

第七章 結 論

我們在以上六章的篇幅裏，從不同角度析論孟子的思維方式、孟子對「自我」本質的看法、孟子後學對孟子生命觀的發揮、孟子對羣己關係的看法及其政治觀。我們在第五及第六章中，也以義利之辨及王霸之別這兩條思想線索為中心，探討孟子的社會思想與政治思想，及其在中國古代思想史上的地位與意義。現在，我們將以上各章探討所獲得的基本看法，略加綜合申論。

第一章的主題在於分析孟子論述問題時，所蘊涵的思維方式的特徵。就其大體而言，孟子遊說諸侯或與時人論辯之際，主要的思維方式有二：一是「具體性思維方式」，二是「聯繫性思維方式」。前者指孟子於具體中見抽象，於實踐中見原理，於實踐中識本原之思維習慣。孟子與人論辯之際無膚廓之言，率皆於「事」中求「理」，因此，孟子的論述皆條理謹嚴，理事圓融而無空疏之病。後者則指孟子思考問題時，常能在整體之脈絡中，發見「部份」與「部份」之相關性，以及「部份」與「全體」之整合性。孟子知人論事不拘於一材一藝一偏一曲，故能通識其大體，博觀其會通，避免戰國時代道術為天下裂之後，各得其一支而遺其全體，劃地自限之流風。相對而言，「具體性思維方式」以具體事象或實證史實進行論述，所突出者在人的生命的「歷史性」(historicality)，其所重者在「顯」；「聯繫性思維方式」則以「聯繫性的人為宇宙論」(“correlative anthropocosmology”)①為其理據，強調人雖然是宇宙的滄海之一粟，但是人可以「養氣」「踐形」而躍入宇宙大化之本源。這種思維方式所彰顯者為人的生命的「超越性」，其所重者在「微」。所以，孟子思維方式可以「顯微無間」一語加以綜括而得其精要。

本書第二章的任務，在於挖掘孟子對於「自我」生命本質的種種複雜看

① Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), p. 350.

法，並將孟子的生命觀置於比較廣袤的中國古代文化史的脈絡中加以定位，釐清其歷史意義與價值。根據我們的分析，在孟子思想中，人的生命是一個整體性的存在，牽涉到許多極具深度與廣度的面向。孟子所提出的「浩然之氣」，兼具存有論與倫理學的內涵，強調將原始的生物意義的生命力，加以轉化，賦予德性的內容。這種轉化過程，就是孟子倫理學中以「養氣」「存心」等為中心的工夫論。經過這種轉化，原始的「氣」就接受「心」（或「志」）的統帥指導，而轉化成為「浩然之氣」，使身與心經由互動，而達到統一的境界。但無形的「浩然之氣」也可以布乎四體，而與有形的軀體之間存有一種辯證的關係。在孟子思想中，人的生命不僅有其現實面的倫理性，而且也具有超越性，可以與宇宙的最終實體同步互動。孟子的生命觀，顯示儒家不只關懷現實生活，同時也具有超越性內涵。

從廣泛的文化史的立場來看，孟子思想中的生命觀，與戰國時代思想家對人的概念，有其互通之處，人是一種多層次、多面向的存在。人的本質，表現了自然秩序與人文秩序之間的連續性，道德心與身體之間的連續性，以及宇宙的無限性（所謂「天命」）與經驗世界的有限性之間的連續性。孟子思想中的人，並不是宇宙中孤伶伶的存在，人的最高本質可以與宇宙的本體感應互通。這種對於人的概念，是以遠古以來中國文明的文化胎盤作為其公分母的，而天人溝通正是這個文化傳統的基本特徵。

相對於戰國時代若干思想家之從特定面向論人（如韓非子之視人為「政治人」“Homo Politicus”）而言，孟子從整體性之觀點論人，特具卓識。孟子論生命之本質，分「心」、「氣」、「形」三層次，並以集義之工夫養氣，遂能寓志率氣（所謂「志，氣之帥也」），培成「浩然之氣」，以轉化形體（所謂「氣，體之充也」），一面使氣志合一^②，一面使「形」為「氣」所滲透，而達到「踐形」之境界。因此，孟子理想中的「自我」生命，不僅有其主體性與社會性，更有其超越性。人經由養氣之工夫，可以知心知性而躍入宇宙大化之本源（所謂「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」），而與宇宙之最終

