

修身與立命—— 由《孟子》「身」、「體」概念之析辨論主體的限制與自由

周芳敏*

摘要

在《孟子》一書中，「身」字59見，「體」字16見，二概念並不相同。「體」意指物質形軀或形軀之部位、器官，「身」則包具心、體，為「人」的全幅說明。身、心在《孟子》並非相對的概念，心、體方為相對的概念。由於「身」兼攝心、體，故擁有「精神／物質」、「普遍／差殊」、「超越／具體」、「道德生命／自然生命」等諸多兩極相關的雙重向度。

「身」的具體性使其展現出對存在主體的諸多限制：形體欲望、氣質才具、存在主體所居處的歷史總體語境，以及主體與客觀環境交逢後所產生的種種際遇。這一切因「被決定」的具體性而產生的限制，莫不可以「命」總述之。面對命數的客觀限制，孟子以「順受其正」、「修身以俟之」的立命觀為命力及人力判劃出所能與不能的疆界。如果說「命」是客觀現實對主體的約限，那麼「立命」就是主體對命運發展方向的約限。而就在自覺的判劃與安立的實踐中，完成對限制的超越與主體的自由。

關鍵詞：孟子、身體、立命、限制、自由、德福一致

* 德明財經科技大學通識中心副教授。

一、前言

身體觀為近年來中國思想的重要研究焦點之一，身體觀譜系的提出與建立，不僅意謂著儒學解釋轉向的可能，¹也標誌著學術視域的開拓及一個新的詮釋系統的形成。在此波學術思潮中，丹家、醫家、道教修煉工夫等領域獲得了更廣泛的重視與探討，而即就儒學的再詮釋而論，目前有關身體觀的蓬勃研究，亦未嘗不可視為一波新的哲學運動及一個觀念系統正典化（canonization）的歷程。

論者對身體的可能面相曾有許多不同的觀察與分梳，²但在闡論儒家身體觀之精蘊時，所重多在發皇身體的神聖性，亦即多在強調理性化、精純化、禮義化的身體，並將「血氣化的身體」向「心氣化、道德化的身體」之轉化，視為由「身心的不完整」走向「身心一如」的修養歷程。³對儒家身心修煉的工夫與理想而言，此類論述自是切中肯綮；然而，在所謂的「身心不完整」與「身心一如」之外，「身體」實另突顯了主體生命中另一無可迴避的課題：即存在的限制。

限制通常來自於具體性。身體的具體性既表現於家世背景、時代社會等主體所賴以標位的歷史語境中，亦表現為美醜智愚、剛柔靜躁的個體差異；此外，更存在於主客體相遭逢後所產生的種種際遇。這些具體性的展現方式，使得主體的存在充滿被決定性。我們因身體而得以在現象界中活動並展示自身，卻也因身體與現象界的互盪而受到層層無可如何的約限。對於來自主體、現實環境與主客交遇後所產生的各項制限，中國思想傳統固常以命運、命數之「命」為之總結。正是在此基礎上，我們看到「身」與「命」二範疇在《孟子》中是被連結在一起思考與討論的：

盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。

夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。⁴

在中國思想傳統中，「天」之義有時可等同於「命運」之「命」；但在上述引文的語脈裡，「天」顯然非命運之「命」義，而是指涉一作為價值歸趨與道德根源的意義本體。⁵相對於此一具備

¹ 黃俊傑曾指出：當代學者論中國哲學多是「即心言心」；相對於此，楊儒賓及後繼投入的學者則是「即身心之互滲以言心」，亦可謂以「氣一身體」為典範重新解讀思想史。此中揭示了中國思想史研究「解釋的轉向」之可能性。見氏著：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心，2007），頁188-225。

² 如楊儒賓曾指出：原始儒家的身體觀原型有三：禮義化的身體觀、心氣化的身體觀及自然氣化的身體觀；而傳統儒家理想的身體觀則應具備意識的身體、形軀的身體、自然氣化的身體與社會的身體四義。見氏著：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004），頁2、9。另，黃俊傑亦將東亞儒家思想傳統的身體分為作為政治權力展現場域的身體、作為社會規範展現場域的身體、作為精神修養展現場域的身體及作為隱喻的身體四大類型。見氏著：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，頁187-219。

³ 參見黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004），頁404-422。

⁴ 《孟子·盡心上》，[宋]朱熹：《四書集註》（臺北：文化圖書公司，1984），頁376。

⁵ 對於《孟子》「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」之「天」究當如何理解，說法不一。勞思光認為此處

超越性和根源義的意義本體，引文中的「命」則飽涵具體性、差殊性的現實意義。孟子以「心」、「性」繫連「天」，以「身」連結「命」，睽譜《孟子》全書，誠非一偶發之念，而乃表現出孟子對存在限制之思考，以及當如何面對此限制，進而在其中獲得自由的深刻省照。

在掘發上述議題之先，本文將對孟子「身」、「體」概念之異進行析辨。如前所述，身體觀已然成為當前學界的重要研究焦點之一，但由於「身體」之成詞為我們習以為常的文化背景，因此，多數學者在面對文本中作為名詞的「身」、「體」二字時，常將二者視為同一概念，而未能注意到「身」、「體」在不同文本中或具有不同的指涉，亦各有不同的延伸意義。關於此點，非華語世界的學者或因未受到文化刻版印象所影響，或因須翻譯文本之故，故在理解文本中的「身」、「體」、「形」等不同漢字時，反而較能省察其意涵之別。⁶唯學者所述，多泛指先秦文本，亦未詳加論證。本文則試圖釐清《孟子》「身」、「體」二概念之異同，以求對孟子身體觀有更精確而細膩的掌握；此外，亦能對主體所面臨的客觀限制，以及如何在限制中得到自由有所闡發。

二、《孟子》「身」、「體」概念析辨

檢校《孟子》全書，「體」字凡 16 見，且皆作名詞使用。其中除了「居移氣，養移體」，⁷「夫志，氣之帥也；氣，體之充也」，⁸和「子夏、子游、子張，皆有聖人之一體，冉牛、閔子、顏淵，則具體而微」⁹四例外，其餘 12 例皆可確定所指為物質性之軀體或軀體的部位和器

之「天」作為「本然理序」看，即泛指萬事萬物之理，而非指一形上實體。勞氏表示以「天」為形上實體，乃是一形上學立場，《中庸》即屬之；而以天為「本然理序」，則是肯定「性」的主體性，為心性論立場，《孟子》屬之。見氏著：《中國哲學史》（香港：友聯出版社，1980），頁 133-134。牟宗三則以道德形上學的角度對《孟子》「盡心知性知天」之「天」作出解釋，認為「天」乃一形上實體：「故此天雖為一實位字，指表一超越的實體，然它卻不是一知識的對象，……而乃是實踐理性上的一個肯定。……說實了，只是對於天地萬物的一個價值的解釋。」氏著：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1996），頁 134。關於二位先生說法的評議，可參閱袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》（臺北：臺灣學生書局，2008），頁 33-42。

⁶ 如 Nathan Sivin, 「State, Cosmos, and body in the Last Three Centuries B.C.」, HJAS 55.1 (1995), p.14; Derk Bodde, 「On Translating Chinese Philosophy Terms」, FEQ 14.2 (1955), pp.231-244; Deborah Sommer, 「Boundaries of the Ti Body」, Asia Major 3rd series, 21.1 (2008), pp.293-324; 安樂哲：〈古典中國哲學中身體的意義〉，收於安樂哲著、彭國翔編譯：《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》（河北：河北人民出版社，2006），頁 479-485，該文原收於 Roger T. Ames, Wimal Dissanayake and Thomas P. Kasulis, eds., Self as Body in Asian Theory and Practice, (Albany: State U. of New York P., 1993)。其中，Nathan Sivin 略述身、體、形、軀於古典文本中的不同指謂；安樂哲對古典儒、道文本中的身、形、體的用法之異有簡單說明。Deborah Sommer 則對自《詩經》到《禮記》間儒、道、墨各家重要文本中的「體」進行全面的考察，討論「體」與身、形、軀、躬等概念之相異處，而重點在強調「體」的可分化及衍生義，以及不同「體」之間的可延續性、可重疊性、類似性，乃至同一性；「體」的邊界是開放的，此一意義及用法很少由身、形、軀、躬等字表達。此外，俄國學者郭靜云也指出：「思想史專家在討論儒家『身』的概念時，其思想詮釋大多從漢代的定義出發，極少採用古文字的例證，因此無法區別『身』、『體』、『形』、『己』等概念的不同。」見氏著：〈試論先秦儒家「身」概念之來源與本意〉，《孔子研究》，2010 年第 1 期，頁 4—17。

