

# 第四章 孟子思想中的羣己關係

## 目 次

### 一、前 言

### 二、「個人」與「社會」的連續性及其構成基礎

(一) 「個人」與「社會」的連續性

(二) 「心」之作為「個人」與「社會」的媒介物

### 三、「個人」與「社會」的衝突及其解消：

孟子對「責任之不相容性」問題之處理及其涵義

(一) 「責任之不相容性」：理論與實際

(二) 孟子的處理方式

### 四、結 論

## 一、前 言

孟子的「聯繫性思維方式」，在他的思想系統中具體展現的另一個面向，是他的社會思想，尤其是他對羣己關係的處理。在孟子的社會思想中，羣與己並不是一種機械的對立關係，而是一種互有聯繫的連續體 (continuum)。為了探討孟子思想中的羣己關係的性質及其複雜的內涵，我希望扣緊下列問題，來

探討孟子思想中的「個人」與「社會」這兩個範疇：

- 一、在孟子思想中，「個人」與「社會」的關係屬於何種性質？
- 二、「個人」與「社會」透過何種途徑或程序，發生這種關係？
- 三、「個人」與「社會」如有衝突，孟子如何解決？

這三個問題的提出，基本上是以孟子思想中的生命觀為其背景的。我們在本書第二章探討孟子對「自我」的看法時曾指出：孟子思想中的「自我」是一個多層次的、多面向的存在。孟子所認知的人性，不僅有其生物性、社會性、政治性，而且更有其主體性。但是，值得注意的是，孟子從不偏執一個面向來看人的存在的問題，他從一個整體性的觀點來思考人的問題。所以，在孟子思想裏，人的道德心與生理結構之間、「自然」與「人文」之間、以及「無限」與「有限」之間，都有一種強烈的連續性。用傳統的語彙來說，孟子思想中的身心、天人、天命與人性之間皆不斷為兩橛，兩者之間皆通貫而為一體①。孟子思想中的這項特質，部份地展現了中國古代文化的特色在於連續性而不為斷裂性。我希望透過對於這三個問題的分析，說明孟子思想中的個人與社會之間，也形成一種連續性的關係，兩者構成一個「連續體」。個人與社會取得連續的途徑是通過「心」的普遍必然性，而且「個人」的「心」具有自主性，而「社會」則沒有自主性，所以前者可以支配後者。在孟子的論述中，個人作為「私人領域」(private realm)，在某種情境之下，可能與社會之作為「公共領域」(public realm) 產生緊張性。在這種價值取向的困境之中，孟子主張以血緣關係作為解決困境的依據，這就是他所提出的「一本」的理論。這一章的論述，就是希望能證成以上的基本看法。

## 二、「個人」與「社會」的連續性及其構成基礎

### (一) 「個人」與「社會」的連續性

首先我想指出的是，孟子思想中的「個人」與「社會」之間構成一個連續

---

① 參看：本書〈論述篇〉第二章。

而不是斷裂的關係。孟子認為從「個人」、「家庭」、「社會」到「國家」、「天下」，是層層展開的同心圓，每一個同心圓之間只是範圍上有大小，而沒有本質上的差異，而「個人」正是這些同心圓展開過程中的核心。孟子說：「人有恆言，皆曰『天下國家』。天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」（《孟子·離婁上·5》）。所謂「本」正是指「個人」之作爲層層推廣的複雜的社會網絡的核心而說的。

因爲孟子將「個人」與「社會」視爲一個連續體，所以「擴充」乃成爲孟子思想一個重要的概念。孟子說人生而具有「不忍人之心」，這種道德心表現而爲「惻隱之心」、「羞惡之心」、「辭讓之心」與「是非之心」等他所謂的「四端」。孟子說：「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·6》）孟子這裏所說的「擴充」這個概念，可以放在許多不同方面來講。在天人關係這一方面來說，「擴充」的工夫是指人透過對人本身的思考，可以對自然的理則有所瞭解，所謂「知其心者，知其性矣。知其性，則知天也」（《孟子·盡心上·1》）的話，正是指經由「擴充」工夫而達到天人合一的境界。再就人的精神與身體的關係來說，孟子認爲人可以經由精神的修養，不斷向外「擴充」而落實於身體之上，甚至於改變外在的形貌。孟子所謂「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形」（《孟子·盡心上·38》）這句話中「踐形」，正是指經由「擴充」而達到身心一如的境界而言<sup>②</sup>。

我想緊接著說明的是，孟子的「擴充」概念也適用於「個人」與「社會」或政治的關係。前引〈公孫丑上·6〉「苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母」這句話，很能說明孟子所謂「擴而充之」的概念，就是爲了在「羣」與「己」之間建立溝通的橋樑。在孟子思想中，不僅身心之間、天人之際構成一種連續性關係，在羣己之間也形成一種連續體。

如果這種說法可以成立，那麼，有一個問題自然會出現：孟子所建立的羣

<sup>②</sup> 關於中國古代思想中的身心一如的問題，參考：石田秀實，〈擴充する精神——中國古代における精神と身體の問題〉，《東方學》，第63輯(1982)，頁1-15，關於孟子思想中的身心關係，參看：本書〈論述篇〉第二章。

