

孟子思維方式的特徵

黃 俊 傑*

一、前 言

這篇論文寫作的目的，在於分析孟子（371-289 B.C.?) 在論證問題或者是在與論敵辯論時，其所呈現的思維方式的特徵。在這篇文章中，我想要論述的是：孟子的思維方式有兩大特徵：第一是「具體性思維方式」，孟子對抽象原理的思考常在形象思維的脈絡中進行。孟子常常將人的存在及其活動，置於具體而特殊的時空情境中加以思考，因此，人的「歷史性」(Historicality)^① 在孟子的思維世界中就特別為之凸顯；第二則是「聯繫性思維方式」，孟子強調人的生命絕不是單面向的存在，人的現實生命有其超越的依據。在自然世界與人文世界之間，在大宇宙小宇宙之間，在個人的身體與道德心之間，在羣體與個體之間，都構成存有的聯繫。孟子從這種「聯繫性思維方式」出發，必然涉及：(一)人的生命的整體性；(二)人的生命的超時空性這兩個問題。兩者都各蘊涵許多複雜問題。前者至少又觸及生命的各個領域（如「天」、「人」、「身」、「心」、「羣」、「己」、「家」、「國」……等）的自主性問題及優先性問題；後者則與「具體性思維方式」形成某種緊張關係，因為「聯繫性思維方式」下的人具有某種「宇宙性格」，這種超越性與「具

*黃俊傑先生，臺灣大學歷史系教授。黃教授曾應邀至本所發表專題演講，宣讀〈孟子思想解釋的幾個方法論課題〉論文一篇，因該論文擬另行出版，特提供本文供本刊發表。

① 這裏所謂「歷史性」是指人的生命是一種時空的產物。人是在自己所處的時代背景思想氛圍以及他們自己的經驗之中，來解釋他的過去以及現在處境，並展望他的未來，採取必要的行動。因此，「時間性」(Temporality) 就構成「歷史性」(Historicality) 的核心。

體性思維方式」下的人的「歷史性」之間如何調融，構成孟子思考方法中的另一個層次的問題。

我們在本文中將依序分析以上各項問題。全篇的論述共分爲四節，除第一節「前言」之外，第二節論述孟子的「具體性思維方式」的特徵，及其所蘊涵的諸般問題；第三節的內容則析論「聯繫性思維方式」，及其與「具體性思維方式」之間的緊張關係；第四節則綜合以上各節的論述，提出我個人的看法。

二、「具體性思維方式」：其運用及其問題

(一)「具體性思維方式」的運用

1.類推論證

所謂「具體性思維方式」，是指孟子在論證抽象原理時，常常以具體事實或行爲作爲證據論述。章學誠（實齋，1738-1801）在《文史通義·易教上》所說的：「古人未嘗離事而言理」這句話，^②正可用來說明孟子這種思維方式。這種「具體性思維方式」使孟子論述問題時，多能即事以言理，其所言之理乃爲實理，不流爲虛理、玄理或空理。

從《孟子》書中所見，孟子運用這種「具體性思維方式」的基本方法有二：

第一個方法是類推法：孟子論證抽象原理常以具體事物進行類推，這種類推法構成孟子思維方法的一大特色。孟子明言：「凡同類者，舉相似也」（《孟子·告子上·7》），他常將具體而個別的事物，加以分類，並以類的性質互作比擬。

類推法之作爲「具體性思維方式」，在《孟子》書中屢見不鮮。茲舉四例爲證，再加以說明：

(1)孟子曰：「今有無名之指，屈而不信，非疾痛苦事也，如有能信之者，則不遠秦楚之路，為指之不若人也。指不若人，則知惡之；心不若人，則不知惡，此之謂不知類也。」（《孟子·告子上·12》）

(2)孟子曰：「富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所

^② 章學誠，《文史通義》（臺北：華世出版社，1980），頁1。

以陷溺其心者然也。今夫斃麥，播種而耨之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。故龍子曰：『不知足為履，我知其不為蕘也。』履之相似，天下之足同也。口之於味，有同者也。易牙先得我口之所嗜者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何嘗從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同者焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」（《孟子·告子上·7》）

(3) 告子曰：生之謂性。

孟子曰：生之謂性也，猶白之謂白與？

曰：然。

〔曰〕：白羽之白也，猶白雪之白，白雪之白猶白玉之白與？

曰：然。

〔曰〕：然則犬之性猶牛之性；牛之性猶人之性與？

（《孟子·告子上·3》）

(4) 告子曰：食色性也。仁內也，非外也。義外也，非內也。

孟子曰：何以謂仁內義外也？

〔告子〕曰：彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也。

〔孟子〕曰：〔異於〕白馬之白也無以異於白人之白也。不識長馬之長也無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？

〔告子〕曰：吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。

〔孟子〕曰：者秦之炙無以異於者吾炙矣。夫物則亦有然者也，然則者炙亦有外與？

（《孟子·告子上·4》）

在以上第一個例子中，孟子指出人的「指」與人的「心」在類屬的輕重等級上有所不同。這一段話中的「類」不是指同類的類，朱注：「不知類，言其不知輕重之等也。」極是。牟宗三說：「不知輕重之等即不知先後本末之次第，不知何者是輕者，何者是重者，何者是類屬於本者，當先注意及之，何者是類屬於末者，當次注意及之。」^③這是很正確的解釋。孟子以「指不若人，則知惡之」類推「心不若人」亦應知惡的道理。在第二例中，孟子以「芻豢之悅我口」的事實，類推「理義之悅我心」的必然性。

第三和第四個例子基本論旨並不在類推，第三例中孟子主要的論述內容，是要駁斥告子所持「生之謂性」的主張，正如《孟子·告子上》其他各章的論辯中所顯示的，告子頗有將人性等同於自然性之傾向，所以，他認為人性中不具有價值判斷的能力；但孟子則強調人性的超越性依據，是價值意識的創發者。^④但我們可以注意到在這個論辯個案中，孟子明顯地運用類推法，將「生之性」這項抽象命題的辯論，以「白羽」、「白雪」、「犬」、「牛」等具體事物的性質進行類推，駁斥告子的主張。

第四個例子是爭辯「仁義內在或外在」的問題時，孟子也是以「白馬」類比「白人」，以「長馬」類比「長人」的類推法反駁告子論點。孟子要證明他的「仁義內在」的論點，並不直接訴諸形上學的或本體論的依據，而以具體的「馬」、「人」等為喻，曲折證成。朱子（晦庵，1130-1200）在這一章的集註說：「告子之辯屢屈，而屢變其說以求勝，卒不聞其能自反而有所疑也。此正其所謂不得於言勿求於心者，所以卒於鹵莽而不得其正也。」^⑤朱子的解釋固然有部分實情，但是，我們感到興趣的是：何以孟子如此以類推法進行論證，而告子並未察覺而反駁孟子的思維方法？