⁷ 《孟子·盡心上》，《四書集註》，頁 388。

⁸ 《孟子·公孫丑上》，《四書集註》，頁 225-226。

⁹ 同前註，頁 229。

官。茲先引錄以「四體」、「體膚」、「口體」、「小體」、「大體」等詞語形式出現之 11 例文字：

人之有是四端，猶其有四體也。（《公孫丑上》）

卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。（《離婁上》）

君子所性，仁義理智根於心。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》）

故天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，曾益其所不能。（《告子下》）

曾子養曾皙，必有酒肉。將徹，必請所與；問有餘，必曰有。曾皙死，曾元養曾子，必有酒肉。將徹，不請所與；問有餘，曰亡矣，將以復進也。此所以養口體者也。若曾子，可謂養志也。（《離婁上》）

孟子曰：「人之於身也，兼所愛。兼所愛則兼所養也。無尺寸之膚不愛焉，無尺寸之膚不養也。所以考善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣。」

體有貴賤，有小大；無以小害大，無以賤害貴。……從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是也人，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。」（《告子上》）

在上述文字中，「四體」顯然指手足四肢而言，雖然在「不保四體」和「四體不言而喻」二語脈中，四體可視為整個軀體的代稱，但此固無礙於「體」作為形軀整體中的部分之義。而由「四體」與「面」、「背」同舉，而和「心」相對，亦可見出「體」所強調的生理性特質。同樣的情形亦表現在「體膚」與「口體」二詞語中，曾元養曾子僅能顧及其生理需要，而未能體貼其情志願欲，故孟子言曾元之孝但為口體之養，與曾子對曾皙的養志之孝相去甚遠。至若「餓其體膚」之「體膚」，亦明顯地和「筋骨」一詞同指物質性軀體的部分，而與「心志」的精神指向有所區隔，一如「口體」與「志」、「四體」與「心」的相對情況。

小體、大體之判為孟子最重要的思想之一，小體為不思的耳目之官，大體為能思能行道德判斷之官，此乃孟子所明確宣示者，大體的精神性指向固無庸置疑。關於大體與小體間的關係，下文將會有進一步的說明。在此，我們至少可以確定：大體、小體之「體」皆意指形軀之區位與器官。

最後，我們看到在孟子「為肥甘不足於口與？輕煖不足於體與？抑為采色不足視於目與？聲音不足聽於耳與？」¹⁰的誘導式設問中，「體」與口、耳、目並舉，亦充分表現出「體」作為物質性軀體的指涉取向。¹¹

接下來，檢討其他未能完全確定之四例。

¹⁰ 《孟子·梁惠王上》，《四書集註》，頁 200-201。

¹¹ Nathan Sivin 已指出在中國早期的文獻中，「體」意指具體的、物質形式的身體或四肢，然只一語帶過，並未提出論證與詳細說明。「State, Cosmos, and body in the Last Three Centuries B.C.」, p.14。

首先，看到「夫志，氣之帥也；氣，體之充也」。〈知言養氣章〉為《孟子》極重要之章節，¹²而在孟子回答公孫丑的這一小段話語中，志、氣對舉，「志」顯然是精神意味較重的意志，「氣」則屬生理意義較強的血氣，與下文的浩然之氣、平旦之氣、夜氣等「氣」並不相侔。¹³因此，孟子方會在上述定義後，提點須「持其志無暴其氣」，並指出人的行為表現可有「志壹動氣」與「氣壹動志」二種不同的作用狀況。此處的「氣」，既為價值中立的生理性血氣，則作為血氣凝成充灌的「體」自亦以生理性之軀體為側重之義。¹⁴

其次，檢討「居移氣，養移體」。此條記載之原文為：

孟子自范之齊，望見齊王之子，喟然嘆曰：「居移氣，養移體。大哉居乎！夫非盡人之子與？」孟子曰：「王子宮室車馬衣服多與人同，而王子若彼者，其居使之然也，況天下之廣居者乎！魯君之宋，呼於垤澤之門。守者曰：『此非吾君也，何其聲之似吾君也！』此無他，居相似也。」

孟子極重視居、養對人的作用。居、養並涵二義：一為主體的道德自覺與修養涵育，「居仁由義」¹⁵、「居天下之廣居」¹⁶、「存心養性」¹⁷、「養心莫善於寡欲」¹⁸、「集義養氣」¹⁹等皆是此意義下的工夫論述。一為客觀環境對主體的影響與漸染，此種無言的形塑會使得處於相同客觀條件的人具有氣質與行為表現上的類似性。齊王之子雖亦人子，但因所處地位與隨之而來的各項居養條件之別，使其氣質習性與言行方式異於一般人子。相反的，魯君與宋君同為萬民之尊，相近的居養條件使二人有著極類似的辭氣與說話方式，甚至令宋的守門者感到疑惑。「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴」²⁰正是孟子對現實環境所具有的形塑與漸染力量之觀察與體悟。

由以上之分析可知，「居移氣，養移體」之「體」在生理性、物質性的形體之外，亦包涵了此形體的容止氣象。這是《孟子》16個「體」字中，與今日學者所習言的「身心交滲」之身體義最接近的一例。

接著再檢視「子夏、子游、子張，皆有聖人之一體，冉牛、閔子、顏淵，則具體而微」一語。首先必須說明的是，此語乃是公孫丑聞之於他處，而非孟子之言。不過即令如此，此處「一體」和「具體」的譬喻方式，與上文所述的「體」之意指與用法並無悖反。誠如前述，《孟子》中的「體」絕大多數乃指涉軀體的部位、器官與肢體，亦即為身體的部分或部分的身體。孔子

¹² 李明輝對〈知言養氣章〉之義理結構與意涵有精闢的闡發。見氏著：《〈孟子〉知言養氣的義理結構》，《孟子重探》（臺北：聯經出版事業公司，2001），頁1-40。

¹³ 楊儒賓指出此語脈下之「志」為精神性之志意，「氣」則為價值接近中立的體氣、血氣、營衛之氣。見氏著：《儒家身體觀》，頁155-156。

¹⁴ Deborah Sommer 在提及「氣，體之充」時表示：「體」有時會被概念化為容器，因其可被他物充滿，並因內容物而得到擴充。「Boundaries of the Ti Body」，p.315。

¹⁵ 《孟子·離婁上》，《四書集註》，頁290。

¹⁶ 《孟子·滕文公下》，《四書集註》，頁269。

¹⁷ 《孟子·盡心上》，《四書集註》，頁376。

¹⁸ 《孟子·盡心下》，《四書集註》，頁215。

¹⁹ 《孟子·公孫丑上》，《四書集註》，頁224。

²⁰ 《孟子·告子上》，《四書集註》，頁350。

為聖之時者，周全而無偏，子夏等人僅能得聖人之一美，猶如得整全身體之部分，故言子夏等人「皆有聖人之一體」。至若冉牛、閔子、顏淵等人，則非僅得偏側之美，而是能面面皆到；雖然如此，其境界與聖人仍相去甚遠，以其人皆未能如孔子之高深廣大，故曰「具體而微」，具者，全也，無偏分也。關於孔子門徒或有聖人之一體，或具體而微的說法，自可視為一種身體隱喻，此種隱喻性思維固常見於中國古代思想的論述中。²¹

綜上所述，除了「大體」之心、「居移氣，養移體」及「一體」、「具體」的身體隱喻用法之外，《孟子》書中之「體」義幾可確定：即軀體的部位或器官，而亦可延伸為整個生理性、物質性軀體的全稱，至於其中的精神意涵是極其微渺的。

至於《孟子》中之「身」義，則可以上述小體、大體一則引文加以說明。《孟子》一書中「身」字凡 59 見，或為名詞，或為動詞，但即使作為動詞之「身」字，亦是由名詞的「身」義延伸而出，關係極為密切。孟子於此段對話之始即指出人皆知愛身修身，且所愛養者皆為全幅之身，此即「人之於身也，兼所愛；兼所愛，則兼所養也。無尺寸之膚不愛焉，無尺寸之膚不養也」之義。然而話鋒一轉，孟子指出形軀有許多組成部分與面相，至少可粗分為耳目之小體與心之大體，人之善不善端取決於主體所愛養者為何。孟子言下之意，自是人人皆知愛養其身，但往往只是愛小失大。

對於小體、大體於存在與價值、自然生命與道德根源等哲學視域之殊異與意涵，乃學者所深悉者，此處更不須贅論。本文於此僅指出二點：

其一，孟子之「身」乃包含作為生理形軀的小體與能思之心的大體。誠如徐復觀先生所言，孟子將價值根源在生命中的具體部份交由「心」說明，²²「仁義理智根於心」²³即充分宣示道德之心之所在，即道德意志之所在，亦性之所在。另一方面，氣為體之充，又可經主體之修煉昇養而精純化為理性沛勃的浩然之氣；而「中心達於面目」，²⁴必顯為辭色，發於言行。

