

## 第一章 導論

### 一、前言

《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》這四本書在中國的儒家思想中的地位是無庸置疑的，我們甚至可以說，如果要研究儒家思想，那麼這四本書是得必須好好讀過一遍。但是筆者對四書的研讀是在決定這個題目之後才正式開始，之所以為正式開始，主要是因為在決定此題目前，筆者大多是因為修課所需才閱讀，私下自身對四書其實鮮少接觸。但經由這次的論文作為一個契機，筆者好好的讀這四本書後，發現這四本書所傳達出來的思想並未有筆者所原以為的迂腐，而是給與筆者更多的反省以及思考的材料。透過對此四本書的研讀，筆者修正了以往對於儒家哲學的一些概念和想法，並且重新認識儒家的思想。不過這並非說筆者對於儒家的思想已經了解透徹或詳盡，而是筆者經由儒家這四本經典的視角，認識筆者此篇論文所要討論的主題；也因如此，此四本書即成為筆者的主要研究文本，並且藉由其他的學者和前人對這四本書的詮釋，幫助筆者釐清書中的觀念以及筆者的論述的完整度。

### 二、研究目的與動機

之所以會以此主題為研究對象，起因於筆者對於柏拉圖對話錄(dialogues of Plato)的閱讀。在對話錄裡的《拉凱斯篇》(Laches)，其所討論的主題就是「勇敢」。整篇對話錄裡，可以看得出蘇格拉底(Socrates)認為勇敢是個美德，當然，對於勇敢的定義最後依然是沒有一個最終的結論，不過經由整篇的對話，我們或許可以確定一點，如果勇敢是種美德，而且若可以將其當作是種知識的話，那麼這種知識從其根本上是無法經由我們現在的學校教育方式，讓人們習得這種知識。除此之外，此篇對話的另一項特點在於「戰士」，因為一開始討論的出發點就是以作戰為出發點，也就是說，在蘇格拉底的時空背景下，「勇敢」是屬乎於戰士的美德，與現在我們對於勇敢的認識有點差別；而與這相類似的說法，在亞里斯多德(Aristotle)的《尼各馬可倫理學》(The Nicomachen Ethics)裡也可以看到。基本上我們甚至可以這樣說，當我們把勇敢作為一種美德的前提下，戰士的勇敢是亞里斯多德最為推崇的勇敢。<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 「那麼在哪些場合敢於面對死才算是勇敢?也許是那些最高尚〔高貴〕的場合，也就是在戰場上?因為，戰場上的危險是最重大、最高尚〔高貴〕的。所以不論是城邦國家還是君主國家，都把榮譽授予在戰場上敢於面對死亡的人們。所以，恰當地說，勇敢的人是敢於面對一個高尚〔高貴〕的死，或敢於面對所有瀕臨死亡的突發危險即戰場上的那些危險的人。」〔古希臘〕亞里斯多德(Aristotle 384—322 AD) 著，廖申白 譯註：《尼各馬可倫理學》(The Nicomachen Ethics)(北京：商務印書館，2003年)，頁78。從這一段筆者認為相較於古希臘哲學，中國哲學，或者我們說儒學對於勇德的討論和希臘哲學還是有不同之處，而其最大的不同之處在於儒學認為勇德之所以會是勇德，最關鍵點在於道德上面，照《論語》的觀點來看，勇德是一個君子的美德、成人的美德，而不會幾乎限縮在戰士的身上。

但是不論勇敢是否能給予一個明確的定義，從柏拉圖和亞里斯多德的著作皆透露出一件事實，即他們都認為勇敢是種美德。筆者認為，勇敢既然是種美德，那麼其應當具有著普遍性<sup>2</sup>，也就是說，我們可在中國哲學的著作裡看到對於勇敢是種美德的肯認，否則勇敢不會是種美德，充其量不過是單個民族的傳統價值觀罷了。而在四書裡，筆者就看到了肯認。

雖然勇敢這一項美德具有普遍性，然而筆者發現，在儒家思想中對於勇敢作為美德的談論和西方還是有不同的地方，而這其中最大的不同，就在於儒家對於勇敢是將其放在其自身的思想體系中談論，而此系統絕非一以邏輯建構起來的知識系統。

西洋哲學的一個特色在於建構知識，所以就算是論道德，也是建立一套邏輯嚴謹的知識體系論道德；因此，西洋哲學在論勇的時候，我們可以很清楚的看到，其是以一嚴謹邏輯談論勇，並為勇建立一知識架構。但儒家論勇則非如此。儒家思想體系本非如西方哲學，為嚴謹的邏輯系統建構而起的知識，再者，因勇非儒家思想的主流概念，所以儒者論勇不會為勇建立一知識架構，而是談論勇如何與一個人的人格或者生命態度相關。

筆者認為，儒家思想最主要的核心就在於其對道德的論述，因為如果只有一個人根本不會有道德上的問題。我們平時所論的道德或者倫理，其實要架構在一個關係當中，也就是說，它要在人與人的關係中才會有所謂的道德問題或倫理問題，這樣我們才會有討論的空間且不至於淪落為空談。我們對勇德的談論也是如此，如果勇德無法落實於人倫之中，那麼勇德大概也就不會被稱之為達德。

由柏拉圖或者亞里斯多德的作品來看，勇是戰士的內涵，但從《論語》來看，「勇」則是君子人格的必要內涵。<sup>3</sup>不過筆者此文主要討論的問題在於，雖然勇是戰士品格，也是君子內涵，但對非戰士也非君子的人而言，生活於世是否也需要勇為自己的人格內涵？再者，我們常將知、仁、勇並舉，但此三者究竟有何關聯？

就當前的相關研究來看，筆者這兩個問題其實已被討論，但是，筆者無法從既有研究得到滿意的答案。

首先對第一個問題，大多的研究會說，根據儒家的觀點，勇也當是常人的內涵。這麼說其實沒錯，不過儒家論點有一個大前提，即人人都可以為聖賢，學做聖人或君子的這個想法，對儒者而言是極其自然且有價值的事情，巴不得人人皆如此。

但對當代人而言，其實不太會有人真的想立志為聖賢，並且以此為己之志向；那麼就這一點來說，儒家所說的勇，對當代人是否還有任何意義？

就第二個問題而言，大多的研究會以三達德的排序論回答，但筆者認為這個

---

<sup>2</sup> 筆者之所以會認為勇敢當有普遍性，主要是因為在西方哲學的作品裡，以及在中國哲學的著作裡皆會發現論勇之段落，又一個論述的周延與否，一直是哲學的一項重要判準，故筆者認為勇敢這個美德當要有普遍性。

<sup>3</sup> 「子曰：君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」《論語》〈憲問篇〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》（台北：鵝湖月刊社，1984年），頁 156。

答案雖不可說錯，只是與其為三達德定次序，不如肯定三達德的地位相同。因為若以德為標準，則不當有高低先後之分；對三達德的關聯，筆者後文會有更多的討論，故在此不多費文墨。

又由於筆者發現對於儒家思想這一塊的研究，大多數都以與教育相關、人性相關之類的研究為大多數，鮮少有對於勇德的研究，這勾起了筆者的好奇心。相較於孔孟所處的春秋戰國時期，我們所生長的時期是一相對平和的年代，所以孔孟那時談勇有其相對應的時代背景，但是即便是一相對平和的年代，儒家所論之勇，孔孟所論之勇，在這個時代是否有再次談論之必要，又或者說，其對於勇德的觀點與我們的關係為何，這些都構成筆者的研究動機。

再者從儒家重視實踐的這一面來看，勇德實屬於一實踐的美德，但怎樣的行為才可以算是合乎勇德的行為，孔孟是如何看待勇德作為一個美德如何與實際行為產生關聯，這中間是否有什麼東西可以將道德與實踐相互連結，且這一實踐的美德與其他美德之間有怎樣的關係？這些問題促使筆者著手進行對此一主題的探究。更何況中國哲學是一行為的學問<sup>4</sup>，在這個道德與實踐可以完全相割離而不相礙的年代，我們去重新思考勇德或者道德與行為的連結，筆者認為有其必要性，從消極面觀之，此種反省對筆者個人生命亦會產生正面的影響。

但儒家之經典除了四書外尚有五經，筆者此論文以朱熹所註的四書為研究文本，主要的理由是朱熹的四書影響力較五經來得大，因為從古時科舉考試到現在的文化教材，大多數人一定會接觸到朱熹版的四書，所以筆者即選用朱熹版的四書為研究文本。

### 三、 當前相關研究

如筆者前面所論，對於儒家思想的相關研究，很少會是以「勇德」為主要的題目，大多數的研究較偏好針對儒家的「人性論」、「教育思想」、「政治」等等，這類題目為主，如果是關於勇德的相關文章，在國內大多也是以期刊論文形式發表，碩博士論文很少有相關性的文章目前筆者看到的也只會有一篇；筆者這麼說主要是想表明至少近五年關於儒家論述「勇德」的研究，其實是相對稀少，這也正顯示出近五年研究者的主要研究偏好和取向，所以接下來筆者所使用的前人研究文獻，和其他研究主題相比之下較為稀少，年代也較為久遠。

---

<sup>4</sup> 「中國哲學是行為的學問」這個說法，筆者是參考梁啟超的說法。梁啟超在其著作《儒家哲學》裡針對中國哲學與西洋哲學的差異，提出其自身的觀點，簡單言之，即中國哲學和西洋哲學的不同點在於中國哲學不是一求知識或建構一個知識為主要目的，而是對於人類的研究為出發點，所以依照中國哲學的這種脈絡來看，中國哲學是一人生哲學，是一行為的學問。不過，對於梁啟超中西哲學差異的論斷，筆者基本上是持一保留態度。因為西洋哲學特別是倫理學，也一樣是在研究人類，也擴展出一整個倫理學的知識系，這並不是說西洋哲學的此一特質就不會對於人的行為造成影響，也就是說，筆者認為一旦人們相信西洋哲學這一套倫理學的知識系統，那麼其就會對一個人的行為產生影響，如此一來，西洋哲學也是一行為的學問，人生的哲學。梁啟超 著：《儒家哲學》（上海：上海人民出版社，2009年），頁34。

## 1. 但昭偉

我們說美德得在人群中落實才不致於淪為空談，基於這個理由，對美德和道德行為之間的關係的討論則是無法避免；但昭偉教授在他的文章即是在討論這個問題。<sup>5</sup>但昭偉教授由《中庸》第二十章的三達德和五達道這句話出發，提出了關於三達德與五達道的四個基本問題<sup>6</sup>，這四個問題指出了但昭偉教授此文的目的並不在談論儒家的「勇德」，而在於三達德與五達道之間的關係。不過此文的切入點和以往的研究差異點就在於，此文是由「勇德」為切入點。依照但昭偉教授的說法，他認為朱熹的「勇」是意志實踐的作用<sup>7</sup>，而他在第三節對於「勇」和「勇德」的區分裡，他也認為「意志的實踐」蘊涵於「勇」的概念中。

誠如但教授自己在文中所說，他的目的不在深入朱熹的思想，而是去討論他所提出的四個問題，筆者認為其文最終的目的是達德和達道之間的關係進行一個解答；且之所以從「勇」的角度切入，主要原因有兩點：第一點，因為「勇」一直以來都乏人問津，現代人很少聞問，傳統的讀書人也經常忽略。第二個原因是由於但教授認為如果不了解「勇」的意涵，這樣對於三達德之間的關係也無法正確掌握。所以他花了兩節的篇幅談論「勇」的概念。

「勇」並非「勇德」，依但教授的說法，「勇德」其實是一個價值性的概念，而「勇」只是一描述性質的概念，「勇」之所以能夠成為一個美德，能夠升級為「勇德」，最主要的原因在於其是否合乎道德的要求，是否處於一道德的架構中。

這種對於勇的區分其實泛見於《論語》和《孟子》之中，顯然的，這種區分的方式已經不是一個新穎的方式，對於是否合乎於道德的這種說法，在儒家中是一重要的核心觀點，如果不合乎於一道德架構，進而於一實踐的關係中體現出來，儒家根本上是不會去肯認其為一美德。所以對於「勇」和「勇德」的區別，實際上可以說是老調重彈，筆者認為比較會產生問題的是在但教授對「勇德」的內涵的說法。

但昭偉教授認為「勇德」主要有三個內涵，「無懼」、「見義即為」、「堅忍不拔的毅力」。對於無懼和堅忍不拔的毅力這兩個內涵，基本上大多數人會同意這個說法，但是「見義即為」這個內涵可能無法引起大多數人的同意，而但教授也確實針對「見義即為」此內涵，下了許多功夫論證這個說法的合理性。

但教授之所以會認為「見義即為」是勇德的內涵，主要是從子路的人格特質

<sup>5</sup> 但昭偉：〈智仁勇與道德行為產生的關係：從勇德的概念分析再出發〉，《北市教育學刊》第三十六期(2010年8月)，頁75-96。

<sup>6</sup> 「第一，智、仁、勇所指涉的究竟是何種的能力或品德？它們的基本性質為何？第二，智、仁、勇為何是最基本的三個美德？它們成為『達德』的資格究竟為何？第三，智、仁、勇之間的關係為何？它們是以何種關係來促成達道或道德行為的產生？第四，智、仁、勇這三個品德有沒有一個使其成為達德的共同基礎？」但昭偉：〈智仁勇與道德行為產生的關係：從勇德的概念分析再出發〉，《北市教育學刊》，頁75。

<sup>7</sup> 「對朱熹而言，「智仁勇」是促成道德行為的產生及人倫關係圓滿的三項條件；「智」是認知掌握的作用，「仁」是情緒感通的作用，「勇」是意志實踐的作用。」但昭偉：〈智仁勇與道德行為產生的關係：從勇德的概念分析再出發〉《北市教育學刊》，頁79。

做為一個切入點。子在《論語》的描寫及後儒的描述裡，一直都是位具有很強行動力的人，但教授首先引朱熹所註《四書》中的話佐證，子路是一位知道什麼該做就會立刻去做的人的描述<sup>8</sup>。這個描述是事實，的確，子路給人真的是知道何者當為必為之的印象，但問題點就在於，子路真的有到見義就會如同反射動作般的不加思索的即為嗎？而且，即便子路真的可以如反射動作般的「見義即為」，但是一般人又如何呢？因為依但教授的說法，「見義即為」這件事真的幾乎就是成為了我們的反射動作。

我們說「見義」其實也表示著「知義」，但是從知義到實際行動之間，理應還有一道心裡障礙存在，而當我們跨過這道心裡障礙後「行義」才會被描述為「勇」，又因為其是因著「義」而行動才會被稱之為「勇德」。筆者的說法是偏向較為傳統的說法，也依著如此，筆者對於但教授認為勇德的其中一個內涵是「見義即為」這方面論述不是很認同。再者，筆者認為如果依著這種「見義即為」的論調，那麼勇德其實就有可能成為筆者前面所說的「反射動作」；但是這裡會有個問題，如果我們承認勇德就是一反射動作之能力，這樣我們也得承認這個能力也會有被遮蔽的可能，一旦這個能力被遮蔽了，我們「見義」也就無法「即為」了。

其實筆者這裡所要強調的一點在於，即便我們今天承認勇德是一達德，也就是人們所共有的美德，但是就一般人來說，這種美德往往都會被我們的一些私欲或者被某些東西所掩蓋，所以才會導致我們即便見義也無法立刻，甚至如但教授所說的「劍及履及」的採取實際作為，總是要克服種種障礙才能行動；這也就是筆者無法接受但教授「見義即為」這個論點的主要原因。

當然，但昭偉教授在他的這篇文章裡面也提到內省改過的部分，如果一個人內省發現自己有錯而猶豫不決，無法馬上改過，那麼這不能說是一個有勇的行為。可是如同筆者之前所提，「知道」和「行為」之間並不存在著百分百必然的關係，也就是說，我們會知道，也可以知道，但這並不表示我們就會採取行為；確實，如果我們不採取行為我們可以說這是「沒有勇」。但是當我們要採取行為之前，先猶豫了一會再採取行為，這才是一個人性的表現，換句話說，當一個人跨越自身的人性或欲望後採取了行為，我們看到了這個「行為」，我們才會說這是有勇的行為，而如果其是依著道德而行，我們會說這個勇才是符合「勇德」。可是但教授的說法根本就不符合大多數人的實際情況，所以筆者無法接受。不過但昭偉教授的這篇文章並不在於只論述勇德，其最終的目的在於回答三達德和五達道之間的關連性，所以筆者就不在此多作筆墨。

---

<sup>8</sup> 但昭偉教授引用的是朱熹的一句話：「范氏曰：子路聞善，勇於必行，門人自以為弗及也，故著之。若子路，可謂能用其勇矣。」〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》（台北：鵝湖月刊社，1984年），頁79。依著但教授的說法，子路在聞善後必會劍及履及的採取行動，但是筆者認為從朱熹的這句話中，只能知道子路確實必然會採取行動，無法知道子路是否必然會「劍及履及」的採取行動。因為當子路動了想採取行動的念頭時，他也有可能內心會有絲毫動搖，但是子路克服了內心的動搖而真的去實踐，而且不只是一件事，而是每件事他都可以克服內心的障礙而實踐，筆者認為我們也可以說這是「勇於必行」。

## 2. 陳立勝

再來與筆者的論文主題有相關連的，則是陳立勝先生在其論文集《「身體」與「詮釋」--宋明儒學論集》裡的一篇〈《論語》中的「勇」：歷史建構與現代啟示〉。<sup>9</sup>陳立勝先生此文主要是談「勇」的概念的演變，最後在針對我們當代所處的社會進行反省，重新思考和檢討「勇」在我們現在所處的社會環境中的地位和角色是什麼。

陳立勝先生先論及勇雖然在交戰頻仍的春秋戰國時代裡是一戰爭德性，然而在《論語》裡所呈現的更多是一「中性的品質」；也就是說，勇如果沒有其他的美德加以搭配，那麼勇就不再會是一令人讚賞的成人之德。筆者認同這一點，因為在《論語》裡，孔子多次提到如果「勇」沒有禮或者其他的美德加以規範，則容易流於「亂」、流於「暴」。而在最後陳立勝先生歸結了《論語》中勇需要其他的美德加以規範和節制，以及勇作為一種君子的人格德性常與仁連繫在一起的這兩個特點後，進而提出了「仁勇」被後來的孟子等人發揚為「大勇」的說法，而這也是在孔子之後，勇的概念的第一次轉變。

在孟子這裡，則是對於勇作出了明確的類型分判，依陳立勝先生的說法，此為「勇之類型學」，而這個分類的基準則是來自《論語》中的「仁勇」。<sup>10</sup>孟子的「大勇」之論實際上是強調對於一己之私利的反對，且更多的是對於像曾子之大勇的肯定，陳立勝先生認為此大勇有兩個基本面向，而這兩面向正好傳達出內聖外王的理想人格的特徵。

在論完孟子的大勇的論調後，陳立勝先生在他的文章的第三節裡，專論理學家對於勇的談論，他認為理學家對於勇的談論主要傳達出一「為己」的特質，<sup>11</sup>甚至是一種自我生命成長突破的能力<sup>12</sup>。當然，筆者對於理學家對勇的談論是否專重於「為己」或者「自我生命成長的突破」，抱持著懷疑的態度，因為理學家也

<sup>9</sup> 陳立勝 著：〈《論語》中的「勇」：歷史建構與現代啟示〉，《「身體」與「詮釋」--宋明儒學論集》（台北：國立台灣大學出版中心，2012年），頁149-190。

<sup>10</sup> 陳立勝 著：〈《論語》中的「勇」：歷史建構與現代啟示〉，《「身體」與「詮釋」--宋明儒學論集》，頁156。但這並不是說孟子就只發展仁勇，雖然孟子所提的大勇，大多是專論一人的內在道德的勇，只要自省有義，就算面對千軍萬馬我也敢獨往；但如果真要說孟子的勇有內聖外王的面向，恐怕只肯認仁勇並不妥當，畢竟作為一個王還是需要「智」的作用。因此筆者認為孟子的大勇論調，並非意謂著孟子只專發展孔子的仁勇，而應該說相較於其他的勇德的觀點，孟子較強調仁勇。但為什麼孟子會強調仁勇，而不是其他的勇德？筆者認為孟子所強調的仁勇的內涵，可能反應出在孟子那種戰亂頻頻且人心狡詐的年代裡，孟子他們認為人們應當追求的價值或者是孟子所關心的價值，當然也有可能是孟子認為那個年代裡正在喪失的價值，所以才強調「仁勇」。

<sup>11</sup> 陳立勝 著：〈《論語》中的「勇」：歷史建構與現代啟示〉，《「身體」與「詮釋」--宋明儒學論集》，頁173。

<sup>12</sup> 「勇」不再著意強調臨危不懼、處變不驚的能力，而是個人生命成長過程之中的某種自我突破的能力，是個體生命拋棄舊的行為模式與積習而向新的生命超升過程中所展現出來的毅力、決心與志氣，所謂「體道之勇莫若言子。」陳立勝 著：〈《論語》中的「勇」：歷史建構與現代啟示〉，《「身體」與「詮釋」--宋明儒學論集》，頁163。

會有面臨戰亂的機會，這時後理學家不會談論「臨危不懼」也會是勇的特質嗎？不過因為筆者的論文主線不在理學家身上，所以對於這一點就不在多加論述。

而在文章的最後，陳立勝先生反省了在現代，在我們所處的這個時代裡，「勇」扮演了怎樣的角色？這個時代是否需要勇？如果需要，則是怎樣類型的勇？依陳立勝先生的說法，勇德除了成為一種軍人或警察應有的「行業道德」，在一般人身上則成了「文明的勇敢」，也就是體現在個人思想的獨立及決斷，和一種對於壓力或艱難的堅持性及堅韌性上<sup>13</sup>。就這點來說，相對於春秋戰國時期的戰亂年代，在我們所處的這個平和的時代裡，陳立勝先生認為即便勇不再是一種戰爭的德行，但我們當代對勇的認識其實並未脫離《論語》中，勇作為一「成人」的德性的說法。

### 3. 潘小慧

同樣的主題在陳立勝先生這裡談的是勇的歷史流變，而在潘小慧教授的〈儒家哲學中的「勇德」思想〉一文裡<sup>14</sup>，則是欲給儒家的勇德一個明確的論調，對中西方在勇德的論述裡稍做一比較。然而全文的論述其實並未脫離傳統的說法，對於儒家所強調的勇德的特性仍然在於「不懼」、「知恥」和「耐力」。但在強調勇德的特性前，潘教授提出中國的三達德和西方四樞德(Four Cardinal Virtues)的比較；從這個比較中可以看出西方的四樞德有層級先後的問題，當然孰先孰後是依照其與理性的關係下去排列，不過中國的三達德的排序的基準從此文看不出，但依潘教授的論述，則其排序應當為「仁」、「知」、「勇」。<sup>15</sup>三達德的排序論其實已非新論，宋明儒學家是筆者目前所知最早定下這個論調的人，可是在潘教授的文章裡最令筆者感到困惑的是其對勇的意義的論述；依照其文章的內容，勇的意義是分三個方面來看：「勇力」、「勇氣」、「勇德」。根據潘教授的說法，「勇力」從正面上來說，就是用於戰場上的那種戰士之勇，從負面的觀點來看，其實就是一般我們所說的血氣之勇、莽夫之勇，「勇德」則是一合乎禮、合乎義等美德的勇，也就是孟荀所說之「大勇」、「上勇」；至此，筆者都可以理解，但筆者無法理解其中對於「勇氣」的論述。

潘教授在論「勇氣」這段，她引用了《孟子》養勇的那段論述<sup>16</sup>作為其論述

<sup>13</sup>陳立勝 著：〈《論語》中的「勇」：歷史建構與現代啟示〉，《「身體」與「詮釋」--宋明儒學論集》，頁 187。

<sup>14</sup>潘小慧：〈儒家哲學中的「勇德」思想〉，《哲學與文化》第三十四卷第一期(2007年1月)，頁 119-131。

<sup>15</sup>潘小慧：〈儒家哲學中的「勇德」思想〉，《哲學與文化》，頁 121。雖然潘教授針對三達德做出層級高低的排序，但是筆者不同意這種三達德排序的論調，因為筆者不論是從《論語》或者《中庸》來看，其實真的無法獲得太多證據證明三達德是否真有排序。再者，潘教授引用了孔子的話，「有德者必有言，有言者不必有德；仁者必有勇，勇者不必有仁。」作為三達德排序論的依據，可是依筆者的想法，孔子的這句話並不必然表達三達德有高下的排序，而應該是表達仁與勇所涵蓋的範圍關係，若擴大來看，則是各個美德之間所相互涵蓋的範圍而已，並非三達德有高低層級之別。

<sup>16</sup>「北宮黝之養勇也，不膚撓，不目逃，思一豪挫於人，若撻之於市朝。不受於褐寬博，亦不

依據。依潘教授所言，「養勇即是培養勇氣，能培養勇氣，才能不畏怯，不動心。」<sup>17</sup>可是筆者不解的是，如果養勇是培養勇氣，那麼北宮黝所養之勇也是勇氣嗎？如果北宮黝所養之勇亦是勇氣，那麼前面所論的「勇力」和北宮黝所養之勇的差別在哪？因為依筆者的看法，北宮黝所養之勇其實就是一血氣之勇，而這就是前面所說的「勇力」的負面意義。依此，如果北宮黝養的勇不是「勇氣」，那孟施舍所養的勇是否為「勇氣」？

對於這點筆者也很難完全同意孟施舍所養之勇可以稱為「勇氣」，雖然孟子在最後說孟施舍守氣，然而此氣所代表的真實意涵究竟為何？因為從這一整段來看，孟子接下來要帶進去的論述是「浩然正氣」，如果養浩然正氣也可以說是養勇的話，筆者認為得再找更多的證據作為輔佐。再者，依孟施舍所言，其養勇的方式說穿了就是不計較戰場上的利害，但從此處也可以看出，孟施舍和北宮黝的不同處在於他多了一個反思的動作，他有思考過戰場上的利弊得失，但卻告訴自己不要在乎這些利弊得失，而是要超越得失之心，使自己達致不動心。這個「反思」的動作是北宮黝所缺乏的動作；但是這種所表現出來的勇，難道不也是戰士之勇的一種嗎？如果是的話，這不也就剛好符合前面所論「勇力」的正面意義？不過潘教授在這篇文章中並未對「勇氣」這一概念做出太多的論述或者是定義，大部分只是將原文再次論述一遍，所以筆者也無法完全明白潘教授所言的「勇氣」究竟是何意。雖然如此，但是總結來說，潘小慧教授此文從孟荀的勇的分級，肯定了儒家的勇德的真實意涵為在一道德架構底下的意涵，而儒家所論的勇德的觀點，依潘教授所言，其實和西方的「德行一體論」(doctrine of the unity of the virtues)相符合<sup>18</sup>。

#### 4. 王燕燕

這是筆者目前找到和筆者主題相關的碩士學位論文，王燕燕同學的這篇《論語「勇」義研究》以《論語》為研究文本，和筆者的研究相關性很高。閱讀王同學的這篇論文，筆者受益頗多，除了可以看出王同學在爬許多除了《論語》外的古籍和當前研究的用功程度外，對於《論語》勇的意涵的深入，也有許多地方為筆者所不及的。王同學的這篇論文特色，是先將勇還原至原始字形中，進而申論剖析勇字的原始意涵，之後將勇放到歷史淵源底下討論其變化。

接著王同學將勇放在《論語》的脈絡裡，一一論述勇在《論語》中的一些面向，並且在最後反省《論語》的勇之精神在當今社會價值中的定位為何，進而使

---

受於萬乘之君。視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯。惡聲至，必反之。孟施舍之所養勇也，曰：『視不勝猶勝也。量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍也。舍豈能為必勝哉？能無懼而已矣。』孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。昔者曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不懼焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。』孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。』《孟子》〈公孫丑上篇〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 229-230。

<sup>17</sup>潘小慧：〈儒家哲學中的「勇德」思想〉，《哲學與文化》，頁 125。

<sup>18</sup>潘小慧：〈儒家哲學中的「勇德」思想〉，《哲學與文化》，頁 130。



我們了解儒家所強調的道德勇氣之根本精神。

以上為筆者在這個主題所找到的國內相關研究，當然，在網路上所能找到關於儒家的勇德的研究相較於國內，其實不算太少，但是筆者在網路上所找到的研究文章多為期刊文章，以學位論文的方式針對此主題所做的相關研究就這麼一篇，再加上大多數期刊文章所談論的內容都差不多幾乎沒什麼變化，所以筆者就以此四篇文章作為一代表性的相關研究文獻進行討論。

相較於這四篇論勇德，筆者論文的主要特點是直接利用儒家的這四本經典，也就是直接利用這四位儒者對於勇的論述，相互比較，先找出勇的內在性質，然後討論勇和其他美德的關聯，並透過勇重新反省這些美德，幫助我們看到這些美德的其他樣貌；且筆者此文也會參閱一些西方的哲學家，例如亞里斯多德、包爾生和西季威克等人，他們在對於勇這個主題上的一些觀點，相互比較和檢視，使得在最後幫助我們更加了解勇對我們當代人有怎樣的幫助，讓我們更加認識勇也可以更加認識自己。

