

《論語》中的「媒介」尋繹—— 人之「感」的重層交錯與道德建立

陳靜容*

〔摘要〕

《論語》中雖少見抽象思維與純粹論理，但就其內在深意的詮釋開展，卻足以成為個人在倫理行為、傳統禮制和學行實踐上的理論依歸，充分展現《論語》的哲學性。

在儒家思想表述範疇中具有樞紐地位的《論語》，其實隱含有某些「媒介」來進行思想的展示與傳遞，由點而線而面不斷延伸開展，成為儒學之「學」的重要內容，人之「感」的重層交錯即是其中之一。《論語》中道德概念的傳遞，收攝在主體之「感」的作用中，使得道德興發成為可能。如此，任一道德內容才能傳達意義給接收者，使得《論語》成為指向道德實踐的立體性思想架構。主體之「感」與道德之間不僅產生相應的辯證關係，同時由「虛『感』實理」、「正反映映」及「內外相成」三種模式展現其媒介意義，展示道德的追求不只是一種理想，也不是一種偶然存在，而是可實現的實存與人生的價值所在。

關鍵詞：《論語》、媒介、道德、主體感受

*國立臺北大學中國文學系助理教授

一、前言

時至今日，學界對於《論語》的研究興趣仍未稍減，相關的研究成果如雨後春筍，且多有精彩的詮釋論述，足見《論語》研究仍受到學界的重視。《論語》中雖少見抽象思維與純粹論理，但其內在詮釋的深層開展，卻足以成為個人在倫理觀念、傳統禮制和學行實踐上的理論依歸，充分展現《論語》的哲學性。

《論語》內容中，有許多常見且重要的詞彙及概念，如君子、義、道、仁、恕等，這些詞彙多數具有事實描述與價值判斷的雙重意義，因此引起了學者們的討論興趣；不過值得進一步思考的是：《論語》各篇章間的對話並沒有有一貫的系統，甚至可以說是極其片段、零散的；但讀者在閱讀過程裡，除了明顯感受到此中與政治、倫理、宗教相關的道德內容被彰顯外，攸關個人的、內在的道德情性也可以同時被興發，促使我們對日常生活、現實處境提出各種意見、評論和看法，得以由內向外建構一理想性的個體生命存在價值，亦即理想道德人格的實現，這恐怕並非是僅將德性內容揭示出來就能夠獲致的；且多位學者已注意到「性命之學」在儒家思想中的意義，如楊儒賓從「孔顏樂處」的討論直接提出：「『孔顏之樂』該被視為一種儒學工夫論的境界語言」，¹這已表示此中之所「樂」，非單純只是生活美學上的問題，也非僅是簡單的語言表達；而是以心中所感之「樂」為媒介，躍升成為一種不黏滯於任何對象之復性證體的愉悅境界。

因此，在儒家思想表述範疇中具有樞紐地位的《論語》，可能隱含有某些「媒介」來進行思想的展示與傳遞，除了以道德內容為核心，由點而線而面不斷延伸開展，成為儒學之「學」的重要內容外；「學」之所以可能，不論是學說內容的建構抑或是學行的實踐，都必須通過某種「媒介」以使抽象的道德理想被具體展示與傳遞，由此「媒介」內容便可進一步探見《論語》獨特的工夫論圖式。

研究者發現，《論語》將此部分的期待寄託於「人」之上，亦即由儒家所肯認之人的本質（仁）出發，貫串主體所獨具的之「感」、道德落實之「行」與「身體」之生活經驗，而後昇華生形式成為一種本體的呈現，因此個別主體生命之於道德的追求不只是一種理想，也不是一種偶然存在，而是可實現的實存與人生的價值所在。準此，本論文將針對「人之感」進行深入討論，逐步尋繹《論語》

¹ 楊儒賓：〈孔顏樂處與曾點情趣〉，收入《東亞論語學：中國篇》（臺北：國立台灣大學出版中心，2009年），頁3-32。

中的部分「媒介」內容，日後另與「人之行」的道德具體落實要求並論，且預備進一步觀察以「身體」出發的感官、動作表現，如：視、聽、聞、色（容）、踞、問、客（盤坐）等與道德落實的相互關係，期待整體關照《論語》中的道德媒介視野。

考察大量的《論語》研究成果，學者多有心開拓《論語》學的研究視野，彰顯《論語》在儒家經典中所佔的樞紐地位。不過當前可見的相關研究成果中，僅有少數論及《論語》中情感、感官欲望與主體道德實踐關係的篇章。較直接相關者，僅如李則儀《〈論語〉中的憂慮情感》、²李明書〈以道德修養導引「感官欲望」在實踐上的倫理思考：以《論語》為依據〉³等。另林遠澤〈克己復禮為仁——論儒家實踐理性類型學的後習俗責任倫理學重構〉，⁴則說明孔子主張「仁」應包含「克己」與「復禮」之辯證統一的關係，即意在以同時具有道德自我立法與社會團結整合之主體性實踐能力的「仁」，為內聖外王的實踐理想建立主體性的根據。林遠澤在這篇文章中指出：「將『仁』理解為道德自律性或習俗倫理性，都只是片面的觀點」，筆者認同此說。「仁」既是儒家最高的道德原則、宗旨與精神，其內在義涵必然蘊含有一興發主體道德心的能力，而此「興發」經由什麼途徑實現？如何可能？即是本系列研究所欲探討的問題。

本文的主要基本假定為：「主體之『感』是《論語》中道德理想的傳遞媒介之一，足以興發主體內在的道德情性，同時使得儒家道德理念被具體落實成為可能」。因此將先通過文本的細部分析，抽繹出《論語》人之「感」的內容；其次，對思想材料的深層義涵進行往復循環的理解與詮釋，並對這些「感覺」進行分類及深度詮釋；接著，嘗試以前兩步驟中所獲致的成果為基礎，演繹人之「感」與道德實踐的繫連關係；最後，綜合性地延伸思考：個人的、內在的道德情性被興

² 李則儀：《〈論語〉中的憂慮情感》，（新竹清華大學碩士論文，2009年）。此文探究《論語》一書中與憂慮相關的幾個關鍵詞，包括：「戚」、「疾」、「恐」、「患」、「病」、「懼」、「憂」等，討論《論語》中所述及「憂慮」此一情感之於人的意義。「憂慮」與「道德修養」之間的關係，更突顯了《論語》在看待人性之負面情緒心境時，所抱持的特殊態度及對情感的肯定。