② 參看本書第二章第三節。當代儒者馬一浮先生論孟子之氣志合一，頗有見解。參考：馬一浮，《復性書院講錄》（臺北：廣文書局，1971），頁108-109。

實體 (ultimate reality) 同步互動。職是，孟子思想中人的「超越性」，實涵有兩層意義：一是指人有其內在之善性，所謂「四端之心」人皆有之。此義略近於所謂“transcendental”一字之意義；二是指人之內在善苗有其宇宙論之根源，亦即人性實根源於天命。此義略近於所謂“transcendent”一字之涵義。孟子的生命觀，具體展現中國文化的「既內在又超越」的基本性格。余英時近日論中國文化中人對自我的看法說：「中國人則從內在超越的觀點來發掘『自我』的本質；這個觀點要求把『人』當作一有理性、也有情感的，有意志、也有欲望的生命整體來看待。整體的自我一方面通向宇宙，與天地萬物為一體；另一方面則通向人間世界，成就人倫秩序。孔子通過『仁』來認識『人』，便是強調一個整體的觀點。所以他從各種不同的角度使隨機指點『仁』的豐富涵義。這就表示人對自我的認識和人對外在萬物的認識不能採用相同的辦法。對於萬物的認識，我們主要是依賴『知』，但對於『人』（包括自我在內）的了解，我們不僅需要『知』，而且還需要『仁』。中庸所謂『成己，仁也；成物，知也』，似乎正是表現此一分野。『仁』可以概括『知』，『知』並不能窮盡『仁』^④。」這一段話也可以相當恰當地用來說明孟子對「自我」生命的看法。統而言之，我們可以以「天人合一」四字綜括說孟子對「自我」生命本質的看法。

孟子思想中「自我」之諸多層面中，身軀與道德心之連續性，是極為重要的特質。這一項看法到了孟子後學的作品1973年馬王堆漢墓出土的《五行篇》中，獲得了充分的發揮。本書第三章的主題，就是分析《五行篇》所顯示的身心關係。《五行篇》的作者認為「心」是人的價值意識的創發者，所以主張以「心」攝「身」，這是正統孟子心學的立場。而且，《五行篇》更將「心」細分為「中心」與「外心」，強調「中心」具有普遍必然性，「外心」則僅有社會性與特殊性。《五行篇》作者又提出以「思」及「慎獨」兩種工夫論，作為達到以「心」攝「身」之方法。這種工夫論皆講求「心」的內斂反思與用「心」專一，可以視為孟子學的「內轉」。針對孟子及孟子後學對身心關係的

^④ 余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》（臺北：時報出版公司，1984），頁 83-84。

處理方式而言，我們可以以「身心一如」四字標示其基本立場。

但是，孟子理想中的「自我」並不是一個只求一己福祉的自了漢，而是一個成己成物不二，內聖外王合一的社會人。本書第四章所分析的，就是孟子思想中羣己關係的連續性。我們的研究指出，孟子思想中的「個人」與「社會」之所以得以建立連續性，端賴「心」為之橋樑，因為「心」之作為價值意識之創發者，有其普遍性與必然性。從孟子對這個問題的處理，我們可以再次印證孟子之學歸其本於心學這項基本論點。第五章對孟子思想中的義利之辨這個問題的分析，也指出：孟子之所以嚴義利之辨，除了針對客觀的歷史情境與思想風氣而發之外，尚有孟子學內部之思想原因。孟子深信「仁義禮智根於心」，認為「義」之價值判斷，有其內在於「心」之根據。孟子從「心」的普遍必然性，進而主張「與民偕樂」（《孟子·梁惠王上·2》）、「與百姓同之」（《孟子·梁惠王下·5》），求天下之大利，而非追逐一己之「私利」。就此而言，孟子嚴義利之辨，頗得春秋以降以「利之和」釋「義」之遺意。所以，就孟子對羣己關係之安頓觀之，我們可以以「羣己和諧」四字加以綜括。

第六章探討孟子的政治思想。我們發現，孟子在戰國時代高唱王道政治論，實係針對當時各國君王急功近利飲鳩止渴之作風而發。孟子尊王黜霸，與宋儒之尊王名同而實異。孟子所尊之王並非業已日薄西山之周天子，而係鼓舞野心勃勃的戰國國君推行仁政，以早日完成一統之新局面，拯生民於水火之中。孟子的王道政治論之特殊貢獻，在於因襲民貴之古義，創造轉化，明確標舉以人民為政治之主體的主張。這種「民本位」之政治思想，與中國自秦漢以降「君本位」之政治現實，有本質的矛盾，於是，孟子政治思想遂成為中國歷代儒臣馴化專制，乃至反抗專制之精神利器。孟子的政治思想實係中華民族永恒的「民族之鄉愁」。

但是，我們再進一步分析孟子政治思想，就可以察知，孟子在論述其政治思想時，假定政治領域缺乏自主性 (autonomy)，而為道德領域之依變項，他所謂：「以德行仁者王，王不待大」，就透露這項「內外交輝」訊息。但是，道德領域的諸般活動，比較而言是屬於個人所能抉擇之範圍，也就是所謂「自家份內事」，孔子說：「我欲仁，斯仁至矣」，正足以說明價值抉擇與道德實

踐皆可由自己當下自作主宰。但一旦進入政治領域，則涉及權力的鞏固、運作及其結構等客觀制度性之問題，非個人所完全掌握。孟子政治思想從整體論的方法學立場出發，希望人類經由「心」的自覺而從最根源之處，一體改善政治之黑暗，他從不認為政治改革是一種「細部的社會工程」(“Piecemeal social engineering”)。孟子政治思想雖因其高度理想主義性格，而成爲批判現實政治的有力武器，但是中華民族輾轉呻吟於專制政體之下，孟子所成就的僅係主體性的內心的自由，而未能進一步從制度建構的立場，爲這種內心的自由謀求保障，誠令人爲之掩卷嘆息！

