

〈大學〉「絜矩之道」重探：

以荀子、戴震的情理論述為中心

許從聖*

摘要

「矩」不僅作為日常可見的實用器物，也是一個意象鮮明的空間方位譬喻，成為〈大學〉闡述「絜矩之道」關於修身、恕道和感通概念的活水源頭。本文首先溯源「絜矩」詞義與譬喻原型，分析當中所含修身與倫理面向，指出《荀子》「以身為矩」和「操矩之術」的思維結構，涉及身體、他人和社群所共構成的空間關係，此是理解〈大學〉「絜矩之道」的同情共感概念基礎。接著，全面梳理「絜矩之道」的上下、先後、左右詞彙義涵，建構身體與社會之間的方位體系，特別是《荀子》「以情度情，以類度類」的觀點，賦予「絜矩之道」的感通基礎，更是戴震「以情絜情」的命題論據。最後，則闡明戴震如何轉化「絜矩之道」，特別在情欲和理義之間的辯證及「絜情」工夫，既承繼荀子又加以縱深，敞開一種公共感通模式，開拓出「絜矩之道」的豐富意義向度，豁顯儒學隱含身體—情感—倫理之間互滲聯繫的共同體理念。

* 作者現為國立臺灣大學中國文學系博士生。

關鍵詞：荀子、絜矩之道、戴震、感通、空間譬喻

A Reanalysis of “The Great Learning”’s “the Way of Empathy in Moderation”:

A Discussion Centered around Xunzi and Dai Zhen’s
Discourse on Reason

Tsung-sheng Hsu^{*}

Abstract

“Rules” is not only a concrete tool to follow in daily practice, but more importantly a distinct spatial metaphor that manifests a directional orientation. This understanding of “rules” is thus the fountainhead of practicing “The way of empathy in moderation,” the concepts of reciprocity and communication as found in “The Greater Learning.”

This paper first delves into the meaning of the words “empathy in moderation,” expounding on the original usage and form of this metaphor as well as analyzing the practical and ethical connotations of this concept.

Secondly, in analyzing these concepts, I use Xunzi’s “internalizing and embodying the rules of interaction” and “the practice of embodying the rules of interaction” as the basis for my thought system. These

^{*} Ph.D. student, Department of Chinese Literature, National Taiwan University

concepts touch upon the relations of space, body and the others in a society. They are also rudiments in understanding the empathetic nature of “The Greater Learning”’s “the way of empathy in moderation.”

This paper then meticulously sifts through the meanings of all the words surrounding “the way of empathy in moderation,” and in doing so establishes a system of thought based upon the body’s orientation in relationship to society. This is done with an emphasis on Xunzi’s concept of “from feeling things through the perception of another, to feeling things through the collective perception of a group,” which offers not only the fundamentals of communication that pertain to “the way of empathy in moderation,” but all the more so serves as the theoretical basis for Dai Zhen’s concept of “sympathizing others’ sentiment by sentiment.”

Lastly, in this paper I shed light upon the way in which Dai Zhen took the concept of “the way of empathy in moderation,” especially in terms of the struggle between desire and righteousness and the controlling of these desires. Dai Zhen not only continued in Xunzi’s train of thought but also added more depth to his thought, thus opening the path for a type of communal communication method. In doing so, Dai Zhen developed a rich theoretical substance for “the way of empathy in moderation,” thereby illuminating the underlying concepts behind the interrelationship between desire and ethics that were previously implied by Confucian thought.

Keywords: Xunzi, the way of empathy in moderation, Dai Zhen, communication, spatial metaphor

〈大學〉「絜矩之道」重探：

以荀子、戴震的情理論述為中心

許從聖

一、前言：重探的理由

《禮記》的〈大學〉篇往往被視作儒家道德政治觀的典範鉅制，無論從格物、致知到治國、平天下的「八條目」，抑或明明德、親民、止於至善的「三綱領」，若實際置於〈大學〉本身文脈看，皆凸顯出聖王德行和人君道德感應論的特質，具有完善人倫秩序的強大擴充效果。相較之下，心性論、工夫論、體用論的詮釋，則與〈大學〉語境脈絡多有不同。至多只能代表理學的經典詮釋觀點，而不具決定〈大學〉內容基調的優位性。¹換言之，〈大學〉的主要關懷既以倫理、政治和社會層面為主，諸概念語彙之內涵，自當盡量依此原則詮釋。其中，「絜矩之道」作為儒家倫理學和政治學核心命題之一，²背後涉及修身、恕道、為政的具體實踐，扣緊君子如何同理民之情性，

¹ 楊儒賓：〈《大學》與「全體大用」之學〉，收於楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年），頁239-277。

² 鄭玄注，孔穎達正義，呂友仁整理：《禮記正義》下冊（上海：上海古籍出版社，2008年），卷67〈大學第四十二〉，頁2251。以下《禮記》引文皆據此。又，〈中庸〉、〈大學〉本為《禮記》單篇，故本文用以篇名號，而不採朱熹「四書」的書名號用法。

落實治國平天下目標，成爲理想「民之父母」。易言之，「絜矩之道」即是以愛民、養民視野爲出發點所提出的完善政治方略。

朱熹(1130-1200)的《大學章句》在〈大學〉詮釋史上，具有重要地位與影響意義。³故其對「絜矩」之說解，對理解〈大學〉語意及義理內涵仍有參照之必要。首先，斷斷不能忽略朱熹對〈大學〉之「學」的內容設定，要在使人「無不有以知其性分之所固有，職分之所當爲，而各俛焉以盡其力」，此「學」範疇包括「窮理、正心、修己、治人之道」，目的則在「使之治而教之，以復其性」。⁴就此意義下，「學」成爲「復性之學」，「絜矩」也勢必被放在推明「吾心全體大用」的典型理學工夫論角度思考。直言之，「絜矩之道」不能脫離於朱熹氣稟人欲之雜—復其性之本體誠明—盡天理之極—無人欲之私的思理次第脈絡，「絜矩」因而成爲隸屬於心性論的術語，背後預設著人心由私—公、偏狹—寬廣的逐層工夫超越之理論框架。試看其如何注「絜矩之道」：

絜，度也。矩，所以爲方也。言此三者（作者按：老、長、孤），上行下效，捷於影響，所謂家齊而國治也。亦可以見人心之所同，而不可使有一夫之不獲矣。是以君子必當因其所同，推以度物，使彼我之間各得分願，則上下四旁均齊方正，而天下平矣。⁵

³ 關於《大學章句》於朱熹四書結集過程中所具有的意義定位、進學途徑、工夫指引等論題，陳逢源有平實且嚴謹的分析，參陳逢源：《朱熹與四書章句集注》（臺北：里仁書局，2006年），頁79-131、242-247；至於《大學章句》與「爲學次第」、「道統之傳」之間的關係，可參陳逢源：《朱熹與四書章句集注》，頁158-173。近來賈德納（Daniel K. Gardner）對朱熹〈大學〉研究中如「改本」問題、作者論考辨、系統性注解的成就地位，以及朱熹〈大學〉詮釋與其本身哲學之間的辯證發展關係，提出深入且具新意的觀點。參賈德納（Daniel K. Gardner）著，楊惠君譯，蕭開元修訂：《朱熹與大學：新儒學對儒家經典之反思》（臺北：萬卷樓，2015年），頁37-60、61-78。

⁴ 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2012年），〈大學章句序〉，頁1。

⁵ 朱熹：〈大學章句序〉，頁10。

朱熹以「度」釋「絜」、「所以為方」釋「矩」，實有所本於先秦儒典。但朱熹顯然側重發揮「人心之所同」、「因其所同」的「心」之價值普遍性內涵。如其注：「彼同有是心而興起焉者，又豈有一夫之不獲哉。所操者約，而所及者廣，此平天下之要道也。」⁶惟於〈大學〉語脈，並未將「心」作為「絜矩」的主詞。朱熹則直將「絜矩」作為人心升降、擴充與延伸的形式變化，「如修身，如絜矩，都是心做出來」、⁷「所謂絜矩者，矩者，心也，我心之所欲，即他人之所欲也」、⁸「君子既知人都有此心，所以有絜矩之道，要人人都得盡其心」，⁹以「矩」言「心」，在理學經典詮釋史上可謂創見，「絜矩」也確於其論修養工夫與成德境界居重要位置。¹⁰但就「絜矩之道」語境言，難顯明心性論和工夫論色彩亦是事實。將「矩」等同於「心」，且連接到正心窮理、格物致知的脈絡，¹¹則不免有過度詮釋和衍義之嫌。倒是朱熹以「度」

⁶ 朱熹：〈大學章句序〉，頁10。

⁷ 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第1冊（北京：中華書局，2007年），卷15〈大學二·經下〉，頁307。

⁸ 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第2冊，卷16〈大學三·傳十章釋治國平天下〉，頁361。

⁹ 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第2冊，卷16〈大學五·或問下·傳十章〉，頁427。

¹⁰ 若朱熹云：「未知得至時，一似捕龍蛇，捉虎豹相似。到知得至了，卻恁地平平做將去，然節次自有許多工夫。到後來絜矩，雖是自家所為，皆足以興起斯民。又須是以天下之心審自家之心，以自家之心審天下之心，使之上下四面都平均齊一而後可。」參黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第1冊，卷15，頁297；『上老老而民興孝』，是化；絜矩處，是處置功用處；『斷斷者是絜矩，媚疾者是不能。』唯仁人放流之』，是大能絜矩底人；『見賢而不能舉，舉而不能先』，是稍能絜矩；『好人之所惡』者，是大不能絜矩」兩條分見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第2冊，卷16，頁362、366。另參賈德納（Daniel K. Gardner）著，楊惠君譯，蕭開元修訂：《朱熹與大學：新儒學對儒家經典之反思》，頁101-102。

¹¹ 試看朱熹答門生「怨」與「絜矩」所言：「程子所謂擴充得去，則天地變化草木蕃；充拓不去，則天地閉賢人隱。皆以其可以推之而無不通爾。然必自其正心窮理而推之，則吾之愛惡取舍皆得其正，而所推以及人者，亦無不得其正。是以上下四方以矩度之，莫不截然各得其分。若於理有未明而心有未正，則吾之所欲者，未必其所當欲；吾之所惡者，未必其所當惡。」參衛湜：《禮記集說》（臺北：世界書局，1986年），卷152，

釋「絜」和「所操者約，而所及者廣」這兩條線索，更接近於他所時常批判的戰國大儒——荀子（314?-239? BC）——的觀點，這反倒可能是還原「絜矩之道」內涵語境與倫理關懷面向的契機。

朱熹對「絜矩之道」的典範詮釋若不完全可靠，那究竟該如何跳脫此一既定立場而另尋可能的解答？馮友蘭（1895-1990）曾提出：「〈大學〉為荀學說」，例證之一，即以「絜矩之道」源出《荀子·非相》：「操五寸之矩，盡天下之方。」¹² 我認為：此項論斷值得肯認和深入追蹤，惟其內涵可再擴充與發揮。依此得以還原荀子思想與〈大學〉修身和政治論述之間的內在關聯，並理解「絜矩之道」所蘊含身體、情感、倫理的空間譬喻特徵，包括以情感為主軸的同情聯想、倫理感通的反身體察和情理之間關係建構等多層面向。

