

國立臺灣大學文學院哲學研究所

博士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Doctoral Dissertation



《孟子》、《莊子》人性論比較探析

A Comparative Analysis of *Mengzi's* and *Zhuangzi's*
Theories of Human Nature

饒忠恕

Michael John Rau

指導教授：李賢中 博士

Advisor: Hsien-Chung Lee Ph.D.

中華民國 114 年 7 月

July, 2025



謝辭

「十年磨一劍……」正好形容我在過去十年的研究所訓練。磨劍的過程中所經歷的恩典難以計算，但在撰寫博士論文的過程中有幾個人特別施恩於我。

感謝李賢中老師 10 年下來的指導，並多次樂意在我空手而去的情況之下與我見面。這很具體的教導我，最好的老師是願意在你最糟糕的時候，幫助你從洞穴中鑽出來。李老師「兼相愛，交相利」的榜樣教導我大學教授的最高境界在於兼顧研究、教學與服務。感謝傅佩榮老師在 10 年前願意接受我當作指導學生，並讓我看見深刻認識「天」與「人」是值得投資一生的任務。傅老師「專心致志」的榜樣教導我排除雜事、「一心」投入一件事總是能使人找出自己的一片天。

感謝我母親一直相信我有潛力，並屢次用「先求有，再求好」鼓勵我繼續往前行。一個不理想卻完成的論文總比一個理想卻未完成的論文還好。從中，我逐漸學會保羅為什麼最終都卸下「判斷自我」的權利，因為這只會造成鑽不必要的牛角尖。感謝我父親屢次帶我騎腳踏車，逍遙於民雄的諸多後山小路，在日常中透過身教展現每一次默默的煮飯、打掃、聆聽都是愛護妻小的具體方法。

感謝我太太在這幾年的耐心與陪伴，多等了我好幾年才畢業，卻一直「以我為榮」。與你生活十分奇怪、百分好玩、萬分驚奇。感謝我兒子給了我足夠重大的責任，促使我終於養成穩定早睡早起的習慣，也帶給我們一家與所有與你接觸的人天上來的喜樂。

感謝河山學社所帶給我的學習與生活環境，教導我如何安排自己的時間且為自己設立規律的生活。感謝信友堂與 Thrive 教會的弟兄姐妹的友誼與陪伴。

「……霜刃未曾試」。博士只是學者生涯的開始，而未來的道路無人能知，但是必有神沉穩的帶領。筆者對自己的期許是要像以利沙一樣，按照自己所知道的，努力完成當先的各個任務，在服事家庭與服務單位甚至願意「做牛做馬」，同時願意隨時順服神在生命中的介入並改變自己的方向。



摘要

孟莊人性論之比較最終得出的結論經常不是「對立」就是「會通」。然而，不同研究者所進行的比較似乎都在不同層次，阻礙將不同的判斷融會貫通。本文試圖針對這個現象，提供一個方法的梳理，主張一個四個步驟的分類法（*taxonomy*），藉此澄清孟莊人性論可以從「概念對準」、「理論對稱」、「問答對立」與「精要對齊」四個解析度層次比較。概念對準受到傅佩榮「澄清概念」研究法的啟發，試圖對準孟莊人性論中的基石概念。理論對稱受到傅偉勳「五謂創造性詮釋學」研究法的啟發，試圖對稱孟莊人性論中的基礎理論。問答對立受到勞思光「基源問題」研究法的啟發，試圖對立孟莊人性論中的基源問答。精要對齊受到李賢中「思想單位」研究法的啟發，試圖對齊孟莊人性論中的基本精要。

在提出這個方法的同時，本文也進一步使用該方法比較孟莊人性論，每一章個別澄清孟莊人性論的不同方面。「概念對準」將人性的基石概念分類為「人性的內涵」，其中探討孟莊的「心」、「欲」和「志」；「人性的發揮」，其中探討孟莊的「仁」與「義」；與「人性的目的」，其中探討孟子的「天」和莊子的「道」。孟子認為人有「適當的欲望」，並澄清「適當」擁有「適時」（符合時機）、「適度」（符合程度）與「適量」（符合分量）三個標準。莊子則認為人有「自然的欲求」，並澄清「自然」擁有「自由」（沒有外在限制）、「自在」（沒有競爭念頭）與「自足」（沒有任何不滿）三個徵兆。

「理論對稱」分別回顧孟子與莊子人性論建構中的關鍵議題，各自回顧四個議題之後，並聚焦於近年學者對孟莊人性理論的共識：孟子與莊子都肯定人活在關係網絡中。自然延伸的問題是人到底身處於幾個關鍵的關係之中？不同學者提出不同的解釋，因此該分析轉向於《孟子》與《莊子》的文本。初步的分析從《孟子》與《莊子》文本中各找出一個代表性段落，其中分別看見孟莊肯定四個可以區別的關鍵關係，而進一步的分析則顯示這些關係出現於其他的重要敘述中。這四個關係分別是「與超越界」、「與人類界」、「與自然界」和「與內在界」的關係。孟子認為人活在「天人物我」的關係網絡中，並能借用傅佩榮的「對神明要敬、對別人要恕、對物質要儉、對自己要約」總結孟子對於四個關係



的態度。莊子則認為人活在「道人物我」的關係網絡中，並能借用傅佩榮的「與大道要游、與別人要化、與自然要樂、與自己要安」總結莊子對於四個關係的態度。

「問答對立」回顧四個代表性的孟莊人性論之比較研究，在回顧的同時進行初步的驗證，展現這四個研究多少展現出「概念對準」、「理論對稱」、「問答對立」或「精要對齊」的特色，佐證該方法為一個分類法的可能性。在回顧過往研究的同時，本章也試圖從孟莊人性論比較研究中找出基源問題的線索，分別詢問何謂人的「原樣」、「問題」、「解方」與「理想」。這四個問題形成一個故事，可稱作為「人類的故事」，是人類共同的修養途徑。針對這四個問題，孟莊各自提出答案。從「心」的角度而言，孟子的修養過程有「存心」、「放心」、「求心」與「盡心」四個步驟，而莊子的修養過程則有「事心」、「成心」、「心齋」與「鏡心」四個步驟。從「仁義」的角度而言，孟子的修養過程有「由仁義行」、「充塞仁義」、「擴充仁義」與「居仁由義」四個步驟，而莊子的修養過程則有「仁義次之」、「彊以仁義」、「攘棄仁義」與「假道於仁，託宿於義」四個步驟。

「精要對齊」分別有「對內」與「對外」兩種比較。「對內」的精要對齊指的是在中國哲學自己的傳統中進行比較，並顯示「線上哲學百科全書」與「譯者序」中的思想精要確實能夠按照以上所提倡的方法步驟分類其比較的層次。「對外」的精要對齊則嘗試跨出中國哲學的傳統，用以上的方法與基督教人性論進行比較。依照「概念對準」，基督教主張人本身就是一個「欲求的存有」(*nephesh*)，因此皆有「自然欲求」與「適當欲望」。依照「理論對稱」，基督教主張人活在「神人物我」的關係網絡中，並能用「向上帝要合」、「向別人要愛」、「向萬物要治」和「向自己要謙」總結基督教對於四個關係的態度。依照「問答對立」，基督教的修養過程有「順心」、「硬心」、「新心」與「一心」四個步驟。以上比較顯示本文的人性論分析方法有助建構一個跨傳統的人性論架構，同時能梳理不同傳統的重要共識與關鍵差異。

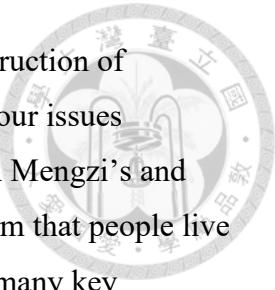
關鍵字：孟子、莊子、基督教、人性論、比較哲學、方法論、跨傳統對話



Abstract

Comparisons of Mengzi's and Zhuangzi's theories of human nature often conclude they either "contradict" or "converge." However, the comparisons made by different studies appear to be at different levels, preventing easy integration of different judgments. This article attempts to provide a methodological analysis of this problem, advocating a four-step taxonomy to clarify that Mengzi's and Zhuangzi's theories of human nature can be compared at four levels of resolution: "conceptual correlation," "theoretical correspondence," "question-answer contrast," and "essential comparison." Conceptual correlation was inspired by Fu Pei-Jung's method of "clarifying concepts" and attempts to correlate the cornerstone concepts in Mengzi's and Zhuangzi's theories of human nature. Theoretical correspondence was inspired by Charles Wei-Hsun Fu's "five stages of creative hermeneutics" and attempts to correspond the cardinal theories in Mengzi's and Zhuangzi's theories of human nature. Question-answer contrast was inspired by Sze-Kwang Lao's "fundamental question" method and attempts to contrast the central questions and answers in Mengzi's and Zhuangzi's theories of human nature. Essential comparison is inspired by Hsien-Chung Lee's "thought unit" method and attempts to compare the chief essences of Mengzi's and Zhuangzi's theories of human nature.

While proposing this method, this paper also uses this method to compare Mengzi's and Zhuangzi's theories of human nature, and each chapter clarifies different aspects of their respective theories. "Conceptual correlation" categorizes the cornerstone concepts of human nature into "the content of human nature," which explores Mengzi's and Zhuangzi's "heart," "desire," and "will"; "the development of human nature," which explores Mengzi's and Zhuangzi's "benevolence" and "righteousness"; and "the purpose of human nature," which explores Mengzi's "Heaven" and Zhuangzi's "Dao." Mengzi believed that people have "appropriate desires" and clarified that "appropriate" ought to meet three standards: "appropriate time" (in line with time), "appropriate degree" (in line with depth), and "appropriate quantity" (in line with breadth). Zhuangzi believed that people have "natural desires" and clarified that "natural" needs to display three signs: "self-determining" (no external restrictions), "self-sufficiency" (no competitive desire), and "self-satisfaction" (no dissatisfaction).



“Theoretical correspondence” reviews the key issues in the construction of Mengzi’s and Zhuangzi’s theories of human nature. After reviewing four issues respectively, it focuses on the consensus of scholars in recent years on Mengzi’s and Zhuangzi’s theories of human nature: Mengzi and Zhuangzi both affirm that people live in a network of relationships. The natural follow-up question is: how many key relationships are there? Different scholars have proposed different interpretations, so this analysis turns to a textual analysis of the *Mengzi* and the *Zhuangzi*. Initial analysis identifies a representative passage from each classic, in which each of them identify four key, distinguishable relationships, while further analysis shows these relationships appear in other key passages. These four relationships are relationship with the “transcendental realm,” “human realm,” “natural realm,” and “inner realm.” Mengzi believed that people live in a network of relationships between “Heaven, people, things, and self.” We can use Fu Pei-Jung’s work to summarize Mengzi’s attitude towards the four relationships: be reverent towards the gods, be respectful towards people, be reserved towards things, and be restrained towards yourself. Zhuangzi believed that people live in a network of relationships between “Dao, people, things, and self.” We can use Fu Pei-Jung’s work to summarize Zhuangzi’s attitude towards the four relationships: “be ambling with the Dao, be accommodating with people, be affable with nature, be amiable with yourself.”

“Question-answer contrast” reviews four representative comparative studies of Mengzi’s and Zhuangzi’s theories of human nature. A preliminary verification of the method is conducted while doing the review, showing these four studies more or less exhibit the characteristics of “conceptual correlation,” “theoretical correspondence,” “question-answer contrast,” and “essential comparison,” showing the possible use of this method as a classification tool. While reviewing past research, this chapter also attempts to find clues to the central questions from the comparative studies of Mengzi’s and Zhuangzi’s theories of human nature, variously asking what is humanity’s “original state,” “problem,” “solution,” and “ideal state.” These four questions form a story, which can be labeled the “story of humankind” or the universal way of self-cultivation for humankind. Mengzi and Zhuangzi each answer these four questions. From the perspective of the “heart,” Mengzi describes self-cultivation as entailing “preserving one’s heart,” “losing one’s heart,” “seeking one’s heart,” and “exhausting one’s heart,” while Zhuangzi describes it as “obeying the heart,” “predetermining one’s heart,” “fasting the heart,” and “a mirroring heart.” From the perspective of “benevolence and

righteousness,” Mengzi describes self-cultivation as entailing “walking the path of benevolence and righteousness,” “stopping up benevolence and righteousness,” “completely developing benevolence and righteousness,” and “dwelling in benevolence and walking in righteousness,” while Zhuangzi describes it as “benevolence and righteousness follows,” “forcibly insisting on benevolence and righteousness,” “abandoning benevolence and righteousness,” and “temporarily treading on the path of benevolence and temporarily lodging in righteousness.”

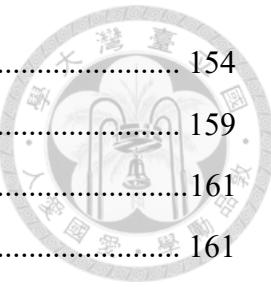
“Essential comparison” subdivides into two types, “internal” and “external.” “Internal” comparison refers to that done within the Chinese philosophical tradition, and shows that the essential comparisons found in online philosophical encyclopedias and translators’ prefaces can indeed be classified according to the four methodological levels advocated above. “External” comparison attempts to step beyond the Chinese philosophical tradition and uses the above method to make comparisons with the Christian theory of human nature. Based on “conceptual correlation,” Christianity advocates that human beings are “desiring beings” (*nephesh*), and therefore have “natural desires” and “appropriate desires.” Based on “theoretical correspondence,” Christianity advocates that people live in a network of relationships between “God, humanity, things, and self.” Its attitude can be summarized as “be united to God,” “be loving to people,” “be regulating to creation,” and “be humble to yourself.” Based on “question-answer contrast,” Christianity describes cultivation as entailing “following the heart,” “hardening the heart,” “a new heart,” and “a single heart.” The above comparison shows that the method of analyzing human nature offered helps construct an inter-tradition framework for understanding human nature, able to identify important consensuses and key differences between different traditions.

Keywords: Mengzi, Zhuangzi, Christianity, theory of human nature, comparative philosophy, methodology, inter-tradition dialogue



目次

謝辭	ii
摘要	iii
Abstract.....	v
目次	viii
表次	x
第一章 緒論	1
第一節 研究動機、主題及問題意識	1
第二節 研究方法與論文結構	5
第三節 研究目的與材料選取	12
第四節 《孟子》與《莊子》先秦時期的共同脈絡	14
第貳章 基石概念對準	20
第一節 基石概念對準說明	20
第二節 孟莊人性的內涵	23
第三節 人性的發揮	55
第四節 人性的目的	66
第五節 小結	72
第叁章 基礎理論對稱	74
第一節 基礎理論對稱說明	74
第二節 梳理《孟子》人性理論的詮釋差異	75
第三節 整理《莊子》人性理論的關鍵議題	92
第四節 孟子「天人物我」與莊子「道人物我」之結構	102
第五節 小結	124
第肆章 基源問答對立	125
第一節 基源問答對立說明	125
第二節 回顧過往孟莊人性論比較研究	126
第三節 基源問答對立之架構	135
第四節 問答對立的初果：論孟莊「心」的故事	142



第五節 問答對立的初果：論孟莊「仁義」的故事	154
第六節 小結	159
第伍章 基本精要對齊	161
第一節 基本精要對齊說明	161
第二節 「對內」的精要對齊：過往孟莊精要對齊之處	163
第三節 「對外」的精要對齊：孟莊與基督宗教	171
第四節 小結	204
第陸章 結論	206
第一節 前往一個跨傳統的人性論架構	206
第二節 預期研究貢獻	210
第三節 研究限制與未來發展	211
第四節 總結	213
參考文獻	215



表次

【表 2.1】人性相關概念出現次數比較	21
【表 2.2】《孟子》與《莊子》對於「仁義」的看法比較	66
【表 2.3】《莊子》對於三個問題的答案	70
【表 3.1】李退溪與李栗谷的理論比較	83
【表 3.2】筆者整理的內篇、外雜篇之人生論、工夫論、養生論的相異之處	95
【表 4.1】《孟子》與《莊子》的七大差異	127
【表 4.2】：孟莊從人心的角度看待人類的故事	143
【表 4.3】：藉「正人心」之結構顯示孟子「人的解方」之結構	147
【表 4.4】：孟莊從仁義的角度看待人類的故事	154
【表 5.1】：傅佩榮教授對於儒家、道家、《易經》的四個關係之總結	184
【表 5.2】：筆者對於基督教的關係網絡的 1.0 詮釋	185
【表 5.3】：筆者對於基督教的關係網絡的 2.0 詮釋	185
【表 5.4】：基督教藉「惡」論人性的故事	191
【表 5.5】：基督教藉「心」論人性的故事	192
【表 5.6】筆者整理湯士文比較儒家人性和道德修養論與基督教人性和救贖論	200
【表 5.7】筆者整理孟子與基督教人性論之比較	201
【表 5.8】筆者整理莊子與基督教人性論之比較	202
【表 6.1】筆者整理莊子與基督教人性論之比較	209



第一章

緒論

第一節 研究動機、主題及問題意識

一、研究動機

在北京所舉辦的 2018 年世界哲學大會主題是「學以成人」（Learning to be Human），清楚突顯二十一世紀所關注的問題是「何謂人？」這個問題是現代社會所面臨的多元問題背後的關鍵問題之一。近代環境議題的前提是人與自然應該有某一種關係，預設著人在萬物中的定位判斷。近代性別議題的前提是人與人應該有某一種關係，預設著某一種理想的人像作為改善的標準。近代對於 AI 與科技的探討也涉及許多與人相關的問題，例如 AI 有可能變成「人」嗎？可見，近代社會所關注的議題往往回歸「何謂人？」這個深刻問題。

如今，大多數已發展國家正在實踐他們對於這個問題的答案，而就思想而言，實際規範許多社會的日常生活之思想是某一種自由主義（liberalism）與民主主義（democracy）的組合。既然已發展國家都有自己的思想根基，而台灣也深受這些思想的影響，在這種情況之下，自然會引發以下疑問：中國哲學對於二十世紀的人可以有什麼樣的貢獻呢？

針對這個問題，近年有學者更仔細的關注，例如李明輝先生在《儒家思想的根源及其全球意義》（*Confucianism: Its Roots and Global Significance*）之中，指出在現代自由主義及民主主義的普及與影響之下，儒學早已失去其「國教」之地位，而由於儒學也沒有如教會般的場所，經常只能塑造「內聖」精神，卻無法發揮「外王」精神。¹然而，李明輝認為儒學傳統仍然能夠具有塑造整個社會與文化的功能，亦即仍然能夠規範個人與社會的教育、形成與培養。²

¹ Ming-huei Lee, *Confucianism: Its Roots and Global Significance* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2017), 1-2.

² "However, it will be suggested throughout this book that Confucian traditions can still function as a main resource for cultural *Bildung*, that is, for the education, formation, and cultivation of self and society." Lee, *Confucianism: Its Roots and Global Significance*, 1.

根據李明輝，民主主義不一定僅來自於自由主義，乃可以來自於儒家傳統所蘊含的養分。近代儒學的學術化與專業化也不會成為達到這個目標的障礙，反而能夠澄清儒家內部的民主精神。³換言之，儒學中蘊含著民主主義的可能性，而且民主社會才能夠完整地成全儒學的理想。傳統思想對於現代社會的貢獻在於能從儒學思想中為民主主義提供一個完整的理論根據。由此可見，現代學者仍然認為中國哲學對於人性的探究，不僅適用於個人「私德」（private virtue）的修養，而且也適用於大眾「公德」（public virtue）的培養。⁴

為了參與世界上對於「何謂人？」這個問題的探討，並且有資源解決我們社會所面臨的各種社會議題，我們應該使用我們擁有的學術資源，更完整地回應這些深刻卻難以回答的問題，而台灣所擁有的寶貴資源包括中國哲學傳統中的豐富題材。為了確保天下人民與國家人民對於這個問題有最為完整的答案，研究中國哲學的學者應該整理中國哲學如何看待人，以便於豐富化世界哲學對於這個問題的探索。華人傳統中到底有什麼資源可以幫助我們解決我們自己社會上所面臨的問題，以及幫助其他國家對於這些問題的探討呢？

中國哲學最具有代表性的傳統是儒家、道家兩者，所以若要重構中國哲學對於「何謂人？」的看法，應該從這裡著手。⁵本論文選擇以《孟子》為儒家的經典代表，並且以《莊子》為道家的經典代表。

為什麼要選擇《孟子》與《莊子》做這個比較，而不是選擇《論語》與《道德經》呢？雖然《論語》與《道德經》一般被公認為儒家、道家的源頭，但是《孟子》與《莊子》則是兩個傳統最早期的發揚者。許多學者認為《論語》與《道德經》之思想是《孟子》與《莊子》的根基，但是在《孟子》與

³ “In the past, liberalism was seen as the theoretical foundation for democracy, but, if the communitarian criticism of liberalism is meaningful, we have to admit that a Confucian justification for democracy is possible. This is the theoretical core of the theory of “developing democracy from Confucianism” and can also be seen as an example of Confucian political criticism. In this sense an intellectualized “academic Confucianism,” another development of traditional Confucianism, has a major role to play because it can also be seen as a display of Confucianism’s “outer kingliness” and more keenly reveal the connection between “inner sagehood” and “outer kingliness.”” Lee, *Confucianism: Its Roots and Global Significance*, 9.

⁴ 參見李明輝〈公德、私德之分與儒家傳統〉，《鵝湖學誌》第 66 期，（2021 年），頁 1-34。儒學對於「私德」（private virtue）探討相當深刻，但是如李明輝所引述，梁啟超曾判斷若要是華人成為現代公民，必須要補上「公德」（public virtue），或是培養李國鼎所提倡的「第六倫」。然而，李明輝指出孔孟思想早已擁有這樣的區分，而最為關鍵的問題反而在於學習化解「私德」與「公德」之間的衝突。

⁵ 當然，先秦也有其他重要的傳統（例如墨家）值得關注，但是為了先建立中國哲學最核心的貢獻，我們可以先從歷史發展上更為完整的傳統著手，再進一步納入其他傳統（例如法家）。

《莊子》的文本中，我們不但擁有更多的資料可以使用，也有更完整的論述可使用。根據著名儒學思想學者劉殿爵（D. C. Lau）的判斷，《孟子》深化了先秦儒家的思想，因此更能夠代表早期儒家思想的思想系統與深度。⁶根據著名先秦哲學思想學者森舸瀾（Edward Slingerland）的判斷，《莊子》也更深刻地回應人該如何活在世界中卻不被世界的不自然感染，因此針對人該如何生活提供了一個更深刻的回應。⁷換言之，《孟子》與《莊子》具有相對完整的論述，且是儒道最早期且基礎性的文獻，因此可從這裡重新建構儒家、道家對於人性的看法。

二、研究主題

順著以上論述，本論文題目訂為「《孟子》、《莊子》人性論比較探析」，目的是要探討《孟子》與《莊子》中的人性論觀點，並透過兩者比較，進一步能夠澄清中國哲學的儒道兩家對於人性最根本的主張為何。然而，設定這個題目馬上引發一個困難：要如何公平地比較《孟子》與《莊子》的人性論？要公平的定位雙方的思想與其對世界哲學的貢獻，必須要奠基於穩固的比較橋梁，中國哲學才能在世界哲學的臺面上有更清楚的貢獻。

三、問題意識

在比較儒家與道家思想的時候，學者往往提出的判斷基本上有「相通」與「對立」兩種觀點。⁸舉例來說，曾有學者探索孟莊思想「是否有會通之可能」，並透過分析「心性」、「命」與「工夫」三個面向回應該問題。其結論

⁶ “[Mencius’s] great achievement is that he not only successfully defended the teachings of Confucius against the corrosive influence of new ideas but, in the process, added to Confucianism a depth that it did not possess before.” D. C. Lau, *Mencius - A Bilingual Translation (Revised Edition)* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2003), xlviii.

⁷ 根據 Edward Slingerland 在緒論中的敘述（強調重點）：“I would argue that the *Zhuangzi*, however, has a much more sophisticated answer to the question of how human beings should live. Laozi urges us to get rid of learning and culture, and physically return to a primitive, utopian life of small-scale agriculture. Zhuangzi sees us as already embedded in, and inextricably tied to, civilized life. Humans will continue to write and read books, carve bell-stands and perform social rituals, argue with one another and travel to faraway lands. The key is *to do this without losing your connection with Heaven, the natural force that governs the world and created our natures*. One should live like the clever birds in the “Swallows Nest in the Eaves” story, being “in the world but not of it,” to borrow language from the New Testament. The way to do this is to make one’s mind tenuous or empty, open to the true nature of the world and people around you, so that you go along with things rather than striving to impose your will or preconceived notions on them.” 參見 C. C. Tsai, *The Way of Nature*, trans. Brian Bruya (New Jersey: Princeton University Press, 2019), x-xi.

⁸ 林慈涵〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，《鵝湖學誌》63期，（2019年12月），頁171-173。

是孟莊所關懷的面向與使用的詞彙雖然不相同，孟莊「所能達致之生命境界」則「是相通的」。⁹

這種結論在各種學術論文中經常出現，可被稱作爲「分歧卻相通」的立場，如以下另外一個較爲代表性的敘述：



儒道兩家的人學思想各自分別認識與把握人的不同的方面，兩家關於人的學說也是從不同的思想進路上來論證與論述的。但包含著很大歧異性的儒道人論又是可以互相補充，彼此協調一致的，它們各自把握到了人的某些方面，而忽略了另一些方面，而各自所忽略之處正是對方所見之處，如果我們把儒道各自的人學思想投射到一個更爲廣闊的理論結構之中，從更高的層面上來綜合儒道，這樣中國文化關於人的學說可能會因之而顯得全面一些，並從儒道人論的互補中顯現出中國文化關於人的學說的整體性來。¹⁰

雖然這種說法很吸引人，但是更重要的問題是這個可以「綜合儒道」的「更廣闊的理論結構」到底是什麼？或者，孟莊「所能達致之生命境界」到底是什麼？以及這個境界是以上所指的「更廣闊的理論結構」嗎？

更何況，雖然《孟子》與《莊子》也沒有很明顯地批評對方，當我們仔細比較《孟子》與《莊子》的思想，我們便發現雙方似乎有彼此批評之處，導致原本的「相通」之結論沒有如此地清楚無疑。舉例來說，莊子曾批評「仁義之端」，似乎是在批評孟子所提倡的四端之說。¹¹此外，孟子也似乎有批評莊子，或至少如莊錦章所主張，孟子有批評莊子的一些「道家傾向」（*）。¹²可見，即使孟子與莊子沒有互相提名，兩者思想似乎有一些對立之處。*

以上簡略的分析顯示，比較《孟子》與《莊子》的人性論有其挑戰，主要在於難以融合不同的判斷。然而，筆者認爲仍有希望。首先，在進行比較時，我們必須注意到一個根本現象：無論是「對立」還是「相通」的判斷，兩者都奠基於找到孟莊之間的「相同」。這代表只要進行任何比較研究，都必須要先

⁹ 李瑋皓〈論孟子與莊子「心性、命、工夫」義理之較析〉，《鵝湖月刊》562期，（2022年04月），頁20、30。

¹⁰ 王志跃〈莊子人論研究——兼述先秦儒道人論之歧異與互補〉，《宗教哲學》第1卷第2期，（1995年），頁53。

¹¹ 《莊子·齊物論》。

¹² Kim-chong Chong, "Mencius, Zhuangzi and ‘Daoism’," in *, ed. Yang Xiao and Kim-chong Chong (Cham: Springer International Publishing, 2023), 120.*

找到「相同」，才能進一步判斷「相異」。其次，就算暫時將焦點放在「相通」的立場上，我們發現不同研究者的「相通」之判斷也難以對齊。這提供一個寶貴的線索：如果要建構一個公平的比較橋梁，能夠應用於評估不同「相通」與「對立」的立場，並不能僅限於內容的分析。換言之，我們必須找出一個比較後設性的架構。若這個架構能成立，或許能呈現有的分歧發生在不同的比較層次。透過這個架構，我們更能夠澄清無論學者提出「相通」或「對立」的判斷，該判斷主要是發生在哪一個層次。

以上考量所引出的可能性是從方法著手，探討不同研究者所提出的判斷是奠基於哪一個層次的分析。為了進行公平的比較與判斷，本文必須小心地建構一個公平的比較標準，於是認為要先從概念、理論、問答三個角度先找《孟子》與《莊子》在人性論上可能的共同焦點，再提出一個精要的比較答案。以上四個步驟也是本文所採用的方法論，分別為「概念對準」、「理論對稱」、「問答對立」與「精要對齊」四個步驟。概念對準確認我們所挑選的概念在孟莊思想中的定位與意義，理論對稱找出孟莊在理論上的焦點與其異同之處，問答對立從概念與理論中整理出其基源問題與答案，而精要對齊則結合以上三項的分析，並且關注不同作者對於孟莊人性論能否「相通」的判斷。

當然，分析中國哲學傳統中的《孟子》與《莊子》如何看待人性論本為一個有價值、值得追求的目標。同時，在世界哲學的脈絡中，更周全的比較則是能夠與其他傳統進行對話的。筆者以上所建立的四個步驟的方法論能從四個解析向度分析人性論，同時希望能夠進一步嘗試在世界哲學的場域使用這個方法。於是，本文試圖以基督教人性論為比較對象，進行一個比較初探，藉此檢驗該方法與分類能否應用於公平地梳理儒家、道家與基督教在人性論上的立場異同。

第二節 研究方法與論文結構

一、方法介紹

以下採用一個四步驟的研究方法，可以用兩個方式介紹。首先，若用譬喻來形容，以下的方法如同畫油畫，必須一層一層地上色，而在畫完一層之後，並且等到它乾了，才能夠繼續畫下一層。同樣的，本文也從四個不同視角，一



層一層地刻畫出一個更完整的《孟子》、《莊子》人性論之比較。其次，這樣理解《孟子》、《莊子》人性論是一個循序漸進的過程。第一個階段聚焦於孟莊人性論中的基石概念，第二個階段聚焦於孟莊人性論中的基礎理論，第三個階段對立孟莊人性論中的基源問答，而第四個階段則從孟莊人性論重新評估學者對於孟莊思想的基本精要且與基督教人性論進行比較。

本文仔細刻畫研究方法是因為本文的重點之一在於顯示孟子與莊子人性論的比較要如何公平地進行。以避免扭曲任何一方的人性論，筆者必須要梳理一個清楚的比較架構。這樣，即使讀者不認同這個比較結果，可以更清楚地指出反對之處。

以下方法總共有四個步驟：（1）概念對準法、（2）理論對稱法、（3）問答對立法及（4）精要對齊法。我們會解釋概念、理論、問答與精要的進展過程，再說明對準、對稱、對立與對齊的部分。這個過程可以用粽子的比喻說明。¹³假設我們手中有兩串粽子，而我們希望進行比較，一個「概念對準」的分析會聚焦於兩種粽子內部的食材，包含兩種粽子串有沒有使用同樣的米或肉等探索。接著，「理論對稱」的分析則會將焦點轉換到個別的粽子是怎麼被建構的，有什麼樣的形狀與內部關係，食材之間有什麼樣的互動等考察。再來，「問答對立」則會從多條繩子當中找出最為關鍵的繩子，能夠一拉就拉起整串粽子的那一條繩子，這就是問答對立所在乎的基源問題與相對應的答案。最後，「精要對齊」則是將兩串粽子放在眼前，從整體的角度比較兩串，但用前面所進行的比較結果幫助自己做出最後整體的判斷，確認這兩串粽子的比較確實公平。

更具體而言，以下將會從孟莊人性論不可或缺的關鍵概念著手，以便於澄清這些探討中最常出現的基本材料，如同煮飯前必須先準備好煮飯材料一般。透過概念的分析，我們可以理解它們大概有哪些意思，以及它們在重要段落中可能會有的特殊意義。接著，我們將會開始看歷代《孟子》與《莊子》詮釋中常常出現的各種哲學理論，用以上所澄清的概念梳理孟莊對於某一些共同理論

¹³ 雖然哲學界對於比喻的評論較低，孟子與莊子兩個都善用比喻，因此筆者也盡量用比喻澄清其意思。孟子尤其明顯地用比喻說明他人性論的核心觀點，並用許多比喻描述人倫中所蘊涵的規範與倫理原則。參閱饒忠恕《「予豈好『譬』哉？」：孟子與譬喻》，臺北市：花木蘭出版社，2021年），頁71-84、90-106。



的不同看法。再來，我們要從更宏觀的角度重新整理出《孟子》與《莊子》最主要在詢問的哲學問題和他們提供的相對應答案，以便澄清孟莊所關注的問題之普遍價值。最後，基於以上所建構的交集點，我們可以回頭探索不同學者對於《孟子》與《莊子》的整體看法，並且從本文中所建構起的人性論，回頭評估過往學者對於孟莊思想的鳥瞰圖，以及與其他傳統比較。

概念若對準、理論若對稱、問題若對立、精要若對齊，就可以建構起一個穩固的「思想橋樑」，並且準確的看出它們的異同之處。我們在「對比」的過程中，也必須要找到適當的比較橋樑，好讓雙方的思想不被扭曲，又能夠清楚地呈現其意義。

或許有些讀者會詢問：一定需要採用這個順序嗎？就筆者而言，以上方法可以按照不同的需要而在順序上有不同的呈現。本文所採取的方法順序是概念、理論、問答、精要，因為這個順序更清楚呈現該架構的「由下而上」（bottom-up）的特性，突顯這些分析是奠基於穩固的基礎。¹⁴若要把以下分析結果在有限的時間內呈現給讀者或一群聽眾，那可以將「精要對齊」之結果放置第一順位，以便於先開門見山，讓聽眾看到重點，再進入細部分析。這樣順序的差異反應著我們的理解過程是一個辯證式（dialectical）的過程，整體與部分同時互相進行、互相交替。換言之，在某一些情況之下，或許最適合的呈現順序是先談「問答」，再回頭談「理論」、「概念」、「精要」等。

筆者在本文中所採取的順序也可以從「邏輯順序」與「現實順序」加以說明。「概念」到「理論」到「問答」到「精要」有其「邏輯順序」，因為讀者可以從最小的「概念」之單位著手，先理解最小的範圍。概念與概念之間自然會形成各種「理論」，可以解釋經典中的各種段落，但是不是每一個理論都有相同的重要性。要判斷其重要性必須要重構理論背後所針對的「問題」與其給出的「答案」。其實，每一個「理論」嚴格來說都已經是一個「問答」組合，但是在陳述理論時，不見得每一次都會呈現。只有在澄清各個理論所蘊含的「問答」，才好判斷哪一些「問答」是最為重要的，稱得起「基源問答」的地位，是一種人類普遍關注的問題且追求的答案。在澄清了這些「基源問答」之

¹⁴ 相對於「由上而下」（top-down）。

後，「精要」的介紹重點自然也會變得比較清楚，因此適合放在進行研究時最後的步驟。

就「現實順序」而言，這也是一般人在詮釋過程中所使用的理解順序。在閱讀《孟子》與《莊子》文本時，最容易注意到的是他們個別所使用的單獨概念，因此從這裡著手也符合讀者現實的閱讀策略。其次，讀者自然地會將概念串起來，看出他們之間的關係，也就開始形成「理論」。然而，「理論」有時只有呈現「答案」，而沒有澄清該「答案」所回應的「問題」，而這也是讀者在理解「理論」後續才逐漸處理的步驟。能夠開始掌握一個思想的「問答」，並進一步判斷思想中的「基源問答」是什麼則是第三個步驟。理解到這個程度，讀者將能開始看見思想的整體，亦即一個思想的「精要」。

總而言之，本文中所使用的方法順序是按照本文的目的而定。同時，本文所梳理的方法也適用於其他脈絡與用途，可以彈性地按照個人的需求而調整且使用。

二、方法步驟

以下將從（1）理念根據與（2）範圍選定兩個面向介紹每一個方法論的步驟。

（一）概念對準法

就理念根據而言，概念對準法基於傅佩榮教授「方法論」的第一個步驟：澄清概念。雖然傅教授自己未曾探討其哲學方法論，筆者曾在另一篇文章中，論證傅教授所提倡的「澄清概念、設定判準、建構系統」是其哲學方法論。¹⁵澄清概念的重要性，在於釐清我們所使用的題材，以便於確保我們所討論的每一句話都夠清楚。換言之，「概念」可以比喻為煮飯的材料或建房的磚塊，是一個思想的重要基石。若把澄清概念放置比較的情況中，必須要找著兩部經典中都出現的概念，而且所挑選的對準概念，最好是占據相近的使用比例。¹⁶

¹⁵ 參見傅佩榮、許詠晴、曹行、熊偉均、楊舒淵、饒忠恕、傅琪媯《人性向善論發微：傅佩榮「人性向善論」之形成、論證與應用》，（臺北：立緒，2021年），頁340-365。

¹⁶ 一個粗略的標準是計算一個概念所出現的次數，並且除以整部經典的總字數，以便於澄清兩部經典中所使用的次數是否截然不同。如果差異太大，或是出處太少，某一個概念可能就不適合使用為對準的概念。此外，歷代詮釋對於某一個概念的重視程度也應該是參考因素之一。有趣的是，有一些概念可能在現在學術界比較常見，例如用「情感」（濃縮為「情」）描述《孟子》的哲學貢獻，但是《孟子》在「情」的使用時，經常在指「實情」。這不代表孟子哲學中不重視現代人所謂的「情感」，但是會影響我們考慮該否使用「情」為其中所對準的概念。

就範圍選定而言，筆者最終整理出「人性的內涵」、「人性的發揮」及「人性的目的」三組概念群。考量到出處次數，以及雙方經典中的重要性，最終所得出的概念包括「心」、「欲」與「志」。第二組概念是屬於「人性的發揮」，並且包含「仁」與「義」，因為《孟子》在探討人性時，最核心的概念包括「仁」與「義」，而《莊子》對於人性的探討也正好牽涉到同樣的概念，只不過反而認為「仁義」經常阻礙人性的運作。第三組是屬於「人性的目的」之概念，並且包含孟子的「天」與莊子的「道」。這些概念在《孟子》與《莊子》中具有不同地位，但是都牽涉到孟莊思想中的「超越界」。換言之，第一組概念說明人的基本資質，第二組概念說明人的共同正路，而第三組概念則說明人所要成全的理想。¹⁷若有概念出現於某一部經典，但是在另一部經典中所出現的出處過少，本文就暫時不處理，以便於保留均衡的比較。¹⁸

（二）理論對稱法

就理念根據而言，這個步驟基本上是重構孟莊共同關注的哲學理論與其思想脈絡，因此主要是借用傅偉勳的「五謂」詮釋架構為主要參考對象。傅偉勳認為詮釋學五個步驟，分別為「實謂」（經典實際說什麼？）、「意謂」（經典想要說什麼？）、「蘊謂」（經典可以說什麼？）、「當謂」（經典應當說什麼？）及「必謂／創謂」（經典必須說什麼？）。顯然，理論有許多層面可以說明，教導我們在對稱理論的過程必須要找到真能對稱之處。理論對稱法試圖將把雙方的理論的相同處對比起來，再澄清他們的差異。這意味著所挑選的理論必須要是比較對象一同關注的哲學理論，不然所建構的理論對稱並無意義。此外，其中的「創謂」預設有一些理論是古代人沒有關注，卻是現代人所關注的，因此現代人必須基於古代思想所蘊含的線索，說明他們在當代會如何回應不同的問題。這個古今之別的意識幫助我們意識到：不是所有問題與答案都是一樣重要的，因此某一個問題的關注有分關注上的輕重。

就範圍選定而言，筆者所選定的理論是從「關係」的角度理解孟子與莊子的人性論。就筆者來看，孟子與莊子皆肯定人活在關係網絡中，而這個關係網

¹⁷ 以上概念分類也對應至傅佩榮教授對於儒家「人之性」、「人之道」及「人之成」的分類。參見傅佩榮《人能弘道》，（臺北市：天下文化，2008年），頁5。

¹⁸ 採用這樣方法的擔憂就是會遺漏重要的題材，這也是一個合理的顧慮。然而，比較本來就是要比較雙方的異同，因此挑選其中一部經典不常使用的概念也對於比較沒有太大的用途。換言之，這樣的捨去是合理且必要的，以便於把焦點放在有助於進行比較的概念上。



絡有四個最核心的向度，亦即「與內在界的關係」、「與自然界的關係」、「與人類界的關係」和「與超越界的關係」。澄清孟子與莊子這方面的關係必須使用以上所描述的概念。「與內在界的關係」會特別使用「人性的內涵」相關概念描述。「與自然界的關係」會使用「人性的內涵」與「人性的發揮」相關概念描述。「與人類界的關係」會使用「人性的發揮」相關概念描述。「與超越界的關係」則會使用「人性的目的」相關概念描述。

(三) 問答對立法

就理念根據而言，筆者認同勞思光對於「基源問題」的重視，因此在這個步驟中，試圖整理出《孟子》與《莊子》人性論中的基源問題。該階段與以上的「理論對稱」不同，因為若「理論對稱」更重視從孟莊的脈絡中，重構出他們共同的基源問題與答案，藉此橫跨兩個不同經典，「問答對立」則更重視橫跨先秦時代與現今時代，突顯孟莊人性論中對於人類歷史中的一些永恆性問題的答案。當然，他們對於人類有史以來的共同哲學問題會提供不同的答案，因此這些問答必定在某一種意義之下會是對立的。

就範圍選定而言，本段會順著以上的分析，並聚焦在《孟子》與《莊子》的一些關鍵段落的分析上。《孟子》的分析將聚焦於〈公孫丑上〉、〈告子上〉、〈盡心上〉三篇，而《莊子》人性論的分析將聚焦於〈齊物論〉、〈人間世〉、〈養生主〉與〈大宗師〉四篇還有〈胠撻〉、〈馬蹄〉及〈繆生〉三篇，但是也會在建構外篇的人性論之後，再回頭與內篇做結合。本章所處理的哲學問題會用（1）何謂人的「原樣」？；（2）何謂人的「問題」？；（3）何謂人的「解方」？；（4）何謂人的「理想」？四個哲學問題刻畫出孟莊人性論其中的基源問題之思路。大略來看，第一個問題可以從以上「人性的內涵」的題材中勾勒出其答案，第二與第三個問題可以從以上「人性的發揮」的題材中勾勒出其答案，而第四個問題可以從以上「人性的目的」的題材中勾勒出其答案。¹⁹

(四) 精要對齊法

就理念根據而言，本段受啟發於李賢中的「思想單位」方法論。其方法試圖更完整地重構一個文本的情境，主要方式是藉由詢問「有什麼？」、「是什

¹⁹ 就如以上每一個階段而言，本段落無法涵蓋孟莊各自人性論的所有面向，但是其目的是提供一個代表性的草圖，好讓後續研究可以站在其基礎上，繼續延伸下去。

麼？」、「為什麼？」、「會怎樣？」及「要怎樣？」五個基本問題，並且結合起來將形成一個所謂的「思想單位」。²⁰就如「思想單位」需要一個完整的五個步驟，「精要對齊」同樣奠基於前面三個對比層次才能更加完整，形成一個完整的「精要對齊」之比較。雖然本文並不會直接使用思想單位，本文的各章節中皆預設著思想單位的五個問題。第二章主要從「有什麼？」、「是什麼？」的角度梳理「心」、「欲」和「志」的意思。第三章主要從「有什麼？」與「是什麼？」的角度探討人所身處的關係網絡，並從「為什麼？」的角度探討「超越界」與人的決定性關係。第四章主要從「會怎樣？」與「要怎樣？」的角度梳理人的普遍修養途徑。這代表奠基於前面三章的精要對齊也預設著對於思想單位周全的探討。

就範圍選定而言，筆者將挑選一些不同的孟莊比較研究，特別聚焦於線上哲學百科全書以及譯者序其中刻意進行孟莊人性論比較研究的段落，從中得出不同學者對於孟莊思想的精要主張。刻意比較孟莊人性論的論述相當少，所以這裡將會聚焦於一些代表性的中英文論述，並檢視這些論述用何方式建構其比較。至於孟莊翻譯者的論述，則是會突顯不同譯者對於孟莊評斷的交集處，尤其突顯不同譯者對於孟莊的互斥觀點。此外，本段落也會進行一個與基督教人性論的初步比較，透過四個方法論步驟呈現孟莊與基督教人性論的共同特色和其「精要對齊」之可能性。

三、論文結構

概念對準法、理論對稱法、問答對立法及精要對齊法結合使用，如同一層一層的油畫慢慢上色。筆者認為這個循序漸進的方法，能夠更清楚地呈現《孟子》與《莊子》人性論的核心主張，並藉此有效地建構一個可以公平衡量兩個人性論能否相通的橋樑。雖然每一章從一個角度呈現孟子與莊子人性論的特質，但是每一章是奠基於前面的分析，因此最完整的說明則是缺一不可。以下先簡單說明後續的章節結構與彼此之間的關係，以便讓讀者一目瞭然，先看見整體，再進入細節分析。

²⁰ 李賢中〈思想單位研究法〉，收錄於《中國哲學研究方法的可能之路》，（臺北市：國立台灣大學出版社，2022年），頁83-92。



第二章聚焦於「概念對準」，先搜尋出孟子與莊子人性論相關的基石概念。由於本章要進行公平的比較，因此需要從個別重要的人性論概念中找到雙方之間的共用的重要概念。這代表有一些概念會被忽略，是比較性研究本身的限制之一。

第三章會基於第二章所澄清的概念進行「理論對稱」。理論對稱會從過往孟子人性論研究與莊子人性論研究中找出學界內的重要議題，並從這些重要的議題中試圖找出一個對稱的理論，以便於呈現理論對稱該如何進行。所選擇的理論將會使用第二章已經澄清的概念描述。

第四章將焦點放在「問答對立」，並從孟莊人性論的比較研究著手。透過已有的比較研究，我們將可以得出比較研究中的關鍵理論與焦點，是孟子與莊子人性論之中最根本的基源問題。找到這些基源問題之後，我們可以進一步簡單澄清孟子與莊子針對這些不同的問題所提出的答案。在描述這些問答時，我們也會反復使用第二章所澄清的概念，而且其中一個問答會牽涉到第三章所澄清的理論。

第五章則聚焦於「精要對齊」，結合以上三章的分析，從宏觀的角度看待孟子與莊子人性論。這個階段不斷會從前面三章的分析勾勒出一個可以衡量中國哲學內部的人性論研究，也試圖用這個架構與其他傳統進行人性論的比較。若成功進行比較，將會展現進行研究過程中所得出的架構具有跨文化、跨傳統的可能性。

第三節 研究目的與材料選取

一、研究目的

本文主題為「《孟子》、《莊子》人性論比較探析」，以《孟子》、《莊子》為經典依據，勾勒兩部經典中的人性論，並且澄清其在現代世界中可扮演的角色。本文題目背後至少有三個長遠的研究目的，由小至大分別如下：（1）有益於彌補儒道研究的缺陷、（2）有助於重構人文研究的基礎、及（3）有利於參與世界哲學的對話。

（1）本文試圖有益於彌補儒道研究的缺陷，如李娟在其 2009 年的孟莊心性論研究中指出，雖然孟子與莊子研究十分豐碩，相關的比較性研究相對簡

略。此外，自 2009 年之後，也有許多《莊子》人性論相關之研究出版，應該被納入於最新的孟莊比較性研究。換言之，本文試圖將近 10 多年的豐富研究納入本文中，擴充我們對於孟莊人性論之間的重要共識與關鍵分歧的理解。

(2) 本文試圖有助於重構人文研究的基礎。人文學科在近年的科學與科技發展的脈絡之下，容易被視為過時的古董而已。然而，就筆者看來，許多現代社會中最關注的議題皆牽涉到人之本性的界定，無論是 AI 與機器人的發展，或是性別與身份的定位，或是現代人所面臨的憂鬱、焦慮與人所尋求的心理咨商。本文刻意從儒道傳統中挑選早期代表性的著作，以便於考察這些傳統共同看待與界定人的方式。這樣的探索除了幫助我們了解人的真實樣式，也有助於建構一個穩固的基礎，從事跨領域的研究，以人性論當作跨越領域的橋梁。換言之，本文特別關注人文與其他學科之間可能的交集點。

(3) 本文試圖有利於參與世界哲學的對話，因為本研究試圖澄清中國哲學傳統中最具有代表性的其中兩個傳統如何看待人類，以便參與現在正在形成的世界哲學之對話。在北京所舉辦的 2018 年世界哲學大會主題是「學以成人」(Learning to be Human)，清楚突顯二十一世紀所關注的問題是「何謂人？」。¹2024 年的主題則是「跨越邊界的哲學」(Philosophy Across Borders)，突顯人的共同關注是如何跨越各種邊界，藉由澄清彼此觀點的異同，卻盡可能找出某一些穩固的共識。²換言之，本文特別關注儒道與其他思想傳統之間可能的交集點。筆者深信，假如我們的探索夠深，我們可以找到不同傳統之間的共同點，並能從中找出一些關鍵的共識，成為與其他傳統溝通的公平橋梁。

二、材料選取

由於《孟子》與《莊子》的人性論各自為廣大的題目，因此要在一篇博士論文中合理地呈現兩者，必須要聚焦於較小卻最為關鍵的段落，才能夠把最有代表性的內容納入其分析。本文所選取的材料可以大略分為《孟子》與《莊子》人性論相關的（1）原文、（2）傳統注釋以及（3）現代的二手文獻三者，以下將分別闡述。

¹ 參見 "Learning to Be Human," 2024, accessed 04/22, 2025, <https://pdconet.org/wcp24/Proceedings-of-the-XXIV-World-Congress-of-Philosophy>.

² 參見 "Philosophy Across Boundaries," 2024, accessed 04/22, 2025, <https://wcprome2024.com/>.



就原文而言，《孟子》中最為緊要的段落有〈公孫丑上〉、〈告子上〉與〈盡心上〉三篇為主，但是在分析過程中也會引用其他段落，以便於顯示其觀點是一致的。《莊子》中最為緊要的段落有內篇的〈齊物論〉、〈養生主〉、〈人間世〉、〈大宗師〉四篇為主，以及外篇的〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈天道〉與〈繆生〉四篇為主，但是在分析過程中也會引用其他段落，以便顯示《莊子》整體上一致的觀點。

就傳統注釋而言，《孟子》的注釋有參考趙岐的《孟子章句》、孫奭的《孟子注疏》、朱熹的《孟子集注》、焦循的《孟子正義》與戴震的《孟子字義疏證》，筆者最終主要引用趙岐、朱熹與焦循的觀點。《莊子》的注釋有參考郭象的《莊子注》、陸德明的《經典釋文莊子音義》、成玄英的《莊子疏》、呂惠卿的《莊子義》與王先謙的《莊子集解》，筆者終最主要引用郭象、成玄英與王先謙的觀點。本文也另外參考許多近 100 年的《孟子》、《莊子》中英文翻譯，盡可能多利用國外學者研究之精華。

就現代的二手文獻而言，本文特別關注 2009 年之後的《孟子》、《莊子》人性論相關的研究，也正好可以納入近 10 年中文學界與漢學界對於莊子人性論相關的研究，包括《孟子》與《莊子》文本與道家思想皆有相當豐碩的 *系列之出版。*

第四節 《孟子》與《莊子》先秦時期的共同脈絡

錢穆先生曾判斷「天人合一」是「整個中國傳統文化思想之歸宿處」。³余英時承接這個判斷，並進一步解釋「『天人合一』作為一項思想範疇，在今天依然是中國人心靈結構中一個核心要素。它也許是一把鑰匙，可以開啓中國精神世界的衆多門戶之一。」余英時將「天」與「人」從更廣義的角度理解：「我從這個著名命題下筆，主要是因我希望能藉此開展關於中國古代特有的超越（“transcendence”）形態的討論。根據我的判斷，天、人二字經常分別意指超越領域和現實領域。」

如果聚焦於先秦時代，我們發現先秦時代的人民面臨著「天下大亂」，天卻沒有介入，引發百家思想對於該時期最迫切的問題「該如何治亂？」進行深

³ 本段落的引文皆來自於余英時《論天人之際：中國古代思想起源試探》，（臺北：聯經出版，2014 年），頁 72-73。



刻的反思。這代表先秦時代的哲學反思皆屬於不同種類的「治亂哲學」。孔子、孟子、老子、莊子、墨子、名家、荀子、法家八者是先秦最重要的哲學家與學派，他們皆認為天下大亂的原因往往可以回歸於「人出了問題」的判斷。他們卻對於人類的根本問題有不同的判斷，似乎認為人所出的問題可以回溯於人心的不同面向。勞思光曾用德性我、情意我、認知我、形軀我分類先秦「自我」的面向，正好可以當作一個初步的分類方式，幫助我們分類先秦哲學家試圖平治的對象。⁴換言之，先秦哲學家指出「人之亂」來自人的德性、情意、認知或形軀面向，因此不同家也用不同方式試著平治這四方面的問題。⁵德性主要牽涉到意志、情意主要牽涉到情感、認知主要牽涉到認知、形軀主要牽涉到欲望，以下分別一一簡單介紹。

(1) 德性之亂判斷人的「價值自覺」出了問題，並且包括以的反思：何謂價值的來源？何謂人與天之間的關係？何謂人的本性？孔子、孟子與墨子對於德性之亂提供特別顯著的反思。孔子繼承了前者的禮儀觀點，卻透過發揮「仁」的觀點，賦予儒家傳統一個新的生命力，藉此面對當時的「禮壞樂崩」。孟子同樣面臨了自己時代「天下大亂」之危機，並進一步充實儒家對於人性的理解，透過各種「端正人心」的策略加深儒家道德意識。墨子看見他時代的國家已經開始互相殘殺，主張「兼相愛，交相利」的觀點來提起人的道德意識。(2) 情意之亂判斷人的「生命感覺」出了問題，⁶並且包括以的反思：該如何參與墮落的社會？該怎樣面對無奈？怎樣才能保持逍遙自在？老子與莊子對於情意之亂提供特別顯著的反思。老子認為用禮儀來解決社會之亂本身就

⁴ 勞思光《新編中國哲學史》（一），（臺北市：三民書局，2020年），143-144頁。

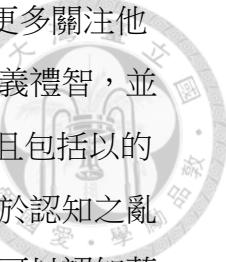
⁵ 由於各個學派所診斷且試圖解決的問題大略依以上順序而提出，因此以下的介紹也將按照該順序呈現，亦即最早期的先秦哲學家（例如孔子提倡仁、孟子提倡仁義禮智、墨子提倡兼愛等）更多針對德性的問題下功夫，而到了先秦後期才比較多針對形軀的問題下功夫（例如荀子談論禮儀，法家談論法律等）。

⁶ 勞思光用「生命力」與「生命感」敘述「情意我」的兩種特色，並且解釋「生命力」與「勇氣」相關，而「生命感」則與「藝術」相關。詳見勞思光《新編中國哲學史》（一），（臺北市：三民書局，2020年），145-146頁。

在說明老子思想時，他指出老子肯定「情意我（可另作「生命我」）的精神」，意指肯定生命的正常運作，包括生命的來源（道）與其稟賦（德）。詳見勞思光《新編中國哲學史》（一），（臺北市：三民書局，2020年），227頁。

在說明莊子思想時，他指出莊子也是關注「情意我」，並且加以用「觀賞之我」（aesthetic self）說明此觀念。他另外警告我們務必要把此概念與「形軀我」區分。詳見勞思光《新編中國哲學史》（一），（臺北市：三民書局，2020年），246頁。

總之，「情意我」並不是聚焦於生理或心理，而是生理與心理的來源與其自然運作，如同藝術比較在乎畫畫的「意義」，而不是畫畫的題材。



是一種「亂因」的徵兆，⁷並強調治亂的解決方法在於虛心。⁸莊子更多關注他時代中思想上之亂，反對儒家所提倡的仁義禮智，而是主張拋棄仁義禮智，並回歸道與德。⁹（3）認知之亂判斷人的「理解推理」出了問題，並且包括以的反思：怎樣才能正名？人們如何認知？怎樣才算正確表達？名家對於認知之亂提供特別顯著的反思。公孫龍主張端正名實而化育天下與經由指涉可以認知萬物，¹⁰而惠施則主張認知結果皆為相對。¹¹（4）形軀之亂判斷人的「身心欲望」出了問題，並且包括以的反思：該如何用禮儀與法律規範人的欲望？該如何壓制欲望建立有秩序的國家？荀子與法家對於形軀之亂提供特別顯著的反思。荀子支持用禮法治理人間的惡性。法家的韓非子則支持用重勢輕賢、按法賞罰、掌握治術治理人求己利。

對於當時亂世之「亂」給予不同的解釋當然會引起爭議，而先秦時代總共有五個值得注意的爭議，大略按照歷史順序呈現。首先是儒家與墨家的德性我之內部爭議。兩者的基本立場可以用上對天、旁對人、下對物、內對己的架構澄清。儒家主張對天要敬、對人要恕、對物要儉、對己要約；¹²墨家則主張對天要順、對人要愛、對物要節、對己要去。¹³雖然我們可以分析每一個向度的異同之處，¹⁴最關鍵且有名的差異在於他們「對人」所提倡的道德理想與實踐順序。就道德理想而言，儒家更多強調等差愛，而墨家更多強調兼相愛。就實

⁷ 「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。」（《道德經 38》）

⁸ 「不見可欲，使心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹。」（《道德經 3》）

⁹ 參見《莊子·大宗師》肯定顏回逐漸從「忘仁義」到「忘禮樂」到「坐忘」的過程。

¹⁰ 參見李賢中〈中國古代「物論」探析〉山東大學《文史哲》393期, 2022年11月, 頁40-41。

¹¹ 參見《莊子·天下》之「歷物十指」的相關敘述。

¹² 中國哲學傳統中有這方面的反思，可參見傅佩榮，《國學與人生》，（臺北市：天下文化，2015），頁7。儒家對於這四種關係的敘述可用以下概要總結：（1）對自己要約、（2）對別人要恕、（3）對物質要儉、（4）對神明要敬。

¹³ 子墨子曰：「必去六辟。嘿則思，言則誨，動則事，使三者代御，必為聖人。必去喜，去怒，去樂，去悲，去愛，【去惡，】而用仁義。」（《墨子·貴義》）參閱李賢中《墨子：墨子及其弟子與墨家後學原著》，臺北市：五南，（2020年），頁248。

¹⁴ 以下簡單敘述其異同之處：

上對天：儒墨皆認為我們可以理解天意，因為墨子認為我們可以知道「天所不欲」與「天所欲」，而孔子則認為可以透過人民的反應推測天意。然而，墨家之天的位格性相對儒家更為明顯。

下對物：雖然兩者的原則極為相近，但是可以透過兩者對於喪禮的態度看見其實踐方式有其差異看法。

內對己：雖然兩者都強調自我需要調整、需要節制，雙方的標準不一樣，而墨家更加嚴苛。

踐順序而言，儒家更多強調從關注親人開始往外推展，¹⁵而墨子更多強調不要忽略「外圍」的人。¹⁶

其次是儒家與道家的德性我與情意我之爭議。兩者的異同可以從其診斷、建議與特色突顯。就診斷而言，孔子看見「禮壞樂崩」，認為禮儀的崩壞是問題的症狀，而老子則認為禮樂的提倡反而已經是問題的徵兆。孟子看見「天下大亂」，從一個交道德修養的角度面對，而莊子則認為這種診斷反而已經出了問題，因為人的是非判斷不應該被視為最根本的判斷。¹⁷儒家提倡的建議是端正人心，而道家更多強調「虛心」與「心齋」的智慧；一方強調一種增加式的修養，另一方則強調一種減除式的修養。另外，我們可以透過儒家與道家對於喪禮與屍首的態度，看出儒家擔心人只有感覺而沒有感動，而道家則擔心人只有看見而沒有看懂。舉例來說，孔子認為喪禮可以測出人心該有的敏感，¹⁸而老子認為喪禮可以測出人智該有的敏銳。¹⁹孟子認為屍首可以引起人心該有的反應，²⁰而莊子認為屍首可以引起人智該有的反思。²¹

其三是道家與名家的情意我與認知我之爭議。該爭議聚焦於物論與語言哲學。就物論而言，公孫龍主張「指物論」、惠施主張「歷物論」，而莊子則主張「齊物論」。²²就語言哲學而言，公孫龍提倡「以正名實而化天下」，²³可另作「得言得意」，而莊子則提倡「得意忘言」。²⁴

其四是荀子與孟子的形軀我與德性我之爭議。就其基本立場而言，孟子主張性善，意指善行是先天潛能的自然發揮，而惡行是後天阻礙所誤導的習慣。相對於孟子，荀子主張性惡，意指惡行是先天潛能的自然發揮，而善行是後天

¹⁵ 就孔子而言，其原則是「推己及人」。就孟子而言，其原則是「擴而充之」。

¹⁶ 墨子的基本視角是：「視人之國，若視其國；視人之家，若視其家；視人之身，若視其身。」（《墨子·兼愛中》）。以上「若」為「像」，未必可視為「等同」、「同時」，可以視為不同的重點。換言之，雖然墨子有這個看法，但是相對於儒家的推愛，他們基本視角更接近需要普遍平等的愛。愛別人像是愛自己，但是分別有理想與現實層面需要考慮。

¹⁷ 參閱《莊子·齊物論》批評儒墨的是非之爭議：「故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。」

¹⁸ 參見《論語·陽貨》中孔子與宰我論三年之喪（安不安？）。

¹⁹ 參見《道德經 31》中老子對於勝仗的說明（以喪禮處之）。

²⁰ 參見《孟子·梁惠王上》中孟子對比肥肉與肥馬與野外的屍首（忍不忍？）。

²¹ 參見《莊子·至樂》中莊子對比活人與屍首（死亡真的有較差嗎？）。

²² 詳見李賢中〈中國古代「物論」探析〉山東大學《文史哲》393期, 2022年11月, 頁39-42。

²³ 這一句話來自於《公孫龍子·跡府》。同屬名家的惠施同樣重視語言。

²⁴ 《莊子·外物》：「筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。」



學習所累積的習慣。若把兩者的人性論區分於人之性（起點）、人之道（途徑）與人之成（終點）三面向，孟子的性善論之三面向是：「人性之善，猶水就下」²⁵、「乃若其情，可以爲善」²⁶、「樂善不倦，此天爵也」²⁷。荀子的性惡論之三面向則是：「其善者僞也」²⁸、「積善而不息」²⁹、「積善而全盡」³⁰。

30

最後是法家與儒、墨、道三家的形軀我與德性、情意我之爭議。法家的韓非子一方面與儒、墨、道三家皆有其共識，卻又有自己的延伸與差異之處。韓非子一方面受到儒家的影響，似乎繼承了孔子對於「正名」的肯定，也同意荀子的延伸，認為「正名」是社會秩序、人民溝通、國家統一等方面的基礎。³¹韓非子也深受墨家影響，同於墨子肯定「天志的法儀標準」應該用來治理天下所有人，也肯定墨子所強調的「尚同」思想，卻以「國君」代替「天」爲最高權威。從中可以看出韓非子自己的主張。³²最後，韓非子也受道家的影響，一

²⁵ 告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」

孟子曰：「水信無分於東西。無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使爲不善，其性亦猶是也。」（《孟子·告子上》）

²⁶ 「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。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：『天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。』」（《孟子·告子上》）

²⁷ 「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。」（《孟子·告子上》）

²⁸ 「人之性惡，其善者僞也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。」（《荀子·性惡》）

²⁹ 「凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則仁義法正有可知可能之理。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，然則其可以爲禹明矣。……今使塗之人伏術爲學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。」（《荀子·性惡》）

³⁰ 「涂之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖，故聖人也者，人之所積也。人積耨耕而爲農夫，積斲削而爲工匠，積反貨而爲商賈，積禮義而爲君子。」（《荀子·儒效》）

「情然而心爲之擇謂之慮。心慮而能爲之動謂之僞；慮積焉，能習焉，而後成謂之僞。」（《荀子·正名》）

³¹ 李賢中《論辯與推理：先秦思維方法的對比與轉化》，（臺北市：五南，2023年），頁54-55。

³² 李賢中《論辯與推理：先秦思維方法的對比與轉化》，（臺北市：五南，2023年），頁55-56。



方面繼承了老莊所肯定的自然法則，另一方面繼承了「君上無爲，而臣道有爲」的基本策略，卻加以澄清國君必須要將臣下擺在正確的位子。³³

由此可見，先秦時代的核心爭議可以同時突顯先秦哲學家的異同之處。一方面，我們可以透過先秦哲學家反覆看見「天下大亂」是他們的共同意識。換言之，先秦哲學家皆認為人有某一種根本的問題需要解決。另一方面，我們看到先秦哲學家的差異來自於他們對於「治亂」的「亂因」診斷有所不同以及其相對應的「治術」建議也自然地不一樣。

以上廣義地描述了先秦時代的主要學派，並提出了一個粗略的分類方式當作比較橋梁。這種分類雖然相當簡略，但是能夠呈現後續分析會嘗試找出的「共識」，並在「共識」找出「差異」。為了公平地澄清《孟子》與《莊子》人性論研究所進行的分析解析度，下一章則從「概念對準」著手，開始進行更為系統性的比較，以便於呈現孟莊人性論中所使用的基石概念，成為後續章節的重要基礎。

³³ 李賢中《論辯與推理：先秦思維方法的對比與轉化》，（臺北市：五南，2023年），頁 55。



第貳章

基石概念對準

第一節 基石概念對準說明

一、基石概念說明

概念對準的部分必須要處理基本的原典材料，好讓後面的比較有效。換言之，我們需要把那些特別重要的概念先做梳理、澄清，好讓後面的比較是公平的。以下章節中需要做一些初步的整理與分類，為後面的分析鋪陳。換言之，這個階段也包括醞釀等工作，以便讓後續的分析奠基於穩固的基礎。

就「基石」概念對準而言，我們必須要找出孟子與莊子人性論中最重要的概念。一個概念是否是孟子或莊子的「基石」概念可以從基本方面衡量。首先，可以考慮某個概念出現的次數。其次，可以考慮這個概念與「性」是否出現於同一個段落中。最後，可以考慮這個概念是否出於《孟子》或《莊子》公認為最關鍵描述人性的篇幅中。這些標準結合起來有助澄清一個概念是否屬於「基石」概念還是僅僅是描述人性論其中的概念之一而已。

就基石「概念」對準而言，除了找到孟莊人性論中的「基石」概念之外，我們所找出的概念必須要進一步做分類，好讓所分析的「基石概念」也有其系統。傅佩榮教授曾將「人性」的問題分為「人之性」、「人之道」、「人之成」三個最核心的問題。³⁴承接以上的分類，我們可以提出以下的初步分類當作我們探索的三個方面：（1）孟莊人性的內涵、（2）孟莊人性的發揮、（3）孟莊人性的目的。³⁵「人性的內涵」指的是那些與人與生俱來擁有的功能、本能等相關的概念。「人性的發揮」指那些與人應該如何活在世界中相關的概念。「人性的目的」指那些與導引人生的基本方向相關的概念。

³⁴ 傅佩榮〈我對儒家人性論的理解〉，《哲學與文化》43卷1期，（2016年01月），頁32-35。

³⁵ 該架構也可以更中性地用（1）人性的起點、（2）人性的歷程與（3）人性的終點整理。這個架構或許更能避免將「仁義」視為莊子人性論中的（正當）發揮。筆者使用「發揮」主要指的是「人性發揮歷程中」會面臨「仁義」在人性的發揮過程中該有的定位。

就基石概念「對準」而言，值得注意的是，在進行概念對準的過程中，我們會試圖對照孟莊在這三方面的關鍵概念。這種概念可以區別為「直接對準的概念」以及「間接對準的概念」。「直接對準的概念」指那些孟莊在使用上都指向同樣的現象的那些概念，而「間接對準的概念」則指那些孟莊使用上需要稍做處理才能對準的概念（尤其是把概念在思想體系中的功能澄清）。孟子與莊子在論（1）人性的內涵與（2）人性的發揮的過程中，使用了不少「直接對準的概念」，因此所分析的概念都是同樣的詞匯。然而，孟子與莊子在論（3）人性的目的時，各自使用不同的概念，因此這裡必須使用「間接對準的概念」：孟子的「天」與莊子的「道」都可以視為他們各自的「超越界」概念，在他們思想中扮演類似的角色，因此仍可對準。³⁶

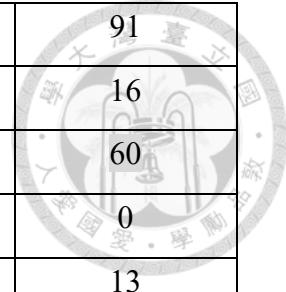
二、基石概念選取

以下表格列出兩部經典中與人性論相關的關鍵概念，其中不包含「性」本身，因為主要聚焦於孟莊用來形容「性」的概念：

【表 2.1】人性相關概念出現次數比較

概念	《孟子》		《莊子》	
	段落	次數	段落	次數
心	49	126	98	186
情	4	4	39	61
意	2	2	39	64
志	29	53	26	33
欲	46	96	61	101
命	31	54	50	81
天	95	293	186	678
道	72	150	135	368
德	24	38	95	206

³⁶ 鄭澤綿曾提出所謂的概念結構研究法，強調在比較不同文本的時候，可以注意一個作者如何「繼承、解構和重組」另一個作者的概念群。參見鄭澤綿〈孟子的治水反諷－從「逃楊、墨必歸儒」看「天下之言性」章〉，《清華中文學報》第 31 期，2024 年，頁 72。筆者認為本文之所以聚焦於「仁義」的原因之一正好是因為孟子提倡「仁義」，而莊子似乎「繼承、解構和重組」了儒家對於「仁義」的理解。



善	48	114	51	91
思	26	44	14	16
仁義	13	27	28	60
禮智	2	2	0	0
禮樂	0	0	12	13
氣	3	20	35	46
才	8	12	12	19

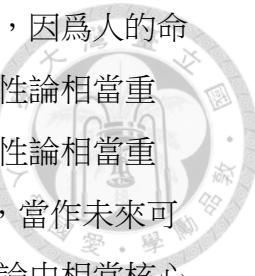
為了進行足夠深入的分析，我們必須透過幾個篩選標準限縮分析範圍。首先，要確認總數量足夠。從以上的表格中，我們可以看見有幾個概念是偏向其中某一部經典，但是也有幾個概念是兩部經典都有許多記載的。舉例來說，「情」在《孟子》的出處太少了，但是「欲」的出處足以進行分析。³⁷其次，出處比例要均勻。由於《孟子》總字數大略為《莊子》的一半，因此最理想的比例大約是1:2。³⁸舉例來說，「思」的比例正好是相反的比例，因此暫時不考慮。其三，重要性也要均勻，確認這些概念對於孟莊人性論的重要性。「善」對於孟子人性論相當核心，卻在莊子人性論中沒有具備那麼重要的地位；相對來說，「仁義」反而出現在二者對於人性的敘述中。其四，根本性是最後的考量，代表這個概念不容易透過不同的概念並列。本文沒有討論「命」，因為試圖先梳理孟子的「天」和莊子的「道」。建立了這兩個概念之後，才更好說明「命」背後的推動力量。

劃上灰色熒光筆的概念是那些通過第一步篩選的概念，是《孟子》與《莊子》文本中都有相當高的數量的概念，並且大略是符合以上1:2的比例。接

³⁷ 舉例來說，或許可以研究《莊子》其中對於「情」的觀點，但是《孟子》使用「情」的次數不夠，又很難對準意思，因此以下分析避免從「情」著手。光是單獨經典中的分析就有挑戰，如黃錦鋐主張《莊子》反對「表現於外」的「好惡的情感」，但沒有反對「沒有表現」的「隨順自然變化的情感」。參閱黃錦鋐〈關於莊子「情」與「禮」的研究〉，《懷德》49期，1979年，頁1。

當然，也有學者有撰寫有關孟子情感論，但是這種分析不僅限於《孟子》文本中的「情」字。參閱劉悅笛〈孟子道德動機中的「情」之論辯—「肯定情感論」與「否定情感論」〉，《哲學與文化》44卷10期，2017年，頁179-193。

³⁸ 《孟子》書中大約有三萬五千字。參見（戰國）孟軻《孟子》，（北京：中國計量出版社，2018年），封內。相對而言，《莊子》書中大約有六萬五千字。參見歐崇敬〈《莊子》書中概念字詞所呈現的哲學屬性分析〉，《通識研究集刊》第九期，（2006年06月），頁51。



著，我們可以將「命」與儒家的「天」和道家的「道」一並討論，因為人的命運、壽命等往往取決於天命或道的運作。「善」對於《孟子》人性論相當重要，卻對《莊子》沒有那麼重要；相反的，「德」對《莊子》人性論相當重要，但卻對《孟子》沒有那麼重要。³⁹於是，兩者都暫時放一邊，當作未來可以進一步分析的概念。剩餘的概念都是《孟子》與《莊子》人性論中相當核心的概念。

按照以上所列出的概念分類，（1）孟莊人性的內涵會聚焦於孟子與莊子的「心」和其中特別關鍵的「欲」和「志」的關係。（2）孟莊人性的發揮會聚焦於孟子與莊子對於「仁義」的理解。（3）孟莊人性的目的會聚焦於孟子對於「天」和莊子對於「道」的理解。以下所分析的三個概念群，會聚焦於以下概念：

1. 人性的內涵：心、欲、志
2. 人性的發揮：仁義
3. 人性的目的：天、道

在進行分析之後，筆者試圖顯示各個概念之間的關係，形成一個概念網絡，當作後續分析的一個基礎。

第二節 孟莊人性的內涵

一、孟莊皆以「心」解「性」

（一）《孟子》以「心」解「性」

經過歷代的研究，可說我們對於孟子人觀的基本結構有相當高的把握。根據孟子，人有小體、大體兩個環節。小體指人的身體，而大體則指人心。心是一個統稱人内心世界整體運作的一個概念，最終是主導人的力量，並包括思考的能力、各種基本欲望的源頭、意志的運作、知識的統合者等。⁴⁰

孟子有名地用仁義禮智進一步說明心有四端，並且強調人應該「盡心」，盡可能地透過滿足這些心中所發出的要求而發揮自己真正的本性。《孟子·盡心

³⁹ 此外，莊子對「善」有其懷疑，如同他懷疑「仁義」。然而，他更直地在描述人性的篇幅中解釋為何「仁義」並不是人的「性命之情」或「真性」等。以下分析將著重於「仁義」，並將「善」的分析當作一個後續研究的可能性。

⁴⁰ 由於第四章的第四節有從孟莊之「心」的角度論「人類的故事」，以下的分析會相當精簡，將細部分析留到後續段落。



上》用「心」來界定人「性」，並且將窮盡人心與養育人性與知曉天命綁在一起。孟子顯然認為人性的關鍵在於掌握人心的運作，因此費力地講解人心的適當運作。

透過對於《孟子·盡心上》的分析，我們發現孟子似乎認為「心」、「性」與「天」是一個越來越難掌握的奧秘，因此他建議從掌握最好掌握的「心」來進一步理解「性」（人所有欲望、知識、趨向等的統稱），並藉此理解進一步理解天對於人的要求為何。換言之，掌握了人的結構才能掌握天命，或天對於人的期許。

（二）《莊子》以「心」解「性」

值得注意的是，莊子同樣認為人心的運作是理解人的關鍵所在。如傅佩榮教授在 1988 年就指出，「人生是一個過程，其善惡全在於人自身的運作，而這種運作的關鍵則在於心的幾種能力與狀態。我們將由討論與『心』相關的幾個概念著手，由此揭示莊子的人觀。」⁴¹

承接以上的基本觀點，Ziqiang Bai 近年也進一步澄清莊子對於「人性」的理解與「心」息息相關。針對莊子的人性觀點，Bai 提出兩點。首先，他強調莊子的「性」概念既有靜態的先天意義，也有動態的潛在意義。莊子對「性」的使用，一方面強調人的普遍性質。另一方面，他強調這種「性」必然實現於個他人類的身上，並且在他們的身體顯示出來。換言之，「人性」不能簡化為身體而已，但是「人性」與身體緊密相連。⁴²

此外，更有趣的是 Bai 用「心」來界定「性」的內容。換句話說，人性的根本特徵就是「心」的運作。從表面來看，這似乎與莊子反對「心」的觀點相違背。然而，Bai 主張莊子反對的不是「心」，而是「成心」與「攫心」。莊子認為儒家與墨家提倡「成心」，而楊家則提倡「攫心」，但「心」本身沒有問題。於是，Bai 認為莊子與其他傳統的差異是否定「心」，而是巧妙地用「精」與「神」來界定「心」。⁴³

（三）《孟子》與《莊子》對「心」的異同

⁴¹ 傅佩榮〈莊子人觀的基本結構〉，《哲學與文化》第 15 卷第 1 期，（1988 年），頁 61。

⁴² Ziqiang Bai, "Zhuangzi's Conception of Human Nature (*Xing* 性)," *Philosophy East and West* 73, no. 2 (2023): 246, <https://doi.org/https://dx.doi.org/10.1353/pew.2023.a898067>, <https://muse.jhu.edu/pub/5/article/898067>.

