

戰國中期儒家「仁義禮智」內涵的轉變

涂艷秋*

摘要

「仁義禮智」這組概念，在春秋時似乎尚未出現，《論語》和《左傳》中都還沒有將仁、義、禮、智合成一組概念的記載。但到了戰國中期，儒家已經將這四個字合在一起並且賦予它們一定的內容和意義。這個情形可由《郭店楚簡》和《孟子》的記載得知。

《郭店楚簡》中的「仁義禮智」存在於「四行」和「五行」兩種方式當中，「四行」中的「仁義禮智」側重於社會規範的一面，而「五行」中的「仁義禮智聖」，則重在內在道德規範的一面。「五行」通過「聖」和「智」的作用，反省到道德規範與人性、天道間的關係，從而使這五種德行，不再只是社會規範，而是天道人性的自然呈露。

由於「五行」經過「形於內」的工夫後，會個別的與天道連結，形成各自獨立的五種德行；這五種德行雖然都十分美好，但當面臨人生種種複雜的境遇時，難免發生顧此失彼的現象。例如：古有叔嫂不相問之禮，但面臨嫂失足落於井時，為叔者當不當伸手相援？〈五行〉的作者顯然考慮過這方面的問題，所以提出「慎獨」的主張，讓五者合而為一。到了孟子時，他直接將仁義禮智納入人性的基本結構當中，一方面免除五行「形於內」時，向內追尋道德根源時的繁複步驟，另一方面避免五行各自為政所帶來的困擾。

〈五行〉的作者為了替道德尋找內在的依據，藉助的是「智」與「聖」兩種方法。孟子則將仁義禮智視為「四端」存在的基礎，而又將四端統稱為「心」，如此一來「心」的活動即是仁義禮智的外顯。另外他又認為「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」，由此可知仁義禮智即是天理內在於人心的形式。因此他不再需要經由「聖」「智」的歷程，才能為仁義禮智找到形上的基礎。「聖」因此不再需要，在孟子一書中，「聖」從聽之以心的方法，和由之而得的德行，轉變成理想道德的實踐者——「聖人」。而「智」也不再具有見賢人知其為賢人的意思，轉而成為在判斷是非時，能以人性中最基礎的親親與敬長作為考量的那把尺，在分別對錯時，能以仁義作為標準，反問自己這樣做心安不安的智慧。

就孟子而言，他不需要〈五行篇〉中的「聖」與「智」，但他卻需要能夠強力反思的「思」與「求」。用以反省「心」的內涵，心的放失，與仁義禮智的擴充。

吾人觀察「仁義禮智」從郭店楚簡中代表社會規範的「四行」，到經由「形於內」的

* 國立台北教育大學語文與創作學系教授

歷程，尋找到人性中的基礎與天道的依據後的「五行」；再到孟子時直接將它視為人性中的基本結構，這個轉變可說明思孟學派的儒家仁義禮智逐步內化的軌跡。

關鍵詞： 孟子、郭店楚簡、五行、四行、仁義禮智、形於內

The Transformation of “Jen, Yi, Li, Chi” from *Kuo Dian Chu Chien* to *Mencius*

Tu Yen-Chiu*

Abstract

The set of concept of “Jen, Yi, Li, Chi” (Benevolence, righteousness, ritual and wisdom) still did not emerge as main thoughts in the times of the Spring and the Autumn. “*The Analects*” and “*Biography of Zhuo Shi*” did not have any record about Jen, Yi, Li, Chi as a whole. It was not until the mid period of the Warring State that the Confucians integrates them and provides a content of a certain meaning. This can be seen from the records of “*Kuo Dian Chu Chien*” and “*Mencius*”. But did each have the same views on Jen, Yi, Li, Chi?

The Jen, Yi, Li, Chi in “*Kuo Dian Chu Chien*” was comprehended in terms of the Four Elements and Five Elements. The Jen, Yi, Li, Chi expressed in the Four Elements emphasizes the establishment of social rules. But the Jen, Yi, Li, Chi, Sheng expressed the Five Elements indicates the establishment of inner moral rules. Through the function of Sheng and Chi, it reveals the resemblance of The Five Elements and Humans as part of the Heaven. It then elevates these Five Elements from social rules up to the level of natural emanation of humans as part of the Heaven.

These Five Elements combine with the way of Heaven respectively by means of the spiritual efforts from within. Thus Five Elements as virtues take shape. These Five Elements, though perfect, were impossible to be equally emphasized in face of the various troubles of life. For example, what should a man do when his sister-in-law gets drowned according to ancient ritual? Chang Rang identified these five as one. But Mencius viewed Jen, Yi, Li, Chi as the foundation of human nature. It can thus achieve his philosophy of the Five Elements by omission of the process of inner moral efforts, and it can also eschew the disturbance caused by the fragmentation of that five.

Mencius saw Jen, Yi, Li, Chi as the basis of the Si Duan (Four Cardinal virtues), and identified these four as “mind” which precisely displays the virtues of Jen, Yi, Li, Chi.

The presentation of mind enables Mencius to contemplate the content of mind and

* Professor, Department of Language and Creative Writing, National Taipei University of Education

waning and expression of it through “reflection” and “pursuit”. There is no need to experience the process of Sheng and Chi.

Through the social rules of the Five Elements Jen, Yi, Li, Chi find out the basis of human nature and the way of Heaven by means of the process of inner moral efforts.

In the thoughts of Mencius, it was the basis structure of human nature. Transformation effectively helps us trace origin of Jen, Yi, Li, Chi back to early Confucianism.

Key words: *Mencius, Kuo Dian Chu Chien*, the Five Elements, the Four Elements, Express from within

戰國中期儒家「仁義禮智」內涵的轉變¹

涂艷秋

壹、前言

一般認為 1993 年冬發現的湖北省荊門市郭店一號楚墓，墓葬的時間不會晚於公元前三百年。墓中簡書的成書年代應當都早於這個時間，而這段時期恰好是孟子活動的後期，學者們據此推論墓中書籍應該都是孟子生前所能見到的。由於《孟子》七篇是孟子晚年才撰作的，因此郭店竹簡典籍的成書也應早於《孟子》的成書²。換句話說竹簡的時代是介於孔子到《孟子》之間，所以這些簡書恰好可以填補孔、老到孟、莊之間文獻上的闕漏，同時作為觀察戰國中期儒道思想發展的材料。今試以「仁義禮智」為對象，檢視從郭店楚簡到孟子間的轉變，期望填補由孔到孟子間三百年來儒家發展中的一小片段。

自從龐樸在〈竹帛《五行》篇與思孟五行說〉中提出孟子的：「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也³」。其中「聖人之於天道也」一句，應作「聖之於天道也」的說法，使得「仁義禮智」這組概念與「仁義禮智聖」五行的概念發生了聯結，令人不禁想問，《孟子》一書中真的有「五行」的概念嗎？如果有為何除了龐樸極力澄清的這段之外，就無法發現其他的文獻資料？

姑不論孟子是否有「五行」說的理論，但孟子經常使用「仁義禮智」這組概念卻是不容置疑的。這組概念在郭店楚簡中稱之為「四行」，但孟子所謂的「仁義禮智」真的是「四行」的延伸嗎？「四行」在楚簡中屬於人道與「善」的範疇，而「五行」則屬「天道」與「德」的範疇，孟子用仁義禮智作為四心背後的道德本質，又認為「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣」⁴，顯然心所具之眾理是出自於「天」，看來又與「五行」

¹ 本篇論文曾於 2008/12/05 發表於中興大學「2008 經學與文化研討會」，會中承蒙郭鶴鳴教授不吝賜正，會後又蒙季旭昇教授指導，使本文得以順利修正，再次向郭教授及季教授致最深的謝忱，同時感謝學報送審的三位審查委員，給與艷秋的指導，讓筆者修正時能有依循。