#### 四、 全文章節架構與預期結論

筆者打算透過四書相互參照的方式對勇這個主題進行論述，因而在第二章的時候，筆者會將勇的一些可能性質找出來，並且透過歸納的方式，將這些性質逐一申論，如此方能明白勇所善之處，也才能推知勇的不善之處。

在第三章，筆者主要是由《論語》孔子所論的勇和其他美德之間的關係，明白勇的不善之處當由那些美德可以補足，相對的，我們也可以知道這些美德的善與不善的地方，而勇又是如何作用在其中，使得這些美德可以成就於人倫之中。

筆者於第四章主要是談兩個問題，第一個是勇的分類，第二個是三達德；這兩個問題是許多學者論勇時必然會談到的。對於勇的分類，不同的學者依著其看法，有不同的分類方式，然而筆者主要是依著儒家的道德理想，循著孟子的說法，將勇分為大勇和小勇兩類，因為筆者認為在儒家的系統內，其實將勇分兩類足矣。而對於三達德，筆者主要聚焦在排序論上面；因為許多學者沿襲著朱熹的脈絡，將三達德進行排序，但是筆者卻質疑在四書當中，孔孟等人是否真有三達德的排序想法，而且，筆者也質疑是否有此必要將三達德進行排序。

在第五章的結論裡，筆者除了將全文進行簡述外，也在最後反思儒家勇德在我們世界中的地位，並且檢視儒家的勇德是否具有一跨越時代的特性，因而得以稱之為達德，並預計希望透過本文的討論，使得我們得以明白在我們的日常生活上，我們真正應當遵行的是什麼，應當依靠著什麼而安身於世。

## 第二章 勇的內涵

關於勇這個詞，西季威克(Sidgwick)認為是在指「毫不退縮地面對任何危險的傾向<sup>19</sup>」，這個說法其實相當貼近我們對於勇的認知。但是筆者認為我們身為普通老百姓，一般在日常生活中其實沒那麼容易遇到危險，或者我們的危險不是指生命相關的危險，而是指我們自身的行為可能會破壞某種倫理規範的危險。如此一來對於勇我們恐怕得從其他方面認識，例如從道德方面；畢竟勇也被許多哲學家當作美德的一種看待。《大學》的八條目以格物致知始，最終達致治國平天下。但先不論八條目的各個意涵是什麼，《大學》的作者告訴我們，脩身才是一切的根本<sup>20</sup>。那麼關於本文所要討論的主題「勇」，筆者認為我們也可以進行這種由己而向外的方式對於勇進行討論，也就是說我們就以勇作為每個人的德行作為討論的始點，嘗試討論勇的相關性質，幫助我們對於作為一個道德上的勇進行了解。筆者之所以選擇以下四種概念討論，主要的原因有二，一是由戰士的特質考量，戰士必須要有勇，而其勇會讓人聯想到剛、強和不懼，另一個理由則是筆者讀《中庸》時注意到的，《中庸》裡有這麼一句：「知恥近乎勇」，所以筆者認為也當理解何以「恥」和「勇」這兩個不同的概念，可以相近。因此，筆者以下所討論的四點，是筆者認為在論勇時必須討論的四點。

### 一、與勇較相近的性質

#### 1. 論強

四書中有幾處論強的地方：

《中庸》	子路問強。子曰：「南方之強與？北方之強與？抑而強與？寬柔以教不報無道，南方之強也，君子居之。衽金革，死而不厭，北方之強也，而強者居之。故君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞焉，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！」
《中庸》	哀公問政。……有弗學，學之弗能弗措也；有弗問，問之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗篤弗措也；人一能之己百之，人十能之己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。
《中庸》	為天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，

<sup>19</sup>〔英〕亨利·西季威克(Henry Sidgwick 1838—1900 BC.) 著，廖申白 譯：《倫理學方法》(The method of ethic)(台北：淑馨出版社，1995年)，頁279。

<sup>20</sup>「自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。」《大學》，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁4。

	足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。……
《孟子·告子下》	孟子曰：「今之事君者曰：『我能為君辟土地，充府庫。』……『我能為君約與國，戰必克。』今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求為之強戰，是輔桀也。由今之道，無變今之俗，雖與之天下，不能一朝居也。」
《孟子·告子下》	魯欲使樂正子為政。孟子曰：「吾聞之，喜而不寐。」公孫丑曰：「樂正子強乎？」曰：「否。」
《孟子·盡心上》	孟子曰：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」
《孟子·梁惠王上》	梁惠王曰：「晉國，天下莫強焉，叟之所知也。及寡人之身，東敗於齊，長子死焉；西喪地於秦七百里；南辱於楚。寡人恥之，願比死者一洒之，如之何則可？」
《孟子·梁惠王上》	齊宣王問曰：「齊桓、晉文之事可得聞乎？」……曰：「然則小固不可以敵大，寡固不可以敵眾，弱固不可以敵彊。……」
《孟子·梁惠王下》	齊人伐燕，取之。……天下固畏齊之彊也。今又倍地而不行仁政，是動天下之兵也。……
《孟子·梁惠王下》	滕文公問曰：「齊人將築薛，吾甚恐。如之何則可？」孟子對曰：「昔者大王居邠，狄人侵之……君如彼何哉？彊為善而已。」
《孟子·滕文公上》	有為神農之言者許行，……他日，子夏、子張、子游以有若似聖人，欲以所事孔子事之，彊曾子。……
《孟子·滕文公下》	陳代曰：「不見諸侯，宜若小然；今一見之，大則以王，小則以霸。且志曰：『枉尺而直尋』，宜若可為也。」……嬖奚反命曰：『天下之賤工也。』或以告王良。良曰：『請復之。』彊而後可，一朝而獲十禽。……
《孟子·離婁上》	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。今惡死亡而樂不仁，是猶惡醉而強酒。」
《孟子·離婁上》	孟子曰：「天下有道，小德役大德，小賢役大賢；天下無道，小役大，弱役強。……」
《孟子·離婁上》	孟子曰：「求也為季氏宰，無能改於其德……由此觀之，君不行仁政而富之，皆棄於孔子者也。況於為之強戰?……」

朱熹在《中庸》裡註釋三達德時，對於勇他是這麼說的：「勇，所以強此也<sup>21</sup>。」顯然的，朱熹以「強」註釋勇的可能目的，是在說勇可以輔佐知和仁，也就是說，勇在達德的角色應當是輔佐的角色，使得知和仁得以發揮。而朱熹的這個註釋並非空穴來風，在四書裡面，對於強具有分類意義的討論是在《中庸》第十章，子路問強這一章。

從孔子的回答來看，所謂的強有三種：以風土民情來分，則有南方之強與北方之強，依勞思光先生的說法，這也反映出，當時南方和北方的道德標準存在著差異，只是孔子更重視子路所當學習之強，而這才是人所當追求的正道<sup>22</sup>。

何謂南方之強？在孔子的論述裡面，南方之強的特色，在於其寬柔容忍的態度；這種態度所展現出來的強，依朱熹的說法，這種強是君子之道<sup>23</sup>。但即便是君子之道，不過不表示這就是君子之強，而是近似君子之強。之所以南方之強並非君子之強，主要原因在於南方之強只是一昧的忍讓，過於柔弱，所以未達致真正的強；因為真正的強是理義之強。照《朱子語類》的說法，南方之強雖非理義之強，但因為接近理義之強，所以孔子才會說「君子居之」<sup>24</sup>。

何謂北方之強？對於北方之強孔子以「衽金革，死而不厭<sup>25</sup>」描述，從這個描述來看，孔子所說的北方之強可謂是「戰士之強」<sup>26</sup>，戰士之強的特點在於剛勁果敢、勇武不畏死。所以相較於南方的柔弱氣質，北方呈現的是剛猛氣質；但這也不是君子之強。參考楊祖漢先生的說法南方是「不及」，北方是「過於」<sup>27</sup>，正所謂過猶不及，所以兩方皆非真正的強。

顯然的，真正的強是一不偏倚的強，也就是非「不及」亦非「過於」的強；這種強是「君子之強」。

那麼何謂君子之強？孔子以四個特點<sup>28</sup>描述君子之強，而這四個特點只是君子之強表現出來的樣子，依王船山的見解：「四段只是一副本領<sup>29</sup>」。這也就是說，這四種強的樣子背後都是由同一個義理所貫穿，也就是克己勝慾。

筆者認為這四種強的樣子，其實就是中庸之道的表現<sup>30</sup>，然若無義理作為根據，君子之強不可能存在。此即在說，君子之強之所以能成立的條件，就是以義

<sup>21</sup>〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 29。

<sup>22</sup>勞思光 著，黃慧英 編：《大學中庸譯註新編》（香港：中文大學出版社，1999 年），頁 52。

<sup>23</sup>「南方風氣柔弱，故以含忍之力勝人為強，君子之道也。」《中庸》，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 21。

<sup>24</sup>〔宋〕黎靖德 編，王星賢 點校：《朱子語類 第四冊》（台北：華世出版社，1987 年），頁 1530。

<sup>25</sup>〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 21。

<sup>26</sup>「衽，席也。金，戈兵之屬。革，甲冑之屬。」《中庸》，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 21。從朱熹對於「衽金革」的解釋來看，北方民族所重視者在於武力，且也只有要作戰的戰士才會穿著武裝，那麼我們可以合理的懷疑，北方對於「強」的形象大概和戰士英勇作戰之形象相去不遠。

<sup>27</sup>楊祖漢 著：《中庸義理疏解》（台北：鵝湖出版社，2002 年），頁 139。

<sup>28</sup>「故君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞焉，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！」《中庸》，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 21。

<sup>29</sup>〔清〕王夫之 著：《讀四書大全說 上冊》（北京：中華書局，2011 年），頁 99。

<sup>30</sup>楊祖漢 著：《中庸義理疏解》，頁 139。

理作為前題，而這義理的根本之處就在於克己勝慾；這點我們可以參考王船山的說法。

船山從朱熹在《集註》的詮釋出發，說明君子之所以能強，在於君子能夠勝慾守理，所以和而不流、中立不倚只是強者的表徵。這說明了一件事，勝慾守理是君子之本，和而不流等四件事是德成之用<sup>31</sup>。顯然的，船山和朱熹對這段的詮釋重點在克己勝慾，而在克己勝慾後所達致的表現，以孟子的話來說，就是「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」。

但在《中庸》的哀公問政這一段裡面，也出現了一個強字，雖然乍看之下哀公問政這段所說之強與子路問強這段所論之強是兩種不一樣強，也就是一個是屬於人格上而言的強，另一個則只是純粹強弱上而言的強。哀公問政的強是強弱之強的這種說法不能說錯，因為從「雖柔必強」這句話來看，則很顯然的一個「柔」和「強」對比，但是從上下文來看，卻又非單單是如此。因為由上下文來看，《中庸》這裡提到的是學、問、思、辨、行這個地方，但這五處的重點則在於反身而誠，簡單來說，就是在勉勵人們達到至誠，依此，筆者認為這裡的強是如朱熹解釋的那種強，也就是擇善固執之強<sup>32</sup>，如此一來，哀公問政的強也就是人格上的強了。

其實筆者認為，出現在《中庸》這幾處的強主要都是擇善固執之強，也就是人格上的強，例如《中庸》最後一處的強，「發強剛毅，足以有執也」就可以看出這裡的強其實也是向著人的人格而論，而非是向著強弱而論。我們不知道子路所問之強究竟是指強弱之強，還是道德人格上的強，雖然從孔子的回答我們可以合理的認為子路所問之強是強弱上的強，而非道德人格上的強，但是這無礙於《中庸》的作者告訴我們說，人們應當追求學習之強是君子之強，也就是由持守著道德義理所發出來的強，而這種強所展現出來的樣子就如同船山所說的大勇之氣象。<sup>33</sup>

四書中除了《中庸》外，在《孟子》這裡「強」也屢屢被提及，但是卻沒有如《中庸》對於「強」進行專論，而只是在孟子的話裡面略為出現，根據筆者在這節一開始所整理出的表格，我們可以發現寫在《孟子》書裡的強具有不同的意思，所以我們必須藉由出現在《孟子》對話的上下文，對於孟子口中的強進行了解。

在《孟子》書裡出現強之處相當多，且意涵不一與《中庸》相反，從前面所論，我們可以看出《中庸》的強的意涵相當的一致，皆是對著君子之強而說。所以筆者接下來對《孟子》書的強不會一一討論，而是整理出大多數的意涵進行討論。

「強」在《孟子》一書中出現的場合，蠻多是在談論政治時使用而且往往「彊」和「強」互用，但這不表示其只有單一的意思。在《孟子》裡，強有時是「強大」

<sup>31</sup>〔清〕王夫之 著：《讀四書大全說 上冊》，頁 99。

<sup>32</sup>「明者則善之功，強者固執之效。」《中庸》，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 32。

<sup>33</sup>〔清〕王夫之 著：《讀四書大全說 上冊》，頁 99。

的意思，例如「天下固畏齊之彊也<sup>34</sup>」；有時則是「勤」或者是「勉<sup>35</sup>」的意思，例如「君如彼何哉？彊為善而已<sup>36</sup>」；除此之外還有「果敢」或者「果斷<sup>37</sup>」的意思，例如「樂正子強乎<sup>38</sup>」。不管從哪方面來看，出現在《孟子》一書的「強」，好像都與君子之強無關。但是如果我們從上下文來看，而不是從單一文字來看，筆者以為並非沒有關係。

由於強出現在《孟子》裡的時候很多都是孟子談論到政治的時候，那麼筆者就從這個角度出發討論《孟子》書中的強。對孟子來說，真正美好的政治是「仁政」，然而一國要行仁政得先由君王本身開始做起，根本上來講，我們甚至可以說，在孟子的觀點裡面，政治其實和道德有緊密的關聯。所以當公孫丑以「強」、「知慮」和「多聞識」問孟子時，孟子皆將此否定然後以「好善」作為肯定。根據焦循的解釋來看，這裡的強有果敢或者果斷之意，但由孟子的話來看，果敢之強即便孟子並未對其加以否定，但孟子也沒怎麼肯定；除了果敢之強外，我們接著考慮一下「強大」的強。

當梁惠王對孟子感嘆晉國以前的強大，並且向孟子尋求意見的時候<sup>39</sup>，孟子則是以「仁政」和「仁者無敵」回應。為什麼孟子會如此回應？因為梁惠王所感嘆的強，說穿了是以軍武和經濟作為國力的強，可對孟子而言，這種強並非真正的強；仁政才是國家強大的根本，仁者之強才是真正的強。如果晉國以前真是如此強大，那為何並為如同文王和武王般，是天下民心之所向，甚至進而一統天下？所以梁惠王所講的強並非孟子稱許之強。

除了上面所論之強的涵義外，尚有如「強恕而行」之強。「強恕而行」的強的意思，依焦循所引高誘之注釋則是「勉」之意，而「強恕而行」之意，就是如焦循所說的「當自強勉以忠恕之道<sup>40</sup>」，粗略一點的說，孟子其實是在告訴我們要求人的最好方式就是勉己行忠恕之道，也就是「要求」自己做到己立立人，己達達人，己所不欲勿施於人的行為。但是這種具有「勉」或者我們說「要求」之意味的強，和「勇」有什麼關聯之處？

要回答此問題，我們得先回到前面《中庸》所論的君子之強這個地方。基本上，就儒家而言，君子之強才是他們理想中的強、才是真正的強，我們也知道船山基本上認為君子之強所展現的正是大勇氣象，由此可見君子之強在儒者心目中的地位。在《中庸》裡，對於君子之強討論是由子路問強開始；我們都知道子路好勇，所以當子路問強時，我們應當可以合理的認為強其實是勇的特質表現。又這裡君子之強所給出的意象，再加上南方之強和君子之強類似，我們或許可以這

<sup>34</sup>〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 223。這裡的出現的「彊」其實就是「強」。

<sup>35</sup>將「強」解釋為勤或者勉，筆者是參考自焦循的說法。〔清〕焦循 撰，沈文倬 點校：《孟子正義(上)》(北京：中華書局，1998 年)，頁 162。

<sup>36</sup>〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 224。

<sup>37</sup>「正義曰：強猶果」〔清〕焦循 撰，沈文倬 點校：《孟子正義(下)》(北京：中華書局，1998 年)，頁 861。焦循將這裡的「強」釋為「果」，一般來說，果大多有「果敢」或者「果斷」之意。

<sup>38</sup>〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 347。

<sup>39</sup>〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 205。

<sup>40</sup>〔清〕焦循 撰，沈文倬 點校：《孟子正義(下)》，頁 883。

麼說，這裡所說的強，基本上是在指勇作為美德的「剛毅堅忍」的意象或者我們可以說是一種屬於「堅持」也就是「擇善固執」的特質。而這種特質，筆者認為就是「強恕而行」之強所表達的意思；也就是說，「強恕而行」的強所表達的意思固然是「勉」、是「要求」，但我們不可能只行一次的忠恕之道就說我們近於仁了，而是我們要時時刻刻，不斷的要求自己行忠恕之道，不管在什麼樣的環境或者狀況，即便遇到很大的困難或障礙，我們都依然持續堅持行忠恕之道，這就是「強恕而行」的強所要傳達的意思，除了強恕而行這一段外，我們在《孟子》書中的〈梁惠王下〉這篇裡，讀到孟子以「強為善」回答滕文公問題的這個強也是同樣意思，即勉為善。

從以上的討論來看，我們基本上可以明白四書中所論真實的強是君子之強，而不是憑著血氣所展現出來的強，是憑著對於義理持守所展現出來的強，是擇善固執之強。但是我們這個時代其實並不會以強稱呼人，或者我們應該說，在當代對於強的意思已經和孔孟所讚許的君子之強的意思不一樣了，當代所說的強根本上是偏向強弱之強，也就是以力量為分判標準的強，而不是執著於義理的強；但這只表示使用的語詞不同，並不表示當代的人們沒有君子之強的概念。

如前所述，孔子所說的君子之強其實就是一克去己慾，持守著義理，擇善而固執之強，筆者認為這就是我們現在所說的「堅忍」的概念，而王船山指出君子之強具有大勇的氣象，這就給予我們一個將強和勇、堅忍和勇連結起來的線索。

如果我們承認孔孟所說的強是勇的特質，那麼我們其實就是在承認堅忍是勇的特質，而堅忍是勇的特質這個說法其實也出現在柏拉圖的作品中。在柏拉圖的《拉凱斯篇》中對勇敢的討論裡，拉凱斯認為勇敢的普遍性質是靈魂的某種忍耐<sup>41</sup>。當然，我們先不論在整個對話裡，對於拉凱斯所下定義的討論結果如何，也先不去探究這整個對話，因為這並不是筆者此文的主要範圍；但我們可以合理的認為，人類對於勇的特質描述裡，「堅忍」佔有一席之地。除此之外，我們也可以從包爾生(Paulsen)<sup>42</sup>和西季威克<sup>43</sup>對於勇敢的描述裡，我們更有理由相信諸如「忍耐」、「堅忍」這一類的詞彙，都可以表達勇的特質。也就是說，這些事實代表著儒家所說的君子之強，在關於勇這一個主題的談論裡，具有相當的普遍性。

包爾生在談論忍耐這一個勇敢的特質時，他論到這種特質具有著堅持的性質，可以使人們不被痛苦或苦難征服，甚至是在面對失敗的時候也能承受進而使自己再生，所以包爾生才說「在忍受痛苦面前表現出來的巨大耐心，是高尚人物的永恆的特徵。<sup>44</sup>」由此可見，包爾生對於勇給予高度的肯定，特別是其中所具有的堅忍之特質。

<sup>41</sup>柏拉圖 著，王曉朝 譯：《柏拉圖全集 卷一》(台北：左岸文化出版，2003年)，頁 176。

<sup>42</sup>「勇敢的另一種形式是堅韌或堅持性，這是承受和持續地忍受為實現目標所必需的種種艱難和努力的意志力量。」〔德〕弗里德里希·包爾生(Friedrich Paulsen) 著，何懷宏，廖申白 譯：《倫理學體系》(Ethics System)(北京：中國社會科學出版社，1997年)，頁 426。

<sup>43</sup>「我們有時也稱那些毫不退縮地忍受痛苦的人是勇敢的人，但是我們更多地把這種品質叫做堅忍。」〔英〕亨利·西季威克 著，廖申白 譯：《倫理學方法》，頁 279。

<sup>44</sup>〔德〕弗里德里希·包爾生 著，何懷宏，廖申白 譯：《倫理學體系》，頁 427。

西季威克的說法其實也和包爾生很像，也就是說，如果我們將堅忍看作是勇敢的一項品質時，那麼其所面對的對象其實就是痛苦，可是西季威克較包爾生更加深入的分析痛苦這件事。在西季威克這裡，依他的說法就是「僅當我們在履行義務時遇到了痛苦時，面對或忍受它才是我們的義務。<sup>45</sup>」筆者不打算明確定義或討論西季威克所謂的義務究竟是指什麼，因為那並不在筆者此文的討論範圍內；但是從文本來看，我們可以確定西季威克的義務依然是扣著道德而說。依據如此，我們很有理由相信西季威克說的忍受痛苦，其實就是在說忍受我們在行道德的時候可能所面臨的痛苦。也就是說，當我們擇善而行的時候，並非保證一切都一定順利，孔子也曾說過君子固窮，這就表明就算是勵志終身行善道之人也會遇到打擊，而此時所面臨的困難和痛苦，就是我們所要面對和忍受的。

從以上所論來看，我們可以看到不論是柏拉圖、包爾生還是西季威克，他們三個人對於勇的特質論述，其實和四書對於強的描述幾乎一樣。我們知道四書中對於君子和小人的一個分別就是君子尚志，而孟子所說的「士尚志<sup>46</sup>」，其中的志顯然是就著仁義而言。我們先不去探討儒家思想中君子之志的深層意涵，也就是我們先不談君子一生的道德仁義追求，而是單就志來講，志其實就是在指我們人生的追求目標；根據筆者所引用西季威克等人對於勇的說法，顯然他們會認為當人追求其目標時總會遇到許多的誘惑試探，或者是令人極其痛苦而難以繼續的狀況，如果人們選擇不逃避而是面對這些狀況，然後持續堅持對此目標的追求並企求達成此目標，這就是勇的展現。

西季威克等人的這種說法其實和四書相去不遠，筆者認為根本就是換湯不換藥。前面筆者提到所謂的君子之強其實就是擇善固執，而君子一生之所尚，人生追求之目標無非在於仁義及其實現，從追求人生目標這點來看，其實相當符合筆者上述包爾生等人的說法。因為君子在追求其人生目標時，也會遇到許多困難和痛苦，特別是如果當他身處的環境是如戰國時代處處講利而不講義的環境，那麼對於仁義之追求和實現，其所遭遇之困難可想而知。所以若要在這種環境底下擇善行事，就得忍受他人所不能忍受之痛苦和煎熬，時時要求自己為善，實踐仁義；如此才能說擇善固執，堅忍也才會是勇的性質。

總的來說，筆者認為既然堅忍在勇的特質裡佔有一席之地，則顯然的，由堅忍所傳達出來的強就不是那種具有陽剛印象的強，也就是血氣之強，且從《中庸》的描述來看，那是一種擇善固執的強，或許我們也可以說那是內心已立一志向所展現出來的強。但這裡有個問題，即便我們內心已立一個志向，這就表示我們必能擇善固執、必定能強嗎？

筆者認為，這就是為什麼船山和朱熹都會以克己勝慾詮釋強；因為人一旦被私慾所遮蔽，即便內心雖立一志向，只要大環境發揮其影響力，人的內心就是會動搖，因而無法持志。所以孔子說「君子喻於義，小人喻於利<sup>47</sup>」；又說「君子固

<sup>45</sup> [英] 亨利·西季威克 著，廖申白 譯：《倫理學方法》，頁 279。

<sup>46</sup> [宋] 朱熹 著：《四書章句集註》，頁 359。

<sup>47</sup> [宋] 朱熹 著：《四書章句集註》，頁 73。



窮，小人窮斯濫矣<sup>48</sup>。」這些話除了將君子和小人做一個分別外，更突顯君子之強在於其能克己勝慾，所以不論身處在任何環境，都能持守住道義為人，都能擇善固執。這種具有剛毅堅忍的強，不會是北方那種勇士之強，也不會是南方那種一味忍讓的強，而是一守乎義理的強，這才是合於中庸之道的強，才可稱為君子之強，而君子之強所展現出來的氣象，即為大勇之氣象。

## 2. 論剛

四書中幾處出現剛的地方如下：

《中庸》	為天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。……
《論語·陽貨》	子曰：「由也，女聞六言六蔽矣乎？」對曰：「未也。」「居！吾語女。好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」
《論語·公冶長》	子曰：「吾未見剛者。」或對曰：「申枨。」子曰：「枨也慾，焉得剛？」
《論語·子路》	子曰：「剛毅、木訥，近仁。」
《論語·季氏》	孔子曰：「君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬪；及其老也，血氣既衰，戒之在得。」
《孟子·公孫丑上》	「敢問何謂浩然正氣？」曰：「難言也，其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。……」

一般我們論勇的意象，除了強外還有剛，以前面所論之北方之強為例，北方之強實為勇士之強，這種強就會給人一種孔武陽剛之感，所以論勇的特質也離不開剛。但勇士之強所表達出來的剛，是否為四書中所肯認的剛？筆者相信，依據前面所論的君子之強來看，四書所講的剛，其實和勇士之強所表達的剛還是有所差別。

四書裡面，論及剛之處大多出現在《論語》，雖然在《中庸》和《孟子》裡有出現，但並未如《論語》有加以討論之處。而在《論語》裡面，以剛為主的討論主要有三處「血氣方剛」、「好剛不好學」和「吾未見剛者」。雖然如此，這並非表示孔子對於「剛」不重視。根據《論語》所載，孔子曾說過他未見過剛之人<sup>49</sup>，從這段來看孔子基本上是用「慾」來判斷一人是否為剛。根據朱熹的註釋，

<sup>48</sup>〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 161。

<sup>49</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〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 78。

剛即堅強不屈之意<sup>50</sup>；這裡所指的「不屈」，基本上是在指不屈於物。但這裡有個問題，從原文上下文來看，將剛解釋為不屈於慾應該較為合理，為什麼這裡會是不屈於物？

朱熹他在註這段時，引用了這麼一句話：「謝氏曰：『剛與慾正相反。能勝物之謂剛，故常申於萬物之上；為物撓之謂慾，故常屈於萬物之下。』<sup>51</sup>」朱熹所引的這段幫助我們了解剛和慾的差別以及更加精確的意涵。再者根據蔣伯潛的說法，「多慾之人，心役於物，易為富貴所淫，貧賤所移<sup>52</sup>」；皆都表明慾和物呈現正比的關係。

《大學》的作者這麼說：「欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意。<sup>53</sup>」又「所謂誠其意者：毋自欺也。<sup>54</sup>」基本上這些都在告訴我們一件事，一個多慾之人基本上容易屈於物，其內心容易為物所遮蔽，這樣的人很難不去自欺，而且對於修身這件事情就絕對不會是他生命志向首選；我們知道孔子教育的重點其實就是在勉人成為君子，而這種不會去在乎修身之人，顯然的就不會是君子。況且今天一個人如果立志成為一位君子，然而其內心多慾，則內心必然蔽於物，內心蔽於物者則意不誠，意不誠則身不脩，這樣的人根本無法成為君子。所以孔子才會說：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。<sup>55</sup>」只是這裡有件事我們應當注意，我們常會看到有人說「無慾則剛」，這是以「無慾」釋「剛」；可是從孔子的這句話來看，筆者認為孔子這裡是在說「多慾則無法為剛」，真正能讓我們以剛稱許的人，是「少慾」的人而不是無慾的人。

從上面所述來看，剛好像是一個美好的人格展現，不會有什麼問題；不過有趣的是，孔子對於剛並非只有正面的評價。這點可以從「六言六蔽」和「血氣方剛」看到。

在君子三戒這一段，孔子以剛形容年壯之時的血氣，與此相類似的說法，其實在孟子裡也出現過，就是孟子有名的浩然正氣。血氣和浩然正氣的共通點就在於他們都是氣，但是浩然正氣之所以為剛，最根本原因是在於浩然正氣以「義」與「道」養之，然而血氣則否。依孟子的說法，如果養氣非以義與道，則此氣必餒矣；那孔子所說的血氣又是怎麼回事呢？顯然的，既然血氣當有所戒，這就代表血氣並沒有以義和道養之，也就不會是浩然正氣。但重點就在於孟子所說的浩然正氣之所以剛而未餒，是因為配義與道，可是血氣未配義與道，為何孔子以剛

