溝通的媒介，也是行禮者與神溝通時的一種德行。神學家奧圖（R. Otto）在其名著《神聖的理念》一書中，特別提出「神聖」具有的兩種性質，一方面它使人絕對畏懼，一方面它使人絕對嚮往。當信徒面對著神聖的神祇時，他能不覺得自己渺若塵土嗎？但面對著這麼圓滿完整、具有無上價值的存在，他又焉能不心嚮往之？奧圖所說的「神聖」，其實指的是「神聖感」的一種宗教經驗，亦即信徒面對神祇時心中升起的複雜情感。依奧圖的舉例，絕對的畏懼與絕對的欣羨是組連體現象，雖然這組連體現象較明顯地見之於猶太—基督教傳統，但其他的文化裡也是常見的；說得清楚些，也就是它們是普遍的<sup>①⑦</sup>。

---

<sup>①⑦</sup>參見 R. Otto: *The Idea of the Holy* (London, 1957), pp.1-40。

看過奧圖對神聖的解釋，再回頭看威儀觀，兩者間的類似點不難見出。西周春秋時期威儀棣棣的君子待人處世顯現出的行為模態，其實就是更早先的君子祭祖祭神時的行為之後世翻版。但在強調兩者間的連續性之際，我們也不宜忘掉兩者間的差異處。不管怎麼說，見之於儒家經典中的君子，其人其行絕不是夏商時期的祭司。祭司是宗教概念的範疇，而君子則是儒家倫理的範疇。儒家倫理固然紮根於原始的文化傳統，但經過後世「君子」的創造轉化，它的精神已從高高在上的彼界落實到中土這塊農耕的大地上來。君子的威儀不只是表現給神或祖先看的，它是和臣民、宗族、家屬、山林、草木以及一切無生物連在一起的；簡單地說，威儀觀是西周春秋時期君子的行為態度，而這種態度是依據當時縮結文化社會規範系統的禮來運作的。當時有什麼樣的禮，反映到君子身上的，即有什麼樣的威儀。而西周春秋時代，當時的文化既然已經經過源頭儒家（指孔子以前）思想的洗禮，「禮」已相當程度的倫理化了，它再也沒辦法逆溯回去了。即使它仍帶有宗教的內涵，但這時的宗教禮儀也是源頭儒家系統定位下的宗教禮儀，不再是「人消融於他者」的超離型、單向型的奉獻媒介<sup>⑩</sup>。

從宗教性的禮儀演變為人文化成的禮儀，其間的發展過程當然是相當複雜的，有連續，有斷層；促成禮儀性質轉變的因素也很複雜，有物質的因素，也有個人的因素。但就史實所述，我們

---

<sup>⑩</sup>關於「威儀」與西周春秋時期君子的修養、共同體倫理規範間的關係，請參見貝塚茂樹：〈威儀——周代貴族生活的理念儒教化〉，此文收入氏所著《中國古代的傳承》，東京：中央公論社，1976。

知道「周公制禮作樂」這件事無疑居間扮演了相當重要的角色。環繞著「周公制禮作樂」這件事，當然還有許多爭議可談<sup>19</sup>。但我們如果將此事當成一件具有代表性的象徵事件，將周公視為一群改革制度、規範的人物之代表，那麼，「周公制禮作樂」這樣的論述還是可以給我們傳達一些重要的訊息。王國維的名文〈殷周制度論〉正是在這個意義上，透露了周朝聖王（尤其是周公）改革制度的深遠影響。他說周初改革制度是為「萬世治安之大計」，不是為一家一姓之故，因為

由是制度乃生典禮，則經禮三百，曲禮三千是也……古之所謂國家者，非徒政治之樞機，亦道德之樞機也。使天子、諸侯、大夫、士各奉其制度典禮以親親、尊尊、賢賢，明男女之別於上，而民風化於下，此之謂治。反是，則謂之亂。是故天子諸侯卿大夫士者，民之表也；制度典禮者，道德之器也。周人為政之精髓，實存於此，此非無徵之說也。<sup>20</sup>

王國維〈殷周制度論〉認為殷周之際的大變革乃「舊制度廢而新制度興，舊文化廢而新文化興」，這個主要命題現在多少受到了一些修正。有些證據顯示：殷周制度的關係乃是「因損」的關

<sup>19</sup>有關周公制禮作樂的傳說，參見顧頡剛：〈周公制禮的傳說和周官一書的出現〉，《文史》，第6期，1979；楊向奎：〈周公對於禮的加工與改造〉，此文收入氏所著《宗周社會與禮樂文明》（北京：人民出版社，1992），頁277-357。

<sup>20</sup>《王觀堂先生全集》（臺北：文華出版社，1968），第2冊，《觀堂集林》，卷11，總頁457。

係，而不是革命的關係<sup>②</sup>。但如撇開制度的形式面不談，筆者認為：大體而言，王國維在此名文中對周初精神的斷言，仍具有無比深邃的洞見。由周初的文獻及後人對此段時期的文化之敘述看來，周初的君王所追求的確實是種清明的、制度的、理性的禮義精神，這種禮義精神落實到個人的行為上來，就是威儀觀。

周初這種禮義精神不是憑空興起的，它的出現當嵌鑲在殷商末期「禮壞樂崩」的帝國末期症候群之背景下理解。依王國維言：

商之季世，紀綱之廢，道德之隳，極矣！周人數商之罪……於〈酒誥〉曰：「在今後嗣王酣身，厥命罔顯于民，祇保越怨不易。誕惟厥縱淫泆于非彝，用燕，喪威儀，民罔不盡傷心。惟荒腆于酒，不惟自息，乃逸。厥心疾很，不克畏死，辜在商邑，越殷國民無罹。弗惟德馨香祀登聞于天，誕惟民怨。庶群自酒，腥聞在上，故天降喪于殷，罔愛于殷，惟逸。天非虐，惟民自速辜……」此非敵國誣謗之言也，殷人亦屢言之。〈西伯戡黎〉曰：「惟王淫戲用自絕。」〈微子〉曰：「我用沈酗於酒，用亂敗厥德於下。殷罔不小大，好草竊姦宄。卿士師師非度，凡有辜罪，乃罔恆獲。小民方興，相為敵讎。」又曰：「天毒降荒殷邦，方興沈酗於酒。乃罔畏畏，弗其耆長、舊有位人。今殷民乃攘竊神祇之犧牲牲用，以容，將食無災。」

<sup>②</sup>參見胡厚宣：〈殷代封建制度考〉，《甲骨學商史論叢初編》，臺北：大通書局，1972；嚴一萍：〈夏商周文化異同考〉，《大陸雜誌》特刊，1952；張光直：〈夏商周三代都制與三代文異同〉，《中國青銅器時代二集》，北京：三聯書店，1990。

夫商道尚鬼，乃至竊神祇之犧牲，卿士濁亂於上，而法令隳廢於下。舉國上下，惟姦宄敵讎之是務，固不待孟津之會、牧野之誓，而其亡已決矣！<sup>②</sup>

我們現在看到的殷周之際史料，大多經過周人整理，因此，商人自己是否有另外的想法，其事遂不得而知。然而，依照周人的觀察與解釋，商朝末年的時局是相當清楚的，這是個「淫佚」、「姦宄」、「非彝」、「非度」、「喪威儀」、「荒腆于酒」的時代。而周初君王所要的風俗，正是殷末時風的反命題，其真實內涵如上引王國維言「親親、尊尊、賢賢，明男女之別」之事。〈殷周制度論〉一文對此有更詳細的討論，為避免瓜葛過遠，故不錄。

從殷末到周初，風尚變化甚大，這種變化是相當耐人尋味的。就王國維引用的殷末事例來看，我們發現其時殷人上上下下已喪失行為道德（「淫佚」、「姦宄」），喪失身體規範（「喪威儀」），更糟的是連規範的準則在何處，都茫不可見（「非彝」、「非度」）。個人的行為如陷入「非彝」、「非度」之地，表示其人人格的同一性業已面臨崩潰的邊緣，他連統攝知覺或統攝事物意義的功能都沒有了；再往前發展一步，當是人格的解體或是生命的解體<sup>③</sup>。同理，如一社會或文化處於「非彝」、

<sup>②</sup>王國維，前揭書，第2冊，卷11，總頁460-461。

<sup>③</sup>涂爾幹解釋「動亂型」（anomic）自殺，可作參考。動亂型自殺的起源是「人類行動之缺乏規範，以及由此引起的痛苦」（鍾旭輝等譯：《自殺論》，浙江人民出版社，1988，頁217）。涂爾幹的解釋採用了很多的統計資料，這固然可以支持他「自殺是種社會現象」的假說，然就現象學的觀點來看，「自殺者已失去人生意義架構」此「心理事實」（對照涂氏所言之「社會事實」）恐怕是不能化約到其他領域裡去的，涂爾幹的解釋似嫌過少。

「非度」之地，這表示此社會或文化也已陷於全面瓦解之邊緣，它已無法提供最起碼的運作架構，來保障此社會或文化內的因子之運動功能。我們可以設想任何人或任何組織在極度艱難的狀況下仍能力求克服，但我們不能想像連最基本的定位架構都沒有了，還有什麼奮鬥的方向可尋。哀莫大於心死，難莫難於瀕洞失序。

造成殷人「非彝」、「非度」的原因也許不少，但在周初人物看來，最根本的原因乃是殷人酗酒所致。殷末酗酒之風大概很盛，此種時風給殷商帝國帶來的禍害大概也非同尋常，所以在周初的文獻裡面，我們才會看到周初君王一再警告酗酒的危險<sup>②④</sup>。有關殷人酗酒的情況，我們不可能知道得一清二楚。但目前有研究顯示：殷人沈緬於酒，結果給殷人帶來無窮的禍害，此固是事實，但殷人嗜酒，與其將它放在道德的法庭上審判，不如尋求這個現象在殷商文化史的架構內到底該如何解釋。很明顯地，殷人既重祭禮，即不能不重獻酒、飲酒，以求鬼神陟降，欣然來饗。我們可以設想：借著酒（甚或加上藥）的麻醉及解放功效，飲酒者的神經麻木了，知覺模糊了，神人間的距離縮小了，甚至不見了，在迷離恍惚之間，人超越了他平日的狀態，進入一種文化體制設定的特殊境界。既然要進入恍惚之境，因此，經驗理性不得不告退，人日常的人格同一性也不得不打散，這種現象反應到個人或社會的體表上來，即是

---

②④參見《詩經》的〈大雅·蕩〉及《書經》中的〈酒誥〉、〈微子〉諸篇。道光年間出土的大孟鼎銘文亦言及此事，銘文參見郭沫若：《兩周金文辭大系》（東京：文求堂書店翻印，1932），頁32-33。

個人或社會的失序。如果此「因酒以致恍惚失序」的現象沿襲日久，其宗教神聖的意義不免日趨冷淡，而其社會文化解體的情況卻日益明顯，此後果不難設想而知<sup>②⑤</sup>。

西周春秋的威儀觀所以興起，我們可以把它放在商周之際文化精神的大轉變底下理解。王國維認為周公制禮作樂乃是寓新文化、新道德於制度之中，筆者覺得這種解釋是相當有說服力的——雖然周初先王的「制作」禮樂很可能是對舊制度的再改造，並在此再改造的過程中注進新的精神因素，這不是得是一種前無所承的創造——但語及新舊文化、新舊道德，我們還可以往宗教精神及人的意識結構此深層向度挖掘。無疑地，西周春秋的聖王及君子所以特別著重人的威儀，乃因學者藉著人的體表之自持，他可以定位自己，同時也就定位了社會的規範。在學者的一從龍一從虎之行爲中，世界的秩序建立了，而群體與自體的意義體系也跟著挺立了起來。我們如果看到先秦文獻的威儀觀資料特別集中在《詩經》中與祭禮、飲酒有關的篇章<sup>②⑥</sup>，即可見出：威儀觀原本即與宗教的祭典有關，而周人

<sup>②⑤</sup>上述論點參照謝選駿的解釋（見《神話與民族精神》，山東：文藝出版社，1987，頁358-365），但謝文的重點與本文略有不同。謝文特別強調周初禁止群飲，事實上是一種宗教改革運動：「周初統治者的重禮教、重『德化』，輕宗教、輕祭祀，抑制殷人舊有宗教信仰的政策，導致了一場事實上的宗教革新。這場運動也許未經點破，但卻廣泛而扎實地深入著，對後代中國『史官文化』的形成，起了直接作用。」（同上，頁364-365）此論點持之有故，可立一說。

<sup>②⑥</sup>參看《詩經》〈柏舟〉、〈賓之初筵〉、〈既醉〉、〈假樂〉、〈執競〉、〈泮水〉諸篇。



## 儒家身體觀的原型

在學者最容易渾然忘我、舉止失序的場合，仍舊強調：威儀不可失，它是人格的象徵，也是社會規範的縮影。所以說：「威儀棣棣，惟德之隅。」（《詩經·邶風》）殷人與周人在飲酒一事上的表現，恰好成爲一組強烈的對照。

準上所說，我們認爲：威儀觀是順著歷史的發展而來的。它在結構上承繼了感知神聖的宗教經驗，而這種結構上的繼承經由周公制禮作樂此事件之強化，更形成了威儀觀的特定內涵。了解了這個源頭，我們也就了解了爲什麼威儀觀是禮樂文化共同體下的身體展現規範；簡言之，乃因禮是社會的規範系統，是構成文化活動的內在軌約法則。君子原來是掌握禮的知識人，但在知識、行爲及價值仍未分離的年代，「掌握禮的知識」也就意味著「禮的體現者」。君子依禮而行，體現了禮，因此，他也就體現了當時的規範系統及價值系統，其容貌自然而然地也就有威可畏，有象可儀。如果和孔孟以後的儒家倫理比較的話，我們可以發現威儀觀最大的特色，乃在它是以社會共同體規範的身分展現出來的倫理，「主體性」此時仍是若隱若現。因此，它雖然在君子的個體上表現出來，但它仍然只是社會性的身體之意義，缺乏「主體性」的真實內涵。

君子時期的身體觀除了「攝威儀」這條主線索外，另外一條輔助性的線索則是「治血氣」觀。中國醫學的一大特色，乃是它既具有類似現代解剖學意義的五臟六腑系統，又有氣—經脈的系統。氣—經脈雖不可見，但它卻起了調節人身機能、調節人體自然與體外自然、調節先天與後天的諸種功能。因此，氣—經脈雖

是醫學的語彙，但它卻有很強烈的道德與形上學的內涵<sup>⑲</sup>。

氣一經脈的發現顯然是伴隨著醫學的進步而來。此系統何時被發現，恐怕已不可考；但可想見的，只要針灸技術一成立，即預設著人身的氣血經脈觀念已廣為人知。我們有理由相信：新石器時代的住民已經有了針砭氣血的常識<sup>⑳</sup>，但這種常識由技術的提升至理論的年代，恐怕得遲至西周春秋此經書時期。《國語·周語》分別記載過兩則有關「氣血」的言論，一是周定王的言論，一是單穆公對周景王的規諫。前者描述周定王批評當時的戎狄：

冒沒輕儇，貪而不讓，其血氣不治，若禽獸焉。<sup>㉑</sup>

周定王的批評當然是相當的周室沙文主義，對異族充滿了成見。但由他的語言，我們可以推出：人獸之別，實即道德之別；而道德之別又與治不治血氣有極端密切的關係。關於血氣與道德的關聯，同樣在《國語·周語篇》裡有一段更詳細的解釋，其言曰：

口內味而耳內聲，聲味生氣……若視聽不和，而有震眩，則味入不精，不精則氣佚，氣佚則不和，於是乎有狂悖之

⑲中國醫學具有臟腑及氣一經絡兩種系統，其特色參見加納喜光：《中國醫學の誕生》（東京大學出版會，1987），頁123-150；石田秀實：《氣・流れる身體》（平河出版社，1987），第1章。

⑳關於針灸的起源，參見樊圃主編：《中國醫學史》（貴州人民出版社，1988），頁5-6。以及甄志亞主編：《中國醫學史》（上海：科學技術出版社，1984），頁5-6。

㉑《國語》（四部叢刊本，臺灣商務印書館），〈周語中〉，卷2，頁9。

言，有眩惑之明，有轉易之名，有過愚之度。<sup>⑩</sup>

飲食、感官知覺、氣、道德在此合成一片，生理、心理與規範間的界限變得渾淪難辨。西周「君子」這席話的觀念無疑地不合後世價值與事實分離的哲學家之口味，但在西周春秋時期，風、土、飲食、血氣、道德原本就可以互相轉換。此時「君子」這種顯性（explicit）的觀念乃是建立在宇宙一體，更實質地說，乃是氣一體的隱性觀念系統上面。

既然氣貫天地人，意識、自然與知覺同體，因此，所謂的疾病遂不止是病理之事，它也是廣義的道德問題。反過來說，調治血氣雖是養生之事，但它同時也是某種的道德實踐。魯昭公元年，子產答覆鄭君有關疾病之事時，說道：鄭君當

節宣其氣，勿使有所壅閉湫底，以露其體，茲心不爽，而昏亂百度。<sup>⑪</sup>

子產在這裡勸導國君，要他治理氣，務使氣能流通無礙。氣治理好了，心自然可以靈明不失。但氣要治理好，卻必須先配合四時，宣朗其氣。子產這段話雖然簡短，但氣與宇宙、與意識相關甚深，這點卻是可以肯定的。子產這段話可以代表中國傳統的醫學理念，尤其他論及氣與身、心關係處，隱約之間，已指出氣為身體與心靈雙方的基本要素。爾後中國儒道思想的身體觀之重點即置於此處<sup>⑫</sup>。

<sup>⑩</sup>《國語·周語下》，卷3，頁17。

<sup>⑪</sup>《十三經注疏》，《左傳注疏》，卷41，頁23。

<sup>⑫</sup>子產這段話在思想史上的意義參見石田秀實：《中國醫學思想史》（東京大學出版會，1992），頁16-19。

西周春秋時期的「威儀觀」與「血氣觀」是儒家思想的兩個源頭，這兩種身體觀觸及了身體與禮、身體與心（或心氣），甚至隱約間也觸及了身體與自然（自然之氣）的領域，我們可以說：後來儒者對身體的諸種解釋都是沿著這個源頭發展出來的。

## 二

西周春秋的威儀觀與血氣觀對後世的影響很大，但它們的影響不是直線型的，而是透過一種轉化，改頭換面後，重新出發。威儀觀與血氣觀轉化後的身體觀面貌，我們可以說是帶有更強烈的、更覺醒的道德意識。如前面一節業已說過的，威儀觀是一種禮樂文化共同體的道德，這是種以社會凝聚為導向的德行，與這種德行關聯甚深的「禮」、「敬」等德目也只有放在共同體的倫理規範之意義下定位，才能呈顯出它實質的意義。至於「血氣觀」雖已觸及內在的身體面，也觸及意識與身體、氣的關聯，但這種「觸及」仍只是日用而不知，它仍舊可歸入社會共同體的規範範圍，尚不足以言「工夫」，因此，也沒有主體意識的覺醒可言。改造威儀觀及血氣觀，使它們由共同體的德目一變而為具有主體的道德意識之德行者，即肇始於儒家文化的奠基者孔子，而大成於其私淑者孟子及孟子弟子。至於孔子所以能觸發完成這項艱難的轉化工程，我們可以說乃因「仁」的思想之發現所致。

孔子是周禮文化的繼承者，也是改造者。他認為君子的威儀是必要的，所以說：「君子不重則不威。」（《論語·學而篇》）「智及之，仁能守之，莊以蒞之，動之不以禮，未善也。」（同上，〈衛靈公篇〉）<sup>33</sup>但徒有禮，徒有威儀，這是不夠的，最重要的，「君子」也罷，威儀也罷，任何德目如果它還有真實的意義，而不只是條文形式，這些德目必須為一種真實的人格動力所貫穿，這種人格動力即是仁——更精確的說，「仁」當被視為人的本質，它聯繫了個人與社會、體內與體外，它具有充沛的心理—生理動能，但它也要以意義的形式——南樂山所謂的符號——展現出來<sup>34</sup>。所以仁禮一體，這種一體是本質上的一體，而不是歷史發展中產生的偶然結合。「仁禮一體」在身體觀上展現，即是威儀的精神化，威儀與道德意識變成一體的外內兩面。這是自有威儀觀與血氣觀以來，醞釀儒家身體觀轉型最大的觸媒。

仁與威儀如何結合？這是儒門自孔子以下必須處理的一大課題，孔門高弟子夏、子張、子游等人在此皆曾用過心。然而，在孔子及其及門弟子的關懷中，雖涉及到身體的因素，但身體的因素基本上還是隱沒在人格的概念裡面。依照儒家思想後來的發展來看，談身體不能只是抽象的談及身體的軀體面，也不能只是限定在「修己以敬」、「修己以安人」、「修己以安百姓」這樣的

<sup>33</sup> 《十三經注疏》，《論語注疏》，卷15，頁9。

<sup>34</sup> 參見R. C. Neville：〈中國哲學的身體思維〉，此文收入拙編《中國古代思想中的氣論與身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993），頁208-212。

語言上面，更重要的，要觸及身體與意識（心）、以及外在身體（形）與內在身體（氣）的關聯。但在《論語》一書裡，「心」字僅六見，比起《孟子》書中，「心」字多達一百一十七見，相去不可以道里計。顯然，在孔子的階段，人格的問題雖已覺醒，但身心關係卻尚未成為重要的哲學問題。所以孔子不僅少談「心」，更沒有觸及「身」與「心」的關聯，比起後來儒家將身心視為一種同質不同相的統一體（孟子）、或異質而可轉化使之相安的統一體（荀子），孔子的處理顯然比較簡單<sup>⑤</sup>，或者該說：他另有關懷，仁與禮、仁與知、仁與忠恕，這些德目間的關係及體現才是孔門的主要著力點。我們可以說：如果沒有孔子「仁」的思想介入，影響後代儒家甚鉅的「精神化之身體觀」根本不可能出現，但「精神化的身體觀」並不是孔門思想的核心因素。

「精神化的身體觀」在戰國初期儒家的著作中已可見到<sup>⑥</sup>，但嚴格說來，只有在孟子思想中，它才佔有顯著的地位。用《孟子》的話語講，這種身體觀可稱作「踐形」。「踐形觀」是儒家身體思想自「威儀觀」與「血氣觀」以後的另一次大突破。

「踐形」一詞出自《孟子·盡心上》，其言脈絡如下：

形色，天性也，惟聖人然後可以踐形。

<sup>⑤</sup>以上論點參見王鈞林：〈從孔子到孟子的儒家「修己」思想〉，王文為鄒城孟子學術研究會主辦「孟子學術思想國際研討會」會議論文（山東：鄒城，1994）。

<sup>⑥</sup>參見拙作〈論公孫尼子的養氣說〉，《清華學報》，新22卷，第3期，1992。

「踐形」的「踐」字在這裡作「實現」、「朗現」義解，換言之，「踐形」意指「充分實現學者的身體」<sup>③⑦</sup>。然而，為什麼學者的身體有充分不充分實現的問題？為什麼又只有聖人才可以充分實現身體？而且，我們還可以追問：形體具有形色，形色與孟子核心關懷的天與性之間，到底是個什麼樣的關係？

以上的疑問都是我們談到「踐形」的概念時，自然會引發的疑惑。但我們如再追問這些疑惑從何而來？很可能發現這些疑惑與我們對身體的理解，尤其是對孟子學的身體觀的理解有關。在我們目前的文化氛圍中，很少人特別注重身體的意義，我們的身體往往被視為生理的、與精神無關的，它是感性欲望的集合，因此，也是維持社會秩序或實踐道德必須克服的先期目標<sup>③⑧</sup>。孟子學的繼承者王陽明言「不隨軀殼起念」，即有此意。王陽明這段話以及一般對身體的定位不是不合法的。在《孟子》書中，我們確實看到孟子一再對人的生理機能之鞭策，他說：「養心莫善於寡欲。」（〈盡心下〉）「志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。」（〈滕文公下〉）「生，亦我所欲也。義，亦我所欲也。兩者不可得兼，捨生而取義也。」（〈告子上〉）「故天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，增益其所不能。」（〈告子下〉）由孟子這些話語看來，我們可以看出他對道德實踐的莊嚴、艱困有相當深

---

③⑦參見拙作〈論孟子的踐形觀〉，頁84-86，文刊《清華學報》，新20卷，第1期，民79年。

③⑧參見 B. S. Turner: *The Body and Society*, (New York, 1989), pp. 85-114。

刻的感受。而道德實踐所以會這般艱困，其主要的的原因乃是人皆有欲望，而人的欲望則是紮根在人的身體上的。如果用馬庫塞的意思講，我們可以說：人的本質就是人的情念欲望<sup>39</sup>。而在諸種欲望中，生之欲望尤為強悍，這是種維繫生命存在的遺傳本能。但依照孟子的道德理論，道德並不附屬於自然生命，恰好相反，人生時時會有兩難的情境，這兩難的情境要求學者僅能在「道德」與「身體」中選擇其一，身體因此不免帶有負面的意義。

道德與身體的衝突，用孟子的話講，也可視為人性與欲望的衝突。孟子異於其他哲學家之處，乃在他發現了道德的心性論根源，孟子即在此心性的基源上界定人的本質。我們這樣解釋，當然不表示孟子認為人的身體即非人性的展現。這就牽涉到孟子有名的大體／小體、貴體／賤體的區分，這兩種體的區分見於《孟子》書中哲學論辯意味最強的〈告子上篇〉，其文如下：

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也，此為大人而已矣。」

孟子曰：「人之於身也，兼所愛。兼所愛，則兼所養也。無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。所以考其善不

<sup>39</sup>參見馬庫色著、羅麗英譯：《愛欲與文明》，臺北：南方出版社，民77年。



善者，豈有他哉？於己取之而已矣。體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。今有場師，舍其梧櫝，養其楛棘，則為賤場師焉。養其一指而失其肩背，而不知也，則為狼疾人也。飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。飲食之人無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉？」

很明顯地，孟子區分兩種「體」時，他是把身體和飲食的生理欲望、外物的誘導、價值的低賤連在一起的，把道德心性和自覺、高層價值相提並論。由孟子使用「體」這樣的隱喻來看，他不但對「人性」重新定義，生理之性（或後世所謂氣質之性、及告子所謂「生之謂性」的性）已不再被視為人的本質，人的本質當從四端處見出。他對身體也重新定義，生理的身體固然還是軀體，但真正「大」而「貴」的身體卻別有所在，這種大而貴的身體顯然是連著「心官之思」一齊實現的。

如上所說，孟子對人的生理軀體不會有太高的評價，因為這種軀體是學者道德進程中的一塊絆腳石。但我們理解孟子的身體觀時，重點不能僅在此一面。孟子對人的身體確實抱有「需要克治轉化」的想法，但問題是這樣的想法是在（1）與道德意識相對照之下；（2）道德實踐的過程中，這兩樣背景下才能成立的。「身體需要克治轉化」不是「身體」本質的定義，這點就像「放心（陷溺之心、非本之心）需要克治」不是心靈的本質定義一樣。事實上，我們發現孟子對「身體」不是沒有好感的一面，所以他寧願借用「體」這樣的傳統語彙，並給它冠上「貴」、「大」的狀詞，借以形容人的道德心性。