己的連續性之性質，到底是以己攝羣？還是以羣攝己？或兩者皆非而另闢蹊徑？這個問題的提出絕不是無的放矢，因為自從五四以降，近代中國許多知識份子批評儒家囿於家族倫理，認為儒家所提倡的孝道是專制政治的溫床<sup>③</sup>。最近日本學者澤田多喜男更以孟子所說「天下之本在國，國之本在家，家之本在身」為據，認為儒家先家而後國，先私而後公<sup>④</sup>。這類看法似是而非，但很能混淆視聽，特別值得加以釐清。

要探討孟子思想中羣己連續性的性質，我們必須討論孟子思想中的「自我」概念。在《孟子》書中。凡討論到個人與社會的關係的場合，孟子一方面強調社會環境對個人的個性常能發揮塑造作用。他說：「富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」（《孟子·告子上·7》）孟子固然主張人生而具有為善的因子，他說：「乃因其情，則可以為善矣，乃所謂善也。」（《孟子·告子上·6》）但是，人也可以因為環境的影響而有「不善」。另一方面。孟子又相當強調人與人的共同質素，這就是他所重視的「同」的觀念。孟子在談到舜的德行時曾說：「大舜有大焉，善與人同舍己從人，樂取於人以為善。」（《孟子·公孫丑上·8》）他又自稱他與一般人並無不同：「何以異於人哉？堯舜與人同耳」（《孟子·離婁·32》）誠如余英時所指出，在中國古代思想史上，「同」之作為一個價值意識一直受到思想家的強調，到了漢末「異」作為一個價值意識才受到重視，這與漢代末年儒學衰微，新道家興起，「個人」被重新發現…等發展，都有相當的關係<sup>⑤</sup>。孟子在這裏所強調的「善與人同」，部份地反映了中國古代思想家特重普同而抑制歧異的思想傾向。

<sup>③</sup> 參考：Tse-tsung Chow, "The Anti-Confucian Movement in Early Republican China," in Arthur F. Wright ed., *The Confucian Persuasion* (Stanford: Stanford University Press, 1960), pp. 288-312.

<sup>④</sup> 澤田多喜男，〈先秦における公私の觀念〉，《東海大學紀要（文學部）》，第25輯（東京，1976年7月），頁1-8。

<sup>⑤</sup> 參考：Ying-shih Yü, "Individualism and the Neo-Taoist Movement in Wei-chin China," in Donald Munro ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values* (Ann Arbor: The University of Michigan, 1985), pp. 121-156.

討論至此，我們不免滋生疑問：孟子是否走的是以羣攝己的途徑呢？我們細繹孟子的相關論述就可以發現，孟子思想中的羣己關係就其本質而言，是羣己交融的而不是對立的；但就這種關係的發生歷程來看，則是先建立「個人」的主體性，然後「個人」才與「社會」產生互動關係。因此，就這種發生程序而言，孟子確是採取「以己攝羣」的路徑。為了論證以上的看法，我們必須從孟子思想中的「自我」概念說起。

「自我」(self)問題是亞洲思想史的共同問題之一，亞洲的幾個大的思想體系如儒、釋、道，都將「自我」視為人的妄念或苦難的來源。相對於莊子之努力於「忘我」、「喪我」——抖落在人的原始生命中的各種慾念或執著——而言，孔孟可以說是勇敢地面對人的原始生命的局限性，而努力將原始生命加以理性化，賦予其人文內涵。在《論語》與《孟子》二書的用法中，雖然孔子和孟子都常常以「人」「己」對舉，但是孔孟並不只是在社會學意義或心理學意義下講羣己關係，而把「個人」與「社會」視為純粹機械似的對立物。相反地，孔孟思想中的「個人」皆有其道德上的自主性，可以自作主宰，可以建立自己的主體性，「修己」不僅可以「安人」，而且可以躍入宇宙大化之源。我們可以說，孔孟思想中的「個人」不僅有其社會性與政治性，而且更有其主體性與超越性。

從《論語》中孔子對「己」這個概念的用法裏，我們可以發現：孔子在思考人己關係的互動之時，十分強調「己」的主體性，孔子說：「不患人之不己知，患己不知人也」（〈學而〉）、「己欲立而立人，己欲達而達人」（〈雍也〉）、「己所不欲，勿施于人」（〈顏淵〉）、「不患人之不己知，患其不（〈憲問〉）」，這種種說法都強調自我的主體性的建立，是人己互動的前提。但是，值得注意的是，孔子思想中自我的主體性，並不是無聲無臭寂然不動的形上學意義下的主體性，而是具有實踐性的倫理學意義下的主體<sup>⑥</sup>。所以，孔子談到「己」的時候，常與「仁」並論，孔子說「仁以為己任，不亦重

⑥ 參考：Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), pp. 74-75, p. 414.

乎？」（〈泰伯〉），又說：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」（〈顏淵〉），這些說法很清楚地顯示：孔子思想中自我的主體性具有強烈的德性內容，是以實踐活動為其本質的。島森哲男稱孔子思想中的自我是一種「反省自覺的主體性」，很能說明這種倫理學內涵①。

孟子思想中的「自我」，大致是繼承孔子而來的。孟子也強調「自我」的主體性，所以他說：「枉己者，未有能直人者也。」（《孟子·滕文公下·2》）「自我」是萬物的權衡，是價值意識的根源。不能建立自己的主體性的人，在人我相與之際必會進退失據或隨俗俯仰，孟子認為這種人是「以順為正者，妾婦之道也。」（《孟子·滕文公下·2》）反之，如果一個人能建立自己的主體性，就能夠「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫。」（《孟子·滕文公下·2》）孟子認為只有這種成德之人，才能將自我的德行貫通到自我以外的領域，所謂：「惟大人為能格君子之非」（《孟子·離婁上·20》），即指此而言。

