

從「興」的觀點論孟子的詩教思想*

蔣 年 豐

東海大學哲學系

摘 要

本論文基本上是從「興」的觀點成系統地解釋孟子的詩教思想。本論文分六個論證來進行。第一個論證先論斷孟子之被人認為長于詩教與其善於譬喻的表達方法有關；又進而說明孟子的人格與風格並不違背詩教「溫柔敦厚」的意旨。第二個論證多方舉例闡明孟子在道德說教中善於擷取詩教的基本觀念—「興」—來詮釋道德活動的精神現象。第三個論證先論析孟子的「聖賢史觀」即含帶著「興」的作用；且這種「興」的精神乃貫穿了孟子的詩教與春秋教。這一點也是後來儒家所傳承的「詩史觀」的濫觴。第四個論證先論析孟子的「以意逆志說」背後含藏了「興」之為「志—意感發」的活動過程；之後，又引述現象學家胡塞爾有關「意向性」的觀念來符證孟子的「以意逆志說」在意識結構上的類似之處。第五個論證是闡明孟子的「養氣說」也瀰漫著「興」的精神，而且孟子對「興」的發揮與「興」的原始意義有很多相近之處。第六個論證是從「興」乃是仁心之興發的角度去證成孟子的「性善說」，並認為這樣的解釋乃是對孟子「性善說」的最好的解釋。

《史記·孟子、荀卿列傳》記載：「孟軻……退而與萬章之徒序《詩》《書》，述仲尼之意，作《孟子七篇》。」何謂序《詩》《書》呢？清朝學者梁玉繩的說法是「七篇中言《書》凡二十九，援《詩》凡三十五，故稱序《詩》《書》。」^(註1) 漢代學者趙岐在〈孟子題辭〉中則說：

* 感謝兩位評審的評論

(1) 見瀧川龜太郎之《史記會注考證》（台北：宏業書局，一九七二）卷七四，頁四所引註釋。

孟子……治儒術之道，通五經，尤長於《詩》《書》。……於是退而論，集所與高弟子公孫丑、萬章之徒難疑答問，又自撰其法度之言，著書七篇，……包羅天地，揆敘萬類，仁義道德，性命禍福，粲然靡所不載。帝王公侯遵之，則可以致隆平，頌清廟；卿大夫蹈之，則可以尊君父，立忠信；守志厲操者儀之，則可以崇高節，抗浮雲；有風人之託物，二雅之正言，可謂直而不倨，曲而不屈，命世亞聖之大才者也^(註2)。

顯然司馬遷與趙岐都認為詩教是孟子學說的核心之一。我們肯定這個見解，但本文思考的問題是如何找到一個解釋點來彰顯孟子的詩教。也就是說，我們想要從一個特殊的解釋角度切進去，以求更有意義地洞悉孟子的詩教。我們認為詩教的「興」是個相當值得嚐試的解釋點。所以本文即打算從「興」的觀點來重新探討孟子的詩教，並且從六個進路來闡述這個主題。

在進入正文之前，有必要處理兩個問題。第一是從興的角度切入孟子的詩教是否過於狹窄？在此，我們必須宣稱興並不是闡釋孟子詩教的唯一角度，但是它卻是闡釋孟子詩教的最好的角度之一。我們的解釋角度是從孔子「興於詩」的思想來把握孟子的思想。我們認為從孔子到孟子的思想發展是可以扣著「興於詩」這個問題來論述的。我們當然不排除扣著其他問題來論述從孔子到孟子的思想發展，但我們認為扣著「興於詩」這個問題來論述，可以看到很多以往不容易看到的側面。

又從興的角度切入孟子的詩教固然姿態新鮮，但其解釋力又如何呢？以下的六個進路分別從孟子的語言表達、對聖賢豪傑人格的描述、「聖賢史觀」、讀詩法、養氣說、與性善說來論證整個孟子的學說都充滿了詩教的精神——他乃是從「浩然興發」的進路來詮釋孔子「《詩》可以興」的論點。在這個詮釋過程中，孟子的思想與語言內在化了孔門詩教的興的精神

(2)見《叢書集成續編》（台北：新文豐出版公司）冊三七，頁一五〇。

，興的精神便瀰漫散發到孟子的思想與語言當中。所以從興的角度切入，無疑地我們可以一貫地掌握孟子思想中眾多的側面。換句話說，從興的觀點來論析孟子的詩教思想是足以構成一個完備的模型（model）。還有，當我們說孟子的思想與語言內在化了孔門詩教的興的精神時，並不排除孟子的思想與語言同時也內在化了孔門書教、禮教、或易教的精神。但是從興的觀點來論析孟子的思想，則所掌握到的乃是孟子的「詩教思想」。這蘊涵著，假如我們要掌握孟子的書教思想、禮教思想、或易教思想，我們必須找到與這些思想各自相應的觀點。而無論如何，我們可以確定的是，不管從哪個觀點去論析孟子哪方面的思想，彼此之間都是相互融通的。

壹

我們首先要處理的問題是，何以說孟子長于詩教呢？司馬遷並沒有給我們答案，但趙岐有；後者說孟子的說教有「風人之託物，二雅之正言」。這表示孟子之所以被認為長于詩教是緣於他在說教時所運用的表達方式。「託物」之中即含帶著比興的手法，而「正言」正是諷諭的最佳表現。這一點章學誠在他的《文史通義·詩教上》中發揮得很透徹：

戰國者，縱橫之世也。縱橫之學，本於古者行人之官。觀春秋之辭命，列國大夫聘問諸侯，出使專對，蓋欲文其言以達旨而已。至戰國而抵掌揣摩，騰說以取富貴，其辭敷張而揚厲，變其本而加恢奇焉，不可謂非行人辭命之極也。孔子曰：「誦《詩》三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對，雖多奚爲？」是則比興之旨，諷諭之義，固行人之所肄也。縱橫者流，推而衍之，是以能委折而入情，微婉而善諷也（註3）。

