

歷練與中庸：先秦儒家的政治行動理論

台大心理學系

黃光國

本文題為，「歷練」與「中庸」：先秦儒家的政治行動理論。這裡我們先談「歷練」。歷史學者黃俊傑（2014）在其力作《儒家思想與中國歷史思維》一書中指出：儒家學者經常以具體的歷史「事實」來彰顯儒家的「價值」，並在歷史「事實」的脈絡中說明儒家「價值」的意義。這就是所謂的「重變以顯常，述事以求理」，也就是章學誠所說的「述事而理以昭焉，言理而事以範焉」。

第一節 「歷練」的意義

先秦儒家經典中，最能夠說明「歷練」之意義者，是《孟子》中的一段記載：

「當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，汎濫於天下；草木暢茂，禽獸繁殖。五穀不登，禽獸逼人，獸蹄鳥跡之道，交於中國；堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，濬濟潔，而注諸海；決汝漢，排淮、泗，而注之江。然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入」 《孟子·滕文公上》

為天下得人

這一段話說明：堯、舜、禹三人的政績。接著孟子就談到儒家主張的禪讓政治：

「堯以不得舜為己憂，舜以不得禹皋陶為己憂；夫以百畝之不易為己憂者，農夫也。分人以財謂之惠，教人以善謂之忠；為天下得人者謂之仁。是故以天下與人易，為天下得人難。孔子曰：『大哉堯之為君！惟天為大，惟堯則之；蕩蕩乎，民無能名焉。君哉舜也！巍巍乎有天下而不與焉！』」 《孟子·滕文公上》

「以天下與人易，為天下得人難」。「為天下得人者謂之仁」，對於先秦儒家而言，執政者最重要的職責，就是要「為天下得人」，找到最恰當的人才，把執政的權力交給他。然則，執政者（天子）該如何「為天下得人」呢？《孟子》「萬

章篇」有一段十分精彩的對話：

萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否。天子不能以天下與人。」
「然則舜有天下也，孰與之？」曰：「天與之。」「天與之者，諄諄然命之乎？」曰：「否，天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「以行與事示之者如之何？」曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯，大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民，而民受之。故曰：『天不言，以行與事示之而已矣。』」曰：「敢問『薦之於天而天受之，暴之於民而民受之，』如何？」曰：「使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：『天子不能以天下與人』。舜相堯，二十有八載，非人之所能為也，天也。堯崩，三年之喪畢。舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜。故曰『天也。』夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。泰誓曰：『天視自我民視，天聽自我民聽』，此之謂也。」 《孟子·萬章上》

薦之於天

對於先秦儒家而言，「天下」並不是任何人的私產，任何人都不可天下私相授受，即便是作為執政者的「天子」，也「不能以天下與人」。他應當做的事，是選拔他認為最恰當的人才，擔任重要的輔佐職位，這叫「薦之於天」：後者在輔佐職位上的政績表現，則必須「暴之於民」，接受民眾的評估和考驗。

孟子非常瞭解：作為行動的主體，任何人不管如何盡心做事，總有一些自己無法掌握的因素，所謂「時也，命也，運也，非人力之所能為也」，諸如此類的因素，只能歸之於「天」。當行動主體受命被「薦之於天」之後，在他任職期間如果沒有受到諸如此類因素的干擾，則意味著他已經為天所接受，「使之主祭而百神享之」。

在這個條件下，如果能夠「使之主事而事治，百姓安之」，則表示他已經為人民所接受，他才能擔任「天子」的職位。譬如，舜擔任堯的輔佐之職，經過二十八年的歷練和考驗之後，「堯崩，三年之喪畢。舜避堯之子於南河之南。天下

諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜。故曰『天也。』夫然後之中國，踐天子位焉。」

同樣的，「舜薦禹於天」，經過十七年的歷練和考驗之後，「舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城，天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。」

到了禹的時候，情況就不一樣了。禹同樣地「薦益於天」，經過七年的歷練。「禹崩，三年之喪畢」，益同樣地「避禹子於箕山之陰」。可是，因為「啟賢，能敬承繼禹之道」，朝覲訟獄者，不之益而之啟，曰：『吾君之子也。』謳歌者，不謳歌益而謳歌啟，曰：『吾君之子也。』所以最後出線的是啟，而不是益。

