

## 第四章 儒家中道思維的生命體證與實踐

### —從心所欲而不踰矩

#### 本章提要

所謂的「從心所欲」，即能透過自我內在的思考來表達對生命的認知，以及藉由其中之所得來表達自我的看法；而所謂的「不踰矩」，則是能相應於外在的事物變動，以求其自我與這些事物之間的和諧與穩健的關係。如朱熹所言及：「從，隨也。矩，法度之器，所以為方者也。隨其心之所欲，而自不過於法度，安而行之，不勉而中也。」<sup>1</sup>嚴格來說，兩者實為一體，互為影響；正因為在尋求並保持在一定的和諧穩健的關係上，所以自我的表達與對生命的認知是具有其深刻的「自我省思」意義的（內思）；也同時地，正因為自我能思索生命的內容與提出我內部心思的轉折，所以在相應於外在事物的變動，以及求其和諧穩健的關係上，當有其確切的「群體參與」的意義（外推）。誠如黃式三所言：「心與矩一，猶以矩自印聖心，不自是也。」<sup>2</sup>；深入而言，所謂的「從心所欲」，就不能等於是一種「散漫」的生活態度，正因為有其「不踰矩」的參入，自我便能藉此而有所調伏，進而體現出一種「怡然自得」的境地；而所謂的「不踰矩」，就不能因為有其法度上的遵從與恪守而呈現出一種「僵化」的狀態，正因為有其「從心所欲」參入，自我便依此而思索其中，進而呈顯一種「靈活變通」的生活智慧。

內於自省，外於推行，生活的應對與思維的啟動相互接軌，這正是一種「平衡」，即是所謂：「中」也。誠如徐復觀所指出的：其實，從容中道，即《論語》所說的「從心所欲，不踰矩」，乃孔子七十歲才得到的結果。<sup>3</sup>本章將以此生命情態為其探討核心，藉此思考儒家對「中道」思維的體悟與實踐。

<sup>1</sup> 參見朱熹《四書集註》（台南：大孚書局，1991，1），7頁。

<sup>2</sup> 參見黃式三撰 張滉 韓嵐 校點《論語後案》（南京：鳳凰出版社，2008），頁28。

<sup>3</sup> 參見徐復觀：〈從命到性—中庸的性命思想〉《中國人性論史》（台北：台灣商務印書館，1999），頁155。

## 第一節 誠摯穩健的生命品質—擇善固執

「中道」並沒有模糊的界線，它本身也沒有被建立在曖昧的假設情境中；它之所以真、之所以實，乃在於它是可以繼續往前與推進；它之所以能因應一切轉化與變動，正來自於它具有不變的真切感受能力，這正是古典儒家所謂的：「誠」。

「誠之者，擇善而固執之者也。」<sup>4</sup>古典儒家對「中道」思維的落實，將在「道德」意義上伸展其特色。而這樣的特質也實質呼應於「中性品質」一項基本要義，即是生命時時都在實際之狀態中推進的，實踐讓我們知道「真」在哪裡，參與使我們體驗「實」的意義。「真實」體悟生命的價值與意義，這便是「誠」。

別以為「模糊」即等於「中」，或言「順從」與「中」可以畫上等號；據實而言，方向是確定的，並且是直指人心的。「中道」本身的品質（中性品質）是相當「光明」且有「活力」的。

子曰：「由！誨女知之乎？知之為知之，不知為不知，是知也！」<sup>5</sup>

一個人的「真知」，不在於他耳聰目明的表現上，也不只基於他有多少知識的積累；因為，這般的「知」只是習於應付外緣的變化，而稍嫌有其過多地世故。對孔子而言，「真知」實來自於「真誠」—真實、光明，具備活力。事實上，真實的認知不是遊走在「知」與「不知」之間；能引導你朝正確方向前進的，正是在你所面對的實際事物上，「真知」的認定正在於當下所發生的事物之上。

如果知識的豐富只是停留於理論的建構，那我們往往只是為知識而知識，而沉浸於純粹性的分析中也可能沖淡我們的對實務運作的能力；因此，我們常常自以為是的「知」，很可能就此會是「不知」，它更可能變成所謂的「無知」。我們

---

<sup>4</sup> 《中庸·第二十章》。

<sup>5</sup> 《論語·為政》。

應當這麼說，真正的「知」是建立在對實際事物的應對之上，當我們將所有的可能性還給事物本身時，「智慧」才是存在的，才能同時與我們的生命交融而被顯現出來。

深入來說，莫把「真誠」的意義只停留於抽象的內心感知，所謂的「真」還指向於真實發生的事物上；「真誠的心」正是表現在「真實的事物」上。在實際所面對的狀況中，若我面臨有所缺乏的部份，我將誠摯地說出「我不知」；當我明白且有所獲時，我也能真誠的表述「我知」。態度不僅實際（我真的能參與），而且是謙卑的（我確實在面對）。

據此，當我誠摯地說出我的「不知」時，我正能由他者的「知」來充實自我，並從中獲得更為完善的方向；若當我誠摯地說出我的「知」時，他者便能從中調整其所「不知」之處，並且與我達成共識，進而體驗其和諧的狀態。整體而言，這是處於「中道」的狀態，這是「平和」以對，這是「誠實的心」面對於「真實的事」所相融的狀態。

因此，這裡所謂的「是知也」，除了能經由外在事物的學習中而有所獲得之意義外，它還包含著發自於我內心坦然以對的態度—「誠」。

對於這項「坦然以對的態度」可以接連並通向兩種向度，一者指向對自我的重新認知，一者則推展到群體的共存；這是一個具有重建與轉化的力量。《中庸》言及：

其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠為能化。<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> 《中庸·第二十三章》。

「曲者」，乃「一偏也」<sup>7</sup>，它意旨的是「沒有完美的」自己；然而，正因為洞視到這層自我的真實面目，所以對於這場自我生命的修養與精神的訓練才起了實質的作用、努力的方向，以及最終的思維意義。而所謂的「致曲者」，乃是進入這場必須重新不斷認識自我之不完善的進路當中，透過對自我的坦然認知，以朝向更為完善的境地而前進；所謂「致」，便是一種「學習」，便是一種「推展」，即能經由種種對事物的接觸，以及在其對應當中所能產生的參照進行思索與成長。更進一步來說，「致曲者」是針對生命更為細微的部分進行觀察，透過這些對生命的檢閱，來完成自我以及群體的認同。徐復觀為此指出：

「曲」是局部之善，局部之明；「致」是用力加以推廣，即是博學、審問、慎思、明辨、篤行。<sup>8</sup>

所謂「局部」的意義，正指向於一種最為誠懇的自我檢討，這是一種有其正面性且蘊含力道的為自我所提出的叩問，而這項檢討便直接聯結在這種對於自我必須有所成長的反應中繼續展現出來；認識並認清到自我的「局部」，那便是朝向完成生命之「整體」所具的重要且基本的精神。「致」正是不斷地「推展」自我，使自我如實面對生命的種種，這是一場不斷需要擴充自我內涵的訓練。

據此，生命真正進入一個實質可以「操作」的狀態，這是可以得到確切的推展與運行的一實際的親臨與實證；這種狀態正是所謂的「形」。正如我的生命可以在這些所接應的人事物當中進行；那麼，相互之間的成長便會因此而受到某種程度的激發、彰顯而有所相生相輔；這便可稱之為「著」。然而，在這些人事物的關係推展上，自我必須有所調整，群體也必須進行思考共榮的意義，自我與群體的相互認同便是這場功課的核心；那麼，思維的質地便會受到啟迪與引導，這種狀態就可以被稱之為「明」。當思維被啟迪時，正如所謂的「局部」已經被開啟，而對於這種生命的認同若進而產生信念時，生命的進程便會不斷地保持在對

<sup>7</sup> 參見朱熹《四書集註》，頁 21。

<sup>8</sup> 參見徐復觀：〈從命到性—中庸的性命思想〉《中國人性論史》，頁 155。

這些「局部」的努力上；這正是「動態」的生命體，持續不斷地叩問自我，這就是所謂的「動」。進而，生命思索的是一種不斷擴充與推展的歷程；所謂的「平衡」，正是體驗到必須在這些「不平衡」當中進行調整才能得以「平衡」，這便是能與思考到如何使自身的「局部」朝向「整體」而努力的精神相通；這就是所謂的「變」，「變」即是一種「通往」。最終，這場所謂：「博學、審問、慎思、明辨、篤行」的努力進程，實意味著是一種對自我的重新認識，以及重新的建構；這就是改變自我，便是超越自我，也就是「化」。

正是因為我們認識到了這一層的「不完滿」，所以我們才有朝向「完滿」而前進的動力；更重要的是，有「曲」，才有「化」的可能，倘若我們一直滯留在某種獨斷的自我狀態時，所謂的「轉化」就如同華麗的假設一樣，只是空談。一個生命的真實認知，以及其認知中所獲得的最大尊嚴，就在於如實面對這種自我的不足；那麼，此「偏一」（不足）才有其存在的意義與價值，也才有通往「中」（完善）的可能。

就某個意義來說，「真知」的切實意涵正是一個「真實的自我」。這一項真實的感悟，實源自於自心的誠懇，也同時來自於外在的實質回饋。「誠」即是一個「真」<sup>9</sup>，真實地呈現一個我。我知即知，我不知即不知，將自己處於一個「中性」的狀態中。依此，誠然於中，便能「誨人不倦」（因我有所知，所以能教育他人—在教導的同時，我也能同步學習。）；亦能「學而不厭」（因我有所不知，所以更須發憤於學—請益更多不同的聲音。）。

然而，嚴格說來，「知」與「不知」此時是相融的；因為，「是知也」所呈現出來的是，教學相長的平穩狀態（「不知」將有所得於「知」，而「知」亦將有所得於「不知」）。換言之，正由於有一個「平衡」的機制，所以才能誠懇地展現「知

<sup>9</sup> 錢賓四曾言及：「自然」二字，乃道家語，謂其自己如此，即是天然這樣。這是中國道家誦述最所貴重的。又稱之為「真」。儒家則稱之為「誠」。不虛偽，不造作，人生該重。儒家所言之性命，便是此義。參見錢穆：《中國思想通俗講話》（台北：素書樓文教基金會，2001，2），頁98。

即知」與「不知即不知」的「真知」。中性品質實有一股「誠摯穩健」的力道；此「力道」將使「知」能以健康的態度去包融「不知」，而「不知」則能以謙卑的心境來學習「知」；更具積極的意義是，「知」與「不知」能相互砥礪，而往更為「平衡」的方向推進；因為，它們各自都要避免因過度的自傲而可能導致的「無知」。

誠摯穩健的力道，證實我們具有一個高尚的靈魂，而這一個高尚的靈魂將呈現在我們可以推展出來的和諧的生命當中。史華茲認為：

當簡樸的善（質）相對於修養（文）取得優勢時，得到了粗野氣質；當修養相對於簡樸的善取得優勢時，得了文秘書員（的圓滑氣質）；只有當簡樸的善與修養恰當地加以混合，你才會成為高尚的人。<sup>10</sup>

在史華茲對「文質彬彬」的詮釋中，我們發現了一項潛藏的觀點：即所謂的「質」是「簡樸的善」，而「文」便是「修養」。其深刻意味著，人性當有其基本的自然質地；我們以為，這裡的「善」是一種中性（簡樸）的品質，是一個可以被開發的品質，它並非是與惡相對的善；若能日後加以學習並擴充之，則所謂「高尚」的生命整體就能呈現。然而，這裡所謂的「恰當地」加以混合的看法（彬彬），更是意味著，在我們複雜且龐大的生活應對中（文），我們不能忘卻原有的那一顆簡單的心（質）。那麼，所謂的「修養」才有它健康的向度，學習才可以回到充實生命的真義上來繼續進行。依此，我們原有所具「簡樸」的心（中性品質）才能靈活起來，並且能在生命的旅程中一起不斷接受淬鍊而前進。因此，所謂的誠摯穩健的力道便能由此展現出來的。

「質」，實際上蘊含著一種自然的基調，這項本質正是一種「中性」的品質；然而，對於這個「中性」品質而言，我們尚待培養與擴充。而「文」則是在變換

---

<sup>10</sup> 參見史華茲：〈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82。

的環境中，時時加以調整自我，這正是所謂實際生活中的進程；正因它出自於所謂「修養」的用意，所以「文」本身也具備平衡的基調，那便是「和」（調和）。因此，正當「質」（中性基質）與「文」（調和機制）相為融合時，生命才有持續不斷「平衡」地往前推進的可能。誠如《中庸》所言：

喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉！萬物育焉！<sup>11</sup>

依此看出，所謂「中也者」，正是生命中本具的平衡本質，失去這一項本質（簡樸的善）我們的生命就無動力可言。而所謂的「和也者」，則是生命中朝向平衡的進程，沒有了學習（修養）就沒有調整生命的機制。進而，兩者之間相互輝映；將本具的「中」，在生命機制的「和」裡運作，在朝向完善的歷程中一一呈現，這便是所謂的「致中和」。「致中和」，即是能時時調整生命，並保持在一定的穩定性上——這也就是《論語》中所謂的「彬彬」也。

「真」將應對於「真」；真誠的我，將得到真誠的應對。當樊遲問「知」於孔子時，孔子的回應是：「知人」<sup>12</sup>。「知人」除了在表達要有選賢與能的判斷能力之外，它還有一個基本的認知，那便是知其是否「真誠」；然而，我之所以能有此判斷能力，正是在於我也具備一個真誠的心。所謂的：「舉直錯諸枉，能使枉者直」實然突顯出一個問題；能真正「認識他人」（知人）所蘊含的意義是，實際上也在召喚自我，其等同於你能否真正的「認識自己」（知己）。

孔子曾提醒過我們：我們的憂愁不是關乎於名位本身而已，我們真正擔心的是有沒有德性可以相稱相符；我們不憂愁他人了不了解我們，我們真正關心的是，

<sup>11</sup> 《中庸·第一章》。

<sup>12</sup> 樊遲問仁。子曰：「愛人。」問知。子曰：「知人。」樊遲未達。子曰：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」樊遲退，見子夏曰：「鄉也，吾見於夫子而問知。子曰：『舉直錯諸枉，能使枉者直。』何謂也？」子夏曰：「富哉言乎！舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣！湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣！」《論語·顏淵》。

我們有無良好的道德修養與人知曉。<sup>13</sup>事實上，「舉直錯諸枉」的用意，正著落在自身的要求上（反躬其身）。自我的真切之知，實際上是由了解他人之思所學習到的；而在了解他人的過程中，正是補足自我自身所不足的最佳良方。從認識、關懷，到了解他人的歷程裡，自我也同時在認清自己。<sup>14</sup>

孔子曰：「益者三友，損者三友。友直，友諒，友多聞，益矣！友便辟，友善柔，友便佞，損矣！」<sup>15</sup>

朋友正如一面鏡子，由他們所照映出來的不是別人，而是真實的自己，這等關係實存在著一種可以「對話」的平台。五倫中的「友」，實際隱藏著無限的生命活力；因為，我們可以由此來觀照自我、增其不足、減其太過，在這裡我們有了更多的調整空間。正如朋友所應對於我們一樣，我們必定也真實以對於他們；真實地面對他者，便是真實對應於自己。

