

# 隱喻與情理

## ——孟學論辯放到當代西方哲學時\*

鄧育仁\*\*

中央研究院歐美研究所研究員

### 摘 要

本文由隱喻的角度，分析孟子的論辯。孟子善於由重新框架議題之所以成立的預設，調節人對議題的看法和感覺；本文稱此論辯手法為「重設法則」。對孟子而言，論辯的要點不會只在結論成不成立，而重新框架也不會只限於論辯的場合。善用隱喻而重新調節感覺，特別是道德與政治場域中合不合乎情理的感覺，尤為重要。孟子的重設法則，放到現代的民主生活，特別是羅爾斯稱為「合理多元的事實」所成立的脈絡裡，依然適用。本文由重設法則的講理方式，比較羅爾斯的正義論與孟子的政治思想。

**關鍵詞：**隱喻，感情，重新框架，孟子，羅爾斯

### 一、導言

孟子說理，善用譬喻。當代許多學者將孟子的譬喻，直接當成西方哲學傳承下邏輯學中的類比推理。由此邏輯觀點看，孟子似乎不太講道理，也似乎經常強詞奪理。對此，有學者設法為孟子解套（Lau, 1963），有學者分疏孟子說理精當與不精當處（陳大齊, 1968），<sup>(註 1)</sup>有學者則直指孟子不懂邏輯，強詞奪理（Hansen,

---

\* 本文初稿發表於「東亞儒學中的身體論述研討會」（2007年11月23-24日，台北：台灣大學），感謝主持人楊儒賓教授的評論、與會學者的提問與討論，以及會後李明輝教授的批判與修正建議。另感謝吳明峰和謝宗宜給予本文許多具體建議，使行文得以更加清楚。在此也要特別向兩位匿名評審人的批判與指正致謝。

\*\* 本文作者電子郵件信箱：nteng@gate.sinica.edu.tw。

1. 除了類比推理外，陳大齊，1968亦由因明學分析孟子的譬喻。

1992: 188-193)。本文認為，要貼切明白孟子的譬喻，與其由邏輯，不如由認知的角度切入，而雷可夫（George Lakoff）和姜申（Mark Johnson）（1980, 1999）的隱喻理論，提供一個合適的分析起點，說明孟子譬喻的精義何在，以及孟學在當代西方哲學中可以有的意義。（註2）

第二節以例子說明雷可夫和姜申的隱喻觀點。這裡的說明不是詳盡的理論鋪陳，要點只在調配出合適的分析起點。合適的分析起點，意在打開而非框限孟學論辯可以有的當代意義，且並不排除由其他分析起點打開另外面向的可能。第三節以孟子和告子的辯論為例，闡述孟子與人辯論時的譬喻手法，本文稱之為「重設法則」。第四節說明重設法則如何在孟子手中結合了價值的基本抉擇，以及如何去感覺，包括全身投入去感覺被譬喻的對象。第五節說明孟學在當代基本的人文事實與要求下，可以有的論辯重點，以及其重設法則的重要性何在。第六節以羅爾斯（John Rawls）（1985）正義即公平的論述中，由互惠（reciprocity）、公平（fairness）、社會合作（social cooperation）的角度看待社會及其成員的方式為例，檢討孟子的譬喻手法，在本文的重建下，可以如何介入當代的哲學與民主論述。

## 二、隱喻

雷可夫和姜申（Lakoff and Johnson, 1980, 1999）的論述，將隱喻研究的範圍，由特殊的遣詞用字，拓展到心思、推理的研究。隱喻其實隨處可見，就在平常生活話語、認知、思考裡。請看以下這段隨意揀選的片段：

在小學同學會中，我見到他了。將近三十年後重逢，想起當年莫名其妙的分手，雖然濃情早已轉淡，一時之間還是不知該以何種情緒面對他。一陣寒暄後，他提起當年在台中求學時，彼此還是二十歲不到的年紀，一轉眼間大家都已步入中年。（李依滢，中國時報，2006.10.28: E8）

2. 關於文中運用的隱喻理論，除了 Lakoff and Johnson, 1980, 1999 外，也請參閱 Feldman, 2006; Johnson, 2007; Teng, 2006，以及鄧育仁，2005，2008（待出版）。由文中所提的分析起點探討先秦哲學的專著有 Allan, 1997 和 Slingerland, 2003。

「在……中」，由空間方位，說小學同學會此事件中的時間位置；「見到」，由空間中由此到彼的位移，說視覺經驗；「將近三十年後」，由空間的遠近、前後，訴說時間的流逝；「想起」，由起落，說心思；「分手」，由兩手分開的意象，說人與人之間關係的改變；「濃情早已轉淡」，由味道濃淡在空間中的轉移，談事過境遷中感情細緻的變化；「一時之間」，由空間的間隙，談時間的長短；「他提起……」，由提起的動作，談彷彿成爲可以被手提起的年紀與歲月；「二十歲不到的年紀」，由尚未到達的意象，回顧青春的歲月；「步入中年」則將年少到中年，濃縮成宛如只短短幾步就走進如空間區域般的中年；而將近三十年的歲月，彷彿只在「一轉眼間」度過。

空間的方位、位移、遠近、前後、起落，以及味道濃淡的轉移，還有其中的動作，如提起、轉眼、走路和出入區域的身體部署，恰如其分地在隱喻條理的編織中，訴說久別重逢的事件情節和心情。這般的隱喻條理，由身體部署、動作和遊走出的空間秩序，看待、整理、述說生活裡的事件、情節和心情。這種跨領域的看待、整理和述說方式，已深深編織入你我的思考方式和推理途徑。雷可夫和姜申稱藉以看待、整理、述說另一領域的領域爲「來源域」(source domain)，那所述說、所瞭解、所整理的領域爲「目標域」(target domain)。請注意，雖然你有上述跨領域的看待方式，但這不表示你明白自覺地知道自己有此看待方式。許多隱喻是我們在生活中不知不覺地捲入並形成的跨領域看待方式。

