山水·感通·道德——

「樂山」與「樂水」的審美秩序在孔孟荀思想中的 建構、繼承與開展

曾 暉 傑*

摘 要

孟學與荀學之爭，是儒學研究長期以來的問題，這之間的交鋒要如何解決，或許可以從孔子「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽」一段論述得到啟發。在多元價值的現代社會，沒有一套理論可以包括所有人格類型，而應當追求儒學複數真理的可能。就像孔子認為人有「智者」與「仁者」之分。是以不妨深入中國哲學中以「隱喻」作為審美規範的思想特色取代西方邏輯思考的進路——企圖以嚴謹的定義與學派劃分，將「孟學典範」與「荀學典範」化約為「仁性系統」與「智性系統」。亦即透過存有者的生命歷程，去探索其所處「宇宙—自然」的類型、「社會—經濟」的樣態，透過追尋思想家感受現實地景與社會進而整合出屬於自身的人格體系。亦即，孟子與荀子分別受到鄒魯文化與齊趙文化的深刻影響，而前者透過感受鄒魯「山型宇宙—自然」的環境，進而整合出「山型人格」——以「仁—靜—壽」為核心的體系；後者則透過感受齊趙「水型宇宙—自然」之地景，是以整合出「水型人格」——以「智—動—樂」為核心的系統。而這樣以美學體現的人格類型劃分，因著其指涉的模糊性、包容性，使「山型」系統與「水型」系統能夠流動、交融，而不成為僵化而衝突的兩種典範。

關鍵詞：知者樂水、仁者樂山、孔子、論語、孟子、荀子

2017年2月18日收稿，2018年1月8日修訂完成，2018年10月17日通過刊登。

* 作者係國立臺灣師範大學國文學系助理教授。

一、前言——從孟荀的交鋒談起

根據韓非的說法，儒家在孔子之後至少可分為八系；¹ 在《荀子》中也明言孔氏之後有著子張、子夏、子游與子思等類型的「儒者」。² 無論如何，可以確定的是，儒家在孔子之後形成一些新的觀念體系與思想結構，而派生出各有所偏重的思想學派。³ 其中最為著名，體系也最為完備的當屬孟學體系與荀學體系，一般認為前者發展了孔子的仁學思想，後者則繼承了孔子的禮學系統。⁴

然而，儘管孟荀有著各自的思想體系與核心觀念，但不同學派的學者歷來皆對於彼此相互攻訐而莫衷一是。尤其是荀子更是在唐宋之後被排除在儒家道統之外，⁵ 程頤（1033-1107）與朱熹（1130-1200）都隨順韓愈（768-824）的說法，而批評「荀子極偏頗，只一句性惡，大本已失」，⁶ 是以「不須理會荀卿，且理會孟子性善。」⁷ 這樣的評價又造成荀子在明嘉靖九年（1530）被逐出孔廟之「從祀」。⁸

也就是說，孟荀本應如鳥之兩翼、車之兩輪，作為儒家道統系譜中之兩端；⁹ 如漢代的揚雄（53BCE-18CE）、劉向（77BCE-6CE）所言，

-
- 1 參《韓非子》〈顯學〉，見清·王先慎，《韓非子集解》，《新編諸子集成》，《新編諸子集成》第 1 輯（北京：中華書局，1998），頁 457。
 - 2 參《荀子》〈非十二子〉，見清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），頁 104-105。
 - 3 參李澤厚，《中國古代思想史論》（北京：三聯書店，2008），頁 29。
 - 4 參梁濤，《儒家道統說新探》（上海：華東師範大學出版社，2013），頁 75-76。
 - 5 唐·韓愈在〈原道〉中即言：「孔子傳之孟軻，軻之死，不得其傳焉」，不但明確樹立儒家道統，卻也將荀子屏除於外。參唐·韓愈撰，閻琦校注，《韓昌黎文集注釋》（西安：三秦出版社，2004），頁 22。
 - 6 宋·程灝、程頤，《二程集》（臺北：里仁書局，1982），頁 231。
 - 7 宋·朱熹撰，黎靖德編，五星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，2007），頁 3254。
 - 8 荀子在孔廟的地位本就低於受封鄒國公之孟子的「配享」，而僅止於「從祀」於兩廡，受封蘭陵伯，在遭逐出孔廟後，荀子也遭到正宗儒家系統徹底地否定了。參黃進興，《優入聖域：權力、信仰與正當性（修訂版）》（北京：中華書局，2010），頁 367。
 - 9 參王斐弘，《儒宗正源》（廈門：廈門大學出版社，2011），自序頁 3。

孟荀是「同門而異戶」（〈君子〉），¹⁰ 在儒家中「唯孟軻、孫卿為能尊仲尼。」¹¹ 是以，至少在唐代以前「孟荀」並稱是受到肯定與認可的，「照著」¹² 宋明儒學道統而論，進而「以孟解荀」、¹³ 「以孟批荀」的進路並非理所當然；單指「仁義」作為孔子的核心思想，並以此當作儒家道統的判準，¹⁴ 恐亦失之一隅。因為孔子思想並非僅言「仁義」，「禮」也是十分重要的一環——甚且可以說孔子談「仁」即是為了恢復「禮義」、探尋「禮」的根源；「禮」才是在禮崩樂壞的年代中，孔子所真正追求的目標。¹⁵ 那麼，以何作為儒學正宗的判準，或許也不能妄下定論。¹⁶

或許孟荀在儒家道統中的是非與評價難以定論，但在今的多元價值體系下，是不是必要堅持追求「唯一」的道統，篤定打開儒家經典的「金鑰匙」只有一把，¹⁷ 這是值得思考的。也就是說在現代化下的民主社會中，單一的「道統」對於當代存有者（being）是必要的嗎？存有須要那唯一的真理（Being）嗎？又或者可以設問：以「正統」意識來探尋真理在民主社會符合正義原則嗎？因為將不普遍的認知觀點視為普遍的，必然會讓一部分的人歧視另一部分的人，¹⁸ 形成我者與他者的對峙——這也是一

10 漢·揚雄撰，晉·李軌注，《揚子法言》（臺北：世界書局，1955），頁 37。

11 漢·劉向，〈孫卿書錄〉，見清·嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》卷 37（北京：中華書局，1999），頁 332-333。

12 馮友蘭認為立言著書可以分為「照著講」與「接著講」兩個進路：前者是指在固有判準中論述與發揮，並沒有超越性或開創性的轉向；後者則是在現有體系下開展創見與新面向，是有所創發的新體系建構。參馮友蘭，《新原道》（臺北：臺灣商務印書館，1995），頁 193-194。

13 路德斌，《荀子與儒家哲學》（濟南：齊魯書社，2010），自序頁 1。

14 關於儒家道統，參梁濤，《儒家道統說新探》，頁 34。

15 參李澤厚，《中國古代思想史論》，頁 29-30；梁家榮，《仁禮之辨：孔子之道的再釋與重估》（北京：北京大學出版社，2010），頁 28-33。

16 參曾曄傑，〈荀子對孔子思想的繼承與發揚——儒家道統的反思及其重建〉，《臨沂大學學報》37.4(2015.8): 25-26。

17 王晴佳即提出後現代的研究進路與價值體系應該朝向多元發展，不再追求單一價值，而應該建構經典詮釋中的「花園風景」（landscape）。參王晴佳，〈後現代主義與經典詮釋〉，收入黃俊傑編，《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》（臺北：臺大出版中心，2006），頁 132-134。

18 參王晴佳，〈後現代主義與經典詮釋〉，收入《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，

元道統下的副作用。

在多元價值體系下，每一個個體的價值都應該被尊重；而儒家哲學的論述中，也應該要試圖擾動絕對地「普遍性」論述，進而撼動那所謂的道統權威。¹⁹ 是以與其說孟荀是發展孔子「仁—禮」或「仁—智」的一端，須要透過相互充實、截長補短，採取倪德衛（David S. Nivison, 1923-2014）所謂「互補主義的策略」；²⁰ 不如說孟學與荀學是兩種不同的典範（paradigm）或人格類型（personal type）——就如同榮格（Carl G. Jung, 1875-1961）所區分——每個人在世界裡為自己定向時皆會有不同的習慣與優先意識。²¹

亦即，孟學與荀學的表述可以說是兩種類型的人格追求。這個世界上有人是「孟學類型」，有人是「荀學類型」，他們可能各自適合孟學的體系與荀學的體系。也就是說，不該幻想有一種哲學體系可以概括所有民族、社會與個體，所謂的「全體性」——絕對地普遍性是否理所當然地存在是值得商榷的。²² 是以在孟荀並立的思維下，不同人格類型的人得以信仰與追尋各自的學說體系，嘗試將「孟子典範」與「荀子典範」並立，探尋其形成的原因與特色，並藉此來開展「多元普遍性」——在一個儒學內部各自表述「真理」的可能與契機。

二、山水貫通道德——「樂山」與「樂水」的審美秩序及其道德體系探源

頁 130。

19 關於個體與普遍性權威的破壞性互動請參（美）馬克·楊特（Mark Yount），〈激進詮釋學的顛慄〉，收入（美）羅伊·馬丁內茲（Roy Martinez）編，汪海譯，《激進詮釋學精要》（北京：中國人民大學出版社，2011），頁 107。

20 參王楷，《天然與修為——荀子道德哲學的精神》（北京：北京大學出版社，2011），頁 91。

21 參（加）達瑞爾·夏普（Daryl Sharp）著，易之新譯，《榮格人格類型》（臺北：心靈工坊文化，2012），頁 18-20。

22 參王晴佳，〈後現代主義與經典詮釋〉，收入《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》，頁 130。

在建構「孟學典範」與「荀學典範」的進路中，一般將之分別歸納為「重仁系統」與「重禮系統」（或稱「重智系統」），²³ 或者說是內聖與外王的不同傾向。這樣的分判當然有其意義，也可以說精確地化約了孟學與荀學的特色。然而無論是從「仁學系統」或是「智性系統」來說，那都限制在某一個單一體系當中，很有可能如荀子所說是「蔽於一曲」（〈解蔽〉）。²⁴ 也就是說用一個後天人為建構的概念——或「仁」、或「禮」、或「智」——來化約與作為孟學與荀學的「能指」（signifier），其概念太過狹隘且過於單一化。亦即這樣的化約容易讓人認為：孟學之中就無智性，而荀學之中就無仁義。

為了避免這樣的困境，以及凸顯「多元普遍性」——使孟學體系與荀學體系能夠在並立中體現普遍意義的實踐價值；那麼就應該探尋一個更為廣泛而具有更大包容性的「能指」來指涉「孟學」與「荀學」的「所指」（signified）——一個能夠同時含括孟學體系中重仁、重義的「能指」，能夠同時含括荀學體系中重智、重禮的「能指」——且彼此的概念可以相互流動，而非相互排斥、各自獨立，也就是要避免「多元」但「不普遍」的情況發生。

（一）情感的萌發：山水隱喻中的審美秩序

在尋找此一思考進路時，或許可以從儒家經典中找尋靈感，尤其是《論語》——作為記錄儒家最重要創始人的經典，其所呈現出的特色與脈絡，或許最能凸顯儒學體系開展的可能與契機——「正統」與否也應該由茲而論。²⁵ 是以可以發現，在《論語》與早期儒家經典中，都有這樣一個傾向——利用大量的隱喻（metaphor）與聯想（association）來構成其

