

「性一」變成「性二」 ——現代新儒家孟子心性論讀法商榷^{*}

蔡錦昌^{**}

提要

現代新儒家解孟之失主要在於以概念的思考方式來解讀孟子的拿捏分寸之言，銳意分出「氣質之性」與「義理之性」兩種性來。馴至以「心身」講「內外」，而非以「性命」講「內外」；誤以為孟子之言「理義之悅我心猶芻豢之我口」為純屬比喻之言，不能當真；又誤認為仁義之心無所謂放失，善就是道德法則，心官即「大體」而耳目之官即「小體」。

關鍵詞：孟子、現代新儒家、心性論、思考方式、拿捏分寸

^{*} 本文乃一修改稿。初稿曾以引言稿的形式於 2007 年 3 月 9 日在臺灣哲學學會 2007 年第三次討論月會上宣讀。當時的評論人是林安梧教授。

^{**} 東吳大學社會學系專任副教授，高雄師範大學經學研究所兼任副教授

20 世紀以來現代新儒學的特色，在於試圖面對西方文化和現代社會生活的挑戰，以開創傳統儒學的新面貌。因此，現代新儒學研究莫不大力引進現代西方的學術用語和思想架構，同時又先入為主地以自由、民主、科學等現代西方人所推崇的價值為普世價值，努力以傳統儒學材料湊泊之，圖個兩全其美之局。其中做得最猛最盡的就是所謂「現代新儒家」一派。他們不止重建儒學而已，還以重建的新儒學為自己安身立命之所以及作為新中國文化之道統，有立教之意。¹ 在「現代新儒家」中，又以牟宗三的理論體系建構得最猛最盡，而且世緣綿長，有不少弟子組成學社為其護法續命。² 是故本文以牟先生和目前兩位護教最力的教授級弟子楊祖漢和李明輝為討論對象，藉以指出「現代新儒家」之典型思考方式有何可能缺失之處，甚至兼及「現代新儒學」之一般思考方式有何可能缺失之處。

一、此「道德」非彼「道德」

最能測定「現代新儒家」乃至「現代新儒學」之思考方式者莫過於檢查他們對孟子心性論的讀法。³ 因為孟子可以說是他們心目中的「儒家義理之神」，是現代新儒學研究者面對現代西方學術文化挑戰時必須回頭倚靠和抓緊的傳統慧命基石。⁴ 現代中國人在面對挾著船堅

¹ 請參考陳鵬，《現代新儒學研究》，福州：福建人民出版社，2006，頁 2-3。陳鵬在書中參考（但不完全依照）成中英的分法，把「現代新儒學」和「現代新儒家」分開，以前者為含括比較廣泛的用語，而以後者專指其中一個特別的部分。陳鵬認為「儒家」一詞應該慎用，因為此詞會讓人聯想起一位活生生的「儒者」，而不只是講儒學而已。他以為嚴格而言，只有熊十力、唐君毅、牟宗三才是「現代新儒家」。至於成中英分法的原來意思則是：「現代新儒學」是立學傾向的，以知識批判價值，以理性批判為本位；「現代新儒家」則是立教傾向的，以價值統領知識，以儒家傳統為本位。陳鵬在書中又將成中英與余英時、杜維明、劉述先等歸入所謂「海外新儒學」之群體，而將唐君毅、牟宗三、徐復觀等歸入所謂「港台新儒家」之群體。（頁 134）

² 此學社即三十三年來每月出版《鵝湖月刊》的「鵝湖月刊雜誌社」。在這個社團裡聚合了三四代甚至五代的牟氏學生或私淑弟子。其中有不少人就在這裡渡過了二十歲至五十歲，從大學生至教授的青壯年華。

³ 即使是比較同情朱熹理學的現代新儒學者成中英和劉述先，也因認為傳統中國哲學所貴所勝者在於其「內聖」之學，而認為孟子是最古典的儒家義理大師。其他如勞思光和杜維明者，則更明白推崇孟子為最夠資格的傳統中國哲學家 and 儒家義理的最佳代言人。

⁴ 正如與牟宗三一樣專攻過康德哲學的勞思光所言，只有孟子能繼承並完善孔子所開展出來的儒家「德性我」或「道德主體」的義理規模。他說：「就儒學之方向講，孔子思想對儒學有定向之作用。就理論體系講，則孟子方是建立較完整之儒學體系之哲人。故在先秦哲學家，孟子有極為特殊之地位。中國文化精神以儒學為主流。而孟子之理論則為此一思想主流之重要基據。」又說「孔子立仁、義、禮之統，孟子則提出性善論補成此一學說。無性善論則儒學內無所歸。故就中國之『重德』文化精神言，性善論乃此精神之最高基據。倘就哲學問題言，性善論亦為最早點破道德主體之理論，其重要性亦不待贅述。」（勞思光，《中國哲學史》，第一卷，香港：香港中文大學崇基學院，1968 年初版，頁 91-92。）

砲利威勢而來的現代西方學術文化時，真的只剩下「固有的儒家倫理道德」可資自傲或自慰了。如果沒有孔孟的倫理道德，中國人可不止垮在槍砲輸入上，連內心的堡壘都會全盤崩潰。但話說回來，孔孟確是中國人的好東西，但是好在那裡呢？這又須要拿強勢的西方標準來評量了！既然現代中國人仍然以傳統倫理道德自傲或自慰，那麼孔孟的「道德」是甚麼樣的道德呢？跟現代西方人所謂「道德」是否相通呢？這個問題可是現代新儒家從來不問也不釐清的事情。反倒由於他們以孔孟倫理道德為貴，故此同時也特別推重現代西方的道德思想（或者跟中譯時譯為「道德」一詞掛搭上個邊兒的思想）。像牟宗三這位讀過北京大學哲學系而且又能直接閱讀英文書的現代新儒家大師，在涉獵和整理過整部西方哲學史的重要內容之後之所以選取康德的道德哲學作為與儒家道德義理對話的對口單位，不能說沒有投射己方興趣到對方身上的心理作用在，但也反過來不能說沒有拿對方的皮尺往自己身上量度的嫌疑。這樣做，不管牟先生這邊是否吃了暗虧，但是這樣做之後，肯定牟先生這邊會犯有張冠李戴的毛病。

