

第十章 結論：孟子與中國文化

問：夫子既沒，聖人之道不明，蓋有楊墨者，始侵而亂之，天下咸化而從焉。孟子辭而闢之，則既廓如也。今其書尚有存者，其道可推而知亦可乎？其所守者何事？其不合於道者幾何？孟子之所以辭而闢之者何說？^①

——韓愈，〈進士策問〉

① 韓愈：《朱文公校昌黎先生集》（四部叢刊初編縮本），卷十四，頁116上半頁。

唐代古文運動的倡導者，「文起八代之衰」的大儒韓愈（公元768-824年），有一次為進士科的考試，命了以上這樣一道試題。韓愈要求考生思考：孟子的主要思想是什麼？孟子所堅持而不妥協的是什麼？孟子思想不合乎正道的有什麼？孟子所批判的對象是什麼？這一系列的問題都很重要，而以第一個問題最具關鍵性。我們在這本書裏，從第一章到第六章所論述的內容，就是孟子所思考的問題，孟子所堅持的原則以及孟子所批判的對象。我們在第一章裏，將孟子放在他的時代背景來觀察，我們發現孟子有為所有所不為，他以強韌的生命力，抱著堅定的使命感，以剛正不阿的氣勢，在政治轉型、社會重組、經濟發展的戰國時代裏，強有力地批判急功近利的社會政治風氣，更批判政治人物的齷齪與墮落。他在戰爭頻仍的苦難時代中，為人民伸張正義。相對於戰國的時代風潮而言，孟子實在是一個逆流游泳的堅定不屈的靈魂。

我們在這本書第二章循著孟子周遊列國所走過的軌跡，追尋他的心路歷程。我們看到了孟子這一個亂世中不屈的「大丈夫」，懷抱著一顆熾熱的心，鏗而不捨地追尋他的理想。他在齊威王及齊宣王在位的時候，兩度來到齊國，齊國上下也待孟子以貴賓之禮。他也遍歷宋、滕、薛、鄒、梁等各國，但是孟子所追尋的理想仍是破滅了，孟子心目中的人間淨土並沒有因為他的努力而到來。在戰國變局的涼雲暮葉中，我們看到孟子為追求理想，不肯向流俗低頭，不同流合污。孟子那種孤標傲世，高自期許的人格與風格，不僅是對當時以「妾婦之道」爭權爭利的戰國政客是深刻的批判，而且也為以後幾千年中國知識份子樹立了一個楷模。

為了對孟子的思想世界進行探索，我們從第三章開始討論孟

子理想中的生命型態、政治思想社會思想以及教育思想。在孟子的思想中，人不單單只是為政治而活，人也不只是為了經濟活動而活，孟子認為人的生命有其整體性與多面性。人的生命本身就是目的，一切的政治活動或經濟措施，都必須以增益人的生命的價值才有意義。從孟子對人的生命的看法裏，我們獲得了這樣的訊息：人的生命不應該只是達到其他目的（如政治霸權或經濟發展）的手段，生命本身就是一個自主性的目的。更值得我們注意的是，孟子思想中這種整體性的生命，並不是一個一度空間的存在。孟子屢次強調，人的現實的生命，有其超越性的根源。一個人的修養到了一定的境界，就可以與這種所謂超越性的根源（孟子稱之為「天」）遙契，而完全撤除人與超自然之間的藩籬。所以，孟子理想中的人是一個多層次的存在，人本身就是目的，而不是達到其他目的的手段。

從孟子對人的生命的這種看法出發，他對政治的看法就與戰國晚期的許多思想家大不相同。孟子在戰國時代諸侯互相攻伐，王權日益擴張的時代裏，堅持「人民主體性」作為他的論證立場。他在與各國國君論辯為政之道時，一再重申只有人民才是政權轉移最後的依歸。他也認為一切政治的作為與措施只有朝向人民整體福祉的提昇才有意義，他並不十分重視政治制度的建構，他認為最重要的是當政者都以仁存心，有「仁心」就可以發而為「仁政」。因此，一個知識份子最重要的工作之一就是矯正統治者的心術，所謂「格君心之非」，正是孟子常掛在嘴上宣說的士的任務。孟子所持的這種帶有唯心論及整體論色彩的政治思想，和他那種有機體論的聯繫性思維方式互有關係。