(3)見其《文史通義》（台北：華世出版社，一九八〇）頁一七。

依章學誠的觀點，戰國文章源於縱橫家；縱橫家則出於行人之官；行人之官又本於詩教，因為比興之旨與諷諭之義乃是行人之官所要熟習的。從這個角度著眼可以很快地理解孟子乃是以善於運用比興與諷諭而被人認為長于詩教。孟子一向自認為「知言」，而別人也認為他很「善辯」。從他的書看來，孟子的確很會運用譬喻來說教。在這點上，他與同處戰國時代的莊子或一些縱橫家同樣出色。然而光是善用譬喻這一點就足以說明孟子長于詩教嗎？顯然不是。莊子也善於運用譬喻，卻沒有人認為他長于詩教；而章學誠認為縱橫家也是詩教之流的想法也受到挑戰。唐傳基先生認為章學誠忽略了詩教的一個主要因素，那就是《禮記·經解篇》所說的「溫柔敦厚」之旨。唐傳基認為戰國縱橫家的文章只襲取了詩教的枝葉，並沒有得到詩教的根本。他認為戰國文章中真正能符合詩教的當推孟子一人而已^(註4)。唐傳基這個說法很可以用來判定何以人們認為孟子長于詩教而不認為莊子與縱橫家長于詩教。可能唯一需要深究的是孟子的氣象與風格是否稱得上是「溫柔敦厚」。說孟子的氣象與風格是「敦厚」是沒問題的，但要說是「溫柔」則不相稱，反而應說是剛銳才對。這種氣象與風格的人物如何說是長于詩教呢？讓我們再仔細體會《禮記·經解篇》所說的：「其為人也溫柔敦厚而不愚，則深於詩者也。」這裏的「溫柔敦厚」所形容的是仁德的狀態，在這方面孟子是有深切的體認的，所以他用「赤子之心」的語詞來形容大人的襟懷。但不要忘了孟子是生在諸侯放恣，處士橫議的戰國時代，他必須時時在精神上自我武裝以「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」。處在這種情境下，內心愈是溫柔的其外在的表現常常愈是剛銳。或者說，愈對先聖先王與天下蒼生有溫柔之感者，對當世放恣的諸侯與橫議的處士愈能顯發其剛銳之氣。這個解釋正呼應了孟子自己宣稱的「乃所願，則學孔子也」的意旨。不管這個論點成立與否，本節的論述所要證成

(4)見《詩經研究論集》（台北：黎明文化事業公司，一九八二）中唐氏之〈孟子七篇與「詩教」〉，頁二〇七。

的是，如果說孟子善於運用比興與諷諭，這種語言表現的內在精神基礎是有別於其他戰國諸子的。

貳

其次我們要討論的是，何以趙岐認為孟子之言「守志厲操者儀之，則可以崇高節，抗浮雲」。對此特殊效應，我們可以從孟子的詩教來探索。張亨先生在〈論語論詩〉中根據朱子《四書集註》對孔子所說「《詩》可以興」的解釋來論證，依孔子之意，未讀《詩》時，人的精神生命是被堵死的，讀《詩》正是要開啓人的精神生命；所以孔門詩教的精髓即在於體認興之「感發志意也就是豁醒或興起……〔人之〕真實生命」^(註5)。張先生接著又引程明道「麻木不仁」的譬喻來論證興與仁直接相關聯。張先生認為，真實的道德生命必以能感、有覺來顯現。這是與他人、外物休戚相關的感通。因感通之無礙、無限，而能與天地萬物為一體，這便是仁者實現仁的境界。由此著眼，可見得感通和覺都是仁的屬性，是內在的道德意識的創發活動。所以，在形態上，感發志意的興與仁十分類似^(註6)。張先生又引了馬一浮的一段話來證成他的論點——

人心若無私係，真是活鱗鱗地，撥著便轉，觸著便行，所謂感而遂通。纔聞彼，即曉此；何等俊快，此便是興。若一有私係，便隔十重障，聽人言語，木木然不能曉了，只是心地昧略，決不會興起。雖聖人亦無如之何！須是如迷忽覺，如夢忽醒，如仆者之起，如病者之蘇，方是興也。興便有仁的意思。是天理發動處，其機不容已，詩教從此流出，即仁心從此顯現^(註7)。

(5)見《文學評論》第六集，一九八〇年五月號，頁一九。

(6)同上，頁二〇。

(7)見其《復性書院講錄》(台北：廣文書局，一九七一)頁三六。

張先生又說：「在『興』的活動中，情跟志是合而為一的，這裏面既不只是偏枯的志，也不僅是能感的情，而是情志交融不分的狀態；換言之，這同時是道德活動，也是情感活動。」^(註8) 這裏所刻劃的正是孔子詩教的根本精神。當司馬遷說孟子「序《詩》《書》，述仲尼之意」時，司馬遷應該是意識到孟子的學說中詩教與仁教是密切關聯的。

依馬一浮與張亨兩位先生的見解，孔子是就著興將詩教與仁教扣在一起的，所以孟子如果願學孔子，則其進路應該和孔子一致。那麼孟子如何發展興這個觀念呢？有沒有他的獨到之處呢？答案是肯定的。他著力於具體地剖析聖賢豪傑的人格中所涵具的超拔興起的力量，如：

待文王而後興者，凡民也；若夫豪傑之士，雖無文王猶興。
（〈盡心上〉）

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。（〈盡心上〉）

同時孟子也常強調面對崇高的道德人格時，人們便會有奮發向上，浩然興起的精神現象。在〈萬章下〉，他提過伯夷與柳下惠皆能以道德風範感召人心，在〈盡心下〉又再度提及：

聖人，百世之師也。伯夷、柳下惠是也。故聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志；聞柳下惠之風者，薄夫敦，鄙夫寬。奮乎百世之上，百世之下，聞者莫不興起也。非聖人而能若是乎？而況於親炙之者乎！

孟子之強調聖賢豪傑的道德風範使人奮發興起當然受到孔子「以仁會友，以友輔仁」的影響。但是孟子的描述遠比孔子的更為深刻強烈，尤其特殊的是孟子以興這個觀念一貫地詮釋這種現象。