康德的「道德」(Moral, moral) 真的是如同孔孟「道德」一樣的好東西嗎？恐怕不是的！古代西方的好東西是「美德」(Virtuos, virtue)，不是這種「道德」。「美德」更近於孔孟所謂「道德」，因為兩者都十分重視「進退有度，分寸練達」，而且帶有賢能治世的意涵。反觀康德所謂「道德」，卻是一種以城市裡那些互為陌生人的平均類型民眾作為模型的平民行為習慣，這些行為習慣中具有意識強制力的部分叫做「道德」。此種道德之最標準者就是現代民主共和國政府所提倡的「國民道德」(civil morals)，包括愛國意識、遵守法令、專業倫理、社區參與、注意衛生、愛護公物等。即使是所謂「專業倫理」(professional ethic)，也只不過是一種現代勞動者在從事某一種自身有內在規準的職業時所表現出來的行為意願而已。況且「職業」或「專業」(profession) 這個字，本身就不怎麼高尚，因為它意謂一個人之所以有所行動而且如此行動是因為他不得不依照某種命令或預先規定好的行為方式而行動。此種行動唯一值得稱頌者，在於從事者遵守命令和規定之無怨無悔上。⁵ 還有，康德道德哲學的至高律則——「以他人為目的本身而非手段」——之所以偉大，亦只在於人之自願遵守一種對等的合理規則，願意過一種不再講求美德的生活方式上。⁶ 總之，康德所謂「道德」，說白了，就是平庸之人的「美德」；若換作

⁵ profess 之意原為「表白」或「聲明」。原來是一個人「表白」或「聲明」自己全無異心地奉獻於神或某種具有使命性的事業中的行為方式。Profession 之好就在此「甘願奉獻」上，但壞也壞在此「甘願奉獻」上。譬如一個自詡為專業哲學家之人之值得受尊敬，唯在其「甘願奉獻」於哲學這一個行業的生產工作上。但是以古代哲學家作為「愛智者」的尺度來看，此專業哲學家簡直是個缺少美德和智慧的小人，跟傭人和奴工差不多，是個非自由人。

⁶ 關於此處所言西方古代講「美德」而近現代講「道德」，而且「美德」勝於「道德」的見解，請參考

孔孟的話來說，就是「小人之德」。牟先生拿西方的「小人之德」來比論孔孟的「君子之德」，當然孔孟會勝過康德，但同時孔孟的「君子之德」也不會真顯出其本色來。

二、明確的、人為的歸類思考

類似的情形也發生在對己方孔孟之學的解讀上。宋明理學中的象山、陽明等心學一系是否真能繼承發揚孟子道德本心之學，是個可再商榷的問題。但牟先生十分推崇此系之學，認為此系之學真能發揚孟子道德本心之學的妙義——「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」這倒是跟他心目中的「道德」想法有關。就如同成中英、劉述先等推崇朱熹者是轉移其推崇西方理性知識之學至朱熹身上那樣，牟先生之推崇陸王心學，恐怕亦是轉移其推崇康德的價值之學至陸王身上所致。不錯！陸王心學真的很配德國觀念論，配康德固然好，配費希特更佳。牟先生之執意選擇康德，或許是因其威名顯赫，欲借重之並克服之，又或許是因其嚴整地兼有「一心開二門」（間接有關者有「理體」與「事相」二門，直接有關者有「道德」與「知識」二門）之體系架構，欲借重之之故。⁷就「一心攝萬法」之妙義而言，陸王心學真的比較近似孟子之學；但就「體用」思考之於「經權」思考而言，陸王心學就有異於孟子之學，反倒近於康德、費希特之學，因為它們都是「今學」，雖然分屬中西。

「今學」之特質是明確的、人為的「範疇分類」思考方式，思考時以「歸屬」和「分派」為事。⁸在現代西方，此種思考方式就是「概念思考」（conceptual thinking）。⁹其精采處就落在「消極地立界限」或者「不得越位之令」上。¹⁰康德規定「現象」思考不得越位為「物自身」思考、「知識」的思考不得越位為「道德」的思考；韋伯（Max Weber）規定「學術」思考不得越位為「政治」思考、「歷史」思考不得越位為「絕對精神」的思考、「理念類型」（

Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd edition, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984.

⁷ 牟先生顯然自謂偏重此故。參考其所著《圓善論》，臺北：學生書局，1985，頁xiv-xvi。

⁸ 古希臘哲學也推重「觀念」（Idea），也可以說是「範疇」（category），但此種「觀念」是暗昧不明的、自然的，此種「範疇」也是高尚的、是人所難以企及的，根本沒有「歸屬」和「分派」這種事。

⁹ 概念（concept）乃是現代西方特有的思想發明。它是人為地暫且設立一個界限以限定界限內之指意的思考工具。因此，界說（definition）是形成概念的關鍵動作，是界說使概念成為一個人為創造的觀念（整體意念）。界說的最高理想是「清楚」（clear）和「明晰」（distinct）。「清楚」是界限內的指意很簡明一致；「明晰」是界限之內與之外分得很乾淨俐落。

¹⁰ 所謂「消極地立界限」，意謂思考時可立界限，而實際做法上沒有界限。就像韋伯所說「學術」與「政治」之間之不該越位一樣，思考上或邏輯上是可以不越位的，但實際生活上很難守得住而不越位。因為所有界限都是人為的，故此實際上很難不有所例外。

ideal-typical) 思考不得越位為「歷史真實」的思考。¹¹ 現代文化中的「色情」思考不得越位為「藝術」思考、「性別」思考不得越位為「人類」思考、「數量」的思考不得越位為「品質」的思考、「結構」的思考不得越位為「歷史」的思考、「特殊個例」的思考不能越位為「普遍通則」的思考等等。這些都是西方「今學」之精要處。換過來宋明理學這邊講也差不多，只是變「消極地立界限」為「積極地立界限」，¹² 改「不得越位之令」為「引人越位之符」而已。周濂溪之「五行一陰陽也。陰陽一太極也。太極本無極也。」；程伊川之「心，一也。有指體而言者，有指用而言者，惟觀其所見如何耳。」；程明道之「形而上為道，形而下為器。須著如此說：器亦道，道亦器。」；程明道之「所謂定者，動亦定，靜亦定；無將迎，無內外。」¹³ 朱子之「喜怒哀樂，情也。其未發，則性也。無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也。無所乖戾，故謂之和。大本者，天命之性，天下之理，皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。」¹⁴ 陸九淵之「六經注我，我注六經」、「宇宙內事，是己分內事；己分內事，是宇宙內事。」、「宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。」¹⁵ 王陽明之「大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若乎間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是。其與天地萬物而為一也，豈惟大人，雖小人之心，亦莫不然。彼顧自小之耳。」¹⁶ 宋明儒所之立界限，分明是「此地無銀三百兩」，教人不必拘謹和不必當真的，越界者不必為不好，而不越界者亦不必為好。¹⁷ 這就是「體用」思考的特色。¹⁸

