

自然書寫與《孟子》的「超能力」

蕭振邦*、曾安國**

摘要

本文嘗試重構《孟子》「超能力」(superpower) 相關論述隱含的「自然書寫」(nature writing) 特質，亦即，《孟子》在講明其根源性哲學反省時揭露的「自然」涵義。其中關鍵即《孟子》提示的「舍生取義」理念及行動目標，實肯定了人自身具足的「超能力」，而這種「超能力」即「非由外鑠我者，我固有之」，是此，這也就蘊涵了一定程度的「自然」涵義有待解明，而《孟子》陳述的這種想法，未嘗不可視之為深度的「另類自然書寫」，而適足以為當代的自然書寫開啟新視野，或擴充其分類綱領(taxonomy)。反之，由現代美國自然書寫展示的內涵觀之，也莫不深度揭露了人與自然互動歷程有關生命的成長與感動，特別突顯了「生命素質」的關懷，而相應的自然書寫論述，也適足反證或藉以詮釋《孟子》「超能力」論述本身的「自然向度」特質。本文即就這種可能存在的相互關係(correlations)，透過交互參照、文獻分析、創意思考及理念釐清，來完成《孟子》思想的學理重構、自然書寫的學術架構擴充，以及兩者之間相干關聯運用的例示。

關鍵詞：良貴、舍生取義、超能力、自然書寫、獨處／孤獨

* 國立中央大學哲學研究所教授兼所長 (sjb@cc.ncu.edu.tw)

** 國立中央大學英文系副教授 (tsengank@cc.ncu.edu.tw)

投稿日期：100.12.20；接受刊登日期：101.01.10；最後修訂日期：101.01.16

Nature Writing and the “Superpower” in *Meng Tzu*

Jenn-bang Hsiao^{*}, An-kuo Tseng^{**}

Abstract

This paper attempts to reconstruct the distinctive features of “nature writing” in the “superpower” discourse in *Meng Tzu*. That is, it tries to illustrate nature’s implications manifested in the inquiry into the root (origin) of the philosophical reflection in *Meng Tzu*. The key lies in the concept of “sacrificing life for righteousness” intimated in *Meng Tzu*, a concept that in actuality affirms that human inherently possesses a “superpower” and that “superpower” is “not outside of (acquired by) me, but within (born with) me.” Therefore, a certain extent of nature’s implications is herein contained. This concept made clear in *Meng Tzu* can be taken as a profound “alternative nature writing”; it opens a new vision to “nature writing” as well as enlarges the extent of the taxonomy of “nature writing.” Viewed from the perspective of modern American nature writers’ various manifestations of nature, we see human has experienced profound revelations from nature, moved and touched by the natural power of life. Such escalation of the nature’s quality manifested in “nature writing” can, in turn, be taken as a proof or an illustration of nature’s implications of the “superpower” discourse in *Meng Tzu*. This paper

* Professor, Institute of Philosophy, National Central University

** Associate Professor, Department of English, National Central University

Received December 20, 2011; accepted January 10, 2012; last revised January 16, 2012

explores the possible correlations that may exist between “nature writing” and the “superpower” in *Meng Tzu* through cross-references, literature analysis, creative thinking and concept reconstruction. The theoretical reconstruction of the thought of *Meng Tzu*, the enlargement of the academic framework of “nature writing”, and the application of the correlations between these two fields may thus be achieved.

Keywords: the valuable good, sacrificing life for righteousness, superpower, nature writing, solitude

壹、前言

學界孟子學研究成果可謂卷帙浩繁，古今眾家各陳己見，如黃俊傑《中國孟學詮釋史論》¹所示，可謂眾家皆能揭示《孟子》思想精要，不僅有助於理解《孟子》學說的道理，更有益於解決研讀《孟子》可能遭遇的種種難題。

首先，由這個學術傳統再向前行，我們約略先把《孟子》思想的要義簡要歸結為：

提倡仁義之道 → 人禽之辨 → 良貴 → 倡議人自作主宰而與天地合德 → 以舍生取義作為積極例示 → 以盡心知性知天作為理論總詮

要之，《孟子》全書提示的人存理想即「上下與天地同流」（《盡心上》）²，意指君子實現如同天地生化、運行般的大作用（德），而與天地同其功（同時，也因為要照應時代實況而衍生「王道思想」）。但是，如何達於斯境？簡言之，《孟子》切己地（significantly）就人的體驗，由「人禽之辨」倡「良貴」之說，並示之以「舍生取義」之積極例示，再補充

¹ 黃俊傑，《中國孟學詮釋史論》（北京：社會科學文獻出版社），2004年。

² 本文引用的《孟子》原文，蓋以《孟子注疏》為據，並以《四書章句集註》作為交互參照，而引用文字皆於文末註明《孟子》篇章名，不再另行註腳說明。文獻依據分別為：漢·趙岐注，孫奭疏，《十三經注疏·孟子注疏》（臺北：藝文印書館，1979年）；宋·朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年）。再者，於文獻義理之究明，也交互參照了焦循《孟子正義》的注疏，以資除錯。所據文本為：清·焦循撰，宋·沈文倬點校，《孟子正義》（北京：中華書局，2009年）。

「知言」、「養氣」體驗，以申論種種實踐之要，最後再以「盡心知性知天」總詮其可能性。³

其次，循上述理解，必定會遭遇一些需要進一步解答的孟學研究之基層學術議題。要之，《孟子》思想既然蘊涵了「天地及其理則」、「人倫實踐」兩個向度，那麼，這兩個向度之間的基本關聯勢必需要釐清，而且，相關議題在當代學術研究中也可能充滿爭議，有待進一步解紛。是此，就既有的學術研究成果來看，有可能被聚焦的爭議論點就在於《孟子》中的「『自然』思想」究何所指？根據我們的研究，目前可以肯定的是，《孟子》的「天地」概念並不能直解為「自然」，雖然宋儒也有作此解者，⁴但在理上畢竟需要有更明確的根據作為中介，才能揭明《孟子》「天地」概念中的「自然」涵義。再者，以往學者較少探究類似議題，但自晚近「思孟學派」研究興起，這方面的探討復受學者關注，⁵特別是在釐清「《中庸》、《孟子》文本的年代先後問題」之後⁶，研究者大體已揭

³ 此如康有為先生在論及子思、孟子思想時，總標其思想要義在於「原於天命，發為人道」，而「孟子論要」則在於「論人性，則主善而本仁，始於孝弟，終於推民物；論修學，則養氣而知言，始於資深逢源，終於塞天地」等看法可為交互參照。前引康有為先生的看法，見清·康有為，《孟子微》（北京：中華書局，1987年），頁187、1。

⁴ 此如朱子解「自然合理，故曰樂天」、「道者，天理之自然」、「人之有形有色，無不各有自然之理，所謂天性也」。然而，引文中的「自然」皆就勢用以言，而非指特定對象或客觀實有物，故與「天地」概念不一定相稱。見宋·朱熹，《四書章句集註》，頁215、231、360。

⁵ 相關專著如杜維明編，《思想·文獻·歷史：思孟學派新探》（北京：北京大學出版社，2008年）；文獻思想校釋如：丁原植，《郭店楚簡：儒家佚籍四種釋析》（臺北：台灣古籍出版公司，2000年）；儒家經典文獻發展研究如：郭靜云，《親仁與天命：從《緇衣》看先秦儒學轉化成「經」》（臺北：萬卷樓圖書公司，2010年）等等，可作為類似研究關懷之例示。

⁶ 干春松先生在論及「《中庸》和《孟子》的先後問題」時引蔣伯潛先生的歸納，以示《中庸》第2章至第11章或出於《孟子》之前，餘則應在《孟子》之後。詳論見干春松，〈近

明孟子「性善論」與「即生言性傳統」的異同⁷，例如，大陸學者梁濤即強調《孟子》的性善論與「即生言性傳統」⁸有其異，也有其續，並特別提示唐君毅的看法以為佐證。⁹是此，就孟子論「性」這個面相（aspects）來看，實未排除「生」之自然本能向度，¹⁰只是所重者不在於斯而已。¹¹果

代學術視野中的子思研究》，收入於杜維明編，《思想·文獻·歷史：思孟學派新探》，頁 203-207。

⁷ 相關討論，見梁濤，〈即生言性的傳統與孟子性善論〉，收入於杜維明編，《思想·文獻·歷史：思孟學派新探》，頁 141-158，以及梁濤，〈竹簡《性自命出》與《孟子》「天下之言性」章〉，Confucius 2000 網，<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=1404>（原刊於《中國哲學史》第 4 期）。不同於梁濤先生所持看法者，可以牟宗三先生的見解作為例示，而依劉述先先生所示，牟先生認為孟子的思想綱領是「仁義內在，性由心顯」，且大體得孔子思想之要。此為劉述先先生一直以來所轉述者，最近一次轉述見於〈朱子與儒家的精神傳統〉，頁 6。相關看法見劉述先，〈朱子與儒家的精神傳統〉，《湖南大學學報》（社會科學版）卷 25 期 1（2011 年），頁 5-10。另見國際儒學網，<http://www.ica.org.cn/yanjiu.php?ac=view&id=5037>。若是，「仁義內在，性由心顯」之說，即大別於梁濤先生所論者。

⁸ 梁濤先生指出，「即生言性之涵義，包括有生即有性，性由生見之意」。引文見：梁濤，〈即生言性的傳統與孟子性善論〉，收入於杜維明編，《思想·文獻·歷史：思孟學派新探》，頁 145。

⁹ 梁濤，〈即生言性的傳統與孟子性善論〉，收入於杜維明編，《思想·文獻·歷史：思孟學派新探》，頁 141-158。

¹⁰ 楊祖漢先生即謂「生之謂性，即就個體存在的生命的自然之質說性，這是說性〔，〕或討論性的一個原則。告子認為，所謂性，即是個體生命活動所有的種種，若要說人性，我們便應就人的生命活動所表現出來的種種徵象來論說，人的生命的自然，細分之，有生理本能，知覺活動，欲望，情緒等等，我們若要討論人性，便要就這種徵象來討論」，可作為「生之謂性」之「自然」一義的內容說明。相關看法見王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《孟子義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，2004 年），頁 29。交互參照地看，朱湘鈺女士在〈告子性論定位之省思——從〈性自命出〉與告子性論之比較談起〉中，也論述了〈性自命出〉所強調的是「自然之性」，並循之重新檢視儒家的「人性論」，相關看法見朱湘鈺，〈告子性論定位之省思——從〈性自命出〉與告子性論之比較談起〉，《師大學報》（人文與社會類）卷 52 期 1、2（2007 年 10 月），頁 19-35。

¹¹ 關於此義的文獻依據是「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

爾如是，在探究《孟子》思想並作出適當詮釋時，就有必要適切地疏解《孟子》關於「自然」這個部分的見解，以及釐定它在《孟子》思想中應有的定位。

其三，如上所述，相關疑議的質疑性也勢必會延伸到整個學術界，因為，以目前學界的研究成果來看，鮮少有學者根據《孟子》的義理演繹地重構出《孟子》思想中的「自然」概念之內容，雖有一二人論之，然皆未有學者賡續探究。¹²似乎，學者專家咸認「自然」概念在《孟子》中不具重要性，或者並非理解《孟子》思想的關鍵。¹³我們認為這些疑點也極待釐清。

基於以上問題意識，本文嘗試重構《孟子》思想的精要，並藉著探討「舍生取義」說的涵義，從而講論關於《孟子》思想之「自然向度」的內涵及其定位。事實上，本文之作即把《孟子》所論比擬為「另類自然書寫」，本文論題中的「自然書寫」，並非指一般文學分類中的文類，

賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」（《盡心下》）其中之分判，除了本文第三節另有論述之外，陳政揚先生則有進一步之討論可資交互參照，文見陳政揚，〈孟子與莊子「命」論研究〉，《揭諦》期 8（2005 年 4 月），頁 135-158。