(8) 同註5，頁二一。

事實上，我們如仔細研究孟子的語言，會發現他喜歡用水流或火燃（尤其是前者）的意象來描述道德心靈奮發興起的現象，「浩然之氣」這個語詞本身即是一個明證，另外他又說：

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。（〈公孫丑上〉）

又當徐子問孔子何以稱讚水流時，孟子說：

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。（〈離婁下〉）

孟子認為道德教化風行天下是所向披靡，無與倫比的。對這種現象，他也用水流之勢的意象來描述，如：

天油然作雲，沛然下雨，則苗浡然興之矣。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？（〈梁惠王上〉）

沛然德教溢乎四海。（〈離婁上〉）

君子之所以教者五：有如時雨化之者……（〈盡心上〉）

孟子甚至用「時雨降」來比喻商湯的革除暴政，重建新朝（見〈梁惠王下〉）。他所認為的德化政治的最高境界乃是「王者之民，皞皞如也」（〈盡心上〉）。「皞皞」即是「浩浩」之意^(註9)，含帶著水流的意象在內。這些意象正是在描摹活潑生動的道德生命，一如前面馬一浮與張亨兩位先生所論述的。這些意象與植基於仁德的詩教有密切的關係。從以上的文字可

(9)見《孟子趙注》（台北：新興書局，一九七〇）頁一一三。

以看出，在孟子的心目中，水勢沛然興起，源源不絕的氣象與仁德的活潑生動最為相似。而孔門詩教所要造就的仁德，其氣象正可說有如水勢之沛然興起，源源不絕。因此我們可以說，孟子詩教的重點並非在文字上的引詩諷諭而已，而是將詩教的精髓一興一拿來詮釋道德教化的精神現象。這應該才是孟子之所以被人認為長于詩教的更深一層的理由。明白了這一點，我們才可以瞭解何以趙岐認為讀了孟子之書會使人「崇高節，抗浮雲」。因為這個語句所刻劃的正是奮發興起的精神現象，乃是孟子所重新建構的儒家詩教的特殊風格。

參

第三個問題是關於歷史哲學的。孟子對聖賢豪傑的著力刻劃顯然是將上古的開國君王都予以美化了，換句話說，神話中的英雄被孟子轉化成聖賢豪傑。事實上，這種轉化在孔子已進行得很徹底^(註10)。但孟子比孔子多了一個「聖賢史觀」，即用聖賢去解釋上古政教文物的發展史。在〈滕文公上〉回答陳相以及在〈滕文公下〉回答公都子的問題時，孟子就拿堯、舜、禹、益、后稷、契、皋陶、武王、周公、孔子這個聖賢系列來解釋上古史。孟子不但完成了儒家的聖賢史觀，而且還用這個史觀來解釋歷史興衰治亂的現象。他認為歷史是一治一亂交替循環的。戰國是亂世之極，但終歸要走向太平盛世；這樣的歷史觀很可使人奮發興起，故孟子自負地說：

五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣。以其數，則過矣；以其時考之，則可矣。夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？（〈公孫丑下〉）

(10)最有名的例子是《尸子》卷下記載子貢問孔子說古代的黃帝有四張臉，可信與否？孔子卻巧妙地回答黃帝睿智明達，善體民意，故有此說。另外，《論語·泰伯》末載有不少孔子對聖賢模樣的堯、舜、禹的稱讚；《論語》其他地方還有相關的資料。

這種深刻的聖賢觀與強烈的歷史感使得孟子常不容已地自我提撕，向上超拔，而以儒家道統自任。在〈盡心下〉最末節，他表白他是要繼承堯、舜、禹、皋陶、湯、伊尹、萊朱、文王、太公望、散宜生、孔子一貫下來的道統。在〈滕文公下〉，他也提到這個志願：

昔者禹抑洪水，而天下平；周公兼夷狄，驅猛獸，而百姓寧；孔子成《春秋》，而亂臣賊子懼。……我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。（〈滕文公下〉）

孟子之奮發興起，以承三聖，乃是基於對這個聖賢史觀的深刻體認。進一步分析的話，我們發現聖賢史觀乃強調聖賢豪傑前後互相呼應感發興起，可說是詩教精神在歷史哲學的表現。

上面的分析如果成立，我們便有一個很好的解釋點去瞭解孟子在〈離婁下〉所說的一段話：

王者之迹熄，而《詩》亡；《詩》亡，然後《春秋》作一晉之乘，楚之檮杌，魯之《春秋》，一也。其事則齊桓，晉文，其文則史，孔子曰：「其義，則丘竊取之矣。」

這一段話所蘊含的豐富的意義一定要扣著孟子在〈滕文公下〉開展聖賢史觀時對孔子作《春秋》的評價來閱讀才能夠體會得出。孟子在那裏說：

世衰道微，邪說暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作《春秋》。《春秋》，天子之事也；是故孔子曰：「知我者，其惟《春秋》乎？罪我者，其惟《春秋》乎？」

也就是說，《詩》的精神在於興，聖賢史觀的精神也是興，而孔子之作《春秋》以及《春秋》全書的精神也是興。所謂《春秋》全書的精神是興，

其義為何？這是說《春秋》重微言大義，一字寓褒貶，讀之令人奮發興起，不自甘淪於奸邪。依孟子之見，詩教的興發作用與春秋教的興發作用顯然有內在的關聯。當然我們不必認為詩教的興發作用就是春秋教的興發作用。但我們可以設想本來專屬詩教的興發作用經過孔門仁教的內在化之後，遂普及而流行到春秋教裡^(註11)。這個論點如果成立，則瀰漫興發精神的聖賢史觀配上瀰漫興發精神的詩教與春秋教便是瞭解孟子所說「王者之迹熄，而《詩》亡；《詩》亡，然後《春秋》作」的最佳背景。無論如何，我們對孟子這段話所作的解釋，其好處在於它不與歷來學者的解釋相違背，而卻又別有深刻的哲學見地。歷來學者對這段話的解釋有不少歧異處^(註12)。糜文開、裴普賢兩位學者周全地綜合主要幾個說法，認為這段話的意思應是，在周朝的盛世，《詩經》的〈風〉、〈雅〉、〈頌〉各自有其時代的使命，後來漸趨衰亂。先是盛世的〈頌〉聲不作了，繼而美刺王政的〈雅〉詩斷絕了，最後連〈國風〉的採集也停止了。到孔子時，《詩經》時代早已全部終止，孔子遂負起時代的使命，作《春秋》以撥亂世而反之正。這兩位學者又說：

