臺大中文學報　第四十二期
2013 年 10 月　　頁 1~52
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

# 論《論語》中孔子所體現的「心之無對性」

徐　聖　心*

## 提　要

爲呈現孔子自身獨特的人格典範，及其所奠定儒學的基調，並發皇華夏文明特殊性格不朽的意義，本文聚焦於「心之無對性」作爲《論語》新詮。「心之無對性」雖早經當代新儒家指點，然義未深闡，亦尚未成學界共識，故需再加深研。且爲完整凸顯孔子個體生命特殊性，另藉哲學人類學爲模型，分爲四大主題：人與自己，人與他人、人與自然、人與鬼神，其中包含細目共七個子題。在「人與自己」一項，又分爲生存（貧富問題）、個體存在（生死問題）、及心志三個面向；在「個人與他人」一項，依中國傳統，又分就家庭中的「孝」及一般意義的安人（仁）立論。當「心」居於「有對」之境或狀態，有幾種狀態伴隨而生：因其必與對境互相聯屬，故必然落於「關係」；因對境足爲心自由之礙，故必求超越性；因超越性原誕生於對境中，故此超越性仍繫屬於「關係」，故反而更形鞏固對境之實。若我們衡量任一存在的本性型態，

本文於 101.09.16 收稿，102.09.11 審查通過。
*國立臺灣大學中國文學系教授。
DOI: 10.6281/NTUCL.2013.10.42.01



臺灣大學學術期刊資料庫

乃以原初、渾成、獨立、在其自身四者爲最高判準時，則以「心之無對性」最能呈現「心」之本性。是故，「心之無對性」，既展現孔子特殊而統整的人格狀態，亦足以顯發其所創闢的文化精神。

**關鍵詞**：孔子、《論語》、心、無對性

臺灣大學學術期刊資料庫

# The Non-Oppositeness of Mind That Confucius Performs in *The Analects*

Hsu Sheng-Hsin*

## Abstract

This article provides a new explanation of *The Analects* with the non-oppositeness of mind, to show Confucius's distinct exemplary personality and the basic thought he establishes for Confucianism, and to promote Chinese culture's extraordinary characteristics. Mind's non-oppositeness has early been discussed by contemporary Neo-Confucianists but still requires further exploration, for it has not been developed completely enough to become a consensus among scholars. This article, simultaneously presenting the unusualness of Confucius's life, models philosophical anthropology and develops four dimensions of mind's non-oppositeness: the relationships between one and himself, one and other people, one and the nature, and one and the supernatural. The relationship between one and himself involves the issues of rich and poor, life and death, and the mind itself. In Chinese tradition, the relationship between one and other people includes filial piety and the benevolence of offering others peace and security. When the mind constantly corresponds to the environment, the connection between the mind and the environment creates relationships between them. It becomes a barrier to mental freedom, and thus triggers

* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.



臺灣大學學術期刊資料庫

one to transcend himself. The fact that this self-transcendence originates from the environment and the relationships, however, reinforces the environment's influence. Therefore, the essence of an existence can only be found when its original, natural, and independent status serves as the highest standard, which indicates that the non-oppositeness of mind best presents the nature of mind. The non-oppositeness of mind not only displays Confucius's unique personality but also manifests the spirit of Confucian culture.

***Keywords*: Confucius, *The Analects*, mind, non-oppositeness**

臺灣大學學術期刊資料庫

# 論《論語》中孔子所體現的「心之無對性」*

徐　聖　心

## 一、引　言

許多中國哲學史的相關著作在論及孔子時，都不免設一篇目，專門討論他在中國歷史上的地位，從馮友蘭到徐復觀皆然。[1] 另如勞思光先生的哲學史即使無此篇目，但也以此爲一重要論題。[2] 然而即使以此爲共同議題，仍有兩個意義絕遠的論點：或幾乎等同於說明孔子在中國文化史的意義，或者試圖還原孔子單純作爲一家派開創者的身分而已。後者雖肯定孔子是儒學的開創者，但僅應列先秦諸子之一，與老子等人地位相若，並不認爲孔子有代表中國文化的意義；前者則除此思想史的時序意義，更賦予孔子一絕高的尊崇。若欲在此眞有一決定，更關鍵的問題在於：吾人究已／應於何處認取孔子？如以馮友蘭書

* 本文爲國科會計畫中的部分成果，計畫編號 NSC101-2411-H-002-151。並得審查委員及蔡振豐先生指正，在此深致謝忱。

1 馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1999 年），第一篇第四章第一節〈孔子在中國歷史中之地位〉，頁 68-78。徐復觀：《中國人性論史——先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1994 年），第四章〈孔子在中國文化史上之地位，及其性與天道的問題〉，頁 63-102。馮書初成於 1930 年，而徐著初版於 1962 年。

2 見勞思光：《中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1984 年），頁 101-102：「儒學有代表中國文化傳統之地位，而孔子作爲儒學之創建人，自然亦有爲中國文化傳統奠立基石之地位。」及頁 134-155 論「孔子之精神方向」。



臺灣大學學術期刊資料庫

中對孔子歷史地位與意義的論斷，與徐復觀先生的說法相較，顯見馮說於器識遠遜不如，故馮氏雖知論此議題，卻不能深徹回答此問題。[3] 是則孔子歷史地位的釐定，既不是一既定而共許的事實，而其關涉之鉅也不可輕易略過。且若就文化層面立論，即使視孔子爲中國文明性格的奠定者，今日我們也不能只說孔子立「德性之學」一類的空泛語，而當說明孔子開立新創的學問究竟是何等型態，與其他哲人所開顯的文明型態有何區別，一如譚家哲在〈西方古文明性格略論〉中所論。[4] 而我們若說孔子亦奠定中國文明性格，則其所奠定的性格又爲何？我們或許仍有許多考察的側面與路向，且未必要推尊孔子。如黑格爾在《哲學史講演錄》中所說：

> 我們看到孔子和他的弟子們的談話，裏面所講的是一種常識道德，這種常識道德我們在哪裏都找得到，在哪一個民族都找得到，可能還要好些，這是毫無出色之點的東西。孔子只是一個實際的世間智者，在他那裏思辨的哲學是一點也沒有的——只有一些善良的、老練的、道德的教訓，從裏面我們不能獲得什麼特殊的東西。西塞羅留下給我們的《政治義務論》便是一本道德教訓的書，比孔子所有的書內容豐富，而且更好。我們根據他的原著可以斷言，爲了保持孔子的名聲，假使他的書從來不曾有過翻譯，那倒是更好的事。[5]

---

3 馮氏書中有幾個主要論斷：平民教育家、開不事生產而謀生的教書匠事業、與蘇格拉底相似、與智者相似。見《中國哲學史》，頁 70-71。徐復觀先生則以六點：發現普遍的人間、開闢內在人格世界以啓人無限向上之機、始有學的方法之自覺以奠定中國學術基礎、教育價值之肯定與教法之偉大啓發、總結古代文獻並賦予新義、人格世界的完成，見《中國人性論史——先秦篇》，頁 63-76。徐氏之說於《論語》中皆有據，非新儒家爲推尊孔子而作不實的編織語。

4 見《哲學雜誌》第 8 期（1994 年 4 月），頁 178-207。所謂只以「開德性之學」作爲孔子學之特性之不足，乃在其不能顯爲一特殊的分析模式，以釐定不同文明型態間之差別。而譚文迴超凡見之處，正在其以內／外、自己／他者二組四項概念的交互關係，論斷希臘、希伯萊、埃及、中國四大文明的型態，此方爲一有效的分析模式。運用此類對比詞比較中西文化，更早見於梁漱溟、錢穆的著作。

5 （德）黑格爾（G. W. F. Hegel），賀麟、王太慶譯：《哲學史講演錄》（北京：商務印書館，1997 年），頁 119-120。



臺灣大學學術期刊資料庫

此說看似僅屬十九世紀的過時舊見解，但在西方學界繼承者迄今史不乏人，並非個人偏見而已。若依「旁觀者清」「出乎其外者見顯理」的原則，他民族、異文化的哲人定較吾人更能看出孔子的眞實性與價值。而近代以來中國人自己沿外人之波而詆毀孔子者，其所以更較外人全面排蕩，再無一絲保留，應是符合世界潮流明智之舉。是則孔子固然建立某種生活型態或生命樣式，但其價值實比不上一件青銅器之類的骨董，骨董雖已無生活上的功能，但還能引起我們對古代工藝與品味的讚嘆，而儒家不止是一純粹過時的學術（此其與古董之無現實功能則同），而且似不宜再暴露在世人之前，以免徒遺人譏，更添己辱（此其不及古董之處）。那我們是否仍應認爲孔子是中國文明性格的奠基者？即使是，那有任何足令吾人珍視之處呢？但我們是否應隨著黑格爾等人的看法驟下定論？近代西方漢學家也有迥異的見解，如顧立雅、[6] 郝大維與安樂哲[7]……等人的努力，可見一斑。抑或可以重新考察，究竟應如何討論文明性格，而在此議題中的關鍵又何在？持此議題以觀孔子的表現與言論，而後我們對孔子的歷史地位、思想性格的問題，才會有持平而精準的見地。我們先看梁漱溟先生論文化的觀點：

> 然則你要去求一家文化的根本或源泉，你只要去看文化的根原的意欲，……[8]

梁氏明白指出：文化內容雖複雜，頭緒固紛繁，但討論文化問題時，若只在各

---

6 （美）顧立雅（H. G. Creel）早在 1949 年即有《孔子與中國之道》（王正義譯，臺北：韋伯文化出版公司，2003 年）。此書雖於思想部分著墨不多，但於孔子生平辨證詳明，也頗能寫出其生命的鮮活動態。

7 郝大維（David L. hall）與安樂哲（Roger T. Ames）二人合著有何金俐譯：《通過孔子而思》北京：北京大學出版社，2005 年），施連忠譯：《漢文化的思維特徵》（南京：江蘇人民出版社，1999 年。尤其第一章、第七章）……重要著述，尚有多篇論文。此外安樂哲尚有與羅思文（Henry Rosemont）合作的《論語的哲學詮釋》（北京：社會科學出版社，2003 年），除了中譯與英譯之外，書中且大量討論翻譯問題與意義差異問題。

8 見梁漱溟：《東西文化及其哲學》（臺北：粹文堂出版社，不著出版年月），頁 24。此段在其批評過當時各種流行對東西文化討論的俗說之後，自陳己見。



臺灣大學學術期刊資料庫

細目上著力，反而不能見其眞，而應洞察對象的總體觀點與意欲（即一種心態）之重要性。由「意欲」探本，乃由「心之原初動勢」以見一文明中「心之特性」。然特性恆由對比中見，故進而宜由對比以凸顯心之不同「型態」。因此似可暫時拋開前述黑格爾式的平面批評，而專據「心」之特性觀察一文明性格。而關於此「心之特性」及其型態議題，唐君毅先生的《中國文化之精神價值》中早已揭示如次：

> 大率西哲之言心性者，皆重心之有對性一面。觀念與心對，心之衝動、慾望、機能與外物對，心之理性與情欲經驗對，心之意志理想精神則與環境對，與實現理想之場所對，與反乎精神之自然對。知識之範疇，初亦由能知與所知之對象相對，而後能顯出。而中國人之言心性，則重心之無對性。中國先哲，重心之虛靈與心之性情，皆所以顯心與自然之不相爲礙，與心之通內外，而能使主賓相照，物我兼成，以見心之無對性。[9]

他又說：「……凡此所言，實大體爲中國儒道二家所共許。而吾人若欲全會其意，必須扣緊心性之無對性之觀念上措思。」[10] 很明白地，心之無對性乃中國哲人論心的根本義，且在中西文化比較的視野中提出，亦即最足以標定中國文明型態之特性。[11] 唐先生並未指明此處先哲之所指，殆可謂中國哲人（至少是儒道兩家）之通義。「無對性」一詞原出古漢語的「與物無對」或「無對」，[12]

---

[9] 唐君毅：〈中國先哲的人心觀〉，《中國文化之精神價值》（臺北：正中書局，1984年），第六章，頁 127-128。

[10] 唐君毅：〈中國先哲的人心觀〉，頁 167。

[11] 另可注意的是，在唐先生書中，此章與第七、八章〈中國先哲之人生道德理想論〉分開討論。

[12] 如晉・郭象《莊子注・逍遙遊》：「夫自任者對物，而順物者與物無對。」郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：莊嚴出版社，1984 年），頁 24；唐・澄觀：〈答順宗心要法門〉：「直照心源，無智無得；不取不捨，無對無修。」《卍續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1994 年），第 103 冊，頁 303；宋・張載：「有無虛實通爲一物者，性也。不能爲一，非盡性也。飲食男女皆性也，是烏可滅！然則有無皆性也，是豈無對？莊、老、浮屠爲此說久矣，果暢眞理乎？」《正蒙・乾稱第十七》（臺北：漢京文化，1983 年），頁 63；宋・程顥〈識仁篇〉「此道與物無對」，又「夫能敬以直



臺灣學術期刊資料庫

追溯語源可確認其爲文化傳統的共識。但諸說之間，「無對」的意義並不完全一致，有時指與物合一之無對，有時指心之獨立性之無對，或指道或天之尊之絕對崇高而無敵，本文所論爲何義，還需進一步釐清與闡釋。在唐先生的說明中最可注意的是，無對性之「對」，不止是指外界事物之對偶性，如有無、長短、左右等，順此而謂「無對」爲心非對偶性而顯絕對義；也不僅指「與心對立」之物，而使心凌駕物之上之超越性；也指心不與自己的身體對，如心對情欲的克制與壓抑等；[13] 還包括心之諸作用機能：如觀念、理性……等。因此「心之無對性」，不止無對於外物、無對於身，甚且無對於心之作用與表象諸般，而純是「心之在其自己」，而後顯爲心之無對性。但唐氏書中於心之虛靈性、涵蓋性、主宰性論述較豐，無對性則相對少言。[14] 綜上所述，吾人擬據