² 李學勤，《先秦儒家著作的重大發現》，收於《郭店楚簡研究》，中國哲學第二十輯，遼寧教育出版社，（1999 年 1 月第 1 版第 1 次印刷），頁 15。

³ 《孟子集注·盡心章句下 24》，收入《四書章句集注》，台北：學海出版社，（1991 年 3 月再版），頁 369。

⁴ 《孟子集注·盡心章句下 24》，收入《四書章句集注》，台北：學海出版社，（1991 年 3 月再版），

較為接近，但孟子為何要獨棄「聖」，而取「仁義禮智」四者？「仁義禮智」四個概念從〈五行篇〉到《孟子》間有何轉變？

貳、「四行」與「五行」的分別

「仁義禮智」這組概念，在春秋時似乎尚未出現，《論語》和《左傳》中都還沒有將仁、義、禮、智合成一組概念的記載。但到了戰國中期，儒家已經將這四個字合在一起並且賦予它們一定的內容和意義。這個情形可由《郭店楚簡》和《孟子》的記載得知。楚簡中的「四行」和「五行」都提到了仁義禮智，以下分別說明之。

一、「四行」與「五行」的內容

郭店楚簡〈五行篇〉的開頭便指出「四行」和「五行」的內容，所謂：

五行：仁形於內謂之德之行，不形於內謂之行。義形於內謂之德之行，不形於內謂之行。禮形於內謂之德之行，不形於內謂之行。智形於內謂之德之行，不形於內謂之行。聖形於內謂之德之行，不形於內謂之行。德之行五，和謂之德；四行和謂之善。善，人道也。德，天道也。⁵

此處作者提出了「四行」和「五行」兩個概念，至於概念的內容則必須等到第 28 簡到 31 簡才有完整的說明。27~28 簡云：

聖人知天道也，知而行之，義也。行之而時，德也。見賢人，明也。見而知之，智也。知而安之，仁也。安而敬之，禮也。聖，知禮樂所生也，五行之所知也。和則樂，樂則有德。⁶

從 27 到 28 簡的內容看來，「五行」的內容包含聖、智、仁、義、禮五者，而以「聖人知天道也」為基礎，而五者「和則樂，樂則有德」，竹簡的作者用「德」來概括「五行」和的狀況。

30~31 簡云：

見而知之，智也；知而安之，仁也；安而行之，義也；行而敬之，禮也。仁義禮

頁 349。

⁵ 荊門市博物館編〈五行釋文注釋〉，收入《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社。（1998 年 5 月第一版第一刷），頁 149。

⁶ 荊門市博物館編〈五行釋文注釋〉，收入《郭店楚墓竹簡》，頁 150。

智之所由生也，四行之所知也；和則同，同則善。⁷

從 30 到 31 簡則可以清楚的看出，所謂的「四行」是指智、仁、義、禮四者，此四者「和則同，同則善」。竹簡的作者用「善」來標示「四行」和的結果。

二、「形於內」與「不形於內」

從表面上來看，「五行」和「四行」最大的差別在於「聖」的有無。龐樸對此的解釋是「蓋『聖』乃一種德行（heng），不是善行（xing），只能形於內，不能『不形於內』。縱或有眾不能形聖德於內，亦無損其為『德之行』，故曰：不形於內，謂之德之行。」⁸

除了「聖」的有無以外，第一簡還以「形於內」和「不形於內」來區別「四行」和「五行」。所謂的「形」究竟是意味著什麼？按《說文》云：

形，象形也，从彡，开聲。⁹

王筠《說文句讀》云：

韻會引無形字，雖是而不得許君之意，今人之用形字也，以靜字為本義，動字為引申之義；古人之制字也，則以動字為本義。何也？人之形不止於須髮，而字從彡可知。〈說命〉曰：「乃審厥象，俾以形旁，求于天下」乃其本義。形者，圖畫也，故從彡；部首下所謂畫文也，而在天成象，在地成形，則引申之義矣。¹⁰

徐灝《說文解字箋》則云：

按象形者，畫成其物也，故從彡。彡者，飾畫文也，引申為形容之稱。《廣雅》曰：「形，見也」，鄭注《樂記》曰：「形，猶見也」，案見讀如今俗現字。¹¹

從文字上來看，「形」的字義是「象形者，畫成其物」，也就是吾人因看到某種外在的事物，而後將他畫出來的動作。這個動作的目的在重現其物。所謂的重現其物，若是

⁷ 荊門市博物館編〈五行釋文注釋〉，收入《郭店楚墓竹簡》，頁 150。

⁸ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，台北：萬卷樓圖書公司，（民國 89 年（2000）初版），頁 30。

⁹（漢）許慎撰、（清）段玉裁注：《說文解字注》，台北：洪葉文化圖書公司，（1999 年 11 月增修一版一刷），頁 429 上，九上，彡部，「形」。

¹⁰（清）丁福保：《說文解字詁林正補合編》，台北：鼎文書局印行，（缺出版年月），頁 1009 上，九上，彡部，「形」。

¹¹（清）丁福保：《說文解字詁林正補合編》，頁 1008 下，九上，彡部，「形」。

在具體事物上那是畫下或表現出此物，但若是對抽象的「仁義禮智聖」要如何重現之？

當吾人要將一物「形於內」時，事實上意味著此物已經存在著，否則我們怎能將它「形於內」？如果從簡1來看，〈五行篇〉所要「形於內」的內容，是「仁義禮智聖」五者，假如這五種不先存在，那如何將它們「形於內」？如果它們已經存在，那是存在於何處？以何種形式存在？郭店楚簡對於此方面並未有說明，但是帛書〈五行篇〉在「目（侔）而知之，謂之進之」的〈說〉部分，卻有詳盡的解釋，所謂：

循草木之性，則有生焉，而無好惡；循禽獸之性，則有好惡焉，而無禮義焉。循人之性，則巍然知其好仁義也。不循其所以受命也，循之則得之矣，是目（侔）之已，故目（侔）萬物之性而知人獨有仁義也。¹²

雖然帛書〈說〉的部份，可能是較晚出的文獻，但它卻代表這個學派對〈經〉這個部份最早的解釋，它的解釋並未悖離〈經〉的精神，所以我們以之來補充〈經〉的部份。從〈說〉的解釋看來，仁義之屬的五行是人受命於天所得的天性，這從天而來之性，人內在於人之中，成為人性的基本內容，這樣說來仁義禮智聖本來就內在於人性當中，那又何必「形於內」呢？對於這個問題〈說〉也沒有直接解釋，但卻和〈經〉一樣指出必須經過「循」的工夫，才能「得之」。這個「循」的工夫，即是「形於內」的過程。由此可知「形於內」的「形」不是一種自外向內的形塑，而是一種自人性直達天道的自明過程。相反的「不形於內」應該就是缺乏這段向內迴溯與建構的歷程。所以「四行」與「五行」的差別之一，就是前者的仁義禮智沒有向內迴溯，所以沒有以人性、天道為依據，吾人在實行仁義禮智時，只是依據社會規範照章行事而已。但後者的仁義禮智因為經過反省與內尋的工夫，所以不再只是依據社會規範而行事，他們明白這些規範的原理原則，也明白這些原則與人性、天道的關係，所以由五行所出的道德行為是有根有基，知其然也知其所以然的。

參、「五行」的建構歷程

如果說「五行」是受之於天而又內在於人的「人之性」，那麼為何還需要「形於內」才能成為「德」？楚簡認為天授與人的「命」，人必須經由「形於內」的向內工夫，才能明白受命的內容，同時也要經過另一層的「形於內」才能將這內容實踐在生活當中，若沒有經過這兩層的「形於內」，吾人根本無法了解人性豐富的內涵及天道所命予的內容。關於「形於內」，楚簡一方面強調思的重要，一方面分由兩層來建構。

¹² 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 79-80。

一、反「思」的強調

〈五行篇〉在說明「形於內」的過程中，首先強調反「思」的能力。一個人如果缺乏反思的能力，一味向外爭逐，不論逐名或逐利，都無法向內透視自己內在的本性。楚簡引用《詩經·周南·草蟲》之詩說道：「不仁不智，未見君子，憂心不能懌懌；既見君子，心不能悅」來說明人若不向內反省，則不知生命的缺乏，不知憂慮自己未為君子，德有不足；不知進德的方向修己的方法。這種人未見君子時，不知憂自己無「德」，既見君子，也不知欣悅找到明燈，可以指引方向，可以有所依歸。