23 參唐端正，《先秦諸子論叢（續編）》（臺北：東大圖書公司，2009），頁209；梁濤，《儒家道統說新探》，頁21。

24 清·王先謙，《荀子集解》，頁386。

25 當然，在「多元普遍性」的脈絡下，追求「正宗」並非重點，即便言其「正宗」，也是「複數的正宗」。參梁家榮，《仁禮之辨：孔子之道的兩擇與重估》，頁26；曾曄傑，〈荀子對孔子思想的繼承與發揚——儒家道統的反思及其重建〉，頁25-26。

表達概念化的過程與方式。²⁶ 如：「譬如爲山，未成一簣，止，吾止也；譬如平地，雖覆一簣，進，吾往也。」（〈子罕〉）²⁷ 或是「朽木不可雕也，糞土之牆不可朽也，於予與何誅。」（〈公冶長〉）²⁸ 這都是透過對「自然」的表述，以隱喻來表達對特定人事物的概念化歷程以及約束規範，也就是蕭振邦所說的「隱喻遞衍」（metaphorical entailments）。²⁹

如同廖怡嘉所指出，這樣的關聯性思維是與西方嚴格定義的邏輯思考很不一樣的。³⁰ 亦即這樣的關聯性思維是透過人情感（feeling）的萌發，³¹ 進而以此建構出道德體系的進路；這正是原始儒家將人性情感放置於首位的重要特色。³² 也就是說，儒家的道德體系以及社會秩序的建

26 參（美）安樂哲（Roger T. Ames）著，溫海明等譯，《和而不同：中西哲學的會通》（北京：北京大學出版社，2009），頁 51。

27 魏·何晏等注，宋·邢昺疏，《論語注疏》（臺北：藝文印書館，2013，阮元校勘十三經注疏本），頁 80。

28 宋·邢昺疏，《論語注疏》，頁 43。

29 參蕭振邦，《深層自然主義》（新北：東方人文學術研究基金會，2009），頁 160-174；蕭振邦，〈仁者樂山，仁者壽〉，《鵝湖月刊》41.6(2015.12): 4。

30 參廖怡嘉，〈為什麼「仁者樂山，知者樂水」〉，《孔孟月刊》53.1/2(2014.10): 48。

31 所謂的「情感」（feeling）是作為一種心理功能的意義而言，而與一般日常所說之「感覺」（feel）悲喜、「感覺」天氣冷暖、「感覺」事情不對勁——此等帶有主動「情緒」（emotion）與立即反應的「感情」（affect）之屬不同。用榮格的話而言，即是「情感不會產生可被感知的身體神經刺激，也就是說，完全像平常思考過程一樣。」「情感」像是身體思考的自然過程，透過統合思考（thinking）、感官（sensation）與直覺（intuition）而型塑出自我的人格與內在自我建構；這與透過外界刺激而造成身體神經刺激並使身體作出立即的反應與回饋之「情緒」是截然不同的。榮格曾將情感、思考、感官與直覺作為心理的四種功能，並藉此區分出不同的人格類型；然而在不同的人格類型中並非僅存一種功能，而是四種功能兼具而有所主從。本文是就普遍意義上來談人心中的「情感」功能如何可能型塑道德系統，並非認為儒家脈絡中僅有「情感」此一功能；而是有意特別凸出「情感」在儒家道德體系中的關鍵意義，以回應一般多從道德思考、感官欲望與道德直覺來論述的儒學研究。由此必須釐清的是：本文所謂的人格類型是就道德體系來區分，亦即「情感」功能如何創建不同的道德系統；此與榮格以心理功能系統來區分的人格類型，關注心理結構本身的運作與機制之脈絡不同。參達瑞爾·夏普，《榮格人格類型》，頁 26-27。

32 參劉悅笛，《生活中的美學》（北京：清華大學出版社，2011），頁 36。

構，不是建基在縝密的邏輯分析之上，而是透過「情感」，通過「審美」(aesthesia)來呈現世界的理序。這樣的理序是基於對世界的特徵與傾向做出詮釋，進而透過隱喻來將這樣的自然秩序「人為化」與「體系化」。誠如郝大維所說，孔子所建構的道德體系與世界秩序，正是以「審美秩序」(aesthetic order)作為理論前提的。³³

此一「審美秩序」是在具體化的情境中去呈現自我的價值與道德的理序；是透過對自然情境的觀察與內化，並以關聯性思維去建構的道德體系。而在《論語》中孔子所闡發最有深層道德意涵並影響後世儒者最深的莫過於〈雍也〉中的這段表述：「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。」³⁴乍看之下此一論述脈絡十分模糊，也讓人不得其解：為何「智者」與「仁者」這樣的道德人格會以「樂山」與「樂水」此一出於對自然情境的情感來定義，進而能夠帶出「動」與「靜」、「樂」與「壽」這樣的實踐與結果？

(二) 物我的貫通：山水地景中的人格感通

其實這正是孔子透過「情境化藝術」(ars contextualis)所提供的審美知覺；透過對自然萬物的觀察與詮釋，將之賦予社會角色與功能的體系建構。³⁵也正因為如此類推論證過程的模糊性，使「山」和「水」作為類推原(analogate)——亦即道德體系建構的來源與依據——成為具有無限模糊意義的意象；利用這樣的意象經由審美的聯想與語意的交錯，使其發生交互的作用，進而產生豐富道德體系開展的可能性。³⁶

也就是說，孔子這裡的「仁者樂山，智者樂水」是站在存有者(being)的情感去感受(sentir, Empfinden)³⁷自然，並由此對自然的感受進行「過

33 (美) 郝大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Amers) 著，何金剛譯，《通過孔子而思》(北京：北京大學出版社，2005)，頁 162-163。

34 宋·邢昺疏，《論語注疏》，頁 54。

35 參郝大維、安樂哲，《通過孔子而思》，頁 304。

36 參安樂哲，《和而不同：中西哲學的會通》，頁 209。

37 就史特勞斯 (Leo Strauss, 1899-1973) 的觀點而言，「感受」是存有 (being) 身處風景之中的存在感，那是個體與世界連結的一種過渡，透過「感受」，「身體」將與「自然」融合，共同構築出所謂的風景；這與透過作為主體的個體去

渡的綜合」(synthèse de transition)——從自然景觀到道德體系的綜合——使兩者之間產生類推的「通道」(passage)，進而將自然過渡到道德系統。³⁸亦即「山」、「水」本身在自然與宇宙的內部之中，本身並沒有任何意義；³⁹但是孔子透過情感去感受「山」、感受「水」，這就打通了自然與人文之間的通道，使「山」與「水」具有崇高的意義，並進入存有者的身體之中，形成了「樂山」與「樂水」的情感表現；而此一透過存有打通的自然通道，便將山與水「具身化」(in-carnation)——使山與水進入身體之中，賦予其道德意義，進而使之與「仁」、與「智」這樣的道德概念有了類推的關聯性。⁴⁰

進一步來說，智者的特質在於「動」、在於「樂」；仁者的特質在於「靜」、在於「壽」，這不僅僅是在道德話語中所賦予的內涵與意義，而是透過自然景象的類推與聯想所形成的價值內涵。也就是說，「智者」的「動」與「樂」不是直接由「智」這樣的德性推論出來，而是透過水的流動性與不停歇的特質所類推；而「仁者」的「靜」與「壽」也不是直接由「仁」的德性內涵推論而來，應是藉由山的長久穩固、屹立不搖的景象所類推。

可以見得，孔子此段概念的建構，是出自存有對自然的感受而類推與聯想而來，在自然與存有之間打通了通道，使「大我」(the greater self)——自然山川與「小我」(individual)——存有個體之間產生相互

認知作為客體的風景的動作是不同的，這樣的「動作」稱為「知覺」(percevoir, Wahrnehmen)。所謂的「感受」是一種自然地過渡，不是一種「動作」。此一「感受」即是體現前文所說「情感」(feeling)之進路，是一種自然而然地反射與映照，屬於無意識層次；而「知覺」則是主體積極表述所呈顯出「情緒」之過道，是有意識的反應與萌發。參黃冠閔，〈出入山水間：風景現象學的一條通道〉，《哲學與文化》39.11(2012.11): 45。

38 參 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1990), p. 307；黃冠閔，〈出入山水間：風景現象學的一條通道〉，頁 46。

39 此正如黃冠閔所說：「在主體之外，自然與宇宙的內部之中，面對那巍然巨景 (das Ungeheuer) 時並沒有恐怖可言。衡量宇宙與自然的就無無限者本身。暴風雨、海嘯、火山爆發、沙漠、海洋等等都如是地存在著」，一切的崇高皆因人的感受才有意義。參黃冠閔，〈出入山水間：風景現象學的一條通道〉，頁 51。

40 參黃冠閔，〈出入山水間：風景現象學的一條通道〉，頁 45。

辨證的關係，進而開展了社會中的道德體系與價值。⁴¹ 這樣的連結與貫通可說是作為山川的「大我」意象喚醒了身為存有的「小我」意識，同時山水的構成又回應了存有對於道德體系的追求與建構；⁴² 也就是說，「水（大我）—智者（小我）」或是「山（大我）—仁者（小我）」的互動與辯證是雙向的、流動的，而非單向地以此在感召彼者。

由此來看，可以理解到孔子此段論述的脈絡，是建基於存有著者對於自然山水的審美性體驗；透過感受而建構、印證的「智」與「仁」的德性即其特質與內涵——「動」、「樂」與「靜」、「壽」，是與自然意象息息相關的。也就是說，那是從存有最根本的情感去開展出的道德意象，而此道德意象與自然意象有著緊密的關聯性。像是透過「水」的流動而得出「智者」的「動」與「樂」之特質，此即孔子在川上發出「逝者如斯夫！不舍晝夜」（〈子罕〉）⁴³ 之感嘆聯想而來——水的奔流不止的意象正體現了「動」與「樂」的特質；而透過「山」的屹立不搖得出「仁者」的「靜」與「壽」之特點，亦可從孔子歌曰：「泰山其頽乎？梁木其壞乎？哲人其萎乎？」（〈檀弓上〉）⁴⁴ 對於山勢的高聳與長久不衰，而感受到「靜」與「壽」的特點。

（三）不同的典範：山水系統中的道德建構

那麼據此可以發見，孔子對於道德人格的表述，在「智者樂水」與「仁者樂山」之中有了不同的感受及類型區分；且這樣的區分是經由存有對自然景觀的感受，進而達到與內在人格理想的共鳴，是具有內外合一、物我為一的和諧性與合理性。也就是說，孔子透過大我與小我之間的連結，在彼此之間打通了「通道」，使宇宙的秩序與人文的秩序產生共振；如此便能透過山水的宇宙秩序，經由存有著者的審美感受，達到內在體悟

41 參郝大維、安樂哲，《通過孔子而思》，頁 97。

42 參 George H. Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago: Chicago University Press, 1934), p. 182.