內，義以方外，則與物同矣。故曰『敬義立而德不孤』。是以仁者無對，放之東海而準，放之西海而準，放之南海而準，放之北海而準。」分見《二程全書》（臺北：中華書局，1986 年），第 1 冊，〈遺書二上．二先生語二上〉，葉 3a-3b，及〈遺書第十一．明道先生語一〉，葉 3a；宋．朱熹：（獲罪於天，無所禱也）「天，即理也，其尊無對，非奧灶之可比也。」《四書章句集注》（臺北：鵝湖出版社，1984 年），卷 2，頁 65；明．王畿：「夫人心無方體，與物無對。」《王龍溪語錄》（臺北：廣文書局，1986 年），卷 5，葉 17b；清．方以智：「萬古所師之師惟有輪尊，輪尊無對而輪于對中。」龐樸注釋：《東西均》（北京：中華書局，2001 年），頁 2；清．王夫之：「若『反身而誠』，則通動靜、合外內之全德也。……唯其然，故知此之言誠者，無對之詞也。」《讀四書大全說》，收入《船山全書》第 6 冊（長沙：嶽麓書社，1996 年），卷 9，頁 994-995；以及：「……而旦與暮、天與人、相爲對待，非獨立無耦之眞也。不生、不死，無對者也。無對則卓然獨立而無耦矣。」《莊子解．大宗師》（香港：中華書局，1985 年），頁 61……等。近代則在梁漱溟先生《中國文化要義》（臺北：問學出版社，1981 年）中屢見，頁 134、138、166、306、314 等。

13 如《論語》中有「我欲仁，斯仁至矣」，此欲乃非負面字。「從心所欲，不逾矩」，欲亦可欲。

14 虛靈性主要據莊子，涵蓋性與主宰性主要據荀子。而無對性不繫於特定思想家，論述亦稍略，主要說明：「中國先哲，重心之虛靈與心之性情，分所以顯心與自然之不相爲礙，與心之通內外，而能使主賓相照，物我兼成，以見心之無對性。」見唐君毅：〈中國先哲的人心觀〉，頁 125-126。文末選錄歷代與心相關主題的文獻，則缺心之無對性一項。



臺灣大學學術期刊資料庫

此義，考察《論語》中孔子所體現的「心之無對性」。所謂「體現」，一方因《論語》中「心」字只出現六次，且不若孟子之以「心」爲核心觀念之一，故若欲單就字眼立論，實非明智可行之舉；其次意謂孔子雖未提出「無對性」的觀念或主張，但其所行所志所願所言，皆直接表顯此義爲其眞實心行或境界，此實踐之無對性乃是此義之極成。但此無對性之體現，既渾融於孔子一身，又貫通於《論語》全書，若欲詳論，恐非短篇所能竟功，故暫加約限，以孔子個體生命的諸面向立論。面向如何抉擇？先參考這個架構：「作爲一種『關係哲學』，儒學不僅含有人與自然、人與終極意義上的天的關係，而且還含有更爲重要的『和諧的人際關係』。」[15] 雖點出看似完善的儒學總綱，仍遠不足以見儒學眞精神，因爲仍將儒學置於「定然關係」之中，[16] 而忽略儒學更深遠的型態。由此可見，「心之無對性」雖早經當代新儒家指點，然義未深闡，亦尚未形成學界共識，甚待深度研究。所以本文結合尹氏基本提綱，別藉哲學人類學架構，增立一項「人與自己」，共成四面向、七節。至於其間脈絡與分項，則隨文章展開而疏解。

## 二、生存問題中的無對性：回應貧富問題的兩種方式

「錢幣是一件很簡單而奇特的東西，與愛同爲人類快樂的兩大泉源，同時也和死亡并列爲使人類焦慮的兩大因素。」[17] 這說法固可商搉，但很能說明一

15 （韓）尹絲淳，洪軍譯：〈儒學作爲「配慮」哲學的倫理傾向——對儒學現代性應用的一種嘗試〉，《孔子研究》2007 年第 4 期，頁 7（4-13）。這不是新穎的說法，但頗具總括意味。然而儒學比尹氏此說更深刻完整。餘見正文。

16 較尹絲淳說法更遠於儒學之實者，如葛兆光：「他們（按：指儒家）對於一個『人』的價值的評判，仍是以他在社會上的道德品格或功業成就爲基準的，人如果不贏得社會輿論的贊揚或政治權力的認可，不得家、家族的尊重，很難被認爲是實現了『人』的價值。」正是對儒學一種常識性與通俗性的誤解而已。見氏著：《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，1998 年），第一卷，頁 181。

17 （美）約翰・加爾布雷斯（John Kenneth Galbraith），杜念中譯：《不確定的年代》（臺北：時報文化出版公司，1994 年），頁 177。



臺灣大學學術期刊資料庫

般情形。對人而言，最先而迫切的問題，便是生存。而要「持續地」生存，首先遇上的即錢穆先生在《文化學大義》中所說的民生經濟問題，[18] 其次才是如何面對死亡。故首兩節即論這兩種焦慮。今先論前者。在〈學而〉§15，子貢問這樣的問題：

> 「貧而無諂，富而無驕，何如？」
>
> 子曰：「可。未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢曰：「詩云：『如切如磋，如琢如磨』，其斯之謂與？」子曰：「始可與言詩已矣。告諸往而知來者。」（頁 24-25）[19]

這則對話朱子有扼要的注釋，[20] 而下村湖人的《論語故事》有極生動深刻的小說式演繹。[21] 子貢的問話，顯然是在問「貧而無諂，富而無驕」這種超越世風俗情的人格狀態，是否即是面對貧富最好的人格型態。子貢對此超越性義理的了悟，自有其自信與得意。那自覺短缺者往往會自覺卑微，既忻羨富有者並或多或少流露諛媚的詞容；富有者因其資源的優勢，處眾人之上，而易憑以爲是自身的優越性。不論自卑或自傲，都是將貧富視爲影響個體價值之一決定項，以此決定自己的存在價值之有無高下，進而影響心態的偏向而不易自覺。子貢所描述的狀況，也許不僅分指兩種人，甚至可以是同一人在不同時段（如子貢自己），[22] 對自己財物狀況的不在乎或不執著。這樣在心上的修鍊，應是看破貧富，不爲所動最好的形態吧。然而孔子的回答卻出乎意料：「可。未若貧而

---

[18] 錢穆：《文化學大義》（臺北：正中書局，1983 年），頁 7-8。

[19] 本文《論語》引文、章次皆依錢穆：《論語新解》（臺北：東大圖書公司，1988 年），以下但注頁碼，不另出註。

[20] 朱熹：《四書章句集注》，頁 52-53：「諂，卑屈也；驕，矜肆也。常人溺於貧富之中，而不知所以自守，故必有二者之病。無諂無驕，則知自守矣，而未能超乎貧富之外也。」正以「超乎貧富之外」爲本章主旨。但朱注尚有未盡之處，即其對子貢「知自守而未能……」之批評，實已據孔子之答語反觀而立，就子貢自身實認爲由「無諂、無驕」即是「超乎貧富之外」。

[21] （日）下村湖人著，林耀南譯：《論語故事》（臺北：協志工業叢書，1978 年），頁 1-10。

[22] 朱注：「子貢貨殖，蓋先貧後富，而嘗用力於自守者，故以此爲問。」頁 52。



臺灣大學學術期刊資料庫

樂，富而好禮者也。」孔子究竟回答了什麼？只是提供面對貧富的另一種可能選擇，還是別有更豐富的意涵？

所謂「可」，僅是勉予及格。子貢的立足點，乃欲以超越貧富對比的張力與優劣等級，及其對價值的決定力，而表現其心態的高貴。爲何此超越的高貴心態在孔子僅評曰：可？那麼「貧而樂，富而好禮」看似也不過是提供另一種超越的可能性而已，難道有何特殊之處？先讓我們細細體會子貢的超越之道。心態之高貴若依「無諂、無驕」而立，固若等視貧富，貧不自以爲遜於富，故無諂；富不自以爲高於貧，故無驕。這不正是超越了貧富？但諂原依貧而立，驕亦因富而常有，今但從容易附生於貧富的心態加以克服，則其實仍與貧富未劃分界限，「無諂、無驕」仍是憑依著貧富而立，並非眞正超越貧富的心態。進而言之，如果說「諂、驕」是貧富的衍生物，子貢原意在自負其能割除此如惡性腫瘤般的衍生物，但是實際上呢？「無諂、無驕」仍是貧富的衍生物——而且是衍生物的衍生物。若子貢不僅滿足於不受外物影響，或僅是異於世風俗情，而要求眞正的超越性，則「無諂、無驕」依舊附屬於貧富的衍生物，就定然不是最終的型態。故此無諂、無驕之結果固然高於「諂、驕」，但並未眞正抵達子貢所欲成就「超越貧富」的「心態之高貴性」。那麼，離開這種模式，隱藏在孔子說「貧而樂，富而好禮」背後，貌似平常語句有何深刻之處？

試圖「超乎貧富之外」其實先肯定了貧富的對立關係與高下之位勢。我們肯認了「超越性」也同時肯認了這樣的關係。然而貧富除了其兩端的極限之外，原本是無定的相對關係而已。此無定的相對性，即一具體存在的事實，就其爲事實而言，是毋需超越的。而孔子答語中之深刻處，正在直接面對此具體事實，而消解子貢意想中之貧富固結的威力；既如是，便同時也非以「超越」來顯現一種夸飾炫耀的優越感。再進而考察「樂」「好禮」兩者，其所以異於「無諂、無驕」，在二者本各是一獨立項，原與貧富無一毫關聯。所以「貧而樂」之樂，一非樂此貧，二非因對治貧而超越其負作用。「富而好禮」亦然，是眞忘其富而獨立有其生命狀態的決定。「貧而樂，富而好禮」還不止是眞忘貧富而已，孔子見地尚有更深遠之處。「樂」原是人存在上都會企求的，卻又



臺灣大學學術期刊資料庫

常因外在因素而自以爲無分無緣，今說「貧而樂」，則是人對其生命發出主動的作爲與自適。說「好禮」也是人主動對生命的美好事物的喜愛，今說「富而好禮」是人無視自己擁有物的豐厚，也不由此縱逸，也不由此懈怠，而眞能自其爲人之眞實而有對美善事物的眞正喜好。二者的生命質地是一致的，並非一般義的超越貧富，更且根本無所謂貧富問題。既無所謂貧富問題，則其所衍生的困境也不待超越而後能解。雖其所處之境地有別，但這是基礎條件的差異，非用以決定人的存在價值與生命動態。

既是消解貧富對立之勢，當然我們也可以反問孔子其他組合的可能，如「貧而富，富而佈施」？這不是更使人突破現狀，而佈施不是更顯示人不自有其財富、超越財富的心態？但若以此爲指引，則依舊以富爲優越、貧爲低下的。故貧者當致力於富，而富者對貧者的救濟也成了要務。這是現實上可以有的作爲，但並非心地最佳的修養。故作爲心境的引導，孔子說「貧而樂，富而好禮」，正同時解決一般思考貧富問題的兩個困境：一、視貧爲待超克的現實處境，而富定然優位於此，爲一待實現的目標；二、貧富即使不足以決定人的價值，但卻是決定人的存在狀態的最關鍵因素；因此欲改變人的存在狀態使其平順不爲惡，那麼就得先解決貧富問題。在孔子的生命體會，可歸結爲兩面：純就心態言，本亦無貧富的對立關係需待於超克，如此已同時解決上兩個困境；就現實層面說，則直接而平實地接受爲限制性的事實，他仍主張剋就個人之有限能力去表現，在此方有生命中的「安」。

由對經濟狀況的兩種見解，更凸顯在孔子體驗的人心狀態。子貢或一般標榜的超越或克服貧富，固然有其遠離於貧富影響之意圖與樣態，但在最根本之處，仍隱然地肯定貧富間有著根本差別，而貧乃一種低下的狀態。正因如此，諂、驕乃在於「與人競爭，或勝或負」所衍生的兩種負面心理而已。「無諂」看似極力擺脫「貧」對富的劣勢，「無驕」看似灑落「富」對貧的優越感，其實都是源於將貧富合併爲一種對立關係，並將貧視爲富之反面而卑下的處境。但畢竟還是針對貧富而極力抵抗而後生。這種不在乎與不執著，原未脫離在乎與執著，只是在這種耿耿於懷中，依舊針對著貧富反向地表現截然不同的抗爭



臺灣大學學術期刊資料庫

形態而已。因此並非眞能忘卻貧富差別，或眞能超越貧富之道。在孔子那兒，有幾個極特殊的思考點，一、孔子並未將貧富視爲「對立的兩端」，二、正因如此，孔子也未認爲貧是卑下而需克服的處境，三、也因此，人的存在樣式的正面性，並不與貧富問題相關，這些均見孔子高明卓絕之處。[23] 才眞是忘去貧富，並將一般針對著貧富而思考的僵局，完全轉化爲人如何直接由其內在興起對生命存在本身的喜悅，及對美善事物的追求。孔子所重這樣的心態／生命樣態，亦必有人以爲太無力，太消極，沒有改變現狀的雄心，只是接受現實的懦夫而已。比如我們看柏林在其《自由四論》中所說：

> 如果自由只是消極地不讓別人阻止我遂行願望，則滅絕欲望也可算是達成此種自由的途徑之一。……我可以不去抗拒、移除加諸我身上的壓力，而將它們予以內化。……我們可以漠視障礙的存在，忘記它們，「超越」它們，不去意識到它們，從而獲得和平與寧靜。[24]

柏林之說雖原非就貧富問題立論，但在形態上可以相通。也就是我們滅絕欲望，對那無可奈何的現實困境只要採取漠然的態度，就能使自己超越而自由。孔子的超越貧富，比起子貢對抗式之不能忘懷，不是更像柏林所批評的消極的自由？而這種消極式的自由，也不過是矇眼自欺式的假性滿足而已，那稱得上高明的對應方案？但我們接著看這對師徒的談話：

> 子貢曰：「詩云：『如切如磋，如琢如磨』，其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可與言詩已矣。告諸往而知來者。」

關於「如切如磋，如琢如磨」的諸多解釋，舊說多釋其意在「精益求精」，然錢穆先生已不謂然。[25] 筆者同意錢先生的見解，因「精益求精」應表同性質的

---

[23] 其實我們正可以由現實觀察出，若貧窮是人不幸與爲惡兩者之根，則照理說，在社會福利制越完善的國家便應越平和。實則不爾。反而在這種國家，不論貧富，自殺的比例皆偏高。

[24] （英）柏林（Isaiah Berlin），陳曉林譯：《自由四論》（臺北：聯經出版事業公司，1986年），第一章〈導論〉，頁 252。

[25] 精益求精見朱熹：《四書章句集注》，頁 53。錢先生說見《論語新解》，頁 25-26。



臺灣大學學術期刊資料庫

由淺入深，但由「無諂、無驕」進至「樂與好禮」並非同質地昇進，反而是異質異層次的跳躍，下村湖人之演繹，較能得此章文脈之意：

> 他總是把這詩句解釋爲：比喻工匠雕刻象牙或珠玉之苦，以謳歌一個人陶冶人格之難。當然這並不錯，但是子貢忽略了這首詩裏面最重要的一點。那就是工匠的藝術心。就是以工作爲快樂的心。……在勞苦本身也能發現生命的跳動和喜悅之心。[26]

