

# 「逝者」的意象：孟子、荀子思想中的 流水、雲雨隱喻

伍振勳\*

## 摘要

本文透過解讀孟子、荀子運用流水、雲雨隱喻的觀念涵意，探析隱喻表述與價值思辨的關係；並且透過考察先秦儒家水意象的流變，顯影儒學發展的外在表徵與內在肌理。就先秦儒家水意象的流變軌跡而言，先是孔子以「逝者」作為流水的原初意象，道出了「此在是『逝者』」的洞見，其後孟子、荀子兩大儒者分別對此一「逝者」意象進行「隱喻化」的解讀：孟子在「君子志於道」的語境當中，將「逝者」意象詮解為「有本者」的人格德行，並作為其王道論述的基礎；荀子則將「逝者」意象寄託於雲雨的「大物」體性，隱喻「壹於道而以贊稽物」的聖德與「心術」，並以此詠贊王道理想。本文就以這一案例當中的王道論述，勾勒先秦儒家思想轉化的外在表徵；並且就掌握意象與隱喻的輾轉詮釋脈絡，顯影了先秦儒家思想轉化的內在肌理。

關鍵詞：先秦儒學、孟子、荀子、意象、隱喻

---

\* 國立臺灣大學中國文學系助理教授。

# Image of the One that Passes On: Mencius's and Xunzi's Metaphors of the Flowing Water and the Cloud-Rain

Wu Zhen-Xun

Assistant Professor, Department of Chinese Literature,  
National Taiwan University

## Abstract

The water image is a continuous motif in pre-Qin period Confucianism. Its metamorphosis, however, illustrates the development of the discursive/linguistic and metaphysical/intellectual argumentations in Confucian tradition. Confucius pioneers that the flowing water presents one dominant image: one that passes on. Mencius and Xunzi inherit and re-evaluate the flowing water as a significant metaphor by seizing the image of “the one that passes on.” They elaborate this image to pave way for their theories concerning the Kingly way. For Mencius, flowing water with ample source typifies a gentleman's duty to set his will on the Way. He then formulates two methods for gentleman's self-cultivation, which are fundamental in his Kingly way discourse: the reservation, and the full realization of the heart. As for Xunzi, his exposition of the Kingly way follows another rationale. He proposes that the hugeness of cloud-rain displays the image of the one that passes on. The cloud-rain image resembles the prudence of the perfect mind state of one who concentrates on the principles of life, and uses them to assist in investigating things. Briefly speaking, the allusions and the metaphorical interpretations of the water image in Mencius's and Xunzi's treatises of the Kingly way manifest the evolution of Confucianism in pre-Qin period.

**Keywords:** pre-Qin period Confucianism, Mencius, Xunzi, Image, Metaphor

# 「逝者」的意象：孟子、荀子思想中的 流水、雲雨隱喻

伍振勳

## 一、前言

《荀子·賦》一向被視為賦體文學的源頭之一，在中國文學史上有其重要地位；然而，這些賦作的觀念涵意及其思想史意義，尤其是〈雲〉、〈蠶〉、〈箴〉三賦，除朱曉海先生的討論外，較乏論者加以深究。朱先生認為〈蠶〉、〈箴〉二賦不僅是兩則「隱語」，且是透過「蠶理」、「箴理」用以隱喻荀學的思想觀念：〈蠶〉藉「屢化如神」的「蠶理」間接指涉「成人」之學的「積」與「化」；〈箴〉則是藉「以能合從，又善連衡」、「既以縫表，又以連裡」的「箴理」來譬擬「通統類」的「道貫」之說。至於〈雲〉，則是表面寫「雲」，實則寫「氣」，乃是攸關荀子的天論學說。<sup>1</sup>朱先生的解讀頗為深刻，唯〈雲〉的涵意，朱先生認為和荀子的天論／氣論有關，筆者則認為仍當從隱喻的角度視之，「雲（雨）」乃是隱喻聖德的意象；此外，〈賦〉中五賦的觀念涵意有其整體性，深究這一整體的涵意，它的思想史意義或許能被進一步理解。

以思考荀子思想的雲雨隱喻為起點，進而擴及先秦諸子學的範圍，筆者直覺雲雨隱喻乃是水意象的某種型態，或可在先秦思想有關水意象的隱喻脈絡當中加以定位。關於先秦思想的水意象，楊儒賓先生曾遍及儒家、道家、陰陽家和管子等文獻，梳理水意象的各種特性，如創生、深奧、女性、自由、客觀、消融摧毀等，藉由辨析諸家思想的水意象，折射出各家不同的哲學要義。<sup>2</sup>美國學者艾蘭（Sarah Allan）

---

<sup>1</sup> 朱曉海，《漢賦史略新證》（西安：陝西人民出版社，2004），頁57-62、64。

<sup>2</sup> 楊儒賓，〈水與先秦諸子思想〉，《語文、情性、義理——中國文學的多層面探討國際學術會議論文集》

則指出：水意象是先秦思想的「根源隱喻」(root metaphor)，儒家、道家哲人皆藉由水的特性闡發道的概念，儒家著重「水」的方向性，以及「道」作為引導、秩序的概念；道家則著重「水」的無形與變化，比喻「道」的神祕無形、創生萬物的特性。<sup>3</sup>兩位學者的研究，針對先秦思想的水意象進行定性分析，根據水性與道性的對應關係，廣泛探究諸子學的不同思想型態。本文因為注意到荀子思想的雲雨隱喻，並聯想孟子思想的流水意象亦作為德行隱喻，兩者頗有對應之處，因此，不採定性分析的進路，而是透過解讀孟子、荀子運用流水、雲雨隱喻的觀念涵意，探析隱喻表述與價值思辨的關係；並且透過考察先秦儒家水意象的流變，顯影儒學發展的外在表徵與內在肌理。

## 二、流水：從「逝者」的意象到「有本者」的德行隱喻 ——孟子對孔子親水性格的詮釋

孔子觀水、樂水、「亟稱於水」的記載，在《論語》、《孟子》、《荀子》以下的儒家典籍中屢見。孔子的親水性格啟發了儒者對水意象的沉思，不同的感悟反映了思想觀念的差異，於是水意象乃成為檢視儒學發展的載體。《孟子》中的兩段記載，顯示孔子的親水性格對儒者的影響。

徐子曰：「仲尼亟稱於水，曰：『水哉，水哉！』何取於水也？」孟子曰：「原泉混混，不舍晝夜。盈科而後進，放乎四海，有本者如是，是之取爾。苟為無本，七八月之間雨集，溝澮皆盈；其涸也，可立而待也。故聲聞過情，

(臺北：國立臺灣大學中國文學系，1996)，頁 533-573。

<sup>3</sup> 艾蘭參考語言學家 Lakoff & Johnson 「概念性隱喻」(conceptual metaphors) 的論點，將特定文化中最基礎的一些概念性的隱喻結構稱為「根源隱喻」(root metaphor)。「根源隱喻」與一般修辭比喻不同：修辭比喻是以具體意象來重現抽象思想，但根源隱喻則是含攝在抽象思維內不可分離的一部分，該抽象思想即是由類比的過程中產生，並非只是以類比闡發思想。又，艾蘭藉考察先秦儒、道兩家文獻中「水」與「植物」的隱喻以闡明古代中國的思維模式；基本觀點是儒、道哲人藉水的性質理解宇宙的本質；也藉植物的意象理解人的本質。Sarah Allan, *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, State University of New York Press, 1997, pp.10-13, 70-79.