「直」是不造作、不矯情的真實表述。「諒」是誠實、坦然的態度。「多聞」則能提供更為豐富的參照值，是相輔相成、切磋琢磨的最佳基石。在這一個成組的觀點上（三益友），「質」與「文」的相輔和諧性將由此再度呈現。事實上，簡樸的心靈（質）正直接地表現在真誠與正直上（友直、友諒），而修養（文）的進路則展露在相互學習的謙卑態度中（友多聞）。我們是在「真切」的實際生活對應裡「相互成長」的。在這個實際的生活歷練中（文），我們沒有失去真實的情感（質）。然而，相對於在「巧言令色」的擁護之下，友便辟、友善柔、友便佞的組合，則將「質」與「文」的關係變得僵化；他們不但從中「醜化」了「文」的美意，更「遺棄」了「質」的真情。據此，孔子所言及的「損友」，不但證實我們因此而失去更多，它更是道出了我們的生命也會因為如此而「失衡」。

<sup>13</sup> 子曰：「不患無位，患所以立；不患莫己知，求為可知也！」《論語·里仁》。

<sup>14</sup> 孔子同時也是這樣叮嚀的：「人不知而不慍，不亦君子乎？」《論語·學而》。「不患人之不知，患不知人也！」《論語·學而》。

<sup>15</sup> 《論語·季氏》。



孔子當然深信人間有其公理與其道義，但他並不全然相信「表面化」的「制度」可以作為永恆的「人間秩序」；所謂的「公理」，並非只是站在法治底下而形成的定律或法條，也並非只是虛擬化的形式與原則。這一項嚴苛的考驗並非在於有沒有一個設計完好的模式得以實行，它所面對的是有沒有發自於一顆誠然的內心。<sup>16</sup>誠如之前所言，我們並非只是在「演禮」，在整個「行禮」的過程中（其意味著生命的整體運作）；內在精神落實於外部形式，而外部形式則能展露出內在精神。外部形式因得力於內在精神的誠摯，而顯其高貴而具備其涵養；相同的，內在精神同時也能藉由形式的推演，而實際地運行在人間。

依此，孔子的「人間秩序」將捨棄單一旦桎梏的法則，作為一個內外兼融的生命體，他所朝向的理當是，在不斷實踐的人生歷程中，以「調整」與「協同」來自許的進程。史華慈在針對《論語》中的「仁」所具有的一項基本性質中提到：

人們可以在不愛「學習」與不講「禮」的人身上發現質樸的善心，但只能是一種不辨好壞的善。然而，若沒有這種善作為永遠的源頭活水，人們將會成為玩弄文化遊戲的騙子。<sup>17</sup>

內外實際上是必須是相輔的。對於真切情感能不計利害關係的付出與關懷，的確是一個重要的本質；所謂的「活水源頭」，實意味著我們有一顆「真誠」的心可以不斷推展我們的生命。當人民能感召於這樣的真誠時，從善如流將成為一個實際性的行為（有恥且格）；<sup>18</sup>那麼，「禮」就不只是一個外在的形式，「仁」便不只是一項內在的思維；因為，「和諧」的意義不是單只界定於外在的行為或內在的玄思。

「知人」的實質意義不在其分析性的探討或是最終的演繹與歸納；因為，真

<sup>16</sup> 子曰：「道之以政，齊之以刑；民免而無恥。道之以德，齊之以禮；有恥且格。」《論語·為政》。

<sup>17</sup> 參見史華慈：〈孔子：《論語》的通見〉《古代中國的思想世界》，頁 82。

<sup>18</sup> 子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」《論語·為政》。

正的「知」將接迎多元、變化且不斷重組的「人生」。「知人」將意味著，有沒有其「智慧」來應對於「人生」（「知」可以被解釋為「智」，但它絕非只是「知識」的意義而已，「知人」是「智」與「慧」的結合）。對於理智的堅持，不因情感的充實而有損其高度；真實的理智，將有待情感的滋潤而顯其深度、廣度。嚴格地說，情感與理智的相融是「智慧」的展現與生活中的實質運用，而非只限於「知識」上的習得或「理論」上的分析。當葉公理直氣壯地提出「子證父攘羊」的公正之舉時，此時的「正義感」對孔子而言將顯得如此薄弱。

葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是，父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」<sup>19</sup>

「吾黨異於是」的回應並沒有否定葉公的見地；事實上，對話的用意將回到心態上的調整，孔子的見解似乎是一個參照值，是一種補充。當孔子以「誠然」之心來回應時，「父為子隱，子為父隱」將回到「情感」層面上的關懷。此時，極端並沒有從單一的理智進而轉向於單一的情感而被展現出來；恰恰在兩者之間，孔子想提出的，是一種較為「和諧」的處事態度。「隱過」的確是一項事實，但「隱過」的動機與其深層的意義或許更為重要；當立場、角色與情境不同時，單一性的考量即將轉為多重角度的關切。孔子希望此時的世態「薄弱」能否藉由親情之間的情感「強度」，將人生的向度調整至更為「中和」的品質上。畢竟，正義並非只是出自於冷血的法度，它實際包含著情與理的平衡考量。因此，在此語境下，我們將意識到；孔子所謂的「父子相隱」，是否也意味著孔子所要關懷的是：為何其父要攘羊？而子證之的目的又是為何？這將實然地能投射出一個問題，即「真切」之心是否可以被自然地呈現出來。如果此項關懷得以成立，那麼「父子相隱」的實質意義正是在說明著：當必須面對責任時，他們並沒有選擇逃避應當處理的問題；然而，更為深刻的處理方式是一予以「相隱」。這正是相互真切地關懷彼此，並且從而選擇對責任上的承擔——「直」。事理不違於情感，情感不悖於事理，這才可能被稱之為「真」。孔子心中的「直」，呈現了人類最為寶貴的內

---

<sup>19</sup> 《論語·子路》。

在省思意義與其精神。

讓我們再度檢視這條材料：

子曰：「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨！」<sup>20</sup>

因為內心的誠然，所以突顯出來的行事態度是真實的「憂慮」（且敬且勞）；雖言「仁者不憂」，但此時的「憂慮」，實際上是兼具著「理智」與「情感」的交融。在經由內在多重思索與轉化下，外在行為的應對將顯現得如此安穩。確切的理由是，「不違」、「不怨」並非來自於所謂「服從」心態的轉移；不相違背的省思是源於「尊敬」的態度，不予怨懟的心境是出於「分憂解勞」的用心。此時，因「敬」而「憂」，因「勞」而「慮」；順從源自於自然的情感，憂慮則取決於理智的延續，兩者之間互為影響，並彼此補足、承擔生命的不足之處。那麼，所謂的「憂慮」，在此時將一併保有感性與理性的平衡機制，進而在「尊敬」與「分擔」的實際行徑當中展現其融合性的智慧型態，這可稱之為「知性」。據此，生命的意義將回到以「中性」的維度來繼續體察，體會父母的思考向度與其用意，觀察事物之變動而予以應對。事實上，這是發自內心的「真誠」動力，並且是走在更為平和、健康的溫和路線上。

在親情之外，更為廣闊的生命交流歷程中，孔子對事物的應對將顯現的如此「知性」。在深具中性品質的涵養與應對之下，處事態度雖然沒有絕對性的氛圍，但也不至於表現出曖昧的情緒；事實上，《論語》整體思想的宗旨確實有一定的指向，尤其當我們在審視其「中行」的內涵時，其力道是具足的，並且方向是「清楚」的。

或曰：「以德報怨，何如？」子曰：「何以報德？以直報怨；以德報德。」<sup>21</sup>

<sup>20</sup> 《論語·里仁》。

<sup>21</sup> 《論語·憲問》。

中性品質無需任何美名來潤飾；它確實需要的是，理性判別與感性認知的二者兼融。「以德報怨」是否可以成為一項事實？對孔子而言，這一個美好的假設，在其心中卻儼然只是一個極度「理想化」的想像境地。然而，值得注意的是，孔子並沒有毅然決然地為這種極度理想境地的追尋提出否定；在更深層與基本的生命應對上看來，「以德報怨」很可能已走向偏頗的路線，在其「理想化」的探求中，德性原先所具的平衡可能因此而招來「失衡」的後果。「失衡」的理由相當簡單，正是出自於沒有處在合理的「常態」當中；而對於這種常態中的變調，我們確實因此而失去了真誠。《論語》不將自己侷限於某種假設性的超越，其著重的面向正在於務實的人間秩序。

縱使如此，生命的和諧性並未全然的交付於「理性的判別」而就此停止；在面對「失德」於我的對象時（所謂的「怨」），我的態度不是冷漠的，因為過度的理智也很可能導致為無情的報復。此時心境當然還需要「感性的認知」來加以輔助，畢竟孔子沒有教導我們要「以怨報怨」。

可以肯定的是，「以直抱怨」的外在行徑是一種客觀的原則（處理事物具有理智的原則），但它內在的思維並無因此而失去它該有的厚道（應對生命具有真誠的情感）；嚴格說來，此時的「直」必定是歷經一種沉澱（思考）與反芻（反省）的過程所做出的決定，它兼具理智與感知的雙重交流作用。因此，所謂的「真誠」的心境，將包含著對「公理」的肯定與「情感」的流露；公理被肯定於「事」的真，情感則流露於「人」的真；情感與事理的相輔相成即是「真誠」的「直」——「以直抱怨」，是一種真摯的態度，也是一種實際的合理行徑。

此時的「直」，沒有過度的情感投射與強化的理性分析；因為，過度的直接或坦率很可能喪失其「真心」而轉為濫情，而過度的冷靜與思辨也極有可能迷失於「法度」中而呈現冷酷。孔子曾說，一個人如果只是一味的「好直」，那麼生命可能會因此而失衡；如果能加上虛心的「學習」，而從中協助並調整生命的步

調，生命才能行進在適當的軌道上。<sup>22</sup>據此，所謂的「學習」的用意正是體會「情」與「理」之間的平衡。

這項「抉擇」並沒有鮮明的光環，它將回到極為平實的生活狀態中；因為，這是「真」於自我與他者之間的「誠」。質樸的心對應的是質樸的本然世間，雖言中性品質有其無限前進的調整動力，但它絕非是建構於抽象的理解與極端的理想中；「完善」的信仰不是空口白話，它將回歸到每一項真實的事物裡，我們可以借用佛家之語—「每個當下」來表明它。正因隨時都處於調整的狀態中，所以它沒有立場、沒有預設；那麼，極端性的「理想」是可以被停止的幻覺。

依此，「直」（質樸的心）有了真誠、純淨與平凡的內涵。當孔子說道：「直在其中矣」時；所謂的「直」，正是經由理智與情感的交融而做出的適宜決定（「在其中」正意味著處於調整的過程），便是在最為適中的決定裡展現其全盤人性的「真」。

在具有中性品質的德性表現上，所謂的「折衷主義」，絕對無法說明我們為何可以做下這樣的決定，以及決定時的那一股動力是從何而來的；在一般人看似柔弱的行徑中，或是相對性的思考底下，柔弱可能是剛強的，相對也可能最終是取決於毅然的（然而，嚴格說來，此時是剛柔並濟的，它指向的是：「中」所帶動起來並能往前推進的力量）。因為，這樣「平衡」於一切的決定，往往需要相當大的勇氣與真摯的心力。我們可以這麼說，「中」的力道正是生命它本身的力道（生命本然的真），它必須面對自己一切的抉擇；在考量一切外境的變化而取其最佳方式時，也等同時在於考驗自己所能承擔的耐力與責任。

---

<sup>22</sup> 「好直不好學，其蔽也絞。」《論語·陽貨》。

## 第二節 永無止盡的生命實證—中行之毅

一個「不器」的「君子」，正行進在不斷需要調整自我的生命狀態中，透過相互參照與求取認同的歷程，「不器」當指向於一種「中行」的狀態，一種不斷朝向「完善」前進的狀態。嚴格來說，「中」是一個需要不斷推展的動態結構；在古典儒家的思維中，「中道」的落實將突顯一種不斷需要涵養自我之意義。一個具有中庸之德的「器」，必當有其思索而能外推的實質毅力。

「活絡」的基調理當包含著外部的活動性能與內部省思態度，它們互為表裡，並且相互推進；那麼「完善」也就不是華麗的糖衣，或是暫時性的某些滿足，這股動力事實上除了將不斷往前努力之外，並時時保有被檢驗的特質。杜維明對於這樣的生命品質有如此的感觸，其言：

如果我們最後選用一個「好」字標示一種可與其他值得嚮往的品質（諸如聰明和創造性）區別開來的品質，那麼，我們可能必須以更加中性的詞語，諸如「學做更本真和更完全的人」來重新規定儒家的首要關切。<sup>23</sup>

這一項關切將遠超乎我們現有的想像；因為，中性品質的基調絕對不能只是滿足於現成的狀態，它將必定回到生命本有的「動能」上，不斷往前進行並且隨時調整它應有的適當步伐。步伐沒有被停止，思維與行為是同時並進的。《孟子》中有一段材料：

孟子曰：「中也養不中，才也養不才，故人樂有賢父兄也。如中也棄不中，才也棄不才，則賢不肖之相去，其間不能以寸。」<sup>24</sup>

<sup>23</sup> 參見杜維明：〈儒家論做人〉《儒家思想—以創造轉化為自我認同》（台北：東大圖書，1997），頁53。

<sup>24</sup> 《孟子·離婁下》。

中性品質的可貴正在其具有無限的拓展性；因為不斷地進行自我拓展，所以「中」可以被暫時的解消與遺忘，被解消在實際的行動中，被遺忘於生活的事物裡。因為，「中」的本質沒有束縛、沒有停留於概念上的推演；事實上，它已經與生活中的種種相融合；所謂「中」，正是與事物和行動同步；更確切地說，它正展現它自身所擁有的，生命的本質就是「中」。也正因沒有自己執著於「中」的觀點上，所以能不斷展現「中」的可能，另一種新穎的可能；但這種無限不會自滿，不會流於沉寂，更不會因此而自認為自身已經達到「中」了。

《孟子》提醒我們，「中」如果一時進入「放棄」的心態，那麼「中」的生命力將會「失衡」，而中道與無道將沒有任何差別，其最終的演變結果，將會是混亂而不清的；無道的原因很可能是出自於「不養」—所謂的「棄」。「養」所呈現出來的意涵實際上包含著「教育」的全體意義以及「學習」的實證態度；<sup>25</sup>事實上，這不只是單向關係，而是雙向的互動關係。

透過雙向的互動，「養」是增進彼此之間的潛能，當「中」養「不中」時，他們正進入互動式的調整，從一個基本的「中」，再朝向另一個更為適當的「中」前進（此時，中與不中，將以漸進的方式達至彼此的和諧）；嚴格來說，因為「教」與「學」是互動的，所以「中」可以依此不斷地「涵養」下去。<sup>26</sup>我們的生命本來就具備著各自原有的狀態（我們所熟識的），在藉由向外推展與內部省思的學習動力中，我們更能使我們原有的狀態豐富起來；然而，使之豐富的原因不是別的，它確實是源自於我們各自相異的本質。對於任何的差異性，宇宙將包攬所有；因為我們唯有的相同之處，正在其我們都有其相異的基本特質；那麼，所謂「包