明確的、人為的「歸類」思考也會變成「按圖索驥」的思考或者「照單抓藥」的思考。此所以在「今學」的思考裡面常常看到「對號入座」的推斷和聯想。譬如男教授講的道理就

¹¹ 關於韋伯這方面的主張，請參考拙著《韋伯社會科學方法論釋義》，臺北：唐山，1994，頁33-38、77-83。

¹² 此處所謂「積極」，是相對於西方的「消極」而言的。（其實依一般的習慣而言，應該反過來說，西方之立界限才是「積極的」而宋明理學之立界限才是「消極的」。）「積極地立界限」就連帶會「誘人越位」或「無視於人之越位」。

¹³ 以上四例見朱熹編，張伯行集解，《近思錄》，臺北：臺灣商務印書館，1983，臺九版，頁2、5、12、34。

¹⁴ 此例乃朱熹註解《中庸》「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。」之段落，見朱熹集註，蔣伯潛廣解，《廣解語譯四書讀本·學庸》，臺北：啟明書局，1980?，「中庸新解」，頁3。

¹⁵ 此二例見木鐸出版社編輯部，《歷代哲學文選·宋元明》，臺北：木鐸出版社，1990?，頁165、167。

¹⁶ 此例出自王陽明〈大學問〉。見馮契主編，《中國歷代哲學文選》，臺北：洪葉文化，1993，頁530。

¹⁷ 就像臺灣所見的「此處禁倒垃圾，違者罰六千元」的告示牌一樣，也是「此地無銀三百兩」的符記。聰明人都知道這就是最佳丟垃圾的地點。

¹⁸ 典型的「體用」思考就是宋明理學家都或明或暗提到的「理一分殊」的思考方式。

只是「男人的道理」、台灣話講得不好的就不是台灣人、軍人一定不講人權、講仁義者就是儒家、主刑法者就是法家、講血氣心知者一定不是孟子一派、沒提到陰陽五行這些字者就不是「氣」思考、提到「身」字「體」字或者「耳目」等字眼的就是「身體說」等等，不勝枚舉。即使是朱熹這樣的大家，也不免如此。朱熹在其〈中庸章句序〉中認為《古文尚書·大禹謨》中的「十六字心傳」——「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」——乃是舜授禹之古傳道統。他於是這樣解此「十六字心傳」：「蓋嘗論之：心之虛靈知覺，一而已矣。而以爲有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以爲知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智，不能無人心；亦莫不有是性，故雖下愚，不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。從事於斯，無少間斷，必使道心常爲一身之主，而人心每聽命焉，而危者安，微者著，而動靜云爲自無過不及之差矣。」朱熹如此將「人心」、「道心」二分，又配上二分的「人欲之私」和「天理之公」，再配上「危」和「微」、「精」和「一」以及「不雜」和「不離」，果然難免以「對號入座」的方式來注解重要的古語。¹⁹

三、牟宗三的孟子讀法

牟宗三先生解讀孟子的方式可以說是從康德的「範疇分類」思考再回架陸王的「體用」思考，《孟子》只是其投射比附之起興文獻而已。雖則他自謂是直接從孟子講起，康德只是提供「圓善論」的「福德」問題架構而已，然而衡諸問題架構優先於文獻內容之現代知識建構原則（牟先生自己甚爲推崇乃至欣慕康德的知識建構之學），²⁰ 實情應該是反過來的。

牟先生推舉孟子爲中國之教（智慧學）之奠基者，象山、陽明只是後繼之明白者而已。孟子所十字打開的義理之學根本於其心性之論，而此論又完整地表達在〈告子篇〉上半之中，所以他就以疏解這份文獻爲準來闡明孟子的基本義理。然而同樣就在這樣的疏解裡面充分顯露出其孟子讀法的可議之處。²¹

在牟宗三先生眼中，孟子是個有真體驗和見到智慧的人，只可惜在表達上欠缺邏輯訓練，常有跳躍思考和以比喻當論證的毛病，而這反倒是康德比較強而有力之處。換句話說，義

¹⁹ 同上引，《中國歷代哲學文選》，頁 501。關於此「十六字心傳」比較合理的解法以及對朱熹的批評，請參考張舜微，《周秦道論發微》，臺北：木鐸出版社，1983，頁 22-25。

²⁰ 參考同上引，《圓善論》，頁 xiv。

²¹ 同上引《圓善論》，「第一章：基本的義理，〈告子篇上疏解〉」，頁 1-58。

理上和智慧上孟子勝，但在邏輯思辨上則反過來，康德較勝。中西哲學之關係亦可如是觀。但是牟先生說：「處於今日，義理之繁，時世之艱，為曠古以來所未有，若無學知與明辨，焉能開愛智慧愛學問之真學（即真教）而為時代作砥柱以消解魔難乎？」²²以是之故，今日之孟子學或孟子疏解亦必須以康德邏輯論辯方式出之才行。

