

### 第三章 從「依於仁」的角度觀察儒家的中道思維

#### — 渾然仁體

##### 本章提要

「仁」，這項思索，是古典儒家在這場歷史「突破」中所做出的生命的總體的思考與檢討，一個人如果沒有這種生於自心的內在省思，那麼對應於外在的種種行為舉止將是不具意義的，一個和諧「秩序」的推展，必須有其內部的反思才能相得益彰；對於這場「秩序」的重整，孔子真正所意識到的是自我思維的喚醒（他所意識到的，是這項秩序背後的意義），以及其實踐這「秩序」背後的意義與精神。

在《論語》當中，我們可以察覺一項事實，即「仁」有多種的定義與說明，在孔子針對不同學生的應對中得知，「仁」是相當難以界說的一他的回應因人而異；這將意味著，「仁」是一項生命的總合，「仁」就隱藏在實際生活的思考體系當中；更確切地說，誠如《孟子》所言，「仁」就是「人」；「仁」實際蘊含著，生命與生命之間的關係，以及對這些關係作出深入的思索與適當的回應。宋代儒者程明道言及：「學者先須識仁，仁者渾然與萬物同體。」<sup>1</sup>；「仁」這樣的思維突破，意旨在對生命的和諧提出叩問，所謂：「與萬物同體」的觀察，更能顯現出這一個全然的生命體，必須省思自我是否能與此「秩序」相容而平穩地投身其中，以展現其存在的意義及價值。從對宇宙天道的省思，到人間秩序的發想與推行，「仁」的提出實際蘊含著一種對「平衡」的思索。本章正是藉由這樣的思維突破，來觀察古典儒家對「中道」的另一重要詮釋。

---

<sup>1</sup> 參見程明道〈識仁篇〉。收入黃宗羲著 全祖望補修：《宋元學案》卷十三〈明道學案上〉（北京：中華書局，2007），頁540。

## 第一節 秩序內化於生活中一天何言哉

獲知生命的道理，正由生活中的總結而來，形式（外在行為）與情感（內部思維）是相為融合的；古典儒家洞悉到「人間」的一種全面性，透過不同關係的展演與位置的調整，來詮釋生命中不同而多彩的價值。「仁」，一個深具思考性的內在體驗與表述，不是單從分析的架構中所能獲取，而是經由實際面對這些複雜的生命網絡與龐大事物之變動所歸納出來的一種秩序。「仁」即是生活秩序的總和，因為，「仁」即是「人」的總和。

《論語》中有一條以「無言」形式來表明思維的記錄，它雖然是以對話的形式展開，但在這次對話中卻似乎企圖想拋開「語言形式」本身的障礙；當子貢質疑如何在沒有言語的形式中傳述思想時，孔子的回應卻是以「宇宙的自然運行」的意象來表明他對傳述生命的看法（嚴格說來，孔子在此不是以語言來「傳述」的）。在傳述的過程中孔子並不想多說什麼；因為，他確實深入地感受到有比「語言形式」更好的「語言」。

然而，這一項察覺並沒有讓孔子想要放棄語言本身的正面功能，他更沒有讓自己落入於兩難狀態中而無從抉擇；孔子不是處於感慨的困境，而是真實的體認到生命的另一種可能性——在沒有言語的狀態中是否有更大的空間可以思維；它實質上的意義是，唯有在自我身體力行的歷程中，才足以表明我真實的思考與生命的存在。<sup>2</sup>

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天

---

<sup>2</sup> 孔子曾以「身體力行」的觀點來說明君子修養的真實意涵。正如他對子貢的回應是：子貢問君子。子曰：「先行，其言而後從之。」《論語·為政》。對生命的實踐，在《論語》中俯拾即是。誠如：子曰：「古者言之不出，恥躬之不逮也。」《論語·里仁》。子曰：「君子欲訥於言而敏於行。」《論語·里仁》。子曰：「其言之不忤，則為之也難。」《論語·憲問》。

何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」<sup>3</sup>

「天何言哉」的意義，並不是意指在表達對宇宙本身有沒有言語的疑惑？或關心於宇宙究竟講了什麼？反而是透過這一次的詢問，將問題的核心回歸到我們每一個體的實際體會上。

事實上，這個問題是在叩問我們自己到底做了些什麼？能做些什麼？這樣的反思沒有預設任何的立場，孔子真實「傳述」的是「無言之語」一行動力正是最好的語言；在思索宇宙存在的意義時，他也同時在思索自我存在的意義。任何形式上的展現都是將我們投身於生活當中的，不管是思維也好，行動也好，我們都是處於活動的狀態。藉由宇宙運行的樣態，語言的形式是可以暫時被放下的；因為，宇宙的意義確實是落在它實際的「行焉」、「生焉」（化育）的運作上。「天」確實沒有說什麼，它只是默默地在進行著，宇宙運行的意義對孔子而言，正是將自我坐落於人間而自然而然地行事。

從無言之語的角度觀察《論語》，系統性似乎是模糊的，關於分析性的語句更是少之又少；直接記錄或陳述生活中所發生的事件與感觸，是《論語》一書中的基本形態；嚴格說來，中國古代思想的表達方式大多都採取這樣的模式。<sup>4</sup>然而，在這種以「感悟式」的、「實際性」的紀實語言體裡，它拓展而出的力道卻是超乎我們所預估的，並且無時無刻地影響著往後思想本身的發展。

漢學家本杰明·史華慈（Benjamin I. Schwartz）對《論語》一書有這樣的看法：

我對《論語》潛含的通見進行論述的努力，乃是以如下信念為基礎的：作

<sup>3</sup> 《論語·陽貨》。

<sup>4</sup> 余英時指出：中國思想有非常濃厚的重實際地傾向，而不取形式化、系統化的途徑。以儒家經典而言，《論語》便是一部十分平實的書，孔子所言的大抵都是可行的，而且是從一般行為中總結出來的。參其著：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉《知識人與中國文化的價值》（台北：時報文化出版企業，2007，5）頁，16。

為一個整體而言，儘管文本中缺乏明顯可見的組織結構，但的確傳達了關於某種實在的前後一致的通見。我故意使用了『通見』而不用『學說』這一術語。和筆墨上崇尚簡約的(chiaroscuro)繪畫風格或中國風景一樣，通見之中可以包含懸而未解的問題以及內容豐富的模糊性(fruitful ambiguities)。<sup>5</sup>

正值這一項發現，當我們重新評估《論語》一書的價值時，實質上它並不是為了「傳述」而存在，它也不是為了成立一套「哲學體系」而存在；極有可能的，我們的欽佩與崇拜，是建立在孔子與我們的生命有其一致性的思考上，孔子的生命體驗總是展現在我們可以展演的生活經驗裡，我們和他的關係，將建立在我們都離不開我們是一個「人」的問題上；這即是「通見」給予我們思索的第一層基本意義。

就此推演開來，「通見」的意涵，就不只是孔子這一個體的思想本身而已（也可以說是《論語》這部書）；因為，《論語》中的經驗與思想，極有可能地可以被我們推展至各自的生活當中而證實。理由正在於，孔子與我們都是平凡中人，他的突出點不是站在高處假理論之名而成就的；相反的，他是站在最基本的立足點上，以生活中的「智慧」來呈現他最真實的自己。

「通見」還有其第三層次的意涵，正因為是一種經由生命體驗的總結，所以總結會隨著經驗中的不同條件與其進程而有所轉化；確切地說，總結似乎可以是沒有的；我們之所以能感同身受到《論語》中的思想意涵，除了我們的生命本質有其一致性外，所謂的「通見」並沒有自身網綁自己，反而能繼續引導更多的思維進路來參與以活化生命。因為生命的本質正是變動的。

顯然的，所謂「簡約」與「模糊」的特質，實際上隱藏著自身內在不可被語

---

<sup>5</sup> 參見史華慈：〈孔子：《論語》的通見〉《古代中國的思想世界》（南京：江蘇人民出版社，2005），頁63。

言所替換或能被清楚訴說出來的「複雜性」與「準確性」；在這些思想內容的交會相融中，本身其實是「自成一格」的。「複雜性」的特質其實正源於我們的「簡單性」，因為在生活的互動中，我們的網絡是相當龐雜的，我們是「人」：一個難以形容與定義的主體；然所謂「準確性」卻是從「模糊性」的體驗中得到的，智慧的展現不是從分析獲得的，它正是由我們在複雜的生活所得出的結論，而且結論也須不斷地在未來可能發生的歷程中加以修正，源於它本質的豐富性，我們得以精確地掌握事物的發展。

《論語》本身恐怕沒有預期會有這樣的結果，但這樣因「簡約」而「複雜」與「模糊」而「精確」的思維轉化，將讓我們再度深思，孔子「述而不作」的精神實際上已展現出某種程度上的思想「創見」與自我的「態度」，至少孔子已經以他自身的體驗在進行闡釋了。

當然，這一種闡釋的方式是透過自己與環境的互動而成立的；因此，所謂的「述」當然不只是言說，在許多狀態之下，它是親臨其境的「行」。儘管沒有外在形式上精確的論證與明白的定義；但《論語》一書當中所謂的「通見」卻向我們展現出其自身的「統一性」與「關聯性」的特質，進而產生對生命的引領與共鳴的作用，這正是《論語》一書可以成為我們日常生活的智慧的真實理由。對於這樣的體驗，宋朝朱熹對於解讀《論語》有這樣的說明（實際上是朱熹對生命的理解）：

或云：「《論語》不如《中庸》。」曰：「只是一個理，若看得透，方知無異。  
《論語》是每日零碎問。譬如大海也是水；一勺也是水。所說千言萬語，皆是一理。須是透得，則推之其它，道理皆通。」<sup>6</sup>

可以理解的是，朱熹正以他的思維觀點「理一分殊」的角度來看待《論語》；十分恰當的，朱熹掌握了所謂「通見」的基本意義，我們可以相信朱熹的論點能引

<sup>6</sup> 參見宋 黎靖德 編：《朱子語類》，頁 428。

發出我們對《論語》本身的「通理」的認知。站在體系化建立的思考過程中，「理」是可以「通」的；「類」是可以「推」的。

然而事實上，道理皆通也必須回歸到每日零碎間的事物裡，因為我們是從這些事物當中得到落實感的，倘若只是停留於一個「理」，那恐怕也會滯礙我們的生命，所以對一勺水而言，即可能也是在闡明汪洋的道理。簡易與複雜、模糊與精確實際上正是「不一」也「不異」的道理。即便「理路」是可以被獨立出來地，但實際性的「實踐」也必須同步；「學問」總在事物應對上，「通見」便是起於生活裡。據此看來，智慧的應對幾乎超越系統性的建構，生活中的通達遠勝於分析性的理論；《論語》正是要以這樣的姿態還給我們生命的全貌。

系統似乎是隱藏的，在複雜的生活關係與互動裡，我們的生命被體現出來。在《論語》一書中的思想核心—「仁」的主體上，也鮮明地顯現出這種「通見」特質；相當一致地，「仁」並無受到孔子以清晰或者是明確的語言加以定義過。<sup>7</sup>因為，「仁」，正是「人」的總體之稱。《論語》中對於「仁」的陳述，是「豐富的」，是「多元的」，並且在整體態度上是採取開放的、相互討論的；「仁」者，寓意「人生」的全部、生命的總和，一個似乎存在而又不受限定的品質，《中庸》所謂：「君子之道，費而隱」<sup>8</sup>，正是最佳的註解。