³ 李明書：〈以道德修養導引「感官欲望」在實踐上的倫理思考：以《論語》為依據〉，《東方人文學誌》第9卷第3期（2010年9月），頁21-38。

⁴ 林遠澤：〈克己復禮為仁——論儒家實踐理性類型學的後習俗責任倫理學重構〉，《清華學報》42卷第3期（2012年9月），頁401-442。

發如何可能？並且歸納確認人之「感」是《論語》中道德內容傳播的媒介之一，使得道德精神可以不斷被主體所感知，進而落實。最後則將具體而微的研究成果回置「人」之整體，重新反省身體感官的媒介意義。

在《論語》的內容中，道德的超越向度相對帶來了一種在理解上的幽深之感，因此道德義涵與精神必須通過某種途徑被「表現」出來，此如徐復觀所說：「樂是仁的表現、流露。」⁵意謂仁的精神通過「樂」來表現。潘朝陽則指出：「儒家經典詮釋學乃是一種體驗之學，詮釋者與經典之間構成『互為主體性』之關係。」⁶又言：「儒家的經典，正是儒家道德意義的身心實踐下的文本。」⁷由此以觀，儒家經典與主體間的關係是密不可分的，而此關係正是在經典的「述」之上，加入主體的實踐轉換，且在此中預設一工夫論的前提。這些在《論語》中與主體直接相關的轉換項目，即是本文所欲尋繹的「媒介」內容。

基於前文所提出猶待解決的學術性問題，本論文亟欲通過對《論語》文本的抽絲剝繭，展示在日常中儒家道德建構一理想性之個體生命存在價值的可能途徑。通過此研究的逐步推論演繹，可以更具體揭示《論語》中道德傳播的縱、橫途徑，重新發現儒家道德觀與人之「感」，亦即與主體感受間的互援關係。此一探討，也將有助於理解儒家道德通過特殊媒介傳播的多元現象，以作為對照或映證中國哲學之為「生命的哲學」、「人的哲學」及其與西方哲學有異的概念及特色。

二、《論語》中人之「感」與道德的辯證關係

與主體相關的「感覺」，雖然是一種極簡單的心理過程，可是它在我們的生活實踐中著實扮演了重要的角色。有了感覺，我們可以分辨外界各種事物的屬性，因此才能分辨顏色，聲音、軟硬、粗細、重量、溫度、味道、氣味等；有了感覺，我們才可能了解自身的心理與生理狀態；有了感覺，我們才能認識其他複雜的事物。失去感覺，就沒有辦法分辨客觀事物的屬性和自身狀態。因此，感覺是各種

⁵ 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1966年），頁17。

⁶ 潘朝陽：〈當代新儒家的孔子詮釋：系統對照的探索〉，收入《東亞論語學：中國篇》，頁52。

⁷ 同前註，頁53。

複雜心理過程如：知覺、記憶、思維的基礎。就這個意義來說，感覺是人關於世界的一切知識之源泉。

「感」，《說文》釋曰：「動人心也。」⁸《易·繫辭》中謂道體：「寂然不動，感而遂通。」虞翻將此中的「感」釋為：「動也。」⁹如此，「感」所表達主體思想感情受外在事理影響而激動的意義，自是不言可喻；《論語》中所關照的人之「感」範疇有許多，且皆與道德內容緊密相繫，若將之聚焦於傳播「效果」的功能觀點上，則可進一步思考：道德與人之「感」的互動過程，將編織出怎樣的意義世界？儒家在道德影響與效用的強調上，將自我的感覺納入特定意識型態的建構環節中，使得道德與主體自我感覺間產生相互依賴的條件關係，於是道德可以通過誘發主體之「感」，進一步積極興發主體內在的道德精神。

所謂「媒介」(media)，多數指向於現代傳播知識，實際運用則涵蓋新聞、廣電、電影、出版等各種領域的新視野。蘇碩斌翻譯日本學者吉見俊哉《媒介文化論》時，曾說明自己的看法：「媒介一方面事涉物理、化學、光學、電磁等自然科學史，另一方面也事涉商品生產、內容提供、行政立法、流行消費、生活風格等社會文化史。技術發展雖源於科學的西方，但社會文化則落在特定的時空。」¹⁰另據威廉斯(Raymond Williams)的《關鍵詞》考察，「媒介」一詞實際上壓縮了三重意義：「其一是中介物的意義，最早起於古老儀典裡介於人神之間傳遞訊息者，例如薩滿、靈媒；其二是技術的意義，指的是19世紀運輸及通信浪潮的工業文明，例如電話、無線電；其三是資本主義組織的意義，特指20世紀獨佔而巨型的大眾傳播機構，例如報社、電視台等。」¹¹本文取徑「媒介」的第一重意義，觀察《論語》中道德概念與主體間抽象訊息的傳遞可能途徑，並在此階段的研究中，將其收攝入主體之「感」的作用中，建構儒家思想中主體道德興發及實踐之為可能的進路。如此，任一道德內容才能傳達意義給接收者，使得《論語》成為

⁸ [漢]許慎著，[清]段玉裁注：《說文解字注》，增修本（臺北：洪葉文化事業公司，2012年），頁517。

⁹ [魏]王弼注，[唐]孔穎達疏：《周易正義》（臺北：藝文印書館，重刊宋本十三經注疏，2001年），頁154-155。

¹⁰ 吉見俊哉著，蘇碩斌譯：《媒介文化論：給媒介學習者的15講》（臺北：群學出版公司，2009年），頁12。

¹¹ 雷蒙·威廉斯(Raymond Williams)著，劉建基譯：《關鍵詞：文化與社會的詞彙》（臺北：巨流圖書公司，2003年）。

指向道德實踐的立體性思想架構。

《論語》中有許多主體之「感」，透過道德實踐過程或主體內省工夫被標誌出來。以「媒介」觀察為進路，嘗試理解《論語》中所提及之人之「感」內容，建立人之「感」與道德之間的繫連關係，有助於理解感官與思維及道德間相互辯證融合的過程。在此詮釋架構中，不再將道德行為的落實與主體實踐間的關係視為理所當然，轉由客觀接納感官與知覺的作用，在主體之「感」與「思」一體並現的觀照下，使得主體及道德間的貫通與「以道德涵養主體如何可能」的命題顯題化。《論語》中與主體情感相關的情節統整如下：