子貢以詩句證孔子之說，則孔子之意似在生活中原可自發蘄向美善之心，並由此蘄向樂在其中。子貢之意本在超越現實條件的限制，諂、驕的虛假性固是執著於貧富而生，但無諂無驕同樣是執著於貧富，故其超越仍只是假象。這裏當然是弔詭難辨的。何以對虛假的否定仍是虛假的？而孔子之卓絕正在此處。正因其根本沒有貧富「對立問題」，故無需像子貢一樣力求超越此問題，而不表現爲「以貧富爲心之所對，並求加以克服其副作用」。貧富固然是「事實」，但「事實」是否可膨脹成「嚴肅問題」，以至純粹對吾人形成一限制，而待吾人以生命之力量加以超克，則是另一問題（或事實）。而且一如工匠之「在勞苦本身也能發現生命的跳動和喜悅之心」，所樂與嚮往本來就在工作之中，而「樂與好禮」亦無需別於貧富之外而求，而是無論貧富皆是可安之境。故非一般以致富超越貧窮，再以附庸風雅超越富貴，此種超越乃必建立實際地改變並脫離貧、富的狀態。若必以一語決定孔子的型態，當如是說：安於貧富，且審於貧富而另開心境。而所謂「安於貧富」並非謂人只須甘於貧困，不需以至不可對現況作任何改變，而是當現況不可改變或尚未改變之際，不應以環境爲由而限制對生命的熱情；所謂「審於貧富」則意謂人不應在其現實能力之外，作出刻意或過激的行動以爲掩飾；更且意謂貧富等經濟狀況，與心境之悲樂，甚或人存在境況的優劣與存在價值原不相關涉。因此與柏林所說以逃避掩目而達成一種心境之安，貌似而神離。因孔子既非忘記貧富亦不追求超越，反而切應於當前之貧富又不受制，其心境之安樂與人格之養成，既在貧富之中，又在貧

[26] 《論語故事》，頁 6。



臺灣大學學術期刊資料庫

富之外。

「切磋琢磨」的比喻寓意深遠。我們若再爲下村湖人補充一句，當如是說：工匠之治玉石，加以切磋琢磨之工，用意或非如吾人所見，是爲著把瑕疵或不完美或多餘部分的捨棄，以臻於完美。因爲一存在物的完美，未必全從負面者的割除而呈現，而我們看似去除的整治工夫，也可以因爲僅視爲取捨，而不是所去除者定是不完美的。只因我們心中別有企求與期許，我們是在創造完成心中發出的意念與嚮往。易言之，美與善，初始皆不以事或物所顯現的負面狀態爲其敵視對象，並以爲必加以去除方可達致美善。反而只在心之自身湧現對美善的嚮往。所以若必以爲人生之美善與快樂，必有現實環境的改變以驗其效，其實都還是不對題，且正是誤擲精力心神於歧途上，猶自以爲望目標而行。故《論語》中與貧富相關的段落都指向相近的旨趣。[27]

文中實際討論的共四種方式，正因爲我們可以看見多種可能性，才能在對比中更加突顯孔子所體現的型態。與個體的持續生存相關的錢幣——經濟問題已略論如上，下一節我們繼續討論個體存在上最終的問題：生與死。

## 三、生死問題中之無對性：生命意義的了悟

談過錢幣造成的壓力，續論與其并列的死亡所構成幾不可解於心的焦慮。一般以爲孔子避談生死問題，如〈先進〉§11 不就表示得很清楚嗎？

> 季路問事鬼神，子曰：「未能事人，焉能事鬼？」「敢問死？」曰：「未知生，焉知死？」（頁 387）

莊子在〈德充符〉中透過孔子之口說：「死生亦大矣」，這自然不是莊子自己

[27] 如〈學而〉§14「君子食無求飽，居無求安，敏於事而愼於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」〈里仁〉§2「不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。」§5「富與貴，是人之所欲也，不以其道，得之不處也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道，得之不去也。」§9「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」〈衛靈公〉§31「君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。」



臺灣大學學術期刊資料庫

最終的態度，但卻頗能說明生死問題對敏感的心靈的衝擊，如莊子、如釋迦。「大」用以表達這是人生最嚴肅的課題，是心中不可解的沈重負擔與焦慮，然而之所以焦慮，正因爲「死」是每個人不得不面對卻又全然不可抗力。我們也許不及莊子、釋迦之敏感，但這種必死的焦慮不是活生生的深切感觸嗎？而〈先進〉所錄孔子這段話，不又是可以明白地看出，孔子對死後世界的無知，並且對人事之外或之上的超越界無所感應，所以無法正面作答，並且敷衍地轉移話題嗎？[28] 然而項退結說：

> 孔子這句話本身有數種詮釋的可能性，宗教問題上採不可知論不過是其中之一；同樣近似的另一可能意義是：孔子認爲唯有知道怎麼生活的人纔會知道死亡的意義；或者指他最關切的是政治與道德等當下與人生有關的問題，而不願對死亡問題置喙。[29]

項先生很謹慎地提出三種可能的解釋，正見此章不是表明孔子不知死後世界之明證；同時並不以成見遽下斷語，可取的是試探語意的可能性，已見嘗試詮解的善意；可惜的是，並未據任一說推足孔子可能的想法和理據，故仍虧一簣，吾人終未能依其說明進而徹悟孔子的意向。熊十力先生對此章則有特別的提示：

> 論語記孔子答子路問死之言曰：「未知生，焉知死」此六字含藏無量義。[30]

說「此六字含藏無量義」眞是慧解無倫。但如何是本章之「無量義」？[31]

---

[28] 一個簡短概括的綜述，可參看楊慶堃：〈儒家思想與中國宗教之間的功能關係〉，收於段昌國等譯：《中國思想與制度論集》（臺北：聯經出版事業公司，1985 年），頁 321、323-324。

[29] 項退結：〈一個天主教哲學工作者眼中的死亡〉，《哲學雜誌》第 8 期（1994 年 4 月），頁 98。

[30] 見王守常、景海峰、翟志成點校（審訂、整理）：〈熊十力佚書九十六封〉No.91〈答某人〉（1965 年 2 月 23 日），《當代》第 81 期（1993 年 1 月），頁 108。原文甚長，不具引。

[31] 熊先生之後，有釋慧開法師別出心裁的完整討論，見〈《論語》之生死學義理疏論——



臺灣大學學術期刊資料庫

本章子路問兩個問題，其共通性明白可見：若專就人而言，兩者皆超越經驗之外，即人於此若非無知，至少是未知。但兩問題又略別，鬼神之有無，在人是無法確定的；但人雖不能經歷自己之死亡，但多能見聞他人死亡之現象，故「死」之事乃確然無疑者。但子路似非只問「死」之事，亦非問對他人之事之喪祭之事，當意在「如何是個體自身之『死』之實情？如何面對？有死後世界否？……」等環繞著死「之事」，則吾人雖能確知「凡人皆有死」，但死亡之實況依舊是不可知。[32] 但以上說法，皆純就「人」而言，簡言之，就人的有限性而言，「死」只能是純然地不可知。但討論生死問題，我們也應將神通異能之士的經驗一併考慮，如預知死期，[33] 死而復生，[34] 及死後世界及轉生的種種描述。[35]

在進一步與異說相較之前，我們先審察孔子「未知生，焉知死」的句法。可有兩種讀法：

1.由反詰易爲直述；

2.由其問句直觀：則孔子既未回答子路的正問，並轉出另一主題。

由 1 又可解讀爲：1.1 知生爲知死的條件；或 1.2 知生正所以知死，其意義爲

以「季路問事鬼神」章爲中心〉，收入氏著：《儒佛生死學與哲學論文集》（臺北：洪葉文化事業公司，2006 年）；以及（日）柴田篤著，金培懿譯：〈「未知生，焉知死」再考——以《論語》之生死觀爲中心〉，《杭州師範學院學報（社會科學版）》2008 年第 1 期，頁 17-22+30。

[32] 如趙東明：〈死亡意識的現象學研究〉，《中國現象學與哲學評論》第三輯（上海：上海譯文出版社，2001 年 1 月），頁 259：「所有那些企圖對死亡有所言說的學說都面臨著一個共同的困難，即死亡的不可知性。不過，雖然我們無法獲得關於死亡本身的任何經驗性的知識，我們卻可以考察死亡作爲生命過程之『終結』（End）的意義。」

[33] 如《禮記》中的孔子，宋明儒及歷代高僧。事例甚多，不待繁舉。

[34] 如（美）喬治・李齊（George G. Ritchie）著，陳建民譯：《死亡九分鐘》（臺北：中國主日學協會，1988 年），如柏拉圖（Plato）著，侯健譯：《理想國》（臺北：聯經出版事業公司，1991 年），卷 10，頁 490-500；柏拉圖著，張東蓀譯：《菲獨（或譯斐〔費〕多）篇》（臺北：九鼎出版社，1982 年）。

[35] 如索甲仁波切著，鄭振煌譯：《西藏生死書》（臺北：張老師文化，1996 年）。



臺灣大學學術期刊資料庫

「在人可掌握的經驗限界內，明瞭一普遍的原則，此原則正所以通貫生死而不惑」。但若再仔細比較 1 和 2，則 1 未必得實，因爲反詰句改易爲直述句，本有幾種可能：

（1）「都還不會 ABC，那裏能說英語？」事實上即使會 ABC 也未必能說英語。

（2）又如「還沒通過 TOEFL，如何能去美國留學？」通過了托福，自然能留學（在此不考慮其他變數，如經濟問題或志向突改）。前句對列的兩者只是相關項，後句才眞正構成條件關係。這種條件關係在什麼情況下才能做原則性的例推，則無定準。但是純粹通過 TOEFL 也與到美國留學未必直接相關，因爲還有專業學養。

（3）又如「初等統計都還不會，如何學高等統計？」此與例（1）相近，但此例「初統」在某種意義上確實可作爲學習、理解「高統」的基礎。前件與後件在「知」的關係上有確然的承接與先後次序。但上述三例，都還未牽涉到「未 X，焉 Y？」中的 X、Y 爲「對立關係」，且 Y 爲一未知項，所以還只是一般的條件句而已。因爲由語氣轉換無法眞正確定「未知生，焉知死」究竟屬何種情況，是 1 論據薄弱之處。

以下專論 2。2 代表兩種重要功能：2.1 對子路的中止詢問。亦即一般性問答，都是就來問者議題回答，但有幾種狀況，受問者未必會直就問題回答。如政治上的敏感議題，政客或政治家偶或顧左右而言他；又如問題不成立時，受問者亦可拒答；……但孔子既不直答，且更以另一問題反詰，則可使子路對不可知事物放入括弧，存而不論的懸置；[36] 2.2 開啓一無對性直觀生活世界。透過「事鬼、知死」兩問題的存而不論，則餘存著「事人、知生」。這個餘存究竟有何意義，我們接著考慮冥契主義中的狀況。

[36] 這倒像禪宗的機鋒。禪師某些答非所問，即在中止詢問者對其問題的持續思索。另關於放入括弧、存而不論、懸置等，簡要說明可參看（美）羅伯・索科羅斯基著（Robert Sokolowski）著，李維倫譯：《現象十四講》（臺北：心靈工坊文化事業公司，2004 年），頁 81-83。



臺灣大學學術期刊資料庫

以柏拉圖的《菲獨》和《理想國》爲例，[37] 我們看到相同的模式：以對死後世界的了解，來決定今生的生命方向。這種取向與鍛鍊如果可行，則豈不已說明：**有一種貫通於生前死後的總原則，明白此原則，便可以不爲生死變異所惑？故吾人先行自我鍛鍊於生前，方能有備於死後**。倘若生死之間無此貫通性，則生前之一切操練所做的預備，完全無助於通過臨終與（如果確有）死後的種種試煉。若這個觀點屬實，則吾人可問：何以此貫通的觀點，只能「以死觀生」，而不許「以生觀死」？亦即何以吾人獨厚「死」之價值，而忍抑「生」之意義？更且，若必由「以死觀生」而後才能貫通生死，則猶在生死對列的情形下說；若依「未知生，焉知死」，則對死所以存而不論的基礎，儘可以是「以生觀生」。[38] 換言之，若定由「以死觀生」發端，即使最後以「死生一體」爲其歸結，則依舊無改於其隱然預設以生、死爲異質的，而且吾人對「生」是無法自明的，故必脫離「生」的狀態以入於「死」，才能明白生死，才能回頭安排吾人之生。若然，其觀點可能形成一矛盾：一方假設生死異質，未通明兩端之前，對「生」之所知爲幻象，必知死之實情而後知生之實情；另一方卻又在修鍊上假定生死可通。除非我們必說「生死確然異質而不害其可通」一簡語帶過。即使如此，再深一層言，若有死後世界，則吾人之理解仍需帶入觀點，而這種觀點之立基，既仍是「居生之我」，則能否眞超越自我的侷限，而徹入死後的眞相？即使可以，則吾人爲何不能採取「以生觀死」？又爲何不就此「直接反觀居生之我之生」，而「以生觀生」對「生」直觀之了悟？若然，則生死本無差別。則必由知死以知生，變成非必要或根本上不可能。

其次，吾人一般對死後世界的解讀，或者視爲與吾人當下之生異質，或視

[37] 《菲獨》論「哲學即練習死亡」，乃謂哲學之思考即理性之思考，且超越身體之限制，此狀態若死亡時靈魂與肉體之分離，此即以死亡的狀態爲理想模式，用以規範引導生命；《理想國》第十卷來生說，則以厄爾死而復生的經驗論例，詳述死後世界與投胎轉世之事，以使人對生命有新的認識，也可以是以死觀生的模式。

[38] 故不可以說孔子或儒家僅是「以生制死」而已。此仍是以「生、死」爲一組對列概念，且有死亡問題待決，此與無對性相違，故不取。



臺灣大學學術期刊資料庫

爲另一意義「生之延續」，或者「生之轉換」。故吾人固可由「以死觀生」而得一「居生」之原則，但既裂之爲二，不知如何再將兩者貫通？且因爲吾人理解事物，「觀點」之絕不可免，若吾人持以觀此生而不得明白，則其觀死後狀態亦何從得而清照？故而「以生觀生」不論對有限存有者的人，或持輪迴說神通之士都是一有效原則。

再其次，若由上總結，孔子之語意，確實在「其實並無死亡問題，故無需多慮；吾人卻於『生』多有未徹，宜全力注於『知生』。」則此「生」顯然不是一「狀態」，而是一「朝向未知開展之動勢」。此開展的動勢，近乎孔子所謂「志於學」「學不厭、誨不倦」……等生命境界無限擴展。若然，則不論僅此有生，或有無窮生，全是「生」之境之展開，而無所謂「死」之界之封限。