在孟子看來，「丹朱之不肖，舜之子亦不肖；舜之相堯、禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也。」因此，他提出了一個很重要的命題：「莫之為而為者天也；莫之致而至者命也。」

暴之於民

在孟子有關禪讓制度的論述中，最引人注意的是「薦人於天」的說法。許多人為問：在執政者培養繼承人的過程中，究竟是什麼因素決定某人出線，而不是另外一人？孟子綜合他對堯、舜、禹三人培養繼承人的分析，得出的結論是由「天」決定：「天與賢，則與賢；天與子，則與子」，然而，「天不言，以行與事示之而已」，所以他引述泰誓上的銘文：『天視自我民視，天聽自我民聽』。

這個說法就涉及了儒家政治理論的另個面向：「暴之於民」。在《破解韋伯的迷陣》第七章「士之倫理」中，我引述人類學家 Dumont (1980) 的論點，說明：儒家社會中的「人觀」是「階序人」(Homo Hierarchicus) 跟西方基督教文化中的「平等人」(Homo Aequalis) 完全不同。在先秦儒家思想中，人的階序又可以分為兩種：道德的階序。用孟子的話來說：

「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」

《孟子·告子上》

孟子所謂的「天爵」，是「道德階序」；「人爵」是「權力階序」。儒家的文化理想是「大德必的其祿，大德必得其位」，希望藉由實踐「仁義忠信，樂善不倦」的道德信念，「修其天爵，而人爵從之」，在權力階序上佔有一定位置後，則必須以「中庸」實踐「仁道」。當然，孟子也看到當時的政治現實是：有許多「修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵」，在他看來，這些人是「終亦必亡而已矣」。

然則，一個人要如何「修其天爵」呢？這裡，我們必須談到先秦儒家對於教育的看法。

第二節 重塑「士」的角色

孔子聚徒講學的目的，是要培養出一批有德行的「君子」，希望他們能夠出仕為「士」，推行「仁道」於天下。對於有機會出仕的弟子，孔子對他們抱有十分殷切的期望。前文說過，在西周封建時代，「士」本是封建制度中地位最低一級的貴族。當時「國之大事，惟祀與戎」，平常時候，他們學習禮樂，演練射御，有些人還必須下田耕作，從事農業生產。一旦發生戰事，他們便必須「執干戈以衛社稷」，甚至「斷頸裂腹」，報效國家。到了春秋末期，舊有的封建社會秩序瀕臨解組，庶人經過私學而晉入士之階層者，日益增多，士的角色也發生了轉變。孔子便是導致此種轉變的關鍵性人物。他用「本天道以立人道」的方法，發展出以「仁」為核心的「仁、義、禮」倫理體系，他相信這套倫理體系是「天經地義」之「道」，足以用來挽救崩潰中的封建社會制度。因此，他擴大了傳統教育的內容，不僅教導學生六藝，而且授之以「道」，希望他們「志於道」，如果有機會出仕，能夠承擔起實踐儒家理想並傳播文化理念的使命。

君子之教

由於孔子的教育目標，主要在培養能夠「學以致其道」的「君子」，他平日教導學生，十分強調「君子」這個概念。譬如，子夏投入孔子門下，孔子即告誡

他：「汝為君子之儒，無為小人儒。」《論語·雍也》。他自己平日更經常和弟子從各種不同角度討論「君子」和「小人」之別：

子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」《論語·里仁》

子曰：「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」《論語·里仁》

子曰：「君子求諸己，小人求諸人。」《論語·衛靈公》

子曰：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚。」《論語·述而》

用「自我的曼陀羅模型」來看（Hwang, 2011; 2018），孔子說這些話，是希望弟子在面對「個體」（individual）慾望和做「人」（person）之要求的衝突時，能夠在自己認知的「道德空間」（moral space）中（見圖1），清楚地區辨「君子」和「小人」的不同，並有意識地選擇作為「君子」。對於先秦儒家而言，「君子」是作「人」的普遍性要求，每一個人都必須選擇作為「君子」，但並不是每一個人都必須選擇成為「士」。