¹² 此如羅光先生重視《孟子》所論「性」的自然義，而詮之以「自然傾向」。其詳細論述見羅光，《中國哲學大綱》（臺北：台灣商務印書館，1999 年），頁 107-108。再如，唐君毅在論及人性時，強調「靈性」一說，以為「〔人〕自己即為一有契合於自然之全德者，亦即自然之全之德，表現於人之自己者。自然之全之德者，即自然之性」，然亦屬個人之洞察及詮釋，非針對孟子思想之演繹重構。其詳細論述見唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》（臺北：台灣學生書局，1989 年），頁 24。

¹³ 反是，吳經熊先生於自然法學研究中以「自然法的倡導者，也往往過分無視它的本體上基礎，而以他們各自感受的人性特質，作為立論的出發點。由於每一立論者，都堅持自己的人性觀察，無可避免地建立起各自的自然法哲學」的緣故，而申論了孟子的「自然法哲學」思想，從而突顯了《孟子》思想中的「自然向度」的重要性。引文及相關論述見吳經熊，《法律哲學研究》（北京：清華大學出版社，2005 年），頁 27、240-241、243-245。

而是隱喻地暗指《孟子》可能給出的「自然論述」。以下探討即循文獻解讀及學術研究成果交互參照的方式，集中於：(1)《孟子》思想的「自然」概念；(2) 舍生取義的「行動超能力」；(3) 自然書寫與《孟子》思想的反思等三個面相探討之，其中並引用了大腦科學的研究成果作為詮釋參考系。本文的研究，期許為學界之孟子學帶來新的研究視野與突破。¹⁴

貳、《孟子》思想要義中的「自然」概念

大體而言，學者專家鑽研的孟子學實已形成獨立的學術傳統，其大要為：(1) 心性論——自孔子揭明仁心自覺，孟子再證人性本善，由仁心說仁性，以揭良知良能我固有之，而倡盡心、知性、知天（立命之）說；(2) 修養論——貞定心性論後，固待修養工夫操持踐履（「知言」、「養氣」），才能立定本心大體而體現特定價值祈嚮（*invocation*），以發揮生命力量而圓滿實現存在的意義與價值；(3) 政治文化論——由知言以確立「義利之辨」，由養氣而嚴別「王霸之分」，此則一方面，斥梁惠王、齊宣王所行霸道；另一方面，力闢楊墨許行所倡非聖人之道，凡皆無異於率獸食人，從而為華夏文明立下了政治文化之典範，樹立了先覺覺後覺的文化道統。¹⁵

根據我們的研究，《孟子》義理主要在講明自主性的人存之底據及祈嚮，以及由個人通向家國天下的因應、應對之道，亦即，統括人倫及社會文化之規範的議定，而以「知天」、「事天」與「立命」作為理論之總詮。要之，孟子雖然強調心性論及相應的修養論，但其根據畢竟在「人所洞察之『天』（則）」，就孟子而言，其要為：(1) 強調「知天」——充

¹⁴ 感謝本文審查委員指出，本文亦兼涉了詮釋學的方法。此言甚是，本文所重者亦在於詮釋。

¹⁵ 積極例示如：王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《孟子義理疏解》，頁 i-iii。

盡心之本然，即能明白人之特質所在（此固異於禽獸者），而性本是天道客觀之所賦，是以，在充盡心之本然以知「性」時，亦能充分呈現天道之內涵；(2) 強調「事天」——雖然「天道」與「本心」是一，但若不操存保養，仍然有可能「放其良心」、「亡失本心」而背離天道，故要存心養性以順承天道而不違；(3) 由「知天」、「事天」以總成人存之極則——「立命」，意思是說，最終畢竟要透過人自作主宰才能彰顯人存本身的意義與價值，同時，也才能一體呈現天道之必然——由人體現、彰顯（「立」）——「必然」（「命」），以見其自主性與圓滿性，而總成其義理之全。

果爾如是，《孟子》既已仁義並舉以示人倫規範之義，¹⁶也就必須再講明相關的「天道」內涵，容或，這也就是《孟子》關乎「自然理則」的著想。¹⁷總之，兼顧「人倫」與「自然」，才能全《孟子》思想之大義。詳言之，《孟子》明顯論及「自然（理則）」的部分，實見於其闡釋萬事萬物所「本」者的見解。首先，「本」這個概念出現於《孟子》「原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海，有本者如是」（〈離婁下〉），是說天地間（「放乎四海」）萬物的運行、運作，總是有一定之根本、根源，亦即，皆本乎一定之根源及其規則而有以承接、發展，是謂「有本」。其次，《孟子》也特別強調，此「本」是「一本」，而且「不能『二』之」，其說見於〈滕文公上〉：

墨者夷之因徐辟而求見孟子。……他日又求見孟子，孟子曰：「吾今則可以見矣。不直，則道不見，吾且直之。吾聞夷子墨者；墨之治喪也，以薄為其道也，夷子思以易天下，豈以為非是而不貴

¹⁶ 〈滕文公上〉載：「學則三代共之，皆以明人倫也。」足見「人倫」教化原本就是古代以來共同重視的課題，此亦孟子所重者。

¹⁷ 感謝本文審查委員指出，「天道」與「自然理則」本身固有其脈絡分殊，可作進一步之說明。此說甚是，然於《孟子》文本關於「自然理則」的文面陳述甚少，本文大體於「一本」論中揭露其義，容或日後可以再深入探究之。

也？然而，夷子葬其親厚，則是以所賤事親也。」徐子以告夷子，夷子曰：「儒者之道，古之人若保赤子，此言何謂也？之則以為愛無差等，施由親始。」徐子以告孟子，孟子曰：「夫夷子信以為人之親其兄之子，為若親其鄰之赤子乎？彼有取爾也。赤子匍匐將入井，非赤子之罪也；且天之生物也，使之一本；而夷子二本故也。蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘍之。其顙有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸反藁裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」

蓋墨者夷之與孟子的弟子徐辟相善，夷之主兼愛，而嘗願聽孟子對「兼愛」看法的意見。引文中明揭夷子與孟子的間接對話，其內容顯示：上天創造生物，每種生物都有它自己的本源，而且，由是彰顯的理則也只有一種（「且天之生物也，使之一本」），此即謂之「一本」，而墨者夷之既主張「以薄為道」，此在墨者當是順乎天地之理則／原則（墨者大體以「義道」出乎「天志」）故，然而，夷之葬其親人，則用相反的「原則」，是故，孟子轉而批評他是「二本」。然後，孟子解釋人為什麼會葬其親人，誠屬人心中對其親人的自然感念，此中蘊涵了深刻的道理，而這個「道理」恰好與「愛無差等」的見解不相稱。是以，夷之貴「愛無差等」說，但自己的行為卻不期然違反此說，雖夷之對此舉有答辯，然孟子也說明夷之的答辯恰好不相干，甚至是一種誤解。

墨者夷之的答辯究竟有什麼問題呢？推言之，夷之引用了《周書·康誥》「若保赤子」的典故，意思是說，要像保護無知之赤子一般地保護那些因無知而犯罪的小民——夷之畢竟將之詮釋為墨者的「愛無差等」的說法，並提示在生活上容許（方便地、經常地）由自己的親人開始愛（「施由親始」）。是此，孟子或可依墨家思想——「視人之國若視其國，

視人之家若視其家，視人之身若視其身」(《兼愛中》)——把夷之主張的「愛無差等」，或解為「夷子信以為人之親其兄之子，為若親其鄰之赤子乎」，再來，孟子先承認夷之的看法也有其見地(「彼有取爾也」)，但進一步解釋「愛罪犯猶如愛赤子」，是因為他們展現的共同特色——無知，這樣的「愛」畢竟是以「無知可赦」為前提，而這種「愛」與愛親人的「愛」是不同的，孟子再解釋「愛親人」的「愛」(或云「親親」)有其深邃之根據，從而另揭不同於夷之的「本」。

簡言之，凡是依自然理則而生的生物都有其本源，而且其生之特質及其關注，也不會、不應違背與這個「本源」相通的原則——夷之厚葬其親就是很好的例子。但夷之畢竟不管自己的行動本具之「原則性」，卻反而要去強調另一種原則，故孟子批評之為「二本」。因此，「二本」原來並不是要強調有兩種「本」，而是要突顯夷之背離、違反了原來的「本」。¹⁸是以，孟子再返回原初的問題——夷之為什麼會厚葬其親？終以「夫泚也，非為人泚，中心達於面目」等說，突顯了「使之一本」的原則。原來，孟子說的「原則」會在人身上自發性地(不容已的、自本自根地)顯露，此即「一本」體驗的積極例示。¹⁹總此，孟子固不能同意夷之的見解，以其不如理、違反事實。

¹⁸ 此處「二本」的「二」，當理解為一般所言「二心」的「二」——不是說「有兩個心」，而是強調「背離了原本那個心」。「二」是指「背離」、「背叛」之意。要之，光是一種「本」的說法就已經不容易講清楚，何況是去立「兩個本」，更容易產生不必要的糾結，是以，在解釋上固不應再生事端，另外又牽扯出解釋上的糾纏。朱子在《四書章句集註》中把「二本」解為「兩個父母」，可能不宜，要之，以前述「原泉混混，……有本者如是」一段話來看，把「本」解為「父母」實為一種理解上的窄化，是以不宜。對照來看，焦循則解為「天生萬物，各由一本而出。今夷子以他人之親與己親等，是為二本，故欲同其愛」，則稍涉存有論之考量，推論分析之，則文意也不明白。見清·焦循，《孟子正義》，頁404。

¹⁹ 換一個角度思考，以上引文中的「二本」說，也可以依墨子主張的「天志」說，而推演出有「兩種本源依據」，並顯示為「兩種原則」的說法。此固為另解，可以另論。

對照來看，林月惠在論及《孟子》的「二本」說時，伴隨闡釋了朱子的看法，但仍不免生疑——「若就『天之生物，使之一本』的字面意義來說，所謂『一本』，似乎只表述了一個一般性的生物學的事實」²⁰，此即關鍵提問，此疑正觸及了孟子並不排斥的「自然理則」向度，只是，孟子重視的是人倫規範及其發用。交互參照之，譚家哲於「道與人倫之差異性」的探討中，則試圖調合「天道」與「人倫」的「差異」，而總結為「人倫間之差異與生命之『一本』因而又結合在一起，非只能為二本而已」。²¹

小結地說，上述所謂的「一本」，大體以「天之生物」來例示「人的根源」，且強調有所「本」者，無二之謂。²²是此，孟子的「一本說」當在揭明人之「所本」與「天」這個「根源」及其理則，固是一而非二，並強調人能自明其本。果爾如是，人如何說明自己的「所本」呢？《中

²⁰ 林月惠，〈一本與一體：儒家一體觀的意涵及其現代意義〉，收入於鍾彩鈞主編，《傳承與創新：中央研究院中國文哲研究所十周年紀念論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1999年），頁543-568。另見林月惠，〈一本與一體：儒家一體觀的意涵及現代意義〉，收入於陳明主編，《原道》第7輯（湖南：大象出版社，2000年）。交互參照地看，陳政揚先生在討論相關議題時指出，「〔明道〕從存有論上揭露個人之存在與作為形上根源之『天』的一本與整體之關係」，則另揭「實然之性」與「形上根源」通而為一的議題，顯示學者專家必須再進一步釐清人之外的「實然物性」之描述及其「形上根源」之詮釋。見陳政揚，〈程明道與王浚川人性論比較〉，《國立臺灣大學哲學論評》期39（2010年3月），頁95-148。

²¹ 譚家哲，《孟子平解》（臺北：唐山出版社，2010年），頁240，相關討論見譚家哲，《孟子平解》，頁237-240。

²² 交互參照地看，蔡錦昌先生對此有十分不同的解釋，他認為：「孟子的『一本』，如就『一以本之』而言，同孔子所謂『一以貫之』是一樣的。」見蔡錦昌，〈論宋明儒體知工夫論之得失〉，發表於2006年11月21-22日哈佛燕京學社訪問學人協會與臺灣大學人文社會高等人文研究院合辦「體知與儒學」研討會，頁1-16。蔡錦昌先生循此而區分孟子所示是循人道一體觀開發的「體道論」，而宋明儒者所示則是循心理一如觀開發的「體知論」，終是把孟子的「一本論」改為「一體論」，此是另解，可以再深究之。