如果我們不是只從「奮鬥掙扎歷程中的道德實踐」之觀點看身體，我們不難發現孟子的身體觀是多面相的，但又是體系上一致的。孟子誠然重視身體對意識的頑抗性面相，但他一方面又強調現實上身體與意識的連續性及本質上兩者的同一性。孟子的「踐形觀」就是建立在身體與意識的親和性之基礎上。簡單地說，筆者認為踐形觀是建立在下列的理論預設上：

1. 現象上看來，任何人的身體都是不完整的，只有聖人才能使身體變得完整，所以「踐形」預設的是種修養的觀念。
2. 「身體」所以能經由學者的努力加以轉化，乃因「身體」與「意識」在本源上是同質的。這種本源上同質的「身心一如」現象，聖人可以在果地境界上重新體現出來。
3. 意識所以和身體同源，乃因現象學地來看，此世之內沒有無身體的意識，也沒有無意識的身體，而在這兩者中居間起作用的，乃是「氣」。所以身體一活動，即有氣的流行，也就有潛藏的意識作用。意識一活動，也即有氣的流行，也就有隱藏的身體作用。
4. 因此，人體是由形—氣—志三相一體的結構組成。與此結構相對的，也就有「養氣」、「盡心」、「踐形」三種工夫論；這三項詞語如果被視為一種狀態的抒義字，我們也可以說這三項代表的是種圓滿人格的展現。
5. 形—氣—志三相一體，這三部分可以分別有不同的工夫論。但孟子重視的是「志」，也就是在道德意識作工夫，而在「氣」與「形」上接收成果，所以「踐形」與「養氣」主要是「盡

心」工夫的導出項目。

6. 「踐形」與「養氣」雖然不是主軸的工夫論，但基於身體與意識的互動（現實義）及同體（存有論義），所以學者也宜在氣上及形上用心<sup>40</sup>。

就第一點而言，在我們引用「踐形」一語的出處時，已見過「唯聖人然後能踐其形」的陳述。「踐形」是個境界概念，它有待證成。與孟子關聯頗深的《管子·內業篇》中有「形全」、「全形」之語，其義更完整。換言之，一般人的形體都是不圓滿的，只有「聖人」才会有圓滿的身體。至於圓滿的人格之身體為何？孟子沒有直接定義，但他有具體的描述：

君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。（〈盡心上〉）

根據孟子的描述，我們發現君子的身體會發出一種獨特的道德光輝，旁觀者從旁見了，就知道其身體傳達了某種特殊的訊息。孟子這裡的描述多少有些神祕詭異，為什麼聖人的身體就會和別人不一樣呢？如果說拿破倫在浴室裡和常人沒有兩樣，那麼，難道聖人在浴室裡就會不同嗎？

然而，主張聖人身體與常人不同，它是種精神化的身體，具有道德的光輝，此主張不僅見於《孟子》，在整個孟子學的傳統中，我們一直可以找到類似的描述。站在批判的立場，我們當然可以質疑孟子的主張，或者認為他的觀點太簡化了。很明顯地，

---

<sup>40</sup>詳細論證參見<sup>20</sup>引文。

孟子這段敘述中缺少「合格的觀察者」的論點。我們不能想像一位未經訓練或不同文化系統下的人士看儒家的聖人的形體，他能夠看出什麼東西來。但是，質疑歸質疑，我們不能否認孟子的踐形觀是有理論依據的。其中一項即是：孟子不認為身體與意識是異質的，身心毋寧是一體的兩相。在《孟子》書中我們看到許多有趣的例子都顯現了這樣的涵義。大家耳熟能詳的「知言」理論，即預設著人的聲音可以反映言說者內在的情感意識。又如醫卜命相津津樂道的「存乎人者，莫良於眸子，眸子不能掩其惡。胸中正，則眸子瞭焉；胸中不正，則眸子眊焉！」也預設了身心一體的想法。這段話語看似詭異，儒家的聖人竟然也會窺伺臆測，私心用智！但這段話實際的意思乃指：人的眼睛是「心之浮也」，它「為神候，精之所在」，因此，眼睛的活動絕不只是生理活動的功能而已，它是精神的象徵——或許該說：它就是精神，只是它落在精神的另一面相而已<sup>④</sup>。

上節所述，聲音、眼光反映出行為者的精神，這兩項知覺活動只是較凸顯的例子而已。如依孟子踐形理論判斷，我們不難推知：任何身體的展現都不會只是生理的意義而已。反過來說，任何意識的活動也都不會只是精神的意義而已，它必然會與生理活動同時生起，只是這時的生理活動行動者不一定自覺得到。這種身體與意識同時生起的現象，即儒家傳統「內外相符」的思考模式，依孟子的話講，即是「有諸內，必形諸外」。我們這裡用

---

<sup>④</sup>同上，頁92-94。在西洋的傳統中，眼睛往往也被視為具有特殊的精神內涵，參見Manly Hall著、大沼忠弘等譯：《人間——密儀神殿》（東京：人文書院，1982），頁321-332。

「內—外」一詞，可能還是強而名之。嚴格說來，身心當視為有機體的兩種面相，心靈活動時，其勢直入生理隱闇向度<sup>④</sup>，這種隱闇向度即是心靈此焦點意識面相的支撐面；反過來講，身心活動如以身體的展現為主，則意識面會翻轉退入隱闇向度。身心在始源意義下既然是一體的，因此，任何知覺活動都是隱微的精神活動，此事遂不難理解。但孟子在此另有解釋，他認為身心一體的理論與氣分不開，人的身體是由形（體）—氣—志（心）三者組成的結構。他說：「志者，氣之帥也；氣者，體之充也。」了解孟子的身心理論或身體理論時，我們不能不把氣的因素考慮進去。

孟子的身體思想很有特色，但無可否認地，他的思想的主軸不在身體觀，因此，對於形—氣—神三者的具體關係，孟子並沒有具體的展析。但放在踐形觀的視野下考慮，我們可以推論出這種身體結構與精神化的身體之形成，到底有何關係。如前所述，孟子界定人性，不從自然的生理機能，而是從四端之道德意識界定，這是人人知道的事。孟子從四端界定人性，並不表示他認為現實的意識都是善的。現實的意識永遠是有夾雜的，善惡真偽，泯然難分。但孟子認為只要學者能擴充四端，那麼，他終可轉化人的意識結構。與此種工夫論並行的另外一個面相乃是：當學者的意識結構轉化時，他的氣與身體的結構也跟著轉變。前文已說

---

<sup>④</sup>筆者使用的「隱闇向度」（tacit dimension），借自M. Polanyi。參見氏所著 *The Tacit Dimension*, (Garden City, 1966), pp. 3-25。Polanyi重身體為一切知識的隱闇向度，與本文重點不同，然理論依據實多相通之處。

過：身為心的隱闇向度。放在《孟子》的脈絡裡講，他進一步規定：氣為心的隱闇向度，心到那裡，氣也跟著到那裡；而心的活動是可以自覺到的，氣則不容易覺察到。這就是他所提「志至焉，氣次焉」的命題之旨義所在。既然志至氣次，因此當志善時，氣也跟著為善；志陷弱時，氣也跟著闇然不明。既然始源的志（四端）是善的，因此，始源的氣也是善的，這種氣就是「夜氣」、「平旦之氣」。善志引發善氣，兩者一齊流行，撞擊並轉化人身的內在結構，結果是人身內在的意識與體氣之存在地位跟著翻轉，其結構面相即是「盡心」與「浩然之氣」的呈現。而既然氣是「體之充也」，因此，其人的形體也因其構造因子的徹底轉換，其存在地位也不得不轉換。此時其形體即會「生色」，睅面盎背，這就是踐形。

如上所述，「踐形」顯然是由「養氣」導引出來的，而「養氣」則是「盡心」工夫的產物。就理論而言，「踐形」與「養氣」可以是獨立的工夫，但在《孟子》一書的架構中，無疑地是以擴充四端的「盡心」為主要關懷，而其成效會在隱闇向度的形與氣上彰顯出來。簡言之，在形—氣—志的身體結構中，孟子工夫論的重點只能放在「志」上，所以他教導學者，特重立志。志，不但是心之所之<sup>④</sup>；它所至之處，氣也會跟著到。但如果人身是種同質性的機體，則心理的活動固然會參與到生理的向度；反過來講，生理的活動也會滲進心理的向度。用孟子的話講，志

<sup>④</sup>許慎解「志」云：「意也，從心，之亦聲」〈詩序〉曰：「詩者，志之所之也。」參見段玉裁：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，民68年），篇10下，頁24。

儒家身體觀的原型

一固然會動氣，氣一也會動志。由此義一轉，我們可以推論：孟子的踐形觀主要是在心上作工夫，但他不會反對以禮為規範或以調身為主的諸種「克己」、「治身」之自我鍛鍊。他的修養論是「由內往外擴充」式的，它早晚會和「由外往內安頓」的修養論思潮匯合。

### 三

從孟子起，儒家的道德哲學有很大的轉變，心性論在儒學內部的分量逐日增加。但依孟子身心機體論的想法，沒有脫離身體結構的心性這一回事，因此，當他將焦點集中在道德意識層討論時，連帶地，他也會觸及作為道德意識隱闇向度的身體。孟子認為現實的人的心性（道德意識）是可以改善，而且也應該改善的，良心充分實現出來的狀態即是「盡心」。同樣地，現實的人的身體也是可以改善，而且也應該改善的，身體充分顯現出其理想潛能的狀態即是「踐形」。同樣的推論我們也可以運用到氣的成分上，理想的氣之模態即是上下與天地同流的「浩然之氣」。「盡心」、「踐形」、「浩然之氣」三者同步發展，同是果位層次的聖人之身心模態。孟子的重點無疑地放在道德意識的擴充這點上。孟子的後學大體也接受孟子學問的規模，但他們對孟子隱而未發的形一氣問題更加關注。《管子》之〈內業〉、〈心術下〉兩篇與晚近出土的帛書〈德行〉及〈四行〉兩篇在這方面表

現的非常清楚<sup>④</sup>，我們可以視這兩支孟學流派為荀子以前儒家身體思想最重要的代表。

《管子》之〈內業〉、〈心術下〉兩篇及帛書〈德行〉、〈四行〉兩篇的年代及學派歸屬問題到底該如何解決，學界目前仍有齟齬。但筆者認為帛書兩篇的年代及隸屬學派是很清楚的，它當是戰國晚期孟子後學所作，這點似乎不存在太多爭議的空間<sup>⑤</sup>。《管子》〈內業〉、〈心術下〉兩篇的問題比較複雜，它的寫成年代、它的作者、它的思想傾向，在在都有人提出不同的看法。筆者不否認這兩篇的內容綜合性較強——如說成較為駁雜也未嘗不可——，但從理論內部考察，筆者認為它仍屬於孟子一系，而且年代當晚於孟子。它的作者就像〈德行〉、〈四行〉兩篇的作者一樣，都是孟子後學。

茲先從《管子》之〈內業〉、〈心術下〉兩篇談起。《管子》之〈內業〉、〈心術下〉兩篇和孟子思想契合極深，這兩篇事實上屬於同一個來源。這兩篇文章的作者在文中先後提出道、

④1973年湖南長沙馬王堆出土了一批珍貴帛書，在《老子》甲本卷後有古佚書四篇，其中第一篇與第四篇與孟子關係特深。這兩篇文章原無篇名，龐樸等人根據裡面文句，定名為〈五行篇〉與〈德聖篇〉，學界多採用其說。魏啓鵬先生在1991年出的新書《德行校釋》（成都：巴蜀書社）裡，力主當依古書通例，定名為〈德行篇〉及〈四行篇〉，筆者贊同魏氏此一解說。

⑤主張〈德行〉、〈四行〉兩篇為戰國晚期孟子後學所作的學者仍佔上風，但反對以孟學定性，且將年代拉近至前漢時期的聲音也聽得見。最極端的主張參見池田知久：〈馬王堆漢墓帛書五行篇所見之身心問題〉一文，此文收入拙編《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流，1993。筆者對此兩篇的學派歸屬及年代問題將另有考訂。



精、氣、神等重要的觀念，和《孟子》一書的主要關懷比較起來，兩者的關注焦點確實有所分別。但是當我們慮及〈心術〉、〈內業〉之名，並參照孟子的「踐形」理論時，則不難發現兩者間的緊密關係。《管子》一書中的「心術」，其實質內涵其實即是「內業」，內心修業，或治內心之術，用今日的語彙講，大可說成是「內心修養法」<sup>④6</sup>。但內心修養歸內心修養，由於《管子》對身心的理解與今日一般所理解者，大異其趣，而與中國傳統的身心觀較為接近，與孟子的思想契合更深，因此，當它處理所謂的內心的修養時，很自然而然地，就會把精、氣、神、道等概念帶出來。觀後文，其義自見。

《管子》兩篇與孟子思想有關，這是一般研究《管子》的學者都承認的。但這兩篇與孟子有關，這種相關性不僅是泛泛的相關而已，而是最核心的關聯。筆者曾羅列《管子》兩篇主要的思想如下：一、人不是定型的、有限的存在，而是本質上即帶有宇宙性。人格的概念一成立，即預設著人是在「天出其精，地出其形」的中和狀態中，貞定其個體的。既定型後，人又可經由自己的努力，使自己再從業已定型的、有限的存在中轉化其存在的結構，重新參與精氣的流行。二、人所以能轉化其存在的性質，又奠基在(1)現實的人其身心都是不完整、有待發展的；(2)現實的人其身心並非被決定不能轉移的，而是可轉變的。三、可轉變的根本因素，亦即其工夫論的核心所在，乃因人人皆有構成性命本質的精氣隱伏在「彼心之心」底層。當精氣瀰漫至極，徹底顯現

<sup>④6</sup>參見馬非白：〈管子的內業篇之精神學說及其他〉，此文收入《紀念顧頡剛學術論文集》，成都巴蜀書社，1990。

時，亦即「彼心之心」由潛存變為徹底的朗現，管子稱此為「全心」狀態。四、全心狀態時，全心（意）是氣，志（意）氣合一，但另一方面，氣也滲入身中，全身是氣。比照「全心」此語，我們可稱呼此時的身體狀態為「全形」狀態，用孟子的話詮釋，也就是一種「踐形」的狀態。學者到達全心—全形境地時，身心一如，身體皆帶有精神的涵意，其反應模式可隱喻地說成「全身的思考」。五、連著「全心」體驗時的一個附帶現象，乃是人性的宇宙性也因精氣之瀰滿，而重新復活。學者可在內靜外敬的工夫中，體證萬物畢得<sup>④</sup>。

根據上述的要點，《管子》兩篇與《孟子》的親和性不難對照見出。孟子有《踐形》理論；管子也有全形理論。孟子的「踐形」與「盡心」互為表裡，有諸內，必形諸外；管子也說：「心全於內，形全於外。」孟子言心，必推至四端之心，而由四端之心可再逆推至意識邊緣地帶的「夜氣」、「平旦之氣」；管子言心，也必推至隱藏的心中之心，此心中之心窮推其極，則為「心氣」之流行。孟子言夜氣——四端之心擴充至極，使學者身體完全轉化後，身體自然會發出一種道德的光輝，晬面盎背，這就是踐形以後的「生色」，因此，觀者可不言可喻；管子也說：「全心在中，不可蔽匿，和於形容，見于膚色。」孟子說及盡心、踐形、養氣以後的果地風光，有言曰：「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」又言：「萬物皆備於我矣！」管子也說：「敬慎無忒，日新其德，偏知天下，窮於四極。」又言：

<sup>④</sup>參見拙著：〈論管子白心、心術上下、內業四篇的精氣說與全心論〉，頁206-207，文見《漢學研究》，第9卷，第1期，民80年。

「搏氣如神，萬物備存。」以上所述，僅舉犖犖大者，枝節末流之近似者猶不計算在內。孟子的身心理論是相當有原創性的理論，《管子》兩篇與它如此相近，絕非偶然。我們如果假設這兩篇的作者原本就是孟子後學，這兩篇原本就是為發揮孟子的內聖之學而作，那麼，兩者間的相似繼承就不足怪異了。

《管子》兩篇的問題意識與解決方式無疑都是繼承孟子而來，然而因為它取徑的角度不同，所以整篇文章的布局也就跟著有了差異，旁觀者見了也就容易忽略掉它的本來面貌。我們這裡說它取徑不同，乃因在《孟子》書中，外在的政治及社會問題仍佔有相當的比重，而語及身心問題時，孟子雖然提出了發人深省的踐形理論，但嚴格說來，踐形並不是孟子的理論焦點。他理論的焦點是放在道德意識的擴充流行上，養氣與踐形乃是盡心理論的生理面支柱，或者我們可說，是它的一體面相之隱閤向度。如果養氣與踐形還有工夫論可談的話，在孟子看來，最多它們只能是輔助性的，身為隱閤向度的身體面不容易成為學者的主要關懷。《管子》兩篇作者恰好在這點上和孟子的想法有了出入。《管子》兩篇作者當然將孟子的思想作為自己理論的基本預設，但是他處理問題的重點和孟子不同，他將理論焦點與隱閤向度的關懷順序顛倒了過來。原來作為「盡心」工夫的身體面向度被提到臺面上來，成為《管子》兩篇最大的特色，這就是兩篇當中一再提及的「精氣」學說。

「氣」這個詞語原是先秦思想界分家分派以前，大家共同的繼承財產，但直到春秋戰國，這個詞語特有的心性論內涵才特別彰顯出來。孟子即是氣概念發展史上重要的一位宗師。在前文

中，我們已簡略地討論過孟子的養氣思想。很明顯地，孟子很重視氣，而語及浩然之氣，此氣多少含有冥契經驗的意味，它不帶有經驗論的性質。但氣與體驗形上學的關係如何，孟子並沒有交代。我們這樣說，當然不表示孟子沒有形上學的立場。「盡心知性知天」雖為工夫論進程，但一語及天，事實上已是形上學的陳述。不管怎麼說，體驗形上學預設的「從體驗契證形上學」，孟子著墨不多，《管子》兩篇恰好補足了空隙。管子提出的精氣說，一方面可以解釋學者的身心修養論之依據，一方面又補足了萬物存有之說明。

《管子》所說的精氣，也可稱作氣，又叫心氣，籠絡地說，又可稱作道。由「道」、「精」之語，我們不難猜想它從客體面立論的興趣遠比孟子來得大。〈內業〉開宗明義言：「萬物之精，此則為生。下生五穀，上為列星……」這段話事實上已從思辯的向度給萬物的存在一個形上的保證。然而，它這種保證是如何造成的呢？獨斷的提出某種形上理論，又能解決什麼事情呢？筆者覺得我們或許可以這麼回答：管子精氣說的形上理論事實上是他的身心修養論的擴大運用，「精氣」一詞既是形上學的語彙，但也是身心醫學及體驗哲學的語彙，而且當以後者為本。

我們已說過：精氣說是孟子踐形觀隱闇向度的進一步發展，這個發展的方向我們大體可以列出如下：

它解釋了身心兩種不同模態背後的統一基礎。在孟子的踐形觀中，我們早已清楚地看到身心一元論的敘述，也看到形一氣一志一體三相結構中，氣居有綰結兩者的獨特位置。但身心兩者如何成為一體，孟子引而未發。管子則明言一切存在皆由精氣構

儒家身體觀的原型

成，它是意識的構成物，也是生理結構的構成物，因此，兩者的訊息是互相交換的。他說：「精存自生，其外安榮，內藏以爲泉原，浩然和平，以爲氣淵。淵之不涸，四體乃固。泉之不竭，九竅遂通……心全於中，形全於外，不逢天災，不遇人害，謂之聖人。人能正靜，皮膚裕寬，耳目聰明，筋信而骨強……」這些話語看似詭異，它所傳達的這種境界似乎也只有「聖人」才可以達到，它對我們一般人的意識並沒有開放。但管子的關懷既然已放在身心體驗哲學的隱闇向度，而這種身心一體的隱闇向度如要變成意識可以觸及的明亮向度，它勢必要在「聖人」的顛峰經驗上顯示不可。因此，它會在孟子的基礎上，進一步提出精氣說才是問題的根本，並描述身心一體的本地風光，這種選擇毋寧是相當合理的。

其次，《管子》兩篇的作者也提出了萬物一體背後的理論基礎。我們說過：孟子早有萬物一體的說法，但他的說法描述的成分大於命題的意義。我們可以理解人間真是可以有這樣的一種特殊經驗，但這種特殊經驗既然已牽涉到「個體」、「心物」等種種複雜的哲學難題，因此，學者聽到了這種敘述後，很自然地會質疑道：它當如何解釋？孟子在此點上保持了他珍貴的緘默。但《管子》兩篇作者由體驗的身心哲學出發，他發現聖人可以感知事物彼此間的訊息，所以說：「敬慎無忒，日新其德，偏知天下，窮於四極，敬發其充。」他又說：「思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神將通之；非鬼神之力也，精氣之極也。四體既正，血氣既靜，一意搏心，耳目不淫，雖遠若近。」這種類似超感官知覺的敘述並非想探索特異功能，它只是指涉「聖人」與萬

物有種訊息交感的關係。然則，何以能夠交感？其原因乃是聖人能治氣正心，朗現萬物存在共同的底層，所以他與萬物的關係已不再是時空格局中物與物交的模態，而是存在底層的氣之感通。由此再進一步發展，《管子》兩篇的作者即提出精氣說作為「萬物備存」、「遍知天下」的敘述之理論基礎。

《管子》兩篇的思想來源不是單一的，但由理論內部考察，我們有充分的理由相信它是繼承孟子的體驗哲學而來——與踐形論關係尤深。此兩篇進於孟子處，莫過於它特別凸顯出形—氣—志此身體結構中的氣。就工夫論的立場而言，我們或許可以說它邈等了，體證精氣原本不是初學者之事。但放在孟子學的脈絡來講，它卻賦予整個孟學身體觀一種更廣闊深遠的視野。此後，我們知道身心訊息所以可以不斷交換，以及體內體外的訊息所以可以不斷返復，乃因人人皆具有精氣之故。

當《管子》兩篇從客體面論精氣時，孟子學的另一支也從主體面論及氣的問題——這裡的主客之分當然是相對的——，這一支孟子後學就是1972年湖南長沙馬王堆出土的〈德行〉及〈四行〉兩篇。

這兩篇文章一出土，立刻引起學界普遍的重視，其中尤以「五行」一語引發的相關討論更多。「五行」引起重視是可以理解的，因為兩千年前荀子在〈非十二子篇〉裡對子思孟子學派的批判：「案往舊造說，謂之五行」<sup>④</sup>云云，到底該如何解釋，學界一直有很大的爭議。〈德行〉與〈四行〉兩篇一出土，大家才

---

<sup>④</sup>楊倞：《荀子注》（四部叢刊本），卷3，〈非十二子篇第六〉，頁14。

發現以往的解釋都錯了，正確的答案是：仁、義、禮、智、聖。〈非十二子篇〉的「五行」解釋問題，筆者相信已經定案了，但孟子後學這兩篇文章除了解決文獻學上的疑點外，它本身到底有什麼重要的意義？這點也許仍然值得細加討論。

筆者認為「五行」的學說還是主要的關鍵，但關鍵處倒不在這個概念的語義指涉為何，而是如何理解「五行」的確實內涵<sup>④</sup>，尤其是「行」之一字。「行」字在中國思想史上一再出現，佛教的「受想行識」、王陽明的「知行合一」等理論裡都有「行」字。但這裡的「行」字都不是作外在的行爲解釋，「五行」的「行」字亦然，它指涉的也不是外在的行爲，而是內在心性一種真實流動的狀態，其涵養與《莊子·天下篇》所云：「語心之容，命之曰心之行」的「心之行」相當。由形式的意義再往實質面定義，我們可以說〈德行〉、〈四行〉兩篇所說的「五行」，乃指「五德在心性處流行」。至於〈德行〉、〈四行〉兩篇的旨要云何？筆者曾羅列出下列五項要點：

1. 思孟後學畫分了行、德之行兩種道德實踐的模式，前者泛指外在的德行，後者則指內在化或意識化的道德心之流行。
2. 德之行的階段可分為四行和、五行和兩段。前者叫做「善」，它處於自覺的、意識的道德實踐；後者叫做「德」，處於一種超自覺、甚或超越的道德實踐。
3. 德之行反映在外部身體上的，可區分為「與體始與體終」、

<sup>④</sup>關於思孟五行說的解釋史，參見龐樸：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980），頁1-6；影山輝國：〈思孟五行說——その多様な解釋と龐樸說〉，《東京大學教養部人文科學記要》，第81輯，1985。

「與體始舍其體」兩種方式。前者處在心靈對身體控制轉化的位階上；後者則身心一如，而且「德之行」的範圍超出了個體性軀體的羈絆之外。

4. 「德之行」所以能轉化人的身體，主要是任一行的德之行都會帶來與之一致的「德之氣」。比如：仁之行即有仁氣，義之行即有義氣等等。德之行與德之氣同步流行，同時改變學者的意識與身體結構。
5. 在「德之行」與「德之氣」之間，我們發現「志」扮演相當重要的角色，只要志之所向，氣即可隨之流行<sup>⑤</sup>。

看過這五項要點後，我們不難發現「德之行」、「德之氣」諸語雖然獨特，但其整體架構卻彷彿見過：它所說的要點與孟子的思想何其相似！爲了證實本文的主題，筆者願意再舉一條論證，以顯示〈德行〉、〈四行〉的作者是不折不扣的孟子後學，他的問題意識及解決方式都是承自鄒邑傳統。我們前文探及孟子的「踐形」理論時，曾說此理論預設了身心一元論以及身體可以精神化的前提，我們還舉聖人的「生色」效果，以證明我們提出的假說是經得起文獻的檢證的。底下，我們且再看兩條資料：

1. 金聲而玉振之者，動口（而）口口形善於外，有德者之（美）。
2. 身調而神過，謂之玄同。

第一條資料出自〈德行篇·說9〉，第二條資料出自〈四行篇〉。第一條資料稍有缺字，然而其文義皎然可見，它的內

<sup>⑤</sup>引自拙著〈德之行與德之氣〉，此文收入《中國文哲研究的回顧與展望論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992），頁4。



涵豈不正是孟子所說：「其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體」嗎？而孟子的「生色」理論用來解釋第二條資料的「身調神過」，也是恰當的。只是第二條資料更強調學者臻乎化境時，其身體結構是圓滿的機體，知覺、意識、神氣混合同一片，遂成玄同。

看過前面所舉的五項要點再加上最後的補充說明後，我們不得不認為〈德行〉、〈四行〉兩篇的作者為孟學後勁，他不可能擺脫孟子的語彙及思考方式。而這位孟學後勁與孟子思想的接榫點，我們如果從身體觀（或許該說身心觀）入手，恰好可以對照而出。然而，〈德行〉、〈四行〉兩篇的作者既然是後學，他與宗師間當有差異與發展，筆者認為其發展主要就是提出的「德之行」與「德之氣」的觀念。