<sup>25</sup> 依據朱熹的看法：「養，謂涵育薰陶俟，其自化也。」參見朱熹：《四書集註》，頁 113。

<sup>26</sup> 孟子曾清楚地表明「養」的實際作用性。其言：「以善服人者，未有能服人者也；以善養人，然後能服天下。天下不心服而王者，未之有也。」《孟子·離婁下》。

依據朱熹的看法：服人是「欲以取勝於人」的心態，而養人是「欲其同歸於善」。參見朱熹：《四書集註》，頁 114。

筆者按：事實上，能服人之心的人，正在其有溝通、互動，與相融的能力，並且內心是真誠的。

攬」的意義就在其能平衡這些差異上，而持續不斷演進推動。

誠如朱熹所謂的「自化」；「中」與「不中」正在這種良性的互動歷程裡，能各自調整出適宜的步伐；「不中」當然可以藉此自省轉化為「中」，而「中」更能依此朝向更為良好的品質前進（這不僅是互補，更為積極的，它是如切如磋，如琢如磨的實際體驗與養成）。

由此觀之，過去儒學傳統中所認定的「內在主體性」，確實是孟子思想內容中的基調；然而我們也同時可以發現，在「養」的觀點中，孟子或許不只是關懷「Human Being」的問題，孟子理當還注意到「Human Becoming」的實際性。中道思維中的「精進」意義正在於此；因為，我們必須去實踐。

孟子曰：「博學而詳說之，將以反說約也。」<sup>27</sup>

語境沒有滯留於封閉的氛圍，思維總是被開啟的；「中」賦予我們的是「開放」、「積極」、「樂觀」的態度；如果可以界定這種思維模式的話，我們可以說，這是一種深具「啟發性」的語境。正是出自於「雙向的」、「互動的」心境，我們的視野不在只是侷限於一方之隅，就某個意義來說，「養不中」實意味著，能藉此進而反觀於自身的缺乏與不足，而得以再度「培養」、「滋長」這中性品質。啟發性的語境沒有預設任何的可能，它並不是在尋求一種固定式或者唯一性的答案，在廣泛的學習歷程中，「融會貫通」與「反芻創新」是啟發最重要的良性特質。因為採取的是「融會貫通」的方式，所以能不斷地保有「啟」的雅量；因為投入的是「反芻創新」的精神，所以能持續地保有「發」的動力。最終，中性品質所指向的是深具靈活度的良性進程。

《論語》對此則意識到，生命的推展將是以「平和」的態度進入每一個實際的狀態中，而所有的推動也將朝向「健康」（健全）的方向前進。當然，平和的

---

<sup>27</sup> 《孟子·離婁下》。



態度不是一時的屈就與附和，而健全的關照更不是出自於投機的反射與應付；因為，生命需要不斷的反芻與創新。

子曰：「君子周而不比，小人比而不周。」<sup>28</sup>

如果對一項理念只停留於假設階段，那麼所有的見解終將只是一些看法而已，很可能將成為一種理論；所謂「調整」必定落實於實際的「行為」當中，而這些見解才有機會成為見證。在融入的狀態中，彼此是進入彼此的，我們的心境很可能暫時沒有了自己，但我們是在找尋更為健全的自己，或者可以說，我們是在尋找更為健全的整體（包含自我與他者之間的健全）。「周」所呈現出來的，正是一種普遍性質的總和；<sup>29</sup>它的對象是普通的，它的心態是平常的，而它的精神是健全的，嚴格來說，「周」是全面性的、整體性的關懷。

君子能夠於「整體」當中展現其生命最為普通的質地，很可能的，他並不覺得此時自身有多重要，然而他卻能於平常的行徑中得以展現出他可貴的一面。如此可貴，是因為他盡心於事物當中；何等平凡，則是他不以自身立場為立場。生命正是在這般的「普遍」當中而被統整起來。由於普遍，所以有其一定性的恆常態度，但恆常不是建立於不變的公式或制式化的規範，它所依據的是不斷透過對話的模式，以及透過修養的進程來提升自我。依此，普遍性所帶領出來的是面對「整體性」的關懷，它關心著所有「一方」、「一隅」的存在，它同時也一併在尋求「眾隅」之間的和諧，與調和「眾方」之間的關係。相異性並沒有阻擋生命本身的發展，而發展也沒有就一時的見地被而停止；「周」是公開性的平台，是健康的向度，它使對話可以繼續被開啟而沒有被封閉。

我們相信，生命的本質將有其自身的「適應」能力，但我們更深信，朝向一個良性發展的機能更是君子所要關切的。相對於小人的性格而言，「比」只是暫

<sup>28</sup> 《論語·為政》。

<sup>29</sup> 朱熹指出：「周，普遍也。」參見朱熹：《四書集註》，頁10。

時性的和諧，只是假設性的回應。事實上，他們的顧慮將遠遠超乎君子的思考，在偏激的個人立場上，<sup>30</sup>顧慮終究會推演成為「顧忌」，而他們所思索的面向也將只是成為一種盲目的「憂慮」心態，而不是君子所發自內心的「憂患意識」。當全面性的考量落在這兩種截然不同的性格時；一則將以「反觀」作為基石，讓自身先退居於可以被參照的品質中，好讓良性的思索得以發展（周）；然另一則是先以自身立場作為前提，時而前進，時而又後退，它可以是沒有立場的，但它極有可能只是遷就的態度（比）。

最終，「比」所顯現的「鮮明」（巧言令色）會逐漸走向曖昧難辨的狀態，而所謂的「沒有立場」，也只是遊走於兩端的「假性」中道而已。因為，「顧忌」使生命停頓下來，但相對而言，真實出自於君子內心的「憂患意識」卻還時時保有往前推進的動力。

對於小人而言，可以「圓」，但未必能「融」；他們或許可以做到「融」（進入），但卻也未必能調整至「圓」（認同）。只有圓滑而沒有通融，那只是暫時性的「令色」外衣；只有言語而沒有情感，那也只能是假設性的「巧言」回應而已。據此，因「比」而產生的「憂慮」只能是一種「太過」擔憂的表現，擔憂自身的立場是否受到重視、受到讚揚，片面的「憂慮」實難與君子發自內省之「憂患」相比。從某個角度看來，「憂慮」也可能只是「不及」的偏差行徑；因為，小人將失去他在面對事物變化時所該有的一點勇氣。正因「太過」與「不及」，他們的心境所呈現出來的，是過度的理想化與超乎實際層面的想像力；當極端的表現只停留於所謂的「偏黨」時，過與不及將損壞我們生命的本然，使之落入一時的欣喜，而非恆常且平靜的喜悅。

反觀君子的「憂患」，其思維的運行實際上是先將自身的立場退下，並且參照其他外界的看法與意見，在其未達平衡與和諧的調整過程中，能實際且不斷地觀察著（關懷著）事物本身的發展與去向；這種「憂」將深具「高度」，這種「患」

---

<sup>30</sup> 朱熹指出：「比，偏黨也。」參見朱熹：《四書集註》，頁10。

將賦予「深度」(事實上,高度與深度不是言及智能的高低,而是在於實際生活中智慧的運用;某個意義上看來,「憂患意識」還具備著生命的「廣度」)。一個仁人君子所展現的,是一種對中性品質的觀察與體現,一個持續往良性發展的中道能力;因為,君子所考量的,不是一時的,不是偏狹的,而是全盤性的總體思維—「周」。

中性品質將不流於一種經由妥協之後的不安狀態(假性的安然),在更為高尚的心靈修養上,中性品質所展現的是相互尊重的態度。每一個個體都是獨立的,聲響總是不同的,然而在彼此之間的「調整」過程中,每種聲響將因其「自重」而被保留,正因個個「自重」,所以能彼此尊重。然而,更可貴的是,能使之三月而不知肉味的聲響,同時地被和諧地演奏出來—「和」。

子曰:「君子和而不同,小人同而不和。」<sup>31</sup>

「和」的本質將來自於萬物的相異,也正因為萬物有其相異的質地,所以生命才有「調整」的功課;對君子而言,「和」實意味著:進入、調整、轉化,到融合的不斷循序且良性循環的歷程。「和諧」,不是制式的規則與決然的方向,它是在我們原先不同的相異品質上所獲取得參照認知,並且又能回歸到各自相異的本質上而開出新意(因此,生命有了成長),而新意也才能不斷往另一個新意前進;它所關懷的重心是在其如何進行彼此之間的「重組」,而不是全盤的認同,或者是偏頗的放棄;「和」所展現的,還是回歸至深具「啟示性」的語境中;因為,成己即是成人(於內成己,對外成物)—在尋得自我生命之認同時,我們也同時在尋求群體生命之認同,生命與生命之間需要的力量是「和」,正是經由認同之後所產生的「認同感」。

君子雖然沒有刻意地要突顯自己的重要性,但他也不是全然地要讓自己的聲音消失。反思於這樣的觀點,不同的意見將有它存在的必要性,而自身的(各自

<sup>31</sup> 《論語·子路》。

的)聲音也能在此必要性的存在原則下被容納進來；正因為有著不同的聲響，所以才能發展出和諧的韻律。因為，「和」將尊重任何一個個別差異的存在與其存在的價值。然而，所謂的「同」，很可能只是傾向於以「命令式」的語句，來滿足一時的現狀而已。

巧言令色之人，表面上可以是一個德性的擁護者，但實質上卻是一個德性的談判者<sup>32</sup>；他們確實可以依此一時地獲取雙方的認同，但他們終究抵擋不住最為真誠的叩問。

子曰：「君子易事而難說也：說之不以道，不說也；及其使人也，器之。  
小人難事而易說也：說之雖不以道，說也；及其使人也，求備焉！」<sup>33</sup>

君子之所以不悅，乃在於他對「道」的關懷是深入的、真切的、開放的。君子是容易相處的；因為他們知道，事物總是隨著時空在轉變的，他們的輕鬆正展現在對任何不同聲音的體諒與寬容（易事）。縱使如此，他們內心的態度可是相當專注的、認真的；也正因為事物總是在變化，所以心境是憂患的、戒慎的（難說）。

據此，君子知道，「道」是變動動的，並且是需要調整的；正如生命也是變動動的，也是需要不斷調整的一般。也因此，君子並沒有依靠他個人的情緒來要求他人，他所展現的是「全面性」的考量；反到是在「毋我」的狀態下，能更為清楚地適才而用（器之）。君子或許沒有外在浮誇的要求，但他總是忠於他所面對的事物。

反觀之，小人之所以感到欣喜，是因為他封閉了「道」，將原有活絡的方向斷除，並且同時斷除所有他者的可能性，以致產生全盤性的否定，或是全盤性的認同（為否定而否定，為自身利益而認同）；最終的整體是粗淺的、偏頗的、沉

<sup>32</sup> 子曰：「鄉原，德之賊也！」《論語·陽貨》。孔子也曾提醒我們：「色厲而內荏，譬諸小人，其猶穿窬之盜也與？」《論語·陽貨》。

<sup>33</sup> 《論語·子路》。

寂的。因此，小人的欣喜將暗藏內心的憎惡，他們所關注的，只是表面化的安穩，他們也永遠不會有適才而用的智慧；因為，小人總是以失衡的成見來苛求於他之外的假設性的、暫時性的圓滿（求備焉）。

在此，我們可以再對「君子不器」一語給予一個更為深層的解釋：身為一個中性品質的人，我不僅只是一個「活絡」的器；我應當思考於我之外的任何一個他者與其所具有的不同能力；在這些他者身上，無限的可能將存在著、變化也將不斷在進行著，我必當認識到他們之間的不同、我與他們之間的不同，以及我與他們之間不同之處的可貴性。

我們的生命正因認清「不器」的意義，所以才能因應於一切，並且知道如何運用這些不同的「器」。這便是「備也」與「器也」兩種態度的真實差距。

回到最為平衡的處世態度，「中行之道」不是制式化理論，而是須要從各種生活中的變動裡加以調整。「中行」或許相當難得，但真正可以落實的卻是我們自身，我們都是不足的，正因我們的相異，所以「中行」才有它存在的意義。也因為不足，所以才能顯現相互切磋的動能。

子曰：「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。」<sup>34</sup>

胡適曾提到，孔門思想中有其「擇善」與「進取」的改革態度與新穎的思維創見<sup>35</sup>。余英時則據胡適《說儒》一文中所謂：「弘毅進取」的觀點，來肯定孔門思想之積極進取的精神，並且言之：孔子的「仁」是剛性的。<sup>36</sup>在其論述中他言及：

<sup>34</sup> 《論語·子路》。

<sup>35</sup> 胡適對孔子思想在其轉化歷程的結論是：他把那有部落性的殷儒擴大到那「仁以為己任」的新儒；他把那亡國遺民的柔順取容的殷儒抬高到那弘毅進取的新儒。這真是「振衰而起儒」的大事業。參見其著：〈說儒〉《胡適作品集 15》（台北：遠流出版社，1994，6）頁，81。原《胡適文存·第四集·第一卷》。

<sup>36</sup> 參見余英時：〈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 167。

「中行」當然是「君子」最為理想的境界，但是並不能期望人人都能達到。退而求其次，則是「狂」與「狷」，前者是積極地「進取」，而後者則是消極地「有所不為」。而在孔子的心目中，「進取」又是比「有所不為」更高的一種價值。<sup>37</sup>

余英時的這一看法可以在《孟子·盡心下》<sup>38</sup>中得到論證的基礎。然而，關於孔門這點「積極剛毅」的性格補充，實讓我們了解到其思想中對理想追求的信心與用意，這當然是一個事實；但是所謂「積極」與「消極」的看法與分述，以及取其「狂者」而論其「進取」的見解恐怕有些需要補充與梳理的部分。<sup>39</sup>

縱使「狂者」雖比「狷者」來的積極進取，但有些太過的行徑，恐怕是「中行」之道難以接受的；很可能的，「狂者」的太過將等同於「狷者」的不及一樣，是一種失衡的狀態。事實上，孔子理當在提醒我們的是，「狂者」須調整自我的「太過」，進而轉至「中行」之道上的毅力，而不是一味的魯莽與空想；相對於「狷者」而言，孔子將叮嚀這一類人，須調整自我的「不及」，使之朝向「中行」之道上的進取之心。

這樣的雙向調整，才能保有健全的積極態度與良性的進取精神，<sup>40</sup>孔子所要

<sup>37</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168。

<sup>38</sup> 孟子曰：「孔子不得中道而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。孔子豈不欲中道哉？不可必得，故思其次也。」敢問何如斯可謂狂矣？曰：「如琴張、曾皙、牧皮者，孔子之所謂狂矣！」何以謂之狂也？曰：「其志嚶嚶然，曰：『古之人！古之人！』夷考其行，而不掩焉者也。狂者又不可得，欲得不屑不潔之士而與之，是狷也，是又其次也。」《孟子·盡心下》。

<sup>39</sup> 我們須補充的是，《論語》並無直接否定所謂「狷者」的立場，孔子更無單取唯一角度而肯定所謂「狂者」的作為。並且須要進一步梳理的是，實際上論述之依據是由《孟子》的解讀而來，若按照《孟子》思想中的「道德理想主義」看來，「狂者」當然被賦予了強烈的革命性格，生命當然是果敢堅貞的；但是《孟子》卻也提出「狂者」有其「志大言大」的缺失（嚶嚶然），這還是需要注意的問題。所以，實際上的「中行」之價值又將如何解讀？我們理當再度深入思考才是。

