

唐君毅論仁義禮智[▲]

蕭振聲^{*}

摘 要

自孟子以仁義禮智建構著名的性善說開始，歷代儒者談論心性問題、工夫問題乃至天道問題，幾無不以這四個觀念作為主脈。唐君毅先生作為當代大儒，在其多部鉅著中對仁義禮智多所著墨，自屬當然之事。細察唐先生所論，不僅於孟子言仁義禮智之文字中應涵而未顯之義理，有極明晰的補充說明外，其對仁義禮智之義涵及四者之關係，更有許多創新的見解。尤有進者，唐先生對某些議題的探討，甚至反映出他有意把仁義禮智提昇為一種思考問架或說話方式。要之，唐先生論仁義禮智，既是解讀孟子意，亦屬賦與新義理，也在建立方法論。以下嘗就這三條線索，整理唐先生探討仁義禮智之文字，從中略論唐先生在儒學上的貢獻。

關鍵詞：孟子、性善說、儒學、唐君毅、仁義禮智

[▲] 拙文初稿曾於國立中興大學中國文學系主辦的「2017 經學與文化全國學術研討會」（2017 年 12 月 8 日）上宣讀。蒙香港教育大學語文教育中心彭展賜教授撥冗擔任講評，筆者受寵之餘，亦獲益良多，特此誌謝。此外，兩位匿名審查人的批閱詳備精審、持平中肯，不僅指出了拙稿的疏失和不足，也啟發了筆者一些新的思考方向。謹在此致以最深謝意。

^{*} 臺灣中興大學中國文學系助理教授。

一、前言

自孟子以仁義禮智建構著名的性善說開始，歷代儒者談論心性問題、工夫問題乃至天道問題，幾無不以這四個觀念作為主脈。唐君毅先生作為當代大儒，在其多部鉅著中對仁義禮智多所著墨，自屬當然之事。細察唐先生所論，不僅於孟子言仁義禮智之文字中應涵而未顯之義理，有極明晰的補充說明外，其對仁義禮智之義涵及四者之關係，更有許多創新的見解。尤有進者，唐先生對某些議題的探討，甚至反映出他有意把仁義禮智提昇為一種思考問架或說話方式。要之，唐先生論仁義禮智，既是解讀孟子意，亦屬賦與新義理，也在建立方法論。以下嘗就這三條線索，整理唐先生探討仁義禮智之文字，從中略論唐先生在儒學上的貢獻。

二、解讀孟子意

在孟子以前，仁、義、禮、智已是儒學重要觀念。¹將四者抽離出來並列連言，並在心性論的脈絡上賦予它們某種關連性，是出於孟子的首創。不可否認，仁義禮智及其相關說法，實清楚地表達了孟子的性善說立場；但這四個觀念作為一新的組合，畢竟仍有若干義理尚待顯發。此非孟子之問題，而是任何拓荒性的理論建構工作所不可免者。在這些地方，唐先生均能提出合乎孟學或儒門義理的解讀，使得原先在孟子說法中立場清晰而未及明言之處，其義理得由隱而顯。茲舉二例以明之。

¹ 這裡可藉孔子及〈五行〉稍作說明。依《論語》所載，孔子常言仁、義、禮、知（智），而又以仁為根本，故孔子之學世稱仁學。唯孔子或並言仁、禮，或並言仁、知，或並言義、禮，而未嘗以仁、義、禮、知四者合稱。且孔子於義、禮、知以外，對其他德目如恭、敬、忠、信、勇、恕、直、剛等亦頗重視。這些德目各有其所關涉之人格面向或行為事態，其重要性不見得較義、禮、知三項德目為低。可以說，孔子雖倡言仁、義、禮、知，但未曾將四者提升為內含理論關連性的觀念組合。此外，1973年長沙馬王堆帛書〈五行〉出土，其書稍早於孟子，所謂「五行」依順序即仁、智、義、禮、聖。「五行」之外又有「四行」，即仁、智、義、禮。這裡有兩點值得注意。一，「五行」的順序依次為仁、智、義、禮、聖，和孟子以仁、義、禮、智為序次不同。二，〈五行〉在五行外雖亦將仁、智、義、禮概括為四行，但〈五行〉是以「聖」是最高的道德境界，仁、智、義、禮加上聖方為「天道」之「德」，單言仁、智、義、禮，僅為「人道」之「善」。這與孟子言充盡、存養仁義禮智之心性則可上臻天道又不同。可以說，〈五行〉雖比孔子更具有將仁、義、禮、智連成一個組合的意識，但在四者之序次排列及理論地位方面，和孟子仍有很大差異。有關〈五行〉中五行和四行之間之異同及所涉文獻考證問題，詳參陳麗桂：《近四十年出土簡帛文獻思想研究》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2013），頁209-240。魏啟鵬：《簡帛文獻〈五行〉箋證》（北京：中華書局，2005），頁3-50。

(一) 仁的基本地位

1、孟子思想中仁與義禮智三者之關係

自孔子建立「仁學」開始，仁便成為歷代儒者最為重視的觀念。一般認為，孔子是將仁視作最基本的德目。而所謂以仁作為最基本的德目，其中一種理解方式是：仁以外的其他德目，如義、忠、恕、恭、敬、禮、信等，都是仁落實在不同的人際關係中的顯現或具象化。如陳大齊先生認為孔子之仁是「眾德的集合體」，「而仁之得為眾德之集合體，亦正因其以愛為核心意義」²，此即是以仁愛作為各種德目所涉及的人際關係之立足點。張岱年先生亦謂「仁兼涵諸德，如忠、恕、禮、恭、敬、勇等」³，此即是以諸德皆仁之一片面，故各種德目是分說，仁則為總說也。而將仁視為孔子一以貫之道，主張仁貫通一切道德價值，尤為多數學者所承認。顯然的，如果孟子的確繼承了孔學之正統，那麼，即使孟學有了新的發展，其新發展亦應當立足於仁在眾德目中的基本地位。藉由孟子的論述可知，對仁的價值的強調或對仁的意義的闡發實不失為孟子建構其儒學的一個重要環節；但亦得承認，在仁義禮智這一組合中，孟子畢竟是並列的意味多，而對較的意味少，以致於有一種說法頗流行一時，即仁到了孟子手上便不再是涵攝義、禮、智等德目的「全德」，而僅為眾德目之一，例如韋政通先生的看法就是如此。⁴此外，孟旦（Donald Munro）⁵和信廣來（Shun Kwong-loi）⁶對孟子之仁義禮智的詮釋亦深具這種意味。也就是說，孟子並不否認仁是重要德目，但卻也似乎沒有特別強調義禮智的基礎在仁，或仁相對於義禮智具有某種根本性的地位。

這裡，或可先考察孟子對仁義禮智有何論述。《孟子·公孫丑上》云：

² 陳大齊：《孔子學說》（臺北：正中書局，1979），頁123-124。

³ 張岱年：《中國哲學大綱》（南京：江蘇教育出版社，2005），頁249。

⁴ 韋政通：《中國思想史（上冊）》（臺北：大林出版社，1979），頁264。

⁵ 根據孟旦的研究，孟子的仁義禮智可分為兩組，一是義和智，一是仁和禮。義和智負責評價（doing the evaluating）事態之對錯或中理與否，而仁和禮則在評價的基礎上引導社會行為之實現（to guide the social behavior in specific manifestations）。前者是內具的評價性活動（covert evaluative activity），後者是外顯的社會性活動（overt social activity）。參見 Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China* (Stanford, California: Stanford University Press, 1969), pp.75-76. 在這種詮釋下，仁並非被視為義禮智之基礎；相反，仁似乎只具有某種功能性的角色地位，它和禮、義、智共同構成了完整的德行的本末、始終、內外的全部環節。

⁶ 信廣來主張，孟子的「仁」字雖然偶爾指稱總括一切德目的倫理理想（all-encompassing ethical ideal），但它更常依其狹義單表情感關懷（affective concern）之意，故仁義禮智分屬人類的四種倫理屬性。參見 Shun Kwong-loi, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford, California: Stanford University Press, 1997), p.48-49.

無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。⁷

〈告子上〉有相似文句：

惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。

孟子發現凡人皆有惻隱、羞惡、辭讓、是非這四種基本的道德心理。這四種道德心理，孟子或規定為仁義禮智之「端」，或似視為仁義禮智本身。但不管仁義禮智和四端之心有何關係，其實都不妨礙目前的討論，即：在四端之心的說法中，孟子充其量只是斷定了人或人性可由仁義禮智來界定，他並沒有直接去肯定或否定仁在諸德中的基本性或相對於義禮智的優先性。〈盡心上〉說「君子所性，仁義禮智根於心」，同樣也只是宣稱君子行仁義禮智乃是順心性之自然，當中並不涉及仁義禮智之間孰為主從先後之問題。

〈盡心下〉亦嘗論及仁義禮智：

不信仁賢，則國空虛。無禮義，則上下亂。

這裡提及仁、賢、禮、義四者。衡之於〈盡心下〉末篇「智之於賢者也」一句，可知賢智有相通之誼。故「不信仁賢」可讀為「不信仁智」。劉殿爵 (D. C. Lau) 將此句英譯為 “If the benevolent and the good and wise are not trusted”⁸，當中的 wise 是智慧之意，可知劉殿爵正是以賢為智。倘此說可從，則引文提及的仁賢禮義，其實依舊是仁義禮智。問題在於，孟子在此是把仁智和禮義作區分，以前兩者關乎人才充實之問題，而以後兩者關乎王道穩定之問題。在這一區分下，仁義禮智分別擔負不同的政治功能，其背後並無以仁為本之預設。

根據前面的分析，在孟子的用法下，仁義禮智分別代表了道德心理的四個面向或不同的政治功能。由此很難說孟子像孔子一樣，將仁視為最基本的觀念。但若要宣稱在仁義禮

⁷ [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996），頁 328-329。按：文中凡引《孟子》悉據此本。

⁸ D. C. Lau, tr., *Mencius* (Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books Ltd, 1970), p. 196.