上文所及「絜矩」一詞與空間方位譬喻有所關聯。實則，「絜」的本義即指人對事物進行衡量、度量、約束等動作語態，「矩」之概念原型則為籌劃方形或直角器具，〈大學〉便通過運用「絜矩」的連稱術語，展開身體與倫理之間的空間對應與聯繫思考，「絜矩」作為一種空間譬喻，構成儒學關於自我修身、人倫規範、社會交往主題範疇的認知與實踐基礎。人不僅是符號的動物也是譬喻性動物，譬喻不只是某種詩意思象或文學修辭的遊戲技巧，背後涉及日常經驗、思維過程以至哲學建構等多維活動運作。換言之，語言、思想和行為的概念系統基本上是譬喻性的，此即「概念譬喻」（conceptual metaphor）的內涵。從概念譬喻的角度看，身體是「絜矩」的肉體基礎，人倫關係構成「絜矩」的社會文化基礎，由此形塑出修身、倫理、政教互滲相通

頁 56711。若檢諸〈大學·或問〉和《朱子語類》關於〈大學〉「絜矩之道」說解，與朱熹誠意—正心—窮理的詮釋思維架構關聯甚密。對此，誠如唐君毅（1909-1978）言，朱子所樹立之新義於〈大學〉本文之注釋皆非，視作〈大學〉思想隱義之引出則可。參唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁 302。

¹² 馮友蘭：《中國哲學史（附補編）》（香港：太平洋圖書公司，1970年），頁 441-442。

的「空間」方位譬喻。¹³「絜矩」概念譬喻自成整體融貫的迴路系統，身體修養、情感交通和倫理規範脈絡，都在「絜矩空間」中發生影響和效果。換言之，人己之間的交互關係，牽動著整體倫理與政治空間的發展動向。自我與他人的情感間距和張力變化，使社群關係與人道世界持續獲得更新與完整。

其次，「絜矩」一詞固首見於〈大學〉，然在此之前，已屢以「規矩」、「度」、「衡」等類似譬喻語詞，現身於先秦儒典的敘事語境當中。如《論語》、《孟子》、《荀子》皆有之，多被用於指涉實踐原則和政治規範，目的在於辨章「綱領」、確立「標準」。而「絜矩之道」除可對應於《荀子》「操矩之術」外，同時亦與〈非相〉云：「以人度人，以情度情，以類度類」的思理內容融貫互通，¹⁴且與〈大學〉的「絜矩」概念思維相關，也與荀子的情論所含「公共感性」(public sensibility)的共同體概念相呼應，¹⁵彼此在脈絡語境和論述理路上實有內在聯繫的關係。

再從歷代學者經典詮釋的發展情形看，不同的解讀思維與方法，實會帶動經義內部結構的分化與變異。任何時代中的學者所形成的典範論述，都不免將面臨解構與重構的命運。也因如此，才彰顯出經典獨有的意義召喚能量與跨時空對話可能。戴震(1724-1777)的氣學思想對宋、明儒的批判性重構正是代表。¹⁶而《荀子》的「操矩」譬喻和

¹³ 以上關於「概念譬喻」的敘述，參雷可夫(George Lakoff)、詹森(Mark Johnson)著，周世箴譯：《我們賴以生存的譬喻》(臺北：聯經，2006年)，頁27-41。

¹⁴ 荀況著，北大哲學系注釋：《荀子新注》(臺北：里仁書局，1983年)，〈非相〉，頁68。本文所引《荀子》原文皆據此。

¹⁵ 陳昭瑛：〈情：從自然感性到公共感性〉，收於陳昭瑛：《荀子的美學》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年)，第6章，頁267-306。

¹⁶ 對此學界已有豐碩成果，以下僅略舉戴震氣學與其經典詮釋(以《孟子》與〈中庸〉為主)相關的論著為主。黃俊傑：〈戴震的孟子學解釋及其涵義〉，《孟學思想史論》第2卷(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年)，第8章，頁329-369；劉又銘：〈明清自然氣本論者的論語詮釋〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第4卷第2期(2007年12月)，頁107-147，

「以情度情」及〈大學〉「絜矩之道」，實為往後戴震「血氣心知」、「以情絜情」、「通天下之情」的思想前導。如所周知，荀子與戴震在思想特性上有諸多相通處。本文認為，通過對「絜矩之道」的概念淵源、內容與轉化過程探究，實可對荀、戴思理關係和「絜矩之道」在儒家倫理觀的意義，有更具體而細膩的把握。

準上所言，仍有以下問題必須解決與回應：儒學思想脈絡中的絜、矩、度等語詞究竟有何譬喻內涵？如何理解「絜矩之道」所含身體修養、相互感通和倫理實踐等概念範疇面向？與空間方位譬喻之間有何關係？從「絜矩之道」到「以情絜情」的發展歷程，在儒家修身和倫理觀又有怎樣的意義？對此，本文將分成三部分進行論述。首節，溯源「絜矩」的詞義及其如何作為空間概念譬喻原型，分析當中所含修身與倫理涵義，指出《荀子》的「以身為矩」及「操矩之術」思想，涉及身體、情感和倫理共構的關係綜合體系，此是理解〈大學〉「絜矩之道」同情共感與倫理實踐面向的基礎；次節，在先前空間方位譬喻的分析基礎上，再配合歷代學者的注解，全面梳理「絜矩之道」的上下、前後、左右等詞彙義涵，建構出身體與社會之間的相應轉化關係。並且論證《荀子》：「以情度情，以類度類」，賦予〈大學〉「絜矩之道」的身體空間與人情感通基礎，也成為戴震「以情絜情」及反躬同理的思想命題先聲。最後，具體闡述戴震如何轉化〈大學〉「絜矩之道」的倫理內涵，特別是在情欲和理義之間的關係辯證及具體修身途徑上，既承繼荀子的說法又加以縱深，敞開一條倫理感通的公共空間思考模式，豁顯儒學身體—情感—倫理繫聯互濟的普遍關懷力量。

文中對戴震《論語》注釋的分析；鄭吉雄：〈論戴東原經學中的文化意識〉，收於鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年），頁43-86；劉滄龍：〈戴震氣學論述的儒學重構〉，《國文學報》第44期（2008年12月），頁93-124；楊儒賓：〈伊藤仁齋與戴震——道的復權〉，收於楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年），頁261-289；郭寶文：〈戴震《中庸補注》反朱熹道論探微——兼論其與《原善》成書先後問題〉，《臺北大學中文學報》第10期（2011年9月），頁129-148。

二、「絜矩」考古學：空間譬喻的詮釋取徑

本節主要目的，在於回溯〈大學〉「絜矩之道」意旨及其與空間概念譬喻的關係，並且借助前脩學者注疏與觀點的參照，細攷與「絜矩之道」相關的詞彙概念叢，透過梳理先秦典籍中如「矩」、「度」、「規」等家族相似性的語詞，還原「絜矩」作為概念譬喻的內部構造和空間關係，以及其所引申出身體修養和情境權衡的功能意義。

首先，「絜矩」是由「絜」和「矩」兩個不同卻含某種對應關係的單詞所合成。先就「絜」字的考察看，《說文解字》云：「絜，麻一耑也。」段注：「一耑猶一束也。耑，頭也。束之必齊其首，故曰耑。人部係下云絜，束也，是知絜為束也。束之必圍之，故引申之圍度曰絜束之則，不曼，故又引申為潔淨，俗作潔，經典作絜。」¹⁷可知，「絜」是指對麻草不齊之各端，進行整束、聚集、縮合的連續發生行為描述。而「束」所具「齊其首」與「圍度」的雙重功能，則構成「絜」之實質涵義。亦即「束」指「使不齊以至齊」的行為演變過程，表示麻草諸端在行為者施以收束和調整動作下，讓麻首由紛亂錯陳轉成長短一致的狀態。換言之，「束」是一種使動用法。「絜束」落實至人事而言，又引申出「圍度」和「潔淨」二義，兩者皆以人的實際身體經驗作為基礎：前者強調感官知覺、情境判斷和思維方式的整合籌畫表現；後者則藉由不齊與雜博的現象對比下，凸顯出某種不齊而齊、發而中節的身體姿態，同時作為理想人格的價值謂詞。兩義雖然不盡相同，但皆指向身體、經驗、行為之間有極為緊密的對應關係。

再者，則針對「矩」字進行分析。《爾雅·釋詁》曰：

典、彝、法、則、刑、範、矩、庸、恆、律、戛、職、秩，常也。柯、憲、刑、範、辟、律、矩、則，法也。¹⁸

¹⁷ 許慎著，段玉裁注：《圈點說文解字》（臺北：萬卷樓，2009年），頁668。

¹⁸ 郭璞注，邢昺疏：《爾雅注疏》（臺北：藝文印書館，2011年），卷1，頁8-9。

「常」與「法」實可互訓，相結合為「常法」一詞。進而言之，「常」指連續與穩定狀態，並賦予「矩」以「秩序」(order)義，如「邦國官府謂之禮法，常所守以為法式也」，¹⁹亦即人應循禮法條文規範，故「矩」又有「令式」義。深考儒家典籍中的「矩」之用法，實涉及修身、道德、社會、政治等多層面向。最有代表性的例子，莫過於孔子自道：「七十而從心所欲不踰矩」。²⁰如扣緊「志於學」的語境觀，可知「不踰矩」是指孔子在反覆省察與經驗積累的「學」之進程中，適當拿捏意念、言行與禮法規範之間的適宜分寸。更重要的是，「從心所欲」和「不踰矩」所以成為對舉兩端，背後凸顯出感性與理性的辯證關係。借用康德(Immanuel Kant, 1724-1804)的概念言，由「假言令式」(*hypothetischer Imperativ*)或「定言令式」(*kategorischer Imperativ*)，區分「合於道德義務」與「出於道德義務」的差異，²¹似也無法完全關照孔子「從心所欲不踰矩」涉及感性與理性之間的反覆精進鍛鍊與持續不斷轉化之面向。或可這樣解釋：「從心所欲不踰矩」是晚年孔子的實踐智慧。他將「矩」原先對身體所享有近乎法律效力的「特權」優先性，予以組織和策略安排成可自由調節心、欲關係的「主權」能動性。「不踰矩」意味著身體自有一套對「合中」的判準和內在要求，以及行為是否「越界」的直覺感知與定位能力。「包含」、「之間」、「界限」俱是依空間邏輯運作下衍生的詞彙。空間概念不僅屬於身體的重要部分與能力範疇，將經驗對象、所處環境及內在情感空間化，更是身體自然具備的感知能力與整合機制。儒家經典中身體譬喻之「部分」與「全體」，與修養、社會、政治甚至時空之間的關係一體難分，²²即是

¹⁹ 郭璞注，邢昺疏：《爾雅注疏》，卷1，頁9。

²⁰ 何晏集解，邢昺疏：《論語注疏》（臺北：藝文印書館，2011年），卷2，頁16。本文所引《論語》原文皆據此。

²¹ 康德(Immanuel Kant)著，李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經，1990年），頁32-73。