⁴³ Bai, "Zhuangzi's Conception of Human Nature (*Xing* 性)," 253-57.

由此可見，孟莊二人都認為「心」是界定「性」的根本概念。要理解他們的人性論就要理解他們對於「心」的理解。當然，他們對於「心」較重要的差異在二者對「心」的態度。然而，這會在第四章的第四節更完整地敘述，因此暫時不論。本章中則試圖進一步理解「心」的結構，而要理解「心」的結構，我們可以從心的不同「功能」去反推心所擁有的面向。以下將從「欲」和「志」的角度澄清。

二、孟莊論「欲」

(一) 《孟子》論「欲」

劉殿爵在 2003 年出版的雙語《孟子》翻譯中撰寫他最為代表性的孟子思想介紹，其中包括他對於《孟子》人性論的理解。根據劉先生的介紹，孟子在界定人性時，強調人的特殊性質。人與動物一樣都有各種欲望，因此不能用欲望來界定人性，所以反對告子主張「食色，性也」。他認為人「心」才使人有別於動物，而其最核心的功能是「思」。劉先生認為提升「心」的重要性也解釋儒家所主張的核心重點之一：「公義」的考量應該勝過於「私欲」的考量。⁴⁴

雖然這樣的分析能夠表達孟子的部分意思（之後所論的「適量」標準），他會忽視孟子對欲望的另外兩個重要面向（之後所論的「適時」與「適度」兩個面向），因此無法完全彰顯孟子原意。我們可以從一個有趣的觀察著手，藉此澄清孟子的重點：孟子認為「人心」（人的「大體」）也有其「欲」。換言之，他的重點沒有放在「義」與「欲」的對立，而是分辨「欲」重要性的輕重。讓我們先從劉先生另一個主張著手：

儘管我們可以承認，人與動物一樣擁有欲求和欲望，並且可以進一步承認，這些構成了人的大部分性格，但是，我們有理由說，人的欲望本性不能被稱為人性，因為這無法將人與動物區分開來。人與動物的差別就在於他的心，因為心雖然只佔自身的一小部分，但卻是人所獨有的，而且是人體器官中最高的。⁴⁵

⁴⁴ Lau, *Mencius - A Bilingual Translation (Revised Edition)*, xvi-xxiv.

⁴⁵ "Though one may admit that man shares with animals the possession of appetites and desires and though one may further admit that these form the greater part of his make-up, nevertheless, one is justified in saying that the desireful nature of man cannot be called human nature, because this fails to distinguish him from animals. What distinguishes him from animals is his heart, for though this forms but a small part of his body it is both unique to man and the highest among his bodily organs." Lau, *Mencius - A Bilingual Translation (Revised Edition)*, xvii-xviii.



雖然「思」是「心」最高尚的功能，「欲」是「心」最根本的功能之一。筆者認為忽視這個事實造成後續貶義人之「欲」的現象，最明顯的是在宋明儒學「存天理，滅人欲」的觀點中。換言之，雖然「心」的「思」功能正視為人獨特的能力，當我們說人的特色在於擁有「心」，這個主張其實包括「心」之「欲」。當劉先生主張「人的欲望本性不能稱為人性，因為這無法將人與動物區分開來」，卻緊接著主張「人與動物的差別就在於他的心」，⁴⁶這是忽視人「心」擁有其獨特之「欲」，因此不完全符合孟子原意。根據筆者的判斷，人的獨特性不只在於我們擁有獨特的「思」之能力，而也在於我們擁有獨特「欲」之對象。

值得注意的是，人心也可以有扭曲的、獨特於人的欲望，而這些欲望也必須要被制止。但是我們必須強調，這不代表孟子主要所強調的是壓抑人之「欲」，而是強調人「適當欲望」應該被完全發揮。讓我們再探孟子對於人「欲」的理解。⁴⁷

1. 孟子之「欲」並非負面的，乃是正面的

《孟子》認為每個人都有其自然的欲望。不僅如此，在《孟子》眼中，「欲」不但用來形容中性的欲望，而常常指正面的欲望。首先，孟子用「欲」形容他人正面的欲望。孟子在其他場合也會使用「欲」來描述好的、正面的、適當之「欲」，如百姓想要良好的統治者當作自己的國君：「不行王政云爾，苟行王政，四海之內皆舉首而望之，欲以為君。齊楚雖大，何畏焉？」⁴⁸其次，孟子用「欲」形容自己最深的渴望：「我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者；豈好辯哉？」⁴⁹其三，孟子用「欲」形容君子悟道的盼望：「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。」⁵⁰最後，孟子用「欲」形容上天平治天下的期望。除了人有其正當之「欲」，天也有其正當之「欲」，如孟子指出「夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍

⁴⁶ Lau, *Mencius - A Bilingual Translation (Revised Edition)*, xvi-xxiv.

⁴⁷ 以下的分析不主要從文法的角度分析「欲」，而是從「價值定位」的角度理解。換言之，本段落的分析有時使用名詞、有時使用動詞為例，但是動詞之「欲」預設著名詞之「欲」的存在。於是，本段落更強調孟子對於人所蘊含的「欲」（無論是名詞還是動詞）的態度。

⁴⁸ 《孟子·滕文公下》。

⁴⁹ 《孟子·離婁下》。

⁵⁰ 《孟子·滕文公下》。

我其誰也？吾何爲不豫哉？」⁵¹由此可見，他人、孟子本人、理想人格（君子）和萬物的根源（上天）皆有其適當的欲望。

歷代注釋中也有學者看到《孟子》對於「欲」的肯定態度。最早期的《孟子》注釋者趙岐使用「欲」來澄清「人」與「善」之間的關係：「人性生而有善猶水欲下也。……章指言：人之欲善，猶水好下，迫勢激躍，失其素真，是以守正性者爲君子，隨曲拂者爲小人也」。⁵²焦循在他處也肯定趙岐使用「欲」來澄清「人性」：「靜者，未感於物也。……感於物而有好惡，此欲也，即出於性。欲即好惡也。……趙氏以欲明性，深能知性者矣。」⁵³焦循在此處更清楚地說明性有好惡兩種基本欲望，而外物可以引起人的欲望。若欲望被挑起，它可以是好善或好惡，但是無論如何都是「欲」。相對而言，若沒有被外物影響，則可以說是具有「靜」的人。

換言之，《孟子》文本以及某一些代表性的注釋者沒有從一個懷疑的角度看待「欲」，將它主要視為需要被約束的對象，而更多將「欲」看作為很正面的動力。畢竟連完美的上天都有欲望！然而，孟子是否在其他段落中對於「欲」仍保持一種警惕的態度呢？換言之，宋明理學的「存天理，滅人慾」之觀點是否真的在《孟子》文本中有根據呢？

撇除以上所提及的「正面」之「欲」，《孟子》有不少篇幅用所謂「中性」的「欲」。換言之，「欲」只是表達一個人「想要」做某一件事，而其好壞、善惡、正當與否則取決於所「欲」之實際內容。這樣的中性可見於孟子對於魯哀公兩種「想法」的反應。當「魯欲使慎子爲將軍」，孟子表示不贊同。當「魯欲使樂正子爲政」，孟子則是表達贊同。⁵⁴孟子絕大多數的「欲」之用法不是屬於「正面」的使用（預設人有適當的欲望）就是屬於「中性」的使用（可以是正面，也可以是負面的，要看當下所欲的對象適不適當）。

《孟子》整本書中只有一個段落可能有使用一個含有負面意義之「欲」的敘述：「養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其爲人也多

⁵¹ 《孟子·公孫丑下》。

⁵² 參見（東漢）趙岐《孟子上·四部要籍注疏叢刊·孟子章句》，（北京：中華書局，1998年）：頁89。

⁵³ （清）焦循，《孟子正義·下》，（北京：中華書局，1957年），頁739。

⁵⁴ 《孟子·告子下》。



欲，雖有存焉者，寡矣。」⁵⁵在筆者看來，沒有第二個例子。然而，朱熹的注釋引述程頤，指出「所欲不必沈溺，只有所向便是欲。」⁵⁶換言之，只要是人所傾向的事物都叫做「欲」，因此人要注意的只是不要沉溺於其欲望。根據朱熹本人的詮釋，這裡的「欲」指的是「如口鼻耳目四支之欲」，而其危險在於「多而不節，未有不失其本心者」。⁵⁷換言之，這裡的「欲」確實指屬於「小體」的「五官之欲」，但是其危險不在於欲望本身，而是「小體」之「欲」使人失去「大體」（本心）。連提倡「存天理，滅人慾」的宋明之代表性發揚者朱熹都認為人有適當的「小體」之「欲」，且強調不讓自己在追求滿足各種「小體」之「欲」的過程中犧牲滿足「大體」之「欲」。這也符合孟子「捨生取義」所強調的重點：不要為了滿足次要的欲望而忽略滿足更重要的欲望。

由此可見，在孟子絕大部分的用法中，「欲」並非負面的，乃是正面的語詞，更多強調要「培養適當之欲」，而只有一次勸諫要減少「欲」望，卻似乎沒有強調「滅人慾」。相反的，孟子更多強調自己、他人、君子與上天皆有其適當的欲望！如此正面看待「欲」才能解釋孟子在其他段落中對於欲望的肯定與信任：「無爲其所不爲，無欲其所不欲，如此而已矣」。⁵⁸

2. 小體有其所「欲」，大體也有其所「欲」

除了統計之外，我們可以從孟子對於人之結構的定位清楚看見「欲」在其中的定位，並發現「欲」不是一個外於孟子人性論的因素，而是一個極為重要的關鍵成分。我們清楚看見人有小體之「欲」也有大體之「欲」，因此「欲」是極為合理的。有趣的是，後續的學者似乎更多強調小體之「欲」的誘惑，而孟子本人則更多強調大體之「欲」的發揮。

根據一般的認知，欲望是不好的東西，僅屬於小體所發出的誘惑而已。但是若孟子對於人的結構主要只有大體與小體兩者，五官與人心，那麼我們很快就會發現不是所有的欲望都可以歸類於小體之欲。

舉例來說，孟子曾勸說梁惠王說：「權，然後知輕重；度，然後知長短。物皆然，心爲甚。王請度之！抑王興甲兵，危士臣，構怨於諸侯，然後快於心

⁵⁵ 《孟子·盡心下》。

⁵⁶ 朱熹《四書章句集注》，（北京：中華書局，2012年），頁382。

⁵⁷ 朱熹《四書章句集注》，頁382。

⁵⁸ 《孟子·盡心上》。

與？」在這裡，我們便發現「心」可以對事感受快樂（或不快樂）。梁惠王回覆了「否。吾何快於是？將以求吾所大欲也。」其回覆中可以看見他做這些事情不是因為這些事情使他快樂，而這些事是使他滿足真能讓他快樂的「大欲」之手段。在這個敘述中，我們看見人心可以感受到快樂與不快樂，而這樣的快樂與不快樂來自於自己的「欲」有沒有得到滿足。梁惠王為自己辯護的立場基本上是：「我的心沒有對於這些事感到快樂，但是我不得不做這些事，因為做了這些事，我才能夠滿足我心之大欲，而滿足了心之大欲，才是我追求的快樂！」⁵⁹

孟子顯然認為心有其適當的欲望，因為他曾說過「我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者；豈好辯哉？」。⁶⁰「正人心」的欲望顯然不屬於「小體」的欲望，而是「大體」的欲望。由於孟子認為「仁義禮智根於心」，這種「正人心」的欲望似乎來自於發揮心中原本就有的「仁義禮智」之開端。⁶¹

然而，以上的敘述或許只是一種推測。或許會有人質疑：「正人心」真的是一種欲望嗎？或孟子真的認為「心」有其「欲」嗎？孟子以下的敘述中就可以清楚看出他認為「心」與「欲」有密切關係：「得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲與之聚之，所惡勿施爾也。民之歸仁也，猶水之就下、獸之走墳也。」⁶²由此可見，人心所欲求是施行仁政，而人心所厭惡是沒有施行仁政。若「聚，共也」，⁶³得著人心之方法很簡單：供應人民所欲求的事物。焦循解釋想要得著民心之道在於聚集他們所欲求的事物，並且與他們共享其樂：「欲得民心，聚其所欲而與之……勿施行其所惡，使民近，則民心可得矣」。⁶⁴焦循也引述戴震，說明將「欲」排除於「治人之道」以外不是古人的用法，而是宋代之後的用法：「古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之

⁵⁹ 《孟子·梁惠王上》。

⁶⁰ 《孟子·滕文公下》。

⁶¹ 《孟子·盡心上》。雖然《孟子》原文中總共只有四次出現「情」，後續研究經常從「情」的角度理解孟子的「欲」。舉例來說，唐君毅先生分辨「性情」與「感情」，並將「欲」視為「感情」而非「性情」。朝鮮儒學也分辨「四端七情」，有的學者也將「欲」視為「七情」之一。然而，「我亦欲正人心」似乎打破這些對於「欲」的貶義，迫使我們重新衡量這些後續分析能否捕捉《孟子》原意。

⁶² 《孟子·離婁上》。

⁶³ (清)焦循《孟子正義·上》，頁503。

⁶⁴ (清)焦循《孟子正義·上》，頁503。

爲理。今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧之爲理。」⁶⁵他解釋這樣的觀點雖然聽起來很好聽，但是無法解釋一般人民合理的欲望：


今既截然分理欲爲二，治己以不出於欲爲理，治人亦必以不出於欲爲理，舉凡民治飢寒愁怨、飲食男女、常情陰曲之感，咸視爲人欲之甚輕者矣。輕其所輕，乃吾重天理也，公義也。言雖美，而用之治人則禍其人。⁶⁶

總之，焦循與戴震都認爲聖人所掌握之「理」沒有脫離「情欲」，而是尋求「情欲」而得知一件事之「理」。

此外，孟子也另外說到：「人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也；人能充無穿踰之心，而義不可勝用也。」⁶⁷以上觀點預設「心」擁有「無欲害人」的欲望。換言之，人心有一個不想要傷害他人的欲望，而這種欲望顯然非屬於小體之欲望而屬於大體之欲望。孟子思想的核心之一是「擴充」心中仁義禮智的開端。值得注意的是，這個段落似乎解釋心中的仁義禮智、「不忍人之心」、「無欲害人之心」等皆可以從「欲」的角度理解。這樣的詮釋也適用於其他敘述人心有欲望的段落，如「欲貴者，人之同心也」。⁶⁸

孟子曾主張：「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。」⁶⁹若按照劉先生或馮友蘭的觀點，儒家強調欲望的優劣取決於它屬於「私欲」還是「公義」。但是從以上脈絡而言，孟子本段落所論的則是一個「欲望」價值上輕重的區別：心有其欲望，而滿足心的欲望比滿足身體的欲望還要重要。強調這一點才能佐證孟子所謂的「性善」，因爲孟子不是反對個人「欲望」，而是強調更需要被滿足的欲望是大體（心）的欲望。

孟子在同一個段落中強調每個人「心」都有這種原始之「欲」，而賢者只是沒有喪失這個欲望而已：

⁶⁵ (清)焦循《孟子正義·上》，頁504。

⁶⁶ (清)焦循《孟子正義·上》，頁504。

⁶⁷ 《孟子·盡心下》。

⁶⁸ 《孟子·告子上》。

⁶⁹ 《孟子·告子上》。

是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。嘑爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。⁷⁰

以上的段落中明顯指出人「所欲有甚於生者，所惡有甚於死者」。也就是說，人有勝過於生存的欲望，有勝過於死亡的「不欲」。他用一個情境構想描述此事實：如果用侮辱人的方式供應食物，連最卑微、最需要食物的人都不會接受。這個事實突顯人的身體與人的心思各有其所「欲」，但是滿足心之所「欲」勝過滿足「身」之所「欲」。⁷¹以上例子似乎難以從「公德」與「私欲」或「天理」與「人欲」的區分得出一個符合孟子原意的詮釋。

以上分析顯示孟子認為人之「欲」不僅限於「小體」。他也不但不主要使用「欲」來形容「小體」之「欲」，而是更多使用「欲」來形容「大體」之「欲」。孟子對於「欲」的觀點必須掌握這個事實才不會曲解其意。

3. 如何「適當」地滿足自己之「欲」

以上分析中已經顯示個人、他人、君子與上天皆有其適當的欲望，也突顯孟子自己知道不同欲望會引起內在的衝突。既然如此，「如何判斷欲望是否『適當』？」便成為一個極為重要的問題。《孟子》為我們提供至少三個標準：（1）「適時」、（2）「適度」與（3）「適量」。《孟子》許多說法都是針對國君而說的，因此規範欲望的標準也自然可以從他對國君的回應截取。同時，這些標準也可以延伸至個人身上，因此以下分析試圖引用孟子開導國君與個人兩種篇幅進行分析。

（1）「適時」指「符合時機」，在乎滿足某一個欲望的「時機」對不對，可以理解為從「時間軸」（time axis）判斷的標準。首先，「符合時機」可見於平民百姓的日常生活中。孟子在開導梁惠王如何實踐稱王之道時，解釋了理想的人民生活，其中有幾個描述強調「符合時機」的重要性。首先，（a）「斧斤以時入山林，材木不可勝用也」指的是不要過度擴充適當的時機。山林的樹木應該在某一些時段而已才能被砍伐，如果超越應當的時段，那會將山林砍得跟牛山一樣禿。相反的，（b）「不違農時，穀不可勝食也」、（c）「雞豚狗

⁷⁰ 《孟子·告子上》。

⁷¹ 按照劉殿爵的解釋，人心之所以會做出這樣的判斷是因為它能「思」，但是孟子在本段落所強調的顯然是「大體」與「小體」之「欲」的輕重，所以即使接受「心」是最終判斷要滿足「大體」還是「小體」之「欲」，孟子在此段落中仍然在強調「欲」的輕重與「適當」判斷。



彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣」與（d）「百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣」指的是不要過度壓縮適當的時段。⁷²耕田與動物繁殖都必須發生在某一個時段以內，植物與動物才能夠繁殖。換言之，「符合時機」有過於積極和過於消極的陷阱，而人必須走在「助苗長」（過於積極）與「不耘苗」（過於消極）兩個極端之中。⁷³

一般百姓必須要「符合時機」才能夠滿足自己養活家庭的欲望，但是國君也必須要確定人有在「符合時機」，才能符合自己稱王的欲望。在同一個段落中，孟子肯定國君讓百姓「符合時機」地滿足他們的生存欲望，梁惠王就保證能夠藉此滿足他稱王的欲望。⁷⁴

孟子也曾向齊宣王也提出同樣的建議，指出施行仁政的關鍵策略之一，就是讓動物按照其時去繁殖，也讓百姓按照其時去耕種。⁷⁵孟子主張，只要做到這些，沒有人會無法稱王。換言之，齊宣王要滿足自己的欲望，也必須要「符合適時」：不要強求他人違反時機，要求百姓做傷害自己的任務，齊宣王也就能滿足自己的稱王的「大欲」。若換個方式說，孟子在警告國君，不要違背自然天時，反要遵循天時也讓百姓遵循天時滿足他們自己的欲望，國君才有辦法滿足他最大的欲望。

由此可見，從百姓的個人角度而言，做事要「符合時機」。同時，從國君的管理角度而言，做事也要「符合時機」。這些例子告訴我們，在孟子眼中，「符合時機」經常有環環相扣的後果。

然而，「人算不如天算」，而就算我們盡可能地「符合天時」，我們的欲望也不見得會得到滿足。孟子曾對天的安排感到困擾：

孟子去齊。充虞路問曰：「夫子若有不豫色然。前日虞聞諸夫子曰：『君子不怨天，不尤人。』」曰：「彼一時，此一時也。五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣。以其數則過矣，以

⁷² 參閱《孟子·梁惠王上》。

⁷³ 參閱《孟子·公孫丑上》。

⁷⁴ 「然而不王者，未之有也」。（《孟子·梁惠王上》）

⁷⁵ 「王欲行之，則盍反其本矣。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，八口之家可以無飢矣；謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。」（《孟子·梁惠王上》）

其時考之則可矣。夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？吾何爲不豫哉？」⁷⁶

該段落記載著孟子的「若有不豫色然」的不悅之表情，被充虞解讀為「怨天」。孟子沒有否認這樣的評論，卻似乎認為他在「此一時」的怨氣是合理的。這樣的怨氣來自於孟子感到的無奈與不解。根據孟子的觀察，歷史透露了「五百年必有王者興」的原則，指的是能「平治天下」的「天」過往會每五百年都「平治天下」。讓孟子不解的則是天已經七百年沒有作為，而深信自己是天在當今能使用的「平治天下」的手段。孟子的「若有不豫色然」來自他「欲」上天使用他平治天下，上天卻似乎還沒有想要平治天下。

若回到「欲」的脈絡，我們可以詢問：孟子想要上天使用他平治天下的「欲」是不是不「符合天時」，所以他才會有「怨天」的可能？這裡必須要指出，一個欲望可以是適當的，卻沒有得到滿足。孟子想要上天使用他平治天下，這似乎也符合天命，可以合理地視為天所「欲」的事情。這裡或許代表「天命」有兩個層次，「可知」與「不可知」兩個層面。按照「可知的天命」，天有平治天下的「欲」。但是按照「不可知的天命」，天要怎麼滿足其「欲」難以預測。按照這樣的區分，天可能有其他超越孟子的考量，導致天已經「遲到」兩百年，且不願意在當下使用孟子平治天下。

回到孟子平治天下的「欲」，或許我們可以說正是因為孟子已經達到了某一種「天人合欲」的境界，他才會有「怨天」的反應。他已經如此深刻地將天的欲望化為自己的欲望了，導致他深深地感受到天不平治天下所帶來的不安。

⁷⁷孟子在「怨天」的過程中卻沒有全盤否定天，而是表達自己的不解與不悅。這似乎提供我們一個有趣的圖像：孟子「欲」天使用他平治天下是一個「符合時機」的欲望，因為孟子在當下有這個欲望是適當的、是良好的。換言之，這個欲望最終有沒有得到滿足不能拿來判斷這個欲望是否適當，因為有一些事情只有天能控制。可知的是，孟子「欲」天使用他平治天下是符合天之「欲」。不可知的是，天為什麼不會當下使用孟子滿足其平治天下之「欲」。在這樣的情況之下，就算孟子「怨天」，天也沒有因此判斷該平治天下之欲望是不適當

⁷⁶ 《孟子·公孫丑下》。

⁷⁷ 相反的，一個完全不在乎上天治亂的人根本不會有理由「怨天」沒有介入。



的。⁷⁸孟子只能承認天在當下沒有想要平治天下，但是如果要的話，一定會使用孟子，因為孟子已經將自己的欲望修養好了。

(2) 「適度」指「符合程度」，在乎滿足某一個欲望的「程度」適不適當，可以以縱軸 (vertical axis) 的各種比喻理解。「符合程度」指的是，你對於某一個欲望是否符合它在欲望排行榜該有的程度，或是該欲望是否有足夠的「深度」，或是該欲望是否有足夠的「重視」（在排行榜夠不夠「高」）等。

最經典的例子就是孟子「捨生取義」的比喻。孟子曾用魚與熊掌比喻生命與義行，並主張「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。」⁷⁹他澄清生命與義行都是人所欲求的，但是人對於義行的欲求比對於生命的欲求更深：「生亦我所欲，所欲有甚於生者」。⁸⁰要適當地滿足對於「生命」與「義行」的欲望必須要適當看待兩者之重要性，並在只能選擇其中之一的情況下，滿足更為重要的欲望。這就是個人「適度」地滿足欲望的方式。⁸¹

此外，如果相對淺之欲望得到滿足，卻無法滿足相對深的欲望得到滿足，人也不會滿足。舜就有這樣的經歷。雖然他擁有「人悅之、好色、富貴」這些眾「人之所欲」的對象，只要他仍然無法「順於父母」，這些欲望的滿足都「不足以解憂」。⁸²可見，孟子認為欲望有輕重之分，而更為重要的欲望應該事先得到滿足。這都是孟子對於「符合程度」的判斷。

(3) 「適量」指「符合分量」，在乎滿足某一個欲望的「廣度」足不足，有沒有考慮到該考慮的人。這個標準可以從橫軸 (horizontal axis) 的各種比喻

⁷⁸ 我們可以想像，假如每一個人在每一個時刻（符合時機）都有像孟子一樣對於天的尊敬與「天人合欲」的態度，這就滿足了天最深的「欲」。

⁷⁹ 《孟子·告子上》。

⁸⁰ 《孟子·告子上》。

⁸¹ 根據《孟子·盡心上》，君子之心似乎有「欲」與「樂」兩種功能，而「樂」似乎是一個更高明的功能：「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，瞬然見於面，盪於背，施於四體，四體不言而喻。」然而，以上段落的重點似乎在於澄清哪些事物是君子能控制的事物，並且強調「欲」之中有分高下。換言之，「樂」在本段落中的定位是「更深之欲」。這個段落的重點或許可以這樣呈現：「君子想要『廣土眾民』，但是更想要『中天下而立，定四海之民』，卻最想要發揮所根於心的『仁義禮智』。後者是其最深之欲望，因為『雖大行不加』、『雖窮居不損』，滿足其欲望不會受外在限制。其他的欲望都會受外在限制，因此不是君子最深的欲望，不然他的欲望就很容易被阻礙。」

⁸² 《孟子·萬章上》：「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。」



理解，目的是判斷滿足該欲望是否有顧到應該顧到的「廣度範圍」，關乎一個人有沒有照顧到從自己往外擴充的原型圖適當的「圈子」。這個向度似乎是「公德」與「私欲」的區分主要想要描述的面向，或是宋儒以後所強調的「公欲」與「私欲」之分。⁸³孟子與齊宣王的對話中，提供了三個犀利的「符合分量」的例子。

首先，齊宣王自認「寡人有疾，寡人好勇」。孟子的回應是「王請無好小勇」。在孟子看來，「小勇」只能夠對付一人，影響範圍反而太小。孟子則是希望齊宣王可以效法文王、武王的榜樣，向天下施行其「大勇」，而藉此「一怒而安天下之民」。愛好勇敢是一種欲望，但是孟子就怕齊宣王不實行「適量」之「好勇」。⁸⁴換個方式說，孟子在警告國君：不要錯估好勇該有的影響範圍。朱熹在這裡引張敬夫的觀點說到：「小勇者，血氣之怒也。大勇者，理義之怒也。血氣之怒不可有，理義之怒不可無。知此，則可以見性情之正，而識天理人欲之分矣。」⁸⁵這個引文將「大勇」詮釋為符合「天理」，而「小勇」詮釋為符合「人欲」。雖然我們可以肯定「小勇者，血氣之怒也」與「大勇者，理義之怒也」這兩個判斷，筆者仍認為孟子並沒有把「大勇」視為「欲」之外的事物。接受朱熹的區分很自然地延伸出「滅人欲，存天理」的觀點，而就算這種觀點符合宋明儒學的世界觀，這並非孟子的原意。⁸⁶孟子的原意則是齊宣王的欲望所關注的範圍不夠廣泛，因此應該被擴充而不是滅除。換言之，孟子的建議是增強、擴充、擴大齊宣王的欲望，而不是減少這個欲望，代表欲望在孟子的眼中並不主要是負面的。⁸⁷

齊宣王另外自認自己「好貨」與「好色」。孟子則指出這些喜好並不是問題，只怕齊宣王沒有「與百姓同之」。換言之，「好貨」與「好色」本身不是

⁸³ 參閱陳振崑〈明清之際王船山的「理欲合一」論〉，《哲學與文化》（中國近世的理欲之辨專輯），第 47 卷第 1 期(總第 548 期)，2020 年，頁 48。

⁸⁴ 《孟子·梁惠王下》。

⁸⁵ 朱熹《四書章句集注》，（北京：中華書局，2012 年），頁 216。

⁸⁶ 這也是戴震對於宋明儒學的主要批評，而他最主要的目的就是用孟子的思維解釋孟子的思想，包括孟子的人性論。參閱 Ann-ping Chin and Mansfield Freeman, *Tai Chen on Mencius: Explorations in Words and Meaning / a translation of the Meng Tzu tzu-i shu-cheng, with a critical introduction* (New Haven: Yale University Press, 1990), 44.

⁸⁷ 鄭澤綿曾主張戴震誤解了朱熹的立場，認為朱熹的對人欲的理解有三個階段，亦即「天之性」、「性之欲」和「欲之逾」。同時，鄭澤綿也兩次承認朱熹或許過度二分了「理」和「欲」。參閱 Zemian Zheng, “DAI Zhen’s Criticism and Misunderstanding of ZHU XI’s Moral Theory,” *Dao* 14 (2015), 433–449.



負面的欲望，只怕國君在滿足這些欲望的當下，沒有同時讓其他人也滿足同樣的欲望而已。換個方式說，孟子在警告國君：這些欲望都是好的，但是不要縮小受益範圍，反要讓國家百姓也都能享受這些適當的欲望！⁸⁸

此外，孟子所在乎的分量主要在於人有沒有實踐心中的仁義禮智之端，並反覆擴充其實踐的對象。「人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也；人能充無穿踰之心，而義不可勝用也」記載著「充」人心中之欲望的重要性。⁸⁹這樣的擴充不只指實踐於一個對象，而是「由心而外」地實踐在親人關係中、國人關係中、天下關係中，因此可視為「廣度」的標準。

4. 「適當欲望」的最高理想：「天人合德」（「天人合欲」）

成為國君，甚至稱王稱霸之道也不主要在於「寡己之欲」而在於「聚民之欲」，不在「減少自己的欲望」，而是轉移注意至「滿足人民的欲望」。根據孟子，當一個人在乎滿足他人的欲望，其實他也沒有太多時間去在乎自己的欲望是否得到滿足。這才是「君子」（國君、正人君子）對於欲望的適當態度。孟子認為對天下最有幫助的統治者並不是自己很節儉的人，而是可以讓大家一起富有的人。

最終這兩者其實回歸於一個事實：「滿足我内心最深的欲望，同時能減少不當的欲望，同時能滿足他人的欲望」。這到底怎麼可能呢？因為當一個人內心擁有「仁義禮智」的開端，是人人擁有的結構，導致真正實行仁政的國君自然地會「天下無敵」。而「行仁政」才是真正符合「天命」的方式。這是為何最終透過「盡心」，人會開始施行仁德，一層一層往外擴展，以至於「知天」、「事天」。以下一步一步地介紹該步驟。

首先，孟子認為得到或失去天下背後有原理，並分別列出五個步驟，從最後的結果反推回第一個原因：

桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲與之聚之，所惡勿施爾也。民之歸仁也，猶水之就下、獸之走壙也。⁹⁰

⁸⁸ 《孟子·梁惠王下》。孟子這種告訴我們他認為「治國」不是一個零和賽局（zero-sum game），因為他不將資源視為互相搶奪的對象，而是一個可以提升的水平，使得國君與人民皆能一同享用。

⁸⁹ 《孟子·盡心下》。

⁹⁰ 《孟子·離婁上》。



若按照順序列出，五個步驟如下：（1）「民歸仁政」、（2）「聚民所欲、勿施民所惡」、（3）「得民心」、（4）「得民」、（5）「得天下」。由此可見，要「得天下」必須先瞭解「民歸仁政」。孟子甚至用「民之歸仁也，猶水之就下」描述，似乎相當直接地對照「人性之善也，猶水之就下也」之觀點。

⁹¹這似乎代表人民歸仁與人性歸善都是一種自然、內在的定向。值得注意的是，人民所欲的就是「仁」。

孟子在解釋這個原則時，引述了孔子與《詩經》，兩個引言都提供了有趣的啟發。根據孔子：「仁不可爲眾也。夫國君好仁，天下無敵。」這裡用「好仁」描述國君的責任，佐證人民所欲的是「仁」。此外，《詩經》記載：「商之孫子，其麗不億。上帝既命，侯于周服。侯服于周，天命靡常。殷士膚敏，裸將于京。」這裡需要注意的是「天命靡常」，所描述的是「天命」決定統治者是否會繼續統治，也描述原本符合「天命」的國君可以失去其「天命」。從脈絡來看，「天命」的「得」或「失」顯然與「好仁」、「仁政」、「行仁」相關。

天下在任何時代的現況可以屬於「有道」或「無道」兩者，似乎取決於以上所述的「有否行仁」。孟子這樣描述這兩種情況：「天下有道，小德役大德，小賢役大賢；天下無道，小役大，弱役強。斯二者天也。順天者存，逆天者亡。」⁹²結合以上敘述而言，「仁者無敵」最終才是「順天」之「道」，是符合「天命」的方法。當然，我們必須要記得「天命」有「上天現在所允許發生的事」，也有「上天真正想要發生的事情」兩種意思。⁹³「施行仁政」而「仁者無敵」則是「天真正想要發生的事情」，但是也會允許「天下無道」的時代。

以上的天人關係可以用「天人合德」描述，意指「天之命」是要人能夠逐漸修養天的品德，是天人都有同樣之德。「天子」應該率領天下人做此事，但是顯然在孟子時代無法達標。「天命」的實質內容是「天人合德」指的也是

⁹¹ 《孟子·告子上》。

⁹² 《孟子·離婁上》。

⁹³ 這個區分對應到以上所列出的「可知」與「不可知」的區分。



「天之欲」是要人更像天，而這包括人自己開始將「天之欲」內化為「己之欲」，亦即「天人合欲」。

這個觀點也解釋《孟子·盡心上》的論述：「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。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」這段提出兩個類似的修養之路，都是從「心」至「性」至「天」。從順序可見，心與性的修養最終都是為了「知天」和「事天」。趙岐解釋「人能盡極其心，以思行善，則可謂知其性矣」。⁹⁴人之「性有仁義禮智之端，心以制之」。知道自己的本性之後「則知天道之貴善者也」。焦循補充「天道貴善，特鍾其靈於人，使之能思行善。……知其性之善，則知天道之好善矣」。⁹⁵由此可見，「盡心」最終使人知曉除了內心「貴善」與「好善」之外，天道同樣地「貴善」與「好善」，而人的「貴善」與「好善」源自於天所賦予人的本性。「存心」的目的如趙岐澄清就是使人的「行與天合」，同樣施行仁德。⁹⁶立志於這樣的道路，無論面臨夭壽仍「終無二心，改易其道」；這個過程則是將天命化為自己的使命：「修正己生，以待天命，此所以立命之本也」。⁹⁷焦循強調孟子所描述的兩個平行路其實是同樣的道路：「所以盡其心者，不過存其心，養其性也」。⁹⁸根據以上的注釋，孟子的思想是將天之「貴善」與「好善」內化為自己的「貴善」與「好善」。

然而，天與性是否同一件事呢？程瑤田《論學小記》注釋「夫是性也，天之分與我者也。性不異乎天，而天豈異乎性？知性知天非二事，亦無二時也。」⁹⁹但是這或許說得太極端了。知曉人之性之所以會同時知曉天之命是因為兩者的共同之處，都有「貴善」、「好善」（或用孟子的話「好仁」）的特質，但是這不代表天命僅限於此特質。但是重要的是，在這個脈絡之下，當人知曉自己本性中有此「好仁」，他緊接著——甚至同時——會知曉該「好仁」之心來自於天的「好仁」之心。然而，天如何展現其「好仁」之心顯然超越人自己的判斷。孟子之所以會對於天仍未「欲治天下」感到失望，代表天命的範

⁹⁴ (清)焦循《孟子正義·上》，(北京：中華書局，1957年)，頁875。

⁹⁵ (清)焦循《孟子正義·上》，頁877。

⁹⁶ (清)焦循《孟子正義·上》，頁878。

⁹⁷ (清)焦循《孟子正義·上》，頁878。

⁹⁸ (清)焦循《孟子正義·上》，頁879。

⁹⁹ (清)焦循《孟子正義·上》，頁878。

圍超出人性的定向，代表兩者嚴格來說，並非完全一摸一樣，就像「心」與「性」有其重疊之處，卻非指涉同一回事。

總而言之，以上分析顯示「適當欲望」的最高理想與超越界相關，其目的是「天人合德」或「天人合欲」。

(二) 《莊子》論「欲」

1. 《莊子》中「欲」的負面意義

相對於孟子，《莊子》中的欲望似乎有更明顯的負面意思。最明顯的例子出現於《莊子·大宗師》：「其者欲深者，其天機淺。」要理解《莊子》對於「欲」的意思，必須要考察本段落的脈絡。這裡的脈絡是結合兩種智慧而達到最高理想：「知天之所為，知人之所為者，至矣。」¹⁰⁰莊子認為，他所提倡的「智慧之途徑」正好與儒家與墨家的相反。在他看來，儒家與墨家經常提倡人要掌握一些外在「標準」或「原則」，藉此知識而成爲理想人格。莊子則認爲知識與理想人格的關係正好相反：智慧的途徑是「且有真人，而後有真知」。

¹⁰¹這裡所強調的是，正確的至上之「知」——能夠「知天之所為，知人之所為」——必須要經過修養才能抵達。真正的知識或智慧不能脫離展現在「真人」的生活中，所以莊子開始描述「古之真人」。莊子不認爲天下有所謂的「無實體的知識」（disembodied knowledge）。按照莊子的說法，他或許會認爲儒家、墨家提倡的是「有真知，而後有真人」，並批評這樣的觀點爲「本末倒置」，因爲真正的知識早已預設了悟道的修養。我們在以下分析中也會看到，莊子另外認爲成爲理想人格的關鍵修養不是儒家、墨家所提倡的積極修養，而是一種消極的放開，如「形如槁木、心如死灰」、「心齋」、「坐忘」等。

讓我們回到莊子所主張的「其者欲深者，其天機淺」，更仔細地分析這句話的上下文。上文描述是：「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。屈服者，其嗌言若哇。」這裡反復強調「古之真人」的平淡、淡定、平靜。相對的是現代處於擾亂的衆人。

¹⁰⁰ 《莊子·大宗師》。

¹⁰¹ 《莊子·大宗師》。吳惠齡曾分析「真人」與「真知」的關係，透過對比莊子與惠施的觀點，突顯「真人」不受限於事物有沒有「用」，而可以透過內化「道通爲一」的觀點從道的角度看待萬物。參閱吳惠齡〈論《莊子》如何從“棄知去己”建構“至人無己”的論述〉。《道家文化研究》第31期，2017年，頁307。

下文則描述「古之真人，不知說生，不知惡死」，說明平淡的相反與這種擾亂的原由。這提供一個重要的線索，因為這代表「其者欲深者，其天機淺」所指的「欲」與「喜悅」（「說生」）和「恨惡」（「惡死」）相關。從這個脈絡來看，我們可以推測「者欲」與強烈的「悅」與「惡」之判斷相關。「古之真人」所展現的樣子是「其出不訴，其入不距；翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之。」他們展現著一個淡定的態度，沒有特別對於生死加添自己的價值判斷，反而只是接受一切所發生的。他們的行為導致莊子給出這樣的判定：「是之謂不以心捐道，不以人助天」。根據郭象，「捐，疑僨之誤」。¹⁰²換言之，真人沒有依據自己的成心而背離道德自然運作，堅持將自己的成心投射到萬物之上。如郭象注釋：「人之逐欲無節，則天理滅矣。真人知用心則背道，助天則傷生，故不爲也。」¹⁰³

總之，這裡所謂的「欲」確實有負面意義。更重要的是，「嗜欲深」之所以被批評，是因為這些「嗜欲」是「成心」的表現，是堅持一種「好生惡死」的價值判斷，對於萬物沒有保留一種開放性，而是堅持將自己的價值判斷投射到事實之上。換言之，所批評的「嗜欲」是任何緊握著自己「已成之心」的欲求。¹⁰⁴

2. 《莊子》中「欲」的正面意義

若這樣的分析正確的話，我們就可以理解為何莊子並沒有全盤否認「欲」。比較明顯的段落是《莊子·大宗師》所記載的對話。其中，南伯子葵詢問「聞道」的女偪「道可得學邪？」女偪的回應是「夫卜梁倚有聖人之才，而無聖人之道，我有聖人之道，而無聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！」在其中，女偪同意自己「聞道」的判斷，並且表示自己「有道」，卻「無聖人之才」。於是，他只能表達他如此想要（欲）教導卜梁倚聖人之道。這代表對莊子而言，人至少在成聖的路上，或許必須有某一種成聖（或幫助他人成聖）的自然且正當之「欲」求。道家中的聖人也往往被視為「欲」完全符合大道者，所有欲求、言論、行為等都完全符合「道」。

¹⁰² 參閱（清）王先謙《莊子集解》，（臺北市：東大，2014年），頁55。

¹⁰³ 參閱（清）王先謙《莊子集解》，頁55。

¹⁰⁴ 莊子時常強調人的無知，只有道才知道道在如何運轉。我們的判斷經常受限於我們的環境或各自的判斷，缺乏開放性，無法掌握事實的真相。



文哲（Christian Wenzel）曾批評這種觀點有其風險。文哲認為這樣的策略沒有提供足夠的解釋，無法確保道家的聖人不會行惡，因為強盜豈不是在實行強盜之「道」嗎？更具體而言，莊子式的聖人如果順從連續殺人犯或銀行搶劫犯的「道」，他們豈不只是那個行業的最佳修道者？¹⁰⁵

針對這個問題，Jenny Hung 試圖提供一個更完整的回應。¹⁰⁶根據哈里·富蘭克福（Harry Frankfurt）的說法，欲求可以分為一階欲求（first-order desires）和二階欲求（second-order desires）。一階欲求是對 x 的欲求。二階欲求則是關於一個人針對他一階欲求的欲求。放蕩者（wanton）指對自己的一階欲求漠不關心（indifferent）的人。威勒曼（Velleman）認為，從這個角度來看，莊子是個放蕩者。Hung 則認為，莊子既是「更高」的放蕩者，既不是放蕩者。她首先區分聖人作為觀察者（observer）和表演者（performer）兩種角色。觀察者僅僅觀察一個人的一階欲求，卻不做出判斷。從這個意義上來說，莊子的聖人並不是一個放蕩者，因為透過仔細觀察一個人的一階欲求，他並不完全對自己的一階欲求漠不關心（即完全沒有意識）。相較之下，當聖人履行或實現自己的欲求時，他們似乎確實對自己的一階欲求漠不關心。然而，這種漠不關心源自於先前的修養——主要是透過前面提到的觀察。這種修養涉及對一個人的一階欲求進行觀察，導致這些一階欲求產生改變。換句話說，莊子式的聖人大多（或僅僅）按照自己的一階欲求行事。但他並沒有因此而行惡，因為他的一階欲求已經透過修行被修正了。

根據 Jenny Hung 的分析，莊子對於「欲」有幾個值得注意的重點。首先，聖人有各種第一階的「欲」。其次，修養過後的聖人沒有第二階的「欲」。對比於孟子有助澄清這個區分的重要性。如 Sin Yee Chan 指出，孟子所謂的「欲」屬於一種「評價性之欲」（evaluative desire）。¹⁰⁷這代表孟子認為人之欲經常與善惡、好壞、優劣的價值判斷相關。相對而言，莊子批評「欲」的主要理由正好就是因為人之「欲」有該「評價性」，因為這種評價容易化為「成心」或「成見」，阻塞我們準確掌握事實的真相。但是值得注意的是，莊子並

¹⁰⁵ 參閱 Christian H. Wenzel, "Ethics and Zhuangzi: Awareness, Freedom, and Autonomy," *Journal of Chinese Philosophy* 30 (2003): 115.

¹⁰⁶ Jenny Hung, "Is Zhuangzi a Wanton? Observation and Transformation of Desires in the Zhuangzi," *19 (2020): 289-305.*

¹⁰⁷ Sin Yee Chan, "Evaluative Desire (欲 Yu) in the Mencius," *Philosophy East and West* 66, no. 4 (2016): 1168-95.

沒有批評「非評價性之欲」（non-evaluative desire），因為他也同意人在展現出「自己如此」的樣子時，有一些自然的欲望。Hung 的分析所主張的是，要能達到僅有「非評價性之欲」，並確保這些欲望不會違反道德，必須要經過一段修養，但是這個修養過程也不是用「評價性之欲」來規範或改變自己的第一階欲求。這種修養反而是「心齋」，齋戒自己內心的諸多的「評價」，使自己沒有那麼多評價。這顯然是一種後續、第二序的策略，是奠基於先意識到自己有欲望，並適當地實踐這些欲望，日後再意識到用來規範這些欲望之適當性之標準不應該握得那麼緊。

3. 「自然欲求」的三個徵兆

根據以上的分析，莊子肯定人人有其「自然欲求」，只是人在不同情況中活出自己的樣子，而這都符合莊子的理想人格。我們可以追問的是：活在一個隨時滿足自己的「自然欲求」狀態有哪些徵兆，以便分辨何謂「不自然」與「自然」的欲求？值得注意的是，筆者在這裡所描述的不是「標準」，而是「徵兆」。「標準」有其強烈的規範性，有正面、積極的內容，如孟子的「適當欲望」可以說有三個標準。相反的，莊子所謂的「自然欲求」是透過一種消極的否認得出其「徵兆」，因此要描述這些「徵兆」必須順著莊子的脈絡，描述這些「欲求」所缺乏的各種限制或阻礙。

根據莊子，萬物的原始的狀況是「道通為一」，亦即從道來看，萬物都是相通為一體的。¹⁰⁸這裡的「道通為一」來自於《莊子·齊物論》的敘述，但是也符合以上外篇對於原始人類、馬匹等行為的描述。在這樣的世界裡，萬物有其「自然欲求」，隨時在滿足這些欲求，並藉由其滿足保持與「道通為一」的狀態。這樣的「自然欲求」可以分別從（1）「自由」、（2）「自在」與（3）「自足」理解。¹⁰⁹

（1）「自由」指「沒有外在限制」。馬匹在認識伯樂之前的樣子正好象徵著「沒有外在限制」的狀態：「馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，乾草飲

¹⁰⁸ 可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉蓮與檻，屬與西施，恢恠懦怪，道通為一。（《莊子·齊物論》）

¹⁰⁹ 如以下分析顯示，本段落所論的「道通為一」主要從消極面向理解，是一種「自然」的狀態，但是這個狀態是「去除」各種不必要的、攔阻人心的因素。去除這些障礙，則使萬物可以活出「自己如此」的樣子。



水，翹足而陸。此馬之真性也。雖有義臺、路寢，無所用之。」¹¹⁰這個段落強調馬匹不需要外在、人為的限制。伯樂自稱的「我善治馬」反而違反了馬的本性，因為他藉由自己的判斷，為馬添加了外在限制。莊子描述後續殘酷的結果，亦即有不少馬匹遭殃。

同樣的，人在認識禮樂之前的樣子也是「沒有外在限制」。¹¹¹莊子認為當人沒有外在限制時，他們生活相當理想、悠哉：「彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德；一而不黨，命曰天放」。一旦有人出來自認為「善治天下」，開始提倡仁義禮樂束縛人的行為，使人開始區別大人、小人等境界，那就添加了外在限制和外在判斷，擾亂了人的本性。¹¹²

這也符合《莊子·天地》所記載的「自爲」：「大聖之治天下也，搖蕩民心，使之成教易俗，舉滅其賊心而皆進其獨志，若性之自爲，而民不知其所由然。」這裡所謂的「自爲」指的是「沒有他人強迫」，可見於一個人自動自發，與以上所說的「沒有外在限制」是一樣的意思。《莊子·天地》也另外記載「故執德之謂紀，德成之謂立，循於道之謂備，不以物挫志之謂完」。這裡的「不以物挫志」指的是不讓外物造成志向感到挫折，也就是不被外物影響的意思。

(2) 「自在」指「沒有競爭念頭」，可見於人民在接觸禮樂、仁義之前的樣子。根據〈馬蹄〉的敘述，人在接觸仁義、禮樂之後就開始愛好知識、爭奪利益，開始互相競爭：「及至聖人，屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始蹠跂好知，爭歸於利，不可止也。此亦聖人之過也。」仁義禮樂的致命傷害在於提出不同的區分，使人開始看重這些人為的判斷。但是設立了這個價值判準之後，人就容易為了爭取到「仁義」的名稱而喪失了自己的本性。

《莊子·齊物論》記載著「自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殼亂，吾惡能知其辯！」這裡所強調的「仁義」牽涉到分辨之「知」，以及分辨之後所

¹¹⁰ 《莊子·馬蹄》。

¹¹¹ 古之治道者，以恬養知；知生而無以知為也，謂之以知養恬。……禮樂遍行，則天下亂矣。……古之人在混芒之中，與一世而得澹漠焉。當是時也，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，群生不夭，人雖有知，無所用之，此之謂至一。當是時也，莫之為而常自然。（《莊子·繕性》）

¹¹² 及至聖人，蹠跂為仁，蹠跂為義，而天下始疑矣；澶漫為樂，摘僻為禮，而天下始分矣。（《莊子·馬蹄》）

添加的價值判斷，正好是莊子所批評的。¹¹³但是這裡的重點只是強調設立仁義會帶來分辨之「知」，而這樣的知識將會造成競爭與爭取名譽的念頭。

(3) 「自足」指「沒有任何不滿」，可見於人在接觸仁義之前，沒有任何憂慮。但是在接觸仁義之後，就開始有人開始追求累積仁義而感到的憂慮，有人爲了自己仁義不足而感到憂慮。《莊子·駢拇》記載著：

是故鳩脰雖短，續之則憂；鶴脰雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。意仁義其非人情乎！彼仁人何其多憂也？且夫駢於拇者，決之則泣；枝於手者，斂之則啼。二者或有餘於數，或不足於數，其於憂一也。今世之仁人，蒿目而憂世之患；不仁之人，決性命之情而饗富貴。故意仁義其非人情乎！自三代以下者，天下何其囂囂也？¹¹⁴

本段落強調仁義不屬於「性命之情」、不符合「人情」，如果要添加它只會造成憂患，如同砍伐鳥的長腿或增添鳥的短腿。擁有駢拇或枝指的人不要對自己的或多或少感到不滿，就不會有其憂慮，這是莊子所提出的比喻。

4. 「自然欲求」的來源：「道通爲一」

以上的「自然欲求」能呈現的前提是「道通爲一」。「道通爲一」代表萬物有一種合一性。但是人的區分，尤其是堅持己見會將這個合一性打破，因爲會將人的區分投射到萬物之上，而不是遨游於大道之中，是將自己放在道在自然的運作中之上。

《莊子·齊物論》記載著對於道重要的敘述，有助澄清「道」與「分裂」的學派之間的關係：

道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。¹¹⁵

莊子想要強調的是無論是「道」還是「語言」都無法被局限於某一個單一、永不改變的立場或學說。「道」的性質在人類之上，「語言」也是每個人、每個時代都能使用的，卻不屬於任何一個人或學派。「小成」容易隱藏「道」之

¹¹³ 這個段落的詳細論述可見於第四章。

¹¹⁴ 《莊子·駢拇》。

¹¹⁵ 《莊子·齊物論》。

「大」，因為「道」不能局限於人所判定的「真偽」和「存與不存」；「榮華」容易隱藏「言」，因為「言」不能局限於人所判定的「是非」與「可與不可」。在描述「道」之展現的不同情況時，今天判定的「真」或許是明天的「偽」，今天判定的「存」或許是明天的「不存」。在描述「言」之敘述的不同情況時，今天敘述的「是」或許是明天的「非」，今天敘述的「可」或許是明天的「不可」。

這也解釋莊子為何如此反對儒、墨家的立場，因為他認為他們的立場都是試圖將「道」化為某一個固定的形式，用某一個固定的「語言」呈現，若肯定（「是」）某一個觀點或否定（「非」）某一個觀點就走上了人生正途。莊子卻認為——舉例來說——連儒家最看重的「仁義」也可以被扭曲，其意義可以逐漸瓦解或僵化，不再對應到真道。莊子因此主張各種消除的修養方式，以便排除自己各種多餘的欲求，以便回歸符合大道運作的「自然欲求」。¹¹⁶

（三）《孟子》與《莊子》對「欲」的異同與貢獻

1. 孟莊之「欲」的相同之處

孟子與莊子兩個都在乎「欲」在人生中所扮演的角色。孟子認為適當欲望可以指向人生正途，而莊子認為自然欲求可以指向人生正途。兩者都認為「欲」有其正面與負面的含義。然而，在對準這些概念之後，他們之間的差異更為有趣。

2. 孟莊之「欲」的相異之處

孟子強調一個人若想走上人生正途，應該從他自己內心之欲著手，因為內心的欲望可以為我們提供重要線索。相對而言，莊子似乎認為人的欲望若超出自然欲求的話，並開始包括自己的判斷，反而是走上人生正途的阻礙。由此可見，孟子對於人的欲望有相當正面的看法，在大多數的情況之下，都是強調欲望要適當地被發揮，而只有一次警告人要「寡欲」。相對而言，莊子似乎認為自然欲求沒有什麼問題，但是關鍵在於這些自然欲求沒有牽涉到太多「自我判斷」。

¹¹⁶ “Identifying *dao* with emptiness and recommending emptying of the self, through processes such as “fasting of the mind” or the *zuo wang* 坐忘 (sitting and forgetting) of *Zhuangzi* chapter 6, suggests that when the practitioner attains this state of emptiness, relying only on *qi* . . . he or she attains a kind of unity with *dao* itself, allowing the practitioner’s actions to be like (or literally *be*) the actions of *dao* itself.” Joshua R. Brown and Alexus McLeod, *Transcendence and Non-Naturalism in Early Chinese Thought* (London: Bloomsbury Academic, 2020), 134.