也正是這種聯繫性思維方式，使孟子深信羣體與個體之間是

一個連續體。兩者之間藉人的心的價值意識而可以互相聯繫溝通。在孟子的社會思想裏，「私人領域」可以擴張而成爲「公共領域」。所以，當桃應對孟子提出「舜爲天子，瞽叟殺人」那個假設性的問題時，孟子絲毫不認爲這個價值衝突的困境是不能解決的。孟子認爲一個人面臨價值兩難式的困境時，只要能夠把握兩個原則：(1) 可取代／不可取代原則；(2) 血緣原則，就可以在各種可能的衝突情境中，找到最適當的解決方法。

就其大體看來，孟子思想展現內外交輝、身心一如、羣己和諧的圓融無礙的特質。但是，孟子這一套思想體系形成於戰國時代，這是中國政治權威多元發展的時期，孟子所主張的「民爲貴，社稷次之，君爲輕」的政治思想，他所樹立的「貧賤不能移，威武不能屈」的「大丈夫」人格典範，到了秦漢大一統帝國成立，中國政治權威歸於一元以後，就面臨了重大的挑戰。因爲從秦漢一直到清末，中國歷代王朝雖迭經變遷，但是王朝的專制性格基本上並未經歷重大的改變。幾千年來閱讀《孟子》這部書的人都是知識份子和帝國官員，他們一方面固然是孟子思想及價值體系的信持者，他們希望繼續追求孟子在戰國時代所追求的理想，但是另一方面他們又是專制帝國的官員，他們時時懼於帝王的淫威，難以一以貫之地堅持或實踐孟子所高標的價值信念。於是，在秦漢以後解讀《孟子》的這些官僚知識份子，常處於一種自我的撕裂的情境之中：「儒家的自我」與「官員的自我」恆處於交戰的狀態。如何在這種自我交戰的緊張狀態之中脫困而出？這個問題就構成爲帝制中國的官僚知識份子生命中極大的一項挑戰。

就以我們在本書第四章開始時所舉的故事爲例吧。當專制帝

王朱元璋讀到《孟子》書中「君視臣如土芥，則臣視君如寇讎」這一類「人民主體性」的話的時候，雷霆大怒，必欲將孟子除之而後快。在恐怖的氣氛中，錢唐卻上書力陳不可將孟子逐出孔廟，並說「臣爲孟子有餘榮」。錢唐的選擇代表一種方式。但到了洪武二十七年（公元1393年），也有大學士劉三吾（公元1312-1399年）之流的人物，奉朱元璋之命審查孟子思想，刪去不合帝王胃口的85條，另編《孟子節文》。劉三吾所代表的是另一種抉擇。在幾千年來中國的專制政治史上，解讀《孟子》的中國知識份子常輾轉呻吟於這種困境之中，其情可哀可憫！

生活在歷代王朝專制政治之下的知識份子到底如何解讀《孟子》？如何重新詮釋孟子的思想呢？這是很值得我們探索的問題。在這部書第七章、第八章及第九章裏，我們就對歷代知識份子或思想家對孟子學解釋的發展歷程作了一個全面性的回顧。

我們在第七章的討論，首先從荀子對所謂「思孟五行說」的批判開始。我們可以看到，戰國末期的儒學殿軍人物荀子之所以對孟子及孟子所代表的學派，進行這樣無情的攻伐，主要的原因可能不只是由於競爭市場而同室操戈，而是因爲所謂「思孟」學派與荀子在「心」與「道」這兩個概念的內涵，有了重大的歧異。思孟的「心」是價值意識的創發者，荀子的「心」則是價值的接受器；思孟的「道」頗有其超越性格，而荀子的「道」則有其強烈的社會性。除了荀子對孟子的強烈批判之外，戰國末期到西漢初期的孟子後學也順著孟子的思路而對孟子思想加以繁衍，使孟子學的內容更加細緻，這就是公元1973年所出土的《五行篇》這一批文獻所代表的孟學新發展。在《五行篇》，對孟子思想中身心一如的這一條思路，作了最深入的發揮。

到了東漢，我們看到了趙岐完成了第一部系統化的《孟子註》。趙岐生於東漢末年政治黑暗政局動盪的時代，他受到政治上的仇家的迫害，在亡命避難的流亡生涯中，完成了《孟子》的註解。在這部對孟子解釋的著作之中，除了有相當份量的漢儒陰陽五行的思想色彩之外，也有頗為濃厚的政治色彩的解釋。