我們可以先由一個有趣的現象中談起—在眾多弟子請益與問答的歷程中，「仁」這樣一個深具意義性的課題，卻有著不同的樣貌被如實的呈現出來；孔子的回應方式確實是「多元的」；對於「仁」是什麼，孔子在每位弟子身上，都有其不同的回答，卻也能有其恰當且適宜的回應。「多元」的最大特質就是沒有將

---

<sup>7</sup> 陳榮捷以為：「孔子既未界定，亦未分析仁。論語裏頭甚至記載其『罕』言仁。即使論語四百九十八章中有五十五章論及仁，可是孔夫子對仁一本正經，倒使吾人覺得他罕論仁。」參見陳榮捷：〈中國哲學史話〉《中國哲學論集》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1994），頁3。

我們可以認知到，孔子對「仁」的關注角度不只是停留在「議題式」的，也不是進入所謂純粹性的分析狀態；「子罕言」是表明孔子正是以「自身」來展演「仁」的真實意義與精神。從《論語》的記錄中得知，「仁」是呈現在生活中的。

<sup>8</sup> 《中庸·第十二章》。

思考鎖定在某種特定的答案裡，或單就一己所思而朝向絕對性的語境前進；孔子對學生的回應，反而是藉由「參照」的模式，在對話當中共同尋求彼此之間可以認同的觀點。

就此，我們可以得知：孔子總不輕易地單就一種面向為「仁」(人)下結論，或是以片面的角度給予答案；這足以說明，生命是整體性的，而不是片面的。<sup>9</sup>在此自覺性的「對話」歷程中，聖者採取的態度是，企圖以客觀比對、個人特質的呈現、考量實際情境以及特殊發生之狀況等來網羅「仁」(人)的全面性與其實質意義。這樣的方式確實是從「每日零碎問」的模式中來獲取相通的共性；雖然這些問答表面上看起來沒有一個系統，但系統卻不是孔子首要關心的，他所關心的是弟子有無實際上的行動。換言之，系統不是沒有，而是將所謂的系統以「生活」的方式來呈現；實際上，「仁」並不是藉由想像的，所謂「為仁由己」正是在其「日用」以及其發生的「行為」中才可確立的，所以「仁之方」便落實在生活的所有實際應對中。

值得注意的是，在孔子的回應中並沒有因為不同弟子的請益，而將「仁」細分為許許多多類型；反而我們可以從這些不同性格的弟子中得出所謂「仁」的「完整性」。事實上，在這些不同的弟子身上，孔子確實給了不同的回應與教導；回應了有關於他們各自所能「勝任」的「仁」，以及教導了有關於他們各自可以「認知」的觀點（無論是實際上的行為準則還是思維觀點，孔子的應對都針對每一個個體的質地而開出；並且孔子也希冀這些弟子能依照這樣的教導而付諸實行）。這裡同時顯現一個事實，「因材施教」正是「中性品質」的呈現，也就是「中道」精神的落實，它不但能「順」其變化，還能「應」於其所變。在相互請益的歷程中，「議題」被納入確切的生活實踐中來呈現，「議題」也就不是「議題」，而是雙向溝通中各自對自我的「省思」。

<sup>9</sup> 余英時以為：「仁」是一個無所不包的倫理概念，無法對之進行定義，而且也不容易納入任何西方範疇。參見其著：〈軸心突破和禮樂傳統〉《知識人與中國文化的價值》頁，81。

筆者按：中國思想對生命是「體驗」的，對許多思考的呈現並不是西方哲學的分析方式，藉由禪宗觀點來看，孔子對生命的呈現正是所謂的「悟」，這是生活中的智慧。嚴格來說，「仁」不只是一種倫理「概念」，它應當是生命自身經驗的總合，是實際狀態的呈現。

從更深的角度切入，「仁」的整體核心並沒有因為在不同的回應裡而讓人感到鬆散，「仁」的通性在這種「中性品質」的思維上顯得更為活絡；甚至正因為有著不同的個體呈現，所以我們更可以觀察到他們之間可以互通的部份。這裡或許牽涉到各弟子之間不同的領略程度，以及他們各自的才性問題，當然還包含著他們所處的當下情境（這些狀態甚至有時還包括孔子親身的參與）。然而，透過角色的差異性與思想的多元，喚醒我們的卻是其中的共通性質（藉由不同角度的觀察，使我們的視野更為全面與完整）。共通性不是在強調他們之間是一致的或者是相同的，共通性是在表明，「仁」的完整性將必須在不同的落點上尋得其平衡而得以展現其圓融。

確切的理由是，「仁」的本質將在不同弟子身上呈現出不同的作用，「仁」本身有著一個相通的基礎，但卻也有著不同的呈現方式；誠如我們都是一個個的個體（人），但我們有不同的行徑與思考內容。一般來說，我們可能只有注意到相異的部分，或相同的部分，進而忽略了差異與同質之間的相應關係。依此，正因為他們的相異，所以使之「仁」的內容豐富起來、全面起來；更重要的是，使之可以被統整起來、相融起來，這必定是我們須要注意的另一面。從對「仁」的叩問與回應的歷程中得知，全面性的引導與啟發，使得我們注意到《論語》對「中道」觀點的關懷。

然而，當我們的焦點從每位弟子身上轉移至孔子的應對時，在回應者身上可以再度證實到，「仁」的本質確實是相當「活潑」的。對話本身就是一個平台，孔子不是以自己的角度來傳述「仁」的內容；他不是要任何人去改變他們原有的想法，而是誠懇地在他們各自原有的思考點上、生活環境所及上、個人獨特的性格上，想進一步幫助眼前的弟子們以更為廣闊的視野去接觸自己、了解自己、使之產生力量與信心。從個別性的角度切入，孔子掌握了如何應對的機制，他以適中方式、柔軟的姿態來表明自己的關懷，在每一個不同的回應中，其實孔子都是在回應自己，回應一個誠摯的內心；其實這才算是一個「真正」融入的狀態，這



才能說孔子是真正進入他們的世界的（進入弟子的世界，正是進入所謂真實生活的狀態中）。即便是孔子他自身所不能認同的種種情狀，他依然是保持在「平和」的狀態來審慎檢視這些課題；《論語》對總體生命的探討，正是站在尋求群體認同的基礎上來進行的。

由此我們審視到「仁」的本質存在一個可以被「調整」的空間，它不需要一個特定答案，它真實呈現的是進入實際情境而保有平衡的狀態。這種精神底下，對話也同時回饋於孔子本身，在面對他人的同時，其實也是在接觸自己、了解自己、使之產生力量與信心的。此時「仁」的體驗顯得相當清明了（確實不是模糊的），他們真的不是在「論仁」而已。

「仁」的活潑處就是它能使人（生命）「動了起來」。

在看似沒有系統中的回應裡，系統卻被從中建立起來；這個體系並沒有被固定，這個體系是活動變化的。這不禁讓我們重新思考著一個問題，當孔子以「因材施教」的方式面對群眾時，他內心的另一股信仰正是從「有教無類」開始的；因為，他必須實際面對著種種可能不斷變化的外來因素，同時也需要保持一個常態的心境來接應一切。事實上，孔子並沒有回應什麼，也沒有要刻意要教導些什麼，他只是將自己展現在各個不同學生的眼前而已。換言之，他是將「仁」的各種活動狀態（孔子自身的生命情態）呈現在眾人之前而已。

這讓我們聯想到《論語》中的一則故事：

子路問：「聞斯行諸？」子曰：「有父兄在，如之何其聞斯行之！」冉有問：「聞斯行諸？」子曰：「聞斯行之！」公西華曰：「由也問『聞斯行諸？』，子曰：『有父兄在』；求也問，『聞斯行諸？』子曰：『聞斯行之』。赤也惑，敢問？」子曰：「求也退，故進之；由也兼人，故退之。」<sup>10</sup>

<sup>10</sup> 《論語·先進》。

公西華的疑惑，正源自於對「方法」上的執著；為什麼老師在子路和冉有的回應內容上是那麼不同呢？甚至是兩種截然不同的思考方向呢（可說是兩種相反的方式）？這項質疑，實際反應的寓意是，我們將如何看待生命的整體性。

其實，生命的整體就是由這些截然不同之狀態的總和而成立的；在孔子的回應當中，表面看來是不同的方式，但其應對的背後意義，卻是同時指向和諧的狀態。因為子路「太過」，所以必須勸戒當他保有謙卑的心境；而對冉有來說，因其性格「不及」，所以必須鼓勵他；兩者最終的狀態就是一場尋求「和諧」、「平衡」的自我精神訓練。事實上，孔子是以整體性的思考維度來考量弟子所真正需要的，孔子必須也確實地經歷過一番審慎的觀察與評估，他能真正進入事物變化的狀態；正如一個「宥器」，孔子必須仔細衡量這些注入的水量。

在個別不同的人物性格上，去體證「仁」（人）的全面意義，這是孔子由衷的思考核心；嚴格說來，公西華所認為的「不同方法」，此時看來，其意旨卻是相當一致的。兩種截然不同的方向，卻在調整「過」與「不及」的思考上，找到共同的核心價值；那便是對生命穩定且平衡的探尋。

孔子在一個「有父兄在」的學生身上，施予平衡；也同時在一個必須「聞斯行之」的學生身上，給予調整。思考正同歸於一個主體，那便是「中」；讓自身處於一個「中性」狀態，以面對事物的發生。

當我們這個個體意識到自我存在時，我們也同時感受到他者的存在，誠如之前所討論過的，人（仁）是全面性的。我們也同時感受到條件不斷在轉換，不只空間有所不同，連時間也不斷地在影響著思維的變化。所謂：「仁者，人也。」它實質蘊含著生命的全體性，當然也就必定應對出時空上的變動以及轉移，我們確實無法清楚地去定義「人」（仁），但我們確實是一個在運行中的「人」，我們同宇宙一般地在默默的行動著。「天何言哉！？」我們還要多說什麼嗎？當弟子

提出「請問其目」時，孔子實際上能表明的也是在日常的生活、變化的事物裡所獲得的確切「經驗」；正如我們處在思考的氛圍時，孔子會叮嚀著我們也不要忘了學習一樣（一切的思維分析，將尚待行動才能完足）。

「無法定義」不是消極的觀點，「無法」是將自我回到「謙恭」態度上，持續行走在不斷「轉化」自己的人生道路上。所以，做為一個學習者，哪怕是一個研究者，或是所謂的專家，我們的心態到底是甚麼？在面對這項通盤性的人生課題時，若我們只是把它看待成「學問」、「思想」或一種「哲學」體系，那我們真的只適合當一個「研究型的學者」。我們必須清楚知道《論語》的內容不是一套成組的分析論述，而是一條條生活中的記錄，曾經落實於生活中的記錄。

如果程明道所言：「學者，先須識仁」這句話有他終極的關懷；那我們勢必要先思考到：我們應當「做到」甚麼？如果我們不能跨越隔離著自我本性以及自我與他者之間的那條鴻溝，再多的分析又能獲得什麼呢？在一切真實對應的生活當中，這是相當重要的一個環節；一但失去它，多餘的部分不但成為空洞的架構，也會產生更大的盲點，甚至帶來心靈的失落—我們將會失去更多。