²² 黃俊傑：〈古代儒家政治論中的「身體隱喻思維」〉，收於黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年），頁369-393。

此理。從以下《孟子》對「規矩」的運用語境便可察知：

孟子曰：「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方圓；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，徒法不足以自行。……聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以為方圓平直，不可勝用也。……規矩，方圓之至也；聖人，人倫之至也。」（〈離婁上〉）

孟子曰：「羿之教人射，必志於彀，學者亦必志於彀。大匠誨人，必以規矩，學者亦必以規矩。」（〈告子上〉）

孟子曰：「梓匠輪輿，能與人規矩，不能使人巧。」（〈盡心下〉）²³

後兩則的「規矩」義，指習練各項技藝，必須充分掌握要領和施行法度，這是「學」之目的。也不難看出，孟子（372-289BC）將「規矩」作為決定能否完善修養與成就道德事件的必要成素。首則以「規矩—成方圓」和「仁政—平治天下」並列，將「規矩」提升至與「聖人」和王者事業齊觀的崇高位階，申明「仁心」和「仁政」相互為用，不可分割。「規矩」成為孟子暢明「仁政」和施行「先王之道」的譬喻之源。另外，「以規矩」為達到「成方圓」目的之所必須，蘊含「規矩—方圓—仁政—聖人」的相通聯繫特質。可見，空間概念是理解與形塑「規矩」與「仁政」之間對應關係的核心環節。此可藉由譬喻映射（metaphorical mapping）的方式加以展示：「規矩」是譬喻認知層面的「來源域」（source domain），取材自人類對日常實體物的豐富知

²³ 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，2011年），卷7上〈離婁章句上〉、卷11下〈告子章句上〉、卷14上〈盡心章句下〉，頁123-125、205、249。《孟子》原文皆據此。

識與感知經驗。「仁政」和「聖人」屬於抽象概念的「目標域」(target domain)，通過具體可感的來源域知識，使抽象概念的目標域具象化、概念化，而建立出一組跨域映射的認知對應譬喻結構。²⁴換言之，將「規矩」籌劃圓弧(成方圓)和給定座標的(平正方直)特性，對照於身體反覆觀測、權衡微調、確定位置的動作表現，構成「方圓之至」與「人倫之至」之間的理解對應關係，政治領域成爲依修身實踐所延伸出的道德社區(moral community)。²⁵據此已還原出「成方圓之器」如何作爲「規矩」的定義構成要素。要之，首則「規矩」譬喻，對理解孟子修身、倫理、政治思想甚爲重要，也窺及「矩」在儒家經典詮釋發展史上的特殊地位價值。但全面發揮「規矩」在情感、倫理和治國的譬喻功能者，當屬《荀子》：

君子位尊而志恭，心小而道大，所聽視者近，而所聞見者遠。是何邪？則操術然也。故千人萬人之情，一人之情是也；天地始者，今日是也；百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論於百王之前，若端拱而議。推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之眾，若使一人。故操彌約而事彌大。五寸之矩，盡天下之方也。故君子不下室堂而海內之情舉積此者，則操術然也。(《不苟》，頁39)

國無禮則不正。禮之所以正國也，譬之猶衡之於輕重也，猶繩墨之於曲直也，猶規矩之於方圓也，既錯之而人莫之能誣也。《詩》云：「如霜雪之將將，如日月之光明，爲之則存，不爲則

²⁴ 譬喻映射、來源域、目標域的詳細定義，參雷可夫(George Lakoff)、詹森(Mark Johnson)著，周世箴譯：〈中譯導讀〉，《我們賴以生存的譬喻》，頁72-78；蘇以文：《隱喻與認知》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年)，頁1-4；安可思：〈概念隱喻〉，收於蘇以文、畢永峨主編：《語言與認知》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年)，頁56-78。

²⁵ 黃俊傑：〈中國古代思想史中的「身體政治論」：特質與涵義〉，收於黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，頁354。

亡。」此之謂也。（〈王霸〉，頁 205）

故繩墨誠陳矣，則不可欺以曲直；衡誠縣矣，則不可欺以輕重；規矩誠設矣，則不可欺以方圓；君子審於禮，則不可欺以詐僞。故繩者，直之至；衡者，平之至；規矩者，方圓之至；禮者，人道之極也。（〈禮論〉，頁 377）

「操彌約而事彌大」和「五寸之矩，盡天下之方」，可總括為荀子「規矩」譬喻的整體內涵，顯現小包大、近知遠、治千萬若使一人的巨大通透力量。「審」、「推」、「分」、「總」、「治」、「使」、「舉」、「正」、「陳」、「縣」等動詞語法，則具體指陳「五寸之矩」的「操術」靈活應變的全面機能。「操術」相當於「操矩之術」的縮寫。就方法層面言，「操彌約而事彌大」呈顯「操矩之術」的影響力量和作用範圍，並可結晶出「矩」作為概念譬喻的三項要點：第一，若能準確把握「矩」的轉動施力點，則所費之力小，所獲功效越大（「操彌約而事彌大」）；第二，畫方之「矩」是決定位置座標的根據，以之構成對稱且開放的空間格局；第三，荀子多將「以矩成方」的空間譬喻結構，置諸身體、治國（「禮之所以正國」）和「人道」生活世界的關係脈絡，依此界定主體的活動範圍和標準。我們還可發現，「規矩」（亦包含「繩墨」與「衡」）之於「禮」，不只有矯治、限制的工具意義，「操矩之術」更是「推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之眾」目的落實的先備條件。所謂「程者，物之準也；禮者，節之準也。程以立數，禮以定倫」（〈致士〉，頁 274），「程」即指「衡」，具有權衡、測定物體質量輕重的功能（「譬之猶衡之於輕重」）。「程」毋須被證成或依其他條件確保其存在合理性，其自身便作為「立數」決定標準。「程者，物之準」與「禮者，節之準」原理相通，在於「程」與「禮」即是具內在價值的目的自身，而能為確定法則之根據。依禮而可定是非、決嫌疑，作為穩固倫理關係秩序及立身行事標準，即緣此理。再究其詳，即會發現荀子對「規矩」意象譬喻的運用，實與其對雲雨的自然現象

變化體察及啓發相關。如〈賦篇〉言：「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。」（頁512）故可知「五寸之矩」何以能「盡天下之方」，以及「規矩」作為「方圓」對應約範與「禮」之同義詞理據，甚至為何荀子將「規矩」的公正平直特性與「日月之光明」的崇高神聖價值相類比。亦由此顯明，「規矩」非只是固著封閉的成文儀軌，毋寧含有某種與時俱化、因事制宜的相應權宜的動態特質。故「規矩」得以能不為特定時空或外部條件局限，發揮出通貫古今、周覆四極的普遍深廣效力。依此而明，荀子所以肯定「規矩」是「方圓之至」，又以「中規」、「中矩」擬況合中不偏的事為結果，背後實以雲雨升降流轉的動靜自如意象為釋義基礎。

綜上可知，荀子不但將「身」與「矩」之間的類比關係，組織成有機相連的空間系統，「君子」則是「操矩」行為和實現「操術」的能動者，這是一種兼含生理感知機能與文化因素的湧現型譬喻。²⁶ 荀子所用小／大、遠／近、先／後、室堂／海內的方位概念，充分顯明人如何將空間範疇的聯想與實感，作為建構人道世界的本質要素與基本輪廓。換言之，「規矩，方圓之至」與「禮者，人道之極」並稱絕非偶然。「方圓」必須通過「規矩」之精算、衡量、操作的檢驗過程，理想的人道世界同樣須由禮義法度的隨時修正，輔以百王典制的吸納損益，方可成就所謂「以正道而辨奸，猶引繩以持曲直」（〈正名〉，頁449），實現「情文俱盡」（〈禮論〉，頁376）的情感表達形式，與「以類行雜，以一行萬」（〈王制〉，頁152）的完備社會體系。進言之，身體的實際感知能力作為「規矩」的活動支點，依此軸線向外延伸、旋轉、活動，劃分出自身與共同體之間的幅員、邊界和座標。底

²⁶ 空間概念建構與身體經驗運作相關聯，空間概念結構直接湧現於人類的感知肌動體驗過程中，又涉及到不同文化所預設的價值、態度，肉身的經驗與情感的理解面向，此即是「湧現性譬喻」的成立基礎。詳參雷可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson）著，周世箴譯：《我們賴以生存的譬喻》，頁113-115。

下所分析〈大學〉「絜矩之道」的上下／先後／左右的方位譬喻，即呈現出情感經驗與社會環境整體相繫的場所—空間運作圖式。從思想的發展軸線看，〈大學〉的「絜矩之道」，正可視為將荀子「以身為矩」與「操矩之術」主題化與脈絡化的代表。

三、「絜矩」作為感通中介：從恕己到接人

據前節對「絜矩」涉及身體、倫理、政治規範之間的關係分析，至荀子揭示「操矩之術」和「五寸之矩，盡天下之方」的感覺運動經驗及空間方位譬喻，背後所含「絜」、「束」、「圍」、「度」對處境思量、利害裁斷及行為整合功能，在在指出一種以「之間之學」或「際之學」為實踐目標的身體哲學。²⁷ 根據倫理學家和辻哲郎（1889-1960）的解釋：「人間」存在的根本構造，不可能脫離風土性、歷史性和文化環境的因素。人間意味著空間、時間和社會相即不離所形成一定秩序的共同態基礎，和辻稱之為「間柄」。²⁸ 「間柄」轉換為儒家的語言即是「人倫」，人倫之理即名倫理。人間就是人與人通過交往行動產生的公共開放空間，修身成德、倫理關係、政治實踐活動，必然也會同時伴隨社會、風土、文化氛圍的人間存在向度開展。此種個人—社會或身體—群體之間的二重張力作用，則多以場所或空間關係的概念譬喻形式呈現。前文歸結「絜束」和「圍度」具有「齊不齊以至齊」的身體感知運作機制，以及荀子「操矩之術」用小／大、遠／近、室堂／海內、五寸／天下對比描述出的空間知覺能力，可視

²⁷ 張再林：《中國古代身道研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年），頁22-25。

²⁸ 和辻哲郎：《風土——人間學的考察》（東京：岩波書店，1979年），頁18-28。目前關於和辻哲郎倫理學體系與戰後國家論主張、思想變遷和時代考察較詳盡的研究成果，可參宮川敬之：《和辻哲郎——人格から間柄へ》（東京：講談社，2008年）；子安宣邦：《和辻倫理學を読む：もう一つの「近代の超克」》（東京：青土社，2010年）。

作兼具身體與倫理基礎的空間方位隱喻：

由於此類概念大都與空間方位有關（上—下—進—出—前—後—深—淺—中—心—邊—緣等），我們便稱這類譬喻為空間方位譬喻（orientational metaphors）。這些空間方位出自以下事實：我們有身體，而身體在我們所處的環境（our physical environment）中發揮其功能，「空間方位譬喻」賦予每個概念一個空間方位，例如，「快樂是上」（HAPPY IS UP）……譬喻性空間方位並非任意性的，而是有一個立基於我們肉體與文化的經驗。雖然兩極對立的「上—下—進—出」等概念本質上屬肉體性經驗，以之為基礎的「空間方位譬喻」卻是因文化而異的。²⁹

上節論及的「圍度」概念，即身體因應當前環境形勢條件得出的「涉身」認知與理解能力，呈現非主客、非斷裂、非二分對立的整體空間體系。換言之，身體本具有持續不斷與環境互動的動態「繫束」機制。身體經驗與環境範圍不僅有所交疊，兩端還是可以隨時調整、自由變化間距的彈性關係。「以規矩成方圓」的概念譬喻在孟、荀的應用語境脈絡中，具有確定與劃分修身、倫理、政治區塊的重要功能。這種對物體位移變化的肌動感覺（kinesthetic sense）與本體感覺（proprioceptive sense），進而賦予垂直—偏斜意象或直線—分叉運動路徑價值判斷意義（以矩之方直類比聖人作為政治事功典範，以矩之平直類比禮作為人道世界標準），背後涉及人類意象基模（image schema）中垂直基模（verticality schema）與平衡基模（balance schema）的基礎身體經驗面向。³⁰故我們有充分理由相信，空間概念是人可直接了解的始原概念（the prime candidates for concepts），上下、先後、

²⁹ 雷可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson）著，周世箴譯注：〈空間方位譬喻〉，《我們賴以生存的譬喻》，第4章，頁27-28。

³⁰ Mark Johnson, *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding* (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 136-138.