Sin Yee Chan 用「評價性之欲」(evaluative desire)形容孟子對於欲望最核心的性質。孟子的重點似乎在於培養我們的「評價性之欲」，以便讓我們的評價越來越準確。莊子則強調人的評價的有限性，因此所提倡的理想是「坐忘」或「吾喪我」等消除自我成見的修養。換言之，他看到萬物的無窮，再回來看待人，並認為人的「評價」一定會有其限制。可見，孟子與莊子對於人的「評價」或「判斷」能力有一個重要的分歧。孟子認為人之欲應該隨著我們的評價能力一同被培養，而莊子則認為我們的評價能力會阻礙滿足我們的自然欲望。

3. 孟莊各自對於「欲」的貢獻

以上重述 Jenny Hung 所提供的犀利分析，說明在他看來，莊子的聖人雖然沒有第二階欲求，且對於自己的第一階欲求似乎漠不關心，莊子的聖人仍然不只是一個放蕩者，因為他的欲求曾經歷過觀察的修養。然而，在筆者看來，這樣的回應似乎還不能完全解決文哲所指出的問題。莊子的最高理想是回歸於與道的合一：這種與超越界的合一是值得被肯定的，也是孟子所追求的，只不過孟子所追求的是與天合德或天人合欲。莊子批評孟子式的人欲修養也有其道理，因為當一個人開始修養自己的價值判斷時，確實容易落入固化或僵化的情況。但是單獨依賴消極的「喪我」策略，消滅自己的「成心」，歸根究底無法提供一個更清楚的是非、對錯標準。

然而，兩者其實都要求某一種信仰。孟子要求的信心是你修養夠久之後，能達到孔子的「七十而從心所欲不踰矩」之境界，能（幾乎）百分之百地順從天命。¹¹⁷莊子同樣提倡悟道、與道合一，但是他所提倡的途徑不是發揮且培養欲望及後設對於欲的判斷，而是去除所有判斷。這個途徑顯然很不一樣，是一個激進的做法，因為他預設某一種信心，那就是當你真正地去除你所有的欲望和相關的後設判斷，完全順著眼前的道路而行，你自然會悟道，能夠百分之百地順應大道。這似乎預設某一種允許自己被大道校準的修養，但是這個過程顯然有一點神秘，似乎要求一個人自己試試看才能經歷。相對來說，孟子所提出的積極修養之道似乎較易懂，因為一般人較容易想像一個人如何能修養自己的判斷能力。然而，莊子的思想對於這種思路也提供了一個重要的質疑：假如在修養的過程中，你都是依賴自己的判斷，為什麼最終會與天命合一呢？假如一

¹¹⁷ 《論語·為政》。

直都是按照自己的判斷為最高標準，我們怎能確保最後得出的結果其實是一顆符合天命的心呢？

筆者認為這兩個問題是積極修養與消極修養各自所蘊含的核心問題。對於積極修養，莊子質疑：你用成心修養怎能得出天人合德？對於消極修養，孟子質疑：你去除所有判斷怎能得出順應道的判斷？許多學者針對這兩個問題的答案就是結合兩個觀點，尤其將孟子的觀點當作建構性的設立思想基礎，再以莊子為解構性的後續調配方式。但是光是結合兩個理論並不會解決兩個理論各自的問題，所以我們似乎需要有一個更完整的回應方式。

我們似乎需要指出莊子對於孟子的批評並不是一個根本的批評。就如以下篇幅即將論述，他所批評的「仁義」的固化現象只是被濫用的「仁義」，而不是「仁義」本身。這樣等於是肯定孟子的根本理論：人心中「仁義禮智」的開端基本上來自於天，也有準確對應天命的潛能。這是孟子與莊子在「欲」的根本差異：人性是否對應天命或是大道？換言之，人與生俱來的心是否內涵某一種可以準確知天或悟道的可能？孟子顯然認為人人都有這個可能，是他反復強調「人皆可以為堯舜」的原因。莊子則似乎不見得強調人人能悟道的可能，因為似乎只有一些人才有「聖人之才」又有「聖人之道」。這也是他們對於人的基本定位的重要差異。孟子對於人性有更普遍的肯定，態度也比較開放，因為他肯定人人有知天的可能與必要；莊子則提供一個悟道的道路，但是似乎認為該道路只有對某一些人是開放的，但是其必要性比較沒有那麼明顯。

最終，至少就人之「欲」能否提供走上人生正途的線索，我們必須要與孟子肯定此事實，不然人幾乎是完全盲目的，毫無盼望。然而，我們可以同時肯定莊子的警告，看清人心所提出的線索容易誤導人，因此謹慎地使用心所提供的線索。

三、孟莊論「志」

(一)《孟子》論「志」

以上分析中顯示，《孟子》認為大體與小體皆有其「欲」，也提出幾個判斷欲望適不適當的標準。只有「心」有「思」的判斷能力，而做出這個價值上的優劣判斷之後，「志」使人能專注於自己所選定的目標。《孟子》對於「志」最著名的敘述說明「志」與「氣」之間的關係。然而，本文未詳細處理

「氣」的概念，因此以下的分析將用《孟子》論「浩然之氣」時所使用的語詞當作標題，卻試圖撇開過於聚焦於「氣」，以便澄清「志」在《孟子》眼中的定位。這個「志」有幾個值得注意的特色。

1. 「以志帥氣」：主導小體

根據《孟子》，人之「志」屬於人心的一種功能，因此經常與「心」連在一起，如孟子討論孝敬之道：

孟子曰：「事孰爲大？事親爲大；守孰爲大？守身爲大。不失其身而能事其親者，吾聞之矣；失其身而能事其親者，吾未之聞也。孰不爲事？事親，事之本也；孰不爲守？守身，守之本也。曾子養曾晳，必有酒肉。將徹，必請所與。問有餘，必曰『有』。曾晳死，曾元養曾子，必有酒肉。將徹，不請所與。問有餘，曰『亡矣』。將以復進也。此所謂養口體者也。若曾子，則可謂養志也。事親若曾子者，可也。」¹¹⁸

以上段落中對立了「養口體」與「養志」，前者似乎對應至「小體」（身體），而後者似乎對應至「大體」（心）。其他段落直接用「心志」該詞匯，顯示「志」是「心」之「志向」。¹¹⁹「志」是一個專屬於「心」的功能，因為唯獨「心」可以「思」。¹²⁰換言之，「心」經過「思」能正確鎖定其「志」。

這代表心之志應該主導小體之氣。孟子解釋：

「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。』……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。」¹²¹

以上段落中的理想顯然是「志壹則動氣」而孟子所提出的警告則是要意識到「氣壹則動志」的可能性，並避免此事發生。換言之，不要讓你「不思」的小體與其氣的變動導引你心志，反要讓你能「思」之心「志」引導小體的各種氣之衝動。

¹¹⁸ 《孟子·離婁上》。

¹¹⁹ 故天將降大任於是人也，必先苦其心志……（《孟子·告子下》）

¹²⁰ 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（《孟子·告子上》）。

¹²¹ 《孟子·公孫丑上》。

2. 「志壹則動氣」：需要專一

到底什麼才是「志」最主要的功能呢？答案是「聚焦」，如孟子用學下棋的比喻所指示：



孟子曰：「無或乎王之不智也，雖有天下易生之物也，一日暴之、十日寒之，未有能生者也。吾見亦罕矣，吾退而寒之者至矣，吾如有萌焉何哉？今夫弈之爲數，小數也；不專心致志，則不得也。弈秋，通國之善弈者也。使弈秋誨二人弈，其一人專心致志，惟弈秋之爲聽。一人雖聽之，一心以爲有鴻鵠將至，思援弓繳而射之，雖與之俱學，弗若之矣。爲是其智弗若與？曰非然也。」¹²²

從以上的段落中，我們發現有兩種學生，「其一人專心致志，惟弈秋之爲聽」與「一人雖聽之，一心以爲有鴻鵠將至，思援弓繳而射之」。這是典型的「分心」與「專心致志」的對立。「分心」者無法好好學習，因爲其「志」所專注的對象太多；「專心致志」者則只有一個目標，能全心投入學習，因此有所突破。換言之，「志」指的是能夠聚焦於某個東西的功能，將它當作你焦點。

3. 志於仁與志於道：最高志向

然而，這個焦點不只是生理上、眼睛聚焦的焦點，而指的是價值上的焦點，預設的是某一種高低、優劣、好壞的判斷。當一個人有某一個「志」向，這代表其他事物不是他的焦點，不是他所重視的，不是他認爲最重要的事物。根據孟子，「志」可以分高低，如孟子誇贊宋牷「先生之志則大矣」。¹²³這表示有的「志」的對象是「大」的、有的可能是「小」的，亦即志向可以分高低、優劣。

就算一個人的志向一開始是低劣的，人仍可以提升自己的志向。孟子曾主張「士」之「事」就是「尚志」，亦即提升自己的志向。所以志向有分高低，而人的目的就是讓自己的志向往上提升，以及將自己所聚焦、追求的對象不斷往上升，直到找到最高理想。孟子解釋這個對象是「仁義而已矣」，而只要能「居仁由義」，那麼「大人之事備矣」。¹²⁴他在這裡所強調的就是，假如志向所設定的對象正確，後續的任務都變得簡單了。

¹²² 《孟子·告子上》。

¹²³ 《孟子·告子下》。

¹²⁴ 《孟子·盡心上》。

就如「士」的個人志向是「仁義」，君子在事奉國君的過程中，目的也是讓國君能夠「志於仁而已」。¹²⁵人能「志於」如同「仁義」或「仁」的高明理想，但也能夠「志於」如同「富」或「強戰」的低俗理想。孟子曾主張：「今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也。……君不鄉道，不志於仁，而求爲之強戰，是輔桀也。」¹²⁶這代表國君「志於」某一個人事物，該人事物就是他所追求（「求」）的最高理想。為什麼是最理想？因為當有兩件事衝突時，不屬於人所「志於」的那個對象就會被忽略或不再被重視。孟子曾用登山、看海作為比喻，說明君子如何循序漸進地將自己的志向提升到最高理想，亦即聖人所領悟的人生之「道」：

孔子登東山而小魯，登太山而小天下。故觀於海者難爲水，遊於聖人之門者難爲言。觀水有術，必觀其瀾。日月有明，容光必照焉。流水之爲物也，不盈科不行；君子之志於道也，不成章不達。¹²⁷

從這個段落我們可以看見，當一個人「志於道」，真的將自己的焦點與目標放在實踐這個最高的理想時，其他事物將會看起來很渺小，如「登太山而小天下」、「觀於海者難爲水」及「遊於聖人之門者難爲言」。

試問：這個「道」指的是什麼？這個「道」顯然與「仁」有關，如孟子解釋：「仁也者，人也。合而言之，道也。」¹²⁸若「人與仁合而言之，可以謂之有道也」，這代表當人實踐仁德時，這就是人生的正道。可見，孟子將行「仁」視為人之「道」的實踐方式。¹²⁹

行「仁」為什麼是最高的理想呢？因為實踐仁德才是順著天所賜給人的爵位而行。孟子主張：「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。今之人修其人爵，

¹²⁵ 《孟子·告子下》。

¹²⁶ 《孟子·告子下》。

¹²⁷ 《孟子·盡心上》。

¹²⁸ 《孟子·盡心下》。

¹²⁹ 焦循《孟子正義·下》，頁977。以下幾個段落顯示「仁」與「道」的緊密關係：

1. 楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。（《孟子·滕文公下》）
2. 堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。（《孟子·離婁上》）
3. 君子之事君也，務引其君以當道，志於仁而已。（《孟子·告子下》）
4. 君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也。……君不鄉道，不志於仁，而求爲之強戰，是輔桀也。（《孟子·告子下》）

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。」¹³⁰以上最核心的區分是「天爵」與「人爵」。若志於「修其天爵」，不斷操練「樂善不倦」，那麼「人爵」自然就會一同得到。這再度強調「仁義忠信，樂善不倦」才是最高理想，而這個理想與上天所賦予人的本性息息相關。換言之，行「仁」之所以為最高理想，正是因為藉由窮盡本性，才能全然實踐其「天爵」。這也符合我們在《孟子·盡心上》所見到的終極目標：「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。」換言之，窮盡自己的本心、保存自己的本心最終的目標就是「知天」與「事天」。只有這些使人與天合一的言行才可以視為最高理想。

4. 「持其志無暴其氣」：堅持到底

既然人的最高理想往往與天合一相關，我們也發現「志於」該理想之後，仍需要經歷操練。設定志向只是第一步，而持之以恆才是最重要的態度與結果。如孟子所說：「故天將降大任於是人也，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，曾益其所不能。」¹³¹這個段落中顯示，就算一個人立志於高明的理想，仍會經歷各種苦難，不會馬上得到正面回饋。這裡的「苦其心志」指的是，就算人領悟自己應該「志於」順從和服事天命，將天命化為自己的使命，仍需要持之以恆。這就是為什麼當齊宣王請孟子「願夫子輔吾志，明以教我」，孟子的回應中解釋如何使人培養「恆心」。換言之，如果藉由窮盡本心、保存本心而得知且順從「天命」真的是人生最高理想，那麼無論「得志」或「不得志」，人都應該堅持己見，保留這樣的價值觀。若按照目前的價值判斷經歷苦難，人容易懷疑這樣的價值判斷（最高志向）到底是否正確。但是若立志於正確的最高理想，這種時候就需要忍耐與等待，才能確實看見這個價值判斷是正確的。在這種情況之下，一個人應該忽視「短期利益」，反而聚焦於「長期利益」而行動。

若回到以上的脈絡，我們發現在《孟子》思想中，能思考的心可以幫助我們判斷哪一個「欲」是最重要的，因此將滿足其「欲」當作我們的「志」。換言之，「志」是人的聚焦能力，預設著「心」藉由「思」去分辨各種欲望的優劣、輕重。設定了「志」之後，人就知道要重視什麼、忽視什麼，尤其是當兩

¹³⁰ 《孟子·告子上》。

¹³¹ 《孟子·告子下》。



個不同的「欲望」衝突的時候，可以解決這個內部的糾紛。對孟子而言，人應該「志」於「道」，而「道」的核心內容就是實踐心中對於「行仁」的基本欲望。而「行仁」就是「盡心」而得知天命、事奉天命的主要途徑。

（二）《莊子》論「志」

1. 莊子修「志」以平「欲」

陳智詠曾指出《莊子》對於「志」同時有正面又有負面的含義，並透過分析「志」與「欲」的關係澄清莊子的意思。¹³²陳智詠指出歷代儒家思想往往對於「欲」持著懷疑的態度，卻極度肯定「志」的重要性。相對而言，道家思想則對於兩者都有好壞之評價。他的文章探索莊子如何看待「志」與「欲」兩個概念，並試圖解釋莊子為什麼肯定又否定「志」與「欲」。「志」與「欲」都是一種心的傾向，而「志」可以視為「專一」或凝聚精神的能力，因此更具有主導力。

他用「承蜩丈人」的寓言說明莊子對於「志」的肯定，因為「志」的「專一」帶來的是傳奇的專業能力。在寓言中，孔子肯定「承蜩丈人」的「用志不分，乃凝於神」，對於「志」的用途給出正面的評價。相反的，「螳螂捕蟬」的寓言同樣描繪「志」的「專一」，但這個專一則帶來風險與禍患。寓言似乎在強調莊周藉由「志」凝聚焦點，卻帶來禍患。這兩則寓言肯定又否定「志」的「專一」。

陳智詠引述王夫之來化解這個張力。根據王夫之，人可以「用志凝神」，但必須確保自己沒有失去「天性、天命中賦予之心態的持守」。¹³³換言之，任何「專一」應該使人心的平淡不被外物擾亂。依據這樣的區分，「承蜩丈人」所比喻的是「專一」學習心所想要（欲）學習的技巧，而在學習的整個過程中都沒有失去內心的平靜。相對而言，「螳螂捕蟬」則是在追求滿足各種欲望（食欲、好奇）的過程中使人的心態失調。

陳智詠引述《莊子·繆生》主張志欲追求的最終目標就是「樂全」，而其「樂全」有「養生」與「全生」兩個面向。「養生」指的是修養精神，而「全生」指的是保全身體。最終，志的修養是為了使心不因欲而浮躁。換言之，

¹³² 陳智詠〈莊子「志」與「欲」心向試探〉，《鵝湖月刊》520期，（2018年10月），頁49-58。

¹³³ 陳智詠〈莊子「志」與「欲」心向試探〉，頁53。

「志」的「用志不分」的好壞取決於這所帶來的「專一」會否帶來心的平靜還是浮躁。

2. 去除基於「自我」的「成心」最為關鍵

若單純將「平靜」界定為「沒有人欲」，這似乎無法化解這個張力，因為「承蜩丈人」也有「加強承蜩」之「欲」。差別的關鍵似乎在於「承蜩丈人」自述：「吾處身也若厥株拘，吾執臂也若槁木之枝」。這個自述似乎是一種「形如槁木，心如死灰」或「吾喪我」的修養，是將「自我」的成見已經消除了。在這個情況之下，「承蜩丈人」似乎已經與大道結合了，而他的行為似乎已經不是自己「刻意」做什麼，反而接近大道自然的運轉，甚至使自己的肢體已經沒有特別區別於樹幹或樹枝。

相對而言，「螳螂捕蟬」寓言中的莊周則是充滿著自我的想法、興趣、成見等，而專注於一些自己判斷有利於自我的對象。但是當一個人「志」於某些不符合大道的事物，在過程中反而會「忘其身」、「忘其形」、「忘其真」。但是其「身」、「形」與「真」來自大道，是一種「自己如此」的展現，因此若自己的私心、私欲造成脫離符合大道的狀況，反而是一個災難。

3. 「志」的（唯一）正當對象

莊子顯然沒有認為人不可以有「志」，因為有一些「志」是被肯定的，甚至被視為某一種理想表現。最清楚的例子是《莊子·養生主》的記載。當庖丁解牛之後，他的結論是：「提刀而立，爲之四顧，爲之躊躇滿志，善刀而藏之。」這個段落似乎將「滿志」視為一個值得肯定的狀態，因此我們必須探索這個「志」的對象是什麼。庖丁揭示「臣之所好者道也」，將「道」清楚列為自己所「好」的對象。庖丁解釋自己悟道的過程：「以神遇，而不以目視，官知止而神欲行」。這裡的對立似乎接近孟子的小體、大體之區別，前者只能看到身體與肉體層面互動，但是後者能看到真相且能藉由精神掌握真相。我們看見庖丁先有「好道」之「欲」，再從肉眼轉為精神看待一切，因此能「隨神所欲」地切割眼前的牛。儘管有這樣的修養，庖丁仍承認自己會碰到難解的部位。當他碰到這些部位時，他會特別小心，「怵然爲戒，視爲止，行爲遲」，最終卻仍能夠乾淨地將牛切開。而在完成這樣難解的部位之後，庖丁感到「滿志」，因為自己完成了自己所設定的目標。

由此可見，這裡所「志」的對象顯然是「道」，而志於道顯然是被肯定的志向。若結合以上的分析，或許我們可以說心志唯一適當的志向最終就是「道」。按照理雅各（James Legge）的翻譯，「臣之所好者道也，進乎技矣」的意思是「道的方法在任何技術以先」。¹³⁴若這樣的翻譯正確的話，這代表「道」是所有真正「技術」的前提。這也代表「承蜩丈人」的「承蜩」之「技」也是奠基於「道」的運作。換言之，「承蜩丈人」之所以被肯定是因為他所追求的「技」也是符合道的，正如庖丁的技術符合大道的運作。

4. 持之以恆的「一志」

根據《莊子·人間世》的記載，莊子一樣強調找到「志」的對象之後，必須要完全專一、持之以恆。在寓言中，仲尼向顏回提出「心齋」的修養，並這樣解釋「心齋」的重點：「若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣。」這裡的「一志」顯示一個人可以有「專一」也可以有「分散」的「志」。人有「聽之以耳」、「聽之以心」與「聽之以氣」三種不同的聆聽方式，而我們必須要選擇用哪一個方式聆聽。莊子顯然提倡「聽之以氣」，似乎表示「道」在萬物中是藉由「氣」在運作。「耳」所聆聽的只是表面肉體的層面，僅限可見、可聽的部分，如同庖丁原本用眼睛看牛的整體。「心」所聆聽的是自己藉由經驗所累積的各種原則與知識，如同儒墨思想所提倡的各種道德原則，但是經常容易成為「成見」，無法接收新的、自我以外的資訊。第三個層次是將「志」設定在聆聽「道」藉由「氣」的運作，對於萬物保持開放的態度，隨時準備隨機應變。

當一個人「志」於「道」，雖然第一步要求自己凝聚自己的專注力，但是後續的所有言行舉止似乎都不必要任何「志」的作用。這似乎也是為何莊子的聖人整體上都沒有自己的主見。他們似乎已經與道產生了某一種合一。¹³⁵

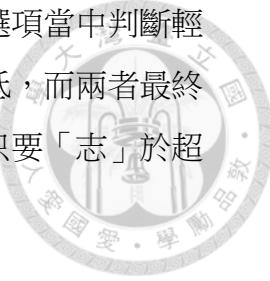
（三）《孟子》與《莊子》對「志」的異同與貢獻

1. 孟莊論「志」的相同

¹³⁴ 理雅各這樣翻譯庖丁的意思：“What your servant loves is the method of the Tao, something in advance of any art.” James Legge, *The Sacred books of China: The Texts of Taoism Part I (The Tao Te Ching of Lao Tzu, The Writings of Chuang Tzu Part I)* (New York: Dover Publications, 1962), 199.

¹³⁵ “Identifying *dao* with emptiness and recommending emptying of the self, through processes such as “fasting of the mind” or the *zuo wang* 坐忘 (sitting and forgetting) of *Zhuangzi* chapter 6, suggests that when the practitioner attains this state of emptiness, relying only on *qi* . . . he or she attains a kind of unity with *dao* itself, allowing the practitioner’s actions to be like (or literally *be*) the actions of *dao* itself.” Brown and McLeod, *Transcendence and Non-Naturalism in Early Chinese Thought*, 134.

孟子與莊子都將「志」視為人的專注能力，能使人在多重選項當中判斷輕重之後持之以恆地追求其對象。「志」所關注的對象可以分高低，而兩者最終都認為所追求的對象都應該是與超越界的聯合。他們也都認為只要「志」於超越界的聯合，沒有任何其他事物應該取代它。



2. 孟莊論「志」的相異

然而，他們有一個關鍵的差別。孟子認為一個人只要實踐「仁義」——尤其是「仁」——那就同時走在「知天」、「事天」的正途上。換言之，「行仁」幾乎與「順天」可以互相替換。相對而言，莊子則認為「仁義」反而還是與「悟道」有點距離。莊子認為「仁義」的判斷容易成為「成見」，成為自己累積的「智慧」或「原則」，但是這些反而成為後續「悟道」的障礙。即使孟莊都認為所「志」的對象應該是超越界，他們的修養途徑相當不一樣。孟子提倡的是培養自己的欲望，而莊子則強調消除自己多餘的欲望與判斷，只保留那些符合大道的自然欲求。

3. 孟莊論「志」的貢獻

由此可見，孟莊皆認為「志」需要鎖定於正確的對象。他們都認為「志」是人性內涵的重要功能。他們也都認為「志」鎖定之後，就能做出正確的判斷。他們最大的貢獻或許在於強調「志」的對象必須要是至上的「天」或無所不在的「道」，因為只有這些對象才值得擺在所有價值之上。

第三節 人性的發揮

如以上論述所見，孟子與莊子其中一個關鍵的差別在於「仁義」在人性的發揮過程中所扮演的角色。孟子與莊子都關注「仁義」，卻似乎有截然不同的立場。由於「仁義」是孟子人性論其中核心的概念，同樣是莊子在批評人性的扭曲時不斷診斷的問題，因此適合當作一個初步分析的焦點。

一、孟子的仁義觀點

《孟子》書中有五個對於「仁義」的重要敘述：

(一) 《孟子·滕文公下》的「仁義」觀

當孟子被質疑是否好辯，他的回應中透漏他最深的渴望：

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。楊氏爲我，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。吾爲此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。¹³⁶

我們在以上段落中看見「仁義」被充塞是孟子最擔心的事情，因爲「仁義充塞」是所有問題的根源。根據孟子，「仁義充塞」會帶來「率獸食人，人將相食」的現象。這代表孟子將「仁義」視爲人之所以爲人的根本特色之一，因爲仁義之開端一旦被「充塞」，將會退化成如同互相殘殺的禽獸一般。從以上敘述可見，「仁義」深受思想的影響，因爲孟子所擔心的是楊墨所帶來的誤導，可視爲孟子眼中的「邪說」之二。這再度強調「仁義」是根基於能思考的人心中。此外，心中有「仁義」之開端也不只是孟子一人的觀點，而是普遍人類擁有的，因爲孟子認爲這也是聖人所認同的觀點。

（二）《孟子·告子上》的「仁義」觀

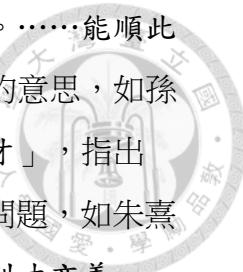
《孟子·告子上》包含「仁義」之源、「仁義」之損以及「仁義」之益三個方面，以下一一探討。

孟子與告子的對話中也可以看到「仁義」對於孟子是由內而發的，是來自於人本性中所具備之「四端」的自然發揮。

孟子曰：「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。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：『天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。』」¹³⁷

¹³⁶ 《孟子·滕文公下》。

¹³⁷ 《孟子·告子上》。



根據趙岐，「若，順也。性與情相爲表裡。性善勝情，情則從之。……能順此情，使之善者真所謂善也。」¹³⁸而這裡所指的「然」是「實然」的意思，如孫奭所注：「以其情，然也」。¹³⁹孟子在這個段落中，更多使用「才」，指出「爲不善」不是因爲沒有基本「才能」、「才幹」、「材質」的問題，如朱熹所注：「才，猶材質，人之能也。人有是性，則有是才，性既善則才亦善」。

¹⁴⁰換言之，這是一個沒有行動的問題，不是「不能」的問題，而是一個「不爲」的問題。相反的，只要人順著自己實際的樣子就可以行善，這代表「善」對人在某一種意義上是「自然的」。其「自然」來自於孟子對人心的判斷。本段落突顯心中的四端是人人具備的，是由內而發的力量，因爲它們不是從外面增加的：「仁義禮智，非由外鑠我也」。有的人沒有展現他們内心擁有的仁義禮智之潛能，因爲他們沒有反思且意識到這個事實而已：「我固有之也，弗思耳矣」。孟子在此段落中也肯定發揮四端的秘訣很簡單，只要「求則得之，舍則失之」。換言之，心與其中的開端可以「失」也可以「得」，對於理解孟子對「心」的態度是重要的立足點。

其次，牛山的比喻顯示人心中的仁義可以因爲各種後天因素而受損，但這不代表人性原本的樣子就是缺乏仁義。以下是孟子對於「仁義」之損的描述：

孟子曰：「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以爲美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以爲未嘗有材焉，此豈山之性也哉？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，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。牿之反覆，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，而以爲未嘗有才焉者，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？」¹⁴¹

¹³⁸ (東漢)趙岐《孟子上·四部要籍注疏叢刊·孟子章句》，(北京：中華書局，1998年)，頁91。

¹³⁹ (宋)孫奭《孟子上·四部要籍注疏叢刊·孟子注疏》，(北京：中華書局，1998年)，頁315。

¹⁴⁰ 朱熹《四書章句集注》，頁334。

¹⁴¹ 《孟子·告子上》。



表面上看來沒有「仁義」不代表人的原樣就是如此。本段落解釋為什麼有些人表面上會看起來「無仁義之心」，並用牛山的比喻解釋這個「表裡不一」的現象。牛山的比喻說明人人出生皆有「仁義之心」，但是如同牛山之樹木一樣，人心中的嫩芽也可以被砍伐。孟子甚至進一步解釋心中的開端有恢復的可能性，就如所謂的「平旦之氣」或「夜氣」可以日日恢復。

最後，孟子也探討「仁義」之益。孟子認為人人都嚮往得到尊貴，而這個欲望不見得不好。但是他沒有駁斥這樣的欲望，則是強調人人應該發現自己本身就具備被尊貴的可能性：發揮心中的仁義之端就可以得到人人所想要的尊貴。

孟子曰：「欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。人之所貴者，非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之。《詩》云：『既醉以酒，既飽以德。』言飽乎仁義也，所以不願人之膏粱之味也；令聞廣譽施於身，所以不願人之文繡也。」¹⁴²

這個段落有另外一個很重要的細節：從中我們可以看出孟子把「德」解讀為「仁義」！在詮釋「飽以德」時，孟子緊接著解釋「言飽乎仁義也」。這裡的「言」代表在引述前面的《詩經》，而緊接著則是用「飽乎仁義」，是用「仁義」代替「德」。¹⁴³

這裡另外也有一個重點值得注意：這個段落似乎把「仁義」視為人之所欲的重點之一。這裡有個「欲」，而滿足這個「欲」的對象正好是「仁義」，使得滿足「仁義」之「欲」就沒有特別需要「人之膏粱之味」當作一個仁義之替代方。¹⁴⁴

（三）《孟子·告子下》的「仁義」觀

《孟子·梁惠王》一開頭就把「利」與「仁義」對立，但是到了《孟子·告子下》才給出比較清楚的說明，解釋兩者為何不同。

曰：「先生之志則大矣，先生之號則不可。先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利，以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於利也。為人臣者懷利以事其君，為人子者懷利以事其父，為人弟者懷利以事其兄。是君臣、

¹⁴² 《孟子·告子上》。

¹⁴³ 這是「天人合德」的重要根據之一。

¹⁴⁴ 這是「天人合欲」的重要根據之一。



父子、兄弟終去仁義，懷利以相接，然而不亡者，未之有也。先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義，而罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於仁義也。爲人臣者懷仁義以事其君，爲人子者懷仁義以事其父，爲人弟者懷仁義以事其兄，是君臣、父子、兄弟去利，懷仁義以相接也。而不王者，未之有也。何必曰利？」¹⁴⁵

從以上的段落中，我們可以發現孟子如同墨家反對用利益說服國君，因爲這種策略有一個風險：「先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利」。秦王、楚王若依照利益考量不做一件事，那在無法得到明顯的利益時，國君們將不願意實踐仁義。¹⁴⁶換言之，若一開始就從利益的角度說服國君，那國君會習慣用利益衡量一切，而忘記自己在某一些情況之下，就算似乎無法得到自己的利益時，仍應該施行仁義。這是孟子所擔憂的，也是他如此反對從利益的角度衡量事務的理由。

（四）《孟子》整體的「仁義」觀

首先，「仁義」的潛力是與生俱有的，因爲「仁義禮智根於心」。每個人出生就有心中的四端，而發揮其四端就能夠實踐這四個端倪，包含「仁義」其中兩者。這代表「仁義」對人而言是天性中所具備的潛能，因此施行「仁義」是順著本性所發揮的正當行爲。此外，「仁義」的要求不是來自外在的約束，而是內在的約束：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」但是其適當的實踐常常需要考慮到外在因素，如同判斷要先向鄉人還是伯兄敬酒。在他處，孟子似乎以「仁義」作為一種擴充心之四端的一種簡稱，似乎可以通用於現代人的「道德」。在仁義禮智當中，仁義似乎可視為更根本的「美德」，如《孟子·離婁上》記載：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也……」。在「仁」與「義」之間，「仁」也更爲核心：「莫之禦而不仁，是不智也。不仁、不

¹⁴⁵ 《孟子·告子下》。

¹⁴⁶ 這使人聯想到一系列的問題：行善是否在每一個情況之下都是對自己最有利的選擇？不行善的代價是否一律都比行善的代價還要高？行善是否非牽涉勇氣的問題，而是牽涉知識的問題？孟子似乎清楚看見充塞仁義的風險，因此也許他認爲利益的考量經常會忽略這方面的風險。也許一個完全準確的利益考量（需要具備全知）可以做出最道德的行爲，但是在缺乏這種知識的時候，我們最接近的衡量標準是我們自己内心安不安、忍不忍。這雖然不是道德的充分條件，它至少是道德的必要條件。

智、無禮、無義，人役也」。¹⁴⁷根據理雅各的翻譯，我們可以看到這段似乎在強調選擇不遵循「仁」，亦即不做明智的決定，就會缺乏禮、缺乏義行。¹⁴⁸

其次，「仁義」雖然是自然的，其開端容易失去本心，導致旁觀者容易誤以為本性沒有「仁義」，如同牛山乍看之下的本性是「沒有草木的」。要恢復原貌，則必須守住每天重新產生的「平旦之氣」或「夜氣」。如果已經失去本心，如同社會上的許多人，那就容易強調利益的考量。追求自己的利益便容易被視為人的天性，但是正因為孟子認為它是虛假的「本心」，他便屢次提倡「仁義」，並且質疑「何必曰利？」

其三，施行「仁義」的潛能不只是人的起點，也是人該追求的目的。當王子摯詢問「士何事？」，孟子答覆「尚志」，並且解釋提升志向就是施行仁義而已：「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。」¹⁴⁹換言之，行仁是人的安居，義行是人的道路，而做到這些就已經是一個德行完備的人了。此外，施行「仁義」有一個優勢，因為如此行會使自己獲得他人奪不去的尊貴，而且保護自己不要羨慕他人。

最後，「仁義」的開端最終來自於天，如《孟子·告子上》記載：「仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。」人可以賦予人不同的地位，但是只有上天可以賦予人性中的仁義等潛能。仁義最終也歸於天，如《孟子·盡心上》所強調的「盡心」中的仁義禮智之開端最終帶出的結果是「知天」、「事天」。

從以上的分析結果，我們可以得出幾個重點：（1）《孟子》認為「仁義」是人的天性；（2）失去「仁義」之心是離開人的本性，因此人人應該找回自己放掉的心；（3）「仁義」是人生中唯一安全的安居與道路。（4）「仁義」來自於天也歸之於天。

¹⁴⁷ 《孟子·公孫丑上》。

¹⁴⁸ 理雅各對於《孟子·公孫丑上》的翻譯如下：“Since no one can hinder us from being so, if yet we are not benevolent - this is being not wise. From the want of benevolence and the want of wisdom will ensue the entire absence of propriety and righteousness;-- he who is in such a case must be the servant of other men.”（強調重點）Mencius and James Legge, *The works of Mencius / Translated, and with critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes by James Legge* (New York: Dover Publications, 1970), 204-05.

¹⁴⁹ 《孟子·盡心上》。



二、莊子的仁義觀點

《莊子》內篇有三個段落探討「仁義」，外篇也有三篇特別值得分析。

(一) 《莊子·齊物論》的「仁義」觀

莊子對於仁義的觀點有許多出現在外篇中，但是其實他在《莊子·齊物論》中就最直接地回應了孟子的觀點：「自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殼亂，吾惡能知其辯！」莊子透過王倪判斷「仁義之端」和「是非之塗」亂成一團，導致他難以辨別兩者。在這兩者當中，論「是非」有明顯負面的意義，因為論「是非」奠基於「知利害」而辨別。由於「仁義」／「非仁非義」與「是」／「非」混淆在一起，因此王倪最後的判斷是：「至人神矣……死生無變於己，而況利害之端乎！」他在這個段落中判斷「仁義之端」其實與「利害之端」無法分辨。換言之，《孟子》所區分的「仁」與「利」，在莊子的眼中反而是一體兩面的。¹⁵⁰

(二) 《莊子·人間世》的「仁義」觀

《莊子·人間世》對於「仁義」的警告是在缺乏仁義的國君面前堅持仁義會冒犯到該國君，並且只會引發國君的反擊：「而彊以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之，若殆爲人菑夫！」在這個段落中，我們可以詢問：莊子認爲「仁義」的問題是什麼呢？他沒有將「仁義」視爲根本上有問題的對象，反而在這個段落中強調，如果在惡人面前過度堅持和表現出自己的「仁義」，就會容易被惡人傷害。由此可見，本段落在強調要有智慧，因此本段落對於澄清莊子「仁義」觀點的幫助比較有限。孟子雖然強調「智之實，知斯二者弗去是也」，¹⁵¹但是這不代表孟子就認爲在每一個情況中都一定要透漏出一摸一樣的堅定與堅持。孟子或許也會認爲智慧的表現是懂得何時、何處且如何展現自己的「仁義」。

然而，若我們把焦點轉移到剛剛引述的《莊子·人間世》段落前面的脈絡，我們發現它記載著：「且若亦知夫德之所蕩，而知之所爲出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。」按照理雅各的翻譯，本段落的意思是：

¹⁵⁰ 《孟子·梁惠王上》：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。」

¹⁵¹ 《孟子·離婁上》。

此外，你知道美德是如何容易消散的，而智慧又是如何展現出來的嗎？美德在（追求）其名聲的過程中消散，而智慧則嘗試在與他人的奮鬥中展現自己。為了追求名聲，人們互相推翻；智慧成為爭論的武器。這兩種東西都是邪惡的工具，不應該被允許在人們的行為中自由發揮。¹⁵²

依照以上的詮釋，莊子認為「知」（知識、智慧）與「德」（美德）都是「凶器」。為什麼呢？因為在追求「德」的過程中，人容易逐漸追求「名」，也就是從原本追求成為「有德者」變成追求「有德者的名聲」而已。在追求「知」的過程中，人容易追求在「爭」論中顯出自己的知識或智慧，所以「知」才會成為「爭之器」。按照這樣的脈絡，「仁義」似乎是莊子所批評的儒家「美德」。根據莊子，儒者在追求「仁義」的過程中，容易開始追求「仁義所帶來的名聲」，導致「仁義」變成「凶器」。

若回到以上所引述的顏回、孔子之對話，我們發現用「仁義」勸諫國君的策略如此危險。用「仁義」勸導有兩個可能性：（1）不真誠地用「仁義」勸諫，藉此提升自己的名聲或（2）真誠地用「仁義」勸諫國君，藉此讓國君回歸正途。不真誠地勸諫根本就是在濫用「仁義」，很容易被發現並遭受懲罰。但就算一個人像顏回一樣真誠地勸諫國君，仍會遭遇禍患。在戰國時期，各個國君都熟悉玩弄各種權力遊戲，因此就算顏回當下真的沒有任何利益考量、真的沒有在追求名聲或贏得爭論地勸諫國君，選擇堅持與推崇「仁義」仍然是一個非常愚蠢的選擇，因為他人會誤會意思，並且把你視為一位傷害者。換言之，他人仍然可能會認為自己被批評，因此施行懲罰。

（三）《莊子·大宗師》的「仁義」觀

《莊子·大宗師》有兩個段落探討「仁義」。第一個是意而子與許由的對話：

意而子見許由，許由曰：「堯何以資汝？」意而子曰：「堯謂我：『汝必躬服仁義，而明言是非。』」許由曰：「而奚爲來軼？夫堯既已黥汝

¹⁵² 理雅各的翻譯如下：“Moreover, do you know how virtue is liable to be dissipated, and how wisdom proceeds to display itself? Virtue is dissipated in (the pursuit of) the name for it, and wisdom seeks to display itself in the striving with others. In the pursuit of the name men overthrow one another; wisdom becomes a weapon of contention. Both these things are instruments of evil, and should not be allowed to have free course in one's conduct.” Legge, *The Sacred books of China: The Texts of Taoism Part I (The Tao Te Ching of Lao Tzu, The Writings of Chuang Tzu Part I)*, 204.

以仁義，而劓汝以是非矣，汝將何以遊夫遙蕩、恣睢、轉徙之途乎？」

153



在以上的段落中，我們再度發現「仁義」與「是非」是綁在一起的，而莊子對於兩者的判斷都是負面的。另外，我們也發現「仁義」和「是非」與「遊夫遙蕩、恣睢、轉徙之途」是對立的。「仁義」和「是非」會阻礙一個人逍遙遨游的能力，使人無法享受無目標的享樂、無限制的沉思。¹⁵⁴從這個角度看，仁義與是非的危險似乎在於他們容易固化或僵化。人一旦設定「仁義」與「是非」的標準，這些標準就容易被應用於不適用的情況，因此莊子對於「仁義」的批評似乎是它容易僵化。

其次，我們看見顏回與仲尼的對話，其中探討「仁義」：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」¹⁵⁵

其中，我們發現「忘仁義」是修養的第一步。雖然這個段落不能告訴我們為什麼要「忘仁義」，我們可以從其他段落中拼湊出一個圖像。此外，我們也發現「忘仁義」之後有「忘禮樂」以及「坐忘」。這似乎是完全把焦點從這些事物上脫離，並把焦點放在「同於大通」上。

（四）《莊子》外篇的「仁義」觀

若《孟子》認為「仁義」是人類的四端之二，《莊子》則是在內篇，就開始懷疑「仁義」有助治人心中之亂，認為「仁義」會增加心中之散亂，如齧缺表示：「自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殼亂，吾惡能知其辯！」。

《莊子》也藉由孔子對顏回的勸導，指出在暴君面前提倡「仁義」會讓國君難

¹⁵³ 《莊子·大宗師》。

¹⁵⁴ 參見以下記載的理雅各之翻譯：“Since Yao has put on you the brand of his benevolence and righteousness, and cut off your nose with his right and wrong, how will you be able to wander in the way of aimless enjoyment, of unregulated contemplation, and the ever-changing forms (of dispute)?” Legge, *The Sacred books of China: The Texts of Taoism Part I (The Tao Te Ching of Lao Tzu, The Writings of Chuang Tzu Part I)*, 255.

¹⁵⁵ 《莊子·大宗師》。

看，因此至少是不明智的做法，甚至是害人的做法：「而彊以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人。」許由在批評意而子，把仁義形容為不自然的臉上刺青，指出「仁義」的不自然：「夫堯既已黥汝以仁義，而劓汝以是非矣，汝將何以遊夫遙蕩恣睢轉徙之途乎？」「仁義」的不自然也可見於顏回把它忘掉時，被視為提升境界的第一步驟：「回忘仁義矣。」由此可見，《莊子》內篇對於「仁義」表示質疑，把它視為不自然，應該被忘掉的東西。

要到《莊子》外篇才能夠得到更詳細的說明，可以特別聚焦於〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈繕性〉三篇，因為其三篇是《莊子》整本書中聚焦探討「性」的三篇，並且三篇也皆有「仁義」或「仁」與「義」的探討，是理解《莊子》對於「性」和「仁義」觀點最適合的三篇。

〈駢拇〉的核心信息就是批評那些「多方乎仁義而用之者」，亦即那些過多推廣仁義來應用的人。可以用「駢拇枝指」解釋為何「多方乎仁義而用」是不自然的。一方面，「多方乎仁義而用」如「枝指」是不自然的，因為強調「仁」就像一個「枝指」一樣，來自傷害原本的「德」或「性」：「枝於仁者，擢德塞性以收名聲，使天下簧鼓以奉不及之法非乎？」另一方面，「多方乎仁義而用」如「改變駢拇枝指」是不自然的，因為「仁義」像是迫使原本沒有問題的「駢拇枝指者」一定要改變其狀況，反而只會造成他們的困擾：「意仁義其非人情乎！彼仁人何其多憂也？且夫駢於拇者，決之則泣；枝於手者，齧之則啼。」「仁義」不僅有其不自然之處，而有其遭受傷害的風險：當人追求「仁義」，他們將容易改變（「以仁義易其性」）且傷害（「傷性以身為殉」）自己的本性。

〈馬蹄〉同樣批評那些試圖改變人之本性者，並用三個「善治」的例子突顯所謂「善治」的荒謬：（1）伯樂認為自己「善治」馬、（2）陶工認為自己「善治」陶土、（3）木匠認為自己「善治」木材。〈馬蹄〉卻指出這三種「善治」皆違反「常性」與「同德」，並藉由描述「至德之世」，主張人也有其「常性」與「同德」。只要不刻意加添知識或增加欲望，就不會離開天生的稟賦，保留其素樸的「民性」：「同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸。素樸而民性得矣。」。然而，聖人也是自以為「善治」者，用盡全力去行仁，走偏全地去行義，使得百姓開始疑惑。就〈馬蹄〉的觀點而言，若人沒有離開



「道」與「德」，那「仁」與「義」根本派不上用場：「道德不廢，安取仁義！」〈馬蹄〉的結論是，殘害原始材料製作爲器具，是工匠的罪過，毀壞道德以便推行仁義，則是聖人的罪過：「夫殘樸以爲器，工匠之罪也；毀道德以爲仁義，聖人之過也。」可見，本篇把「仁義」視爲引人離開「道德」的錯誤途徑，不但不是社會轉向正面方向的徵兆，而是社會轉向負面方向的徵兆。

〈繕性〉所描述的人，至少知道要「復其初」，但是其問題在於使用世俗的學問改變本性：「繕性於俗學，以求復其初……謂之蔽蒙之民」。雖然〈繕性〉不像以上兩篇如此強烈批評「仁義」，它最終的觀點仍是一致的：「道」與「德」是最根本的事實。有趣的是，〈繕性〉卻主張「德」延伸出「仁」，「道」延伸出「義」，「義」延伸出「忠」。雖然「樂」與「禮」是否也延伸於以上概念比較不確定，它們至少延伸於道家理想的各種理想，如「純實」、「反」、「容」、「順」：「中純實而反乎情，樂也；信行容體而順乎文，禮也」。換言之，〈繕性〉重新界定了「仁義」與本性之間的關係，猶如主張「真正的仁與義是德與道的自然延伸」。問題是，「仁」容易失去其「無不容」的精神、「義」容易失去其「無不理」的精神、「禮」容易失去其「順乎文」的精神、「樂」容易失去其「反乎情」的精神。〈繕性〉因此勸告「禮樂遍行，則天下亂矣」，因爲這代表個人已經偏離了原初的「道」與「德」。就如個人可以逐漸遠離原始的「和」與「理」狀態，社會也同樣有其墮落之階段：從「至一」到「順而不一」到「安而不順」到「離道以善，險德以行，然後去性而從於心」。真正的隱士最終希望社會能夠「反一」，但至少確保自己「反其性」。本段落所提倡的「正己而已矣」也必須在這個脈絡下理解，因爲「正己」與「樂全」（樂於保全自己）意思相近，也是隱士「得志」的結果。可見，〈繕性〉對於許多傳統上屬於「儒家」的概念用自己更根本的概念界定，並強調「仁義」和「禮樂」有好的源頭，卻經常是社會墮落的徵兆。

從以上的分析中，我們可以得出《莊子》對於「仁義」的幾個基本觀點：

- (1) 「道德」才是規範人最原始樣子的事實，而非「仁義」；(2) 「仁義」在理想的狀況中是「道德」自然、健康的延伸，但是在不理想的情況，可以變成散亂的徵兆；(3) 「仁義」應該被拋棄，因爲一般來說，它是回歸「道」與「德」的阻礙。(4) 與「道」再度聯合是最高的理想。

三、孟子與莊子的「仁義」觀

總而言之，我們發現孟子與莊子對於「仁義」有兩種不同的態度。孟子似乎是絕對肯定「仁義」，把他視為「德」的正解，也視為道德的重要根基。莊子則對於「仁義」有某一種雙關的看法：一方面他反對過度聚焦於「仁義」，另一方面他也接受把「仁義」視為「道」與「德」的自然延伸。換言之，孟子會認為人應該聚焦於實踐「仁義」，而莊子則認為人不應該聚焦於「仁義」，而是聚焦於順從大道的運作，自然就會實踐「仁義」，並同時避免「仁義」容易產生的僵化與名聲追求。

對孟子而言，「仁義」是人順著天所賦予人的自然本性應該實踐的行為。對莊子而言，「仁義」或許可以這樣理解，但是莊子更多強調兩點：（1）追求「仁義」很容易落入追求名聲以及（2）「仁義」本身也是來自於「道」與「德」，因此不如試圖回歸於這兩者。

以下用表格整理他們對於「仁義」不同的觀點：

【表 2.2】《孟子》與《莊子》對於「仁義」的看法比較

	《孟子》	《莊子》
自然的狀態	「仁」與「義」	「道」與「德」
扭曲的狀態	「利」	「仁」與「義」
恢復的狀態	回歸「仁義」	回歸「道」與「德」
理想的狀態	與「天」聯合	與「道」聯合

如以上表格所顯示，《孟子》與《莊子》對於「仁義」的判斷主要的差異在於「仁義是否是人的自然本性？」兩者在這方面有歧義，導致《孟子》所見到的自然狀態正好是《莊子》所見到的扭曲狀態。有趣的是，兩者所提倡的恢復狀態也有其相同之處，亦即兩個都提倡回歸於與生俱來的樣子。雖然《孟子》與《莊子》兩者提倡回歸不同的理想，兩者卻都認為人原本、自然的樣貌有其理想卻被失去之處。

第四節 人性的目的

一、孟子的超越「天」



孟子曾經論述「心」、「性」與「天」的其關係，如以下段落可見：「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。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」¹⁵⁶以下借用學者分析，再補充說明。

楊祖漢曾關注「心」、「性」與「天」之間的關係。他認為「心」是人之言行舉止的主宰，「性」是「心」的原理，而「天」則是萬物的本源。¹⁵⁷換言之，「心」宰個人活動，「性」主宰人類活動，而「天」則主宰萬物活動。根據楊祖漢的分析，當人窮盡自己「主觀之內心」所有的要求時，這同時是「客觀性之理」在人生活中的呈現，同時也是「絕對天道」在人生活中的呈現。¹⁵⁸換言之，只要人能「盡心」，他便能同時「知性」與「知天」，擁有充分的生活法則可以用來面對自己生活中的命運。

「命」指的是「所有對於經驗中那些不能由主體的意志規定，而且對主體自身的禍福利益造成了影響的事件」，¹⁵⁹往往與「天」相關，而其中最令人困惑的是方嵐生（Franklin Perkins）所探討的「積極改變命運」與「消極接受命運」之間的張力。根據方嵐生，這個張力在《孟子》文本中顯現於「天人之分」與「天人合一」之間。一方面，孟子認為「天」（自然規律）與「性」（本性傾向）之間有所區別，而我們應該勤奮發揮自己本性的自然慾望與志向來改變世界。¹⁶⁰另一方面，孟子也認為「天」與「性」之間有所連結，但是這種連結不主要在於透過「人性」理解且順從「天志」而改變世界，而是透過發揮自己「人性」之中的「自然血氣」來改變世界。¹⁶¹

¹⁵⁶ 《孟子·盡心上》。

¹⁵⁷ 楊祖漢〈孟子「盡心知性知天章」略解〉，《鵝湖月刊》30期，（1977年），頁25。

¹⁵⁸ 楊祖漢〈孟子「盡心知性知天章」略解〉，頁26-27。楊祖漢進一步指出人容易失去自己的本心，因此需要「存心」（保存本有的之善心）與「養性」（涵養本有之善性）兩種修養方式來保存己心。「存心」包括「消極節制感性欲望」與「積極念念不忘己心」。「養性」包括「消極避免違背本心」與「積極累積諸般義行」。另見楊祖漢〈孟子「盡心知性知天章」略解〉，頁26-27。

¹⁵⁹ 參見李翠琴〈《孟子》中的「命」觀念〉，《清華學報》47卷1期，（2019年），頁6。

¹⁶⁰ 他主要引述孟子在離開齊國時，感嘆地說「夫天，未欲平治天下也」（公孫丑篇）作為其根據。參見方嵐生(Franklin Perkins)〈Activism and the Unity of Heaven and Human: Insights from the Mèngzǐ 行入與天人合一：《孟子》的觀點〉，《宗教哲學》70期，2014年，頁111-112。

¹⁶¹ 參見方嵐生(Franklin Perkins)〈Activism and the Unity of Heaven and Human: Insights from the Mèngzǐ 行入與天人合一：《孟子》的觀點〉，《宗教哲學》70期，2014年，頁122。



即使以上研究確實看見《孟子》對於人能積極處理的事情，孟子的「天」並不僅僅是一個自然之天，不然「怨天」會是一個相當荒謬的反應。基於這個觀察，讓我們再度查看以上的段落，看看其中的「天」還有何意義。

就以上的段落而言，「心」看似會發出比較直覺性的要求，如果結合其他論「心」的段落，可見是「四端」所發出的要求。窮盡或實踐「心」所發出的所有要求，就不會讓自己「心」的判斷偏離，反而能夠清楚看見自己本「性」的實際情況。這裡的「性」似乎是一個更加廣義、抽象的說法，關乎一個人的基本定向。「心」可能會發出各種要求，但是論到「性」的層次，就是一個較廣義的說法了，指人的整體趨向。「天」或「天命」當然也更難理解，所以是第三個層次：知道自己本性，就可以反推出天命是什麼，因為就知道自己出生，應該為什麼而活。要「存心」，因為這樣我們對自己生活目的的判斷才是準確的（從另一方面而言，這個立場預設「心」的判斷可以被模糊，因此才需要保存自己的「心」）。要「養性」，因為「性」是需要被發揮的。人不像動物一樣，出生就會發揮我們所有的能力，必須要刻意培養本性的定向。做到這些就是「事天」，因為天創造人有其目的，而找出其目的才知道要怎麼生活。

由此可見，「性」是在「心」與「天」之間的一個概念。「心」所發出的要求多重，但是也很直接，最容易理解。若我們順從「心」所發出的所有要求，我們便能夠準確判斷「性」的真正本質與樣貌（如牛山的本性看似是禿禿的，但是那是因為在滿足「心」的要求時出了問題，如孟子所述）。有準確的整體判斷，便能夠了解「性」，並從這裡進一步反推出更難理解的「天」與「天命」。

如以上所說，人若要「知」道「天」所命令的，必須要了解自己從天所的來的本性，但是若要了解自己被賦予的本性，要先了解自己「心」中所發出的各種要求。孟子瞭解在亂世中「知天」是一個高深莫測的任務，由於目標高，其中的障礙很多。相對而言，「心」所發出的要求是人人可知，也是人人可以誠實評估的。當「孺子將入於井」，你心中有產生一些無法否認的「欲」嗎？

若論「天命」，可以用各種邏輯或言語誤導他人，但是在論人類對於某些情況的直覺反應時，我們則是抓到一個不可否認的現象，可以當作討論的共同出發點。窮盡所有「心」中正當之「欲」，就能夠「知」其「性」，「知」其「性」是「向善」的，就知道要怎麼「養」它、「修」它。唯獨善「養」自



己本性的人，才能夠正確、準確地反推出「天」之「命」。這是孟子對於「心」、「性」與「天」的說明，也是孟子為什麼如此強調「心」的各種功能與反應當作其論辯的出發點。

二、莊子的超越「道」

「道」在莊子思想中具有獨特的地位。內篇對於「道」最清楚的敘述來自於〈大宗師〉：

夫道，有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深；先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。¹⁶²

從以上的敘述中，我們可以探索「道」所擁有的幾個重要特質。

首先，本段落使用三個吊詭的對立呈現「道」的特質。第一個吊詭是「有情有信，無爲無形」。針對「有情有信」，宣穎注「情者，靜之動也。信者，動之符也。」¹⁶³針對「無爲無形」，成玄英注「恬然寂寞，無爲也。視之不見，無形也。」換言之，雖然道無所作爲、沒有可見的形狀，卻能夠推動不同的事物。第二個吊詭是「可傳而不可受」。郭象注「古今傳而宅之，莫能受而有之」。這裡所強調的似乎是雖然道是可以傳達的，在人的家中暫時居住，卻不能夠確保傳授，因為道不是人能擁有的東西。換言之，道只會借住，而不是人能控制的。第三個吊詭是「可得而不可見」。成玄英注「方寸獨悟，可得也。離於形色，不可見也。」雖然道可以透過領悟得著，卻不是人眼能見的。

這些吊詭基於道德另一個根本性質，亦即道是「自本自根」。宣穎解釋「道爲事物根本，更無有爲道之根本者，自本自根耳。」¹⁶⁴這代表道是最根本的事實，如果借用《聖經》的說法，是一種「自有永有」的存有，因為道在「未有天地，自古以固存」。換言之，他在萬物存在之前就已經存在，也不依賴其他存有而存在。這代表道是根本的存有，在其他段落中也似乎是他物的來源。道雖然如此古老，卻不會因此像老人失去力量，如「先天地生而不爲久，

¹⁶² 《莊子·大宗師》。

¹⁶³ 以上注釋請參閱（清）王先謙《莊子集解》，頁 58。本段落引文也都來自此處。

¹⁶⁴ （清）王先謙《莊子集解》，頁 58。

「長於上古而不爲老」指出。這裡的敘述似乎強調道擁有不斷自我更新的能力，使得道不會衰退，而是不斷有生命力。

從這個角度，我們可以理解「道」在莊子思想中的重要性，確實是萬物的來源與歸宿。從這個角度，也可以理解內篇、外篇與雜篇對於「道」的立場是一致的，因為萬物來自於道也回歸於道，而在其中的過程容易分離於道，因此必須找到復通於一（道）的路途。以下表格簡單列出這個觀點的架構：

【表 2.3】《莊子》對於三個問題的答案

基本問題	基本立場	立場說明	原文
原始的狀況	道通爲一 (自然欲求)	自由 自在 自足	〈齊物論〉：故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恠穡怪，道通爲一。
墮落的狀況	分離於道 (提及分類)	提議是非	〈齊物論〉：是非之彰也，道之所以虧也。
		提出區分	〈齊物論〉：夫道未始有封，言未始有常，爲是而有畛也。請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。
		提倡仁義禮樂	〈馬蹄〉：道德不廢，安取仁義！性情不離，安用禮樂！
恢復的途徑	復通爲一 (回歸道德)	莫若以明 知止其所不知 反其性情而復其初	〈齊物論〉：凡物無成與毀，復通爲一。

首先，萬物的原始的狀況是「道通爲一」，亦即從道來看，萬物都是相通爲一體的。這裡的「道通爲一」來自於〈齊物論〉的敘述，但是也符合以上外



篇對於原始人類、馬匹等行為的描述。在這樣的世界裡，萬物有其「自然欲求」，隨時在滿足這些欲求，並藉由其滿足保持與「道通為一」的狀態。這樣的「自然欲求」可以分別為以上所分析的（1）「自由」、（2）「自在」與（3）「自足」。

從以上對於人的「原樣」之形容，已經可以看見人的「墮落」之徵兆。人人原本活在「道通為一」之中，卻開始「分離於道」，而這樣的分離可以進一步分別為提議是非¹⁶⁵、提出區分¹⁶⁶以及提倡仁義禮樂。¹⁶⁷這三者都帶來原本「道通為一」的分裂，皆為人類墮落的徵兆。這說明也可以統整莊子內、外、雜篇的觀點。

是非、區分、仁義禮樂皆是使人「分離於道」的原因。於是，恢復的途徑在於達道者懂得「復通為一」，亦即恢復萬物從道來看原有相通為一的性質。

¹⁶⁸其回歸之路可以分別從（1）「莫若以明」、¹⁶⁹（2）「知止其所不知」¹⁷⁰及（3）「反其性情而復其初」說明。¹⁷¹

（1）「莫若以明」指按一個更超越的眼光照明一切，可以從段落中兩個更清楚的段落解釋：（a）從聖人所採取的「照之于天，亦因是也」策略，可見「以明」是順其自然的原理照明每一個事實。（b）從「樞始得其環中，以應無窮」，可見「以明」要找到「道樞」，並掌握其樞紐，就能夠應對一切。「以明」則是一種從更宏觀的角度納入所有是非的觀點。（2）「知止其所不知」指人知道在自己無知之處停止，不進行不必要的爭議，也不被不必要的爭議的區分攔住。（3）「反其性情而復其初」指拋棄仁義禮樂，並且回歸於「道」與「德」的原始狀態。

¹⁶⁵ 古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以爲有物矣，而未始有封也。其次以爲有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？（《莊子·齊物論》）

¹⁶⁶ 夫道未始有封，言未始有常，爲是而有畛也。請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。……夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不謙，大勇不忮。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成。（《莊子·齊物論》）

¹⁶⁷ 道德不廢，安取仁義！性情不離，安用禮樂！五色不亂，孰爲文采！五聲不亂，孰應六律！夫殘樸以爲器，工匠之罪也；毀道德以爲仁義，聖人之過也。（《莊子·馬蹄》）

¹⁶⁸ 故爲是舉蓮與檻，屬與西施，恢愴懦怪，道通爲一。……凡物無成與毀，復通爲一。唯達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸。（《莊子·齊物論》）

¹⁶⁹ 故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。（《莊子·齊物論》）

¹⁷⁰ 故知止其所不知，至矣。（《莊子·齊物論》）

¹⁷¹ 文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初。（《莊子·繆生》）

從以上簡單的敘述可以看見「道」在莊子人性論中扮演者非常核心的角色，貫徹整個人性論的結構。

三、孟莊的超越界與人性的關係

根據孟子，人來自於天也歸回於天。人心中的四端來自於天，而人最高的理想也就是透過盡心來知天、事天，因此也回歸於天。根據莊子，人來自於道也歸回於道。人如萬物一樣，來自於道，可以用「道通為一」統整。所有分離於道的現象都是莊子所批評的，而他反復提倡回歸於道、悟道以「復通為一」。雖然孟子與莊子對於人性的觀點有許多不一樣的地方，這似乎是一個重要的共同之處。

第五節 小結

本章從（1）人性的內涵、（2）人性的發揮與（3）人性的目的角度，挑選了幾個關鍵的概念來對準孟子與莊子在這方面對於人性的理解。初步的探索得出的結論包括：

1. 孟子與莊子都「以心解性」，且認為人心中有「欲」與「志」的功能。孟子提倡「適當欲望」，而莊子提倡「自然欲求」。孟子對於所肯定的「適當欲望」提出三個「適當」的標準，分別是「適時」（符合時機）、「適度」（符合程度）與「適量」（符合分量）。莊子所肯定的「自然欲求」則有三個「自然」的徵兆，分別是「自由」（沒有外在限制）、「自在」（沒有競爭念頭）與「自足」（沒有任何不滿）。
2. 孟子與莊子皆認為所「志」的對象應該是最理想，與超越界聯合，卻對於途徑有相當不同的觀點。大家都知道孟子肯定「立志」，但是較少被強調的則是莊子對於「志」唯一肯定的對象就是「道」。莊子似乎認為只要人能夠「志於道」，就能夠撇開其他過於刻意的心思或成心之束縛。值得注意的是，孟莊皆認為「志」只適合專注於最高的存有上，而自己的志向越高越好。
3. 孟子認為「知天」能透過實踐「仁義」完成，莊子則認為「仁義」只會阻礙「悟道」。這是孟子與莊子之間較為明顯的差異。同時，莊子



外篇有一些章節卻似乎相當肯定「仁義」，將「仁義」視為「道」與「德」的自然延伸。在這種情況之下的「仁義」似乎是可以被接受的，但並不是最高的理想。這顯然與孟子的判斷有所差異，因為孟子認為實踐「仁義」幾乎就是在實踐「天命」。

4. 孟子認為人性來自於「天」也回歸於「天」，而莊子認為人性來自於「道」也回歸於「道」。孟子自己在論「心」的最高境界將「知天」與「事天」引進門，透露最高修養終於「與天的聯繫」。莊子的「道」之根本性能夠解釋《莊子》內篇、外篇、雜篇人性觀點之一致性，而其最高理想則是「復通為一」。

擁有以上對於孟莊人性論中基石概念的初步分析之後，我們可以進一步從更完整的理論層面評論孟莊的人性論。



第叁章

基礎理論對稱

第一節 基礎理論對稱說明

在分析孟莊人性論的基石概念之後，我們將能進入第二層比較：基礎理論對稱。以下一一探討「基礎」、「理論」與「對稱」的意思。

一、從「概念」至「理論」

就「理論」而言，本章奠基於概念對準的材料整理，把焦點轉換於理論對稱。這是一個自然的過程，因為理論可以理解為概念與概念之間的關係說明。換言之，在梳理某一個概念的意思之後，只要一個思想牽涉到許多不同的概念，自然就必須檢驗不同思想中的理論。

從另外一個角度來看，「理論」是對某一個「問題」的「答案」，但是當不同時代將一個「理論」傳遞於下一代，原本所回應的「問題」有時會被忘記，因此只剩下該「理論」所提出的「答案」。不同學者對於他專業領域中中的「理論」建構深感興趣，但是不代表每一個時代都會理解該「理論」的重要性。下一章會探討透過「基源問答對立」的方式重建基源理論的「問」與「答」，但是本章僅僅探討孟子與莊子人性論的重要「理論」。這或許會牽涉到某一些分析只會停留於「答案」的層面。

二、「基礎」理論說明

試問：在諸多「基礎」之中，我們該如何找出哪些理論可以稱作為孟子與莊子人性理論中最為「基礎」的理論？「基礎」的理論指的是那些最為根本的理論，那些需要先被肯定的，後續的理論體系才能建構起來的理論。為了獨立搜尋《孟子》與《莊子》的「基礎」理論，我們必須要先回顧《孟子》與《莊子》人性論的近代理論詮釋與關鍵議題。

本章將聚焦於近代孟莊人性論學術上的重要議題，個別突顯《孟子》與《莊子》人性論的五個關鍵學術探討。換言之，我們可以藉由學者的關注當作

一個搜尋「基礎」的篩選標準，基於過往學者的判斷與智慧找出整個學術界的不同趨勢，站在巨人的肩膀上，藉此視角測出哪一些方面是《孟子》與《莊子》個別人性論的「基礎」理論。

三、從近代孟莊人性論研究找尋能「對稱」的基礎理論

透過回顧這些學術討論，我們將會找出孟莊人性論「對稱」的橋梁。本章將會先分別探索《孟子》與《莊子》人性理論建構中最為重要的理論探討。前面四個議題都沒有清楚的交集之處，但是第五個介紹的學術議題則有更清楚的「對稱」之處，也正好是未得到足夠的學術關注。這便會使本章所使用的主要「對稱」之橋梁。

當然，如果直接探討《孟子》與《莊子》人性論的比較研究，可能會更快地找出一些交集之處。但是本章試圖有機地、從孟莊分別人性論的詮釋議題中找到一個合理的對比思路。¹分別回顧這些關鍵的詮釋與議題，更能夠確保所得出的「對稱」理論並非基於二手文獻的重構，而是來自原文本身。

透過過往研究的成果著手是為了加快篩選的過程，但所得出的「對稱」理論必須要再回到《孟子》與《莊子》文本，確認這個理論是否獨立存在於孟莊個別的文本中。這也回顧二手文獻之後的後續功課，藉此作證該「對稱」可以公平地呈現孟莊人性論的一些重要特色。

第二節 梳理《孟子》人性理論的詮釋差異

近年學界對《孟子》人性論的關注大略可以分類為五個子題，以下一一闡述。回顧過往學界對於《孟子》人性論的理論建構，可以提供我們關鍵線索，幫助我們找到《孟子》理論建構中最為關鍵的因素，並提供五個對稱的可能性。

一、《孟子》的「人性」義涵

重構《孟子》人性論其中的關鍵目的，就是澄清孟子所指的「人性」是什麼？信廣來（Kwong-loi Shun）在他這方面較為代表性著作 *Mencius and Early*

¹ 第四章則會更多回顧孟莊人性論的比較研究，並從中找出其中的基源問題與相對應的答案。

Chinese Thought (《孟子與早期中國思想》) 中提供了一些對於人性的看法。²信廣來首先預設孟子的人性論與內心四個道德開端有關，接著詢問：孟子是否認為這些開端不但是先天的而且也是普遍的？他提出肯定的答案，因為就算我們懷疑「良」知、「良」能指「原本具有」的知識與能力，³孟子仍然主張人與生俱來就懂得孝順父親、敬重兄長，⁴並且認為人性回溯於「天」，因此人性不但是普遍的，也是先天的。⁵然而，孟子是否認為只有某些人才具備與生俱來的人性呢？他提出否定的答案，因為他認為人皆有同樣的本性。然而，這裡所指的「人」是指所有人，還是如安樂哲（Roger Ames）所主張，僅指那些已經得到教化的人呢？信廣來主張孟子認為人人皆有透過教化而展現高明文化的可能性，因此在孟子眼中的「人」是指每一個人，而不僅限於那些已經接受教化之人。⁶

萬百安（Bryan Van Norden）在 *Virtue Ethics and Consequentialism in Early China* (《中國早期的德性倫理學與後果論》) 中，將孟子視為某一種德性倫理學的提倡者，並且把墨子視為某一種後果主義的提倡者。他指出孟子與楊朱同樣藉訴諸於人性的要求，反對墨子的兼愛觀點，卻又認為人性的要求不僅限於生理需求。⁷那麼，何為孟子人性論？萬百安指出孟子反覆使用農業比喻，主張孟子的「性」指某物在適當的環境之下所擁有的發展潛力，並且引述 Philip Ivanhoe 的分類，說明孟子使用歷史先例（historical precedents）、⁸直覺反應（give-aways）⁹及思想實驗（thought experiments）¹⁰三種論述方式來支持人人

² 他對於孟子人性論的觀點的理解記載於 Kwong-loi Shun, "Mencius on Jen-hsing," *Philosophy East and West* 47, no. 1 (1997): 1-20. 參見“The material will appear in my book *Mencius and Early Chinese Thought*, forthcoming from Stanford University Press”(15).

³ 參見《孟子·盡心上 15》。

⁴ 《孟子·滕文公下》：「入則孝，出則悌。」

⁵ Shun, "Mencius on Jen-hsing," 10. 所引述的文本根據是《孟子·盡心上 1》與《孟子·滕文公上 5》。

⁶ Shun, "Mencius on Jen-hsing," 11-12. 所引述的文本根據是《孟子·公孫丑上 6》與《孟子·盡心上 6》。

⁷ 參見 Bryan W. Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 199.

⁸ 如舜在面臨家庭的殺害，仍然堅持孝悌。參見《孟子·萬章上 2》。

⁹ 如齊宣王對於牛受苦的不忍心。參見《孟子·梁惠王上 7》。

¹⁰ 如「今人乍見孺子將入於井」的思想實驗。參見《孟子·公孫丑上 6》。

心中皆有行善的開端。¹¹然而，如萬百安指出，我們卻知道心理病態者（psychopaths）缺乏正常人類情感：他們的存在會推翻孟子四端之說呢？¹²萬百安認為我們可以用三種可能方式理解孟子：（1）每一個人都有這些道德情感、（2）只有一些人有這些道德情感、（3）所有正常的人都有這些道德情感。¹³他認為孟子的主張應該以第（3）種方式理解，因為心理病態者的存在否定（1），而孟子自己不認同（2）。¹⁴萬百安認為牛山的比喻有助解釋所謂「正常」的人指的是那些「善端被砍伐之前」的人，而「不正常」的人指的是那些「善端被砍伐之後」的人。這代表人可能有「表裡不一」的現象，導致一個人當下「表面」的樣子不等於那人之前「正常」的樣子。¹⁵或許會有人質疑：這樣的觀點是否不可證偽（unfalsifiable），因此只是一種循環論證？我們是不是可以無限地將人「表面」的惡行判斷為「不正常」，並永遠無法找到可能推翻這個理論的反例？萬百安認為有一種可能的反例：我們如果能找到極為邪惡的人，並且證明他人生中確實從小完全缺乏任何道德情感，這即是具有說服力的反例。¹⁶有了這個可能的反例就代表孟子的思想擁有反例的可能性，因此可以被證明或推翻，於是不是循環論證。

從以上觀點我們可以勾勒出孟子人性論的一些重點。首先，人類一出生都是人。孟子承認人人出生皆與禽獸不一樣，與禽獸有不同的本性，並且與其他人類皆是同一類。聖人與凡人皆有同樣的本性，並沒有不一樣的人性。換言之，每個人在出生的當下，都有專屬於人類的本性。這描述一個「實然」的事實。其次，修養自己才仍然是人。這描述一個「應然」的事實。人不像動物只活在「實自然界」，因為人也活在「應自然界」裡頭，而「應自然界」包含著人需要借由自己的自由意志所選擇的修養。雖然每一個人出生皆有人性，透過文化教養擴充與養育自己的本性才是成全這個潛力的適當途徑。路上具有許多障礙，

¹¹ Philip J. Ivanhoe, *Confucian Moral Self Cultivation*, 2nd ed. (Indiana: Hackett Publishing Company, 2000), 18-19. 另見 Philip J. Ivanhoe, *Ethics in the Confucian Tradition*, 2nd ed. (Indiana: Hackett Publishing Company, 2002), 39-40.

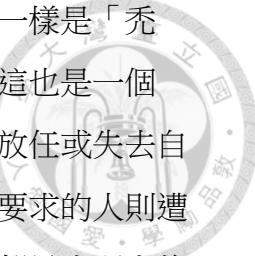
¹² 這裡所指的心理病態者（psychopaths）意指那些沒有正常人類情感者，與社會病態者（sociopaths）有別，因為後者雖然擁有正常人類情感，卻選擇不遵守社會規範。

¹³ 參見 Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, 220-21.

¹⁴ 換言之，他所指的人排除那些被先天性異常（我們今天可能會說基因的問題）或極其負面的環境影響之扭曲。也就是，基因與環境的扭曲不屬於正常人性，而是異常的扭曲。

¹⁵ 參見 Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, 223.

¹⁶ Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, 224-25.



但是這些障礙正是人必須要克服的誘惑，免得在道德上也如牛山一樣是「禿禿」的，看來枯乾、無法拯救。最後，不修養自己就不再是人。這也是一個「應然」的判斷：一個人如果沒有適當地培育自己的本性，反而放任或失去自己本心、本性就是違反自己心中的要求。這樣刻意違反自己心中要求的人則遭受孟子嚴厲的譴責，經常被譴責為「非人也」。換言之，每個人都是生理上的人，但是不是每一個人都選擇發揮自己的本性展現出人該有的樣子，反而突顯人不該有的樣子。

由此可見，要完整地重建《孟子》人性論必須要能說明人性如何是普遍的又是蘊含發展性的，能說明人類一出生都是人、修養自己才仍然是人、不修養自己就不再是人等層面，並回應這些面向。

二、《孟子》人性論的詮釋立場

確認《孟子》人性論建構的大方向之後，我們可以進一步探索兩種不同的理論建構思路，是歷代學者曾辯論過的：應該從「形上學」（metaphysical）的角度還是「體驗論」（experientialism）的角度來理解《孟子》的人性論？「形上學」的角度指的是「在人性之中提倡形上存有來做根本的區分理解人性的不同面向」，而「體驗論」指的則是「透過對於日常生活的體驗說明人性的內涵」，而基本上撇開形上學的思考。¹⁷

宋儒學者習慣用「理」來界定「性」，主張「性即理」與「心即理」，反復從形上學的角度詮釋孟子的人性論，經常區分「天理」與「人欲」，肯定「天理」而批評「人欲」。朱熹注釋中解釋：

蓋鐘鼓、苑囿、遊觀之樂，與夫好勇、好貨、好色之心，皆天理之所有，而人情之所不能無者。然天理人欲，同行異情。循理而公於天下者，聖賢之所以盡其性也；縱欲而私於一己者，眾人之所以滅其天也。二者之間，不能以髮，而其是非得失之歸，相去遠矣。故孟子因時君之間，而剖析於幾微之際，皆所以遏人欲而存天理。¹⁸

¹⁷ 雖然筆者認為從「體驗論」的角度著手更有助於正確理解《孟子》原始的思想，但這不代表作者對於「形上學」是排斥的。本段所強調的是孟子本人並不主要是從「形上學」的角度探討人性，反而更多從「體驗論」的角度理解人性。若能基於「體驗論」思路梳理原文，我們可以進一步建構一個更完整且符合《孟子》文本的「形上學」觀點。

¹⁸ 朱熹《四書章句集注》，北京：中華書局，（2012年），頁220。



該段落解釋齊宣王的好勇、好貨、好色的表現有可能出自於「天理」也有可能出自於「人欲」。從表面來看，同樣的行為可能來自不同的情感。依循「天理」的行為與依循「人欲」的行為差別在於前者「公於天下者」，而後者「私於一己者」。這個衡量標準接近於第二章所提出的「適量」標準，是一個符合分量的橫向考量。換言之，依循「天理」的行為有利於天下，而依循「人欲」的行為則僅利於自己。然而，這個區分難免使人對於「欲望」有負面評價。然而，如第二章已主張，孟子本人只有一次對於「欲」有可能表達一些警惕，但其他段落幾乎是全盤肯定「欲」。「養心莫善於寡欲」順著「形上學」詮釋的結論是「遏人欲而存天理」，而順著「體驗論」詮釋的結論則是「寡不當的欲，而養適當的欲」。以上的分析以「欲」為例，說明「形上學」式與「體驗論」式的兩種詮釋進路。

猶如第二章的概念分析所見，孟子對於「欲」的敘述幾乎一律是中性或正面的，說明這樣的對立並非孟子原意。這個意識也是歷代學者注意的。黃俊傑近年所撰寫的〈從東亞視域論丁茶山對孟子性善論的解釋及其思想史定位〉就探究這兩個詮釋角度的差異，其中闡述朝鮮儒者丁茶山對於《孟子》的心性論之詮釋，及其思想在東亞世界中的定位。雖然程朱皆用「性即理說」詮釋孟子的心性論，丁茶山則用「性嗜好說」解釋孟子的心性論，亦即「本心之嗜好」是「樂善恥惡」。¹⁹丁茶山一方面「以心定性」，強調心會經歷各種「欲」、「樂」、「性」（嗜），但是最終決定在於人心。另一方面，他也不認同程朱對於「天理」、「氣質」的二分，²⁰甚至反對用形上學詮釋儒家思想。²¹丁茶山在東亞孟子學史上具有「後朱子學」的定位，是相當重要的人物。他最關注的問題其實是「善如何可能？」，認為孟子最為關注的不是「存有」（being），而是「價值」（value）的問題。

近期有幾個學者逐漸跳脫於形上學《孟子》人性論詮釋，而是從體驗論的角度理解原文。²²蕭振邦認為孟子最終動力是救濟百姓。然而，由於「天助自

¹⁹ 參見黃俊傑〈從東亞視域論丁茶山對孟子性善論的解釋及其思想史定位〉，《中國文哲研究集刊》第 55 期，（2019 年），頁 151。

²⁰ 黃俊傑〈從東亞視域論丁茶山對孟子性善論的解釋及其思想史定位〉，頁 152。

²¹ 黃俊傑〈從東亞視域論丁茶山對孟子性善論的解釋及其思想史定位〉，頁 143。

²² 參見蕭振邦〈闡釋《孟子》性善論並重構其推論〉，《鵝湖月刊》511 期，（2018 年），頁 1-16。另見許詠晴〈孟子人性論中的自由與責任〉，《生命教育研究》13 卷 2 期，（2021 年），頁 115-137。



助」，所以「救濟」其實是「自救」，²³而若救濟在己身，那麼孟子提倡「性善論」就是他澄清此事的途徑。根據筆者的整理，蕭振邦對於以往孟子人性論研究在方法論、關鍵概念、及推論結構上進行進一步的澄清。

首先，就方法論而言，蕭振邦認為把孟子「性善論」理解為某一種「道德性」，尤其是用康德來詮釋孟子的意思，²⁴會落入不必要的「化約主義」（reductionism）。²⁵他認為以往論人性論的學者皆「探討人的本質（essence）」，²⁶因此經常會從「存有論」（ontology）或「道德形上學」（moral metaphysics）的角度理解孟子。如以上所述，孟子提倡人性論的目的並非闡述理論，而是透過一般經驗中的觀察理解自己本性，藉此振作起來。於是，為了避開「化約」孟子「性善論」，又為了更符合孟子元初的目的，我們應該從所謂的「體驗論」（experientialism）之角度理解孟子。²⁷

其次，就關鍵概念而言，蕭振邦認為要理解孟子「性善論」，必須要掌握他所謂的「善」，可以從三個問題探析。（1）第一是「性善的『善』何謂？」²⁸在引述完孟子「乃若其情……」的答案之後，²⁹他解釋這個問題有（a）存有論與（b）體驗論的兩種解法。（a）存有論的解法說「若能認知人性，那麼依其實情，就能夠發展為『善』」。³⁰（b）體驗論的解法主張「若能順應人性本身的感性啟動……就可以發展為『善』」。前者強調認知人性的真實存有，後者強調順應本性的真實要求。（2）第二是「人性畢竟為什麼是『善』或『善的』呢？」他認為孟子用水性比喻人性時，透露「《孟子》所調的人性之『善』即根本善，其質性不會改變，差別只在於是否能充分實現之而已」。這裡所強調的是「人類對於『善』的基本趨向不會改變」，因此這個趨

²³ 蕭振邦〈闡釋《孟子》性善論並重構其推論〉，頁 12。

²⁴ 蕭振邦〈闡釋《孟子》性善論並重構其推論〉，頁 12。

²⁵ 蕭振邦〈闡釋《孟子》性善論並重構其推論〉，頁 1。

²⁶ 蕭振邦〈闡釋《孟子》性善論並重構其推論〉，頁 4。蕭教授並沒有提供引證支持其論點，但是我們可以承認繼承宋明或是新儒家人性論的探討方式，確實有這樣的趨向。然而，傅佩榮所提倡的「人性向善論」不但刻意避開「本質論」的主張，並且接受「動力論」的論述，反而更進一步地批評「本質論」。總之，即使這樣的陳述符合大多數近代學者的論述方式，仍然不該說「以往凡論及『人性』，學者專家屬意的都是『探討人的本質（essence）』這種進路（approach）」。

²⁷ 蕭振邦〈闡釋《孟子》性善論並重構其推論〉，頁 1。

²⁸ 蕭振邦〈闡釋《孟子》性善論並重構其推論〉，頁 7。

²⁹ 《孟子·告子上》。

³⁰ 蕭振邦〈闡釋《孟子》性善論並重構其推論〉，頁 7。



向是根本的，不只是可以改變的趨向，而是不能改變的定向。（3）第三是「『善』有何特質？」根據孟子，「善」是可以被欲求（desired）的，因此「它不是什麼抽象難以把握的『形上之理』」，它反是可以在日用尋常中加以把握的各種體現者（the embodied）」。³¹換言之，孟子在探討的不是形上學理論，而是具體的生活經驗。

最後，就推論結構而言，蕭振邦認為孟子人性論有三層論證，筆者把它稱作為（1）可以認知善性、（2）可以證成善性、及（3）可以發揮善性。（1）第一層重視把握先天人性，採取歷史典範為題材，並且採用「價值導引」的模式提出論述，主張人人可以藉由親身體驗認識堯舜之性（可以認知善性）。³²

（2）第二層重視把握後天修養，採取個人體驗為題材，並且採用「工夫修養」的模式提出論述，主張修養結果證明先天四端真實存在。³³（3）第三層重視人性創發，採取歷史典範與個人體驗為題材，並且採用「反身而誠」的模式提出論述，主張同類的國君與聖王皆能行善避惡。³⁴

以上的分析很明顯與近代形上學式的詮釋有分歧，可以以李明輝的觀點作為參照。³⁵其一，就方法論而言，蕭振邦強調思想的相異性，而李明輝強調思想的相同性：蕭振邦認為中國哲學研究不必與現代理論結合，³⁶而李明輝則認為哲學的根本性質是跨文化的（也因此包括跨時代）。³⁷其二，就關鍵概念而言，蕭振邦強調「善」在具體經驗範疇內，而李明輝則強調「善」有形上學涵義。最後，就推論結構而言，蕭振邦認為其他學者未曾突顯孟子思想的理論層

³¹ 蕭振邦〈闡釋《孟子》性善論並重構其推論〉，頁 8。

³² 蕭振邦〈闡釋《孟子》性善論並重構其推論〉，頁 8-9。

³³ 蕭振邦〈闡釋《孟子》性善論並重構其推論〉，頁 9。

³⁴ 蕭振邦〈闡釋《孟子》性善論並重構其推論〉，頁 10。

³⁵ 參見以下兩本這方面代表性的著作：

1. 李明輝《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。
2. 李明輝《儒家與康德》，修訂版，臺北市：聯經，2018 年。

³⁶ 「我認為孟子所述人性論，不必要以現代義的道德性及相關理論解釋之，雖然，那是一種方便概括，但《孟子》所揭要義，最後總還是需要透過實踐體察以體證、需要有啟動力以實現，方能定奪，固並無必要借當代道德理論作解，而只而要好好體察、體驗和體證《孟子》講的道理即可。」參閱蕭振邦〈闡釋《孟子》性善論並重構其推論〉，頁 12。

³⁷ 參見李明輝自己的敘述：「……對我而言，哲學研究與跨文化研究是不可分的。」參見"現任研究人員 - 李明輝," accessed 04/28, 2025, https://www.litphil.sinica.edu.tw/members/3a8470be-5602-4829-9e62-95cd1adf2a22?page_id=13.