〈五行篇〉強調「反思」的目的，除了要說明君子憂慮自己未能成德的動機層面，以便進行下一個成德的步驟外，更要進一步說明只有通過「反思」的動作，人才能了解人性的內涵。所謂「仁之思也精（清）」、「智之思也長」、「聖之思也輕」¹³，如果沒有經過反思的過程，則不知人性中的「仁」不是一般所謂的愛，「智」不是為己算計的智，而是上連於天，下形於人的道德情感與理智。倘若「仁」是一般的愛，那麼愛是令人盲目的，「仁之思」就不會呈現明澈精熟的圓潤；「智」若專用於己身，則只會自私自利的盤算，但若考慮的是眾生的利益，盤算的是天下的苦難，那麼「智」的範圍不會自限於一己、一時、一地，而會以天下蒼生為計慮的對象，因此「智之思也長」。由此可知這份「思」是立足於天道，從而反省人性內涵下所做出的解釋。帛書〈說〉的解釋為「思也者，思天也」¹⁴即是最好的證明。

二、兼顧內外兩層

「五行」「形於內」的過程，大抵可以分為向內貞固與向外實踐兩部分。向內貞固的方面是指吾人經由反思明白天道與人性間的關係之後，努力的將天道存養於心中，使他成為吾人生命的主導，這個過程即是向內貞固。至於向外實踐則是指吾人順從貞定於內的「五行」指導，將他落實於實際的生活中。「五行」篇的作者認為所謂的「形於內」，必須向內貞固，而後向外實踐，方才是真正的「形」諸於內。以下分述之。

(一)向內貞固

「五行」的作者認為吾人只要「循其所以受命」，就可以明白人之性是「好仁義」的。正因為仁義是人性的內容，所以只要以它為基礎，人類的行事判斷就可以合乎天理人性，就能夠心「安」理得。

但如何讓「仁」能夠主導心思意念的方向呢？五行篇的作者云：「仁之思也精（清），精（清）則察，察則安」，由於「仁」是對人的愛，以這份不忍傷人害人的心為起點，任何計慮謀劃都不至於糊塗失當，不失當方能準確的判斷；有了正確的判斷，方有恰適的行為。凡所行皆得其宜吾人才能心安理得。

¹³ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 35。

¹⁴ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 35。

能夠心安理得，是因為吾人已經將所認同的「仁」，拿來作為行事為人時的準繩，在「仁」的指導下，「清」與「察」雖說是對外界事物的洞悉與明察，何嘗不是對內心雜欲與私念的認清與細究呢？

「智」的形於內則必須要求「其思也長」，所謂「智之思也長，長則得」，此處所謂的「長」不是只考慮計量時面面俱到，而是指見賢人「遂知其所以為之」，這種知其然且知其所以然的智慧，這種智慧的特色是能掌握事物背後的規律，對儒家而言這個規律即是天道，「智」即是以天道為根據來考慮來謀劃人間的事物。

至於「聖」向內貞固的歷程是經由「輕」的過程，「聖之思也輕，輕則形」一語中所謂的「輕」，龐樸引中庸的「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也」的聖人境界來說明，但要到達這個境界之前，卻需要有一段敞開自己，聽聞天道，內化於心的歷程，經過這段「聖」聽的歷程，吾人才能自然而然的以天道為思、為語、為行的準則，當吾人能因「聖」而將天道作為道德的形上依據後，且自然的流於言行當中，即是「聖」形於內的時候了。帛書〈說〉的解釋為「思也者，思天也，輕者尚矣」¹⁵可為證明。到這個階段吾人即可說所有的道德規範皆出自人心，而不是僅僅為了維持社會運轉而設置的制度與規範而已。

郭店簡從這三方面來說明「五行」形於內的向內歷程。至於「義」，竹簡以「不直不泄」來說明，帛書〈說〉云：「不直不泄，直也者，直其中心也」¹⁶，「直其中心」即是以天道修正內心的自律行為，使自己能不偏不頗的依中道而行。「直其中心」的直不只是以隱括修正自己的行為，也是一種「辨明」心中價值的態度；所謂「中心辨焉而正行之，直也，直而遂之，泄也。」而「禮」的部分，竹簡則以「不遠不敬」來解說，「遠」在此是依天道而拉出人我之間合宜的距離，不使過份親密導致褻玩無禮或過於疏遠而不盡人情。凡此二者都是以天道為根基，在「義」的「形而內」部份，是以天道做為辨別是非的標準，再之以之做為修正的依歸所構成的。而在「禮」的部份，則是以天道為內心的那把尺，用以決定親疏遠近的距離，以及適當的行為。

凡此種種莫不是不以天道為圭臬，以人性為回應的主體，期望將天道授命於人的部分，通過「形」的過程，彰顯於人心，從而成為「心」發令時的原理原則。

(二)對外實踐

由於「五行」「形於內」的部分；一方面強調向內貞固價值根源，另一方面強調實踐的部分，五行篇的作者認為兩者兼具，才是完成「形於內」的工作。實踐的部分其實是以內心已完成的型塑部分為基礎的，例如「仁」的部分由「清」到「安」，已完成了仁向內貞固的歷程，但作者認為形塑於內心的理則必須能在生活中踐行，才是真正的「形於內」；因此他說：「安則溫，溫澤婉。悅則戚，戚則親。親則愛，愛則玉色，玉色則形，

¹⁵ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 35。

¹⁶ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 47。

形則仁。」¹⁷「溫」龐樸解為「寬緩和柔」¹⁸，是說明澈圓潤的仁表現出來的態度是寬緩和柔的，而此一態度才能悅人、近人、親人、乃至於真正的愛人，當能普愛天下人時，使天下歸仁時，吾人才能呈現出溫潤玉澤的「玉色」，所謂的「玉色」即是孟子所說的「其生色也，晬然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」（盡心上）的境界，此時不論視聽言動無一不中規中矩，凡有所動皆能「從心所欲而不逾矩」。這才是真正的將仁形於內。

此處必須注意的是儒家雖然強調愛人，但絕不是無等差的兼愛，而是依親疏遠近自然形成合乎人性的等差之愛；所謂：「顏色容貌溫變也，以其中心與人變，悅也。中心悅焉，近於兄弟，戚也。戚而信之，親也。親而篤之，愛也。愛父，其繼愛人，仁也。」¹⁹帛書〈說〉的解釋為：

愛父，其殺愛人，仁也，言愛父而後及人也，愛父而殺其鄰之子，來可仁也。²⁰

儒家認為的愛必須先愛父而後推及他人，愛父之情超過愛其他的人，這是符合儒家所謂的「仁」，但如果愛鄰家之子超過了愛父之情，那就不符儒家「仁」的精神了。

「義」的形於內，除了強調「中心辨焉」明白人性天道的內涵，也明察當行、當為的部分，以「義氣」做為行為的法則，用它來修正己心，調整行為；在實踐層面則更強調始終如一死守善道的精神，所謂「不直不泄」，所謂「泄」，帛書〈說〉的解釋為：

泄也者，終之者也，弗受於眾人，受之孟賁，未泄也。²¹

「義」的「形於內」明顯的必須有一份大義凜然的精神，在「中心辨焉」的情況下，能產生一份「自反而縮，雖千萬人，吾往矣」的大無畏氣魄，絕不會因為懼於孟賁的勇力而退縮。除了不畏強圍之外，義的「形於內」還需具有「簡」的智慧，郭店簡云：「不以小道害大道，簡也」，帛書〈說〉解釋為：

簡也者，不以小愛害大愛，不以小義害大義，見其生也，不食其死也，然親執誅簡也。²²

這是說君子雖然見牛羊之生，不忍食其死後之肉，而有遠庖廚之仁者之心；但遇到大奸

¹⁷ 荊門市博物館編〈五行釋文注釋〉，收入《郭店楚墓竹簡》，頁 149。

¹⁸ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 36。

¹⁹ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 52。

²⁰ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 53。

²¹ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 47。

²² 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 56。

大惡、悖法亂紀危害人間者，仍會秉持大義而誅除罪犯。這是當仁與義衝突時，能知所簡別，維持善道的精神。

在執法的過程中，除了要有「不以小愛害大愛，不以小義害大義」的大仁大勇外，更要有明辨是非，知所判斷的「內在」法則，不會因為保全自己的生命而枉殺無辜，所謂「無罪而殺人，有死弗為之」的清明；同時在誅殺有罪之人時，能面對當誅殺的人，也明白誅殺的原因，所謂「知所以誅人之道而行焉」。²³真正的執守「義」內在法則的人，能不放縱惡者，不畏懼強權，不枉殺好人，不濫用權力。當一個人能做到上述的要求時，一位「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的大丈夫形象於焉產生。