在《孟子》一書中，我們看到的典型的孟子思考方式，乃是他特別強調擴充，道德的進程就是從內在的性體，發為四端—平旦之氣往外伸展，並轉化原先的身心結構之進程。〈德行〉、〈四行〉兩篇的作者卻反其道而行。身為孟子後學，他當然不可能違反孟子理論的基本關懷與理論架構，但他將重點顛倒了過來。他將一般的道德行為收歸到內在身心上去體證。如果道德真能在人的生命結構中引起相應的流行，那麼，這樣的「德」才是真正的道德。換言之，真正的道德是要與身心結構連續體聯在一起的，所以說「德之行」。〈德行〉、〈四行〉兩篇的作者在這點上顯然與孟子的關懷重點不同。孟子強調「內在生命底層的四端—平旦之氣不斷擴充，撞擊原來的身心結構，並轉化之」。孟子後學則強調「學者當超脫一般所謂的德行之束縛，返身體證內

在生命是否引發某種相應的、有生理豐盈意義基礎的道德」。一由內往外擴充，一由外往內體證，進行方向恰好對立。但這種對立當然只是形式意義的，兩者對人身心結構的理解並沒有差異，只是孟子後學站在孟子的肩膀上，發現到讓道德更內在化後，學者才不致淪為「芸芸他者」中的一員<sup>⑤</sup>，只順從不具有存在感的德目。

但語及內在化，「德之行」仍不夠徹底，它仍帶有太多意識成分的色彩。我們前面說過：孟子早已接觸到心性論與形上學以及心性論與身體論的邊界地帶。孟子後學進於孟子之處，正在於他把這模糊的邊界地帶弄得更清楚，他發現到五種德之行都還有與之相應的氣相呼應，仁德有仁氣，義德有義氣，禮德有禮氣，聖德有聖氣，每一德之行與每一德之氣是一體的<sup>⑥</sup>。可意識到的道德心面相乃是德之行，而可體證而不可指實的身心交接面相則是「德之氣」。在五種德行與德氣當中，「聖」與「聖氣」地位尤高，其他四行及四氣的地位是並列的，沒有價值高低可分；而「聖」及「聖氣」則是果地之事，是修養的理想狀態。學者只有一一體證過其他四行之德及德之氣後，才可領悟聖地風光。〈四

⑤此「芸芸他者」即海德格所說的das Man，參見氏所著、陳嘉映等譯《存在與時間》（北京：三聯書局，1987），頁140-160。中譯本das Man譯作「常人」。

⑥帛書〈德行篇〉中只有仁氣、義氣、禮氣，沒有智、聖兩氣，此事費人猜疑。筆者認為最好的解釋乃是：此二氣原來的文本是有的，目前出土的帛書本沒有保存好，所以湮滅掉了。觀帛書另篇〈四行〉中有「聖氣」一語，由此可略窺一斑。

行篇〉開宗明義即說：「四行成，善心起；四行刑（形），聖氣作。五行刑（形），惠（德）心起，和胃（謂）之惠（德）。」善和德是道德意識發展的兩個階段，孟子亦言：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」孟子後學的「善」之階段相當於孟子所說的「善」、「信」兩種位階，「德」則與「美」、「大」、「聖」、「神」的位階重合。在「德」的階段，五種德之行與德之氣混然為一，不可個別名狀，此時學者的身心狀態會顯出兩種特色：

- 1.身心合一，所謂小體「與心若一，同於仁義。」（〈說22〉）
- 2.證得無限，不受個體拘囿，這就是「舍（捨）體獨心」（〈說8〉）的境界。

第二點的「捨體獨心」一語其實有點語病，因為身心若一以後，即無從指認何者是身之面相，何者是心之面相，遑論要從中取捨了。但我們知道孟子後學的意思只是想強調在聖氣流行之際，身心固然「玄同」，但體內外也無從分別，這才是真正的「一體」。

泛觀《管子》兩篇及帛書〈聖行〉、〈四行〉兩篇後，我們發現到孟子以後儒學的一大發展，乃是在孟子已開發過的道德意識領域背後，尋找支持此道德意識領域的身心向度。這個向度是隱闇的，它不見得對日常的意識開放，但它卻是所有道德意識模態的構成基礎，而且學者經由工夫論的修習之後，原則上是可以體證的。這個隱闇向度即是中國思想獨特的氣之向度，而孟子後學在此獨特向度上更確認氣本身的價值地位，心善氣亦善，所以

以「精氣」、「德之氣」之名名之。但「精氣」、「德之氣」一方面固然是隱闇的，它內在於個人的身心底層，學者只有深之又深、精之又精以後才能體證。很弔詭地，它同時又是普遍的，學者只要體證此種氣，他同時也就有天地人一體之感；《管子》兩篇甚至由此建構出精氣說的存有論。孟子真是儒門不世出的豪傑，他提出的工夫論橫跨了人的形、氣、志之身體結構，同時也跨進了個人與社會交往的領域。在形—氣—志身體結構方面，他分別提出「踐形」、「盡心」、「養氣」之說，而其主要關懷則以「盡心」為主。他遺留下來的形、氣部分，孟子後學適時提出了精氣說與「德之氣」說。道德氣論的提出是相當有意義的，因為它不但一舉攻克了孟子開闢出、而尚未摧陷廓清的戰場；它同時也藉著「氣」這個華夏文化共同的母題，展開與其他的諸子百家與文化領域對話的工作。

#### 四

從孔子到孟子，再從孟子到孟子後學，我們可以看到儒家的道德哲學越來越內在化，也越來越脫離經驗世界的參考架構。儒家思想這種變化，如果從心性論的觀點來看，也許可以視為一種理論的進展；但如對經驗世界的意義架構感到興趣的人而言，這種發展則令人感到不安。荀子正是後面所說的這一種人。

荀子的經歷我們了解的不多，但有證據顯示：他的思想應當有種發展的歷程，成熟期的荀子思想和他某些階段的想法並不相同。或者我們可以說：荀子的思想具有多樣的面相，他雖

然是先秦諸子中最具體系完整性的思想家，但不見得他思想體系內的每一因子都結合得非常嚴格。比如荀子是最強調經驗的可驗證性的，但他對《易經》居然相當重視，他的重視就相當耐人尋味<sup>53</sup>。又如荀子一再批判孟子，但兩人之間是否沒有蜜月時期，或者沒有共享的泉源，此事亦大為可疑。筆者認為在身體觀方面，荀子與孟子固然差異極大，但相同之處也不算少，而此相同之處，還是他著作裡面重要的成分。在他的著作的開宗明義章〈勸學篇〉裡，荀子一再提到學者當立大志，志的目標即在聖人，聖人是人倫之至，他有他一定的氣象，與常人不同。荀子說道：

學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。

至於聖人的狀況如何呢？荀子以他帶著熱烈佈道的筆端繼續寫道：

君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜。端而言，蠕而動，一可以為法則。小人之學也，入乎耳，出乎口。口耳之間則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉！古之學者為己，今之學者為人。君子之學也，以美其身，小人之學也，以為禽犢。

積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得，聖心備焉！<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup>參見李學勤：〈帛書《周易》與荀子一系《易》學〉，《中國文化》（香港：中華書局），創刊號，1989。

<sup>54</sup>以上引語皆出自《荀子·勸學篇》（四部叢刊本）。

「君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜」這樣的語言我們應該不至於感到陌生。孟子所謂「仁義禮智根於心，其生色也，晬然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」與荀子所說的，簡直是同一版本的不同模寫。顯然，荀子的道德不完全是「外在的」，它至少也有「誠于中，形于外」的部分。

荀子不但提出類似生色、踐形這樣的現象，他還提出這種由內而外的發展歷程。在〈不苟篇〉中，荀子論道：

君子養心，莫善於誠，致誠則無他矣！唯仁之為守，唯義之為行，誠心守仁則形，形則神，神則能化矣！誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。

這一段話在《荀子》裡是很特別的，它和《中庸》、《孟子》論誠，簡直沒有差別；尤其從「誠心守仁則形，形則神」以下的文字，和《中庸》言「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」，更是如出一手。朱熹在《中庸》「誠則形」下有注云：「形者，積中而發外。」<sup>55</sup> 這樣的話語向我們傳達了什麼樣的訊息呢？我們看到它傳達了如下顯著的内容：身心一體；道德心會由內往外彰顯到體表上來；觀者見了，即知其人之德，並自求向善。若此種種，皆是孟子學「踐形」理論的核心要義。而且荀子此處語及「神」，語及「仁」，在前面引文處，我們還見到「神明自得，而聖心備焉！」的文字，這些語詞使我們聯想到的猶不止於孟子的化境——它已駸駸然進入了《中庸》所說的鳶飛魚躍之形上境界。

《荀子》書中竟有類似孟子踐形觀的旨義，此事誠然費解。

<sup>55</sup> 《中庸纂疏》，前揭版，頁129。

然而，問題或許可以這麼看：荀子雖然有由內往外、轉化身軀的思想，但由「內」到「外」不是直線型的，「內」因並不是「外」果的充分條件，最多它只是具備了某種的動力因，荀子這種想法和孟子學派視價值內在，道德即紮根於淵深的身心深層，大異其趣。其次，荀子固然也講到「神」、「化」之境界，但在荀子的語彙體系中，這樣的字眼並不代表神祕或超越的意涵，它只是描述經驗性的完美狀態，而能體證這種完美狀態的當然是聖人，所以說：

曷謂神？曰：盡善挾治之謂神；曷謂固？曰：萬物莫足以傾之之謂固。神固之謂聖人。

荀子喜歡講「盡」、「固」、「備」等言語，這些語彙都表示了一種極至之意，而聖人正是這樣的代表，因此，他說聖人是「備道全美者也」（〈正論篇〉）、「積善而全盡」者也（〈儒效篇〉）、「一而不貳」者也。聖人既然是道的具體化，因此，對凡人來說，這種人格當然就很難企及，所以可以用「神」字形容之。不管怎麼說，以荀子重經驗、重感官、重積累、反玄虛的思想，他不可能接受神祕或形上的論斷。因此，他所使用的「神」等語彙，只能當作一種沒有決定體系意義的抒義字，而不是實體字，這是可以肯定的。

如果荀子有類似孟子的踐形理論，但又沒有踐形理論涉及的心性理論與形上境界，那麼，他所說的踐形現象到底是怎麼產生的呢？我們可以看荀子如何回答這個問題。他在〈修身篇〉說道：

治氣養心之術：血氣剛強，則柔之以調和；知慮漸深，則

一之以易良；勇膽猛戾，則輔之以道順；齊給便利，則節之以動止；狹隘褊小，則廓之以廣大；卑溼重遲貪利，則抗之以高志；庸眾鴛散，則劫之以師友；怠慢僇棄，則炤之以禍災；愚款端慤，則合之以禮樂，通之以思索。凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也。

荀子重禮樂、政治等客觀精神，這是大家都注意到的；但他對內在面的身心問題也未曾忽視，他說的治氣養心之術其實也就是孟子的養氣盡心之術，兩者在語義上並沒有什麼不同。但在孟子的養氣盡心中，學者要做的工夫乃是本心的不斷自我提攜，自作主宰。荀子的治氣養心雖然也有要求學者返身內證，並思求以對立面的德性克治自己身心氣質上的偏差。但荀子很明確地要求：工夫不能只是從內在面流出上著眼，人性不是價值的根源，學者沒有那麼強的自主性，他需要師長的扶持；在學習態度上則要始終一貫，堅持下去；更重要的，一定要遵循禮。

師長的扶持是教育意義上一種重要的助緣；「莫神一好」則是一種最基本的學習態度。但語及荀子的身體觀，最核心的因素可能是他對人身的認識為何，以及他認為人身應達到什麼樣的理想狀態。在〈王制篇〉中，荀子提到人在自然世界中的位階，他說：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且<sup>⑤</sup>有義，故最為天下貴。

<sup>⑤</sup>楊倞注「亦且」云：「亦且者，言其中亦有無義者也。」此注甚是，荀子不會承認人有先驗而內在的義的。此義參見朱曉海：〈荀學一個側面——



荀子這裡列出的宇宙圖像頗類似突創進化論者所提出者：上層要建築在下層的結構上，但上層出現的新的因素卻不是下層擁有的<sup>57</sup>。由水火而草木而禽獸而人的發展，實質上也就是由氣而生而知而義的上昇。這裡值得注意的是：荀子在本體宇宙論方面，也接受氣為萬物構成的因素，人身也不例外，這點顯然與晚周的整體學術氛圍一致。如果說「氣」是構成水火、草木、禽獸與人的共同因素，則原則上人與萬物之間可以有一同感共應的潛存結構。如果有人能使這潛存的結構浮顯為現實，原則上他就可以自覺地參與萬物潛存的活動。荀子向來厭惡虛幻不實之論，但他論及聖人之處，卻認為聖人感應力甚強，他只要修身至極，即可氣通宇宙，超越個體；百姓見到他了，也會不能自已地油然思善，安然遷化。筆者認為荀子這種結論即是建立在當時共通的概念——氣上面，所以，他所提出來的聖人性格也才會跟當時共同的理解有重疊的地方。

荀子認為氣本身有交感的質性，他也有類似踐形、生色的主張，但我們卻不能設想荀子和孟子、《管子》〈內業〉、〈心術下〉兩篇及帛書〈德行〉、〈四行〉兩篇作者所主張的踐形理論一樣。筆者認為其中的關鍵乃是：孟子學主張原身心氣為一，而在終極意義上的氣是種具有自我成長、豐盈意義、統緒意識與存

---

氣——的初步摹寫）。文見拙編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》（臺北：巨流出版社，民82年），頁455。

<sup>57</sup>參見Morgan著、施友忠譯：《突創進化論》，臺北：商務印書館，人人文庫版，1967。

在的生機，因此，四端與精氣（夜氣、平旦之氣、心氣）同步擴充的結果，終可轉化學者定型的身心結構。但荀子的氣就是一種準物質、體質意義的氣，這種氣是普遍的，因此，它有交感的功能。和近代唯物論的物質觀念相比之下，荀子的氣或許還不夠徹底，物活論的盲腸畢竟沒有割掉，但這不表示它可以成長、轉化、主動地參與存在之流行。可以成長、轉化存在狀態的，乃是人心。

在荀子的系統中，心性是二分的。「性」取材質義，「生之所以然者謂之性；性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。」（〈正名篇〉）前一種解釋是形式的，表示「性」只能是一種給與的（given）、未加解釋的本然模態；但「性」雖是給與的、材質意義的，但這不表示「性」純是「白板」，一切質性都是由經驗導引出來的。荀子重經驗，但他認為一切性有「和所生，精合感應」的基本屬性。筆者認為他這裡所說的性，其實就是氣性。氣性雖可精合感應，但它本身不具備善的屬性，它仍是材質，只不過它比一般的材質更精微罷了。作為材質的氣性既然擺脫不了它命定的構造，所以它終究還是有待改造的。誰能改造呢？從人的結構上講，能改變氣性的即是「心」。荀子說：

耳目鼻口形能各有接，而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。（〈天論〉）

心者，形之君也，而神明之主也；出令而無所受令，自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使誣申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭，故曰心容——其擇也無禁，必自現；其

物也雜博，其情之至也不貳。（〈解蔽〉）

「心容」就像「心行」一樣，兩者都是晚周思想家共同關懷的主題<sup>⑧</sup>，荀子講的「治氣養心」之術，亦隸屬於此範圍。荀子在這方面的觀點與道家的關懷重點不同，與孟子的想法也有同有異。荀子的「心」是虛一而靜的大清明心，這樣的心與道家強調的虛靜心相當類似，這點是許多學者都已注意到的。但兩者間的差異也是很明顯，荀子的心除特別注重道家一向特別不注重的理智功能外，在身心關係方面，兩者的理解也不同。道家注重的是心氣合流的深層之心；荀子則特別重視心對形氣的宰治功能。老子視「心使氣則強」為學者大忌；荀子則強調「心者，形之君而神明之主也」。顯然，荀子還是注重道德自覺的首出地位，這點無疑是儒門各派共同遵行的大傳統。但在這大傳統底下的各分支，其發展的方向並不一致。在工夫的歷程上，孟子學派也是著重心（大體）對形氣（小體）的主宰，但這種主宰是「導引使其合流」的主宰，所以說「心至焉，氣次焉」，終於於浩然之氣與天地同流。但荀子的心氣是斷層的，氣就是氣，它不是具有潛存精神作用的「精氣」；但心不一樣，在〈賦篇〉的「知賦」裡，荀子說「心知」乃

<sup>⑧</sup>梁啟雄引《莊子·天下篇》：「語心之容，命之曰心之行」，以證荀子「心容」之義，此注甚是。晚周諸子言心之語特多，孟子的「四端」、〈德行篇〉的「德行」、《管子》四篇的「心中之心」、莊子的「平常心」、《易傳》的「洗心」等等，皆是心容心行之語，荀子也參與了這股勢力龐大的潮流。

血氣之精也，志意之榮也。

在人身的結構中，心特別彰顯其地位。它不離血氣，但它是血氣精英，所以可反過來治血氣；它不離志意，但它是志意的華實，所以可反過來引導志意。

在荀子的系統中，修行的關鍵在於「心」，他說的心是「虛一而靜」的大清明心。性屬於自然，形氣則是性的部分。「天生人成」是荀子哲學的基本命題，這個命題運用到身體觀上來，則是「化性起偽」<sup>59</sup>。然而，化性起偽的「偽」到底要偽到什麼程度呢？大清明心所要達到的境地又為何呢？談到此處，我們不得不再度正視荀子的心靈概念。荀子以「虛一而靜」釋大清明心，這是他的「心」之概念之消極面。但單單虛靜無法窮盡「心」的內涵，它還有積極面，它的積極面乃是建構在清明理智功能上的「統類心」<sup>60</sup>。荀子的自然（「天」）是中性的，它提供了質料，但它沒有提供價值，價值的秩序是由「心」建構的。

荀子特別重視秩序，而自然原來就是渾沌、無秩序。〈性惡篇〉所言之性惡本非真惡，這是可以確定的。但人原始的生命是渾沌失序，這點也是確定的。能帶領學者走出這塊渾沌區域的，正是人心。荀子曾讚美窮盡大清明心的大人說：「經緯天地，而材官萬物，制割大理，而宇宙裏矣！明參日月，大滿八極，夫是

<sup>59</sup>參見牟宗三：《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，民71年），頁213-228。

<sup>60</sup>參見唐君毅：《中國哲學原論》（導論篇）（臺北：臺灣學生書局，1986），第4章。

儒家身體觀的原型

之謂大人。」荀子很重視「明」<sup>⑥</sup>，也著重君子可以和天地或日月相參。他使用這些意象，顯然和《孟子》、《中庸》含有冥契經驗的敘述不同。但他說的「明」也不僅是透過認知，對對象因而有深刻的體認，大清明心的「明」和認知心的「明」到底不一樣。簡單地說，荀子的大清明心除了強調認知的功能外，它還具備存有論的功能，亦即它可定位宇宙。唐君毅先生以統類心解荀子之心，其解實遠較一般的認知心之說來得合理。由於認知中有定位的作用，所以大清明心擴充至極，整體的自然界就有了重新塑造的構造，失序的渾沌因此也就變為可以理解的秩序，這顯然是種可以比配造化的創造。荀子所以喜歡講聖人之神明，或言人心可以上配天地、日月，我們可以從此思過半矣！在荀子的大清明心的重新定位之作用下，人身的一切也會從自然的狀態中獲得改變，成為理想的模式。荀子的準「踐形」理論和孟子學派的所以不同，我們可以這樣說：孟子學派的是「由內往外，心氣不斷流行滲化，終於轉化人的存在」；而荀子則強調大清明心對人身的認知、主宰、重新定位，人的自然之身因此可轉化成符合道德的一種模態。但心靈在指導人身成功之後，原被壓抑的氣也跟著清明起來，並發揮其感應的能力，所以荀子也有類似踐形的理論。但是，心和氣在荀子體系中，終究是斷層的兩概，所以荀子不會有「擴充心氣，以踐其形」的主張。

如果人心是轉化人身的動力因，但又不足以美聖人之身的

---

⑥參見蔣年豐：〈荀子「隆禮義而殺詩書」涵義之重探——從「克明克類」的世界著眼〉，此文收入《先秦儒法道思想之交融及其影響》，臺中：東海大學文學院，1989。

話，那麼，聖人的美其身還需要什麼條件呢？落實來說，也就是心是透過了什麼媒介去改造人身呢？我們前文已說過：單單大清明心是不足的，荀子不主心性合一，因此，在心中真是沒有價值的根源，根源只能在人身之外，這種根源就是荀子一再強調的禮。他說：

凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提侵。食飲、衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾。容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違，庸眾而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。（〈修身篇〉）

禮者，所以正身也。（同上）

夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生于人之情性者也。感而自然，不待事而後生者也。夫感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於偽。是性偽之所生，其不同之徵也。故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度。然則禮義法度者，是聖人之所生也。（〈性惡篇〉）

荀子的性、生、身之概念實質上是相同的，它們要有價值，必需經過一番改造，改造的標準則是禮。如在「禮」此一原則上，更強調其正當性的分辨面，也可以說成「禮義」。禮義先於個體存在，它隸屬於第三世界<sup>②</sup>，但第三世界的符號因素卻滲透到第二世界的意識活動裡面，參差浹匯，混然一體。荀子認為人身只有

<sup>②</sup>三個世界及第三世界的理論參見波普爾（Karl R. Popper）著、紀樹立編譯：《科學知識進化論》（北京：三聯書局，1987），頁309-326。

儒家身體觀的原型

經過禮義的範鑄以後，才能真正的完成其自體，成爲人身。更嚴格說來，只有經過禮義範鑄以後，人才成爲人。自然人是前於人的獸性階段，超越禮義之外的冥契人或仙人，則言不雅馴，君子所不道。

依荀子的思想體系，人的定義就是社會人（禮義之人），沒有抽離人群獨立的自然人這一回事。同樣的，依他的思想往下推，人的身體也當是社會化的身體，沒有獨立於社會規範（禮義）之外的身體可尋。荀子這種看待身體的方式曲高和寡，儒門中公然反對此說的人不多，但能彰顯其義的更少。其實，被視爲「大醇小疵」、甚或異端的荀子在這點上，真是具有非同尋常的洞見。當代一位人類學家綜論人身與社會的關係時說道：

群體（social body）檢束了軀體（physical body）呈現的方式。軀體的所作所爲永遠要受到群體（社會）範疇的修正，也惟有藉著群體的範疇，軀體才可以被理解。因此，我們可以說軀體的所作所爲事實上顯現了某種的社會觀。在這兩種「體」的展現之間，意義永不停歇地交換，此體強化彼體之範疇，反之亦然。由於互動所致，因此，任何「體」本身都是極受制約的表現媒介。軀體的行住坐臥有種種的樣態，五花八門，不一而足，但都顯示了群體的壓力。我們如關心軀體當如何整飾？當如何攝食調養？當如何醫療？或我們如想了解軀體當如何睡眠？如何運動？它會經歷什麼樣的階段？它忍受痛苦可以到達什麼程度？它的生命模態為何？總之，也就是我們如想了解軀體所浸漬的文化範疇是什麼回事，我們必須將它與社會如何

被看待的範疇緊密相聯，因為這些看待社會的範疇同樣也著上了文明化的軀體之概念。<sup>③</sup>

簡言之，也就是沒有脫離群體的軀體，也沒有脫離軀體的群體，一般所謂的軀體與群體概念都是被建構起來的，而且都是簡化過的。如現象學地就這兩種「體」的實質觀察之，群體與軀體的範疇有種共振性，兩者相攝相入，不能孤離來看。

群體是理解人的軀體表現無可避免的向度，彼此的範疇互相指涉，這樣的觀點正是荀子想要表達的，而「禮，體也」<sup>④</sup>此一古訓所要傳達的也正是這個訊息。荀子的禮之學說無疑有很強的文化背景作支柱，但荀子更強調「學者當將禮體之於身，學者的身體展現即是禮之展現」，這是種「禮能弘人，人更能弘禮」的思想。荀子注重知識、學習、記憶，這點是大家共同承認的；而荀子的知識理論之大宗乃是禮義，這點也是可以肯定的。但放在身體論這樣的觀點來看荀子的學說，我們發現更值得深思的理論乃是：荀子的知識不是主客認知型的知識，而是體—知合一的知識。任何的知識如真要成爲有用的知識，它一定是「著乎心，布乎四體，形乎動靜」（〈勸學篇〉），這才是「君子之學」。反之，不能滲入裡裡外外，不足以「美七尺之軀」的，這只能是「小人之學」。由於知識即是體知合一，而知識主要的內容乃是禮義。因此，荀子論身，論禮，其結果必然是身禮合一。君子一定不能「獨立孔門無一事，只輸顏氏得心齋」，他的人格非得具

<sup>③</sup>M. Douglas: *Natural Symbols*, New York, 1982, p. 65.