左右、內外等方位語詞，又與身體中心性和肌動功能集合作用（the collection of constantly performed motor functions）相關聯。³¹ 透過考察先民語法形式，更可發現方位概念是一種強調對具體範疇的準確表達（涉及位置、距離、一人或數人之間關係）的原邏輯思維（*prélogique*）。³² 據此空間概念的理解前提下，可再進入〈大學〉的「絜矩之道」涵義討論：

所謂平天下在治其國者：上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右。此之謂絜矩之道。《詩》云：「樂只君子，民之父母。」民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。（卷67，頁2251）

「矩」又作「巨」，鄭玄（127-200）注：「絜，猶結也，挈也。矩，法也。君子有挈法之道，謂常執而行之，動作不失之。」又云：「絜矩之道，善持其所有以恕於人耳。治國之要，盡於此。」³³ 而「絜矩之道」實與孔子言：「其恕乎！己所不欲，勿施於人」意旨相通，強調先切實體察己之意欲所願與不欲所惡為何，同情設想己之不欲與所惡不當轉施諸他人，一己對他人之期望滿足，反可能為他人所不欲或所惡，故不宜將己之所欲輕易施於他人。此種人已感通的設想類推基礎，建立在能普遍為一般人共感與接受的庸言庸行之經驗事實上，依此而為求仁行恕之始，可謂「消極之恕」。³⁴ 「絜矩之道」正是

³¹ 雷可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson）著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》，頁113-116。

³² 列維－布留爾（Lucien Lévy-Bruhl）著，丁由譯：《原始思維》（北京：商務印書館，2014年），頁159。

³³ 鄭玄注，孔穎達正義，呂友仁整理：《禮記正義》下冊，卷67〈大學第四十二〉，頁2251。

³⁴ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》第1卷（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁87-92。

以「消極之恕」為原則所維繫個體與個體之間的關係格局。誠如柯雄文 (Antonio S. Cua, 1932-2007) 的精闢觀察：「恕」與考慮他人的行為相關，即採取一種道德關懷的態度，將自己當成衡量他人欲求與相應情境的標準。具體而言，「恕」與「欲」之滿足態度有關，意指通過某種反思後的 (reflective) 欲望，而非無待思考、自然偶發的 (occurrent) 欲望。「恕」同時還考量到如何根據時宜感 (a sense of timeliness)，對當下情形的關係他人甚至整體人類發展願景，做出具體且適當的知識評斷與行動表現。可見人對「恕」之運用，預設某種自我反思與自我評價的能力。³⁵ 柯雄文的觀點，實可呼應與充實本文「絜矩之道」與人已感通論之內容。

再者，上文已及，空間方位的概念譬喻，關聯於身體感知經驗，所謂「常執而行之，動作不失之」，「執」與「挈」、「持」、「操」同屬於「手」之語族，皆指涉某種身體運動能力。或可推想，〈大學〉所以會選擇「絜矩」一詞，闡述倫理規範及實踐原則，即是取諸「手」所蘊含創造、把握、指引的鮮活意象與工具性質。從中不但可見「手」與技藝之間以及「手」與文化世界演進的交涉關係，³⁶ 配合上述由「手」所分化與派生的詞語作為參照，更可顯明「絜矩之道」所含情感共通的推擴實踐、空間方位的感知能力與人際關係的類比推理面向。底下先敘明身體與情感所含空間概念範疇，再論「絜矩之道」如何發揮定位身體座標和感通人情之功用，闡發《荀子》有待揭露的詮釋線索，建構出「絜矩之道」的倫理空間結構。

牟宗三 (1909-1995) 曾言：「絜者合也，矩即指方形，絜矩之道即是要求合成一個方形，這樣才能平天下。」合成一個尊重對方、兩兩相對之對列格局 (co-ordination)。³⁷ 「絜者合也」和「對列成矩」，正

³⁵ 柯雄文 (Antonio S. Cua) 著，李彥儀譯：《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年)，頁41-46。

³⁶ 楊儒賓：〈技藝與道〉，收於楊儒賓：《儒門內的莊子》(臺北：聯經，2016年)，頁324。

³⁷ 牟宗三：〈新版序〉，收於牟宗三：《政道與治道》(臺北：臺灣學生書

好構成「絜矩」核心內涵。「絜合」近於「團結」，「對列」則可析為「平衡」與「分配」二義。換言之，「絜矩之道」蘊含「分」與「合」的雙重作用，在此種交互運動過程中，形塑出緊密鏈接的人際關係共同體，依此維持與保障共同體內部的相對空間且享有非同一化的自由，不以階級優位的強大威勢，化約與馴服「絜矩」區塊之內的個體差異性及活動主權。

再就身體與社會之間的關係看，如張再林指出：〈大學〉「修齊治平」的政治綱領，除顯現身國合一、家國合一的族類化系譜社會型態，更強調感應（感而遂通）與親和（和而不同）為主的「同類相通」原則與擬似思維，維繫個體與群體之間的有機關係平衡，呈現「差異的同一」之情感生命共同體型態。³⁸在此意義下，「身的空間性」是家—國—天下空間延伸的基礎單元與發展前提。「絜矩之道」如一套自我身體的空間機制，「上下」、「前後」、「左右」分別對應於「位」、「事」、「人」言，³⁹三者內容各自不同，卻都指向對某種價值合理性的實現要求。進而言之，「絜矩之道」所以選擇「規矩」之用意，實因「規、矩取其無私，繩取其直，權衡取其平」（《禮記·深衣》，卷 65，頁 2194），依此衡量言語和行為是否合中當理、無所偏倚，身體空間與公共空間的間距界限及活動自由，因而得到保障與規範。細而言之，高低位階的權力施行關係（上下）、事件與事件之間的相續連鎖關係（前後）和人際交往之間的平等對待關係（左右），同時構成一套空間座標系，身體是此座標系的組織與運行中樞。上下、前後、左右，並非依我思專斷或主客對分的抽象概念，而是源自於前述肌動功能整合作用的直接肉身經驗，亦即當下涉身情境的感官知覺運動，所產生「通乎彼我，交見而無蔽」、「物我各適其適，

局，2010年），頁 22-23。

³⁸ 張再林：《作為身體哲學的中國古代哲學》（北京：中國社會科學出版社，2008年），頁 154-159。

³⁹ 此乃葉夢得之語，參衛湜：《禮記集說》，卷 152，頁 56709。

無往而不得其方」的「絜矩」空間思維。⁴⁰ 據此「身之空間性」與「絜矩」方位概念為前提設準，可再轉向分析使「身體空間」活絡化與動態化的中介—情—以及「絜矩之道」與感通概念之間的意義關聯討論。

「情」在先秦時期的詩、禮、樂思想皆占重要位置且具理論價值，⁴¹ 而〈大學〉以「民之所好好之，民之所惡惡之」統括「絜矩之道」要旨，民所好惡即屬「情」之範疇，明確指出此點者為《荀子》。〈天論〉云：「形具而神生。好惡、喜怒、哀樂臧焉，夫是之謂天情。」（頁 326）人既具有形體，同時便有意識（神），意識即蘊藏所受於天的自然情感。⁴² 〈正名〉亦謂：「性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。」（頁 437-438）人之感官與外物相接，交互牽引，而與周遭他人、對象、環境的相互作用活動中，所興起喜、怒、哀、樂、好、惡之感受反應即為「情」。〈大學〉「絜矩之道」用「所惡一毋以」的語法，闡析行為施事的相應規範，便是構築於情感導向（施情—受情）的平衡關係基礎。上下（位階）、前後（事件）、左右（人際）等方位謂詞，充實人情之感—應的關係運作範圍，興發出自—他、主—客、部分—整體之間的情感活動域。然而，欲真正體察「民之好惡」，先須有反求己身的持養與踐履意識，並換位於他人處境以展開同情思量。如〈大學〉謂：「人之其所親愛而譬焉，之其所賤惡而譬焉，之其所畏敬而譬焉，之其所哀矜而譬焉，之其所敖情而譬焉。」鄭玄注：「之，適也。譬，猶喻也。言適彼而以心度之。」孔穎達（574-648）疏：「以人類己，他人之事，反來自譬己身。」⁴³ 簡言之，必須從情緒表達、行為動作以至感官眼神的細微變化，作為自我修身與感知他者

⁴⁰ 此乃范祖禹之說，參衛湜：《禮記集說》，卷 152，頁 56708。

⁴¹ 簡良如：《論人之存有：先秦·儒學·人論》（北京：中國社會科學出版社，2014年），頁 144-194。

⁴² 李滌生：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁 367。

⁴³ 鄭玄注，孔穎達正義，呂友仁整理：《禮記正義》下冊，卷 67〈大學第四十二〉，頁 2256-2257。

之前提。「民之好惡」即「民之情性」的意向活動，民之情性正是「操術」和「絜矩」的目的與對象。

對他人情感的感知是否可能？又要如何感知？是必須深思的根本問題。〈大學〉謂：「所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。」（卷 67，頁 2250-2251）而「恕」作為儒家修身、情感與感通論述之核心概念，也是「絜矩之道」的施行動力及倫理基礎。孔子以「己所不欲，勿施於人」定義「恕」，曾子亦認為孔子之道博厚高明，可結穴於「忠恕」二字（《論語·里仁》，卷 4，頁 37）。至孟子言：「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近。」（〈盡心上〉，卷 13 上，頁 229）實知「恕」意味著身心之間及情感本身，具有互通性和開放性，並對人己之間的關係差異性保持敏感，而非強加的同質或複製。必須通過深入考量對方需求，並評估如何可能於所處具體環境努力實現。⁴⁴ 在此意義下，即知推己一及人、己心一人心（以心度之、以人類己）、己身恕一喻諸人，以至〈中庸〉：「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。」（卷 60，頁 1999）皆指出身體感知活動與價值目的行動具相關性，進而可從情感現象（〈大學〉謂：惡臭、好色、忿懣、恐懼、好樂、憂患）的深切體知，形成「推」、「及」、「度」、「施」、「喻」的情感功能譬喻。