不論孔子或孟子，都認為羣己之間是一個連續體，「個人」的道德主體性一旦建立起來，就可以帶動「社會」領域內諸般事務的轉變。孔子早指出「己立而立人，己達而達人」，不僅是一個道德上的應然，而且根本就是實務上的實然。個人只要做到「一日克己復禮」，就可以引發「天下歸仁」（《論語·顏淵》）。子路問「君子」的定義，孔子回答說：

「修己以敬。…修己以安人。…修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸。」（〈憲問〉）

顯然地，孔子認為「修己」與「安人」之間存有一種必然的因果關係，而且，「修己」是因，必導致「安人」的果。

孟子承孔子之學，亦主張「個人」與「社會」是一個連續而不是斷裂的關

① 島森哲男，〈原始儒教における自己と倫理〉，《集刊東洋學》，36（1976），頁46。

係。正因為羣己是連續關係，所以，孟子主張「人人親其親，長其長而天下平」（《孟子·離婁上·11》）。孟子認為，「個人」的修德可以影響「社會」的教化，他說：「舜盡事親之道而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之為父子者定。」（《孟子·離婁上·28》）孟子顯然也和孔子一樣地認為，「個人」修德的極致，可以影響「社會」整體道德發展，甚至使得「天下大悅而將歸己」（《孟子·離婁上·28》）

在這種羣己之間的連續性關係裏，孔孟思想中的「個人」並不是在純粹社會學意義下，作為與「社會」互為敵體的「個人」，「個人」的「心」在純粹心理學意義下的「心理狀態」<sup>⑧</sup>；而是具有德性自主能力的「個人」。

「個人」的「心」是一種對社會人生充滿不能自己的惻隱之情的道德心。於是，「個人」的生命乃躍入「社會」羣體生命之中，共生共感，在這種「道德共同體」的狀態中「個人」的生命意義乃為之彰顯，而不再是一個孤伶伶的存在。在這層意義上，我們可以同意芬伽瑞（Herbert Fingarette）的說法。芬伽瑞認為對「個人」問題處理的基本核心在於「轉化成無我的工夫」（“the task of becoming selfless”）<sup>⑨</sup>。但是，我必須順芬伽瑞的思路而進一步指出：孔子或孟子思想中的「個人」的「小我」，都已融入「社會」的「大我」之中，前者生命有時而盡，與時俱化，但後者則生生不已，流衍無盡。所以所謂「無我」，乃是將「小我」融入「大我」的意思。孔孟以及許多傳統儒者在面對自己「小我」生命油枯燈盡的時刻，所表現的坦蕩蕩的剛健樂觀精神，必須從羣己關係的連續性這一點去體認。

## （二）「心」之作為「個人」與「社會」的媒介物

分析至此，我們要追問：何以「個人」與「社會」可以構成連續體？這個問題之所以值得探索，乃是因為這個問題的解答，不僅有助於我們對孟子羣己

⑧ 關於這一點，參考：Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, p. 74.

⑨ Herbert Fingarette, "The problem of the Self in the Analects," *Philosophy East and West*, 29:2 (April, 1979), pp. 129-140.

觀的構成基礎的理解，而且也可以使我們進一步掌握孟子社會思想的局限性之所在。

細繹孟子的相關論述，我們可以說：孟子思想中「個人」與「社會」連續性的構成基礎，在於「心」的普遍必然性。孟子說：

人皆有不忍人之心。…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。人之有四端，猶其有四體也。…

（《孟子·公孫丑上·6》）

在以上這一段引文中，孟子明白地指出：人皆有「不忍人之心」，這種「心」是惻隱、羞惡、辭讓、是非等價值意識的根源。這種價值意識內在於「心」的事實（孟子說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」〈告子上·6〉），是不因人而異的，他說：「君子所性，仁義禮智根於心」（《孟子·盡心·21》），強調的正是「心」之作爲價值意識來源的普遍必然性。

孟子思想中這種具有普遍必然性的「心」，正是溝通「個人」與「社會」的中間媒介物，因爲「社會」中所有的每個人皆有此「心」。孟子說：「口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」（《孟子·告子上·7》）他又說：「堯舜與人同耳」（《孟子·離婁下·32》），「同」什麼呢？就是同此「不忍人之心」。所以，孟子認爲：「凡有四端於我者，皆知擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。」（《孟子·公孫丑上·6》）他認爲人人都具有此「不忍人之心」，所以，從「個人」到「社會」可以透過「擴充」的過程而構成一個連續體。而且，正如我在上文中所指出的，這個羣己的連續體本質上雖

然是羣己互相滲透涵融的，但是在發生程序上則是「以己攝羣」的，所以孟子特別重視「己」的主體性的建立。

但是，所謂「羣己之間是一個連續體」以及「羣己連續體的發生程序是以己攝羣」這兩個命題，牽涉許多複雜問題，應進一步加以探討。

這些問題的起點是：「己」是屬於「私人領域」的範疇，何以能够支配屬於「公共領域」的「羣」的事務？

根據我們在上文中的論述，我們可以推測，孟子對這個問題的初步態度大概是：「不忍人之心」是連繫「私人領域」與「公共領域」的基礎。但是，要探討何以前者可以支配後者，我們就必須進一步考慮孟子思想中「心」的特質。