說(悅)、樂、慍、親、愛、志、慎、患、恥、憂、敬、省、思、罔、忍、戚、哀、寬、安、好、惡、敵、慕、懷、怨、喜、懼、孤、憎、夭夭、倦、厭、愜、興、吝、孔、意(臆)、惜、畏、怯、恂、謹、怡怡如、疾、忤等。

這麼多感覺的匯聚，表示儒家思想之訴求並非在摒絕情感以力求道德實現。若片面地認為儒家視情的發動或主體的感覺為惡、為末，故而棄之不論，實又流於獨斷偏頗，將儒家思想過度簡化了。¹²不過本章節論述重點並不在反轉儒家看待主體情感的態度，而是嘗試以主體之「感」為線索，循線探見人之「感」與道德實踐間互為主體性的辯證融合關係。

《論語》中的整體「媒介」內容，以儒家中心思想「仁」為核心，展示儒家道德思想或《論語》中的語錄陳述，並非只是一種單純的現象意義，而是依恃「生命形式」(living form)¹³而存在，包含情感、力量、知覺與精神，這些與主體「生

¹² 當代詮釋者因概括認知而對儒家思想有所誤解，並非僅出現在對主體情感的認識和接受上，顏崑陽提到：「片面地認為事儒家視藝術為工具而缺乏獨立意義，實為儒學末流之偏見，或外道對儒家思想的簡化與誤解。」「藝」與「情」，過去皆非儒家思想的論述重點，然脫出以總體時代思潮為進路的詮釋框架，重新觀看儒家思想之所批評與對治的對象，或許更能看出此中所隱含的辯證融合關係。參顏崑陽：〈論先秦儒家美學的中心觀念與衍生意義〉，收入於《詮釋的多向視域——中國古典美學與文學批評系論》(臺北：臺灣學生書局，2016年)，頁34。

¹³ 「生命形式」是蘇珊·朗格美學的核心觀念。楊儒賓統整論道：「蘇珊·朗格認為在相當的程度內，人的生命本身就是感覺的能力，情感更是集中化、精神化的生命力之展現。生命本身不只是力量，它帶有一種先驗的形式，一種有機的統一、運動的、節奏性的形

命形式」相關的途徑，最後都會歸攝於「仁」（人）。李澤厚論儒家思想時提到：「在人的心理從而行為活動中，情理關係是極為重要的部分。」¹⁴在「情理結構」中，何謂「情」？又何謂「理」？李澤厚進一步解釋：

「情」來自動物本能，常與各種慾望、本能和生理因素相關聯結，它包含非理性。「理」來自群體意識，常與某種規範和社會因素相聯結，它常常要求理性。兩者的配合交錯，是使人既不同於動物、又不同於機器之所在。

15

觀察《論語》中主體之「感」的情節，有一類是在道德應然價值的肯認中，通過自我要求、自我評價而產生的主體道德心靈模式，如「志」、「慕」、「敬」、「安」等。有時，人之「感」亦扮演反面照映的角色，將正面的道德理想顯題化，如君子、小人「懷德／懷刑」與「懷土／懷惠」的兩端區別；另一類則是立基於個人理想價值之形塑，將主體感受延展成為對群體、對社會的感受，或對普遍價值理想失落之反應，不僅與社會或道德規範相聯結，某些程度也突顯了德治天下的政教意圖。

在道德思維的介入下，《論語》中作為人之本質的情理結構開始被轉化，本能的、慾望的氣質性發揮，已不單純是個人情意表現，還隱含了理想價值追尋與個人對於道德認知調整之可能。從知識的建構以觀，一切的道德認知活動其實都由感官知覺而來，康德（Immanuel Kant）在《純粹理性批判》中論：

吾人所有一切知識始於經驗，此不容疑者也。蓋若無對象觸動吾人感官，一方由感官自身產生表象，一方則觸使吾人知性作用活動起來，將此表象加以比較，或聯繫之，或離析之，從而使感覺印象之質料，轉變為關於對象之知識，則吾人之知識能力，何能發揮作用？¹⁶

式。和生命形式最接近的藝術類型是音樂，因為音樂雖然難以用概念界定之，但它卻具體的以韻律的、有機的、運動的方式體現了生命最基源的構造。」楊儒賓：〈孔顏樂處與曾點情趣〉，頁 23。

¹⁴ 李澤厚：《論語今讀》（臺北：允晨文化，2002 年），頁 93。

¹⁵ 同前註。

¹⁶ 康德（Immanuel Kant）著，齊良驥譯：《康德的知識學·純粹理性批判》（北京：商務印

從康德的理論可知，由感官而來的經驗是觸動我們理性認知的觸媒；換言之，若脫離主體的感受知覺，則一切道德認知都只是高懸的七寶樓台，炫目卻抽象而不切實際。主體心之所感自然是主觀氣質性的發揮，然如「十有五而志於學」、「苟志於仁矣，無惡也」與「志於道」中之「志」，表層意義雖不離個人之所嚮往，然「學」、「仁」與「道」的實際作用，使得知覺與意向不再只是官能和生理的運作，促使主體之「感」反過來對模習對象與自我進行探索及反省。因此，「志」便不至於僅是心有所感的妄動，而是在心之所往的意念所感、所向中，求其道一於心而不失。

另如「貧而樂道」、¹⁷「樂之者」、「知者樂」、「悅之以道」，就當事者的主觀感受而言，心中悅樂的目的動機不同，悅樂之感自然有所差別；然由道德理想意志的實現以觀，主體悅樂之感加強了心靈與道德理想的聯結意義，如此一來，個人在自期之道德理想的實踐上才得以被理性檢驗。縱使「不樂（悅）」，如孔子往見南子，「子路不說」。¹⁸悅樂與否，是主體的個人感受，但子路之「不說（悅）」卻又交織了應然的道德價值判斷於其中，使得主體之「感」與道德之間產生相應的辯證關係。