君子恥之。」（《孟子·離婁下》）

觀水有術，必觀其瀾。日月有明，容光必照焉。流水之為物也，不盈科不行；君子之志於道也，不成章不達。（《孟子·盡心上》）

「仲尼亟稱於水」的實況，除了《孟》、《荀》以下的文獻有所記載，《論語》中「子在川上」、「（曾點）浴乎沂」兩章已經有親水的涵意。這兩章的涵意為何？古今學者多有揣摩、詮釋，也不乏爭議，姑置不論。<sup>4</sup>重要的是：由「亟稱」（屢次稱道或嘆賞）可見並非特指某次個別經驗、而是一般性的存在感受；而且孔子的「亟稱於水」，當不僅是將水意象作為情思的類比，而是水意象在當時的文化體系裡面即涵有某種情思的質素，孔子在表達其情思時自然參與了這個共同的文化象徵符號——意謂：水意象乃有「根源隱喻」的性質。<sup>5</sup>如果抽離孔子說話時的語境，單就「水哉，水哉！」之語加以尋思，這一語句簡直是純粹到無法理解，由「哉」字的語氣大概只能確定它不是客觀地為「水」命名，至於說話者的意圖為何則無法確指。這樣的語句就像是由原初的意象（image）構成的詩句（原初的，意謂它還未發揮隱喻的作用）。依法國哲學家巴舍拉（Gaston Bachelard, 1884-1962）之說，這類原初的詩歌意象產生自原創的想像力，這種想像力引發於心智思維之前，因此不僅是精神的，而且是靈魂的產物；這類原初意象乃是「人的心靈、靈魂與存有的直接產物，而浮現於意識中的當下現象」，因此，「這一類意象，根本無法被知覺作用所證實，它們也不能夠被當作隱喻來看……也不可能被傳遞成任何型態的意識活動。」當然也就「不處於任何實在論、心理學，或精神分析意義的脈絡裡面。」<sup>6</sup>

<sup>4</sup> 傳統儒者對此的詮釋，大概就屬宋儒程頤、朱熹的詮釋最被稱道。程、朱將「逝者如斯夫」的「逝者」理解為「川流不息」的「道體」或「道體之本然」；又從曾點的從容闡發他的聖賢氣象：「胸次悠然，直與天地萬物上下同流。」朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994），頁153、180。（以下引用《論語》、《孟子》以及朱熹《集注》，皆據此本，僅標頁碼。）當代學者或認為宋儒解出了《論語》原本就蘊含的大道流行隱義，如前註2引文；但也有學者認為宋儒的解讀不合《論語》本意，如勞悅強，〈川流不舍與川流不息——從孔子之歎到朱熹的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》26（2005），頁251-286。

<sup>5</sup> 參見前引楊儒賓、Sarah Allan 文。

<sup>6</sup> （法）巴舍拉（Gaston Bachelard）著，龔卓軍、王靜慧譯，《空間詩學》（臺北：張老師文化公司，2003），頁37、340、345。

然而，徐子的「何取」之問，孟子的「是之取爾」之答，對於孔子此語的語境已了然於胸，故能直就隱喻層面闡釋「水哉，水哉！」之語蘊含的情思。孟子對「水哉，水哉！」之語的闡釋，似乎參照了孔子思想的相關文本。可在《論語》中找到的線索至少包括：1.「原泉混混，不舍晝夜」和《論語·子罕》所記「子在川上，曰：逝者如斯夫！不舍晝夜。」有關。因此，「水哉，水哉！」之「水」乃確指為流動不已之水。至於孔子藉流動之水以喻「逝者」，孟子則將水的流動性理解為「有原之水」而能「常出不竭」，<sup>7</sup>遂將流動之水作為「有本者」的隱喻。2.「聲聞過情，君子恥之」、「君子之志於道也，不成章不達」，則或與孔子的「聞」、「達」之辨有關。<sup>8</sup>孟子取「不舍晝夜」之流水與「七八月之閒雨集」對照——前者「不盈科不行」、「盈科而後進，放乎四海」，以喻「志於道」而有德行之實者「有本」，乃能通達天下；後者則雖立時「溝澮皆盈」，但「其涸也，可立而待也」，以喻苟追求「聲聞」而無實行者為「無本」，終將無以成名。

果如上述，則孟子「有本者如是」的闡釋，似乎即直承孔子「逝者如斯夫！」的川上之嘆而來。就如徐子引述的「水哉，水哉！」一樣，「逝者如斯夫」的「逝者」也是一個頗為籠統的語詞，加上「不舍晝夜」的述詞也無法使「逝者」的指涉變得明白。孔子當然未曾言明「逝者」的指涉是關於客觀事物的變動現象、主觀情志的感興狀態、還是形上世界的生化律則。對孔子而言，他在川上觀水的當下，以這一語句表達他瞬間的情思，已經圓足自得（「逝者如斯夫」簡直是一個透明的譬喻）；但對後學者而言，它必然是一個「隱喻」，只得揣想它的語境，以各自的感受、思辨加以解讀。或許，在進入以解開此一「隱喻」之謎為志的儒學世界之前，不妨先效法巴舍拉之所為，把「逝者如斯夫！不舍晝夜」視為詩句，神遊於孔子原創的詩歌意象之中——巴舍拉認為詩人和「話說得很簡短」的形上學家是近親，例如，他們都說出了類似「此在是圓的」的意象和語句，而這些簡短語句「立刻命中真理」。<sup>9</sup>依此，或可假設：「逝者如斯夫」的語句乃是一則關於一個在世存有者

<sup>7</sup> 朱註語，頁 411。

<sup>8</sup> 朱註引鄒氏（鄒浩）曰：「孔子嘗以聞達告子張矣，達者有本之謂也，聞則無本之謂也。」頁 411。

<sup>9</sup> 同註 6，頁 338-350。

(being-in-the-world) 對存有的體會，孔子就以此一語句道出了「此在是『逝者』」的洞見而「立刻命中真理」。孟子則是承接孔子的洞見，將其置於「君子之志於道」的語境當中，遂以「有本者」作為「逝者」的指涉。這一闡釋不僅是在特定情況下的隱喻想象（如「有本」、「無本」之對照，有人認為和當時的談話對象有關）；<sup>10</sup> 還當視為孟子對於孔子的洞見進一步思辨的結果。當孟子揭出「有本者」之義，水意象其實就進入了思想史的心智流程，學者的體悟、哲思、政教立場等內涵不斷匯聚進來，成為建構儒學觀念世界的載體。雖然，就巴舍拉的觀點而言，當原初的詩歌意象成為政教辭令或哲學文本的對象，言說的心智活動將使它質變為隱喻性意象，發揮著譬喻或象徵的修辭功能，這一隱喻功能不免就要受制於理智活動的思維常規。不過，就儒學觀念世界的建構而言，思想史流程中不斷對「逝者」意象進行闡釋，確實將孔子的原初洞見予以充分展開，而孟子以「有本者」作為「逝者」的指涉，正是這一思想史流程的重要源頭。至於孟子關於「有本者」的感悟哲思，其觀念涵意為何？以下嘗試加以說明。

如上所言，孟子是在「志於道」的語境展開流水隱喻的詮釋，而以「有本者」作為「逝者」的指涉，這一「有本者」的模範，在孟子的心目中，非舜莫屬。

舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。（《孟子·盡心上》）

人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。（《孟子·離婁下》）

這兩段引文均預設人與禽獸（君子與野人）的「幾希」之「異」，並藉舜的德行以闡明「存之」的成德效應：「及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也」與「舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也」之文大致是相通的，前文以「沛然莫之能禦」的流水意象譬況，後文藉區別「由仁義行」與「行仁義」的差異，同樣是彰顯「存之」對於成德的終極效應。<sup>11</sup> 孟子在此的流水隱喻，正顯示

<sup>10</sup> 朱註引林氏（林之奇）曰：「徐子之為人，必有躐等干譽之病，故孟子以是答之。」頁 411。

<sup>11</sup> 對於兩文之理論旨趣的詮解，可以參見牟宗三，《原善論》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁 32-38。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 44-51。

舜乃是作為「有本者」的模範，而「有本者」的倫理覺察與心志德行則可用「由仁義行，非行仁義也」的精微分辨加以描述。如欲理解這一精微分辨的觀念涵意，或可從推敲這兩文的「志於道」語境入手——兩文當是以「君子／小人之辨」的感懷或憂慮為內在動機，藉揣想君子的「存心」、效法君子典型以高尚其志，類似如下「自反／存心」的心志活動：