智四者中，孟子對仁總是特別推崇，也未嘗沒有線索可尋。這或可由三點得之。

一，孟子雖然經常仁義並稱，但兩者相比，孟子顯然更看重仁。這可從孟子獨許仁的價值的諸多論述中看出。諸如「仁者無敵」(《梁惠王上》)、「仁則榮，不仁則辱」(《公孫丑上》)、「三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁」(《離婁上》)、「仁之勝不仁也，猶水勝火」(《告子上》)、「仁也者，人也。合而言之，道也」(《盡心下》)皆屬著名句例。必須指出，義、禮、智三個觀念在孟子手上幾乎沒有像仁那樣被單獨強調過。這或許可作為仁在孟子思想中占有特殊地位的一個佐證。

二，孟子對仁常作獨立探討，此已說明如上。唯對於義禮智，則往往依附於仁進行論述。孟子常將仁義兩者並稱或對舉，如「王何必曰利？亦有仁義而已矣」(《梁惠王上》)、「仁，人之安宅也；義，人之正路也」(《離婁上》)、「君仁，莫不仁；君義，莫不義」(《離婁下》)、「由仁義行，非行仁義也」(《離婁下》)、「仁，人心也；義，人路也」(《告子上》)、「居仁由義，大人之事備矣」(《盡心上》)、「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」(《盡心下》)。言智則常與仁對言，如「惟仁者為能以大事小，……惟智者為能以小事大」(《梁惠王上》)、「為政不因先王之道，可謂智乎？是以惟仁者宜在高位」(《離婁上》)。「所惡於智者，為其鑿也。如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣」(《離婁下》)一段亦涵仁為智本之義，如徐復觀先生即指出「行其所無事」是比喻「順著性裡面的幾希之仁義以擴而充之，則仁義亦係行其所無事了」⁹。如此看來，智要發揮正面的功能，必須立足於仁。禮也是如此，除了仁禮互見的句子如「君子以仁存心，以禮存心」(《離婁下》)、「非仁無為也，非禮無行也」(《離婁下》)和「堯舜，性者也；湯武，反之也。動容周旋中禮者，盛德之至也」(《盡心下》)外，孟子又似以仁為禮之本，如他以「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」(《滕文公下》)這些行仁之事來回應景春「學禮」之問題，即似把行仁和學禮視同一事。比較言之，孟子言仁不必及於義禮智，言義禮智則常及於仁，這個現象反映出仁相較於義禮智更具基礎的意義。

三，孟子在同時述及仁義禮智之段落，往往以仁作綱領。這可從《公孫丑上》兩個段落見之。一是「無四端之心，非人也」的段落。孟子賴以推論「無惻隱/羞惡/辭讓/是非之心，非人也」和「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」的前提，乃是「人皆有不忍人之心」。而「不忍人之心」即「仁心」。換言之，孟子由仁心之普遍性推論到人皆有仁義禮智(之端)，似乎有意憑藉「仁」的觀念將義禮智涵括其中。二是「不仁、不智、無禮、無義，人役也」的段落。孟子賴以推論

⁹ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》(臺灣：臺灣商務印書館，1969)，頁169。

「不仁、不智、無禮、無義，人役也」的前提是「夫仁，天之尊爵也，人之安宅也」，並引孔子「里仁為美，擇不處仁，焉得智」之語作佐證。可知孟子是以「仁」之正面價值以推論不仁、不智、無禮、無義的負面價值。而在肯定不仁、不智、無禮、無義是「人役」之後，孟子則以若恥為役則「莫如為仁」作總結。由這些用例看，孟子雖常分論仁義禮智，但仍時時透露出以仁為綱領的動機。

由前論得知，最少從字面上看，孟子似將仁義禮智視為四個並列的觀念：四者或分屬不同的道德心理，或分擔不同的政治功能，其主從先後，殊不明顯；但一旦深入剖析，便發現仁在「仁義禮智」的組合中當占有最基本的地位，或至少起到綱領的作用。然而這最多只能視為孟學題中應有之義，孟子於此義，畢竟不曾明白說出。

2、唐君毅先生論仁的基本地位

唐先生對孟學的貢獻之一，就是將仁相對於義禮智之基本地位，予以闡發和肯定。唐先生主張在促進道德實踐和對道德作哲學反省兩方面「唯中國之孟子，乃在此學，最能言之無憾」¹⁰，亦承認孟子所論仁義禮智四德目，乃是人與人間之道德之最重要者。¹¹而在四德目中，則以仁為人最根本之德性：

然吾人將先論人之四德中，最初表現與當表現者為何，亦即人之根本之德性如何。……而以人與人間之基本道德為仁愛，正為人我各為獨立個體人格之觀念未自覺顯出時，而首先顯出之德性。故人之根本德性為仁愛。¹²

唐先生有進於孟子之處，在於他將孟子以仁為四德之首的義理給予顯題化。至若仁如何得成為四德之首，則涉及「仁」之實義問題。對此，唐先生有深入剖析：

依儒家義，人最初對人之仁，……蓋在一渾然與人無間隔之溫純樸厚之心情中，有對他人之活動之一忘我的承認或默契；順此承認或默契，吾即對他人之生命活動之受阻抑而未得暢遂，覺有一不安或不忍之情。孟子所謂乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心是也。¹³

¹⁰ 唐君毅：《文化意識與道德理性》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁 515。

¹¹ 同前註，頁 516、頁 537。

¹² 同前註，頁 537。

¹³ 同前註，頁 538-539。

唐先生認為，仁依其最初表現來說，乃是無人我區隔的溫純樸厚或不安不忍之道德感情。在這種道德感情下，我只望他人一切生命活動得其暢遂，若其受到阻抑，我便有所不安、不忍。在仁的這一規定之下，唐先生進而分梳仁如何作為義、禮、智諸德之基礎。

對於孟子之「義」，唐先生如下看法：

義之原始表現，……而是孟子所謂羞惡之心，不受他人爾汝侮辱之心，或孟子所謂無欲害人，不為穿踰之心。……即表現於人無事時皆有之毋欲害人毋欲穿踰之一種自然的自制。¹⁴

依唐先生意，義依其原始之表現而言，既見於個人之不願受辱之心理，亦見於不欲他人受害之道德感情。故義主要呈現為一種自然的自制。唐先生續謂，自制的對象主要是人之私欲：

此種自制，乃原於吾人之原始的渾然與人無間隔之仁心。吾人因先有此仁心以涵蓋人我，而吾人之私欲又可能顯發而只知有我，不知有人，故吾人有此一原始之自然的自制，以制我之私，以實現吾人之原始之仁。¹⁵

據此，私欲之顯發乃是強人以就我、損人以利己，這與仁心的涵蓋人我是互相矛盾的。因此，當唐先生說義作為自然的自制是「制我之私」時，其實就是肯定了這一自制乃所以實現仁心一往成就他人、不忍他人生命活動受阻的本性。簡言之，義的呈現必根於仁。

至於孟子之「禮」，唐先生有如下析述：

原始之禮之表現，……而只是孟子所謂辭讓。……故辭讓之意識，……乃是一根本不願自陷於欲望自我，求自當前他人所賜或人我所共享之物超拔，而還以敬意，尊重人之道德自我之意識。¹⁶

禮以辭讓為原始之表現。而所謂辭讓，乃是對他人賦予的名聲或物誘的超拔，這實是一種不願陷於欲望自我，而對他人還以敬意之道德意識。唐先生似乎是說，一旦我們貪戀他人賦予的名聲和物誘，就是將他人當做了滿足私欲的工具。這不僅是對自己的不敬，也是對

¹⁴ 同前註，頁 540。

¹⁵ 同前註。

¹⁶ 同前註，頁 541-542。

他人作為一道德自我的非禮。由此看來，禮和義一樣和「制我之私」有關，不過義之自制其私是要避免人我受辱受損，禮之自制其私則是要尊重人我之人格。如果義之制私之內在驅動力是原於仁，並反過來實現仁之自身，那麼禮和仁應當也有相同的關係。的確，唐先生曾指出，一旦自欲望超拔，就是仁和禮的呈現或實現：

吾人可謂理性之發用，首先即表現為一超越感覺形相之世界，而超越物質身體之世界與自然本能欲望等的。……凡意念不自限於一特殊事物或一個體自我的本能欲望心理中者，即成其普遍性之理想。意念理想無「私性」，即具公性。無「私性」即禮，公性即仁。禮由仁發，仁由禮現。禮即理，仁即性。二而一者也。¹⁷

此處所謂禮是不自限於本能欲望心理的「無私性」之表現，實即稍前引文所稱的自欲望自我超拔乃是禮之原始表現。但在稍前引文，唐先生尚未表示自欲望自我超拔的禮是原於仁。此處則加以肯定之，認為「無私性」自正面言之，即是具「公性」。公性即仁也。唐先生由此論證「禮由仁發，仁由禮現」。前文已指出，仁是不忍阻抑他人生命活動之暢遂的道德感情。我既不忍你的活動受阻抑，則我便不會利用你來滿足我之私欲，這樣我的私欲遂得以收斂，不致對你構成騷擾。這一消極的不忍以你為工具的態度，在唐先生便是一種辭讓。可知禮之表現，實即仁心之一特殊呈現也。

義、禮之外，智亦依仁而得成立。唐先生說：

然智之原始表現，……而唯是以自己之超越的道德自我所含藏之原理為背景，與自我及他人之行為相照映；而直覺其合或不合此自我所含藏之原理之是非。此種是非之心，最初恆只表現為一好或惡之情。……遂不免與出自私欲之好惡相濫。故必須吾人之自我為自私欲超拔之自我，吾人乃能言吾人對他人之是非好惡，為吾人之對他人之道德。¹⁸

唐先生主張，人心中本含藏著先天的道德原理。面對一行為或事態，合於此原理則好之，不合則惡之，此一好惡之情即表現了我們對此行為或事態之是非評價。此即智之原始表現。此一道德原理，唐先生以「自私欲超拔」釋之。而據前文對義、禮之引介，自私欲超拔實即不忍他人活動不得順遂的仁之公性。循此可知，當唐先生謂自私欲超拔方可言對他

¹⁷ 同前註，頁 20-21。

¹⁸ 同前註，頁 543。

人之是非好惡是一種道德活動時，即意涵著仁是智德之表現的基礎也。¹⁹

(二) 善性和身體之關係

1、孟子論大體／心之官與小體／耳目之官

在孟子看來，人完整的生命由兩部分構成：一是仁義禮智之性，即所謂善性；二是依身體而有的各種情意、欲望。大率言之，前者是「人禽之辨」，後者則為「人禽所同」。雖然孟子認為「飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸」(〈滕文公上〉)——若只以身體的情意、欲望之滿足為念，而無視禮樂教化的重要性，則人的行為便與禽獸相類；但孟子亦指出，仁義禮智之性可使我們擁有完全相反的生命表現：

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

「心之官」即「大體」、「大者」，即孟子所稱的四端之心或仁義禮智之性；「耳目之官」即「小體」、「小者」，借代依身體而有的各種情意、欲望。孟子指出，身體的情意、欲望之滿足有待於外物，而沉迷這種物質生活的乃是小人；而心之官乃是一自我反省的機能，覺悟自己是一道德的存有，實則只存乎心的一念之間。孟子強調，一旦認識到自己內存仁義禮智之性，並讓其為自己作主，那麼便可消滅身體的情意、欲望對行為的影響力或宰制性，而過這種道德生活的乃是大人。