義在向外實踐的過程中，也藉由維繫社會階層與秩序來達到「形於內」的目的。所謂「貴貴其等尊賢，義也」。龐樸對「等尊賢」的解釋為：「等尊賢，賢者有高下，依其等而尊之，曰等尊賢」²⁴總而言之，義的形於內除了明辨是非的理則外，也十分強調實踐的部分。實踐中一方面強調社會秩序的維持，另一面對破壞者則強烈的主張正義的申張。

「禮」的形於內，首先依據親疏遠近拉出一個適當的距離，這種距離乃是人內在情感距離的外顯，並非依據外在法律規範而制定，所以這是天之道授命於人，人性自然的呈現。相反的如墨子般的兼愛，在儒家看來，那才是違背人心的造作。禮的向外實踐即是立足於這份自然的距離，使吾人因距離而產生靜肅莊嚴的態度來，從而能夠莊重的看待事物、對待對方，進而產生莊嚴敬畏之感，不敢輕蔑也不敢僭越。

禮形於內的過程中，較難處理的是尊者對卑者的部分；卑者的不僭越不造次當然是守禮守分的表現，但尊者對卑者的尊重，同樣也是「禮」中重要的一環，所謂「尊而不驕，恭也」說的就是這部份。

三、以聖智為基礎

五行形於內的過程中「聖智」是最重要的一環。郭店竹簡云：

未嘗聞君子道，謂之不聰，未嘗見買人，謂之不明。聞君子道而不知其君子道也，謂之不聖，見買人而不知其有德也，謂之不智。²⁵

由上文看來「不聰」似乎是指從來沒有聽聞過「君子道」的人，但帛書〈說〉卻云：

²³ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 56。

²⁴ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 57。

²⁵ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 60。

「未嘗聞君子道，謂之不聰」同之（此）聞也，獨不色然於君子道，故謂之不聰。²⁶

魏啟鵬〈帛書五行校釋〉云：

色，顏面之色，〈說文·九上·色部〉：「色，顏氣也」色然于君子之道，謂聞道則面有齊莊溫潤之色也。²⁷

由此可知「不聰」並不是指未嘗聽聞君子道，而是聽而不聞，絲毫不為所動，不受影響。這樣子「不聰」似乎又與「不聖」相去無幾，因為郭店楚簡云：「聞君子道而不知其君子道也，謂之不聖」。但若從帛書〈說〉來看「不聖」絕不等於「不聰」，因為

「聞君子道而不知其君子道也，謂之不聖」。聞君子道而不色然，而不知其天道也，謂之不聖。²⁸

「不聖」強調的不是聞君子道後「色然、不色然」的問題，而是明不明白君子道與天道之間的關係，換句話說，「聰」的重點在於明白賢人之所以為賢的背後依據，而「聖」的重點則在於明白君子道的形上依據。所謂明白君子道的形上依據是指明白天道授命於人時將它豐富的內涵降於吾人身上，吾人因此分享了天道的內涵，而有與天道等同的人性，此性即是君子道賴以成立的形上基礎。聖所要理解的即是君子道與人、天之間那分關聯性，證明了君子道其實是天道在人身上的顯現方式，便能明白實踐君子道便是實踐天道。帛書〈說〉云：「聞之而遂知其天之道也，是聖矣。」²⁹

同樣的「不明」在郭店楚簡的說明為「來嘗見賢人，謂之不明」，似乎是指沒有見過賢人的意思。但帛書〈說〉的解釋是

「未嘗見賢人，謂之不明」同之（此）見也，獨不色然賢人，故謂之不明。³⁰

由此可知「不明」不是指沒有見過賢人，而是指遇見賢人卻不知他是賢人，這是種「視而不見」的「盲」。這種「盲」使人不知正確的行為，不明合理的規範，換言之就是不明白君子道。

當吾人把「不明」解釋為「為見賢人而不知其有德」時，似乎又與「不智」相同；

²⁶ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 52。

²⁷ 魏啟鵬，《帛書五行校釋》，頁 106。

²⁸ 魏啟鵬，《帛書五行校釋》，頁 61。

²⁹ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 63。

³⁰ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 61。

帛書〈說〉對「不智」的說明為：

「見賢人而不知其有德也，謂之不知」。見賢人而不色然，不知其所以之，故謂之不智。³¹

由此可知所謂「不智」是指見賢人行出合理且正確的行為，卻不知道這些行為背後所依據的原則，及其形上的依據。從這個角度來看，「不智」所要討論的問題與「不聖」較類似，它們都在討論君子道賴以存在的原理原則為何。

究明君子道與天道之間的關係後，吾人便為道德找到了人性上的依據，依此而行，不違人性、不悖人情，若「能進之，為君子，不（弗）能進也，各止於其裏。」³²所謂「能進之」〈說〉解為：「能進端，能終（充）端，則為君子耳矣」。從〈說〉的這段解釋看來，吾人很容易聯想到孟子所謂的「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣」，但郭店楚簡和帛書中都沒有提出四端一詞，也沒有指出「端」的具體內容，所以無法確切的說「進端」與「充端」究竟是指什麼？但從楚簡「能進之」一語，卻可以明確的知道作者認為確實的實踐君子道則可以為君子。成為一個集大成的君子後，便能掌握仁義禮智聖背後的原理。由於能夠掌握仁義禮智聖背後的原理原則，所以能將仁義禮智聖合而為一，不致於行仁而短智，行義而無禮，造成顧此失彼的狀況，在實踐的當中，君子能掌握其中中心原則，使五者相輔相成，這個情形楚簡稱之為「慎獨」。

集大成後的君子，已不必為個人的行為操心，他們轉而將心力放在兼善天下的一面，這方面首重「尊賢」，所謂：「君子知而舉之，謂之尊賢，君子從知而事之謂之尊賢」，³³楚簡的「尊賢」採取的是積極意義下的尊賢，也就是君子必須費力去尋找賢者，必須三顧茅廬，而不是等賢者自動上門，更不可以知賢而不舉，所謂「君子知而舉之，猶堯之舉舜，商湯之舉伊尹也；舉之也者，誠舉之也，知而弗舉，未可謂尊賢。」³⁴若是自己的地位無法像堯、湯這樣的舉用賢者，那也要能「師事之」。所謂：

君子從而事之也者，猶顏子、子路之事孔子也。事之者，誠事之也，知而弗事，未可謂尊賢也。³⁵

跟隨賢者學習，師事之，使天下人皆知其賢，也是種尊賢的方式。

綜合以上所言，吾人可以明白「五行」要形於內，一方面要強調個人的確實認知，

³¹ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 61。

³² 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 73。

³³ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 73。

³⁴ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 74。

³⁵ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 74。

另一方面必須要知行合一，將心中的所知實踐在日常生活中，使內在的認知符合人性的本質，使生活的實踐符合內在的認知才是「形於內」。

肆、「四行」的建構

郭店楚簡中的「四行」由於「不形於內」，所以不需經過「五行」形於內的過程。形於內的重大特質是通過聖智的作用找到「五行」賴以存在的根基，使得「形於內」後的實踐有根有基，每一個判斷、每一個行為都是知其然更知其所以然。

「四行」和「五行」最大的差別不在行為的有無，而在形上依據的有無，例如齊宣王見將以鑿鐘的牛穀鯨而過於堂下時，因見其生不忍見其死，所以「以羊易牛」。「以羊易之」的行為一方面說明了齊宣王的不忍之心，但另一方面也呈現出這份不忍知心的荒謬。此時因面對牛穀鯨而易之以羊，下回若聞羊哀嚎又不忍見其死時，要換什麼？如果鑿鐘的儀式存在，那麼總要有動物犧牲，齊宣王要如何裁奪？這個例子正足以說明「四行」的「仁」因為缺乏形而上的根基，所以會根據剎那湧現於心的「仁」而作出一個無法解釋的決定，同時因為這個舉動本身只是一個剎那間的反射動作，所以也無法根據它向下發展。同樣面對生命的死亡，羊的死難道不是和牛同樣是一條命的結束嗎？為何齊宣王偏愛牛而不顧及羊？如果連動物的生命都會珍惜，人的性命豈不是更應該珍愛？當齊宣王「興甲兵，危士臣，構怨於諸侯」時，難道沒想到過人民肝腦塗地、家破人亡的一面？不忍見牛死，難道忍見人亡？