43 宋·邢昺疏，《論語注疏》，頁 80。

44 唐·孔穎達疏，《禮記正義》（臺北：藝文印書館，2013，阮元校勘十三經注疏本），頁 130。

的證立。⁴⁵

亦即存有者透過各種感官——視覺的、聽覺的、觸覺的、嗅覺的——感受世界、感受山水，在這樣的感受中，宇宙的秩序與法則將進入存有者之中，而存有者的內在將與宇宙連結；⁴⁶ 這樣的連結不是單純的「合一」，而是透過此一「天一人」的貫通，而能夠使山水和存有之間綜合出一種觀點、一種思維、一種存在。這也就是梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961）所說人與山水的「共自然性」（*connaturalité*）。⁴⁷

正因為這樣的「共自然性」，道德體系與原則就有其宇宙根據，而非憑空而發；是以這樣的存有者——「仁者」與「智者」就有其合理性，可以作為兩種「不同的」⁴⁸ 人格類型。但此「仁者」與「智者」的表述，更根源性的概念應該是由對自然的感受，也就是對宇宙秩序進行審美體驗的萌發而來，是以用「樂水者」與「樂山者」來區分兩種人格會更加具有根源性與包容性，具有跨時空的普遍性意義，可以作為道德與實踐的典範。

也就是說，透過山水感通而來的道德特質是一種無法以言語整全概

45 蕭振邦對於山水如何對仁智道德造成影響，而主體又如何透過譬喻轉化「外在認知」為內在體悟的證立有著細緻的分析。然在這個情境中，或許應該凸顯自然山水與存有道德之間的流動的雙向性，而不僅只是山水對於人的主體意識之影響，山水也不僅是作為工夫主體的印證。且這種對於自然山水的「感受」，應是無內無外的，自然與存有之間有一種和諧的共在感，不適合以「外在認知」來表述。參蕭振邦，〈仁者樂山，仁者壽〉，頁 5-6。

46 參 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 251；黃冠閔，〈出入山水間：風景現象學的一條通道〉，頁 47。

47 同上註。

48 「不同的」是相對於「較好地」而言，此係張鼎國在討論詮釋學的論爭時，用以區分兩種詮釋進路——前者認為詮釋沒有所謂的好壞，只是在不同的前見與理解下會有「不同地」解釋；後者則認為詮釋有趨近本義的可能，也就是說總有一種詮釋會最接近作者或文本的原義。這裡將之轉化引用來指稱觀點與人格類型有其多元普遍性的可能，沒有所謂唯一的絕對真理——就審美的感受而言，真理應該是複數的。參張鼎國，〈「較好地」還是「不同地」理解？從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，收入氏著，汪文聖、洪世謙編，《詮釋與實踐》（臺北：政大出版社，2011），頁 113-114。

括的「默會之知」(tacit knowledge)，⁴⁹也無法用言語文字完整地表述與傳遞；一旦訴諸字句，便有所化約與偏執。是以要使人理解「仁」與「智」的概念與內涵，只能透過定義與事例去訴說，人們永遠只能透過他者去契近「仁」與「智」而終不得究竟。然而，假使使人去感受「山」、感受「水」，那麼他便能在自己的體會中感受山的內涵，將其轉化整合為「仁」、整合為「智」，這是不假外求也無所偏執的。⁵⁰

據此，可以從孔子此段文字中抽繹出兩種格人類型——「水型人格」與「山型人格」。以「水型」與「山型」而論，更能夠凸顯出「多元普遍性」的意義與價值；其原因正在於「山」與「水」是宇宙中的共在，兩者並存而不悖，同時互依而具足。⁵¹它們各自存在於普遍中，彼此卻能夠相容、

49 以「山型」與「水型」體現「仁」與「智」，正可體現博藍尼(Michael Polanyi, 1891-1976)所說：「我們能知道的遠多於我們所能說的。(We can know more than we can tell.)」，亦即所謂的「默會之知」。感受山水所得到的道德體悟，將會比閱讀仁智所參得的更多更究竟。參 Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (New York: Anchor Books, 1967), p. 4; Michael Polanyi and Harry Prosch, *Meaning* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), pp. 30-34.

50 當然，不能否認「仁」與「智」概念化約與定義的重要，因為那是道德得以言說的重要元素；然而，那只是幫助存有在感受山水之時，有師教可以去幫助其契近山水、幫助存有能夠將自然轉化為道德的方便途徑。假使要整地歸納人格類型與道德型態，以「山型」與「水型」概括會更加整全；這或許為何孔子會以「仁者樂山，智者樂水」這樣的方式來表述「仁」與「智」了。

51 「山」與「水」的概念在中國文化中有其特殊性與重要性，因為在自然地景型態上，「山」與「水」是兩種基本而普遍的地理景觀，且普遍為做為主體(subject)的中國知識份子所感應與融通，這點從後世山水畫與山水詩的形成可以了解到其特殊性。也就是說，本文所提出的「山型人格」與「水型人格」是根據自然地景中「山型宇宙—自然」與「水型宇宙—自然」而來，有其獨特性與不可取代性，不能將此「山型」與「水型」與西方占星學之「水向」、「風向」、「火向」之論述混淆，而逕自開展「火型人格」、「風型人格」等類型。因為一方面在我們所處的世界，不存在「火型宇宙—自然」的地景風貌——至少在中國地理上不普遍甚至不可見；另一方面，「火型」、「風型」這樣的論述在儒家傳統中不足以成為一個系統或典範，甚至在中國文化中也無這樣的系統開衍。更重要的是，「山」與「水」是宇宙自然中兩種獨立開展卻又相依相存的兩個類型，正如《周易》〈說卦傳〉所言：「山澤通氣」，而「水火不相射」。「山」與「水」各自作為獨立的自然主體，但彼此間又是能夠共感交融於天地間的自然地景；不如「水」與「火」形成相剋的兩種類型。是以可以說孔子提出「樂山」與「樂水」兩種類型，而中國文化脈絡中由此流行與開展，或許不

流動。這與作為道德表述的「智」與「仁」當作人格類型的區分更具有包容性、合理性與根源性意義。

因為「水型」與「山型」的表述是一種「美學」（aesthetics）的體驗，透過存有對於山水的感受，可以將美學秩序化，進而綜合為一種理念、一個狀態，亦即能夠整合出「智—動—樂」或是「仁—靜—壽」的人格內涵。而每一種美學的秩序都有其獨特性與不可替代性，這樣的特殊性不能也不該被整合為最終的統一。也就是說，在美學的表述下，應該做的是「說不同的話而非自圓其說」⁵²——每一種美學感受都有其合理性，不要尋求互補、不須要「以此所長，補彼所短」⁵³——當然在自然的情況下，每個「感受」中彼此也不排斥互補、流動。這與透過德性之「智」與「仁」來表述是不同的——這之間帶有道德價值的預設，假使不加以整合，總是偏於一隅而不得究竟。

是以，在建構荀學與孟學典範的意義與價值時，上溯孔子思想體系去追尋有其必要性；而從審美的道德秩序建構中去抽繹出「水型人格」與「山型人格」分別作為荀學與孟學的能指，有其積極的包容性意義——「水型」與「山型」只是「不同的」感受與體系，而非區分何者是「較好地」⁵⁴——亦即凸顯出了「多元普遍性」的可能。

三、山水如何成德——「樂山」與「樂水」在孔子思想中的來源及其意義

在確立了由孔子「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，

是偶然，正是因為「山型宇宙—自然」與「水型宇宙—自然」的獨特性與不可取代性，進而能夠在儒家思想中開展出「山型」與「水型」的思維脈絡。見魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達等正義，《周易正義》（臺北：藝文印書館，2013，阮元校勘十三經注疏本），頁 183。

52 Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (London: Cambridge University Press, 1989), p. 7.

53 唐端正，《先秦諸子論叢（續編）》，頁 161。

54 參張鼎國，〈「較好地」還是「不同地」理解？從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，頁 114。

仁者壽」之審美感受所綜合出的兩種人格類型——「水型人格」與「山型人格」後，接著可以進一步梳理，「水型人格」與「山型人格」由何而開展？什麼樣的自然風物與環境能夠塑造如此不同的人格類型？如此便能更清晰了解兩種人格類型的根源性意義及賦予其合理性。

孔子這裡以「山水」與「仁智」對舉，正是在齊魯文化的脈絡中整合而出的道德系統；而由此將儒學類型基本上區分為「山型」與「水型」，並非一種僵化的化約，相反的，這樣的劃分有其根源性與歷史性意義。當然，儒學未必僅有兩種型態，但關鍵在於分類的判準為何？依據不同的標準，可以分別出無限多種形態，但這樣的劃分真而無用，對於釐清儒學的發展並無幫助。

儒學的發展雖不僅止於齊魯兩地，但卻可以說儒學的確是發源於齊魯之地，或者說齊魯大地孕育了儒學；是以將齊魯二地作為類型上的劃分，就有其提綱挈領、正本清源的作用。必須釐清的是：本文所謂的儒學類型劃分，並非地域性儒學的歷史性表述——齊魯儒學、中原儒學、楚地儒學；這樣的劃分是隨著時間與地域的流轉而開展的儒學史論述。相對地，以齊魯二地為區分所開展的「山型」與「水型」兩種儒學，是一種「儒學本體論」與「儒家發生學」——作為儒家文化的本體與極其之所以形成的基源論述。

如果了解「山型儒學」與「水型儒學」的劃分並非地域與學派的區別，那麼就不會對於將儒學劃歸為兩種類型感到不安——這是一種本體論述，孟學與荀學僅是這兩種儒學本體之所以發生的關鍵及其代表；這樣的概念與劃分可以開展至歷史脈絡中各個儒學流派。且「山型」與「水型」的區分，雖以齊魯為例，但並不局限於齊魯；「山」與「水」是自然地景中兩個基本的元素——這個世界總體來說不是陸地即是水域，「山」與「水」是在此意義上作出最根本的綱領性區別。

任何的地景都是在「山」與「水」兩個綱領中去變異，這也是「山水」作為風景與地景之代稱的原因。假使要以地景的細節如鹽鹼地、沼澤地、半屏山等等脈絡去論述，那就已然不是本體論的探求，而是儒家生態學的論述了。在「山」與「水」的脈絡中，即是山中有水、水中有山，相互流動、周流不息；只有比例之別而無僵化之問題。

據此，從孔子「仁者樂山，智者樂水」的脈絡中，抽繹出「山型」與「水型」兩種人格類型與儒學本體，並透過齊魯的「宇宙—自然」地景去探求其發生的意義，便有其合理性與必要性。

（一）遊走於齊魯之間：孔子道德體系的建構及其思想來源

誠如其文所言，孔子所謂「智者」與「仁者」的德性，是透過存者「感受」自然景觀，經過綜合審美秩序而來，是以要思考與探索「智者」與「仁者」的內涵根源，還是必須回到原始自然風土來看。正因為「自然」本身是作為人類主要想像的範疇，尤其是在上古時期，人對於自然地貌的影響與改變尚不明顯，是以必須把「自然」視為文化的一部分——或者說是道德體系與社會價值的思想來源。⁵⁵

根據考證，孔子出生在春秋時代魯國陬邑，其三十五歲之前都生活於此；周遊列國後於六十八歲時亦回到魯國定居直到七十三歲過世。⁵⁶ 是在這麼深的魯地淵源下，其特別醉心於魯國的禮教與文化——也因為魯國正是周公之子伯禽所立，⁵⁷ 向來以堯、舜、禹、湯、文、武、周公為典範，⁵⁸ 基本上較完整地繼承了周代封建禮樂文化。孔子即言：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」（〈八佾〉）⁵⁹ 可以見得其將對周文化的追求寄託在魯文化的復興上。而孔子也以魯國人自居與著稱，如長沮、桀溺即稱之為「魯國孔丘」（〈微子〉），⁶⁰ 而孔子亦欣然從之。此外，在《論語》中也多可見其與魯國仕人談話或評議魯國之政的文字，可以