<sup>40</sup> 約束其中的缺失，將失衡調整至平衡的狀態，是需要努力的，且可貴的。誠如孔子所說：「以約失之者鮮矣。」《論語·里仁》。其實，孔子對自我的「約束」不是將自我的生命隱蔽，也不是對自我的削弱；從對自我的要求與審視的心境中得知，這依然還是「謙卑」的本質。正如孔子是這樣教育他的學生，並希望他們能保有「中性的品質」一子路問：「聞斯行諸？」子曰：「有父兄

引導的方向理當還是以「中行」（中性品質）為最終的依歸。回到「中行」所開出的「進取」，才是最為平和且穩定的「進取」。

「仁」的本質確實有其「剛強」的一面，它的「毅力」將以無限性的本質持續拓展；然而，生命必須接受任何事物的挑戰，在變動得歷程中，「剛強」的意義不能只是全盤指向「狂者」而已；在朝向成為一位全方位的個體努力歷程中，「全人」之「仁」尚有其「狷者」的一面。事實上，孔子曾清楚地說明過一件事，即真實的「剛強」應當是「無欲」的心境。<sup>41</sup>「剛強」的內部思維並非只是著重於個人自身的考量而已，拋開自身立場，以更為寬廣的角度去思考人間世事，才能算是一個平衡的方式；或許，「狷者」的有所不為，正是一位「狂者」所必須參酌與考量的。

據此，我們可以再深入地補充一點，即《論語》中的「剛強」，或是所謂「進取」之態度，理當是存在著經由「中性」品質的體悟與思維的輾轉之後所感召而出的態度，其中所推展出來的正是一種「適中」的剛強之心境與進取之精神。也因此，「狂者」不能全然代表著積極，而「狷者」也不能只等於「消極」。真實的「積極」，是以「中行」來調整生命中的任何際遇；真實的「進取」，是以「中行」來面對生命中的事物變化。身處在變換的時空中，我們將須要從「積極」與「消極」兩者身上不斷學習，進而能以轉化過後的穩定「毅力」之精神繼續往前行走下去。

---

在，如之何其聞斯行之？」再有問：「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。」《論語·先進》。由此觀之，反倒是經由「適度」的「調節」（自我的省思—約束），才能使我們的心胸更為開闊而明確。

<sup>41</sup> 子曰：「吾未見剛者！」或對曰：「申枨。」子曰：「枨也慾，焉得剛？」《論語·公冶長》。在孔子對申枨的評價上我們得知，減低不必要的「慾望」，是表現剛強意志的最佳方式。另外，從王肅在《論語·子路》中的一條材料：「剛毅、木訥，近仁。」的釋解上，可以幫助我們的理解。其註曰：「剛，無欲。毅，果敢。木，質樸。訥，遲鈍。」所謂「無欲」是回到心靈的澄淨；「果敢」則須理性思索，而非莽撞；「質樸」則是回到生命最為純潔的本質上來面對一切；「遲鈍」則非愚笨，而是以不假思索的心來面對事物。這些將是「中性品質」的表現。

《孟子》曾援引了《論語》中一則有關「水」的隱喻，<sup>42</sup>在孟子藉由對這段文字的闡釋過程中，使古典儒家找到了生命之所以能不斷前進的動力，以及其所能依靠的中行「毅力」。更有意思的是，在這段文字裡，更意味著「中行」是如何以生命的「毅力」來繼續前進的。

徐子曰：「仲尼亟稱於水，曰：『水哉，水哉！』何取於水也？」孟子曰：「原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海，有本者如是，是之取爾。苟為無本，七八月之間雨集，溝澮皆盈；其涸也，可立而待也。故聲聞過情，君子恥之！」<sup>43</sup>

生命最終的「根本」，是來自於「恆常」的態度與「推進」的動力。「原泉混混」正象徵著生命有其「真誠」的源頭，倘若我們先脫離道德上的思維，這一「真誠」很可能還意指著生命有其「變通」的質地，這不禁讓我們想起朱熹的一首詩<sup>44</sup>；這是一脈可以不斷進行思索的「活水」。

然而，更為深刻的是，「盈科而後進」正意味在生命的歷程中將有許多未知的可能，在這些無法掌握的情境下，真切的進入才是負責的態度（盈科，正象徵著對環境的適應能力與真誠態度）；這也意味著，中行之態度正是站在一個可已被開啟，以及可以讓自身融入其中的狀態。

這種精神將再度回歸至「不舍晝夜」觀點上持續擴充；因為，中道之行的本身並沒有特定性的決然答案，或是有一個預先設定的完成概念；事實上，「完成」並沒有落在一位君子的真正內在感知上，君子的目標將永遠在他每日生活中進行的，或許我們可以說，這是一種所謂「念茲在茲」的精神。然而，沒有了這項「根源」（苟為無本），縱使有著「鮮明」且「華麗」的外表（聲聞過情），那也都只是虛張聲勢而已。畢竟，「華麗」的外表很可能導致一時的「潰堤」；而「鮮明」

<sup>42</sup> 子在川上，曰：「逝者如斯夫！不舍晝夜。」《論語·子罕》。

<sup>43</sup> 《孟子·離婁下》。

<sup>44</sup> 朱熹曾言道：「半畝方塘一鑑開，天光雲影共徘徊，問渠那得清如許，為有源頭活水來。」



的色彩也只能朝向永久的「乾枯」。一個平和與安然的狀態，將在中性品質自身的「毅力」裡持續漸進；或許可以這麼說，生命本身正在為其整體找到一個可以「永續經營」的方法。<sup>45</sup>如果只是暫時的利益，或是片面的獲取，那極有可能會削弱我們原有的「根本」。

然而，在面對這一個全然面貌的生命歷程裡，《論語》自身給了自己一個莫大的挑戰；正也是藉由這一項挑戰，便使它對生命的實然質地可以全然掌握。倘若有哪麼一刻是可以被終止的，那便是生命的結束；在對於死亡意義的認知裡，孔子從中找到所謂「完善」（完成與良知）的另一信心。

子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」<sup>46</sup>

正當我們即將要面對死亡那遙不可知的氛圍時，我們的生命從某一層次上看來是那樣的真實；正因為有死亡的存在，我們的生命才不是空虛的建構，我們的生命正藉由死亡的出現來證實我們的存在，進而能展現出生命自身的完整性。事實上，死亡是生命中最為巨大的轉變歷程，這項極大的挑戰正全然地指向自我本身；它所帶來的消失與停止並不可怕，可怕的是，只是生活在一切自以為美好的錯覺中而不知。

歷程中條件正不斷在變化，實證完善理想的心境其實並沒有被終止過；因為，在我們的生命中，「弘毅」的精神並沒有因死亡的到來而停止。

曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎！死而後已，不亦遠乎！」<sup>47</sup>

頃刻之間、危急之時、困頓之際都是在人間裡活動的，那怕是死亡的到來，也都

<sup>45</sup> 正所謂：天行健，君子以自強不息。《周易·乾卦》。

<sup>46</sup> 《論語·衛靈公》。

<sup>47</sup> 《論語·泰伯》。

反映出我們的生命是活生生的。暫且不要把「殺身」認定為只是一種終極的無奈感嘆，也無須將「求生」解讀為只是一種絕對性的道德勸說。在生命行進的歷程中，我們將依據彼此的調整而前進；「無求生以害仁」，實意味著，我們不能因一時的己見而落於失衡的狀態，我們必須讓自己更清楚地往前走下去，走在一個平衡的路徑上（事實上，平衡也不斷在接受另一平衡的協調）。所以，當終極的生死抉擇出現眼前時，生命的力量將不會因此而停止，正如中性品質一樣將持續下去；因為，「殺身成仁」並沒有讓我們的生命死去，它遺留下來的是不斷可以被參照、審思的「有恆」<sup>48</sup>精神。

所以，曾子所謂「死而後已，不亦遠乎！」的告誡並不是在說明當死亡的事實來到我們眼前，我們就能藉此而停歇；從歷程中的全然實證立場上來思考，所謂全然的面貌正意味著，我們的生命必須是謙恭為懷的，誠如完善是沒有終止的，死亡的有限正可以反觀出其無限；有限的生命或許是可以被結束，但無限的慧命將繼續前進。換言之，「完善」的意義並不是單單指向於死亡的成立而能圓滿或是就此終止，再回溯性的思索中，生活中的每一當下才是我們真正需要戒慎的地方（我們需要不斷「調和」其中）。

也因此，生命必須有其誠摯的責任心持續走在這多變的世道上（所謂：任重而道遠）。超凡的意義並沒有脫離普遍性，正是在這些「平凡」、「無奇」的事物中，我們才能從中汲取不同的養分，便藉由這些條件的互動，進而使我們能朝向所謂的「完全」境地；那麼，這項被稱為可能實證的理念，事實上就在我們行進的路程中逐一展開。依此，原先全德之仁被賦予的終極意義（死）將繼續轉化，其將轉化成為一種無限性的運用（生）。

「巧言令色」，或許可以給予我們「中行」的感覺，他們或許也真實地考量過每一項我們不可得知的細節；但是，這一切美好的背後，卻失去生命原有的「真

---

<sup>48</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》。

實」；因此，這般的「中行」極有可能是經不起考驗的文字遊戲與虛張的外表而已。終究他們是少有「仁心」的。<sup>49</sup>然而，一種不假雕飾與誠摯的品質將使我們為之動容，因為我們將以「剛毅」的心境來認真面對事物，並且能以「木訥」的態度來傾聽不同的聲音。

「剛毅」不是固執與強求，「木訥」更不是愚昧與軟弱；「剛毅木訥」是將生命回歸到一種「真」，一種「中行」之道上。

孔子曾讚許能有這樣質地的人是接近「仁」的。<sup>50</sup>然而，也正因為是「近仁」，所以我們將必須在生命歷程中持續涵養自我；所謂「近仁」的實質意義，將富含生命與生命之間持續且必須相互切磋砥礪的作用，「近仁」實際上則意味著生命有其不斷前進的動力與信心，因為，對生命的總體之探索與其最終的體悟而言，是「近仁」，而不是輕易地稱之「等於」仁。此時，或許我們可以對所謂「中行」的毅力精神做出這樣的理解：「弘毅」是一股自然而然的生命力量，它必須從多元角度的觀察開始，在傾聽不同的聲音時，能讓自身與全體朝向健全的方向前進；這裡理當可以超越一般性的善惡的對立（好與不好的簡易分別），在沒有終點的進程中持續不斷努力。聖者必定要表明些什麼，他必然是要表達一個中心思想，那便是不斷的對自我進行叩問。

<sup>49</sup> 巧言、令色，鮮矣仁。《論語·學而》。

<sup>50</sup> 剛毅、木訥，近仁。《論語·子路》。

### 第三節 平靜實然的生命認同—安然之境

當生命投身在一個穩健的狀態裡，道理是不需要被反覆重申的，因為生命正與這樣的秩序相符吻合。正所謂：「道不遠人」<sup>51</sup>，「道」就在「生活」之中。亦誠如孟子所言：「自得之，則居之安；居之安，則資之深」。安然的自身體驗來自平穩的生活秩序，平穩的生活秩序則歸源於相互之間的求取認同，而這些秩序與感同則能進一步推向各種人間的事物而予以應對，並且能觸類旁通。生命的坦然一方面對於自心的無愧，一方則推展於社群的共識，這是一種自我的認同，也是群體的認同；更重要的是，從中啟迪了生命無限的創造力。「安然」，「安」於「生活」當中，如此的平實、自然，使之生命平實地在生活中繼續行進與轉化，自然地在事理中尋其穩固與發展。古典儒家在呈顯「中道」思維的同時，正也重新肯定人間秩序的價值與意義。

所有事物的應對將回到自心的體認，絕無他者，對孔子而言，自心的認同是相當核心並且是具體的事。這項核心將回到自心的體認，而具體的表現則顯現在適中的行為上。杜維明就此指出：

修身觀念中蘊涵的宗教訴求與知性思考渾然不分的情況，對於理解中國哲學的性質具有深遠的意義。與純粹的思辨活動不同，中國哲學是一種指向人的發展的精神訓練。那種毫不關注日常生活實踐的抽象理論被拒斥於恰當的心靈生活範疇之外。<sup>52</sup>

誠如思辨活動必須落實於生活一般，所謂的意義都將呈現在每件事物的應對中；禮儀行為的神聖意義並沒有被停留於儀式本身而滿足，當自身在進行這些禮儀活

---

<sup>51</sup> 《中庸·第十三章》。

<sup>52</sup> 參見杜維明：論著選譯，〈修身〉。收錄於《杜維明文集》第四卷（武漢：武漢出版社，2002），頁607。

動時，同步進行的正是內在心靈的認同與反芻。「儀式」存在的確實意義，正在其能顯現出自心的內在感召；而內在的「感召」也必須透過行為的運作而展現其深刻的認同。依此，二者共同組成所謂的「恰當」的生活模式，它絕非只是思想，也絕非只是行為，它是兼具理智與情感的知性活動。它所指向的是「心靈」上的交流，而不是知識性的論辯；它必須回歸的是「生命」的認同，而不是理論上的假設。於外，是和諧穩定的環境；於內，是處之泰然的心境。

外部環境的變化，實際上能提供無限且可貴的修養條件，而內部心境的轉化，則能思索且調和事物的正確位置；當心境與環境相互交融時，生命則佇立於一種「安然」的境地。

所謂的「中行」之道，並非只是於內的發想或是於外的假象。透過形式的展現，情感能破除其自身的抽象；經由情感的沉澱，形式則修整了自身的虛榮。禮儀行為將包含著情感思維的融入，而情感思維也真實地表現在禮儀行為中；確切的說，生命的意義就呈現在如實的「生活」裡。這項平穩的生命觀—「安然」的境地，在孔子與其門徒宰我的對話中，將有著深刻的探討。

宰我問：「三年之喪，期已久矣！君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣！」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷；夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？」<sup>53</sup>

孔門四科中，宰我以「言語」著稱；在他與孔子探討三年之喪的對話裡，他以分析的語言具體力爭禮儀之所以必須存在的理由，思辨內容的合理性似乎在其充足的論證條件上被成立；在他所關注的焦點上，「議題」確實被引發了。然而值得

<sup>53</sup> 《論語·陽貨》。

我們深入探討的是，孔子將如何面對這項「議題」。事實上，對於這項問題的回應者（孔子）而言，他所表明的觀點，將有助於我們對聖者內部心境的轉化歷程有更深入的了解。

宰我「理智」地針對一項事實而提出疑問：當我正為父母守喪時，所有的禮、樂活動幾乎是停滯的，三年之期何等漫長，禮、樂制度必因此而受到損壞。確實如此，宰我所謂：「禮必崩、樂必壞」的看法實際上隱含著：我原有的生活將受到牽制，自我與群體的互動也可能因此受到影響與改變。當然，這是一個可能發生的事實，而這個事實更可能因此而被擴大為整體社群上的變動。