最後，我們若再作此辯說：「『通過死以觀生』，已不能說是基於『居生之我』的單一觀點，而是更上一層『統觀生死之我』的觀點，則定然比僅立足於『居生之我』的當局者更洞達清晰。」然而此通觀生死的觀點，只可能是凌空之觀，對生死兩境皆不相涉。然而「以生觀生」不同，乃能眞正成爲「在生之中或之內，通過活動以觀」。兩種觀解固都能達於明徹，但在性質完全不同。一如吾人不能書法，觀大家之揮毫，固然可能有一種通明，但並非全由自身運筆之活動中體知之明徹。

總結而言，子路的兩個問題，都是就個體的存在層面而言。「如何事奉不可知且優位於人的更高存有者？」以及「個體如何面對其存在之隕滅與否定？」而孔子的回答，除了中止懸揣超越人的智力的問題外，更且必置於不同型態中才能見其意義，因此我們以方以智的說法爲孔子之說作一簡單結語：

> 其勝之以理者曰：「存亦樂，亡亦樂」，是齊生死也；聚則有，散則無，是泯生死也；名立不朽，沒而愈光，是輕生死也；安時俟命，力不可爲，是任生死也。齊泯輕任，謂之四勝。知其莫可誰何而立言廣意以勝之，然終爲生死所囿，非眞知生死者也。百姓日用而不知，聖人通晝夜而知，「朝聞道，夕死可矣」，知其故矣。……孔子知生一語，足爲



臺灣大學學術期刊資料庫

骨髓銘旌之格。[39]

方氏開出一般四種超越生死之法，名之爲「四勝」，又斷之曰「終爲生死所囿」，此即前文所說，若以生死爲吾人之所對，而加以超克之思考與功夫，還不免於生死場中。是以方氏獨許孔子，以「知生」一語爲一切生死學研討之準範（格），或正因爲：在孔子那裏，貧富、生死作爲一般感受「存在的焦慮」而言，都是不存在的。

以上兩節討論個體的存在問題，以下則另就個體與他人立論，仍是兩節。

## 四、人際中「無我」之無對性 I：「孝」的諸面向及意義

人與人之往來、相處，至少有兩個面向應論，一是人在家庭中，二是人在社會或群體中。兩者在《論語》的討論相當，但由本末立論，應以孝爲先。[40]「孝」是中國文化中一種特有德行，在西方無相應字，[41] 但在近代的文化詮釋中卻有趣地形成兩種歧見：或以爲中國文化的核心構成；或更被視爲封建社會的餘孽。後者乃因爲「孝道」的教誨在現實上衍生的流弊，以及作爲教誨對人性的戕害、個體自主性的壓抑等，實乃中國文化落後的鮮活例證。儒家又特重

[39] 方以智，龐樸注釋：《東西均》，頁 122、130。相關研究另請參看廖肇亨：〈藥地生死觀論析——以《東西均》與《藥地炮莊》爲討論中心〉，《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》（臺北：中研院文哲所，2004 年 12 月），唯其文並未就方以智最推崇孔子一語作解說；另外，其中第六節論明清之際殉節事例，可以更清楚地說明「死」並非唯一選擇，亦非以死亡爲成就仁德最美善的姿勢，正可爲前文之一補充，見頁 235-241。

[40] 從整部《論語》的第二章，即列有子的說法可知：「其爲人也孝弟，而好犯上者鮮矣；不好犯上而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與！」梁漱溟先生對此章有極好的解釋，見《東西文化及其哲學》，頁 140-141；並參看《中國文化要義》，頁 80-81。

[41] 所謂「找不出」是指：的確未有民族如中人社會這般以孝爲一根本德行，爲一切德行的總發源，並在歷史文化上產生重大影響。如在英文中，需以複合字「filial piety」才足以表達「孝」。



臺灣大學學術期刊資料庫

孝行，故孝雖非儒家特重的專利，[42] 而連帶儒家也是助成壓抑個性之幫凶。在此我們似有必要更審愼考察：孔子所理解那原發於中國古代社會的特殊行爲的眞義何在？若「心之無對性」爲孔子之體證，則即在「孝」的體驗或觀點上亦當可考察出一貫的旨趣。

《論語》論孝，歷來之所論說，文字何啻如恆河沙？[43] 而就主題拈出三章可證成本文旨趣者：

〈學而〉§11 子曰：「父在觀其志，父沒觀其行。三年無改於父之道，可謂孝矣。」（頁 19）

〈爲政〉§8 孟武伯問孝。子曰：「父母唯其疾之憂。」（頁 41）

〈里仁〉§18 子曰：「事父母，幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。」（頁 136）

第一則並非如近人所論，謂人子在父親死後猶不敢改父之道，既愚且迂。此章實就孝子之心情而言，人子在父親身後，因情感上之深摯，故無改於其生前之道。[44] 蓋睹物即思人，行事遵道即若父之猶生，此無改正見孝子內心之惓惓。

---

[42] 當《老子》說「絕仁棄義，民復孝慈」（19）時，便未否定「孝」作爲一種天然的流露或演出；《莊子．人間世》「天下有大戒二，其一命也，其一義也。子之愛親，命也；臣之事君，義也。……」而佛教的孝道觀既見於經典，亦復見於僧人論述，如明教契嵩的〈孝論〉，見《鐔津文集》（《大正藏》第 52 冊），卷 3，〈輔教編下〉，共十二章。凡此均見孝並非儒家的專利。

[43] 注疏傳之外，宋明理學中，自張載〈西銘〉、陽明倡良知之後，孝之尤爲儒學形上學不可或遺的重要節目，且姑置勿論。近代的相關研究可參看馬一浮：《泰和宜山會語合刻》（臺北：廣文書局，1980 年），頁 16a；《復性書院講錄》（臺北：廣文書局，1979 年），第三卷〈孝經大義〉，第二卷〈論語大義〉。以六經該攝中西一切學術，復以《孝經》總攝六經；謝幼偉：〈孝與中國文化〉，《國魂》第 288 期（1969 年 11 月），頁 15-19……等一系列論孝文章。最近的研究，可參看曾怡嘉：《先秦至漢初儒家孝道思想之演變》（嘉義：中正大學中文所碩士論文，2001 年）參考書目。

[44] 參看錢穆：《論語新解》，頁 19-20。另安樂哲對「改、變、化、易、遷」等字義之辨析，尤助吾人理解此章之旨，見安樂哲、羅思文：《論語的哲學詮釋》，頁 163-164。



臺灣大學學術期刊資料庫

吾人情意所鍾，若著於女子、若注於友人、或護於君上，皆能許其深摯，何獨至於父母則譏其愚迂？若必如此，正需視父母如路人、敵人而後可。

第二則則顯示孝之「心行」，即孝子之心的運思方式。此章之意乃在：能體貼父母憂己之心，故謹言愼行，不遺父母憂；唯疾乃非自己所能自主罹患與否，故應使父母唯憂吾之病。[45] 這是一細致的迴環往返，先有孝子之心設身處地在父母立場體認，再由此體認化爲對自己行事的衡準，而由己之行事再爲父母親解憂。

第三則乃就吾人面對父母親的過失言。「幾諫」最充分表現儒家論孝型態的特殊，何以故？因幾諫乃區別於：出之以絕對反對，或出之於絕對服從。若說雙親有過，絕對服從之錯乃人之盡知，何以絕對反對亦非正途？回到「幾諫」所以發生的場景，此乃因父母有過失，有過而不諫，若以爲文過飾非和諧度日乃事親之第一義，則犯二過，一是不直，因爲明知親之非而虛僞以待；二是不善，因吾人以爲父母不需改過，或以爲父母不能改過遷善，方才許其可文過飾非。若有過而極諫，力反上二過，以爲改過遷善才是正途，又是將父母先與聖人等視，故以最高標準責求於父母。故見志不從之後的「不怨、敬、不違」，現實上可有兩種解釋。或是尊重父母的做爲，故不堅持「自以爲是的眞理絕對性」。或是將父母在某特定事上之過失爲一事，而將吾人事父母之常則爲另一事，並不因父母有所過失而廢事父母。[46]

因此在孔門，孝一方是人存在的根基，一方是自主性回饋行爲。就存在之根基言，並非自事親之行上論，而自「人與他人之間最初愛敬的心意」論，並此「最初」又同時是最終與普遍，最終言其無已無盡：「三年無改於父之道」，普遍言其通於人群相處之道：「爲仁之本」，總此三義而「孝」具有

[45] 這一章有多種解釋，筆者以爲馬融此說最切近文義：「武伯，懿子之子仲孫彘，武謚也。言孝子不妄爲非，唯疾病然後使父母憂。」參看魏・何晏：《論語集解》（臺北：藝文印書館，1985 年，阮元《十三經注疏》本），第 8 冊，頁 17；錢穆先生《新解》亦採其說，頁 41。

[46] 前一項可以瞽叟殺人而舜負逃海濱爲例；後一例則近於顏回不遷怒。



臺灣大學學術期刊資料庫

「人之存在根基」之義。而以「仁」作爲人群相處的極則，也非獨立地以「相處原則」作爲吾人思考的對象，而是據吾人心中自然湧現的情感，直接推擴而成。就自主性而言，在人類所有行爲中，唯有中人所言之孝，再經孔門轉化之後，成爲一種唯一不依據「他人如何對我」而回應的自主性回饋行爲。所謂回應「他人如何對我」，主要指「以直報怨，以德報德」的相應關係。「孝」在報恩的意義上言，自是有某種相應狀態，但自其「見志不從，又敬不違，勞而不怨」之處言，孝是完全從個體自發地願爲他人著想之心意出發，而從不計慮父母之如何待我。舜的例子所以爲「孝」的典型，其故亦在此。[47] 傳統總不言父母不愛子女之可能，如「天下無不是的父母」，此乃不忍言親之惡，今日毋需諱言此實情。[48] 但可代古人補充的是，即使有不是的父母，吾人如何決定對待他們依舊是自己之事，非單純只是對他人行爲的一種回應而已。第三是如上所論，在眞正的孝心中有一種極特殊的心理迴環，此在「父母唯其疾之憂」一章最見深至。即子女奉事父母之盡心，在能了解父母親之心，並以父母之心爲心而決定自己的行爲。這種心行的努力，對他人心意之體貼，並努力在人我間只由自心爲主動者去協調出最貼切的行爲，並且主動爲父母親解憂，緩解其心上的負擔。

若謂在「孝」的關係中，無法成就「絕對獨立的個人」，其實是先假想孝是一種純粹順服、完全服從的行爲而說；其次則假定在人的存在上，是以成就隔絕的自我爲第一要義。但從《論語》的問答，我們完全看不出「孝」僅作爲一種順服於人的卑屈心態或行爲模式。反之，《論語》中已預見某種劣義的「獨立的個人」，亦只成好犯上作亂之行爲任意性而已，非獨立之眞義。「孝」所表現出的：個體獨立地自主其愛人之心，無改父道之情深意厚，解憂

47 關於舜與父母、弟弟的關係，主要參看《孟子・萬章》上第一、二、三章等。

48 徵諸歷史實斑斑可考，最有名莫如舜，和《左傳・鄭伯克段於鄢》中的莊公與其母莊姜。後者主旨則在表明儒家親子倫理的現實緊張與最終的和解，參看柯慶明：〈試論兩篇儒家小說——鄭伯克段于鄢與漁父〉的精采析論，收入氏著：《境界的再生》（臺北：幼獅文化出版公司，1977 年）。



臺灣大學學術期刊資料庫

之孝能透入到他人之生命，幾諫之孝既能顯出子女思行之獨立性，兼求親子之際無間之和諧，……此諸義，其間看似相反矛盾（獨立自主與透入他者求彼我之和諧），皆唯有由心之無對性才足以說明。對反於此，當吾人制行必由外界、他人之如何如何才能決定，或吾人僅求如何單一地表現個人之意志，而可決然不顧他人之心思與感受，皆是以他人爲我心之所對，爲異於我或外於我而與我相抗而後生。[49] 關於孔子所重的獨立人格，我們會在第八節討論。

## 五、人際中「無我」之無對性Ⅱ：無我的層次

若前節所論，乃就家庭——作爲一切人倫根基的特定關係——論心之無對性，本節則應論一體適用於廣大人群的人倫關係。本節先探討〈公冶長〉§25：

> 顏淵季路侍。子曰：「盍各言爾志？」子路曰：「願車馬衣裘，與朋友共敝之而無憾。」顏淵曰：「願無伐善，無施勞。」子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（頁 180-181）

表面上看，三個人的志向似無關聯，只成一場無聚焦的對話（或各說各話）。但細繹之後，則三人之志本具共通點：都志在無私無我與安人。[50] 而無私無我又是安人與否的前提。故子路願與朋友共享富貴，此其無私，而共享物用不免

[49] 對孝之重情感之厚與無我之人我和諧的相關論點，參看梁漱溟：《東西文化及其哲學》，頁 140。

[50] 此二義可見朱熹：《四書章句集注》，頁 82-83，引程子語：「子路、顏淵、孔子之志，皆與物共者也。」又：「顏子不自私己，故無伐善；知同於人，故無施勞。」此章的主旨，即三人同境之處，另可參看程樹德著，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》（北京：中華書局，1997 年），第 1 冊，頁 356-357 的餘論與發明，如《讀四書叢說》引張南軒：「子路於日用上除去私狹氣象，廓然同人，……不可祇泥車馬輕裘看子路。」又引《松陽講義》謂三人皆是「萬物一體之懷」；至於三人三境之高下，另可參看錢穆先生：《論語新解》，頁 183；至於故事性表達，同樣可參看下村湖人《論語故事》的精采演繹，頁 32-37。