循雷可夫和姜申的論述，一般所謂的譬喻，大抵指那些在明白自覺的情況下，帶說明意圖或別有意涵的話語所表達出來的跨領域看待方式。請先看一段媽媽與孩子之間小小對話的真實記錄：

有一次，在家裡畫畫時，在一旁畫畫的兒子說：「媽媽畫的都是怕怕線。」怕怕線？「什麼是怕怕線？」我不解的問他。「就是這樣、這樣的怕怕線……」兒子邊說邊畫給我看。原來，我因初提畫筆，連輪廓都畫不好，所以總要看了好幾眼，才慢慢地、斷斷續續地畫幾筆，而且每一筆都下得很輕很淡，才能經得起幾次的擦了又畫，畫了又擦，兒子就稱此為怕怕線。(滾石，2001，頁12)

「怕怕線」是孩子別出心裁的評論。「怕怕」是童言童語，形容擔憂害怕，在

此，跨領域用來形容繪畫線條，已是隱喻的手法。儘管現在筆下盡是怕怕線，對話中，小孩舉自己每天畫畫的經驗，鼓勵說：「媽媽假如每天畫很多張，以後就不必畫怕怕線了！」（滾石，2001，頁 13）這場小小的對話，以媽媽的心得結束：

這些年來，不論寫作、編織……等等的學習路上，雖然有很多所謂的怕怕線，我卻已能坦然面對它、接納它，才能積極地學習各種事物！（滾石，2001，頁 13）

有寫作的怕怕線，有編織的怕怕線，還有其他各種學習路上的怕怕線。在此，孩子的隱喻評論，成為不同學習領域共通的來源域。由怕怕線看待這些不同領域新手上路的經驗，是另一層「怕怕線」的隱喻手法。雷可夫和姜申（Lakoff and Johnson, 1980, 1999）的論述重點在思考和推理，但這並不排除本文以如下的方式說明這另一層「怕怕線」的隱喻手法：由怕怕線看待其他領域的初學經驗，不會只是看待、思考和推理而已；對這位媽媽而言，與自己孩子的對話、孩子的支持，以及童言童語中「怕怕線」的創意，其中的感情感覺，以及親情的力量，融會成她可以如何去感覺、去面對那對她而言全然新穎的領域。隱喻除了是跨領域的看待方式外，也跨領域調節感覺、情緒與感情<sup>(註 3)</sup>——最後這一點，對下述孟子譬喻的分析，十分重要。<sup>(註 4)</sup>

### 三、重設法則

請先看一段孟子與告子之間的隱喻交鋒：<sup>(註 5)</sup>

告子曰：「性，猶杞柳也。義，猶柎捲也。以人性為仁義，猶以杞柳為柎捲。」孟子曰：「子能順杞柳之性而以為柎捲乎？將戕賊杞柳而後以

3. 本文裡，情緒 (emotion) 與感情 (feeling) 之間的差別，大略而言，主要在於經驗者未必意會到自己的情緒，而總能意會到自己的感情；此分辨方式以及相關的詳細說明，請參閱 Damasio, 1999: chapter 2, 2003: chapters 2-3。感覺則包括情緒、感情，以及其他任何情境中身體活動的感知狀態。
4. 隱喻與感覺的實例說明，請參閱 Lakoff, 2006: 28-38。由感覺、感情到隱喻調節的意義論述，請參閱 Johnson, 2007。
5. 由類比推理分析以下二則孟子和告子的辯論，並說明二則的論述脈絡以及可能的前後承接關係，請參閱 Chong, 2007: 35-52。

為栝橧也？如將戕賊杞柳而以為栝橧，則亦將戕賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」（〈告子上·一〉）<sup>(註6)</sup>

在此，「性，猶杞柳也」比較合理的解讀應當是：以杞柳之木為材質比喻人性。循此解讀，告子的話可以理解成：「性，好比杞柳之木。義，好比以杞柳之木為材質做出的栝橧。以人性為仁義，就好比以杞柳之木為栝橧。所以，以人性為仁義是一種誤將材質當成品的看法。」

孟子承接告子的譬喻，但在承接中，卻同時調整如何由來源域（杞柳與栝橧）看待目標域（性與仁義）的方式。孟子不再提柳木材質之事，而邀請閱聽者由植物生長的角度，重新將杞柳與栝橧之間的關係定調為：為了製作栝橧，而戕賊杞柳，而截斷它原有的生機。在此重新定調下，告子「性，猶杞柳也。義，猶栝橧也」的言論，會導致「為了行仁義，而戕賊人，而截斷人性原有的生機」此明顯錯誤的結論。

在這段隱喻交鋒中，孟子由對手話語中的隱喻表述，承接相同的隱喻（由杞柳栝橧，看待人性仁義），經由不同側重面向的取捨（由側重材質，轉為側重杞柳的生長），以及推論框架的重新調整（由材質與成品的框架，改為戕賊植物生長以製作器具的框架），駁斥、瓦解對手隱喻表述帶來的推論。辯論中，承接對手的隱喻，但同步調整推論框架，是孟子瓦解對手言論的基本手法。這種手法操作下的實例，會令人印象深刻，也容易令人記住（參閱 Mio, 1997），但遭受駁斥的一方，難免會有言論被扭曲、被誤解的委屈。公都子「外人皆稱夫子好辯，敢問何也」（〈滕文公下·九〉）的疑惑，非無來由。

