

# 屈原哲學思想及與 孟子之比較<sup>\*</sup>

王 志

## 提 要

在天人關係的問題上，屈原并不曾懷疑天與善人的成說，且注意到了天行有時；在人性論上，屈原與孟子一樣主張性善，亦認為惡起於人之不修；在養氣養勇方面，屈原與孟子都堅持守正，但孟子強調順時，而屈原設有定心，孟子尚權變，屈原主不遷；屈原尚“清”，《遠游》之意不在求羽化，亦在乎尚“清”。

**關鍵字：**屈原 孟子 天命 性 氣 勇

屈原并不是一個哲學家，但這不等於說他沒有自己的哲學思想。我們無意全面分析屈原的哲學思想，而只想著重分析他的天人觀、人性觀以及養氣與養勇方面的思想，並指出在這些方面，屈原與孔子以來的儒家，尤其與孟子實多思想上的契合，值得注意。

---

\* 拙文屬於教育部人文社會科學研究青年基金項目《百年屈學問題疏證》(11YJC751086)的階段性成果。

## 一、屈原的天人觀

在周日之前，古人對天人關係已經形成一定的觀念，這沒有疑問，只是相關文獻，如《尚書》中的《商書》等真偽難辨，所以也很難說得確切。可以確定的是，自殷周以來，人們顯然已經把天視為最高的主宰，并把懲惡揚善當作天的原則，也就是天道。如《尚書·蔡仲之命》說：“皇天無親，惟德是輔。”《國語·晉語》說：“天道無親，唯德是授。”由於王朝也好、方國也好、個人也好，其善惡總會有所變化，鮮能一以貫之，所以天對人的獎懲也會隨之而變化。值得注意的是，這種情況，當時的人一般謂之“天命靡常”，而很少說“天道靡常”。屈原的《天問》也只說“天命反側”，而不說“天道反側”。蓋“道”者，是恒久的原則與規律，自然不能說“靡常”；而“命”則是一時的決定與意志，或長或短，自可以有變化，固可以說“靡常”，固可以說“反側”。

就屈原來說，他的天道天命觀並沒有超出殷周以來人們思想的範圍。一方面，屈原也承認天道懲惡揚善，如其《離騷》曰：“皇天無私阿兮，覽民德焉錯輔。”又曰：“夫孰非義而可用兮，孰非善而可服？”一方面，他也承認天命靡常，如《天問》曰：“天命反側，何罰何佑？齊桓九會，卒然身殺。”根據這幾句詩，有不少學人說屈原這是在懷疑天道是否真的懲惡揚善。其實，齊桓公有始無終，早年用管仲而稱霸，晚年用豎刁而亡身，早年有德天佑之，晚年失德天罰之，這正是“皇天無私阿”的體現，並不足以令一般人懷疑天道懲惡揚善，更毋庸說屈原了。

真正值得注意的，是屈原如何解釋他自己在《涉江》中提出來的一種現象：“忠不必用兮，賢不必以。伍子逢殃兮，比干菹醢。”既然是“忠”、既然是“賢”，為什麼天却“不必用”、“不必以”呢？天命的變化是因人善惡的變化而變化的，但伍子與比干的忠、賢並無變化，為什麼天却並不福佑他們呢？這個問題顯

然是深刻的，屈原給出的解釋也是明確的，即“陰陽易位，時不當兮”。關於這兩句詩，王逸注曰：“陰，臣也。陽，君也。言楚王惑蔽群佞，權臣將代君，與之易位。自傷不遇明時，而當暗世。”王逸此注不確，屈原之時，楚國並無君臣易位的徵兆。此處的“陰陽易位”，就所用語詞來說，顯然是依據《周易》的理論對“忠不必用兮，賢不必以”這類現象進行解說。

《周易》一書認為，天地萬物總是在陰陽兩種力量的相互作用中不斷的發展變化，而任何變化又都不是突然產生，而總有一個從量變到質變的過程。如《坤卦》初六爻辭曰：“履霜堅冰至。”《象傳》解釋說：“履霜堅冰，陰始凝也。馴致其道，至堅冰也。”《周易·文言傳》更直言：“非一朝一夕之故，其所由來漸矣。”事物發展變化的不同階段，《周易》稱之為“時”。整部《周易》也可以說就是講君子當如何在矛盾鬥爭中與時消息的。屈原所謂“陰陽易位，時不當兮”，也明顯是說天道的發展變化處在不利於君子的時期。就《周易》來說，其卦爻所代表的天時，也總是不利於君子的時候居多。之所以會如此，在於《周易》及孔門世界中的“天”並不是隨心所欲無所不能的，而總是要按一定規律因時而動的。如《論語·陽虎》載，子曰：“天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉！”此即是說，天之行是依時而行，天之生是依時而生。《易傳》中常說“時之義大也”，“時”之所以“義大”，則正在於“時”乃是天也不能改變而只能遵守的規律性的東西。就天與善人這一點說，也有個“時”的問題。如《周易·文言傳》說：“積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。”據此看，天始終是要懲惡揚善的，只是天也要依時而動，總是要等到善惡積累到一定程度才予其“殃”、予其“慶”。其實例如《孟子·公孫丑上》載，公孫丑問文王生前有盛德，為何猶不能代商紂而王天下。孟子解釋說：“文王何可當也？由湯至於武丁，賢聖之君六七作。天下歸殷久矣，久則難變也。……齊人有言曰：‘雖有智慧，不如乘勢；雖有鎡基，不如待時。’”孟子的

