

## 「下學上達」與「仁義內在」

林啟屏

### 摘要

儒家思想是構成中國文化的主軸，而「道德哲學」又是儒家思想的核心，因此，以「價值意識」為特色的傾向，當即是我們探索中國文化時，必須重視的地方。以此觀之，強調價值意識、價值活動的儒家立場，便是構成中國文化的具體人間性格的源頭。事實上，中國文化對於「人」的興趣高於對「物」的興趣，同時也注意到「天」的因素之重要，也就是說，我們在重視「人」的具體現實生命的同時，也企盼一種超越力量的介入，希望透過此種力量保證了人間理想的落實。這種思想的形態，用傳統的話語來說即是「天人思想」之型態。然而，上述這些現象當然反映了古代中國文化的一個面向，但現象背後的哲學之建構究是如何？恐更應加以處理。尤其，當這樣的思考方式影響了中國人的文化傳統、思維方式與價值行動系統時，更是值得我們深入思考。因此，基於此，本文乃從「下學上達」與「仁義內在」的角度，分析儒家思想的道德哲學與超越性的關係，藉此說明儒家學術的特徵。以下將分成三個部分進行討論，首先，分析古代儒者心中的理想人格形象特質，並說明此形象保留了「理性化」之痕跡，而其關鍵則在於「道德意識」。其次，從「學」的角度討論儒家思想重在人事之學，但此「學」實質串歷史文化傳統與永恆之超越性。最後，點明「下

---

2017/4/18 收稿，2017/9/7 審查通過，2017/10/11 修訂稿收件。

\* 本文為國科會專題計畫：「仁內義外」與「仁義內在」：從出土文獻論先秦儒家思想的兩個方向（NSC100-2410-H-004-126-MY2）之部分成果。宣讀於2013年7月由德國特里爾大學主辦之「經學與社會應用國際研討會」。並感謝兩位匿名審查人所提供的意見。

\*\* 林啟屏現職為國立政治大學中國文學系特聘教授。

學」之能「上達」的主張，必須建立在「自覺」的內在道德主體，所以，古代儒者盛言「仁義內在」之思想。

關鍵詞：儒學、下學上達、仁義內在

## Value Consciousness in Confucianism: “Xiàxué Shàngdá” and “Rényì Nèizài”

Lin Chi-ping

### Abstract

Confucianism is the main axis of Chinese culture where its core is comprised of moral philosophy. Thus we see that the concept of value consciousness plays a significant role when exploring Chinese culture. If we emphasize value consciousness and value activities as the standpoint of Confucianism, a Confucian personality can be structured as a source of Chinese culture. Chinese culture is a culture that places more emphasis on human being (ren) instead of on an object (wu), and one that the element of heaven (tian) would play a key role. It means that the Chinese not only stresses the aspect of human life but also on the force of heaven in the hope that one's ideal can be fulfilled through the transcending power. This pattern of Confucian thought, in the traditional term, is called the Confucian thought on Heaven and Humanity (tiānrén sīxiǎng).

This article aims to analyze the relationship between the Confucian moral philosophy and transcendence from the aspects of “xiàxué shàngdá” and “rényì nèizài”. It will be structured as follows. First, the ideal personality of the ancient Confucians will be analyzed and so as to explain the moral consciousness within this image. Second, there will be a discussion on the Confucian learning process with a transformation of what is learned into virtues. Finally, it can be seen that the belief of “xiàxué shàngdá” is built upon the value

---

\* Distinguished Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.

consciousness of a moral subject, which is the ancient Confucian scholars celebrate as the thought of “rényì nèizài”.

Keywords: Confucianism, Xiàxué shàngdá, Rényì nèizài

## 一、前言

儒家思想是構成中國文化的主軸，而「道德哲學」又是儒家思想的核心，因此，以「價值意識」為特色的傾向，當即是我們探索中國文化時，必須重視的地方。以此觀之，強調價值意識、價值活動的儒家立場，便是構成中國文化的具體人間性格的源頭。事實上，一般認為中國文化有其「早熟性格」，梁漱溟在其《東西文化及其哲學》與《中國文化要義》二書中，皆指出古中國文化所關注的課題是「人對人的問題」。<sup>1</sup>梁說雖然有些化約傾向，簡化了許多複雜的現象，但大致勾勒了一個具體的方向。其後，唐君毅則引《國語·周語下》的一段文獻，進一步說明了古代中國的人文精神，其所引之內容為「言敬必及天，言忠必及意，言信必及身，言仁必及人，言義必及利，言智必及事，言勇必及制，言教必及辯，言孝必及神，言惠必及和，言讓必及敵」，<sup>2</sup>並點出周人「將人之一切德性如敬等，視為屬於禮文，並與天等事物連貫而說，正是一種『人內心德性，直接表現於文化生活的精神』之一種最好的說明」，<sup>3</sup>唐君毅的觀點與梁漱溟其實相當接近，他們都認識到中國文化對於「人」的興趣高於對「物」的興趣。但是，唐君毅更是注意到「天」的因素，也是影響中國文化發展的一大重點。其實，梁、唐二人的觀察確實看到了中國文化發展中的一個重要面向，也就是說，我們在重視「人」的具體現實生命的同時，也企盼一種超越力量的介入，希望透過此種力量保證了人間理想的落實。這種思想的形態，用傳統的話語來說即是「天人思想」之型態。近年來，張光直對於中國古代文明的研究，也是抉發此一議題的價值。他認為處於「樞軸時代」(Axial Age)的中國文明，其文化的表現樣態，人與自然關係的改變只是次要的，真正重要的是人與人的關係之變化。<sup>4</sup>張光直此種人與自然關係的連續性現象，可以名之為唐君毅「言德及天」的人類學觀察。

<sup>1</sup> 關於人類文明發展的模式，許多學者有其不同的主張，梁漱溟的看法僅為一種而已。基本上，他認為人類文明的發展與「物」、「人」關係的態度有關。不過，就其所分之三階段言，中國文化卻是由第二階段開始發展，所以他認為這是一種「早熟文化」。詳細討論，請參梁漱溟：〈人類文化之早熟〉，收於梁漱溟：《中國文化要義》(臺北：里仁書局，1982年)，第12章，頁269-277。

<sup>2</sup> 舊傳〔周〕左丘明撰，〔吳〕韋昭注：《國語·周語下》(新北：漢京文化，1983年)，卷3，頁94-95。

<sup>3</sup> 唐君毅：《中國人文精神之發展》(臺北：臺灣學生書局，2000年)，頁15。

<sup>4</sup> 詳細論述，請參張光直：〈中國古代史在世界史上的重要性〉，收於張光直：《考古學專題

然而，上述這些現象當然反映了古代中國文化的一個面向，但現象背後的哲學之建構究是如何？恐更應加以處理。尤其，當這樣的思考方式影響了中國人的文化傳統、思維方式與價值行動系統時，更是值得我們深入思考。因此，基於此，本文乃從「下學上達」與「仁義內在」的角度，分析儒家思想的道德哲學與超越性的關係，藉此說明儒家學術的特徵。以下將分成三個部分進行討論，首先，分析古代儒者心中的理想人格形象特質，並說明此形象保留了「理性化」之痕跡，而其關鍵則在於「道德意識」。其次，從「學」的角度討論儒家思想重在人事之學，但此「學」實貫串歷史文化傳統與永恆之超越性。最後，點明「下學」之能「上達」的主張，必須建立在「自覺」的內在道德主體，所以，古代儒者盛言「仁義內在」之思想。

## 二、神聖的形象

基本上，儒家學說所建構的內涵大抵不會是透過「觀念」的方式來表現，而是從具體的人格形象中，彰顯儒者想要傳達的理想。因此，古代儒學所希企的方向，我們通常可以由理想的典範人物之敘寫中，窺知一二。吳冠宏便曾指出：透過「人物形象」的掌握，我們可以「經由深透人物形象及具體情境所湧現的生命渾全感，一改抽象觀念所形成的冷澀與枯槁」。<sup>5</sup>這是對的！但是，此一渾全的生命實感不必然要與「觀念」形成排斥關係。所以，以下本文將從儒家的典範人物切入，再由其中所勾勒相關的觀念，藉以說明儒家的道德哲學的一個側面。

《國語·楚語下》曾有段文字點出早期中國人對於「神聖」意涵的具體理解，其言：

古者民神不雜，民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則民神降之，在男曰覲，在女曰巫。<sup>6</sup>

六講》（新北：稻鄉出版社，1988年），頁13-14。

<sup>5</sup> 古典中國的思想世界對於存有界的認識方式，與今日以觀念或概念為認識世界途徑的作法，迥不相同，吳冠宏從「人物形象」切入的作法，頗能符合中國人的「具體性思維方式」。詳細討論，請見吳冠宏：《聖賢典型的儒道義蘊試詮》（臺北：里仁書局，2000年），頁2。

<sup>6</sup> 舊傳〔周〕左丘明撰，〔吳〕韋昭注：《國語·楚語下》，卷18，頁559。

這段話中的「智」、「聖」、「明」、「聰」雖然是在用來指涉巫覡，看來這些詞彙應當事涉神秘，非關儒者人文化成之旨。可是，古典觀念的使用有其穩定性，以及滲透性。其原始的語義，有時會經由引申、假借等作用，產生變化。是以，任何一個或一組觀念的流傳與使用，可能會在後來的語用環境中發生關鍵作用，此時原始觀念的意義紋跡未消，但新的意義卻又已經成為此一「陳詞」的新身分。於是，新與舊的意義並陳，同時影響著思想家的思考。因此，研究者必須在觀念的「新」與「舊」之意義變換中，了解思想家如何於其間展現出人對於觀念的理解、運用與轉變，若能如此，則我們當可進一步從中讀出儒者眼中的古代世界風貌。