宰我就此並無放棄，除了思考問題本身之外，他還積極性的提出他的建議；他說：舊的糧食吃完，新的就必定取而代之，鑽木取火的木棒也使用過一輪了，守喪之期應當一年就可以。這個「譬喻」直接挑戰三年之喪的「適當性」與它此時的「必要性」；其思索實際還意味著，禮儀本身必須隨著時空的不同而應當有所改變，實際層面的考量戰勝於一切，三年之喪確實需要被「調整」。

然而，這種極度「務實」的思索，卻反讓孔子感到相當「不安」；「理智」的關懷，卻儼然成為種種敏感的觸及點。就孔子而言，這是相當不合「情理」的。宰我確實提出一個強而有力的論述，但在失去「情理」的考量下，這是一首失衡的變奏曲；其中的「變調」正源自於情感與形式之間的失衡，而所謂的「不安」，則顯現在自身的行為沒有建立在內心的體認上。

事實上，宰我的見解就某個角度看來，確實充滿著無限的「改革動力」；其實他發現了一個相當敏感的問題，那就是：禮儀本身往往會因為其失衡而自己束縛著自己。禮儀確實需要依據不同的時空而做出適當的調整，在變動的條件中，找出它應該擁有的位置。

但是，宰我很可能忽略了另一個事實：三年之喪並沒有就此停止過禮儀本身

的活動性；因為，三年之喪本身就是一個「行禮」的表現，它是「通喪」，是一種在長期穩定中所發展出來的禮儀形式。<sup>54</sup>其意味著，三年之喪的形式實包含著情感認同的介入；它的存在，實際兼具「情」與「理」二者之間關係上的平衡。據此，困擾宰我的並不在於守孝時間的長短，其實真正困擾宰我的是禮儀本身的「形式」問題被強化了，而「情感」的認同被削弱了；<sup>55</sup>宰我不僅忽視了「情感」的作用性，同時也忽略了「情感」與「形式」之間的連帶關係，以及他們之間的平衡點。

當孔子提出「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」時，他確實有深入地思考過；但遺憾的是，宰我的「安然」只是將其「理智」的思索緊抓住於「形式」本身而已；因此，他的「改革動力」最終將必須接受「情感」層面的莫大叩問。因為，這是由自身開始的提問，所以它最終也將回到自身才能尋得答案；更確切地說，因為它是「安」與「不安」的問題。

自身的領略是相當具實並且是完整的，它並不抽象，反到是落入理論化的分析時，生命原有的整體性才顯得支離破碎，甚至讓人感到相當不具體。對孔子而言，守孝是否需要三年不是一項可被討論的「議題」；事實上，它只是一項生活中原有的「自然」行為而已。嚴格說來，在孔子的回應中並沒有採取「議論」的手段；對話中，孔子並不想以「言語」的方式來說服宰我，他所採取的是發自於內心的「誠摯」態度；具體而言，孔子針對的是「人」，而不只是「事」，他所考量的是「生命」的意義，而不只是「生活」的形式。

在其「子生三年，然後免於父母之懷」的提問中，孔子不但針對宰我，同時也在提問自己，他正以「反觀」自我的方式進行對生命意義的探索；而所謂「食旨不甘，聞樂不樂，居處不安」的體認中，孔子正以「自省」的方式來回歸並落

<sup>54</sup> 「通喪」之意正訴說著，守孝三年的禮儀行為是一種長久且被認同的習慣，也是最為普遍性的禮儀模式，它本身不僅具備著所謂傳統的力量，它還存在著一種生活中的平衡、默契，以及最為重要的歸屬力量與其認同感。

<sup>55</sup> 很可惜的，宰我這一層轉折原本極有可能可以轉向與內在自省進行交流，但因受限於「形式」的阻礙，他終究只能被視為是一種對形式上的「好辯」而已。

實於「群體」生活中（我依然有在「行禮」的軌道上，我的內心正時時刻刻地感念親恩）。

「議論」被停止，「分析」被解消，從對自身的叩問到回歸於群體之間的融洽歷程中，「安然」所展現出來的是生命的完整性。孔子絕不是在「說服」宰我，而是誠摯的在「教導」宰我，因為「反觀」與「回歸」確立了生命的品質，在情感與形式的調和過程中，實際包含著「融入」、「省思」與「轉化」。對父母的敬愛與思念不只是在其三年的守喪；經由「轉化」，三年之喪的確實內涵，正是在教導我們應當保有永遠思念的精神，因為生命沒有就此而消逝，生命因「融入」而可以接連，因「省思」與「轉化」而可以完滿。

誠如「中行」之道所真正關懷的，在面對「過」與「不及」的極端表現上，避免「過」與「不及」是較為消極的基本做法，然真誠的參照兩種極端並尋得其中之平衡（不是平均）才是積極的態度。宰我以簡化「形式」本身來推展並保存所謂的「形式」，然事實上，宰我的思維很容易被推向一種極端；若只是一味地依據「形式」而論，守孝之行其實是可以完全不被需要的一正因為要推行禮樂，所以連一年之期都是可以被免除的。

這項極端早已被孔子所洞視，它的缺失並不在其守喪之期的長短，其最終的「失落」，不只是「形式」會日趨消逝，連帶「情感」的作用也會因此而淡化。形式的日趨消逝很可能會淪為只是一種無意義的象徵而已；而情感的淡化也只能被表現在一種被僵化的儀式上。最終，「形式」被曲解了；而「情感」也被削弱了。宰我的出發點並無惡意，<sup>56</sup>但依此來判定禮儀的適當性，並不是最佳的「中行」之道；因為，對「形式」存在的意義曲解（太過），使之「情感」也同時被削弱（不及）。

---

<sup>56</sup> 我們比較傾向於這麼說：正當宰我提出這樣的議題時，維護禮儀的用心當然是不可否認的；至少他這一次直率性格的表現，是遠遠超過那些所謂「德之賊也」的「鄉愿」者。



倘若我們再度省思孔子的觀點，守孝三年的形式最終也是可以被免除的，因為內心的思念與感懷，將永遠不需假藉外在的任何形式而存在；實際能支持我們繼續這樣的推論理由是，生命的立足點正是站在「反觀」自我的基礎上。據此，我們的感懷不僅能於儀式中呈現，我們的思念也將常伴在他們已經消逝的生命中而體認所謂的永恆；正因我們將時時地在「反思」。孔子所關注的，實際上已脫離禮儀本身的形式問題；然而，他並沒有就此想要放棄禮儀或重新界定禮儀，在經由自身的反思過程中，孔子將禮儀行為與個體本身相為結合，進而昇華為一種精神象徵，其中介入的正是人與人之間的真切情感；它出於「情」，也合乎「理」。

當情感與形式結合時，孔子的「安然」可以推向兩邊而貫通其中—安於己心（自我認同），也同樣安於他人（群體的和諧與認同）。

這一層轉折若通向於形式，則能呈現禮儀本身的「和諧」作用；如果推向於自身的反思與領會，和諧所能容納的還包含情感上的穩定態度。當雙向貫通為一時，禮儀本身不再只是代表形式上的種種規定，而情感的內在表露也不只是抽象的思維。誠如孔子告訴我們的，與其奢華，倒不如儉約；與其通曉禮儀形式，倒不如以誠摯的心去體會。<sup>57</sup>值得注意的是，儉約並不是簡化，而所謂的誠摯並非只是個人的感受而已；在「安然」的心境中，「儉約」使我們得以調整我們過於形式化的缺失，而「誠摯」之心則能使我們能拉近彼此之間的距離，在感同身受的情境中，自我與群體是合一的。據此，禮儀行為本身正融洽地展現出內心真實的感受與安定的狀態。因為心安才可以理得，也因理得所以心安。

事實上，我們可以藉此清楚地意識到一點，《論語》一書不但一方肯定過去在傳統中的和諧，另一方它也在為傳統本身加以革新；其洞悉到傳統的價值與可貴，也使之價值再往更高的層級邁進，所謂人文精神的提升、轉化與再造，可以由此得知。從文化觀點上來看，孔子的思想本質是動態的，是一個活潑且具創造

<sup>57</sup> 林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」《論語·八佾》。這是孔子對林放在請益禮儀之根本時所回答的誠摯內容。

性的，他不斷地在調整他自己，以及他與他自己所處的時代關係；禮儀（形式）並沒有消失，思維（情感）也沒有停滯。很巧妙的，因有其自我內在的反思，進而滋養了外部的行為；因外在行動的落實，進而成就了內部的思索。這樣的「昇華」，不僅保留了形式，同時也體悟了形式本身的精神意義；也正因這樣的「昇華」，當形式在進行的同時，情意的感召將體現在實際的活動中。

正所謂：

生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。<sup>58</sup>

祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」<sup>59</sup>

誠如之前所論述的，「以禮」不僅是形式，「以禮」是兼具情感的投入與形式的表現；「以禮」是真摯的自我參與，「以禮」事實上是「以人」來「行禮」。正當我能實際親身參與祭祀的同時，神的蒞臨，事實上是出自於我誠懇的精神感召—正因「人在」，而「神在」；事實上，這是自我最為「安然」的處境—有身（肉體）與心（靈魂）的合體感受。因此，孔子所展現的是內在與外在的融洽，理智與感知的和諧，孔子的「安然」是兼具情感與形式的合和體；它既能相應於「情」，也可以符合於「理」，「情理」的世界沒有他者，「情理」的世界就是如實地生活在「人間」。

誠然如此，但「禮」所要面對的挑戰是，在變遷的環境底下，形式是否要有所更迭，而且要如何加以變動？不僅如此，更重要的是，這中間將面臨如何再次尋得最為「平衡」的可能性。中庸之道之所以活絡，並非只停留於它當時的時空條件而滿足，它的活絡正在於它必須接受下一個「更為中庸」的挑戰。依此，孔子所採取的正是以「安然」的態度來面對事物的變化；「安然」之境所更加考慮

---

<sup>58</sup> 《論語·為政》。

<sup>59</sup> 《論語·八佾》。

的是整體人事物中的「質」，而不只是「量」而已。事實上，孔子並無直接否定宰我的看法，但孔子卻質疑宰我在面對事物實的真實態度；因為，孔子希望宰我知曉一件事實，即形式是源自於情感的，而情感則有待形式來展現。

「安然」所呈現的正是，從內在以觀外在，由外在以成內在的雙向互動；「安然」即是「中行」，即是相互進入、反思，進而轉化的平衡歷程。

「安然」之境不是一個理論上的假定情境，正因它內外全然相通，所以於外有了切實的行動，於內則有了穩定的思考；它所推向的，正是中性品質的平衡進路。它是「活絡」的。「安然」並沒有就此停止不前，正由於有著穩定的思考（靜態），所以能清楚地推向於實際上的行動（動態）；相同的，從實際的生活行為應對中（動態），思維正不斷被激勵以及試煉（靜態）。事實上，動與靜是相互交替的；嚴格的說，動與靜是合一的。內在思維與其反觀正屬於靜態（靜態並不等於停止），它正來自於對外在事物變化的省思，以及培養其應有的應對態度；而外在行為與其應對方正屬於動態（有時它也以寂靜的方式來應對，它不是一面的，或是衝動的），它正體現著內在成熟且穩重的判斷與抉擇。整體而言，其重要的環節則緊扣於「自身」，緊扣著「自身」的「領悟」。

對於一切事物的發想，終將回到自身的體會；對中國思想而言，所有理路的拓展都將起於自我的參與，以及最終的自我完成。這是一條實踐之路，一條修養之路。

孟子曰：「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！」<sup>60</sup>

「欲其自得之也」，沒有太多的假設與遙遠的憧憬；它不但相當真實，也十分平凡；所謂的「自得」，正由自身的「反思」而開始（由自身做起，所以真實），最

<sup>60</sup> 《孟子·離婁下》。

後也因其「反思」，而又回到（返）自身的認同（回歸於自我，所以平凡）。這便是「領悟」。

這一個「自得」的歷程，正將自我與群體接連，把外與內相互融合，而天與人之間便無所謂的二者之分。深入而言，「領悟」則代表著「領會」與「感悟」。「會」是融會其中，它正代表著實際上的「參與」，以及所謂的「進入狀態」；而「悟」則是感知事物的變化，正由於親身的「參與」，讓生命進入一個狀態中，所以能從中深切的獲取對事物的體會。

誠如朱熹對「自得」的看法：

默識心通，自然而得之於己也。<sup>61</sup>

對於一切認知的最終歸屬，終將回歸到自己；自心的認同與自身的行動。「默識心通」絕對不是一種純粹理路的發想，或是抽象思辨的結果；回到古之人所謂「為己」之學的歷程而言，「默識」乃起自於自心最為真切與踏實的「反思」，而「心通」則成就於最終自身對事物相融的「體驗」。當自身面臨各種事物的應對時，變化的事物將提供無限可以反思的資源給內在自我進行思考，這便是所謂的「默識」。「默識」是一種能自我自省的力量。然而，當自我能經由反觀而真正認清自我時，也就能體認自我與群體的適當位置，進而能外推在一切事物的應對中，此時則可稱之為「心通」。「心通」便是一種弘毅的力量，一種通透的應對。

因此，我們對「自得」有了新的看法，對朱熹所謂「默識心通」的見解也有了更為深入的補充；那便是，「默識」者實保有一股自我省察的內斂精神；而「心通」者實體現出一種推己及人的永恆毅力。

正因為有這股自我省察的內斂精神（默識），所以沒有自私狹隘的意識型態；

---

<sup>61</sup> 參見朱熹：《四書集註》，頁 114。

也因為有了自我與他者之間的相互通融（心通），所以能呈現出生命的平衡與秩序。據此，也就能因「識」而「通」，因「通」而「識」；最終，我們即能由內在對自我的真實認識來面對自己，因為心思能自反於內，而又能進而類推於外；對外能「安」，對內亦能「安」。

某個意義而言，所謂的「居之安」，正說明其自心能夠領略到內在思緒的平靜與穩定，以及認識到自身於外在環境裡的適當位置；一來是發於自我內心的誠摯，一來是得於群體外務的應對。所謂的「安」，正是一種平衡的「安然」狀態，一則向內收，一則可以向外推；內收於自心的平穩與安定，外推在對事物發展變化中的融會與貫通。

自心的平穩與安定，正是所謂的「自得」；而對事物發展變化中的融會與貫通，便是所謂「資之深」。「安然」對內部而言（內收於心），是自心的心安理得，是通曉自我與明白事理的心境（自得）；而「安然」對外部而言（外推於事），是自身與群體的和諧，是具體的行動與穩固的方向，每項事物都有其平穩且安定的位置（資之深）。

據此，自心的平穩與安定，便是「成己」；而融會與貫通，則可被視之為是由「成己」，進而推向於「成物」。於己於物，沒有差距；在事物與自我的互動之中，得到了一致性的肯定與認同。那麼，所謂「成己」、「成物」，便是能相互「取之」，並且能「左右逢其源」。方向是確立的，但卻不落於任何一種偏見；正因為是「心通」，所以能通達明白，也因由是「默識」，所以能有其設身處地的著想與體貼。

且讓我們再度回顧孔子與宰我的對話；在「女安則為之」的回應中，實際充滿著對生命全體性的思索以及其應有的應對態度；思索始於自我的反身而誠，應對則落實於感受到他者的實際心境與所處之狀態。事實上，自我最為真實且確切的「安然」，正在其我能領受到父母三年懷之的辛勞與心情；在感同身受於他者