我認為造成這個現象的原因與其歸之於告子的「鹵莽」，不如從比較廣袤的歷史背景來看。誠如劉殿爵所說，在公元前第四及第三世紀的中國，以類推法進行哲學論述是當時的思想家廣泛運用的一個思維方式，孟子更是最能得心應手地運用類

③ 牟宗三，《圓善論》（臺北：學生書局，1985），頁45。

④ 牟宗三先生對《孟子·告子上》之義理，有極為精當的疏解，參看：牟宗三，《圓善論》（臺北：學生書局，1985），頁1-58。

⑤ 朱熹，《孟子集註》，收入：《四書章句集註》（北京：中華書局，1982），〈告子上·4〉，頁327。

推法的一位。^⑥ 戰國時代（403-222 B.C.）諸子蠶起，百家爭鳴，言論市場幾近飽和，諸子爲求以其學易天下，莫不汲汲於駁斥「異端邪說」，以執言論界之牛耳。類推法正是戰國時代廣泛被運用的論述方法，《墨子·小取》：「辟也者，舉他（原作也，從王先謙改）物而以明之也」，所謂「辟」就是「舉他物以明之」，我在這裏所說的類推法，基本上也是從已知之物推知未知之物的一種思維方式。《說苑》有一段關於惠施（380-305 B.C.）的故事：^⑦

客謂梁王曰：「惠子之言事也善譬。王使無譬，則不能言矣。」

王曰：「諾」。

明日見惠子曰：「願先生言事則直言耳，無譬也。」

惠子曰：「今有人於此而不知彈者。曰：『彈之狀何若？』，應曰：『彈之狀如彈』，則論乎？」

王曰：「未論也。」

「於是更應曰：『彈之狀如弓，而以竹為弦』，則知乎？」

王曰：「可知矣。」

惠子曰：「夫說者固以其所知論其所不知，而使人知之。今王曰『無譬』，則不可矣。」

王曰：「善」。

這一段故事可以證明，類推法在戰國思想界廣泛運用之一斑，^⑧ 《道德經》作者、墨子（fl. 478-438 B.C.）以及《戰國策》遊士的論辯中，均大量地運用這種「以其所知論其所不知」的類推論述方法。孟子生戰國亂世，「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯，所至每與國君分庭抗禮」（《孟子·滕文公下·4》），以堯舜之道強聒時君，以性善說關楊墨，息「邪說」，更是常常運用類推論證作為武器。舉例言之，孟子勉滕文公行堯舜之道，改革國政，即引《尚書·說命》：「若

⑥ 參考：D.C. Lau, "On Mencius' Use of the Method of Analogy in Argument," in D.C. Lau tr., *Mencius* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1979, 1984), vol. II, pp. 334-356, esp. p. 355.

⑦ 劉向，《說苑》（四部叢刊初編縮本），卷11，頁51。

⑧ 參看：D.C. Lau *op. cit.*, p. 355, note 23.

藥不暝眩，厥疾不瘳」此一日常生活經驗為喻（《孟子·滕文公上·2》）。^⑨ 孟子與周霄論「出疆必載質」之義，以「農夫之耕」喻「士之仕」（《孟子·滕文公下·3》）。孟子與戴不勝論環境對人的影響，以「一齊人傅之，衆楚人咻之」為喻（《孟子·滕文公下·6》）。孟子亦以水之「原泉混混，不舍晝夜」喻君子之「有本」（《孟子·離婁下·18》）；而以音樂演奏中「金聲而玉振之」，類比於孔子之為「集大成」之聖人（《孟子·萬章下·1》），尤能具體說明孔子巧力俱全，聖智兼備之聖人氣象。諸如此類的類推論證，在《孟子》書中俯拾皆是，的確構成孟子「具體性思維方式」的一種常見運用方法。

如果我們將孟子以「類推論證」為基礎的思維方式，置於中國古代文化史的脈絡中加以考察，我們就會發現：孟子的類推思維方式，實在是中國古代重要的一種思維方式。《周易·繫辭下》對於傳說中的伏羲畫八卦，曾有這樣一段描寫：^⑩

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。

這一段文字描述傳說中的伏羲畫八卦時，對不同情況的事物，則以不同的卦作為代表，加以分類，以區分天地萬物。所謂「近取諸身，遠取諸物」，正是古代中國人進行「類推思維」的基本原則。這種思考原則，在中國古代神話中最為常見，誠如鄧啓耀近日所提出的：^⑪

八卦「近取諸身」之象為首、腹、足、股、耳、目、手、口；「遠取諸物」之象為馬、牛、龍、鷄、豕、雉、狗、羊並推及天、地、日、月、風、雲、水、火、木、石等等。日月風雲變化而為四時，水火木石變化而為萬物。這種以個別（類的）等同於普遍，即某一類事物同時又可以是某一些事物

⑨ 《孟子·滕文公上·2》引《尚書》「不暝眩」一語，是商朝武丁時之卜辭習慣用語，高亨以為「暝眩」乃「玄冥」二字之倒轉，「暝眩」指人服藥之迷惘言，其說極是。楊向奎指出，「藥不暝眩」，即指良藥苦毒，使人迷惘，但利於病。參考：楊向奎，〈釋『不玄冥』〉，《歷史研究》（北京），1955年，第一期，頁107-109。

⑩ 高亨，《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1979），卷5，頁558-559。

⑪ 鄧啓耀，〈中國神話的邏輯結構〉，《民間文學論壇》（1989年3月），頁42-48及頁35。引文見頁43。

($A = B = C = D \dots$) 的「邏輯」，在神話中是極為常用的。

這種「類推思維方式」，在中國古代神話思維上，最常見的表現方式有四：(一)形態類比，如以山岳比肢體，以日月比雙眼；(二)屬性類比，如《周易·乾卦文言》根據「同聲相應，同氣相求」的原理，以雲比龍，以風比虎；(三)「以類度類」的同構對應類比，如天人同構、心物同構、人神同構等等；(四)「以己度物」的類比。^⑫從《孟子》書中所見的類推思維方式來看，孟子最常運用的是後面三種類比方式。例如上引〈告子上·3〉及〈告子上·4〉二例中，孟子以「白羽之白」類推「白雪之白」，以「犬之性」類推「牛之性」，以「白馬之白」類推「白人之白」，《孟子·告子上·7》以「芻豢之悅我口」類推「理義之悅我心」，均是「屬性類比」的思考方式。再如孟子所強調的「盡心」→「知性」→「知天」的超越歷程（《孟子·盡心上·1》），即屬天人同構的類推思維方式。又如孟子說：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」（《孟子·盡心上·4》）這種思考方式，實即中國思想史上的「以己度物」的類推思考方式。