或許有人會如此為孟子辯護：「性，猶杞柳也」，其中「杞柳」二字當然指杞柳，不是指杞柳之木，孟子其實沒有誤解、曲解告子的意思。然而，由文脈審視，本文的讀法，比較能將告子的言論，理解成可以言之成理、值得討論的言論。「杞柳」指杞柳之木這類的指稱用法，語言學中稱「轉喻」（metonymy），古今皆有，《孟子》行文，亦不例外。例如，「禹掘地而注之海」（〈滕文公下·九〉）中，「禹」不單指禹，而指禹所率領的團隊、工匠和百姓。按本文前段分析，孟子沒有曲解、

6. 本文所引《孟子》章句以焦循《孟子正義》為本。

誤解告子的意思，只是在隱喻交鋒中，用了點辯論的手段：承接對手的隱喻，但同步重新調整了隱喻的推論框架。為求行文方便，以下稱此辯論手段為「承接中同步重新框架、調節設定的法則」，簡稱「重設法則」。如果「手段」二字可以不必帶負面意涵，此法則亦可簡稱「重設手段」。

進一步論述前，請先再看另一段隱喻交鋒：

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。」

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。」（〈告子上·二〉）

在此交鋒中，孟子再次使用重設法則，駁斥告子「人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也」的見解。請注意，告子「水之無分於東西」中「東西」二字，不只指東西二方位，而泛指所有方位，這也是前文提及的轉喻用法。告子的意思是：水沒有特定的流向方位，只看決口的位置，而人性也是如此，有許許多多可能的發展途徑。孟子承接告子「性猶湍水」的隱喻，而以「水信無分於東西。無分於上下乎？」的對比與提問，由上下方位，重新設定隱喻的推論框架：「人性之善也，猶水之就下也。」

重設法則的要義，不在直接駁斥對手的結論，而在用新的推論框架，取代對手的推論框架。一旦由上下方位確立「人性之善也，猶水之就下也」，「水之無分於東西」就與人性善或不善的問題不相干。承接中而重新設定，而取代，而使之不相干，是重設法則瓦解對手言論的基本路數。

#### 四、情理與抉擇

前節提到，重設手段難免引來扭曲、誤解對手言論的疑慮和指責。既然如此，為何孟子一再使用它呢？除了駁斥、瓦解對手的言論外，有沒有更深層的道理和考量呢？

在此，必須先明言，不是所有的問題都適合由重設法則的路數下手。有時，只要舉出證據，有時，只要確認事實，有時，只要提醒疏忽之處，有時，只要辨明邏輯關係，即可解決或消除問題。這些情況，重設法則不適用。不過，當重要的概念已備受爭議，當事實為何及如何確認已有根本的歧異，當一方認為理所當然而另一方卻難以置信，當對哪些理由相干、哪些不相干已有深深的歧見，只要其中一種情況發生，那麼，重設法則很可能已是必要的爭議手段。

孟子和告子之間的爭議，已達需要用到重設法則的情況，而且重設法則也已捲入其中，形塑了他們之間爭議的情況。人性的概念備受爭議，性善或性無分於善與不善，實情為何，如何確認，也有根本的歧異。對孟子而言，告子的言論，明顯錯誤，或與問題不相干。《孟子》沒有記載告子可有針對孟子的駁斥，提出異議。但可以預期的，告子很可能會認為孟子扭曲、誤解他的言論，而且孟子的言論明顯錯誤，或不相干。由認知的角度看，這些都只因一開始，孟子和告子即由相當不同的隱喻看待人性，且在跨領域的調整下，設下各自的推論途徑。

森舸瀾 (Edward Slingerland) (2005) 對前述孟子和告子的辯論，提出一個有別於傳統邏輯分析的重要觀察：孟子的譬喻，要點不在於對未知的事物，提出清楚的講解和說明，也不在於對抽象難以直接把握的觀念，提出具體的理解方案和類比推理。講解、理解、說明和推理，固然重要，不過，更重要地，孟子的譬喻，引導人如何去感覺——包括全身投入的感覺，以及其中的情緒與感情——對目標域應有的價值判斷、選擇和決定。<sup>(註 7)</sup> 放到本文的脈絡，森舸瀾的洞見，可改寫如下。當孟子邀請你由戕賊植物生長以製作器具的角度，而重新理解人性與仁義的關係時，他不只邀請你重新設定隱喻的推論框架，更重要地，他要問你：「子能順杞柳之性而以爲柶捲乎？將戕賊杞柳而後以爲柶捲也？」要你捫心自問，並深切去體會那份遭受戕賊的感覺。在那份感覺下體會人性與仁義之間應有的關係，孟子預期，你會深深覺得「將戕賊人以爲仁義」是明顯錯誤的看法，即使你尚未有清楚的條理分析，也尚未明白自覺地做下如是的判斷。要點是：你會如此覺得。

7. 森舸瀾 (Slingerland, 2005) 的這一論點，結合了認知語言學中 Fauconnier and Turner, 1998, 2002 和 Turner, 1996 概念合成 (conceptual blending) 的研究，以及神經科學中 Damasio, 1994 關於情理與決定的研究。

隱喻不會僅是抽象的跨領域的看待方式，那份承載價值判斷，限定了決定與選擇範圍的感覺，也會在跨領域的調節中，引導人如何去感覺對目標域應有的價值判斷、選擇和決定。重設法則，在孟子手中，不只是一種講理的方式，也是調節那份可以包括全身投入的感覺的方式。在孟學傳承裡，那份感覺，追根究柢，以惻隱之心、是非之心、羞惡之心及辭讓之心為根基。此追根究柢之說，分解說明如下。請先看以下這段對話：