## 第二節 自我的實證與認同—為仁由己

「仁」是一種具體的思維活動，也是切實的行為付出，它實際在表明的是：我可以思考到我身為一個人的意義是什麼，而我同時就是在做一個人（我欲仁，斯仁至矣！）。因為，自我的認同，正由親身的體驗而得到證實，行為的確立，亦從思維的內省而獲取依據；「仁」不是抽象的形容詞，而是具體的生活方式與態度，它正是一個內、外總和的生命體。誠如與「克己復禮為仁」的思維一致，「仁」正顯現出一種具有內省與外推之平衡與和諧的生命狀態。從這樣的自我實證（外推）與認同（省思）的角度來觀察「仁」，亦能突顯古典儒家對「中道」思維的呈顯。

「仁」（人）是什麼？我們該怎麼實踐它（人的意義為何）？當我們可以並且在進行思考這一個問題時，其實你已經將「仁」的特質顯現出來了。誠如孔子一項強而有力的說法：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！」<sup>11</sup>雖然有了這一層深切的思索—「仁」（人）是什麼；但是，這並不代表你已經是完滿具足的，因為你還不是一個「全人」。事實上，「仁」是在最根本的生活事物中開始的，甚至就在我們自己的身體與心中，它離我們其實不遠。

雖然我們得知「仁」是最為根本的、普遍於生活中的；但在某個意義上來說，孔子卻不輕言而斷定其義，這同時也意味著：「仁」正因為是最根本的，所以也是最難被理解的（我們時常遺忘最根本性的問題）；因為，這是普遍的，所以是最難被注意到的（我們時常不知如何面對這些普通的事情，甚至是毫無關心的）。嚴格來說，我們不僅缺乏對這個問題的思考，我們也同時缺乏對「仁」的行動與實證。

---

<sup>11</sup> 《論語·述而》。

從實際生活運作的角度來看，赫伯特·芬格萊特指出：

孔子只是觀察和報告事情的真相：「仁」其實就是一個人決定遵從「禮」（一但他有客觀的技能這樣做），至於如何成為仁者，並沒有一步一步的分析：只要他真正有志於「仁」，瞧！—「仁」就來了。在終極的意義上來說，只有一種決定的方法，這方法就是一決定。」<sup>12</sup>

我們可以知道，「仁」的舞台就在日常生活當中，透過一切行為的互動來完成我們的意志；芬格萊特的觀點似乎確切地發現到，「仁」的抽象概念確實相當需要日常行為來闡明，缺少了外在的實證，思維也就只能是思維了！但是，從另一個面向來看，展現「抉擇」也必須經由自我的判定才能進行；事實上，芬格萊特的「決定」已包含自心的思考；嚴格來說，是一種「自動」的思考（實際上自心在此時已經具備了「反思」的能力）。這一個「抉擇」當然出自於一個自然的基礎，那就是我們都共同擁有的意志。但「我欲仁，斯仁至矣！」這句話對芬格萊特而言，將著落在「行動」的意義上；當然，這樣的見地是關乎於他對「禮儀」活動的看重—因為，他注意到「禮儀的神聖性」。然而，這個評斷卻能給予我們另一個認同的角度，那便是，「仁」從無離開我們實際的生活行為。

就芬格萊特所言及的：「一但他有客觀的技能這樣做」的發想中得知；「禮儀」活動的本質已經被擴展為對「公共事務」的參與（極有可能的，客觀技能所代表的是在政治事務上的主導性或其影響性）；甚至，這樣的「公共參與」本身有其明確的影響力與作用性—因為，「禮儀」除了精神意義之外，有它實際上還有具體的效能。換言之，「仁」的全面性若要被真實的體現，當有它在生活運作上的「實踐」面向—「禮儀活動」正突顯出這樣的客觀條件。

據此，有一項重要的事實是我們必須重新提出而進行檢視的，那就是孔子在對管仲的歷史定位之論斷；從文化觀點切入，孔子對管仲的歷史定位正顯現他對

---

<sup>12</sup> 參見赫伯特·芬格萊特：《孔子—即凡而聖》，頁44。

「仁」的整體關注，同時也啟示我們，孔子對客觀條件的重視。

子路曰：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。」曰：「未仁乎？」子曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」<sup>13</sup>

子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆而莫之知也。」<sup>14</sup>

子路與子貢的疑慮同我們一樣，在道德層次的思考上，「管仲不死」成為議論的空間，管仲的自身抉擇似乎抵擋不住「內在性」的詢問。但以實際事功的角度而言，「九合諸侯」、「不以兵車」的政治效力卻突顯了「仁」的務實精神；孔子為此做了思索，也針對生命的定義進行了轉化。從宏觀的維度出發，孔子的「仁」並不只是停留在個人化的精神救贖而已，「仁」必須推向於群體的共識中才能達到其「整體性」的認同。具體地說，「仁」有它實際參與公共事務的一面—「仁」有其實際性的「政治運作」，有其「政治意義」的質地。

當然，孔子並無放棄「內在性」的自省意義；什麼是最為「合理」的判斷與「合宜」的行為？一直在孔子心中盤旋（弟子們也以親身參與來思索這項議題）。就管仲一事而言，孔子參照了客觀的「歷史條件」與主觀的「自我意識」，在為此「定調」的歷程中，孔子是有自省的，而且是省思於實際的生活運作當中的。雖然我們無法親臨或感受到管仲是否對百姓人民有其「仁德」的關懷，但從孔子對他在政治事功的肯定上得知，孔子正以「審慎的評估」與「感懷的態度」來呈現他對管仲在歷史地位上的認同。在孔子自身的體會中，整體性的文化效應是其宏觀見解的實際依據；相對於「匹夫之見」，只是一時的衝動，只是相當偏激的決定而已。

---

<sup>13</sup> 《論語·憲問》。

<sup>14</sup> 《論語·憲問》。

然而，若從「內在省思」的角度切入，「仁」的成就當然不只是限於外在事功而可以總攬全體的。杜維明就此提出他看法：

雖然人際關係對於「仁」來說是至關重要的，但「仁」主要地不只是一個人際關係的概念，它是一個內在性(inwardness)的原則。這種「內在性」意味著「仁」不是一個從外面得到的品質，也不是生物的、社會的或政治力量的產物。<sup>15</sup>

作為一個思考的主體，這項「品質」肯定於自身的反思，這個動力依然顯現在對自我「意志」的判斷上；然而，「我欲仁，斯仁至矣！」這一句話對杜維明而言，「意志」的強度將回歸於我們內心的思維—其思維，強調了「仁」的意義唯有在自省的意義上才能有所成立。誠如孟子所言及的，這樣的本質是我本來生而自足的，而非由外鑠我的。對於這項評斷亦能提供我們一個事實，那就是，「仁」正是在於我們「心中所思」(除了事務運作以外，我們當思其中運作之由)。因此，對自身的叩問，是保持這項品質的另一關鍵。

誠如管仲也有一項被批評的事實一樣：

子曰：「管仲之器小哉！」或曰：「管仲儉乎？」曰：「管氏有三歸，官事不攝，焉得儉？」然則管仲知禮乎？」曰：「邦君樹塞門，管氏亦樹塞門；邦君為兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮？」<sup>16</sup>

我們可以從「管氏而知禮，孰不知禮？」的評論中察覺，孔子正以「禮儀」活動(公共事務)的事實來審視管仲的內在「品格」(道德修養)。在這些看來已是「僭越」禮儀制度的行為中，孔子認為管仲實在是「器量狹小」；一方顯現管仲行為

<sup>15</sup> 參見杜維明：〈仁與禮之間的創造性張力〉《杜維明文集》第四卷，頁19。

<sup>16</sup> 《論語·八佾》。

的失衡，另一處也同時表明對管仲自省能力的失望。如果從「完全人格」的標準來看，管仲不是完滿的，管仲有其道德上的瑕疵。

從這裡我們再次證實到，「仁」與「禮」本是一體的；孔子對管仲的思索並無矛盾。肯定他「如其仁！」是著重於他對後世文明發展的實際作用性，檢視他「知禮乎？」恰恰是看重到人性的內在自覺。我們可以這樣思索，孔子自身應當希望自我可以是一位「內聖」且「外王」的知識人，而所謂「內聖外王」，其實正是生命的全體表徵——「中道」。

「中道思維」對古典儒家而言，就是朝向做為一個「於內省思」且「對外實踐」的「仁人」。

在極為簡化的語句當中（我欲仁，斯仁至矣！），孔子似乎切中我們的要害，但是這其實是極為龐雜的問題，並且是難以以言語來形容的事；因為，我們時常忘記甚麼是最根本的！以及如何推行！這項生命中的基本品質其實沒有人我高低之分；他所揭示的是，我們是否能從人類的基礎情感互動中去進行思索，我們的生命是否也能在這股自然情感中漸漸茁壯，「仁」的基本意義就是在這股情感交流中開始的，並且往完善的目標前進。

有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」<sup>17</sup>

我們這個身心（包含精神與肉體），本身就是一個平衡的主體，一則以轉向自我內部省思為基礎，一則以外推群體互動為作用；為人孝悌者是「根本」，不好犯上作亂者是「作用」。然而，仔細推想，一個會孝敬長上並且兄友弟恭的人，他必定基於一個情感上的回饋，這回饋的主力必定得自於他個人的省思；所以就此而言，省思也就是「根本」，那麼孝悌也就成為「作用」了。

---

<sup>17</sup> 《論語·學而》。



余英時就此指出：

就「仁」代表著某種人生發生出轉化力量的內在之德而言，甚至使我們不能不疑心，「仁」在某種程度上與上古以來一直和禮樂傳統密不可分的巫文化有關係。<sup>18</sup>

若從「親親」的基本意義上來看，古代宗法制度的實質體現在「情感的交流」（血源關係）與「形式的落實」（制度建立）的交融情態中呈現；一則蘊含道德內省的根源，一則呈現禮儀制度的發展—這種文明從來沒有將「人的整體」進行切割與分化。孔子所崇敬的三代政治並非是建立在絕對權力的思考上，這樣「和諧」的秩序是透過人倫情感的交流來思索並撫平其過度的欲望，以達其和諧共存的秩序；心靈的思維將融合對宇宙自然秩序的體驗，對許多的人文禮儀而言，都是與生命同步進行的。

基於「親親」的關係開始，仁的本質將從「愛人」<sup>19</sup>的基本意義中被逐一展露。這是人類在情感生活上所表達出來的一種「關懷」態度，它不是出自於強力或是衝動的反應，它實源自於自然的應對。當孔子向樊遲提出「愛人」的看法時，他也同時指出真正「愛人」的實質意涵（嚴格地說，「愛人」是有其方向的）；關於內部的思維活動，並沒有單獨地停止於抽象的定義中，對於「愛人」這項觀點的落實，《論語》確切地將它拉回到實際的人間活活動裡。誠如孔子對樊遲的回答：

樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」<sup>20</sup>

在生活中我的態度是恭敬的，我的行事是謹慎的，與他人相處我的心是誠懇的；

<sup>18</sup> 參見余英時：〈軸心突破和禮樂傳統〉《知識人與中國文化的價值》頁，81。

<sup>19</sup> 樊遲問仁。子曰：「愛人。」《論語·顏淵》。

<sup>20</sup> 《論語·子路》。

這正意味著，「愛人」將從「自愛」開始。

錢穆則認為：

《論語》中孔子論仁，有許多話只是就人就事論。孔子只就人與事來論仁，並不見有超越了人事而另提出一套近似於哲學玄思的「仁」的問題來。<sup>21</sup>

我們常以為「愛人」只被作為一種「付出」的行為；然而，其實我們也同在這個過程中得到實質上的「響應」（被愛—被關懷。我們也同時在接受一種回饋）；當我們面對於外在時，我們也在面對著自我。因此，「愛人」之行實質上可以被稱之為「仁愛」之心，「仁愛」是從生命的互動所開始的；從親情之愛、手足之愛、夫婦之愛、朋友之愛、君臣之愛，乃至外邦夷狄，我們莫不是一種「敬重」之心；在外部相互應對當中，我們內部也同時在思索著其中的精神與意義。