進入公元十一世紀以後，孟子的地位逐漸上昇，這與當時的改革派政治家王安石的提倡，有間接的關係，但也因此而引起宋代知識分子與思想家對孟子的政治觀與生命觀的爭議。從這一場通貫北宋與南宋的孟子學爭辯，我們也可以部份地證實了：中國歷史上的學術性爭議，常常有政治因素為之推波助瀾。漢代的今古文之爭是一個例子，宋代的孟子學爭議，則是另一個具體的例證。在傳統中國，學術與政治的關係一直十分密切，兩者交互影響，儒家官僚有時固然可以引經義斷獄或解決政治爭端，但是更多的時候則是學術深受政治力量的干擾與滲透，而改變了創始的宗師的原始涵義。在中國儒學史上，以孔孟為代表的原始儒學，頂天立地，貧賤不移，威武不屈，顛沛必於是，造次必於是，絕不屈道以從人。但是到了秦漢以降，為了適應專制帝國的需要，許多「御用儒者」紛紛登場，出主入奴，甚至不惜曲解經義以向統治者搖尾乞憐，這和孟子所鄙斥的有一妻一妾的齊人的格調已非常接近。在二十世紀末的今日，我回顧孟子學解釋史的發展，固然對於那些曲解孟子以向統治者輸誠的知識分子，感到可悲亦復可憐，但知人論世，他們所處的歷史情境也值得我們寄予同情的諒解。

在近世儒學史上，如果我們以孟子學為主軸來看，就會發現朱子無論如何仍是一個中心人物。朱子學問廣博，兼涉四部，著

述宏富，他對孟子思想的解釋基本上是從他自己以「理」為中心的哲學立場出發的。我在本書第八章，就以朱子對孟子的「知言養氣」學說所提出的解釋為中心，一方面分析朱子常常透過知識的角度來思考孟子學中的德性問題；另一方面也觀察朱子之後的儒者如明代中國的王陽明、黃宗羲、王夫之，德川時代日本儒者伊藤仁齋、中井履軒，以及李朝朝鮮儒者丁茶山等人對於朱子的批駁。我們也同時分析了清代的戴震及康有為對《孟子》的再詮釋。從孟子學一再被後人重新加以解釋的事實來看，孟子思想實在並不因為孟子的逝世而隨風俱去，它在幾千年來的中國歷史上乃至東亞歷史上，仍具有強有力的生命力，它可以使專制帝王為之戰慄，必欲將孟子逐出孔廟而後快；它可以使保守派官僚學者為之緊張，著文撻伐；它也可以使改革派的政治家援引成為精神鼓舞的泉源；它也可以使十九世紀末二十世紀初的知識份子，重新加以解釋，以作為中西思潮融合貫通的媒介。孟子思想體系就好像孟子這個人強韌的生命力一樣，在東亞歷史上一直產生撼人的氣勢與吸引力，它是黑暗的時代裏人民所仰望的明燈，為苦難的中國人民指引一條可能的出路！

那麼，孟子和他的思想在中國文化史具有何種歷史地位呢？

這個問題可以從兩個角度來觀察。首先，我們從「繼往」的角度來看。孟子當然不是絕無憑藉，從天而降的。孟子所憑藉的是從新石器時代以來中國遠古文明中天人溝通的文化基盤。這個遠古以來的文化基盤歷史悠久，內涵豐富，尤其是以「氣」為中心概念而展開。我們在本書第三章，分析孟子對人的生命的看法時，曾特別指出，古代中國文明中的「氣」觀念是動態而不是靜態的，是存在於宇宙間一切生物的，生命的活力正是「氣」的

流動所提供的。但是，不論其細部內涵有何異同，在孟子以前各種關於「氣」的學說，多半是將「氣」當作一種自然的存在來處理。孟子在這個文化基盤上加以創造轉化，提煉出「養浩然之氣」的理論，賦予自然意義的「氣」以價值涵義。這是孟子在繼承的文化之後，所創造的新貢獻。