如果不形於內指的是無法為這些行為找到形上的基礎，以致無法將它們一以貫之的串連起來，那麼帛書〈說〉解釋〈五行〉中「見而知之，智也」時，曾云：「見者，□也，智者，言由所見知所不見也」又當如何解釋？此處的「由所見知所不見」其中所謂的「所不見」是指同類型場合或事件，例如在家必須敬長，則知在鄉也必須敬長，敬齊魯之長，也知敬秦晉之長；也就是說「四行」中「由所見知所不見」是平面式的類推。但「五行」中「聖知」所知的卻不是「敬長」這個行為如何在其他場域的運用，而是明白敬不敬是源自於心性天道，以天道心性為根源而普敬一切長者，這是縱貫面的類推。

伍、「仁義禮智」在《孟子》書中的轉變

「五行」中的仁義禮智聖在郭店楚簡中被認為是一種「德之行」，龐樸說這是「一種無形的或形而上的天意，經人領悟而成行於人心，是為『德之行（heng）或是一種德行（heng）』」。³⁶由此可知「五行」是將形而上的天道「形於內」，而後現於外的德行；魏啟鵬也認為「五行，指德之行在五方面的修養及體現」。³⁷但到了孟子「五行」中他只取

³⁶ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 29。

³⁷ 魏啟鵬，《帛書五行校釋》，頁 4。

「四行」，獨漏「聖」，而「仁義禮智」在他的書中，有了明顯的轉變；其中只有一處用以指稱人倫間的關係外，其餘的都賦予他們豐富的內涵，清晰的意義，用以指稱人性的內在結構。以下分述之：

一、以「仁義禮智」說明人倫關係

《孟子》一書中，「仁義禮智」這組概念，通常都與四端連用，只有此處是與父子、君臣……相連，甚至還與「聖人」相連結，此段落的目的在於區別「性」與「命」，《孟子·盡心章句下》云：

孟子曰：「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」³⁸

在這個段落「仁義禮智」分別指人我間的關係，趙岐注云：

仁者得以恩愛施於父子間，義者得以義理施於君臣間，好禮者得以禮敬施於賓主，智者得以明智知賢達。善聖人得以天道王於天下³⁹。

古人以「仁義禮智」作為父子、君臣、賓主、賢達者之間相與的原則，不只表現在在日用倫常的孝養、敬長、尊賢、權衡等行為當中，連喪服制訂都必須以此為依據。《禮記·喪服四制》中云：

夫禮，吉凶異道，不得相干，取之陰陽也。喪有四制，變而從宜，取之四時也。有恩有理，有節有權，取之人情也。恩者仁也，理者義也，節者禮也，權者知也。仁義禮知，人道具矣。

其恩厚者，其服重，故為父斬衰三年，以恩制者也。門內之治，恩揜義；門外之治，義斷恩。資於事父以事君，而敬同，貴貴尊尊，義之大者也。故為君亦斬衰三年，以義制者也。三日而食，三月而沐，期而練，毀不滅性，不以死傷生也。喪不過三年，苴衰不補，墳墓不培，祥之日，鼓素琴。告民有終也，以節制者也。

資於事父以事母而愛同。天無二日，土無二主，國無二君，家無二尊，以一治之也。故父在，為母齊衰期者，見無二尊也。杖者何也？爵也。三日授子杖，五日

³⁸ 《孟子集注·盡心章句下24》，收入《四書章句集注》，頁369。

³⁹ （東漢）趙岐：《孟子注·盡心下》收入《十三經注疏》第八冊，頁253下。

授大夫杖，七日授士杖。或曰擔主，或曰輔病，婦人童子不杖，不能病也。百官備，百物具，不言而事行者，扶而起；言而后事行者，杖而起；身自執事而后行者，面垢而已。禿者不髻，偃者不袒，跛者不踊，老病不止酒肉。凡此八者，以權制者也。⁴⁰

《禮記》的這段經文透過喪服的設計，清楚地說明「仁」是父子間關係的表現，「義」是君臣間關係的說明，而「禮」則是賓主間關係的呈現，「智」為賢者的智慧的表露。

為父母服三年之喪是因為父子情深的緣故。父母既喪，人子食不知味，寢不安席，因此喪服之制衣不縫邊，寢苦枕塊。這個制訂純粹是根據父子之間的「仁」。但君臣間雖沒有父子間的深厚關係，人臣卻也須為國君服三年之喪，因為「君者，善群也。群道當，則萬物得其宜⁴¹」。群居生活得以推展，個人能力有所發揮，都有賴於國家的安定，國君的領導。所以國君對於家國與個人的重要性不亞於父母，如果我們為關係最親密的父母服三年之喪，那麼臣子也當為人倫之極的國君服三年之喪。雖然同樣是服三年之喪，但為國君所服的是並不是依據君臣間的深情厚誼，而是根據「貴貴尊尊」的原則制訂出來的。

至於賓主之分在喪服中尤其清楚，按著親疏遠進的分別，斬衰、齊衰、大功、小功的穿著自然區分出來。

至於服喪有期而盡，不可任傷悲無盡延續，這種理性的作法，則是「禮」的節制功能。而父在母喪時，為母服齊衰，不服斬衰；婦人童子即使遇父母之喪，也不能被授杖，因為「不能病也」，禿、偃、跛、老病者欲喪事實，都有權宜之方。這些都是「智」的運用。

由此可知當時以仁義禮智說明人倫關係，是一種普遍性的說法，孟子的說法與「恩者仁也，理者義也，節者禮也，權者知也」之說相去不遠。

二、以「仁義禮智」說明人性結構

由於「人之道」是由錯綜複雜的人際關係所構成，想要在這些關係中做到「稱情立文」，合情合理合時宜的表達內在的感受，實在不是一件容易的事情。基礎的禮儀制訂已不容易，萬一發生複雜的交錯情形，想要處處行禮得宜，時時讓人「安而行之」，而不會處於內外虧欠、左支右絀的情形，就更需要智慧的判斷了。

如果「仁義禮智聖」一方面是建構「五行」的歷程，另一方面又是「五行」效法的典範，我們不禁要問：假設「仁義禮智聖」所賴以存在的形上基礎，不是我們內在的本質也不是人性的必然結構，而只是外面種種的規範或是一個玄妙的天道，那麼我們有能

⁴⁰ (漢)鄭玄注、(唐)孔穎達疏：《禮記注疏·喪服四制》，收入《十三經注疏》第5冊，台北：藝文印書館，(出版年不詳)頁1032-1033。

⁴¹ 李滌生：《荀子集釋》，台北：學生書局，(1979年2月初版)，〈王制篇第九〉，頁180。

力建構這套「德」與「行」嗎？同時倘若這種結構不是人人都有的，那麼我們能保證人人都能完成「德」與「行」的理想嗎？「仁義禮智」若不是人性的基本內容，那麼吾人在不具備愛人的能力下，能擁有父子之恩嗎？吾人在不具分析力下，能分辨「其恩厚者，其服重」的道理嗎？吾人若不具判斷力，能決定「為君斬衰三年」嗎？吾人若無權變的能力，能夠依據守喪者的身心情況，而改變守喪的儀式嗎？相信在無分析、判斷與決定的能力下，即使遇到的是簡易的事件吾人都無法處理，更何況是遇到盤根錯節的情形。

孟子當年面對上述的種種問題，必定是反省到人們能處理這些問題，制訂這些典章制度，應該是因為吾人心中具備這些能力，人能愛人、能敬長，也是因為我們內在本質中具有愛人敬長的能力，否則怎能表現出這些行為？正如同沙子如果本身不含油脂，不管你如何盡力的壓榨，也不可能榨出油脂來，能夠榨出花生油的花生本身一定含有油脂。同樣的，人性當中若不具有「仁義禮智聖」的本質，又怎能做出合乎「仁義禮智」的行為呢？