在孟子的類推思維方式中，隱含著一項重要的思考原則，這就是：以偏例全（pars pro toto），只要掌握部分現象或事物的性質，就可以據此以掌握全部現象或事物的性質。例如孟子所宣稱的「萬物皆備於我」，就是假定作為「部分」的「我」，與作為「全體」的「萬物」有其共同的本質，因此，一方面從「我」（部分）可以掌握「萬物」（全體）的本質；另一方面，則「萬物」（全部）的特徵也顯現在「我」（「部分」）之中。於是，「部分」與「全體」之間是一種雙向溝通的關係，兩者關係極為密切。

這種「以偏例全」的思考方法，屢見於古代各民族的神話之中。許多原始民族的神話或傳說，都相信只要對敵人身體的一部分（如毛髮）施以魔法，則此人之全部就完全受魔法所控制。隱含在這種神話思維方式之中的，正是「以偏例全」的思考方法。《莊子·齊物論》中的「罔兩」與「景」的寓言，即隱寓這種「以偏例全」的原則。^⑬在這個思考方法之下，許多事物在神話思維中都可以互相比喻或類推。人類學家列維-布留爾（Levy-Bruhl, 1857-1937）稱這種思維方式為「前邏

^⑫ 鄧啓耀，〈前引文〉，頁42-48。

^⑬ 關於這一點，參考：張亨師，〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，《東方文化》，1983年第2期，頁115-135。

輯的」(prelogical) 思維方式，^⑭ 卡西勒(Ernst Cassirer) 稱之為「隱喻式思維」(metaphorical thinking)，^⑮ 都是指這種思維方式而言。

讀者在此可能滋生疑問：我們在本節所分析的，作為孟子「具體性思維方式」之一的「類推」思維，能否在古籍中找出堅實的文獻根據？這個問題的答案是肯定的。《漢書·終軍傳》中，漢武帝（在位於 140-87 B.C.）時的終軍（子雲，140-113 B.C.）就明確地使用過「類推」一詞：^⑯

蓋六鷁退飛，逆也，白雪登舟，順也。夫明闇之微，上亂飛鳥，下動澗魚，各以類推。

古代中國人將宇宙萬物加以分類，深信「類不悖，雖久同理」（《荀子·非相篇》），同類之物皆可以「類推」，《墨子·經說上》：「有以同。」又曰：「不有同，不類也。」〈經說下〉又說：「類之不同，是狂舉也」。類推思維必須以同類為其基礎；而「類」之區分關鍵則在對宇宙萬物加以辨識命名，所以〈墨子·經下〉云：「推類之難，說在『名』之大小。」孟子也提出與墨子類似的主張，他說「故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。」（《孟子·告子上·7》）在這種「類推」思考方法之下，不僅人與人之間可以「類推」，而且自然現

^⑭ Lucien Levy-Bruhl, *How Natives Think*, tr. by Lilian A. Clare (Princeton University Press, 1985). 關於 Levy-Bruhl 學說之介紹，參考：E. Evans-pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1965), pp. 78-99, 卓新平著，《宗教起源縱橫談》（長沙：湖南人民出版社，1988），頁 226-240。關於十九世紀以來西方人類學家對原始思維方式的論述之初步介紹，參考：朱狄，《原始文化研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1988）第一章，頁 1-226。列維——布留爾關於「前邏輯的」思維方式的學說，引起許多學者的批評，尤其以博蘭霓 (Michael Polanyi) 的批評最為深刻。博氏指出，古代思想是以所謂「默會整合」(tacit integration) 為基礎，遠較現代人的思想為深刻而博大，不可逕指為「前邏輯」的思維方式。參看：Michael Polanyi and Harry Prosch, *Meaning* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1975), pp. 132-133。此書有中譯本：彭淮棟譯，《意義》（臺北：聯經出版事業公司，1984），頁 164。

^⑮ Ernst Cassirer, tr. by Susanne Langer, *Language and Myth* (New York: Harper & Row, 1946), chap. 6.

^⑯ 王先謙，《漢書補註》（臺北：藝文印書館影印長沙王氏校刊本），卷 64，〈嚴朱吾立主父徐嚴終王賈傳〉，頁 6a（a 指上半頁，b 指下半頁，下同此）。

象與人文現象之間也可以「類推」。《逸周書·時訓篇》云：^{①⑦}

立春之日，東風解凍。又五日，蟄蟲始振。又五日，魚上冰。風不解凍，號令不行；蟄蟲不振，陰氣奸陽；魚不上冰，甲冑私藏。

自然界的現象如「風不解凍」、「蟄蟲不振」、「魚不上冰」，都暗示或隱喻人文現象如「號令不行」、「陰氣奸陽」、「甲冑私藏」的出現，皆可以「類推」[得之。再如董仲舒（約179-104 B.C.）所說：「慶賞罰刑與春夏秋冬，以類相應也」（《春秋繁露·四時之副》），以及《禮記·月令》所見的例子，都是我在這裏所說的這種「類推」思維方法的著例。

總結本節的討論，我們可以說：孟子所運用的「類推論證」，是中國古代文化史上最為常見的一種思維模式。孟子將「類推論證」方法，運用得已臻化境，得心應手，使他的論敵（如告子）都心服口服。

2. 歷史論證

孟子的「具體性思維方式」的第二個常見的運用方法就是：將抽象命題（尤其是倫理學命題）置於具體而特殊的時空脈絡中，引用古聖先賢、歷史人物、或往事陳跡加以證明，以提昇論證的說服力。

孟子這種以歷史論證為特色的「具體性思維方式」，有其源遠流長的基礎。中國文化中的「歷史心靈」發達極早，默察往事，原始察終，見盛觀衰，記取教訓，以為行事之依據，至遲在春秋時代（722-481 B.C.）已成為中國人的共識。《詩經·大雅·蕩》云：「殷鑒不遠，在夏后之世」，《尚書·召誥》：「我不可不監於有夏，亦不可不監於有殷」，皆可證中國古代歷史意識之早熟。這種歷史意識尤其是以時間意識為其核心，所以，中國古代思想家對「時間」問題均有深切反省，^{①⑧}

^{①⑦} 《汲冢周書》（四部叢刊初編縮本），卷6，〈時訓解〉第52，頁336。徐復觀認為，漢代人普遍使用的思考方法就是類推法。類推法最具體的應用就是推人道以論天道，王充（A.D. 27-?）是一個具有代表性的例子。參考：徐復觀，《兩漢思想史》，卷二，（臺北：臺灣學生書局，1976），頁601。

^{①⑧} 參考：John T. Marcus, "Time and the Sense of History: West and East," *Comparative Studies in Society and History*, 3:2 (1961), pp. 123-38.