孟子之「身」既是並涵大體、小體，則是同時包括了能進行道德知感及判斷的理性根源，和以感官特質存在的生理形軀；亦即「身」兼具了精神與物質、事實與價值、理性與感性、內在與外顯、超越與具體等雙重向度。以《孟子》的語彙而言，「身」是心、性、志、氣、體、色的聚合與綜合存在，是「人」的全幅展現與說明。²⁵我們可以說，孟子之「身」乃「身位」（person），或可以楊儒賓先生所定義之「身體主體」（body subject）概言之。²⁶

²¹ 關於隱喻性思維及身體隱喻，請參看黃俊傑：《東西儒學史的新視野》，頁 370-404。

²² 徐復觀指出：「孔子未點明價值根源在生命中的具體部份，到孟子才點出是『心』，『仁義禮智根於心』。孟子這句話，是中國文化在長期摸索中的結論，這不是邏輯推理所推出的結論。」見氏著：〈心的文化〉，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1983），頁 245。

²³ 《孟子·盡心上》，《四書集註》，頁 382。

²⁴ 《孟子·滕文公上》，《四書集註》，頁 267。

²⁵ 安樂哲在論及中國古代哲學之身體觀時表示：「儘管『身』可能指的是人體的外在形象，也可以指人的物質屬性，但它更多的是指整體身心交關的人。」同時，安樂哲還注意到「身」與「人」發音上的繫連及二者各自的語義功能：「身」是與「自身」（self）有關的人；「人」則是有「他者」（other）涵義的人。前揭書，頁 479-480。事實上，安樂哲在翻譯《道德經》中的「身」字時，一律譯為「person」。另外，廖名春亦提出相同的見解：「身、人可通用，但人為他人，身為自身。」見氏著：〈「仁」字探源〉，《中國學術》，第 8 輯，頁 137-138。

²⁶ 楊儒賓指出：孟子理解的身體是心氣交錯感應的有機體。楊氏並將意識的身體、形軀的身體、自然氣化的身體與

其二，孟子指出體有小大，有貴賤。就存在的具體性而言，心官小而形軀大，然孟子卻以心為大體、形軀為小體，更以富涵價值意味之「貴賤」形容之，則孟子對心與生理形軀之價值判斷固極昭昭矣。雖然孟子明確地對心與感官做出價值分判，並指出君子的修養方向應以小體從大體，但這應然的期望並不意謂能成為實然的現象，亦即在現實中，大體未必能主小體，小體也不定然役於大體。事實上，小體與大體的發用並無主從的必然性，二者是可互相凌主其上的；因此，孟子方會有「無以小害大，無以賤害貴」、「先立乎其大，則小者不能奪也」的提點。「小者不能奪」則意謂著有小奪大、賤凌貴之可能；君子立乎其大、持志、求放心等修養工夫正因此說，此固與「志壹則動氣」、「氣壹則動志」的觀察與思考模式相一致。

對於大主小、貴主賤在理想與現實間的差距，學者或因大體對小體具有價值上的優先性而有所混淆，且此混淆常來自與《五行》文字之比較。〈說 22〉：

「耳目鼻口手足六者，心之役也」。耳目也者，悅聲色者也；鼻口者，悅臭味者也；手足者，悅佚愉者也；心也者，悅仁義者也。此數體者皆有悅也；而六者為心役，何也？曰：心貴也。有天下之美聲色置此，不義，則不聽弗視也。有天下之美臭味置此，不義，則弗求弗食也。居而不問尊長者，不義，則弗為之矣。何也？曰：幾不勝，小不勝大，賤不勝貴也哉！故曰心役也。耳目鼻口手足六者，人體之小者也；心，人體之大者也，故曰君也。²⁷

在形式上，《孟子》「小體、大體」一章與《五行》「說 22」之詞語定義和論述脈絡固極相似；但細察二段文字，可發現二者雖皆強調心在價值上的絕對優位性，但《五行》顯然比《孟子》要樂觀許多，至少我們並未在此段文字中看到孟子對於小可奪大、賤可害貴等可能狀況的危懼感。因此，若只就此段文字而主張《五行》之心與體乃是使役者與被役者的關係猶可，如因《五行》之語而「輔證」孟子亦認為心在現實作用上對體必具主導性與優先性，恐怕是不符合《孟子》原旨的論斷。²⁸

就存在論意義而言，心與耳目口鼻、四肢百骸等同為身之一體，孟子以「大體」稱心，蓋在突顯心本為人身之所具的存在事實，並由此闡明價值根源之內在與道德主體之所存。因此，在孟子的思想中，身、心並非相對的概念，小體、大體，或說心（志）與體方為相對的概念。亦即於此理解基礎上，孟子才會將「養口體」與「養志」對舉而論。如果說孟子對於理性／感

社會的身體四義相互參差，賦予「身體」一更高級的共名。建立於此理解的基礎上，楊氏以「身體主體」的概念綜攝意識主體、形氣主體、自然主體與文化主體等義。《儒家身體觀》，頁 8-9。

²⁷ 龐樸：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980），頁 60-61。

²⁸ 陳來表示：《五行》經文中的「耳目鼻口手足六者和心的關係是使役者與被使役者的關係，……其論體之小不勝大，賤不勝貴，論體之小者和體之大者，與孟子體有貴賤、有大小及大體小體之說完全相同。」見氏著：〈帛書《五行》篇說部思想研究〉，收於杜維明編：《思想·文獻·歷史——思孟學派新探》（北京：北京大學出版社，2008），頁 69-70。由於陳來主張《五行》之經、說分別為子思、孟子所作，故對二文本之思想採取一致性之解釋。又，黃俊傑在論及《孟子》大、小體之觀點時，亦取《五行》說 22 為參照，認為「在孟子系統中，「心」（大體）對「身」（小體）具有支配作用。」此外，黃氏在文中對島森哲男「孟子僅強調『心』對『身』之優先性，而未肯定『心』對『身』之支配地位」的主張表示質疑；然筆者以為島森哲男之見方符合孟子之旨。見氏著：《孟學思想史論·卷一》（臺北：東大圖書公司，1991），頁 80。

性、精神／物質、道德生命／自然生命等相對概念進行過深刻的體悟及思考，那麼絕非表現在身／心範疇中，而是呈顯於心／體的對立論述裡。

而如前文所言，孟子之「身」乃是心、性、志、氣、體、色等概念的聚合與綜攝，為「人」的全幅展現與說明；因此，「身」在某些特殊語境下，可作為個體之「人」或「己」的同義代詞。²⁹同時，因為個體在心、志、氣、體等方面的綜合差異而必展現出相別如面的不同身貌，身遂因此而擁有道德意涵，是以「修身」、「潔身」、「守身」、「失身」³⁰之詞語在語言使用與概念形成等方面才得以可能。

「身」雖為人的全幅說明，而包具了心、性、志、體、氣、色，但對孟子而言，「心」方是「身」最具價值意義的存在。養身、愛身、修身的正確標的固在常人所忽略之心。「人之於身也，兼所愛也。兼所愛，則兼所養也」之引文已說明了心才是人所應養愛者，類似的論述與譬喻不斷出現於《孟子》一書中：

孟子曰：拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以養之者；至於身，而不知所以養之者，豈愛身不若桐梓哉？弗思甚也。（〈告子上〉）

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。（〈告子上〉）

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

在這些敘述中，我們可以看到孟子極力強調「心」本為「身」之所涵的存在事實，並反覆申明「心」乃「身」之價值結穴處，也看到孟子對時人但知愛身、養身，卻愛非所愛、養非所養的喟息。

孟子將「身」視為「人」的全幅說明，此思想固其來有自。郭靜云教授曾由古文字學研究的角度指出：「身」與「人」讀音相同，字義則部分重疊，字形復關係密切，因此在古文字中常見「身」、「人」部首互替的例子。³¹而以「身」包「心」來統言人之全貌，亦見於《孟子》之外的典籍，如《論語》中即曾載曾子每日必「三省吾身」，孔子亦曾說：「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」³²由文義及孔、曾之思想觀之，此二例之「身」必兼具「心」而為全人之統稱。

雖然如此，「身」對「心」之包具是否為歷史悠久的思想傳統，或說「身」同時包涵了「體」的生理形軀義與「心」的精神生命義是否在孟子時代已成為普遍的認知基礎和思想背景，恐怕

²⁹ 《孟子》以「身」為「人」、「己」的同義代詞之例，如「言非理義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。」〈離婁上〉，《四書集註》，頁290。「君所以輕身以先於匹夫者，以為賢乎！」〈梁惠王下〉，《四書集註》，頁220。