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」

孟子對曰：「於傳有之。」

曰：「臣弑其君，可乎？」

曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」（〈梁惠王下·八〉）

請注意，孟子回答當中「謂之」二字的用法。當那人的行徑可恰當合理地以「賊」、「殘」謂之，那麼那人即可恰當合理地以「一夫」謂之。可恰當合理地以「一夫」謂之有重要的後果：武王伐紂，係誅一夫，非弑君也，雖然被謂之「一夫」的紂，也是原本身為人君的紂。謂之「一夫」，有應該或可以採取何種行動的後果。孟子「聞誅一夫紂矣」的回答，是事實的描述、行動的敘述，也是價值的判斷和選擇。本文以下列格式，明白表示「謂之」如何捲入事實、行動，以及價值的判斷和選擇：

當 X 可恰當合理地以 Y 謂之，那麼事實 A 成立，行動 B 應該或可以採行，而 A、B 同時也表現了價值 C 的判斷和選擇。

應用此格式，恰當填入 X、Y、A、B、C 的位置，可如是回答「臣弑其君，可乎」的問題：

當〔紂〕可恰當合理地以〔一夫〕謂之，那麼〔誅一夫〕的事實成立，〔伐紂〕的行動可以採行，而〔誅一夫〕和〔伐紂〕同時也表現了〔聞誅一夫紂矣，未聞弑君也〕的價值判斷和選擇。

弑君與誅一夫之間，哪件事實成立，除了行動本身外，也取決於行動所表現的價值判斷和選擇。依此解讀，「謂之」不會只是言詞稱謂的問題，它也傳達價值



選擇中，事情如何在人的看待方式中成爲怎樣的事實。(註8)以此瞭解爲基準，請再看底下這段孟子對命與性的言論：

孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」(《盡心下·二十四》)

請注意「性也，有命焉，君子不謂性也」，以及「命也，有性焉，君子不謂命也」的用法。按上述「謂之」的用法，將「不謂」解讀成「X 可恰當合理地以 Y 謂之」的否定。依此，「不謂」亦非只是言詞稱謂的問題；它傳達了價值選擇中，事情如何在人的看待方式中，成爲或不能成爲怎樣的事實。對本文來說，這解讀的重要性是：何者爲命、何者爲性，反映根本價值的抉擇。(註9)

循上述對「不謂」的解讀，上述引文可分解如下。「性也，有命焉」及「命也，有性焉」，排比出命與性之間的抉擇。「不謂性也」排除以「性」謂之的恰當性；這意味在命與性的抉擇中，選擇了以「命」謂之。在此選擇下，口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於嗅，四肢之於安佚，皆有命焉，屬「莫之致而至者」(《萬章上·六》)，不在君子修身存養之列。「不謂命也」排除以「命」謂之的恰當性；這意味在命與性的抉擇中，選擇了以「性」謂之。孟子說：「君子所性，仁義禮智根於心」(《盡心上·二十一》)，又說：「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」(《公孫丑上·六》)，在命與性的基本抉擇下，「君子所以異於人者，以其存心也」(《離婁下·二十八》)。

孟子感嘆：「我豈好辯哉，予不得已也。」(《滕文公下·九》)他清楚重設手段會帶來的負面後果，也清楚重設手段不會只在駁斥和瓦解。在重新設定中，重

8. 有關「謂之」的用法，可參酌戴震(1995: 176)下述觀點：「古人言辭，『之謂』、『謂之』有異：凡曰『之謂』，以上所稱解下，如《中庸》『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教』，此爲性、道、教言之，若曰性也者，天命之謂也；道也者，率性之謂也；教也者，修道之謂也。《易》『一陰一陽之謂道』，則爲天道言之，若曰道也者，一陰一陽之謂也。凡曰『謂之』者，以下所稱之名辨上之實，如《中庸》『自誠明謂之性，自明誠謂之教』，此非爲性教言之，以性、教區別『自誠明』、『自明誠』二者耳。」感謝楊儒賓提示此段戴震之語。

9. 另外值得注意的，孟子常用「不」字由反面表明基本的抉擇，例如「行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不爲也」(《公孫丑上·二》)、「人有不爲也，而後可以有爲」(《離婁下·八》)。

設法則同步調節情與理，而連結到君子對命與性的基本抉擇。孟子與告子在性善或性無分於善與不善，以及人性與仁義之間關係的爭論中，除了推理、駁斥外，更重要地，是那以惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心四端為根基的存心，如何在隱喻的調節中，引導人如何去感覺那基本抉擇下，節制價值判斷、選擇和決定的情理，而以四端為根基的感覺，包括全身投入而「睟然見於面，盎於背，施於四體」的感覺（〈盡心上·二十一〉）（參閱楊儒賓，1996：第三章）。孟子與告子辯論的精義，不在邏輯，而在命與性的基本抉擇，以及重設法則中，情理的隱喻調節。本文下兩節由此角度，將孟學放到當代東西方哲學交會中的人文局勢，重新檢討孟學的意義。

## 五、基本的人文事實與要求

現代生活有兩個基本的人文事實與要求。第一，在數百年的發展下，科學研究已經建立起許多現階段經驗科學能有效處理的領域和範圍，其中包括科學社群公認為良好且通過嚴格考驗的研究成果，例如物理、化學和生物研究中許多的基本事實、型態與規律。人文研究應善於瞭解科學研究的有效和有限之處，並在相關的地方善用其研究成果（參閱 Searle, 1995: 5-7）。（註 10）第二，在現代言論開放的民主社會裡，人文學說百家爭鳴本是常態，除非使用暴力、威嚇、戒嚴之類的禁制手段，一統人文學說言論，不可能，也不可取。而且，即使人人都有很好的學養，也願意講道理，孟子和告子那種重要概念備受爭議、事實為何及如何確認有根本歧異，以及哪些理由相干、哪些不相干有深深歧見的辯論情況，也已是基本的人文事實。願意尊重並瞭解有些言論，雖然與自己所持的言論有深深的歧異，仍然可以是一個精緻、合理，以及值得深入探索、對話和發展的言論，此乃現代生活重要且必備的人文素養與要求。（註 11）