其實，〈楚語下〉所觸及的課題，正是古代對於特殊的「人」的理解。而且，這些觀念所述的「人」的境界，如「智」、「聖」、「明」、「聰」，後來也經常為儒者所使用。因此，儒者在使用這些詞語來對人進行描摹時，即使有了新的創造之義，但同時分享舊有的意義於論述中，也是自然之事。此外，「智」、「聖」、「明」、「聰」在描述人物時，語意之間又可形成交互為義的網絡，是故，其間的人格形象有時是渾融上述數個觀念為一體。綜觀〈楚語下〉所論的傑出秀異之人格形象，主要表現出「明朗光遠」的樣態，並且在「聽覺」的表現上，又有特殊之處。林世賢在研究「耳修」的工夫論意義時，整理今人之研究與古典文獻相較，認為「聖」字之義實為一種聽覺能力的工夫書寫，因為「聽覺向世界開放，聆聽宇宙的聲音，如是之身心體驗，於『聖』字充分彰顯」<sup>7</sup>其說頗能發明前人之義。事實上，為何古人會由「聽覺」的能力之特殊處，指點秀異之人？我認為當與「五感知覺」是我們認識世界的起點有關。因為，我們對於世界的瞭解離不開「眼耳鼻舌身」的感覺，一切的「真實性」之起點，就蘊藏在我們感官知覺能力的展開。素樸實在論強調的「知識」之特質，便與感官知覺所形成的「真實性」感受有關，只是中國古代所理解的這些能力，不會只在「客觀物理世界」中形成知識，相反地這些能力的感受，有時倒是會被拔高到超越層次的體驗裡。於是，「人」所感受到的世界真實性，不僅是人間現象的真實性，同時涵蓋了超越層次的普遍性。只是在古人眼中的「天」之超越性，更多了一層宗教信仰之色彩，所以〈楚語下〉所說的「智」、「聖」、「明」、「聰」的理解，同時也有了神秘之傾向。

<sup>7</sup> 林世賢：〈聰聖、聞思與音樂——論耳修在工夫論上的殊勝〉，《漢學研究》第30卷第1期（2012年3月），頁71。

上述這些古代中國人所相信的秀異者，在儒者的眼中可名之曰「聖」，並且構成日後中國文化的理想人格型態。然則，這些環繞著「聖」周圍的概念群，都與神秘的體驗有關，且有著宗教信仰之特質，可是儒者卻又強調「人」的自主力量，二者之間似有不能相侔之處。由是，儒者的人間性格與超越之間的關係為何？將會深深地影響了儒家文化的特質。我們知道自先秦以來，儒者立說於中國，向來重視的問題在於倫理心性的展開。也就是說，儒家的學問重點在於「人倫日用」之際，以及人倫日用的動力之所在。前者，特別看重「關係」在人與人的交互行動之意義，後者，則著意於這些行動在心性上的價值抉擇。因此，同時碰觸到「倫理」的實踐層面，與「道德」的根源性思考。

不過，儒者所關心的人間事，不僅只在於「人」的問題而已，過去以來儒者喜言「天道性命」之學，便認為「人」不離「天」，「天」不離「人」。是以，「人」的問題之解答，最終極的處理必須回到「天」的層次，「天」的真實性問題也不能脫離「人」的實際參與。因此，我們可以知道，此處所謂的「聖」者應當能清楚掌握「天」的意旨，才能成其為「聖」，而有趣的是「聖」的身分，卻必須是「人」。換句話說，儒家所論的「聖」者或許相當看重其人間性格的倫理實踐，然而，傾「聽」天的超越聲音之古來遺緒，仍以此種形式保留著。也就在此處，古代儒者所建構的學說既有其新創的自主之意義，也將古來的文化傳統中的宗教成分理性化，進而成為具有「天人合一」特色之思維。關於這種思考模式的進一步說明，「舜」的聖王形象即是一個極佳的例子。我曾撰文分析儒家思想的「內在超越」之傾向，指出「舜」的形象之建構清晰地凸顯了這個特色。而且值得注意的是，舜的形象比起經常與「天」連結在一起的「堯」，更彰顯了「人」、「天」之間的聯繫性。<sup>8</sup>在〈盡心上〉曾記錄如下的文字，其云：

舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕游，其所異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。<sup>9</sup>

<sup>8</sup> 詳細討論，請參林啟屏：〈「內在超越」的一個發生學解釋：以堯舜形象為討論中心〉，《哲學與文化》第39卷第4期（2012年4月），頁128-131。

<sup>9</sup> 見〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注·孟子》（北京：中華書局，1983年），卷13，頁353。



我認為孟子體認到舜的內在主體性之強大，所以，作為自然身分下的「人」，可以與木石鹿豕相處而無分，看似與物同塵。但是，當「善言」、「善行」成為可「聞」可「見」的狀態時，內在的價值泉源剎時打開，「人」的形象瞬間挺立，人的自由身分也由此突顯。這是一種「感」於價值聲音的催動下的新生命，也是來自聆聽「天道」之「聲音」後的「人」之醒豁。然而，關鍵是：「為何舜的生命型態能在善言善行出現時，與之相感？」若無法回答此一問題，則「舜」的神話色彩依然是重點，其所以為「聖」的標準仍在於此類神秘的神通，我們反而無法看出「人」的形象在此一哲學突破時期的重要性。若是如此，則其與儒家的人間性格當有些許差距。朱子在此註解此段文獻的說明，或許是一個值得注意的說法，他說：

蓋聖人之心，至虛至明，渾然之中，萬理畢具。一有感觸，則其應甚遠。而無所不適，非孟子造道之深，不能形容至此也。<sup>10</sup>

朱子在此以聖人之心乃「萬理畢具」，所待只是時機而已，一旦時機來臨，斯「感」即斯「應」也。此解將「心」與「理」結合，突出了「心」在成聖過程中的重要性，也對於「心」可能有的形上之意味，作了清楚的說明。雖然，朱子所論之「心」，和象山之論「心」有差異，如朱子之「心」與「太極」是「具」的關係，而象山則是「為」的關係，所以牟宗三認為朱子是「認知地攝具」，而非「存有論的解析」。<sup>11</sup>不過，朱子之解釋「舜」時，雖同時是以「具」而言，但觀前後文脈，尤其是以「心」與「理」的關係解釋舜的形象這一點，卻仍能說明孟子眼中的「舜」之特色。

當然，這個等待時機之前的舜，在未有善言善行的觸發機緣時，內在的狀態必須是「萬理畢具」（此具當為相即之關係），或是更精準地說是「心即理」，所缺只是一個觸發的契機，否則當機緣具足時，也無法產生斯感斯應。當然，由於觸發的條件即為「善」的言行，所以，舜的內在本質如果

<sup>10</sup> 見〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注·孟子》，卷13，頁353。

<sup>11</sup> 朱子雖然論「心」與「理」的關係，多具「認知」之色彩，或許以此與陸王相較，其已偏離孟子心性論之軸。可是他對舜的描述，卻是能注意到其「心」的主體力量之強大的事實，所以對於本文的討論仍有其價值。關於朱子心學的認知傾向，雖為論證儒門心性論型態的重要課題，但不管是哪一種型態的立場，其實都沒有影響我們對於「舜之聖與心有關係」的理解。朱子心學的詳細討論，請見牟宗三：〈心性情之形上學的（宇宙論的）解析〉，收於牟宗三：《心體與性體》第3冊（臺北：正中書局，1986年），第7章，頁466-472。

不是價值之理，而是聚焦於經驗的客觀之理，自無法有效回應。是故，朱子在回答弟子提問「未有所聞見」時，舜的氣象如何？又再次說：「湛然而已。其理充塞具備，一有所觸，便沛然而不可禦。」<sup>12</sup>朱子指出一個不可忽視的事實，此即作為儒家典範人格型態的「聖」者，最重要的事情為：沒有任何改變人的本質狀態下，聖人的內在面是「萬理畢具」，或是「心即理」的相即。於是，我們看到了舜之「聖」的內在生命力之強大。事實上，此種強調「內在生命力量」強大的思路，便是立基於「心性」的確認上，更進一步來說，則是指舜的人格形象的重點在於其「道德心性」的力量所構成。所以，先秦儒家理想中的「聖人」必須論「德」之後，才會有其他事項安頓的討論，且「德」具有一切論述的優先性地位，故而構成其學說傾向於道德價值之論述。

不過，這個體現儒家性命之學的大聖人，並非只有人間事業而已，我在拙著便從《孟子·萬章上》「堯舜禪讓」的討論中，指出這場政治權力的轉移大秀裡，是由「天」與「人」的共同意志的表現來完成。<sup>13</sup>因此，「天」的因素也應當是舜之「聖」的一項可注意的條件。而且由於先秦的政權之轉移，自古以來，便以「德」為得天下的條件，雖然「德」的內涵，可能較偏向於「族群傳統的神聖屬性」，但是，孟子的論述卻淡化了族群傳統的褊狹性，代入了「價值意識」的道德性為其內涵，使得儒家在政治哲學的議題上，深化了「德治」的意義與方向。<sup>14</sup>所以，反而在移商換羽之間，先秦儒者不著痕跡地完成了以道德理性「除魅」的精神之突破。就其中關鍵以言，「舜」的此一聖人形象所凸顯出來的特質即是我們應當注意的地方。當然，此一聖人形象所建立的天人之間的關係，可以說是一種表現為「內

<sup>12</sup> [宋]朱熹著，[宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第4冊（臺北：華世出版社，1987年），卷60，頁1442。

<sup>13</sup> 詳細討論，請參林啟屏：〈「內在超越」的一個發生學解釋：以堯舜形象為討論中心〉，頁129-130。

<sup>14</sup> 我認為「天命有德」的想法，雖然在處理古代政權轉移時，看似主張「德性」為獲得政權之必要條件。然而，揆諸古史，「德」在先秦時期的用法，可以從「族群傳統的神聖屬性」之論述中，找到支持之證據。因此，此時「天」之所命雖在「德」，但此「德」恐非後來儒者經過道德理性意義化之後的「德」。詳細論述，請參林啟屏：〈從古典到傳統：古典「德」義及其發展〉，收於林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年），第2章，頁34-48。有關孟子論「德」與「得天下」的問題，請參同上註。

在超越」的人格典範。<sup>15</sup>牟宗三對於「內在超越」的說明，正可與此一人格形象的意旨相通，他說：

天道既超越又內在，在此可謂兼具宗教與道德的意味，宗教重超越義，而道德重內在義。在中國古代，由于特殊的文化背景，天道觀念于內在意義方面有輝煌燦赫的進展，故此儒家的道德觀得以確定。西方的文化背景不同，西方人性論中所謂人性 Human nature, nature 之首字母 n 字小寫，其實它就是自然的意思，而且恆有超自然 (Super nature) 與之相對。此超自然始有超越的意味，它屬於神性而不屬於自然世界 (Natural world)。西方哲學通過「實體」(Entity) 的觀念來了解「人格神」(Personal God)，中國則是通過「作用」(Function) 的觀念來了解天道，這是東西方了解超越存在的不同路徑。<sup>16</sup>