³⁰ 孟子之「身」為「人」之綜攝說明，故亦具道德意涵，以是多有「修身」之語。如「君子之守，修其身而天下平。」〈盡心下〉，《四書集註》，頁402。其他類似用例，如：「聖人之行不同也，或遠或近，或去或不去，歸潔其身而已矣。」〈萬章上〉，《四書集註》，頁326。又：「守？孰為大？守身為大。不失其身而能事其親者，吾聞之矣；失其身而能事其親者，吾未之聞也。」〈離婁上〉，《四書集註》，頁295。

³¹ 郭靜云，〈試論先秦儒家「息」概念之來源與本意〉，頁9。

³² 《論語·子路》，《四書集註》，頁136。

是可以再深入考察的問題。王中江先生曾表示，「身」本義為軀體、形體、身體。春秋戰國的「身」主要在二意義上被使用：一是把身心統一起來「自身」、「自己」，如修身；一是指與心靈相對的形體與身體。³³

由王氏的研究結論可知，將「心」納入「身」的範疇，至少在春秋戰國時代尚不是普遍的認知結論，其時仍有將「身」與「心靈」相對看待的思維狀況。另外，出土文獻中的「仁」作「息」，不論「息」的造字原指與延伸義若何，³⁴我們皆可由其字形判斷「身」、「心」二概念曾被相對地思考過，且彼此間可相互化約的程度應不高。

以上述論述為基礎，我們可以推論《孟子》一書中的「身」、「體」概念之異或非歷史演變下的必然產物，而是孟子自覺的區辨。孟子將「體」鎖義於生理性的形軀範域而與「心」成為相對概念，並刻意張大「身」的涵具，使「身」擁有精神／物質、理性／感性、具體／超越、普遍／差殊等向度；身如是，則人自如是；心在身中，則性亦在身中，人之得為道德主體自不待言。

孟子區分身、體之異指，乃是對心、身之蘊的同時拈提。孟子對「心」原即「身」之所有的強調，以及對心之道德內容與價值意義的闡揚，其意義不僅在朗明性體的真實與純善，亦是對「人」之本質與涵蘊的再詮發。

三、身與命：主體的具體性與限制性

在上一節中，我們看到《孟子》之「身」因兼攝心、體而顯示出許多「兩極相關」³⁵的雙重向度。作為「人」的全幅說明，「身」同時具備了人皆有之的四端之心與各異如面的體氣差殊，使得「身」並涵普遍性與差異性的意義。正是在差異性的意義上，「身」可以在某些語境中作為「己」或「個人」的代詞，如前引「吾身不能居仁由義」、「君所為輕身以先於匹夫者」，以及「士庶人曰：何以利吾身」³⁶等例。

³³ 王中江：〈「身心合一」之仁〉，收於林維杰、邱黃海編：《理解、詮釋與儒家傳統：中國觀點》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010），頁102-104。

³⁴ 關於「息」字之研究，可參看廖名春、王中江、郭靜云等前揭文。另可參劉翔：《中國傳統價值觀詮釋學》（上海：上海三聯書店，1996）；白奚：〈「仁」字古文考辨〉，《中國哲學史》，第3期（2000年8月）；龐樸：〈「仁」字臆斷——從出土文獻看仁字古文和仁愛思想〉，《尋根》，第1期，（2001年2月）；梁濤：〈郭店竹簡「息」字與孔子仁學〉，《哲學研究》，第5期（2005年5月）。

³⁵ 「兩極相關」(polarism)的概念見於安樂哲著，彭國翔編譯：《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒家與道家》，頁470-476。安樂哲解釋「兩極相關論」之思維模態：「所謂『兩極相關論』，我是指一種『共生性』(symbiosis)，即兩個有機過程的統一性。這種共生性要求雙方彼此互為必要條件，以維繫雙方的存在。在這種範式中，每一種存在都是自生(auto-generation)和自決(self-determinate)的。……對事物關係的兩極相關性理解(a polar explanation)把世界看成是一個有機的整體，世界處於『過程』(process)之中，它具有內在關聯性、依賴性、開放性、相互性、非確定性、互補性、聯繫性、共存性等特點。」引文見頁471-472。

³⁶ 《孟子·梁惠王上》，《四書集註》，頁189。

除了「普遍性／差異性」的雙重意義外，「身」亦因兼具精神性與物質性的面相而特能彰顯人的存在事實，而與表示存在於時空中的「生命」有著相同的指謂。「殃必及身」³⁷以及 11 見於《孟子》中的「終身」等用例即肇由於此。³⁸

除了表示存在的「生命」義之外，「身」亦因兼具精神與物質的雙重內容，而得與歷史、現實進行對話和互動，相互融滲，彼此形塑。在這一層面上，「身」不僅表現出「群體／個體」的兩極交關意涵，也為身與社會的連繫提供了說明基礎。「天下之本在國，國之本在家，家之本在身」³⁹即建立於身對家國天下在精神與現實的雙重滲透與反饋。此種身與家國天下的緊密繫連，在對執政者進行描述時，表現得更為明顯。「及紂之身，天下又大亂」⁴⁰，「梁惠王曰：『……及寡人之身，東敗於齊，長子死焉』」⁴¹，滕文公欲為父守三年之喪，百官諫曰：「吾宗國魯先君莫之行，吾先君亦莫之行也。至於子之身而反之，不可」，⁴²「暴其民甚，則身弑國亡；不甚，則身危國削，名之曰幽、厲」⁴³；身的廣延與時空維度，於此被清楚的勾勒。

身的時空維度充分說明其具體性，而具體性常與「限制」的概念相伴生。身的具體性使其必然要居處於某一歷史語境之中，且自覺或不自覺地接受此總體語境對自身的影響、浸滲與模塑；此種浸滲與模塑自是一「原罪」式的限制。由體氣而來的智愚美醜、靜躁剛柔等個體條件與特質，在主體未能致曲自得之前，固為主體伸展時的限制；具體存在於時空中的自然生命必有終止之時，復為死生之限制；因形體感官而有種種自然欲望，且因此自然欲望而必向現實世界有所求索更是一內外夾擊的限制。此外，當身與現象界相遭逢，必會產生事件或狀態，不論這些事件及狀態是否如主體所願，皆是主、客交遇後所共成的歷史軌痕，且同時展示著主、客雙方的自由與約限。

因此，雖然「身」因具「心」而擁有超越向度，但此超越向度的確常為身的具體性所帶來的種種制限而淹沒、隱蔽。事實上，身對主體所造成的各種制限恐怕比其自由能力更為可感；尤其對敏於觀照省察的哲人而言，因身而生的諸多約制，亦常是對「人」進行深刻凝視後所看到的重要圖像。老子「吾所以有大患者，為吾有身」⁴⁴之嘆，絕非只來自對形軀、身體、我執等主體本身限制的理解，而亦源於覺察到身與經驗界交逢、碰撞後必會引生諸多事件與情境，而人常膠泥於這些事件與狀態中，使氣用智，造成生命的陷落與淪滯。因此，在《老子》這段

³⁷ 《孟子·盡心下》，《四書集註》，頁 400。

³⁸ 郭靜云由歷史語言學的角度指出：「身」原指肚腹，後來「腹」（母腹）與「生命」之概念相連結，「身」遂具有「生命」義，且涉及此身所從出，從此身所出的生命歷程。〈試論先秦儒家「愆」概念之來源與本意〉，頁 10-12。然而，即使「身」具「生命」義已自古有之，但在不同哲人的思想體系中，概念的意義內容、概念與概念的連結仍可表現為不同的形式與樣貌，而展示出哲人獨到的哲學觀察與思維特質。

³⁹ 《孟子·離婁上》，《四書集註》，頁 287。

⁴⁰ 《孟子·滕文公下》，《四書集註》，頁 279。

⁴¹ 《孟子·梁惠王上》，《四書集註》，頁 194。

⁴² 《孟子·滕文公上》，《四書集註》，頁 254。

⁴³ 《孟子·離婁上》，《四書集註》，頁 285-286。

⁴⁴ 《老子》十三章：「寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵，為下得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患！故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。」

話語中，現實界中的「寵辱」乃是身之所以為患的重要緣由及立論視角。

在《孟子》一書中，「身」所帶來的種種約限，幾乎皆可由「命」解釋之，或說「身」對主體所造成的限制固與「命」的概念緊緊相連。〈盡心下〉曰：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。⁴⁵

求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。⁴⁶

耳目口體所象徵的自然生命與仁義之心所指涉的道德生命，實皆「生之謂性」的內容。但因告子對「生之謂性」中的道德生命向度不能覺察，故使其「生之謂性」的實指有所缺漏，萎縮了此定義的意義內容及深度，亦使此說受到孟子的質疑與挑戰。然究其實，對於人生而必有的自然生命之向度，孟子固從未掩耳盜鈴地否認其實在。明道不反對「生之謂性」之語，並不意謂他贊同告子之論闡與解釋，而是體察到「生之謂性」命題中原應具有的全覆性說明與縱深。