<sup>④</sup>參見劉熙：《釋名·釋言語》（四部叢刊本，臺灣商務印書館），卷4，頁25。



有豐富的文化內涵不可。這種豐富的文化內涵滲入其骨髓，使他脫胎換骨，一揚眉，一轉瞬之間，都是禮之顯現。因此，君子的身體已經不僅是文化系統（禮）的記號（sign）或是指標（indicator），而是禮之體現。但由於禮是文化系統之總稱，是組成社會家國的規範法則，因此，荀子論身，其身遂不僅是身—禮合一，它必然還是身—禮—群同一，此乃其理論所必涵。他所理解的這種聖人（君子）人格與後世理學家所言，其間異同，實有值得深思體玩之處。

準上所說，我們可以看出構成荀子身體觀的三項要因乃是：自然的感官—氣之身軀；虛一而靜的大清明統類心；依禮義而行的完美身體之行為法則。自然提供了材質，心靈提供了動力，禮提供了形式與目的。從孔子到孟子，我們看到了心性論的因素逐日佔取上風；從孟子到荀子，我們看到了客觀精神的傾向又逐漸壓倒了主觀的精神。荀子對於孟子，確實誤解甚多，孟荀之間的思想行程大概談不上是調適而上遂的發展。但宋明儒者一向認為荀子不見道，其學無本，此種判斷恐亦未必得當。「內外」、「本末」諸類語言也是虛義字，它的真實指涉只能在體系當中定位。孟子學派的本末內外，不見得符合荀子學派的規定，反之亦然。假如我們承認「既得結構」（fore-structure）是人性必然的命運<sup>⑥</sup>，也承認禮是「社會事實」的成分，而且假如我們進一

---

⑥關於「既得結構」及連帶而來的「先期之知」（fore-understanding）、「先期之見」（prejudice）等概念之意義，參見 H. G. Gadamer, *Truth and Method*, trans. G. Barden & W. G. Daerpel (London, 1975), pp. 235-267。

步承認仁禮是一體的兩面，至少是不可分割的連體概念<sup>⑥</sup>，那麼，荀子之以禮治身，使身成為禮義化的身體，其說遂可自成理路，殊難以無本無源之言譏之。

## 五

荀子是先秦儒家最後一位大師，他一過世，輝煌而慘烈的戰國時代即告結束，而儒家的身體觀之發展恰好也暫告一段落。站在戰國秦漢之交的轉捩點，我們一回首，不難發現：身體觀雖然沒有成為先秦學術的大論述，但自有神聖的經典（五經）以來，它即成為許多重要命題背後的隱形預設。而且，先秦重要學派的一些思想鉅子在提出心性形上學的問題時，往往也會把這重要而隱性的因素帶到公開的論壇上來。這種情況不僅見之於儒家，道家的情形也相當明顯。本文因重點所限，所以討論的範圍僅限定在儒家。

從經書的記載直到《荀子》所論，我們發現儒家身體觀的發展軌道頗饒趣味。在孔子以前，「導血氣」與「攝威儀」是西周春秋「君子」最熟悉的兩種修身方法。「導血氣」是由人身內面

---

<sup>⑥</sup>Fingarette認為孔子的仁與禮是一體的兩面，而且仁沒有心理學的內容，氏之言曾引起相當熱烈的討論。筆者不贊成孔子的「仁」沒有所謂「心理學」的內涵，但Fingarette的解釋確實很有理趣，如果他能將他的解釋移之於荀子，由此立論，其結論可能更為恰當。Fingarette之語參見 *Confucius-The Secular as Sacred* (London, 1972) 一書，尤其是頁37-56。

立論，它牽涉到意識與身心結構的問題；「攝威儀」則由人身外面著眼，它牽涉到禮義與社會化的問題。前一種身體觀，我們可稱之為「氣化的身體」；後一種身體觀，我們稱之為「社會化的身體」。氣化的身體與社會化的身體是先秦儒家身體觀的兩個源頭，同時也是貫穿這時期儒家身體觀的兩條主動脈。從孔子到孟子到《管子》之〈內業〉、〈心術下〉兩篇及帛書〈德行〉、〈四行〉兩篇的作者，我們看到儒家的成德之教越來越重視心性論的因素，而氣的思想也隨著道德意識體證的深入，逐漸地浮上問題意識上來，並與形、神的概念結合，成為這支儒家學派的成德之學之具體化依據。但從孔子、子張、子夏以下直到荀子，我們也看到儒家另有一支「社會化的身體觀」在流動，這種身體觀的特色到了荀子身上，終於徹底顯現。這種的身體觀強調人與社會的本質關聯，沒有無社會之身心，也沒有無身心之社會，內一外、特殊—普遍乃是相反相成的對立統一。

「氣化的身體觀」與「社會化的身體觀」這兩條路線猶可再論。我們如果將戰國中晚期的儒家身體觀視作一整體看待，不難發現「氣化的身體觀」還可再分成兩種，一種是從心性論著眼立論，一種是從本體宇宙論著眼立論。從心性論著眼立論所見到的氣化，嚴格說來，實乃心氣化，亦即人的意識與存在之統一。至於從本體宇宙論所見的氣化，則主張人的存在與自然原本同質流通。如果從後代儒家圓教的觀點看來，客觀面與主觀面原本是一體的兩相，心性本體與宇宙本體本同一體，因此，我們也可以說：兩種氣的分別並沒有必要。但是，就思想史的發展脈絡來看，這兩種氣的區別確實存在，而且它們代表的兩條路線一直延

伸到相當遙遠的後代。如是說來，我們可將先秦儒家的身體觀視作後來同類型概念的源頭及原型，這種原型可分成以下三種。

- 一、禮化的身體觀：這是種社會化的身體，它強調人的本質、身體與社會的建構是分不開的，荀子的禮義觀是典型的代表。
- 二、心氣化的身體觀：它強調心性論與身體論的機體關係，這是建立在「經驗我與深層本我（self）」及「意識主體與身體主體」間都具有連續性的一種身體觀，孟子的踐形觀及其後學的心氣觀是典型的代表。
- 三、宇宙氣化的身體觀：這種身體觀強調自然與人身的一同性，自然與人在內在的本質上即是感應的。這種身體觀在秦漢以後蔚為大宗，但在《管子》兩篇的精氣說以及《左傳》、《易傳》等文獻所記載的氣之理論中，我們已可看出這樣的思想走向。

以上三種分法當然還是相當理想類型的，事實就像「光譜」這個隱喻所指示的一樣，在光譜的兩極間往往還有其他的顏色，而且顏色與顏色間的界限不容易畫分清楚，彼此滲入反倒是常態。先秦儒家的身體觀亦是如此。戰國儒家諸子的身體觀通常不是純粹屬於社會、心氣或自然的範圍；即使像荀子這樣邏輯性格強的思想家，我們也發現到他思想中的身體既需要在禮義中成就自己，但它內在還是由一種構成萬物本質的氣所組成。至於心氣化與宇宙氣化的身體觀重疊處更多，此事不難理解。因為在天道性命貫通的格局下，人存在本質的極限處，恰好也就是進入與自然氣化同體流行的門檻，深層自我與無限是比鄰而居的。

儒家「二源三派」的身體觀牽涉到一些哲學上的基本難題，

要解決這些問題殊非易事，但這已不屬於本文探討的範圍。我們最後僅想舉一個質疑略加討論。此質疑即是：爲什麼談論儒家的身體觀，不客觀分析其「身體」概念的內涵爲何，而偏要繞道討論「威儀」、「踐形」、「德行—德氣」的觀念？這些觀念不是該屬於「修身」而非「身體」嗎？。

以上的質疑誠然可以提出，但這樣的質疑對象恰好是儒家學者視爲理所當然的預設。儒家在成德之教此大傳統規範下，它所看到的家國社會、個人身心都不會只是純從經驗性格的立場下判斷。恰恰相反，儒家既然高舉道德的理想主義之大旗，它所看到的完滿類型一定是落在與此現實世界矛盾衝突——至少是有相當距離——的另一層秩序上；換言之，此世之內的家國社會、個人身心都是不完整的，它們永遠有待補足證成。孟子所以講踐形，《管子》所以講全形，荀子所以說「美身」，其道理皆在此。依先秦儒家的觀點看來，像「身體」這樣與人的實踐息息相關的項目，只從非存在的「定有」(ontic)觀點看是不恰當的，要看只能「存有論」(ontological)地看<sup>67</sup>。身體觀的嚴格意義就是「修身」，現實最後總還是要皈依一種順著「存在」發展上來的規範的。

---

<sup>67</sup> 「定有」(ontic)與「存有論的」(ontological)之區分，參見M. Heidegger, *Being & Time*, trans. J. Macquarrie & E. Robinson, (New York, 1962), pp. 28-35; 中譯本，前揭書，頁11-19。



# 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

蔣年豐\*

前 言

民國初年，我們剛接觸到西方文化傳統時，感受到西方哲學以形上學、知識論、邏輯學為大宗。面對這些巨大的哲學支柱，我們開始反省，並刻鏤出自家傳統哲學的面貌。孟子的思想就在這種心態之下被定位成道德形上學。這方面的耕耘以牟宗三先生的成就最為代表。但在我們為孟子思想構作道德形上學圖像的同時，西方思想界卻日漸走上取消或解構形上學的道路。這對我們來說，總有點困惑，甚或震驚。這種震驚或許可以簡約為以下的問題：孟子的道德形上學如何經得起德希達之流的解構？

針對這個問題，我們可有很多解答方式。其中的一種方式是從這個道德形上學讀出一種基於道德性情的現象學，接著又在這個現象學之中標識出一種「強調人之有限存在所涵具的語文性」

---

\*東海大學哲學系副教授。

的解釋學。蓋此解釋學所著重的語言性與紋跡性，尤其是後者，不但不為德希達的解構所拆解，而且正是德希達所欲揭示者。這一點果能完成，則這種現象學—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，將「語言性」、「歷史性」、「體制性」顯題化。如此的重新構作孟子思想似乎可以賦予孟子更多的當代面貌，也因而使孟子更鮮明生動地躍進入當代的哲學言說之中。

## —

拙文〈從「興」的觀點論孟子的詩教思想〉大體上揭示了孔子的「興於《詩》」、「《詩》可以興」的背後隱含了「仁心即興」（或「仁心自興」）的觀念。而對於「仁心即興」的觀念，孟子的詩教是用浩然之氣的興發鼓盪來詮釋。這樣的詮釋更進一步地內在化了詩教的內涵。這個「興」是一種精神現象。但其效應則遍運到「志意—形氣—軀體」整個結構。而且，這個現象又有存有論的干係(ontological commitment)，即整個存有都在浩氣渾淪運化之下，呈現欣欣向榮的氣象<sup>①</sup>。所以，孟子思想中實含藏著一種「興的精神現象學」。興的精神現象乃是仁心生機的表现。所以，興的精神現象學可說是立基於仁的存有論上。孟子的功勞即是，以興的精神現象學展示了孔門的仁的存有論。

民國以來的儒者要數馬浮最能對「立基於仁的存有論，也是

---

<sup>①</sup>以上所說請參考拙文〈從「興」的觀點論孟子的詩教思想〉，《清華學報》新20卷，第2期，1990年12月，頁320-321。



展示仁的存有論」的興的精神現象有深切的體會。下面兩段引文即可佐證：

- 1.人心若無私係，直是活鱖鱖地，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，只是心地昧略，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。
2. …「雜雜可以觀仁」…滿腔都是生意，滿腔都是惻隱，斯可以識仁，可以與言《詩》矣。凡《論語》問仁處，當作如此會。②

從這兩段話語可以看出馬浮對「仁心生機自然興起即是孔門詩教主旨」的把握十分精當。這個孔門詩教的主旨可說是儒家的共同傳統。這個主旨在宋明理學中也常被發揮，馬浮只是較圓熟地將之說出而已。但在這點之外，從馬浮的體會之中又可梳理出三個論點，引人深思。這三個論點都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。

第一個論點見之於「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。」③

---

②分別引述自馬浮：《復性書院講錄》（臺北：廣文，1971年），頁36、

37。

③同上，頁108。

第二個論點見之於「六藝之教莫先於《詩》。於此感發興起，乃可識仁。故曰：興於《詩》，又曰：《詩》可以興。《詩》者，志之所之也。在心爲志，發言爲《詩》。故一切言教皆攝於《詩》。」<sup>④</sup>

第三個論點見之於「聖人始教以《詩》爲先，《詩》以感爲體；令人感發興起，必假言說；故一切言語之足以感人者，皆詩也。」<sup>⑤</sup>

第一個論點是推尊孟子的思想最能表現詩教精神。這個論點，配上前面那兩段引文，便可看出馬浮對「孟子之以興的精神現象學去展示仁的存有論」這一點是有深切之體會的。馬浮之體會正可證成上述拙文所要建立的論點。馬浮第二個論點是讓詩教的精神瀰漫到六經的語言之中，並使六藝的道理相互融通。以往的儒學只就詩教談興，現在我們可就任何六藝的言教談興。第三個論點是第二個論點的進一步發展。在此，我們看到馬浮構作了一套特殊的語言哲學，以爲「一切言語之足以感人者皆是詩」。

在這裡，讓我們先辨析一個要點。就形上學而言，馬浮掌握了孟子之以興的精神現象學展示仁的存有論，這個掌握所得到的心性體驗基本上與宋明儒者所體驗到的是一樣的。但就解釋學而言，馬浮這個掌握卻含藏了某些要點：心靈的語言性、形氣與語文相通、語文性與體制性之關聯、詩與存有。這些要點若全然鋪張開來，則我們對孟子思想的見解會大幅改變，我們對孟學思想傳統也會有新的看法。

---

④同上，頁97。

⑤同上，頁36。

## 二

細觀《復性書院講錄》，可以看到，馬浮有關「興的精神現象學」的見解是在其中的〈詩教緒論〉中建立的。值得注意的是，他的論說詩教竟然根據《禮記》的〈孔子閒居〉（或《孔子家語》的〈論禮〉）一章。這種進路在歷代註釋中可謂絕無僅有。現在我們就要探究何以馬浮會對該篇文章情有獨鍾，並在此探究過程中，凸顯孟子在詩教上特殊的地位。

〈孔子閒居〉首先提到，爲民父母者必須「達於禮樂之原，以致五至，而行三無，以橫於天下」。所謂「五至」乃是「志、詩、禮、樂、哀」的輾轉引生：

志之所至，詩亦至焉；詩之所至，禮亦至焉；禮之所至，樂亦至焉；樂之所至，哀亦至焉。哀樂相生。是故，正明目而視之，不可得而見也；傾耳而聽之，不可得而聞也；志氣塞乎天地，此之謂「五至」。

「三無」則是「無聲之樂、無體之禮、無服之喪」。該篇文章之意是，愷悌爲懷的官員，其治理政事的情志應充滿著詩與禮樂之旨，就在這裡面感受到民生的哀苦與喜樂。而「三無」則意指上述這種禮樂之情的涵養已到了極度深密的境界。在「五至」與「三無」之後，又有「五起」的概念：

無聲之樂，氣志不違；無體之禮，威儀遲遲；無服之喪，內恕孔悲。無聲之樂，氣志既得；無體之禮，威儀翼翼；無服之喪，施及四國。無聲之樂，氣志既從；無體之禮，

上下和同；無服之喪，以畜萬邦。無聲之樂，日聞四方；  
無體之禮，日就月將；無服之喪，純德孔明。無聲之樂，  
氣志既起；無體之禮，施及四海；無服之喪，施于孫子。

從這段引文可以看出，「五起」乃是「三無」所表現出來的五種境界。由馬浮所說：「五起即『興』之事」<sup>⑥</sup>，可見得「五起」乃是「興的精神現象」的五種境界。更值得注意的是，在「五至」與「五起」中，「志—氣」乃是此精神現象得以成立的核心觀念。我們可以說，以仁的存有論為基本內涵的「興的精神現象學」乃含帶著一套「志—氣」理論。而這正是孟子詩教思想的基本架構。拙文〈從「興」的觀點論孟子的詩教思想〉曾論析，浩然之氣即是興的動力，而浩然之氣的興發鼓盪在我們個體存在上乃是從志意流經形氣而貫徹到軀體。因此，就個體存在而言，「志意—形氣—軀體」乃是興運作的結構基礎<sup>⑦</sup>。所以〈孔子閒居〉所依循的也是孟子式的思維方式，也屬於孟學思想傳統。

若馬浮則說：「公孫丑問不動心一章，其辨氣志，實與此篇之旨相發。」<sup>⑧</sup>他的焦點擺在《孟子》與〈孔子閒居〉皆強調「氣志合一」。他的說明如下：

言「氣志合一」者，乃謂此專直之心既全是天理，則吾身之氣即浩然之氣。全氣是理，全人即天，故曰「合一」也。<sup>⑨</sup>

他又接著做了一段說明：「五至始言志，至是專以體言；五起合

⑥同上，頁104。

⑦見①。

⑧《復性書院講錄》，頁108。

⑨同②，頁109。

言氣志，是兼以用言；體用一原，顯微無間，氣志合一即天人不二也。」從這些話語可以看出，馬浮所掌握的孟子式的思想性格乃是讓精神的感發興起在「志—氣」的結構上展現，而又細膩地描繪出其工夫高低不同的境界。這一點，文獻上確有證據。在〈公孫丑〉篇中，孟子提到北宮黝、孟施舍、曾子三種志氣之勇的境界；在〈孔子閒居〉中，則有氣志合一的五種境界。

依馬浮之見，「五起」乃是興的「五種次第」<sup>⑩</sup>。這五種次第如就「無聲之樂」在「志—氣」結構上的成就，可以區分為：

- 1.氣志不違；
- 2.氣志既得；
- 3.氣志既從；
- 4.日聞四方；
- 5.氣志既起。

馬浮補充說：「申答五起之目，文有五重，皆就三無之驗為說；前後相望，展轉增勝，明氣志合一……今言其驗，亦從微以至著，由近以及遠，從勉以至安，始於克己復禮之功，終於天下歸仁之效。」<sup>⑪</sup>這段話很清楚。我們可以說：仁心的感發興起有五等境界。最低的「氣志不違」指的是氣的動向至少不與志的定向相違逆；緊跟著的「氣志既得」是說氣開始順服志的定向了；再來的「氣志既從」表示氣已完全順著志而動了；「日聞四方」是描述在氣志既從之後，人的心靈可以諦聽出天地之間重大的訊息；「氣志既起」是說長久涵養之後，這個氣志一如的仁心自由

---

<sup>⑩</sup>同<sup>②</sup>，頁106。

<sup>⑪</sup>同<sup>②</sup>，頁106-107。

自在，無拘無絆了。孟子曾說：「待文王而後興者，凡民也；若夫豪傑之士，雖無文王猶興。」馬浮的解釋是：「孟子教人，處處使人感動奮發。此即詩教也……今說五起，起即興起之義。如聞詩教而不能興起者，只是蔽於私欲而志不立。願學者深觀孟子之言，其必能知所當務矣。」<sup>⑫</sup>從這些線索，我們可以推論出，一般人的精神大都處於「氣志相違」的狀態，只是有時候彼此不相違而已，因此需要有人來提撕、鞭策。唯有精神上自作主宰的人才能夠由「氣志不違」循序漸進。最後的境界便是孟子所描述的：「君子所性，仁義禮智根於心；其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」依〈孔子閒居〉，詩教在教育功能上便可使人脫離塵想，感發興起。這種感發興起在「志一氣」結構上便是由「不違」、「既得」、「既從」，最後躍昇至「既起」。馬浮就是在這點上認為〈孔子閒居〉即是對孟子詩教「興的精神現象學」的充分發展。

### 三

從「五起」的論述看來，詩教的涵養愈精純深厚，則禮樂的實現也愈是深刻普遍。這一點我們姑且拿「無體之禮」的五個境界來說明即可看出：

1. 威儀遲遲；
2. 威儀翼翼；
3. 上下和同；

---

<sup>⑫</sup>同<sup>②</sup>，頁109。

4.日就月將；

5.施及四海。

這一點馬浮很強調，他說：「《詩》、《樂》必與《書》、《禮》通」。所以，詩教不只是語言上的教化，也是社會、政治上的教化。他提到《論語》「誦《詩》三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以爲」，也提到〈詩大序〉的「治世之音，安以樂，其政和；亂世之音，怨以怒，其政乖；亡國之音，哀以思，其民困」。他又引《左傳·襄公二十九年》「吳季札來聘，請觀於周樂」一段文字證明「聞其樂而知其德」與「論德以辨其詩」之意。而〈樂記〉引述上面〈詩大序〉的話語，而歸結說：「聲音之道與政通矣。」<sup>⑬</sup>馬浮認爲這些義涵在孟子的詩書之教裡很受強調。馬浮說：「趙邠卿〈孟子題辭〉謂：孟子通《五經》，尤長於《詩》、《書》；今觀《孟子》，說王政最透徹。」<sup>⑭</sup>馬浮認爲孟子這種「詩教通及政治」的思想傳統在西漢初年尙有流風餘韻，只是後來失傳了。他的判斷是這樣的：

先漢諸儒〔申公、轅固生、韓嬰〕說詩不與〔其他〕經生博士相類。據其言以觀之，知其達於政，乃真得詩教之旨也。<sup>⑮</sup>

「聲音之道與政通矣」的思想並非中國所獨創。在柏拉圖的《理想國》裡，音樂與社會政治風氣之密切關聯即受到重視。現在西方的解釋學則認爲古希臘的這種思想是強調人作爲一社會存在其

---

⑬同②，頁100。

⑭同②，頁100。

⑮同②，頁101。

語言性與體制性是相通的<sup>⑩</sup>。他們稱希臘文化是一種詩樣文化(poeticized culture)。這種文化讓公民在詩的言辭與氛圍中從事公共的政治活動。這種政治活動的特質在其不流於渙散、紛擾與低俗。政治的會商是在優雅的交談之下成就公務，而非私人利益的相互妥協。

#### 四

上面的論述都是在承認馬浮所持〈孔子閒居〉乃相通於孟子的「養氣知言說」之下進行的。但這些論述著重「養氣」，對「知言」尙未做進一步的論析。其實馬浮在這一點上也有相當圓熟的理解。他說：「氣攝於志，言攝於詩。知言者，詩之事也；養氣者，志之事也。」<sup>⑪</sup>而詩乃是志的表達，所以志乃貫徹到氣與詩，一方面是以志帥氣，一方面是志至詩至；合而言之，「志帥氣生詩」。如果說，志是心靈，氣是「形體覺」，詩是「語文覺」，則孟學式的心靈必然同時表彰為形體覺與語文覺。這麼一來，所謂的「知言」即是「對人的心靈辭氣進行詩的解讀」，正可說是「以意逆志」的讀詩法運用在觀察人品氣質上。孟子的知言是「諛辭，知其所蔽；淫辭，知其所陷；邪辭，知其所離；遁辭，知其所窮」。「辭」既是「辭氣」，也是「言辭」，同時具有形體覺與語文覺，也意味著這兩種感覺是互通的。平心說來，

<sup>⑩</sup>關於這一點，請參考Fred Dallmayr: *Language and Politics* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1984), Chapter 7, "Language and Politics"。

<sup>⑪</sup>《復性書院講錄》，頁102。



要懂得人性之曲折隱晦，其解讀功夫正如體會詩的意旨般困難。但困難之中，並非無道路可行。道路便在於持志以養氣，胸次越浩然，越能涵納各種曲折隱晦。所以，孟學式的「興的精神現象學」乃以「養氣」、「知言」為兩大基石。在「志—氣」的結構上，我們發現一套仁的存有論；在「志—氣—言」的結構上，我們又發現一套解釋學。這套解釋學的範圍很大，除了解釋文本、言辭與人品外，又可解讀其他事物。馬浮提到：

〈孔子閒居〉曰：「天有四時：春、秋、冬、夏，風、雨、霜、露，無非教也；地載神氣，神氣風霆，風霆流形，庶物露生，無非教也。」觀象、觀變、觀物、觀生、觀心，皆讀書也。六合之內，便是一部大書。<sup>⑱</sup>

由這段文字可以看到，任何事物都含「氣」，有「氣」便有各種變化紋跡，便有「語文性」，便可解讀。前面曾提過的從詩歌來論國政，也是著眼於詩歌反映了社會「風氣」，所以可以進行解讀。馬浮說：「天下之事莫非六藝之文…天下萬事萬物之粲然並陳者，莫非文也。」<sup>⑲</sup>也可由此立說。綜合上面的論析，我們可以說，馬浮從孟學的詩教勾勒出儒家立基於「仁的存有論」的「興的精神現象學」；又在此現象學之中開展「六藝的解釋學」，詮釋天地萬物。（關於這一點，拙文〈馬浮經學思想的解釋學基礎〉曾做過論析，茲不再贅述<sup>⑳</sup>。）他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。

---

<sup>⑱</sup>同②，頁20。

<sup>⑲</sup>同②，頁9。

<sup>⑳</sup>該文發表於東海大學《東海學報》，第33卷，1992年6月。

## 五

拙文〈從思孟後學與荀子對「內聖外王」的詮釋論形氣的角色與義涵〉建立了不少論點<sup>②</sup>。其中之一是肯定《帛書五行篇》與孟子思想屬同一思維模式，並論析此思維模式與荀子思維模式之間的不同。該文認為，孟子的「浩然之氣」與《帛書五行篇》的「仁氣→義氣→禮氣→聖氣」都是貫通著形上形下而說的。荀子的「氣」則純是形下的意義。該文接著指出，這種不同在修養工夫上有極重要的意義。孟子工夫論的發動點在於不斷地存養擴充四端之心，不斷地向上興發超拔；在志意興發，小體順從大體之下，人的形體不斷地受到滲透潤澤，終於於全身渾淪一氣，而由此形體所體現的天地萬物亦是渾淪一氣。這種境界在《帛書五行篇》則表現在「聖氣」上。但這種孟學式的養氣境界在荀子思想中卻不能出現。荀子強調「禮別異」，所以「知慮」、「志意」與「血氣」三層必須上下分明，絕不能互相滲透；事實上，上層者對下層者固定保有一種指導治理的關係。現在我們可以掌握到：〈孔子閒居〉與《帛書五行篇》同採孟子式的思維模式。那麼我們如何切入，直接比較這兩篇文本呢？上述拙文接著指出，《帛書五行篇》對孟子的工夫論有所重構。前者揉合了孟子的「浩然之氣」與「心之四端」，而又把孟子的「志」當作「意向活動」(intentional activity)，作為完成工夫次第、開展實

---

<sup>②</sup>該文收於楊儒賓編的《中國古代思想中的氣論及身體觀》(臺北：巨流，1993年)。

在真象的主要途徑。而這種意向活動完全是在形體上落實展現的，故就其成果而言，有「仁義」、「義氣」、「禮氣」、「聖氣」的產生。簡單地說，心志的意向會引生「氣」。現在我們認為，這種存有論意義的「志氣引生」本質上也是一種詩興的活動，有其「語文性」。事實上，「氣」是形體覺，也是語文覺；任何氣的變化必同時在形體與語文上反映出來。所以，《帛書五行篇》拿《詩經》的語句來烘托各種修養境界：

△仁的境界是：「未見君子，憂心忡忡（惴惴）。亦既見之，亦既覯（覯）之，我〔心〕則說（悅）。」

△慎獨的境界是：「尸（鳴）咎（鳩）在桑，其子七氏（兮）。叔（淑）人君子，其宜（儀）一氏（兮）。」與「〔燕燕〕于蜚（飛），差池其羽。之子于歸，袁（遠）送于野。瞻望弗及，汲（泣）涕（涕）如雨。」

△智與聖的界是：「明明在下，壑壑（赫赫）在上。」

△德的境界是：「文王在尚（上），于昭〔于〕天。」

△知天的境界是：「上帝臨女（汝），毋臧（貳）爾心。」

反觀〈孔子閒居〉。該文的「志」也是一種意向活動，這種意向活動也是在形體（氣）上落實展現。「五至」的「至」所描述的便是這種意向活動之所及。〈孔子閒居〉也認為志氣要不斷向上興發超拔；在興發超拔之下，人的形體不斷地受到滲透潤澤，終於於全身渾淪一氣，而由此形體所體現的天地萬物亦是渾淪一氣。「志氣塞乎天地」即是最後的境界。在此種天地氣象之下，樂是「無聲之樂」，禮是「無體之禮」，喪（哀）是「無服之喪」。如果借用《帛書五行篇》的術語，我們可以說，在最後

的「聖氣」境界中，「樂氣」、「禮氣」與「哀氣」都無形相化了。《帛書德聖篇》說：「聖者知，聖之知知天，其事化翟。」即告訴我們「聖氣」的境界是天地氣象，已將天地萬物渾淪一氣化了。既然有氣的變化，其形跡乃具有語言文字性，仍可解讀。所以〈孔子閒居〉說：

△「夙夜其命宥密」，無聲之樂也。

△「威儀逮逮，不可選也」，無體之禮也。

△「凡民有喪，匍匐救之」，無服之喪也。

以上的三個形容語句皆出自《詩經》。這意味著心志意向之引生「氣」本質上即是一種詩興的活動。當志氣塞乎天地時，這種大公無私的天地氣象所觸動的詩（也皆出自《詩經》）是這樣子的：