55 參（英）Paul Cloke, Philip Crang and Mark Goodwin 編，王志弘等譯，《人文地理概論》（臺北：巨流圖書公司，2006），頁 10。

56 參錢穆，《孔子傳》（臺北：素書樓文教基金會，2000），頁 5、74-111；錢穆，《孔子與論語》（臺北：素書樓文教基金會，2000），頁 2-3。

57 《史記》〈魯周公世家〉：「魯公伯禽之初受封之魯。」而其整治魯國的方法是將整套周禮帶入其中，故有言：「變其俗，革其禮，喪三年然後除之。」可見魯國文化建基於周代之禮樂甚深。見（日）瀧川龜太郎，《史記會注考證》（臺北：唐山書局，2007），頁 555。

58 參蔡德貴、劉宗賢，〈智者樂水，仁者樂山——論齊魯兩種文化的不同氛圍和特點〉，《哲學與文化》24.1(1997.1): 49-50。

59 宋·邢昺疏，《論語注疏》，頁 28。

60 同上註，頁 165。

見得孔子對於魯有著很深的淵源與認同。

除了魯國以外，孔子生活時間最長的國家莫過於齊國；在其三十五歲時魯昭公欲誅季孫氏不果，造成魯國大亂，是以孔子便往齊國去，七年後才再回到魯國。⁶¹是以孔子受到齊國自然景觀的影響與感受，可以說也有其重要性。所以可以說，孔子的生命與思想是建基在「齊魯文化」⁶²之上的。

而齊魯文化其實就是周王室禮樂文化傳承的主要核心，可說是周代封建禮樂文化的核心區域。⁶³在西周建國之初，周公與姜子牙分別受封於魯與齊，《史記》〈魯周公世家〉即記載：

魯公伯禽之初受封之魯，三年而後報政周公。周公曰：「何遲也？」伯禽曰：「變其俗，革其禮，喪三年然後除之，故遲。」太公亦封於齊，五月而報政周公。周公曰：「何疾也？」曰：「吾簡其君臣禮，從其俗為也。」⁶⁴

可以見得，魯與齊是周禮文化的兩種不同形式的開展：魯國採取「親親之義，褒有德」（〈漢興以來諸侯王年表〉）⁶⁵——亦即周公告訴太公望魯國的治國原則在於「尊尊而親親」（〈地理志下〉），⁶⁶是以親族血緣概念為核心講求禮義之道；而齊國則是依太公治國的原則：「修道術，尊賢智，賞有功」（〈地理志下〉），⁶⁷採取了強調實踐與提倡外王的理路。

61 參錢穆，《孔子與論語》，頁 2-3。

62 所謂的「齊魯文化」是指以周代齊魯兩國的文化為核心，相對於中原文化、秦晉文化、燕趙文化、吳越文化、荆楚文化與巴蜀文化的文化系統。其特色在於與西周王室與文化有密切的繼承關係。參黃松編著，《齊魯文化》（瀋陽：遼寧教育出版社，1991），頁 94。

63 所謂的核心區域是以文化脈絡而言，而非現實地理位置；只要禮樂文化的開展有足夠的濃度，那麼即可說位於膠東地屬邊陲的齊魯是禮樂文化的中心。這在文化脈絡上而論，齊魯文化不是從屬於中原文化，而是與中原文化卓然並立的。關於從屬與並立請參牟宗三，《中國文化的省察》（臺北：聯經出版公司，1983），頁 68。

64 （日）瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁 555。

65 同上註，頁 310。

66 唐·顏師古注，《漢書（二）》（臺北：明倫出版社，1972），頁 1662。

67 同上註，頁 1661。

是以可以說，孔子的思想來源可以基本上區分為齊學與魯學兩大類型。齊學的特色如《史記》所說是「民闊達多匿知」（〈齊太公世家〉）、「寬緩闊達而足智」（〈貨殖列傳〉），⁶⁸即是孔子所說的「智性文化」；而魯學基本上繼承了周公「孝」而「篤仁」（〈魯周公世家〉）⁶⁹的核心思想，「故民有聖人教化」，踐行「長老不自安，與幼少相讓」仁道理念，即是孔子所說的「仁性文化」。

（二）感受於山水之間：齊魯山川地景的特色及其道德建構

「智性文化」與「仁性文化」如果抽繹其深層內涵，上溯其情感的根源，那麼就可以將之回歸「水型文化」與「山型文化」——亦即孔子所謂「知者樂山，仁者樂水」的審美秩序的表述。也就是說，社會體系的建構，無疑是透過人的感受與想像去塑造，而這樣的文化開展過程，自然風土的關係就必然會透過人類由審美秩序轉化為道德秩序。⁷⁰是以，所謂的「智性文化」與「仁性文化」是可以上溯到「水型文化」與「山型文化」；而「水型文化」與「山型文化」的建構來源於自然山水地景在存有者的審美「感受」中再現。

因此，假使考察齊魯兩國的地景差異，就可以了解到「水型文化」與「山型文化」是其來有自。

1. 從「水型宇宙」、「水型社會」到「水型道德」：在河海中建構的齊文化

如齊國位於黃河下游、華北平原北部，有黃河與濟水兩大水系。不僅如此，齊國地處膠東半島沿海，與渤海相接，沿岸形成廣闊綿延的海灘平原。⁷¹如此看來，齊國是一個充滿水系的國度，而禮教文化傳到這樣的「水型國家」，人民的情感自然會透過感受「水」的生命力去思考與接納，進而綜合出「水型文化」來。

正如杜威（John Dewey, 1859-1952）所指出，自然事物與節奏——

68 （日）瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁 550、1325。

69 同上註，頁 551。

70 參（英）Paul Cloke, Philip Crang and Mark Goodwin 編，《人文地理概論》，頁 12。

71 參王志民主編，《齊文化概論》（濟南：山東人民出版社，1993），頁 8-9。

潮起潮落、四季更迭——會很深刻地影響人的生活、性格與思想，⁷² 也就是說宇宙—自然會與存有者產生一種共感，進而形成一種「形式」；⁷³ 就齊國而言，就是存有與水文地共感所型塑出的「水型文化」。根據考訂，先秦時期的齊國水文豐沛，加上黃河河道相當穩定，有水利而無洪災，⁷⁴ 因此河海即是其自然景觀的重要倚靠與核心。

在這樣氣候溫暖的海洋氣候，土壤肥沃而遼闊，又有豐富的河海資源，⁷⁵ 其所形成的生活與經濟系統自然會朝著漁鹽商賈的方向發展，而不必刻苦於單純的農耕系統，發展出所謂「通商工之業，便魚鹽之利」（〈齊太公世家〉）⁷⁶ 的生活樣態。是以可以見得，渤海灣沿岸的「水型生態」很自然地塑造了齊國的「水型社會」與「水型經濟」型態。

而「水型經濟」與「水型社會」，會進一步型塑人的性格與思想，正如李澤厚所說：一個時代與社會的語言、思想都是後天形成的，而其更根本的本源來自於物質性的存有——即是「宇宙—自然」的結構，進而與存有形成形式關係。⁷⁷ 是以齊國的特色在於「其土多好經術，矜功名，舒緩闊達而足智」（〈地理志下〉），⁷⁸ 憑藉著地廣豐饒人「民多舍本而事末」（〈上農〉），⁷⁹ 多藉由商賈漁鹽獲利，而不從農耕，故司馬遷言齊人多「設智巧，仰機利。」（〈貨殖列傳〉）⁸⁰

可以見得，從思想型態上來看，齊國可以定義為是一個「智性國家」，雖然在後世文獻多以農業為本、禮樂正宗的魯文化來敘說齊文化，

72 參（美）杜威（John Dewey）著，高建平譯，《藝術即經驗》（北京：商務印書館，2005），頁 86。

73 參李澤厚，《實用理性與樂感文化（修訂本）》（北京：三聯書店，2008），頁 44。

74 參王志民主編，《齊文化概論》，頁 8-9。

75 同上註，頁 9、13。

76（日）瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁 537。

77 參李澤厚，《實用理性與樂感文化（修訂本）》，頁 44-45。

78 唐·顏師古注，《漢書（二）》，頁 1661。

79 戰國·呂不韋著，陳奇猷校釋，《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2002），頁 1719。

80（日）瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁 1326。

而多少帶有貶抑之詞；但那畢竟是「智性文化」發展到極致，物極必反後的負面發展——機巧好詐，不能因此就否定此種「智性文化」的正當性。「智性文化」如果以正面表述來看，其實就是太公初治齊國的原則——「修道術，尊賢智，賞有功」的思維，亦或是「闊達而足智」的表述。

那麼由此可知，齊國的重智、好利、以漁鹽商賈為業文化，基本上都可以歸源於河海的自然地景之影響，是以將之概括為「水型文化」是更有包容力與根源性的表述。如此也可以了解，為何孔子會說「智者樂水」——「智者動」——「智者樂」，那正是以審美秩序「水型文化」綜合出的社會秩序與道德型態。

正因為齊國地處沿海，從事漁鹽商賈須要有靈活而充滿智性的商業思維，是以思想自然較為活潑而靈動，有似河海的周流無礙；⁸¹ 朱熹則從工夫的角度而論曰：「知者達於事理而周流無滯，有似於水，故樂水。」（《論語集注〈雍也〉》）⁸² 這即是「巨觀宇宙—自然」與「微觀宇宙—存有」之間透過審美感受所打通的「通道」，⁸³ 從「水型宇宙」貫通到「水型社會」，並觸發了「水型人格」的確立。⁸⁴

2. 從「山型宇宙」、「山型社會」到「山型道德」：在山林間建構的魯文化

至於魯國地理位置則位於泰山以西，相較於齊國來講土壤並不肥沃，境內多山地丘陵，可耕地狹小，⁸⁵ 可以見得魯國地景的構成是以山為主，

81 參蔡德貴、劉宗賢，〈智者樂水，仁者樂山——論齊魯兩種文化的不同氛圍和特點〉，頁 48。

82 宋·朱熹撰，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁 90。

83 參黃冠閔，〈出入山水間：風景現象學的一條通道〉，頁 43。

84 「水型宇宙」對「水型社會」與「水型人格」的影響不是單向由上而下地宰制，彼此是雙向互動與聯繫，通過相互觸發、貫通而產生共振效應，進而使「水型」脈絡在各個層次逐漸放大、顯現。正如黃冠閔所說，風景不僅僅是經驗外的觀看，我們自己也在現實中去應證自己身體經驗的特徵。也就是說，「水型人格」或許不是由「水型宇宙」而賦予，是人自身而具足，就像個未發之「端」；一旦碰到「水型宇宙」的觸發與發動審美感受，就會正向地呈現出來。參黃冠閔，〈出入山水間：風景現象學的一條通道〉，頁 41。

85 參清·梁啟超，《儒家哲學》，收入氏著，《飲冰室專集（四）》（臺北：臺灣中華書局，1978），頁 26-27；蔡德貴、劉宗賢，〈智者樂水，仁者樂山——論齊魯兩種文化的不同氛圍和特點〉，頁 51。