<sup>50</sup>〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 78。

<sup>51</sup>〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 78。

<sup>52</sup>蔣伯潛 著：《新刊廣解四書讀本 論語 學庸》（台北：商周出版，2011 年），頁 154。

<sup>53</sup>《大學》，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 3。

<sup>54</sup>《大學》，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 7。在筆者的行文裡，基本上會出現「慾」和「欲」，其實這在四書裡面也會看到，不過在筆者這裡的行文，其實會將「慾」和「欲」做一個簡單的劃分。「慾」專指人類一己之私慾，是我們當克己勝過的慾；「欲」則是專指中性的欲，例如吃喝等的這類求生本能的欲。而大學這裡所講的欲修其身的「欲」，其實也可算是這種無害之欲，畢竟此種欲並非是人類私慾的「慾」，簡而言之，只要不在私慾的範圍內，筆者通使用「欲」；更何況，欲修身、欲正心，皆是表明一個人立志一生追求仁義的渴望，所以此種「欲」就不會是利己之私慾，而是立人、達人之欲。

<sup>55</sup>《論語》〈里仁〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 71。

述之？

根據朱熹所引范氏之說<sup>56</sup>，筆者認為既然共通點在於氣，那麼差別就在於氣所搭配的東西不同。我們每一個人都有氣，但為什麼孟子所養的氣以及君子所擁有的氣和一般人不同，其原因就在於他們的氣是范氏所說的志氣，而一般人是血氣。雖然此兩種氣所表現出來的樣子，會讓我們以剛形容，但是其所導致而來的行動和後果，可是截然不同。船山有云：「好色、好鬪、好得者，血役氣也。而君子之戒此三者，則志帥氣而氣役血也。」<sup>57</sup>由此可以得知，血氣之剛無異於血氣之勇，皆只爭一時之意氣而非持其志且依禮義行。

從另一個角度來看，筆者認為我們很難給予「血氣方剛」的剛一個完整的定義。前面所論的剛，簡單而言之是指「寡慾則剛」，也就是說一個人不為己之私慾所牽引或者屈服於己之私慾，並且行君子之道，則我們會以剛來形容這個人。但此處所指的氣之剛我們卻不見得能夠準確明白說出那是什麼，只是從朱熹的解釋來看，血氣基本上人類形體所依所生的東西，但是從許多注釋來看<sup>58</sup>，其實我們並不知道何以孔子會說當人及其壯的時候血氣為剛，當然也不知道孔子的根據是什麼。不過總的來看，筆者認為我們唯一能夠確定的是當一個人血氣正剛強的時候，應當注意不要讓自己陷入好鬪，因為人為血氣之所役而非依禮義而行，這並非君子所當行之事。

除此之外，孔子對於剛最直接的批評在「好剛者狂」這地方。船山對這段的論說最為貼切；依前面剛者不屈於物的說法，我們知道一個能夠被人以剛稱之的人，其必有不俗之處，但是今天人若是好剛而不學，則容易流為船山所說剛愎自用、妄自尊大之人<sup>59</sup>。

那麼這裡所呈現出一個重點就是，「剛」這個東西，即便我們今天將其視為一個美德<sup>60</sup>，可是這個美德還是需要其他東西輔佐、或者是深入了解；因為孔子在這裡說了「學」這件事。但這裡有個問題，孔子此處所說的「學」，究竟是為何意？而且我們要學些什麼？孔子在這裡並未明確的指出。不過可以確定的是，這裡的學主要目的在於祛蔽，如同朱熹所說的「徒然好之，不學以明其理，則各有所蔽<sup>61</sup>」，所以也就不需要強硬的規定這裡「學」的意思。

<sup>56</sup>「范氏曰：『聖人同於人者血氣也，異於人者志氣也。血氣有時而衰，志氣則無時而衰也。少未定、壯而剛、老而衰者，血氣也。戒於色、戒於鬪、戒於得者，志氣也。君子養其志氣，故不為血氣所動，是以年彌高而德彌邵也。』」〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 172。

<sup>57</sup>〔清〕王夫之 著：《讀四書大全說 下冊》，頁 455。

<sup>58</sup> 皇侃所作的《論語義疏》：但年齒已壯，血氣方剛，性力雄猛者無所與讓，好為鬪爭，故戒之也。邢昺所作的《論語注疏》：壯，謂氣力方當剛強，喜於爭鬪，故戒之。劉寶楠所作的《論語正義》：張栻論語解：「血氣方剛，則鬪而好鬪」黃懷信 主撰：《論語彙校集釋》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁 1481-1483。

<sup>59</sup>「好剛而不好學，所謂剛愎自用也。狂者，妄自尊大、輕世陵物之謂。」〔清〕王夫之 著：《讀四書大全說 下冊》，頁 473。

<sup>60</sup>朱熹在《集註》裡將六言以「美德」釋之，剛就是其中一個。〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 178。除了朱熹認為剛是美德外，錢穆先生也在他的《論語新解》裡將剛釋為剛德。錢穆 著《論語新解》（台北：東大圖書股份有限公司，2007年），頁 127。

<sup>61</sup>〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 178。

然而剛和勇之間是否有任何的關聯性?對於這個問題，朱熹以體用論的架構解釋，但如果真如朱熹所說「勇者，剛之發。剛者，勇之體<sup>62</sup>」，那為什麼孔子要將剛和勇分別述之?王船山對勇和剛的關係則採取和朱熹不一樣的進路；他認為剛自有剛之體用，勇自有勇之體用，所以才會有不剛而勇與不勇而剛之類<sup>63</sup>。依船山之說，確實解釋了孔子為什麼會將剛和勇分別述之，但這並非是在說剛和勇之間沒有關係，船山在論剛和勇的差別時，其實也以他的互為體用觀點說出剛和勇與其他的美德互為體用<sup>64</sup>。

又根據前面所說，我們知道血氣方剛之人所好在於鬪，那麼孔子這裡所說的好剛者狂，或許就是對於血氣方剛之人的形象較貼切的描述。我們知道剛者不為物所屈，這句話的正面意義就是在稱許一人寡慾則剛，但從反面的意義來看，所謂的剛者則容易流於狂妄之輩。根據皇侃的《論語義疏》的注：「若剛而不學，則必蔽在於狂，狂謂抵觸於人，無迴避者也」；以及邢昺的《論語注疏》的注：「若好恃其剛，不學以制之，則其蔽也妄抵觸人<sup>65</sup>」。我們可以發現這兩個注釋根本上都在說一件事，也就是所謂的狂其實就是好抵觸人，這種好抵觸的行為其實就是孔子所說的好鬪。

《論語》裡孔子的這一番話是對著子路說，從以上的論述來看，筆者認為孔子並非單純在對子路分析各個美德的弊病。就《論語》來看，孔子他平時所教導的一切，簡單而言之，其實是在說明一個真正的君子的人格，也就是說，即便孔子對子路分析各個美德的特性與其所蔽，其實孔子的最終目的也是在說明一具體完整的人格，或者我們說「成人」或「君子」皆可。

那麼總體而言之，就「剛」這個美德來說，其中的重點就在於慾的部分，從前面所論，我們知道多慾者無法為剛，一個能夠真正為剛之人在於其能夠克去己慾，不為慾或者不為物所屈。只是一般來說，我們總是習慣將「剛」與「強」以「剛強」並稱，那麼根據前面所論「剛」和「強」有什麼差別呢?

根據前面筆者所論的「剛」和「強」來看，這兩者的共通點都在於能夠克去己慾。但是我們或許可以這麼說：剛者，克去己慾不為物所屈；強者，克去己慾而能擇善固執。畢竟從上面所論，我們知道所謂的強，特別是君子之強是針對著擇善固執方面言，一個能夠擇善固執的人必然能克去己慾，而克去己慾其實就是剛了；但問題是，剛者必然能為強嗎?筆者認為不見得，因為若剛者必然能為強，那麼孔子就不會說好剛之蔽為狂了。所以剛和強之間，筆者認為我們或許可以這麼說，「強者必有剛，剛者不必有強。」

### 3. 論恥

四書論恥主要集中於以下幾處：

<sup>62</sup>〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 178。

<sup>63</sup>〔清〕王夫之 著：《讀四書大全說 下冊》，頁 473。

<sup>64</sup>〔清〕王夫之 著：《讀四書大全說 下冊》，頁 473。

<sup>65</sup>黃懷信 主撰：《論語彙校集釋》，頁 1549。

《中庸》	子曰:「好學近乎知,力行近乎仁,知恥近乎勇。……」
《論語·學而》	有子曰:「信近於義,言可復也;恭近於禮,遠恥辱也;因不失其親,亦可宗也。」
《論語·為政》	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·憲問》	憲問恥。子曰:「邦有道,穀;邦無道,穀,恥也。」
《論語·憲問》	子曰:「君子恥其言而過其行。」
《論語·里仁》	子曰:「士志於道,而恥惡衣惡食者,未足與議也。」
《論語·里仁》	子曰:「古者言之不出,恥躬之不逮也。」
《論語·公冶長》	子貢問曰:「孔文子何以謂之文也?」子曰:「敏而好學,不恥下問,是以謂之文也。」
《論語·公冶長》	子曰:「巧言、令色、足恭,左丘明恥之,丘亦恥之。匿怨而友其人,左丘明恥之,丘亦恥之。」
《論語·泰伯》	子曰:「篤信好學,守死善道。危邦不入,亂邦不居。天下有道則見,無道則隱。邦有道,貧且賤焉,恥也;邦無道,富且貴焉,恥也。」
《論語·子罕》	子曰:「衣敝溫飽,與衣狐貉者立,而不恥者,其由也與?『不佞不求,何用不臧?』」子路終身誦之。子曰:「是道也,何足以臧?」
《論語·子路》	子貢問曰:「何如斯可謂之士矣?」子曰:「行己有恥,使於四方,不辱君命,可謂士矣。」……
《孟子·告子下》	陳子曰:「古之君子何如則仕?」孟子曰:「所就三,所去三。……『吾大者不能行其道,又不能從其言也,使飢餓於我土地,吾恥之。』周之,亦可受也,免死而已矣。」
《孟子·梁惠王下》	齊宣王問曰:「交鄰國有道乎?」孟子對曰:「有。……一人衡行於天下,武王恥之。此武王之勇也。……」
《孟子·盡心上》	孟子曰:「人不可以無恥。無恥之恥,無恥矣。」
《孟子·盡心上》	孟子曰:「恥之於人大矣。為機變之巧者,無所用恥焉。不恥不若人,何若人有?」
《孟子·萬章下》	孟子曰:「仕非為貧也,而有時乎為貧;……立乎人之本朝,而道不行,恥也。」
《孟子·離婁上》	孟子曰:「天下有道,小德役大德,……今也小國師大國而恥受命焉,是猶弟子而恥受命於先師也。……」
《孟子·梁惠王上》	梁惠王曰:「晉國,天下莫強焉,叟之所知也。及寡人之身,東敗於齊,長子死焉;西喪地於秦七百里;南辱於楚。寡人恥之,願比死者一洒之,如之何則可?」
《孟子·離婁下》	孟子曰:「源泉混混,不舍晝夜。……故聲聞過情,君子恥之。」

《孟子·公孫丑上》	孟子曰：「矢人豈不仁於函人哉？……人役而恥為役，由弓人而恥為弓，矢人而恥為矢也。如恥之，莫如為仁。……」
-----------	--

從上面筆者整理的這幾處「恥」出現的地方，我們可以發現大多數的恥可以將其稱之為「可恥」或者「羞恥」。但每一個出現的恥，彼此之間卻又都存在著些許的差異，這種差異，粗略來說，一個是向著自己而說恥，一個是向著外面而說恥。向著自己所說的恥我們可以說是羞恥、羞愧，例如孟子所說的人不可以無恥；向著外面所說的恥我們可以說是對於某種事物感到羞恥，例如孔子所說的恥惡衣惡食。不過筆者此論文的主要重點在勇，所以筆者打算盡量扣著勇而論恥。

我們知道在四書中勇和恥之間的關聯性直接出現於《中庸》「知恥近乎勇<sup>66</sup>」；然而《中庸》的作者告訴我們知恥只是近乎勇，而不完全是勇，所以這其中還是有些東西要弄清楚。只是我們既然要談恥，那麼筆者打算先從《孟子》開始。

從孟子的角度來看，「恥」可以說是扮演著一決定性的角色，先不論恥究竟是否為一種美德，當孟子說「人不可以無恥<sup>67</sup>」時，我們就可以明白，人之所以為人而非禽獸，有一部分來自於「恥」，因為只有人才會知恥，禽獸不會<sup>68</sup>。根據朱熹的說法，恥是我們的羞惡之心，換句話說，恥是關乎於我們的內省能力。因為通常只有我們在進行反省的時候，我們才會對我們的一些過錯感到羞愧，進而才會想要採取改過的行動。筆者認為，這件事甚至關乎著我們修身的部分。

筆者在讀《四書》時，一直都認為《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》基本上而言其最終目的在於政治，當然這只是筆者讀書的些許感想，究竟是否如此還有討論的空間，所以在這裡先不談。但重點就在於一件事，四書的作者們基本上都認為「凡事修身起」，也就是從我們自身作為一出發點，對於自己進行修德，然後推己及人、甚至是外在的一切事物，即便是為政也是如此。所以如果今天我們沒有自省的能力，或者說如果我們不知恥的話，我們會對自己的錯毫無悔意，甚至可能會常去做一些取巧之事，那如果今天換作是在位者不知恥的話，就儒家來說，簡單言之就是國之不幸。

如果恥基本上是在說我們的內省的功夫，那麼恥和勇之間的關聯算是相當明顯。當《中庸》作者告訴我們「知恥近乎勇」時，其實就是在說我們即便知道自己的內心裡有所愧疚，自己有犯錯之處，這只表示我們踏出了邁向勇的第一步；因為知恥只表示我們有改過向善的可能，但並不代表我們真的已經改過向善了。嚴格來說，從明白自己的羞惡之處，承認自己的羞惡之處然後實際改過，並期許自己讓自己做到不二犯，這一整個過程才是真實勇的展現。因為我們人常在某些地方，怯於承認自己的錯誤，更何況是要真的改過。而「恥」這件事就是在告訴

<sup>66</sup> 《中庸》，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 29。

<sup>67</sup> 《孟子》〈盡心上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 350。

<sup>68</sup> 根據〈離婁下〉，我們可以知道在孟子的想法裡，人和禽獸只有一線之差別，所以對於「恥」朱熹才會說：「存之則進於聖賢，失之則入於禽獸」，又朱熹認為恥是「吾所固有羞惡之心」，顯然，羞惡之心只有人才會有，禽獸是不可能會有。〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 351。

我們，要勇於面對自己內心那隱隱然不希望人知而已獨知的地方，如此一來才能達於真誠不欺，才能是一真實之人，也就是君子。

像這種內省不疚而來的勇，孟子在論養勇的地方就以曾子為例；我們從曾子的身上看到的勇的另一面就在於內省不疚，然而這種內省不疚的重點就在於是否合於道義，而這種內省不疚且守於道義所帶出來的勇就是「大勇」<sup>69</sup>。其實從《論語》來看，曾子著名的「三省」<sup>70</sup>就已經表達出他是非常重視內自省工夫的人，而朱熹將曾子的三省更是評為「為學之本」。

顯然的，恥說穿了就是和一個人的人格行為有直接性的關聯。上面所說的這種內省之恥，另一個方面來看，也指出了一個人平時的為人行事是否合乎於中庸，或者我們說是否合乎於某種倫理上的規範。簡單來說，內省的這種恥其實就是自我對於自我行為的一個檢視，然而我們發現自己做錯了，進而感到羞愧後改過，但是就一般人來說，並不會如曾子一般時時對於自己的行為進行內自省，而往往是別人過任何形式，例如生氣、難過或者口頭上的告誡等，讓我們知道自身行為有錯，進而知錯改過。所以這裡的一個重點在於，自身和他人的關係。

孔子說「恭近於禮，遠恥辱也」<sup>71</sup>，這句話直白一點說就是在指我們今天和他人相處即便以恭敬相待，但是如果恭而不切中禮，則必招來恥辱。由此可知，基本上我們論恥其實是放在自身與他人的關係上而論，而不能閉門造車式的論恥。

可是關於恥的認識筆者認為這樣還不夠，基本上我們現在談恥比較是將恥解釋為羞恥，至於羞恥是否為一種德行我們可以再來談，但至少在亞里斯多德那裏羞恥比較接近於一種感情而非德行，因為亞里斯多德認為羞恥一般被定義為對恥辱的恐懼<sup>72</sup>，而人之所以會感到羞恥是因為其做了壞的事情。亞里斯多德的這個說法 and 筆者前面所論類似，人存活在這世上一天就一天脫離不了自己與他人之間的關係，所以當人做了某些不好的事招致不好的結果往往都會感到羞愧或羞恥，如果一個人對於羞恥無所畏懼則我們通常不會稱其勇敢而是會稱其無恥。所以孔子說「行己有恥」，孟子說「恥之於人大矣」都表示了恥對於人的重要性，特別是關乎其道德生活上的重要性。

可是以上筆者所論及的皆是關於內省的恥，雖然如同前面一開頭論恥時筆者所說，這裡筆者打算扣緊著勇而談，因而以《中庸》的「知恥近乎勇」為主要論述的對象，因為知恥近乎勇的恥，筆者認為這其實主要是關注於內省方面而論；然而例如《論語》所載的「士志於道，而恥惡意惡食者，未足與議也」<sup>73</sup>，這句話所說的恥真的和勇無任何關聯嗎？

<sup>69</sup> 「曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不慍焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。』孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。」《孟子》〈公孫丑上〉，〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 230。這一段顯然孟子主要的論點在於守約之勇，其中的守約，粗糙點講就是在指把握住重點；而這裡所說大勇的重點就在內省的部分。根據朱熹的說法，就是在指「反身循理」。

<sup>70</sup> 《論語》〈學而〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 48。

<sup>71</sup> 《論語》〈學而〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 52。

<sup>72</sup> 〔古希臘〕亞里斯多德 著，廖申白 譯：《尼個馬可倫理學》，頁 124。

<sup>73</sup> 《論語》〈里仁〉，〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 71。

筆者在一開頭將恥簡略的做內省之恥與非內省之恥兩分，最主要原因在四書中「恥」出現的次數真的很多，實在不適合我們一條條的論恥，所以論內省之恥時筆者就以幾條較具代表性的條文作論述，而對於非內省之恥筆者也打算這麼做。

讓我們先從孔子的「士志於道」這句話開始，在這句話中所說的「恥惡衣惡食」直白點說就是對於惡衣惡食感到羞恥；但是我們知道，對於孔子來說，一個心中立志於道的人，竟然會對於惡衣惡食感到羞恥，那麼真正可恥的不是這些惡衣惡食，而是那個人。

對於孔子來說，他並沒有說我們不能夠餐餐山珍海味、身穿華服並且居住華屋，但是重點在於一個內心有所志向的人，可是卻成天在意著其所處的環境的好壞，那麼此人是否真有志向則顯為可疑。

我們說君子亦有窮時，但是君子之所以為君子其所貴之處在於君子能夠堅定其志向，以志帥氣而非以氣帥志，所以他能不為物所屈、不為慾所蔽，反身而自誠，所以不論身處任何環境皆能有所持守。因此一個人如果對於環境的惡劣感到可恥，那麼其心大概為慾所蔽，那麼這種人就不會做到孔子所說的「敏而好學，不恥下問」，因為他或許對於問他人也感到可恥。而一個內心為慾所蔽之人，為了追逐其慾，則容易成為一個巧言令色之人，孔子很明確地告訴了我們，他對於巧言令色的人感到可恥。

總的來說根據筆者在論剛和強之處所說，內心為慾所蔽且做不到克己勝慾之人，其實就稱不上是君子，那麼相對來說對於恥這一方面，我們基本上可以說一個人對於自己的不好的行為感到羞恥，那麼這種由內省而來的恥其實就是我們在對自己進行反身而誠的行為所會產生的。可是如果我們今天內心為慾所蔽，因而對於外在一切感到可恥，進而做出不好的行為只為了滿足一己內在不斷膨脹的私慾，可是卻不會感到羞愧，那麼這就是無恥。

換個方向來說，當人立志於道這是由積極的方向來說，而人能夠知恥反省則是從消極的方向來說<sup>74</sup>。一個人如果做了違背道德的事進而察覺已過，這就代表其良知尚在作用，而如果此人真能積極改過向善，那麼則此人所展現出來的氣象就不會是一般庸庸碌碌之輩，換句話說這就是君子氣象。

但這裡其實還有個問題，就算我們今天真的知恥、真的內省了之後，就保證我們真的會改過嗎？因為就現實來看知錯不改的人比比皆是，這麼一來，知恥和改過似乎不見得有關係。

確實，知恥和一個人是否能真實改過之間沒什麼太大關連，明白點講，筆者不認為這兩者間有任何關係；況且在這個社會上常會有不知恥、自我感覺良好的人，這種不知恥的人，連改過的可能都沒有。所以，我們就根本上來看，知恥其實只表示我們有改過的可能，並未保證我們真能改過；知恥都不見得會改過了，更何況是不知恥的人。所以筆者認為這也就是為什麼《中庸》會說「知恥近乎勇」

<sup>74</sup>「尚志是從正面積極處立言；若是從反面消極處立言就是知恥。」筆者的論述，參考了這一句話。王邦雄，曾昭旭，楊祖漢 著：《孟子義理疏解》（台北：鵝湖出版社，2002年），頁144。



而不是說知恥就是勇。或許會有人問不知恥是否就表示無勇?其實答案是很顯然的,不知恥的人固然有勇,只是那種勇並非儒家所講的君子之勇,有時候往往是血氣之勇,就儒家的角度來看,我們也可以說不知恥的人無勇。

但是一般來講,我們說知過能改善莫大焉,這不也正好表示知恥的重點恰恰就在於我們能真實的改過嗎?這裡我們可以先考慮孔子說的話,孔子曾說過君子不憂不懼的重點在於君子能內省不疚<sup>75</sup>。可是為什麼君子能內省不疚?其實對於孔子來說,君子除了能內省不疚外的另一重點就是不怕改過,也就是「過則勿憚改」<sup>76</sup>。

根據朱熹的解釋,我們可以知道君子自治必有勇,也就是說內省自疚而願意改過這件事情,對於一般人來說其實有相當難度,而人們也畏懼改過之難而不願意改過,這種因畏懼而產生的不願意我們是不會稱其為勇;如果一個人能跨越這種畏懼而真實改過,從孔孟的角度來看,這不僅是有勇之人,亦可稱之為君子了。

所以一個人真能內省不疚,主要原因在於他能改過;人若知恥而不改過,這就是自治無勇。換句話說,知恥是我們改過的一個動機,而實際採取改過的行動後,這一整體所展現出來的過程或者樣子,我們會以勇來形容或者讚許。

在論完恥作為勇的相關性質之後,筆者認為我們還得再多論一個和勇相反的性質,那就是「懼」。在柏拉圖的作品裡,將軍尼昔亞斯認為勇敢是一種在戰爭中,或在其他事情上激發人的恐懼或自信的知識<sup>77</sup>,從這點來看,所謂的勇敢是關於恐懼的知識;類似的說法我們在亞里斯多德那裏也可以看到,而且還會發現亞里斯多德的倫理學觀點在某些方面上,其實和《中庸》的論述接近。

#### 4. 論和勇相反的性質:懼

懼主要出現在四書中如下幾處:

《大學》	所謂脩身在正其心者,身有所憤懣,則不得其正;有所恐懼則不得其正;有所好樂,則不得其正;有所憂慮,則不得其正。心不在焉,視而不見,聽而不聞,食而不知其味。此謂脩身在正其心。
《中庸》	道也者,不可須臾離也,可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹,恐懼乎其所不聞。
《論語·述而》	子曰:「暴虎馮河,死而不悔者,吾不與也。必也臨事而懼,好謀而成者也。」
《論語·顏淵》	司馬牛問君子。子曰:「君子不憂不懼。」曰:「不憂不懼,斯謂之君子已乎?」子曰:「內省不疚,夫何憂何懼?」
《論語·憲問》	子曰:「君子道者三,我無能焉:仁者不憂,知者不惑,

<sup>75</sup> 《論語》〈顏淵〉,引自〔宋〕朱熹 著:《四書章句集註》,頁 133。

<sup>76</sup> 《論語》〈學而〉,引自〔宋〕朱熹 著:《四書章句集註》,頁 50。

<sup>77</sup> 柏拉圖 著,王曉朝 譯:《柏拉圖全集 卷一》,頁 180。

	勇者不懼。」
《論語·里仁》	子曰:「父母之年,不可不知也。一則以喜,一則以懼。」
《論語·子罕》	子曰:「知者不惑,仁者不憂,勇者不懼。」
《孟子·滕文公下》	景春曰:「公孫衍、張儀豈不誠大丈夫哉?一怒而諸侯懼,安居而天下熄。」
《孟子·滕文公下》	孟子曰:「予豈好辯哉?予不得已也。……吾為此懼,閉先聖之道,距楊墨,放淫辭,邪說者不得作。……」
《孟子·公孫丑上》	……孟施舍之所養勇也,曰:『視不勝猶勝也。量敵而後進,慮勝而後會,是畏三軍者也。舍豈能為必勝哀?能無懼而已矣。』……

亞里斯多德對於勇敢下了這麼一個定義:「勇敢是恐懼與信心方面的適度。<sup>78</sup>」顯然的,亞里斯多德認為勇敢其實與恐懼脫離不了關係,而且從這個定義方式來看,我們可以明顯看到亞里斯多德下定義的方式來自於他的倫理學對於德性的定義,也就是適中之道,意即:一切都要求適度。<sup>79</sup>

從亞里斯多德的定義來看,很顯然的我們知道他認為勇氣和恐懼相關聯,可是根據他在《尼各馬可倫理學》所論,可以明顯的看出他認為勇敢確實可以說是無恐懼,也就是勇者無懼,但沒有恐懼並非代表著勇敢,因為那有可能是莽撞或者莽勇。<sup>80</sup>例如他認為「對恥辱感到恐懼的人是有公道的、有羞恥心的人,對恥辱不感到恐懼的人則是無恥的人<sup>81</sup>。」從這點來看,亞里斯多德的說法也幾乎和《中庸》知恥近乎勇的論述一樣,一個會對於羞恥感到恐懼的人,其實就是知道何為羞恥,所以筆者認為亞里斯多德用他自己的方式對於同一個倫理學上的主題,傳達出與儒家相類似的想法。

我們一般在說勇的對立面恐懼,其實是指例如面對危險時或者面對比自己強大者所產生的恐懼,也就是純粹意義上的恐懼。但是筆者此文主要聚焦在道德上而論的勇,換句話說筆者這裡所論的恐懼就不再只是純粹意義上的恐懼,而是會牽連到關於德行方面的恐懼。

從上面筆者整理出在四書中出現「懼」的幾處地方,筆者認為四書裡的懼主要有含有謹慎之意味的懼,例如孔子說的「臨事而懼」的懼;純粹恐懼意味的懼,例如出現在《孟子》景春說的「一怒而諸侯懼」的懼;近似於擔憂的懼,例如孔子說對於父母之年的「一則以喜,一則以懼」的懼;還有一種是和我們修身相關的懼,例如孔子說的「君子不憂不懼」的懼。

首先讓我們從《論語》的「君子不憂不懼」出發來看,當孔子以「內省不疚」形容不懼的時候,其實正傳達出真實改過的意味,如前所述,顯然的勇者不懼的

<sup>78</sup>亞里斯多德 著,廖申白 譯:《尼各馬可倫理學》,頁 77。

<sup>79</sup>「德行是一種適度。」亞里斯多德 著,廖申白 譯:《尼各馬可倫理學》,頁 77。

<sup>80</sup>亞里斯多德 著,廖申白 譯:《尼各馬可倫理學》,頁 77-78。

<sup>81</sup>亞里斯多德 著,廖申白 譯:《尼各馬可倫理學》,頁 77。

「懼」，其實是一種恐懼，而這種恐懼來自於內在的羞恥之感。對孔子來說，由這種內在羞恥感所引起的恐懼，積極面來看會讓人們在一己人格上向上提升，進而成為一個君子。

從這點來看，勇和懼之間存在著一個微妙的關係。就一般來說，我們會認為無勇的人才會恐懼，但就這裡所提的羞恥感來說，如果我們勇於不懼的話，其實就是所謂的不知羞恥；因為不是由對於羞恥感到無懼才是勇，而是對於羞恥感到恐懼進而去改過，我們才會說那是勇。從這點來看，四書所論的恐懼已經和一般所認為的恐懼產生相異之處了；但這並未表示筆者認為四書所說的懼僅止於此。

在《論語》裡，孔子曾經就著子路這麼說過「臨事而懼，好謀而成」<sup>82</sup>。孔子這裡所說的懼，由上下文來看其實較像是在說「謹慎」<sup>83</sup>；從這點來看，正好表達出孔子對於莽勇的否定。在四書裡面其實並未對「慎」進行特別的討論，但在《論語》裡孔子則是說過「慎而無禮則蕙」<sup>84</sup>，簡單來說，如果謹慎過了頭而不切中於禮，則整個人所表現出來的氣質會是畏懼的樣子，如此一來便脫離了慎所表達的本意。可是如前面所述，我們說知恥而懼於改過則無勇，那麼對於恥所給予的懼和勇確實可以有那麼些關聯，但是當懼帶著謹慎意味時和勇又有什麼關係？