君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也。我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也，君子必自反也；我必不忠。自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰：「此亦妄人也已矣。如此則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉？」是故君子有終身之憂，無一朝之患也。乃若所憂則有之：舜人也，我亦人也。舜為法於天下，可傳於後世，我由未免為鄉人也，是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣。（《孟子·離婁下》）

「自反／存心」的心志活動，乃是起於人際間的衝突而檢討自己是否具備「愛人」、「敬人」的道德之實，進而內省自己是否充盡地「以仁存心，以禮存心」而能具備真實的道德之心。如此的自反內省，反映出士人高尚其志的心理動機，因而感懷「君子以仁存心，以禮存心」，憂慮自己是否真能終身為君子，且能「為法於天下，可傳於後世」，遂以學習舜的德行自許。就在「自反／存心」的心志活動當中，君子以其「存心」理解了舜的「存心」——「明於庶物，察於人倫」的倫理覺察，不僅是表現在一般的「善言」、「善行」（「行仁義」），重要的是必須開發那「善言」、「善行」的源頭活水，而表現出「由仁義行」的充實精神與遠大德行。對此，朱熹讚嘆地說：「非孟子造道之深，不能形容至此也。」<sup>12</sup>其「造道之深」處何在？或許即是：孟子對於「有本者」之「存心」的描述已然觸及倫理行為的「人格」之「本」。

關於倫理行為的「人格」之「本」，筆者曾參考日本哲學家西田幾多郎「人格的無限統一力」之說加以闡釋：「人格」就是那股作為知覺、衝動、思維、想像、意志等意識活動之根源的「無限統一力」，而一切的意識內容都是通過這個統一力

<sup>12</sup> 朱註語，頁 495。



而呈現。<sup>13</sup>西田幾多郎所謂道德意識（甚至是實在現象）之根源的「人格」，回歸孟子學的思想體系，即是指經由「存心」的內省工夫，擴充、通達人性本有的「四端」之心（「本心」），而徹底開發那「若決江河，沛然莫之能禦也」的「人格的無限統一力」。

人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也；人能充無穿踰之心，而義不可勝用也。人能充無受爾汝之實，無所往而不為義也。（《孟子·盡心下》）

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。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。（《孟子·公孫丑上》）

如未能「充」、「達」，則作為道德意識根源之「本心」並未實現，此時即是「無本」，譬如「七八月之閒雨集，溝澮皆盈，其潤也，可立而待也」；反之，經由「存心」而「充」、「達」，則「本心」實現而為「有本者」，譬如「原泉混混，不舍晝夜。盈科而後進，放乎四海」，如此則四海之內道德大行而「足以保四海」——其間差異，關鍵就在於是否「存心」。不能「存心」，意謂著「弗思」人的「本心」；<sup>14</sup>能「存心」以至於「盡心」，即謂之「竭心思」——孟子所認識的「堯舜之道」，其要點正是：他們能「竭心思」，所以有「仁心仁聞」之實。<sup>15</sup>要言之，透過「存心」的工夫體證作為倫理行為之「本」的真正「人格」，自然能區別「行仁義」與「由仁義行」在道德實踐意義上的異質性。依李明輝先生的說法，這正顯露孟子的「存心倫理學」本色，而「行仁義」與「由仁義行」的異質性，就倫理學的意義而

<sup>13</sup> 拙作，《語言、社會與歷史意識——荀子思想探義》（臺北：花木蘭出版社，2009），頁104-110。

<sup>14</sup> 「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」「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，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」「欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。人之所貴者，非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之。」以上俱見《孟子·告子上》，頁459、469、470-471。

<sup>15</sup> 見《孟子·離婁上》，下文將引用，此處略。

言，前者的行為乃是「合法性」行為，後者則是「道德性」行為。<sup>16</sup>據此，下文或可視為一則由合法性行為到道德性行為的「深造自得」之言。

仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也；樂之實，樂斯二者，樂則生矣；生則惡可已也，惡可已，則不知足之蹈之、手之舞之。（《孟子·離婁上》）

此文涉及道德實踐意義的始終、本末：道德實踐的仁、義之實乃是透過事親、從兄的倫理行為加以體現，而這一仁義之實則是智、禮、樂之實的根本。眾所周知，孟子的「仁義內在」說，乃是將仁、義之實推本於「赤子之心」或「本心」的純善素質，推擴這一純善本心即能在事親、從兄的倫理行為當中體現仁、義之實，而又必然經由「斯二者」（仁、義之實）的居心踐履，乃能成就人的心智之實，以及經由禮樂教化的模塑而形成文化心理之實（孟子在表述此意時，屢次以仁宅、義路、禮門為喻）。當倫理行為達至禮樂教化的文化心理之實，則社會規訓、自然情感、理性精神與文化人格渾融一體，成就完善的道德生命，則順由此一道德生命的活動，仁義之實自可生生不已——這當是「由仁義行」之道德性行為的應有之義。

綜上所述，孟子在「志於道」的語境當中，將孔子揭出的流水「逝者」意象詮釋為「有本者」的德行隱喻，藉以提示學者「存心／竭心思」對人格養成的重要性，而顯露其「存心倫理學」的理論本色。孟子對於流水隱喻的運用，乃是和「志於道」的存在感受、理性思辨同步出之，實即修道者有所「深造自得」而自然流出的語句。這一隱喻運用，正顯示隱喻的運用不僅屬於語言表達的層面（「類比譬喻」的修辭手法），還有屬於思維認知層面，可以表現人們的想像與思維的能力，也蘊含人們的價值觀。<sup>17</sup>因此，本文乃得以就孟子的流水隱喻進一步闡述其觀念涵意。孟子關於「有本者」的感悟哲思，開創了儒家思想傳統的水德說，《荀子》以下的儒家文

<sup>16</sup> 李明輝，《孟子重探》（臺北：聯經出版公司，2001），頁 41-53。

<sup>17</sup> 此乃雷可夫（George Lakoff）&詹森（Mark Johnson）所提「概念隱喻」的觀點：「我們用以思維與行為的日常概念系統，其本質在基本上是譬喻性的」、「譬喻存在於人的概念系統中。」這就意謂人們藉由譬喻理解了現實發生的事物，也表現出人們的想像及抽象思考的能力。因此，特定文化中最基本的價值觀與該文化中的概念隱喻結構是相合的。雷可夫（George Lakoff）&詹森（Mark Johnson）著，周世箴譯，《我們賴以生存的譬喻》（臺北：聯經出版公司，2006），頁 9-13，43-46。

獻，則傳述了另一種水德說：根據水性的種種側面類比人的各類德行，以表達儒者對理想人格的關切。

孔子觀於東流之水，子貢問於孔子曰：「君子之所以見大水必觀焉者是何？」孔子曰：「夫水，大徧與諸生而無為也，似德；其流也埤下，裾拘必循其理，似義；其洸洸乎不涸盡，似道；若有決行之，其應佚若聲響，其赴百仞之谷不懼，似勇；主量必平，似法；盈不求概，似正；淖約微達，似察；以出以入，以就鮮絮，似善化；其萬折也必東，似志。是故見大水必觀焉。」（《荀子·宥坐》）<sup>18</sup>

《孔子家語·三恕》、《春秋繁露·山川頌》、《韓詩外傳·卷三》、《說苑·雜言》的傳述大致相同，差異僅在或詳或略，以及所據文本或引述孔門師徒的對話，或詮釋《論語》之語，或間及孟子言詞。此類水德說雖有淵源於孔、孟的跡象，但其立說已不再措意於「有本者」的感悟、思辨，轉而廣及「大水」之德的各個側面——似德、似義、似道、似勇、似法、似正、似察、似善化、似志，加以統合即成爲一幅全德的形象，用荀子的語彙，即是所謂「備道全美」的人格。相較於孟子對流水隱喻的運用，承載著「君子志於道」的存在感受與心智精神，而保有「概念隱喻」的性質；荀子以下儒者的水德說則係採用「類比譬喻」的修辭策略，聯想流水的諸多德性以傳述君子的「全德」形象，作爲政教規訓的人格典型。伴隨這一轉變，荀子以下儒者用以承載「君子志於道」的存在感受與心智精神的隱喻，似乎出現由雲雨意象取代的跡象。