次。³⁸當然，李明輝的觀點也有自己的系統，但是蕭振邦應該會認為其分析缺乏以上所說的（1）可以認知善性、（2）可以證成善性、及（3）可以發揮善性的層次。然而，傅佩榮教授曾主張儒家性善論有（a）人性向善、（b）擇善固執、（c）止於至善三個層次，³⁹或許正好可以回應蕭振邦所尋求的（1）可以認知善性、（2）可以證成善性、及（3）可以發揮善性三個要求。傅教授同樣肯定人類（1）可以認知善性，並主張這個善性應該理解為（a）人性向善。傅教授也肯定人類（2）可以證成善性，並認為證成的方式就是透過（b）擇善固執，透過不斷地實踐善行證成我們內心的本性是向善的。最後，傅教授肯定人類（3）可以發揮善性，甚至認為善性發揮到極緻的理想就是（c）止於至善。

如丁茶山與李栗谷所見，孟子論人性時，經常使用「情感」說明，並且認為這些情感應該被培養與發揮。⁴⁰如蕭振邦觀察，孟子論人性往往強調人類在日常生活道德情感之經驗（而非形上學），⁴¹讓筆者不得不承認孟子人性最為核心的向度並非一個抽象的形上原理，而是人在日常生活中所展現的道德情感。雖然形上學的角度有助理解孟學後代的發展，本文所著重的是還原孟子原意，因此認為「體驗論」的角度更能夠成功地完成這個目標。

三、道德情感與善行

近期的《孟子》人性論研究非常注重「道德情感」，是國內與國外學者皆在分析孟子人性論時所關注的現象。

李明輝近年的代表性論文是〈田愚論四端七情〉，因為這兩篇剛好反應了李明輝研究中的道德情感之研究重點。⁴²首先，「四端七情之辯」是朝鮮儒學史中最重要的辯論，是孟子與告子辯論的延伸，主要在探討「道德心理」的「四端」及「一般心理」的「七情」（如樂、欲、恐等情感）之間的關係。李

³⁸ 參見蕭振邦〈闡釋《孟子》性善論並重構其推論〉，頁 8：

「……根據我的研究，目前學界尚無人把《孟子》人性論中的『推論結構』明白展示過，研究者們多半還是停在『說理』模式，縱使在文章或論文中使用了『論證』這個字眼，甚至是論題，也未能真將其推論結構展示出來，畢竟只是一味地『娓娓道來』而已，是以，研究者的論述終是難以讓讀者定奪孟子的主張是否可信。」

³⁹ 傅佩榮《人能弘道》，頁 5。

⁴⁰ 參見黃俊傑〈從東亞視域論丁茶山對孟子性善論的解釋及其思想史定位〉，頁 151。另見李明輝〈田愚論四端七情〉，《中國文哲研究集刊》，第 50 期，2017 年 3 月，頁 85-86。

⁴¹ 蕭振邦〈闡釋《孟子》性善論並重構其推論〉，頁 1。

⁴² 這是李明輝對於自己研究的評價：「總結我這二十餘年的哲學研究，「道德情感」的問題始終貫穿其間。……」參見中央研究院中國文哲所，"現任研究人員 - 李明輝。"

明輝在以下【表 3.1】中精簡地整理李退溪與李栗谷兩位「四端七情之辯」的代表性論辯者的差異：⁴³



【表 3.1】李退溪與李栗谷的理論比較

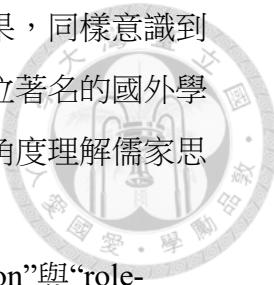
李退溪	李栗谷
理能活動	理不活動
四端與七情為異質	四端與七情為同質
四端則理發而氣隨之，七情則氣發而 理乘之（理氣互發）	氣發理乘一途（理通氣局）
四端為自內而發，七情為外感而發	四端與七情俱是外感而發
四端在七情之外	七情包四端

我們可以從以上五個差異中，可以反推出兩位在詢問的問題：（1）萬物的原理是否會活動，還是固定不動？（2）四端與七情之性質是否一樣？（3）四端與七情兩者都從理而發出，還是七情是從氣而發出的呢？（4）四端與七情係由內而發，還是由外感而發？（5）七情包括四端，還是四端在七情之外呢？這五個問題突顯，「四端七情之辯」牽涉到道德情感最根本的一些問題：人的基本欲求和情感與道德的關係為何？我們應該順從哪一些欲求，克制哪一些欲求呢？基本上，李退溪強調道德情感與一般情感的差異性，而李栗谷則強調道德情感與一般情感的相同性。

此外，1993 年，湖北荊門郭店楚墓出土，經整理後，有字竹簡七百零三枚，另殘簡二十七枚，推其年代應屬戰國中期偏晚，內容包括〈老子〉、〈太一生水〉、〈五行〉、〈性自命出〉⁴⁴等十六篇道家及儒家著作，其中直接關涉儒家心性論者為〈性自命出〉，〈性自命出〉涉及對仁、義、心、性、情等概念意涵的交錯關係，相關研究成果展現仁、義、心、性、情等概念在早期儒家思想中就已經開始被發揮了。這些概念的使用顯示要理解孟子的人性論必須要理解一個人的內在如何影響他的外在。

⁴³ 李明輝〈田愚論四端七情〉，頁 85-86。

⁴⁴ 朱湘鈺〈告子性論定位之省思—從《性自命出》與告子性論之比較談起〉，《師大學報》：人文與社會類 52 期，（2007 年），頁 19。



除了國內學者之外，國外學者對於儒家思想也有傑出的成果，同樣意識到人性的內涵與外展是息息相關的。以下介紹安樂哲與信廣來兩位著名的國外學者對於儒家思想的代表性著作與代表性觀點，以便於從不同的角度理解儒家思想。⁴⁵

安樂哲繼承 Henry Rosemont Jr. 曾提出之“rights-bearing person”與“role-bearing person”的區分，⁴⁶指出儒家思想其中一個關鍵的貢獻是「角色倫理學」(Confucian role ethics)。⁴⁷他認為西方傳統把人視為靜態的“human beings”，卻認為儒家則把人視為動態的“human becomings”，⁴⁸而人最高的修養目標是「仁」(humaneness)。⁴⁹然而，要在自己生命中成全「仁」的理想，是透過接受「禮」儀的規範，並且「體」現這樣的理想。⁵⁰為了學會如何實踐自己的諸般「角色」，儒家也試圖使用「恕」、「忠」、「義」、「信」、「德」等概念說明該人生正途。⁵¹

信廣來藉由儒家思想建構道德心理學 (Confucian moral psychology)，並且特別探究「敬」(humility)、⁵²「樂」(tranquility)、⁵³「忿/怒」(anger)、⁵⁴「怨」(resentment)、「恕」(forgiveness)⁵⁵等概念。以下舉「樂」及「忿/怒」為例，呈現這樣的道德心理學的一些基本特色。信廣來分析早期儒家思想中的「樂」，並且指出這個概念的意思並非“joy”(喜樂)，而反

⁴⁵ 以下所引述的研究主要是在分析儒家整體的觀點，但是其觀點包括孟子的觀點。

⁴⁶ Henry Jr. Rosemont and Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics: A Moral Vision for the 21st Century?* (Göttingen: V & R Unipress and Taipei: National Taiwan University Press, 2016), 8.

⁴⁷ 參見 Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary* (Hong Kong: Chinese University Press, 2011).

⁴⁸ 參見 Peter Hershock and Roger T. Ames, *Human Beings or Human Becomings?* (New York: SUNY Press, 2021).

⁴⁹ 這樣的個人成長異象也見於儒家所強調的「大人」、「善人」、「成人」、「君子」等理想。參見 Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, 176.

⁵⁰ Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, 109.

⁵¹ Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, 194-210. 安樂哲提供以下的概念翻譯：「恕」(putting oneself in the other's place)、「忠」(doing one's utmost)、「義」(optimal appropriateness)、「信」(making good on one's word)、「德」(excelling morally)。

⁵² Kwong-loi Shun, "Dimensions of Humility in Early Confucian Thought," *Journal of Chinese Philosophy* 48 (2021): 13-27.

⁵³ Kwong-loi Shun, "Le in the Analects," in *A Concise Companion to Confucius*, ed. Paul R. Goldin (Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, 2017), 133-47.

⁵⁴ Kwong-loi Shun, "On Anger – An Essay in Confucian Moral Psychology," in *Returning to Zhu Xi: Emerging Patterns within the Supreme Polarity*, ed. David Jones and Jinli He (New York: SUNY Press, 2015), 299-324.

⁵⁵ Kwong-loi Shun, "Resentment and Forgiveness in Confucian Thought," *Journal of East-West Thought* 4, no. 4 (2014): 15-21.

而較接近“tranquility”（安寧），因為「樂」時常出自於對於「物質窮困」的寧靜，並且經常與「憂」對立。⁵⁶這樣的「樂」基於順從人生正途，並且會營造「安」、「和」、「忘」等心態，成為心之常態。除了這樣十分正面的情感之外，信廣來也探討一個皆有正面與負面意義的「忿/怒」。為了突顯忿怒在日常生活中該具備的地位，他引述朱熹對於忿怒的三個觀察：（1）忿怒有分好的正面與負面的、（2）顏回所展現的忿怒置於事務，而不置於自身、及（3）聖人擁有更高貴的忿怒，卻沒有較卑賤的忿怒。由此可見，早期儒家思想所使用的道德情感概念與現今的常識有所差別：（a）「樂」是一種心中安寧及（b）「忿怒」有其適當的用途。

從以上分析，我們也可以看見，《孟子》人性論的重構必須探討內部道德情感如何影響外部人際關係與社會。我們可以從以上的介紹中看見兩位學者的特色：安樂哲突顯儒家對於適當地實現自己的角色之重視，而信廣來突顯儒家的道德心理學與出土文獻再度作證。

四、「本善」與「向善」的論辯

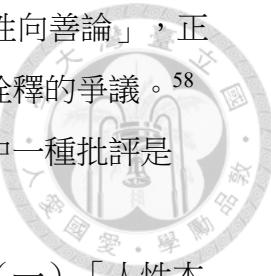
最後，在筆者看來，「本善論」與「向善論」的爭議，其實是「形上詮釋」與「體驗論詮釋」爭辯的延伸。以下將藉由匯整對於「向善論」的質疑，以及其可能的回應，而澄清筆者在本文中認為用「形上」或是「體驗論」的方式處理《孟子》文獻更為妥當。

（一）對傅教授「向善論」的批評

⁵⁶ 他引述以下篇幅說明該觀點：

1. 子曰：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也！」（《論語·雍也》）
2. 子曰：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」（《論語·述而》）
3. 葉公問孔子於子路，子路不對。子曰：「女奚不曰，其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」（《論語·述而》）

參見 Shun, "Le in the Analects," 133-47.



傅佩榮教授在 1985 年正式出版兩篇有關，⁵⁷開始提倡「人性向善論」，正式開啓「人性本善論」與「人性向善論」兩種對於儒家人性論詮釋的爭議。⁵⁸對於「人性向善論」的批評從傅教授一開始提出就不中斷，其中一種批評是「批評對人性本善的批評」。

「批評對人性本善的批評」看似有兩種主要的理解方式：（一）「人性本善」其實不是本質論，以及（二）「人性本善」導致人不必修行。有的學者認為「人性本善」不是本質論，而傅佩榮教授如此詮釋「人性本善」不當，因為除了「人與人之間適當關係的實現」之外，還有另外一種「善」。⁵⁹蔡仁厚教授同樣批評傅教授批評「人性本善」導致人不必修行。蔡教授認為「本善」不代表所有人一定都會發揮自己原有的「本體善」為「行為善」。⁶⁰蔡教授認為「性善」必須區分為「本體心性之善」與「具體行為之善」，並解釋傅教授沒有做這樣的區分，所以誤解了「本善論」主張人人皆有「本體心性之善」就代表人人皆會表現出「具體行為之善」。⁶¹

除了與「批評對人性本善的批評」之外，學者也提出第二種批評，著重於「批評對人性向善的提倡」。雖然批評很多，但是本段聚焦於一些比較代表性的批評，藉此呈現最根本的批評其實最終來自於對於「善」的定義的上的分歧。

蔡教授認為「行為之善」來自於「德性之善」，而且傅教授理論中只能解釋「行為之善」，所以忽略了這些行為所來自的根基。⁶²相反的，蔡教授認為我們可以用「氣質之性」定義人性，也可以用「義理之性」定義人性。⁶³「氣

⁵⁷ 參見以下兩篇論文：

1. 傅佩榮〈人性向善論——對古典儒家的一種理解〉，《哲學與文化》12 卷 6 期，1985 年，頁 25-30。
2. 傅佩榮〈中國基督徒在思想及文化界的角色〉，《神學論集》64 期，1985 年，頁 217-254。

⁵⁸ 許詠晴曾撰寫過一篇有關這個辯論的論文。參閱許詠晴〈傅佩榮人性向善論的提出背景分析〉，《哲學與文化》48 卷 7 期，2021 年，頁 139-153。

⁵⁹ 參見傅佩榮、林安梧：〈「人性向善論」與「人性善向論」——關於先秦儒家人性論的論辯〉，《鵝湖月刊》218 期，(1993 年)，頁 24-25。

⁶⁰ 蔡仁厚《儒學的常與變》，(臺北市：三民，1990 年)，頁 15。

⁶¹ 李明輝也曾提出類似的批評，認為「人性本善並不是說人不需要修養，而是他們本來具有的『善本』並未得到發揮。」參見李明輝《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)，頁 111。

⁶² 參見蔡仁厚《儒學心性之學說概要》，(臺北市：文津，1990 年)，頁 55。

⁶³ 蔡仁厚《儒學的常與變》，(臺北市：三民，1990 年)，頁 15。

質之性」指不固定、隨時變遷的欲望、喜好、情緒等，而後者則指一個固定、穩定不變的原理。蔡教授認為用人的「氣質」來定義人性等同於主張人性「傾向於善」，而用人的「義理」來定義人性等同於主張人性「定向於善」。蔡教授認為傅教授用「氣質之性」定義人性不當，因為「人性向善」只有「人性傾向於善」以及「人性定向於善」兩種詮釋。若用不固定的「傾向」定義人與善之間的關係，這會導致「人性向善」變成一個現象描述而已：人有的時候會傾向於行善。相反的，若用固定的「定向」定義人與善之間的關係，這會導致「人性向善」變成一個多餘的理論陳述而已：「人性本善」已經主張人有其「定向」。⁶⁴

除了蔡教授以上的基本立場，蕭教授也進一步從「漠視反例」的角度批評傅教授對於「善」的界定。他認為傅教授將孟子所用的「善」字「毫無例外」地理解為「行為」是不當的，⁶⁵因為他認為《孟子》文本中至少有兩個例外。⁶⁶簡而言之，「善」在《孟子》文本中不僅僅指「行為」，而也包括其他意義的可能性。

對傅教授的批評者而言，「善」的其他意義有幾個可能性。⁶⁷從以上對於「善」的探討可見，「人性本善論」認為儒家人性論之「善」有兩個主要的意思，而「人性向善論」則認為儒家人性論之「善」只有一個主要的意思。

（二）從傅教授近年著作勾勒批評之回應

由於傅教授 2021 年的專書主要聚焦於解釋「人性向善論」，因此以下論述主要透過這本專書論述回應「批評對人性向善的提倡」，以便更新該學術爭議的現況。從以上論述可見，蔡教授的基本預設是儒家論「性善」有兩種「善」：先天的「心性之善」和具體的「行為之善」。他對於傅教授的批評也

⁶⁴ 參見蔡仁厚《儒學心性之學說概要》，（臺北市：文津，1990 年），頁 55。

⁶⁵ 蕭振聲〈論人性向善論——一個分析哲學的觀點〉，《中央大學人文學報》51 期，（2012 年 07 月），頁 99。

⁶⁶ 其一，是〈告子上〉的記載：「孟子曰：『水信無分於東西，上下乎？人性之善也，猶水就下也。人無有不善，水無有不下。』」蕭教授解釋：「『人性之善也』一語中的『善』，顯然【是】對人性狀態，而不是對人類行為的描述。」其二，是兩處「性善」的敘述。蕭教授解釋：「『性善』二字明顯是以『善』言『性』，即以『善』描述人性的狀態，正如〈盡心上〉的『善言』、『善行』二詞是以『善』描述言和行的狀態一樣。」蕭振聲〈論人性向善論——一個分析哲學的觀點〉，頁 100。

⁶⁷ 如蔡教授主張：除了「行為」之外，也包括「義理」。如林教授主張：除了「人與人之間的關係」之外，也包括「人與物」和「人與天」的關係。參見傅佩榮、林安梧〈「人性向善論」與「人性善向論」——關於先秦儒家人性論的論辯〉，頁 26。

都奠基於這個預設。換言之，蔡教授認為「人性本善論」之所以會勝過「人性向善論」的主要理由在於「本善論」多了這個形上義理，而「向善論」缺乏這個面向。可見，對於「善」的理解才是兩個理論的辯論之關鍵樞紐。

首先，根據「向善論」，人性是「傾向於善」還是「定向於善」？傅教授的答案很簡單：人性是定向於善。⁶⁸可見，「本善論」與「向善論」都接受「人性定向於善」。兩者的差異則是在解釋這個「定向」與「善」有何關係。

69

其次，最關鍵的爭議在於「善」的定義。以上敘述列出蕭教授所提出的兩個反例。首先，我們必須接受《孟子》文本中確實有非行為之「善」。⁷⁰然而，就算我們接受這兩個反例，這仍引起疑問：我們真的該把孟子對於「善」的理解區分為「義理」與「行為」，並且如「本善論」強調「義理」的部分嗎？即使這些反例存在，我們似乎能夠調整「向善論」的主張，把「毫無例外」改為「絕大多數」或「大多數」的「善」都指「行為」。這樣似乎仍能作證傅佩榮教授的主張，而並不要求我們反而要接受「本善論」的詮釋。換句話說，假如《孟子》文本中也只有這兩個反例，把這樣的例外當作定義「善」的主要題材的說服力似乎減少許多。⁷¹

蕭教授提出了兩個反例反駁傅教授「毫無例外地」把所有的「善」定義為「行為」，但是讓筆者困惑的是，這兩個例子並不如希望中那麼清楚的反例。首先，如上所引述，蕭教授認為「『人性之善也』一語中的『善』，顯然【是】對人性狀態，而不是對人類行為的描述。」然而，如教育部國語詞典記載，「之」除了（1）「的、底」的意思之外，也有（2）「於」⁷²及（3）

⁶⁸ 「水向下流，這個向是定向還是不定向？孟子會怎麼回答呢？當然是定向，世間有誰會用『不定向』來描寫『向』字？……孟子說『水向下流』，是說在自然或正常的情況下，水『一定』向下流……向下是水的定向，但外在的環境、力量或形勢可以造成改變。……換言之，在自然或正常的情況下，人性向善；而所謂自然或正常的情況，即指人在真誠的狀態下。」參見傅佩榮、許詠晴、曹行、熊偉均、楊舒淵、饒忠恕、傅琪媗《人性向善論發微：傅佩榮「人性向善論」之形成、論證與應用》，臺北：立緒，2021年，頁75。

⁶⁹ 傅教授強調「向」顯示於人心之不安，並且解釋這樣的「定向於善」有四個面向，分別為（1）由內而外，（2）由己而人，（3）由知而行，（4）由心而天。傅佩榮等《人性向善論發微：傅佩榮「人性向善論」之形成、論證與應用》，頁71, 79。

⁷⁰ 如《孟子·梁惠王上》記載：「善哉問也！」

⁷¹ 其實，就算有更多反例，重點在於考察那些直接與孟子「性善」論相關的篇幅中的「善」主要意思是一種「義理」或「形上」之「善」還是一種「具體行為」之「善」。

⁷² 《禮記·大學》：「人之其所親愛而辟焉。」

「諸、之於」⁷³兩種意思，在《孟子》文本中也有多重「之」的意義，因此這個例子似乎不如蕭教授所認為地是一個如此清楚的反例。⁷⁴

其次，蕭教授主張「『性善』二字明顯是以『善』言『性』，即以『善』描述人性的狀態，正如〈盡心上〉的『善言』、『善行』二詞是以『善』描述言和行的狀態一樣。」然而，這樣的主張也似乎沒有那麼明顯，尤其當孟子自己在〈告子上〉解釋他的「性善」觀點與其他觀點的差異時，直接用「爲善」說明之：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。」以上對於「性善」的描述顯然在說明「性」與「善」之間的關係，但是把「性善」之「善」當作在形容「性」的「狀態」並沒有清楚指示這個關係一定是「本善」所描述的狀態。

即使「善」在《孟子》文本中的用法多元，⁷⁵我們在乎的是就人性的界定而言，「善」是不是「主要」指「行爲」。相反的，傅教授也質疑「本善論」之「善」的界定。根據傅教授，「善」有三種用法。自然界的善指「正常的、可欣賞的、有用的」，如同我們說「天氣壞」一般。⁷⁶道德上的善指在人際關係中牽涉到「對錯與否、適合與否、善惡與否」三種判斷的互動，⁷⁷一般會搭配法律或禮節為制裁與約束方法。形上學的善指「本體上」的善，亦即「存在」的東西是「善」的，而「不存在」的東西則是「惡」的。⁷⁸假如「善」僅有這三種意義，傅教授認為「本善論」者很可能會犯所謂「自然主義的謬誤」。何謂「自然主義的謬誤」？⁷⁹自然主義的謬誤是從自然推出價值，從「是」（is）什麼，推論出「應該」（ought）如何，⁸⁰亦即混淆自然與價值。⁸¹

⁷³ 《孟子·滕文公上》：「禹疏九河，瀹濟、漯而注諸海；決汝、漢，排淮、泗而注之江。」

⁷⁴ 緊接著的「人無有不善，水無有不下」也似乎在強調兩者的同樣定向，因為這顯然不是在描述水無時無刻都在往下流，而是歲時隨刻都有這個定向（就如人有行善的定向）。

⁷⁵ 孟子至少有三種不同的「善」：「很會」（培養浩然之氣）、「好的」（問題）、「實踐美德」（後代就能稱王）。

⁷⁶ 傅佩榮等《人性向善論發微：傅佩榮「人性向善論」之形成、論證與應用》，頁 81。

⁷⁷ 傅佩榮等《人性向善論發微：傅佩榮「人性向善論」之形成、論證與應用》，頁 82-83。

⁷⁸ 傅佩榮等《人性向善論發微：傅佩榮「人性向善論」之形成、論證與應用》，頁 84-85。

⁷⁹ 參見傅佩榮等《人性向善論發微：傅佩榮「人性向善論」之形成、論證與應用》，頁 86-87。

⁸⁰ 「簡而言之，人一出生，具有自然條件（如身體、認知能力等），這是客觀的事實；現在把價值（如善惡）納入此一事實中，主張連同價值也是自然的事實，這就犯了自然主義的謬誤。」傅佩榮等《人性向善論發微：傅佩榮「人性向善論」之形成、論證與應用》，頁 87。

⁸¹ 假如人一出生就是「本善」的，我們可以詢問：人出生的「本善」與人後天所做的「善行」之「善」是同樣的「善」嗎？假如是，那就是犯了自然主義的謬誤。假如不是，那也許我們會說「善行」之「善」是「道德上的善」，而「本善」的「善」是「形上學的善」。但是，如我

以上回顧不得已精簡，然而我們可以清楚看見「善」的定義是孟子「性善」論的關鍵所在，有助於澄清孟子人性論研究中的最後一個關鍵議題。

五、《孟子》人性論研究的可行方向：人的關係性

在看待過去 30 幾年的學界研究之後，我們發現《孟子》人性論研究中有四個較為重要的議題。我們發現《孟子》「人性」所指的是一個普遍的現象，是人與生俱來就有的東西，卻又需要被培養才能成長的東西。墮落也是一個可能性。其次，筆者評估《孟子》人性論最好避開過於形上學的理解，更多聚焦於日常體驗才能掌握孟子的本意。其三，孟子的人性論強調道德情感，包括人的情感、欲望等內心中的因素。這也就是為什麼第二章的分析聚焦於孟子「心」中之「欲」、「志」等概念。最後，「向善論」與「本善論」的爭議其實最終回歸於「善」的定義，而我們若順著傅佩榮教授的主張，將「善」理解為「人與人之間適當關係的實現」，我們會發現「關係」是孟子人性論中極為重要的考量。

從「關係」的角度理解儒家人性論不是傅佩榮教授一個人的看法。⁸²羅斯蒙與安樂哲同樣肯定人不應該被視為一個單一、完全獨立的主體，而是生於豐富的關係之中。⁸³然而，他們認為儒家思想背後涉及的是一種無神論觀點。我們知道「人與人」之間的關係對於人性論極為重要，但是「天與人」的關係是否也是人與生俱來的必要關係？

潘小慧認為儒家哲學本質上是一種「人學」，正好回應了何謂儒家眼中的「人」？潘小慧強調人與「天」、「人」與「物」互動，並且用「善」來說明這三個關係的理想實踐。他認為《孟子》的「善」指的是「人與諸存有之間適

們以上所見，「形上學的善」僅指「存在」，因此如此定義「本善」只是主張「人性本身就存在」，似乎是一個多餘的主張。

⁸² 王船山的研究中也從「相際、分際、交際」的角度探討天人關係。參閱陳振崑〈王船山「盡心成性」、「心統性情」的道德義涵與宗教向度〉，《應用倫理評論》第 78 期，2025 年，頁 104。

⁸³ Rosemont and Ames, *Confucian Role Ethics: A Moral Vision for the 21st Century?*, introduction. 本書的摘要記載著：「儒家角色倫理始於一種關係構成的人觀」（Confucian role ethics begins from a relationally constituted conception of person）。參閱：

<https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/30726>。

當關係的實現或滿全」。⁸⁴可見，在儒家的眼中，人至少必須堅固與「天」、「人」與「物」之間的適當關係。

在筆者看來，潘小慧在其他的文章中也澄清了人與生俱來的「關係」結構。（1）就人與「天」的關係，可用「天人合德」總結，而潘小慧認為這樣關於天的性質說明人的意義與價值，因此所描述的理想可稱為一個「整全的人」。⁸⁵換言之，人與天的關係使儒家的「人學」有其「整全」性質。（2）就人與「人」的關係，潘小慧肯定其他學者的共同觀點，認為儒家強調人與人之間適當關係的實現。此外，他也特別關注兒童，並試圖「開展出以儒家經典為教材內容，兒童哲學精神為方法的實踐之道」，認為教育兒童的有效方式是將兒童哲學的精神帶入傳統儒家教育的世界中。⁸⁶（3）就人與「物」的關係，潘小慧認為就算人類是「倫理和價值的唯一主體」，這不代表人類的考量就一定優先於其他物質的考量。⁸⁷相反的，身為倫理主體，人類必須學習與自然和諧共處。（4）潘小慧也指出在某一些詮釋中，儒家倫理強調社會或群體，而不強調個體。但是他認為，若把儒家倫理僅僅詮釋為角色或關係倫理，不但不符合經典敘述，也會遮蔽儒家倫理中對於個人的重視。⁸⁸換言之，儒家在分析人的過程中，不會忽略人與「己」的和諧關係。

由此可見，根據潘小慧對於儒家的分析，儒家的「人學」擁有四個維度，亦即人與「天」、人與「人」、人與「物」、人與「己」四個面向、關係或維度。當然，人不只是這四個關係加起來的集合體，但是人人活在這樣的人際網絡之中，而一個完整的儒家「人學」必須堅固這四個方面。

傅佩榮教授同樣地看見儒家認為人活在關係網絡中，而就算他認為「善」的定義僅限於人與人之間的關係，他卻似乎同時認為人確實有以上所提出的四種「關係」之結構。傅佩榮教授在總結儒家思想的精華時，曾用（1）對自己要

⁸⁴ 潘小慧〈「善」的意義與價值——以孔孟哲學為例〉，《哲學與文化》第29卷第1期，（2002年），頁30-44。

⁸⁵ 潘小慧〈邁向整全的人：儒家的人觀〉，《應用心理研究》第9期，（2001年），頁115-135。

⁸⁶ 潘小慧〈基於儒家經典的兒童哲學實踐模式——以《論語》、《孟子》為例的教學活動設計〉，《哲學與文化》第49卷第10期，（2022年10月），頁47-63。

⁸⁷ 潘小慧〈從中西思想談人與自然的和諧之道〉，《哲學與文化》第41卷第7期，（2014年07月），頁23-36。

⁸⁸ 潘小慧〈儒家倫理學的開展與挑戰——從儒家如何談論個人與社會說起〉，《哲學與文化》第42卷第9期，（2015年09月），頁93-106。

約、（2）對別人要恕、（3）對物質要儉、（4）對神明要敬四句話來表達其重點。⁸⁹換言之，根據傅佩榮教授對於儒家思想的總結，他列出四個關係，並且解釋人應該如何面對這四個關係。以下將考察過往《莊子》人性論的研究，並且評估該方向是否適合當作本章「理論對稱」的橋梁。



第三節 整理《莊子》人性理論的關鍵議題

《莊子》人性論在文獻中的討論也大略可以用五大議題。

一、《莊子》內篇人性論之有無

這個議題之所以形成時因為郭象的影響：自從他區分了內、外、雜篇之後，有不少學者依循該區分，並且主張只有《莊子》內篇才確定是莊子本人的思想，外篇屬於莊子學生的主張，而雜篇則是後人的論述。劉笑敢可說是內外雜篇之區分的最佳捍衛者。⁹⁰在這種區分之下，大多數學者對於外雜篇的貶義態度十分鮮明，如王先謙注中顯示：

蘇輿云：駢拇下四篇，多釋老子之義，周雖悅老風，自命固絕高，觀天下篇可見，四篇於申老外，別無精義。蓋學莊者緣老為之，且文氣直衍，無所發明，亦不類內篇汪洋倣詭。王氏夫之、姚氏鼎，皆疑外篇不出莊子，最為有見，即如此篇。首云淫僻於仁義之行，末復以淫僻仁義平列，躊躇顯然；且云余媿乎道德，莊子焉肯為此謙語乎？⁹¹

換言之，這個段落陳述了不少學者對於外篇的貶義。本段敘述只有簡略提出兩個理由：（1）外篇自相矛盾，以及（2）莊子不會在道與德上表現那麼多的謙虛，而是在這方面具有自我肯定。

有趣的是，這個區分或許是長期以來阻礙《莊子》人性論重構的最大原因，因為內篇沒有一次提及「性」，而若內篇才是莊子本人真正的思想，那麼莊子似乎沒有直接探討人性的問題。

⁸⁹ 傅佩榮《國學與人生》，頁 7。

⁹⁰ 參見以下著作：

1. Xiaogan Liu, *Classifying the Zhuangzi Chapters*, trans. William Savage (Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1994), 4-25.
2. 劉笑敢列出五種不同的詮釋立場。Xiaogan Liu, "Textual Issues in the Zhuangzi," in *The Dao Companion to Daoist Philosophy*, ed. Xiaogan Liu (Dordrecht: Springer Netherlands, 2015), 130-32.

⁹¹ (清) 王先謙《莊子集解》，頁 75。



在這種情況之下，仍然有學者嘗試澄清《莊子》的人性論觀點，最顯著的例子是陳鼓應的《莊子人性論》。他用「心」界定「性」，並且試圖透過參照儒學的方式而定位莊子人性論，主張儒家強調「道德心」，道家強調「審美心」。⁹²他在建構莊子人性論時，是先從〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈養生主〉、〈德充符〉等內篇章節重構理論，再加上〈田子方〉的「明乎禮義而陋于知人心」、〈在宥〉的「心養」與「守一」、以及〈知北游〉的「天地有大美而不言」的補充。若唯獨內篇才是莊子真正的思想，陳鼓應的重述方法是一個好的方法與研究起點。

二、《莊子》人性論的文本範圍

然而，有的學者開始質疑我們能不能如此絕對地判斷內篇就一定是莊子本人所寫的，其中最著名的學者是 Esther Klein。⁹³ Klein 認為傳統的觀點依賴著漢代以後的文本文化（textual culture）來解釋《莊子》，而他所主張的「選集假說」（Anthology Hypothesis）則是更能夠呼應漢前文本文化。相對劉笑敢所提倡的內外雜篇之區分來劃分作者，Klein 主張《莊子》是一部由多數作者在一段時間內所撰寫的選集。這項提議迴避把任何《莊子》的敘述與某一位歷史人物連接，而是將《莊子》視為一本經過多次編輯的書。另外，根據新的出土文獻，將外雜篇的年代定為漢代或漢後似乎也不合理。相反的，它們最晚可能是西漢早期編輯的選集，因此仍可將《莊子》視為早期完成的著作。

Yeut Keung Lo 也同樣檢視了 Esther Klein 的主張，並且進一步澄清兩個重點。首先，「現在看來，除非能夠提供更確切的證據，否則把莊周視為內篇的作者顯然是有問題的」。其次，他不認為這個主張會徹底去除莊子的地位，澄清他的論述「並不是要論證我們所接受的《莊子》內篇作為一個合輯存在於戰國時代；然而，它表明該合輯的某些組成部分，無論是整個章節還是獨立的章

⁹² 參見陳鼓應《莊子人性論》，臺北市：臺灣商務，2021年，頁14-17。對於「參照」式的分析，可見李賢中〈以名家為參照的《莊子》解釋—論參照系的運用〉，收錄於《中國哲學研究方法的可能之路》，臺北市：國立台灣大學出版社，2022年，頁191-218。

⁹³ 以下重述來自以下的文章：Esther Sunkyoung Klein, "Early Chinese Textual Culture and the *Zhuangzi* Anthology: An Alternative Model for Authorship," in *, ed. Kim-chong Chong (Cham: Springer International Publishing, 2022), 13-42. 另外，可見其更早期的文章：Esther Klein, "Were there 'Inner Chapters' in the Warring States? A New Examination of Evidence about the *Zhuangzi*," *T'oung Pao* 96 (2010): 299-369.*



節，都是當時所流傳的」。⁹⁴換言之，我們無法確保莊周一定是內篇的作者，但是可以確保內篇的某一些部分在戰國時期就已經在流傳，因此仍有其重要性。

假設 Klein 與 Lo 的主張成立的話，這代表在重構《莊子》人性論的過程中，不必把焦點僅僅放在內篇上，因為我們不再能夠那麼絕對地把內篇稱作爲莊子真正的思想。但是這仍然不代表外雜篇是可靠重構莊子人性論的題材。在這點上，王叔岷在其《莊子校釋》的原自序正好有話說：「至於外雜篇，昔賢多疑爲僞作，然今本内外雜篇之名，實定於郭氏，則內篇未必盡可信，外雜篇未必盡可疑。」⁹⁵他所強調的是「內篇未必盡可信，外雜篇未必盡可疑」，代表每一個段落都應該得到它自己的檢驗。他特別強調我們不應該就郭象的區分概括式地質疑外雜篇的價值：「故莊子外雜篇之真僞，誠有待於商榷，決不可囿於郭氏之區畫，而輕於致疑也。」⁹⁶換言之，根據王叔岷的分析，內外雜篇的區分並不應該決定我們對於某一個章節的價值判斷，亦即也不應該影響我們判斷某一個段落適不適用於重構莊子的人性論。若王叔岷的判斷正確的話，莊子人性論不必要從內篇著手，尤其若外雜篇有更適合的題材。

三、《莊子》人性論的多元觀點

就算我們同意莊子人性論不必從內篇著手，仍有一個問題會出現：《莊子》有否一致的人性論呢？還是有好幾個？有的學者認爲《莊子》缺乏一致的人性論觀點。

蕭振聲認爲內篇與外、雜篇的人性論不一致。⁹⁷在他看來，我們可以從人生論、工夫論、養生論三個角度衡量內篇與外雜篇的觀點。在這個架構之下，他主張外雜篇的三論由「人性論」的理想引申而出，但是內篇的三論則由「道通爲一」的理想引申而出。換言之，外、雜篇與內篇有不一樣的核心關注，並且也有不同的觀點。這些差異可見於以下【表 3.2】：

⁹⁴ Yuet Keung Lo, "The Authorship of the *Zhuangzi*," in *, ed. Kim-chong Chong (Cham: Springer International Publishing, 2022), 44.*

⁹⁵ 王叔岷《莊子校釋·上》，（臺北市：商務，1993 年），頁 1。

⁹⁶ 王叔岷《莊子校釋·上》，頁 2。

⁹⁷ 蕭振聲〈《莊子》的人性論：批判、分析與解釋〉，《政治大學哲學學報》31 期，（2014 年），頁 100。

【表 3.2】筆者整理的內篇、外雜篇之人生論、工夫論、養生論的相異之處



理論	內篇	外雜篇
人生論	言「因」（因是）（〈齊物論〉）、 言「應」（應而不藏）（〈應帝王〉）、 言「無待」（乘天地之正，禦六氣之辯，以 遊無窮，彼且惡乎待哉）（〈逍遙遊〉）	主張「任其性命之情」 （〈駢母〉），是出於對 人性本來圓滿的肯認
工夫論	言「心齋」（虛而待物）（〈人間世〉）、 言「坐忘」（墮肢體，黜聰明，離形去知， 同於大通）（〈人間世〉）	主張「反其性情而復其 初」（〈繕性〉），是出 於對人性本來和諧的肯認
養生論	言「無情」（不以好惡內傷其身，常因自然 而不益生）（〈齊物論〉）、 言「緣督」（依乎天理，因其固然）（〈養 生主〉）	主張「上不敢爲仁義之 操，而下不敢爲淫僻之 行」（〈駢母〉），則是 出於人性不可毀傷的肯認

筆者認為內篇與外雜篇確實有其差異性，但是認為兩者是可以結合為一個一致的整合觀點。⁹⁸

若蕭振聲主張內篇與外雜篇的人性論不符，Wai Wai Chiu 則是主張外篇內就有三種不同的人性論。他同樣認為《莊子》人性論很難用單一、核心的觀點界定，但是他所提出的理由則是：《莊子》對於人性的敘述無法融會貫通，因為不同篇章來自不同「作者」或「學派」。換言之，《莊子》外篇沒有一個一致的人性論，而至少包含三種不同的人性觀點，包括（1）原始主義者（primitivist）、（2）黃老學派、以及（3）技術敘述（skill stories）。⁹⁹此三種

⁹⁸ 舉例來說，以上所描述的人生論、工夫論與養生論在第四章用人的原樣、人的解方與人的理想形容，是筆者自己一貫的詮釋。此外，蕭教授認為外、雜篇的特徵有人性本來圓滿、人性本來和諧與人性不可毀傷，而這些觀點似乎對應至筆者在第二章所梳理的莊子自然欲求的徵兆，分別對應「自足」（沒有任何不滿）、「自在」（沒有競爭念頭）與「自由」（沒有外在限制）。就筆者自己的分析，這些現象是可以相通的。

⁹⁹ 當其他學者強調《莊子》並沒有一個一致的人性論，他們一般會用內篇與外、雜篇的差異支持自己的觀點。Chiu 則是強調，即使僅看外篇，都有內部的不一致。

在筆者看來，或許原始主義者的篇幅在描繪「人的原樣」，黃老學派的篇幅在描繪「人的理想」，而技術敘述的篇幅則在描繪那些「志於道」的人的日常生活。可參見第四章對這方面的分析。



敘述的差異在於他們認為「規範」的來源有所不同。原始主義者認為規範來自人性的原始狀態，¹⁰⁰黃老學派認為規範來自與道結合，¹⁰¹而技術敘述不探討規範，而僅敘述事實。¹⁰²總之，Chiu 認為外篇有三種截然不同、且互不相融的觀點。雖然這些區分十分寶貴，筆者認為用學派區分不同人性論觀點不見得是那麼穩固的結論，並且同樣認為《莊子》外篇觀點是可以整合的。

四、《莊子》人性論的一致性觀點

莊錦章（Kim-Chong Chong）認為《莊子》人性論有可敘述的核心特質，但卻認為這個特質是「跳脫本質性的敘述」。莊錦章首先提出三種《莊子》人性論的觀點，並逐一駁斥：（1）《莊子》用「德」與「真」理解人性，但莊錦章認為（1）不成立，因為即使外、雜篇的「性」可由「德」與「真」理解，內篇的「性」卻不能這麼理解。¹⁰³（2）《莊子》認為人性是惡的，但莊錦章認為（2）也不成立，因為 Yan 對於混沌故事的說明中，同時有「人性是善的」及「人性是惡的」兩種可能性，但是他卻沒有清楚說明我們為何應該選擇後者的詮釋。¹⁰⁴及（3）《莊子》對於人性刻意默默不語。¹⁰⁵莊錦章認為（3）最接近事實，並進一步解釋《莊子》刻意避開用「善惡」界定人性，¹⁰⁶因為接受「善惡」為人的「本質」必定預設某一種價值觀，而《莊子》正好試圖超越這些辯論。¹⁰⁷換言之，《莊子》人性論確實有一個「本質」，但是這個「本質」就是「超越任何本質」。

雖然莊錦章認為莊子的觀點有其超越的部分，他仍然認為如此逍遙或自由的風格不是沒有其內涵的標準。在另一篇文章中，莊錦章主張《莊子》的「自由」應該用「物化」理解。他首先引述 Burton Watson 在譯者序中所得出的結論：《莊子》可以用「自由」來概括。莊錦章指出，這種「自由」可以被解釋為（1）自我保的護和精神的退隱，或（2）以「物化」（transformation of

¹⁰⁰ Wai Wai Chiu, "The Debate over Xing in the Outer Chapters of the Zhuangzi," *21, no. 4 (12/01 2022): 553, <https://doi.org/10.1007/s11712-022-09852-w>.*

¹⁰¹ Chiu, "The Debate over Xing in the Outer Chapters of the Zhuangzi," 557.

¹⁰² Chiu, "The Debate over Xing in the Outer Chapters of the Zhuangzi," 565.

¹⁰³ 參見 Kim-chong Chong, "Zhuangzi and the Issue of Human Nature," *22, no. 2 (2023/06/01 2023): 241, <https://doi.org/10.1007/s11712-023-09880-0>.*

¹⁰⁴ Chong, "Zhuangzi and the Issue of Human Nature," 245-46.

¹⁰⁵ Chong, "Zhuangzi and the Issue of Human Nature," 238.

¹⁰⁶ Chong, "Zhuangzi and the Issue of Human Nature," 247-48.

¹⁰⁷ Chong, "Zhuangzi and the Issue of Human Nature," 252.

things) 為基礎的解放策略 (liberation strategy)。那些將莊子解釋為只提倡（1）的人並不認為莊子的哲學有任何社會或政治意涵，而莊錦章則認為莊子既主張（1）也主張（2），並且更進一步地闡述（2）。

基本上，「物化」表示「某物可以轉化為任何其他物」。這意味著「沒有自我同一性，而且任何事物都沒有潛在的本質」。¹⁰⁸這便進一步被用來「破壞任何關於宇宙具有總體秩序的假設，包括事物應該如何或人類應該如何行動具有內在標準的信念」。¹⁰⁹對於個人應該如何安排他的生活以及社會應該如何被安排，沒有單一或普遍的標準。¹¹⁰

莊錦章的主張中有一點是筆者認同的：莊子思想中蘊含著自己的一些明確的標準，因此他不應該被視為一個純粹的「解構者」，而嘗試重構其人性論其實也是一個「建構性」的工程，因此以下將進一步探索那些認為莊子確實有一致且建構性質之人性論的學者。

然而，筆者卻擔心以上論述所提出的理想有一些不明之處。莊教授認為莊子的理想包括「人類的集體意識 (common sense of humanity) 和人的基本平等；對價值觀和責任 (commitments) 的多元性的認可；以及對美好生活的不同理解」。¹¹¹然而，以上所提及的涵義很難理解，因為如果沒有自我同一性，人與人之間又何來平等呢？人似乎需要自我認同（以及與他人的區別）才能成為真正的人，並且成為真正的平等者。如果人人本身就無法彼此分辨，似乎就沒有所謂平等的人，因為如果天下只有同一個沒有個別區分的人，那似乎談不起人與人之間的「平等」。

其實，雖然近年才有更多莊子人性論相關的敘述，仍有更早期的學者曾主張《莊子》內、外、雜篇有一致的人性論。舉例來說，高瑋謙認為內篇用「自然無為」界定「道」，¹¹²因此也如此界定「德」與「性」；雜篇也同樣用「自然無為」界定「性」。¹¹³此外，也有學者的研究似乎預設著《莊子》具有一致

¹⁰⁸ Kim-chong Chong, "The Social and Political Implications of Zhuangzi's Philosophy," in *, ed. Kim-chong Chong (Cham: Springer International Publishing, 2022), 629.*

¹⁰⁹ Chong, "The Social and Political Implications of Zhuangzi's Philosophy," 625.

¹¹⁰ Chong, "The Social and Political Implications of Zhuangzi's Philosophy," 628-29.

¹¹¹ Chong, "The Social and Political Implications of Zhuangzi's Philosophy," 628-29.

¹¹² 〈大宗師〉：「夫道有情有信，無為無形。」

¹¹³ 《論語·則陽》：



的人性論。何佳瑞主張人性自然由道而演化，並且與道密切相關，但是卻不與道一模一樣。¹¹⁴換言之，人與道非等同而一，而是相通而一。¹¹⁵曾振宇也支持這樣的基本觀點，但是解釋人「性」是「道」實現於「德」的具體方式。¹¹⁶

在近期的文章中，Ziqiang Bai 也同樣給予指出一個清楚的可能性，強調《莊子》中的人「性」具有「靜態」與「動態」兩種。¹¹⁷「靜態」的「性」指一個人與生俱來的性質，也是衡量自我的標準的那個部分。「動態」的「性」則是指一個人發展與改變的潛力。¹¹⁸然而，在兩者當中，《莊子》更多強調「靜態」的「性」。這代表在他眼中，人與生俱來的部分對於人性而言更為重要。Bai 也主張，人性有兩個很具體的功能：（1）一個人的「性」可用來衡量他生活階段的種種發展，（2）一個人的「性」是讓人看準此人屬於人「類」的那些特質，亦即身體與賦予身體動力的那個力量。¹¹⁹Bai 認為這個力量就是「心」，亦即是用「心」界定「性」的核心特質。《莊子》雖然批評「成心」與「攫心」，¹²⁰但是 Bai 強調《莊子》對於「心」本身沒有意見。Bai 認為《莊子》的突破並非在於用其他（非「心」的）方式界定「性」，而在於用「精神」（「精」+「神」）界定「心」，¹²¹並主張人的修養在於去除「成心」與

-
1. 「聖人達絢繆，周盡一體矣，而不知其然，性也。」
 2. 「生而美者，人與之鑑，不告則不知其美於人也。若知之，若不知之；若聞之，若不聞之，其可喜也終元己，人之好之亦元已，性也。」
 3. 「聖人之愛人也，人與之名，不告則不知其愛人也。若知之，若不知之；若聞之，若不聞之，其愛人也終元己，人之安亦元己，性也。」

參見高瑋謙〈莊子外雜篇之人性論〉，《鵝湖月刊》193期，（1991年），頁57。

¹¹⁴ 何佳瑞〈全球化時代下的文化交流：以莊子哲學中的人性論為起點的探索〉，《哲學與文化》45卷10期，（2018年），頁38-39。

¹¹⁵ 何佳瑞，頁39。

¹¹⁶ 參見曾振宇〈「內在自由」：莊子自由思想的特點及其哲學證明——從「以道觀之」到逍遙自由何以可能〉，《哲學與文化》43卷6期，（2016年），頁105-119。

¹¹⁷ “For Zhuangzi, at least, a thing's *xing* is determined by both [passive and active meanings of *xing*]. Specifically, Zhuangzi regards the general meaning of *xing* as determined etymologically by *sheng* in both the passive and active senses.” 參見 Bai, "Zhuangzi's Conception of Human Nature (*Xing* 性)," 246.

¹¹⁸ “Viewed from *sheng* in the passive sense, *xing* would connote what is given at a thing's birth and serves as the measure for its being, development, and movements. Seen from *sheng* in the active sense, however, *xing* would speak of a potential or a dynamic source of developments and movements.” Bai, "Zhuangzi's Conception of Human Nature (*Xing* 性)," 246.

¹¹⁹ “Nevertheless, human nature can be conceived as something definitive on two levels. First, it is in each individual the measure of his or her life developments. Second, it also connotes that by which all human beings are recognized as one kind of being. Specifically, it connotes both a body and a more precious part that animates the body, with the latter having some innate tendencies and the power to know.” Bai, "Zhuangzi's Conception of Human Nature (*Xing* 性)," 250.

¹²⁰ Bai, "Zhuangzi's Conception of Human Nature (*Xing* 性)," 252.

¹²¹ Bai, "Zhuangzi's Conception of Human Nature (*Xing* 性)," 254.



「摶心」，且讓自己生活於「世」，就如「道」在「世」中運行。¹²²由此可見，Bai 認為《莊子》人性論有許多面向，而這些面向可以系統性地、融會貫通的闡述。

五、《莊子》人性論研究的可行方向：人的關係性

《莊子》人性論的關鍵問題，有不少都聚焦於《莊子》內部的一致性。根據以上分析，筆者認為《莊子》人性論整體上可以從內篇重構，並在外雜篇中找到相當一致的觀點與豐富的作證及補充資料。就方法而言，本章不排斥《莊子》觀點一致性的可能，並試著找出一個融會貫通的立場。

以上《孟子》人性論的研究回顧顯示「關係」是一個可能的「理論對稱」之橋梁。雖然古代《莊子》研究並沒有特別從這個角度切入，近代學者仍有開始看見這方面的可能性。王志跃、賴錫三與傅佩榮教授們在這方面的研究特別有助於我們的分析。

(一) 王志跃：人有兩個關鍵關係

王志跃的基本立場是先秦儒家與道家（及其代表性哲學家荀子與莊子）的人論不一樣卻是互補的，並認為莊子人性論中蘊含著兩個關鍵的關係：（1）莊子的天-人關係（人與自然界的關係）和（2）莊子的道-人關係（人與超越界的關係）呈現莊子人論的特色。¹²³就天人關係而言，莊子所強調的是不被外在世界影響。就道人關係而言，莊子的立場是回歸於道的自然運轉。這個觀點可以從（a）「見道」與「見獨」、（b）「無情」與「任情」、和（c）「遊心」與「遊世」三組概念進一步呈現。「見道」指看見真正的自我來自於道，而「見獨」則指忘記外物和忘記自我以便於回歸真正的自我。¹²⁴「無情」指不讓情感束縛自己以便經歷真正的自我，而「任情」指順著自然情感而展現真正的自我。¹²⁵「遊心」指用自由的精神活在世界中，而「遊世」指用順世、隨俗的精神活在世界中。¹²⁶一言以蔽之，王志跃認為荀子的人論強調人的創造性，部分宰制自然；莊子則強調人的自由性，完全順從自然。在他看來，這兩者或許在

¹²² Bai, "Zhuangzi's Conception of Human Nature (*Xing* 性)," 259.

¹²³ 參與王志跃〈莊子人論研究——兼述先秦儒道人論之歧異與互補〉，頁 45-53。

¹²⁴ 王志跃，頁 50-51。

¹²⁵ 王志跃，頁 51。

¹²⁶ 王志跃，頁 52。

某一種意義上是可以融會貫通的。值得注意的是，王志跃在以上的分析中預設著人與「自然界」的關係以及人與「超越界」的關係。

（二）賴錫三：人有三個關鍵關係

賴錫三認為《莊子》的「人學」必須透過「天人關係」、「人我關係」與「物我關係」三個向度的交互關係才能說明清楚。¹²⁷《莊子》在這三個關係中都有其突破，至少有別於不同傳統，甚至優於某一些傳統：「透過『天人關係』的超越轉化，將讓我們看到《莊子》的人學超越了西方人類中心主義的人學」、「透過『人我關係』的批判轉化，又讓我們看到《莊子》不同於西方啟蒙理性、主體主義的人學」、而「透過『物我關係』的技藝轉化，又讓我們看到了《莊子》超越科技工具理性的宰制性人學」。¹²⁸

就「天人關係」而言，賴錫三首先引述余英使用「天人合一」來形容《莊子》思想，卻主張余先生的敘述缺乏足夠的「辯證思維」，因此無法解釋《莊子》思想為何可以同時當作「治天下」的政治思想，同時又是徹底的「神祕主義」。他認為《莊子》的思想「從『天人合一』，進入『天人之分』，再展開『天人不相勝』的辯證思維」。¹²⁹「天人合一」強調「人與萬物一樣」，因為人與其他萬物皆來自同一個源頭。¹³⁰「天人之分」強調「人與萬物不一樣」，因為人具有「知」的能力，¹³¹因此可以逐漸累積知識。結合這兩個觀點，將得出「天人不相勝」，亦即「天不勝人是故能存人，人不勝天是故能存天」。¹³²總之，《莊子》的「天人關係」同時強調「人與萬物一樣」和「人與萬物不一樣」，而這兩者同時兼具則是《莊子》在「天人關係」上最關鍵的堅持，因為這樣才能「不讓『天』成為絕對的唯一性存在，也不讓『人』成為絕對的優位性存在」。¹³³

¹²⁷ 黎惟東在比較《孟子》與《莊子》的生命價值哲學時，曾主張他們的思想追求「重新找到與自然、他人以及自我的和諧」，意味著三個根本關係。參閱黎惟東《孟子與莊子的生命價值哲學》，（臺北市：五南，2020年），頁12。

¹²⁸ 賴錫三〈《莊子》「天、人、物」三緯交織的人像〉，《清華學報》第52卷第2期，（2022年6月），頁305。

¹²⁹ 賴錫三，〈《莊子》「天、人、物」三緯交織的人像〉，頁308。

¹³⁰ 賴錫三，〈《莊子》「天、人、物」三緯交織的人像〉，頁311。

¹³¹ 賴錫三，〈《莊子》「天、人、物」三緯交織的人像〉，頁312。

¹³² 賴錫三，〈《莊子》「天、人、物」三緯交織的人像〉，頁315。

¹³³ 賴錫三，〈《莊子》「天、人、物」三緯交織的人像〉，頁314。

就「人我關係」而言，賴錫三首先指出《莊子》「經常用『天』來諷喻『人』的渺小與陷溺」，¹³⁴但是他認為「事實上，『天』是用來打開並活化『人』的關係間隙與共生餘地，以促使沉浸關係網絡中的世間人，彼此保有『遊刃有餘』而非『相刃相磨』的活性關係」，¹³⁵並引述〈人間世〉的「入遊其樊」與〈養生主〉中「庖丁解牛」的故事為例說明。「入遊其樊」的故事說明「人間處境充斥名樊的規矩繩墨，可能成為捆綁束縛人的『樊』籠，甚至墮化為『有封有常』的僵化樊籠」，¹³⁶但是《莊子》借用孔子將親子與君臣關係視為「無所逃」且應該「安之若命」的事實。「庖丁解牛」的故事則「象徵著《莊子》的『人學』：雖肯認人我的關係性……卻是經由批判治療的辯證性肯定」。賴錫三認為需要被治療的問題可以用「吾生也有涯，而知也無涯」診斷：「生也有涯」象徵人出生於人際關係中的事實，而「知也無涯」則指人容易因為自己的成心而表現出「自我中心之人格形態」。¹³⁷這樣的自我中心會使人展現出「相刃相磨」的言行，而《莊子》的批判正試圖把這種「相刃相磨」轉化為「遊刃有餘」的互動。這樣的轉化過程必須透過「不讓初審境遇掉入榮寵（近名）與遭辱（近刑）的任一端偏滯，才能獲得『寵辱若驚』的中道修養」。¹³⁸而這種中道修養的「關鍵點便在於『心』能否遊於『虛』，『刀』能否化於『薄』，『人』能否成為虛心無厚之遊化主體，以便在人間世的關係樊籠中，處處發現餘地而遊化於間隙」。¹³⁹

就「物我關係」而言，賴錫三認為《莊子》的基本立場是「人之天」要遇合「物之天」。人與物之間原本的關係就是「天地與我並生，萬物與我為一」。但是人容易忘記這個事實，因此開始將物質視為自己能「治」或「御」的對象。人開始將與物的關係看作一個純粹單向的關係，而不是雙向的關係。¹⁴⁰〈馬蹄〉的伯樂和〈達生〉的東野稷都是典型的負面教材，各認為自己「善治馬」或善於「御」馬，最終卻又傷害自己的本性（高估自我）也傷害馬

¹³⁴ 賴錫三，〈《莊子》「天、人、物」三緯交織的人像〉，頁317。

¹³⁵ 賴錫三，〈《莊子》「天、人、物」三緯交織的人像〉，頁317-318。

¹³⁶ 賴錫三，〈《莊子》「天、人、物」三緯交織的人像〉，頁318。

¹³⁷ 賴錫三，〈《莊子》「天、人、物」三緯交織的人像〉，頁319。

¹³⁸ 賴錫三，〈《莊子》「天、人、物」三緯交織的人像〉，頁322。

¹³⁹ 賴錫三，〈《莊子》「天、人、物」三緯交織的人像〉，頁324。

¹⁴⁰ 賴錫三，〈《莊子》「天、人、物」三緯交織的人像〉，頁332。

的本性。莊子認為人要收斂自我，保留物質突顯超過人能想像之用途，¹⁴¹這樣才能不再傷害自己的本性，也不傷害物質。成功做到這個理想的例子包括〈養生主〉的庖丁與〈達生〉的梓慶：庖丁懂得「依乎天理」，而梓慶懂得「以天合天」。庖丁與梓慶都對於「天理」的運行保持開放，不堅持用自己的想法與物相處，而是願意保持開放、依照所聆聽的與觀察的一切去解牛或削木，藉此表現出符合天理的高尚技術。

根據賴教授，這三個向度結合起來可以說明《莊子》的基本「人學」觀點（「永未完成的人」）與其提倡的修養方式（走向「永未完成的新未來」）。

（三）傅佩榮：人有四個關鍵關係

傅佩榮教授所提出的區分相當不一樣，這樣總結道家思想：（1）與自己要安、（2）與別人要化、（3）與自然要樂、（4）與大道要遊。¹⁴²在筆者看來，賴教授與傅教授的架構所指涉的關係是互通的。賴教授所指的「天人關係」牽涉到「超越」，因此大約對應至傅教授的「人與道」的關係。此外，賴教授的「人我關係」對應傅教授的「人與別人」的關係。最後，賴教授的「物我關係」對應傅教授的「人與自然」的關係。兩個架構的差別主要在於傅教授另外將「人與自己」的關係分別出來。若按照傅教授在他出所使用的語詞重新命名這四個關係，我們將得出「人與超越界」、「人與人類界」、「人與自然界」和「人與內在界」四種關係。用這種類別方式不但有助對稱賴教授與傅教授對於道家的人性論，也可以對應到以上已經整理的儒家人性論。換言之，這四個關係將可以當作我們比較《孟子》與《莊子》人性論的「理論對稱」之橋梁。

從這個角度，我們可以中性的主張孟子與莊子皆認為人活在關係網絡中，而這關係網絡有四個主要的向度。這樣不會扭曲兩者的學說，卻能夠藉由該架構澄清他們對於這四種關係態度上的差異。

第四節 孟子「天人物我」與莊子「道人物我」之結構

一、人與超越界、人類界、自然界、內在界的關係網絡

¹⁴¹ 賴錫三，〈《莊子》「天、人、物」三緯交織的人像〉，頁330。

¹⁴² 傅佩榮《國學與人生》，頁7。



依據以上的分析，我們發現過往學者對於孟子與莊子人性論的研究裡，蘊含著一個信念：人類活在關係網絡中。而這個關係網絡似乎有四個重要的維度，亦即「與超越界」、「與人類界」、「與自然界」以及「與內在界」的關係。¹⁴³由於孟子與莊子對於「超越界」的概念不一樣，筆者將分別使用「天人物我」與「道人物我」簡稱這四個關係所形成的關係網絡。這個關係網絡是孟莊對於人類定位的一個共同之處。

然而，《孟子》與《莊子》文本中真的可以找到這個架構嗎？當然，我們可以分別從不同文本段落中找出每一個關係，但是這種策略比較容易受到蘊含偏見的批評：或許我們只是找到我們想要找到的關係而已，最後將他們拼湊起來。於是，一個更能確保《孟子》與《莊子》真的有這四種關——而這四個關係並不是同一個關係——的策略就是在同一個段落中找到四個不同、可以區別的關係。這樣，我們更能夠確立這些關係並不只是用不同的詞語描述同一個關係。此外，若能在同一個段落中找到四種關係，原文也能提供較多線索，幫助我們理解這四種關係之間應該有什麼樣的互動以及判斷四個關係之間的重要性。

除此之外，最理想的狀況就是，這些段落所描述的主角是一個理想人格。這樣，所展現的人性論才更符合孟子與莊子理想中的人格，或至少來自於一個他們所認同的口中。這將代表這些段落所描述的事實是孟子與莊子所肯定的。

二、孟子的「天人物我」

(一) 《孟子》「天人物我」之關係網絡

《孟子·萬章上》記載著孟子人性論所蘊含的「天人物我」之架構。這不是一般人想到《孟子》思想時會提到的段落。然而，這個段落牽涉到孟子其中所推崇的聖人，也清楚呈現「天人物我」的關係網絡，因此值得仔細考察。

萬章問曰：「人有言『伊尹以割烹要湯』有諸？」

孟子曰：「否，不然。伊尹耕於有莘之野，而樂堯舜之道焉。非其義也，非其道也，祿之以天下，弗顧也；繫馬千駟，弗視也。非其義也，非其

¹⁴³ 莊子有一些敘述似乎主張不要有關係，如同魚在水中相忘，反而是一種「無網絡的網絡」。筆者認為我們在這裏可以區分「關係網絡」與針對每一個關係應該有的「態度」。筆者本文中所強調的不主要是態度，而是從一個結構的角度看待人這個存有，出生於關係網絡中。至少在一出生的時候，這個事實是無法跳脫的，所以是人與生俱來的結構。至於後天的修養該否逐漸否定這種關係性，走向一個「無網絡的網絡」的「態度」，這奠基於「關係網絡」的預設。

道也，一介不以與人，一介不以取諸人，湯使人以幣聘之，囂囂然曰：『我何以湯之聘幣爲哉？我豈若處畎畝之中，由是以樂堯舜之道哉？』湯三使往聘之，既而幡然改曰：『與我處畎畝之中，由是以樂堯舜之道，吾豈若使是君爲堯舜之君哉？吾豈若使是民爲堯舜之民哉？吾豈若於吾身親見之哉？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？』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。其自任以天下之重如此，故就湯而說之以伐夏救民。吾未聞枉己而正人者也，況辱己以正天下者乎？聖人之行不同也，或遠或近，或去或不去，歸潔其身而已矣。吾聞其以堯舜之道要湯，未聞以割烹也。伊訓曰：『天誅造攻自牧宮，朕載自毫。』」¹⁴⁴

首先，孟子所引述的故事由伊尹爲其主角。伊尹在孟子眼中是一個聖人，¹⁴⁵因此當有人質疑伊尹是否「以割烹要湯」，¹⁴⁶藉由自己烹煮的能力求見湯以便爭取官位，孟子就爲伊尹辯護。事實正好相反：當商湯屢次差派使者送禮、請伊尹來當官，伊尹一開始屢次拒絕。之後，伊尹記得天的意思是「使先知覺後知，使先覺覺後覺也」，因此他改變自己的想法，決定服事商湯，使商湯成爲像堯舜的國君、使國民成爲像堯舜之下的國民。¹⁴⁷孟子評論：若伊尹有借用什麼求見商湯，只能說是借用了「堯舜之道」！

以上的故事蘊含著自然界、人類界、內在界與超越界的元素。自然界包括各種物品，如伊尹一開始就看不起的馬匹或是商湯的使者一開始所帶來的聘禮。伊尹在該故事中呈現一種不願意被物質收買的態度。這些一般人所追求的地位或財富都不是他願意收下的，因爲收下這些物品就必須放下他所熱愛的堯舜之道。

人類界包括堯舜、商湯、商湯的使者、天下百姓等。伊尹跟這些人都有不同的相處模式。堯舜是他的理想典範，是他所追求的對象。商湯與其使者是來誘惑他離開堯舜之道的人。而天下百姓則是他最終發現自己必須要服事的對象。