由於以康德的論辯方式為架構而又以陸王的義理為進路來解讀孟子心性論，故此牟先生的〈告子篇上疏解〉有如下四點可能不合孟子文義的可議之見：

- （一）認為孟子說「故理義之悅我心猶芻豢之悅我口」只是一種不嚴格的類比式推理，不能當真。因為足形、嘗覺、視覺、聽覺都是氣化事實，只是一般而言大體相同而已，並不是嚴格的普遍性的同，不同於心之所同然者（即理與義）之普遍性是嚴格的普遍性，可由內在超越之義理本心自發而出者。²³
- （二）認為仁義之心無所謂放失的問題，只有隱而不顯的問題。孔子所謂「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。」一語中，其實只有操存之工夫是重要的，至於說出入無定時和無定處，則亦是無所謂之語，因為心本來即亭亭當當存在這裡，只差操之則顯而舍之則隱而已。²⁴
- （三）認為好生惡死是較低級的欲望機能，是有對象內容的，在私人幸福的經驗原則下成立，而仁義則是較高級的道德法則，純屬形式而不從對象來建立，純從道德的實踐法則來建立。²⁵
- （四）認為心官就是仁義之心，其事屬於「大體」，而耳目之官則是聲色之欲，其事屬於「小體」。²⁶

其實這四點可能不合孟子文義的可議之見，都跟一個思考方式上的錯誤有關，就是以那來自康德和陸王的「二分存有架構」——經驗層/超越層、感性/理性、生物性/道德性、人欲/天理、氣/理、身/心——來作通盤的歸類性分析，將一切事物——分派到這二分架構裡面。亦因此之故，連孟子心性論中至重要和最具代表性的「仁義內在說」（或稱「義內說」）之所謂「內在」，亦與告子所謂「仁內義外說」（或稱「義外說」）之「外在」相對，被分派入此範疇分類中的「心」、「身」兩方，變成一種「心內身外」說或者「心身內外」說。

²² 同上，頁 xvi。

²³ 同上，頁 30。

²⁴ 同上，頁 35。

²⁵ 同上，頁 42。

²⁶ 同上，頁 51。

四、內在一元論？

在《孟子義理疏解》²⁷ 這本由鵝湖月刊雜誌社出版，但由中華文化復興運動推行委員會發行的文化推廣性義理讀物中，楊祖漢對孟子心性論的疏解，大致上與其師在《圓善論》中所言者無甚分別，都是把一切事物分派到感性/理性、欲望/道德、身/心等兩邊即了事。²⁸ 只不過由於他將全部《孟子》篇章中有關心性論的章節都作為選錄範圍，故此在〈告子篇〉全篇之外，還選錄了一些〈盡心篇〉和〈離婁篇〉的章節。另外，亦由於這本書是給一般民眾看的，不能不就所錄篇章之文意一一疏解，故此無法像其師所論那樣避重就輕地完全避開一些難以應用上述二分歸類法處理的文句。因此，就在他所選錄的其中兩三個章節後面，出現了一些顯然硬拗的簡短解釋，把不能解釋為道德的事全講成道德之事。

譬如他解「萬物皆備於我」之「物」字時就硬解成道德之物。他說：「一解作事物之理，……另一對物之解說解作存在物，……即當人呈現其仁心時，萬事萬物都在仁心的感通的範圍之內，即渾然與物同體。……此時之萬物，並不同於人日常所見之萬物，而是充滿了道德價值意義之萬物。」²⁹ 解「仁義禮智根於心；其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」這一段話時，他說：「仁義禮智都根於心，由心而發，本心便是性的活動，自然便發出仁義禮智，而逐步表現於外，使整個生命活動都是仁義的具體實現。這時的面、背、四體，都充滿了道德價值，都有無限的意義。」³⁰ 這真是應合了他解「惟聖人然後可以踐形」時所謂：「但其實形軀的存在，可成為道的具體表現的資具。」³¹ 然而這跟他在同一頁中所引用的明儒羅近溪語之間是有點康德哲學與宋明理學的說法差別的：「抬頭舉目渾全只是知體（良知）著見，啓口容聲纖悉盡是知體發揮。」

在〈焦循對孟子心性論的詮釋及其方法論問題〉³² 一文中，李明輝以焦循對孟子之詮釋

²⁷ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢著，《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖月刊雜誌社，1983。此書第一部分為「心性論」，由楊祖漢負責撰寫。

²⁸ 雖說大致上與其師牟宗三之論無甚分別，然其實亦有些值得一提的精警語。譬如：「孟子的分解的表示，是運用對立逼顯的方法，使本心藉著人對私欲的不滿而明白展示出來。」、「孟子便舉了很多例子來表示義理生命及自然生命之間的衝突，由二者的衝突而對顯出人的生命中有超越於形軀私欲的道德心在。」從以下這句話也可看得出來，他是康德哲學加上宋明理學的門徒：「分解地展示了道德主體作為人之性，以為人之成聖之超越根據之後，人便要去走上及成聖賢的大路。」（同上，頁1、2、4。）康德哲學重在分解地論證道德主體之成立，而宋明理學則重在教人強勉踐行成聖成賢之道。

²⁹ 同上，頁93-94。

³⁰ 同上，頁104-105。

³¹ 同上，頁101。

³² 李明輝此文收入在其所著《孟子重探》，臺北，聯經出版社，2001，頁69-109。

為重點，針對反對「理之超越性」而主張「理之內在性（理在氣中）」的乾嘉考據學大力攻伐，質疑其「訓詁明而後義理明」的方法論有所缺失，而以現代西方詮釋學的「詮釋學的循環」（hermeneutical circle）來護持「義理有時實有在語言文字之外者」之偏宋明理學的解經方法論，同時亦順便指出乾嘉經學根本只是漢學氣本論的翻版，不適合用來解明孟子的心性義理。李明輝以明末劉戡山修改王陽明「四句教」為他自己的「四句」——「有善有惡者心之動，好善惡惡者意之靜，知善知惡者是良知，為善去惡者是物則」——開始說，認為劉戡山雖然強調理氣合一，但仍然知道「意之好惡，與起念之好惡不同」，從而保存意之超越性，不像戴震和焦循這些乾嘉學者那樣完全否認心性的超越性，主張以氣為性，甚至以欲為性，以致其論說淪為真正的「內在一元論」。³³ 李明輝以為孟子「理義之悅我心猶芻豢之悅我口」之「悅」前後不同，後者為感性上的愛好，前者則為道德理性內的意向；至於「猶」字，則表明此僅為類比之意，非指理義相當於芻豢而心相當於口。³⁴ 現代新儒家讀解孟子時經常同時運用這兩種解套說法：一則把同一個字分成各屬於感性和理性的兩種解法，二則把孟子的比喻視為僅是舉例以助說明或論辯，並不具有論證的作用。只有這樣做，他們才能繼續堅持其「二層存有論」詮釋架構的有效性。偏偏李明輝還振振有辭說，他們是本著真切的生命體驗來抉發孟子義理的，他們的詮釋活動是在詮釋者的體驗與被詮釋的文本之間往來循環的，換句話說，是在全體與部分之間雙向往來循環的，是創造性的詮釋，認定「訓詁明而後義理明」只是單向而行、由部分而整體的操作程序，不足以闡發高明真切的義理之蘊妙。³⁵