### 三、雲雨：《荀子·賦》中的「大物」及其隱喻 ——荀子對「逝者」意象的進一步詮釋

在「君子志於道」的語境，荀子取雲興雨降的意象類比「積善成德」的效應，

<sup>18</sup> 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），頁524-526。以下《荀子》及楊倞《注》引文，悉據此本，僅標頁碼。

如言：「積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得，聖心備焉。」<sup>19</sup>「積土成山，風雨興焉」之說，可見高山作為「出雲道風」的處所，以及雲和風雨的共生關係，故《文子·上德》、《說苑·貴德》引此乃作「雲雨起焉」。<sup>20</sup>此一類比，其概念隱喻的原型當來自《荀子·賦·雲》的雲雨意象。

《荀子·賦》見存五「賦」，亦即五則「隱語」。每一則隱語都有三項內容：一是設問，提示所隱之物的體性與功用；二是「測意」，應承提示而對所隱之物的體性與功用作進一步指認以為解答的依據；三是解答，歸納所隱之物的體性與功用並提出解答。<sup>21</sup>如果不考慮原初製作「隱語」時的具體情境，僅將其視為某種對話體的書面文本，則五賦當中的禮、知二賦，已無隱義可言；至於雲、蠶、箴三賦，則尚有隱義存焉。

（設問）有物於此，居則周靜致下，動則綦高以鉅；圓者中規，方者中矩。大參天地，德厚堯禹。精微乎毫毛而充盈乎大宇，忽兮其極之遠也，攬兮其相逐而反也，印印兮天下之咸蹇也。德厚而不捐，五采備而成文，往來惛憊，通于大神，出入甚極，莫知其門。天下失之則滅，得之則存。弟子不敏，此之願陳，君子設辭，請測意之。（測意）曰：此夫大而不塞者與？充盈大宇而不窳，入鄰穴而不偏者與？行遠疾速而不可託訊者與？往來惛憊而不可為固塞者與？暴至殺傷而不億忌者與？功被天下而不私置（德）者與？（解答）託地而游宇，友風而子雨，冬日作寒，夏日作暑，廣大精神，請歸之雲。（《荀子·賦·雲》）

〈雲〉的內容要點，包括：1.「居則周靜致下，動則綦高以鉅；圓者中規，方者中矩」、「精微乎毫毛而充盈乎大宇，忽兮其極之遠也，攬兮其相逐而反也，印印兮天下之咸蹇也」；乃是鋪陳雲的形象，變化多端無定形、飄忽不定無定處——概言

<sup>19</sup> 《荀子·勸學》，頁7。

<sup>20</sup> 《說苑·貴德》：「山致其高，雲雨起焉；水致其深，蛟龍生焉；君子致其道德而福祿歸焉。」劉向撰，向宗魯校證，《說苑校證》（北京：中華書局，1987），頁96。《文子·上德》：「山致其高而雲雨起焉，水致其深而蛟龍生焉，君子致其道而德澤流焉。」李定生、徐慧君校釋，《文子校釋》（上海：上海古籍出版社，2004），頁260。

<sup>21</sup> 荀子五「賦」採取問答體的表現方式，且這種方式出於戰國時期遊說之士的「隱語」，參見鮑國順，《荀子學說析論》（臺北：華正書局，1982），頁174-178。

之，即是「託地而游宇」的「逝者」。2.「大參天地，德厚堯禹」、「德厚而不捐，五采備而成文」；「暴至殺傷而不億忌」、「功被天下而不私德」、「天下失之則滅，得之則存」：則是頌揚雲之功德，主要是就雲興雨降、風調氣順，普施萬物（「友風而子雨，冬日作寒，夏日作暑」），而聯想政治上的功績德業。3.「往來愔愔，通于大神，出入甚極，莫知其門」、「行遠疾速而不可託訊」、「往來愔愔而不可爲固塞」：則是就雲的「逝者」形象與功德，綜言其「廣大精神」的體性。

單就〈雲〉的內容來看，也許可以將其視爲客觀寫物，如此則它將雲雨的功能與政治上的德業相提並論，僅是鋪寫時的類比修辭；賦寫此物的用意，或僅是針對「陰陽大化，風雨博施」的自然現象而發，而無涉於表彰某種人文價值。如果無涉於價值內容，則又可推想荀子由鋪寫雲雨性能所示之天道觀，其實與道家的天道觀不乏相似之處，如雲性「精微乎毫毛而充盈乎大字，忽兮其極之遠也，攬兮其相逐而反也，印印兮天下之咸蹇也」的「逝者」之狀（大、遠、反、高），有類於老子對道性的描述：大、逝、遠、反。<sup>22</sup>且道家亦屢見藉雲雨意象譬況天道聖德的情形。<sup>23</sup>然而關鍵卻是：〈雲〉有無隱喻之意？其隱喻之意是否寓托特定的價值意識？

通觀荀子慣用的修辭策略，雲雨、天地、聖人的類比，除了〈雲〉可能是以雲雨爲主體，在它處則皆以聖人爲主體，如：

所謂大聖者，知通乎大道，應變而不窮，辨乎萬物之情性者也。……是故其事大辨乎天地，明察乎日月，總要萬物於風雨。（《荀子·哀公》）<sup>24</sup>

<sup>22</sup> 《老子·二十五章》：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」王弼等撰，《老子四種》（臺北：大安出版社，1999），頁21。

<sup>23</sup> 如《莊子·天道》：「昔者舜問於堯曰：『天王之用心何如？』堯曰：『吾不敖無告，不廢窮民，苦死者，嘉孺子而哀婦人。此吾所以用心已。』舜曰：『美則美矣，而未大也。』堯曰：『然則何如？』舜曰：『天德而出寧，日月照而四時行，若晝夜之有經，雲行而雨施矣。』堯曰：『膠膠擾擾乎！子，天之合也；我，人之合也。』」郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：河洛圖書公司，1974），頁475-476。《文子·道原》：「古者三皇，得道之統，立於中央，神與化遊，以撫四方。是故能天運地帶，輪轉而無廢，水流而不止，與物終始。風興雲蒸，雷聲雨降，并應無窮，已雕已琢，還復於樸。」《文子校釋》，頁1。

<sup>24</sup> 「是故其事大辨乎天地，明察乎日月，總要萬物於風雨」句，《大戴禮記·哀公問五義》作「故其事大，配乎天地，參乎日月，雜於雲蜺，總要萬物」又，《大戴禮記·五帝德》：「（帝堯）其仁如天，

故積土而為山，積水而為海，旦暮積謂之歲，至高謂之天，至下謂之地，宇中六指謂之極，涂之人百姓積善而全盡謂之聖人。（《荀子·儒效》）

聖王之用也：上察於天，下錯於地，塞備天地之間，加施萬物之上，微而明，短而長，狹而廣，神明博大以至約。（《荀子·王制》）

凡此可見荀子描述「積善而全盡」、「知通乎大道，應變而不窮，辨乎萬物之情性」「神明博大以至約」等聖人體性，頗用天地、日月、山海、雲雨諸「大物」以為比類，初步可見〈雲〉有作為一則隱喻的可能。若進一步考察作「賦」的語用脈絡以及〈賦〉的整體內容，〈雲〉以雲雨為主體的賦寫，更可能是一則「概念隱喻」，在鋪敘雲雨的「逝者」意象當中諷喻王道政治所當具備的聖人體性，甚且這一王道論述有其特定的政治理念。