「命」同時具涵了莊嚴的「天命」義與無可如何的「命限」義。⁴⁷而不論是作為價值標準、⁴⁸於穆不已的莊嚴天命⁴⁹，或作為「由氣化邊之限制（感性之限制、氣質之限制、遭遇之限制）而顯者」⁵⁰的命限之命，皆誠如唐君毅先生所言：「中國哲學之言命，則所以言天之人際與天人相與之事，以見天人之關係者。……故外不只在天，內不只在人，而在二者感應施受之交。」⁵¹由於命同時展現出天人之交的超越面與現實面，故其存在已自寓涵著外在條件對主體的給予和約制；此種給予和約制同時反映出主體在領受時無可迴避的被動與被決定色彩。故徐復觀先生指出：「在人力所不能達到的一種極限，界限之外，即是在人力所不能及之處，確又有一種對人發生重大影響的力量，這便是命。」⁵²

正是立基於此一理解視域，孟子對生而所有的自然生命與道德生命進行了不同範疇的歸劃分判。耳目口鼻等感官及隨之而來的欲望，皆是由「身」的具體性而產生的必然限制。對成德的君子、聖人而言，此自然生命自不致影響道德生命的開拓與完成，且恰是道德主體的實現與伸展之所以可能的現實根據。在感性生命中體察並提煉出涵蘊於其間的道德本質與價值意義，

⁴⁵ 《孟子·盡心下》，《四書集註》，頁 398。

⁴⁶ 同前註，頁 376。

⁴⁷ 對於中國古代之天命思想與孟子命觀之研究，可參看勞思光：《中國哲學史》，頁 25-29；唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁 520-559；牟宗三：《圓善論》，頁 131-156；戴璉璋：〈儒家天命觀及其涉及的問題〉，收於鍾彩鈞編：《傳承與創新》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000），頁 455-490。

⁴⁸ 勞思光表示：「說『天命』時，首先必涉及——『人格天』之意志；然後，由於『天』之意志在原始社會中本視作一權威標準，於是進而將『天命』作為一價值標準看；換言之，即是以順『天命』為合乎『正義』。」《中國哲學史》，頁 25。

⁴⁹ 唐君毅指出中國古代天命觀有三義：天命之周遍義、天命與人德之互相回應義、天命之不已義。氏著，《中國哲學原論：導論篇》，頁 527。

⁵⁰ 牟宗三：《圓善論》，頁 154。

⁵¹ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁 520。

⁵² 徐復觀：〈釋論語的仁——孔學新論〉，《中國思想史續編》，頁 384。

雖可在深邃的哲學思考與生命觀視中達致，⁵³然而在孟子所處的時代中，時人對仁義之心多不能覺察，且無可諱言，小凌大、賤奪貴的情形因為經驗界中更常見的事實；因此，揭示存在於感性生命中的價值深蘊與倫理向度，既非孟子當時所面對的問題意識，亦非孟子所肩負的哲學任務。

袁保新先生嘗指出，孔子歿後，人性論漸成為先秦諸子關懷的共同課題。⁵⁴然而，其時儘管百家爭鳴，但時人多僅能由最易知感的自然生命來把握性，「性無善無惡」、「有善有不惡」、「可以為善，可以為不善」等說法均是建立在對感性生命的觀察及把捉之上。然不論如何，感性生命及由此而生的種種表現與欲望均是吾人生而具有的存在事實，孟子既不能否定此事實，故僅能透過價值意義的區判，透過對自然生命和道德主體範疇歸屬的界義，將自然與自主、限制與自由等相對概念進行辨析與說明。⁵⁵

口、目、耳、鼻等感性存在與欲望，固然是「生之謂性」的內容（「性也」），但因其乃得之有命，求無益於得，於其中無以見道德主體的朗呈與奮作，故孟子將其納入被動意味較強的命範疇（「有命焉，君子不謂性也」）。此舉不只是君子對存在與價值的分判，也是君子拒絕以感性生命的自然限制作為卸責的藉口，此中蓋朗現著君子對價值完成與道德責任的完全承擔。

同樣的，仁義之心既天所予我者，則就「領受」義而言，固不可說非天人相與之「命」；亦即仁義之心的具存固有命數之不得避易者，而可說是另一種「莫之致而至者」之命（「命也」）。雖然如此，相較於對自然欲望的感知，人們對仁義禮智之心的體察與認取乃需要高度的自覺，更需念念不斷的實踐始得成就。正是這份艱辛的自覺、體察與永無止息的實踐歷程，揭示了主體的尊嚴與價值，亦為人禽之辨作出最好的說明；更何況仁義禮智的實現乃求則得之、求有益於得的完全自主與自足。縱父不慈如瞽叟，固不影響子之能為孝如大舜；縱君不義，亦不減損臣之得盡忠；只不過為孝與盡忠的表現方式或因時境而有所不同，然絕不會因此而造成道德內容的欠餒與萎縮。是故，孟子雖不否認仁義禮智之在我亦有「命」義，但仍自覺地將其劃出命範疇之外，完成對「性」的莊嚴許諾與昭示。

如前所述，身的限制性固不只表現在因軀體而生的感性生命中，亦具顯於身與外界相遭逢的種種際遇裡。此種因主客交遇而生的種種約限，似乎也只能交給「命」來回答。〈萬章上〉：

⁵³ 對於自然生命的價值意涵與道德向度之肯定，在宋明理學的發展中逐步透顯。其表現方式之一，即在於將氣質之性一於天地之性，並給予人欲的位階以合理的肯認；如王船山即嘗言：「甘食悅色，天地之化機。」《思問錄》，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1998），第12冊，頁405，又言：「天理原不捨人欲而別為體」，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁413；「終不離欲而別有理也。」《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁911。

⁵⁴ 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992），頁40-43。

⁵⁵ 李明輝曾依康德之思想對孟子「求則得之」一段話作出解釋，指出「求則得之，舍之失之」為「自由底界域」，「求之有道，得之有命」為「自然底界域」，並表示「康德透過『現象』與『物自身』之區分來化解這項背反，即是將自然劃歸現象，而將自由劃歸物自身，使兩者之間不致構成矛盾。因此，當我們分別透過現象與物自身底觀點來看人的時候，便可以區分人底雙重身分，即作為物自身而屬於智思世界的道德主體和作為現象而屬於感性世界的自然生命。」李明輝在這段論述中雖未引及孟子性、命分立之論，但觀其文義，當是連結著孟子性、命分立的思想對孟子學所作的綜合闡釋。見氏著：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994），頁98。

昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩。三年之喪畢，禹避舜子之於陽城，天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩。三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰，朝覲訟獄者，不之益而之啟，曰：『吾君之子也』，不謳歌益而謳歌啟，曰：『吾君之子也』。丹朱之不肖，舜之子亦不肖；舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。啟賢，能敬承繼禹之道。益之相禹也，歷年少，施澤於民未久，舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。匹夫而有天下者，德必若舜、禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下。天之所廢，必若桀紂者，故益、伊尹、周公不有天下。⁵⁶

孟子回答萬章的這一大段話非常有意思，充分顯示出孟子對於個人在現實中的不同際遇之理解，既回答了萬章對「禹之德是否不如堯、舜」之惑，也為「有德者何以不能有天下」的福德不一現象作出了解釋。

堯、舜、禹同德且同行也，堯薦舜於天於民，舜亦薦禹、禹亦薦益，皆無一毫私意於其子。然舜相堯、禹相舜之時日久，得民深，堯、舜之子復不肖；故堯、舜薨，舜、禹雖各避堯、舜之子於他處，天下之民仍不從先君之子而從舜、禹，舜、禹以故而有天下。由於益最後未有天下，我們無從知悉益最後會否如堯、舜、禹般地薦賢讓國，但至少在啟為天子之前，益的作為並未與舜、禹有所違異。

禹會薦益於天，令益輔相七載，我們有充分理由相信益之德行至少具有一定的高度。事實上，禹薨之後，益也依前聖之所為而避啟於箕山之陰，但因益施澤於民未久，且啟賢，兆民遂歸啟而不歸益。