孟子使用重設法則的講理方式，放在現代生活的人文脈絡，依然重要，特別

10. 此段文字要特別感謝李明輝對原先敘述方式的批判。

11. 文中所述第二人文的基本事實與要求，放到政治場域，相當於羅爾斯（John Rawls）（1993: 48-58）所謂的「合理多元的事實」（the fact of reasonable pluralism）。合理多元的事實是羅爾斯深入探索政治正當性（political legitimacy），以及如何建立恰當的政治觀點而說明正義原則的重要緣由。

是在第二人文事實與要求的脈絡裡。在一統人文學說言論不可能也不可取的理解下，善用重設法則，要點已不必落在駁斥和瓦解，而在如何將歧見甚深但都講理的言論之間，彼此各自隱含的隱喻和推理方式，清楚說出。在清楚說出的情況下，比較能明白自覺地知道彼此看待事情的方式、其間的差異，還有已經實質做了的選擇，而在明白自覺的知道中，調整、深化、互相學習、妥善處理彼此之間的差異，或重新選擇，以及選擇中如何善用隱喻而重新調節感覺。

前節提到，孟子與告子辯論中，其重設法則的精義，在於那以惻隱之心等四端為根基的存心，如何在隱喻的調節中，引導人如何去感覺，包括如何全身投入去感覺，那命與性的基本抉擇下，節制價值判斷、選擇和決定的情理。孟學的現代人文意義，就在那基本的抉擇與情理的隱喻調節中。然而，現代生活提供多樣紛亂的選擇場域。你可以選口之於味，投入口感文化的流行、大眾口味的創新與設計，或精緻美食的廚藝與創意。你也可以選擇目之於色，投入視覺藝術的領域；或耳之於聲，遊走古典、爵士、拉丁的音樂曲風；或鼻之於嗅，致意於香水；或舉手投足中風采各異的舞蹈和走秀。這些都可以分別地，或以不同的排列組合，成為你願意有的基本抉擇，而且你可以有的基本抉擇，不會只限於這些。在這種情況下，孟學有什麼理由，可以使人明白，並要求人選擇以四端為根基的存心，做為自己的基本抉擇呢？

說一個選擇是基本的抉擇，表示它不是以任何其他選擇為基礎而做下的選擇，也表示那是對待自己的決定、期許與承諾（參閱鄧育仁，2006）。放在當今的人文脈絡看，命與性之間的基本抉擇，是活出怎樣人生意義的選擇。很明顯地，孟學不會要求人只選擇以四端為根基的存心，做為自己活出怎樣人生意義的選擇；要求人人做下這種排他性的選擇，不可能，也不可取。另外，在尊重第一和第二人文事實與要求下，有些孟學傳承裡可毫無疑問相互沿用的理由，在與他人講理中，不可仍以理所當然的方式處置。例如，「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」（〈盡心上·一〉）是孟學傳承裡的核心理念，但不是與人辯論時他人都會接受而可以直接沿用的前提。再者，「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之」（〈離婁下·十九〉），在當代對動物、生態和演化的瞭解下，由人與其他物種之間千絲萬縷的牽連，說明其中人文、道德與君子的價值，可能比直接以「異於禽獸」的方式表明來得合宜。另外，必須提的是，四端，在孟學傳承裡，可理

所當然地一起被提出，但由他者的角度看，四者各有其優勢與可商榷之處。以下本文只循惻隱之心的脈絡論述。依此，問題可以重新設定為：

孟學有什麼理由，可以使人明白，而且也願意接受，由惻隱之心而立下的基本抉擇，是為自己活出怎樣人生意義的重要選擇？

請分辨「重要」與「必要」之間的差異。舉例來說，假設你獲得相對多數的選票而當選，每一票對你的當選都重要，但沒有任何一張選票是必要的，只因少了那一張選票，你依然以相對多數的選票當選。如果 X 是為自己活出怎樣人生意義的必要選擇，那麼，少了 X，你就無法為自己活出那樣的人生意義。如果 X 是為自己活出怎樣人生意義的重要選擇，那麼，少了 X，你仍然有機會為自己活出那樣的人生意義，只是少了一場重要的人生歷練，或要付出其他的代價，就看實際情況而定。

說明了講理的限制，排除了不可的理由，以下，本文選取當代重要的論述，循先前已分析剖明的重設法則，說明孟學可以有的理由。

## 六、不忍人的政治選擇

請先看孟子這段言論：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣；以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之：無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。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。（〈公孫丑上·六〉）