嚴格說來，禮、知、雲、蠶、箴五「賦」尚不能視為某類文體的書寫，而是一種淵源自周代王制以「賦誦」的言說形式進行諷諫的議政方式，亦即是一種用以諷諫的語言行爲。<sup>25</sup>荀子的賦作雖有散佚，但這見存的五賦顯然彼此呼應，所「隱」之物不同，但皆出於「賦誦」以諷諫的行爲，且有共同的政治理念。「禮」、「智」二賦的對象，乃屬人文物件。「禮」、「智」之為「大物」，前者在於「禮義文理」乃是政教制度的根本常道，具有彰顯人性價值與建立政治功業的功能；後者則在於它的「神明」可以「大參乎天」，特指心智的精微無形、明達純粹，是人身的「血氣之精也，志意之榮也」，足以表現道德的智能、正當的行動、成功的事業。它來自「法舜禹而能弇迹」，亦可謂「法先王，統禮義，一制度」而能「審之禮也」的德行智能。<sup>26</sup>雲、蠶、箴三賦的對象，則屬自然物件。雲為「大物」，一方面可以從它的自然性質理解，所謂「陰陽大化，風雨博施」，乃是從屬於天論、氣論範疇的自然物；一方面也可以從人文性質理解，如上所提及，作為聖人體性的隱喻，依

---

其知如神；就之如日，望之如雲。」高明註譯，《大戴禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1984），頁 25、239。

<sup>25</sup> 《國語·周語上》：「故天子聽政，使公卿至於列士獻詩、瞽獻曲、史獻書、師箴、瞽賦、矇誦。」韋昭注，《國語》（臺北：河洛圖書公司，1980），頁 9-10。

<sup>26</sup> 《君道》：「仁厚兼覆天下而不閔，明達用（周）天地、理萬變而不疑，血氣和平，志意廣大，行義塞於天地之間，仁知之極也，夫是之謂聖人——審之禮也。」頁 234。

荀子的聖人觀，仍然當從「審之禮也」的聖心神明來解釋，此則與「禮」、「智」二賦共享相同的價值體系。至於蠶、箴二物被視為「大物」的存在，則僅能從文化面向解釋（兩者作為自然物均是小物），一則在功能上，「功被天下，為萬世文。禮樂以成，貴賤以分；養老長幼，待之而後存」（蠶）、「日夜合離，以成文章，以能合從，又善連衡。下覆百姓，上飾帝王。功業甚博……」（箴）；一則在德行上，「功立而身廢，事成而家敗」（蠶）、「無知無巧，善治衣裳；不盜不竊，穿窬而行。……功業甚博，不見賢良；時用則存，不用則亡。」（箴）此二賦當以衣飾在禮樂文化中既具有「養」的實際作用，又有「別」的象徵作用為其言說背景，<sup>27</sup>因此兩物乃是作為「禮義文理」之價值體系的文化物件而為「大物」。

綜言之，荀子五賦可以視為一個由五種「大物」組成的「物體系」，其中的自然物，包括人的天生智能、自然界的雲興雨降、蠶蛾羽化等，都被納入一個人為的功能性系統——「禮義文理」的價值體系，五物正因共享這一套價值體系而被視為「大物」。製作隱語者在諷喻的語境中，就藉由鋪陳從屬於這一個價值體系的諸物件，涵蓋制度、智能、德行、教化、養育等各項政教作為，據以建構生活規則、開創生命意義，從而詠贊了儒家的王道理想。

以雲興雨降詠贊王道理想，亦見於孟子的言說之中。如上節所論，在人格論的主題，孟子特取「原泉混混」作為「有本者」的德行隱喻，藉以反襯「雨集」的「無本」；但另一方面，孟子在仁政說的主題，則以雲興雨降為喻，表述人民對仁君的殷切期盼。如：「王知夫苗乎？七八月之間旱，則苗槁矣。天油然作雲，沛然下雨，則苗淳然興之矣。其如是，孰能禦之？今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也，如有不嗜殺人者，則天下之民皆引領而望之矣。誠如是也，民歸之，由水之就下，沛然誰能禦之？」<sup>28</sup>「民望之，若大旱之望雲霓也。歸市者不止，耕者不變。誅其君而弔其民，若時雨降，民大悅。」<sup>29</sup>由此推知，欲窺孟子王道論述的全貌，必須結合

<sup>27</sup> 《荀子·禮論》：「故禮者，養也。……雕琢刻鏤、黼黻文章，所以養目也……故禮者養也。君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：『貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。』」頁 346-347。

<sup>28</sup> 《孟子·梁惠王上》，頁 286。

<sup>29</sup> 《孟子·梁惠王下》，頁 308。

流水、雲雨兩種意象的隱喻之義以見之。

離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員；師曠之聰，不以六律，不能正五音；堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。故曰，徒善不足以為政，徒法不能以自行。《詩》云：「不愆不忘，率由舊章。」遵先王之法而過者，未之有也。聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以為方員平直，不可勝用也；既竭耳力焉，繼之以六律，正五音，不可勝用也；既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。（《孟子·離婁上》）

在孟子的王道論述當中，「堯舜之道」與「先王之法」略有區別：「堯舜之道」乃是以「竭心思」而有「仁心仁聞」之實為主要內涵；「先王之法」則是指涉禮法制度等「舊章」，以施行「仁政」、「仁覆天下」為主要內涵。雖然孟子認為透過仁聲、善教的仁心感通，較仁言、善政的仁政覆被更能深入民心；<sup>30</sup>但仁心感通與仁政覆被實乃相承共生的關係，故有「徒善不足以為政，徒法不能以自行」的說法。這一關係換成形象思維的意象，即是「原泉混混」、雲興雨降兩種意象的連結：前者是「竭心思」的「仁心」之「善」，後者則是「不忍人」的「仁政」之「法」。

對於王道理想的探「本」之論，相較於孟子將政教作為歸本於「竭心思」、「不忍人」的「仁心」、「仁術」，<sup>31</sup>荀子則歸本於「禮義文理」的價值體系——荀子以「大物」為「禮義文理」的價值體系定性，強調這一價值體系是生活秩序的「終始」、也是生命意義的「大本」。<sup>32</sup>（此為荀子王道論述的主調，故往往可見荀子好用「大」字：理想人格，謂之「大人」、「大聖」、「大儒」、「大君子」等；充分體現「禮義文理」的德行則謂之「大行」；<sup>33</sup>君王以「至道」治國，臣下受「政

<sup>30</sup> 《孟子·盡心上》：「仁言，不如仁聲之入人深也。善政，不如善教之得民也。」頁 494。

<sup>31</sup> 孟子對齊宣王說仁心、仁術一章，最能表現孟子王道論述的「反其本」之義。

<sup>32</sup> 《荀子·王制》：「以類行雜，以一行萬，始則終，終則始，若環之無端也，舍是而天下以衰矣。……故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。無君子則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。君臣、父子、兄弟、夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。」頁 163。

<sup>33</sup> 《荀子·子道》，頁 529。



教」充分規訓，達到天下一體的最高政教境界，則謂之「至道大形」。<sup>34</sup>）孟、荀王道論述的大別如此，如聚焦於雲雨意象的隱喻之義，一方面可見孟子乃緊扣聖王的「仁心」、「仁術」以言人民心悅誠服的政治效應，另一方面，荀子既視雲雨為「大物」，藉以隱喻聖人體性及其政治效應——然則就王道論述而言，必須進一步追問：對照孟子緊扣「仁心／仁術」以言王道的政治效應，荀子所謂「廣大精神」的聖人體性，其「心術」為何，乃可以發揮王道的政治效應？

「心」與「術」原是各自獨立的語詞，一般是指心志、道術之意，進一步合為「心術」一詞，在先秦諸子的用法中，通常是在反省「心」的功能是否完善、如何「治心」、「養心」的思考脈絡中被提出，關切的是「心」如何「壹於道」的課題。簡言之，「心術」一詞作為諸子論述的特定語彙，其實有著修養工夫涵意。<sup>35</sup>「心」如何「壹於道」？荀子就以「心」是「天君」一義為起點。