這裡牟宗三透過「內在」與「超越」觀念的對比，將傳統中國文化中「天道」的特質，作了清晰的說明。此一說法更進一步地點出了儒家思想中的道德觀，與傳統「天道」思想有著密切的關係。因為，中國的天道一方面可以有超越的意涵，另一方面卻又建立於「內在」，也就是人的心性。這些都與西方文化的理解方式迥異。隨後，牟宗三更從經籍文獻的分析中，深入強化了這個觀點。他說：

中國古代的「天」仍有人格神的意味，例如上一講已引用的召誥語：「今天其命哲，命吉凶，命歷年。」分明說出「天」可以降命，亦可以撤命。公道的天對人有降命，人的生命才有光輝發出。否則，如西方之視人為首席動物，生命不得不淪為一團漆黑，毫無光輝可言。天的命「哲」、「歷年」與「吉凶」三事，似為命之個別化、事件化；而將天命的個別化與事件化，轉為光明的主體時，人不必事事想及天志，只要當下肯定天所命給

<sup>15</sup> 拙著〈「內在超越」的一個發生學解釋：以堯舜形象為討論中心〉一文，已經針對「內在超越」之內涵進行辯證，也持之與「堯舜」之形象相較，說明從發生學之角度而言，「堯舜」的形象的建構，最適合代表「內在超越」一詞的形象化內涵。所以，關於「內在超越」的內涵與堯舜形象的發生學意義，本文不再贅述，本文將討論重點放在「下學」之所以能「上達」，其關鍵即在於「仁義內在」一事之分析。

<sup>16</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1974年），頁26。

自己的光明主體便可。……此後儒家喜言天道的「生生不息」（易繫語），便是不取天道的人格神意義，而取了「創生不已之真幾」一義。如此，天命、天道可以說是「創造性的本身」（Creativity itself）。然而，「創造性的本身」在西方只有宗教上的神或上帝才是。<sup>17</sup>

牟宗三於此認為中國古代的「天道思想」之內涵，相當於「創造性的本身」。而且更重要的條件之設定是：「天道」必須從「內在」的層面之彰顯，其「超越」的「真實性」才能獲得保障。所以，此一「創造性的本身」或所謂「創生不已之真幾」，便不得不具有「道德」的意義。這是東方文化的特殊之處，牟宗三即透過康德哲學稱此種型態的學問為「道德底形上學」。<sup>18</sup>

事實上，牟宗三所言雖是以近代的哲學觀念論之，然而，我們可以清楚地看到，這種「內在超越」的說法確實在古典時期的聖人形象中，能窺其端倪。只不過，值得我們思考的是，先秦儒者在建構其相關學說時，「內在超越」的思路是在何種具體的論述脈絡中展開？其與「心性」關係之間，是否存在矛盾？當是需要再進一步思考之處。其實，徐復觀對於此種由宗教而人文的變化，也有深入的觀察，其言孔子對於古聖人的理解，正好突出了儒家思想的具體人間性格：

禹祭祀鬼神的用意，我們不能真正明瞭。但在孔子看來，禹的虔誠祭祀，乃是推廣其對父母之孝於鬼神身上。更由此而將報本反始、崇德報功，發展為祭祀的中心意義；人是通過祭祀而把自己的精神，與自己的生之所自來，及自己的生之所由遂，連繫在一起。此與普通宗教性地祭祀的意義，有本質上的不同。這是順著春秋時代以祭祀表現人文的傾向，而更向前邁進了一大步。普通宗教，在肯定神的權威前提之下，為了求得赦罪或得福而行各種儀式。這實際是為了滿足人類的自私。孔子及由孔子發展下來的祭祀，則是推自身誠敬仁愛之德，以肯定祭祀的價值。並在自己誠敬仁愛之德中，不忍否定一般人所承

<sup>17</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 26-27。

<sup>18</sup> 請見牟宗三：〈儒家系統之性格〉，收於牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），第4講，頁 72-73。

認的鬼神之存在；其目的只在盡一己之德，並無所求於鬼神。這完全是使每一個人從以自己為中心的自私之念，通過祭祀而得到一種澄汰與純化。……所以可以說這不是宗教性地祭祀；但更可以說這是從原始宗教的迷妄自私中，脫化淨盡以後的最高級地宗教性地祭祀。<sup>19</sup>

徐復觀在這裡點出「禹」的祭祀行為，看似迷信，實則在儒家的解釋之中，反映了一種人文精神的突出。所以，他以「最高級地宗教性地祭祀」，且隱涵對於「父母之孝」的誠敬仁愛之德來說明。雖然，他沒有用「道德形上學」的術語作解，但其意是可以相通的。此外，徐復觀指出「孝」之德，在此一可能觸及「內在」與「超越」意涵的議題中，有著不可忽視的重要性，甚有卓見！因為，人之能意識到其與物類有別，即是建立在「人」的「孝親」之情的關係上，所以，先秦儒者由此一點之端緒，看見了「人」的獨特性，也由此見到了「心性」問題才是思考人之本質的關鍵處。關於「心性」的問題，本文將於「仁義內在」一節的討論中，進一步分析。

當然，「內在超越」一詞的運用，今日學界有許多不同意見，不過，相關論述辯證已多，我亦曾撰文討論，本無須再辯。但此處所論，仍須有此一概念為論述起點，為免誤會，乃再次撮約我以往的論述如下，並且強化相關說明。<sup>20</sup>「內在超越」當然不是傳統的語彙，而且學者使用此語也有著因應時代挑戰的用心，<sup>21</sup>是以在夾雜著傳統與現代的諸多複雜因素下，「內在超越」一詞的使用遇到各種質疑與挑戰。舉其大者，安樂哲與馮耀明對於此一概念的批評甚具代表性，<sup>22</sup>其中安樂哲（Roger T. Ames）與郝大維

<sup>19</sup> 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1987年），頁82-83。

<sup>20</sup> 我過去的討論，請參林啟屏：〈「內在超越」的一個發生學解釋：以堯舜形象為討論中心〉，頁119-124。

<sup>21</sup> 1958年的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉對於當代西方學界普遍認為中國文化缺乏宗教的超越精神之判斷，提出反駁。〈宣言〉所論觸及了「內在超越」概念之所以被當代學者提出，與因應現代性的文化挑戰，有著密切關係。詳細討論，請參韓振華：〈突破，抑或迷思？——儒學「內在超越說」的跨文化考察與批判重構〉，收於臺灣大學人文社會高等研究院主辦：《「第二屆臺大高研院訪問學者」學術研討會》（臺北：國立臺灣大學，2015年），頁2-3。

<sup>22</sup> 事實上，持批評意見者，甚多。除本文所言之安樂哲與馮耀明之外，即使同樣贊成以「內在超越」來理解中國文化的余英時，其相關論斷也和牟宗三有別。相關討論，請參任劍濤：〈內在超越與外在超越：宗教信仰、道德信念與秩序問題〉，收於任劍濤：《複調儒學

(David L. Hall) 的批評相當深入，尤其他們從三組基本預設的角度，認為「內在超越」一詞在概念的層次恐有混淆之問題，因為在嚴格的「超越性」概念背後涉及一個二元對立的世界觀，從「存有論」與「知識論」的兩途徑來說，「內在」與「超越」實為矛盾。因此，不宜以「內在超越」來理解先秦儒學的內涵。<sup>23</sup>另外馮耀明則從分析哲學的角度，認為「內在超越」一詞本身即有矛盾，尤其牟宗三在運用此一概念時，「已從『超越實體』的概念不知不覺地滑轉為『超驗的概念或原理』的概念了」。<sup>24</sup>而且，他又認為新儒家使用「內在」或可從心理學角度視之，卻無法從「存有論」立場說。<sup>25</sup>因此，他們認為「內在超越」不宜解釋先秦儒家思想內涵。究其實，上述說法主要是認為此一概念不符合西方的用法，甚至是有概念混淆現象，或是無法凸顯中國主體性思維特色之問題。不過，他們的說法亦存在著問題，如「超越性」是否必然要有一二元對立的世界觀？不無疑問。因為在嚴格意義使用下，或許「內在超越」有其矛盾之可能，但當代儒者之運用此一概念，卻未必是依嚴格意義之使用。<sup>26</sup>而且正如劉述先所言，中國的傳統走上了一條不同於希臘的路，中國古代思想所相信的「流行不已的天道」而非「超越變化的絕對存有」，其與「大梵」之汎神論同聲共息，在梵我一如下，當然是「內在而超越」。<sup>27</sup>另外，建立在分析哲學視角下的批評，重視

---

——從古典詮釋到現代性探究》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年)，第8章，頁242-248。

<sup>23</sup> 安樂哲與郝大維的說法相當具有穿透力，尤其認為中國的機體論之特色，不適合二元對立之西方架構，有其意義。不過其中也有一些問題，可待澄清。李明輝便有所反駁，詳參李明輝：〈儒家思想中的內在性與超越性〉，收於李明輝：《當代儒學之自我轉化》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年)，頁140-148。安樂哲與郝大維之說，見於郝大維、安樂哲：〈殊途同歸——詮釋孔子思想的三項基本預設假定〉，《大陸雜誌》第68卷第5期(1984年5月)，頁33-39。此外，相關觀點亦收錄於郝大維、安樂哲著，何金俐譯：《通過孔子而思》(北京：北京大學出版社，2005年)，頁12-27。

<sup>24</sup> 馮耀明：〈當代新儒家的「超越內在」說〉，收於馮耀明：《「超越內在」的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》(香港：中文大學出版社，2003年)，第7章，頁190。

<sup>25</sup> 同上註。

<sup>26</sup> 李明輝說明牟宗三的「內在超越」概念使用，並不是一種嚴格意義的用法。當然他進一步引巴克翰(John Wright Buckham)與白詩朗(John H. Berthrong)的觀點，指出「內在超越」是否必然互斥？當代學者已有深刻的不同意見。請參李明輝：〈再論儒家思想中的「內在超越性」問題〉，收於李明輝：《儒學與現代意識(增訂版)》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年)，頁248-255。

<sup>27</sup> 請參劉述先：〈由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度論儒家傳統的宗教意涵〉。

語言分析的進路在「滯於文義」下，不免買櫝還珠，反有可能墜入反本質主義、反形上學之框限中，忽略了儒學史中心性論與宇宙論合流的歷史事實。<sup>28</sup>其實，古代儒者有「天人」之際的想法，自是屬實，而概念之使用亦實有代變之可能。因此，運用西方學術概念進行詮釋說明，當可證明人類思維之「可理解性」，甚至因此有了「知識增長」之可能。當然，本文並非主張可以任意使用概念，我認為「內在超越」一詞容或非古人所用，但其概念內涵則有相通處，是以我們未始不能在詮釋過程中，既鮮活了原有之意思，同時亦豐富了此一概念的內涵。