在孟子的心目中，《詩經》是負有時代使命的（客觀地說是王者之迹的表現與記錄），地位極高，說孔子作《春秋》來接替《詩經》的時代使命，所以提高《春秋》的地位。孟子以前沒有人講到《春秋》的，從孟子開始才推崇《春秋》，所以要與大家重視的《詩經》來比附^(註13)。

(11)關於從興象來論詩教通於易教的文獻相當多，如章學誠的《文史通義·易教下》，葉維廉先生的《歷史、傳釋與美學》（台北：東大圖書公司，一九八八）之中〈秘響旁通〉一文，以及大陸學者趙沛霖先生之《興的源起》（北京：新華書店，一九八七）。我們又可在《左傳》以及公羊家的傳疏中看到多處運用《周易》的興象來論析史事的例子。且《春秋》經文本亦可被視為箴銘般的詩句，具有興發的作用。這些事實或多或少暗示了詩教、易教通於春秋教。

(12)趙岐、朱子與近代學者各有不同的說法，參見糜文開、裴普賢兩位學者的《詩經欣賞與研究》，頁四一二～四一三。

(13)同上書，頁四一三。

他們這種解釋是著眼於《詩經》與《春秋》在實際政教上的功能，而我們的解釋則著眼於閱讀這兩部經典時所引發的精神現象。這兩種解釋是可以互為表裏的。

除了以上這兩種解釋角度之外，要瞭解孟子這段話也可參考「詩史」這觀念。龔鵬程先生對這個觀念闡述得頗清楚。他認為「詩史」乃是對以敘事的藝術手法來紀錄事件而又能透顯歷史的意義與批判的一種尊稱。所以「詩史」不是任何文類的劃分。它是一種價值觀念，與文章形式之長短，結構之疏密，甚至藝術手法所造就的風格均無關係。我們之稱讚某人的詩為「詩史」（如杜甫、吳梅村之詩）是綜括其一生創作的宗旨與表現的精神而說的^(註14)。他又分析詩與史都是敘事見義的創作活動，「詩史」作者的判斷即是歷史的判斷，詩與史在性質與意義上遂等同了一即詩即史，即史即詩，兩者常交浹融通。這樣的詩史合一含帶著作者的價值判斷在。它既非主觀的抒情，也非客觀的載事，而是透過作者的文化意識與歷史感情，展示一個大時代的意義，並下定歷史的判斷。龔鵬程並引述前人的見解為證，如：

錢謙益：「《春秋》未作以前之詩，皆國史也；人知夫子之刪《詩》，不知其定史。人知夫子之作《春秋》，不知其為續《詩》。……曹之〈贈白馬〉，阮之〈詠懷〉、劉之〈扶風〉、張之〈七哀〉，千古之興亡升降，感嘆悲憤者，皆於詩發之。馴至少陵，而詩中之史大備，天下稱之曰『詩史』。」（《有學集》卷十八〈胡致果詩序〉）

連橫：「子輿氏有言：『王者之迹息而後《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。』然則詩則史也，史則詩也。」（《台灣詩乘序》）

在這裏我們要強調的是，錢謙益與連橫都指明孟子已有「詩史」的觀念。不僅在文學與史學的傳統中有「詩史」的觀念，在經學傳統裏也有「

(14)見龔氏之《詩史本色與妙悟》（台北：學生書局，一九八六）頁二四～二五。

詩史」的觀念。〈毛詩序〉說：

國史明乎得失之迹，傷人倫之廢，哀刑政之苛，吟詠情性，以風其上，達於事變，而懷其舊俗者也。故風，發乎情，止乎禮義。發乎情，民之性也；止乎禮義，先王之澤也。

以上這三個例證可以闡明中國思想史中含藏著「詩即是史」的傳統，而且孟子《詩》亡然後《春秋》作的論點正可從這個傳統加以疏解。再進一步分析下去，我們會發現詩即是史的傳統還是植基於興這個概念。蔡英俊先生認為，由比興到「詩史」這條支流必須到清代乾隆年間，隨著常州學派的興起，嘗試在語言文字之外追求微言大義才有進一步的推展，他並援引陳衍的觀點為證：

道咸以前，則懼於文字之禍，吟詠所寄，大半模山範水，流連景光；即感觸，決不敢顯然露其憤懣，間借詠物詠史以附於比興之體，蓋先輩矩矱類然也。（《石遺先生文集》卷四〈小草堂詩集序〉）

蔡英俊之詮釋詩即是史乃著眼於，透過比興手法的烘襯，詩的性質與意義可以等同於歷史一所謂歷史指的是《春秋》微言大義所觀照的歷史^(註15)。

「詩史」的觀念包含「詩即是史」與「史即是詩」兩個命題。前面的論述是從興的觀念來闡明「詩即是史」的內涵，並從這個內涵來把握孟子《詩》亡然後《春秋》作的論點。我們是否也可從興的觀念來闡明「史即是詩」的內涵，並從這個內涵來把握孟子這個論點呢？對於這個課題，我們當下所能訴諸的文獻只有《禮記·經解篇》所說的：「屬辭比事，春秋教也」以及〈鄭玄〈詩譜序〉孔穎達疏〉中所引述〈春秋說題辭〉的：「在事為詩」。這兩個資料合在一起用似乎可點明《春秋》史書屬辭比事