臺灣大學學術期刊資料庫

有損，爲使他人用物而無芥蒂，且物用既盡亦無自責，故「共敝之而無憾」。「無憾」乃能圓滿其無私之至，並能使人安心地共享車馬。問題是若此即是無私無我，那顏淵與孔子也不過是從不同的事象談及而已，並無他義可復深求。但顏淵的說法代表什麼呢？我們試再回頭考察子路志向的實情。當他說「車馬衣裘可與朋友共敝」時，初看似是將最珍貴之物，毫無吝惜地與人共享，但畢竟還建基於露才揚己之後事，即顯揚才能達致富貴後與友人共榮，故其無私無我乃先更根本地立基於自己的崇高身分。即使不率然解釋爲自己對比於朋友的優越性，至少其安人仍以富貴爲前提。對比之下，顏淵的「無伐善」即在立基點迥異於子路，不僅不涉及特定條件，同時一開始即由態度發言。在友人之中亦不刻意顯示自己之才能與德行，此即隱含著不以己善爲善的深刻自省，與更內在地爲己之意。若有絲毫之善而欲人之善己，或欲以己善凌越他人，皆非眞善。因「善」本應眞誠地爲己，同時亦必眞誠地爲他人著想。若己善只爲揚己於人前，或以善而別異於人，皆非眞善。而「無伐善」可以只是一主觀的心行，「無施勞」則是在與人實際交接時之事。[51] 此中亦有兩層可說，一是「勞」可以指主動地爲他人服務之心懷，而此本也可列入無私無我的善行，但顏淵之所以爲顏淵，更在其深刻地反省到：若主動地爲他人好而幫助，而因此造成他人之負擔，則非徹底的幫助或眞正的服務。設若有人，爲同學複習功課以渡過考關，但意態中甚譏同學之程度，則同學於考前必敢怒不敢言，然考後平安雖亦略生感激，但憎恨之心或恐遠勝於此。故「勞」對比於「車馬衣裘與朋友共」，乃更廣大平實，因時時可能且更無依於任何條件。而「無施勞」則在無私無我、眞心爲人之中，同樣使人不感有己之「勞」，使其既不自愧，

51 「無施勞」舊有二說，朱子《集注》並舉，筆者傾向不伐己功之意。雖元．陳天祥《四書辨疑》（臺北：世界書局，1986 年《景印摛藻堂四庫全書薈要》，經部第 75 冊）謂若作是解，則「止是不伐之一事，分之爲二，顏子之志，亦豈別無可道邪？」然其解爲「不以勞苦之事加於民也」（均見頁 57）則非顏子之位所當有之事，又如何可以爲「志」？故雖同是「不伐」，但善與勞與人之關涉深淺仍有別，分之爲二亦可。餘義見本論正文。



臺灣大學學術期刊資料庫

亦不覺有恩當報，以此更求安人之心懷。此乃乍看與子路語似若無關者，乃眞能在同一主題中更深入切實而尤近理。

如果顏淵已能深入無私我與安人二主題之境，那孔子是否也是同一境地，唯以不同事相表達而已呢？然而我們仔細考察「老者安之，朋友信之，少者懷之」三句，只見老者、友人、少者三種人，三者都能得到心上的安舒，此乃孔子之所願。[52] 如此而已。平凡無奇。然孔子正以其平凡無奇而爲顏淵所不及。顏淵之「無私無我」，其實還有對一己之善之見，及對一己之勞之念，所以尙待超克，其無私無我，雖已遠勝子路，但仍在「對有我之超克」處用功。[53] 我們試思「無私無我」一語所表之境，其極至之踐履正應眞無我相方足稱副，故顏淵之「無伐善、無施勞」正尙不忘一己之善與勞。甚或可以這麼說，顏淵其實很明白孔子在這方面的教導，但畢竟「無私無我」單做爲觀念而存在並無多大意義，關鍵自然是踐履的程度，即人所處「無我無私」的深度。故「無私無我」做爲一實踐的作爲或實際對他人的心態時，就易見其程度之差別。顏淵正在踐履處仍遜孔子一間，因他仍不免於以「無私無我」的觀念加諸他所以可能成爲他人芥蒂負擔之「私與我」之上。故在顏淵存在狀態的最深微處，仍有一隱然的「私、我」——即他自認爲有善有勞。而孔子之願，則連自己都不提，其心中唯有老者、友人、及少者。一心一意都以人倫關係中之一切人之安爲念，此乃眞無我，亦唯此眞無我方能眞安人。

---

[52] 孔子之志歷來有兩讀，並錄於朱注：「老者養之以安，朋友與之以信，少者懷之以恩。一說：安之，安我也；信之，信我也；懷之，懷我也。亦通。」頁 82。二者並錄，於文句固可說，然義理雙立則實不通。更不可通者爲楊伯峻：《論語譯注》（臺北：河洛圖書，1980 年），頁 56：「孔子道：『我的志向是，老者使他安逸，朋友使他信任我，年青人使他懷念我。』」同一句法，首句與後二句卻有不同的翻譯，同一「之」字竟可指不同對象，且正是「我」與「他者」之截然對反項，雖於注釋中表明三個動詞皆作「使動用法」，譯文仍不免乖舛。

[53] 故程子說其「然未免出於有意也」，同前註書，朱注頁 83。而朱子也另也更進一步的討論，見黎靖德編：《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987 年），第 3 冊，卷 35，論《論語．泰伯》「以能問於不能」章：「聖人則全是無我；顏子卻但是不以我去壓人，卻尙有個人與我相對在，聖人和人我都無。」頁 922。



臺灣大學學術期刊資料庫

其次，我們討論〈里仁〉§17「見賢思齊焉，見不賢而內自省也」。人在群體中，可有兩重關係：靜態地評比，或人賢於我，或我賢於人；在互動中，或人助於我，或我施於人。一如顏淵將「善」與「勞」視爲人我之際之大事，而不正確的心態與做法，妨害著人我和諧，故力求謙和以求安人一般。人賢於我，則我將如何安身？將嫉賢害能？這固然不是正道，但何以不是努力超越以爭勝？而孔子主張「思齊」，不是僅屬於且止於模仿？賢乃彼賢，我何以不能自有我之賢？僅是「思齊」，則我之獨特性安在？豈非一種「今汝畫」的見解而已嗎？但人實可有種種賢能，「思齊」並未限定一個人只朝一個方向發展，以及究竟如何發展，但在心態上，思齊卻排除了人之安於卑下之情，也排除了好鬥好勝之對抗之心，僅表示我們對於美好的眞實嚮往與努力。故一方喜見他人之良善，一方又樂於使己有同等的良善，而不在以良善相較量。良善固無事於較量。賢不是一種次級階段，而是質素。階段可以越過、有待升進，但作爲一種品質則是足以作爲人人同具的眞實。既如是，見他人之不賢，缺乏該有的質素，不是本應即時譏笑？或私下傳爲笑柄，以使其聲名下墜？若這不是正道，那又爲何不是責善以使其向上轉變，只是向內自我反省？豈不是有違己立立人己達達人的教導？而且豈非使他人留滯於過錯，而成就己之獨善之私心之嫌？孔子並非說不要指出他人的過錯，連事父母都可「幾諫」，何況他人？然而孔子所言「內自省」，其實正說吾人不應目光僅時時向外，也不應以他人之過、錯、或不善而沾沾自喜。「內自省」使他人之不善僅保持在目睹的一刻，而吾人所應做的，正是自己能否先不犯同樣之過，則是時刻都能自省的；而「責善」必有應機與否的問題，我們不可能隨時面對路人之過而加以糾正。因此，不論在面對他人之優越或拙劣，若著重在超越其賢，或直斥其非，皆以賢不賢爲我之所對而形成抗力之姿；而思齊與自省，都可以看出孔子極特出的性情，在性情中顯出心之無對性之狀態。

而以上兩節，由心的模式說，即心之無對性；由心之性情說，即是仁實踐的一側面，表現在親子之間、人我之間的遍潤、交感、折中與和諧。以上四節所論，都屬於人類世界的論題，以下續論孔子與大自然間的和諧。



臺灣大學學術期刊資料庫

## 六、人與自然的和諧：仁知與山水

自然並不是永遠在那裏。[54] 同時，自然等待著發現，發現之後，也不斷以各式形貌回應著人的體驗。自然也不是永遠是我們親近的空間，我們明知有高山大海，但終身不以遊於其中爲樂者、或遊於其中而毫無所獲者，亦所在多有。所以，就人而言，一提及自然，都不會是素樸的自然，或是同一個自然，而永遠是自然「觀」——個人或群體或民族的觀念所折射出的樣態。[55] 甚至在某些美學論述中，總以爲道家開啓我們靜觀自然之眼，而孔子在此乃播糠眯目，並無貢獻。果眞如此嗎？我們先以紹述孔子爲志業的張載作一對照，以便看出，即使在人與自然一項，儒學內部也可以多紛歧，亦用以對照出孔子的體驗。[56] 張載在《經學理窟．義理》中說：

> 觀書且勿觀史，學理會急處亦無暇觀也。然觀史又勝於游山水。林石之趣，始似可愛，終無益，不如游心經籍義理之間。[57]

這段話出自他人口中不足爲奇，但張載自言：「爲天地立心。」[58]「大其心，則能體天下之物。物有未體，則心爲有外。……聖人盡性，不以見聞梏其心，

---

54 我的意思是：現在已成流行語的自然，彷彿人類一開始就對大自然有種種親切的體認，其實未必。自然是等待「發現」的。這從山水畫的起源甚晚，且在東西方皆晚於人物畫，可爲例證。而如「玄化山水」這樣的議題，正見「山水的樣貌」，乃人有意無意間塑造出來的。

55 同樣，這在「自然模仿藝術」這樣弔詭的說法中也可得證。藝術才提供了我們眞正的眼睛，告訴我們「如何看」或領略大自然。《莊子．秋水》莊、惠的濠梁之辯也不妨供作另一佐證。

56 之所以選擇張載，是因爲態度與孔子的差異；同時他對我們引用《論語》的材料恰好也有一番說法，兩者皆足供爲很好的對照組之故。

57 《張載集》（點校本，臺北：漢京文化事業有限公司，1983 年），頁 276。原書第三句於「游」字後逗，語氣迫促，故逕改。

58 〈近思錄拾遺〉，《張載集》，頁 376。另〈張子語錄．語錄中〉作「爲天地立志，爲生民立道，爲去聖繼絕學，爲萬世開太平。」同書頁 320。



臺灣大學學術期刊資料庫

其視天下無一物非我，孟子謂盡心則知性知天以此。」[59] 則試問其心中的物、天地或自然究竟是什麼意義與姿態呢？這個自然不再是陶淵明那樣與己心境合爲一體的自然，即使連王右軍作爲儀式的背景，及生命中一種快樂的誕生地都談不上。[60] 若觀史非所急，則游山水尤可棄，則大其心以所體之「天下之物」畢竟是何物？治國經邦固是物事，然而何以天地萬物便非「物」？然而觀念間未能一貫，是儒學之通模，抑子厚之偶失？那麼，孔子，作爲儒學開創者所體驗的自然又是怎樣的風景？《論語・雍也》：

> 子曰：「仁者樂山，智者樂水。仁者靜，智者動。仁者壽，智者樂。」（頁 215）

這段話固然可有多重解釋。嚴格地說，發言立場也並非直接討論自然觀。但正因山水的出現，我們更能對照出不同觀點。有趣的是張載也提供一種異於常解的說法：

> 樂山樂水，言其成德之□（按：缺字）。仁者如山之安靜，智者如水之不窮，非謂仁智之必有所樂，言其性相類。[61]

張載立場非常一致。可注意張載的解釋，即「仁山智水」在此是可離之象，而非可即之象。[62] 若用易象之例，張載之說也未爲不可。「山、水」不過如龍、馬之類，取其足以達意而止，不應泥於字面。然而若就此言，張載所說「非謂仁智之必有所樂」之說，反而與《論語》相違，如孔子自道「發憤忘食，樂以忘憂」（〈述而〉§18），又許顏回「人不堪其憂，回也不改其樂」（〈雍

59 《正蒙・大心篇》，《張載集》，頁 24。

60 我們若同時比較右軍之〈蘭亭集序〉與陶潛〈歸去來辭〉，便可發現其中「自然」情態迥異。

61 《張載集・語錄中》，頁 323。

62 可離可即用錢鍾書之意：「故易之擬象不即，指示意義之符（sign）也；《詩》之比喻不離，體示意義之跡（icon）也。不即者可以取代，不離者勿容更張。」謂文學中意象之兩類，一必即此以釋，一當得魚忘筌。見氏著：《管錐篇》（二）（無出版資料），頁 12。



臺灣大學學術期刊資料庫

也〉§9），其答子貢之以生命之自在爲「貧而樂，富而好禮」，甚至《論語》編者著意作爲儒學總綱的全書首章，不即以悅、樂發端？難道這些也都是虛語，而君子便該「不必有所樂」嗎？或者，張載的意思更隱微些，正在「有所」所表示的定向與凝滯之意？若然尚有可說。但山水之在張載兩段話中，不斷被排擠以至「終無益」，刻意否定山水之足樂，終與孔子語有隔。他的解釋自不是一個必然的答案，而關係著孔子與張載對自然領略之異。孔子畢竟是說「樂山樂水」，原並非「如山、如水」之喻詞而已。那麼，此章所表現的究竟是什麼呢？樂山樂水也許僅是所樂眾多選項之一，但當孔子既已論及山、水，很明顯的是來自孔子自身的體悟與對人的觀察，並由此概括出「仁者、智者」之別。此體悟自寓有人與自然宇宙的互融，又顯出不同人格品賞不同的自然樣貌。[63] 所謂互融，乃指相較於張載，那種將自然外推爲吾人無關之所對，及吾人不足關心之場域，孔子在此並未對立著自然／人文，或者山水／經史……，並在對立中安排著優劣，由優劣進而有取有捨。有別於張載不免襲用現成格套，孔子反而更珍惜著經驗感知的確實性。

相較於上文「仁、智／山、水」，由對應關係見其差異。另有如〈子罕〉§16「子在川上曰：『逝者如斯夫！不舍晝夜！』」（頁 325）及〈陽貨〉§19「天何言哉！四時行焉，百物生焉。天何言哉！」（頁 636）則別申對自然整體的體驗。後一則顯見天與四時行、百物生並非同一層次，而以天爲隱默的生機或生理。顯見有萬象之多端，俱可統攝於隱默之生機，復與隱默之生機爲一體；更以此一體性，自喻其生命之文章乃源出此不言之默，此不言之默，吾人可名爲「性與天道」，而其文章更和性與天道爲一體。此章之表法，不正如詩之譬喻？且由此譬喻，亦可見人與天之一體互映。前一則的喻指在「逝者」，而以川流之不舍爲喻依。此章列於〈子罕〉，此篇正屢言生命的躍進不已，因

63 此章仁智或解爲互文見意，仁智無別；但筆者以爲不斷重複對比，反而應側重在其差別。



臺灣大學學術期刊資料庫

此「逝者」與「不舍」，乃以「樂水」之鑑賞，隱喻勁健不已之動勢。[64] 是以兩章總論自然，寓意已經不僅在欣賞所產之自然，而呈現孔子生命與能產之自然的契合，及由契合啓發的理序與理趣。若此等語句，則自然不僅不與人相隔，亦不在人之外，由有如詩法之比擬、聯類與興感，以見所產自然與能產自然之一體，及人與能產自然的契合一體，正足以體現心之無對性。