孔子(551-479 B.C.)川上之嘆，以時間飛逝之快速，激勵人生之奮鬥，實已將自然時間賦予其人文之意義。孟子更引孔子之言，強調自史事中求史義：

孟子曰：「王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作。晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」

(《孟子·離婁下·21》)

透過歷史論證進行的「具體性思維方式」，正是孟子自史事求史義的重要方法。

茲引用若干史料，以作為進一步討論的根據：

(1)孟子曰：「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員；師曠之聰，不以六律，不能正五音；堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。……」

(《孟子·離婁上·1》)

(2)孟子曰：「三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。國之所以廢興存亡者亦然。天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。……」

(《孟子·離婁上·3》)

(3)萬章曰：「敢問不見諸侯，何義也？」

孟子曰：「在國曰市井之臣，在野曰草莽之臣，皆謂庶人。庶人不傳質為臣，不敢見於諸侯，禮也。」

萬章曰：「庶人，召之役，則往役；君欲見之，召之，則不往見之，何也？」

曰：「往役，義也；往見，不義也。且君之欲見之也，何為也哉？」

曰：「為其多聞也，為其賢也。」

曰：「為其多聞也，則天子不召師，而況諸侯乎？為其賢也，則吾未聞欲見賢而召之也。繆公亟見於子思，曰：『古千乘之國以友士，何如？』子思不悅，曰：『古之人有言：曰事之云乎，豈曰友之云乎？』子思之不悅

也，豈不曰：『以位，則子，君也；我，臣也。何敢與君友也？以德，則子事我者也，奚可以與我友？』千乘之君求與之友，而不可得也，而況可召與？齊景公田，招虞人以旌，不至，將殺之。志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。孔子奚取焉？取非其招不往也。」

（《孟子·萬章下·7》）

(4)孟子曰：「舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，曾益其所不能。人恆過，然後能改；困於心，衡於慮，而後作；徵於色，發於聲，而後喻。入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恆亡。然後知生於憂患而死於安樂也。」

（《孟子·告子下·15》）

在《孟子》全書中，孟子引用歷史故實或人物行止為證，闡釋抽象理念的例子，實不勝枚舉，以上所舉四例僅係比較具有代表性的對話個案而已。在第一例之中，孟子舉離婁等歷史人物之「規矩」、「六律」，論證「仁政」之於「平治天下」的重要；第二例則以三代史實支持「天子不仁，不保四海」之論斷；第三例以魯繆公與子思之史實，闡述不見諸侯之義；第四例則以舜、傅說、膠鬲、管夷吾、孫叔敖、百里奚之史實，闡述「生於憂患而死於安樂」的道理。孟子可說具體地實踐他所提出的「知人論世」的理念。

自春秋以降，中國的歷史意識就相當發達。戰國思想家更常引用歷史事實以加強其哲學論述的說服力。¹⁹現在，我們要進一步探討：在孟子的「具體性思維方式」中，孟子如何運用歷史知識？

首先，從孟子對歷史事實的論述中，我們發現：人類的歷史經驗在孟子的處理中是被當作一種「符號」(Symbol)，而不是被當作「劇場」(theater)。孟子不是將歷史人物當作是歷史舞臺上的「演出者」，而把自己當作「觀賞者」；他是把歷史經驗當作一種可以被後人注入「意義」(meaning)的「符號」。換句話說，過去

¹⁹ E.G. Pulleyblank 首先指出這一點，參看 Pulleyblank 為 W.G. Beasley 與 E.G. Pulleyblank 合編的 *Historians of China and Japan* (London: School of Oriental & African Studies, University of London, 1961) 一書所寫的導論，頁2-3。

的歷史經驗不是與讀史者疏離的「客觀的存在」，它與讀史者構成「互為主體性」的存在。因此，在孟子的論述裏，閱讀歷史或思考歷史是一種意義創造的活動，這就是為什麼孟子要說：「晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」（《孟子·離婁下·21》）的道理了。

我們以上引四例加以說明。離婁、公輸子、師曠等歷史人物的行止，以及三代的史實，在孟子的論述中都不是歷史「博物館」裏僵死的「木乃伊」，只供人憑弔；在孟子的論述中，「歷史」是「圖書館」，可以為讀史者提供具有啟發作用的資訊。第三例中的魯繆公與子思的具體史實，激發了孟子提出「庶人不傳質為臣，不敢見諸侯」的行事原則。在第四例中，孟子更面對舜、傳說等人物的史實，「讀入」了「生於憂患而死於安樂」這一條人生原理。^②

其次，相應於歷史經驗在孟子論述中之作為「符號」而不是「劇場」這項事實，「歷史」與人之間乃形成雙重關係：

(1)就過去回顧而言，人生活於「歷史」之流中而為歷史所塑造；

(2)就未來展望而言，人又成為創造「歷史」的主體。

但是(1)與(2)在時間之流中，正如寒暑迭遷，生死交謝，既從昔以至今，又從現在走向未來，人與「歷史」交互作用，互為因果。人的「歷史性」在這種互為主體性的創造過程中日益彰顯。

我們再以具體實例闡釋以上所說「歷史」與人的關係之雙重性。在上引第四例（〈告子下·15〉）裏，當孟子回顧歷史，特別注意「舜發於畎畝之中，傳說起於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市」等歷史事實的時候，他是浸淫於歷史之中而為「歷史」所塑造。舜、傳說……等人的經驗都成為孟子之所以為孟子這個人的一部分因子。但是，當孟子從這些前賢往事中汲取智慧的靈感，立志「動心忍性，曾益其所不能」的那一刻起，孟子就不再只是受「歷史」所決定的客體，他已成為未來歷史的創造主體。就這一點來看，在孟子的思考模式中，「歷史」既是人間的主體，又是人間的客體；「人」既是「歷

^② 孟子運用歷史知識的方式，顯示「歷史」經驗與人類的「思考」實密不可分。最近吳光明先生對這個問題會作細密的論析，參考：吳光明，《歷史與思考》（臺北：聯經出版公司，1991，排版中）；Kuang-ming Wu, *History, Thinking and Literature in Chinese Philosophy* (Taipei: Academia Sinica, Forthcoming.)