的心境中，這便是自我反身而誠的最終生命之「體悟」。

「安然」是無法預設的，它無法以想像的方式來呈現，我們的內在思維，更是無法隱藏；「安然」是呈現在每一個穩定且踏實的當下，思維正表現在行為當中。我們的一舉一動，都在演繹著我們最為深遂的靈魂。

子曰：「視其所以，觀其所由，察其所安。人焉廋哉？人焉廋哉？」<sup>62</sup>

「所以」，是外在的行為表現；「所由」，是內在的意念活動；「所安」，則是行為表現與意念活動合而為一的坦然狀態。對每項事物的應對，我們不只關心其外部的行徑，我們還理當認真面對其內部的變化。當我們深入並且以參與的態度進入到每項事物時，外在的行徑與內在的思索將是一體的；我們所面對的是心靈與身體的結合，「所安」正是意念活動與行為表現的共同體。

因為有了這一層의 交融與認知，我們有了一切行事的依據，我們將行走在「誠然」且「如實」的道路上。孔子是這樣叮嚀我們的：對事物的探索，單靠其外在感官（外部的形式）的「視」，是絕對不夠的；所以，若能加上其內在思索（內部的情感）的「觀」，我們將可以更深入的了解到事物的原由。

即便如此，真正的「安然」，還需要將「視」與「觀」相通；正當我的表現某種行徑時，我們的思維是與之相符的；行其所思，思其所行；映照於內在思維的「觀」，就表現在行動上，顯現於外在行動的「視」，正蘊藏著其思考；然而，真實的洞視就在其對「安然」狀態的「察覺」當中。孔子相信，無所隱藏的正是，行為與思維的相符，這種「安然」的心境，將應對在生命整體運作中的「健康」態度上。

更為重要的是，「視其」、「觀其」、「察其」的「其」並不只是對外的事物而

---

<sup>62</sup> 《論語·為政》。

已，從某個角度看來，所謂的「其」更意味著，能觀照於我們的「自身」、反思於我們的「自心」，以及最終呈現出我們自己的「安然」狀態。事實上，我們不只是在面對事物，不只是在應對他者；正當我們應對於外在事物時，我們實際上也同時在面對著「自我」。此時，我們就不只是在「理解」所謂的道理而已，我們正以自身的參與、自心的思考，來「體會」並且「證實」這其中的意義。「人焉廋哉」？正這也意味著，「我焉廋哉」？

「安然」的呈現必經歷其內心裡的一段轉折，誠如其內思於心，而外行於事的全然歷程一般；起於事物的變化，內心便開始進行思維，進而在推向於對事物的應對；生命就在其中找到合理且安穩的應對方向。

孔子曰：「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」<sup>63</sup>

「思」者，正說明有其「思考」能力，以及「反省」生命的基本品質。「反省」的第一要件便是事物起了變化，正由於事物起了變化，「反省」便能因此而意會到「調整」自我的需要；然事實上，所謂的「調整」其實質的內涵便是「學習」，而「學習」的真正意義就是認清自己所「不足」之處。

當「思」與「學」的內涵與意義被相融且相通時，孔子便發現其中的所謂「中行」的道理；正所謂「學而不思，則罔；思而不學，則殆」，學與思之間必須平衡。於是，思考便是學習的動力（反省），學習便是思考的落實（調整）。換言之，君子的九種自我反思動力，是自我的認同與自我的落實。面對事物得看得透徹、聽得明白；待人則須臉色溫和、態度謙恭；為人必當言語誠懇忠信、行事認真且敬重於一切；面對疑惑須虛心發問，內心不可遷怒以免亂事；當然，自身所獲得的，都將建立在合宜的狀態上。這些將是發想於「自心」，而成就於「自得」。

<sup>63</sup> 《論語·季氏》。

在其「反思」的歷程中，實際反映著對中性品質的追尋。<sup>64</sup>正因為自己的「不足」，所以感知到其自身的「失衡」，必然的，當有所「調整」。據此，其中所謂的「臉色溫和」與「態度謙恭」，正呈現著其沉著且平和的處事態度（外推於事的表現）<sup>65</sup>；而其所謂的「誠懇忠信」與「敬重專一」，便出於穩重且真摯的內心（內收於己的涵養）<sup>66</sup>。並且在其對事物的整體關懷裡，看得「透徹」（明），正指向於具有深入且確切的「觀察」能力；而聽得「明白」（聰），便是具有包涵且學習他者的「傾聽」素養。所謂真實的「聰明」，便是有著隨時反省並且調整自我的「智慧」。所以，當「疑惑」出現時，請益於他者的智慧是最為理想且持平的不二法門；那麼，所謂的憤恨與遷怒必當就此消逝；因為，人不知而不慍，不亦君子乎。

然而，最終我們對一切事物的應對得宜與否，將如實地回歸到我們對自心最為誠然的「叩問」，那便是「得」，那便是「安然」之境的最終落實。嚴格說來，「見得思義」之「得」，並不只是「獲得」之意而已；實意味著，「得自於我」最為真實的「領悟」（誠如孟子所謂的「自得」）；領受於外在事物的變化，感悟於內在自心的反省。

據此，所謂的「得宜」（義），將包含著對外於事的呈現（對於事，我能否恰如其分的去處理），以及內收於己的思索（對於己，我能否了然於心的面對自己）。這便是一種中性品質的表現，通於外而合於內，收於內而表於外；「見得思義」便是內外相融，這也就是於外能「安」，於內亦能「安」。

就某個角度看來，「思義」的真實內涵，正是體現著前八種自心應對於事物的全然面貌。整體說來，孔子所謂的「君子九思」，正是一個反思於事物變化、充實自我，進而轉化自我的全然歷程。自由的另一面便是責任，對於一個具有中

<sup>64</sup> 根據朱熹的註解中得知：程子曰：九思各專其一。謝氏曰：未至於從容中道，無時而不自省察也。雖有不存焉者寡矣！此之謂思誠。參見朱熹：《四書集註》，頁 117。

<sup>65</sup> 筆者按：這樣表現於外在的態度，其實也包含著內心的反思。

<sup>66</sup> 而這樣內收於己心的思維，也同時展現在外在行為當中。



性品質的修養者而言，真正的安穩將是建立在自由與責任的相融中；「安然」所呈現出來的，不只是外在行動上的「自由」，實包含著內在精神上的「自在」。

穩定的「心靈」得自於自心對事物變化的反省，適宜的「行為」依據於自身與群體的認同。站在內在精神上的「自在」，以及外在行動上的「自由」而言，這種生命全然的尊嚴與平衡，正一致性的展現在內外相融為一的狀態上。所謂的安然境地便顯現在日常生活的對應中。就精神層次而言，「安然」並不同於「安逸」；就行為層次而言，「安然」必定落實於實際的日常活動上。事實上，正當個體親臨實境的同時，內在的思維才能以更為飽滿得力量進行反思；當然，也在同時，行為的應對也隨著對事物與環境的變化，在其思維的運作中做出合宜的調整。於外則能應對事物，於內則是修養自己；所謂的「應」與「修」，正是「調整」，正是「學習」。

誠如孔子所言：

子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」<sup>67</sup>

「安然」將於外在事物的應對中自然呈現，所以「食無求飽」、「居無求安」；對於外在物質的真正需求，孔子所考量的正是一種不會太過、節制且平衡的狀態，一種生活中的基本穩定性。相同的，「安然」亦從內在心靈的自省擴充而出，便能「敏於事」而「慎於言」；正因有其自心的反省歷程，所以對於事物的態度將具備著高度的靈敏性；在心能表於言行的作用上，謹慎的態度更是最為忠實的應對方式。那麼，對於所謂「正焉」的闡釋，除了有其「正確的」、「善的」基本看法之外；從「安然」的角度上而言，「正焉」也包含著內在心境與外在環境相融的平衡，一種具有健全品質的平衡；其意味著，每一個體都將在其應處的軌道上運行，並且保有因應調整的基本品質。對於這種基本品質，孔子仍然以「學習」

<sup>67</sup> 《論語·學而》。

作為它本身最佳的註解。「就有道」，正是學習。

「安然」並不就此停止，在其「成己」亦能「成物」的品質中，「安然」更能藉此「安然」本身的狀態開啟更多的生命進路。對應於實際的生活裡，「安然」不只是自身心靈上的穩定，它更是確切的思維與行動；事實上，其所蘊含的正是對於自己的省思，以及對他者的關懷。孔子是這樣告訴子路的：

子路問君子。子曰：「脩己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安百姓。脩己以安百姓，堯舜其猶病諸！」<sup>68</sup>

對外的關懷正來自於自心的觀照，自心的觀照亦體現在對外的關懷。當自身感受到與外在事物環境有所「失衡」時，「脩己」便是自然之事；所謂的「以敬」，正是以謙卑的態度來面對事物，相應之下，非但自心可以敬重於任何事物，任何事物也同時能敬重於自心。那麼，「脩己以敬」便是誠摯地關懷於每項事物，亦能從中得到啟示而觀照於自心；所以，尊重事物的另一面，便是尊重自己。誠如古之學者為己，從反省自身開始，調整自我的不足便是尊重群體的需要；當百姓處於穩定的生活時，自我的內心便是坦然的。

這種「安然」，亦如古典儒家對自身所懷抱的，將付諸於行動：

顏淵、季路侍。子曰：「盍各言爾志？」子路曰：「願車馬、衣輕裘，與朋友共，敝之而無憾！」顏淵曰：「願無伐善，無施勞。」子路曰：「願聞子之志！」子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之！」<sup>69</sup>

「安然」不只是表現在純粹實際行為的表現上，它也不只是純粹內在心靈中的活

<sup>68</sup> 《論語·憲問》。

<sup>69</sup> 《論語·公冶長》。

動。對於子路而言，其缺少的正是「內在」的思索；然而顏回所缺少的，很可能是「外在」的行動。當然，顏回不是完全沒有行動（正因有所思考，所以他能以「謙卑」的態度來期許自己），而子路也絕非全然沒有經過思索（正因他能與朋友分享與共，所以他有推己及人的精神）；正當孔子回應其自己的「志向」時，恰如其分的，內在的思索（自省—克己）與外在的行動（推己—復禮），便自然地以「平衡」且「相融」的方式表露無遺。

孔子並沒有太多分析性的言語，安之、信之、懷之正是生命整體性的「安然」狀態；它不只是發於自身，也同時推展至群體。子路與顏回將在孔子「身上」（內心的思考與外在的作為）看到「安然」的境地。

事實上，作用顯現在實際的生活應對中，因能自省所以可以體察民之所需；當百姓的生活若能得到安頓且和諧時（體恤、救濟、教化人民），亦能從中認同到我的生命正是這全體中的一部分（反身而誠）。據此，「脩己」即為「安人」，「安人」也就等同於「脩己」；當自我與群體之間達到彼此認同時，「安然」之境正是生命均衡與穩定的實然狀態。

#### 第四節 從容不迫的生命道途—聖之時者

正是處在不定的時空當中，我們的生命必須是靈活的，我們的思維與行為將在這些不斷改變的時空中不斷地被「活化」（不器）。「方法」可能不只一種，但心靈的反省與承擔卻是可以肯定的；至於行走的道路，則有待相互之間的「共識」來引領我們朝更為合宜的「方向」前進。對於古典儒家而言，道路或許崎嶇難行，但生命的意義也因此能真實地展現出它真切的能量。「時中」的思考，將呼應古典儒家經「內省」而「外推」的全然生命情態；一個君子正是行走在這樣的道途之上。「時中」的觀點，將呈顯出一個「不器」的君子的基本態度與精神，其意義亦能呼應於一個不斷朝向「成仁」為目標的德性修養者。

確切的說，「方法」正顯現在其生命本身所可能遇見之複雜且多變的世態當中，那所謂的「方向」也同是在生命經其淬煉時而慢慢凝聚的。美國宗教學家休斯頓·史密斯（Huston Smith）對於儒家有這樣的觀察：

那些氣流衝擊著老鷹，但是老鷹卻用翅膀的傾斜度，利用氣流來控制它飛行的高度。像一隻在飛行中的老鷹，我們人生也是在動態中，不過人的情形乃是，人際關係是他在其中奮力前進的大氣。孔子的方案是要掌握調節吾人翅膀的技術，使人上升到那無從捉摸，但卻可以到達的完美的目標。或者；有如孔子所說的，指向變成更完全的人的目標。<sup>70</sup>

「動態」的人生，正意味著其中的「不定性」，這等「不定性」正意味著：你是一個不斷在尋求自我成長與其認同的「個體」，一個能呼應於所謂「君子不器」之思維意涵的生命體。正因為其「不定性」，所以也連同帶來了生命的「豐

---

<sup>70</sup> 參見休斯頓·史密斯著 劉述先校訂 劉安雲譯：《人的宗教》（台北：立緒出版社 2003），頁 243。書中此段譬喻，對儒家思想之分析相當深刻，頗有見地。筆者以為，此段文字陳述可以與《莊子·逍遙遊》一文中之「鯤化而為鵬」的哲學寓意相互參照，並有其思想上互較之價值。

富性」；「不定性」的本質並沒有任何消極或負面的語氣，而所謂「豐富性」的內涵也沒有特意要導向正面思維的單純用意；恰恰相當合宜的，「動態」的見地正表明著生命所具備的「中性」品質，「豐富性」與「不定性」正是一體之兩面。如果以思維的角度切入，所謂「不定」與「豐富」正是意味著：我理當思索如何運用我這樣的一個生命個體，以及我對這些事物變動的體會，甚至蘊含其最終我在這「變動氣流」當中所學習的種種與認同。這便是古典儒家對「道」的體驗。

就整體思維上看來（個體與他所處的外在環境—自我與群體的關係），任何一項可以被放入生命中得以證實的思想，其本身就將預言自己是一種可以不斷被檢視的思想（它是開放的，它兼具「中性」的品質）。一個可以被反覆思索、不斷省察、隨時調整的思想；基本上就不只停留在其自身只是一則「思想」而已，它必須落入實際的人間來「證實」，所以它是活絡的。就某個意義上來說，一個具有自我反省能力的思想，它勢必接受更為多元、不同角度的考驗；活絡的本質被顯現在「謙卑」上，中性的觀點也因「相互尊重」而被呈現出來；對於孔子而言，智慧將表現且運用在對每一個實際變動的事物上。

對於過度盲目的崇拜與神化的語句，似乎是不必要的（「中行」並不讓自己處於絕對且不變的傲慢當中）；這些不僅會扼殺「中行」的進程及方向，其思想本身更會因此而喪失平衡與活絡的機制，而思想自身的生命力很可能就此而永遠終止，甚至淪為爭奪與獲取眼前利益的工具。

誠如「大氣」的隱喻一樣，生命的品質正不斷藉由適當的「微調」與「節度」而得到提升。我們可以發現一項事實，《論語》對生命的整體觀感與態度是朝向健康、樂觀，並且充滿毅力的；即便是在生命中所遇見且不可抗拒的限定出現時，終將都能成為轉化生命的動能。我們若以「變化」的角度來省察我們生命的本質（從古典儒家思維來看，「變化」的哲學意涵正是不斷地進行自我之「轉化」），是更為恰當，且較為中肯的註解。誠如所謂的「人際關係」，正是孔子對宇宙觀察的實際體驗，在這一個實證的歷程中（人生），身處在這一個不斷「變動」的