綜結上述的討論，我們可以看到中國古代儒者對於「聖人」的描述，雖然仍然使用了「古典」而有神秘性傾向的用語，來加以說明。但是，這些看似聚焦於「神秘能力」的字眼，其實已經被「道德意識」予以「理性化」了。此由「德」字一義的變化，最容易窺其消息。可是，這種「道德形上學」型態的學說，在先秦儒者的論述中，究竟是如何完成？其實，有待詳細說明，我們才容易從其中分析儒家道德哲學的價值與內涵。因此，以下將先由「下學上達」的概念出發，嘗試說明「仁義內在」的道德學說，除了具有人間思想之特色外，同時也涵蘊著終極的超越性格。

### 三、「學」的意義向度

我們知道，先秦儒者既以「聖人」為理想的人格形象，則古來認為聖人應有的「聰」、「明」、「智」之能力，也就是聖人應備的條件，當同時為儒者所關注。這只需從孔孟荀的相關言論裡探尋，即不難發現。其中，「傾聽」宇宙的聲音，「明視」天下的樣態，自然是為聖人之「智」所能及的境界。不過上述所描述的用語，主要是在於「接收」宇宙世界的訊息，但是，聖人之為「聰」、「明」之聖人，其重要之責在於要為天下百姓解「惑」，所以，「解釋世界」也是聖人必要的一項工作。於是，聰明睿智的聖人相對於一般大眾而言，其之有「智」的意義便在於：聖人可以指導人應行之方向。在《論語·季氏》曾記：「孔子曰：『君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。』」<sup>29</sup>

---

附錄：關於「超越內在」問題的省思，收於劉述先：《當代儒學論集：傳統與創新》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995年），頁28。

<sup>28</sup> 韓振華：〈突破，抑或迷思？——儒學「內在超越說」的跨文化考察與批判重構〉，頁5。

<sup>29</sup> 〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注·論語》，卷8，頁172。

此處所記之「畏聖人之言」，即是聖人教導人民的話語。<sup>30</sup>這些教誨或如朱子所言「聖人教人，於〈大學〉劈初頭便說一箇格物、致知」，<sup>31</sup>其實當指向理解世界、解釋世界的內容。是故，聖人所知所識應當甚博，可以指導人民認識世界，以及在生活中找到行為之準則，故而可以為人民之典範。基於此，儒者即主張學習的目標：當學聖人。但是，要學聖人的什麼呢？是「知識」？是「德行」？由此不得不延伸出如何「學」？以及「學」的內容之問題來？甚至「聖人」可不可學而至？都成為問題。

先秦儒者之中，對於「學」的課題有深入思考，並有詳細分析者，以荀子為著。雖然在「心性」的理解上，荀子與孔孟或有存在著差異，甚至影響了他們對於「天」的看法，但是這種差異並不影響他們在「學」的立場上之相通，所以先藉之說明儒者對於「學」的態度，有其合理性。荀子於〈勸學〉即有清楚的說明，其云：

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。真積力久則入，學至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之，人也；舍之，禽獸也。<sup>32</sup>

荀子在其後則歷數《書》、《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》諸經，並言其大旨之所在。荀子的意見說明了先秦儒者透過「誦經」、「讀禮」的成學之手段，一步一步地趨近「聖人」的目標。從字面上來看，此段文獻只是要說明「進學」之方，但是，如果從深一層的角度以論，則荀子認為「聖人」可以經由「學習」的方式達到，所以，「聖人」之「智」、「聖」、「明」、「聰」不能只為少數人所獨占，一般人經由上述的步驟，也可成「聖」的想法，或許更是值得注意的一件事。因為，如果經由學習可以做到聖人的境界，則過去為少數秀異人士以神秘方式所把持的層級，便可以在「合理」的程序中，釋放為眾人皆可為「聖」的可能，這涉及到「人是否可以學為聖人」的理解。其實，眾人是否可以為「聖」的問題，在孔孟荀的相關言論中，都有不同程度的觸及。簡要來說，「聖人」雖然是先秦儒者所認可的一種最高境

<sup>30</sup> 陳大齊認為聖人之言，當指「聖人觀於言行所垂示的訓誨」，義可通。請見陳大齊：《孔子學說》（臺北：正中書局，1981年），頁248。

<sup>31</sup> 〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第3冊，卷46，頁1173。

<sup>32</sup> 北京大學《荀子》注釋組注：《荀子新注·勸學》（北京：中華書局，1979年），頁7。



界的理想人格型態，看似非一般人所能及，因此，似乎是不能學而致。但是包括孔孟荀在內，他們皆不斷地在論述中，點出「堯、舜、禹」等聖人，作為後人學習之典範，如孔子言：「若聖與仁，則吾豈敢？」<sup>33</sup>雖為謙詞，但孔子勉人學為聖賢之意，不應忽視。<sup>34</sup>而孟子回答曹交問「人皆可以為堯舜」時，便肯定地答說「然」，<sup>35</sup>荀子辨析人是否可以為「禹」時，答以「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」。<sup>36</sup>這些都說明了孔孟荀都相信人應當可以學為聖人。所以，如果孔孟荀同樣都認為聖人與一般人在本質上不同，則他們鼓勵人們學習聖人一事，將成為一大思想騙局。是故，或許他們在字裡行間，不免透露要達到聖人境界的困難，但從未將人與聖人視為是不同本質者。換句話說，人能學聖人是一回事，必然會達到聖人境界又是一回事，我們不能忽視的事實是，人可以學聖人。所以，接著本文將論述焦點置於「學」的相關內涵討論上。

荀子既然指出「聖人」是儒者學習的目標，「經典」是學習的材料，那麼在孔孟的立場上，想法又是如何呢？我們知道孔子整理古代經典，以及教學生以古代經典一事，向為歷代儒者所傳頌，其個人之自處時，也多以經典所揭示的文化內涵為其學習之職志，在《論語·述而》即有：

子所雅言，詩、書、執禮，皆雅言也。<sup>37</sup>

孔子不僅在理想目標上，以經典所構成的「周文」為其追求的方向，甚至是誦讀經典時，也都以雅正的周王室之語言為標準音。具體地從日常的學習中，浸泡於「周文」經典的意義氛圍裡。所以，孔子對於「經典」的重視，正是開一代風氣之先。此外，在孟子部分，其引《詩》、《書》以為證的作法，從司馬遷《史記·孟子荀卿列傳》「退而與萬章之徒序《詩》、《書》，述仲尼之意，作《孟子》七篇」以來，<sup>38</sup>歷代學者多有考述，不勞贅言。至

<sup>33</sup> 出自〈述而〉，見〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注·論語》，卷4，頁101。

<sup>34</sup> 陳大齊認為孔子所論之「君子」有時等同於「仁者」，有時則相當於「聖人」。詳見陳大齊：《孔子學說》，頁247-252。

<sup>35</sup> 出自〈告子下〉，見〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注·孟子》，卷12，頁339。

<sup>36</sup> 北京大學《荀子》注釋組注：《荀子新注·性惡》，頁398。

<sup>37</sup> 〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注·論語》，卷4，頁97。

<sup>38</sup> 〔漢〕司馬遷：〈孟子荀卿列傳〉，收於〔漢〕司馬遷撰，〔劉宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《新校本史記三家注并附編二種》（臺北：鼎文書局，1981

於，以「聖人」為學習之目標，更是孔孟向來主張之重點。因此，孔孟荀三子在學習聖人、經典的立場上，並無二致。比較值得注意的地方是，強調「知天命」的孔子，與主張「盡心知性知天」的孟子，在學習經典的道理後，其與「天理」之間的關係，卻與荀子之區別「人」、「天」關係的態度可能有了不同，且由此而在道德學問的型態上，也產生差異。這點在下一節的討論中，會加以分析。此處先從《論語·憲問》的一段話看起：

子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達。知我者其天乎？」<sup>39</sup>

朱子注引程子之語：「學者須守下學上達之語，乃學之要。蓋凡下學人事，便是上達天理。然習而不察，則亦不能以上達矣。」<sup>40</sup>程子之說甚可注意！因為，在這段文字中，包含兩個重點：一是所「學」之內容，當指「人事」。二是「學」當要能「察」，故重要之關鍵為「覺」，不是「習」。因為「覺」須由「心」的發動處言，有其根源性，並非僅在行為上的習知。不過，第二重點與「心性」的問題有關，故移至下節討論。此處專就所學之內容，進行分析。

基本上，先秦儒者論「學」，可以大致區分為兩類，其一以「知識」為主，強調「讀書」的意義。其二以「行為」為要，重在「價值行為」的抉擇。二者統而言之，可稱之為「人事」。若再進一步說明，則所學之「知識」，對於儒者而言，也是為了其「德行」之增進，所以，不管是「閱讀經典」下的知識學習，或是關乎具體價值行為的學習，都無法只從今日「客觀知識」學習的方向來看待，而必須注意到其與道德價值意識的關係。因此，荀子於〈勸學〉的文字裡，便主張「學習」是一種「身心」的改變行動，荀子說：

君子之學也，入乎耳，箸乎心，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。<sup>41</sup>

年)，卷 74，頁 2343。

<sup>39</sup> [宋]朱熹撰：《四書章句集注·論語》，卷 7，頁 157。

<sup>40</sup> 同上註，卷 7，頁 158。

<sup>41</sup> 北京大學《荀子》注釋組注：《荀子新注·勸學》，頁 9。

過去以來多數儒學者對於荀子的觀察，總認為其於儒家思想的把握有所不確，因此，無法相應於孔孟一系的學問之主軸，故遭到許多批評。其實，荀子是否與孔孟有無法相容的立場？恐不無討論之空間。<sup>42</sup>尤其在「聖人之學」與「君子之學」的看法上，孔孟荀的立場應當可算一致。所以，荀子強調君子之學的內涵時，重視的是道德行為的養成，是以行動者的「身體」成為關注的焦點。是故，在〈勸學〉的說明中，強調「身心」的連續與滲透關係。這一看法和孟子的立場有其相容之處！<sup>43</sup>而且又由於荀子特別強調「學」的重要性，因此，從荀子的論述中，可看到先秦儒家思考「學」之問題的共義。此即「學」之目的在於學為一身心互滲的行動者，並且在心性與德行合一的內外一如中，完成「成德成聖」之學，至於「讀經」則為達成此目的的方法之一。其實，荀子所強調的讀經，在《論語》之中，多處可見相通的看法，這從孔子的「讀詩」之經驗，更是展露無遺。所以，才有「興、觀、群、怨」、「思無邪」等說法，或是「不學禮，無以立」的觀點，<sup>44</sup>前文已有說明，此處不再贅述。