誠如余英時又進一步指出：

我認為，「仁—禮」關係可以被理解成為一種靈魂與肉體之間的關係，根據孔子時代發展起來的新概念，兩者互相依存，缺一不可，這是顯而易見的。其所以如此，因為在儒家看來，雖然「仁」起先是個人的內在道德性，最終卻必然成為體現在人與人之間關係的社會德性。孔子似乎一開始就是在禮樂傳統的脈絡下發展出「仁」的觀念的。<sup>22</sup>

余英時所譬喻的「靈魂」與「肉體」觀點恰如其分的與我們的思路相同（生命的整體是不能被切割的）；但先是「內在道德」，而後是「社會性德性」的看法，將有待補充。

<sup>21</sup> 參見錢穆：〈漫談論語新解〉《孔子與論語》收錄《錢賓四先生全集（四）》（台北：聯經出版社，1998），頁107。

<sup>22</sup> 參見余英時：〈軸心突破和禮樂傳統〉《知識人與中國文化的價值》頁，83。

我們以為，其中並無所謂「先後」問題，「禮」與「仁」的實質關係，其實是互為「表裡」的一我們就是這樣一個整體。透過「人間秩序」與「心靈自省」相互融會，知識（禮）才有其深度，心靈（仁）才有所依據。就此我們也發現，中國傳統中的「德性之知」與「聞見之知」之論述根源早在此時就已萌芽；古典儒家並無採取分化的角度來看待彼此，反而是經由相互的激盪、吸取、融合成一體的進路來體現生命。這是智慧，不是哲學知識的建立；這是生活，不是思想分化的抽離。

我們極簡易地輕忽了「我欲仁，斯仁至矣！」這句話，倘若「我不欲」呢？那麼，我非但無心於此，我連行動更不用說了。「欲」事實上不只是針對「想要」來進行表述，「欲」應當包涵「知」的探索，與「行」的付出；「欲仁」其實是對「仁」的認同（道德自省）與對「仁」的落實（參與公共事務）。

「我欲仁」，其實包含著「知仁」並且「行仁」的意義存在。當我們省察到「仁」的全面性時，誠如我們也在體驗「禮」的全面性，其實這是「人」的全面性。余英時的論述意旨正誠如他自己所言及的：我的目的只是想借用這個問題進一步討論中國的軸心突破。<sup>23</sup>「突破」正如之前所述，是文化自身對自我的叩問，文化正在尋求自己應當安處的位置；古典儒家正藉此而重新認識自我，認識身為一個「人」（仁）的意義。

但是，我們可以為此再深入補充的是：從文化思維本身的「突破」出發，孔子對於「仁」的內涵之再提升（全人之思），實際上是體察到「禮」（形式）與「仁」（情感）之間的「和諧」問題；孔子不但一方在尋求它們之間的最早關聯性（信而好古），也同時在思考它們之間要如何相互發展下去的實際性（有所損益）。從生命的總和角度切入，孔子事實上正是透過探討「禮」與「仁」之間關係，並從

<sup>23</sup> 參見余英時：〈軸心突破和禮樂傳統〉《知識人與中國文化的價值》頁，84。

余英時此篇文章正引用雅斯貝斯（Karl Jasper）所謂的「軸心突破」之觀點，來探討先秦諸子對「禮樂」文明的轉化問題。其中他也引用韋伯（Max Weber）在比較宗教史上的「突破」觀點來說明這項轉化的歷程意義。這引發我們必須重新思考孔子對「仁」與「禮」的態度。

中調整它們的關係，以及轉化它們原有的樣態，進而藉此來表明他對「中道」思維的理念與態度——正當他在與其弟子在探討這些議題時（仁與禮），「調和」（統合）意識一直都是存在的。

當然，如此體（根本）、用（作用）之說只是分析上的方便，當我們真正在行動時，內省意識與群體互動是一致的，並且往往我們也需要外部的力量來增進我們內部的活力。體與用事實上是不可被分割的，因有用而能顯現體的存在（體隱於用中），因有體而能貫穿用的意義（用顯於體中）。

「我欲仁，斯仁至矣！」這條材料，可使我們思考到《大學》八條目中所謂「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」的相互關係。陳榮捷就此以為：

此為一周全而精祥之計劃，但可以以一語，即「仁」字概括之。此是儒家體系之中心觀念，整個儒家運動即環繞此一中新觀點而發展。<sup>24</sup>

其所言甚是，整體八條目即是一個「仁」字，這正是言及我們是一個「人」（仁的基本意涵：我是一個人），以及一個「成人」的歷程（仁的理想意涵：一個完善的人）。以其「中心」之論看來，所謂「正心與修身」就是一個「中心主體」（心與身就是一個人），這個中心主體向內部轉化為細緻的思維活動（這是知覺不昧的，品節不差的），向外部則推陳至龐大的理念實證（這是感而遂通的，事物紛糾的）。

然而，「格物」的意義即落實在「平天下」；「天下之事」何嘗不是「物」。當我親身經歷於每一項發生的事物時，我的思考、判斷與處理，正能表明我對它們安置的態度；所以「平天下」即是「格物」。很顯然的，這一個中心主體將不分內、外，並且能把內、外結合起來。我們可以說：「務本」是內轉於自我的反思，

<sup>24</sup> 參見陳榮捷：〈中國哲學史話〉《中國哲學論集》，頁3。

「本立」是由內向外推展於群體的實踐，而「道生」則是結合內轉與外推而達到自我與群體之間的共識。當我們在孝悌之行的基本情感互動中行進時，其實我們的精神是圓滿的；因為，這是最為基本的（這是最為原初的），所以能由此得以成就（我們便是在推展這個原初的本質）。

余英時曾援用西方思想史上，「靜觀的人生」（*vita contemplativa*）與「行動的人生」（*vita activa*）兩種哲學基礎，來論述中庸之道的意義與儒家的理想人格型態；他指出：

儒家自始即未走上此一動靜兩分的途徑。它以自我為中心而展開的循環圈，具有即靜即動、即思即行的性格。<sup>25</sup>

《論語》確實從無分割兩者，並且深知兩者之間的互動與互補關係（「學而不思，則罔；思而不學，則殆」足以證實），在思索與行動上，兩者即是平行也是交錯的；「平行」基於「相輔」，「交錯」促以「相成」。所謂的「循環圈」之論述，其實正是說明兩者之間的緊密關係，與其所引領出來的人生進程動力。

依照赫伯特·芬格萊特的看法，他所擔憂的，正是「仁」很可能只被作為一種抽象性的理路，進而失去它原有的動力。也因此，他認為《論語》並無採取分析的方式來「討論」仁；所以，人必須是藉由禮儀的實際行動，來證實生命的價值。但是，芬格萊特的禮儀價值論述卻不能單就以「外在行動」來取代「內在思考」。然而相同的，杜維明所憂慮的，正是在於一個人只能遷就於為行而行，而不能回歸自省的可悲。當一切只是屈就於形式，或是外在時，那真誠的心志將很

---

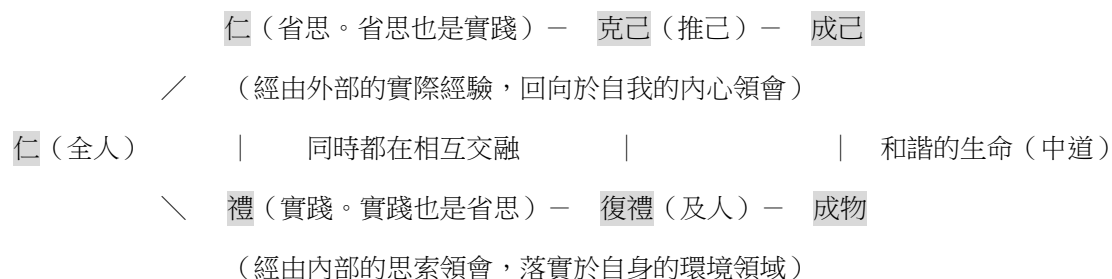
<sup>25</sup> 余英時在論述中有這樣的評析：在西方思想史上，自柏拉圖、亞里斯多德以來即有「靜觀的人生」（*vita contemplativa*）和「行動的人生」（*vita activa*）之分，而前者高於後者。這一分別在中古時代因基督教的興起而加深，其涵義也頗有變化。大體上說，兩者的關係在近代發生了顛倒，「行動的人生」逐漸凌駕於「靜觀的人生」之上。但極其所至，動而不能靜，行而不能思，又發生了流弊。這便激起現代某些東西思想家的新憂慮：怎樣才能使人「思其所行」（to think what we are doing）不至於長期陷於《中庸》所謂「人莫不飲食，鮮能知味」的困境。參見其著：〈儒家「君子」的理想〉《中國思想傳統的現代詮釋》（南京：江蘇人民出版社，1998），頁 169。

快地腐化。所以，人必須要有其內部省思，才能喚起生命的意義。

依此，總和言之，唯有「行動」與「思考」相融；那麼「禮」才可以展現「仁」，「仁」才可以滋養「禮」。在群體互動中（學）啟迪我們的思考（思），在思考的過程中（思）判別我們應對的方式（學）。我們可以說，「仁」真的離我們不遠，它就在我們「心中」（思），它就在我們「行中」（學）；嚴格說來就是在「生活」中（結合著仁愛之德與禮樂之美）。

最終我們可以思索的是，「學而不思，則罔；思而不學，則殆」這句話，正是「中庸」精神的展現。誠如子夏所言：「博學而篤志；切問而近思。仁在其中矣！」<sup>26</sup>此時生命所展現的，是一個內與外兼具的、動靜皆備的、中性平衡的全然狀態。

於此，就「完全人格」的觀點來說，我們可以整理如下：



「仁」在古典儒家的思維上，已被提升為一個全面性的觀點，它實質上被賦予了一種完善的、理想的，涵蓋人生全部面向的特質。<sup>27</sup>但我們必須思考，「仁」被提升為「諸德之全」的意義在哪裡，而又將如何才能成為「諸德之全」呢？所謂：

<sup>26</sup> 《論語·子張》。這裡所言及之「仁」，指得理當是全德之仁的觀念。

<sup>27</sup> 陳榮捷指出：「仁於孔子不只是為諸德之一，仁乃諸德之全。此為孔子破天荒之觀念，為我國思想上一絕大貢獻。論語記之特詳，不無因也。」陳榮捷並且考證孔子之前的典籍，進而指出：「蓋古時尚無普通道德之概念。有之，則自孔子始也。」參見其著：〈仁的概念之開展與歐美之全釋〉《王陽明與禪》，頁8。

「仁者，人也。」<sup>28</sup>這說明了「仁」具備著整體與不可被切割的概念。

這一個整體性實包含著：「身為」一個人（「仁」的基本意義就在於你是一個人），以及「做為」一個人（「仁」的完整意義，就在於你要能完成一個人所應該做的）兩種維度。很顯然的，一個人的價值就展現在他自身生命活動的歷程中，透過不斷的學習與增長，人生的良性品質才能被完整的開展，生命才能安頓與落實。「仁」實際上展現出一種相互成長的歷程，而這才是「仁」被提升成為各種德性之首要的意義所在。