五、性二？

李明輝批評焦循大量採用漢人氣本論的心性解法來解孟子的心性論固然不是無根無據的，但漢人氣本論的心性論之尚能保留一些古義卻亦是事實，焦循之多所採用未必全錯。焦循自己也知道照搬漢儒之學未必對，漢儒之學不就等於孔孟之學，所以他也反對稱自己的學問為「漢學」，同時也反對那種補苴掇拾之所謂「考據」，而寧願名其學以及當時諸家卓然有成之學問為「經學」。此點李文亦已引用說明。只不過李文認為焦循自己無病識感，說別人時自己其實也犯了同樣的錯誤。³⁶ 然而焦循所真犯的錯誤又不在這裡，而在他分不清漢人心性論與孔孟心性論的微妙差異，也不能辨別董仲舒與《淮南子》之間的異同，以及孟荀的異同等

³³ 同上，頁 72、80-81。

³⁴ 同上，頁 81。

³⁵ 同上，頁 105-109。

³⁶ 同上，頁 104。

，一古腦兒混雜並用。李文如果在此點上批評焦循之失，或許不無道理。³⁷ 但焦循之錯亦只此而已，李說並不算全對。

其實焦循所主張者是「性一而已」，所反對者是：「夫人之生也，烏得有二性哉？氣質之性，古未有是名。……安得謂氣質中有一性，氣質外復有一性哉？」³⁸ 就此點而言，焦循引證漢儒古義「以欲爲性，以情爲性」倒是對的。「欲」是「欲惡」之「欲」，即「好惡」之「好」，非現代西方所謂「欲望」(want, desire)。西方的「欲望」是有原罪意涵的強迫驅力，所以有禁欲之事。中國傳統裡不講這種「欲」。宋明理學裡講「人欲」雖然有點像「欲望」，「人欲」之上有個「天理」，但沒有原罪和強迫力的意涵，只是寡欲清心，寧寡莫多而已。不過即使是這樣講，也已經遠離了「欲」之古義。孟子不是明明說過了嗎？「故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」這是個比例關係的句子。「理義之悅我心」相當於「芻豢之悅我口」。李明輝、楊祖漢和他們的老師牟宗三先生之所以還不願承認這句話的明白意思，在於考慮到這句話之前的整段話恐怕有純只爲了說服人的用意，故不能以字面義爲準。但是如果連這整段話都懷疑的話，那麼〈告子篇〉中很多章節乃至整部《孟子》中很多類似的比喻說法都得懷疑了。譬如「杞柳之性」、「牛之性猶人之性與」、「人性之善，如水之就下」、「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙」、「麤麥之性」、「足同則履同」、「牛山之性」等，都只是間接比喻人性，沒有直接講人性，恐怕都不能作準了。不然牟、楊、李三人的文章中爲何全不重視這些比喻呢？他們甚至不承認這些比喻有助於澄清問題。牟先生就說，嗜炙是口味問題，未必人人都同，此同嗜沒有必然性；公都子說「冬日飲湯，夏日飲水」則更無謂，因爲隨時而轉，更無普遍必然性；足形、嘗覺、視覺、聽覺都只是一般而言大體相同而已，並不是嚴格的普遍相同。³⁹ 因此，對牟先生而言，孟子所謂「故凡同類者，舉相似也。何獨至於人而疑之？」這句話完全無效。他牟宗三就是「獨至於人而疑之」。因爲牟先生認爲，「不知足而爲履，我知其不爲簣也。履之相似，天下之足同也。」之所謂「同」，根本不算「同」——一來，客觀事實上講，人人足形不一定同；二來，義理上講，足形之同只不過是經驗事實上的一般性法則，不是道德理性上的必然性法則。因此他只認定那些說「仁義禮智根於心」、「人皆有四端之心」的文句才是可當真的，而且認定孟子要點明的就是此種人性。

現在轉過來講告子說的「生之謂性」和「食色性也」。牟先生說，孟子並不一定反對告子

³⁷ 李明輝引用徐復觀批評傅斯年《性命古訓辨證》一書的話說：「性字的內容，豈僅因時代，因學術的流派而各有不同；即在一人、一書的裡面，同一性字，也常有不同的內容。」（同上，頁108）

³⁸ 同上，頁79。

³⁹ 同上引，《圓善論》，頁15、19、30。

說「食色性也」，但一定反對告子說「生之謂性」，因為在〈盡心篇〉裡，孟子明說「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也。有命焉，君子不謂性也。」況且還說：「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。」⁴⁰如此一來，牟先生的「性二」之論似可成立矣：孟子承認有「氣質之性」和「義理之性」兩種人天生固有之性，但是孟子所要突顯的是人之爲人所可貴的「義理之性」。

六、性一而已

牟先生這樣解「性也。有命焉，君子不謂性也。」恐怕有點問題。因為此處之「不謂性也」並非「不叫作性」的意思，而是「不因謂其爲性而罔顧於命也」。⁴¹這是相對於接續下面所講的話而言的：「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。」孟子無非教人莫要倚恃於性，亦莫要賴責於命，總要脩身以俟命，正命而行。同樣的，孟子也教人依天性而爲，但莫強求有得：「求則得之，舍則失之，是求有益於得也；求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。」這方是孟子所謂「性本善」的「本」字之意。「本來」好的東西，就要好好維護和使用，才不會枉費其「本來」之好。在〈告子篇下〉，孟子說：「五穀者，種之美者也。苟爲不熟，不如萑稗。夫仁亦在乎熟之而已矣。」同樣的，「杯水車薪」和「牛山之木」的比喻亦不外此意。