這番話，正適合作為《文言傳》“積善”之說的注腳。

就一般觀點來說，在屈原之前，《周易》經傳業已經過孔子及其後學的整理，而在孔子卒後，其《易》學傳在楚國。因此，博聞強志的屈原受到孔門《易》學的影響，是不奇怪的。在《離騷》中，屈原就曾引用《周易·蹇卦》的爻辭，<sup>[1]</sup>而在《天問》中，屈原問道：“陰陽三合，何本何化？”此處既然說到陰陽的“合”、“化”，則顯然承認事物在陰陽的矛盾鬥爭中有發展有變化而不是靜止的，同時詩人又要考察這種陰陽的變化“何本”，據此可以看出詩人並不承認天之變化可隨心所欲、雜而無章。這些思想無疑與孔子相近，亦與《周易》對天道的認識相一致。

考慮到屈原之前，《詩經·小雅·白華》的作者已經感慨“天步艱難”，《老子》也說：“天法道，道法自然。”而在屈原之後不久，荀子更提出“制天命而用之”的主張，況且，就是“忠不必用兮，賢不必以”的問題，《周易》中也早有認知，所以屈原關於天人之際的討論，在哲學上似無特殊的貢獻。不過，由於“忠不必用兮，賢不必以”乃是人類社會很難避免的悲劇，而屈原能用那樣燦爛動人的文筆來顯現它，這自然也還是有它的價值，永遠不可磨滅。

## 二、屈原的人性觀

人性論是先秦諸子熱烈探討的話題，屈原的人性思想與儒家尤其是孟子頗多相通之處，甚至可以說基本上是一致的。

首先，就人性的善惡來說，屈原與孟子一樣，也主張性善，並且認為人的善性是內在的天賦，而不是外鑠的。

《離騷》曰：“紛吾既有此內美兮，又重之以修能。”“內美”，《文選》五臣注曰：“內美，謂忠貞。”王逸注曰：“言己之生，內含天地之美氣。”五臣注是從精神層面說，王逸注是從氣質層面說，但不管怎麼說，都表明屈原認為自己具有與生俱來的美善。

這種論調，不是性善的腔調又是什麼呢？

《孟子·公孫丑上》載，孟子曰：“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。”孟子以“四端”比“四體”，“四體”是與生俱來的，那麼“四端”當然也是與生俱來的。《孟子·告子上》又載，孟子曰：“仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。”“我固有之”，這不正是天生的“內美”嗎？我們再看看屈原《抽思》所言：“善不由外來兮，名不可以虛作。”這與孟子的話更為相近，同樣承認善性是內在的稟賦。

其次，關於人之有善有惡，屈原也和孟子有相同的意見，也都強調“心”的作用。《孟子·告子上》載，

公都子曰：“告子曰：‘性無善無不善也。’或曰：‘性可以為善，可以為不善；是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。’或曰：‘有性善，有性不善；是故以堯為君而有象；以瞽瞍為父而有舜；以紂為兄之子，且以為君，而有微子啓、王子比干。’今曰：‘性善。’然則彼皆非歟？”孟子曰：“乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，‘求則得之，舍則失之。’或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。……”

孟子所言之“情”，清戴震《孟子字義疏證》以為：“情猶素也，實也。”《說文》：“才，草木之初也。”楊伯峻先生因謂：“草木初生曰才，人初生之性亦可曰才。”<sup>[2]</sup>據此來說，孟子認為人初生才質本來向善，至於“不善”，不是天生不善，而是人自己“弗思”其善，“不能盡其才”。說得更明白一點，就如《告子上》所載：

公都子問曰：“鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？”

孟子曰：“從其大體為大人，從其小體為小人。”

曰：“鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？”

曰：“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。”

屈原也有類似的意見。《離騷》載：“蘭芷變而不芳兮，荃蕙化而為茅。何昔日之芳草兮，今直為此蕭艾也。豈其有他故兮，莫好修之害也。”此處的“莫好修”，“修”的是什麼呢？屈原《離騷》說自己有“內美”，然後“又重之以修能”。據此來看，“莫好修”就是“莫好修”“內美”，正因為這樣，蘭、芷、荃、蕙才由善變惡。屈原的這個思想，與孟子說“惡”在於人“不能盡其才”，是完全一致的。同時，屈原也強調心志在人性趨向上的作用。《離騷》謂：“民生各有所樂兮，余獨好修以為常。雖體解吾猶未變兮，豈余心之可懲。”王夫之《楚辭通釋》謂：“懲，改也。”從屈原說“豈余心之可懲”來體會，屈原顯然也認為“心之官”在人性發展中具有重要的地位，是人群有善有惡的重要原因。

又，孟子所言大人“先立乎其大者”在屈賦中也有所反映。如屈原《懷沙》曰：“易初本迪兮，君子所鄙……內厚質正兮，大人所盛。”本迪，王逸注以為“常道”，朱熹《楚辭集注》不信逸注，推說“不詳”。後人亦眾說不一。其實，易字有芟治草木之義，《孟子》“易其田疇”是也。本，樹之根莖也。迪，《史記》引作“由”，由，《說文》以為“木生條”，《尚書·盤庚》“若顛木之有由蘖”，由蘖，一般解作樹木被砍伐後再生的枝條。據此，“易初本迪”疑謂砍去最初的樹幹而讓根莖孳生斜枝，乃是詩人用來形容人性修養的一種比喻。以伐木講人性，在先秦子書中并不罕見。《孟子·告子上》就說過：“雖存乎人者，豈無仁義之心哉？