請注意下述三點。第一，言詞上，「不忍人之心」、「怵惕惻隱之心」和「惻隱之心」指稱同一回事。第二，怵惕惻隱的感覺，不是為了名利而有，也與喜好、

厭惡的情緒無關。那份感覺的發生，只因不忍看到人，尤其是弱者，受到傷害，或受到苦難的折磨。第三，那份感覺的發生，已經是一種價值的判斷和選擇。本於那價值判斷和選擇，應用到政治領域，可以導出「養生喪死無憾」（〈梁惠王上·三〉）、「無凍餒之老者」（〈盡心上·二十二〉）、「黎民不飢不寒」（〈梁惠王上·三〉）、「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼」（〈梁惠王上·七〉），以及「殺一無罪，非仁也」（〈盡心上·三十三〉）的政治選擇與要求。換句話說，平常生活領域中，由惻隱之心而立下的抉擇，應用到政治領域，可以調節推導出在制度和政策上，承諾並實現關懷弱者、減少苦難，以及不會因為利益，包括公眾的利益，而犧牲弱者或傷害無辜的政治選擇與要求。本文稱這種政治選擇與要求為「不忍人的政治選擇」或「不忍人的政治要求」，用哪個名稱，端視行文脈絡而定。

前文提到，基本抉擇不是以任何其他選擇為基礎而做下的選擇；換個方式表述，這等於說，基本抉擇是說明其他相關選擇的理由，但不能由以其他選擇為基礎的方式被說明。反省基本的抉擇，可以由觀其後效的方式，看它會導出怎樣的後果，也可以由與其他基本抉擇的比較入手。以下，本文預設由惻隱之心立下的抉擇，放到政治領域，可以調節推導出不忍人的政治選擇，而以此預設為基準，選取羅爾斯的論述為比較的對象，由重設法則及觀其後效的論辯方式，調理出孟學可以有的理由。

羅爾斯（Rawls, 1971/1999, 1993/2005）的理論，嚴謹深刻，影響深遠，非本文可道盡。<sup>（註 12）</sup>在此，謹選取其 1985 年〈正義即公平：政治而非形上學觀點〉（Justice as Fairness: Political not Metaphysical）文中，由互惠、公平、合作的角度，看待社會及其成員的方式為例，做為孟學重設法則的切入點。本文將循以下的順序：1. 政治觀點，2. 正義原則的選擇，3. 弱者的位置，4. 最起碼的政治要求，一步一步導向那需要重新設定的關鍵所在。討論的要點，不在詳盡的分析，而在例示孟學可以如何介入當代哲學的論述，以及其實質內涵得以如何成為現代生活的重要選擇。另外，如何由儒學開出民主理論，一直是儒學傳承在當代的重要課題（參閱李明輝，2005：第三章）。以下與羅爾斯政治觀點的比較，也反映孟學得以如何著手處理民主論述的問題。

12. 對羅爾斯正義論詳實全面的評述與說明，請參閱 Freeman, 2007。

1. 政治觀點。前文提到，現代言論開放的民主社會裡，第二人文事實已是基本的事實。由第二人文事實反觀民主社會，即使在歐美歷經數百年錘鍊的民主國家，民主的概念，及其核心價值與理念為何，持續備受爭議。社會正義做為民主社會的核心價值之一，應無疑慮，只是規範民主社會基本組織與結構的正義原則，其實質內涵為何，可以預期地，依然會不斷爭議下去（請參閱 Gallie, 1956; Larmore, 2003: 388-390）。在第二人文事實下，要確立可以落實、可以穩定維持的正義原則，不能由一統學說言論入手，只因那樣做既不可能也不可取；也不能由特定的宗教觀、世界觀、人生觀，或任何哲學主義推導出來的方式來確立，只因別人未必願意接受那宗教觀、世界觀、人生觀或哲學主義；當然，更不能由暴力、威嚇、戒嚴等箝制手段，強迫人接受特定的正義原則，只因民主社會裡，沒有任何稱得上「正義」的原則，可以由這類手段建立。面對此情境，羅爾斯（Rawls, 1985: 231）提議，由互惠、公平和社會合作的角度看待社會及其成員的方式為起點。由此出發，正義原則不必依附任何特定的宗教觀、世界觀、人生觀或哲學主義而成立。要點在於如何由互惠合作的考量，形成恰當的政治觀點，而設想其中的成員，在都願意講理的條件下，即使各持相當不同的觀點見解，仍得以循公平公開的協商程序，訂定出彼此都願意而且能確實遵守的正義原則。

2. 正義原則的選擇。請注意，前述政治觀點設想中協商訂定出來的正義原則，也許可以由你的宗教觀推導出來，但那不表示該正義原則因你的宗教觀而成立，而只意味在你觀點中該原則不只合理，而且為真，你應當會選擇支持它。由前述的政治觀點看，確立正義原則的要點，在於由互惠、公平、合作的角度看合不合理，至於是否為真，則不在政治觀點能有效處理的範圍內。這不是因為即使每位成員皆認為該原則為真，也不保證該原則為真。重點是要容許其他不同的觀點和見解，包括正義原則沒有真假可言的見解，而真假仍可以是重要的課題，只是不能由政治觀點處理，也不能用政治手段解決。簡言之，民主社會裡，正義原則成立與否的要點，在於合不合理，以及公平的協商選擇。羅爾斯（Rawls, 1985: 234-239）原初位置（the original position）的論述設計，提供一套如何將那協商選擇的設想，理清楚講明白，並且如何層層落實到民主憲政制度的設計與批評。扼言之，原初位置邀請你如是設想：由民主政治的經驗與文化傳承，包括其中的哲學論述，甄選、提煉出不同的正義原則的選項；設想社會成員的代表，在不知道

他所代表的成員是誰，也不知其思想、偏好、宗教、階級、種族、性別、社會地位、經濟條件、教育程度、出身背景，以及所處的社會具體情況等條件下，而要在協商中，盡其所能地爭取並選出對他代表的成員最有利的原則。羅爾斯認為，在通盤考慮下，原初位置是合理有效探討社會正義的論述設計和思想實驗。通過此論述設計而訂定並選出的原則，會符合互惠合作的理念，而以下正義即公平的原則，會是原初位置設想下最好的選擇：