孟子體認到的不只是吾人具有制定人倫規範的內在能力，他也體認到「仁義禮智」是吾人道德判斷的內在基礎，這可從兩個地方看出：

〈公孫丑上〉云：

由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。⁴²

又〈告子上〉云：

惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：「求則得之，舍則失之。」或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。⁴³

由以上二處可以發現：當孟子提出「仁義禮智」這組概念時，是與四端合在一起的，說明「仁」是惻隱之心發動背後的源頭，而「義」是羞惡之心發動的源頭，換而言之「仁義禮智」是比惻隱、羞惡、辭讓、是非更為深入、更為內在的人性結構。如果惻隱、羞

⁴² 《孟子集注·公孫丑上》，收入《四書章句集注》，頁 237-238。

⁴³ 《孟子集注·告子上》，收入《四書章句集注》，頁 328。

惡、辭讓、是非是起心動念時的道德情感，那麼「仁義禮智」則是道德情感賴以成立的形上基礎。因此朱熹說：

惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心統性情者也，端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。⁴⁴

依朱子的看法，惻隱、羞惡、辭讓、是非等道德情感發用的情況，是一般人自己感受得到的；然而當我們受外界影響，或受私欲蒙蔽時，本心的作用是無法透顯出來的；只有在我們除去人慾的干擾與外物的影響時，本心中的惻隱、羞惡等道德才能自然顯現出來。

道德情感的惻隱、羞惡、辭讓、是非等，都是「心」已發動後的情形，而仁義禮智則是「心」尚未發動前的狀態。也就是說「心」尚未起、未發動前即擁有「仁」、「義」、「禮」、「智」等本質，等遇到外境的觸發，則呈現為惻隱、羞惡、辭讓、是非之情。所以說「因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也」。

由於孟子視「仁義禮智」為人心的未發前的寂然狀態，所以是人的本然之性，因此他說：「君子所性，仁義禮智根於心」，⁴⁵所謂的「根於心」另一種說法即是「我固有之也」、「非由外鑠我也」。這個說法似乎是將郭店楚簡中「五行」形於內時，所賴以實踐的天道，具體的內化於人心，同時明確的指出仁義、禮智所對應的道德情感為何。

陸、心的放失導致「仁義禮智」無法彰顯

郭店楚簡「五行」篇中主張人受命於天，且自天獲得仁義之性，認為吾人只要「循其所以受命」，便可明白這個事實。但卻沒有人說明人既受命於天，稟有仁義之性，為何還需要經過「形於內」的歷程，才能將它表現出來？到了孟子，除了確切的指出天道具體存在於人心的方式為仁義禮智外，也指出了天道既然存在於人心，卻還會發生「不形於內」，或者為惡的情形，原因在於心有被「放失」的可能。「放失」的情況在孟子而言有兩種，一是心被蒙蔽，二是主權旁落。

一、心被蒙蔽

孟子論及「放失」時主要是用牛山濯濯的比喻來說明，他用斧斤伐之、牛羊又從而牧之來表示良心的放失，但不論是斧斤或是牛羊的放牧，對草木而言都是自外而來的傷害，這些外在的力量，如何傷害到內在的「心」呢？孟子曰：

其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所

⁴⁴ 朱熹：《孟子集注·公孫丑上》，收入《四書章句集注》，頁 238。

⁴⁵ 《孟子集注·盡心上 21》，收入《四書章句集注》，頁 355。

息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？⁴⁶

按「旦旦而伐之」與「旦晝之梏亡」，這些人為因素不外乎是貧賤、威武、富貴等的威逼與利誘，環境的困難與人欲的貪婪是使得吾人漸離本心的主要原因。孟子認為我們的離棄本心不是立即性的轉變，而是一個日侵月蝕下，緩慢失去的歷程。在這當中容或有「平旦之氣」與「夜氣」的產生，也在白天我們與外物接觸之後再次消失。

仔細推敲起來，這種消失似乎不是心喪失了本性，而是心受到矇蔽，若是本性會喪失，那就不會在「旦旦而伐之」與「旦晝之梏亡」之後，還產生「平旦之氣」與「夜氣」的情形。貧賤的磨難，威武的相逼，富貴的誘惑，都是使我們忘卻應該拿出「仁義禮智」那條準繩來衡量，應當反躬自省的問一問，如果這樣做，我心安嗎？貧賤、威武與富貴的影像大到遮蔽一切，所以「仁義禮智」這條繩墨就被棄置不用，道德主體無法挺立，生命自然就被人慾所主導。

二、主權旁落

孟子說明本心放失的另一個觀點是生命方向主導權的旁落，孟子認為「心之官」與「耳目口鼻之官」都擁有主導生命方向的能力，所謂：

鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。⁴⁷

孟子對於人心的放失的救濟之道，首重大體小體的分辨，其次強調「思」的作用。大體是「心之官」而小體則是「耳目口鼻之官」。耳目口鼻這組感官沒有「思」的能力，它們一旦取得了生命方向的主導權，那麼吾人就會陷入「物交物，則引之而已矣」的情況，只能縱身慾海，隨之浮沉了。但是如果是「心之官」取得生命方向的主導權，那麼可以「思」的心就會發揮「先立乎其大者，則其小者弗能奪也」的功用，使道德主體成為自然生命的引導者，以道德生命來引導感官知覺，以道德價值作為判斷與衡量的標準，這樣自然不會無止無盡的流轉於紙醉金迷，物欲橫流的情況。

所謂的「思」是指道德判斷而非思考認知，當心能夠擺脫耳目口鼻之欲時，才能發

⁴⁶ 朱熹《孟子集注·告子上》，收入《四書章句集注》，頁 331。

⁴⁷ 朱熹《孟子集注·告子上》，收入《四書章句集注》，頁 335。

揮道德判斷的能力，這種判斷依據的是與生俱來的良知良能⁴⁸，也就是五行中那「形於內」的天道。這份道德的判斷不僅在「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。」⁴⁹當中發揮指導的功能，也在「生，亦我所欲也，義亦我所欲也」二者不可得兼時表現出主體性的堅持。

對孟子而言，仁義禮智沒有內化的必要性，但心卻需要找回主導地位，消除掉來自耳目口鼻與外界的障礙。

柒、「仁義禮智」的存養之道

〈五行篇〉在論及「五行」「形而內」的過程中，由於直接將五行視為天道在吾人心性中的呈現，吾人經過「聖」與「智」的過程將它與行為連成一氣，所以在實踐的過程當中，它不必考慮「五行」放失的情形。但孟子則因為直將仁義禮智視為四心的形上道德基礎，因此必須面對人雖「性善」，但人間卻充滿「惡」的事實，所以必須求其放心。

〈五行篇〉著重於如何為仁義禮智聖找到形上基礎，與仁義禮智聖如何確實的落實於生活兩方面，孟子雖承認仁義禮智是道德的形上基礎，但卻認為這個基礎在真實人生的挑戰中，並非具有壓倒性的指導作用力，而只是一個小小的端倪，這個端倪必須經過合宜的存養，才能成為生命的主導。合宜的存養方法在孟子而言，大抵可分為（一）寡欲、（二）擴充、（三）集義三個層面。

一、寡欲

人生而有耳目口鼻之欲，又處於五聲五色紛然雜陳的世界，若不知節制，隨意放縱，則必導致心隨欲轉、意隨物流的狀況，當耳目之欲主導吾人生命的方向時，仁義禮智等四端自然就凋萎枯槁，所謂「其為人也多欲，雖有存焉，寡矣」，⁵⁰若是想要存養四端，最基礎的工夫就是減損慾望，也就是「寡欲」。

寡欲可以避免吾人陷入無盡的物欲之流，從而逃脫聲色煩惱，規避紛擾爭奪，當物欲減低之時，善性才有透顯的機會，四端才有生長的空間。

二、擴充

「五行」篇基本上認為「五行」是人間最重要的德行，它是天之所授，人之所「形」而成，由於作者沒有視之為「端倪」的看法，所以整個「形於內」的過程中沒有擴而充之的討論。但孟子因為將惻隱、羞惡、辭讓、是非之心視為四端，而又以仁義禮智為此四端的形上基礎，四端若不得其長，仁義禮智也就無法主導生命。因此孟子十分重視四