史」所塑造的存在，又是塑造「歷史」的主人。兩者間存有一種創造性的辯證關係，極饒興味。

同樣道理，當伯夷、叔齊、孔子等歷史人物的事蹟，提供了孟子的參考點。就這一點而言，孟子的行為事實上已被伯夷等人的歷史經驗所規範。但是，一旦孟子盱衡「歷史」，立志「乃所願，則學孔子」（《孟子·公孫丑上·2》）之後，他又成爲創造未來的主體。人的「歷史性」愈強烈，則愈能掌握他現在及未來的行動方向。

3.小 結

綜合本節的討論，我們可以發現孟子的思維方式，具體而微地展現古代中國心靈的一個重要側面。當代日本學者中村元在分析中國人的思考方法時，曾有一段深刻的觀察，他說：^②

中國人高度重視個性，並且按照他們的思維方法，來具體敘述表象的內容；所以他們自然愛好以具體形式表現的複雜多樣性。他們信賴感覺和依附感覺的立場，使他們對現象的複雜多樣性尤為敏感，而替代了對事物法則的把握，替代了對事物抽象地孕育著的統一性的把握。事物現象的特徵，是千差萬別的而不是千篇一律的。因此，信賴知覺表象和重視個別性的中國民族，自然對事物的多樣性特別敏感，並很少去考慮有關規制事物多樣性的普遍妥當的法則。

中元村在這裏所說的「以具體形式表現複雜多樣性」，正是我在這裏企圖分析的「具體性思維方式」。這種思維方式在孟子論述中，以(一)類推論證及(二)歷史論證這兩種具體方式展現。

在孟子的「具體性思維方式」中，不論用來進行類比思考的具體事物（如白羽、白雪、犬、牛、原泉……等）或歷史人物與經驗（伯夷、孔子、三代……等），都儲藏著某種記號，可以經由孟子或其他解讀者加以解讀，而提煉出抽象觀念或命題。在這個意義下，這些具體事物或「歷史」都乘載豐沛的「意義」，而有待開發深掘，誠如孟子引孔子說：「其義則丘竊取之矣」（《孟子·離婁下·21》）。孟

^② 中村元，《東方民族的思維方法》（臺北：結構羣出版社，1989），頁150。

子甚至指出解讀歷史或古代典籍（《詩經》）的一個方法：「不以文害辭，不以辭害意。以意逆志，是為得之」（《孟子·萬章上·5》）。在孟子看來，「歷史」所乘載的「意義」並不能自我表白，它有待於讀史者的解讀，注入「意義」，才能使零碎而個別的歷史事件，貫串組合成為可理解而有意義的歷史圖像。法國人類學家李維一史特勞斯（Claude Levy-Strauss）曾分析這種思維方式說：「形象不可能是觀念，但是它可以起記號的作用，或者更精確些說，它可以與觀念同存於記號之中；而且，如果觀念還沒有出現的話，形象可以為觀念保留著未來的位置，並以否定的方式顯出其輪廓。形象是固定的，以獨特的方式與伴隨著它的意識行為相聯繫；即便記號與變成了能指者的形象都還沒有內涵，就是說，與概念不同，它們與同類的其他物體還不具有同時性的和理論無限的關係，但它們已經是可置換的（permutables）了，也就是說，已能夠與其他物體處於相繼的關係中——雖然在數量上還很有限。並且，如我們所看到的，它們只是發生於這樣的條件下，即總是形成一個系統，在此系統中影響著其中一個成分的變化將自動地影響所有其他成分：在這方面邏輯學家的『外延』與『內涵』不是兩個不同而互補的方面，而是一個相互關聯的整體。」^② 這一段話也可以正確地用來說明孟子「具體性思維方式」的精義。

（二）「具體性思維方式」所蘊涵的問題

但是，孟子的「具體性思維方式」在孟子思想系統內卻引起了一個問題：在「具體性思維方式」之下，孟子所注重的人的「歷史性」與他同樣強調的「超越性」存有緊張關係。

我們先從這個問題中的「歷史性」開始討論。

孟子的歷史思想充滿批判性，成為他批判性的政治思想的重要支柱。孟子生於「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城」（《孟子·離婁上·14》）的戰國時代（403-222 B.C.），他遊說諸侯以「不忍人之心」，行「不忍人之政」。他的民本政治的理念，使他對時代提出激進的批判，他肯定人民在暴政之下有革命的權力：「聞誅一夫紂矣，未聞弑君者也」（《孟子·梁惠王下·7》）。孟子政治思

^② 李維一史特勞斯著，李幼蒸譯，《野性的思維》（臺北：聯經出版公司，1989），頁27-28。

想的批判性，²⁹ 爲輾轉呻吟於專制荼毒之下的中國人指引奮鬥的方向，千百載以下一直是中國知識分子的永恒鄉愁。

但是，這種批判性很強的政治思想，與孟子以歷史思考爲中心的「具體性思維方式」互相強化其理論基礎。因爲孟子強烈的歷史意識，使他「言必稱堯舜」（《孟子·滕文公上·1》），他曾引《詩經》說：「詩云：『不愆不忘，率由舊章』，遵先王之法而過者，未之有也」（《孟子·離婁上·1》）。在孟子思想世界中，人深深地浸潤於「歷史」之中，而成爲「歷史人」，而在相當程度之內受到「歷史」軌轍的規範。孟子在與齊宣王（在位於 319-301 B.C.）討論齊伐燕之役的時候，就強調：「取之而燕民悅，則取之。古之人有行之者，武王是也。」（《孟子·梁惠王下·10》）。孟子又勸齊宣王說：「臣聞七十里爲政於天下者，湯是也。」（《孟子·梁惠王下·11》）孟子屢言「先王之道」，有其強烈的理想性格，對現實政治具有其批判性。孟子基本上是將歷史經驗視爲一種理想，而不只是將它視爲一個過去的事實。