(15)見氏著之《比興物色與情景交融》（台北：大安出版社，一九八六）頁一二四～一二七。

的活動與詩歌創作的活動確有相當類似的地方。另外，劉勰在《文心雕龍·宗經篇》說：「《春秋》則觀辭立曉，而訪義方隱。」這句話也值得我們仔細品味。我們如果接受何晏在《論語集解·陽貨篇》所引述孔安國的說法：「興，引譬連類」以及鍾嶸在《詩品序》中所說的：「文已盡而意有餘，興也」，則《春秋》的微言大義正是詩興精神的表現。所以綜合以上的論述，我們可以洞察到如果以興為解釋點，則孟子的《詩》亡然後《春秋》作的論點正是詩即是史，史即是詩的「詩史觀」的最佳詮釋，也可說是這個真理的最早揭露者。

讓我們再對前面所論證的孟子的詩史觀做一次檢視。我們先揭櫫孟子聖賢史觀重興發精神，再由此聖賢史觀透視詩教與春秋教也充滿興發精神，然後再以此二教的興發精神逼顯出孟子的詩史觀。在這個論證過程中，我們誠然引用了孟子之後的詩史觀來論說孟子的。這個以後人來印證前人的形式是在所難免的，因為孟子正是這個傳統的開端—至少後人（如錢謙益與連橫）是如此自覺認定的。還有，我們必須注意孟子雖有詩史觀，但他達致此觀點的路數是循著儒家的道統觀而來的，後世的詩史觀卻不一定沿循這個路數。綜合說來，我們不必素樸地認為孟子的詩史觀就是後世的詩史觀，而應該強調興發的精神活動在詩歌與史籍創作中所扮演的重要角色早為中國各方面的思想家所深切體認。由此著眼，孟子《詩》亡然後《春秋》作的論點才會有意義地與詩史觀扯上關係，而我們這樣的論述也才是有意義的「深求」。由此「深求」，更揭露了中國思想史中更深邃的一面。

肆

本節的重點所在是企圖探知隱藏在孟子的讀詩法—「以意逆志」—後面的興的涵義。孟子的讀詩法是在〈萬章上〉披露的：

咸丘蒙曰：「舜之不臣堯，則吾既得聞命矣。詩云：『普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。』而舜既為天子矣，敢問瞽瞍之非臣如何？」曰：「是詩也，非是之謂也，勞於王事，而不得養父母也。曰：『此莫非王事，我獨賢勞也。』故說詩者，不以文害辭，不以辭害志；以意逆志，是為得之。如以辭而已矣，〈雲漢〉之詩曰：『周餘黎民，靡有子遺』，信斯言也，是周無遺民也。」

以意逆志的「志」當然是指詩人的志，而「意」指誰的意呢？歷來註釋者卻有爭執。趙岐與朱子認為是以讀者之意逆測詩人之志，清朝學者吳淇則認為是以詩人之意逆測詩人之志^(註16)。在預設第一種說法下，不少學者對孟子的讀詩法作出不同的評論^(註17)。若張亨先生則對孟子的讀詩法給予同情的瞭解。他認為從〈北山〉的原文來看，孟子的意見應該是正確的。在文學表達中，夸飾常是必要的特色之一。假如讀者拘泥於文字的表象，就很可能被夸飾的語言所迷惑。〈雲漢〉詩中的那兩句—「周餘黎民，靡有子遺」是更好的例證。它們不過是極言旱災可怖的誇張寫法，自不能信以為真而導致誤解。有鑒於此，讀者就不必泥於詞句，而應從自身的體會去逆測作者的心志^(註18)。張先生這個論點可謂深得孟子之心。孟子在〈告子下〉批評高子說〈小弁〉是「小人之詩」時，又使用以意逆志的讀詩法來辨析〈小弁〉作者之怨實際是「親親」，而「親親」即是仁德的表現。孟子接著說：「〈小弁〉，親之過大者也；親之過大而不怨，是愈疏也；…愈疏，不孝也。」不怨是不孝，怨反而是孝，這是對親子之間的感情極

(16)關於這一點可以參考殷杰先生的《中國古代文學審美理論鑒賞》（武昌：華中師範大學出版社，一九八六）頁三七。

(17)郭紹虞的觀點可參考《中國文學批評史》（台北：明倫書局，一九七四）頁二三；羅根澤的觀點可參考《中國文學批評史》（台北：明倫書局，一九七八）頁四四~四五；黃海章的觀點可參考《中國文學批評簡史》（廣東：人民出版社，一九八一）頁九；殷杰的觀點可參考《中國古代文學審美理論鑒識》頁三八。前三人的評論偏向否定，最後一人的評論比較肯定。

(18)見註5資料，頁八~九。

其細微的體會。有了這種體會才能夠深一層地瞭解到〈小弁〉不但不是「小人之詩」，而且是孝子不得於其親的君子之詩。在此張亨先生對孟子的辯護的正確與否並不是我們關切的重點，我們注重的是孟子的「以意逆志說」在解釋仁德興發的精神現象上特別中肯這個事實。人心仁德興發時，其中的精神形態與結構是非常深奧細膩的。對於這種精神表現，孟子乃提倡以意逆志法來把握。如此的解釋，好處在於不將以意逆志說侷限在文學批評的畛域中。事實上，批評者之不滿孟子的以意逆志說皆導因於他們將此說侷限在文學批評裡（見註17）。我們還認為孟子的以意逆志說應配合他的「養氣知言」與「知人論世」兩大原則才能夠得其正解。前面的原則指的是養浩然之氣，以天地萬物為一體，能親親、仁民、並愛物，自然就能夠體會別人含在辭氣表現中的心志。反過來說，能知言即是「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮」（〈公孫丑上〉），在進行以意逆志時自然不會遭受蒙蔽。後面的原則指的是〈萬章下〉的「…以友天下之善士為未足，又尚論古之人；頌其詩，讀其書，不知其人可乎？是以論其世也。」所謂論其世即是詳實地掌握古人的身世處境，如此才可順利地完成以意逆志。這裏我們要強調的是，孟子的養浩然之氣與尚友古人都含帶著仁德興發的觀念。也就是說，我們與人溝通時，不管是透過言說或語言，我們應自覺地提昇擴大我們的心量，如此才能夠完美地完成以意逆志的活動。所以，孟子的以意逆志說可以廣義地視為對於人之精神溝通活動的刻劃，而不只是一種文學批評的學說。