三聖皆薦賢讓國，然堯、舜遂願而禹子繼統，這該如何解釋呢？對此，我們自可以回答：此乃因堯、舜之子不肖而禹子賢，且禹相舜久，而益施澤於民未久，是以造成不同的歷史發展。然而，當我們進一步追問：為何堯、舜、禹同為古之聖王，堯、舜卻有不肖之子，獨禹有賢後代時，此答案顯然已不是邏輯理性所能回答了。然而，正是這個非邏輯非理性的原因極大程度地決定了舜、禹、啟、益之身在現實的存在位置及展現方式，甚至形成了歷史。當主體與現象界相遭逢，常會產生許多人力所不能及且無法解釋的境遇，這些境遇或許不能減損主體的價值，但的確對主體的現實生命與發展結果造成影響，福德一致的因果性於此是無法被證明的。對於這些違背福德相因之情感願望的境遇，對於這些無由說明的遭際，對於這些無法與主體的努力與品德相符應的發展結果，孟子只能將它們交給「命」來回答。孔子與三聖王同德，舜、禹、孔子同為布衣，然舜、禹有天下而孔子不有，蓋因無天子薦孔子；伊尹、益、周公即使功高德備，然因其君未若桀、紂，亦不能有天下。舜、禹得薦於天子而孔子不得薦，是命；伊尹、益、周公無桀、紂之君，亦是命。

⁵⁶ 《孟子·萬章上》，頁 323。

〈梁惠王下〉記載魯平公欲見孟子，為嬖人臧倉所阻。其後，樂正子告孟子以臧倉阻平公事，孟子的回答是：

行或使之，止或尼之，行止非人所能也。吾之不遇魯侯，天也。臧氏之子焉能使予不遇哉！⁵⁷

此處之「天」與前段引文中的「天」皆與「命」同義。就常人的眼光視之，孟子之不得遇於魯君，蓋因臧倉之故，然孟子顯然不作如是觀。就此段文字「非人所能也，吾之不遇魯侯，天也」與上段引文中的「皆天也，非人之所能為也」比並而觀，孟子對「命」的涵覆疆域與施力範圍顯然是經過深刻思考的。

得父如瞽叟、有弟如象，以及窮達否泰等遭際乃決定於非人力所能測度與解釋之命與天。臧倉雖為嬖人，但為何魯平公欲見孟子當天必會見到臧倉，為何臧倉會問魯君何往，為何魯君又會輕納其言，這顯然不是「臧倉」這個理由所能決定與解釋的。

當孟子以「莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也」為「非人之所能為」的境遇進行總結時，即表示孟子承認在天地間確存在一股人力所不可及的力量，這股力量在人力之上，能影響人的存在展現，能塑造某些無可如何的結果。至於這股力量是如何產生，又依照何種律則施展其影響，蓋同樣為人力所不能回答；事實上，孟子也不想對此問題進行探索與解答。

孟子在正視並接納「命」的存在之後，所關切的問題是：既然「命」為無可閃躲的存在事實，且已然對主體的實現與伸展造成限制，那麼我們該如何面對此一存在事實？如何在必然的限制中力保主體的自我完成？在「身」與「命」的雙重限制下，自由如何可能？在無力回天的命限與命數之前，人的價值與尊嚴又當如何挺立？以上這些問題，孟子以其清朗的智慧為我們提出了解答。

四、修身立命：限制的超越與主體的自由

「命」為天人相與、主客遭逢之際所產生的生命現象和現實際遇之總結。孟子雖承認命的存在事實及其對人所造成的約限力量，卻仍秉其對道德主體性的堅強信仰，對命的疆界進行嚴格的判劃。當萬章問孟子，孔子是否曾事狎臣癰疽及瘠環時，孟子答曰：

彌子謂子路曰：「孔子主我，衛卿可得也。」子路以告。孔子曰：「有命」。

孔子進以禮，退以義，得之不得曰「有命」；而主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也。⁵⁸

「命」作為命限與命運之義由來已久，⁵⁹命運與命限的重要特質之一，即在於其結果之不確定性或無可確定性。對彌子「孔子主我，衛卿可得」的宣示，孔子只簡單的以「有命」加以拒絕。

⁵⁷ 《孟子·梁惠王下》，《四書集註》，頁220-221。

⁵⁸ 《孟子·萬章上》，《四書集註》，頁326-327。

⁵⁹ 命運義之命已見於《詩經》，如〈召南·小星〉「肅肅宵征，夙夜在公，實命不同」。參見勞思光：《中國哲學史》，頁26。

孔子於此言「有命」，顯然並不是針對衛卿是否可得而發，因為就彌子的保證看來，事彌子而得衛卿在實現上應具有相當的確定性，故單就此事件的發展而言，似乎還不必交給無可如何的「命」來回答；然而，孔子卻恰以「有命」答之。孔子此一饒富興味的回應同時表現出主體在「命」面前的被動性與能動性。逢遇明君、澤被於民自非求而得之之事，對此人力不能贊一詞之際遇，固只能被動地領受，委之於命，故孔子曰「有命」；然而，當孔子面對彌子之邀，卻又以遇合有命的偶然性為理由，主動地決定了自身必然的發展方向。

對孟子而言，孔子之所以能將一己之窮達否泰、遭際遇合委之於命，以「有命」安置之，乃是建立在「進以禮，退以義」的先決條件上。只有在進退以禮義的是非抉擇與倫理實踐後，人的窮達否泰方能交給「命」來說明與負責，此亦「求之有道，得之有命」之蘊。換言之，在孟子的理解與定義中，「命」雖有其不可解釋與不能致力處，亦對人有約限的力量，但這些意義內容與範圍都只能存在於「求之有道」之後，「命」的疆界不當被無限地拓延。⁶⁰缺乏價值理性的思考和運作，缺乏道德意志的判斷與踐履，則主體所得的遭遇亦缺乏委付於「命」的資格。亦即因此，孟子方明白指出，若孔子「主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也」。無義則無命之可言、可說，亦無命之可付、可託；「義」是主體得以發出「莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也」之嘆的必要前提。

在此，我們看到孟子對「命」的嚴格界義與深刻思考。孟子在承認命限與命數之實在的同時，並未因此而抹煞主體的獨立性與自主性，且更因此而要求主體對命運發展方向的自覺與負責。為更清楚地闡發這一迥異於古代命限思想的道德涵蘊，孟子更以「正命」宣示主體對其命運所應負責的畛界：

莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。⁶¹

人因「身」而擁有種種特質與條件，並因身的活動而在現實中產生諸多事件與境遇。不只這些特質、條件、事件與境遇都具備了「莫之為而為，莫之致而至」的偶然特質而可納入命的範疇，即仁義禮智之我有，亦莫非天所予我也，故孟子也承認「我固有之也」的仁義禮智乃「命也，有性焉」。由此角度而言，人的一切的確「莫非命也」。

然而，正如孟子以分立性、命的方式突顯出君子的道德省覺與價值意識；在此，孟子亦在承認「莫非命也」之後，隨即提出「正命」的概念，並進一步以「正命」之命為吾人唯一可委付及領受之命。

⁶⁰ 張岱年表示：「從儒家的見地來講，無人事則亦無天命可言。因為命是人力所無可奈何者；今如用力不盡，焉知其必為人力所無可奈何？焉知其非人力所可及而因致力未到所以未成？所以必盡人事以而後可以言天命。命不可先知，必盡人力後，方能知命為如何。萬種設法，仍無效果時，然後方能斷定為命不容許。」氏著：《中國哲學大綱》（臺北：藍燈文化事業有限公司，1992），頁452。

⁶¹ 《孟子·盡心上》，《四書集註》，頁376。

「盡其道」即義也，亦即「進以禮，退以義」的道德判斷與倫理踐履；「正命」即是主體經過道德判斷與倫理踐履後所產生的一切遭際。這些遭際之或吉或凶，或遇或不遇，皆為進退以義所得的結果，故為命之正而稱之為「正命」。「正」非關否泰，無干窮達，而為價值上的義理之正；因價值為正，故由此價值而來的一切窮達否泰遂因其莫非義之所在，而莫非正。

孔子可主彌子而不願，孟子拒齊王萬鍾之祿，⁶²都是主體進退以義下的自主選擇，也是主體對未來命運的決定。當孔、孟拒絕彌子、齊王後，即表示他們須再步上漂流之旅，接受各種可能的際遇。對孟子而言，只有這些際遇可稱為命，「非正命」之命實在不能涉於「命」的意義範圍。亦即因此，孟子嘗言：

夫人必自侮，然後人侮之；家必自疑，而後人毀之；國必自伐，而後人伐之。〈太甲〉曰：「天作孽，猶可違；自作孽，不可活」，此之謂也。⁶³

自侮、自疑、自伐與犯罪桎梏⁶⁴皆是違仁悖義之行，由此而得的各項結果不只是「非正命」，根本就不能稱之為「命」，更不可託之於天，但為主體自作孽的必然之禍。因此，「知命者不立乎巖牆之下」，君子雖能坦然面對行禮守義後的禍福吉凶，但這並不表示君子對吉凶禍福即應無所措意。事實上，正因君子充分了解「命」的合理疆界，故對自身所應擔承的責任範圍亦格外了然：不立乎巖牆之下，危邦不入，亂邦不居，皆是主體對自身的負責，亦是對命運的負責；在不違仁義的前提下，趨吉避凶、追求幸福原即君子本分。將一切死生安危交給上天，不只是卸責，亦是無知，同時也是對孝道的違背。⁶⁵