「士」的條件

子貢問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」曰：「敢問其次？」曰：「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。」曰：「敢問其次？」曰：「言必信，行必果，硜硜然，小人哉！抑亦可以為次矣。」曰：「今之從政者何如？」子曰：「噫！斗筲之人，何足算也！」
《論語·子路》

孔子弟子中，子貢是最富有的人。有一次，他問孔子，作為「士」必須具備的條件。孔子的回答是：「行己有恥，使於四方，不辱君命」，子貢對孔子的回答不滿意，又一次次地追問，孔子才又一步步地回答。整體而言，孔子對於教導弟子如何扮演「士」的角色，其態度是比較被動的。

子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」《論語·里仁》

「恥惡衣惡食」是用以批評某些人不足以稱為「士」的「消極條件」，不是積極條件。在《論語》中，還有這樣的一段對話：

子張學干祿。子曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤。多見闕殆，慎行

其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣！」《論語·為政》

「多聞闕疑」、「多見闕殆」，孔子告訴弟子：要想做官，不僅要有「德性之知」，還要有張載所說的「聞見之知」。用「自我的曼陀羅模型」來說（見圖1），他不僅要有「知識」（聞見之知），而且要有「智慧」（德性之知），必須「言寡尤，行寡悔」，官位才能坐得穩。然而，「言寡尤，行寡悔」也是「士」的「消極條件」，不是「積極條件」。

第三節「成己」與「成物」

「居仁由義」

曾子是能夠繼承孔子精神而加以發揚光大的弟子，他很明確地界定了「士」的角色：

曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」

《論語》記載了許多孔子跟弟子的對話。曾子試圖從這些對話中歸納出幾條重要的原則，來說明先秦儒家的主張。他因此寫《大學》，這雖然是一篇僅有五百多字的文章，卻包含先秦儒家所主張的「三綱領」、「六步驟」、「八條目」。子思是孔子的孫子，他師承曾子，試圖以「誠」來連貫「天道」與儒家所主張的「仁道」，而成為《中庸》的主要內容。從今天的角度來看，這種主張仍然有其重要意義。

孟子繼承了他們三個人的重要思想，在先秦儒家諸子中，一生行誼最能彰顯儒家精神的人也是孟子。《孟子》中有一段著名的對話：

王子墊問曰：「士何事？」孟子曰：「尚志。」曰：「何謂尚志？」曰：「仁義而已矣。殺一無罪，非仁也；非其有而取之，非義也。居惡在？仁是也；路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。」《孟子·盡心上》

「墊」是當時齊王之子的名字。有一次，他問孟子：對於「士」而言，什麼是最重要之事？孟子的回答是：「尚志」。當他進一步追問：「尚志」是什麼意

思？孟子立刻長篇大論了說出了一番道理。不僅如此，在不同的情境脈絡下，他也經常從不同的角度，說明「居仁由義」就是他理想中的「為士之道」：

孟子謂宋句踐曰：「……故士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉；達不離道，故民不失望焉。古之人，得志，澤加於民，不得志，修身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。」《孟子·盡心上》

孟子曰：「……居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫！」

「出疆必載質」

從孟子的這些論述可以看出，整體而言，孟子對於「士」的角色要求，不僅明確，而且比孔子成熟得多。我們可以從孔、孟兩人一生的遭遇，說明兩人他們對於「為士之道」的觀點，為什麼會有如此的差異。

孔子周遊列國十四年，希望有諸侯能夠重用他。在《孟子》中，有一段很有趣的對話：

周霄問曰：「古之君子仕乎？」孟子曰：「仕。傳曰：『孔子三月無君，則皇皇如也，出疆必載質。』公明儀曰：『古之人，三月無君則弔。』」
「三月無君則弔，不以急乎？」曰：「士之失位也，猶諸侯之失國家也。禮曰：『諸侯耕助，以供粢盛；夫人蠶繅，以為衣服。犧牲不成，粢盛不潔，衣服不備，不敢以祭。惟士無田，則亦不祭。』牲殺、器皿、衣服不備，不敢以祭，則不敢以宴，亦不足弔乎？」