主體之感與對象的交流、辯證，使得道德應然價值進一步合理成立。在康德的論述架構中，較強調感覺印象可以轉變為對象知識；然《論語》中主體之「感」除提取道德認知外，道德「應然」之思維又反過來要求主體之「感」的合理與合度，因此個人感覺實際上牽動了道德上的價值判斷，如「唯仁者能好人，能惡人」中所論心之所好／惡；富貴貧賤，人之所欲／惡；¹⁹面對父母之年壽的喜／懼參半；²⁰甚至是禮意所重內心之「戚」以取代外在虛文；「不患無位，患所以立」中所「患」之憂愁，抑或「見不賢而內自省」、「退而省其私」的愀然自省等，皆由活生生的具體感性情感內容發生，強調心理情感與道德精神交流關係中所引致的塑造與

書館，2000年），〈序論〉，頁15。

¹⁷ 子貢問曰：「貧而無詔，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂道、富而好禮者也。」〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》（台北：藝文印書館，重刊宋本十三經注疏，2001年），頁8。

¹⁸ 同前註，頁55。

¹⁹ 《論語·里仁》：「富與貴，是人之所欲也；不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所惡也；不以其道得之，不去也。」同前註，頁36。

²⁰ 《論語·里仁》：「父母之年，不可不知也；一則以喜，一則以懼。」同前註，頁38。

改變。這些人之「感」，適足以成為《論語》中的特殊媒介，將抽象的道德理想具體展示出來，成為由「我」出發之接納道德、接納生活世界的自我體證進路。

再以《論語》中的「怨」為例，〈陽貨〉：

子曰：「小子！何莫學夫《詩》？《詩》可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。」²¹

《詩》之「興、觀、群、怨」，歷來被視為文學批評的大原則，此中之「怨」作為一種心理情感作用，若片面由「性善情惡」觀點進行理解，則「怨」必要被節制；然孔子亟言：「貧而無怨難」、回應仲弓問「仁」時又述：「在邦無怨，在家無怨」。「無怨」，如何可能？「無怨」與「怨」的節制是否可混為一談？張德勝論道：

事實上，當人的存在由社會規範界定，就像儒家倫理那樣，節情斂欲幾乎可以說是必然的結論，因為規範的產生，就是要節制人的欲望。²²

由社會規範或道德的約束力來看，「怨」之節制代表的是個人對於道德的順服或是「溫柔敦厚」精神的發揚。李澤厚曾論：

「怨」則為後世各種哀傷怨恨之情找到了表達發洩的理論依據。但「溫柔敦厚」、「怨而不怒」的儒家理論又嚴重約束了「怨」的真正發展，仍然是「發乎情止乎禮義」的節制，而絕不可能朝酒神精神方向展開。²³

李澤厚對於儒家之「怨」的見解雖有其見地，然仍稍嫌片面。孔子在《論語》中多次強調「無怨」，卻不從「怨」的節制去談，因此傳統對於「溫柔敦厚」與「怨而不怒」的儒家思想認知已過於簡要，簡化了《論語》中由「怨」之實質感受經驗所衍生的道德意涵。事實上，不管是侍奉父母之「勞而不怨」，或是「不怨天」、「不尤人」的自我期待，皆可知孔子所謂「無怨」是一種意志趨向的追求，讓「怨」

²¹ 同前註，頁 156。

²² 張德勝：《儒家倫理與秩序情結——中國思想的社會學詮釋》（臺北：巨流出版社，1989年），頁 169。

²³ 李澤厚：《論語今讀》，頁 399。

之感成為主體內在自我檢證抑或者自我超越的可能，以對抗貧困生活或家族與社會規約的現實阻力，滿足個人實現道德價值之意願，也成為實現理想人性價值之必要因素。由此面向觀之，「怨」之感就不只是自悲自艾而已，而是充滿了自我約束與期待的積極道德意義。由主體之感與道德的辯證關係以觀「怨」，「怨」始可能脫離「性善情惡」的片面概括，重新以主體內在情志與道德的關係為焦點來開啟新的詮釋界域；後又或可與文人「悲士不遇」中「怨」之所由相提並觀，成為理解漢代「騷怨」的重要甬道。²⁴

《論語》中對於人之「感」的描述，並非僅僅是情感或感覺的述寫，而是多數以道德實踐為核心，因此更重要的意義恐怕不在情感層次，而是一種體道活動的表徵。通過流動的情感為「媒介」，使得應然的道德意識中帶著濃厚的主體知覺意識。如此，儒家的意識便不是以極肅穆的姿態出現，人之「感」亦具備一種「媒介」意義，成為道德實踐工夫論的前提。

三、主體之「感」的媒介意義

由《論語》中所關照的人之「感」進行討論，發現《論語》中主體之「感」皆與道德內容緊密相繫，而後推擴至道德行為與身體經驗的自我詮釋；亦即，《論語》中道德內容的展示，率先通過主體道德感知的興發進而聯繫出倫理社會必要的行為與理想。即於此論，則主體心理感受的轉換與道德行為的展現之間，其實便是在道德範疇中通過自我理解的方法，進而調整形塑主體道德行為的歷程；而道德心靈的展現，也可能成為一種治療或修鍊，涉及心性問題與倫理實踐兩個面向。

黃慧英於《儒家倫理：體與用》中論：

在儒家倫理的第一個層面內，仁是終極的道德原則，這原則預設了人與他人感通及視人如己的可能性，亦即是說，人之具有仁心是儒家倫理的超越根據。²⁵

²⁴ 關於漢代文人藉由文章所展示之「怨」，可參考顏崑陽：〈漢代文人「悲士不遇」的心靈模式〉，收入於《詮釋的多向視域——中國古典美學與文學批評系論》，頁161-200。