氣流當中，正可看出一個體驗宇宙實體變化的縮影。當孔子感嘆「中道」之難行時，事實上他已經進入這一狀態了。

曾子曾經對這樣的變動（人生的氣流變化）進行了一番自我的省思；在其對人生體驗歷程的自省中，我們發現一個有力且相當具體的引申。讓我們再度省思這段話：

曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」<sup>71</sup>

對於古典儒家思想而言，所謂「任重而道遠」的發想並不是一項沉重且難以確定路；事實上，「道遠」所顯現的另一層意義正是，「人」可以在不斷變動的生命歷程中，展現它自身多元的特質；路程持續往前推進，生命不斷在這旅程中進行「轉化」。「轉化」的條件正是出自於這些不斷變化的真實處境。

因此，「遠」的切實意義絕非只是遙不可及的感嘆或是神化心態的崇仰，在面對不可預知的氣流轉換裡，「人」可以為自身在其多元視野的交流歷程中，尋得自身不斷轉換而得出的「定位」。

確切地說，「定位」一直是在「動態」中的一「定」於「不定」當中；這就是最為理想與實際親證的狀態—「中」。「知」於中、「思」於中、「行」於中，這將全然指向於能「動」於「中」的狀態。

那麼，所謂真誠的崇仰與發自內心的敬重，則是出自於自心對生命不斷變動且須轉化自身的真實體驗。曾子的忠告不是沉重的；所謂的「任重」，是將任何的「處境」轉化為力量，把「思維理路」落實於生活中的一種信仰，任我們的生命在歷程中有品質地不斷成長。換言之，「任」何以「重」？「道」為何「遠」？

---

<sup>71</sup> 《論語·泰伯》。

乃是因為人生的本質是「變化」的，不是制式的；乃是因為人必須從中學習，並進行自我調整。

誠如我們之前所探討的，「仁」的完善與完成並非只侷限於一個特定的時空當中而得到滿足，在活絡的本質上，我們的姿態是多元的，我們正在不斷地落實我們不同的定位；「仁」的最終成就，正在於我們曾經歷過這些轉化的過程，「仁」（人）的呈現，就是在這些轉化歷程中的總合。

就某個意義上來說，生命中最大的變化很可能就是「死亡」，它將寓意那生命中最不可預知的「轉化」。對於這項不可預知的改變，其實都將回顧到每一個活著時候的當下；「死亡」的寓意不只是對最終消逝的緬懷，在不斷調整自我的生命歷程中，時時都是對「變化」的生命本質做出應對；這種「動態」的生命應對，正是對「死亡」思維的昇華。因為，每一次真實的「變化」，便寓意著一次的「死亡」；它所省思的，正是回到每處「活著」的當下所必須的調整與轉化，它確實的意義正是所謂「未知生，焉知死！」的思考一回到每一件必須面對處理的事物上。據此，「死亡」不是恐懼與停止，對於「死亡」的真實認知，則是一連串對持續變化的生命狀態的學習與認同。

在經歷每一次的「蛻變」中，「死亡」就在發生的，但我們又是因此而能「重生」—這正是所謂的「轉化」。「死而後已」是在叮嚀我們，唯有生命尚且可以行動的時候，我們應當要持續提升自我；「死而後已」給予我們的最大啟示是，我們將如何省思我們「活著」的時候。

對於那「無法捉摸」的境地而言，生命絕對不是建立在片面且零星的神祕思維投射上；經由人文思想沉澱後的中國思想家們，在面對生命本質的再轉化終將有著更為成熟的思索。以儒家而言，譬喻中所謂「無法捉摸」的實質意義便訴說著，「人生」正顯現在多變的實際情境當中。當然，我們可以認定這項情境是相當複雜的群體關係，乃至是複雜的結構體；但事實上，我們也需要認清這其實是

非常簡單的生命狀態。因此，我們則以「變」來表述這當中的「中性」特質，來補充過於神祕與玄思的漏洞；那麼，情境就不是想像的，「人生」是一步步踏實地往前行進的。由於真誠、毅力、心安，使之生命能如實地在這「複雜」，並且也是「簡單」的軌道上運行。

我們還可以進行說明的是：這些經驗最為寶貴之處，正是與其他抽象或純粹理論的空想或揣測不同，這些經驗真實地發生在每一個確切的時空中，並且都是直接觸及生命自身的，這些感觸或所謂的體驗是自身所親臨的；一種感官可以領受，思維可以發想的真切活動。誠如孔子將「道」的根源回溯到人間一樣；「孝弟」，正是它源源不斷的泉源（君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！）。如果我們將「為仁」視之為通往完全人格發展的一條進路，那麼此一進路正是「道」的整體縮影。

事實上，這些關乎自身體驗的內容或因其而發想出來的任何形容，將遠遠超過語言文字上的限制；因為，體驗時時被更新，發想也刻刻在重組（我們真的很難訴說什麼才是最完善的狀態）。面對這樣一個「變動的氣流」（人生），我們將如何「轉化」自我，孔子有深入的體會：

子曰：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」<sup>72</sup>

「學習」是我們面對生命最為基本的一種態度，從發揮生命任何可能性的觀點切入，「學習」是一個重要的平台，它啟迪了我們溝通與轉化的機制。然而，在朝向一種可以共同進行努力的共識（道）底下，並且因在其可以共同努力的進程中所引領出來的自我認同（立），以及因其自我認同而最終回歸於群體之間的相互認同（權）而言，實在是一件不容易的事。

---

<sup>72</sup> 《論語·子罕》。



孔子並非只是在感嘆，反倒是藉由這樣的省思在「轉化」自己的思考，好讓自身的思考落實於人間進而再次等待更多的「變化」來涵養自我。從而立，不惑，而知天命的歷程中，人生的變化不斷促使思維的提升—孔子對「道」的體驗不僅在「變」其層次，實際還包含著「化」的領悟。知其命有其限定，但能依於限定而反思自我、充實自我，最終轉化自我—變動的氣流，很可能就是促使自我成長的最佳力量。所謂「吾道一以貫之」所採取的，正是這樣的態度（有其變，有其化）。「一」，是前進的整體方向；而「貫」，是行進歷程中的調整力量；在這其中非但沒有絕對性的立場，甚至還有著自省與包容的精神。因為，一個能融通事理的「仁人」，將有其前進的方向，但無制式的模式。

我們雖然無法形容「什麼才是最完美的狀態」，但對於發揮生命中的「中性品質」而言，我們是確信的。對於變動的生命而言，思考沒有一定可以或不可以的「成見」，生命要依循的正是展現因「變」而「化」的精神。「道」沒有因此而模糊（中庸之德不是遊走兩端的），反而是在生活歷程中（氣流）讓我們見識到它的身影。

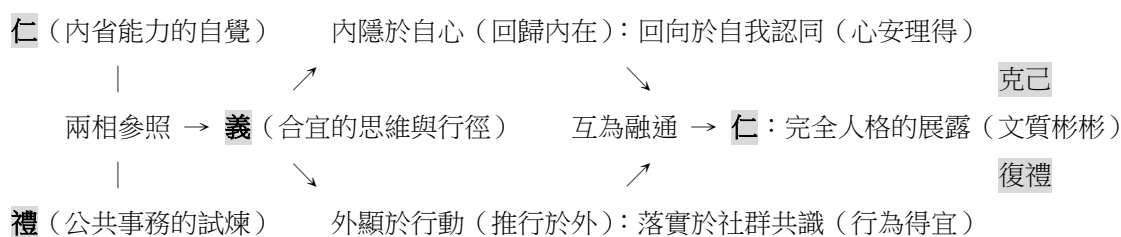
子曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」<sup>73</sup>

「義」在古典訓詁上可稱之為「宜」。從更為寬廣的視野看來，「宜」正展現著通融、應變、適中的品質。對於最為「合宜」的見解，孔子的思維方式將正採取多元觀點來進行。事實上，多元觀點的產生正源自於「生活中的參與」以及「自我的省思」的同步運作中。

誠如我們對「仁」與「禮」所探討的內容一致，人的全然性正包含著內與外的相互作用（精神與肉體），人本身就是一個均衡的主體，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—「生活中的參與」（大氣的流動）以及「自我的省思」（在流動中的調整）將促使我們展現出生命「合宜」的狀態。

<sup>73</sup> 《論語·里仁》。

我們以為，所謂「合宜」(義)的基礎，將得力於對「禮」與「仁」的本質闡明，一是對事理的觀察，一是對心境的涵養；其中還包含對「禮」與「仁」相融會通之後的全然呈現。如圖示：



多元的視野並不會使得視野變得模糊，孔子雖然採取「扣其兩端」的方式來應對事物的變化，但他並非要使自己落入不可確定、沒有方向的狀態當中；反而經由對自我的沉澱，讓事物的整體顯得更為清晰。在多次與弟子經驗分享以及對話中我們得知，孔子是一位重視他人觀點的人。所謂的「整體」，除了對外在事物的應對之外，其中還包含著對自身的再認識；對於這些重新整合的過程而言，就是一種所謂「合宜」的狀態。

我們還須補充的是：「合宜」並沒有單就犧牲個體而得到成就，「合宜」也沒也依附在全盤接受群體而得到肯定；「合宜」理當是一個持續不斷在「調整」與「融會」的狀態，它應當都能處於任何時空的變換中而得到肯定。當我們自己能清晰地檢視到自己時，我們對生命本具有的平和品質也就同時打開，「合宜」的機制就此已經開始；在對應於外在事物時，我們也在展現自己的內心。所以這樣的歷程必須重新再迴轉，生命便是在這一良性循環中繼續前進的。

對於身處戰國中晚期的孟子，面對這龐大且變動迅速的氣流而言，有這樣的思考；其言：

孟子曰：「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。子莫執中，執中為近之；執中無權，猶執一也。所惡執一者。為其賊道也，舉一而廢百也。」<sup>74</sup>

《孟子》對於楊子的批評則認為在其「不及」，而對於墨子的批評認為則在其「太過」；事實上，「過」是猶如「不及」的，「過」與「不及」本身就已顯現出其各自的盲點，誠如之前所論，其中之視野總是有所偏頗的。然而，對於子莫的「執中」方式，《孟子》並無大意的加以肯定，《孟子》反以「中性品質」必須不斷接受考驗的角度來審視子莫的「執中」態度—倘若「執中」沒有考量其所處的時局變化，<sup>75</sup>那也只是「假性的平衡」而已。畢竟子莫只是「接近」道而已，而沒有「等於」道。

「權」指向的是全然性的平衡，而不是一種單一現象的平均；全然性的觀點使之中性品質朝向更為適宜的狀態發展；嚴格說來，「權」是「均衡」，而不只是「折衷」。由於「均衡」，所以可以產生良好的作用—共識可以達成，自我與群體之間能有所認同，而相互認同則取決於各自對自我的認同；然而，更重要的是，共識並無就此停止，共識還須不斷地在這變化的世事當中來證明。

確切說來，事物在各自的崗位上，以不同的質地相互合作；誠如每一個生命體能在其群體活動中得到認同，並且從中產生其應有的共識，在平穩的狀態中得以推動生命的各種進程。古典儒家對此的信任將坐落於「心靈」的修養，以及「行動」的篤實；省思並考量於實際的事物變動，「知」與「行」是不可分的，而所謂的「修養」便是如實地展現在「篤實」的活動中。

所謂「均衡」的真實價值與意義，就展現在「生活」當中。「權」必須根據事物的實際狀態來應變，其中的應變不僅考量事物的「量」，並且也思索著事物

---

<sup>74</sup> 《孟子·盡心上》。

<sup>75</sup> 根據朱熹的看法：執中無權，則膠於一定之中而不知變，是亦執一而已矣。參見朱熹：《四書集註》，頁 197。

的「質」；更重要的是，「權」必須保有靈活的動態—在其桿秤上（「權」的隱喻意義）尋得它應有的「位置」。

我們如何破除這種「假性」的平衡呢？唯有時時保持良好的溝通態度、謙卑學習的精神，以及無限性的自我轉化，才能發揮出「良性」的平衡機制。據此，「執中為近之」還給予我們一個莫大且具靈活性的啟示，那便是：正因為「接近」於道，所以自心必須更為謙卑與謹慎，勿以「執中」的心態而自滿於當前，往往「過」與「不及」就是這樣產生的；至於是否能「完成」道的理想境地，那這將成為時時叩問自我、充實自我的最好原動力。

在《孟子》的論述中，我們能體會到他對中道思想的掌握；然而，在時代的巨大轉變中，我們也依稀可以嗅得其「權」的意義已經有所轉化，其實質上不僅考量到「務實」之層面，它更有大量「現實」性質的挹注。<sup>76</sup>《孟子》書中對「權」的引申，讓我們觀察到春秋與戰國時代氛圍的不同，而同時也使我們體會到思想本身自我的再度轉折。然而，縱使孟子在面對這一變動氣流的與春秋時代不同，但其「中性品質」的呈現與其因應的態度是不變的，因為孟子尚保有自省於心（良知），以及落實於事（良能）的相輔相成之品質。

以「重新再迴轉」來看待中道思維，其實不是嚴苛的要求，反經由這樣的不斷「迴轉」來闡明我們生命中「活絡」的體質—生命有其無限的潛能。「道」的本身，就是在這「變動」中而被引申出來的。誠如孔子絕不輕易稱讚一個人已是一位「全人」（仁）一樣（其實也包括孔子自己）；時時保持在一個可以朝良性發展的狀態上，正是其中的寓意。

在子張請益於孔子，針對子文與陳文子有何歷史之定位時，我們可以發現孔

---

<sup>76</sup> 孟子曰：「可以取，可以無取，取傷廉；可以與，可以無與，與傷惠；可以死，可以無死，死傷勇。」《孟子·離婁下》。孟子不但內心思索也同時付諸行動，因為，真實的參與包括對自我的省思以及對客觀事務的考量。「智慧」正在這樣的參與中不斷被引領出來，而絕非只是單靠空洞的理想架構來呈現。

子對中道精神的最終期望：

子張問曰：「令尹子文三仕為令尹，無喜色；三已之，無愠色。舊令尹之政，必以告新令尹。何如？」子曰：「忠矣。」曰：「仁矣乎？」曰：「未知，焉得仁？」「崔子弑齊君，陳文子有馬十乘，棄而違之。至於他邦，則曰：『猶吾大夫崔子也！』違之。之一邦，則又曰：『猶吾大夫崔子也！』違之。何如？」子曰：「清矣。」曰：「仁矣乎？」曰：「未知，焉得仁？」

77

很顯然的，孔子對「完全人格」的期望並不是出自於嚴苛的態度，其依循的方向是本於生命中的「和諧性」所開出。對於子文「無喜色」、「無愠色」的態度，孔子並無否定，但也無予極力的肯定，「忠」似乎是最為誠懇的定位；在「人間秩序」的掌握程度上，子文或許只有完成「盡己」的部分而已（忠也者，盡己也）。然而，孔子要子張思考的是，除了「盡己」（自省）之外，尚須有「推己」（運用）應對部分。另外，在對於陳文子的政事定調上，孔子所給予的是「清」；對於陳文子是否能稱之為「仁」（全人），孔子依然是語帶保留的。同樣的，「清」的定調沒有直接否定的語氣，但孔子也不希冀子張效法之；在「違之」的態度與行徑表現上，抽離「人間」極可能是孔子所擔憂的事實。