¹⁹ 對仁的根本地位的闡發固是出於唐先生對孟學的恰當理解；但也必須指出，對唐先生而言，「仁」作為人與己、人與人、人與天的感通模式，本就是貫串唐先生的生命哲學各環節的一條主線，故仁道實為唐先生所首重，而以感通言仁亦為唐先生哲學一大特色。且唐先生之首重仁道，又可上溯至孔子之仁學或仁教。因此可以說，唐先生將孟子之仁界定為義、禮、智之基源，在文獻解讀上合於孟學固是原由之一；而孔學之影響及其自身哲學框定了詮釋的視野，或許也是不可忽視的因素。唐先生如何藉著對孔子仁道的詮釋建構其「感通」的思想體系，黃冠閔先生析之甚備，詳參黃冠閔：〈唐君毅的仁道詮釋——感通論與德性工夫〉，收入林維杰、黃雅嫻主編：《跨文化哲學中的當代儒學：工夫論與內在超越性》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2014)，頁43-79。按：上述有關唐先生推重孟子「仁」觀念是否涉及個人哲學特色的解說，筆者感謝審查人的提點啟發。

無疑的，孟子在此是要指出一條人人可行的修養之路。他認為首先要自我反省（思），肯定善性是我所內存固有，具有無比的重要性（立乎其大），然後方循此著手進行道德的工夫（從其大體）。孟子在許多地方所提到的「擴充」（〈公孫丑上〉）、「推」（〈梁惠王上〉）、「及」（〈梁惠王上〉）、「盡心/存心」（〈盡心上〉）、「達」（〈盡心下〉）等詞，皆與此有相通之誼。在這裡，孟子的立場可謂相當清楚，即仁義禮智之性足可凌駕、主宰身體之情欲，這就是所謂「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形」（〈盡心上〉）。孟子認為唯獨已有了道德覺悟的聖人可以駕馭形軀，而不會反過來為形軀所制約，因此孟子又說：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也睟然，見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」（〈盡心上〉）仁義禮智之性不僅內在於心靈，也可見於身體的儀容動作，而為他人所察知。可以說，孟子有關「小者不能奪」和「踐形」的說法已指出了仁義禮智之性和身體的密切關係，唯言之甚簡，不乏引申發揮的空間。唐君毅先生對這層關係的論述與詮釋，足可將當中所涵蘊的豐富的義理，表而出之。

2、唐君毅先生論善性與身體之關係

唐先生對孟子有關善性和身體的關係之解讀，就重點言之，其說有二。首先在代表人的本性方面，仁義禮智相對於身體更具有優先性。其次在仁義禮智的展現方面，身體實扮演了非常重要的工具性的角色。

就第一點而言，唐先生深悉孟子之意，主張孟子所謂性，只在仁義禮智等人之異於其他動物處，而不在耳目食色等人與其他動物之所同處。²⁰他針對孟子「性命對揚」（〈盡心下〉）的一段話指出，孟子就仁義禮智等人之特性上論人性，尚有一層更深的理由，即孟子認為只有從我們自己內部出發、我們自己能完成之的活動，才可謂真出自我們之性：²¹

耳之於聲、目之於色等即指耳目之欲，孟子在此先說他們是性，然而馬上即說有命焉，君子不謂性也。所以有命即其滿足與否有待外在環境之決定之意。……我們不能主宰，不繫於我們之求本身之意。……後段所舉仁之於父子、義之於君臣等，孟子在此則先說他們是命，即是說仁之必行於父子間，義之必行於君臣間，亦若是有一外在之環境決定我們之仁義道德。然而孟子馬上說有性焉，君子不謂命也。這即是說行仁義等在我們自己，……求則必得，舍則必失，得

²⁰ 唐君毅：〈孟子性善論新釋〉，《哲學論集》（臺北：臺灣學生書局，1990），頁128。

²¹ 同前註，頁133。

與不得主宰在我們自己，繫於我們之本身之意。²²

孟子的「性命對揚」論旨，假定了「性」和「命」是對反（contrary）的概念。由於「命」即人力無法干預之謂，以「性」為「命」之對反，「性」遂表得失操之在我之義。由此觀之，唐先生認為耳目等身體機能之需求有待於外物方能宣泄或滿足，而不如仁義禮智之實踐只需求之於內在的動能，故後者較諸前者更能代表我們之本性，確是對孟子「性命對揚」觀念的準確理解。由於人的身體機能並不真能代表人性，是故唐先生認為即使滿足了耳目之欲，仍不可謂盡性：

人只求由身體耳目之官之發出之感覺性的活動之滿足，為外在之欲所蔽，及使心之功能仁義禮智之性無由顯發。所以人之為不善，只是由於人不能盡其全體之性，而只去盡其部分之性，人只去盡其部分之性，也就根本不是盡性，不能盡性。因為一切依於身體耳目所生之欲之滿足與否，其主宰不在我自己而在外在之環境，即證明此等之欲望不是出自真正之內在的自我。²³

耳目之欲之滿足必須取決於外在環境。但外在環境是否能充份提供滿足欲求之條件，畢竟不在我的控制範圍以內。譬如要消除飢餓感，只能依賴進食，我無法單憑意志便產生飽餐的感覺。此適反映身體機能恆受外力約束，無法自我作主。這和行仁義禮智的性質是相反的：

人只有行仁義禮智才能說是主宰在我，所以只有行仁義禮智才是真正內在的自我，自發的活動，才出自「性」，只有行仁義禮智才是盡性。²⁴

從倫理學的角度看，在一個涉及道德評價的行為中，其動機一般是以善惡（good and bad）言，但行為的結果由於涉及客觀條件限制和行為當下不可預知的若干因素，所以不宜以善惡言而應當以對錯（right and wrong）言。根據這個區分，憑藉良善的動機待人處事是我們自己可做主的，但待人處事的結果是否恰如預期或盡合人意，則難免出現變數。依此，由於唐先生說行仁義禮智是「主宰在我」，而由於只有行為的動機而非行為的結果才稱得上「主宰在我」；因此，唐先生所說的「行仁義禮智」，在有利的詮釋下，應當被理解為「憑

²² 同前註，頁 133-134。

²³ 同前註，頁 136。

²⁴ 同前註。

藉善的動機行事」。事實上，這種扣緊「動機」的理解也符合唐先生對仁義禮智的詮釋：

然吾人上述之超自覺的自然合理之仁義禮智之表現，只為仁義禮智之德之最初表現，孟子所謂仁義禮智之端是也。仁義禮智之進一步之表現，則必賴一自覺求合理之活動或自覺理性之運用。²⁵

唐先生認為仁義禮智之最初表現是一「超自覺」之表現，即未經思慮介入而自然依本性作出。然而仁義禮智若要推廣開去，則必待「自覺求合理」或「自覺理性之運用」。這裡所謂「自覺」，即自我反省到本性內存充足的道德動能，因而以此為立足點，結合行為對象或客觀環境的差異性而展現不同但相稱的道德行動。這一意義下的「自覺」，其實正是所謂善的動機的另一表述。

但唐先生同時提醒我們，雖然仁義禮智和身體機能分別有「求諸內」和「求諸外」之別，然而何以求諸內者方可謂之性，而求諸外者則不得稱作性，仍是有得釐清的。²⁶這便可進入唐先生對善性和身體之關係的第二點說法：善性可駕馭身體作為展現其自身之資具，而身體則不能反過來駕馭善性。就這種關係而言，身體之於善性只發揮了工具性之作用，它本身無法挺立人之所以作為人的身份或位格。

唐先生首先針對孟子的「大體」、「小體」和「先立乎其大者，則其小者弗能奪也」諸論指出，孟子乃是有意以大體統率小體：

孟子之所以不以耳目鼻四肢之欲聲色臭味安佚，以及食色等自然生命之欲等為性之理由，乃在此諸欲，既為命之所限，即為人心中所視為當然之義之所限，亦即為人之心之所限。此即見此諸欲，乃在心性之所統率主宰之下一層次，而居於小者；而此心性則為在上一層次而居於大者。故孟子有小體大體之分。此中大可統小，而涵攝小，小則不能統大而涵攝大。故以心言性之說，亦可統攝以生言性之說。此方為孟子之必以仁義禮智之根於心者，為君子所性，而不即此自然生命之欲以謂之性，以心言性，代其前之以生言性，其決定的理由之所在也。²⁷

唐先生認為在孟子的用法之下，所謂「小體」乃是居於「大體」下一層次，而為其所統攝、

²⁵ 唐君毅：《文化意識與道德理性》，同註 10，頁 545。

²⁶ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇：中國哲學中人性思想之發展》（臺北：臺灣學生書局，1989），頁 41。

²⁷ 同前註，頁 42。

涵攝者。依此，耳目等身體機能乃是下居於仁義禮智之性，而為仁義禮智之性所統攝、涵攝者。所謂「統攝」、「涵攝」，主要是駕馭一物，並以之為呈現自身作用之資具之謂。這可從唐先生對「統攝」、「涵攝」的四種不同形態之分析中看出：

孟子所言心之大體，其可統攝耳目之官之軀體之小體，或自然生命之欲之理由，……更可分四者以說。一是自心之對自然生命之涵蓋義說，二是自心對自然生命之順承義說，三是自心對自然生命之踐履義說，四是自心對自然生命之超越義說。²⁸

這裡指出，大體對於小體能起到涵蓋、順承、踐履、超越等四種作用。而這四種作用，分別代表了仁義禮智之性運用耳目等身體機能以呈現其自身的四種不同形態：

所謂自心對自然生命之涵蓋義，……即自人之仁心原對人出自自然生命之欲望，如食色等，能加以一肯定而言。……此人之仁心，恆在遂人之自然之情欲處表現，……而孟子之依仁心，行仁政，亦實不外遂人之情欲。……所謂自心對自然生命之順承義，……即人之仁義禮智之心，孟子恆謂其乃原自人之愛親敬長之心而說。……此中人依此心為主宰，以盡孝心，而人之承其先之自然生命，與啟後來之自然生命，以成此自然生命之向前向下之流行者，皆包涵備足。……此即見人之德性心，可統攝人之食色之欲而成就之；人之食色之欲，則不能統攝人之德性心。……所謂自心對自然生命之踐履義，……此即自人具自然生命之身體，皆可成為人之德性心所賴以表現其自己之具上說。……所謂自心對自然生命之超越義，……此即就此心之可主宰決定此形色軀體之自然生命之存亡而說。……於此可見此心之至尊無上，亦見此自然生命之形軀，對此心為可有，而未嘗不可無者。²⁹

歸納唐先生所論，仁義禮智之性對於身體機能的涵蓋、順承、踐履、超越，均反映了後者對於前者所起到的工具價值。比如仁心要涵蓋食色之欲，則仁心從消極處言，必須落實為不忍他人之飢餓或孤獨之心情；從積極處言，則為滿足他人的食欲或組織家庭之需求。又如要表現對父母的孝心，不僅要愛護身體，也要延續血脈，也就是說，除非順承食色之欲，否則孝心無由展現。此外，君子的道德踐履，也不能憑空而為，必須見之於形色之軀體或