---

<sup>28</sup> 《中庸·第二十章》。

### 第三節 全面性地探索與成長—能近取譬

對於一個完全人格的養成，我們必須認知到一項事實，即是如果滯留在「一方」或是「一隅」，都會讓此進程產生障礙。「仁」者，成為一個所謂完整的「人」，他必須保有隨時調整與重組的能力；所謂：「能行五者於天下，為仁矣。」之思考，正突顯出一位「仁者」，他必須能在日常的生活應對當中通達與接連這些重要的相關條件。透過眾多德性與德性之間的相互砥礪與琢磨，所謂的「完整」，才能日漸成形。「仁」，正是許多人生之經歷之總合，亦是許多德目所展演之總體終極價值。在這樣的調合歷程當中，「仁」的全然表現，意味著對「中道」的全然呈顯。

在《論語》當中，對於人的「德性」描述是相當多元，並且是複雜的。在記錄中，它們大多是以「成組」的方式出現。「成組」的形式意味著，一個全人的生命體（仁）之完滿絕對不是單一面向的。然而在這種「成組」結構中，每種德性並非只是以單一「靜態」的方式存在；德性與德性之間有時是平等的結構，甚至有時是一種德性須被另一種德性加以輔助才能呈現的互動結構；或者是更為深切的，一種德性須與另一種德性相互配合，進而轉化，才能顯現其各自的完成。事實上，他們的關係是「動態」的。

這又引起我們思考到史華慈的一個極為重要的看法：

目的本身就預設了某種特定的傾向和關於世界的通見，正是在這種通見中汲汲以求。《論語》中有許多與各種道德氣質的相互關係有關的論述，也許並不關注有關自然事實的、公正無私的真理，卻意味著對所發問的事物的倫理狀態（ethical state of affairs）說出了某些含有真理成分的內



容。<sup>29</sup>

事實上我們可以說，德性與德性之間存在著一種「相輔相成」的結構關係。由這項結構關係推演（「成組」的人性觀點），《論語》中有一套「成仁」（「成人」—不斷的自我成長）的歷程值得我們注意。

在所謂相互關係的論述歷程中，充滿啟示性的思維活動與豐富性的激發潛力，正時時在發生中。曾子為此，有這樣的感觸：

曾子曰：「君子以文會友，以友輔仁。」<sup>30</sup>

孔子曾言及：「不學詩，無以言。」<sup>31</sup>在他與弟子討論《詩經》的過程中，群體之間的互動，開展了所謂生命完善的可能性<sup>32</sup>（孔子時時讚嘆弟子們能在其「論詩」的歷程中給予他莫大的啟發<sup>33</sup>）。在相互的對話時空中，我們得到無比的前進動力。值得注意的是，這種基礎認知不僅僅是零碎或片面的知識，因為在「學詩」而「能以言」的前提下，「通達」的組織是全面性人格養成的重要關鍵與其最終的目標。依此，「以文會友」的意義將能適度地達到調整各自所能相互學習的空間。正因是一個「成仁」的過程，所以我們必須時時思考我們的不足，我們需要更多的參照值。

「友直、友諒、友多聞」<sup>34</sup>提供了我們正面性的學習資糧（所謂的「益友」）。我們必須了解，所謂的「輔」不是在強求於任何一方必須無異議地接受任何一方的意見；「輔」所展現的意義正是在相融的過程中能達到彼此的共識，在各自能

<sup>29</sup> 參見史華慈：〈孔子：《論語》的通見〉《古代中國的思想世界》，頁 117。

<sup>30</sup> 《論語·顏淵》。

<sup>31</sup> 《論語·季氏》。

<sup>32</sup> 在《論語》一書中，記載著許多孔子與弟子之間「引詩」、「論詩」的內容。他們藉由引論《詩經》的內容來理解人生，並闡發他們各自的思想以及人生的觀點。

<sup>33</sup> 誠如幾項記載：子曰：「賜也，始可與言詩已矣！告諸往而知來者。」《論語·學而》。子曰：「起予者商也！始可與言詩已矣。」《論語·八佾》。

<sup>34</sup> 《論語·季氏》。

認同的基礎之下，任何一方都能使得任何一方變得更為完善（如切如磋，如琢如磨），並且不失其各自原有的良好品質。

然而另一方面，「友便辟、友善柔、友便佞」<sup>35</sup>則提供更為積極的效應——雖然是所謂的「損友」，但卻可以讓我深思借鏡；當我們可以見賢而思齊的同時，孔子也提醒我們，見不賢也能激發我們內心的自省能力。<sup>36</sup>這便是「輔」的另一層意涵，也是呈現平衡觀點的重要特質。而所謂的「仁」便是在這樣的歷程中得以實證的，而得以展現它的完善，以及所謂的中性質地。

因此，中性質地的可貴並不就此放棄「不賢」之輩，反能透過自身的經驗與能力來回饋人群，使之所學、所成、所感、所悟落實於生活中<sup>37</sup>——經由自身能力的實踐來取得自我認同，亦能在此回歸歷程中再度輔助他者與認同他者，這才是「中性品質」的真義；這又是「輔」的另一層意義。

每一個個體都有其獨特的條件，每一個條件都有它存在的價值；但是，往往每一個主體都太強調自我的價值，把自我的意義化約成「唯我」的思考，所以造成更多的障礙。如何突破與解消這些障礙，便成為一個實際性且具有操作意義的尋求生命和諧的課題。

子曰：「由也，女聞六言六蔽矣乎？」對曰：「未也。」「居！吾語女。好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」

38

事實上，六言是可以被肯定的，但也極有可能地被否定；正當我們執意我們所擁

<sup>35</sup> 《論語·季氏》。

<sup>36</sup> 子曰：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」《論語·里仁》。

<sup>37</sup> 季康子問：「使民敬、忠以勸，如之何？」子曰：「臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能則勸。」《論語·學而》。

<sup>38</sup> 《論語·陽貨》。

有的、我們所認知的，那麼再好的德性也有它自身潛在的盲點。仁（關愛之心）<sup>39</sup>、知（理智之思）、信（不妄之言）、直（不假之行）、勇（果敢之決）、剛（強健之為），都是相當可貴的；然而，問題就「蔽」於一個「好」字（太過於強化了）。正當過度的美意形成他者的壓力時，生命的整體將落入「失衡」的狀態。誠如《荀子》所提及的一項重要觀點：「凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理。」<sup>40</sup>；真實遮蔽我們的，是自己偏執的一面。

然而，關於每一個偏執面都有它存在的合理性，我們不能依此消極地否定這些存在；所以，我們的不周全不是因為他者的偏執，而是出自於我們對他者之見無以釋出融通的空間。據此，一個完全的人格將需要涵蓋多樣性的品德；然而，「學」正是解決這些德性各自偏頗的最佳方法，將其「失衡」的狀況引導至「平衡」的狀態。「好學」無異議地，將這六項德性緊密的串連起來；在相輔歷程中，此六項德性，被統合成為一個全德的生命—「仁」（人）。

《論語》從相輔相成的觀點，把古代文明中的「中道」觀念落實下來；透過實證性的學習過程，把抽象性的理想論述放入人生當中來進行。我們以為，孔子的中道觀念除了有其古代可以依循的方向之外，在《論語》中確實也提點了我們一項可以參照的方法，並且也有了持續前進的方向（全人目標）。所謂：「中庸之德」的核心意識，確實能與「仁」的總體意義相為謀合。我們可以說，全德之「仁」（人），正是一個具備中性品質的人。

從基本面拓展至完善面，由個人的位置互通至群體的位置；很顯然地，「仁」這一個德性觀點在《論語》當中有一個全面性的意義。

子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，為仁矣。」請問之。曰：「恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足

<sup>39</sup> 這裏所指的「仁」，不是全德之仁；它所意指的是基本的親親之觀，是單指「仁」的基本面（關懷的情感）。

<sup>40</sup> 《荀子·解蔽》。

以使人。」<sup>41</sup>

我們可以清楚得知，單一德性似乎不能滿足一個全人的品質；甚至，如果你只是處於某一種德性的狀態，再好的品德都很可能會產生「太過」或「不及」的困境。很顯然的，面對「仁」的內涵問題不只是單一選項而已。所謂：「能行五者於天下」的見地，在在地顯示著「仁」的內涵是相當多元、豐富的；而此處的「仁」是一個理想性的「仁」，事實上，它已被作為一個崇高的理想範疇來看待。它的本質不再只是停留於「我是一個人」的思考中，它實際已經被轉向於思考「我要如何成為一個真正的人」的問題上，那麼也就能進一步再推展出「我是一個什麼樣的人」的思考當中。

這五項德性的成組並列顯現另一個事實，正是一個不可被切割的整體——「仁」——一個有活動力、有生命意識的人。

對於子張的請益，孔子的回應的確是相當開闊的(略帶有些廣泛性的意味)，並且是趨向於「完善」的。「仁」疑似被分析了，但又似乎回到沒有被分析的立場上。理由是，孔子的主軸並沒有脫離「人」的主體，在多樣性的回應中，它所指向的卻還是一個全面性的融合體。確實如此，五種德目的實質內容與「仁」的內容有其不同之處，並且這五種德性各自有它自己的特質；在成為一個全面性的仁人歷程中，「仁」的地位被提升為一個理想性的全貌代表，「仁」的內容暫且被分為在這五種德目的「聚集」上——這證明一件事實，「人」(仁)是生活在不同時空，並不斷在進行自我轉化的生命體。

但是，從另一方面回想，「聚集」只是靜態的，並不能產生作用；「仁」的成立，與「仁」之所以有其作用性、動態性，正是因為這五種德性緊緊與「仁」的基本性質相通、相融；這項基本性質，正是在於這些德性與「仁」一樣都是呈現著人與人之間的互動關係。因此，這五種德性在生活過程中，因相互之間的「交

---

<sup>41</sup> 《論語·陽貨》。

集」關係而使「仁」有了明確的意義，這個意義使「仁」有了動態；從「聚集」進而產生「交集」，再由「交集」發展至「相融」；五種德目的靜態並列結構不能清楚說明「仁」，而是經由五種德目的互動過程才能說明「仁」的意涵。所以分析終究回到沒有分析的狀態中。

五種德目的並列顯現另一個重要的事實，在它們之間似乎無法取代彼此的重量。這一個完善的考量，不但出自於它們之間的「不可取代性」外，也說明著五種德性之間的「相互需要性」，與在其互動過程中所生成的「平衡性」。恭、寬、信、敏、惠各自是獨立的，它們所指向的狀態以及應對也是不同的；但是，當我們回歸到個人的主體時，它們之間其實是相互支持彼此的，甚至是相互需要的。不同的德性展現，正說明著人生有不同的時空條件正在進行轉換；在這個變化歷程中，正足以說明這是人生的全貌。也因此，在變換的歷程中，我們隨時都需要「調整」；這讓我們意識到，孔子是從這些基礎德性的聚合論證來達到一個完整性的生命狀態；而這一個狀態即是一個「中庸之德」的平衡狀態。

我們之所以會有「調整」的機能，絕對不是出自於單向性的思考，這還是回到人與人的互動性開始，甚至是人與環境的關係開始（如果環境可以無限推演，那便是中國古代的基礎思想信仰—天人之間的關係）。對於一個完善的人格養成，孔子本身不斷藉由「調整」的方式來呈現他的想法，甚至他並不只限於思考，他還如實地展現在他人眼前；因為，心境呼應於環境，個體對照於群體，那麼單向性也就成為雙向性了。