以上對以意逆志說的論述是在預設了趙岐與朱子的見解下進行的，如果以意逆志指的是以詩人之意逆測詩人之志，則孟子的以意逆志說又如何關涉到興呢？朱子在註解《論語·陽貨篇》的「《詩》可以興」時，提到所謂「興」乃是「感發志意」^(註19)。我們覺得這是個重要的線索，或許暗示了孟子的以意逆志是就興之感發志意這個現象而說的。這並非拿後世的

(19)見《四書纂疏》（台北：新興書局，一九七二）頁三五七。

觀念來硬套孟子的思想。與孟子差不多同時代的荀子也說：「聽〈雅〉〈頌〉之聲，而志意得廣焉」（〈樂論〉），鄭玄也說過：「詩，所以言人之志意也」（見《毛詩正義·〈詩譜序〉孔穎達疏》所引）。這表示在古代儒家看來，讀詩時志意是最相關的精神現象。我們如果拘謹於孟子所說的「以意逆志」這個語詞，則古代儒家所使用的「志意」一詞應該不是同義複詞，而是一詞兩字各有所指^(註20)。不但如此，「志」與「意」之間有著密切關聯：詩人的心志順流到他的作品之意旨，詩人的作品之意旨逆溯到他的心志。當〈毛詩序〉說：「詩者，志之所之也，在心為志，發言為詩」時，是不是隱含著上述這樣的「志一意」結構呢？恐怕不易斷定。不過，我們似乎可以合法地認為孟子的「以意逆志說」背後含藏了對「志一意興發之精神活動」的體認。所以詩人的創作正是他志意興發的表現，我們讀詩時也正是要返溯這個志意興發的活動歷程。也就是說，詩人的創作是從志到意順流而下，我們欣賞詩乃是從意到志逆流而上。

上面這樣的解釋孟子的「以意逆志說」如果貼切的話，用現象學來分析就更有意義了。依現象學，志意活動正是意向性(intentionality)的活動。意向活動在結構上表現為「能意」(noesis)與「所意」(noema)；孟子的「志」相當於「能意」，他的「意」相當於「所意」。依胡塞爾，意向活動乃是個意識流，而且此意識活動乃是一個賦予意義(meaning-giving)的活動^(註21)。依他之見，在生活中任何有認知主體參予作用的情境都有意向

(20) 《尚書·堯典》說：「詩言志，歌永言」。司馬遷《史記·五帝本記》將「志」改寫成「意」。他是否認為兩字同指一物？不易斷定。即使同指一物，顯然也不可以此說法加諸孟子的「以意逆志說」。

(21) 關於這一點可參考 Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy*, trans. F. Kersten (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982) pp. 88~95; 以及 *The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation* ed., J.J. Kockelmans (New York: Doubleday & Company, Inc., 1967) pp. 127-130。又可以參考 D.W.Smith & R.McIntyle, *Husserl and Intentionality* (Boston: D. Reidel Publishing Company, 1982) pp. 119~152。

活動在，文學創作當然不能例外。現在如果將孟子的「以意逆志說」放在現象學的脈絡中來處理的話，則此說乃現象學地認為文學創作乃順意識之流而下，文學欣賞乃逆意識之流而上。拿胡塞爾的現象學來解釋孟子的「以意逆志說」至少有三個好處。第一，依胡塞爾之見，意向活動乃以我們的意識主體為出發點，而以「所意」為歸結點。「所意」並非實在對象 (real object)，它只是個內在而理想的對象 (immanent and ideal object)。這個意向性的對象 (intentional object) 在性質上乃是意義的「結聚」 (nexus)；之所以有此意義的結聚乃是我們的意識不斷地在其活動中予以充實凝聚而形成的。他稱這個意義的結聚體為「本質」 (eidos)。而他所謂的「本質的直覺」 (eidetic intuition) 或「本質的描述」 (eidetic description) 即是要掌握事物的「自我顯明」 (self-evidence)。這裏要強調的是，胡塞爾的現象學在姿態上同孟子的學說一樣，都是唯心論的，意識主體位居樞紐的地位。第二，既然孟子的「意」不是實在對象，只是理想的對象，是個意義的結聚。因此，當我們進行以意逆志的活動時，可以確定的是這個活動是解釋的 (hermeneutic) 活動，而且這個解釋活動雖是主觀的卻有客觀的意義。為什麼說有客觀的意義呢？因為這個活動是在讀者無偏無私、毫無成見的仁心感通中進行的。胡塞爾的「現象學還原」 (phenomenological reduction) 要我們對實在對象存而不論，將注意力擺在意象性的對象，由此可以發現常識上所謂的外在事物都是內在於意識主體的「純粹經驗」 (pure experience)。顯然，依胡塞爾這種現象學的脈絡來疏解孟子的以意逆志說是很可行的。第三，從胡塞爾之認為意向活動乃是賦予意義的活動，我們可以揣摩出，依孟子，志意的興發活動也正是賦予意義的活動。不過，孟子不同於胡塞爾，當前者關切源於意識主體的賦予意義的活動時，此中的「意義」皆是「道德的意義」而不是「認知的意義」。很清楚的，依孟子，受到四端之心貞定的事物便結聚著道德意義為其本性。

伍

本節要探討的是孟子的養氣說。在孟子看來，養氣與知言是緊密相關聯的。而孟子的養氣說也與後世中國文學批評的「文氣論」有很深的關聯^(註22)。蘇轍在〈上樞密韓太尉書〉說：「文者，氣之所形；…孟子曰：『我善養吾浩然之氣』，今觀其文章，寬厚宏博，充乎天地之間，稱其氣之大小」便是最好的見證^(註23)。現在要問的是養氣何以與詩教的興有關聯。第二節已經指出孟子在描述道德性情興發激勵人心的情狀時喜歡運用水流的意象。這裏要補述的是他也喜歡運用風吹的意象。在〈滕文公上〉，他引孔子的話—「君子之德，風也；小人之德，草也；草尚之風必偃。」孟子特別喜愛「君子之德，風也」這種感覺，所以他在〈萬章下〉與〈盡心下〉兩次提到「伯夷之風」與「柳下惠之風」。下列孟子所引與所說的話語中也隱含著風吹的意象：