此外，荀子主張「學」應重「德行」之養成，也帶有身心互滲的一如狀態，亦是符合孔子與孟子之立場。例如，在《論語·學而》便云：

子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。」<sup>45</sup>

《孟子·滕文公上》在答覆農家者流的問題時，也說：

后稷教民稼穡。樹藝五穀。五穀熟而民人育。人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司

<sup>42</sup> 孟荀的歧異主要在於「心性論」的立場不同，然而，是否真是到達一種完全排斥的地步，我認為可以有較為鬆動的看法。詳細討論，請參林啟屏：〈儒學史爭論的起點：孟荀心性論再議〉，收於林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，第5章，頁181-219。

<sup>43</sup> 我曾撰文討論荀子〈勸學〉所論之「君子之學」，在「身心關係」的理解模式上，與孟子有相近之處，雖然其間的差異部分，不應忽視。詳細討論，請見林啟屏：〈荀子思想中的「身體觀」與「知行觀」〉，收於銘傳大學應用中國文學系編：《「中華文化的傳承與拓新——經學之流行與應用」國際學術研討會論文集》（臺北：銘傳大學應用中國文學系，2009年），頁129-131。

<sup>44</sup> 分別出自〈陽貨〉、〈為政〉、〈季氏〉，見〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注·論語》，卷9，頁178；卷1，頁53；卷8，頁174。

<sup>45</sup> 同上註，卷1，頁50。

徒，教以人倫，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。放勳曰：「勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得之，又從而振德之。」聖人之憂民如此，而暇耕乎？<sup>46</sup>

此兩條文獻的精神，都說明了先秦儒學中「學」的「德行」之重要性。前者，從「學」者的角度來說，孔子認為倫理關係的學習，至關緊要；後者，孟子則從「教」者的立場出發，言明倫理關係是教化之重點。兩者皆從「學」好恰當的倫理份位之反應模式著眼，強化了「學」的「德行」之意義。當然，由於儒者重視「德行」的優先性，是以，原屬於「客觀知識」活動的讀經，其最終之目的，自不會是為了成就知識上的博學。這些論述都與荀子的態度相容，是以我們可以明確地知道，先秦儒者在「學」的立場上，都是重視「德行」的教養。此外，朱子在解釋「一以貫之」的意思時，曾引了程子以「忠恕」來解其義，並視為是可以說明「下學上達」之旨，亦是重視「德行」之意義。其言：

程子曰：「以己及物，仁也；推己及物，恕也，達道不遠是也。忠恕一以貫之：忠者天道，恕者人道；忠者無妄，恕者所以行乎忠也；忠者體，恕者用，大本達道也。此與達道不遠異者，動以天爾。」又曰：「『維天之命，於穆不已』，忠也；『乾道變化，各正性命』，恕也。」又曰：「聖人教人各因其才，吾道一以貫之，惟曾子為能達此，孔子所以告之也。曾子告門人曰『夫子之道，忠恕而已矣』，亦猶夫子之告曾子也。《中庸》所謂『忠恕達道不遠』，斯乃下學上達之義。」<sup>47</sup>

此處亦是從「忠恕」之德行以論「學」的表現。

不過，值得注意的是，上述這些文獻所論述的「學」，表面上來看，只是「庸德庸行」，但其實都體現了「群體生活」的互動方式。當然，由於儒家思想向來重視人與人之間「關係」的生活互動，所以突出群體的面向，並不令人訝異。可是，我們要知道儒者所說的「群體」是有其「歷史向度」的文化意義，並非單純地只有「此時」、「此地」的人群生活而已。相反地，過去時間經驗下的群體生命之典範，或是異乎此時此地的理想人格，其實

<sup>46</sup> [宋]朱熹撰：《四書章句集注·孟子》，卷5，頁259。

<sup>47</sup> 出自〈里仁〉，見[宋]朱熹撰：《四書章句集注·論語》，卷2，頁72-73。

都是儒者認為可以「學」的對象之所在。在《論語·為政》篇中，孔子回答子張問題便清楚說明「歷史向度」的文化意義，是可以注意的事，其言：

子張問：「十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」<sup>48</sup>

「三代」是先秦儒者亟稱的黃金古代，這個美好時代所形構的「理想」，實穿透時間的障蔽，成為儒者永恆的典型之所在。<sup>49</sup>但是，「三代」除了是永恆的典型之存在，我們亦應注意到「三代」以來的時間經歷，更為儒者的歷史感帶來意義。也就是說，在孔子所謂的「三代損益」之中，文化的傳承是透過一個時代的心靈，所共同凝構。所以，夏商周的關係在文化意義上，是不可分割的整體，而其完整之表現，則在於「周文」的形成。因此，我們可以說，歷史時間所構成的文化意義，便是先秦儒者「學問」的基盤。李明輝在論述《論語·學而》開頭前兩句話的關聯時，也注意到此一文化整體的重要性，他說：

文化傳承一定要在群體中才能進行，單獨的個體是無法展開的，因為「學」與「教」都是發生在人與人之間。這句話中所說的樂係源於由共同的文化意識所形成的連屬感（solidarity）。這種連屬感不但使孔子感受到「樂」，也使他「夢見周公」（〈述而篇〉第五章），並且發出「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？」（〈微子篇〉第六章）的喟嘆。這顯示儒家傳統的一項重要特色：儒家所追求的並非超越現實世界的「彼岸」、「天堂」或「上帝之國」，而是一個立基於現實世界而藉文化意識聯繫起來的人文世界。<sup>50</sup>

<sup>48</sup> 見〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注·論語》，卷1，頁59。

<sup>49</sup> 關於「三代」的意義，歷來學者多有討論，其中黃俊傑從儒者的論述中，發現隱涵在這些「歷史敘述」命題裡，常帶有儒者理想的「普遍原則」於其間。這些普遍原則的建構，使儒家的「歷史學轉化為道德學與政治學的方法」。詳細論述，請參黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普遍原則〉，收於黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2001年），頁405-410。

<sup>50</sup> 請見李明輝：〈孔子論「學」：儒家的文化意識〉，收於李明輝：《儒家視野下的政治思想》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年），頁8。

其說相當精警地闡明儒家論「學」之時，為何特別看重「群體」的問題？因為此中之「學」，不該脫離人事。而且這個「人事」之學，是由歷代的「人」共同形塑的價值系統出發，將古來今往的人，營構成一個理想的人文世界的生命連續體。是故，「下學」之「下」，不是「高低」意義下的「下」，而是內在於「群體」生命的人文之學，同時是內在於「歷史連續經驗」之中的意義之學。

然則，歷史文化傳統中的意義之學，是建立在「憂患意識」經驗中的生命學問，這些體驗之學不是以「客觀知識」的學習為終點，而是以人的「自覺」為目標。<sup>51</sup>於是，如何在「天」與「人」、「自然」與「人」、「物」與「人」之間，找到「人」的自我處境？便成為「樞軸時期」的思想家，最重要的功課之一。張光直曾提出中國文明發展有個「連續性」之特徵，重點在於「自然」與「人」的關係，不是一種「斷裂」的模式，若用古代中國的語言來說，即是「天人合一」的思維才是當時之主流。<sup>52</sup>然而，我們必須說，此一「自然」與「人」的關係，雖然看似次要，可是由於古代知識分子將「天（自然）」的認識，透過「道德性」的滲入，使得中國古文明進入一個新的天人關係模式。所以，這個天人合一的文明特徵，並不在於頌揚原始宗教信仰的偉大，古代知識分子之所以保留了「天人關係」的聯繫性，是在進行一場「理性化」的自覺革命。可以說，此時知識分子所進行的哲學突破，是以「自覺」為特徵，將「人」的形象放大，而「天」的意義必須由「人」的自覺來加以界定，所以「天」的超越性不能以神秘的姿態支配人心。更進一步說，「天」的真實性應當是以「道德性」為前提，其意義才能彰顯。於此，「下學上達」之意，方能顯豁。當然，由於荀子思想的經驗性格，且對於「價值意識」的根源性問題缺乏探討的興趣。<sup>53</sup>因此，荀子對於「天」、「天命」、「天道」的態度，明顯與孔孟有所不同。是以，

<sup>51</sup> 徐復觀從面對宗教的「敬」的態度出發，認為古代中國人並不以恐怖絕望的方式，處理宗教之事。相反地，周人從中思考到自我責任之重要，並在責任承擔的過程中，逐漸地「自覺」到自我存在的意義與價值。事實上，徐復觀的觀察正好落在「天人關係」之間，尤其「人」當如何看待自我？更是不得不碰觸的問題。所以，「憂患意識」的產生，實為人的「自覺」之代表。此外，正如〈周語下〉「言敬必及天」的說法，「敬」既能向人的內在探觸德性之根源，同時也能上達於天的超越性，所以，徐復觀從「敬」出發的觀點，確實重要。詳細論述，請見徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁20-24。

<sup>52</sup> 請參張光直：〈中國古代史在世界史上的重要性〉，頁13-14。

<sup>53</sup> 請參林啟屏：〈儒學史爭論的起點：孟荀心性論再議〉，第5章，頁203-211。

對荀子來說，「下學」已是其論述人性的邊界，過此之「上達」層次，不是其所能想到要處理的課題，也非他所能處理之。

誠如前引程子之論「下學」雖在人事，但可以「上達」天理，所以，人事磨練中的「學」，若以德行為其核心目標之所在，則其最終價值的保證，當在天的「超越性」。然而，有趣的是，在先秦儒者的「天」、「人」論述之中，「天」的超越性常常是由「人」的德行之護持而彰顯。孟子在〈告子上〉的論述，即能說明此一意思。〈告子上〉曰：