孟子思想中「心」，從人人皆同具四端這項事實來看，固然如我們上文所說，「心」有其普遍必然性；但是從「心」的活動來看，則又有其自主性。孟子的「心」在本質上與宇宙的「理」是同步同質的，「心」具有「思」的能力，所以不會為「心」以外的存在所劫奪，這是孟子所分別的「大體」（「心」）與「小體」（「耳目口鼻」）的根本區別之所在。孟子說：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」（《孟子·告子上·15》）就是指「心」的自律性——「心」能「自我立法」，所以可以自作主宰，「心」的活動是自由而無待於「物」的⑩。從孟子對於「心」的自主性的肯定，我們不難推知：孟子必然要強調「個人」的「志」的重要，他說：「夫志，氣之帥也…夫志至焉，氣次焉」（《孟子·公孫丑上·2》），孟子強調人之立志自作主宰，頂天立地，乃至「上下與天地同流」（《孟子·盡心上·13》）。從對「志」的重視來看，孟子與孔子之以「志」作為「個人」修身的基礎，是一脈相承的⑪。

⑩ 關於孟子的「心的特質」，參考：牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁31；李明輝，〈孟子與康德的自律倫理學〉，《鵝湖》155期（588），頁12；D.C. Lau, "Theories of Human Nature in Mencius and Shyuntzy," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 15 (1953), pp. 541-565. 特別是 p. 551. 並參考：本書〈集釋篇〉第二篇，〈孟子知言養氣章集釋新詮〉。

⑪ 參考：Herbert Fingarette, "The Problem of the Self in the Analects," p. 133.

相對於作為「私人領域」的「自我」而言，作為「公共領域」的「社會」在孟子思想中並沒有自主性。在孟子的論述裏，與「個人」相對而言的「社會」多半是被孟子當作一個「領域」而使用的。在「社會」這個「領域」裏，各形各色充滿價值色彩的論述如「詖辭」、「淫辭」、「邪辭」、「遁辭」充斥於其間，構成一個意義網絡。但是，「社會」本身並不是意義的創造者或解讀者，它只是一個乘載意義、讓意義進行交換活動的「領域」。在孟子看來，只有「社會」中各別的、作為價值意識主體的「個人」才是解讀這個「社會」中意義網絡甚至為它注入新意義的人。只有經過「個人」主體性的穿透與統攝，「社會」中流行的意義或價值才能被解讀：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。」（《孟子·公孫丑上·2》）因此，作為「領域」的「社會」是欠缺自主性的，它是「個人」的主體性的他變項，有待於「個人」的主體性的照映，其內部結構才能為之彰顯。

如果以上的解釋可以成立的話，我們可以進一步推論：孟子以己攝羣，認為「私人領域」可以支配「公共領域」的原因，可能就在於他認為前者具有自主性而後者缺乏自主性。

但是，孟子將「社會」視為「個人」的延伸（所以兩者構成連續體），牽涉到更深一層的問題。我在上文的論述中已說明，孟子思想中的「個人」皆具有「不忍人之心」，這是「人之所以異於禽獸」的「幾希」，是「個人」之所以有主體性與自主性的要件，也是「個人」與「社會」之所以構成連續體的基礎。但是，值得注意的是，孟子思想中的「心」並不是一個寂然靜止的空間之物，它是既存有而又活動的實體，「心」是價值意識的導出者。

如此一來，孟子思想中「個人」的主體性，必然會從作為一個倫理理念，要求落實到實踐活動之上，也就是要求進行所謂「主體性的客觀化」。但是，從「私人領域」躍入「公共領域」之後，就涉及一個非常根本的困境：在「私人領域」中，「個人」的意志是自由的。主張價值內在的孔子和孟子對於「個人」的主體自由，均有充分認識，所以孔子說：「我欲仁，斯仁至矣」（《論語·述而》），「人能弘道，非道弘人」（《論語·衛靈公》），孟子也強調人只要「求其放心」（《孟子·告子上·11》），就可以復其本然之善，自作主

宰。但是，個人一涉入「公共領域」就涉及結構問題，作為「社會人」的「個人」在相當大幅度內是受「社會」的種種客觀結構所決定的，個別的人在這個意義下就成為社會結構的產物。而社會結構或傳統形成之後，常常具有某種程度的自主性，不是「個人」的自由意志所能完全左右的。

順著以上的論述，我們可以進一步指出：就「私人領域」和「公共領域」之各有其自主性而言，兩者之間的關係是一個交互滲透，乃至互為主體性的關係。孟子的社會思想認為「個人」與「社會」是一個貫通的連續體，而且前者可以統攝後者。這種理論就孟子所主張的仁義內在說而言，固然可以成立。但是，就「社會結構常不因個人自由意志而轉移」這項事實來說，我們如果說孟子對羣己關係的解釋已踏入唯心論的困境，似亦不為過。就以《孟子·告子上· 5》孟子與公都子討論價值內在問題（所謂「義內」說）為例來說，孟子與公都子討論在宗教儀式場合裏應對兄弟或對本鄉叔父表示敬意，孟子說：「庸敬在兄，斯須之敬在鄉人」《朱子集註》云：「庸，常也。斯須，暫時也。言因時制宜，皆由中出也<sup>⑫</sup>。」朱註很能扣緊孟子所持價值意識由內出而不外鑠的立場。牟宗三近日說：「即使是倫常，亦本諸人類的道德心靈而如此規定親親之殺，而每一人亦即由此同一心靈而發尊敬之義」<sup>⑬</sup>，更為明白曉暢，很能詮釋孟子學的自律道德內涵。但是，這並不能引申為社會結構或「庸敬在兄，斯須之敬在鄉人」的倫常秩序，只是「個人」心靈的延伸，因而受「個人」自由意志所左右。孟子社會思想的盲點。正是在於他未能充分注意「社會」之作為一個結構也有其自主性。因此「社會」不是「個人」自由意志的他變項這項事實。