確實，如果只是在做平常事時，我們的小心謹慎和勇基本上沒什麼關聯性，因為大多時候那只代表著我們看重這件事，也就是敬事。但我們重新考量孔子對子路所說的「臨事而懼」的上下文，就可以發現到，孔子的原意是針對子路所說的「子行三軍」而論，也就是說，孔子這裡所表達出來的謹慎是針對處理國家大事上的謹慎。又根據《論語》所記載的「子之所慎」<sup>85</sup>裡，我們可以看到「戰」為其中之一，那麼勇和慎的關係或許可以由此解明。

一般來說在面對戰爭時，我們會認為最需要的是勇氣，否則一旦敵人過來，則會心生恐懼而逃；不過如果只是勇氣的話，很容易就只是血氣之勇，在這種情形底下，就會造成人們常說的有勇無謀。所以慎就是這麼樣的一個角色，它讓人們在面對戰爭時保持著一個近乎恐懼的態度，但卻又不會因此而逃跑；並讓人們在面對戰爭時不是憑藉著一己血氣之勇面對，而是以冷靜思考的態度進行面對。所以，沒有勇氣則是會逃避，沒有了謹慎則是血氣之勇，這兩種態度皆非儒家所肯定，也不是一位君子所會有的態度。

如此而論，我們大致上可以這麼規定慎和勇之間的關係，其實是一種相輔佐的關係，也就是說，勇幫助我們可以面對生命當中的任何事情，而慎則是幫助我們用冷靜以及重視的態度面對事情，筆者之所以會提重視主要是因為筆者考量朱

<sup>82</sup> 《論語》〈述而〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 95。

<sup>83</sup> 朱熹將「臨事而懼」以「敬其事」解釋，而不是以「慎」詮解，這樣看來彷彿臨事而懼的「懼」和「慎」是兩回事，但筆者並不這麼認為。即便朱熹並非以慎去詮解此處的懼，但從「敬其事」而言，自身就有慎在裡面，如果處事不以慎，我們又如何能說敬其事？而錢穆先生在解釋這段時，則說「不知行三軍尤當慎，非曰用之則行而已。」錢穆先生的說法正好為筆者的想法，作為根據。錢穆 著：《論語新解》，頁 185。

<sup>84</sup> 《論語》〈泰伯〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 103。

<sup>85</sup> 《論語》〈述而〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 96。

熹的說法，因為朱熹認為孔子所說的「臨事而懼」其實也帶有著「敬其事」之意，只是筆者認為既然敬其事也必慎其事。

那從另一個角度來看，我們知道在現實生活裡每個人的內心往往被己之私慾所遮蔽，所以其道德本心的發用不見得能夠順利的發用，那麼所謂的誠意正心其實就是在對自己進行反身而誠的工作，換句話說就是在祛除一己之蔽，所以《中庸》才會說「君子戒慎乎其所不聞，恐懼乎其所不睹<sup>86</sup>」，因為不睹不聞之處就是人們內在最隱微而不為人知之處，那麼君子如果有所恐懼則當恐懼這個地方，也就是當恐懼自己內心的不正。但是如果我們發現這不睹不聞之處有所不正的地方，則我們應當勇於面對改過，又或者如果有人指出了我們的不正之處也當勇於承認改過。如果我們一味的逃避而懼於承認改過，那麼就稱不上是有勇，從根本上而言，筆者認為這就是君子之所以為君子的了不起之處。

可是筆者這裡還是存在著一個問題，從上面所論來看，真正的君子確實會做到不懼的程度，因為其內心之坦然一般人都望其項背；但是君子真的不會存在純粹的恐懼嗎，例如面臨生死存亡的時候，君子不會感到害怕嗎？而且孟子在論其養勇的地方提到過孟施舍的養勇要訣在於無懼，那麼君子何以不以孟施舍的方法養勇？

我們說君子之所以為君子，其平生內心所尚和一般人其實不一樣，在《論語》裡，子路問孔子「君子尚勇乎？」而孔子回答「君子義以為上」就可以知道君子不管身處何處當以「義」為第一所求。又孟子曾經這麼說過「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義也<sup>87</sup>。」從這點來看，我們知道凡是人都會怕死，君子也是人，所以君子也會怕死；但是君子在面臨生死大節的關頭，他所考量到的不是貪生怕死，而是以義為第一優先考量，如果今天活下來不合乎義，那麼在面對死亡時的死之恐懼也就變得無所懼了。

但是這裡有一點筆者認為應當再加以論述，因為就我們這種一般人來說，往往會誤以為不怕死之人就是有勇之人，可是從孟子的話來考量，我們知道孟子說君子不懼死的前提是為了「取義」，如果不是為了義而死，那麼隨便輕死這不是真正有勇的表現，孟子說過「可以死，可以無死，死傷勇<sup>88</sup>」，這就是在說我們不當輕死，而當以無死為正，因為人活在世上應當努力求生存，面對活著的種種困難考驗，如果因為不是為了取義而死而是為了逃避生存之艱困而死，此種不懼死不是有勇的表現，而是無勇的表現<sup>89</sup>；那麼我們來看一下孟施舍所說的無懼是否可以為取義之勇。

從孟施舍所說的話來看，我們可以知道孟施舍是個在戰場上帶兵的人，那麼

<sup>86</sup> 《中庸》，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 17。

<sup>87</sup> 《告子上》，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 332。

<sup>88</sup> 《離婁下》，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 296。

<sup>89</sup> 「再看於可以死可以無死之際，所以當以無死者為正者，亦在自立之努力，本來要以生存為條件。能面對生存之種種艱困以堅毅奮鬥，始能證其為自立之勇者也。」筆者這段的說法參考自此處，那麼根據如此，例如自殺這件事，其實不是一人有勇的表現，而是其膽小無勇的表現。王邦雄，曾昭旭，楊祖漢 著：《孟子義理疏解》，頁 212。

其所表達之勇則是將士之勇，及面對千軍萬馬也不懼，如朱熹所說孟施舍是力戰之士<sup>90</sup>。但是依筆者前面所論，生與義，當取義而非貪生，所以如果孟施舍今天戰鬥的原因乃是為了保存義，那麼此戰即為義戰，而其死亡應當給予肯定。戰場上的不畏死之勇或許可以參考亞里斯多德的看法，因為亞里斯多德他並不認為所有的不畏死都可稱之為勇，相反的，只有在某些狀況底下的不畏死才是勇，例如身處於戰場的這個場合，因為戰爭的死亡往往都是為了保衛家國安全而亡，所以這種英勇戰鬥而亡應當給予最高的榮譽<sup>91</sup>。當然在此我們先不論那種君主為了滿足一己私慾而發生的戰爭，也不用先恥笑亞里斯多德沒注意到這一點，我們在此主要還是以義戰為討論核心。

但不論如何，關於不畏死這件事，亞里斯多德的見解其實和筆者在此所論相近，也就是說，如果我們將所有對於死亡的不恐懼冠上勇的稱號，那麼自殺就會被我們合理化。當然我們不考慮因為某些不可抗拒之原因的死亡，那麼依孟子的觀點，如果死不是為義而死，例如自殺這種死，那麼這種人不是有勇之人，亞里斯多德說的更直接，他說「以死來逃避貧困、愛或其他任何痛苦的事物卻不是一個勇敢的人，而毋寧說是一個怯弱的人所為<sup>92</sup>」。所以自殺這種行為不是真正有勇的行為，而是一個懦弱之人會有的行為。

由此來看，亞里斯多德的說法和孟子的說法相呼應，如前面所述，孟子認為真正的不懼並非輕死，畢竟死有「重如泰山」和「輕如鴻毛」這兩種；為義而死可謂重如泰山，但是為了逃避生活的痛苦而死，則是輕如鴻毛，這種死才會傷勇。所以亞里斯多德以作戰之死和自殺為例子論不懼，雖然看似和孟子無關，然而根本上是在講同一件事。

所以由以上所論我們可以知道，君子養勇當以「義」為上，而不是僅憑對於死亡之恐懼，如果生與義當取其一，那麼應當取義為主，如果君子真要有所恐懼，那麼就是恐懼自身的德行涵養與修為不夠好，這才是君子之所當懼。所以一個真正的君子其內心應當坦然，反身而自誠故能臨大難而不懼，也就能夠自然展現出大勇的氣象了。

---

<sup>90</sup>「舍蓋力戰之士，以無懼為主，而不動心也。」《公孫丑上》，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 229。

<sup>91</sup>亞里斯多德 著，廖申白 譯：《尼各馬可倫理學》，頁 78-79。

<sup>92</sup>亞里斯多德 著，廖申白 譯：《尼各馬可倫理學》，頁 81。

### 第三章 勇之為德的性質

承上章，我們知道勇的特質至少具有四個面向，也就是「強」（堅忍）、「剛」（不屈）、「知恥」和「不懼」。因為「強」，所以我們才能擇善而固執，不管面對怎樣的狀況都能持守著信念而行；因為「剛」，所以我們才能立志而不屈於物慾，不管面臨怎樣的誘惑都能清楚心之所向；因為「知恥」，我們才會曉得對自己內自省，因而能反身而誠；因為「不懼」，因而能捨生取義，臨大難而展現出大丈夫的大勇氣象。

但是我們還是得問一個問題，即便我們今天承認勇是種美德、達德，但是任何事物都有利與害兩面，勇雖然是種美德，可其難道真沒有任何對於我們有害的地方嗎？

根據《論語》，我們其實可以找到孔子針對勇的害處而發的言論，這就代表徒有勇對於我們不是利大於弊，更不是百利而無一害，而是需要其他的美德相互規範。那麼既然勇是需要被規範的美德，這就表示我們得討論那些在四書中最常被用來當作規範的美德和勇之間的相關連性。不過在繼續之前筆者得先講述一下自己的讀書立場。

筆者是抱著四書一貫的想法讀四書，先不論學術圈裡對四書原作者的爭論，筆者其實是接受傳統上的說法，也就是這四本書分別由曾子、子思、孔子的學生和孟子及其學生所作成。從這幾個作者來看，思想上應該要具有連貫性，畢竟他們之間是老師和學生的關係，雖然學生和老師的想法可能會有所出入，但大體上來說，其實是不會相差太大。所以筆者認為用四書思想上一貫的想法讀此四書，其實是可以的，至少在本文中，不會出現太大的問題。

又我們其實都知道在儒家的思想體系裡，「勇」這個美德實非最具核心性質的美德，相較之下，在四書裡，特別是在《論語》當中出現和勇有關聯的幾項德目，也就是「學」、「仁」、「義」、「禮」反而有更多充分的談論。但是筆者此文是在論「勇」，而這幾項德目則非筆者論述之重點，所以接下來筆者所論的方式，會先依據《論語》幾處論勇之處將這幾項對勇具有規範性的德目進行大略的了解，主要是在把捉其精神，不要和四書所論有太大偏差，然後再回到文本論述其和勇關係的原文脈絡下，了解這些規範意味的德目如何與勇產生關連和規範。

#### 一、勇和其他美德的關係

##### 1. 論學

在四書中「學」這個字出現的次數相當多，論「學」之處亦不少，但其中對筆者較有啟發性的談論整理如下：

《論語·學而》	子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。」
---------	---

《論語·學而》	子曰:「君子食無求飽，居無求安，就有道而正焉，可謂好學也已。」
《論語·為政》	子張學干祿。子曰:「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」
《論語·先進》	子路使子羔為費宰。子曰:「賊夫人之子。」子路曰:「有民人焉，有社稷焉。何必讀書，然後為學?」子曰:「事故惡夫佞者。」
《論語·雍也》	哀公問:「弟子孰為好學?」孔子對曰:「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣!今也則亡，未聞好學者也。」
《論語·憲問》	子曰:「古之學者為己，今之學者為人。」
《論語·衛靈公》	衛靈公問陳於孔子。孔子對曰:「俎豆之事，則嘗聞之矣；軍旅之事，未之學也。」
《論語·陽貨》	子曰:「由也，女聞六言六蔽矣乎?」對曰:「未也。」「居!吾語女。好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也盪；好信不好學，其蔽也賊；好職不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」
《論語·子張》	子夏曰:「百工居肆以成其事，君子學以致其道。」
《孟子·告子上》	孟子曰:「翼之教人射，必志於彀；學者亦必志於彀。大匠誨人，必以規矩；學者亦必以規矩。」

在儒家的思想裡面，「學」是一切的開始。朱熹在註解《論語·學而》時曾經說過，「此為書之首篇，故所記多務本之意，乃入道之門、積德之基、學者之先務也<sup>93</sup>」；而歷代注家也都說過和朱熹相類似的話<sup>94</sup>。那麼從朱熹或者歷代注家的話來看，「學」在儒家的思想體系裡面所扮演的角色基本上是道門，不管這道門是成德之門或者是成聖之門，「學」字所要表達的重點就是一切的初始，就如同黃懷信所說的「唯其首篇、首章以『學』字始，體現編者以學為先的用心。<sup>95</sup>」不過在四書裡面所出現的「學」字具有怎樣的意涵?而「學」和「勇」有什麼關係?

從我們當代的角度來看「學」這個字，我們通常比較會偏向學校教育方面的知識之學理解「學」這個字，而一旦踏入了社會開始學習一些工作上所需的技能，我們其實也會說這是「學」。那麼從這兩點來看，我們初步可以這麼認為，就當代的角度來看，「學」其實是在指人們知識上或技能上從無到有的過程，以及明

<sup>93</sup> [宋]朱熹 著:《四書章句集註》，頁 47。

<sup>94</sup>陸德明《經典釋文》:以「學」為首者，明人必須學也。皇侃《論語義疏》:故學記云:「玉不琢，不成器；人不學，不知道。」是明人必須學乃成。邢昺《論語注疏》:既以「學」為章首，遂以名篇，言人必須學也。黃懷信 主撰:《論語彙校集釋》，頁 16。

<sup>95</sup>黃懷信 主撰:《論語彙校集釋》，頁 17。

白如何待人接物和人與人相處，即學做人；也就是說，當我們從不會或不懂某種東西或技能，變成我們會或者懂某種東西或技能，或者從對於人情世故懵懂無知，變成明瞭何謂人情世故並且實踐，簡單言之這就是「學」；不過筆者這是非常粗糙和簡略的說法。

朱熹對於「學」這麼說過，「學之為言效也。人性皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺之所為<sup>96</sup>」說穿了，其實朱熹這句話是在說所謂的學就是模仿。當然筆者並非在說「模仿」是學的全部意涵，因為依筆者前面所整理的表格來看，筆者認為模仿只是學的其中一種意涵，如果要更加掌握學之意涵，我們得先討論在四書當中所講的學是在指學些什麼。

簡單分之，從四書來看所學的東西分兩種，一種就是百工之學，或者我們也可稱之為技藝之學；另一種則是成德之學，也就是關乎我們待人處事以及脩身的學。

根據《論語》所載，子夏曾說過：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣<sup>97</sup>」。從子夏所說的這句話來看，這裡面沒有一個地方有提到文字章句之學，而是針對我們在日常中會遇到的人與人關係提出看法，也就是說，子夏的言論是對著我們所謂的人倫而發，一旦我們盡力且妥善的處理人倫關係的時候，其實這就是學了。

雖然子夏此處所說只有父母、君臣、朋友三倫，不過依《中庸》所論當有五倫，也就是君臣、父子、夫婦、昆弟和朋友，此五倫又稱之為「五達道」<sup>98</sup>。可是如果我們要學此五達道，不可能一一學之，因為這是我們隨著生命的成長必然會遭遇到的問題，而其中大多數的問題往往是上下關係的問題，那麼我們對這上下的關係當如何應對，則是最讓一般人困擾之事。（或許或有人會對於夫婦這一塊提出異議，不過因不是本文的重點故不多加討論。）

對於五倫我們通常都說「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。<sup>99</sup>」但在這五倫中所相對應的義理，筆者認為其應當如孟子對仁義禮智的看法，不是外加而來，而是人類固有之<sup>100</sup>。換句話說，面對此五倫我們所應當有的應對態度，其實就在我們是否認識支持五倫背後的義理上，而五倫背後的義理其實是我們所固有之，但我們卻沒辦法在面對五倫時將這些義理發用出來，反而常常在五倫裡產生許多問題和麻煩，有可能的原因是如朱熹所說，我們常為我們的「氣稟所拘，人慾所蔽<sup>101</sup>」；根據朱熹「學以明其理<sup>102</sup>」的說法，學的效果其實就是要讓我們不再為我們的氣稟和人慾所蔽，使得我們在待人接物時，那些我們

<sup>96</sup> [宋]朱熹 著：《四書章句集註》，頁 47。

<sup>97</sup> 《論語》〈學而〉，[宋]朱熹 著：《四書章句集註》，頁 50。

<sup>98</sup> 「天下之達道五，所以行之者三：曰君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也；五者天下之達道也。」《中庸》，引自 [宋]朱熹 著：《四書章句集註》，頁 28。

<sup>99</sup> 《孟子》〈滕文公上〉，引自 [宋]朱熹 著：《四書章句集註》，頁 259。

<sup>100</sup> 「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗斯耳矣。」《孟子》〈告子上〉，引自 [宋]朱熹 著：《四書章句集註》，頁 328。

<sup>101</sup> [宋]朱熹 著：《四書章句集註》，頁 3。

<sup>102</sup> [宋]朱熹 著：《四書章句集註》，頁 178。



固有之的美德得以完整發用。

所以筆者認為由這一個角度來看，四書中所謂的「學」根本上而言其實和「修身」無法相互切割，例如孔子在回答子張學干祿這件事情上，從孔子的答話內容來看，孔子的重點其實在說「謹言慎行」。雖然孔子的回答看來似乎有點突兀，因為所謂的干祿基本上就是在指為官之事<sup>103</sup>，而且子張的目的其實很可能就是在請教孔子為官之術；不過我們先想一下《大學》的說法。我們知道《大學》說的治國平天下，其根本在於修身，正所謂身不脩則家不齊，家不齊則國不治，國都不治了那如何能平天下？所以就《大學》的觀點來看，政治其實和道德相關聯，雖然我們知道有德之人不見得有能參與政治，但儒家思想認為參與政治的人不能無德。

所以，如果說《大學》的作者認為政治和道德無法切割，孔子對於告知子張干祿之術的回答也是在論此。因為「謹言慎行」一事其實就是關乎於我們自己修身的問題，一旦我們好好自己修身，那麼就是把握干祿之事的重點了；筆者認為孟子所說的「修其天爵，而人爵從之<sup>104</sup>」更能夠完整詮釋孔子在此段的話。

當然從現實考量來看，修其天爵則人爵是否必定從之，這點自然是個問題，只是我們應當知道，孟子整段話一部分是在勸勉人們應當以修其天爵為優先重點，另一部分則是對於大德之人必得其位的盼望，換句話說這是孟子的理想。根據孟子的解釋，所謂的天爵就是仁義忠信等這些美德，而我們也知道這些美德其實是人們所固有之美德，所以修其天爵基本上的意思就是「修身」。

又從某方面來看，在孟子眼中的政治其實是需要講道德的，孟子的這種想法在四書中常常可以看見，只是從另一方面來看，四書的作者們好像又是在說那些為政的人或者打算為政的人，應當脩其己身、修其天爵，而不是一旦有了人爵而將天爵丟棄。

那麼我們重新回到子張學干祿來看，子張其實打算從政，所以才會想學習如何從政以及如何面對政治上會出現的狀況，換句話說，子張可能是在問孔子，在政治的場合中我們應當如何自處，以及待人處事。雖然孔子以「謹言慎行」回答子張，但是筆者認為孔子話中更深一層的含意其實就是在告訴子張，應當以脩身為先，而不當以追求高官厚祿為重點，只要我們致力於修己之天爵，那麼人爵其實就在天爵之中。所以孔子才說「古之學者為己，今之學者為人<sup>105</sup>」，這就是在說真正的為學應當是成己之學，也就是學以治己，畢竟治己才是學的根本，如果學非為己而是為人，則無異於本末倒置<sup>106</sup>，如同錢穆先生所說，「惟必以為己之

<sup>103</sup>根據劉寶楠的《論語正義》：大戴記有「子張問入官」，即問干祿之意，又黃式三的《論語後案》：學干祿，謂學仕者之事也。所以所謂的「干祿」基本上是在指「為官」。黃懷信 主撰：《論語彙校集釋》，頁 163。

<sup>104</sup>「孟子曰：『有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。』」《孟子》〈告子上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 336。

<sup>105</sup>《論語》〈憲問〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 155。

<sup>106</sup>皇侃的《論語義疏》：明古今有異也。古人所學，己未善，故學先王之道，欲以自己行之，成己而已也。今之世學，非復為補己之行闕，正是圖能勝人，欲為人言己之美，非為己行不足也。

學樹其本，未有不能為己而能為人者<sup>107</sup>」。

從以上來看，我們目前可以確定的是學的意涵其實就是修身，但是這和我們所要論的主題有什麼關聯？要回答這個問題我們得先從孔子說的「六言六蔽」出發，因為在四書之中，只有孔子的這句話將「勇」和「學」同時展現。

讓我們先看看「好勇不好學，其蔽也亂」這句話，這裡所說的「學」究竟是要學什麼，筆者不好下定論，雖有注釋說是在學「先王之道，詩、書、禮、樂<sup>108</sup>」，但筆者認為就僅能當作參考。不過從上下文來看，或許這裡所說的學應當是在指學以明其理，也就是說，透過學明白這六種美德的真實意涵<sup>109</sup>，就如錢穆先生所說，「六言皆美名，不學則不明其意，不究其實，以意會之，有轉成不美者<sup>110</sup>」，這就是在說，如果我們不去明白各個美德的真實內涵，而只是順著自己對於各個美德的主觀認識而行，那麼容易產生許多問題，以勇為例，如果我們不認識勇的真實意涵是要扣緊著道德義理而行，而只是憑著一己之血氣而恣意妄為，那麼我們會造成國家社會的動亂。不過除此之外，筆者認為孔子所說的「六言六蔽」應當還有另一層意思。

我們知道如果不學則不明美德之所以為美德，這是一種蔽，但另一方面來看，筆者認為這裡的蔽或許也可以是在說人類內心的「蔽」。就著前面筆者對著「學」的意涵所論，我們說學其實和修身相關，況且孔孟等這些儒者們要我們修身，不就是希望我們能夠克己勝慾，凡事當依著禮義而行而不是依著己之私慾而行；所以學的另一層目的基本上就是在去蔽。因為我們的內心被遮蔽了，而不以學去蔽，那麼我們容易誤以為守著一個固有於我們心中之美德就是至善、就可以為君子，但是卻並不曉得要注意固有於我們心中之美德所可能導致的不足之處，所以好勇者才自以為有勇因而憑藉血氣行事而為亂<sup>111</sup>。

---

陳天祥的《四書辨疑》：「……蓋為己，務欲治己也。為人，務欲治人也。但學治己，則治人之用斯在。專學治人，則治己之本斯亡。……黃懷信 主撰：《論語彙校集釋》，頁 1299-1300。又程子曰：「為己，欲得之於己也。為人，欲見知於人也。」○程子曰：「古之學者為己，其終至於成物。今之學者為人，其終至於喪己。」〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 155。從以上的說法來看，學貴為己，為己之學的重點在於修身，一旦為己之學做好，那麼為人之學其實就在為己之學裡面。

<sup>107</sup>錢穆 著：《論語新解》，頁 402。

<sup>108</sup>戴望《論語戴氏注》：所學者，先王之道，詩、書、禮、樂是也。黃懷信 主撰：《論語彙校集釋》，頁 1550。

<sup>109</sup>朱熹在註解此處這麼說：「六言皆美德，然徒好知而不學以明其理，則各有所蔽。」〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 178。又許多儒家學者在註解這段的意思也幾乎是如此，例如皇侃的《論語義疏》：夫事得中適，莫不資學。若不學，而行事猶無燭夜行也。邢昺《論語注疏》：「學」者，覺也，所以覺寤未知也。黃懷信 主撰：《論語彙校集釋》，頁 1548-1549。根據以上，孔子這裡所說的「學」的意涵，或許是在告訴我們學習這六種美德的真正意思，不然不明其意，恐怕不知如何行這六種美德，又或者行出來後反而造成不良的結果。

<sup>110</sup>錢穆 著：《論語新解》，頁 486。

<sup>111</sup>筆者的想法來自於王夫之的《四書箋解》：「蔽」者，即此理以錮其心，將吾心之圓行而不滯、曲成萬物而不遺、大全之理遮蔽了，更不知有他。既已「蔽」矣，則「愚」、「蕩」等六失自成。祇為守著一個字，便崇尚之以為至德，更不尋求此六字中有不足處，故曰「言」曰「好」。黃懷信 主撰：《論語彙校集釋》，頁 1550。從王夫之的《四書箋解》來看，其主要是從「蔽」這個概念出發，如果說朱熹等這類從「學」出發解這段的學者們，對於「蔽」的解釋重點是放在六德不足之處，那麼王船山則是更進一步的回到人身上論述人心其實已經被遮蔽的事實。所以就論述的

綜合以上所論，我們可以知道「學」的一個重要意涵是和脩身相關連，另一個意涵其實就是明白道理，如同子夏所說「君子學以致其道<sup>112</sup>」，這基本上是在說「非學無以明道，亦無以盡道之蘊而通其變化<sup>113</sup>」；孟子也以「羿之教人射<sup>114</sup>」為比喻，告訴我們應當明其理後讓自己立志做到完全符合其理，就如同在知道如何畫圓後，就要期勉自己畫出來的圓要和圓規畫出來的圓一樣<sup>115</sup>。

所以讓我們回到「好勇不好學，其蔽也亂」這句話來看，我們知道勇實屬於人類固有之美德，但就算是我們固有之美德並不保證我們一定就知道何謂勇，實際上來說，大多數人對於勇的認識其實還停留在「敢於面對危險而不退縮<sup>116</sup>」的想法裡面，但這只是勇的其中一面。如筆者前面所述，勇其實具有「堅忍」、「不屈」、「知恥」、「不懼」這幾面，如果我們不學以明白勇之真實意涵以及經由學知道其他的義理，或者是祛除那些蒙蔽我們內心的事物；那麼我們充其量只是勇於敢為。如此，則容易自以為義，仗著有勇憑血氣行事，或者以為犯上作亂為勇者之事，更甚者還會誤以為輕視自己的生命為勇，因而死於非義。

## 2. 論仁

「仁」的概念一直是儒家思想的核心，所以在四書論此概念之處特多，而底下所列則是四書中對筆者理解仁較具啟發意義的談論：

《大學》	唯仁人放流之，迸諸四夷，不與同中國。此謂唯仁人為能愛人，能惡人。
《大學》	仁者以財發身，不仁者以身發財。
《中庸》	故為政在人，取人以身，脩身以道，脩道以仁。仁者人也，親親為大；……子曰：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。……」
《中庸》	誠者非自誠己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。
《論語·學而》	子曰：「巧言令色，鮮矣仁！」
《論語·雍也》	樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」問仁。曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」
《論語·雍也》	子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」

完整性來看，筆者認為《四書箋解》較其他的註解更為完整。

<sup>112</sup> 《論語》〈子張〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 189。

<sup>113</sup> 錢穆 著：《論語新解》，頁 524。

<sup>114</sup> 《孟子》〈告子上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 337。

<sup>115</sup> 「好木匠教人做木工，也一定期勉學生所做的作品要能達到最完美的標準(此以畫圓一定要求盡量畫得跟用圓規畫的一樣為喻)。」王邦雄、曾昭旭、楊祖漢 著：《孟子義理疏解》，頁 215。

<sup>116</sup> 〔英〕亨利·西季威克 著，廖申白 譯：《倫理學方法》，頁 279。

《論語·顏淵》	顏淵問仁。子曰:「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉?」
《論語·顏淵》	仲弓問仁。子曰:「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」
《論語·顏淵》	司馬牛問仁。子曰:「仁者其言也訥。」曰:「其言也訥，斯未之仁已乎?」子曰:「為之難，言之得無訥乎?」
《論語·顏淵》	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·憲問》	子曰:「有德者必有言，有言者不必有德;仁者必有勇，勇者不必有仁。」
《論語·憲問》	子曰:「君子道者三，我無能焉:仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」子貢曰:「夫子自道也。」
《論語·衛靈公》	子曰:「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」
《論語·陽貨》	子張問仁於孔子。孔子曰:「能行五者於天下，為仁矣。」請問之。曰:「恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」
《論語·里仁》	子曰:「唯仁者能好人，能惡人。」
《論語·子路》	子曰:「剛毅、木訥，近仁。」
《孟子·盡心上》	孟子曰:「人之不學而能者，其良能也;所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者;及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也;敬長，義也。無他，達之天下也。」
《孟子·盡心上》	王子墊問:「士何事?」孟子曰:「尚志。」曰:「何謂尚志?」曰:「仁義而已矣。殺一無罪，非仁也;非其有而取之，非義也。居惡在?仁是也;路惡在?義是也。居仁由義，大人之事備矣。」
《孟子·盡心下》	孟子曰:「不仁哉，梁惠王也!仁者以其所愛及其所不愛，不仁者以所不愛及其所愛。」
《孟子·盡心下》	孟子曰:「仁也者，人也。合而言之，道也。」
《孟子·離婁上》	孟子曰:「愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬。行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。詩云:『永言配命，自求多福。』」
《孟子·公孫丑上》	孟子曰:「人皆有不忍人之心。……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。……」
《孟子·公孫丑上》	孟子曰：「矢人啟不仁於函人哉？……夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。莫之禦而不仁，是不智也。……」