²⁵ 黃慧英：《儒家倫理：體與用》（上海：上海三聯書店，2005年），頁177。

儒家倫理與道德之所以能夠成立的基本假定，預設在人皆內具道德自覺心與普遍人性，不過道德主體性的證立，並非理所當然存在於倫理學的理論演繹中，因為人的感覺與身體即是一切詮釋的中介場域，故主體之「感」是吾人與生活世界及道德意義的連結，是在物質性的形軀之外，觸及心理經驗的心志活動。梅洛·龐蒂（Merleau Ponty）曾點明，人之所以與禽獸不同，主要因為人的行為結構包含了「物質的秩序」（Physical order）、「生命力的秩序」（Vital order）、「心靈的秩序」（Mental order）等。²⁶簡而言之，即是「形軀」、「理性」與「情志」的秩序交會。「形軀」主導外在行動；「理性」預示主體內在「窮理盡性」之可能；「情志」則使得道德人格美抑或者充滿個人姿彩與意味的生命情態之所以成立，此三者的關係彼此相互對應，無法割裂來看待。當主體之「感」被包含在「情志」之中，成為「物質」、「生命力」與「心靈」的秩序內容之一，其所扮演之「媒介」意義就必須重新被顯題化。

《論語》中主體之「感」的展現，成為「人與他人感通」、「視人如己」之所以可能的根據，而其內在所具之「媒介」意義則可由「終始」、「正反」、「內外」三方面進行綜合論述。對應盧瑞容對中國古代「相對關係」思維之研究，其得出三種比較明顯的概念類別，分別是：「對稱的」，如上／下、內／外、本／末。「對等的」，如動／靜、虛／實、始／終。「對立的」，如正／反、有／無、物／我。²⁷盧瑞容的說法雖是針對中國古代思想中「相對關係」思維研究之整合，然亦諳合《論語》中主體之「感」的表現模式，以下將分別論述之。

（一）始「感」終「理」

對應春秋戰國時期社會秩序的崩壞，孔子思想的核心關懷之一即是：如何建立社會秩序？此一由「如何」出發的提問，涉及的是「規範」問題，所以孔子的目標在道德行為的落實，而非倫理知識的建構。孔子曾說：「不曰『如之何如之何』者，吾未知如之何也已矣。」²⁸透過「如之何」的反覆提問，孔子想確立的是恆久的行為原則與社會規範，進行形塑一種具秩序性的道德實踐共識。為了將「應

²⁶ Maurice MerleauPonty. *The Primacy of Perception*. Edited by James.M.Edie.Northwestern University Press,1964, p.203。

²⁷ 盧瑞容：《中國古代「相對關係」思維探討——「勢」「和」「權」「屈曲」概念溯源分析》（臺北：商鼎文化，2004年），頁4-6。

²⁸ [魏]何晏注，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，頁139。

然」與「良善」等概念落實在生活與行為中，孔子屢次寓褒貶於自我之「感」，如〈公冶長〉：

子使漆雕開仕。對曰：「吾斯之未能信。」子說。²⁹

孔子之「說」(悅)，緣自於漆雕開的未敢自信，不為速就而自我膨脹。此「說」(悅)，可能是孔子自況，亦可能是對漆雕子的高度評價；不過就語錄的理解而言，「子說」(悅)的情境似不在當下的語境時間中，因此孔子之「說」(悅)所潛藏的意旨似更幽隱而耐尋。此則材料中由後設褒貶所隱含的微意，實際上已跳脫常情與「悅」之感，轉由「責善」處輾轉豁顯孔子對漆雕子不願遽仕之肯定。在此理解進路中，孔子之「說」(悅)化為「責善」之媒介，欣悅之「所以然」同步被突顯，由「感」起始而後歸依至道德實「理」的交錯巧構，形成應然評價的視域擴散，也使原有論點的道德意義能夠不斷再生，非止於欣悅之感而已。〈述而〉中亦有可互為發凡之例：

子曰：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」

30

此中所述孔子之「憂」感，並非現實生活之近憂，而是追求日新的當然憂慮，甚至可以說是一種對於道德學習與解決對策的焦慮，對應其燕居時之「申申如也，夭夭如也」，即可以發現這樣的憂慮並非是某一片刻的心理實感而已。實際上，「憂」之感所涉及的内容即是孔子之所重所求，都成為主體道德成長或自我實現的支援，亦完成道德認識的目的。

再者，如「德不孤，必有鄰」；子貢欲去告朔之餼羊時，孔子所說：「爾愛其羊，我愛其禮」；甚或者是左丘明「恥」之、孔子亦引以為「恥」的「巧言、令色、足恭」等。德之「孤」，是一種假想之感，也是思想家洞徹觀察後所提出的問題視域，「必有鄰」則為相應的答案。實際上，「德必有鄰」方是孔子關懷的焦點，「孤」之感的詮釋效用，在於同情理解士人的存在處境與道德落實時可

²⁹ 同前註，頁 42。

³⁰ 同前註，頁 60。

能面臨的心靈壓力。德之「孤」感，雖非當下實際存在，卻足以將道德精神與行為的應然價值絕對化，對於實踐主體來說具有切實的詮釋效用。至於「爾愛其羊，我愛其禮」之「愛」，對於子貢來說，「愛」是由個人出發的珍視或不忍之情；孔子「愛」其禮，此「愛」是不因私情而妨禮意的堅持。在此脈絡下，個人的道德行動可通過「愛」之抉擇而轉進，「愛」因此成為孔子捨彼就此的轉進媒介，展示孔子對禮之看重。

又，左丘明與孔子視之為「恥」的「巧言、令色、足恭」和「匿怨而友其人」，朱註引謝氏言：「又以深戒學者，使察乎此而立心以直也。」³¹孔子之所以將這些行為引以為「恥」，非是突顯羞愧或憎惡之感而已，而是期待一般人可以從生命中發見本心，通過主體感覺來察識體證，成為「逆覺」之依據。「恥」之感並非是侷限於情境當下的感覺，而是一種內在省察工夫，通過反覆的自我覺察進而自我主宰。

（二）正反照映

儒家在正、反對立兩端的辯證中，選擇趨向「無過與不及」的中庸之道。然，這並不代表正反相成的論述不被儒家所接受。事實上，「相反相成」正是儒家「中庸」之道落實的型態之一。³²亞里斯多德於倫理學中曾闡述何為「中庸」，其對於「中庸」的主張雖與儒家不盡相同，卻有值得相互並觀之處，其主張：

人於勇怯喜怒哀樂之感，其發之也，時病其多，時覺不足，若此感情能發於正當之時期，施於正當之人物，得正當之原由，而出以正當之態度，則謂之中庸，謂之至善。³³

³¹ 《論語·公冶長》：「巧言、令色、足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之。」謝氏語參見〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（臺北：鵝湖出版社，2005年），頁82。