庸》是謂「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，而程明道倡言之「一本論」，則是另一個很好的例示。對照來看，如古德所論，則常常把「仁」當作對這個「本」的體察內容，並且，再進一步將之解釋為「親親之道」，以明其「本」，此如羅近溪所示：

蓋天下最大的道理，只是仁義，殊不知仁義是個虛名，而孝弟乃是其名之實也。今看，人從母胎中來，百無一有，只曉得愛個母親，過幾時，止曉得愛個哥子。聖賢此個事親的心叫他做仁，即此個從兄的心，叫他做義，仁義是替孝弟，安個名而已。三代以後，名盛實衰，學者往往知慕仁義之美，而忘其根源所在。²³

論者嘗認為羅近溪這段話的根據是《孟子》的「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也」（〈離婁上〉），而認為《孟子》當時已然認為仁義只是一個「虛名」，其真正的實義就是「親親」、「孝弟」。其實，這種看法有可能是一種誤解。²⁴

要之，羅近溪的看法是一個典型範例，亦即，是受限於人之知見模式的見解，那只是就「概念思維」進路，從「名實關係」來看「仁義」

²³ 李慶龍，《羅近溪先生語錄彙集》（首爾：新星出版社，2006年），頁239。

²⁴ 關於《孟子》中的相關說明有：「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利。」（〈梁惠王上〉）「道在邇而求諸遠，事在易而求諸難。人人親其親、長其長，而天下平。」（〈離婁上〉）「事孰為大？事親為大。守孰為大？守身為大。不失其身而能事其親者，吾聞之矣；失其身而能事其親者，吾未之聞也。孰不為事？事親，事之本也。孰不為守？守身，守之本也。」（〈離婁上〉）「孟子曰：『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，則不知足之蹈之舞之。』」（〈離婁上〉）「孟子曰：『人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。』」（〈盡心上〉）「孟子曰：『君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。』」（〈盡心上〉）研究者可以自行探討。

與「孝弟」之間的關聯，進而把「孝弟」解為「仁義」的「根源」，此其謬誤所以從生之因。細別之，「仁義」就是「人之所以為人」這種意義與價值歸趨之定位的根源依據，是故，固不能再問此「根源」（基礎）本身的根源。那麼，到底要怎麼理解上述看法呢？事實上，此中有分辨，「仁義」固然是「人之所以為人」的根源依據，但想要把這種「仁義」體現出來，固需具備實踐上的動力，以及實踐上的（善巧）原則，而《論語》中提示的「孝弟也者，其為仁之本與」（〈學而〉），也正是提示要明白個中道理（「仁之本」），當在「孝弟」中體會之，而且，「孝弟」也正是在實踐上最能彰顯其功用（德）的一種方式（基本上，可以理解為「由『孝弟』等等活動突現出『仁義』，如是，即能了解此中的本末」）。是以，很明白的，孝弟並不是仁義的「根源」，而是（在實踐上）有以彰顯「仁義」特質的實踐行動及要領，更且，其中必要的「實踐動力」，也無疑地內含其中，實踐者本身當能於行動當下體察之。

類乎此，《孟子》畢竟抒發了凡自然而生的生物都有其本源，而且其生命特質及其關注也不會、不應違背與本源相通的特定原則，更且，這種「原則」會在人身上自發性地、自本自根地顯露出來，是可謂「天人一本」之論。是此，《孟子》「天之生物也，使之一本」之說，畢竟明白涉及了「自然」向度，且一併申明了其中的「法則性」，有待人去「知」與「事」，此當是不容置疑者。然而，《孟子》更強調的是人本身有以「立命」一事，這樣一來，又把天理極則的把握，轉換到人自身的人倫體察與實踐上，以彰顯人存的自主性與圓滿性。²⁵

²⁵ 交互參照地看，美國史丹佛大學哲學系退休教授倪德衛（David S. Nivision）在其書《儒家之道：中國哲學之探討》第九章「『二本』，還是『一本』？」討論了相關議題，倪德衛試圖透過孟子的「一本說」來釐定道德判斷及行動的依據及動力，並強調非來自於「感情的能力」。關於孟子的一本說，倪德衛是這樣說明的，他論及「孟子指出，我們真正想做什麼，我們正確地認識我們應該做什麼，最終在我們的心中有其根源，這

現在的要點是，《孟子》思想的根本大義涵攝了「自然」向度，何以《孟子》未深論之，反而轉向「人倫」要義之敷陳？²⁶容或此中有可能隱含了典範依據的轉移，而在朱子注《孟子》「人皆有不忍人之心」（《公孫丑上》）一章最能見其分判——這一章朱子是以「天地以生物為心」解之。²⁷此說恐非是，蓋孟子自解「所以謂人皆有不忍人之心者」，非以外在條件制約立論，而是以「乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」之內在體驗立論，故可斷定孟子所述即內省之推斷——明顯為當下的內在體驗之論，而朱子之解則外之，而且，朱子之說徒然增加了證成「天地以生物為心」一說的困難。約言之，孟子之陳議正是要講明，雖然人為天地之成員，固受其自然法則之約制，但是，人由天地賦予了「良知」、

就是『一本』。如果你認識不到這一點，你就會可能認為，心提供了感情的能力，而完全分離的和很可能誤導的哲學訓誨（言）告訴你如何應用這種能力。如果把動機和被認識的義務看成是『二本』，你就可能最終不去做你認為應該做的事情，以及，『二本，還是一本？』孟子的回答是『一本』。我認為，孟子意思是：我應該做什麼事……的正確判斷和我如何真正感受這些事……，兩者都證明在心中有其本」。顯然倪德衛對孟子提示的「一本說」有其個人的見解，此或可作為一種詮釋上的對照。引文見倪德衛著，萬白安（Bryan Van Norden）編，周熾成譯，《儒家之道：中國哲學之探討》（*The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*）（南京：江蘇人民出版社，2006年），頁169-170、185-186。

²⁶ 關於這方面的分析，余英時先生曾提示了很好的分判，他指出：「中國人認定價值之源雖出於天而實現則落在心性之中，所以對『天』的一方面往往存而不論，至少不十分認真。他們只要肯定人性中有善根這一點就夠了。」他更進一步討論「人和天地的關係」，以闡釋其中的道理。引文及相關論述見余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1989年），頁17、22-27。

²⁷ 朱子作的推論是「天地以生物為心，而所生之物因各得夫天地生物之心以為心，所以人皆有不忍人之心也」。引文見宋·朱熹，《四書章句集註》，頁237。

「良能」，因而有以行動的真正依據及動力已然內在於人自身，只要人有所自覺，即能自作主宰而有所行動。²⁸

通常「自然之制約」與「人之自作主宰」對立，可以說，在《孟子》中，前者具有存在上的優先性，此如孟子提示「莫非命也，順受其正」(《盡心上》)，而後者則具有價值意義上的優位性，且後者才是孟子要講明的要點，此如，孟子論「不動心」一義，「志」、「氣」分判即是一例，「氣」之「自然面相」與「志」之「心志面相」對舉，而歸結人在「心志面相」可貴的主導能力，是可謂孟子論及了自然向度，然不以之為重。此即《孟子》引述《詩經》「永言配命，自求多福」(《公孫丑上》)的涵義，蓋以重申要謹記符合天道之必然理則，然其中亦有多重之可能性，而人畢竟可「自求多福」——由一己之作為得到福報。這大致就是《孟子》對「自然」抱持的一貫態度。

依據我們的研究，原本需要進一步探討的「自然向度」，孟子皆將之轉換為良知、良能等說的討論，而代之以探究「良」(善)(詳後文)，至於，人存的負面情境，則歸之為「若夫為不善，非才之罪也」(《告子上》)、「非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也」(《告子上》)。簡言之，孟子並沒有進一步去申論「天地自然法則」的存有論內涵，反是強調人若能發揮良知、良能，那麼，即可成為自己的主人，力足以成大人(「有大人者，正己而物正者也」〔《盡心上》〕)、保四海。²⁹果爾如是，當進一

²⁸ 錢穆先生在討論孟子的心、性關係時，特別點明「心由性起，此是原始之心，孟子稱之曰本心。……借易傳語，本心可稱曰先天心，指其先經驗而有」，此大體亦揭明了孟子「本心」之「自然」涵義的一例。引文見錢穆，《雙溪獨語》(臺北：台灣學生書局，1985年)，頁29。

²⁹ 相關討論也有不同的看法，可以交互參照，見周淑萍，〈論孟子自然觀及其現代價值〉，《蘭州大學學報》(社會科學版)期6(總第112期)(2001年)，頁80-85。

步究明孟子的「人存自主性」內涵，而其要皆歸結於「舍生取義」的主張。³⁰

參、「舍生取義」的「行動超能力」涵義

一、《孟子》「舍生取義說」的義理解析

《孟子·離婁下》云：「養生者不足以當大事，惟送死可以當大事。」足見孟子相當重視「死亡」這件事，然而，在《孟子》中也嘗提示「志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元」³¹（〈滕文公下〉），此已明揭志士不為外在環境所動、勇士不受生物法則制約，而皆能坦然面對一己之「死亡」的梗概，而且，最超乎常情的說法就是「舍生取義」之說。³²孟子的主張見於〈告子上〉：

孟子曰：「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可

³⁰ 余家菊先生於其書《孟子教育學說》，首揭「性論」以明孟子教育學說之宗本，又揭「盡性論」，以明孟子「舍生取義」之大旨，並敘論孟子的「教學方法」，其中亦強調「自動」一說——「崇德廣業，權操諸己。己置不為，雖有聖哲，未如之何矣」，當是這項看法的關連性佐證之一。以上所述余家菊先生的看法及引文，見余家菊，《孟子教育學說》（北京：首都師範大學出版社，2010年），頁33-49、101-118、112。

³¹ 此說在〈萬章下〉完整地重複提示了一次，觀其文脈都在說明死生固為大事，然士君子另有所重。

³² 學者或指出，如日本的武士道之視死如歸、西方宗教上的自我犧牲等等皆具有不畏死亡的特質，孟子的「舍生取義」與這些舉止有什麼不同嗎？就本文而言，容或這是一個極為關鍵的提問。要之，如我們所述，孟子所講的已然不同於「志士」和「勇士」的舉止，而所以不同處就在於開啓行動的動力固不相同，而且，整個行動機轉的價值軸心也不同，換言之，採取行動可能得到的回饋，或行動者想要的回報也大異其趣。以下，本文將逐一講明這些關節。

得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。」

循孟子所示可以提問，人那麼好生，何以能舍生？人那麼怕死，何以不規避死？孟子提出的簡要解答是，只要良知本心發用，則好生、避死之自然制約固無法發揮其用（「生而有不用」），而人得以超越之而自作主宰。

循前一節的討論來看，《孟子》固一體照應了「自然向度」與「人倫向度」，只是更重視人倫向度之講明，可以說，孟子並不否認自然向度的法則之制約作用，但孟子更強調依此自然所賦予的「良知本心」，人卻正好可以超越此自然向度的法則制約，而成就一己的人存意義與價值。現在的問題是，孟子的舍生取義說何所指？如何可能？其中要點可分述如下：

- (1) 價值規範義的實質規定：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，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」（〈盡心下〉）此段話中，眼、耳、鼻、舌、身等機能是關乎生理實然的描述，其有必然不可更動之自然法則的制約性，而它們都是總成人之天性的一端，然而以其有非人所能更動之必然限制，君子固不推崇這些構成天性的要素。反之，君子之於關懷仁、義、禮、智方面的天道之實現，亦有其「命（限）」——實現與否固有其機遇因素影響之謂，然而只要專心致力，亦可不受外力干擾，而這些也是總成人之天性的一端，是為孟子所重者。由是觀之，不論是滿足生理機能之追求，或是實現仁義禮智之善的追求，凡皆受必然之則或機遇因素影響，但是，生理機能之運作，固不受人心控導，反之，是否