孟子曰：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」<sup>54</sup>

此處孟子分列「天爵」與「人爵」之別，「天爵」指的是「仁義忠信」之德行，「人爵」則但指人間的政權位。其中，值得注意的是，「天爵」之「天」在語意上表現了某種超越的性質，可是，在孟子的論述裡，其實重點在於「德行」的體現。所以，牟宗三便說：「天爵之『天』字是虛位字，既非指自然言，亦非指上天言，乃落實于德行，指德行言。體現內在的仁義忠信之德便是德行。體現內在的仁義忠信之德是性分之不容已，因此，其體現之也不是為什麼而體現之（如為要求人爵而體現之），乃是定然要如此的。」<sup>55</sup>牟宗三認為「天爵」之「天」為一類比用的虛位字，看似「天」並不重要。實則我們如從「仁義忠信之德」正是界定了「天」的內涵來說，則更可以見到先秦儒者對於原始信仰之「天」正在進行一場理性化的概念革命。是故原本高高在上的「天」，其真實性與超越性是在「人」的德行之體現下，才能被確認。而仁義忠信之德即是一種「下學」，下學的完成才有「上達」的可能。用是觀之，孔孟在道德問題的思考上，帶領古人邁進了一條新的道路。另外，徐復觀分析孔子之「知天命」的意義時，同樣碰觸了「學」的此一面向。其言：

道德的普遍性、永恆性，正是孔子所說的天、天命、天道的真實內容。孔子「五十而知天命」的「知」，是「證知」的知，是

<sup>54</sup> [宋]朱熹撰：《四書章句集注·孟子》，卷11，頁336。

<sup>55</sup> 牟宗三：〈基本的義理〉，收於牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），第1章，頁54-55。

他從十五志學以後，不斷地「下學而上達」，從經驗的積累中，從實踐的上達中，證知了道德的超經驗性。這種道德的超經驗性，在孔子便由傳統的觀念而稱之為天、天道、天命。<sup>56</sup>

於是，我們看到了先秦儒者面對浩瀚的歷史文化傳統之意義時，是以自我的內在道德主體性的自覺作為「證知」的動能，並在生命的具體經驗中相磨相蕩，一切的吉凶悔吝不能更易行動者的意志，因為最終極的天道之超越性，不會離開證知者的自覺行動，此時正即是「天人合德」的圓滿狀態。<sup>57</sup>徐復觀的這個說法以孔子十五志學為例子，進一步指點「學」是內在自我道德主體，必須在「實踐」的具體生命之中完成，所以，此時孔子指的「學」是生命的學問，是實踐的學問，不是單指經驗知識的學習。而且正是基於此，傳統所謂「天道性命之學」相貫通的意義，才能獲得理解與掌握。

經由上述，我們可以發現先秦儒者對於「學」的看法，其實是貫通了歷史的時間感，以及天的超越性，更重要的是：這一貫通的根源，乃是人的「內在道德主體性」的顯豁使然，此時之「學」便是一「天道性命之學」。所以，強調客觀知識意義下的學習，非為儒者之最終目標。孔子在回答子貢的提問時，即清楚點出此一意涵，其言：「子曰：『賜也，女以為予為多學而識之者與？』對曰：『然，非與？』曰：『非也，予一以貫之。』」<sup>58</sup>不過，先秦儒者面對我們內在道德主體性的力量強大之時，會有貫通歷史、上達天理的想法，其根由何在？卻是必須深入思考的問題，只有處理了此一問題，儒家的道德哲學的面向，才能真正說清楚。以下將由「仁義內在」的視角切入，以敘明先秦儒者的「性命之學」的特質。

<sup>56</sup> 請見徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 86。

<sup>57</sup> 李明輝認為此中之「學」的本質，正可顯示「『內在性』(immanence) 與『超越性』(transcendence)」之間的張力。請參李明輝：〈孔子論「學」：儒家的文化意識〉，頁 9。當然，此一「天人合德」境界的圓滿性，在儒者強調「義務倫理」的傾向下，似乎又顯得特別。因為，「義務倫理」並不會以結果為考量重點。可是，在強調「圓滿」的可能下，「德」與「福」的關係，就值得深入思考了。關於這個問題，我曾在討論〈窮達以時〉的限制問題，有進行相關分析。詳細討論，請參林啟屏：〈限制與自由：從〈窮達以時〉論起〉，收於林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，第 7 章，頁 283-292。

<sup>58</sup> 出自〈衛靈公〉，見〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注·論語》，卷 8，頁 161。



#### 四、仁義內在

前論《孟子·盡心上》「舜」之於「聞」善言、「見」善行時，內在之「理」能在剎那間相感相應地衝決而出，無須其他力量之協助。並認為「舜」之所以能有此一感通之能力，應從「心」上求，方可得到恰當之理解。事實上，孟子在論及「學」的問題，也同樣清楚表明「心」的重要性之立場。〈告子上〉：

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>59</sup>

孟子在此認為「心」才是學問的重點，心若放失，則一切徒然，因此學問之道，即在於求其放心。職是之故，「心」的理解即可能關乎「人」的理解。但是，「心」在此處的意涵，不應從「認知」事理的功能角度看，因為既然是作為「仁」的主導者，則「心」的一切可「感」可「覺」，亦必須是以道德價值的判斷為內容，否則若心只能做「客觀事理」的認識，那麼人在進行行動的判斷與選擇時的能力，便無所依傍，如此一來，先秦儒者論述「人」為價值主體的立場，反而消失。朱子注說此文，頗能把握此意。其言：「學問之事。固非一端，然其道則在於求其放心而已。蓋能如是則志氣清明，義理昭著，而可以上達；不然則昏昧放逸，雖曰從事於學，而終不能有所發明矣。」<sup>60</sup>所以孟子此說實已表明「人」之為「人」的本質，當在於「仁」的事實。也就是說，「仁」構成了「人」的內在本質意義，「人心」構成了價值判斷之根源。如此觀點符合一般對於儒家的印象。其實，如果更進一步說，則「仁」的內涵在先秦儒者的觀察上，有其「具體的普遍性」之可能。<sup>61</sup>因為，儒者所論的「仁」不會只是一種抽象的概念活動，「仁」應當可以在具體的生活世界中，發揮價值引導的作用。關於這一切，儒家的理解正是由「孝悌」的具體性出發。聖人如「舜」，可為此中最佳之顯例。

<sup>59</sup> 見〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注·孟子》，卷11，頁333-334。

<sup>60</sup> 同上註，卷11，頁334。

<sup>61</sup> 「仁」作為儒家道德學說的核心，殆無疑義。所以，我們不能僅以「愛」的古老解釋待之，忽視此一概念在儒家學說中，有其普遍性之意義。當然，其普遍性的意義不在於抽象的普遍，而是在實踐過程中的具體普遍。詳細論述，請參牟宗三：〈兩種真理以及其普遍性之不同〉，收於牟宗三：《中國哲學十九講》，第2講，頁19-43。

有關舜的孝親形象，在〈萬章上〉有細緻的討論：

萬章問曰：「舜往于田，號泣于旻天。何為其號泣也？」孟子曰：「怨慕也。」萬章曰：「父母愛之，喜而不忘；父母惡之，勞而不怨。然則舜怨乎？」曰：「長息問於公明高曰：『舜往于田，則吾既得聞命矣；號泣于旻天，于父母，則吾不知也。』公明高曰：『是非爾所知也。』夫公明高以孝子之心，為不若是怨，我竭力耕田，共為子職而已矣，父母之不我愛，於我何哉？帝使其子九男二女，百官牛羊食廩備，以事舜於畎畝之中。天下之士多就之者，帝將胥天下而遷之焉。為不順於父母，如窮人無所歸。天下之士悅之，人之所欲也，而不足以解憂；好色，人之所欲，妻帝之二女，而不足以解憂；富，人之所欲，富有天下，而不足以解憂；貴，人之所欲，貴為天子，而不足以解憂。人悅之、好色、富貴，無足以解憂者，惟順於父母，可以解憂。人少，則慕父母；知好色，則慕少艾；有妻子，則慕妻子；仕則慕君，不得於君則熱中。大孝終身慕父母。五十而慕者，予於大舜見之矣。」<sup>62</sup>

在這一段文獻中，舜「孝親」形象躍然紙上，尤其從「怨慕」的角度來說，舜對於父母無法接受自己的悲苦，鬱結於心。這對於一位以「孝」為生命意義的「仁」人，恐怕是最艱苦的磨難。然而，正是在這種看似無可迴環的困境中，人的自覺之價值，反而彰顯。吳冠宏對於本段的分析，相當深入。他認為孟子透過人間各種欲望滿足的設想，皆無法為舜解憂，正是為了凸顯舜在孝親之情上的深厚與真切。<sup>63</sup>而這一切的背後意蘊，即為孟子性善思想的依據。其言：

實則孟子是深化了孝道的價值，使「親親之情」扮演著「本立而道生」之「本」的角色，尤以舜毫無私欲之情，純因親親友愛及同體之仁而顯情，由此至情，即可見純粹無私的良知至性，而舜所體現的孝弟親情為人倫之常，是人與生俱來的自然情性，所謂「天之生人，使之一本」、「形色，天性也」，故立足於「親

<sup>62</sup> [宋]朱熹撰：《四書章句集注·孟子》，卷9，頁302-303。

<sup>63</sup> 請見吳冠宏：《聖賢典型的儒道義蘊試詮》，頁79。

情」，使孟子的性善學說得以有普遍性的建立，遂可為「人人皆可以為堯舜」的理據，但此卻是「唯聖人，然後可以踐形」，亦即只有聖人能充分體現上天所賦予的善根初衷，故其情可稱之為「至情」，舜即是以「至情」顯「至性」，舜五十而慕尤為孟子性善思想於人生中具體朗現的理型。<sup>64</sup>

吳冠宏在這裡的把握相當正確，因為孟子透過舜的聖人形象，既深刻地從生活世界的具體「關係」經驗中，揭示了人的道德情感之發動，同時，也在《論語·學而》有子的話語「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與」裡面，<sup>65</sup>敘明了道德意識的根源。因此，「舜」之作為一個被儒者稱頌的「聖人」，絕非意外。而且，吳冠宏又從孟子的「心、性、天」的脈絡之中，安置「舜憂慕之情」，抉發了此中的「上達」之意，更與本文的理解一致。<sup>66</sup>不過，我認為此處的問題必須配合著「仁義內在」的學說立場之討論，先秦儒者所建構的道德哲學之意涵，方能清朗顯現。因為，只有清理了價值意識的根源之所在，我們才有可能進一步分析，先秦儒者對於「人」的本質之理解，是否影響了他們對於「天」的看法？

先秦儒者對於「人性」的思考，從孔子開始便導向了價值意識的檢討。不管是傾向於「善」，或是反對之，他們的論述都不得面對「價值」問題的討論。其中，孔子透過對於「仁」觀點的處理，說明了「自主」的人之特質。《論語·述而》云：