心者，形之君也，而神明之主也；出令而無所受令——自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使誦申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。故曰：心容、其擇也無禁，必自見，其物也雜博，其情之至也不貳。（《荀子·解蔽》）

這段文句是對「心」作為「天君」一義的闡述。「天君」一詞，出自《荀子·天論》。「天職既立，天功既成，形具而神生」，人的生命來自「天功」，此即所謂「人之命在天」。在人的行動當中，有三個部門共同構成主要的生命活動：一是「好惡、喜怒、哀樂」的情感活動；一是「耳目鼻口形能」的感官活動；一是「心居中虛以治五官」的心智活動。這一生命活動的機制，由「心」作為統整行動的中樞，猶如君主在群體生活當中作為「管分之樞要」的功能一般，所以稱為「天君」。「心」決定人如何行動，猶如「出令而無所受令」的君主，它具有自主性——「自禁也，

<sup>34</sup> 《荀子·君道》，頁 238-239。

<sup>35</sup> 魏培泉先生從語言的角度分析先秦諸子思想中的「道」、「術」的用法，「術」一般是偏於人為設計規範的方法、手段，特別具有思慮安排的性質，「由人精心加以構擬並且需要相當的努力才能學成的方法、技藝、學說都屬於『術』，而不是由人之心力所能決定或主宰的規則或道德律才會被歸入『道』。」魏培泉，〈從道路名詞看先秦的「道」〉，鄭吉雄主編：《觀念字解讀與思想史探索》（臺北：臺灣學生書局，2009），頁 1-51。引文見頁 19。

自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也」。雖然人的行動難免受生命自身、自然環境與群體生活總總條件的制約而未必自由，但是關於人如何行動的意願以及行動所依據的原則，終究是取決於人的心智——具體地說，「是之則受，非之則辭」的理性抉擇。

荀子肯定「心」在行動中的自主性，「是之則受，非之則辭」意謂著理性的行動依據它所認可的「是」「非」原則而行動，卻未必涉及道德意識的創造性心源，一如孟子所謂「是非之心，人皆有之」的「本心」觀念（訴求天性中即有依「是」「非」而行的「智心」，經由「心之官」的「思」即可得此「智心」，並落實為「智」之德行，此即所謂「踐形」）。在「心術論」的思考脈絡中，荀子預設「術」的優先地位，所謂「心不勝術」、「論心不如擇術」、「術正而心順之」，<sup>36</sup>因此，楊倬《注》曰：「百體可劫，心不可劫，所以尤宜慎擇所好，懼蔽塞之患也。」道德意識所依憑的乃是完善的「心術」，「宜慎擇所好」，才不至於有「蔽塞之患」。對照於「萬物異則莫不相為蔽」的「蔽塞之患」，完善的「心術」則是「兼陳萬物而中縣衡焉」：事情狀態是「雜博」的，心靈狀態（「心容」）則必須是「不貳」的，亦即要能「壹於道而以贊稽物」。完善的「心術」，荀子也是以舜為模範。

昔者舜之治天下也，不以事詔而萬物成。處一危之，其榮滿側；養一之微，榮矣而未知。故《道經》曰：「人心之危，道心之微。」危、微之幾，惟明君子而後能知之。故人心譬如槃水，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，故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非、決嫌疑矣；小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶理矣。故好書者眾矣，而倉頡獨傳者，壹也；好稼者眾矣，而后稷獨傳者，壹也；好樂者眾矣，而夔獨傳者，壹也；好義者眾矣，而舜獨傳者，壹也。倕作弓，浮游作矢，而羿精於射；奚仲作車，乘杜作乘馬，而造父精於御；自古及今，未嘗有兩而能精者也。（《荀子·解蔽》）

關於「壹於道」，荀子將其類比於書、稼、樂之類的神聖作者；並且暗示它的工夫

<sup>36</sup> 《荀子·非相》，頁 72-73。

途徑，就如同射、御等技藝一般，必須不斷精進技藝，以進一步獲取完美控制技藝的「道」。就心術而言，則是不斷完善「人心」，進而朗現「道心」——有如清明的「槃水」，朗現「清明內景」的靈光。「人心」、「道心」之別，字面上即是合於人道的心思、合於天道的心思之別。在荀子的思想體系，「天道」雖以自然義為主，但在心術論的主題上，荀子跟當時的諸子一樣，都有著「參天」的精神蘊向——亦即余英時先生所謂「內向超越」、追求「心道合一」的精神蘊向，這種超越精神即是「道心」。<sup>37</sup>關於「道心」的精神現象，荀子的描述是：

甚深藏而外勝敵者邪？法禹舜而能弇跡者邪？行為動靜待之而後適者邪？血氣之精也，志意之榮也，百姓待之而後寧也，天下待之而後平也，明達純粹而無疵也，夫是之謂君子之知。（《荀子·賦·知》）

治復一，脩之吉，君子執之心如結。眾人貳之、讒夫棄之形是詰。水至平，端不傾，心術如此象聖人。□而有執、直而用拙必參天。……治之志，後執富，君子誠之好以待。處之敦固、有深藏之能遠思。思乃精，志之榮，好而壹之神以成。精神相及、一而不貳為聖人。（《荀子·成相》）

就自然質性言，「道心」乃處於「血氣之精也」的狀態：人的行為動靜，依憑「血氣心知」的動力，「血氣心知」如能「深藏之」，則「能遠思」、「思乃精」。就人文化成言，「道心」乃處於「志意之榮也」的狀態：「法禹舜而能弇跡」，大抵指「志以禮安」的意向狀態，此一意向如能「處之敦固」而「志意修」，即是「志意之榮也」。就超越精神言，「道心」乃處於「精神相及、一而不貳」的狀態：如能對人文禮法「好而壹之」以至於「足禮」，即是「積善成德」——如此「德行」，就其內向性而言，可謂之「慎其獨」的「至德」；就其超越性而言，可謂之「天德」。成就「慎其獨」的「至德」，涉及「治氣養心之術」，最要者為「一好」（足禮）、

<sup>37</sup> 余英時先生認為中國思想的「道」有著「內向的超越」（inward transcendence）的特色。這一特色的重要意義在於中國知識份子對「道」的思索，興趣不在以思辨理性對超越世間進行靜觀冥想，而是「即知即行」、「即靜即動」，要以「道」的實踐來「改變世界」，而不僅是解釋世界。「道」的客觀效果在於改變世界，主觀條件則是以個人的「修身正心」為基礎，亦即為了保證這一用來改變世界之「道」的莊嚴與純一，中國知識份子特別注重個人的精神修養，將超越性的「天」或「道」收歸人的「心」中，而強調「反求諸己」、「自得」。余英時，《士與中國文化》（上海：人民出版社，2003），頁597-620。

「誠之」（「誠心守仁」、「誠心行義」），如能「一好」「至其誠」，則「神明」以成——如此「心術」，則可謂之「參天」的「道心」。<sup>38</sup>

上述所謂「深藏之」（思慮明），「處之敦固」（志意修），「誠之」、「好而壹之」（德行厚），乃是追求「心術」之「壹於道」的修行工夫。單就「心術」的思慮面向（「知道」）言，〈解蔽〉另提出工夫的要求，此即「虛」、「壹」、「靜」的心理狀態，這一部分係大家所熟知，本文不再細論，惟強調這種心理狀態乃屬德業實踐的修行工夫，而非一般認識外物的認知方法。<sup>39</sup>修行的指標在「心術」之「壹於道」，這一道德意識同時也要落實為「贊稽物」的智能德業。何謂「贊稽物」？

農精於田而不可以為田師，賈精於市而不可以為市師，工精於器而不可以為器師——〔精於物者也〕<sup>40</sup>。有人也，不能此三技，而可使治三官——曰：精於道者也。精於物者以物物，精於道者兼物物，〔以贊稽之，萬物可兼知