²⁸ 同前註。

²⁹ 同前註，頁 42-44。

自然生命之運作。至若仁義禮智之性對身體之超越，則可見於此性可藉著肉體的毀壞甚或是物理生命的喪失來獲得道德的價值，如殺身成仁、捨生取義之類。約言之，仁義禮智之性要在經驗世界中呈顯，不得不以身體或自然生命作為媒介。這是身體存在的意義。關於這一點，唐先生在另處有很好的總結：

君子之實現其心性，而有仁義禮智之德，其德亦即表現於其具形色之身軀，以使其自然生命，成為德性生命之表現之地。人之有此形色之身軀，……而人有其耳目之欲等，亦人與禽獸之所同。然人有其德性生命，充滿於此形軀之自然生命之中，則可使此具自然生命之形軀，全變其意義與價值，以為其德性生命之見於其生活行為，以表見於外之地；……由此而形軀之所在，即其德性之所在。故曰「形色，天性也。唯聖人然後可以踐形」。³⁰

孟子肯認一旦覺悟了仁義禮智植根於心，則道德的動力便可顯發於儀表及身體上的各種動作、本能、欲望。對此，唐先生以「大體統率小體」釋之，認為物理性的形軀生命乃是精神性的仁義禮智之性賴以伸展之場域，並分從涵蓋、順承、踐履、超越四形態說明前者對於後者所起到的工具性的價值。這些詮釋，實可補足孟子言猶未盡之處，由此揭顯「踐形」及「其生色也晬然，見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」諸說之義蘊。

三、賦與新義理

唐先生於孟子論仁義禮智之文字，不僅能作忠實的解讀，亦能接續孟子原義而抉發新的義理。這些新義理的提出，在呼應孟學的同時，實揭示了人類道德心理的各種現象及當中不同層次，從而更周延地說明人類的道德活動的本性。要之，唐先生針對這一點進行了兩項工作。

（一）仁義禮智之新意涵

孟子雖然說明了仁義禮智從心性層面到行為層面的落實，但其解釋的模式較簡單，即肯定人普遍具有惻隱、羞惡、辭讓，是非之心，而此四端之心會因應情境或機緣之不同，

³⁰ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（卷一）：中國哲學中「道」之建立及其發展》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁241-242。

而有相應之行為表現。例如齊宣王見到即將成為祭品的牛而生「不忍其觳觫」之心（〈梁惠王上〉），即是其仁之表現；乞兒受到侮辱性的施捨而生「不屑」的羞惡之心（〈告子上〉），即是其義之表現。然而，孟子在這裡最多只是肯定了心性之善可經由一「擴充」的程序而見諸行為，至於這心性之善如何作為某種內在驅動力而推使人們實踐各種德行，則孟子實未嘗細說箇中分際。唐先生對儒學的貢獻之一，即在於對仁義禮智在心性層面上的運作或表現階段，有極細膩的剖析。這些剖析對於行為層面的仁義禮智如何實踐的問題，亦提供了一套很好的說明。

概言之，依唐先生的規定，仁義禮智作為四種基本的善的活動，其在意識層面上的表現大體經歷兩個階段——第一階段稱為仁義禮智之「最初表現」或「原始表現」，第二階段則稱之為仁義禮智之「進一步之表現」或「進一層之表現」。唐先生特別指出，在仁義禮智之「最初表現」中，我們尚無一般的道德自我之自覺，故其最初表現乃是「不自覺」或「超自覺」的。³¹而在其「進一步之表現」中，則必賴一自覺求合理之活動或自覺理性之運用。³²而由於仁義禮智涉及由超自覺到自覺的前後階段的不同表現，故唐先生亦相應地為仁義禮智各賦予兩種不同相關之意涵。

就「仁」來說，唐先生認為它作為一最基本的道德意識，實有一發展之歷程：

吾人上已論仁為吾人之根本道德，及仁之最初表現於對人，為渾然與人無間隔之超自覺的願望他人活動之暢遂，而不忍其阻抑之心情。故在仁之最初表現中，尚無自覺的人我之差別之觀念。³³

根據此說，此一不忍、不安之情作為仁之最初表現，對於他人之生命活動並非主動或積極的成就之，而只是消極的不加干涉，或不願看其受到干涉。這種消極的不加干涉或不願看其受到干涉的心情，由於是仁心跳過一切思慮、反省的步驟的直接的發用，因此是「不自覺」或「超自覺」的。³⁴但要將我之仁心普遍化，以輔助他人亦能成就仁德，則非經自覺理性之運用不可：

³¹ 唐君毅：《文化意識與道德理性》，同註 10，頁 544。

³² 同前註，頁 545。

³³ 同前註，頁 540。

³⁴ 吳啟超先生對唐先生的「超自覺」一詞有很細膩的分析。他指出「超自覺」有兩個層面：一，不是不自覺，因為這行為是來自我的心性之自由、自主、自決，而為一無條件的好善惡惡之表現；二，它又不完全像自覺，因為惻隱之心的呈現未經意識中的思量和決策。合言之，「超自覺」既為自由、自主、自決，卻又無一般自覺行為那種「自覺的姿態」。參見吳啟超：〈當代新儒家與英語哲學界對孟子之「擴充」及「端」的詮釋——以牟宗三、唐君毅與黃百銳、信廣來為例〉，《鵝湖學誌》第 52 期（2014），頁 94。吳先生此說，既合乎儒家對「自由」和「道德」之關係的看法，也很能呼應唐先生在引文中有關仁心是未經對對象的自覺而直下發出不忍之情的命令的主張。

人之推己及人愛人如己，初常為一「使人之足人之所欲，如己之得足其所欲」之愛。而此種愛，必待吾人知人之有某欲，並自覺自己之有某欲時曾求滿足之；於是方依理性，而平等置定他人之欲之當求滿足；並普遍化吾之求足某欲之活動，乃有求足他人之某欲之愛。……通常所謂強恕以求仁，於己所不欲，不施於人，以免拂人之欲；於己所欲，皆施於人，以順人之欲，同屬於仁心進一層之表現。³⁵

唐先生認為，若我見他人擁有某種欲求，則我可依自身之曾求滿足此欲，而積極的輔助他人得到滿足。這一「推己及人」的理性之運用乃是仁的進一步之表現。換言之，此一輔助他人足欲之表現，乃是個人自覺求仁之活動。這一自覺求仁的方式可以是類似道德金律的「於己所欲，皆施於人」，也可以是類似道德銀律的「於己所不欲，不施於人，以免拂人之欲」。但不論哪種求仁的方式，都屬於自覺理性之某種運用，因而屬於仁之「進一步之表現」，而有別於消極的不忍他人受阻抑的仁之「最初表現」。

就「義」來說，唐先生認為其最初表現亦屬一超自覺者：

此義之原始表現，乃一種自覺而超自覺的承認人我之別，人我之分際分位之意識。……即表現於人無事時皆有之毋欲害人毋欲穿踰之一種自然的自制。……吾人此時即……同時有一自尊之感。故當中之任一人，忽對我施爾汝，或與我以嗟來之食，吾人立即有羞惡之心。……同皆為吾人之義之意識之最原始的表現。³⁶

「自制」即「自制其私欲」³⁷。而所謂自制私欲，可依唐先生之意提出二解。一是消極地不干犯別人，一是不願以受別人侮辱作為滿足私欲的代價。前者是對人而言，後者是對己而言。但無論何者，其自制均屬「自然」，即它是未經思慮介入而依本性自然發用，實即所稱「超自覺」也。

義之最初表現，是消極的不干犯別人或不願別人干犯我的羞惡之情或自尊之感，唐先生認為這反映了「在此義之最初表現中，尚無求人我之權利、職務責任之公平配置之意識」³⁸。但為求我和他人都能在不互相干犯的前提下各遂其欲，我則必須依理性對義之道德意識作積極的自覺運用，如此便有了對人我之權利作公平分配之進一步表現：

³⁵ 唐君毅：《文化意識與道德理性》，同註 10，頁 545-546。

³⁶ 同前註，頁 540-541。

³⁷ 同前註，頁 544。

³⁸ 同前註，頁 546。

然「人與我各有不同之權利之意識」之發生於我，必需我先置定人我之各有其欲望，並依理性而推知人之求滿足其欲望，如我之求滿足其欲望；由此方知人之需有所主宰運用以足欲之資具——此即所謂人之權利，亦如我之需有所主宰運用以足欲之資具——此即所謂我之權利。唯在吾人依理性，而對於人我之權利之必要性，加以平等置定之後，吾人乃有求人與我之權利得其公平分配之義之意識。³⁹

簡言之，在超自覺的第一階段，義是消極地不干犯人我之道德意識；而在自覺的第二階段，則是積極地安排、配置人我不同權利、義務、責任，藉以避免互相干犯之道德意識。

對於「禮」之最初表現，唐先生說：

原始之禮之表現，非自覺的對他人之人格之尊敬，而只是孟子所謂辭讓。……原始之辭讓，乃一種在接觸他人自我或精神時之一種自他人所賜或人與我可共享之足欲之物超拔，而「以我之自我或精神，托載他人之精神或自我自身」之一種意識。⁴⁰

要之，所謂「辭讓」，乃是一不陷於欲望或自欲望超拔出來之道德意識。而自欲望超拔出來之意識，從另一面看來，即是一尊重他人之意識：

故當吾人自他人所賜或人我可共享之物超拔，而表現辭讓之心時，……此態度即一對他人之敬意，對他人之尊重之原始。……乃是一根本不願自陷於欲望自我，求自當前他人所賜或人我所共享之物超拔，而還以敬意，尊重他人之道德自我之意識。⁴¹

由於自欲望超拔多見於對他人所予之物的辭讓，是以辭讓對自己而言，乃是一欲望之超拔；對他人而言，則是對他人之禮敬。故「超拔欲望」和「禮敬他人」乃是一體的兩面。唐先生似乎是說，當我不受他人所予之物以足我個人之欲時，我便是不以他人作為滿足私欲之工具，如此便是對他人人格之尊敬。尊重他人之人格，實即肯定他人亦如我一樣有其

³⁹ 同前註，頁 547。

⁴⁰ 同前註，頁 540-541。

⁴¹ 同前註，頁 542。

道德自我。故唐先生亦謂此態度即一對他人之敬意，或尊重之原始；而吾人之敬意或尊重他人之意，所欲接觸之他人自我或精神，遂亦為他人之道德自我。⁴²

而此原始之辭讓，可依理性運用而有進一步之表現：

然此種原始之敬原始之禮之表現，必須發展為進一步之敬或禮。……即不僅是一對他人之純粹自我之禮敬，而是依理性而平等置定……他人之生活或活動之範圍，亦即他人之自我所主宰運用以表現活動形成生活之各種資具——如身體財物自然物——之範圍，亦即可謂為他人所能運用之權利之範圍。……以安排其生活或活動之禮與敬。⁴³