³² 「A與A'之間，有時具相反詞的關係，表現出一種『相反相成』的『中庸』，例如形容詞類型的『文質彬彬』（《論語》〈雍也〉）、「溫而厲」「恭而安」（《述而》）、「望之儼然，即之也溫，聽其言也厲」（《子張》）之類。」參盧瑞容：《中國古代「相對關係」思維探討——「勢」「和」「權」「屈曲」概念溯源分析》，頁148。

³³ 亞里斯多德（Aristotle）著，向達譯：《亞里斯多德倫理學》（上海：商務印書館，1939年），上編，頁32。

以亞里斯多德的觀點來看，主體與情感的配合若能出之於「正當」，即是至善。孔子雖未直接提及主體與感覺之間的關係，然喬健認為：

孔子並沒有把生活的內容截然分為踐履規範準則這一絕對「好」的有價值的行為和普通人的「毫無意義」的普通生活，在這裡孔子充分肯定了嬉戲以及純屬個人的、與政治毫無關涉的精神享受的價值和意義。只有具備這種思想意識的人，才能認可大多數人的生活（通過這種生活是能夠達到不同層次的自我實現的境界的）的價值以及為自己開拓較為廣闊的人生道路，這與只把踐履封建的原則和規範（在這一活動中，個人獨立的人格往往喪失掉了）當作唯一有價值和意義的活動的思想，是南其轅、北其轍的。

34

孔子雖追求道德圓通、主張義命對揚的生命型態，但亦接受「人」之於生活的一切內容，尊重個人獨立的人格，包含情感、嬉戲與精神享受等細節。這些細節雖與踐履規範無關，但突顯了孔子肯定「精神生命」³⁵的意識。亦即，我們是相即於生活世界中的一切，用我們的主觀心靈去感知意義。換句話說，意義通過主體的生活經驗被認知，成為主體意志的內容；而明顯可見的是，我們仍舊無法擺落人之情與人之感的作用，尤其生活中確實存在著許多和我們意志相反的力量，如喜懼怨慕、愛憎好惡、風雨陰晴等，這些與主體意志相反的作用或自我拉鋸的過程，對於道德踐履又會如何產生影響？孔子就此面向，論曰：

君子之于天下也，無適也，無莫也，義之與比。³⁶

³⁴ 喬健：〈孔子自我意識論〉，收入於《中國古代思想研究》（北京：民族出版社，2008年），頁90。

³⁵ 何謂「精神生命」？顏崑陽論曰：「『精神』是人所特有的意識能力，它向一切價值開放，可以去分辨什麼是善什麼是惡？什麼是真什麼是假？什麼是美什麼是醜？甚而它讓人覺悟到自己之所以為自己的存在價值何在，而依照這樣的覺悟，自主地選擇了自己、擁有自己，把自己的生命活出個意義來。」參顏崑陽：〈我們都可以是生活的藝術家〉，收入於《詮釋的多向視域——中國古典美學與文學批評系論》，頁109。

³⁶ [魏]何晏注，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，頁37。

毛奇齡《論語稽求篇》曰：「適、莫與比皆指用情言。適者，厚也，親也。莫者，薄也，漠然也。比者，密也，和也。當情為和，過情為密，此皆字義之有據者也。」³⁷毛奇齡認為「適」、「莫」與「比」皆和個人情感相關，在這樣的詮釋脈絡中，「義」變成了理性的代表符碼；而歷來釋「適」與「莫」，多視為傾羨與排拒，不過不管是傾心親近抑或者是存心敵對，都是主體內在意志所觸動之「感」，這兩種主體之「感」也是極端不同的。孔子通過「無適也」、「無莫也」的情感媒介，點出「義」之於君子立身處世的價值。單純的人之「感」，往往只有情緒之別而無善惡之分，但是「義」預設了「善」的道德基礎，所以不管是選擇了親近或排拒，便有必然要承擔的道德責任。然則，因為「義」是道德意志的展現，「適」與「莫」的正反對峙便可轉化為相反相成的道德行動調適，「適」與「莫」之抉擇也因「義」的標準，成為應然而必然的支配力量，回到由「如何」進行提問的規範性問題。因此，通過君子「無適也」、「無莫也」如何可能的相關提問，「義」的價值與意義才得以被彰顯，也被主體意志所接納。〈里仁〉篇另有：

子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足以議也。」³⁸

「志」，是個人心之所向；「恥」則是心之所厭惡排拒者。心嚮往之與厭惡的兩端之感，在此段文獻中並非背道而馳。主體之「志」自有其正向意義，而「恥」之內容看似牽制了「志」之發展，實際上卻是「志」之絕對性與超越性的檢驗條件。因此，「志」與「恥」並非是正反對立之存在，而是正反照映的道德心靈轉進。盧瑞容論曰：

中國文化——特別是道家——認為這種對立衝突通常來自於吾人對「價值觀」之執著，因此只要改變價值觀，便往往可以化解這種對立結構——亦即藉由觀念的改變可以減低雙方的對立程度或消泯其對立之存在；或甚至超越這種對立結構。³⁹

³⁷ [清]毛奇齡：《論語稽求篇》（臺北：藝文印書館，1966年），收入於《無求備齋論語集成》第20函，卷2，頁12。

³⁸ [魏]何晏注，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，頁37。

³⁹ 盧瑞容：《中國古代「相對關係」思維探討——「勢」「和」「權」「屈曲」概念溯源分析》，頁8。

歷來對於道家的認識中，我們從不質疑道家思想具有泯除對立的可能；相對於道家，儒家在「君子—小人」、「義—利」、「賢—不肖」等對立價值的作用下，似乎偏向單一道德選項的抉擇。不過由主體之「感」的媒介作用以觀，《論語》中確實有許多運用主體正反之感相互照映以觸發內在道德感之例，此被觸發之道德意識，皆展現了超越個人主觀欲望、成見的精神生命之「我」，亦同步弭平了正反之「感」或者寓託於主體之「感」的正反價值辯證，如子曰：「放於利而行，多怨。」朱註引程子語：「欲利於己，必害於人，故多怨。」⁴⁰「怨」之所生乃來自於人我之利的衝突，「利己／害人」所招致的怨恨既是已知，則可由「怨」回顧檢視自我之心意，進一步調整個人行為；而「怨」也承擔了正反調適的角色，對實踐主體產生某種制衡作用。