內在界可見於伊尹自己做的區分。他表達自己對於「天下之民匹夫匹婦」的義務。他也強調自己與其他百姓不同，因爲「予，天民之先覺者也；予將以

¹⁴⁴ 《孟子·萬章上》。

¹⁴⁵ 《孟子·萬章上》：「伊尹，聖之任者也……」。

¹⁴⁶ 趙琦注「負鼎俎而干湯」，意思是「帶著烹煮的器具去求見湯」。參見焦循《孟子正義·下》，頁 652。

¹⁴⁷ 《孟子·萬章上》：「吾豈若使是君爲堯舜之君哉？吾豈若使是民爲堯舜之民哉？」

斯道覺斯民也」。換言之，他屢次區分「我」與「民」、「予」與「民」。他也顯然有一個「內在世界」，因為他原本的想法是拒絕商湯的聘雇。然而，透過他個人的「思」，他發現自己不應該這麼做，並改變了決定。

孟子也似乎肯定人類界與內在界有重要的區別。畢竟，孟子透過這則故事想要表達的重點是「吾未聞枉己而正人者也，況辱己以正天下者乎？」這個區分告訴我們，「正己」（自己和其所包含的內在界）是一回事，而「正人」（他人或人類界）則是另一回事。雖然兩者有某一種有機的關係，你如何對待自己就容易變成你對待他人的方式，但是與自己的關係仍然是可以清楚分別出來的不同關係。

超越界則是伊尹所服事的天。天不只是伊尹所想像的一個存在，因為他深信「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也」。在伊尹的評估中，「天」是生「民」的存有，擁有某一種創造能力。這裡的「天」顯然不是人類界，因為他創造了人類界。這裡的「天」也顯然不是內在界，因為他似乎對於「民」有一個期許，就是「使先知覺後知，使先覺覺後覺也」。這個期許正好反轉了伊尹的念頭，從不接受商湯的聘用至接受商湯的聘用。換言之，伊尹原本的意思是不接受聘用，但是他記得「天」的意思之後，就改變了他的意思以便於符合「天」的意思，代表「天」也不是內在界而已。這裡的「天」也顯然不是自然界，因為故事中的自然物質原本唯一的功能只有當作賄賂。由於

「天」有自己的意思或期許，也代表跟不能思考的物質不一樣。¹⁴⁸

（二）《孟子》「天人物我」關係網絡中的輕重判斷

根據傅佩榮教授的詮釋，儒家的觀點（與其中所包括的孟子）是：（1）對自己要約、（2）對別人要恕、（3）對物質要儉、（4）對神明要敬。這個摘要似乎大體上能呼應以上的故事，所以我們已經可以理解一個人應該怎麼面對這四種關係。針對人與人之間適當關係的實現，傅教授也著名地設定三個判斷標準：（a）内心感受要真誠、（b）對方期許要溝通、（c）社會規範要遵守。在

¹⁴⁸ 即使不接受「天」有「意志」，故事脈絡中顯然將「天」的角度視為一個外於伊尹的角度，也不只是一個自然的角度。重點是，「天」是一個非自然界、非人類界、非內在界的第四個面向，而「天」的角度影響了伊尹改變了自己的想法。

三個判斷標準中，傅教授認為（a）内心感受要真誠最為重要，是絕對不可以違背的標準。¹⁴⁹

光是停留在這點上，這容易讓人誤會孟子的思想的最高的道德標準以及最重要的關係是我「與內在界」的關係。然而，這並不是孟子的意思，就如伊尹的故事所顯示。以下將一一考察哪一個關係最為重要，試圖列出一個判斷標準，以便澄清孟子在「天人物我」關係網絡內部的邏輯。

試問：在面臨道德兩難時，而一個人無法同時實踐「天人物我」關係網絡中的所有關係，哪一個是先被犧牲的呢？哪一個是最後被犧牲的呢？當然，在最理想的狀態之下，我們每一舉一動都同時實踐與「天人物我」的適當關係。我們在乎的是在道德兩難的情況之下，孟子有沒有分辨哪一些關係更為根本？粗略地來說，我們會發現孟子大約這樣看待這四個關係的重要性：與物質的關係不如與他人的關係不如與自己的關係不如與上天的關係。讓我們回到伊尹的例子考察。

首先，實踐與物質的適當關係不如實踐與他人的適當關係。伊尹推崇堯舜之道，不願意被物質賄賂收買，使他拋棄他的原則，不願意做任何會違反他良心的事情。孟子因此評論：任何不符合堯舜之道的事務，就算用千馬或甚至天下來賄賂伊尹都沒有用，因為他完全不在乎，連看都不會看。¹⁵⁰孟子解釋，這個堅持最終目的是「潔其身」，也就是保持自己道德上的潔淨、自己內在良心的安頓。雖然伊尹一開始也不願意被他人影響，他最終發現服事天下百姓是他應該做的事情，因此改變了他的決定。這代表伊尹不願意為了物品而改變自己的決定，卻願意為了他人的緣故改變自己的決定，揭示與物質的適當關係不如與他人的適當關係。

其次，實踐與他人的適當關係不如實踐與自己的適當關係。一開始，伊尹認為接受商湯的聘用只可能是「枉己而正人」的行為。換言之，為了實踐與商湯的適當關係，他必須要違反自己內在的良心。伊尹徹底否認這種行為。這代表符合他人的期許不是最根本的考量，而自己的內在世界中的良心一定要被保護。

¹⁴⁹ 傅佩榮《傅佩榮先秦儒家哲學十六講》，（臺北市：立緒，2018年），頁75。

¹⁵⁰ 《孟子·萬章上》：「非其義也，非其道也，祿之以天下，弗顧也；繫馬千駟，弗視也」。

最後，我們卻發現：實踐與自己的適當關係沒有實踐與超越的適當關係重要。這裡的意思不是說「天要求伊尹違反他的良心」，而是「伊尹的良心最終需要符合天」。這代表良心不是在每一瞬間都一定是準確的，因為良心可以變得更加成熟，更懂得要怎麼分辨是非、對錯、好壞、善惡。就算伊尹自己原本的意思是不想要幫忙，但是他一旦發現天有不同的意思，他就馬上改變了自己的意思。¹⁵¹

以上的分析得出了一個粗略的關係之重要性的順序：物質<他人<自己<上天。這有助於澄清「天人物我」之間的關係應該有的和諧。

(三) 《孟子》「天人物我」關係網絡中的基礎關係

以上所刻畫的圖像如下：孟子人性論中預設人活在關係網絡中。這個關係網絡擁有四個重要維度，也就是「天人物我」四個關係。在這四個關係當中，最為根本的關係是與「天」的關係。但是緊緊跟在後的是與「自己」的關係。許多學者認為孟子（與儒家）思想基本上可以歸類於無神論與自然主義，因此認為「天」在其中完全沒有任何地位。要梳理孟子的思想必須要探討這兩者之間的關係。

若我們回到「仁」的概念作為例子。上一章的分析已經顯示人人心中都有「仁」的開端。孟子所強調的是，就算所有人（人類界）都忽略、不培養自己內心中的「仁」之開端，一個人不必受限於周遭社會。這正好是每一個聖人的例子。無論他們怎麼培養心中的「仁」之開端，聖人的共同之處就是「潔其身」，或是下一章會分析的「存心」。孟子極度肯定個人擇善固執的可能性。但是要發揮心中「仁」的開端的義務最終來自於「天」所賦予人的結構，也就是「仁義禮智根於心」。「天生此民」，並有「使先知覺後知，使先覺覺後覺」的期許，因為天賦予每一個人「仁義禮智根於心」的結構。「天」最終希望先知曉「天命」的人能夠幫助後來才知曉「天命」的人。

當然，孟子有時認為「天」表達自己的方式是透過眾人的言行。舉例來說，《孟子·萬章上》主張舜不是從堯那邊得到天下，而是從天那邊得到天下。根據孟子，「天不言，以行與事示之而已矣」。這些展現天命的行事就是「堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之」。在某一些情況之下，「天命」可以

¹⁵¹ 這或許代表在某一種層面上，人的良心不是判斷事務是否符合道德標準的充分條件，但鐵定是必要條件，也是人不可或缺的。



透過衆人的肯定得知，但是在其他時候，現況不見得反應「天命」不可知的那一面，因此引發孟子「怨天」。他雖然知道天命最終是要「平治天下」，但是卻沒有在當下使用孟子實踐孟子的心願。這代表實際情況不是隨時反映著天命。這就代表「天」雖然「不言」，仍是一個有別於自然、人類與個人的存有。畢竟，孟子最終強調人人心中都有「仁義禮智」的開端，是為了鼓勵人人培養其四端。培養其四端最終的目的就是「知天」與「事天」。這是下一章會更仔細澄清的重點。

本章的目的只是澄清與「天」的關係是一個分別出來的、第四個關係，不能與自然合並，也是四個關係當中最為根本的。孟子人性論中與「超越」關係的重視在下一章會看到。本章另外要強調的則是孟子對於「個人」的肯定。若有人批評孟子將人過度視為「群體」裡的一份子，這個批評顯然不當。

（四）《孟子》「天人物我」關係網絡在其他段落中的出現

第二章從（1）人性的內涵、（2）人性的發揮與（3）人性的目的三個概念群分析孟子使用的人性論概念。本段落將特別使用（1）人性的內涵所探討的「心」、「欲」與「志」說明「人與內在界的關係」，使用（2）人性的發揮所探討的「仁義」——尤其是「仁」——說明「人與人類界的關係」以及「人與自然界的關係」，並使用（3）人性的目的所探討的「天」說明「人與超越界的關係」。這個段落也會盡量引用許多較為代表性的《孟子》篇幅說明「天人物我」的關係網絡貫穿著孟子的思想。

1. 「人與內在界的關係」

《孟子·離婁上》記載著：「愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬。行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。」這個段落三次強調「反」或「反思」或「反省」，代表一種內在觀察。孟子用「反求諸己」總結這個「內在反思」的習慣，代表他確實認為一個人有內在生命。

第二章的概念對準分析中已經從「心」、「欲」與「志」的角度描述了人的內在界。其中最濃縮的敘述在於孟子對於「心」與「志」的敘述中。公孫丑詢問孟子如何達到「不動心」的境界，而孟子的回應中蘊含著人的內在世界的敘述：

「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：「志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。」

152



這很合理，因為「不動心」正好是強調人「內在界」如何不被「外在」的「人類界」或「自然界」搖動，是「恆心」的另一種說法。在這個段落中，孟子區分了兩個重要的因素：「氣」與「志」。對孟子而言，「志」能統帥氣，而「氣」則充滿人體。「志至焉，氣次焉」也表示孟子認同「心志」應該主導，而「意氣」應該跟隨。「持其志，無暴其氣」似乎表示人一方面應該「堅持自己的心志」，另一方面卻「不要妄動自己的意氣」，因為最終一個人不希望被自己不會思考的「意氣」引導，而是被自己經過思考而設定的「心志」引導。孟子解釋，在跌倒或奔跑的時候，人的「意氣」反而容易主導「心志」，因為在那種情況之下，人完全專注於當前的情況，容易忘記更長遠的「心志」。¹⁵³

孟子緊接著有名的主張「我善養吾浩然之氣」，其中經典地繼續描述自己的內在界之運：

曰：「難言也。其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其爲氣也，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。以爲無益而舍之者，不耘苗者也；助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之。」¹⁵⁴

這裡可以特別注意孟子所使用的比喻：孟子在這個段落中將自己的內在界比喻為一個田地，其中在耕種植物。換言之，孟子將自己的内心比喻為田地，並且認為「養吾浩然之氣」必須避免兩個極端：「不耘苗」與「助之長」。這裡的植物之苗是藉由「集義所生」，亦即累積義行而產生的。在這個累積的過程中，自然會產生「氣」，而「氣」是行「義行」與「道德」的搭配力量。孟子

¹⁵² 《孟子·公孫丑上》。

¹⁵³ 或許這也解釋為什麼即使某一個人在日常生活沒有罵髒話的習慣會在突然跌倒的當下容易罵髒話。這或許可以理解為現代的「意氣」主導的例子。

¹⁵⁴ 《孟子·公孫丑上》。



似乎把這裡的「氣」視為一個可以變得越來越濃的存有。然而，若回到耕田的比喻，我們發現這個累積如同耕田一般，不能夠透過「助長」而找捷徑，也不能夠「不耕」而完全忽略累積義行。以上所呈現的內在界的培育、耕耘和養育也符合孟子其他對於耕耘心中的雜草等圖像。¹⁵⁵

以上的引文突顯孟子確實對於人的內在界有豐富的反思，並突顯於他其中最有名的「揠苗助長」的比喻之中。

2. 「人與人類界的關係」

「人與人類界的關係」奠基於孟子著名的「心的四端」之描述，其中顯然使用第二章所分析的「仁」與「義」來形容人與人之間應該有的關係：

孟子曰：「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。」¹⁵⁶

孟子認為「人皆有不忍人之心」，並進一步將「不忍人之心」形容為「惻隱之心」。接著，孟子解釋「惻隱之心」是「仁之端」。這說明「心」是一個擁許多豐富的開端，能夠發展出許多不同的品德與行為。這裡所強調的四個結果是「仁」、「義」、「禮」與「智」。孟子主張四端是人人都有的，如同人一般來說都有四肢。但是這些開端也必須要被擴充，而擴充或不擴充會有截然不同的結局：「苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母」。

這符合孟子對於仁德的理解，因為他一方面認為一個人實踐仁德的第一個機會就是對於父母的孝順，而這是每個人自然的定向。¹⁵⁷相反的，他也認為擴

¹⁵⁵ 《孟子·盡心下》：「山徑之蹊閒，介然用之而成路。爲閒不用，則茅塞之矣。今茅塞子之心矣。」

¹⁵⁶ 《孟子·公孫丑上》。

¹⁵⁷ 《孟子·盡心上》：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」

充仁德到極緻最高的理想就是「仁者無敵」。¹⁵⁸換言之，「仁」適用於所有人類互動，從最容易實踐的親子關係開始，一直到最複雜的國際交流為止。

「義」也被視為經常與「仁」配對的關鍵品德。孟子建議士人應該「尚志」，提升自己的志向，而其志向的內容則是：「仁義而已矣」。孟子進一步從負面角度解釋「仁」絕對不會「殺一個無罪的人」，而「義」絕對不會「接受不屬於自己的東西」。¹⁵⁹能「居仁由義」是高明的智慧，因為仁是人的安宅，義是人的正路。¹⁶⁰

由此可見，對孟子而言，「仁」與「義」確實是規範「人與人類界的關係」最核心的品德。

3. 「人與自然界的關係」

「人與自然界的關係」可見於梁惠王「以羊易牛」的故事，其中梁惠王對於牛似乎有施行「仁」德。故事相關的部分如下：

曰：「臣聞之胡龁曰，王坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見之，曰：『牛何之？』對曰：『將以釁鐘。』王曰：『舍之！吾不忍其觳觫，若無罪而就死地。』對曰：『然則廢釁鐘與？』曰：『何可廢也？以羊易之！』不識有諸？」

曰：「有之。」

曰：「是心足以王矣。百姓皆以王爲愛也，臣固知王之不忍也。」

王曰：「然。誠有百姓者。齊國雖褊小，吾何愛一牛？即不忍其觳觫，若無罪而就死地，故以羊易之也。」

曰：「王無異於百姓之以王爲愛也。以小易大，彼惡知之？王若隱其無罪而就死地，則牛羊何擇焉？」

王笑曰：「是誠何心哉？我非愛其財。而易之以羊也，宜乎百姓之謂我愛也。」

曰：「無傷也，是乃仁術也，見牛未見羊也。君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也。」¹⁶¹

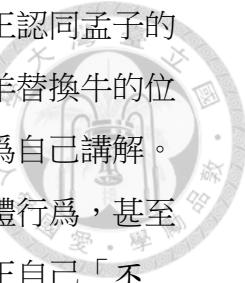
以上故事中，我們發現梁惠王看到附近的牛要被帶去祭祀，梁惠王卻對於牛的哭聲感到「不忍」，因此請臣下用羊替換牛當作新的祭祀動物。孟子肯定梁惠王的行為，指出梁惠王這樣的心態「足以稱王」，因為就算百姓以為他偏愛

¹⁵⁸ 《孟子·梁惠王上》。

¹⁵⁹ 《孟子·盡心上》。

¹⁶⁰ 《孟子·離婁上》：「仁，人之安宅也；義，人之正路也。」

¹⁶¹ 《孟子·梁惠王上》。



牛，孟子卻知道梁惠王是因為「不忍」而「以羊易牛」的。梁惠王認同孟子的理解，解釋自己是因為「不忍其觳觫，若無罪而就死地」才會以羊替換牛的位子。當孟子追問梁惠王為什麼沒有同樣將羊放掉，梁惠王卻無法為自己講解。

於是，孟子解釋梁惠王的行為其實是「仁術」，是仁德的具體行為，甚至可以稱作為高超的「技術」，¹⁶²因為這個解方同時沒有違背梁惠王自己「不忍」之心，同時也沒有廢除祭祀的儀式。孟子指出，牛與羊當下主要的差別不在於牛比較值錢，而在於梁惠王有見到且聽到牛卻沒有見到羊。值得注意的是，孟子在這個段落中使用「不忍」形容梁惠王對牛的態度，且使用「仁」形容梁惠王對牛的行為。雖然孟子花最大的篇幅探討的是人與人之間的適當關係，這個段落仍然揭示孟子認為人對動物的態度也可以是「不忍」的，施行的也是「仁」德的行為。

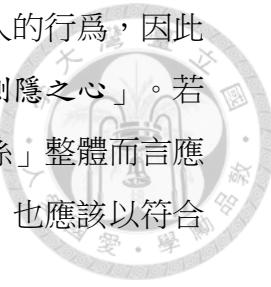
孟子顯然認為人對「禽獸」與人對人的「仁」之「恩」有某一種關係，因為他後續批評了梁惠王「今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者」，詢問梁惠王為什麼願意施恩於牛，卻不願意施恩於自己國內的百姓。由此可見，針對於禽獸的仁德與針對於人的仁德可以是同一個概念描述，只是施行的對象不一樣。這個段落顯示孟子在其他段落中確實關注「人與自然界的關係」，其中最主要使用的描述和「人與人類界的關係」所使用的概念相近。

然而，《孟子·盡心上》卻記載著「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。」朱熹注釋「物，謂禽獸草木。愛，謂取之有時，用之有節。」¹⁶³孟子一方面似乎肯定梁惠王以「仁」的方式對待牛，另外又似乎強調等差愛：對物要愛、對民要仁、對親要親。這有兩個點可以參考。首先，我們可以主張這個段落其實只是「理一分殊」的表現，無論是對待物、民或親，都是來自同樣的根本開端（例如仁德）。這似乎是朱熹引程頤的注釋：「仁，推己及人，如老吾老以及人之老，於民則可，於物則不可。統而言之則皆仁，分而言之則有序」。¹⁶⁴但是這個解釋似乎直接反對孟子所主張的「君子之於物也，愛之而弗仁」的主張。一個更完整的解釋似乎是將「仁」視為主要針對人的品德，而將「愛」（愛惜）視為大多數與禽獸或草木

¹⁶² 「術，謂法之巧者。」朱熹《四書章句集注》，頁 208。

¹⁶³ 朱熹《四書章句集注》，頁 370。

¹⁶⁴ 朱熹《四書章句集注》，頁 370。



的互動的適當形容。但是動物在少數的情況之下會展現出很像人的行為，因此也會引發一般人僅限於人的「不忍之心」或「仁」之開端的「惻隱之心」。若這個詮釋正確的話，我們可以判定孟子認為「人與自然界的關係」整體而言應該以「愛惜」來形容，但在少數動物展現出像人的樣子的時候，也應該以符合「仁」德的方式去對待。¹⁶⁵

當然，我們必須要承認「愛」也是一個適合對待人的方式，因為孟子曾主張「仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。」¹⁶⁶孟子另外主張「仁者無不愛也，急親賢之為務……堯舜之仁不遍愛人，急親賢也」，幫助我們瞭解「愛」、「仁」與「親」似乎確實在一個光譜上。「愛」似乎指的是最廣義的主動愛護或愛惜，適用範圍相當廣義。「仁」指的是最根本的品德，是那根植於人心的品德，但是最主要指的是針對人的仁德，但有時也包括對於某一些動物的態度。「親」則指一個專屬於人的關係，僅限於親屬或是賢人，因為他牽涉對方是一個配得我們愛惜的對象。以上的架構似乎能概括孟子對於「自然界」的態度為何整體上可以理解為隨時要「愛」、有時可「仁」，無時必「親」。

4. 「人與超越界的關係」

傅佩榮教授曾解釋古代中國的「天」有「主宰之天」、「造生之天」、「載行之天」、「啓示之天」與「審判之天」五種功能。¹⁶⁷他認為到了先秦時期，人民對於天的信仰已經逐漸淡化：「造生之天」與「載行之天」化為「自然之天」，而「啓示之天」與「審判之天」化為「道德之天」。就算到了孟子時代，人民對於天的信仰不像以往那麼旺盛，我們仍在孟子思想中看見他對天的態度。這個可以分別從幾個方面說明。

首先，孟子仍認為天是造生之天。他屢次引述古文強調人民是天所造的，如《孟子·告子下》記載著：「《詩》曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。』」孟子引用這個段落支持自己「性善」的立場，強調天創造了人民，有某一種天生的定向。這代表這個引文所強調的重點正能表現孟子仍相信

¹⁶⁵ 孟子顯然不認為對動物的「仁」與對人的「仁」是一摸一樣的，因為一個人即使沒有看到另一個人的痛苦，仍然不可以正當地殺害人，但卻可以正當地宰殺動物。這佐證了我們的判斷，顯示「仁」主要是用來描述人與人類界的關係，而非人與自然界的關係。

¹⁶⁶ 《孟子·離婁下》。

¹⁶⁷ 傅佩榮《儒道天論發微》，（臺北市：聯經，2010年），頁31。



天有這些功能，因為他不會引述他所不相信的（天為造物者）支持他所深信的（性善論）。

其次，孟子認為天是啓示之天，有自己的意志或想法，以及這些想法可以被人知道也應該被人順服。舉例來說，《孟子·告子下》記載著天有自己的任務要托付於人：「故天將降大任於是人也，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，曾益其所不能。」而即使不是每一個人都同樣會收到「大任」，但是每一個人都可以知「天命」且在自己生活中事「天命」，如《孟子·盡心上》記載：「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。」人對於天命的回應也似乎有層次：「畏天」很好，但是「樂天」更好。孟子似乎以「敬畏」的態度回應天的人能夠保全自己的國家，而以「喜樂」的態度回應天能夠保全天下。¹⁶⁸

其三，孟子認為天是載行之天，亦即天在掌權一切，而人不能違反這個掌權或載行。根據《孟子·梁惠王下》，樂正子向孟子報告，魯侯原本打算重用孟子，卻被臧倉勸不要這麼做。孟子的回應中卻顯示他對天的掌權的信心：「行或使之，止或尼之。行止，非人所能也。吾之不遇魯侯，天也。臧氏之子焉能使予不遇哉？」換言之，魯侯最終無論重用或不重用孟子，都是天所決定的，而不是人可以左右的事。

其四，孟子認為天是審判之天，就算天掌握一切，人仍應該順從天所顯現的正道，不然會經歷審判。《孟子·離婁上》記載著：「天下有道，小德役大德，小賢役大賢；天下無道，小役大，弱役強。斯二者天也。順天者存，逆天者亡。」這代表無論「天下有道」還是「天下無道」，孟子認為「斯二者天也」，也就是說兩者都是天所決定的。但是最終「順天者存，逆天者亡」，代表最終順從天的國家會被保存，但叛逆於天的國家則會滅亡。

最後，孟子認為天是主宰之天，因為上天是最為真誠的存有，而順從天的方式是透過真誠。《孟子·離婁上》記載：「是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。」天之道在於真誠，或許因為天本身是最真誠的存有；人之道則是反思如何自己展現其真誠。這就是以上所提到「天人合德」的起點。

¹⁶⁸ 《孟子·梁惠王下》：「以大事小者，樂天者也；以小事大者，畏天者也。樂天者保天下，畏天者保其國。《詩》云：『畏天之威，于時保之。』」

以上分析進一步從《孟子》的不同段落中顯示這個「天人物我」的關係網絡確實存在。以下將將焦點轉到《莊子》的「道人物我」的關係網絡。

三、莊子的「道人物我」

(一) 《莊子》「道人物我」之關係網絡

《莊子·養生主》記載著經典的庖丁解牛之故事。這個故事描述一個理想人格（庖丁），也蘊含著莊子「道人物我」的關係網絡。此外，這個故事的優點在於他在《莊子》文本中算是相當經典的故事，因此對於讀者會更加熟悉。

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉然嚮然，奏刀騁然，莫不中音。合於《桑林》之舞，乃中《經首》之會。文惠君曰：「謳！善哉！技蓋至此乎？」庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軒乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謫然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。」文惠君曰：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」¹⁶⁹

由於庖丁是本故事中的主角，以下的分析將他的角度著手，突顯他所身處的「道人物我」關係網絡。

首先，庖丁與自然物質有關係，就是故事中的牛、刀和各種音樂旋律（「《桑林》……《經首》」）。庖丁、牛、刀和音樂的互動展現出庖丁解牛的技術。但是這個互動其實是一個經歷改變的相處模式。庖丁一開始與物質的關係並沒有那麼通暢。他以前的技術很可能只算是「月更刀」的「族庖」或「歲更刀」的「良庖」的等級，每個月或每一年都需要更換刀刃。這是因為他還沒有真正地掌握牛的結構以及如何使用刀刃順著牛的關節解牛，因此經常傷害刀刃。隨著更多的訓練，他對於牛的結構與刀刃的使用逐漸變得熟練，甚至可以將自己的動作搭配各種音樂展現其技術。這突顯庖丁與物質的關係不斷在進化：從「以目視」而「所見無非牛者」（用眼睛只看到牛的身體）到「未嘗

¹⁶⁹ 《莊子·養生主》。

見全牛」到「臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行」（用精神依循天理而解牛）。林慈涵犀利地借用《莊子·人間世》的「聽之以耳」到「聽之以心」到「聽之以氣」的修養過程澄清庖丁解牛的學習過程。¹⁷⁰根據林慈涵，庖丁一開始就已經是「以心」面對其工作，並需要透過一段修煉才能通達「鏡心」的境界。筆者認為，或許這個「以耳」（或作「以身」）、「以心」與「以氣」的階段其實對應到庖丁在故事中的三個階段。庖丁在一剛開始解牛時，是「以身」對物質，也就是只用他身體感官能力去解牛。其次，在累積了經驗之後，他逐漸展現自己的「成心」，並不再像一開始見到牛的身體，而是按照自己的經驗在「以心」面對牛。換言之，他確實在技術上有進步，但因為逐漸將自己的經驗投射到牛身上，因此受限於「成心」還不能完全掌握牛真正的結構。最後，在排除自己的「成心」之後，庖丁才能「以氣」聆聽、學習牛真正的結構，並達到「游刃有餘」的解牛境界。當然，就算悟道之後的庖丁大部分的時候都是「游刃有餘」地解牛，在碰到特別複雜的交錯點時，他仍「視為止，行為遲」，亦即聚焦視力與緩慢行動，小心翼翼地找到分解的途徑。最終，我們從庖丁解牛的故事可以看出他跟物質的互動，以及該互動有「以身」、「以心」和「以氣」這三種模式。

其次，庖丁與他人有關係，而故事中主要的他人就是文惠君。文惠君在故事中主要所表達的是「贊嘆」與「驚喜」。他表達的兩句話是「謔！善哉！技蓋至此乎？」和「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉」。有趣的是，庖丁與文惠君的互動是《莊子》書中少數對於國君那麼肯定的言論。更常見的是如《莊子·逍遙遊》所記載的故事：堯試圖將天下讓給許由，但許由卻表達自己的不屑。這個反差背後的理由會在以下篇幅中探討。但是這裡需要澄清的是，庖丁並沒有用與刀刃互動的方式與文惠君互動，代表這個關係是一個不同維度的關係。

其三，庖丁有與自己的關係，有某一種內在生活。其中一個線索在於庖丁「每至於族，吾見其難為」，卻成功地處理難解的部位，就「提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之」。庖丁當下的表現導致他「滿志」。依據第二章的分析，莊子的「志」指的是聚焦於自己所設定的目標之能力。這代表庖丁有自己的內在世界，有設定目標的能力，也已經經過篩選選擇了自己的志

¹⁷⁰ 林慈涵〈《莊子》的判斷模式〉，《國立台灣大學哲學論評》第 59 期，（2020 年），頁 95-96。下一章會更詳細解釋其論述。



向，並逐步邁向這個志向。滿足自己的志向跟與他人有適當的關係是兩個不同的關係，因為庖丁最終不是為了文惠君的緣故而學習解牛。這代表這兩個關係在《莊子》文獻中也應該被區別開來。

最後，庖丁有與超越界的關係。最重要的線索出自於庖丁對於文惠君的第一句回答：「臣之所好者道也，進乎技矣」。成玄英注釋「進」為「過」，代表庖丁所愛好的已經超過技術了。¹⁷¹這清楚顯示該「道」與「技術」之間有清楚的區分。「道」不是自我，因為庖丁一開始沒有這個能力，所以「道」不是庖丁本人內在的潛力。「道」不是人或是人為的東西，因為它與技術有區別。「道」也不只是物質，因為人的技術能對於物質至少有某一種程度的主宰，但是庖丁所論的「道」似乎是一個遠遠超過人之技術的對象，因此需要被分別為另一種存有，也就是另一種關係。超越界與自然界的區分清楚地表達於《莊子·大宗師》：「夫道……自本自根，未有天地，自古以固存」。這代表自然界還沒出現之前，「道」就已經存在了，代表兩者顯然是不一樣的存有。

（二）《莊子》「道人物我」關係網絡中的輕重判斷

若暫時切換回之前對於孟子的分析，我們當時有詢問：孟子在做道德判斷的時候，會最重視哪一個關係？我們所得出的排行榜如下：物質<他人<自己<上天。若問莊子同樣的問題，他會對於該問題有部分的不認同，因為順著第二章的論述，他認為人的原樣展現著某一種「自由」、「自在」與「自足」。若追問：到底是什麼造成原本圓滿的樣子被破壞，莊子大概會認為是個人的問題，是自己出了問題，因為自己順從自己的「成心」，開始接受「外在限制」、產生「競爭念頭」、感到「各種不滿」。所以，或許最根本的問題就是個別的人分離於道。

莊子似乎認為物質與他人可以提供很重要的顛覆性榜樣。舉例來說，一個人原本判斷為「無用」的物質是不當地被自己的「成心」受限。最典型的例子就是《莊子·逍遙游》記載莊子與惠施的對話中所討論的「大瓠」。惠施受限於自己的「成心」，因此思想已經僵化，不再能想像「大瓠」可能有的「有用」。在這個故事中，莊子用物開導人，突顯莊子對於自然界的肯定：自然中沒有真正「無用」的東西，因為這種判斷只在於出了問題的個人。

¹⁷¹ (清)王先謙《莊子集解》，頁27。



他人也經常被莊子肯定，尤其是那些表面上看似「無用」的人或是那些一般人會判斷為「不理想」的人。莊子認為要實現與他人的適當關係，不能夠輕看《莊子·人間世》所論的「支離疏者」或是《莊子·德充符》所論缺乏雙腳的王駘。要實踐與他人的適當關係，不能被自己的判斷絆倒，不看見這些人的重要性與價值。

在莊子眼中，實踐與道的關係仍是最為重要的關係。若回到庖丁的故事，我們發現他所有的個人修養、對文惠君的啟發或使用刀刃的技術都來自於他對於「道」的愛好。「道」對庖丁的重要性類似於《莊子·齊物論》中所強調的「道樞」，處於這個角度才能夠準確地判斷一切。

按照以上簡單的分析，我們可以粗略地判斷，莊子在看待道德判斷的時候，認為這四個關係中也有某一種排行榜，但是這個排行榜比較像是：哪一個關係最不容易誤導人的判斷？根據以上的分析，他的判斷大略如下：自己<物質+他人<大道。自己的「成心」經常是所有問題的根本，但是邊緣、「無用」的物質與他人能夠挑戰我們自己的判斷，並使我們回歸於大道，再次從道的角度看待自己、物品與他人。

（三）《莊子》「道人物我」關係網絡中的基礎關係

以上的分析已經突顯了在莊子「道人物我」的關係網絡中，與超越之「道」的關係最為根本。該段落試圖特別突顯其重點，顯示每一個關係都奠基與「道」的和諧。讓我們一一看待這些關係，並突顯他們最終是否符合「自然」的判斷取決於他們有沒有符合「道」。

首先，與自然界的互動，最終要回歸道。庖丁對於物質的技術最終來自於他對於「道」的愛好。與自然界的關係很重要，經常用來批評人過度不符合自然，目的是叫人回歸大道。但是物質本身不是莊子所看重的，因為我們發現只要理想人格（聖人、至人、真人等）收到國君的聘禮或邀請，他們都非常地排斥。舉例來說，莊子自己曾受邀被聘用，卻將自己比喻為即將要被犧牲的牛：「子見夫犧牛乎？衣以文繡，食以芻粟，及其牽而入於太廟，雖欲為孤犢，其可得乎！」¹⁷²他認為聘禮或藉由官位能得到的物質都只是一種無意義的雕飾。

《莊子·秋水》也記載著莊子拒絕楚王的聘用：他將自己比喻為一隻只想「將曳

¹⁷² 《莊子·列御寇》。

尾於塗中」的烏龜，因為他認為一旦接受楚王的聘用，他將會成為楚王收藏在廟堂之上的神龜而已。兩個故事的共同之處是，莊子認為這些物質都只會帶來死亡，不應該是人真正所追求的。若回到庖丁的例子，我們卻發現唯有與物質有高超的互動，藉此滿足自己愛好「道」的志向，最終只有在追求「道」的過程中才有意義。

其次，與人的互動，最終意義也在於人能否讓人與「道」合一。莊子不吝嗇批評各種人際關係，甚至是我們認為非常健康的關係中所產生的反應。舉例來說，《莊子·大宗師》記載子桑戶、孟子反與子琴張的友誼。當子桑戶過世之後，孟子反與子琴張卻「未葬」，反而「或編曲，或鼓琴，相和而歌」。子貢在故事中代表一般人的直覺反應，覺得這種行為不符合禮儀。然而，孟子反與子琴張的反應卻表示他們的不屑。最終，孔子解釋他們的行為最終出自於他們對於「道」的認識：「魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給；相造乎道者，無事而生定。故曰：魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」換言之，他們的友誼與為朋友葬禮的方式反而更加符合「道」的運作。若暫時撇開這樣為朋友葬禮是否該被接受，我們需要注意的是，莊子在此處所強調的是「人我關係奠基於道我關係」。這個是不必質疑的。¹⁷³

其三，與自己的互動，最重要的就是與道的連接。就像我們在第二章看到的，活在自然的狀態之下，最重要的就是（1）「自由」、（2）「自在」與（3）「自足」，也就是「沒有外在限制」、「沒有競爭念頭」、「沒有任何不滿」。這些原始特質都是奠基於與道的連接。如果有了道，就沒有必要有仁義等從心裡發出的發明。但是我們發現庖丁「滿志」。這豈不是「成心」嗎？這其實並不是「成心」的表現，因為庖丁最終「所好者道也」。庖丁已經志於道，應該也已經做過「心齋」的修養，導致他所見的不再是自己的「成心」，而是自然而然地樣子。他的行動已經符合道的運轉了。於是，他所「滿」的「志」不是一個自私的志向，而是莊子唯一肯定的志向。這代表一個人與自己的關係，亦即內在界的整合，最終應該來自於一個人志於「道」。只要真正的志於「道」，一個人的內在優先順序就會被糾正。

¹⁷³ 就莊子如何看待死亡與友誼之間的關係，可參閱以下分析：饒忠恕〈從生死觀論友誼——《以莊子·大宗師》為例〉，來自《危機時代的哲學——「後」疫情時期的反思》，（臺北市：五南，2024年），頁111-114。



以上分析顯示，莊子預設著「道人物我」的關係網絡，其關係網絡可見於庖丁解牛的故事。本段另外突顯了莊子認為一個人與自己的關係最容易出問題，而有時用邊緣、「無用」的物質或他人突破自我的「成心」。但是物質與他人都仍有可能誤導人，因此莊子所提倡的是要確立自己與「道」的關係，而這才是關係網絡中最為根本的關係。

（四）《莊子》「道人物我」關係網絡在其他段落中的出現

第二章從（1）人性的內涵、（2）人性的發揮與（3）人性的目的三個概念群分析莊子使用的人性論概念。本段落將特別使用（1）人性的內涵所探討的「心」、「欲」與「志」說明「人與內在界的關係」，使用（2）人性的發揮所探討的「仁義」說明「人與人類界的關係」，使用（1）人性的內涵所探討的「心」說明「人與自然界的關係」，並使用（3）人性的目的所探討的「道」說明「人與超越界的關係」。這個段落也會盡量引用許多較為代表性的篇幅說明「道人物我」的關係網絡貫穿著莊子的思想。

1. 「人與內在界的關係」

以上敘述突顯庖丁解牛的故事中，蘊含著「人與內在界的關係」，特別指出庖丁解牛之後的「滿志」顯示這個與內在界的關係並不僅僅是負面的現象。結合第二章的論證，我們可以從庖丁的故事發現「志」唯一的正當對象似乎就是「道」。更有趣的是，以上的分析顯示「欲」與「志」有時容易互相衝突，但是莊子同時肯定「欲」教導聖人之道，同時肯定「志」於道。換言之，只要一個人所「欲」與所「志」的對象是「道」，那這個人的內在生活似乎被「道」所指引。一個人有內在生活不是問題，但是在莊子眼中，這個內在生活應該游於大道，而非由個人成見所主導。

從「道」的角度看待自身最明顯的例子是《莊子·大宗師》所記載的朋友們。子祀、子輿、子犁、子來的友誼建立在從「道」的角度看待自我。舉例來說，子輿生病而子祀前往去見他，問他會不會對自己所處的窘境感到厭惡或恨惡（「汝惡之乎？」）。這裡的「惡」可以理解為一種充滿成見的「欲」。針對這種成見之欲，子輿的回應十分經典：

浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴟炙；浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因以乘之，豈更駕哉！且夫得者時也，失者順也，安時而處順，哀樂不能入也。¹⁷⁴

他的答案顯示他已經不再從「人」的角度看待自我了，因為一般人的左臂如果變爲雞，難免會感到驚慌。子輿卻表示他與內在界的新態度是「夫得者時也，失者順也，安時而處順，哀樂不能入也」，表示自己已經學習安於時機且順應處境。這顯然是將自己的焦點（「志」）放在「道」之上，而在心中的「自我」之上。

2. 「人與人類界的關係」

由於人在莊子眼中沒有一個清楚應該順從的「規範」，因此在這裡難以提出一個清楚的標準。傅佩榮教授在他對於道家的總結中，用「與別人要化」形容道家的基本態度，而這能掌握莊子對於與人互動的基本決策。第二章使用了「仁義」分析人與人之間的關係，因此以下的分析將會從「仁義」的角度澄清莊子從消極面強調人不應該拘束於如「仁義」的人造規範。

「仁義」在莊子的眼中可以代表所有人爲標準與規範。莊子從幾個不同的層面質疑「仁義」規範人倫的可能性。在顏回與孔子的對話中，我們發現顏回在勸導國君時，有兩個可能性：（1）不真誠勸導與（2）真誠勸導。這兩個方面正好可以突顯莊子對於「仁義」最主要的兩個質疑。

假如顏回不真誠地以「仁義」勸導國君，那他的動機有問題。莊子不會認同「爲達目的，不擇手段」，而更重要的是，如果「仁義」真的只是一個「不真誠的手段」，它就不應該被儒家提倡爲品德。另一方面，假如顏回真誠地以「仁義」勸導國君，那他的策略有問題。當時的君臣經常在玩權力遊戲，而顏回用「仁義」勸諫國君容易被解讀爲「讓國君難看的手段」，使顏回陷入窘境。

相對而言，孔子向顏回建議要練習「心齋」。顏回操練了心齋之後，向孔子報告：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也。」他在使用「心齋」之前存在，在使用「心齋」之後則不存在，因爲他的各種成見與主

¹⁷⁴ 《莊子·大宗師》。



見都已經消失了。孔子判定這種狀況若維持的話，使自己內外通達，而萬物藉此經歷變化。孔子也強調這是禹和舜所操練的修養，是他們所處的樞紐。¹⁷⁵

由此可見，莊子將「仁義」視為「成見」的一種，是需要被去除的對象。藉由「心齋」而去除「成見」之後，才能夠站在「道的樞紐」與萬物「化」，經歷與人無待的隨機應變。

3. 「人與自然界的關係」

莊子在多處經典地敘述人與自然界的關係。以下將引述惠施與莊子談論大瓠的有用、無用說明這個關係：

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以爲瓢，則瓠落無所容。非不呴然大也，吾爲其無用而掊之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善爲不龜手之藥者，世世以洴澼絖爲事。客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：『我世世爲洴澼絖，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。』客得之，以說吳王。越有難，吳王使之將。冬，與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手一也，或以封，或不免於洴澼絖，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以爲大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」¹⁷⁶

這裡的關鍵敘述在莊子最後的判斷：「夫子猶有蓬之心也夫！」郭象注釋

「蓬」說：「蓬者短不暢，曲士之謂」。¹⁷⁷「暢」指的是「通達」，因此莊子批評惠施的心思不夠「通達」，無法跳脫自己有限的成見。這個對話告訴我們，莊子不認爲自然界有任何單一的用途。惠施受限於他過去使用大瓠的經驗，因此無法變通，看見創新的用途，於是判斷大瓠爲「無用」。莊子反對這種判斷，因爲他認爲問題不在於大瓠本身的樣子，而是惠施本心的樣子。他認爲受限的不是大瓠的用途，而是惠施心思的創意。

莊子對於「人與自然界的關係」的敘述似乎往往回到「心」的問題。他在這方面不像孟子強調野獸對於人的危險，而是各種動物或植物可以給人的啓發。舉例來說，「形如槁木，心如死灰」在莊子眼中是一個正面的描述。這顯示除了以上的負面教材之外，莊子也認爲理想人格的心思可以適當地與自然界

¹⁷⁵ 《莊子·人間世》：「夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹、舜之所紐也……」

¹⁷⁶ 《莊子·逍遙遊》。

¹⁷⁷ (清)王先謙《莊子集解》，頁7。

互動，包括能通達萬物的至人：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」。

若「成心」經常阻礙人，能藉由「心齋」而去除成見的人，便能與萬物「遊」。理想人格能夠與萬物有一個自然又和諧的關係，甚至可以「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外」、「乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外」、「遊刃必有餘地」。¹⁷⁸

4. 「人與超越界的關係」

莊子對於「道」有許多豐富的描述，值得簡單地概括性說明。首先，「道」遠遠超過人的控制，不是人能完全掌握的存有，因此《莊子·齊物論》主張：

夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不謙，大勇不忮。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成。五者圓而幾向方矣。故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。¹⁷⁹

這個段落將「大道」與「大辯」、「大仁」、「大廉」與「大勇」相提並論，突顯「大」這個性質，可以另外理解為「真正的」，因為這個段落所強調的是「真正的」與「假冒的」版本之差異。這裡對立「大道不稱」與「道昭而不道」，所強調的是一體兩面的重點：「真正的道不需要說明，說得清楚的道就不是真正的道」。這是因為「大道」超越人的表達、思想、創意能力，不能被人控制。於是，「故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道？」都誇讚知道自己的限制是高明的智慧，甚至將這個智慧形容為「天府」，而這個寶庫是一個用不完的資源。

《莊子·齊物論》另外強調在人的是非之辯論之外，有所謂的「道樞」。這個圖像比喻著一個「圓環」，而站在「道」的位置就是站在圓環中間的樞紐，無論在圓環外圍發生任何事，無論外圍主張「是」還是「非」的立場，站在這個位置的人「以應無窮」，能夠無窮地隨機應變。

¹⁷⁸ 分別來自〈逍遙遊〉、〈齊物論〉與〈養生主〉。

¹⁷⁹ 《莊子·齊物論》。



除了是非之外，人也不必有自己的「情」。當惠施質疑一個無情的人就不是人，莊子回答說：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」¹⁸⁰這裡再次強調人的判斷、情感等內在界的諸般運作不符合「真人」的榜樣。更重要的是，一個人的一切言行舉止是否與「道」吻合。

這個修養與道的關係的過程記載於庖丁的故事，也記載於南伯子葵和女偪的對話中。兩個故事中所強調的都是將自己的主見逐漸邊緣化，以便於挪出足夠的空間迎接道在自己生活中的運作。相對於「自本自根，未有天地，自古以固存」的「道」，人懂得不多。

第五節 小結

孟子與莊子皆預設著人活在「關係網絡」之中。筆者在本章中分別回顧了《孟子》人性論與《莊子》人性論的近代詮釋議題。從中，我們發現無論是在詮釋《孟子》還是《莊子》的人性論，近代學者逐漸意識到孟莊人性論擁有「關係性」的特質，因此筆者站在其他學者的肩膀上，試圖進一步澄清這個關係網絡的特質。在澄清的過程中，筆者主張孟子與莊子皆認為人活在一個擁有四個主要維度的關係網絡中。這四個維度包括「與超越界」、「與人類界」、「與自然界」、「與內在界」四種關係。《孟子》的關係網絡可以簡稱為「天人物我」，而《莊子》的關係網絡可以簡稱為「道人物我」。在這四個關係中，我們也發現孟子與莊子都認為「與超越界」的關係最為根本，是四個關係當中絕對不能違反或不顧的。

同時，孟子與莊子對於個人的判斷也相當不一樣。在孟子人性論中，我們發現他認為個人的道德判斷只要被訓練好的話，可以接近於天的判斷。相反的，在莊子的人性論中，我們則發現他認為個人的道德判斷經常是阻礙一個人接近於道的判斷。他們兩個都認為發展人「與超越界」的關係最為關鍵。¹⁸¹至於這兩者是否徹底對立還是有可能相融則是下一章所處理的問題。

¹⁸⁰ 《莊子·德充符》。

¹⁸¹ 當然，孟子的「天」與莊子的「道」也有他們差別的地方。但是我們所在乎的是雙方「超越界」在兩者的思維體系中所扮演的角色。後續的研究則可以更多聚焦於孟子的「天」和莊子的「道」的差異。



第肆章

基源問答對立

第一節 基源問答對立說明

一、尋找「基源」

第二章進行「概念對準」，第三章進行「理論對稱」，而本章則進行「問答對立」。若回到粽子的比喻，本章的目的是找出粽子串當中最為關鍵的那一條繩子，能夠將整串粽子一次就拉起來的繩子。然而，孟莊人性論的共同繩子是什麼很難憑空而想，因此本章將會先簡單回顧過往孟莊人性論比較研究，挑選四個具有代表性的著作當作主要的參考文獻。基於這些學者的分析，我們可以從中找出一些重要的共同關注，並從這些共同關注找出「基源問答對立」中的「基源」因素。換言之，這些學者的比較研究可以精簡地呈現不同學者對於孟莊人性論的重要共同點，因此有助澄清哪些問題最為重要，可以稱作為「基源」的。「基源」的問答指的是那些人類普遍關注的問題，是每一個時代的人都嚮往得到解答的問題。這代表「基源」的問答應該可以用現代人所使用的方式呈現，而不只是在探討古代的概念。

二、還原「問題」

上一章已經澄清每一個理論都蘊含著「問題」與「答案」，但是很多理論經常最終只會留下他們所提出的「答案」，因為該「答案」所回應的「問題」早已消失。本章所探討的「問答」將會刻意地還原孟莊人性論中的「基源」問題，以便於突顯雙方答案的異同。本章如此關注以上四位學者的研究正是為了藉此得出他們所關注的基源「問題」，因為能夠還原他們所共同關注的基源「問題」使我們能夠找到一個共同的關注點，形成一個有效的比較橋梁。

三、從「答案」至「對立」

在還原「問題」之後，我們也才能夠有效地「對立」雙方的「答案」。在本文中的所有分析中，本章有最明顯的「對立」分析，因為本章的目的是澄清孟子與莊子對於同一個問題所給出的不同答案。

透過這個回顧，能夠達到兩個目的，一個主要的目的，還有一個次要的目的。主要的目的是從回顧中截取孟莊人性論之中關鍵的基源理論，並將這個理論化為問題與答案的方式，當作本章主要進行孟莊人性論的比較橋梁。從過往孟莊人性論比較研究著手等於站在巨人的肩膀上，透過他們的觀察，看出已被看見的重要線索，以便更有效地建立本章的基源「問答」，且進行後續的「對立」。

在進行回顧的同時，也可以進行次要的目的，亦即佐證本文的方法論的分類功能。本文其中一個主張是其中的方法論能夠當作一個分類法，將現有的文獻分類為不同的分析解析度，無論是概念、理論、問答還是精要的解析度。當然，研究越完整，就會探討越多的分析層次。然而，以下所探討的文獻大多數是期刊或專書論文，因此在有限篇幅中只能更完整地處理其中一個層次。於是，以下的回顧當中會同時從文獻中找出關鍵的問題，同時進行本文方法論分類功能的佐證，指出四個代表性著作其實各自著重於「概念對準」、「理論對稱」、「問答對立」或「精要對齊」其中一種比較分析層次。

孟子人性論的研究有悠久的歷史，而近年哲學界也逐漸關注莊子的人性論。這導致孟莊人性論的比較研究相當少，但是仍然有一些顯著的例外值得參考。以下將介紹莊錦章、李瑋皓、李娟與林慈涵四位學者的立場，當作四位近年較具有代表性的孟莊人性論比較研究者。除了提供相當清楚的立場說明，這四位學者的論述也有助具體呈現其他學者所進行的比較分析確實能用「精要對齊」、「概念對準」、「理論對稱」與「問答對立」清楚分類。藉由介紹他們的立場與分析方式，我們可以為本章要介紹的孟莊「問答對立」進行鋪陳。

第二節 回顧過往孟莊人性論比較研究

一、精要對齊：莊錦章

莊錦章的研究最主要展現的特色是「精要對齊」，因為他在本段中所分析的論文最終列孟子與莊子之間七個關鍵差異。這是一種宏觀的比較，是對於孟子與莊子整體的評估，因此最主要屬於「精要對齊」層次的分析。

《莊子》文本中有許多段落似乎直接批評《孟子》的觀點，但是莊錦章則主張《孟子》也有批評《莊子》之處。由於孟子沒有明確批評莊子，莊錦章有時會澄清孟子對楊朱和告子的批評，然後提出莊子持守類似的觀點。莊錦章認為《莊子》表現出了孟子批評的七種「道家傾向」（*Daoist tendencies*），包括：

【1】自我保護和滋養自己的生命（包括修養氣）；【2】道德是人為建構的；【3】道德懷疑論；【4】非規範的天；【5】一種沒有等級制度的理想原始生活；【6】沒有本質的（道德）人性……【和 7】形而上學談論萬物一體，道作為事物的起源（與道或道德治理方式相對）……¹

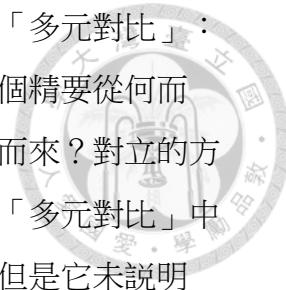
以下【表 4.1】呈現其差異：

【表 4.1】《孟子》與《莊子》的七大差異

孟子	莊子
遵循禮儀和滋養自己的家庭	自我保護和滋養自己的生命
道德是一種規範現實	道德是一種人為建構
道德規範性	道德懷疑論
「天」是規範的	「天」非規範的
理想生活必然產生等級制度	理想原始生活沒有等級制度
普遍（道德）人性	沒有本質的（道德）人性
道德傾向	形而上傾向

以上的表格可以宏觀地看見《孟子》與《莊子》的一些重要差異，卻缺乏一個較為系統性的分類。這就是筆者為何會將這種比較稱作為「精要對齊」，因為它宏觀地整理出莊錦章對孟莊的理解。然而，在沒有經過「概念」、「理論」

¹ Chong, "Mencius, Zhuangzi and "Daoism"," 133.



或「問答」的整理之前，「精要」的介紹容易看起來只是一種「多元對比」：比較的標準是多元的、不見得是一致的，導致讀者難以判斷這個精要從何而來。在這種情況下，讀者容易產生以下的疑惑：這些對立從何而來？對立的方式是否一樣？這些對立的項目之間的關係是什麼？這些問題在「多元對比」中不見得有清楚的答案。當然，指出這些差異是重要的第一步，但是它未說明「《孟子》與《莊子》為什麼會有這些差異？」若我們的比較可以有更清楚的分類標準，那會有助說明兩者的異同之處以及為什麼會有這些差異。

二、概念對準：李瑋皓

相對以上「多元對比」式的「精要對齊」，「概念對準」則清楚挑選幾個基源概念，並進行比較。李瑋皓提供了三個概念當作比較的一個初步橋梁，從「心性」、「命」與「工夫」的角度探討孟莊的人性論。這種研究是典型的「概念對準」的研究，因為它精心挑選幾個關鍵的概念，並且解釋這三個概念有什麼共同性，再基於這個共同性指出孟子與莊子立場上的差異。

李瑋皓對於孟莊「心性」的分析雖然聚焦於各種重要的概念，但是在理論的建構上，卻部分誤解了孟子對於「欲」之概念的理解。根據李瑋皓的分析，孟莊人性論的基本差異可以用「性善論」與「自然心性論」呈現。孟子認為「心性」的根本性質是「善」，而莊子則認為其根本性質是「常」。孟子強調人與禽獸的差別在於「善端」，而莊子則強調人與萬物皆有其「常性」或「真性」。根據李瑋皓，孟莊都關注如何對治其「自我欲望」，而且「兩人義論」之旨趣皆是為消融吾人生命歷程中所遭遇相感而生成之種種欲望」。²筆者認為孟莊確實都關注如何面對自己的「欲望」或「欲求」，但是並不認為孟莊都試圖「消融」人欲。更精準的說法如下：孟子主張正確安排自己的欲望，以及當不同欲望有所衝突時，應該要順從滿足大體的欲望；莊子則主張要順從自己的欲望，而引入外在因素（例如禮樂）才會產生內部的衝突。換言之，孟子認為「欲望衝突」是必然發生的現象，而莊子則認為「欲望衝突」則代表一個人已經開始違反道的自然運轉。³在分析概念的時候，往往會用不同的概念解釋某一

² 李瑋皓〈論孟子與莊子「心性、命、工夫」義理之較析〉，頁 22-23。

³ 這個差異也說明為何孟子大部分引用「欲」的出處幾乎都是中性或正面的，而莊子則有正面、中性與負面的用法。對孟子而言，有適當與不適當的欲望，但是對莊子而言，人一旦有刻意的欲望就難以避免反對道的運轉。

個概念。但是比較研究要特別注意的是雙方概念的分析是周全的，因為各種概念之間的關係說明會形成一個理論說明，而得出的理論說明應該要吻合孟莊雙方的立場。

此外，李瑋皓也分析了孟子與莊子對於「命」的理解，以及孟莊眼中的人應該如何面對自己的「命」。其實，這些分析就已經開始進入「理論對稱」的分析，有助於加強李瑋皓這方面的論述，但整體上還是「概念對準」的傾向較重。根據李瑋皓的分析，孟子認為「命」指那些超越我們能控制的事務。⁴孟子認為我們必須從「知命」開始，並且進一步「立命」。⁵「知命」包含正確區分能控制的與不能控制的，並且在道德價值被威脅的情況之下，仍然選擇道德，亦即「立命」。莊子認為「命」指「『道』之變化所有必然的經歷」。⁶莊子同樣認為我們必須從「知命」開始，亦即知道有些無可奈何之事是道的運轉，並且進一步「安命」。「安命」包含意識到自己無法控制的情況是大道自然運轉的結果，並且欣然接受這樣的事實為大道運轉不可悖逆的結果。

最後，李瑋皓也關注「工夫」，探討孟莊如何看待人的修養。其實，這些分析就已經開始進入「問答對立」的分析，有助於加強李瑋皓這方面的論述，但整體上還是「概念對準」的特色較明顯。根據李瑋皓的分析，孟子的工夫預設人的基本問題是「人心不思」，⁷亦即人心容易陷入昏昧，因此提出「養心」的工夫方法，亦即喚醒或找回自己失去的心。「養心」包含消極的「寡欲」和積極的「擴充」。消極的「寡欲」指減少（不健康的）欲望，而積極的「擴充」指擴大補充（健康）欲望的實踐對象範圍。莊子的工夫則預設人的基本問題是「人心有執」，亦即人心因為欲望或巧智產生各種執著與堅持，因此提出「心齋」與「坐忘」的工夫方法。「心齋」指使心「虛靜無執」的修養，⁸而「坐忘」則指透過忘掉自我，並藉此消除與外界所產生的所有張力。

⁴ 李瑋皓〈論孟子與莊子「心性、命、工夫」義理之較析〉，頁 24。

⁵ 李瑋皓〈論孟子與莊子「心性、命、工夫」義理之較析〉，頁 25。

⁶ 李瑋皓〈論孟子與莊子「心性、命、工夫」義理之較析〉，頁 25。

⁷ 參見李瑋皓〈論孟子與莊子「心性、命、工夫」義理之較析〉，頁 27。

⁸ 李瑋皓〈論孟子與莊子「心性、命、工夫」義理之較析〉，頁 28。

最終，李瑋皓希望回應孟莊思想「是否有會通之可能」。⁹其結論是孟莊所關懷的方面與使用的詞彙雖然不相同，孟莊「所能達致之生命境界」則「是相通的」。¹⁰可惜的是，本文並沒有解釋這個境界為何，如何修養才能抵達該境界以及兩個境界是如何相通。這說明「理想境界」與「修養方法」是人性論必須更清楚處理的議題，才能更完整地回應孟莊人性論可否相通。

三、理論對稱：李娟

「概念對準」有助澄清不同的概念之間的關係，但是「理論對稱」可以將概念串在一起，更系統性地解釋某一個概念在當時脈絡中的重要性。李娟的《孟莊心性論研究》仍是學界中少數孟莊人性論比較的書籍，最顯著的特色與貢獻在於他清晰的「理論對稱」。¹¹除了孟莊心性論的現代意義之外，他主要分析了四個議題，亦即（1）概念之比較、（2）人性論之比較、（3）修養方法之比較、以及（4）最高境界之比較。他的分析始於「概念對準」，將孟莊心性論的重要「範疇」進行比較，特別聚焦於孟莊的「天」與「道」、「心」與「性」、「情」與「欲」以及「命」等概念。這一對一對的概念分析顯然有助於他後續的分析。但是「概念對準」不是他最主要的特色，而是後續所進行的「理論對稱」。

李娟在分析孟莊心性論時，他將孟子的「道德人性」與莊子的「自然人性」對稱。在分析孟莊修養方法時，李娟認為孟莊在修養方法上有共同性，皆以直覺求理、以自然求德、以主觀求安。他卻認為孟莊的修養過程有所差異，因為孟子所主張的進路是「個人心理」的修養，而莊子所主張的進路則是「坐忘」或一種「超然靜坐」。就孟莊的最高境界而言，李娟認為孟子提倡透過真誠的工夫成為「聖人」，而莊子提倡達到遨游的境界成為「真人」。這些都是精彩的「理論對稱」式的分析。

⁹ 李瑋皓〈論孟子與莊子「心性、命、工夫」義理之較析〉，頁20。就修養工夫而言，也可以進一步參考陳康寧在這方面給予的分析。參見陳康寧〈倫理與美學的雙環迴中：《孟》、《莊》在當代的修養與批判〉，《清華學報》49卷2期，2019年，頁229-266。

¹⁰ 李瑋皓〈論孟子與莊子「心性、命、工夫」義理之較析〉，頁30。

¹¹ 李娟《孟莊心性論研究》，新北市：海風，2009年。此外，也可參閱黎惟東《孟子與莊子的生命價值哲學》，臺北市：五南，2020年。

李娟的研究有幾個優點。首先，它突顯人性論的研究可以透過概念分析進一步建構人性論的理論。其次，它刻意處理「修養方法」與「最高境界」兩個主題，正好彌補以上所提到的孟莊人性論比較研究之缺口。

然而，除了以上優點之外也有其未處理的方面。首先，比較研究最終的目的是跨出單一傳統。李娟的研究從方法的角度而言，能處理概念與理論的層面，卻沒有那麼清楚地處理這些理論到底在回應哪些人性論相關的根本問題。換言之，李娟二步驟的方法能夠澄清孟莊思想的人性論，但是如何與儒道傳統之外的思想家比較，這就比較不清楚了。其次，人除了「修養方法」與「最高境界」之外，也應該更清楚地回應修養之必要性。當然，李娟在前面兩章中已經處理這方面的問題，但是其呈現方式部分混淆了研究方法與立場的說明。筆者認為這兩者可以更明確的分開說明，便更清楚地呈現比較研究的可能性以及孟莊人性論立場的層次性。

四、問答對立：林慈涵

林慈涵的研究正好對於以上兩個缺口做了一些補充。¹²由於這份研究十分重要，因此以下將更詳細地重述論文重點，再加以評論其中的優點與發展之可能性。

根據〈天下〉篇的記載，在儒道學派的分類還沒成型、儒家仍未被中央政府提拔之前，反而一般被視為儒道代表的莊子、老聃、鄒魯之士搢紳先生皆在追求「道術」的共同理想。¹³由於漢代之前的儒家只是追求「道術」的諸子之一，因此當莊子批評「仁義」時，他所批評的「仁義」不見得是那種已經成為中央儒家所提倡的「仁義」了，而是不恰當的「仁義」而已。

在過往研究中，有的學者認為孟子、莊子擁有「對立」的關係，而其他學者則認為孟莊存在著「會通」的觀點。根據「對立」的立場，《孟子》與《莊子》的論述有一種無可跨越的根本對立，沒有任何有意義融合的可能性；而「會通」的立場則主張《孟子》與《莊子》在某種重要的意義上是可以相融的，亦即兩者不是完全互斥的。林慈涵持著「會通」的觀點，並且進一步從（1）批判現象、（2）解決方案與（3）理想狀態三個步驟加以說明孟子與莊子

¹² 參閱林慈涵〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，頁169-201。

¹³ 林慈涵〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，頁177-178。



擁有一個「第一序增益」與「第二序消解」的「序位」關係。他認為儒家所解決的問題是「第一序」的問題，而道家所解決的問題則是「第二序」的問題，因此二者擁有「前後序位」的「會通」。

儒家擔憂社會缺乏清楚的是非標準，因此人與動物沒有清楚的分類，於是試圖「從無到有」，¹⁴透過建立「仁義」相關的「文明」標誌而「增益」人類與動物之間的區分，¹⁵藉此在混亂中「增益」新的標準成為人的規範。道家則是看見設立「仁義」之後所產生的「心知將其標準固化」，¹⁶而提出一種「從有到無」的「消解」固化標準之觀點。¹⁷兩者所處理的問題並不一樣，因此不會在根本意義上有所衝突。

孟子的「批判現象」是「『動物性』所衍生的不善」，而莊子的則是「『成心』所開展的思維」。¹⁸孟子認為人與禽獸都有「耳目之官」的「小體」，而人異於禽獸在於其擁有「心之官」的「大體」。人行惡的可能來自於不實踐「大體」的「仁義禮智」之要求、過於實踐「動物性」加上環境的影響。莊子則批判「成心」或「已成之心」，亦即用自己「過往經驗」蓋過「當下事實」，並且不讓異於「過往經驗」的「當下事實」改變自己心目中已成型的想法。這種「用著已成的想法來應對當下的思維方式」包含儒家強調「仁義」所延伸出來的「仁義教化」的固化。¹⁹

孟子的「解決方案」屬於「第一序增益」，而莊子的則屬於「第二序消解」。為了在缺乏是非的社會中「增益」一條知善、為善與的享善的途徑，孟子從（1）「性」的澄清、（2）「存養擴充」和「推恩」兩個實踐「路徑」、及（3）「制度」之設計三個面向說明，其重點大概可理解為「人皆有為善的條件」、「人擁有為善的方法」與「人可有為善的社會」。「人皆有為善的條件」來自孟子肯定「人皆可以為堯舜」，在面臨「命」的無奈時特別顯著，因為就算生活充滿其無奈，人仍能夠隨時隨刻選擇實踐仁義。²⁰「人擁有為善的方法」指林慈涵所解釋的兩種為善之途徑：「『存養擴充』是讓四端逐漸完善

¹⁴ 林慈涵〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，頁 188。

¹⁵ 林慈涵〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，頁 180。

¹⁶ 林慈涵〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，頁 181。

¹⁷ 林慈涵〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，頁 188。

¹⁸ 林慈涵〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，頁 184。

¹⁹ 林慈涵〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，頁 183-84。

²⁰ 林慈涵〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，頁 185-86。



的對內路徑；『推恩』便是讓『性』中的仁落實出去的向外路徑」。²¹「存養擴充」有必要，因為「仁義禮智」雖然屬於「性」之「大體」，它起初只是「端」，需要刻意被存養與擴充才會被實踐。「推恩」則指孟子肯定齊宣王以羊易牛所展現的「不忍牛之心」可以往外推廣為「不忍人之心」。「人可有為善的社會」可見於君王能設立有助於實踐「仁義」的「制度」，讓君王具體實踐其「不忍人之心」。²²

莊子的「解決方案」則是見到儒家「仁義」制度所產生的僵化標準，開始盡可能地「解消」它們。莊子的「解決方案」可以從「認識層面」與「工夫層面」說明，亦即如何理解問題和如何克服問題兩個層面。「認識層面」有「成心之待」、「是非相對」與「宇宙變化」三個方面，而「工夫層面」皆為「消解」策略，於是林慈涵用「心齋」當作代表。「成心之待」意指被自己已成型的主見而決定，「在未與物接觸前就有了定見」，也反應著人習慣性地將過去經驗投射到新鮮經驗之上。²³「是非相對」意指雖然有許多「是非」標準存在，「沒有一個標準可以適用所有情境」，並且會限制創意和阻礙適應宇宙變化能力。²⁴「宇宙變化」則指宇宙萬物不斷在變化，因此促使我們「將判斷立基於『變化』上，而非主體原先設定的標準」。²⁵換言之，「成心之固化」所產生的「標準之僵化」趕不上「世界之變化」。「心齋」或心的齋戒就是莊子所提倡的修養方式，鼓勵人從「用耳聆聽」至「用心聆聽」至「用氣聆聽」（聽之以耳、聽之以心、聽之以氣），儘可能地接近「道」所擁有的「虛」（虛無、虛空）。林慈涵指出，這段敘述也反映著儒家的努力在於「耳至心」的「第一序增益」，而道家的努力則在於「心至氣」的「第二序消解」。

孟子的「理想狀態」是做到「盡心」，而莊子的「理想狀態」則是做到「鏡心」。孟子認為由於「仁義」原本就「根於心」，因此舜所展現的榜樣是「由仁義行，非行仁義」，亦即「仁義」是順從本心所實踐，而非外在規範引發的行為。若無法「由仁義行」，次要的選擇就是確保有做到「存心」：「君子以仁存心，以禮存心」。心中保存「仁」與「禮」則會引發他人的「愛」與

²¹ 林慈涵〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，頁 187。

²² 林慈涵〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，頁 186-88。

²³ 林慈涵〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，頁 189。另參閱頁 188-90。

²⁴ 林慈涵〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，頁 189。

²⁵ 林慈涵〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，頁 191。



「敬」，而若沒有得到這樣的回報，應該反省自己夠不夠「忠」，亦即有否「盡己」。這個「盡己」也就是孟子所謂的「盡心」，而其「盡心」只不過是徹底實踐天所賦予人本性中的仁義之「端」。

由此可見，孟子似乎認為「盡心」可以不斷提升心的智慧與判斷能力，但是這種對於心的肯定也正好是莊子的警告：「心的活動不是只有學習和判斷，也一直朝向著『固化』的方向前進」。²⁶孟子清楚肯定自己的觀點是對的，而莊子則不斷模糊既有的是非判斷。林慈涵解釋：

莊子的模糊是必要的，因為莊子正是要消解掉主體師心自用的正確，以跟隨變化而接納差異與未知的可能；而孟子的清晰亦是必要的，因為孟子正是要增益主體所缺乏的道德意識，以存養擴充固有的四端。²⁷

莊子消解的修養試圖達到「鏡心」，而這才是「至人」的用心所在：「至人之用心若鏡」。林慈涵解釋：「至人依然用心，依然會有認知與判斷活動，但是至人的心如同鏡子般不有過往所累積的塵垢」。如果用賽爾（Searle）的「吻合方向」（direction of fit）來做區分，林慈涵認為孟子強調事物吻合人心，而莊子則強調人心吻合事物。²⁸

林慈涵的研究有幾個優點。首先，在檢討孟莊思想可否會通，他選用（1）批判現象、（2）解決方案與（3）理想狀態三個方面分析孟莊思想，並判斷孟子與莊子擁有一個「第一序增益」與「第二序消解」的「序位」關係。這個架構的優點在於它也有可能橫跨到其他傳統的比較，因為每一個思想只要有批判現象，就應該提出適當的解決方案與其方法會營造出的理想狀態。使用這種後設性的架構有助把孟莊思想的比較進一步往外比較。其次，這樣的架構也有助於澄清（2）解決方案（可與以上「修養方法」通用）與（3）理想狀態（可與以上「最高境界」通用）有其刻意處理的（1）批判現象。