我們知道在儒家的思想體系當中，「仁」這個概念一直是最主要的核心，我們甚至可以誇張一點說，如果儒家的思想體系將「仁」去掉，那麼儒家思想便不復存在。

錢穆先生在論仁時這麼說過「仁者，從二人，猶言人與人相處，多人相處也」，其又將仁分為內與外兩個部分論述：「自其內部言之，則人與人相處所共有之同情曰『仁心』。自其外部言之，則人與人相處所公行之大道曰『仁道』」<sup>117</sup>；而勞思光先生認為仁是一大公境界，所以用「公心」釋仁<sup>118</sup>。從這兩位學者對於仁的觀點來看，我們可以確定仁關乎著自身與他人之間的關係，既然如此，仁應當是由我們自身開始，而擴展至與他人之間關係的美德，也就是所謂的「推己及人」。而既然是推己及人，那麼首先就是要由脩身開始，此即《中庸》所說「脩身以道，脩道以仁」<sup>119</sup>。

在《論語》裡面有幾處是孔子回答學生問仁，所以如果我們今天打算知道仁這個概念的基本精神，那麼孔子對於學生問仁所給出的回答，可以提供我們相當可靠的參考。孔子因著他因材施教的精神，對不同學生的問題基本上也給予不同的答案，而孔子對於學生問仁的回答，筆者整理如下：「仁者先難而後獲」、「克己復禮為仁」、「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨」、「仁者其言也訥」、「愛人」、「能行五者於天下，為仁矣」。

從上面所排列開的回答來看，筆者認為孔子這些看似不同的回答，都有一個共通點，那就是「克己復禮」。所以如果我們要論仁之基本精神，那麼我們就應當由克己復禮這裡開始。

通常我們總是將克己復禮看做是同一件事，也就是說克己就會復禮，但是根據王船山的看法，克己並不一定表示著就會復禮，也就是說，克己和復禮是兩件事<sup>120</sup>，不過雖然看似兩個功夫，卻又彼此相為互成<sup>121</sup>。因此我們可以合理的認為只單有「克己」尚不足以仁稱之，還需「復禮」方可為仁<sup>122</sup>。朱熹在解釋這句話

<sup>117</sup> 錢穆 著：《四書釋義》，頁 76。

<sup>118</sup> 「仁」是一超越意義之大公境界，此可由「人己等視」一義顯出；而人之能除私念，而立「公心」，則是一純粹自覺之活動，故此處乃見最後主宰性，而超越一切存有中之約制。人能夠立此公心，全由自主，故說：「我欲仁，斯仁至矣。」勞思光 著：《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，1987 年)，頁 119。

<sup>119</sup> 《中庸》，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 28。

<sup>120</sup> 「精而言之，禮之未復，即為己私。實而求之，己之既克，未即為禮。」〔清〕王夫之 著：《讀四書大全說 下冊》，頁 373-374。

<sup>121</sup> 「夫謂克己、復禮，工夫相為互成而無待改轍，……」〔清〕王夫之 著：《讀四書大全說 下冊》，頁 373。

<sup>122</sup> 王夫之《四書箋解》：「克己復禮」雖是一串，卻須分別。……「克己」只是遠不仁，「復禮」方是仁。黃懷信 主撰：《論語彙校集釋》，頁 1062。

時引用了程子的說法，「須是克盡己私，皆歸於禮，方始是仁<sup>123</sup>」；由此我們基本上可以確定，如果只是克己勝慾尚不足為仁，若能歸於禮，或者我們說合於禮，或者克己以禮，那才是真正的仁。因此，如果我們將克己復禮以《大學》所說的脩身來看，那麼脩身就不當只是重視勝己私慾了。

不過這樣的說法依然不夠完善，如前所述，我們說「克己」和「復禮」是兩件相輔相成的工夫，筆者認為，修身首先需克己以禮，但是「復禮」並非只關乎我們修身；從孔子這段克己復禮的上下文來看，底下所說之「非禮勿視」、「非禮勿聽」、「非禮勿言」、「非禮勿動」，並非只是在指我們自身，而是帶出了自身跟環境或者跟他人的相互關係。這麼來看，如果仁只單指脩身的話，那麼孔子就不會以「愛人」回答樊遲了。

如果我們承認禮的源頭來自於人類的精神內涵<sup>124</sup>，而仁既然是人所固有之，那麼禮的根本其實在於仁<sup>125</sup>。而孔子所說的這四個「非禮」，正好也說明了仁不是只關乎己身是否勝慾而已，尚有自己與外在的關係。因為筆者認為人類之所以會有慾，主要是外在環境與自身的交互作用而產生，孔子所說的這四個「非禮」基本上就是人類在面對外在環境時會有的一些基本行為。人之慾為人類行為的原動力，如果人類自身不勝慾然後外發之時不依禮而行的話，則容易恣意為亂。所以筆者認為，從另一方面來看克己復禮，這句話也有著時時反省自己在面對自己與他人或者外在環境時，自己的行為和內心是否合乎於禮的意味。

筆者之前說過，孔子對於學生問仁的這些回答裡面，其中的共通點就是「克己復禮」。從上面筆者對於克己復禮所論來看，孔子的回答基本上都傳達出自己與他人的關係，例如「能行五者於天下」所說的「恭」、「寬」、「信」、「敏」、「惠」就是當人類自身處於一個社群之中所會有的五者之事；又例如「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨<sup>126</sup>」這句話更能直接表達出人與人之間的那種待人接物的關係，因此，我們可以明白孔子所言之種種，其實就是在說我們在一個社群之中，應當如何面對自己以及面對他人。但是這裡還是有一點得再稍做一下解釋，孔子說的「仁者其言也訥」，彷彿和我們所說的待人接物無關；不過筆者認為，仁者其言也訥其實就是克己復禮的另一個內涵。

簡單來講，仁者其言也訥這句話的意思就是在說仁者不輕易出言<sup>127</sup>。我們知道孔子的理想人格是君子，對於君子，孔子曾經說過，「君子欲訥於言而敏於行

<sup>123</sup> [宋]朱熹 著：《四書章句集註》，頁 132。

<sup>124</sup> 「蓋人之精神，雖若存於內部，而必發露為形式，舒散於外表。故外部物質之形式，即為內部精神之表象。禮樂之起源在此，禮樂之可貴亦在此。」錢穆 著：《四書釋義》，頁 100。

<sup>125</sup> 王夫之《四書箋解》：禮乃此心不容己於節文處，於心無所不安，於物無所不順，一從仁上生出的。仁乃禮之本體，禮乃仁之大用。事事念念合於禮，乃恰好和於此心之生理，與萬物相為一體。黃懷信 主撰：《論語彙校集釋》，頁 1063。

<sup>126</sup> 《論語》〈顏淵〉，引自 [宋]朱熹 著：《四書章句集註》，頁 132。

<sup>127</sup> 皇侃《論語義疏》：古者言之不出，恐行之不逮，故仁者必不易出言，故云其言也訥。黃懷信 主撰：《論語彙校集釋》，頁 1062。

<sup>128</sup>」，對於仁孔子也說過「巧言令色，鮮矣仁<sup>129</sup>」，從這兩點我們可以看出孔子認為一個君子，或者一個以仁稱之的人(當然，我們知道仁其實就是君子人格的一環)，他其實應當重行勝於重言。所以不是說一個木訥寡言的人就是仁者、就是君子，對於這種人孔子只是說「近仁」<sup>130</sup>，而是一個立志於成為君子，或者一個真正能夠以仁稱之的人，亦即一個內在為仁所充滿的人，他自然會知道什麼當說，什麼不當說，更何況，從另一方面來看，說話這件事也是種待人接物，畢竟人事種種問題與誤解，其實和言語說話離不了關係，這也就是為什麼我們常希望人要有口德；而這跟克己復禮依然有關。

但是除了克己復禮之外，筆者認為孔子說的「己欲立而立人，己欲達而達人<sup>131</sup>」，亦能夠體現出仁的精神。我們知道勞思光先生以「公心」釋仁這個概念，雖然我們不一定要完全接受這個答案，但是筆者認為勞思光先生所說亦可為仁之意涵，因此由勞思光先生對仁的認識來看，一個真正能夠將仁體現出來的人，其必能勝過一己私慾，使得自己在待人處事方面能不偏不倚切中於禮，這就是為什麼孔子會說「唯仁者能好人，能惡人<sup>132</sup>」，以及《大學》作者為什麼會說「唯仁人為能愛人，能惡人<sup>133</sup>」。因為就一般來講，我們總是蔽於一己私慾，所以容易有所偏好、有所偏愛，如此一來，是不可能合於禮，當然也不可能體現仁。所以一個能體現仁的人，自然不會將自己看得過重，能夠做到「視人如己」，所以才能己立立人，己達達人，正如孟子對齊宣王所說，「王如好貨，與百姓同之，於王何有<sup>134</sup>」的這種「推己及人」的精神。

以仁為政之根本，雖然在孔子這裡並未明說，但我們不能排除孔子沒有這種想法的可能。如果孔子真的有這種想法，那麼自詡為孔子思想繼承人的孟子，他對於仁政的論述實在值得我們參考。只是如果我們將仁政代換為治國平天下之事，那麼我們還是得回頭看看脩身這件事，也就是我們得先談論仁這個概念，在孟子這裡如何與我們個人有相關連。簡單來講，筆者接下來打算試著論述孟子對於仁的觀點，雖然《孟子》一書論政之處很多，但如筆者前面所說，孟子所謂的政治其實離不開道德，所以對於孟子所論之仁的概念，基本上可以從他論仁政之處回推之。

根據《孟子》所載，孟子在對齊宣王解釋何謂王道政治，也就是仁政時，以齊宣王不忍殺一頭牛的故事為例子解釋。在孟子和齊宣王得這段對話裡面，我們可以看到齊宣王因為那頭牛面對死亡時的恐懼，因而對牛產生了憐憫，所以不忍其死。而孟子則是對這件事發表看法，齊宣王見牛之恐懼而不忍其死此是不忍之心之發用，擴充此心就是王道之政了。朱熹在註解這段時也這麼說過，「王道之

<sup>128</sup> 《論語》〈里仁〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 74。

<sup>129</sup> 《論語》〈學而〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 48。

<sup>130</sup> 「子曰：『剛毅、木訥，近仁。』」《論語》〈憲問〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 148。

<sup>131</sup> 《論語》〈雍也〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 92。

<sup>132</sup> 《論語》〈里仁〉，〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 69。

<sup>133</sup> 《大學》，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 12。

<sup>134</sup> 《孟子》〈梁惠王下〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 219。

要，不過推其不忍之心，以行不忍之政而已<sup>135</sup>」；我們知道孟子認為每個人都有著不忍人之心，並要求人人當擴充這個不忍人之心<sup>136</sup>，顯然的，朱熹對這段の詮解是立基於孟子對不忍人之心の解釋。

那麼何謂不忍人之心？根據孟子の解釋，不忍人之心就是惻隱之心，而惻隱之心就是仁之端，或者我們也可以說是仁心。根據孟子「仁也者，人也<sup>137</sup>」の說法，我們可以推測，就孟子來說，仁乃是人之所以為人之理<sup>138</sup>，也就是說仁是人的本質；所以「仁是人之最本質之性，不仁，便不足以為人<sup>139</sup>」。

顯然的，這是孟子對人性反省而來の結果，或者我們廣義點來講，這是儒家反省而來の結果。

就生物學の分類來說，人類其實被歸結於動物這一類，但是「人之所以異於禽獸者幾希<sup>140</sup>」，孟子の這句話無異於是在告訴我們人和動物依然存在著差別，而這差別就是在「仁」上面。所以，依孟子或者我們說儒家的反省來看，人之所以是人而非禽獸，是因為人會有道德行為，而人的道德行為の根源在於人之不忍人之心，這就是我們道德行為の內在根源。這麼來看，孟子所謂の不忍人之心既然是我們固有之，那麼此心就不當受現實の影響，不當受名利の影響<sup>141</sup>，也就是說，所謂の不忍人之心、惻隱之心，其實就是我們人類的一種自覺，用勞思光的話來說，仁是一超越的境界，是一純粹的自覺活動。既然是我們的自覺活動，這就說明人具有著自我的主宰性<sup>142</sup>，所以孔子才說，「我欲仁，斯仁至矣<sup>143</sup>」。

所以當孟子以乍見孺子將入於井解釋不忍人之心時，其實孟子根本上除了在說明每個人都有不忍人之心外，他也說明了人之所以為人的可貴之處就在於人的不忍人之心，因為不忍人之心，所以我們才不會見此孺子將入於井而見死不救，不是為了任何名利，更不是因為和此孺子的父母有任何關係；而是人一旦有了仁的自覺之後，那是自然而然就會去做的事情。如果一個人沒有了惻隱之心，就表示他沒有仁之端，也就表示他不配為人。換言之，孟子所說の不忍人之心其實就是人類一切道德之本源，人類所有的道德皆由此開展；所以如果人沒有不忍人之心，那麼所謂の仁義禮智皆不可能。雖然我們會認為孟子の推論跳到了一些步驟，就邏輯上來看不夠嚴謹，但其實「仁義禮智，本是一理之四面，能證明人之

<sup>135</sup>〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 212。

<sup>136</sup>「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，若火之始然，泉之始達。」《孟子》〈公孫丑上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 238。

<sup>137</sup>《孟子》〈盡心下〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 367。

<sup>138</sup>「仁者，人之所以為人之理也。」〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 367。

<sup>139</sup>王邦雄，曾昭旭，楊祖漢 著：《孟子義理疏解》，頁 96。

<sup>140</sup>《孟子》〈離婁下〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 293。

<sup>141</sup>「依儒家的反省，德行的根源在德性，所以更根本的問題在人性論，人性講人禽之辨，為什麼我能，因為我是人，而不是禽獸，我有良知良能，知善知惡。因為人性是善，所以善德成為可能，這是德行的內在根源，這個善，呈現在吾心的怵惕惻隱，吾心的不安不忍，且不被現實決定，不隨名利打轉，所以又是德行的超越根據。」王邦雄，曾昭旭，楊祖漢 著：《孟子義理疏解》，頁 306-307。

<sup>142</sup>勞思光 著：《新編中國哲學史(一)》，頁 119。

<sup>143</sup>《論語》〈述而〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 100。



有仁心，那其餘的便不煩再證明了。<sup>144</sup>」

根據以上的說明，如果只願意獨善其身的人只能說他接近於仁，但並未真正達於仁，四書中所論之仁的概念，基本上就是希望人們不要只是獨善其身，獨善其身這件事是最後逼不得已的選擇，正所謂「窮則獨善其身，達則兼善天下<sup>145</sup>」。所以「親親，仁也」，這就是在形容一個推己及人的過程，換句話說，一個內心真為仁德所充滿之人，那麼其內心往往心繫他人而非只顧念自己，所以其才會做到己立立人和己所不欲勿施於人。

現在讓我們回到孔子說的「仁者必有勇，勇者不必有仁」這句話來看。朱熹對於這句話是這麼理解的：「仁者，心無私累，見義必為。勇者，或血氣之強而已<sup>146</sup>」。從這裡我們就可以看出勇被分類了，一種是血氣之勇，另一種則是由仁所產生的勇，這種由仁所產生的勇就是儒家所崇尚的君子之勇。根據孟子，我們知道仁這個美德其實是人類固有的美德，而且還是人之所以為人的依據，君子也是人，而且在孔子眼中更是一理想人格，那麼從前面我們對仁的討論來看，當君子的仁發用之後，其見義勢必為之，而其所展現出來的樣子就是君子之勇了。

根據我們前一章對勇的討論，我們可以將勇簡單歸納為血氣之勇和君子之勇，而這兩種勇的共通點基本上而言就是「不懼」。一個僅憑血氣之強而有勇的人，其所謂不懼往往是不懼死，一個連死都不怕的人其實也表示著他沒什麼東西可以失去，換句話說他沒有物累，所以敢於輕死，更敢於犯上作亂。但是君子之勇則遠非如此；君子之強是依憑著仁義而強，這種強所帶出來的勇則是臨大節而不亂，能夠捨生取義，正所謂「無求生以害仁，有殺身以成仁<sup>147</sup>」。不是君子不怕死，而是君子一生之志向在於「仁」，而這就是四書中君子與小人、血氣之勇與君子之勇的差別。

所以孔子所說的仁者必有勇的意思就在於此，又根據除了朱熹以外歷代註解孔子這句話的儒家學者說法，仁者之勇乃為義之勇，因為仁者愛人，總是心繫他人，以他人之利益為利益，以他人之困難為困難，故能見義勇為、捨身成仁<sup>148</sup>；簡單來說，如果我們今天用邏輯語言來說明勇和仁之間的關係，那麼勇基本上可以說是仁的必要條件。

### 3. 論義

<sup>144</sup> 王邦雄，曾昭旭，楊祖漢 著：《孟子義理疏解》，頁 69。

<sup>145</sup> 《孟子》〈盡心上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 351。

<sup>146</sup> 〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 149。

<sup>147</sup> 《論語》〈衛靈公〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 163。

<sup>148</sup> 皇侃《論語義疏》：云「仁者必有勇」者，殺身成仁，故必有勇也。云「勇者不必有仁」者，暴虎馮河，不必有仁也。邢昺《論語注疏》：「仁者必有勇」者，見危授命，殺身以成仁，是必有勇也。「勇者不必有仁」者，若暴虎馮河，不必有仁也。王夫之《四書箋解》：此自為觀人者而言。「有言」乃明道之言，「有勇」乃為義之勇。戴望《論語戴氏注》：仁者愛人，湯武救民而以武定天下，仁而有勇者也。勇者，取其能果毅克敵而已，不必定有仁也。劉寶楠《論語正義》：德不以言見，仁不以勇見，而此云「必有」者，就人才性所發見推之也。……若夫有言者或但口給以禦人，勇者或但逞血氣之彊，故知有言者不必有德，勇者不必有仁也。黃懷信 主撰：《論語彙校集釋》，頁 1233-1235。

以下所列是四書中讓筆者對於「義」的認識較具啟發性的談論:

《中庸》	仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大；親親之殺，尊賢之等，禮之所生也。
《論語·衛靈公》	子曰：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！」
《論語·陽貨》	子路曰：「君子尚勇乎？」子曰：「君子義以為上。君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜。」
《論語·里仁》	子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」
《孟子·梁惠王下》	齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弑其君可乎？」曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」
《孟子·盡心上》	孟子謂宋句踐曰……「尊德樂義，則可以囂囂矣。故士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉；達不離道，故民不失望焉。古之人，得志，澤加於民；不得志，脩身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。」
《孟子·盡心上》	孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」
《孟子·盡心下》	孟子曰：「不信仁賢，則國空虛。無禮義，則上下亂。無政事，則財用不足。」
《孟子·盡心下》	孟子曰：「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。……」
《孟子·離婁上》	孟子曰：「自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！」
《孟子·離婁上》	孟子曰：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也；樂之實，樂斯二者，樂則生矣；生則惡可已也，惡可已，則不知足之蹈之、手之舞之。」
《孟子·梁惠王上》	孟子見梁惠王。……孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰『何以利吾國』？大夫曰『何以利吾家』？士庶人曰『何以利吾身』？上下交征利而國危矣。……」

	未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」
《孟子·告子上》	孟子曰：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！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。」

根據《論語》的記載，孔子曾說過「君子有勇無義為亂，小人有勇無義為盜<sup>149</sup>」。在對於儒家所講的「義」沒有深究的狀況底下，我們往往望文生義將孔子所說的義用「正義」這個概念詮解。或許正義的概念和孔子所說的義有那麼點相似，但是根據勞思光先生對義的解釋來看<sup>150</sup>，筆者認為正義這個概念在根本上無法和義相比配。那麼四書中所說之「義」的意涵為何？

筆者認為我們可以從《中庸》作者所說的「義者宜也」著手認識，朱熹對於「宜」的看法是「分別事理，各有所宜也<sup>151</sup>」。根據朱熹的解釋，筆者認為義的意思直白點說，就是每件事物各自都有其合適的道理，例如五倫之中各有各自當注重或者遵守的道理，所以孟子才會說「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信<sup>152</sup>」。但是孟子這裡所說的「親」、「義」、「別」、「序」、「信」是這五倫每個的關鍵之理，並非是單獨絕對之理，例如朋友之間也會有愛、有仁，但孟子講信是因為他認為信是朋友間的關鍵之理。

孔子曾經說過，「見義不為，無勇也<sup>153</sup>」。黃懷信先生將這句話解釋為，「義，宜也，指應當挺身而出之事<sup>154</sup>」；顯然的，黃懷信先生他是建基在《中庸》的說法上詮解孔子這句話中的「義」，筆者認為這裡所說的「應當挺身而出之事」，代表著「正當性」；也就是說，所當為之事。根據許多儒家學者的註解來看<sup>155</sup>，義

<sup>149</sup> 《論語》〈陽貨〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 182。

<sup>150</sup> 「所謂「義」，在論語中皆指「正當」或「道理」。偶因語脈影響，意義稍有變化，但終不離此一意義。」勞思光 著：《新編中國哲學史(一)》，頁 113。又勞思光先生曾這麼說過：「所謂「義」就是「合理」。」勞思光 著，黃慧英 編：《大學中庸譯註新編》(香港：中文大學出版社，2000 年)，頁 69。根據包爾生對「正義」的解釋：「只要力所能及，就自己不要做、也不讓其他人去做不公正的事，或者用肯定的方式來表達：尊重並保護上述權利。」〔德〕弗里德里希·包爾生 著，何懷宏，廖申白 譯：《倫理學體系》，頁 517-218。筆者認為儒家所說的「義」和「正義」是兩種不同的觀念，儒家所謂的「義」，從根本上講，是就著個人道德而論，孟子說：「羞惡之心，義之端也」，這句話直接表明了儒家的「義」自始至終都是個人道德上的問題，然後再擴而充之成為人和人相處之間的問題。但是從包爾生所說來看，「正義」這個概念雖然有牽涉到個人道德的部分，但是其根本還是關於「權利」上的問題，換句話說，「正義」這個概念自始至終都是放在公領域討論的問題，所以包爾生才會在下文一直討論正義和法律之間的關係，因為權利這個東西會牽涉到法律上的問題，而法律也是公領域討論的一環；但是儒家所說的「義」，根本就不需要牽扯到法律，純然是道德上的問題。由此，筆者認為現在大多數人將「正義」和儒家所說的「義」相互比配且混為一談，根本就直接表示這些人不懂得儒家所說的「義」。

<sup>151</sup> 〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 28。

<sup>152</sup> 《孟子》〈滕文公上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 259。

<sup>153</sup> 《論語》〈為政〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 60。

<sup>154</sup> 黃懷信 主撰：《論語彙校集釋》，頁 190。

<sup>155</sup> 何晏《論語集解》：「義，所宜為。而不能為，是無勇。」皇侃《論語義疏》：「義，謂所宜為也。見所宜為之事而不為，是無勇敢也。邢昺《論語注疏》：「義，宜也。言義所宜為而不能為

所表達的根本精神也是在這個「正當性」上，正如錢穆先生所說「義者人之所當為<sup>156</sup>」，也是在告訴我們義的意涵乃所當為之事。

雖然以上筆者以正當性為義之精神，但是筆者認為，如果我們要了解義的真實精神，那麼我們一定離不開孟子對於義的看法。

「義」這個概念在《孟子》一書中出現次數居四書之冠，而孟子常常以「仁義」或「禮義」並稱，筆者認為，這就表示孟子勢必重視義所表達的意涵，否則孟子可以去義而不論或者少論。

我們知道孟子與梁惠王有一場精采的義利之辨的對談，在戰國時代，人們的價值觀幾乎以功利現實的價值觀為主，所以梁惠王見孟子的第一件事也是以利益出發。不過從儒家的角度來看，這個世界上最重要的卻不是利益而是仁義。筆者前面說過，五倫的關係基本上就是一種上與下的關係，所以根據孟子的「上下交征利」論述來看，人人追求利益就是從根本上破壞這種上下關係，而所謂的戰國亂世就是這麼來的。

《中庸》說「義者宜也」，不論是朱熹所說分別事理的解釋，還是後來我們用正當性的解釋，如果我們將義放在君臣的關係裡來看，君與臣之間必然有著一道規範，使其雙方不得僭越，如果這道規範消失，那麼就是孟子所說的上下交征利，換言之就是所謂的亂。孔子所說的「君使臣以禮，臣事君以忠<sup>157</sup>」就是在說明君臣之間的這個規範，朱熹引尹氏的話：「君臣以義合者也。故君使臣以禮，臣事君以忠<sup>158</sup>」；這就是在說君臣之間的關係存在著一個規範，而這個規範是因著上下關係而必然存在，因此其具有正當性不得逾越。由此，我們可以推斷孟子所說的「敬長，義也」以及「義之實，從兄是也」，皆是就著此上下關係所當有之規範所發出之言論；而從孟子的話，我們更可以發現，義之存在其實大至君臣之間，小至一般人家，這讓筆者認為義其實也是由自身從自己的家裡，慢慢擴充而做出去，換句話說，就是《大學》所說的齊家治國，而義就存在於其中。

孟子對於義有過這麼一段解釋：「人皆有所不為，達之於其所為，義也」；又說「人能充無穿踰之心，而義不可勝用也<sup>159</sup>」。從上下文來看，筆者認為孟子所說義的重點就是在於這個「無穿踰之心」，根據焦循的解釋來看<sup>160</sup>，我們可以知道孟子所謂的穿踰之心可以說是一種踰越的慾念，換言之，孟子其實是在說上下的關係之間有個適當的規範存在，但是人們往往任其內在的私慾作祟而不加以節制，於是才會出現上下交征利的情形，那什麼叫上下交征利？簡單來講就是在奪取別人的東西，貪戀他人所有的東西。例如在上位的人明明已經擁有一切，但是卻貪戀下位人的東西，於是強取豪奪，此是非義；而在下位的人則是貪戀於在上

---

者，是無勇之人也。戴望《論語戴氏注》：行充其宜為義，持節不恐為勇。黃懷信 主撰：《論語彙校集釋》，頁 190。

<sup>156</sup> 錢穆 著：《論語新解》，頁 53。

<sup>157</sup> 《論語》〈八佾〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 66。

<sup>158</sup> 〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 66。

<sup>159</sup> 《孟子》〈盡心下〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 372。

<sup>160</sup> 「穿牆踰屋，姦利之心也。人既無此心，能充大之以為義，義不可勝用也。」〔清〕焦循 撰，沈文倬 點校：《孟子正義(下)》，頁 1007。

位的一切，不滿足現狀任其私慾野心坐大，於是以下犯上，這也是非義，所以焦循才說，「抑情止欲，使若所不喜為，此者義人也<sup>161</sup>」。

根據上面所論，筆者認為孟子所說的義不應當只從上下的關係來看，確實，上與下之間有一條線不當踰越，但是如果今天只論上與下其實是不足的，特別是在當代的公民社會，上與下的關係其實根本沒有帝王專制時代那麼多且那麼明確。由此，對於孟子這裡所論之義的根本意涵，筆者認為還是得回到「義者宜也」這句話來看。前面筆者認為「義」的精神其實就是正當性，換言之，我們基本上也可以說義的意思就是人與人之間當有的合宜的關係、恰當的關係。而這就是在說，在我們當代的社會裡，除了既有的上下關係外，例如上司與下屬或者長輩與晚輩，大多時候我們所面臨的問題其實是個人與人之間立場上的問題，例如言論自由上的問題，因著不同的立場大家會出現不同的言論，那麼我們是否可以將言論自由無限上綱，最後造成社會的割裂與分裂，還是我們每個人的言論自由其實應當有個分際存在，使得我們不至於出口傷人。筆者認為，「義」的另一層意涵，其實更多的就是在關心人與人之間當有的分際，而不是單單從上下而論，如果人與人之間沒有當遵守之分際，那麼就會出現每個人之間相互貪戀他人的東西，進而引發社會上的亂象，這也是另一種關係上的踰越。

又根據孔子所說，「君子喻於義，小人喻於利<sup>162</sup>」，我們知道君子與小人之間無非就是義與利上的差別，朱熹說，「義者，天理之所宜。利者，人情之所欲<sup>163</sup>」；我們先不論朱熹用天理解釋義到底是否可行，但是從朱熹的說法來看，君子不會順著自己的人情所慾而行，而是順著義而行，又筆者在讀《孟子》時發現孟子不只一次將義形容為路，甚至他還說「義，人之正路也<sup>164</sup>」。這就是在說義乃是我們人所當行之路，除此之外無其他正路；筆者認為，這就是為什麼孟子會說羞惡之心，義之端也。根據朱熹對羞惡之心的解釋來看<sup>165</sup>，所謂的羞惡之心其實就是對於不善感到可惡和可恥，這裡的不善其實很難給出一個精準的定義，但從一般層面來講，為惡其實就是不善。