其次，孟子除了繼承遠古以來的「氣」文化胎盤之外，他也受到孔子的啓發，深深地浸透在孔學的精神之中。孟子自己感嘆出生太晚，沒有福分成爲孔子的及門弟子，他以孔子的「私淑弟子」自居，他說他自己「乃所願，則學孔子」。孟子從孔子那裏學到什麼呢？如果我們扣緊孟子一生的行止和他的思想來看，我們就可以發現：孟子在兩個方面深受到孔子精神的洗禮。第一是孟子那種「以道自任」，不屈道以從君，「自反而縮，雖千萬人，吾往矣」的精神。我們在一章描寫孟子的人格與風格，浮現在字裏行間的是孟子那個不屈的靈魂，數千年後的今日仍使我們感到震動心儀。我們誦讀《孟子》書中孟子與當時各國國君的對話時，我們看到孟子的每一句話似乎都從書本中跳躍而出，有力地撞擊著讀者的心扉。孟子這種以弘揚正道爲己任的抱負，顯然受到孔子的啓示。孔子「以道事君，不可則止」，他如果發現「道不行」，寧可「乘桴浮於海」。孟子所發揚光大的正是孔門這種精神。孔孟所不同的是，孔子生於風和日麗的春秋時代，西周以來的政治體制雖已日趨式微，但文化傳統尚未瓦解，孔子的人格修養又好，所以孔子的周遊列國雖然也和孟子一樣，是一段理想的挫折的旅程，但是孔子卻如行雲流水，溫潤圓融。但是，孟子卻生於一個國際風雲一夕數變，遍地烽火的戰國時代，在一種時間的壓力感與空間的壓力感之下，孟子感到一種焚燒中

的焦灼感，他不得不以全副的生命投入救世的事業，他不僅心援天下，更是手援天下，他奔走呼號，為生民立命，他展現一種狂者的生命情調。由於生命情調與時代背景的差異，他不能像孔子那樣光風霽月，他不得不到處宣講仁義，批駁「異端邪說」，正如他自己說的：「予豈好辯哉？予不得已也！」

我們再換另一個角度——「開來」——來看孟子在中國文化史上的地位。這個角度可以從三個方面來觀察：

首先，孟子的政治思想高舉「人民主體性」的大旗，成為中國歷代有良心的儒者論政的標竿。從政治思想史的立場來看，我們可以說，孟子是十七世紀的黃宗羲以及二十世紀的孫中山以前，中國最能站在人民立場發言的思想家。孟子所堅持的這種「人民主體性」，在中國文化史具有重大的歷史意義。自從秦漢大一統帝國出現在中國歷史舞臺以後，幾千年來中國的政治體制一直是以「君主主體性」為中心而建立。在幾千年的歷史長流中，潮起潮落，王朝雖有代興，統治家族雖屢經換姓，但是政治體制基本上仍以君主為其主體。自從孟子明確地標舉「人民主體性」之後，中國歷代有良心的儒臣、官僚、知識分子，莫不引以為論政之標準。我們在本書第二章回顧孟子周遊列國的蹤跡，就看到孟子具體地實踐了「貶天子，退諸侯，討大夫」的孔門理想。孟子所鏗而不捨地努力的，是盡一切力量解消人君的主體性，使人君的主體性消融在人民的主體性之中，達到孟子所引用的《尚書》所說的境界：「天聽自我民聽，天視自我民視」。

雖然在數千年來的專制政體的壓制之下，孟子的「民本位」的政治理想始終未能獲得全面實踐的機會。但是，孟子的這一套政治思想一直成為中國文化中最充實而有光輝的瑰寶。它是幾

千年來中國人民及知識分子心靈深處永恆的鄉愁。苦難的中國人民，就好像太平洋裏的鮭魚一樣，先秦孟學所開展的民本思想正是他們從小生長的山澗小溪，但是大一統專制帝國建立之後，他們在歷史的浪濤裏隨波逐流，成爲飄零的落花，他們在歷史的淒風苦雨中哭泣，他們所夢想的是有一天陽回禹域，得以回歸幾千年前中華民族的精神故鄉——政權的轉移以民意爲依歸，人民成爲政治體制的主體。

自從五四時代以降，現代學術史上幾次關於中國文化的論戰，大致都環繞著中國文化的黑暗面如專制政治、壓制女權、……等方面申論。其實，中國文化如長江黃河，挾泥沙以俱下，雖然有許多黑暗面（這是任何悠久的文化傳統所不能免的），但是也有許多光明的因子。兩千年前孟子所揭櫫的「人民主體性」政治理論，就是中國文化中一項值得珍惜並加以創造轉化的文化遺產。