誠如《論語》中一則形容孔子的話：

子溫而厲，威而不猛，恭而安。<sup>42</sup>

溫柔和順，但有其嚴厲的一面；行為舉止讓人感到威儀莊重，但不會過於嚴苛而

---

<sup>42</sup> 《論語·述而》。

無理；雖然態度是恭敬謹慎的，然而心境卻也能從容不迫。從某個意義來看，只是單一擁有或過度的溫和、威嚴、恭敬，是絕對不行的；美好的德性不在其本身的美好，它們的完善似乎需要有其相互的調整才能完成。「過」與「不及」事實上都不能呈現完滿；但其中巧妙的是，正因為有了「過」與「不及」的相互參照，所以能平衡彼此的缺失。

一個德性被另一個德性來「相輔」，一個條件被另一個條件來支持（或者它們之間是以削弱的方式來獲得支持）；由於它們之間的相互引導，進而才能「相成」為一種平衡的機制，而這一個平衡的機制，其實正展現著生命本質上無限的「可能性」與「靈活度」。

相輔相成的整體積極意義在於，聖者正處於不斷「調整」的狀態中。我們可以簡單地說，這是「視情況而定」的狀態；但令人感到深刻的是，這應當是「智慧的積累」，而絕非只是「世故的判定」。這種「相輔相成」的過程正說明著，生命是活化的，生命必須不斷面對問題的發生，以及如何調整他所要面對的處理方式；這裡的終極意義正是在表明，我們這一個人（仁）的本質，事實上就是「平衡」的狀態，它所呈現的正是處於「中」的狀態—「中」，意味著靈活。一個仁人，就是一個持以中道的人。這儼然是「君子不器」的另一種註解。

我們以為，《論語》的思想核心被指向於對「仁」的終極關懷，當然是無所異議的；但是從思想根源的探析中察覺，「仁」與「中道」思維的關聯，是如此的緊密。當孔子對所謂「中庸之德」感到「其至矣乎」、「民鮮久矣」的同時；他事實上，是將其（中庸）思維的本質著落於人間，而以「仁」之觀點來呈現這古老的和諧精神。

德性與德性之間的「相輔相成」關係，被如實地展現在一個「理想君子」的型態上。它們各自獨立，但卻也相互影響；在它們相互之間的動能中，各自獨立的特質將成為彼此重要的參照值。

子曰：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」<sup>43</sup>

智、仁、勇三達德被指向一個完全人格的狀態表現上<sup>44</sup>，一個全人—「仁」—實質上包含著理智的判斷、仁愛的胸懷，以及果敢的勇氣；它們之間存在著不能被單獨解釋的必然性。不會疑惑、不會擔憂、不會畏懼三者，是相互依存並且能有所共通的。我之所以明白（智），正值我能體恤他人（仁），並且真切地面對所發生的問題（勇）；我之所以關切、體貼（仁），正值我有判斷的能力（智），以及勇於處理事物的態度（勇）；我之所以不害怕（勇），正值我有足夠的智識（智），與關懷且同理的胸襟（仁）。三者不僅能互通，更能相互提供參照資源。

孔子在感嘆子路的性格中說道：赤手空拳可能是不智的，徒步涉水也是愚昧的；如果死前都不能悔悟，那不是我要學習的！面對一切事物必定要戒慎恐懼，經過了縝密的思維後才能行事，這才是我要學習的人！<sup>45</sup>當有其自省能力並且具有其戒慎恐懼的心（仁），以及縝密的思維（智）時，那個人身上的所謂的真正的勇氣（勇），才可被稱得上是有意義的生命。

根據《中庸》的闡釋：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。」<sup>46</sup>得知；我們更能清楚地說明三者之間，有其「不可取代性」與「相互需要性」。

學習的用意正在於我知道自己的不足（知恥的另一個意涵），實證於生活中的一切才是真實的學習（力行於每一件事物）。相對看來，生活中實際的體驗正能說明我學習的目的（好學的本意），而反思的能力是體驗一切的開始（這是知

<sup>43</sup> 《論語·子罕》。同樣的觀念也被記錄在《論語·憲問》中。子曰：「君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」子貢曰：「夫子自道也。」

<sup>44</sup> 余英時指出：「仁、智、勇雖分為三，其實都可以統一在『仁』這一最高概念之下。所以『君子』答到了最高境界便和『仁者』沒有分別了。」參見其著：〈儒家「君子」的理想〉《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 160。

<sup>45</sup> 子謂顏淵曰：「用之則行，舍之則藏。唯我與爾有是夫！」子路曰：「子行三軍，則誰與？」子曰：「暴虎馮河，死而無悔者，吾不與也。必也！臨事而懼，好謀而成者也！」《論語·述而》。

<sup>46</sup> 《中庸·第二十章》。

恥的意義)。依此，省思自我的錯誤與不足，正是我需要學習的動力（好學之所以可以不斷進行的原因），然省思自我的錯誤正是一種最大的體悟（力行所謂的不貳過）。依此，好學、力行、知恥是同一事。

誠如孔子告誡司馬牛一樣，一個人之所以能「不憂」且「不懼」，正是因為他能「全然」地面對自己，正所謂：「內省不疚，夫何憂何懼！」<sup>47</sup>這便是一個完整人格的呈現（全德之仁—智、仁、勇三者相互通達）。

當個人能具備恭敬、寬恕、信用、敏銳、施惠五種德性時，事實上已經可以被稱之為「仁」。但這項「具備」勢必有待在「能行」的相輔基石上而得以成立。是誰「能行」呢？答案肯定是由自己開始的。然而，能實踐這些德目的舞台又在哪裡呢？這便是你我所處的「天下」。這儼然是自我（克己）與群體（復禮）之間的課題再度重現；這是「內省」之思（德性涵養）與「外推」之用（能行天下）的平衡課題。

誠如之前所論，「仁」—全德之性—實際具備眾德性之間的協調及其協調之後平和狀態的展現；因此，這存在著「省察」與「類推」的具體過程，它的本質絕不會只停留於抽象思維的論證中而得到滿足，它必須在實際生活裡予以應變，將自我的感觸落實於外境中，亦從外境中得以學習更多的感悟。思索的理路還須實際的經驗，複雜的狀況也須沉靜的判斷。「省察」將意味著，外境狀態對於我們思維的良性刺激；而「類推」則蘊含著，內部思考落實於我們生活中的良性運用。

子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」<sup>48</sup>

<sup>47</sup> 司馬牛問君子。子曰：「君子不憂不懼。」曰：「不憂不懼，斯謂之君子已乎！」子曰：「內省不疚，夫何憂何懼！」《論語·顏淵》。

<sup>48</sup> 《論語·雍也》。



「施民」、「濟眾」顯現我們是有能力之人，生命將在他者身上尋得我們存在的意義；這不只是一種「成就」而已，而是一種「成就感」；這也不僅僅是一種「認同」，而是更具思維意義的「認同感」。我們的感悟不是單獨依靠形式上的付出而獲得；事實上，是我們在「設身處地」中活絡了起來。著想於他人的處境是將自己先放下，當站在一個等同的平台上，我們才能知曉他者思考的是什麼、需要的是什麼，以及不要的是什麼，甚至可以說我們是一體的。「立」是合乎於你我之間的相處狀態；「達」則是知曉於你我之間的應對思維。「立」是「安」，「達」是「通」；生命能就此安身而立命，思維能依此融會通達，這正是我們能以自身去「體仁」的道理。「設身處地」似乎是站在「中性品質」上所開展的，「立場」在此時可以是沒有的，「通盤」的認知則顯得如此寶貴。

其實，思索可以再深入到最為真切的自己，當面對群體時，實際上就等同於是在面對自我。這一個「通盤」性的考量將由自身的檢閱開始—「為仁由己」，我們之所以可以「類推」、「省察」，乃在於一個「己」字將所有的觀點接連起來；失去「自身」我們便會脫離「群體」。事實上，「自身」是一個無法逃避的實體，如實面對著它，就是如實地看待群體。

子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」<sup>49</sup>

我們自身所不要的，當然不能加諸於他人身上，這一層意義顯然是「省己」而同時又能「思人」的最佳說明。余英時曾提到，所謂「立人」、「達人」是積極的態度；「己所不欲，勿施於人」是消極的態度，他詳論說：

「己欲立而立人，己欲達而達人」是「己所欲，施於人」，用意雖好，但未必人人都能做得到。「己所不欲，勿施於人」則是「君子」的最低標準，

---

<sup>49</sup> 《論語·衛靈公》。

這應是人人都能做得到的。故孔子以為這是「一言而可以終身行之者」。  
如果連這一點也做不到，那當然便不能算是「君子」了。<sup>50</sup>

這一思維的推論當然有其道理，它顯現著孔門學派對生命的要求與熱忱；但我們可以再補充的是，「己所不欲，勿施於人」不是一個消極的態度（所謂的：最低標準），它應當是一個「基本」的態度，正直有其「基本」態度，所以才能培養一種「中立」的觀點，它其實是在落實「中性」品質上的。它關切的應當是他人的思考，而不是自我的立場，如果「君子成人之美」的觀點是可以被落實的，那生命與生命之間才有相互輝映的可能。

事實上，孔子並無提及「己所欲」就能「施於人」的觀點，所謂「己欲立而立人，己欲達而達人」的思索，角度依然保持在「中性」的品質上，其確切的方向應當是在「省察」與「類推」之基礎上才能進行，而不是一味的將自己的想法施展於他人身上。我們更加需要說明的是，「己所欲，施於人」的觀點用意雖好，但未必能行之以後而達到最佳的成效，因為，我們以為的美意很可能會形成偏執而傷害到他人。

我們必須深入思考的是，全面性的考量不是崇高的，更不是將自我抬高到無限性的尊貴，它反而是以最為平凡的姿態來展現其最平凡的道理，所有的美意也需要設身處地的考量他人的立場。分析總會有一套公式，但智慧不是演繹與歸納的結果，它是每一個當下所呈現的據實且靈活的判斷；實際狀態中的經驗，對他（仁者）而言，是最好的參照值；因為，最好的解答，就在每次發生的歷程中才能找到。

據此，所謂的「仁之方也」，不只是提出有一個具體「行仁」的方法而已；它實質上意味著，生命中有一種整體前進的「方向」，一個誠摯的心態，一個隨時處於省察、類推的狀態。從某個角度看來，方法可以不是一種的，方法很可能

---

<sup>50</sup> 參見余英時：〈儒家「君子」的理想〉《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 163。

都在過程中轉換，方法也可以被理解成是沒有的。「常態」便是在「沒有常態」中獲得的；孔子並沒有從中分析出「方法」到底是什麼！或定義出「最好的」是什麼！在更廣、更深的思維上，「取譬」的意義將賦予我們，必須以更「謙卑」的態度來面對種種可能的變化；然而「能近」的精神，則時時提醒我們，在應對外境的變化歷程裡，所有一切將由自我的「同理心」開始做起。

道理就在生活的總合上；曾子有這樣的感悟：

子曰：「參乎！吾道一以貫之！」曾子曰：「唯！子出。」門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣！」<sup>51</sup>