可說是以山林立國，呈現出「山型宇宙—自然」。正因為地處丘陵地，可耕地少，有澇災之患，卻無漁鹽之利，在地狹人稠的情況下，仍舊只能以山林為食、以務農為業。《史記》即記載：魯地「宜五穀桑麻六畜，地小人眾，數被水旱之害……好農而重民。」（〈貨殖列傳〉）⁸⁶ 也就是說，身為大陸國家的魯國，即便農耕不易，依舊只能發展農業，呈現單一經濟的樣態；可以見得「山型宇宙」的魯國風土，使其社會與經濟的開展表現出純粹的「山型經濟」之氣象。

在單一農業發展的「山型經濟」下，養成了魯國人特有的性格，展現出典型的農業社會之刻苦、節用之態度；《國語》即言魯人「動不違時，財不過用」（〈魯語上〉），⁸⁷ 在土地有限的情況下，自然而然養成此種順天應時、素樸簡約的性格，是所謂「魯人俗儉嗇」，「民好畜藏」（〈貨殖列傳〉）⁸⁸ 的農耕特性。又魯國君子「多擇瘠土而處之」，在於「瘠土之民莫不嚮義，勞也」（〈魯語下〉），⁸⁹ 可以見得魯國人的性格與地景是相輔相成而型塑出魯人特有的「山型人格」。

而通常地處資源貧乏，卻又發展農耕社會的區域，其間人民的關係特別緊密，也特別強調彼此的互助，是以《漢書》有言：魯地「民涉度，幼者扶老而代其任。俗既益薄，長老不自安，與幼小相讓……上禮義，重廉恥。」（〈地理志下〉）⁹⁰ 在資源不足的社會中，互助合作、同情憐憫是必要的，如此才能維持基本的生存；⁹¹ 正因為須要讓彼此願意相互合

86 （日）瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁 1326。

87 清，徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校，《國語集解（修訂本）》（北京：中華書局，2006），頁 144。

88 （日）瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁 1326。

89 清·徐元誥撰，《國語集解（修訂本）》，頁 194。

90 唐·顏師古注，《漢書（二）》，頁 1662。

91 從道德概念起源的角度而言，所謂的「善」正是在於保護弱者不被傷害所建立的「實用」原則，而這樣的原則在社會中傳遞著，甚至逐漸被內化，形成具有形上意義的「善」，或者可以說即是儒家所說的「良知」。是以，在資源特別缺乏須要穩定社會、不造成彼此爭奪的環境，建立一套「善」的原則是最好的方法。當然，這是就「道德系譜學」（Genealogy of Morals）的層次探究「善」的起源，那可以說是一種無意識（unconscious）的動機，並非說現實中的「善」與「道德」皆是從實用與算計的角度而來。參（德）尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，陳芳郁譯，《道德系譜

作，因此須要建構穩定的互助關係，甚至是藉助血緣性關係來維繫彼此的生存，這也就是魯國文化為何會顯現出「尊尊而親親」的宗族思想，有著強烈的宗族意識與排他性，這是純粹的農業社會中所必需。⁹²

是以，魯國的文化正展現出了所謂「周公遺風，俗好儒，備於禮」（〈貨殖列傳〉）⁹³的思想核心，這樣的核心也是從「山型自然」開展而來的「山型人格」之展現，亦即孔子所謂「敬事而信，節用而愛人，使民以時」（〈學而〉）⁹⁴的仁人思維。而至此也可以理解為何孔子會以「樂山」來指涉「仁者」而言其「靜」、言其「壽」，這正是在「山型宇宙」下所開展的「山型社會」中所追求的「山型人格」。此即王夫之所言：「山中以奧而氣斂，日長人靜，響寂陰幽，自與仁者之氣相應。」（《論語》〈雍也〉）⁹⁵是為「山型人格」與「山型宇宙—自然」的貫通與共感，也是孔子與魯國君子透過自身對「宇宙—自然」的感悟，「近取諸譬」的實踐。⁹⁶

四、山水成爲人格——「樂山」與「樂水」在孟荀道德體系中的意義與開展

在孔子之後，孟子與荀子可以視爲儒學開展的兩大學派，分別樹立了「孟學典範」與「荀學典範」。誠如前文所言，孟荀兩大典範是「並立」而非「從屬」，其分別屬於不同的理論系統。一般來說，學者們基本上同意孟荀分別繼承了孔子學說的不同面向——「仁」與「禮」，各自開展了心性之學與禮義之統。⁹⁷但這樣的說法容易讓人覺得二者各失之一

學》（臺北：水牛文化公司，1995），頁 13-32。

92 參蔡德貴、劉宗賢，〈智者樂水，仁者樂山——論齊魯兩種文化的不同氛圍和特點〉，頁 51。

93 （日）瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁 1325。

94 宋·邢昺疏，《論語注疏》，頁 6。

95 清·王夫之著，《讀四書大全說》（北京：中華書局，1975），頁 299。

96 參蕭振邦，〈仁者樂山，仁者壽〉，頁 5。

97 參蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984），頁 362。

隅，有仁而無禮、有禮而無仁，有心性而無禮義、有禮義而無心性。是以，假使能夠從審美感受來含括孟學與荀學，從「宇宙—自然」的根源性將之歸類為「山型人格」與「水型人格」，並由此思考兩者對於孔子的繼承，會更有系統性與包容性。

首先可以由孟荀出生與生活的區域，以藉由其所接觸之「宇宙—自然」地景來探源其思想與人格的特質。孟子出生於鄒，近於魯國，其山川地景大致與魯國相近，甚至可以說是一體的，⁹⁸ 故其在文化的感受上自然接近於魯國的「山型宇宙」。而荀子出生在趙都邯鄲——「漳、河之間一都會」（〈貨殖列傳〉），⁹⁹ 是一個水文城市，且是個商業導向、多元產業的繁華大都市，¹⁰⁰ 這點與齊國臨淄的人文地景相似，皆呈現出「水型宇宙」與「水型經濟」的樣態。是以從孟荀的出生來看，基本上即可初步將之分為「山型」系統與「水型」系統。

然而，除了出生地以外，更進一步應該以其生活的軌跡進一步探究其所能感受的地景與社會，才能確認其人格類型與傾向。因為出生之地固然能夠大抵了解一個人的根源地，從血氣感知來初略推估其可能的傾向，但是那並不能夠完全決定人的性格與發展。

也就是說，每個人天生都有著不同類型的性格「因子」（gene），可能是「山型因子」，也可能是「水型因子」或是其他不同類型的「因子」。而這個「因子」不必然會在存有者的生命歷程中發展出來，而是在其存有的時間中，因感受不同類型的「宇宙—自然」（如「山型宇宙」、「水型宇宙」）、不同類型的社會或經濟（如「山型社會」、「水型經濟」），而會產生不同的反應與發展。

當「山型因子」感受到「山型宇宙」可能就會產生共感、貫通，進而開展出「山型人格」與「山型文化」；但當「山型因子」感受到「水

98 趙岐著曰：「鄒本春秋邾子之國，至孟子時改曰鄒矣。國近魯，後為魯所并。」參漢·趙岐，〈孟子題辭〉，見清·焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》（北京：中華書局，1987），頁4。

99 （日）瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁1325。

100 這點可由〈貨殖列傳〉記載探得端倪：「猗頓，用鹽鹽起。而邯鄲郭縱，以鐵冶成業，與王者埒富。」見（日）瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁1323。

型宇宙」，或許會感到隔閡不入的排斥感，或是產生人格的變異因此墮落，或是前去追尋能夠觸動自己因子的「宇宙—自然」或社會、經濟型態。¹⁰¹

職是之故，就有必要針對孟子與荀子的生命歷程做一宏觀的探索，以了解其生命歷程中，經歷了什麼類型的「宇宙—自然」與「社會—經濟」，又有什麼樣的反應，如此便可以進一步確認孟荀二者的思想核心與性格類型。關於這點可以從一個關鍵要素著手進行比較——孟荀都曾至少兩次遊於齊，但兩人對這組生命事件似乎有著極為不同的感受與回

101 如同英國新堡國際生命中心（International Centre for Life）主任馬特·瑞德利（Matt Ridley）所說，基因是一種機制而不是人向某一個傾向發展的原因；只能說每個人的基因有不同的特質，而這個特質可能在某種環境下能夠去適應某一環境進而產生反應，那麼該基因的特質就能夠在這個環境下開展。然而，這樣的適應情況一般是一種偶然，而不是出自於先天基因的決定；即便如此，也不該將人看作一張白紙，完全由外在教育來決定人格的形成。因為每個人都有其獨特性，而這個獨特性會在某種環境下特別突出，也就是本文所說的同類型的「性格因子」與「宇宙—自然」或「社會經濟」共感、貫通的情況。關於基因與後天環境的關係請參（英）馬特·瑞德利（Matt Ridley）著，洪蘭譯，《天性與教養：先天基因與後天環境的交互作用》（臺北：商周出版社，2004），頁 230-231。

由此而論，孟子的山型人格與荀子的水型人格的形成，既不是其基因本身所決定，亦非「宇宙—自然」所決定，而是主體與環境互動下產生的結果。依照心理學人格理論，人格類型的判定並非指該存有僅有該種人格特質，而是本來俱足的人格類型中，該存有的某一特質被特別優化與凸出了。如孟子的心理結構在出生時便同時具有「山型人格」與「水型人格」，但可能或因著其本身「山型人格」較占優勢，或因著其處於鄒魯之地受到「山型宇宙」的誘導，而使「山型人格」萌發，而使「水型人格」成為次級人格，這是在錯綜複雜中的互動所形成的結果，不可視為基因決定論或環境決定論，而應是「基因—環境互動論」。本來天生不具優勢的「山型人格」，也有可能因為存有長期處於齊國而使「山型人格」反而轉為次級人格。在鄒魯必然亦有「水型基因」的存有，可能因此不適應「山型文化」而產生病態人格或是移居齊國之地；也有可能「水型基因」在「山型文化」的薰陶下使其「水型人格」退為次級人格而有很好的發展。能夠確定的是：「山型基因」存有可能在「山型宇宙—自然」、「山型社會」中感到不適應，便多往「水型宇宙—自然」與「水型社會」遷居，進而落地生根、繁衍子孫，反之亦然。是以在文化上的天擇過程中，鄒魯多有「山型人格」存有、齊地多有「水型人格」存有，此即基因在文化性與民族性形成上可能的影響與作用。參（美）海倫帕瑪（Helen Palmer）著，張佳蕊譯，《海倫帕瑪·九型人格聖經》（臺北：橡實文化出版社，2017），頁 18-25。

應。¹⁰²

(一) 山林中的仁心：孟子的鄒魯經驗及其「山型人格」的建構

孟子在他大約三十八歲——齊威王時，與五十歲左右——齊宣王時都曾遊於齊國，¹⁰³ 但其思維明顯與齊宣王屬不同類型，因而產生扞格、不受重用。誠如前文所言，齊國屬於「水型社會—經濟」，雖然也講「禮」，但大談漁鹽之利、重工商之民，強調王霸與法術；¹⁰⁴ 是以齊宣王問孟子：「齊桓、晉文之事可得聞乎？」（〈梁惠王上〉）¹⁰⁵ 想要了解先王九合諸侯、一匡天下的霸業，顯現出其「水型政治」——合霸道與法術的治天下思維。然而孟子卻回答「仲尼之徒無道桓、文之事者，是以後世無傳焉。」並且告訴宣王應該要「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，使人民「仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。」（〈梁惠王上〉）¹⁰⁶ 此正是前文所述，在鄒魯山型文化與經濟中，農業社經型態下的尊尊親親、節用互助思維的發揮；是為孟子「山型人格」理想中所開展的「山型政治」——以仁為本的王道思想。對孟子而言，最重要的就是「發政施仁」（〈梁惠王上〉），¹⁰⁷ 斯是身為王者該做的。¹⁰⁸