△帝命不違，至於湯齊。湯降不遲，聖敬日齊。昭假遲遲，上帝是祗。帝命式於九圍。

△嵩高唯嶽，峻極于天。惟嶽降神，生甫及申。惟申及甫，惟周之翰。四國于蕃，四方于宣。

△明明天子，令聞不已。

△弛其文德，協此四國。

值得一提的是，後來朱子的《四書集註》即將「《詩》可以興」的「興」解釋為「感發志意」。這個解釋相當精闢，與孟子所提倡的「以意逆志」的讀詩法密切扣合，旨在凸顯「詩興乃是志意感發的意向活動」。可惜朱子沒有進一步強調這個意向活動在形氣上所引起的各種變化。事實上，就「詩興乃是在形氣基礎上表現出志意感發的意向活動」這一點來說，宋明儒者對孟子思想的

理解決不如先秦漢初之際的孟子後學那麼貼切。

或許有人會說以上這些引《詩》只是一種文學上的表達手法而已。但這一點就〈孔子閒居〉一篇來說是說不通的。因為〈孔子閒居〉所強調的便是志至即詩至，詩是內在於志的，而且詩至，則禮、樂、哀皆至。詩的語文在心志意向的帶動之下，成爲一種氣象紋跡，瀰漫在體制生活當中。如此說來，以上的引《詩》在哲學上可以被看待成心志感發興起所自行引生的語文。這些詩中涵有禮樂教化與救民哀苦。所以，孟學式的「興的精神現象學」必然是「詩興」的精神現象學，其所開展的仁的存有論必然含帶「禮樂的社會存有論」，並在發大悲願救民哀苦之中面對天命的意旨。這種思維模式貫穿著〈孔子閒居〉與《帛書五行篇》。依據〈孔子閒居〉的「五起」，「氣志既起」乃是詩興活動的最高表現，此時可見得禮義之制施及四海，哀喪之情施于子孫。這種境界在《帛書五行篇》則如下描述：

△「〔五行之所和，和〕則樂」，和者，有猷（猶）五聲之和也。樂者，言其流體（體）也，機然〔忘塞。忘塞〕者，惠（德）之至也。

△「樂而後有惠（德），有惠（德）而國家〔興〕」，國家〔興〕者，言天下之〔興〕仁義也。

〈孔子閒居〉的「氣志既起」即是這裡的「機然忘塞」，至此，詩興的活動最是自由自在。依此我們也可說：立基於「志—氣」的詩興，本質上即是要以禮樂教化興立邦國天下；質言之，詩興的自由自在即落實爲客觀禮樂體制的建立。這樣的興立才是孟學思想中「興的精神現象學」的根本要旨，也是馬浮論詩教的基本

立場。

從上面的論析可以看出，〈孔子閒居〉的「五至」、「五起」與《帛書五行篇》的「五行」都可說是孟學思想的特殊風貌。約略歸結，其共同性格為：

- 1.扣緊孔門仁心的感發興起立詩教精神。
- 2.在此仁心的感發興起上建立「興的精神現象學」。
- 3.這種「興的精神現象學」即是「詩興」的精神現象學。
- 4.這「詩興」是志意感發的意向活動。
- 5.心志意向必然引生形氣變化與言辭感覺。
- 6.此意向活動所開顯出來的乃是一種充滿愷悌惻隱之情的「仁的存有世界」。
- 7.在這種「仁的存有世界」的基礎上，可安立「禮樂教化的社會存有」。
- 8.此「禮樂教化的社會存有」之安立即是仁心詩興之完成，即是志氣意向活動之自由自在（「機然忘塞」）、充實圓滿（「塞乎天地」）。此中，自可見天命之旨。

## 六

從這八個要點，我們找到一個可以重構孟學思想的線索。一般上，我們都認為孟學思想中，心享有優位性，並貫穿著言辭、形氣、社會體制與天命之旨。這是共同的見解，無可反對。但有鑒於在孟學思想中，詩教有其顯赫性，我們也可以說：詩教貫穿著仁心、言辭、形氣、社會體制與天命之旨。這一點便是孟學思

想的解釋學側面。相對於形上學之強調無限心，解釋學強調有限存在的語文性。詩教即是語文性的表現。如此看來，語文性在孟學思想中乃貫穿著仁心、形氣、社會體制與天命之旨。當然這種語文性是扣緊著仁心而說的。在仁心上，我們見到「仁心詩興」。仁心的語文性必然表彰為詩樣的道德感發。也就是說，仁心志意感發的意向活動所成就的，在形氣與言辭上便是詩的語文感覺；在社會體制上，又看到其文教活動也洋溢著詩的精神，處處讓人奮發興起。最後則天命之旨也在社會教化所引發的詩興感受裡體會出來，因而不但是「仁心即興」、「仁心自興」，而且是「仁心詩興」。可以說，在仁心詩興之下，詩教的語言不但是道德的安宅、形體的安宅、體制的安宅，更是天命的安宅。孟子已內在化了孔門的詩教，〈孔子閒居〉與《帛書五行篇》依循孟子的進路，又更進一步地內在化孔門的詩教。

我們現在就從孟子後學的成就來解說孟子思想。孟子認為在仁心詩興之下，整個形體以及形體所感知的一切事物都以語文形態出現，所以我們可以在仁心詩興之下養氣知言。此時的「氣」是通乎形上與形下的語文跡象。心靈在當中氣化了、語文化了；而語文也在當中氣化了、心靈化了。故在浩氣盎然之下，心與言都有氣的紋跡。就在這裡，我們「以意逆志」，「養氣知言」，這即著眼於「心志」通於「文意」，「形氣」又通於「語文」。換句話說，沒有心志是不具有語文性的，心志一發動，即展露其語文性於形氣與言辭之中。

人的形體含帶著語文性，社會體制也含帶著語文性。在仁教的感化之下，形體與形體所進行的社會生活也表現出詩的精神。

詩的精神是自足的、超俗的、精鍊的、韻律的。這種詩教之下，人民自然覺得歡愉如也，浩浩如也。所以在孟子思想中，詩的語文性即通向禮樂的體制性。馬浮強調孟子善言《詩》、《書》與王政，即是此意。當然，孔子所說的「《詩》可以興，可以觀，可以群，可以怨」，其中已暗含語文性與體制性相通的意旨。

我們又可以看到，在仁心詩興之下，天命展示為語文，被人解讀。天命應是神秘而不可知的。常識上，人是無法掌握其動向的。但孟子卻指出，在仁心詩興之下，我們可以如解讀詩一般地解讀天命，孟子的「盡心知性而知天」即在其中完成。詩總有歧義性，恍若猜謎，像知道，又像不知道。但在這樣的恍若之中，卻又有一份深沉的澄定感，讓人安身立命，樂天知命。要提醒的是，言辭是文本，人身是文本，社會體制是文本，自然變化是文本，解讀天命時即以統括這一切的存有為文本，讓存有的意義在詩興之中表白出來。就在這裡，詩教的解釋學拓展成六藝的解釋學；六藝的解釋學涵括了一切存有：六藝的語文即是存有的安宅。

綜合上面所論，在孟子看來，仁心的本性即是感發興起的活動，感發興起即含帶著詩的語文。這種詩的語文表現在人的形氣與言辭中，表現在社會體制、禮樂生活中，也表現在天命動向之中。這即是孟子詩教「仁心詩興」的內涵。〈孔子閒居〉與《帛書五行篇》也持守這個基調，但又進而深化之，認為：詩即是心的語文，心志興發即表現成詩的語文。詩的語文在社會生活的具體落實即是文教，在自然界的具體落實即是山川草木、春夏秋冬、風雨霜露等等。這便是孟學思想流派立基於仁的存有論的



「興的精神現象學」所含帶的一個解釋學的側面。

孟子說：「萬物皆備於我。」宋明儒者，如陸象山，強調此「備」乃是萬物之備於人的無限心靈（「萬物森然於方寸之間」）。這是正確的解釋。但在這裡，我們依循孟子的詩教與馬浮的見解，點出無限心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。本來孟子教人向學，即善於指出人作為一有限存在，在社會生活中所自然表現的道德情感，而不是要人玄思冥想，默悟道體。孟子強調人之存在即註定在親情、文教之中孕育其仁心善性。換句話說，人是在心靈的語言與紋跡之中培養心靈本身的，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。宋明儒者很能辨析道心、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。

## 七

在這裡，我們可以附帶反省一個重要的問題。當代的西方解釋學強調人的語文性，但並不強調人的無限心。那麼我們在此講

無限心的語文性是否恰當？我們要指出的是，西方的思想源頭反而是直接承認無限心的語文性。《聖經》的「太初有道一道乃語言—語言與上帝同在一語言即是上帝」的思想即是明證。當代西方解釋學在海德格、伽達瑪的扭轉之下，對無限心已不想承擔。但對儒家而言，無限心的正統是不能放棄的。我們不必爲了凸顯有限存在的語文性，而放棄了有限存在的無限心。我們恰是在有限存在的形氣與言辭表現中看到無限心的語文性。要順便說明的是，「語文」可以指人發出聲響的話語，也可以指不發出聲響的文章、表情、舉止、行爲。同樣的，「語文」也可以兼指發出聲響與不發出聲響的自然變化。這些思想在《周易》的〈繫辭傳〉與《文心雕龍》的〈原道篇〉之中皆可找到。

民國以來的中國哲學史著作在處理先秦的語言哲學時，在儒家上都強調「正名」的思想，大家似乎都忽略了孟子思想中有個解釋學的側面，這個側面之中即含藏了一種極爲特殊的語言哲學。這種語言哲學將語言存有論化：語言表白本身即是存有論意義的活動。存有的義涵即在詩的表述中彰顯出來。這種思想在《中庸》的「至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至，善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神」也可看到。「見乎蓍龜」與「動乎四體」都含帶語文。知曉了其中語文的義涵，即知曉了天命的動向。這種思想在〈毛詩序〉中也可看到：

《詩》者，志之所之也。在心為志，發言為《詩》…正得失，動天地，感鬼神，莫近於《詩》。先王以是經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗。

這段話語清楚地告訴我們，詩的語文即是天命的彰顯，詩負載著天道的消息、存有的意義。如此看來，詩的語文有神秘性。但這種神秘性不是圖讖符咒的神秘性；是至誠至善的心靈有神秘性，連帶地使得心靈感發興起，表白出來的詩的語文具有神秘性。如此論析，可見孟學思想的語言存有論在先秦漢初之間有不少流衍與發展。這種語言哲學是儒家思想特別開發出來的。歷來的中國哲學史論著卻將這個思想側面忽略了。本文之構作也可說是對此缺失做個補救。

張亨先生在其〈先秦思想中兩種語言的省察〉一文中，提到：

…孔子「正名」之論固然是荀子思想之所從出；其「予欲無言」，「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉」（陽貨篇）的態度又為孟子莊子所承受。<sup>②</sup>

在此處，張先生注意到孔子在語言哲學上，除「正名」之外，又特別看重「靜默」。在該文中，張先生又論析，荀子〈正名篇〉的「制名之樞要」強調語言不只是一種社會工具，而且是人類心智活動的表現<sup>③</sup>。這個見解值得注意。我們可以說，如果荀子深化了孔子「正名」的思想，則孟子乃深化了孔子詩教的思想；而在深化當中，荀子、孟子內在化了語言，使之分別歸屬理智活動與仁心興發。

現在我們接著要討論的是孔子的「靜默」觀。直覺看來，這

---

<sup>②</sup>該篇文章刊載於《思與言》，第8卷，第6期，1971年3月。此段引文見頁

291。

<sup>③</sup>同上。

種靜默觀是與正名論相對立的。張先生的把握是對的。但孟子如何承受孔子的靜默觀呢？該文中沒有做說明。在這裡，我們要論斷的是，這個靜默觀是與孟學詩教「仁心詩興即含帶語文」的意旨相容的。天雖然不言語，但四時運行，百物滋生之中，還是有氣的紋跡，流露出天的語文。也就是說，我們是在春夏秋冬、風雨霜露、山川大地、草木鳥獸等等的自然變化中感知到天的語文性。所以，天雖靜默不語，其意旨仍可為我們所察識，並常常引生我們的仁心感發興起，詩情盎然。孔子在流川上的感歎「逝者如斯夫，不舍晝夜」即是「仁心詩興」的生動寫照。這裡存在著一種風貌特殊的語言哲學，但往往為學者忽略。

綜合說來，在先秦儒家，「心」、「名」、「實」是一貫相承的，只是孟荀兩派說法不同而已。所以，「名」在儒家不只是個工具；反而，在心靈與實在的感通之中，「名」享有存有論的地位：「實」常常在「名」的暢達之中得到存有。就是因為「名」與「心」、「實」同等重要，所以孟子以浩然之氣貫通之：「心」是浩然之心，「名」是浩然之言，「實」是浩然之事，並在如此的浩然之氣的鼓盪之下進行「知言」這觀測人心的活動。浩然之氣有所虛餒，則語言可能是詖辭、或淫辭、或邪辭、或遁辭。孟子這種語言哲學不是一般的語言哲學。它需要在特殊的現象學—解釋學的脈絡下予以展示。

## 結 論

最後將本文的論述歸為五點，作為總結：

1. 孟子的思想不必專限於道德形上學的樣態，一種立基於性情心的精神現象學之轉出是有意義的，也是合法的。
2. 再由上述的精神現象學轉出一套解釋學，彰顯有限存在的無限心本身所涵具的語文性，此轉出凸顯了文教意識與道德意識之相互引生。
3. 此現象學－解釋學的哲學思維隱藏在孟學詩教思想之中，在先秦漢初之際為儒家思想之一大宗。發掘的線索見之於馬浮之論詩教。
4. 在此現象學－解釋學的框架之內，我們看出孟學的詩教思想含藏著一種風格特殊的語言哲學：「語文存有論」，卻為向來的中國哲學史論著所忽略。今日當顯發之。
5. 此語文性之轉出可使孟學思想，在仍舊持守道德形上學之下，與當代哲學對話。但如何頂得住德希達之流對形上學的解構？此點尚待來日之研究。



# 孟子思想中道德與文學的關係

林 啓 屏 \*

孟子思想對中國文化的影響，就縱面的時間與橫面的廣度來說，都極為深遠與廣袤。這其中尤以其道德思想對後世各個領域理論的發展，有深刻的作用。因此，本文即打算探討孟子思想中道德與文學的關係，希望藉由本文的討論，為中國文學理論的研究提供一些思考的線索，並且釐清一些文學理論淵源的問題。

《孟子》一書主要以道德思想的討論為中心課題。其中曾對文學觀念提出見解者，以〈萬章上·3〉的「以意逆志」與〈萬章下·8〉的「知人論世」為主要材料。而有關道德與文學的討論，則見於〈公孫丑上·2〉的〈知言養氣章〉。因此，本文的討論便以這兩部分的材料，作為分析的起點。

本文討論的焦點，是以〈知言養氣章〉與「知人論世」與

---

\*臺灣大學中國文學研究所博士班。

「以意逆志」共同觸及的問題——「語言觀點」——為主<sup>①</sup>。由於此一問題在孟子的文脈中，關連著幾個重要的觀念，因此底下的討論將分成幾個部分：

1. 「心」與「不動心」的意義為何？
2. 「氣」的意義為何？「心」與「氣」的關係為何？
3. 「言」的性質為何？何謂「知言」？「知言」與「養氣」的關係為何？
4. 何謂「知人論世」？「以意逆志」的可能性及其問題。

在以上的問題中，能夠清楚地掌握孟子思想中道德與文學的關係者，殆以第三項問題最為核心。因為在這個問題裡，直接觸及「語言溝通與瞭解如何而可能？」的大關鍵。而也由於此關鍵的解決，可以回答孟子是如何以「道德理性的實感」來破解「語言」意義的思考模式。因此，探討這個問題便可釐清孟子如何結合「道德」與「語言」，進一步則闡明「道德」與「文學」的滲透關係。但是上述問題的討論，若非對孟子的「心」與「氣」進行分析，則〈知言養氣章〉的語言觀點，將失去理論基礎的支持，而淪為空談。因此，我將按上列問題的次序，逐一討論。最後則藉由「以意逆志」的討論，指出在孟子思想中「道德」與

---

<sup>①</sup>思想與語言的關係，向來是研究者感興趣的課題。有「言不盡意」論，也有「言盡意」論，不管「盡」與「不盡」，其實都涉及「表現」的問題。當然「表現」並不僅止於「表現者」的感覺，便可稱為「表現」，因為若無「接受者」的「感知」，則此一「表現」便只是純粹主觀且無法置評的。所以討論二人以上的語言活動，避談「溝通」可能性的問題，是不切實際的。因此，本文的討論焦點，將環繞「語言溝通」的問題而展開。



「文學」的關係。除了表現出「實用功能」（要求道德文章的創作）的意義外，「詮釋」可能性的理論基礎，便是建立在「道德理性」的「感通能力」上。

由於〈知言養氣章〉極爲複雜，因此爲了討論的方便，將其原文附錄如下：

公孫丑問曰：「夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此，則動心否乎？」孟子曰：「否。我四十不動心。」曰：「若是，則夫子過孟賁遠矣。」曰：「是不難，告子先我不動心。」曰：「不動心有道乎？」曰：「有。北宮黝之養勇也，不膚撓，不目逃，思以一豪挫於人，若撻之於市朝；不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君；視刺萬乘之君，若刺褐夫，無嚴諸侯；惡聲至，必反之。孟施舍之所養勇也，曰：『視不勝猶勝也；量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能為必勝哉？能無懼而已矣！』孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。昔者，曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不懼焉？自反而縮，雖千萬人，吾往矣！』孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。」曰：「敢問夫子之不動心與告子之不動心，可得聞與？」「告子曰：『不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣。』不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：『持其志勿暴其氣。』」「既曰：『志至焉，氣次焉』，又曰：

『持其志，勿暴其氣』者，何也？」曰：「志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者、趨者，是氣也，而反動其心。」「敢問夫子惡乎長？」曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰：告子未嘗知義，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也…。」「何謂知言？」曰：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」

## 二

孟子道德思想的中心主張，是建立於「心性主體」的基礎上，並以此「心」的「自律」、「自主」為其學說的要義。而且，在《孟子》全書所論及的主張，幾乎都可見到「心」在這些主張裡，起著關鍵性的作用。因此，〈知言養氣章〉裡的「不動心」，也當以此一「自律」、「自主」的「心」為索解之鑰。

基本上，孟子在此章提出的北宮黝、孟施舍、子夏、曾子、告子，以及他自己的「不動心」之道，是為了解答公孫丑的「動心」問題。但由於「我知言，我善養吾浩然之氣」是孟子優於其他「不動心」型態的原因，所以從「不動心」的討論裡，便可找

到理解「知言」、「養氣」的重要線索。當然，此線索即在「心」上。

舊注對於「動心」的解釋，率以有所疑惑恐懼作解，如趙岐言：「如使夫子得居齊卿相之位，行其道德，雖用此臣位，而輔君行之，亦不異於古霸王之君矣。如是寧動心畏難，自恐不能行否耶？」<sup>②</sup>因此，相對於「動心」的「不動心」，當指「無所疑懼」。事實上，歷來的解說者如朱子、顧炎武、焦循等，便是持此觀點而解「不動心」即是「不惑」<sup>③</sup>。

我以為上述的說法稍嫌粗疏，因為我們如果不加檢別，便以為〈知言養氣章〉的各種「不動心」型態，全都意指為一「不惑」狀態的話，則孟子要在此章指出「心」的優位性觀點，便將全無著落。因為在〈知言養氣章〉中，孟子指出「孟施舍似曾子，北宮黝似子夏」，並且「孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也」。所以孟子對於諸人的「不動心」，有判斷上的優劣之分。

②《孟子》（臺北：藝文印書館十三經注疏影印本），卷3上，頁53-54。

③朱子云：「若得位而行道，則雖由此而成霸王之業，亦不足怪。任大責重如此，亦有所恐懼疑惑而動其心乎？……四十而不惑，亦不動心之謂。」見朱熹：《四書集註》（臺北：漢京出版社影印宋吳志忠刻本，1981年），頁530-531。焦循引古義云：「《呂氏春秋·知分篇》云：『有所達則物弗能惑。』高誘注云：『惑，動也。』然則強即不惑，不惑即不動，故引以釋不動心也。」見焦循：《孟子正義》（臺北：文津出版社，1988年），頁188。伊藤仁齋亦云：「蓋知言養氣，故自不恐懼疑惑，以動其心也。」見伊藤仁齋：《孟子古義》，卷2，頁50；收入關儀一郎編：《日本名家四書注釋全書》，第9卷（東京：鳳出版，昭和48年）。

尤其是後來在判別告子的方法時，認為「不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可」，更是點明了「不動心」必須在「心」上求，脫離了「心」而求之於「氣」，或在「守約」上作工夫，都非孟子所稱許的「不動心」。因此，孟子的「不動心」是有高下判斷的層次，其中依「心」上作工夫所達致的境界，才能在評比上取得較佳的認同。

明乎孟子「不動心」的要旨是在「心」上求時，我們便可明白舊說以「不惑」釋「不動心」，反而可能模糊了孟子嚴別「不動心」型態高下的用心。因為「不惑」在孔門的論述裡是一個超越血氣之勇的人生進德之境，其境界是「明足以燭理，故不惑」<sup>④</sup>。而不同的人卻可因「工夫」進路的不同，同臻「不動心」的狀態，但是否能「明」而達致「不惑」，則不無疑問。譬如有些工夫（如北宮黝）並未要求「事理坦明」，只一味地以其原始的生命血氣之勇，悍然不理道德是非，此時的「不動心」只是莽夫式的「無知之勇」，離「事理圓融」的「明」尚有一大段距離。因此，其境界恐怕是相當低層次的，更遑論要達到「不惑」的境界<sup>⑤</sup>。

但即使是以落在「心」上作工夫的告子來說，卻也因其對「心」的認識有別，其境界便有高下之分。宋儒張南軒就曾在《南軒孟子說》中，指出告子的「不動心」是與其「義外」之心有關，他說：

<sup>④</sup>朱熹：《四書集註》，頁268。

<sup>⑤</sup>北宮黝等人所養之「勇」是「血氣之勇」，不是在「理」上作功夫的「道德之勇」。所以「不動心」在形式上雖然相同，但內容上卻有極大之差別。

蓋不動心，未必盡聖賢之蘊也。雖然不動心則同，而所以不動則異。孟子以集義為本，告子則以義為外。故孟子則心體周流，人欲不萌，而物各止其所者；在告子，則力制其欲專固凝滯，而能不動者也。⑥

張南軒不只在這段話指出告子對「心」的理解是「義外」心，並且說明依此「心」所求之「不動心」是凝滯的。反之，他指出孟子的「不動心」是和「集義為本」的義內心有關，並說明其「不動心」是「心體周流，人欲不萌，而物各止其所者」。事實上，王陽明在《傳習錄》卷上說：「告子是硬把捉著此心，要他不動；孟子卻是集義到自然而不動。」⑦也是認為告子是「義外」之心的基礎上，對其作出論斷的。因此，我們可以說，因著「心」的認知差異，其達致「不動心」的工夫便有差別，而其達到的「境界」自然就有了高下之分。所以後人以「不惑」釋「不動心」，於北宮黝或告子諸人，可能是不洽之論，然於孟子的「不動心」，則應為的當之言。

根據上述，告子的「不動心」和其義外說有關，孟子則與義內說有關。然而在〈知言養氣章〉，我們看到孟子在提及告子的工夫時，也只是形式地提到「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」，並未直述其「心」即義外之心。然則我們如何便指此處所言之「心」必為義外之「心」呢？若果如此，則「不得於言，勿求於心」又當如何解呢？由於這兩個問題關係到孟子對心

---

⑥張南軒：《南軒孟子說》（通志堂經解本），卷1，頁4下。

⑦王陽明：《王陽明全集》（上海：古籍出版社，1992年），卷1，〈語錄一〉，頁24。

的看法，因此，底下將詳細地討論。

首先，告子的「義外」說，除見於此章外，在〈告子上〉尚有大段資料專論此一問題。其說要旨根據〈告子上〉的說法，主要是把「性」當作一中性的「材料」，如告子主張性猶杞柳、湍水的譬喻，都表示了人性只能是一中性的自然材質。所以在告子的想法裡，人性絕無法推出「能決定義理之當然」的命題。因此主張「義外」之說，是理論上的必然。即或告子也提到「仁內」之說，恐怕亦非真正契合於「價值內在」的理念<sup>⑧</sup>。

告子的「仁內義外」說，既然無法推出「決定義理之當然」的道德主體，則其所提的「仁內」，就不可能是真正的「仁內」<sup>⑨</sup>。但是我們不免疑惑的是，如果告子未能在「主體」上肯斷了「道德根源」，則其所謂的「仁內義外」之道德行動，我們該當如何安頓呢？

事實上，在〈告子上〉所述及的告子觀點，我們可以發現告子所謂的「仁」、「義」等道德行動，並非是孤立而自足的自發行為。道德行動的習得是在具體的社會關係脈絡中，才能峻別其間的差異性，是以「告子的分疏本身實已預設了『仁義』作為『社會化』過程中的道德涵養，亦即經過『社會化』的洗禮之後，人性具有仁義等道德涵養的情形下，告子才會進一步地釐清

---

⑧牟宗三說告子言性猶杞柳、湍水，食色性也，而綜結出「生之謂性」，正表示了「人性就是人之自然，生而有的自然之質，皆表示不出人之『能決定義理之當然』之性，故必主義外，即使說仁內，亦非真內；又必主性中無仁義，仁義由後天而造成。」實是深刻之論。見氏著：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁15。

⑨同上。

仁義兩者的分際」<sup>⑩</sup>。此種「社會化」的預設，我們可以從〈告子上·4〉得知：

吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。

在這段引文中，「愛」與「長」相對於「內」與「外」，但是此種「內」只是情感而已，並非為道德意義下的「仁」之「內」<sup>⑪</sup>。而其峻別「內外」之分，既無法在「道德主體」的「內」上求，當然只好放置於具體的社會關係上看。職是之故，其所謂道德只是隨客觀事實而定。因此，「人性之為仁義」其實正如「杞柳之為柶椀」，一切的道德意識乃至行動的產生，都是來自於後天的、外在的塑模，並非是內在本質的自然表現。換句話說，「義外」的意思是指道德是非是依靠後天的認知而來，性也只能是中性的「生之謂性」。據此，則作為人思慮活動的「心」，自然不會是「道德價值根源」的「道德心」，而只能是一後天的、認知的「義外之心」。

其次，告子的「不得於言，勿求於心」，在歷來的注家中，眾說紛紜，本文將從「義外之心」的基礎索解。但在討論之前，我們先從前人對此的看法論起。

<sup>⑩</sup>黃俊傑師：《孟學思想史論》（卷1）（臺北：東大圖書公司，1991年），頁215。

<sup>⑪</sup>同<sup>⑧</sup>。「仁」在早期的解釋裡，常以「愛」視之，作為一種內心情感的表達，但到儒家學說興起之後，「仁」便涵具有道德意義。參考屈萬里：〈仁字涵義之史的觀察〉，收入其《書備論學集》（臺北：臺灣開明書店，1969年）。

就傳統的意見而言，朱子對此的看法堪稱影響最大。他注《孟子》此段時說：

告子謂於言有所不達，則當舍置其言，而不必反求其理於心；於心有所不安，則當力制其心，而不必更求其助於氣。孟子既誦其言而斷之曰：……謂不得於言，而不求諸心，則既失於外，而遂遺其內，其不可也必矣。<sup>⑫</sup>