⁴⁸ 朱熹《孟子集注》，收入《四書章句集注》，頁 353。

⁴⁹ 朱熹《孟子集注》，收入《四書章句集注》，頁 296，《集注》。

⁵⁰ 朱熹《孟子集注》，收入《四書章句集注》，頁 374。

端的擴充，所謂：

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端於我者，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。⁵¹

四端的擴充，其實就是仁義禮智增強的過程，當仁義禮智能夠成為生命的主導者時，吾人的所作所為才能依於天道，合於人性。也只有當行為合於義理時，無人才能義無反顧的勇往直前，否則便會惴惴不安、終日惶惶。

孟子的擴充之道，始於挺立本心，當道德主體無法樹立時，吾人就容易沉淪於慾海，飄流於利害當中。所謂：「先立乎其大者，則其小者弗能奪也」，又「體有貴賤，有小大，無以小害大，無以貴害賤」。⁵²只有道德主體挺立起來，本心才能自感官物慾中跳脫出來。當大體能超越感官現象的限制時，才能再言擴充。

擴充之道在於將不忍孺子將入於井的心，擴大到涵蓋自己所怨恨和憤怒的人身上，將不願接受嗟來之食的心，拓展到原先敢於胡作非為的屋漏之處；最後變成對凡天下含生之物莫不慈愛，天下當為之事，即使赴湯蹈火在所不惜。所謂：

人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也；人能充無穿踰之心，而義不可勝用也。人能充無受爾汝之實，無所往而不為義也。⁵³

擴充的目的，一方面在使四端這個道德主體能夠得其所善，而成為能夠掌管自己的主體。

三、集義

孟子存養的方法，消極方面是以寡欲來減低耳目之欲的干擾，積極方面則是藉由四端擴充，使大體能夠主導生命的方向。其次孟子還提出「集」的方法來說明四端的擴充不是一蹴可及的，而是日積月累，「時時勤拂拭」的結果。孟子曰：

其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道，

⁵¹ 朱熹《孟子集注》，收入《四書章句集注》，頁 238。

⁵² 朱熹《孟子集注·告子上》，收入《四書章句集注》，頁 334。

⁵³ 朱熹《孟子集注·盡心下》，收入《四書章句集注》，頁 372。

無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。⁵⁴

這股充塞於天地之間的浩然之氣，即是將「無受爾汝之心」日益擴充的結果，擴充的過程中若從承擔的事件看來，像是從小事擴展到大事上面；但是若從「非義襲而取之也」一語看來，則是指意志的專一，強調時時刻刻念茲在茲，不捨晝夜、自強不息的剛健氣魄。

當孟子言及浩然之氣是「集義」所生時，不經意的說明了四端的擴充中「積累」是個不可或缺的要害。朱熹注：「集義，猶言積善，蓋欲事事皆合於義也」。⁵⁵而此處所謂的「積累」即是以堅強的意志、嚴格的紀律來持守己心，不使一事不合於理、一念不合於義，必使心思意念、行為舉止處處皆合於天道義理。由於「集義」的「集」強調的是綿密不斷、不可間歇的累積，所以便塑造出一種時時反省，刻刻力行，「無終食之間以違之」的力行者形象。如果我們依此類推的話，即可知四端的擴充必須以堅強的毅力為後盾，以無間的力行為手段。

捌、仁義禮智次第的轉變

「五行」的形於內，似乎沒有特別強調任何的「積累」的一面，但以下這段似乎則有遞進的意味：

但聞君子道，聰也；聞而知之，聖也。聖人知天道也，知而行之，義也；行知而時，德也；見賢人，明也。見而知之，智也；知而安之，仁也；安而敬之，禮也。⁵⁶

上述這段中雖然有由聰而聖，由聖而義，由義而德，與由明而智，由智而仁，由仁而禮的發展跡象。但是從五行形於內的這段敘述看來，不容易明白究竟是「仁」在前還是「義」在前。這必須從「四行形於內」的那段來看，才能知道楚簡的排列是智、仁、義、禮。楚簡云：

見而知之，智也；知而安之，仁也；安而行之，義也；行而敬之，禮也。⁵⁷

「四行」的這一段清楚的說明了智在「仁」、「義」、「禮」之前的排列方法。

然而這並不是在陳述力行過程中進行的步驟，因為聖、智、仁、義、禮各自有它們

⁵⁴ 朱熹《孟子集注·公孫丑上》，收入《四書章句集注》，頁231。

⁵⁵ 朱熹《孟子集注·公孫丑上》，收入《四書章句集注》，頁232。

⁵⁶ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁63。

⁵⁷ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁67。

「形於內」的方法，當它們「形於內」之後，彷彿就變成了五條與人性天道這個源頭相連的平行線；所以作者指出「慎獨」的主張來說明五行必須合而為一，方能為君子。所謂：「能為一然後能為君子，君子慎其獨也」，帛書〈說〉云：

「能為一然後為君子」。能為一者，言能以多為一；以多為一也者，言能以夫五為一也。君子慎其獨。慎其獨也者，言舍夫五而慎其心之謂□，獨然後一，一也者，夫五為□心也，然後德（得）之。一也，乃德已，德猶天也，天乃德已。⁵⁸

郭店楚簡的作者由於考慮到五行各自「形於內」後，遇事時可能產生互相扞格的現象，所以主張以「慎獨」來統整五行分立的狀況；此處由明而智而仁而禮的過程，說明了五行統合時，由基礎層到表層的發展。

然而孟子一書中並沒有說明仁義禮智之間的排序或統整的問題，但卻有以仁義為基礎的傾向，所謂：

道在邇而求諸遠，事在易而求諸難。人人親其親，長其長，而天下平。⁵⁹

孟子所謂的「邇」或「易」，指的是親其親、長其長兩件事。而依據「仁之實，事其親；義之實，從之是也」。⁶⁰可知親親為仁、長長為義；在孟子的概念中，「仁，人之安宅也；義，人之正路也」。⁶¹可見仁義是人倫的基礎，也是安身立命的依據。至於智與禮，在孟子看來「智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節、文斯二者是也」。⁶²「智」在孟子的系統中是了解仁義，且在理性上持守仁義的智慧，「智」在判斷是非對錯時，根據的是吾人心中原有的尊親與敬長之情，臨事時以此作為衡量的標準，自問做了此事之後心安與否？若是安則為之，若不安則不為。「禮」則是行事時據以判斷當「節文復情」還是「情文具盡」的標準。

所以孟子的排序是仁、義、智、禮，這顯然與〈五行篇〉以智和聖為首的排序法不同，原因是〈五行篇〉中尚未提出以仁義禮智為人性的學說，所以必須說明一段仁義禮智聖如何形於內與天道結合的歷程。在這個歷程當中，智聖就成為聽聞與觀察天道最重要的方法。

玖、「聖」意義的轉變

⁵⁸ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁39。

⁵⁹ 朱熹《孟子集注·公孫丑上》，收入《四書章句集注》，頁281。

⁶⁰ 朱熹《孟子集注·公孫丑上》，收入《四書章句集注》，頁287。

⁶¹ 朱熹《孟子集注·公孫丑上》，收入《四書章句集注》，頁281。

⁶² 朱熹《孟子集注·公孫丑上》，收入《四書章句集注》，頁287。

五行到了孟子最明顯的轉變是「聖」的消失。「聖」在郭店楚簡中總是與「聞」連結在一起；例如「聞君子到而不知其君子道也，謂之不聖。……聞而知之，聖也」。⁶³這是因為「聖」字原本就是「聽」的意思，我們先從文字角度上來看，《說文》云：

聖，通也。从耳，呈聲。⁶⁴

許慎從小篆構字的原則，認為「聖」是「从耳呈聲」，意思是「通也」，「通」是通曉明白的意思。但從甲骨文上來看「聖」原始是「聽」的意思，而且是聽覺敏銳的「聽」，它與「聽」、「聲」二字同源，三者本是一字。李孝定《甲骨文字集釋》第十二篇云：