這樣的呈現方式更清楚梳理理論的完整性。這種整理方式將孟莊人性論所關注的現象拉到現代，將他們的普遍意義突顯給現代人，正好是「問答對立」

²⁶ 林慈涵〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，頁 195。

²⁷ 林慈涵〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，頁 196。

²⁸ 林慈涵〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，頁 196。

的其中一個重要元素。林慈涵的研究沒有將他們的核心關注化為「問答」的方式，但是他所使用的策略已經相當接近筆者下面要介紹的「問答對立」。

最後，筆者認為（1）批判現象、（2）解決方案與（3）理想狀態三個步驟之前，預設著一個（0）原本樣子的步驟。這個步驟值得特別區別出來，因為問題經常是後續延伸的事情。此外，尤其在論述人性的時候，我們也將會發現孟子與莊子對於人原本樣子的敘述會導致後續很大的差異，因此區別出這個步驟有助澄清孟莊人性論重要的差異。

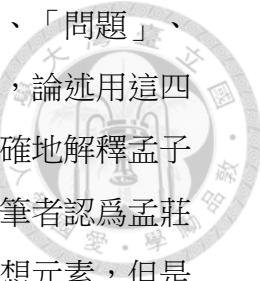
第三節 基源問答對立之架構

以上四個研究各提出寶貴的線索，有助梳理孟莊人性論比較研究中的基源問題與答案。其實，四個學者的敘述背後，有一個重要卻較少被指出的預設：人並不理想，而是出了問題。這是每一個學者未說明卻確實存在的基本預設，因此可以當作以下所介紹的思路之出發點。換言之，要思考人性論相關的根本疑問，需要從認知到人出了「問題」的事實著手。如果人出了「問題」，而其問題在時間內出現，就代表在某一個時段，人沒有展現該問題的徵兆，屬於人的「原樣」。²⁹此外，假如有「問題」，就代表有一個解決問題的「解方」，³⁰而執行該「解方」能營造出某一種「理想」。若按照邏輯順序安排，會形成「原樣」、「問題」、「解方」與「理想」四個步驟。筆者認為這四個步驟形成一個「故事」，而每一個人性論皆對於人性有這種「故事性」的敘述。³¹

²⁹ 或許有人會問：「原樣」如果蘊含「問題」，那兩者真的能那麼清楚的區分嗎？在我看來，「原樣」與「問題」的差別是：「問題」的出現不是一個「必然」發生的事實。「原樣」有可能不斷地持續，而「問題」是一個「可能」發生的事實。如果「問題」是必然發生的，那它似乎只是「原樣」的延伸，也代表這兩個階段難以區分。若「問題」不是必然發生的，那後續所產生的問題可以依據人的自由意志發生或不發生，也就比較明顯是兩個不同的階段。

³⁰ 當然，不同的學派會針對不同的「問題」診斷而提出不同對應的「解方」。或許有的「問題」的性質代表我們也無法找出一個讓人完全滿意的「解方」。或許有人會提出質疑，認為不是每一個學派都會提出「解方」。舉例來說，也許有的學派會認為人出了「問題」，嚴重到沒有任何徹底的「解方」，因此只能「絕望」。所謂的「虛無主義」（nihilism）似乎就是提倡這種觀點。但是我認為這些「虛無主義者」還是會提出自己的「解方」。他們可能認為「問題」的一部分就是人仍然持著某一種「徹底解決問題」的希望，而這個希望正好是「解方」需要消除的一部分。另外，如果能消除這種希望，學習與生活的「絕望」或「虛無」共存，就會帶來一個相對好的「理想」。於是，筆者認為連最極端的「虛無主義者」都有自己所相信的「原樣」、「問題」、「解方」與「理想」。

³¹ 當然，這四個步驟是各自學說的一種論述與預設，不代表一定符合事實。舉例來說，不同學派所提出的「理想」都是一種預期會發生的理想。能否成真則是另一回事。筆者所強調的重點是，每一個探討人性的學派都必定針對這四個現象做出自己的描述。學派之間的爭議就在於誰的敘述、誰所提出的故事最有解釋力、最有說服力。



以下將進一步介紹這個架構。首先，會更深入介紹「原樣」、「問題」、「解方」與「理想」，並從《孟子》與《莊子》文本先初步解釋，論述用這四個步驟描述孟莊人性論是合理的。做完鋪陳的工作之後，將更明確地解釋孟子與莊子各自的「原樣」、「問題」、「解方」與「理想」立場。筆者認為孟莊在結構上，都有「原樣」、「問題」、「解方」與「理想」的思想元素，但是各自提出不同卻可以自圓其說的答案。

一、從「問題」著手：何謂人的「問題」？

每一個偉大的哲學家皆認為人出了「問題」。「問題」指的是「任何造成現況與理想之間有落差或距離的事物，經常為達到理想的障礙或攔阻」。沒有一個偉大的哲學家認為人是完美的，而孟子與莊子包括在內。於是，任何完整的人性論必定診斷人的根本問題為何。若順著勞思光先生的基源問題研究法的提示，我們得知掌握一個思想最根本的核心在於找出其基本或源頭之問題，及其相對應的答案。筆者認為「問題」確實是掌握孟莊人性論的著手之處。值得注意的是，中文的「問題」也有兩種意思，一方面有「詢問」的意思，另一方面有嚴重困擾人之「難題」的意思。於是，若將孟莊人性論中所面對「難題」，用「詢問」的方式呈現，就能夠得出孟莊人性論最核心的「問題」。

雖然這種敘述方式較接近現代人的語義，其意義卻對應許多傳統注釋中的不同面向。舉例來說，在傳統注釋中，「問題」的討論會落入「心性論」的討論範圍內。此外，更具體的而論，孟莊思想中經常用「亂」與「憂」的概念來表示這種「現況與理想之落差」。

《孟子》經常用「治」與「亂」的對立說明自己的危機意識。當孟子被控告為「好辯」，他的回應中說明其歷史觀：「予豈好辯哉？予不得已也。天下之生久矣，一治一亂。」³²其後續的敘述引述聖人（如堯、舜、禹、周文王、武王等）與暴君（如紂王）輪替治理，並輪流帶來「治」或「亂」，很明顯有其「理想」與「不理想」之含義。看到這一切的「亂」，聖人感到「憂」。一方面，其所「憂」的是感受到百姓之「憂」，如同孟子描述的「賢者」：「樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂。樂以天下，憂以天下，然

³² 《孟子·滕文公下》。

而不王者，未之有也。」³³另一方面，其所「憂」的是不如古代聖賢，³⁴或是擔心百姓沒有得到適當的人倫教養。³⁵

《莊子》同樣用「亂」來表示不理想之處，只不過是以「混亂」與「辨別」為其主要的對立：「自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殼亂，吾惡能知其辯！」³⁶重要的是，這種「亂」並不理想。而相對孟子，莊子則認為「憂」是理想人格不會擁有的情感：「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。」³⁷但是值得注意的是，這個「憂」指的仍是不理想的狀態，如莊子假借孔子所論：「夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。」³⁸

二、回顧「原樣」：何謂人的「原樣」？

既然人出了問題，我們很自然地會想知道，在問題出現之前，什麼才是人的原本樣子（「原樣」）。「原樣」似乎是「問題」的必然前提，因為這樣才能有一個最為完整的圖像。這裡所謂的「原樣」有兩種意涵。一方面指的是「問題出現之前的樣子」，是屬於歷史的事實，指的是時間前後的問題，如某一個問題在上一時代還未出現的樣子。另一方面指的是「沒有落入問題的樣子」，是屬於邏輯的事實，指的是理論前後的問題，如某一個問題在任何一個人身上出現之前的樣子。

當孟子論人的「原樣」，他似乎有「歷史」與「邏輯」這兩種意義，但是更多注重「邏輯」的意思。有趣的是，孟子與莊子兩者都似乎認為人類有某一種古時候的黃金時代（golden age），而當時的人類相較於他們時代的人類有顯著的優勢。孟子經常引述「古之人」的某一種言行為典範，指出他們與孟子時代之人的差異：

古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。³⁹

³³ 《孟子·梁惠王下》。

³⁴ 「憂之如何？如舜而已矣。」（《孟子·離婁下》）

「堯以不得舜為己憂，舜以不得禹、皋陶為己憂。」（《孟子·滕文公上》）

³⁵ 「聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」（《孟子·滕文公上》）

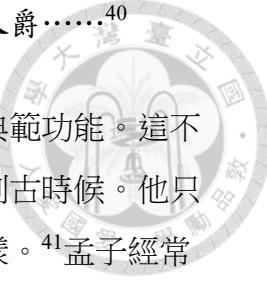
³⁶ 《莊子·齊物論》。

³⁷ 《莊子·大宗師》。

³⁸ 《莊子·人間世》。

³⁹ 《孟子·梁惠王上》。

古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵……⁴⁰



以上指的是「歷史」的「原樣」，但是所引述的古人顯然有其典範功能。這不代表孟子認為現代人都不如古人，也不代表他提倡我們應該回到古時候。他只是藉由古人的某一些言行指出他的時代可以學習古人良好的榜樣。⁴¹孟子經常將古代與聖人綁在一起，曾解釋他最推崇的「古聖人」是孔子。⁴²

此外，孟子也提倡「邏輯」的「原樣」，指的是沒有落入問題的樣子。舉例來說，孟子認為君子與一般人的差異在於「存心」，代表一般的問題是「不存心」。⁴³在邏輯上，人的原樣是那些持續不中斷「存心」者。孟子似乎沒有那麼清楚區分這兩種可能的意思，但是顯然更重要的是從「邏輯」上的「原樣」學習，因為「歷史」的「原樣」也包含桀紂等暴君，不見得可以一定當作孟子的理想典範。

莊子同樣似乎有「歷史」與「邏輯」的「原樣」，但是他似乎認為這兩者的意思相當接近。莊子一方面提倡「古之人」，認為古之人當中有至上的智慧：「古之人，其知有所至矣。」⁴⁴莊子顯然認為光是順從古人的智慧也不代表就一定正確，因為他也曾假借孔子之言批評顏回「與古為徒」的策略。⁴⁵這顯示重點在於確定自己「古之人」要是「古之至人」、「古之真人」等：

古之至人，先存諸己，而後存諸人。⁴⁶

古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。⁴⁷

古之王天下者，知雖落天地，不自慮也……⁴⁸

⁴⁰ 《孟子·告子上》。

⁴¹ 「生斯世也，為斯世也，善斯可矣。」（《孟子·盡心下》）

⁴² 「皆古聖人也，吾未能有行焉；乃所願，則學孔子也。」（《孟子·公孫丑上》）

以上段落中提出幾個不同的聖人典範，因此或許有人會質疑：孟子效法古代聖人，但是古代聖人顯然有不同的觀點。這豈不代表我們難以反推出一個一致的人性立場和其中所蘊含的「人的原樣」？孟子的回應應該會是：在聖人當中，他最推崇的是孔子的理解。孟子也認為自己繼承的是孔子對於人性的觀點，因此假如古代聖人因為對於人性理解不足而遭殃，這都不是孟子會繼承的觀點。孟子在執行上，也顯然模仿了孔子，因為他知道「此一時，彼一時」的智慧。他雖然有自己的使命，想要使人找回自己的「放心」，卻沒有堅持一定要透過當官或不當官完成這個使命。

⁴³ 「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。」（《孟子·離婁下》）

⁴⁴ 《莊子·齊物論》。

⁴⁵ 《莊子·人間世》。

⁴⁶ 《莊子·人間世》。

⁴⁷ 《莊子·大宗師》。

⁴⁸ 《莊子·天道》。

古之明大道者，先明天而道德次之……⁴⁹



由此可見，莊子也是篩選他所引述的典範古人之「原樣」，屬於邏輯的「原樣」。

然而，我們也發現莊子的言論中似乎更多意味著「歷史」的「古之人」，似乎意味著莊子認為古代確實更廣義地活在一個更理想的狀況中。《莊子》外篇有兩個段落似乎提供一種歷史敘述。第一個來自《莊子·天道》：「未學者，古人有之，而非所以先也。」另一個來自《莊子·繕性》：「古之人在混芒之中，與一世而得澹漠焉。」這兩個段落似乎描述一種歷史觀點，解釋人有某一種「歷史」上的差異，或許意味著在某一種歷史時段之後，才出現了某一種「問題」。然而，考慮以上的「邏輯」敘述，這個意義顯然比較淺淡，但確實比孟子還要清楚，因為孟子似乎缺乏這種解釋。

傳統文獻中的「宇宙論」探討有包括對人的「原樣」說明，但是「原樣」也似乎牽涉到「聖人觀」。有趣的是，孟子與莊子對於人類「原樣」的敘述相當多元。但是他們有一個共同之處：人的「原樣」缺乏以上所揭示的「問題」。此外，人的「原樣」豐富，人所出的「問題」也同樣很豐富。但是某些「原樣」的性質或某一個「問題」在不同思想中被視為更為根本，而以下對於孟莊人性論的介紹將突顯他們在這些立場上的差異。⁵⁰

三、提出「解方」：何謂人的「解方」？

「解方」指的是「解決問題的方式」，包括任何可疑移除障礙或攔阻的方式，在傳統文獻中被稱作為「修養論」。

孟子經常提及修養，包括對比修養天所賦予的爵位與人所賦予的爵位：「古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵……」。⁵¹此外，孟子多次提倡即使在面臨危機或是亂世，仍要修養自身：

⁴⁹ 《莊子·天道》。

⁵⁰ 筆者所分析的「原樣」、「問題」、「解方」與「理想」也是篩選孟莊對於這四個方面最根本的敘述。本章以「心」與「仁義」為核心概念刻畫出一個初步的比較。但是若挑選其他概念，用這些概念解釋孟莊對於人性的「原樣」、「問題」、「解方」與「理想」也是可能的。本文中所選擇的則是筆者認為具有代表性且最為核心的敘述。

⁵¹ 《孟子·告子上》。



夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。⁵²

古之人，得志，澤加於民；不得志，脩身見於世。⁵³

君子之守，修其身而天下平。⁵⁴

由於孟子認為人出問題的部分主要在於人心，其提出的解方也經常是修養人心的方法。如後續分析所顯示，孟子認為人心一旦被放掉之後，其對應的解決方法就是「求其放心」。⁵⁵重點是，以上的各種言論都牽涉到孟子意識到的問題，並且提出他的端正方式，而這些就是「解方」所探討的議題。

莊子同樣認為人心是出問題之處，因此他同樣可以被視為提倡自己的修養，為了解決人心所出的問題。他同樣認為解決人心問題的方式屬於一種修養。《莊子·人間世》記載孔子與顏回的對話，其中記載顏回發現自己無法回答孔子所指出的問題，因此詢問：「吾無以進矣，敢問其方。」當顏回發現自己無法找到進展之路，他就詢問孔子越過這個障礙的方法。孔子緊接著提出的「解方」就是「心齋」。由此可見，這個「解方」的概念也適用於分析《莊子》的文本。

四、前瞻「理想」：何謂人的「理想」？

如果成功地透過「解方」消除「問題」，那新的狀態可以稱作為「理想」，意指「理想狀態」或「已經克服或消解問題的狀態」。在傳統文獻中，該詞匯也另稱作為「境界」。由於《孟子》與《莊子》對於「原樣」的理解似乎都牽涉到「古之人」或「古之真人」等理想的敘述，一個自然的問題是「原樣」與「理想」有何差異？

一方面，「理想」確實在某一些意義上似乎是一種回歸原本就已經理想的「原樣」，似乎是一種循環。另一方面，由於「原樣」指的更多是「邏輯」上的「原樣」，而非「歷史」上的「原樣」，因此「原樣」至「理想」的關係不屬於「循環」，而是「進展」。為什麼呢？因為就算《莊子》某一些段落中似乎預設「歷史」的「原樣」，《孟子》與《莊子》整體上還是更多強調「邏輯」的「原樣」，強調的是每一個人就算一開始不是理想人格，已經出了問

⁵² 《孟子·盡心上》。

⁵³ 《孟子·盡心上》。

⁵⁴ 《孟子·盡心下》

⁵⁵ 《孟子·告子上》。

題，仍然可以透過修養的「解方」成為理想人格。換言之，就算歷史上確實有無瑕疪、無問題的原始人，孟子與莊子時代的人必須要再度通過「問題」的診斷與「解方」的修養才能成為孟莊所描述的「理想」人格。

或許有人仍質疑「原樣」與「理想」其實只是一種「循環」，並指出孟子與莊子所引述的原始人也都是通過修養而成為理想人格者。我們首先可以承認在刻畫「原樣」與「理想」的當下，孟子與莊子都會引用古代聖人為例，但是不同的例子有不同的功能。有的舉例的目的是透過對照古之人與今人，形成一種「原樣」與「現況」的比較，藉此突顯「原樣」與現在「問題」的差異。然而，在其他的段落中，描述古之人的理想人格的目的是為了說明所提出的「解方」如何達到「理想」境界，藉此突顯「理想」的特色。前者的功能是透過介紹「原樣」來澄清「問題」，後者的功能是透過介紹「理想」來澄清「解方」的有效性。總之，就算所引述的古聖人是一樣的，不同引述的段落扮演不同的功能，因此仍需要特別區別出來討論。

但就算我們接受以上的敘述，一個更直接的回應方式則是：孟莊的「原樣」與「理想」敘述並不是一樣的。後續的分析會顯示，孟子與莊子的「原樣」人與「理想」人都有其差異，而其差別似乎主要在於「原樣」人有一種原始的真誠或簡樸，是現代人不再擁有的。現代人的起點不一樣，因此成聖的途徑並不是透過回歸一種完全的天真，而是透過修行進入一個不同的境界。

《孟子》在「理想」的說明經常使用「君子」來表示人人皆能成為聖人。雖然君子確實以古代聖王為典範，但是對於現代人而言，正在努力成為君子的人就已經走在「理想」的成聖之路上，或許有一天能夠成為「大人」、「仁人」、甚至「聖人」。

《莊子》則用各種稱呼描述其理想人格，包括「聖人」、「至人」、「真人」、「大人」等。這些都明顯有其典範功能，鼓勵人走上修養之路。

五、「人類的故事」之架構與其的優勢

奠基於前一個段落中所介紹的學者研究，以及以上所澄清的四個步驟，筆者提出一個較為完整的人性論比較架構，並化成問題以便呈現孟莊人性論蘊含的普遍問題：（1）何謂人的原樣？、（2）何謂人的問題？、（3）何謂人的解方？及（4）何謂人的理想？這個架構更全面性且系統性地呈現孟莊人性論的主



張。值得注意的是，這個架構若按照四個步驟呈現，會形成一個故事（story）或是敘述（narrative）。而這個故事的性質正能突顯孟莊人性論之前為何有其張力：他們的觀點在某一些點上提出不同的故事。更為廣泛、更具有解釋力的故事就更有說服力。筆者也將以上的架構稱作為「人類的故事」。⁵⁶

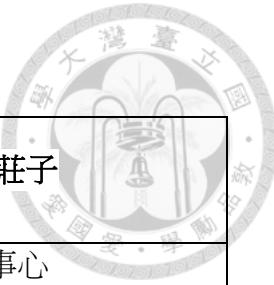
比較研究的目的就是公平地建構比較的架構，並且準確地點出兩者對於不同問題的異同。若合理的話，以上的架構能夠如庖丁解牛順著孟莊的思想關節劃分一些重要的差異，並且更精準地診斷出兩者思想的異同之處。筆者認為以下的初步分析也會顯示他們的異同之處經常會回歸他們對於「人的原樣」的不同判斷，因此可見他們的思想有其系統上的差異。

以上的架構試圖截取以往學者的研究精髓，並更系統性的呈現孟莊人性論的特色所在。此外，該架構也有延伸與其他傳統比較的潛力，因為該架構中所蘊涵的問題是每一個關注人性的思想系統會詢問的問題。為什麼呢？因為只要你認為人出了問題，就必定預設人已經遠離了問題出現之前的原樣，且必定預設有某一種解方，而其解方會達到某一個理想狀態。就算某一個思想對於人類是徹底悲觀的，認為人的問題是無解的，它仍然會提出一個解決這個無解的方法（例如不執著於人生的荒謬），以及這個方法會營造出的理想狀態（例如淡定地承受人生所有的無奈，而藉此超越這個無奈）。筆者認為這個結構是無法避免且必然存在的。

第四節 問答對立的初果：論孟莊「心」的故事

如第二章概念對準的分析顯示，最終「人性」與「心」緊緊相連，因此我們也應該將焦點先放在「心」之上。這裡可以再次看見本文所使用的方法是環環相扣的，因為本章的「問答對立」再次使用第二章所分析的「對準」之「概念」，特別是「人性的內涵」所探討的「心」。由於「心」能主導「性」，以下分析將聚焦於孟莊如何看待「心」。用以上「人類的故事」的分析呈現孟莊對於人性四個子題的理解，可以用以下表格一目瞭然，瞭解孟子與莊子如何看待「心」的原樣、問題、解方與理想：

⁵⁶ 「人類的故事」相對於「個人的故事」。因為空間有限，本文不能仔細探討「個人的故事」所探討的範圍。「個人的故事」說明一個人該如何實踐自己的個體人生，活在與超越界、人類界、自然界及內心世界的關係網絡中，並找到自己的個別人生道路。



【表 4.2】：孟莊從人心的角度看待人類的故事

「人類的故事」的四個子題	孟子	莊子
何謂人的原樣？	存心 君子所以異於人者，以其存心也（離婁下）	事心 自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也（人間世）
何謂人的問題？	放心 放其良心（告子上）	成心 隨其成心（齊物論）
何謂人的解方？	求心 求其放心（告子上）	心齋 虛者，心齋也（人間世）
何謂人的理想？	盡心 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。（盡心上）	鏡心 至人之用心若鏡（應帝王）

以下段落中將一一分析這四個步驟。

一、孟子「人類的故事」中的「心」

簡而言之，根據孟子的「心」之觀念，人的原樣是「存心」，人的問題是「放心」，人的解方是「求心」，而人的理想是「盡心」。

（一）孟子論「心」的原樣

若以「心」來看待人的「原樣」，孟子認為真誠人的原樣是「存心」：
「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。」⁵⁷或許有讀者會懷疑：這段所言的是「君子」，代表是有修養的人，豈不代表就不是人的原本樣子嗎？需要注意的是，這個段落後續引述的是舜的例子，而舜在孟子的眼中是原始最為真誠的人。他雖然沒有受到人倫教養，但是他透過維持自己的

⁵⁷ 《孟子·離婁下》。



真誠，而學習要怎麼與人相處：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以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。」⁵⁸若結合本段落與《孟子·告子上》的各種敘述，可見舜與一般人的差異就在於有沒有真誠地保存心中的四端。人真誠地發揮自己心中的四端才是人的「原樣」，如同牛山的「原樣」不是「禿禿」的，而是順著自然發展的方式而相當茂盛。

以上對於「舜」、「存心」、「君子」等的概念的解釋，也有孟子本人的肯定，因為孟子本人也如此結合這些概念：「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，非行仁義也。」⁵⁹這個段落所強調的是舜並不是刻意地「行仁義」，而是「由仁義」或順著心中仁義之端而行，代表他的行為是來自一種心裡真誠、由內而發的行動，突顯了自己是有「存心」的人。

(二) 孟子論「心」的問題

相對於舜這位「人的原樣」的代表，大多數人的問題則是「放其良心」。⁶⁰孟子對於「放心」最精準的說法如下：「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。」⁶¹這裡解釋仁愛是心最核心的特質，義行是人的正途，是根植於人最深處的開端，又是導引人言行的導航方式，顯然是重要的事物。但孟子所擔憂的是，人可以看到自己損失了屬於自己的鷄犬，卻看不到自己損失了屬於自己的心，而人心卻比鷄犬重要多了！

損失的方式則在牛山的比喻得到進一步的解釋，讓我們能夠更理解人放掉自己原本之心的方式為何：「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？」在牛山的比喻中，我們可以看見人的「原樣」應該是茂盛的牛山，但是「放心」就像允許他人壓抑或砍伐我們心中仁義禮智之開端，允許他人阻礙我們發揮這些品德。

⁵⁸ 《孟子·盡心上》。

⁵⁹ 《孟子·離婁下》。

⁶⁰ 《孟子·告子上》。

⁶¹ 《孟子·告子上》。

若回過頭來看，「放心」可以視為孟子核心的「問題」，因為「學問之道」的主旨旨在於解決「放心」這個「問題」。

(三) 孟子論「心」的解方

其實，同樣的段落也告訴我們「放心」的「問題」之「解方」就在於「求心」。讓人有希望的是，即使人把自己原本之心放掉，不在顧慮、不在照顧它，這個人仍然可以反過頭來，再度尋求自己之前所放掉的本心，重新找到人生正途。

「求心」指的是「尋求自己的放心」，是所有修行的第一步。但是修行不只有一一次性的「求」，而是要找到之後再進一步發揮。為了探討這個進一步的發揮，我們可以查看孟子在其他段落中也經常提到一個相近的詞匯：「正心」。若與「求心」結合來看，或許可以說兩者所側重的重點在於「求己心」與「正人心」。⁶²當孟子被質疑是不是「好辯」，他的回應中也澄清了自己的核心使命：「我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者；豈好辯哉？予不得已也。」⁶³「正心」的意思與「求心」相近，但是更多強調「鼓勵他人尋求自己的放心」，指的在是自己已經再度找回自己所放掉的心，也可以幫助他人做同樣的事情，而其實這個過程也是「求心」的一個自然延伸。換言之，若「求心」可以視為孟子「解方」的第一步，「正心」可以視為「解方」的第二步。由於孟子拜訪多數國君試圖「端正國君之心」，因此對這方面反而有很豐富的反思。

「正心」指的是「端正他人的心」可以分別用端正人心、端正人事、以及端正人政三方面說明之。這三個方面來自孟子對於楊墨邪說所造成的「不正人心」會引發的後果：「作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。」⁶⁴由此可見，「端正人心」是第一步，「端正人事」是第二步，而「端正仁政」是第三步，但是後面兩步是第一步的自然延伸，是一連串的修養過程。

⁶² 當然，《孟子·公孫丑上》也記載著「正自己」，而非「正他人」：「仁者如射，射者正己而後發」。但是大多數的出處則在探討端正他人心。

⁶³ 《孟子·滕文公下》。

⁶⁴ 《孟子·滕文公下》。

若分別來看待，端正人心包括以下三方面：肯定四端、⁶⁵培養四端、⁶⁶以及辯護四端。⁶⁷肯定四端意指肯定每一個人都擁有惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、以及是非之心，亦即仁義禮智四個品德的開端。肯定四端之後，自然地需要培養四端，要避免揠苗助長，又要避免不耘苗兩個極端。⁶⁸辯護四端則指辯駁那些混亂人心者，在《孟子》中特別提名批判的有告子、楊朱、與墨翟三者。

端正人心則可以端正人事，而其基本的策略是設立學校，如《孟子·滕文公上》記載：「夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。」透過這些學校，其核心的任務是教導人倫，如《孟子·滕文公上》記載：「聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」這樣的教育所追求的效果則是遠離禽獸，如《孟子·滕文公上》記載孟子的憂患意識：「人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。」⁶⁹

⁶⁵ 孟子曰：「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，自賤者也；謂其君不能者，賤其君者也。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。」（《孟子·公孫丑上》）

⁶⁶ 培養心與性與知天命、事天命相關。參見：

1. 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。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（《孟子·盡心上》）
2. 孟子曰：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」（《孟子·盡心下》）

⁶⁷ 特別著名的反駁對象有告子、墨子與楊朱三者。參見：

1. 孟子曰：「子能順杞柳之性而以為桮棬乎？將戕賊杞柳而後以為桮棬也？如將戕賊杞柳而以為桮棬，則亦將戕賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」（《孟子·告子上》）
2. 「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。……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。吾為此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。……」（《孟子·滕文公下》）

⁶⁸ 曰：「……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。」（《孟子·公孫丑上》）

⁶⁹ 另見「……夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。」（《孟子·告子上》）

端正完人心與人事，就能端正人政，⁷⁰而這可以從好勇、好貨、以及好色三方面延伸說明。好勇意指「使人安全」，包括整頓軍隊與阻止敵人二者；⁷¹好貨意指「使人安頓」，包括確保留守的人有充足的倉庫與出行的人有充足的乾糧二者；⁷²好色意指「使人安逸」，包括確保沒有不嫁而抱怨的女子與沒有不娶而單身的男子二者。⁷³以上「正人心」的「解方」可用【表 4.3】呈現：

【表 4.3】：藉「正人心」之結構顯示孟子「人的解方」之結構

端正人心	肯定四端	指肯定每一個人都擁有 惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、以及是非之心
	培養四端	避免揠苗助長
		避免不耘苗
	辯護四端	駁斥告子、楊朱、墨翟等混亂人心之觀點
端正人事	基本策略	設立學校
	核心任務	教導人倫
	追求效果	遠離禽獸
端正人政	好勇 (使人安全)	整頓軍隊
		阻止敵人
	好貨 (使人安頓)	確保留守的人有充足的倉庫
		確保出行的人有充足的乾糧
	好色 (使人安逸)	確保沒有不嫁而抱怨的女子
		確保沒有不娶而單身的男子

⁷⁰ 這樣的推延式的邏輯可見於孟子對於「不忍人之心」以及「不忍人之政」之間的關係：孟子曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。」（《孟子·公孫丑上》）

⁷¹ 王曰：「大哉言矣！寡人有疾，寡人好勇。」
對曰：「王請無好小勇。……今王亦一怒而安天下之民，民惟恐王之不好勇也。」（《孟子·梁惠王下》）

⁷² 王曰：「寡人有疾，寡人好貨。」
對曰：「……王如好貨，與百姓同之，於王何有？」（《孟子·梁惠王下》）

⁷³ 王曰：「寡人有疾，寡人好色。」
對曰：「……王如好色，與百姓同之，於王何有？」（《孟子·梁惠王下》）



從以上的分析可見，孟子的「解方」雖然從「求己心」開始，並且進入「正人心」，他所提供的「解方」有其系統性的結構。

（四）孟子論「心」的理想

乍看這些豐富的修養方法，或許有人會認為「孟子講得好複雜」，會開始感受「禮教吃人」陰影的登場。然而，孟子最終希望達到什麼理想呢？就「心」來看，孟子希望人能「盡心」。但是很重要的是，「盡心」最終的目標很簡單卻深刻：「知天」和「事天」。孟子主張：「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。」⁷⁴這是一種「知」與「行」，知道「天命」才能「事奉天命」。

從以上段落我們能夠勾勒出三組概念：「心」、「性」與「天」。三者都是可知「知」的對象。根據孟子，人若要「知」道「天」所命令的，必須要了解自己從天所得到的本性，但是若要了解自己所得到的本性，要先了解自己「心」中所發出的各種要求。孟子瞭解在亂世中「知天」是一個難以莫策的任務，由於目標高，其中的障礙很多。相對而言，「心」所發出的要求是人人可知，也是人人可以誠實評估的。當「孺子將入於井」，你心中有產生一些難以敘述之「緊張」或「關懷」嗎？這是可以當下檢驗的事實。

人在論「天命」，可以用各種邏輯或言語誤導他人，但是在論人類對於某一些情況的直覺反應時，我們則是抓到一個不可否認的立足點，可以當作討論的共同出發點。窮盡所有「心」中正當之「欲」，就能夠「知」其「性」，「知」其「性」對「善」有「定向」，就知道要怎麼「養」它、「修」它。唯獨善「養」自己本性的人，才能夠正確、準確地反推出「天」之「命」。這是孟子對於「心」、「性」與「天」的說明，也是孟子為什麼如此強調「心」的各種功能與反應當作其論辯的出發點。

以上分析顯示，「盡心」最終嚮往的「天人合德」的境界，因為修養自己的本心與本性的目的是「知天」與「事天」，是將自己與天聯合。可見，孟子所追求的理想是「與超越界連接」。這顯示孟子的人性論終於天，或終於超越界。忽視這點則難以掌握孟子人性論所追求的「合一性」（unity）。缺乏這個統整性的目的，容易導致孟子思想（與後續發展的儒家思想）變成一種遵循教

⁷⁴ 《孟子·盡心上》。



條的思想而已，而聖人只是那些最會遵循教條的人。然而，孟子最終的目的是讓人人皆與天合德、合欲，透過瞭解自己的本心與本性，間接地瞭解天的本心與本性，並與天合作，在地上施行天命。

值得注意的是，以上的分析再次使用了在進行「概念對準」時，所分析的概念，特別是「人性的目的」中所探討的「天」。同時，這裡的分析也連貫到第三章的「理論對稱」所探討的「與超越界的關係」。這連貫性再次展現本文所進行的「概念對準」、「理論對稱」、「問答對立」是環環相扣的分析。

二、莊子「人類的故事」中的「心」

簡而言之，根據莊子的「心」之觀念，人的原樣是「事心」，人的問題是「成心」，人的解方是「心齋」，而人的理想是「鏡心」。⁷⁵以下的分析會順著林慈涵的論述，聚焦於「心」的「判斷」功能來分析。⁷⁶

(一) 莊子論「心」的原樣

莊子在《莊子·人間世》中假借仲尼表達人心之原樣，透過子高與仲尼的對話可以得知莊子對於人心原樣之觀點。子高被指派到齊國當作使者，但卻對於自己的任務感到十分緊張：「今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與！」子高一方面還沒前往齊國就感到內心的掙扎：「吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣」。另一方面，他也擔心若無法完成他的任務，將會遭受君主的懲罰：「事

⁷⁵ 若包括更多原文脈絡，四個階段可以如此敘述：

1. 自事其心（事心）
2. 隨其成心（成心）
3. 虛者心齋（心齋）
4. 用心若鏡（鏡心）

相對而言，孟子的立場可以按照以下的方式呈現：

1. 存其良心
2. 放其良心
3. 求其放心
4. 盡心知性

⁷⁶ 吳惠齡也曾從認知的角度分析莊子對於人問題的診斷。參閱吳惠齡〈論莊子、惠施的「知」與「用」－以「齊物」、「歷物」為例〉，《鵝湖月刊》第 516 期，2018 年，頁 44-46。其中的立場與本文相近，也可以分別從四個問題梳理：

1. 人的原樣：人是認知主體
2. 人的問題：人的認知有局限，容易只是成見或使人執著
3. 人的解方：從「去己」轉向「無己」
4. 人的理想：「道通為一、復通為一、知通為一」，亦即「無所待」（沒有成見）。達到這種境界的人叫做「真人」，而其知識是「真知」。

若不成，必有人道之患」。在此緊張的情況之下，子高請教仲尼的意見，想知道該如何面臨他被托付的任務。

仲尼這樣回答：



「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。爲人臣子者，固有所不得已，行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！……」⁷⁷

莊子認為每個人其實都只是一個「傳言者」，其原樣就是「自事其心」而已，可以簡稱為「事心」。「自事其心」的實際內容包含兩個「大戒」，「命」與「義」，對應的是「子之愛親」與「臣之事君」兩種情況。在兩種情況中，子女與臣下該做的最基本就是「是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也」。換言之，有兩個戒律規範人心，亦即滿足「命」之「孝」與滿足「義」之「忠」。⁷⁸針對該如何對待自己的心，王先謙引宣穎注釋：「事心如事君父之無所擇，雖哀樂之境不同，而不爲移易於其前」。⁷⁹本段落反復強調的是人生有「不得已」或「不可奈何」的情況，並強調人心也受限於一些不可奈何的戒律。在這種難免的情況之下，「自事其心」是人最直接的反應，是直接回應那些對於人心要求的方式，也是人人最自然的狀況。⁸⁰當然，持續操練這種「自事其心」、不顧情境中不得已之成分，將可以達到「乘物以遊心，託不得已以養中，至矣」的境界。但是這個後續的境界則奠基於人人皆有的「自事其心」之基本能力。

值得注意的是，人心皆有它需要遵循的戒律。第一步就是「自事其心」，以便順利地傳達國君的意思，而最高境界竟然也是「莫若爲致命」，亦即確實傳達國君的意思。為什麼這是第一步，又是最後一步呢？這是因為在傳達的過

⁷⁷ 《莊子·人間世》。

⁷⁸ 王先謙引成玄英：「成云：戒，法也」，指「戒」是一種天下之法則。王先謙解釋「命」與「義」最終「受之於天，自然固結」。（清）王先謙《莊子集解》，頁 36。

⁷⁹ （清）王先謙《莊子集解》，頁 36。

⁸⁰ 正是因為是人自然的狀態，莊子才會認為一個人在面臨混亂時，應該回歸簡樸、回歸那些最直接、直覺的内心要求。



程中要避免過分也要避免不及，而能夠準確地拿捏這個平衡十分困難。莊子似乎一方面認為人心有其需要遵循的戒律，另一方面又認為人心可以有其過分或不及之處。以下將會透過莊子對於「成心」的敘述解釋他所見到的問題。

(二) 莊子論「心」的問題

《莊子·齊物論》提出莊子對於人心根本問題的診斷，也就是人人「隨其成心」：

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有爲有。無有爲有，雖有神禹，且不能知，吾獨且柰何哉！夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以爲異於鷇音，亦有辯乎，其無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。⁸¹

林慈涵對於「成心」提供了相當清晰的分析，因此以下將引用其分析，藉此澄清莊子所見到的「人的問題」。

在其論文中，林慈涵梳理《莊子》思想中的兩種主體。⁸²每個主體都有「心」，但是「心」有各種不同功能，包括「判斷」。其論文透過探討《莊子》所關注的兩種「判斷模式」來呈現其中的兩種主體與其特色。

第一個主體是所謂的「固化主體」，指的是那被經驗約束的主體，在《莊子》文本中稱作爲「成心」。「成心」的意思是「已成的心」，代表一個人在面臨各種人事物時，會依賴過往所累積的經驗做出各種判斷。這些經驗雖然有其價值，但是也有其限制。主要的限制是會受限於過往經驗，無法納入新的因素，更無法納入他者（“other”，包含人事物）的言行舉止，而是完全受限於「自己」的判斷。林慈涵解釋，「成心」所蘊含的判斷模式有三個組織因素：「局限」、「經驗」和「自我」。人的「局限」使人需要逐漸累積「經驗」，而雖然經驗是必要的，只依附「自我」的經驗會導致人無法考慮到他者在各種情況中的貢獻。

⁸¹ 《莊子·齊物論》。

⁸² 以下敘述摘要林慈涵以下論文的重點，可參閱林慈涵〈《莊子》的判斷模式〉，《國立台灣大學哲學論評》第 59 期，（2020 年），頁 71-102。

「固化主體」中最主要的問題就是堅持「自我」的觀點與判斷，是一種「固執己見」的表現，因此解決方案必須是一種「解消」，需要解消的對象則是「成心」中的「自我」。

(三) 莊子論「心」的解方

這個解消自我的方式則是「心齋」，需要齋戒依附自我所帶來的限制。「心齋」的過程則使人從「固化主體」變成「虛化主體」，擁有的則是「鏡心」。「鏡心」不會固執己見，而是能呼應外在人事物的言行舉止，因此其組織因素也有三個：「局限」、「經驗」、「他者」。由此可見，「成心」與「鏡心」的修養過程是將依附「自我」轉變為順應「他者」當下的言行舉止。值得注意的是，「鏡心」仍要求人為了克服自己的「局限」逐漸累積「經驗」，但是差別在於擁有「鏡心」的「虛化主體」並不停留在這裡，而是進一步意識到個人的經驗不應該決定所有情況中要依循的倫理規範。若「成心」所依附的是「自己」，那「鏡心」所依附的則是「自然」。「自己」指的是「順從自己」，而「自然」則指「順從自己如此」的樣子。

林慈涵的分析讓我們看見「心齋」的重點是使人消除「自我」在判斷中經常擁有的霸權，允許「自我」以外的人事物（「他者」）影響判斷，而不是獨斷地將自己的意見壓在萬物身上，使萬物無法呈現自己時時刻刻真實的樣子。

「心齋」擁有這種排除「自我」的性質，可見於《莊子·人間世》所記載其最根本的性質：「虛者，心齋也。」進行了將自己變為虛空，顏回則從擁有「自我」變為沒有「自我」：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也。可謂虛乎？」

莊子透過「心齋」所關注的「問題」似乎更多屬於前面所指出的「過分」之問題，而不是「不及」之問題。若回到林慈涵的分析，以上的詮釋能解釋為何《莊子》一方面看來像是相對主義者，另一方面又似乎沒有否認所有的價值判斷。莊子所批評的是用透過經驗累積的「個人的判斷」來應付所有情況，而不是批評累積經驗本身。累積經驗仍是必要的，如庖丁需要累積經驗之後才能看透牛的結構，但是這不是最高的境界。莊子所提倡的是不要停留在依附「自我」的階段，而是要進一步抵達依附「自然」的階段，因為這個階段才能夠更周全地應付「他者」每時每刻的「自然」（自己如此）。考慮到「他者」每時每刻的「自然」也能說明為何莊子非復古主義者，因為他所主張的不是回歸一



種原始的「本性」，而是每時每刻聆聽與觀察萬物真實的樣子，並藉由之前所累積的經驗，做出最適當的判斷。

（四）莊子論「心」的理想

按照以上的分析，我們可以用「鏡心」描述人的最高理想。這個「鏡心」最核心的特徵就是「靜」，如《莊子·天道》記載：「聖人之心靜乎，天地之鑑也，萬物之鏡也」。能與聖人一樣，「靜」其「心」，就能夠如同鏡子一般將萬物真實的樣子透露出來，可以像輪子的樞紐應變每一個情況。所謂的「鏡心」重要的必要條件是「靜」，因為擁有這樣的「靜」才能對於外在世界保持開放，而不拘束於自己的「已成之心」。

理想人格的其他特徵包括「逍遙」、庖丁解牛、「天籟」等圖像。要在萬物中「逍遙」自在要求人要有一顆「靜心」，才能「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮」，或許可以比喻為當代所強調的「心流理論」（flow），描述人進入一種「心流狀態」（flow state）。擁有「鏡心」的人才能夠像庖丁一樣，透過累積經驗逐漸看透牛的結構，而順著牛的結構解剖它。

「天籟」也要求一顆「靜心」。當南郭子綦展現著「形如槁木，心如死灰」的狀態，他的弟子顏成子游詢問他是如何達到這個境界。南郭子綦解釋自己「吾喪我」，並指出顏成子游所缺乏的是「女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」。顯然，「人籟」、「地籟」與「天籟」是一種循序漸進的領悟，使人能夠逐漸接近「喪我」的境界。經過解釋，子游領悟到「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。」換言之，「人籟」指的是「人所發出的聲音」，「地籟」指的是「大地藉由風吹進眾竅孔所發出的聲音」。「人籟」充滿著人的意念與判斷，若理解為距離「喪我」最遠的境界，指的是人所發出的各種聲音經常充滿著「成心」、是非判斷等。「地籟」所描述的「對於風的開放性」是一種「喪失自我」，撇下自己的「成心」並允許外在之風主導自己的回應。但是還是有「天籟」第三個境界。傅佩榮老師解釋「天籟」是「以虛靈之心接受所有的聲音，明白任何聲音在合宜條件之下可能出現，而不再有好惡之念」。⁸³若從這個角度看，「地籟」似乎過於被動，只是完全順從外在條件。但是「天籟」的智慧是某一些狀況還是要做出自己的決定或判斷，如庖丁解牛

⁸³ 傅佩榮《莊子解讀》，（新北市：立緒，2012年），頁30-31。



不是完全被動，而是順著眼前的狀況選擇最適合的手段。同樣的，「天籟」意味著一種「開放性的聆聽」態度，藉由「喪我」的「心齋」而去除自己的成見，才能看清楚當下所要求的言行。

如同以上對於《孟子》的探討一樣，本段落對於莊子「心」的理想再次使用了「概念對準」所分析的概念，尤其是「人性的目的」中所探討的「道」。這個段落中的分析同時連貫到第三章的「理論對稱」所探討的「與超越界的關係」，亦即莊子所論的「與道的關係」。如以上所論述，這個連貫性再次揭示本文所執行的「概念對準」、「理論對稱」、「問答對立」分析是環環相扣的。

第五節 問答對立的初果：論孟莊「仁義」的故事

以上的分析聚焦於「心」的概念，進行「問答對立」。然而，「問答對立」是一個方法，因此理論上應該適用於其他概念。於是，以下將會把焦點轉換至不同概念，亦即第二章「概念對準」所分析的「人性的發揮」其中的「仁義」概念。換言之，本段落詢問，孟子與莊子怎麼看待「仁義」在人之「原樣」、「問題」、「解方」與「理想」的故事中所扮演的角色？若按照以上的四個基源問題為架構，「仁義」該如何定位呢？「仁義」是好是壞呢？

由於篇幅有限，因此本文將會簡單呈現以上分析架構之下所得出的「人類的故事」，再一一解釋每個段落的細節。以下【表 4.4】呈現孟莊從「仁義」的角度論人的原樣、問題、解方與理想：

【表 4.4】：孟莊從仁義的角度看待人類的故事

「人類的故事」的 四個子題	孟子	莊子
何謂人的原樣？	由仁義行 (〈離婁下〉)	仁義次之 (〈天道〉)
何謂人的問題？	充塞仁義 (〈滕文公下〉)	彊以仁義 (〈人間世〉)

何謂人的解方？	擴充仁義 (〈公孫丑上〉)	攘棄仁義 (〈胠篋〉)
何謂人的理想？	居仁由義 (〈離婁上〉、 〈盡心上〉)	假道於仁，託宿於義 (〈天運〉)

以下段落中將一一分析這四個步驟。

一、孟子「人類的故事」中的「仁義」

簡而言之，根據孟子，人的原樣是「由仁義行」，人的問題是「充塞仁義」，人的解方是「擴充仁義」，而人的理想是「居仁由義」。

(一) 孟子論「仁義」的原樣

孟子認為舜最能表現原始人的真誠面貌。他這樣描述舜：「人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」⁸⁴對於舜而言，他不必刻意的「行仁義」，而是「由仁義行」。

「行仁義」與「由仁義行」的差異在於「由」所預設的內在順從。舜因為完全真誠，觀察人倫關係，並且完全順從心中之四端所發出的要求。在每一個情況中都如此行動，舜就沒有刻意地去追求「行仁義」，而只是「由」（順著）心中的「仁義」之端而行。當然，這也預設著孟子主張人人心中皆有「仁義禮智」之開端（〈公孫丑上〉、〈告子上〉）。但是人的原樣缺乏任何人倫教育，而完全是出自於一種直覺的真誠。

(二) 孟子論「仁義」的問題

人雖然原本是真誠的，問題是人在不真誠的情況下，容易「充塞仁義」。當孟子被質疑是否好辯，他的回應中透漏了他最深的渴望：

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。楊氏爲我，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。吾爲此懼，閑先聖之

⁸⁴ 《孟子·離婁下》。

道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。⁸⁵

我們在以上段落中看見「仁義」被充塞是孟子最擔心的事情，因為它是所有問題的開始。看來如此簡單的問題則會導致「率獸食人，人將相食」的後果。

除了阻塞的比喻之外，就如同人「心」一樣，《孟子·離婁上》記載「仁義」也可以被捨棄：「仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！」《孟子·告子上》也記載「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！」由於「仁義」是心中的開端，「放掉」的說明也自然地適用於仁義。

（三）孟子論「仁義」的解方

在敘述人之四端之後，孟子解釋：「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。」⁸⁶這是孟子所有解決方法的根源所在。只要開始「擴而充之」心中的「四端」就能有如火與水一般的力量，甚至「足以保四海」。相反的，若不擴充心中的仁義，那就連自己身邊的父母都無法事奉。可見，「擴充仁義」確實是孟子所提倡的核心解方。

（四）孟子論「仁義」的理想

擴充最終得出的結論則是「居仁由義」。孟子兩次提倡「居仁由義」，而兩次的重點稍微不同。他一次強調人人都能「居仁由義」，因此不要自暴自棄。⁸⁷他第二次強調真正「居仁由義」的人就是「大人」了，亦即孟子思想中其中一個理想人格之稱呼，也是士人能夠且應該追求的理想。⁸⁸

二、莊子「人類的故事」中的「仁義」

簡而言之，根據莊子，人的原樣是「仁義次之」，人的問題是「彊以仁義」，人的解方是「攘棄仁義」，而人的理想是「假道於仁，託宿於義」。

⁸⁵ 《孟子·滕文公下》。

⁸⁶ 《孟子·公孫丑上》。

⁸⁷ 孟子曰：「自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！」（《孟子·離婁上》）

⁸⁸ 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。」（《孟子·盡心上》）



(一) 莊子論「仁義」的原樣

莊子這樣解釋古代闡明大道的人：

是故古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁義次之，仁義已明而分守次之，分守已明而形名次之，形名已明而因任次之，因任已明而原省次之，原省已明而是非次之，是非已明而賞罰次之。⁸⁹

闡明有其順序：大道、天、道德、仁義、分守、形名、因任、原省、是非、賞罰。這個順序顯然有其根本的差異，越前面的內容越根本：「古之語大道者，五變而形名可舉，九變而賞罰可言也。驟而語形名，不知其本也；驟而語賞罰，不知其始也。倒道而言，迂道而說者，人之所治也，安能治人！」⁹⁰古代要討論大道的人是經過五個階段才列出「形名」，經過九個階段才列出「賞罰」。直接談論「形名」是不瞭解「本」，直接談論「賞罰」是不瞭解「始」。這代表在排列中越前面的項目就越接近「本」與「始」。以此推論，直接談論「仁義」也同樣不瞭解「本」或「始」，因為要「古之明道者」會經過三個階段才舉出「仁義」。換言之，「仁義」與「大道」有三個階段的距離，不是最根本的智慧，而是應該用來服事更上方的事物。《莊子·天道》的脈絡中反復強調「大道」有「序」，而古人有更為次要的東西，但是卻沒有忽略更根本的東西。若應用於人性，顯然人性與「仁義」的關係不如人性與「大道」的關係那麼根本。從以上的段落中，我們也看得出莊子反對「仁義」，不是因為「仁義」根本上不好，而是如果顧好更根本的「大道」，自然會延伸出後續的「天」、「道德」、「仁義」等。

(二) 莊子論「仁義」的問題

依循以上的說明，我們可以理解為何莊子把人的根本問題視為「彊以仁義」。《莊子·人間世》對於「仁義」的警告是在缺乏仁義的國君面前堅持仁義會冒犯到該國君，並且只會引發國君的反擊：「而彊以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之，若殆為人菑夫！」在這個段落中，我們可以問自己：莊子認為「仁義」的問題是什麼呢？他沒有判斷「仁義」在根本上是不好的。他在這個段落中反而強調如果在惡人

⁸⁹ 《莊子·天道》。

⁹⁰ 《莊子·天道》。

面前過度堅持和表現出自己的「仁義」，如此容易被惡人傷害到。若結合以上對於「仁義此之」的分析，原因或許是因為「仁義」並非最根本的智慧。

僵化地堅持用「仁義」的言論框架他人或許也有另一個風險，是那些堅持「仁義」的人難以避免的。莊子在本段落中提到：「且若亦知夫德之所蕩，而知之所爲出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。」仲尼在本段落中勸誡顏回「德」行容易因爲好「名」而敗壞。本段落將「仁義」視爲「德」的意涵，因此可知「行仁義」也有「好名」的風險。

(三) 莊子論「仁義」的解方

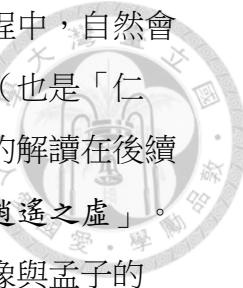
既然「彊以仁義」是人的問題所在，何謂人的解方？答案是「攘棄仁義」。莊子論到：「削曾、史之行，鉗楊、墨之口，攘棄仁義，而天下之德始玄同矣。」這裡顯然有棄絕仁義的意思，但是爲什麼要這麼做呢？後續有一個相近的言論：「彼曾、史、楊、墨、師曠、工倕、離朱，皆外立其德，而以爚亂天下者也，法之所無用也」。這裡所指的「德」所指向的是前一段所提到的「仁義」，因此問題在於「外」立仁義，而忽略允許每個人發揮自己的「內」在潛力，如本段落所提倡的「人含其明」、「人含其聰」、「人含其知」與「人含其德」。

由此可見，「攘棄仁義」是因爲「仁義」是外於人本身所擁有的明、聰、知與德，是後天添加的框架。若結合以上的分析，追求「仁義」是一種「本末倒置」，因爲忽略掉了更爲根本的本性，反而停留在比較膚淺的「仁義」之上，無法回歸人的真實樣子。在這個意義下，莊子提倡「攘棄仁義」。

(四) 莊子論「仁義」的理想

若執行了「攘棄仁義」，最終會得出什麼形象？《莊子·天道》描述至人所展現的境界，包括以下兩個描述。首先，至人能「通乎道，合乎德，退仁義，賓禮樂」，能夠辭退仁義，因爲「仁義」似乎沒有其必要了。然而，「形德仁義」這個莊子所提倡的境界或許不是完全與「仁義」無關，不是代表沒有實踐「仁義」，而是「仁義」只不過是道之體現的小小一部分。⁹¹若這是正確的解

⁹¹ 理雅各這樣翻譯這個段落：“The embodiment of its [the Dao's] attributes in benevolence and righteousness is but a small result of its spirit-like (working)...” Legge, *The Sacred books of China: The Texts of Taoism Part I (The Tao Te Ching of Lao Tzu, The Writings of Chuang Tzu Part I)*, 342.



讀，那麼莊子的至人不是不會實踐仁義，而是在通達於大道的過程中，自然會顯示出我們一般稱作爲「仁義」的言行，但是由於至人連接於道（也是「仁義」的本源與開始），因此完全可以避免道德僵化的問題。以上的解讀在後續的敘述中也見到作證：「古之至人，假道於仁，託宿於義，以遊逍遙之虛」。這個段落最有趣的敘述是「假道於仁，託宿於義」，因爲這個圖像與孟子的「居仁由義」似乎形成一個相當直接的對比。孟子認爲「仁德」是人類的安居之處，而「義行」是人類的正途；莊子則把「住宿」與「道路」的圖像反過來，將「仁」視爲借用的道路，將「義」視爲借用的住宿。

孟子與莊子對於「仁義」的差異在於它們所扮演的角色。孟子認爲「仁義」更接近目的，因爲「居仁由義」就是「天人合德」的實踐方式。莊子則認爲「仁義」僅屬於從大道演變出來的「第三序」，因此只能當作暫時的停靠點。如爬山時所經過的展望臺有其功能，但絕非山頂，「仁義」同樣僅是前往與大道逍遙的展望臺而已，因此不值得受到那麼多的關注。從孟子的角度，最高理想就是配合天命，而天命的實際內容就是徹底實踐「仁義」；從莊子的角度，最高的理想就是與大道逍遙，而逍遙的實際內容則是藉由「仁義」爲休息站，指向更高的理想。

第六節 小結

本章試圖站在以往研究者的肩膀上，一開始先挑選四位學者，透過介紹他們的研究，突顯他們如何使用「精要對齊」、「概念對準」、「理論對稱」與「問答對立」的研究方法。筆者進一步從中刻畫出自己明確的「問答對立」方法，提出人性論中的基源問題的四個子題：「何謂人的原樣？」、「何謂人的問題？」、「何謂人的解方？」、「何謂人的理想？」這四個問題串起來時，顯然是一種循序漸進的「故事」，有助解釋人活在時空中賴以生存的敘述。這些故事幫助人在時空中找到自己的定位，知道自己從哪裡來且該往哪裡去。使用這個架構，我們可以進一步聚焦於孟子與莊子對「心」與「仁義」的理解，藉由他們不同的答案突顯他們人性論中的關鍵差異。這樣的比較不只是指出他們有差異，而是呈現他們整個理論思路的不一樣在哪裡。

筆者認爲從這樣的架構分析孟莊人性論有幾個優點。首先，這樣的架構可以公平地呈現孟莊各自的人性論思想，並且提供更清楚的比較標準。「問答對



立」的四個子題都是中性的問題，沒有牽涉到任何價值判斷。這樣中性的問題正好是孟子、莊子都回應的關鍵問題，因此能更清楚呈現他們答案的差異，藉此能呈現「問答對立」中的「對立」所在。其次，該架構可以延伸與其他傳統比較，有助中國哲學參與現在世界哲學的對話。中華傳統不是唯一探討人性論中的四個關鍵子題，因此這個架構也有助當作一個跨傳統的問題架構，有助澄清不同傳統對於這四個子題的不同答案。其三，該架構可以梳理孟莊人性論之間的差異其實在於他們對於「何謂人的原樣？」的判斷，因為他們各自後續的分析都奠基於他們對於「人心」與「仁義」的差異判斷。

至於孟莊人性論是否可以相通？按照這個架構，若孟子與莊子真的有執行對話，筆者認為他們所診斷的問題相當不一樣。林慈涵主張孟子與莊子有前後的關係，孟子是第一序的建構，而莊子則是第二序的消解。⁹²這可以描述他們思想的整體性質。我們可以加以補充兩個觀察。第一個是孟子與莊子對於「人心」提供了不同的問題診斷。孟子所擔憂的是人沒有完成內心的道德要求，正好就是沒有做到莊子所謂的「自事其心」的要求。莊子的擔憂則是找回所放掉的本心之後，容易僵化於自己的種種「仁義」之道德判斷。他所指出的是「仁義」只是間接掌握「道」與「德」的手段，只是「假借的道路」與「借住的居所」。孟子則是強調人若將仁當作安居之處、義當作正途，才能夠「知天」、「事天」。

本章試圖藉由人的「原樣」、「問題」、「解方」與「理想」澄清孟子與莊子對於「心」與「仁義」的觀點，並澄清兩者的差異。值得注意的是，孟子與莊子最終的關注都是與「超越界」的連接。孟子的終極關懷是傳統上所謂的「天人合德」，而莊子的終極關懷則是人能與大道遨游，藉此活出「復通爲一」的洞見。

⁹² 黎惟東認為孟子與莊子都意識到人之內有不同「部分」，而之間會產生一種張力，自然會延伸出一個問題：這個張力要怎麼消解？他認為孟子與莊子提供了兩種不同的答案。孟子所使用的方式是「發現人的特色」，亦即透過發展、充實自我，找到新的與自然、他人與自我之間的和諧。莊子所使用的方式則是「放棄人的特徵」，亦即克服自我意識，找到與新的自然、他人與自我之間的和諧。參閱黎惟東《孟子與莊子的生命價值哲學》，（臺北市：五南，2020年），頁12。



第五章

基本精要對齊

第一節 基本精要對齊說明

本文提供了一個循序漸進的比較架構，總共有「概念對準」、「理論對稱」、「問答對立」與「精要對齊」四個階段。這四個階段各從不同的角度進行比較。如果用「粽子」的比喻，「概念對準」如同將粽子裡的不同材料放大，看一粒一粒的飯粒或是一塊一塊的肉，以便於理解粽子的基本食材。接著，「理論對稱」就像退一步，將焦點放在看一整串的粽子，理解一串粽子的整體形狀。再來，「問答對立」就像從粽子串當中的諸般繩子中找出其中最為關鍵的繩子，可以一拉就將整串粽子拉起來的那一條繩子。最後，本章所探討的「精要對齊」將比較不同串粽子，從各方面理解兩串粽子的異同之處，甚至與其他食物比較，如一串粽子與一串葡萄，並仍找出他們異同之處。

每當讀者想知道學者如何理解孟莊人性論的重點時，他們所追求的就是孟莊人性論的「精要」。「精要」奠基於前面三章的概念對準、理論對稱與問答對立，就如粽子的公平比較必須確保粽子的材料、一串的大小、一串中的關鍵繩子有對準、對稱、對立，而前面三個環節做得更周全，其中的精要對齊也會更加周全。「精要」奠基於以上三章的分析，卻又不能完全化約為前面三章的分析而已，因為它牽涉到一個整體的判斷。正是因為「精要」關注思想的整體，因此必須有「基本」的性質，代表這個階段所關注的分析是孟莊人性論中最基本的一些觀點或特色。當然，不是孟子所有的「基本」特色也同時都是莊子擁有的基本特色，因此本章的目的是呈現雙方「對齊」的地方，也就是在「基本精要」找到共識之後，再呈現雙方的差異。下一段則會說明本章會如何進行這方面的分析。

筆者認為前面三章以三種不同的解析度進行分析，而這三章結合起來，正好能提供一個人性論研究的分類法（*taxonomy*）。換言之，當我們閱讀某一個學者的孟莊人性論比較研究，我們可以大略把他們的研究分類為「概念對

準」、「理論對稱」、「問答對立」或「精要對齊」四個解析度的研究，或是論這些解析度之間的關係。「精要對齊」的目的就是基於這三個解析度的一致分析，並一概而論地呈現兩個思想的重點異同。有的時候，精要對齊的敘述不會一一敘述其中所內涵的三個步驟，因此只會見到表層的精要對齊，但是更完整的研究則能夠見到更完整的分析。在進行上一章的分析時，我們已經找出四個代表性的學者的孟莊思想比較的著作，並主張他們的研究方法確實符合以上章節所設立的分類法。然而，本章試圖延伸說明，突顯該架構另外兩種用途。

在進行「精要對齊」時，我們可以區分（1）「對內」的精要對齊與（2）「對外」的精要對齊。若回到粽子的比喻，「對內」的對比可以理解為粽子與粽子之間的比較，而「對外」則是比較一串粽子與一串葡萄，兩者之間的距離可能更遠，但仍然可以進行比較。在本章中，「對內」的精要對齊指的是對比孟子與莊子人性論以及相關的過往研究。「對外」的精要對齊指的則是對比孟子與莊子人性論之外的傳統與該傳統中的人性論。換言之，「對內」的精要對齊是第一序的工作，關注的是兩個原本的哲學立場。「對外」的精要對齊則是第二序的工作，關注的是兩個原本的哲學立場之外的第三個傳統。「對內」階段的目的是再度檢驗以上的對比架構適用於中國哲學傳統之內的比較。「對外」階段的目的是嘗試跨出中國哲學的傳統，試圖找到一個更普遍的共同性，試圖查考「對內」的對比是否有更廣義的普遍性。

本章試圖完成兩個任務。首先，本章試圖用以上三章所刻畫的四個角度來衡量過往研究，嘗試突顯過往研究所分析孟莊人性論比較的解析度。這樣將能驗其該分類法在中國哲學傳統內的適用性。其次，本章將嘗試進行「對外」的精要對齊，試圖呈現以上所得出的架構與實質立場可以與其他傳統（文化、宗教等）比較。本文選擇比較的立場是基督教對於人性的理解，當作一個初步的案例研究（case study）。這個階段試圖呈現本文所列出的分析架構適用於跨傳統的比較，並有助於澄清跨傳統的對話。若成功的話，就算這個比較架構最終來自於比較孟子與莊子的人性論，所得出的架構可以有效呈現非中國傳統的人性論，對於世界哲學的對話將會有重要的貢獻。

若回到粽子的比喻，筆者必須承認這個比喻也有其限制。若以上的「對外」精要對齊成功的話，這或許突顯不同傳統中的思想並沒有我們想像中那麼

不一樣，而或許基督教人性論也如同孟子、莊子人性論也是另一串粽子而已，並非「從外而來」的葡萄串。



第二節 「對內」的精要對齊：過往孟莊精要對齊之處

首先，我們可以詢問：該怎麼找到過往的孟莊精要對齊呢？要找到最適合的材料有兩個考量：（a）怎麼找到「精要」？以及（b）怎麼找到「對齊」之處？

怎麼找到孟子與莊子的精要？筆者認為有兩個材料特別值得參考：（1）線上百科全書的《孟子》與《莊子》介紹以及（2）《孟子》與《莊子》翻譯的譯者序。百科全書的介紹與譯者序都有一個共同之處：兩個都試著在相當有限的篇幅中呈現《孟子》與《莊子》思想的精華。由於這種材料篇幅有限，因此這種研究不見得有足夠的篇幅詳細呈現其中所蘊含的概念對準、理論對稱與問答對立。這並不是劣勢，而是優勢，因為這些材料正好可以隔離變數（isolate the variable），排除過於冗長的比較分析，更清楚地聚焦於作者們要呈現的精要介紹。當然，不是每一個介紹《孟子》、《莊子》思想的百科全書文章或譯者序都會有明確的重疊之處。於是，筆者嘗試從各種介紹中，找出一些較具有代表性的重疊之處為例。

在有限的篇幅中呈現孟莊的思想精要，自然地就可以縮小我們搜尋範圍。縮小搜尋範圍就使我們可以更快速地進行有意義的比較，因為所有的比較都奠基於某一種相同之處，並從這個相同之基礎再進一步呈現兩者的差異。能快速找到一個重要的共同點之後，才能突顯後續的差異。¹探索（1）線上百科全書的《孟子》與《莊子》介紹以及（2）《孟子》與《莊子》翻譯的譯者序的優點在於：這些作者們的篇幅極為有限，因此他們必須要謹慎地呈現他們眼中的重點。在這種限制之下，我們所得出的任何相同之處，一定是這些作者們所認為的重點精華。至於其他無法對齊的內容，本章將不會特別分析，而留給單獨的《孟子》或《莊子》人性論研究處理。

¹ 本章所進行的精要對齊是奠基於一個吊詭的事實：異同是相對的，能比較出相異就因為兩者在某個觀點下是相同的，如男人、女人不同但都是人，所以能比較；綠葉、黃葉不同但都是葉子。所以本章所進行的精要對齊必須先呈現不同著作中的共同性，才能進一步呈現共同性之外的差異性。



筆者認為所找出的共同點可以歸類為概念對準、理論對稱、問答對立或精要對齊四種分析解析度其中之一。以下「對內」的精要對齊分別用四個不同的議題呈現不同精要中的對齊之處。

一、「天」與「人性」的關係

歷代學者往往認為「天」與「人性」有密切的關係，尤其是研究《孟子》人性論的學者，因此譯者序中難免會出現對於「天」與「人性」相關的討論。Irene Bloom 曾翻譯過《孟子》，並由 Philip Ivanhoe 協助修正與撰寫序論。根據 Bloom 的觀察，人性論所蘊含的行善定向來自於天，也是「為什麼應該行善？」的最終答案。

孟子的人性論基本上是以「心」為基礎，而「心」包括情、智、意等要素。從正面的角度來看，滿足內心的欲望會帶給人最穩定的快樂。從消極面而言，不滿足內心的欲望會帶來羞恥。然而，一個關鍵問題仍然存在：一個人為什麼應該行善？²孟子給出一個宗教性的回答：「天」賦予我們行善的本性。事實上，那些試圖從孟子哲學中消除這種宗教維度的人無法用文本來支持這一點，³並完全改變他的哲學的主旨。沒有「天」，就沒有錨點界定人類或者如何追求人類之「善」。沒有「天」，我們只能完全靠自己來定義人類的基本性質。⁴然而，即使一個人想捍衛孟子的人性論而不訴諸他的宗教基礎，我們也可以訴諸人的反思本性（reflective nature）：⁵光是詢問人類是否應該為善的問題，就預設了人類是具有自我反思能力的生物。⁶這就默認孟子是正確的，而人類確實具有思考、反思和指導生活的判斷能力，而唯一剩餘的問題只在於哪些規範對人類來說才是「自然的」。⁷對於 Bloom 而言，「天」是「人性」的重要根據，是「人為什麼應該行善？」的最終答案。

其實，所謂的「天」在莊子人性論中也具有其重要性，但是其重要性截然不同。理雅各如此解釋「天」在莊子思想中的地位：

² Irene Bloom, *Mencius*, ed. Philip Ivanhoe (New York: Columbia University Press, 2009), xii.

³ Bloom, *Mencius*, xvi.

⁴ Bloom, *Mencius*, xvii.

⁵ Bloom, *Mencius*, xii.

⁶ Bloom, *Mencius*, xii-xiii.

⁷ Bloom, *Mencius*, xiii.



天從來沒有被用來表示上帝、至高無上的存在。在其獨特的道教用法中，它更多的是一個形容詞而不是一個名詞。「天道」是指屬天之道，是一種安靜、不言而喻、沒有動機和努力的過程，就像在自然過程中看到的那樣，不需任何努力或嘗試，就能宏大地前進和成功。人之道，不受此道支配，與此相反，並表現出意志、目的和努力，直到服從它，成為「道或聖人之道」，而其所有行動都依賴於它的努力。⁸

換言之，對孟子而言，人從「天」得其本性，因此「天」是人行善背後的最終根據。對莊子而言，「天」則是「天道」之意思，意味著那「天然」的理想，是「人道」與人性各種的發揮應該逐漸回歸的狀態。

以上的精要對齊主要牽涉到本文中所討論的「概念對準」和「理論對稱」的方法。由於孟子與莊子的「天」沒有完全一致，因此在「概念對準」上需要找到不同的對準之處。在《孟子》人性論中，「天」是「人性」的來源與歸宿。在《莊子》人性論中，「天」則是一種形容詞。兩個都形容或規範人性該怎麼得到適當的發揮，但是卻從不同的方式達到這個目的。從「概念對準」的角度，「天」的定位不一樣，但是從「理論對稱」的角度，我們則可以找到一些共同之處。

二、孟子、莊子與密契主義

在英文譯者中出現了一個非常有趣的問題，剛好在《孟子》與《莊子》英文翻譯者之緒論中出現，亦即「到底孟子還是莊子才是更高明的密契主義者呢？」這裡所謂的「密契主義者」英文翻譯為“mystic”。

根據 Stanford Encyclopedia of Philosophy，「密契主義」廣義上可以理解為「在多重意義上改變人類的一系列獨特實踐、論述、文本、機構、傳統和經驗」，但是大多數的「密契主義」牽涉到「密契經驗」，而「密契經驗」指「一種所謂的非感官意識或非結構化的感官體驗，可以讓人了解事實或事態，

⁸ “Never once is Thien used in the sense of God, the Supreme Being. In its peculiarly Taoistic employment, it is more an adjective than a noun. 'The Tao of Heaven' means the Tao that is Heavenly, the course that is quiet and undemonstrative, that is free from motive and effort, such as is seen in the processes of nature, grandly proceeding and successful without any striving or trying. The Tao of man, not dominated by this Tao, is contrary to it, and shows will, purpose, and effort, till, submitting to it, it becomes 'the Tao or Way of the Sages,' which in all its action has on striving.” 參見 Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism Part I (The Tao Te Ching of Lao Tzu, The Writings of Chuang Tzu Part I)*, 16.