子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」<sup>67</sup>

孔子在這段簡短的文字中，精準地彰明了「道德主體性」的存在。因為，當「我」之「欲」是道德行動的動力源時，則「主體」便是此一力量的發動者。如此一來，則價值意識的內在之事實，即在於行「仁」的行動上顯豁，「人」的莊嚴形象也於焉建立。這對於處在「哲學突破」時代的人而言，是一件重大的事。若以上述「舜」的聖人事蹟來說，即是於「孝親」一事上顯現了「為人」的道理。是故，孟子才說「仁之實，事親是也」，<sup>68</sup>透過

<sup>64</sup> 請見吳冠宏：《聖賢典型的儒道義蘊試詮》，頁 79-80。

<sup>65</sup> 〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注·論語》，卷 1，頁 48。

<sup>66</sup> 請見吳冠宏：《聖賢典型的儒道義蘊試詮》，頁 80-83。

<sup>67</sup> 〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注·論語》，卷 4，頁 100。

<sup>68</sup> 出自〈離婁上〉，見〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注·孟子》，卷 7，頁 287。

事親的行為，凸顯「愛」人的力量，尤其是人一出生之後的第一項人際關係。但是，「仁」的力量只是一種人際關係的對待方式嗎？如果只有這個層次的意義，則要將「仁」當成是具有「普遍性」的價值意識，恐怕並不合宜。

其實，在《孟子·告子上》的人性之討論，孟子便深刻地處理了這個問題，〈告子上〉第四章：

告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」孟子曰：「何以謂仁內義外也？」曰：「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」曰：「異於白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？」曰：「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。」曰：「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙。夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外與？」<sup>69</sup>

〈告子上〉第五章又說：

孟季子問公都子曰：「何以謂義內也？」曰：「行吾敬，故謂之內也。」「鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？」曰：「敬兄。」「酌則誰先？」曰：「先酌鄉人。」「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。」公都子不能答，以告孟子。孟子曰：「敬叔父乎？敬弟乎？彼將曰『敬叔父』。曰：『弟為尸，則誰敬？』彼將曰『敬弟』。子曰：『惡在其敬叔父也？』彼將曰『在位故也』。子亦曰：『在位故也。庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。』」季子聞之曰：「敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。」公都子曰：「冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也？」<sup>70</sup>

在上引孟子的兩段文獻中，清楚地表明人的「內在性」之特質，而且此一內在性只能從價值意識的角度來理解，不能只就「客觀」的事實來判斷。因為，「仁義」的問題，是屬於「道德」層次的問題，其中或有道德情感、道德判斷、道德行動之區分，但絕不是屬於構成外在客觀事實的原則所支

<sup>69</sup> [宋]朱熹撰：《四書章句集注·孟子》，卷11，頁326-327。

<sup>70</sup> 同上註，頁327-328。

配。所以當告子在第四章一開始即言「食色，性也」時，他便搞錯方向了。告子其實是將「性」視為一種客觀的外在事實，如食色之類，是故同時也將「義」的價值意義與道德行動之判斷，轉為一種客觀事實的認定。所以「敬兄長」也只是因為兄是「長」於我的事實，因此牟宗三即謂：「實則告子亦不是單以同長來表示義外，其要點只在義隨客觀事實而定，故謂之外。客觀是什麼，我就應當說它是什麼。……仁義本來是道德的事，但告子實在論的態度，講來講去，卻把道德意義的『義』講沒了。」<sup>71</sup>如此一來，告子自然只能從「外」來看待許多人際關係下的德目，更由於這些德目都可以從「客觀」的人際之間的事實來認定，是故「道德」的價值意義，或是其「應然」的意義，最後只能成為一種外在的「實然」對象，進而失去「內在」的自發動能。即使告子從「吾弟則愛之」的角度，認為「仁」之愛的力量，可以算是一種「內」的作為。可是，此種「情感」的表現，卻已經失去道德主體的理性之護持，因此如何成為外在行動的價值來源，不無疑問。<sup>72</sup>

此一問題甚為緊要，涉及極為重要的問題，而關乎儒家道德哲學的型態。此即「內」與「外」的區別，在人的道德實踐行動上有什麼意義？為何孟子要對告子與孟季子的言論，進行辨析？基本上，先秦儒者如孔孟對於人性的理解，從現存的文獻來看，主要是從「心性」的角度，建立了他們的「人性觀」。所以，他們如何論證「心性」是我們觀察之重點。以此而論，我們可以發現孔子在「心性」的問題上，揭開了「仁、義、禮」一貫的模式，<sup>73</sup>於是「內」與「外」有了「一如」的可能，而且其中之關鍵在於

<sup>71</sup> 牟宗三：〈基本的義理〉，第1章，頁15。

<sup>72</sup> 李明輝曾對這段文獻所涉內外問題，提出批評，其說可參。請見李明輝：〈孟子與康德的自律倫理學〉，收於李明輝：《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1997年），頁58。

<sup>73</sup> 勞思光從「攝禮歸義」、「攝禮歸仁」的角度，清理孔子的學說核心，樹立了「德性我」之可能，以及「自覺心」的重要。此一立場實已開孟子性善論之先聲。當然我們也清楚，勞思光處理儒學價值問題，重在「主體性」的層面，而反對「超越」面向的發展，其說自是與其漢代哲學的宇宙論之判斷相關。尤其他與牟宗三都受康德哲學影響，都重視道德主體性，但兩人哲學的立場不同，因此對於「天道性命」思想的評價，顯然有異。所以在「內在超越」的態度上，恐不相伴。不過，雖然如此，他在清理孔孟的心性論，深刻地掌握住道德主體性的意義。事實上，從這裡我們也可以看到儒家價值問題的分歧，的確是在「超越」課題的判斷上，有了差異。至於在心性的內在層面，他們的立場其實有其相通處。請參勞思光：〈孔孟與儒學（上）〉，收於勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2005年），第3章，頁108-150。

「心」的設定。誠如前文所論，荀子在「心」的觀點上，未若孟子窮究價值意識的根源，所以，我們可以說其「心」的理解，雖仍有「自禁、自使、自奪、自取、自行、自止」（見《荀子·解蔽》）之自主可能，但終不能挺立道德主體之尊嚴。然而，孟子則不然。孟子眼中的「心」，不是只具有「認識世界」的功能，「心」是可以在價值行動的判斷上，發生指導的作用，形成實踐行為的依歸。所以，一個以德行自許的君子，必須在行為的發動上，透顯「心」的作用。〈公孫丑上〉孟子即云：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。<sup>74</sup>

〈告子上〉亦有「四端」之心的說明，與本段文字相近，茲不具論。孟子於此勉勵王者行仁政，特別標示出「仁義禮智」的四端之「心」，並指出如果能將此心「擴充」，則能有天下，反之，則連為人子之責，恐怕都會做不到。此處孟子所論，主要是從「端」的角度說明此「心」遇事時的第一時間反應，如乍見孺子入井，則「惻隱之心」的發動，並沒有先經過利害的計算之後，才有救人之行，而是在「心」的命令下，立即援手救人。此時我們已然看到孟子所論之「心」，具有「自主」而不受外力影響之特質。當然，「仁」的惻隱是如此，其他諸德亦然。朱子對於「四端」的此種即感即應之情形，有深刻的描寫。其言：

仁言惻隱之端，如水之動處。蓋水平靜而流，則不見其動。流到灘石之地，有以觸之，則其勢必動，動則有可見之端。如仁

<sup>74</sup> [宋]朱熹撰：《四書章句集注·孟子》，卷3，頁237-238。

之體存之於心，若愛親敬兄，皆是此心本然，初無可見。及其發而接物，有所感動，此心惻然，所以可見，如怵惕於孺子入井之類是也。<sup>75</sup>

朱子於此頗為形象地說明了：「心」發出道德行動的命令，是在無利害考慮狀態下，便能作用。所以，此「心」當為道德價值意識之「心」，而且是在無所待的情形下，便能指揮人的行為。事實上，孟子在〈告子上〉即以「大體」稱之，「從其大體為大人，從其小體為小人」，<sup>76</sup>此時之「心」成為人之所以有德之大人的關鍵。此外，孟子更進一步界定了「心」的特質，其言：

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>77</sup>

此一說明，甚為重要。因為，「思」作為「心」的特質而言，其與「耳目之官」的「思」是不同的。耳目之思，即是感官知覺之能力，但心之官的「思」，卻是道德實踐的能力與依據。如果，心無法進行如是之「思」，則主體的力量將無法彰顯。所以，牟宗三說此一「思」，實為「實踐理性中之思」。<sup>78</sup>這正說明了先秦儒者已然樹立了內在「道德主體」的重要性。

其實，我們如將此處之「思」，配合《論語·為政》「學而不思則罔，思而不學則殆」以觀，<sup>79</sup>則孟子所言之「思」正是在進行一種「喚醒」道德主體力量的工作，我們可以以「覺」為釋。於是，「下學上達」之所學，不僅是在歷史文化傳統的意義中，習得為人之基礎，更是在「自覺」的醒豁之中，證明「人」存在之真實性。<sup>80</sup>事實上，牟宗三對於以「覺」釋「學」的解釋，精準地將「內心的覺悟」視為是「上達」的關鍵，頗能道出此中之義蘊。他認為：「『下學』的材料極為廣泛，禮、樂、射、御、書、數之類通通要學，只是在學習期間，沒有成為某方面專家的企圖，心中念念不忘的便是怎樣轉化經驗知識為內在的德性，簡單地說，就是怎樣轉智為德。

<sup>75</sup> [宋]朱熹著，[宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第4冊，卷53，頁1287。

<sup>76</sup> [宋]朱熹撰：《四書章句集注·孟子》，卷11，頁335。

<sup>77</sup> 同上註。

<sup>78</sup> 牟宗三：〈基本的義理〉，第1章，頁52。

<sup>79</sup> [宋]朱熹撰：《四書章句集注·論語》，卷1，頁57。

<sup>80</sup> 詳細討論，請參李明輝：〈孔子論「學」：儒家的文化意識〉，頁4-5。

然而，這轉化不是容易得來的，它必須通過內心的覺悟，因此古人之訓釋『學』為『覺』極有意義。『覺』等於德性之開啟或悟發，當然不是憑空地開啟，而是從經驗知識的獲得開始。」<sup>81</sup>此說實將「仁義內在」與「下學上達」之關係，作了清楚的勾勒。而且值得進一步說明的是，由於「思」之「覺」的力量之重視，儒家所論的道德哲學更因此而有了「活動」之可能，而非僅是一自足圓滿卻封閉而無動力之狀態。由此可見，「覺」所呈現的主體力量的能動性，使得儒者所謂的「學」不會僅僅墮入客觀知識學習的框架，反而強化了主體性的道德意識在「學」一事上的重要性。是故，「下學」之所以能「上達」，其關鍵即在於「仁義內在」的根源性與真實性之確立。而「上達」需要「下學」來完成，則在於超越不能離乎主體的內在性。於是，內外一如，上下貫通。