就此意義言，「恕」兼指自我情感的反覆修養鍛鍊，以及同理衡度他人情感的能力，這是成為「民之父母」和治理他人的必備條件（鄭玄注：「治民之道無他，取於己而已」）。⁴⁵ 更重要的是，儒者承認情感價值的先天平等與不可通約性，自我與他人之間的情感運動相關。「絜矩之道」奠基在「所欲—所不欲」的意願省察和取捨往復過程中，包括對他人設身處地的聯想（孔子謂：「能近取譬」，《論語·

⁴⁴ 安樂哲 (Roger T. Ames) 著，孟巍隆 (Benjamin Hammer) 譯：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》（濟南：山東人民出版社，2017 年），頁 218。

⁴⁵ 鄭玄注，孔穎達正義，呂友仁整理：《禮記正義》下冊，卷 67 〈大學第四十二〉，頁 2251。

雍也》, 卷 6, 頁 55; 荀子言:「爲其人以處之」,〈勸學〉, 頁 15; 〈大學〉謂:「人之其所親愛而譬焉」, 卷 67, 頁 2249) 與同感推求能力, 共構爲「絜矩之道」的感知與倫理基礎。故鄭玄注「絜矩之道」:「善持其所有以恕於人耳。治國之要, 盡於此。」⁴⁶ 而「絜矩之道」自要以「民之好惡」爲準, 所好、所惡全不離乎「人情」範圍, 喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲皆屬「情」之範疇。所謂「挈法之道」亦是「度情之道」,《論語·堯曰》將「謹權量」和「審法度」連稱(卷 20, 頁 178), 就其語境而觀,「法度」與「權量」不僅指法的客觀公平性,「權」、「量」、「審」與「度」還可相遞用, 實暗示著人作爲「度」之主體, 具有定是非、決嫌疑的自主能動性。《孟子·梁惠王上》引《詩》:「他人有心, 予忖度之。」(卷 1 下, 頁 22) 亦顯人已意欲具有相互交感的關係, 多少都可視作〈大學〉「絜矩之道」隱含「恕」的感通對象、遵循原則與實踐途徑的思想淵源。然而, 明確開展「度」與「情」之間的相互關係, 延伸出「度」的倫理、政治與文化價值意義者, 仍爲《荀子》! 從《荀子》的「操矩之術」, 加上「以情度情, 以類度類」的說法, 實可作爲〈大學〉「絜矩之道」與「挈法」譬喻源頭。⁴⁷ 試觀下引《荀子》原文:

聖人何以不可欺? 曰: 聖人者, 以己度者也。故以人度人, 以情度情, 以類度類, 以說度功, 以道觀盡, 古今一也。類不悖, 雖久同理, 故鄉乎邪曲而不迷, 觀乎雜物而不惑, 以此度之。(〈非相〉, 頁 68)

「以己度」呼應〈大學〉「所藏乎身不恕, 而能喻諸人者, 未之有也」、

⁴⁶ 鄭玄注, 孔穎達正義, 呂友仁整理:《禮記正義》下冊, 卷 67 〈大學第四十二〉, 頁 2251。

⁴⁷ 劉又銘最早指出這一點, 其謂:「把《荀子》〈非相〉篇『以己度』和〈不苟〉篇『操術』的觀點合併起來看, 〈大學〉『絜矩之道』(挈法之道)的概念和內涵不就在裡面了麼?」參劉又銘:《大學思想——荀學進路的詮釋》(新北:花木蘭文化出版社, 2015 年), 頁 139。

「有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人」（卷 67，頁 2250-2251），強調唯有通過「行義動靜，度之以禮」（〈君道〉，頁 245）的持續修身與自我省察，才能興發出對於忿懣、好樂、恐懼、憂患等不同情感現象的真切體認能力，方可謂「以己度」、「己身恕」、「有諸己」。「度己」與「恕人」之間是兩端相續交感的關係。這種情感與情感之間同步感知、間距變換的律動形式，則是「情度」和「恕道」實踐得以成為可能的關鍵。

其次，「情」於荀子的思想脈絡中，涉及與性、心、欲概念之間的意義聯繫，且已指涉今人所謂「情感」、「情緒」面向。⁴⁸ 本文更傾向將「以情度情」之「情」，解讀為「好惡、喜怒、哀樂臧焉」的「天情」（〈天論〉）。用荀子自己的定義來看，「性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情」（〈正名〉）。同時，人之情性具有某種普遍相通之共相，這是「人」此一「類」屬的決定面向。且「類」在荀子思想中，更具有存有學和倫理學的價值位階。人作為「類的存有」（species being），⁴⁹ 自然情性與好惡意向不因時空條件而變異（「古今一也，類不悖，雖久同理」）。荀子更以「倫類以為理」（〈臣道〉，頁 264）作為制定人間世界秩序的設準。就此檢視「以情度情，以類度類」的倫理實踐思想，「情度」便是依據「凡同類同情者，其天官之意物也同」（〈正名〉，頁 442）的感應相通原則。凡「同類」皆「同情」，而「情」與「性」字於《荀子》多互用，不加分別。⁵⁰ 如「性之和所生，精合感

⁴⁸ 陳昭瑛：〈「情」概念從孔孟到荀子的轉化〉，收於陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年），頁 60-61。其文詳細梳理荀子「情」概念的多層內涵，並指出對「情」的轉化表現，除保存孔孟以來指涉客觀事物「實情」之「情」及「性情」之「情」二義，更賦予「情」以情感、情緒、感情內涵。陳先生也指出荀子云「人之情」和「以情度情」之「情」，雖不易僅從客觀經驗理解，但仍分類為「實情」一項。參見陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》，頁 50-55。

⁴⁹ 陳昭瑛：〈導論〉，收於陳昭瑛：《荀子的美學》，頁 1。

⁵⁰ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，2003年），頁 230。我曾具體分析欲、情、氣於荀子身體觀中的意義，以及由情衍生出的情性、情氣、情志、情意觀念在荀子性、偽關係命題的特殊意涵。詳

應，不事而自然謂之性」(〈正名〉，頁 437)、「感而自然，不待事而後生之者也」(〈性惡〉，頁 470)。「感而自然」描述「情」之實然屬性，「感」與「應」指「情」的活動變化。有其「情」必有其「應」，故荀子又謂：「夫民有好惡之情而無喜怒之應，則亂。」(〈樂論〉，頁 404)凸顯「情」和「應」之間的交互關係。在此脈絡下，「度」可理解成人之情性的「意物」和「感應」功能，私己與公共、個體與群體之間，成為「以通情成感，以感應成通」的感通範圍。⁵¹

既明人情於「度己」和「度類」之間的中介位置與感通效果，以及「情度」與感通之間的關聯，可再發掘「情度」與〈大學〉「絜矩」與「恕道」之間的概念連結關係：

故君子之度己則以繩，接人則用拙。度己以繩，故足以為天下法則矣。接人用拙，故能寬容，因眾以成天下之大事矣。故君子賢而能容罷，知而能容愚，博而能容淺，粹而能容雜，夫是之謂兼術。《詩》曰：「徐方既同，天子之功。」此之謂也。
(〈非相〉，頁 71-72)

荀子分別以「繩」和「拙」，區分「度己」與「接人」的施行原則差異。「繩」取其「平直」意象，與規、矩、權、衡義近；拙者，曳也，「言如以楫櫂進舟船」，強調引導與協助之用。「度己以繩」與「接人用拙」合言之，意指：「君子裁度己身則以準繩，接引人倫則用舟楫，謂律己嚴而容物寬也」。⁵²從「度己」到「接人」的實踐進程，還可對應〈大學〉：「有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人」。「度己」與「接

參許從聖：〈治氣·節欲·養情——荀子的「禮身」修養論重探〉，《漢學研究》第 36 卷第 1 期(2018 年 3 月)，頁 30-37。

⁵¹ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》第 1 卷，頁 78。關於唐君毅感通論的深入闡釋，可參黃冠閔：〈唐君毅的仁道詮釋——感通論與德性工夫〉，收於林維杰、黃雅嫻主編：《跨文化哲學中的當代儒學：工夫論與內在超越性》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2014 年)，頁 43-79。

⁵² 注解引文皆為郝懿行之說，參王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》上冊(北京：中華書局，2013 年)，卷 3 〈非相篇第五〉，頁 100-101。

人」皆在人情的感通作用下發展相成，此可從焦點一場域的此一彼（this-that）情境化模式，⁵³理解自我情感意向和社會群體之間的關係：「焦點一場域的模式來自對人們與世界的關係的認識，而世界則是由情境化的活動構成的。之所以說自我是焦點，是因為它處於場域中，既構成了場域，又為場域所構成。場域是構成與其相關的環境的秩序。」⁵⁴

「人既是構成場域的焦點又是被場域影響轉化的主體」此一命題，將「人」替換作「人情」同樣可以適用。荀子以己度一人一情一類的關係網絡，「能寬容」不僅指修身轉化與處事接物準則，「賢而能容罷，知而能容愚，博而能容淺，粹而能容雜，夫是之謂兼術」，更特別呈現出自我轉化與情感交通過程，須端賴社群和文化氛圍的共同塑造、薰陶和維繫。此可呼應〈大學〉「絜矩」概念與儒家「恕道」精神，強調人應在「同類同情」的共同生存基礎上，聯想、推求與感知他人所可能有的意欲傾向。「能容」代表可以自我情性感通能力同理他人，尊重異質，他人情感同時使自我的情感關聯化與公共化為與世界相連的開放主體。下文所將論析戴震「以情絜情」的思想命題，即深入發揮荀子「操矩」、「度情」與〈大學〉「絜矩」、「恕道」概念，在儒家情性思想和倫理哲學極具革新意義。它將指出：人的本質建基於人與人之間各種交互關係與社會體系脈絡，「血氣心知」作為「以情絜情」的交感能力基礎，背後帶有強烈「相偶」特質的實現要求與倫理關懷。

⁵³ 安樂哲（Roger T. Ames）著，彭國翔編譯：《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》（石家莊：河北人民出版社，2006年），頁336-342。

⁵⁴ 安樂哲（Roger T. Ames）著，彭國翔編譯：《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》，頁342。