（三）內外相成

儒家思想切近日用，於是將人倫關係、社會規範與個人心理狀態繫連在一起。在道德學習的現場，儒家潛化感官的經驗以觸發主體內在之感，進而對道德認知進行掌握，成為一種特殊的道德理解型態。通過主體之「感」的媒介作用，讓道德認知不只是主觀的感懷，還成為深契主體生命的本質性反省，道德感的落實於是具有「現場性」與存在感。

抽象的道德概念，若無法契入某一特定的主體情境中被實現，則極易流於想像，因此主體之「感」必須媒介道德「理想」與具體「行動」，使抽象概念與具體落實之兩端有聯繫的可能。在這種情況下，主體之「感」興於內，議論或行動形於外，成為一組「內／外」相成的互成關係。《論語》中的許多例子可以由此進路重新討論，如：「見賢思齊，見不賢而內自省。」⁴¹「眾惡之，必察焉；眾好之，必察焉。」⁴²「見賢思齊」中之「思」，不僅是因見善所引發的思考或反省，而是由內向外肯認道德心自覺之可能。「齊」與「內自省」不僅是對自我道德的期待，其內在皆隱含了道德實踐的工夫要求；「思」若非具有十足的道德動力，此中所預設道德理想的實現又如何可能？此外，「思」尚是「賢」與「不賢」的判斷依據，補充了「見」的視覺侷限與經驗的中立。因此，「思」已由主體情志

⁴⁰ [宋]朱熹：《四書章句集注》，頁72。

⁴¹ [魏]何晏注，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，頁37。

⁴² 同前註，頁140。

之思維，轉化而為理性反思的議論，成為自我檢視的道德之「識」，非僅是道德想像而已。

由「眾」之所「惡」或「好」臨鑑以「察」，亦是如此。好、惡是個別主體的感覺反映，當個別好惡集聚成為一種社會風潮且迎向「我」時，「我」的內在之「感」會因應當時處境與好惡傾向率先湧現。相較於此而言，「察」之刻意深解已是自我覺察之顯豁，是第二序的問題。此外，眾人所「好」或「惡」的集體意識無法僅憑藉道德想像來判斷合理與否，因此「察」就更具有行動性與攸關道德抉擇的自我認同感。在這則材料中，眾人之「感」匯聚成「我」之「感」的反應對象；主體內在的「我」之「感」則成為外「察」之道德自覺的媒介，使「察」成為融合生命存在經驗與道德價值的具體行動。

任劍濤曾分析早期儒家人生哲學的三大主題，包含以下人生情態：

其一，它強調人的尊嚴在於它的倫理覺醒。其二，它強調人生目的是為了進入高尚的倫理境界。其三，它強調足以使人生富有意義的，是個人具有的品德如何。⁴³

任劍濤強調個人倫理覺醒與臻至倫理境界之重要，然「倫理」與「道德」如何對主體顯現意義？其進一步指出儒家「唯義是舉」的倫理取向。不過，「義」之倫理價值如何被覺察，方是更核心的關鍵問題。《論語·里仁》：「君子喻於義；小人喻於利。」在「義／利」的個人抉擇中，「喻」之覺察能力的高低成為「君子／小人」的分野。「喻」，皇侃疏曰：「曉也。」⁴⁴《孟子·告子下》則曰：「徵於色，發於聲，而後喻。」⁴⁵這樣的「喻」，是即於主體內在心志的靈明以論；是就外在聲（語言）、色（形色）所觸發主體之「感」的反省曉喻而言，是故「喻」成為主體內在之「識」，是「義」之所依恃。君子內「喻」清明，「義」與「喻」相互為用。「義」即於「喻」，又可顯於外。小人無有中孚，自然蒙昧而傾之於利。

《論語·述而》：「子曰：『不憤不啟，不悱不發。舉一隅不以三隅反，則

⁴³ 任劍濤：《倫理政治研究——從早期儒學視角的理論透視》（長春：吉林出版集團有限公司，2007年），頁222。

⁴⁴ [魏]何晏注，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，頁37。

⁴⁵ [漢]趙歧注，[宋]孫奭疏：《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，重刊宋本十三經注疏，2001年），頁223。

不復也。』⁴⁶學者多數將此材料解讀為孔子教育弟子，在學習時要能夠「舉一反三」；不過若由「憤」與「悱」切入理解，在「憤」之刺激與「悱」之「意不舒治」⁴⁷的主體之「感」觀照下，「憤／啟」與「悱／發」的其中一端照應學習者的內在心態；另一端則具體表述積極的行動結果，主體生命存在之應然追尋，自然而然繫於「感」之外所引致的學習行動，形成內外相應的互成關係。

主體內在之「感」，雖不必然保證道德理想之實現，但卻是外在道德行為或主體修養的工夫媒介，調適吾人道德思維與實踐之合度，這是「感」與主體行動之間的第一重「內／外」關係；若由「感覺」與道德內涵符應的表現方式以觀，道德之知又即於主體感覺之中，使得主體之「感」即是「善」與「不善」的判斷表現，成為第二重「內／外」相成的形式。

四、結論

將《論語》放在廣袤的詮釋視野中進行考察，當前已開拓出許多新的問題意識與研究課題，使《論語》這部經典更具有樞紐地位。孔子與《論語》之古今輪廓及現代意義的討論方興未艾，本論文由人之「感」的討論出發，正可全面觀察《論語》中這一類由人之「感」所推擴衍申之「境界語言」的存在與轉化現象，掘發儒家道德思想中「述」與「感」結合的工夫論圖式。

綜合前文的論述，可知儒家並非摒絕情感以力求道德理想的實現，而是在肯認「生命形式」存在的基礎上，以人之「感」為媒介，展示道德價值的實現與政教理想的失落。《論語》中主體之「感」的情節，在道德應然價值的肯認中，通過正、反之「感」來照映出主體道德心靈模式；又與社會或道德規範積極聯結，延展成為對群體、對社會的感受，展現人之「感」與道德實踐間互為主體性的辯證融合關係。