從「開來」的角度來看，孟子在中國文化史上的第二項值得我們重視的成就是：孟子在人性論上向內挖掘，主張人與生俱來有其「良知」、「良能」、「四善端」，人只要善自培養其內在的善苗，就可以成爲善人，而且愈能深入於自己的內在善良本心的人，就愈能瞭解人性本善的涵義，也愈能與宇宙的德性本體遙契。孟子這一套人性理論，確實拓深了中國文化人的生命的深度，使中國人在現實生活之中能「反求諸己」，使每個人在理論上都可以經由自己的修養工夫而成爲一個自主性的德性主體，不但在外可以傲公卿，鄙王侯，而且在內則可以建立自己內心的寧靜海。所以，歷代許多思想家對孟子這一套人性論莫不爲之怦然心動，起而豐富繁衍其內涵，其中宋代的陸象山和明代大儒王陽

明，順著孟子的「良知」、「良能」的思路，進一步發揮，成就了中國儒家心學傳統的高峰。

當然，當我們指出孟子的人性論是中國文化史上儒家心學傳統的時候，我們也不能對孟子學說的局限性完全忽略不談。我們對這項局限性的反省，可以從黃宗羲說起。公元十七世紀，大明帝國的灰飛煙滅，給予明末清初的知識份子迎頭的打擊。他們在國破家亡之後，痛定思痛，泣血著述，最具有代表性的是顧炎武、王夫之、黃宗羲。黃宗羲寫《明儒學案》，對明代陽明學的成就給予很高的評價，推崇備至。但是，任何現代讀者可能都會和黃宗羲一樣抱持一個疑惑：何以陽明學說如此深刻而偉大，但卻無法挽救大明帝國的覆亡？黃宗羲在他另一部書《明夷待訪錄》裏，為這個問題提出了他自己反省的心得：「有明之無善治，自高皇帝罷丞相始也」（《明夷待訪錄·置相》）。推衍黃宗羲的歷史判斷，我們可以說：中國歷代的專制政體建立在人治而不是法治的基礎之上。歷代儒臣論政，常訴諸「良心」，訴諸統治者內心的自覺與幡然改悟，他們努力於孟子所說的「格君心之非」。相對而言，他們對於客觀的制度建構問題較為忽略。他們較少注意建立一套不因人的意志而轉移的客觀制度，來作為這種主體自由的保障，因此，中國人民長期輾轉呻吟於專制帝王淫威之下，而強調心學的儒者卻只能等待君主的「良心」發現而改絃更張，等而下之的小人儒則更是只能像向日葵一樣地，仰望著太陽一般的帝王，而搖尾乞憐，作大一統帝國下的順臣。從秦漢以降中國歷史所見的可憐的經驗，往上追本溯源，孟子的心性學說雖然不能為這些後來的歷史經驗負責，但是它潛藏的局限性是值得現代讀者加以深思的！

最後，孟子對中國文化的第三項貢獻，可以說是他拓展了中國人的社會觀與人生觀的廣度與高度。我們在本書第四章及第五章討論孟子的政治思想與社會思想時，都觸及孟子的聯繫性思維方式。孟子不僅認為人的生命有其宇宙論的高度，人可以與宇宙最終實體互相感通，而且人的「心」與「身」也可以交互影響，人的內心修養可以使人格美外在化、具體化，達到他所謂「踐形」的境界。更值得我們注意的是，孟子也指出，個人與社會整體或歷史文化傳統之間，也構成一個不斷裂的同心圓關係。從個人的「自我」，向外層層推展，透過孟子所說的「擴充」工夫，使個人與空間上的社會其他人或時間上的歷史文化傳統，形成共生共感的共同體。

孟子這種社會觀與文化觀，對中國文化有一定的貢獻。一個深受中國文化洗禮的人，在他獻身於他個人的志業的時候，他不會有孤獨感，因為他深信個人與社會是一種同質而共感的關係，個人的努力必將融入社會羣體的共業之中；在他生命油盡燈枯的時候，他心中坦蕩達觀，因為他深信個人的生物生命雖然必將結束，但是民族的文化傳統則綿延無窮，個人生命的意義必將在民族文化的共同生命中彰顯。孟子的思想體系，為中國文化人提供了社會觀的廣度與文化觀的深度，這項思想遺產對於個人主體性高度昂揚現代社會而言，仍有一定的啓示與意義。