而這些事實或事態是無法透過由心理概念、身體感官方式或標準反省構成的普通感官知覺獲得的。」⁹

藉由「密契主義」進行比較主要是一種「理論對稱」。在理解《孟子》與《莊子》人性立場的過程中，不同的譯者借用「密契主義」當作一個適合的形容詞。這個形容正好在不同的譯者序出現。更多人將《莊子》視為「密契主義者」，但是也有的學者認為《孟子》才更高明的「密契主義者」。由於《莊子》一般較常被視為「密契主義者」，因此以下說明從這裡著手。¹⁰

Herbert Giles 的譯本是由 Aubrey Moore 神父撰寫其緒論，因此提供一個「旁觀者清」的角度，看見一般人對於《莊子》整體印象為何，並提供一些寶貴的觀點，包括以下三點。首先，雖然儒家與道家思想相當不同，甚至互不相容，但孔子與老子的觀點或許相當接近。換言之，儒家與道家思想「源自於鄰近的溪流」。¹¹第二，莊子早已放棄「改善世界」（converting the world）的希望。當一個人放棄透過理性對話改善社會，他自然地會轉向於懷疑主義（skepticism）或理想主義（idealism）/密契主義（mysticism）。¹²懷疑主義認為「所有感官知識都是相對的，而感官是唯一接收知識的器官，因此真正的知識是不可能的」。密契主義則採取以下思路：「感官知識的相對性導致人們在感官和理性之間設立鮮明的對立，並遠離外在，以傾聽內在的聲音」。雖然許多人認為莊子是懷疑主義者，Moore 却認為他更接近理想主義/密契主義者：「他是一個理想主義和密契主義者，帶著理想主義者對結果主義（consequentialism）體系的憎恨，以及密契主義者對生活純粹是外在活動的沉

⁹ 參閱 Richard Jones and Jerome Gellman, "Mysticism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/mysticism/>>.

- 「密契主義」的定義：Indeed, “mysticism” is best thought of as a constellation of distinctive practices, discourses, texts, institutions, traditions, and experiences aimed at human transformation, variously defined.
- 「密契經驗」的定義：A purportedly nonsensory awareness or a nonstructured sensory experience granting acquaintance of realities or states of affairs that are of a kind not accessible by way of ordinary sense-perception structured by mental conceptions, somatosensory modalities, or standard introspection.

¹⁰ “It is a view commonly accepted that the Taoist philosophers Lao Tzu and Chuang Tzu represented mysticism in ancient China.” 參見 Lau, *Mencius - A Bilingual Translation (Revised Edition)*, xlviii.

¹¹ 原文為：Confucianism and Daoism "flower from neighboring streams." 參見 Herbert A. Giles, *Chuang Tzu* (London: Unwin Paperbacks, 1980), 25.

¹² 參見 Giles, *Chuang Tzu*, 24.

思」。¹³第三，密契主義總是導致反律法主義（antinomianism）。雖然《莊子》中的各種論述對於密契主義者來說是合適的並且可以理解的，但對於大眾來說它往往是危險的教義。¹⁴

Watson 也認同 Moore 的分析，認為莊子是一個「密契主義者」。如同 Moore 所指出，Watson 同樣肯定莊子生出在亂世中，因此與大多數中國古代哲學家一樣，嘗試解決「人如何生活在一個充滿混亂、痛苦和荒謬的世界裡？」的共同問題。¹⁵根據 Watson 的分析，莊子針對上述問題的答案是「將自己從世界中解放出來」，也就是叫人尋求「自由」（freedom）。¹⁶相對儒家對於「責任」與「人倫」的關注，莊子的思想似乎難以與儒家思想相容。Watson 指出，莊子哲學強調個人靈魂的修養與維護，因此許多人同時按照儒家哲學對待他人，並按照道家哲學對待自己。¹⁷

劉殿爵在其《孟子》翻譯序中也肯定一般人會認為《道德經》與《莊子》才算做為「密契主義」。然而，劉先生卻主張《道德經》不能算作為「密契主義」，因為它「包含腳踏實地而不是神祕的想法，因為其目的是幫助一個人在一個無序的時代中度過生活中固有的所有危險」。¹⁸相對而言，《莊子》才更像一個密契主義者：

另一方面，莊子更能自稱為密契主義者。他對宇宙的願景超越了價值觀，而這些價值觀充其量也只有有限的有效性。他的宇宙觀的目的是培養一種逆來順受的態度。對莊子來說，沒有安全的生存秘訣。一個人唯

¹³ Giles, *Chuang Tzu*, 20.

- 懷疑主義的立場：“all sense knowledge is relative, and sense is the only organ of knowledge, therefore real knowledge is impossible.”
- 密契主義的立場：“the relativity of sense knowledge leads men to draw a sharp contrast between sense and reason and to turn away from the outward in order to listen to the inward voice.”
- 判斷莊子為理想主義/密契主義者：“[h]e is an idealist and a mystic, with all the idealist's hatred of a utilitarian system, and the mystic's contemplation for a life of mere external activity.”

¹⁴ Giles, *Chuang Tzu*, 24.

¹⁵ 參見第一章對於先秦哲學為「治亂哲學」的分析。

¹⁶ Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu* (New York: Columbia University Press, 1970), 3.

¹⁷ Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, 10.

¹⁸ “It is a view commonly accepted that the Taoist philosophers Lao Tzu and Chuang Tzu represented mysticism in ancient China. . . . [The *Daodejing*] contains ideas that are down-to-earth rather than mystic, as the aim was to help a man pick his way through all the hazards inherent in living in a disorderly age.” 參見 Lau, *Mencius - A Bilingual Translation (Revised Edition)*, xlvi.

一能做的就是拒絕承認生與死的傳統價值。莊子的思想中有一種與萬物一體的感覺，這就是他被稱為密契主義者的原因。¹⁹



換言之，劉先生也認為莊子而非老子才有資格稱作為「密契主義者」。

更特別的是劉先生卻認為孟子更有資格稱作為「密契主義者」：

在我看來，一個真正的密契主義者應該感覺到萬物有一個目的，而莊子卻缺少這一點。另一方面，孟子則是一位真正的密契主義者。他不僅相信人可以透過完善自己的道德本性來達到與萬物合一的目的，而且他對萬物的道德目的有絕對的信心。²⁰

換言之，孟子而非莊子才是更高明的「密契主義者」，因為他擁有莊子沒有的：他深信萬物有一個（道德性之）目的，以及他相信透過完善（perfecting）自己的道德本性可以達到與萬物合一。²¹劉先生認為《莊子》的診斷只能夠提供一種消極的安頓，而不能像《孟子》提供一個積極的希望。從這些條件中可見，劉先生認為一個密契主義者應該深信萬物有目的、其目的能達成、而這個人知道要如何達到該目的的途徑。

以上的分析主要聚焦於「理論對稱」的層面。三位譯者都借用「密契主義」一詞來形容《孟子》與《莊子》的思想，對於人性該如何發揮也有其中的一些預設。他們便用「密契主義」當作一個「理論對稱」的橋梁。有一些藉此橋梁對比孟子的入世、莊子的出世態度。有一些則藉此橋梁強調孟莊皆是「密契主義者」，但是孟子反而是更高明的「密契主義者」。

三、「心」的養育與去除

¹⁹ “Chuang Tzu, on the other hand, has a better claim to being a mystic. He had a vision of a universe that transcended values which are, at best, of only limited validity. The purpose of his view of the universe is to foster an attitude of resignation. There was, for Chuang Tzu, no safe recipe for survival. The only thing a man can do is to refuse to recognize the conventional values assigned to life and death. In Chuang Tzu's thought there is a sense of oneness with the universe, and that is what qualifies him as a mystic . . .” Lau, *Mencius - A Bilingual Translation (Revised Edition)*, xlvi.

²⁰ “. . . a true mystic, it seems to me, ought to feel that the universe has a purpose and this is missing in Chuang Tzu. Mencius, on the other hand, is more truly a mystic. Not only does he believe that a man can attain oneness with the universe by perfecting his own moral nature, but he has absolute faith in the moral purpose of the universe.” Lau, *Mencius - A Bilingual Translation (Revised Edition)*, xlvi.

²¹ 《孟子·盡心下》記載著「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。」一般學者會透過超越「聖」的「神」去論述孟子有一個超越「聖」的境界，自然會與「密契主義者」做連接。

第三個對比之處是「心」要養育還是去除？這個分析主要聚焦於「問答對立」的層面，主要在探索「何謂人的問題？」與「何謂人的解方？」的問答。

萬百安（Bryan Van Norden）在其 SEP 對於《孟子》的介紹，指出了孟莊之間的兩個關鍵差別。²²其一是兩者對於「仁義之端」的不同看法：孟子認為仁義之端是人類品德的自然開端，而莊子則認為「仁義之端」是紛雜錯亂的，正對應著以上所闡述的「仁義」之爭議。²³萬百安使用一個犀利的譬喻摘要孟莊對於「仁義之端」的差異看法：孟子認為仁義如同需要培養的植物種子，而莊子則懷疑我們能否判斷「仁義之端」不是雜草。換言之，孟莊之間的核心辯論是：「仁義之端」是應該被培養的種子，還是應該被拔除的雜草呢？這個對立是一個「何謂人的問題？」上的差異。

其二是心與氣之間的關係：孟子主張心要率領氣，²⁴但是莊子主張聆聽自己的氣過於聆聽自己的心。²⁵萬百安認為這樣的對立突顯了一個對於「心」的重要差異：孟子主張「養心」，²⁶而莊子則主張「心齋」。²⁷換言之，孟子認為心是應該經過培養才能發揮其功能，而莊子則認為心應該經過齋戒才能發揮其功能。這個對立是一個「何謂人的解方？」上的差異。

乍看之下，孟子與莊子對於「心」的觀點似乎是互斥的：孟子認為「心」應該被培養，莊子認為「心」應該被齋戒。但是 Ziqiang Bai 却不認為莊子對於「心」有負面的評價。²⁸從表面來看，這似乎與莊子對於「成心」與「攬心」的批評無法吻合，但是 Bai 則指出莊子所批評的不是「心」本身，而是受到「成」與「攬」之影響的「心」。Bai 主張莊子如同孟子（和其他戰國時期的哲學家）皆用「心」界定「性」，但是其差異與創建在於用「精」與「神」界定「心」的意思，並藉此強調身體（與氣的運轉）對於本性的核心性。這樣的說

²² Van Norden, Bryan, "Mencius", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/mencius/>>.

²³ 《莊子·齊物論》：「自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殼亂，吾惡能知其辯！」

²⁴ 《孟子·公孫丑上》：「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。』」

²⁵ 《莊子·人間世》：「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。」

²⁶ 《孟子·盡心下》：「養心莫善於寡欲。」

²⁷ 《莊子·人間世》：「虛者，心齋也。」

²⁸ 參見 Bai, "Zhuangzi's Conception of Human Nature (*Xing* 性)," 245-63.



明似乎更能解釋莊子的觀點，並清楚澄清孟莊在「心」這方面的差異。這個澄清主要是回溯「概念」的分析來協助回應「何謂人的問題？」

四、孔子的真傳弟子

最後，我們發現不同的譯者也有提供一些專屬於精要對齊的立場。雖然許多學者認為孟子是孔子的真傳弟子，而莊子是老子的真傳弟子，有的譯者則質疑這種觀點。這種評價顯然牽涉到孔子、孟子、老子與莊子之間的「精要對齊」。

James Ware 是曾翻譯過《孟子》與《莊子》的國外譯者。在他的譯者序中，他似乎認為孟子與莊子其實都可以算是孔子繼承人，只不過有不同的重點。讓我們先從《孟子》的介紹著手，再討論《莊子》。

Ware 花了大量篇幅將孟子置於當時的知識環境中。具體而言，他注重透過了解孟子的同儕來理解孟子：「如果要以任何程度理解《孟子》，讀者必須事先了解他的對手和同儕」。²⁹在教義上，孟子與墨子、楊朱、莊周的互動最多。如果進一步提煉這個觀察，孟子可能主要與墨家和道家交往，而楊朱則是道家思想的一個隱晦的代表：「孟子也許把楊朱當作替罪羊，以表達他對整個辯才道家學派的敵意」。³⁰如果這樣理解，我們會發現孟子對墨子抱有敵意，因為墨子太以他人為中心；孟子對楊朱抱有敵意，因為楊朱太以自我為中心。孟子想在兩個極端之間找到一條道路：避免愛人過度而犧牲自己的家庭，又避免過度愛自己而犧牲愛別人。換言之，孟子或許可以視為孔子人倫上的真傳弟子。用我們以上所發展的「天人物我」架構，孟子繼承了孔子對「與人類界的關係」的重視。

然而，Ware 似乎認為莊子繼承了孔子對於「與超越界的關係」的重視。Ware 甚至將莊周解讀為一位堅定的上帝信徒。對莊周來說，上帝的一個基本特徵是「上帝等於生命」（God=life）。³¹在孔子身上，我們發現了一個試圖保存傳統文化基本特徵的人。根據 Ware 的說法，莊周是「一位敢於抵抗——卻當然失敗——孔子學說僵化的儒家學者」。莊子最關心的是捍衛孔子的動態——他自己也認為上帝是動態的、有生命的。³²當莊周看到文化陷入僵化時，他主張

²⁹ James Ware, *The Sayings of Mencius* (New York: The New American Library, 1960), 11.

³⁰ Ware, *The Sayings of Mencius*, 15.

³¹ James Ware, *The Sayings of Chuang Chou* (New York: The New American Library, 1963), 7.

³² Ware, *The Sayings of Chuang Chou*, 11.

回歸「統一」（unity）。³³他相信，這種統一將使人類展現出一個符合自然運作的自然性質。³⁴根據 Ware，莊子似乎繼承了孔子對於「上天」的敬畏，並從「生命」和「統一」的角度理解「天」。這是使用「概念對準」的方式支持他「理論對稱」的立場，並藉此支持他「精要對齊」的立場。³⁵



第三節 「對外」的精要對齊：孟莊與基督宗教

除了「對內」的精要對齊之外，最理想的精要對齊也有「對外」的可能性。若以上所構成的精要對齊架構適用於跨傳統的比較，我們也可以嘗試將這個架構對應到其他的傳統。以下將基督教當作一個跨傳統的比較對象，並使用《聖經》與 Hans Walter Wolff 曾撰寫《舊約的人類學》當作主要的參考材料。

³⁶有趣的是，Wolff 將自己的書分為三個段落：（a）人的存有（人類學語詞介紹）、（b）人的世界（社會人類學）、（c）人的時間（傳記人類學）。³⁷這三個段落所涵蓋的題目剛好對應到本文前三章的「概念對準」、「理論對稱」與「問答對立」所探討的主題。本文中所執行的「概念對準」就是一個基本語詞介紹，介紹孟莊在論人性的時候主要使用的共同語詞。本文中所執行的「理論對稱」正好從「關係」著手理解孟莊人性論的這個向度，正好呼應 Wolff 所探討的人的社會與世界。本文中所執行的「問答對立」將引導人類的其中一個根本「故事」化為四個子問題，並呈現其中的故事性質，正如 Wolff 呈現人的

³³ Ware, *The Sayings of Chuang Chou*, 7.

³⁴ Ware, *The Sayings of Chuang Chou*, 13.

³⁵ 以上的分析讓人聯想到近年楊儒賓教授的研究。楊儒賓同樣主張莊子是孔子的真傳弟子。楊儒賓教授認為先秦儒學以《五經》為主，提倡「人間性的政治理論」，而宋明儒學則以《四書》為主，提倡「體用論的內聖外王之道」。除了傳統上被共認為儒家經典與哲學家之外，楊儒賓也繼承了王夫之、方以智等第三波的莊子修正運動者，主張莊子其實屬於儒家。根據楊儒賓，當我們回到莊子「原點」時，我們發現當時只有儒、墨兩家顯學，因此必須要從不同的「原點」定位莊子。楊儒賓從《莊子》文本中指出三個「源頭」，也就是詮釋莊子的三個「原點」：形上學（非歷史乃為形上學的邏輯）、宇宙論（宇宙開闢的神話）與身體觀（形氣主體的本體論）。其中，莊子的「形氣主體」身體觀是莊子最大的貢獻，也是中國哲學的重要突破。莊子的貢獻可以與孟子、荀子相提並論：孟子的道德意識、荀子的文史意識、莊子的遊化意識三者是先秦人文精神的三大基礎。以上的分析最終也是楊儒賓教授所提出的「精要對齊」，在過程中也是用了「理論對稱」的方式，從「形上學」、「宇宙論」與「身體觀」建構其立場。而這些個別的理論都回溯各種概念的分析。參閱楊儒賓《儒門內的莊子》，臺北市：聯經，2016 年。

³⁶ Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, Revised edition ed. (London: SCM Press, 2012).

³⁷ Wolff 原本的標題如下：THE BEING OF MAN (An anthropological language primer)、(b) THE TIME OF MAN (Biographical Anthropology)、(c) THE WORLD OF MAN (Sociological Anthropology)。



生命是有處於時間中的「傳記」性質。雖然這些角度所側重的重點不完全一樣，但是他們有相當重要的重疊之處，為本文以上的分析提供一個有趣的佐證，且意味著本文所使用的架構具有跨傳統的可能性。

一、孟莊與《聖經》人性論的概念對準

第二章已經解釋了《孟子》與《莊子》人性論中的一些基本概念，並用（1）人性的內涵、（2）人性的發揮、（3）人性的目的三個方面分類三組概念群。以下的分析試著刻畫《聖經》與基督教用來理解人的基本概念，以便進行孟莊與基督教人性論之間的「概念對準」。

在進行分析之前，Wolff 指出「諸如心靈、靈魂、肉體和精神等概念……在希伯來詩歌中經常互換使用」。³⁸哲學家雖然愛好精準的區分，Wolff 却提醒這種混合使用概念的習慣很恰當地被描述為「表達的立體性」（*stereometry of expression*）。他解釋許多老師都意識到解釋教材最好的方式不是透過明顯區分概念，而剛好是相反地將意思相近的概念合並使用。³⁹於是，希伯來文在敘述一個身體部位的時候，經常不只是在描述該部位的功能，而是在使用該部位延伸地描述人的整體。雖然以下概念之間有各種重疊的關係，筆者試著將其中的整體意義帶出來，並在簡述基督教的概念之後，與孟莊人性論做一個初步的概念對準。⁴⁰

（一）《聖經》人性的內涵

舊約用 *nephesh* 一詞形容人是一個「擁有欲求」的存有。《聖經》中的第一卷書《創世記》的第二章就這樣記載人的創造：「耶和華神用地上的塵土造成人形，把生氣吹進他的鼻孔裡，那人就成了有生命的活人」。⁴¹這裡所謂的「有生命的活人」翻譯的正好就是 *nephesh* 一詞。這個概念有時指喉嚨或脖子，但是這些部位最終突顯人是多麼脆弱、擁有許多基本的「欲求」，⁴²代表

³⁸ “Concepts like heart, soul, flesh and spirit . . . are not infrequently interchangeable in Hebrew poetry.” Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 7.

³⁹ Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 8.

⁴⁰ Wolff 另外將「表達的立體性」形容為「交融式的思考方式」：“Here too it seems to me less important to draw an exact borderline than to observe the particular character of the syncretic-stereometric way of thinking, which permits different nuances of meaning to go hand in hand to a great extent.” Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 23.

⁴¹ 《創世記》2章7節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/GEN.2.CNV>

⁴² “When, therefore, the throat or neck are mentioned, there is frequently an echo of the view of man as needy and in danger, who therefore yearns with his n. for food and the preservation of his life; and this

人不能夠依靠自己而已，乃需要依靠神與外在世界滿足其需要才能生存：「耶和華不容許義人【*nephesh*】忍受飢餓，惡人的慾念卻無法得著。」⁴³同時，*nephesh*一詞很自然地可以延伸出擁有可以行動且擁有情感的靈魂，如以色列人被勸告：「不可壓迫寄居的，因為你們在埃及地也作過寄居的，知道寄居者的心情【*nephesh*】」。⁴⁴人擁有各種需求，若能滿足需求，將能繼續擁有生命，代表 *nephesh* 也延伸地指「生命」，如「打死人【*nephesh*】的，必被處死」。⁴⁵但是 *nephesh* 也不僅限於普遍具有生命的存有，而包括不同的個體，如「這樣，【大智慧與明辨】就必作你【*nephesh*】的生命，作你頸上的華飾」。⁴⁶最終，這個詞所描繪的圖像顯示人是一個被自己的「欲求」和「欲望」所驅使的存有。⁴⁷人的「欲求」和「欲望」驅使他往前行，尋找能夠滿足自己之「欲」的方式。《聖經》的觀點似乎同時肯定莊子的「自然欲求」和孟子的「適當欲望」為人結構上的根本性質。

人有「身體」（*basar*）但也有「靈魂」（*ruach*），前者主要突顯人自己的軟弱，而後者突顯人透過神擁有的力量，⁴⁸因為「靈魂」同時指「風」或「氣息」。《創世記》記載著神起初將自己的「氣息」（*ruach*）吹進人的身體，使他開始有生命。⁴⁹《聖經》在這方面的觀點似乎與《孟子》與《莊子》各有共識。《聖經》與《孟子》相近地將人區別為兩個「體」，同時也肯定《孟子》與《莊子》對於「氣」的主張，認為「氣」是人行動背後的推動力量。

vital longing, desiring, striving or yearning can, even when the n. is mentioned, dominate the concept itself . . ." Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 15.

⁴³ 《箴言》10章3節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/PRO.10.CNV>

⁴⁴ 《出埃及記》23章9節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/EXO.23.CNV>

⁴⁵ 《利未記》24章17節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/LEV.24.CNV>.

⁴⁶ 《箴言》3章22節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/PRO.3.CNV>. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 17-21.

⁴⁷ "If we survey the wide context in which the n. of man and man as n. can be observed, we see above all man marked out as the individual living being who has neither acquired, nor can preserve, life by himself, but who is eager for life, spurred on by vital desire, as the throat (the organ for receiving nourishment and for breathing) and the neck (as the part of the body which is especially at risk) make clear. Although in this way n. shows man primarily in his need and desire, that includes his emotional excitability and vulnerability." Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 24-25.

⁴⁸ 《民數記》8章7節，新譯本：「叫他們用剃刀剃全身【*basar*】」。

<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/NUM.8.CNV>.

⁴⁹ Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 32-36. 另見《創世記》2章7節，新譯本：「耶和華神用地上的塵土造成人形，把生氣吹進他的鼻孔裡，那人就成了有生命的活人，名叫亞當。」<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/GEN.2.CNV>.

人也是理性的存有，可以思考、有情感、有自己的「意志」。這些性質經常用「心」（*leb(ab)*）來形容。⁵⁰人心有情感，如「我心中的愁苦增多，求你使我從痛苦中得釋放」；人心有意志，如「人心計劃自己的道路，他的腳步卻由耶和華指引」；人心也可以思考且有理智，如「聰明人的心尋求知識，愚昧人的口只吃愚妄」。⁵¹人的「心」或「靈魂」在結構上追求「知識」或「智慧」。⁵²最高明的智慧則來自開放性的聆聽，因為只有在開放自己、認真聆聽與學習，一個人才能夠成為一個足夠深廣的人，能夠掌握天下所有的現象。⁵³「心」會「思」的性質與《孟子》有共識，而藉由「聆聽」達到最高智慧則也是《莊子》反復強調的重點。

整體而言，我們發現舊約對於人性的內涵與孟莊的立場有相當重要的共識。人可以從「心」/「靈魂」與「身」兩個方面理解。「心」涵蓋人的思考、感受、意志等能力。如果人只有從土地所造的「身」，那他或許跟其他動物就沒有太大的差別，但是人有來自神的「氣息」或「靈魂」，因此有其特殊性。舊約在這方面與孟莊有比較大的差異，因為這是舊約特別強調的重點。但是就孟莊與舊約的共同概念，我們整體上可以將他們對準，並進行下一步的分析。

（二）《聖經》人性的發揮

舊約雖然認為健康的人類必須要有視力，但是舊約卻認為聆聽能力反而是最為重要的能力。人性正確的發揮是活出一個理性的生活，而善於聆聽的耳朵與善於回答的舌頭是最關鍵的器官。⁵⁴《詩篇》38章13-14節顯示詩人最擔心自己失去的是自己的聆聽與回應能力：

至於我，像個聾子，不能聽見；

⁵⁰ Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 41-44.

⁵¹ 《詩篇》25篇17節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/PSA.25.CNV>.

《箴言》16篇19節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/PRO.16.CNV>.

《箴言》15篇14節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/PRO.15.CNV>.

⁵² "It is positively by definition that Deut. 29.3 presupposes that the heart is destined for *understanding* (*lada'at*), in the same way that the eyes are destined for seeing and the ears for hearing . . ." Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 47.

⁵³ "Such fullness of perception comes from receptive hearing. That is why Solomon's great wisdom consists in the fact that he does not ask for long life, riches, or the lives of his enemies, but for 'a hearing heart' (I Kings 3.9-12). It is the wise and discerning heart because of its capacity for hearing . . . In this way his 'heart' also then acquires the 'breadth' (*rohab leb*) to grasp the fullness of all world phenomena (I Kings 4.29-34)." Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 47.

⁵⁴ "Since human life is reasonable life, the hearing ear and the properly directed tongue are the essential organs for man." Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 75.

像個啞巴，不能開口。
我竟變成了一個像是不能聽見的人，
變成了一個口中不能反駁的人。⁵⁵



詩人在前面幾節之中擔憂自己開始失去視力，但是以上的段落告訴我們他更擔心的是失去用耳朵聆聽而嘴巴回應的能力，因為這是更獨特於人類的官能。

莊子區分了「聽之於耳」、「聽之於心」與「聽之於氣」三個層次。這個區分也大約可以對應到舊約的立場。「聽之於耳」若指的是「純粹身體的聆聽」，這不是舊約所提倡的理想，而純粹是它所肯定的基本能力。莊子認為「聽之於心」的問題在於「人心」容易受限於自己的「成見」。舊約同樣地警告人不要將自己視為「萬物的尺度」，因為這種行為是關起自己的耳朵，不再對他人與神保持開放。⁵⁶舊約會肯定莊子「聽之於氣」的理想，但將這裡的「氣」理解為神的「氣息」（*ruach*），也就是他的「靈魂」。換言之，人的理想就是對於神的氣息/靈魂保持開放，而這個開放的管道主要是透過耳朵的開啟。

當神用語言表達了自己的吩咐，人用耳朵聆聽之後，他也要用嘴巴回應。嘴巴與其中的語言回應將人與動物真正地區別開來。⁵⁷舊約同樣肯定人應該透過自己的言行突顯自己有別於禽獸。孟子認為這個差別在於實踐根植於人心的「仁義」，但是這個實踐似乎更多在於行動，例如曾子透過幫助爸爸「養志」來表達自己的孝順。⁵⁸相對而言，舊約更多強調隨時說出適當的「語言」才是人性發揮最明顯的徵兆。⁵⁹換言之，舊約或許也可以理解為人性的發揮是實行「仁義」（或理解為「道德」），但是這個「仁義」的內涵最根本的層面、最

⁵⁵ 《詩篇》38章13-14節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/PSA.38.CNV>。

⁵⁶ “The man who, having closed his ears, takes himself as starting point and never moves away from himself not only loses his humanity among men; he also sets himself as God in opposition to God; thus he becomes godless even in his piety (Prov. 28.9): 'If one turns away his ear from hearing the law even his prayer is an abomination.'" Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 76.

⁵⁷ “Thus the mouth, which expresses what ear and eye had perceived, becomes the organ which distinguishes man above all other creatures. The animal also has an ear as such, as well as an eye. It is in man's speech that his ear evinces itself as being a truly human ear and his eye as being a human eye.” Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 77.

⁵⁸ 《孟子·離婁上》。

⁵⁹ “Most of these verbs are not applied to other created things. This will no doubt be enough to show that with the human organ of speech we are coming particularly near to man's specific being. The capacity for language provides the essential condition for the humanity of man.” Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 78.

獨特於人類是透過適當的「語言」表達。這個「語言」的表達卻奠基於「聽之以氣」（ruach）。



（三）《聖經》人性的目的

Wolff 在該書中的最後一個段落清楚地敘述人的命運或目的（the destiny of man），解釋人的目的不是死亡而是「活在世間」。⁶⁰這是人的目的的第一個面向，因為人最終的目的非死亡，乃是生命：「生命之路領明慧人向上，因此他可以離開在下面的陰間」。⁶¹

Wolff 繼接著詢問：那人到底要為什麼而活呢？他提供了三個其他環環相扣的面向：愛護他人、治理萬物與讚美上帝。⁶²愛護他人的目的源自於《創世記》。當亞當看見夏娃所經歷的喜樂，這個互動是所有後續人與人之間的關係之典範，告訴我們他人幫助我們滿足了我們心中的根本需要。此外，愛護他人從以色列起初的律法就被視為關鍵：「你不可心裡恨你的兄弟；應坦誠責備你的鄰舍，免得你因他擔當罪過。不可報復，也不可向你的族人懷恨，卻要愛你的鄰舍好像愛自己；我是耶和華」。⁶³

同樣的，治理萬物來自於上帝起初設計人的構想，亦即「我們要照著我們的形象，按著我們的樣式造人；使他們管理海裡的魚、空中的鳥、地上的牲畜，以及全地，和地上所有爬行的生物！」以及托付於人的命令，亦即「要繁衍增多，充滿這地，征服它；也要管理海裡的魚、空中的鳥和地上所有走動的生物。」⁶⁴這是人類在世界最主要的任務之一。

讚美上帝也是人根本的目的，如《詩篇》第 8 篇告訴我們。在其詩篇的敘述中，詩人看見人確實比萬物還要高貴，如此描述人類：

你使他比天使低微一點，
卻賜給他榮耀尊貴作冠冕。
你叫他管理你手所造的，
把萬物都放在他的腳下……⁶⁵

⁶⁰ “He is destined to live and not fall victim to death . . . Man is destined for life.” Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 223.

⁶¹ 《箴言》15 章 24 節，新譯本。 <https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/PRO.15.CNV>.

⁶² 他的三個標題是“To love his fellow-man,” “To rule over creation,” 和“To praise God”。 Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 225-28.

⁶³ 《利未記》19 章 17-18 節，新譯本。 <https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/LEV.19.CNV>.

⁶⁴ 《創世記》1 章 26、28 節，新譯本。 <https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/GEN.1.CNV>.

⁶⁵ 《詩篇》8 篇 5-6 節，新譯本。 <https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/PSA.8.CNV>.



然而，詩人始終將焦點轉向上帝的美好，如第一節與最後一節的副歌顯示：

「耶和華我們的主啊！你的名在全地是多麼威嚴。」⁶⁶相對於上帝的自足，人反而是非常軟弱的存有：「啊！人算甚麼，你竟記念他？世人算甚麼，你竟眷顧他？」⁶⁷

在這四個目的當中，Wolff清楚指出，讚美上帝是最高的目的，也是唯一能夠將其他三者串起來的目的。⁶⁸唯有在讚美上帝的前提之下，人才能夠活出人應該有的其他樣子：活在世間、愛護他人且治理萬物。缺乏上帝，人只有兩個選項：篡位將自己設立為粗暴的假神，混亂地壓迫他人與自然，或是將自己降卑，拋棄自己的自由，並服事那些應該是他合作對象的他人或是那些他應該治理的自然之物。無論如何，他都無法確保自己應在萬物之中擁有的適當地位：在上帝之下，並肩於他人，在萬物之上。

讚美上帝之所以如此地關鍵在於人所處的張力。一方面，人是如此脆弱、隨時擁有需要被滿足的欲望與欲求。另一方面，人在上帝眼中卻又有何等高貴的職位，甚至被吩咐要治理萬物。Wolff引述《詩篇》第8篇說明這個張力在讚美上帝的過程中，才能夠被適當地保持：「因此在詩篇第8篇中，人類的命運是讚美上帝，從而與他的創造者進行感恩的對話，而這並沒有因為他對自己能力的迷戀而被推到一邊；因為他也顧念自己和自己的需要（第4節）……」。

69

舊約認為讚美上帝是人性最高的目的。這與我們之前所探索的孟莊人性論之目的有一些重要的共識。讚美上帝預設人對於上帝有某程度的認識、敬畏、喜樂、與服事的意願。缺乏這些因素，一個人不可能會讚美上帝，如同魔鬼認

⁶⁶ 《詩篇》8篇1、9節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/PSA.8.CNV>.

⁶⁷ 《詩篇》8篇4節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/PSA.8.CNV>.

⁶⁸ “The destiny of men differs so deeply and is so deeply divided; but their common destiny, to join together in love, is fulfilled in their coming together in the praise of God . . . In praise such as this the destiny of man - his destiny to live in the world, his destiny to love his fellow men, and his destiny to rule over all non-human creation - finds its truly human fulfilment. Otherwise man, becoming his own idol, turns into a tyrant; either that or, falling dumb, he loses his freedom.” Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 229.

⁶⁹ “In Ps. 8, therefore, man's destiny to praise God and therefore to enter into a grateful dialogue with his Creator is not pushed aside by his fascination with his own capabilities; for he also keeps himself and his own neediness in view (v.4) . . . ” Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 228.

識上帝，或許在某程度上敬畏神，卻顯然不把上帝當作使他們喜樂的對象也絕對不服事他。

這些因素也出現在孟子對於上天的態度。孟子提倡「知天」與「事天」，另外也主張「畏天」與「樂天」的重要性。對孟子而言，一個人聆聽自己心中所有適當的要求、欲望、開端等，並窮盡地實踐這些，便能夠「知天」。以往已經解釋「知天」應該理解為「知天命」，但是知道天命之後，更重要的是去實踐天命，也就是「事天」。《孟子·盡心上》後續的描述也預設了人完全接受天命，不只是知道天命或不愉快地事奉天命：「夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」這裡的描述代表前面所描述的「事天」無論在面臨「夭」或「壽」、短壽還是長壽、壞的遭遇還是好的遭遇，一個人仍會修身且等候天命，藉此建立自己的使命。⁷⁰一個人能將天命化為使命，代表天命已經完全被內化了，並成為那個人內在的一部分了。這代表一個人完全接受了天的旨意，並且找到自己在天的大旨意之中的個別任務。

此外，「畏天」與「樂天」也是孟子所提倡的態度，指的是「對天命敬畏」與「以天命為樂」。兩者都是孟子所肯定的，但是「樂天」顯然是更高的境界。孟子解釋：「以大事小者，樂天者也；以小事大者，畏天者也」，意指由大國事奉小國只有「樂天」的人做得到，而由小國事奉大國只有「畏天」的人做得到。「以小事大」這個相對容易實踐的策略，是一個有智慧的人可以去判斷的。然而，一個真的以天命為樂的人卻知道，就算自己是較大的國家，天不喜愛百姓受傷，因此即使自己沒有親自稱王、統治天下，只要有其他國君能夠和平地統治天下，他也不在乎自己沒有坐在最高的位置上。這是天命更深的內化：「畏天者」能夠看清自己沒有辦法勝過別人，因此明智地避免任何不必要的衝突，但是「樂天者」根本忘記了自己，只在乎天命有沒有在世界上實踐，而一旦實踐了就不再徵求自己其他的意思。

莊子同樣肯定了我們與道的四種互動，亦即「聞道」、「好道」、「得道」與「傳道」，可以視為四個循序漸進的境界。女偪向南伯子葵表示自己已經「聞道」，其中蘊含著「聽聞」於道並且實踐所聽聞之道。但是他卻表示自己缺乏聖人之才，表達自己有一些先天的限制，阻礙他進一步的成長。「好

⁷⁰ 參閱傅佩榮《孟子解讀》，（臺北市：立緒出版社，2013年），頁280。



道」則指庖丁藉由自己「好道」而將自己解牛的技術修養到十分高明的程度。如以上分析顯示，這裡的「好道」牽涉到庖丁對於領悟大道的欲望，並且透過多年的技術修養，逐漸學習如何「聽之以氣」，不讓自己的成心阻礙他在解牛的過程中逍遙於大道。

然而，《莊子·大宗師》記載著更高明的技術，牽涉到那些「得道」的人以及可以「傳道」的人，「夫道，有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見」。根據莊子，道的性質是十分神秘，充滿吊詭，其中的敘述包含「可傳而不可受」，意指「可以傳達，卻不能傳授」，代表道保證能成功傳達卻不能保證成功傳授。傳授大道似乎是可能性，但卻不是莊子最重視的。這似乎反應在他幾次批評「學道」的篇幅中。當南伯子葵詢問「道可得學邪？」，女偑否定這個可能性。此外，當陽子居見老聃並表示自己「學道不倦」，老聃卻批評了他。這或許都表示一種對於過度「刻意」的批評。

另外，「可得而不可見」也表達道的吊詭性質，因為它又可以得到，卻不能被看見，如一般能得到的事物。以下的敘述卻進一步表示許多令人震撼的敘述：

豨韋氏得之，以挈天地；伏羲氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息；堪坏得之，以襲崑崙；馮夷得之，以遊大川；肩吾得之，以處太山；黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮；禹強得之，立乎北極；西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。⁷¹

以上的敘述根據不同的注釋有不同的意義，但是注釋的共識是這些成就十分驚人，遠遠超過一般人的能力。這突顯「得道」的能力，也似乎突顯莊子在某種程度上是相信人在「得道」之後會得到超乎凡人的能力。

這種描述同樣與基督教的立場有一些共識。首先，基督教同樣肯定「聞道」中的「聽聞」之重要。如 Wolff 屢次指出，「耳朵」與「聆聽」能力在《聖經》中居首位，是感官中最根本的。其次，「好道」其中對於「道」的深刻渴望同樣是《聖經》所肯定的，如大衛王被稱讚為「合神心意」的人，意指

⁷¹ 《莊子·大宗師》。



他有如庖丁那種長年的獨一專注。「傳道」是新約特別強調的勸諫，但同樣表示「受道」不能被保證。最後，基督教也同樣認同「得道」是最高的理想，並且認為真正得道的那些人，能夠行非凡的效果。《聖經》中屢次記載著聖靈降到人身上所產生的神奇效果，包含以利亞在舊約所行的神跡，以及耶穌在新約所行的神跡。從這些角度而言，莊子對於「道」的態度與基督教對於「神」的態度有一些重要的共識。

由此可見，孟子認為「事天」與「樂天」所預設的「天人合德」是人最高的目的。莊子則認為「得道」將使人再次能夠回歸「復通為一」的理想，兩者都似乎認為「與超越界的聯合」是人性最高的理想。舊約的敘述更明確地說明上帝與人之間的「聯合」應該擁有的性質，但是在人性的目的上，三者最基本的立場與趨向是互相吻合的，或至少有重要的基本共識可言。

二、孟莊與《聖經》人性論的理論對稱

(一) 《聖經》「神人物我」關係網絡

Wolff 犀利地主張，舊約的基本立場是：「活人」與「死人」的差別在於那個人是否活在關係中。「死亡」就是「缺乏關係」，而人最重要的關係就是與神的關係。⁷²在進入 Wolff 的主張之前，讓我們先從《創世記》第 1-3 章就中展現了「神人物我」四個關係維度，從《聖經》本身找出原典根據：

神說：「我們要照著我們的形象，按著我們的樣式造人；使他們管理海裡的魚、空中的鳥、地上的牲畜，以及全地，和地上所有爬行的生物！」於是，神照著自己的形象創造人；就是照著神的形象創造了他；他所創造的有男有女。神就賜福給他們，對他們說：「要繁衍增多，充滿這地，征服它；也要管理海裡的魚、空中的鳥和地上所有走動的生物。」神說：「看哪！我把全地上結種子的各樣蔬菜，和一切果樹上有種子的果子，都賜給你們作食物。至於地上的各種野獸，空中的各種飛鳥，和地上爬行有生命的各種活物，我把一切青草蔬菜賜給牠們作食物。」事就這樣成了。……⁷³

在耶和華神所造野地所有的活物中，蛇是最狡猾的。蛇對女人說：「神真的說過，你們不可吃園中任何樹上的果子嗎？」女人對蛇說：「園中樹上的果子，我們都可以吃；只有園中那棵樹上的果子，神曾經說過：

⁷² “This contrasts the definition of the dead (one who is cut off from the praise of God) with a characterization of the living, as the man who can praise Yahweh's works and word. 'In the Old Testament life therefore means: to have relationship. Above all: to have a relationship with God.' 'Death . . . means lack of relationship.'" Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 106-07.

⁷³ 《創世記》1 章 26-30 節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/GEN.1.CNV>

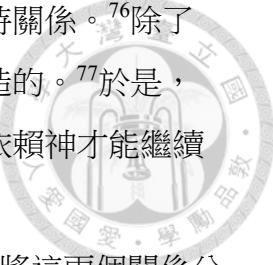
『你們不可吃，也不可摸，免得你們死。』」蛇對女人說：「你們決不會死；因為神知道你們吃那果子的時候，你們的眼睛就開了；你們會像神一樣，能知道善惡。」於是，女人見那棵樹的果子好作食物，又悅人的眼目，而且討人喜愛，能使人有智慧，就摘下果子來吃了；又給了和她在一起的丈夫，他也吃了。二人的眼睛就開了，才知道自己是赤身露體的。於是把無花果樹的葉子編縫起來，為自己做裙子。⁷⁴

首先，故事中最根本、明顯且原始的關係是「與超越界的關係」。上帝是那創造且托付責任給人類的存有。人類與其他萬物顯然不一樣，因為在故事中，其他萬物並沒有按照神的形象被造。此外，人類有「管理」其他萬物的責任，使人類也與萬物進一步區別出來。這也顯示人「與自然界的關係」是一個「管理者」與「被管理者」之間的關係。這個管理的責任來自於神的托付，並意味著人能按照神的意思去管理的可能性。如以上概念分析顯示，人心能聆聽也能思考，因此人能聆聽神的吩咐，也能思考要怎麼去適當地執行。故事中也顯示人是同一類的，需要跟他人合作以便完成所托付的吩咐，是一種「與人類界的關係」。最後，由於創造的記錄相當精簡，因此到了人的墮落故事，我們才發現人其實有內心世界，也有「與內在界的關係」。Wolff 描述人心對外是隱藏的，但是最終所有的決定都來自於人心。⁷⁵故事中有兩句話告訴我們其實在伊甸園中的二人其實有內在界的隱藏生活。其一，「女人見那棵樹上的果子可口，悅人眼目，可使人有智慧，就摘下來吃了。」這裡顯示女人心中有價值判斷，而在聆聽蛇的建議之後，決定反轉自己原本的價值判斷，因為判斷「果子可口，悅人眼目」，因此選擇違背神的旨意，聆聽蛇的旨意。其二，吃完果子之後，二人「發覺自己原來赤身露體」。這可以理解為一種道德良心的作用。當人未犯罪，道德良心沒有控告自己，但是在犯罪之後，羞恥感便馬上出現。這個良心一直都在人心中，只不過在此之前並沒有展現控告的作用。在短短幾句中，《創世記》的描述也隱隱約約突顯了「神人物我」的關係網絡。

Wolff 的分析也提供這方面的佐證。舊約中的人觀清楚地將「與神的關係」視為最根本的。我們有時會用「血氣」形容人的生命，但是舊約很直接地認為

⁷⁴ 《創世記》3章1-7節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/GEN.3.CNV>

⁷⁵ “The heart is always recognized as being an inaccessible, hidden organ inside the body the heart stands for the inaccessibly unexplorable - for anything that is quite simply impenetrably hidden. . . . The heart is therefore contrasted with the outward appearance. Although it is concealed from men, it is here the vital decisions are made.” Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 42-43.



「血」與「氣」都直接來自於神，因此人的生命奠基於與神保持關係。⁷⁶除了生命之外，人的形體也是來自於神，因為他是按照神的形象所造的。⁷⁷於是，人與神的關係是最根本的，因為人最終是神的創造物，也完全依賴神才能繼續生存。

第二是「人與動物的關係」與「人與土地的關係」。Wolff 將這兩個關係分別討論。⁷⁸這兩個關係突顯人不同的特色。「人與動物的關係」突顯人一方面與動物很接近，另一方面卻因為神對人的特別關注又與動物截然不同。「人與土地的關係」同樣強調人一方面與土地關係密切，因為人來自於土地、工作於土地、也回歸於土地。⁷⁹另一方面，人卻不只是土地，因為人有神的靈魂或氣息 (*ruach*)。然而，這兩個關係有一個共同之處：人被神托付要「治理」動物與土地。即使這些關係可以進一步被解釋，他們仍然可以被並列在「與自然界的關係」之下。

第三是「人與他人的關係」。神為了第一個人創造第二個人，為了讓人能夠完成他被托付的使命。這第二個人使第一個人不再孤單，反而有同伴可以並肩而行。⁸⁰Matthew Henry 優雅的注釋描繪了人與人之間的關係是平等的：「女人是用亞當的一根肋骨造成的；不是從他的頭上造出來，來統治他，也不是從

⁷⁶ “Everything that is said about breath and blood in the anthropology of the Old Testament is instruction in an ultimate reverence for life. But this reverence is not derived from the manifestation of life itself; it is based on the fact that the breath and blood belong to Yahweh, and therefore life without a steady bond with him and an ultimate tending towards him is not really life at all.” Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 62.

⁷⁷ “The relationship to God must be mentioned first here. For whatever the other relationships may be in which man is going to be living, he lives as God's creation The powerful anthropomorphisms stress that man receives his form and his life from God.” Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 93.

⁷⁸ The word of God also stands at the head of man's second relationship - his relationship to animals. . . . The fourth relationship is the one between man and earth This relationship too is determined by Yahweh. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 94.

⁷⁹ 與動物的關係：“(a) Man belongs in immediate proximity to the animals. (b) Through the special attention God devotes towards him, man is at the same time unmistakably differentiated from the animals.” Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 95.

與土地的關係：“It is a threefold one. Man is created out of the earth (2.7; cf. 3.19, 23); he has to work the soil (3.23); and he returns to the earth at his death (3.19). Moreover both the tilling of the soil and the final return to the earth are related to his creation from the earth (cf. 3.19, 23 with 2.7).” 同上。

⁸⁰ “Yahweh's decision to improve man's condition only reaches its goal with the creation of the third relationship, which takes precedence over the second in importance; this decision was to give man a companion, through the creation of woman.” Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 94.



他的腳上造出來，來被他踐踏，而是從他的肋旁造出來，來與他平等，在他的臂膀下受保護，在他的心旁受愛戴」。⁸¹

最後，雖然 Wolff 的研究中沒有將「人與自己的關係」分別出來，筆者認為這個關係確實出現在《創世記》的脈絡中，並不只是人類墮落的徵兆，因此應該被獨立出來。首先，我們可以同意 Wolff 的觀察：在古代以色列文化中的人，往往是活在這個緊密的關係網絡中，而一個孤立的人經常是出了問題的人。⁸²從這個角度來看，「人與自己的關係」可能只是近代強調個人自由的自由主義（liberalism）的發明。更何況，在《創世記》的記載中，亞當與夏娃似乎在墮落之後才出現內疚，看似代表「人與自己的關係」是一種墮落的徵兆而已。

然而，筆者仍認為《聖經》的主張是「人與自己的關係」是人所身處的關係網絡中的必要且健康的關係向度。首先，「人與自己的關係」與其他三個關係有一個共同的特色：在沒有出問題的情況下，一個人容易不會意識到這個關係向度。享受一個關係有可能產生感恩，導致人意識到這個關係。更常見的現象則是關係出了問題之後，導致我們不得不意識到這個關係向度。同樣的，

《創世記》記錄亞當與夏娃墮落之後，「二人的眼睛就開了，才知道自己是赤身露體的。於是把無花果樹的葉子編縫起來，為自己做裙子。」這是「人與自己的關係」破裂的徵兆，代表他們內在界的秩序與一致性已經被破壞了，而他們的良心反復告訴他們自己的內在界出了問題。他們所感受的羞恥是將焦點轉向於自己，並感到害羞與不舒服。這種轉向於內預設著他們裡面有可以區分出來的世界可言。這個世界的存在是因為神賜給人自由意志，留下空間讓人做出自己的決定。由此可見，「人與自己的關係」不能夠簡化為任何其他的關係。

《聖經》其他的典範人格也突顯他們都有「人與自己的關係」。《詩篇》屢次記載著詩人在禱告中與自己的掙扎，如《詩篇》42-43章的副歌顯示：

⁸¹ “the woman was *made of a rib out of the side of Adam*; not made out of his head to rule over him, nor out of his feet to be trampled upon by him, but out of his side to be equal with him, under his arm to be protected, and near his heart to be beloved” <https://www.biblegateway.com/resources/matthew-henry/Gen.2.21-Gen.2.25>

⁸² “The life of the individual in ancient Israel is always firmly integrated into the bonds of his family and thus of his people. Wherever he is set apart or isolated, something unusual if not something threatening, is happening, although it is also ultimately something essential if man is truly to become man.” Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 214.

我的心哪！你為甚麼沮喪呢？
 為甚麼在我裡面不安呢？
 應當等候神；
 因為我還要稱讚他，
 他是我面前的救助、我的神。⁸³



在本段禱告中，詩人向自己說話，用第二人稱連續詢問自己的心兩個問題，

(1) 「你為甚麼沮喪呢？」、(2) 「【你】為甚麼在我裡面不安呢？」，並且向自己的心提出一個建議：「【你】應當等候神」。這段篇幅告訴我們，「我」可以與「我的心」對話，並且勸諫自己的心改變「他」的心情。

然而，或許有人仍認為這個關係向度仍只是墮落人的徵兆。針對這個質疑，我們可以提出更清楚的證據：連《聖經》中最受肯定的耶穌都顯示自己有內在界。這個事實可見於耶穌在客西馬尼園對父神的禱告：「我的父啊！可能的話，求你使這杯離開我；但不要照我的意思，只要照你的旨意。」⁸⁴這代表耶穌自己有他獨立於神的意思（內在界），但卻願意使自己的心志服從於神的心志。若傳統基督教對於耶穌的判斷為真，而耶穌是無罪的人，這就代表連無罪的人都有內在世界，因此筆者的判斷是《創世記》中確實蘊含著「人與自己的關係」，而這個關係在舊、新約《聖經》中都更清楚地被突顯。

（二）《聖經》「神人物我」的態度說明

以上分析主張《聖經》蘊含著一個「神人物我」的關係網絡。這自然會產生一個問題：人應該怎麼分別實踐四個維度的適當關係呢？舉例來說，傅佩榮教授曾用這四個關係總結儒家、道家與《易經》的重點。若用表格呈現，這三個傳統與經典的立場如下：⁸⁵

【表 5.1】：傅佩榮教授對於儒家、道家、《易經》的四個關係之總結

關係維度	儒家（孔孟）	道家（老莊）	《易經》
與超越界的關係	對神明要敬	與大道要遊	合天道以德
與人類界的關係	對別人要恕	與別人要化	待別人以謙

⁸³ 《詩篇》42 章 5、11 節；43 章 5 節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/PSA.42.CNV> 與 <https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/PSA.43.CNV>。

⁸⁴ 《馬太福音》26 章 39 節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/MAT.26.CNV>

⁸⁵ 傅佩榮《國學與人生》，頁 7。

與自然界的關係	對物質要儉	與自然要樂	觀萬化以幾
與內在界的關係	對自己要約	與自己要安	存自己以誠

筆者曾受以上總結的啓發，並用「向上帝要合、向別人要愛、向萬物要治、向自己要忘」四句話來總結基督教「神人物我」的基本立場，如以下【表 5.2】顯示：⁸⁶

【表 5.2】：筆者對於基督教的關係網絡的 1.0 詮釋

關係維度	基督教
與超越界的關係	向上帝要合
與人類界的關係	向別人要愛
與自然界的關係	向萬物要治
與內在界的關係	向自己要忘

然而，經過進一步的思考，筆者認為「向自己要忘」應該被修正為「向自己要謙」，理由有幾個。首先，《聖經》本身更常使用「謙卑」形容人對自己的態度，因此筆者認為回歸《聖經》的用法較為穩固。其次，筆者原本選擇挑選「忘」，是因為「謙卑」預設著「忘記自我」。這是因為真正的「謙卑」不是「自傲」也不是「自卑」，乃是藉由更多關注他人而「自忘」。如華理克牧師精簡地解釋：「謙卑不是小看自己，而是少看自己」。⁸⁷同時，筆者認為呈現以上的舊架構有助於澄清「謙卑」蘊含著「自忘」的含義。更正表格如下：

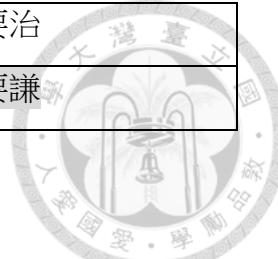
【表 5.3】：筆者對於基督教的關係網絡的 2.0 詮釋

關係維度	基督教
與超越界的關係	向上帝要合
與人類界的關係	向別人要愛

⁸⁶ 饒忠恕〈傅佩榮教授到底怎麼做哲學？——從傅佩榮教授專書中探析其「哲學方法論」〉，來自傅佩榮等《人性向善論發微：傅佩榮「人性向善論」之形成、論證與應用》，（臺北市：立緒出版社，2021 年），頁 362。

⁸⁷ Rick Warren, *The Purpose Driven Life: What on Earth Am I Here For?* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012), 149.

與自然界的關係	向萬物要治
與內在界的關係	向自己要謙



讓我們分別說明每一個關係的關鍵。

首先，「向上帝要合」。這裡的「合」指的是要與神「合一」（union）。這個概念試圖掌握天主教、東正教與新教教義中的一個共同之處。天主教強調最高理想是擁有「榮福直觀」（Beatific vision），這所指的是一種一目瞭然、對於神的美好一瞬間所擁有的完全知曉。這是一種深層的認識與合一，是罪惡被去除才能達到的狀態。東正教的特色之一則是強調 *theosis*（人的神聖化），強調人的目的是逐漸越來越像神，將與神合一視為這個聖化過程的最高理想。新教最著名的教義之一是「因信稱義」（justification by faith），但是改革宗傳統強調救贖的過程還有「因信成聖」（sanctification by faith）與「因信得榮」（glorification by faith）兩個階段。⁸⁸得榮的狀態是一個與神合一的狀態，因為一個人的罪已經完全被潔淨。這三者的共同點都是將「罪惡」（sin）當作人與神之間的最大隔閡，如《羅馬書》5章12節精準地記載：「正好像罪藉著一個人入了世界，死又是從罪來的，所以死就臨到所有人，因為所有人都犯了罪。」，⁸⁹而這個隔閱被去除之後，人將能再度與神合一，和好罪所破裂的關係。Wolff 主張人的目的是「讚美」神，而這裡的「讚美」預設著筆者所謂的「合一」，因為真正的「讚美」是全然相信上帝，因此在順境或逆境都願意降服於神的旨意，將自己的判斷降服於、合乎於神的旨意。

「合」試圖掌握「把自己全心全意的焦點放在神身上為首位」的意思，正好符合耶穌自己對於猶太律法的總結說明。耶穌曾被考問，在猶太教各個誡命當中，哪一個最為重要，如以下故事記載：

有一個經學家，聽到他們的辯論，覺得耶穌回答得好，就來問他：「誡命中哪一條是第一重要的呢？」耶穌回答：「第一重要的是：『以色列啊，你要聽！主我們的神是獨一的主。你要全心、全性、全意、全力，

⁸⁸ “Since the redemption that God grants and works out in Christ is meant to accomplish complete deliverance from sin and all its consequences, it includes sanctification and glorification from the very beginning, along with justification.” Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics (Volume Four - Holy Spirit, Church, and New Creation)* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 232.

⁸⁹ 《羅馬書》5章12節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/ROM.5.CNV>.

愛主你的神。』其次是：『要愛人如己。』再沒有別的誠命比這兩條更重要的了。」⁹⁰

在考察這個段落時，我們可以問自己一個問題。當耶穌說「你要全心、全性、全意、全力，愛主你的神」，他的重點是「完全地愛神，而不是部分地愛神」、「要率領自己的心、性、意與力來愛神」、「要愛而不是不愛神」、還是「要愛你的神，而不是其他的神」？本段落所強調的是哪一個重點呢？從文本脈絡來看，筆者認為重點在於「全」，所強調的是將整個人都投入、聚焦於神，亦即要完全地、不是部分地愛神。為什麼？因為只有那些只愛神的人，才不會將其他愛慕的對象當作篡位的偶像。人「向上帝要合」試圖捕捉這個「全面」的意思。

其次，「向別人要愛」。以上的敘述中已經記載著耶穌在新約解釋神的律法的精華在於兩個最核心的教導就是「愛神」與「愛人」兩個誠命，代表對人的態度應該是「愛」。我們可以理解人為什麼需要「全心愛神」，但是為什麼也要愛人呢？舉例來說，若我與他人沒有親屬關係，我與他人有何相干呢？

Wolff 在這裡可以幫助我們理解《聖經》的思路。他解釋屬於神的子民有一個「由內至外」的「愛人」命令：從（1）「愛血親」至（2）「愛『兄弟』」至（3）「愛鄰舍」至（4）「愛敵人」。

「愛人」最基本的對象就是（1）「愛血親」。這指的是所有有血緣關係的人。（2）「愛『兄弟』」指的範圍是神所揀選的衆子民，把甚至以色列當中最卑微的人都當作自己的兄弟看待。每一個人都曾被神從埃及拯救出來，他們之間便擁有一個「共同」身份：他們都屬於神所拯救的大家庭，並共同依循神的旨意生活。⁹¹接著，（3）「愛鄰舍」指的對象是所有「非以色列人」（之後另稱作為「外邦人」）。神的子民要意識到自己沒有比自己國家之外的人還要

⁹⁰ 《馬可福音》12章 28-31節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/GEN.1.CNV>

⁹¹ "But the tribes of Israel knew that as Yahweh's people they were especially closely bound together, above all on the basis of their common salvation history and Yahweh's proclamation of his will (Josh. 24). . . . What is particularly noteworthy, and had far-reaching consequences, is that even the people on the very outskirts of early Israelite society are included in this brotherhood From the king down to the slave 'all Israel' lives on the common 'heritage' of the land which Yahweh has given her (Deut. 12.9; 15.4; 19.10 and frequently elsewhere). That is why one man is the other man's brother. The relationship founded on Yahweh takes precedence over physical brotherhood (Deut. 13.7ff.; cf. Ex. 32.29)." Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 187.



好，⁹²以及這些「鄰舍」也最終都是神做造的人。最後，(4)「愛敵人」都被包含在這個「愛人」的誠命中。「愛敵人」最好的機會就是當敵人困於窘境，神的子民就有機會「以善報惡」，藉此讓原本的敵人對於自己的敵意感到愧疚，雙方便有機會和好。⁹³

其三，「向萬物要治」是《創世記》所記錄的誠命，是神對人所說的第一句話：「要繁衍增多，充滿這地，征服它；也要管理海裡的魚、空中的鳥和地上所有走動的生物」。這句話經常被稱作爲「文化使命」（cultural mandate），意思是人被托付要透過治理天下萬物而創造各種多元的「文化」。人在萬物之中應該當作神的代表，一方面一定要遵循神的意思「治理」；另一方面確實被托付要「治理」，因爲他正好是透過「治理」才實現神的「形象」。⁹⁴

人該如何治理呢？Wolff 從三個方面解釋。(1) 治理的「前提」(presupposition) 是人活在一個「去神話化的世界」(demythologized world)：

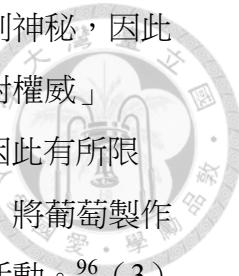
世界上的一切事物都被揭示爲上帝的創造；因此對於已經掌握這一點的人來說，神聖的地球、神聖的野獸、神聖的星座或任何其他人類基本上無法接近的神聖領域一律不存在。整個非神話化的世界可以成爲人類的環境、生存的空間、可供人類塑造的東西。⁹⁵

⁹² “Genesis makes it strikingly evident that morally Israel is no better than the rest of the world. But it experiences a word that leads it further, and that sets up ripples extending beyond its own brothers.” Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 188.

⁹³ Here the enemy's emergency becomes the chance to overcome enmity. It emerges from Egyptian texts that fiery coals really were heaped on a man's head in an atonement trial, as a sign of shame and remorse on the part of someone who has been guilty of an offence. Thus the wise man begins to practise love of his enemy in his misfortune may expect that the man who hates him will also be sorry for the enmity, and that he will be ready for reconciliation. He can hope that Yahweh will 'complete' (*slm piel*) the act for him. Thus Paul can pick up the Old Testament word of wisdom exactly (Rom 12.17-21). Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 190-91.

⁹⁴ “... that special relationship to the rest of creation in which God sets man . . . is the *dominating* relationship It is precisely in his function as ruler that he is God's image man is set in the midst of creation as God's statue. He is evidence that God is the Lord of creation; but as God's steward he also exerts his rule, fulfilling his task not in arbitrary despotism but as a responsible agent.” 同上，頁 160-161。

⁹⁵ “All and everything that is to be found in the world is revealed as being God's creation; consequently, for the man who has grasped this, there is neither a divine earth, nor divine beasts, nor divine constellations, nor any other divine spheres basically inaccessible to man. The whole demythologized world can become man's environment, his space for living, something which he can mould.” Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 162.



換言之，人被神命令要「治理萬物」，而天下沒有任何一物是特別神秘，因此不包含在這個命令以內。（2）治理的「性質」（nature）是「絕對權威」（absolute dominance）。當然，這個權威服從於神的權威之下，因此有所限制。「管理」的字根可能來自於「踩踏」，可能來自「踩踏葡萄」將葡萄製作成葡萄酒的圖像。於是，人的「管理」範圍包括這類的有用調整活動。⁹⁶（3）治理的「對象」則包括土地與動物，指的是大自然的整體。動物最接近人類，最有可能被視為人的同等生物，因此《創世記》特別強調動物也包括在內。⁹⁷總而言之，人是神的形象，是神在天地之間的代表，因此被托付「治理」萬物。這是《聖經》對於人與自然之間的基本立場。

最後，「向自己要謙」。南非牧師慕安德烈（Andrew Murray）曾犀利地解釋「謙卑」是人在不同狀況下都應該有的樣子：

謙卑有三大動機：身為造物，我們應當謙卑；身為罪人，我們應當謙卑；身為聖人，我們應當謙卑。謙卑首先體現在天使身上，其次是墮落前的人類，以及身為人子耶穌的身上。在我們墮落的狀態下，謙卑為我們指明了唯一的道路，讓我們能夠回歸到作為造物的正確地位。身為基督徒，恩典的奧秘告訴我們，當我們在救贖之愛的無比偉大中迷失自我時，謙卑對我們來說就成為永恆幸福的頂峰。⁹⁸

身為神的造物（creature）、身為墮落的罪人（sinner）及身為得救的聖人（saint），人對自己的正當態度都應該是「謙卑」。從第四章的分析來看，這代表無論是在論述人的原樣、人的問題、人的解方或人的理想，「謙卑」是人應當對於自己擁有的態度。人的原樣是神的造物，因此人必須要記得自己的氣

⁹⁶ “(b) The *nature* of the universal human stewardship is absolute dominance . . . It always means an action in which man reduces something to his use through the application of force (Josh. 18.1). Thus mankind as God's image is equipped with certain capacities and authorized to have the world at his disposal . . . The meaning 'to rule' has perhaps developed out of the meaning 'to tread' . . . describing the activity of the wine-press. This points in the direction of a re-fashioning activity, such as takes place in the wine-press when the grapes are turned into wine. Man is empowered to make comparable useful alterations.” Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 163.

⁹⁷ “(c) As the *object* of rule, first of all the earth is named as a whole, and then the animals in particular. Why are they singled out? Only they can be considered possible rivals to man.” Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 163.

⁹⁸ “There are three great motivations to humility: it becomes us as creatures; it becomes us as sinners; and it becomes us as saints. Humility is first seen in the angels, in man before the Fall, and in Jesus as the Son of Man. In our fallen state, humility points us to the only way by which we can return to our rightful place as creatures. As Christians, the mystery of grace teaches us that as we lose ourselves in the overwhelming greatness of redeeming love, humility becomes to us the consummation of everlasting blessedness.” Andrew Murray, *Humility: The Journey Toward Holiness* (Grand Rapids: Bethany House Publishers, 2001), 10.



息完全來自於神。莊子解釋「道」是「自本自根」的存有。《聖經》眼中的人，從一開始就不是「自本自根」的存有。人的問題是成為墮落的罪人，因此在神眼中不再完美。不完美的創造物不能出現在神面前，因此沒有任何自傲的餘地，而只能夠謙卑。根據《聖經》，人唯一的解方是透過耶穌的拯救。由於這是一種純粹的「他救」而非「自救」之途徑，因此人也應當謙卑。人的理想是成為完全得救與聖化的聖人，而這個過程需要神的幫助才能完成，因此人也沒有任何誇口的理由，應當謙卑。換言之，人的本性使人始終都應該「向自己要謙」。

《箴言》是《聖經》的智慧書卷之一，其中最經典的宣告就是「敬畏耶和華是智慧的開端」。⁹⁹ Wolff 解釋真正的智慧必定預設謙卑。他甚至主張，唯獨謙卑的人才是一個「真人」，一個真正的人。這是因為只有那些追求智慧的人才會學習敬畏耶和華，而如以上所顯示，《聖經》肯定與神有適當的關係為不可或缺的。¹⁰⁰

三、孟莊與《聖經》人性論的問答對立

第四章的問答對立提出（1）「何謂人的原樣？」、「2）「何謂人的問題？」、「3）「何謂人的解方？」與（4）「何謂人的理想？」四個問題。這四個問題形成分析孟莊人性論之故事的四個階段。基督教的人性論同樣回答詢問且回答這四個問題。¹⁰¹ 最早整理出人性所經歷的四個階段是奧古斯丁（Augustine）。他認為人性有四個重要的階段。（1）在原始狀態中，人可能行惡、可能不行惡（*posse peccare, posse non peccare*）。（2）在墮落之後，人不可能不行惡（*non posse non peccare*）。（3）在救贖之後，人可能不行惡（*posse non peccare*）。（4）在成聖之後，人不可能行惡（*non posse*

⁹⁹ 《箴言》9章10節，新譯本。<https://www.bible.com/bible/40/pro.9.10>

¹⁰⁰ “Humility is wisdom's indispensable accompaniment (Prov. 18.12) Pride is the twin of foolishness. For arrogance which abandons the fear of God also robs man of his future. Only the humble remains truly man, for wisdom sets him on the truth path of the fear of Yahweh.” Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 213.

¹⁰¹ 唐君毅先生也曾捕捉到基督教之中人的「原樣」與「問題」之間的鴻溝，觀察基督教中有「第一義人性」與「第二義人性」：前者指在伊甸園裏無罪的亞當與夏娃，後者則指墮落之後的所有人類。參閱陳振崑〈唐君毅與儒耶會通——兼論心靈主體的超越性〉，《哲學與文化》第四十七卷第九期，2020年，頁27。

peccare）。奧古斯丁其中最大的突破在於澄清基督教在四個階段中所提供的立場。¹⁰²

後來托馬斯·波士頓（Thomas Boston）繼承了這四個階段，並針對每一個階段下了自己的標題：（1）原始的完整（Primitive Integrity）、（2）徹底的墮落（Entire Depravity）、（3）開始的恢復（Begin Recovery）與（4）完美的幸福或痛苦（Consummate Happiness or Misery）。¹⁰³他認為這四個階段描述的對象是（1）人類在樂園中的父母、（2）未重生者、（3）重生者、以及（4）未來所有人類的狀態。近年也有學者使用（1）創造（Creation）、（2）叛亂（Rebellion）、（3）救贖（Redemption）及（4）成全（Consummation）四個標題精簡地形容人類在這四個階段中最主要的經歷。¹⁰⁴基督教的立場大概可以用以下的【表 5.4】精簡地呈現重點：

【表 5.4】：基督教藉「惡」論人性的故事

基源問題	階段標題	階段狀態
何謂人的原樣？	創造：原始的完整	人可能行惡
何謂人的問題？	叛亂：徹底的墮落	人不可能不行惡
何謂人的解方？	救贖：開始的恢復	人可能不行惡
何謂人的理想？	成全：完美的幸福	人不可能行惡

以上的架構可以與以上對於《孟子》與《莊子》的架構，尤其是他們對於「心」的分析。這是因為以上的「可能」性都是「人心」的可能性：人【心】可能行惡、人【心】不可能不行惡、人【心】可能不行惡、人【心】可能不行惡、人【心】不可能行惡。由於「心」在基督教的思想中，可以指整個人，因

¹⁰² 「奧古斯丁以區分人類在墮落前後的各種道德狀態或條件而聞名。在墮落之前，亞當有能力犯罪 (*posse peccare*) 和不犯罪 (*posse non peccare*)。他不具備不犯罪 (*non posse peccare*) 或不犯罪 (*non posse non peccare*) 的能力。」“Augustine is famous for distinguishing various moral states or conditions of man both prior to the fall and after it. Before the fall Adam had the ability to sin (*posse peccare*) and the ability not to sin (*posse non peccare*). He did not possess the inability to sin (*non posse peccare*) or the inability not to sin (*non posse non peccare*).” R. C. Sproul, *Grace Unknown: The Heart of Reformed Theology* (Grand Rapids: Baker Publishing, 1997), 123.

¹⁰³ Thomas Boston, *Human nature in its fourfold state, of primitive integrity, entire depravity, begun recovery, and consummate happiness or misery* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1850), iii-v.

¹⁰⁴ Mark Talbot, *Give Me Understanding That I May Live: Situating Our Suffering within God's Redemptive Plan* (Wheaton: Crossway, 2022), 15.