- (1)每位成員在制度上都應享有充分、合適且彼此相當的基本自由和權利。
- (2)任何社會地位和經濟利益不均等的分配，都應要求：(i)不均的分配係依工作職位而定，其中每一項職位和工作機會，都必須實質公平地開放給每位成員；(ii)不均的分配必須對受益最少的成員有最大利益。(Rawls, 1985: 227)

3. 弱者的位置。以下，先由正義即公平的原則，對比最大多數人最大的幸福的原則，而逐步揭示不忍人的政治選擇，如何要求改寫正義原則的協商情境。首先，不能為了最大多數人最大的幸福，而侵犯任何社會成員的基本自由和權利。其次，工作機會和職位實質公平開放給每位成員的要求，也不能因最大多數人最大的幸福而遭到扭曲。再次，要點是受益最少的成員獲益，不可為多數人的幸福而犧牲他們的權益。假如只能在正義即公平和最大多數人最大的幸福之間做選擇，孟學會選擇正義即公平，因為不忍人的政治要求，一開始就將制度與政策的重點，放在關懷弱者、減少苦難，以及排除為了利益，包括最大多數人最大幸福的利益，而犧牲弱者或傷害無辜的作為。<sup>(註 13)</sup>然而，羅爾斯正義原則協商情境的設想，由孟學傳承觀之，仍有難以接受的元素。協商情境中受益最少的社會成員，仍然是互惠合作的對象，但孟學所關懷的弱者，古之時有矜寡孤獨廢疾者，現代則包括身心障礙者，以及許多無法成為互惠合作對象的弱者。羅爾斯協商情境下的社會成員，有能力在互惠合作中，公平合理地講理、行事，也有能力為自己設想、調整和規劃自己願意活出的人生經驗、歷練與考驗 (Rawls, 1985: 233-234)。然而，孟學關懷下的許多弱者，欠缺上述講理和規劃的能力，即使給予機會和資源，也無法養成那些能力。他們不是互惠合作下的社會成員，沒有立約的資格；

13. 參閱 Popper, 1968: 345-346 對增益幸福與減少苦難的評述。

在正義原則的協商、考量和選擇裡，他們沒有發言的位置與代表。即使在正義即公平的社會裡他們可以生活得很好，但他們能有的尊嚴，在正義即公平的政治觀點中，只是社會成員憐憫、救助、施捨的對象。(註 14)由不忍人的政治要求看，羅爾斯協商情境的設想，需要改寫，而每一個人，包括無法成爲互惠合作對象的弱者，都應該享有正義原則規範下，社會基本組織與結構中最起碼的政治地位。

4. 最起碼的政治要求。在過去傳統的政治制度裡，難以避免地，弱者總是第一個被放棄、被犧牲，或只是完全沒有被考慮到的人；孟學以不忍人的政治選擇爲最起碼的政治要求。在民主成爲可以實現的最好的政治制度的時代，弱者仍然是第一個被放到可以被放棄、被犧牲，或以後再考慮的位置的人；但世事可以不必如此發展，而孟學依然要求不忍人爲最起碼的政治要求。羅爾斯協商情境的設想，預設了由互惠合作的契約關係，看待社會以及成員之間的基本關係。孟學要求改變並且重新設定這種看待方式。請注意，人本來一開始就在沒有選擇的情況下，捲入社會生活，但他可以在捲入中選擇以何種方式調節、對待自己與他人之間可以有的共同決定、期許與承諾。互惠合作的契約關係只是調節與對待的方式之一，而且必須預設沒有選擇而捲入的社會生活中，許許多多已經相互牽連成背景條件的共同決定、期許與承諾。孟學要求，任何調節對待方式，都要設下最起碼的底線。在孟學傳承裡，那底線由不忍人之心跨領域調節出的政治要求、期許與承諾所劃下。孟學可以支持羅爾斯協商情境的設想，只是在那設想中，弱者也應該有代表，而協商由不忍人的政治要求爲底線開始。孟學也可以支持正義即公平的原則，只是在那原則規範下的民主制度和基本政策，應該以不忍人爲最起碼的政治要求。在這重新設想和要求下，弱者不能只是憐憫、救濟的對象，他們也應享有最起碼的政治地位，而不忍人政治的基本理念，應該放入規範社會基本組織與結構的原則裡。(註 15)

14. 參閱 Nussbaum, 2006: 156-160 對羅爾斯社會合作觀點的評述與批判，以及 Freeman, 2006: 402-404 對羅爾斯社會合作觀點的辯護。

15. 傅略門 (Samuel Freeman) 認爲，羅爾斯對弱者的談論雖不多，但由既有的文獻看，羅爾斯應會將文中弱者的問題，放到人權 (human rights) 而不是民主社會中正義原則的論述脈絡檢視；請參閱 Freeman, 2007: 287-288; Rawls, 1999: 78-81。對此詳實公平的評述，恐超出本文範圍太遠。在此，本文只如是提，民主社會內部的人權問題，仍必須與規範社會基本組織與結構的正義原則連結；相關的論述與辯駁，請參閱 Nussbaum, 2006: chapters 2-3; Freeman, 2006: 411-418。