已論述人與自然，那麼也預備討論「天」的歧義。是以進而應討論超越對象：神或天道，及生命的無限性：天命。

## 七、體證天道天命的無對性：祭神如神在

即使在相應於今之所謂宗教領域，孔子仍體現「心之無對性」。[65] 此前言人與他人、人與自然，皆可見其一體，故可體現無對性。然而《詩》豈不曰「對越在天」？且人與神和天道，難融一體，何以見爲「無對」？然「心之無對性」，本自心之體驗及其作用型態言，非言心絕不與任何存有者或對象或事件發生交涉。《論語》中的相關主題有：「敬鬼神遠之」、「五十而知天命」、「夫子之言性與天道」、「祭」……等。以下依主題循序說明。

先論對鬼神的態度，一般據「子不語：怪、力、亂、神」，主張孔子不知不信鬼神。如印順法師評孔子膠固於現實政治、人事、教育，不知或不論鬼

64 朱注以此章以顯見者喻道體之不息，熊十力先生亦盛推此章，以爲非見道體者不能言。筆者同意此解。與本文論旨不同的相關解釋，可參看勞悅強：〈川流不舍與川流不息——從孔子之歎到朱熹的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》第 26 期（2005 年 3 月），頁 251-284。其中以四書學史來挪移朱注的權威性，主張此章歎息之情味重，宣理之意味輕，不宜深求過講。

65 今對譯爲「宗教」的「religion」，本義重新連結，意謂在原罪的背景下，透過耶穌基督的寶血而有的救贖，得與上帝重新連結，其說則與佛教所用宗、教迥異。釋義見川田熊太郎，李世傑譯：《華嚴思想》（臺北：法爾出版社，1989 年），頁 72-83。正可說廣義的「宗教」有著多樣的形態。當代新儒家對此有兩種不同見解，認爲道德宜取代宗教者有徐復觀、勞思光；以爲儒學具宗教性或宗教精神，如唐君毅、牟宗三、杜維明。



臺灣大學學術期刊資料庫

神。[66] 然而〈雍也〉篇§20「樊遲問知，子曰：『務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。』」（頁 213）明見孔子並非不知鬼神，唯其態度迥異尋常。「敬鬼神而遠之」的答語，尤其是就「以人之智慧對應於神」此一問題，乃做爲宗教態度的第五種類型而立，區別於（1）相等或類同於鬼神之知，可名爲「如神」或「神通」；（2）知鬼神之存在且與之交通，相當於一般語義的「通神」；（3）信鬼神之存在而不知，由信而畏或祈福，可名爲「信神」；（4）否定鬼神存在的一般經驗論，通謂之「無神」。孔子之「敬」乃相對於否定的無據與狂妄，也異於祈福之信；「遠之」乃相對於信之祈福，尤其對著前三種以神爲高於人之存在，而求人之等同於神或知神……。爲何不使人如神、擁有神通？或至少能通神？然而神的存在，或如神之大能般存在，固是可能的，但與「人是否在自覺地爲人伊始，即應以神爲其生命目標」仍是兩事。更且，人唯有自知其爲人，唯自求其生命之完善，人格之完成外，豈能先有一定目標而求？

因此，若再以道德善而言，以爲「舉頭三尺有神明」而自我警肅，易；先不論神明共在／臨在與否（非謂其不存在），而自惕勵自敬肅、自在自主自健，難。後者的精神豈非尤爲高明卓立？因爲全無依傍，故是完全獨立；且因屏除利害算計，故是完全內在地善。一有依傍，不論所傍之高低，必是第二義之道德，而非道德之本性；設若道德善必有一規範或無上命令，則依傍不論所依爲何，總是「以他範己」，而自敬自惕才是純粹立於自己之精神向度。又若

66 散見於印順法師的著作，主要可參看《我之宗教觀》（臺北：正聞出版社，1972年）：「孔子是儒家的大成者，……有某些宗教情緒。然而，在他傾向於現實的政治與教育中，孔子雖不是反宗教的，卻有非宗教的濃厚色彩。『未能事人，焉能事鬼』？『未知生，焉知死』？『子不語怪力亂神』『六合之外，聖人存而不論』。雖尊重祭禮，但不說『神在』，而說『如神在』。凡有關宗教的——宇宙的來源，死後的命運，鬼神的情況，神秘的現象，這都被孔子置而不論。『敬鬼神而遠之』，確是孔子以來的儒家精神。特別是『聖人以神道設教』，充分表示了不知宗教是什麼，但知利用宗教，作爲統治愚民的工具。這種非宗教的功利觀，與唯物論者的宗教觀，實在看不出什麼不同。」頁 33。這段話中有許多夾雜。如「聖人存而不論」並非孔子之語；以儒家「精神」爲「利用宗教」「不知宗教」「非宗教之功利觀」「同於唯物論」……等，都是無謂的誤解。



臺灣大學學術期刊資料庫

因畏罰冀賞而行善，乃心思之先黏著繫縛於賞罰，已先曲折地糾纏於考量賞罰的利害，故貌似自主，實際乃取決於賞罰，非心之在其自己，其主從關係很明顯地顛倒錯置。[67] 所以又不若不顧現實之吉凶禍福休咎，而純依一己自覺之天理之應然。特重人之精神之自在自主，亦非謂人必排斥他者以至如上帝或神，此是另一層次的問題，所以說：「五十而知天命」。此說有兩個重要意義：（1）乃以「志學、而立、不惑」爲其進階，自然顯出。非初即以理解領略天命爲其目標。因此我們考察《論語》中孔子精神生活中，宗教究竟顯現成何種向度與樣態？威廉・詹姆斯在其《宗教經驗種種》引用薩巴蒂埃的說法：「宗教的一支最注意神，另一支則最注意人」時，不是已極開明地呈現宗教可能的各種型態，尤其是基於心理學的宗教解釋？[68] 而將以人的某些內在經驗也歸至宗教，而且更是宗教的一種源起？[69] 古代宗教至晚周諸子手中，實有兩路的改造，一是孔子，一是老莊。其改造之相近處，皆在發明人自覺地純化生命之自主性，並解消「人格神」的優位性或實存性格。孔子更看重的，是人對自己直接的崇高性體現，而不是單純的對崇高性的俯伏仰望與遙想而已。（2）然即使如此，在知天命之際，或並非如徐復觀所言是對內在動力外推的客觀誤認，而可以解爲生命的另一層體認。這一層體認具有雙重性，一仍是自己志學而來的德行，一卻有著非純爲己力的豐沛性與充實感，彷若一純客觀的姿態。而更具體回應此客觀性，是祭祀。

〈八佾〉篇論禮，極特殊的是，除一般所謂禮儀之外，還有宗教相關議

67 此則近於「（民）免而無恥」的型態，只是一爲政治上，一爲宗教上的。

68 （美）威廉・詹姆斯（William James）著，尚新建譯：《宗教經驗種種》（北京：華夏出版社，2005 年），頁 17。因此在接下的頁 18，威廉・詹姆斯又論及此書（或此講）以「個人的宗教」爲其論述之範圍；及頁 19 下了他自己的宗教定義：「宗教意味著個人獨自產生的某些感情、行爲和經驗，使他覺得自己與他所認爲的神聖對象發生關係。」

69 因此在簡分宗教型態時，威廉・詹姆斯說：有制度的宗教，有個人的宗教。而否定個人的宗教的人，率皆忘記「一般宗教」之創始，無不源自教主者「個人」的宗教體驗，若吾人不能反駁此爲一切宗教的源起，至少是目前世界各大教之源起，則「個人的宗教」一類型實更重要。《宗教經驗種種》，頁 17-19。



臺灣大學學術期刊資料庫

題，包括祭祀在內。

〈八佾〉§12：祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」（頁 86）

在孔子，既有對鬼神之敬遠，但同時又有祭神之如在。兩者看似不侔而相牴，實則融合而無疵。同於知天命，「祭神如神在」獨特之精神高度，重點不在指出所感應之實在，正在顯發神之存在與來格，純粹在吾人之誠敬。[70] 行祭之際，唯重在成辦吾人之誠敬，而不再是神之來格與否。這豈不是對一般意義宗教的大變革！此誠敬實是精神向內收攝之至，而純爲精神之自主自健所發之對「神鬼」之感應。感應之樞機，不在神之存否，而在人之誠敬。誠敬不是別的，依舊是在己自主之心。最後，總談《論語》與宗教相關的一致歸結，即統攝於人的心態問題。比如：

〈八佾〉§13 王孫賈問曰：「『與其媚於奧，寧媚於竈。』何謂也？」子曰：「不然。獲罪於天，無所禱也。」（頁 87-88）

即使面對宗教對象時，也可以完全無視於宗教本應有的崇高性或超越性，而僅顧慮到現實的需要，並暴露勢利和邪媚諂曲的鄙陋心態，此即王孫賈問話的用意。我們甚至可以由此順著佛洛伊德說：宗教本是源起於人的精神病兆，並無崇高性可言。[71] 則王孫賈的「利用宗教」，並在宗教的隱喻中暗示孔子在現實上應該有的「識時務」，不也是宗教的一種可能，甚或是重要的型態？然而孔子的回答，仍是心之無對性的體現。孔子並不直說曲意諂媚是錯，即使如此說

[70] 傅佩榮先生解此「如」之義：「祭鬼神時有如鬼神眞的臨在。……我們不能以『如』字……來說他（孔子）只偏重人的主觀想像。鬼神的存在當然沒有具體的形像，但他們的作用則不能被否定，……爲了顯示這種作用，行祭者必須有齋戒的準備 ……行祭時更要虔誠恭敬，這才是『如』字所指的意思。」見氏著：《論語》（臺北：立緒文化出版社，1999 年），頁 54-55。

[71] 此說散見佛洛依德（Sigmund Freud）著作，如廖運範譯：《佛洛伊德自傳》（臺北：志文出版社，1985 年），頁 75-79、83-84；Freud, *Civilization and its Discontents* (The Pelican Freud Library, Volume 12, London: Penguin Books, 1985)，第一章。佛洛依德都或明或暗地反對羅曼・羅蘭（Romain Rolland）對宗教所抱持的崇高感。



臺灣大學學術期刊資料庫

仍是理直氣壯。既然王孫賈舉出奧與竈，孔子則用「天」，「獲罪於天，無所禱也」，是說唯人自知之地，若已先不爲天所認可，則人還能厚顏地能對神有任何的祈求嗎？既有對修己的無比自信，同時也有對越在天無比的默契。若我們將「獲罪於天」只解釋爲「觸犯了超越人格所規定的律令」，便偏解了孔子的語境。明白此章，則可合看下則以見精神統一性：

〈述而〉§34 子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路對曰：「有之。誄曰：『禱爾於上下神祇。』」子曰：「丘之禱久矣。」（頁 267）

「獲罪於天」是無處可祈求的。那禱不禱、能不能禱的前提，全在吾人獲罪與否。則若吾人不獲罪，禱不禱又不是那麼重要了。因此「丘之禱」既對反於「禱爾於上下神祇」之禱，則不可能再是一般所謂地求神之事了，而只能是孔子「在心之自知之地，從無獲罪於天之事」。孔子也看重個人與祭之事，但是「祭神」全與「禱神祈福」無關。總上，關於鬼神與天，孔子的態度是：敬之而非無，如在而非有；非有而能祭能敬，非無而不蔑不諂；既在己而合於天，雖知天而莫非人。如此心境，豈非極難能的宗教精神？

本節論個體與超越者，下節論個體與自己。

## 八、人格型態中之無對性：毀譽度外與心之在其自己

個體不就是自己嗎？何以必立一節論個體與自己？實則人作爲一個體，其生命未必即是「人之在其自己」，故唯有個體作爲一獨立之自體時，方有所謂人格可說。本節我們試以三章爲例，直接討論主體人格型態中「心之無對性」，即〈學而〉§1、〈爲政〉§4，和〈泰伯〉§1。之所以選這三章，正因其中兩章皆論德性之特殊型態，另一章則孔子自述一生學習的階段，可一並參看。

關於〈學而〉第一章「人不知而不慍」的人格型態，譚家哲先生〈人不知而不慍〉一文已有深論。[72] 本文乃在譚文的基礎上討論心的存在樣態。本章關

[72] 譚家哲：〈人不知而不慍〉，《哲學雜誌》第 6 期（1993 年 9 月），頁 38-66。



臺灣大學學術期刊資料庫

於人格型態的建立，乃由學和不慍兩端。由「不慍」立「人格的獨立性」一義。但所謂「獨立」究在何義上取得其獨特意義？我們先由「人不知」的衍生狀況談起。人對應此問題其實有幾路：1. 再否定此「不知」以復於「爲人所知」，這可分出兩種亞型：1.1 單純的作怪以引人注目；1.2 非出於一時憤激、作怪而已，而有著正面的努力。[73] 之所以如此，乃因人若無他人之肯定似不可能快樂，故吾人若不能免於生存的快樂原則，則處於「人不知」的狀況，唯一的可能即努力地復求人之知我；2. 安此「人不知」，但又由此分出三種亞型：2.1 別求另一存有者之知我，如「獨坐幽篁裏，彈琴復長嘯，深林人不知，明月來相照。」（王維〈竹里館〉）或「花間一壺酒，獨酌無相親。舉杯邀明月，對影成三人。」（李白〈月下獨酌〉）此是轉而向自然中安頓身心；2.2 或仰視天光，將自己安放於上帝之心中，如「父啊，赦免他們；因爲他們所作的，他們不曉得。」（《新約・路加福音》23 章§34），此是轉向宗教中安頓自己；2.3 即《論語・學而》的「不慍」，這是自己安頓自己。合算共有五種路線。[74]

「不慍」是第五路線，看似最無力量，其實是最艱難的一路。看似最無力量，是因不像 1.2 那樣有著突破現狀的雄心，反而只像承認現實挫敗的失意者而已。但是，不慍首先是能完全無視於他人的目光，即原先人彷彿必然地存在於他人的觀看下的關係。或者令吾人得意（如萬人所迷），或構成個人的壓力（如千夫所指），但對孔子而言，絕非人存在的本質結構。是則相較於必回歸至人群以求肯定的思路，不慍乃更根本依己立身。其次，不慍作爲對應「人不知」的問題，乃在此極端狀況下完全不求他者之知。若必轉求他人之知之心態，如第一路線，則表示個人的生命必連結於他人時才顯現其價值，且此連結的價值決定項出於他人而非由我，所以說唯有「不慍」才足以見人格之獨立