依唐先生，在禮之最初表現中，我只是不自陷於欲望自我而辭讓他人所予之物。這一辭讓即使是一種對他人之禮敬，也僅為一消極之禮敬。就其本質而言，它是一超自覺之表現——因為我之目的並非有意圖地去禮敬他人，我之禮敬他人，純是我不願自陷於欲望自我之際同時自然地作出者。而藉由和他人接觸，我瞭解到人我之間各有不同的生活或活動，並且他人為了維持及延續其生活或活動，必須借助其所掌有的各種資具——簡言之，即運用其所掌有的權利。故在禮之進一步表現中，我乃是自覺的尊重他們之生活或活動，以及其賴以維持、延續其生活或活動之各項權利。相對於禮之最初表現只限於消極之禮敬，禮之進一步表現可謂積極之禮敬，蓋後者可體現為我理性地劃分人我不同的生活或活動範圍，甚或輔助他人捍衛、行使其應有之權利也。

「智」之表現亦有兩個階段。就其最初表現而言，唐先生有如下說法：

吾人之原始之智之表現，為對自己或他人意志行為之合或不合於吾人道德自我中所含藏之原理之直覺的好惡是非——對他人之意志行為合於吾之道德自我之原理者，是之好之，不合者，非之惡之，即吾人對他人之道德。然在此原始之對他人行為之是非好惡中，……而未能自覺其原理，自覺吾人所依以作是非好惡之理由；由是吾人直覺之好惡是非，即可能與私欲相濫。縱不與私欲相濫，吾人亦不知其確非出乎私欲。⁴⁴

⁴² 同前註。

⁴³ 同前註，頁 550。

⁴⁴ 同前註，頁 551。

所謂吾人之自我含藏道德原理，意即凡人之心性皆生具是非善惡之標準。凡合於我之標準則好之，不合則惡之，乃是智之最初表現。但唐先生指出，智之最初表現純為好惡之情之發用，當中尚未涉及對自我中之道德原理是否真為道德原理之自覺反省。是故自我中之道德原理，很可能與私欲重疊或相混。案唐先生是認為私欲不能普遍化，即我可施於人而不願人施於己。⁴⁵故在智之最初表現中，我只知我在善善惡惡，但尚未自覺我的善惡標準與私欲是否有所分，亦未及反省我與他人的善惡標準是否具有 consistency。

智的進一步之表現，便是一由超自覺發展到自覺的過程：

故吾人之智德之進一步之表現，即為對吾人之是非好惡，不一往自執為是，而求「自覺其真合理」之好惡是非。吾對吾之是非好惡之不執為是，首即表現為對相反或不同於我之他人之是非好惡之容忍，依理性而平等置定人我之各有其是非好惡之權。……唯通過此與我相反之人之是非好惡之容忍，而又不安於「相對於各人之主觀之是非之相反」，吾乃進而求一超主觀而可共通或普遍建立於人我之是非好惡，即自覺的依理而生之好惡是非，亦即自覺依於道德自我所含藏之原理之好惡是非。⁴⁶

這是說，當我開始自覺到自己依道德原理而發出的是非好惡之情未必與他人相符時，我便對彼此之異持開放態度，即不以己為必是而以他人為必非。但這只是自覺的第一步。自覺的第二步，乃是尋求可普遍成立於人我之間的是非好惡之道德標準。換言之，依唐先生，在智的進一步表現中，我不僅自覺地承認是非好惡的多元性，也自覺地追求是非好惡的客觀性。而此正有別於智在其最初表現中，其是非好惡之相對性和主觀性也。

歸納言之，在唐先生的理解中，仁義禮智作為人基本的道德意識，其最初表現是超自覺的——即不經思慮的自然發用；而其進一步之表現方為自覺的——即道德理性的有意運作，例如恕道或己立立人之道之推廣，或對權利、責任、義務之平等分配，或對有異於我的生活、活動的尊重和幫助，或對客觀的道德標準的分辨與尋求等。而針對這由「超自覺」到「自覺」的階段，唐先生分別為仁義禮智規定了各自兩種意涵：仁由超自覺的不忍、不安之情，提昇至推己及人或己所不欲、勿施於人之愛；義由超自覺的不欲互相干犯的羞惡、自尊之情，提昇至自覺的平等分配人我不同權利，以免彼此干犯之心；禮由超自覺的超拔私欲的辭讓，提昇至自覺的對他人活動範圍之公平劃定和尊重；智則由超自覺的是非好惡之表現，提昇至自覺的對是非好惡之多元性和客觀性的反省。必須指出的是，依唐先生，

⁴⁵ 同前註，頁 552。

⁴⁶ 同前註，頁 551-552。

仁義禮智在道德意識層面上的自覺表現，同時也是在人我之雙邊關係中的落實、踐履。故仁義禮智之自覺，不能僅自存於心靈的內部，或停留在意識的狀態，而必同時見諸我與他人之某種互動。故唐先生謂仁之自覺，見於推己及人或己所不欲勿施於人；義之自覺，見於權利義務的平等分配；禮之自覺，見於生活方式之互相尊重；智之自覺，見於對他人之是非好惡之容忍諒解。可以說，仁義禮智在意識上之自覺及其在人我關係中之實現乃是一體兩面者。

這裡還可補充一點。孟子言仁義禮智由心性層面到行為層面的落實，主要扣緊個人德性之完成發言，例如其「思則得之」（〈告子上〉）一語即很能表達這個觀念：一旦我自覺（思）到善是固存於心性當中，我便可一往直前的擴充此善。故孟子謂齊宣王之「不忍牛斃觶之仁心」可「推恩」於四海（〈梁惠王上〉），又謂人之不忍、不為可「達之於」原先之所忍、所為（〈盡心下〉）。而舜在身為野人之時本不知禮義，但一旦接觸善言善行，善性受激發，便立刻「若決江河，沛然莫之能禦」（〈盡心上〉）。可以說，心性之道德動能是經由自覺而透顯，從而直下驅動身體成就各種德行。這些說法，明顯是成就個人德性之成份居多。而唐先生之創見，在於主張仁義禮智之自覺既在成就自我之德性，同時也在輔助他人成就其個人之德性。所以唐先生在談論仁義禮智之自覺時，反覆強調「理性之運用」或「理性之普遍化」，並認為個人之理性經由普遍化的程序使他人實現仁義禮智之德或所謂「道德自我」，對己而言乃是仁義禮智之最高表現。例如唐先生說「不僅求我有仁德，亦求人有人德。以至凡我所有之德，皆望人有之」乃是「最高之仁心之表現」⁴⁷，又說「使人由其特殊職務責任之擔負，以各得實現其道德自我」乃是「最高之義」或「最高之成異之道德」⁴⁸。此外，唐先生又主張「最高之禮敬」是禮敬「他人如何自動的表現其道德行為，如何自動的擔負其社會上之職務責任，如何形成其道德人格之道德意志」⁴⁹，並稱「吾人之最高之智德」涵有「使他人之好惡是非亦得其正，以使他人完成其智德」及「知如何使人之是非好惡得其正之道」。⁵⁰簡言之，在唐先生而言，我之仁義禮智之德並不僅是我一人之事，能輔助他人求取並實現仁義禮智，亦為我所以完成我自身之仁義禮智者。此一對仁義禮智之新詮，實為孟子所未及言，而又合乎儒門義理者也。

（二）仁義禮智之新關係

⁴⁷ 同前註，頁 546。

⁴⁸ 同前註，頁 548。

⁴⁹ 同前註，頁 550。

⁵⁰ 同前註，頁 552-553。

前文論證，在孟子的論述中，仁義禮智分別代表了四種不同的道德心理或道德感情。表面看來，它們互相之間意涵有別，似乎難分地位高下；但孟子實際上是以仁為綱領，義禮智三者悉依於仁而得其實義。而除了默認仁之於義禮智三者具有根本性的地位外，孟子對於仁義禮智之間是否尚有其他關係似乎並不關心，最多也只是在〈離婁上〉約略提及禮是仁義的中節之表現，以及智是對仁義的重要性之瞭解。唐先生對儒學之另一貢獻，便在於為仁義禮智規定了新的關係：「仁義禮智」這個組合，是一個依次遞進衍生的序列——當中最根本的當然是仁，因仁而有義，因義而有禮，因禮而有智。而仁義禮三者之所以得其呈現及完成其自身，則有賴作為是非之心的智對於我之行為是否合於道德原理之肯定。為方便引介唐先生此一新說，仍以仁義禮智之「最初表現」和「進一步之表現」為論述之線索。

就仁義禮智之最初表現言，唐先生首先肯定仁是義之基礎：

此義之原始表現，……即表現於人無事時皆有之毋欲害人毋欲穿踰之一種自然的自制。此種自制，乃原於吾人之原始的渾然與人無間隔之仁心。吾人因先有此仁心以涵蓋人我，而吾人之私欲又可能顯發而只知有我，不知有人，故吾人有此一原始之自然的自制，以制我之私，以實現吾人之原始之仁。⁵¹

仁是不忍他人生命活動受阻抑之心情，私欲則常是損害他人利益以求我之活動之暢遂之心理活動。因此仁心和私欲是互為對反的。唐先生認為義是對私欲之自制，顯見義乃根於仁心反私欲的本性而有之道德意識。順此，由義之意識，而衍生禮之意識：

依原始之義之表現，而有原始之禮之表現。原始之辭讓，乃一種在接觸他人自我或精神時之一種自他人所賜或人與我可共享之足欲之物超拔……之一種意識。在義之意識中，吾人……直覺其道德自我之超欲望超物質性。故此道德自我之順展其自身，即不僅不願受人之侮辱以得欲望之滿足，抑且根本有不願自陷於欲望自我，而有求自他人所賜或人我所共享之足欲之物超拔之意向。吾人之辭讓，即此意向之表現。此種意向即禮之端。⁵²

⁵¹ 同前註，頁 540。

⁵² 同前註，頁 541-542。

禮之原始表現為辭讓。依唐先生，辭讓主要表現為自他人所予我之滿足私欲之物的超拔。顯然的，辭讓足欲之物之所以可能，是原於做到對私欲之自制。由是可知，禮之意識乃是義之意識之一特殊表現。

再進一步，智之意識乃自禮之意識而起：

吾人原始之對他人之智為對他人之是非。……此種是非之心，最初恆只表現為一好或惡之情。……唯此種對人之是非，因初常表現為一好惡之情，遂不免與出自私欲之好惡相濫。故必須吾人之自我為自私欲超拔之自我，吾人乃能言吾人對他人之是非好惡，為吾人之對他人之道德。自私欲超拔之自我，即常能自人我所共享之足欲之物超拔，而常能表現辭讓之心之自我。故吾人以原始之道德上之是非之心，乃依原始之辭讓之心而起。⁵³