祈嚮天道實現，則可操之在己，是以，孟子強調後者才應該是人之天性的特色所在。總此，是《孟子》提示了一項規定，亦即，孟子貞定了人之「天性」的價值歸趨上的實質規範，此可謂之「孟子透過詮釋而對人之天性所作的規定」。

- (2) 「天道」與「人道」的二分格局：孟子曰：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。」(《盡心上》)亦嘗強調：「誠身有道，不明乎善，不誠其身矣。是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。」(《離婁上》)其中要義在於：(i) 由引文原本的文脈觀之，孟子當是由人之行為之致果性以逆推其因³³，而其旨要在於——「要治民」就必須循「悅其親 → 信乎友 → 獲乎上」才能「得民而治」，而根本機要則在「反身而誠」。「反身而誠」是指人透過自己的修養而能夠反省、體現而親驗者，是稱修身之道為「誠身之道」。其中，「誠」的意思當是指「如實地成其為自己」，而透過修養使人如其性地成其為自己，就稱之為「誠身之道」。(ii)「誠身之道」的要義在於「明乎善」，意思是說把「善」體現、彰顯出來，³⁴要之，「不明乎善，不誠其身」語意即「誠其身，則明乎善」，是強調「誠其身」是「明乎善」的充分條件，而「明乎善」則是「誠其身」的必要條件。(iii) 文中孟子終是區判了「天之道」與「人之道」，但其說語意未明，蓋以「是故」這個推論指示詞，並無法由「不明乎善，不誠其身」

³³ 此當是同於孟子所示「天下之言性也，則故而已矣」(《離婁下》)的通則。

³⁴ 朱子注「明乎善」為「不明乎善，不能即事以窮理，無以真知善之所在也」，則全落在「知」上講，其實，「明乎善」若就曾子一路來看，當是以實踐(體現、彰顯義)為首要訴求，而且，此章孟子所述要點在於「悅親」、「信友」與「獲上」，此皆需要有人行為彰顯於外而為他人所感應稱道者，因此，「明乎善」的重點不在於「知善」而已，而是要能夠「把『善』體現、彰顯出來」，「明」是「體現」、「彰顯」的意思。總之，「誠身之道」的驗證就在於「反身而誠」，意思是說，能夠把善體現、彰顯出來，才能夠自我驗證地謂之為「誠其身」。所引朱子的看法見：宋·朱熹，《四書章句集註》，頁282。

直推「誠者，天之道也」。是此，我們的詮釋是——(a)以「誠」示「天性」，蓋「天性」之始末為「天道」之事，是謂「誠者，天之道」；(b)以「思誠」示「彰顯、實現天性」，蓋「天性」之有所彰顯、實現為「人道」之事（講明人應該走的路、應該如是活的方式），是謂「思誠者，人之道」；(c)若「明乎善」即指「天性的彰顯、實現」，而「誠者」本在於「天」，那麼，此中即預設人所明之「善」，原本就與天道之特質相通（此猶《中庸》所謂「天命之謂性」的意思³⁵）；(d)如是可謂「思誠者」即指想要把天道之「善」的特質體現、彰顯出來的實踐者，以及果真能夠把「與天道相通之特質」彰顯出來（總合可能性與致果性），即謂之「誠其身」。總此，《孟子》把「天道」與「人道」的分際及關聯都講明白，而此種格局時見之於《孟子》，如「堯舜，性者也；湯武，反之也」（《盡心下》），即為一例。³⁶

- (3) 「先立其大，小者弗能奪」的人存自主性體系：《孟子》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，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。』」（《告子上》）其關鍵在於，引文中的「體」作何解？要之，或可解

³⁵ 焦循在注疏此章時，特別完整引述了戴震《孟子字義疏證》中關於《中庸》「誠」字的疏證，其內容可作為對照。文見清·焦循，《孟子正義》，頁 508-509。

³⁶ 除了我們的解法之外，也有學者專家作形而上的詮釋，把「誠」解為萬物（或「內聖外王」）的「動力因」或「動作因」，相對於人而言，唯有「誠者」，才能稱為「能動者」（agent）。類似不同的說明，可交互參照，見吳怡，《中庸誠的哲學》（臺北：東大圖書公司，1984年），頁 50-65、66-81；高柏園，《中庸形上思想》（臺北：東大圖書公司，1988年），頁 61-87、89。

「大體」為單一概念，意指生命中可視為「大」者。孟子由生命之官能解「從其大／小體」，其中「耳目之官能」不能「思」——缺思考、反省的職能，是以或「蔽」而與「物」無別，此是把「耳」、「目」視為身體，而與「物」對等看待之，故再云「物交物」，則被吸引而已。「心之官能」則有思考、反省的職能，「思則得之」相對於「引之而已」而言，意指它不會單純被物所吸引，然而，「得之」究竟「得」什麼呢？由下文「此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪」來看，「思則得之」得的是「天之所與」者，亦即，是我之固有者，而也同時判定之為「大」者，若能立之，則小者不能奪。總此，孟子提示了一種「不能奪」的人存自主性主張，而其關鍵，一方面就在於嚴別「耳目之官能」（自然生理）與「心之官能」（意志主宰）；而另一方面就在於「思則得之」者的內涵——依文脈絡來看，即《孟子》於此段話的前文所言「考其善不善者」的「善」。然而，這個「善」是「自反」、「於己取之」，是「本心」所固有，而「心之官」思而固能得之者。這當是孟子思想中最不同於前賢的發明。

- (4) 確立「良貴」之優位價值歸趨：最後，孟子即循「(良)知」與「(良)能」來講明前述「善」的內容——「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也」(〈盡心上〉)，其要義在於：(i) 朱子解「良」為「良者，本然之善也，程子曰：『良知良能，無所由；乃出於天，不繫於人。』」³⁷這裡或可謂孟子先肯定了自然理則具有優

³⁷ 宋·朱熹，《四書章句集註》，頁 282。交互參照地看，焦循則解此為「不學而能，性所自能。良，甚也。是人之所能甚也」，其義或不及朱子所示，文見清·焦循，《孟子正義》，頁 897。

先性，且給予正向的價值評斷（善）。³⁸（ii）孟子提示「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」（〈告子上〉）、「欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。人之所貴者，非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之」（〈告子上〉），簡要地說，孟子結合了「良知」、「良能」而總申「良心」一義，並確立其發用即人應當祈嚮的優位價值之歸趨。（iii）孟子謂「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」（〈告子上〉），蓋以為依「性」之實質或真實狀況來看，則人人皆可以自覺為善，而這也就是所謂的「善」了。但是，反觀之，就人性之實然來看，人人也皆可自覺為惡，其目的欲求或勝過羞惡之心，如是，亦是所謂的「惡」了。總此，孟子之論「性」，固不在決斷「人性」究竟是什麼——認知義的決定，而在於揭示應該抉擇以哪一種特質作為「人性」——是謂「君子所性」，此即價值義的決定。³⁹（iv）孟子又界定「可欲之謂善」（〈盡心下〉），⁴⁰然而，此解有一難處，凡所「欲」皆出乎一心，惟有「良」

³⁸ 容或針對反對者或質疑者，孟子則類比於「牛山濯濯」而反問並解釋「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，……則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉」（〈告子上〉）。

³⁹ 此中，孟子亦嘗提示「才」這個重要概念。「才」，古德前賢皆通解為「天賦之能力（才能）」——其實當解為「『性』所伴隨的自本自根的作用能力」，而統合了「材質」與「作用」二義。孟子由此而申論人之「為不善」，固「非才之罪」，以解釋「不善」之由來。然則，「非才之罪」，又是何者之罪？或如其云「不能盡其才」，然此固皆是消極命題，必有其故以致「不能盡其才」，是以孟子有「亡失本心」之說。總此可以推斷，孟子之論「性」，固不在決斷「人性」究竟是什麼——認知義的決定，而在於強調應該抉擇以哪一種特質作為「人性」——價值規範義的決定，是謂「君子所性」。

⁴⁰ 相關看法之深意，可以交互參照馬可·墨非（Mark C. Murphy）「實踐合理性自然法則理論」（a natural law theory of practical rationality）中有關「善與人類本性」的說明，詳

(善)與「不良」(不善)之別，果爾如是，需要解釋的是，何以「心」會「欲善」及「欲不善」？何所指使？要之，孟子固云「物交物，引之而已」，凡人接物，則耳目之官固受吸引，然心之官則能思，且經修養(例如，善養浩然之氣)則能由「立其大體」而「欲善」，是以，「欲善」、「欲不善」實同出一心而已，只是，此心不思、不立，則無以「欲善」。(v)職是之故，孟子解「善」為「可欲之謂善」，非界定「善」之內容，而是給出類似之外延定義——以「可欲者」來界定它(或者，在孟子，此舉只是一種借喻)，是以，問題在於還需釐清「可欲者」為何？總此，孟子獨尊良知、良能，並提示「有命焉」／「有性焉」、「求在外」／「求在內」，以至「天爵」／「人爵」之別，而總成「良貴」之說，是可明白孟子所謂的「可欲者」即「良貴」及其實現，凡皆「萬物皆備於我」，是可操之在我者。

綜合以上四項討論，可謂大體簡要重構了《孟子》思想之要義，而孟子在他那個時代要推行仁義王道，如何糾正當時權貴採信的「利益」取向及理念，而提出實現仁義王道的不同看法及講明其實現依據，就是孟子肩負的時代使命。簡要地說，一方面，孟子駁斥當時人君的「好利傾向」，以「是求無益於得也，求在外者也」(《盡心上》)及相關的負面效應，告知時人「求利」行無法改善世局；另一方面，孟子則由改善世道人心著眼，闡明人天生具足的良知、良能(總謂「良心」)適足以使人自作主宰，而由仁義行以改善世局。此中，最具特色的見解是，孟子以「舍生取義」作為其「良貴說」的積極例示，而其中的涵義是：舍生取義行動相當於為了特定想法(例如，實現仁義、拯救黎民等等)而拒絕

細討論見蕭振邦，〈《周易》思想的環境倫理涵義探究〉，發表於2010年11月6日至7日在國立中央大學召開的「第五屆兩岸三地人文社會科學論壇」(論文集籌印中)。

了個人的生存本能導引，可以說，以現代觀點來看，這種行為完全超乎了生物遺傳的存活機制，而展現為特定的生命價值取向的祈嚮與實現追求。

果爾如是，就《孟子》思想來看，舍生取義並不只是一種理念或理論，而必須是每個人在日常生活中具有可行性、可以採行的行動綱領，而且，在研究這項議題時，就必須把握孟子如何把特定的「價值標的」由「生存」轉移到「義」上去，換言之，必須解明當「生」與「義」不可兼得時，人們何以會選擇「義」？或者，對一般人而言，「義」為什麼會比「生」更具有可欲性（*desirability*）？以下即以大腦科學或神經科學中的代表性論述，為《孟子》的看法再進一解。

二、以「超能力說」為「舍生取義」義理系統進一解

對照西方的相關討論來看，除了基因的生物演化特質之外，還有什麼重要因素必須在考量人類演化時加以重視——特別是，它促使人類有別於其他動物？這是西方演化論者一直關懷的問題，⁴¹而英國演化生物學家理查·道金斯（Richard Dawkins）在《自私的基因》（*The Selfish Gene*, 1989）中以這樣的提問「假如基因對於現代人的行為決定真的毫無影響，假如在這方面人又真的有別於其他動物，那麼我們還得問一個很有趣的問題：是什麼規則（*rule*）使人類到最近才異於其他動物？假如人類真的如我們所想的那麼『例外』的話，那麼吾人更應該去探究，到底這個規則是什麼」⁴²及其相關解題，展示了類似的關懷。簡要地說，理查·道金斯是依據以基因為單元的「個體選擇」演化觀⁴³進行提問—探究—解題操

⁴¹ 相關議題的深入探討，請參閱 Peter J. Bowler, *Evolution: The History of an Idea* (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2009).