四、「絜情」的共同體

上文考察先秦儒家文獻中「規矩」、「方圓」、「衡度」的涵義，發現背後實以空間方位譬喻為概念基底，類比與形塑出身體修養、人情交感與倫理互動的關係內容。簡言之，作為自然器物的「規矩」形象，是儒學闡述修身、倫理、政治的一個活的隱喻。再者，「絜矩」之「絜」與「度」同義，如賈誼（200-168BC）〈過秦賦〉：「度長絜大，比權量力。」⁵⁵「度」在儒典中所涉及身體知覺與人際關係之間的情境脈絡，如前文引漢儒注疏，以「挈法」、「絜束」、「圍度」釋「絜矩」，隱然將「矩」和「度」給空間化，形成某種可延展、擴張、整合方位的身體座標，所謂「五寸之矩，盡天下之方」。前文又及，「絜矩之道」以人之常情為感通實踐基礎，自我情感乃是體察民之好惡、意欲的經驗量尺。直言之，人情是身體空間方位的功能係數，也是修身省察（「度己」）與感通他者（「接人」）之間的關係調節變項。荀子所謂「以己度、以人度、以情度、以類度」，將人己、身群、物類之間聯繫為內部自主又相互蘊涵的情感共同體，構成「絜矩之道」的實踐程序和倫理基礎。走筆至此，不難發現從《荀子》到〈大學〉「絜矩」概念所具有的發展連續性，後至戴震，更縮合荀子「操矩之術」、「以情度情」，以及〈大學〉「絜矩之道」與「恕道」概念，發展出以「血氣心知」為中心的「絜情遂欲」倫理實踐思想。⁵⁶

⁵⁵ 轉引自《史記·秦始皇本紀第六》，亦見〈陳涉世家第十八〉，參司馬遷著，瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》（臺北：大安出版社，2009年），卷6、48，頁127、559。

⁵⁶ 此節重點在探析戴震「以情絜情」說對「絜矩之道」的創造性詮釋，至於戴震「血氣心知」人性論、孟荀性格及對宋儒理欲二分說的批判考察，無法於本文篇幅展開。學界論述成果頗豐，茲舉底下具代表性的觀點論著：唐君毅：《中國哲學原論·原性篇：中國哲學中人性思想之發展》（臺北：臺灣學生書局，2006年），頁519-522；岑溢成：〈戴震孟子學的基礎〉，收於黃俊傑編：《孟子思想的歷史發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年），頁191-215；劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（臺北：五南，2000年），頁146-158；楊

戴震曾撰《中庸補注》、《大學補注》兩書，唯後書已佚，無得窺其對〈大學〉內容的完整解釋。但就「絜矩之道」於儒學概念譬喻和內涵轉化歷程看，戴震已於代表其哲學晚年定論的《孟子字義疏證》中，⁵⁷明確表達出對「絜矩之道」和「恕」之概念的立場與思理闡述。本節即聚焦於戴震對「絜矩之道」的內容分析，除對前節《荀子》的「操術」和「情度」的概念，以及〈大學〉「絜矩之道」所涉及的方位譬喻再作發揮外，更將表明戴震「以情絜情」命題的提出，揭示「絜矩之道」文脈所蘊含它性（otherness）與差異性的可能對話力量。⁵⁸此種力量具顯於《疏證》與其他儒家經典文本的對話情境，使情欲—理義、事情—條理、分殊—一體之間的創造張力全幅展現。試看《疏證》所言：

子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」〈大學〉言治國平天下，不過曰「所

儒賓：〈氣質之性的問題〉，收於楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年），第8章，頁397-404；鄭宗義：《明清儒學轉型探析：從劉戡山到戴東原》（香港：中文大學出版社，2009年），頁321-350；楊儒賓：〈回歸《論》、《孟》或回歸六經〉，收於楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，頁185-193。

⁵⁷ 戴震云：「僕生平論述最大者，為《孟子字義疏證》一書，此正人心之要。今人無論正邪，盡以意見誤名之曰理，而禍斯民，故《疏證》不得不作。」參戴震著，何文光整理：《孟子字義疏證》（北京：中華書局，2012年），〈與段若膺書〉，頁186。

⁵⁸ 特雷西（David Tracy）精彩地指出：「對話的原初形式是在追尋真理的過程中探索種種可能。在循著任何問題的軌跡前進時，我們必須容忍差異和『它性』。與此同時，當問題主宰了我們時，我們會注意到：把他人視為他人，把不同視為不同，其實也就是把差別理解為『可能』。認識到某種可能性意味著感覺到某種相似性——相似於我們已經經歷和理解過的事情。然而這種相似卻必須被描述為『差異中的相似』（similarity-in-difference），即所謂類比（analogy）。」參特雷西（David Tracy）著，馮川譯：《詮釋學、宗教、希望——多元性與含混性》（香港：漢語基督教文化研究所，1995年），頁37-38。就〈大學〉與《疏證》雙方所引發的對話張力活動看，「絜矩之道」含蓄未發的個體情欲、群體關係及公共規範之間的相互作用可能性，在戴震「情」、「欲」、「理」概念內涵與關聯的質詢追問下，打開身體、情欲和倫理交織的混雜多元性、開放想像空間與對話契機。

惡於上，毋以使下，所惡於下，毋以事上」，以位之卑尊言也；「所惡於前，毋以先後，所惡於後，毋以從前」，以長於我與我長言也；「所惡於右，毋以交於左，所惡於左，毋以交於右」，以等於我言也。曰「所不欲」，曰「所惡」，不過人之常情，不言理而理盡於此。惟以情絜情，故其於事也，非心出一意見以處之，苟舍情求理，其所謂理，無非意見也。未有任其意見而不禍斯民者。⁵⁹

這段文字是把握戴震道德學說和倫理思想的核心，其在闡述「絜矩之道」內涵的同時，又縮合《論語》「己所不欲」章的「恕道」構想，將「情」、「理」兩端之間潛伏的問題辯證性完全彰顯。

首先，「人之常情」呼應荀子「同類同情者，其天官之意物也同」之說，「同情」之「情」相當於〈大學〉所指「民之所好所惡」，也扣合孔子修己度人、即恕言仁的以情感為主軸的根本立場。「所不欲」與「所惡」本諸「人之常情」，其意涵如《疏證》援引《詩》曰：「民之質矣，日用飲食。」（卷上，頁7）及《禮記·樂記》：「飲食男女，人之大欲存焉。」（卷上，頁9）《疏證》又云：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」（卷上，頁2）此乃人弗學而有之的「血氣心知之自然」、「性之自然」。在《疏證》的脈絡，「人之常情」可與「日用飲食」、「人之大欲」、「血氣心知」、「性之自然」、「天之性」、「性之欲」等語詞相互遞用，皆指人所普遍共有的血氣體質與生命驅力，同於荀子言：「夫人之情，目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚。此五綦者，人情之所必不免也」（〈王霸〉，頁206）、「若夫目好色，耳好聽，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也」（〈性惡〉，頁470）。在此意義下，《疏證》的「人情」概念，實近於

⁵⁹ 戴震著，何文光整理：《孟子字義疏證》，卷上〈理〉，頁4-5。下引《疏證》原文據此。

荀子而異於孟子。⁶⁰《疏證》的「人之常情」，是站在「一人之欲，天下人之所同欲」（卷上，頁2）、「天下之同情、天下所同欲」（卷上，頁10）、「飲食男女、常情隱曲之感」（卷下，頁58）的「社群之欲」立場上，⁶¹與荀子「統類」（〈非十二子〉、〈儒效〉、〈性惡〉）、「同類同情」（〈正名〉）、「倫類」（〈勸學〉、〈臣道〉）的「類」之存有論合拍，可謂異代而同調。

其次，「以情絜情」所以可能之實現依據，建立在「凡同類同情者皆共有相同的自然情欲和好惡傾向，故彼此可以感通無隔、心意相通」的先決設準上。依此與「絜矩之道」涉及上下、前後、左右的方位概念並觀，即可發現，背後實是以「我之情」（「長於我」與「等於我」）為中心軸所構成的空間思維體系。這種空間化形式，使人己情感之間得以相通，上下、前後、左右是身體化、情感化和關係化的語詞，意指人情於此空間的活動區塊和邊界範圍界定。然而，情感與情感之間雖是自由的開放流通，卻絕非隨意或漫無標準。個體與群體情感於生活世界之間的互動形式，必有其規範基礎和應然關係定位。就此意義下言，戴震的情論和倫理觀，可以借楊儒賓的話如此表達：「真正的道德是要在人倫關係中產生的，道德即倫理，倫理即是相偶性的倫理，心性本身無道德可言。」⁶²這種相人偶的倫理道德概念，用《疏證》的話講即「情理」。「情理」存在於具體人際的相互關係之間。所謂「理」者，即指生而有之的委曲細欲與普遍共在且真實可感的「人之常情」的理想綜合。質言之，血氣本含一套連續相即、施受

⁶⁰ 詳盡討論，除可參注56外，近來對戴震以氣論性和孟學心性論內容差異及其與荀學之間的關聯，以至戴震於儒學天人關係和成德工夫定位的哲學詮釋的深入探討，可參鄭宗義：〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，收於楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年），頁247-277。

⁶¹ 鄭吉雄：〈戴東原「群」、「欲」觀念的思想史回溯〉，收於鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》，頁177-183。

⁶² 楊儒賓：〈導論：異議的意義〉，收於楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，頁3。

平衡的共感邏輯。這種平情交感的運動邏輯，以心知的思慮與辨察功能為實踐基礎，形塑出以「血氣心知」為根底的公共溝通範域。於此可以「反躬」、更可「以情絜情」：

理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也。凡有所施於人，反躬而靜思之：「人以此施於我，能受之乎？」凡有所責於人，反躬而靜思之：「人以此責於我，能盡之乎？」以我絜之人，則理明。天理云者，言乎自然之分理也；自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平是也。……誠以弱、寡、愚、怯與夫疾病、老幼、孤獨，反躬而思其情，人豈異於我！蓋方其靜也，未感於物，其血氣心知，湛然無有失，故曰「天之性」；及其感而動，則欲出於性。一人之欲，天下人之所同欲也，故曰「性之欲」。好惡既形，遂己之好惡，忘人之好惡，往往賊人以逞欲。反躬者，以人之逞其欲，思身受之之情也。情得其平，是為好惡之節，是為依乎天理。古人所謂天理，未有如後儒之所謂天理者矣。（卷上，頁1-2）

「理」於《疏證》有15條，是全書中最重要命題，而「情」與「理」之間的相互關係，更是把握「反躬」和「以情絜情」概念的關鍵。當中，戴震詳引《孟子》、《易傳》、《中庸》、《樂記》與鄭玄等經學專家之說解，得出以下定義：「理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之分理；在物之質，曰肌理，曰腠理，曰文理；得其分則有條而不紊，謂之條理。」（卷上，頁1）可知「分理」由「分」和「理」合成，除凸顯萬物雜多分殊、差異不齊的非同一性事實，更強調「血氣心知」自身所含「差異中的同一」或「不齊之齊」的平等辯證張力。用《疏證》的話說，「條分縷析」、「事為之委曲條分」（卷上，頁1、12）即是自然「分理」本身之內在目的，「得其分則有條而不紊」、「各如其區分」、「以各如其分」、「明其區分」（卷上，頁1、3）則是此內在目的之實現。

緣此可知，人情之好惡、忿怨、意欲，自有一套依「血氣心知」所維持、治理與疏通的平衡機制，能夠拿捏過與不及之間（《疏證》：「在己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理」，卷上，頁2）的適宜尺度分寸，此即「分理」。反之，「苟舍情求理，其所謂理，無非意見也」（卷上，頁5），所謂「意見」，即指偏離或有違人情自然分殊律則，是專斷私臆，立理限事的封閉狀態。換言之，真正完善的「理」，只存在於「情」之「不爽失」、「得其平」的狀態，凸顯出「即人情實事以求理」的開放動態義。離「情」則無「理」，言「理」必賅「情」。「理」是「情」與「欲」的恰當準則，而非「情」、「欲」之上或之外的一個獨立存在實體。⁶³《疏證》謂：「凡有所施於人，反躬而靜思之」，可謂荀子「度己以繩，接人用拙」表述的深入發揮。反躬靜思一所施於人，相當於〈大學〉所謂有諸己一求諸人、藏身恕一喻諸人的修身推擴與聯繫思維。更具體地說，度一接、施一受、藏一喻的相互交感思維，相當於柯雄文所謂感（influence）—應（response）的實踐因果關係（practical causation）。此關係狀態下的互動行為主體，乃存在於具體的公共生活情境脈絡，除須共認與循守基本道德義務與倫理規範外，還要審慎考量自己是否能在面對迫切情境（exigent situation）要求的當下，展現出相應適宜的判斷能力與行為實踐；再而，還要嚴肅反思，自己是否對維繫與促進公共生活處境和諧此一終極目標，願意付諸積極作為或實質貢獻，並將仁與禮的價值信念，轉換為理想生活形式與溝通交流規範的持續建構能量，絕非只是不知通權達變與回應當前問題的抽象概念機器（conceptual apparatus）。⁶⁴據此對人已交感關係的理解視域看，所謂「反躬而思其情」，實可與「恕道」原理相互發明，意指設身聯想他者所可能體驗到的經驗感

⁶³ 劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，頁144。

⁶⁴ Antonio S. Cua, "Practical Causation and Confucian Ethics," in *Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005), 249-255.