其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？”據此推度，屈原所謂“易初本迪兮，君子所鄙”，大概是說，放棄人性的正直而任由邪曲滋生，乃是君子所鄙棄的。屈原之所謂“初”意當如孟子之所謂“才”。至於“內厚質正兮，大人所盛”，厚，《史記》引作“直”；盛，王逸注以為“盛美”。<sup>[3]</sup>據此，這兩句詩就是說大人所美的是人的內質的正直。四句詩聯繫起來看，內質的正直不就是人之“大體”嗎？樹根上斜生的由蘗不正正是人之“小體”嗎？如此，詩人的詩意不是很接近孟子所說的大人“先立乎其大者則其小者不能奪也”嗎？

### 三、屈原的養氣觀

與其人性觀相聯繫，孟子以有“不動心”、善“養氣”自負，而屈原亦以“定心廣志”自勵。二者其實極相類。

《孟子·公孫丑上》載，“公孫丑問曰：‘夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此，則動心否乎？’孟子曰：‘否。我四十不動心。’”朱熹集注曰：“任大責重如此，亦有所恐懼疑惑而動心乎？四十強仕，君子道明德立之時。孔子四十而不惑，亦不動心之謂。”<sup>[4]</sup>據此，此處的“動”，指心志因外物擾攘有所恐懼疑惑而產生的動搖。“不動心”即是無所疑惑、無所恐懼，因而無法動搖之心。

《孟子·公孫丑上》又載，公孫丑與孟子談“不動心”，論諸家養勇之方法，因又問孟子長於眾人之處。孟子回答說：“我善養吾浩然之氣。”公孫丑又問何謂浩然之氣。孟子回答說：

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。

一般人養勇氣，養的是與人相關的勇氣。孟子養的是與天地相關的勇氣，所以說是“浩然”的、大的、塞於天地之間的。<sup>[5]</sup> 養氣的方法是“配義與道”，也就是力行天道與正義。孟子認為，“浩然之氣”是堅持不懈地去做光明正大的事情才會產生的，而不能像打仗偷襲那樣靠偷偷摸摸的偶爾的善行來培養。已知不合乎道義因而不快於心的事，斷不能去做，否則有愧於心，氣就會餒。告子不知道集義對於養氣的重要意義，因為他認為“義”是外在于心靈的。其實，養氣一定要從事乎“集義”，只是不能硬設目標；<sup>[6]</sup> 既不能忘之於懷，又不能操之太急。

屈原的“定心廣志”說，出自《懷沙》。原文先敘說屈原自己遭讒困苦，不遇伯樂，其後道：“萬民之生，各有所錯兮。定心廣志，余何畏懼兮。”“萬民之生”，一作“民生有命”。這句詩的含義是說，萬民秉受天命而生，生而各有所錯以安其性命。詩人對自己如何安置性命，是有“定心”的，詩人又因“定心”以“廣志”，所以也就無所畏懼。從這個詩意來看，屈原的“定心廣志”極似孟子的“不動心”與養浩然之氣。從訓詁上說，“不動”與“定”本來就可以互訓；“浩然”是大，“廣”也是大，亦可以對應。同時，“志”與“氣”的互動關係，孟子在與公孫丑對話中，就已經指出來了。孟子說：“夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。”換言之，“志”是“氣”的統帥，“志”達到什麼狀態，“氣”就跟進達到什麼狀態。依據孟子的這番解說，“志”廣大了，“氣”也會跟著廣大，因此，屈原的“廣志”，不是“廣氣”、不是養“浩然之氣”又是什麼呢？

孟子所養浩然之氣，至大至剛。傳統上，儒家追求至大至剛，注意的是兩個方面。一是《尚書·君陳》所謂：“有容，德乃大。”一是《論語·公冶長》所載，子曰：“枵也欲，焉得剛？”《孟子·盡心下》也說：“養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其爲人也多欲，雖有存焉者，寡矣。”屈原在《橘頌》中，以擬人的手法，讚美橘樹“深固難徙，廓其無求兮”。前一句說的是人格的至大至剛，後一句，“廓”說的是有容，“無求”即孟子說的“無欲”。一句之中，已將儒家有容乃大、無欲則剛的思想全囊括了。

孟子養浩然之氣，所要達到的是“塞乎天地”，亦即《孟子·盡心上》所說的“上下與天地同流”。屈原一生的追求與之類似。如《涉江》說：“登昆侖兮食玉英，與天地兮同壽，與日月兮齊光。”如果說《涉江》的這一段還只是藝術神思的狂想，那麼，《橘頌》所謂“秉德無私，參天地兮”，就不能不認爲是屈原關於理想人格的嚴肅告白。孟子所追求的浩然之氣也好，“上下與天地同流”也罷，乃是一種沒有人我內外之分的“萬物一體”的境界，其關鍵在去私。所以宋儒常說“人欲盡處，天理流行”。<sup>[7]</sup>屈原謂橘樹“秉德無私，參天地兮”，則是在宋儒一千又數百年前，用托物言志的文學語言，直接將此點明了。

浩然之氣的修養方法，靠的是“配義與道”，是“集義”，這也與屈原所言自身修養方法不二。如屈原《懷沙》曰：“重仁襲義兮，謹厚以爲豐。”此處的“襲”，洪興祖補注引《淮南子》“聖人重仁襲恩”高誘注曰：“襲亦重累。”可見屈原所言“重仁襲義”與孟子“集義”之說，是一致的。孟子說的“行有不慊於心”，揣其文意，應是指一時明知故犯的苟且，屈原自言“謹厚”，則非苟且。至於“爲豐”，意思也與“集”可以相通。《離騷》一則曰：“謇吾夫法前修兮，非世俗之所服。雖不周於今之人兮，願依彭咸之遺則。”一則曰：“余雖修姱以鞿羈兮，謇朝諝而夕替。既替余以蕙纒兮，又申之以攬茝。亦余心之所善兮，雖九死其猶未