即因「正命」包具了對是非的判斷選擇與對吉凶的合理趨避，是以此概念本身固已揭示了主體的自由與對限制的衝決。雖然得與不得的命數仍是人力所不能及與不可解者，但以正命為順受方向之君子固未嘗對命運束手就縛。命固可予人以約限，但君子在正命之時，已先給命運發展方向以約限，亦即令命運只能在我所允許的向度上施展其力量。而因命運的發展方向乃由我擇定，復因我對命數莫可致而至的特質之了然，故一切窮達否泰之可能固已為我所知，亦為我坦然安舒地領受，此之謂「順受」。

「順受其正」表現為孔子答以「有命」的安然淡定，表現為孟子去齊「何為不豫」⁶⁶的慊足自得；因此結果乃清明本心運作後的自覺選擇，亦為君子勇於承擔與樂於負責者，故不怨天，不尤人。「順受其正」是對「義領域之是非問題」與「命領域之成敗問題」的同時回答。⁶⁷而

⁶² 事見《孟子·公孫丑下》，《四書集註》，頁247-248。

⁶³ 《孟子·離婁上》，《四書集註》，頁289。

⁶⁴ 此處之「桎梏而死」之解，取朱熹《集註》所說。牟宗三對「桎梏而死」給予更寬闊的解釋：「凡亂來以戕賊自己之性命皆是桎梏以死」，氏著：《圓善論》，頁146；唐君毅則由另一角度詮解文本之義：「未盡道而立於巖牆之下，桎梏其心性以死，則命非正命。」氏著：《中國哲學原論·導論篇》，頁544。

⁶⁵ 《孝經·開宗明義章第一》：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」

⁶⁶ 《孟子·公孫丑下》，《四書集註》，頁251。

⁶⁷ 勞思光先生指出：「『自覺主宰』之領域是『義』之領域，在此領域中只有是非問題；『客觀限制』之領域是『命』之領域，在此領域則有成敗問題。」勞氏並主張：中國古代思想中將「天命」與「正義」二概念相重合，直到孔子方對此二概念加以區劃，令義命分立。引文則見氏著：《新編中國哲學史（一）》，（臺北：三民書局，1997），頁138。唐君毅先生則由「義之所在，即命之所在」的角度而申言儒家「即義見命」的立場。見氏著：《中國哲學

在「順受其正」之外，孟子更提出「立命」之說為人與命的共處方式作出總結，也為主體如何在客觀限制中獲得自由提出解答：

夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。

堯、舜性之也，湯、武反之也。動容周旋中禮者，盛德之至也。哭死而哀，非為生者也；經德不回，非以干祿也；言語必信，非以正行也。君子行法以俟命而已矣。⁶⁸

面對命遇的偶然性與限制性，孟子提出「修身」、「行法」以自處。對許多人來說，身心修養似乎意謂著對身心的約制，但在孟子看來，修養工夫之極致恰是在張大身的涵蘊，具顯身的潛質，恢復身的自性，使身得到拓展與自由。孟子曾表示：「言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也」，⁶⁹足見孟子以居仁由義為吾身之應然與本然的思想立場。

孟子不因加齊之卿相而動其心，不動心即是無待於外的自由。「動容周旋中禮」之從容中道，乃禮來就身，非身去就禮；此時心體和諧，身心一如，無一毫勉強，更無一方受委屈，此亦是自由。而在主體與現實界相遭逢的過程中，或會產生挫逆與困頓；面對這些挫逆與困頓的態度與方式，更朗現著對限制的超越與主體的自由：

故天將大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，曾益其所不能。⁷⁰

就幸福義而言，窮乏挫逆、災厄困頓皆是命遇的負面展現形式，它們對主體所造成的最大影響，常表現為主體對天道運行與因果報償的不能理解，以及由此而生的深沈無力感。這份深沈的無力感最後常演變為主體意志的頹唐與對價值、努力等信仰的棄守，終至淹沒於客觀境遇的限制中。

對於這些無可奈何的挫逆，孟子的面對方式是為它們建立意義，賦予這些挫逆以積極、正面的價值，在窮乏困厄中鍛鍊心志與形體，拒絕對命運的負面形式俯首稱臣。而就在「動心忍性，曾益其所不能」的自覺長養中，隨機的、偶然的，甚或荒謬的際遇化為一身心修煉的意義過程，災劫困頓成為厚實道德生命、堅篤道德意志的資糧，與其他的修養工夫共同凝結出人格境界的開闊與深邃。事實上，「動心忍性，曾益其所不能」或為孟子身心修煉的最重要工夫之一，而長期地為論者所忽略。

建立意義是主體自由的展現，由被決定者成為決定者，孟子賦予命運以原或不存的價值及意義。意義的思索、建立、深化與完成，皆刻繪著主體掙脫客觀限制後所獲得的躍昇及轉化，主體性即在此躍昇及轉化中卓然標舉。

原論·導論篇》，頁 533-546。袁保新先生嘗撰文討論勞、唐二先生對儒家義命觀的不同說解，見氏著：〈從「義命關係」到「天人之際」——兼論「自由」在孔孟儒學中的兩重意涵〉，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學家》，頁 161-198。又，吳有能先生亦對唐君毅、牟宗三、徐復觀三先生對古典儒學命觀之詮釋進行比較研究；見氏著：〈當代港臺新儒學對古典儒學命觀的詮釋〉，收於林維杰、邱黃海編：《理解、詮釋與儒家傳統》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010），頁 367-425。

⁶⁸ 《孟子·盡心下》，《四書集註》，頁 402。

⁶⁹ 《孟子·離婁上》，《四書集註》，頁 290。

⁷⁰ 《孟子·告子下》，《四書集註》，頁 374。

正因為道德修養與身心修煉本身即是價值，因此，它們本身即是理由、目的與報償，完全滿足於自身，既不需要現實的幸福來保證其意義，亦不需要另外的存在來說明或成就其完滿。君子的完滿不在命遇的窮達否泰，而在於道德實踐過程中所展現的理性輝光；泰達之遇非道德實踐的附加價值，而是根本無與於道德實踐的價值。唯有經過深刻的哲學反省與修身鍛鍊，完成對道德意志與價值意識的貞定，才能擁有俟命、立命的勇毅與從容。

滕國以小國事大國，復間於齊、楚，左右為難，恐不得免。滕文公問孟子存亡之道，孟子衡諸現實，提出去國圖存與守國效死二種建議，請滕文公「擇於斯二者」。而在提及去國圖存時，孟子舉周太王避狄人而去邠遷岐山之故事，告訴滕文公「苟為善，後世子孫必有王者矣。君子創業垂統，為可繼也。若夫成功，則天也。君如彼何哉？強為善而已矣。」⁷¹

就現實言之，在去國圖存與守國效死之外，當然還有其他可能的應對方式，如卑躬屈膝、首鼠兩端、苟且偷生，但這些選項從未出現在孟子的思考裡。

不論是去國圖存或守國效死，均是對客觀限制的正面迎接與回應，均是君子之正命。守國效死之結果更無須多言，而去國圖存雖有太王的成功故事，但孟子在以此勉勵滕文公的同時，亦誠實地告知以命數的偶然與不確定性。去國圖存有成有敗，「若夫成功，則天也」，人力本有其限極與不能處。雖然人力有不能，但孟子並未因此而投降繳械，而是要求在人力有限極處進行無限極的努力，修身俟命，「強為善而已矣」。⁷²了解客觀限制的實在，以不變的價值信仰與言行法度坦然地迎接命數所給予的各種遭際，是壁立千仞的勇毅與天朗雲舒的從容，此即「立命」的具體圖像。

客觀限制與無可解釋的命數常考驗著主體的道德信仰。孔子在陳絕糧，從者病，莫能興，勇悍精進如子路亦不免對命運天道產生質疑與慍怨，而對孔子提出生命的大惑：「君子亦有窮乎？」

子路之問實反映了一般人對「德福一致」的情感認知及期望。⁷³對此情感認知及期望的落空，孔子只以「君子固窮，小人窮斯濫矣」作為回答。對孔子而言，「君子亦有窮乎」這個問題或許根本不應存在於君子的心中，因為這個提問的本身已自寓意著對「以福報德」的目的性期望，其更深的意義是代表發問者對道德價值的未能自足。君子、小人之判非見於命數的窮達，而是見於面對窮達命運時的態度。孟子「夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也」正繼承此一態度：不否認命數的存在，不追問其所從來，甚至不去辨析其存在與表現的合理性，因為價值信仰本身已足以回饋並解答一切。