對於以上的初步論斷。讀者可能提出詰難：是否所有強調「心」的自主性的思想家（如孟子），在對羣己關係的處理上都不可避免地會陷入唯心論的盲點？對於這項詰難最好的切入點，就是將孟子與荀子思想中的「心」的性質作一個比較，

如眾所週知。荀子論「心」也很強調「心」自主性。他說：

<sup>⑫</sup> 《孟子集註》（北京：中華書局，1982），頁 327。

<sup>⑬</sup> 牟宗三，《圓善論》，頁18。

心者，形之君也，而神明之主也。此令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使詘申，心不可劫而使易意。是之則受，非之則辭。（《荀子·解蔽》）

但是，我想指出的是。荀子之所以強調「心」的自主性，乃是相對於「身」而言，重視「心」對「身」而言具有優先性<sup>⑭</sup>。所以荀子說：「心居中虛以治五官，夫是之謂天君」（《荀子·天論》）。

在主張「心」對「身」具優先性這一點之上，荀子的「心」與孟子的「心」相近，這一點我們在本書第二章第三節已經有所說明，但這個相近點不應使我們忽略兩者的重大差異：孟子思想中的「心」具有強烈的超越性，孟子認為人邁向「知心→知性→知天」是一個絕對可能的途徑。在孟子思想中。人的宇宙人性格仍相當強烈，人具有無限的超越性。而可以躍入宇宙大化之流；但是荀子思想中的「心」則相對地具有較明顯的「社會性」，誠如唐君毅所說，荀子的「心」是一個「統類之心，以建立社會政治之禮法制度而成文理」<sup>⑮</sup>。

孟荀言「心」的另一項重大差異是：孟子的「心」是諸般價值與意義的創發者。因此，「心」與「理」（或「道」）並不乖離，兩者是同質同步的；但是荀子的「心」則是意義的接受者。因此，荀子思想中的「心」與「理」（或「道」）析而為二，前者必須透過種種途徑或步驟才能理解或趨近於後者。在下文的論述裏，我們再進一步引用相關史料，證成以上所說的這兩點看法。

我們先從荀子思想中的「心」之作為意義的接受者這一點開始討論。荀子生於戰國季世，目睹當時社會變局，犯分亂理之事屢見不鮮，他主張「必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治」（《荀子·性

<sup>⑭</sup> 關於孟荀思想中，「心」的優先性，參看：本書〈論述篇〉第二章，〈孟子思想中的生命觀〉；蔣年豐最近對荀子的形體哲學亦有專文探討，參看：蔣年豐，〈荀子『隆禮義而殺詩書』之重探〉，第一屆中國思想史研討會宣讀論文，1989年6月24日至25日。

<sup>⑮</sup> 唐君毅，《中國哲學原論》（導論篇）（香港：東方人文學會，1974年修訂再版），頁123。

惡》)他認為，社會上的種種亂事必有待於「衡」之揣其輕重，使「眾異不得相蔽以亂其倫」。但這個「衡」是什麼呢？荀子說：「何謂衡？曰道。」(《荀子·解蔽》)那麼，這個所謂「禮義之道」的內容又是什麼呢？荀子說：「夫義者，所以限禁人之爲惡守姦者也。……內外上下節者，義之情也」(《荀子·彊國》)。「義」是一種外在的強制性力量<sup>⑯</sup>。荀子所謂的「禮義之道」，充滿了強烈的社會政治色彩。所以，荀子強調「心」應理解「道」(「心知道。然後可道。可道。然後能守道以禁非道。」)《荀子·解蔽》)其所理解的是社會政治之道，而不是超越的道。我們可以說，相對而言荀子的「道」是在時空之中的道，具有強烈的「人間性格」；孟子的「道」則在「人間性格」之外，也有其「超越性格」。荀子的「心」是乘載、受容這種「人間性格」強烈的「道」的容器，因為：「心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不藏也，然而有所謂虛；心未嘗不滿也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。……虛壹而靜，謂之大清明。」(《荀子·解蔽》)荀子的「心」不是「是非」、「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」等價值意識的泉源，荀子的「心」更不能「上下與天地同流」，它沒有超越性。

以上的討論旨在說明：強調「心」的自主性並不一定會陷入唯心論的困境。如果以荀子作為比較對象，我們就會發現，孟子的「心」的超越性遠過於其社會性，這才是造成孟子在處理「個人」與「社會」關係時，未能正視「社會」的自主性的基本原因。

### 三、「個人」與「社會」的衝突及其解消：

#### 孟子對「責任之不相容性」問題之處理及其涵義

##### (一) 「責任之不相容性」：理論與實際

在上節的論述裏，我特別強調的論點有二：

<sup>⑯</sup> 參考：本書〈論述篇〉第五章。

<sup>⑰</sup> 參考：唐君毅，〈荀子言「心」與「道」之關係辨義〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》第4卷第1期(1971年9月)，頁1-22。