102 孟荀都曾客居齊國，這當然與齊國開設稷下學宮，招攬天下賢士有關，如《史記》〈孟子荀卿列傳〉所記載：「自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書、言治亂之事，以干世主，豈可勝道哉。」大批思想家聚於齊國，這是當時學術環境的驅力，或許並非孟荀自主前往屬於「水型系統」的齊國，而是被動地受到稷下感召。但藉由這樣的契機，正可以讓人看見，不同人格類型的孟子與荀子，在齊國的境遇、感受與結果之不同，更能凸顯出二人「山型人格」與「水型人格」的特質。參（日）瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁 921。

103 參錢穆，《先秦諸子繫年》（臺北：東大圖書公司，1999），頁 314-317；蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁 174-175、180-182。

104 參蔡德貴、劉宗賢，〈智者樂水，仁者樂山——論齊魯兩種文化的不同氛圍和特點〉，頁 49。

105 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，2013，阮元注疏十三經注疏本），頁 21。

106 同上註，頁 12。

107 參蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁 180-181。

108 同上註，頁 180-181。

由此可以見得孟子的確是帶著孔子所強調的「山形人格」——以「仁」為核心的思維來思考與面對齊國的「水型政治」思維。關於這點可以從《孟子》中以山與水為喻的道德論述來探得端倪。孟子就如孔子一般，透過對自然地景的感受，從審美規範中抽繹出道德規範，這也是儒家思想的特色（或者可以說是中國哲學的特色）。

基本上孟子思想的開展是建基在「山型社會—經濟」之上的，也就是以農為本的生活樣態，所謂「不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也」（〈梁惠王上〉），¹⁰⁹這正是典型「山型社會—經濟」的思維，是站在農業社會節用與永續為考量——同時也體現出孔子說的「仁者壽」——永續而長久的潛在意識；與齊國追求漁鹽商業利益的「水型社會—經濟」不類。¹¹⁰

除此之外，孟子也善於以「山型宇宙—自然」來綜合出道德論述，如其於〈告子上〉所言：

牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？……人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？¹¹¹

孟子此處言及牛山之木長年為人所砍伐、放牧，致使山間草木稀疏，但這並不是山貌本是如此，而是後天人為的不在意與放任山林流失，才致使豐美的山林資源變為濯濯之山景。他並以此為喻，來說明仁義之心人皆有之，如果未能使其四端之心萌發與實踐，實是人為使其放失，本性

109 宋·孫奭疏，《孟子注疏》，頁 12。

110 在類型學中「山」與「水」未必是對於自然地景的實際指涉，而是一種象徵的表述。當然，這樣的象徵與表述是建基在「宇宙—自然」之上的，但當其被概念化後，其包容性與含涉性就跳脫物質的「山」本身。且以審美意象來建構思維類型，其最重要的原因之一即是以美學建構的類型之間是可以流動的、交融的，並非截然二分的衝突典範。在現實中，並非「山型宇宙—自然」中就沒有物質的「水」，那是過度化約的思維而有悖於自然萬物的構成。就像《孟子》此段文字中也有「洿池」、「魚鼈」，但這僅是「山型宇宙—自然」的一環，是農耕經濟下的生活輔助資源，與以漁鹽為利的河海經濟是不一樣的。

111 宋·孫奭疏，《孟子注疏》，頁 200。

並非如此。可以見得，孟子透過「山型宇宙—自然」的美學感受，綜合出「求其放心」（〈告子上〉）¹¹²的道德體系；同時也體現出其「山型人格」對內在道德良知的追求與嚮往。

還有其他包括「山徑之蹊間，介然用之而成路。為間不用，則茅塞之矣。今茅塞子之心矣」；「孔子登東山而小魯，登太山而小天下」；「舜之居深山中」（〈盡心下〉）¹¹³皆呈現出從「山型宇宙—自然」為根源的隱喻與描述。

相對來說，孟子對於「水」的敘述與運用——除了當時的慣用語彙、歌謠的使用與引用，以及回應他者的譬喻與提問外¹¹⁴——多帶有反面意義的表述。如「洪水橫流，汜濫於天下」（〈滕文公上〉），¹¹⁵體現出鄒魯「地小人眾，數被水旱之害」（〈貨殖列傳〉）¹¹⁶的生命經驗，是「山型宇宙—自然」感受中對於「水」的印記。又如「水逆行，謂之洚水。洚水者，洪水也，仁人之所惡也」（〈告子下〉），¹¹⁷在修辭上將「仁人」

112 宋·孫奭疏，《孟子注疏》，頁 202。

113 同上註，頁 252、238、232。

114 《孟子》中有幾類提到「水」的脈絡，僅能說是回應時代與環境，而不能視作孟子本身對於「水型宇宙—自然」、「水型社會—經濟」的審美感受。（1）承繼孔子對於水的讚揚：雖然孔子身為魯人，某些脈絡中將「山型人格」提高於「水型人格」之上，但他對於「水」依舊有其一定的認同感。這正如前文所說，美學感受是流動的，不可能有絕對排除「水型」系統的純粹「山型」系統，只能說以何為本、以何為究竟。是以，孟子雖然以「山型」系統為依歸，但對於孔子「亟稱於水」的脈絡是承繼而採用的；但此非自覺地美學感受，而僅是一種知識上的繼承。（2）對告子以水喻性的批駁：在孟告之辨中，二人針對人性做討論，孟子提出「人性之善也，猶水之就下」的回應，並說認為水「激而行之，可使在山」，此本是為了回應辯難而發；然而深究其中，便可以發現在此段論述中無意識地使「水」依附在「山」，這又可從修辭學中的存有論看出孟子「山型性格」為本之端倪。（3）引用當時民歌與慣用語：「滄浪之水清兮，可以濯我纓；滄浪之水濁兮，可以濯我足」，此即藉孺子之歌，隨機提點的情境，非自主性的感受轉發。（4）時代共用的譬喻：當時將君民比喻為水與舟的概念，相關的論述多有可見；除了《孟子》以外，如《荀子》、《孔子家語》、《新序》等書都有類似的概念。

115 宋·孫奭疏，《孟子注疏》，頁 97-98。

116（日）瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁 1326。

117 宋·孫奭疏，《孟子注疏》，頁 222。

與「水」對立，呈現出「山型人格」在有意識或無意識中對於「水」的戒慎恐懼。¹¹⁸

此一對水的戒慎恐懼，正好可以釐清一個概念：「山型系統」與「水型系統」是一個完型（Gestalt）結構¹¹⁹——作為「山型人格」的孟子之論述中有關於「水」的譬喻與引用，並不礙於其「山型系統」的完整性。這就如同王船山（1619-1692）所言：「陰亦有陰陽，陽亦有陰陽，非判然二物，終不相雜之謂。」¹²⁰《周易》中的原始思源即已蘊涵著此一概念。

由此而論，即可以說：「山亦有山水，水亦有山水，非判然二物，終不相雜之謂」——「山型系統」的論述中，並非就完全無有「水喻」；山系間有一溪澗流過，山還是山，並不會因此而否定山作為山的本質。同樣地，「山型系統」中的「水喻」仍就是「山型思維」的一部分，而不能將之視為系統的矛盾或混亂。

必須強調的是：「山型系統」中亦有「水」的論述，但此是「山型系統之水喻」，與「水型系統之水喻」，同樣是「水」，卻是不同型態所帶出的不同思維；這點可以從孟告之辯中對於人性的辯論作為例證來理解，《孟子》〈告子上〉記載：

告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」

118 在經典中作為「隱喻」的每個細節，都不能僅僅看作為了文學美感而作的裝飾性修辭，正如里克爾（Paul Ricoeur, 1913-2005）所說，隱喻具有本體論（ontology）和認識論（epistemology）的意義，每個語詞的替換都涉及對世界的開放性意義；因為每一個隱喻都是離不開該存有者的「生活世界」與情境之中。這種帶有情感意義的表述，總是包含有意義的信息。尤其是在中國思想與經典中強調審美秩序感受的脈絡，更是不能忽略這其中的蛛絲馬跡。參（法）里克爾（Paul Ricoeur）著，林宏濤譯，《詮釋的衝突》（臺北：桂冠圖書公司，1995），頁 44-61。

119 完型結構是指一個理論或系統必須整全地來理解與聯繫，透過整體的架構與趨向來觀看，而不能以結構主義將其中的各個元素分解而分論之。「山型系統」中的確也蘊含「水性」，但那是「山型系統」的一部分，不能因此便言此「山型系統」內部混亂或不純粹；同樣地，「水型系統」也必須如此理解。參（德）庫爾特·考夫卡（Kurt Koffka）著，黎煒譯，《格式塔心理學原理》（臺北：昭明出版社，2000），頁 9-27。

120 清·王夫之，《張子正蒙注》（北京：中華書局，1975），頁 40。

孟子曰：「水信無分於東西。無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顛；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」¹²¹

這當然一方面是爲了回應告子的湍水之喻，但另一方面卻也可以看出「山型宇宙—自然」中的水系感受有其獨特性，而與告荀的「水型系統」不相類。告子所謂「決諸東方則東流，決諸西方則西流」這是在「水型宇宙—自然」中的平原的的中的「水平視域」所形成的「水平感受」；然而孟子卻言「水信無分於東西。無分於上下乎？……人無有不善，水無有不下。」這則是在「山型宇宙—自然」中的高山丘陵地中的水文中之「垂直視域」所形成的「垂直感受」。

由此便可以理解，同樣是「水」的論述，孟子因受「山型宇宙—自然」地景的影響，著重在水的「垂直流動」，而形成水的「垂直感受」，進而由此開展出「山型人格」中的性善思維；相對的，告荀因著「水型宇宙—自然」地景之體會，指出水的「水平流動」，而形成水的「水平感受」，進而藉此開展出「水型人格」中的性惡思維。這即是「山型」與「水型」系統中，「水喻」的不同類型與表述；不可因此而言此是「山型人格」中的矛盾。

（二）河海中的智性：荀子的齊趙經驗及其「水型人格」的建構

是以，孟子兩次到齊國的時間都不算長，且以「浩然有歸志」（〈公孫丑下〉）¹²²告終，可以見得其對於屬「水型」系統的齊國相當不適應，而有歸於「山型」系統的鄒魯之地的傾向。相對來說，荀子遊齊的生命經驗似乎在其生命歷程有著重要的關鍵與作用。

根據錢穆的考證，荀子曾在其十五歲，齊威王時遊學於齊，可以見得在「十有五而志于學」（〈爲政〉）¹²³的階段，到齊國遊歷，這可說是其生命歷程的重要開端，由此得以想見齊國「水型文化」對其影響的