## 五、結論

經由上述，我們可以發現，先秦儒者覃思德行之因由，發現了「心」才是這一切的核心問題之所在。因為，當「心」不能作用時，行為的反應便只是一種經驗的反射動作而已，此時「人而不人」，或是「人而物」，人只是如動物進行本能的反射而已。然而，一旦「心」的真實性獲得實踐上的肯認，則人才有了人的尊嚴，「人」的身分也才有獲得自由之可能。因為，當我們一切的行為決定，不再只是受到自然感性之影響，而是在自我內在道德主體力量的充足之下，我們便可以自行決定我們的行動，而與其他物類有了本質上的差異，如此方有自由之可能。<sup>82</sup>此時，人之「心」實代表著價值主體。故先秦儒者之所以嚴「人禽之別」，實有其深意。再者，前論曾就「下學上達」以論「學」之內涵，並多就「人事」之學以言之。但在這裡，透過「心」的「思」之能，我們當可以見到，「學」在傳統的解釋中，為何會有以「覺」釋「學」的觀點了。因為，道德的能力雖然是每一個人皆有之，可是那是要經過「操存」的工夫，方有透顯之機。而「學」正是恢復我們良知良能的關鍵，所以，即使是大聖如「舜」，也要在「聞善言」、

<sup>81</sup> 請見牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 38。

<sup>82</sup> 請參李明輝：〈儒家與自律道德〉，收於李明輝：《儒家與康德》，頁 19-21。另外，我也曾就此一問題進行討論，請參林啟屏：〈限制與自由：從〈窮達以時〉論起〉，第 7 章，頁 258-266。



「見善行」的「學」之中，才能將其天心釋放出來，更何況是一般人呢。最後，先秦儒者論「學」重在「人」，也重在「覺」，於是人間的真實性在人的價值實踐中，取得自我形象之尊嚴，也從而獲得「人」身分之確認。然而，我們也必須指出的是，先秦儒者論「人」不廢「天」，甚至「天」是在盡了「心」之「覺」後，才有「天」的真實性。也就是說，「天」的真實性，是靠人心之靈的覺識，方有存在的意義。這與西方式的形上學之進路，明顯不同。因此，「仁義內在」證明了人的真實性，人所作的「下學」之工夫，可以在古往今來的文化群體的傳統意義圈中，覺察到「己」的真實，以及「人與人」的人間性之可信，更可以因「覺」人之真，保障了「天」之真，從而突顯「上達」確實不妄。所以，儒者所建構的道德哲學不是只有人間性的性格，更有其面對永恆的超越性之可能。

【責任編校：黃佳雯、張月芳】

## 徵引文獻

### 專著

- 舊傳〔周〕左丘明 Zuo Qiuming 撰，〔吳〕韋昭 Wei Zhao 注：《國語》*Guoyu*，新北 New Taipei：漢京文化 Hanjing wenhua，1983 年。
- 〔漢〕司馬遷 Sima Qian 撰，〔劉宋〕裴駟 Pei Yin 集解，〔唐〕司馬貞 Sima Zhen 索隱，〔唐〕張守節 Zhang Shoujie 正義：《新校本史記三家注并附編二種》*Xinjiaoben shiji sanjiazhu bing fubian erzong*，臺北 Taipei：鼎文書局 Dingwen shuju，1981 年。
- 〔宋〕朱熹 Zhu Xi 著，〔宋〕黎靖德 Li Jingde 編，王星賢 Wang Xingxian 點校：《朱子語類》*Zhuzi yulei* 第 3、4 冊，臺北 Taipei：華世出版社 Huashi chubanshe，1987 年。
- 〔宋〕朱熹 Zhu Xi 撰：《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1983 年。
- 北京大學《荀子》注釋組 Beijing daxue *Xunzi zhushizu* 注：《荀子新注》*Xunzi xinzhuzhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1979 年。
- 任劍濤 Ren Jiantao：《複調儒學——從古典詮釋到現代性探究》*Fudiao ruxue: cong gudian quanshi dao xiandaixing tanjiu*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin，2013 年。

- 牟宗三 Mou Zongsan：《中國哲學的特質》*Zhongguo zhexue de tezhi*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1974 年。
- ：《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shijiu jiang*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1983 年。
- ：《圓善論》*Yuanshan lun*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1985 年。
- ：《心體與性體》*Xinti yu xingti* 第 3 冊，臺北 Taipei：正中書局 Zhengzhong shuju，1986 年。
- 吳冠宏 Wu Guan hong：《聖賢典型的儒道義蘊試詮》*Shengxian dianxing de rudao yiyun shiquan*，臺北 Taipei：里仁書局 Liren shuju，2000 年。
- 李明輝 Li Minghui：《當代儒學之自我轉化》*Dangdai ruxue zhi ziwo zhuanhua*，臺北 Taipei：中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan zhongguo wenzhe yanjiusuo，1994 年。
- ：《儒家與康德》*Rujia yu Kangde*，臺北 Taipei：聯經出版事業公司 Lianjing chuban shiye gongsi，1997 年。
- ：《儒家視野下的政治思想》*Rujia shiyexia de zhengzhi sixiang*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin，2005 年。
- ：《儒學與現代意識（增訂版）》*Ruxue yu xiandai yishi (zengdingban)*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin，2016 年。
- 林啟屏 Lin Qiping：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》*Cong gudian dao zhengdian: zhongguo gudai ruxue yishi zhi xingcheng*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin，2007 年。
- 唐君毅 Tang Junyi：《中國人文精神之發展》*Zhongguo renwen jingshen zhi fazhan*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，2000 年。
- 徐復觀 Xu Fuguan：《中國人性論史·先秦篇》*Zhongguo renxinglun shi, xianqin pian*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1987 年。
- 郝大維 Hao Dawei、安樂哲 An Lezhe 著，何金俐 He Jinli 譯：《通過孔子而思》*Tongguo Kongzi er si*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，2005 年。

- 張光直 Zhang Guangzhi :《考古學專題六講》*Kaoguxue zhuantu liujiang* , 新北 New Taipei : 稻鄉出版社 Daoxiang chubanshe , 1988 年。
- 梁漱溟 Liang Shuming :《中國文化要義》*Zhongguo wenhua yaoyi* , 臺北 Taipei : 里仁書局 Liren shuju , 1982 年。
- 陳大齊 Chen Daqi :《孔子學說》*Kongzi xueshuo* , 臺北 Taipei : 正中書局 Zhengzhong shuju , 1981 年。
- 勞思光 Lao Siguang :《新編中國哲學史(一)》*Xinbian zhongguo zhexueshi (1)* , 臺北 Taipei : 三民書局 Sanmin shuju , 2005 年。
- 馮耀明 Feng Yaoming :《「超越內在」的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》“*Chaoyue neizai” de misi: cong fenxi zhexue guandian kan dangdai xinruxue* , 香港 Hong Kong : 中文大學出版社 Zhongwen daxue chubanshe , 2003 年。
- 黃俊傑 Huang Junjie 編 :《中國經典詮釋傳統(一):通論篇》*Zhongguo jingdian quanshi chuantong (1): tonglun pian* , 臺北 Taipei : 喜馬拉雅研究發展基金會 Ximalaya yanjiu fazhan jijinhui , 2001 年。
- 劉述先 Liu Shuxian :《當代儒學論集：傳統與創新》*Dangdai ruxue lunji: chuantong yu chuanguangxin* , 臺北 Taipei : 中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan zhongguo wenzhe yanjiusuo , 1995 年。

#### 期刊論文

- 林世賢 Lin Shixian :〈聰聖、聞思與音樂——論耳修在工夫論上的殊勝〉“*Congsheng, wensi yu yinyue: lun erxiu zai gongfulun shang de shusheng*” , 《漢學研究》*Hanxue yanjiu* 第 30 卷第 1 期 , 2012 年 3 月。
- 林啟屏 Lin Qiping :〈「內在超越」的一個發生學解釋：以堯舜形象為討論中心〉“*‘Neizai chaoyue’ de yige fashengxue jieshi: yi Yao Shun xingxiang wei taolun zhongxin*” , 《哲學與文化》*Zhexue yu wenhua* 第 39 卷第 4 期 , 2012 年 4 月。
- 郝大維 Hao Dawei、安樂哲 An Lezhe :〈殊途同歸——詮釋孔子思想的三項基本預設假定〉“*Shutu tonggui: quanshi Kongzi sixiang de sanxiang jiben yushe jiating*” , 《大陸雜誌》*Dalu zazhi* 第 68 卷第 5 期 , 1984 年 5 月。

會議論文集

林啟屏 Lin Qiping：〈荀子思想中的「身體觀」與「知行觀」〉“Xunzi sixiang zhong de ‘shentiguan’ yu ‘zhixingguan’”，收入銘傳大學應用中國文學系 Mingchuan daxue yingyong zhongguo wenxue xi 編：《「中華文化的傳承與拓新——經學의 流行與應用」國際學術研討會論文集》“*Zhonghua wenhua de chuancheng yu tuoxin: jingxue de liuyan yu yingyong*” guoji xueshu yantaohui lunwenji，臺北 Taipei：銘傳大學應用中國文學系 Mingchuan daxue yingyong zhongguo wenxue xi，2009 年。

韓振華 Han Zhenhua：〈突破，抑或迷思？——儒學「內在超越說」的跨文化考察與批判重構〉“Tupo, yihuo misi? : ruxue ‘neizai chaoyue shuo’ de kuawenhua kaocha yu pipan chonggou”，收入臺灣大學人文社會高等研究院 Taiwan daxue renwen shehui gaodeng yanjiuyuan 主辦：《「第二屆臺大高研院訪問學者」學術研討會》“*Dierjie taida gaoyanyuan fangwen xuezhe*” xueshu yantaohui，臺北 Taipei：國立臺灣大學 Guoli taiwan daxue，2015 年。