（聖）象人上着大耳，從口，會意。聖之初誼為聽覺官能之敏銳，故引申訓「通」。賢聖之義，又其引申也……聽、聲、聖三字同源，其始當本一字。⁶⁵

這就是為何〈五行〉篇為用：「聞而知之」來解釋「聖」的原因了。段玉裁注「聞」字時云：「往曰聽，來曰聞」，⁶⁶就文字意義上來看，不論聽或聞的動作有何差別，但聽聞這兩個動作，都有他們所指涉的對象，這些對象都來自於外，而非源自於心。當〈五行〉篇說明「君子道」必須經由「聞」而後才能知時，卻不是指「君子道」是外於人心的存在，而是特別指出「天之道」無形無相、無色無臭，如同聲音一般，不可以目視不可以身觸，必須聽之以心方能明白。

除此之外，作者特別說明「君子道」是需要「聞」的，而不是經由「聽」可以瞭解的，那是因為聞比聽更為深刻，所謂：

案大學：聽而不聞，是知聽者耳之官也，聞者心之官也。故廣雅曰：聞，智也。⁶⁷

「聞」不是「聽」，「聽」是「凡目不能徧，耳所及者云聽」。⁶⁸因此凡言「聽」者，以耳為官，同時也僅止於耳官與外界的接觸為止，因此會產生「聽而不聞」的現象。「不聞」那是因為「聽」的動作裡只啟動了耳官，卻沒有加入耳識，但是「聞」的動作卻是耳官加上耳識一起運作，因為耳識的加入產生了了別、分析等作用，因此才能明辨聽聞的對象，並且為此一對象界定意義。然而這只是一般所謂的「聞」，還不是〈五行篇〉所謂的

⁶³ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁 60。

⁶⁴ （漢）許慎撰、（清）段玉裁注：《說文解字注》，頁 598 上。

⁶⁵ 李孝定，《甲骨文字集釋》第十二篇，台北：中央研究院歷史語言研究所專刊第五十，頁 3519。

⁶⁶ （漢）許慎撰、（清）段玉裁注：《說文解字注》，頁 598 上。

⁶⁷ 《說文解字詁林》中引《說文句讀》，卷十二上，頁 5356。

⁶⁸ （漢）許慎撰、（清）段玉裁注：《說文解字注》，頁 598 上。

「聖」。

「聖」之所以有別於「聞」，是因為「聖」的聞法不是利用耳識，而是利用心來聞，原因是因為「聖」所聽聞的對象是「天道」，天道的特質是朗現萬物，不論是日月歷天，或是無一不呈現。思孟學派認為天道不只是顯現於天，同時也內在於人，但內生於人的天則不是自然義天文曆象，而是道德義的「天道」，想要讓心中的天道呈現，必須向內探求，聽之以心，否則就無法朗現萬物。而想要萬物朗朗而現，就必須先清除個人私欲與成心，否則就無法進入「知而行之，義也」的階段。

我們可以從「聖」的下一個階段——「知而行之，義也」來逆推「聖」的內容。所謂義者宜也，「知而行之」這個階段的主要特色，就是讓萬物各得其宜，而想要讓萬物各得其宜，必須先知民之所欲，而後與之；先知民之所惡，而後去之，方能動靜皆得其宜。要能以民之好惡為己之好惡，那麼就必須先清除一己所欲所求，以及過往的成見，楚簡中說「聖人知天道也」的意義即在於此。

到了孟子「聖」這個字以不再當做聽聞來解釋，孟子一書中的「聖」幾乎都做為道德理想的最高人格；例如

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。」⁶⁹

當「聖」從聽之以心，朗現天道人性義，轉而成為人格境界義時，它已不再是一種德行，所以孟子將它從五行中刪除自然有其道理。然而讓人好奇的是楚簡中的「聖」，難道自此從孟子一書中消失了嗎？孟子書中所謂的「聖」人在楚簡中稱之為何？

楚簡中唯一出現「聖人」一詞的地方是「聞而知之，聖也。聖人知天道也」。⁷⁰此處的聖人不是指「五行形於內」的有德者，而是指能夠反省並掌握到內在天道，明白人性中擁有君子道的人。而那些能將五行確實實踐出的人，楚簡稱之為「君子」或「賢人」。所謂「君子集大成，能進之；為君子，不能進也，各止於其裏」，⁷¹帛書〈說〉對「君子知而舉之，謂之尊賢」的解釋為「君子知而舉之也者，猶堯之舉舜，商湯之舉伊尹也」。⁷²舜與伊尹在孟子看來均為聖人之屬，但在楚簡帛書都稱之為「賢人君子」。

其次，郭店楚簡認為想要認識內在的君子道，必須經由「聖」、「智」兩個管道，但「智」在孟子轉為依據仁義而做判斷的智慧，「聖」則轉變成為理想的人格境界；那是意味著孟子不再重視內省之道嗎？不，孟子非但沒有忽略它，反而大力的提倡它，只是說法與郭店簡不同。

⁶⁹ 朱熹《孟子集注·萬章下》，收入《四書章句集注》，頁315。

⁷⁰ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁63。

⁷¹ 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁73。

⁷² 龐樸，《竹帛五行篇校注及研究》，頁74。

孟子將人得之於天的部份，直接稱之為「性」，性的呈現即是心，因此他不須經由聖智來理解天道，直接由「心」的反省即可明白內在的天命。透過心的自覺就能反觀內在的豐美，明白天的完善，所謂「心之官則思，思則得之，不思則不得也」，⁷³又「是故誠者，天之道也。思誠者，人之道也」。⁷⁴由此可知，孟子以心的「思」來取代楚簡中「聖智」的功能。

孟子除了以「思」來替代之外，還以「求」來補充，所謂：

人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。⁷⁵

如果說「思」是一種自覺心的挺立，那麼「求」就是在憂患意識下，尋求生命方向的意向。又「行有不得者，皆反求諸己」。⁷⁶「求」雖然不是與「聖智」同層級的作用，但卻是比「聖智」更基層的心之用。由此可知孟子將仁義禮智綜合而成人性的內涵，而又發掘出「心」的功能，使「心」能經由「思」與「求」的操作，明白「性」的深層內涵，自此「聖智」的功能完全為「心」所取代了。

結論

戰國中期儒家最具代表性的經典非「孟子」莫屬，自郭店楚簡出土後，吾人方知在孟子之前思孟學派作品的樣貌，經由「仁義禮智」這組概念的比較，我們可以發現以下幾點：

- 一、孟子書中做為四端本質的仁義禮智與「五行」較接近，而與「四行」較不同；因為「四行」不必「形於內」，所以不強調仁義禮智與天道人性結合。而孟子認為「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」，心性與天之間有著密切的關係，心性具眾理，而眾理皆由天出。因此孟子所言的仁義禮智，與「五行」較接近。
- 二、仁義禮智聖在〈五行篇〉是五種形於內的德性，〈五行〉的作者利用「慎獨」的方法，讓五者合而為一，以避免力行時發生扞格產生相違的現象。而孟子則將仁義禮智四者收攏於「心」，以「心」統攝他們。
- 三、「五行」的作者主張以「聖智」來從事反思，以「聖智」來連結仁義禮智聖與天道人性，但「聖」到了孟子書中，已從原來聽之以心而能明白君子道的德行意義，轉變為理想道德的境界——聖人；「智」也從見賢人而知其所以為賢的意義，轉變為行事為人時，依據親親敬長等基本人性來做判斷的意思。由於「聖智」意義的改變，

⁷³ 朱熹《孟子集注·萬章下》，收入《四書章句集注》，頁 335。

⁷⁴ 朱熹《孟子集注·公孫丑上》，收入《四書章句集注》，頁 282。

⁷⁵ 朱熹《孟子集注·萬章下》，收入《四書章句集注》，頁 334。

⁷⁶ 朱熹《孟子集注·公孫丑上》，收入《四書章句集注》，頁 278。

所以「五行」中的「聖」被排除在外，而「智」則以心的意義加入仁義禮的行列中，成為人性的基礎結構。至於楚簡中的「聖、智」則被「心」的「思」與「求」所取代了。

綜合以上可知戰國中期儒家的「仁義禮智」，在「五行」作者時，仍是需要經由「形而內」的工夫，才能確知他們與吾人內在的人性相同，而人性則必須經由「目（俸）而知之」才明白其中的仁義等為天之所授，推論的方法較為迂迴；到了為孟子書中則直接將仁義禮智視為人性中的基本結構，因此不再需要經過「形於內」的過程，但卻是使「仁義禮智」徹底內化的舉動。