孔子曰：『德之流行，速於置、郵而傳命。』…（〈公孫丑上〉）
夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。（〈盡心上〉）

孟子喜歡用「風行教化」的意象來描述仁心浩氣的感發力。這種描述方式與儒家的詩教有密切的關聯。〈毛詩序〉說：

〈關雎〉，后妃之德也，〈風〉之始也，所以風天下而正夫婦也，故用之鄉人焉，用之邦國焉。〈風〉，風也，教也，風以動之，教以化之。《詩》者，志之所之也。在心為志，發言為《詩》一情動於中，而形於言；言之不足，故嗟歎之；嗟歎之不足，故永歌之。

(22)郭紹虞認為孟子學說乃後世文氣論之所本，見其《中國文學批評史》，頁二五。朱榮智先生之《文氣論研究》（台北：學生書局，一九八六）第二章則認為孟子學說是文氣論的衆源頭之一。

(23)蘇軾的〈潮州韓文公廟碑〉與文天祥的〈正氣歌〉也是好的見證。

其中的「動」、「化」、「發」、「形」皆含帶著氣之鼓盪感發的意思在內。這種思想在劉勰的《文心雕龍·風骨篇》也反映出來—「《詩》總六義，風冠其首；斯乃化感之本原，志氣之符契也，是以悵述情，必始乎風。」黃叔琳與紀昀這兩位學者都認為「風骨」指的即是氣，而氣乃是文章的內在精神^(註24)。這一個解釋可從劉勰在該篇文章的另外一句話—「情之含風，猶形之包氣」—得到證實。劉勰由於重視「風」，故又發展出「風力」的概念。葉嘉瑩先生認為「『風』字指一種感發，『風力』則是由一種感發所生出的力量。」^(註25)風之能有此力量乃是氣之鼓盪使然，故劉勰在〈風骨篇〉又說：「索莫乏氣，則無風之驗也。」從上面的分析，我們可以認知到「氣之感發興起而流行」即是「風」，其「具有動人心弦的力量」即是「風力」。所以，從「氣」而「風」而「風力」，其間流貫的正是興的現象。故易中天先生說：

所謂「風力」，也就是一種能使人心靈變得純淨高尚（清）起來的情感感染力。這種感染力就像「風」一樣，能鼓舞人心，使其產生飛動向上之志，積極進取，實現儒家所謂「修齊治平」的政治理想^(註26)。

所以，用孟子的話來說，浩然之氣的興發鼓盪便是風，便有風力。依他之見，崇高的道德人格、善良優雅的風俗與制度、以及真摯的文學作品都具有興發人心鼓盪性情，使之浩然向上拔舉的感染力。再讓我們品味一下第二節引過的一段話：

②④這一點可參考周振甫先生所註之《文心雕龍註釋》（台北：里仁書局，一九八四）頁五五五，評五所引批註。另外侯迺慧先生之文章〈由「氣」的意義與流程看文心雕龍的創作理論〉（編入《文心雕龍綜論》，台北：學生書局，一九八八，頁二四一～二八三）亦可參考。

②⑤見氏著之《迦陵談詩二集》（台北：東大圖書公司，一九八五）頁一六。

②⑥氏著之《文心雕龍美學思想論稿》（上海：上海文藝出版社，一九八八）頁一二三。這裏要附加的一點是，劉勰本人在〈比興篇〉裏論述「興」時並未特別扣著氣之律動來講，但就整個《文心雕龍》的體系來看，他的「興」的概念還是植基於此。當他說：「起情，故興體以立」時，「氣」與「風」的概念已含在其中。

聖人，百世之師也；伯夷、柳下惠是也。故聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志；聞柳下惠之風者，薄夫敦，鄙夫寬。奮乎百世之上，百世之下，聞者莫不興起也。非聖人而能若是乎？而況於親炙之者乎！

這種浩氣興發、風行教化的思想經由〈毛詩序〉、《文心雕龍》等經學傳疏以及文學批評的傳播發揚可說主宰了中國人許多方面的價值觀。

還要強調的一點是，孟子的浩然之氣是精神、心理、以及生理三方面的綜合表現。要特別注意他在〈公孫丑上〉描述浩然之氣時是從「以志帥氣」的結構講起的，指的是義理之心全然貫徹乎生理形體時所體現出來的奮發向上的感覺與情境。孟子在〈盡心上〉描述的「君子所性，仁義禮智根於心；其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」以及在〈離婁上〉描述的「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」都肯定了這個論點。

從以上的論析知道，浩然之氣即是興的動力，而浩然之氣的興發鼓盪在我們個體存在上乃是從志意流經形氣而貫徹到軀體。因此，就個體存在而言，「志意—形氣—軀體」乃是興運作的結構基礎。這一點又完全反映在〈毛詩序〉裏—「《詩》者，志之所之也；在心爲志，發言爲《詩》：情動於中，而形於言，言之不足，故嗟歎之；嗟歎之不足，故永歌之；永歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。」陳世驥先生在研究《周禮》與〈毛詩序〉的有關資料後，認爲周初對興的觀念不同於後代。《周禮》的「興」指的是。「有音樂伴奏的朗誦技巧，有時帶著祭祀情調，意味著舞踊的起步」^(註27)。他說這一點可以幫助我們追溯興的原始意義。他從文字學上考證，指出「興」這個字乃是原始的會意字，其原始意義「乃是初民

(27)見《陳世驥文存》（台北：志文出版社，一九七二）頁二三四。

合群學物旋游時所發出的聲音，帶著神采飛逸的氣氛，共同舉起一件物體而旋轉」^(註28)。也就是說，興與歌、舞、樂三者關係密切。而這也是我們可以把興當作所有《詩經》作品之動力的基本原因。陳先生又從比較文學的觀點推證興乃是「身體與精神同時之上舉」^(註29)。這些論點果真成立，則我們可以說孟子的詩教思想很能夠掌握興的原始意義，也就是讓興的精神脈動落在「志意—形氣—軀體」的結構裏進行。