根據前面所論，既然義是行正路而利是順人慾，這就表示說我們之所以會為不善往往都是因為順己之人慾而為，而非依著義而行；而這就是孟子所說的大人與小人之差。

現在讓我們回到《論語》所說的「君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜」來看。對於孔子所說的這句話我們通常會先問一個問題，那就是為什麼有勇無義會有君子和小人之差？根據朱熹對於《論語》這段的君子和小人註解來看，這裡所說的君子和小人其實是以位階而分<sup>166</sup>。又根據錢穆先生的說法，「下文君子小人並說，乃以位言。惟前兩句君子字，似不即指在上位者。可見古人用君子

<sup>161</sup> [清]焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義(下)》，頁1007。

<sup>162</sup> 《論語》〈里仁〉，引自[宋]朱熹著：《四書章句集註》，頁73。

<sup>163</sup> [宋]朱熹著：《四書章句集註》，頁73。

<sup>164</sup> 《孟子》〈離婁上〉，引自[宋]朱熹著：《四書章句集註》，頁281。

<sup>165</sup> 「羞，恥己之不善也。惡，憎人之不善也。」[宋]朱熹著：《四書章句集註》，頁237。

<sup>166</sup> 「君子為亂，小人為盜，皆以位而言者也。」[宋]朱熹著：《四書章句集註》，頁182。

小人字，義本混通，初非必加以明晰之別<sup>167</sup>」，我們可以合理的認為所謂的君子和小人基本上有兩種分法，一種是就其是否在位而言，另一種是就其德行而言。

如果就在位與否而分君子與小人，那麼小人之所以為盜竊是因為其本身就沒有那種能力為亂，因為為亂之事需要相當的權力與財力，所以小人自然無法為亂，而君子因其在位，然而卻沒做到其當盡之責，使得君不君、臣不臣且以下犯上這就是為亂。

不過我們從另一方面來看，其實亂和盜基本上也可以說是同一件事。在《論語》的〈學而〉一篇裡，有子曾經說過「作亂」一事，朱熹對作亂是這麼解釋的，「作亂，則為悖逆爭鬥之事矣<sup>168</sup>」。從朱熹的解釋來看，人之所以會悖逆爭鬥無非是為了滿足一己之私慾，所以一切價值觀皆以現實利益為主，為了個人之利益於是上下交征利；雖然以在位與否來分君子和小人會有亂與盜這兩種說法，但是就其根本來看亂與盜，皆是進行悖逆爭鬥且亂人倫之事<sup>169</sup>，而這就是從德來分君子和小人之別，也就是說，君子本身不會行作亂為盜之事，因其克己勝慾，以義為其人生之所尚，只有小人才會順其私慾而行因而行作亂為盜之事。

筆者前面提過義其實具有正當性之內涵，所以一切不具正當性，或者我們說一切不善之事皆不可行，否則非義，所以我們當依義而行之；又根據孟子以「人之正路」形容義這點來看，義是人人當遵守之，不從此正路而行者即為小人。所以當子路問孔子「君子尚勇乎」時，孔子才會以「君子義以為尚」回答，因為孔子明白，如果每個人都徒好勇而不依義而行，那麼就容易以破壞社會的秩序，也就是為其所不當為之事、取其所不當取之物為勇，如此一來一些人與人間的既有之規範就會消失；或許這也就是為什麼孟子會以「仁義」為士所尚之志<sup>170</sup>。

我們前面說過孟子以不忍人之心開出人類所有的道德理念，也就是說，人類所有的道德價值觀及自覺皆在此不忍人之心上，而此不忍人之心是我們每個人當有之。孟子說士尚仁義之志，這當然是儒家思想的一貫思路，不論這裡的「士」究竟是什麼，根據孟子一貫的思路，其實就是要求「士」當重視己之道德涵養，如同那些在位者一樣。總的來看，四書其實不會說有德者就能在位，而是在位者要重視修己之德；在四書中所出現的聖人、君子、王或者此處所說的士等等，其實都是人。根據孟子，只要是人都有不忍人之心，聖人、君子、王和士這些都是人，所以這些人也都有不忍人之心。依此，孟子所說的士尚志其實是在說只要是

<sup>167</sup> 錢穆 著：《論語新解》，頁 499。

<sup>168</sup> 〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 48。

<sup>169</sup> 戴望《論語戴氏注》：……亂，謂以力奪人之是。春秋有三盜：微子殺大夫謂之盜，非所取而取之謂之盜，辟中國之正道以襲利謂之盜黃懷信 主撰：《論語彙校集釋》，頁 1593。筆者認為這個註解正好可以幫助筆者更加清楚說明筆者的想法，從這個註解來看，簡單來說就是只要以暴力去奪取他人的東西，不論這個東西是哪種形式，例如財富、地位、家人等等，基本上就是在作亂，而亂的另一層意思就是「盜」。因為皆是貪戀他人之事物以滿足自己的私慾，因而破壞人與人之間當有的分際，摧毀人與人之間的那種合宜的關係，這種行為並不具備任何的正當性，更談不上是正當的行為，直白點講這就是為不善、為惡，而這就是「非義」了。

<sup>170</sup> 「王子墊問曰：『士何事？』孟子曰：『尚志。』曰：『何謂尚志？』曰：『仁義而已矣。殺一無罪，非仁也；非其有而取之，非義也。居惡在？仁是也；路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。』《孟子》〈盡心上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 359。

人都當追求道德價值之自覺，而「士」也是個人，所以他也一樣要追求道德價值之自覺。

#### 4. 論禮

筆者底下所列是四書中對於筆者認識「禮」較有幫助的幾處：

《中庸》	故為政在人，取人以身，脩身以道，脩道以仁。仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大；親親之殺，尊賢之等，禮所生也。
《中庸》	雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。
《論語·為政》	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·顏淵》	顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」
《論語·憲問》	子路問成人。子曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。」
《論語·衛靈公》	子曰：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！」
《論語·陽貨》	子貢曰：「君子亦有惡乎？」子曰：「有惡；惡稱人之惡者，惡居下流而訕上者，惡勇而無禮者，惡果敢而窒者。」曰：「賜也亦有惡乎？」「惡徼以為知者，惡不孫以為勇者，惡訐以為直者。」
《論語·八佾》	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》	子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。』何謂也。」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也！始可與言詩已矣。」
《論語·八佾》	子入大廟，每事問。或曰：「孰謂鄒人之子知禮乎？入大廟，每事問。」子聞之曰：「是禮也。」
《論語·八佾》	子曰：「居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？」
《論語·里仁》	子曰：「能以禮讓為國乎？何有？不能以禮讓為國，如禮何？」
《論語·泰伯》	子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則憊，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，

	則民不偷。」
《論語·泰伯》	子曰:「興於詩，立於禮。成於樂。」
《孟子·公孫丑上》	孟子曰:「人皆有不忍人之心。……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。」
《孟子·萬章下》	萬章曰:「士之不託諸侯，何也?」孟子曰:「不敢也。諸侯失國，而後托於諸侯，禮也；士之託於諸侯，非禮也。」
《孟子·萬章下》	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。」
《孟子·告子上》	孟子曰:「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。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。……」

《中庸》對於禮是這麼說的，「親親之殺，尊賢之等，禮所生也<sup>171</sup>」；《中庸》作者的這個說法，基本上是在跟我們交代禮從何而來，或者我們也可以把這句話當作禮之所以為禮的說法。根據勞思光先生的說法，「『禮』之本義為一生活秩序，故『禮』觀念即是『秩序性』觀念<sup>172</sup>」；筆者認為勞思光先生所說基本上符合《中庸》這裡的描述，而且根據《中庸》此處的上下文來看，所謂的「親親之殺」與「尊賢之等」雖說是分別以仁與義配之，然而卻可以明顯看出其中秩序等次之別。

孟子說「禮之實，節文斯二者是也<sup>173</sup>」。從孟子的說法來看，禮雖然具有秩序的意味，但其是以成文的方式規定秩序，換句話說，禮本身其實是規定生活上一切制度的儀文。只是孟子又說「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也<sup>174</sup>」，這就表示隨著時代的推移，儒者們看待禮的角度也漸漸改變，原本對於禮除了其背後的精神外也著重其儀文，然後漸漸的較著重於禮所表達的精神勝於禮之儀文。那這裡我們就要問個問題，究竟什麼是禮的精神呢？

前面我們提到勞思光先生認為禮是一秩序性的觀念，那禮所表示的秩序性從何而來？勞思光先生在解釋禮的秩序性時，引用了孔子說的「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之<sup>175</sup>」這句話。根據勞思光先生對孔子這句話的解釋<sup>176</sup>，孔子的禮重點在於攝禮歸義，也就是說，義所代表的正當性為禮背後之基礎，

<sup>171</sup> 《中庸》，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 28。

<sup>172</sup> 勞思光 著：《新編中國哲學史(一)》(台北:三民書局)，頁 117。

<sup>173</sup> 《孟子》〈離婁上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 287。

<sup>174</sup> 《孟子》〈告子上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 328。

<sup>175</sup> 《論語》〈衛靈公〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 165。

<sup>176</sup> 「禮依於義而成立；「義」是「禮」之實質，「禮」是「義」之表現。於是，一切制度儀文，整個生活秩序，皆以「正當性」或「理」為其基礎。人之所以要有生活秩序，所以大則有制度，小



孔子所說「義以為質，禮以行之」，簡單來講就是在說以禮行義。換句話說，禮之真實精神其實就是人類的道德價值自覺之精神，因此自會對正當合理有所追求，所以禮才不會是依著任何風俗習慣或者傳統而建立。我們說「義者，宜也」，如果我們承認倫理或道德是自己與外在環境的關係，那麼此處所說的「義」應當是就著他人與自己和環境與自己而言；這也就是說，義基本上是關聯於環境、他人與自己而論的正當性。如果我們今天肯認這種說法，那麼以義為基礎的禮，其實也是就著自己與他人和環境而論的秩序性。如此說來，有了正當才有了秩序，亂了秩序就等於毀了正當性。

雖然說禮的精神有秩序性，但是否還有其他可能的內涵，或者其他的意思可以做為禮的秩序性之佐證，特別是當禮已經不再拘束於儀文，而已成為我們的道德價值自覺這方面上。

要回答這個問題，筆者認為我們應該先從「林放問禮之本」這裡開始看。從孔子的回答來看，表面上孔子其實並未回答到林放的問題，但究其根本上而言之，孔子其實已經回答了何謂禮之本。錢穆先生說過「禮有內心，有外物，有文有質。內心為質為本，外物為文為末<sup>177</sup>」，從錢穆先生所說來看，禮最重要的是要將禮之質透過儀文表現出來，所以我們說「禮貴得中」的意思即在於此；也就是說，禮的重點不在繁文縟節，而是能夠適切的表達出人們內在心裡之感受，或者是人固有之美質。例如喪禮可以辦得很盛大，嚎啕之聲可以很淒厲，但是如果無法表達出人們對於逝去的人那種思念和不捨之情感，那麼禮之儀文就失去了其意義，也就是說，孔子所說之禮不再是就著儀文而說，雖然「孔子言『禮』，並非全廢儀文；但孔子不以為儀文即足以代表禮；『禮』之末節故是儀文，但禮之本意不在此末節中<sup>178</sup>」。

但我們從另一個角度來看禮的秩序性這件事，朱熹對於禮這麼說過，「禮以恭敬辭遜為本<sup>179</sup>」，又說「為禮以敬為本<sup>180</sup>」，這兩個看似不一樣的說法接隱含著秩序意味，因此禮所表達出來的樣子是恭敬或者是辭讓的樣子。顯然的，朱熹對於禮的解釋方式來自於孟子曾說過的「辭讓之心，禮之端也<sup>181</sup>」，還有「恭敬之心，禮也<sup>182</sup>」。

雖然孟子用「辭讓」和「恭敬」兩個不同的辭描述禮，筆者認為，一個具有恭敬之心的人其實就會知道當辭讓，而一個會辭讓或具有辭讓之心的人自然會恭敬，這也就是說，恭敬和辭讓其實是同一件東西，如勞思光先生所說「恭敬與辭讓於義意畧同<sup>183</sup>」，那麼為了說明孟子所說的這兩處差異，而特地將此二者進行

---

則有儀文，皆因人要求實現「正當」。換言之，一切習俗傳統，不是「禮」之真基礎，而要求正當之意識方是「禮」之真基礎。」勞思光 著：《新編中國哲學史(一)》，頁 116。

<sup>177</sup> 錢穆 著：《論語新解》，頁 59。

<sup>178</sup> 勞思光 著：《新編中國哲學史(一)》，頁 116。

<sup>179</sup> [宋] 朱熹 著：《四書章句集註》，頁 105。

<sup>180</sup> [宋] 朱熹 著：《四書章句集註》，頁 69。

<sup>181</sup> 《孟子》〈公孫丑上〉，引自 [宋] 朱熹 著：《四書章句集註》，頁 238。

<sup>182</sup> 《孟子》〈告子上〉，引自 [宋] 朱熹 著：《四書章句集註》，頁 328。

<sup>183</sup> 勞思光 著：《新編中國哲學史(一)》，頁 167。

區分，筆者認為不太需要；所以對於禮，我們基本上把握住恭敬辭讓這個內涵也就可以了。

孔子曾經說過「惡勇而無禮者」，而子貢則是說「惡不孫以為勇者<sup>184</sup>」；雖然這兩個說法看似不同但卻是同一件事。朱熹說「勇無禮，則為亂<sup>185</sup>」，顯然朱熹極有可能是根據孔子說的「勇而無禮則亂」作出的解釋；依著我們前一章對於勇的認識來看，我們可以知道勇簡單來說分為兩種，一種是血氣之勇另一種是君子之勇，而會造成亂的勇基本上是血氣之勇，因為憑己血氣而勇的人，往往敢於以下犯上，破壞社會的秩序和關係，這就是為亂。

我們知道禮所表達的是一秩序的觀念，秩序之所以能維持，最大的程度上是在人與人之間彼此能相互言讓，所以朱熹才說「讓者，禮之實也<sup>186</sup>」。基本上一個會曉得要恭敬辭讓的人其實已可以說是知禮的人，所以即便其有勇也不會是無禮之勇，而且因其有禮所以為人不會不遜。因為不遜的人不會曉得要恭敬辭讓，所以就更不會在意禮所表達的秩序性的觀念，換而言之，子貢所說的「不遜以為勇」正好就是在說一個有勇而無禮之人。那麼如果我們從另一面來看禮和勇，或許我們可以由「子路問成人<sup>187</sup>」這個角度出發。

根據《中庸》的說法，勇是我們的達德，所以孔子在回答子路的成人之問時，勇自然是其中一個要件；然而我們應當在意的除了勇之外還有孔子所說的「文之以禮樂」這句話。

我們先不論成人和君子究竟是否為同一個概念還是兩個不同的概念，但就孔子來說一個文質彬彬的人才是君子<sup>188</sup>，勇既然是達德，那麼勇基本上就是這裡所說的「質」。所以孔子說文之以禮樂，其實就是在說以禮樂修飾我們的質，以本文的主題來講，就是以禮樂修飾我們的勇；筆者認為朱熹對於孔子這一段所說甚是精彩，他說「材全德備，渾然不見一善成名之迹；中正和樂，粹然無復偏倚駁雜之蔽，而其為人也亦成矣<sup>189</sup>」。從朱熹的說法來看，很顯然他認為禮可以幫助我們文飾我們生而有之質，使其無所偏倚而達至適切中庸，如此才是文質彬彬的君子。換句話說，一個勇於義之人還需要禮的修飾，如果勇於義而無禮加以修飾，那麼恐怕其所展露的行為則會有所偏倚而不能恰到好處，也就是所謂的立意好可是所導致的結果不好，因為其徒有仁心而無仁術。

現在讓我們回到《論語》裡其中三句話來看：「君子義以為上。君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜」；「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之」；「恭而無禮則勞，慎而無禮則憊，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」筆者認為孔子所說的這三句話雖然看似是在談不同的東西，但是就其根本來講，其中

<sup>184</sup> 《論語》〈陽貨〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 182。

<sup>185</sup> 〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 182。

<sup>186</sup> 〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 72。

<sup>187</sup> 「子路問成人。子曰：『若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。』」《論語》〈憲問〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 151。

<sup>188</sup> 「子曰：『質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。』」《論語》〈庸也〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 89。

<sup>189</sup> 〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 151。

的道理卻是一以貫之。

前面我們提到義所表達的是一正當性，而又根據孔子說的義以為質，禮以行之來看，禮將義修飾了之後就是我們所說的秩序性，又我們知道見義而為之乃為勇，所以一位真正有勇的人當追求義，一個追求義的人自然不會去亂禮，因為亂禮其實就是在毀亂一秩序性；所謂的秩序除了人與人上下的這種縱向關係以外，還有如同朋友之間的這種平行關係。雖然我們講到秩序總是直覺的聯想到上下，但是朋友之間也是有一規範秩序在其中。總的來說，義之正當性其實就已經蘊含了禮之秩序性，而一個好血氣之勇者本身就不會去在意義之正當性，正所謂勇而無義為亂，而一個具有無義之勇的人根本上就不會去遵守禮之秩序性，換言之，在他的生命裡沒有禮和義這件事，這也是勇而無禮為亂的另一層義涵。

根據以上所論，筆者認為對於勇和禮之間的關聯性，其實可以溯至勇和義之間的關聯性。我們就先不談君子而是談人，因為一個人是否可以被人用君子稱呼，基本上是蓋棺之後的論定，是活著的人當追求的理想人格目標；當然筆者是就人格而言君子，而非就著身分地位而言君子。所以，《中庸》說「義者，宜也」，這就是在說我們當為所當為之事，換言之如果見義不為或者背義而為，皆非一個可以被稱之為人該有的行為。又根據勞思光先生所說，禮之基礎之所以在於義上面，是因為人們對於正當性的追求<sup>190</sup>；如果我們今天接受勞思光先生的說法，那麼這起碼解決了在我們當代社會談禮的一個問題。

禮之儀文在我們當代的社會禮其實已經起不了任何作用，甚至我們在讀《論語》和《孟子》其實就可以看出孔子和孟子對於禮的重視漸漸不在禮之儀文上面，而是著重於禮之精神，當然這是時代的演變所必然導致的結果。所以現在我們論禮其實很大一部分是在論禮之精神，既然禮是建立在義之上，這無異於就是在說禮之精神建立在義之精神上，也就是說秩序是以正當性為前提。筆者認為在當代我們要論勇於義，其實就是說我們當勇於追求正當性，然而既然我們勇於追求正當則更應該遵守社會秩序之規範，而不應該破壞這層秩序；否則破壞了秩序又如何言正當？例如當代社會的公民意識崛起，人們總是高聲口喊著正義，其實追求正義確實是正當的行為，但是為了追求正義而毀壞了社會秩序，造成內戰或者社會上人與人之間關係的割裂，這就是勇於義而無禮；所以孔子才會對子路說勇而無禮為亂。

因此如果一個人是憑血氣之勇而無義，我們當然不會肯認此人之作為，因其自然為亂；但如果今天一個人的勇是由義而來的勇，雖然其是人之美質，可卻沒有禮加以文飾規範，使其合於社會秩序，依然會使社會產生亂象，這種文質無法兼顧之勇就不會是真正的勇了。

---

<sup>190</sup>勞思光 著：《新編中國哲學史(一)》，頁 166。

## 第四章 勇的類型與其三達德地位

在前面兩章，筆者對於勇的內涵做出了一些詮釋，顯然的，勇其實是一把雙面刃，它需要其他的德行規範它，同時它也輔佐其他的德行得以實踐。根據記在《孟子》書中的不忍人之心，從孟子對不忍人之心描述來看，筆者認為我們所有的道德其實就源自於這不忍人之心，而勇既然為人類的達德，雖然就其表面上我們很難說勇和不忍人之心有任何關連，然而從孔子所說的「仁者必有勇」這句話來看，我們或許可以說，勇和不忍人之心透過仁產生聯繫。

不過從反面來看，勇其實有不依於任何美德獨立存在於人之中的可能性，也就是說，從孔子的「勇者不必有仁」這句話來考量，首先我們先肯認勇是人之固有的美德，但是當一個人真的打算犯上作亂時，他採取行動的當下，勇就作用在其中了。換言之，儒家所強調的勇是一建立在道德價值觀上的勇；沒有道德價值觀，確實我們可以有勇，但是這種勇一旦為我們的私慾所主宰，我們就容易作亂，即便我們沒有作亂，勇也會被我們的私慾所遮蔽，以至於看到當作的事情不去做，這就是孔子說的「見義不為」。

這麼來看，儒家所講的勇其實是道德之勇，也就是要我們勇於義；非道德之勇所給出的氣質往往是一狂妄之氣質，此會讓人們勇於一時而無法勇於一世。既然我們要有勇，就要有一根本強大之勇，而這種勇就是儒家所崇尚的道德之勇，也因著如此，勇才得以被稱之為「勇德」。

其實我們現在可以發現一件事實，所謂的勇基本上可以簡單分成道德之勇和非道德之勇這兩類，對於勇的分類筆者在前面的章節裡也不斷地提到，只是並未深論。但這並非說筆者認為沒有必要將勇進行分類，而是筆者認為我們應當先清楚勇的一些特質之後，再對於勇的分類進行深論。

### 一、 勇的分類

在這一節中，筆者主要聚焦在勇的分類上，在筆者所讀過的一些論述儒家之勇的文章裡，許多文章都會提到勇的分類這一點，當然隨著每個作者的角度不同，對於勇的分類數也不同，然而在筆者眼中大致上可分為兩類，一為君子之勇，另一為小人之勇。不過在繼續進行論述之前，我們先看一下在四書中，勇出現的幾處原文：

《中庸》	知、仁、勇三者，天下之達德也，所以行之者一也。
《中庸》	子曰：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以脩身；知所以脩身，則知所以治人；知所以治人則知所以治天下國家矣。」
《論語·為政》	子曰：「非其鬼而祭之，諂也。見義不為，無勇也。」
《論語·先進》	子路、曾皙、冉有、公西華侍坐。……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。」
《論語·憲問》	子曰：「有德者必有言，有言者不必有德；仁者必有勇，勇者不必有仁。」
《論語·憲問》	子路問成人。子曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。」
《論語·憲問》	子曰：「君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」
《論語·陽貨》	子曰：「由也，女聞六言六蔽乎？」對曰：「未也。」「居！吾語女。好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」
《論語·陽貨》	子路曰：「君子尚勇乎？」子曰：「君子義以為上。君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜。」
《論語·陽貨》	子貢曰：「君子亦有惡乎？」子曰：「有惡：惡稱人之惡者，惡居下流而訕上者，惡勇而無禮者，惡果敢而窒者。」曰：「賜也易有惡乎？」「惡徼以為知者，惡不孫以為勇者，惡訐以為直者。」
《論語·公冶長》	子曰：「道不行，乘桴浮于海。從我者其由與？」子路聞之喜。子曰：「由也好勇過我，無所取材。」
《論語·泰伯》	子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則憊，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。」
《論語·泰伯》	子曰：「好勇疾貧，亂也。人而不仁，疾之已慎，亂也。」
《論語·子罕》	子曰：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」
《孟子·梁惠王下》	王曰：「大哉言矣！寡人有疾，寡人好勇。」對曰：「王請無好小勇。夫撫劍疾視曰：『彼惡敢當我哉！』此匹夫之勇，敵一人者也。王請大之！詩云：『王赫斯怒，爰整其旅，以遏徂莒，以篤周祜，以對于天下。』此文王之勇也。文王一怒而安天下之民。書曰：『天降下民，作之君，作之師。惟曰其助上帝，寵之四方。有罪無罪，惟我在，天下曷敢有越厥志？』一人衡行於天下，武王恥之。此武王之勇也。而武王亦一怒而安天下之民。今王亦一怒而安天下之民，民惟恐王之不好勇也。」
《孟子·離婁下》	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·公孫丑上》	(孟子)曰：「有。北宮黝之養勇也，不膚撓，不目逃，思以一豪挫於人，若撻之於市朝。不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君。視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯。惡

聲至，必反之。孟施舍之所養勇也，曰：『視不勝猶勝也。量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能惟必勝哉？能無懼而已矣。』孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。昔者曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不憚焉；自反而縮，雖千萬人吾往矣。』孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。」

根據包爾生對於倫理學的觀點來看，倫理學當被放在實踐科學當中<sup>191</sup>，而倫理學其中一個目的就是讓我們曉得「通過什麼樣的內在品質和行為類型，我們可以達到或實現至善或完善的生活<sup>192</sup>」。

我們知道儒家其實自始至終都在談論這件事情，也就是從自己開始然後影響至他人，使得彼此之間的生活都能達到至善。從《大學》的八條目來看，我們可以簡單的說儒家的道德是由自身為起點，然後擴及至他人，也就是說，我們每個人都是自己生命故事中的主角，然而我們不可能一直獨自生存於世界上，終究是得進入一個社群中與他人相處，所以我們也不過是眾人中微小的一份子而已。所以我們自我的內在特質以及行為，會影響到他人和社群。

如此，我們基本上可以這麼說，倫理學或者儒家思想其實是在處理我、他人和社群這三者之間的關係。

倫理學既然是一實踐科學，那麼其所說的內在的品質當由外顯行為所展現，然而透過觀察，我們可以發現幾個事實，有的人透過外在的好行為掩飾其內在的惡品質，有的人是內在有好品質可是外在卻沒有好行為，有的人是內外皆不好，也有人是內外皆好，當然內外皆好的人比較少見。

從《大學》八條目來看，作者的重點其實是放在修身之處，修身為人類行為的一切始點；而這個想法，其實在《論語》、《孟子》、《中庸》都會看到，所以儒家的學問可以說是一為己之學問<sup>193</sup>。孔子曾經說過「古之學者為己，今之學者為人<sup>194</sup>」，這就是在說我們所學，應當是在關乎自己內在人格生命上，而不是外求於一個好名聲，孔子的說法和孟子說的「古之人修其天爵，而人爵從之<sup>195</sup>」這句話，有異曲同工之妙，皆是在強調修己的重要。

<sup>191</sup> 「所有的科學都可劃分為兩類：理論的和實踐的；理論和技術；嚴格意義的科學和技藝。前者的目的是知識，後者則尋求通過人的行動控制事物，它們告訴我們怎樣使世界有助於我們的目的。根據上面的區分，倫理學屬於實踐的科學，它的職能就是展示人生必須以何種方式度過，以實現它的目標或目的。」〔德〕弗里德里希·包爾生 著，何懷宏，廖申白 譯：《倫理學體系》，頁 7。

<sup>192</sup> 〔德〕弗里德里希·包爾生 著，何懷宏，廖申白 譯：《倫理學體系》，頁 10。

<sup>193</sup> 「儒家堅持主張為己之學，也就是說，學本身就是目的，而不是達到目的的手段。在儒家看來，學就是學做人。」杜維明 著，曹幼華，單丁 譯：《儒家思想：以創造轉化為自我認同》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013 年），頁 45。筆者的想法其實得自於此，從杜維明先生的說法來看，儒家的學問其實就是關乎自己內在本質是否為善的學問。

<sup>194</sup> 《論語》〈憲問〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 155。

<sup>195</sup> 《孟子》〈告子上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 336。

唐君毅先生這麼說過，「觀大學之首言明明德，亦見其先承認人有一內在之明德。學者之工夫，為在自明其內在之明德，以表現于其接人之態度行為之中。<sup>196</sup>」根據唐君毅先生的說法，我們可以發現《大學》基本上就是在給予人類道德實踐的一個方向，也就是說，《大學》其實所給出的方向是由自己內在生命開始，從而實踐於外在待人接物上。當然就牟宗三先生來講，「《大學》只是把實踐的綱領給你列出來，但是要如何實踐，實踐的那個領導原則到底是哪個方向，《大學》裡面不清楚。<sup>197</sup>」不過大致上來講，《大學》所給出的綱領條目其實相當符合儒家道德實踐過程的想法。

換言之，我們基本上可以這麼想，從四書來看，儒家的倫理學思想走的其實是孟子性善這一路，所以我們每一個人的內在美質是我們性中固有之，而道德實踐其實就是把我們的內在美質發用於群體之中，只是這種從個人內在美質到外在實踐之間存在著一個壕溝，而勇這個美德其實就是人類的內在美質到外在實踐的一座橋樑。

孔子曾經說過「君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。<sup>198</sup>」這句話當中所提到的「仁」、「知」、「勇」其實應當存在於每個人身上，而非是君子獨有之，所以《中庸》才稱其為三達德。既然本文論勇，又根據筆者前面所論，我們可以發現就某一層面上來看，勇其實是幫助我們在人群之中實踐自己內在之德行所不可或缺的輔助者。

據第二章所論，勇的特質有「強」、「剛」、「知恥」和「不懼」；其實這些除了是勇的特質外，從另一個角度來看，也應當是人之所以為人的特質，且就儒家來講，這四項特質應當建立在道德價值上而論。