此外在《朱子語類》中又說：

告子只就心上理會，堅持其心，言與氣皆不理會。「不得」，謂失也。有失於其言，則曰無害於心。但心不動，言雖失，不必問也。惟先之於心，則就心上整理，不復更求於氣。<sup>⑬</sup>

「不得於言，勿求於心」，此正孟子、告子不動心之差別處。當看上文云：「敢問夫子之不動心，與告子之不動心。」孟子卻如此答，便見得告子只是硬做去，更不問言之是非，便錯說了，也不省。如與孟子論性，說「性猶杞柳也」，既而轉「性猶湍水也」。他只不問是非，信口說出，定要硬把得心定。「不得於言」，謂言之失也；「勿求於心」，謂言之失非干心事也。此其學所以與孟子異。<sup>⑭</sup>

「不得於言，勿求於心」，是心與言不相干。「不得於

<sup>⑫</sup>同④，頁534。

<sup>⑬</sup>黎靖德編：《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987年），第4冊，卷52，頁1235。

<sup>⑭</sup>同上。



心，勿求於氣」，是心與氣不相貫。此告子說也。告子只去守箇心得定，都不管外面事。外面是亦得，不是亦得。⑮

朱子的這幾段話很清楚地指出告子的「心」與「言」不相干，與「氣」不相貫，亦即是以「隔絕」的方式，硬制此「心」，使「心」不動。因此對於「言語」之是非，本非告子所著意，是故此「心」不動。朱子此說，近人多有繼踵，其中較著者以徐復觀先生為代表。徐復觀說：

告子的不得於言，勿求於心，是對於社會上的是非得失，一概看作與己無關，不去管它，這便不至使自己的心，受到社會環境的干擾。他之所以如此，是與他的「義外」說有關。義是對於事情應當或不應當的判斷，及由此判斷而引發的行為。……告子之意，則以為應當不應當，只是從客觀事物關係中之較量比擬而出。並且他似乎並不由此而求建立一客觀之義，而只是認為一般人所謂義者，與自己的生命毫不相干，所以他便可以不得於言，勿求於心。由此而把自己從社會隔離起來，不受社會的影響。「得於言」，即所謂「知言」，亦即對客觀事物作知識上的了解。不得於言，勿求於心，即對於不了解者，讓其不了解，不用心去求了解。⑯

徐先生此說可謂與朱說幾無分別。

⑮同上註，頁1236。

⑯徐復觀：〈孟子知言養氣試釋〉，見其《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁147-148。

而就最近的研究成果來說，李明輝先生在其〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉一文所提出的觀點，甚為新穎，且極具卓見。他認為依照朱子的說法，在解讀上將產生「第一，說告子是道家者流，畢竟是揣測之詞，欠缺直接的證據。第二，如此理解告子底不動心之道，便無法充分解釋孟子在下文所發『告子未嘗知義，以其外之也』的批評，因而也無法使人明白在〈告子上〉篇中告子與孟季子何以會主張「義外」之說」<sup>①⑦</sup>這兩項缺點。因此他從語法的討論過渡到語義的解讀，希望解決告子此一問題。

在語法上，他從「不…勿…」的句型出發，認為此種形式的雙重否定句可以表示條件關係，因此，將「不得於言，勿求於心」改為「除非得於言，勿求於心」，並進而在語義的解釋上，巧妙地再將此句變為「得於言，求於心」的方向。

在語義上，他依告子的「義外說」，界定其傾向於「道德實在論」，並指出其「心」應為「認知心」。再配合上語法上的「雙重否定一肯定」，於是他說：

根據告子道德實在論底觀點，道德之價值與是非有其外在的客觀標準，心之作用在於衡量並判斷各種思想或主張是否合於此客觀標準；只要相合，便可奉之為原則，而信守不疑。在這種情況下，由於心有所守，自然可以不受其他外在因素之影響，而得以不動。<sup>①⑧</sup>

李明輝這個說法極有新意，頗能在朱子的解說之外，自闢一格，

<sup>①⑦</sup>李明輝：〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，見本書，頁115。

<sup>①⑧</sup>同上註，頁137。

另創說法。

但是，我以為朱子的說法可能還是比較圓通的解釋<sup>①⑨</sup>。因為李明輝認為朱子的缺失，我以為就第一項來說，朱子並未將告子等同道家者流。持此說者，雖可能從朱說之中獲得啓發，但朱說未必蘊涵此義。第二，告子的「義外」說是否必然會與朱子的解釋相衝突呢？我以為未必如此。因為就朱子的解釋來說，告子的不動心是將「心」隔絕起來，此一工夫並不會造成告子就視道德為負面的結論。相反地，正由於朱子理解告子以「義外」立說，則其「心」當只能被動地認識客觀標準，無法自生價值意識以衡斷未曾學習過的道德行為之是非<sup>②⑩</sup>。所以告子為求「不動心」，只好「硬把捉著此心」。在此一理路下，朱子之說正能與「義外」之說相洽。因此，我以為朱子的說法仍是處理「不得於言，勿求於心」的確解。

至於孟子所認可的「不得於心，勿求於氣」，由於涉及到

---

①⑨李明輝的這個新說，雖能解決歷來詮釋上的一些問題，但其說也蘊涵有語義及語法上的問題。由於這些問題頗為複雜，不便在本文說明，待來日再撰文討論。

②⑩舉例來說，若告子處「舜」之位，而瞽瞍殺人，皋陶為士師，則當如何？我想這時主張「義外」說的告子，恐怕難以不動心。因為「孝親」與「守法」同為合於客觀標準的道德原則，但在兩難的情境下，若無一真正的道德心來作判斷依據，則告子恐怕要「惑甚矣」。即使告子或能從俗世的標準中再找到優先順序，但在許多未經預設的兩難道德困境中，恐怕沒有那麼多已排出優先順序的客觀標準吧！這時告子恐怕又將「惑甚矣」了。

「心」與「氣」的關係，我將在下節繼續討論。

綜上所論，告子依「義外」之心而出發，以隔絕方式完成「不動心」的境界，其不動心雖能，但真要「不惑」，恐怕仍是一間未達。至於孟子則視「心」為「義內」之心，即價值意識由己生發，再由此「心」衡斷是非。由於價值意識的能動在己，自然不會為外在因素所迷，如此則「不動心」自然達致，因為一切已經事理明白，無所疑惑了。當然，孟子雖認為「心」為「義內」，但並不忽略工夫的養成才能使「心」成為真正的道德價值之根源，此即是「集義」的工夫。

我在前引張南軒及王陽明的說法中，二人均指出孟子是經由「集義」的工夫以達到不動心的境地，這是很正確的看法。因為「心」若是未經行仁集義的工夫，則「心」之價值意識是隱而不顯，所以「操則存，舍則亡」。因此，孟子主張只有經過自己內心的「集義」工夫，才能喚醒價值意識之主體，進而使其對外在誘惑所導致原始自然的心之竦動，衡諸道德之判斷。也就是說，孟子並不將「心」隔絕起來<sup>②</sup>，反倒是以剛健的居仁由義，喚醒心性主體的明覺，使「心」在與外界相接時，能由於「心」的清明通達，勘破外在的障蔽。一切的判斷依據，全由此當家作主的

---

<sup>②</sup>黃俊傑師說：「孟賁等人的不動心，走的是『主客析離』的道路；但孟子的不動心，所走的是『主客交融』的道路，把外在世界視為一個主客交融的意義結構，這個意義結構必須通過人的實踐歷程才能被正確地掌握，在孟子系統中，血氣之勇已轉為道德之勇，所以物我一貫，內外交輝。」此說極為貼切地將告子和孟子的差別突顯出來。請見其〈孟子知言養氣章集釋新詮〉一文，收於氏著：《孟學思想史論》（卷1），頁346。

「心」發動，此時沒有任何的外在因素能撼動此「心」，這即是孟子所主張的「不動心」之真義。而在此意義下，孟子的「心」是一自律自主的道德主體，殆無疑義<sup>②</sup>。且此一肯定道德主體的心性觀，正是孟子思想的理論根基處，影響孟子在各方面的主張。

因此總結上述的討論，我們可以歸結如下幾點結論：

1. 孟子對於北宮黝、孟施舍等人「養勇」的「不動心」工夫，之所以持否定的態度，是因他們只從原始生命血氣入手，而非在「心」上作工夫。
2. 孟子對告子的不動心之道，有可有不可之處，乃在於告子亦在「心」上作工夫，故為孟子所許可。但因其「心」乃是「義外」的「認知心」，故為孟子所反對。
3. 孟子所主張的不動心之道，不採告子「主客析離」之途，而由「主客交融」入手。所以其「心」必須是能明辨是非及自作價值判斷的「道德心」，否則其「心」將迷失於外

---

<sup>②</sup>有關孟子論「心」為自律自主的道德主體之說，今人大抵同意這個想法。其中論述最精，申說最確者，可舉牟宗三之說為代表。他說：「依孟子，說自律（立法性）即從『心』說，意志是即心之本質的作用。心之自律即是心之自由。心始有活動義，心之明覺活動（無動之動）即自證其實際上是自由的，這實際上是自由的即是其客觀上是自由的（這客觀以理定）。心之明覺活動亦含有『智的直覺』在內，故能自證其為自由。康德所說的『良心』之作用俱含在此明覺之活動中（知是知非之獨知），但不只是感受之主觀條件（感受亦並非是感觸性的感受），且亦是道德之客觀基礎。」見氏著：《圓善論》，頁31。

在因素的干擾。

4. 「道德心」必須經常操持，否則「心」將放失，故「集義」工夫是孟子心學中極重要的部分。

最後，關於孟子對「心」的看法，學者大抵同意其為價值根源的終極地<sup>②</sup>，毋庸我在此贅言。我只想指出一點，即告子與孟子的「不動心」工夫，都是在心上求，而且因其對「心」的理解不同，其境界自有高下之分。但在他們都以「心」為首出的概念的同時，他們並沒有忽略「心」在實踐的過程中的「感性因素」——「氣」。尤其是孟子，更是仔細地剖析了二者的關係。因此，在下節我將就「氣」的意義及「心」與「氣」的關係，作詳細的討論。

### 三

「氣」的觀念在古代中國，是一個常見的討論課題<sup>③</sup>，其包涵範圍之廣，從天地的自然之氣，到人的血肉之氣，幾乎世上的所有「存有」都與「氣」脫離不了關係，甚至連飄渺難測的神祕靈魂亦與「氣」有密切的關連<sup>④</sup>；但若依文獻資料來看，其中最值

②此說主要是指出「心」可自作道德原則之判斷，是一知是知非之能的「心」，也是保證道德理性得以真實的根基處。

③史華慈認為古代中國有一些「公共論域」(common discourse)是諸思想家共享的文化資源，不存在獨佔的現象。參見B. I. Schwartz: *The World of Thought in Ancient China*, (Cambridge/Mass, 1985), pp.173-185。

④「氣」實是古代中國的「公共論域」，各家學說在此一領域各聘其說，豐富了古代學術的內容。根據黃俊傑師的分析，古代中國對「氣」的態度可

得我們重視的，當屬「天地之氣」與「人」具有相感的這一面向。不管是《國語》還是《左傳》，我們都可以從其中找到大量的文獻證據，發現古代中國人相信人間世的行為有助於天地自然之氣的運行，或天地自然之氣的運行正宣告著人間秩序變化的軌跡。如《國語·魯語上》的魯太史里革的「助宣氣」說<sup>⑥</sup>，或是《左傳·僖公十六年》的隕石落地、六鷁退飛之自然事件竟標誌著人間「吉凶」<sup>⑦</sup>，在在都說明「氣」的觀點，使得「天」與「人」之間取得了某種聯繫。也就是這種聯繫，影響了往後數千年的中國人之思維方式與行為。

---

分如下四種：一、即《易傳》思想底下的「二氣感應說」；二、巫祝卜史的「望氣」、「占氣」說；三、神仙家的「行氣」、「食氣」說；四、兵家的「激氣」、「延氣」說。參見氏著：《孟學思想史論》（卷1），第二章〈孟子思想中的生命觀〉，頁40-46。外外，從日本的小野澤精一等編的《氣的思想》，到今日兩岸學者，亦多涉及此類問題。參閱小野澤精一、福永光司等編：《氣的思想——中國における自然觀と人間の展開》（東京：東京大學出版會，1978年）；李存山：《中國氣論探源與發微》（中國社會科學出版社，1990年）；楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993年），頁4-37及327-513。

⑥《國語·魯語上》：「宣公夏濫於泗淵，里革斷其罟而棄之，曰：『古者大寒降，土蟄發，水虞於是乎講罟罾，取名魚，登川禽，而嘗之寢廟，行諸國，助宣氣也。』」見韋昭注：《國語》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），卷4，頁178。

⑦雖然周內史叔興並不贊成將「隕星」「六鷁退飛」等事以「吉凶」視之，但在當時，「陰陽」二氣之變化與「吉凶」聯結的思想恐怕才是主流。見楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：源流出版社，1982年），〈僖公十六年〉，頁369。

事實上，這種氣化流行的「天人合一」觀，其影響之巨，恐非今日嗤以「迷信」二字便能解決的。它在當時能成爲一個時代心靈的共同理解模式，絕非是偶發的歷史事件，而應有長時期的文化積累。近年來，張光直對古代中國文化的研究，尤其是從「天人溝通」的角度所切入的看法，相當值得注意。張光直認爲，古代中國是一個具有「薩滿式」文化特色的文化區域<sup>28</sup>。張光直進一步指出，這種「薩滿式」的文化特色，認爲「人」並非是在世的孤立存有，「人」可以透過某些儀式行爲，與神祕不可知的「天」取得聯繫<sup>29</sup>。在這種可溝通的天人關係上，張光直認爲「連續性」便是此一文化的特色之所在。其實，張光直所指出的這個「連續性」的文化特徵，正是氣化流行的「天人合一」觀的原始文化基盤。雖然「天人合一」的關係類型有諸種不同<sup>30</sup>，但其中最爲大宗者，仍然是這一個以「氣」爲連續存有表現出的

<sup>28</sup>見張光直：〈連續與破裂：一個文明起源新說的草稿〉，刊於《九州學刊》，卷1，第1期，頁3-7。

<sup>29</sup>張光直從《中國青銅時代》第1集到第2集，都討論到此一課題；參閱氏著：《中國青銅時代》（臺北：聯經出版事業公司，1983年），尤其是〈商周神話之分類〉、〈商周神話與美術中所見人與動物關係之演變〉、〈商周青銅器上的動物紋樣〉三文。又參閱《中國青銅時代》，第2集（臺北：聯經出版事業公司，1990年），請注意〈商代的巫與巫術〉一文。

<sup>30</sup>張亨師曾將「天人合一」分爲(A)天—自然與人的關係；(B)天—帝神與人的關係；(C)天—道與人的關係。這三種類型中，「氣」觀下的「天人合一」可以表現爲(A)型。參考氏著〈「天人合一」觀的原始及其轉化〉一文，收於沈清松編：《中國人的價值觀——人文學觀點》（台北：桂冠圖書股份有限公司，1983年）。此外，楊儒賓的博士論文亦處理相關之問題；參考氏著《中國古代天人鬼神交通之四種類型及其意義》（臺北：臺灣大學中文研究所，1986年）。



「天人合一」。是以後世的許多思想家，不管對「天人」關係作了何種的創新，基本上並沒有忽略了「氣」的重要性。

然而，值得我們注意的是，這種氣化流行的觀念所表現出的「連續性」，仍是落在視「氣」為自然意義下的事物。因此「人」與「天」的連續關係是自然物質的同質關係的回歸。可是到了戰國時代，孟子卻在這樣的文化氛圍底下，突破舊有思維框架的藩籬，加進了價值內涵於其上，使此一傳統能「其命維新」。孟子的此一突破，確立了「人」的主體地位的重要性，並成功地為「氣」注入新義——「心」的道德理性——，使「心」與「氣」的關係不再是簡單的生理或心理的聯結，進而達至新的人文境界。這在思想發展史上，是一件重要的大事。底下便分析孟子對「氣」及「心」與「氣」關係的看法。

孟子對於「氣」的看法在〈知言養氣章〉中，有最明顯的發揮。在此章中，孟子說「氣，體之充也」的時候，正表明孟子並未放棄傳統對「存有」的解釋格局，另立新模式。孟子仍然是立基於傳統的，所以在此「氣」仍是指自然生命的血氣。可是這「氣」卻非只能停留在此一層次而已，「氣」尙有成為「浩然之氣」的可能。也就是說，原始自然生命意義下的「氣」，有可能被賦予道德意涵，進而轉化為「浩然之氣」。我們試觀孟子在形容「浩然之氣」時說：

其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。  
其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者也，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。

以上的這段文字包含了兩個面向：(1)「氣」的內容有了變化；(2)其「變化」是如何而可能？首先，就第一點來說，我們可以發現孟子在討論道德的實踐活動時，並沒有將此一生理活動的感性因素——「氣」——拒斥於外。相反地，孟子卻是主張將自然生命的血氣，融進具有普遍性無限性的道德價值中（配義與道），使得原本只是自然義的、有限的、特殊的「氣」也分享了「道義」之普遍性與無限性<sup>③</sup>，進而轉化為「浩然之氣」。這種轉化的結果，實可稱之為「原始生命的理性化」<sup>④</sup>。但是此「氣」之轉化，並非是一成而永成，因此當此「氣」失去了「道義」的內涵時，則原本可以沛然莫之能禦的能動性，便會衰微而退至原始的自然狀態（無是，餒也）<sup>⑤</sup>。是以縱觀孟子對「氣」的看法，實有別於其他思想家只是繼承了自然義這一面。孟子其實已擴大了「氣」的內涵，使其通貫存有論與倫理學的兩個不同層面<sup>⑥</sup>。並

③同⑩，頁151。

④同⑩，頁47及373-374。勞思光也說：「生命情意若皆能理性化，則經理性化後之生命力量，即浩然廣大無際。此種生命力以義為根，故不屈亦不可限，運行無礙，孟子以『大』與『剛』形容之。」見氏著：《中國哲學史》（香港：中文大學崇基書院，1980年），卷1，頁108。

⑤朱子認為「是」是指「氣」而言。此種看法透露了朱子對「知言」的德性主體基礎，有所忽略。因為若作如此解，則孟子的「無是，餒也」就被理解為：「氣」是充實生命內在的源頭。可是這就跟孟子在〈知言養氣章〉特重「原始生命之理性化」的主題不符。因此，此「是」應指「道義」。參見黃俊傑師：〈《孟子》知言養氣章集釋新詮〉一文，同⑩，頁382-384。

⑥同⑩，頁48。

轉而以倫理層面為首要的考量。

其次，就第二點來說，則本章點出了「工夫」的重要性。因為「氣」之從人的生理血氣轉為「浩然之氣」，並不是一種突然的變化，而應經過「工夫」的養成、變化方才可能。所以孟子才說：「以直養而無害，則塞于天地之間。」只有無害于工夫的養成，「氣」才能在質上及量上都獲得變化與擴充。在這裡我們更應注意的是，這種養成的「工夫」，並非是所謂「呼吸吐納」，而是以「直」相養的道德工夫。只有經過這種道德工夫的實踐，才能保證「氣」的充實。是以孟子才說：行有不慊於集義之「心」，則「氣」之衰餒便成不可避免之事。

論述至此，我們當可發現孟子的「氣」觀，並未背離「薩滿式」的文化源頭。反之，孟子卻進一步改造此一文化源頭的非理性成分，使之走入人文的層面。我們試觀「薩滿式」這種「天人溝通」的看法，主要是基於人與天必須是同質性的存在，溝通與連續方有可能。而孟子以「氣」為中介成分，作為人與天的溝通之基礎，便是符合「薩滿式」的思維模式。因此，「氣」才可能經由人血氣的道德養成，擴大充塞於天地之間，展現出人與天的連續性。但是，在另一方面孟子卻拓深人的內在，體證出人的自然血氣與內在道德根源的密切關係，使自然義之「氣」轉而有變成價值內涵的可能性，而且認為只有重視這一個面向，人的主體性地位才可獲得貞定。此外，孟子在〈盡心篇〉中，更進一步推出：只有經過人的道德內化之真實可能及擴充，使此一氣之流轉無非是此「理」之流轉，天的創生意義方有實義，而非虛擬<sup>35</sup>。

---

<sup>35</sup>牟宗三曾就「人」的道德性與「天」的創生真實性加以論說。他說：「我

這種觀念的提出，正標誌著古代中國的思想史發展，已擺脫原始非理性的傳統，走進以「人」爲主的新世紀。所以孟子才能在此處將人的地位凸顯於眾多「存有」之上，使「倫理性」的考量成爲首要。只是在這裡我們尚未分析「氣」之所以可以轉化的理論根據何在。這在下文中，我們將加以討論。

其實「心」與「氣」的關係，正是索解「氣」可以產質變的重要線索。在〈知言養氣章〉中孟子有極深刻的見解。首先，我們從孟子對告子的評價來看，在「心」與「言」的關係上，孟子雖對告子持著否定的態度，可是在「心」與「氣」的關係上，則給予肯定的評價。這到底意味著什麼涵義呢？

其實，我們若檢視過去的許多文獻，將發現「心」在人體是居於主宰地位的說法<sup>③⑥</sup>，一直是相當流行的。可是到了戰國以降，人們在對此一信念的增補下，「氣」反成爲比「心」更根本的東西，如《莊子·人間世》便說：

若一志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛；虛者，心齋也。<sup>③⑦</sup>

們可以籠綜天地萬物而肯定一超越的實體（上帝或天道）以創造之或創生之，這乃完全由人之道德的心靈，人之道德的創造性之真性，而決定成的。此即是說：天之所以有如此的意義，即創生萬物之意義，完全由吾人之道德的創造性之真性而證實。」同<sup>⑧</sup>，頁133。

③⑥杜正勝師從卜辭到經典文獻的研究中，指出「心」是人的主宰的觀念，早自殷周以來便已形成。參見氏著：〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉一文，刊於《新史學》，第2卷，第3期，頁3-22。

③⑦郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1980年），卷2中，〈人間世第四〉，頁147。

因此，一時之間，主張「氣」為根本之說，成為流行的主張<sup>③</sup>，然而，孟子卻仍然堅持舊有的信念，主張「心」為首出的概念。在這樣的考量下，雖然告子所主張的「不得於心，勿求於氣」在「心」的理解下，並非是孟子所認可的「道德心」，而為「認知心」，但由於在形式上，告子符合「心」對於感性因素——「氣」——具有主宰性的緣故，因此孟子勉強地肯定其「心」與「氣」的關係。

事實上，孟子肯定「心」對「氣」的主宰性，在其評完告子之說後，就有更明確的宣示。孟子說：「夫志，氣之帥也。」便是最清楚的說法。而其「夫志至焉，氣次焉」的說明，就極為生動地表明了二者的先後關係。關於「至」的解釋，趙岐與朱子大抵以之為至要之意，可是黃宗羲則將「至」釋為動詞<sup>③</sup>，亦即「志」為到達，「次」則為「駐留」，全句當為「志之所至，氣即次於其所」<sup>④</sup>。黃宗羲之說極是。因為這樣的解釋正好可以動態地說明「心」與「氣」的關係，並清楚點出孰先孰後。

此外，我們當應注意的地方是，孟子雖肯定「心」對「氣」的主宰性地位，但他並不因此忽視「氣」也會對「心」造成影響的事實。所以孟子特別提到「志壹則動氣，氣壹則動志」，這即

---

③同③，頁16-17。

④趙岐云：「志為至要之本，氣為其次焉。」同②，頁54。朱子云：「志固為至極，而氣即次之。」同④，頁535。黃宗羲不取此意，視「至」為動詞，符合古漢語對「至」及「次」的用法；見黃宗羲：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985年），第1冊，〈孟子師說〉，頁61。

④《黃宗羲全集》，頁61。

是說由生理的感性因素之專一<sup>④</sup>，也可能會反動此一居於主宰的「心」。因此，「心」與「氣」的關係，並非只是簡單的單向關係，二者實為互動的關係。只是在孟子的想法中，生理的血氣應該是融進於「心」中，使二者能和諧而統一，方為佳境。關於此點，馬一浮發揮其義，最稱允洽。他說：

此志未至，則心不專直，其氣自小而餒。不能與天地之氣合，即不能與天地合其德。言氣志合一者，乃謂此專直之心，既全是天理，則吾身之氣，即浩然之氣；全氣是理，全人即天，故曰合一也。<sup>④</sup>

前面的討論，大抵不別「志」與「心」之差異，主要是基於趙岐注志為「心之所念慮也」<sup>④</sup>，以及朱子注志為「因心之所之」<sup>④</sup>，所以混同二者。其實我們若仔細區分，仍可看出其間有細微的不同。因為若就「志」的「心之所之」而言，則我們可說「志」是表現了「心」的方向性。但「志」表現了什麼樣的方向性呢？

根據前面的分析，我們可以說「志」是表現了「心」的道德理性之方向。也就是說，「心」作為價值的根源地，並不是一種

④朱子注云：「孟子言志之所向專一，則氣固從之。然氣之所在專一，則志亦反為之動。」便說明了孟子並未因重視「心」之主宰性，就以為這種支配隸屬關係是一成永成。孟子實是注意到具體生活的情境中，生理的血氣亦可能反動「心」。同④，頁535。

④馬一浮：《復性書院講錄》（臺北：廣文書局，1979年），卷4，〈詩教緒論——孔子閒居釋義〉，頁109。

④同②，頁54。

④同④，頁535。

靜態的存有，價值也不是一種靜待認知的對象，因為「心」是有「實踐」其道德理性之「欲」的。因此就「志」作為「心」的方向性來說，「志」實是很具體地實踐了「心」的「能動性」之「欲」，進而使「心」的存在成為「即存有即活動」。若是此「志」未至，則代表「心」可能無法發動其實踐之方向。「心」的道德理性既無法發動，則意味著「心」可能已經「放失」。所以馬一浮說：「此志未至，則心不專直。」明白了上述的分析，則我們更能進一步掌握孟子談「志氣」合一時的新意與深意了。

孟子既然認為「心」不是一個虛擬的道德原理，而且有實踐欲望的能動性，則「心」必要求其道德原理能落實於現實界。但是「心」之作爲人之主體，其實踐的場域就在我們這副具有原始自然血氣的軀體上，是以當「心」之「志」要求落實時，不可避免地要與「氣」發生密切的關係。這種「心」與「氣」的關係，在〈告子上〉便是「大體」與「小體」的關係。而且在理想的狀態下，要「志至焉，氣次焉」，要小體「從其大體」，庶幾使得道德性能獲得充分的發展。事實上，就這一點而言，孟子便已突破過去對「心」與「氣」的思考格局。因為過去所認爲的「心」與「氣」的關係，仍然以自然義的結合爲主。孟子卻將原始生命力的血氣與存有的道德理性相結合，一方面透過道德理性的薰染，促使原始生命產生質變；另一方面則由於有原始生命力的血氣作道德理性的實踐場域，人才不會在「道」的面前被化成「抽象的普遍」<sup>④</sup>，成爲失去血肉的抽象存在。也就在這樣的結