說明了孟子歷史思想的批判性格之後，我們可以進而討論孟子思想中人的「歷史性」與「超越性」的問題。這個問題的產生，是由於孟子的思維方式一方面強調歷史經驗的重要，主張服從「先王之道」；但是另一方面，孟子卻又強調人的生命有其超越性的根據。孟子不僅消極地懷疑若干史實記載的正確性：「盡信書，不如無書，吾於《武成》取其二、三策而已」（《孟子·盡心下·3》），這段文字中的「書」並非泛稱，係指《書經》而言），而且更積極地宣稱：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」（《孟子·盡心上·1》），「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」（《孟子·盡心上·13》），認爲人之自我提昇，可以達到「聖而不可知之謂神」（《孟子·盡心下·25》）的境界，他一再地論證人都有其超越性。如此一來，人的「歷史性」與「超越性」如何調和或達到統一，就構成一個問題，因爲人的「歷史性」是受時空因素所宰制的，但孟子又強調人的「超越性」，而「超越性」卻具有某種「超時空」之性格，兩者之間的緊張性乃無法避免。換言之，在孟子思想中，人如何抖落歷史文化加諸人性的枷鎖，而將其超越性加以客體化（objectify）而落實在現實世界之中？爲了探討這個問題，我們必須進而分析孟

²⁹ 蕭公權師云：「孟子之功不在自出心裁創設其旨，而在重張墜緒於晚周君專政暴之時。於是孟子之政治思想遂成爲針對虐政之永久提議」，其說極是。見：蕭公權，《中國政治思想史》（臺北：聯經出版公司，1980），上冊，頁96。

子思維方式的另一個面向——「聯繫性思維方式」。

三、「聯繫性思維方式」：其根據、展現及其問題

(一)「聯繫性思維方式」及其宇宙論根據

所謂「聯繫性思維方式」是指孟子思想世界中的許多對應的兩極如「天」「人」、「身」「心」、「羣」「己」……等，都不斷為兩極，而構成聯繫性的關係。這種思維方式與中國古代「有機體」(organism)式的宇宙觀有密切關係，²⁴李約瑟稱之為「聯繫性思維」(“correlative thinking”)，²⁵史華慈(Benjamin I. Schwartz)稱之為「聯繫性的人為宇宙論」(“correlative anthropocosmology”)。²⁶

進一步來說，所謂「聯繫性思維方式」涵有二項基本假設：

1. 宇宙以及世界的各種範疇，基本上都是同質的。
2. 宇宙以及世界的各種範疇，都可以交互影響。

關於孟子的「聯繫性思維方式」的展開，我在下文將詳加論述。我在這裏想先指出的是，這種「聯繫性思維方式」是以「類」這個概念為其基礎進行的，因此，它與本文第二節所說的「類推思維」實有密切之關係。古代中國人將宇宙萬物加以分類，歸納各類的屬性，《周易·說卦》所說的：「乾，健也；坤，順也；震，動也；巽，入也；坎，陷也；離，麗也；艮，止也；兌，說也」，²⁷可以視為古代中

²⁴ Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, vol. 2: History of Scientific Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), p. 281.

關於中國宇宙論的研究成果，最近比較重要的有：

John B. Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology* (New York: Columbia University Press, 1984); Nathen Sivin, “On the Limits of Empirical Knowledge in the Traditional Chinese Sciences,” in J.T. Frazer et. al. eds. *Time, Science and Society in China and the West: The Study of Time V* (Amherst: University of Massachusetts, 1986); 黃樹民，〈傳統中國宇宙觀與現代民族學研究：兼談人類學與漢學〉，《人類學在中國的發展》研討會論文，國立臺灣大學人類學系，1989年9月。

²⁵ Needham, op. cit., p. 279.

²⁶ Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1985) p. 350.

²⁷ 高亨，《前引書》，頁618-9。

國文化對萬物類別及其屬性的總歸納。但是，值得注意的是，《周易·說卦》的作者再進一步指出，宇宙間的具體存在物，如君、父、玉、金、冰……等，均屬於「乾」；如地、母、布、釜……等，均屬於「坤」的範疇。〈說卦〉云：²⁸

乾為天，為圓，為君，為父，為玉，為金，為寒，為冰，為大赤，為良馬，為老馬，為瘠馬，為馵馬，為木果，坤為地，為母，為布，為釜，為吝嗇，為均，為子母牛，為大輿，為文，為衆，為柄，其於地也為黑。

在「乾」或「坤」的大範疇內的事物，因具有同質性，所以，相互之間互有聯繫性。古代中國這種聯繫性思維方式，不僅見之於中國哲學，也見之於中國古代神話思維之中。²⁹

這種「聯繫性思維方式」，並非孟子所獨創，它是自新石器時代以降中國的宇宙觀影響下的一種思維方式。近年來，國內外學術界關於中國宇宙觀的研究成果頗為豐碩，其個別論點雖有出入，但多指向類似的結論：中國古代的宇宙觀將宇宙現象分成若干範疇，加以分類，並認為不同範疇之間互有聯繫。《周易》中的八卦就是古代中國人對宇宙萬物所建立的類型學（typology）。對應於中國古代這種深信各個不同範疇互有聯繫的宇宙論，古代中國人的世界觀也認為「己」與「羣」、「家」、「國」、「天下」等社會政治範疇，也都互有聯繫，而且連續開展。我們可以說，孟子的「聯繫性思維方式」，是以這種宇宙觀為其根據的。

（二）「聯繫性思維方式」的展現及其問題

在孟子的論述中，「聯繫性思維方式」主要表現在以下三項具體命題之中：

1. 「自然」與「人文」兩個範疇之間具有聯繫性；
2. 人的「身」與「心」兩個範疇之間具有聯繫性；
3. 「個人」與「社會」兩個範疇之間具有聯繫性。

²⁸ 高亨，《前引書》，頁621-4。

²⁹ 鄧啓耀，〈前引文〉，頁44云：「在神話想像的類的排列中，我們也可以看到潛在的邏輯結構。即1）、在思維過程中，是遵循著一定的邏輯程序不斷推尋演進，由此及彼，由簡而繁；2）、在外延上，也有類似某些邏輯概念的各種關係，如並列關係、對比關係、對應關係、推延關係、矛盾關係、反對關係等等。」其說極精當。

以上第一及第二項命題，都深植於孟子著名的「知言養氣說」（《孟子·公孫丑上·2》）之中。我在拙著《孟學思想史論》（卷一）第二章對孟子「知言養氣說」中所呈現的生命觀將有詳細分析，^⑩所以在這裏不擬對這個問題加以細論，本節僅簡述孟子在論述人的生命本質的過程中，所呈現的思維方式。