門人對生命的感觸之所以疑惑，是將孔子的學問只停留於學問本身，此時的「學問」顯得相當高深莫測；然而諷刺的是，它的「高深」卻是來自於「分析」的眼光，它的「莫測」卻是出於自身的「抽離」。道理是如此簡單，因為我們沒有「將心比心」。曾子的體悟，便能將「自心」與「外境」的關係統合起來；事實上，這個方法是相當具體的、平凡的。朱熹提及：

盡己為忠，推己為恕。忠恕本是學者事，曾子特借來形容夫子一貫道理。今且粗解之，忠便是一，恕便是貫。有了這忠，便做出許多恕來。聖人極誠無妄，便是忠。<sup>52</sup>

就此進一步言之，所謂「盡己」絕不只在自我內心思維中盤旋，這同時也能看出個體在外境中的實際活動，其實「盡己」也是「推己」，盡一己之力，正等同於成就群體之功；然而，所謂的「推己」也絕不只是在於對外境的深思考量，在為他者設想、體諒他者之時，也是對自我的寬恕及接納，「推己」事實上也同於「盡己」，推展群體之功，也能等同於自身的受惠。

<sup>51</sup> 《論語·里仁》。

<sup>52</sup> 參見宋 黎靖德 編：《朱子語類》，頁 671。朱熹也有這樣的見解：一是忠，貫是恕。又言：一者，忠也；以貫之者，恕也。體一而用殊。參見宋 黎靖德 編：《朱子語類》，頁 670。

誠如劉寶楠對「忠恕」之意的詮釋說道：

是故仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。己立己達，忠也；立人達人，恕也。二者相因，無偏用之勢。<sup>53</sup>

那麼，「道」將回歸至本屬於它自身的狀態中，雖然它暫時被選擇了，也確實地被賦予方向了，但「道」並無因此而被所謂的任何一種「立場」給左右；「道」應變於相異的種種，而相異的種種也能從中滙歸成為「道」的全體。「方法」不是沒有，而是「方法」隨時都處在「變通」上運行著。「忠」與「恕」實然為一事，且不可分割；因為「學問」可以回到平實，「道理」就在人間。

在實行的過程中，我們不難發現這些不同德性都展現在「自身」與「群體」之間的平衡關係上。誠如：「恭則不侮。」—「恭」，即是平和的態度，唯有自重則人能重之。「寬則得眾。」—「寬」，即是穩定的心境，寬恕他人就等於寬恕自己。「信則人任焉。」—「信」，即是真實的自己，不欺騙自己才能受命於人。「敏則有功。」—「敏」，是切中時宜的判斷，成功取決於你不為偏頗的敏銳觀察。「惠則足以使人。」—「惠」，是無偏頗的付出，群體的友善回應將來自於你自身的誠摯關切。

所以，「推己及人」的觀點不是強加外力於他者，它必定是回歸到「自身」與「群體」的和諧上才能往前推進，在經由自我省思之後，以最為「適中」（能近取譬）的方式來實行並予以繼續地推展。「能行五者」的觀點，不但體現出一個全德之人所需的五種德性條件外，它還具體的觀察到每種德性之間的「調和」狀態；正因他們各自有著「中性」的品質，所以五者之間才能相融並進，進而展現出全然性的生命，即所謂的：「仁」（全人）。

<sup>53</sup> 參見劉寶楠：《論語正義》。清人十三經注疏之《論語正義》（上海：上海古籍出版社，1993，11），頁57。

#### 第四節 片刻不離的精神訓練—無終食之間違仁

以「仁」而言，沒有自認完成的一天，但卻時時相應在片刻不離的生活當中；這實質呼應「中」的基本精神，即是我們必須不斷地「學習」與「思考」。面對繁雜的人間課題，我們無不是在「行仁」，也無不是在尋求生命的和諧（中道）；古典儒家這種「念茲在茲」的精神訓練，正是對「中道」的一種完整的要求與寄盼。「中性品質」的最大特點，即是能不斷吸收與推出，在叩問自身的另一面時，也同時在進行另一自我之創造；「仁」的思維，是讓生命時時行走在不斷可以相互通融的狀態上，而透過對一個生命的整體性探討來警惕自我之不完滿；我們不能說我們已經成聖，但我們深知有其成聖的本質。成聖顯然不是目的，成聖的意義正是一個永無止盡的歷程，而所謂的完成，就在每一次吸收與推出的歷程中展現出來。

「仁」被轉化成全德之仁的觀念是一個重要的里程，它不僅象徵著「人文精神」的再提升，它更蘊含著，「仁」（人）是一個全然性，並且是持續進行的生命表述。然而，對於落實這項目標而言，卻是一個極大的挑戰；當「仁」被認定為是一種完全人格概念的同時，孔子除了針對每位弟子的需求予以回應之外，他尚無對任何弟子給予這樣崇高得肯定，並且他也時時依此期許自我對這一完善的追尋（事實上，他認定自己是沒有做到「仁」的）<sup>54</sup>。

這裡將關係到何謂「理想」的問題，以及這項設定背後所傳達的意義。對於「完善」的追尋是基於一種崇仰？還是一個可以被進行的期盼？或者是一條永無止盡的路？還有，所謂的「完善」有沒有完成的可能性？都將引領我們做更為深刻的思索。

---

<sup>54</sup> 子曰：「若聖與仁，則吾豈敢！抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣！」公西華曰：「正唯弟子，不能學也！」《論語·述而》。

從另一個角度切入；想要達到全德之仁的目標，除了藉由不同德性之間的涵養來完成之外，我們尚且能以去除缺點的方式來補充生命的不足。在面對自我的缺點以及過失時，禁止它們的發生是最快的方法。所謂：

「克、伐、怨、欲不行焉，可以為仁矣？」子曰：「可以為難矣，仁則吾不知也。」<sup>55</sup>

好強求勝、驕傲自矜、怨懟憤怒、貪欲妄念都是「失衡」的狀態，它們是「太過」與「不及」的具體行為，當然它們是不被允許的。誠然如此，孔子似乎也沒有直接認定克服這些就等同於是「仁」。

在更為謙卑的語境中我們得知，實際要求自我做到這些是何等困難的。如果我們有更深的體悟；孔子理當是在藉由這一項對自我期許的謙卑語句中來闡發他心目中「仁」的意義；事實上，正當你以莫大的勇氣來應付你自身的缺失並且以謙恭姿態來領受時，你應當可以體會到「仁」的真義。

然而，我們也只能說，你此時是可以接近「仁」的狀態的。因為，即使控制了這些失衡的狀態，我們仍須不斷地再往前行駛；「仁」的真意並沒有休止符，其可貴的是你「持之有恆」的心力<sup>56</sup>，從不斷「調整」生命的平衡觀點上看來，這是最為基礎的動力。

孔子以「吾不知」來回應這一切，其意味著：課題的核心將回到每一個個體的親自體驗上（悟—自得）；他所關切的，不是依靠知識體系的分析而完成的，對於一個完善性的人格追尋，他沒有一個特定的答案。所謂完善，將有賴於你實際上做了些什麼？你遇上的問題是什麼？你又何以解決它們？最為重要的是，你有沒有從這一歷程中來肯定「生命」，以及對重新從中尋得另一次的「自我認

---

<sup>55</sup> 《論語·憲問》。

<sup>56</sup> 子曰：「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣！」子曰：「善人，吾不得而見之矣；得見有恆者，斯可矣！亡而為有，虛而為盈，約而為泰，難乎有恆矣！」《論語·述而》。

同」。

孟武伯問：「子路仁乎？」子曰：「不知也！」又問。子曰：「由也，千乘之國，可使治其賦也，不知其仁也！」「求也何如？」子曰：「求也，千室之邑，百乘之家，可使為之宰也，不知其仁也！」「赤也何如？」子曰：「赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也，不知其仁也！」<sup>57</sup>

孔子對這些弟子的行為基本上是認同的；不論「治其賦」、「為其宰」還是「立於朝」，對於實際的事功作為，孔子並沒有否定；然而，孟武伯所關切的問題，卻只接受到所謂：「不知」的回應。孔子所謂「不知」的回應，給了我們一個重要啟示：當每一個個體在顯現出他自我的某種特質時，這些特質還需要經歷多重的淬煉。

「不知」的回應並不代表學生們沒有「仁」，也不是一味地抹煞他們可以「成仁」的可能性；反而是客觀地指出，「仁」的完成是一條永無止盡的道途。這存在一項合理的推演；那就是，我們的立足點是平等的，正因為我們本質上是一個「人」，所以我們將有成為仁人的可能；但對於理想的完成卻是一條永無止盡的路；因為，目標是一個「完人」（成為一個仁人其實沒有所謂的終點）。

從另一個角度來看，「歷程」是最為重要的、實際的；孔子雖然沒有輕易給予弟子在「仁」上的肯定，但他卻如實地在實際的進程中給予鼓勵。實際上，孔子相信這些事功，正是可以淬煉仁德的本質，進而達成完全人格的目標，它們都朝向所謂「完全人格」的方式之一。在朝向完善的進路上，生命必須不斷接受考驗，而考驗便顯現在如何調整的課題中。

完善不是憑空的假設，這項終點又將回歸到事物的運行中才顯其意義，也因此，終點沒有了，完善的本身是沒有終點的；事實上，每一個完善的終點又是另

---

<sup>57</sup> 《論語·公冶長》。

一個實證的起點，它緊接朝下一個完善前進。誠如之前所論，「分析」難敵實際上的「體驗」。誠如陳榮捷所認為的，孔子不是不「言仁」，而是他少「論仁」之原因，也正在於此。

孔子罕言「仁」的另一意義是，除了不以分析的語言來定義「仁」之外，它還意味著：「仁」是回歸至歷程中而獲得肯定的，這也是「仁」之所以可以不斷往前推進的確切理由。相同的，理想性的設定也正面地給予生命一股動力，這一個終點的設立讓生命的歷程可以是有意義的，而生命才能是一個整體性的呈現。這是難以掩藏的，歷程顯現出目標的意義性；而目標帶動起歷程的務實感；在多樣且具變動性的生命過程中，「仁」不斷被調整與落實，不斷被呈現在眼前，進而從中得到朝向完善的目標前進。<sup>58</sup>

子曰：「知及之，仁不能守之；雖得之，必失之。知及之，仁能守之。不莊以蒞之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以蒞之。動之不以禮，未善也。」<sup>59</sup>

從某個意義上看來，觀念必須不斷被調整；一個好的面相必須參照於另一個面向，並使之視野擴大，進而才能朝向更為完善的目標前進。所謂的「中」，並不只是取得平衡就靜止不動了，它必須保有一種精神，它得繼續再往前尋求另一個更為平衡的點前進。

理智的判斷將有待情感活動加以潤飾，一味的理智很可能導致無情的羈絆而不能切身體驗（理智與情感相輔）；然而，在實務的推動上，態度是莊重的，完善的意義正需要實際的參與，否則再好的觀點也只是備受質疑的空談（人民的信任將來自你的誠懇）。從內在的推陳到形式展現的出新（內在與外在並行）；我們不斷從中找到最為適宜的方式，這便是前進的目標，正是所謂的「完善」。這個

<sup>58</sup> 孔子曾言：「視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉！人焉廋哉！」《論語·為政》。

<sup>59</sup> 《論語·衛靈公》。



歷程存在著多樣性、變動性與複雜性，其說明著，我們必須時時保持心境上的中立；嚴格說來，「中道」一所謂的「完善」，正是在變動、複雜，且多樣的事態中而成立、成熟、成就的。