⁴² Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (New York: Oxford University Press, 1989), 3.

⁴³ Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, 7-8.

作。順其研究所示，「生命有機體即基因製造的機器」，而「基因本身是自私的」。果爾如是，人類物種也當受這種法則控制，然而，如果人的存在及表現果真又有別於其他動物（「人之異於禽獸」），如是就必須究明，除了「基因的法則」之外，人類還服膺了哪些不同的法則而有別於其他動物，更重要的是，這些「法則」也勢必與人類的意義與價值之歸趨吻合。⁴⁴

再者，美國神經科學家瑞德·蒙太久（Read Montague）在《為什麼選擇這本書》（*Why Choose This Book?: How We Make Decisions*, 2006，以下簡稱「《選擇》」）⁴⁵也透過「為什麼鯊魚不會絕食抗議，而只有人類會這樣做？」的提問，深入地講述人類大腦本身的巧妙運作，而提供了動人的解題。瑞德·蒙太久的提問要點如下：

人類可以為了看起來任意的想法（idea）而拒絕他們最基本的生存本能，……人類會參加絕食抗議（hunger strike）。但是人類除了絕食抗議之外，還有更瘋狂的行為——例如，1997年發生在美國加州聖塔菲莊園（Rancho Sante Fe, California）裡的「天堂門」（Heaven's Gate）崇拜者集體自殺事件。

⁴⁴ 彼得·鮑勒（Peter J. Bowler）的經典著作《演化：觀念史》（*Evolution: The History of an Idea*, 2009）詳細展示與討論了演化論的歷史（history of evolutionism）及其間的爭議和論辯，也為讀者揭示了極富爭議的達爾文主義的社會涵義，而在最後一章〈當代論辯及發展〉中，詳細展示了主流演化論者的極端達爾文主義（ultra-Darwinism）、反達爾文主義（anti-Darwinism）與非達爾文主義（non-Darwinism）之間的論辯，其中，理查·道金斯（Richard Dawkins）的見解就被當作極端達爾文主義的代表，而這場世紀論辯還將持續下去，亦即，理查·道金斯的見解並沒有被學者專家駁倒，只是學者專家熱中於把智能與創意方面的貢獻，添加進他的理論之中。見 Peter Bowler, *Evolution: The History of an Idea*, 347-381。

⁴⁵ Read Montague, *Why Choose This Book?: How We Make Decisions* (London: Dutton, 2006).

天堂門事件令人驚愕的地方在於，這些崇拜者利用一個抽象的想法——去下一個「層級」(going to the “next level”)——來否認強大的生存本能。這個行為定義了特定的行動超能力 (behavioral superpower)——一種否認生存本能至死的能力。……讓我們明確地把它與以遺傳平衡表為基礎的自我犧牲行為 (self-sacrificing actions) 區隔開來。⁴⁶

如《選擇》所示，無論是絕食抗議或集體自殺，都是人類作出的特定選擇 (choice)，而「選擇」(choose) 即意味著「錯過」(loss)，是以，人類勢必需要評估其各項選擇，而《選擇》指出：

選擇暗藏的秘密是，做出選擇與選擇本身毫無關係，而是與價值有關。選擇特定行動而忽略其他作為，直接是由大腦評價 (value) 外在世界與內在世界 (人的思想) 的方式導出的。……〔人類〕生命發現了有效評價判斷的微妙機制，並把它嵌入 (embedded) 大腦之中。這些機制也就制約了人的選擇行動，並把它們穩固地固定在生物需求之上，然而，也同時提供社會力量 (social agency) 給人，人因而有了做選擇的自由。這種力量甚至到達否定了人之生存本能的程度〔願意為特定想法 (an idea) 而赴死〕。⁴⁷

是此，誠如《選擇》所示，生物每天都要面對兩個問題：(1) 我的有用選擇的價值為何？(2) 每種選擇要付出什麼代價？⁴⁸

此中的問題是，為什麼生物要在乎 (care) 評價判斷機制？其實，關鍵就在於目標。簡要地說，每次選擇都需要設定目標，正是目標界定了生物在乎什麼事，而要達成目標就需要再配合價值評估來設定各種指引

⁴⁶ Read Montague, *Why Choose This Book?: How We Make Decisions*, 88-89.

⁴⁷ Read Montague, *Why Choose This Book?: How We Make Decisions*, viii.

⁴⁸ Read Montague, *Why Choose This Book?: How We Make Decisions*, 2.

(direction)：提供各種修正訊息的「導引訊號」(guidance signals)——諸如「批判者訊號」(critic signals)與「誤差訊號」(error signals)，以便幫助生物順利地邁向目標。大致上說，具備了這些條件，大腦即可開始推展選擇活動，但真正啟動選擇的卻是存在於大腦「計算」中的「意義」，生物的神經系統透過這種「有意義的計算」而導引生物體採取行動。⁴⁹但若從原初條件來看，此「意義」單純也只是種種「生存是依的回報」(survival-dependent reward)，譬如，存活下去；然而，《選擇》特別強調，人類「行動超能力」的出現，作為「意義」的依據即變成了一種不同的回報——「想法回報」(idea reward)，亦即，人類畢竟透過超能力運作機制，直接把特定想法變成了回報。

循此，《選擇》更進一步把「行動超能力」詮釋為特定的「強化學習」(reinforcement learning)⁵⁰機制，亦即，大腦習得更多新價值的機制：它學會了應該「想望」什麼——這是一種「習得的『想望』」(learned “wants”)，而與原初生理本能之想望有了重大區隔。但是，有了不同的「想望」——特別是，想望的只是種種特定想法的實現——作為目標，那麼，大腦中的目標追求機制如何賦予各種「想法」(甚至是抽象概念)這麼強大的力量？如《選擇》所示，第一個要點是，所設定的抽象目標永遠得不到真正的滿足(此如儒家學說中的「成聖」之目標，即為代表性例示)，否則我們便會停止學習；第二個要點是，「想法」本身已然被直接插入了「回報插座」(reward slot)⁵¹，而取得了像回報一樣的地位(rewardlike status)⁵²，

⁴⁹ Read Montague, *Why Choose This Book?: How We Make Decisions*, 20.

⁵⁰ Read Montague, *Why Choose This Book?: How We Make Decisions*, 51-52. 關於強化學習的詳細討論，請參閱 Richard S. Sutton and Andrew G. Barto, *Reinforcement Learning: An Introduction* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998)。簡要而完備的說明，亦可參閱：Richard S. Sutton, “Reinforce Learning,” RLAI Website, <http://rlai.cs.ualberta.ca/~sutton/papers/Sutton-99-MITECS.pdf>。

⁵¹ Read Montague, *Why Choose This Book?: How We Make Decisions*, 134.

因而特定想法本身就能激發行動，而不必等待、期望或依賴其他的實質回報。⁵³

《選擇》的「行動超能力說」（或「強化學習說」）的確巧妙地說明了人得以超乎生理本能或自然法則制約地獲得自主性的行動力，它就像是一種自我控制——「我的出乎一己之意願的選擇，否絕了生理的內在指令」這回事。⁵⁴可以說，這種「想法否絕本能」的行動超能力涵義，正說明了我們真正在意的事，是如何成為「吾人自己」，行動超能力也就是人由生物的「自動化機制（機器）」成功逃脫而成為人自己的一種表現。容或《選擇》論述的這種「行動超能力」見解適足以用來詮釋孟子的「舍生取義」說，要之，孟子所強調的不外透過教化來轉化人們的「想望」，並以特定的「習得的想望」取代之，從而把實現仁義的想法與實踐直接轉換成「回報」，並激發人的行動力，而這種行動力甚至可以否絕生物本能，是孟子正謂之「舍生取義」。

⁵² Read Montague, *Why Choose This Book?: How We Make Decisions*, 124.

⁵³ 根據我們的檢驗，上述瑞德·蒙太久（Read Montague）的見解大致是可信的，但不可能被所有的學者專家所接受，例如，就正反並陳的觀點而言，保羅·霍華-瓊斯（Paul Howard-Jones）即持不同看法，一方面，他認為適當的決策制定需要在傷害-防止與回報導向作用之間獲得平衡操作，而不是以回報導向為主導，而且，他主張外在學習機制，例如，教室中的學習或遊戲學習，也有助於回報系統的確立，他並在其書《神經教育研究導論》第九章及結論中詳細闡釋了相關看法；另一方面，保羅·霍華-瓊斯對「大腦」與「心智」概念抱持的認知科學上的看法，也使得他的「大腦意義」或「心智意義」見解，十分不同於瑞德·蒙太久的，而導致採取了不同的評價觀點，很明顯，保羅·霍華-瓊斯採取了突現（emergence）觀點。相關討論見 Paul Howard-Jones, *Introducing Neuroeducational Research: Neuroscience, Education and the Brain from Contexts to Practice* (London and New York: Routledge, 2010), 6, 10, 87-89, 112-113, 164-165, 相關看法或可資對照。

⁵⁴ Read Montague, *Why Choose This Book?: How We Make Decisions*, 235ff.

與前文所述相同，孟子的確特別重視「人之異於禽獸」的問題，他指出「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之」(〈離婁下〉)，再者，孟子也提出了重要的教養及學習的看法，他指出「人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸」(〈滕文公上〉)。要之，「人之有道」，一方面意指人稟受天道，有其一分特質；另一方面，則可能暗示此「『天道』之特質」是為中性者，需要「導之」才能顯豁——「無教則近於禽獸」是為證。然而，此種特質的彰顯固是「可自得之」而不假外求者，聖人則可以助人以提振相關作為。是此，《孟子》當說明如何啟動這種「需要導之的特質」，而「舍生取義」正好就是孟子提出的最佳例示。扼要地說，《孟子》主張「舍生取義」，從而提示這種由「生存價值」過渡到「生命價值」的實現要求，的確使人有可能克服「生之必然」的種種限制，而且，那些具有實現特定價值與意義的想法，的確可以讓人放棄「生存價值」轉而服膺「生命價值」，而可總結為「夫仁亦在乎熟之而已矣」(〈告子上〉)。⁵⁵

小結地說，「舍生取義」並不是《孟子》所要標舉的價值指標(index)，反之，它只是一種手段，其中，「生存價值」固受生理必然理則約制，這也就是《孟子》所謂的「命」(或「命限」)，而「生命價值」則豁顯了一定的自由創造特質(由「發明本心」到「俟命」、「立命」)，而其中的關鍵就在於自主性——《孟子》所以強調「舍生取義」，其實是要講明人如何認取及彰顯其自主性，此無他，正是孔子說的「我欲仁，斯仁至矣」

⁵⁵ 學者或指出，這種闡釋是否忽略了「人之特質」的「先天義」與「後天義」的區判？如上所述，「教之」、「導之」與「熟之」當可滿足所謂的「後天義」的闡釋要求，但是，「源自於自然」、「以自然為本源」的看法，似乎與「先天義」等見解就有一些距離了。我們可能作的回答是，其實，「先天義」是建構《孟子》思想的形上學或存有論詮釋時才會重視的課題，如果循「自然」作為詮釋或理解《孟子》思想的入路，則另有所重。本文之作，目的只在於另揭詮釋與理解《孟子》思想的新視野，並未企圖否定既有《孟子》思想的形上學或存有論學術闡述。

的涵義⁵⁶。《孟子》透過整個「良貴說」所傳訊的這種力量，我把它稱為「行動超能力」，孟子的確也講明了其中價值轉換的依據（良知、良能），以及如何轉換的梗概（嚴別「性」-「命」、先立其大）。⁵⁷

以上我們討論了《孟子》思想的要義及其重要例示「舍生取義」的梗概，接下來，嘗試再依自然書寫的特定觀點，為前述《孟子》思想的「自然向度」之涵義再進一解。

肆、依自然書寫概念 為《孟子》思想的「自然義」再進一解

「自然書寫」(nature writing) 顧名思義就是人對自然有所感應的素樸記錄，兼或加上一些後設反省。這種文類最能彰顯人與自然的直接互動，以及人對自然的感應，更且，也最能顯示人在與自然互動而有所感