當然，對於「人間秩序」的關注向來是儒家的思想核心，但絕對不要誤認為「人間秩序」只是注重外在「事功」而已，當生命據實的落實在人間的運行中時，生命同時是充滿「省思能力」的。換一個角度來看，孔子對於評論人事物的態度也誠如他對自我的期許一樣，他時常站在「中肯」的立場來思索這些課題（也已中肯的心境在觀察自我）；表面上是對於「人間秩序」的評斷，但事實上已是同步進入狀態中，以其自我省思與真實體驗的方式來陳述他的見地；這明顯的也是「中性品質」的呈現。

77 《論語·公冶長》。

《孟子》對「全人」之思有進一步的思索，也以「中肯」的精神來審視所謂「中道」的實質內涵。在其對歷史人物的定調中，我們也能觀察到古典儒家對生命的期望與自許。

孟子曰：「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。智，譬則巧也；聖，譬則力也。由射於百步之外也；其至，爾力也；其中，非爾力也。」<sup>78</sup>

在為這些「聖者」定位之前，《孟子》是這樣分析的：

聖之「清」者—目不視惡色，耳不聽惡聲。非其君不事，非其民不使。治則進，亂則退。<sup>79</sup>

聖之「任」者—何事非君？何使非民？治亦進，亂亦進。<sup>80</sup>

聖之「和」者—爾為爾，我為我，雖袒裼裸裎於我側，爾焉能浼我哉？<sup>81</sup>

聖之「時」者—可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕。<sup>82</sup>

這些「聖者」展演了不同的形象，在他們各自所擁有的條件當中，《孟子》似乎沒有進行所謂高低或好壞的評論（《孟子》只是將他們同時並列出來<sup>83</sup>）；唯一的一項事實是，在這些「聖者」身上，他們各自所具備的「特質」，都將只是指向成為聖者之路的一部分條件而已。就算是孔子，也須不斷朝「全人」的方向前進。然而，孔子的角色正是在突顯中道的核心問題—時時保有「中性品質」

---

<sup>78</sup> 《孟子·萬章下》。

<sup>79</sup> 《孟子·萬章下》。

<sup>80</sup> 《孟子·萬章下》。

<sup>81</sup> 《孟子·萬章下》。

<sup>82</sup> 《孟子·萬章下》。

<sup>83</sup> 筆者按：這樣的呈現方式，極可能是要讓這些「品質」產生相互參照的效應，進而再從中論定其各自存在的意義與價值。

(時)。

孔子不是「清」，也不是「任」，更不只是二者之間所折衷出來的「和」，他展現的是「時」—不是「此」，也不是「彼」，更不只是在「彼此」之間的游離；孔子所展現的是，在此吸收與轉化的歷程中，推演出更多可能的他者，真正的智慧正被隱藏在這些「可能性」當中。

換言之，所謂的「聖之時者」，極具其潛能地可以呈現出其他三種「品質」，並且持續行進在轉化自我的歷程當中。

值得注意的是，《孟子》以音樂演奏的歷程來譬喻孔子的「中性品質」，其中實已蘊含「和諧性」的隱喻。起於「金聲」終於「玉振」，演奏歷程具備了協調性與完備性。協調，是對「智性」的展露；完備，是對「聖性」的努力。誠如所言，「智性」所啟動的是「技巧」的掌握，「聖性」所引領的是「精進」的態度。兩相參照，行走在「中道」的進程中，「內在信念」與「外在狀態」必定要相融相成。「和諧性」的隱喻顯現著生命的總和，這實然回歸到自我認同與群體相互認同的思考上；在其相互調和的歷程中，當發則發，當收則收。

據此，所謂聖之「時」者理當有底下幾項意涵：其具備：知性的思索（有其自省的判定），情感的融入（有其投入的精神），以及實際環境的參照（有其靈活變動的質地）。理智與情感交融之後，可以相互消解各自的不足；狀態可以是清晰的，但是沒有一個明確可以被定義的條例，因為我們必須不斷融合並且轉化自我，使之保持更具活性的狀態而前進。這正是所謂的：「從容」。

事實上，《孟子》是這樣評斷過伯夷的：如果只是省思自我而忘卻群體，那極有可能讓自我的心胸走向「狹隘」；嚴格的自律極有可能因此而展現出對群體的放棄（這是某種程度上的「不及」）。而其對柳下惠的定論是：如果只是假性的中和，那散漫的態度就會顯現而出，標準表面上是沒有的，但是中道也同時被埋

沒，那隨和也極可能會變成隨便（這是某種程度上的「比而不周」）。<sup>84</sup>

因此，自我認同與群體認同必定要相輔相成才行；唯有如此，才是處在「時中」的狀態。我們以為，孟子並不認為孔子只是片面擷取了這些「聖者」中各自良好的品質而已；事實上，孔子是從中吸收並轉化這些品質，進而能將自我體驗出來的「自得」落實在生活的運作中（周而不比），並時時再度檢閱自我所融通出來的品質是否可以再繼續被提升（所謂的「集大成」）。

《孟子》給於孔子這樣「聖之時者」的評價，事實上不是美化孔子，反倒讓我們省思，「中性品質」自身是這樣的謙卑學習、靈活運用，並能長期接受更為適中的考驗來轉化自我。

在「成仁」這條自我期許的進程上，《孟子》以「時」的觀點來看來闡釋孔子的生命情態（事實上是「中性品質」的呈現—古典儒家對理想人格的追尋）；實體現出戰國中晚期之整體文化思潮對動盪「時局」的關注。《論語》中的「節用而愛人，使民以時」<sup>85</sup>的觀點，顯然已在這「大氣流」中有所轉化；《孟子》的「以時」早已表現出對「實際狀態」的關懷，實將《論語》中的「以時」大所發揮。這也同時提點我們一項事實，即是從「中性品質」所引領出來的「活絡」思維模式，正可因應時代而不斷被推陳出新；《論語》中的「通見」正持續發揮它思想多元化的效應。

生命的融通，正是如實的面對變化的實境。「中道」就顯現在變化的歷程中，所謂「中」，正是靈活且不斷地善用自我的生命。

浩生不害問曰：「樂正子，何人也？」孟子曰：「善人也，信人也。」「何謂善？何謂信？」曰：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實

<sup>84</sup> 孟子曰：「伯夷隘，柳下惠不恭。隘與不恭，君子不由也！」《孟子·公孫丑上》。

<sup>85</sup> 《論語·學而》。



而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。樂正子，二之中，四之下也。」<sup>86</sup>

由自我認同外推並受到群體之認同正是「善」，能從群體認同再回歸於自我認同則是「信」；然而，若能從中「充實」兩者則能更為理想（美）。其所謂「充實」正是啟迪自我與群體之間的相互成長與相互認同的進路，然這一進程中實已展現出生命必須在不斷進行「調整」的意義。「二之中」似乎還有所不足，生命應當內外調和，進而從中開出新意，才能朝向美、大、聖、神前進。

「大」，正是充實自我，讓更多的可能性注入生命當中；而「化」，則是轉化自我，讓更多的創造力由此而生；「大而化之」正是展演生命在不斷變動的實境中所能安立的情態。事實上，「聖者」正是在不斷細心傾聽與審視己志的狀態中朝完善前進的；所謂的「神」，即是變化，當我們將生命與宇宙的變化同步時，我們的生命品質是相當開闊的一傾聽事態的變動，審視自我的轉化。「聖者」為何「神」而不可知，其確切的理由正在於，「聖者」正生活在「平凡」而多變的人間。<sup>87</sup>「道」不是不可知，「道」正是回到人的「自身」而呈現。誠如孔子所謂：「人能弘道，非道弘人。」<sup>88</sup>；從容地行走在「道」中，我們所展現的是持續不斷提升自我的「中性品質」。

在一則對《詩經》的評價中，孔子相當細膩地以「中肯」的角度來陳述他內在最為深層的感觸，並以「反身」而出的觀點來表明他最終對人生的品味。實充斥著一種「從容」的人生韻味。

<sup>86</sup> 《孟子·盡心下》。

<sup>87</sup> 「聖者」絕對不是「神秘」的化身，也不是「絕對權威」的宣揚者；「聖者」是如實面對人間的行者。誠如子貢所體會的：君子一言以為知，一言以為不知，言不可不慎也。夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。夫子之得邦家者，所謂立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和。其生也榮，其死也哀，如之何其可及也。《論語·子張》。也誠如顏回所感悟的；顏淵喟然歎曰：仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。《論語·子罕》。「聖者」沒有離開人間，聖者正以他自身的體驗來呈現「道」的豐富性；因為，「聖者」生活在「時」當中。

<sup>88</sup> 《論語·衛靈公》。

子曰：「〈關雎〉樂而不淫，哀而不傷。」<sup>89</sup>

所謂的「樂」，不是在失衡的過程中所引發的「快樂」（淫），它所展現的是一種經由轉化後的穩健「喜悅」。所謂的「哀」，不是在失衡的過程中所觸及的「悲傷」（傷），它所展現的是一種經由轉化後的自然「動容」。「喜悅」與「動容」將生命的質地保持在「和諧」（中）上，它沒有太過，也沒有不及；生命自身表明了自身的思維，但不失其寬闊的心胸與得體的位置——正是所謂的：從心所欲，不踰矩。

如果「溫柔敦厚」是對《詩經》最為中肯的評價，那古典儒家的生命情態也可以就此與之畫上等號；當孔子在「論詩」的同時，他正誠摯地在為自我尋得一個「合宜」的定位。從容之道不僅「坦然」，它還保有一種「欣然」，並且是行走在人間秩序當中地一種「實然」。

在一次與弟子以經驗分享的角度而進行對話的情境當中，孔子藉此展現其自身對生命的最大期望。門人各自以其自身的觀點來陳述他們對自我人生的期許，從中我們不但窺視到門人各自有著不同的性格之外，我們還看到古典儒家多元的生命氣質。在其對話中，我們看見《論語》所建構的理想世界之縮影。

子路率爾而對曰：「千乘之國，攝乎大國之間，加之以師旅，因之以饑饉；由也為之，比及三年，可使有勇，且知方也。」夫子哂之。「求！爾何如？」對曰：「方六七十，如五六十，求也為之，比及三年，可使足民；如其禮樂，以俟君子。」「赤！爾何如？」對曰：「非曰能之，願學焉。宗廟之事，如會同，端章甫，願為小相焉。」「點！爾何如？」鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作。對曰：「異乎三子者之撰。」子曰：「何傷乎？亦各言其志也。」曰：「莫春者，春服既成；冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠

<sup>89</sup> 《論語·八佾》。

而歸。」夫子喟然歎曰：「吾與點也！」<sup>90</sup>

子路率性與務實的性格，直接展現在他對人間秩序的重整抱負上，公共事務的參與似乎是他認定生命意義的重心；然而，過度自滿的語氣，極可能讓「自信」反而產生因過而不及的效應。雖然「可使為勇，且知方也」，但不免缺乏內在的涵養與謙卑的品格，驍勇善戰只是治標不能治本。孔子的「哂之」，不是嘲笑，而是希望子路可以藉此思索「中道」。

對於公共事務極有興趣的冉有而言，<sup>91</sup>則從解決民生所需等基本經濟問題的角度切入；他心中的理想除了期望「可使足民」之外，也同時想企圖建立一個「富而好禮」的社會。因為他深知，「如其禮樂」的文明教養，將有待更多的聲音與力量來輔助（以俟君子）。出於對自我的省思，以及要朝向自我與群體的相互認同進路上（對文化的認知與學習），冉有的見地是被肯定的。古典儒家認為，實質的政治運作與其中所獲得的事功，將反應於一個德性上的自省與自知。

更為「謙卑」的心境與精神被呈現在公西華的「學習」態度上。公西華面對群體的心境正建立在面對自我的叩問上，「非曰能之，願學焉」正顯現出「中性品質」的深層意涵—學習、溝通、轉化的品質；「宗廟會同」實際上正藉由公共事務的運作來進行對文明的學習、思想的溝通，乃至意識的轉化（文化自身的活力—在交流歷程中體現和諧）。最終，「自我省思」將落實於人間的秩序而昇華；在整體和諧的共識中，我雖身為一個「小相」，但此「器」已有它自身的文化象徵與精神意義—於內、於外，可以融會貫通而為一。孔子為此，肯定甚高。

當一種所謂的「秩序」不再被以「秩序」來定名時，「生活」本身就顯現出其所謂的和諧狀態；嚴格地說，生命就運行在其運行的軌道上一對於「道」，不

<sup>90</sup> 《論語·先進》。

<sup>91</sup> 冉求同子路被《論語》稱之是具有「政事」品質的學生。子曰：「從我於陳、蔡者，皆不及門也。」德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。言語：宰我，子貢。政事：冉有，季路。文學：子游，子夏。《論語·先進》。

必再多言了。琴瑟的演奏似乎被停止了，但其美妙的餘韻正持續盪漾在曾皙所傳達的理想境地中（生命有了高度的自覺）。暮春三月，浴於沂水，舞雩詠歸，這幅人間圖像正在展演它「自身的秩序」；自身的秩序毋需多言，它只是在告知我們屬於它自身原有的「本然」。但理想並無建立在彼岸，「本然」就體現在其原有的人間當中；如此的一種「無言秩序」，正體現出前三者的思考與期待；它不但沒有選擇離開人間，更能從落實於人間的歷程帶動起協調與轉化的品質，朝更遠的未來持續邁進。「吾與點」的思維內涵，正保有其局勢穩定、經濟安康，以及文化涵養的實質意義。

四段對話中，從「哂之」到「喟然嘆曰」的心境轉折，事實上已層層揭開孔子自身對人生的思索與其轉化的心路歷程。

當孔子在表達對子路有某種程度上的惋惜時，我們可以發現《論語》對生命「純然」之本質還保有某種程度上的肯定。「哂之」，或許意味著，孔子對過於天真性格的自我陶侃（知其不可為而為之<sup>92</sup>）。畢竟，使之「有勇」、「知方」已是相當不容易且難以施行的事情了。

在與冉求和公西華的對話中，孔子所表明的已非只是對期望價值的肯定；他啟發我們的是對生命的再認識與再提升；「以俟君子」、「願學焉」實體現出生命必須保有某種程度上的「柔軟」，在所能行經的歷程中隨時自我「調整」。

最終，生命展演它自己，信念中沒有所謂的壓力，真情的本然沒有受到汙染；曾皙並沒有說什麼，他依然還在演奏當中一對生命的期望，正是能安然地生活在世間。因此，期待就不再只是期待了，所謂的理想就被化為生活中的實踐。「喟然嘆曰」，不是永無止盡的感懷或是無病之呻吟；「喟然嘆曰」，是確切地再次面對人間的種種課題，是如實地再次面對生命的變化，是誠摯的再次面對自我的不

---

<sup>92</sup> 子路宿於石門。晨門曰：「奚自？」子路曰：「自孔氏。」曰：「是知其不可而為之者與？」《論語·憲問》。

足。這正是回到經由其轉化而自得的歷程，這是「中庸之德」的呈現。