「出疆必載質，何也？」曰：「士之仕也，猶農夫之耕也，農夫豈為出疆舍其耒耜哉？」曰：「晉國亦仕國也，未嘗聞仕如此其急；仕如此其急也，君子之難仕何也？」曰：「丈夫生而願為之有室；女子生而願為之有家；父母之心，人皆有之。不待父母之命，媒妁之言，鑽穴隙相窺，踰牆相從，則父母國人皆賤之。古之人未嘗不欲仕也，又惡不由其道；不由其道而往者，與鑽穴隙之類也。」〈滕文公下〉

孟子說：孔子「三月無君，則皇皇如也」，「出疆必載質」，每次出國，一定攜帶贄見諸侯的禮物。他又引公明儀的話說：「古之人，三月無君則弔。」周

霄問他：三月無君則「弔」，未免太過性急吧？孟子的解釋是：「士之失位」，「猶諸侯之失國家」。諸侯平時有百姓幫他耕種收成，提供祭品；夫人替他養蠶繅絲，織作衣服。一旦失國，牲禮、祭品、衣服不夠完備，他就不敢舉行祭祀。同樣的，「士失其位」，失業之後，沒有收入來源，既不敢祭祖，又不敢宴客，這豈「不足弔乎？」

周霄又問：出國一定要攜帶贄見之禮，這是什麼道理？孟子說：「士之仕」，「猶農夫之耕」，農夫不可以「舍其耒耜」，士往見諸侯，怎麼可以不帶禮物？古之人「欲仕」，一定要「由其道而往」，若是致仕「不由其道」，正如女兒養大「不待父母之命，媒妁之言」，便迫不及待「鑽穴隙相窺，踰牆相從」！換句話說，在孟子看來，「出疆必載質」，才是致仕的「正道」呢！

第四節「知言」與「養氣」

孟子的說法，顯然是為了護衛孔子「出疆必載質」而提出的一套說辭。他自己有沒有「出疆必載質」，我們不得而知。然而，《孟子》一書記載了許多他跟王侯之間的對話。在「遊說諸侯」一事上，他的經驗顯然比孔子更為豐富，也更為成功。但他並不認為：「出疆必載質」是他能夠遊說諸侯的必要條件。《孟子·公孫丑下》中的「知言養氣章」記載一段很重要的對話。公孫丑問他：

「敢問夫子惡乎長？」

曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」

「敢問何謂浩然之氣？」

曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也；行有不慊於心，則餒矣。我故曰告子未嘗知義，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然：宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰：『今日病矣！予助苗長矣！』其子趨而往視之，苗則槁矣！天下之不助苗長者寡矣。以為無益而舍之者，不耘苗者也。助之長者，揠苗者也；非徒無益，而又害之。」

「何謂知言？」

曰：「諛辭，知其所蔽；淫辭，知其所陷；邪辭，知其所離；遁辭，知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」

孟子雖然認為：「出疆必載質」是「致仕之道」，但他卻認為：自己的人格特質是「知言」和「善養浩然正氣」。

「發而皆中節」

這兩點各有其重要的意涵，必須分別加以析論：在「說諸侯」的時候，「知言」是非常重要的能力，先秦儒家一向非常重視這種能力。前文提到，子張學干祿，孔子要他「多聞闕疑，慎言其餘」、「多見闕殆，慎行其餘」，他一再告誡弟子：

孔子曰：「侍於君子有三愆：言未及之而言，為之躁；言及之而不言，謂之隱；未見顏色而言，謂之瞽。」《論語·季氏》

子貢曰：「君子一言以為知，一言以為不知，言不可不慎也。」《論語·子張》

孔子本人是「聖之時者」，有「審時度勢」的高度「智慧」（見圖1），他的弟子們稱讚他：「夫子時然後言，人不厭其言；樂然後笑，人不厭其笑；義然後取，人不厭其取」《論語·憲問》，能夠達到《中庸》上所謂「致中和」的境界：