<sup>38</sup> 〈不苟〉：「君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。惟仁之為守，惟義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。天不言而人推其高焉，地不言而人推其厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常，以至其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威；夫此順命，以慎其獨者也。」〈修身〉：「凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫裨一好。夫是之謂治氣養心之術也。」此處以「慎其獨」為「德行」的概念範疇，並強調其內向性，可參驗《禮記·禮器》所言：「禮之以多為貴者，以其外心者也；德發揚，詡萬物，大理物博，如此，則得不以多為貴乎？故君子樂其發也。禮之以少為貴者，以其內心者也。德產之致也精微，觀天下之物無可以稱其德者，如此則得不以少為貴乎？是故君子慎其獨也。」鄭玄注：「外心，用心於外，其德在表也。」「內心，用心於內，其德在內。」鄭玄，《禮記鄭注》（臺北：學海出版社，1981），頁 309-310。至於以「至其誠」為「心術」的概念範疇，除了荀子直言「養心莫善於誠」外，亦可參驗《管子·七法》：「實也、誠也、厚也、施也、度也、怨也、謂之心術。」尹知章注，戴望校正，《管子校正》（臺北：世界書局，1990），頁 28。正以「誠」為「心術」的概念範疇。先秦兩漢儒家通行「慎獨」、「德形於內」的修養論概念，「慎獨說」，除了此處荀子有說，《禮記》〈禮器〉、〈中庸〉、〈大學〉三篇，以及近年出土的簡、帛《五行篇》亦多有關於「慎獨」的論述，此與儒家心學的發展有密切關係。參見戴璉璋，〈儒家慎獨說的解讀〉，《中國文哲研究集刊》23（2003），頁 211-234。此外，佐藤將之也關注《荀子·不苟》的「誠論」，除了闡釋荀子「誠」概念的思想特質，追索它與《孟子》、《五行》、《莊子》的關係，並藉以建構荀子「天人關係論」在「天人之分」以外的另一種特色。見〈荀子哲學研究之解構與建構——以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討為線索〉，《國立臺灣大學哲學論評》34（2007），頁 87-128。又，關於荀子心術論的討論，另詳拙作，同註 13，頁 60-69。

<sup>39</sup> 參見蔡錦昌，《拿捏分寸的思考：荀子與古代思想新論》（臺北：唐山出版社，1996），頁 71-78。

<sup>40</sup> 此句原在「精於物者以物物」句上，據盧文弨校移，頁 399。

也。身盡其故則美，類不可兩也，故知者擇一而壹焉。〕<sup>41</sup>故君子壹於道而以贊稽物。壹於道則正，以贊稽物則察；以正志行察論，則萬物官矣。（《荀子·解蔽》）

所謂大聖者，知通乎大道，應變而不窮，辨乎萬物之情性者也。大道者，所以變化遂成萬物也；情性者，所以理然不取舍也。是故其事大辨乎天地，明察乎日月，總要萬物於風雨，繆繆肫肫，其事不可循，若天之嗣，其事不可識，百姓淺然不識其鄰：若此則可謂大聖矣。（《荀子·哀公》）

虛壹而靜，謂之大清明——萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。坐於室而見四海，處於今而論久遠，疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙裏矣。恢恢廣廣，孰知其極？畢畢廣廣，孰知其德？涓涓紛紛，孰知其形？明參日月，大滿八極，夫是之謂大人。夫惡有蔽矣哉！（《荀子·解蔽》）

荀子以田師、市師、器師三種事業的官長，類比於「君子壹於道而以贊稽物」的德業，藉以表明「精於道者」的德業在於「兼物物」，亦即經由「贊稽」而「兼知」萬物，而異於「農精於田」、「賈精於市」、「工精於器」等之「精於物者」，此等智能僅是專精於加工成器之技術。至於「知通乎大道，應變而不窮，辨乎萬物之情性」、「疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙裏矣」等句，亦皆可以視為「贊稽物」的述詞。「贊稽物」的智能德業，正顯示聖德及其政治效應之「高大精神」——類比於天地之廣大、日月之高明、風雨之普施萬物，亦即〈雲〉的雲雨意象所隱喻者。

以上關於「心道合一」的完善「心術」，雖說顯露了「參天」的精神蘊向，然而當「壹於道」的「心術」不僅是指涉某種超越性的精神現象，還指涉某種入世的政治論述，如荀子就以「贊稽物」的智能德業來界定它的政治效應，其中必然承載特定的政治理念與價值意識（參見前文對於《荀子·賦》之觀念涵意的討論）。<sup>42</sup>在

<sup>41</sup> 「以贊稽之……故知者擇一而壹焉」原在「農精於田」句上，移此，文意較顯豁。

<sup>42</sup> 張舜徽就強調先秦諸子「道論」的學術本質為闡明「主道」的政治論述，如《管子》之〈心術〉、〈內業〉，《荀子》之〈君道〉、〈解蔽〉，《韓非子》之〈主道〉、〈大體〉，《莊子》之〈天道〉，《呂氏春秋》之〈園道〉、〈君守〉等篇，皆屬闡明「道論／主術」的政治論述。在政治論述的脈絡中，道術、心

荀子的政治理念與價值意識之中，「參天」的精神蘊向乃以「應之以治」為前提，因此「贊稽物」的智能德業，亦當透過「天生之，人成之」的價值意識範式索解。

大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與騁能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？願於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情。（《荀子·天論》）

這段文句，經由排比六組「A，孰與 B」的句子，藉以闡述「贊稽物」之道（掌握「萬物之情」的基本原則），而「A，孰與 B」的句法，實即提示著「天生之，人成之」的天人關係範式。前三組句子乃指陳對「天」的應然態度：與其仰慕「天德」（如「皇天降物」之德）、頌揚「天命」（如「日月、星辰、瑞曆」所示之禩祥度數）<sup>43</sup>、依待「天時」，何如裁制萬物、利用天命、應時而動？後三組句子則指陳對「物」的應然態度：與其聽任萬物自然繁衍，何如發揮人的智能化育萬物？與其以「精於物」的智能來加工成器（如「農精於田」、「工精於器」、「賈精於市」），何如以「精於道」的智能來兼治萬物（將器物納入倫理秩序之中）<sup>44</sup>？與其「願其所參」，以其思慮、能力、察識介入「物之所以生」的「天職」（「務說其所以然」），何如「應之以治」，以「敬其在己」的君子「常體」實現萬物存在的人文價值（「致善用其材」）<sup>45</sup>？綜言之，〈解蔽〉所謂「贊稽物」的智能德業，參照〈天論〉此文可知包括「物畜而制之」、「制天命而用之」、「應時而使之」、「騁能而化之」、「理物而勿失之」、「有物之所以成」諸義，重點在於肯認「天生之，人成之」的價值意識範式，彰顯君子「常體」的齊備與圓滿。可見荀子王道論述的依歸，一如

術、治術乃是異名同實。參見張舜徽，《周秦道論發微》（臺北：木鐸出版社，1988），頁 1-66。

<sup>43</sup> 《尚書·洪範》：「五紀：一曰歲，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰曆數。」《論語·堯曰》：「咨，爾舜，天之曆數在爾躬，允執其中。」此中所及的天文曆法，關連王朝遞嬗、政權更迭，就此而言的「天命」，意謂推曆數可以知國命。參見龔鵬程，《儒學新思》（北京：北京大學出版社，2009），頁 49-62。

<sup>44</sup> 「思物而物之」，猶如「精於物者以物物」；「理物而勿失之」，則如同「精於道者兼物物」。

<sup>45</sup> 〈君道〉：「故君子之於禮，敬而安之；其於事也，徑而不失；其於人也，寡怨寬裕而無阿；其為身也，謹修飾而不危；其應變故也，齊給便捷而不惑；其於天地萬物也，不務說其所以然，而致善用其材。」