我們應該借重〈盡心篇〉裡這兩章的話來確定孟子所謂「性命」和「內外」的意思。孟子所謂「內外」是相對於「性命」而言的，可稱「性內命外」或者「性命內外」。孟子所謂「內外」並非指「心身」，而是指「性命」。「內」者，天生固有於我者之謂也；「外」者，非天生固有於我者之謂也。亦可以換個說法，求之必得者，謂之「內」；求之不必得者，謂之「外」。揆諸〈告子篇上〉孟子與告子辯論「仁義內在」抑或「仁內義外」時「內」、「外」兩字的用法，即知孟子所謂「內」是指「從我而出者」或者「視我如何待之而定者」之意，而「外」則指「非從我而出者」或者「非視我如何待之而定者」之意。⁴²

如果一定要勉強分出兩種孟子所謂「性」來的話，依上述〈盡心篇〉這兩章來講，就只

⁴⁰ 同上，頁6。

⁴¹ 朱熹的解法是：教世人莫因此五者爲天性固有者而必欲求之，以此相對接續下面所言之五種事情，教世人莫因此五者爲命中不可必之事而不復致力行之。（請參考朱熹集註，蔣伯潛廣解，《廣解語譯四書讀本·孟子》，臺北：啟明書局，1980？，頁359。）

⁴² 告子的「內」、「外」用法不同於孟子。告子的「內」是指「以我爲因從點者」之意，而「外」則是「非以我爲因從點者」之意。

應有「本有於己之性」和「待成於外之性」兩種，以對應於「有命焉之性」和「有性焉之命」。但這兩種勉強分出來的「性」其實是「一性之兩端」，並非兩種不同的「性」。

牟先生之所以誤以為孟子所謂「內外」是指「心身」而言，完全跟他心中先有康德的「二重存有論」架構在有關。（楊祖漢和李明輝亦然。）請看他怎樣解孟子「飲食之人，無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉？」這句話。他說：「倘使飲食之人無有此『以小失大』之錯失，則人之飲食之悅口果腹豈只是為了尺寸之膚之保存乎？必不然矣。人之形軀當然須要愛護而使之生長壯大。使之生長壯大為的是使之成人以體現人之為人之價值。體現人之為人之價值，則不只是飲食以養尺寸之膚，且須飲食以活著以力求仁義之心之大者之體現。」⁴³ 牟先生這樣疏釋「則口腹豈適為尺寸之膚哉」，豈不跟前面提過楊祖漢解「惟聖人然後可以踐形」時說的——「但其實形軀的存在，可成為道的具體表現的資具。」——意思差不多嗎？孟子這句話的語氣明明是跟上一句對比的：「飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。」為甚麼不把「無有失也」解讀成「無養小以失大也」呢？而偏要解讀成「無失大也」呢？這「大體」和「小體」是分立互斥的兩方嗎？不是互比互因的兩方嗎？孟子不是處處都在互比互因著這兩方而說的嗎？（舍梧櫟而養槁棘、養一指而失肩背）而且還說：「所以考其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣。體有貴賤，有大小。無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。」明明說善不善就看自己取其大者抑或取其小者，「取」（取捨）才是關鍵。如果「大體」與「小體」是分立互斥的話，那麼一旦取的是「小體」，豈不就等於有失了嗎？怎能說無失呢？「無以小害大」這句話，難道不是意謂不可能有一種「不害大的小」嗎？難道可意謂「只要不害大即可取其小者」？如此一來，「大體」也可取，「小體」也可取？兩者可並存？這樣還算是以「取」（取捨）為「善不善」的關鍵嗎？如果「取」（取捨）是關鍵，那麼「則口腹豈適為尺寸之膚哉」這句話便應該解讀為「則口腹難道僅只是尺寸之膚而已嗎？」意即若果飲食不失節度分寸，則口腹之欲也是大體。「大體」、「小體」不一定就指定是某種事物，而是必須看情況和權衡比較而定；而「有失」、「無失」則須看是取其大者還是取其小者。這跟下一章講到「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」有關。如果不思，人就會因耳目之觸引而蔽於物，像蒼蠅見到屎或者像老鼠見到貓那樣，直接地、沒分寸地順著習慣和心情胡亂反應，失了行為節度，取小而捨大，因小而害大。在這裡，「耳目之官」與「心之官」二者同樣不是分立互斥的兩方，而是互比互因的兩方。不然的話，人便變成一個「心」加上一個「身」所組合而成的機械怪物。

⁴³ 同上引，《圓善論》，頁48。

七、拿捏分寸的思考

由於運用概念式的「範疇分類」思考，現代西方思想走到這「一個心加一個身」的人類觀的地步，已經問題重重了。要怎樣解決這問題呢？現象學（Phenomenology）之出現算是一個沒辦法中所想出來的辦法，把心身合在一個意識的存在（conscious existence）上講。在現代新儒家中，與楊祖漢、李明輝同輩的袁保新即嘗試改用「存在現象學」（existential Phenomenology）的論法來重新解讀孟子的心性論，先特別強調孟子性善論的關鍵在其心思論上，即心言性，再認真面對何以人心會陷溺的問題，將「道德心」轉化為「本真實存心」（authentic existential mind）來了解，以相對於在日常生活中陷溺物欲的「非本真實存心」（inauthentic existential mind）。⁴⁴ 可是袁保新並不認真走這條現象學之路，而是把現象學僅當作洞庭湖和鄱陽湖來用，緩衝一下牟宗三先生和楊祖漢、李明輝三師徒偏向超越層的「兩層存有論」而已，最後還是回到牟先生「本心不思之說只是虛說」的超越立場上去。⁴⁵ 比較認真嘗試改用現象學的方式來講孔孟這一套學問，把道德義理擺一邊，轉而注意修身工夫，把身體納入儒家修養的實踐之中來考量的，倒是現代新儒家之外的一些新儒學者和外國漢學家。⁴⁶ 不過總的來說，他們還沒能確實依照現象學那樣，做到重新融合「心」與「身」為一的地步。其中有些人甚至還不知道這是大方向所在，還誤以為只是不再集中注意力在「心」而轉過來集中注意力在「身」而已。