悔。”前幾句說的是心之不善，自己絕不去做；後幾句說凡是心之所善，自己死而不辭。觀其自修之謹嚴，所防範的也正與孟子相同。

孟子也好，曾子、孔子也好，其修養皆注重反省。如孟子與公孫丑論養勇，謂曾子聽孔子說過：“自反而不縮，雖褐寬博，吾不憚焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。”我們看屈原的《橘頌》，謂橘樹：“閉心自慎，不終失過兮。秉德無私，參天地兮。”王逸注曰：“言已閉心捐欲，敕慎自守，終不敢有過失也。”王逸關於“閉心”的解釋是可取的，至於“自慎”的深意他却沒有揭示出來。《爾雅》曰：“慎，誠也。”《孟子·盡心上》曰：“萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。”屈原說“閉心自慎”，“心”既然關閉，則不溺於物，不溺於物即是“反身”，“反身”與“自慎”連文，則不是孟子的“反身而誠”，又是什麼？至於“不終失過兮”一句，洪興祖補注：“一云：終不過兮。一云：終不失過兮。”這兩種異文蓋皆非原文。王逸注增入“不敢”二字解經，也未妥。《左傳》魯宣公十七年載，晉苗賁皇與晉侯論外事，有“吾不既過矣乎”之語，這正與《橘頌》“不終失過兮”句法相類，而且亦帶有反省的語氣。一個人“終不失過兮”，這不可能，用這樣的話自擬，是傲慢。“不終失過兮”則是反省，意趣與之正相反。《左傳》宣公二年載，士季諫晉靈公，曰：“人誰無過？過而能改，善莫大焉。《詩》曰：‘靡不有初，鮮克有終。’夫如是，則能補過者鮮矣。君能有終，則社稷之固也。”揣士季之意，“有終”似指始終能堅持改正過失。《論語·衛靈公》載，子曰：“過而不改，是謂過矣。”《韓詩外傳》卷三亦曾引孔子的話說：“過而改之，是不過也。”屈原不說“不失過兮”，而言“不終失過兮”，似乎對士季和孔子的思想有所本，乃是反身自誠，冥會于天時內心的反省。至如《遠游》：“內惟省以端操兮，求正氣之所由。”這更是直言以反省養氣了。

在養氣養勇方面，屈原和孟子思想相通相似的一面，大致如

上所述。至如二人思想的不同點，自然也有不少，但最根本的分歧在於孟子的思想還有順時的一面、權變的一面。如《孟子·盡心上》載，孟子曰：“楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，爲之。子莫執中，執中爲近之。執中無權，猶執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。”孟子以執中爲近乎道。屈原也正是個執中主義者。如《離騷》一則曰：“依前聖以節中。”一則曰：“耿吾既得此中正。”不過，屈原的辭賦中，看不見宣揚順時權變的思想。屈原的行迹，也不見順時權變的踪影。屈原“執中而無權”，所以他的思想看起來，總像是孟子思想的半截；孟子的思想看起來，又像是屈原思想的補充和完善。

譬如，孟子在談到“集義”的時候，特意強調“勿正心”。“正”有“定”的含義。“勿正心”就是“勿定心”，“勿定心”就是反對爲“集義”預設必然達到的目標。因爲心雖是不動的，但是心的長養，也就是“集義”，却要順時而動。孟子特意舉了一個揠苗助長的故事來對此加以說明。盼望莊稼成長，這心是好的，可以“不動”；但莊稼生長的時序，這却不是人定的，而是有天時的。所以盼望莊稼生長的“心”雖然可以“不動”，但這顆“不動心”又必須順應莊稼生長的天時而動，否則，莊稼就會死掉，心也就白費了。《論語》載孔子有君子“勿必”之說，“勿必”就是勿要固執，此蓋孟子“勿定心”之所本。

孟子所批評的“正心”是否針對屈原的“定心”而發，不可知。但屈原養勇很少有順時而變的意識，則還是明顯的。同樣是追求與天地合德，《孟子·盡心上》說要“上下與天地同流”，屈原《橘頌》說要“參天地”，“流”與“參”，用詞之不同，顯然也透露著二人思想上的細微差異。其差異，我們也可以用二人的偶像來說明。

屈原的偶像是伯夷。《橘頌》說：“行比伯夷，置以爲像兮。”孟子的偶像是孔子。老實地說，屈原的偶像之出名，還得益於孟

子的偶像——孔子之宣揚。司馬遷《伯夷列傳》謂：“伯夷、叔齊雖賢，得夫子而名益彰。”不過，孔子雖然讚揚了伯夷，但他並不認為伯夷在人格方面圓滿無缺。如《論語·微子》載：

逸民：伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。子曰：“不降其志，不辱其身，伯夷、叔齊與！”謂：“柳下惠、少連，降志辱身矣，言中倫，行中慮，其斯而已矣。”謂：“虞仲、夷逸，隱居放言，身中清，廢中權。我則異於是，無可無不可。”

從孔子這番表白看，孔子對伯夷不降志辱身雖表示讚賞，但却並不認為是至善，所以提出了“無可無不可”的主張。“無可無不可”並不是放棄志向，更非要做媚人的鄉願，而是要順乎天時。孔子的這一思想，如果追其根源，大概來自《周易》。以《周易·乾卦》為例。乾卦的性質是剛健，所以《象傳》說：“天行健，君子以自強不息。”但就在乾卦中，其爻辭，一則曰：“初九，潛龍勿用。”一則曰：“上九，亢龍有悔。”可見，乾卦雖然以剛健為天性，但在“初九”的階段，他不可以勇為，在上九的階段他也不可以勇為，否則，就有所悔。《文言傳》曰：“夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎！況於鬼神乎！‘亢’之為言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。其惟聖人乎，知進退存亡而不失其正者，其惟聖人乎！”