牟宗三先生曾指出：「中國哲學特重『主體性』（subjectivity）與『內在道德性』

⁷¹ 《孟子·梁惠王下》，《四書集註》，頁269-270。

⁷² 唐君毅嘗言：「故在墨子，雖篤信天志而非命，不信人力之所限極，然實不知所以處此人力之限極之道。在孔孟之知命立命之教，則有道以處此限極，是以人力雖似有限極，而其道則以承擔此一切限極而無限極。」見氏著：《中國哲學原論·導論篇》，頁543。

⁷³ 林啟屏曾在〈限極與自由：從〈窮達以時〉論起〉對「圓滿的可能性：「福德雙全」之問題進行討論與思考。見氏著：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：臺大出版中心，2007），頁283-272。

(Inner-morality)」。⁷⁴正是因對內在道德性的完全肯認與信仰，故即使面對「命」的限制，孟子仍堅持以「立命」宣示主體的自由與對限制的超越。命可凌奪結果，但不能凌奪主體的自覺、實踐、價值與信仰；命或可決定部分的現實結果，但不能決定主體面對此結果的姿態與方式；此正「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」。⁷⁵正視限制，迎接限制，賦予限制以昇華人格、篤厚生命的意義，給予主體與限制以恰如其分的理解與安置，乃是對自我與現實的雙向完成。孟子曰：

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，修身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。⁷⁶

君子之身或因命數的窮達而有不同的道德展現方式，此為應機的當然呈顯，亦是主體與限制諧和共處後的應答。而在此應答中，主體與彼時之現實並得成就，「立命」的成己成物向度亦於此展開。雖然道德實現方式因時空與境遇之別而或異，但充貫於其中的道德內容與價值意識並不因此而有所足之殊。「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫」⁷⁷是道德主體的永恆塑像；而君子面對窮達之遇的從容與自適，更為其主體性與道德內在飽滿盈溢之明證。「舜之飯糗茹草也，若將終身焉。及其為天子也，被袵衣，鼓琴，二女果，若固有之」⁷⁸；當舜不將其價值交由人爵之貴賤決定時，飯糗茹草安之，錦衣玉食亦安之，此正孟子所言的「立命」之境，「雖大行不加焉，雖窮居不損焉」⁷⁹的自足與豐實即在乎是。事實上，安富、安貴並不比安貧容易。而就在「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」⁸⁰的修身與立命中，主體的自由與對限制的超越於焉證立。

五、結語

如眾所知，心性論乃孟子思想之極重要內容。孟子由「人之異於禽獸者，幾希」處論性，牟宗三先生即明白指出「這幾希一點完全指的是道德實踐心靈言。」⁸¹孟子在拈提「心」的道德內容時，亦對「身」、「體」的概念進行了區辨。透過以上論述，我們可以知道，在孟子的思想體系裡，身與心並非相對的概念，心與體方是相對概念。這一點，是研究孟子心性論與身體觀時所應注意的。

⁷⁴ 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1974），頁4。

⁷⁵ 《論語·子罕》，《四書集註》，頁109。

⁷⁶ 《孟子·盡心上》，《四書集註》，頁378。

⁷⁷ 《孟子·滕文公下》，《四書集註》，頁270。

⁷⁸ 《孟子·盡心下》，《四書集註》，頁394。

⁷⁹ 《孟子·盡心上》，《四書集註》，頁382。

⁸⁰ 《孟子·滕文公下》，《四書集註》，頁270。

⁸¹ 牟宗三：《道德的理想主義》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁125。

此外，雖然孟子曾有「踐形」、「生色」等說，⁸²但由《孟子》自覺地分立「身」、「體」及其對「體」的論述方式與內容觀之，孟子對物質形軀及自然生命所賦予的價值意涵與意義內容恐怕不是太高，至少無法與後來的發展相提並論。對物質身體意義的判定與勾掘，是孟子與宋明理學的的不同思想線索之一；而此注意方向與闡義方式之異，除了哲人本身的思維向度外，亦關涉到時代背景、學術發展、思想遞嬗、現實需求，以及不同的哲學任務等原因。⁸³

「身」因「體」而充滿限制，透過修身的回歸，君子得以在現實的命遇中開創自由。孟子對孔子「聖之時者」的稱頌，即相當程度地建立在孔子「可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕」⁸⁴的「由身立命」和「於命安身」之清明智慧與道德實踐中。「命」常用來給挫敗者以解釋，給怠惰者以藉口，給失落者以安慰，但「立命」則反之。立命是君子對命的主動回應，是君子給命以解釋，賦命以意義，約限了命的發展方向與施力範圍，然後在此方向與範圍內從容接受一切命運之正。當孔子拒絕彌子，答子路以「有命」時，那不是無奈的喟嘆，而是自在的洞達。在這一點上，孟子是完全能把握孔子之旨的。

而正是這份自在與洞達，使得原本可能緊張的天人（命運／個體、福／德）衝突在儒家思想中被化解到最低的地步。因此，我們在知命立命的孔、孟身上，不會看到如希臘神話人物薛西弗斯（Sisyphus）與普羅斯米修斯（Prometheus）那刻滿苦難與悲劇色彩的臉容。剛毅而從容、沈靜而坦然方是儒者面對命遇時的姿態與圖像。不傍借前世的過愆以慰解今日的困厄，不依靠來生的幸福來支撐今生的奮行，儒家的人文精神與理性光輝於此充分朗現。

⁸² 楊儒賓對孟子的踐形說與生色說有深入的討論，參見《儒家身體觀》，頁129-173。

⁸³ 對此議題，筆者將另為文論述。

⁸⁴ 《孟子·萬章下》，《四書集註》，頁142。

徵引書目

一、傳統文獻

- 周·《老子》魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992。
周·孟軻《孟子》，宋·朱熹：《四書集註》，臺北：文化圖書公司，1984。
清·王船山《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1998。

二、近人論著

- 王中江 〈「身心合一」之仁〉，收於林維杰、邱黃海編：《理解、詮釋與儒家傳統：中國觀點》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010。
白奚 〈「仁」字古文考辨〉，《中國哲學史》，第3期，2000年8月。
牟宗三 《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1974。
牟宗三 《道德的理想主義》，臺北：臺灣學生書局，1985。
牟宗三 《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1996。
安樂哲著，彭國翔編譯 《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》，河北：河北人民出版社，2006。
李明輝 《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994。
李明輝 《孟子重探》，臺北：聯經出版事業公司，2001。
吳有能 〈當代港臺新儒學對古典儒學命觀的詮釋〉，收於林維杰、邱黃海編：《理解、詮釋與儒家傳統》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010。
林啟屏 《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：臺大出版中心，2007。
徐復觀 《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1983。
唐君毅 《中國哲學原論：導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986。
袁保新 《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1992。
袁保新 《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：臺灣學生書局，2008。
張岱年 《中國哲學大綱》，臺北：藍燈文化事業有限公司，1992。
陳來 〈帛書《五行》篇說部思想研究〉，收於杜維明編：《思想·文獻·歷史——思孟學派新探》，北京：北京大學出版社，2008。
勞思光 《中國哲學史》，香港：友聯出版社，1980。
勞思光 《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1997。
梁濤 〈郭店竹簡「身」字與孔子仁學〉，《哲學研究》，第5期，2005年5月。
楊儒賓 《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004。
黃俊傑 《孟學思想史論·卷一》，臺北：東大圖書公司，1991。
黃俊傑 《東亞儒學史的新視野》，臺北：臺大出版中心，2004。
黃俊傑 《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，臺北：臺大出版中心，2007。
郭靜云 〈試論先秦儒家「身」概念之來源與本意〉，《孔子研究》，2010年第1期。
廖名春 〈「仁」字探源〉，《中國學術》，第8輯。

龐樸 《帛書五行篇研究》，濟南：齊魯書社，1980。

龐樸 〈「仁」字臆斷——從出土文獻看仁字古文和仁愛思想〉，《尋根》，第1期，2001年2月。

戴璉璋 〈儒家天命觀及其涉及的問題〉，收於鍾彩鈞編：《傳承與創新》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000。

劉翔 《中國傳統價值觀詮釋學》，上海：上海三聯書店，1996。

Derk Bodde, 「On Translating Chinese Philosophy Terms」, FEQ 14.2 (1955)

Deborah Sommer, 「Boundaries of the Ti Body」, Asia Major 3rd series, 21.1 (2008)

Nathan Sivin, 「State, Cosmos, and body in the Last Three Centuries B.C.」, HJAS 55. I (1995)