121 宋·孫奭疏，《孟子注疏》，頁 192。

122 同上註，頁 84。

123 宋·邢昺疏，《論語注疏》，頁 16。

重要性。¹²⁴ 後來孫卿又最少兩次到過齊國，甚至可能在其青年時期處於齊國稷下近 20 年，¹²⁵ 定勝並在襄王時「最為老師」，「三為祭酒」（〈窮通〉），¹²⁶ 地位不可謂不高。且就歷史的記載來看，荀子是相當適應齊國的「水型文化—政治」，是以能夠在齊國這麼長的時間；且最後荀子離開齊國也並非有歸去來兮的挫折與感嘆，而是在「齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚」（〈孟子荀卿列傳〉）¹²⁷ 的情況下，被動地離開的。

是以，透過考察荀子的文字，可以發現，「水」在荀子的論述中，的確佔有重要的地位。首先可以看到，荀子大量使用「水」來作為「民」的隱喻，這不僅是在當時一般以「水—民」、「舟—君」的論述模之引用——「傳曰：『君者，舟也；庶人者，水也。水則載舟，水則覆舟。』」（〈王制〉）¹²⁸ 其中更有各種帶有主體意識的論述「變形」：¹²⁹「百姓皆愛其上，人歸之如流水」（〈富國〉）；「民歸之如流水，所存者神，所為者化」（〈議兵〉）；「君者，槃也；（民者，水也。）槃圓而水圓。

124 關於荀子遊學於齊的年齡歷來頗有爭議，有學者以為當從《史記》所載「年五十始來游學於齊」的說法。但一方面，十五歲的年齡對中國士人而言是個重要階段，與「學」密不可分；另一方面荀子假使五十歲才遊學於齊，那麼依照年表的推算，荀子的歲數恐怕會超過百歲，似乎值得商榷。本文不擬針對此議題進行申論，只是要指出，無論是五十或十五，齊文化對荀子來說都有重要關鍵性的影響。參錢穆，《先秦諸子繫年》，頁 333-335；楊金廷、范文華，《荀子史話》（北京：人民出版社，2014），頁 30-31。

125 參蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁 352-353。

126 參漢·應劭，《風俗通義》，《全後漢文》卷 37，收入楊家駱主編，《中國學術名著·第六輯》（《讀書節記叢刊·第二集》第 1 冊，臺北：世界書局，1963），卷 7，頁 4 左。

127（日）瀧川龜太郎，《史記會注考證》，頁 922。

128 清·王先謙，《荀子集解》，頁 152-153。

129 此處荀子不僅僅是引用「水則載舟，水則覆舟」此一當時的慣用之語，更將此一「水喻」延展與變形；而這些諸多「水喻」的文字是不得見於先秦其他文本的。由此正可以看出荀子作為「水型人格」之有意識地以「水」為論，這與孟子單純引用當時慣用語如「滄浪之水」為論的態度是不同的。據此可以判定，荀子與孟子的「水喻」論述之不同——前者是有意識地從自身感受中所提取的資源，後者則僅是引述當時慣用之語。

君者，盂也；（民者，水也。）孟方而水方。」（〈君道〉）¹³⁰

此處可以得見，荀子的「水喻」中多呈顯出溫順、平和與歸約之特質，此即是由齊地「山型宇宙—自然」的河海平原之「水平視野」、以及位處渤海灣眾川歸流之下游處所得之感受而來，並藉此轉化為「水型道德」、體現出其「水型人格」之脈絡。這與前述孟子處於鄒魯之地，依附於山系間的水流所呈顯出的之「垂直視野」——具有強烈的方向性，據此感受而來的「山型道德」是極為不同的。

是以可以了解到，荀子皆透過「水型宇宙—自然」來感受綜合出其「水型政治」理論，也體現出「水型政治」在治道上強調以水的「智性」思維與程序使百姓依附之，而不僅是透過仁心之內在道德；也表現出以「禮法」作為「槃盂」，將人民置於其中則得治的政治理路。這與孟子的「山形政治」理論——「君子之德，風也；小人之德，草也。草上之風必偃」（〈滕文公上〉）¹³¹——強調以仁心仁政感治百姓，則天下莫不能治的思路是截然不同的。

再者，荀子的重要道德理論在於透過「心知道」來成就其修養，是其言「治之要在於知道」，唯有透過心對外物的感知，進而整合為內在道德，才能夠達到「解蔽」的可能。故荀子認為：「凡以知，人之性也；可以知，物之理也」，這就將人的主體與外在客體做出了區分，這樣的區分唯有透過「智性」才能夠達成如此認識論的結構；這與孟子以「仁性」為開展的道德進路，強調內外一體，不須要強調主客並立的認識論結構是不同的思維進路。

那麼要如何才能達「解蔽」以使心「知道」的境界呢？依荀子而言，要行「虛壹靜」的工夫。這或許讓人探問：為什麼「水型人格」的荀子在工夫論上卻強調「靜」呢？依孔子「智者動，仁者靜」的歸納，荀子所強調的應該是「動」而非「靜」。其實，以審美秩序作為孟荀二者典範的指涉，正是要強調不同類型的美學感受間是流動的、融通的，而非涇渭分明的兩種道德體系；只是在不同類型的系統下，會有孰先孰後、

130 清·王先謙，《荀子集解》，頁 234。

131 宋·孫奭疏，《孟子注疏》，頁 89。

何本何末的判斷。

是以，不要忽略荀子在講「虛壹靜」之前，還強調心「臧兩動」的功能與重要性，〈解蔽〉中說：

人生而有知，知而有志。志也者，臧也，然而有所謂虛，不以所已臧害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也，然而有所謂一，不以夫一害此一謂之壹。心，臥則夢，偷則自行，使之則謀。故心未嘗不動也，然而有所謂靜，不以夢劇亂知謂之靜。¹³²

也就是說，在「凡以知」和「可以知」之間，如果沒有「認知心」內涵的「臧兩動」之能力，人根本無法記憶、學習與開展禮義道德。因此「動」是必要的、優先的，但是在心之「動」後，還要進一步以「靜」來使「心」梳理是非對錯，使其由「認知心」轉為「道德心」。¹³³而在最後此一緊要處，荀子正是以水為喻，來說明人心要如何達至大清明——得「道」的境界——

人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。（〈解蔽〉）¹³⁴

可以見得荀子以「水」來作為其關鍵「認知心」的表述，凸顯了「水型人格」中「智性」的一面；但另一方面，卻又能夠在「水型道德」體系中，開展「靜」工夫，這正展現出審美經驗的流動性與融通性——「山型人格」與「水型人格」的交融。在荀子的「水型道德」系統中，以「智性」的思維強調「心」之「動」，卻又能夠在體系中導向「仁性」系統的「心」之「靜」——「水型人格」不是排斥「仁—靜」，而是強調一個必須先有「心」之「動」的「認知心」體系，「智」性是優先於「仁」性的——沒有水型認知心之動，就無有仁心形成之可能。

132 清·王先謙，《荀子集解》，頁 396。

133 參曾暉傑，〈「虛壹而靜」只是認知工夫？——論荀子「虛壹靜」對「天君」之「心」的作用與意義〉，《當代儒學研究》16(2014.6): 198-202。

134 清·王先謙，《荀子集解》頁 401。

就如同孔子所說：「學而不思則罔，思而不學則殆。」（〈為政〉）¹³⁵ 可以說「學」是「智性」的、主「動」的；「思」是「仁性」的、主「靜」的。兩者可以區分為「水型人格」與「山型人格」的進路，而孔子這裡顯然是認為兩者不能偏廢。但他沒有明確地說「學」與「思」孰先孰後、孰輕孰重，是以孟荀各自開展自己的詮釋，從自我的感受來建構其理論系統。荀子在「水型宇宙—自然」與「水型社會—經濟」中感受出「學不可以已」，「為之，人也；舍之，禽獸也」的思維，將「學」置於工夫的第一序，但他並沒有放棄「思」與「仁」；他說——

闢耳目之欲，可謂自彊矣，未及思也。蚊蠅之聲聞則挫其精，可謂危矣，未可謂微也。夫微者，至人也。至人也，何彊，何忍，何危？（〈解蔽〉）¹³⁶

亦即荀子期望人不只是「學」，不僅是靠著外在的禮義化導與制約，透過智性來達到合乎社會規範的要求；更應該透過功夫的修持，去內化禮義、追尋自身內在價值的仁性，透過思慮去將道德根植於身體之中，進而達到自覺地修為。此即是孔子所說「從心所欲不踰矩」（〈為政〉）¹³⁷ 的境界，也就類似於孟子所謂的「良知」、「良能」；只是荀子更強調要從「學」與「智」中去開展「思」與「仁」的可能，是為山林必待水澤滋養的思維。

相對而言，孟子強調「求其放心」的修養進路，是以其言：

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。（〈告子上〉）¹³⁸

強調了「思」的優先性。但孟子也了解到：「學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣！」（〈公孫丑上〉）¹³⁹ 是以他也沒有放棄「學」

135 宋·邢昺疏，《論語注疏》，頁 18。

136 清·王先謙，《荀子集解》，頁 403。

137 宋·邢昺疏，《論語注疏》，頁 16。

138 宋·孫奭疏，《孟子注疏》，頁 204。

139 同上註，頁 55。

與「智」，只是對孟子而言，「仁」與「思」比「智」與「學」更加根本，是水澤必根源於山林的思考。

因此，假使以「智性典範」或「仁性典範」概括荀學與孟學皆有所失，忽略了其互涉交融的特質。雖不能說「智」與「仁」不能匯通，但其作為人所定義的道德德目，在文字上即有所限定，缺少了「智中涵仁」、「仁中涵智」渾然天成的一體感。但如以美感規範來說，山水本通氣相依，水澤河海與山林草木無不共存互融，二者在「自然一宇宙」的現實中就不可被分割，但卻又各自挺立而有本；藉此將之定位為「水型工夫」與「山型工夫」，無疑更具有包容性、開放性與流動性。

五、結論——流動於山水之間的多元普遍性

在從孟學與荀學典範的交鋒中，透過回到孔子的論述——「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。」給人一個靈感與啓發：「人」不應該是一體化、普遍化的，世界上沒有哪一個存有（being）是完全一致的。不可能有一種典範，能夠說明與解釋世界上所有人的性格與思維。就像孔子這裡所點出的——「仁者」與「智者」的分別。

而在這個區分中，除了展現出儒學多元普遍性的可能，更透過隱喻的修辭——「樂山」與「樂水」，讓人體會到中國思想的特色在於在審美中以情感為開展的道德論述。與其企圖用西方邏輯概念思維，清晰而縝密地去分析與區分道德的定義與類別——「仁者典範」或「智者典範」，不如回到隱喻的修辭，以「情」為本體去尋求「自然人化」——從審美秩序到道德秩序的原始儒家傳統，更能展現出儒家真實感性的人倫存有。¹⁴⁰

那麼，藉此「通過自然而思」（thinking through nature），¹⁴¹可以回

140 參李澤厚，《實用理性與樂感文化（修訂本）》，頁 67-70。

141 此處轉化郝大維與安樂哲所謂「通過孔子而思」的概念——在「學」（learning）與「思」（reflecting）中尋求真實的「存在」（realization），這正是本文透過「宇宙—自然」去追尋儒家道德的類型與可能的理念與目的。參（美）郝大維、安樂哲，《通過孔子而思》，頁 303。

到孔子、孟子與荀子的生命歷程，去感受他們感受，而還原與建構出一個屬於他們生命體驗的道德體系——一個透過審美感受「宇宙—自然」進而在綜合與共感中所建構的人格類型與道德體系。¹⁴² 如此，將「山型人格」與「水型人格」作為孟學與荀學的能指，便能夠真正貼近有血有肉的孟子與荀子，感受他們的感受，而不僅是抽象的道德定義與規範。