(一) 在孟子思想中，「個人」與「社會」是一個連續而不是斷裂的關係。人的「心」具有自主性，是構成這種連續體的基礎；

(二) 孟子認為「個人範疇」具有自主性，而「社會範疇」欠缺自主性，所以，前者可以支配後者而為後者之「本」。在以上這兩項命題中，孟子都十分強調「個人」的「心」的主體自由，「心」是價值意識的創造者而不是受容者。但是，正如我所指出的，孟子的「心」是既存有而又活動的實體，作為主體的「心」必然要求落實在現實世界之中。在這種「主體性的客觀化」的過程，價值意識必須透過具體的生命或軀體，才能表現而為外在的事業。但是，人的形軀是受時空因素所決定的，每一個「個人」在同一時空之中，不能同時具足地完成許多不同的責任，於是，勞思光所謂的「責任的不相容」(the incompatibility of responsibilities) 問題遂必然發生<sup>⑩</sup>。

儘管在孟子系統裏，「私人領域」到「公共領域」之間可能並不存有「責任的不相容性」問題，但這個問題仍可以在理論上被提出來討論。事實上，《孟子·盡心上·35》桃應所提出的問題就是以「責任的不相容性」為其核心：

桃應問曰：「舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如之何？」

孟子曰：「執之而已矣。」

「然則舜不禁與？」

曰：「夫舜惡而禁之？夫有所受之也。」

「然則舜如之何？」

曰：「舜視棄天下，猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。」

桃應所提出的這個假設性的問題的要旨在於：如果屬於「私人領域」的責任

<sup>⑩</sup> 關於「人的有限性」及「責任的不相容性」問題，參考：勞思光，《歷史的懲罰》（香港：友聯出版社，未著年代），頁 256-261。

(舜作爲瞽瞍之子應保護父親)，與屬於「公共領域」的責任（舜作爲天子應尊重國法）兩者在特定條件下發生衝突，那麼，「個人」應如何自處？

在我們討論孟子對這個問題的解決方式及其所蘊涵的意義之前，有些讀者可能提出疑問：桃應對孟子所提出的「責任的不相容」只是一個假設性的問題，在人的現實生活中未必出現。這項質疑是不必要的，因為我們只要稍稍回顧中國古代史，這個疑問就會爲之煥然冰釋。

在中國古代社會生活史上，「私人領域」與「公共領域」之間「責任的不相容」是一個屢見不鮮的問題。就史料所見，「責任的不相容性」這個問題最常呈現的型態是「私恩」與「國法」的不相容，以及「孝」與「忠」的不能兩全。在「君」與「國」並未嚴格區分古代社會裏，這兩種型態的衝突基本上有高度的重疊性。到了大一統帝國形成之後，「忠」「孝」兩難的困局，更成爲一個非此即彼的痛苦抉擇。我們列舉若干史實以闡釋上述的論點。

春秋時人石奢爲楚昭王之司法官，在路上追緝殺人犯，追上才知兇手是他父親，於是返回朝廷向楚昭王說：「殺人者，臣之父也。以父成政，非孝也；不行君法，非忠也；弘罪廢法，而優其辜，臣之所守也。」遂伏在斧鑕之上請其昭王處死他。昭王擬釋放他，他說：「不然。不私其父，非孝也；不行君法，非忠也；以死罪生，不廉也。君欲赦之，上之惠也；臣不能失去，下之義也。」遂刎頸而死於朝廷之上<sup>⑯</sup>。石奢的自殺，是古代中國人面對「責任的不相容性」問題時，常常採取的解決方式。另外一個例子是，春秋時代田常弑齊簡公時，與國人誓約說：「不盟者，死及家」，這項誓約使田常面對「舍君以全親，非忠也；捨親以死君之事，非孝也」<sup>⑰</sup>的道德困境，終於自殺以求解脫。春秋時代楚國白公之亂時，有一位臣子爲國君效死時說：「懼，吾私也；死君，吾公也。吾聞君不以私害公<sup>⑱</sup>。」更是將「私人領域」與「公共領域」在道德責任上的衝突，說得極爲明白。

除了以上所舉之例之外，春秋時代的人遭遇「責任的不相容」問題時，最

⑯ 《韓詩外傳》（四部叢刊初編縮本），卷2，頁14。

⑰ 《韓詩外傳》，卷6，頁62。

⑱ 《韓詩外傳》，卷1，頁7。

常見的解決方式是自殺或從容就義，慷慨赴死。例如：《左傳》魯桓公 16 年（公元前 694 年）的衛宣公之子壽及朔從容就死，被宣公所遣刺客所殺<sup>22</sup>。魯僖公 4 年（公元前 656 年），晉國申生自縊而死<sup>23</sup>。魯僖公 9 年（公元前 651 年），晉國里克殺奚齊及公子卓，荀息死之<sup>24</sup>。魯宣公 2 年（公元前 607 年），晉靈公使鉏麑殺趙宣子，鉏麑面臨「賊民之主，不忠；棄君之命，不信；有一於此，不如死也」<sup>25</sup>的道德困境，乃「觸槐而死」。諸如此類史例不勝枚舉，我們現在討論的重點在孟子思想而在古人解決道德困境的方式，故僅略作交代。但是，在結束這一段討論之前，我想再強調的是：「責任的不相容」問題，到了大一統帝國出現之後，最常見的表現方式是「忠」與「孝」的衝突，而且對國君之效忠常超越對父母之孝。帝制時代政權力量對社會倫理滲透之一斑，由此亦可窺其一二。舉例言之，後漢上黨太守田邑報馮衍書云：「誠如故朝尚在，忠義可立，雖老親受戮，妻兒橫分，邑之願也<sup>26</sup>。」晉代桓溫嘗言：「既爲忠臣，不得爲孝子<sup>27</sup>。」《周書·良吏傳》載潘京爲刺史時蒙「不孝」之名，乃答曰：「今後忠臣，不復得爲孝子<sup>28</sup>。」諸如此類例證，隱約中透露：隨著皇權的上昇，帝制時代的人面臨「責任的不相容」困局時，所能迴旋的餘地已不多，他們只能「移孝作忠」，作帝國的順民了！