「氣」是古代中國文化史最爲重要的概念之一。中國古代的醫學、哲學、兵學、倫理學，乃至藝術都受到「氣」概念的滲透。^⑪我們就古典材料加以歸納，就可以發現古代中國人對待「氣」，有四種不同態度。但是，不論是《易傳》的「二氣相應」說，或是巫祝卜史的「望氣」、「占氣」說，或是神仙家的「行氣」、「食氣」說，或是兵家的「延氣」說，他們的基本態度都是將「氣」視爲自然意義的事物，「氣」本質上不具有價值涵義，它屬於自然世界，而不屬於文化世界。正是在這種思想史背景之下，孟子所說的「浩然之氣」在思想史上佔有一個特殊地位。在孟子思想中，所謂「浩然之氣」就是原始生命完全理性化之後，所呈現的綜合的生命力。這種「生命力」固然指生理的綜合作用，是起於生理層面的活動，但是，它接受理性（或意志）的指導（孟子所說：「夫志，氣之帥也」），運行於身體之內（所謂「氣，體之充也」），一方面使生理（「氣」）與道德心（「志」，即「心」）不斷爲兩極；另一方面，又貫通精神（或形式）與物質（或內容）兩個層面。這種「浩然之氣」從一方面看，是屬於存有意義的自然世界的事物，孟子說：「其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間」（《孟子·公孫丑上·2》）就是指這項事實而言。但從另一方面來看，則「浩然之氣」又是屬於創生意義的文化世界中的事物，它與倫理學中的「義」和「道」互相配合，而且，如果欠缺了倫理內容，它就無法鼓舞興發（「其爲氣也，配義與道；無是，餒也。」）因此，不斷地凝聚理性的所謂「集義」工夫，就成爲「養浩然之氣」的重要工作。簡言之，在孟子思想的生命觀中，「氣」這個哲學範疇通貫存有論與倫理學兩個不

^⑩ 參看：拙著，《孟學思想史論》（卷一）（臺北：三民書局，1991），〈集釋篇〉第二篇，〈孟子知言養氣章集釋新詮〉，及〈論述篇〉第二章，〈孟子思想中的生命觀〉。

^⑪ 關於古代中國思想史的「氣」，參考：拙著，《孟學思想史論》（卷一）〈論述篇〉第二章，〈孟子思想中的生命觀〉。關於近人研究成果，參看《孟學思想史論》（卷一）第二章註(6)所列書目。最近關於這個問題最新的兩篇研究成果是：林巳奈夫，〈中國古代の遺物に表はされた「氣」の圖像的表現〉，《東方學報》，61號（1989年3月），頁1-93；坂出祥伸，〈中國古代の氣または雲氣による占い——漢代以後における望氣術の發達〉《關西大學中國文學會紀要》，第10號（1989年3月），頁1-24。

同的層次，並以倫理活動為其第一義，很能顯示古典儒學的人文主義精神。^{③②}

在孟子的養氣理論中，「氣」貫通於自然範疇與人文範疇，而且經過人文化成以後的「氣」將原始的、自然的「氣」加以理性化，遂打通物質的、有形的範疇（身體）與精神的、無形的範疇（心）之間的藩籬，使抽象的人格美可以具體化，可以被感知，這就是孟子所說的「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形」（《孟子·盡心上·38》）的理論基礎。^{③③}

在孟子以上的論述中，宇宙及世界的各個範疇如自然之「氣」、人文之「氣」、「身」、「心」都互有聯繫，交互作用，內外交輝，具體地展現了孟子的「聯繫性思維方式」。

孟子這種思維方式也再度展現於他對「個人」與「社會」關係的看法。簡單地說，孟子思想中的「個人」與「社會」之間構成一個連續而不是斷裂的關係。孟子認為從「個人」、「家庭」、「社會」到「國家」、「天下」，是一個層層展開的同心圓，每一個同心圓之間只是範圍上有大小，而沒有本質上的差異，而「個人」正是這些同心圓展開過程中的核心。孟子說：「人有恒言，皆曰『天下國家』。天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」（《孟子·離婁上·5》）。所謂「本」正是指「個人」之作為層層推廣的複雜的社會網絡的核心而說的。

因為孟子將「個人」與「社會」視為一個連續體，所以「擴充」乃成為孟子思想一個重要的概念。^{③④}孟子說人生而具有「不忍人之心」，這種道德心表現而為「惻隱之心」、「羞惡之心」、「辭讓之心」與「是非之心」等他所謂的「四端」。孟子說：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」（《孟子·公孫丑上·6》）孟子這裏所說的「擴充」這個概念，可以放在許多不同方面來講。在天人關係這一方面來說，「擴充」的工夫是指人透過對人本身的思考，可以對自然的理則有所了解，

^{③②} 關於詳細的論證，請參看：拙著，《孟學思想史論》（卷一）（臺北：三民書局，1991），〈論述篇〉第二章，〈孟子思想的生命觀〉。

^{③③} 楊儒賓最近對孟子的踐形理論，曾作深入的探討，參考：楊儒賓，〈論孟子的踐形觀——以持志養氣為中心展開的工夫論面相〉，《清華學報》，新20卷1期（1990年6月）。

^{③④} 關於孟子的「擴充」概念，最近石田秀實曾有極精彩的分析，參看：石田秀實，〈擴充する精神——中國古代における精神と身體の問題〉，《東方學》第63輯（1982），頁1-15。

所謂「知其心者，知其性矣。知其性，則知天也」（《孟子·盡心上·1》）的話，正是指經由「擴充」工夫而達到天人合一的境界。再就人的精神與身體的關係來說，孟子認為人可以經由精神的修養，不斷向外「擴充」而落實於、甚至於改變外在的形貌，孟子所謂「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形」（《孟子·盡心上·38》）這句話中的「踐形」，正是指經由「擴充」而達到身心一如的境界而言。

孟子的「擴充」概念也適用於「個人」與「社會」的關係。前引〈公孫丑上·6〉「苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足事父母」這句話，很能說明孟子所謂「擴而充之」的概念，就是為了在「羣」與「己」之間建立溝通的橋樑。在孟子思想中，不僅身心之間、天人之際構成一種連續性關係，在羣己之間也形成一種連續體。⁵⁵ 在孟子的論述中，「個人」與「社會」並不是互不相涉的兩個範疇。相反的，它們是互有聯繫的範疇，前者是根本，後者是其延伸。