且在美學感受之中，「山型系統」與「水型系統」之間是流動的，而非絕對對立、互不相容的兩種典範。如此，孟學與荀學之間，將不再只是交鋒，將能夠在實際情感基礎上交會與交融，體現複數的真理。人們便不會受到傳統一元道統的壓制，壓制成人人都是同一套道德體系下的模子，失去了血肉，也失去了儒學的生命力與活力；而選擇追尋各自的「人格系統」——在「山型人格」中修為或在「水型人格」中修養，將儒學成為生活中的實踐與感受。

142 必須強調的是，地景環境對於人格型塑的影響，這是一種存有（being）與「宇宙—自然」共感的雙向互動，是大我與小我間必然形成的聯繫性；不能將這樣的影響單向化，將此視為環境決定論。只能說在「山型宇宙—自然」下，隨順此一地景自然會形成一種山型的生活方式與態度，也就是「山型經濟」與「山型社會」的建構，而「山型人格」也就較容易於此形成。這就像島國與內陸國會有不同的民族性，或者說會有共同的集體無意識；但我們並不會因此否認在「民族性」下每個主體的「個性」。亦即不能否認有些「主體」與「共同體」是不相契的，那麼這個主體可能會感到無助或是向外發展，也可能試圖改變這個「共同體」——就像「山型人格」的孟子在「水型系統」的齊國一般。只是，相同的「宇宙—自然」與「人格」感應時，會加乘而放大那個類型系統而凸出，就像孟子與荀子是先秦儒家最能表現出「山型系統」與「水型系統」的思想家，因此在中國思想史上形成兩個典範流衍下來。是以，不能說鄒魯之內就無「水型人格」者、齊國之中就無「山型人格」者；只是在時代的洪流中，這樣的主體或許被忽略、被淹沒而黯淡無光。這是一個複雜的互動體系、有無限的可能，但在儒學系統中抽繹出孟荀兩種道德系統，有助於對於儒學脈絡與體系的了解與開展，這也是本文的企圖與嘗試。

引用書目

一、傳統文獻

- 周·韓非撰，清·王先慎集解，鍾哲點校，《韓非子集解》，《新編諸子集成》第 1 輯，北京：中華書局，1998。
- 戰國·呂不韋著，陳奇猷校釋，《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2002。
- 漢·司馬遷撰、（日）瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》，臺北：唐山書局，2007。
- 漢·劉向撰，清·嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1999。
- 漢·揚雄撰，晉·李軌注，《揚子法言》，臺北：世界書局，1955。
- 漢·班固撰，唐·顏師古注，《漢書（二）》，臺北：明倫出版社，1972。
- 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，2013，阮元注疏十三經注疏本。
- 漢·應劭，《風俗通義》，《全後漢文》卷 37，收入楊家駱主編，《中國學術名著·第六輯》（《讀書劄記叢刊·第二集》第 1 冊），臺北：世界書局，1963。
- 魏·何晏等注，宋·邢昺疏，《論語注疏》，臺北：藝文印書館，2013，阮元校勘十三經注疏本。
- 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達等正義，《周易正義》，臺北：藝文印書館，2013，阮元校勘十三經注疏本。
- 唐·孔穎達疏，《禮記正義》，臺北：藝文印書館，2013，阮元校勘十三經注疏本。
- 唐·韓愈撰，閻琦校注，《韓昌黎文集注釋》，西安：三秦出版社，2004。
- 宋·程灝、程頤，《二程集》，臺北：里仁書局，1982。
- 宋·朱熹撰，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。
- 宋·朱熹撰，宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，2007。
- 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，北京：中華書局，1988。
- 清·徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校，《國語集解（修訂本）》，北京：中華書局，2006。
- 清·焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，北京：中華書局，1987。
- 清·王夫之撰，《讀四書大全說》，北京：中華書局，1975。

清·王夫之著，《張子正蒙注》，北京：中華書局，1975。

清·梁啟超，《儒家哲學》，收入氏著，《飲冰室專集（四）》，臺北：臺灣中華書局，1978。

二、近人論著

王（英）Paul Cloke, Philip Crang and Mark Goodwin 編，王志弘等譯 2006 《人文地理概論》，臺北：巨流圖書公司。

王 楷 2011 《天然與修為—荀子道德哲學的精神》，北京：北京大學出版社。

王志民主編 1993 《齊文化概論》，濟南：山東人民出版社。

王斐弘 2011 《儒宗正源》，廈門：廈門大學出版社。

王晴佳 2006 〈後現代主義與經典詮釋〉，收入黃俊傑編《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，臺北：臺大出版中心，頁 125-150。

（德）尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，陳芳郁譯 1995 《道德系譜學》，臺北：水牛文化公司。

（美）安樂哲（Roger T. Ames）著，溫海明等譯 2009 《和而不同：中西哲學的會通》，北京：北京大學出版社。

牟宗三 1983 《中國文化的省察》，臺北：聯經出版公司。

李澤厚 2008 《中國古代思想史論》，北京：三聯書店。

李澤厚 2008 《實用理性與樂感文化（修訂本）》，北京：三聯書店。

（美）杜威（John Dewey）著，高建平譯 2005 《藝術即經驗》，北京：商務印書館。

（法）保羅·里可爾（Paul Ricoeur）著，林宏濤譯 1995 《詮釋的衝突》，臺北：桂冠圖書公司。

唐端正 2009 《先秦諸子論叢（續編）》，臺北：東大圖書公司。

（德）庫爾特·考夫卡（Kurt Koffka）著，黎煒譯 2000 《格式塔心理學原理》，臺北：昭明出版社。

（美）海倫·帕瑪（Helen Palmer）著，張佳棻譯 2017 《海倫帕瑪·九型人格聖經》，臺北：橡實文化出版社。

（美）郝大維（David L. Hall）、安樂哲（Roger T. Ames）著，何金俐譯 2005 《通過孔子而思》，北京：北京大學出版社。

（美）馬克·楊特（Mark Yount） 2011 〈激進詮釋學的顛慄〉，收入（美）羅伊·馬丁內茲（Roy Martinez）編，汪海譯《激進詮釋學精要》，北京：中國人民大學出版社，頁 104-124。

（英）馬特·瑞德利（Matt Ridley）著，洪蘭譯 2004 《天性與教養：先天基因與後天環境的交互作用》，臺北：商周出版社。

- 張鼎國 2011 〈「較好地」還是「不同地」理解？從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，收入氏著，汪文聖、洪世謙編《詮釋與實踐》，臺北：政大出版社，頁 113-136。
- 梁 濤 2013 《儒家道統說新探》，上海：華東師範大學出版社。
- 梁家榮 2010 《仁禮之辨：孔子之道的再釋與重估》，北京：北京大學出版社。
- 曾曄傑 2014 〈「虛壹而靜」只是認知工夫？—論荀子「虛壹靜」對「天君」之「心」的作用與意義〉，《當代儒學研究》16: 183-204。
- 曾曄傑 2015 〈荀子對孔子思想的繼承與發揚—儒家道統的反思及其重建〉，《臨沂大學學報》37.4: 25-30。
- 馮友蘭 1995 《新原道》，臺北：臺灣商務印書館。
- 黃松編著 1991 《齊魯文化》，瀋陽：遼寧教育出版社。
- 黃冠閔 2012 〈出入山水間：風景現象學的一條通道〉，《哲學與文化》39.11: 41-56。
- 黃進興 2010 《優入聖域：權力、信仰與正當性（修訂版）》，北京：中華書局。
- 楊金廷、范文華 2014 《荀子史話》，北京：人民出版社。
- 路德斌 2010 《荀子與儒家哲學》，濟南：齊魯書社。
- （加）達瑞爾·夏普（Daryl Sharp）著，易之新譯 2012 《榮格人格類型》，臺北：心靈工坊文化公司。
- 廖怡嘉 2014 〈為什麼「仁者樂山，知者樂水」〉，《孔孟月刊》53.1/ 2: 47-54。
- 劉悅笛 2011 《生活中的美學》，北京：清華大學出版社。
- 蔡仁厚 1984 《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局。
- 蔡德貴、劉宗賢 1997 〈智者樂水，仁者樂山—論齊魯兩種文化的不同氛圍和特點〉，《哲學與文化》24.1: 47-52。
- 蕭振邦 2009 《深層自然主義》，新北：東方人文學術研究基金會。
- 蕭振邦 2015 〈仁者樂山，仁者壽〉，《鵝湖月刊》41.6: 2-9。
- 錢 穆 1999 《先秦諸子繫年》，臺北：東大圖書公司。
- 錢 穆 2000 《孔子與論語》，臺北：素書樓文教基金會。
- 錢 穆 2000 《孔子傳》，臺北：素書樓文教基金會。
- George, H. Mead. 1934. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1990. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Ploanyi, Michael and Harry Prosch. 1975. *Meaning*. Chicago: University of Chicago Press.
- Polanyi, Michael. 1967. *The Tacit Dimension*. New York: Anchor Books.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. London: Cambridge University Press.

Mountains and Waters · Correspondence · Morals: The Aesthetic Order of “Delight in the Mountains” and “Delight in the Waters” in the Thoughts of Confucius, Mencius and Xunzi

Tseng Wei-chieh*

Abstract

The dispute between Mencius and Xunzi is a long-standing issue within studies on Confucianism. This paper considers the possibility of resolving the confrontation between Mencius and Xunzi by borrowing inspiration from the words of Confucius: “The wise delight in the waters; the benevolent delight in the mountains. The wise are active; the benevolent are tranquil. The wise are joyful; the benevolent are long-lived.” In a modern society with a plurality of values, no set of theories can or should cover all types of personalities, but rather, we should seek out the possibility of a “plural truth.” Just as Confucius has mentioned, people are able to be distinguished as “the wise” or “the benevolent.” Thus, we may employ the idea of “metaphor” from Chinese philosophy as the criterion of aesthetic norms to replace the approaches of Western logic. We do not need to attempt to divide the “benevolent system” and “wise system” schools of thought based on strict definitions. On the contrary, we should explore the types of “universe-nature” and “society-economy” through the thinkers' being and how they lived; and furthermore, by pursuing how thinkers perceived the reality of landscapes and society, we are able to integrate their own systems of personality. That is to say, Mencius was deeply

* Tseng Wei-chieh, assistant professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.

influenced by Zou-Lu 鄒魯 culture, and by experiencing the “mountain type of universe-nature” of the Zou-Lu, he was able to finalize the “mountain type personality”—placing “benevolence,” “tranquility” and “longevity” at the core of his system; in contrast, Xunzi was profoundly influenced by Qi-Zhao 齊趙 culture, and through experiencing the “water (aesthetic) type of universe-nature” of the Qi-Zhao, he realized the “water (aesthetic) type personality”—placing “wisdom,” “activity” and “joy” at the heart of the system. Due to their implied ambiguity and inclusiveness, the “mountain type” and the “water (aesthetic) type” systems—demarcated by aesthetic embodiment—both possessed fluidity and the ability to blend, and in this manner, they lacked a rigidity which could have led to conflict; in other words, their traits facilitated better interaction within the Confucian system.

Keywords: The wise delight in the waters, The benevolent delight in the mountains, Confucius, *Analects of Confucius*, Mencius, Xunzi