在回顧了我們在這部書中所獲得的主要結論之後，現在讓我們再對孟子思想作一個比較整體性的討論。

孟子思想結構最重要的特質，乃是「個人」、「社會政治」及「宇宙」等三個層次之間，構成一種連續性的關係。所謂「連續性」的涵義有二：

第一是「連續性」之作爲一個動態發展歷程：從「個人」到「社會政治」到「宇宙」，是一個連續開展的階段性歷程。每一階段都是下一個階段的基礎，孟子稱之爲「本」（所謂「天下之本在國，國之本在家，家之本在身」），三個階段連續展開而不可切斷。任何一個階段的斷裂，在孟子看來都是生命的欠缺。「個人」的充實，是「社會政治」健全的基礎；而「個人」及「社會政治」福祉的提昇，都有其宇宙論的根源。從一方面看，「天命」下貫而爲人性；從另一方面看，民心在政治上的向背，也反映而爲「天命」的移轉。孟子思想中這種將「個人」、「社會政治」及「宇宙」視爲連續性發展歷程的特質，可以具體地展現中國文化中的「天人合一」或當代學者所說的「既內在又超越」的特質。這個意義下的「連續性」可以稱爲「發展的連續性」。

第二是「連續性」之作爲一種存在的本質狀態：「個人」、「社會政治」及「宇宙」等三個層次之間，存有一種互相滲透、交互作用的關係。具體地說，「個人」在孟子思想中並不是如告子所說的與「社會」切斷連繫的孤獨的個體，而是與「社會」密切互動，與「社會」中的每一個個體共生共榮共感的整全的人。在這種「個人」與「社會」或「政治」共生共感的連續性中，當然會有某種「私人領域」與「公共領域」之間的緊張性，但是孟子認爲這種表面

上的緊張性，可以通過「心」之作為價值主體所具有的普遍必然性，加以泯除於無形之中。孟子心學的精義，也於此透露無遺。其次，「社會政治」層次與「宇宙」層次，也因同具道德之質素，而存有感應關係。孟子引用《尚書》在「天聽」「天視」與「民聽」「民視」之間，建立連續性。凡是切斷這種連續性的統治者，孟子斥之為「一夫」。復次，孟子思想中的「個人」與「宇宙」之間也存有一種感通的連續性。所謂「知心」→「知性」→「知天」，在孟子思想中是一個連續的發展歷程，「天道」與「人道」透過「誠」而取得互動關係（《孟子·離婁上·12》：「誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也。不誠，未有能動者也。」），人應該敬其在我，實踐「天道」（《孟子·盡心下·24》：「聖人之于天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」）^④。孟子從日常生活所見的具體事實，如人見孺子之將入於井而生「怵惕惻隱之心」（《孟子·公孫丑上·6》），見人牽牛過堂下就死地而「不忍其觳觫」（《孟子·梁惠王上·7》），而論證人具有「四端之心」或「良心」，這種「心」並有其超越性的根源。孟子的整個思想體系，確已臻乎熊十力先生所說：「即體神化不測之妙，於人倫日用之間，乃哲學最高境界」^⑤。這個意義下的「連續性」，可以稱為「結構的連續性」。

在孟子思想中，「個人」、「社會政治」及「宇宙」之所以能够維持「發展的連續性」或「結構的連續性」，主要是透過人心的「擴充」來完成的。孟子說：「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》）正如我們在以上各章的探討中所指出的，孟子認為人的內在善苗（「四端之心」），經由不斷地「擴充」，可以布乎四體，使德潤身，完成「踐形」；更可以與「社會」大眾聲氣相求，可以「知言」，可以「與民同樂」，求天下之大利。孟子在社會生活上，講求「同」；在政治生活上，講求「推恩」，都是本於「擴充」這個概念。

但是，誠如我們在第一章所觸及的，孟子思想體系也存有一種「歷史性」

④ 牟宗三先生對這一點有精要論述，參考：牟宗三，《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1963），頁60-67。

⑤ 熊十力，《讀經示要》（臺北：廣文書局，1970），頁67。

(Historicality) (或「社會性」 sociality) 與「超越性」之間的緊張關係。用《中庸》的概念來說，就是「道中庸」與「極高明」之間，如何平衡的問題。用熊十力先生的話來說，就是「神化不測之妙」與「人倫日用」之間，如何協調而獲得和諧之境界？這是孟子思想體系所蘊而未發，但對讀者具有深刻啟示意義的問題。中國思想史上心儀孟子，解讀《孟子》書的思想家，精神上固然為孟子的超越境界所吸引而神馳嚮往，但是在現實上則又輾轉於專制政治與一元化的社會結構之下，他們如何在兩種極端之間維持生命境界的平衡？他們如何在具體的歷史情境中重新詮釋孟子學？這是我在《孟學思想史論》第二卷所要加以探索的課題。