唐先生指出，智之最初表現只是一是非之心或好惡之情。然此是非好惡若要成為對他人的道德，則我必先超拔我之私欲，使其不干擾我的是非判斷及好惡之情的發用。換言之，智之最初表現，必先預設禮之最初表現。蓋未經禮之超拔欲望自我之一環，智之是非好惡便易與私欲相混，而難成合理的是非好惡也。

總結地說，仁義禮智四種道德意識之最初表現，乃是一種以仁為起點，依次為義、禮、智的前後遞進的關係：仁是涵蓋人我、望他人活動暢遂的道德感情。唯私欲又可觸犯他人，故由仁心而生自制私欲的義之意識。義之自制私欲，可呈現為辭讓他人所賜予的足欲之物，此即為禮之最初表現。而禮之超拔私欲，則可助成合理的好惡，此即智之最初表現。由此可見，仁、義、禮之最初表現，最後必歸結到智之最初表現，並藉由智之是非好惡而呈現其自身：

是非之心所進於辭讓之心者，在此中人不僅有自尊其道德自我，尊人之道德自我之意識；且有對於「違於人與我之道德自我之實際行為」之否定，及「順於人與我之道德自我之實際行為」之肯定。故由是非之心，乃見吾人之道德自我為對於吾人之行為，恆欲施主宰之用，恆欲實現其自身，以成就其自身者。故是非之心為求真定於善之心，亦即完成惻隱羞惡辭讓之心者。⁵⁴

⁵³ 同前註，頁 543-544。

⁵⁴ 同前註，頁 544。

據此，智之是非好惡若為真正的道德，則它本身便已預設了仁、義、禮之意識。故對一人、一事展現是非之辨或好惡之情，便同時是惻隱、羞惡、辭讓三者之發用也。

仁義禮智之進一步之表現亦有相同的遞進關係。唐先生認為仁之進一步表現是推己及人、愛人如己之愛：

而此種愛，必待吾人知人之有某欲，並自覺自己之有某欲時曾有滿足之；於是方依理性，……並普遍化吾之求足某欲之活動，乃有求足他人之某欲之愛。⁵⁵

而義之進一步表現則為：

然「人與我各有不同之權利之意識」之發生於我，必需我先置定人我之各有其欲望，並依理性而推知人之求滿足其欲望，如我之求滿足其欲望；由此方知人之需有所主宰運用以足欲之資具——此即所謂人之權利，亦如我之需有所主宰運用以足欲之資具——此即所謂我之權利。唯在吾人依理性，而對於人我之權利之必要性，加以平等置定之後，吾人乃有求人與我之權利得其公平分配之義之意識。⁵⁶

合言之，仁是知人之有某欲而求其滿足之愛，義則是公平劃分人我不同權利之意識——而此權利乃是對人我滿足欲望之資具的運用。而這一意義的「義」若要可能，必須先有仁心肯定他人之欲之應當滿足，否則權利之公平劃分便無法落實。可知義預設仁，或曰義是依仁而有。故唐先生總結說「順人之欲之異，而使人各得其相異之權利，正所以實現吾人望人皆得足其欲之仁。故此義仍依於仁」⁵⁷。

至於禮之進一步表現是否依於義之進一步表現，唐先生並沒有明說。但藉由對其相關論述的分析，答案則是肯定的。唐先生認為禮之進一步表現主要見於：

此進一步之敬或禮，即不僅是一對他人之純粹自我之禮敬，而是依理性而平等置定人我之各有其活動範圍之後，對他人自我之生活或活動之範圍之敬。他人之生活或活動之範圍，亦即他人之自我所主宰運用以表現活動形成生活之各種

⁵⁵ 同前註，頁 545。

⁵⁶ 同前註，頁 547。

⁵⁷ 同前註。

資具——如身體財物自然物——之範圍，亦即可謂為他人所能運用之權利之範圍。⁵⁸

這是說，禮之進一步表現是劃定人我之活動範圍，並對他人之活動範圍予以尊重。而他人之活動範圍，主要體現在其各種權利——如其身體的擁有權或其私產的擁有權——的運用。易言之，尊重他人之活動範圍，預設了人我之間的權利的公平劃分。而權利的公平劃分，在唐先生正是義之進一步表現。依此，禮之進一步表現，便可以說是立足於義之進一步表現。

至於智之進一步之表現，則是原於禮而來：

故吾人之智德之進一步之表現，……吾對吾之是非好惡之不執為是，首即表現為對相反或不同於我之他人之是非好惡之容忍，依理性而平等置定人我之各有其是非好惡之權。⁵⁹

案他人之有不同於我之是非好惡或道德標準，亦屬他人自身之權利，此即「人我之各有其是非好惡之權」之義。由於在唐先生，禮是對他人之有權利運用其各種資具以形成其自身活動範圍之敬意，可知他人之是非好惡，亦屬其活動範圍內之一事。依此，我依理性平等置定人我之有不同的道德標準，並對他人有異於我之是非好惡給予容忍，便可理解為是對他人之敬意的某種表達方式。也就是說，在智的進一步表現中，我承認人我之間或有是非好惡上之差異，遂容忍他人之有別於我，正是禮之進一步表現在智德上的呈現也。

要之，仁義禮智之進一步表現亦是一前後相遞的進程：仁是望他人足欲之愛，順此而有讓他人足欲的權利之公平分配，此即是義。而我承認他人之能運用其權利以形成其個人之活動範圍，而感到不應干犯之，便是我對他人之禮敬。而我平等置定他人之各項權利，實包涵他人有其自身肯認之是非好惡。故我不自以為是，並不以他人之有異於我為非，這一容忍乃智的進一步表現。由於智是仁義禮順次發展的最後一環，故智實為一總結性之表現。唐先生說：

由是吾人之最高之智德，……而應為包涵「能知他人之是非好惡，是否出自人之理性」；並「對人出自理性之是非好惡本身，為其人本身而是之好之；對人出自私欲之是非好惡，為其人本身而非之惡之；並知如何使人之是非好惡得其

⁵⁸ 同前註，頁 547。

⁵⁹ 同前註，頁 551。

正之道」，及「肯定我所未作而他人所作之是非好惡，可能合於義，而依禮以敬意求了解其所依之理由；而知其何以為完成人之智之德所必需，亦為其人本身而好之是之」之各項者。此方為緣對人之最高仁義禮而表現之對人最高之智，知人知言之智。⁶⁰

據此，最高之智德，是立足於仁義禮三德之表現：知人之是非好惡是否出乎私欲，是則非之惡之，否則是之好之，是其仁；肯定人有其自身之是非好惡的權利，是其義；知人之是非好惡之有異於我，而仍予以敬意，是其禮。換言之，必有仁義禮三德貫串其中，我之智德方能真正完成。而在唐先生，這正是中國人道德智慧之流露：

而中國則仁義禮智中，智為末德。……易經之元亨利貞，自易傳言之，元即仁，亨即禮，利即義，貞即智。貞，定也。智亦定也。是中國古所謂智慧之用，唯在自覺人之仁義禮之德，而貞定之，確立之。春秋時之道德評論，即中國人自覺的道德智慧之流露之開始。其作用亦唯在貞定確立傳統仁義禮之道。⁶¹

這段話頗可呼應唐先生以智之表現總結仁義禮之表現的思路。中國人所謂智慧，並不是對邏輯幾何的嚴格推演或對利害關係的精密計算，而純是對仁義禮三德之一清晰自覺。故「智」作為「智慧」，並非西方所說的智力商數（intelligence quotient），而唯是「道德智慧」之謂。是故道德智慧之作用，不在工具理性的計度，而只在使人「貞定確立仁義禮之道」。而所謂智之能貞定、確立仁義禮之道，就是說智作為一道德意識，乃是一認識到仁義禮在人生正途上之重要性或必要性的道德意識。而這正是唐先生在《文化意識與道德理性》中論道德意識之歸結者也。

四、提出方法論

從前兩節的討論中可見，唐先生基本上是將仁義禮智視為一研究對象：先是對孟子言仁義禮智之文字進行分析和闡述，再則是對「仁義禮智」這一組合之新義及四者之間的可能關係作出創見和發明。而唐先生另一更卓越的貢獻，是在於將仁義禮智提昇為一種思維間架或說話方式。這一現象，反映出仁義禮智在唐先生手中已不再是客觀研究的材料，反

⁶⁰ 同前註，頁 553。

⁶¹ 唐君毅：《中國文化之精神價值》（香港：正中書局，1977），頁 34。

而它本身正是唐先生考察問題、談論世事的方法進路。

茲從「對文化演變之見解」、「論立身處世之原則」、「與天地萬物之接觸」等三方面引介唐先生此一獨特的觀點。

（一）對文化演變之見解

唐先生嘗以仁義禮智為框架，簡論中國民族文化發展之脈絡。唯當中之序次，唐先生是採用《易傳》用以詮釋《易經》「元—亨—利—貞」的「仁—禮—義—智」的說法。大率言之，中國古代文化自春秋末期至宋明以來，實依序經歷了仁、禮、義、智這四個發展環節：

吾嘗以易經元亨利貞仁義禮智之序，言中國民族文化精神之發展。則孔子承中國民族古代文化精神，而立仁教，所開啟之先秦文化之生機為元。秦漢之建立大帝國之政治，為禮制之實現，為亨。魏晉隋唐之藝術、文學、政治、宗教等文化，多端發展，旁皇四達，為文化中之義道，如元亨利貞中之利。則宋元之精神為智，而欲由貞下起元者也。惜乎，元清異族入主中夏，盜憎主人，而中國文化精神之發展，乃不免受一頓挫。宋明理學之發展，由朱子之重理至王陽明而重心，至晚明而重氣，由講宇宙人生，而講歷史文化之精神之自覺。如顧炎武，黃梨洲，王船山等，皆欲由歷史文化精神之自覺，以上追三代，而起民族之生機，以建制立法，為萬世開太平者也。清儒不能繼其志，於是轉而重考證、訓詁、校刊、文字音韻之學，以求知中國古代文化之真面目。此仍可謂是由宋明重智之精神來。然宋明所重之智，乃內心真覺悟之智，而清儒所重之智，則純成理智上知識上之智。⁶²

唐先生認為，中國古代文化之能開啟生機，是始於孔子之立仁教。而所謂「開啟生機」云者，即「中國文化根本精神之形成，……即直接由其承前之文化，加以自覺而來」⁶³。「生機」即就「自覺」言。而所謂「自覺」，當是指人文思想之自覺：