受，思考人類所擁有相同的處境關聯性：「『恕』最好的狀態，是呼喚清晰的記憶，想到各種類比的情形，能把最爲妥帖的相互聯繫性建立起一種穿透性智慧，同時也能提供一系列創造性想像爲可能出現的局面及後果做出預想。」⁶⁵如此「以我絜之人，則理明」回到「反躬而靜思之一思其情一思身受之之情」的整體發展脈絡看，更可見「反躬」過程的層層深入與擴張：對人與人之間言語、行爲、態度施受關係的平等同情，再有實際體察不同材質氣稟之他者所具有弱、寡、愚、怯之情性殊異，以及周遭疾病、老幼、孤獨者所面臨可能危機情況的平等同情，終而展現爲「一人之欲，天下人之所同欲」的公共社群與關係全體的平等同情。

必須說明的是，上文所用「平等同情」一詞，即約取自《疏證》：「以我之情絜人之情，而無不得其平是也」、「反躬者，以人之逞其欲，思身受之之情也。情得其平，是爲好惡之節，是爲依乎天理」和「以天下之同情、天下所同欲」等內容。實則上溯戴震反躬絜情與「情得其平」的思理架構原型，相當接近於《國語·鄭語》所引史伯之言：「和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸之；若以同裨同，盡乃棄矣」。⁶⁶「以他平他謂之和」相當於《疏證》所謂「情得其平」、「情之不爽失也」。應當注意且加以澄清的是，「和」與「同」之間的關鍵區分，這對於理解戴震「以情絜情」與同情共感論述，背後所含某種非同一性的感通實踐思考及肯認差異的倫理關懷特質關係密切。對此，可分以下兩點加以明之。

第一，「和」絕不等於「同」，「和」是相似性與異質的豐富創造力量集合，「同」則是對相似性的通約、異質性的取消、甚至對多元性的強制「同一」。如《國語·鄭語》的「以同裨同」或是《疏證》「心出

⁶⁵ 安樂哲 (Roger T. Ames) 著，孟巍隆 (Benjamin Hammer) 譯：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，頁 216。

⁶⁶ 徐元誥著，王樹民、沈長雲點校：《國語集解（修訂本）》（北京：中華書局，2016年），頁 470。

一意見以處之」，皆任意將兩物之間所存在的差異性，強齊不齊以至於齊，使差異性自身的獨特成素，被扁平且單一的嵌入某種封閉的分類體系。如具體還原「和實生物，同則不繼」的思理脈絡，可知「和」原為各種不同氣味交互侵越、眾異相融的意象譬喻。若《左傳·昭公二十年》載晏子分辨「和與同異」所云：「和如羹焉，水、火、醯、醢、鹽、梅，以烹魚肉，燂之以薪，宰夫和之，……若以水濟水，誰能食之？若琴瑟之專壹，誰能聽之？同之不可也如是。」⁶⁷ 水、火、醯、醢、鹽、梅皆有雙重身分：自身既是某一特定屬性的擁有者，同時又是無自體相或去中心化的他者。所謂「以他平他」即指不同氣味之間的相互參與、彼此滲透，差異地重複出多元豐富（「能豐長而物歸之」）的新味，故謂「和實生物」。誠若馮友蘭的精到之論：「如以鹹味加酸味，即另得一味。酸為鹹之『他』。鹹為酸之『他』。『以他平他』另得一味，此所謂『和實生物』。若『以水濟水』，仍是水味。此所謂『以同裨同』，『同則不繼』。同與異是反對底。和則包涵異。合眾異以成和。不過眾異若成為和，則必須眾異皆有一定底量度，各恰好如其量，無過亦無不及，此所謂得其中，亦即所謂中節。眾異各得其中，然後可成為和。」⁶⁸ 要之，「和」可類比為他者與他者之間差異聚集、不斷交換的開放流動程態，「同」則是無視差異多元性與剝奪個體價值先天平等性的專制暴力。如此，既不能平等，更化約差異，遑論達成「以情絜情」的同情共感目標。

第二，循此取消相似性與化約差異性的同一性思維，必然順勢延伸出虛假非真的「同情」或「同理」論調（東原所謂「以理殺人」），⁶⁹ 隱涵著似是而非卻極為危險的盲點：無視自己與他人雖相似卻不相同的事實，以「我之所是」的情感想像與體驗知識，直接等同於他

⁶⁷ 楊伯峻編著：《春秋左傳注》下冊（高雄：復文圖書出版社，1991年），頁1419-1420。

⁶⁸ 馮友蘭：《新原道》（臺北：臺灣商務印書館，1995年），頁100。

⁶⁹ 戴震著，何文光整理：《孟子字義疏證》，〈與某書〉，頁174。

人自身的真實感知內容，犧牲他人的情感差異性與否定其體知經驗獨特性。如荀子言：「人倫竝處，同求而異道，同欲而異知，生也。皆有可也，知愚同；所可異也，知愚分。」（〈富國〉，頁 167-168）人類即便在尋求目標及欲望滿足的過程有共通面向，並享有起碼的認知辨別能力（「皆有可」）；但同時也並存實踐途徑（「異道」）與理解程度（「異知」）的實然差異，故對同一事件產生不同判斷與多元解讀的可能，相應地有判斷是否屬實、當不當理（「所可異」）的結果分別。「同」、「異」俱時根連於自然情性，互為一體兩面，無可切割。在此意義下言，平等同情與交互感通的問題思考視角便須轉為：人類如何既願意體認並永久持存「同類同情」皆有的欲求、感知、思考、行為的共享基礎權利，又能夠對「異道」、「異知」、「所可異」的各種情感、知覺、能力差異特徵予以尊重，視異質的他人為與自己價值平等且皆須捍衛的對象？進而言之，「同情同類」的立場或態度，只是實現「以他平他」、「以情度情」、「以情絜情」與行恕感通過程的先決條件之一，卻不能統括為實際同情共感他人與具體處境應用的唯一標準或充分要素。故荀子要特舉「異道」、「異知」、「所可」的欲求、選擇與判斷差異；《疏證》亦區分弱、寡、愚、怯、疾病、老幼、孤獨等不同能力間距、狀態及類別，皆要指明：真正的平等同情必須對多元性保持開放，在各種差異的獨特脈絡中，將他人當作目的而非手段，且他人的感知特殊性與經驗異質性，正是同情共感過程所須面對與互動的直接對象。

再者，儒家的感通論還涉及到一體感、共通感的問題層面。孔子言「恕」、荀子謂「以情度情」、〈大學〉「絜矩之道」後至戴震「以情絜情」說，皆是構成儒家同情共感論述發展的核心環節。如荀子主張從「以己度」到「以類度類」的層遞感通推擴，到〈大學〉：「所藏乎身不恕，而能喻諸人」，以至《疏證》：「一人之欲，天下人之所同欲」，皆凸顯人一己、一人一天下內外無隔的感通思維，明顯反映出以公共生活為主的倫理關懷向度，此即儒家人我一體或同情共感構想的論理

基礎。在此可供對照與反思的是，舍勒（Max Scheler，1874-1928）在分析自我對他者心靈經歷和身體態勢的感知行為時，論證「人『最先』更多地是生活於他者之中而不是自己本身之中，更多地生活於共體而不是自己的個體之中」這一事實。依此，「自我感知和對他人感知之間根本不存在原則上的差別」。所以，「我們對自身的道德『品格』之本質的體認也不能完全離開行為領域，譬如通過純粹的、先行性的自我直觀，而只可能在我們行為進行過程之中」。⁷⁰ 舍勒強調自我感知與感知他者皆與周圍環境的脈動方向相互聯繫，他者、社群、風土和生活世界，是帶動自我身形、情感、行為與活動空間的變化項。換言之，自我是作為一關係性、社會性、政治性的存在，對他者之身體行為、言語表現、所處情境的具體感知以至道德判斷，皆在社群關係體系的參與、投入與互動過程中如實展現。舍勒對同情和一體感現象的細膩分析，有利於參照荀子、〈大學〉和戴震一系的情感和倫理論述的內容關聯與轉化意義。

整體言之，「以我之情絜人之情，而無不得其平」，是《疏證》平等同情論的實現目的與施行原則，「一人之欲，天下人之所同欲」、「反躬者，以人之逞其欲，思身受之之情也」，則指出如何突破與轉換自他情感之間所存在的關係障隔或二元對壘，真正易地而處之，換位以同情，達成對他人意欲、經驗、處境的整體理解與認同，使個體、他者、社群成為內在繫聯的共生關係（《疏證》云：「一人遂其生，推之而與天下共遂其生」，卷下，頁48），正豁顯某種相互分享、平等對待的共感能力。⁷¹ 是以戴震解讀「絜矩之道」時，將「所惡」與《論語》「所不欲」並觀，即在強調「人之常情不堪受者耳。以己絜之人，則理明」。⁷² 所謂「不堪受」，指自我雖不可能完全且直接感知他

⁷⁰ 馬克思·舍勒（Max Scheler）著，劉小楓主編，朱雁冰等譯：《同情感與他者》（北京：北京師範大學出版社，2014年），頁97-105。

⁷¹ 溝口雄三著，陳耀文譯：《中國前近代思想之曲折與展開》（上海：上海人民出版社，1997年），頁328。

⁷² 戴震著，何文光整理：《孟子字義疏證》，〈與段若膺論理書〉，頁184。

者好惡、哀樂、憂苦等各種情感現象的實際體驗，但人之常情確是構成主體存在的根本條件，故而可通過人之常情同理設想他者情感欲求傾向，進而納入己身、施諸己身，進而產生「飲食男女、常情隱曲之感」的反身參與和認同感受。「不堪受」與前述「反躬者，以人之逞其欲，思身受之之情」，正代表自他情感的相互滲融與人已兩端身體空間的延伸與會合。