據此，更為深切的是，「不知也」並沒有建立在一種晦澀的錯覺上，事實上它出乎意料地、積極地提醒我們必須將「保持現狀」轉為「提升自我」，甚至是轉為對「自我轉化」上的努力，在任何時空的變遷中持續涵養我們全然的品質。孔子曾告誡弟子，不管是造次、急遽、顛沛、偃仆<sup>60</sup>都需要以「仁」來面對一切。這一「面對自我」的事實便證實了「成仁」歷程的意義。

子曰：「富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤是人之所惡也，不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」<sup>61</sup>

黃式三《論語後案》言：

終食時暫，造次時遽，顛沛時危，君子無違仁，觀其暫而久可知也，觀其變而常可知也，言為仁無間斷之時也。<sup>62</sup>

所謂「觀暫知久」與「觀變知常」的見地正提醒我們，變動的可能性不只是外在條件上的移轉，就連同內在的思維也要隨時更迭，其實我們需要轉化的正是我們心境。對於「無終食之間」這句話，其意味著，我們將是處在長期且永無止盡的精神訓練上；而不管是「造次」或「顛沛」的環境，則體現出我們對時刻變換的處境是投入且具關懷的。

<sup>60</sup> 馬曰：「造次、急遽。顛沛、偃仆。雖急遽偃仆不違仁。」參見何晏：《論語集解》卷第二（台北：台灣商務印書館），頁7。

<sup>61</sup> 《論語·里仁》。

<sup>62</sup> 參見黃式三著 張涅 韓嵐 點校：《論語後案》，頁86。

在不斷流轉與變動的生命當中，我們隨時都在接受考驗，考驗我們與外境之間的應對；「必於是」的觀點並非只是在彰顯我們對「仁」的堅持，如果「仁」是一個全德之性的開展，那麼我要培養的是一種活化的生命觀，我們將呈現一種「常態」，那極有可能是一種「變動中」的「常態」。「必於是」，乃是「必於仁」，乃是「必於」此變化的「人生」。

因為，「仁」不是死亡的、靜態的，它是「活動」的。如果我們只是將「仁」視為是一種觀念工具，以為強調「仁」就等於是做到「仁」，那我們可能會停滯不前，甚至因此而陷入某種極端，更可能表現出一種無知。因為一味的「好仁」，將導致自我陷入在「愚昧」的困境中。

依此，我們可以進一步說，孔子對於理想的思考並不是為達成某種目的而存在的（目的論）；「仁」正是需要在不同「歷程」的變化中，才能展現它更為「成熟」的一面。變動一直是存在的，在面對外在環境的考驗時，心境上的「中立」不但使我們的思維活絡，亦能使我們冷靜地面對一切；所謂「中立」的另一層意義正是，突顯出心境上的「安穩」與「平衡」的狀態；「平衡」於我與他者之間的融洽，「安穩」於內心與外境之間的坦蕩。

頃刻之間、危急之時、困頓之際，生命都是「安然」的；正因，心思是活絡的、應對是適中的、狀態是平衡的，所以生命是全然開展的面貌；它所指向的是一個不斷尋求自我的一個進程。

根據這樣的思維啟示，且讓我們再度回到這些門徒上來進行思索。

史華慈在對孔子門人的探討中發現<sup>63</sup>，門人對孔子思想的發揮，有著不盡相同的內容，甚至有些意見是相當不同的。他更藉此指出：

---

<sup>63</sup> 史華慈在對孔子門人的探討思考中指出：我根據大多數可以找見的古代文本材料，對孔子的某些門徒提供了有選擇性的印象主義式的勾勒。參見其著：〈孔子：《論語》的通見〉《古代中國的思想世界》，頁 131。

人們甚至能說，某些「歧出的路線」本身甚至有助於敵對思想模式的興起。

64

由於具備著「中性品質」的思考維度，異質的存在並不令人訝異，不同的聲音可以相融其中，然亦能從中再被各自提顯出來；倘若一種思想只被冠上一種「絕對性」的名號，那失衡的狀態可能就是出自於它本身所自稱的「唯一」。《論語》所闡明的「通見」，正能行走在時時可被再闡明的進路上而更顯其之所以能被稱之為是「通見」的意義。

誠如不同的聲音又再度響起，「中性品質」不會予以抗拒，它反而能以更為寬容的態度、謙卑的心境來接迎，確切的理由是，這些聲音其實是來自於「中性品質」它自身的；因為，它知道它的雅量是來自於要準備接迎更為「完善」的到來。在具有共同認知的同時，不盡相同看法是可以並存的；理由在於，和諧並非建立於一個終點而就此停止，在更多的談論中，藉由異質的不斷再激盪而繼續追求相融的認同（此實的認同已非前者之認同，而是另一進程中的新認同），進而能同異相輔、異同相成。

史華慈認為，門人的思維差異將使得孔門學派的「思想內容」更為豐碩。這是可以被肯定的見解，並且我們亦能從中再度深入得知，其「思想內容」為何更為豐碩的確切原因。他提出：

可以肯定，從局外人的立場看，應當替這些門徒說點話。大師的通見也許並不像他自己以為的那樣完全融貫一致。事實上，可能含有許多遭遇到不友好的反對意見時他們的門徒們不得不加以論辨的、尚未解決的模稜兩可與晦澀之處，而且，現實本身也可能要比大師的通見更為豐富多彩。<sup>65</sup>

<sup>64</sup> 參見史華慈：〈孔子：《論語》的通見〉《古代中國的思想世界》，頁 129。

<sup>65</sup> 參見史華慈：〈孔子：《論語》的通見〉《古代中國的思想世界》，頁 128。

無庸置疑的，《論語》對生命所建立起的「全然觀點」，並無輕易靜止地因站在某一取向上而自足；《論語》明白地告訴我們，個人的修養是需要不斷往前行進的，生命正是在錯綜複雜的條件交流當中而更為茁壯的，能因應於不斷變化的事物，則等同於在調整自我這一個不斷變化的自己。

正因於這一項基本要素，「方案」暫時顯現出所謂「模稜兩可」以及「晦澀之處」；但我們以為，正因必須透過不斷的「參照」與「學習」，所以才能展現出孔子對生命之理的活性觀察；更因此，比大師（孔子）更為精彩的思想內容即在這一「中性品質」中不斷地孕育而生。除了「思想內容」更為豐碩之外，我們尚且可以再做補充的是，從「中性品質」所開出的思維本質，實際上不僅能將思想的「量」予以增加，它並且能同時使思想的「質」持續往優良的向度發展。

一種十分「平實」的態度，卻可以產生無限的共鳴。「仁」確實在《論語》中被賦予了創造性的詮釋（指向一個完善性的全德之仁），但實際上孔子只是發現它原具的本質而已；如果「述而不作」有另一個詮釋空間，那以下這段話將顯得如此貼切——我是在陳述生命中一個本具的品質，以及一種基本的態度，我沒有其它可以再說明的部分了，為此如果有所認何補充的話，那就是以自身去力行吧！

通盤性的生命認知，其實將回到其各自所發生的事物之上才能理解；對於完善的體悟，其實是從每段歷程中開始實踐的；事物是「平凡」，歷程是「實然」，所以「共鳴」出於「平實」。思維想來如此平常，行動顯得非常踏實；思維沒有因「理論」的建立而封閉，行動也沒有因「觀點」的分析而僵化。事實上，理論與觀點是可以被放下的；因為，孔子正走在與我們相同的生命旅途上。

史華慈最終在這一部分上提出他的見解：

他們中的大多數人都是因為孔子投射的通見而被吸引到孔子周圍的，而且毫無疑問，大多數人希望吸收這一通見。然而，每一位門徒又不可避免地從他自己的特殊視角去看（通見的）整體。這些視角通常採取了僵硬而誇張的形式，特別當它們最終再傳門徒中又以極其複雜的形式與既得利益關連起來之後更是如此。通見因而轉變為一種問題意識（*problematique*），然而在某種意義上，還繼續保持著它作為一個完整通見的地位，並且召喚著每一種創新的闡釋性的努力。<sup>66</sup>

問題確實一直表現在我們的意識當中，因為《論語》中的「通見」是一連串生命中的「實然」，並且是生命中最為「平凡」的課題；因為，我們面對的是自己。嚴格說來，我們思考的重心並不只是環繞於孔子這一個體，引發我們真正需要思考的是，他所發現到並且體悟到的生命本質；唯有如此，我們才是真正地在思考（其實，我們是在思考著我們自己）。這些所謂創新的闡釋，正來自於這項「平實」的本質上，那便是我們都處在一個需要不斷調整的生命狀態當中；我們之所以需要不斷努力地詮釋，乃在於我們正進入一個沒有被限定的「中性思維」當中。如果所謂的「吾道一以貫之」，將有著更為廣闊的詮釋空間，那我們將要回到一個基本態度上；那便是，孔子實際上是提出一個需要不斷被調整、持續思索，以及無限轉化的生命議題。

「吾不知」，事實上被保留了一個莫大的空間；那便是，它是一個可以被持續「思維」、「推演」的主體，它並沒有被鎖定在一個「固定」的答案當中。這項思維，具備著靈活的機制，它將留給每一位想親身「參與」的個體；同時也正是在經由他們實際親身的體驗中，「吾不知」才能持續地被活化起它原有具備的「活性」本質。

依此，所謂「無終食之間」實深切意味著，最為完善的品質正是在沒有終點的歷程中持續進行的，不斷透過省思、調整、參與，來提升生命，並且時時保有

<sup>66</sup> 參見史華慈：〈孔子：《論語》的通見〉《古代中國的思想世界》，頁 131。

生命中的平實狀態。我們可以說，所謂的「完成」，事實上是回到每一件事物的「發生」與「經過」中才得以成立；而所謂的「完善」是極有可能的，因為「完善」自身並沒有為自身設下一項「終點」的預設。

最終，我們可以提出一項事實：當「仁」被作為《論語》思想中的核心時（全德之「仁」），它與「中道」表現（中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣！）之觀點有著思維上的一致性與關聯性。「仁」不是處於模糊不清、不可理解的抽象心理；其實際的關鍵在於，它指向的是一種「中性品質」的展現，一個實然並且完善的總和；某個意義上它更意味著，思維可以不斷推陳出新，行動可以繼續因應其變——這才算是一個「志士仁人」。

以這樣一個核心來思考，尚能連結本文的論述主軸，即對「創新的闡釋」持續保有努力之心態的確切理由，正是在其生命能將「中性品質」展露出來。就「突破」的整體性而言（繼承與轉化），古典儒學早在其發展的初期就「承繼」了古代宗教中的純淨精神（禮樂文化的持續），並同時「轉化」了人性價值的存在意義（人性自覺的開展）；當孔子在重新詮釋「仁」的深層意義時，他同時也在提升「禮」的實質精神。

孔子並沒有讓自身走進任何一個偏頗的狀態中；誠如自己所言的，他正行走在一條必須不斷進行自我調整的道路上。<sup>67</sup>我們是可以這麼認為的：對於孔子自身的神聖特質，乃是源自於我們對他所開啟的人性自覺之一面的崇仰；而對於他平凡且具人性化的性格，則是出自於我們對他在人間落實之一面的禮敬。我們正在一個平凡無奇的聖者身上感受到我們自身也是如此的。崇仰與禮敬，絕對不是將之「神格化」，而是從中學習那需要不斷自我超越的精神。這種精神，事實上是在招喚一種和諧的本質，生命中的「中性品質」。

---

<sup>67</sup> 子曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」《論語·里仁》。