與陳先生的研究有相似結論的是周策縱先生的《古巫醫與「六詩」考》。周先生從文字學與初民社會的風俗證明「凡」字（即「般」、「槃」、「盤」字）在意義上一方面與「風」字有關，一方面又與「興」字有關。據他的考證，「般」指的是「持方形之槃而旋舞」；「風」除了表示風土人情之外，還含帶著孕育生命的意思；而「興」則指持器物起舞之意^(註30)。果真如此，則孟子之內在化孔門的詩教正可說是在道德上精純化了古代歌舞活動所含帶的內在精神。也就是說，浩然之氣的興發鼓盪含帶著生命欣欣向榮的氣象，而在形體上也有飛揚起舞的感覺。當孟子說：「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」時，他即是在描述這樣的情境。

陸

從以上的論證可以看出孟子乃是拿浩然之氣的興發來詮釋孔門詩教的興。孔子的「興於詩」、「《詩》可以興」背後即隱含著「仁心即興」的觀念。對於「仁心即興」這觀念，孟子用浩然之氣的興發來詮釋，這樣的詮釋更進一步地內在化了詩教的內涵。這一點又可從孟子之「性善說」亦脫胎於詩教之興得到最好的見證。孟子說：

②⑧同上書，頁二三七。

②⑨同上書，頁二四〇。

③⑩見氏著之《古巫醫與「六詩」考》（台北：聯經公司，一九八六）下篇第三、四兩章。

《詩》曰：「天生蒸民，有物有則；民之秉夷，好是懿德」，孔子曰：「爲此詩者，其知道乎！」故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。（〈告子上〉）〔案：「蒸民」、「秉夷」《詩經》寫作「烝民」、「秉彝」〕

針對這段話，徐復觀先生認爲孟子引詩是「感興地」引用，並未合原詩之本義。他指出在周初用「彝」字多指「常法」而言，即是禮。那麼，「秉彝」即指守常法，或者守禮，所以《毛傳》以「執持常道」釋之。「好是懿德」這句話，《毛傳》則以「莫不好有美德之人」釋之，指的是〈烝民〉該詩所頌美的仲山甫這個人。如是考證，可知「天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德」乃是作詩者（尹吉甫）自述作此詩之緣由，並未嘗含人性本善之意^(註31)。這裏首先要指出的是雖然原詩不含人性本善之意，但孟子仍可「感興地」引用並開發出人性本善的意旨來。其次要指出的是孟子不應只是「託始古人，以增強其論點」而已^(註32)，他事實上是就著人之皆有因仰慕美德而奮發興起的精神現象來建立人性本善論。果真如此，則朱子在《四書集註》的註解：「人之情無不好此懿德者；以此觀之，則人性之善可見」是很貼切的，掌握了「向善興起」的意旨。基本上，這種「興」與「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」（〈公孫丑上〉）的「興」是發自同一根源——人的仁心。如此的解釋，其好處在於以浩然興發爲根基，孟子的人性論與聖賢論緊密地扣在一起，思想體系更加完備。

結 論

從以上六節的論述可以看出孟子的思想深刻地內在化了孔門的詩教。

(31)見氏著之《中國人性論史》（台北：商務印書館，一九六九）頁五七。

(32)引述自康曉城先生在《先秦儒家詩教思想研究》（台北：文史哲出版社，一九八八）頁二二六處所持的論點。

他乃以浩然之氣為出發點將詩興的精神發展成各種形式與姿態。這種發展既忠於孔門的詩教，又開啓了後世中國學術思想的心靈。本文的重點即在統括孟子思想中興的各種形式與姿態，而歸結說這些形式與姿態都是孟子詩教思想的面相。這樣的解釋不敢說是唯一可行的，但至少很有意義地詮釋了司馬遷與趙岐的觀點。因此，我們談孟子的詩教不應該光從「引詩施教」的角度著眼^(註33)。事實上，荀子引詩施教的次數遠多於孟子，但荀子並未從仁心興發的進路來詮釋詩教，也因而後世不認為荀子長于詩教。所以，我們可歸結地說，梁玉繩對孟子「序《詩》《書》」的解釋不夠深入。只有從「興」的解釋點來理解孟子，孟子詩教的精彩與內容才會凸顯出來。

(33)同上書，頁二二五。

Mencius' Thoughts of Poetry Teaching Interpreted from the Viewpoint of the "*Arising* "

Nien-Feng Chiang

Tung-hai University

Abstract

This article aims at achieving a systematical interpretation of Mencius' thoughts of Poetry Teaching from a new viewpoint. This article is composed of six arguments. The first one is to reveal the fact that the reason why Mencius was regarded as being distinguished in the Poetry Teaching is basically concerned with his linguistic expressions of allegories, and then proceed to show how Mencius' strong personality and literary style does not run counter to the fundamental spirit of the tradition of the Poetry Teaching--tenderness and mildness. The second argument quotes many materials from Mencius' works to demonstrate the point that he adopts quite insightfully the basic idea of the Poetry Teaching--the *Arising*--to grasp the spiritual phenomena of moral activities. The third argument first establishes the point that Mencius' view of ancient Chinese history as being-governed-by-saints embodies the spirit of the *Arising*, and this spirit actually permeates through Mencius' views of the Poetry Teaching and Chun-chiu Teaching--a long tradition beginning from Mencius and inherited by subsequent Confucianism. The fourth argument tries to expose the *Arising* as an conscious activity of willing intentionality from Mencius' view of "detecting the original will of authors through meanings". Again an appeal to Husserl's notion of intentionality serves to point out the fact that this view of Mencius draws a picture of the structure of consciousness, which appears Husserlian-like. The fifth argument shows that Mencius' "theory of nourishing *chi* " is also filled with

the spirit of the *Arising*, and that Mencius' presentation of this spirit coincides quite squarely with the original meaning of the *Arising*. The last argument then leads readers to examine Mencius' theory of the good of human nature with a view to coming to a conclusion that only through interpreting the arising activities of *jen* as the *Arising*, can we arrive at a more perfect understanding of this theory of Mencius.