其實孟子既不是德國觀念論哲學家，也不是現象學家。我們不要又把現象學套到他身上去演練了。孟子和其他古代中國哲人都沒有「心」、「身」分合的問題，只有拿捏取捨的問題。現代新儒學研究者用現代西方概念式範疇分類的思考方式來整理和詮釋孔孟荀等古代儒家文獻，才會發生「心」、「身」二分和合一的問題。中國古代哲人的思想，即使西漢董仲舒的「天人合一」思想，也沒有這個問題，而只有「常/變」或「經/權」的問題，總之只有「拿捏分寸」和「權衡取捨」的問題。孟子所教人者主要是個「取捨」之道，不是個「分辨大體小體」之道，因為「大體小體」之分辨不是個重要問題，只要人肯用心思去分辨，都能分辨得出來。⁴⁷ 大人君子只不過在肯用心思去分辨大體小體之外，還肯費精神去存養自己天生本來

⁴⁴ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津，1992，第三、四章，頁31-99。

⁴⁵ 同上，頁74。

⁴⁶ 請參考楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版社，2005。

⁴⁷ 一般情況是這樣容易。不過，有時候也稍有困難。譬如〈告子篇下〉中的「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴」、「饑者易飽，渴者易飲」、「至於心，獨無所同然乎？」的例子、「杯水車薪」和「一鈞金與一與羽比重」之喻，就是須稍費心思始可分辨得當的情況。

就有的好東西——成「大體」之能——而不令放失而已。孟子在〈告子篇上〉說：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求。哀哉！……學問之道無他，求其放心而已矣！」「人心」和「人路」是「大體」。「知求放心」和「由人之路」即是「學問之道」。歸結言之。就是「知求」和「存養」；⁴⁸ 而「知求」先於和重於「存養」，因為一旦「知求」，即必「存養」。⁴⁹

「存養」之法又如何呢？不外也是個「拿捏分寸」之事。〈告子篇〉中「揠苗助長」之喻、「牛山濯濯」之喻、「一曝十寒」之喻、〈盡心篇〉中「其進銳者其退速」之教等，都是「拿捏分寸」的勸告，重要的是「分寸得當、進退有度」，最佳狀態是「不疾不徐」，如常性之水那樣，緩緩就下。

在〈公孫丑篇〉著名的「不動心」和「知言養氣」章中，孟子說：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志，至焉；氣，次焉。故曰：『持其志，無暴其氣。』」雖然「志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者、趨者，是氣也，而反動其心。」志與氣兩者是互比互因的，氣如搞不好的話也會動到志，但因志的作用是「氣之統帥」，畢竟比被統帥的氣較為重要。此所以孟子說「知言」比「養氣」更重要，因為邪辭姦言會移志，不可不知。這跟「心之官」與「耳目之官」的互比互因關係是一樣的。

「浩然之氣」是甚麼呢？是「配義與道」之氣。何謂「配義與道」之氣？就是不會像「蹶」和「趨」那樣「過猶不及」的動勢或情態，而是「進退得當」或「不疾不徐」的狀態。

八、心在欲上用

「浩然之氣」雖然是好東西，但畢竟還是「氣」。如同口腹之欲一樣，雖然分寸無失，畢竟還是口腹之欲。那麼「浩然之氣」所配的「道義」，或者反過來說，那率領著「浩然之氣」的「道義」又是甚麼呢？「道義」是牟先生所謂「道德法則嗎」？似乎「配義與道」和「集義所生」兩句話有利於此解法，但是揆諸此兩句話以下所言「揠苗助長」之喻，養「浩然之氣」之道只有「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也」這種講「進退分寸」的教訓而已，沒另外提到別的甚麼「道德法則」。除非我們又像牟先生那樣否認「揠苗助長」只是個不能當真的比喻，否則孟子所謂「道義」就只是「分寸得當」的做法，並非甚麼「道德法則」。如果

⁴⁸ 孟子利用諸種比喻來教人「知求」和「存養」。在〈告子篇上〉裡，「人有雞犬放，則知求之」、「指不若人，則知惡之」兩喻就是教人要「知求」；而「牛山之木」、「一暴十寒」兩喻則是教人要「存養」。

⁴⁹ 譬如〈告子篇〉裡「拱把之梓」和「曹交不如文王又不勝烏獲」之喻，就是看起來是「存養」的問題，但其實是「知求」的問題。可見「知求」先於而且重於「存養」。

再配合上面提過的「飲食之人，無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉？」的解法，再加上〈告子篇上〉公都子所言之「冬日則飲湯，夏日則飲水」之喻，則「道義」即「分寸恰當」之謂也明矣。

或許牟、楊、李三位看了這樣的推論後還是不服，認為直接證據太少，不足為定論。那麼就讓我們再提一個間接證據罷！「仁、義、禮、智、道、德、物」等這些重要用語，在古代都沒有任何明確的疏解方式，而且人言人殊。孔子口口聲聲要「正名」，但在《論語》裡，「仁」字的用法根本不是個問題。諸多弟子問仁，但都不是問「仁」字的用法，孔子也就不就「仁」字的用法來回答。在《孟子》中情況並沒有太大不同。孟子雖然自謂善於「知言」，但他跟告子就「性」字的用法辯論時，卻不像告子那樣認真就「性」字的用法加以說明，反而以各種類比譬喻來指點關於「人之性」的講法的特別之處。可以說直到同樣標榜「正名」的《荀子》，才認真就各種名稱的用法加以疏解，還說「名定而實辨」。不過，有個特殊的間接疏解方式值得注意，就是《易·繫辭》的「一陰一陽之謂道」、《中庸》的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」、《孟子·告子篇》的「生之謂性」、《荀子·天論篇》的「皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。」等的「之謂」語式。此種語式特別適合於疏解那些最重要而且最難體會的用語。「之謂」的用法是「就此而姑且謂之」，不是簡單直接的「謂之」。「一陰一陽之謂道」不等於「一陰一陽謂之道」。⁵⁰ 前者是須要意會和拿捏的，是個「虛用之名」；後者則可以依字面說法確定其所指，是個「實用之名」。「一陰一陽之謂道」可以譯解為「就一下子陰又一下子陽的韻律動作而姑且謂之為道」。⁵¹