⁵⁶ 《論語》「子曰：『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。』」（《述而第七》）這句話的含意至少涵蓋了以下要義：（1）人有「欲求」(desire) 或可以有「欲求」——基本預設；（2）人的欲求有其固定對象，可謂之為「所欲」(the desired)；（3）人欲求的對象本身必須是可以欲求的，此可謂之為「可欲」(the desirable)；（4）更重要的是，「至矣」也提示了核心嵌結關係——「可欲-可實現性_{中介}-所欲」；（5）整句話還有一個重點，亦即，關連於「我」的主體之自主與自覺。此中值得一提的是，「可實現性」是後儒探討的重點課題之一，在《孟子》中是以「『求』無益於『得』」來討論「求-可實現性_{中介}-得」嵌結關係，以展示相同的想法。

⁵⁷ 學者或指出，這種「行動超能力」固是新詮，但畢竟仍屬「自然生命」範疇之事，是以，其意義仍然只局限在「自然義」一邊，而無法講明《孟子》思想中的「超越義」。我們認為，容或這種看法有其見地，也不需要反對，但是，本文正是試圖講明得以詮釋或理解《孟子》思想的另一種入路，亦即，由「自然本源」處入手來詮釋與理解孟子的種種說法，並揭明其本之於「自然」，而又不為「自然」所限的殊勝義理，如是，也就解消了究明「超越義」的必要性。容或，這也就是「形上學進路」與「體驗論進路」的區別。總之，我們的理解是，《孟子》思想要義，當是一種深邃之生命體驗的提點與傳承。相關分判的詳細說明，請參閱蕭振邦，〈《中庸》思想的環境倫理學涵義探究〉，《鵝湖月刊》卷35期7（2010年1月），頁32-42。

應時，進而確立的人存之定位。更深入地說，這種文類能在人們面對「根源性探究與論述」需求時，透過人與自然互動的深刻體驗，把特定「自然向度」之意含提供給根源性思考者。⁵⁸

通常，自然書寫與一般寫作不同，容或自然書寫的作者原初並沒有意識到要寫一本「著作」，因此它並不是我們所謂的寫作，而只是某人把面對自然環境的深刻感動和細膩回應，盡量忠實而完整地記錄下來，因此，原本只是單純與自然事件相關的紀實或書寫，但有可能最後刊行時也的確補充了一些較周延的反思。這類書寫的特點常在於刻意突顯作者與大地的深情互動及涵義。基本上，自然書寫是一種「關係」的敘事，它談的是形成這個世界的相互嵌結關係（interconnections）和相互關聯性（interrelationship）。它以理解、尊重、欽佩和愛的文字把人們與自然世界結合在一起，而這些文字或許可透過任何寫作／書寫的可能類型或風格而被形成，是以，自然書寫的語言和形式具有多樣的變化，但是它們都試圖把作者在自然生活中的所感和所知分享給其他人。

我們認為，自然書寫的最大特色在於呈現了這個世界中固有的「希望架構」——它把希望、信念與愛加諸文字而賦予這個世界，帶給讀者另一種與自然親和的視野，甚至，更以接近所謂的「生態批評」（ecocriticism）或「環境批評」（environmental criticism）的方式，採取了特定之地球中心的（earth-centered）進路，而提出對人類文明發展的後設

⁵⁸ 更深入的探究，請參閱蕭振邦，〈論自然書寫與環境美學：以陳列《永遠的山》為例示〉，收入於徐國能主編，《文學與美學——海峽兩岸現當代文學論集》（臺北：台灣學生書局，2004年），頁231-269。或者可交互參照吳明益，《台灣自然寫作選》（臺北：二魚文化事業公司，2003年）；吳明益，《以書寫解放自然：台灣現代自然書寫的探索（1980-2002）》（臺北：大安出版社，2004年）；吳明益，《當代台灣自然寫作研究》（中壢：國立中央大學中文研究所博士論文，2003年）。

批評 (meta-criticism)，是以，其立場是一腳立足於文學領域，另一腳則站在土地之上，從而交涉了人類與非人類、人類與自然環境。

交互參照地看，美國密蘇里大學英文系教授蘭道爾·路爾達 (Randall Roorda) 在《獨處的戲劇：美國自然書寫的退隱敘事》(*Dramas of Solitude: Narratives of Retreat in American Nature Writing*, 1998) 引述湯瑪斯·里昂 (Thomas J. Lyon) 的看法指出，自然書寫有三個主要向度 (three main dimensions)：(1) 自然史的傳訊；(2) 個人對自然的回應；(3) 對自然作的哲學詮釋。⁵⁹但是，蘭道爾·路爾達最推崇的自然書寫特色則在於展示了「由退隱進入獨處／孤獨」(through retreat into solitude) 的體驗，是以，他把自然書寫稱為「退隱敘事」(narrative of retreat)，而這也就是構成自然書寫的核心概念之一。

美國夏威夷大學英文系教授法蘭克·史都華 (Frank Stewart) 在《自然書寫的自然史》(*A Natural History of Nature Writing*, 1995) 中給出關於自然書寫的深奧界定，他指出，自然書寫是對可見者與不可見者的追求，它企圖賦予「穀物、牧草與大氣書寫」以聲音，就像梭羅 (Henry David Thoreau, 1817-1862) 所力陳的，為那些不能發言者發言⁶⁰。它也企圖以一種看似不可能，但卻是最根本的方式改變我們，而在生物多樣性世界中去實現一個講道德且富同情心的未來。⁶¹

美國密西根州立大學英文系與美國研究教授詹姆士·麥克林塔克 (James I. McClintock) 在《與自然志同道合的人》(*Nature's Kindred Spirits*,

⁵⁹ Randall Roorda, *Dramas of Solitude: Narratives of Retreat in American Nature Writing* (New York: State University of New York Press, 1998), 4.

⁶⁰ 此外，循文脈絡來看，其中亦有「說出不可說」的形而上之經營的意味。

⁶¹ Frank Stewart, *A Natural History of Nature Writing* (Covelo, California: Island Press, 1995), xvi.

1994)中指出,自然書寫是立基於自然體驗而寫下的文學,由於作者體驗自然、經歷了深邃的心靈更新而擁抱生命,並把各自的更新體驗,美學地(aesthetically)表述出來。⁶²雖然詹姆士·麥克林塔克試圖講述的重點是「與自然志同道合的人」,包括阿爾多·李奧帕德(Aldo Leopold, 1877-1948)、約瑟·伍德·克魯齊(Joseph Wood Krutch, 1893-1970)、Edward Abbey (1927-1989)、安妮·狄勒德(Annie Dillard, 1945-)、蓋瑞·史耐德(Gary Snyder, 1930-),他強調這五位作家在作品中表現的共通處即心中總是有自然(preoccupations with nature, 心神為自然盤據),同申自然體驗活化了他們的其他(科學的、政治的、心靈的)觀點,並且相互一致。此即堅持整然地去觀看,以及部件與整體、經驗與思想、原則與行動、知識與日常生活之間的相互一致,形成不同於世人的特色。容或,這也就是自然書寫的精神內涵。⁶³

美國古斯塔夫斯·艾道爾佛斯學院(Gustavus Adolphus College)英文系與環境研究教授唐·謝斯(Don Scheese)在《自然書寫:美國的田園風潮》(*Nature Writing: The Pastoral Impulse in America*, 1996)綜合諸家之說,依次究明了自然書寫的田園風格內涵、自然作家的行跡(不只是在荒野行走,而是追尋野性的呼喚)、生態批評的理論進路(田野踏查、戶外研究、親身去體驗自然作家書寫的戶外現場)、自然書寫的演進(古希臘田園風尚、自然史與旅遊書寫、地方自然史)、自然史的政治學(浪漫的自然史、達爾文的革命、超越主義、風景畫扮演的角色、浪漫的探險家、回歸自然[1880-1920]、生態保護主義,近期的發展),⁶⁴最後他

⁶² James I. McClintock, *Nature's Kindred Spirits* (Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1994), xvi.

⁶³ James I. McClintock, *Nature's Kindred Spirits*, xix.

⁶⁴ Don Scheese, *Nature Writing: The Pastoral Impulse in America* (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1996), 6-38.

歸結，自然作家尋求拾回與自然（非人類）世界的一體存在（人與天地萬物一體），而以特定方式返回原始素樸文化的心智傾向（mind-set）；臨此環境啓示錄的時代（age of environmental apocalypse，環境受到人類巨大破壞的時代），自然書寫是一項生機蓬勃的文化活動，它綜合呈現了田園風尚的地方意識、自然史的科學好奇、心靈自傳的宗教追尋、旅遊書寫的漫長遊歷、自然熱愛者的抒情感懷，以及文化評論的論辯腔調等等特色。⁶⁵

美國哈佛大學教授勞倫斯·布伊爾（Lawrence Buell）在《環境的想像：梭羅、自然書寫與美國文化的形成》（*Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, 1995）用「環境批評」概念取代「生態批評」來突顯他所關注的環境議題。⁶⁶循其觀點，他把梭羅式親自然、生態批評的敘事立場及視點下的文類操作稱為「環境書寫」（environmental writing）。勞倫斯·布伊爾指出，有極大的誘因促使讀者把這些非小說（nonfiction）讀成抒情作品、「『我』的冒險」，而這些都是對環境書寫的正确看法。⁶⁷

簡要地說，勞倫斯·布伊爾的主要用意是要以梭羅與阿爾多·李奧帕德等人的自然觀想作為中介，來嵌結自然書寫與美國文化的形成，其重點在於討論自然書寫的由來，以及自然書寫的發展在形成美國文化的

⁶⁵ Don Scheese, *Nature Writing*, 38.

⁶⁶ 詳細的說明，請參閱蕭振邦，〈放下的美學：環境美學新展望〉，《應用倫理評論》期 47（2009 年 12 月），頁 181-185。

⁶⁷ Lawrence Buell, *Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1995), 178-179.

歷程扮演的角色。⁶⁸勞倫斯·布伊爾指出，令美國環境作家感興趣的是兩種放下形式（form of relinquishment）：（1）物品、物質戰利品的放下——這是普通的環境書寫情節；（2）放棄個人的自主性、放棄心智甚至是身體與環境的區隔——「蘊涵了情節的消解，並質疑意識監督的權威。如是，遂開啓了一種基進的突破知覺的視野，一種人們夢想難及而更具生態中心存有地位的可能性」。⁶⁹然而，不能誤讀勞倫斯·布伊爾的講法，要之，作為自然書寫的核心概念，在勞倫斯·布伊爾而言，文面上是「放下自我」，但這絕不是說自然書寫展示的是一種「『我』的消失」的情節，事實上，那只是一種勞倫斯·布伊爾式的「『我』的冒險」——就像梭羅在 Walden 湖畔的生活實驗，他放下了「都會的自我」，而讓一種別開生面的「Walden『我』」，在湖畔的苦行中逐漸誕生。

最後，正反並陳地看，相對於美國自然書寫的「梭羅傳統」，理查·懷特（Richard White）在〈自然書寫的本性〉（The Natures of Nature Writing, 2002）中提出了他對這個傳統的憂慮與批評，他指出，他的質疑來自於梭羅式自然書寫傳統的三個面相：（1）對一般人對待自然之態度採取的譏刺（satire）回應——例如譏刺人們對鶴的無知；（2）書寫本身的弔詭性——例如，「誤用自然」層次與「無法超越『誤用自然層次』之層次」之間的詭論（paradox）；（3）書寫的弔詭性引發讀者的誤讀及錯誤引導。再者，理查·懷特也指出，梭羅式美國自然書寫類型無法超越試圖塑造「無限深不可測的自我中心」（immense egotism）的風格，而且他也憂慮過度親近自然對我們既有的世界可能帶來的傷害，或者，除了哀悼之外，沒有帶給這個世界積極意義。最後，理查·懷特提出了有別於美國自然

⁶⁸ 這類討論並不孤單，甚至是一種主流操作，比如蘭道爾·路爾達（Randall Roorda）即引述學者丹尼爾·海爾朋（Daniel Halpern）的看法而指出，自然書寫文類即改造美國政治思想的奠基之作。相關討論見 Randall Roorda, *Dramas of Solitude*, 2。

⁶⁹ Lawrence Buell, *Environmental Imagination*, 144-145.