---

<sup>④</sup>同<sup>①</sup>，頁152。

合下，「心」之作為「氣」的主宰才有意義。否則，若「心」只是在生理或心理層面作為器官之首的話，那不待「心」居此重任，即或其他器官亦可。所以「心」從生理器官到成為價值的根源地，代表古代中國人對「心」的認識，已從物理的客觀知解，進而體悟到人類道德理性的層面，這不能不說是人文精神的一大發展。前文曾數次提及自然義的「氣」可被賦予價值內涵，產生質變，進而完成「原始生命的理性化」，但都沒有清楚論述孟子此一信念的理論根據何在。但是在上述的分析當中，我們當可以清楚地掌握「氣」的轉變契機是在道德理性的「心」上。這也就是為什麼孟子要堅持「心」對「氣」具有主宰地位的理由。

由以上的分析，我們明白了孟子繼承舊有「心」對「氣」為主宰的信念，自有其對人文精神的考量，而非人云亦云式的接受。另外，「心」對「氣」應居主宰的說法，在現實生活中常有相反的情形出現，這並非孟子的理論不切實際，我們反而可以在這種「實然」與「應然」的拉扯之中，看出人的自主性地位。孟子認為「心」在實踐的過程中或許會受到「氣」的干擾，但由於「集義」工夫的培養，不止「心」可以重新取得主宰的地位，更且可以改變「氣」的質量，使人的自主性可以突破自然物性的限制。所以孟子特別提到「持其志，勿暴其氣」的工夫。

總結以上的討論，我們可以獲得如下幾點結論：

1. 古代中國人對「氣」的看法，主要以自然義的生命力為共識。但到了孟子，卻認為「氣」可以質變為道德理性的「浩然之氣」。
2. 孟子繼承古代「心」居首位的信念，是以「心」為「氣」



之主宰，實為理論之必然。但孟子之「心」是自律自主之「道德心」，因此「氣」可以質變的理論依據，便在「心」上可以獲得安頓。

3. 「心」雖主宰「氣」，但「心」在實踐的過程中，也可能反動於「氣」，所以需要有「集義」，亦即「持志」的工夫。如是，自然能「勿暴其氣」。
4. 「心」與「氣」雖有主從之別，但「心」若非因「氣」，具體的實踐便成不可能，如此一來，難免有蹈空之嫌。所以孟子才會正視「氣」之存在，才會認為「氣」可以轉化，以配合「心之所之」。

最後，我們可以說：孟子在「心」與「氣」的關係架構下，凸顯了「心」的道德理性，從而建立了其「德性主體」的道德哲學，使「天人溝通」的舊傳統獲得理性的發展。孟子不愧是中國思想史上的一大巨人。

#### 四

明白了「心」與「氣」的關係，及其依此所開出的道德主體哲學之特色後，我們便可探討在這種哲學理論基礎下的語言問題。此即孟子所謂的「知言」問題。所謂「知言」，應該是針對語言中的意義而言。但由於孟子所說的「言」，與一般「語言」有某種程度的差異，因此，底下的討論將先界定孟子「言」的性質。又由於這樣的討論關係到「語言溝通」的問題，所以在討論

完孟子「言」的性質後，將再論述語言溝通。

岑溢成曾在一篇文章中提到，〈知言養氣章〉的「言」必須與《孟子·滕文公下·9》的〈距楊墨章〉相比較，方易掌握孟子「言」的性質<sup>④6</sup>，此說極是。因為在〈知言養氣章〉中孟子所謂的「知言」正是與政事相關的「誑、淫、邪、遁」四種言辭。這四種言辭會「生於其心，害於其政；發於其政，害於其事」，所以與楊墨之言的害事、害政，正相近似。

當然，楊墨之言所以引起孟子如此的嚴厲批評，當非簡單的政治立場之別而已。我們試觀其「無君」、「無父」的批評，乃至冠以「禽獸」的叱責，其實正透露孟子是以「人之所以異於禽獸者幾希」的幾希處，來評判楊墨之言的。而孟子的幾希處，便是「仁義道德」。至於孟子以「父」、「君」來指摘楊墨的「邪說誣民，充塞仁義」，自有其原始儒家的思想基礎<sup>④7</sup>。但統括來看，孟子在此所說的「言」是涉及倫理道德的言論，而非一般的「語言」，卻是可以明確掌握的。所以岑溢成說：

孟子所要判別的「言」便決不是描述任何物理、生理或心理事實的言辭，他要判別的乃道德之言辭。借用當代英美倫理學家之術語來說，孟子所判別的言辭，不是描述性的

<sup>④6</sup>岑溢成：〈孟子「知言」初探〉，刊於《鵝湖月刊》，第40期，頁39-40。

<sup>④7</sup>原始儒家處在先秦時代，其所主張的倫理思想，並非是蹈空的純粹道德哲學而已。他們是在時代的具體情境生活下的思想家，因此他們所提出的主張必與其時代環境有緊密關係。當時是以「周道尊尊」為主的封建城邦時代，政體是家族體的延伸，「血緣關係」成為當時最重要的思考原則。原始儒家如孔、孟者，便是立基於此一原則，對過去的歷史文化重作檢討，提出他們理想中的「內聖外王」之治。所以其道德哲學是建立在「血緣關係」上。職是之故，「君」、「父」在其倫理學中的優先性，當可不言而喻。

語言或事實陳述，而是規令性的語言或道德判斷。<sup>④⑧</sup>

掌握了孟子的「言」是具有倫理道德性質的「言辭」之後，我們仍應清楚這種性質的「言」亦具一般語言的問題，即「表現」與「了解」。換言之，這種性質的「言」亦有「語言溝通」的問題。因此，底下將從一般語言的「溝通」問題論起，以期能提供「道德言辭」的「溝通」之道。

基本上，人對於所處的世界，具有去「了解」的欲望。而其了解的步驟也從「記號」到「語言」，逐步建立起人們表達意思的規則。其中不管是記號或語言，都有一共同的特性，即要求有「溝通」的功能。因為每一個記號或語言，當它形成系統而被使用來作為記錄意思的工具時，它便脫離了私人語言的私密性，成爲一種具開放性、公共性的表達媒介。此時「溝通」即成爲使用語言的一項重要目的。因為任何記錄意思的表達媒介，一旦脫離私人語言的特性，便會涉及二人以上的「表現」與「了解」，而非僅爲表達或記錄私人不欲人知之意的工具。然而當我們談及「溝通」時，由於事涉「表現」與「了解」，因此我們將會面臨三個極爲嚴重的困擾：(1)語言與被描述對象的符應關係是否沒有「失真」的危險？(2)語言與使用語言者之間是否沒有「失真」的危險？(3)使用語言者對於「語言」的表達會不會有誤解的可能性？簡單地歸納上述的問題，實可以代以下面的兩個問題，即：

1. 語言表達能力的極限；
2. other minds 的問題。

以上這兩個問題並非各自獨立而不相關的問題，相反的，二

<sup>④⑧</sup>同<sup>④⑥</sup>，頁40。

者有密切的關連。首先，第一點實觸及了「語言」性質的問題。因為若語言只是一種表達工具而已，則語言與被描述對象間的關係，將只是一種邏輯的對應關係。這時語言將只是用來代替對象與對象間關係的「縮寫」。在這種情形下的語言，其意義有無的判斷依據，便是建立在具有經驗內容的基礎語句——「觀察語句」(observational sentence)，甚或是「觀察術語」(observational terms)——上<sup>④</sup>。因此這種語言觀點認為，只要被描述的對象具體而明確，語言的傳寫活動便能代替了被描述對象。但這種語言觀點的問題頗多，即以何謂經驗內容而言，學者間的意見便難取得一致的共識<sup>⑤</sup>；更何況這種意義下的語言只能作為具體層面事物的描述工具，對於抽象世界而言，如此簡單的描述工具根本難以克竟其功。

當然，我們並不否認科學的理論是在經驗內容的基礎上建立起來的，也不否認當科學或數學發展成理論時，其內部尚有指向關係明確的分析性語言，可以描述一些我們無法用感官所觀察的世界。但不管這些「語言」的意義傳達有多精確，它們仍然只能描述所謂的「外延真理」(extensional truth)，即其所成就的知識只是那些可以脫離主觀態度，而能夠客觀地肯斷(objectively asserted)的真理<sup>⑥</sup>。這種外延真理所成就的是科學或數學的知

<sup>④</sup>見林正弘師：〈瑞姆濟的理論性概念消除法〉，收於氏著：《知識、邏輯、科學哲學》（臺北：東大圖書公司，1985年），頁52-53。

<sup>⑤</sup>譬如艾耶爾(A. J. Ayer)對於實證主義的一些理念便有些反省與檢討，見《語言、真理與邏輯》（臺北：弘文館出版社，1987年），頁33-35。

<sup>⑥</sup>見牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁20-21。

識，但對繫屬於主體的「內容真理」(intensional truth)，這種指向關係明確的語言卻有時而窮。這裡我們便可轉到 other minds 的討論了。

所謂 other minds 的問題，是指溝通的可能性的問題。換言之，other minds 是指成就客觀知識過程中，經由交換他人感覺而累積意義，進而形成客觀知識的問題<sup>⑤</sup>。雖然這一個說法的提出是和外延真理的討論有關，但由於其討論涉及到主觀感受，因此本文希望藉著對 other minds 的討論，用以說明感知內容真理的問題。

基本上，每一個人的感受是極為主觀而私密的，外人通常難以一眼看穿。但是，信仰外延真理者卻可透過「類比」(analogy)的原則，得到感受之真實性，進而進立起客觀的知識<sup>⑥</sup>。而文學家也可透過優美的文學語言，使其感受之真實性與讀者起共鳴，進而獲得普遍性。至於道德家或宗教家，則透過「啟發語言」(heuristic language)，在具體的情境中，使主體感受的真實感之交流成為可能<sup>⑦</sup>。以上的種種描述使我們可以清楚地知道 other minds 的溝通問題是有可能解決的。

---

<sup>⑤</sup>參閱Jonathan Dancy: "Foundationalism and Other Minds", in *Introduction to the Contemporary Epistemology* (New York, 1985), pp. 66-84。此外，"other minds" 在一開始容或非專為討論客觀知識而提出，但在哲學的發展過程中，其影響此一討論是無庸置疑的。

<sup>⑥</sup>「類比」作為建立「客觀知識」的可能原則之一，是一個可值注意的課題。參閱同上，頁68-73。

<sup>⑦</sup>參閱同<sup>⑤</sup>，頁28。

雖然依「類比」原則的推論所建立的客觀知識尚有一些難以克服的問題<sup>⑤</sup>，但其餘二種語言表現均可說明：交換彼此間存在的真實感並非不可能的。只是我們必須注意這種表現「內容真理」的語言之特點。

由於內容真理是繫屬於主體的一種真理，因此內容真理所表現出的普遍性便須是在「存在的實感」中，使普遍性得以被證實。換言之，這種普遍性不能是「抽象的」，而應該是「具體的」<sup>⑥</sup>。進一步講，這種「具體的普遍性」必須在具體的「情境脈絡」中，通過分享真實性的可能而建立。在這種意義下的語言，便是一種「情境式的語言」。它與所傳達出的意義的關係，也就不能再是簡單的「工具關係」或「替代關係」。甚至我們可以說，在這種具體的情境脈絡中，通過說話者與聽話者的主動參與，語言不再是固定的概念傳達，語言與意義的關係是一種「自我的表現」關係。因為意義之真實而可知必須透過存在真實感的感通，方才被肯定，因此意義與說者的人格形成一種密不可分的

---

<sup>⑤</sup>林正弘師曾指出，「類比」的推論基本上有兩個預設：(1)心與身是二分的；(2)對別人的感覺我們可以感受到。但林師也指出這兩個預設是衝突的，故「類比」的推論有方法上的困難。例如，「痛」的感受表現在行為上，大致可能是手按痛部、臉部肌肉作出急劇的收縮。因此，我們可藉此種外在行為以判斷一個人是不是「痛」。但是我們真的可以了解他人的「痛」嗎？因為既然身、心可二分，行為儘可能相同，但痛的感覺依然是我為我，他為他，二者無法互相「感受」。所以只要(1)成立，則(2)成爲不可能；(2)若可能，(1)就是錯誤的。此爲林正弘師在臺大哲學系「知識論」課上的說法。

<sup>⑥</sup>參閱同<sup>⑤</sup>，頁32-35。

關係。這時語言就是說者人格意欲表達之意義的本身，語言分享了意義的性質。所以我說這是一種「自我表現」的關係。明乎此，則對孟子「知言」所引發的問題，諸如「知言」的可能性、可能性的理論根據等問題，便可豁然貫通了。

我在本段落開始時已說過，孟子在〈知言養氣章〉所提到的「知言」，並非是知解客觀知識的問題，而是在具體情境脈絡下的「道德言辭」之判別。這時「語言」的活動是無法脫離說者而獨立地表現其意義。因此，「語言」意義的被掌握即是說者全人格的被掌握，所以孟子才會說：

誠辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。

這「蔽、陷、離、窮」四個斷語，實已清楚說明：孟子此時的語言活動是一種對主體進行價值判斷的活動。其所要理解的語言意義，也非只是字面意義的掌握，而是落在對「內容真理」（道德價值）的真實感之掌握上。因此，當語言活動中無這種道德價值的真實感能被掌握時，說者的人格亦無這種真實感能被掌握。這就是孟子所說的「知言」。

其實，我們若再推進一步來看，當可以發現在語言活動能豐盈地表現那道德價值的真實感，而聽者亦能從語言活動中掌握住這種真實感時，即代表說者人格的豐盈真實亦被聽者把握，此亦當為「知言」。當然孟子在這樣的語言活動中，對於「說者」與「聽者」自當有某些「關鍵性」的要求。這就是「養氣」的問題。但在正式討論這一個問題前，我們先分析南宋大儒朱熹對「知言」的誤解及其所造成的問題。

朱熹對孟子的誤解，是建立在他將孟子的德性之學當作是認知活動上。職是之故，他乃將本為內容真理的語言活動視為客觀知識的成立問題。所以他才認為「知言」就是「知理」。他注《孟子》這段文字時說：

知言者，盡心知性，於凡天下之言，無不有以究極其理，而識其是非得失之所以然也。<sup>⑤⑦</sup>

這裡朱熹將「知言」變成知識的活動。因此，連帶地當他在處理「知言」是如何而可能的時候，就把孟子的「道德心」理解成「認知心」了<sup>⑤⑧</sup>。心不再是「道德」的根源地，而是一個只具有「認知作用」的「心」，其判斷是非可否的能動性，反而被架空了。這與前述對孟子「心」的討論，可謂差距甚遠。

也由於朱熹的這種誤解，使得他在對於「知言」與「養氣」的發生程序上，反而大異於孟子。因為在孟子的想法中，「養氣」的步驟應是先於「知言」（理由將於下文詳論），可是朱熹卻認為只有先「知言」後，「浩然之氣」才有可能產生。他說：

須是先知言。知言，則義精而理明，所以能養浩然之氣。

<sup>⑤⑦</sup>同④，頁536。

<sup>⑤⑧</sup>牟宗三說：「依朱子〈中和新說書〉所表示之義理間架，心並不是道德的超越的本心，而只是知覺運用之實然的心，氣之靈之心，即心理學的心；仁義禮智本是性體中所含具之理，是實然之情之所以然之理，心之具此理而成其德是「當具」而不是「本具」，是外在地關聯地具，而不是本質地必然地具，是認知靜攝地具，而不是本心直貫之自發自律地具，此顯非孟子言本心之骨架。」此說極是。見氏著：《心體與性體》（臺北：正中書局，1986年），第3冊，頁243。



知言正是格物致知。苟不知言，則不能辨天下許多淫、邪、詖、遁，將以為仁，不知其非仁；將以為義，不知其非義，則將何以集義而生此浩然之氣？<sup>⑤⑨</sup>

事實上，朱熹會產生如上的誤解，是來在於他將孟子「心」的德性根源誤認為認知活動所致。在這種認識下，「理」非由「心」內來，而從外拾。於是本為主體的道德理性之理，反成為外在的客觀之理。所以才會有「於凡天下之言，無不有以究極其理」的說法。也由於這個原因，朱熹遭受後世許多人的批評，如王陽明、黃梨洲、伊藤仁齋、中井履軒、丁茶山等<sup>⑥⑩</sup>。

朱熹的說法既有違孟子理論，那麼孟子以為「養氣」應先於「知言」的理由究竟何在呢？其實，這關係到我在前面提出孟子在語言活動的具體情境脈絡中，對說者或聽者有「要求」的問題。而由於在孟子的「文脈」中，「知言」很明顯地是針對「聽者」的能力而發，因此令人以為「要求」是只落在「聽者」而已。但是，我們根據以上的推論可以發現，如果說者不是處於這一層次的話，這一場語言活動恐將淪為各說各話。然而按孟子的意思，「知言」所代表的恐怕並非「聽者」單方面的「知解活動」而已，「知言」亦必有「說者」可以表現的這一層，才能算是圓滿。所以，我認為孟子對於「說者」仍隱含著要求。

由於孟子在〈知言養氣章〉所說的語言活動，是一種對主體

<sup>⑤⑨</sup>同<sup>⑬</sup>，頁1261。

<sup>⑥⑩</sup>參見黃俊傑師：〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其影響〉一文，刊於《清華學報》，新18卷，第2期，頁309。

進行道德價值真實感的判斷活動，所以聽者所要掌握的意旨也必須是在此一層面的掌握，而非字面的知解。因此，聽者本身的人格修養就成爲「知言」的必要條件了。因爲當語言的活動是一種道德的實感的判斷活動時，這時不管說者是「缺乏」道德實感而表現語言，還是「充滿」道德實感而表現語言，語言與說者的人格是統一的，語言意義的表現即是人格（不管有無實感）的表現。因此作爲語言判斷活動的聽者，就必須以其全幅的道德生命的開展，在具體的情境脈絡中，對這情境式的語言進行判斷活動。這時聽者若不能使其道德生命當家作主，純任原始自然血氣之躁動，便無法勘破語言活動的真義，進而進行道德實感的價值判斷。所以孟子才對「聽者」提出「養氣」的要求。

在上述對「養氣」的要求下，我們可以發覺孟子在這裡將「氣」視爲「表現」的中介，亦即「氣」是「心」之道德理性的表現媒介；經由「氣」的生命力之承載，人格的道德涵養在形諸人的諸般行爲上，不會產生落差。所以當「氣」形諸於「語言活動」時，其「心」之正誤，亦經由「氣」而於語言文字上表露無遺。「氣」實是「溝通」或「表現」人的內在道德實感於外在行爲（例如語言）的重要中介因素。楊儒賓就曾將此種「氣」的感通能力與語言的關係，當做是孟子「踐形」說的一部分<sup>⑥</sup>，這是相當有創意的推論。

由於「氣」不止是具有如此重要的「表現」能力，更且是「道德理性」的「感通能力」之表現，所以「氣」便可以察知另

---

<sup>⑥</sup>參見楊儒賓：〈知言、踐形與聖人〉，刊於《清華學報》，新23卷，第4期，頁406。

一個主體所「表現」的「道德理性」之盈虧。所以孟子才希望在「語言活動」中，聽者經由行仁集義的功夫，將自然血氣轉化為道德之氣，使「心」與「氣」進入一個統一而和諧的境界。這時聽者的主體便能依「道德理性」所表現的生命真實感的「感通能力」，與說者透過語言的互動，對其所顯現的生命真實感進行評價活動。所以當說者於其道德實感有欠缺時，聽者不會為語言表象所蔽惑，而能直探語言背後所朗現的主體生命實感之有無；或說者亦以一道德實感朗感於語言中，而聽者亦能透過實感之交流，進而體現這種實感的「普遍性」。所以孟子主張要「知言」，就先須先「養氣」。

綜合以上孟子對於語言溝通的看法，我們可以得到如下幾點結論：

1. 孟子所謂的「言」，並非是一般的「語言」，而是具有倫理傾向的「道德言辭」。
2. 這種「道德言辭」是表達繫屬於主體的「內容真理」，因此必須是在具體的情境脈絡下，方能傳達其存在的實感。所以「道德言辭」也必須是一種「情境式的語言」。
3. 這種情境式的「道德言辭」，可表現出說者人格之道德傾向之正誤。因此「知言」就是「知人」。
4. 孟子認為「氣」是將道德理性形諸外的動力，也是感通其他主體道德理性正誤的途徑。因此要「知言」，就必須先「養氣」。

以上所論，便是孟子關於語言溝通的觀點。雖然孟子在這裡並非針對文學立場抒論，但由於其討論的焦點涉及語言與

「氣」，並對後世的文學觀念產生了一定的影響，因此底下將試以「言志載道」說的發展和孟子的「語言觀點」作一扼要的探討。

基本上，孟子既然以為「氣」有自然血氣的面向，而且此一自然血氣可以「施于四體」，表現於外，因此人外在的「視聽言動」便會分享了「氣」的性質。由於「言為心聲」，所以「氣」便可以表現到「語言」、甚至是「文學作品」上。雖然後世「文氣論」所論之「氣」並不同於孟子之「氣」，但在思考模式上仍可上接孟子的「氣」觀。

事實上，孟子影響後世頗大的部分，當在於他認為「氣」可轉化為「道德內涵」之氣，而「言」又非僅具工具意義而已，且「言」與「氣」有同質的現象。因此，當「氣」昇華為「浩然之氣」時，行為者本身不止能「知言」之正誤，即其本身所表達出來的語言活動，亦當是充滿道德實感的「啓發性語言」。順著這條思路發展下來，後世的文論家對於「語言」的態度，便不可避免地傾向道德實感的表現上。尤其是重教化的實用性格一直支配著多數人的心靈，所以總在每一次重形式美的歷史風潮過後，道德文章的呼聲便起而回應<sup>⑥</sup>。這便是「言志載道」說在中國文論發展過程中的一項重大因素。

值得注意的是，孟子在此對語言的態度，由於不是以工具視之，因此語言之為「善言」，是語言在分享了道德實感後，語言

---

⑥我們從中國文學史的發展情形，便可清楚地掌握此一事實。其中最為明顯的殆為六朝時期，此時文學的形式美受到高度重視，內容亦多為緣情之作。可是等到隋唐之後，反形式、重內容的道德文章卻成為當時的主流。

對自我的表現。這個時候「主體」、「道德實感」、「語言」三者的統一，是「同質」的統一，而非代表或替代的統一。然而文論家的「載道」之說，基本上仍是「道」自「道」，「文」自「文」。「文以載道」只是說明文學活動應該是為了達成或符合已預設在外的「道德目的」而作，「文」或「語言」只是工具而已，這實與孟子不同。但由於文論家不斷地宣稱「文以載道」是受孔、孟影響，因此，我們只能說：這些主張「文以載道」者受到孟子的影響，殆毋庸置疑。但是他們對於孟子的道德哲學與語言觀念的理解是不切的。

雖然「載道」說有以上所說的不切，可是另一文學觀點「言志說」則近於孟子的主張。在中國文學理論裡，「言志說」是在「詩學」的脈絡中被建立的。從《尚書》的「詩言志」到〈詩大序〉的「詩者，志之所之也」<sup>③</sup>，「言志說」的理論不斷地受到後人的繼承與發揚。因此，不管其表現的實感是情感的還是道德理性的，他們都不會把語言只視為表達工具而已。即或他們在論說中並未明白地展現此一立場，但我們就理論的發展，仍可作此推論。所以我們說：「言志說」的觀點與孟子依其道德哲學開展出的語言觀點是相近的。有關言志說的一些問題，我將在下一章續作討論。

總括以上的論述，我們可以發現孟子的道德哲學和語言觀點是極為密切的；尤其是孟子發現語言除了作為一個表達的工具之

---

③基本上，《尚書》與〈詩大序〉對「言志說」的看法，仍然傾向於道德意志的展現。只是發展到後來，「緣情」的觀點卻逐漸取代了「言志」的說法。這種轉變代表了文學意識的漸次覺醒。

外，語言溝通的可能也在於：當語言脫離了客觀知識指向關係的表達，成爲主體實感普遍性的表現後，語言溝通的可能性才得到保障。這些道德與語言的觀點，無疑地影響了後世的文學觀念。所以探討孟子思想中道德與語言的關係，對於說明中國文學觀念的發展有極大的幫助。

## 五

本節的探討以孟子論「詩」的意見爲主。由於「詩」是以情感語言爲導向的語言活動，因此在詮釋的過程中，就容易受到讀者主觀參與的影響，使得「詩」的意思形成多樣化的結果。若我們進一步追索孟子論「詩」的意見，將會發現處在文學意識尚未被獨立重視的先秦時代，其論「詩」是和他的「語言觀點」有密不可分的关系。因此本節將就此一部分深入分析。

孟子論「詩」而能形成文學問題者，當屬〈萬章篇〉對詩的解說這一部分。這一部分的解詩之法受到歷來批評家的高度重视，且多分成兩部分來談，一是「知人論世」，一是「以意逆志」，如羅根澤、劉大杰等<sup>④</sup>。但其中對於「知人論世」的這個意見，後人卻有相當分歧的研究進路，如劉大杰持肯定的看法，認爲「知人論世」是文學研究方法<sup>⑤</sup>；朱自清、黃景進則認爲：

---

④參閱羅根澤：《先秦兩漢文學批評史》（上海：商務印書館，1949年），頁46-49；劉大杰：《中國文學批評史》（臺北：文匯堂，1985年），頁24-27。

⑤參閱劉大杰：《中國文學批評史》。

若將「知人論世」獨立視之，這確是一種文學的「歷史研究法」，可是若將它還置於孟子的文章脈絡來看，則不無疑問<sup>66</sup>。另外，楊儒賓則主張「後人理解先聖，其基本預設乃是志氣之交流」<sup>67</sup>，因此認為「知人論世」即是「知言」的一種方法<sup>68</sup>。這三說互有所長，各成理路。所以，底下我們將從孟子的行文中，試圖找尋真正的解答。孟子在〈萬章下〉曾論及「知人論世」這一條，其原文是：

孟子謂萬章曰：「一鄉之善士斯友一鄉之善士，一國之善士斯友一國之善士，天下之善士斯友天下之善士。以友天下之善士為未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。是尚友也。」

從《孟子》的原文看來，孟子在這段文字的中心關懷是「尚友」的進德活動。孟子教人交友以進德修業時，不止要與當代的「善士」相交，並且認為還要與古人交，以使我們日常周遭均能接觸到「言近指遠」的「善言」。但古人去今已遠，我們應如何交往古人呢？孟子以為應透過其遺留下來的「文字作品」以契入其心，進而使主體間的實感經過交往而感染（此時讀者是被感染

---

<sup>66</sup>朱自清認為「知人論世」並不是說詩的方法，而是修身的方法。見朱自清：〈詩言志辨〉，收於《朱自清古典文學論文集》（臺北：源流出版社，1982年），頁213。黃景進也認為「知人論世」並非是後人所謂的背景研究法；見黃景進：〈孟子詩說的重新估價〉，刊於《孔孟月刊》，卷18，第4期，頁44-45。