現在讓我們再看看孟子常說的「類」字。《孟子》中的重要推論都靠這個字。孟子跟告子辯論到「然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？」時，就已經用上此種訴諸「同類相似」的推論方式了。他就「同類」而言「性」。但請看他所謂「同類」者是甚麼？他說：「故龍子曰：『不知足而為屨，我知其不為簣也。』屨之相似，天下之足同也。」這樣說天下之足，會嚇死現在的 adidas 鞋業公司，但對於台北市動物園的管理員來講則可能很有意義。此種「同類相似」的例子還包括「易牙之食、師曠之聲、子都之姣、聖人之理義」。孟子似乎全然不顧我們現在非常重視的族群文化差異問題和個性喜好問題，只就人人都會有一種「常性」來論事，而此種「常性」之論的旨趣則在於取法和欣賞那些品質精美優良的事物。然而那些

⁵⁰ 關於「一陰一陽之謂道」的解法，請參考戴震，《孟子字義疏證》，臺北：臺灣商務印館，1978，頁22。戴震說「之謂」是「以上所稱解下」，而「謂之」則是「以下所稱之名，辨上之實」。故此「一陰一陽之謂道」相當於「道也者，一陰一陽之謂也」；而「形而上者謂之道」則相當於「道者，形而上者之名也」。戴震所沒進一步申明的是：「之謂」語式特別適合於疏解那些須要體會其用法的重要術語。

⁵¹ 關於這個解法，請參考拙著《拿捏分寸的思考：荀子與古代思想新論》，1996 [1989]，頁23、195。

品質精美優良的事物又精美優良在甚麼特性上，以致於能夠「人同此心，心同此理」呢？如果是「實指」的方式講，不論把它講成是「道德法則」抑或「美感形式」抑或「生理需求」，都不會適合孟子這些「同類相似」的例子。只有用「虛指」的方式來講，如同「一陰一陽之謂道」的講法那樣，才適合講出孟子這些例子如何「同類相似」。考諸孟子所言，聖人之理義跟其他美好事物之共通處唯有「分寸恰當」而已。「揠苗助長」之喻即是如此：「天下之不助苗長者寡矣。以爲無益而舍之者，不耘苗者也；助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之。」故此說配義與道的存養之法，就在於「分寸恰當」。

氣須存養，心亦須存養。氣不存養則不浩然而至大至剛；心不存養則容易放失不存。不過兩者在存養的方式上無大不同。心既然亦須存養，而不是既有即定，則不可能是一可「實指」之物，不可能是所謂「道德法則」。牟先生說，本心就亭亭當當存在於這裡，不會像〈告子篇上〉引孔子說的話那樣：「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。」不操用它就會亡失不存，更不可能有所謂「出入」和「朝向」，只應有顯露或者隱藏的問題。牟先生顯然把「心」說實了，不單存在一定的地方，無時無刻不在，還有固定的內涵，因此可分離於生物性的身體和欲望。然而這顯然並不合乎孔子和孟子的「心」義。孔孟的「心」可是一個必須操用才保存得來的事物，操用的方式又非常應時應機，因事而定，根本是個只能「虛指」的東西；而且它操用的地方，除了氣之所在的好惡和口腹之欲外，就不可能還有別處。故此說「心在欲上用」方是孔孟之「心」義。⁵²

現代新儒家孟子讀法的毛病在於不加反省地拿著自己所習用的現代西方概念架構來詮釋古代中國哲人的思想，還自詡爲幫古聖賢把話說清楚，實情則是借古人的屍身來還自己今人的魂魄。李明輝所提的現代西方詮釋學所謂「詮釋學的循環」，其精神即在於此。詮釋學將詮釋者的世界觀和實存感受視爲詮釋活動寶貴的起點與終點，被詮釋的文本只不過是其迂迴的歷練過程中的借助資源而已。意義的建構和意義的期待是詮釋活動中的基礎，依「整體先於部分」和「意義先於文句」的原則，被詮釋的文本永遠只是塊磨刀石，只是幫詮釋者磨利那把心中的意義之刀而已。那裡是真平等的雙方之循環！不說別的，光是「意義建構」和「意義期待」本身便是個只適用於活在現代情境中的現代人身上的事物。以此種現代人的事物爲起點和終點來進行詮釋活動，焉能出於「今學」而入於「古學」？更別說在中西之間出入了！乾嘉經學家的治學方法雖不能經常真做到「回到古義本身」的地步，但至少不會像宋明理學家那樣「我註六經，六經註我」，離經文而空言義理。李明輝說「文字明而後訓詁明，訓詁

⁵² 「心在欲上用，理在事中顯」乃是本文作者疏解孟子義理的精警語。見同上拙著，頁 147。

明而後義理明」是個單向的過程，由部分走向全體。這是一種誤解。「義理」與「文字」之關係並非「起點」與「終點」之關係，而是「道」與「器」之關係。「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」形而上的義理本來就「寄存」於形而下的文字之中，故此就文字之運用來求義理，乃是天經地義之法，無所謂單向雙向，有的只是入手方便處而已。「心在欲上用」，「理在事中顯」。「道非空言」，「義理存乎文字」。⁵³ 這是中國「古學」的道理。李明輝以現象學和詮釋學那種西方「今學」的、人爲創造的「全體性」(totality)來硬架屬於中國「古學」的、天人合德的孔孟之道的想法，是一種將就和討好自己目前視爲當然之知識喜好的做法，一廂情願以爲中國古人跟我現在所見的人一樣，無時無刻不在進行「意義詮釋」的活動。讀《孟子》者，若不以古義爲貴，以古人爲高，用心究明字義，恐怕永難得其真蘊。

⁵³ 戴震說：「經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸求所謂字。」（戴震，〈與是仲明論學書〉，收入氏著《戴震文集》，臺北：華正，1974，頁139-141。）戴震此處所謂「漸」，即是入手方便處之意。其道理類似孔子說他作《春秋》之用意在於「我欲託之空言，不如見諸行事之深切著明也。」道不能鑿空而言，只能寄存乎文字曲折之中。