[73] 如古希臘德謨斯梯尼（Demosthenes），幼年因口吃而受訕笑，但他曾口含石子向海風而演說，並薙陰陽頭使自己能息交絕遊，一心練習，最終成爲有名的演說家。因此常成爲「自卑作爲超越限制之動力」的佳例。

[74] 當然還有其他可能路線，如「自我了斷」……等，但不在本文說明之列。



臺灣大學學術期刊資料庫

性。不過，如果只是這麼說，似乎還只是一消極的面對而已。不慍還必反顯一正面的：君子原有某些堅定的目標，並且能首尾一貫地持續，此即本章之「學」。換言之，求「爲他者所知」的前兩路，可能是放棄原先之所守；即使未放棄所守，也是心思之離其自己，而轉以他者之知、他者之目光爲重，至少乃求他者之眷顧慰安。故此兩者種看似能突破「人不知」之窘境，其實都不離於以他人之目光與評斷作爲自己價值之決定項；至於後兩者，則雖非逃離「人不知」的問題，亦非眞正面對。這兩者，並非爲孔子所排除（如「知我者其天乎！」），但卻不是此章旨趣所鍾。唯有「不慍」，看似最無力氣，最逃避現實，最懦弱的，卻是唯一眞正安住於「人之知與不知」之外，完全不爲所制所限，既非反抗亦非逃離，眞正體現生命之在其自己。

順著貧富問題中之無對性來說，「人不知而不慍」亦近於「貧而無諂」之屬而已，似非最高的型態。故其無對性必與學連言，而後意義始充分而確定。換言之，不慍之獨立性，除無待於他者，亦無待於物，亦無待於崇高者（如神）。而只堅實獨立於「學」，即人對生命的珍視，全力以赴的努力，及由此而來生命的遍潤與昇華，此則與「如切如磋，如琢如磨」並無二致，出於匠人心中主動自生對玉石美善的渴望。但尤可進而言人格型態無對性擴大之極至，正在〈學而〉§16，即本篇最末一章，遙與首章相應：

子曰：「不患人之不己知，患不知人也。」（頁 27）[75]

忘懷自己不爲人知之孤寂，不隨生怨艾或憤世之心，眞能自發且單純地爲他人設想，意欲一切人皆能免除其孤寂與怨艾，不使人際已生之錯誤又由自己複製，而力求知人。看似僅是使自己不再重蹈覆轍而已，不再釀成冤獄，使他人免人受誤解與否定的痛苦，實則不僅止於此。因爲所謂的「知人」亦原非但求免他人於孤寂而已，且是吾人生命中可有更高的嚮往，即吾人對他人之最初之

[75] 譚家哲解此章：「從『患不知人也』這一相反的努力，『不爲人所知』這一感受與體驗是多麼深刻！在不爲人所知下而仍力求知人，這種心懷是多麼寬大懿美！」〈人不知而不慍〉，頁 40-1。另參看氏著：〈美與懿美〉，第二次「哲學與中西文化：反省與創新」學術研討會論文，東海大學哲學系主編（2002 年 6 月），頁 157-174。



臺灣學術期刊資料庫

尊重，與深入他人內在的渴望與努力。

其次，我們看〈爲政〉§4：

> 子曰：「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。」（頁 33-34）

我們再以此章爲例，說明心之無對性在孔子最初立志時已顯現無遺了。一般而言，即使在今日，吾人所謂立志，率皆就志於完成某種理想，或個人之專長發揮，如慈善事業、利生弘法，或成爲科學家、鋼琴家等。我們似不能說此等志願不實在或徒慕於外，因作爲一科學家不也是一種專注於個體之所長的內在發展嗎？那孔子之「志於學」究竟是怎樣的一種志向呢？此章之「學」我們固然不易確定其所指的意義，[76] 但若就其後的而立、不惑、知天命、耳順、從心所欲等語來看，其實都統於「學」而爲學所貫徹，即此全幅生命的開展都涵攝在「學」之中。此正「學」之所以爲「志」，而非僅「吾十有五而始學」這種標定時間的字眼而已。因此另一方面，我們也不應輕看「志」字，此正表示孔子決定一種一生全力以赴的熱望。因此這樣的「學」，即使設想爲與固定內容如經書相關的意義，重點都應落在個體生命，而「志」正表示在尋常生活中湧動的自覺。故「志於學」正是透過周文等的研習，專注於個體生命之昇進，而自覺地實踐美與善。[77] 此志是專就生命而言，非個體之一技一藝，非個體在世間之成名，非個體在世間之職位、及一切成就。故李顒《四書反身錄》說：

---

[76] 「學」在《論語》中的意涵，潘柏世於〈論語常談〉解釋爲「蓋孔子所云『學』者，蓋隱然有一周文爲背景；更約而言之，『學』字常涵指六經六藝。」《鵝湖月刊》第 13 期（1976 年 7 月），頁 43。此說固然與時代背景有所合，卻未必能得其旨意。詳細分疏且更全面而精準地討論則有譚家哲：〈論《論語》之「學」〉，《東海哲學研究所集刊》第二輯（1995 年 6 月），頁 185-244。分《論語》中之學之四義爲：「行」之學、聞見與事務之學、文之學、道與德之學。文長約六萬字。

[77] 關於「志於學」，尚可參看鈴木大拙的說法：「實是這位中國聖人最有智慧的言語之一。……十五歲正是青年人認眞觀察週遭環境和追求生命意義的年紀。……這個『學』所指的意思，並不是研究古典著作，而是深切地探究生命的奧秘。」若此探究不止是外向式，則其說可從。見氏著，徐進夫譯：《鈴木大拙禪論集：歷史發展》（臺北：志文出版社，1986 年），〈序說〉，頁 12。



臺灣大學學術期刊資料庫

此章眞夫子一生年譜也。自敘進學次第，絕口不及官閥履歷事業刪述，可見聖人一生所重惟在於學，所學惟在於心，他非所與焉。[78]

若問隔開諸成就之建立又有何「個體生命」可言？是猶不知孔子所謂生命爲何物，因爲外在成就固是一無限開展的領域，同樣內在生命之開展也是一無限，由此章之記述顯而易見。《論語》中孔子自道其志共三處，一即志於學，一是前文已論之「老安少懷友信」，一是「吾與點也」。三章歸結的孔子之志，皆未有以今人之志願之意，也未有絲毫以「官閥履歷事業刪述」爲志之意。而此正與孔門弟子言志大異。而此章顯示孔子生命境界之次第深進，若再與「學則不固」「好仁不好學，其蔽也愚」等處參看，則意義尤不可忽視。其實對比於孔門弟子與孔子之不相爲類，《莊子・寓言》「孔子行年六十而五十九年非」倒反而與孔子更相近，此章正比喻孔子的生命有一種活潑靈動，不爲既有的任何成就或境界所束縛限制，生命永在更新變化。這樣的生命，又與佛學所重的對執著的破除極相似。佛學中論執著可簡括爲法執、我執，好仁之美德卻竟有「愚騃」之蔽，正是由對「仁」的法執而生；而人之所以「意、必、固」也只是因爲有「我」之執，不論此「我」或有所指之異，及兩大教之間所論之「執」或有深淺之別，但破執則有其相通之處。《論語》絕非一世俗之德目學或格言學，如黑格爾或方東美所言，[79]「學」之可以不頑固，斷非因於老師或習俗教導的德目教訓，正因生命之充實而健動不已，內在地永無止境地深化與淨化。爲何在所有德行中，唯有學是無蔽的？因學正是以其動力而自成其德，此德無止境，故同時能解去一切執障。所謂執，不過以某物爲實在而固定，不再有其不息之生命。但佛學的破執和孔子之「學」相對照，兩者實仍有區別，

[78] 清・李顒：《四書反身錄》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年，《四庫全書存目叢書》，經部・四書類，第 173 冊），頁 336。而「所學惟在於心」一語，固有其歷史背景，但也可作爲本文論題關鍵性之旁證。

[79] 黑格爾之說已見前言；方東美之說見《原始儒家道家哲學》（臺北：黎明文化事業有限公司，1983 年）和《新儒家哲學十八講》（臺北：黎明文化事業有限公司，1985 年），頁 24-26。



臺灣大學學術期刊資料庫

更見「學」之破執之更深的意義，與「如切如磋」有相同的意境。原始佛教對生老病死的厭離、對執著之捨棄，本出於對負面性的敏感與對美好之渴望。但「志於學」之初，僅在珍愛自己生命的美好，敬謹於生命之尊貴，及願使生命崇高的不息努力，而不在對生命負面性的痛惡，及務求除去生命之醜惡或痛苦而已，故「學」雖能破諸執著，但「志學」之本起並不由祛邪破執之念生，故亦不受任何對象或特定內容之侷限。故從「學」之正面成就言，非對一特定對象而生；從其能解消生命之負面性言，又非專對一或數種生命之負面性而立，正見「志學」在無對性上的特殊意義。

最後我們據〈泰伯〉論圓滿的德性，並由此德性型態論心之無對性。此篇§1 說：

> 子曰：「泰伯，其可謂至德也已矣。三以天下讓，民無得而稱焉。」（頁 271）

本篇論「至德」，即最高的德性或德性之極致，以泰伯發端，以堯、舜、禹總結可見。本章雖非孔子自述，亦非弟子側寫孔子，但由孔子之讚歎，仍可推知孔子觀念與理想之所在。但「最高或極致」如何論述？我們有限的知識與智能如何理解「最高」應屬何等型態？眾所周知，佛教所謂判教，除統攝諸佛教爲一體，及各宗派在突出自宗之外，更重要在顯示義理的圓滿型態，雖必以自宗爲圓，但必說明如何爲圓，及圓之所以爲圓。如何爲圓仍是模型，圓之所以爲圓是理由。[80] 而《論語》論德性，其特殊意義，也正在其深知德性不是一「循規蹈矩的生活」而已，也不是一「世俗性或社會性的善良」而已，也不是由世俗性善良而取得他人尊敬的方案，或使社會更和諧的工具，因此也不是一般以爲僅是純粹平面性或人間性的視野而已，顯見黑格爾的理解都僅在這種層面。相反的，對比於前述諸向度，德性是人之所以爲人的生命樣態，是了解人唯有

[80] 關於判教之諸立說，請參看張曼濤主編：《華嚴宗之判教及其發展》（臺北：大乘文化出版社，1978 年）、《天臺宗之判教與發展》（臺北：大乘文化出版社，1979 年），及唐君毅：《中國哲學原論・原道篇》（臺北：臺灣學生書局，1989 年），卷三。



臺灣大學學術期刊資料庫

在眞能作爲獨立個體時方能安人的善良，同時具有宛若宗教情操的縱深崇高性。[81] 據此進而論德之所以爲德，及何爲「德之最高型態」之判定。《論語》中以「至德」之詞或近似詞共出現三次，唯〈泰伯〉兩處（§1、§20），及〈雍也〉§27：「中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮久矣。」（頁 222）〈雍也〉主要論中庸之德，故本文於此暫略。專就〈泰伯〉而論。本章論「至德」乃由兩面觀之：一是「三以天下讓」，二是此讓事的表現方式：「民無得而稱」。前者表個體的存在樣態，後者表個體所以呈現此樣態的姿態。

所謂「三以天下讓」，我們暫時解爲「三次讓了天下」，[82] 即三傳而有天下。但此「讓」事之內容，非孔融之讓梨，而與同篇末§18「巍巍乎！舜禹之有天下也，而不與焉」同調。而人何以能讓天下？天下若可讓，又有何者不能讓？讓國或讓天下是否一不負責任的行爲，則何以可許爲至德？竹添光鴻《論語會箋》說：「夫讓者，以我所有而彼無之物，推而與之也。」[83] 這個註解彷彿無謂地嘮叨著簡單的道理。然而此註乃針對兩件事而說，一是泰伯並未曾有天下，則何以能「以天下讓」？正在「我有彼無」處方有「讓」可說，而泰伯之事顯與此不相似。故泰伯之「讓」不止單純對著「爭」，「三以天下讓」之絕遠處，斷不在只是「不爭」，不爭有時僅表現人對一事的退避而已。但泰伯之讓，其意義更表現著「即使在人的欲望的究竟處都可浮雲視之，不以爲己有」的心態。也唯有當個體能處於「純粹不需求於世間的獨立自在」的生命狀態，才有所謂「讓天下」，此正是所以爲至德之意義。

其次，泰伯之讓之所以爲至德，尚有一特殊點：在孔子心中（因爲此一事

---

81 可參看劉述先：〈孟子心性論的再反思〉，對孔子與杜威的簡單比較，杜威正是一無縱深生命的思想家，但孔子不然。收入江文思（James Behuniak Jr.）、安樂哲合編：《孟子心性之學》（北京：社會科學文獻出版社，2005 年），頁 181。

82 朱子已說此事「難考」（《語類》，卷 35，頁 910-911），歷來異說大致參見程樹德：《論語集釋》，第 2 冊，頁 507-514。故暫從鄭玄注：「太王歿而不返，季歷爲喪主，一讓也；季歷赴之不來奔喪，二讓也；免喪之後遂斷髮文身，三讓也。」參宋・邢昺：《論語注疏》（《十三經注疏》本），頁 70。

83 竹添光鴻：《論語會箋（中）》（臺北：廣文書局，1999 年），頁 471-475。



臺灣大學學術期刊資料庫

件、人物的意義，孔子的品題屬首次的發現），「至德」竟不由泰伯對人民有何實際貢獻處立論，亦不由在現實建立如何彪炳的功業立論，則所謂「德」雖未必定與「（功）業」分開（如〈泰伯〉§19 推許堯「巍巍乎其有成功」，即由成功言其崇高），但論德性實可與事業無關。此在「博施濟眾爲聖，己立立人爲仁」（〈雍也〉§28）一章，孔子爲子貢所辨析亦可見端倪。既不由泰伯是否實現崇高的事業上論德性，故而此「讓」事之爲至德，需與其人「德之表現樣態」相關：「民無得而稱焉」，換言之，即無事迹之可述。泰伯之讓，與伯夷之讓國與叔齊，有一根本之差別：伯夷乃與叔齊在父死之後有相讓之迹，故人皆知其讓。唯泰伯自逃於越，而無讓事，則人僅見其逃，不見其讓，此即「無讓迹」。而之所以行事無迹之故，或是不欲人之知其讓，也不願人之推獎其讓，甚或根本不自恃其讓之爲德，但欲此「讓」自身隱隱成就而已。換言之，〈泰伯〉篇屢引用持身謹愼，一生不犯毫微之過的曾子在§3-§7 發言，並非只是偶然，而正是曾子之所以持身，皆在隱處微處之故。故泰伯的「至德」乃顯現爲兩方面：無欲於最高權位之純粹獨立性人格，以及於此獨立性人格之隱藏而不爲人所識。