「強」使得我們能夠擇善而固執，「剛」使得我們得以不屈服於己之私慾，「知恥」使得我們能夠通曉己之過失，「不懼」讓我們敢於面對己之過失，也願意改過，並且敢於擇義而行。勇就是因為具有這四種特質，所以得以輔助我們行道義。然而我們也知道，勇其實是個雙面刃，雖說勇得以助道義，然而勇無其他的德行諸如「學」、「仁」、「義」和「禮」相輔佐，則人們容易在群體中為亂。

由此可知，我們知道勇和其他的美德之間其實存在著一個相互的關係，也就是說，人類固有之的美德，如果沒有勇作用於其中，則無法行出來，而勇也需要其他的美德加以箝制始不會為亂。這也就是為什麼筆者一直認為勇是最重實踐的美德，因為只有當我們見義而為的時候，才會被稱為勇，而不是見義然後靠著嘴巴說敢為卻不實際為之而被稱勇。換言之，孔子之所以會認為勇是君子之道的其中一環，就在於勇的濃厚實踐味道上，畢竟孔子曾經說過「君子恥其言而過其行<sup>199</sup>」，這就是在說君子當重其行，畢竟光說不練任何人都會，且嘴巴說得天花亂墜的人未必有勇。

<sup>196</sup>唐君毅 著：《中國哲學原論 原道篇(二) 中國哲學中之「道」之建立及其發展》(台北：學生書局，1977年)，頁 70。

<sup>197</sup>牟宗三 著：《中國哲學十九講》(台北：聯經出版，2003年)，頁 83。

<sup>198</sup>《論語》〈憲問〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 156。

<sup>199</sup>《論語》〈憲問〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 156。

根據《孟子》的觀點來看，勇可以簡單分為大勇和小勇<sup>200</sup>。大勇我們可以稱之為君子之勇或德行之勇，小勇我們可以稱之為小人之勇或血氣之勇、匹夫之勇。不過這種二分的方式其實不單在勇，其實在《論語》裡面，孔子曾將儒分為君子儒和小人儒<sup>201</sup>；前面筆者提過，君子和小人有兩種分法，一是以位分，另一是以德分，就此處來講，孔子是以德分君子儒和小人儒。

從孔子分君子儒和小人儒這點來看，或許這基本上也表示著儒家將勇分類的端倪。當然，是否所有的美德都可以分大小，或者儒家是否會將所有的美德分大小，等這類的問題筆者在此不打算討論，但是我們應要掌握的是，對於勇進行分類，其實我們可以從《中庸》裡論「強」的地方得到更確切的依據。

如筆者在第二章所述，我們知道孔子所推崇之強是君子之強，誇張一點講，在孔子眼中只有君子之強，才是真正的強。雖然在《中庸》這段子路問強裡，孔子只說君子之強，並未說和君子之強相對反的強，或許我們可以說小人之強，但是這不妨礙我們曉得既然存在著君子之強，則當有小人之強、匹夫之強存在的可能。就強是勇的其中一個特質這點來看，筆者認為這就注定了勇被分為君子之勇和匹夫之勇的命運。

如筆者一再所述，既然勇是一種是實踐的美德，且其又是個人與外在實踐之間的橋樑，那麼我們的內在究竟是否為善，就顯得相當重要了；也因此，儒家才強調修身為人類一切之根本。

我們都知道君子和小人其實都是人，人之所以能成為君子或者是小人，端看其所立之志向，如果人的志向在於仁義，那麼其就會踏上成為君子之路，而這也就是孔子所說的「君子義以為上<sup>202</sup>」。其實君子和小人的差異，無非就是義與利之別，小人所尚在利，所以不論其居上位還是居下位，必然會使全國上下交征利，因而有亂國、亂天下之行；而君子所尚在義，所以不論其居上位還是居下位，從理想的結果來看，會引起所有人上行下效，且若君子居上位，則會使得全國的人都願意以義為生命之追求，而最後達到的情景就是《大學》所說的「明明德於天下<sup>203</sup>」。至此，我們可以對於大小勇之分別看出端倪了。

我們知道孟子曾對齊宣王說過大勇和小勇之別。從上下文來看，孟子之所以會對齊宣王講大小勇之別，筆者認為其實孟子看出齊宣王打算以霸道交鄰國的心態，所以先以仁、智對齊宣王講述交鄰國之道後，知道齊宣王並未接受此論述，因而以好勇搪塞，所以孟子才進而講述大小勇之差別。

根據朱熹的解釋：「小勇，血氣所為。大勇，義理所發<sup>204</sup>」，我們可以看出小勇與大勇的差別如同君子和小人的差別，無非就在一個「義理」上。小勇由血氣而生，順血氣而行；大勇由義理而來，順義理而行。

<sup>200</sup> 《孟子》〈梁惠王下〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 215。

<sup>201</sup> 「子謂子夏曰：『女為君子儒，無為小人儒。』」《論語》〈雍也〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 88。

<sup>202</sup> 《論語》〈陽貨〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 182。

<sup>203</sup> 《大學》，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 3。

<sup>204</sup> 〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 215。



由血氣而來的小勇，往往是我們個人一時的憤怒而導致，最清楚直接的例子就是北宮黝。在《孟子》裡對北宮黝的形象描寫是「不膚撓，不目逃，思以一豪挫於人，若撻之於市朝。不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君。視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯。惡聲至，必反之<sup>205</sup>」；從這一段的形象描寫來看，北宮黝之勇，實為敵一人之勇，以勝人為主，但是這種勇，基本上是一虛假的勇，由其個人的性情所發，非由義理所來，所以這種勇只是外表之勇，而非由內而外的勇。這種人有可能外表看似強悍勇猛，實則內在比玻璃還要脆弱；也因此，這種勇只能勇一時，不能勇一世。

我們知道勇涵有著強這個特質，筆者認為強基本上就是人們堅持的力量。筆者之前提到，既然有君子之強，那麼基本上也應有小人之強，君子之強是一擇善固執之強，小人之強雖說不一定是擇惡而固執，然而根本上一定不會是擇善而固執；不過我們這裡姑且當作是固執於為惡或者好利之類。

北宮黝之勇基本上是不會存在著君子之強，因其勇乃以求勝為主，順著其性情而來，所以一但遇到真正比他強大好多倍的對手，一是表現出其螳臂擋車之勇，一是震懾於對手之強大使其從內在崩潰。即便他真的運氣很好，在他年少氣盛時未遇到比他強大的對手，但人終究不可能強悍一輩子，隨著年齡增長，氣力漸漸衰老，北宮黝的必勝之勇終會是一場空<sup>206</sup>。也因此，他的勇只不過是一時之勇，縱然其有剛的特質可以勝過外在之利誘，因而不屈於物，然而此剛也非真實之剛，因為其內在的必勝之慾過於強烈，加之其又缺乏君子之強的特質，所以其勇無法持久；就著這一點來看，北宮黝之勇是一虛假之勇，而非真實之勇。

不過北宮黝之勇既然是血氣之勇，那麼對於齊宣王所說的好勇之勇，是否就表示齊宣王所好之勇是北宮黝之勇？筆者認為可能是，也可能不是。畢竟齊宣王好歹也是個王，所以不見得其只會憑一己血氣行事。而且，如果我們說北宮黝是小勇，那麼孟施舍就會是大勇嗎？據朱熹所說：「孟施舍本與北宮黝皆只是勇夫，比曾子不同<sup>207</sup>」，其又言：「北宮黝孟施舍只是粗勇<sup>208</sup>」，由朱熹所說來看，孟施舍基本上不是大勇。因此，筆者認為我們得再看一下孟施舍之勇所表達的意思。

根據《孟子》所記載，孟子在論孟施舍之勇時引了孟施舍的話：「視不勝猶勝也。量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能惟必勝哉？能無懼而已矣<sup>209</sup>」；根據孟子所說，他認為孟施舍較北宮黝更明白勇的要點是什麼<sup>210</sup>。那對孟施舍來說，勇的要點就在於「無懼」而非「勝人」。

<sup>205</sup> 《孟子》〈公孫丑上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 229。

<sup>206</sup> 「例如北宮黝之養勇，朱子說他是『以必勝為主』，所以無論貴賤，都必須將他們同置於自己之下，而使自己成為一個『獨強』。但存在的真理明明是：『人的能力是有限的』、『強中還有強中手』，當人漸漸衰老，生命力走下坡的時候，獨強的地位就無以維持了。所以，用這種方式來使心不動，自然注定是畢竟一場空。」王邦雄、曾昭旭、楊祖漢 著：《孟子義理疏解》，頁 230。

<sup>207</sup> 〔宋〕黎靖德 編，王星賢 點校：《朱子語類 第四冊》，頁 1234。

<sup>208</sup> 〔宋〕黎靖德 編，王星賢 點校：《朱子語類 第四冊》，頁 1233。

<sup>209</sup> 《孟子》〈公孫丑上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 229。

<sup>210</sup> 「夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。」《孟子》〈公孫丑上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 230。

不過為什麼孟施舍的「無懼」之勇會更勝北宮黝之勇呢?基本上來講，北宮黝之勇純然由性情所發，求其必勝，因而無懼；但是孟施舍的無懼基本上是由其內心所發的無懼，從他「將不勝視為勝」這一點來看，就可以知道他不是順性情所發的勇，而是多了一層反省思慮後所達至的勇。

筆者在第二章論勇的特質時，提到過「懼」。我們知道，懼和勇基本上是兩個相反的事物，通常我們對於勇的看法是在面對危險時，我們能夠克服內在的恐懼，那麼就可以稱之為勇；然而這只是勇的一個面向。

勇的另一個面向其實是要有恐懼，例如對於「恥」要有恐懼，如果對於恥感到無懼，那麼基本上這個人就是無恥，一個無恥之人是不會對自己所犯的過錯感到後悔，想當然爾，他大概也不會做出什麼好事，也就是他不會見義而為之，反而可能會勇於為亂。

根據《論語》的記載，孔子曾經說過「必也臨事而懼，好謀而成者也<sup>211</sup>」；從孔子所說的話來看，一個人會對其所做的事帶有著懼，這其實正表示著這個人看重他正在做的事，也就是所謂的「敬其事」。所以這種帶有著「敬」之意味的懼，可以說是人們做事的根本所在；也因此，人們在做事之前會謹慎的規劃，而非魯莽倉促的做事。遇事而敬、臨事而懼，並非表示這個人膽小，而是表示這個人重視此事。又孔子亦曾說過「君子不憂不懼<sup>212</sup>」，但是從上下文來看，孔子之所以說君子不懼，基本上就是就著德行而言不懼，也就是說，君子在平時為人往往能做到內省不疚，且也沒有做出對不起他人之事，故可以稱不懼。

非常明顯，孟施舍之不懼或者無懼，其實並非就德行上而言無懼，而只是在自己的內在精神面上不懼，而且根據其臨事而無懼這點來看，筆者認為他其實不重視戰事，否則他當仔細謀劃一切，也就是說，孟施舍之勇，可謂有勇無謀之勇；換言之，「孟施舍的心，仍然是一個與外界對立相爭的心，他只是不在與人相較處求勝而直在自己心上求絕對的勝罷了<sup>213</sup>。」所以孟施舍之勇，只是透過反省思慮而把捉到惟有內心之無懼，方可為勇；但是這種無懼，這種勇，根本上來講其實不是孟子所說的大勇。

綜以上所論來看，北宮黝和孟施舍之勇皆可納為小勇的範疇之內，而齊宣王所好之勇，基本上有可能是這兩種勇，當然這只是筆者的推測，從文本當中無法得到太多依據。不過從孟子勸齊宣王無好小勇，以及孟子後來對於小勇的描述來看，我們或許可以揣測齊宣王的勇偏向於北宮黝之勇，只是不論是北宮黝之勇還是孟施舍之勇，皆不是足以王天下之大勇。

孟子在對齊宣王講述何謂大勇時，以文王之勇和武王之勇作為範例。文王之勇和武王之勇的特色皆為一怒而安天下民，齊宣王如果想要王天下，那麼他當效仿文王和武王，因為文王和武王之勇皆為大勇。

那什麼才是大勇，又或者大勇該如何擁有?筆者認為這才是問題所在。首先，

<sup>211</sup> 《論語》〈述而〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 95。

<sup>212</sup> 《論語》〈顏淵〉，〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 133。

<sup>213</sup> 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢 著：《孟子義理疏解》，頁 231。

孟子將勇分大小其實是有跡可循。孟子曾說過：「從其大體為大人，從其小體為小人<sup>214</sup>」，從孟子的這句話來看，孟子將人分大小的原因在於體之大小。對孟子來講，所謂的大體是心之官，所謂的小體是耳目之官；不過孟子將心之官和耳目之官如此劃分的依據是什麼呢？筆者認為此劃分的依據在於是否具有價值自覺的功能。

耳目之官的意思，用現在的話來講，其實就是人類的感官，也就是說，其所牽引的無非是耳目之慾；所以物交物所導致的結果也只是為物所蔽。我們知道耳目之官的功能，所表達的無非是人類的感性成分，其本身就不具有思的功能，可是我們應該注意的是，耳目之官不過是我們人類身上的一部分，如果順著耳目之官，那麼無異於順著我們一己之私慾。如果順著我們的私慾，這根本上就決定了我們的內心會被自己的慾望所遮蔽，如此一來人類不會對道德價值有一自覺的可能。

焦循說：「利慾之事，來交引其精神，心官不思善，故失其道而為小人也。比方天所與人情性，先立乎其大者，謂生而有性善也。小者，情慾也。善勝惡，則惡不能奪<sup>215</sup>。」根據焦循所說，我們可以明白心之官基本上就是幫助我們克服自身之情慾，換句話說，心之官的最大功能就是讓人類有其價值上的自覺，所以如果我們不從小體而是從大體，那麼基本上這就是在保持我們心之官的靈敏程度，使我們不被己之私慾所蔽。又孟子曾經說過「仁義禮智根於心<sup>216</sup>」，這就表示，唯有心之官才能將仁義禮智帶出來。

然而心之官的保持其實就和我們修身一樣，或者我們甚至可以說，保持心之官的能力就某層面來看，其實就是修身；而修身是得時時刻刻為之，並非一次性地完成。換言之，「人是一個有限的存有，生命有感性的成分，不是一純靈，故隨時都有昏昧的可能，於是本心亦不能必然的不已地起作用，隨時都會隱而不顯。故人必須要有後天的工夫以保存本心，時刻要警覺。<sup>217</sup>」

至此，我們明白人有大體和小體，而大體就是我們的心之官，小體就是我們的耳目之官，然而這和大勇與小勇有什麼關聯？

首先讓我們先看一下曾子之勇，在《孟子》論述養勇的這段裡，孟子引述了曾子的話：「昔者曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不憚焉；自反而縮，雖千萬人吾往矣。』<sup>218</sup>」從孟子所引曾子的這句話來看，所謂的大勇，以朱熹的解釋來講就是反身循理<sup>219</sup>，或者我們也可以用焦循的註解而說反身循義<sup>220</sup>。不論是反身循理還是反身循義，筆者認為就基本上

<sup>214</sup> 《孟子》〈告子上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 335。

<sup>215</sup> 〔清〕焦循 撰，沈文倬 點校：《孟子正義(下)》，頁 792。

<sup>216</sup> 《孟子》〈告子上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 355。

<sup>217</sup> 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢 著：《孟子義理疏解》，頁 91。

<sup>218</sup> 《孟子》〈公孫丑上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 230。

<sup>219</sup> 「言孟施舍雖似曾子，然其所守乃一身之氣，又不如曾子之反身循理，所首尤得其要也。」〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 230。

<sup>220</sup> 「曾子謂子襄言孔子告我大勇之道：人加惡於己，己內自省，有不義不直之心，雖敵人被褐寬博一夫，不當輕驚懼之也。自省有義，雖敵家千萬人，我直往突之。言義之強也。施舍雖守勇氣，

來看其實都一樣，所以不再多論，但是如果從上下文來看，筆者的立場會比較傾向焦循的說法。

從君子之道的勇者不懼來看，君子之勇之所以能夠不懼，主要原因在於君子能內省不疚<sup>221</sup>。前面我們提到君子和小人之差別就在義和利之間，一個會追逐於名利而不好義之人，往往是順著其私慾而為，這就是「從其小體為小人」之意；但是君子之所以為君子，就表示其不是那種從小體之人，而是從其大體，所以他會透過心之官反思自己內在隱而微之處和外在行為，也因此，君子的生命具有豐富的價值自覺，所以才會「義以為上」，才會勇於義。換言之，君子的生命可以說是一道德生命，所以其行事為人在乎於德，因此君子所展現出來的勇是一道德之勇，也就是由道德所發之勇，而不是憑血氣而來的勇，而這種勇就是曾子之勇，也就是大勇。

現在讓我們回到文王和武王這裡來看，孟子在說文王和武王之勇時，有一個特點我們應該注意一下，就是「一怒而安天下之民」。我們可能會問既然其中含有著「怒」，那麼為什麼文王和武王之勇可以用大勇稱之？筆者認為，這就是要看為什麼而怒。如果我們所怒的原因是如北宮黝，只要別人傷我一分一毫，我就因而發怒然後誓言報復，那麼由此怒所展現出來的勇就是血氣之勇；又如果我們發怒的原因是別人傷害了我們的利益，或者慾望得不到滿足，那麼由此怒所展現出來的勇就只不過是小勇。

不過我們若是因為有人傷害了道義，因而由此發怒，那麼其怒的根本原因是由義理之所發，所以其勇之根本也就在這義理之上，而這種義理之勇就是大勇。因此，孟子其實就是在對齊宣王講，如果齊宣王打算王天下，那麼就當效法文王和武王這種由義理所發之大勇，而非由一己血氣所發之小勇。進而言之，所謂的小勇其實只是用血氣包裝自己的恐懼，並非真正的勇敢，因為從其根本來看，小勇其實依然是恐懼，也可說是一種自欺的行為。

## 二、 知、仁、勇

從孔子所說的君子之道來看，也就是「仁者不憂，知者不惑，勇者不懼」，我們可以發現這和《中庸》所說的三達德，不約而同地有相互對應的關係。從傳統上對《中庸》的作者是子思的說法來想，對於三達德和孔子的君子之道的相似程度，或許我們就不會這麼的感到訝異了。

以下所列是「知(智)」、「仁」、「勇」同時出現的幾處：

《中庸》	知、仁、勇三者，天下之達德也，所以行之者一也。
《中庸》	子曰：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以脩身；知所以脩身，則知所以治人；知所以治人

不如曾子守義之為約也。」〔清〕焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義(上)》，頁193。

<sup>221</sup>「司馬牛問君子。子曰：『君子不憂不懼。』曰：『不憂不懼，斯謂之君子已乎？』子曰：『內省不疚，夫何憂何懼？』」〔清〕焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義(下)》，頁133。

	則知所以治天下國家矣。」
《論語·憲問》	子曰：「君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」
《論語·子罕》	子曰：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」

在正式開始討論知(智)、仁、勇三達德之前，筆者認為我們得先花一些篇幅談論一下知(智)<sup>222</sup>。

我們知道四書中對於智的討論相對來說並沒那麼多，雖然我們有理由認為智不是儒家思想系統中的主要德行，但是從《中庸》、《論語》和《孟子》的記載來看，智卻是君子的人格中不可缺少的特質，也就是說智基本上就是一個美德。

孟子曾經說過「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也<sup>223</sup>」以及「仁義禮智根於心<sup>224</sup>」，這就表示智其實就是種美德，而且是人人固有之的美德。根據孟子所說的「是非之心，智也<sup>225</sup>」這句話來看，我們基本上可以認為智其實和明白是非相關。朱熹將「是非」分別做了解釋，他說：「是，知其善而以為是也。非，知其惡而以為非也<sup>226</sup>」；從朱熹的解釋來看，孟子所說的是非之心就是知善惡之心，這就是在說一旦我們知道善惡，那麼就可以稱為智。

孔子曾經說過「知者不惑」，這裡的知其實是智，不過智和不惑究竟有什麼關聯呢？

根據《論語》的記載，子張曾經問孔子崇德和辨惑，孔子在他的答話中說了這麼一句：「愛之欲其生，惡之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。<sup>227</sup>」從歷來許多儒家學者對這段的註釋來看<sup>228</sup>，孔子是在說當我們對待一個人的態度，不是以其賢或不賢為標準，而是完全憑自己性情的好惡，這就是惑；也就是說，當自己喜歡一個人的時候，不論對方做什麼事，即便是錯事，我們也會稱其善或者為對方找台階下，可是當自己開始厭惡對方時，不論對方做再好再對的事，我們

<sup>222</sup> 在四書裡，《論語》和《中庸》裡的「智」基本上都是以「知」出現，而《孟子》裡才會看到「智」和「知」分別。筆者認為《中庸》三達德的「知」其實就是「智」，筆者所欲討論的知、仁、勇，其實就是智、仁、勇，所以接下來筆者為了討論方便以及為了避免將「知」和「智」相混，除了原文的引用外，一律以「智」這個字替代「知」。

<sup>223</sup> 《孟子》〈告子上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 328。

<sup>224</sup> 《孟子》〈盡心上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 355。

<sup>225</sup> 《孟子》〈告子上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 328。

<sup>226</sup> 〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 237。

<sup>227</sup> 《論語》〈顏淵〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 136。

<sup>228</sup> 何晏《論語集解》：包曰：「愛惡當有常。一欲生之，一欲死之，是心惑也。」皇侃《論語義疏》：中人之情，不能忘於愛惡。若有人從己，己則愛之，當愛此人時，必願其生活於世也。猶是前所愛者，而彼忽違己，己便憎惡，憎惡之既深，便願其死也。猶是一人，而愛憎生死，起於我心，我心不定，故為惑矣。邢昺《論語注疏》：「愛之欲其生，惡之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也」者，言人心愛惡當須有常。若人有順己，己即愛之，便欲其生；此人忽逆於己，己即惡之，則願其死，一欲生之，一欲死之，用心無常，是惑也。既能別此，是惑則當祛之。戴望《論語戴氏注》：愛惡無定，乍賢乍不肖，惑聞之至。劉寶楠《論語正義》：「愛之欲其生，惡之欲其死」者，言其人非有可愛可惡之實，己但任情愛惡之也。...今此忽愛忽惡，是好惡未著，故賢不肖亦不能辨，非惑而何？黃懷信 主撰：《論語彙校集釋》，頁 1101-1102。

也會以惡稱之。顯然的，這就是所謂的是非黑白善惡不分<sup>229</sup>。

根據我們前面提到的「是非之心，智也」這句話來看，我們說是非之心基本上也可以說是明白善惡之心，如果一個人連善惡都不分，很明顯其是非之心被他的愛惡之情所蒙蔽，如此一來，這樣的人基本上就是不智。

現在讓我們回到《中庸》的三達德來看，根據上下文，基本上中庸的三達德是扣緊著五達道而說，換言之，既然三達德可以貫穿五達道，那麼很明顯，三達德是從五達道被歸納出來。但是三達德和五達道究竟有何關聯，使得《中庸》的作者會提此三德為達德？

根據《中庸》，所謂的五達道是指「君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友」；基本上這五達道就是所謂的五倫。但是對這五倫的實踐仍然是落在主體上，也就是說實踐的主角就是我們每個人自身，換言之，五倫就是我們個人進入群體中，在不同的群體所扮演的不同角色之關係。

根據《孟子》的記載，孟子曾對五倫提出相對應的道德義理<sup>230</sup>，第三章筆者曾提到不忍人之心為人類一切道德文化的源頭，而所謂的不忍人之心我們亦可稱之為仁，仁之所以為儒家思想的核心，筆者認為主要原因就是這不忍人之心所致。因此，根本上我們可以這麼認為，相對應於五倫的這五德，基本源頭其實來自於不忍人之心、來自於仁。

在《論語》裡孔子曾經說過「知者利仁<sup>231</sup>」這麼一句話，然而為什麼智者利仁呢？根據許多儒者的解釋<sup>232</sup>，其實都不外乎因為智者知道仁之所益之處，在於利人利己，於天下皆有益處，因此智者自然以行仁為例。錢穆先生曾這麼說過：「利仁者，心知仁之為利，思欲有之<sup>233</sup>」；從錢穆先生的說法來看，智者對於仁是一種欲求，可是這種欲不是我們前面提到過的那種不好的私慾，而是站在明白仁對於人類道德價值上有所增益的角度，因而思欲求之的欲。

唐君毅先生對於智和仁之間的關聯這麼說過：「凡此中人之所以必智而後仁，則其要義蓋在言仁德之成，必包涵自覺的內在的感知。知己之欲與不欲或愛惡，即是一內在之感知<sup>234</sup>」；唐君毅先生的這段話，基本上可以回應筆者前面對於智的說法，也就是說，智其實最基本之處在於明辨是非善惡，但這明辨的出發點並非在外在環境而是在我們自身，也就是說我們自身的價值自覺。

<sup>229</sup>唐君毅先生對於「智」曾經這麼說過：「至於智，則須兼知賢愚善惡之正反兩面，而辨別之，並擇其賢者與善者以從之。」唐君毅 著：《中國哲學原論 原道篇(二) 中國哲學中之「道」之建立及其發展》，頁 100。

<sup>230</sup>「聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」《孟子》〈滕文公上〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 259。

<sup>231</sup>《論語》〈里仁〉，引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 69。

<sup>232</sup>皇侃《論語義疏》：云「智者利仁」者，智者，謂識昭前境，而非性仁者也。利仁者其見行仁者若於彼我皆利，則已行之，若於我有損，則使停止，是智者利仁也。邢昺《論語注疏》：「知者利仁」者，知能照識前事，知仁為美，固利而行之也。戴望《論語戴氏注》：利者，以仁為美利利天下。劉寶楠《論語正義》：「利仁」者，知仁為利而行之也。黃懷信 主撰：《論語彙校集釋》，頁 305-306。

<sup>233</sup>錢穆 著：《論語新解》，頁 90。

<sup>234</sup>唐君毅 著：《中國哲學原論 原道篇(二) 中國哲學中之「道」之建立及其發展》，頁 102。

我們知道傳統上儒家把人分為上、中、下三等，像我們這種一般人就是儒家所說的中人。但是每個中人其實都有成為上人的可能，每個一般人都有成為君子的潛質，也就是說，每一個人都可以成為堯舜這一類人<sup>235</sup>。可是儒家眼中的堯舜和我們一般人的差別在於，我們的心被氣稟之慾所蒙蔽而堯舜他們則否，所以我們才需要修身，明辨自己內在的是非善惡，因而成就仁德。

第三章我們提到過勞思光先生對於仁的看法是一自覺活動<sup>236</sup>，而這種自覺活動終究得建立在道德之上，我們可以說這是道德自覺。就仁來說，其為我們的惻隱之心，根據牟宗三先生的說法，此為仁的「覺」這個面向，因為覺這個面向是關乎著人類的道德心靈，人若無覺則會麻木不仁，這樣如何會感到四端之心？又，牟宗三先生認為仁的另一個面向為「健」，而健是就著精神上的創生而談，而人類的生命是要通過覺以表現健<sup>237</sup>。

簡單來看，如果一個人的生命是被仁所充滿，那麼這個人的內心會對是非善惡有強烈的靈敏度，換言之，他的心靈是一個活絡的道德心靈，因而其心不易被私慾所蒙蔽，時時反省自身，使得自己有一道德上的自覺，當然我們其實不用說感通到一個天理或者天命，因為談天理或者天命，其實過高且在當今社會不太會有人相信這種說法，然而若人能將此道德自覺外發於外，因而能使一己之真實生命影響另一個生命，筆者認為，這其實就已經符合仁的精神了。

所以當我們說以智成就仁德，無異於是在說我們一般人當通過智以成就人之為人的價值自覺，而這才是人的可貴之處。

至此，我們只論到仁和智的關聯，然而勇又在其中何處，與仁和智之間有何關聯？我們前面提到三達德可以說是從五達道歸納而來，因而能貫穿五達道；簡而言之，三達德就是五達道的根本。杜維明先生這麼說：「在儒學傳統中，智者或勇者未必就是仁者，這一點是可以理解的。但是，仁者而不同時體現智和勇，則是不可思議的。<sup>238</sup>」從杜維明先生的說法來看，儒家思想對於智仁勇的關係根本上就是，智者和勇者不必有仁，但是仁者必有智和勇；換句話來說，就是仁涵攝了智和勇。

根據唐君毅先生的說法，仁涵攝智和勇這個觀點是可以成立的，唐君毅先生這麼說過：「義者事之宜，知義，即是智。故孔子答樊遲問知曰『務民之義』。人不知義，則其勇非勇。是見勇之必本乎智。仁可攝智，即亦攝義。合義之勇，不出於欲。無欲則其勇同於剛，亦為仁者之勇。<sup>239</sup>」對應我們前面對智的論述，唐君毅先生這裡直接指出，智就是明辨是非黑白，明辨自己的內在，而這就是合宜的事情，故可以稱之為義；所以知義即智，這句話其實是可以理解的。又勞思光