孟子所追求的浩然之氣，與《文言傳》所言大人之德其實是一回事兒。從孔子所序《文言傳》的評論來看，大人做事，不僅要堅持天性，更要順乎天時，只有二者統一，才是真正的與天合德。對於孔子的這一思想，孟子也是贊同的。《孟子·盡心上》載：

孟子曰：“盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以

立命也。”孟子曰：“莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎岩牆之下。盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。”

孟子的這兩段話，不可分開理解。其第一段的主旨是宣揚生命的意義在於能够長養自己的天性，無論壽命是長是短，只要堅持修養天性，就都算完成了自己的天命。其“俟之”一語，帶有等待生命自然完結的意思，只是說得不鮮明。<sup>[8]</sup>所以隨後一段接著這個意思往下說，直接點出正命與非正命的區別。“正命”者，正而順乎命也，生命之自然之終結也；“非正命”者，正而非順乎命，生命之被迫之終結者。合二者觀之，孟子的意思也是主張一方面盡天性，一方面順天命。孟子提倡順命，孔子喜言與時，提法不同，但用意一致。

對於孟子的盡性說，屈原是同意的。這其間的推理很簡單。前文說了，屈原和孟子一樣主張性善，也認為人一出生，就天然地具有美善之質，只有認真保養、充實自身的美質，使其廣大，才算完成天命，做到與天地一體而不二。屈原《思美人》曰：“芳與澤其雜糅兮，羌芳華自中出。紛鬱鬱其遠烝兮，滿內而外揚。情與質信可保兮，羌居蔽而聞章。”王逸注曰：“正直溫仁，德茂盛也。生含天姿，不外受也。法度文辭，行四海也。修善於身，名譽起也。言行相副，無表裏也。雖在山澤，名宣布也。”據此，對屈原來說，保持天生的美質，發揚內在的“芳華”，乃是生命的意義之所在。《涉江》說：“苟余心之端直兮，雖僻遠兮何傷。”亦可見對於屈原來說，保持內心的“芳華”確實比其他一切都更為重要。

不過，對於孟子的“順受其正”之說，屈原却似乎不甚贊同。最突出的表現是，屈原是在放逐中悲憤自沉而死的。因而在事實上，屈原竟也屬於“桎梏死者”。屈原的死是為了盡性，就這一點說，他的一生合乎“正”；但以“桎梏”而死，沒有“順受其

正”，所以說他的一生又不是“正命”。我們在屈原的作品裏，經常可以看到屈原對“正”的追求。如《惜誦》曰：“指蒼天以爲正。”《離騷》曰：“耿吾既得此中正。”《懷沙》曰：“內厚質正兮，大人所盛。”但是，我們很少能看到屈原對“順受其命”的提倡，更不要說明確地提倡“與時消息”。爲何會如此呢？如果說屈原不知天時，則其作品却一再提到“時”。《離騷》一則曰：“忼郁邑余侘傺兮，吾獨窮困乎此時也。”一則曰：“曾歔歔余鬱邑兮，哀朕時之不當。”屈原的《思美人》甚至提出：“遷逡次而勿驅兮，聊假日以須時。”“須時”亦即“待時”。就這些詩句來看，屈原應當明白天順時而動的道理。情況應該是，屈原明知天行有時，然而主觀上不肯順天時而動。這一點，顯示出屈原的處世態度與道家、儒家截然不同，從而獨樹一幟。

道家是玩世派。如《漁父》篇記，漁父見屈原落拓，就勸他說：“聖人不凝滯于物，而能與世推移。世人皆濁，何不淪其泥而揚其波？衆人皆醉，何不餽其糟而歠其醑？”觀《漁父》全篇，漁父顯然並不是真的要放棄原則與理想，其淪泥云云，不過是反對以身殉物罷了。誠如油之浮于水，雖順水流而流，然油終是油，非水也。至於儒家，則屬於時務派。如《周易·繫辭傳》曰：“尺蠖之屈，以求信也。龍蛇之蟄，以存身也。”“蟄以存身”，此近于漁父之淪泥，然“屈以求信”則非道家之想了。

屈原既不同意漁父淪泥之說，也不認可儒家委曲求全的主張。這都是明白易見的。孔子說：“道不同不相爲謀。”但問題是，不相爲謀不等於不相安。屈原也贊成不相謀，但同時，他也不贊成相安。《離騷》說：“鶯鳥之不群兮，自前世而固然。何方圓之能周兮，夫孰異道而相安？”可見屈原始終是要鬥爭的。《離騷》又曰：“屈心而抑志兮，忍尤而攘詬。”此處的“屈”、“抑”與“忍”不是指屈原要向黨人與群小妥協，而是指在懷王委屈自己的情況下，詩人所以欲忍而不能遂去，是爲了“攘詬”，即王逸注所謂：“欲以除去耻辱，誅讒佞之人。”可見屈原誠爲不苟派。

## 四、屈原的清濁觀

性善性惡，這探討的是人性的初起。屈原是性善論者，他著意的重點不在性善性惡的爭辯，而在人性的修養方面，這在屈賦中比比皆是，人所易見。其中，值得注意的是，屈原將“清”、“濁”二字引入了人性的討論中。

《漁父》篇，屈原自道：“舉世皆濁，我獨清。”前一句王逸注曰：“衆貪鄙也。”後一句王逸注曰：“志潔己也。”據此來看，此處的“清”、“濁”是講人性的修養。蓋屈原之意，以能保持天性之美善為“清”，否則為“濁”，而人生的意義就在於能“清”，一旦污染了天性，則生命就沒有了意義。故其謂漁父：“吾聞之，新沐者必彈冠，新浴者必振衣。安能以身之察察，受物之汶汶者乎？寧赴湘流，葬于江魚之腹中。安能以皓皓之白，而蒙世俗之塵埃乎？”屈原之《懷沙》主張：“重仁襲義兮，謹厚以為豐。”這是從積極方面講人性的發揚，而此所謂“安能”則是從消極方面講人性的堅守。《卜居》所謂“寧廉潔正身以自清乎”，意與之同。