再者，《疏證》言及「我」、「人」、「己」、「身」的相關脈絡，時常顯現無個體性而強調社會公共性的特質。⁷³此從「絜情」、「平情」和「恕」所帶有相互性、平等性、開放性涵義可得徵驗。前文又及，〈大學〉「絜矩之道」概念與《荀子》「操矩之術」和「以人度人，以情度情，以類度類」相應。尤其「操五寸之矩，盡天下之方」的「操術」功能，具體貫通於度己一度人一度情一度類所描述逐層感通的空間範圍。《疏證》通過對「絜矩之道」之闡發，顯現出「以情絜情，理在情中」的倫理關懷立場，全面發揮「絜」在情感與倫理關係論述的譬喻功能與勝義。《荀子》以「矩」和「度」作為建構身體、情感和社會空間座標的核心概念；〈大學〉運用上下、左右、前後的方位概念譬喻，具體展現恕己身—喻諸人的德治理論框架。故「度」、「矩」、「絜」，俱已明確將自—他、身—群、個—全、部分—整體的相互聯繫關係，作為規定人間秩序與倫理義務的必要條件，也是理解儒家身體、情感與人我感通關係的基底，都直接或間接構成《疏證》「以情絜情」與「情理」關係規範的詮釋依據。

要之，戴震的「以情絜情」論述已全面發揮《荀子》「操矩之術」、「以情度情，以類度類」的身體空間概念譬喻和人情感通實踐面向，且以「人之常情」作為〈大學〉「絜矩之道」和度己—恕人的施行對象。人情條分縷析、委曲細微的自然「分理」，還有「凡饑寒愁怨、飲食男女、常情隱曲之感」的「人欲」，正是反躬思情、感知他人以及

⁷³ 溝口雄三著，陳耀文譯：《中國前近代思想之曲折與展開》，頁 324-328。

同情共感能力的資糧。「情得其平，是為好惡之節，是為依乎天理」，便是絜情踐履所致的理想結果。若就感通論的角度說，可視作自我與他人之間所體現的「共通感」(sensus communis)：「在所有人中存在的一種對於合理事物和公共福利的感覺，而且更多的還是一種通過生活的共同性而獲得、並為這樣共同性生活的規章制度和目的所限定的感覺。」這是「一種對共同體或社會、自然情感、人性、友善品質的愛」。⁷⁴

五、結語：以身為矩、以情為度的倫理關懷

〈大學〉所提出「絜矩之道」的思想命題，蘊含儒家對身體、情感、倫理的多元反思資源。然就其於〈大學〉經典詮釋的處境看，尤其在朱熹規定的「八條目」工夫中，則不免埋沒「絜矩」一詞潛存同情共感的感通倫理向度，也不易辨認「絜矩之道」如何建構強調相偶的、交互的、平等的空間關係，發展出「以己度」、「以情度情」、「以類度類」的同情共感能力，形塑人我之間情感相通、理在情中的「情理」規範和互通體系。如黑格爾(G. W. F. Hegel, 1770-1831)所言：熟悉的東西並非就是真正知道了的東西。⁷⁵「絜矩」作為一習焉而不察的概念譬喻，背後包括對身體修養、感知他者及倫理實踐的公共哲學體系，不啻為儒家回應現代性課題及施展政治批判的強力後援。特別是通過空間譬喻此一極富衍變特性的觀看視角，深入剖析身體、情感與倫理在儒學史以至東亞文化傳統上的跨度與張力，並藉由荀子與戴震之眼，實可解碼「絜矩」譬喻蓄而待發的深刻內涵，《荀子》、〈大學〉和戴震在情感、倫理及感通實踐論述之間的關係發展及共同

⁷⁴ 漢斯－格奧爾格·加達默爾(Hans-Georg Gadamer)著，洪漢鼎譯：《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》(臺北：時報文化，1991年)，頁36。

⁷⁵ 黑格爾(G. W. F. Hegel)著，楊一之譯：《邏輯學》上卷(北京：商務印書館，1991年)，頁9。

調性，正可提供另條探索儒學修身、感通及「情理」思想實質的可能取徑。

最後，總歸本文論析所得：首先，揭示先秦儒典如何將「規矩以成方圓」的籌劃、運轉、平準功能，聯繫至自我的身體活動、思維感知和社群關係的具體哲思論述中。經由分析《荀子》「操矩之術」涉及遠近、先後、小大的方位概念，可發現身體如同「規矩」的活動中心軸，他者情感、歷史風土和社群網絡，皆包含在「操矩」的過程關係範圍。「五寸之矩，盡天下之方」，更說明「操術」的廣大作用與身體定位能力，成為〈大學〉「絜矩」譬喻的取法之源。接著，指出〈大學〉「絜矩之道」以空間方位概念闡述人際應處原則，以情感為中心，而延伸、擴張、轉化出焦點一場域型態的倫理空間。荀子「以己度，以人度人，以情度情，以類度類」的感通擴充論述，解除人己、身群、個全之間的主客間距限制，形成相互蘊含、休戚相關的情感共同體，並作為「絜矩之道」恕己喻人、反身推求民之好惡的實踐原則。最後，分析戴震「以情絜情」思想與《荀子》和〈大學〉之間的承繼與新變處，揭示戴震「絜情」所含情理辯證、反躬同情、共感他人的實踐反思面向，怎樣建構出以情感為主軸的倫理關係和互惠原則，同時定位自他情感與社群整體之間的情理座標，形成既肯認差異與尊重多元的價值平等性，又能對即將遭遇的未來他者保持開放的同情共感論述。

徵引書目

- 子安宣邦：《和辻倫理学を読む：もう一つの「近代の超克」》，東京：青土社，2010年。
- 王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》上冊，北京：中華書局，2013年。
- 司馬遷著，瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》，臺北：大安出版社，2009年。
- 列維－布留爾（Lucien Lévy-Bruhl）著，丁由譯：《原始思維》，北京：商務印書館，2014年。
- 安樂哲（Roger T. Ames）著，孟巍隆（Benjamin Hammer）譯：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》，濟南：山東人民出版社，2017年。
- 安樂哲（Roger T. Ames）著，彭國翔編譯：《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》，石家莊：河北人民出版社，2006年。
- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2012年。
- 牟宗三：《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，2010年。
- 何晏集解，邢昺疏：《論語注疏》，臺北：藝文印書館，2011年。
- 岑溢成：〈戴震孟子學的基礎〉，收於黃俊傑編：《孟子思想的歷史發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年，頁191-215。
- 李滌生：《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 和辻哲郎：《風土——人間學的考察》，東京：岩波書店，1979年。
- 柯雄文（Antonio S. Cua）著，李彥儀譯：《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇：中國哲學中人性思想之發展》，臺北：臺灣學生書局，2006年。

- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》第1卷，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 宮川敬之：《和辻哲郎——人格から問柄へ》，東京：講談社，2008年。
- 徐元誥著，王樹民、沈長雲點校：《國語集解（修訂本）》，北京：中華書局，2016年。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，2003年。
- 特雷西（David Tracy）著，馮川譯：《詮釋學、宗教、希望——多元性與含混性》，香港：漢語基督教文化研究所，1995年。
- 荀況著，北大哲學系注釋：《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983年。
- 馬克思·舍勒（Max Scheler）著，劉小楓主編，朱雁冰等譯：《同情感與他者》，北京：北京師範大學出版社，2014年。
- 康德（Immanuel Kant）著，李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，臺北：聯經，1990年。
- 張再林：《中國古代身道研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年。
- 張再林：《作為身體哲學的中國古代哲學》，北京：中國社會科學出版社，2008年。
- 許從聖：〈治氣·節欲·養情——荀子的「禮身」修養論重探〉，《漢學研究》第36卷第1期，2018年3月，頁27-66。
- 許慎著，段玉裁注：《圈點說文解字》，臺北：萬卷樓，2009年。
- 郭璞注，邢昺疏：《爾雅注疏》，臺北：藝文印書館，2011年。
- 郭寶文：〈戴震《中庸補注》反朱熹道論探微——兼論其與《原善》成書先後問題〉，《臺北大學中文學報》第10期，2011年9月，頁129-148。
- 陳昭瑛：《荀子的美學》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年。
- 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年。

- 陳逢源：《朱熹與四書章句集注》，臺北：里仁書局，2006年。
- 馮友蘭：《中國哲學史（附補編）》，香港：太平洋圖書公司，1970年。
- 馮友蘭：《新原道》，臺北：臺灣商務印書館，1995年。
- 黃俊傑：《孟學思想史論》第2卷，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年。
- 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年。
- 黃冠閔：〈唐君毅的仁道詮釋——感通論與德性工夫〉，收於林維杰、黃雅嫻主編：《跨文化哲學中的當代儒學：工夫論與內在超越性》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2014年，頁43-79。
- 黑格爾（G. W. F. Hegel）著，楊一之譯：《邏輯學》上卷，北京：商務印書館，1991年。
- 楊伯峻編著：《春秋左傳注》下冊，高雄：復文圖書出版社，1991年。
- 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年。
- 楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年。
- 楊儒賓：《儒門內的莊子》，臺北：聯經，2016年。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年。
- 溝口雄三著，陳耀文譯：《中國前近代思想之曲折與展開》，上海：上海人民出版社，1997年。
- 賈德納（Daniel K. Gardner）著，楊惠君譯，蕭開元修訂：《朱熹與大學：新儒學對儒家經典之反思》，臺北：萬卷樓，2015年。
- 雷可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson）著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》，臺北：聯經，2006年。
- 漢斯－格奧爾格·加達默爾（Hans-Georg Gadamer）著，洪漢鼎譯：《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》，臺北：時報文化，1991年。
- 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，2011年。

- 劉又銘：〈明清自然氣本論者的論語詮釋〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第4卷第2期，2007年12月，頁107-147。
- 劉又銘：《大學思想——荀學進路的詮釋》，新北：花木蘭文化出版社，2015年。
- 劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，臺北：五南，2000年。
- 劉滄龍：〈戴震氣學論述的儒學重構〉，《國文學報》第44期，2008年12月，頁93-124。
- 衛 湜：《禮記集說》，臺北：世界書局，1986年。
- 鄭玄注，孔穎達正義，呂友仁整理：《禮記正義》下冊，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年。
- 鄭宗義：〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，收於楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年，頁247-277。
- 鄭宗義：《明清儒學轉型探析：從劉戡山到戴東原》，香港：中文大學出版社，2009年。
- 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第1、2冊，北京：中華書局，2007年。
- 戴震著，何文光整理：《孟子字義疏證》，北京：中華書局，2012年。
- 簡良如：《論人之存有：先秦·儒學·人論》，北京：中國社會科學出版社，2014年。
- 蘇以文、畢永峨主編：《語言與認知》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年。
- 蘇以文：《隱喻與認知》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年。
- Cua, Antonio S. "Practical Causation and Confucian Ethics." In *Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese*

Philosophy, 249-255. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005.

Johnson, Mark. *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.