書寫精神導師梭羅方向的約翰·麥克非（John McPhee）自然書寫模式作為例示，強調約翰·麥克非自然書寫的重要特質就在於虛掉了作者這個自我，理查·懷特以約翰·麥克非的《自然的控制》（*Control of Nature*）作為例示。⁷⁰

綜合以上當代美國學者有關「自然書寫」論述的交互參照，容或可以歸結，不論是一種「退隱敘事」、「實現講道德且富同情心之未來」，或是「整然地去觀看世界」、「與自然一體存在」，或者是「『我』的冒險」等等，自然書寫總是有一種「全新的『我』」出現在人們的生活際遇之中，從而形成蘭道爾·路爾達所謂的「僅此人可講述的獨一無二的故事」⁷¹——這個故事以完全的自然風貌呈現出特定個體的深邃改變，換言之，自然書寫深度關懷著個人生命的成長與圓熟，但以「自然」為中介或手段來呈顯其義，展現了它特有的文學價值。⁷²

基於以上理解，容或也可以循此自然書寫的特殊觀點——生命的成長與圓熟——重新思考《孟子》思想中的「自然」之內涵，以下即就蘭道爾·路爾達、唐·謝斯兩人的代表性看法，進行相關討論。⁷³

⁷⁰ Richard White, "The Natures of Nature Writing," *Raritan* 22, no. 2 (Fall, 2002): 145-161.

⁷¹ Randall Roorda, *Dramas of Solitude*, 7.

⁷² 感謝本文審查委員指出當正視自然書寫自身的「獨立價值」。蓋本文非文學研究之作，這方面的論述暫時從略，然相關討論亦可參考蕭振邦，〈論自然書寫與環境美學：以陳列《永遠的山》為例示〉中作的評判。

⁷³ 感謝本文審查委員指出，「生命的自然傾向」與「自然書寫義的自然」固有關聯，然亦有所區分，而本文未多作區分。此言甚是，本文實未試圖於此處作出嚴格之區分，容或有待進一步之研究，不過，本文採用自然書寫論述的用意，實為滿足前言中所謂的把《孟子》論述視同為「另類自然書寫」的隱喻，從而周延地補足《孟子》文本文面未直接論述「自然」的實況，並深度揭露其義。

一、獨處或孤獨的涵義——面對根源

蘭道爾·路爾達《獨處的戲劇：美國自然書寫的退隱敘事》中為自然書寫提供了一個梭羅提示的有趣比喻，他說文學就好比一棟有兩扇門的房子，前門緊鄰與人類交涉的人文涵化區；後門則通往泥濘，很少有都會人會使用它，而自然書寫即屬文學的這扇後門。⁷⁴正是因為這種延續自梭羅的自然書寫觀，促使蘭道爾·路爾達認為，「作者由人類社會朝向自然的獨處情境移動」即美國自然書寫研究的動態核心樣板，而他把這種「移動」與「情境」結合成為「退隱」主題，並深論其中的文學及文化涵義。⁷⁵

要之，蘭道爾·路爾達洞察到「人在自然中扮演的角色」衍生的動人哲學思考，它跨越了個人的體驗而展示為「被觀察的自然」與「觀察者」毗鄰的世界，因此，退隱本身就不是一種逃離，反而是一種際遇，它正是發生在這個毗鄰世界之中。如梭羅在 Walden 湖獨處／孤獨的「實驗」，他努力面對的只是生命／生活的根源事實。⁷⁶

果爾如是，對照來看，《孟子》並未提及「慎獨」的想法，也沒有提及「孤獨」概念，「不得志獨行其道」（〈滕文公下〉）、「窮則獨善其身」（〈盡心上〉）等說法皆與獨處或孤獨不相干，再如〈萬章上〉所云「進以禮，退以義」的進退之道，也絕非退隱敘事。然而，孟子終是提示要人回到那個得以「行仁義」的根源，那個「萬物皆備」的「我」，從而由根源處得以自覺生命不可抑止的動力（「沛然莫之能禦」〔〈盡心上〉〕），而發為仁義之行。總之，孟子提示的生命進路，消極地說是「求其放心」（〈告子上〉），積極地說，則是「先立其大」，果爾如是，則都是要人回到一己

⁷⁴ Randall Roorda, *Dramas of Solitude*, 1.

⁷⁵ Randall Roorda, *Dramas of Solitude*, xiii-xv.

⁷⁶ Randall Roorda, *Dramas of Solitude*, 5.

的心上做工夫，如是則將暫時先斷絕外緣⁷⁷，此無異於孤獨情境，是與自然書寫有其殊途而同歸處，而適足以爲之進一解。

職是之故，就如蘭道爾·路爾達所示，這種孤獨情境並非逃離人間世界，要之，孟子提示的生命之「根源」，其實正是與人的生活毗鄰，是以，容或可以說，孟子義的「孤獨」可以是一種「在生活中際遇生命之根源」的隱喻，而此隱喻所遞衍⁷⁸的正是人自身無可取代的那個「根源」，是如前文所論「天之生物也，使之一本」的「一本」。果爾如是，《孟子》的看法就與蘭道爾·路爾達所述的孤獨相通了，那正是生命自身返回根源之事。容或，循此也可以再尋思《中庸》慎獨思想與《孟子》良知、本心思想的淵源關係，而可開啓不同研究。

二、田園風潮的涵義——隱喻對照

唐·謝斯在《自然書寫：美國的田園風潮》中指出，關於田園的視覺再現傳統（例如，托馬斯·科爾〔Thomas Cole, 1801-1848〕的畫作《牛軛灣》〔*Oxbow*, 1908〕），通常都被整合進自然書寫的發展。⁷⁹唐·謝斯基本上接受了「軟性田園」（the soft pastoral，屬文化景觀與社會交流領域）與「硬性田園」（the hard pastoral，屬暴露於風雨與完全孤獨的領域）區分，並指出美國的自然書寫經常展現的兩極對立勢力，諸如荒野（wilderness）vs. 文明、自然 vs. 文化、野性（wildness）vs. 馴化（domestication）、再-創造（re-creation）vs. 娛樂（recreation）等等，田

⁷⁷ 感謝本文審查委員提示，「暫時先斷絕外緣」之說，與牟宗三先生的「超越之逆覺體證」見解有其相似之處，可以再交互參照之。

⁷⁸ 關於隱喻及隱喻遞衍的詳細說明，請參閱蕭振邦，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》（臺北：東方人文學術研究基金會，2009年），第二章。

⁷⁹ Don Scheese, *Nature Writing*, 4.

園風格 (pastoralism) 都蘊涵了其中一極的勢力，而田園風格也是當代自然書寫最流行的形式。⁸⁰

唐·謝斯也指出，自然書寫的典型形式是第一人稱的、非小說的探險記事，兼及自然（外在）與心理（內在）、佔優勢的非人類環境記事、主角依循田園風尚在空間移動，而由文明走向自然。然而，關鍵在於，自然書寫是其他書寫的後代：自然史——基於其描述物理世界運作的科學傾向、心靈自傳 (spiritual autobiography) ——基於其講述與世界勢力交互作用的自我的成長與圓熟、旅遊書寫——基於其記述了從一地到另一地的身體位移，以及記錄下所觀察到的新、舊現象。⁸¹

果爾如是，對照來看，《孟子》中可能最缺乏的就是這種田園風格，要之，孟子承接的是人文化成的文化慧命，試圖要推行的是仁義王道，是以不可能去講究田園歸隱之說，談的也不是旅遊哲學，但是，孟子的講述可以視之為一種唐·謝斯式的「心靈自傳」，他正是恰如其分地把先秦時代人與世界交互作用的自我之成長與圓熟之道加以講明，容或，孟子的陳述具備了這種自然書寫的特質，因而可以循自然書寫的觀點及洞察，來揭露孟子陳述中不容易被察覺的「自然」意味。

是此可隱喻地說，如果把孟子的良心想像成一片「心田」，在那裡，是「乃若其情，則可以為善矣」的，是「勿助長」(《公孫丑上》) 的，那麼，顯然也可以相對地去想像孟子陳述中隱含的「自然」意味。要之，自然書寫中的「田園風尚」，是透過親近自然、回歸自然而顯發其功用，然而孟子則講究由人自身的工夫修養讓「自然的心田」發用；前者經由物理時空的安置，而後者則是擺脫物理時空的干預，獨讓「心田」自己安頓。是以，若由自然書寫的角度觀之，孟子的書寫固非關自然世界中

⁸⁰ Don Scheese, *Nature Writing*, 5-6.

⁸¹ Don Scheese, *Nature Writing*, 6.

的行走經歷，孟子寫的是生命在其根源處的創發軌跡，而那個源頭處畢竟講究不被人為干預，那是一處「自然之境」。或許，由這種詮釋觀點來看，一方面，可以進一步再釐清《孟子》思想中的「自然向度」之內涵；另一方面，也可以相對地為自然書寫再拓寬其書寫園地，而得以兩全其美。

伍、結語

孟子曰：「博學而詳說之，將以反說約也。」（《離婁下》）孟子要講明的是大道理，然而，點明白的其實只是其根據或源頭，此如，「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在」（《離婁下》）即為積極例示。要言不繁，《孟子》思想揭示的「自然向度」，實即人存或生命的根源或源頭，但孟子並未存有論地加以論述，而只是簡約地由良心——這塊「自然的心田」，深刻體驗地、另類自然書寫地把他一己能夠講明白的獨一無二的故事告訴我們。

再者，經由本文的論述，當可明白舍生取義必非戲言，反是可以由當代科學詮釋證成其中的道理，然而，在孟子而言，舍生取義也只是讓良知、良能自然、本然地發用，孟子固未深論此「自然」、「本然」之義，只是由人之修養示其可能，而總成其「良貴」之說，最後，才以「盡心知性以知天」的轉折說法，圓成其理。此中的見地是，一方面，孟子先明示人立身處世的態度：「樂天」、「畏天」（《梁惠王下》），以崇「天理」之極則；另一方面，則繼示人行事的實際作為「君子創業垂統，為可繼也。若夫成功，則天也。君如彼何哉？彊為善而已矣」（《梁惠王下》），如是，「彊為善而已矣」則分明強調的不是去完全符合「天理極則」（蓋難窮知、窮盡故），反而是重視人能操之在我、盡其在我者。這種轉折最能代表《孟子》「自然觀」之特質所在，其中的深意是，「天理自然之理

則」實亦內在於人性之中，人能良知發用而充分實現人性，是為積極的「事天」之事，也多少是「立命」之事的涵義所在。

最後，本文論述的「孟子超能力」詮釋，固非周延之解題，而是一個有效之解題，而且，在理解了舍生取義的道理之後，或許更能把握《孟子》思想揭露的重點是，孟子不只要人為其行為負責，更強調人要為其慾望與思考負責，而其中的關鍵就在於形成正確的價值標的，以作為人的行動方針，孟子也大體講明了其中的要點。總之，《孟子》思想的平易親切處，非關大腦科學或自然書寫，此皆詮釋之具而已。

徵引文獻

(一) 古籍

宋 Song·朱熹 Zhu Xi,《四書章句集註》*Sishu zhangju jizhu*, 臺北[Taipei]:

鵝湖出版社[Ehu chubanshe], 1984 年。

清 Qing·焦循 Jiao Xun 撰, 宋 Song·沈文倬 Shen Wenzhuo 點校,《孟子

正義》*Mengzi zhengyi*, 北京[Beijing]: 中華書局[Zhonghus shuju], 2009 年。

漢 Han·趙岐 Zhao Qi 注, 孫奭 Sun Shi 疏,《十三經注疏·孟子注疏》*Shisan*

jing zhushu, Mengzi zhushu, 臺北[Taipei]: 藝文印書館[Yiwun yinshuguan], 1979 年。

清 Qing·康有為,《孟子微》*Mengzi wei* (附《中庸》注、《禮運》注),

北京[Beijing]: 中華書局[Zhonghus shuju], 1987 年。

(二) 近人編輯、論著

丁原植 Ding Yuanzhi,《郭店楚簡：儒家佚籍四種釋析》*Guodian chujian:*

rujia yiji sizhong shixi, 臺北[Taipei]: 台灣古籍出版公司[Taiwan guji chuban gongsi], 2000 年。

干春松 Gan Chunsong,〈近代學術視野中的子思研究〉“Jindai xueshu

shiyezhong de Zisi yanjiu”, 收入於杜維明 Du Weiming 編,《思想·文獻·歷史：思孟學派新探》*Sixiang · wenxian · lishi: simeng xuepai*

xintan, 北京[Beijing]: 北京大學出版社[Beijing daxue chubanshe], 2008 年, 頁 181-208。

- 王邦雄 Wang Bangxiong、曾昭旭 Ceng Zhaoxu、楊祖漢 Yang Zuhan，《孟子義理疏解》*Mengzi yili shujie*，臺北[Taipei]：鵝湖出版社[Ehu chubanshe]，2004年。
- 朱湘鈺 Zhu Xiangyu，〈告子性論定位之省思——從〈性自命出〉與告子性論之比較談起〉“Gaozi xinglun dingwei zhixingsi, cong “Xing zi ming chu” yu Gaozi xinglun zhi bijiao tanci”，《師大學報（人文與社會類）》[*Shida xuebao* (renwen yu shehuilei)]卷52期1、2[vol. 52, no. 1, 2]，2007年10月，頁19-35。
- 余英時 Yu Yingshi，《中國思想傳統的現代詮釋》*Zhongguo sixiang chuantong de xiandai quanshi*，臺北[Taipei]：聯經出版事業公司[Lianjing chuban shiye gongsi]，1989年。
- 余家菊 Yu Jiaju，《孟子教育學說》*Mengzi jiaoyu xueshuo*，北京[Beijing]：首都師範大學出版社[Shoudu shifan daxue chubanshe]，2010年。
- 杜維明 Du Weiming 編，《思想·文獻·歷史：思孟學派新探》*Sixiang · wenxian · lishi: simeng xuepai xintan*，北京[Beijing]：北京大學出版社[Beijing daxue chubanshe]，2008年。
- 李慶龍 Li Qinglong，《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，首爾[Seoul]：新星出版社[Xinxing chubanshe]，2006年。
- 吳經熊 Wu Jingxiong，《法律哲學研究》*Falü zhexue yanjiu*，北京[Beijing]：清華大學出版社[Qinghua daxue chubanshe]，2005年。
- 吳怡 Wu Yi，《中庸誠的哲學》*Zhongyong cheng de zhexue*，臺北[Taipei]：東大圖書公司[Dongda tushu gongsi]，1984年。
- 吳明益 Wu Mingyi，《台灣自然寫作選》*Taiwan ziran xiezuò xuan*，臺北[Taipei]：二魚文化事業公司[Eryu wenhua shiye gongsi]，2003年。

- ，〈《當代台灣自然寫作研究》*Dangdai Taiwan ziran xiezuoyanjiu*，中壢[Zhongli]：國立中央大學中文研究所博士論文[Guoli zhongyong daxue zhongwen yanjiusuo boshi lunwen]，2003年。
- ，〈《以書寫解放自然：台灣現代自然書寫的探索（1980-2002）》*Yi shuxie jiefang ziran: Taiwan xiandai ziran shuxie de tansuo (1980-2002)*〉，臺北[Taipei]：大安出版社[Daan chubanshe]，2004年。
- 林月惠 Lin Yuehui，〈一本與一體：儒家一體觀的意涵及其現代意義〉“Yiben yu yiti: rujia yitiguan de yihan jiqi xiandai yiyi”，收入於鍾彩鈞 Zhong Caijun 主編，〈《傳承與創新：中央研究院中國文哲研究所十周年紀念論文集》*Chuancheng yu chuangxin: zhongyang yanjiuyuan zhongguo wenzhe yanjiusuo shizhounian jinian wenji*，臺北[Taipei]：中央研究院中國文哲研究所 [Zhongyang yanjiuyuan zhongguo wenzhe yanjiusuo]，頁 543-568。另見林月惠 Lin Yuehui，陳明 Chen Ming 主編，〈一本與一體：儒家一體觀的意涵及現代意義〉“Yiben yu yiti: rujia yitiguan de yihan jiqi xiandai yiyi”，《原道》[*Yuan Dao*]第 7 輯[di 7 ji]，湖南[Hunan]：大象出版社[Daxiang chubanshe]，2000年。
- 周淑萍 Zhou Shuping，〈論孟子自然觀及其現代價值〉“Lun Mengzi ziranguan jiqi xiandai jiazhi”，《蘭州大學學報(社會科學版)》[*Lanzhou daxue xuebao (shehui kexue ban)*]期 6[no. 6] (總第 112 期)，2001年，頁 80-85。
- 倪德衛 David S. Nivison 著，萬白安 Bryan Van Norden 編，周熾成 Zhou Chicheng 譯，〈《儒家之道：中國哲學之探討》*The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*，南京[Nanjing]：江蘇人民出版社 [Jiangsu renmin chubanshe]，2006年。

唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論·原性篇》 *Zhongguo zhexue yuanlun · yuanyang pian*, 臺北[Taipei]: 台灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju], 1989 年。

高柏園 Gao Boyuan, 《中庸形上思想》 *Zhongyong xingshang sixiang*, 臺北 [Taipei]: 東大圖書公司[Dongda tushu gongsi], 1988 年。

梁濤 Liang Tao, 〈竹簡《性自命出》與《孟子》「天下之言性」章〉“*Zhujian Xingzi mingchu yu Mengzi ‘tianxia zhi yanxing’*”, 《中國哲學史》 [*Zhongguo zhexueshi*] 期 4[no. 4], 2004 年。另見於 Confucius 2000 網, <http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=1404>, 2011/09/01 瀏覽。

——, 〈即生言性的傳統與孟子性善論〉“*Jisheng yanxing de chuantong yu mengzi xingshanlun*”, 收入於杜維明 Du Weiming 編, 《思想·文獻·歷史: 思孟學派新探》 *Sixiang · wenxian · lishi: simeng xuepai xintan*, [Beijing]: 北京大學出版社[Beijing daxue chubanshe], 2008 年, 頁 141-158。

陳政揚 Chen Zhengyang, 〈孟子與莊子「命」論研究〉“*Mengzi yu Zhuangzi ‘ming’ lun yanjiu*”, 《揭諦》[*Jiedi*] 期 8[no. 8], 2005 年 4 月, 頁 135-158。

——, 〈程明道與王浚川人性論比較〉“*Cheng Mingdao yu Wang Junchuan renxinglun bijiao*”, 《國立臺灣大學哲學論評》 [*Guoli Taiwan daxue zhexue lunping*] 期 39[no. 39], 2010 年 3 月, 頁 95-148。

郭靜云 Guo Jingyun, 《親仁與天命: 從《緇衣》看先秦儒學轉化成「經」》 *Qinren yu tianming: cong Ziyi kan xianqin ruxue zhuanhua cheng jing*, 臺北[Taipei]: 萬卷樓圖書公司[Wanjuanlou tushu gongsi], 2010 年。

黃俊傑 Huang Junjie, 《中國孟學詮釋史論》 *Zhongguo mengxue quanshi shilun*, 北京[Beijing]: 社會科學文獻出版社[Shehui kexue wenxian chubanshe], 2004 年。

劉述先 Liu Shuxian, 〈朱子與儒家的精神傳統〉“Zhuzi yu rujia de jingshen chuantong”, 《湖南大學學報(社會科學版)》 [*Hunan daxue xuebao (shehui kexueban)*] 卷 25 期 1 [vol. 25, no. 1], 2011 年, 頁 5-10。另見於國際儒學網, <http://www.ica.org.cn/yanjiu.php?ac=view&id=5037>, 2011/09/03 瀏覽。

錢穆 Qian Mu, 《雙溪獨語》 *Shuangxi duyü*, 臺北[Taipei]: 台灣學生書局 [Taiwan xuesheng shuju], 1985 年。

蔡錦昌 Cai Jinchang, 〈論宋明儒體知工夫論之得失〉“Lun songmingru tizhi gonggulun zhideshi”, 發表於 2006 年 11 月 21-22 日哈佛燕京學社訪問學人協會與臺灣大學人文社會高等研究院合辦「體知與儒學」研討會, 頁 1-16。

羅光 Luo Guang, 《中國哲學大綱》 *Zhongguo zhexue dagang*, 臺北[Taipei]: 台灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan], 1999 年。

譚家哲 Tan Jiazhe, 《孟子平解》 *Mengzi pingjie*, 臺北[Taipei]: 唐山出版社[Tangshan chubanshe], 2010 年。

蕭振邦 Hsiao Jenn-Bang, 〈論自然書寫與環境美學：以陳列《永遠的山》為例示〉“Lun ziran shuxie yu huanjing meixue: yi Chen Lie *Yongyuan de shan wei lishi*”, 收入於徐國能 Xu Guoneng 主編, 《文學與美學——海峽兩岸現當代文學論集》 *Wenxue yu meixue: haixia liangan xiandangdai wenxue lunji*, 臺北[Taipei]: 台灣學生書局 [Taiwan xuesheng shuju], 2004 年, 頁 231-269。

- ，〈《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》*Shenceng ziran zhuyi: zhuangzi sixiang de xiandai quanshi*，臺北[Taipei]：東方人文學術研究基金會[Dongfang renwen xueshu yanjiu jijinhui]，2009年。
- ，〈放下的美學：環境美學新展望〉“Fangxia de meixue: huanjing meixue xinzhawang”，《應用倫理評論》[*Applied Ethics Review*]期47[no. 47]，2009年12月，頁161-191。
- ，〈《中庸》思想的環境倫理學涵義探究〉“*Zhongyong sixiang de huanjing lunlixue hanyi tanjiu*”，《鵝湖月刊》[*Ehu yuekan*]卷35期7[vol. 35, no. 7]，2010年，頁32-42。
- ，〈《周易》思想的環境倫理學涵義探究〉“*Zhouyi sixiang de huanjing lunli hanyi tanjiu*”，發表於2010年11月6日至7日在國立中央大學召開的「第五屆兩岸三地人文社會科學論壇」。(論文集籌印中)
- Bowler, Peter J. *Evolution: The History of an Idea*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2009.
- Buell, Lawrence. *Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1995.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. New York: Oxford University Press, 1989.
- Howard-Jones, Paul. *Introducing Neuroeducational Research: Neuroscience, education and the Brain from Contexts to Practice*. London and New York: Routledge, 2010.
- McClintock, James I. *Nature's Kindred Spirits*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1994.
- Montague, Read. *Why Choose This Book?: How We Make Decisions*. London: Dutton, 2006.

- Roorda, Randall. *Dramas of Solitude: Narratives of Retreat in American Nature Writing*. New York: State University of New York Press, 1998.
- Scheese, Don. *Nature Writing: The Pastoral Impulse in America*, New York: Simon & Schuster Macmillan, 1996.
- Stewart, Frank. *A Natural History of Nature Writing*. Covelo, California: Island Press, 1995.
- Sutton, Richard S., and Barto, Andrew G. *Reinforcement Learning: An Introduction*, Cambridge. Mass.: MIT Press, 1998.
- Sutton, Richard S. "Reinforce Learning." RLAI Website, <http://rlai.cs.ualberta.ca/~sutton/papers/Sutton-99-MITECS.pdf>.
- White, Richard. "The Natures of Nature Writing." *Raritan* 22, no. 2 (Fall, 2002): 145-161.