在南宋，朱熹也曾以清濁論人。《朱子語類》卷四謂：“有是理而後有是氣，有是氣則必有是理。但秉氣之清者，為聖為賢，如寶珠在清冷水中。秉氣之濁者，為愚為不肖，如珠在濁水中。所謂明明德者，是就濁水中揩拭此珠也。”朱熹的這種清濁觀，把清濁看作人先天而有的氣質，這與屈原將清濁看作是人後天的修養有所不同。屈原《遠游》雖一則曰：“內惟省以端操兮，求正氣之所由。”一則曰：“保神明之清澄兮，精氣入而粗穢除。”但此處的“正氣”、“精氣”講的是養生鍊形，很難說屈原認為人的氣質先天就有清濁正邪之分。

在屈賦當中，《漁父》與《遠游》尚“清”的意趣是最濃的。不過，《遠游》表現尚“清”，借用了游仙的情節，如詩中寫道：“軒轅不可攀援兮，吾將從王喬而娛戲。餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽

而含朝霞。保神明之清澄兮，精氣入而粗穢除。”《遠游》這種描寫使不少學者認為屈原有出世求仙的道家神仙者流的思想。這却是不能不辯的。如游國恩先生早年《屈賦考源》一文據這幾句說：

這真是絕好的修煉的內功了。《莊子·刻意篇》也有一段相類的文字云：“吹呴呼吸，吐故納新；熊經鳥申，為壽而已矣。此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。”因為講究道引的人，首先要學辟穀，想辟穀，必先學餐風吸露；能够餐風吸露，便可以輕舉，可以長生不死；長生不死，便是快樂逍遙的活神仙。<sup>[9]</sup>

游國恩先生隨後又談到，莊子雖然也講導引，也講“虛靜淡漠”，但不會成為神仙家，因為莊子以“上與造物者游，而下與外死生，無始終者為友”為根本的哲學精神，“但屈子的《遠游》則單取這一部分來發揮那鍊形的神仙思想，並且在後半篇進一步的實寫周游四方八極的快樂”。<sup>[10]</sup>值得注意的是，游國恩先生1963年所作《屈原》修正了自己的這一說法，而指出《遠游》的游仙不過是受一時的刺激，借出世的幻想以自遣，不是真的想出世。<sup>[11]</sup>游先生晚年的看法，無疑是更可取的。因為神仙家追求的主要是肉身不老，而《遠游》的主要意念并不在此。《遠游》開篇就說：“悲時俗之迫阨兮，願輕舉而遠游。”又說：“絕氛埃而淑尤兮，終不反其故都。”可見詩人的游仙，并非真的游仙，而是為了遠離讒佞，用司馬遷《屈原列傳》的話說，就是“自疏濯淖汙泥之中，蟬蛻於濁穢，以浮游塵埃之外，不獲世之滋垢，矍然泥而不滓者也。”《遠游》最後表示，詩人要“超無為以至清兮，與太初而為鄰”，這也還是表現詩人尚“清”的追求，無關於肉身之不老。

《遠游》與其他屈賦不同，其他屈賦表現屈原的困苦，總提倡誓死鬥爭，如《離騷》曰：“伏清白以死直兮，固前聖之所厚。”而《遠游》對讒佞，不寫鬥爭，只寫游仙以遠離之。這一點也引

起不少爭論，甚至使某些學人懷疑此篇并非屈原所作。其實，《遠游》這種寫法，蓋與詩人當時的處境有關。從內容上看，《遠游》顯然作於遭讒之後，詩中不少詩句與《離騷》相類，《離騷》是屈原遭讒後自疏到齊國途中所寫，<sup>[12]</sup>以此推度，《遠游》也當作于去國之後。王逸注說《遠游》：“周歷天地，無所不到。然猶懷念楚國，思慕舊故。”若屈原作《遠游》時身猶在楚國，則“懷念”云云，殊不知其何所謂也。故《遠游》理應作于去國之後。只是《離騷》大概作于屈原初離國境之時，詩人猶望懷王能够招己還都，使自己完成美政，誅除奸佞；而作《遠游》時，屈原蓋已在齊，詩人對懷王沒有招己還都頗憤憤然，所以詩中竟表示“終不反其故都”。這時，詩人既已被迫離開楚國，再大談特談堅持同楚國群小作鬥爭，那就空泛無謂了。偏偏戰國年間，在齊國尤其在齊國稷下學宮那地方，黃老之學比較興盛。其學一面講治身養生，追求身體長生不死、白日飛升；另一面講治國爭霸，繼續發展齊桓晉文之道。<sup>[13]</sup>屈原對強國之術是感興趣的，不至於對其學不聞不問。大概屈原在了解黃老治國之道時，也接觸了黃老神仙家的思想，所以一時興起，便借游仙的形式來表現他對群小的鄙夷與對濁世的憤怒。<sup>[14]</sup>

要注意的是，儘管屈原在困苦中借神仙家流的觀念排遣心情，但這并不表示他接受了神仙家流的思想。因為屈原在困苦中，“受命不遷”的尚“清”思想乃是貫徹始終的。其在早年，則有《離騷》表示：“雖體解吾猶未變兮，豈余心之可懲。”其在晚年，則有《懷沙》感慨：“易初本迪兮，君子所鄙。章畫志墨兮，前圖未改。”據此，屈原雖陷窮困，但節操與理想仍舊不變，大有孟子“窮則獨善其身”之風。況且，即使在游仙中，屈原也流露出孟子一派道德修養的影響。如《孟子·告子上》載，孟子曰：“雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反

覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。”<sup>[15]</sup>再看《遠游》，談養氣竟然說：“一氣孔神兮，於中夜存。”孟子的影響豈不昭然若揭？

要之，《遠游》的真意不在追求羽化，而在表現尚“清”的意念。尚“清”派的祖宗是伯夷，代表是屈原，孟子送給這一派的綽號是“聖之清者”。《盡心下》載，孟子曰：“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。”可見，孟子對伯夷的清、勇也很欽佩。不過，與孔子一樣，孟子並不認爲伯夷的人格是至善的人格。《孟子·萬章下》載，孟子曰：“伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。”可見，在孟子看來，集大成的人格不是伯夷的人格，而是孔子的人格。據《盡心下》，孟子和弟子探討人格境界時，曾將人格高低分出幾個層次：“可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖。”其最後的落腳點乃在“化”上，這個“化”，顯然也就是孔子的“無可無不可”。以“化”的尺規來衡量，伯夷與屈原，人格顯然都不是圓滿的。但是，太圓滿了，豈還有崇高嗎？

所謂崇高者，力量懸殊之反抗也。屈原的《橘頌》讚美橘樹：“蘇世獨立，橫而不流兮。”王逸注曰：“蘇，寤也。”清俞樾《讀楚辭》指出：“此蘇字當訓悟。寤、悟與蘇，聲并相近，然寤世之義不可通，悟即今忤字，悟世言與世俗相忤也。蘇得訓悟者，《荀子·議兵篇》：順刃者生，蘇刃者死。蘇與順對文，則蘇者逆也，故爲悟矣。”<sup>[16]</sup>據此，“蘇世”，逆世也。以一人之力與舉世之庸俗邪惡爲敵，固然令人驚嘆，但還不是最無畏的反抗。在《卜居》中，屈原借著鄭詹尹的口，明言：“數有所不逮，神有所不通，用君之心，行君之意。”這才是最無畏的反抗，因爲在此處詩人不僅蔑視庸衆、群小，而且竟公然不顧天數、神通，強要推行自

己的心志了，這豈不是最勇敢的崇高嗎？

如何評價屈原與儒家人格修養方面的差異，漢人已有爭議。班固《離騷贊序》說屈原“不忍濁世，自投汨羅”。王逸《離騷序》說屈原“不忍以清白久居濁世，遂赴汨淵自沉而死”。他們都看到了屈原一生的“不忍”與“清白”，但褒貶却很不一致。班固受揚雄影響，<sup>[17]</sup>其序批評屈原不懂得“既明且哲，以保其身”，強與小人爭以至怨恨懷王，是“貶絜”、“狂狷”，自損其“高明”與“清潔”。王逸則認為屈原與伯夷一樣于世無所私求，因而亦無所怨望，認為班固之論，“殆失其中矣”。民國年間，賀麟先生曾談到一個類似的話題。他說：

“為主義而死難，為主義而生更難。”因為根據主義，犧牲生命，以破壞一個腐朽的舊機構，固然甚難。而信守主義，數十年如一日，終生努力，鞠躬盡瘁，以建設一個現代化的新中國，自屬更為困難。受了惡勢力的刺激，因一時的義憤，得群眾同志的鼓舞，奮不顧身，遽爾作成仁的烈士，固非有血性的青年豪傑之士，不克臻此，自甚難能可貴。但究屬出於一時的情感作用和良心的驅使，較之需要長期的堅定的努力和深厚的理智的學術修養，方可完成的積極建樹，似又有難易的差別。先烈們憑熱情，憑良心，憑義憤，已經作了千古不朽轟轟烈烈的犧牲，為主義而死了，後死的同志們的責任，貴在憑理智，憑學養，憑堅貞，積年累月，持久不懈，一點一滴，平實無華地為主義而生。換言之，有了熱情義憤的難得的革命在先，還需要輔以長期的奮鬥於後。有了“為主義而死”的難得的革命烈士在先，還需要繼起的同志擔負起“為主義而生”的更難的工作於後。<sup>[18]</sup>

賀先生所言自是極有道理。不過，那些即時為主義而死去的烈士，我們亦即時可以知道其言行的“反身而誠”，知道其生

命確乎可以“參天地兮”，但是那些爲主義而生的人，是否真的“有諸己之謂信”，這却常常難以證明。屈原寧“伏清白以死直”，而不肯“與世推移”，大概也在於不肯令後人懷疑他亦時有怯懦吧。諺云：“疾風知勁草，時窮節乃見。”此言雖小，可以喻大。

(作者：吉林大學中文系講師)