論述至此，我們必須再進一步指出：孟子這種「聯繫性思維方式」潛藏著兩個嚴重的方法論問題：

第一個問題是：「聯繫性思維方式」與李約瑟所說的中國宇宙觀中的「有機體論」（organism）具有深刻的關係。這種「有機體論」將宇宙與世界中的各個範疇都當作是同一個有機整體的部分，互相聯屬，交互作用。但是，在諸多「部分」或「領域」之中，那個「部分」或「領域」才具有自主性呢？在對稱的「部分」或「領域」之間，何者具有優先性呢？從孟子思想體系看來，孟子對這兩個問題的回答可能是：「人」（相對於「天」而言）、「心」（相對於「身」而）、「己」（相對於「羣」而言）等這些「部分」或「領域」才具自主性，因為人自己才是價值意識的創發者，人具有自主性的意志，不受外在環境的支配。因此，「人」、「心」、「己」等範疇對「天」、「身」、「羣」等範疇就具有優先性。就孟子對人的價值內在與意志自主的肯定而言，孟子學的根本精神正在於唐君毅所說：「興起一切人之心志，以自下升高，而向上植立之道。」⁵⁶ 人的尊嚴由此獲得絕對的肯定。與荀子（fl. 298-238 B.C.）相較之下，孟子所走的一條比較內斂，注重個人修養的途徑。孟學的長處在此，短處可能也伏因於此。

⁵⁵ 關於詳細的論證，參看：拙著，《孟學思想史論》（卷一）（臺北：三民書局，1991），〈論述篇〉第四章，〈孟子思想中的羣己關係〉。

⁵⁶ 唐君毅，《中國哲學原論——原道篇卷一》（臺北：臺灣學生書局，1976），頁212。

第二個問題則是：「聯繫性思維方式」與上文所說的「具體性思維方式」，在孟子系統裏如何調和或統一的問題。

在我們分析孟子以歷史論證為基礎的「具體性思維方式」時，我們已經看出：「歷史」在孟子的論述中是一個意義之網，「人」的歷史性（Historicality）極為強烈，乘載著豐富的人文經驗與意義。「人」被「歷史」所淘洗、所塑造、所積澱，「人」也在這種淘洗、塑造、積澱的過程中創造「歷史」。因此，「人」在孟子的思想中是一種現實的人，在具體而特殊的社經政治情境中從事生產進行活動的人。這是孟子的「具體性思維方式」必然獲得的結論。

但是，在孟子的「聯繫性思維方式」之中，人與超越的本體卻又具有一種感通的關係，孟子說：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」（《孟子·盡心上·1》），「人」與「天」原不相隔，而可以共生共感。這種具有超越性的「人」，可以把宇宙的「本然」（孟子所謂「天之道」），加以內在化，使它轉化為人日常生活的「當然」（孟子所謂「人之道」），而「誠」就是溝通「天道」與「人道」的動力。孟子說：「誠者，人之道也；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」（《孟子·離婁上·12》）。換句話說，在孟子「聯繫性思維方式」下的「人」，又取得了超越性，成為遊乎超越世界的、不食人間煙火的、「上下與天地同流」的「人」。這種意義下的「人」具有相當強烈的宇宙性格。

如此一來，人的歷史性與超越性應如何統一？這不啻是一場現實世界與超越世界之間的戰爭。從人的歷史性看來，孟子雖然強調人間現實活動的意義，但是，他卻也不能同意人只活在現實界之中，而成為「一度空間的人」。他一再鼓勵人自我提昇，自作主宰，以躍入「上下與天地同流」的宇宙境界。但是，從人的超越性看來，孟子雖然強調性善說的宇宙論或本體論根據，但他也時時關懷如何使這種人性的超越本體，在世界展現其自身，而成為一個客觀化的事實。用孟子的話來說，他也關心「天之道」之轉化為「人之道」這項事業。然而，細繹孟子的論述，對於如何才能完成這種轉化，以化解人的歷史性與超越性之間的緊張性，孟子並未提出論證，這又是孟子思維方式中所產生的一個方法論問題。

但是，值得我們進一步指出的是：就孟子思想系統而言，這項方法論或工夫論的問題並非不可克服。因為孟子所強調的「超越性」本質上是一種「內在的超越性」，孟子認為愈深入自己的本性，就愈能與宇宙最終的實體（如中國古典所見的

「天」或「道」)冥契，而達到一種天人合一的境界。以馬王堆漢墓帛書《五行篇》為代表的孟子後學，也繼承並發揮孟子這種「內在的超越性」的看法。^{②7} 孟子思想中的「超越性」，不是如猶太——基督教思想傳統中的「上帝」的「外在的超越性」。因此，孟子思想中這種「內在的超越性」與上文所討論的「歷史性」之間，雖然必有緊張性，但是孟子可能認為這種緊張性並不是絕對不可克服的對立或困局。這一點也許是他對這種緊張性問題討論不多的主要原因。

四、結 論

孟子的學生公都子曾轉達當時人對孟子的批評而問他說：「外人皆稱夫子好辯，敢問何也？」孟子的反應是：「予豈好辯哉？予不得已也」，接著他歷數大禹、周公、孔子（551-479 B.C.）的貢獻，重申「我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者；豈好辯哉？予不得已也。」（《孟子·滕文公下·9》）孟子面對一個他心目中的「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下」的時代，汲汲於申論他所持王霸之辨、義利之別的主張，拒楊墨，駁農家，批告子。孟子申論他的主張，駁斥他的論敵，有一套思維方式作為其理據。

從本文的分析之中，我們發現：「具體性思維方式」與「聯繫性思維方式」是孟子進行論述的重要基礎。前者使孟子在鋪陳他的論點時，能以具體性展現多樣性與複雜性，並使抽象原則皆有其具體之理據，即事而言理，達到理事圓融之境界。這種思維方式的展開，又可細分為「類推論證」和「歷史論證」兩類，孟子靈活運用，證成他的主張；後者則使孟子能看到生命的複雜性與超越性，使他論述中的人不論為現實的奴役，而能自我提昇，「上下與天地同流」。這兩種思維方式的交互運用，加強了孟子的說服力，千百載以下讀者展讀《孟子》這部書，仍為孟子的盈胸浩氣與無礙辯才所感動興發！

^{②7} 關於這一點的詳細論述，參考：拙著，《孟學思想史論》（卷一），〈論述篇〉第三章，〈孟子後學思想中的心身關係——以馬王堆漢墓帛書《五行篇》為中心〉；Chun-chieh Huang, "On Five Activities from Ma-wang-tui: The Mind-body Unity and Its Manifold Significance," *Proceedings of the National Science Council* (Part C), Vol. 1, No. 1, Jan., 1991.