此我在架構中就暫時將它減除。此外，這裡的「惡」指的是「善」的相反。若接受傅佩榮教授的定義，將「善」定義為「人與人之間適當關係的實現」，並順著潘小慧的建議，將「善」擴充為與「人與天人物我之間適當關係的實現」，我們可以將「惡」視為這四個關係的破壞。這種破壞有積極與消極兩種破壞，在基督教傳統中被稱為侵犯的罪（sins of commission）與疏忽的罪（sins of omission）。¹⁰⁵

然而，如果要更精準地做對比，最好的分析是將以上的介紹化為「心」的架構進行對比。若聚焦於基督教對於「心」的理解，我們可以得出以下的架構。

【表 5.5】：基督教藉「心」論人性的故事

基源問題	階段標題	階段狀態
何謂人的原樣？	創造：原始的完整	人之初，順神心 (《創世記》1-2 章)
何謂人的問題？	叛亂：徹底的墮落	離神話，生硬心 (《申命記》11 章 16 節) (《申命記》29 章 18 節)
何謂人的解方？	救贖：開始的恢復	神介入，賜新心 (以西結書 36 章 26-27 節)
何謂人的理想？	成全：完美的幸福	一心愛，合神心 (《申命記》6 章 5 節) (《馬太福音》22 章 27 節)

¹⁰⁵ 美國聖公會的公禱書有一個禱告突顯侵犯的罪與疏忽的罪：「最仁慈的上帝，我們承認我們在思想、言語和行為上，以及我們所做和未做的事情上，都得罪了你。」參閱"An Order for Compline," accessed 04/28, 2025, <https://www.bcponline.org/DailyOffice/compline.html>.



如以上表格顯示，筆者認為基督教的立場同樣可以從「心」的角度理解。人「心」的原樣是「順心」，人「心」的問題是「硬心」，人「心」的解方是「新心」，人「心」的理想是「一心」。¹⁰⁶

(一) 「順心」：「心」的「原樣」

《聖經》對於人的原樣只有提供兩章的敘述，在其中也沒有特別用「心」敘述其原樣。然而，我們仍然可以從故事中的脈絡重構一個準確圖像。筆者將這個圖像稱作為「順心」，因為人與神最原始的關係擁有一個清楚的「呼召」與「回應」、「命令」與「順從」的結構。

神對於人的其中一個根本的誠命是「要繁衍增多，充滿這地，征服它；也要管理海裡的魚、空中的鳥和地上所有走動的生物。」¹⁰⁷神也幫助人開始執行自己管理的責任，將動物帶到人面前請人命名牠們：「耶和華神用泥土造了野地的各樣野獸，和空中的各樣飛鳥，把牠們都帶到那人面前，看他給牠們叫甚麼名字；那人怎樣叫各樣有生命的活物，那就是牠的名字。」¹⁰⁸從中，我們可以看見神與人之間的關係有一種自然的「命令」與「順從」的關係。

這裡的「順」除了行為上的「順從」，也預設著「聽順」的意思。一個人若願意「順從」，代表他在「認真聆聽」且「聽順」對方。這個「聽順」的「心」正好是所羅門王的智慧所在：他請神賜給他一個「聽順的心」（*leb somea*）。¹⁰⁹在人類墮落之前，人很自然地擁有一個「順心」，在每一件事情上都聆聽神，並且相信神的話，因此馬上執行他所吩咐的一切話。

孟子認為「心」的「原樣」是「存心」，與基督教有相當大的共識。孟子與基督教皆認為人在最原始的時候出生是有行善與行惡的潛力，但是人必須要做出選擇：一個人要選擇發揮行善的潛力還是發揮行惡的可能性？這兩種立場都預設人有自由的選擇。更重要的是，雙方都認為人在這個狀態是部分理想的，至少還沒有出問題，卻只有還未實現的潛能。真正的成熟在於實踐善行。

¹⁰⁶ 上一個段落提出新教對於「信」的重視，並解釋信心貫穿著人類一生，可見於新教所提倡的因信稱義、因信成聖與因信得榮的三個步驟。若與本段落的「四個問題」結合，我們或許可以將這三個「信」理解為不同步驟之間的「橋梁」。換言之，因信稱義使人從「問題」進入「解方」、因信成聖使人從「解方」進入「理想」，而因信得榮描述「理想」已經達到的狀態。

¹⁰⁷ 《創世記》1章28節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/GEN.1.CNV>

¹⁰⁸ 《創世記》2章19節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/GEN.2.CNV>

¹⁰⁹ “... Solomon's great wisdom consists in the fact that he does not ask for long life, riches, or the lives of his enemies, but for 'a hearing heart' (I Kings 3.9-12).” Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 47.

莊子則認為「心」的「原樣」是「事心」，認為人心中蘊含著至少兩個戒律規範人心：「命」的戒律使「子之愛親」，而「義」的戒律則使「臣之事君」。這種描述與孟子對於人倫的理解有相當大的相同之處，也是基督教會肯定的。畢竟，基督教認為人出生於不同家庭，而家庭之間有彼此相愛的必要。在以色列設立了國王之後，也同樣出現了「君臣」之間的人倫關係。共同之處則在於莊子與基督教皆認為人有一些與生俱來的人倫關係，是人必須要老老實實地去實踐的，不可避免的事實。

(二) 「硬心」：「心」的「問題」

然而，人卻「墮落」了。人不再選擇「聽信」神，反而選擇聽信他們應該治理的蛇。注釋經常將這裡的蛇理解為「魔鬼」或「撒旦」：¹¹⁰

在耶和華神所造野地所有的活物中，蛇是最狡猾的。蛇對女人說：「神真的說過，你們不可吃園中任何樹上的果子嗎？」女人對蛇說：「園中樹上的果子，我們都可以吃；只有園中那棵樹上的果子，神曾經說過：『你們不可吃，也不可摸，免得你們死。』」蛇對女人說：「你們決不會死；因為神知道你們吃那果子的時候，你們的眼睛就開了；你們會像神一樣，能知道善惡。」於是，女人見那棵樹的果子好作食物，又悅人的眼目，而且討人喜愛，能使人有智慧，就摘下果子來吃了；又給了和她在一起的丈夫，他也吃了。二人的眼睛就開了，才知道自己是赤身露體的。於是把無花果樹的葉子編縫起來，為自己做裙子。¹¹¹

我們要記得《聖經》眼中的人活在「神人物我」的關係網絡中，而與神的關係是最為根本的。人是神的形象，是那唯一適合治理神所創造的世界的創造物。人的身體與氣息都來自於神，而神也完全沒有虧欠人。他反而吩咐人說「園中各樣樹上的果子，你都可以吃」。¹¹²這是一個豐富的邀請，吩咐人一定要好好地享受神為他所創造的一切。

然而，人卻完全撇下這一切的好處，相信了蛇的謊言。這是一個「聽信」的征戰：人會相信神，還是會相信蛇？神的言行都說「我是愛你且可靠的神」，而蛇的言語則質疑這個事實，並主張「神是一個小氣且擔心有挑戰者的神」。一旦人聽信了蛇的言語，人等於是毀謗了神，同意蛇對於神的負面評

¹¹⁰ *The ESV Study Bible, English Standard Version*, (Wheaton: Crossway Bibles, 2008), 55-56.

¹¹¹ 《創世記》3章1-7節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/GEN.3.CNV>

¹¹² 《創世記》2章16節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/GEN.2.CNV>

價，等於是說神不可靠。人便違背了神唯一給了他們的限制：「只是那知善惡樹的果子，你不可吃；因為你吃的時候，你必要死。」¹¹³

人的「心」原本對於神是「聽順」的、是「順從」的。但是接受對於神的另類評價之後，他們對於神的「心」則變成「硬心」。這個「硬心」在後續以色列歷史上經常出現，使先知們屢次警告以色列人不要「硬著心」，將自己的心對神或對人關起來，不再聽見他們所說的任何話。¹¹⁴這種「硬心」也經常用其他方式形容，包括心「偏離」或「轉向」於神，並且有與「硬著頸項」並列。¹¹⁵其實，「硬心」應該對大多數人不是一個陌生的經驗：它正好是「順心」的相反，主要差異在於「聆聽與否」。一個「硬著心」的人聆聽的目的不是理解與順服，而是反駁與質疑。這是基督教如何描述人「心」所出的問題。

孟子認為「心」的「問題」是「放心」，亦即一個人不再存其心，而是砍伐自己心中行善的開端，不斷壓抑自己良心所發出來的警告，並不再耕耘心中的雜草。在這種情況之下，人將迅速地變成如牛山一樣的道德方面「禿禿的」人。基督教的「硬心」同樣預設一種「死亡」的比喻，因為一顆心應該是活躍的、有生命力的，而不應該是硬邦邦、沒有感覺的。孟子與基督教皆認為人心是一個需要被適當培養才能繼續生存的存有。

莊子認為「心」的「問題」是「成心」，是將自己的判斷投射到萬物之上，不再允許新的變化納入自己的考量與判斷，藉此逐漸僵化。根本上，莊子認為人的問題在於過於看重自己的判斷能力。當人認為自己的是非、善惡之判斷是絕對的，就容易面臨問題。基督教也認為人的判斷若成為絕對的，正是「硬心」的開始。《創世記》記載著上帝對於人類第一個禁戒：「你可以隨意吃園中各種樹上的果子，只是不可吃那棵分別善惡樹的果子，因為你吃的日子必定死。」¹¹⁶這顆「分別善惡樹」在故事中並沒有展現任何特殊功能，因此最合理的理解似乎是一個更簡單的詮釋：假如人類聽順上帝的禁戒，他們基本上

¹¹³ 《創世記》2章16節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/GEN.2.CNV>

¹¹⁴ 舉例來說，《申命記》15章7節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/DEU.15.CNV>

《詩篇》95篇8節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/PSA.95.CNV>

¹¹⁵ 偏離：《申命記》29章18節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/DEU.29.CNV>
轉向：《申命記》30章17節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/DEU.30.CNV>

硬著頸項：《申命記》10章16節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/DEU.10.CNV>

¹¹⁶ 《創世記》2章16-17節，當代譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/1392/GEN.2.CCB>.

是將「分別善惡」的主權留給上帝，但是他們如果吃下「分別善惡樹」的果子，他們則是將「分別善惡」的主權拿到自己的手中。關鍵的問題在於，誰的「善惡」之判斷是絕對的：上帝的還是人的？莊子對於人的「成心」也有類似的批評：當人開始設立自己的「仁義」，並提倡這種人為的標準，就算他們一開始確實奠基於一個更超越的事實，人往往容易落入將「分別善惡」的權柄拿到自己手上的陷阱。

（三）「新心」：「心」的「解方」

以色列歷史上經常有先知（神的使者）或國王勸告以色列人，強調人民有義務率領自己的心「歸向於」神。¹¹⁷以色列歷史中經常將大衛王視為道德典範，因為他是一個「合神心意」的人。換言之，他的心在每一件事上都「歸向於神」，他所追求的是神所追求的，他的心所在乎的事是神所在乎的事。

然而，我們在以色列歷史中發現，大衛卻也不完美，甚至犯了許多可怕的罪。¹¹⁸於是，就算後續的以色列史學家經常用大衛的「合神心意」當作一個衡量其他國王的標準，¹¹⁹《聖經》整體仍對人的「自救」能力相當悲觀。

先知以西結記載著神最終「他救」的計畫：

我必把新心賜給你們，把新靈放在你們裡面；我必從你們的肉體中除去石心，把肉心賜給你們。我必把我的靈放在你們裡面，使你們遵行我的律例，謹守遵行我的典章。¹²⁰

神打算將拿走人的「石心」，並賜給人一個「新心」。這顆「新心」是一顆「肉心」，對神是再度敏感的，不再像以前一樣是「硬心」。這也突顯基督教其中的特色，亦即強調人不只是需要表層的醫治或修養，而是徹底的心靈手術。

孟子認為「心」的「解方」是「求心」，因為孟子認為只要一個人願意「求心」，之前被「放掉」的「心」就能夠重新被找回來。基督教在這方面沒有孟子那麼樂觀，不認為人自己可以找回自己所放掉的心，但是卻肯定上帝有

¹¹⁷ 《列王記上》8章58節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/1KI.8.CNV>

¹¹⁸ 《撒母耳記下》11章節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/2SA.11.CNV>

¹¹⁹ 《列王紀上》11章4節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/1KI.11.CNV>

¹²⁰ 《以西結書》36章26-27節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/EZK.36.CNV>

「求人心」的能力。在策略上，若用孟子的描述，或許這也是基督教可以肯定的說法，只不過他們的差別會在於進行「求心」的主體會不一樣。然而，在「成聖」的階段，基督教仍會肯定人必須要與神合作才能完成這個過程。

莊子認為「心」的「解方」是「心齋」，因為唯有逐步「齋戒」自己心中的各種判斷，一個人才能不再被這些判斷束縛。莊子認為人這方面的問題根深蒂固，甚至需要「心齋」到「形如槁木，心如死灰」的程度，將自己內在所有的判斷都移除之後，人才能與大道的判斷與運作聯繫。缺乏這種「齋戒」，人心很難不將自己的各種判斷當作判斷萬物與他人的標準。同樣的，基督教認為這個問題是根深蒂固的，甚至需要一個「新心」。其實，若將「心齋」推到極緻，人心過去的判斷與樣子都已經死去了。在莊子與基督教的思想中，人心都需要「死」，但是在基督教的思想中，上帝會提供一種「復活」（resurrection），亦即來自上帝的「新心」。這是雙方的重要共識與差異所在。

（四）「一心」：「心」的「理想」

舊約中反復強調神不看外表，而看內心。¹²¹他所追求的是一個「合神心意」的人。¹²²如以上所說，耶穌將舊約律法濃縮為一句話：「盡心愛神」與「愛人」。然而，以上的分析已經顯示「盡心愛神」所強調的是「完全」而非「部分」。另外一個翻譯就是「一心」（*kol lebab*）愛神，而這個翻譯更能夠掌握《聖經》中的關鍵。

「一心」所對照的是「分心」，有時被稱作為「三心兩意」。¹²³一個人可以「愛神」，但是卻不是「一心愛神」，如所羅門愛神又愛自己幾百多位妻妾。這就是《列王記上》對於所羅門王的批評：他雖然愛神，卻沒有像他父親大衛王一樣「一心」愛神。¹²⁴

¹²¹ 《撒母耳記上》16章7節，新譯本，<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/1SA.16.CNV>。

¹²² 《撒母耳記上》13章14節，新譯本，<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/1SA.13.CNV>。

¹²³ 《雅各書》1章8節，新譯本，<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/JAS.1.CNV>。

¹²⁴ 所羅門王在《列王紀上》8章61節對人民說：「所以你們的心要完全歸給耶和華我們的神，遵行他的律例，謹守他的誠命，像今天一樣。」新譯本，<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/1KI.8.CNV>。然而，《列王記上》11章4節記載他其實自己沒有達到這個標準：「所羅門年老的時候，他的妃嬪誘惑他的心偏離了神去隨從別的神。他的心不像他的父親大衛那樣完全歸於耶和華他的神。」新譯本，<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/1KI.11.CNV>。



一個「一心」愛神的人是一個一貫的人，他有一個清楚的最高價值。在任何衝突的當下，他都有清楚的優先順序。如果需要犧牲他與神的關係，一個「一心」愛神的人並不願意做這個犧牲。這正好與伊甸園中的亞當與夏娃的選擇是相反的。

若從「心」的角度理解基督教對於人性四個階段的立場，我們可以從「順心」、「硬心」、「新心」與「一心」的變化刻畫出基督教整體的立場。我們藉此也準備好可以開始做精要對齊了。

孟子認為「心」的「理想」是「盡心」，認為當一個人全力以赴，窮盡地實踐心中所有的要求，將能「知天」與「事天」。基督教所提倡的「一心」其實與孟子也有許多共識。雙方都會認為「專一」是成功唯一的途徑，一個人必須要清楚知道生命中最重要的價值是什麼，並且立志於追求那個對象。對孟子而言，人類難以直接追求「與天的關係」，因此間接地可以透過天所賦予的心，聆聽心所發出的各種要求，藉此得知天命以及自己的使命。基督教則對於與神直接的關係更為肯定，但是同樣肯定「盡心」追求是過程的一部分，如耶穌所說：「你要盡心、盡性、盡意、盡力愛主—你的神。」¹²⁵

莊子認為「心」的「理想」是「鏡心」，要求一顆「靜」的「心」，能夠應對每一個情況卻不為自己帶來任何傷害，也不傷害他人。這種心態不再拘泥於自我，而能夠將焦點放到外在世界上、其他人或道的運作。擁有「鏡心」的人處事自在，因為不必不斷維護自己的尊嚴，反而可以仔細地聆聽對方，並透過對方的反應提出適當的回應。基督教所提倡的「一心」同樣有類似的「靜」之性質，因為一個真正「合神心意」的人會意識到神的主要誠命有兩個：愛神與愛人。這種人所展現的狀態是不過度地聚焦於自我，而是一直把焦點放在神的心意上與他人的需要上。「一心」的理想是將自己的心當作一個反照神的鏡子。莊子的「鏡心」所強調的是在任何情況都有應變方式，而基督教則更多強調鏡子所反照的對象之重要性。

四、孟莊與《聖經》人性論的精要對齊

¹²⁵ 《馬太福音》12章30節，新標點和合本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/46/MRK.12.CUNP-%25E7%25A5%259E>



精要對齊預設兩個思想體系整體的比較，因此可以從最終比較的結果做一個分類。如以上所指出，從結論而言，孟莊比較研究經常得出「對立」或「相通」的立場。然而，「相通」可以進一步分類為兩種立場，形成「雙方互斥」（對立）、「雙方互補」及「單方彌補」三種結論。

近年《孟子》人性論比較研究正好顯示這三種不同的立場。以下將會藉由介紹《孟子》人性論比較研究說明精要對齊這方面的細部分類。我們將從精要對齊中分別呈現孟子與基督教人性論之間的精要對齊之立場，再呈現莊子與基督教人性論之間的精要對齊之立場。

（一）《孟子》與基督教人性論的精要對齊

「雙方互斥」指雙方觀點不可能同時並存，如黃文樹比對印順法師與梁漱溟的分析，兩者對於孟子的觀點不能同時為真。「雙方互補」指雙方觀點可以同時並存，如傅佩榮對儒家與基督宗教人性論的分析，認為儒家與基督教所提出的建議可以互相彌補。而「單方彌補」則指甲方觀點可以彌補乙方觀點的短處，如湯士文對儒家與基督教的分析，認為基督教可以彌補儒家缺乏之處。以下簡單說明。

就「雙方互斥」的例子而言，黃文樹在其論文中從四個面向比對印順法師與梁漱溟對於孟子「性善論」的詮釋，並且發現兩者對於孟子「性善論」的理解大不相同。¹²⁶其一，就「性善論是否符合事實？」而言，印順法師給予否定的答案，而梁漱溟則給予肯定的答案。其二，就「性善論是否有足夠的深度診斷且治療人的問題？」而言，印順法師給予否定的答案，而梁漱溟則給予肯定的答案。其三，就「性善論有什麼特色？」而言，印順法師認為孟子重視主觀性，而梁漱溟則認為孟子重視主宰性、聯通性與創造性。最後，就「性善論到底多難實踐？」而言，印順法師認為孟子性善論務實且容易，而梁漱溟則認為孟子性善論不容易且不宜忽略。

就「雙方互補」的例子而言，其中具有代表性的儒家與基督教比較研究有傅佩榮的 *Communication Between Confucianism and Christianity*。在其書中，傅教授指出儒家的人性論是「人性向善」，而基督宗教的立場則是「人性向惡」，並且主張儒家與基督宗教可以互補。他認為儒家人性論可以補上基督教

¹²⁶ 參見黃文樹〈印順法師對孟子性善論的理解——兼與梁漱溟比較〉，《南台人文社會學報》19期，（2018年），頁1-37。

容易漏掉的「積極行動力」，而基督教的人性論則可以補上儒家容易漏掉的「救贖觀」。¹²⁷

就「單方彌補」的例子而言，湯士文比較如儒家人性論和修養論與基督教人性論與救贖論。他認為孟子的「性善」代表儒家傳統之主流，因為連荀子的「性惡」都「建立在性善論的基礎上，隱含著性善論的因素」，因為「既然人可以通過教而為善，這就從另一個側面說明人性之中有善的成份」。¹²⁸為了提供清楚的比較，湯士文從四個面向整理儒家與基督教的觀點，且用「三字經」的方式呈現其結論，而其結論正好對應到「人類的故事」所提出的四個「問題」，再度作證學者思想中蘊含著本文所突顯的架構。就「人的原樣」而言，儒家與基督教都主張「人之初，性本善」。就「人的問題」而言，儒家主張「性相近，習相遠」，而基督教則主張「因犯罪，生惡念」。就「人的解方」而言，儒家主張「苟立志，能為善」，而基督教則主張「蒙救贖，能為善」。就「人的理想」而言，儒家主張「靠修行，成聖賢」，而基督教則主張「被聖化，達完成」。兩者的比較呈現於筆者以下所整理的【表 5.6】：

【表 5.6】筆者整理湯士文比較儒家人性和道德修養論與基督教人性和救贖論

基源問題	湯士文：儒家	湯士文：基督教
何謂人的原樣？	人之初，性本善	人之初，性本善
何謂人的問題？	性相近，習相遠	因犯罪，生惡念
何謂人的解方？	苟立志，能為善	蒙救贖，能為善
何謂人的理想？	靠修行，成聖賢	被聖化，達完成

在比較之後，湯士文提出以下四方面的判斷，以下由筆者摘要以便更清楚地突顯湯士文的對照判斷：

1. 儒家主張善性，認為人可自救，因此過度樂觀
2. 基督教主張罪性，認為人須他救，因此符合事實
3. 儒家觀點能夠為某些偏頗神學的人性論提供糾正

¹²⁷ Pei-Jung Fu, *Communication Between Confucianism and Christianity—A Philosophical Reflection* (Taipei: Yeh Chyang Publishing Corp., 1988), 43, 111.

¹²⁸ 湯士文〈聖賢與完全：儒家文化的人性論和道德修養論與基督教的人性論和救贖論之比較〉，《中國基督教研究》18期，（2022年），頁87。

4. 基督教觀點能夠為核心正統儒家的修養論提供動力¹²⁹

換言之，雖然筆者一開始用「單方彌補」形容湯士文的研究，他最終的建議其實與傅佩榮教授的判斷相當接近，甚至有微微的「雙方互補」之味道。

總而言之，從以上的分析中，我們看見「均勻對比」的方法基本上可以得出「雙方互斥」、「雙方互補」及「單方彌補」三種結論，正好呈現於《孟子》人性論比較研究中。

如果隨著湯士文的做法，將孟子與基督教的立場用《三字經》的方式呈現，卻用筆者以上的分析結果，會得出以下的架構：

【表 5.7】筆者整理孟子與基督教人性論之比較

基源問題	孟子	基督教
何謂人的原樣？	人之初，存其心	人之初，順神心
何謂人的問題？	不真誠，放其心	離神話，生硬心
何謂人的解方？	真誠思，求其心	神介入，賜新心
何謂人的理想？	盡其心，知天命	一心愛，合神心

從以上精簡的精要對齊中，我們可以看出幾個值得注意的異同之處：

1. 基督教認為人性論與人性息息相關，在每一個階段「心」與「神」都有關係。相對而言，孟子同樣肯定知天命為最終的目的，但是在每一個階段並沒有那麼直接強調與天的關係。
2. 孟子在論人心的內容時，更多強調人心中的適當欲望。相對而言，基督教用 *nephesh*（有欲求、欲望的創造物）定位人類，強調人有自然欲求又有適當欲望，並非常肯定這些欲求與欲望。
3. 孟子與基督教都強調「完全專注」於最高理想，以及這個專注所帶來的清晰知識。
4. 孟子更多強調人所負責的「回應」，而基督教則更多強調神所負責的「主動」。

¹²⁹ 湯士文〈聖賢與完全：儒家文化的人性論和道德修養論與基督教的人性論和救贖論之比較〉，《中國基督教研究》18期，（2022年），頁100-106。



這種分析有助澄清孟子與基督教整體上的差異所在最終回歸於對於人的原樣的評論與問題的診斷。這個差異也包括著知識來源：孟子純粹是採用哲學的反思的方法，而基督教則主張自己有特殊啓示，因此才能知道人類最原始的樣子如何。這自然會引發出不同的理論內容。

(二) 《莊子》與基督教人性論的精要對齊

就如莊子人性論的研究比孟子人性論的研究較少，莊子人性論的比較研究也較少。此外，過往研究對於莊子的評價是他大致上缺乏對倫理（與背後所預設對於人性）的立場。然而，近期也有學者開始澄清莊子倫理立場。¹³⁰於是，以下也將試圖呈現這些倫理背後大致所預設的人性論立場。

若使用《三字經》的呈現方式，並輸入我們以上對於莊子與基督教的立場的理解，我們會得出以下的表格：

【表 5.8】筆者整理莊子與基督教人性論之比較

基源問題	莊子	基督教
何謂人的原樣？	人之初，事其心	人之初，順神心
何謂人的問題？	事其心，養成心	離神話，生硬心
何謂人的解方？	練心齋，去成見	神介入，賜新心
何謂人的理想？	心若鏡，游大道	一心愛，合神心

從以上精簡的精要對齊中，我們可以看出幾個值得注意的異同之處：

1. 類似於以上的比較，莊子也是在人類的理想的階段才更多強調最終的目的游於大道，而不見得反復強調與道關係上的斷裂。
2. 莊子在論人心的內容時，更多強調人心中的自然欲求。相對而言，基督教認為人心有自然欲求，也有自然欲望，甚至認為人有欲求、欲望的狀態是人類的根本性質之一。相對這種積極的肯定，莊子則似乎對

¹³⁰ 舉例來說：

1. Yong Huang, "The Ethics of Difference in the Zhuangzi," *Journal of the American Academy of Religion* 78, no. 1 (2010): 65–99, <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfp082>, <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfp082>.
2. Eske Møllgaard, "Zhuangzi's Religious Ethics," *Journal of the American Academy of Religion* 71, no. 2 (2003): 347–70, <https://doi.org/10.1093/jaar/71.2.347>, <https://doi.org/10.1093/jaar/71.2.347>.



於「欲」則有相對負面的評價，有時甚至認為人不應該對於喪命有那麼大的反應。

3. 莊子似乎認為人的基本結構中就蘊含著一個容易誤導人的因素（成心）。相對而言，基督教認為人的原樣中沒有任何問題，而純粹是在人類墮落之後才產生不完美之處。
4. 莊子的問題診斷是普遍的，但是他修養方式似乎不見得是每一個人都可以使用的。相對而言，基督教則強調人人都應該接受神的介入、不要反抗。這個成聖的過程不完全是自己控制，但是參與是人人可以尋求的。

承接以上的分析，我們也可以進一步指出莊子與基督教之間幾個重要的共識。

首先，莊子與基督教在分辨善惡上有一個值得指出的共識：雙方都認為最終的是非、善惡之判斷不在人的手中。換言之，基督教認為上帝才有資格絕對地判斷是非善惡，而莊子認為人沒有資格當作絕對的是非善惡之判斷，尤其因為大道在日常生活中的作用經常出乎人的意料之外。

此外，莊子與基督教都認為一般人所藐視的人有可能反而能突破我們的盲點。莊子時常推崇各種身體有殘疾的人士，突顯人所判斷的「無用」反而是「有用」的，藉此呈現人判斷的有限性。類似的，基督教也肯定這個事實，如上帝說：「我的意念不是你們的意念，你們的道路也不是我的道路。」¹³¹在舊約與新約的記載中，我們時常看到神使用卑微的人士：「但是神卻揀選了世上愚笨的，使那些有智慧的羞愧。他也揀選了世上軟弱的，使那些剛強的羞愧。」¹³²耶穌在新約記載中揀選的是一群漁夫、稅吏等雜人來完成他的使命，實在不是一般人會選擇的精英。

最後，這突顯莊子與基督教另一個共同之處：對於謙卑、卑微、自忘的看重。莊子反復強調去除自我的主見，認為最高的境界反而是「吾喪我」、「形如槁木，心如死灰」這種缺乏自我的狀態。同樣的，《聖經》的「謙卑」展現的方式經常是透過「忘記自我」地服事神與人，如耶穌所教導的「愛人如己」

¹³¹ 《以賽亞書》55章8節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/ISA.55.CNV>

¹³² 《哥林多前書》1章27節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/1CO.1.CNV>.

或是保羅勸諫「各人不要單顧自己的事，也要顧別人的事。」¹³³雙方都看見過於聚焦於「自我」使人難以與超越界聯繫，也阻礙與他人健康的交流。



第四節 小結

本章分別探討孟莊人性論「對內」的精要對齊和「對外」的精要對齊。「對內」的精要對齊使用前面三章節所勾勒出的架構評估過往學者對於孟莊人性論的介紹。從中，我們發現過往學者的精要對齊往往牽涉到「概念對準」、「理論對稱」、「問答對立」或「精要對齊」的成分。我們發現近年學者的精要介紹中有四個對齊的點，亦即（一）「天」與「人性」的關係、（二）孟子、莊子與密契主義、（三）「心」的養育與去除以及（四）孔子的真傳弟子。這些交集點處在不同的解析程度，因此應該劃分開來。筆者想要指出的則是，我們可以針對他們所挑選的交集點提出一個分類法，幫助我們瞭解，假設我們要進一步檢驗他們的論證，可以從哪個地方著手及評估其論證未來發展的可能性。舉例來說，就孟子與莊子兩者之間，誰才更接近密契主義，我們可以回去考察「密契主義」所牽涉到的概念，或也可以找出「密契主義」中最為關鍵的問題與答案，再回應哪一方更能夠提供一個完滿的「密契主義」式的回應。若要檢驗誰才是孔子的真傳弟子也可以往後推，找出哪一些問題與答案最為關鍵、是孔子所詢問的，並且查考到底是孟子還是莊子才真正地回應這些問題或至少延續地探討這些問題。這是以上比較架構使用的可能性。

另外，「對外」的精要對齊使用基督教為比較對象，試圖呈現以上的「概念對準」、「理論對稱」、「問答對立」與「精要對齊」比較架構適用於不同的傳統。這個比較跨越哲學與宗教的領域、西方與東方的思想因素等。筆者認為本章所刻畫出的初步結論，成功地呈現該架構的適用性。其中發現基督教所使用的概念有可以與孟子與莊子對準之處，看出基督教同樣肯定「欲望」與「欲求」是人的根本性質之一，甚至用 *nephesh* 一詞概括性說明這種種特色。從理論對稱，本文也進一步從《聖經》的敘述中找出基督教自己的「神人物我」的關係網絡，提出基督教也有自己獨特的「向上帝要合」、「向他人要愛」、「向萬物要治」以及「向自己要謙」的四種關係。這四種基本態度剛好

¹³³ 《腓利比書》2章4節，新譯本。<https://www.bible.com/zh-TW/bible/40/PHP.2.CNV>.



可以對應到傅佩榮教授所整理出的四種基本態度之摘要。最後，筆者也分析了基督教對於「人的原樣」、「人的問題」、「人的解方」與「人的理想」的理解，從「心」的角度提供四個答案：「順心」、「硬心」、「新心」與「一心」。這些初步的研究成果形成豐富的比較題材，允許我們在「精要對齊」的分析中整體性地指出孟莊與基督教人性論之間的一些異同之處。

筆者花費了如此大的篇幅澄清四個解析度的比較，是為了確保在進行人性論的比較時，不會扭曲任何一方，而在我們逐漸極端化的社會中，這種按部就班的分析方法或許正是我們最需要的「解方」。



第陸章

結論

第一節 前往一個跨傳統的人性論架構

在理解人性論的過程中，本文選擇從《孟子》與《莊子》著手，當作中華文化兩大傳統的代表性觀點。在探索孟莊人性論的過程中，筆者發現孟莊人性論比較研究有許多不同的立場，但整體上可以分類為「相通」與「對立」的立場。然而，在找尋要如何衡量這些立場，以便判斷哪一個更為準確，筆者發現這些判斷經常發生在不同的解析度，導致比較相當困難。於是，筆者嘗試進行一個較為後設性的研究，試圖設立一個公平的比較架構，為了澄清孟子與莊子人性論在比較的過程中，可以從不同的解析度進行比較。

一、總結研究方法

筆者發現在進行比較時，至少分別有「基石概念對準」、「基礎理論對稱」、「基源問答對立」與「基本精要對齊」四個階段可以進行比較。筆者一方面是從《孟子》與《莊子》的人性論比較中截取這個架構，另一方面也是用這個架構進行立場上的比較，以便更系統性地呈現孟莊人性論的比較觀點。這個分析方法可以用粽子的比喻說明每一個階段所分析的解析度。「概念對準」如同分析粽子內部的米飯、肉片等食材，「理論對稱」如同分析一顆粽子如何組合不同的食材，「問答對立」如同分析哪一條繩子能夠將整串粽子拉起來，而「精要對齊」則分析整串粽子與其他粽子串之間的異同之處。不同的比較要求不同的分析解析度，但是這個架構能夠解釋不同學者所選擇的比較層次。

二、總結概念對準

「基石概念對準」搜尋了孟子與莊子在論述各自人性論所使用的基石概念，並試圖找出雙方同樣重視的基石概念。首先，筆者搜集了孟子與莊子論人性論的關鍵概念。接著，筆者考察《孟子》與《莊子》文本中所使用的概念，並計算使用的次數當作一個初步的篩選標準。由於《孟子》的篇幅大約是《莊子》的一半，因此筆者大約尋找 1:2 的概念比例。最後得出的概念則進一步被

分類為三個概念群，有「人性的內涵」、「人性的發揮」與「人性的目的」三組概念。「人性的內涵」包括「心」、「欲」和「志」三個概念。「人性的發揮」包含「仁」與「義」兩個概念。「人性的目的」則包括《孟子》的「天」與《莊子》的「道」兩個概念。以上分析中對於「欲」概念的分析呈現了與一般學術界不同的觀點。筆者發現《孟子》肯定「適當欲望」，並主張孟子對「欲望」的「適當」性提出了三個標準，亦即「適時」（符合時機）、「適度」（符合程度）與「適量」（符合分量）。《莊子》則肯定「自然欲求」，並提出三個看出「欲求」的「自然」之徵兆，亦即「自由」（沒有外在限制）、「自在」（沒有競爭念頭）與「自足」（沒有任何不滿）。

三、總結理論對稱

「基礎理論對稱」則先分別考察過往的孟子人性論研究以及莊子人性論研究，並從兩者個別的重要學術議題中找出一個可以對稱的理論。最終所挑選出的理論聚焦於近年學者對於孟莊對於人性分析的共同發現，亦即孟子與莊子都意識到「人活在關係網絡中」。基於這個共同關注，筆者進一步詢問這個關係網絡有幾個基本向度，從學者過往研究中發現最合理的架構是具有四個向度的關係網絡，分別是「與超越界的關係」、「與人類界的關係」、「與自然界的關係」和「與內在界的關係」。根據傅佩榮教授的整理，孔孟對於這四個關係的態度是「對神明要敬」、「對別人要恕」、「對物質要儉」和「對自己要約」，而老莊的態度則是「與大道要游」、「與別人要化」、「與自然要樂」和「與自己要安」。建立了這四個關係存在的可能性之後，筆者接著從《孟子》與《莊子》文本中找出一個蘊含四個可以清楚區分四個關係的篇幅。確立這四個關係是不同、可區分的關係之後，本文進一步從《孟子》與《莊子》其他篇幅中找出較代表性的敘述，充實對於這四個關係的理解。本章在敘述「與內在界的關係」大多使用第二章對於「人性的內涵」的概念分析，在敘述「與自然界的關係」大多使用「人性的內涵」與「人性的發揮」的概念分析，在敘述「與人類界的關係」大多使用「人性的發揮」的概念分析，以及在敘述「與超越界的關係」大多使用「人性的目的」的概念分析。其中所得出的結論是，孟子認為人活在「天人物我」的關係網絡中，而莊子則認為人活在「道人物我」的關係網絡中，而「與超越界的關係」是孟莊皆認為最根本的關係。



四、總結問答對立

「基源問答對立」的目的是從諸般理論當中，找出一個較為根本的理論，並用問題與答案的方式呈現孟子與莊子的個別理論。這種呈現方式更能夠突顯這個問題與相對應的答案的普遍性，藉此顯示這個理論的相對之重要性。本章搜集過往孟莊人性論比較研究為基礎，分析過往研究中最關鍵的問題與答案，從中發現這些研究有幾個共同之處。在分析的過程中，筆者使用「精要對齊」、「概念對準」、「理論對稱」與「問答對立」分類四個代表性的孟莊比較研究，藉此突顯本文中所使用的方法適用於分類過往研究的比較方法。此外，我們可以從學者的研究與人類自己的自我意識得出一個觀察：人出了問題，且不理想。從這個問題的意識，我們可以發現人在出問題之前一定有某個原本樣子。有問題，人就會尋找解決問題的方法，而方法如果有效，必須要得出一個更理想的狀態。從以上的思路，本文提出對於人性的四個關鍵問題，分別在詢問「何謂人的原樣？」、「何謂人的問題？」、「何謂人的解方？」以及「何謂人的理想？」用這四個循序漸進的問題突顯這個問題背後的故事性質，正好符合近代對於「敘述」（narrative）的肯定。相對而言，傳統文獻中經常將這些子題歸類在修養論、聖人觀、心性論等理論之下。筆者卻將這些理論背後的關鍵問題梳理，主張人的修養過程基本上有四個階段。本章的分析也奠基於前面兩章的分析，分別從「心」（人性的內涵）與「仁義」（人性的發揮）的角度回答這四個問題。本章的分析也發現無論是從「心」的角度或是「仁義」的角度回答這四個問題，孟子與莊子皆認為「人的理想」一定回溯於孟子的「天」或莊子的「道」（人性的目的）。根據筆者的分析，從「心」的角度而言，孟子認為人的修養過程是從「存心」至「放心」至「求心」至「盡心」，而莊子認為人的修養過程則是從「事心」至「成心」至「心齋」至「鏡心」。從「仁義」的角度而言，孟子認為人的修養過程是從「由仁義行」至「充塞仁義」至「擴充仁義」至「居仁由義」，而莊子認為人的修養過程則是從「仁義次之」至「彊以仁義」至「攘棄仁義」至「假道於仁，託宿於義」。

五、總結精要對齊

「基本精要對齊」從整體分析孟子與莊子的異同之處，有「對內」與「對外」兩種分析的方式。「對內」的精要對齊指的是回顧中國哲學內部的過往研

究，使用本文方法的前面三個步驟定位以往研究的「精要對齊」最主要在進行哪一個層次的分析。本章特別聚焦於「線上哲學百科全書」和「譯者序」為題材，因為這些題材需要精簡地呈現孟子與莊子的重點，自然可以找到許多作者們的「基本精要」之主張。從這些精要中，我們可以找到他們「對齊」的地方，並基於這個對齊，梳理他們個別對於孟子與莊子的判斷。本章從這兩個材料中找到孟莊人性論的四個關鍵議題，分別在詢問「何謂天與人性之間的關係？」、「孟子還是莊子才是真正的密契主義者？」、「心要養育還是去除？」以及「孟子還是莊子才是孔子的真傳弟子？」相對「對內」的精要對齊，「對外」的精要對齊試圖用本文的分析架構與中國哲學以外的傳統進行比較。本章使用基督教人性論為例，並分別梳理基督教人性論的「基石概念」、「基礎理論」、「基源問答」與「基本精要」。「概念對準」發現基督教主張人皆有「自然欲求」與「適當欲望」，因為人本身就是一個「欲求的存有」(*nephesh*)。「理論對稱」發現基督教主張人活在「神人物我」的關係網絡中，並用「向上帝要合」、「向別人要愛」、「向萬物要治」和「向自己要謙」總結基督教對於四個關係的態度。「問答對立」發現基督教提倡的修養過程是「順心」至「硬心」至「新心」至「一心」。「精要對齊」則回顧過往的比較研究，並受其他學者的啟發將孟子、莊子與基督教的基本立場用《三字經》的方式呈現於以下表格：

【表 6.1】筆者整理莊子與基督教人性論之比較

基源問題	孟子	莊子	基督教
何謂人的原樣？	人之初，存其心	人之初，事其心	人之初，順神心
何謂人的問題？	不真誠，放其心	事其心，養成心	離神話，生硬心
何謂人的解方？	真誠思，求其心	練心齋，去成見	神介入，賜新心
何謂人的理想？	盡其心，知天命	心若鏡，游大道	一心愛，合神心

從以上的表格中，我們可以發現幾個重要的共識與分歧，如三個傳統皆認為「與超越界的聯合」是人的理想，但是對於人何時從「原樣」變為有「問題」的診斷不同。相對應的解方也自然地不一樣。

六、總結比較成果：跨傳統的人性論架構

以上的分析能分別呈現人性論四個重要的面向，包括人的個體性、人的關係性、人的發展性與人的超越性。人的個體性來自於「概念對準」的分析，因為發現人類都有豐富的內在生命。每個人的獨特內在生活導致每一個人都有特殊的個體。人的關係性來自於「理論對稱」的分析，因為發現人類活在豐富的、具有四個向度的關係網絡中。人的發展性則來自於「問答對立」的分析，因為發現人類面臨共同的原樣、問題、解方與理想，是人人必須要經過的途徑。人的超越性來自於「精要對齊」的分析，以及其中所強調的「超越界」為人的立足點，是人在尋找人生正途上的關鍵導航。這四個層次呈現了人性論研究可以要助人做的四件事：（1）揭示人的個體性、（2）顯示人的關係性、（3）展示人的發展性、（4）啓示人的超越性。

從以上的比較中，我們可以看出《孟子》與《莊子》在論人性的時候，各自提倡某一種「回歸」。《孟子》提倡回歸真誠的本性，《莊子》提倡回歸真實的本性。但是《孟子》在「回歸」之後，還有提出「發揮」的途徑，是《莊子》似乎沒有的部分。Lafargue 曾經用「調和式的智慧」（compensatory wisdom）形容道家思想，而其特質也可見於《莊子》的人性論。¹這代表《孟子》與《莊子》所扮演的角色有其差異：《孟子》適合當作一種建構哲學（constructive philosophy），《莊子》適合當作一種解構哲學（deconstructive philosophy），而雙方功能皆是不可或缺的。換言之，《孟子》適合用來建構一個社會的基本倫理、價值、目標等，但是若被建構起的社會開始僵化，《莊子》適合用來批評與拆毀那些朽壞的部分。同樣的，在建構我們對於人性的理解上，更適合以《孟子》為主、以《莊子》為輔，透過《孟子》建構起對於人性的基本理解，再用《莊子》確保該理解沒有開始僵化，產生「禮教吃人」的跡象。

第二節 預期研究貢獻

李娟在 2009 年就指出學者已有豐富的孟莊人性論研究成果，卻認為孟莊人性論的比較研究則是相當少。從近年研究中可以看到兩個重要的改變：（1）莊子人性論的研究逐漸受重視，是學者近 20 年所關注的題目；（2）近 10 年有許

¹ Michael Lafargue, *The Tao of the Tao Te Ching* (New York: SUNY Press, 1992), 201.

多重要的比較研究出爐。在這種情況下，本文對於孟莊人性論研究有何貢獻呢？

我認為本文的貢獻如同新產品一樣：不是單方面勝過以往研究，而是多重方面都部分稍微勝過以往研究，導致最後得出的成果更有參考價值。筆者認為本文的貢獻主要有五個可參考：

1. **梳理比較方法**：本文清楚地說明孟莊人性論比較研究所蘊含的研究方法，用粽子的比喻梳理了比較的四個解析度，並且系統性的說明各個步驟之間的關係及其應用。以往研究有時會提到方法上的考量，但是本文刻意用方法的步驟當作章節名稱，以便於讓讀者可以看見每一個步驟的不同應用方式。
2. **肯定欲望和欲求的重要性**：過往學者更多突顯孟莊思想中對於欲望和欲求的貶義，但本文卻呈現孟子對欲望和莊子對欲求所蘊含的肯定，再說明這些概念是二者人性論不可或缺的因素。
3. **澄清關係網絡**：本文澄清孟子與莊子共同肯定人所身處的關係網絡，並用「與內在界」、「與自然界」、「與人類界」和「與超越界」四種關係呈現他們的共識。這個架構雖然蘊含在過往學者的研究中，卻並沒有那麼清楚地被呈現。
4. **澄清人的修養結構**：人的修養過程有一個故事性的結構，並可以分為「人的原樣」、「人的問題」、「人的解方」與「人的理想」四個步驟呈現。這個呈現方式雖然在過往學者中有部分呈現，卻是第一次加上「人的原樣」的步驟。這個步驟是孟子與莊子人性論中比較難突顯的步驟，卻有助於瞭解孟莊個別的修養起點。過往研究者也沒有那麼清楚指出孟莊人性論所蘊含的故事性。
5. **提供跨傳統的比較架構**：過往孟莊比較研究有助澄清孟子與莊子的觀點，卻難以跨越至其他傳統。本文不但建構起一個適用於孟莊人性論的比較架構，也刻意在設計過程中確保這些架構也適用於其他傳統，並以基督宗教為例展現其可用性。

第三節 研究限制與未來發展



本研究花費大量篇幅澄清四個循序漸進且公平的比較橋梁，以便於更清楚的呈現孟子、莊子以及其他傳統（本文以基督教為例）的人性論可以如何比較。筆者希望透過這個比較，能更清楚看見孟子、莊子與基督教之間對於人性論的相同與相異之處。在充滿分歧的世界，本文的目的是先澄清共同處，再解釋差異，以便於肯定語言溝通與對話的有效性。

多瑪斯·阿奎那曾（大概）主張「行為中最後完成的事，是意念中最先考慮的事」。筆者原本的意圖是更系統性的整理儒家、道家與基督教的人性論與其中的關係，然而很快地發現自己企圖心太強了，而在短短的博士論文內無法完成那麼龐大的任務。最後，光是能梳理一個清楚的方法論與做初步的比較就使用了大多數的篇幅，因此本文難免有限制。

俗語表示「最大的優勢通常也是最大的劣勢」。假設本文最主要的優勢是方法的突破與創意，相對應的劣勢也是過於聚焦於方法。筆者在本文中所挑選的題目相當龐大，涵蓋的題目相當廣泛，因此難免在細部的文本分析上有所缺陷，會不如其他題目較小的著作。筆者認為這是難免的問題，但同時認為題目的廣泛與分析的廣泛度不會因為細節上的不當而影響本文整體的基本結論。

一、「概念對準」的限制與發展

「概念對準」在本文中的缺陷是無法包括對於「善」與「氣」的分析。當初不選擇分析「善」是因為《莊子》的篇幅比較少使用「善」描述人性，因此若要「對準」孟子與莊子二人的關鍵人性論概念，對比容易變得不均勻、不平衡。同樣的，「氣」在一開始的分析中沒有特別被關注，但是到了後面的分析才發現或許對於「氣」有更深的瞭解，能夠進一步澄清孟莊這方面的立場。²這兩個概念會落入筆者前面所區分的「間接對準概念」，而非「直接對準概念」，因此也正好是未來研究的可能性之一。

二、「理論對稱」的限制與發展

「理論對稱」在本文中的缺陷是「天人物我」與「道人物我」的架構沒有筆者希望得那麼詳細的文本考察。光是要處理完二手文獻，並從中找出一個合理的思路就花費了不少篇幅。未來研究可以更清楚地從一開始就考察過去對於

² 未來分析可以從類似於以下論文著手：賴錫三〈《孟子》與《莊子》兩種氣論類型的知識分子與權力批判〉，《清華學報》43卷1期，2013年，頁1-52。

「天人物我」的研究，並且更多地呈現出《孟子》與《莊子》內部的「天人物我」與「道人物我」的架構。

三、「問答對立」的限制與發展

「問答對立」在本文中的缺陷是該分析只能大略呈現四個問題，以及相對應的精簡答案，無法更充分與孟莊其他概念結合。舉例來說，本文有呈現孟子的「求心」與「正心」的關係，卻沒有更完整地澄清莊子「嬰心」、「機心」等概念與「成心」的關係。這種間接的概念串聯是未來研究可以更多澄清的地方。

四、「精要對齊」的限制與發展

「精要對齊」在本文中的缺陷是無法與孔子與《論語》、老子與《道德經》做連接。光是處理《孟子》與《莊子》的文獻，就已經導致這個研究範圍廣大，更不用說連接到孔子、老子思想。然而，這正好是「精要對齊」所關注的「內在」對齊，因此也是未來研究可以擴充的部分。

第四節 總結

孟子人性論有長久的注釋歷史，而莊子人性論也在近年逐漸受到關注，使人對於孟子、莊子未來的人性論研究感到十分興奮。然而，世界也逐漸落入更極端的分裂與爭執之中。人與人之間的爭執往往要求我們對於人性有深刻的理解。本文的宗旨在這種逐漸極端化的情況之下，以身作則，透過仔細的研究實踐出友善的詮釋原則，試圖從孟子、莊子與基督教內部的邏輯理解各自的人性論，並從中找到一些重要的共識。這些共識能夠澄清不同傳統之間確實有大量的共同點，也能幫助我們在面臨真正的糾紛時，將焦點放在彼此真正的糾紛點上，而不是不斷攻擊稻草人而已。

筆者受孟子、莊子與基督教的啟發，藉此研究學到深刻的人性論可以助人（1）揭示人的個體性、（2）顯示人的關係性、（3）展示人的發展性、（4）啓示人的超越性。在過程中，我們也發現儒家、道家、基督教傳統各自肯定人是擁有適當欲望與自然欲求者，人活在一個「天人物我」或作「道人物我」或作「神人物我」的關係網絡中，以及人的共同修養過程必須回應「何謂人的原樣？」、「何謂人的問題？」、「何謂人的解方？」與「何謂人的理想？」四



個問題。針對這四個問題不同的答案正是這些傳統中關鍵差異所在。但是有趣的是，這三個傳統皆對於超越界有其渴望與追求，似乎是人類普遍傳統的欲望或欲求。換言之，人似乎有一個根本的「超越」之「欲」，是不同傳統共同肯定的事實。這個「超越之欲」從何而來以及該如何滿足則是最高明的哲學應該且可以追求的答案。



參考文獻

中文傳統文獻

1. (戰國) 孟軻《孟子》，北京：中國計量出版社，2018年。
2. (東漢) 趙岐《孟子上·四部要籍注疏叢刊·孟子章句》，北京：中華書局，1998年。
3. (宋) 朱熹《四書章句集注》，北京：中華書局，2012年。
4. (宋) 孫奭《孟子上·四部要籍注疏叢刊·孟子注疏》，北京：中華書局，1998年。
5. (清) 王先謙《莊子集解》，臺北市：東大，2014年。
6. (清) 焦循《孟子正義·上》，北京：中華書局，1957年。
7. (清) 焦循《孟子正義·下》，北京：中華書局，1957年。

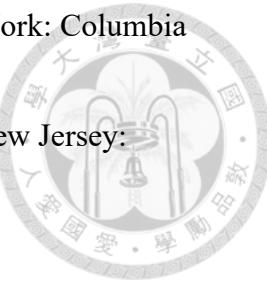
英文傳統文獻

1. Bloom, Irene (translator); Philip Ivanhoe (editor and introduction). *Mencius*. New York: Columbia University Press, 2009.
2. Chin, Ann-ping and Mansfield Freeman. *Tai Chen on Mencius: Explorations in Words and Meaning / a translation of the Meng Tzu tzu-i shu-cheng, with a critical introduction*. New Haven: Yale University Press, 1990.
3. Giles, Herbert. *Chuang Tzu*. London: Uwin Paperbacks, 1980.
4. Lau, D. C. (translator). *Mencius - A Bilingual Translation* (Revised Edition), Hong Kong: The Chinese University Press, 2003.
5. Legge, James. *The Sacred books of China: The Texts of Taoism Part I (The Tao Te Ching of Lao Tzu, The Writings of Chuang Tzu Part I)*. New York: Dover Publications, 1962.
6. Mencius and James Legge. *The works of Mencius / Translated, and with critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes by James Legge*. New York: Dover Publications, 1970.
7. Ware, James (translator). *The Sayings of Chuang Chou*. New York: The New American Library, 1963.
8. Ware, James (translator). *The Sayings of Mencius*. New York: The New American Library, 1960.

9. Watson, Burton. *The Complete Works of Chuang Tzu*. New York: Columbia University Press, 1970.
10. Tsai, C. C. *The Way of Nature*. Translated by Brian Bruya. New Jersey: Princeton University Press, 2019.

中文專書

1. 王叔岷《莊子校釋·上》,臺北市:商務,1993年。
2. 余英時《論天人之際:中國古代思想起源試探》,臺北:聯經出版,2014年。
3. 李明輝《孟子重探》,臺北市:聯經,2001年。
4. 李明輝《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。
5. 李明輝《儒家與康德》,修訂版,臺北市:聯經,2018年。
6. 李娟《孟莊心性論研究》,新北市:海風,2009年。
7. 李賢中《墨子:墨子及其弟子與墨家後學原著》,臺北市:五南,2020年。
8. 李賢中《論辯與推理:先秦思維方法的對比與轉化》,臺北市:五南,2023年。
9. 李賢中《中國哲學研究方法的可能之路》,臺北市:國立台灣大學出版社,2022年
10. 陳鼓應《莊子人性論》,臺北市:臺灣商務,2021年。
11. 傅佩榮,許詠晴,曹行,熊偉均,楊舒淵,饒忠恕,傅琪媼《人性向善論發微:傅佩榮「人性向善論」之形成、論證與應用》,臺北:立緒,2021年。
12. 傅佩榮《人能弘道》,臺北市:天下文化,2008年。
13. 傅佩榮《孟子解讀》,臺北市:立緒出版社,2013年。
14. 傅佩榮《國學與人生》,臺北市:天下文化,2015年。
15. 傅佩榮《莊子解讀》,新北市:立緒,2012年。
16. 傅佩榮《傅佩榮先秦儒家哲學十六講》,臺北市:立緒,2018年。
17. 傅佩榮《儒道天論發微》,臺北市:聯經,2010年。
18. 勞思光《新編中國哲學史》(一),臺北市:三民書局,2020年。



19. 楊儒賓《儒門內的莊子》，臺北市：聯經，2016年。

20. 蔡仁厚《儒學心性之學說概要》，臺北市：文津，1990年。

21. 蔡仁厚《儒學的常與變》，臺北市：三民，1990年。

22. 饒忠恕《「予豈好『譬』哉？」：孟子與譬喻》，臺北市：花木蘭出版社，2021年。

英文專書

1. Ames, Roger T. *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. Hong Kong: Chinese University Press, 2011.
2. Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics (Volume Four - Holy Spirit, Church, and New Creation)*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
3. Boston, Thomas. *Human nature in its fourfold state, of primitive integrity, entire depravity, begun recovery, and consummate happiness or misery*. Philadelphia, Presbyterian Board of Publication, 1850.
4. Brown, Joshua R. & Alexus McLeod, *Transcendence and Non-Naturalism in Early Chinese Thought*, London: Bloomsbury Academic, 2020.
5. Fu, Pei-Jung, *Communication Between Confucianism and Christianity—A Philosophical Reflection*, Taipei: Yeh Chyang Publishing Corp., 1988.
6. Hershock, Peter and Roger T. Ames. *Human Beings or Human Becomings?* New York: SUNY Press, 2021.
7. Ivanhoe, Philip J., *Confucian Moral Self Cultivation*, 2nd ed.. Indiana: Hackett Publishing Company, 2000.
8. Ivanhoe, Philip J., *Ethics in the Confucian Tradition*, 2nd ed., Indiana: Hackett Publishing Company, 2002.
9. Lafargue, Michael. *The Tao of the Tao Te Ching*. New York: SUNY Press, 1992.
10. Liu, Xiaogan. *Classifying the Zhuangzi Chapters*. Trans. William Savage. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1994.
11. Murray, Andrew. *Humility: The Journey Toward Holiness*. Grand Rapids: Bethany House Publishers, 2001
12. Rosemont, Henry Jr. and Roger T. Ames. *Confucian Role Ethics: A Moral Vision for the 21st Century?* Göttingen: V & R Unipress and Taipei: National Taiwan University Press, 2016.





13. Shun, Kwong-loi. *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford: Stanford University Press, 1997.
14. Sproul, R. C. *Grace Unknown: The Heart of Reformed Theology*. Grand Rapids: Baker Publishing, 1997.
15. Talbot, Mark. *Give Me Understanding That I May Live: Situating Our Suffering within God's Redemptive Plan*, Wheaton: Crossway, 2022.
16. *The ESV Study Bible, English Standard Version*. Wheaton: Crossway Bibles, 2008.
17. Van Norden, Bryan W. *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
18. Warren, Rick. *The Purpose Driven Life: What on Earth Am I Here For?* Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012.
19. Wolff, Hans Walter. *Anthropology of the Old Testament*, London: SCM Press; Revised ed. edition, 2012.

中文期刊論文

1. 方嵐生(Franklin Perkins)〈Activism and the Unity of Heaven and Human: Insights from the Mèngzǐ 行入與天人合一：《孟子》的觀點〉，《宗教哲學》70期，2014年，頁107-125。
2. 王志跃〈莊子人論研究——兼述先秦儒道人論之歧異與互補〉，《宗教哲學》第1卷第2期，1995年，頁45-53。
3. 朱湘鈺〈告子性論定位之省思—從《性自命出》與告子性論之比較談起〉《師大學報》：人文與社會類，2007年，52，頁19-35。
4. 何佳瑞〈全球化時代下的文化交流：以莊子哲學中的人性論為起點的探索〉，《哲學與文化》45卷10期，2018年，頁23-42。
5. 吳惠齡〈論《莊子》如何從“棄知去己”建構“至人無己”的論述〉。《道家文化研究》第31期，2017年，頁292-311。
6. 吳惠齡〈論莊子、惠施的「知」與「用」—以「齊物」、「歷物」為例〉，《鵝湖月刊》第516期，2018年，頁41-54。
7. 李明輝〈公德、私德之分與儒家傳統〉，《鵝湖學誌》第66期，2021年，頁1-34。



8. 李明輝〈田愚論四端七情〉，《中國文哲研究集刊》，第 50 期，2017 年 3 月，頁 85-99。
9. 李瑋皓〈論孟子與莊子「心性、命、工夫」義理之較析〉，《鵝湖月刊》562 期，2022 年，頁 20-30。
10. 李翠琴〈《孟子》中的「命」觀念〉，《清華學報》47 卷 1 期，2019 年，頁 1-24。
11. 李賢中〈中國古代「物論」探析〉山東大學《文史哲》393 期，2022 年 11 月，頁 38-45。
12. 李賢中〈以名家為參照的《莊子》解釋—論參照系的運用〉，收錄於《中國哲學研究方法的可能之路》，臺北市：國立台灣大學出版社，2022 年，頁 191-218。
13. 林慈涵〈《莊子》的判斷模式〉，《國立台灣大學哲學論評》第 59 期，2020 年，頁 71-102。
14. 林慈涵〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，《鵝湖學誌》第 63 期，2019 年 12 月，頁 169-201。
15. 高瑋謙〈莊子外雜篇之人性論〉，《鵝湖月刊》193 期，1991 年，頁 56-62。
16. 許詠晴〈孟子人性論中的自由與責任〉，《生命教育研究》13 卷 2 期，2021 年，頁 115-137。
17. 許詠晴〈傅佩榮人性向善論的提出背景分析〉，《哲學與文化》48 卷 7 期，2021 年，頁 139-153。
18. 陳振崑〈王船山「盡心成性」、「心統性情」的道德義涵與宗教向度〉，《應用倫理評論》第 78 期，2025 年，頁 99-123。
19. 陳振崑〈明清之際王船山的「理欲合一」論〉，《哲學與文化》（中國近世的理欲之辨專輯），第 47 卷第 1 期(總第 548 期)，2020 年，頁 43-62。
20. 陳振崑〈唐君毅與儒耶會通——兼論心靈主體的超越性〉，《哲學與文化》第四十七卷第九期，2020 年，頁 19-37。
21. 陳康寧〈倫理與美學的雙環迴中：《孟》、《莊》在當代的修養與批判〉，《清華學報》49 卷 2 期，2019 年，頁 229-266。



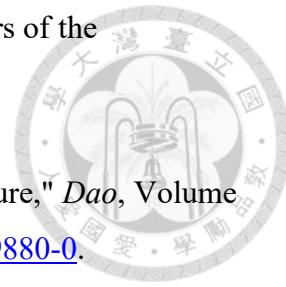
22. 陳智詠〈莊子「志」與「欲」心向試探〉，《鵝湖月刊》520期，2018年10月，頁49-58。
23. 黃錦鎔〈關於莊子「情」與「禮」的研究〉，《懷德》49期，1979年，頁1-5。
24. 傅佩榮、林安梧〈「人性向善論」與「人性善向論」——關於先秦儒家人性論的論辯〉，《哲學雜誌第5期》，1993年，頁22-37。
25. 傅佩榮〈人性向善論——對古典儒家的一種理解〉，《哲學與文化》12卷6期，1985年，頁25-30。
26. 傅佩榮〈中國基督徒在思想及文化界的角色〉，《神學論集》64期，1985年，頁217-254。
27. 傅佩榮〈我對儒家人性論的理解〉，《哲學與文化》43卷1期，2016年01月，頁27-40。
28. 傅佩榮〈莊子人觀的基本結構〉，《哲學與文化》第15卷第1期，1988年，頁61-72。
29. 曾振宇〈「內在自由」：莊子自由思想的特點及其哲學證明——從「以道觀之」到逍遙自由何以可能〉，《哲學與文化》43卷6期，2016年，頁105-119。
30. 湯士文〈聖賢與完全：儒家文化的人性論和道德修養論與基督教的人性論和救贖論之比較〉，《中國基督教研究》18期，2022年，頁82-108。
31. 黃文樹〈印順法師對孟子性善論的理解——兼與梁漱溟比較〉，《南台人文社會學報》19期，2018年，頁1-37。
32. 黃俊傑〈從東亞視域論丁茶山對孟子性善論的解釋及其思想史定位〉，《中國文哲研究集刊》第55期，2019年，頁137-171。
33. 楊祖漢〈孟子「盡心知性知天章」略解〉，《鵝湖月刊》30期，1977年，頁25-30。
34. 劉悅笛〈孟子道德動機中的「情」之論辯——「肯定情感論」與「否定情感論」〉，《哲學與文化》44卷10期，2017年，頁179-193。
35. 歐崇敬〈《莊子》書中概念字詞所呈現的哲學屬性分析〉，《通識研究集刊》第九期，2006年06月，頁49-66。



36. 潘小慧〈「善」的意義與價值——以孔孟哲學為例〉，《哲學與文化》第 29 卷第 1 期，2002 年，頁 30-44。
37. 潘小慧〈基於儒家經典的兒童哲學實踐模式——以《論語》、《孟子》為例的教學活動設計〉，《哲學與文化》第 49 卷第 10 期，2022 年 10 月，頁 47-63。
38. 潘小慧〈從中西思想談人與自然的和諧之道〉，《哲學與文化》第 41 卷第 7 期，2014 年 07 月，頁 23-36。
39. 潘小慧〈邁向整全的人：儒家的人觀〉，《應用心理研究》第 9 期，2001 年，頁 115-135。
40. 鄭澤綿〈孟子的治水反諷—從「逃楊、墨必歸儒」看「天下之言性」章〉，《清華中文學報》第 31 期，2024 年，頁 33-80。
41. 蕭振邦〈闡釋《孟子》性善論並重構其推論〉，《鵝湖月刊》511 期，2018 年，頁 1-16。
42. 蕭振聲〈《莊子》的人性論：批判、分析與解釋〉，《政治大學哲學學報》31 期，2014 年，頁 67-105。
43. 蕭振聲〈傅佩榮對「人性本善」之質疑及其消解〉，《興大中文學報》37 期，2015 年 06 月，303-330 頁。
44. 蕭振聲〈論人性向善論－一個分析哲學的觀點〉，《中央大學人文學報》51 期，2012 年 07 月，81-125 頁。
45. 賴錫三〈《孟子》與《莊子》兩種氣論類型的知識分子與權力批判〉，《清華學報》43 卷 1 期，2013 年，頁 1-52。
46. 賴錫三〈《莊子》「天、人、物」三緯交織的人像〉，《清華學報》第 52 卷，第 2 期，2022 年 6 月，頁 303-344。

英文期刊論文

1. Bai, Ziqiang. "Zhuangzi's Conception of Human Nature (*Xing* 性)," *Philosophy East and West*, Volume 73, Number 2, (April 2023), 245-263.
2. Chan, Sin Yee, "Evaluative Desire (欲 *Yu*) in the *Mencius*," *Philosophy East and West*, Volume 66, Number 4, (October 2016), 1168-1195.



3. Chiu, Wai Wai. "The Debate over *Xing* in the Outer Chapters of the *Zhuangzi*," *, Volume 21, (2022), 549–567, <https://doi.org/10.1007/s11712-022-09852-w>.*
4. Chong, Kim-chong. "Zhuangzi and the Issue of Human Nature," *, Volume 22, (2023), 237–254: <https://doi.org/10.1007/s11712-023-09880-0>.*
5. Huang, Yong. "The Ethics of Difference in the *Zhuangzi*." *Journal of the American Academy of Religion*, Volume 78, Issue 1 (March 2010), 65–99, <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfp082>.
6. Hung, Jenny. "Is Zhuangzi a Wanton? Observation and Transformation of Desires in the *Zhuangzi*." *Dao* Vol. 19 (2020), 289-305.
7. Klein, Esther. "Were there 'Inner Chapters' in the Warring States? A New Examination of Evidence about the *Zhuangzi*," *T'oung Pao*, 96.4, (2010), 299-369.
8. Møllgaard, Eske. "Zhuangzi's Religious Ethics." *Journal of the American Academy of Religion*, Volume 71, Issue 2 (June 2003), 347–370, <https://doi.org/10.1093/jaar/71.2.347>.
9. Shun, Kwong-loi. "Dimensions of Humility in Early Confucian Thought." *Journal of Chinese Philosophy* 48 (2021), 13-27.
10. Shun, Kwong-loi. "Mencius on Jen-hsing." *Philosophy East and West*, Vol. 47, No. 1, Human "Nature" in Chinese Philosophy: A Panel of the 1995 Annual Meeting of the Association for Asian Studies (Jan., 1997), 1-20.
11. Shun, Kwong-loi. "Resentment and Forgiveness in Confucian Thought." *Journal of East-West Thought* 4:4 (December 2014), 13-35.
12. Wenzel, Christian H. "Ethics and Zhuangzi: Awareness, Freedom, and Autonomy." *Journal of Chinese Philosophy* 30 (2003), 115-126.
13. Zheng, Zemian. "DAI Zhen's Criticism and Misunderstanding of ZHU Xi's Moral Theory." *Dao* 14 (2015), 433–449.

中文專書論文

1. 李賢中〈思想單位研究法〉，收錄於《中國哲學研究方法的可能之路》，臺北市：國立台灣大學出版社，2022年，頁 75-106。
2. 饒忠恕〈從生死觀論友誼——《以莊子·大宗師》為例〉，來自《危機時代的哲學——「後」疫情時期的反思》，臺北市：五南，2024年，頁 99-116。

3. 饒忠恕〈傅佩榮教授到底怎麼做哲學？——從傅佩榮教授專書中探析其「哲學方法論」〉，來自傅佩榮等《人性向善論發微：傅佩榮「人性向善論」之形成、論證與應用》，臺北市：立緒出版社，2021年，頁340-365頁。

英文專書論文

1. Chong, Kim-chong. Mencius, Zhuangzi and "Daoism." In *, ed. Yang Xiao, Kim-chong Chong (Cham, Switzerland: Springer Nature, 2022), 119-135.*
2. Kim-chong. 2022. The Social and Political Implications of Zhuangzi's Philosophy. In *, ed. Kim-chong Chong (Cham, Switzerland: Springer Nature, 2022), 619-638.*
3. Klein, Esther Sunkyung. Early Chinese Textual Culture and the *Anthology: An Alternative Model for Authorship. In *, ed. Kim-chong Chong (Cham, Switzerland: Springer Nature, 2022), 13-42.**
4. Liu Xiaogan. "Textual Issues in the *." In *. New York: Springer, 2014, 129-157.**
5. Lo, Yeut Keung. "The Authorship of the *." In *, ed. Kim-chong Chong (Cham, Switzerland: Springer Nature, 2022), 43-97.**
6. Shun, Kwong-loi. "Le in the Analects." In Goldin, Paul R. (ed.) *(Wiley-Blackwell, 2017), 133-147.*
7. Shun, Kwong-loi. "On Anger – An Essay in Confucian Moral Psychology." In David Jones & He Jinli (eds.) *(New York: SUNY Press, 2015), 299-324.*
8. Xu, Bo. Mengzi's Theory of Human Nature and Its Role in the Confucian Tradition. In *, ed. Yang Xiao, Kim-chong Chong (Cham, Switzerland: Springer Nature, 2022), 79-98.*

線上百科全書

1. Jones, Richard and Jerome Gellman, "Mysticism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/mysticism/>>.

2. Van Norden, Bryan, "Mencius", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/mencius/>>.

其他文獻

1. "An Order for Compline." Accessed 04/28, 2025,
<https://www.bcponline.org/DailyOffice/compline.html>.
2. "現任研究人員 - 李明輝," accessed 04/28, 2025,
https://www.litphil.sinica.edu.tw/members/3a8470be-5602-4829-9e62-95cd1adf2a22?page_id=13.
3. Philosophy Documentation Center, "Learning to Be Human," 2024, accessed 04/22, 2025, <https://pdcnet.org/wcp24/Proceedings-of-the-XXIV-World-Congress-of-Philosophy>.
4. XXV World Congress of Philosophy, "Philosophy across Boundaries," 2024, accessed 04/22, 2025, <https://wcprome2024.com/>.