**注釋：**

- [ 1 ] 《離騷》：“余固知謇謇之爲患兮。”王逸《楚辭章句》謂：“謇謇，忠貞貌也。《易》曰：‘王臣謇謇，匪躬之故。’”
- [ 2 ] 楊伯峻：《孟子譯注》，中華書局 1960 年版，第 260 頁。
- [ 3 ] 質正，《史記》引作“質重”。黃靈庚以爲：“重，非厚重，讀如董，古字通用。董，正也。”詳參黃靈庚《楚辭章句疏證》，中華書局 2007 年版，第 3 冊，第 1503 頁。“後人未識重爲董字假借，遂妄改直爲厚也。”參見黃靈庚：《楚辭集校》，上海古籍出版社 2009 年版，第 787—788 頁。
- [ 4 ] 朱熹：《四書集注》，北京：中華書局 1983 年版，第 229 頁。
- [ 5 ] 馮友蘭：《中國哲學史》，上海：華東師範大學出版社 2000 年版，第 428 頁。
- [ 6 ] “正心”，“心”字或屬下文，或與“勿正”連讀。朱熹以爲皆通，而釋“勿正心”爲“預期其效”。“正”，朱熹注曰“預期”，并引《春秋公羊傳》魯僖公二十六年傳“戰不正勝”爲例。楊伯峻認爲，《公羊傳》之“正”，當依王引之《經義述聞》所言：“正之言定也，必也。”《穀梁傳》正作“戰不必勝”，尤可證。朱熹之論證既然落空，則此義訓不足取矣。王夫之《孟子稗疏》謂“正”讀如《士婚禮》“必有正焉”之“正”，“正者，徵也，的也，指物以爲徵准使必然也”。楊伯峻譯文從王夫之之說。參見楊伯峻《孟子譯注》，第 70 頁。朱熹之說“正”，固有不足。但從文意來看，“勿正心”連文較通順，“正”解釋爲“定”、“必”更好。

- [ 7 ] 馮友蘭：《中國哲學史》，第 101—102 頁。宋儒說“人欲”，有時指過分的私欲，“人欲盡處”，所盡者當謂此。
- [ 8 ] 朱熹說：“立命，謂全其天之所付，不以人爲害之。”人的性命是天所付，人的生命也是天所付，揣朱熹之意，也是合兩方面而言之。參見朱熹《四書集注》，第 349 頁。
- [ 9 ] 游國恩：《游國恩楚辭論著集》，北京：中華書局 2007 年版，第三卷，第 257 頁。
- [ 10 ] 游國恩：《游國恩楚辭論著集》，第三卷，第 260 頁。
- [ 11 ] 游國恩：《游國恩楚辭論著集》，第四卷，第 362 頁。
- [ 12 ] 王志：《史遷劉向所記屈原事及屈原自疏齊國考》，《北大史學》第 15 輯，北京大學出版社 2010 年版，第 18—34 頁。
- [ 13 ] 說見馮友蘭《中國哲學史新編》上卷，北京：人民出版社 2001 年重印版，第 499 頁。
- [ 14 ] 關於屈原是否真想游仙，馮友蘭先生認爲無法深考。不過，馮先生認爲，屈原之養氣，養的是齊國稷下黃老之學所言的精氣，而不是儒家的道德修養，這却是可商榷的。《遠游》的養氣，確實是養精氣，但不能把屈原辭賦中的養氣都說成養精氣。如《離騷》曰：“跪敷衽以陳詞兮，耿吾既得此中正。馳玉虬以乘鸞兮，溘埃風余上征。”馮先生認爲一般人將“中正”理解爲道德原則是不對的。因爲道德原則如何可以令人“上征”呢？所以他認爲《離騷》的“中”與《管子》中的《白心》篇、《內業》篇所說的“中中之中”，“心中之心”一樣，指精氣，亦即《遠游》“求正氣之所由”的“正氣”，與《離騷》下文所言“抑志而弭節兮，神高馳之邈邈”的“神”一樣，指體內的“精”。然細審之，馮先生此言非是。《離騷》談到升天，明明說“馳玉虬以乘鸞兮”、“抑志而弭節”，可見升天靠的是虬龍，並不是什麼精氣。《離騷》所言“中正”還應視作道德原則爲佳。當然，無論屈原還是孟子，他們的養氣說，都從稷下黃老之學那裏吸取了若干內容，這倒是可以承認的，只是不宜完全混同。馮說參見其《中國哲學史新編》上卷，第 551—552 頁。
- [ 15 ] 《孫子兵法·軍爭篇》說：“三軍可奪氣，將軍可奪心。是故朝氣銳，晝氣惰，暮氣歸。”此蓋孟子存夜氣之說所本。
- [ 16 ] 崔富章、李大明主編：《楚辭集校集注》，武漢：湖北教育出版社 2003 年版，第 1777 頁。

- [17] 班固《漢書·揚雄傳》載：“先是時，蜀有司馬相如，作賦甚弘麗溫雅，雄心壯之，每作賦，常擬之爲式。又怪屈原文過相如，至不容，作《離騷》，自投江而死，悲其文，讀之未嘗不流涕也。以爲君子得時則大行，不得時則龍蛇。遇不遇，命也，何必湛身哉！乃作書，往往摭《離騷》文而反之，自岷山投諸江流以吊屈原，名曰《反離騷》。”見《漢書》，北京：中華書局 1962 年版，第 3515 頁。
- [18] 賀麟：《文化與人生》，北京：商務印書館 1988 年版，第 329—330 頁。

# Comparison of the Philosophical Thought of Qu Yuan and Mencius

**Wang Zhi**

(Lecturer, Department of Chinese, Jilin University)

Abstract:

With regard to the relationship between humanity and Heaven, Qu Yuan never questioned the accepted belief that Heaven supported good people, while also recognizing that there was a due time for Heaven to act. With regard to the question of human nature, Qu Yuan and Mencius both held the belief that human nature was good, and that evil results from lack of moral cultivation. With regard to cultivating one's vital essence and courage, Qu Yuan and Mencius both maintained that it was matter of upholding propriety, but Mencius emphasized the importance of timing, while Qu Yuan focused on having a resolute mind. Mencius valued compromise in accordance with circumstances, while Qu Yuan argued for constancy to one's values. Qu Yuan upheld the virtue of purity (*qing*), and the "Far Roaming" (Yuan you) is not so much about the quest for immortality as it is about preserving purity.

Keywords: Qu Yuan, Mencius, mandate of Heaven, human nature, vital essence, courage