<sup>67</sup>同<sup>61</sup>，頁419。

<sup>68</sup>同上，頁424-427。

之對象)。但是孟子在這裡也體認到人是受到時空的條件所約制，因此他認為光是透過「文字作品」來理解古人是不夠的，必須要再加上對古人所處時代的考求，我們才易還原古人的真貌，並凸顯其精神，使後世之人得以真確地切近古人。

因此，我們可以斷定的是：孟子在這裡並無意將「知言論世」建立成爲一文學上的「歷史研究法」。黃景進更進一步透過孟子引詩說詩的情形，判定這種「歷史研究法」在孟子的脈絡中是不存在的。他說：

孟子引詩，大部份的情形是用來證明自己的說法，少數則是透過詩去了解古代的情形。例如〈齊宣王問人皆謂我毀明堂〉章，孟子引用《詩·大雅·公劉》之篇，來證明公劉好貨；又引〈大雅·綿〉之篇證明古公亶父好色。這種用法，是以詩證史，而非以史證詩，所以詩也成爲史料。<sup>69</sup>

由是我們更可以確定：孟子的「知人論世」非如後世批評家所說，是專爲「說詩解詩」而設。

確定了「知人論世」並非文學研究法之後，我們可以摒除此一迷霧，將孟子「論詩」時的「知人論世」還原到「語言觀點」上。前面的論述曾指出：孟子在〈知言養氣章〉所提到的「知言」，是判斷「道德言辭」之正誤的語言活動。事實上，〈萬章下〉所論的「知人論世」時的「頌詩」，當非如今日所認爲的「文學言辭」之賞析方法，「詩」亦非僅是「文學言辭」而已。

<sup>69</sup>同<sup>66</sup>，黃景進：〈孟子詩說的重新估價〉，頁45。



我們試觀孟子在此的「尙友」，本就是一項「進德」的活動，與道德實踐有極強烈的關係。因此，將「詩」視為「道德言辭」，當不為過。只是孟子此時的「頌詩」主要是落在感染古之「善士」的存在實感，俾便轉化到自已的德業上。這和「知言」之判斷活動有方向上的差異，但就「感染」或「感通」之於語言活動的理論基礎，則無二致。

既然此處的「頌詩」亦是某種程度的「道德言辭」的溝通問題，則這裡的「詩」亦非得是一種「情境式的語言」不可！否則，讀者將難以透過文字直探古之「友」的道德實感。所以孟子在不得已之下，便提出「論世」以輔助「知言」時所缺乏的「情境」。楊儒賓的說法或可為上述的觀點提供一些說明。他說：

但孟子「知人論世」的主張一方面固然強調人因時代環境的影響所造成的差異性，但自另一方面而言，既然時代環境先於個體，習俗、風俗、語言、意識型態先於個人意識，所以相同時代環境下的人在相當的範圍內，也自然烙上相同的印記。如此說來，「知人論世」可以視為一把雙面之刃，它同時切出了人性之同與人性之異兩面。<sup>⑦</sup>

此一「人性之同」與「人性之異」正是與「時代環境」的「情境」密不可分，所以「頌詩」者，一方面在一氣流轉、無古無今的感通世界中<sup>⑥</sup>，擷取「詩人」的道德存在實感；一方面則透過「論世」的建立，復原了「詩人」的「具體情境」，保證了

---

<sup>⑥</sup>同<sup>⑥</sup>，頁426。

<sup>⑦</sup>同上，頁419。

讀者的感通無誤。因此，「知人論世」之於論「詩」，必須放在孟子的「語言溝通」上，才能正確地加以理解。

此外，我們尚應注意一事，即孟子雖非是純就文學立場專立「知人論世」之法，但是這並不妨礙孟子所提出的方法使用於文學作品的詮釋上。尤其是這個方法已建立了依時代背景以知人的詮釋策略，這對漢儒以後的「說詩者」有極大的影響<sup>①②</sup>。因為當「『論世』的目標不在乎『知人』而在乎箋釋『作品』」<sup>①③</sup>時，獨立的文學研究法便有可能逐步地建立。此時這一個方法實蘊涵一個極重要的詮釋問題，即作者之創作作品自有時代背景，而讀者之理解作品亦各憑其時代背景。因此，所有意義的創作似乎是有各自立場，其結果是作品的意義在讀者與作品的「互為主體性」（intersubjectivity）下，被豐富及多樣化了。雖然孟子與歷來的解詩者尚只注意到「最終意旨」（道德目的）的掌握，而未注意到這個方法論的現象，但我們從歷來解詩、說詩的作品中，卻可發現這種意義的創造活動從未間斷。時代的因素不斷地推動讀者從作品上尋找新義，而對歷史的新理解或新發現亦常促使作品的內涵不斷地更新。所以我們絕不可因為孟子提出此方法並非專為文學詮釋而設，便忽略此方法對後世所帶來的影響及其內在所隱涵的意義。這是我們應注意的。

另外，孟子在〈萬章上〉所提的「以意逆志」法，不止是孟

<sup>①②</sup>顏崑陽就有論文論及「知人論世」之法對漢儒說詩有重大的影響；參閱顏崑陽：〈李商隱詩箋釋方法之檢討〉，刊於《中國學術年刊》，第11期，頁116-119。

<sup>①③</sup>同上，頁117。

子從其語言觀點所推演出來的一個論詩法，更是被後人許為真正的「說詩解詩」法。因此，探討「以意逆志」法，對於孟子思想中道德與文學的關係，以及孟子的詮釋原則，將有說明的功效。〈萬章上〉的原文是這樣的：

咸丘蒙曰：「舜之不臣堯，則吾既得聞命矣。《詩》云：『普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。』而舜既為天子矣，敢問瞽瞍之非臣，如何？」曰：「是詩也，非是之謂也。勞於王事，而不得養父母也。曰：此莫非王事，我獨賢勞也。故說詩者，不以文害辭，不以辭害志；以意逆志，是為得之。如此辭而已矣。〈雲漢〉之詩曰：『周餘黎民，靡有孑遺。』信斯言也，是周無遺民也。」

孟子在這裡提出了「不以文害辭，不以辭害志，以意逆志」為解詩的方式。其中對於「以意逆志」的說法，引發了後人許多的討論。王金凌師以為：

文指字句，辭指字句結合而成的篇章，志則指詩人作意。那麼，孟子解詩的方法是以詩人之志確定全篇意義，再以全篇意義確定字句的意義。<sup>⑭</sup>

此說頗有新意，可是若按此說索解孟子的意思，則可能太過曲折。因為「以意逆志」是以讀者之意透過對文字作品的瞭解，進而明白作者作詩之志，並非指在未讀詩之前，我們便已先獲得

<sup>⑭</sup>見王金凌師：《中國文學理論史》（上古篇）（臺北：華正書局，1987年），頁105。

作者之志，然後才來確定文字作品的意義<sup>⑦</sup>。另外，朱子認為這是由己意以迎取作者之志。他說：

文，字也。辭，語也。逆，迎也。……言說詩之法，不可以一字而害一句之義，不可以一句而害設辭之志；當以己意迎取作者之志，乃可得之。<sup>⑧</sup>

朱熹此注認為在解讀作品的時候，不可拘泥於字句所具體指涉的意義，而應穿越文字作品的表面意義，直探作者設辭為文的心志。其方法是帶有主觀色彩的解讀方式。但由於以主觀的己意作為解詩的方式，被人認為容易流於附會，所以歷來解此段文字者，常以為「以意逆心」應配合「知人論世」來看，方不致誤解作者的真正心志。基本上，這樣的配對並不違反孟子的「語言觀點」。尤其是「以意逆志」時所缺乏的「情境」可藉「論世」來加以補足，而「以意逆志」又能補充說明「知人」的可能途徑。因此，底下本文將試著分析「以意逆志」和孟子語言觀點的關係，希望藉此說明孟子道德哲學對文學詮釋所起的影響。

事實上，在孟子提出「以意逆志」之前，孔子亦曾觸及類似的問題。在《春秋左氏傳·襄公二十五年》的記載裡曾提及孔子說過「言以足志，不言，誰知其志？言之無文，行而不遠」，意即作者有可能將己之「志」表現於作品上，而讀者也可能經由文

<sup>⑦</sup>顏崑陽曾指出：「意」可指文辭之義或說詩者之靈悟，並言俱不違作者之志，意作調和。其說雖可通，但在次序上應注意作者之志在詮釋活動中是後出的，甚至是不必出現的。參閱同<sup>⑦</sup>，頁120。

<sup>⑧</sup>同<sup>④</sup>，頁733-734。

學作品而探出作者的心志。根據孔子對「志」的用法，可以說「志」有某種特殊的表現內容，即倫理道德方面的內容<sup>⑦</sup>。所以孔子的「言」亦當是一種情境式的「道德言辭」。但其實孔子在此有個難題沒有解決，即沒有一個理論基礎足以說明為何聽者能透過言語符號而得知作者心志。因此，其解決之道，不得不訴諸「從行為與言語的配合」來判斷言語行為者的「心志」之良弊。如他在《論語·公冶長》說：「始吾於人也，聽其言而信其行。今吾於人也，聽其言而觀其行。」這問題要到了孟子手上，才算得到理論上的解決。雖然論者可能會舉《春秋左氏傳·昭公九年》：「味以行氣，氣以實志，志以定言，言以出令」的經文，來為孔子找出溝通的理論依據，但我以為在《論語》中並無明顯證據顯示孔子已運用「氣」的概念來解釋「志」的表述問題。因此，我還是將此理論基礎的揭發歸之於孟子。

孟子「以意逆志」的說法，是從孔子的基礎上發展而來，因此孟子在此所要「逆」的作者之「志」，也是有特殊內容的。我們試觀他在〈告子下·3〉的一段論詩評論，便可得知。他說：

公孫丑問曰：「高子曰：『〈小弁〉，小人之詩也。』」  
孟子曰：「何以言之？」曰：「怨。」曰：「固哉！高叟之為詩也！有人於此，越人關弓而射之，則己談笑而道之；無他，疏之也。其兄關弓而射之，則己垂涕泣而道之；無他，戚之也。〈小弁〉之怨，親親也。親親，仁

<sup>⑦</sup>我在過去曾對孔子言「志」之處作過分析，發現孔子所說的「志」幾乎全在倫理道德上作考量。參閱拙著：〈孔子的文學觀念〉，刊於臺灣大學《中國文學研究》，第6期，頁4-11。

也。固矣夫，高叟之為詩也！」曰：「〈凱風〉何以不怨？」曰：「〈凱風〉，親之過小者也；〈小弁〉，親之過大者也。親之過大而不怨，是愈疏也；親之過小而怨，是不可磯也。愈疏，不孝也；不可磯，亦不孝也。」

便說明了〈小弁〉、〈凱風〉的作者作詩的心志是以「孝道」為依據的，因此讀者必須從文字中逆取作者的這種心志，而不可拘泥於文字。由是我們可知孟子的「以意逆志」所導出的「志」，是以涉及道德存在的真實感為主，而「詩」也即是「道德言辭」了。掌握這一點，我們便可以透過孟子的語言觀點說明論詩時的以意逆志為何可透過文字符號而重構作者的心志了。

根據我們在前面的討論，可以知道人類對於「語言」的觀點，是注意到有具體指向關係的定模語言及主體實感交流的語言之別。前者我們在此可以不必細究；而後者所說的存在實感之交流的語言活動，可分為感性抒情的實感與道德理性的實感二種。基本上，前者所說的感性抒情實感在古代思想家的想法中，並無獨立地位，而且常和後者混同一起，並且思想家所重視的、所著眼的也只停留於道德理性實感的這一面。因此，即便像「詩」這類的抒情作品，也在孟子之「意」的迎逆下，作者之志所顯的全是落於道德實感一面。所以依照孟子認為語言並非只是工具，語言分享說者人格的主張，只要讀者透過自己本身行仁集義的「養氣」工夫，讀詩者便可勘破語言背後的底蘊，直探作者幽微的道德主體實感，並與之相交流，從而使「言志」之志，可由讀者之意以逆之，而不會有詮釋的衝突出現。因為讀者已透過文字符號在主體層面取得交流了。所以黃景進說孟子的「以意逆志」展現

了「人的心靈是可以溝通」<sup>⑦⑧</sup>的這個命題，或張淑香以為「以意逆志」是由於人類具有可相通情感所致<sup>⑦⑨</sup>，或蔣年豐認為「以意逆志」的讀詩法運用在觀察人品氣質上，便是「對人的心靈辭氣進行詩的解讀」<sup>⑧⑩</sup>，在在都說明了孟子的語言觀點和「以意逆志」法的關係。

只是有一點我們必須注意，即此「心」在孟子的眼光中，所以具有普遍性而能相通，是因為此「心」乃是德性的根源地，且人人具有是「心」。而「志」是人「心」的表現方向，所以通過這個主體間的道德實感的交流，「以意逆志」才能得到最後的保障。又由於「氣」是通貫一切存有的中介，所以孟子「以意逆志」的理論才不會有蹈空之嫌。

雖然孟子的「以意逆志」是「解詩」的方法，但其解詩的理論基礎卻是建立在主體的道德實感上。可是即使如此，孟子所提出的這個方法卻也涉及到文學詮釋的問題。首先，孟子的「以意逆志」已關係到作品的獨立自主性問題。因為既然以主觀性的「己意」去體會詩作，則雖有存在實感可保證作者與讀者溝通的可能，但是讀者卻也可能讀出作者所未有的意義。如是則在詮釋的過程中，豐富了詩作的內涵，促使「詩作」取得獨立自主的地位。這可說是孟子對「詩」的一大貢獻。再者，孟子要人透過文

---

⑦⑧同⑥，黃景進：〈孟子詩說的重新估價〉，頁47。

⑦⑨見張淑香：《李義山詩析論》（臺北：藝文印書館，1974年），第3章第1節，頁204。

⑧⑩見蔣年豐：〈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〉，見本書，頁259。

字符號，而又要不拘泥於文字，以便越過詩作的表面，領悟那詩作的深層底蘊，直探那「言外之意」，正也點明了「詩」本身是帶有「含蓄的、隱喻的或象徵的藝術特性」<sup>⑧</sup>。這些都是我們在討論「以意逆志」時，必須加以注意的面向。

從以上的討論，我們可以發現：不管是「知人論世」還是「以意逆志」，它們其實都涉及到詮釋「文本」的問題。因為從「知人論世」處來看，外在的時代背景能塑模創作者及解讀者，殆無疑義。因此，在進行文學詮釋時，我們不得不注意作者及讀者的時代因素。這一點實饒富「境域的融合」(fusion of horizon)的趣味<sup>⑨</sup>。而也在這一點中，隱含著詩作的獨立自主性，因為意義的創造並非只是作者的權利而已。另外，就「以意逆志」來看，它認可了讀者在理解過程中的主觀因素，就等於是承認了作品有獨立於作者之外的可能。如是，解讀過程中的主觀因素方有可能。而將「知人論世」與「以意逆志」結合來看，其間所透露的「詮釋」原則，值得發揚。最後，這些方法的討論都顯現了孟子道德主體中心哲學的影響，所有詮釋問題幾乎都可在此一觀點的籠罩下獲得安頓。所以說，探討「知人論世」與「以意逆志」正可說明孟子思想中「道德」與「文學」的關係。

最後綜觀前述的討論，我們可以歸結出如下幾點結論：

1. 「知人論世」並不是一種文學理論的「歷史研究法」。它是孟子進德活動中「尚友」的輔助工具。此時的「詩」亦

<sup>⑧</sup>見張亨師：〈論語論詩〉，刊於《文學評論》，第6集，頁9。

<sup>⑨</sup>參見姚斯(H. R. Jauss)：〈文學史作為向文學理論的挑戰〉，見《接受美學與接受理論》(瀋陽：遼寧人民出版社，1987年)，頁36-40。



- 非僅具文學意味，而是具體情境下的「道德言辭」。所以「知人論世」是運用在進德修業上。
2. 「知人」的可能是透過「知言」而完成。「知言」又必須透過「氣」的感通，方能「知人」。所以「知人論世」的理論基礎是建立在「知言養氣」的語言觀點下。
  3. 「以意逆志」確實是孟子為解詩所設之法。此法若能配合「知人論世」，當可化解主觀附會的譏評。
  4. 「以意逆志」所逆之「志」，非僅為文學美的心志，亦為道德倫理的心志。由於「以意逆志」是依讀者的道德主體之實感來「逆取」作者的實感，所以「以意逆志」亦是建立在「知言養氣」的語言觀點下，對「詩」進行主觀的詮釋活動。
  5. 「知人論世」與「以意逆志」的詮釋原則正視了「作品」的獨立自主性，另一方面則在詮釋活動中顯露了「境域融合」的可能性。

## 六

孟子作為中國古代的思想家，其承先啓後的歷史功績，在今日看來，實可帶給我們許多思考空間。孟子在先秦時代以其「德性主體」所建立起來的道德哲學為中心，貫串其他觀念，給予古代中國一個新的視界、新的思維方式。例如，他對於語言的態度就和心性主體的普遍性無法分離，這代表道德理性成為「人」種種活動的中心標竿；而對「詩」的詮釋又和他的語言觀點緊密結

合，更是充分顯現道德理性的優先性。所以我們可以視孟子思想中道德與文學的關係，尚處於未分化的階段。然而孟子的這些觀點，卻在其理論的發展上，隱涵著有關文學詮釋的一些原則。所以後世的許多文學理論都和孟子的思想脫離不了關係。這點是研究中國文學理論者當應加以注意的。

此外，孟子在以上的論述中，亦曾觸及一個重要的問題，即「善」與「美」的關係問題。基本上，在孟子的思想中，「美」與「善」是統一的。所以此時的「美」並非只是依妙慧靜觀直感所發的判斷，而是在實踐理性的境界中合一的境界美。此時依「知體明覺之神感神應」<sup>83</sup>，超越了人的感觸直覺與辯解的知性，體現那無一切相的境界，即「美」即「善」，美與善不必再作區分而統一。這點實是孟子思想中極精彩的一部分，但由於其中尚有許多問題有待討論，因此期待日後再另作專文討論此問題，或可為孟子思想中的道德與藝術，再發新義。

本文寫作期間承張亨師、黃俊傑師、李明輝教授，以及評審人提供意見，謹在此致謝。本文係國科會研究計畫「儒家文學觀新探(一)」(NSC83-0301-H-002-047)之成果。

---

<sup>83</sup>參閱牟宗三為《判斷力之批判》所寫的一篇長文〈商榷〉，收於其譯康德之《判斷力之批判》(臺北：臺灣學生書局，1992年)，頁85。

# 附 錄

## 作者簡介

**李明輝** 1953年生，德國波昂大學哲學博士，現任中央研究院中國文哲研究所籌備處研究員。著有*Das Problem des Moralischen Gefühls bei Kant*、《儒家與康德》、《儒家與現代意識》、《康德倫理學與孟子道德思考之重建》、《當代儒學之自我轉化》；譯有包姆嘉特納的《康德「純粹理性批判」導讀》、康德的《通靈者之夢》和《道德底形上學之基礎》。

**杜維明** 1940年生，美國哈佛大學哲學博士，現任哈佛大學中國歷史與哲學教授。專研儒家哲學、宗教哲學、美學等。主要著作有 *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth(1472-1509)*、*Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*、*Centrality and Commonality: An Essay on Chung-yung*、《人性與自我修養》、《儒家第三期發展的前景問題》、《道學政——儒家知識分子論集》等。

**Roger T. Ames** 1947年生，英國倫敦大學哲學博士，現任美國夏威夷大學哲學系教授。著有 *Thinking Though*

*Confucius*(合著), *Self as Person in Asian Theory and Practice*(合編), *Sun-Tzu: The Art of Warfare, Anticipating China*(合著)。

**劉述先** 1934年生，美國南伊利諾大學哲學博士，現任香港中文大學哲學系講座教授兼系主任。專研西洋哲學史、文化哲學、宋明理學。著有《文學欣賞的靈魂》、《語意學與真理》、《新時代哲學的信念與方法》、《文化與哲學的探索》、《生命情調的抉擇》、《朱子哲學思想的發展與完成》、《馬爾勞與中國》、《黃宗羲心學的定位》、《大陸與海外——傳統的反思與轉化》、《理想與現實的糾結》等書；譯有卡西勒《人論》等現代西方哲學典籍。

**信廣來** 1953年生，美國史丹福大學哲學博士，現任加州大學柏克萊分校哲學系副教授。著有 *Mencius and Early Chinese Thought*, "Mencius' Criticism of Mohism: An Analysis of Meng Tzu 3A:5", "Jen and Li in the *Analects*", "Self and Self-Cultivation in Early Confucian Thought"。

**袁保新** 1952年生，中國文化大學哲學博士，現任中央大學哲學研究所教授兼所長。著有《老子哲學之詮釋與重建》、《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》。

**楊儒賓** 1956年生，臺灣大學中國文學博士，現任清華大學中國語文學系及文學研究所教授。著有《道家道的觀念的發展》、

《中國古代天人鬼神交通四種類型及其意義》、《莊周風貌》等書，另發表〈從「生氣通天」到「與天地同流」——晚周秦漢兩種轉化身體的思想〉等論文十餘篇；譯有容格的《東洋冥想的心理學——從易經到禪》。

**蔣年豐** 1955年生，美國普渡大學哲學博士，現任東海大學哲學系副教授。專攻解釋學與政治哲學。著有〈從「興」的觀點論孟子的詩教思想〉、〈從「興」的精神現象論《春秋》經傳的解釋學基礎〉、〈荀子與霍布斯的公道世界之形成〉、〈戰後臺灣經驗與唐君毅、牟宗三思想中的黑格爾〉等論文三十餘篇。

**林啟屏** 1963年生，臺灣師範大學國文研究所碩士，現就讀臺灣大學中國文學研究所博士班。著有〈論「言」「文」「辭」研究先秦文學觀念的合法性〉、〈孔子的文學觀念〉。



# 中國文哲研究所籌備處出版品目錄

叢(專)刊	編號	出版品名稱	作者 (編者)	出版日期	售價
中國文哲研究通訊	1	中國文哲研究通訊第一卷第一期	中國文哲研究通訊編輯委員會編	80. 3	每 期 100
	2	中國文哲研究通訊第一卷第二期		80. 6	
	3	中國文哲研究通訊第一卷第三期		80. 9	
	4	中國文哲研究通訊第一卷第四期		80. 12	
	5	中國文哲研究通訊第二卷第一期		81. 3	
	6	中國文哲研究通訊第二卷第二期		81. 6	
	7	中國文哲研究通訊第二卷第三期		81. 9	
	8	中國文哲研究通訊第二卷第四期		81. 12	
	9	中國文哲研究通訊第三卷第一期		82. 3	
	10	中國文哲研究通訊第三卷第二期		82. 6	
	11	中國文哲研究通訊第三卷第三期		82. 9	
	12	中國文哲研究通訊第三卷第四期		82. 12	
	13	中國文哲研究通訊第四卷第一期		83. 3	
	14	中國文哲研究通訊第四卷第二期		83. 6	
	15	中國文哲研究通訊第四卷第三期		83. 9	
16	中國文哲研究通訊第四卷第四期	83. 12			
中國文哲研究集刊	1	中國文哲研究集刊創刊號	中國文哲研究集刊編輯委員會編	80. 3	每 期 精 300 平 230
	2	中國文哲研究集刊第二期		81. 3	
	3	中國文哲研究集刊第三期		82. 3	
	4	中國文哲研究集刊第四期		83. 3	
	5	中國文哲研究集刊第五期		83. 9	
	6	中國文哲研究集刊第六期		84. 3	
近代文哲學人論著叢刊	1	蔡元培、張元濟往來書札	林慶彰 編	79. 6	精 500
	2	陳垣先生往來書札(上、下)	陳智超 編	81. 8	精 1,000
	3	臺靜農先生輯存遺稿	本處編委會編	82. 2	精 500
	4	頌齋文稿	容 庚 著	83. 6	精 300
中國文哲專刊	1	鍾嶸詩品箋證稿	王叔岷 撰	81. 3	精 400 平 340
	2	先秦道法思想講稿	王叔岷 撰	81. 5	精 250 平 190
	3	陳垣早年文集	陳智超 編	81. 7	精 270 平 210

叢(專)刊	編號	出版品名稱	作者 (編者)	出版日期	售價
中國文哲 專刊	4	正續合編金川詩草	陳黃金川 著	81.10	精平 180 132
	5	楊慎研究資料彙編(上、下)	林慶彰 編 賈順先	81.10	精平 620 500
	6	中國哲學論集	陳榮捷 著	83.8	平 160
	7	列仙傳校箋	王叔岷 撰	84.4	平 160
	8	新儒學論集	陳榮捷 著	84.4	平 170
文哲研究 系列	1	朱子天人觀的發展(英文本)	鍾彩鈞 著	82.4	平 230
	2	康德倫理學發展中的道德情感 問題(德文本)	李明輝 著	83.3	平 530
	3	沈從文的前衛風格與原始精神 (英文本)	彭小妍 著	83.5	平 270
中國文哲 論集	1	中國文哲研究的回顧與展望	鍾彩鈞 編	81.5	精平 460 400
	2	國際朱子學會議論文集(上、下)	鍾彩鈞 編	82.5	精平 1,320 1,200
	3	清代經學國際研討會論文集	本處編委會編	83.6	精平 540 330
	4	第一屆詞學國際研討會論文集	本處編委會編	83.11	精平 400 280
國際朱子學 會議紀念		晦翁翰墨	林天祥 編 蔣秋華	81.5	平 1,000
珍本古籍 叢刊	1	型世言(上、中、下)	陸人龍 編撰 陳慶浩 導言	81.11	精平 930 750
	2	玉山講義附錄	保科正之 編	83.10	平 180
孟子學研 究叢刊	1	康德倫理學與孟子道德思考之 重建	李明輝 著	83.5	平 110
	2	孟子思想的哲學探討	李明輝 編	84.5	平 220
	3	孟子思想的歷史發展	黃俊傑 編	84.5	平 170
當代儒學 研究叢刊	1	當代儒學之自我轉化	李明輝 著	83.6	平 130
古籍整理 叢刊	1	姚際恆著作集(一至六冊)	林慶彰 主編	83.6	精平 2,400 2,000
圖書文獻 專刊	1	日本研究經學論著目錄	林慶彰 主編	82.10	平 900

經銷處：臺灣學生書局

地址：臺北市和平東路一段198號

電話：(02)3634156 傳真：(02)3636334



# 孟子思想的哲學探討

編者 李 明 輝  
發行者 中央研究院中國文哲研究所籌備處  
臺北市南港區研究院路2段128號  
電話：7883620；7899743-4  
傳真：7883132；7833874  
印製者 華菁電腦排版有限公司  
臺北市八德路二段386號三樓之1  
電話：7521922；7521874

定價 新臺幣 220元

中華民國84年5月初版

ISBN 957-671-300-5

國立中央圖書館出版品預行編目資料

孟子思想的哲學探討 / 李明輝主編 —— 初版.  
—— 臺北市：中研院文哲所，民84  
面：公分 —— (孟子學研究叢刊：2)  
ISBN 957-671-300-5(平裝)

1. (周)孟軻——學術思想——哲學——論文，  
講詞等

121.267

84003579