真正對於中國傳統之人文中心的文化精神，加以自覺了解，而抒發其意義與價值者，乃孔子所開啟之先秦儒家思想。而由孔子至秦之一時期，即可稱為中國

⁶² 同前註，頁 53。

⁶³ 同前註，頁 42。

人文思想之自覺的形成時期。⁶⁴

根據唐先生，孔子之立仁教，孟子之倡性善，荀子之言禮制，以及《中庸》、《易傳》、《樂記》有關「誠」、「盡性」、「中和」諸說，均為先秦人文思想之代表。⁶⁵由於孟、荀、易、庸等皆承孔子而來，故其學悉可歸攝於孔子仁教之下。

唐先生謂「禮由仁發，仁由禮現」⁶⁶，又謂「漢代儒學之用，表現於政治」⁶⁷。可知漢代政治，是以禮制為核心。故漢代所代表的中國文化發展之第二階段為禮。唐先生如此敘述漢代政治：

繼而尊孔子，崇儒學，以樹學術文化之骨幹。漢代獎勵孝弟力田，使人各安其居而勤事生產，以裕民生，以富國家。即所以穩定社會。察舉之政治制度，則所以使人民之秀者，自下而升舉於上，而用於政治。此皆為漢代文治之精髓。

⁶⁸

尊孔子、崇儒學在政治上的表現就是五經博士及博士弟子員之設置。察舉是推薦地方之孝廉者入仕。孝弟力田是獎勵孝弟者及力田者。凡此乃是儒學在政治上之實現，即仁由禮顯也。

唐先生以魏晉隋唐之藝術、文學、政治、宗教等文化之多端發展為「義」之階段。在唐先生的用法中，所謂「義」，撇除道德意識或人倫關係等具體內容，較一般地說，乃是承認差別份位⁶⁹、使萬物各得其所⁷⁰的意思。概言之，漢代原為一統之局面，唯後來政局分裂，又有西來文化之衝擊，故傳統之整一之文化系統，因以支離。而正是由於這些政治社會之背景因素，方造就魏晉六朝超越虛靈的哲學、文學及藝術，以及交通及於四方的唐代在各方面之文化精神。⁷¹而這些不同的文化活動之並行不悖及多元發展，正是中國文化史上「義」之表現也。

宋明儒學復興，為中國文化史上「智」之階段。所謂「智」，唐先生界定為「對歷史文化之精神之自覺」。由於唐先生以孔子之仁教為中國歷史中人文精神自覺之開始，故宋

⁶⁴ 唐君毅：《中國人文精神之發展》（臺北：臺灣學生書局，1974），頁24。

⁶⁵ 同前註，頁25-27。

⁶⁶ 唐君毅：《文化意識與道德理性》，同註10，頁21。

⁶⁷ 唐君毅：《中國文化之精神價值》，同註61，頁52。

⁶⁸ 同前註，頁49。

⁶⁹ 唐君毅：《文化意識與道德理性》，同註10，頁542。

⁷⁰ 唐君毅：《人文精神之重建》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁249。

⁷¹ 唐君毅：《中國文化之精神價值》，同註61，頁50-52。

明時期所代表的「智」，正是對仁教的重新提倡。故唐先生又云：

而宋明儒學之最大價值，則見於教化。……宋明理學之精神，為能由清明之智之極，覺內心之仁義禮智之理，以復見天地之心。而教人由智上覺悟，……而以講學教天下人之皆有此覺悟。實同於孔子之使王官之學佈於民間。……宋明學者乃是一群人，共負起復興學術作育人才之大業也。⁷²

總言之，唐先生論中國文化精神之演變脈絡，乃是在仁義禮智的框架內進行：春秋末年孔子立仁教，開啟了先秦人文精神之自覺，此階段之特色為仁；漢興一統，有足夠的條件使儒學體現於政治各方面，此階段之特色為禮；魏晉六朝承政局之衰敗而有文化活動之多元發展，並鋪墊了隋唐文化之全面性，此階段之特色為義；宋明儒學復興，重歷史文化精神之自覺，並由教化見之，此階段之特色為智。用此觀之，在唐先生的巧思之下，仁禮義智遂成一套談論歷史問題或文化現象之方法論矣。⁷³

（二）論立身處世之原則

此外，對於人可有何種社會責任，以及當如何履行之，唐先生亦嘗就仁義禮智作出思考。其思考的背景主要是孟子的聖人觀。

孟子曾歸納了四種理想的人格形態，分別是伯夷的「聖之清者」、伊尹的「聖之任者」、柳下惠的「聖之和者」和孔子的「聖之時者」（《萬章下》）。清是潔身自愛，任是克盡己責，和是胸襟廣闊，時是順應態勢。這代表了四種具有正面意義的立身處世之道。當中，孟子

⁷² 同前註，頁 52-53。

⁷³ 審查人指出唐先生以仁禮義智套解中國歷史主要是出於想像，建議筆者可檢討唐先生此說得失。案唐先生以道德序列說明中國文化發展不同階段固未必合乎史實，但更大問題恐怕是在其比附標準之任意性和不一致上。這裡僅作兩項例釋。一是先秦階段究屬「仁」、「義」之問題。唐先生以孔子開先秦學術之生機以言「仁」，復以魏晉隋唐文化之多元以言「義」。唯先秦學術號稱百家爭鳴，學術以外的各種文化活動亦蓬勃發展，此亦未嘗不合乎魏晉隋唐之「義」之條件。何以獨許先秦階段為仁，而不稱之曰義，似無必然的理由可說。且唐先生雖以宋明理學屬智，唯「仁」與宋明理學之義理方向當更為相應。蓋宋明儒悉以仁為貫透天人二域者，此較先秦儒學將仁限定在人道範圍，無疑更合於唐先生以仁為感通萬物之性德的哲學思維。二是秦漢政治究屬「義」、「禮」之問題。唐先生以秦漢政治為「禮制之實現」，但此「禮」乃是就「制度」言，屬「規範」或「政治」義，而有悖於「仁義禮智」中「禮」作為「辭讓」、「敬意」所含之「德性」或「德行」義。反之，唐先生言「義」之自覺，乃是指「積極地安排、配置人我不同權利、義務、責任」，此或更適用於形容秦漢政治，蓋「積極地安排、配置人我不同權利、義務、責任」正屬政治之要務也。由此觀之，「仁禮義智」之價值順序即使可說明中國文化發展各階段之特色，但其他序次——甚至是重疊的價值——照樣可達到相同的功能。這些情況反映出以下事實：僅從元、亨、利、貞（仁、禮、義、智）之順序入手，或會錯解中國歷史之發展脈絡，亦容易忽略中國文化各階段豐富多樣的價值內涵。

以孔子之「聖之時者」為最高之理想，並謂孔子是「集大成」人物。以孔子為「集大成」，意思是「清」、「任」、「和」三者各執一偏，而「時」則可兼三者而成一全。唐先生將清、任、和、時置於仁義禮智的框架作出考察，清晰地指認出這幾種立身處世之道所能達成的道德價值，以及四者之間的道德價值之高下，確是相當精闢而又具行為指引功能的見解。

唐先生對聖之清、任、和三者之各自表現有如下分析：

人之表現自潔精神，乃依於人之恥世人之不善，欲化之而又不能化之，故只能恥與之近，以自全其德。……而只求為聖之清，即不免先臆定世之不可化，而對世人缺敬意。而真有恥世人之不善之人格之心，必務求化世，並先認定世之可化，先信人之好善誰不如我，而求有以化之，以致忘世之不可化之勢，或先知其不可而為之。此則須先有擔負世人之罪過，而以去之之責為己任之精神。此則為聖之任德。至於不以世之有必不可化之勢，然亦未敢如任者之信世之必可賴己力以化，亦不以世必不可化，則一方知世人之不善而有恥之之意，……一方亦與世相處，而隨緣勸善，則為柳下惠之聖之和。⁷⁴

世人往往是不善者多而善者少。聖之清者不信世人可改過遷善，又羞與之處，故離世俗以自潔；聖之任者相信世人恆有去惡從善之充足動能，故以糾正世道人心為使命與義務；聖之和者固知世道之化非一人之力可為，但畢竟是以世道為可化，故內心雖不屑世人之不善，仍有限度的參與世務，並依時機教化和說理。此雖有百般無奈處，終不失為盡其在我者。唐先生這些分析，是相當切合孟子原義的。唐先生續以仁義禮說明這三種立身處世之道的特色：

只求為聖之清者，先臆定世之不可化而不能任，則缺對世人之禮與仁，而只有自尊之義。……仁以為己任以化世者，或急功而忘己，失其自尊而忘義，樂於擔負責任而缺辭讓之禮。和者不以世為必可以己力化，亦不如任者之自信，而具謙德；且不以世必不可化，而不存輕賤世人心，而對人有敬，則最有辭讓之禮者。然當世必不可化之勢已成，而溷跡人間，則缺自尊之義；當世必可化之機已顯，而猶謙讓未遑，不敢以天下為己任，則缺義與仁。⁷⁵

簡言之，聖之清者以世人不可化，是無禮；不擔負入世之責任，是不仁；其潔身自愛，羞

⁷⁴ 唐君毅：《文化意識與道德理性》，同註10，頁572。

⁷⁵ 同前註，頁572-573。

於同流合污，僅合於義。聖之任者急於立功，不知節制，是不義；爭取個人表現，輕視他人人才幹，是無禮；其志在撥亂反正，救濟天下，僅合於仁。聖之和者知世俗之淪喪而與之處，是不義；缺乏承擔意識，是不仁；其以世道可化，又謙稱自力不逮，僅合於禮。由此可見，仁義禮成了定位聖之清、任、和的觀念架構。至於聖之時者，則是兼含仁義禮而合於智：

故人必兼備清任和三者，而後其處世之道，乃仁義禮俱全。而聖德所兼備者，則在知其時世之為何種之時，當清則清，當任則任，當和則和。而知時世之為何，則賴吾人之知人知世之智，有智而或清或任或和，則全具三德而聖之時者也。人依自知之智，而有自己之遷善改過以成德之事；人有知世之智，而有見其德於世之清任和之德。⁷⁶

依唐先生所論，清、任、和這三種立身處世的原則各有所當，卻不能作普遍的運用。當以何者應世，必先對身處環境有所瞭解。易言之，實踐必須立足於認知。聖之時者之「時」，指的就是聖人在對時世局面之全面掌握上，展現恰如其份的應世之道。由於清、任、和分別代表義、仁、禮，知時世之特性而應之以或清或任或和，正是一「智」之表現也。換言之，聖之時者擁有抉擇、判斷的智慧，他能針對時世之異作不同而又相應的道德行動。依此，在唐先生心中，並非在仁義禮之外別有一德曰智，仁義禮之恰到好處之表現，實即智之表現也。由此看來，在對文化演變的見解外，仁義禮智也是唐先生思考立身行事之原則的觀念架構。