本節我們以三章總結孔子所謂「德」之意義，在「人與自己」主題同樣顯現這樣的風姿：心之獨立自在、純粹地在其自己之內在性。

## 九、結　語

司馬遷在〈孔子世家贊〉起首便引《詩經．車舝》：「高山仰止，景行行止」，用意象來表達語言無法形容的讚嘆。孔子正是這樣，既從容平實又崇高難企。而贊文最終以「可謂至聖矣」爲孔子作歷史定位，此後不論贊成與否，孔子的文化史意義，始終是極重要的哲學史議題。至於黑格爾所評三缺點：常識道德、尋常無殊、乏思辨性，皆與孔子渺不相涉。孔子論德而絕非常識道德；孔子體現心之無對性，初爲其個人所獨，後卻爲弟子及全民族所共；其人格自非思辨性格，而話語表現方式亦似未出於思辨，卻隱涵所有思辨必具之肌



臺灣大學學術期刊資料庫

理，絕對禁得起思辨之解析與詰難。

本文據《論語》一書，以哲學人類學爲模型開展論題，再以論題輻湊入轂的研究方式，展示孔子身居種種存在處境的特殊狀態。看似與各對象或對境形成一不可分割的諧良關係，實則孔子之人格與思想，無一是據此關係求其表面圓滿而發，反而體現著特殊的「心的存在模式」，此即「心之無對性」。設定爲以下主題：人與自己，人與他人、人與自然、人與鬼神。在「人與自己」一項，又分爲生存（貧富問題）、個體存在（生死問題）、及心志；在「人與他人」一項，依中國傳統又分爲家庭中的「孝」及一般意義的安人。如此既有開展之彌綸，亦有卷收之歸密。雖無一不在關係中，但又無一毫心思陷落於關係中而爲其所決定。由關係之固結，而成「有對」之境勢，當「心」居於「有對」之境勢，必有幾種認知結果與心態伴隨而生：就個體而言，如克服貧富，如超越死亡；就人際關係而言，如對他人的超越，或對他人之企慕，如驕、伐、諂等；就面對事物而言，則必有外圖之成就，必有高遠的理想，等待吾人實現；同時在面對鬼神時有種種邪淫之思。綜言之，首先，因其必與對境互相聯屬，故必然地落於「關係」；同時肯認許多現象的固著關係，並肯定它們對生命的脅迫性；因此「心」乃必糾結於任何所對境，而爲一互制格局。其次，因著互制格局形成，對境即爲心自由之礙，心又必求其本性之伸張，以恢復獨立與自在，以是我們企求各式的超越性。再次，因超越性原誕生於對境中，故此超越性仍繫屬於「關係」，故反而更形鞏固對境之實。因此，若論心即涉對境，已離心而言心，故非原初性；心在關係中，故乏獨立性；肯認對境之「互制格局」，故非渾成性；並固著於對境，故乏自在性。總言之，即使是超越性之心，都是「被決定者」。若我們衡量任一存在的本性型態，乃以原初、渾成、獨立、在其自身四者爲最高判準時，則唯「心之無對性」乃眞能呈現「心」之本性。孔子都顯示出特殊的人格狀態，並呈現高度的統一性。

換言之，心處於任何有對的狀態，生命種種活動與開展，便都由此事物或狀態來決定，而「心」與諸狀態爲互相隸屬的關係項，甚至是其作用與功能的隨伴項，而非心之自身。是故，即使我們極力主張人在此附屬關係中仍能保持



臺灣大學學術期刊資料庫

主動性，以克服事物狀態之干擾，以至超越事物給予之限制時，也僅是對列關係中的高一位階而已，非眞正顯出「在其自身」。唯在無對狀態下，才有從心自身發出主動的意願、期許、嚮往與努力，而且此諸般主動而獨立的蘄向，也並不立即導向一外在的企圖或願景，包括理想社會或國度的建立，因爲這些仍是外在性且離其生命自身。[84] 而在與他人的關係中，若心處於有對，則或求自我之異人並凌傲於人，或求純粹歸順於人群。反之，我們在孝的實踐與擴大於仁之際，乃人我和諧與兼成，又能保有個體自主的心志。因此，在統括諸域的心之無對性中，一方面可見其眞實內涵之自覺、遍潤、兼成，即後世儒者所言萬物一體之「仁」；另一方面可別立一義爲心之在其自己。由心之在其自己而達至人我一體，唯此方能安己與安人。「心之無對性」的體現，不僅呈現孔子自身獨特的人格典範，且奠定了文明特殊性格不朽的意義。

（責任校對：傅凱瑄）

# 引用書目

## 一、傳統文獻

魏・何晏：《論語集解》，臺北：藝文印書館，1985 年，阮元十三經注疏本第 8 冊。

晉・郭象：《莊子注》，見清・郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：莊嚴出版社，1984 年。

唐・澄觀：〈答順宗心要法門〉，《卍續藏經》，第 103 冊，臺北：新文豐出版公司，1994 年。

[84] 此意可參看梁漱溟批判《禮記・禮運》「大同」章非儒學本義；亦可參看譚家哲〈論《論語》之「學」〉，最後一節論道之反思無其自身，故唯是人之自身成就，而不應轉爲對象性。



臺灣大學學術期刊資料庫

宋・張載：《張載集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983 年。
宋・程顥、程頤：《二程全書》，臺北：中華書局，1986 年。
＊宋・朱熹：《四書章句集注》，臺北：鵝湖出版社，1984 年。
宋・黎靖德編：《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987 年。
宋・陳天祥：《四書辨疑》，臺北：世界書局，1986 年，《景印摛藻堂四庫全書薈要》，經部第 75 冊。
明・王畿：《王龍溪語錄》，臺北：廣文書局，1986 年。
清・方以智著，龐樸注釋：《東西均》，北京：中華書局，2001 年。
清・王夫之：《讀四書大全說》，收入《船山全書》，第 6 冊，長沙：嶽麓書社，1996 年。
清・王夫之：《莊子解》，香港：中華書局，1985 年。
清・李顒：《四書反身錄》，臺南：莊嚴文化，1997 年，《四庫全書存目叢書》，經部・四書類，第 173 冊。
柏拉圖（Plato）著，侯健譯：《理想國》，臺北：聯經出版事業公司，1991 年。
柏拉圖（Plato）著，張東蓀譯：《菲獨》，臺北：九鼎出版社，1982 年。

## 二、近人論著

王守常、景海峰、翟志成點校（審訂、整理）：〈熊十力佚書九十六封〉，《當代》第 81 期（1993 年 1 月）。
方東美：《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化事業有限公司，1983 年。
方東美：《新儒家哲學十八講》，臺北：黎明文化事業有限公司，1985 年。
柯慶明：〈試論兩篇儒家小說——鄭伯克段于鄢與漁父〉，收入氏著：《境界的再生》，臺北：幼獅文化事業公司，1977 年。
馬一浮：《泰和宜山會語合刻》，臺北：廣文書局，1980 年。



臺灣大學學術期刊資料庫

馬一浮：《復性書院講錄》，臺北：廣文書局，1979 年。
＊唐君毅：《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局，1984 年。
＊唐君毅：《中國哲學原論・原道篇》卷三，臺北：臺灣學生書局，1989 年。
徐復觀：《中國人性論史——先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1994 年。
張曼濤主編：《華嚴宗之判教及其發展》，臺北：大乘文化出版社，1978 年。
張曼濤主編：《天臺宗之判教與發展》，臺北：大乘文化出版社，1979 年。
＊梁漱溟：《東西文化及其哲學》，臺北：粹文堂出版社，不著出版年月。
＊梁漱溟：《中國文化要義》，臺北：問學出版社，1981 年。
勞思光：《中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，1984 年。
馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1999 年。
項退結：〈一個天主教哲學工作者眼中的死亡〉，《哲學雜誌》第 8 期（1994 年 4 月）。
傅佩榮：《論語》，臺北：立緒文化出版社，1999 年。
程樹德著，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》，北京：中華書局，1997 年。
楊伯峻：《論語譯注》，臺北：河洛圖書公司，1980 年。
楊慶堃：〈儒家思想與中國宗教之間的功能關係〉，收於段昌國等譯：《中國思想與制度論集》，臺北：聯經出版事業公司，1985 年。
葛兆光：《中國思想史》，上海：復旦大學出版社，1998 年。
趙東明：〈死亡意識的現象學研究〉，《中國現象學與哲學評論》第三輯，上海：上海譯文出版社，2001 年 1 月。
劉述先：〈孟子心性論的再反思〉，收入（美）江文思（James Behuniak Jr.）、安樂哲（Roger T. Ames）合編：《孟子心性之學》，北



臺灣大學學術期刊資料庫

京：社會科學文獻出版社，2005 年。
＊錢　穆：《文化學大義》，臺北：正中書局，1983 年。
＊錢　穆：《論語新解》，臺北：東大圖書公司，1988 年。
謝幼偉：〈孝與中國文化〉，《國魂》288 期（1969 年 11 月）。
＊譚家哲：〈人不知而不慍〉，《哲學雜誌》第 6 期（1993 年 9 月）。
譚家哲：〈美與懿美〉，第二次「哲學與中西文化：反省與創新」學術研討會論文，東海大學哲學系主編，2002 年 6 月，頁 157-174。
譚家哲：〈論《論語》之「學」〉，《東海哲學研究所集刊》第二輯（1995 年 6 月）。
譚家哲：〈西方古文明性格略論〉，《哲學雜誌》第 8 期（1994 年 4 月）。
釋印順：《我之宗教觀》，臺北：正聞出版社，1972 年。
釋慧開：〈《論語》之生死學義理疏論——以「季路問事鬼神」章爲中心〉，收入氏著：《儒佛生死學與哲學論文集》，臺北：洪葉文化事業公司，2006 年。
（日）下村湖人著，林耀南譯：《論語故事》，臺北：協志工業叢書，1978 年。
（日）川田熊太郎等著，李世傑譯：《華嚴思想》，臺北：法爾出版社，1989 年。
＊（日）竹添光鴻：《論語會箋（中）》，臺北：廣文書局，1999 年。
（日）柴田篤著，金培懿譯：〈「未知生，焉知死」再考——以《論語》之生死觀爲中心〉，《杭州師範學院學報（社會科學版）》2008 年 1 期。
（日）鈴木大拙著，徐進夫譯：《鈴木大拙禪論集：歷史發展》，臺北：志文出版社，1986 年。
（英）柏林（Isaiah Berlin）著，陳曉林譯：《自由四論》，臺北：聯經出版事業公司，1986 年。



臺灣大學學術期刊資料庫

＊（美）安樂哲（Roger T. Ames）、羅思文（Henry Rosemont）著：《論語的哲學詮釋》，北京：社會科學出版社，2003 年。

（美）安樂哲（Roger T. Ames）、江文思（James Behuniak Jr.）合編：《孟子心性之學》，北京：社會科學文獻出版社，2005 年。

＊（美）郝大維（Dovid L. Hall）、安樂哲（Roger T. Ames）著，何金俐譯：《通過孔子而思》，北京：北京大學出版社，2005 年。

（美）郝大維（Dovid L. Hall）、安樂哲（Roger T. Ames）著，施連忠譯：《漢文化的思維特徵》，南京：江蘇人民出版社，1999 年。

（德）黑格爾（G. W. F. Hegel）著，賀麟、王太慶譯：《哲學史講演錄》，北京：商務印書館，1997 年。

（美）喬治・李齊（George G. Ritchie）著，陳建民譯：《死亡九分鐘》，臺北：中國主日學協會，1988 年。

（美）顧立雅（H. G. Creel），王正義譯：《孔子與中國之道》，臺北：韋伯文化出版公司，2003 年。

（韓）尹絲淳著，洪軍譯：〈儒學作爲「配慮」哲學的倫理傾向——對儒學現代性應用的一種嘗試〉，《孔子研究》2007 年第 4 期。

（奧）佛洛依德（Sigmund Freud）著，廖運範譯：《佛洛伊德自傳》，臺北：志文出版社，1985 年。

Freud, S. *Civilization and its Discontents*, The Pelican Freud Library, Volume 12, London: Penguin Books, 1985.

（美）約翰・加爾布雷斯（John Kenneth Galbraith）著，杜念中譯：《不確定的年代》，臺北：時報文化出版公司，1994 年。

（美）威廉・詹姆斯（William James）著，尚新建譯：《宗教經驗種種》，北京：華夏出版社，2005 年。

（美）羅伯・索科羅斯基（Roberti Sokolowsk）著，李維倫譯：《現象十四講》，臺北：心靈工坊文化事業公司，2004 年。

（**說明**：書目前標示＊已列入 Selected Bibliography）



臺灣大學學術期刊資料庫

# Selected Bibliography

Ames, R. T., & Behuniak, J. Jr. (2003). *Lun yu de zhe xue quan shi* [A philosophical interpretation of the *Analects*]. Beijing: China Social Sciences Press.

Chien, M. (1983). *Wen hua xue da yi* [An outline of culturology]. Taipei: Cheng Chung.

Chien, M. (1988). *Lun yu xin jie* [A new interpretation of the *Analects*]. Taipei: Dongda.

Hall, D. L., & Ames, R. T. (2005). *Tong guo kong zi er si* [*Thinking through Confucius*] (He J.-L., Trans.). Beijing: Peking University Press.

Liang, Sh.-M. (n.d.). *Dong xi wen hua ji qi zhe xue* [Eastern and Western cultures and their philosophies]. Taipei: Cui Wen Tang.

Liang, Sh.-M. (1981). *Zhong guo wen hua yao yi* [The essence of Chinese culture]. Taipei: Wen Xue.

Takezoe, K. (1999). *Lun yu hue jian* [Collected commentaries on the *Analects*]. Taipei: Kwangwen.

Tam, K.-G. (1993). Ren bu zhi er bu yun [Not feeling displeased if not being known by people]. *Zhe Xue Za Zhi* [Journal of philosophy], *6*.

Tang, J.-Y. (1984). *Zhong guo wen hua zhi jing shen jia zhi* [The spiritual value of Chinese culture]. Taipei: Cheng Chung.

Tang, J.-Y. (1989). *Zhong guo zhe xue yuan lun: Yuan dao pian* [Essays tracing the sources of Chinese philosophy: On the origins of Dao] (Vol. 3). Taipei: Student.

Zhu, X. (1984). *Si xhu zhang ju ji zhu* [Collected commentaries on the Four Books]. Taipei: E Hu. (Original work published in the Song Dynasty)

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