前文所云：根本要義在於將「禮義文理」的價值體系視為「大物」，它是一個如同宇宙法則的人為功能性系統，既是一切生活秩序的「終始」、也是一切生命意義的「大本」。

總結上述，可見孟子、荀子思想中的雲雨隱喻有著王道論述的深層意旨，且均緊扣「心術」課題。相較於孟子的論述重心在於歸本聖王的「仁心」、「仁術」以言人民心悅誠服的政治效應，荀子的心術論則是以「壹於道而以贊稽物」的「心術」及其政治效應為核心論點，而這正是荀子運用雲雨隱喻的深層意旨。

## 四、結論

本文的論旨，一方面透過解讀孟子、荀子運用流水、雲雨隱喻的觀念涵意，探析隱喻表述與價值思辨的關係；一方面則透過考察先秦儒家思想中水意象的流變，以顯影儒家思想發展的外在表徵與內在肌理。

對孔子而言，「逝者如斯夫！」、「水哉！水哉！」的語句，其實是一個「透明的」譬喻，瞬間將流水的自然景象轉化為抒情言志的詩歌意象，情思與意象密合無間、圓足自得。如果將其視為原初型態的哲學語言，可以理解為：一個在世存有者對「此在」的體會，而道出了「此在是『逝者』」的洞見。但是對後學者而言，這一原初意象必然是一個「隱喻」，要求學者重置語境、解讀情思。孟子在「君子志於道」的語境當中，將流水的「逝者」意象轉化為「有本者」的德行隱喻，並運用此一隱喻再現舜的人格精神，藉以提示學者「存心／竭心思」對人格養成的重要性，而顯露其「存心倫理學」的理論本色。

相較於孟子對流水隱喻的運用，承載著「君子志於道」的存在感受與心智精神，而保有「概念隱喻」的性質；荀子以下儒者的水德說則係採用「類比譬喻」的修辭策略，聯想流水的諸多德性以傳述君子的「全德」形象，作為政教規訓的人格典型。伴隨這一轉變，荀子以下儒者用以承載「君子志於道」的存在感受與心智精神的隱

喻，則由雲雨意象取而代之。荀子在諷喻王道理想的「賦」語中，經由鋪敘雲雨的「逝者」意象以隱喻「高大神明」的聖人體性及其政治效應。這一隱喻顯示荀子王道論述的主調係將「禮義文理」的價值體系視為「大物」，並以「壹於道而以贊稽物」的心術與德業作為其王道論述的人格論基礎，而表現出「天生之，人成之」的價值意識範式。

以上的簡述，約略可見先秦儒家思想之水意象的流變軌跡，既見證了隱喻表述與價值思辨的緊密關係，當可進一步省察其中的思想史外在表徵與內在肌理。

首先，就這一案例當中的王道論述而言，顯示了先秦儒學轉化的外在表徵——這可由儒者對舜之德行所賦予的意義徵之。在《論語》中，舜已為聖人典型，其德行如下：「天之曆數在爾躬」，受命而「有天下」；「恭己正南面」、「無為而治」，任用賢智以治天下；然而「脩己以安百姓」、「博施於民而能濟眾」的功業，猶不能必然實現。<sup>46</sup>可見孔子所關切者在其「恭己」、「無為」的統治風格以及「安百姓」、「濟眾」的政治事業。舜之德行，意義在於「天命」與「德治」的連結，是儒家王道論述的原始型態。其次孟子，舜的德行在於「明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」所關切者在其「由仁義行」的自我存心，以此顯示其倫理覺察的聖智。這一王道論述涉及「存心倫理學」的課題，意義在於經由人的道德性行為，體證「天人同道」的價值世界。至於荀子，「若夫志以禮安，言以類使，則儒道畢矣。雖舜，不能加毫末於是矣。」<sup>47</sup>所關切者，一方面在於「志以禮安」的自我存心，一方面在於「言以類使」的行為智能，以此概括其「壹於道而以贊稽物」的智能德業。這一王道論述涉及建構政教體制意識形態的課題，意義在於實現一個如同宇宙法則的人為功能性系統（禮法價值體系）。

其次，就水意象的隱喻表述功能而言，從孔子的原初意象，到孟、荀對流水、雲雨隱喻的運用，隱約可見思想史的內在肌理。孔子使用的是純粹意象化的語言，他揭出「逝者」的原初意象，可謂「目擊道存」，瞬間洞見存有的奧秘；這一奧秘

<sup>46</sup> 〈堯曰〉：「天之曆數在爾躬」；〈衛靈公〉：「恭己正南面」、「無為而治」；〈憲問〉：「脩己以安百姓」；〈雍也〉：「博施於民而能濟眾」。頁 270、226、222、123。

<sup>47</sup> 《荀子·子道》，頁 529。



乃是後學者各種不同隱喻想像的原型，中國思想史中包括君子的崇高志趣、政教的價值規訓、生命流逝的感懷、形上道體的理則等等解讀，皆是源自此一原初意象，經由不同的心智型態而開發出的不同意義面向。宋儒陸象山曾言：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。」此語自然寓含孟學道統之意，但亦見及儒學發展的肌理：孔子對「道」的「發明」尚存留著「聖人懷之」的素樸性；孟、荀諸儒以下，則進而以各種言說形式展示其體悟、學知、思辨的成果，亦即採取「辯之以相示」的方式對「道」進一步闡釋發明。由「懷之」到「辯之」的聖教哲思發展流程，如本文的案例所示，意象、隱喻、類比的輾轉相因，實則有其生命肌理，也如源泉滾滾、生生長流，這也是使聖教本質或哲學本義因而彰明的必經歷程。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，北京：中華書局，1988。

王弼等撰，《老子四種》，臺北：大安出版社，1999。

尹知章注，戴望校正，《管子校正》，臺北：世界書局，1990。

朱熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994。

向宗魯校證，《說苑校證》，北京：中華書局，1987。

李定生、徐慧君校釋，《文子校釋》，上海：上海古籍出版社，2004。

韋昭注，《國語》，臺北：河洛圖書公司，1980。

高明註譯，《大戴禮記今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1984。

郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：河洛圖書公司，1974。

鄭玄注，《禮記鄭注》，臺北：學海出版社，1981。

## 二、近人論著

- 巴舍拉 (Gaston Bachelard) 著，龔卓軍、王靜慧譯，《空間詩學》，臺北：張老師文化公司，2003。
- 牟宗三，《心體與性體》，臺北：正中書局，1966。
- 牟宗三，《原善論》，臺北：臺灣學生書局，1985。
- 朱曉海，《漢賦史略新證》，西安：陝西人民出版社，2004。
- 伍振勳，《語言、社會與歷史意識——荀子思想探義》，臺北：花木蘭出版社，2009。
- 李明輝，《孟子重探》，臺北：聯經出版公司，2001。
- 余英時，《士與中國文化》，上海：人民出版社，2003。
- 佐藤將之，〈荀子哲學研究之解構與建構——以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討為線索〉，《國立臺灣大學哲學論評》34 (2007)，頁 87-128。
- 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。
- 張舜徽，《周秦道論發微》，臺北：木鐸出版社，1988。
- 勞悅強，〈川流不舍與川流不息——從孔子之歎到朱熹的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》26 (2005)，頁 251-286。
- 楊儒賓，《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996。
- 楊儒賓，〈水與先秦諸子思想〉，《語文、情性、義理——中國文學的多層面探討國際學術會議論文集》，臺北：國立臺灣大學中國文學系，1996，頁 533-573。
- 雷可夫 (George Lakoff) & 詹森 (Mark Johnson) 著，周世箴譯，《我們賴以生存的譬喻》，臺北：聯經出版公司，2006。
- 蔡錦昌，《拿捏分寸的思考：荀子與古代思想新論》，臺北：唐山出版社，1996。
- 鄭吉雄，《觀念字解讀與思想史探索》，臺北：臺灣學生書局，2009。
- 鮑國順，《荀子學說析論》，臺北：華正書局，1982。
- 戴璉璋，〈儒家慎獨說的解讀〉，《中國文哲研究集刊》23 (2003)，頁 211-234。
- 龔鵬程，《儒學新思》，北京：北京大學出版社，2009。
- Sarah Allan, *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, State University of New York Press, 1997