（三）與天地萬物之接觸

仁義禮智作為人禽之辨，它們當然必須落實在人際之間的交往互動中。故孟子雖認同齊宣王之以羊易牛是一「不忍」之心的體現，但仍鼓勵他將此及於禽獸之恩推之於百姓（〈梁惠王上〉）。又孟子雖主張「愛物」，但愛物之先行條件，乃是「仁民」及「親親」（〈盡心上〉）。泛言之，在孟子而言，仁義禮智施之於人，當較施之於禽獸有更高的價值。於此義，唐先生是完全接受的，他說：

當我之生命心靈與他人或他物有同情共感之仁之表現時，而我同時有以其心靈向於其他人之生命心靈，以恭敬奉承其生命心靈之表現，此即為一原始之禮。

⁷⁶ 同前註，頁 573。

此中，同時對我已有之生命心靈活動，有一裁制，以使他人之活動，亦得存於我之生命心靈中，以與我之活動有一平等之地位，是為義。人之自覺的超越其已有之活動，使之退屈，而呈現一無分別之清明，以使他人之活動為我知，而得在我心靈中有一地位，即是智也。此人之有同情共感之仁，恭敬奉承之禮，平等待人之義，清明能知之智，固亦人之心靈中原有之性情之表現，而可由此以言人心與其原始的性情之善者也。⁷⁷

仁是同情共感，義是平等待人，禮是恭敬奉承，智是清明能知。此皆是以他人為我之仁義禮智相接之對象。然而唐先生亦指出：

吾人對家國人類之仁義禮智，原不必念其本身之為一獨立之人格，並念其另有一獨立之心；而只須吾人對之之態度表現一渾淪之道德情味等，吾人已可對之有仁義禮智之德。吾人由此即知人之有無仁義禮智信之德，可純從吾人自心之態上看，而不須從對象為有吾人之心或無吾人之心者上看。⁷⁸

我之行為是否具仁義禮智之德，重點不在對象何如，而在 myself 是否足備行仁義禮智之真誠態度。因此，仁義禮智當從心性上說，而不僅從對象上說。無怪乎唐先生續謂「吾人對任何無情物，皆可有仁義禮智之德表現」⁷⁹。順此，仁義禮智便從傳統儒家以人倫為中心的立足點向外延展，鋪張成唐先生考察人對天地萬物應抱何種態度之廣闊視野：

循此仁心，以放眼觀天地萬物，則當於一切事物之感通而和諧處，感一仁心之滿足，而於其中見仁之實現。於一切事物之並存，而互為主賓處，「連而不相及也，動而不相害也」處，感我對於物分別之敬意之滿足，而於其中見禮之實現。感通而有相親相知，即是智。並存而各得其所，即是義。我之仁義禮智之心，誠能充塞於宇宙，即見仁義禮智之充塞於萬物之感通並存之處。⁸⁰

唐先生所謂我於事物之和諧感滿足之意，當是就我心願欲天地萬物活動之得其暢遂而言。

⁷⁷ 唐君毅：《生命存在與心靈境界：生命存在之三向與心靈九境（下冊）》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁 178。

⁷⁸ 唐君毅：《文化意識與道德理性》，同註 10，頁 558。

⁷⁹ 同前註。

⁸⁰ 唐君毅：《人文精神之重建》，同註 70，頁 249。

在另處，唐先生謂之「以一周流不息之生幾，與物相接」⁸¹。此即我對天地萬物之仁也。我願事物並存而各得其所，是因我仁心之發用不偏一處，而能對各物給予平等的兼顧，故唐先生又嘗言「吾人心……不滯於一面，……與物相接，而能兼顧其數面」⁸²，此即我對天地萬物之義也。我對天地萬物有禮，是因我見萬物之間往來中節有序，互動而不相妨害，而心存敬意之故。我對天地萬物之智，則見諸我無有人欲之私，而與各物以生命相感通，遂見其存有之意義與價值。此即唐先生所謂「相親相知」之意。合言之，在唐先生而言，我之於天地萬物，仍是一往以仁義禮智相接。由此可以唐先生「大平等心」之說作結：

吾人之所謂大平等心之道德，即中國古所謂終始為一貫之仁義禮智之德。……此為天人之不二而平等，而仁性仁心之廓然大公，遍普而無私，能與一切所接之事物相感通，而恆自一如。是仁之平等運也。此一切所接之事物，皆一一各為一具體之特殊。吾人於是一一肯定其為特殊，而不以其一慢其他，而同承之以敬意，此禮之平等運也。順一一之為特殊，而應之以特殊至當不易之道，……使事物皆得其所，此人之以義制事之平等運也。……此吾心之理之實現於客觀事物，而再反照復歸於吾人之自心，為吾人所自覺而成智。……一切智如如，亦不相害，此智之平等運也。……吾人之仁義禮智之心，……充於內而形於外，而感通於事物。而此充內形外之心，亦即統體是一肫肫其仁，此中誠敬之意，是禮，自制其私欲，是義。昭然明白之自覺，即智。⁸³

依此，不論是周遍於各物之仁，不偏於某物之義，承認萬物皆有其自足價值之禮，或是自覺在與萬物之關係中實現仁義禮諸價值之智，都可見「天人不二而平等」。此所謂「天」，即人以外的各各事物之謂。由天人不二而平等之說觀之，唐先生對包括人在內之天地萬物皆一律以平等的道德心看待。這是在一宇宙情懷底下，對先秦儒家之人本主義或人文精神之暢發、推廣也。

五、結語

總結來說，仁義禮智在唐君毅先生的哲學論述中實占有非常獨特的位置：它既是對孟

⁸¹ 唐君毅：《文化意識與道德理性》，同註 10，頁 558-559。

⁸² 同前註，頁 559。

⁸³ 唐君毅：《中國文化之精神價值》，同註 61，頁 157-158。

子哲學的解讀，亦是道德心理學上的創見，更是唐先生個人思考學術、理解人生的方法。前兩項是以仁義禮智為考察對象，第三項則是以仁義禮智為觀念架構。前兩項是以仁義禮智為終點處，第三項則是以仁義禮智為出發點。前兩項是以仁義禮智為所對，第三項則是以仁義禮智為能對。劉笑敢先生曾主張當代的中國哲學必須區分三種身份，其中兩種分別是「現代學科」的身份和「民族文化」的身份。若以中國哲學為現代學科，則中國哲學便應是純學術研究的科目，它要求的是客觀和價值中立；若以中國哲學作為民族文化之載體和延續，則便必須繼承中國傳統價值觀及當中的思想方法，並自覺的實踐、體現其精神。⁸⁴以此例之，唐先生在前兩項討論中是以儒學作為現代學科，即對儒學的觀念作忠實的詮釋及客觀的理論創造，在當中，他的身份是一名專業的哲學工作者。有別於此，唐先生在第三項討論中則是以儒學作為其民族文化的精神泉源，即以儒學的觀念作為自身之眼界和視野，並循此考察歷史文化問題和將之體現為與人物相接之道。在此，唐先生的身份已非一般的哲學工作者，而純是一位信奉儒學，並以之充拓生命幅度的儒家人物。葉海煙先生嘗謂唐先生對儒學有其真摯之情及由此而來的專精之探索與精湛之理解，故「唐先生乃有其作為一兼具儒者和學者之二重身份之自覺」⁸⁵，正能準確概括上述唐先生所具備的兩種不同而又相輔相成的儒學特質。

⁸⁴ 詳細討論參看劉笑敢：《詮釋與定向：中國哲學研究方法之探究》（北京：商務印書館，2009），頁 3-6、頁 438-442。

⁸⁵ 葉海煙：〈唐君毅的道德之學與生命之學〉，《揭諦》第 33 期（2017），頁 197。

引用書目

一、傳統文獻

〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996年。

二、近人論著

吳啟超：〈當代新儒家與英語哲學界對孟子之「擴充」及「端」的詮釋——以牟宗三、唐君毅與黃百銳、信廣來為例〉，《鵝湖學誌》第52期，2014年。

韋政通：《中國思想史（上冊）》，臺北：大林出版社，1979年。

唐君毅：《中國人文精神之發展》，臺北：臺灣學生書局，1974年。

——：《中國文化之精神價值》，香港：正中書局，1977年。

——：《文化意識與道德理性》，臺北：臺灣學生書局，1986年。

——：《中國哲學原論·原道篇（卷一）：中國哲學中「道」之建立及其發展》，臺北：臺灣學生書局，1986年。

——：《生命存在與心靈境界：生命存在之三向與心靈九境（下冊）》，臺北：臺灣學生書局，1986年。

——：《人文精神之重建》，臺北：臺灣學生書局，1988年。

——：《中國哲學原論·原性篇：中國哲學中人性思想之發展》，臺北：臺灣學生書局，1989年。

——：《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年。

徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺灣：臺灣商務印書館，1969年。

張岱年：《中國哲學大綱》，南京：江蘇教育出版社，2005年。

陳大齊：《孔子學說》，臺北：正中書局，1979年。

陳麗桂：《近四十年出土簡帛文獻思想研究》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2013年。

黃冠閔：〈唐君毅的仁道詮釋——感通論與德性工夫〉，收入林維杰、黃雅嫻主編：《跨文化哲學中的當代儒學：工夫論與內在超越性》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2014年。

葉海煙：〈唐君毅的道德之學與生命之學〉，《揭諦》第33期，2017年。

劉笑敢：《詮釋與定向：中國哲學研究方法之探究》，北京：商務印書館，2009年。

魏啟鵬：《簡帛文獻《五行》箋證》，北京：中華書局，2005年。

Lau, D. C., tr., *Mencius*. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books Ltd, 1970.

Munro, Donald J., *The Concept of Man in Early China*. Stanford, California: Stanford University Press, 1969.

Shun, Kwong-loi, *Mencius and Early Chinese Thought*. Stanford, California: Stanford University Press, 1997.

Tang Junyi on Benevolence, Dutifulness, Ritual, and Wisdom

Siu Chun-sing*

Abstract

Since being given a significance by Mencius pertaining to the establishment of the theory that human nature is good, ren, yi, li, and zhi, which are commonly translated as benevolence, dutifulness, ritual, and wisdom, respectively, have traditionally been taken as main concepts by Confucians, including Tang Junyi undoubtedly, whose interests are themes including human nature, self-cultivation, as well as the essence of Dao. Focusing on Tang's writings connecting to the four concepts mentioned above, it will be argued that Tang not only provided a reasonable interpretation of Mencius's view on the goodness of human nature, but constituted a new theory where new meanings of, and new relations among, ren, yi, li, and zhi are created. Besides, it will too be claimed that, from a methodological point of view, the slogan of "ren-yi-li-zhi," as originally a mere research material, has creatively been refined as a conceptual framework.

Keywords: Mencius, Human Nature as Essentially Good, Confucianism, Tang Junyi, Ren-Yi-Li-Zhi

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University, Taiwan.