此外，人之「感」的「媒介」意義則展現在「虛『感』實『理』」、「正反照映」、「內外相成」三種進路中。後設的主體虛「感」與實「理」交錯巧構，

⁴⁶ [魏]何晏注，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，頁61。

⁴⁷ [清]程樹德《論語集釋》引錢坫《論語後錄》：「說文解字無『悱』字，鄭康成言口悱悱，疑即怫字。怫，意不舒治也。義近《昭明文選·嘯賦》注引字書曰：悱，心誦也。誦，疑作痛。」參程樹德集釋，程俊英、蔣建元等校：《論語集釋》（北京：中華書局，1990年），第2冊，頁448。

不僅形成應然評價的視域擴散，也使原有論點的道德意義不斷再生；《論語》中有許多運用主體正反之感相互照映以觸發內在道德感之例，除展現精神生命之「我」足以超越個人主觀欲望與成見外，亦同步弭平了正反之「感」或者寓託於主體之「感」的正反價值辯證。人之「感」亦由內向外提供了一議論及行動的理性依據，使主體之「行動／感覺／道德」之間形成相互包含的「內外相成」關係。

本論文以「人之『感』的重層交錯」為主題，作為「《論語》中的『媒介』尋繹」系列研究成果之一，亟欲建構出《論語》中的整體「媒介」內容，論證《論語》中的語言表述，並非單純僅是抽象道德理想的意義展示；而是由「人」之知覺、精神、行動與力量出發，積極繫連主體與道德之間的關聯，確認「人」即是「仁」之境界朗現的行動載體。企盼本文能夠在熟泥舊壤中開創出新的討論路向，使儒家道德實踐工夫圖式得以具體敞開，亦成為未來研究時橫向推擴與縱向聯繫的重要依據。

引用文獻

- 毛奇齡：《論語稽求篇》，收於《無求備齋論語集成》第 20 函，卷 2，臺北：藝文印書館，1966 年。
- 王弼注，孔穎達疏：《周易正義》，臺北：藝文印書館，重刊宋本十三經注疏，2001 年。
- 任劍濤：《倫理政治研究——從早期儒學視角的理論透視》，長春：吉林出版集團有限公司，2007 年。
- 吉見俊哉著，蘇碩斌譯：《媒介文化論：給媒介學習者的 15 講》，臺北：群學出版公司，2009 年。
- 朱熹：《四書章句集注》，臺北：鵝湖出版社，2005 年。
- 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，臺北：藝文印書館，重刊宋本十三經注疏，2001 年。
- 李明書：〈以道德修養導引「感官欲望」在實踐上的倫理思考：以《論語》為依據〉，《東方人文學誌》第 9 卷第 3 期，2010 年 9 月，頁 21-38。
- 李則儀：《〈論語〉中的憂慮情感》，新竹：清華大學中文研究所碩士論文，2009 年。
- 李澤厚：《論語今讀》，臺北：允晨文化，2002 年。
- 亞里斯多德（Aristotle）著，向達譯：《亞里斯多德倫理學》，上海：商務印書館，1939 年。
- 林遠澤：〈克己復禮為仁——論儒家實踐理性類型學の後習俗責任倫理學重構〉，《清華學報》42 卷第 3 期，2012 年 9 月，頁 401-442。
- 徐復觀：《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1966 年。
- 康德（Immanuel Kant）著，齊良驥譯：《康德的知識學·純粹理性批判》，北京：商務印書館，2000 年。
- 張德勝：《儒家倫理與秩序情結——中國思想的社會學詮釋》，臺北：巨流出版社，1989 年。
- 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，臺北：洪葉文化事業公司，2012 年。
- 喬健：〈孔子自我意識論〉，收入《中國古代思想研究》，北京：民族出版社，2008 年。

程樹德集釋，程俊英、蔣建元等校：《論語集釋》第2冊，北京：中華書局，1990年。

黃慧英：《儒家倫理：體與用》，上海：上海三聯書店，2005年。

楊儒賓：〈孔顏樂處與曾點情趣〉，收入《東亞論語學：中國篇》，臺北：國立台灣大學出版中心，2009年。

雷蒙·威廉斯（Raymond Williams）著，劉建基譯：《關鍵詞：文化與社會的詞彙》，臺北：巨流圖書公司，2003年。

趙歧注，孫奭疏：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，重刊宋本十三經注疏，2001年。

潘朝陽：〈當代新儒家的孔子詮釋：系統對照的探索〉，收入《東亞論語學：中國篇》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年。

盧瑞容：《中國古代「相對關係」思維探討——「勢」「和」「權」「屈曲」概念溯源分析》，臺北：商鼎文化，2004年。

顏崑陽：《詮釋的多向視域——中國古典美學與文學批評系論》，臺北：臺灣學生書局，2016年。

Maurice, Merleau Ponty. *The Primacy of Perception*. Evanston: Northwestern University Press, 1964.

An Interpretation of the Media in the *Analects of Confucius*: Overlapping and Interlacing in Emotion and Ethics

Chen Ching-jung*

[Abstract]

Despite the scarcity of abstract conceptualization and pure logic in the *Analects of Confucius*, its philosophical implication is fully revealed by the development of its intrinsic interpretation, which presents the theoretical foundation of individual's ethical behavior, traditional etiquette, and praxis.

The *Analects of Confucius* plays a significant role in embodying Confucianism, and it relies on certain media to describe and convey its hidden thoughts. Beyond the moral part as the core, the texts spread out from points to lines and to facets. A body of knowledge is then built. Its establishment and implementation both require a medium for interpretation so that the abstract moral ideals can be realized. The *Analects of Confucius* focuses on humanity. In addition to transmitting the comprehension of human emotions and behaviors as well as allowing the body to experience life, it further considers that searching for morality is not only a kind of intention, or an occasional existence, but rather a realization of the value of life.

The transmission of a moral picture is carried out through feelings; consequently, moral cultivation becomes possible. As a result, any content that relates to morality can convey meanings to the receivers; this makes the *Analects of Confucius* an indicator of implementing a solid conceptual framework.

Keywords: the *Analects of Confucius*, media, moral and sense

* Assistant Professor, Dept. of Chinese Literature, National University of Taipei.