「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」《中庸·第一章》

「中」是個人內心處於《大學》一書中所說的「正心」狀態：「身有所忿懣則不得其正；有所恐懼則不得其正；有所好樂則不得其正；有所憂患則不得其正」。當「心不得正」的時候，就會顯得「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味」，所以「中庸之道」的首要修養是要讓自己維持在「喜怒哀樂之未發」的「正心」狀態。

豫則立，不豫則廢

孔子說過一段話：「可與言而不與之言，失人；不可與言而與之言，失言。知者不失人，亦不失言。」《論語·衛靈公》。《中庸》認為：以「格物致知」和「正心誠意」作為基礎的修養，就可以使人在任何場所的言行都「發而皆中節」，「不失言，亦不失人」，而能夠保持團體內的和諧，達到「致中和」的境界。

用「戲劇理論」的概念來說，每一個人對自己「登上前台」後的言行都必須在「後台」預作準備：

「凡事豫則立，不豫則廢。言前定，則不跲；事前定，則不困；行前定，則不疚；道前定，則不窮」《中庸·第二十章》

朱註：「跲，躓也。」《中庸》以為：凡事先用心準備，才有可能做成功。發言前，先把所要講話的內容想好，就不會說錯話；做事情之前，先把步驟細節想清楚，就不會陷入困難；採取行動之前，先想到可能的後果，就不會愧疚悔恨；對於自己的人生之道，預先做好規劃，就不會陷入困窮。

「仁者如射」

到了孟子所處的戰國時代，要想說服諸侯，不僅止要在「後台」預作準備，他更像是要進入競技場，與人比武格鬥。此處特別值得一提的是：在春秋戰國時代，文人也必然是武士，譬如孔子畫像通常是身配長劍，而先秦儒家也經長使用「必也射乎」、「射有失乎正鵠」、「仁者如射」之類的語言，來說明人生的不同處境。

子曰：「君子無所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子。」《論語·八佾》

子曰：「射有似乎君子。失諸正鵠，反求諸其身。」《中庸·第十四章》

孟子曰：「仁者如射，射者正己而後發，發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。」《孟子·公孫丑上》

要做到孟子所說的「知言養氣」，平日就要用「格物致知」的工夫，努力擴

充自己「知識」的範圍（見圖 1），然後以「正心誠意」的修養，用儒家「仁、義」的「智慧」來判斷一件事的是非，在「說諸侯」的場合，他不僅要能夠知道對方的話到底是「詖辭」、「淫辭」、「邪辭」、或是「遁辭」，而且自己所說的話要能夠「仁者如射」，做到「發而皆中節」，達到「致中和」的境界。

要達到這種境界，平常一定要作「集義」的工夫，用「義」與「道」來審查他對每一件事的「知識」。所以孟子說：「其為氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。」因為儒家主張「仁義內在」，所以孟子用「揠苗助長」的故事，來說明他所強調的「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。」這時候，他的發言已經不止是「自我的曼陀羅模型」的「語言行動」而已，而是儒家道德的「實踐」；這是以「自性的心理動力模型」中的「意識」和「潛意識」整體人格所作的自動反應，所以能表現出「浩然之氣」。

結論

本文以「歷練」和「中庸」兩個核心概念來說明先秦儒家的政治行動理論。整體而言，先秦儒家的政治觀，是主張菁英政治的「民本主義」，而不是現在西方意義的「民主主義」，這可以說是儒家政治的文化型態學（morphostics）（Archer, 1982）。至於這樣的文化型態在不同時空的歷史條件下將會用什麼樣的方式展現出來，這是儒家政治的文化衍生學（morphogenesis），必須針對不同的研究主題，分別作進一步的析論。

參考文獻

黃俊傑（2014）：《儒家思想與中國歷史思維》。臺北：臺大出版中心。

Archer, M. (1982) Morphogenesis versus structuration. *British Journal of Sociology*, 33, 455-483.

Dumont, L. (1980). *Homo hierarchicus: The caste system and its implications*. University of Chicago Press.

Hwang, K. K. (2011). *The Mandala Model of Self*. *Psychological Studies*, 56(4), 329-334.

Hwang, K. K. (2018). *Inner Sageliness and Outer Kingliness*. (in Chinese). In press.