## 七、結論

本文由認知的角度，說明孟學論辯中兩個重要的面向：重設法則與情理的隱喻調節，也說明了孟學在現代言論開放的民主社會裡，講理的重點與限制，以及為何孟學的重設法則與情理的隱喻調節，可以是現代言論場域中重要且合適的論辯方式。在第二人文的事實與要求下，孟學不必預期由惻隱之心立下的基本抉擇，會是每一個人都願意的選擇，要點在於孟學可有很好的理由成為現代生活的重要選擇，而重要的選擇不必是排他性的選擇。本文對羅爾斯正義理論的討論，例示了孟學如何得以由重設法則、隱喻調節，以及不忍人的政治選擇，介入當代西方民主論述的爭議。在皇帝制度的時代，<sup>(註 16)</sup> 儒學會以經典詮釋、判教、科舉取士，以及儒生治鄉治國的方式，建立起儒學正統傳承的地位。過去的作法有時代的現實因素，但儒學傳承未必得與皇權結合（李明輝，2005: 51-57）。在現代生活裡，儒學可不必只由過去的經典文獻，搜索可以和民主連結的觀念種籽，而開出儒學的民主理論。前文中孟學得以如何承接並重設羅爾斯正義即公平的論述觀點，例示了儒學得以如何在兩個基本的人文事實與要求下，以參與其中的方式，在爭議與對話中，學習、改善或援引其他重要的論述，而成為值得考慮且重要的民主生活方式的選擇之一。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

〔清〕焦循，沈文倬點校，1998，《孟子正義》，北京：中華書局。

〔清〕戴震，張岱年主編，1995，《戴震全書》，安徽：黃山書社。

### 二、近人論著

甘懷真，2004，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，台北：台灣大學出版中心。

---

16. 皇帝制度與西方歷史中君主專制的重要差別，請參閱甘懷真，2004: 545-546。

- 李明輝，2005，《儒家視野下的政治思想》，台北：台灣大學出版中心。
- 李依滢，2006年10月28日，〈沒有道再見〉，《中國時報》（台北），第E8版。
- 陳大齊，1968，《孟子的名理思想及其辯說實況》，台北：台灣商務印書館。
- 楊儒賓，1996，《儒家身體觀》，台北：中央研究院中國文哲研究所。
- 滾石（程照寧），2001，《媽媽的怕怕線》，台北：富春文化事業公司。
- 鄧育仁，2005，〈生活處境中的隱喻〉，《歐美研究》第35卷，第1期，頁97-140。
- ，2006，〈意志的品質：選擇的困局及其解決之道〉，《國立政治大學哲學學報》第15期，頁135-161。
- ，2008，〈隱喻與意向性〉，《現象學與當代哲學》（待出版）。
- Allan, Sarah. 1997. *The Way of Water and Sprouts of Virtue*. New York: State University of New York.
- Chong, Kim-chong. 2007. *Early Confucian Ethics*. Chicago: Open Court.
- Damasio, Antonio R. 1994. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: G. P. Putnam's Sons.
- . 1999. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt.
- . 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. New York: Harcourt.
- Fauconnier, Gilles and Mark Turner. 1998. "Conceptual Integration Networks", *Cognitive Science* 22, pp. 133-187.
- . 2002. *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic Books.
- Feldman, Jerome A. 2006. *From Molecule to Metaphor: A Neural Theory of Language*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Freeman, Samuel. 2006. "Frontiers of Justice: The Capabilities Approach vs. Contractarianism" (reviewing Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disabilities, Nationality, Species Membership*), *Texas Law Review* 85, pp. 385-430.
- . 2007. *Rawls*. New York: Routledge.
- Gallie, Walter Bryce. 1956. "Essentially Contested Concepts", *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, pp. 167-198.
- Hansen, Chad. 1992. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, Mark. 2007. *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, George. 2006. *Whose Freedom? The Battle over America's Most Important Idea*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Lakoff, George and Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Larmore, Charles. 2003. "Public Reason" in Samuel Freeman (Ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 369-393.
- Lau, D. C. 1963. "On Mencius's Use of the Method of Analogy in Argument", *Asia Major* (New

- Series) 10, pp. 173-194.
- Mio, Jeffery Scott. 1997. "Metaphor and Politics", *Metaphor and Symbol* 12, pp. 113-133.
- Nussbaum, Martha C. 2006. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Popper, Karl R. 1968. "Prediction and Prophecy in the Social Sciences" in His *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. New York: Harper & Row, pp. 336-346.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press; revised edition, 1999.
- . 1985. "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14, pp. 223-252.
- . 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press; expanded edition, 2005.
- . 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Searle, John R. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.
- Slingerland, Edward. 2003. *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2005. "Conceptual Blending, Somatic Marking, and Normativity: A Case Example from Ancient Chinese", *Cognitive Linguistics* 16, pp. 557-584.
- Teng, Norman Y. 2006. "Metaphor and Coupling: An Embodied, Action-oriented Perspective", *Metaphor and Symbol* 21, pp. 67-85.
- Turner, Mark. 1996. *The Literary Mind: The Origins of Thought and Language*. New York: Oxford University Press.

## **Metaphor, Feeling and Reason: Positioning Mencius' Argumentation in Contemporary Western Philosophy**

**Norman Y. Teng**

Institute of European and American Studies  
Academia Sinica

### **ABSTRACT**

This study offers a metaphorical analysis of Mencius' arguments. A prominent tactic that Mencius uses in his arguments is reframing. He does not merely argue for or against a conclusion; instead he also reframes the presuppositions and changes the metaphors surrounding a particular issue and, in doing so, alters people's views on that issue. The Mencian tactic of reframing is applied not only to argumentation; it is also used to readjust people's feelings and perceptions of what is reasonable in moral and political domains. The fact of reasonable pluralism in our time, as characterized by John Rawls (1993/2005), makes this reframing tactic even more apt. A comparison of Rawls' theory of justice and Mencius' political thought is made with reference to the reframing perspective.

**Key words:** metaphor, feeling, reframing, Mencius, John Rawls

(收稿日期：2008.2.26；修正稿日期：2008.3.28；通過刊登日期：2008.4.11)