<sup>235</sup> 「曹交問曰：『人皆可以為堯舜，有諸？』孟子曰：『然。』」《孟子》〈告子下〉，引自〔宋〕朱熹著：《四書章句集註》，頁 339。

<sup>236</sup> 勞思光 著：《新編中國哲學史(一)》，頁 120。

<sup>237</sup> 牟宗三 著：《牟宗三先生全集 中國哲學的特質》，頁 31-32。

<sup>238</sup> 杜維明 著，段德智 譯：《中庸：論儒學的宗教性》，頁 69。

<sup>239</sup> 唐君毅 著：《中國哲學原論 原道篇(二) 中國哲學中之「道」之建立及其發展》，頁 104。

先生說過「『仁』是『義』之基礎，『義』是『仁』之展現<sup>240</sup>」；顯然的，勞思光先生的這句話和唐君毅先生的話共通之處就是，仁為一切德的基本。

就孔孟這一脈絡對勇的認識來看，見義而為就是勇，而仁既然是義之基本，當我們見義又知義時，智隨即就作用於其中，而勇所扮演的角色其實就只是讓我們真正的採取行動。所以仁既然涵攝了義，也就涵攝了智，既然涵攝了智，也就涵攝了勇。

又《中庸》作者引孔子的話說：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇，知斯三者，則知所以脩身；知所以脩身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。<sup>241</sup>」只不過對於孔子的這句話，我們當有個認識，就是說，孔子的這句話和《大學》裡的八條目一樣，其所強調的並非是一個因果上的關係；並就另一面來看，《大學》八條目中以修身為根本的這一點，其思想脈絡和《中庸》幾乎如出一轍<sup>242</sup>。

所以，如果一個人明白三達德，那麼他就會知道三達德其實本自於人自身，因此，他就會知道修身的重要性；因為修身其實就是在追求三達德，從另一個角度來看，對三達德的追求，或許我們也可以說是誠意正心。這也就是說，所謂的修身基本上就是在治己，而依朱熹所說，治己當有勇<sup>243</sup>；而我們一旦治己，使得己心全然透徹明亮，再將此心擴而充之致他人身上，如此才能達到治國平天下，或者也可以說明明德於天下。

然而在《論語》中，孔子講到智、仁、勇的時候，出現了順序上的問題，對於這件事朱熹是用學之序和德之序進行解釋。根據朱熹的說法，孔子他的「知者

<sup>240</sup>勞思光 著：《新編中國哲學史(一)》，頁 120。

<sup>241</sup>《中庸》引自〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 29。

<sup>242</sup>關於《中庸》和《大學》皆以修身為根本的想法，基本上我們可以參考譚宇權先生的說法，但是譚宇權先生認為《大學》和《中庸》雖然修身為根本的想法上一樣，但是在修身的方法上卻不一樣；因為《大學》修身的方法是格物致知，而《中庸》的方法是以仁義為道。詳見譚宇權 著：《中庸哲學研究》，頁 194-195。

不過對於譚宇權先生的說法，筆者有一處不太認同。筆者認為《大學》八條目和《中庸》這裡所說其實可以相對應。根據朱熹的說法，格物的意思是「窮至事物之理，欲其極處無不到也」；致知的意思是「推極吾之知識，欲其所知無不盡也」。對於誠意正心，朱熹說「心者，身之所主也。誠，實也。意者，心之所發也。實其心之所發，欲其一於善而無自欺也。」〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 3-4。

如果我們接受朱熹對四書的觀點，那麼粗略來看朱熹的格物致知和誠意正心的解釋，則格物致知的精神和筆者之前對學的解釋可謂相通。對於學，我們最直接的說法是「學以明其理」，換言之，學就是要了解萬事萬物背後的道理，所以美德也是透過學了解美德之本質，且就另一方面來看，我們說「學以治己」就是要在了解美德的本質後，回到自己身上，審視己身，祛除己心之蔽。就這點來說，格物致知和學之精神相應。誠意正心則和之前筆者對於仁的論述相似，孔子說「克己復禮為仁」，但王船山說克己和復禮是兩個功夫。克己復禮，簡單來講就是克己以禮，使得由內心所發之美質，純然無雜，而合於禮；就這點來看，誠意正心和仁之精神相應。筆者認為，一個能做到格物致知和誠意正心的人，其必然會曉得反省和知恥的重要，因而不會治己無勇，有過則必改。在脩身之後，《大學》所說的齊家治國平天下，基本上和《中庸》此處所說的治人和治天下國家，其實是相同意思；由此，筆者認為，《大學》八條目之精神，和《中庸》這裡所引用孔子的話的意涵，可以相互對應。

<sup>243</sup>「自治不勇，而惡日長，固有過則當速改，不可畏難而苟安也。」〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 50。



不惑，仁者不憂，勇者不懼」這句話，是學之序<sup>244</sup>；而孔子的「仁者不憂，知者不惑，勇者不懼」這句話，是德之序<sup>245</sup>。只是筆者認為我們當有個認識，這種學之序和德之序的說法，根本上是朱熹這一派自己發明出來的說法，因為筆者看了其他的儒者對孔子這兩句話的解釋，並未出現如朱熹的這種學之序和德之序的說法。

既然如此，那麼我們得問個問題，對於智、仁、勇三達德，我們究竟是否有必要將其分順序？

在筆者閱讀與儒家勇德相關的當前研究時，筆者發現大多數人都會如朱熹般將此三達德分序，當然這些當前研究的文獻主要是以德分序，不太會去論學之序。以德之序來分的三達德，顯然就是仁勝智，智勝勇；這種以仁為首位的分法，很明顯就是和儒家的思想核心是仁相關。只是筆者認為這種分法最大的缺點，就是會讓人容易過於重視仁因而輕智輕勇，甚至會誤以為儒家思想就是單靠一個仁之觀念因而解答世上的一切問題。可是當我們實際去讀《論語》和《孟子》後，就會發現孔孟二人會認為三達德一個不可少，甚至是一樣重要，不然孔子就乾脆直接說君子之道為仁，何必說君子道者三？

另一方面來看，筆者認為，當我們在追求仁和者學習仁的時候，自然就會遭遇智和勇的問題，因為仁已蘊涵著智和勇的存在，所以對於智和勇我們是逃不開的；因此，根本的問題就不在誰為首位上，而是智、仁、勇三達德如何相輔相成，如何幫助我們成為君子。如果我們過度將仁膨脹或者過度高舉，因而輕看智和勇或者其他的德行，那麼我們如何說我們了解仁、甚至是有仁呢？所以依筆者的淺見，將仁當作三達德之首位這種說法，實在行不通，純粹只是鸚鵡學語。而且從《論語》和《孟子》的原文來看，我們實在很難找出直接證據證明三達德真有學之序和德之序的問題。

最根本的尚有一點，因筆者對三達德的排序問題是以德為標準，既然是以德為標準，那麼此三達德的重要程度或者地位應當相等，故筆者認為沒有必要將三達德加以排序。

總和以上所論，三達德既然是扣緊著五達道而來，顯然三達德當是我們日常生活中在實踐上自然會有的美德，三達德之間不應當存在著哪一個較重要，哪一個次之的問題，因為既然是牽涉到實踐的問題，那麼應當是每一個都很重要，缺一不可。因為三達德如果在作用當中少了一個，第一，這其實是非常不可思議；第二，這基本上會導致其他的德行無法成就；第三，如果三達德真的可以缺少其一或者分先後，那麼筆者認為，我們可以合理的懷疑此三達德的真實性。

<sup>244</sup> 「明足以燭理，故不惑；理足以勝私，故不憂；氣足以配到義，故不懼。此學之序也。」〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 116。

<sup>245</sup> 「尹氏曰：『成德以仁為先，進學以知為先。故夫子之言，其序有不同者以此。』」〔宋〕朱熹 著：《四書章句集註》，頁 156。雖然這是朱熹引用了別人的話，但從這句話來看，朱熹其實是肯定這種學之序和德之序的說法。

## 第五章 結論

儒家的思想是一個實踐味道濃厚的思想，而不是一強調純粹思維的思想。既然是講實踐的思想，就表示其思想的根本大多來自於我們日常生活之中，因而是人人得以明白和運用。

《中庸》用五達道描述我們的日常生活關係，雖然其中的君臣這政治一關係彷彿離我們頗遙遠，但筆者認為老闆和職員也是相類似的關聯。如前面筆者所說，五倫所標榜的是上下的關係，但也有如朋友這種平行上的關係；不過不管是怎樣倫理上的關係，其實最重要的就是當我們身處於其中，我們該如何待人接物，該如何安身處事。

儒家從其思想體系的核心「仁」出發，给出了一些回答，也從五達道中歸納了三達德，在某種程度上，儒家總結了人們在生活上，所面臨的大多數問題的答案。在本文中主要是談論四書中的勇，雖然四書非同一作者所作，然而四書作者彼此之間的關係，筆者認為在思想上應當會有一貫的現象，所以對於勇的談論應當會具有一致性。

雖然在儒家思想中，勇並非是其核心的思想，但這並不代表我們可以將其置之不理，而應當是透過對於勇的了解，進而明白儒家對於人之為人，除了仁義禮智這些固有美德之外，究竟抱著著怎樣的理想和期待；且就另一方面來看，或許我們可以對於儒家不同的美德研究，讓我們看到仁或者其他美德的另一個面向。

### 一、 全文簡述

#### 1. 第二章 勇的內涵

筆者第二章的主要論述是聚焦在勇的性質上，筆者根據四書，歸納出勇具有四個主要性質，即：「強」、「剛」、「知恥」和「不懼」。

##### a. 論強

對於孔子或者儒家來講，所謂的「強」基本上是依著義理而來的強，若非因義理而有的強，則其強非真實之強。所以，若我們的強的根本是道德義理，那麼，如此而來的強將不同於由血氣而來的強，也不會是我們一般所說強弱的那種強。這就是在說，儒家所說的強之概念，其判斷之依據是由道德義理，而非以力量上而言。

強在《中庸》裡被分為南方和北方之強，南方之強的特色是一味忍讓的特色，北方之強的特色是軍人勇武的特色，就《中庸》文本所寫，南方之強接近於君子之強，從這個論述來看，顯然君子之強不是那種戰場上的勇武意象。基本上而言，儒家所說的強其實和道德禮義劃不開，換言之，真正的強其實是依憑著禮義而

強，所以不會是依著力量而強，也不會是靠血氣而強。

這種非由力量而來的強具有著一種持久的力量，換言之，對於這種強我們可以將其稱之為堅忍，而這個部分其實就是勇的特質之一。而君子之強的特點就是這份堅忍，君子之一生所尚在於道義之追求，不過不管是在春秋戰國或者是在當代，如果有人說他一生為人在於道義之追求，那麼他會相當需要擇善固執的勇氣，而擇善固執之勇，就是君子之強的特質。

## b. 論剛

對於「剛」的理解，筆者認為重點在於慾的部分。根據孔子之言，我們可以發現，基本上孔子不會說一個多慾之人為剛，而是會稱寡慾之人為剛，因為一個人多慾，這就代表其為人行事被其慾望所決定，如此的人根本上會屈於物，所以其不可能為剛。

從《論語》的記載來看，好剛不好學則為狂，這也就是說，若一人徒好剛，則往往好抵觸人為狂，故此可為剛之所弊。但是剛卻和勇相去不遠，如果勇而無剛，則此勇必餒。基本上而言，我們可以將剛分為兩種，一種為血氣之剛，另一種為道義之剛。

血氣之剛帶出來的勇其實就是血氣之勇，在四書當中最明顯的例子是《孟子》的北宮黝，我們知道孟子曾說過血氣之勇只能敵一人，而北宮黝之勇則求必勝人為主，故只能敵一人，所以為血氣之勇。除了北宮黝之外，孟施舍之勇看似非血氣，然而實際上也是血氣之勇；孟施舍之勇以無懼為主，雖然孟子說孟施舍較北宮黝知道要點，然而無懼說穿了就只是把自己的恐懼感忽略或者壓下去，就這點來看，依然只是憑一己之血氣所達致。

當然，血氣之剛也可以是種剛，然而這種剛有別於儒家所講的那種道義之剛。儒家的道義之剛可以幫助我們克己勝慾，使得我們做人不為自己的私慾所左右；但是血氣之剛即便可以勝慾，然而血氣之剛往往流於狂，以為不被任何事物所束縛即為剛，因此可能連既有之社會或者道德規範都不放在眼裡，換言之，狂者往往好抵觸人，也好抵觸社會既有之規範，因而好鬪。如此，血氣之剛自然不被儒家所讚賞。

## c. 論恥

就孟子來講，人和禽獸其實只有一線之隔，這其中的一個差異就是人曉得要知道恥而禽獸則否；恥，究其源頭就是我們的羞惡之心。

對於「恥」，筆者基本上是分兩方面去談，一個是就著內在方面，一個是就著外在方面。從內在方面談恥，其實最主要目的在於治己。我們知道君子之所以能夠不懼，其根本在於君子內省不疚。換言之，所謂的知恥，就是知道己之有過，因而對於己之過感到羞愧然後思而改之。從這個內在來講，其實就是要求人當面

對自己內在已知之處，然後表現於外在更改之部分，這就是所謂的自治。依朱熹來說，我們自治當有勇，所以過則勿憚改。

從外在方面談恥，其實最主要就是面對我們的環境以及志向的部分。我們知道儒家思想有很重要的一部分在於人的志向，一個人的志向基本上會決定其為人處事；但是當一個心有所向之人，卻對其外在環境的惡劣感到可恥，那麼這樣的人其心不純。所以面對外在環境之惡劣，卻能夠持續堅持己之心志，則這樣的人亦可以勇稱之。

#### d. 論和勇相反的性質:懼

在第二章的最後筆者談論和勇相反的性質「懼」。一般我們會稱無懼之人為勇，但是在我們對於懼的討論中，我們可以看到懼的一些不同面向之展現。例如當一個人對於恥不感到畏懼，我們會稱其無恥；當一個人面對事情時，以一個適當的畏懼心態面對，這就是謹慎，其也代表著此人敬事。因此，我們可以知道，如果單以無懼描述勇，根本上不能完善的將勇描述，且這種勇更多是在講血氣之勇。

另一方面來看，筆者談到捨生取義的問題。其實對於捨生取義我們應當無懼，因為從儒家對於君子人格的描述來看，在一己之生命和大義面前，一位真正的君子是會克服恐懼或者毫無畏懼的選擇大義，因為君子義以為上；但這並非表示君子輕死。死有「重如泰山」和「輕如鴻毛」，君子死於義，可謂重如泰山，但如果是為了逃避責任或痛苦而死，則其死為輕如鴻毛。所以不是說不懼就可以謂之勇，而是看其在什麼樣的狀況底下，選擇懼與不懼。

## 2. 第三章 勇之為德的性質

筆者在第三章主要談論的是，勇和其他美德之間的關聯。因為勇雖然是一美德，然而其並非完全無害的那種美德，嚴格來講，勇其實是一需要被規範的美德；所以筆者就著《論語》所說，討論「學」、「仁」、「義」、「禮」和勇之間的關係。

### a. 論學

儒家所說的「學」，其意義非常廣泛，非僅限於書本之學；在本文中，筆者則是較集中在學做人上面而論。我們說學基本上是仿效前人的意思，也就是模仿前人之所作為，當然模仿並非是儒家之學的全部意思，然而效仿聖賢之所為，往往也在儒家論學之列。

我們說儒家之學是一為己之學，所謂的為己之學根本上是指修身而言，也就是治己，因此，為己之學簡單來說，就是在談如何修養自己的內在，使得我們在待人處事得以不偏不倚合於仁義。所以學不當是為了名利，而應該是為了自己所

思和所行皆當合乎於道德義理，如果是為了名利而學，那麼此學並非真實之學。

另一方面來看，學還有明理之意。也就是說，對於這些道德上觀念，我們應該藉由學去了解其真實之意涵，而非藉由自己個人的片面理解，因而望文生意。如此則容易依憑自己的想法行事，以至於原本當為美的德性，容易轉成不美者。簡單而言之，我們可以這麼說，所謂的學其實就是幫助我們修養自身的內心，並了解各種美德的真實意涵，使得我們在待人處事時，不至於因為自己的主觀臆斷而造成差錯。因而，若不藉由學了解勇之真意，則會造成好勇為亂之情形。

## b. 論仁

對於「仁」的論述，我們先由孔子的克己復禮出發；克己的重點在於勝己之私慾，復禮的重點就是讓我們所行的一切都達致恰當。再從克己這裡出發，進而論到不忍人之心。人之所以有不忍人之心，是因為其未達致麻木不仁，所以其內在的惻隱之心依然能作用，也因此，其能感受到四端之心，如此方有道德之自覺。

仁的另一層涵義，基本上就是推己及人，也就是說，將我們的不忍人之心擴而充之，理解他人之處境，能夠做到己立立人，己達達人的兼善天下之境界，如果無法兼善天下，消極面來講，至少我們得以獨善其身，因而能安身立命。且就儒家觀點來看，如是君子所安宅之處，因而儒家的思想會是以仁為核心。也因此，一個人的生命為仁所充滿，或者一個依著仁而活的生命，那麼其自身當會見義而為，故可稱其有勇；但是一個徒好勇之人，則其未必有仁，故有為亂之可能。

## c. 論義

對於「義」最好的認識，當為「義者宜也」這句話。所謂的宜基本上就是合適、合宜之意，也就是人所當為之事，簡單來說就是正當性。人們對正當性依然是有所追求的，雖然正當並非意味著公正，但不公正就一定意味著不正當。特別當我們去看孟子和梁惠王的義利之辯時，更可以看出義所表達正當性在人類社群中，所扮演的一種規範角色。

人和人的關係中存在著一定的分際，這個分際可以說是人和人之間的合宜關係；如果人人守著這一關係而不逾越，那麼這個社會會保持著和平，但若是人人破壞了這一層關係，那麼就會造成社會的動盪，也就是亂。而人之所以會逾越此一關係，是因為其照著一己之私慾而行，而非以義而行；所謂「義，人之正路也」，就是在說人之所當依循者為義而非一己私慾，所以君子尚義，正好表明了君子的過人之處。所以君子若要表現勇，則會因義而勇，若是放任自己因著私慾而行，因而勇於慾，則君子和小人無差別。

## d. 論禮

在論「禮」的部分，筆者基本上是採取勞思光先生對於禮的說法，也就是說，禮除了表達秩序的意義外，儒家的仁、義、禮這三個概念基本上是一脈傳承；仁是義和禮的根本。我們說「君子義以為質，禮以行之」，這就是在說社會上人由正當性之追求，向外擴至一秩序性之規範。換而言之，人類社會的秩序性其實就是建立在正當性上面，但是對於秩序和正當的追求卻是以仁為根本；這三個看似不相關的觀念，卻在某種程度上統攝於仁之中。而禮所表達的秩序意義，就另一面來看，則為修飾的意義。

在《論語》的觀念裡面，所謂的君子是文質彬彬之人，也就是其質和文互不相勝，而是相互輔佐；而禮基本上就是扮演著文飾的角色。如果我們說勇是人類既有的美德或者美質，那麼當勇展現於社會中，若此勇非依於道德上而展現，那麼則容易流於暴行亂世，而這就是所謂的「勇而無禮則亂」。所以勇既然是我們的既有之美德，那麼就當以禮修飾，換而言之，就是要以某種規範使得勇可以合於秩序。不過這並非是在限縮勇，而是將勇放在禮中，以禮導之，使其不會敢於犯上作亂，也就不會破壞支撐秩序性的正當性，也就是義。

### 3. 第四章勇的類型與其三達德地位

#### a. 勇的分類

筆者於第四章主要是談論勇的分類和三達德，對於勇的分類，筆者基本上是分為大勇和小勇兩類；雖然有許多學者依著其對勇的觀點，有更多更細的分類，但筆者認為，從孔孟一脈的道德禮義為重的思維來看，其實分大勇和小勇就可以了。所謂的大勇，其實就是道德上的勇，我們可以稱之為禮義之勇或者君子之勇；小勇其實就是對反於大勇，主要是為了滿足於個人的私慾而來的勇，或者是滿足自己情緒上的宣洩而勇，大多稱之為血氣之勇或者匹夫之勇。

在論述勇的分類裡，筆者引用了《孟子》一書裡，孟子對齊宣王講述的大勇小勇論，以及孟子的養勇論。從孟子對於大勇和小勇的論述來看，孟子認為勇有一個精要之處，若能把握此精要之處，即能掌握住大勇，而此精要之處就是人之「內省不疚」，換而言之，人若能內省不疚，在很大的程度上即表示其勇之源頭來自於仁義，而非私慾。

我們說君子和小人的差別在於其所尚，君子之所尚在於仁義，所以依據儒家的想法，就是因為君子所尚在於仁義，故其勇才能安天下，也就是說，君子這種為仁義所充塞之勇，才是真實之勇，而這種勇才能持久，才能面臨困境而不退縮。相對於君子的仁義之勇，依憑著血氣的匹夫之勇，因為其只能敵一人故不能安天下，且匹夫之勇所充塞的是血氣而非仁義，就儒家的角度來看，這種勇不是真實之勇，而是虛假之勇，所以這種勇無法如君子之勇持久，往往在困境面前退縮。所以，大勇和小勇的差別，究其根本而言，在於其是否為仁義所充塞。

## b. 知、仁、勇

在最後論智、仁、勇三達德之處，筆者首先討論了什麼是智，對於智的認識，乃由孟子所說的是非之心出發。孟子所說的是非之心，依朱熹的解釋可以說是知善惡之心。對於一般人來說，我們對善惡的認定標準，往往是我們性情的好惡，而非對方的賢與不賢。因此，我們常常是因為對方順從自己，則己愛之，因而稱其為善，若對方不從己，則己又惡之，因而稱其為不善；由此來看，這根本就是好惡無常的行為，是非善惡全憑己意，無異於是非不分，一個人是非不分，如何稱其智？

三達德之所以來自，主要是由五達道歸納而來，而仁這個德性基本上涵攝了智和勇，其主要理由是每一個人固有的不忍人之心。如筆者之前所說，不忍人之心是人類道德文化的源頭，從孟子的論述來看，不忍人之心可以說是惻隱之心，故與其直接相對的德性就是仁，故我們可以說仁者必有智和勇，但智和勇者卻不必有仁。

在論三達德的最後，筆者談到了三達德的排序問題。就朱熹這一脈絡而言，三達德有學之序和德之序，而到了當代，也有一些學者支持這種三達德的排序論調；不過筆者質疑這種論調。

首先，最基本的理由，是筆者在讀四書原文時，並未發現在四書中出現三達德的排序論調，而朱熹這一派學者的三達德排序論，其所提的證據是《論語》裡孔子在談智、仁、勇時，出現了順序上的不同，或許孔子可能真有出現三達德的排序論，但這也僅限於有此可能而已，而不能斷定真是如此，因為所持有的證據實在過於薄弱。

再者，仁確實是儒家思想的核心，仁就某層面來看，也可說是道德的源頭。筆者提過，仁自身蘊含了智和勇，所以智、仁、勇三達德是彼此相互依存的，缺一不可。固然將三達德提出排序，並非表示只要守著某一德性，而剩下的可以消失不論，但是這種說法的結果，則是造成一堆人重仁輕智，或者是重仁輕勇的情形；如此，我們真的可以稱己為君子嗎？因為君子是三者都要有，意即，三者當並重。

因此，對於三達德，其根本的問題並不在其順序，而是在此三達德如何相輔相成，並且成為我們成就五達道的依據。

## 二、 預期結果與本文限制

包爾生曾經說過，和尚武的時代相比，勇德在當代社會的重要性減弱，甚至是在某些行業，例如軍人或警察，才會對勇德加以重視<sup>246</sup>。包爾生的說法有其前提，我們不見得有此必要認同，因為當我們從孔孟儒家的角度看待勇德時，我們可以直接看出，即便是在春秋戰國時代所論的勇德，其重要的程度並未隨著時間

<sup>246</sup> [德] 弗里德里希·包爾生 著，何懷宏，廖申白 譯：《倫理學體系》，頁 425。

的變化而消退；相對的，如果人們繼續生活在這個世界上，我們永遠都會面臨生的問題，換而言之，安身立命的問題，是每個世代的每個人都當面對的問題，我們該如何面對這些問題，往往才是考驗。

在面對生的問題時，有的人擇義而行，不願為了生而捨義，但也有人為了生而捨義，所以依利而行，甚至是不擇手段謀取利益。要在義和利之間做出一個選擇，往往需要相當的勇氣，就儒家的角度來看，君子當然是以義為先，因而堅持著義為一生之志故為勇。或許可能會有人認為，對小老百姓來說，三餐溫飽才是其重點，但我們要有個認識，即儒家並未說我們不該追求三餐溫飽，而是手中的這碗飯究竟是如何而得的；如果我們是在不傷道義的情形下而得，那麼理所當然，如果我們是因為傷害道義而得，那麼一個正常人是不会感到心安，甚至還會心生恐懼，如此怎麼會有勇？

因此，儒家所談或者四書中所論的勇之精隨就在此，意即，勇氣當建立在道德之上。如果我們的所作所為非由道德而行，那麼即便我們面對的是比我們弱小的對象，也會因著內省之疚，不敢面對；但若是我們是依著道德而行，即便我們面對的對象比我們強大，內心也會因著對於道德的信念，使得勇氣油然而生。這種由道德而生的勇氣，我們可稱之為勇德，其是人之固有的美德，不會隨著時間和環境的變化而變化，使得我們在面臨一切問題皆能泰然處之，如此之勇，絕非因血氣而來，故為真實之勇；而這就是儒家所說的勇。

勇既然是一實踐的美德，那麼對現代人來說是否需要勇，而其地位又在哪裡？筆者認為，即便在現在，人們依然需要有勇，雖然人們不見得會談論勇，但是當人在扛起一個家庭組織或者企業組織時，勇自然在其中展現，退而論之，即便對個人來講，當一個人踏入另一個新環境時，面對未來的不安與焦慮，勇其實也存在於其中，只是我們不見得意識到而已。

筆者此文主要是以四書為研究文本，對於勇的認識其實尚嫌狹隘，首先勇並非儒家最核心之概念，故可取用的文獻資料其實不太足夠，再者，對於勇這一主題的談論，不是只有儒家，也不是只有中國哲學，雖然筆者有稍微參考西方的一些著作，但依然不足。因此，對於勇這個主題的談論，筆者認為未來可以朝向參閱中西方的各派論述，進行一個綜合性的研究。



## 參考文獻

### 研究論文:

但昭偉:〈智仁勇與道德行為產生的關係:從勇德的概念分析再出發〉,《北市教育學刊》,2010年8月,第三十六期,頁75-96。

陳立勝 著:〈《論語》中的「勇」:歷史建構與現代啟示〉,《「身體」與「詮釋」--宋明儒學論集》,台北:國立台灣大學出版中心,2012年,頁149-190。

潘小慧:〈儒家哲學中的「勇德」思想〉,《哲學與文化》,2007年1月第三十四卷第一期,頁119-131。

王燕燕:《論語與勇義研究》,高雄師範大學經學研究所,碩士論文,2014年。

### 文獻書目:

〔宋〕朱熹 著:《四書章句集註》,台北:鵝湖月刊社,1984年

〔宋〕黎靖德 編,王星賢 點校:《朱子語類》,台北:華世出版社,1987年

〔清〕王夫之 著:《讀四書大全說》,北京:中華書局,2011年

〔清〕焦循 撰,沈文倬 點校:《孟子正義》,北京:中華書局,1998年

梁啟超 著:《儒家哲學》,上海:上海人民出版社,2009年

錢穆 著:《論語新解》,台北:東大圖書股份有限公司,2007年

錢穆 著:《四書釋義》,台北:台灣學生書局,1978年

唐君毅 著:《中國哲學原論 原道篇(二) 中國哲學中之「道」之建立及其發展》,台北:學生書局,1977年

牟宗三 著:《牟宗三先生全集》,台北:聯經出版,2003年

勞思光 著,黃慧英 編:《大學中庸譯註新編》,香港:中文大學出版社,1999年

勞思光 著:《新編中國哲學史》,台北:三民書局,1987年

楊祖漢 著:《中庸義理疏解》,台北:鵝湖出版社,2002年

王邦雄,曾昭旭,楊祖漢 著:《孟子義理疏解》,台北:鵝湖出版社,2002年

黃懷信 主撰:《論語彙校集釋》,上海:上海古籍出版社,2008年

杜維明 著,曹幼華,單丁 譯:《儒家思想:以創造轉化為自我認同》,北京:生活·讀書·新知三聯書店,2013年

杜維明 著,段德智 譯:《中庸:論儒學的宗教性》,北京:生活·讀書·新知三聯書店,2013年

譚宇權 著:《中庸哲學研究》,台北:文津出版社,1995年

柏拉圖 著,王曉朝 譯:《柏拉圖全集 卷一》,台北:左岸文化出版,2003年

〔古希臘〕亞里斯多德 著,廖申白 譯:《尼個馬可倫理學》,北京:商務印書館,2003年

〔德〕弗里德里希·包爾生 著,何懷宏,廖申白 譯:《倫理學體系》,北京:中國社會科學出版社,1997年

〔英〕亨利·西季威克 著,廖申白 譯:《倫理學方法》,台北:淑馨出版社,1995年