## （二）孟子的處理方式

現在，我們再回來討論孟子對「責任的不相容性」這個問題的處理方式。在孟子對桃應的回答裏，孟子對這個問題的解決方式包含兩項原則：

（一）血緣原則：這就是孟子所謂的「一本」（《孟子·滕文公上· 5》）原則，以父子血緣關係爲主軸，展開一個「差序格局」的倫理觀。

<sup>22</sup> 楊伯峻，《春秋左傳注》（臺北：源流出版社，1982），（上冊），頁 145-146。

<sup>23</sup> 《春秋左傳注》，（上），頁 295-299。

<sup>24</sup> 《春秋左傳注》，（上），頁 328-330。

<sup>25</sup> 《春秋左傳注》，（上），頁 658。

<sup>26</sup> 《後漢書》（臺北：藝文印書館影印乙卯長沙王氏校刊本），卷 28 上，〈馮衍傳〉，頁 12-a。

<sup>27</sup> 楊勇，《世說新語校箋》（臺北：明倫出版社，1970 年 9 月初版），上，頁 93。

<sup>28</sup> 《周書》（臺北：鼎文書局影印新校標點本），列傳第 60，〈良吏傳〉，頁 2335。

(二) 可取代／不可取代原則：不可取代的倫理責任，在實踐上優先於可取代的倫理責任。

這兩項原則在許多情況常常有高度的重疊性，因為「血緣的」常常也是「不可取代的」。以下我們逐步討論這兩項原則。

孟子認為作爲天子的舜，如果面臨父親因殺人而入獄的兩難局面時，舜應該放棄天下，「竊負而逃……樂而忘天下」。孟子所提出的這個解決方式隱含的第一個原則就是：「血緣原則」是人面臨「責任的不相容」問題時的抉擇基礎。何以孟子會以「血緣原則」作為解決問題的判準呢？討論這個問題，我們必須注意，孟子思想中的人是一個整體的人，不僅如李澤厚所說：「人作爲道德本體的存在與作爲社會心理的存在，還是渾然一體，沒有分化的」<sup>②</sup>，而且，人之作爲倫理人與作爲法律人，也是合而爲一的，並且後者深受前者的滲透。

說明孟子思想中人的特質，最直接的論據是孟子所謂「一本」的倫理學說。孟子曾透過徐辟而與墨者夷之論治喪問題。夷之主張「愛無差等，施由親始」，孟子則認爲「天之生物也，使之一本，而夷之二本故也」。所謂「一本」、「二本」這個問題，歷代註疏皆含混其辭，朱子集註云：「人物之生，必各本於父母而無二，乃自然之理，若天使之然也。……今如夷子之言，則是視其父母本無異於路人，但其施之之序，姑自此始耳」<sup>③</sup>。亦嫌語焉不詳。這個問題如從社會史角度來看，較能得其正解。所謂「一本」，根據陶希聖的研究，可以從《儀禮·喪服傳》所見以父系宗族爲主的族羣結構來理解。以男子自己爲中心，往上溯是父、祖、曾、高，往下數是子、孫、曾、玄，往旁推是同胞兄弟，一從以至三從四從。這是周人宗法制，整個族羣結構以高曾祖父子一系直線爲主軸，稱爲「一本」<sup>④</sup>。所謂「二本」，則是商人的禮制，以當事人兩者相互關係來計算親等。周人以嚴格的宗法制作爲骨幹，所以「周道尊

① 李澤厚，《中國古代思想史論》（北京：人民出版社，1985），頁46。

② 《孟子集註》（北京：中華書局，1982），頁262。

③ 杜正勝，〈通貫禮與律的社會史學——陶希聖先生學述〉，《歷史月刊》，第7期（1988年8月），頁21。

尊」；商人以親疏遠近而服喪，所以「殷道親親」<sup>③2</sup>。孟子所持的「一本」的血緣原則，是孔孟以降許多歷代儒家面臨道德困境時的抉擇原則。這個原則與周代以降中國社會的所謂「顯著親屬關係」(“Dominant kinship relationship”)一直以父子關係為主軸這個傳統<sup>③3</sup>，是具有密切關係的。孟子所謂「一本」的倫理思想，基本上可以當作是這種以父子關係為主軸的社會現實的一種反映。

孟子以血緣原則作為人面對道德困境時的解決原則，與孔子所說：「父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣」（《論語·子路篇》）的說法在精神上一脈相承。孔子和孟子這種倫理思想，是否可以被理解為對法律的不尊重和對個人的獨立性的否定呢<sup>③4</sup>？只要我們對孔孟思想作個比較全面的掌握，我們就會瞭解：孔孟基本上將「私人領域」與「公共領域」視為一個連續體，因此，也把法律或政治事務視為倫理事務的延伸。近代西方所謂的「法律的自主性」或「個人的獨立性」，是在「個人」與「社會」作為斷裂的敵體的脈絡中所提出的，這種提法與先秦孔孟思想脈絡完全不同，不可混為一談。孔孟在「個人」與「社會」的大連續體中，一直以親親之恩來涵容、滋潤僵硬的政治或法律秩序，使之成為有生機的生命。《春秋公羊傳》在處理「君臣之義」與「親親之恩」的衝突，或「公法」與「私恩」的衝突時，基本上也是承繼孔孟這項理念<sup>③5</sup>。

接著，我們再討論孟子在回答桃應問題時，所蘊涵的第二項原則——「可取代／不可取代原則」。誠如唐君毅所指出，孟子明言在替嫂殺人的案例中，棄陶固當執法以繩，然舜如棄其君位而恢復平民身分則亦可竊負而逃，「此皆似有所私，而實則本於對一切事物之關係，加以平觀之公心」<sup>③6</sup>。孟子的回答

<sup>③2</sup> 同上註，頁 21-23。

<sup>③3</sup> 參考：Francis L. K. Hsü, “Dominant Kin Relationships and Dominant Ideas,” *American Anthropologist*, 68 (1968), pp. 997-1004.

<sup>③4</sup> 實際上確有近代學者作如是觀，例如：堺石礪吉，〈父は子の爲に隠し子は父の爲に隠す〉，《宇野哲人先生白壽祝賀紀念東洋學論叢》（東京：宇野哲人先生白壽祝賀紀念會，1975），頁511-527。

<sup>③5</sup> 參考：林義正，〈春秋公羊傳思想中道德抉擇的問題〉，《國際中國哲學研討會論文集》（臺北：臺大哲學系，1985），頁55-67。

<sup>③6</sup> 唐君毅，《中國文化之精神價值》（臺北：正中書局，1953），頁154，並參閱：唐君毅，《人文精神的重建》（臺北：學生書局，1980），頁248-249。

中涵有一種唐君毅所說的「道德意識中之平等慧」。但是，孟子對「責任的不相容」問題的處理方式中，也蘊涵著一個重要的原則，那就是：就舜之爲天子這項「責任」而言，天人之人只要是才德之士皆足以勝任，可以南面爲王，取代舜治天下之責任；但是，就舜之爲瞽瞍之子這項「責任」而言，在全人類之中除了舜本人之外，沒有任何人可以取代舜履行其孝順之「責任」。細繹孟子之意，孟子之所以認爲舜應竊父而逃，棄天下若敝履，其關鍵即在於「不可取代的責任」對「可取代的責任」而言，有其優先性。就這個個案而言，「不可取代的責任」與「血緣的原則」正巧重疊爲一。

本節的論點旨在說明：在孟子思想裏，萬一「私人領域」與「公共領域」之間出現「責任的不相容性」問題時，孟子所提出的抉擇原則有二：一是血緣原則；二是「可取代／不可取代」原則。這兩項原則在中國歷史上也常常成爲歷代儒家面臨道德困境時抉擇的依據。例如，在中國歷史上，外族政權入主中國時，儒者面臨孟子所說的「聖之清」與「聖之任」（《孟子·萬章下·1》）的兩難困局時；或是在暴君當道，儒者面臨孔子所說的「修己以敬」與「修己以安百姓」（《論語·憲問篇》）無法順暢延伸的困局時，孟子所提的兩項原則常常是他們脫困而出的槓桿。

#### 四、結 論

本章的主旨在於說明：孟子思想中的「個人」與「社會」之間，正如同身心之間，自然與人文之間，以及「無限」與「有限」之間，都構成一種連續體。而這個連續體的構成基礎，則在於「個人」的「心」之作爲價值意識的泉源之普遍必然性。但是，由於孟子認爲「個人」有自主性而「社會」沒有自主性，所以，他認爲前者可以統攝、影響、或支配後者。

本章對於孟子思想中「個人」與「社會」關係的分析，涉及「個人」的「主體性的客觀化」這個問題，這是一個極具關鍵性的問題。在孟子思想中，「私人領域」之所以有其自主性，之所以可以支配或轉化「公共領域」，乃是因爲作爲價值意識的創發者的「心」，是「私人領域」的基本質素，但是，我

們都知道，孟子思想中的「心」不是靜止不動的空間之物，「心」是既存有而又活動的道德心。因此，孟子社會思想體系就會面臨一個問題：道德心的活動如何從「私人領域」躍入「公共領域」？換言之，具有自主性的道德心，如何在同樣具有自主性的「社會」中進行其實踐活動？這個問題是孟子社會思想體系中最大的困局。

這項困局的嚴重性到了政治思想層次就完全暴露無遺了，孟子在戰國亂世之中高標王道政治的崇高理想，發揮先秦孔門的內聖外王信念，但是，由於未能正確對待社會政治領域的自主性問題，終於慘遭敗北。孟子以「民本」為主調的王道政治思想，幾千年來備受中國專制政治的架空、扭曲，終於成為中華民族永恆的鄉愁。這是中國歷史上最令人抱憾終天的一頁。我們在本書第六章論述孟子政治思想時，將對這個問題有所申論。